

AMERICAN
MISSIONARIES AND
MODERNIZATION OF
CHINA IN THE LATE
QING DYNASTY



立新 著 天津人民出版社

美国传教士与晚清中国现代化

美国传教士与晚清中国现代化

——近代基督新教传教士在华
社会文化和教育活动研究

王立新 著



天津人民出版社

美国传教士与晚清中国现代化

——近代基督新教传教士在华

社会文化和教育活动研究

王立新 著

*

天津人民出版社出版

(天津市张自忠路189号)

天津新华印刷一厂印刷 新华书店天津发行所发行

*

850×1168毫米 32开本 18.5印张 2插页 368千字

1997年3月第1版 1997年3月第1次印刷

印数:1~5,000

ISBN 7-201-02458-2/K·325

定 价:22.00元

AMERICAN MISSIONARIES AND MODERNIZATION OF CHINA IN LATE QING DYNASTY

(Abstract)

Wang Lixin

In the late Qing dynasty, China's society experienced rapid changes, many of which were closely related to the activities of Christian missionaries. American Protestant missionaries were active in various cultural and educational works such as running schools and newspapers and publishing books in order to spread the Gospel, re-order China's society and culture, and participate in and control China's reform. Their work introduced modern Western culture into China and thus made a significant impact on the modernization of China, especially in the areas of ideological and cultural transformation. In the 19th century, American missionaries transmitted scientific knowledge, modern values and Western customs into China. Their influence became a threat to the traditional culture of China and stimulated the emergence of the idea of the need for reform among the literati. Christian school and press media run by missionaries contributed a great deal to the for-

mation of modern values and ideology in the literati, their dissociation from Confucian-based orthodoxy and the rise of the new reform-minded intellectual groups. Moreover, some missionaries had a hand in the reform movement in the late 19th century and put forward some programs Chinese reformers could learn from and even follow.

Nevertheless, what American did was in some aspects incompatible with the principal goal of Chinese modernizers. They participated in China's reform movement and designed the way of China's modernization according to the goals and interests of the Christian Church and the Western World. They hoped that missionaries and Westerners would play the leading role in the process of China's reform. Some work they did went against the will of Chinese people and violated the sovereignty of China. Their cultural level, religious and racial prejudice and utilitarian goal for evangelization diminished the value and advantage of their activities to the progress of China. History has shown that the modernization of China was unlikely to follow the pattern designed by missionaries and will be realized only after the efforts of generations of progressive Chinese on the basis of independent choice and with the initiative in their own hands.

序 言

杨生茂

美国传教士在华活动是早期中美文化交流中最为显著的渠道,因此本书作者所申论的内容,是当今中国近现代史和中外关系史研究中引人注目的热门话题之一。近年国内举行过多次关于美国在华教会学校的研讨会。美国教会组织也曾差人来华搜集有关教会学校的文字或口述资料。与此同时,中国和美国学者也写出了若干关于美国传教会在华文教活动的专著。更有意思的是,近年有些留学美国的学生回国收集老一代留学生的经历。当然他们所收集的资料和访问的对象,不局限于教会学校毕业生,但老一代的留学生中从教会学校出身的为数不少。以上学术研究活动正表明美国传教士在近代中美文化关系史上据有的一席重要地位。

这种研究既然是“热门话题”,自然由于观察问题的角度不同以及认识的程度不同,产生许多不同的解释,特别是在评价问题上时有分歧。众说纷纭,是好现象,如此方能接近比较合乎实际的想法。应该说,本书作者所作的努力,也

是试图应答“热门话题”的。

作者在图书馆中拂尘披览了许多近代来华美国传教士的中西文论著,在资料收集方面下了很大的功夫。他着力勾勒了美国传教士在华活动的主要方面,并结合他们传布“福音”的言行,提出了既有见地,又恰如其分的看法,评鹭珠玑,散落全书。

我们不可简单地把美国传教士在华布道活动视为纯宗教活动。他们的活动始终与政治、经济同步并进的。传教士、商人和外交官“三位”结为“一体”,在不同方面和不同的程度上,都是为美国向外扩张这个总趋势服务的,直是美国扩张主义“齐下”的“三管”。

在18世纪末叶,西方对中国文化的评论多有贬词,已不同于启蒙运动时期所表达的赞誉之意。美国开国元勋们对于中国不大了解,他们是通过西欧知晓中国的。虽然他们中间有人向往中国,如本杰明·富兰克林表示过访问中国的意愿,但在他们的意识中,中国是遥远不清的。及至19世纪,美国传教士来华并非个人的行动,甚而不是出自个人的意愿,而主要是由教会差遣的。当他们来华时,统治中国的清王朝已开始衰落,并在外国人的进击下节节败退,不得不俯仰由人。1804年美国商人首次从土耳其贩来鸦片,中美贸易开始逐渐发生质变。1844年望厦条约的订立正是这种质变的具体表现。这就是美国传教士来华传布“福音”时所处的大时代背景。

作者在全书之末提出了带有评估性的“误导论”,这个总结正是从当时大时代背景出发的。传教士引来的自然科

学和社会科学知识,开启了当时中国面向世界的眼界。这无疑较封建思想是先进的,并可成为近代中国人选择和借鉴的内容,对近代中国的改革运动也不无促进作用。但在目的和方式上,传教士并不是将中国引向现代化。他们只能通过“福音化”达到西方化,而西方化绝不等于现代化。1995年约翰·奈斯比特在其所著《亚洲大趋势》一书中写道,“亚洲现代化不等于亚洲西方化”。其实,反置其意,同样确切。近代史上这种例子比比皆是,无需絮谈。究其原因有二,一是外国传教士往往同传入对象国抵抗现代化的封建顽固势力联袂而行,二是传教运动的进程与传入对象国本体所产生的社会原动力格格不入。

时至今日,美国有个中国学学者居然还说什么凡当中国符合美国文化价值观和模式时,中美关系则发展顺利,反之,则困难重重。可见,这种以我为主,强加于人的霸权主义说法仍未绝唱。

谈到这里,我们不禁想到“全盘西化论”的危害性。关于这种主张,在中国现代史上曾引发一场大辩论,但至今有些人仍不能明白底里,未能作到泾渭分明。我们认为,跟固步自封、夜郎自大的顽固民粹主义以及数典忘祖、妄自菲薄的灰色虚无主义一样,全盘西化论也是蒙昧的表现。对待外来文化,我们应采取鉴别筛选,择优而从的态度,既不能一股脑地加以否定,又不应不加区别地盲目吸收。同时对于本国固有的传统文化,也应慎重反思,剔除其沉渣糟粕,发展其优秀素质。但反思不是故作反面文章,而是创造鉴别吸收外来文化优秀部分的内在条件,二者相辅相承,互为补充。同

时积极参与世界文化,使两川归大海。这都是为了抵制外来文化中蓄意制造思想附庸的破坏力量,宏扬光大本国悠久文化中的优秀部分,进而丰富世界文化。做到这两点,才能成为有见识、有脊梁的清醒的文化人。但此举绝不是轻易之事,我们必须付出艰巨的努力。晚清士大夫绝对做不到这一点,而今我们没有理由不努力去做到这点。这也许就是作者在书末总结中要表达的潜台词罢。我觉得,应当从这个高度去品评和审视这本著作。

一九九六年三月
于南开园澹泊惜阴斋

导 言

尽管对什么是现代化学术界迄今尚无一致的说法,但应用现代化理论研究近代中外关系史和中国近代史正逐渐成为学术界的共识。现代化理论起源于第二次世界大战后的西方,现代化理论中的“现代”(modern)不同于中国史学界历史分期中的“现代”,它泛指中世纪结束以来直至今天不断发展的历史时期。“现代”也可以作为价值观念,特指自文艺复兴以来西方兴起的区别于中世纪的新的时代精神和特征,这种新的时代精神和特征通常也被称为“现代性”(modernity)。“现代化”(modernization)含有以上两层涵义,但多指后一层涵义。^{〔1〕}

现代化作为自工业革命以来就开始的全球所有国家必然经历的普遍发展过程,其表现形式不可能是一成不变的,而是不断发展、多种多样的。事实上各个国家也已经或正在走上不同的现代化道路,正如美国研究现代化问题的学者C·布莱克所言:“现代化的过程在可以预见的将来会导致一种趋同状态,或者说会导致一种功能的普遍化”,但却“不

可能导向体制的普遍化”，各国“在功能上变得越来越相似，但在体制结构上却没有出现相应的趋同现象。它们要做的事情越来越相似，但它们做事情的方式在一些重要方面仍大不相同”。^{〔2〕}

不过，尽管不同国家发展道路可能是不同的，不同时期现代化的表现形式和具体内容也可能是有差异的，但这不等于否认现代化有其特定的和确切的内容，这种特定的内容来源于现代性本身，因而并不随着发展道路和表现形式的差异而有所变化。现代化从本质上是传统农业社会转变成现代工业社会的过程，这一转变涉及到传统社会的政治、经济、思想、文化、社会、教育、科技和军事等各个方面。无论是在作为现代化发源地的西方还是后发现代化的非西方各国，现代化都应包括如下基本内容：（一）经济上的工业化，指以机器大生产为特征的工业生产方式逐渐取代以手工操作为主的农业生产方式的过程；（二）政治上的民主化，指一个以大众参与、人民自治为特征的民主制度代替少数人垄断政权的专制制度的过程；（三）思想文化和价值观念由传统向现代的转变，即在人与自然的关系上崇尚理性主义和科学精神，在人与人、人与社会关系上反对神权和王权，肯定个人价值，尊重人权，崇尚自由与平等。现代化的这些本质涵义当然也适用于晚清中国争取现代化的进程。

一般来说，工业化在现代化中占有主导地位，这在率先实现现代化的西方尤其如此。工业化为政治民主化和思想文化的现代化提供了物质的和社会的基础。然而这一特点并不适用于中国。中国的现代化并不是中国历史自然发展

的结果,而是在西方资本主义入侵的情况下被迫兴起的,因此,思想和文化等非经济因素严重束缚了中国现代化进程,工业化始终有赖于思想文化等非经济因素的转变为其开辟道路。中国的现代化运动实际上是从思想上承认自己不足开始的。正如香港学者金耀基所言:鸦片战争以后,中国的士大夫集团“自愿或不自愿地承认中国文化之‘不足’,以及西方文化有‘胜于’中国者,基于这一种心态的转变,‘现代化’的工作就不知不觉地开始了”。^[3]因此在中国现代化进程中,工业化虽然是主要的,但“现代化的心理方面具有根本的重要性”,^[4]思想文化由传统向现代的转变一直是中国现代化的先导和关键。这是中国现代化运动的一个鲜明特点。

思想文化现代化的实质和核心是人的现代化,即使传统社会中的人群转变成具有现代意识和观念的人群。近代历史表明,中国传统文化的主体——儒家文化的知识体系与价值观念发展到晚清已不适用于近代社会,它往往成为守旧士大夫反对变革的思想武器,但是传统文化不一定会成为它的负载者接受新知的不可逾越的障碍。从社会化角度来看,有利的环境因素可以使传统社会中的人群走向现代化。有利的环境因素包括三个方面:现代教育、大众传播媒介以及与工业化大生产相关的职业和其它现代化职业,其中通过再教育和大众传播媒介接受近代知识是“社会变革过程中的首位实质性步骤”。^[5]传教士是近代中国西式教育和大众传播媒介的开拓者,他们对近代中国社会变革的作用主要表现在思想文化方面。

需要指出的是,本书是在相对意义上使用“现代化”一词,认为从传统农业社会向现代工业社会转变的每一个步骤,近代先进中国人在政治、经济、文化、思想意识和心理等方面不断摆脱传统势力的影响,不断追求变革以及为挽救民族危亡和争取国家富强做出的文化选择都具有近代意义。因此,本书把鸦片战争后中国思想界的变化、洋务运动、戊戌变法以及中国近代新学的崛起和传统教育的变革都看作晚清中国现代化过程的环节和内容。

二

现代化作为一个历史发展过程,它的启动,首先在于“现代性的挑战”,即现代知识与观念的出现使传统社会的基本信条受到了挑战,这样,“在其传统知识的框架中,一个社会开始面对现代观念和体制,现代性的倡导者出现了”。^[6]对于中国来说,现代性的挑战主要并非源于中国社会内部而是来源于西方,是一种“外发的压力”,现代化运动是在西方侵略之下被迫兴起的。无论是西方学术界的“冲击——反应模式”、“传统——现代模式”、“帝国主义模式”、“中国中心观”,^[7]还是我国学者的“内因——外因结合论”^[8]都承认这一点,其分歧仅仅在于西方影响的程度和性

质。布莱克把这种源于外发压力的现代化称为“防卫的现代化”(defensive modernization)。⁽⁹⁾

“外发的压力”或者说西方的入侵给中国社会造成双重的后果,对晚清中国的现代化运动产生了两个方面的影响。

西方入侵的第一个影响是使中国逐渐沦为半殖民地社会,从而阻碍了中国社会的发展和走向现代化的进程。西方的入侵为中国的现代化设置了巨大的障碍,主要表现在:政治上对中国国家主权的剥夺以及竭力“依靠并强化传统领袖和体制来维持现状”,即扶植和支持对其有利的封建地主和军阀的统治;⁽¹⁰⁾经济上勒索大量的赔款和压制中国民族资本主义的发展;思想文化上散布种族主义和殖民主义毒素,等等。西方帝国主义对中国现代化的阻碍还在于西方列强“只想按其自身的需要,在某些特定的方面将现代化的利益推广到一定的程度,他们并不愿意看到一种彻底的现代化,因为那将不可避免地导致被统治者的独立,并使统治者丧失本来可以从这种关系中得到的种种好处”。⁽¹¹⁾因此,“一个社会在现时代是自治还是经受着拖延的殖民统治”是关系到现代化能否实现的重要因素。⁽¹²⁾

西方资本主义入侵的另一个后果则在于诱发了中国人为摆脱受奴役和半殖民地地位而开始谋求现代化的进程,并以新生产方式所特有的魅力为中国的现代化提供了可以效仿的对象。正如马克思所言:“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的,只是后者未来的景象。”⁽¹³⁾西方对中国的挑战在形式上是军事、经济和政治的侵略,实质则是西方近代文明对中国传统文明的挑战,是西方价值观对

中国价值观的挑战。西方先进的工业文明与中国落后的农业文明的鲜明对比和强烈反差将闭关自守的中国从睡梦中惊醒,驱动了中国社会内部要求变革的政治力量。正因为如此,中国现代化运动的最初目标是“师夷长技以制夷”,继而通过引进西方的社会政治制度和思想观念来改造中国社会。西方入侵的这一后果并非入侵者的主观愿望,而是不以他们意志为转移的客观历史过程。历史的复杂性就在于此。作为西方势力一部分的传教士正是在这双重背景下与晚清中国的现代化发生联系的。

三

然则传教士与晚清中国现代化的关系是不是仅仅源于他们与外交官和商人一样,是西方势力的一部分呢?回答是否定的。更深刻的原因在于传教士来华的特殊使命和作为西方文化载体的身份特征。

与外交官和商人不同的是,传教士来华的直接目的并不是获取物质利益和谋求政治上的控制权,而是为了传播基督教,用基督教文化征服和取代中国文化。这一目标背后的殖民主义渊源使传教士在近代早期参与了侵略中国的战争和不平等条约的签订,但传教士声称,他们并不以此为满

足,因为这不是他们的真正使命,他们的真正使命是改变中国人的“异教”信仰,以及与信仰相关联的所有的道德、价值观念、风俗习惯,即整个生活方式。他们狂热地认为,只有用西方基督教文化彻底改造中国文化和社会才能完成其传教使命。传教士的这种精神和文化追求或许是他们与西方外交官和商人的不同之处。

在整个 19 世纪,传教士企图改造中国的主要工具是包裹着基督教外衣的西方近代资本主义文化,即所谓基督教化的西学。他们看到西学是变革中国社会的重要力量,试图把基督教夹杂在西学中兜售,通过使中国西方化最终达到使中国“福音化”的目的。传教士传播西学主要是通过设立学校、出版书籍和主办报刊来实现的。美国传教士正是通过这些社会文化活动来影响和改造中国社会并与晚清中国现代化事业发生密切关系的。

传教士选择西学作为改造中国社会的武器是基于传教需要对中国社会变化做出的反应。伴随着资本主义发展和西方殖民主义扩张,整个世界被纳入资本主义体系,西方科学文化向中国的传播就成为历史的必然趋势。传教士敏感地意识到这一历史潮流的必然性。基于西方历史上科学被用来反对宗教的沉痛教训,以及对“脱离基督教的西方文化”有可能“大大加剧无节制的罪恶”和“道德堕落”的深刻认识,^[14]传教士要控制它,承担起西学传播的责任。美国著名传教士狄考文对此曾有过一番阐述:

“中国与世隔绝的日子已屈指可数。不管它愿意与否,西方文明与进步的潮流正朝它涌来,这一不可抗拒的势力

必将遍及全中国。不仅如此,许多中国人正在探索和渴望学习使西方如此强大的科学,科学的名声已经传遍了中国,直至最偏远的角落。基督教传教士为什么要努力培养在这场中国注定要出现的伟大变革中起带头作用的人才,有两个充分的理由。一是这一潮流本身就是一件好事,它将在物质、社会和政治方面给中国带来无数好处,更何况这场潮流带来的科学与艺术将有效地消除异教迷信,如果能正确控制和指导,就会为基督教的普遍胜利开辟一条大道。这引出第二个原因,如果虔诚的人和基督徒不准备控制和指导这场潮流的话,它就会被异教徒和不信教的人所控制,科学、艺术和物质的改善就将落入基督教的敌人手中,被用来作为阻碍真理和正义发展的强大武器,科学不是宗教的盟友,就会成为宗教最危险的敌人。基督教会的良机,就在于培养既能以基督教真理来影响又能领导这场伟大的精神和物质变革的人才,这也是使西方科学和文明迅速在中国生根的伟大时机。因此基督教传教士是最好的人选,他们有才能,受过教育,有事业心,最适于培养和教育从事上述工作所需要的人才。我认为,在此情况下,传教士不仅要培养宣道师,还要培养教员、工程师、测量员、机械师和工匠等等,这是他们的责任和特权。难道教会能仅仅因为其在中国的代理人和使者担心自己的工作会受到贬低和失去宗教特点,而允许魔鬼来培养人和借用西方伟大的基督教文明的机器,并对他在中国散布怀疑主义和反宗教思想而无动于衷吗?不!要让教会以自己的胆识和能力来控制这场即将到来的潮流,并通过培养合适的代理人保证其在基督教的指导和影

响之下。”^{〔15〕}

传教士热衷于传播西学和从事文化教育活动也是文化传播规律使然。文化的优势传播原理表明,传体文化必须在总的文化势能上或在某一方面的文化要素中具有较高的势能或优势,能够改善和丰富人类生活,才能够有传播的可能性,文化传播不是靠武力能办到的。征服者可以占领异国的土地,掠夺异国的财富,但却不能强迫异国接受自己的文化,除非这种文化具有某种优势。中国历史上多次发生的“征服者被征服”的现象足以说明这一点。基督教教义更多体现它的民族特点,体现了西方民族独特的信仰和心理体验,与中国的佛、道等教很难有高下之分。传教士发现,基督教与儒家文化的差异使之寸步难行,他们逐渐认识到,武力能够打开中国大门,不平等条约也可以把基督教的外在形式如教堂建立在中国,但无法强迫中国民众接受基督教教义。因此基督教要想在中国广泛传播,只能有两个选择:一是猎取优势文化元素,即借助于已被中国人认可的先进的西方科学和文化来抬高基督教的地位;二是对基督教进行改造以适应中国社会和文化。传教士既然不愿在教义上进行妥协,唯有选择前者。因此他们发现:“传道必先获华人之尊,以为最善之法,莫若渐以学术收揽人心”,^{〔16〕}这就是“以学辅教”的由来。正如科学史家李约瑟所指出的:传教士的目的是“利用西方科学的威力来支持并抬高西方宗教的地位”,因为这里“有个暗合的逻辑”:“这种科学发源于基督教国家……,就是只有基督徒才能够发展出这样的科学”。^{〔17〕}“以学辅教”是传教士从事西学传播和社会文化活动的主要

渊源之一。

中国的现代化运动实际上就是改造中国文化和社会的过程,近代中国改革家与西方传教士虽然在动机和目标上截然不同,但在是否彻底改造中国这个问题上,传教士与近代中国的改革家们是一致的,改造中国所使用的工具也是大致相同的,即西学。尽管传教士眼中的西学是基督教化的西学,但与中国知识分子接受的西学并没有本质的不同,后者甚至是由前者赋予的。毫无疑问,现代化并不等于西方化,但不可否认,西方化作为现代化的一种模式与现代化在一些方面是重合的,部分知识分子甚至误将现代化等同于,至少部分等同于西方化。这样,传教士与部分中国现代化的领导者在一些方面就找到了共同之处,寻求变革的中国人 与谋求改造中国的外国传教士不谋而合,其合作也就顺理成章了。通过这种合作关系,传教士与一部分近代中国先进的知识分子建立了相当密切的关系,并因此对晚清中国的现代化运动产生多方面的影响。

四

传教士的活动是以教会和西方利益为指归的。尽管不少传教士标榜来华是出于“一片善心”,⁽¹⁸⁾“惟期有大益于

人而绝少损乎人”^{〔19〕}，但这种利他主义的招牌并不能掩饰其背后的利己主义私欲。如果说通商旨在“渐夺中国之利”，传教则“欲夺华人之心”，^{〔20〕}即用温和的文化和教育手段改造和征服中国人的思想，实现教会与西方的意志和利益，我们称之为福音化或西方化。其实，福音化和西方化是一致的。关于这一点，美国洛克菲勒基金会负责人盖茨说得再明白不过了。他说：“从长远观点来看，英语国家的人民所从事的传教事业，带来的最终结果必将是和平地征服世界——不是政治上的支配，而是在商业、制造业、文学、科学、哲学、艺术、思想、道德和宗教上的控制，传教事业在未来的几代将在各个领域获得收益，其发展前途远比现在更为远大。”^{〔21〕}正是对丰厚“收益”的预测使传教运动一直得到美国政界和商界人士的广泛支持。

毫无疑问，福音化和西方化并不等于现代化，这是近代知识分子与传教士的根本歧异。中国的社会变革必须符合教会的利益，符合西方的利益，这是传教士从事社会文化与教育活动的出发点。在传教士看来，中国的现代化应该采用西方的模式，应以传教士为主，用基督教作为中国现代化运动的精神指南。他们声称，福音化和西方化是中国唯一正确的发展道路。为此，他们设计了种种方法，谋求改造中国：上结交统治阶层；下收买普通教徒；对广大士人则以传播西学为诱饵，通过办学、办报和译书等活动改变知识分子的思想 and 观念。一些传教士不惜暂时放弃布道活动，直接走上历史的前台，参与了中国的改革运动。

因此，传教士即是西方文化的传播者，扮演了“文化掮

客”的角色；又是殖民势力的一部分，代表着西方的利益。传教士的双重角色决定了他们对中国社会的双重影响。本书的目的不仅在于考察美国传教士的社会文化活动是如何影响晚清中国社会变革的，而且试图揭示传教士某些活动的殖民性和有害性及其与中国现代化进程的冲突。

五

从事教育和文化活动需要较高的文化素质，那么，美国来华传教士是否具备这一条件呢？回答是肯定的。在西方各国，牧师等神职是受人尊敬的职业，是民众在精神和道德生活方面的导师，教堂和修道院不仅是传经布道的场所，也是从事文明教化和塑造社会精神楷模的学校，这就要求神职人员必须受过与其身份相符的教育。在美国，一般必须大学毕业以后才能继续攻读神学，神学院毕业后才能被授予神职。因此来华的“大部分美国传教士毕业于自己教派的大学或神学院”。^{〔22〕}根据美国传教士卫三畏 1855 年 7 月的统计，在此前来华的 110 名美国传教士中，绝大多数受过高等教育，其中获得博士学位的 23 人，约占总数 20% 多。^{〔23〕}考虑到当时美国的教育状况，这一比例无疑是相当高的。第一个来华的美国传教士裨治文 1826 年毕业于阿姆赫斯特学

院,接着入安多佛神学院进修,然后才被授予神职。以介绍国际法闻名的丁韪良早年就学于印第安那州立大学,后在新阿尔巴尼神学院学习,对自然科学尤感兴趣,1870年被纽约大学授予名誉法学博士学位。著名传教士狄考文则是杰斐逊大学高才生,来华前曾一度担任中学教师。以办报活跃于上海滩的林乐知二十二岁时就获得了埃默里大学的文学学士学位。这些经历在传教士团体中具有一定典型性。

在19世纪末学生志愿海外传教运动中来华的传教士的教育水平甚至更高一些。“1888年后,各地区的学生志愿海外传教运动组织的秘书们在全国各地的数十个大学校园里找到了理想的志愿(传教)者。”^{〔24〕}美国学者西德尼·A·福塞特研究了美部会于1895—1905年间派往中国北方的103名传教士后发现,男性传教士中只有2人未上过大学,其中有9人是医学博士;女性教育水平略低,除13人仅上过高中外,其余均受过大学教育,其中有3名医学博士。在这103名传教士中,有31人来自19世纪末美国社会和宗教改革运动思想发源地——奥伯林学院。^{〔25〕}当时美国大学毕业生的比例只占同龄男性人口的1%,历届国会议员和总统受过高等教育的比例也只有30%和60%。^{〔26〕}神职人员是美国社会教育水平最高的群体之一。

据美国教会史学家赖德烈研究,美国传教士一般来自中小城市和农村的虔诚宗教家庭,他们不仅在教育水平上比同等家庭背景出身的其他年轻人高得多,而且一般具有强烈的责任心和良好的道德修养。^{〔27〕}差会在遴选传教士时非常严格,推荐表中赫然写着如下一段话:“候选者在他所

接触人中间应该具有良好的品德和声望。任何缺乏责任心或有过其品德受到怀疑纪录的人都是不合格的。如果他们参与传教活动,将是传教事业的耻辱。他的名声必须达到如下程度:当他被选为传教士的时候,所有与他相识的人都会一致认为他是最合适的人选。”^{〔28〕}差会的要求固然从基督教道德标准出发,但传教士的责任心和敬业精神确使他们以极大的热情投入社会文化和教育事业。其教育背景使他们能够掌握较新的科学知识,了解西方文化发展的大势,对中国文化也有一定理解力,因而具有在较高层次上从事西学传播和文化教育活动的能力和条件。这是近代来华传教士能够从事西学传播活动的重要前提。

六

西方研究中国问题最负盛名的学者费正清教授曾言:“在19世纪中西关系中,新教传教士是研究最少,却是最有意义的人物”,“研究在华传教士是了解中美关系的主要钥匙”。^{〔29〕}然而,长期以来,无论是美国学术界还是中国史学界,传教士问题却一直是学术研究比较薄弱的领域。

实际上,关于传教活动的记述早在近代传教运动兴起之初就已经开始,这就是来华传教士发回母会的述职报告

和传教士的回忆录。如早在1839年,近代新教第一位来华传教士英国人马礼逊死后,其夫人编辑了《马礼逊回忆录》(*Memoirs of the Life and Labors of Robert Morrison*, 1839)。最早的美国传教士的回忆录则是裨治文夫人编辑的《裨治文生平和活动》(*The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman*, 1864)。这些报告和回忆录现存于美国教会和大学图书馆,成为研究传教史的最原始资料。然而这些报告和回忆录毕竟零散、琐碎,个别传教士为了获得差会的表扬和教徒的支持,不惜夸大传教成果和歪曲中国社会的形象,并非严格意义上的学术研究。

出于传教事业的需要,传教士来华后就开始对中国社会和文化进行研究,撰写了大量著作,美国的中国学研究也由此萌芽,例如裨治文主编的《中国丛报》就被认为是美国最早的中国学杂志。早期的中国学著作中不乏关于传教士在华活动的记载,如在西方汉学界颇负盛名的传教士卫三畏的著作《中国总论》(*The Middle Kingdom*, 1848)对鸦片战争前传教士在广州的活动就有大量记述。传教士在布道之余,还经常对传教运动进行调查和总结,丁韪良的《花甲忆记》(*A Cycle of Cathay, or China, South and North, with Personal Reminiscences*, 1896)、来会理的《基督教新教差会史略》(*Sketch of the History of Protestant Missions in China*, 1895)以及由中华续行委员会编辑的《中华归主》(*The Christian Occupation of China*, 1922)均对在华传教活动进行了详细的记录、总结和分析。从1807年至20世纪50年代,类似的传教士著作究竟有多大数量是一个很难统

计的数字。这些著作比较真实地记录了新教在华传教活动,为后人研究这一问题提供了第一手资料。其中的一些著作也不同于一般的传教士回忆录,尚追求一种学术目标,因而可视为萌芽状态的传教士史学。但是由“当事人”自己撰写历史,虽有其优长,但偏见也就不可避免,况且传教士毕竟不是历史学家,其观点主要反映了差会和传教士的立场,书中充斥着宗教偏见和殖民主义立场。

我国史学界对基督教在华传播史的研究可以追溯到民国初年谢洪赉的《中国耶稣教布道小史》和陈金鏞的《中国布道史》,可惜两书现已失传。1940年福建协和大学的王治心教授出版了《中国基督教史纲》,是学术界研究基督教在华传播史的开创性著作。该书由上海青年协会书局出版,颇为风行,后又多次再版。此书叙述了基督教(天主教和基督新教)自唐代至20世纪30年代在华传播的历史。该书作为第一部比较完整地论述基督教在华传播史的著作,在我国传教史研究中的开创性作用是不言自明的。但是,正如后来的台湾基督教史家杨森富评价的那样,该书从史学观点上是以“基督教的观点主论”,“纯为中国基督徒而编写”,^[30]对基督教在中国社会的影响不免有夸大之处。该书内容也过于简略,只是勾画了基督教在华传播的大致轮廓,且偏重于宣教史以及教案,对传教士的文字事业、教会教育和出版事业涉及较少。因为该书主要反映了宗教界的观点,又多被用作神学院教材,故这种研究模式可以称之为传教史研究中的“教会模式”。

王治心等人开创的“教会模式”在台湾得到了响应。

1968年,曾任台南真道圣经学院讲师的杨森富出版了《中国基督教史》。这是继王著之后的又一部基督教通史著作。作者虽然“不是一位受过神学教育的牧师”,但却是一位“虔诚的‘平信徒’作者”。^[31]该书在内容上比王著有所增加,如增加了东正教、边疆地区的基督教、海外华人教会以及圣经翻译史等内容。作者精通日文,书中引用了不少日文资料,这是难能可贵的。但总体上内容仍比较单一,如对西方传教运动兴起的背景没有起码的交待,使人感到中国的基督教成为无源之水,对传教士宣道以外的活动也基本未予涉及。

自《中国基督教史》后,台湾学者相继出版了关于来华传教士的专著和论文集,作者或为神职人员,或为与宗教界有一定关系的平信徒,总的说来未摆脱“教会模式”。如台湾基督教领袖之一、宇宙光出版社社长林治平的个人论文集《基督教与中国近代化论集》(1970年版)及其编辑的《基督教入华百七十周年纪念集》(1977年版),魏外扬的《宣教事业与近代中国》(1985年版),李志刚的《基督教与近代中国文化论集》(1989年版)等。台湾中央研究院近代史研究所在传教士研究方面取得了一些引人注目的成绩,如查时杰的《民国基督教会史》(载台湾大学历史学系学报)、王树槐的《外人与戊戌变法》(1965年版)和吕实强的《清季官绅反教的原因》(1966年版)等。这些著作拓宽了关于传教士问题的研究领域,对教会出版事业、传教士对戊戌变法的影响、儒生与传教士的关系和基督教文字事业等方面进行了深入探讨,取得了相当可观的研究成果。但总的看来,对基督教的贡献强调有余,对传教士给中国社会带来的消极影

响则估计不足。

就大陆学术界而言,由于众所周知的原因,自50年代至80年代初,基督教在华传播史的研究基本上属于空白,个别论著虽有所论及,但均打上那个时代的烙印。这一时期比较有代表性的著作有卿汝辑的《美国侵华史》(1962年版)和李时岳的小册子《李提摩太》(1964年版)。前者对美国传教士在历次侵华战争中的表现及美国利用宗教侵略中国的行径进行了有力的揭露,所列举的事实基本上是确实可信的。作者把基督教在华传播史看作帝国主义利用宗教侵华史,这在一定程度上反映了历史的真实,对于揭示传教运动与西方殖民主义势力的关系以及传教士依赖西方武力和不平等条约体系对中国社会的掠夺和侵略,无疑是必要的,也是有根据的。但基督新教在华传播史毕竟不能完全等同于帝国主义利用宗教侵华史。除侵略的一面外,传教士向中国介绍了大量的近代资本主义文化,其活动对中国近代社会变革具有积极作用。后者于1964年由中华书局出版,分析了英国著名传教士李提摩太的在华活动,内容比较简略。李著挖掘了不少有价值的史料,对李提摩太等传教士企图以西学之名行传播基督教之实进行了剖析和批判,这无疑是正确的。但该书把传教士传播的西学完全归结为“以奴化思想为核心的帝国主义文化”^{〔32〕}却是偏颇的。事实上,传教士所传播的西学除一部分帝国主义文化之外,还包括近代资产阶级新文化。这种研究模式可以称之为“文化侵略模式”。

80年代初,伴随着中国社会的历史性转变,对传教士

问题的真正的学术研究也重新开始。最早也是最有影响的论述在华传教问题的专著是华东师大顾长声先生的《传教士与近代中国》。该书初版于1981年,1991年又出版了第二版。这部近35万字的专著是国内全面研究传教士问题的拓荒性著作。该书记述了自鸦片战争迄1949年传教士在中国活动的全过程,对传教士参与军事、外交、政治、文化、教育和慈善事业的活动进行了有机的论述。顾长声先生精通英文,文中材料大多取之于传教士的论著和传记以及西人撰写的传教史,资料极为丰富翔实,“为今后进一步研究这个问题提供了值得参考的蓝图”。^[33]迄今为止国内论述传教士问题的书籍和论文大多引用过该书,足见该书影响之大。在国内的传教史研究方面,顾长声先生作为开拓者,功不可没,从内容的全面性、资料的丰富性来看,目前尚没有超越顾先生的著作问世。但应该指出的是,《传教士与近代中国》并未能超越“文化侵略模式”。正如该书序言中说明的那样,作者的动机是写一部“帝国主义利用宗教侵华史”,“以传教士所依托和推行的帝国主义侵略政策为主线”。^[34]因此,无论从内容的安排,还是资料的取舍方面,该书论述传教士的侵略活动有余,而对传教士的文化、教育、出版活动及其对中国社会的影响略嫌不足,涉及宣教本身的内容则更少。1982年12月3日的《人民日报》曾发表署名书评指出此书“在传教士沟通中西文化交流方面的情况阐述偏少”,顾长声先生承认“这一评论是很正确的”,^[35]并在1991年第二版中增加了一章“传教士与中西文化交流”,但这仍未能改变该书总的格局。1985年顾长声又出版了《从马礼

逊到司徒雷登》，作者选择了比较有影响的 29 位来华传教士，分别为之立传，内容上与《传教士与近代中国》有重复之处，写作思想也未有大的改变。

自顾长声的两部专著之后，张力、刘鉴唐于 1987 年出版了《中国教案史》，这部洋洋 70 余万字的著作吸收了建国以来教案史研究的大量成果，全面叙述了“天主教、基督新教和东正教在华传教及其引起纠纷的教案史”，^[36]资料比较充实。近年来比较引人注目的著作是北京师范大学史静寰博士的专著《狄考文和司徒雷登在华教育活动》（台湾文津出版社 1991 年出版）。该书是作者的博士学位论文。作者以教会教育与中国社会的发展和近代化的关系为主线，上篇以狄考文主持的登州文会馆为例论述了 19 世纪 70 年代以后从福音布道师中分裂出来的第一代传教士教育家的教育活动和思想，下篇以司徒雷登主持的燕京大学为例论述了 20 世纪 20 年代以后西方传教士在华教育活动的发展和演变。理论视野开阔，分析颇有新意，是近年来该领域中的上乘之作。

80 年代下半期我国的传教史研究逐渐形成一门显学，成为很多学术会议的主题。^[37]散见于报刊杂志上的有关论文也越来越多。但总的来看，国内的研究还刚刚起步，大量的传教士著作和档案材料尚未利用，研究范围还仅限于传教士与中西文化交流、教案和传教士的教育活动等几个有限的方面。自《传教士与近代中国》以后，还没有综合性的全面探讨传教士在华活动利弊得失的论著问世。

美国学术界对来华传教士的研究始于赖德烈 1929 年

出版的《基督教在华传播史》(A History of Christian Missions in China)。作者赖德烈早年在学生志愿海外传教运动的高潮中来华,是雅礼会的重要成员,曾在长沙雅礼学校任教,1912年回国,20年代初再度来华,任雅礼会和湘雅医学院理事,主要研究传教史和中美关系史,著述甚丰。该书出版时,赖德烈任耶鲁大学神学院传教史和东方史教授。《基督教在华传播史》叙述了从唐代至20世纪20年代基督教三派传入中国的历史,堪称西方研究传教史的开山之作,出版后备受好评,至今仍有重要参考价值。1944年赖德烈又出版了七卷本的《基督教扩展史》(A History of the Expansion of Christianity),1961年又出版了《革命时代的基督教》(Christianity in a Revolutionary Age),把基督教在华活动写到20世纪50年代。赖德烈作为一个神学院的教授和海外传教运动的积极参与者,其观点很难超越教会史模式,经常夸大基督教和传教士的影响。作者对天主教与东正教的看法也有欠公正之处。美国学者保罗·科恩称该书“在许多地方”表现出“新教偏见”。^[38]其实,该书的最大缺陷恐怕不在学术观点,而在史料的运用。赖德烈几乎没有使用中文资料,这对于一本以探索基督教在华传播史为主要内容的著作来说不能不是一个极大的缺憾。传教士来华后,其传教活动是以汉语进行的,大量的记录也是以中文完成的,更重要的是传教士是通过其中文著作和报刊对中国社会施加影响的。因此,没有中文第一手资料根本无法弄清传教士在中国社会中的真正作用。

继赖德烈的著作之后,郭爱理于1946年出版了《中国

与教育自治》(China and the Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1937), 探讨了 1807—1937 年间教会教育的发展历程及其与中国教育变革的关系。尤金·博德曼(濮友真)于 1952 年出版了《基督教对太平天国叛乱思想的影响》(Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851—1864), 论述了新教教义与太平天国拜上帝教的关系。保罗·瓦格于 1958 年出版了《传教士、中国人与外交官》(Missionaries, Chinese and Diplomats: American Missionary Movement in China, 1890-1952), 作者保罗·瓦格曾获芝加哥大学博士, 后任俄亥俄州立大学教授。该书从文化关系角度论述了传教士从 19 世纪末到 20 世纪 50 年代在华活动, 特别是传教士与中美两国社会的关系, 其视角比较独特, 不乏参考价值。此外, 哈佛大学东亚研究中心自 1955 年成立以来, 在费正清和赖肖尔的领导下开设了东亚区域性硕士学位课程和历史与东亚语言专业联合博士学位研究课程, 出版了《中国研究论丛》(Papers on China), 开展中国问题研究, 其中不乏研究传教士在华活动的论文。

但是, 19 世纪 60 年代以前, 海外传教运动史的研究还未引起美国学术界的重视, 无论外交史还是宗教史都对传教士问题研究甚少。由纳尔逊·伯尔于 1961 年编辑的《美国宗教研究主要参考书目》(Critical Bibliography of Religion in America) 洋洋 1200 页, 国外传教运动只占 16 页, 即使这 16 页所列的也主要是海外传教士的著作, 真正关于海外传教运动的学术研究没有几本。

美国史学界对在华传教问题研究的高潮始于 70 年代。1968 年费正清当选为美国历史学会主席,他在题为《七十年代的任务》的主席就职演说中呼吁改变传教士问题无人研究的局面。他说:在美国学术界,关于 19 世纪国内宗教活动的研究已经相当充分,但研究美国西进运动和国外扩张的著作对传教士涉及甚少,似乎“传教运动只是美国历史中的一小节,根本不值得像经济和政治扩张那样需要注意”。在这种情况下“海外传教士似乎是美国历史中的隐身人,他们对美国国内的影响,他们的报告和书信,他们回国度假时的巡回访问,他们对国内教区的选民的象征意义似乎根本未引起学术机构历史学家的注意”。他号召美国历史学界要注意研究中国历史,不能像过去那样借口“我不懂中文”,所以“我不能研究中国”。^[39]

自费正清的那次号召之后,美国学术界以哈佛大学东亚研究中心(1977 年改为费正清东亚研究中心)为主,以研讨班、学术会议和开设学位课程等形式对传教士在中国的活动开展了广泛的研究,一批博士研究生也把传教士问题作为自己学位论文的选题,出版了一大批论文集和专著。论文集主要有:刘广京编辑的《美国传教士在华言行论丛》(*American Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars*, 1966)、费正清编辑的《在华传教事业与美国》(*The Missionary Enterprise in China and America*, 1974)、巴尼特和费正清合编的《基督教在中国:来华新教传教士早期著述》(*Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, 1985)。专著则主要有:保罗·科恩(孔宝荣)

的《中国和基督教：传教运动与中国排外主义的兴起，1860-1870》(China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of the Chinese Anti-foreignism, 1860-1870, 1963)、班乃德的《傅兰雅在十九世纪向中国介绍西方科学和技术》(John Fryer: the Introduction of Western Science and Technology into nineteenth-century China, 1967)、杰西·卢茨的《中国和教会大学，1850-1950》(China and the Christian Colleges, 1850-1950, 1971)、V·瑞伯的《美国赴华差会的国内基础》(The Home Base of American China Missions, 1880-1920, 1978)、柯饶富的《丁韪良：中国进步事业的先驱》(W. A. P. Martin: Pioneer of Progress in China, 1978)等。这些著作的内容几乎涉及传教士在华活动的各个方面，代表了该领域的最高研究水平。与美国学术界的研究相比，我国的研究显然尚有一段差距。

作为费正清研究近代中国的“传统——现代模式”的副产品，美国学术界的绝大多数著作把传教士仅仅看作“刺激”中国由传统走向现代的积极力量，因而过高估计了传教士对中国近代社会的影响，却无视或低估了传教士作为西方殖民主义扩张力量这一事实，至于传教士对中国社会的负面影响则涉及甚少。美国学术界自赖德烈的《基督教在华传播史》后尚未有全面论述传教士在华活动的著作问世，大量的资料特别是散布在国内的中文第一手资料还未有人利用过，这使进一步研究传教士问题显得尤为必要。

本文即将使用的资料主要是传教士自己撰写的中英文著作、传教士会议记录、传教士在中国主办的中英文报刊、

后人编辑的传教士传记等。

注 释

〔1〕参见罗荣渠：“现代化理论与历史研究”，《历史研究》，1986年第3期。

〔2〕C·布莱克：《现代化的动力》，中译本，四川人民出版社1988年版，第68页。

〔3〕金耀基：“中国的现代化”，姜义华等编：《港台及海外学者论中国近代文化》，上海人民出版社1988年版，第2页。

〔4〕《现代化的动力》，第34页。

〔5〕吉尔伯特·罗兹曼：《中国的现代化》，中译本，上海人民出版社1989年版，第672页。

〔6〕《现代化的动力》，第95页。

〔7〕参见 Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (Columbia University Press, 1984).

〔8〕参见冯天瑜：“从明清之际的早期启蒙文化到近代新学”，《历史研究》，1985年第5期；汪敬虞：“中国近代手工业及其在中国资本主义产生中的地位”，《中国经济史研究》，1988年第1期。

〔9〕参见 R. E. Ward & D. A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1964).

〔10〕《现代化的动力》，第144页。

[11]《现代化的动力》，第183页。

[12]《现代化的动力》，第134页。

[13]《马克思恩格斯全集》，第23卷，人民出版社1972年版，第8页。

[14]Rev. D. Z. Sheffield, "The Relation of Christian Education to the Present Condition and Needs of China," in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890 (Shanghai, 1890), p. 474.

[15]Calvin W. Mateer, "The Relation of Protestant Missions to Education," in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877 (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878), p. 177.

[16]费赖之：《入华耶稣会士列传》，冯承钧译，上海1938年版，第42页。

[17]李约瑟：《中国科学技术史》，第4卷：天学，科学出版社1975年版，第674页。

[18]林乐知：《中西关系略论》，申报馆代印1882年版，卷2，第15页。

[19]林乐知：《中东战纪本末》，初编，卷首，序言，1896年图书集成局铸铅代印。

[20]葛士澹：《皇朝经世文续编》，1898年上海书局石印本，第19册，卷112，第17页。

[21]Arthur H. Smith, China and America Today (New York, 1907), p. 236.

[22]杰西·卢茨：《中国教会大学史》，曾钜生译，浙江教育出版社1988年版，第53页。

[23]卫三畏：“派往中国的全部传教士名单”，史其志译，载北京

太平天国历史研究会编:《太平天国史译丛》,中华书局 1983 年版,第 2 辑,第 131—144 页。

[24]Valentin H. Rabe, *The Home Base of American China Missions* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), p. 85.

[25]Sidney A. Forsythe, *An American Missionary Community in China, 1895-1905* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 12.

[26]Rabe, *The Home Base of American China Missions*, p. 85.

[27]K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: The Macmillan Company, 1929), p. 408.

[28]Rabe, *The Home Base of American China Missions*, p. 94.

[29]S. W. Barnett and J. K. Fairbank, ed., *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 2.

[30]杨森富:《中国基督教史》,台北商务印书馆 1984 年版,序言。

[31]《中国基督教史》,邱序。

[32]李时岳:《李提摩太》,中华书局 1964 年版,引言,第 3 页。

[33]顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社 1991 年版,序言,第 3 页。

[34]《传教士与近代中国》,序言,第 2、3 页。

[35]《传教士与近代中国》,第 450 页。

[36]张力、刘鉴唐:《中国教案史》,四川社会科学院出版社 1987 年版,后记。

[37]1985 年在成都召开“近代中国教案学术讨论会”,1989 年在武汉华中师范大学召开了首届“中国教会大学史国际学术讨论会”,1994 年在成都四川大学召开了“教会大学与中国现代化国际学术讨

论会”。作为这三次会议的成果,《近代中国教案研究》、《中西文化与教会大学》和《中国教会大学史论丛》也相继出版。

[38]费正清编:《剑桥中国晚清史》,下册,第660页。

[39]J. K. Fairbank, "Assignment for the '70's," *American Historical Review* 74. 3 : 861—879 (Feb. 1969).

目 录

序 言	(1)
导 言	(1)
第一章 美国对华传教运动的兴起和概况	(1)
一、宗教改革以来基督教发展的新趋势	(1)
新教神学的近代意义	(1)
新教与现代科学的调和	(3)
基督教的社会化与世俗化	(5)
殖民主义毒素的浸染	(7)
二、福音复兴运动与美国海外传教运动的兴起 ...	(10)
传教运动的神学基础	(10)
“第二次大觉醒”与美国海外传教运动的兴起	(11)
“学生志愿海外传教运动”与美国海外传教新高潮 ...	(13)
三、美国在华传教运动概况	(15)
在华传教运动的三个阶段	(15)
美国来华差会	(20)
四、传教政策和方法	(26)
基要派的传教政策与方法	(27)
自由派的传教政策与方法	(33)
两派对待中国文化与风俗问题的分歧与争论	(40)
两种不同传教政策的影响及评价	(46)

第二章 在两个政府之间	(60)
一、传教运动与美国对华扩张政策	(61)
传教士的鼓噪:武力开放中国	(62)
从教堂走进使馆	(74)
传教士的情报作用和舆论影响	(79)
美国政府对传教事业的支持和保护	(85)
二、传教士与美国商业扩张	(97)
相倚而行:传教士和商人的携手与合作	(97)
龃龉的伙伴:传教士与商人之间的猜忌和矛盾	(106)
三、无奈与抗争:晚清政府对传教士的政策	(114)
清朝禁教政策的解冻和第二次鸦片战争前的限教政策	(114)
清政府 1860 年以后的基督教政策	(117)
第三章 东渐与涵化:传教士与近代中西文化	(146)
一、“广西国之学于中国”:传教士与“西学东渐”	(148)
“性理之学”:神学与古典哲学的传入	(150)
“格致之学”:科学理论和科学方法论的传入	(158)
“富国养民策”:西方经济理论的传入	(162)
“教民之学”:西方教育制度和教育理论的传入	(166)
“安民新学”:西方社会政治理论的传入	(171)
二、传教士对中西文化的比较与批判	(175)
传教士的中西文化比较观	(176)
“耶儒合流”与儒学批判	(184)
三、传教士与中西文化会通	(189)
艾约瑟的“中学西源说”	(190)

安保罗的“救世教成全儒教说”.....	(192)
林乐知的“中西并重说”.....	(194)
李提摩太的“综合融会说”.....	(197)
李佳白的“鉴别吸收说”.....	(198)
第四章 美国传教士与近代中国教育变革	(210)
一、挑战与示范：教会学校的兴起及其影响	(210)
教会教育演变的历史轨迹.....	(210)
教会教育模式及与传统中国教育的比较.....	(216)
教会学校的“示范”作用.....	(222)
二、教会女学与中国女子教育	(225)
教会女学的兴起和发展.....	(225)
两种办学模式分析.....	(228)
校园里的反缠足运动与妇女解放.....	(232)
三、群体的努力：从益智书会到中国教育会.....	(235)
益智书会的成立及其出版事业	(236)
中国教育会及其对晚清教育改革的干涉	(239)
中国教育会与教会教育	(245)
四、旧教育的批评者，新教育的鼓吹者	(249)
传教士：儒家教育制度的批评者	(250)
传教士的教育变革计划.....	(254)
五、美国传教士与晚清中国新式大学的建立	(261)
丁韪良与京师同文馆.....	(261)
丁家立与北洋大学.....	(265)
福开森与南洋公学.....	(269)
丁韪良与京师大学堂.....	(271)
第五章 美国传教士与鸦片战争后“开眼看世界”	

思潮	(287)
一、第二次鸦片战争前美国传教士在华出版活动	(290)
《东西洋考每月统纪传》.....	(292)
裨治文与《美理哥国志略》.....	(296)
传教士在新开通商口岸的出版活动.....	(302)
二、美国传教士与《海国图志》.....	(312)
裨治文对《海国图志》的影响.....	(313)
《海国图志》的其它资料来源:《地球图说》与《每月统纪传》.....	(316)
三、美国传教士与《合省国说》和《瀛环志略》.....	(319)
《合省国说》的美国观.....	(319)
雅裨理与徐继畲的《瀛环志略》.....	(321)
第六章 美国传教士与洋务运动	(335)
一、传教士与洋务派的合作	(335)
合作的基础与起源.....	(345)
双方合作的表现.....	(338)
受聘于洋务机构的传教士生平介绍.....	(342)
二、洋务派对传教士的宽容与认可	(349)
洋务派的基督教观.....	(349)
洋务派对自由派传教士的认可.....	(349)
三、传教士对洋务运动的影响	(353)
教会学校培养洋务人才.....	(353)
创办报刊促进洋务思想的传播.....	(355)
为洋务运动提供建议和方策.....	(359)
四、美国传教士与洋务时期的翻译事业	(362)

传教士的主导作用·····	(362)
丁韪良著作及其影响·····	(365)
受聘于江南制造局的美国传教士主要译著介绍·····	(377)
第七章 美国传教士与戊戌变法 ·····	(392)
一、广学会与西学的传播和维新运动的兴起 ·····	(392)
出版西学书籍·····	(393)
影响普通士人·····	(402)
二、《万国公报》与维新思想的传播 ·····	(408)
对中国社会弊端的揭露和批判·····	(408)
鼓吹变法·····	(417)
三、传教士与维新派 ·····	(428)
传教士书刊与维新派维新思想的缘起·····	(428)
传教士对维新派变法纲领和方法的影响·····	(437)
基督教与维新派的“宗教救国”论·····	(443)
传教士与维新派的外交思想·····	(448)
维新派对基督教和传教士的看法·····	(453)
第八章 传教士对晚清中国现代化的误导 ·····	(471)
一、先天不足：传播主体自身的历史局限性 ·····	(471)
神学目的论与自然科学的引进·····	(472)
宗教社会历史观与社会科学的传入·····	(479)
二、强制输入的恶果：因厌恶西教而迁怒西学 ···	(484)
三、宗教误导：传教士对中国现代化模式的 设计 ·····	(491)
泛基督教论·····	(491)
基督教救中国说·····	(496)
结 语 ·····	(510)

附录一	英汉姓名译名对照表	(516)
附录二	英文参考书目	(527)
附录三	中文参考书目	(537)
后 记		(546)

第一章

美国对华传教运动的兴起和概况

从 14 世纪到 18 世纪,欧洲社会经历了文艺复兴、宗教改革、启蒙运动和社会革命的振荡,基督教失去了中世纪的传统社会地位,不可避免地走向衰落。面对来自世俗社会的人本主义、理性主义、科学主义和工业革命的挑战以及殖民扩张活动的刺激和宗教生活淡化的新形势,基督教,特别是新教出现了许多新变化:一方面是基督教的理性化、社会化及与自然科学的调合;另一方面是基督教与殖民主义的结合和旨在重整基督教的福音复兴(或称灵性奋兴)运动的兴起。基督教史上这两个潮流为近代来华传教士提供了活动背景和思想土壤,这也是本书考察和研究的出发点。

一、宗教改革以来基督教发展的新趋势

【新教神学的近代意义】 近代以前,基督教传入中国已有三次,即唐代的景教、元代的也里可温教和明清之际耶稣会士来华。以 1807 年英国伦敦会传教士马礼逊来华为肇

0006250

端的近代基督教传教运动与前三次有着明显的不同,新教传教士成为这次传教运动的主体。众所周知,新教与耶稣会士带来的天主教有着本质意义上的区别,它不仅促进了西方资本主义的兴起,而且本身也是近代资本主义文化的一部分。

近代西方文明是“两希”文明的后代,继承了希腊文明的理性遗产和希伯来文明的宗教遗产,这一过程是通过文艺复兴(复兴希腊文化)和宗教改革(复兴原始基督教的希伯来文化)来完成的。近代资产阶级的自由、平等、人权等思想不仅可以从希腊文化找到源头,实际上也与基督教,特别是宗教改革后的新教有密切关系。

马丁·路德于1517年掀起的席卷欧洲的宗教改革运动是欧洲继文艺复兴之后的又一次深刻的思想革命。宗教改革通过火与剑的抗争否定教会和僧侣阶层的特权,将宗教信仰由一个国家政治问题变成个人问题,复活了原始基督教的人人平等思想,使平信徒意识到自己应当享有的自由权利和平等地位。宗教改革确立的人本主义思想代替了中世纪的神本主义思想是人类社会的重大进步,标志着神权时代的结束和人权时代的到来。路德等宗教改革家反对中世纪的宗教蒙昧,将作为偶像的人格上帝变成了具有自然神性质的理性实体,把批判精神和怀疑精神引入基督教,实现了对自由理性思维的尊重和异端思想的宽容。汤因比曾言:“17世纪,在西欧基督教世界中确立了宗教宽容,这是西方历史上划时代的重要事件之一。”^{〔1〕}宗教宽容之所以具有划时代的意义,是因为它确立的宽容精神并不仅仅局

限于神学范围之内,而是渗透到社会生活的各个方面。由宗教宽容延伸到其它思想间的宽容,即容许别人有思想和判断的自由以及宽容与自己或传统不同的见解,从而引发了作为西方近代民主政治基础的所谓自由主义思想。

马克斯·韦伯的名著《新教伦理与资本主义精神》令人信服地证明了新教伦理对近代资本主义兴起的贡献。新教加尔文主义坚信人精神得救的标志是现世事业的成功。人只要勤勉于世俗事业,保持纯洁的情操,过节制的生活和取得个人成就就能成为上帝的“选民”。韦伯把这种伦理观称为“资本主义精神”。这种伦理观重视世俗成就,适应了新兴资产阶级的需要,为近代资本主义发展提供了精神基础。正如有学者评论的那样:“如果没有给近代资本主义思想奠定基础的加尔文的宗教改革,就不会看到一只手捧着圣经,一只手拨弄着算盘的那些作为近代商人而自由活跃的人们。”⁽²⁾

笔者无意说明,也不相信新教神学传入中国会像在西方那样孕育出资本主义精神,而意在指出,宗教改革后出现的新教神学和新教精神并非像某些学者指出的那样是西方中世纪封建“旧学”的一部分,而是具有近代意义,非但不与近代资本主义文化相冲突,反而是近代西方文化的一部分。这应该成为我们考察基督新教传教运动性质的前提之一。

【新教与现代科学的调和】 长期以来,基督教一直被看作是阻碍自然科学发展的力量,中世纪教会异端裁判所以对科学真理追求者的迫害常常成为最有力的佐证。然而,一个饶有趣味的事实是,从哥白尼到爱因斯坦的近代很多杰

出的科学家却是虔信的基督徒,甚至是具有神职的僧侣和修道士。开普勒称天文学家是“上帝传达自然之书的牧师”,^[3]伽里略则宣布“天文学的真理实际上包含于《圣经》之中”^[4]。实际上,新教的某些方面在一定程度上非但不曾阻碍,反而促成了近代科学的产生。

不可否认,宗教世界观与科学世界观是截然对立的,中世纪教会迫害异端的火刑柱也是不容粉饰的。但历史的辩证法表明,截然对立的两个事物常常有惊人相似之处。正知道教集中了中国古代很多重要科学成果一样,基督教内蕴藏着有助于科学发展的道德的、心理的和观念的因素。这些因素一旦摆脱了教会的神权专制,将大大促进自然科学的发展。近代科学体系正是在文艺复兴和宗教改革后出现的。如果说,希腊文化留给科学的遗产在于数学、逻辑、观察和实验等科学方法的话,《圣经》的遗产则在于它对世界的看法和探索世界的动力。荷兰著名科学史家R·霍伊卡形象而精辟地指出:“倘若我们将科学喻为人体的话,其肉体组成部分是希腊的遗产,而促进其成长的维他命和荷尔蒙则是《圣经》的因素。”^[5]这一论断是有充分理由的:其一,基督教把世界视为上帝的造物,世界本身不仅不具有神性,而且是上帝“赐给”人类,供人“管理”和“驱使”的,因此,探索和利用世界就有了神圣的依据。而其它宗教大多视大自然本身具有神性,把对自然现象的探索和利用视为冒犯和亵渎。其二,基督徒坚信,上帝创造世界时是按照一定的规律和秩序创造的,因而世界并非无法理解和杂乱无章的,而是具有统一规律的,认识自然规律是人对上帝应尽的“天职”。伽里

略、布鲁诺等杰出科学家对科学事业的献身精神与他们这种宗教情感有着密切的关系。

然而,近代自然科学的发展毕竟创造了超越《圣经》的知识体系,动摇了传统神学教条。“日心说”、进化论的巨大影响力迫使“基督教必须使它的思想方式适应哲学和科学的发展,适应人在政治和社会问题上的见解”。^[6]新教改革提倡的理性、怀疑和宽容精神成为新教与近代科学调合的思想基础。新教神学接受许多自然科学和社会科学的新观念,近代“科学理论和圣经的批判,通过大量通俗的宣传和辩驳的材料,获得了广泛的传播,接受的人越来越多,其中不仅有一般信徒,还包括大多数新教宗派的牧师们”。^[7]于是,“证明科学的正当性乃是所有新教教派的特征”。^[8]传教士更乐于相信宗教作为一种道德力量与科学是相辅相成的:“科学没有宗教会导致人的自私和道德败坏,而宗教没有科学也常常会导致人的心胸狭窄和迷信,真正的宗教与真正的科学是互不排斥的,它们就像一对孪生子——从天堂里来的两个天使,充满光明、生命和欢乐来祝福人类。”^[9]作为新教与自然科学调合的人格表现,科学家中新教徒的比例要比天主教徒大得多,比如,从1666—1883年间,法国以外的西欧人口中,罗马教徒与新教徒人数之比是6:4,而法国科学院内的外籍院士中,罗马天主教徒与新教徒人数之比却是6:27。^[10]19世纪既是科学史上的“科学的世纪”又是基督教史上“新教的世纪”,这并非是历史的一种巧合,其间显然有着内在的联系。

【基督教的社会化与世俗化】 世俗化与社会化是宗教

改革以来基督教发展的又一趋势。宗教改革运动实质上是一场使神圣的宗教世俗化的运动。路德宣布《圣经》是信仰的唯一源泉,从而使宗教生活的重心从教会转向个人,这是宗教世俗化的第一步。加尔文宣布世俗事业的成功是选民的标志,“履行世俗义务是上帝应许唯一生存方式”和教徒的“天职”。这一教理“使日常的世俗活动具有了宗教意义”,^[11]为基督教的世俗化提供了神学的依据。自17世纪以来,资本主义发展造成普遍的社会贫困和严重的异化现象,一向以“拯救世界”为己任的基督教开始关注社会问题,原始基督教的社会正义理论和基督教对完美社会理想的追求成为近代西方各国社会改革运动的思想基础。

基督教社会化和世俗化的重要表现是社会福音运动的兴起。主张社会福音运动的自由派神学家认为,只宣传个人得救和重生的福音是不够的,需要传扬改造社会的福音,以基督教的伦理原则改造社会,通过社会改革,消除工业社会的弊病,实现整个社会的救赎。社会福音派的代表人物瓦尔特·饶申布什指出,基督教信仰的核心是在现实世界建立上帝之国。美国自由主义神学家H·理查德·尼布尔认为:“上帝之国的理念在美国基督教中一直具有核心地位,在现代被等同于地上之国,等同于一种社会秩序”。^[12]在社会福音运动影响下,通过教育、慈善和社会改良活动在人间建立公正、合理的上帝之国成为教会和每一个信徒的使命。于是“上帝和教会成为社会改革的活跃代理人”。^[13]美国学者乔治·穆尔总结说:基督教“总的趋势是向实用的或社会化的基督教发展”。^[14]

【殖民主义毒素的漫染】 近代基督教发展的另一趋势是基督教与殖民主义同流合污。自16世纪以来,西方资本主义的兴起把欧洲资产阶级推进到非洲、美洲和亚洲大陆,开始了西方列强“血与火”的殖民历史。一部资本主义的发展史就是一部殖民主义扩张史。作为具有强烈普世意识和“拯救”全人类愿望的宗教意识形态,基督教成为殖民主义手中扩张的工具,神圣的十字架被染上一层厚厚的殖民主义毒素。

基督教充当殖民主义工具的主要表征是把西方殖民者的世俗扩张行径神圣化。殖民主义活动由于其显见的野蛮性和不合理性而容易招致世人的鄙弃和指责,因此需要蒙上一层华丽的外衣加以装饰,基督教的使命就是为野蛮的殖民主义者缝制一件神圣的袈裟,其惯常伎俩是把殖民掠夺和征服美化为上帝委托的一项道德使命。在美国,这一过程是通过清教徒宗教使命意识的俗化来完成的。

使命意识源于清教主义的宿命论。移居美国的清教徒自封为上帝的选民,受上帝派遣建立美国,为落后和劣等民族及整个世界树立了一个典范。他们坚信用基督教文明征服落后文明是上帝赋予他们的神圣使命。这种使命观虽然起源于清教,但又超越了狭隘的宗教目标,经过俗化的过程,变成了世俗的理念,渗透于美国的民族理想之中。美国学者爱德华·M·伯恩斯把这种俗化了的使命意识归纳为以下几点:美国是一个无与伦比、绝世无双的国度;美利坚民族是负有上帝使命的选民;美国是世界各国学习的典范,这些典范包括民主观、自由观、个人主义思想、道德观和基

督精神；坚信美国不仅有自由、富裕的现在，而且将有一个辉煌的未来；战争是实现美国使命的工具；美国使命实现的标志是美利坚帝国的建立。^{〔13〕}美国作家赫尔曼·梅尔维尔曾把这种使命感概括为：“我们美国人是上帝独一无二的选民，是现时代的以色列人，我们拥有世界自由的方舟。”^{〔16〕}

使命意识俗化的结果是美国资本家基于政治和经济因素的扩张行为摇身变为上帝使命的一部分。美国人宣称，血统高贵的盎格鲁撒克逊人征服落后民族，推广美国的制度和文化的文化乃是上帝命令美国人必须完成的天职，“美国人不断扩大自由的边疆是‘天定命运’”。^{〔17〕}美国宗教思想家乔塞亚·斯特朗支持这种“天定命运”说，他在1885年诡称，美国民主制度的扩展和基督教的传播将把世界带进一个完美的千年王国，美国就是上帝拯救世界的代理人。“天定命运”论成为美国殖民主义和帝国主义者掩盖其卑下私欲和野蛮本性的金字招牌，从而为世俗的扩张行径罩上了神圣的光环。这样基督教就完成了为殖民主义粉饰的任务。

基督教与殖民主义的合流还表现在教会直接参与了海外殖民活动。在北美印第安部落和广大的非洲，教会的传教活动往往是殖民活动的序幕，商旗与十字架相依相随成为殖民者的两条臂膀。正是太平洋新教徒的传教活动激起了美国吞并夏威夷的野心，而美国发动美西战争的重要因素之一，是美国新教教会企图推翻天主教在古巴的统治。

基督教为殖民主义辩护并非是无条件的。教会人士深知基督教征服世界愿望的实现有赖于世俗扩张欲望的推动和殖民活动的促进，没有海外殖民掠夺积聚的巨额财富，没

有殖民国家武力的推进和保护,主耶稣让天下万民作其门徒的训谕是无法实践的。因此传教者大多与殖民者同船而来。其实,正是在殖民主义者“血与火”扩张活动中,基督教传播到东方各国,成为名副其实的世界性宗教。

毫无疑问,殖民主义毒素对基督教的浸染注定会使美国在华传教运动充满暴力和征服。传教士武力开放中国的鼓噪、欺诈手段的运用、种族主义和殖民主义文化的散布均为明证。即使和平的文化传播活动也注满殖民主义的征服欲望,在传教士眼里,传教运动的最终目标不过是“和平地征服世界,……在商业、制造业、文学、科学、哲学、艺术、教育、道德和宗教上的支配”。^{〔18〕}

综上所述,宗教改革以来的基督新教具有许多新时代的气息。新教价值观既为近代资产阶级的自由、平等、民主和人权等观念提供了思想基础;又在资产阶级理性主义和科学进步的影响下实现了同近代科学和哲学成果的调合;宗教改革以来的社会化潮流也使新教各派积极从事社会文化活动,参与社会改革,把建立人道主义社会秩序作为教会的神圣职责。新教的这些特点使来华传教士在进行宗教布道的同时,还从事了积极的文化传播和社会改革活动,决定了美国在华传教事业的近代性质和近代风貌,因而有可能促进晚清中国的现代化运动。

另一方面,新教的宽容和调合有它的极限,上帝的存在和创世是绝不容妥协和抹杀的,类似美国民主党保守人士威廉·布赖恩直至1925年还反对公立学校讲授进化论的

事件也并非绝无仅有。在很多保守宗教人士心中,宽容精神也仅限于西方社会内部和基督教范围内,对东方异教文化则是要改造,甚至摧毁的。而殖民主义的泛滥和浸润使基督教固有的征服欲望与殖民者的世俗野蛮相表里,宗教迷狂也使传教士固有的狭隘、偏执急剧膨胀。这些不能不对传教运动产生影响,从而使传教士在华活动涂上一层浓重的中世纪的色彩,与近代中国社会的历史进程发生尖锐的冲突。

二、福音复兴运动与美国 海外传教运动的兴起

【传教运动的神学基础】 基督教坚信一神论的上帝观。它认为统治宇宙万物的只有唯一的神,神是独一的,上帝是天地的主宰、万物的唯一造物主。圣经说:“我是耶和华,在我以外并没有神,我造光又造暗,我施平安又降灾祸,造作一切的是我耶和华。”^{〔19〕}“万膝必向我跪拜,万口必向我起誓”。^{〔20〕}因此,只有笃信耶和华的信仰才是唯一真实的信仰。基督教在产生初期就具有强烈世界主义倾向,《歌罗西书》提出要“不分希利尼人、犹太人……,惟有基督是包括一切”。^{〔21〕}《圣经》还表达了这样一条基本教理:基督之所以出世,不仅是为了安排以色列人的命运,而且也是为了安排全人类的命运。基督教唯我独尊的上帝观和拯救全人类的使命感成为传教运动的内在动力。《马太福音》中记载了耶稣死后复活对十一个使徒的训谕:“你们要去使万民作我的门徒,奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的,

都教训他们遵守,我就常与你们同在,直到世界的末了。”^[22]因此传教成为信徒和教会的神圣职责,《圣经》中有关主耶稣和使徒保罗布道活动的描述也成为后世信徒传教的典范。

然而要使传教活动得以大规模地进行,必须具备某些历史条件。在使徒时代,传教活动还是个人的行为。地理上的阻隔、交通的限制、语言的障碍和经费的匮乏大大限制了传教活动的开展。到了近代,随着资本主义文明的兴起、科学技术的空前发展和经济的增长,基督教改造和征服全世界的欲望重新被唤起。伴随着殖民主义扩张,基督教传教士涉洋东来,天主教传教士率先踏上东方的土地。到了18世纪末19世纪初,英美各地福音派教会的宗教复兴运动使新教各宗派接踵而至,掀起海外传教运动的浪潮。

【“第二次大觉醒”与美国海外传教运动的兴起】 自文艺复兴以来,理性主义、人本主义的广泛流行和近代自然科学的飞速发展使传统神学逐渐走向衰落。工业革命使生产迅速发展,人类的创造力被充分显示出来,过去对神力的敬畏转向对人的权能的崇拜。面对民众中对宗教的普遍淡漠,一些宗教人士决心通过福音复兴运动,重振教会的权威。1799年,马萨诸塞州公理会教士大会召开年会,会议列举了不利于基督教的种种表现:基督徒道德的堕落,怀疑精神的盛行,对福音的蔑视和不信任以及参加礼拜人数的下降。会议号召必须“复兴原始基督教”的教义和仪式以重新赢得民众对基督的皈依。^[23]

18世纪末19世纪初,欧美资本主义已经有了长足的

发展,然而资产阶级在创造巨大财富的同时,也使社会出现了极度的贫困。“技术的胜利似乎是以道德的败坏为代价的”。^[24]仅仅建立在技术合理性基础上的社会导致社会矛盾层出不穷。科学技术进步和资产阶级革命会为全人类带来永久幸福的思想受到了严重挑战。空想社会主义者试图通过建立公正的社会制度来避免社会贫困,叔本华、尼采则借助于哲学人本主义以抗拒技术至上带来的人的异化,而基督教则试图以复兴宗教正义来达到改良社会的目的,通过直接而生动的福音布道以慰藉人们焦躁而空虚的心灵。于是一方面是基督教影响走向衰落,另一方面却是教会内部信仰复兴运动的不断兴起。教会史表明,19世纪来华传教的美各差会正是18世纪末至19世纪宗教复兴运动的产物。

18世纪末,旨在复兴基督教福音的“第二次大觉醒”运动在美国兴起。该运动始发于新英格兰地区,迅速席卷了美国北部和西部地区。在这场运动中,正统的加尔文主义受到抨击,被誉为“近代宗教复兴精神之父”的查尔斯·芬尼宣称,人的得救并非已被上帝预定,《圣经》才是最后权威,每个人都可以通过阅读《圣经》使灵魂皈依上帝而获得拯救。他还宣传至善论,指出“罪是一种自发行为,理论上是可以避免的,因而人类达到至善之境亦是可能的”。^[25]这种至善论推翻了加尔文的预定论,大大唤起了人们的宗教热情,并论证了异教徒获得拯救的可能性,为传教运动提供了神学上的依据。大觉醒运动中兴起的另一神学思潮是基督复临论,其代表人物威廉·米勒宣称:耶稣基督不久将再次复临

人间,建立理想的千年王国;信徒将获得永生,罪人将受到审判和惩罚;唯有立即皈依基督才有出路。为了迎接千年王国的来临,信徒必须在人间宏扬基督教精神,引导他人信奉上帝,以逐渐改造这个充满罪恶的世界。在基督复临论影响下,传教成为越来越迫切的任务。因此,美国各教派纷纷建立海外布道组织。1810年,在安多佛神学院青年学生艾多奈拉姆·贾得森和塞缪尔·米尔斯等四人的倡议下,公理宗牧师总联合会决定成立“美国(公理会)海外传道部”(American Board of Commissioners for Foreign Missions),在华称为“美部会”、“公理会”或“纲纪慎会”。1812年,传道部派遣贾得森、米尔斯等人启程赴印度传教,美国向东方传教由此发端。⁽²⁶⁾1829年10月14日,二十八岁的裨治文受派来华,1830年2月22日抵澳门,由此拉开了长达一个多世纪的美国对华传教运动的序幕。接着,浸礼宗、卫斯理宗(美以美会)和圣公宗也先后成立海外布道会,美国第一次海外传教浪潮开始兴起。

【“学生志愿海外传教运动”与美国海外传教新高潮】

内战前后,美国国内的社会分裂使宗教复兴运动逐渐沉寂,也大大削弱了人们海外传教的热情。从19世纪80年代开始,宗教复兴运动又一次在美国兴起。这场运动的主要代表人物德怀特·穆迪自1873年起在美国巡回布道,以生动感人的方法宣讲福音。穆迪是社会福音的积极宣传者,热情支持慈善事业,认为社会问题可以通过个人信神重生而获得解决。穆迪宣称,耶稣将在千禧年前复临,对异教徒进行审判,必须尽快把福音传给每一个异教徒。19世纪末正值美

国海外扩张狂飙突起的时代,扩张主义者征服世界的野心与福音复兴运动激起的拯救异教徒和改造社会的愿望相促进,于19世纪末培育出美国历史上规模最大的海外传教浪潮——学生志愿赴海外传教运动。

1886年,年轻的普林斯顿大学学生罗伯特·怀尔德以研究圣经为目的,召集大学生在穆迪的家乡——马萨诸塞州的诺斯菲尔德集会,呼吁讨论传教事宜,最后有100名学生表示愿意献身于传教事业,并推选四人向全国做宣传。^[27]1888年7月,在怀尔德等人倡议下,基督教男女青年会和“神学院院际传教联盟”再次在诺斯菲尔德集会,宣布成立由穆德、怀尔德领导的“学生志愿海外传教组织”,学生志愿海外传教运动正式发端。在这场传教浪潮中,中国成为最重要的宣教对象,美国基督教青年会干事艾迪回忆说:“在那些日子里中国就是目标,就是指路星辰,就是吸引我们所有人的巨大的磁铁。”^[28]从1886至1919年,共有8140名学生志愿者被派往国外传教,其中2524人前往中国。^[29]值得注意的是,19世纪80年代兴起的学生海外传教运动的领导者和推动者主要是大学生而非旧有的保守的上层宗教人士。他们既有年轻人的热情,又有独立思考和探索精神,不满足于老一代传教士的传教方法,强调关注社会问题,参与社会改革。他们并不急于拯救个人灵魂,而企图用西方文化改造中国文化。他们提出的两个鲜明的口号:“使世界在我们这一代福音化”、“福音化就是文明开化”。这两个口号的提出者阿瑟·皮尔森解释说,使世界福音化(Evangelization)并不意味使全世界接受基督教(Christianiza-

tion)而仅仅意味着使所有人都听到福音。他指出无论布道、治病还是办学都是传布福音信息的中介,而通过这些中介提高非基督教国家人们的地位是基督徒义不容辞的责任。^[30]这一解释使传教活动不再局限于单纯的布道活动,文化、教育等改造社会的活动成为传教事业的组成部分。1897年,著名的传教士神学家詹姆斯·S·丹尼斯发表《基督教传教事业与社会进步:海外传教运动的社会学研究》,提出传教运动的目标是促进人类社会的进步,即消除传统社会的罪恶和传播西方社会的新理想,他号召传教士应“通过建立改造社会的机构使自己成为社会发展中越来越重要的力量”。^[31]这是传教理论的重大突破。该书出版后风靡欧美,产生广泛影响。学生传教运动的崛起与神学理论上的突破使海外传教运动的面貌发生巨大改观,导致了在华传教政策和方法的变化,并对中国社会产生深远影响。

三、美国在华传教运动概况

【在华传教运动的三个阶段】 美国基督新教(美国天主教在一战后才开始来华传教,故不在本书讨论范围)在华传教运动是以1830年裨治文来华为肇端的。到第一次世界大战前,美国已超过英国成为在华传教规模最大的国家。从1830年到20世纪初,美国在华传教运动大致经历了三个阶段。

(一)准备和开创阶段(1830—1860)。由于清政府的禁教政策,这一时期传教士的主要任务是争取传教工作合法

化和为传教工作做准备。这一时期有如下特点：(1)在打开中国大门这一共同目标下，传教士、商人和外交官携手从事侵略中国的活动。早期来华的裨治文、伯驾和卫三畏等人不仅鼓吹对华战争，而且参与了《望厦条约》和《中美天津条约》的谈判和签订工作，伯驾曾一度担任美国驻华委员，参与美国对华政策的制定和实施。(2)传教士活动最初局限于澳门和广州以及华人聚居的南洋等地，而且不敢公开活动，只能寄宿在美国商人的公司里从事《圣经》的翻译工作和其它传教的准备工作，有时雇佣一些华人秘密散发《圣经》和宗教宣传品。鸦片战争后传教活动扩展到香港和新开的四个通商口岸，即厦门、福州、宁波和上海。19世纪50年代美国对华贸易中心逐渐从广州转至上海，此后上海成为美国 and 整个西方在华传教运动的中心。(3)传教方法以宣讲教义、巡回布道和散发宗教书籍为主，辅以医疗和办学等活动。(4)这一阶段是传教运动最艰难时期，布道工作进展缓慢。裨治文到中国17年后才于1847年吸收了第一个信徒，美以美会于1857年，即在中国传教10年后才为第一个中国人施洗。这一时期绝大部分信徒为社会下层贫苦无依的“吃教者”。1853年西方来华各差会在华吸收的信徒约有350人。^[32](5)圣经翻译工作取得了较大进展，在华新教传教士组织翻译委员会于1854年出版了《圣经》“委办译本”，得到了很多差会的认可，有利于《圣经》和教义的传播。(6)传教士经过数十年的经营，建立了一批教堂、医院和少量的初级学校，新闻、出版、办学和医疗等活动初具规模，为后来的发展提供了范例。商、政、教合作的“在华实用知识传播

会”实际上是19世纪末广学会的预演,马礼逊学校的西式教育模式为后来的教会学校广泛效仿,伯驾行医的成功则大大加强了医学作为神学婢女的地位。(7)由于传教活动还只局限于东南沿海的通商口岸,基督教与中国文化的全面冲突尚未展开,这一时期传教士很少考虑对中国本土文化的适应问题。概言之,这一时期的活动为以后传教工作的全面展开奠定了基础。据美国传教士卫三畏于1855年7月统计,此前美国各差会共派110名传教士来华。^{〔33〕}至1860年,美国来华差会共有9个。

(二)缓慢发展阶段(19世纪60年代至19世纪80年代下半叶)。第二次鸦片战争后签订的《天津条约》和《北京条约》迫使清政府将内地和沿海城市全部向传教士开放,太平天国运动和小刀会等农民起义的失败也使中国社会暂时呈现比较稳定的局面,传教运动全面展开的条件实际上已经成熟。但是,由于美国内战的影响,美国在华传教活动反而处于低潮。以美国南方为根基的来华差会在内战期间遭受极大困难,如美国南浸信传道会和监理会断绝了该会在华传教士的经济来源,以至晏玛太、林乐知等人被迫放弃布道工作,以经商或翻译谋生。内战后,美国集中进行国内重建,教会缺乏向海外布道的兴趣,美国在华传教进展缓慢。从1861至1885的25年时间里,新成立的赴华差会只有3个。这一时期内,传教活动从东南沿海向内地扩展,传教士开始广泛地深入中国内地的乡村社会,其特权地位、侵略行为和异端文化与中国民众和地方宗法社会发生严重冲突,在全国范围内频繁酿成教案。基督教与中国文化的尖锐冲

突使部分传教士开始考虑“文化适应”问题，“以儒证道”、“耶儒合流”等与中国文化妥协的思想逐渐兴起和流行。70年代以后，天灾、战乱导致了饥荒和贫弱，传教士中兴起了“救时”观念，在国内社会福音运动影响下，开始大规模的救荒赈灾、医疗慈善等社会服务工作。不少传教士发现单纯向听众讲道效果甚微，因此寻求改变传教方法，出版报刊、兴办学校等有助于改造中国文化和传播基督教文明的间接传教方法受到重视。各差会建立了一批教会中学，少数自由派传教士进入洋务派的翻译机构和洋务学校，推动了晚清西学东渐和洋务运动。

1877年基督新教在华传教事业统计⁽³⁴⁾

国别	传教士	差会总堂	支堂	正式教堂	受餐信徒	男童寄宿学校	学生
美国	212	41	215	150	5300	19	347
英国	224	42	269	150	6460	8	118
欧洲大陆	30	8	27	12	1271	3	146
合计	466*	91	511	312	13035	30	611
男童全日制学校	学生	女童寄宿学校	学生	女童全日制学校	学生	神学校	学生
93	1255	24	464	57	957	9	94
70	1471	12	189	24	335	9	115
14	265	2	124	1	15	2	22
177	2991	38	777	82	1307	20	231
主日学校	学生	按立牧师	售书员	女布道员	医院	发药处	
92	2110	42	28	62	6	14	
23	495	28	45	26	10	4	
...	...	3	3	2	...	6	
115	2605	73	76	90	16	24	

* 另有7名传教士不属任何差会，为独立传教士，这样基督教在华传教士总数应为473人。

(三)迅速发展阶段(19世纪80年代下半叶至20世纪初)。内战和重建结束后,美国经济获得高速发展,垄断资本家积聚起巨额财富,美国宗教界征服世界的野心急剧膨胀。在世纪之交扩张主义和帝国主义思潮的推动下,作为显示美国力量和传播美国文化与生活方式的传教运动赢得包括大垄断资本家在内的美国社会各个阶层的支持。从19世纪80年代下半叶,美国掀起历史上规模空前的学生志愿海外传教浪潮。到20世纪初,中国关内18省和当时的满洲都遍布了传教士的足迹,从1886至1905年20年时间里又有23个差会赴华传教,使美国在华新教差会增至35个。如果说,此前的美国海外传教运动主要是由新教各教派的神职人员组织和领导,赴华传教士多为具有牧师职的神学院毕业生,而从19世纪80年代下半叶开始,年轻的大学毕业生成为传教运动的主体。20世纪初兴起的平信徒传教运动又使一批社会名流、政界领袖和商人加入海外布道,不仅使美国的海外传教运动有了坚实的物质基础而且大大加强了海外传教事业的组织和领导。在美国扩张主义政策的强烈影响下,这一时期的传教运动成为美国海外扩张运动的一部分,因而得到从本杰明·哈里森到伍德罗·威尔逊的历届美国政府的支持。传教运动的目标也从单纯的拯救个人灵魂转而强调建立“基督教化”的社会秩序,按照美国的模式改造中国,用西方的基督教文化改造中国文化,最后实现整个中国的西方化。半个多世纪的传教经历使传教士深刻意识到,基督教社会与非基督教社会在行为方式、价值观念和风俗习惯方面的差异是传教运动的最大障碍,因此,必须改

造中国社会,教育、出版、医疗、慈善等间接布道方式基本上获得传教团体的认可。教会中学和大学纷纷兴起,教会教育摆脱作为福音布道附属物的地位,开始走向专业化和正规化。19世纪90年代以后正是晚清社会改革运动的高潮时期,部分传教士通过新闻出版和教育活动鼓吹中国以西方特别是美国为榜样进行改革,对晚清政治具有相当影响。

1912年基督新教在华传教事业统计^[35]

国别	传教士	中国 职员	差会 总堂	小学	学生数	中学和 大学	学生数	信徒	医院
美国	2038	7719	1016	1992	44352	286	23040	150075	122
英国	2302	6586	2153	1346	31217	221	6761	142402	88
西方	5144	15501	3897	3708	86241	553	31384	324890	235

【美国来华差会】 1830—1905年美国基督新教来华差会共35个,按来华时间顺序简要介绍如下:^[36]

美部会,又称公理会、纲纪慎会(American Board of Commissioners for Foreign Missions);1810年成立,总部设在波士顿,属公理宗。1830年派裨治文来华宣教,裨治文为美国来华的第一位传教士。1833和1834年卫三畏和伯驾又先后来华传教。美部会开办了华南、闽北和华北三教区,是19世纪来华最重要差会之一。到1912年,共有传教士126人,中国职员698人,受餐和受洗信徒共21893人,总堂262所,各类小学校178所、学生5154人,医院15处。20世纪初与其它教会合办福建协和大学、燕京大学和齐鲁大学神学院。

美国圣公会(American Church Mission):1820年成

立,总部设在纽约市,属圣公宗。1835年派骆武及韩森来华传教。1837年文惠廉来华,1845年至上海,成为到上海传教第一人。1912年与其它圣公宗差会合组中华圣公会。1912年共有传教士124人,中国职员417人,信徒9733人,总堂78所,小学89所、学生2369人,中等以上学校26所、学生1810人,医院5处。建有圣约翰大学,并与其它教会合办有华中大学和南京中央神学院。

美国浸礼会,又称大美国浸礼会真神堂(American Baptist Missionary Union, 1910年后称 American Baptist Foreign Mission Society):成立于1814年,总部设在波士顿,属浸礼宗。1836年派叔未士来华开教,1843年派玛高温至宁波传教,玛高温后来受聘于江南制造局翻译西书,对介绍西方文化有一定贡献。开辟有华南、华东、华西三教区。1912年有教士155人,中国职员419人,信徒6073人,总堂20所,小学130所、学生2868人,医院17处。后与其它差会合办金陵大学、金陵女子文理学院和华西协和大学。

美国长老会(American Presbyterian Mission, North):成立于1838年,总部在纽约市,属长老宗。1838年派何牧师和宓牧师东来,在新加坡华侨中传教。著名自由派传教士丁韪良和李佳白即隶属于该会。20世纪初,该会开辟了华中、华南、华北、山东、江苏、海南岛和湖南等7大教区,成为来华新教各差会中实力最强、影响最大的差会之一,仅次于中华内地会。1912年有教士316人,中国职员1002人,信徒20251人,总堂501所,小学359所,医院28处。与其它差会合办之江文理学院、齐鲁大学、金陵大学、金陵女子文

理学院和金陵神学院。

大美归正教会(American Reformed Church):1832年由旅美荷侨发起,总部设在纽约市,属长老宗。该会派出的第一位传教士为与裨治文同来的雅裨理,不过雅裨理的任务是向广州的外国海员布道,并非向华人传教,后雅裨理改入公理会。该会1842年来华开教,早期来华的有波罗满、罗啻等,主要在福建布道。1812年有教士32人,中国职员110人,信徒1812人,总堂84所,各类小学24所、学生833人,中等以上学校9所、学生562人,医院3所。

美国南浸信传道会,又称美国南浸信传道部、美国南浸礼会(American Southern Baptist Convention):1845年成立,总部设在弗吉尼亚州的里士满。1845年派高立敦和啤士到广州宣教。开辟有华南、华中、华北和华内四教区,1912年有教士145人,中国职员278人,信徒8645人,总堂17所,小学177所、学生4204人,医院7所。与其它教会合办沪江大学、齐鲁大学医学院。

安息日浸礼会(Seventh Day Baptist Mission):1842年成立,属浸礼宗。1847年派贾本德及华牧师来华开教,主要教区在上海。1912年有传教士9人,中国职员7人,信徒74人,总堂2所,小学3所、学生76人,中学2所、学生82人。

美以美会(American Methodist Episcopal Mission):1819年成立,总部设于纽约市,属卫斯理宗。1847年派何林和怀德夫妇来福州传教。后来担任美国驻华外交官的著名传教士卫理即属该会。1912年有教士279人,中国职员

2882 人,信徒 60040 人,总堂 22 所,小学校 661 所、学生 13004 人,中等以上学校 63 所、学生 5225 人,医院 24 所。先后与其它差会合办有华西协和大学、齐鲁大学、福建协和大学、金陵大学等。

监理会(American Southern Methodist Episcopal Union):1840 年成立,总部设于田纳西州纳什维尔,属卫斯理宗。1848 年派戴医生和秦右夫妇到上海开教。著名自由派传教士林乐知和从事教育活动的著名传教士潘慎文均属该会。1912 年有传教士 64 人,中国职员 332 人,信徒 7530 人,总堂 25 所,小学 28 所、学生 672 人,中等以上学校 10 所、学生 862 人。开办有东吴大学,与其它教会合办金陵女子文理学院和金陵神学院。

美国南长老会(American Southern Presbyterian Union):1861 年成立,总部设于田纳西州的纳什维尔,属长老宗。1867 年开始在华传教。至本世纪初,开辟了华中和江北两大教区,1916 年与其它在华长老宗差会合组全国长老总会。1912 年,有传教士 123 人,中国职员 194 人,信徒 2537 人,总堂 14 所。与其它教会合办有之江文理学院、齐鲁大学、金陵神学院及金陵女子神学院。

美国圣经公会(American Bible Society):属跨宗派机构,总部设在纽约。其主要工作不在传教,而是出版圣经。1833 年曾首次拨款资助裨治文翻译圣经,1863 年由裨治文和克陛存翻译的《圣经》“裨治文译本”即是由该会资助出版的。1875 年,古立克牧师来华负责中国和日本圣经出版和发售事宜。1912 年有传教士 18 人,从 1833 至 1915 年间,

该会共资助出版了 207 种版本的《圣经》，1876 至 1914 年间该会共出售和散发了 1700 万册的《圣经》和宗教宣传品。

女公会(Women's Union Mission):1860 年成立,1868 年来华传教,为跨宗派妇女联合布道团体。1912 年有传教士 8 人,中国职员 25 人,信徒 170 人,总堂 1 所,中学 1 所、学生 40 人,医院 1 处。

基督会(Foreign Christian Missionary Society):属基督使徒派(Disciples of Christ),1886 年派加拿大籍传教医师马林来华开教。马林是晚清著名来华传教士,具有基督教社会主义思想。该会主要教区在江苏和上海。1912 年有传教士 46 人,中国职员 183 人,信徒 969 人,总堂 23 所,小学 26 所、学生 848 人,中等以上学校 5 所、学生 366 人,医院 3 所。

贵格会(American Friends' Missionary Society of Ohio Yearly Meeting):属贵格宗(又称公谊会),1887 年来华传教。

瑞美会,又称美瑞丹会(Swedish Evangelical Free Church, U. S. A.):为旅美瑞典、丹麦和挪威侨民组织成立,1887 年来华传教。

宣道会(International Missionary Alliance, 1897 年后改名为 Christian and Missionary Alliance):1888 年来华传教,属跨宗派布道团体。

基督同寅会(United Brethren in Christ Mission):1810 年成立于马里兰州,属长老宗,1889 年来华传教,会名为“基督之内皆兄弟之意”。

美瑞路德会,又称豫南信义会(United Norwegian Evangelical Mission):由旅美挪威侨民组织成立,1890年来华传教,属信义宗。

北行道会,又称瑞美行道会(Swedish Evangelical Mission Covenant of America):由旅美瑞典侨民组织,1890年来华传教,属信义宗。

鸿恩会(The Hauge Evangelical Lutheran Synod of America, 1891)由旅美挪威、瑞典侨民组织,属信义宗,于1891年来华传教。

美国浸礼福音会(American Baptist Gospel Mission):1893年由美国南浸信会传道会七名教士脱离本部而建立,同年在山东传教,属浸礼宗。

此外还有基督教青年会(Young Men's Christian Association, 1895)、美国约老会(American Reformed Presbyterian Mission, 1895)、来复会(American Advent Mission Society, 1897)、根本论长老会(Cumberland Presbyterian Mission, 1897)、中华信义会(American Lutheran Mission of Shantung, 1898)、大美复初会(Board of Foreign Mission of the Reformed Church in the U. S., 1899)、恩典会(Grace Mission, 1899)、遵道会(United Evangelical Church Mission, 1900)、基督教复临安息日会(Seventh-Day Adventist Denomination Mission, 1902)、基督教女青年会(Young Women's Christian Association)、雅礼协会(Yale-in-China, 1904)、循理会(China American Free Methodist Mission, 1904)、北美福音会(Evangelical Asso-

ciation, North America, 1904)、信义会(Augustana Synod Mission, 1905)

四、传教政策和方法^[37]

传教政策与方法是研究传教史时必须着重考察的问题,因为不同的传教政策对近代中国社会的影响是截然不同的。纵观整个 19 世纪,基督教来华传教士中主要有基要派和自由派两种不同的传教政策。其中自由派传教士的政策与晚清中国现代化有密切关系。

在整个 19 世纪,绝大多数传教士采取传统的“直接布道”方式,即宣讲教义、巡回布道和散发宗教印刷品。这种方式既是《圣经》中主耶稣和使徒们所使用的方法,也是差会在派遣传教士来华时规定的主要任务,在基督教传教史上一直为传教士所采用。这种传统的传教方法一般不看重甚至反对办学、办报等活动。采取这种直接布道方式的传教士一般被称为基要派(Fundamentalist),有时也被称为保守派、教灵派或传统派。

19 世纪 80 年代后,西方神学界开始兴起以社会福音为特点的现代派神学思想,并逐渐影响传教运动。与此同时,面对在华传教遇到的种种困难,部分传教士感到中国传统文化与基督教文化的不同是传教的最大障碍。因此,要使中国福音化,必须用以基督教为核心的西方文化改造中国文化,即建立一个有利于基督教传播的社会文化环境。在这种情况下,“间接布道”形式在一部分传教士中逐渐兴起,如

从事新闻、出版、教育和社会改革活动。采取这种方式的传教士一般被称为自由派(Liberal)。⁽³⁸⁾

在华的基要派与自由派传教士在传教方法、传教对象以及对中国文化和风俗的态度等一系列传教政策问题上有很大差别,甚至截然对立,并发生过激烈的争论。

【基要派的传教政策与方法】 近代基督教传教运动是宗教复兴运动的直接产物。传教士受派来华的使命是引导所谓“异教徒”皈依上帝,“拯救世人摆脱罪恶,为基督征服中国。”⁽³⁹⁾“为基督征服中国”这是所有传教士的共同目标,在这一点上,基要派与自由派并无分歧。那么,如何实现这一目标呢?两派存在截然不同的看法,并形成不同的传教政策。

基要派传教士是“千禧年”(Millenium)论和“异教徒毁灭”(the Perishing Heathen)论的坚定信仰者。千禧年论是基督教神学基本教义之一,相信世界末日到来之前,上帝将在世上实行千年统治。他们把欧洲大陆的战争和工业时代的社会弊病看作是耶稣即将复临的前兆。19世纪30年代兴起的基督复临派典型地反映了19世纪的千禧年思想。异教徒毁灭论认为,异教国家缺少福音力量,注定遭受魔鬼撒旦的统治,贫穷、愚昧、堕落使异教徒正濒于毁灭,派遣传教士在耶稣复临之前拯救异教徒是每个教会的职责。因此,基要派传教士认为传教士的任务就是用纯粹的教义、耶稣的福音拯救个人的灵魂,而一个个异教徒灵魂得救终将导致基督征服中国。传教士来华之初一般都抱着强烈的拯救个人灵魂的愿望。曾任中华基督教青年会第一任总干事的美

国传教士巴乐满在《我发现东方》中曾引述一段号召人们去中国传教的话：“我为什么去中国？……因为中国生活着三亿不信仰上帝的人。啊！兄弟姐妹们，你们能想象活着不信仰上帝吗？”^[40]面对需要在基督复临之前逐个拯救的三亿异教徒，基要派传教士常有一种紧迫感，对传教工作充满激情。1894年，在底特律召开的学生志愿海外传教运动第二届国际会议上，著名基要派领袖、时任内地会会长的英国传教士戴德生向即将奔赴海外传教的大学生们说：“你们必须在极短的时间内把福音传给中国人，因为他们正在死去。在中国，死后入地狱的情景就像尼亚加拉大瀑布倾盆而下。啊！那是怎样的情景啊！每时每刻他们都在死去！每个月都有100万人在不信仰上帝的状况下死去！”^[41]基要派传教士的这种神学思想使他们孜孜不倦地从事救灵工作。

正因为直接使个人的灵魂得救是基要派传教士的首要目标，因此他们最主要的传教方法是向听众直接讲道、巡回布道和散发宗教宣传品。他们坚信“个人得救”为第一要务，办教育和传知识是“人的作为”，而非神的旨意，是末流，绝不能舍本逐末。基要派传教士常常用《圣经》中保罗致提摩太的一段话来激励自己：“我在上帝面前，并在将来审判活人死人的基督耶稣面前，凭着他们的显现和他的国度嘱咐你，务要传道，无论得时不得时，总要专心，并用百般的忍耐、各样的教训，责备人、警戒人、劝勉人。”^[42]其它活动，如开办学校，从事医疗和慈善事业必须以传播福音为目的。1834年美国公理会对在华传教士发出如下指示：“要把用生动的语言宣讲福音作为传教士的伟大事业，准备和分发

圣经小册子为其次,而办学和旨在改革社会的活动应永远严格地作为从属活动”。^[43]即使如此,1872年来华的美国长老会传教士杜步西仍觉得有必要提醒人们,传教士的主要活动应放在直接到异教徒中宣讲教义。他承认传教士的文字工作有一定作用,把准备宗教宣传品比作军队里将军的作用,但是他认为,更重要的是“传教士使团中的普通士兵必须冲入敌人的阵营,挥舞圣灵之剑”驱散邪恶。^[44]

基要派传教士传教工作的第一步通常是购房租地,然后建立一个街头小教堂(street chapel)。街头教堂成为传教士活动的中心,杜步西把它比作向异教徒发动进攻的前沿阵地和堡垒,他说:“街头教堂(通常称作福音堂)是传教士的堡垒,在那里,猛烈的炮火射入敌人的阵营。”^[45]因此,基要派特别重视街头教堂的作用,传教士不仅可以在其中从事各种宗教聚会以吸引中国人,而且还可以以此为中心到周围的乡村和边远地区巡回布道,在街头巷尾散发宗教印刷品,到教徒家中做礼拜以及在教徒比较集中的边远地区建立支堂(outstation)。

就传教对象而言,尽管基要派主张人人都应该得救,但他们主要集中在下层社会,我们称之为“自下而上”的传教政策。在19世纪,中国民众对基督教普遍比较冷漠,稍有一定社会地位的人无论从精神和物质上都看不到入教的必要。传教士对中国文化采取彻底否定和完全不妥协的态度使传统文化的代表——士大夫阶层更是感到愤怒并抵制基督教的传播。传教士对中国士人也无好感,一个传教士写道:“在中国文人主要从儒家学到的温文尔雅的表象后面,

几乎只有狡诈、愚昧、野蛮、粗野、傲慢和对任何外来事物的根深蒂固的仇恨。”^{〔46〕}但他们却相信“数目多得惊人的没有文化的群众像白纸一样洁净，他们安定，有可塑性，能接受基督教信仰”。^{〔47〕}因此，传教士来华后吸收的信徒多为社会下层民众，甚至包括不少老弱无依、乞求救济的“吃教者”，几乎完全没有社会地位。这些底层群众缺乏医疗和基本生活条件，念不起私塾，传教士一般通过为他们治病、提供免费教会教育、开办孤儿院等社会福利和救济活动来吸引他们入教。在整个19世纪，教徒中稍有地位者有三类：依附于外国商人致富的买办，教会学堂的毕业生，寻求教会庇护的少数士绅，但这三类人在教徒中的比例很小。

基要派传教士重视信徒的数量。他们以“量”和“面”为原则，追求量和面的扩大。所谓“量”就是教徒人数的增加和更多教堂的建立；“面”是指福音传布区域的伸展和扩大，要求不仅仅停留在通商口岸和东南沿海各省，还应该深入到中国的内地和边远地区，使整个中国福音化。在基要派传教士看来，传教工作成绩大小的标准就是教徒和教堂的多少以及传教区域的大小。派遣传教士来华的西方差会经常督促传教士通报信徒人数并把它作为衡量传教成绩的重要标准，同时也以此争取国内公众的支持和捐助。来华传教士对此颇有怨言。杜步西曾抱怨说，国内差会只知道在美国用三、四周的时间就可以使一个城镇全部皈依基督，“可是在中国，改变一个城市的信仰需要三、四个世纪”。^{〔48〕}

这种以拯救个人灵魂为目的，以直接布道为手段的传教政策一直在19世纪来华传教士中占主导地位。保罗·瓦

格对这种政策评论道：基要派的“目标在于建立教会——符合福音新教教义的教会。他们毫不妥协，绝不会因为传播西方人道主义和西方教育的好处而满足。认为对物质利益的考虑远不如使一个个中国人入教，让他们明白基督教的信仰并接受这一信仰。一战前传教士在很大程度上都坚持这种观点，尽管个别传教士对传教的作用有着较广义的概念”。^{〔49〕}

英国传教士戴德生和他领导的内地会即是基要派传教士的典型代表。

戴德生于 1854 年受英国中国宣教会的派遣来到中国，1856 年在伦敦创立了中国内地会，1866 年率 13 个传教士重新来华，并在上海设立了内地会总办事处；开始深入中国的内地传教。戴德生的神学观点是典型的基要派，在某些方面甚至极端保守。他特别注重末世观，认为人死后别无选择，“不是在地狱之火中永远被烧，就是在天堂的祝福中永远喜乐”。^{〔50〕}因此他认为中国人最迫切最重要的是属灵方面的需要，传教士的主要工作应是拯救每个中国人的灵魂以免受地狱之苦。他认为医疗、教育等世俗性工作必须有助于带人归主才值得做，传教士的一切活动都应传布福音服务。他甚至认为，祷告是最有效的工具。戴德生不仅在神学观点上极端保守，在内地会的管理上也非常专断，被称为“彻头彻尾的教皇”。

戴德生领导的内地会并非完全否定教会教育，实际上，内地会也建立了一批学校。到 1877 年，内地会曾设立了 6 所寄宿学校和 1 所全日制学校。但是内地会对学校的教育

目标和课程做了严格的规定,体现了基要派的观点。1881年,内地会一位女教士谈到女子教育时写道:“至于教育,我们打算将我们所期望的纯朴的人格传播给孩子们。教他们读、写、算术、一点地理常识、并彻底的圣经知识。我们最大的愿望是使他们在自己的岗位上做一个好的家庭主妇,或者成为遵行圣经的妇女。”^[51]

戴德生领导的内地会传教士深入到中国西部边远地区传教。当多数差会把工作集中在东部沿海各省时,内地会则率先深入到中国的西部各省,如:山西(1876)、陕西(1876)、甘肃(1876)、四川(1877)、贵州(1877)等。直到1900年,甘肃、云南、贵州三省还只有内地会传教士的足迹。^[52]

戴德生号召内地会传教士尽一切努力尽快地使中国人皈依基督。那么是采取先争取中国上层,然后通过中国统治者领导中国人归向上帝的办法,还是深入社会各阶层直接传布福音呢?戴德生毫不犹豫地选择了后者。他认为,知识的多少与人是否能够皈依上帝并无关系,知识的训练远不如心灵的训练意义重大。相反,社会下层因为贫苦的处境和受异教文化影响较小而更容易蒙神呼召。因此,他不热衷于向中国知识阶层传教,也不要求来华传教士有高深的知识,甚至认为接受正式的神学教育也并非成为传教士的必要条件。戴德生坚持认为,内地会传教对象大部分为文盲,传教士所宣讲的福音简单明了,所以他招募传教士的标准一是信仰坚定而虔诚,热心讲道,对传教工作有极大热情;二是不怕吃苦,能够适应中国农村和边远地区的生活条件。戴德生声称,其它条件并不重要,只要具备以上两条标准就可加

入内地会。因此,内地会成为一个跨宗派、跨国籍的差会组织,而且内地会传教士也很少受过高等教育。

戴德生对政治力量的态度是耐人寻味的。他不主张传教士在发生教案时依靠政治力量。这与天主教传教士截然不同。当然,他可能没有意识到近代传教士之所以能够来华实际上是依靠西方的政治和军事力量。他认为传教士应该依靠神的力量来征服中国人。当发生民教冲突时,传教士不应该向本国驻华使馆上诉,因为上诉不仅不合圣经,而且容易引起中国人对传教士的反感与误会。他认为应该仿效保罗的榜样,在受到威胁时,通知当地政府,即使没有成功,传教士也应只依靠神的力量。1868年扬州教案发生时,戴德生曾向扬州知府求救,不主张诉诸英国驻上海领事馆。后来发生的英国驻上海领事麦华陀率兵舰相威胁,清政府屈辱结案等事实际上与戴德生并无关系,迄今未发现戴德生向英国领事馆请求保护的资料。^[53]内地会一直遵奉戴德生的政策。义和团运动期间,内地会系统很多传教士及其家属被杀,但内地会拒绝接受赔偿,这与其它差会借机勒索巨额赔偿形成鲜明对照。

【自由派的传教政策与方法】 自由派传教士在19世纪来华传教士中并不占主导地位,但其传教政策在19世纪末逐渐被重视。到20世纪初,随着现代派神学思想的兴起和发展,自由派一跃成为传教士中引人注目的力量。

一般来说,自由派传教士来华之初与基要派一样,从事直接布道工作。但是,来华后遇到的巨大困难和初期传教经历使他们认识到直接布道难以奏效,并逐渐改变了传教政

策。1866年来华的美国监理会传教士林乐知是著名的自由派传教士。他来华之前,监理会给他的指示是到杭州传教,并把美国的教区制度移植到中国。但是,美国内战和太平天国攻打杭州使他无法去杭州传教,他不得不滞留上海。当时,以美国南方为中心的监理会因美国内战而失去了与海外传教士的联系,林乐知等丧失了经济来源。为了维持生活,林乐知不得不在一家美国商行找份工作,后受聘于上海广方言馆和江南制造局翻译馆翻译西书并教习英文。这些经历虽非林乐知自愿,但对后来他的传教方法产生重要影响。林乐知承认受聘于清政府“使他与中国有教养、讲礼貌的上流社会直接接触,获得许多宝贵的经验,对中国社会有了更深的体察”。^[54]林乐知原以为一旦美国差会恢复经济来源,他就可以完全致力于传教工作,完成原定的计划。但他后来发现,从事翻译、教育和办报工作似乎比直接布道更有效。一时的权宜之计逐渐发展为林乐知的主要工作方式。林乐知开始采取一种通过启迪民智进而改造中国文化和社 会,并最终引导中国人皈依上帝的传教政策。这也是大多数自由派热衷的政策。

从神学观点上看,自由派传教士强调上帝的内在性,不注重末世,不仅关注人的属灵需要,而且关注肉体 and 物质需要。他们认为天国不仅仅在天上,应该在人间也建立上帝之国。自由派既不相信世界末日马上到来,也不相信从未听过福音的所有人都将直接入地狱。其神学思想的核心与保守的基要派截然不同。对于基要派来说,上帝启示的核心是“信而受洗的必然得救”,^[55]而对自由派来说则是“上帝的

国就在你们心里”。^{〔56〕}自由派认为,拯救是一个“渐进的过程”,其中环境影响占有重要地位。^{〔57〕}如果说基要派重视末世和个人灵魂得救,而自由派则重视今生,坚信通过渐进的教化和传布福音可以在人间建立公正慈善的社会而实现“上帝之国”。因此,当基要派热衷于救灵,使人免受地狱之苦时,自由派则积极参与社会,强调传教活动的人道主义目标。自由派声称,“皈依上帝与其说是实现西方化的第一步,不如说是受益于西方化的副产品”,^{〔58〕}传教运动“最重要目标是推广基督教文明”。^{〔59〕}这些思想与后来自由主义神学是一脉相承的。英国传教士李提摩太是一个著名的自由派传教士。他相信神的国度“不仅建在人心里,也建立在一切机构里”,神的国度与人的日常生活密不可分,“那些尽力改善这世界的人才配得将来永远的祝福”。^{〔60〕}李提摩太还认为,圣经并非十全十美。在这种思想指导下,李提摩太积极从事教育、出版和社会活动,致力于改革社会和改变人在现世的生活。李提摩太的神学思想和传教政策受到了基要派的责难。他在山西传教时,山西其他传教士反对他的传教方法并写信给英国浸信宣道会总部,指责李提摩太在神学思想上和传教方法上是错误的。后来,他在建立教会大学问题上与总部发生争论,总部反对他的宣教方式,拒绝支持他在济南设立一所基督教大学的计划。1890年,李提摩太退出浸信宣道会,开始独立传教。

自由派传教士一项重要传教政策是“以学辅教”。所谓“学”即西学。自由派从初期在华传教经历中认识到,与西方基督教文化截然不同的中国传统文化是传教的最大障碍,

只有首先使整个中国社会即个人生活环境的西方化,然后个人才能彻底得救。因此他们并不急于向个人布道和拯救个人的灵魂,而热衷于用所谓的“西学”改造中国文化和社会。自由派宣称中国需要“更多的科学、更多的报纸和更多的书籍,需要更多的公共演讲和科学仪器”,传教士“不仅要强调宗教”,而且也应该强调政治、社会科学和自然科学的“简明真理”。^[61]因此,通过办学、译书和办报传播西方文化以促进中国改革成为他们的主要工作。从事这些工作的早有裨治文撰写《美理哥合省国志略》介绍美国文明,继有丁韪良翻译《万国公法》并受聘于京师同文馆参与办学,后有林乐知主编《万国公报》鼓吹中国变法。自由派认为,这些间接传教方式,要比直接传教更为有效。丁韪良回忆说,他之所以应聘于同文馆,是因为“同文馆的影响远比北京街头上的教堂的力量大得多”。^[62]广学会系统的传教士多属于这种类型。该会(前期称为同文书会)是以英美传教士为主体,并有西方商人和外交官参加的在华外人社团,主要从事新闻、出版工作,后发展成 19 世纪末外人在华的最大出版机构。英国长老会传教士韦廉臣在《同文书会实录》中写道,该会的宗旨是将“泰西之道,择其有益于中国者,潜心翻译,缮成篇帙,散布四方”,^[63]即以编译西书、介绍西洋文化和启迪民智为目标。

自由派的这种传教方式使他们特别重视文字工作。自由派发现,直接宣讲福音远不如文字工作有效,因为听众对外国人的好奇远胜于对福音的兴趣,而且直接宣讲福音受到各种条件的限制,能直接聆听讲道的人毕竟有限,传教士

不能到达的地区则根本听不到福音。因此自由派认为文字工作更迅速,影响更广泛、更持久。他们认为,文字工作有三个优点:(一)印刷的书刊比口头讲道对中国的士大夫更合适,在公开场合出于政治考虑对基督教怀有敌意的士大夫们私下可能会通过阅读基督教书刊而改变对基督教的想法;(二)通过文字形式来传布基督教不像深入乡村的直接布道活动那样容易酿成与中国民众的冲突;(三)文字工作比其它方法更能间接地接触更多的人。整个19世纪,文字工作被大多数在华新教传教士所忽视,据李提摩太的统计,1897年在华新教传教士约有1000名,其中约有100多人用全部时间从事医疗工作,另有100人专职做教育工作,而只有6人以全部时间从事文字工作。^[64]李提摩太的统计可能不全面,但至少说明除自由派外,大多数传教士是不重视文字工作的。

正因为重视文字工作,所以自由派对传教士有较高要求。他们主张传教士应受过高等教育,能够胜任办学和新闻出版工作,并坚持对传教士进行严格的考试。戴德生曾多次呼吁西方差会派遣更多的传教士来华拯救更多中国人的灵魂,并于1890年提出一个派遣1000名传教士来华的计划。而自由派则要求西方差会派遣高水平的传教士来华从事教育工作。1902年中国教育会第四届年会通过《请求外国差会派遣训练有素的教育家来华工作的呼吁书》,要求西方教育家来华办学,发挥“示范作用”并“指导这个大国青年一代的思想”。^[65]

从传教对象来看,自由派主张“自上而下”,即首先在处

于统治地位的士大夫阶层传教,然后扩展到一般民众。他们认识到,士大夫是中国社会最有影响的力量。韦廉臣在谈到广学会应如何开展工作时写道:“士大夫们充斥在帝国各地而且受到高度的尊敬,事实上他们乃是这个帝国的灵魂,并实际上统治着中国。这就很明显,如果要影响整个中国,就必须从他们入手,只有当我们愈是博得士大夫尊敬,我们在中国的事业才愈能顺利进行。”^[66]因此,自由派传教士认为传教“必从导引官绅入手,绅知基督之善,小民自观听一倾也”。^[67]自由派的这种传教路线与他们的神学思想密切相关。李提摩太回忆说,《圣经》中耶稣差遣十二使徒时说的一句话对他影响很大。耶稣对十二使徒说:“你们无论进哪一城,哪一村,要打听那里谁是好人,就住在他家,直到走的时候。”^[68]李提摩太认为,“好人”就是指当地的领导者和领袖。他声称他大部分生涯就是寻找“好人”并在“好人”中传教。一些传教士则是通过与士大夫的不断接触悟出“自上而下”传教的重要性。林乐知在上海广方言馆和江南制造局翻译馆工作期间与冯桂芬、陈兰彬、汪凤藻和曾国藩等人有很多接触,使他感到对士大夫施加影响可以收事半功倍之效。他在1890年上海举行的在华基督教传教士大会上发表演说,为“自上而下”的政策辩护,他说:“从上而下,……或许是一种不合时宜的思想,然而在当前情况下,难道不是一个效果最佳的办法吗?”^[69]1883年受美国北长老会派遣来华的李佳白最热衷于“自上而下”的传教路线。1892年返美休假期间,他向长老会董事部建议在中国传教应以士大夫为对象,不要致力于社会下层,但未被采纳。后来他脱离长

老会于 1894 年开始以独立传教士身分在清政府上层活动。他于 1897 年在北京设立尚贤堂,专门吸收上层官吏和士人,宣讲所谓“济世救人”之法,目的在于对中国上层统治者施加影响。林乐知主编的广学会机关报《万国公报》的推销对象主要是中国的“为政者”和“为师者”。广学会曾拟定一个发行计划,充分体现了广学会传教士“自上而下”的政策。按照这个计划,广学会应把《万国公报》送到下列人员手中:县级以上高级文官 2289 人,尉官以上的高级武官 1987 人,府视学以上的教育官员 1760 人,学校、书院中的教习约 2000 人,居留在各省会、具有举人资格的候补官员 2000 人,经过挑选的官吏及士大夫阶层的女眷和子女约 4000 人,以及部分来京和在各省、府、县考取进士、举人和秀才的儒生,总计约 44036 人。^[70]广学会这个发行计划虽未完全实现,但它试图影响中国统治者和知识分子阶层的用心是显而易见的。

如果说基要派传教士受到各地官员和士绅的排斥和反对,自由派传教士却与清政府和士大夫阶层保持着良好的关系。基要派对中国文化和风俗采取不妥协态度,深入内地和乡村,常常是各种民教纠纷的制造者。而自由派则或受聘于清政府,或与高级官吏频繁往来。他们传播的西学在一定程度上满足了洋务派和维新派“师夷长技”和变法图强的需要,他们鼓吹中国改革的言论也与一些维新派官僚的思想不谋而合。光绪帝师傅,后来任京师大学堂管学大臣的孙家鼐评论林乐知的书“于中国病源可谓洞见症结,此中国士大夫所不能知,知之而不敢言者”,并称赞林乐知“在国家可谓

忠荃之臣，在朋侪可谓直谅之友，能不钦之敬之，爱之重之”。^{〔71〕}林乐知在江南制造局工作期间因受到清政府的赏识被授予五品顶戴。维新运动期间，李佳白与李鸿章、翁同龢等来往密切，“日出入于王公大人及翰林御史等之门”，^{〔72〕}受到维新派的推崇。李提摩太曾一度被推荐为光绪帝的顾问，后由于变法失败未能赴任。

概言之，基要派的传教政策是通过直接布道来拯救个人的灵魂，把个人作为一个单元来处理，而自由派则是通过间接传教方式来改变国家的文化，把整个国家作为一个单元来处理，通过“国家得救”使国家里的“个人得救”。这是两派的根本区别。二者目标虽然都是使整个中国福音化，但方法却截然不同，体现了传教士面对中国社会现实做出的不同反应。保罗·科恩对此评论说：基要派的办法是要求更多的传教士来华为更多的中国人施洗，而自由派则寻求如何通过一部分人即中国的统治者和领导者率领全体中国人归向基督。^{〔73〕}

【两派对待中国文化与风俗问题的分歧与争论】不同的神学思想、传教政策和经历决定了基要派与自由派在对待中国文化和风俗方面存在着截然不同的看法，甚至发生过激烈的争论。分析两派对待中国文化和风俗的态度可以更深刻地了解自由派与基要派不同的传教政策。

毫无疑问，无论是基要派还是自由派，近代来华传教士都有一种强烈的文化优越，相信基督教文化至高无上，是“任何地区建立真正文明进步社会的根本条件”。^{〔74〕}他们蔑视非基督教文化，把非基督教文化称为即将毁灭的异教文

化。在西方殖民主义扩张浪潮中,为殖民扩张辩护的种族主义“否认非白人血统的民族有任何有价值 and 值得尊重的美德,不屑了解落后民族的传统和文化”,^[76]更加强了传教士的文化中心主义。绝大多数传教士认为中国文化一无是处,对中国的风俗和礼仪采取完全不妥协的态度。传教士寄回国内的书信和日记中大量列举儒家思想的谬误,把中国描绘成充满邪恶的异教国度。有的传教士甚至指责“汉语是魔鬼发明用来阻止基督教在这个充满魔鬼狂热信徒的国家进行传播”的工具。^[76]传教士对非基督教文化的否定主要集中在道德问题上。传教士声称基督教是一切社会道德的基础,异教徒在道德问题上 is 堕落的。1872 至 1909 年在福建传教的美国公理会传教士和约瑟在 1910 年召开的世界传教大会上演讲时说:“异教徒就是异教徒,本性贪婪、好斗和狡诈,他们习惯于明知故犯,即使那些行为稍好的人也很少对真理和同胞表现出爱心。”^[77]

一些基要派传教士走得更远,他们不仅完全否认非基督教文化的价值,甚至认为研究它们都是有罪的,表现出极端的文化中心主义。和约瑟指责对异教研究是“有害的”。^[78]美国传教士湛罗弼声称研究异端宗教就是对福音的怀疑,福音必须具有绝对的权威和唯我独尊。他说:“我们的主和他的使徒的话就是启示,他们关于原罪、得救、地狱、天堂、信仰和忏悔的断言是绝对的。……如果我们对这些基本信条产生怀疑,那么我们就不能指望为主赢得信徒”。^[79]基要派对中国文化的蔑视和否定不仅因为其极端保守的神学思想和种族优越感,也与他们在华的传教经历有关系。他

们在社会下层布道,很少与代表儒家文化的士大夫阶层接触,既不屑于、又没有机会了解中国文化,可以说既狂妄又无知。

基要派传教士强烈反对向中国风俗礼仪妥协。他们认为妥协是对信仰的威胁,“合格的福音传教士必须是一个毫不妥协的战士”。^[80]“孔子或耶稣”,要么孔子,要么耶稣,两者必居其一,任何把基督教和儒家文化结合起来的企图都是“误导”。美国公理会传教士李嘉麟在1890年在华新教传教士大会上警告说:“我辈来华之目的是为了传播基督教。我们传播的是一尽善尽美之宗教,能供给人类心灵的一切需要。……这宗教决不允许妥协和玷污”。^[81]英国传教士麦都思的《野客问难记》和倪维思的《析先辨谬》都表现出对中国文化和礼仪的完全不妥协态度。

那么,自由派如何对待中国文化呢?自由派走“自上而下”的传教路线,与士大夫的交往使他们有机会了解儒家文化。为了对士大夫施加影响,他们感到有必要对中国文化进行一定的研究。所以尽管大多数传教士完全否定儒家文化,少数自由派传教士则承认儒家文化有一定的价值。1833年来华的美国公理会传教士卫三畏写道:“不可否认,除了个别例外,孔子的许多信条是值得赞美的。同希腊和罗马哲人的训言相比,孔子著作总的倾向是很好的。其鲜明的实用性和对当时社会的适应性则超出了西方的哲学家。他并未把美德描绘得神圣和高不可攀,但却教育了中国人如何进行日常生活的交往,子女如何对待父母以及男子如何娶妻和入仕。这些对我们来说可能毫无意义,但对当时的人们来说

却是必须精心谋划的”。他还说,孔子的著作在文字上引人入胜,其影响“除了圣经以外是任何著作都无法与之匹敌的”。^{〔82〕}丁韪良也表现出对中国文化一定程度的尊重,他说:“古老而又令人尊敬的中国文化遗产是传教士必须予以重视的一种力量”。^{〔83〕}

自由派在承认中国文化有一定价值的前提下,主张“孔子加耶稣”,或称“耶儒合流”,即把儒家学说与基督教相结合,以便更快更好地传教。他们认为,完全否定儒家文化既不合情理,也不现实,最好的办法是把二者相结合,并以基督教弥补儒学之不足,这样既可以吸引一批士大夫容忍甚至接受基督教,也可以使中国教徒感到基督教教义是更为完善的体系。最早提出耶儒合流思想的是林乐知。他在1869年12月4日至1870年1月8日的《教会新报》上连续发表了《消变明教论》,从儒家经典中摘录一些词句与圣经中的言词一一比附,得出“耶稣心合孔孟”的结论。他说:“儒教之所重者五伦,而吾教亦重五伦”;“儒教重五常,吾教亦重五常”;“儒教君子三诚与吾教上帝十诫有相同者”。然后林乐知分别引用圣经来一一证明。^{〔84〕}当然,林乐知并不讳言基督教优越之处。他声称,儒家思想不够完善,他写道:“《中庸》之言上帝也屡矣!一则曰天命之谓性,再则曰天之生民。天者,即上帝也。所惜者知有上帝而不言报上帝”。^{〔85〕}言外之意,劝人“报上帝”的基督教可以弥补儒学之不足。主张孔子加耶稣最积极者为丁韪良。他写了大量文章发挥“孔子加耶稣”的理论。他声称这一理论“并不需要儒教徒放弃孔子是特殊宗师的信念”,“孔子加耶稣这一公式对儒教徒

来说已经没有不可逾越的障碍”。^{〔86〕}

如果说,在如何对待中国文化问题上,基要派与自由派的分歧还只表现在各自的文章之中,那么,围绕“祭祖”这个实际问题的分歧则引起了两派直接针锋相对的论战。众所周知,关于祭祖问题的争论并非自近代始,早在清朝初年,围绕“祭祖”和“祀孔”问题的“礼仪之争”直接导致了康熙和雍正的禁教政策。在这次礼仪之争中,主张尊重中国风俗的耶稣会士和反对祭祀的多明我及方济各会士就发生了激烈的争论。这种争论于19世纪末在自由派与基要派传教士之间又重新展开。

祭祖问题之所以屡次成为传教士争论的焦点,是因为中国的祭祖之风极为普遍。无论是士人还是一般百姓都极为重视祭祖活动,祖先崇拜是中国人道德生活的一部分。包括基要派在内的绝大多数传教士认为中国人的祭祖活动是一种“偶像崇拜”,与上帝十诫中的第二诫是不相容的,严重阻碍中国人接受福音,因此必欲除之而后快。但是自由派传教士却有着截然不同的看法,认为祭祖活动本质上并非偶像崇拜。丁韪良对此进行过详细的阐述和论证。1880年10月,丁韪良以《中国的祖先崇拜》为题在美国东方协会年会上发表演讲,首次阐述其观点。1890年在上海召开了在华新教传教士大会,丁韪良虽未出席,但向大会提交了《祖先崇拜——恳请容忍》一文,由他人代为宣读。他在该文中详细阐述了自己的观点,为祭祖行为辩护。

他在文章中首先对祖先崇拜在中国社会中的影响进行了分析。他认为,中国的祖先崇拜由来已久,并已发展成为

一种制度,在社会上发挥着多方面作用:(一)“有助于巩固家族团结”,从而有利于社会稳定和王朝统治;(二)“有助于培养自尊和维系社会的道德规范”;(三)“祖先崇拜是中国人精神生活里一种活生生的信仰”,通过这种信仰,忠孝之道得以维系和加强。丁韪良反问道:“我们不妨扪心自问,我们有力量把它清除吗?”

针对一般传教士认为祖先崇拜是迷信活动和偶像崇拜的观点,丁韪良进行了详细的辩解。他承认祖先崇拜中有迷信成分,但是他论证说,这并不是中国祭祖活动的根本内容。他认为,祭祖的礼仪有三个基本要素,即拜(posture)、祈(invocation)和祭(offering)。丁韪良称,“拜本身并不构成崇拜偶像,因为对活着的人,往往也以相同的跪拜表示尊敬,如子女在父母面前,下人在主人面前,各级官吏在上级面前,普通百姓在官长面前,甚至乞丐在街头行乞时均要跪拜”。而“祈是否为崇拜偶像行为则取决于向死者祈求的性质”,如向死去的先辈祈求庇护和保佑即属偶像崇拜,因为“把恩赐和庇护归属祖先损害了只属于上帝的荣耀”,但丁韪良认为这种情况并不普遍,在很多情况下,如婚娶、加冠和殡葬时向祖先致敬,则“绝无祈求庇护之心”。至于“祭”,他说,中国人用肉食和点心祭祀祖先与西方用鲜花悼念亡灵具有相同的意义,并无偶像崇拜之意。因此,他建议“传教士不要干预中国人的祭祖行为,而应把它置于上帝真理的影响之下,逐渐改造它”,“使之与基督教信仰的要求逐步一致”。他认为随着基督福音的传播,这种风俗会逐渐改变,否则,如果中国人发现基督教与祖先崇拜势不两立,就会强烈

地反对基督教。他的结论是：保留祖先崇拜，同时用基督教真理消除其迷信成分，这是传教士的最佳选择。^{〔87〕}

丁韪良的文章在会上引起戴德生为首的基要派传教士的激烈反对。主要人物除戴德生外，还有美国公理会传教士白汉理、在山东传教的英国浸礼会传教士秀耀春、在广东传教的英国长老会传教士汲约翰和美国长老会传教士赖恩。赖恩说：“我确信在中国的祭祖活动中可以发现偶像崇拜”，“如果向亡灵致敬、祈求和献祭还不算偶像崇拜的话，那么天下就不会再有偶像崇拜这回事了”。^{〔88〕}作为基要派的领袖，戴德生的态度最有影响力。他的态度极为严厉，认为容忍祭祖一事根本不容讨论，他说：“祭祖一事，自始至终，从头到尾以及一切与其有关之事均属偶像崇拜。除了耶和华之外，崇拜任何人都是违反了上帝的戒律。……丁韪良博士的结论是完全错误的，甚至讨论‘容忍祭祖’这样的题目都不是一个基督徒应该做的”。^{〔89〕}

在这次大会上同情和支持丁韪良观点的有前文提到的李佳白、李提摩太、韦廉臣和英国传教士艾约瑟。他们均为参加广学会的自由派传教士。李佳白强烈反对那些指责祭祖为偶像崇拜的传教士，认为禁止祭祖不但妨碍传教工作，甚至有可能导致传教事业的失败。

基要派与自由派在对待中国风俗礼仪上的分歧并不仅仅表现在祭祖问题上，但在祭祖问题上的分歧却是最激烈、最尖锐的，是两派不同传教政策的集中体现。

【两种不同传教政策的影响及评价】 在整个 19 世纪，基要派的传教政策一直占据主导地位。但是，从 19 世纪 90

年代起,自由派的思想 and 传教政策越来越受到重视。如果说,在老一代传教士中,自由派还寥寥无几的话,那么 19 世纪 80 年代兴起的学生海外传教运动则逐渐改变了这种局面。年轻的平信徒大学生们受现代派神学思想的影响,不像老一代传教士那样墨守成规和对圣经教条深信不疑。他们把建立符合基督教原则的新的社会秩序作为首要目标,更乐于把基督教作为广义的西方文化的一部分来传播。这些倾向于自由派传教方法的平信徒传教士大大改变了传教士内部自由派和基要派的比重。实际上,早在 1890 年基督新教在华传教士大会上,一些传教士就对单纯讲道和分发圣经的作法提出了质疑,认为这样做效果甚微。^[90]到 19 世纪末 20 世纪初,西方差会内部对传统神学教条的信仰也发生动摇。第一次世界大战后,基要派和保守派日益感到自由派传教士的威胁。1919 年夏天,《世界传教评论》编辑查尔斯·因伍德写道:“对基督教传教活动的最大威胁在于对基督教教义的绝对权威和圣经启示缺乏坚定的信仰”,他警告说,自由派“集体拯救世界”的努力是忽视了拯救个人灵魂这一主要任务。^[91]1920 年,美国各教派的基要派传教士组织了中国圣经联盟,号召传教士保卫“圣经中体现的特别是受到攻击的真理”。该组织要求国内差会不要派具有自由主义神学倾向的传教士来华传教,并号召公众不要向自由派传教士捐赠。^[92]到 20 世纪 20 年代,传教士内部自由派和基要派已形成分庭抗礼之势。

在分析 19 世纪基督新教传教政策的时候,我们发现自由派的政策与明末清初耶稣会士的传教政策有很多相似之

处。第一,二者都试图利用儒家经典比附基督教教义,提倡“耶儒合流”。利玛窦在《天学实义》中引用《中庸》中的一句话“郊社之礼,所以事上帝也”来论证儒家经典中也有上帝,他接着说:“历观古书,而知上帝与天主,特异以名也”。利玛窦向明万历皇帝讲道时说:“上帝就是你们所指的天,他曾经启示过你们的孔丘、孟轲和许多古昔君主,我们的来到,不是否定你们的圣经贤传,只是提出一些补充而已”。^[93]这与前文引述的林乐知称“孔子知有上帝而不言上帝”如出一辙。第二,无论耶稣会士和近代自由派传教士都试图“以学辅教”,即通过介绍西方文化知识赢得中国统治者的好感,为传教服务。利玛窦初到广东肇庆时,就曾通过介绍天文、历法知识接近士人。到北京后继续介绍和翻译西方科学知识以结交朝廷王公大臣。徐光启、李之藻等就是在与利玛窦翻译西方自然科学书籍时信奉天主教的。利玛窦以“西儒”自居,林乐知自称“美国进士”,李提摩太则赢得“学者”称号,都反映出三人“以学辅教”的用心。第三,二者都走自上而下的传教路线,热衷于在社会上层传教。他们或受聘于宫廷和各级政府,或者通过私人关系对士大夫施加影响。汤若望、南怀仁等不仅参加修订历书,而且出任过钦天监官职。他们“出入宫廷,颇形便利,与太监往来,常乘机言圣教道理”^[94]。到明末,宫中信仰天主教者达 500 多人。^[95]近代自由派传教士中既有受聘于清政府的丁韪良,也有以“局外人”身分影响士大夫和清政府的林乐知和李提摩太。

但是,耶稣会士和 19 世纪的基督教传教士毕竟处于完全不同的历史背景之下。耶稣会士来华是在殖民主义扩张

初期,其文化中心主义远没有 19 世纪传教士强烈,他们在一定程度上以欣赏的态度研究和向欧洲介绍中国文化,使中国文化对欧洲产生一定影响。耶稣会士面对的是在当时仍很强大的大清帝国,他们没有本国炮舰做后盾,也没有不平等条约的保护,能否在中国传教完全取决于清朝皇帝的态度,因此,他们走自上而下的传教道路更多是为了得到清政府允许传教的许可证,介绍欧洲科技知识主要是出于策略和方法上的考虑,为了获得进入中国的敲门砖,用西方文化改造中国文化的用心尚不明显。而在 19 世纪自由派传教士眼里,他们面对的是一个在西方炮舰下屡战屡败的“东亚病夫”,中国的大门已向基督教敞开,传教活动受到西方政治和军事力量以及不平等条约的保护,也得到了清政府的认可。他们介绍西方文化主要是为了改造中国文化,消除传教的文化障碍,使中国西方化。

从文化传播学的角度来看,自由派传教士的政策更符合文化传播规律。当一种文化传播到另一种文化圈时,它必须适合受体文化的特殊情形,就好像一棵树要移植到它地,必须先适应那里的土壤。没有这种适应,就会引起强烈的拒斥反应,传播便很难进行。佛教作为一种外来宗教之所以能够传入中国并在中国扎根,就因为对中国传统文化采取了一定程度的依附和迎合,没有这样一种适应过程,就不会有后来佛教的广泛传播。耶稣会士和近代自由派传教士鼓吹孔子加耶稣,在一定程度上认可中国文化的价值,容忍中国的风俗礼仪,实际上就是在适应中国的特殊情形,以避免中国文化强烈抵制。应该说,这种适应在一定程度上是成功

的,没有利玛窦等人的这种适应,耶稣会士很难打开天主教进入中国的大门。事实上,正是罗马教皇在“礼仪之争”中拒绝这种适应导致了康熙皇帝的禁教政策。自由派的传教政策也使他们与清政府保持了良好的关系,并避免了中国文化的拒斥反应。自由派很少卷入教案就是明证。而基要派传教士对中国文化和风俗习惯抱着完全不妥协的态度,在不平等条约的保护下强行深入中国内地,完全按照西方传教模式移植基督教,引起中国文化的激烈反抗,酿成无数起大小教案。在义和团运动期间,新教来华传教士中共有 127 人被杀,其中内地会传教士 58 名,占将近一半。^{〔96〕}可见,内地会传教士成为除天主教传教士之外的主要被打击对象,这在相当程度上是其传教政策的结果。

从两种政策效果来看,基要派坚持严格的属灵原则,加之对中国文化采取彻底的不妥协的态度,导致传教活动进展缓慢。截止到 1900 年,新教在华信徒近 10 万人,在中国社会占极少数,而且多数没有社会地位。但是,基要派深入乡村和边远地区的传教活动毕竟使基督教传播的区域不断扩大,信徒人数逐渐增加,其传教政策是有一定效果的。自由派致力于介绍西方文化知识,试图用西方文化改造中国文化,可以说在一定程度上有助于营造基督教传播的文化环境。但这只是问题的一个方面。传教士以为,基督教是西方文化的核心,中国人接受了西方文化也就朝着福音化迈进了一步,但这只是传教士的一厢情愿,对西方文化的接受者——近代中国知识分子却没有约束力。正如保罗·科恩评论的那样:中国“在接受西方知识的同时拒绝西方宗教不

但证明是可行的,而且前者甚至可以变成反对后者的武器”^[97]。自由派从事的新闻、出版和教育活动虽然在一定程度上有利于消除中国民众盲目的排外和反教情绪,但在另一方面也刺激了知识分子理性主义的反教运动。因为他们发现,并不像传教士宣传的那样,“西方的知识和制度及其相伴随的富强源出于基督教”,^[98]恰恰相反,基督教对近代科学的摧残的例证却比比皆是。因此,自由派传教政策的效果要大打折扣。赵紫宸指出:“宣教会原来的策略是要用教育医药服务文字机构作为传教的工具,没有想到工具造成了,用工具的教会却被削弱了。”^[99]这是自由派传教士始料未及的。

从对中国社会的影响来看,基要派传教士的作用主要在于基督教会在中国的扩展。绝大多数信徒是由基要派传教士接引而受洗的。基督教会在中国的扩展为本色教会的建立和发展奠定了基础。而自由派传教士则在中西文化交流和晚清中国现代化运动中发挥了一定的作用。自由派提倡以学辅教,热衷于向中国介绍西方文化,并结交官吏,批评时政,鼓吹中国改革,客观上有利于中国社会变革。本书正是以这批自由派传教士的社会文化活动为主要研究对象。但是,自由派的这一作用具有时代性和很大局限性。进入20世纪后,中西交流渠道日益多样化,中国知识分子和改革者再也不满足于借助基督教引进西方文化,传教士逐渐失去对中国社会改革的影响力。

注 释

〔1〕汤因比和池田大作：《展望二十一世纪》，中译本，国际文化出版公司 1987 年版，第 171 页。

〔2〕汤浅光朝：《科学文化史年表》，科学普及出版社 1984 年，第 44—45 页。

〔3〕R·霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，钱福庭等译，四川人民出版社 1991 年版，第 126 页。

〔4〕《宗教与现代科学的兴起》，第 153 页。

〔5〕《宗教与现代科学的兴起》，第 187 页。

〔6〕G·E·穆尔：《基督教简史》，福建师大外语系编译室译，商务印书馆 1981 年版，第 307—308 页。

〔7〕《基督教简史》，第 301 页，第 307—308 页。

〔8〕R·K·默顿：《十七世纪英国的科学、技术与社会》，中译本，四川人民出版社 1986 年版，第 121 页。

〔9〕“广学会年报，1897”，载：《出版史料》，1991 年第 2 期，第 78 页。

〔10〕《宗教与现代科学的兴起》，第 115 页。

〔11〕马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，三联书店 1992 年版，第 59 页。

〔12〕约翰·麦奎利：《二十世纪宗教思想》，高师宗译，上海人民出版社 1989 年版，第 195 页。

〔13〕Arthur A. Ekirch, Jr., *Progressivism in America* (New York, 1974), p. 153.

〔14〕《基督教简史》，第 302 页。

〔15〕Edward M. Burns, *The American Idea of Mission* (New Jersey, 1957), chapter: 1, 9, 10.

〔16〕卡罗尔·卡尔金斯等：《美国社会史话》，王岱等译，人民出版社 1984 年版，第 83 页。

〔17〕David Healy, *The U. S. Expansionism* (1970), p. 37.

〔18〕Arthur H. Smith, *China and America Today* (New York, 1907), p. 236.

〔19〕《旧约全书》，“以赛亚书”，第 45 章。

〔20〕《新约全书》，“哥罗西书”，第 3 章。

〔21〕《新约全书》，“哥罗西书”，第 3 章。

〔22〕《新约全书》，“马太福音”，第 28 章。

〔23〕Olive Wendell Elesbree, *The Rise of the Missionary Spirit in America, 1790-1815* (Williamsport Printing & Binding Co., 1928), p. 87.

〔24〕《马克思恩格斯选集》，第 2 卷，第 79 页。

〔25〕Sydney E. Ahlestrom, *The Religious History of the American People* (Yale University Press, 1973), p. 460.

〔26〕Elesbree, *The Rise of American Missionary Spirit*, pp. 111-113.

〔27〕Paul A. Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats: American Missionary Movement in China, 1890-1952* (Princeton: Princeton University Press, 1958), p. 57.

〔28〕Ibid., p. 3

〔29〕Clifton J. Phillips, “The Student Volunteer Movement and Its Role in China Missions, 1886-1920,” in John K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge: Har-

vard University Press, 1974), p. 105.

[30] Ibid., p. 95.

[31] James S. Dennis, *Christian Missions and Social Progress: A Social Study of Foreign Mission* (New York: Fleming H. Revell Company, 1897), vol 1, p. 452.

[32] T. K. Thomas, *Christianity in Asia: Northeast Asia* (Christian Conference of Asia, 1979), p. 14.

[33] 卫三畏:“派往中国的全部传教士名单”,史其志译,载北京太平天国历史研究会编:《太平天国史译丛》,第2辑,第131—144页。

[34] *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878), p. 486.

[35] H. T. M. Bell & H. G. W. Woodhead, *The China Year Book*, 1913 (London: George Routledge & Sons, Limited, 1914), p. 440.

[36] 资料来源: C. L. Boynton, *The 1936 Handbook of the Christian Movement in China under Protestant Auspices* (Shanghai, 1936); Samuel Couling, *Encyclopaedia Sinica* (Shanghai: Kelly and Walsh, Limited, 1917); China Continuation Committee, *The Christian Occupation of China: A General Survey of the Numerical Strength and Geographical Distribution of Christian Forces in China* (Shanghai: China Continuation Committee, 1922); Bell & Woodhead, *The China Year Book*, 1913; 中华续行委员会编:《中华基督教会年鉴》,第2、3期,上海1915、1916年版。

[37] 美国学者保罗·瓦格将近代来华传教士分为四种类型,即:基要派、保守派(Concervatives)、社会派(The Socialization Wing)和

自由派。实际上,就神学观点与传教政策而言,基要派与保守派并无区别,二者的不同在于对自由派的态度上。基要派主张要与自由派斗争,以捍卫传教士的忠诚和“纯一”,并开展大量活动攻击自由派。保守派尽管也反对自由派传教政策,但不主张把精力投入在与自由派的论战中,而应通过传教活动扩大自己的影响。社会派兴起于第一次世界大战前后,受社会福音思想的影响,主要从事基于人道主义的社会改良活动。参见:Paul A. Varg, "A Survey of Changing Missions Goals and Methods," in Jessie G. Lutz, ed., *Christian Missions in China: Evangelist of What?* (Boston, 1966), pp. 5-6; Paul A. Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, pp. 212-215.

[38]本文的基要派与自由派并不等同神学上的基要主义和自由主义,而只是对来华传教士不同传教政策的一种概括。自由主义神学(也称现代派神学)盛行于19世纪末至20世纪30年代的欧洲和北美,强调上帝的内在性,重视人的理性,主张突破传统神学的束缚,关注社会问题。19世纪在华传教士中的自由派在神学思想上可以说是自由主义神学的先驱。基要主义是在反对自由主义神学中产生的,恪守通常被称为“五点基本要道”的传统神学教条,反对社会福音论。19世纪来华传教士中的基要派的神学思想与后来的基要主义是一致的。

[39]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877, p. 32.

[40]Fletcher Sims Brockman, *I Discover the Orient* (New York: Harper & Brothers, 1935), p. 12.

[41]Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, p. 68.

[42]《新约全书》,“提摩太后书”,第4章。

[43]Forsythe, *An American Missionary Community in China, 1895-1905*, p. 6.

[44] Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, p. 20.

[45] *Ibid.*, p. 21.

[46] Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism* (Cambridge: Harvard University Press, 1963), p. 80.

[47] 费正清主编:《剑桥中国晚清史》,上卷,第609页。

[48] Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, p. 22.

[49] *Ibid.*, p. 20.

[50] Dr. and Mrs. Howard Taylor, *Hudson Taylor and China Inland Mission* (London, 1919), p. 250.

[51] 林治平:《基督教入华百七十年纪念集》,台湾:宇宙光出版社1977年版,第93页。

[52] Marshal Broomhall, ed., *Martyred Missionaries of the China Inland Mission with a Record of the Perils and Sufferings of Some Who Escaped* (London: Morgan & Scott, 1901), pp. 320-323.

[53] 关于扬州教案,台湾学者曾撰文详细讨论,也认为当时戴德生并不主张要求英国领事以武力保护。参见吕实强:“扬州教案与天津教案”,载于林治平《基督教入华百七十年纪念集》,第201-234页。大陆学者有关论述中也未提到戴德生求助于英国领事馆之事。参见刘鉴唐:《中国教案史》,第400页;顾长声:《传教士与近代中国》,第138页。

[54] Fairbank, *The Missionary Enterprises in China and America*, p. 164.

[55] 《新约全书》,马可福音,第16章。

[56] 《新约全书》,路加福音,第17章。

[57] William Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions* (Chicago and London: The Uni-

versity of Chicago Press, 1987), p. 104.

[58] Emily S. Rosenberg, *Spreading the American Dream* (New York, 1982), p. 30.

[59] 顾长声:《传教士与近代中国》,第163页。

[60] Timothy Richard, *Conversion by the Million in China*, *Being Biographies and Articles by Timothy Richard* (Shanghai, 1907), vol 1, p. 13.

[61] *The China Mission Handbook* (Shanghai, 1896), p. 307.

[62] 丁韪良:“同文馆记”,傅任敢译,载《教育杂志》,第27卷,第4号。

[63] 《万国公报》,1890年3月,第14册,第5页。

[64] 林治平:《基督教入华百七十年纪念集》,第102页。

[65] *The Chinese Recorder* 3: 619-621 (Dec. 1902)

[66] 顾长声:《传教士与近代中国》,第157页。

[67] 梁元生:《林乐知在华事业与〈万国公报〉》,香港1978年版,第104页。

[68] 《新约全书》,“马太福音”,第10章。

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

[70] “同文书会年报,1891”,《出版史料》,1988年第3、4期合刊,第63页。

[71] 孙家鼐:“覆龚景张太史心铭书”,《万国公报》,台北:华文书局影印本,第26册,第16230页。

[72] 中国史学会编中国近代史资料丛刊:《戊戌变法》(三),上海:神州国光社1953年版,第258页。

[73] 参见 Paul A. Cohen, “Missionary Approaches: Hudson Taylor and Timothy Richard,” in *Papers on China* 11: 43-52 (1957).

[74]David Healy, *The U.S. Expansionism*, p. 136.

[75]Morrell Heald and L. Kaplan, *Culture and Diplomacy: the American Experience* (Greenwood Press, 1977), pp. 345-346.

[76]*Pacific Historical Review* 49. 1 : 7 (Feb. 1980).

[77]Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, p. 18.

[78]*Ibid.*, p. 18.

[79]*Ibid.*, p. 19.

[80]*Ibid.*, p. 18.

[81]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 698.

[82]S. Wells Williams, *The Middle Kingdom* (New York, 1848), vol 1, pp. 530-531.

[83]Kwang-Ching Liu, *American Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), p. 33.

[84]《教会新报》，第64(1869年12月4日)、65(12月11日)、67(12月25日)、68(1870年1月1日)、69卷(1月8日)。

[85]梁元生：《林乐知在华事业与〈万国公报〉》，第36页。

[86]W. A. P. Martin, *Lore of Cathay, or the Intellect of China* (London, 1901), pp. 247-248.

[87]W. A. P. Martin, "The Worship of Ancestors-A Plea for Toleration," in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, pp. 619-631.

[88]Records of the General Conference of Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 692.

[89]*Ibid.*, p. 701.

[90] Alexander Williamson, "On the Need of Concise Historical, Geographical, Ethnological and Philological Notes, etc," in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 108.

[91] Charles Inwood, "The Missionary and His Message," The Missionary Review of the World, August 1919, pp. 567-568.

[92] Latourette, A History of Christian Mission in China, p. 796.

[93] 利玛窦:《天学实义》,上卷,第2篇,转引自《传教士与近代中国》,第5页。

[94] 费赖之:《入华耶稣会士列传》,冯承钧译,上海1938年版,第156页。

[95] 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,圣教杂志社1938年版,第202页。

[96] Broomhall, ed., Martyred Missionaries of China Inland Mission, Preface.

[97] 费正清:《剑桥中国晚清史》,上卷,第617页。

[98] 费正清:《剑桥中国晚清史》,上卷,第634页。

[99] 赵紫宸:“今后四十年中国基督教教义神学可能的发展”,载《金陵神学志》第26卷第1、2期合刊,1950年11月,第14页。

第二章

在两个政府之间

基督教传教运动的最初动因毫无疑问是宗教的,即《圣经》中唯我独尊的一神论上帝观和拯救全人类的使命观,因此西方历史上基督教传教活动并不鲜见。但是18世纪末至19世纪初开始的基督教向东方的布道活动具有与西方宗教史上历次传教活动不同的特点,其规模之大、涉及国家之广、持续时间之长和影响之深远都是空前的,不亚于中世纪的十字军东征,其原因显然不完全是宗教的,而是受到世俗因素的强烈影响,即西方资本主义的兴起及与之相伴的资本主义征服世界的欲望。资本主义对世界的征服不仅表现在政治上的控制和经济上的掠夺,而且还表现在精神上的征服和文化的扩张,即强行把自己的宗教、文化和价值观念推广到其它国家和地区。从一定意义上说,传教运动就是这种精神和文化扩张的表现形式之一。而政治经济的扩张与精神文化的征服是相辅相成的。因此,政、教、商三方在美国一浪高过一浪的扩张浪潮中相依而行,携手共进。近代出使西方的洋务派大员郭嵩焘对此洞若观火,他曾言:“夷人之

与中国交涉者，一曰商、一曰教、一曰兵，三者相倚以行而各异用。……屈抑其教，必求以兵，胁之兵不得，商人之助其费”。^{〔1〕}传教士、外交官（利用“兵”）和商人之间这种相互依赖、共同合作而又各自独立的关系贯穿于美国对华传教运动的始终。

一、传教运动与美国对华扩张政策

传教士与美国政府及美国对华政策的关系，长期以来一直是一个颇有争议的问题。总的说来，传教运动与美国对外政策目标并不冲突。当然，这并不是说美国政府利用传教运动达到某种具体的政策目标，也不意味着，传教士是受美国政府派遣来华甘愿为美国政府效命和服务，其真正含义在于，从长远来看海外传教运动符合美国的国家利益，与美国对外政策的总目标是一致的。一个国家的对外政策总目标大致有三个层次，最高层次是创造有利于自身生存与发展的国际环境；中层目标是保障自身的安全与发展，第三层目标是谋求具体的政治、经济、军事和文化利益。海外传教运动与美国对外政策目标的一致主要表现在第一个层次上。所谓有利的国际环境对美国而言就是把美国文明推广到其他国家甚至全世界，建立美国主导下的和平。海外传教运动不仅传播基督教的教义，而且归根结底是推广在基督教影响下形成的美国文化和整个生活方式，“既传播耶稣基督的福音，也传播美国影响的福音”。^{〔2〕}同时，代表传教运动的不仅仅是十字架，还包括各地林立的教堂、教会学校、新

闻出版机构以及受美国传教士影响的大批所谓的“教民”。这些实体尽管不能直接服务于美国的对华政策,但它们的存在却在象征和显示着美国的影响力。正如《纽约时报》评论的那样:“传教士已成为世界上的一股势力。政治家们已确信,传教士是一种媒体,通过他们,西方的意志必定要对中国起作用。”^[3]为了把“西方的意志”强加给中国,传教士与美国政府及其驻华外交代表进行了虽有齟齬但却有效的合作。

【传教士的鼓噪:武力开放中国】 在美国开放中国的侵略行动中,传教士扮演了急先锋的角色。这倒不是因为他们嗜好武力,而是传教事业的需要。在从鸦片战争到义和团运动的半个多世纪时间里,传教士一直是武力开放中国的最积极鼓吹者。商人的活动主要限于通商口岸,他们的目标是谋求经济上的利益,开放中国内地对于商人来说并不那么急迫,而传教士则不然,“中国的开放是他们做任何事情必不可少的条件”。^[4]传教士的目标是让基督教征服整个中国,因此整个中国包括内地的开放是他们得以实现其传教目标的前提。宣教活动的特点决定他们必须直接面对中国民众,生活、活动在中国民众中间,他们的活动区域往往是西方政治和军事势力相对薄弱或难以达到而反教排外思想却异常强大的内地乡村,因此他们比商人更渴望中国全境向西方开放,对条约特权和西方武力的保护依赖性更强。

纵观 19 世纪,传教士不断鼓吹美国政府谋求更多的有利于传教的特权,民教纠纷也常常为美国政府扩大对华侵略提供种种口实,而“给予传教士的权利又都被商人用作要

求中国开放通商的根据”。^{〔5〕}在19世纪西方列强历次侵华战争中,美国传教士几乎毫不例外地扮演了帮凶和打劫者的角色,企图利用战争摧毁阻碍传教的政治障碍。

鸦片战争前,新教传教士入华已有30年,但在清政府严格禁教政策下,传教士不仅一无所成,且不得不隐瞒自己的身份,传教活动只能秘密进行,一旦被清朝官吏发现,则面临被驱逐的危险。由于传教活动尚未全面展开,传教士还感受不到中国人的反教心理,认为“阻止在崇拜偶像的异教徒中间建立传教站的障碍只有一个,这个障碍是政治性的”,^{〔6〕}即清政府的禁教政策。沉重的压抑感和不安全感以及鬼鬼祟祟的宣道生涯使在华的美国传教士满怀希望地注视中英之间关于鸦片贸易的纠纷,把中英战争看作是打破禁教政策,使“福音”进入中国的契机。裨治文主编的《中国丛报》更是不遗余力地鼓吹英国用战争手段“强迫中国走上一条与各国的利益和她的义务更为一致的路线上来”。^{〔7〕}美国第一个来华女传教士夏克夫人回忆说:“中英之间的纠纷曾使我欣喜若狂,因为我相信英国人会被激怒,这样上帝就会以其力量打破阻止基督福音进入中国的障碍。”^{〔8〕}美国一家杂志的编辑曾这样讽刺传教士在鸦片战争中帮凶形象:“传教士们迫不急待地渴望听到第一声枪响。……他们站在中华帝国的国门前,点着火把,背着枪,一边敲门一边喊:‘如果和平方式不能达到我们的目的,我们就使用武力’。”^{〔9〕}

美国传教士甘当帮凶角色,其目的是要趁火打劫,即利用这场战争谋取传教方面的特权。伯驾就是这批趁火打劫

者的典型代表。

鸦片战争爆发后,伯驾感到有必要回国向美国政府和差会报告中国的局势,以利于美国采取措施。他匆匆忙忙离开广州,于1840年12月到达纽约。伯驾向美部会咨询委员会汇报完工作后,决定赴华盛顿,当面向政府汇报中国的形势,“以期能对政府有所帮助,如有可能促使政府能有兴趣在目前采取行动,……间接地促进中华帝国福音事业的前进”。⁽¹⁰⁾伯驾在华盛顿会见了外国驻美公使、国务卿丹尼尔·韦伯斯特和其它政界要人,并提交了一份书面报告。伯驾提出美国应该采取的行动是:“为了改善目前我国政府与中国前所未有的危机,应毫不犹豫地派一位全权使节直奔道光朝廷。”接着伯驾阐述了他提出这一建议的原因:

“1. 无论英国采取什么路线,也无论他们谈判或可能采取的强制措施的结果是什么,当我们的使节到达时,中英关系中的问题都不会得到解决,因而仍需我国政府的注意。

2. 第二个考虑,也是最重要的考虑是:具备年龄、能力和级别等必要资格的美国使节可能是最及时的,也最有可能得到中英双方的接受,来调停两国之间的纠纷,并在对所有各方都有利和不丧失尊严的情况下恢复贸易。……

3. 尽管中国人已经表现出对与外国做生意的轻视——帝国诏书中经常称对外贸易收入不过“轻如鸿毛”——但是也有很多相反的证据。我相信继续同外国做生意的愿望是强烈而普遍的,最近两广总督的表现就证明了这一点。……

4. 中国人只是希望寻求一个缓解和恢复贸易的办法,使政府既不‘丢面子’和信誉,同时也可以停止鸦片贸易。

……通过一个公正的调停者，就可以找到解释和借口，解除目前的困境，同时在全能的上帝看来，也是避免生命财产损失的途径。

5. 有重要的理由表明，如果这个问题不能及时处理，所有的对外交往都将被切断，中国将步日本的后尘。……贸易一旦被禁止，恢复贸易要比现在及时保持它更困难。对华贸易作为舒适和健康奖赏的来源对我国的重要性是无需多加评论的，这种贸易对中国人的道德价值应是我们这些自由的和开明的基督教国家最欣赏的，一旦贸易停止，道德价值也会丧失。还不应忘记的是，每年大约12,000,000美元的(美中)贸易是值得维持和保护。

6. 中国人对美国的信任可能超过任何国家，美国商人在禁区中还保留着一个有限的通道，其中一些商人是清政府所熟悉的，他们曾经采取断然的立场反对鸦片，并一直运用他们的影响反对这一罪恶，以唤起西方国家的道德意识。众所周知，美国并非一个殖民国家，应该选出一位最有外交才能的人来承担这项任务。”^[11]

第二天，伯驾应邀到国会发表演讲，除大谈他在中国传教的经历和中国情况外，仍然鼓吹美国应派特使到中国。他在日记中写道：

“多么令人难忘的一天，上帝已经听到了我的祈祷，赐予我天恩，使我实现我的愿望。今天早晨在华盛顿的国会山，我已经向我们国家和当代最杰出的听众——参众两院议员们——发表演讲，前总统亚当斯先生和其它名流也出席了。我轻松地演讲了一个小时。”^[12]

伯驾的游说活动并没有徒劳,美国决定派顾盛作为全权特使来华,谈判双方订约问题。伯驾则被任命为使团中文秘书,年薪 1500 美元。伯驾在回忆顾盛召见他的情形时说:“特使阁下希望我不仅仅是中文秘书,而且应该是一个值得信赖的顾问,并表示对我无秘密可言。我充分意识到,对这一职责我不能稍有怀疑,这是天赐良机,使我不仅可以为我的祖国服务,而且由于担任了这样职务,我可以在几个月内的复杂形势下,做出整个后半生都无法企及的贡献。”^[13]伯驾所说的特殊“贡献”意指把传教条款塞进中美条约之中。

伯驾熟谙中国情况,并且与中方的很多谈判代表相稔,因而在《望厦条约》谈判过程中起到了特殊作用。伯驾在日记中写道:“长期以来,我一直希望派一个使团,同时欢迎顾盛使团的到来。我对中国语言和清政府官员的熟悉使我获得了作为使团秘书的职务。值得注意的是,在最近的谈判中,只有一个中方官员我不认识,是翰林院的赵(即赵长龄),耆英阁下曾是我的病人,黄(即黄恩彤,时任广东布政使)阁下一一直是我个人和家庭的朋友。潘仕成(广东候补道)也如此,他的父母在世时曾是我的病人。他们对我的品格和我对中国人乐善好施精神都很熟悉,因此,对我表示明确的信任,无论我向他们介绍什么,他们都愿意接受。考虑到中国人与生俱来的猜忌心理,这种情况(对谈判)是非常有利的。”^[14]

伯驾与中方代表的特殊关系使他轻而易举地从清政府手中获得了在通商口岸建立教堂的权利。伯驾回忆说:“为了感激我对其父母的治疗,潘仕成主动提出在条约草案中

增加一项条款,允许(美国人)在每个通商口岸建立医院、礼拜堂和殡葬处,这些在后来的正式条约文本中均已载明。”^[15]尽管伯驾的这一记载缺乏其它材料的印证,其真实性尚有疑问,但伯驾利用其声誉在谈判中对美方的贡献则是毋庸置疑的。后来一位传教士说道:“一个简单的事实是,由于顾盛先生对伯驾的完全信任和二人之间亲密无间的关系,《望厦条约》中与我们目标最相关的部分直接是由他来策划的,而且还有足够的理由相信,他对条约中增补的有关传教的条款具有重要影响。”^[16]

然而,《望厦条约》并不能满足传教士企图使整个中国开放的愿望。条约墨迹未干,传教士就开始对清政府把传教权限制在五个通商口岸和中国人对基督教的冷漠极为不满。他们抱怨说:“十四年来,耶稣基督的使者一直宣传上帝将带来宽恕、和平和繁荣,可绝大多数中国人却对上帝的恩赐听而不闻,拒绝接受”,并指责“把宣讲福音限制在五口和邻近地区是没有丝毫理由的”。^[17]“亚罗号”事件发生后,大多数美国传教士认为这是扩大传教权的良机,应该加入英国阵营,成立盎格鲁—撒克逊十字军,“暂时穿上苏格兰短裙,用子弹说话,摧毁魔鬼撒旦的堡垒”。^[18]在《天津条约》、《北京条约》谈判中颇有“作为”的卫三畏赤裸裸地叫嚣使用武力,他说:“流血是必要的。……除非用恐惧唤醒他们的正义感,否则中国人不会做出任何让步。异教道德使他们成为最自私、最残忍而又胆小如鼠的民族,因此,如果我们指望她服从理性的话,我们必须以武力作后盾。有时我更倾向认为,美国如果加入英法联军,美国可能会更加受到

尊敬。”^{〔19〕}

美国虽然没有加入英法联军,但却坐享战争的果实。对于传教士来说,“传教宽容条款”使他们的努力得到了报偿。这一条款虽然是由俄国最先提出并载入《中俄天津条约》,但该条约只是提及某些东正教传教士。随后担任美国谈判代表团翻译兼秘书的卫三畏把条款内容加以全面扩大。卫三畏 1878 年 9 月 22 日回忆说:

“最先就这个问题拟定一项条款是俄国公使,在讨论(中俄天津)条约草案时,中国官员表示允许传教士在中国全境旅行,因为这些人通常都会说中国话,他们反对类似的关于商人的条款,不允许商人们这样做。中国人的这种无知肯定会带来麻烦。这些中国官员知道在北京的俄国教士安分守己,而且很勤劳,因此非常愿意给予他们更多的特权,但是他们未对是否普遍宽容基督教发表意见,他们实际上对基督教的独特教义一无所知。”^{〔20〕}

迫使清政府“普遍宽容基督教”的正是美国传教士。卫三畏接着说:

“第二天,我弄到了这项条约的中文本,在中美条约中提出一项类似的条款,删去了限制性的‘某些传教士’被允许传教的字眼,加上了新教和罗马天主教两个名称,以便向中国表明前者与罗马天主教会和希腊东正教会是不同的,这(与俄国条约中的条款相比)只是用词的不同,实质并没有两样。在签署条约的前一天晚上,中国方面发来一个照会,完全拒绝这一条款,理由是新教传教士携有家眷,必须限制在通商口岸。结论很明显,允许怪模怪样的外国妇女在

中国旅行的前景使他们感到不能允许美国人(到内地)传布基督教。意识到这一点后,我马上把该条款变换一下形式又提出来,第二天一早送到钦差大臣面前。这一条款实际内容与以前的完全相同,但是他们没有进行任何进一步讨论和修改就同意了。”^[21]

前后两次提出的条款有什么不同,我们不得而知,但卫三畏这里显然采取了欺骗手段。在传教士看来,“既然基督教是所有国家获得上帝最伟大恩赐的唯一来源,那么,为了使福音被更多的人聆听,为使福音一开始就免遭无知和偏见的阻止,有义务利用任何手段”。^[22]后来卫三畏还庆幸自己欺骗手段获得成功,他在日记中言道:“我要说的是,如果中国人认识到宗教宽容条款的真正含义,他们根本不会签署”。^[23]美国公使列卫廉对卫三畏的条款在措辞上进行了一些改动,英文本中的“无论谁”改成“任何人,无论美国公民还是中国教徒”。列卫廉这一做法的用意在于使措辞更加明确和具体,以利于对信教中国人的保护。这一改动得到卫三畏的赞赏和感谢,“感谢上帝……,我一直认为改动后的条款比原来的好”。^[24]卫三畏赞扬宗教宽容条款“对正在成长的教会是莫大的保护,是促使基督教传播和令中国实现基督化的里程碑之一”。^[25]

《天津条约》签订后,由裨治文召集传教士于7月17日在上海聚会,庆祝“传教宽容”条款的获得。会上,由卫三畏宣读了四国《天津条约》中有关宗教宽容的条款,卫还从亲身经历号召传教士从整体上把握条款内容,尽量对条款进行宽泛的解释。对于卫三畏的号召,厦门的一位传教士给予

积极的反应,这位传教士走的更远,甚至“还要追求条约以外的权利”。他声言:“基督教来自上帝,整个中华帝国都在上帝统治的范围之内,我们受上帝派遣要对全中国传教,就应当允许我们在整个中国传教。所以,如果不被允许,我们有权可以‘照会’中国容许。目前所签订的条约已经准许我们去,我们就可以去,而且可以正当地请求给予条约保护。如果条约过于限制我们,我们就可以越过条约,而且必须要越过,如果上帝保佑给予开路并赐给我们力量去做的话。”^[26]

《天津条约》和《北京条约》使传教士获得在中国全境自由传教的特权,然而这非但没有消除反而刺激了传教士借助武力获取更多特权的欲望。他们抱怨清朝官吏和士绅阶层对条约权利的消极抵制和蕴藏在中国民间的强烈反教情绪。在后来发生的天津教案、中法战争和八国联军侵华战争中,大多数传教士仍然信奉武力是打破中国人反教壁垒和传布福音的必要手段,声称“战争是中国获得上帝恩赐的来源”。^[27]天津教案发生后,丁韪良、狄考文等人认为,这是盎格鲁-撒克逊人借机征服中国的黄金时机。狄考文抱怨美国对中国反教行为反应软弱,在华力量不能有效地保护美国公民。传教士得以住在中国靠的是英法的势力。甲午战争爆发后,对于日本这样一个非基督教国家,美国浸礼会真神堂传教士耶士漠竟诡称“日本是上帝用来撼动中国心脏的工具”。^[28]义和团运动更使传教士要求派更多的军队来华惩罚中国人,保护传教工作。在谢卫楼、丁韪良看来,“传教士希望更多流血……因为传教士了解中国人的本性和中国

的形势,宽恕意味着更多的外国人和中国教徒将丢失宝贵的生命”。^[29]丁韪良则声称“对杀害传教士和天真儿童的人”进行“任何惩罚都不过分”,“中国需要西方国家的明智干涉而得以拯救”。^[30]

传教士鼓吹以武力手段打开中国大门并叫嚣对中国人的反教行为以牙还牙进行“惩罚”,与传教士宣道时标榜的“爱人如己”和“劝人为善”的说教大相径庭。这种严重违反基督教道德的行为受到美国公正舆论和具有正义感与良知的部分传教士的谴责和批判。美国宗教界人士 W·A·梅西强烈谴责传教士鼓吹利用侵略战争谋求特权的作法,他说:“应该让那些密切注意中国危机形势的基督徒们记住,战争和暴力只会导致罪恶;炮声述说的决不是兄弟般的情谊,而是仇恨和邪恶。战争也许会清除一些障碍,但从来不会弥合仇恨。这个民族(指中国)可能会被挫败,但是火与剑是不能使他们对西方产生爱的。”^[31]嘉约翰把传教士加入侵华战争称为“整个基督教世界的耻辱”。更多的传教士是从传教事业的长远利益出发反对用武力谋求传教特权。文惠廉感到传教士让福音借助士兵的枪口进入中国,将会使在华传教事业受到难以弥补的损害。他于1861年不无忧虑地说:“武力增加了中国人对基督教的仇视”,“使福音更难进入中国人的心灵”。^[32]

传教士为打开中国大门,不惜支持旨在保护鸦片贸易的战争,这对基督徒来说,无论如何也是道德上的污点,如何解决这一困境,摆脱舆论的谴责,传教士绞尽脑汁,找出种种借口极力为自己狡辩:

首先,为英国发动战争的“合理性”进行辩护,声称英国的目的并非为了鸦片,战争的真正原因是中国的排外政策损害了其它国家寻求和平交往的权利。在传教士看来,英国无论在法律上还是在道德上都有充分的权利向中国宣战。卫三畏称,清政府要求外国人必须绝对服从中国的野蛮法律,是对个人权利的公开侵犯。裨治文、雅裨理等则指责“中国由傲慢和邪恶的力量主宰着,不仅剥夺了人们不可转让的权利,而且蔑视上帝的律法,诬蔑耶稣基督的宗教是卑下的和不道德”。因此“为了与中国进行文明国家认可的自由、友好、安全和体面的交往,必须诉诸武力和强制手段”。针对舆论指责鸦片贸易的罪恶,伯驾为英国辩解说,鸦片当然可恶,但英国发动战争目的并不是保护鸦片贸易。他返美发表演讲,声称“在美国人的看法中有两个常识性错误,其一是认为战争目的是‘使鸦片贸易永久化’;其二是英国暗藏的目标是征服中国”。美国浸礼会真神堂的叔米士和公理会的特雷西则联名向国内报刊写信,为英国行为辩护。宣称:“正如茶叶不是美国革命的原因一样,鸦片也不是中英战争的原因。”英国有“比恢复鸦片贸易高尚得多的原则”,“英国的胜利将会为商业和文明带来最崇高的利益”。^[33]

其次,把战争“神化”。传教士继承了中世纪十字军东征的衣钵,企图通过把世俗的侵华战争神化的办法为自己的行为辩护。他们求助于上帝的神秘性,诡辩说:从历史上看,“上帝经常使用武力这只强壮的手臂来为自己的正义与和平王国开辟道路”,^[34]中国是魔鬼撒旦的主要堡垒,是整个异教世界获得拯救的关键,这次上帝不过是“选择了英国来

教训中国，使之谦卑，不久还会利用英国向中国自由地传播福音；并把基督教文明的恩惠给它”。至于鸦片贸易，只不过是上帝采取的一种特殊方式，“对一个自认为是世界中心并把其它所有民族都当成一小撮只能分享其恩赐和怜悯的蛮夷的国家来说，也只能采取这种不同寻常的方式”，^[35]而上帝的方法“是我们常人有限的头脑所无法理解的”，但“上帝自己却完全明白”。鸦片贸易虽然直接违反了上帝的律法，但可以用来为上帝服务，即使有时候所采用的方式可能并不恰当，但也要首先把异教徒投入上帝的怀抱，然后再纠正因方式不当而造成的不良后果，而万能的上帝完全能够“从混乱中带来秩序，使邪恶变成善良”。^[36]概言之，上帝可以采用任何手段，当然包括暴力和邪恶，来实现自己的目标，这是中世纪野蛮的十字军精神的继续和翻版。

第三，是采取推卸责任的办法。传教士声称，战争手段也是他们不愿看到的，乃是不得已而为之，况且采取何种方式打开中国大门不由他们决定，因而他们并不承担道德上和法律上的责任。公理会传教士哪呢说：“我们也希望采取较温和的方式，可是这并不由我们来决定。我们所希望的只不过是向这个民族宣讲福音的自由。”另一个传教士说的更坦率，“我当然乐于看到中国向（基督教）真理开放，但如果只有通过武力才能实现，我也不拒绝。我祈求上帝的使者能获得无限制的自由，但我不能决定采取什么手段来达到它，尽管我也曾希望最好通过真理和上帝的福音对中国人的心灵潜移默化的影响来实现它。”^[37]总而言之，武力手段乃是无可奈何之事，传教士并没有责任。

传教士这种自欺欺人的做法根本难以自圆其说,一些传教士也认识到中国民众根本不会被他们这种辩解所说服。他们不无沮丧地叹道:“我们以后不得不花费很长时间为自己洗刷污名。”^[38]

实际上,这一污名是永远也无法洗刷掉的。20世纪以后,部分传教士曾极力试图摆脱传教运动对西方政治力量的依赖,实际上这不过是无法实现的空想。传教运动与西方政治势力已经结下了无法分离的关系。

【从教堂走进使馆】 传教士对美国扩张政策的影响不仅体现在传教士充当武力开放中国的帮凶,还表现在部分传教士脱去教袍,摇身一变成为驻华外交官。

在美国,神职人员一般是不允许从政的。1821年《纽约州宪法》第十条规定:“鉴于神职人员以服务上帝和拯救灵魂为职,且不得稍懈于其重大职责,故任何教派之神职人员或牧师……均不得或不能在州里担任任何文职或军职。”^[39]其它各州和联邦政府也都有类似的规定。但在华传教士却有一部分人成为美国驻华使馆的外交官。传教士宁愿放弃传教士身份,背弃启程来华时信誓旦旦的誓言而走进使馆,并不是基于个人的兴趣和理想,而是美国国家利益和传教事业的共同需要。

在美国对华外交的早期,美国缺少通晓中国事务的外交人才。据美国学者丹涅特考察,1864年前的美国驻华使馆中,连一个由美国政府培养的翻译人才都没有。^[40]早在1846年1月22日,伯驾在担任代理驻华专使期间曾感到使馆缺乏翻译人才的严重性,给国务卿布坎南写信,建议由

美国国务院派遣一些具有必要能力和资格的年轻人来华学习汉语。但伯驾的建议并没有引起美国政府的重视。据曾任美国驻华公使的列卫廉称,1858年前,“在旅华美商之中”也“没有一个能够书写或朗读一句中文的”。在整个19世纪,“除非以往是传教士的人而外,极少数的美国官员对于他们派驻国的文字语言有任何正确的知识,他们在中国、日本和朝鲜多半不是靠本地翻译人员,就是靠其它国籍的外国人或传教士。”^[41]这种情况导致了美国外交代表来华后极力搜罗了解中国事务的人才。而长期住在中国,通晓汉语,对中国情况有较深了解又有较高文化素质的传教士就成为驻华外交官重点网罗的对象。

应该说,担任外交官职务并非传教士主动寻求的,当美国国务院的任命到达传教士的手中时,有的甚至一度犹豫不决,担心会影响传教工作。1855年夏,当卫三畏接到美国国务院令他任使团秘书兼翻译一职的任命时,卫三畏并不情愿,他在一封家信中写道:“我根本不愿意担任这一政府职务,从伯驾博士十年来的遭遇来看,担任这类职务并没有什么乐趣”。伯驾在致美部会的一封信中也解释他并未主动寻求政府任命,他说:“这一职务(指驻华使团翻译)并不是我主动寻求的。代理专使璧珥到达(中国)几天后,由总统和参议院签发的这项任命就由他转交给我了。我马上询问,接受这项职务是否会与我的传教工作有冲突,他保证说不会,并且说:‘你的工作会很轻松的’”。^[42]但在各方面说服下,传教士逐渐认识到,担任外交职务不仅是公民对国家应尽的义务,而且将更能促进在华传教事业,担任外交职务与传

教不仅没有矛盾,相反会发挥作为一般传教士无法发挥的作用。况且,外交官的高薪对一个清苦的传教士来说也是极有诱惑力的。

美国海军随军传教士牛顿曾以伯驾对《望厦条约》的影响力说明传教士从事外交工作对美国利益和“对推动在华传教事业具有极大的便利”。他认为:“首先,这使他对中国人有更大影响力,因为中国可能是世界上最看重政治作用的民族”;其次,传教士可以利用其外交官的身份谋求更多的传教特权。^[43]无独有偶,当卫三畏对美国政府的任命犹豫不决时,他的老朋友、海军准将佩里也以类似的理由极力说服他接受任命:“我希望你不要考虑拒绝这项任命,因为他决不会干扰你的传教士职责,相反,他会给你一个位置,并对你履行神职工作有更大的影响。……而且除此之外,这一大笔薪金收入即使你不在乎,却可以使你的家庭受益非浅。”^[44]

利用外交官的特殊身份,为传教事业提供便利和保护,这是传教士的普遍心理。小阿瑟施莱辛格对此评论说:“在这种态度下,有那么多在华传教士一步步从教堂走进使馆就没有什么奇怪的了。”^[45]

在晚清,进入外交界的美国传教士在寓华传教士中只占极小的比例。传教士大批进入外交界既不可能,也不符合美国的政治传统。绝大多数传教士专心于宣教事业,对从政缺乏兴趣。况且,传教士进入外交界也是有代价的,即必须辞去教职,还要忍受差会的责难。这在后文将有详述。

据不完全统计,进入美国驻华机构担任美国外交职务

的传教士共 11 位,情况如下:^[46]

姓名	所属差会	来华年代	担任的外交职务	任职时间
裨治文	美部会	1830	顾盛使团翻译	1844
伯驾	美部会	1834	使馆秘书、代理专使、专使	1844—1855
卫三畏	美部会	1833	美国驻华使馆秘书兼翻译	1857—1874
			代理驻华公使(第一次)	1858.12—1859.5
			代理驻华公使(第二次)	1867.11—1868.9
			代理驻华公使(第三次)	1873.7—1874.10
罗尔悌	美国浸礼会	1847	美国驻宁波领事	1861—1881
晏玛太	南浸信传道会	1847	驻沪使馆翻译、副领事	约 1862—1864
麦嘉缔	美国长老会	1844	美国驻上海副领事	1871
何天爵	美部会	1869	使馆头等参赞、代理公使	1871—1885
丁家立	美部会	1882	驻天津副领事	1894—1896
			代理驻华公使	1919.9—1920.6
卫理	美以美会	1887	美使馆参赞	1901—1908
			美驻天津总领事	1908—1909
			美国国务院远东司司长	1914—1918
李安德	美以美会	1870	美国驻天津副领事	不详
李佳白	美国长老会	1882	英国驻华使馆翻译	不详

从表上可以看出,自 1844 年顾盛使华到 1900 年间的绝大部分时间里,美国驻华使馆中总是雇有若干名传教士担任重要职务,人数虽少,但传教士以其对汉语精通和对中国事务的熟悉在相当程度上影响了美国对华政策的制定和实施。

一般说来,美国与清政府之间的往来公文大部分由精

通汉语的传教士来承担,实际与中国官员打交道的也是这些传教士。如前文所述,伯驾和裨治文对《望厦条约》、卫三畏对《中美天津条约》,从提出条约草案到签订都发挥了重要作用。卫三畏还以秘书兼翻译身份参加了佩里远征日本的行动。传教士的工作也得到美国政府的赞赏。曾于1857—1858年间担任驻华公使的列卫廉在给国务卿的信中曾对传教士的工作有过这样的评价:

“传教士和那些与传教事业有关的人们的学识,对于我国的利益是非常重要的,没有他们充作翻译人员,公事就无法办理。我在这里尽责办事,若不是他们从旁协助,就一步都迈不开,对于往来文件,或条约规定,一个字也不能读、写或了解。有了他们,一切困难或障碍都没有了。”

列卫廉还称,自顾盛使华至1858年,传教士一直是对华外交的主要助手和顾问:“1844年的情形也是如此,顾盛的翻译人员和他们在公务上的助手也都是出诸这一类人(指传教士)中;裨治文博士在1853年之于马沙利,在1854年之于麦莲,于一应公务上都是主要的助手,现在仍然发挥着积极的作用;对他不时的帮助和经常最可贵的划谋献策,我得借此机会向他表示感谢,实深欣幸。”^[47]

实际上19世纪60年代以后,美国驻华使馆的这种情况也未发生多大变化,卫三畏、何天爵、卫理、丁家立无论是任翻译、参赞,还是代理公使都对美国对华政策有重要影响。何天爵是1880年《中美续修条约四款》和《续约附款》的起草者。该约对限制华人入美和排华浪潮起了推波助澜的作用,并为后来美国通过排华法案埋下伏笔。卫理后来则成

为美国远东政策的主要制定者之一。

【传教士的情报作用和舆论影响】 美国传教士影响对华政策的另一方面是通过制造舆论和提供情报影响美国决策。

虽然中美贸易关系早在 1784 年“中国皇后”号商船首航中国就已开始,但长期以来,无论是美国公众还是美国政府对中国的情况均较陌生。19 世纪 40 年代以前,美国社会对中国历史和文化的了解主要通过欧洲著作,特别是明末清初来华的天主教传教士的著作,对中国现状则知之甚少。1847 年美国纽约一家出版社出版了传教士卫三畏的《中国总论》,卫三畏这部对中国文化与社会百科全书式研究标志着美国社会对中国的认识不再借助欧洲人的眼睛,而通过自己亲身的观察。此观察者主要是传教士。

传教士热衷于介绍和研究中国社会和文化并非因他们对此有特殊的兴趣,而是传教事业的需要。差会把传教士派往国外,要对传教士的工作情况进行了解和监督,这也是为传教事业捐助的广大普通教徒的愿望。公理会在给裨治文的指令中,就特别要求裨治文“把有关中国人民的特征、状况、风俗、习惯等等,……向公理会差会部作出完整的报告”。^{〔48〕}因此,派到海外的传教士定期向国内母会汇报所在地的情况是其工作职责的一部分。其汇报或是通过书信,采取书面形式,或是传教士亲自回国述职。传教士的书面汇报不仅供差会参考,同时也要向广大教徒传达,而传教士每一次回国述职都要向本教区的教徒发表演讲,介绍中国的情况,以唤起教徒的热情,赢得教徒的支持和捐献。为了使在

华传教事业能够比较顺利地进行,传教士感到有必要对中国社会进行深入的了解和研究,在中国社会起主宰作用的士大夫阶层的心理和需要更是传教士的重点考察对象。士大夫是儒家文化的主要承载者,考察士大夫的心理就需要研究儒家学说。一些传教士以西儒自居,就是要与士大夫阶层建立关系,研究他们心理和文化。主张“耶儒合流”的丁韪良、林乐知等人对儒家文化均有一定造诣,而理雅各、花之安等则几乎倾毕生之精力从事汉学研究。这些成果不仅在西方有着广泛的影响,也得到中国学术界的赞赏。如精通西方文化的中国学者辜鸿铭一向看不起外国汉学家,但对花之安却另眼相看。卫三畏、明恩溥、卢公明等人的著作被美国各大学研究中国问题的机构视为经典。除文化外,中国各地的民俗、人口、地理都是传教士调查的对象,因为这些都是传教士开辟教区、设立教堂、发展信徒时必须了解的情况。在福州传教并在研究中国社会方面颇有成果的美国传教士卢公明承认,为了向中国人“传授耶稣拯救之路”,他“一直对中国人的性格和精神状况深有兴趣”,并进行研究,为此,他甚至准备忍受“艰辛、痛苦和磨难”。^[49]

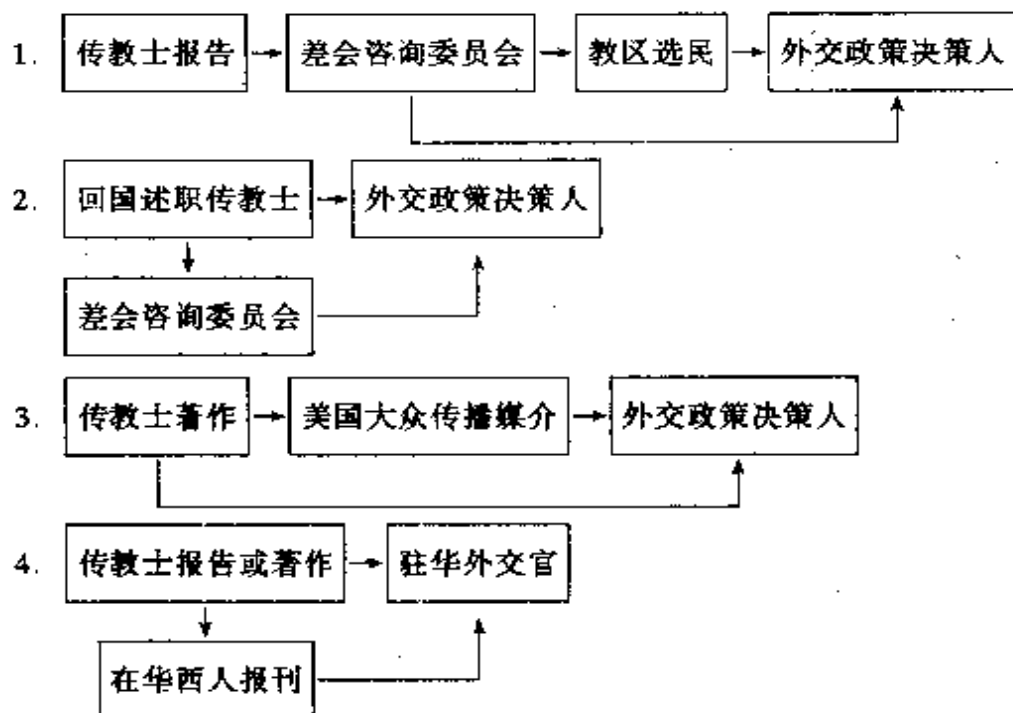
传教士对中国最大的有组织的调查活动是由中华续行委员会组织的中国传教事业调查。该调查从1913年开始,1921年出版调查报告《中华归主》。该报告第一部分内容全部是有关中国的地理、气象、语言、人口、经济、社会生活、宗教、教育的资料,具体包括:中国各省详细地图、政区的划

状况；中国各地经济生活；中国正在逐渐兴起的工业制度；中国境内除基督教以外的其它宗教势力及其分布。第二部分才涉及基督教在中国的情况，其中还插入了中国教育的资料、中国的卫生状况和卫生教育。附录还有各省邮政地图，中国城市人口估计表，每一万人口中国立小学学生平均数等资料。^{〔50〕}实际上，这次不仅仅是对中国的基督教事业的调查，而且是对中国现状的全面考察，因而得到美国一些大财团的资助，成为商业活动和商业决策的基础。对于传教士的情报作用，近人早有查觉，一洋务派官员曾言：“查耶稣教流行中国也，往往藉传教以为名，实则觊我虚实，为彼间谍，中外偶有举动，不逾月而播闻彼都。闻每月阁钞，在外国已有寄阅者。”其结果是“我国之实，尽输于人”。

以传教为名行间谍之实的传教士虽极个别，但为了传教而调查中国情况的传教士却极为普遍。传教士自身也具备从事调查和研究的能力和条件。授牧师职的传教士一般都必须从神学院毕业，受过高等教育，相当一批传教士具有神学、医学、哲学博士学位，其观察能力和分析能力显然要比其它在华西人高出一筹。传教士不同于更替频繁、不谙汉语的外交官，也不同于奔走大洋两岸主要居住在通商口岸以赢利为目的的商人。他们久居中国，并且深入各阶层传教，与中国社会有着广泛的接触。这使他们有机会、有时间对中国社会和文化进行认真细致的观察和研究，并因此成为美国社会和驻华外交官了解中国的最主要来源。从《望厦条约》到19世纪末半个多世纪时间里，“若说传教士所写的书籍乃是形成美国对中国……的任何正确舆论的唯一根源，

实非过甚其辞”。实际上，“在 19 世纪大部分期间，美国人是通过传教士的眼睛来观察亚洲的”。^[51]

传教士影响美国外交决策主要通过以下几个方式：



第一种方式是最常见、最普通的方式。在华传教士把在华工作情况通过报告或书信的形式源源不断地发回国内差会，再由差会向本教区信徒和选民广为传布，进而影响到美国公众对中国社会的了解和中国事件的态度，而这些都是美国外交决策者不得不考虑的因素。典型的事例是辛亥革命期间，美国传教士对塔夫脱和威尔逊政府对华政策的影响。传教士正是通过其在美国的广大教区的信徒，在美国公众中树立了辛亥革命有利于传教事业的良好形象，从而赢得了美国舆论对辛亥革命的同情，成为推动威尔逊政府

迅速承认中华民国的因素之一。^{〔52〕}

第二种方式对美国外交政策的影响最直接。在华一些著名传教士经常被视为有关中国问题的专家,他们回国述职或度假时,有机会受到总统或国务卿的接见,汇报有关中国问题的看法。特别是在中国发生重大历史事件的关键时刻,传教士的看法和建议更容易被采纳。如前述的伯驾对美国派遣顾盛使团来华的影响,公理会传教士明恩溥对美国退还庚款资助中国学生留学的影响以及美以美会传教士柏锡福建议威尔逊政府承认中国民国等均属这种方式。

第三种方式也较常见。特别是在传教士与驻华外交官意见相左之时,传教士常常利用美国大众传媒影响美国对华决策。1853年7月,正值太平军势如破竹之际,当时美国传教士认为太平天国运动是一场为宗教自由而战的基督教运动,因而对这场运动普遍赞扬。但当时的美国驻华专使马沙利却建议美国政府支持清政府镇压太平军。传教士获知消息后,联合国内差会利用美国报界在美国国内掀起反对马沙利的运动。他们向美国报界提供资料,鼓动社会舆论向美国政府施加压力。《纽约时报》指责马沙利的干涉政策是“极其愚蠢的”,声言“我们无法赞同一份美国代表提出的主张进行干涉以支持现政权(指清政府——引者注),镇压中国革命的报告”。^{〔53〕}美国政府后来撤换马沙利,派麦莲为使,并制定了保持中立但较为倾向太平天国的对华政策,在一定程度上就是迫于这种舆论的压力。

第四种方式是传教士与在华外交官之间达成的默契。早期赴华外交官一般不通中文,对中国情况不甚熟稔,需要

传教士提供情报和资料,征求他们对中国问题的看法和建议。而传教士为了获得美国政府的支持和保护,也试图影响外交官的对华政策和对传教事业的态度。不同的外交官因个人经历和兴趣的差异对传教事业的热心和支持程度也会有所不同,传教士要最大限度地争取驻华外交官的支持,因此乐于主动向他们提供情报、咨询和建议。自《望厦条约》以来,传教士与驻华外交官在信息和情报方面的合作已经形成了惯例。比如,美国专使麦莲于1854年5月派毕唐根牧师和北长老会传教士克陞存牧师入南京城内搜集有关太平军的情报。麦莲在克陞存等人搜集的情报基础上,给美国国务卿发回一份《访问太平天国的报告》,提出了对华中立政策的基本构想。传教士除直接向驻华外交官提供情报和建议外,还利用在华西人报刊发表意见,制造舆论,影响对华政策。充当传教士喉舌的报刊主要有《教务杂志》、《北华捷报》等。罗孝全离开天京后在《北华捷报》上发表的诋毁太平天国的文章预示着美国驻华公使蒲安臣对太平天国的态度和政策的转变,^[54]而《教务杂志》上把辛亥革命视为“中国新时代的曙光”的评论则是传教士和美国民众同情辛亥革命的开端。^[55]

美国研究传教史的先驱赖德烈曾对传教士对美国舆论和决策的影响做过一番总结,他说:“传教士做的就是帮助改造其本国的舆论。在美国,由(新教)传教组织出版的有关中国的书籍广泛发行。那些在我们大学里讲授中国课程的大部分人——也许是绝大多数——也都同中国的传教活动有关。他们不是曾经做过传教士,就是传教士的后代。传教

士们还经常向国务院和国会议员汇报他们关于中国事务的看法。”^{〔56〕}

【美国政府对传教事业的支持和保护】 既然传教士对美国利益如此重要,传教事业理所当然地得到美国政府的支持和保护。美国政府的保护从传教事业兴起的那一天就已开始,到 19 世纪末 20 世纪初期更是不遗余力。

当近代基督新教对华传教运动在英伦三岛悄然兴起的时候,美国宗教界对中国这个遥远的“异教”国度还相当陌生,但对华传教的辉煌前景却被一位政治家预见到了,这就是时任杰斐逊政府国务卿的“美国宪法之父”麦迪逊。当时英国伦敦会传教士马礼逊的中国之行受到垄断中国贸易的英国东印度公司的阻挠,公司担心在中国禁教政策下,马礼逊的传教士身份会影响它在中国的贸易。当马礼逊抱着碰运气的心情来到美国谋求帮助时,意外地获得麦迪逊的眷注。麦迪逊写信给美国驻广州领事卡林顿,令其协助马礼逊,使马礼逊得以实现中国之行。到广州后,马礼逊不仅受到卡林顿的接见,而且被介绍到美国商馆中隐居。近代新教对华传教运动虽不由美国开始,但却是美国政府促成的,实际上已经预示着未来美国政府与美国传教运动的密切关系。麦迪逊开美国政府支持对华传教运动之先河,此后,几乎美国历届政府都把传教运动看作是美国利益所在。在美国政治家看来,传教运动的重要性不仅仅在于他显示着美国的力量与影响,更重要的是,他用耶稣基督的道德力量在中国人心中撒下所谓“文明”和“亲西方”的种子。伴随着中国经济技术的进步和中国人民的觉醒,西方种族主义者抛

出所谓“黄祸论”，声称中国一旦吸收西方科学技术而强大起来将成为西方世界危险的敌人，而只有传播基督教，用基督教改造中国人的道德和心灵，才能避免“黄祸”的发生。约翰·昆西·亚当斯把“接受英文知识和基督教信仰”看作是使“异教国家”“获得繁荣和幸福的唯一也是最好的办法”。^[57]而美国扩张主义外交政策代言人阿尔弗里德·马汉则警告说，中国拥有西方的技术而不接受“一直指导和在很大程度上支配我们政治行为”的精神和道德力量即基督教将是极其危险的。^[58]正是在这个意义上，西奥多·罗斯福认为传教事业可以避免中国再次发生类似义和团那样排外主义暴动。而信奉“理想主义”外交的伍德罗·威尔逊则是美国所有政治领导人中对传教事业最具信心的总统。

美国对在华传教运动的支持表现在如下几个方面：

（一）利用威胁或欺诈等手段为传教士谋取传教特权和自由。美国在西方列强中最先把建立礼拜堂的权力写入不平等条约，《望厦条约》是清政府被迫逐步放弃禁教政策的起点。第一次鸦片战争后，传教士对把传教自由限制在通商口岸极为不满，要求美国政府向清廷提出修改条约，开放中国全境。太平天国运动的爆发为美国修约计划提供了机会。1853年7月，正当太平天国处于鼎盛时期，美国驻华专使马沙利与两江总督怡良会谈，提出支持清政府的若干条件，其中一项是“信教绝对自由，全面向国外开放”。^[59]马沙利在致国务卿的机密报告中，也称支持清政府的条件之一是：“宣布在中国境内信仰自由和宗教礼拜自由，允许一切与中国订有友好通商条约的国家的公民，在全中国境内自由地

来往出入。”^[60]马沙利与怡良虽未谈成,但这一要求在第二次鸦片战争后签定的《北京条约》中终于得以实现。在福州传教的美以美会传教士麦利和和简明联合致函马沙利,对马沙利给予传教士的保护表示感谢。信中说:“我们特别感激地说,你所提供的帮助将有助于我们达到我们特别期望的目标。”^[61]

(二)保护传教士的“条约权利”,主要是在中国各地的传教权和治外法权。1860年以后,不平等条约体系为全国范围内的传教活动提供了保障。但传教士和美国政府深知,不平等条约是西方逼迫清政府在枪口下签订的,没有西方的武力作后盾,条约不过是一纸空文,在中国民众强烈的反教情绪下,传教士的生命安全都难以得到保障,更不用说传教了。因此,在华外交官均把迫使清政府“忠实”地履行条约作为自己的职责。美国内战期间,美国在华势力收缩。鉴于各地教案频频发生,传教士对美国政府是否会坚持条约中关于传教的条款,保护传教士心存疑虑。福州传教士薛承恩专门就此事询问美国驻福州领事德拉诺,德拉诺请示驻华公使饒斐迪后回答说:“要求中国政府严格遵守条约中传教士和基督教牧师的条款是美国政府的坚定政策,我国官员派到这里就是为了保护其同胞的利益和保障条约的实施。而且我认为,我们的责任就是对任何破坏条约的行为进行起诉——无论部分还是全部——也不论是中国政府还是中国臣民。我坚信,为了惩罚破坏条约的行为,一个外国领事有权逮捕中国臣民,然后移交给中国政府。如果我对中国基督徒因其宗教信仰而受迫害却未能提出抗议和要求惩罚迫

害者的话,我就会觉得自己是在渎职。”^[62]美国传教士对美国政府的保护是心领神会的。一位美国传教士乘船在长江游览时颇有感触地说:“刚才,我坐在甲板上时,两名美国士兵从身旁走过。我感到是他们在保护我们航行。……没有他们,我们美国人居住在中国是不可能的。”^[63]对于传教士来说,使他们得以履行差会使命的传教权固然重要,但领事裁判权却有着特殊意义,对美国政府坚持治外法权尤为感谢。在1890年上海传教士大会上,林乐知提出要特别感谢领事裁判权,他说:“当我们在这里开会的时候,它保护着我们;在整个中华帝国的市镇或乡村中,只要有我们外国人的足迹,它就保护着我们”。^[64]传教士承认正是在“西方国家扩展他们势力范围的时候,基督教传教士得到了培养和保护。……迅速传播福音的希望与基督教强国对异教国家的征服是紧密联系在一起的,尽管这种征服产生了罪恶,但却保护了基督教差会”。^[65]

(三)对传教士要求条约以外的特权的行为表示默许和鼓励。第二次鸦片战争以后,虽然清政府取消了传教士居住和传教的一切地域限制,传教士可以入内地传教,但如果传教士不能在内地租赁房屋长期居住,传教工作仍无法深入。于是一个法国传教士私自在中法《北京条约》中文本中加入“任法国传教士在各省租买田地,建造自便”的内容。双方签约时规定条约以法文本为准,因此私添的这项内容本应对中国方没有约束力。但各国传教士却以此为据并援引最惠国待遇,要求清政府承认传教士有权在内地租赁土地建造房屋。美国虽然表面承认“传教士没有明确的权利在条约口

岸以外地区租赁和购买土地”，^[66]但是一旦传教士与中国民众和政府对这一问题发生争执或实际上获得了条约以外的权益，美国就利用政治恫吓和军事威胁等手段予以支持。美国驻华代办何天爵在 1882 年给美国驻广州领事的训令中说：美国“虽然不作为条约权利来要求它的任何一类公民，有权在通商口岸以外地方居留”，但是，“只要一个传教

者,分几何类:若公使、领事,若商人,若教士是也。至其日求有益于中国者,仅教士而已。故亟亟焉之立教堂,讲福音,以益中国之道德;立学堂,设编译印书局,以益中国人之智慧。试问:此等输入西国文明之苦工,公使为之乎?领事为之乎?”⁽⁷¹⁾言外之意,传教士与商人和外交官员是截然不同的。林乐知固然是在为传教士粉饰,但他对商人和外交官的攻讦却反映出传教士与外交官和商人是矛盾的。

对个别传教士而言,他来华的目的就是传教,并不负有为美国政府服务的特殊义务和责任。作为受差会派遣来华的神职人员,有些传教士是非常虔诚的,他们把拯救异教徒的灵魂作为终生的事业。除少数传教士受雇于美国外交机构并以此为荣外,大多数传教士最感自豪的是自己为多少教徒施洗和建立多少教堂而并非担任什么政府官职。在这个问题上,差会比来华传教士犹有过之。如果说一些传教士为了便于攫取传教特权,打破在华传教的艰难局面或许愿意受雇于驻华外交机构的话,美国国内差会则坚决反对传教士从事布道以外的工作,甚至以开除教职作为惩罚。

1845年底,美部会鉴于伯驾大部分时间从事医疗和外交工作,决定停发薪金,美部会给伯驾的信函的内容未能得见,但从伯驾给美部会的申诉信中约略可以看出差会对传教士从事布道以外工作的看法。伯驾在信中说:

“亲爱的教友们:我在1833年10月22日由耶鲁学院写给美部会请求担任传教士的信中曾说过这样的话:‘我对贵会所从事的事业有浓厚的兴趣和信心,因此请求终生担任传教士工作。’我深知这一请求是微不足道的,但这是我

的全部愿望。我曾含泪保证——‘纵有一千次生命，我愿意把它献给同一个目标’。这一请求得到批准，此后七年来我对这一决定从未有一刻懊悔，我对差会及其神圣目标的兴趣和热情也从未改变。自差会派我到这个国家以来，我已经工作了大约七年，仁慈的上帝保佑了我，而且仍将继续保佑我的工作。亲爱的教友，请设身处地想一想接到你们如下决定时我的感受：‘建议伯驾博士从在华医学传道会寻求资助’。你们都有本会的章程，不向传教士提供薪金，绝不仅仅是资助的问题。我请你们重新考虑我的感受，因为我不想也无法描述它。……

我已经接到了担任美国（驻华）使团秘书和中文译员的任命，但这一职务并不是我主动要求的。代理专使璧甸到达（中国）几天后，由总统和参议院签发的这项任命就由他交给了我。我马上询问，接受这项职务是否会与我的传教工作有冲突，他保证不会，并且补充说：‘如果我是你，我会珍惜我管理的医院的好处，但也不会拒绝这项任命。你的工作将是很轻松的。’我曾对这件事情考虑了很久，（他）提供的条件是无法推辞的，而且这一任命在（他们）到达（中国）之前几个月就已决定，因此，我接受这一新的任务。但是传教工作一直没有停止。现在差会仍然可以决定我与使馆工作的关系是否应该中止，以及一个最微不足道的传教士依靠上帝保佑所发挥的影响和经历是以目前的方式还是转成其它方式而得以继续。我爱你们，尽管不能再与你们一道，但我将永远对差会怀有感情，在我心目中，差会是与这个世界上最亲爱的名字紧密相联的。”〔72〕

停发薪金,实际上是被开除教职的第一步。伯驾对此非常担心,希望能保留教职,给他一个弥补的机会。他在信中说:“我个人认为,这件事与马礼逊博士没什么两样,他曾担任东印度公司的译员,同时仍保持与传教会的老关系。我希望尽管资助可以停止,但我与差会其它方面的关系能像从前一样,我还能与教友们通力合作,为我们周围正在毁灭的亿万人而不懈地工作。就以往历史而言,事情的性质不允许我提出这一请求,但咨询委员会和差会托事部可以把这当作一般原则的例外,同意我的请求。”^[73]

伯驾的请求并未得到批准,伯驾不得不辞去传教士的职务,但后来他仍关注传教事业,从政界退休后,担任传教联盟美国分部的委员及“中国医学传教会”驻美会长。

美国国内各差会在这个问题上都非常严厉,后来担任外交职务的卫三畏、何天爵、卫理等均毫无例外地不得不辞去教会职务。当然这并不是说美国差会反对美国对华政策,而是表明差会认为传教士有自己的职责,只有完成自己特殊的职责,才能为美国国家利益服务。差会的这种态度是美国政教分离原则在中国的延伸。

就总体而言,传教士支持美国对华政策,这不仅因为传教运动深受美国扩张的影响,而且在于美国的外交政策充分考虑了传教士的利益和愿望,对传教士的特权予以保护。但是,这种支持和认可并非无条件的和始终如一的。美国的外交政策关注的是统治者心目中的所谓“国家利益”,其中商业利益占有重要地位,而传教士考虑的只是传教事业的需要,这两种利益要求并不总能达成一致。况且美国对华政

策的执行者是驻华公使,作为个人,驻华公使对美国的政策会有不同的理解,对传教运动的态度也因人而异,使对华政策蒙上个人的色彩。这样就容易造成传教利益与驻华公使心目中的国家利益不一致,在一些特殊历史时期,甚至会出现传教士拒绝遵守和违反美国对华政策的现象。驻华公使马沙利与传教士之间围绕对太平天国政策的矛盾就典型地反映这种冲突。

太平天国运动爆发后,美国传教士发现太平军所信奉的拜上帝教与基督教教义基本相同,认为这是“上帝造就的一次有利于福音的革命”,^[74]将大大有利于福音在中国的传播。特别是曾向洪秀全传授过基督教知识的美国南浸礼会传教士罗孝全更以极大热情赞扬和关注太平天国运动,太平军定都南京后,传教士要求美国承认太平天国。

但是当时美国驻华公使马沙利却不以为然,他要“尽他的力所能及来支持帝国政府”。^[75]马沙利认为,从全局和长远考虑,美国应支持清政府,否则无休止的内战将不仅导致“商业的全面停顿”,还会使中国被其它列强所瓜分。他在给美国国务卿的机密报告中称:“我们的意见是:美国最高利益是参加支持中国(指清政府)的行列——维持这里的正常秩序,并逐渐向衰朽的肌体中灌输健康的因素,使这个政府得到新生。不能坐视中国变成无政府状态蔓延的场所,最终成为欧洲野心的牺牲品。”他认定“中国的稳定是美国的最大利益所在”。^[76]

如前所述,美国驻华公使马沙利的对华政策遭到在华传教士和差会的强烈抨击。罗孝全的南京之行更使双方矛

盾越演越烈。

1853年,罗孝全接到一封洪秀全邀请他到天京传教的信,罗孝全兴高采烈,欣然决定前往。当时清政府严格限制传教士进入内地,而且访问叛军也与美国的所谓中立政策不符。罗孝全遂写信向在上海的美国驻华公使马沙利请示,能否去南京传教。马沙利答复如下:

“我认为你去南京向天德(指洪秀全—引者注)的追随者传教有违美国政府希望在中国出现纷争之际保持中立的政策,……和美国与中国之间的条约精神。这一活动将构成‘对中国政府的叛乱并企图推翻它’。……不要考虑当叛军领袖发展到什么程度时,能允许你到他的追随者中从事你的神圣职业。我可以这样对你说,在我看来,在叛军的营垒危及帝国的皇位并使之摇摇欲坠的时刻,向天德的追随者传播基督教义,无论对你还是其他友好国家的公民,既不是合适的地方,也不是适宜的时机。……不论是广州的叛军,还是南京的叛军,你都不能前去布道。”^[77]

马沙利事后说:“我的地位迫使我必须采取符合条约的立场”。^[78]在这一事件中,作为驻华公使,马沙利的立场是:第一,遵守中美之间的条约,传教士不能进入内地;第二,保持美国在中国内战中的中立地位,批准罗孝全赴南京与美国中立政策不符;第三,也是最重要的考虑是,只有这样才能符合美国在华长远利益和整体利益。

而在罗孝全看来,传教利益是第一位的,赴南京布道将大大促进福音的传播,而遵守条约的重要性是微不足道的。罗孝全未等马沙利答复,就动身离开广州,到达上海后,他

得知马沙利的态度,于是再次拜访马沙利请求同意他访问太平军。但马沙利断然拒绝,并且说,如果他一定要去,就把他遣送回国,甚至威胁要处罚他。从这里我们可以看出传教士关注的是传教事业,而马沙利坚持的是他心目中的国家利益。两种利益相矛盾,传教士与在华外交官的冲突也就在所难免了。

无独有偶,在对待朝鲜的问题上,传教士的态度也与美国政府的政策相左。甲午战后,日本和沙俄都积极为吞并朝鲜做准备,而美国传教士因为朝鲜政府对他们传教的友好态度,企图维持朝鲜的独立地位。当时美国传教士遍布朝鲜沿海和内地,势力远远超过英法传教士,朝鲜国王还聘请美国传教士为顾问。传教士支持朝鲜独立,与美国扶植日本吞并朝鲜的政策不符。俄国和日本政府指责美国传教士干涉朝鲜内政。在俄、日压力下,美国公使于1897年5月11日向旅朝美国公民发布一个指令:“兹奉国务院指示,我向一切逗留以及或临时或长久旅居朝鲜的美国公民公告如下:美国政府迭经表示,凡旅居任何外国的美国忠诚公民,理应一体慎重自持,不得参预驻在国内政,关于此节,本国政府实负有国际上的责任。上述人等应切戒对内政的管理发表任何意见或提供任何建议,更不得干预该国政治问题。如有故违,应自行负责。无论本国政府派驻所在国的代表或美国政府本身,决不能允准他们这类举动,如果他们不顾劝告,那么要想适当地保护他们免于他们本身造成的后果也许是办不到的。离开本土而前往别国去的善良美国公民,当他们在外国的时候,只有安守合法的本业,无论从事传教工作、

或在学校教读、或照料病人、或其它前往外国所拟从事的职业或业务,而不事其它,方是他们对国家一心忠顺的最好表现,也才最有理由要求国家继续不断的切实保护。”^[79]

传教士与美国驻华外交代表的矛盾虽不多见,但它反映出的问题却是意味深长的。它表明,在一些特殊的历史条件下,个别传教士有可能超越某一时期的美国外交政策目标,主要从传教利益出发考虑自己的行为。其行为可能不符合美国统治者心目中的国家利益,但在传教士看来却有助于基督教的传播,甚至产生有利于中国开放和进步的客观效果。传教士传播西学的活动即是如此。李提摩太在《西铎》中曾记述西方政府与传教士在向中国传播西学问题上的分歧。李提摩太言道:“西官为中国谋者,实以保护本国之权利耳。余于光绪十年回英,默念华人博习西学之期,必已不远,因拟谒见英、法、德等国学部大臣,请示振兴西学之道,以储异日传播中华之用。迨至某国,投刺晋谒其学部某大臣,叩问学校新规,并请给一文凭,俾得遍游全国大书院。大臣因问余考察本国新学之意,余实对曰:‘欲得以传诸中华也’。语未竟,大臣怫然变色曰:‘汝教华人尽明新学,其如我国何?其如我各与国何?’文凭遂不可得。”李提摩太还提醒说:“西人之见华官者,每以谗词献媚曰:‘贵国学问,实为各国之首’,以骄其自以为是之心,而坚其藐视新学之志,必使无以富强而后已。”李提摩太的这段话曾被梁启超在《变法不知本原之害》中引用过。梁认为李提摩太的说法是可信的:“今夫李君亦西人也,其必非为谰言以污蔑西人,无可疑也。”^[80]

二、传教士与美国商业扩张

关于基督教传教士与在华西方商人的关系，一直众说纷纭，即使在美国传教士内部和美国商人中间也有着不同的看法。美国驻华公使田贝称“传教士是贸易和商业的先锋”，^{〔81〕}美国学者保罗·瓦格则认为“商人与传教士之间存在根深蒂固的猜忌和敌视”。^{〔82〕}这两种截然不同的说法实际上都有一定道理，反映了商人与传教士关系的两面性：既互相利用，又各自独立，有时甚至互相攻讦。

【相倚而行：传教士和商人携手合作】 一般说来，传教士在启程来华传教之际，并不带有商业目的，甚至对商业活动的唯利是图不屑一顾。《新约全书·路加福音》第16章记载了耶稣的训谕：“一个仆人不能侍奉两个主，不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个；他们不能又侍奉上帝，又侍奉玛门（‘玛门’即财神）。”第17章记录了耶稣告诫法利赛人的一句话：“有钱财的人进上帝的国是何等之难哪！骆驼穿过针的眼比财主进上帝的国还容易呢！”《圣经》中耶稣的这些训谕虽然并不妨碍资本主义商业扩张，对商人也没有多大约束力，但对以传播福音为使命的神职人员来说却是金科玉律，他们视玛门为邪恶之源。在近代来华传教士中，除在特殊情况下为生活所迫外（如林乐知、晏玛太在美国内战期间由于差会断绝了经济来源，不得不在上海经商谋生），很少有传教士涉足商界。然而，传教士对商业活动的鄙视并不妨碍他们借助商业力量为传教事业服务。传教士踏上异

国他乡之后也逐渐认识到美国商业力量的存在有利于传教活动的开展。

一个不容忽视的事实是,美国对华传教运动是在商人的捐助和支持下开始的。其中最重要人物是同孚洋行老板奥利芬,奥利芬曾支持第一个来华的英国传教士马礼逊,并极力鼓动美国公理会派遣传教士来华传教。当裨治文表示愿意来华时,他马上表示提供来去的旅费和一部分活动经费。奥利芬后来曾夸耀说:“公理会决定开始在中国传教,是由于我的捐助而成功的。”^{〔83〕} 奥利芬还与公理会达成协议:凡愿意来华传教之人可以免费乘坐奥利芬洋行的商船并在中国免费居住洋行的房子一年,而且提供一应设备。继裨治文之后,于1833年来华的传教士卫三畏也曾得到奥利芬的全力支持。多年后,卫三畏离开中国时曾回忆道:“1829年美国对华传教的兴起应归功于奥利芬先生的建议。”^{〔84〕}

传教士来华后,在清政府严厉禁教政策下举步维艰。他们不敢公开自己的真实身份,而只能以商馆雇员的身份活动,在华商人不仅为他们提供了合法的身份和栖身之所,而且还对传教士各项活动给予经济上的支持。卫三畏在晚年曾列举奥利芬等人的贡献:“当差会开支过大和成功的希望渺茫时,他给予资助和鼓励;他和他的合伙人在广州为传教士免费提供一座房子达13年之久;他在纽约所属的教会应他之请于1832年把一个完整的印刷所运抵中国;而当《中国丛报》开办时,他提出如果报社亏损,他承担全部出版损失,而这些本应由美部会来承担的;他在广州为报社建了一个办公室,该办公室在广州存在达二十四年之久;他公司的

商船为 51 位传教士及其家眷免费提供来往中国的船票。”^[85]难怪裨治文赞叹说:“如果所有的商人都像他那样,那么爱国和传教事业将会得到极大的促进。”^[86]奥利芬因对美国在华传教事业的开拓性贡献,被誉为“美国对华传教之父”。

商业活动有利于传教事业的第二个表现是商人对传教事业的捐助。美国商人捐助对象有二:一是美国国内母会,二是在华传教士团体和教会。在传教运动早期,向海外传教事业的捐款的主要是虔信的教会成员。从 19 世纪末开始,伴随平信徒传教运动的兴起,大批商人、银行家和企业家成为主要捐款人。如平信徒运动的发起人卡彭曾于 1901 年发起募捐运动,在纽约一次就募得 4 万美元,费城 16.6 万美元,锡拉丘兹 3.3 万美元,里奇伍德 3.6 万美元。学生海外传教运动领导人穆德也曾从大商人那里募得巨款。^[87]在 19 世纪末,美国主要差会组织均有大商人加入,如安得伍德打字机公司董事长约翰·安得伍德是长老会国外布道差会的主要成员,味奇果汁公司董事长 C·埃德加·威奇则是美以美会领导人之一,著名的纽约房地产商 J·埃德加·里格克利夫特则曾大力支持美国圣经书会的工作,华盛顿特区一家百货公司的拥有者 S·W·伍德沃德是浸礼会领导人。商人参与传教运动不仅仅使传教运动有了坚持的物质基础,而且由于他们在社会上的广泛号召力以及卓越的组织 and 领导才能,使美国的海外传教运动得到强有力的组织和领导,不断扩大规模和影响。

商人对在华传教士团体和教会组织的支持则由来已

久。奥利芬捐助美部会和《中国丛报》是美国商人资助对华传教事业的开端。1835年广州的英美商人和传教士曾组织马礼逊教育会,开办马礼逊学校,其资金完全来自在华英美商人的捐款,不受任何基督教差会的资助。

自此以后,传教士在华成立的各类组织大都得到商人的支持。1863年美国长老会传教士范约翰在上海开辟教区时,就曾从寓沪美商中募得350美元作为建立教堂和学校的费用。^[88]1877年成立的益智书会约30%收入来自科士达(美国人)、汉璧理(英国人)等英美富豪的捐款。而广学会的捐款名单则赫然列有美国上海同孚洋行经理希孟等美国商人的名字。路斯基金会则更是不惜重金资助传教事业。洛克菲勒的秘书F·T·盖茨号召商人捐款,他呼吁所有的“商业、工业、金融界人士,银行家,进出口商人及一切关心祖国幸福的人关注”海外传教运动。^[89]

第三,西方在华商业活动的开展改变了中国人的价值观念和对西方文化的看法,为基督教的传播提供了有利的社会环境和文化心理环境。通商口岸基督教的兴旺,在华外国公司华人雇员和与外商打交道的中国买办中信奉基督教的增多都是明证。通商口岸是外国商业活动比较发达的地方,也是中国开放最早的地区,这里对西方文化和生活方式排斥远不如内地和边远地区那样强烈。与外商打交道的中国商人和雇员在接受西方的商品和物质生活的同时对西方文化和基督教也表现了相当程度的认可。事实上,包括基督教在内的近代西方文明正是通过商务活动发达的通商口岸逐渐向内地扩散和传播的。传教士深知商业活动在改变中

国人的观念和生活方式方面的作用,一般说来,凡是商业兴盛之地,往往也是传教事业兴旺之区。以 1920 年为例,较早辟有通商口岸的省份信徒数明显高于其它省区,各省区信徒的多少与开放通商的先后秩序基本上是一致的,详见下表:^[90]

省 份	广东	山东	福建	江苏	浙江	直隶	东北	湖北	四川
受餐信徒数	61262	41821	38584	29783	27902	22283	20586	14725	12954

河南	湖南	贵州	山西	江西	云南	陕西	安徽	广西	甘肃	合计
12418	11018	9446	8340	7827	7816	7081	5070	4722	1336	344974

因此 30 年代初来华的平信徒调查团在报告中称“18 和 19 世纪的新教传教士是尾随在商业活动之后的”。^[91]

对商人的慷慨支持,传教士是有回报的。美国商人逐渐发现,福音事业的不断推进也为商业扩张带来了巨大利益。他们认识到:“从商务的观点来看,传教工作对我们在华商务的发展,是大为有利的。……应当记住,我们的商旗是紧跟着十字架的旗号的,谁打击那高举十字架的手,必然损伤我们商旗的利益。”^[92]英国汇丰银行大班阿迪斯爵士称:“尽管传教和商业利益存在着重大区别,但是两者的根本利益是一致的,商人应该欢迎像广学会这样的机构,大家的立场是相同的,应该肩并肩地共同推进车轮,取得共同的利益。”^[93]

传教事业对商业利益的推动首先表现在,基督教作为西方文明的一部分,它的传播改变了当地人们的生活方式,刺激了对西方商品的需求,为商业扩张打开了市场。太平天

国起义爆发后,不少西方商人认为太平天国运动所预示的中国基督教化的前景将带来无穷的商业利益。《不列颠旗帜报》1853年5月18日一篇社论说:“基督教和商业已经搞到一块了。随着基督教的传播,文明将得到提高,与此相适应,对物质的需要也会增长。”^{〔94〕}传教士是西方文明的代表,他们的出现代表着一种全新的西方生活方式。由于传教士对信徒的影响力和号召力,信徒不仅接受了福音,同时也接受了传教士的生活方式。1850年R·S·斯托尔斯牧师称:“如果说我国的企业家们已经找到通往非洲、中国和印度的道路并得到大量回报的话,那是因为救世的先锋们(指传教士——引者)已经在那里传播了福音,改变了当地人的生活习惯,打破了他们的偏见,制造了对西方财富和娱乐的需求。”^{〔95〕}平信徒运动领导人卡彭说得更形象,他说:“当异教徒改变内心信仰成为上帝的宠儿之后,他便要求外在的生活和周围的环境与之相适应:他需要基督教的服装、基督教的家庭、基督教的犁耙,他要求按照基督教文明改变一切,以此表示与封闭堕落的异教生活决裂。”^{〔96〕}正是从这个意义上,美国著名女记者玛格丽塔·A·哈姆称“每一个传教士都是基督教国家制造商的推销员”。^{〔97〕}

其次,在旨在打开中国大门的活动中,“商人发现传教士是最有力的同盟者”。^{〔98〕}当传教士到达中国海岸的时候,清朝的禁教政策已经实行了100多年,实行闭关政策也已70多年(1757—1830),仅留广州一地对外通商,外商的活动范围、贸易形式、居留期限也都受到严格的限制,而传教士则根本不敢暴露身份,布道活动更是无法进行。“任何胆

敢违犯中国朝廷禁令者将面临严厉的制裁,对外国传教士尤其如此。”^{〔99〕}面对清政府的种种限制,传教士和商人有着共同的愿望,那就是打开中国大门,让中国向西方的商品和宗教全面开放。由在华商人和传教士于1834年共同组织的在华实用知识传播会宣称其目标就是“在把王朝带进与世界文明各国联盟的一切努力失败后”,用“知识的炮弹”轰开中国的大门。^{〔100〕}而在发射“知识的炮弹”方面,传教士显然比商人更有优势,因此,商人们不惜重金支持传教士从事新闻出版和教育事业。顾盛来华的主要目的是为了商人的利益,即“使美国的商船和货物,在同英国商人所享受的同样有利条件下,进入这些港口(即《南京条约》规定开放的五个通商口岸),……缔结类似英国同中国所缔结的那样的条约”。^{〔101〕}正如前文所述,若没有裨治文、卫三畏、伯驾等人的帮助,顾盛的使命很难完成。

林则徐在虎门销烟时,裨治文和美商金查理等曾应邀观看。金查理向林则徐呈交了一份文件,要求林则徐对“正当的贸易”予以保护,在文件中详细列出了美国商人提出的条件,这些条件成为后来《南京条约》和《望厦条约》的基本条款,而“在起草这些文件时,传教士是重要的谋士”。^{〔102〕}一旦和平手段无法奏效时,传教士则与商人一起鼓噪“只有战争才能开放中国给基督”,只有武力才能打开中国市场。为了共同的利益,传教士、商人和外交官携手,组成打开中国大门的“三套马车”。不仅如此,传教士深入到西方商业势力一时未能到达的中国内地和边远地区传教,他们的传教和冒险经历为商业扩张开辟了通道,成为商人扩展商业活动

的基础,西方在非洲的很多殖民活动就是发端于传教士的布道活动。从这个意义上可以把传教士看作是西方殖民活动和商业扩张的先锋。

第三,传教士对中国社会情况的调查和研究、传教士报刊上刊载的商务消息成为商人了解中国社会的基础和商务情报的重要来源。

商务活动不仅与经济因素有关,也受到社会文化因素的制约。一个国家、一个地区的人的价值观念、风俗习惯、社会心理对商业和经济活动有着长久的影响,劳动力、资源、技术水平则直接关系着商业活动的成败。传教士从传教利益出发,对中国人的文化心理和社会状况有着较深入的了解。他们的调查和研究成果不仅为建立教区和传播福音服务,同时也为在华商人从事商业活动提供了便利。郑观应即称传教士“兼为洋商之侦探也”。为了得到商人的赞助,扩大读者面,传教士报刊经常刊载各地的商情。如早期的《东西洋考每月统纪传》就载有广州的中外贸易情况。19世纪后期的《万国公报》则“特别致力于政治和工业方面问题的论述”,^[103]并辟有关于商务的专栏,如“华洋贸易情况”几乎是每期必载的内容,该刊还经常为英美洋行做广告。即使以教友为主要对象的宗教杂志《中西教会报》在“时事摘要”栏中也不时择录一些商业消息,如第26期(1897年2月)的《中西教会报》就载有“天津羊毛织厂”、“天津至北京铁路在建设中”、“邮政创设”等消息。正因为传教士报刊在一定程度上为在华商人提供了方便,因此商人成为这些报刊的主要读者和订阅人。

传教士与商人携手的根本原因是双方根本目标的一致性。西方殖民主义者标榜说,“基督教传教运动和商业扩张活动是使世界获得光明和振兴的两大力量”,^{〔104〕}基督教作为“精神之光”,其使命是改造异教国家的文化和拯救异教徒的灵魂;商业作为“物质之光”则旨在“改变”落后国家的物质生产方式,“拯救”异教徒的肉体;而心灵的改造和物质的提高互为条件、互相依赖。尽管这种所谓的灵魂与肉体“双重拯救说”不过是欺人的弥天之谎,其实质是攫取经济利益和扩大西方基督教文化的影响,但透过“双重拯救说”华丽词藻的外衣不难看出宗教与商业不过是支撑西方殖民主义战车的双轮,其使命是一致的,即让美国的生产方式和生活方式全面征服中国。

光绪年间,李东沅指出:“通商渐夺中国之利,传教则并欲夺华人之心。”^{〔105〕}张玠则把通商和传教并列为西人侵华的两大祸害,他说:“西人以通商传教,耗蠹人国。通商以竭人之财,传教以蛊人之志,皆为中国之害。”^{〔106〕}美国学者杰里·伊斯雷尔评论道:“改造文化、攫取利益和拯救灵魂并不是互相矛盾的目标,……相反,每一个行动的实施都在有意无意地为其它活动提供了有利条件”。^{〔107〕}罗素曾一针见血地指出,在华美国人只有一个共同的目标,即“使中国美国化”,其结果是“危害政治自由的外壳可能仍然保持,但这个外壳之下将是经济和文化上的被奴役”。^{〔108〕}

外交官、商人和传教士“精诚合作的典型”是在华西人组织的广学会。该会 1887 年成立时共有 38 名职员,其中英美德驻华领事 3 人,中国海关税务司 8 人,商人 16(包括英

美洋行代表 10 人,英美驻华银行代表 4 人,轮船公司代表 2 人),教士 8 人,医生、律师、报刊编辑各 1 人。^{〔109〕}领事官员中有美、德驻上海总领事和英国驻上海副领事;商人中有实力雄厚的怡和洋行、旗昌洋行、汇丰银行和英国轮船公司的代表;传教士则有新教在华最重要的几大差会的领袖,如美国监理会会长林乐知、内地会副会长范明德、英国伦敦会领袖慕维廉、时任京师同文馆总教习的美国长老会著名传教士丁韪良、英国长老会著名传教士韦廉臣等,对晚清中国政治颇有影响的海关总税务司赫德任会长一职。在广学会中,商人出钱,提供大部分经费来源;传教士出力,会中的印书、办报、征文、宣传等实际工作均由传教士主持;领事官则用权,发挥其政治和外交影响力,利用西方政治力量保护广学会工作得以顺利进行。三方合作的目的是“打破中国的外壳”,使所有在华西人“最终能对中国的开放感到满意”。^{〔110〕}英国传教士慕育德对这一合作模式推崇备至,他在 1890 年传教士大会上说:“广学会是商业和传教精诚合作的典型,通过这一组织,精神知识之光和物质科学之光正在逐渐深入中国人的思想中,偏见和愚昧正在退却,这意味着阻止中国这个伟大国家开放和与西方自由交往的障碍正在消除。”^{〔111〕}

【齟齬的伙伴:传教士与商人之间的猜忌和矛盾】 传教士与商人属于不同的利益集团,二者在扩张美国文明这一根本目标上的一致性并不能掩饰双方不同的精神追求、价值观念和利益范围,因而矛盾也就在所难免。

传教士与商人的不同首先在于双方来华时有着不同动

机和出发点。保罗·科恩在《剑桥中国晚清史》对近代西人来华的动机曾有过一段评论,他说:“十九世纪,商人们来中国谋求利益。外交官和军人来到中国则谋求特权和让步。外人中间唯有基督教传教士到中国来不是为了获得利益,而是要给予利益;不是为了追求自己的利益,而至少在表面上是为中国人的利益效劳。”^{〔112〕}这一评论虽然美化了传教士来华的目的,但认为传教士与其它来华西人是有不同的动机,这是有道理的。如果说商人是为了谋求经济利益,而传教士则有着不同的目标,即传播基督教。来华著名传教士杨格非在1877年传教士大会上宣称:“我们来华不是为了开发资源,不是为了促进商业,也不仅仅为了促进文明的发展,我们来到这里是为了同黑暗势力进行斗争,拯救世人于罪恶,为基督征服中国。”^{〔113〕}同商人相比,传教士更注重精神追求,即传播以基督教为核心的西方文化,用基督教改造中国。近代来华西人中,从事文化和教育活动的之所以主要是传教士而不是商人,其原因之一就在于传教士试图用文化改造中国而商人则只关注经济利益和掠夺中国的财富。

任何宗教都具有一种道德价值体系,通过神的威慑和感召,使信徒在信仰支配下处理人与人、人与社会、人与自然之间的关系,规范自己的行为。基督教也不例外,它在西方一直承担着道德使命,充当西方社会的“道德卫士”,在19世纪宗教大觉醒运动和社会正义运动浪潮中奔赴海外的传教士更负有一种强烈的道德使命感,即用基督教道德改造“堕落”的异教徒,而商业道德在传教士看来与基督教道德是不相容的。商业中的唯利是图使异教徒变得贪婪和

狡诈。他们坚信：“不能把人类的道德利益交给商业，商业缺乏能够抵御强烈诱惑的道德原则，它可能会导致无法满足的贪欲。”^{〔114〕}在印第安部落中传教的圣公会传教士约翰·斯通则认为商业活动会破坏传教事业，他说：“忠实的传教士刚刚开始成功地使悲惨的异教徒摆脱偶像，现代商业伴随着战争、奴隶制、酗酒和疾病四大公害就会把神圣的传教事业的成绩化为乌有，把一个部落新生的希望消灭掉。”^{〔115〕}传教士感到西方商业文化传入中国，使享乐主义与异教道德相结合，给中国“带来了新的罪恶，使异教文化中固有的旧恶越发变本加厉”。^{〔116〕}谢卫楼在1890年传教士大会上发表演讲，痛感中国“和西方（物质）文化的接触大大加剧了无节制的罪恶，社会上不道德行为更加普遍和无耻。西方文化繁衍奢侈，使自私行为变得堂而皇之，给追逐财富享乐以及满足私欲的一切事物以更大的机会”。^{〔117〕}

传教士一直认为，基督教代表着西方社会的良心，可以帮助抵御商业文化的罪恶，与商业社会的各种弊病和邪恶作斗争是他们的职责。尽管传教士愿意接受商人的捐款，但这并不能掩盖双方道德追求的差异性。佩里·米勒告诫传教士：“尽管商人阶层经常对传教事业给予支持，但在心灵上他们都是神圣事业的潜在敌人”。^{〔118〕}正是在这个意义上，美国外交史学家阿奇巴尔德·库立奇认为“商业团体与传教士之间存在持久的敌视”。^{〔119〕}

商人的利益在于通商口岸的增加、贸易和投资的扩大，传教士关注的则是信徒的增多和传教区域的拓展。如果说，商人的活动以能否赢得经济利益为准绳的话，传教士的行

为则以是否有利于传教事业为主臬。传教士在开放中国门户的殖民活动中虽然甘当外交官和商人的帮凶,但他们最满意、最津津乐道的并不是通商自由而是传教特权的获得。美国著名历史学家小阿瑟·施莱辛格认为:传教运动以自己的方式表现西方世界的扩张欲望,因而具有与商业活动完全不同的目标、方式和手段,如果说政治家的愿望是扩展力量和赢得荣誉,商人是为了赚钱,军人为了获取战功,探险家为了冒险和探索未知世界,而传教士则是为了拯救灵魂,各种力量既互相联系又各自独立,传教士与其他在华西人的矛盾的原因在于传教运动有其自身的动力,即“传教动力的独特性”。^{〔120〕}这一分析是有道理的。传教士与商人对待鸦片贸易的不同态度集中体现了双方在目标、观念和利益上的相异与冲突。

在鸦片战争前,对于唯利是图、急功近利的商人来说,贩卖鸦片可以牟取暴利,因此,他们乐此不疲。历史事实已足以表明,除极少数像奥立芬、金查理那样的美国商人外,绝大部分美国商人不但不反对而且参与了鸦片贸易。

那么,传教士是如何对待鸦片贸易呢?长期以来,我国史学界一直认为传教士不反对鸦片贸易,甚至参与了鸦片走私活动。这种观点最早出自美国学者S·E·莫里森。他说:“基督教传教士都不反对这种贸易,他们乘坐贩运鸦片的飞剪船到中国去,他们还从贩运鸦片的公司和商人的手中接受捐款。他们都说,鸦片对中国人是无害的,就像酒对人是无害的一样。”^{〔121〕}我国学者多用此说。^{〔122〕}但是这一说法是颇值得商榷的,这不仅仅因为传教士的很多言论表明

他们反对鸦片贸易,更重要的是因为鸦片贸易不利于传教士的最终目标——基督教征服中国的实现,而且,在一部分具有良知的传教士看来,鸦片贸易也违反基督教道德。

如上所述,美国传教士来华的目的是为了传播基督教和用美国文化征服中国,因此,他们关心的是美国的传教利益和美国的整体利益,而不是鸦片商人的利益。当商人的利益与传教士所追求的利益发生矛盾时,他们当然要选择后者。

就传教利益而言,肮脏的鸦片贸易不仅损害了中国人的肌体,而且引起中国人民对西方势力的普遍恶感和愤怒,妨碍了中国对福音的接纳。传教士杨格非曾对鸦片贸易给传教事业带来的损害有过一番评论,他说:“传教士始终觉得鸦片贸易使中国人厌恶基督教,它的破坏性大大抵销了基督教对中国所做的贡献,这种贸易已造成中国人对传教士和福音的一种强烈的偏见。他们无法理解为什么同样肤色的人会一边带给他们救世的福音,另一边又带给他们毁灭性的毒品;他们无法理解为什么我们大规模地摧毁中国人的肌体,却声称这对他们的灵魂有益;他们必然怀疑我们这些带来鸦片的民族是否有资格向他们传播福音,劝他们向善。虽然身为传教士,我们与这种可恶的行为并没有关系,但是中国人却无法分辨传教士与其它西方人有什么不同,他们必然会问道:鸦片贸易难道不正是基督教的产物吗?”⁽¹²³⁾

美国南浸礼会传教士晏玛太在上海传教期间对鸦片贸易导致中国人对基督教的敌视情绪深有体会,他在写给南

浸礼会差会部的报告中称：“我们进入中国的时候，鸦片战争刚刚结束四五年。中国人在这次战争中被击败，并被迫签了一个条约，开放五口与外国通商，赔偿了沉重的战费。这说明，为什么中国人如此强烈地反对一切外国人，他们分不清外国人的国别。他们说，‘外国人把鸦片带入我们国家，毒死我们成千上万的人，并把所有阶层的人都弄穷了。这鸦片引起的战争，使我们许多人被杀害，现在他们竟然要来教给我们一个新的宗教。让他们先去教导他们自己的百姓吧。’所以当我们上海开始传教的时候，我们必须同一个已被征服但却不可以掉以轻心的敌对情绪作战。”^{〔124〕}

其实，鸦片贸易不仅有碍福音的传播，对美国的长远利益和整体利益也是不利的。在鸦片战争前的广州，美国商人只在鸦片贸易中占有很小的比例，远远不及英国，而鸦片走私本身破坏了正常的贸易秩序，损害了中国人的购买力和消费力，影响了美国对华其它商品的输出。在广州的美国同孚洋行老板奥立芬一直反对输入鸦片，就是从美国的长远利益考虑。他说：“我之所以要谴责（鸦片走私），是因为鸦片走私仿佛一座把基督教与这个拥有世界上四亿人民的国家隔离开来的坚固壁垒，是那些商品市场的破坏者。如果没有这些商品市场，西方各国的技术工人将会失去生计。”^{〔125〕}另一位美国商人金查理也认为鸦片贸易“完全是一些纯粹的眼前利益”，却“使我们的国家蒙受耻辱，甚至遭受损害”，因而是根本不值得的。^{〔126〕}

无论是鸦片走私还是吸食鸦片都是与基督教的道德不相符的。我们固然不能单纯从道德角度来分析传教士对鸦

片贸易的态度,但是吸食鸦片导致吸食者萎靡、堕落,身心受到损害,毕竟与基督教道德和传教士宣教时的说教不相容。传教士一般均严禁吸鸦片者入教,据英国传教士李修善在1881年称,他所知道的350位传教士中,没有一位准许吸食鸦片的人进入教会。^{〔127〕}一些稍具良知的传教士都把鸦片走私看作是西方文明的耻辱。杨格非曾历数鸦片给中国带来的危害:“鸦片在中国,无形中破坏了宪法,摧毁了健康,缩短了吸食者的寿命,瓦解了每一个家庭的和睦与兴盛,并且正逐步地促使这整个民族身心以及道德的堕落。……这项贸易是不道德的,是英国的一种污点。”他号召西方人“立即放弃这种贸易,并尽我们的力量同情他们、帮助他们,再加上他们自身的努力,将鸦片的灾难从他们的国土上彻底清除”。^{〔128〕}内地会领袖戴德生也痛感“英国对中国每一盎司鸦片都负有道德上的责任”。^{〔129〕}美国传教士谢卫楼也承认“鸦片充斥中国大地带来了悲惨和痛苦,这种不幸是基督教国家的人造成的”,他痛斥商人们“并没有从残害人类同胞的罪恶深渊中自拔,继续追求着他们自私和肮脏的利益”。^{〔130〕}传教士的这些言论,虽然不免有自我表白的成份,而且也不可能真正阻止鸦片的泛滥,但却也多少反映出传教士的良知使他们感到鸦片贸易与国际道义是不相容的。

正因为无论从利益上还是从道德上,鸦片贸易都与传教士的追求不相容,美国传教士经常把“关于鸦片贸易种种弊害的报告”发回国内。^{〔131〕}伯驾在1840年给林则徐的信中把鸦片贸易称作令人忧虑的罪恶,他写道:“我常常目睹鸦

片贸易造成的悲惨后果,这使我感到痛苦。为此,我常问自己,从哪里可以找到力量,来阻止鸦片的泛滥呢?也许力量需要从西方国家来,所以我曾写了事实经过,发表了声明,向西方国家的大人物和善良的人们发出呼吁,要他们大声疾呼反对鸦片。”^[132]伯驾还曾向林则徐陈述鸦片的危害性和对吸食者如何治疗等等。传教士关于鸦片问题的报告是“形成(美国国内)舆论的一个有利因素”。^[133]美国在鸦片战争前后屡次向中国表示美国政府不支持鸦片贸易。在传教士影响下,中美《望厦条约》中明确规定鸦片为违禁品。条约第三十三款规定:“合众国人民凡有……携带鸦片及别项违禁货物来中国者,听中国地方自行办理治罪,合众国官员均不得稍有袒护;若别国船只冒合众国旗号做不法贸易者,合众国自应设法禁止。”^[134]这是治外法权的唯一例外,它也反映出美国统治集团认识到鸦片贸易不符合美国的长远利益,传教士的影响可见一斑。鸦片战争后,美国传教士反对鸦片贸易的态度一直没有改变。美国传教士裨理哲在其所著《地球图说》中指出:“鸦片乃是外国商船私行带入,此物害人非浅,不可不禁也。”^[135]后来,在美国支持下,由美国驻菲律宾主教布兰特主持于1909年在上海召开万国禁烟会议,对中国政府禁烟的行为表示支持,并呼吁各国禁止鸦片贸易。

商人与传教士之间也曾发生为了各自利益互相攻讦的情况。第二次鸦片战争后,由于法国传教士的欺骗,传教士获得了在各地租购土地建造教堂和房屋的权利。英国公使阿礼国要求商人也应拥有同样的权利。为了说服清政府,阿

礼国不惜“诋毁”传教士。他声称,商人对中国社会的稳定的威胁比传教士小得多,因此更应该把在内地租地造屋的权利给予商人,他说:“在传教士和商人这两个阶层中,商人可能是内地最安全的房客,商业利益使他们感到有义务维持和平,更不用说遵守一切有关的法律和中国政府的权威了,因为只有这样的情况下,他们从事的商业才能繁荣。而传教士则有超越自身利益考虑的其它目标,而且宣讲教义,传播新宗教对公共秩序的危险性总是比商人的活动大得多。既然贵政府已经接受了危险较大的传教士,为什么要拒绝破坏性较小、对和平利益并不构成威胁的商人呢?”“为什么不把同样的权利给予商人呢?正如历史已经证明的那样,在传教士与商人中,商人是最不可能给贵政府制造麻烦、鼓动骚乱的人。”英美传教士对阿礼国的这番说词大张挞伐,指责阿礼国是对西方利益的“叛卖”,并反唇相讥,称他是1868年扬州教案的罪魁祸首。传教士担心“中国官员对阿礼国说词的反应将是蓄意鼓动中国人把传教士赶出内地”。^{〔136〕}尽管这种互相攻讦的事件比较少见,但并非绝无仅有,传教士与商人之间基于不同利益的矛盾还是屡见不鲜的。

三、无奈与抗争:晚清政府对传教士的政策

【清朝禁教政策的解冻和第二次鸦片战争前的限教政策】 自康熙、雍正以来,清政府实行了禁教政策,乾隆继位后,对传教士活动更是严加取缔,传教士只能在澳门一地公开活动。直至鸦片战争前,在这一严厉禁教政策下,在广州

的传教士一直不敢暴露自己的身份,其秘密传教活动一旦被官府侦知,即严行查禁。1834年,第一个华人牧师梁发等散发传道书,被官方知悉后,即贴出查禁告示如下:

“南海县正堂为特别严禁事,照得刊印诲淫及有害心术之书籍,久干厉禁,但查近有不逞之徒竟敢刊印诲淫及有害心术之外国异端书籍,作称劝世文,以派送与人,实属目无王法。除飭巡卒严密查拿,如有犯此者,一经审讯属实,定必严为究办。所有木板概予搜毁外,合行出示严禁,仰生员人等一体知悉,尔等如藏有违禁之不良书籍,可立刻将板销毁。如有胆敢故违功令,印行及散播此等书籍,定必严拿究办,决不姑宽!其各凛遵,毋贻后悔。”^[137]

鸦片战争后,军事上的惨败使清政府执行了100多年的禁教政策开始逐渐解冻。但奇怪的是,虽然英国最早派新教传教士来华,但中英《南京条约》中却无只言片语涉及传教之事。盖因当时英国只关注中英贸易。直至中美签订《望厦条约》时,基督教在华问题才首次载入条约。该约规定:

“合众国民人在五港口的贸易,或久居,或暂住,均准其租赁民房,或租地自行建楼,并设立医馆、礼拜堂及殡葬之处。”^[138]

据参与条约谈判的美国传教士伯驾回忆,该条款由中方谈判代表为感谢传教士为中国人治病而主动提出加入的。这种说法是否属实尚缺旁证,但从条约内容来看,清政府同意建立礼拜堂的原意并非允许传教士传教,而是为通商口岸美侨自己礼拜之用。

1844年的中法《黄埔条约》第二十二款也有类似规定:

“佛兰西人亦一体可以建造礼拜堂、医人院、周急院、学房、莹地各项,地方官会同领事官,酌议定佛兰西人宜居住、宜建造之地。”“倘有中国人将佛兰西礼拜堂、坟地触犯毁坏,地方官照例严拘重惩。”^[139]

从条约内容看,并无允许传教之规定,但也无禁止传教的内容,礼拜堂即可作外人自身宗教活动的场所,自然也可作为向中国民众布道之地。但如果用作后者,尚缺一个条件,即信教自由,这是显而易见的。传教士深知,如果还像以前那样,对信教之人严加治罪,传教就无从谈起。于是在法国传教士鼓动下,法使拉萼尼要求耆英奏请道光帝批准弛禁天主教,1845年2月2日,道光帝发布上谕,弛禁天主教,上谕云:“习学天主教为善之人请免治罪,其设立供奉处所,会同礼拜,供十字架图像,诵经讲说,毋庸查禁。”“所有康熙年间各省旧建之天主堂,除已改为庙宇民居毋庸查禁外,其原旧房屋尚存者,如勘明确实,准其给还当地奉教之人。”^[140]

以法理而论,弛禁天主教属行政命令,并不像条约那样具有法律效力,事实上,康熙年间对天主教也曾屡弛屡禁,清政府有权收回或改变弛禁令,而外国使节无权干涉。因此,第二次鸦片战争以前大多数传教士仅限于通商口岸传教,其活动也比较收敛。清政府在这一期间对传教士活动尚能加以一定程度的限制,形成这一时期所谓限教政策,主要表现在:

第一,严禁传教士进入内地传教。中法《黄埔条约》规定:“凡法兰西人在五口地方居住或往来经游,听凭在附近

处所散步,……但不得越领事官与地方官议定界址,……如有犯此例禁,或越界,或远入内地,听凭中国官查拿,但应解送近佛兰西领事官收管”。^[141]事后清政府严格执行这一条款,只准其“于通商五口地方建堂礼拜,断不准越界传教”。^[142]“倘有违背条约,越界妄行,地方官一经拿获,即解送各国领事官管束惩办”。^[143]咸丰年间,曾发生多起传教士潜入内地被地方官驱逐押解至本国领事馆的事件,由清中央政府直接下令驱逐的传教士就达 13 人次。^[144]

第二,对民众信教进行了限制和约束:严禁营兵、衙役、书吏、旗人、一切在官之人及贡监生员入教,如有入教,则照查定例治罪;道光帝上谕中虽然对习教为善之人免于治罪,但又要求需另编保甲,以便严加管束;对藉教为名,勾结煽惑,招摇生事者严加治罪。

第三,不准传教士干预诉讼,偏袒教民。

第二次鸦片战争前的限教政策还是有一定成效的,传教士被限于五个通商口岸,虽有少数潜入内地,但慑于清廷的禁令,都不敢公开活动。中国信教者也大都自我敛束,其活动局限于诵经礼拜,不敢过分招摇,以免招致官府的关注。最重要的是,由于弛禁天主教乃是皇上谕令,属中国内政,并无条约依据,因此外国在华官员也根本无权过问。这样基督教的传播仅限于通商口岸,内地的传教活动只能秘密进行,并未形成势力。

【清政府 1860 年后的基督教政策】 第二次鸦片战争后,中国门户全面洞开,传教士获得了在中国全境自由传教的特权。限教政策被宗教宽容政策所取代。

《天津条约》和《北京条约》规定的传教权包括如下几个方面：

第一，各国传教士可以进入各省内地传教，不必局限于以前的五个通商口岸，取消了传教活动的地域限制。中法《天津条约》规定：“凡入内地传教之人，地方官务必厚待保护。”^{〔145〕}

第二，中国政府不仅对传教之人“矜恤保护”，对习教之人也“不可欺侮凌虐”和“骚扰”。1858年中美《天津条约》规定：“耶稣基督圣教，又名天主教，原为劝人行善，凡欲人施诸己者，亦如是施于人。嗣后所有安分传教习教之人，当一体矜恤保护，不可欺侮凌虐。凡有遵照教规安分传习者，他人毋得骚扰。”^{〔146〕}如果说这里还只是保护“安分传教习教之人”的话，那么到了1860年在中法《北京条约》中则取消了一切限制，该约第六款规定：“晓示天下黎民，任各处军民人等传习天主教、会合讲道、建堂礼拜，且将滥行查拿者，予以应得处分。”^{〔147〕}

第三，各国传教士可以在各地租买土地，建造房屋。法国使团中担任翻译的一法国传教士私自在中法《北京条约》的中文本中加入“任法国传教士在各省租买田地，建造自便”字样。^{〔148〕}

第四，教士由于具有本国国民身份，受到领事裁判权的保护，其行动不受中国法律管辖。

第五，中国政府将康熙以来所没收的教产予以查还。中法《北京条约》规定：“将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、坟茔、田土、房廊等件应赐还，交法国政府驻扎京

师之钦差大臣，转交该处奉教之人。”^{〔149〕}

第二次鸦片战争开创了基督教在华传教士史的一大“变局”，也标志着清政府对基督教政策的重大转变。众所周知，条约中所载的各项传教特权并非清廷心甘情愿给予的，而是在军事惨败后被迫让出的。主持北京议和的恭亲王奕訢和文祥等人谈及他们谈判处境时说：“溯自道光二十年后，办理夷务，一次不如一次，逮至咸丰十年，于无可如何之中，为万不得已之举，参稽众论，维持大局，定议与各国互换条约。其时事在仓卒，更无别法可为国家立纾祸患，仅恃聊作羁縻，岂能悉前愆后，从容驳正。”^{〔150〕}既然签订条约为“万不得已之举”，清廷履行起来当然也不情愿。签订《天津条约》的大学士桂良等人甚至建议清廷根本不要承认《天津条约》，他在奏折中说：对《天津条约》“万不可作为真凭实据，不过假此数纸暂且退却海口兵船，将来倘若弃盟弃好，只须将奴才等治以办理不善之罪，即可作为废纸”。^{〔151〕}其想法固然可笑，但却反映出清政府试图在履行条约时尽量限制和削弱条约的实际效力。正是在这种既要遵守，又想限制的极端矛盾的困境情况下形成了1860年后晚清政府的基督教政策：

（一）“悉遵成约”、“委曲求全”，以维持“中外和局”。

清政府认为，既与外国订约，虽情非得已，但势不得不遵守。奕訢曾谈及这番苦衷：“溯当天主教弛禁刊入条约后，即（臣）衙门办理交涉事件之初，履霜冰至，早虑其流弊日滋，但从中国兵力不足，致有换约之事，现既订约于前，势必不能背约于后。”^{〔152〕}又言“条约既为中国所共订，遇有中

外交涉事件,即不能不查照办理”。^[153]遵守成约的目的是“力保和局”,因为“必须先能守而后能和”。奕訢等人认识到,不履行条约势必与外国开战,而“中国目前之力,断难遽启兵端,惟有委曲求全之一法”。^[154]信守成约也是国际交往之信义所在,曾国藩曾言道:“与外国交际,最重信义。”^[155]另一方面,清政府认为,条约不仅是对中国官员具有约束力,同时对外国超越条约权利的行为也可以加以限制。“中外交涉事件,凡载在条约者均可通行;其条约所不载之事,即属所不准之事。”对超越条约的要求,或欲别订章程,“自当坚定以拒之”。^[156]

(二)“明为保护,暗为防范”,以达到“不禁之禁”。

清政府虽然认识到传教活动的危害,但既载入条约,不能不遵守。只有在遵守条约前提下,采取表面保护,暗中防范的政策,以限制和削减传教的流弊,直至消弭于无形,使传教活动达到“不禁之禁”。总理衙门在条陈中说:“自议款以来,传教已奏明文,欲以此时禁止,势万难行,……若照僧道设官以治之,未始非权变之策,而究竟不无流弊,且令天下以引入天主教为口实,更属非宜。抱人心风俗之忧,而存补偏救弊之念者,惟有平日联络绅民,阳为抚循,阴为化导,或启其误,或破其奸,是亦不禁之禁也。”^[157]奕訢等人还提出防范传教士要“有一隙可乘之机,自必悉心筹办,以其维持一分,即少一分流毒”。^[158]李鸿章也建议对传教士“明为保护,暗为防闲”^[159],“于不违条约之中,隐寓转移之术”。^[160]为了限制传教的流弊,清廷的大员们可谓费尽心机。

清政府的一个主要防范措施是通过建立一定的规章制度来约束教士的行为,限制教会势力的扩张。

1861年4月,总理衙门向各省地方官发布了《通行传教谕单并咨行教民犯案办法》,规定:传教士“丝毫不得干预地方公私事件”,“倘传教士有干预公私事件者,亦应照单驳斥不准。”^{〔161〕}1862年又将上述“通行咨文改作谕单式样,发给二百份交各传教士收执,以为凭证”。“谕单内载明传教士并非官员,不得干预一切别项公私事件”,目的是“使该教士自知本份,不致仍前无礼”。^{〔162〕}

此谕单因对传教士限制不多,得到西方各国的认可。传教士纷纷索要,美国驻华公使安吉立要求清政府声明此谕单不只适用于天主教,也应适用于基督教,得到清政府允准。

然而该谕单并未能阻止传教士特别是天主教传教士干预词讼,各地教案仍频频发生,清廷逐渐感到有必要制定一套规则,规范教士行为,遏制教会势力的扩张。1870年6月爆发了震惊中外的天津教案,清政府认识到“若再不筹善后之方,则教中之气焰愈张,吾民之怨愤愈积,祸患正不知所止”。^{〔163〕}所谓祸患即包括西方列强借口反教事件挟制中国甚至发动新的侵略战争,也包括非教民“怨愤愈积”而产生对清政府的不满,以至威胁清廷的统治。以奕訢为首的洋务派认为,趁办理天津教案之机,利用当时日益高涨的反教情绪,建立一套规章限制教士的非法行为,一劳永逸地解决传教问题。1871年6月,总理衙门向各国驻华使馆提出《商办传教条款》,即《传教章程》,共八条,主要内容如下:

(1)教中所立育婴堂向未报官立案而收养婴孩,其中事难其白,因此酿疑起衅者有之,何不将育婴堂概行裁撤,以免物议。

(2)各教堂内凡中国妇女概不准入堂,即外国修女们亦不准在中国传教。

(3)外国教士居住在中国当从中国法律风俗,不得自立门户,尤不可有违国法官令,……遇有教民涉讼,听凭地方官从公审断,传教士不得插手帮讼。

(4)中外相居密迩,用法两无所偏。

(5)教士所往何省传教,于所领执照内必将某省某府详注照内,指定在某省传教,不得暗赴他省,并注明某人收执,不准转给他人。

(6)传教士本系劝人为善,当于收入入教之先,细访其人,有无作恶犯罪之事,当收者收之,不可收者去之。

(7)洋教士在中国,当照中国规矩,不可干命犯义,擅用官防印信于大小衙门送递照会。

(8)嗣后教士不得任凭私意指请索还教堂,以免启衅。所有教中买地建堂或租赁公所,当与公正原业主在该管地方官呈报。^[164]

此章程发布后,遭到各国政府一致拒绝。“欧洲各国不甚嘉纳,意谓中间所指教士劣迹无据非真,且谓总署所见得一失二,偏而不该”,因此,“皆置不理”。^[165]美国驻华公使倭斐迪声称:对清政府的几点章程几乎没有必要回答,因为它们似乎只与罗马天主教士有关,新教传教士从未被指控干涉诉讼。倭斐迪还指责章程第二条是“最不明智的”,因为允

许妇女入教表明“妇女地位的提高,是西方国家的光荣,如果清帝国希望扬名于西方的话,这样的政策是最不明智的”。^{〔166〕}

由于章程主要涉及天主教传教士,因此遭到天主教传教士的强烈反对。致力于中国内地传教的部分英国传教士也反对该章程。杨格非认为清政府目的是“要打击在华基督教差会的根基”,“要下决心把基督教赶出中国”,杨格非说道:

“要求进入内地的传教士服从中国法律的用意不仅是为了阻止基督教的扩张,而且也是为了拆掉现存的内陆基督教设施。因为中国人完全清楚,在这种条件下,没有传教士敢进入内地。进入内地不仅愚蠢而且是自杀行为。成为中国的臣民就意味着在几乎没有任何形式审判的情况下,遭受监禁、严刑拷打和处死。传教士将只允许教授清政府认为正确和合适的东西,他们经常为间谍和密探所包围,他们的活动将会不时地受到政府官员的干扰,华人传教助手将被逮捕和逼供,异教徒们将远离传教士。”“非常清楚,中国政府下决心要把基督教赶出其国土。”^{〔167〕}

美国传教士的反应稍缓一些,认为清政府列举传教士的不法行为虽有事实根据,但却混淆了天主、耶稣两教的区别。美以美会传教士斐来尔说:

“必须承认,官方通报中直接提出或暗指的某些重要指控并非完全没有事实依据,但同样肯定的是,应由罗马天主教传教士特别是法国传教士对这些指控负责。然而不幸的是,中国政府部分是因为无知,部分是出于故意,一贯在协

议和条约中把天主教与新教相混淆,如果按照清政府的固有目标来实施,传教士和中国信徒必然遭受很多磨难,甚至可能无法逃脱帝国各地的残酷迫害,其结果是放任和加剧老百姓愚昧无知,以及士大夫和官僚阶层对外国人及其宗教的敌视。”^[168]

《传教章程》虽然遭到各国的拒绝,清政府的图谋未能实现,但章程中暗指的传教士种种不法行为也使一些正直的传教士进行了反省。曾任同文馆英文教习的传教士包尔腾撰文指出,导致“中国人敌视传教士的原因”正是传教士的不法行为。他说:

“无论中国人如何看待外国人和对外国人的保护,中国人完全有权利反对在任何程度上把治外法权应用到已成为外来宗教成员的中国自己的臣民。试图运用治外法权保护教徒的做法已足以解释对差会的一切反对,无论是基督教还是天主教。尽管文祥在《传教章程》中提出的那些指控的准确性尚值得怀疑,但有足够的事实证明罗马天主教传教士所代表的基督教已经颇像一个政治实体了。天主教的主教们根据自己的声明实行官方的礼仪,摆出官方的气派,这对中国政府官员是一种挑衅行为。对于他们干预涉及信徒的司法审判的细节,我们也非常清楚。”^[169]

包尔腾还从传教事业的长远利益出发,认为尽管教士干预司法可能会减轻一些中国官民对教徒的不公正待遇,但从长远来看却不利于基督教在中国的深入。他认为:

“缺少保护固然会导致很多不公正和痛苦,但是,保护教徒会产生更恶劣的后果。它会导致许多伪善之徒加入我

们的队伍,将使我们更易受到指控,而这种指控可能正蕴育着中国社会对基督教的敌视,还将会在我国政府与中国政府中制造连续不断的政治纠纷。对于中国基督徒来说,我这种说法很难接受,但是,如果基督教打算像最初在西方那样也在中国扎根的话,中国的教徒们必须准备接受‘好心不得好报’这一事实。”^[170]

赫德也告诫传教士要想福音在中国迅速传播,就要避免干预中国司法,他言道:“信仰基督教的教徒并没有改变他是一个中国的属民,而应像其他一切中国的属民一样,必须继续遵守他的国家的法律并且服从他的国家法庭的裁判。传教士只是一个传教士而已,而且必须把他自己限定在传教工作上,尽力避免有干预诉讼和妨碍中国官吏的任何行动的意味。只有坚持这个原则而信守不渝,那么地方绅民、各省官吏和中央政府的仇视才能消除,而且宣传福音才能免于它现在的劳而无功的情况。”^[171]

在几次制定规章以约束教士行为的努力失败后,清政府改变策略,决定通过掌握教中内情的办法达到控制教会的目的,同时遇有民教冲突,也可方便行事,防患于未然。1891年7月清廷咨行各省“清查教堂式样处数造册”上报。文曰:

“洋人建堂设教,载在条约。各省教堂共有几处,设在某县某乡,各该管上司衙门恐无案可稽,本署向未准咨报有案,遇有闹教,茫然不辨,甚非思患豫防之意。本年四五月间,长江上下游一带会匪聚众滋扰教堂,竟有一县焚烧数处者,大约各教士于啖经教堂外又将育婴施医各处所概名曰

教堂,以至地方官无从稽查,一旦变起仓卒,防不胜防,而洋人又嫁词饶舌。若先经分别查明,当不致临时舛误卒难;因应相应。咨行责抚分飭该管地方官将境内其共有大教堂几处,小教堂几处,堂属某国某教,各堂是否洋式抑系华式,教士是何名姓,何国之人,是否均系洋人,堂内有无育婴施医各事,分别确查按季册报本衙门,以凭稽核。”^{〔172〕}

为了避免西方各国“另生疑虑”和教士阻挠,总理衙门特别强调地方官要“预告教士,以清查教堂处所原备他日保护起见”,“所查仅堂外住址,并非堂内教规,无害公法”。并告诫地方官要“不事虚矫,随宜履勘,不得假乎胥吏,至多骚扰”,更“不可稍涉矜张”。^{〔173〕}

此次清查因系“中国自理之事”,不需照会各国,各地方官又可自行调查,因此进展颇为顺利,后来有人进一步提出将所有教民登记造册,总理衙门害怕遭至外国干预而未采纳。1910年,清政府利用实行宪政之机,决定对教产和教徒人数进行调查,但不久清廷覆亡,此事不了了之。

(三)“修政”、“明学”,富国强兵,以维系民众对传统文化的认同。

清政府内部处理传教事宜的洋务派认为暗中防范固然可以在一定程度上限制传教士的活动,但“既不能令传者不传”,自然就“不能禁习者不习”,根本的解决办法在“修政不在争教”。即通过改良社会、思想教化来维系传统信仰,使民众疏离外来宗教,以达到“不禁为禁”,而不是去毁堂阻教,采取强制手段阻止人们对传统社会信仰的离异。

李鸿章在1867年的一份奏折中言道:“自天主教弛禁

以来,各省多毁堂阻教之案,足见民心士气之可恃,而耶教不能以惑众也。最可虑者,教士专于引诱无赖穷民,贪者利其资,弱者利其势,犯法者利其遁逃,往往怂恿教士与地方官相抗。因习教而纵奸徒,固为地方之隐患,因传教而召党类,尤藏异日之祸根。”那么如何避免“隐患”、清除“祸根”呢?李鸿章提出“治标”、“治本”二策。所谓“治标”之策即“坚守旧约章程,教士不得丝毫干预地方讼事;教士与常人争讼,照例由地方官讯办;绅民欺凌习教人,地方秉公从速办结;内地无教堂旧基,不得擅自私买立堂。”而“治本”之策则在于加强中国社会自身教养功能,包括“督府大吏慎选牧令,以教养为急,实行保甲,以别淑慝;崇礼明儒,以资劝化;多设善堂,以周困乏”。⁽¹⁷⁴⁾

洋务派的所谓“修政”政策是针对顽固派“攻教”而提出的。攻教者主张清廷鼓励各省士绅和民众群起反教,通过暴力手段驱逐传教士。主张攻教的代表人物醇亲王奕譞在一份奏折中言道:“各省军民入天主教者,固为不少,即旗人内臣亦不敢保无其人。总之,举天下论,则入教者未必及十分之一,其余皆慷慨悲歌之士、卧薪尝胆之人,必有以灭夷为忘者。即以广东潮州而论,已可概见。曷若乘军务渐平之时,飭下各督抚设法激励乡绅,设法激励众民,贤者示以皇恩,愚者动以财货,焚其教堂,掳其洋货,杀其洋商,沉其货船。”奕譞甚至认为这种方法“较用兵为善”。⁽¹⁷⁵⁾

但是,洋务派却认为这种作法不仅达不到驱逐教士和洋人的目的,反而会授西人以口实和挟制之机,甚至造成中外启衅,为列强侵略中国制造机会。况且,攻教者“聚众生

事”，教民与非教民之间相互争斗，造成地方不宁，也不利于封建统治的稳定。洋务派从洋务运动实践中还认识到盲目攻教不仅从策略上不可取，而且不加区别、排斥一切也已落后于时代。只要中国修政明学，富国强兵，则邪教不攻自破，不禁自消。张之洞在《劝学篇》中提出对待传教一事“要在修政不在争教”，并阐述了其修政主张：

“中外大通以来，西教堂布满中国，传教既为条约所准行，而焚毁教堂又为明旨所申禁。此因山东盗杀教士一案，德国借口遂据胶州，各国趁机要求，而中国事变日亟。有志之士但当砥砺学问，激发忠义，明我中国尊亲之大义，讲我中国富强之要术。国势日强，儒教日彰，则彼不过如佛寺道观，听其自然可也，何能为害？如仍颓废自甘，于孔孟之学术、政术不能实践力行，学识不足以济世用，才略不足以张国威，而徒诟厉以求胜，则何益矣？岂惟无益，学士倡之，莠民乘之，会匪游民借端攘夺，无故肇衅，上贻君父之忧，下召凭陵之祸，岂志士仁人所忍为者哉？”^[176]

他们提出的“非攻教”主张包括两方面的内容：一方面通过完善和加强传统社会的“教养”功能，强化传统社会固有的道德信仰；另一方面通过吸收西方先进兵工技术，实现富国强兵，以抵御教士背后的西方炮舰，即从物质和精神两个层面入手，使基督教失去对中国民众的吸引力。主要措施有重农桑、轻徭役、明法令、兴学校、崇正学、除苛政、清吏治、济困乏、发展实业。如通过赈灾救济，设立育婴堂、养济院减轻下层民众的苦痛；通过整顿吏治，减轻赋税徭役缓解社会的不满情绪；通过多设学堂，讲授圣贤之道，以维系人

心和传统规范;通过设立工厂,制造机器,开采矿山,发展海军,实现富国强兵。洋务派“修政”政策的实质是通过吸收西方先进兵工技术,进行社会改革,以挽救传统社会危机,维系和强化民众对传统文化和传统社会的心理认同。因此,这种“修政”政策在一定程度上刺激了洋务运动的兴起和发展。

(四)将基督教的管理尽量“地方化”。

鉴于西方列强借口教案“挟制”清中央政府的教训,清廷试图把教务和教案的处理地方化。西方传教士一遇纠纷,最常见的处理方式是:先由当地的卷入纠纷的传教士向本教区的主教报告,再由主教报至本国领事馆,由领事馆向驻京公使反映,驻京公使则与总理衙门交涉,或施加压力,或派兵舰相威胁,最后清廷屈服,答应传教士要求,并责令有关地方官或派员办理。在传教士看来,越是把纠纷提交到两国政府之间交涉,对自己越有利;而清廷的愿望则正好相反,冲突越地方化越便于处理。其一,“地方化”可以避免国际纠纷,防止列强借口要挟,提出更多不合理要求。恭亲王曾言:“传教各案,牵涉民人,即系地方官份内应办之事”,若提到中央政府,会“令该国使臣藉兵要挟,……倘各国闻而效尤,后患伊于何底?”⁽¹⁷⁷⁾其二,地方官也不愿意传教士动用外交手段,致令朝廷过问。地方官深知让朝廷知悉自己治内出现纠纷,有损为官声誉,弄不好会有处置不当、办理不善之虞。总理衙门曾多次批评各地方官在处理民教纠纷时“积习相沿”、“因循推诿”、“退缩不前”,要求他们从速办结。⁽¹⁷⁸⁾因此各地督抚不希望传教士上报,也请求总理衙门

不要受理有关教士之纠纷。1882年担任山西巡抚的张之洞上奏说：“仰恳敕下总理衙门，遇有晋省教案捏词朦耸该国公使，向总署搅扰者，一切据理驳斥，切嘱该公使不可偏听受欺。臣于外间斟酌操纵，断不容其长成气焰，亦不致滋生事端。”^{〔179〕}其二，从心理上看，清廷不愿意与不履行朝贡义务又使自己蒙受屈辱的夷人打交道。第二次鸦片战争后的公使驻京之权是清廷在极不情愿情况下被迫同意的。1860年英法联军撤出北京后，咸丰帝迟迟不愿回京，宁愿在承德苦熬塞外的寒冬，就是因为不愿见坚持面交国书的各国公使。其四，由总理衙门处理纠纷，加重了中央财政负担。奕訢在1896年奏折中曾言“教案迭出，每议赔偿，累万盈千”，以至朝廷“受累无穷”。^{〔180〕}而由地方办理，应赔款项由地方“分赔”，不仅可以减轻中央负担，而且有助于地方官尽职尽责，“惩前毖后，俾知儆惕”。^{〔181〕}

1861年，清廷就山东法国一主教向总理衙门索还旧有教堂一事责令该省巡抚说：“嗣后该省地方与各国交涉事件，遇有应办者，即奏明办理，不得尽委之总理衙门及通商大臣，致令纷纷进京，有所藉口。”^{〔182〕}此后，清廷多次下令，要求地方官担负起处理教务之责，遇事不得“一味拖延观望”。1867年，李鸿章提议“对传教士如归地方管辖，或尚可行，否则流弊甚大”。^{〔183〕}1870年初，总理衙门采纳李鸿章建议，打算趁英国公使阿礼国回国之际，向英国政府提出今后在华传教士“如中国僧纲道纪等司，均归地方官管辖”，^{〔184〕}但遭拒绝。1896年，清廷同意南洋大臣刘坤一的建议，决定“嗣后如遇教案赔偿之款，议结后由该管督抚藩臬道及府州

县分年按成偿还。”^{〔185〕}地方化政策向前迈进了一步。

体现清廷“地方化”政策的另一项重要措施是赋予传教士与各级地方官相当的官方身份。1899年3月,总理衙门宣布天主教中的总主教、主教、神父可以直接与督抚以下各地方官交涉办事,不必经过各国驻华外交官。这一措施使传教士可以直接与各地方官交涉,从表面上看削弱了外国驻华外交官的权利。如美国学者G·N·斯泰格即认为“此举的目的是满清朝廷希望传教士问题在地方一级解决,因此可以缓解外国政府的压力”。^{〔186〕}但执行不久就产生了一系列问题,有些教士认为,自己既然具有官方身份,当然就有管辖教民之权,他们使用与督县各官相同的礼仪,更加肆无忌惮干预地方政事,制造了更多的纠纷。1908年清廷取消了此规定。

(五)对传教士行为区别对待,鼓励部分传教士的科技文化活动。

洋务派虽然鄙视基督教义理为“鄙浅俚俗之说”,对传教士“惑世诬民,隐蓄异志”更是深恶痛绝,^{〔187〕}但他们从处理教案和从事洋务的实践中认识到,并非所有传教士都“以行教为阴谋”,传教士也有邪善之分,应区别对待。左宗棠认为“外国行教之人中,有清修好善者,如喇嘛之黄教,有邪僻为非者,如喇嘛之有红教”。^{〔188〕}总理衙门在有关传教的章程中屡次声明,对“安分传教之人……按照条约依法保护”。^{〔189〕}而对“好谈天文算学”,以从事科技文化活动为业的传教士则表示赞赏。^{〔190〕}洋务派在同文馆和江南制造局以及洋务学堂中雇佣了一批新教传教士翻译西书,教习语言,但

同时严格禁止其传教。如袁世凯在聘用美国长老会传教士赫士任山东省立高等学堂总教习的合同书内载明“总教习遵守学堂章程暨不准传教”。^{〔191〕}丁韪良也曾谈及不敢在同文馆公开讲授基督教知识。根据 1868 年《蒲安臣条约》中“美国人可以在中国按约指准外国人居住地方设立学堂”之规定,^{〔192〕}洋务派还准许传教士设立学校。伴随大批教会学校毕业生进入洋务机构,洋务派对传教士开办的学校也给予了一定的支持。^{〔193〕}清政府洋务派的这一政策有助于传教士发挥西学载体的优势,促进了西学和西式教育在中国的传播。

非常明显,晚清政府对基督教的政策带有强烈的弱国外交的色彩,“悉遵成约”、“委曲求全”都表现出清政府在西方列强的进逼下无可奈何的窘境。中外势力对比的悬殊和中国的半殖民地地位决定清政府不可能控制教士的行为,而腐朽的封建制度也使外来宗教似乎具有某种吸引力,这决定了清政府基督教政策不足以抵制外国教会的侵略和扩张。但是也应看到,清政府的政策并非一味妥协退让,“明为保护,暗为防范”和力图使教务纠纷地方化都表明清政府试图对教会的扩张和列强藉教案扩大侵略的行为进行一定的抗争。其政策对在局部范围内防止民教冲突的激化,安定社会秩序和约束教士的不法行为还是起到一定的作用。特别是洋务派提出的“修政”政策,主张通过富国强兵和改良社会来挽救社会危机,激发了部分开明知识分子的御侮图强意识,推动了洋务运动的发展,顺应了近代中国历史的发展

- 进程。而对传教士不法行为和有助于中国社会变革的文教事业加以区别,反映了洋务派对天下大势的清醒和正确的认识,至于任用传教士翻译西书、教习语言则构成洋务事业的重要组成部分。

注 释

〔1〕郭嵩焘:《养知书屋文集》,卷11,“与曾中丞书”,光绪年刊本。

〔2〕“Religion and American Imperialism,”*American Historical Review* 49.1:30-31(Feb. 1980)

〔3〕董丛林:《龙与上帝》,三联书店1992年版,第141页。

〔4〕P. W. Fay, “The Protestant Missionaries and the Opium War,”*Pacific Historical Review* 40.2:149(May 1971).

〔5〕丹涅特:《美国人在东亚》,姚曾广译,商务印书馆1959年版,第485页。

〔6〕Stuart C. Miller, “Ends and Means: Missionary Justification of Force in Nineteenth Century China,” in John K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge: Harvard University Press, 1974), p. 252.

〔7〕*Chinese Repository* 3:363(Dec. 1834)

〔8〕Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America*, p. 252.

[9]Ibid. ,p. 257.

[10]George B. Stevens & W. E. Markwick, *The Life, Letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D.* (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc. ,1972), pp. 182-183.

[11]Ibid. ,pp. 184-188.

[12]Ibid. ,p. 188.

[13]Ibid. ,p. 252.

[14]Ibid. ,p. 254.

[15]Ibid. ,p. 254.

[16]Ibid. ,p. 264.

[17]Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, p. 259.

[18]Ibid. ,p. 259

[19]Frederick W. Williams, *The Life and Letters of Samuel Wells Williams, LL. D.* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1889), p. 268.

[20]Ibid. ,p. 270.

[21]Ibid. ,pp. 270-271.

[22]Henry Blodget, "The Toleration of Christianity," *The Chinese Recorder* 12 : 1-15 (1881).

[23]Williams, *Life and Letters of Samuel Wells Williams*, p. 271.

[24]Ibid. ,p. 271.

[25]Ibid. ,p. 275.

[26]顾长声,《传教士与近代中国》,上海人民出版社 1991 年版,第 68 页。

[27]Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*.

ca, p. 27.

[28] William Ashmore, "From the Tientsin Treaties to the Japanese War," *The Chinese Recorder* 29 : 435 (1898).

[29] Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, pp. 274-275.

[30] Devello Z. Sheffield, "Christian Mission in China Should be Protected by Western Nations," *The Chinese Recorder* 31 : 544-547 (1900).

[31] Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, p. 261.

[32] *Ibid.*, p. 273.

[33] *Ibid.*, pp. 252-253.

[34] *The Chinese Repository* 11 : 628 (1842).

[35] Stevens, *The Life, Letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D.*, p. 168.

[36] Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, pp. 254-255.

[37] *Ibid.*, p. 259.

[38] *Ibid.*, p. 264.

[39] (法)托克维尔:《论美国的民主》,董果良译,商务印书馆1991年版,上卷,第343页。

[40] 丹涅特:《美国人在东亚》,第471页。

[41] 丹涅特:《美国人在东亚》,第471页。

[42] Stevens, *The Life, Letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D.*, p. 259.

[43] *Ibid.*, p. 264.

[44] Williams, *The Life and Letters of Samuel Wells Williams*,

L. D., p. 235.

[45] Arthur Schlesinger, Jr., "The Missionary Enterprise and Theories of Imperialism," in Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America*, p. 350.

[46] 资料来源: Couling, *Encyclopaedia Sinica*; 中国社科院近代史研究所编:《近代来华外国人名辞典》, 中国社会科学出版社 1984 年版。

[47] 丹涅特:《美国人在东亚》, 第 472 页。

[48] Eliza J. Bridgman, ed., *The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman* (New York, 1864), p. 27.

[49] Suzanne W. Barnett & John K. Fairbank, ed., *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 107.

[50] China Continuation Committee, *The Christian Occupation of China* (Shanghai, 1922).

[51] 丹涅特:《美国人在东亚》, 第 474 页。

[52] Michael V. Metallo, "American Missionaries, Sun Yat-Sen and the Chinese Revolution," *Pacific Historical Review* 47. 2 (May 1978).

[53] S. Y. Teng, *The Taiping Rebellion and the Western Powers* (Oxford University Press, 1971), p. 224.

[54] "Turning Against the Taipings," *North China Herald*, No. 502, Feb. 8, 1862.

[55] *The Chinese Recorder* 42: 611-613 (Nov. 1911).

[56] Michael V. Metallo, "American Missionaries, Sun Yet-Sen and the Chinese Revolution," *Pacific Historical Review* 47. 2 (May 1978).

[57]Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, p. 348.

[58]Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, p. 79.

[59]Jules Davids, ed., *American Diplomatic and Public Papers; The United States and China* (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1973), Series 1, Vol. 4, Doc. No. 28.

[60]Ibid., Doc. No. 29.

[61]邹明德：“美国传教士与太平天国时期的美国对华政策”，载：汪熙主编：《中美关系史论丛》，复旦大学出版社1985年版，第183页。

[62]“Meaning of the Toleration Clause in the American Treaty with China,” *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 14. 6 : 170-171 (Nov. 1871).

[63]Thomas Breslin, *China, American Catholicism and Missionary* (Pennsylvania State University Press, 1980), p. 106.

[64]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 18.

[65]Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, p. 272.

[66]Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 475.

[67]卿汝辑：《美国侵华史》，第二卷，人民出版社1962年版，第244—245页。

[68]Michael H. Hunt, *The Making of a Special Relationship; The U. S. and China to 1914* (New York, 1983), p. 185.

[69]Ibid., p. 167.

[70]Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p.

476.

[71]《万国公报》，第183册，1904年4月。

[72]Stevens, The life, Letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D., pp. 256-257.

[73]Ibid., p. 260.

[74]Ralph Covell, W. A. P. Martin: Pioneer of Progress in China (Washington, 1978), p. 80.

[75]丹涅特：《美国人在东亚》，第189页。

[76]Jules Davids, ed., American Diplomatic and Public Papers: The U. S. and China, Series 1, Vol. 4, Doc. No. 29.

[77]Ibid., Doc. No. 74.

[78]Yuan-Chung Teng, "Reverend Issachar Jacox Roberts and the Taiping Rebellion," The Journal of Asian Studies 23. 1.

[79]丹涅特：《美国人在东亚》，第484页。

[80]梁启超：“变法不知本原之害”，《饮冰室合集》，中华书局1989年影印，文集，第1册，第12页。

[81]J. J. MaGormick, China Market (Chicago: Quadrangle Books, 1967), p. 66.

[82]Varg, Missionaries, Chinese and Diplomats, p. 84.

[83]Bridgman, The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman, p. 37.

[84]Williams, The Life and Letters of Samuel Wells Williams, L. D., p. 235.

[85]Ibid., p. 78.

[86]Bridgman, The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman, p. 27.

[87]史静寰：《狄考文和司徒雷登在华的教育活动》，台北：文津

出版社 1991 年版,第 136 页。

[88] Gilbert McIntosh, *The Mission Press in China: Being a jubilee Retrospect of the American Presbyterian Mission Press in China, With Sketches of other Mission Presses in China* (Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1895), p. 54.

[89] Smith, *China and America Today* (New York, 1907), p. 236.

[90] 中华续行委员会编:《中华归主:中国基督教事业统计》,中国社科院世界宗教研究所译,中国社会科学出版社 1985 年版,中册,第 701 页。

[91] Commission of Appraisal, *Rethinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years* (New York, Harper and Brother's, 1932), p. 10.

[92] 董丛林:《龙与上帝》,第 138 页。

[93] “同文书会年报,1894 年”,《出版史料》,1989 年第 3、4 期合刊,第 76 页。

[94] J. S. Gregory, *Great Britain and Taiping* (London, 1969), p. 57. 转引自:茅家琦:《太平天国对外关系史》,人民出版社 1984 年版,第 22 页。

[95] Clifton J. Phillips, *Protestant America and the Pagan World: The First Half Century of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1810-1860* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), p. 261.

[96] Rosenberg, *Spreading the American Dream*, p. 33.

[97] Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, p. 85.

[98] Ibid., p. 5

[99] J. A. Combs, *The History of American Foreign Policy*

(New York, 1986), p. 124.

[100] Chinese Repository 3 : 384 (Dec. 1834).

[101] 姚览镛编:《中国近代对外贸易史资料》,中华书局 1962 年版,第 1 卷,第 371-372 页。

[102] 顾长声:《传教士与近代中国》,第 51 页。

[103] “广学会年报, 1896 年”,《出版史料》,1990 年第 3 期,第 47 页。

[104] Archdeacon Moule, “The Relation of Christian Missions to the Foreign Residents,” in General Missionary Conference, Shanghai; Collected Essays of Papers submitted to the General Missionary Conference held at Union Church, Shanghai, 6th-17th May, 1890 (Shanghai, 1890), p. 4.

[105] 葛士澐编:《皇朝经世文续编》,光绪 24 年上海书局石印本,第 19 册,卷 112,第 7 页。

[106] 王韬:《格致书院课艺》,第 27 页,转引自中华文化复兴运动推行委员会主编:《中国近代现代史论集》,第四编,台北:商务印书馆 1985 年版,第 141 页。

[107] J. Israel, “For God, For China and For Yale,” American Historical Review 75. 3 : 806 (Feb. 1970).

[108] Ibid., pp. 806-807.

[109] 韦廉臣:“同文书会实录”,《万国公报》,华文书局影印本,第 17 册,第 11002 页。

[110] 顾长声:《传教士与近代中国》,第 158 页。

[111] Archdeacon Moule, “The Relation of Christian Missions to the Foreign Residents,” in General Missionary Conference, p. 4.

[112] 费正清主编:《剑桥中国晚清史》,上册,第 584 页。

[113] Griffith John, “Salvation from Sin; the Great Need of the

Chinese,"in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai,May 10-24,1877,p. 32.

[114]Fairbank,The Missionary Enterprise in China and America,p. 344.

[115]Ibid. ,p. 344.

[116]Rev. D. Z. Sheffield,"The Relation of Christian Education to the Present Condition and Needs of China,"in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai,May 7-20,1890,pp. 467-476.

[117]Ibid.

[118]Perry Miller,The Life of the Mind in America(New York; Harcourt Brace and World,1965),p. 53.

[119]A. C. Coolidge,The United States As a World Power (New York;The Macmillan Company,1908),p. 328.

[120]Fairbank,ed. ,The Missionary Enterprise in China and America,pp. 336-337.

[121]S. E. Morrison,The Maritime History of Massachusetts (Boston;Houghton Mifflin Company,1921),pp. 277-278.

[122]如:卿汝楫:《美国侵华史》,第1卷,第40页;顾长声:《传教士与近代中国》,第48页;张力、刘鉴唐:《中国教案史》,四川社会科学院出版社1987年版,第259页。

[123]Benjamin Broomhall,The Truth about Opium Smoking,(1882),p. 62. 转引自林治平:《近代中国与基督教论文集》,台北:宇宙光出版社1980年版,第321页,引文略有改动。

[124]顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,上海人民出版社1985年版,第142页。

[125]Chinese Repository 5: 418(Jan. 1937).

〔126〕Jonathan Goldstein, *Philadelphia and the China Trade, 1682-1846* (Pennsylvania State University Press, 1978), p. 58.

〔127〕林治平:《近代中国与基督教论文集》,第317页。

〔128〕林治平:《近代中国与基督教论文集》,第320—322页。

〔129〕林治平:《近代中国与基督教论文集》,第324页。

〔130〕Rev. D. Z. Sheffield, "The Relation of Christian Education to the Present Condition and Needs of China," in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890*, p. 474.

〔131〕丹涅特:《美国人在东亚》,第141页。

〔132〕Stevens, *The Life, Letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D.*, p. 170.

〔133〕丹涅特:《美人在东亚》,第89页。

〔134〕王铁崖:《中外旧约章汇编》,三联书店1957年版,第1册,第56页。

〔135〕裨理哲:《地球图说》,第2页,载《小方壶斋舆地丛抄》,第12帙,再补编,第15册。

〔136〕"The Origins of Missionary Troubles," *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 4. 8: 200-205 (Jan. 1872).

〔137〕麦洁恩:《中华最早的布道者梁发》,胡簪云译,载:《近代史资料》,1979年第2期,第189页。

〔138〕王铁崖:《中外旧约章汇编》,第1册,第54页。

〔139〕王铁崖:《中外旧约章汇编》,第1册,第62页。

〔140〕李刚己:《教务纪略》,上海书店1986年重印,卷首,第4页。

〔141〕王铁崖:《中外旧约章汇编》,第62页。

〔142〕《筹办夷务始末》,道光朝,卷73,第6页。

[143]《筹办夷务始末》，道光朝，卷73，第3页。

[144]胡建华：“论咸丰朝的限教政策”，《近代史研究》，1990年第1期，第68页。

[145]王铁崖：《中外旧约章汇编》，第1册，第107页。

[146]王铁崖：《中外旧约章汇编》，第1册，第95页。

[147]王铁崖：《中外旧约章汇编》，第1册，第147页。

[148]王铁崖：《中外旧约章汇编》，第1册，第147页。

[149]王铁崖：《中外旧约章汇编》，第1册，第147页。

[150]《筹办夷务始末》，同治朝，卷50，第25页。

[151]《筹办夷务始末》，咸丰朝，卷26，第28—29页。

[152]《筹办夷务始末》，同治朝，卷77，第33页。

[153]《筹办夷务始末》，同治朝，卷77，第35页。

[154]《筹办夷务始末》，同治朝，卷73。

[155]《筹办夷务始末》，同治朝，卷54，第10页。

[156]《丁中丞政书》，“巡沪公牍”四。

[157]《筹办夷务始末》，同治朝，卷50，35页。

[158]《筹办夷务始末》，同治朝，卷77，第34页。

[159]《筹办夷务始末》，同治朝，卷55，第16页。

[160]《筹办夷务始末》，同治朝，卷52，第35页。

[161]李刚己：《教务纪略》，卷三下，第1页。

[162]李刚己：《教务纪略》，卷三下，第2—3页。

[163]《筹办夷务始末》，同治朝，卷76。

[164]李刚己：《教务纪略》，卷三下，第4—12页。

[165]李刚己：《教务纪略》卷三下，第12—13页。

[166]L. N. Wheeler, "Epitome of the Chinese Despatch," The Chinese Recorder and Missionary Journal 4. 6 : 148-149 (Nov. 1871).

[167] Griffith John, "The Chinese Circular on Foreign Missions," *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 4. 6 : 149-151 (Nov. 1871).

[168] *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 4. 6 : 148-149 (Nov. 1871).

[169] *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 4. 10 : 263-267 (March 1872).

[170] Ibid.

[171] 马士:《中华帝国对外关系史》,张汇文等译,商务印书馆 1963 年版,第 2 卷,第 242 页。

[172] 李刚己:《教务纪略》,卷三下,第 14—15 页。

[173] 李刚己:《教务纪略》,卷三下,第 15 页。

[174]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 55,第 16 页。

[175]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 64,第 1 页。

[176] 李刚己:《教务纪略》,卷四下,第 4—5 页。

[177]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 71,第 30 页。

[178]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 71,和 30—33 页。

[179]《张文襄公全集》,卷 6,第 5 页。

[180] 李刚己:《教务纪略》,卷三下,第 23 页。

[181] 李刚己:《教务纪略》,卷三下,第 23 页。

[182] 刘锦藻:《清朝续文献通考》(四),卷 349,“外交考十三:传教”,浙江古籍出版社 1988 年影印本。

[183]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 55,第 16 页。

[184]《教务教案档》,台北 1975 年版,第二辑(一),第 16 页。

[185] 李刚己:《教务纪略》卷三下,第 23 页。

[186] Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, p. 47.

[187] 王之春:《国朝柔远记》,卷 13,中华书局 1989 年版,第 270

页。

[188]《筹办夷务始末》，同治朝，卷 51，第 23 页。

[189]李刚己：《教务纪略》，卷三下，第 1 页。

[190]《筹办夷务始末》，同治朝，卷 53，第 15 页。

[191]李刚己：《教务纪略》，卷四下，第 12 页。

[192]王铁崖：《中外旧约章汇编》，第 1 册，第 263 页。

[193]参阅本书第六章。

第三章

东渐与涵化：传教士与近代中西文化

在考察中国现代化进程时，文化的现代化无疑是非常重要的内容。中国文化现代化的最重要表征就是近代新学的崛起。近代新学是在西学输入的影响下直接发展起来的，新学的近代性在相当程度上是西学赋予的，因而在近代文化史上，“西学”与“新学”这两个概念有很多交叉之处，全盘西化论者甚至把新学等同于西学。但是新学绝非西学的照搬，也不是西学的中国版，新学是近代中西文化接触、碰撞、冲突、融合和创新的产物。这个过程在文化学上称为文化涵化的过程。

涵化(acculturation)是文化传播中必然发生的一种现象。当两种不同文化发生接触时，双方都无法维持原有的文化形态，而出现主客体文化相互采借、接受对方文化特质从而使两种文化越来越相似，这一过程就称为涵化。就主体文化而言，通过与客体文化特别是先进的客体文化的接触和涵化过程，会更新自身的文化传统，使逐渐衰落的文化获得新生，因此文化的涵化具有进步性。

文化涵化现象在中国文化史上并不鲜见。佛教传入中国后,最初曾拒绝采借中国文化的特质,企图“全盘佛化”,但不久就依附于玄学,在隋唐时开始禅化,出现玄学化、中国化的佛教流派——禅学、华严宗等,成为中国文化的一部分,中国的儒家文化也吸收了佛学的教理,创造出新文化,即融合儒佛道的宋明理学,又称新儒学。

如果说,佛教与儒学的涵化比较顺利和成功的话,西方文化在中国的传播则经历了极其艰难和痛苦的过程。1625年西安出土的“大秦景教流行中国碑”证明了唐时西方的基督教文化即已传入中国。而中国文化与西方近代文化的接触则始于明末清初天主教传教士的东来。中西文化一经接触,就必然发生文化的涵化过程,以利玛窦为代表的传教士和徐光启为代表的中国知识分子顺应了文化的涵化过程,对异质文化采取宽容和吸收的态度,而罗马教皇和清朝皇帝则对异质文化采取拒斥的态度,最后导致中西文化长达一个多世纪的相互隔绝。然而鸦片战争后,西方文化在西方炮舰的护送下,强行传入我国,中国文化也开始了它最艰难的历史时期。清朝统治者不仅无法通过关闭国门来阻绝西方文化的传入,相反,还痛苦地发现,西方文化成了挽救统治危机,实现保种自强的武器,西学传播和中国文化的更新不仅具有了文化存续的意义,还成为救亡的迫切需要。于是,中西文化的涵化远比儒释的融合更为迫切。不仅中国知识分子积极主动地谋求以最佳方式实现中西文化的交融,西方传教士也加入了中西文化涵化的历史进程,尽管二者出发点可能完全不同。

一般而言,完整的涵化过程包括文化传播、文化融合和文化创新三个过程,这三个过程虽然互有迭合,但一般是相继出现的。文化涵化过程既包括文化的自然演变过程,也包括主客体文化的代表者自觉地、有目的地选择、融合和创新,而后者对中国文化的新生尤为重要。近代来华的基督新教传教士为了用西方基督教文化改造中国文化,实现中国基督教化的目标,不但从事了文化传播而且参与了中西文化融合和中国文化的创新工作。他们参与了中西文化涵化的全过程:把西方自然科学和社会科学基本体系引进中国;尝试对中西文化进行比较和评判;并在比较和批判的基础上对中西文化进行调合和会通,用西方文化改造中国文化,创造出熔冶中西的新文化。

尽管传教士的探索并不成功,而且在传教利益的驱使下,夹带着文化偏见和种族偏见,但他們是最早对中西文化关系进行反思的一群,为五四前后中国知识分子全面认识中西文化提供了有益的启示。研究这一段历史是有意义的。^①

一、“广西国之学于中国”： 传教士与“西学东渐”

“西学”作为西方文化体系的代名词,包括西方哲学、社会科学和自然科学三部分。近代来华传教士大多是在这个意义上理解西学的。美国传教士林乐知把西学归结为三个部分:“一是神理之学,即天地、万物本质之谓也;二曰人生

当然之理,即诚、正、修、齐、治、平之谓也;一曰物理之学,即致知格物之谓也。”^[2]林乐知虽然用儒学的语言来表征西学的内容,但其思路是明晰的,他所理解的西学应该包含着哲学、社会科学和自然科学三个部分。但是在近代中国人眼里,“西学”的内容最初却是非常狭隘的。在洋务派看来,西学不过是可以富国强兵的坚船利炮;在早期改良主义者眼里,西学也仅仅是“形下之器”,即“西艺”。王韬言:“形而上中国也,以道胜;形而下西人也,以器胜”。^[3]在张之洞的《劝学篇》里,“西学”的内容才稍稍丰富起来,但也不过是“应世”之学。他说:“中学为内学,西学为外学;中学治身心,西学应世事”。^[4]直到梁启超那里,西学才稍具其本来面目,梁启超把西学分为“政”、“教”、“学”三个部分,即社会科学、神学和自然科学。^[5]可见在近代中国,“西学”是一个不断变化的概念,其内容随着近代中国人对西方文化认识的深化而不断丰富和充实。

显然,传教士心目中的西学与近代中国人的理解的西学有着巨大的差异。在近代初期,这种差异更为明显。传教士介绍西学的最终目的虽然是为了传教,但这一目的的实现必须以迎合中国社会的需要为条件,因此,传教士只能根据近代中国人对西学认识的过程和中国社会的需要对西方文化进行有选择的引进。鸦片战争后,传教士刚刚打开中国的大门,中西文化的接触最初表现在基督教的传入,传教士以传播福音为初衷,因此神学及与神学相关的哲学理论最早传入我国。60年代以后,洋务派把西方兵工技术视为挽救危机的治病良方,于是西方自然科学和技术科学知识成

为传教士进入洋务机构的敲门砖。80—90年代,社会改良和维新思潮次第兴起,改革中国政治、经济、教育制度成为社会变革的迫切要求,于是西政、西法借助传教士之手大量涌进。世纪之交,变法失败,一部分知识分子意识到中国的政治改革失败的原因在于缺乏社会文化心理基础,必须改造国民性,变革国民精神和价值观念。而一贯标榜以改造中国人的精神和心灵为其使命的传教士似乎更有了用武之地,他们更加积极宣传社会福音和宗教拯救的理论。20世纪初,伴随中西文化交流的渠道日益增多,传教士丧失了作为中西文化交流主要媒介的地位。而面对风起云涌的反清革命,传教士在政治和文化上日趋保守,不得不又重新回到福音布道出发点上。从19世纪40年代到20世纪初,传教士对西学的传播大致经历了从宗教神学到科技、经济、法律、政治、社会学说,最后又回到宗教神学的历史过程。除宗教神学外,大体上是按照近代中国社会变革的进程而逐步展开的,基本顺应和满足中国社会对西学的需要。

【“性理之学”:神学和古典哲学的传入】 据考证,早在唐代基督教传入中国之后,圣经的部分经文就曾传入我国,但其译本早已失传。明末清初耶稣会士们虽然在中国传教长达一个多世纪,但并未翻译一部完整的圣经。1823年英国伦敦会传教士马礼逊和米怜出版了二人合作翻译的《新旧约全书》,取名《神天圣书》,史称“马礼逊译本”,从此,基督教教义开始完整地传入我国。后来又出现多种圣经译本,如1840年出版的“郭实腊译本”,1854年出版的“委办译本”,1857年出版的以南京官话为基础的白话文译本以及

1863年出版的“裨治文译本”等。^[6]截止到19世纪60年代,圣经的翻译工作基本告一段落。

1840年以前,由于清政府的禁教政策,圣经的印行和传播被严加禁止。传教士一般雇用华人秘密分发圣经,据裨治文言,估计“可能有一万二千册或一万五千册已经印刷和广泛分发”,^[7]洪秀全就是在此期间得到梁发的小册子《劝世良言》的。第二次鸦片战争前,基督教教义中的创世论、天堂地狱说、十诫、安息日、原罪说、三位一体论和救赎论都完整地传入我国。

基督教教义和神学虽然并非应中国社会之需而传入的,但却在中国引发了一场农民革命。洪秀全时代,中国刚刚开放五口通商,中西文化接触的层面还仅限于宗教神学,西学的大规模传入还没有开始,借助西方文化中较少近代意义的神学作为改造中国社会的武器,注定了太平天国运动的封建性和非近代性。

早期基督教与古希腊哲学有密切关系,教父哲学的主旨就是根据《圣经》,利用柏拉图的理念论和斯多阿学派的伦理学,论证基督教的创世论、原罪说、救赎论及来世赏罚论等整套教义,因此来华传教士最早介绍的就是古希腊的哲人们。

古希腊哲学与自然科学是混合在一起的,特别是巴比伦和埃及的算术和天文学对古希腊哲学具有重要影响,对此,传教士并不讳言,丁韪良言道:“所谓西学者……其本原出于东方,……算学本于埃及,天文本于巴比伦,皆由希腊人而西传焉。”^[8]称西学“本原出于东方”,迎合了顽固派士

大夫的“西学中源说”。当然,丁韪良杜撰“西学中源说”的目的并非排斥西学,而是为了消除士大夫学习西方的心理障碍,故而丁韪良言道:“西国文字格学多出自希腊罗马,然三四百年来,英法德各文渐兴,而渐精,不惟词章不逊于希腊,即算格诸学亦能深造而驾乎其上。”其原因在于“知徒读往籍,于实事无补,遂屏绝古人之说而振兴其新学焉”。^{〔9〕}丁韪良最先介绍的希腊哲人是泰勒斯,泰勒斯作为米利都学派的创始人,被亚里士多德尊为整个西方哲学的鼻祖,但泰勒斯反对世界的神秘创造和人事由神意安排的愚昧观念,与早期基督教神学颇不相容,因此丁韪良对泰勒斯哲学思想只字未提,只介绍了泰勒斯在天文学上的贡献:“周平王时,有希腊人塔理士(泰勒斯)者,生于小亚细亚,能算日食,时伊本国与邻邦构兵,适值日食,敌兵张惶,本国兵毫无恐惧,遂大捷,因塔氏已预为之言也。”^{〔10〕}

丁韪良对柏拉图等人介绍稍详,称其哲学为“性理之学”。丁氏称:“至周末时,性理之学大兴,分门别户,列为首家,交相论说,渐入虚无。惟索格底(苏格拉底)、布拉多(柏拉图)、额利多斯(亚里士多德)三人有圣贤之目。索氏以修齐治平为要务,如中国先师孔子;布氏原出于索氏之门,复将师传推而广之;额氏学出于布氏,旋另行设教。布氏以性道之学为大旨,额氏以格致之学为要归。彼时测算格致未著后世精详,不过试创其端而已。”^{〔11〕}

苏格拉底哲学注重社会和人生问题,其理性主义的德性论与儒家伦理颇有相通之处,其为真理而献身的精神被奉为人格的典范,丁韪良把苏格拉底的哲学比附为儒家的

修齐治平思想是有道理的。苏格拉底在西方思想史上的地位几乎与孔子在中国的地位相同,丁韪良称他“如中国先师孔子”是恰如其分的。如果说丁韪良把柏拉图的理论比附成“性道之学”还算恰当的话,把亚里士多德思想归结为“格致之学”则有些勉强。

古希腊哲学是西方哲学的童年时代,后世几乎一切哲学现象都可以在古希腊哲学中找到源头,特别是苏格拉底等三人思想更是近现代西方哲学的滥觞。因此丁韪良最后指出,后世对三人“无不敬若神明,立论皆宗其说,迄于明初始改弦而易途焉”。^[12]丁韪良的介绍虽然比较简略,但对古希腊哲学精髓的概括还是相当准确的。

1880年,《万国公报》发表《希腊性理纪略》,对古希腊的经验论与先验论之争进行了介绍。古希腊居勒尼学派和伊壁鸠鲁学派均认为感觉是真理的标准,只有感觉经验才是真实的。而柏拉图认为感性的具体事物不是真实的存在,只有理念才是真实存在的,才是真理,因为通过感觉得到的只能是混乱的、杂乱无章的、甚至矛盾的现象,不能使人得到不变的、必然的本质和真理,因此人不能以感官求真理,而只能凭心灵来认识真理。对此,该文言道:“五官所见者非实也,因五官所见非实,故五官所见非真,独心之所察是真。”因五官之知“惟知色、知味以为物之质,而不能分乎物之质。”^[13]

柏拉图理念论是奥古斯丁教父哲学的重要来源,但是理念论过于强烈的唯心主义和神秘主义倾向与近现代自然科学强调实证和感性经验发生尖锐的冲突。教士们也深知,

单凭理念论无法论证上帝的合理性存在。因此,早在中世纪,阿奎那的经院哲学就试图调合超验与经验,理性与信仰之间的关系,利用亚里士多德的理论来论证基督教的思想,承认人的感觉知性的重要性。对此,传教士也做了介绍。韦廉臣在《格物探源》中介绍说:“方寸其有何感自外来,即有何念应之而起”,因此“嗜史学者则史学之念起,嗜格物者则察物之念起”,^[14]即人的认识来源于感官经验。

除古希腊哲学外,西方近代哲学也经传教士之手传入中国。1899年,李提摩太发表《性理学列传》简要介绍了从古希腊到19世纪西方主要哲学家的生平和思想,如“讲格致之学者”笛卡尔,“讲万物有道之学者”施宾诺莎。李提摩太把康德看作是德国古典哲学的鼻祖,指出后来德国黑格尔等人不过是“传康氏之学”。他说:“传康氏之学者厥有高足弟子三人:一曰费德(今译费希特)、一曰鲜鳞(谢林)、一曰海格(黑格尔),皆卓然有声于时,泰西各国之士无不读其书,亦无不服其说性之精。”^[15]

传教士还是进化论,特别是宇宙进化论和生物进化论的最早介绍者。英国传教士伟烈亚力在《谈天》中讲到由“星气”逐渐演化成各种星球,美国浸礼会传教士玛高温翻译的《地学浅释》较详细地论述了地层的形成、古生物随环境的变异和进化的情况,这是对宇宙进化论的最早介绍。法国著名数学家和天文学家拉普拉斯有法国的“牛顿”之称,他提出的关于行星起源的星云假说,作为宇宙进化论的经典,对后世产生深远影响。丁韪良对其做了详细介绍。他说:“太阳何以居中,行星何以旋绕,大者何以有小者随之运行,方

向何以均同,太阳何以居其所而自转,种种精奥,虽经古圣贤探讨,尚未得其真诠。至拉氏(即拉普拉斯)始有端倪。同时日耳曼有性理学家干德曾论其理,惟不如拉氏之详备也。按拉氏之说,太初之时,天地未判,茫茫空际,惟有热气充塞其间,此气渐凉渐缩而微动,动即转,如水之灌于器而旋,愈缩其转愈速,混元之皮,凝结分离而成一球,乃自运行,是为最远之行星,混元复缩而皮复离,成为第二行星,其土木火各星亦如此依次而生,后混元又分而生地,在日地之间又有金、水二星,其成形亦复如是。”^{〔16〕}18世纪中叶,瑞典生物学家林奈创造动植物分类法,1809年,法国生物学家拉马克发表《动物学哲学》,系统阐明了他的生物进化思想,史称拉马克主义。拉马克主义是第一个比较系统的生物进化学说,很多思想为达尔文所继承。拉马克认为生物是由简单到复杂,由低级到高级逐步进化的,外界环境的影响是生物进化的主要原因。对此丁韪良介绍说:“乾隆年间瑞典国有林尼(即林奈)者,以动植分类之旧说推陈出新后,法国有赖摩(拉马克)者又创新说。拉氏(指拉普拉斯)谓日月星均出一气,运动各分一界。赖氏则谓动植物均出于一脉,并非亘古不易,太初之世,天地既分,生物始出,如水中之虫蛰,其初或一类或数类,后年代渐远,变形体分支派,生足而行陆地,生翼而飞青空,又越千万代,兽之直立者渐通灵性,化而为人。”^{〔17〕}文字虽简,但拉马克思想的精髓跃然纸上。丁韪良还指出,拉马克思想当时影响较小,直至达尔文进化论问世后,拉氏之说才随之而兴:“此说当时鲜有信者,皆谓动植各物无不各从其类,不变不易,必是大造有命而各类陡然而

出,生生不息,至人搏土而成,形灵并出,为万物之灵,超万物之上。若谓人类仰猩猩为宗,万无是理。”“四十年前,有英国医士达尔温(达尔文)者周游四海,查勘各地动植,乃举赖氏之说而重申之。”^{〔18〕}

达尔文生物进化论的基本原理也由传教士传入中国。达尔文认为多种多样的生物是由原始的共同祖先逐渐演化而来的,自然选择是生物进化的主要动因,影响自然选择的因素有三:一是生活环境的变化,二是生物的遗传与变异,三是生存竞争、适者生存。对此,丁韪良阐述说:达尔文“云各类之所以变形者,其故有三:一在地势,如北方天寒,物多厚毛,南方气暖,物虽同类而无毛,且地之各层所藏骨迹可以证之。盖太古之时,地面多水,其生物水陆皆宜,后水陆分界,陆地禽兽始出,至人则在地之最新一层方有骨迹,可知人生最后也。一在择配各物之形偶有变异必求其同形者配合之,如海鸟初不能飞,偶有能飞者,牝牡必相聚而传新类。一在强弱以决存亡,盖天时之寒暑、地势之高下,逐渐改变,惟物类之形体相宜者强而能生存。”丁韪良还概述了达尔文学说在西方的影响:“达氏著书……各国争译而广传之,今学者多宗其说。要之,由观天象而推天气,由攻地学而求往迹,由动植物万类而溯生人之始,皆不外乎密探造化之踪迹。”^{〔19〕}

丁韪良对生物进化论的介绍还是比较详备的。学术界多以严复 1898 年翻译《天演论》作为进化论传入中国之始,并指责传教士以宗教神学反对进化论,看来有失公允,殊不知丁韪良早已于 1883 年对进化论做了介绍,比严复要早

业,各专一艺,以其所有,易其所无,盖专门,则技易精,众擎则功易举。……合众体而成一身,实有相惟相系之故。吾之福得,则君之福则以愈得;群之才全,则君之才更无不全。”“此为天下古今之至理,而无以易者也。”^[25]这里显然已包含了丰富的基督教社会主义思想。如果说严复从救亡的角度解释和看待进化论的话,传教士则从启蒙角度诠释它。严复把进化论变成“自强保种”的救亡理论,马林等传教士则把进化论看成争取自由和进步、追求发展和完美的理论。在近代中国,马林的解释似乎更具有反封建反专制的启蒙意义。

【“格致之学”:科学理论与科学方法论的传入】“科学技术”常常被视为一个概念,但实际上,科学与技术是具有重要区别的,特别是科学方法论是人类在研究自然现象过程中创造的一系列理论系统,它从属于社会的意识形态和精神文化,而技术则是人类操纵、利用和改造自然的实践手段,并不属于精神传统,更属于技术传统。近代西方科技发

造或与之相关联的实用学科。正如梁启超所言,“当时之人,绝不承认欧美人除能制造、能测量、能驾驶、能操练之外,更有其它学问,而在译出西书中求之,亦确无它种学问可见。”^{〔26〕}随着人们认识的提高,自然科学的基础理论学科,如数学、物理学、化学、天文学、矿物学、地质学、医学等也陆续传入中国,其中西方传教士发挥了主要作用,但是作为自然科学基础的科学方法论却完全不在官方关注的范围之内。有鉴于此,西方在华传教士曾着力介绍西方近代科学理论和科学方法论。

众所周知,弗朗西斯·培根的科学归纳法和四假相说是西方近代自然科学发展的基础,对此传教士进行了全面介绍。1878年9月至11月《万国公报》上连载英国传教士慕维廉的《格致新法》,该文对培根哲学思想和科学方法论进行了初步介绍。慕维廉阐释培根的科学归纳法说:“惟培根言,独一真法渐次升高,乃从目睹耳闻习熟之物,即以最小之公论而后升至最高之总论,致成全赅之大道也。”^{〔27〕}这种介绍对终生埋头于演绎圣贤遗训的众多中国学子来说应当是有启发意义的。

值得注意的是,培根反对中世纪教会经院哲学的四假相说被逐句翻译过来。所谓假相即人们头脑中使人们不能正确认识真理的错误观念。培根把它分为四种:一种是“族类的假相”,慕维廉把它译为“万人意像”,是指全人类所共有的、根植于人本性的一种假相,如:虚构、成见、情感倾向、感觉的欺骗性等,因为人类在认识事物时,总是以自己的主观感受和成见为尺度而不是以事物本身为尺度;第二种是

“洞穴的假相”，慕维廉译为“各人意像”，由于人的心理、体质、教育程度、所处的环境、崇拜的权威都各不相同，难免产生一些成见和偏见；第三是“市场的假相”，慕维廉译为“市井意像”，是指由于人们相互交往（仿佛市场交际一样）过程中语词使用不当而产生的假相；第四是“剧场的假相”，慕维廉译为“士学意像”，是指各种哲学体系、理论学说、论证方法移植在人们头脑中的假相，称之为“剧场的假相”是来源于培根的一句话：“一切流行的体系都不过是许多舞台上的戏剧，根据一种不真实的布景方式表现他们所创造的世界罢了”。^{〔26〕}

四假相说直指经院哲学灌输给人们的迷信谬说，引导人们反对教会权威，对于科学认识的发展具有重要影响。慕维廉言道：“诸疑分四等：一万人意像，二各人意像，三市井意像，四士学意像，乃即差谬藪渊。”培根思想中反对以宗教信仰干预科学研究的内容也被慕维廉译出，如谈到西方科学史上一些伟大的科学家常常因科学学说触犯教会权威而受迫害一事，慕维廉言道：“格学与教事互相参订即结斯果（指科学家受迫害）之大原也。”^{〔29〕}中国历史上虽然没有宗教信仰干涉科学发展之事，但在晚清，儒家教条对人们头脑的禁锢并不亚于中世纪的教会权威，因此，“四假相说”和培根反对圣贤权威，追求新知的思想对晚清思想界的解放肯定是有作用的。

传教士并非简单地介绍培根的理论，而是着意强调培根学说对西方近代科学的影响，这一点对近代中国知识分子尤具启发意义。丁韪良认为，培根“格致实义（即《新工

具》一书),伊虽非专于算学,亦未审验动植物之品,调燮五行之质,然自古以来各国最有功于格致之学者,无能逾之”。这一评价正确指出了培根理论在西方科学发展史上的划时代地位。他称培根“深悉学问之道,苟不究夫物理之本,而仅求诸文字之末,则所学虚博无凭。欲广知识,若非探索物理,何能得其确据,于是编成卷帙,嘉惠士林,其论各学如指定某疆某士,明士以如何规画,无不曲尽其微。……于格致之理……悉宣底蕴。”丁韪良认为近代科学是在培根理论基础上发展起来的,“自培之书出,其学始兴焉”。^{〔30〕}慕维廉也称培根理论“易古昔之遗传,尽人探求天地万物,兼综条贯,精察物理”,近代科学家“莫不奉为圭臬”。^{〔31〕}

鉴于洋务派把格致诸学仅仅看作富强之术,过分功利地对待引进西方科学技术,传教士强调格致之学的根本目的在于探究自然之理,富强之术不过是“寓于其中”的副产品。丁韪良言道:“格致之学,意在即物而明其理,即事而求其故。……自古好学深思之士,尤留意于斯者,本非假以营利,乃在究察造物之底蕴,足以增人力而厚人生焉。”^{〔32〕}他还特别指出,在自然科学发展过程中,“其初不过讨论其理,未尝计及其用,迨后世得气机电机之力与夫化学之功,始知富强之术即寓其中”。^{〔33〕}就学术传统而言,西方学术“一方面关心的是功利和技巧,在另一方面则关心的是求知本身。”^{〔34〕}而中国学术自先秦以后一直具有极其强烈的为现实政治和现实生活服务的色彩,缺少西方自古希腊以来以求知为宗旨的科学精神,成为制约中国科技进步的一个重要的思想文化障碍,这一点在救亡任务至为迫切的近代中

国尤为突出。传教士反对把科学发展隶属于功利目标似乎具有更深远的意义,直至今天仍有其不可磨灭的价值。

儒家文化不仅缺乏求知为本位的学术传统,而且不鼓励创新精神。特别是宋明之后,芸芸学子皓首穷经,所做不过是体会和诠释圣贤的微言大义,思想稍稍“有乖于圣学经义”即被称为离经叛道,甚至遭受轻则及身,重则灭族的严惩。结果传统经学成为没有丝毫创新的僵尸式学术。鉴于此,传教士屡屡声言,科学发展的关键“不在博览群书”,而在“即物求理”、“不从古说”。丁韪良指出:在早期,西方“格致亦惟前人成法是循,至明代,始知徒读往籍,于实事无济,遂屏绝古人说而振兴其新学焉。盖欲致知,不在博览群书,而贵在即物以求其理也”。“如哥白尼、格布莱(开普勒)等不从古说不以我区区地球居天之中,而以大百余万倍之恒星居中,旋经创造远镜,故星学之理因此而明。”^[35]传教士赞赏的“不从旧说”的创新精神正是晚清学术界所缺乏的。

【“富国养民策”:西方经济理论的传入】西方经济理论最早是由美国传教士丁韪良传入的。1880年,同文馆印书局出版了丁韪良翻译的《富国策》一书。该书原为英国激进政治家和经济学家法思德的《政治经济学》,由汪风藻译,丁韪良鉴定。共三卷,卷一论生财,卷二论用财,卷三论交易。书中提到英国古典经济学的代表人物斯美氏(亚当·斯密)和梨喀多弥耳氏(大卫·李嘉图)。《凡例》称此书“旁逮格致之新学,并专以开发智巧为富国之上策,而不外乎智者强之义”,并称书中的理论“为西国之新学,近代最重之,其义在使民足衣足食也”。^[36]

对亚当·斯密学说比较完整的介绍,当属艾约瑟的《富国养民策》。该书原本是斯密的《富国探原》(即严复所译之《原富》)。艾约瑟翻译时加入了自己的见解,因此严格说来,《富国养民策》应属编译。该书介绍了西方生产经济学和古典政治经济学的一些基本理论,如对分工、资本、工资、地租、利息、股份等均做详细介绍。谈到工人工资时,艾约瑟提出:“人之才力不齐,工拙不等,谋干能为有异,胡能强使其同归于相若之工价(工资)乎?才力能干既不相等,工价亦应不相若”。^[37]这实际是对按劳分配原则最早表述。艾约瑟认为中国统治者崇尚“蓄财”、抑制消费的做法无助于“增利”和“生财”。他提出的“增利之法”是购买股份,“生财之源”是增加土地、工作和资本,这实际上是把生产三要素:生产资料、劳动力和资本作为经济发展的源泉。

李提摩太在《生利分利之别论》中对西方经济理论介绍则超出了生产经济学的范畴。根据经济学理论,人力资本作为与物质资本相对存在的一种资本形式,对经济的长远发展具有重要影响,而教育是人力资本形成的最重要途径,教育通过人力资本的形成对经济增长产生连续作用。李提摩太对教育经济学这一基本观点进行了朴素的介绍,他说:“利宜预储人以生,一则养之长大,一则教之技艺,一则教之义理,一则保其身,一则保其心。”^[38]作为基督教传教士,李提摩太特别强调道德建设对经济发展的影响,“若人仅知生利,无礼义之教以端其心,则弱者流而为偷窃之徒,强者极而为剽掠之盗”,“官则朘削其民,士则藐抗其上,商贾则作伪日拙,工徒则苦窳混良,务农力作之辈则百计作弊”,“生

利之途于此绝矣”。“故必有教化以保其心，心不能保，利何以生？”^{〔39〕}

难能可贵的是，李提摩太在文中提出了人口增长与经济的关系，并认为解决二者矛盾的基本办法在于“广行新法”。他指出：“世间每百人中，每年生死乘除，生者必多于死者之数……（中国）积之既久，地狭人稠，其何以为生哉？吾以为救之之道，仅有两途，一则移民远出，……一则广行新法，务使原地中所有土产，日渐加增，而种地、制器、养人、教人、贸易、运货、治民、保民、读书诸人，皆以新法相为补救。”^{〔40〕}从17世纪末至19世纪中叶，中国人口由一亿五千万增加到四亿三千万左右，^{〔41〕}晚清面临着严重的人口压力，人口急剧膨胀成为社会不稳定的重要根源之一。这一问题直至今天仍没有彻底解决。李提摩太较早注意到人口与经济矛盾的矛盾，并提出合理的解决办法，其价值是不容低估的。

李提摩太针对中国统治者“重农抑商”政策还提出：“凡人作事而能有利于人，即为生利之流”，“如有善于营运者能将土产之物，发往他方或从远处运物，以至本处，皆属生利之流”。^{〔42〕}他认为“天下用力以生利者，又分数等”：“一则用力以生材料”，如农夫；“一则用力以生器具”，如工匠；“一则用力以保利”，如开渠筑坝之人，甚至官弁兵卒亦属保利之列；“一则用力以运利”，如车夫水手、贩夫走卒和商贾。^{〔43〕}在西方经济学史上，亚当·斯密第一个宣称任何一个部门的劳动都是财富的源泉，反对重商主义和重农主义对生产劳动的片面看法。李提摩太实际上是借用了亚当·斯密的

思想。

西方的财政税收理论也由传教士传入中国。花之安介绍了英国的财政预算制度：每年“必会计一岁之出入及所存之数颁于国中，使人周知，以昭公允。倘有不敷于用公项，或增或减亦需岁终上下两议院再议以定”。^{〔44〕}林乐知《列国岁计政要》辑录了西方各国财政收支和财政状况。卜舛济在《税敛要则》中则列举了西方八种税敛（税收）之法：地税、累进所得税、财产继承税、资产税、人口税、关税、特别营业税及邮政税。^{〔45〕}

19世纪末，中国资本主义经济已有一定规模的发展，大工业发展引发的劳资冲突和社会贫困虽然还未像西方那样严重，但也已初露端倪，引起了部分注重社会福音的传教士的注意。

艾约瑟于1893年介绍了西方的行会（即行业工会）组织，并称成立行会为增“工价”（即工资）之妙法。他说：“各行技术工人，平素视为多增工价之妙法者，则大众立一行会，强逼督工主人增银数也。此等行会之式，即于本一行业中，选立数人出首为董事，众董事酌议条规，本行人俱应遵守。”^{〔46〕}艾约瑟还把工人入股称为解决劳资冲突的“极嘉”之策：“所拟议操作人可得益之诸策，有一推为极嘉，现欲论说者，即资本主与操作人（工人）合归于一也”。而“合归于一”的办法则是“工人集股成本通力合作”，其益处是“能令若许人收有资本，留心贸易”。^{〔47〕}

具有基督教社会主义思想的马林于1894年开始介绍美国亨利·乔治解决社会贫困的征收单一土地税理论和地

租国有理论。马林言道：“上帝造地乃赐给人”，因此，“若地土仅属一人，其利亦属一人所得，非上帝之公义也”。因此他主张地租应归国家所有，以解决社会贫困。“租之所出，实由人众而成，……租既为众人所成，利自应众人所得。”^{〔48〕}亨利·乔治理论虽然未能解决美国社会的贫困问题，但却成为后来孙中山民生主义的思想渊源之一，这与马林等传教士的介绍和宣传是分不开的。

西方经济学的传入，其意义不仅仅在于对中国经济的指导作用，还在于对近代中国文化的影响。长期以来，中国的学术文化被儒家经学所笼罩，实用知识被视为“形而下”的末艺，经济思想不过是“商贾负贩之学”，难登学术殿堂。桐城派文人姚鼐称：“学问之事有三端焉：曰义理也，考据也，词章也。”^{〔49〕}断然把经济之学排除在学问之外。

19世纪中叶，经世之学渐兴，但仍不过是古今典章制度之类，仍是经学的附庸。以经济现象为研究对象的经济学是随着中国近代资本主义发展和传教士的介绍和宣传逐渐成为一门学问的。因此近代经济学的传入是儒家经世之学摆脱理学钳制，趋向独立以及中国学术文化由封建旧学发展成近代新学过程中非常重要的一环。

【“教民之学”：西方教育制度和教育理论的传入】 教育是自由派传教士最重要的传教手段，传教士“深信教育在改变人的态度、思想和为基督教扎根铺平道路方面所起的作用”，^{〔50〕}因此对教育极为重视。传教士不仅在中国兴办了大量的教会学校，同时也把近代西方教育制度和教育理论传入中国。

教会学校的兴办实际上就是西方教育制度的移植,但早期教会学校多为中国士人所不齿,在传播西方教育制度方面作为不大。1881至1882年间,时任同文馆总教习的丁韪良应总理衙门之请,游历了日本和欧美六国,博采各国学业新法,回来后写成《西学考略》,于1883年由总理衙门印行,系统介绍了西方教育制度。

丁韪良首先介绍西方教育体制:“诸国皆有学校,……其要分为五等:曰孺馆、曰蒙馆、曰经馆、曰书院、曰太学(即今天的幼儿园、小学、中学、大学本科和专科学院)。”^[51]孺馆专为婴孩而设,四五岁即可入馆,所学不过“认习字母,反切字音,记识数目,口授典故而已”;蒙馆“除读书作字外,习以地球图说、各国史记,以及笔算之初学”;至于经馆“重以古文,仍讲求各国今文史记及练习函答作论等事,间以旁及算格诸学”;书院课程“分为四年”,主要“研究测算天文格化等学,间有讲解《万国公法》、富国策(政治经济学)、性理(哲学)诸学者”;太学“复增道、法、医三大科(今称神学院、法学院、医学院),学有成效者或为道师(即教士)、或为法师(即律师)、或为医师”。此外“复增制造之术,与三大科相埒,分馆而习,各功其业”。^[52]

丁韪良在介绍时虽然借用了中国的形式(如称大学为书院,幼稚园为孺馆),但其实质内容显然是与中国教育制度截然不同的。这一崭新的教育制度正是近代中国教育变革的方向。

除普通教育外,丁韪良还介绍了西方的师道馆(师范学校)。丁韪良言道:“盖造诣能为师者,每难其选,即品学兼优

而不善训诲亦不足为初学之师”，因此各国广设“师道馆以习教授之术，除习所素学之业，尤主于开导之法、约束之规，可谓循循善诱者矣”。^{〔53〕}中国古代并无师范教育，也不重教法，教学方法不过是背诵与讲解。西方师范教育理论的传入对中国教育发展无疑是有积极意义的。

南北战争后，美国逐渐兴起国民义务教育，各州相继颁布义务教育法，公立中小学纷纷建立。美国的国民义务教育思想很快由传教士传入我国，林乐知在《文学兴国策》中介绍了美国的公立教育，他言道：美国政府“诚知文学（指教育）有益于众人之心思才能，故国家之教民，当设立公学，供其经费，房屋器用，无不具备，入学者概不取资，男女同学，贫富不分，此为大众立学之规模”。林乐知指出国家之所以应该承担普及教育的责任，是因为“世上振兴之事，莫不由于文学之人”，“文学之有益于国人，尽人知之矣，或为名将，或为巧匠，或为良工，或为福人，靡不从文学中来也，……国之捐资设学有一种百获之利”，因此政府“设立公学以教众民，实为当尽之职”。“由是公学大兴，通国中男女小孩，莫不可以读书，而一无所费矣。”^{〔54〕}

国民义务教育是社会化大工业发展到一定阶段的产物。中国封建社会只有少数男子有受教育的权利，教育责任也主要由社会和私人承担，虽然也有封建朝廷举办的国立教育，如太学、国子监等中央官学，但主要是为了培养维护封建统治的政治人才，与近代国民教育的旨趣南辕北辙。近代西方国民义务教育思想的传入是20世纪初期中国公立教育兴起的先声。

学校和教育制度的建立仅仅是教育的第一步,教育活动还必须有一套理论为指导。瑞士的约翰·亨利赫·裴斯泰洛齐是近代西方最负盛名的资产阶级民主主义教育思想家。他认为贫穷和人性堕落的根源在于腐败的社会剥夺了人们受教育的权利,而良好的教育是社会进步的源泉。为此他收留贫苦儿童,不仅为他们提供基本衣食,而且让他们一面做工,一面接受教育。在教育方法上裴氏主张教育与生活相结合,使儿童通过直接的自然观察来获得知识与能力。丁韪良最早介绍了裴氏的教育思想和教育实践,他言道:“乾隆年间,有贝斯罗西(裴斯泰洛齐)者因教有义方,名重后世,而休声遂洋溢于海外矣。贝氏家素丰,视民之贫乏者多由无识而致,乃设法整顿以教民焉。”丁韪良赞赏其“教法以名实兼尽为主”,即把教育蕴于实际生活之中,具体为:“童蒙来归诵读者即识鸟兽草木之名,兼悉飞潜动植之体。贝氏每索实物与之辨,认物不可得,即以图资其考证,则初学既知实迹,必启新机也。”丁韪良赞赏裴氏为“无依子女”提供教育的义举,虽“家资因是告罄,易簣之日而四壁萧然”,却终生无悔。丁韪良还指出裴氏理论影响深远,“遗征远播,各国无不率从焉”。^[55]

英国传教士秀耀春逐条介绍了裴氏的教育理论:(一)教育的目的是使人保持其本性和消除罪恶的影响,即“学校之正理根本于性”。(二)每个人生来都具有道德、智慧和身体各方面和谐发展的潜在能力,教育的任务就是使这些能力充分发挥出来,实现德、智、体的全面发展。“由性而生者,其身体所发动一也,思虑二也,能分善恶三也”,“为师者宜

引导之”，使受教育者“行其所当”。（三）教育不能灌输教条而应把知识与能力相结合，特别注意培养各种本领和技能。“学校之大意，原欲成就学生各种本领，若使已有学识不能试行于外，则犹未尽其所能也。”（四）一切教育和教学工作都应从最简单的要素开始，并逐渐地按照儿童发展的心理顺序循序渐进地进行。“学生造詣，由近及远，由浅入深，自耳目所能及至心思所能到，步步推之。”^[56]裴氏深受卢梭教育思想影响，主张教育要顺应和尊重儿童的天性，“使学生但觉其乐不觉其苦”，并强调教师与学生的关系要建立在爱的基础上，反对没爱的硬性灌输和强制性传授。这种自然主义、民主主义和人道主义教育思想直指封建旧教育，对严重扭曲人性的僵死教条的中国封建教育形成一定的冲击。

同时被介绍的还有英国导生制创始人兰卡斯特的教育思想和教学方法。J·兰卡斯特是教友派信徒，他在19世纪初英国师资缺乏的情况下发明了“导生制”，具体做法是先将学生能力相似者编成小组，再指定一个年龄较大而智力聪颖的学生为导生，每天早晨由教师把应该传习的知识先教给导生，然后由导生负责各个小组的教学任务。兰卡斯特反对当时英国学校盛行的体罚之风，主张爱护和关怀学生，通过鼓舞、奖励等手段增加学生的学习兴趣，因此他开办的学校大受欢迎。19世纪初期，导生制不但解决了师资缺乏问题，还缓解了学校经费困难。丁韪良介绍了兰卡斯特的教学方法：“有英人兰戛斯德（即兰卡斯特）者，其教法与贝氏（指裴斯泰洛齐）齐名，童蒙列为等第，每班或十数人或数十人，令前班之优者助教，其师督率以勉励之，诵读之时，令生

徒齐声覆之,有问必众口同答,故所教之人虽多,而授教之法甚简,童蒙乐其启蒙者,因得事半功倍。”^{〔57〕}

传教士在华活动涉及各个领域,以其教育活动影响最大,成就也最大,这不仅仅因为他们是中國新式教育的先驱,还因为他们传入了近代资产阶级民主主义教育思想。裴斯泰洛齐等人的教育思想不仅广泛应用于教会学校之中,而且成为先进中国人批判封建教育摧残人性的有力武器。传教士传入的西方近代教育理论成为20世纪20年代中国盛行杜威实用主义教育理论的先声(杜威是德国教育家赫尔巴特和福录培尔教育思想的崇奉者,而赫、福二人深受裴氏教育理论和实践的影响,因此杜威与裴氏的教育思想实际上是一脉相承的)。

【“安民新学”:西方社会政治理论的传人】 最早向中国介绍西方政治理论的是美国传教士裨治文,他在1838年出版的《美理哥国志略》曾谈及《独立宣言》,他言道:“上帝生民,万族同体,各界性命,使安其分,又恐民之强凌弱,众虐寡,蠢顽之无教,故又立国主以范围之,扶植之,非使其腹削之也。”^{〔58〕}这是对《独立宣言》中天赋平等和社会契约论的简要介绍。

1875年6月,林乐知发表《译民主国与各国章程及公议堂解》,比较完整地介绍了西方的民主政治及其理论基础。林乐知开篇即指出,天赋人权和自由平等说是西方政治的基础:“按泰西各国所行诸大端,其中最关紧要而为之不拔之基础者,其治国之权属于民,仍必出于民,而究为民间所设也。推原其故,缘均是人也。仰观于天,俯察于地,其有

待于日以暄之者，同此日也；其有待于风以散，雨以润之者，同此风亦同此雨也。”正因为人人生来平等，无高低贵贱之分，因此“治国之法亦当出自于民，非一人所得自主矣”。^{〔59〕}

林乐知还介绍了三权分主政体和议会制度。林乐知把立法、司法、行政之权称为“议法”、“掌律”和“行政”。他认为三权分立的合理性在于“其权柄之所分者，欲行之有利而不相悖，有益而不相害耳”。林乐知解释说，虽然“治国之权属于民”，还必须“公举”一人执行之，此即行政权之由来。“必分众民之权汇而集之于一人，以为一国之君，此即公举国王之义所由起也，而辅佐之官亦同此例矣。第以众民之权付之一人，为其益民间而不致有叛逆之事与苛政之行。”林乐知特别强调“公议堂(议会)”的作用，要“使公议堂人员掌握大权”，^{〔60〕}“凡国事均与议院议之，无论上下人等，均可入院听议。”^{〔61〕}

林乐知还介绍了作为西方民主政治基础的普选制：“士农工商皆有公举人员之位分”，^{〔62〕}“(议院中)如有百姓所不惬于心者，可以另择公正诚实之人以理院事，或拣送二、三人入院参议”，拣选的原则是“论其地之大小其民之多寡，拣选一人，送入议会，商议国政，或所送之人若有大谬，仍当遴选他人而易之也。至于所费一切，凭各地方所选之人自出己财”。而选举制的优越性在于“能上下无所隔阂”。^{〔63〕}

由于民主政体与君主专制制度截然对立，林乐知担心不为清廷所容，因此在文章中特别声明：“本馆所以议论此事者，非有辩论之心，亦无以此争长之意也，无非欲阅公报者知民主国之所由来及西国章程及公议堂之详细耳。”^{〔64〕}

然而文化传播者的愿望并不等于实际产生的传播结果，林乐知的初衷对于接受者并没有约束力。与林乐知相交甚厚的王韬在19世纪70年代就已赞赏英国“君民共主”的政治制度“上下相通”，“互相联络”为“富强”之基，“犹有中国三代以上之遗意”。^{〔65〕}郑观应甚至颇有“争长之意”，建议中国效仿英国“设立议院”，使“上下一心，君民一体”。这或许是林乐知始料未及的。

林乐知的这种态度在传教士中颇有代表性。直至戊戌前后传教士对西方社会政治理论一直讳莫如深。然而世纪之交中国政治改革势在必行，资本主义发展所暴露的社会政治问题也初露端倪。在这种形势下，李提摩太、马林为首的部分传教士开始有选择介绍西方社会政治学说，把传教士传播西学的活动推向高潮。

19世纪末也正值基督教现代派神学兴起之际，现代派不仅反对恪守圣经教条，而且关注社会问题，反对贫富悬殊和社会堕落。于是各种旨在解决社会贫困的社会主义理论——“安民新学”引起了传教士的注意。

传教士最早介绍的是美国空想社会主义的代表人物爱德华·贝拉米的理论。早在1891年，李提摩太就翻译了贝拉米的《回顾》(Looking Backward)。该书描绘了公元2000年时一个空想社会主义社会，由国家管理一切生产和分配，产品由全社会成员共同享有，以此实现社会的完全平等。1891年12月至1892年4月的《万国公报》连载李提摩太的译文，广学会于1894年以《百年一觉》为名出版了单行本。

1899年2月至5月,《万国公报》第121至124册连载李提摩太译、蔡尔康笔述的《大同学》前四章。《大同学》原书为英国社会学家本杰明·基德所著的《社会进化》(Social Evolution)。该书于1894年出版,基德认为人类的自主性和个人的理性是不利于社会稳定的分裂力量,人类和社会发展的主要因素是超理性力量,这种超理性的因素存在于宗教之中。因此该书实际上是把生物进化学说与基督教结合起来。该书共十章,《万国公报》只刊载了前四章,1899年,广学会将该书全部校刊出版。基德虽然不同意各种社会主义理论,但书中对各种社会主义学说有简要介绍。

该书认为“安民新学”起源于人们对大机器生产造成的贫富悬殊表示不满,指出:“有财者富驾侯王,罔知厌足;无财者贫如乞丐,莫可哀告。”“机器与人力并兴”却造成“分利之人日益富,生利之人日益贫,事之不平,孰甚于此?”^{〔66〕}而“格致之家”对“安民之学,竟共置诸脑后”,因此“有讲求安民新学之一家,如德国之马客思(马克思),主于资本者也;美国之爵而治(亨利·乔治),主于救贫者也;美洲又有柏辣弥(爱德华·贝拉米);英国之法便(费边社),尤以能文著。皆言:人隶律法之下,虽皆平等,人得操举官之权,亦皆平等,独至贫富之相去,竟若天渊。语语翔实,讲求政学家,至今终无以难之”。^{〔67〕}

作者不仅把马克思看作安民新说的代表人物,而且认为马克思是工人运动领导人,即百工领袖。“间以百工领袖著名者,英人马克思也。马克思之言曰:纠股办事之人,其权笼罩五洲,突过于君相之范围一国。吾侪若不早为之所,任

其蔓延日广，诚恐遍地球之财币，必将尽入其手。然万一到此时势，当即系富家权尽之时，何也？穷黎既至其时，实已计无复之，不得不出其自有之权，用以安民而救世。”^{〔68〕}这一段文字实际上是对马克思关于垄断资本理论和资本主义发展最终导致人民革命理论的最原始的介绍。

但该书对各种社会主义学说不以为然，认为马克思和贝拉米等人的理论有违“相争相进之理”：

“德国有讲求养民学者，有名人焉；一曰马克思，一曰恩格斯。又有美国人柏拉米者，即著《百年一觉》奇书者也。若辈立言大旨，非欲助世人更得新法高于历代之法也，亦非借民力以教民新法也，惟欲除贫富相争之法。此法果除，觉百姓自无苦难，自然福祉日臻，坚强独立。人之闻其言者，大半觉相争之法，实为民祸之原。若辈之言，无可驳辩。但养民学家，又深知遍地球一千五百兆人，每岁以生抵死，百人中必多一人。假如今年出一法，可以均财，人人皆可度日，但任人孳生如故，明年必又增一千五百万人。此辈衣食何来，不将又肇争端乎？抑将重设妙法以养之乎？故贝拉米所称太平之法者，恐反臻年年不得太平也。”^{〔69〕}

作者正确指出了贝拉米学说的空想性和局限性，可谓一针见血，但对马克思理论的理解却显然是片面的。

二、传教士对中西文化的比较与批判

传教士对中国文化的探讨和研究是从学习汉语和翻译圣经开始的。文化与语言的关系最密切，当两种不同文化相

遇时,首先是在语言文字上生出同化过程,这就是翻译。由于中西长期隔绝,文化迥异,如何在中国语言文化中寻找相类似的概念、范畴和术语来恰当地表述西方异质文化,尤其是《圣经》中的内容,是一个相当困难的问题。传教士翻译《圣经》时对 God 一词应做“天主”、“上帝”还是“神”就曾有过激烈的争论。这引发了他们对中国古代经典的研究,冀望能清楚地了解此等名词的含义。对中国文化的研究也由此发端。

传教士研究中国文化,还与自由派“自上而下”传教政策有关。当自由派传教士把传教对象集中在士大夫阶层时,了解士大夫的心理以便更好地对其施以影响也就属应有之义。士大夫是儒家文化的承载者,了解士大夫的心理当然就需要研究儒家文化。

传教士来自与中国完全不同的文化背景,他们以西方人的眼光审视中国文化的过程,实际上也就是对中西文化进行比较的过程。

【传教士的中西文化比较观】 传教士踏上中国土地后,最先感受到的是中国强烈的文化中心意识和盲目自大心理。早在 17 世纪,耶稣会士利玛窦就深有体会,对这种文化心理作了如下描述:“因为他们不知道地球的大小而夜郎自大,所以中国人认为所有各国中只有中国值得称羨,就国家的伟大、政治制度和学术名气而论,他们不仅把所有别的民族看作是野蛮人,而且看成没有理性的动物。”^{〔78〕}到了晚清,由于长期的闭关锁国,这种虚骄心理更加强化,孤陋寡闻而又妄自尊大的气氛弥漫在清代士大夫中间。近代来华

传教士不仅强烈地感受到清代士大夫的孤陋和虚骄,而且试图分析这一现象产生的原因。林乐知认为这是缘于长期以来华夏文明远远超过落后的四邻。他言道:“中国千百年前之邻国,东则如朝鲜、日本、琉球之属,南则如暹柯、夜郎、缅甸、安南、暹罗、吕宋之类,西则如氐羌、吐蕃、楼兰、龟兹、于阗、乌孙、波斯诸邦,北则如匈奴、突厥、契丹、回纥各部落,声明文物实皆逊中国远甚,譬之良骥,永无蹶其后尘者,纵具追风逐电之材,遂不觉自安于驽劣矣。”林乐知进一步指出四邻的文化落后使中国“侈然自足”,唯我独尊,此“中国之通病”。^[71]

中国周边地区文化上的落后及“四夷”对华夏文化向心归顺的谦恭态度确实诱发和助长了中国士大夫“以尊临卑”、“用夏变夷”的文化优越感和文化不假外求的心理定势。林乐知的分析是有道理的。

李佳白则认为长期的闭关使中国缺乏与外界文明的交流,因而养成唯我独尊、故步自封的心理:“中国自张骞凿空而后,甘英临海以还,开边垂为切戒,輶车从未远出,彼夫李唐求经,僧徒远迈,然即色即空之妙悟,非以人治心之盛心也。……即前明三宝太监下西洋,传为盛事,实不过游历南洋各岛、红海以东诸地,意在搜求珍异献诸内府以给耳目之玩,即招致远人以示柔服之情,亦不甚专,故其役旋罢。此华人所以不悉外情,因而故见自封也。”^[72]

华夏文化基本上是在没有广泛吸收其它古代异质文化营养的特殊历史条件下,以独创的方式萌发并成熟起来的。因此华夏文化始终缺少一种文化多元主义观念,文化心理

上的故步自封即由此而来。李佳白一针见血地指出,郑和下西洋不过是“招致远人以示柔服之情”,没有给中国带来任何有价值的“外情”。

现代学者唐君毅先生认为,西方文化是宗教科学型,中国文化是伦理艺术型,中国文化长期以人生为中心,宗教与科学都不发达。其实来华传教士对中国文化的这种“人文”特征感受的最早,也最强烈。在传教士看来,儒家文化重人际关系,重现世生活,贬斥宗教,不重来世是妨碍基督教传播的主要心理和文化障碍。因此他们对中国文化的“人文”伦理特点评论最多。林乐知认为:“泰西文明教化以神与人交、人与物交、人与人交三伦为根本。孔教不明性与天道、故无神与人交、人与物交二伦,但有人与人交一伦,其生平所注意之端,即君臣父子夫妇昆弟朋友之五伦,五伦克尽,人生之本身尽矣。儒书之要旨,首言务民之义,表明其专重人伦也。”^[73]

18世纪法国启蒙思想家曾把中国充满理性精神的伦理文化当作反对教会权威和宗教蒙昧的思想武器,但19世纪西方传教士却认为孔子专重人伦是文明教化之“缺憾”,是阻碍社会进步之原因。传教士认为,“文明教化”在于“贯通三伦”,而儒家“只尽一伦”,“上不讲神”,“下亦不讲物”,因而是不完美的。不讲物伦,导致中国“不穷物之源”,“未尽格物之蕴”,“故日用寻常之物,古人偶然知之,今人即习焉用之,若夫造物者之无尽藏各有其质,各有其性,各有其理,即各有其用,华人乃毫不知讲,即毫不能明”。^[74]传教士这里实际上揭示了中国科技落后的一个重要原因,即儒家文

化不鼓励探求自然规律，中国科技发展只是建立在偶然性和经验积累基础之上。不讲神伦则等于“明留邪教惑世诬民”，^{〔75〕}导致“中国既拜天又拜地矣，而风云雷雨之类亦复无所不拜”，^{〔76〕}使迷信和拜偶像之风盛行。在传教士看来，不明天伦与物伦是导致中国格致之学落后的重要原因，林乐知言道：“西人之论上帝也，曰此造物之主，我当臣服者也；其论人也，则曰与我平等；其论物也，则曰此上帝所造以供我役使也。于是有格物之学，甚至日光电影、风威火力无不听其号令，任其驱驰。华人则奉为神，罔敢戏豫，而且一事之偶异，如日月薄蚀、风雷小变之类，往往以遇灾而惶相儆戒，遂积渐而为怯懦之尤。”^{〔77〕}其结果“于物理漠不体察，……又安望其致知格物哉？”^{〔78〕}

宗教与科学究竟是什么关系是一个众说纷纭的问题。我国知识界长期以来大多注意到了科学与宗教的差异和冲突，这无疑是正确的，但也应该看到，宗教与科学存在着某种一致性：都要求人关注身外之事物，探讨世界的本质和发展规律。特别是基督新教对近代西方自然科学的发展具有一定的促进作用。正如林乐知所言，基督徒认为上帝造物是供人类“驱使”的，而且上帝创造的世界不可能是杂乱无章的，认识自然、发现自然规律不仅可以更好地“驱使”万物，同时是对上帝应尽的“天职”。考察西方科技发展史可以发现，从哥白尼到牛顿，再到爱因斯坦，很多伟大科学家都是虔诚的基督徒。而儒家文化长期以人生为中心，不主张研究人的外部世界，研究自然现象被孔子称为“君子不为”之“小道”，在荀子看来也是“无用之辩”和“不急之察”，而君臣之

义、父子之亲、夫妇之别,则“日切磋而不舍也”。^{〔79〕}因此儒家经典中自然科学内容甚少。相反,宗教思想浓厚的墨家和道家却荟萃了先秦和唐宋以来中国科学技术的很多成果。不仅如此,中国奉万物以为神的精灵崇拜制约了中国自然科学的发展。精灵崇拜实际上是原始宗教的残余,与专奉一神的基督教相较而言,尚处于宗教发展的低级阶段。精灵崇拜连同夹带着大量封建迷信以及巫术、禁忌是中国社会落后性的重要表现,导致对自然物的探索和利用被视为冒犯和褻渎,这无疑妨碍科学的发展和技术的进步。精灵崇拜对科技进步的阻碍只要读一读近代中国反对洋务派铺设铁路电报的言论即可见一斑,甚至建立同文馆也遭到类似的命运。当奕訢等提出在京师建立同文馆时,杨廷熙反对的理由竟是“天象之变”:^{〔80〕}“今年自春及夏,久旱不雨,屡见阴霾蔽天,御河之水源竭,都中之疫疠行,本月初十日大风,昼晦两时之久,此非寻常之灾异也。……天象之变必因时政之失,京师中街谈巷议,皆以为同文馆之设,强词夺理,师敌忘仇,御夷失策所致”。

传教士比较中西文化并加以批判的第三个命题是中国以过去为取向的崇古心理。李佳白言:“西人事事翻新,华人事事袭旧”。^{〔81〕}林乐知亦言:“兹查得(中国)与外国相反之处,有大故一焉:外国视古昔如孩提,视今时如成人;中国以古初为无如,以今时为不及。”^{〔82〕}传教士认为中国人的崇古心理来自儒家文化的保守性:

“儒教所结之果,为泥古不长之贫人,儒教以孔子为至圣,乃其自述生平,一则曰述而不作,再则曰信而好古,此可

见孔子之训人，以信古、复古、效法古人为宗旨，以变法维新为生今反古，故其生平所最恨者为舍旧图新，为见异思迁，凡新法新意与古不合者，皆以为伪造而深恶之矣。”因此，“中华之教化……可一言以蔽之曰：其道在信古不在知新”^{〔83〕}

传教士认为中国文化中极端保守的崇古心理是阻碍中国社会进步的重要原因。

传教士声称这种崇古心理的重要表现就是以圣人之学的经典作为价值判断的最终依据，言即称孔圣，语必谈三代。“历代文人学士，徒禀圣贤之规训……凡古圣所未论及者，概视为无稽之谈，鄙弃之而弗道。”^{〔84〕}“守旧之士，每见一新法，必曰此吾中国所固有也，每见一新学，必曰此吾孔子所已知也，每见一新理必曰孔子所尝言也。……其所从者在孔子而不在真理”。^{〔85〕}“西国万事争先，不甘落后，中国墨守成规，不知善变，此弱与贫所由来也。”^{〔86〕}

守旧的文化心理导致国人“不知盼望前程，但知遵循旧辙耳，如有生今之世，反古之道者，则必视为名教之罪人矣，或有违悖昔圣贤之遗训者，亦必斥为不赦之罪人矣”。结果“广土众民，乃竟成为瘫痪无用、贫乏无用之国民”。^{〔87〕}因此“西国有盛而无衰，中国每颓而不振”。^{〔88〕}把儒家文化的本质归结为崇古心理和缺乏创新精神当然有偏颇之处，但晚清社会确实弥漫着浓厚的保守主义倾向，成为妨碍中国社会走向现代化的强大阻力，多少锐意创新、奋发进取的仁人志士在保守士大夫的声讨中饮恨终生，以至于康有为在谋求变法时不得不求助于孔圣，实行托古改制。传教士对中国

崇古心理的批判无疑有助于晚清中国社会变革,并成为后世文化讨论中不绝于耳的主题。

对于中国人的崇古心理,传教士还试图从民族性格中寻找原因,认为中西国民性的差异在于“动静之殊”。林乐知言,“华人惟主于静,故如信佛教也,吸鸦片烟也;美人唯主于动,与英法诸国相似”。^[89]“美国自知时局宜与他国通商,不待他国之追迫,亦不待他国之逼压,所谓动也;中国则淡然漫然,守镇定之常,分毫不知改变,是犹水道之有坝也。”^[90]传教士还认为中西民族性格的动静之别导致美国莫不有自主之权,而华人则毫无自主之权,事事皆遵朝廷之命,不敢如“西民”之争主权,对贪官暴吏大多忍气吞声。其实,顺从自然、自给自足、与世无争是农业文明所共有的特点。西方“主动”、“进取”是资本主义商品经济的产物。因此“动静之殊”与其说是中西民族根本性格差异,倒不如说是处于不同社会发展水平文化的差异,是“古今之辨”而非“中西之辨”。因此,就学理而言,传教士的结论是值得商榷的。但传教士的比较观却揭示出,农业民族顺从自然、安分守己、循例重俗的封闭型人格不适应以竞争、进取、开放、创新为特征的现代工业社会,也无助于晚清中国社会变革,由此产生改造民族性格的愿望。从这个意义上说,传教士对中西民族性格的比较具有现实批判意义。

“重义理,轻艺事”是传教士对中国传统价值观的概括。林乐知言:“重耕读而轻工商,中国之弊”。^[91]李佳白亦言:“西人事事征实,可坐言可起行;华人事事蹈虚,口谈则理高,躬行则事缺。”^[92]花之安则指出“中国首重士,次重农,

而工商更为其次”。^{〔93〕}“重义理，轻艺事”导致两个恶果，一是士人但知空谈性理，而“无顾及农工商之学”，使国家无以富强。林乐知猛烈抨击晚清中国士人的虚腐无用：“士为四民之首，固也，而要其所以不愧为首者，则农望其出新法以耕田也，为问今之华士，能物土之宜，相土之乏而参之化学以为培补使人多收十斛麦乎？工望其出新法以成艺也，为问今之华士，能制器尚象考工补记而参之算学以助灵巧，使工人不烦绳削而自合乎？商望其出新法以贸迁有无也，为问今之华士，能通转输之路，广贸易之经，兴物产之菁华，辨人工之良楮，而使商人权三倍之利乎？”^{〔94〕}第二个恶果是不愿与国外通商。“士人素言各国技艺才能虽有所长，总不如中华学问之盛”，因此“中国向来之礼，从不愿与外国交易”，对通商小利“闭门不纳”。^{〔95〕}

“重义理，轻艺事”的价值观念是中西文化差异的重要内容。儒家先哲虽然并不否定社会需要工艺技巧，如礼乐射御书数等，但鄙视的态度则是主流。把工艺技术视为“奇技淫巧”这种充满贬意的说法已足以证明这一点。到了晚清，这种价值观发展到了极致，顽固派士大夫把空洞的礼义廉耻看得比国家富强还重要，他们言道：“洋人之所长在机器，中国之所贵在人心，……窃恐天下皆将谓国家礼义廉耻为无用，以洋学为难能，而人心因之解体，其从而习者必皆无耻之人。洋器最精，谁与国家共缓急哉！”^{〔96〕}毫无疑问，在列强虎视眈眈下的近代中国，这种价值观是极为有害的，成为近代中国人谋富言利的心理障碍，阻滞了西方工艺技术的传入。

【“耶儒合流”与儒学批判】 19世纪60年代以前,传教士大多对儒家文化嗤之以鼻,采取不妥协的态度,试图把基督教原样传入中国,这基本上还属于文化涵化过程中文化冲突的阶段。60年代以后,随着全国范围内的传教活动合法化,传教士与上层社会接触机会增多,对中国文化与社会也有了深入的了解,并逐渐体验到中国文化对基督教的敌视和排斥。他们认识到:“数十年来,信(基督教)者固不乏人,不信者仍指不胜屈,推其故,则中夏所尊者士,士所拘泥者儒书也。”^[97]若欲减弱儒家文化对基督教的抵制,武力是绝难奏效的,最好的办法是调整传教政策,对儒家思想采取一定的妥协和宽容态度,把基督教与儒学中的某些文化要素相结合。只有这样才能使基督教在儒学思想根深蒂固的中国社会获得立足之地。传教士的这种文化适应导致了“援儒入教”、“耶儒合流”思想的兴起。具体方式是“引儒书以证圣教”,“将新旧约参以诸子百家之论,则读者喜有学问琢磨,勤而不倦”。^[98]而“证教”的第一步是对儒学与基督教进行比较,然后在相同或相似的地方进行嫁接。因而这一努力成为广义的中西文化比较的重要内容。

上帝论和灵魂说是基督教教义的基础,中国人能否接受基督教,关键在于能否接受上帝论和灵魂说,因此传教士比较耶儒也就从本体论和存在论开始。这一点近代传教士与明末清初耶稣会士是一脉相承的。

传教士声称,早期儒家经典中的“天”与基督教的“上帝”并无不同,都是唯一的、至高无上的创造者和主宰者,是善恶的审判者与赏罚者。他们引证早期儒家经典加以说明:

“汤诰曰：惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性；皇矣之诗曰：皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫；文王之诗曰：文王陟降，在帝左右。第考儒教经籍已明言，下民无所偏倚之衷，实惟上帝之所降命，人即顺之而为性。民若不能安定，上帝赫然降临而下求之。人之有善而无恶者，则如止仁止敬止孝止慈止信之文王荣升天庭与上帝偕。西教新旧约两经千言万语谆切告诫，其论人为上帝所造，则追溯人之生初也，即皇矣之求民之莫也；其论善人之魂升于天，则推究人之死后也，即文王之在帝左右也。可知中西之教两而合一而化也”。^[99]林乐知也声称：“中庸之言上帝也屡矣！一则曰天命之谓性，再则曰天之生命。天者，即上帝也。”^[100]因此，中国人自尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔以来的尊天、畏天、敬天与基督教的精神都是相符的。把“圣经”中的 God 一词译成“上帝”逐渐为传教士所认可。但传教士在神学本体论和存在论问题上相当谨慎，他们仅承认早期儒家与基督教的一致性，对汉以后的儒学，特别是宋明理学大加挞伐，认为汉以后儒学沾染了释道思想，与早期儒学已相差甚远，是“伪儒”、“俗儒”。北宋周敦颐的“太极”说提出“无极生太极，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生万物”，与基督教的创世论大相径庭，尤其遭到传教士的抨击。

如果说，在神学本体论方面，传教士合流耶儒不免牵强的话，在道德观上则发现较多相合之处。林乐知言道：“儒教……所讲之道，为五伦，即君臣父子夫妇兄弟朋友是也；又有五常之德，即仁义礼智信是也；又有所谓《大学》之道，以明德新民止至善为纲，以诚意正心修身齐家治国平天下为

目,其修己之功不外一敬字,其与人交不外忠恕二字。是皆儒教中之所谓至德要道,可推于四海,可传于万世,虽历四千余年而亘古如新者,实与西方基督教之真道无异矣。”^[101]李提摩太也认为“中国最重五常,唯仁为首,与西教之爱人如己,同出一源”。^[102]

林乐知还著专文《消变明教论》来详细论证基督教的道德规范与儒家伦理并无二致,声称基督教亦重五伦与五常、儒家君子三诚与上帝十诫相同。鉴于“孝”在儒家伦理中处于核心地位,即“百善孝为先”,传教士特别强调基督教也有忠孝观念:“摩西十诫于克尽天伦之后,即诫人以事亲不可不孝,事君不可不忠”。^[103]在基督教中,“孝”并非主要的伦理标准,而只是“博爱”的一部分,传教士在这里实际上夸大了孝的观念,以迎合中国传统伦理观。林乐知用五常解释圣经,花之安用仁义礼智信作为其《自西徂东》各卷之名来阐发基督教的精神,都表明传教士试图寻找儒家道德与基督教伦理观的一致性,以消弱中国士人恪守夷夏之防而对基督教的抵制。

每个民族的文化都具有与别的民族文化不同的特点,文化学称之为文化的特异性,或曰文化的民族性。但作为文化创造者兼承受者的人类,他们虽然有种族和民族的区别,但在本质上却是一致的,这使得各民族文化又具有共同性,特别是在道德观上,与人为善几乎是所有文化的基本道德信条。从这个意义上说,基督教道德与儒家道德有很多共同之处,近代来华传教士正是看到二者一致的地方,试图把二者融合在一起。但是不可否认,中西道德观存在很大差异:

一是儒家伦理强烈的尊卑贵贱的等级色彩；二是中国宗法社会中不同于西方博爱精神的由亲及疏的差别之爱；三是人性善恶之别及由此推演的实现道德完善的方式的不同。

来华传教士发现了中西伦理观的不同之处，并以此作为他们“补儒”、“超儒”的依据。显然，寻找二者的共同点并不是传教士的最终目的，否则儒学既与基督教完全相同，基督教在华传播也就失去了意义。因此传教士的最终目的是“补儒”和“超儒”，而“补儒”必然先从指出儒家之不足开始。

林乐知认为，中国五伦中等级观念和君父之权过重，因而“不可为训”。“五伦为儒教之善道，但其论君权太重，尊为天子，而无对于天之责任，遂永成为专制之政体矣；又其论父权亦太重，几使为子女者，全失其地位；……即其论夫权亦然，娶妻不禁，出妻有条，苛于妇人，宽于丈夫。”因此五伦是有害的，“不但家事恒失其和，即国家亦隐受其害矣”。^{〔104〕}实际上，林乐知是在以近代新教的人道主义精神批判封建家长制下人与人之间的不平等。儒家伦理观的另一个特点是由亲及疏。在父子、君臣、夫妇、长幼、朋友五伦中，有三伦涉及血缘关系，而君臣之伦则又是父子关系的放大，实际上只有一伦与血缘关系无涉。因此儒家主张所谓推家而国然后及天下。孟子对墨家淡化亲子之爱的兼爱观颇不以为然，称“墨氏兼爱，是无父也”。因此林乐知言道：“华教躬行实践，故由亲而及疏；西教博大昌明，故爱人如己。”^{〔105〕}在先秦诸子中，墨家主张兼爱，反对亲疏不平等的血统论和贵贱贫富贤愚不平等的宿命论，而且认为这来源于“天志”：“今天下无大小国，皆天之邑也；人无幼长贵贱，皆天之臣也。”^{〔106〕}

因此与基督教在上帝面前人人平等的思想是相通的。林乐知的主要助手蔡尔康言道：“耶稣训人，以爱众亲仁为宗旨，至不惜躯命罪孽拯人于惑溺错迷之域，似近于墨氏，又谓人皆平等，……而归于自主，颇近杨氏之为我，恐孟子又将责之以为无君。此立教之互歧也。”^{〔107〕}

儒家主张性善并认为罪恶之源在于后天的环境，人通过正心、诚意的道德修养即可达到至人、圣人、完人境地，享受至高无上的精神幸福。基督教则主张人性恶，人的原罪是无法通过自己获得救赎的，而只有依靠至高无上的上帝来审判。儒家强调人的理性良知在复兴人性和完善道德中的作用曾被西欧启蒙学者用来反对上帝救赎说和宗教权威。可是在近代来华传教士看来，儒家道德自律的虚伪性应对中国社会人欲横流、腐败贪婪等罪恶负责。谢卫楼把儒家的道德自律称作是“有律而无刑”，他言道，“中国孔子……指明天理，冀人遵行，然世之读书者，虽赞美其道，却仍顺从其私，何也？缘其但言天理，并未指明上主之审判，若国家有律而无刑，无怪犯法者纷纷也。若耶稣教所论是非之心，非空谈也，乃上主德音入乎人心也。其云天理，非空理也，乃上主诫命藉人以传也。主之目鉴观不爽，不但察人已形之善恶，尤能察人隐密之性情，本公义以判是非，竟无偏党也。人若深明此道，自能去其恶而勉于善也。”^{〔108〕}“性善”与“性恶”本是两种不同的认识模式，很难说孰是孰非，道德自律和上帝救赎也各有优长。但在晚清社会条件下，传教士的论点显得更为有力。基督教人格化上帝的重要功能之一是末日审判，即赏善罚恶，以绝对的正义让人对其一生的行为负责，并因

而得到报应。而儒家主张自省、自责,没有审判功能,缺少惩治罪恶的理论和说教,而且儒家不讲来世的存在,因而儒家思想的信奉者不仅不像基督徒那样惧怕来世受罚,反而可能认为今世可以放肆做恶。因此,中国的思想家大多积极地正面鼓励世人向善,却不能有效地防止世人为恶,因为克己自责对社会一般人是缺乏约束力的。结果民间广泛流行佛教的因果报应论,实际上是填补了儒学的真空。正基于此,在人欲横流、动荡不安的晚清社会,传教士的说教更切中时弊。

三、传教士与中西文化会通

传教士是以传播基督教和用西方基督教文化改造中国文化为其使命的,因此,他们一踏上中国土地实际上就面临着一个如何处理中西文化关系的问题。在19世纪六、七十年代以前,这个问题对传教士来说似乎异常简单明了,中西文化关系只是一个取代与被取代的关系,即用西方基督教文化取代中国的儒家文化,这也是全盘西化论的滥觞。然而现实使他们不得不承认,中国儒家文化并不是一个可以轻易取代和根绝的力量,中西文化关系远比最初想象的要复杂得多。西方只能在承认儒家文化价值的前提下,把中西文化相融合,用基督教逐步改造中国文化。丁韪良言道:“古老而令人尊敬的中国文化遗产是传教士必须予以重视的一种力量。对这种力量,既要与之斗争,又要与之妥协。”^{〔109〕}即斗争、又妥协,既改造、又保留成为传教士处理中西文化关系

的基本原则。由此传教士设计了种种调和、会通中西文化的方案,试图通过融会中西文化达到改造中国文化和使中国基督教化的目的。

中西文化的会通融合是近代历史发展的必然趋势和时代潮流。近代伊始,中国先进的知识分子就敏感地意识到,东西方两大文明的融合即将到来,预言“天地气运自西北而东南将中外一家”。^{〔110〕}戊戌前后,在变法维新的历史大背景下,要求融合中西文化的呼声日渐高涨,各派政治势力都提出了自己的处理中西文化关系的模式。

洋务派的“中体西用论”曾一度独领风骚,以至“举国以为至言”。^{〔111〕}而甲午战争后崛起的维新派则试图“泯中西之界限,化新旧之门户”,构建“一种不中不西即中即西之新学派”,^{〔112〕}表现出博古通今,熔冶中西的宏大气魄。五四前后,中西文化关系更成为百家争鸣的主题,国粹派、全盘西化派、鉴别吸收说以及各种折衷调合论此伏彼起,其余绪至今,不绝如缕。

传教士并不是近代文化争鸣的直接参与者,但他们却是最早对中西文化关系进行反思的一股势力,他们为此设计的种种会通中西文化的方案尽管不可能成为中国文化走向现代化的合理模式,但他们的尝试无疑是有价值的。

【艾约瑟的“中学西源说”】 所谓“中学西源说”即认为中国文化起源于西方,是“全盘西化论”的变种。“中学西源说”及与之相关的“中华民族西来说”在20世纪初颇为盛行。刘师培、章太炎等都曾是此说的积极鼓吹者。他们把中国古代文明与巴比伦文明相比较,得出中华文明起源于巴

比伦的结论,并称中华民族是从巴比伦一带迁移而来,“逾越昆仑,经过大夏,自西徂东,以卜宅神州之沃壤”。^{〔113〕}其实,早在19世纪中叶,传教士在试图“引儒书以证圣教”时就已提出此说。英国传教士艾约瑟于1870年在《教会新报》上发表《稽古集解》,提出中西文化同源。他把《书经》、《礼记》等儒家经典与《圣经·创世记》有关上古记载相比较,发现书中所载天文、水利、国政、民情、风俗、言语、农事、工作等等,俱可彼此互证,从而得出“中西诸国派虽异而源实同”的结论。^{〔114〕}1891年,艾约瑟又作《论黄帝》明确提出“中学西源”,他言道:“中土各国皆有吉凶相应之星,占之,以测国中后日所有吉凶之事,而此事实,先见于巴比伦古书。”“阅《旧约·但以利书》二章,所设之官分巫覡、太史、博士,与中土分立公孤六官相似,可知中国古时与西国成俗自相通,而从西方以至中国为无疑义,明也。”^{〔115〕}

传教士论证“中学西源”的惯常手法是将早期儒家经典与《圣经》中的记载相较,以证明中国文化实传自西方。个别中国知识分子也有附合这一说法的,《教会新报》一篇文章认为中国一些风俗礼仪与基督教“相合”,系传入西方:“如大化圣神乃天之生使独,即西教圣父、圣子、圣灵合为独一之上帝也;欲立欲达,已饥已溺,即西教洗礼之意也;每食必祭,即西教圣餐之意也;三省内讼,月吉定讲,即西教礼拜之意也。”^{〔116〕}

艾约瑟鼓吹“中学西源”,其意在于以儒家文化附合基督教文化,试图以中西文化同源来说服儒生放弃对基督教和西方文化的敌视,但是中学西源说表现出的西方中心主

义很难被儒生所接受,与“西学中源”说相较,尽管立论不同,但那种文化自大心理和优越感则是相同的。人类文明的起源是一源还是多源本来是一个见仁见智的问题,平心静气的学术讨论无疑是有价值的。但是,艾约瑟的立论显然是从传教的功利目的出发,因而是非科学的。或许是认识到“中学西源”难以自圆其说,附合艾约瑟的传教士寥寥无几。

【安保罗的“救世教成全儒教说”】 代表人物为德国传教士安保罗和美国传教士林乐知。安保罗于1896年10月至1897年1月在《万国公报》上连续发表《救世教成全儒教说》,全面阐述其理论。文章引证《圣经》中耶稣的话:“勿以我来坏律法,……我来非以坏之,乃以成之”,试图说明“救世教必须成全儒教”。其成全之办法是“保守其善道,改革其差谬,弥补其缺憾”。^{〔117〕}

所谓“善道”是指儒教在“待上帝”、“待己”、“待人”三个方面均有可取之处。安保罗认为,在“待上帝”方面,“儒教知有上帝,且知上帝之有命,仰上帝之耿命……以敬事上帝”,此为儒教知有上帝之善道;在“待己”方面,儒教则知“慎其独、克其己”,“实践躬行”,“仁义礼智信”,“明德维新”,“正心诚意”,“富贵不淫”,“安贫乐道”,“舍生取义”,“己所不欲勿施于人”等等;“待人”之道则有“明人伦之要”,“知纲常之道”,“先施而后求”,“毋恶左而交右”,“孝行为先”,“忠心为要”,“爱众亲仁”,“成人之美”,“善与人同”,“以身做则”,“忠恕之道”,以至正心修身齐家治国之道等。安保罗声称,“斯三者,皆儒教之善道,为救世教所赞美者也”,故应“保守之”。^{〔118〕}应该说,安保罗提出的儒教之“善道”有很多是中国

儒家文化的合理内核和中华民族的优秀美德,特别是在待人与待己方面体现了人类的共同道德需要。

所谓“差谬”也表现在待上帝、待人和待己三个方面。

就待上帝而言,安保罗认为“儒教论上帝不甚清晰,虽知有上帝,乃与天及鬼神浑言之,而未明辨之,使人崇拜天与鬼神而忘其拜上帝,且不知上帝为天之主、独一无二之真神”。中国文化在历史上始终没能形成像西方基督教那样的一神论宗教信仰,即使宗教化的宋明理学也只是把三纲五常本身神圣化为“天理”,但三纲五常只是一种规范而并非具有主宰一切的人格力量,这反映了中西两大民族不同的心理体验和文化发展取向,本质上并无优劣之分。安保罗以基督教的一神观来衡量儒教,显然是基督教中心主义的表现。但是在中国占主导和统治地位的儒家文化没有产生独一无二的至上神确实为中国民间泛神信仰和鬼神崇拜以及封建迷信留下了广阔的市场。而从宗教发展史来看,从自然崇拜到多种崇拜再到一神信仰是一种历史的进步。中国民间的鬼神崇拜显然是一种落后的表现,因此为传教士提供了攻击的口实。

就待己而言,安保罗认为儒家主张通过克己修身实现道德完美是行不通的,人必须“赖上帝之感动”,否则“但有柔弱之心而无刚强之气”,根本难以“毅然以行”。

就待人而言,安保罗认为儒教五伦之道“有数谬在焉”:
“臣之于君尊为天子,谓率土之滨,莫非王臣,普天之下,莫非王土,不知中国者,特地球一隅之土耳,他国政教法令,正有美于中国而驾乎其上者;又如父之于子,或始生之而复杀

之,或始育之而后鬻之……不知子女虽我所生,实由上帝以赐其父母也”;“且五伦最大之谬莫如娶妾,不但违上帝之命,实为有国有家者隐伏之害也”。他批评儒家文化不许女子受教,“许丈夫轻易休妻”,“苛于妇人,宽于丈夫”,与“上帝亦赐妇人永享永生之恩”相违背。安保罗声称对儒教这些差谬,“救世教不得不按其真理而思所以正之也”。^{〔119〕}

至于儒教之缺憾,林乐知认为则包括“不知上帝为一切道理之本原,不知真道必从上帝而来,亦必以上帝为归”,以及论生不论死,不明肉体灵魂之分别等等。^{〔120〕}

应该说,就文化传播与交流的规律而言,安保罗等人提出的中西文化整合的原则具有一定的合理性:其一是对中国文化采取了“保守”和“改革”的双重态度,既有别于基要派的全盘西化论,又未落入泥古守旧的窠臼;其二主张“奉儒教者,正宜合耶教而为一,彼此相为勉励”,^{〔121〕}即认为中西文化应相互借鉴。这两条原则符合文化涵化规律,是正确的文化融合模式。但遗憾的是,当安保罗等人把这一模式付诸实践的时候,其宗教偏见和狭隘的传教目标却使其原本正确的文化整合原则成了宗教说教,大大降低了其应有的价值。其有关待上帝之道的论述反映了强烈的基督教中心主义,对中国待人之道的批评只停留在简单的谴责上,不仅未能对中国宗法社会的不合理性进行深刻分析,相反很多议论诉诸“神意”和耶稣之言,因而很难被敌视基督教的晚清士大夫所接受。

【林乐知的“中西并重说”】“中西并重”是林乐知创办上海中西书院的原则。他言道:“舍西法而专事中法不可,舍

中法而专重西法亦不可。”^{〔122〕}林乐知并非认为中西文化具有同等的价值,在其心中,以基督教为中心的西方文化显然比儒家文化高明得多。但是,林乐知积在华数十年传教之经验,认识到西学的传播应“以中学为本”,“以中学为西学之源”。^{〔123〕}换言之,西学必须经由精通中国文化的士人传播,才能更好地被理解和接纳。林乐知译书和办报的主要助手沈毓桂曾解释林乐知的用意:“今之时势者,专尚中学固不可也,要必赖西学以辅之;专习西学亦不可,要必赖中学以襄之。二者得兼,并行不悖,乃可以施非常之教化矣。”^{〔124〕}沈毓桂进而提出“中学为体,西学为用”的理论,试图说明在西学传播过程中应以中学为根基。他言道:“夫中西学问,本自互有得失,为华人计,宜以中学为体,西学为用。”^{〔125〕}在洋务派眼里,“体用”虽有本末、主辅、道器、内外等多重含义和说法,其核心内容是一致的,即“绝不承认西方除能制造、能测量、能驾驶、能操练之外,更有其它学问”,而中国的纲常名教则是历万世而不变的立政立言之本。林乐知、沈毓桂等人是基督教鼓吹者和传播者,其意当然不是如洋务派那样“以中国纲常名教为原本,辅以西国富强之术”。林乐知、沈毓桂等人的“中西并重”、“中体两用”是指文化交流中的主客体关系而言,而非中西两种文化的主要与次要而言。林乐知等人认为西学的传播者必须以精通中学为根基,通过中西文化的比较,洞悉中西文化各自的优长,在较高层次上进行文化交流,否则徒习西学既无法在中国立足,又不能准确、深刻地把握西方文化,使西方文化在中国真正扎下根来。沈寿康言道:“西学固为当务之急,然专讲西学者,往往见异思

迁,食用起居,渐染西习,鲜中学以为根柢,遂至见弃士林”。而精通中西学者才能“剥肤取液,师其所长”,否则只能“窃取皮毛,不特为华人鄙,更为彼西人笑也”。^[126]美国传教士狄考文也认识到“中西并重”的重要性,声称“任何一个精通西方科学,而又熟谙中国文化的人在中国任何一个阶层都将成为有影响的人”,因而会更好地推动传教事业。^[127]林乐知等人比基要派传教士的高明之处就在于他们看到,在儒家传统根深蒂固的中国,“尽弃中学”是行不通的,西学必须经由精通中学之人来传播才会对中国社会发挥深远影响。

毫无疑问,林乐知设计的中西文化关系原则是以传教需要为指归的。但是这一原则既不同于洋务派保守的“中体西用论”,又不同于“尽弃中学”、彻底洋化的“全盘西化论”,而主张在精通中西文化的基础上,使中西文化会通在较高的层次上进行。有学者指出,早期中国现代化事业之所以步履维艰,其中不可忽视的原因是文化融合理论设计的失误,而这种失误又导源于设计者的急功近利。在近代中国,中华民族处于生死存亡的历史关头,文化理论设计并不是书斋里抽象的理论思辩,而是政治和社会革命的需要。无论是国粹派、中体西用派抑或全盘西化论者均把救亡图存作为其文化设计的出发点。救亡任务的迫切性使文化设计者来不及对中西文化深入比较,对文化设计深思熟虑,因此,整个文化建设呈现浮光掠影、浅尝辄止的局面。正如沈毓桂所言,“中学既不能窥其藩,西学更无由测其径”,“纵有所得,泛光掠影而已,一知半解而已。”^[128]现代学者汤用彤也一针见血地指出,文化设计者常常“对于学问犹未深造,即中外

文化之材料实未广搜精求”，就匆忙上阵，“取中外学说互相比附”，结果“求同者则牵强附会之事多，明异则入主出奴之风盛”。^{〔129〕}鉴于此，林乐知独树一帜，不拘于中西文化优劣之争，而主张提高主体文化对客体文化的接受能力，使西方文化通过中国文化发挥影响力。这一见解是非常深刻的。

【李提摩太的“综合融会说”】 李提摩太认为，中国文化未来的出路在于综合融会古今中外文化可取之处，建立一个“横竖普专”的新学。所谓“横”是指东西方文化；“竖”指古今一切益文化；“普”则意味着兼容并包，广泛吸收；“专”则指专精一学，触类旁通。^{〔130〕}也就是说未来中国文化应“分为四支，古今一也，东西二也，普遍三也，专门四也”，这样“中西今古一以贯之，而何忧广学之不兴，利源之不广？”^{〔131〕}应该说，李提摩太为中国设计的新文化是不错的，既有开放性，防止了文化上的盲目排外主义；又有继承性，避免了文化上的民族虚无主义。既突破了夷夏之防和畛域之见，又不致于囫囵吞枣，无所适从，可谓“博大精深”。但是遗憾的是，李提摩太除一味鼓吹基督教和宣传中国效仿西方外，对古今中外文化何优何劣缺乏缜密精细的分析，对如何博大，如何精深也缺乏明晰的回答。只有形式，而无内容，只有原则而无具体方案。很显然，如果不对古今中外文化何优何劣做出分别，这一横竖普专的原则极易造成一种错误的认识，即所有思想、学说无新旧之分，无古今之别，从而陷于“不判中西，无殊古今”的形而上学诡辩论，即所谓“差之毫厘，谬以千里”。正是这种错误认识使李提摩太得出“中国科目（指科举考试），意美法良，不可废也”的结论，^{〔132〕}从而陷入文化上

的保守主义。晚年,李甚至想“以东西两个宗教意义与真理之相同”,“使凡中国、印度、亚刺伯暨西国善男信女,均当联成一体”,建立世界“大同宗教”,^[133]以实现其“横竖普专”的理想。这显然是对一条正确文化融合原则的错误运用。

李提摩太将古今中外文化熔为一炉的文化模式在近代有一定的影响力。近代很多知识分子正是用类似模式构筑自己的思想体系的。如谭嗣同的“仁学”体系就囊括了东西古今各家学说,他言道:“凡为仁学者,于佛书当通《华严》及心宗、相宗之书;于西书当通《新约》及算学、格致、社会学诸书;于中国书当通《易》、《春秋公羊传》、《论语》、《礼记》、《孟子》、《庄子》、《墨子》、《史记》及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄梨洲之书。”^[134]可谓横竖普专之典范。

【李佳白的“鉴别吸收说”】 李佳白早年深受其父影响,从小即学习华语和儒家经典,其父认为“中国儒教天人之辨,析入秒忽”,^[135]立志把李佳白培养成精通儒学的传教士。因此,与其它传教士相较,李佳白对中国文化有一定好感,他自述曾“游乎邹鲁之乡,登其堂而瞻圣容,巍然在上”,后“及入都,见夫宫阙之大,人物之盛,不禁悚然起敬”,称赞中国“诚文教之邦,礼貌之区也”。^[136]正因为他承认中国文化的价值,因此主张对西方文化要鉴别吸收,采用与中国人“心风俗”相宜之法。他于1896年12月提出学习西方要“分别西国可用与不可用之法”。他言道:“今天下谈者,动言西法若用之中国,则富强可立致,此非通论也。善法虽善,必与其人心风俗相宜而不相戾,乃可采用。故善用法者,必先宜

而后动，渐摩而后入。老子曰：‘人法地，地法天，天法道，道法自然’。善夫！择其自然可行之法，更得非常之人与之推行，然后可以得其益矣。”^{〔137〕}当甲午战后大多数自由派传教士极力说服中国施行西法，维新派也简单地认为只要维新“富强立致”的情况下，李佳白保持了比较冷静的态度，其主张是颇有道理的。在诸多传教士中，李佳白独树一帜，提出西国尚有不可用之法，对西法应细加“分别”，是符合文化择优摄取原则的。后来他进一步提出要“明西学”，“考泰西史鉴为借鉴之资”，对西学“取彼所长，补我所短，有利必兴，有害必除”。^{〔138〕}李佳白认为对中学也应分别“可用与不可用之法”，“屏去虚诞，不惑于杂伪乱真之邪说”，而对“天伦人伦”则应“一以贯之”。其结论是“中西并立，新旧迭乘，专尚西学而竟弃中学者，非也。然笃守中学，而薄视西学者，实属失之太隘”。正是从这个意义上，李佳白主张“中学西学固互相为用”。^{〔139〕}

李佳白提出的对中西文化应鉴别吸收的原则无疑是正确的。可惜的是，当他用这条原则来鉴别中国文化时，却成了中国旧学的辩护士。如果说戊戌变法前他提出中国君主专制制度“意美法良，诚不必如泰西君民共主，致多纷更”^{〔140〕}尚属保守的话，那么20世纪初仍津津乐道于三纲五常，甚至为孔教会奔走力行则无疑沦为反动。李佳白甚至认为“伦常之学，旧学实较胜于新学”，并声言“圣人之训，昭垂万世，中国无此沦亡久矣”，^{〔141〕}俨然一个旧学遗老。他曾作《尊孔》一书，称“孔教昌则民国愈固”。^{〔142〕}李佳白从一个维新变法的鼓吹者演变成为封建旧学的辩护士，从一个侧面

反映出,面对中国激进的民主革命浪潮,传教士的日趋落后和保守以及中国封建势力与帝国主义势力相结合的一面。鉴别吸收虽然是对待外来文化的正确态度,如果不能对中西文化作出深入比较,特别是在对中国文化未展开充分批判的情况下,这一原则易于陷入复归旧学的老路,成为守旧派拒绝外来文化的挡箭牌。在这一点上,李佳白与康有为有着类似的经历。

西学的传播是晚清社会走向现代化的重要力量。经济领域内生产力的变革和资本主义生产关系的发展,政治领域内的改良和革命,思想文化领域对传统观念的怀疑和否定,教育领域传统教育体制的衰落以及现代化领导阶层——新知识分子群体的崛起,都与西学的传播密切相关。然而一个不容忽视的事实是,甲午战前西学东渐主要是由在华传教士承担的,尽管他们的目的可能与近代中国知识分子完全不同。

传教士在比较中西文化时所形成的种种认识长期以来被中国思想界所继承,他们所发现的中西文化差异,如“动静之殊”、“义利之辨”、“古今之别”、“实虚之异”在后世文化论争中曾反复出现。我们从杜亚泉、李大钊、梁漱溟等人的论述中不难觉察到这些认识的影子。传教士为会通中西文化所设计的种种模式虽然有这样或那样的局限性或目的,但其中所论无疑启迪了后来的中国知识分子。

注 释

〔1〕为了介绍的完整性，本章考察的内容以美国传教士为主，兼涉英、德传教士。

〔2〕林乐知：《中西关系略论》，申报馆代印 1882 年版，第 13 页。

〔3〕王韬：《弢园尺牍》，“与周弢甫徵君”，中华书局 1959 年版，第 30 页。

〔4〕张之洞：《劝学篇·外篇》，第 47 页。

〔5〕梁启超：《西学书目表序例》，载：中国史学会编中国近代史资料丛刊：《戊戌变法》（一），上海：神州国光社 1953 年版，第 448 页。

〔6〕顾长声：《传教士与近代中国》，第 435—436 页。

〔7〕顾长声：《传教士与近代中国》，第 441 页。

〔8〕丁韪良：《西学考略》，光绪癸未孟夏总理衙门印，同文馆聚珍版，卷下，“西学源流”，第 54 页。

〔9〕丁韪良：《西学考略》，卷下，“西国学业所同”，第 3 页。

〔10〕丁韪良：《西学考略》，卷下，“西学源流”，第 56 页。

〔11〕丁韪良：《西学考略》，卷下，“西国学业所同”，第 2 页。

〔12〕丁韪良：《西学考略》，卷下，“西国学业所同”，第 2 页。

〔13〕“希腊性理纪略”，《万国公报》，第 598 期，1880 年 7 月 24 日。

〔14〕韦廉臣：“格物探源续”，《万国公报》，第 327 期，1875 年 3 月 13 日。

〔15〕李提摩太：“性理学列传小序”，《万国公报》，第 128 册，1899 年 9 月。

[16]丁韪良:《西学考略》,卷下,“西学源流”,第58—59页。

[17]丁韪良:《西学考略》,卷下,“西学源流”,第64页。

[18]丁韪良:《西学考略》,卷下,“西学源流”,第64—65页。

[19]丁韪良:《西学考略》,卷下,“西学源流”,第65—66页。

[20]李提摩太译、蔡尔康述:“《大同学》第一章:今世景象”,《万国公报》,第121册,1899年2月。

[21]林乐知译:“人学”,《万国公报》,第180册,1904年1月。

[22]林乐知译:“人学”,《万国公报》,第180册,1904年1月。

[23]马林译、李玉书述:“自由篇末章:论挈要”,《万国公报》,第156册,1902年1月。

[24]马林译、李玉书述:“自由论略”,《万国公报》,第136册,1900年5月。

[25]马林译、李玉书述:“自由篇末章:论挈要”,《万国公报》,第156册,1902年1月。

[26]梁启超:《清代学术概论》,载:《饮冰室合集》,专集,第34册,第71页。

[27]慕维廉译:“格致新法”,《万国公报》,第509期,1878年10月12日。

[28]苗力田、李毓章主编:《西方哲学史新编》,人民出版社1990年版,第270页。

[29]慕维廉译:“格致新法续”,《万国公报》,第509期,1878年10月12日。

[30]丁韪良:《西学考略》,卷下,“西国学业所同”,第3—4页。

[31]慕维廉:“培根格致新法小序”,《万国公报》,第505期,1878年9月14日。

[32]丁韪良:《西学考略》,卷下,“西学源流”,第62页。

[33]丁韪良:《西学考略》,卷下,“西国学业所同”,第4页。

〔34〕向仍旦编：《中国古代文化史论》，北京大学出版社 1989 年版，第 205 页。

〔35〕丁韪良：《西学考略》，卷下，“西国学业所同”，第 3 页。

〔36〕汪凤藻译、丁韪良鉴定：《富国策》，同文馆印书局 1880 年版，凡例。

〔37〕艾约瑟：“富国养民策”，《万国公报》，华文书局影印本，第 22 册，1893 年 8 月，第 13799 页。

〔38〕李提摩太著、蔡尔康译录：《生利分利之别论》，光绪二十年（1894）上海广学会印，第 4 页。

〔39〕李提摩太：《生利分利之别论》，第 4 页。

〔40〕李提摩太：《生利分利之别论》，第 12 页。

〔41〕费正清主编：《剑桥中国晚清史》，上卷，第 115 页。

〔42〕李提摩太：《生利分利之别论》，第 7 页。

〔43〕李提摩太：《生利分利之别论》，第 3 页。

〔44〕花之安：“慎理国财”，《万国公报》，第 672 期，1882 年 1 月 7 日。

〔45〕卜舛济：“税敛要则”，《万国公报》，第 67 册，1894 年 8 月。

〔46〕艾约瑟：“富国养民策”，《万国公报》，华文书局影印本，第 22 册，1893 年 8 月，第 13800 页。

〔47〕艾约瑟：“富国养民策”，《万国公报》，华文书局影印本，第 22 册，1893 年 12 月，第 14069 页。

〔48〕马林：“论地租归公之益”，《万国公报》，第 125 册，1899 年 6 月。

〔49〕《惜抱轩文集》，卷 4，转引自龚书铎主编：《近代中国与近代文化》，湖南人民出版社 1988 年版，第 531 页。

〔50〕杰西·卢茨：《中国教会大学史》，曾钜生译，浙江教育出版社 1988 年版，第 32 页。

〔51〕丁韪良：《西学考略》，卷下，“学校课程”，第8页。

〔52〕丁韪良：《西学考略》，卷下，“学校课程”，第11页。

〔53〕丁韪良：《西学考略》，卷下，“师道馆”，第47页。

〔54〕林乐知：《文学兴国策》，光绪二十二年（1896）图书集成局铸铅代印，卷下，第23页，载林乐知：《中东战纪本末》，附卷。

〔55〕丁韪良：《西学考略》，卷下，“师道馆”，第48页。

〔56〕秀耀春、汪振声：“养蒙正规：柏思大罗齐训蒙新法”，《万国公报》，第121册，1899年2月。

〔57〕丁韪良：《西学考略》，卷下，“师道馆”，第48页。

〔58〕裨治文：《美理哥国志略》，第2页，载：王锡祺辑：《小方壶斋舆地丛抄》，上海著译堂印行，第12帙，再补编，第11册。

〔59〕林乐知：“译民主国与各国章程及公议堂解”，《万国公报》，华文书局影印本，第3册，1875年6月12日，第1083页。

〔60〕《万国公报》，华文书局影印本，第3册，第1083页。

〔61〕《万国公报》，华文书局影印本，第9册，第5361页。

〔62〕《万国公报》，华文书局影印本，第3册，第1083页。

〔63〕《万国公报》，华文书局影印本，第9册，第5361页。

〔64〕《万国公报》，华文书局影印本，第3册，第1083页。

〔65〕《弢园文录外编》，光绪二十三年（1897）上海老民刊铅印本，卷1，“重民下”。

〔66〕李提摩太译、蔡尔康述：“《大同学》第一章：今世景象”，《万国公报》，第121册，1899年2月。

〔67〕李提摩太译、蔡尔康述：“《大同学》第三章：相争相进之理”，《万国公报》，第123册，1899年4月。

〔68〕“《大同学》第一章，今日景象”，《万国公报》，第121册，1899年2月。

〔69〕“《大同学》第一章，今日景象”，《万国公报》，第121册，1899

年2月。

[70]金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济等译,中华书局1983年版,上册,第13页。

[71]林乐知:“满招损谦受益乃天道论”,《中东战纪本末》,初编,卷6,第16页,光绪二十二年(1896)图书集成局铸铅代印。

[72]李佳白:“中国能化旧为新乃能以新存旧论”,《万国公报》,华文书局影印本,第26册,1897年2月,第16644页。

[73]林乐知著、任保罗述:《全地五大洲女俗通考》,光绪二十九年(1903)排印本,第10集,下卷,第54页。

[74]林乐知:“治安新策”,载:《中东战纪本末》,初编,卷8,第20页。

[75]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第10集,下卷,第55—56页。

[76]林乐知:《中东战纪本末》,初编,卷8,第20页。

[77]林乐知:《中东战纪本末》,初编,卷8,第4页。

[78]谢卫楼:《万国通鉴》,光绪壬午八年版,卷四下,第17页。

[79]《荀子·天论》。

[80]中国史学会编中国近代史资料丛刊:《洋务运动》(二),上海人民出版社1953年版,第43页。

[81]李佳白:“中国宜广新学以辅旧学说”,《万国公报》,第102册,1897年7月。

[82]林乐知:《中西关系略论》,1882年申报馆代印,卷1,第9页。

[83]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第10集,下卷,第54页。

[84]谢子荣:“泰西之学有益中华论”,《万国公报》,华文书局影印本,第26册,1896年10月,第16355—16356页。

[85]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第10集,上卷,第52页。

[86]林乐知:《中西关系略论》,卷1,第9页。

[87]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第10集,下卷,第54—55页。

[88]林乐知:《中西关系略论》,卷1,第9页。

[89]林乐知:《中美关系续论》,《万国公报》,华文书局影印本,第23册,1894年4月,第14400页。

[90]《万国公报》,华文书局影印本,第23册,第14442页。

[91]林乐知:《中西关系略论》,卷1,第12页。

[92]李佳白:“中国宜广新学以辅旧学说”,《万国公报》,第102册,1897年7月。

[93]花之安:《自西徂东》,上海美华书馆1897年排印本,卷4,第73页。

[94]林乐知:“治安新策”,载:《中东战纪本末》,初编,卷8,第10—11页。

[95]《万国公报》,华文书局影印本,第3册,第1669页。

[96]《洋务运动》(二),第35页。

[97]张更生:“请以儒书证圣教启”,《教会新报》,第65期。

[98]“劫余子条议”,《教会新报》,第9期。

[99]林乐知:“治安新策”,载《中东战纪本末》,初编,卷8,第29页。

[100]《万国公报》,华文书局影印本,第17册,第10957页。

[101]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第10集,上卷,第50页。

[102]李提摩太:“新政策”,载:《戊戌变法》(三),第238页。

[103]林乐知:“治安新策”,载:《中东战纪本末》,初编,卷8,第29页。

[104]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第10集,上卷,第52页。

[105]林乐知:《中东战纪本末》,初编,卷8,第30页。

[106]《墨子·法仪》。

[107]林乐知:《中东战纪本末》,初编,卷8,第29页。

[108]谢卫楼:《万国通鉴》,卷四下,第17页。

[109] Kuang-Ching Liu, *Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars*, p. 33.

[110]魏源:《海国图志·后叙》,咸丰二年百卷本。

[111]梁启超:《清代学术概论》,《饮冰室合集》,专集,第34册,第71页。

[112]梁启超:《清代学术概论》,《饮冰室合集》,专集,第34册,第71页。

[113]刘师培:“国土原始论”,《国粹学报》,第4号,政论,第1页,上海光绪31年刊。

[114]艾约瑟:“稽古集解”,《教会新报》,第106—108、111期。

[115]艾约瑟:“论黄帝”,《万国公报》,第28册,1891年5月。

[116]赖国华:“中教西教异同论”,转引自梁元生:《林乐知在华事业与〈万国公报〉》,第36页。

[117]安保罗:“救世教成全儒教说一”,《万国公报》,华文书局影印本,第26册,1896年10月,第16369—16370页。

[118]安保罗:“救世教成全儒教说二”,《万国公报》,华文书局影印本,第26册,1896年11月,第16436页。

[119]安保罗:“救世教成全儒教说三”,《万国公报》,华文书局影印本,第26册,1897年1月,第16585—16588页。

[120]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第1集,上卷,第51页。

[121]《万国公报》,华文书局影印本,第26册,1896年11月,第16436页。

[122]林乐知:“中西书院课规”,《万国公报》,第676期,1882年2月4日。

〔123〕沈毓桂：“西学必以中学为本说”，《万国公报》，第2册，1889年3月。

〔124〕海滨隐士：“上海中西书院记”，《万国公报》，华文书局影印本，第22册，第14130页。

〔125〕沈寿康：“匡时策”，载：《中东战纪本末》，初编，卷8，第48页。

〔126〕沈寿康：“匡时策”，载：《中东战纪本末》，初编，卷8，第48页。

〔127〕Rev. C. W. Mateer, “How May Educational Work be Made Most to Advance the Cause of Christianity in China,” in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 457.

〔128〕沈毓桂：“西学必以中学为本说”，《万国公报》，第2册，1889年3月。

〔129〕汤用彤：《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第184、185页。

〔130〕李提摩太：“新学序”，《万国公报》，第2册，1889年3月。

〔131〕李提摩太：《泰西新史揽要·序》，光绪22年（1896）广学会印行。

〔132〕《万国公报》，第101册，1897年6月，第4页。

〔133〕李提摩太：《致世界释家书》，广学会1916年刊行。

〔134〕蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，中华书局1981年版，下册，第293页。

〔135〕李佳白：“美国教士显考约翰府君行状”，《万国公报》，1897年9月，第104册，第3页。

〔136〕李佳白：“上政府书”，载：林乐知：《中东战纪本末》，初编，卷8，第41—42页。

[137]李佳白：“新命论”，载：《戊戌变法》（三），第258页。

[138]李佳白：“中国宜广新学以辅旧学说”，《万国公报》，第102册，1897年7月。

[139]李佳白：“调合新旧学界之法”，《万国公报》，华文书局影印本，第38册，1905年12月，第23902页。

[140]李佳白：“新命论”，载：《戊戌变法》（三），第257—258页。

[141]《万国公报》，华文书局影印本，第38册，1905年12月，第23903页。

[142]李佳白：“尊孔”，《孔教会杂志》，第1卷，第8期。

第四章

美国传教士与近代中国教育变革

伴随近代中国封建制度的逐渐崩溃和资本主义生产方式的兴起,近代中国教育也经历了新旧体制嬗变的变革过程。传统的封建旧教育开始衰落和瓦解,适应近代社会需要的新教育体制逐渐崛起和确立。在华传教士的教育活动也不可避免地被纳入这一历史进程。本章将要考察的是美国传教士在中国传统教育衰落和新教育的建立过程中的作用。

一、挑战与示范:教会学校的兴起及其影响

【教会教育演变的历史轨迹】 近代新教对华传教运动开始后不久,教会学校就伴随传教士的足迹在南洋和澳门等地相继出现。最早的教会学校是英国传教士马礼逊在马六甲建立的英华书院。1830年,美国公理会传教士裨治文在广州创办一所学校,收留几个穷孩子读书,称为贝满学校(Bridgman School)。这是美国传教士在华建立的最早的学

堂,也是近代基督新教传教士在中国本土建立的第一所学校。早期的教会学校“仅仅作为诱导学生前来的一种手段而已,其真正目的不是教育”而是吸引信徒和培养传教助手,^[1]即作为宣道的辅助手段。当传教士踏上中国土地的时候,面对的是一堵森严的文化壁垒,中国民众对基督教表现出异常的冷漠,传教士吸收信徒非常之难。在这种情况下,一些传教士开始考虑通过免费提供教育的办法搜罗一批孩童,作为他们讲道的听众。建立上海清心书院的美国北长老会传教士范约翰回忆,他来华之初“苦于风土人情之不谙,语言文字之隔膜”,试图“访求同志于华人之中”,然而“当时非惟无可利用之传道人,即寻常教友,亦不可得”,因此不得不“集多数童子,使之受教会学堂之教育”。在传教士看来,这些孩童不仅可以作为他们布道的对象,“其间亦当不乏可任教之人”,^[2]即可作为传教助手,乃至传道人。这是传教士兴办教会学校的最初动因。

在这种办学思想指导下,直至19世纪六、七十年代,教会教育一直没有太大的起色。大多数学校停留在小学水平,60年代后才出现少量中学。学生多来自社会底层,教师由传教士兼任,学校规模从几人到十几人不等,几十人的学校已属罕见,开办时间也较短。教学内容多为《圣经》、中国经典、少量的英语和西方史地知识。办学还只是个别传教士的个人行为,教会教育尚未引起差会和传教士的普遍重视,大部分传教士甚至反对把时间花在教育工作上。至1877年,欧美新教各差会在华开办的学校共347所,招收学生5917人,其中美国占202所,学生3117人。^[3]美国传教士主办的

比较著名的学校有:1844年建立的宁波男塾,1867年迁到杭州称育英义塾;1850年上海的清心书院;1853年的福州格致书院;1864年建立的山东蒙养学堂,1876年改称文会馆;同年建立的北京贝满女塾;1865年的北京崇实馆;同年建立的上海培雅学堂;1866年的上海度恩书院;1867年的北京潞河男塾等。这一时期的学校尽管有不少弱点和局限性,但作为中国境内最早出现的西式学校,打破了中国传统落后的封建教育体制的垄断地位,“实际上在一个时期内成为传播某种形式的现代知识的唯一机构”。⁽⁴⁾教会学校的出现对晚清中国教育变革具有长远意义。

19世纪60年代以后,伴随洋务运动的兴起,中国社会逐渐改变了对西学的看法,洋务事业的兴办也刺激了对西式人才的需求。部分敏锐的传教士对传统办学模式进行反思,导致教会教育进入迅速发展的新阶段。

1877年5月,在华新教传教士云集上海,举行自新教入华70年来第一次传教士大会。会上,美国传教士狄考文对当时流行的教会学校办学模式提出非难,对教会兴办高水平学校的合理性进行了论证。狄考文批评过分强调直接为福音布道服务的办学模式是“片面和不完整的”,它束缚了办学者的手脚,使教会学校停留“初级班的水平”,“教学内容也主要限于教义课本”。这种福音化办学模式无法真正推进传教事业,因而必须进行“全面的修正”:第一,改革教学内容,教会学校要承担起传播西学的责任,为此要编辑世俗教科书;第二,提高教育水准,“毫不犹豫地在中国建立一些高水平的学校”;第三,“为了取得最好的效果”,教会学校

应进行“合作和分工”，传教士个人零星办学的局面必须被打破。狄考文的三点意见是建立在对中国社会新形势的把握之上的。狄考文说：“西方文明与进步的潮流正向中国涌来，这股不可抗拒的潮流将遍及全国，许多中国人都在探索，渴望学习使西方如此强大的科学”。在这一形势下，“传教士要努力培养在中国这场注定要出现的变革中起带头作用的人才”。狄考文指出，教会学校承担传播西学的任务将大大有利于传教事业：（一）教会学校培养出来的“精通地理学、物理学、化学和天文学知识的中国牧师将取得其它途径无法得到的声誉和影响”，而且“传教士由于掌握了傲慢的中国士大夫既无法否认又难于抵御的科学知识，也会取得士大夫的尊敬和信任”。（二）“中国五花八门的迷信邪说很不容易死亡，……他们会与基督教鱼目混珠，并玷污基督教”，而教会学校传播“科学和艺术将有效地根除迷信，……为基督教的全面胜利开辟一条大道。”（三）“如果虔诚的基督教徒不准备控制和指导这场变革的话，它就会被异教徒或不信教的人所控制。科学和艺术的提高就将落入基督教的敌人手中，被他们用来作为阻碍真理和正义发展的强大武器”。因此“基督教会的良机，就在于培养能够以基督教真理来领导这场伟大的精神和物质变革的人才”。^[5]狄考文的这套说词从一个侧面反映出传教士在华办学的真实用心。

尽管狄考文的演说引起了激烈的争论，相当一部分传教士不赞同狄考文的观点，但在教学中增加西学的比重和编辑教科书的主张得到部分传教士的拥护，其演说“成功地使潮流向着有利于基督教在华教育事业的方向发展”。^[6]英

国长老会传教士麦肯齐说：“我非常钦佩狄考文的远见卓识，……让我们尽一切办法为在教会中成长的孩子们提供一个自由的基督教教育，我们的教育办得越来越好，我们的教会就会更英明，就会有更大的力量来影响整个中国。”^[7]大会在韦廉臣和丁韪良建议下决定成立“学校教科书委员会”（中文名为“益智书会”），专门负责筹划出版教科书。从1877到1890年间，该会组织出版了有关西学的世俗教科书89种，发行三万多册。^[8]西学逐渐成为教会学校主要教学内容。

19世纪的最后30年和20世纪初期正是中国社会急剧变革的时期，西学和西式教育逐渐获得部分士大夫和相当多中国人的认可。1868年《蒲安臣条约》规定美国人可以在华开办学校，1900年清政府又宣布“嗣有外人呈请在内地开设学堂，亦无庸立案”^[9]，都给教会办学提供了便利。在戊戌前后和20世纪初兴学堂的热潮中，教会学校所代表的西式教育更是受到广泛欢迎。在此形势下，从1877年大会开始，教会教育迅速拓展，进入正规化和世俗化的新阶段。从1877年到20世纪初，教会学校发展具有如下特点：

（一）教会学校不再停留在初级班的水平，出现了一批教会中学。登州文会馆于1876年宣布具有大学水准，成为最早的教会大学，随后圣约翰书院于1879年、潞河书院于1886年也仿效文会馆的作法，宣布提供高等教育，这样，出现了中国第一批教会大学。

（二）各校按照西方教育模式，建立起正规的教学体制，确立了修习年限。如福州鹤龄英华书院学制6年，上海中西

书院学制 8 年,最长的是登州文会馆,学制 9 年。教学开始按级分班进行。

(三)世俗知识在教学中的比重大大增加,很多教会学校改变过去过分偏重西学的做法,开始强调“中西并重”。

(四)如果说 1877 年以前教会学校教师多为牧师兼职的话,1890 年以后则出现一批有较高学位和在某些专业有造诣的传教士成为专职教育家。学生志愿海外传教运动使大学毕业生以平信徒身份来华从事专职教育工作,成为教会学校新一代教师,最典型的就是由耶鲁大学毕业生组织的雅礼会。

(五)主要招生对象由原来的社会底层变为富家子弟,在收取高额学费情况下,不少学校成为贵胄子弟追逐的目标,教会学校逐渐贵族化。传教士们发现,对富家子弟施以教育会加速基督教的传播。林乐知的理由是:“为什么我们的教会要不断地为乞丐开办义务学校呢?倘若让富有的和聪明的中国人先得到上帝之道,再由他们去广泛地宣传福音,我们岂不是可以少花人力物力,而在中国人当中无止境地发挥力量和影响吗?”^{〔10〕}

教会教育在逐步专业化和正规化的基础上,形成从小学到大学的完整的教育体系,成为近代中国西式教育的滥觞。

新教在华设立学校情况表(1903)^{〔11〕}:

校 别	学校数	学生数
大书院、书院	12	1814

校 别	学校数	学生数
天道院(神学院)	66	1315
高等学堂	166	6393
工艺学堂	7	191
医学院及服事病人院	30	251
小孩寡物学堂(幼稚园)	6	194
初等蒙学堂	未详	未详
合 计	287	10158

【教会教育模式及与传统中国教育的比较】 美国传教士在华兴办的学校多以美国国内的教派学院为原型,因为大多数传教士毕业于自己教派的学院或大学,因此,各学校没有完全统一的办学模式。根据办学目标和宗教化程度,在华教会学校大致有两种类型:一种是宗教气氛浓厚,学生大多为基督徒,办学目的是培养高水平的教职人员,宗教课程占有很大比重,学生必须参加学校规定的宗教仪式。潞河书院和登州文会馆即属此类学校。谢卫楼声称潞河书院的“首要目标一直是为日益发展的传教事业培养基督教工作者”,并“从不同方面强调圣经和基督教教义,在其它学科里逐渐扩大教义的影响”。^{〔12〕}另一种类型学校不要求学生是基督徒,学生自愿参加宗教仪式和修习宗教课程,教学内容以世俗知识为主,这类学校标榜“用欧洲和美国大学流行的标准来为中国青年一代提供各种才能的教育”。^{〔13〕}其办学目的是培养亲西方的世俗人才,营造有利于基督教传播的社会和文化环境。北京的汇文书院和上海的中西书院即属于这

种类型。

课程设置最能反映一个学校的性质和特点。本章以文会馆和中西书院的课程为例,进一步分析这两种类型的教会学校。

山东登州文会馆是早期著名教会学校。1864年狄考文在登州开设蒙养学堂(相当于小学),1873年起添设正斋课程(相当于中学课程),1876年正式改名为文会馆。1904年与英国浸礼会在青州的广德书院合并迁至潍县改名为广文学堂。

上海中西书院由林乐知创办于1881年,1882年开始招生,为上海著名教会中学,开始分设两分院,后均合并于大书院,位于上海昆山路,学制八年,1899年监礼会在苏州的博习书院也迁上海,与中西书院合并。甲午战后,监理会复在苏州官巷设中西书院,1900年改为东吴大学。后监理会感到苏、沪二地两校并设,师资经费不敷支配,遂于1911年将上海中西书院教职员迁至苏州,并入东吴大学。原上海中西书院旧址开办了东吴第二中学和东吴法科。两校西学课程如下:^[14]

	文 会 馆	中 西 书 院
第一年	《新约》马太六章、教义问答、分字心算、笔算数学(上)	认字写字、浅解辞句、讲解浅书、学习琴韵、学习西语
第二年	圣经指略(上)、《新约》以弗所哥罗西书、笔算数学(中)、地理宏略、乐法启蒙	讲解各种浅书、练习文法、翻译字句、学习琴韵、学习西语

	文 会 馆	中 西 书 院
第三年	圣经指略(下)、《旧约》、诗篇选读、笔算数学(下)、地理志略	数学启蒙、各国地理、翻译选编、查考文法、学习琴韵和西语
第四年	天道溯源、代数备旨	代数学、讲求格致、翻译书信、学习琴韵和西语
第五年	天路历程、形学备旨、圆锥曲线、万国通鉴	考究天文、勾股法则、平三角、弧三角、学习琴韵和西语
第六年	救世之妙、八线备旨、测绘学、格物、省身指掌	化学、重学、微分、积分、讲解性理、翻译诸书、学习琴韵和西语
第七年	天道溯源、量地法、航海法、格物(声、光、电)、地石学	航海测量、万国公法、全体功用、翻书作文、学习琴韵和西语
第八年	《新约》罗马书、代形合参、物理测算化学、动植物学、二十一史约编	富国策、天文测量、地学、金石类考、翻书作文、学习琴韵和西语
第九年	心灵学、是非学、富国策、微积分、化学辨质、天文摘要	

从文会馆课程表来看,自然科学课程比重最大,约占1/3,其中数学连续九年一直作为必修课,其次为中国经典、基督教教义(圣经)和社会科学。狄考文的办学目标是培养“有成就有影响的基督徒。”他在1890年传教士大会上曾提出他的办学方针是:(一)“全面教育”,使学生“对中国语言

文字、数学、现代科学和基督教真理有一个较好的了解”。(二)“用中国语言施教”，而不用英语教学。狄考文认为用汉语教学可以使毕业生在中国士大夫中间取得学术声望，引导毕业生与民众打成一片并影响他们，而英语教育使毕业生“被通商口岸吸引去”，“不去拥护(基督教)真理而是反对真理”。⁽¹⁵⁾1875年该校学生邹立文还未毕业即参加了乡试，名列前茅，更增强了狄考文重视汉语教学和中国经典教育的决心。⁽¹⁶⁾(三)“在强大的宗教影响下施教”，包括“尽可能多招收基督教徒家庭的子女”，“让虔诚有力的布道充满教堂”以及“与学生进行大量的个人接触”等。⁽¹⁷⁾不难看出，文会馆的课程正体现了狄考文的办学思想。

林乐知的办学目标与狄考文有很大差异。林乐知在《中西书院规条》中称他的办学宗旨是“造就人才”，“专为栽培中国子弟起见，非敢希图虚名，但求实济”。⁽¹⁸⁾在“造就”亲西方的世俗人才和教职人员之间，林乐知更倾向于前者。林乐知的目标是培养中西兼通的高水平人才，在社会上发挥影响，用西方模式改造中国，通过先使中国西方化，最终使中国福音化。因此他主张用英语教学，教学内容中西学并重。英语学习和英语语言文字的训练贯穿始终，从第三年起开设数学，并逐年增加自然科学课程，最后两年则注重实用技能的培养，开设“万国公法”、“富国策”、“天文测量”、“金石类考”等课程。林乐知的办学模式得到上海等地显宦富商的支持，他们纷纷捐助中西书院，一些富家子弟也趋之若鹜。如果说，文会馆毕业生以从事宗教工作(担任牧师、教会学校教习)为主，中西书院学生则大多在通商口岸的商行、

海关、铁路等部门供职。

无论是哪种类型,教会学校的办学模式均源于西方近代资产阶级的教育思想,是西方近代教育的中国版。这种教育与中国传统封建教育相较具有一定先进性:

(一)从教育对象来看,传教士认为每个人均有受教育的权利,教会学校学生来自社会各个阶层,从穷苦百姓到贵胄子弟均在受教育之列。这比中国传统的士人教育,即只注重培养少数男性优秀分子入仕更具先进性,更接近近代教育中的国民教育模式。

(二)在教育内容方面,中国的封建教育只培养文学与政治人才,是一种单纯的通才教育,教育内容以文字材料为主,内容不外经、史、子、集等儒家经典。完全忽视专才和职业教育,教育与现实生活完全脱离。教会学校开设西方自然科学和社会科学课程,开办专门学院培养翻译、外语、法律、医学和工程技术等专门人才,实现教育与社会生产和生活相结合。

(三)就教育目标而言,中国传统教育偏重道德教育,而教会学校尤其是教会大学则是近代意义上的全面教育,即一定程度上的德、智、体、美四育。传统教育内容以人文、道德为主,仁、孝、亲和忠君是基本教育目标。教会学校除宗教道德教育外,还进行以科学技术和逻辑推理为内容的智育教育,以射箭、体操和军事训练为主的体育教育和以音乐、美术等为主的美育教育。教会学校从传教需要出发,组织俱乐部和青年会,举办辩论会、传道会、勉励会、戒烟酒会、合唱队,出版报刊等,鼓励参加社会活动,更接近于近代培养

团体精神与合作精神的群体教育思想。

(四)以教学方法而论,教会学校基本上采用了一套近代教育方法:实行分科、分班和分级教学,注重培养思维能力和采用实验方法。传统中国教育以教师输入为主,讲解和背诵是基本方法,忽视思维训练。传教士则注重启发、理解和学生分析能力的提高,这比中国传统教育方法更符合教育规律。传教士继承了中世纪经院哲学的思想,认为逻辑推理对论证上帝的存在和坚定基督徒的信仰至关重要,因此特别重视利用数学和其它自然科学课程培养学生的逻辑思维能力,他们还相信“实验室的科学实验的运用是发展逻辑思维的最佳方法之一”,^[19]因此提倡在教学中使用实验方法。在狄考文主持下,文会馆制造教学实验仪器,建立了一套完整的实验手段。到19世纪末期,不少教会学校已能够进行基本的化学和物理实验,少数学校还开始让学生自己动手做实验。这在中国教育史上都具有开创意义。

其实,近代一些开明知识分子已经注意到中国传统教育与教会教育的这些差距。与林乐知等人交往甚厚的清翰林院庶吉士龚心铭认为中国的教育之道过于狭隘,他言道:“夫中国之民,取民之秀者,升之胶庠,有男学而无女学,且以为秀者宜学,愚者可不学;士可学,百工可不学。”而“泰西大书院、普学院文全学备……既有男学,复有女学;且秀者学、愚者亦学;百工亦莫不有学。规制严备,井然有条,取适用不取虚文。”因此他主张中国应该向日本那样,学习美国教育之“成法”;“更采刍蕘,以匡不逮”,则“人才辈出,国势勃兴,直指顾问耳”。^[20]

【教会学校的“示范”作用】 19世纪前半期,教会学校作为一种完全游离于中国社会和教育体系之外的教育势力,不为世人所注目。不仅受教育者多为社会底层,而且绝大多数毕业生成为牧师、传教助手和教会学校的教习,“对现存的世俗学校不可能有什么影响”。^{〔21〕} 19世纪后半期,随着洋务运动的发展和维新运动的兴起,中国人对西方文化的态度逐渐发生了变化。教会学校毕业生的去向多样化,世俗职业成为毕业生的主要择业取向。在师夷长技和变法图强的时代潮流中,传播“夷技”与西学的教会学校开始引起越来越多的中国人注意,“许多人已经认识到中国传统教育之外,还存在着另一种完全不同的教育制度”^{〔22〕}。

教会学校是移植到中国的西式学堂。西式管理、西学课程和西方化的校风使教会学校成为近代西方文化和教育体制的引进者和介绍者。教会学校作为封建旧学的对立物,以自身的先进性对中国封建文化和传统教育制度形成强力冲击和挑战,并在中国传统教育制度变革中发挥了一定的“示范”作用。

在19世纪末中国维新变法运动中,传教士力图通过教会学校对中国教育改革运动施加影响。他们坚信,办好教会学校可以“使中国各种学校,见吾会所设之学校,整齐完美,必能引起其奋发之心,或相与规摩以求则效,或力图完美以示振兴”^{〔23〕}。1902年,在华传教士组织的中华教育会举行第四届年会,通过《请求国外差会派遣训练有素的教育家来华工作的呼吁书》,要求西方教育家来华兴办和加强教会学校,发挥“高级示范作用”,“指导这个大国青年一代的思

想”^{〔24〕}。在这一目标下,不少传教士建议中国新建大学采用教会学校的体制和课程,聘请传教士指导办学。后文将对此进行详细讨论。

教会教育“示范”作用表现在教会学堂的教科书为各地书院争相采用。以文会馆为例,其西学教材大部分由狄考文夫妇亲自编写,以西方原著为蓝本,“但颇能结合中国实际”。相当部分讲义如《笔算数学》、《乐理启蒙》、《代数备旨》、《形学备旨》(几何学)、《振兴实学记》以及继狄考文任校长的美国传教士赫士编写的《对数表》、《声学揭要》、《热学揭要》、《光学揭要》、《天文揭要》、《天文初阶》、《是非体要》(逻辑学)等都公开出版。戊戌前后兴办的“各地书院多乐于采用作教科书,各校教员也用来作为教学的参考”。^{〔25〕}后来文会馆毕业生张松溪著有《勾股题镜》、《八线备旨》(三角),刘光照也编有好几本代数和几何课本,由商务印书馆出版发行,广为销售。狄考文组织制造的一些实验仪器,其“精巧坚致不亚泰西之品,除供本堂(指文会馆)应用外,各省学堂亦争相购订”。狄考文因此获得“近世之大制造家”的美誉。^{〔26〕}

教会学校“示范”作用的另一个表现是教会学校毕业生的影响。洋务派兴办的外语、军事和工程技术学校和戊戌前后建立的综合性学堂均有教会学校毕业生任教。1901年,清政府颁布《学堂章程》,各省省会的书院均改设大学堂,各府及直隶州均设中学堂,并增设西学科目。“私立中学和一些新大学都争先聘请教会大学的毕业生担任西学教员”^{〔27〕},教会学校毕业生大有供不应求之势。如中西书院的

不少毕业生执教于天津电报学堂、南京水师学堂和天津医学堂。据统计,从 1876 年至 1910 年,文会馆共培养学生 208 人,其中有 104 人担任各地学堂的教习,分布在全国各省,其中包括一些重要的官立学堂,如:京师大学堂、山西大学堂、江南高等学堂、北洋大学堂、云南政法学堂、保定陆军学堂和奉天陆军学堂。当时文会馆毕业生身价非常高,丁韪良曾带刘永锡、仲伟仪、丁志圣、王长庚、綦鸿基、连英煌、朱葆深等八位文会馆毕业生去京师大学堂任西学教习,每人月薪 30 两银子,比起他们在教会工作每月只有 58 串大钱的工资有天壤之别,^[28]足见教会学校毕业生受推崇的程度。他们引进教会学校的教学方式,承担了国立学校中外语和西学课程,缓解了中国自办新式教育师资的不足。但是由于教会学校毕业生有限,而且多数从事宗教工作,或进入海关、洋行、电报等待遇优厚的部门,因此,并不能完全满足国立或私立学校对师资的需求。

教会学校“示范”作用表现之三是教会教育体制和模式被中国人自办新式学堂所借鉴。教会学校传入了近代西方的教育制度和教育方法,因此对中国近代学制改革具有参考意义。在 20 世纪初废科举兴学堂的浪潮中,新式学堂的兴办者没有先例可循,而“传教士及其所在学校和它们的出版物,是提供西方教育详细情况的有效来源”,于是“中国行政官员决定以许多教会学校为榜样”。^[29]湖广总督张之洞在湖北兴办新式学堂时,就曾派梁鼎芬到文华书院了解学堂的体制和方法。^[30]不过,由于国人对基督教的防范和敌视心理,教会教育模式自身也存在一些诸如服务于传教目

的、与中国社会实际脱节等违反近代教育规律的问题,其影响是有限的。本世纪初的中国教育变革更多的是模仿日本的教育制度而非教会教育模式。

二、教会女学与中国女子教育

妇女解放是五四运动最重要成就之一。然而中国近代的妇女运动并非自五四时期始。早在19世纪下半叶,西方来华传教士就已开始用基督教的道德伦理来审视中国的妇女问题,宣传在上帝面前男女平等,反对和谴责妇女缠足。其中最有影响的活动是为女子提供西式教育。

【教会女学的兴起和发展】 漫长的中国古代社会对于中国妇女来说,不啻于一场无止境的梦魇。“女子无才便是德”的古训和“三从四德”的儒家伦理像戒律一样钳制着妇女心灵,女子丧失了受教育的权利,社会上没有为女子开设的学校,女子只能在家中接受有限的教育,教育内容也与男子迥异,不过是“三从四德”之道。所谓四德,即妇德、妇言、妇容、妇工。林乐知称此四德可以用一个“顺”字来概括,即培养妇女的服从主义,“令妇女谄媚其夫,谄媚其夫之父母,谄媚其夫之兄弟,无往而不谄媚焉,斯为顺之至矣”。⁽³¹⁾宋代司马光著《家范》,认为女孩六岁开始学习轻小的手工,七岁以后读《诗经》、《列女经》、《女诫》之类。乾隆年间李晚芳编《女学言行录》,主张女子学习的内容不外如何侍奉父母,孝敬公婆以及相夫之道和教子之道。这种家庭教育把妇女终身禁锢在闺房之中,使妇女成为“无权利,无自主,无自由

之奴隶”。^{〔32〕}

妇女除被剥夺受教育的权利外,还不得不忍受缠足恶习。缠足之风大概始于五代的后唐,后来愈演愈烈,到清代更为盛行。缠足的本质是男尊女卑和无视女权。中国妇女就是在这种极为悲惨的境地中代代相传。曾任林乐知助手的近代知识分子范祎曾痛斥封建礼教对女子才能的压抑:“综中国女子之生平,贞节外无奇操,服从外无高行,柔顺外无美德,间有天资明敏不能掩没者,或溢为诗词字画等技,则儒者犹正襟危坐而讥之曰:此非女子之本分也!吁,可悲矣。”他认为中国女子的地位“上焉者为花为鸟供人之玩弄,下焉者为牛为马以给人之驱遣。而又有缠足之恶习,残戕形体,俾成无用之废物”。^{〔33〕}林乐知则一针见血地指出男尊女卑的实质:“国政何以必愚民,民日愚则为君上者易于压制其下;家政何以必愚其妇女,妇女日愚,则为男子者易于压制其妻。洋洋三千年之历史,无非此二事之组织而已。”^{〔34〕}

妇女要改变这种地位,只有走出家庭,接受教育。

中国女子接受学校教育,是以教会学校为发端的。1804年,英国东方女子教育促进会阿尔德赛小姐在宁波创办一所女塾,此为在中国本土设立的最早教会女子学校,中国女子学校教育从此开始。从1844年到19世纪70年代,教会女子学校纷纷建立起来,大多分布在东南沿海较开放地区。截止1877年,在华新教传教士共开办女子寄宿学校38所,学生777人,其中隶属美国差会的有24所,学生464人;女子日校82所,学生1307人,其中由美国传教士兴办的有57所,学生957人。^{〔35〕}著名的女校有:美国圣公会传教士格

兰德女士(后与裨治文结婚)于1850年在上海设立的女塾,1861年改称裨文女校;美国圣公会传教士琼司女士于1851年在上海虹口设立的文纪女校;美国公理会传教士于1854年创办的福州女书院;1864年裨治文夫人在北京开办的贝满女学等。

这一时期教会女校招生极其困难,由于中国没有女子接受学校教育的传统,走出家门本来就非常困难,加上中西长期隔绝,一般民众对借助枪炮进入中国的传教士不免有种种疑惧和猜忌。教会女校挖眼制药之类的传说非常盛行,敢于冒险送孩子上学的家长常常到学校看孩子是否安全,有的干脆就中途领回。因此这一阶段的教会女校不仅免收学费,还提供食宿,发给衣物和少量零钱,以吸引学生。不过,“虽备加优待,而学生仍寥寥无几”。^[36]有限的学生几乎全部来自社会底层,“不过为使婢弃女及最穷苦者之女孩,以校中有衣食供给,故甘冒与洋人接近之危险”。^[37]如前文所述,这一时期教会教育还未引起传教士的普遍重视,教会女校均停留在小学阶段,水平低,其目标是吸收信徒,培养教徒妻子和女布道师。课程主要有汉语、圣经、数学、地理和英文。宁波长老会女校1849年课程规定:“凡女生均教以本国之文字。彼等不习中国经书,惟诵读含有基督教教训之课本及接近之科学书籍而已,复以口头上之问答,俾彼等熟习圣经中之故事。数学与地理亦为彼等课程中之一部分,而尚有两学生,则并习英语焉。”^[38]

从19世纪80年代,教会女校规模开始扩大,教育程度加深,一批教会女子中学相继建立。1881年,裨文、文纪两

校合并,成立圣玛利亚女校,由黄素娥(后嫁给圣约翰大学校长卜舫济)任校长。1884年美以美会在镇江创办镇江女塾,1892年林乐知在上海创设中西女塾,1895年裨治文夫人在北京开办的贝满女学扩大为贝满学校,开设中学课程。20世纪初又出现了一批教会女子大学,主要有:由贝满学校发展起来的华北协和女子大学(1905年建立)、华南女子学院(1914年)、金陵女子大学(1913年成立,1915年开学)。此外还有一些大学招收女生,实行男女同校,如岭南大学、金陵大学等。而中国自办女子教育直至1898年才由上海经正女学开其端。女子受教育的权利迟至1907年才得到清政府的承认,但也只限于小学教育和师范教育。^[39]因此教会女子教育比中国人自办女校早半个世纪左右。

教会女校的兴起不仅使部分女子打破闺门禁锢,走上社会,而且开接受西方近代自然科学和社会科学知识,逐步走上自强、自立的道路,这在中国历史上是破天荒的事。

【两种办学模式分析】 随着教会女子教育逐步正规化,教会女学在教学内容、教学组织形式、教学方法和学校管理方面都带有近代资产阶级教育的色彩。

19世纪末20世纪初的教会女子中学大致可分为两类。

一类旨在培养能在社会上发挥影响,兼通中西的世俗人才。毕业生大多走上社会,从事文化和教育工作,教学上比较重视英语学习。林乐知兴办的上海中西女塾是这类学校的典型。该校由林乐知创办于1890年,位于上海英租界三马路泥城浜。林乐知称其办学动机是为了改变男尊女卑

和禁止女子受教育的传统,说:“教女之法,古者中国有之。后世轻女重男,其制不立,遂若读书明理,专为男子之事,与女子无预,识者未尝不难其偏而以西国男女并教为至善也”。^[41]该校办学思想与中西书院相仿。第一任校长为美国监理会传教士海淑德女士,1892年开学。第二任校长连吉生女士在章程中称该校办学宗旨是培养世俗人才,“专教中华女子中西史书与一切有关实用之学,以及刺绣缝纫等事”。^[42]范祎称其目的是“欲以兴盛本国之法兴盛中国”,^[43]不免有些过誉。中西女学的办学方针是“中西并重,不事偏枯”。该校虽为教会学校,但不要求学生信教,“进教与否,全凭个人自主,决不相强”,但“每日早晚与礼拜日,须敬拜造化天地主宰,以及诵读圣书(指圣经)”。^[44]从课程内容看,中学方面的课程有汉语、中国史地和少量儒家经典。另外开有音乐(琴学)和家政课,多是美国式的家庭训练。西学课程(1902年)如下:^[45]

中西女塾课程表

第一年:英文、算学(心算)、圣道(三字经问答)

第二年:英文、算学(笔算)、圣道(耶稣言行传上半)

第三年:英文、算学(笔算)、格致(地理志)、圣道(耶稣言行、圣经史记)

第四年:英文、算学(笔算)、格致(地理志、地势学)、圣道(圣经史记)

第五年:英文(文法、作论)、算学(笔算)、格致(地势学、身理学)、新约

第六年：英文（文法、作论）、算学（笔算、代数）、格致（动物新编、地学）、圣道（天道溯源、性学）

第七年：英文（文法、作论）、万国通鉴、算学（代数）、格致（格物、质学）、圣道（旧约）

第八年：英文（万国通鉴、作论）、算学（形学）、格致（植物学）、圣道（旧约）

第九年：英文（英文名家书、作论）、算学（八线）、格致（天文）、圣道（旧约）

第十年：英文（英文名家书、作论）、算学（八线）、格致（化学）、圣道（旧约）

从课程表可以看出，西学课程中，格致课（包括天文、地理、动植物学、万国通鉴、化学、哲学等）和英语语言课比重最大，其次为数学和圣经。由于中西女塾重视英语和西方自然科学学习，毕业生留美甚多。早年毕业的34名学生中，留美者20余人，1916年毕业生考取清华留美者9人。1920年中国政府公派29名女学生赴美留学，其中13名出自中西女塾。^{〔45〕}据江宗海回忆，中西女塾毕业生“在各界中占有至大之势力，如医界、学界、著作界、慈善界等，至不可以数计”。^{〔46〕}

一位叫陆秀贞的中西女塾毕业生于1905年8月在《万国公报》发表《论自由平等同胞为生人之原理》，洋洋万言，原文竟系用英文写成，由范祎译成中文，文中提出天赋人权观，反映了教会女校毕业生的觉醒：“夫天赋之自由，天定之平等，天授之同胞，固与人类同时而生也。人类存在至何时，则自由平等同胞亦将存在至何时而不可须臾离之。”^{〔47〕}

另一种类型以早期的上海圣玛利亚女校(后改称圣玛利亚女书院)为典型,其目的在于“养成学生使她成为贤妻良母”。^[48]其标准是:信仰基督教并能履行日常的宗教礼仪;学会必要的家事训练(美国式的),如育儿、厨事和美化家庭;掌握基本的西学知识(如笔算数学、西方史地知识)并熟知儒家经典。这类学校一般不重视英文课。如圣玛利亚女校初期只有个别优秀学生才允许“稍习英文”,^[49]后来增加了英文课程的比重,但仍远远不如中西女塾。其课程如下:^[50]

初级课程(相当于小学程度):初等女国文、初等女修身、圣教、心算、默字、默书、联字、造句、初等描红格、初等习字帖(印格)、启悟初津、笔算加减法。

备级课程(相当于初中程度):高等中学历史、高等女国文、高等女修身、蒙学论说、读经论经摘印(论语、孟子)、基督本纪、训蒙地理志、笔算数学、文俗互译、初等习字帖(印格、空格)、造句、短信、短论、记事文、譬喻类纂、地理志略。

正级课程(相当高中程度):女子伦理学、近时名家论说、读经(三传摘印、诗书摘印)、地理初枕、天国振兴记、代数、临帖(大字、小楷)、论说(作说理文)、编印中国皇统史、选印古文存粹、作策论及各种文体、天道溯源。

除课程表中所列外,该校还开设唱歌班,以及琴学、纺织、园艺、缝纫和烹调等课,以配合“贤妻良母”的培养。

教会女子大学建立后,开始按照西方大学标准培养人才,教会女子教育的发展进入了一个新阶段。如金陵女大的办学宗旨是“按最高的教育效率来促进社会福利及公民的

崇高理想,培养高尚人格”。^[51]教会大学课程主要以西学为主。以福建华南女子大学为例,课程有:英文、国文、中国哲学、数学、物理学、化学、生物学、中西历史、教育学、美术、音乐、家政、体音、宗教教育、社会学等。

无论是早期教会女子中学还是20世纪初的教会女子大学,西方近代自然科学和社会科学知识都是主要教学内容。教会学校的学生们开始挣脱封建枷锁,接受近代资本主义文明的熏陶。禁锢中国妇女几千年“女子无才便是德”的陈腐观念开始被打破。

【校园里的反缠足运动与妇女解放】 女子接受教育不仅冲击着陈腐的传统道德观,也荡涤着几千年来中国独有的残害妇女的陈规陋习,促进妇女的自强与自立,特别是反缠足运动率先在教会学校中兴起。

清康熙三年,由于满人没有缠足的习惯,清廷曾下诏禁止汉族妇女缠足,但由于社会传统观念的抵制,缠足陋习到近代初期仍很盛行。

因缠足习俗并非像祭祖、看风水那样与教义尖锐对立,因此,传教士来华之初对缠足的意见并不一致;一些传教士认为这完全是民间习俗并不影响其心灵皈依上帝。但传教士逐渐发现,缠足陋俗残人肢体不仅与基督教道德不符,而且不利于女子走出家门进入教堂和学堂接受福音,因而也有碍传教事业。一些正直的传教士则痛感缠足“使全中国中重要之一半人化为废物”,^[52]率先在教会学校校园里发起反缠足运动。

早期教会女校因为招生困难,对缠足女子一般不加禁

止。19世纪70—80年代,随着生源增多,教会女校相继开始禁止缠足者入学。1864年,北京的贝满女学要求学生不准缠足。1867年杭州的一所教会女校禁止由校方供应膳宿的女生缠足。1872年北京的另一所教会学校则规定所有女生都不得缠足,结果仅有部分教徒和一些十分贫穷而不能养活他们女儿的人接受了这个要求,将女儿送进学校。1886年1月2日《益闻报》发表《创设女学论》,主张“废弛缠足”,禁止缠足女生进入教会学校,文中言道:“女子之身未始非父母遗体,况周旋行走,端赖足力,如必紧缠之,使肉不长,骨不伸,稍立顿觉难持,百步已知劳瘁,终日要婷婷欲倒,举重无力,行远无由,何异削人足而阻其动作。是可忍孰不可忍?亟宜弛放双弓,以为一生之便。”^[53]此后,教会学校普遍把不缠足作为入学条件。

19世纪末20世纪初,教会学校普遍开设体操课,校内社团活动也增多,小脚姑娘既不能出操,也难以到处行走参加各种公共活动。同时社会风气日开,学生自己逐渐对缠足也产生反感,拒绝缠足或把已缠上的双足放开。1874年,厦门的英国伦敦会传教士麦嘉温倡议成立了厦门戒缠足会,第一次集会时签名加入的中国妇女就有40多名,到1891年则超过了1000人。该会每年集会两次,凡不愿给女儿缠足者,在会中立约,并把契约撕成两半,一半交给立约者,一半留在会中。^[54]这是中国近代史上第一个反缠足组织。

1895年,在沪的部分英美传教士、外交官和商人的夫人们发起成立“天足会”,推举立德夫人为会长。其活动主要是通过出版书刊和集会演讲的形式进行宣传,号召中国妇

女戒除缠足陋习。天足会的宣传对象主要是各级官僚士绅,试图通过影响社会上层人士,使反缠足运动在全国展开,得到张之洞、袁世凯等大员的支持。天足会在全国很多地区设立分会,由各地传教士的夫人负责。如山东烟台天足会由美国北长老会传教士倪维思的夫人主持,济南天足会由英国浸礼会传教士怀恩光的夫人主持。天足会出版了一批书籍和小册子,如《莫包脚歌》、《劝放足图》、《张(之洞)尚书劝戒缠足章程序》、《袁(世凯)宫保劝戒缠足示》等。上海的一些知名传教士如李佳白、英国循道会的高葆真等经常参加天足会举办的演讲会。

戒禁缠足并非自传教士始,但在社会上发起反缠足运动,利用大众传媒宣传缠足之害,则传教士功不可没。

摆脱国门禁锢,接受近代新教育,破除陈年陋习,这一切使教会女学堂的学生逐步走向自强与自立。据不完全统计,1905年,新教在华设立的教会女校共有学生4373人(不包括初等蒙学堂),其中大书院、书院有学生96人,天道院(即神学院)543人,高中等学堂3509人,工艺学堂96人,医学院及服事病人院32人,小孩察物学堂(幼稚园)97人。^[55]教会女校毕业生遍布宗教界、教育界、医务界和慈善界,成为中国第一代觉醒的女性。近代知识分子范祎曾评价中西女塾说:女塾“自一千八百九十一年至今(1905年)已十四年,其间女学生之得毕业文凭者已不乏人成;有学问有见识以表著于社会之间亦多;热心教育任教习于各学堂,谋造同类之幸福者者嗟嗟。使我国女界晦盲塞窒三千年乃始

得发一线之光明,而将来之希望不可限量,即我中国之希望不可限量也”。^[56]从一定意义上说,这未尝不是对整个在华教会女子教育的评价。

晚清中国人自办女校曾受到教会女子教育的启示。梁启超在戊戌前后力倡女学,部分是因为教会女子教育的影响,他在《倡设女学堂启》言道:“泰西女学,骈闳教鄙,业医课蒙,专于女师,虽在绝域之俗,邈若先王之遗,女学之功,盛于时矣。彼士来游,悯吾窘溺,倡建义学,求我童蒙。教会所至,女塾接轨。夫他人方拯我之窘溺,而吾人乃自加其桎压,譬犹有子弗鞠,乃仰哺于邻室;有田弗芸,乃假手于比耦。匪惟先民之恫,抑亦中国之羞也!”^[57]在梁启超、经元善等人倡议和筹办下,中国近代史上第一所女子学校上海女学堂(又称经正女学)于1898年成立。该校实际上是仿造林乐知的中西女塾而建。其创办者上海电报局总办经元善与林乐知、李提摩太等相交莫逆。上海女学堂还采用了广学会和益智书会出版的地图、图表和教科书。该校还聘用了上海几所教会女校如中西女塾、贝满女校和圣玛利亚女书院的毕业生任教习。林乐知的女儿林梅蕊也在教习之列。^[58]教会女学对近代中国女子教育发展和妇女解放是有贡献的。

三、群体的努力:从益智书会到中国教育会

美国传教士在华教育活动的一个重要方面是组织教育团体,协调教会教育工作,试图以群体的力量对中国社会施加影响。这类教育组织在鸦片战争前有马礼逊教育会,清末

则有益智书会以及在益智书会基础上改组的中国教育会。活跃于 19 世纪末 20 世纪初的益智书会和中国教育会对教会教育的发展和晚清教育变革曾产生过重要影响。

【益智书会的成立及其出版事业】 益智书会是教会教育自身发展和中国社会变迁的产物。19 世纪 70 年代,教会教育已初具规模,洋务运动的兴起增加了中国社会对西式人才的需求,但是,严格强调为宣道服务的教会办学模式无法适应这一新的形势。正是在这一背景下,狄考文在 1877 年上海传教士大会上对差会以往的办学模式提出疑问,建议传教士进行合作和分工,建立一批高水平的学校和编辑世俗教科书。由于各差会的门户之见和大多数传教士的保守性,狄考文提出的建议未能得到普遍认可,但教科书问题引起了很多传教士的共鸣,并达成了共识。美国北长老会传教士丁韪良提交了一份关于教会世俗出版物的报告,号召传教士撰写有关世俗知识的教科书。英国长老会传教士韦廉臣建议成立一个组织常设上海,专门处理教科书出版事宜。于是大会文字工作委员会在总结报告中提议组织一个委员会“来准备一套初级教材,以适合目前教会学校的需要”。^[59]

最后,大会通过了这个提议,决定新组织的英文名为 School and Textbook Series Committee(直译为“学校教科书委员会”),中文名称为“益智书会”。成员有丁韪良、狄考文、韦廉臣、德国巴色会传教士黎力基、美国监理会传教士林乐知和英国圣公会传教士傅兰雅,由丁韪良任主席,傅兰雅为总编辑并兼管财务。1886 年委员会进行了改组,成员

由 6 名增至 9 名,除原有 6 名成员外增加了英国伦敦会传教士慕维廉和美国监理会传教士潘慎文及一名中国籍会员颜永京,由慕维廉任主席。^[60]

益智书会的成立,得到了在华西人、教会组织和洋务派官僚的支持。从益智书会收入来源来看(见下表),该会相当一部分资金来源于中国官僚、英美商人和外交官的捐款。

益智书会收入来源表^[61]

收入来源	金额(白银两)
美国监理会差会	198.69
伦敦圣教书局	481.95
英国商人汉璧理	1000
伟烈亚力出版格致书籍结余 (原款来自李鸿章的顾问科士达)	1134.67
中国官僚和英美等国个人捐款	1530.62
银行利息	463.57
售书所得(第一次)	3702.80
售书所得(第二次)	895.88
总 计	9417.16

随后,委员会召开了几次会议确立了编辑出版教科书的原则如下:

(1)教材分初高级两套。一套供初级学校使用,由傅兰雅负责;一套供高级学校使用,由林乐知负责。

(2)用浅显的文言文撰写。

(3)不要直接翻译,而应选择最好的著作,结合中国的风俗习惯和文字特点进行编译。

(4)书籍不仅可以作为学生的课本,而且还可以作为教学参考书。

(5)鉴于这些书籍将来可能为教外人士采用,“因此,最重要的是,课本不仅要有严格的科学性,而且应利用每个机会引导读者注意有关上帝、原罪和拯救的伟大事实”。^[62]

(6)书中的科学名词和专业术语与过去出版的著作或益智书会统一的译法一致。

(7)选题范围应包括数学、天文、测量、动植物学、地学、化学、医学、历史、地理、哲学、语言学、教学法以及各种教学图表。

根据傅兰雅在 1890 年第二次新教传教士大会上的报告记载,从 1877 年至 1890 年间,益智书会共出版教科书及教学图表 52 种;审定他人著作 5 种,由益智书会作为教科书重印发行;另有四种正在编辑之中。这些著作大多数为传教士所作。详见下表:^[63]

类 别	出版书籍	审定书籍	类 别	出版书籍	审定书籍
地理地质学	5	5	机械学	2	2
哲 学	3	1	水力学	1	1
神 学	4	5	绘 图	1	
数 学	1	9	音 乐	1	
化 学	2	3	法 律	1	1
动物学	6	1	摄 影		1
历 史	4		政治经济学		1
医 学	3	5	生物学		1
天文气象学	1	2	教育学		1

类 别	出版书籍	审定书籍	类 别	出版书籍	审定书籍
植物学	2	1	科学入门		1
物理学	5	6	其它	9	1
矿 学	1	3	合 计	52	51

傅兰雅在报告中称,共售书 3 万余册,另有 1.5 万册待售。这些书除用作教会学校的教科书外,相当一部分为洋务派开办的洋务学校所采用,成为国人了解西学的重要来源,其影响远远超出了教会学校的围墙。

益智书会除出版教科书之外,还在《教务杂志》上开辟了教育专栏,对教会办学和整个中国教育变革进行讨论。自 1877 至 1899 年,《教务杂志》上有关教育问题的文章共 32 篇,涉及教育政策、教科书标准化、翻译名词的统一、教育改革等方面。^[64]这一讨论引起广泛关注,大多数传教士意识到,必须提高教会学校的质量,让专职教育家主持教育工作,因为“只有教育专业化,教会学校才真正有价值”,才会培养出高水平的人才。鉴于当时的条件,有人提出每所教会学校“应至少有一名外籍教师专职从事教育工作”^[65]。益智书会发起的关于教育问题的讨论,大大提高了传教士对教育工作的认识。

益智书会的成立开启了教会教育正规化和专业化的进程,在教会教育发展史上具有重要意义。

【中国教育会及其对晚清教育改革的干涉】 从 1877 至 1890 年,教会学校无论从数量、规模,还是质量和水平都有长足的进展,教会学校学生数从 5917 人增加到 16830 人。^[66]教会中学纷纷兴起,并出现了最早一批教会大学。然

而,教会学校之间各自为政,既没有统一的政策,也缺乏统一的学术标准和考试标准,各个差会之间甚至互相攻讦。从事教育的传教士意识到,单凭个人力量无法解决教会教育面临的共同问题,因而迫切需要合作,成立普遍性的专业教育团体,以适应教会教育的发展需要。

改变益智书会命运的另一背景是中国社会的变化。80年代中叶,部分改良主义者提出对科举制度进行“变通”,即把考试范围从传统的诗赋经典扩大到科技和西学,称为“破格”。^[67]部分敏锐的传教士感到中国教育制度的变革即将来临,如何控制和影响这场变革朝着有利于传教事业的方向发展开始成为传教士关注的问题。而这一目标只有通过传教士的集体力量才能实现。但此时的益智书会不过是一个编辑和出版机构,在协调和组织各个差会及影响中国政府方面显得力不从心,已经无法适应新形势的需要。

1890年初,英国传教士巴修理牧师提出,鉴于教会教育工作一直“没有统一的规划”,“应大胆地尝试把目前的益智书会扩大,建立一个新的委员会”,并同中国政府合作,来指导中国教育。^[68]同年5月第二次在华新教传教士大会在上海召开。傅兰雅在提交给大会的益智书会报告中提出:“希望能够看到一个新的组织,这样一个新委员会可以接替益智书会的工作,并从我们的工作成绩和失误中吸取经验和教训,使工作更加完善”。^[69]

大会采纳了傅兰雅的建议,决定在学校教科书委员会的基础上成立一个新的组织,英文名为 The Educational Association of China(直译为“中国教育会”),中文名称仍

沿用“益智书会”，直至1905年改称“中国教育会”。与会的445名传教士中有37人参加了这一新组织，成为首批会员。如果说，学校教科书委员会的委员们本是“作为传布福音的人来到中国因偶然的机会变成教员”的话^{〔70〕}，中国教育会的很多成员则是一批职业教会教育家。

教育会设会长一人，副会长二人，总编辑一人。第一任会长为狄考文，后由美国公理会传教士谢卫楼接任。1896年第二届年会上增设编辑秘书一人，负责《教务杂志》教育栏的编辑工作。中国教育会下设工作委员会，负责各个方面的具体工作。从1890年至1912年先后设立的工作委员会有出版物委员会、人名地名委员会、科学名词委员会、公共考试委员会、教育改革委员会、教育指南编辑委员会、书籍展览委员会、补充读物委员会、课程委员会、圣经研究委员会、向中国政府陈奏委员会、罗马拼音委员会、幼稚园委员会、统一教育建设委员会、名词委员会等。根据章程第二条之规定，中国教育会的“目的是促进中国教育的利益和增强从事教育工作者兄弟般的合作”^{〔71〕}。1925年3月《教育季刊》上一篇回忆文章把中国教育会初期工作归纳为三个方面：“（1）编辑适用的教科书以适应教会学校的需求；（2）谋求教授上的互助；（3）探求及解决中国的一般教育问题。”^{〔72〕}实际上就第一个方面而言，教育会的计划是让本会出版的书籍占据中国所有西式学校的课堂。在1890年大会上，韦廉臣代表教科书委员会所做的报告中提出，传教士不应仅为基督徒提供书籍，还应关注非基督徒，特别是中国青年，努力为中国的青年人提供教科书和其它用书。韦廉臣声

称：“中国的希望在于青年，中国的未来也将由青年人建立，因此，我们的努力应主要着眼于他们。……当然，我们无法强迫中国使用我们编辑的教科书，但是，我们至少可以使这些教科书在内容、风格和装帧上富有吸引力，以便人们愿意购买它们。”^{〔73〕}在这一思想指导下，自1890年至1912年，中国教育会共编辑出版新书34种，包括：自然科学类15种，历史地理类5种，神学哲学类1种，拼音类4种，一般读物类3种，其它6种。其中绝大多数编印于1899年以前。此外还审定他人著作数十种，作为教科书由中国教育会重印发行。^{〔74〕}

益智书会的出版物是甲午战前教会学校西学教科书的最主要来源，并有相当一部分被洋务学堂采用。1895年教育会出版的《中国教育指南》统计了有代表性的12所教会中学使用教科书的情况，其中有9所采用了益智书会的出版物，另3所只统计了英语教材，尚不能断定有关西学的中文教科书是否来自益智书会。^{〔75〕}

中国教育会的出版工作远不如学校教科书委员会。前者从1890—1912年共22年时间里不过出书34种，而后者从1877—1890年13年间共出书达52种。这还仅仅是就数量而言。从其影响来看，中国教育会书籍的影响在20世纪后也大大不如从前了。其原因既有教育会自身之不足，也有来自外部即中国人自编教科书的竞争。中国教育会的主要工作不在于编辑教科书，而且缺乏像傅兰雅那样的杰出人才。作为总编辑，傅兰雅不仅自编了大量教科书，而且利用江南制造局的设施为学校教科书委员会的出版工作提供了

很多便利条件。韦廉臣对傅兰雅的工作备加赞赏,他说:“我们特别感谢傅兰雅先生,他作为一位令人尊敬的编辑,为教科书的出版倾注了全部的时间和精力”。^[76]而教育会虽然也设立了出版物委员会,却缺少统一的协调和组织,使很多出版工作一拖再拖。甲午战后,中国人开始为新式学堂自编教科书,南洋公学、商务印书馆等机构出版的中国自编教科书以其鲜明的实用性受到广泛欢迎。教会出版物的垄断局面被打破。

中国教育会出版事业衰落的更深刻的历史背景则在于传教士作为中西文化交流主要媒介地位的丧失。进入20世纪后,中国引进西学已不再需要借助传教士之手。传教士角色和地位的变化注定了他们永远也不会有19世纪在传播西学方面的“辉煌业绩”。

甲午战后,维新运动兴起,要求废科举,建立新式学堂的呼声越来越高。传教士意识到中国教育变革即将来临。这场变革对传教士来说既是机遇,又是挑战。如果能够控制这场变革,把它置于基督教“真理”的指导之下,不仅可以扩大传教士事业的影响,而且还可以防止新教育“掌握在异教敌人的手中”。这样,如何影响、规范和控制中国正在兴起的教育改革运动就成为甲午战后中国教育会的主要任务。

传教士深知教育对在华传教事业的重要性。谢卫楼声称:“教育在未来中国是一个巨大力量,基督教会必须让它为上帝服务,否则魔鬼撒旦将利用它来反对上帝。”^[77]“中国教育会”这一名称就明确无误地反映出传教士企图影响整个中国教育的用心。《教务杂志》坦率承认,“顾名思义,中

国教育会的任务是关注整个中国教育,为指导未来中国教育方向做准备”。^[78]固然,中国教育会的目标与维新派的目标并不相同,但传教士的活动无疑对中国旧教育体制的衰落和解体起了推波助澜的作用。他们的很多建议对中国新教育的构建也不乏参考价值。

1896年中国教育会召开第二届年会,大会主席潘慎文作了题为《中国教育会与整个中国教育的关系》的演说,把影响中国教育变革列为现时期中国教育会的首要任务。他说:“作为基督教教育家的协会,我们要在力所能及的范围内,用各种方法掌握中国的改革运动,使它能附合纯基督教的利益。”^[79]与会传教士认识到中国教育会的任务不仅仅是出版教科书和协调教会教育工作,而且“要在中国创建西式教育标准过程中起主导作用”。^[80]在潘慎文的倡议下,中国教育会专门设立了教育改革委员会,其任务如下:收集有关各国教育的资料;研究中国现行教育制度,以便提供改革建议;上书清廷和各省督抚建议改革;在报刊上发表有关教育改革的论文;为中国教育改革提供方案。该委员会推举林乐知起草《教会学校在中国的成就》、李佳白起草《改革中国考试制度议》;狄考文起草《拟请京师创设总学堂议》和《续拟请京师创设总学堂议》,呈送给总理衙门。这是传教士实施其影响中国教育计划的一次重要行动。传教士为中国设计的是包括蒙养学堂、中学堂和大学堂的完整的教育体系,并在京师设一总学堂,作为全国教育的中心。

传教士常以教育改革专家自居。一位英国传教士说:“我们可以毫不犹豫地宣布,在教育这门重要艺术方面,没

有人能够超出我们。”^{〔81〕}传教士的这种自吹自擂的说法虽然不完全符合历史事实,但也在一定程度上表明传教士曾一度是19世纪中国传播西式教育的主角。传教士这一优势使中国教育会对维新派颇有影响力。其重要成员李佳白、丁韪良和林乐知等人与维新派保持密切的关系。他们的言论对维新派有多方面的启迪。康有为和梁启超等人的著作中多次提到传教士书籍的影响。

戊戌变法失败后,中国教育会并未放弃控制中国教育变革的努力。潘慎文在1899年举行的第三届年会上声称,旧党的胜利是暂时的,传教士教育家面临的任务仍然是“如何获得和保持对人民与政府发起的教育改革运动的控制权”。^{〔82〕}他们坚信,一旦维新派重新得势,还会把他们请为座上宾,为中国制定教育改革计划。

然而,传教士影响的高潮毕竟已经过去。进入20世纪,传教士的影响急剧衰落了。在本世纪初的学制改革中,日本的影响是显而易见的。这对中国教育会控制中国新教育的野心是一个沉重打击。

【中国教育会与教会教育】 20世纪初期,新的中国教育制度的建立使教会学校处于完全不同于以前所拥有的地位,教会教育不可挽回地失去了在中国西式教育中的先导地位和对中国教育改革的“示范”性作用。中国教育会不得不放弃“指导”中国教育改革的努力,重新回到教会教育上来,企图通过强化教会学校的内部管理,提高教学质量来保持基督教教育的优势地位,发挥教会教育的所谓“高级示范”作用,并在竞争中战胜中国的公立教育,最终实现“基督

教征服中国”的目标。这一转变使教会教育的专业化、正规化和世俗化进程大大加快了。

中国教育会工作重点的转移是在1902年第四届年会上实现的。249名会员中约有130人参加了这次年会。⁽⁸³⁾与会者心情沮丧,他们意识到,维新时期传教士和教会教育受到重视和青睐的时代已经过去了。未来的任务是如何使教会教育在与公立教育竞争中取得优势地位。会议重点讨论了两个问题:一是如何提高办学质量,一是寻求中国政府对教会学校毕业生的所谓“承认”。副会长福开森在开幕词中呼吁与会传教士要振奋起来,他说:“基督教学校更应加强。教会学校应该增加课程,提高教育水平,改进实验室和图书设备,提供比中国公立学校更高水平的教育。”⁽⁸⁴⁾谢卫楼也为与会者打气说:“如果教会人士带着智慧和热情进入教育工作,我们有理由希望基督徒学生作为政府官员、重要学术机构的教师、布道家、演说家和报刊杂志的编辑,将站在中国政治、社会和道德革命的前沿,成为领袖。”⁽⁸⁵⁾

会上,传教士对公立教育中“中体西用”的指导思想和强迫祭孔仪式以及政府在担任公职方面对教会学校毕业生的歧视进行了指责。福开森称这是“不宽容的证明”,是“把社会上严格区分平民和教民的做法带到了学校”。⁽⁸⁶⁾

会议最后通过了两项决议。一项是由执行委员会准备一个备忘录,向英美各差会董事部建议派遣教育专家来华从事教育。另一项是成立一个向中国政府陈奏委员会(the Committee to Memorial to the Chinese Government),由林乐知负责,该委员会的任务是起草一个请愿书,通过外交

途径要求清政府对公立学校中的基督徒学生和教会学校毕业生给予“公正待遇”。

很快,执行委员会拟定了一个《请求国外差会派遣训练有素的教育家来华的呼吁书》。《呼吁书》说:长期以来国外差会的政策一直是只选派有牧师职的传教士来华从事福音布道工作,但目前的中国形势已发生了巨大变化,“随着教育越来越受到重视,随着对中国青年人思想进行训练和控制的机会越来越多,越来越需要教育专家来掌握教育工作,并以最有效的方式发展教育”。而“通过完善和巩固教育工作我们增加了通过高级示范作用来影响和规范未来中国公立教育的可能性”。“因此,我们中国教育会最恳切地呼吁欧美各差会董事部能够改变过去的政策……优先考虑训练有素的专家,即平信徒来华开展教育工作以教育家的身份占据合法地位,并指导这个大国青年人的思想”。^{〔87〕}这一呼吁得到了差会的积极反应。^{〔88〕}此后,大批平信徒来华从事教育工作,加速了教会教育专业化和世俗化的进程。

1906年,美国驻华公使柔克义向清政府外务部提出教育会的要求。对此,外务部向学部询问对策,学部断然加以拒绝,声明说:“外国人设立学堂概不承认,稽查考试之责,所请毕业升级出身与官立学堂一律办理,碍难照办。”^{〔89〕}此后,教育会放弃了这一努力,全力发展教会教育。

伴随中国教育会工作重点的转移,教会教育进入强化自身发展的新阶段。20世纪头十年,各差会掀起联合办学的热潮,教会学校的规模和水平有大幅度提高,形成一个以小学、中学到大学的完整的教会教育体系。如果说,教会教

育专业化过程是以益智书会成立为肇端,那么到 20 世纪 20 年代这一过程已基本完成。在这一过程中扮演极为重要角色的中国教育会也开始重新确立自己的使命,从一个企图“解决”中国一般性教育问题的机构变为主要关注基督教教育自身发展的团体,不再侈谈如何控制中国教育。在 1912 年第七次年会上,与会代表提出,在新的形势下,中国教育会沿用旧名既不合事宜时宜,与自身功能也不相符,遂改名为“全国基督教教育会”。1915 年改为“中华基督教教育会”。

借教育之舟载福音之道,这是传教士办学的初衷。益智书会和中国教育会的首要目标也是推动传教事业。无论它们各个时期工作重点如何变化,这一根本目标却是始终如一的。且不说 19 世纪末中国教育会控制中国教育的种种努力,即使 20 世纪中国教育会工作重点转向教会教育自身之后,其目标仍投向整个中国教育,即企图使基督教教育在整个中国教育体系中占据优势和主导地位,以扩大基督教的影响,使“中华归主”。传道是传教士的天职,作为传教士的组织,益智书会和中国教育会都无法超越传教运动的总目标。

益智书会和中国教育会兴起的部分原因是教会教育自身发展的需要。教会教育虽然负有传道的使命,但并非以充当福音布道的工具作为他的全部归宿。教会教育还要受教育自身发展规律的制约,完成教育的功能。作为教育家的组织,益智书会和中国教育会在帮助完善教会学校教育功能,

实现教会教育的专业化和正规化方面发挥了重要作用。早期益智书会的出版工作标志着教会教育逐渐摆脱作为福音布道的附属物,走向正规化和专业化的开始。20世纪后,在中国教育会的协调和组织下,这一进程大大加快了。如上所述,大批专职平信徒教育家的来华,教会联合办学的出现,教材和考试标准的统一,教会教育水平和质量的提高都是在中国教育会倡导下完成的。因此,益智书会和中国教育会在教会教育发展史上占有重要地位。

传统教育体制的衰落和新式教育体制的解体是近代中国社会的必然趋势。在19世纪,传教士是西学的主要传播者,教会学校则是中国西式教育的主体。益智书会和中国教育会的历史地位不仅在于它们在发展教会教育方面的协调和组织作用,更重要还在于能够顺应中国社会的发展趋势,在中国新旧教育体制嬗变过程中扮演了极为活跃的角色。不论其主观愿望如何,它们的活动对中国近代新教育的建立是有积极意义的。

四、旧教育的批评者,新教育的鼓吹者

基督教会具有重视教育的传统。远在中世纪,僧侣阶层就垄断了西方的教育。宗教改革家马丁·路德和加尔文都认为信仰产生于对《圣经》的阅读和理解,因此教徒必须具有阅读和理解能力,必须接受教育。强烈的宗教动机使美国“教会常常是教育的积极促进者”。^{〔90〕}

这种传统使传教士坚信教育对一个人的信仰至关重

要。他们认为异教信仰在很大程度上是由异教教育造成的,中国的科举制度鼓励读书人把入仕作为最终目标,不利于教会学校吸引中国人。美国传教士库思非声称“只要中国还以现行教育体制教育自己的年轻一代,中国就仍将是一个崇拜偶像的异教国家”,^[91]因此必须用西方基督教教育取代中国的传统教育。正是传教需要使来华传教士成为中国封建教育的批评者和西式教育的积极鼓吹者。

毫无疑问,作为西方殖民主义势力的一部分,传教士对中国传统教育的厌恶与批判带有宗教狭隘性和强烈的文化中心主义色彩,其目的也是以基督教化的西方教育取代传统的儒家教育,但其批评本身却直指中国教育的弊端,因而对传统教育的衰落起到了推波助澜的作用。

【传教士:儒家教育制度的批评者】 中国儒家教育与近代西方教育是截然不同的。传教士一踏上中国的土地,就自然以比较的眼光审视中国的一切,包括中国的教育制度。传教士作为局外人和“旁观者”,当他们把中国儒家教育与自己所接受和了解的西方近代教育进行比较的时候,很容易发现中国教育的弱点。

对于一种教育体系来说,教育内容是最直观,最具体的。因此传教士最初批判的也正是中国学堂里讲授的内容。1837年,裨治文在《东西洋考每月统纪传》最早对中国教育提出质疑,认为中国学堂讲授的内容毫无用处,“读史不足以明世,做诗不足以砺德”,^[92]中国必须教育学生探讨天文、地理、各国历史和自然现象。主持马礼逊学堂的美国传教士布朗则指出,在中国“一些最基本的科学事实也极少介

绍到教科书中来,更谈不上成为专门的学科”。^[93]他批评这种“教育的目的不是使人的个性得到充分和自由的发展”,而“仅仅是为了培养一批勤勤恳恳而又墨守成规的奴仆”。^[94]作为一个教育家,布朗用西方自由教育模式与中国儒家教育模式进行比较,这在传教士中还是第一人。这种比较是有进步意义的。不过对于当时仍然沉醉于天朝上国荣光的清朝统治者来说,这种比较却没有丝毫价值。

19世纪中叶以后,洋务派从培养兵工和翻译人才出发,试图对传统教育体系做若干补充,建立了一批翻译和兵工技术学校。1874年12月10日,直隶总督李鸿章上《筹议海防折》提出“应于考试功令稍加变通,另开洋务进取一格,以资造就”,并建议在“有海防省分,均宜设立洋学局,择通晓洋务大员主持其事,分为格致、测算、舆图、火轮、机器、兵法、炮法、化学、电气学数门”。^[95]1875年2月,礼部上《奏请考试算学折》,支持李鸿章的建议。面对中国社会的变化,传教士认为这是影响和改变中国教育的良机,有关中国教育的评论逐渐增多。

这一时期传教士对中国教育的批评主要集中在两个方面,一是教育内容陈腐无用,二是科举制度钳制人才。

在林乐知看来,中国士人的学问之道和教育内容一无是处。他于1875年在《万国公报》连载《中西关系略论》,首先对中国教育中的崇古和保守思想提出非难:“中国则以率由旧章为不违先王之道,而不知先王之道,宜于古未必宜于今。今之时势,非先王之时势矣。中国士人何食古不化若斯哉?”林乐知接着指出中国士人所学毫无用处:

“终年伏案功深，寻章摘句，以为束身于名教中也，而实为八股文章，束缚其身耳，天下所望于士者安在哉？古今来之大学问有三：一曰天道之学，即天地万物本原之谓也；一曰人生当然之理，即诚正修齐治平之谓也；一曰物理之学，即致知格物之谓也。三者并行不悖，缺一不可为士也。而今之中国士人，天道固不知矣，即格致亦有虚名而已。所伪为知者，诚正修齐治平之事耳。言大而夸，问其何为诚正，何为修齐，何为治平，则茫然乎莫解，与未学者等，谓之谓之士，其信然也？”〔96〕

林乐知把儒生引以自豪的“修齐治平”之学称为“伪知”，固然带有一种文化优越感，但也指出了自宋明以来儒家正统文化的玄学化和空疏无用。

对于中国的考试制度，林乐知认为：“中国开科取士，立意甚良，而惟以文章试帖为专长，其策论则空衍了事也。无殊拘士之手足而不能运动，锢士之心思而不能灵活，蔽士之耳目而无所见闻矣。”因此他建议“倘能于文诗策论而外，讲求尧舜禹汤之经济，文武周孔之薪传，中国不几独步瀛寰，而为天下万不及之国哉？予不禁旷然而遐思，幸然而高望矣”。〔97〕

1882年，林乐知做《中国专尚举业论》，除继续批评中国科举考试制度“所举非所用，所用非所举”外，进一步提出应扩大科举考试的范围：“今日之中国，纵不能举举业之制义试律而废之，亦当如唐有秀才、明经、俊士、进士、明法、明字、明算，多其科目。而又参以司马温公所云……十科取士之制而斟酌行之。”所谓“十科取士”即：“行义纯固，可为师表；

节操方正,可备献纳;智勇过人,可备将帅;公正聪明,可备监司;经术精通,可备讲读;学问该博,可备顾问;文章曲丽,可备著述;善听狱讼,尽公得实;善治财赋,公私俱便;练习法令,能断论讞”。林乐知还建议应广设书院,“如泰西之法,分设天文、地輿、格致、船政、理学、法学、化学、武学、医学”等。^{〔98〕}

另一位传教士丁韪良长期受雇于同文馆,对中国教育制度的弊端则有着亲身的体验。他于1868年指出儒家教育的缺陷在于:“文字代表一切,而科学没有丝毫地位,人们把精力花是提高文字功夫而不是研究事物,重视继承而忽视创造力。”^{〔99〕}因此,“最杰出的学者也不会比牛顿和托里拆利以前的欧洲人知道更多关于石头落地和水从抽水机中上升的原因”。^{〔100〕}他嘲笑总理衙门的官员“在文学上是成人,在科学上还是孩提”。^{〔101〕}他在《西学考略》中向总理衙门提出“中国倘能稍用西术于科场,增格致一门于省会,设格致书院,俾学者得门而入,则文质彬彬,益见隆盛矣”。^{〔102〕}

如果说,林乐知等人的批评还仅限于中国教育的外在形式的话,狄考文的文章则触及到儒家的教育思想和教育理念。

作为著名的教会教育家,狄考文不仅于教会教育有一套系统的理论,而且对传统中国教育也有着深刻的认识。他于1881年发表《振兴学校论》,认为中国士人之所以鄙弃西方自然科学,教学内容狭而无用,是源于夷夏之防和盲目排外心理。他指出自洋务新政以来,中国人开始渐渐学习西方兵工技术,但在骨子里“仍以学习为耻,此无他,以其视格物

之为学，出于西国故也”。他提出知识无国界，中国士人应广采众长，兼收并蓄：

“自来国分中西，人分中西，惟学问之道可通天下，我得之则属于我，你得之即属于你，初无中西之分焉。即如汽机出英国，电报出于美国，照像出于法国，养蚕络丝出于中国，而各国效之若所固有，……岂问其由何方，出自何国而来哉？”^{〔103〕}

甲午战争前，改革教育制度还未形成共识，清政府对此也讳莫如深，因此传教士的建议也不敢太过急进，不外科举制度不利于选拔人才，应增设考试科目，兴建新式学堂，开设西学课程等等。对中国教育制度的批评也仅局限于教学内容和考试制度。

【传教士的教育变革计划】 甲午战争后，改革科举制度在中国知识界开始提出并逐渐形成一股思潮。传教士对中国教育改革的建议也逐渐系统和具体，他们利用自己的特殊身份和关系，为维新派出谋划策，展开了一场颇有声势的宣传运动。传教士勾画的中国教育改革方案包括如下几个方面：

（一）开设新式学堂，建立从小学到大学的三级学制。

李佳白于1895年拜会恭亲王时，面呈《创设学校议》，介绍西学科目和开设西式学校的办法，特别提出建立三级学制，即各乡镇“遍立蒙学馆”，府县立“中学堂”，省会之地立大学堂及“专门学堂”，而于京师立“总学堂”。

如果说李佳白只是勾画了新学制的大致轮廓的话，美国圣公会上海教区主教郭斐蔚的计划则非常详尽，他“略仿

泰西而变通”，提出中国新学制应分“男女四等学堂”：“第一等蒙养学堂。自六岁至九岁，男女不必分设，先教以入学规矩，次则开其见识，引其机智，按图解说，口讲指画俾人人易晓，声入心通，或以浅理诗歌，或以易明事理，使之口诵心维，自然日进于不觉。……此为造就人材之始基。第二等男女分设小学堂。自十岁至十三岁，教以算学、常字音解、写法、乐谱、图画、修德诸学。第三等男女分设中学堂。自十四岁至十七岁。教以地理、算学、天文、史鉴、作文、乐谱、图画、修德诸学。第四等男女分设大学堂。教以专门之学，或道学、或医学、经济学、格致学以及各等杂学，随人志向，各有所长。……京师设立总大学堂，按年考试，何等学问许给文凭。”显然郭斐蔚是把西方的学制稍加变通搬到中国。科举废除后中国所建的学制与此大体相仿。郭斐蔚还提出中国应鼓励民间办学，“至民间殷实之户，亦照定章，准予开设”学校，“一律考试”。^{〔104〕}关于总学堂狄考文等人还拟定了具体的计划，他在《拟请京师创设总学堂议》中提出：第一，总学堂“应并蓄兼收”，“有各等学问”，“总学堂之总字，赅有二义，一谓为群学总汇之区，一谓为通国总会之所”，因此“宜当合各等学问，荟萃一处，无论学问之出于何人，来自何邦，但视于人有益，皆当采用”。^{〔105〕}具体而言，总学堂开设课程应包括：“中西文法文理、中西史鉴、政事学、法律学、富国策、地理学、地势学、算学、格致学、化学、天文学，以及机器学、矿学、金石学、工程学、农政学、身体学、医学并中西各等性理学、性灵学”。第二，总学堂实行西方学院制，“设各等专门学堂，其最要者，如政事法律学堂、格致学堂、矿学堂、工

程学堂、农政学堂、医学堂、博文学堂”。^{〔106〕}第三，总学堂应“求尽善尽美”。狄考文认为“中国旧有之学堂，如同文馆、方言馆之类，大率经费无多，规制未备，难云尽善”。总学堂“不应因陋就简，虚应故事，所当竭立振作，精益求精”。“倘使学生仅能通西国语言，而不能通其文义，或能通算学格致之浅旨，而不能得其深邃”，终于无用。^{〔107〕}狄考文等人的潜台词是，总学堂不能像洋务学堂那样仅习西学之皮毛，而应全面接纳西方文化。

（二）改革科举制度。这一时期传教士的建议已突破过去在旧科中增考西学，即对科举考试稍加“变道”之法，提出广开新科，不论何门学问只要有益国家，即应开科取士，授予功名。1898年，广学会拟《速兴新学条例》，提出“更改”“考政”，开设新科，文中言道：“中国科场立法，至为周密，然其藉考试以拔取人才者，乃只为网罗官吏之用，不知官吏之有裨于国是，特读书人之一长耳。故国家遴选真才，万不可限以定额，但视其才，能通何事，即予以何项之功名，其功名之阶级，则视其学问之分数，以为等差，然后博学多能之士，虽然志于宦途，亦可成专门家之业，国家之获其益者，良非鲜浅。”^{〔108〕}林乐知也提出中国新建书院应“教以泰西有用文字，俾广识见，而又分别士农工商，俾成专门名家之业。异日有愿应试者，试官亦即照此以分试之，择其优者分别取中，即如农学亦有秀才，其余可以类推”。^{〔109〕}传教士的建议名义上是更改“考政”，但其旨趣显然与科举制有着本质的不同。科举制的目的在于选拔官吏，即“学而优则仕”；林乐知等人规划的考试制度意在培养和选拔人才，已类似西方的文凭

制和学位制。

(三)“延师设学”:中国教育改革之初,师资问题必然突出。为此,传教士开列的药方是“延师设学”。林乐知提出延师之法有五:一是明定章程,“敦请英美等国之学部大臣来华专掌其事”;二是“先立师范学,延聘英美通人为山长,凡已通华学而好为人师者,皆往授业”;三是派学出洋,“官为筹给资斧”,回国后充当师资;四是“通融借用”教会学校毕业生,作为新式学校教习;五是请传教士等“兼管各等新学”,“盖教士者,即西国之读书人,皆具天良,必不肯误人子弟”。林乐知推崇这些方法不仅“尤为简捷”,而且可收“事半功倍之效”。^{〔110〕}英国传教士李提摩太甚至拟好了掌管中国学部的传教士名单(即德国传教士花之安和美国丁韪良)。为了在中国推行美国的教育制度,传教士积极向中国人介绍美国的教育制度。林乐知编译《美国大学志》,连载于《万国公报》。1896年他将日本人森有礼所辑《美国诸名流振兴文学成法》译为《文学兴国策》,该书详细介绍了美国教育制度,梁启超在《西学书目表》中把它列为影响变法的最重要西学书籍之一。林乐知在该书中极力推崇日本,因日本奉行美国的教育模式获得了成功:“其设立大学各学科,以及师范聋哑废疾等学校,几与美国之学校相若,且以勤求西法……以此图功,何功不求,以此谋利,何利不兴,不诚足为今日之华人告哉!”因此他建议应“以美国之成法……而望诸中国”。^{〔111〕}由此可以看出,传教士建议的实质是推行西方的教育制度,并由传教士控制中国教育改革的走向,其用心昭然若揭。

戊戌变法失败后,传教士鼓吹改革中国教育的活动一度沉寂。20世纪初年,清政府迫于时势,不得不废除科举制度,建立新式学堂。传教士的部分建议已得以实施。这一时期,传教士有关中国教育的评论主要集中于两个方面,一是兴女学,一是重视初等教育。

林乐知是女学的积极提倡者,他称自己“寓华四十余年,……无日不以当开之民智启迪华人,而尤不能一日去诸怀者,则惟此振兴女学,释放女人,以提拔女人平等之地位,造就女人同具之才能而已”。^{〔112〕}早在戊戌变法前,林乐知就谴责中国“不令妇女读书”,是使“全中国大半之人”“尽成废物”,并质问道“夫男,人也;女,亦人也”,“何致出此下策?”。^{〔113〕}林乐知思想深刻之处在于,他并非单纯以基督教道德来评判中国妇女的地位,而是认为妇女的地位是衡量一个国家文明程度的标志,并与国家的兴衰息息相关,其言论令人耳目一新,具有振聋发聩的作用。他说:“观教化者,以女人为定格”,“教化衰微之源就在于不释放女人,不提拔女人,不教养女人”。“凡国不先将女人释放提拔而教养之以成其材,决不能有振兴之盼望。”^{〔114〕}因此林乐知提出变法必须从“兴女学、劝女学”开始。他言道:

“闻热心救国之言矣,曰变法变法,曰立宪立宪。欲变法于国乎?盖先变法于家;欲立宪于国乎,盖先立宪于家家。家家不维新,而维新于国者,何也?家家不释放而释放于国者,何也?故今日应为之急务,为变法立宪之预备……莫若兴女学,劝女学,使女子而皆有学问,具完全之人格也。”

林乐知进一步指出,中国“教育之尤为缺少而不能与西

国教育并衡者,则在于不兴女学,女人无学,终不能得真实之兴盛,西国教化之成为文明,未始不由于振兴女学之功”。^[115]至于女子学校的体制应从幼稚园至大学,与男子学校无异。

清政府废科举后,各地争设大学堂,而各县乡的初等教育仍沿袭旧习。有学者指出,“直至1909年,在初等小学堂的教师中,百分之四十是有传统功名的人,他们是毫不了解新式教育的”。^[116]清政府也极力在初等学堂中保持儒学的正统地位,初等学堂与旧式学校几乎无异,传教士对这一现象极为不满。林乐知提出,兴学应当先从初等教育入手,教以新学,然后高等教育才有发展的基础。他说:

“今为中国前途计,固莫亟于教育矣,即政府之讲维新者,士夫之谈时务者,亦皆汲汲注意于教育。此议之兴,已数年矣,而教育之实,至今未举。……中学小学,至今未见施設,惟京师大学堂,则规模略具,各省大学堂亦纷纷筹办。嗟乎,照此办法,恐再越数十年后,吾知其必无成效也。学必基于蒙养,新学尤必望于青年。中国女学不讲,已废弃人民之半数,乃今之推行新教育者,又不亟亟诱掖后进,而惟望增添成人之才智,改变学人之习气,比若登楼者,不经初级而欲飞升,安有不挫跌随之者乎?”

“是故今日中国之新教育,欲收事半功倍之实效,必当先从初等公学入手,宜由国家定立章程,按民数,分区设塾,评定其派员管理之法、就地供给之例,及其所读之课程书,颁行全国,一律遵守。能如是行之,则子弟及岁废学者可罚之,而不得议其苛矣。初学既立,则中学大学不过扩而充之

耳,有何难哉!”^{〔117〕}

清末教育改革保留了大量封建教育残余,严重阻碍了中国社会的进步。林乐知以西方教育为参照系,看到了清末教育改革的保守性和不彻底性,其言论具有一定的启发意义。

此外,这一时期的传教士还号召大力兴办幼儿教育、职业教育和医学教育,提出中国“欲求进步,其必自儿童教育始,”^{〔118〕}“欲谋国家之富强,欲谋经济充裕”,“舍工艺教育无由”。^{〔119〕}

美国传教士是以在野的身份对中国政治与社会问题发表评论和建议的,不可能以官方身份实施其主张。但是,清末师夷长技的迫切需要、传教士教育思想相对于封建教育的先进性以及西方列强对中国政治的控制和强大影响力等主客观条件,不能不使传教士的言论对清朝统治者、官僚士绅和知识分子产生一定影响。不少传教士有深厚的西学背景,而且久居中国,对中国传统教育制度和社会现实有一定的认识,能够从中西文化和中西社会的比较中观察问题和提出问题,他们又有清政府不敢得罪的洋人身份,这就使他们的言论能够切中时弊、振聋发聩和一针见血。一些传教士与维新人士和部分洋务派大员交往密切,对他们具有潜移默化的影响,传教士的一些建议也通过他们得以实施。

五、美国传教士与晚清中国 新式大学的建立

【丁韪良与京师同文馆】 众所周知,近代中国官立新式教育起源于1862年京师同文馆的建立。第二次鸦片战争后,奕訢等人痛感在对外交涉中语言不通,文字难辨,与西人交往不仅不“识其性情”,而且“易受人欺蒙”。同时中英《北京条约》规定“嗣后英国文书俱用英字书写”,“遇有文词辩论之处,总以英文作为正义”。于是一俟同治登基,建立外语学校一事即刻提上日程。奕訢建议在北京设同文馆,后上海、广州相继效仿,设上海广方言馆和广州同文馆。京师同文馆于1862年6月11日成立,附设于总理衙门,初只设英文馆,1862年添设法文馆和俄文馆,1867年又设天文算学馆,这使京师同文馆不再是一个初级的外语学校,而具有中等技术专科学校的性质。洋务初期的外语学校主要是仿照原俄罗斯文馆设立的,从奕訢等在《奏请设立同文馆折》中所拟章程来看,同文馆各项工作,如:招生来源、选任教习、提调管理、分期考试、教习俸饷、学生钱粮及生员毕业后授以官职等,均“仿照俄罗斯馆旧章办理”,^[120]唯一的例外是原俄罗斯文馆归理藩院,而新设同文馆由总理衙门统辖。因此同文馆初期完全是一个封建性质的学校。1869年美国北长老会传教士丁韪良担总教习之后,按照西方的模式对同文馆进行了“逐步,但是彻底的改造”,^[121]使同文馆初具新教育的特点,成为近代中国教育变革的肇端。

丁韪良毕业于新阿尔巴尼神学院,还曾在印第安那大学学习三年,1868—1869年间曾专门赴耶鲁大学进修,1881—1882年间考察欧、美、日各国教育,因此对西方教育模式比较熟悉。1865年,同文馆第二任英文教习傅兰雅辞职赴沪,美国驻华公使蒲安臣和英国使馆参赞威妥玛推荐丁韪良接任。丁韪良于1865年兼任国际法教习,讲授万国公法和富国策。1869年任总教习,1894年因健康原因离职。总教习一职在同文馆全面负责馆中的教学工作。其职权范围包括:制定课程计划,督察各馆功课,聘用教习,编译教科书,制定招生办法,筹建教学设施以及每三年向总理衙门汇报学校工作即主持编定《同文馆题名录》。同文馆以讲授西文和西学为主,清廷负责馆务的大臣对西学多不熟悉,加上负责筹措同文馆资金的英人赫德的暗中扶植,丁韪良在馆中的实际权力甚大。丁韪良在同文馆任职长达30年(1865—1894),占去同文馆存在(1862—1902)的大部分时间。作为近代史上第一个引进西学的学校,同文馆的发展与丁韪良密切相关。丁韪良对同文馆的“改造”表现在以下几个方面:

(一)聘请教习。丁韪良上任后,先从完善同文馆师资入手,于1871年加设医学与生理学讲座,并请英国伦敦会传教医师德贞担任医学教习。同文馆天文教习一直空缺,赫德曾于1866年聘请德国人方根拔任天文教习,但这位德国人不过“是一位江湖骗子……一心只想赚钱”^[122],所以一直未敢上任。丁韪良遂聘美国密西根大学硕士海灵顿任天文教习,后来海灵顿辞职后,由德国天文学家费理饬继任。1879

年丁韪良还聘德贞之婿欧礼斐任英文教习,后改任物理学教习。后来法文教习师克(1883)、英文教习韩威礼(1884)、生理学教习卜世礼相继到馆(1884),使同文馆的教习队伍初具规模,各门课程均有专任教习讲授,为同文馆的发展奠定了基础。

(二)制定新的课程计划。丁韪良上任后“会同各馆教习,前拟课表一纸”,于1876年呈送给总理衙门,1879年开始实施。课表共两套,一套供“汉文熟谙、资质聪慧者”使用,学制八年,前五年类似于中学程度,后三年相当于大专水平。前三年除学习汉文经书外,主要学习一门外文,从第四年起学习西学。课程如下:

首年:认字写书、浅解辞句、讲解浅书。

二年:讲解浅书、练习文法、翻译条子。

三年:讲各国地理、读各国史略、翻译选编。

四年:数理启蒙、代数学、翻译公文。

五年:讲求格物、几何原本、平三角、弧三角、练习译书。

六年:讲求机器、微分积分、航海测算、练习译书。

七年:讲求化学、天文测算、万国公法、练习译书。

八年:天文测算、地理金石、富国策、练习译书。

第二套学制五年,适用于“年龄稍长,无暇肆及洋文,仅藉译本而求诸学者”。除“汉文经学始终不懈外”,西学课程如下:

首年:数理启蒙、九章算法、代数学。

二年:学四元解、几何原本、平三角、弧三角。

三年:格物入门,兼讲化学、重学、测算。

四年：微分积分、航海测算、天文测算、讲求机器。

五年：万国公法、富国策、天文测算、地理金石。^{〔123〕}

丁韪良拟定的同文馆这份课程计划是中国教育史上第一个分年课程。从课程来看，同文馆的教学内容已包括近代西方自然科学的大部分学科，如西方语文、数学、化学、物理学、天文学、机械学、航海学、地理地质学以及国际法学、政治经济学，是中国官立教育引进资本主义文化的开端。有的课程已经分得相当细，如算学就分为数理启蒙、代数、几何原本、平三角、弧三角、微积分等，这与近代数学的分支是一致的。

（三）编译教科书。同文馆大部分课程在中国首次开设，因此没有现成的教材。丁韪良组织同文馆的教习、副教习和学生翻译、编写了一批教科书。原同文馆章程中并无教习编书一项，但丁韪良一到任就组织教习和优秀的学生从事翻译，并建议总理衙门奖励外国教习教授功课之余“兼理译书”，^{〔124〕}为总署认可。从1862至1898年同文馆译书28种，其中仅丁韪良翻译、编写和鉴定的就11种。^{〔125〕}这些书大多译自西方原著，是近代中国较早的西式教科书，同期的洋务学堂也广为采用。其中一部分由同文馆副教习（留馆学生）和学生编写，为中国人自编新式教科书之始。

（四）增设教学设施，改进教学方法。1876年，在丁韪良建议和组织下，同文馆“附设印书处，有印刷机七部、活字四套，以代替武英殿的皇家印刷所”。^{〔126〕}后来经丁韪良建议还设置了天文台，兴建了藏书阁（图书馆）、博物馆和实验室。更重要的是丁韪良把近代西方教学方法引入同文馆：（1）由

分馆学习发展到班级授课制,实行分班分级教学,因此被认为是中国近代新式学校的发端。(2)采用实验方法,学生可以做一些基本的化学、物理实验。(3)注意学用结合,医学教习德贞经常“让学生到医院实习”,^[127]同文馆学生也常被召到总理衙门担任翻译。这一套教育方法显然比传统中国学堂以讲解和背诵为主的方法具有先进性。

从教学体制到教学内容和方法,同文馆都具有近代欧美学校的若干特点。作为第一个不同于旧式书院的新式洋务学校,同文馆的办学方法对整个洋务教育具有很大影响力。正如丁韪良所言,“它影响了中国的高级官吏,由中国的高级官吏又影响了中国的教育制度”。^[128]

【丁家立与北洋大学】 甲午战后,改革教育的思想在全国悄然兴起,教会学校作为中国西式教育的先行者开始受到士人的注意。在当时风靡全国的维新浪潮中,“政府官员与传教士之间的正式接触”“得到了承认”,教会学校和传教士的工作在一定程度上得到了清政府的认可,一时间,来请传教士帮助办学的人“络绎不绝”^[129]。在这种形势下,一批传教士和教会学校毕业生进入中国兴办的新式学堂成为教务活动的实际主持者。美国学者杰西·卢茨对此评论说:“中国政府首次制定的教育制度中运用了许多西方人设计的,并在教会学校中得到体现的教育技术。”^[130]中国最早的四所大学中有三所是由美国传教士帮助兴办和主持的(山西大学堂除外)。

北洋大学堂前身为北洋西学堂,是近代中国人自办的第一所高等学府。1895年,时任天津海关道的盛宣怀呈请

北洋大臣王文韶转奏清廷,利用梁家园原天津海关税务司德璀琳的博文书院旧址建立天津北洋西学学堂,宗旨是造就“铁路、机器、开矿、治军”方面的“人材”。学堂内分设头等学堂(相当于大学本科)和二等学堂(相当于大学预科),成立后不久,即改为天津大学堂,1902年改名为北洋大学堂。

北洋大学堂建校之初,盛宣怀即聘美国公理会传教士丁家立为总教习。丁家立参与创办了北洋大学,并把持校务和在国外代表北洋大学十余年之久,对北洋大学早期发展具有重要影响。

丁家立于1857年生于美国马萨诸塞州的波士顿。先祖为英格兰人,17世纪移往美国。他在达特茅思学院毕业后进奥伯林大学,获神学硕士学位,后来达特茅斯学院又授予他名誉法学博士学位。1882年来华,初在山西传教,后到天津,在英租界开办了中西书院,自任院长。同时受李鸿章之聘任其家庭英文教师。丁家立的中西书院招收了不少官宦和富商子弟,如天津大买办、怡和洋行的陈祝龄,就是丁家立的得意弟子。因此他与当时在天津任职的李鸿章、盛宣怀过从甚密。1894至1896年间,丁家立还一度兼任美国驻天津副领事。早在1892年,盛宣怀就曾秉承直隶总督、北洋大臣李鸿章的意旨,与丁家立共同拟定开办大学的章程和办法。1895年,天津西学学堂成立后,丁家立马上辞去中西书院院长之职,全力筹办北洋大学。1896年,丁家立兼任北洋留美学生监督。1900年,八国联军入侵中国,此时北洋大学所在地梁家园属德租界,校址遂为德军所占,丁家立“深痛五载兴学,夷为异国营房”,于1902年赴德国交涉,“卒索到

赔偿费海关银五万两”，^[131]后即用以建筑北洋大学在西沽武库的校舍。

1901年，袁世凯来津接任直隶总督，1902年任命丁家立为保定直隶高等学堂总教习，时该学堂为北洋大学的预备学校。同年，袁世凯在直隶省设学务处，在天津、河间、顺德、大名、保定、宣化、永年、张家口和冀州等地开办普通学堂。因为兼任各地学堂总办的知府知州不谙西学，袁又任命丁家立兼任直隶全省西学督导，负责培训、考核和任命各普通学堂的西学教员。丁家立将普通学堂、高等学堂的学制和课程与北洋大学相衔接，形成一个由低到高的教育系统，仿佛外国的大学区制，北洋大学成为直隶最高学府。

北洋大学堂名义上是国立大学，但实际上礼部和后来成立的学部均不大过问，直接管理北洋大学的是直隶总督兼北洋大臣。由于历任北洋大臣对丁家立均很信任，在章程、经费、功课等方面“均与总教习丁家立酌议”，故丁家立权力很大。根据章程规定，“所有学堂考核功课，以及华洋教习勤惰，学生去取，均归总教习管理。遇有要事，总办、总教习均当和衷商办”。^[132]丁家立的主要工作如下：

（一）拟定学制。丁家立以美国哈佛、耶鲁大学为蓝本，规定学制四年，分为法律、采矿冶金、土木工程、机械四科。据李书田回忆，北洋大学初期“课程编排，讲授内容，授课进度，教科用书，均与美国东方最著名之哈佛、耶鲁相同”。^[133]因为头等学堂开学时合格学生太少，1896年又开办了预科称为二等学堂，修业年限定为四年，毕业后升入头等学堂。丁家立任保定直隶高等学堂总教习后，因感北洋大学二等

学堂学生不多,遂将该校按北洋二等学堂之制改为四年,并定为北洋大学之预备学校,毕业生不需考试,直接入北洋大学头等学堂。

(二)大量聘用美国教习,推行西化方针。丁家立办学思想是“美国至上”,除国文外,其余均为西学课程,且高薪聘请美国人任教,以达到与美国名牌大学相当的水平。据李书田称,1900年以前北洋大学的教授“大抵悉为美籍硕学鸿儒”,硕学鸿儒未必,但悉为美国人却属事实,唯一的例外是国文教习为中国人吴稚晖。1906年丁家立辞职后,这一局面也未有多大改观。1914年,北洋大学有外籍教员53人,其中美国人50。北洋大学是当时美国化色彩最强的大学。

(三)派定学生赴美留学。盛宣怀等筹办北洋大学时就痛感自1871年以来几次送出的留学生回国后不堪大用,发展洋务所需高级工业人才缺乏,因此,决定北洋毕业生应具有高深的科研能力,与美国著名大学看齐,毕业后由丁家立带送出国,“分赴外洋分途历练”。“故北洋毕业生自第一届起,已可径行进入美国各著名大学之研究院”。^{〔134〕}丁家立还被委任留美学生监督一职。但实际上第一届毕业生(1899年毕业)正赶上义和团运动兴起并未能赴美。留美计划直至1906年才得以实现。该年计有31人赴美,3人赴法,共34人出洋留学。丁家立以留美学生监督之身份照顾他们前往。监督的职责有三:学生到美后负责分别送入各有关美国学校读书;负责留学生费用的发放以及膳食、住宿、医疗的安排与管理;监督、检查留学生的学习等。

丁家立担任教习的时期(1895—1906)正是北洋大学开

创阶段,丁氏是北洋大学早期历史上最重要的人物之一。这一时期北洋也培养了一批著名人才,如著名外交家王正廷、法学家王宠惠、矿冶学家王宠佑、经济学家马寅初均在此时期毕业和赴美。

【福开森与南洋公学】 南洋公学(后发展成为交通大学)由时任清大理寺少卿的盛宣怀创办于1896年12月,宗旨是“以通达中国经史大义厚植根柢为基础,以西国政治家日本法部文部为指归,略仿法国国政学堂之意”,^[135]为国家培养内政、外交、理财方面的人才。由美国美以美会传教士福开森任监院,月薪银350两。根据何嗣焜制定的章程,南洋公学的管理体制是设总理一名、监院一名、华文学科和西文学科总教习各一名,下设各分教习。监院听总理节制,主要负责督查公学的教务工作。具体职责为:随时督查、教导分教习和学生执事人员;考核各学堂洋教习所教各生功课,并上报总理;会同总教习商定学堂课程规矩,面呈总理核办;认真督查各洋教习训课勤惰。^[136]但由于盛宣怀对福开森的格外信任,福开森初期的权限并不限于以上各项。

福开森于1888年受美以美会派遣来华,初在南京传教,曾创办汇文书院,为第一任院长。福开森在中国有着广泛的社会关系,1901年离开南洋公学后,曾历任盛宣怀和端方的顾问。福开森还是上海《新闻报》的股东,民国成立后为北京中国红十字会董事,1917—1928年任北洋政府总统府顾问,常以“中国通”自诩。

作为自由派传教士,福开森企图影响中国教育的思想由来已久。早在1893年中华教育会第一届年会上,他作为

大会主席就曾号召西方传教士“不应把兴趣限制在我们(教会)学校里面,我们必须解决整个教育更大的问题,只有这样,我们的学校才能领导中国产生一个完整的教育体系”。^{〔137〕}他对清政府的办学思想——“中体西用”极为不满,认为是“轻视西学的表现”,^{〔138〕}企图在中国推行完全的西式教育。因此,当盛宣怀邀请他任职时,他宁愿放弃南京汇文书院院长一职欣然前往,并表示“愿在无限期的基础上担任这项职务”。^{〔139〕}盛宣怀非常信任福开森,从改进学校制度到教学方案的制定,从对学生的监督到学校建筑的设计,均有福开森主持或参与。福开森自称自己是“校长”,但实际上并无校长那样大的权力,公学校长应是所谓的“总理”。福开森为了实现自己的办学目标,不惜“事事侵总理之权”^{〔140〕}。他上任后试图全盘按照美国的教育模式办学。其工作包括以下几个方面:

(一)设计校舍。公学中院和上院校舍的设计和建造都是由福开森一手操办的。福开森回忆说:“中院和上院的设计是我画的,我还准备了计划书和交付承包合同。我的计划的主要目的是把这些楼房建成只供学校使用,当时有许多校舍常常被政府改作其它用途。我还设法在符合使用良好建筑材料的条件下使房屋造价尽可能地降低。……这些楼房很朴实但很坚固。我亲自监督楼房的建造,务使所用的材料是最好的。”^{〔141〕}

(二)增聘西学教习。他聘请美国人薛来西、勒莫尔、乐提摩等人到公学任教,以弥补师资不足和贯彻其西化方针。这些教习因工作突出被清政府授予三等“宝星奖”。薛来西

于福开森赴欧美考察期间曾临时代理监院。

(三)引进西学课程。盛宣怀建南洋公学的初衷是鉴于“天津头二等学堂旁求教习,招选生徒,大抵通晓西文者,多懵于经史大义之根柢”,^[142]因此强调学生要“通达中国经史大义”。福开森不满意于南洋公学初期这种重中学轻西学的倾向,上任伊始就大量引进西学课程。公学高级班所有西学课程都用英语讲授,他还规定对西学优秀的学生给予奖励。

(四)在福开森的参与下,南洋公学在中国近代教育史上首创外院(小学堂)、中院(中学堂)、师范院、上院(大学部)和专科(即特科,包括政治班和商科等)相配套的完整的教育体系。其中外、中、上三院相衔接的教育制度的实行为中国近代大中小学三级制的雏型。在商科建立过程中,福开森的作用最大。盛宣怀认为“商务一门为富强之本”,因此“于南洋公学之旁购地建屋,设立商务学堂,并派洋教习福开森前往美、英、比、法、德、奥、瑞、意各国,考察新学堂章程及造屋图式”。^[143]福开森用半年时间将欧美“各学堂异同办法悉心留记,并造屋图样”,^[144]回校后提交了一份报告。南洋公学正是在福开森考察基础上建立了商科。

南洋公学取得了一定成功,清政府赞许说:“查京外所有学堂,已办数年,办有成就者以湖北自强学堂、上海南洋公学为最。”福开森也称赞南洋公学和北洋大学堂是当时“最进步的学校”。^[145]福开森因办学成绩突出被授予二等“宝星奖”和三品顶戴。

【丁韪良与京师大学堂】 京师大学堂建于1898年6月,即维新运动的高潮时期,总理衙门在《遵筹开办京师大

学堂折》中提出“近年各省所设学堂，虽名为中西兼习，实则有西而无中，且有西文而无西学”，故为京师大学堂制定了“中学为体，西学为用”，“中西并重，观其会通”的教育原则。^{〔146〕}京师大学堂不仅是全国最高学府，也是全国最高教育行政机关，“各省学堂，皆当归大学堂统辖”。这与狄考文等在《拟请京师创设总学堂议》中提出的在京建立总学堂“使枢机仍握于京师”颇有相合之处。京师大学堂于1898年12月开学，初由孙家鼐为管学大臣，美国传教士丁韪良为总教习。

孙家鼐等人在聘请西学教习方面曾颇为用心，认为“须深通西学，兼识华文，方无扞格”，但“实难其选”，最后聘丁韪良为西学总教习，大概因为丁韪良长期受聘于同文馆，与总理衙门官员相交甚厚，总理衙门对其学识和人品颇为满意。早在1882年，周家楣在《西学考略》序言中就对丁韪良赞赏有加，称“同文馆冠西丁总教习（丁韪良字冠西）本西儒之魁杰，而于中学西学博涉深造，皆有心得”。周家楣甚至认为丁韪良的学识超过利玛窦之辈：“自西儒之入我中华有声于时者，大抵以天文算学专门名家，而总教习则学具体要，不专一长，在华既久，习知中国政教本末，而于泰西各国用人行政之端特详察而著明之。”^{〔147〕}1890年5月丁韪良休假离华，总理衙门曾设宴为之饯行，可见清廷对之极为推崇。孙家鼐在《奏陈筹办京师大学堂大概情形疏》中称：“丁韪良自以在中国日久，亟望中国振兴，情愿照从前同文馆每月五百金之数，充大学堂西总教习。”^{〔148〕}孙家鼐一向对传教士颇有好感，与广学会中的传教士如林乐知、丁韪良等相识，在

办学之初对丁韪良的意见颇为首肯。清廷办学之初原拟像同文馆那样按月为学生提供食宿费,即“膏火”,征求丁韪良意见时遭到了丁的反对,清廷遂放弃此议。据孙家鼐在奏疏中言:“臣访问西教习丁韪良,据云:‘泰西大学堂,来学者皆出修脯,极贫者始给纸墨,从无月给膏火办法。盖以图膏火而来学者,必非诚心向学,出资来学,乃真心有志于学者也。……今者国家筹款,不令学生出资,已属格外之仁,似不必更糜巨费。’拟仿西国学堂之例,不给膏火,但给奖赏。”^{〔149〕}

至于初期大学堂的教学事宜,更是由丁韪良一手包办,据罗惇融回忆,学堂“实权皆在丁韪良,科学课程,管学不能过问”。他分析造成这种局面的原因在于“欧美来传教者,若李提摩太、林乐知、李佳白,恒有所学,在中国言学务,李、林等其先导矣。故求欧美学者恒于教士”。^{〔150〕}

丁韪良走马上任后,聘请一批传教士到京师大学堂任教。当时管学大臣孙家鼐为了照顾外国教习,同意他们可以不参加祀孔仪式,但丁韪良却不顾在华部分传教士的反对执意带领外国教习参加祭孔。他称这样做是为了“对(孔子)这个中华文化最重要的象征表示敬意”。^{〔151〕}义和团入京后,京师大学堂停办,丁韪良躲到美国驻华使馆,后返回美国。义和团运动失败后,丁韪良于1901年9月回到北京接着执掌总教习之职。但新任管学大臣张百熙却对丁韪良没什么好印象,于1902年2月解聘了丁韪良。丁韪良在京师大学堂任职时间有限,其间又经历了戊戌政变和义和团运动,因而对京师大学堂的影响远不如同文馆大。

中国近代教育变革是以西方教育为参照系的。作为西方文化载体的传教士与这一变革进程发生了相当密切的关系,这是近代中国半殖民地半封建社会特有的历史现象。毫无疑问,美国传教士在华从事教育活动,参与中国近代教育变革是抱着强烈的个人动机的,且具有鲜明的殖民主义色彩。但是在近代特殊历史条件下,传教士的活动在一定程度上缓解了中国新式学校师资的不足,教会教育也对落后的中国传统教育制度形成强有力的冲击,他们输入的近代西方教育对中国新教育体制的建立也具有借鉴和启发作用。因此,传教士的教育活动是有积极意义的。

当然,传教士对中国教育变革的影响毕竟是有限的。客观上,传教士的影响遇到封建顽固派的强烈抵制和传统文化的巨大障碍。即使主张改革中国教育制度的洋务派和改良派也大多是“中体西用论”的信奉者和实践者。更重要的是,不少有识之士认识到,中国创办新式大学必须从中国的现实和需要出发,不能照搬和移植西方的教育制度,因此自觉地抵制传教士使中国教育全盘西化的企图。南洋公学总理张元济就曾反对福开森全面效仿美国大学的做法。他认为“国家之气恃教育以维系之”,办学之关键是“勿以外人主持学事”。^{〔152〕}归根结底,中国是根据自己的需要建立新式学校的。“在教育领域,中国领导人也往往同其它领域一样,先决定西方的哪些东西是自己不要的,然后才决定西方的哪些东西是自己希望采纳的”。^{〔153〕}直到19世纪90年代,教会办学才获得大多数传教士的赞同,而鼓吹和参与中国教育活动的仍然只是少数自由派传教士。尽管他们曾采取了一

些有组织的行动,但主要还是通过个人活动对中国教育施加影响的。个别传教士可以影响个别中国人,但“任何需要全国性的计划、组织和资源的规划”都不是传教士“力所能及的事情”。^{〔154〕}传教士虽然有清政府不敢得罪的洋人身份,但毕竟缺乏直接的政治影响力,与上层官僚和知识分子的联系又很有限,因此其主张只能在一定程度上得以实施。传教士企图控制中国教育的目标并没有实现。

另一个不容忽视的事实是,传教士从事教育活动的出发点与中国建立新教育的目标是截然不同的,传教士强烈的宣教动机不仅限制了教会教育的发展,对中国近代新教育的建立也绝无裨益。况且,传教士自身也具有一些无法克服的弱点。他们并非专职教育家,虽然不少人受过高等教育,但对西方近代教育的了解毕竟有限,精研者更是寥寥,因此他们介绍和引进的西方近代教育思想的先进性和科学性要大打折扣。时人对传教士的弱点已有所察觉。陈其璋于1896年在《请整顿同文馆疏》中对聘请洋教习的做法提出疑问:“所请洋教习果确知其教法精通,名望出众,为西国上等人乎?”^{〔155〕}郑观应也指出洋务学校的“督理非人,教习充数,专精研习者曾无一生,何得有杰出之士成非常之才耶?”^{〔156〕}因此很难指望其中一些“不学之教士”促进中国教育的发展。至于梁启超所唾弃的为帝国主义扩张奔走的“似蝎、似鼠、又似蛆”之辈也并非绝无仅有。因此,传教士对中国近代教育变革的消极影响也不容低估。

归根结底,中国近代新教育体制不会从教会学校中产生,中国近代教育的变革也不可能由西方传教士来完成,这

已经被历史事实所证明。

注 释

[1] Calvin W. Mateer, "The Relation of Protestant Missions to Education," in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877*, p. 172.

[2] (美)范约翰:“上海清心中学滥觞记”,载:陈学恂主编:《中国近代教育史教学参考资料》,人民教育出版社1988年版,下册,第207页。

[3] Alice Gregg, *China and the Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1937* (New York, 1946), pp. 16-17.

[4] Ibid., p. 16.

[5] Calvin W. Mateer, "The Relation of Protestant Missions to Education," in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877*, pp. 171-180.

[6] Gregg, *China and the Educational Autonomy*, p. 18.

[7] *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877*, p. 203.

[8] *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890*, p. 716.

[9] 学部:“咨各省督抚为外人设学毋庸立案文”,《学务杂志》,第

6 期。

〔10〕顾长声：《传教士与近代中国》，第 228 页。

〔11〕林乐知：《全地五大洲女俗通考》，第 10 集上卷，第 34—35 页。

〔12〕Kuang-Ching Liu, *American Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars*, p. 70.

〔13〕Ibid., p. 55.

〔14〕关于文会馆课程，参见王元德、刘玉峰编：《文会馆志》，潍县广文学校印刷所印行，1913 年版，第 3—4 页；又见《万国公报》，华文书局影印本，第 12 册，第 7224—7225 页。关于中西书院课程，见《万国公报》，华文书局影印本，第 14 册，1881 年 11 月，第 8558 页。

〔15〕Calvin W. Mateer, "How May Educational Work be Made Most to Advance the Cause of Christianity in China," in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890*, pp. 456-467.

〔16〕王神荫：“齐鲁大学校史简介”，《文史资料选辑》，第 91 辑，第 110 页。

〔17〕*Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890*, pp. 465-467.

〔18〕林乐知：“中西书院规条”，《万国公报》，华文书局影印本，第 18 册，第 11806 页。

〔19〕卢茨：《中国教会大学史》，第 57 页。

〔20〕龚心铭：《文学兴国策·序》，载：林乐知：《文学兴国策》，卷首。

〔21〕卢茨：《中国教会大学史》，第 469 页。

〔22〕卢茨：《中国教会大学史》，第 70 页。

〔23〕中华续行委员会编：《中华基督教会年鉴，1914 年》，第

70 页。

[24] "Appeal to Foreign Mission Boards for Trained Educators for China," *Chinese Recorder* 33: 619-621 (Dec. 1902)

[25] 《文史资料选辑》，第 91 辑，第 112 页。

[26] 《文史资料选辑》，第 91 辑，第 114 页。

[27] 卢茨：《中国教会大学史》，第 84 页。

[28] 《文史资料选辑》，第 91 辑，第 113 页。

[29] 卢茨：《中国教会大学史》，第 79—80 页。

[30] 《湖北文史资料》，第 1 辑，第 153 页。

[31] 林乐知：《全地五大洲女俗通考》，第 10 集，上卷，第 33 页。

[32] 林乐知：《全地五大洲女俗通考》，第 10 集，上卷，第 33 页。

[33] 范祎：“中西女塾章程序”，《万国公报》，华文书局影印本，第 38 册，1905 年 8 月，第 23545—23546 页。

[34] 林乐知：《全地五大洲女俗通考》，第 10 集，上卷，第 33 页。

[35] Gregg, *China and the Educational Autonomy*, pp. 16-17.

[36] “圣玛利亚女校沿革”，载：陈学恂：《中国近代教育史教学参考资料》，下册，第 218 页。

[37] “基督教女子教育的起源和作用”，载：中国基督教调查团：《中国基督教教育事业》，1922 年版，卷 3，第 232 页。

[38] 《中国基督教教育事业》，卷 3，第 234 页。

[39] 是年清政府学部公布了《奏定女子小学章程》和《女子师范学堂章程》，参见：舒新城编：《中国近代教育史资料》，人民教育出版社 1956 年版，下册，第 792—811 页。

[40] 林乐知：“中西女塾启”，《万国公报》，华文书局影印本，第 17 册，1891 年 1 月。

[41] “上海中西女塾章程”，载：林乐知：《全地五大洲女俗通考》，第 10 集，下卷，第 45 页。

[42]《万国公报》，华文书局影印本，第38册，1905年8月，第23547页。

[43]林乐知：《全地五大洲女俗通考》，第10集，下卷，第45—47页。

[44]林乐知：《全地五大洲女俗通考》，第10集，下卷，第46页。

[45]江宗海：“上海中西女塾记”，载：《中华基督教会年鉴，1917年》；Warren Candler, Young J. Allen: The Man who Seeded China (Nashville, Tenn. : Cokesbury Press, 1931), p. 156.

[46]江宗海：“上海中西女塾记”，《中华基督教会年鉴，1917年》。

[47]陆秀贞：“论自由平等同胞为生人之原理”，《万国公报》，华文书局影印本，第38册，1905年8月，第23552页。

[48]中国基督教调查团：《中国基督教教育事业》，第87页。

[49]“圣玛利亚女校沿革”，载：陈学恂：《中国近代教育史教学参考资料》，第218页。

[50]“圣玛利亚女书院章程”，载：陈学恂：《中国近代教育史教学参考资料》，第221—223页。

[51]吴贻芳：“全陵女大四十年”，《江苏文史资料选辑》，第13辑。

[52]林乐知：《中东战纪本末》，初编，卷8，第22页。

[53]“创设女学论”，《益闻录》，1886年1月2日，第525号。

[54]“宣教事业与妇女运动”，载：魏外扬：《宣教事业与近代中国》，台北：宇宙光出版社1985年版，第21页。

[55]林乐知：《全地五大洲女俗通考》，第10集，下卷，第34—35页。

[56]《万国公报》，华文书局影印本，第38册，1905年8月，第23548页。

[57]梁启超：“倡设女学启”，《饮冰室合集》，文集，第2册，第26页。

[58]参见：“上海创设女中学堂记”，《万国公报》，第125册，1899年6月；卢茨：《中国教会大学史》，第79页。

[59]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877, p. 473.

[60]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 713.

[61]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, pp. 718-719.

[62]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 713.

[63]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 716-717.

[64]Alice Gregg, China and Educational Autonomy; the Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1937, p. 12.

[65]Kwang-Ching Liu, American Missionaries in China; Papers from Harvard Seminars, p. 100.

[66]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 732.

[67]舒新城编：《中国近代教育史资料》，人民教育出版社1966年版，上册，第33页。

[68]W. A. T. Barber, A Public Examination for Western Schools in China, Chinese Recorder 21: 129-130 (1890).

[69]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 716.

[70]Papers on China 17 : 75(1963).

[71]First Triennial Report of Educational Association of China (Shanghai, 1893), pp. 6-7.

[72]湘帆:“中华基督教教育会成立之经过”,《教育季刊》,第1卷,第1期,1925年3月。

[73]Alexander Williamson, “What Book Are Still Needed?” in General Missionary Conference; Collected Essays of Papers Submitted to the Conference held at Union Church, Shanghai, 6th-7th May, 1890, pp. 10-11.

[74]Educational Review, volume 1(1907), Appendix 5.

[75]林治平:《近代中国与基督教论文集》,(台)宇宙光出版社1980年版,第212页。

[76]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 714.

[77]General Missionary Conference; Collected Essays of Papers submitted to the General Missionary Conference held at Union Church, Shanghai, 6th-17th May, 1890 (Shanghai, 1890), p. 8.

[78]Gregg, China and the Educational Autonomy, p. 25.

[79]Chinese Recorder 27 : 343(1896).

[80]Records of the Second Triennial Meeting of the Educational Association of China, p. 41.

[81]Gregg, China and the Educational Autonomy, p. 28.

[82]Gregg, China and the Educational Autonomy, p. 24.

[83]Gregg, China and the Educational Autonomy, p. 216.

[84]Records of the Fourth Triennial Meeting of the Educational Association of China, p. 42.

[85]D. Z. Sheffield, “Christian Education in Relation to Educa-

tional Reform in China,"Records of the Fourth Triennial Meeting of the Educational Association of China, pp. 51-81.

[86] Gregg, China and the Educational Autonomy, p. 45.

[87] "Appeal to Foreign Mission Boards for Trained Educators for China," Chinese Recorder 33 : 619-621 (1902).

[88] "Response to Appeal for Trained Teachers," Chinese Recorder 34 : 558-560 (1903).

[89] 转引自姬虹: "北京地区美国基督教教会中学研究", 载林蔚编: 《中西文化与教会大学》, 湖北教育出版社 1991 年版, 第 416 页。

[90] Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877, p. 174.

[91] C. F. Kupfer, "Education in China," The Chinese Recorder 17 : 419 (Nov. 1886).

[92] Barnett and Fairbank, Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings, p. 100.

[93] Chinese Repository 13 : 634 (1844)

[94] Chinese Repository 13 : 631 (1844)

[95] "筹议海防折", 载: 《李文忠公全书·奏稿》, 卷 24。

[96] 林乐知: 《中西关系略论》, 申报馆代印 1882 年版, 第 13 页。

[97] 林乐知: 《中西关系略论》, 第 13 页。

[98] 林乐知: "中国专尚举业论", 《万国公报》, 第 704 卷, 1882 年 9 月 2 日。

[99] Kwang-Ching Liu, American Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars, pp. 29-30.

[100] W. A. P. Martin, A Cycle of Cathay or China, South and North with Personal Reminiscences (New York, 1896), p. 236.

[101] Ibid., p. 300.

[102]丁韪良:《西学考略·序》。

[103]狄考文:“振兴学校论”,《万国公报》,第654卷,1881年9月3日。

[104]郭斐蔚:“设学校以育人才论”,载:李楚材辑帝国主义侵华教育史资料:《教会教育》,教育科学出版社1987年版,第417页。

[105]“续拟请京师创设总学堂议”,《万国公报》,第101卷,1897年6月。

[106]“拟请京师创设总学堂议”,《万国公报》,第100卷,1897年5月。

[107]“续拟请京师创设总学堂议”,《万国公报》,第101卷,1897年6月。

[108]“速兴新学条例”,载:李楚材:《教会教育》,第414—415页。

[109]林乐知:“治安新策”,载:《中东战纪本末》,初编,卷8,第28页。

[110]林乐知:“治安新策”,载:《中东战纪本末》,初编,卷8,第28页。

[111]林乐知:《文学兴国策·序》。

[112]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第1集,首卷,林序。

[113]林乐知:《中东战纪本末》,初编,卷8,第22页。

[114]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,首卷,林序。

[115]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第10集,下卷,第11页。

[116]费正清:《剑桥中国晚清史》,下册,第428页。

[117]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第10集,下卷,第11页。

[118]林乐知:“论中国急需设置幼稚园”,《万国公报》,华文书局影印本,第38册,1905年10月。

[119]浦洛克:“论工艺教育”,《中华基督教会年鉴,1915年》,第

162 页。

[120]《筹办夷务始末》，同治朝，卷 8，第 31—35 页。

[121] Knight Biggerstaff, *The Earliest Modern Government School in China* (Cornell University Press, 1961), p. 126.

[122] 丁韪良：“同文馆记”，傅任敢译，《教育杂志》，第 27 卷第 4 号。

[123] “同文馆课程表”，载：《同文馆题名录》，光绪五年（1879）刊，第 19—23 页。

[124] 《洋务运动》（二），第 64 页。

[125] 《同文馆名录》，光绪二十四年（1898）年刊；丁韪良：“同文馆记”。

[126] 丁韪良：“同文馆记”。

[127] 丁韪良：“同文馆记”。

[128] 丁韪良：“同文馆记”。

[129] 卢茨：《中国教会大学史》，第 79—80 页。

[130] 卢茨：《中国教会大学史》，第 492 页。

[131] 李书田：“北洋大学五十年之回顾与前瞻”，《东方杂志》，第 41 卷第 20 号。

[132] 盛宣怀：“拟设天津中西学堂章程禀”，载麦仲华辑：《皇朝经世文新编》，光绪 27 年上海书局石印本，第 5 册，“学校”，卷 6，第 12—13 页。

[133] 李书田：“北洋大学五十年之回顾与前瞻”。

[134] 李书田：“北洋大学五十年之回顾与前瞻”。

[135] “南洋公学章程”，载：《交通大学校史资料选编》，西安交通大学出版社 1986 年版，第 1 卷，第 36 页。

[136] 《交通大学校史资料选编》，第 1 卷，第 36 页。

[137] 陈景磐：《中国近代教育史》，人民教育出版社 1980 年版，

第 68 页。

[138] Gregg, *China and the Educational Autonomy*, p. 45.

[139] 福开森:“南洋公学早期历史”,载:《交通大学校史资料选编》,第 1 卷,第 10 页。

[140] 张树年:“我与商务印书馆”,载:《商务印书馆馆史资料》,商务印书馆 1983 年版,第 6 册。

[141] 《交通大学校史资料选编》,第 1 卷,第 12 页。

[142] “盛宣怀奏陈开办南洋公学情形疏”,载:《戊戌变法档案史料》,中华书局 1958 年版,第 250—251 页。

[143] 《交通大学校史资料选编》,第 41 页。

[144] 《交通大学校史资料选编》,第 14 页。

[145] 转引自:《交通大学校史》,上海教育出版社 1986 年版,第 48 页。

[146] “遵筹开办京师大学堂折”,载:《皇朝蓄艾文编》,卷 15,学校二。

[147] 丁韪良:《西学考略》,周家楣序。

[148] “奏陈筹办京师大学堂大概情形折”,《皇朝蓄艾文编》,卷 15,学校二。

[149] “奏陈筹办京师大学堂大概情形折”,《皇朝蓄艾文编》,卷 15,学校二。

[150] 罗惇熙:“京师大学堂成立记”,《庸言》,第 1 卷,第 13 号,民国二年六月。

[151] *North China Herald*, Feb. 6, 1899, “Peking University”.

[152] 张元济:“答友人问学堂事书”,转引自郑家榕:《大变动时代的建设者》,四川人民出版社 1985 年版,第 36 页。

[153] 卢茨:《中国教会大学史》,第 466 页。

[154] 卢茨:《中国教会大学史》,第 76 页。

〔155〕“请整同文馆疏”，载：《皇朝蓄艾文编》，卷14，第25页。

〔156〕陈仲倚辑：《皇朝经世文三编》，光绪24年（1898）刊，第一册，卷2，“西学”，第6页。

第五章

美国传教士与鸦片战争后 “开眼看世界”思潮

鸦片战争后十年间,就在大多数士大夫仍然沉迷于“天朝上国”神话,盲目自大、孤陋昏聩的时候,中国思想界开始出现一股新变化。以林则徐、魏源、徐继畲、梁廷枏等为主的一部分具有经世致用思想的知识分子开始关注外部世界的形势,编纂了一批介绍外部世界各国情况的舆地学著作,提供了一种关于世界的新观念,并试图通过了解外部世界以达到“制夷”即抵抗西方侵略的目的。这股与盲目排外和闭关锁国截然不同的反映新时代内容的思潮一般称之为“开眼看世界”思想。反映这一思想的主要著作有林则徐组织编译的《四洲志》,魏源辑录的《海国图志》,徐继畲编著的《瀛环志略》和梁廷枏编著的《海国四说》。《四洲志》作为近代“新地志之嚆矢”^{〔1〕}具有开创性意义,《海国图志》提出的“师夷长技以制夷”思想支配了中国士大夫达半个世纪之久,《海国四说》中的《合省国说》则是中国人撰写的第一部美国史地著作,《瀛环志略》对美国民主制度的赞赏成为近代引

进西方民主思想的先声。这些著作通过对世界各国,特别是欧美列强的历史、疆域、政治、军事、经济、文化、教育、宗教、风俗和社会生活的介绍,向封闭的国人展示了一个与中国文明迥然不同的文明体系,从而在相当程度上改变了国人对世界的看法,具有鲜明启蒙性质和近代意义,成为近代中国人认识世界、走向世界的起点和中国思想界摆脱传统走向近代的开端,其影响持续了半个世纪。

这里需要提出的一个问题是:这批“新地志”的材料从何而来?换言之,林、魏、徐、梁等“开眼看世界”的思想家们是通过什么途径获得关于外部世界知识的?一般说来,撰写史地著作的材料来源不外有以下几种:一是通过亲身游历,二是从前人的著作中摘录,三是通过与有关人士访谈,四是在同时代人著作中收集。林、魏、徐、梁等人没有通过亲身游历国外获得资料的可能,因此主要是通过后三种途径获得材料。就第二种途径而言,主要有中国史书中的历代史志和私家著述的游记、地理志、岛志等(其中包括明末清初的史书和著述),前者有《汉书》、《后汉书》、《隋书》、《新唐书》、《宋书》、《元史》、《明史》,后者有叶钟奇的《英吉利夷情纪略》、陈伦炯的《海国闻见录》、谢清高的《海录》和明末清初西方天主教传教士的地理学著作,如利玛窦的《坤輿图说》和艾儒略的《职方外纪》等。但是这些著作缺陷舛误甚多,一

者,惜乎未之闻焉”。^[2]其实,这些著作的缺陷何止是详略不当和体系不全,就中国人撰写的史志和私家地志而言,最大缺陷在于完全没有近代全球地理观念。中国文献中一直以“东南洋”、“西南洋”、“小西洋”、“大西洋”等观念区别世界不同地区,直至乾隆年间,仍把近代世界地理学中五大洲、四大洋轻率地定为诞诞之说。《清朝文献通考》云:“意达里亚人所称天下为五大洲,盖沿于战国邹衍裨海之说,……妄谬不攻自破,又其所自述彼国风土、物情、政教,反有非中华所及者,虽荒远狂獠,水土奇异,人性质朴,似或有之,而即彼称五洲之说,语涉诞诞,则诸如此类,亦疑为剿说誓言。”^[3]不仅如此,这些记载多偏重于同中国有朝贡关系的国家,并以天朝上国的眼光把这些国家和地区视为蛮夷居住的蛮荒之地,对奇风异俗的记载占了很大比重,以示其未开化,以至于本应属于科学的地理学探讨等同于猎奇,至于朝贡体系之外的世界,则“存而不论”,几乎没有人做认真的探究和考察,偶尔有之也是作为海外奇谈。因此在中国文献中很难找到关于欧美列强的科学的史地资料。至于明末清初以来天主教传教士的地理学著作虽然反映了自地理大发现以来有关世界地理的新知识,但毕竟著于16至17世纪,内容已显陈旧,对欧美列强国内经济、军事新发展以及西方殖民主义者在非洲、东南亚等地的殖民活动及其引起的地理变化反映甚少,而这些却是林、魏等人最感兴趣的。时人曾评价这些著作“言多夸饰而略于疆域、制度、兵刑、风俗,非有裨实用,可资制驭之书”。^[4]因此无论是中国的史地书籍还是明末清初天主教传教士的著作,虽然不乏参考价值,

但却难以成为林、魏等人写作材料的主体。这样,通过访谈和在时人书报著作中辑录就成为他们获得最新世界知识的两个主要途径。研究表明,提供这两个途径的主要是在广州、澳门和后来四个通商口岸活动的基督新教传教士。《四洲志》是林则徐在广州禁烟时组织力量编译的,其资料主要来自于广州、澳门和南洋等地的外人报刊。而鸦片战争前后在华办报的主要是传教士,如英国伦敦会传教士马礼逊和米怜在马六甲主办的《察世俗每月统纪传》,普鲁士传教士郭实腊的《东西洋考每月统纪传》,美国公理会传教士裨治文等主办的《中国丛报》。《海国图志》资料除录自《四洲志》外,也主要来源于欧美传教士著作。《瀛环志略》则主要是通过与美国传教士雅裨理、甘明和在厦门英国领事官访谈而得。本章拟通过考察传教士在鸦片战争前后在华活动,分析美国传教士在“开眼看世界”思想形成过程中的作用。

一、第二次鸦片战争前美国 传教士在华出版活动

在鸦片战争前,传教活动被清政府严厉禁止,早期来华传教士多在南洋和澳门的华人中布道,同时学习汉语、翻译圣经,为日后布道工作的全面展开作准备。南洋地区的马六甲、巴达维亚(即今雅加达)、新加坡、曼谷成为对华传教的前哨基地,少数人居住在广州从事布道以外的文化活动。当时在南洋地区活动的英国传教士有马礼逊、米怜、麦都思等;美国则有公理会传教士裨治文、雅裨理、特雷西、约翰

逊、芒森、邻为仁、洛克伍德、迪金森、霍普、罗啻、内维尤斯、鲍尔、伍德、骆克武、波罗满、弼牧师,圣公会传教士汉森、文惠廉,长老会的奥尔、米切尔,大美浸礼会真神堂的里德、高德等。在澳门活动的美国传教士有公理会卫三畏、戴弗,南浸信传道会的叔未士、罗孝全和应马礼逊教育会之聘来华的美国人布朗。在广州活动的有公理会传教士裨治文、卫三畏、伯驾、史第芬、罗孝全,普鲁士传教士郭实腊等。这些传教士除公开或秘密传教外,还从事一些文化教育和出版活动。他们开办英华书院、马礼逊学堂,招收华人入学,设立印刷所,出版书籍,发行《察世俗每月统纪传》、《东西洋考每月统纪传》和《中国丛报》,在近代西学东渐史上占有一定地位,其中益智书会的出版活动对中国第一批“开眼看世界”的思想家影响最大。

传教士认为,中国闭关自守的思想根源在于孤陋寡闻而又盲目自大。因此他们来华之初就开始从事旨在打开中国门户的文化活动,他们声称要把“近代发明和发现的最丰硕果实”和西方各种知识传播给中国人,用“知识之炮”轰开中国紧闭的国门。1834年11月29日,广州的外国商人、传教士和领事联合组织了“在华实用知识传播会”,标榜要“出版能启迪中国人民思想的书籍,把西方的学艺和科学传播给他们”。^[5]英国商人、广州怡和洋行主人马地臣任该会会长,对在华传教颇为热心的美商奥利芬任司库,裨治文任中文秘书,处理日常事务,后伯驾也加入。裨治文称该会的目标是让中国人熟悉西方的历史、学艺和科学等诸如此类“中国人既能欣赏其价值又能理解其用途的知识”,他自诩该会

是站在“光明与黑暗两大地区”之间，“一方面收集整个西半球的现代发明和发现的最丰硕成果，另一方面把这些成果在这些东方各国的居民中广泛传播开来”，这可以使“中国人相信自己还有很多要学”，因而是“表明我们西方人实际上并不是‘野蛮人’的有效办法”。^[6]为自己的“文明”程度正名，这多少反映了该会的用心。

该会曾拟定了一个庞大的出版计划，在四年左右的时间出版关于世界历史（包括各国史、专门史、商业史、殖民史、文学史以及人物传记方面的著作）、地理、神学、宗教、哲学、医学、机械工艺等方面的书籍。但上述计划并没有实现。该会在第二届年会报告中分析出版计划未能实现的原因在于：一是中国政府的不友好态度，这使正常的印刷出版工作常常受到干扰；二是专业人员的不足，缺少通晓汉语并能够用中文编写书刊的人才。其实后者乃是主要原因。从现有材料看，益智会主要进行了两项工作：一是编辑发行《东西洋考每月统纪传》，二是出版裨治文撰写的《美理哥国志略》，这两项工作均与美国传教士有关。

【《东西洋考每月统纪传》】 该刊于1833年7月创刊于广州，是中国境内出版的最早的汉文期刊，创办人为普鲁士传教士郭实腊。益智会成立后，该刊移交给益智会，由郭实腊和裨治文共同负责；主要撰稿人除郭、裨二人外，还有马礼逊之子马儒翰，该刊1837年停刊，共4卷。

郭实腊在《创刊计划书》中称其办刊宗旨是为了证明中国人的无知，表明西方人并非蛮夷。他说：

“当文明几乎在全球各处战胜愚昧和邪恶，取得迅速进

展之时,……只有中国还同过去千百年来一样停滞不前。虽然我们已经同他们进行了较长时间的交往,但他们仍然宣称他们在世界各国中是最优越的,把其它国家称为‘蛮夷’。……出版这份月刊的目的是通过让中国人了解我们的人文、科学和准则来消除他们的盲目自傲与排外思想。本刊不讨论政治问题,也不倾向于用尖刻的语言激怒中国人的神经。有更好的方式来证明我们实际上并非‘蛮夷’,本刊编辑更重于摆事实的方法来向中国人证明他们不知道的东西还很多。”^[7]

但郭实腊在创刊序言中并未敢公开宣布这种文化优越感,而是试图用孔夫子语录“规劝”中国人应“多闻,择其善者而从之”,即向西方学习。序云:“子曰:‘三人行,必有吾师焉。居处恭,执事敬,与人忠,虽之夷狄,不可弃也’。……盖学问渺茫,善天下以各样百艺文献,虽话殊异其体而一矣。人之才不同,国之知分别,合诸人之知识,致知在格物,此之谓也。”^[8]郭实腊声称该刊任务有四个方面:促使中国人了解西方的成就;说服中国人参与国际贸易和国际交往;提供关于西方的知识以填补中国人知识中的空白;为了使刊物富有吸引力,刊登一些轶闻趣事。该刊登载的文章内容十分广泛,涉及历史、地理、西方科技发展、天文学知识、道德教化、文学艺术、时事以及广东的商情。

为了向中国人证明西方与中国一样有着悠久的历史 and 灿烂的文化,而并非未开化的“蛮夷”,该杂志从1833年第6期到1834年第5期用了一年时间在每期发表文章,按照编年史的方法对中西历史进行比较。中国历史从传说中的

盘古开天写到宋朝,西方历史则从始祖亚当写到13世纪。该刊1837年的一篇文章曾把中国的四书五经与古希腊哲学家修昔底德、柏拉图、亚里士多德著作相比较,以此说明西方的性理之学并不逊于中国,这是近代最早对中西哲学进行比较的文章,也是近代介绍古希腊哲学之始。

郭实腊和裨治文认为,中国之所以对西方排斥,部分是因为对世界的无知,因此他们要用所谓“知识的大炮”轰开中国的大门。该杂志刊登了大量文章,介绍世界地理知识,所论最多的是亚洲,特别对西方各国在南亚和东南亚殖民地,如苏门答腊、新加坡、爪哇、暹罗、印度等地区介绍尤详。作者试图说明,欧洲在这些地区的殖民活动是不可避免的。述及的欧洲国家则主要有普鲁士、葡萄牙、法国、荷兰、英国、俄国等,均为在海外殖民的宗主国。

伴随西方史地知识还介绍了一些英美等国的社会、政治制度、语言、风俗和宗教,如英国议会、美国国会、西方的报纸、邮政制度、名人传记(拿破仑和华盛顿)等。

该刊1835年6月有文章言:“英吉利之公会,甚推自主之理,开诸阻挡,自操权马。五爵不悦,争论不止,倘国要旺相,必有自主之理,不然人民无力,百工废,而士农商工,未知尽心竭力矣。”

1838年3月载《英吉利国》一文云:“上年11月理国事公会散,良民选拣乡绅代为兼摄,于是百姓眉开眼笑蜂集,候补相公多嘴多舌甘言应承,即供伸民之冤,而推各人之利。倘民悦意,随论选之,届时入公会论道,力理以副国政。”

又载《亚美利加兼合国》介绍美国国会,文曰:“现今偏

地行倒败,商客不利达,其害不尽焉。是以首领主按例招列老翁会议定耳,推国之科,免其陷害,倘各人众皆一心,执一见,饶此唇舌,事情如意,及民不期后与焉”。^[9]

这几段文字虽然诘屈聱牙,甚至用词不确,但我们透过艰涩的文字仍然可以看出这是关于英国议会民主制和美国国会的最早介绍。

而另一篇介绍西方司法制度的文章《自主之理》则通顺得多,该文对西方司法制度的独立做了相当精彩的描述:

“情不皆理,律协乎情,上自国主公使,下而士民凡庶,不论何人,犯之者一齐治罪,不论男女老幼、尊贵、卑贱,从重究治,稍不宽息。……此国之宪,不能稍恃强倚势,肆意横行焉。设使国主任情偏执,藉势弄权,庶民恃其律例,可以防范,倘律例不定人之罪,国王也弗能定案判决矣。至于自主之理与纵情自由,迥分别矣。”^[10]

这实际上是对近代西方政治思想中的法治原则和在法律面前人人平等原则的诠释,其所论的“自主之理”已类似于人民主权原则。对于君权高于一切的中国社会来说,这段文字无疑是石破惊天。

西方的最新科技知识也是《东西洋考每月统纪传》着意介绍的内容。如单体蒸汽机、载人汽球、潜水装置、铁路舟车、天文知识等。1833年10月新闻栏载“孟买用炊气船”一文云:“炊气船,或曰火蒸船,即俗称火船是也。其用滚水之蒸气,而使机关转行,令船快走,故名也。”1835年6月载《火蒸车》一文,曰:“一个时间,走九十里路,不用马,不恃牛,任意飞跑”。^[11]这是迄今见到的近代关于火车的最早介

绍。该刊还不失时机地提出中国儒生自然科学知识的贫乏。1837年6月的一篇文章认为,中国进士连诸如风雨雷电等最普通的自然现象都解释不清,因此,必须学习诸如天文、地理、历史、气象和动植物等一般性学问。有文章还对中国老百姓中盛行的一些陈规旧说进行了纠正,该刊1833年8月载文指出“日月食是不可改变的自然现象,其原因并非天狗或其它野兽吞食月亮”。^{〔12〕}该刊每期都有欧美各国新闻,如英国国王逝世、东印度公司对华贸易垄断权的结束等,还有关于中国的消息,如伯驾在广州眼科医局开张、各地向清廷呈送的禁止鸦片贸易的奏折和请愿书等。对西方的风俗礼仪也偶有介绍,1837年2月刊载一篇旅英华人的一封家信,信中介绍了英国妇女地位,谓英国妇女不缠足、受教育及禁止杀害女婴等。

该杂志主要通过广州的两家书店经销,这两个书店在北京、南京等大城市均设有分店,因此,《东西洋考每月统纪传》的影响并非局限于广州和南洋,而是远至南京和北京等地区。正因为如此,魏源等人才有可能获得该刊并在《海国图志》中大量征引。

【裨治文与《美理哥国志略》】 该书由美国传教士裨治文撰写,初版于1838年,在新加坡印行,署名高理文。鸦片战争后,该书在广州等通商口岸颇受欢迎,裨治文略加修订,改名为《亚美利格合省国志略》,于1844年在香港出版第二版。由于魏源在《海国图志》、徐继畲在《瀛环志略》中大量征用和参考该书的内容,使该书影响日增。裨治文遂于1861年在上海出版该书第三版,并定名为《联邦志略》,第

三版做了较大修订,增加了很多地图和统计表。

关于写作该书的动机,裨治文言旨在传播美国文明教化,以打破中国的闭塞无知。他在该书序言中论及其来华和写作该书的目的:

“予生于美理哥国之马沙诸些部中,以地球格之,则与中华上下相对焉,可谓一天一渊也。今年(指1838年)三十有七,竟得渡海绕地而及中华,历见英吉利、法兰西、荷兰、西班牙、利未加、暹罗、日本、中华等国之士,与各国之文艺,岂不奇哉!回忆少年在本国,舍农业儒,登大学之堂者三年,始进会城书院而肄业,于各国古今文史地理天文律例规条四时土产急欲博览研求,以应每岁掌院临场汇考,毋得逾等。在内四年文凭给领,由是出而进于大院,习古圣经文,亦幸上等三年,别换文凭,时年二十有八。家无内顾,遂欲游览异乡之风俗,兼以予国所见闻传播异土,幸于葛留巴新埠麻六甲、新嘉坡得逢唐人,领略华书七八载,叹华人不好远游,至我西国之光采规模杳无闻见,毫不知海外更有九州或者上帝之启,予心乎将使宣布播之,联四海为一家也。不揣固陋,创为汉字地球图及美理哥合省国全图,又将事迹风俗分类略书。百年而后流入中土,或有不耻下观者,其将击节叹喜乎?抑拉杂摧烧之乎?虽然,驰观域外之士,必不方隅之封而笑我矣。”^[13]

该书内容共分为四部分:第一部分为第一段,介绍美洲之发现;第二部分包括第二、三段,述美国的地理位置、邻国、英法荷等国在北美的殖民活动、英法争夺殖民地的战争、英国对北美殖民地的掠夺、独立宣言、费城制宪会议、华

盛顿至范布伦历任总统的任期,第三部分介绍当时已正式加入联邦的18个州,包括最初十三州和后加入联邦的建大基(肯塔基)、亚喇巴麻(亚拉巴马)、美士细比(密西西比)、累斯安地(路易斯安娜)、典尼西(田纳西)的建立经过、地理位置、气候、主要城市、人口、物产商业、官制等情况,以及西部印第安人的生活和风俗;第四部分介绍美国的人口增长、山脉、河流、气候、物产、机器、对外贸易、政治与司法制度、慈善事业、教育、军事、婚嫁、风俗习惯、衣饰、饮食等。

该书从美国独立战争讲起,在谈及英王对北美殖民地剥削时,裨治文试图迎合中国传统的“官逼民反”思想:“英吉利王我地,臣我民……其政非甚有害则民尚可忍而不变,乃英吉利王之凌虐我国一而再、再而三,我众亦经年屡月,而英吉利王终无悛悔,其势不可再坐视矣,故不得不议立首领,备兵甲以自扶倾而救危。”^[14]至于殖民地人民在独立战争中战胜英国,迫使英王“讲和结盟”之举对刚刚败于英国的国人来说具有一种特殊的意义。徐继畲后来推崇华盛顿在相当程度上正是因为他率众击败曾令大清帝国一败涂地的英吉利。

作为一部史地书,裨治文却花了大量篇幅不厌其烦地介绍美国的政治制度之完备、礼乐教化之文明和商业活动之繁盛,其目的显然是为了证明美国并非一个可以“存而不论”的化外之邦,而是一个在先进西方基督教文明熏陶下成长起来的繁荣富庶而强大的国度。该书不仅首次把西方民主政治制度介绍给中国,而且给正在寻求自强御侮之策的知识分子以多方面的启迪。

关于美国政治制度，裨治文称权力自上而下，通过选举而得。先言地方政府：“美理哥国有都城之官，有各部落之官。各部落（即州）为一首领一副领，议拟人员无定数，公选议事者或十余人或数十人无定，各省设一公堂，为首领、副领及士人议事之所。事无大小必经各官合议，然后推行，即不咸允，亦须十人中有六人合意后可行。本省之官，由本省之民选择公举。”

于中央政府，则有“正副统领”，即总统和副总统，亦选举产生。其权项和有关规定为：“统领每年收各省餉项，除支贮库，不得滥用外，每年定例享禄二万二千圆。若非三十五岁以上及不在本地生者不可以任此职。例以四年为一任，期满别选，如无贤可代者，公举复任。若四年未滿，或已身没，或自解任，则以副统领当之。”^[15]

言总统后，则述美国国会。对美国参众两院议员的来源、选举、任期、权限、工作情形皆有详述。该书言道：

“每省择二人至都城，合为议事阁（即参议院），又选凡人合为选议处（即众议院）。至议事阁与选议处皆以每年十二月内之初礼拜一日，齐集都城公所会议。议事阁之职，每部有二人，计二十六部共五十二人，选议处共二百四十三人。以议事阁五十二人分三等，以二年为期，轮退后复择新者。是以每等以六年为一任，不过或先或后而已。又定例年未及三十以上者不能当此职。议事处则以二十五岁以上为例，二年为一任，期满别选，以十二月初礼拜之一日齐集会议，凡国中农务、工作、兵丁、贸易、赏罚、采往宾使、修筑基桥之事皆此时议之。”^[16]

继述美国察院(即司法)制度,先说明察院职能是“究人因何不遵法律之故”,然后对最高法院、上诉法院、巡回法院、地方法院的组成均有扼要介绍:

“国中察院有三:管理都城曰京察院,管理二三部落曰巡按察院,管理一部者曰分巡察院。在都城者衙门共七人,一正六副,每年正月齐集,会审各案一次,如有因事不至者,四人亦可审,不及四人不能审。都城之内若有不遵例者亦京察院审之,若巡按察院审事不正,任其转告于京察院。巡按察院衙门有七……审事时如无京察院在则不能审,若有要事则必有二巡按而后可……。至分巡察院衙门户共三十有三……每年审事四次,若有要事则无定次。倘若不公,亦可告于巡按察院,此皆国察院也。其外又有数部(指各州)察院,部内犯法,则部察院审之,府州亦如是。”

对陪审团制亦有述及:“人犯既齐,察院兼择本地衿耆以助审,衿耆少则十二人,多则二十四人,除本犯之亲友兄弟外,即先知有此事者亦不能预,既审后,出而会议,遂定曲直,众衿耆将情由写明送呈察院而退,察院观其是非,照例定罪。”^{〔17〕}

对三权分立制也略有提及:“为审官则不能会议制例,会议制例官亦不能兼摄审问”。“国内刑狱事,如察院审判不公,统领亦可更正之。”^{〔18〕}

此外还介绍了国会权力、联邦制、分权制等。

裨治文把美国描绘成一个民主和法制的社会,意在推崇和传播美国的政治和社会制度。这种介绍虽然在当时的中国并不会得到效仿,但由于西方民主精神与儒家民本思

想某种程度上的相似性,在晚清专制制度弊端丛生,吏治极端腐败的情况下很容易引起部分知识分子的共鸣。魏源对“公举之法”的肯定,徐继畲对华盛顿“不僭位号、不传子孙”的钦佩,梁廷枏对美国“未尝以人变法”的赞赏都表明了裨治文的著作对中国知识分子有一定的影响力。

裨治文在书中力言科技知识及机器生产对经济发展和国家富强的作用:“工作之事,或有人力而无物本,或有人力物本而无知识皆难成器,必三者兼备而物始成。”作者这里所指的知识是指科技和工艺技术。裨治文讨论人力、物本、知识三者之关系,意在说服中国聘请西人以解决无“知识”的问题,对外通商以解决无“物本”的问题。他认为中国“虽有人力物本而无知识”“亦无所用”。而美国“则不然,如有物本而无知识则延他国知识者以教习,或有知识而无物本亦往别国运载,或有知识、物本而无人力则以物力代之,如水力、火力、兽力皆足”。接着,作者以轧棉机、纺纱机和织布机为例说明用机械生产的“益巧益多”。裨治文又言美国“出商外国”之“蕃盛”,称美国“国中关税甚少,无论入货出货皆无重敛”,故“贸易日繁”。^[19]这里,裨治文实际上道出了学习外国、对外贸易及大机器生产在近代经济发展中的作用,这些正是当时清政府顽固排斥的。不过裨治文的这些思想却启发了魏源、徐继畲等人,并成为后来洋务派自强新政的主要内容。我们从裨治文的论述中约略可以窥出魏源在《海国图志》中提出的对待外强的方策,即“师夷长技”和互市通商。有学者评论说:“裨治文为中国读者提供了一个发展现代经济的简便可行的指南。”^[20]

在裨治文笔下,美国不仅有辉煌的历史、完美的制度、繁庶的物产,而且也是一个礼仪教化之邦。其“禁人乞食”、“延师设学”、“训习聋哑”、“仁济监犯”、“戒禁醉酒”,^[21]以及聘娶之礼、衣食住用都清楚地表明美国有高度文明的礼仪、制度、风俗和社会教化。

《美理哥国志略》备受中国知识界推崇,王韬称该书“自创国至今,原本具备,于一邦之制度事实,有所考证,中国史册所必采也”。^[22]梁启超把它收入《西学书目表》,列为了解西方史地的必读书。

长期以来,中国人对西方世界的认识和兴趣主要集中于中西方人种学上的差异和坏人心术的异风陋俗与奇技淫巧,除此之外不值一论。人们津津乐道的是西人的“长身高鼻、猫睛鹰嘴”、“隆鼻赤发、面粉眼绿”等等,不一而足。因此,四方蛮夷向化中朝的自大心理和夷夏大防的陈腐观念根深蒂固。然而裨治文展示给中国人的却是一个富庶发达、高度文明的美国。《美理哥国志略》向中国表明,中国并非世界上唯一合理存在,在中国之外,还有另外一个世界,这个世界的文明教化并不亚于中国。实际上,裨治文向昏睡千年的“天朝上国”观念提出了挑战。而天朝尽善尽美的神话一旦被打破,继之而来的就可能是对封建制度的怀疑甚至反抗了。

【传教士在新开通商口岸的出版活动】 1842年以后,通商口岸的传教活动合法化,除广州外,香港、厦门、福州、宁波、上海也相继开埠,欧美传教士纷纷离开南洋和澳门涌进这些地区开设教堂,同时也从事了一些文化和出版活动。

香港被割让后,很快成为欧美传教士的集散地,原在南洋的传教士纷纷来港建立教堂和布道团体,开设学校。其中来自美国的有公理会传教士鲍尔、受马礼逊教育会之邀来华的布朗、北长老会传教士谷玄、大美浸礼会真神堂的赞算等。当时在香港发生了传教史上引人注目的两件事:一是马礼逊学堂于1842年11月1日迁港继续办学;另一件是1843年8月新教传教士在港举行代表会议讨论翻译和出版圣经问题,会上成立一个圣经翻译委员会,对圣经翻译问题作出了十一条规定,并于1852年出版《新约全书》,1854年出版《旧约全书》,均由大英圣书公会印行,史称“委办译本”。

鸦片战争后,广州被列为通商口岸,在广州传教士除前述裨治文等人继续活动外,还有裨雅各,长老会传教士哈巴安德,公理会的哪呢、富文、布鲁斯特尔,南浸信传道会的咖笠顿、啤士、惠尔登、基律,长老会的施惠廉、花珪治、丕思业、嘉约翰。由伯驾创办,后由嘉约翰主持的广州博济医院成为在华传播西医知识的主要机构,哈巴安德开办的男女日校则是广州新式教育的开端。第二次鸦片战争前,欧美传教士在广州出版了大量中文书籍和刊物,如英国传教士合信编著的《天文略论》、《博物新编》。美国传教士鲍尔撰写的《华番和合通书》有一定影响。鲍尔于1838年来华,在新加坡、香港、广州等地传教。该书为中西对照年鉴,从1843年开始出版,1853年停刊,内容包括中西历对照,中西政治、经济、社会和宗教等方面的大事。

福州于1844年7月开埠。最早到达福州的是美国公理

会传教士约翰逊,他于1833年来华,先在曼谷传教,后到福州。继之而来的有公理会的弼利民、夏查理,美以美会的怀德、柯林,监理会的麦利和(一名马克来)、喜谷,公理会传教士简明、摩怜、历浹、卢公明,监理会的高礼、维利、万为以及以创办《教会杂志》闻名的美以美会传教士保灵。来福州传教的主要为美国传教士,其它国家则只有大英教会安立甘宗的温敦以及瑞典伦德传道会的埃尔奎斯特。早期在福州从事教育和出版活动的主要是麦利和与卢公明。麦利和1848年来福州,在福州创办男女寄宿学校,1872年调往日本,1881年再回福州创办鹤龄英华书院,1887年返美,曾著有《生活在中国人中间》(Life among the Chinese),于1861年出版。卢公明则于1850年来福州传教办学。1853年创办男童寄宿学校,后又与其妻合办女童寄宿学校,两所学校后发展成福州格致书院和文山女塾。第二次鸦片战争前,卢公明在福州出版多种书籍,大部分为宗教书籍,如《劝善良言》、《醒世良规》、《耶稣教小引》、《钟表匠论》和反对吸食鸦片的《劝戒鸦片论》。但也有一部分属于天文、地理和社会生活方面的书籍,如《天文问答》、《中外问答》等。他的有关中国社会生活和风俗的著作《华人社会生活》(Social Life of the Chinese),在西方很有影响,曾多次再版。据美国学者苏珊·巴尼特的研究,卢公明的著作对洋务派和改良派知识分子有一定影响。^[23]

最早到厦门活动的是美国公理会传教士雅裨理和圣公会的文惠廉。1842年2月,正值鸦片战争期间,二人乘坐英国兵船抵达鼓浪屿,此后雅裨理一直在厦门活动,与当时福

建布政使徐继畲多有接触,为徐写作《瀛环志略》提供了大量资料(后文将有详述)。后来到厦门传教的还有北长老会的甘明(一译高民)、劳埃德、布朗,公理会的打马字以及从南洋入闽的罗音、波罗满、麦克布里德等人。

最早在上海活动的是英国伦敦会传教士麦都思和雒魏林,二人于1843年底到达上海。最早到上海开辟教区的美国传教士是圣公会的文惠廉,他于1844年底到达上海,后任圣公会中国布道区主教,曾胁迫上海道吴建彰开辟美租界,是美国在华传教史上比较重要的人物。继文惠廉之后来沪的还有南浸信传道会的叔未士、啤士、诺牧师、晏马太、詹姆斯、高第丕、补牧师、郑爱比,广州来沪的大美浸礼会真神堂的罗孝全,从宁波赴沪的长老会传教士克陞存、怀德、拜尔斯、娄理仁,圣公会的林亨理、格雷厄姆、斯波尔丁、吉牧师、孙罗伯、庞应台,监理会的戴牧师、秦右、耿惠廉、雷大辟、唐雅谷、蓝柏,公理会的裨治文、白汉理、艾奇逊,美国安息日浸礼会的贾本德和华牧师。早期在上海的美国传教士虽多,但多以从事教务为主,在文化活动方面影响远远不如英国传教士。伦敦会传教士麦都思创建的墨海书馆成为1860年前上海传播西学的最重要机构,出版的《数学启蒙》、《续几何原本》、《代数学》、《重学浅说》、《谈天》、《植物学》、《西医略论》等在西学东渐史上均有较大影响,因非本文讨论范围,这里不拟详述。美国传教士译介和撰写的多是宗教书籍,数量也不大。1860年美华书馆从宁波迁沪后,美国在沪的文化出版活动才渐具规模。

美国传教士在沪出版的非宗教著作主要有庞应台与英

国艾约瑟等人编纂的年鉴性质的《中西通书》。庞应台 1851 年来华,在上海与艾约瑟、伟烈亚力等关系密切,三人自 1852 年起编写《中西通书》,每年一册,内容有中西历对照、日月食表、中国节气表、世界各地 24 种时间对照表、世界上每年科技发展和大事等。

五个通商口岸中,宁波是美国传教士的教育和出版活动较集中的地区,很多出版物对早期中国知识界影响较大。

最早到宁波活动的是大美浸礼会真神堂传教士玛高温。他于 1843 年 2 月抵宁波开始传教施医,后去上海。继玛高温之后来宁波的有担任过美国长老会国外差会干事的麦嘉缔、委理华、裨理哲、克隆存、罗密士、杜瓦特曼、蓝牧师、怀德、歌德、哈巴安德、丁麓良及其兄弟孟丁元、倪维思,以及浸礼会的罗尔梯和那尔顿。宁波是美国长老会在华传教的总堂,1845 年 5 月成立了长老会宁波教会,由克隆存任牧师,麦嘉缔为长老,是美国在中国大陆建立的第一个基督教新教教会,同年宁波长老会建立了一所男童寄宿学校——崇信义塾。

第二次鸦片战争前,宁波教会影响最大的活动是花华圣经书房的出版活动。

花华圣经书房于 1844 年 2 月 23 日初创于澳门,负责人为谷玄(一名柯理、科尔)。花指花旗国,即美国。谷玄为英国伦敦会传教士,1844 年来华,在香港、澳门传教,初为美国长老会工作,1852 年离华回国。当时书房雇了一位姓于(音译)的中国印刷工人,他曾随传教士去美国学习印刷技术。1845 年 7 月 19 日书房迁至宁波,主要原因是长老会

传教中心已转至宁波,而且“同澳门相比较,在宁波的费用较低”。^[24]该书房迁至宁波后成立了一个出版委员会负责出版事宜,主要职责有遴选书籍,决定印数和印刷范围,管理书籍的发行,编辑和核对以及对书房的发展提出规划和建议等。委员会最初由谷玄、委理华和克隆存组成,谷玄任主任(1845—1847.8),后来接替谷玄任主任的还有罗密士(1847.8—1850)、歌德(1850—1853.12.12)、裨理哲(1854—1858.9)、姜别利(1858.10—1860底)。曾参与书房出版工作的还有哈巴安德和合文。花华圣经书房在1860年前出版了大量书籍,详见下表:

花华圣经书房印书情况表(1844—1859)^[25]

年份	1844	1845	1846	1847	1848	1849	1850	1851
册数	39500	7000	不详	52734	164893	75850	66400	不详
页数	不详	不详	635400	1819092	3994350	1724700	3000000	不详
年份	1852	1853	1854	1855	1856	1857	1858	1859
册数	不详	82000	84700	112018	不详	110800	不详	不详
页数	不详	2800000	4012800	4602018	不详	4505600	6175460	7398560

其中大多数为圣经小册子和宗教布道书籍,如第一年出版的有《以弗所书》、《路加福音》、《使徒行传》等,1854年则主要为《旧约全书》前五卷。此外还有部分是属于天文、地理、历书、气象、语言、风俗方面的书籍。魏源在《海国图志》中曾大量引用这些著作的资料,其中主要有《地球图说》、《平安通书》和《天文问答》等。

(一)《地球图说》

作者裨理哲曾一度负责花华圣经书房的工作,此外还

在宁波创办了一所教会学校,为杭州之江大学的前身。《地球图说》初版于1848年,再版于1856年,并易名为《地球说略》。《地球图说》对魏源影响甚大,《海国图志》曾征引了该书内容30段。《地球图说》原书未见。《地球说略》收于《小方壶輿地丛钞》第12帙,再补编,第15册。该书是简明的世界地理读物,介绍了世界五大洲概况,主要国家和地区的位置、人口、物产、风俗、宗教等资料,图文结合,文字通畅,有一定可读性。

该书第一部分介绍亚细亚洲,包括亚洲概况、中国、蒙古、朝鲜、西藏、安南(越南)、暹罗、天竺、亚加业坦(阿富汗)、比耳西亚(波斯)、土耳其、大布加利亚(今中亚地区)、西比利亚(西伯利亚地区)、日本、吕宋(菲律宾)等国家和地区。

第二部分述欧罗巴洲。包括欧洲概况、俄罗斯、希腊、意大利(意大利)、佛兰西(法国)、大吕宋(西班牙)、葡萄牙、亚利曼列(日耳曼)、普鲁士、荷兰、比利士(比利时)、苏以天(瑞典)、挪耳回(挪威)、埭尼(丹麦)、英吉利等国家和地区。

第三部分介绍亚非利加大洲。包括非洲概况、埃及、土尼斯(突尼斯)、亚利汉斯(阿尔及利亚)、摩拉哥(摩洛哥)、努及亚、亚皮西尼亚(埃塞俄比亚)、桑给巴尔、马生别给(莫桑比克)、霍丁得、下奇尼亚(今安哥拉、扎伊尔一带)、上奇尼亚(今中非喀麦隆等地)、苏但(苏丹)。

第四部分介绍澳大利亚洲。包括新西兰、澳大利亚及一些岛屿。

第五部分介绍亚美利驾大洲。先述北美洲,包括俄国属

地、英国属地、花旗国(美国)、墨西哥、跨的马拉(危地马拉);后述南美洲,包括哥伦比亚、器亚那(圭亚那)、比路(秘鲁)、玻利非亚(玻利维亚)、智利、拉巴拉他(阿根廷)、伯达加尼亚(今阿根廷最南端)、巴拉怪(巴拉圭)、巴西。

在介绍各国时,多则上千言,少则二三十字,简明扼要,内容涉及其地理位置、疆域、属国、人口、首都、宗教、语言、风俗、社会生活、物产、教育、经济状况、交通、法律制度等内容。言欧洲、亚洲、美洲甚详,澳洲、非洲较简。

裨理哲在书中对与中国有贸易往来的英、美、法等欧美列强言之最详,除国家概况外,还略述了英美的教育和文化状况。

关于英国:“是国之人最为敏达,大小书院不计其数,凡在院者,若天文、若地舆、若算法皆能探究其奥。至每岁无数新刊书籍及国之新闻纸与他国新闻纸亦无不检阅,无不诵读。以故一切时事俱所通晓。书院规则,男女皆准入学,以是妇女之辈,尽多敏悟,即如百音琴与诸色乐器各能按律谱曲焉。”^{〔26〕}

关于美国:“国内多书院,凡民无论男女贫富,皆准入学,以故译读之人较他国为多。又有印书局几处,每日所印新闻纸均得数千张,而书籍亦印出不少。”^{〔27〕}

裨理哲不厌其详地介绍英美等国书院和报纸,显然是有感而发,用意在于与中国相比较,批评清朝禁止女子入学及新闻事业不发达状况。

裨理哲对西方先进的铅字印刷术做了介绍:“立局印书,其字板用摆板,便于撮用。每字以铅锡铸成……其刷印

之法,以两人对立於印书架旁,中放摆板数块,一搥墨,一用纸,压放板上,甚为便捷。”^{〔28〕}书中附有印书架构图。裨理哲认为中国印刷方法已经落后,他称“其印刷书册,统以梓桐二板,呆刻字样,不若外国散用铅字以便撮印”。^{〔28〕}这是有关西方现代铅活字印刷术的较早介绍。

该书介绍了美国总统制:“国无王,有众统领一职,任牧民之责,其任以四年为满。至国之律法制度有各省之智能者至京城会议之,无专主之事也。统领之职,不世及,亦不拘资格,唯择有德者为之。其择也,前统领任满,每省推数人至京城,以所推选者书其姓名投于柜中,毕则启视,所推最多者为继焉。”^{〔30〕}这一介绍虽然很简单,但对长期处于闭塞状态的中国人来说不啻为海外奇谈,对于正在睁眼看世界的魏源等人,也算是一个奇闻。

裨理哲在著书时并未忘记自己身为传教士负有的宣教使命,指责中国儒释道三教“皆立偶像,拜跪假神,设轮回之谬言,诱惑愚民,罪莫大焉”。^{〔31〕}

(二)《平安通书》

作者麦嘉缔,字培端,美国北长老会传教医师,医学博士,1844年来华,最早在宁波传教施医。曾收养中国女孩金雅妹(Yamei Kin,一译金韵梅),后金雅妹赴美,毕业于纽约一家女子医科大学,成为中国第一个女大学毕业生。麦嘉缔曾受聘于清政府,出任中国驻日本使馆参赞。他在宁波传教期间从1850年到1853年编著《平安通书》,每年出一册,共四册,由长老会的花华圣经书房出版。主要内容天文、气象常识,如:地球知识、日月食、四时节气、西洋历法、海洋潮

中国近代史

汛等,并附有大量图表。

(三)《天文问答》

哈巴安德著,内容包括大地之形,地球图,地圆的根据,日月形状,日月蚀,虹之成因,雨、雷、风等自然现象,行星,彗星,恒星,太阳引力,地球引力,万有引力等一般知识。虽名为“天文问答”,但也包括了一些近代地理学和物理学的内容。该书是西方近代天文学知识系统传入我国之始。

第二次鸦片战争以前,美国传教士在南洋、澳门和五个通商口岸的中文著作向中国知识分子展示了一个全新的世界。所涉及国家和地区不仅有亚洲的日本、朝鲜、南洋地区、中亚、西亚和南亚,而且对前人著作中很少涉猎的欧洲、美洲、非洲和大洋洲也有介绍,有关欧美各国的资料尤为详尽。这些著作一反中国传统史志中的猎奇之风,实事求是地介绍世界各国地理方位、山川河流、风土人情、历史沿革、政治变迁、文化教育、宗教风俗,甚至军事、商业和科技发展。这些著作不仅展示近代地理学、天文学、气象学的新知识,从而传播一种新的世界观念,而且对欧美国家的介绍为中国知识分子勾画出一一种与中国传统文化迥然不同的文明体系。传教士传播的这些新知识一旦被中国知识分子接受,也就是说,一旦中国的知识分子不再以天朝上国而是以一种新的世界观念来看待和观察这个世界和世界上的各国,其影响将是革命性的,其意义不仅在于地理和科学知识的增加和眼界的开阔,而在于承认在华夏文明之外还有其它文明形式的存在。事实上,徐继畲的著作中已多少体现出一种

朦胧的文化多元主义观念,而文化多元主义观念的萌芽正是中国知识分子摆脱传统走向现代的开端。

二、美国传教士与《海国图志》

《海国图志》最早为五十卷,成书于道光二十二年(1842年)。在道光二十七年(1847年)增补成六十卷,咸丰二年(1852)增补成一百卷。魏源在谈及该书材料来源时说:“《海国图志》何所据?一据前两广总督林尚书所译西夷之四洲志,再据历代史志及明以来岛志及近日夷图夷语,钩稽贯串,创榛辟莽。”^{〔32〕}

《四洲志》是林则徐在广州组织人翻译的,原本为慕瑞著《世界地理大全》。历代史志则有《汉书》、《后汉书》、《隋书》、《新唐书》、《魏书》、《晋书》、《宋书》、《南齐书》、《梁书》、《宋书》、《元史》、《明史》、《皇朝通考》、《一统志》等,其中用得较多的是《明史》、《元史》。明以来岛志有周达观的《真腊风土记》、谢清高的《海录》、陈伦炯的《海国闻见录》、叶钟奇的《英吉利夷情纪略》等,以及天主教传教士艾儒略的《职方外纪》、南怀仁的《坤輿图说》等。“近日夷图夷语”则主要有美国传教士高理文(即裨治文)的《美理哥国志略》,裨理哲之《地球图说》,培端(即麦嘉缔)的《平安通书》,裨治文与普鲁士传教士郭实腊共同主办的《东西洋考每月统纪传》,葡萄牙人马吉斯的《地理备考》,英国传教士马礼逊的《外国史略》。在以上三种材料来源中,使《海国图志》成为一部优秀舆地学著作的并非历代史志和明以来岛志,而是鸦片战争

前后来华西人的著作,即所谓“近日夷图夷语”。实际上魏源对这一点交待得很清楚,他在“原叙”中说:此书“何以异于昔人海图之说?曰:彼皆以中土人谭西洋,此则以西洋人谭西洋也。”又说:“斯纯乎以夷人谭夷地也”。⁽³³⁾《四洲志》为翻译著作,严格说来也属于“夷图夷语”之列,而在诸多“西洋人谭西洋”之书中,魏源最推崇的除林译《四洲志》外,就是《地理备考》和《美理哥国志略》。称两书“皆以彼国文人留心丘索,纲举目张”。⁽³⁴⁾实际上魏源在介绍世界各国,尤其是西方情况时,大多采用的是近代来华西人主要是传教士的著作。

【裨治文对《海国图志》的影响】 裨治文的《美理哥国志略》是《海国图志》中有关美国内容的最重要来源。魏源在征引有关各国材料时,一般都把《四洲志》中的材料放在第一条,并注明“欧罗巴人原撰,侯官林则徐译,邵阳魏源重辑”。如在卷七介绍暹罗时,先将《四洲志》中叙述暹罗一段文字放在最前面,然后将《皇清通考四裔门》、《海国闻见录》、《地理备考》、《每月统纪传》、《外国史略》等书中有关暹罗的材料作为“重辑”依次置于后。惟在介绍美国时,则把《美理哥国志略》辑在最前面,称“弥利坚即美里哥总记上”;然后将《四洲志》的内容列于后,称“弥利坚国即育奈士迭国总记中”(“育奈士迭国”乃《四洲志》对 United States 的音译);最后辑入《地球图说》、《地理备考》、《外国史略》、《瀛环志略》中有关美国的内容称“弥利坚国总记下”。⁽³⁵⁾魏源解释这一做法的原因是:“志例当先原本,次重辑,惟美理哥志出其本国,实较原志尤提纲挈领,故先之。”⁽³⁶⁾

有学者曾指出,魏源把《美理哥国志略》大部分辑入了《海国图志》,^[37]但据笔者将百卷本《海国图志》与《小方壶輿地丛抄》第十二帙再补编第十一册所收入的《美理哥国志略》一一对照发现,除个别文字遗漏或删改外,魏源乃是将其全部而不是“大部分”辑入《海国图志》,辑录情况如下:

《美理哥国志略》第一部分(各部分内容参见前文对该书的介绍)被辑入《海国图志》卷 59“墨利加洲沿革总说”,第二、四部分辑入卷 59“弥利坚即美理哥国总记上”,第三部分辑入卷 62“弥利坚国东路二十部”和卷 63“弥利坚国西路十一部”。

此外,《海国图志》卷 94“西洋器艺杂志”中有两段关于西国书籍、新闻纸(即报刊)、历书和语言文字的内容,魏源称辑自《美理哥国志略》,但《小方壶輿地丛抄》收入的该书全文中并无这两段文字,疑是魏源在撰写百卷本时辑自《美理哥国志略》第二版即《亚美利格合省国志略》。第一段文字除对西方报刊的样式、印数、内容、类别、定价进行介绍外,还注意到西方历书“惟无吉凶趋避之日”。第二段则对各国文字进行了比较,并介绍了英文二十六个字母的发音和“连字之法”。值得注意的是,魏源认识到英文的优点,言道:“二十六字母散之则无穷,合之则有限,其用不测,然虽三尺童子亦可学习。凡天下事物皆赖二十六字母详说之。其始岁历几百稿,三易而始成,故虽盈千累万之书亦不外此二十六字母也。”^[38]这可能是中国学者所著之书中对英文的最早记述。

魏源辑录《美理哥国志略》时基本未加评论,但通观《海

《海国图志》全书仍可窥出《美理哥国志略》对魏源思想的启迪。

美国在独立战争中战胜英国使魏源发生了极大的兴趣。魏源写作该书时鸦片战争刚刚结束,对于痛感战败耻辱的魏源来说,美国独立战争的胜利无疑是值得称颂的。魏源感叹到:“呜呼!美利坚国非有雄才豪杰之王也。涣散二十七部落,涣散数十万黔首,愤于无道之虎狼英吉利,同仇一倡,不约成城,坚壁清野,绝其饷道,逐走强敌,尽复故疆,可不谓武乎?”而美国战胜英国的策略则启示了魏源“以夷攻夷”思想。魏源把它与春秋战国时“远交近攻”相较,称之为“智”举。魏源言道:“创开北美利加者佛兰西,而英夷横攘之,愤逐英夷者弥利坚,而佛兰西助之,故弥利坚与佛兰西世比而仇英夷,英夷遂不敢报复,远交近攻,可不谓智乎?”^[39]魏源正是基于此认识到英、法、美三者利益不同。

体现《海国图志》思想价值的是魏源对美国民主制的认可。魏源初读《美理哥国志略》就惊叹于“墨利加北洲以部落代君长,其章程可重奕世而无弊”,称之为“旷代所未闻”。^[40]继之,对裨治文所述的华盛顿“身后公举贤者更代,不世及不久任”之举甚为赞许,^[41]叹曰:“二十七部酋,分东西二路而公举一大酋统摄之,非惟不世及,且不四载即受代,一变古今之局而人心翕然,可不谓公乎?议事听讼,选官举贤,皆自下始,众可可之,众否否之,众好好之,众恶恶之,三占从二,舍独徇同,即在下预议之人,亦先由公举,可不谓周乎?”^[42]自古以来,皇位世袭被视为自然之理,而官更为皇家效命,由皇上亲任也是久传的定例,魏源称美国打破王位世袭的做法为“变古今之局”的“公”举,自下而上“选官”

制度为“周”举，足以表明魏源对美国民主制度的赞赏。《四洲志》及《海国图志》所征引其它西人著作对美国政治制度介绍远不如《美理哥国志略》详细，魏源的这些感慨当是阅读《美理哥国志略》之后而发。

魏源对美国的赞赏还不仅如此，他把美国看成“不桀骜中国”，“有益无损”的“谊”国。他说：“今广东贸易惟弥利坚国岁有进口银四十万元，而欧罗巴则专以鸦片耗中国之币，故弥利坚于我有益无损，英夷于我有损无益。”^{〔43〕}美国“岁挥银百数十万以裨中国之币，可不谓富乎？富且强，不横凌小国，不桀骜中国，且遇义愤，请效驰驱，可不谓谊乎？”^{〔44〕}这虽然表明魏源认识的局限性，但却从一个侧面反映出裨治文著作对魏源的深刻影响。

【《海国图志》的其它资料来源：《地球图说》与《每月统纪传》】《海国图志》所征引的美国传教士著作除《美理哥国志略》外，尚有《地球图说》、《东西洋考每月统纪传》和《平安通书》等。

《地球图说》（本文据其第二版《地球说略》）共被征引30段，详见下表：

《海国图志》征引《地球图说》情况表

《海国图志》			《地球说略》中的页码
卷数	征引段数	内 容 摘 要	
20	1	天竺(印度)的地理、宗教、风俗、物产	第5页
22	2	巴基斯坦和阿富汗的地理位置和风俗	6
23	1	波斯的地理位置、风俗、宗教、物产	7

卷数	征引 段数	《海国图志》	《地球 说略》 中的页码
		内 容 摘 要	
24	1	阿拉伯的地理和回教	7
31	1	大布加利亚国(今中亚地区)的地理、宗教、人口	9
33	1	非洲的地理位置、物产、风俗、宗教和宗主国	23
38	1	葡萄牙的地理位置、人口、宗教、属国、物产、地震	16
39	1	西班牙的地理位置、都城、牧业和属地	16
40	2	荷兰、比利时的位置、物产、人口、海外贸易和堤坝	19
42	1	法国的位置、物产、人口、宗教、语言和养济院	15
43	1	意大利位置、人口、沿革、宗教、维苏威火山喷发	14
45	1	日耳曼国沿革、物产	17—18
47	1	瑞士的疆界、人口、语言、书院及阿尔卑斯山	17
48	1	土耳其的位置、人口、都城、宗教、物产和鸦片	12—13
49	1	希腊国位置、人口、航海贸易、风俗	13
51	1	英国之构成、人口、宗教、物产及兼并爱尔兰	21—22
54	1	俄罗斯国的位置、农业、宗教及拿破仑入侵俄国	12
55	1	西伯利亚与中国贸易、矿产、雪橇及俄罗斯流放罪犯	9
57	1	普鲁士的位置、人口、土产、江河	18
58	2	丹麦和芬兰的位置、人口、物产、宗教、渔业	20
59	1	美洲概况、哥伦布发现美洲	28—29
61	1	美国的三十州、总统选举、舟车火轮、书院、城市	29—30
64	1	墨西哥的位置、印第安人、贸易、物产、西班牙革命	30
65	2	俄罗斯和英国在美洲的属地	28
65	2	危地马拉和西印度群岛各国的位置、人口、物产	30—31

其次是《东西洋考每月统纪传》，《海国图志》称为《每月统纪传》，共被征引 19 段。

《海国图志》征引《东西洋考每月统纪传》情况表

卷数	征引段数	内 容 摘 要
9	1	马六甲和加里曼丹岛的地理
12	2	婆罗岛(今文莱)和芒佳瑟洲(在今印尼)
13	1	爪哇的地理位置
14	2	爪哇的物产和风俗、宗教
15	2	苏门答腊以及英、荷在南洋的殖民地
19	2	葡萄牙人来印度以及孟买城
25	1	阿拉伯回教
33	2	埃及的地理位置、风俗、亚历山大城
35	1	利比亚沿海海盗
41	1	法国的位置、人口、物产、宗教及拿破仑战争
44	1	日耳曼国面积、宗教、教育和经济
58	1	丹麦的位置、面积、人口及与瑞典的战争
59	1	美洲的位置
60	1	美国的疆域、面积、对外贸易和年产值

最后是《平安通书》。《海国图志》卷100“地球天文合论五”全部辑自《平安通书》，魏源称“平安通书论天地，美理驾国人培端著”，共12段，内容有“论天地”、“大小远近喻”、“日晷图说”、“月道图说”、“日月蚀图说”、“四时节气图说”、“时刻论”、“潮汐随日月图说”、“镇海潮汛”、“节气日离赤道表”、“西洋历法缘起”等。并附图10幅，即日晷图、日月食图（三幅）、四时节气图、潮汐随日月气图、朔望日月合力摄引潮水更高之图、南北寒暑不同时之图、斜影图（二幅）等。^{〔45〕}魏源对以上书籍的内容未加任何评论。

三、美国传教士与 《合省国说》和《瀛环志略》

【《合省国说》的美国观】《合省国说》是梁廷枏《海国四说》之一部。《海国四说》刊于道光二十四至二十六年（1844—1846年）间，包括《耶稣教难入中国说》、《合省国说》、《粤道贡国说》和《兰峇偶说》。《耶稣教难入中国说》主要内容是从中国文化的角度批驳基督教教义，并论述了基督教与中国社会的冲突。《粤道贡国说》主要是记述了清代广州中外通商的情况。《合省国说》和《兰峇偶说》则是关于美国和英国的史地著作。

《合省国说》是中国人撰写的第一部关于美国史地著作。其所据主要为前述裨治文《美理哥国志略》第二版，即《亚美利格合省国志略》。梁廷枏为粤东名士，曾在几任粤督幕府中任职，1844年为编纂《粤海关志》收集材料时获得在香港出版的《亚美利格合省国志略》一书，引发了他著《合省国说》的愿望，他在《合省国说》自序中说：“廷枏奉敕纂《粤海关志》，分载贡市诸国。惟美利坚立国未久，前贤实缺记载，案牘所存，又多系市易禁令，间有得于通事行商所口述者，亦若纷杂难为条绪，欲专著一编不可得。两年忧居，有以其国人新编《合省志略》册子示者，初习汉文，而未悉著述体例者之所为。因以前日书局旧所采记者，稍加荟萃成帙，略如五国故事，吴越备史，而详核有加焉。”^[46]

《合省国说》共三卷，卷一先列五十州之名及各州位置，

继述哥伦布发现新大陆及新大陆之命名,再述英、法、荷、西班牙等开辟新地和英国十三省之建立,最后述英法之间争夺殖民地的战争。

卷二言英国设公司贸易,(波士顿)倾茶事件,英人增兵,独立战争爆发,(大陆会议)合诸省为合省国,英美之战,推华盛顿为总统,议定立国规条(宪法),行总统制,设立学校和济贫院,与外国通商等诸事,最后历述合省国的经纬度、山脉、河流等。

卷三言合省国信奉耶稣教,用英吉利文字,通行新闻纸(报刊),人喜藏书,婚姻自由等俗,又述土番(印第安人)肤色、性情、习俗,后述合省国之仁会、戒酒会、日常礼仪、风俗、饮食、居室、音乐、绘画及机械纺织、动植物、矿物等。卷末言其贸易和气候。

从全书内容安排上,基本与《美理哥国志略》所述内容及先后顺序相同。

梁廷枏在序文对美国制度极为心仪,其序云:

“予观于美利坚合众为国,行之久而不变,然后知古者‘可畏非民’之未为虚语也。彼自立国以来,凡一国之赏罚禁令,咸于民定其议,而后择人以守之。未有统领,先有国法。法也者,民心之公也。统领限年而易,殆如中国之命吏,虽有善者,终未尝以人变法,既不能据而不退,又不能举以自代,其举其退,一公之民。持乡举里选之意,择无可争夺无可拥戴之人,置之不能作威、不能久居之地,而群听命焉。盖取所谓‘视听自民’之茫无可据者,至是乃彰明较著而行之,实事求是而证之。为统领者,既知党非我树,私非我济,则亦惟有

力守其法，于瞬息四年之中，殚精竭神，求足以生去后之私思，而无使复当前之餽斯已耳。又安有贫侈凶暴，以必不可固之位，必不可再之时，而徒贻其民以口实者哉！”^{〔47〕}

在梁氏看来，茫然无据的“视听自民”思想在美国得到了实践，美国的制度已使儒家的民本思想得到了近乎完美的实现。这种评价虽然把中国传统民本思想等同于近代民权思想从而抹杀了二者本质上的不同，但这种比附本身却足以表明梁氏对美国制度的推崇。

《雅裨理与徐继畲的《瀛环志略》》 徐继畲的《瀛环志略》共十卷，初版于道光二十八年（1848年）。在此之前的1844年曾完成《瀛环考略》二卷，但未曾出版。该书是继《四洲志》、《海国图志》之后又一部较有影响的舆地学著作。如果说《四洲志》乃完全从西人杂志和书籍中翻译，《海国图志》主要是一部西方史地资料集的话（魏源加入少量按语，未加考订），《瀛环志略》则是中国人自己编撰的系统介绍世界史地的著作，在世界地理知识的研究和介绍方面，其成就超过前两种著作。《瀛环志略》的材料多取于西人，特别是美国传教士雅裨理。徐氏在谈及写作该书的起因和该书材料来源时言道：

“道光癸卯（即1844年），因公驻厦门，晤米利坚人雅裨理，西国多闻之士也，能作闽语，携有地图册子，绘刻极细，苦不能识其字，钩摹十余幅，就雅裨理询译之，粗知各国之名，然匆，卒不能详也。明年再至厦门，郡司马霍君蓉生购得地图二册，一大二尺，余一尺许，较雅裨理册子尤为详密，并觅得泰西人汉字杂书数种，余复搜求得若干种，其书俚不文

淹,雅者不能入目,余则荟萃采择,得片纸亦存录勿弃,每晤泰西人辄披册子考证之,于域外诸国地形时势稍稍得其涯略,乃依图立说,采诸书之可信者衍之为篇,久之积成卷帙。”^[48]

从以上文字可以看出,徐继畲撰书的资料来源有二:一是“唔米利坚人雅裨理”和其它“泰西人”所获得的资料,二是西人出版的地图和“泰西人的汉文杂书”。徐继畲亦承认关于欧美各国情况完全取之于这两个途径。《瀛环志略》凡例中称:“泰西诸国疆域、形势、沿革、物产、时事皆取之泰西人杂书,有刻本、有钞本并月报新闻纸之类约数十种,其文理大伴俚俗不通而事实则多有可据,诸说间有不同,择其近是者从之,亦有晤泰西人时得之。述者凑合而敷衍成文。”^[49]此外,徐继畲在搜集有关朝鲜、日本、南洋、印度、西域等地区资料时还查考了一批中国的官私文献:一类是历代正史;另一类是私家著述,如陈资齐《海国闻见录》、酈道元《水经注》、顾亭林《天下郡国利病书》、谢清高《海录》等。

徐继畲在书中提到的雅裨理,乃美国传教士,受“海员之友社”的派遣,同裨治文一道作为首批来华传教士于1830年2月到达广州。来华后,雅裨理最初在广州的英美海员中传教,1831年抵南洋,后入公理会,于1842年2月7日抵达厦门对海的鼓浪屿,此后长期在厦门传教。1844年1月,雅裨理作为英国驻厦门领事记里布的译员首次会晤调任福建布政使的徐继畲。徐继畲在书中未提及与雅裨理会晤的情况,而雅裨理在日记中则记录了与徐继畲几次会面的详情,为我们研究这段历史提供了第一手资料。

雅裨理在 1844 年 1 月 27 日的日记中写道：

“不久前，厦门来了一位帝国的布政使，派遣他来的目的主要是为外国人的活动限制一个范围。他按照中国人的意愿提出的第一个建议是限制我们只能在几个较开放的街区活动。作为对手，英国领事提出较合适的限制应是（应允许外国人）到内地进行一天的旅行。布政使逐渐表现出开明和宽大，但仍不同意领事提出的（应允许外国人到）如此广大的区域（活动）。交换一些文件，互访过几次之后，问题仍然像从前那样没有解决。我们已多次会见布政使，其地位仅次于巡抚，而且有可能成为本省和邻省的总督。他是我迄今遇见的最好问的中国高级官员。在他提出有关外国的许多问题之后，我们提议带一本地图册来，把他最感兴趣的地区的位置和范围指给他看。对此，他高兴地同意了。一天下午，我们带了尽可能收集到的一般性资料送给他，我们答应送给他一些有关基督教的书籍。昨天已为他捆了一包，其中有《新约全书》和其它一些书。”^[50]

徐继畲还看了雅裨理的地图册。雅裨理送给徐的世界地理和宗教书籍给徐留下了深刻的印象，大大增强了他对世界史地知识的兴趣。

同年 2 月 29 日，徐继畲又来到厦门，雅裨理在日记中写道：

“获悉布政使阁下已经返回，我们拜访了他，这是一项特别令人满意的访问，他说他一直在阅读基督教的书籍，并请求允许他提一些问题，这些问题主要与他碰到的文字和地名有关。他显然已经认真读了《新约全书》，给了我一次机

会能为他解释很多最重要的真理,我祈祷上帝这些真理能铭刻在他心上。”^[51]

两次与雅裨理的会晤,使徐继畲“粗知各国之名”,获得了丰富的世界史地资料,增加了他写作地理书籍的决心。在后来与雅裨理的交往中,他干脆就撰书过程中遇到的问题向雅裨理请教,与之讨论。雅裨理在日记中记载了1844年5月二人交往的情况:

“他既不拘束,又很友好,表现得恰如其分。很明显,他已经获得了相当多的知识。他了解世界各国状况的愿望,远比倾听天国的真理热切得多。他画的地图还不够准确,他不仅查对经纬度以便标出确切的地理位置,更把目标放在搜集各国版图的大小、重大的政治事件和商务关系,特别是同中国的商务关系上。他对英国、美国和法国的考察比对其它国家更为详尽。”^[52]

在当时的厦门,与雅裨理等人进行私下接触并非仅徐继畲一人。据雅裨理1844年2月20日日记记载,他曾经拜访过总督府的一位副官。这位副官还谈及徐继畲阅读雅裨理赠书的情况。雅裨理在日记写道:

“早晨见过来访的人后,我们重新开始我们的拜访,拜会副官。他说布政使花了很多时间阅读基督教书籍。我们同他坐了很长时间,就自然宗教和天启宗教的重要真理与他进行了轻松而充分的交谈。能有机会与这个阶层的人士就宗教皈依问题进行讨论是极大的荣幸。读到这一段文字的人谁不会热切地祈祷呢?但愿这位副官、布政使和提督以及所有得到我们赠书的人能够发现倾听上帝拯救真理的必

要性。”^{〔53〕}

雅裨理的真实动机当然是为了传教事业。在他看来,为了传教事业更好地进行,需要改变中国人对西方世界的看法,使中国向西方文明开放,然而雅裨理的目标并未实现,从雅裨理日记中看出,徐继畲兴趣并不在宗教上,而是英、美、法等来华列强的政治和经济状况。徐氏了解夷情的目的显然是为了“制夷”。尽管二人目标各异,但雅裨理的影响却导致了第一部中国人撰写的近代世界地理学著作的诞生。

道光二十四年(1844年)7月,徐继畲撰成《瀛环考略》二卷,时间是在徐继畲与雅裨理首次接触半年之后。徐继畲在书中坦率承认“说多得之雅裨理,参以陈资齐《海国闻见录》、七樁园《西域闻见录》、王柳容《海岛逸志》、泰西人《高蒙厚求》诸书”。^{〔54〕}《瀛环考略》当时未出版,徐在此基础上撰成《瀛环志略》十卷。除雅裨理外,徐继畲还曾向其它在华西人如美国传教士甘明、英国驻福州两任领事李太郭和阿礼国请教,并参考了裨治文的《美理哥国志略》。究竟哪些资料得自于雅裨理,由于徐在书中并未详加说明,已无法可考,只是在七处提到雅裨理的名字,但雅裨理在徐氏写作过程中的作用和影响仍大致可以窥出:

(一)纠正了很多中国史志中错误的世界地理知识。比如:中国史书和私家地志中一直认为越往南越热,南极为极热之地,甚至见到西人所绘地图后仍坚持陈说,但通过雅裨理科学的解释,徐继畲放弃旧说。徐在书中写道:

“按北冰海(即北冰洋)人人知之,南冰海(即南极洲)未之前闻。顷阅西洋人所绘地球图,于南极之下注曰南冰海,

以为不通华文,误以北冰海例称之也。询之米利坚人雅裨理则云:此理确凿,不足疑也。赤道为日驭正照之地,环绕地球之正中,中国在赤道之北,即最南滨海之闽广在北黄道线(即北回归线)内外,较之北地,寒暖顿殊,遂以为愈南愈热,抵南极而石烁金流矣。殊不知,日驭所行乃地球正中之地,由闽广渡海而南,水程约五、六千里,而至婆罗州一带,乃正当赤道之下,其地隆冬如内地之夏初,然再南而至南黄道线(即南回归线)之外,其气渐平,再西南……则坚冰不解,当盛夏而寒栗。由此言之,南极之为冰海,又何疑乎?中国舟行不远,以闽广为之尽头,遂误以为赤道为南极,固宜其闻此说而不信也。”^{〔65〕}

(二)雅裨理以西方最新地理发现成果纠正和补充了西洋地理书中的舛误和陈说。徐继畲在书中言道,他曾认为:“南黄道之南仅有岛屿,再南则汪洋一水,直至南极,无片土矣。”而“土在上而水在下,亦坤舆自然之理”。然雅裨理以最新知识纠正了这种错误认识,徐氏言道:“两年前,佛朗西、英吉利、米利坚、西班牙四国曾遣四舟向南探之,近南冰海一带,向有国土,其广狭未之详也。”^{〔66〕}

(三)以发展眼光注意世界政治版图的变化,解决徐继畲撰书过程中的疑难。近代以来,西方列强的殖民活动大大改变世界政治地图。由于列强之间争夺殖民地的战争和殖民活动的逐步推进,世界政治版图也常常处于不断的变化之中。一幅世界地图今天还反映了世界的真实面貌,明日某个殖民地的易主就会使之失去价值。这也导致西方前后不同时期出版的地理书籍和地图往往互不一致。因此,必须注

意世界政治地理的不断变动的情况。由于中国长期闭关自守,对域外情况极为隔膜,对世界地理状况的瞬息变化更是无从把握。徐继畲在收集关于印度的材料时发现,英美两国所刊的世界地图上,印度各地的地名和部落名称很不一致,“英人所刻五印度与米利坚图全不同,地名繁简亦异”。因无所适从,故而询问雅裨理,“米人雅裨理云:此(指美国人所绘之地图)系五印度旧部落之名,自英吉利据印度后有分析,有改章,与此图不同”。徐继畲据此认为“地既属英,当就英国立说”,遂按英国所出地图介绍印度情况。但同时附美国所绘地图“于后,以资考核”。^[57]

曾为徐继畲提供过资料的另一位美国传教士是甘明,又称高民、库明、甘威廉,美国长老会传教士、医学博士,1842年来华,先在澳门、香港活动,后赴厦门,于1842年6月7日抵达鼓浪屿。他在雅裨理寓所开设了一家诊所,1844年1月在厦门正式开办了一家医院,1847年因健康原因经澳门回国。《瀛环志略》关于瑞士的很多资料得自于他。徐继畲与他接触的具体情况不详,只是在“瑞士国”一章中称“花旗人甘明者,尝游其地,极言其山水奇秀,风俗之淳古,惜乎远在荒裔,无由渐以礼乐车书之雅化耳”。^[58]徐继畲根据甘明提供的材料对瑞士的地理位置、疆域、山脉、河湖,拿破仑征服瑞士,瑞士“十二部”(即十二个地区)的情况做了较详细的记述。徐继畲称瑞士为“西土之桃花源”,概从甘明的叙述中而得。

纵观《瀛环志略》全书,最精采之处莫过于对美国政治制度的描述和对华盛顿的称赞:

“顿既定国，谢兵柄，欲归田，众不肯舍，坚推立为国主。顿乃与众议曰：得国而传子孙，是私也，牧民之任，宜择有德者为之。仍各部之旧，分建为国，每国正统领一，副统领佐之（副统领有一员者，有数员者），以四年为任满（亦有一年二年一易者），集部众议之，众皆曰贤，则再留四年（八年之后不准再留），否则推其副者为正。副或不协人望，则另行推择乡邑之长，各以所推书姓名投匭中，毕则启匭，视所推独多者立之，或官吏，或庶民，不拘资格。退位之统领，依然与民齐齿，无所异也。各国正统领之中，又推一总统领专主会盟战伐之事，各国皆听命。其推择之法，与推择各国统领同，亦以四年为任满，再任则八年，自华盛顿至今（顿以嘉庆三年病卒），开国六十余年，总统领凡九人。”^{〔59〕}

徐继畲对美国政治制度的描述虽然不如《海国图志》详尽，但后者不过是把《美理哥国志略》的内容照搬过来而已，而徐继畲则加进了自己的理解和观点。尤其是徐在按语中对乔治·华盛顿和美国社会制度的称赞中反映了那个时代先进知识分子对西方民主制度的认识水平：“华盛顿，异人也，起事勇于胜广，割据雄于曹刘。既已提三尺剑开疆万里，乃不僭位号，不传子孙，而创为推举之法，几于天下为公，駸駸乎三代之遗意。其治国崇让善俗，不尚武功，亦迥与诸国异，余尝见其画像，气貌雄毅绝伦。呜呼，可谓人杰矣！”^{〔60〕}

又云：“南北亚墨利加袤延数千里，精华在米利坚一土，天时之正，土脉之腴，几与中国无异。英吉利航海万里，跨而有之，可谓探骊得珠，生聚二百余年，駸駸乎富溢四海，乃以培克之故，一决不可复收，长国家而务财用，即荒裔其有幸

乎！米利坚合众以为国，不设王侯之号，不循世及之规，公器付之公论，创古今未有之局，一何奇也！泰西古今人物能不以华盛顿为称首哉。”^{〔61〕}据香港学者李志刚考证，徐氏这番议论并非参引他书，而是得自于雅裨理。^{〔62〕}

“三代之治”在中国儒生心中是最高政治理想，是一种完美的社会政治模式，徐继畲用“三代之治”比附美国社会，在当时实属惊世骇俗之论。

徐继畲对美国民主制度的赞赏、对华盛顿个人品格的钦佩在当时知识分子中是绝无仅有的，代表了当时士大夫对美国社会的最高评价。因此该书“甫经付梓，既腾谤议”，^{〔63〕}但却在大洋彼岸引起不小的反响。在美国驻华公使蒲安臣的推动下，美国政府于同治六年（1867年），特将一幅华盛顿的画像赠给徐继畲，成为蒲安臣对华“合作政策”的重要举措之一。蒲安臣曾为此致函徐氏云：

“前时约二十年，兄台著有《瀛环志略》一书……书内讲明各国之记，详述各国士人君子，则推华盛顿为冠，不但胜诸邦之士并超越中华各代之贤师勇帅。所以称华盛顿几于天下为公，骏骏乎三代之遗意，因思此三代圣人大德光辉，照耀于今四千载之久，而华盛顿得此数语，翻译宣布于本国各部，士民咸读而称快。感谢兄台之褒奖。……前二千三百年，中国孔夫子论恕道及己所不欲勿施于人等语，与耶稣吩咐人说，凡欲人施诸己者，亦如是施人等语相同。华盛顿甚愿将此理宣之天下。统观此数端，顿之善与儒教之善无殊，我两国之人何不互相思想乎？

余现代大美国百姓賡送华盛顿画像于兄台前，不但望

兄睹斯像记念我国与中国坚和睦之心,并望令嗣贤孙亦如是记念坚和睦也。”^[64]

蒲安臣借《瀛环志略》一书标榜中美“和睦”,为美国对华政策做宣传,大概是徐继畲撰书时绝对没有想到的。这也反映出该书的广泛影响。

中国近代初期的“开眼看世界”思潮是在国家蒙受战败之辱的形势下骤然兴起的,缺少长时期的酝酿和完备的思想资料。“开眼看世界”的思想家们只能借助于在华传教士及其外人编撰的有限的书刊。梁启超对这一现象有过一番评论,他言道:“鸦片战役之后,志士扼腕切齿,引为大辱奇戚,思所以自湔拔,经世致用观念之复活,炎炎不可抑。又海禁既开,所谓‘西学’者逐渐输入,始则工艺,次则政制,学者若生息于漆室之中,不知室外更何所有,忽穴一牖外窥,则灿然者皆昔所未睹也。环顾室中则皆沉黑积秽,于是对外求索之欲日炽,对内厌弃之情日烈。”“于是,以其极幼稚之西学知识,与清初启蒙时期所谓‘经世之学’者相结合,别树一派,向正统派公然举叛旗矣。”^[65]

正是美国传教士开启了早期“开眼看世界”的思想家得以“外窥”之“牖”,他们的著作成为近代知识分子了解和观察世界的窗口。这一段历史预示了传教士作为近代“西学东渐”的主要承载者,将对近代思潮的演化和晚清中国现代化事业产生持续的影响。

注 释

〔1〕梁启超：《中国近三百年学术史》，北京：中国书店 1985 年影印，第 324 页。

〔2〕魏源：《海国图志》，咸丰二年百卷本，卷末。

〔3〕《清朝文献通考》（二），卷 298，四裔六，浙江古籍出版社 1988 年影印，第 7470 页。

〔4〕“问魏氏《海国图志》，与徐氏《瀛环志略》考证之孰优”，载何良栋辑：《皇朝纪世文四编》，卷 10，鸿宝书局 1902 年印行，第 1 页。

〔5〕Chinese Repository 3 : 382 (Dec. 1834)

〔6〕Barnett and Fairbank, Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings, pp. 95-96.

〔7〕Chinese Repository 2 : 187 (Aug. 1883)

〔8〕郭实腊：《东西洋考每月统纪传·序》，载：戈公振：《中国报学史》，三联书店 1955 年版。

〔9〕原本未见，以上三段文字转引自李志刚：《基督教与近代中国文化论文集》，台北：宇宙光出版社 1989 年版，第 223 页。

〔10〕李志刚：《基督教与近代中国文化论文集》，第 223 页。

〔11〕李志刚：《基督教与近代中国文化论文集》，第 219 页。

〔12〕原文未见，本处引文根据英文转译，见 Barnett and Fairbank, Christianity in China, Early Protestant Missionary Writings, p. 98.

〔13〕据笔者所知，仅哈佛大学汉和图书馆藏有《美理哥国志略》原本，《小方壺斋輿地丛抄》第 12 帙，再补编；第 11 册收有该书全文，

但并无“序”文。此处所引“序”文录自《海国图志》卷 59,“弥利坚总记上”文末注。

[14] 裨治文:《美理哥国志略》,第 2 页。

[15]《美理哥国志略》,第 12 页。

[16]《美理哥国志略》,第 12—13 页。

[17]《美理哥国志略》,第 13—14 页。

[18]《美理哥国志略》,第 13 页。

[19]《美理哥国志略》,第 11—12 页。

[20] Fred W. Drake, "Protestant Geography in China: E. C. Bridgman's Portrayal of the West," in Barnett and Fairbank, ed., *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, p. 105.

[21]《美理哥国志略》,第 15—16 页。

[22] 王韬:《瀛壖杂志·瓮牖餘谈》,岳麓书社 1988 年版,第 120 页。

[23] Suzanne W. Barnett, "Justus Doolittle at Foochow: Christian Values in the Treaty Ports," in Barnett and Fairbank, ed., *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, pp. 107—121.

[24] Gilbert McIntosh, *The Mission Press in China* (Shanghai, 1895), p. 7.

[25] 资料来源:McIntosh, *The Mission Press in China*, pp. 13—20. 上海社科院的熊月之先生曾对该书房在宁波的出版情况做过统计,与本表有些出入,熊先生未注明资料出处,不知何所据。参见:熊月之:“1842 年至 1860 年西学在中国的传播”,《历史研究》1994 年第 4 期。The Mission Press in China 一书为美华书馆工作人员 Gilbert McIntosh 为纪念该馆成立 50 周年而作,所提供的数字当不致有误。

[26] 裨理哲:《地球说略》,第 21 页,载:《小方壶斋輿地丛抄》,第

12 轶,再补编,第 15 册。

[27]《地球说略》,第 29 页。

[28]《地球说略》,第 21 页。

[29]《地球说略》,第 2 页。

[30]《地球说略》,第 29 页。

[31]《地球说略》,第 1 页。

[32]魏源:《海国图志》,百卷本,卷首,“原叙”。

[33]魏源:《海国图志》,百卷本,卷 4,第 43 页。

[34]魏源:《海国图志》,百卷本,卷 100,“后叙”。

[35]魏源:《海国图志》,百卷本,卷 59—61。

[36]魏源:《海国图志》,道光二十四年五十卷本,卷 38,第 1 页。

[37]参见吴泽、黄丽镛:“魏源《海国图志》研究”,载:杨慎之、黄丽镛编:《魏源思想研究》,湖南人民出版社 1987 年版,第 301 页。

[38]《海国图志》,百卷本,卷 94,第 3 页。

[39]《海国图志》,百卷本,卷 59,“外大西洋墨利加洲总序”。

[40]《海国图志》,百卷本,卷 100,“后叙”。

[41]《美理哥国志略》,第 3 页。

[42]《海国图志》,卷 59,“外大西洋墨利加洲总序”。

[43]《海国图志》,百卷本,卷 74,“国地总论上”。

[44]《海国图志》,百卷本,卷 59,“外大西洋墨利加洲总序”。

[45]《海国图志》,百卷本,卷 100,“地球天文合论五”。

[46]梁廷枏:《合省国说·序》,见《海国四说》,清道光 24—26 年刻本。

[47]《合省国说·序》。

[48]《瀛环志略》,“徐继畲识”,第 8 页,同治丙寅重订,总理衙门藏版。

[49]《瀛环志略·凡例》,第 3 页。

[50]Chinese Repository 13 : 236(May 1844).

[51]Chinese Repository 13 : 237(May 1844).

[52]Chinese Repository 20 : 169-170(April 1851).

[53]Chinese Repository 13 : 237(May 1844).

[54]《瀛环考略》,“徐继畲识”,台湾文海出版社影印本,收入《中国近代史资料丛编》,第79集。

[55]《瀛环志略》,卷1,“地球”,第5页。

[56]《瀛环志略》,卷1,“地球”,第7页。

[57]《瀛环志略》,卷3,“五印度”,第7页。

[58]《瀛环志略》,卷5,“瑞士国”,第32页。

[59]《瀛环志略》,卷9,第15—16页。

[60]《瀛环志略》,卷9,第16页。

[61]《瀛环志略》,卷9,第35页。

[62]李志刚:“从《瀛环考略》探究徐继畲与雅裨理牧师之交游”,载:任复兴主编:《徐继畲与东西方文化交流》,中国社会科学出版社1993年版,第242页。

[63]徐继畲:“复吴思澄比部世兄书”,载:《松龕先生全集》,文集,卷三,1915年铅印本,第20页。

[64](台湾)中央研究院近代史研究所编,《中美关系史料》,同治朝上,第475—476页。

[65]梁启超:《清代学术概论》,载:《饮冰室合集》,专集,第32册,第52页。

第六章

美国传教士与洋务运动

第二次鸦片战争以后,面对内忧外患带来的封建统治危机,清政府内部掀起办洋务的热潮。一时间,人们“合交涉、制造、教案、通商诸务,而概之以一名词焉,曰‘洋务’”。“洋务”成了“一时舆论之所趋向”、“一时之世风”。^{〔1〕}洋务派建立了一系列官方翻译机构,创办近代企业和新式教育,试图通过引进西方兵工技术达到富国强兵的目的。但是,由于长期闭关锁国,近代西方科技知识在中国尚属空白,西学人才更是寥寥无几,洋务派从事洋务运动在很大程度上借助于外国人,其中主要是基督新教传教士。传教士参与洋务事业不仅推动了洋务运动的发展,对基督教在华传教运动也产生了深远影响。

一、传教士与洋务派的合作

【合作的基础与起源】 传教士奉派来华时,差会规定的任务是向异教徒直接布道。差会不鼓励传教士从事文化

和教育活动,更严禁传教士受雇于中国政府。1834年美国公理会指示在华传教士的首要任务是“用生动的语言宣讲福音”,“准备和分发圣经小册子为其次,而办学和旨在改革社会的活动应永远严格地作为从属活动”。^[2]公理会还警告传教士不要参与中国的“地方事务”。^[3]但是,从1807年第一位新教传教士马礼逊来华到19世纪60年代,尽管中国全境已经向基督教开放,但直接布道的效果却甚微。美国第一位传教士裨治文来华17年后即1847年才吸收第一个信徒。^[4]到1853年,基督新教入华近半个世纪后在华吸收的信徒也不过350人。^[5]不少传教士抱怨“单纯向听众讲道像是向水中撒种”,^[6]徒劳无功。部分传教士逐渐认识到中国传统文化和社会对传教士的敌视和士大夫阶层对基督教的抵制是传教运动的最大障碍,必须深入中国知识阶层传教,通过文化和教育活动创造一个有利于基督教传播的社会环境,改变士大夫对基督教的看法。

对于西方在华传教士而言,洋务运动的兴起是中国打算“吸收西方国家制度和习惯的强烈证明”,为西方科技知识、政治制度、思想观念的传播提供了一个难得的机会,加速了中国社会从传统走向西方化的进程,“对西方具有无法估量的价值”。^[7]美国北长老会传教士狄考文在1877年上海传教士大会上指出,洋务运动导致“上层社会中许多人渴望了解外国的科学究竟是什么”,这给苦苦寻觅的传教士提供了“进入中国上层社会的最好办法”^[8],以及借助西学扩大基督教的影响,改造中国文化的良机。

一般来说,参与洋务运动的主要是自由派传教士。正如

前文所述,自由派传教士采取自上而下的传教路线,重视在士大夫中间传教。传教士深知,良好的关系是他们影响士人和与洋务派进行合作的基础。为了赢得士大夫的好感与尊敬,他们极力塑造自己的学者形象。一些传教士对儒家经典,有一定的研究,并以西儒自称。如艾约瑟自称英国进士,林乐知、丁韪良自称美国进士。林乐知初来华时曾取名林约翰,后改为林乐知,以迎合儒家“一物不知,儒者之耻”的心态。应该说,他们的努力是有成效的。部分传教士如林乐知、李佳白、李提摩太等人赢得了中国官绅的尊重。为了保持与官绅的良好关系,他们主办的报刊一般拒绝刊登涉及官僚个人的报道和评论以及官场中的诉讼事件。林乐知曾在《教会新报》上发表声明:“中国官场以及审案结案定罪公允与否,非本报所与闻,即他处有寄文请录者,亦置之不问,特为预白。”^[9]

传教士有赖于洋务运动提供的社会环境推动在华传教运动,洋务派也需要借助在华西人特别是传教士的帮助,兴办洋务事业。双方存在一种互相利用的合作关系。

奕訢、曾国藩、李鸿章和左宗棠等洋务派得势直接间接是办理洋务的结果。他们从办理洋务中获得权力和地位。一方面,很多官职为洋务而设;另一方面,他们打着富国强兵的口号经办洋务企业和洋务学堂不仅可以获得大量拨款和捐款,而且还可以网罗不少人才,从而获得许多实际的利益,建立自己的势力。因此,洋务派与各种洋务事业是相互依赖的。洋务事业的兴衰成败关系着洋务派的沉浮升降,成功则使自己立于不败之地,失败则授顽固派以口实。在 19

世纪 60—70 年代,与顽固派相比较,洋务派仍然是较弱的势力。正如王韬所言:当时“以西法为可行者不过二三人,以西法为不可行、不必行者几于盈廷皆是”。^{〔10〕}而在中国社会缺乏西学人才的情况下,洋务事业的成功在一定程度上就有赖于在华西人的支持与合作。西方各国为了把中国纳入殖民体系也乐于看到中国做一定限度的变革和最大限度的开放,因此对洋务运动采取支持的态度。洋务派与在华西人的这种互相利用的关系反映了西方殖民主义势力与中国封建势力相互勾结的一面。

洋务派与在华西人的合作开始于镇压“太平天国”运动。尽管在太平天国运动初期,在华传教士曾幻想太平军为基督教在华传播开辟道路,但后来大多数传教士转而反对太平天国运动。如曾为洪秀全讲道的美国传教士罗孝全在 1853 年 8 月曾赞扬太平天国是“为宗教自由而斗争,且实谋推翻偶像之崇拜”,^{〔11〕}而后来 1862 年却“坚决反对他们”,咒骂太平军是“一群强盗,必须受到外国人的剿杀”。^{〔12〕}蒲安臣、华尔和戈登等人对洋务派剿灭太平军则有直接的帮助。这一切为双方在洋务运动中的进一步合作奠定了基础。

【双方合作的表现】 洋务派推行自强新政后,与在华外人特别是传教士合作的机会大大增加了。

首先,洋务派在购买机械、轮船,向外人贷款以及办理交涉等方面需借助在华外人,其中一部分是在华传教士从中斡旋。早在鸦片战争前,美国传教士伯驾就曾请林则徐的翻译梁进德(近代第一个新教华人牧师梁发之子,曾从裨治

文学习英文)向林提出愿意充任中英两国之间的调停者。1840年7月,伯驾给林则徐写信,提出“愿不惜个人生命的安危,采取任何手段帮助在大国之间恢复和好”,但未获林的同意。^{〔13〕}清政府任用在华西人办交涉最为人所知的当属蒲安臣出使各国,蒲安臣最后病死任上,颇受洋务派的赞赏。美国浸礼会传教士金楷理曾随中国驻俄公使许景澄赴俄交涉,1901年随醇亲王载沣为德国公使克林德被杀一事赴德道歉。美国美以美会传教士福开森曾协助吕海寰和盛宣怀与美国签订《中美通商行船续订条约》。洋务初期,“中国用项不足,约请借贷”^{〔14〕},因此在向外借款中借助西人也较多。洋务派大员左宗棠、沈葆楨、李鸿章等都曾先后向英俄贷款,由寓华西人作中间人,其中最受洋务派拉拢的就是赫德。广学会中的传教士也是洋务派拉拢的对象。广学会虽以传教士为主体,但却有英美德在华官员和洋行代表参加。传教士、领事官和大商人同为广学会成员,相互影响甚深。该会很多传教士如林乐知、李佳白、李提摩太等人主张用西人和借西款。

第二,除受聘于洋务机构外,在华传教士与地方的洋务派官僚在救灾等社会服务和慈善工作方面也有很多合作的机会。在儒家传统看来,作官的标准是“为民之父母”。各地方官吏除负有平乱、剿贼和边防等主要任务外,还要照顾百姓的衣食。因此,救灾、治水、放赈等有关国计民生之事亦常是洋务派官吏关注的中心。来华传教士标榜“双重拯救”,即不仅拯救中国人的灵魂,而且还要拯救中国人的肉体,因此不少传教士热衷于社会福利、慈善和救灾活动。美国传教士

倪维思称赈灾为“最有效的传教方法”。他说：“我所发放的金钱和我们救灾的努力，都被认为是基督教的延伸和发展”，“这种工作对于消除偏见，为接受基督教准备了道路”。^[15]李提摩太也认为救济活动乃扩展基督教势力的有力手段。他写道：“因为我在灾民中发放赈款，对于广大的民众是一个可以使他们信服的证据，证明我传的宗教是好的。”^[16]在灾情严重，清政府没有足够的财力缓解灾情的情况下，传教士的救灾活动常常可以弥补官方财力的不足，传教士与洋务派的合作也比较顺利。

1876年至1879年间，华北各省发生历史上罕见的特大旱灾。倪维思、谢卫楼、李提摩太等英美传教士参加了救灾活动。这次灾荒给传教士一个机会。放赈之后，出现了一个加入教会的洪流。在赈灾过程中，传教士采取把捐款赠给地方官吏，请他们发放给灾民的办法，地方官藉此提高了声誉，增加了政绩，因此对传教士颇有好感。相当一部分传教士深入灾区，了解灾情，收集情报和资料，他们不仅通过新闻媒介广为宣传，有时还把了解到的情况直接向地方官汇报，并提出建议。传教士通过救济工作也结识了不少大小官吏，如山东巡抚丁宝楨和山西巡抚曾国荃等。1876年7月，李提摩太等英美传教士在济南初次会见丁宝楨时，曾建议进行经济改革以防止灾害的再次发生，如：建设铁路和开矿，加强运输能力，扩大就业和以工代赈等方法。1881年11月至1882年1月的《万国公报》上连载文章《近事要务》，提出根治中国灾荒的建议，如控制自然、改良农业、开矿设厂、发展交通、开办银行、促进贸易等。应该说传教士的这些建

议并非毫无道理,尽管其目的在于吸引信徒,扩大传教事业影响,但其救灾活动对缓解灾情还是有作用的。曾国荃虽然认识到传教士的救济活动是在“盗窃中国人的心”^[17],但还是不得不允许李提摩太等人从事赈灾活动,并承认其活动对缓解灾情的积极作用。

第三,一批传教士受聘于洋务学堂和翻译机构。洋务派欲办洋务,在当时只能“暂约外国人相帮”^[18]。洋务派最初也曾考虑以聘用中国人为主,计划建立同文馆时,恭亲王奕訢曾“行文两广总督、江苏巡抚委派教习”,但结果“广东则称无人可派,上海虽有其人而艺不甚精,价则过巨,未便飭令前来”。正因为“广东、江苏既无资送来京之人”,才“不得不于外国人中延访”。^[19]不仅西文教习只能聘用在华西人,即使天文算学也不得不如此。同文馆算学馆成立后,总理衙门在聘请教习的奏折称:“今中国之欲讲求制造轮船、机器诸法,苟不借西士为先导,俾讲明极巧之源,制作之术,窃恐师心自由,徒费钱粮,仍无裨于实际。”^[20]洋务派延聘西人,传教士是最好的人选。在华西人中,外交官和军人因其官方身分为清廷所忌,在华商人由于商务活动繁忙,且关注自己的商业利益,对应聘清廷兴趣不大。而在国人对西方“国政民情终茫然罔有所知”^[21]的情况下直接到国外聘用又一直缺乏有效的渠道。而相当一部分传教士,不仅对受聘于清廷颇有兴趣,且大多数受过高等教育^[22],文化素质比其他在华西人高得多,有能力成为西学的传播者,这样一批传教士进入了洋务机构。基督新教传教士受聘于洋务机构的情况如下:^[23]

京师同文馆	傅兰雅 包尔腾 * 丁韪良 德贞 司默灵 * 满乐道
上海广方言馆	* 林乐知 * 金楷理 * 玛高温
江南制造局 翻译馆	傅兰雅 伟烈亚力 * 玛高温 * 林乐知 * 金楷理 秀耀春 * 卫理 * 李佳白 罗亨利
广州同文馆	* 谭顺 * 哈巴安德 俾士

注：带*者为美国传教士。

【受聘于洋务机构的传教士生平介绍】

（一）受聘于京师同文馆的传教士：

包尔腾(1826—1907)：英国圣公会传教士。1853年来华传教，最早在上海，后赴北京。1861年在英国驻华使馆参赞威妥玛的推荐下入京师同文馆，任第一任英文教习，1864年离馆。1865—1872年为英国驻华使馆牧师，1874—1895年间任圣公会香港区维多利亚主教。

德贞(1837—1901)：英国伦敦会传教医师。1860年来华，1864—1867年任英国驻华使馆医师，旋任北京一家英国教会医院院长。1872年入同文馆任医学教习，1882年离馆。他在馆中除任教习外还翻译了《全体通考》(Physiology)，著有《药材通考》一书。

司默灵(1827—1900)：又称司牧灵、司默林。荷兰遣使会传教士。1860年来华，初在宁波传教，后到北京。1863年任同文馆第一任法文教习，1867年入圣马利亚圣心会，赴蒙古传教，1869年任蒙古教区主教。

丁韪良(1827—1916)：美国长老会传教士。1850年来华，初在宁波布道，1863年到北京从事传教和教育活动。1865年在赫德推荐下接替傅兰雅任同文馆英文教习，1867

年兼任国际法教习,1869年任总教习,直至1894年卸任。丁韪良是同文馆历史上极为重要的人物,在中国近代史上具有重要影响。他在同文馆翻译和鉴定的书籍共11种,另著有其它中文著作16种。

满乐道(1862—1931):美国长老会传教士。1885年来华,在济南传教施医,1896年任同文馆生理教习,1898年兼任京师大学堂教习。义和团运动后任《芝加哥记录报》记者。1901年在天津行医,后任美孚石油公司天津代理人,1919—1926年间任该公司经理。撰有著作多种。

关于同文馆各洋教习的工作,总理衙门评价甚高,称“历年以来,洋教习均能始终不懈,各学生等因而日有起功,或随带出洋充作翻译,或升迁外省及调赴沿海各处差委者已不乏人,实属著有成效。其各教习训课之余,兼能翻译各项书籍,勤奋尤为可嘉”^[24]。

(二)受聘于上海广方言馆和江南制造局翻译馆的传教士:

玛高温(1814—1893):美国浸礼会传教士。1843年来华,在宁波传教施医,1844年创办一家医院。1854年在宁波创办《中外新报》(Chinese and Foreign Gazette),登载教务消息和宗教文章,为半月刊,1861年停刊。后到上海传教,于1862年7月创办《中外杂志》(Chinese and Foreign Miscellany)月刊,1863年停刊。玛高温是江南制造局资格最老的译员之一,1868年6月翻译馆开馆时即参与了译书活动,1869年10月广方言馆并入江南制造局后,两馆教习和翻译一般互相兼任,但玛高温却是例外,概因玛高温一边译

书一边行医,且行医花费他很多时间和精力。玛高温在江南制造局译书只有两种,即《金石识别》和《地学浅释》,均与华衡芳合译。两书对近代地质学和地矿学在中国的传播具有开创意义。

金楷理:生卒年不详。美国浸礼会传教士,德裔美国人。1866年来华,初在杭州传教,为浸礼会设立传教站。后辞教会职来沪,入江南制造局任翻译,1877年离职。后受雇于清政府,曾随清政府驻俄公使许景澄赴俄,任中国驻俄使馆参赞。1901年醇亲王载沣为德国公使克林德被杀一事赴德道歉,金被派为随员。金楷理入翻译馆的具体时间不详,1868年九月初二,曾国藩疏陈中提到“本年局中翻译委员”未有金楷理,估计他入馆当在1869年。金每天上半日任广方言馆教习,下半日任翻译馆译员。金楷理在翻译馆译书共15种,主要为军事方面,且多译自德文,主要有:《临阵管见》、《克虏伯炮说》、《行军指要》等。其影响较大的译著一为《光学》(与赵元益合译),一为气象学著作《测候丛谈》(与华衡芳合译)。此外,他还与林乐知一起创办《西国近事汇编》。

林乐知(1836--1917):美国监理会传教士。1860年来华传教,1864年经冯桂芬和应宝时介绍,入上海广方言馆任英文教习一年,后因广方言馆改聘与容闳一起留学的黄胜充任英文教习而离馆。1867年林乐知再次申请,获准入馆。1869年广方言馆并入江南制造局后,林乐知兼任翻译馆译员,每天上半日任教习,下半日译书,直至1881年。1881年后,由于筹办和主持中西书院,经营《万国公报》,很少再为翻译馆译书,但仍兼任广方言馆教习,直至1883年

正式解聘。清政府授予他五品顶戴官衔。林乐知一边任教习,一边兼管监理会传教工作,工作极为紧张。傅兰雅回忆他的工作时说:“林氏当时工作极度紧张,昼夜不息,无间风雨,每日上午在广方言馆授课,午后赴制造局译书,夜间编辑《万国公报》,礼拜日则尽日说教,及处理教会事宜。同事十年,从未见其有片刻闲暇,虽常劝其稍稍节劳,以维康健,而彼竟谓体内无一懒骨。”^[25]林乐知在江南制造局译书共13种,多为史志方面的书籍,计有:《四裔编年表》、《挺纛外乘》、《列国岁政计要》、《东方交涉记》、《格致启蒙》(分化学、天文、地理、博物四卷)、《印度国史》、《俄罗斯国史》、《地学启蒙》、《新闻纸》、《列国陆军制》、《万国史》、《德国史》、《欧罗巴史》(后两种译成未刻)。林乐知的另一贡献为编译《西国近事汇编》,该刊从第二年开始,即1874年至1881年共八卷皆为林乐知主编。时人对林乐知在江南制造局的工作评价甚高,称林乐知“主教广方言馆,门下高才生如汪太史凤藻、朱观察格仁、严太守良勋、席京职淦诸君,各有成就,或膺使节,或馆郡符,或值枢曹,或登禁近,咸能建树,以赴功名之途,林君于应公(指推荐林乐知入广方言馆的江海关监督应宝时)隆谊可稍酬无负矣”。^[26]

卫理(1854—1944):美国基督会传教士,^[27]1887年来华,初在南京传教。1892年加入广学会,任《中西教会报》主编。1896年辞教会职,在美国驻上海领事馆任翻译,1898—1901年间兼任江南制造局翻译馆译员,1901年调任北京美使馆汉务参赞,1908年任美国驻天津总领事,1914年—1918年间任美国国务院远东司司长。著有《中国的昨天与

今天》、《中国简史》等关于中国的书籍若干种。卫理在江南制造局任译员只有三年,译书共7种,包括农学两种:《农务土质论》、《农学律梁》;教育1种:《日本学校源流考》;应用技术书籍3种:《取滤火油法》、《照相镂板印图法》、《无线电报》;商务著作1种:《工业与国政相关论》。卫理译书活动在戊戌变法以后,故其书影响不大,唯《日本学校源流考》和《工业与国政相关论》有一定影响。

李佳白(1857—1927):美国长老会传教士。1882年来华。他以建立尚贤堂和参与中国维新运动而闻名。1901年卫理离馆赴京任职时有很多事情未了,因此推荐李佳白接替他,但究竟何事不详。李佳白未正式入馆,完成卫理未竟之事后即与江南制造局脱离关系。甘作霖的《江南制造局简史》载:“威(指卫理——引者注)去职时,其在局经手事件之未了者尤多,乃由李佳白博士暂为担任,时李方锐意经营尚贤堂事,惟日孜孜,犹虞不给,特勉循该局所请,分其宝贵光阴之一部分,兼营局事,惟言明不能到局,且以结束威廉氏(指卫理)未竟之事为限,过此即脱离关系。”^[28]

秀耀春(1856—1900):英国大英浸礼会传教士。1876年来华,^[29]初在山东青州传教,后到济南府,1892年因与浸礼会不合而脱离关系,1899年入江南制造局翻译馆,不久调任北京美国使馆任书记员,义和团运动期间被杀,“死状至惨,遗骸不知所往”。秀耀春在馆中时间不长,时人评价他“固夙学,办事尤恳勤”^[30]。译书共五种:《农学初级》、《农务化学问答》、《保全生命论》、《济急法》、《取滤火油法》(与卫理合译)。

傅兰雅(1839—1928):英国圣公会传教士。1861年来华,1864年接替包尔腾任同文馆第二任英文教习,1865年离馆南下到上海任英华书院院长,1868年5月底正式受聘任江南制造局翻译馆译员,后任广方言馆教习、《格致汇编》主编,1896年辞职,赴美任加州大学东方语言文学教授。傅兰雅对江南制造局的翻译工作贡献最大。他一生译书共约170种,其中在江南制造局出版66种,在中西文化交流史和近代翻译史上占有重要地位。

伟烈亚力(1815—1887):英国传教士,所属差会不详,疑为独立传教士。1847年来华,初在上海墨海书馆工作,翻译和编写了《数学启蒙》、《代微积拾级》等,很有影响。他于1857年1月编辑出版了近代上海第一种中文杂志《六合丛谈》(Shanghai Serial),1858年停刊。在上海与王韬、李善兰、华蘅芳等人过从甚密。伟烈亚力是江南制造局最早的译员之一。曾国藩在1868年10月的奏折中称之为亚伟列,把他列为外国译员之首。但他把主要精力放在汉学研究上,在江南制造局译书只有两种,即《汽机发轫》和《谈天》。前者介绍了蒸汽机的原理,是这方面最早的译本之一。时人评价该书“极有条理,视各书易入门”。^[31]后者则标志着西方近代天文学知识开始系统介绍给我国。伟烈亚力还为江南制造局翻译了《分光求原》,但未出版。

时人对江南制造局聘请的译员评价甚高。曾国藩称“局中翻译委员,甚为究心”。^[32]王韬也称赞江南制造局聘请的传教士的功绩:“口译之西士,则有傅兰雅、金楷理诸人,笔受者则为华若汀、徐雪村诸人,自象纬舆图格致器艺兵法医

术,罔不搜罗备至,诚为西学之大观。……将来尽长技而操胜算者将以此为嚆矢。”^{〔33〕}

(三)受聘于广州同文馆的传教士

谭顺:生卒年月及事迹不详。1864年5月入广州同文馆任英文教习,是该馆聘请的最早的英文教习。同治三年(1864)年7月,广州将军瑞麟在奏折中称:“美国人谭顺,精通西文,人亦体面,堪为西文教习”。谭顺是否为传教士,现尚无直接材料证明,但从瑞麟的奏折可以推测。瑞麟在奏折中表示将“随时督饬,严密稽查,断不准有影射传习天主教等弊”。^{〔34〕}当时该馆聘请的外国教习“仅谭顺一名”^{〔35〕}。上述表示显然是针对谭顺,因此可以推测谭可能为传教士。

哈巴安德(1818—1894):美国长老会传教士。1844年毕业于宾夕法尼亚医学院,获医学博士学位,同年来华,先在澳门传教,后到广州传教并兼行医和办学。1849年出版了《天文问答》,是最早向中国全面介绍近代天文学知识的书籍之一。1865年5月入广州同文馆任英文教习。哈巴安德于1880—1884年间曾任《教务杂志》总编辑,并于1887年创办广州格致书院,该校后发展成岭南大学。1891年因病返美,1894年逝世。他还著有《北京访问记》(A Visit to Peking with some Notices of the Imperial Worship at the Altars of Heaven, Earth, Sun, Moon and the Gods of the Grain and the Land);于1879年出版。

俾士:生卒年代不详。英国循道会传教士,1852年来华,在广州传教,同治十三年(1874)到馆。

二、洋务派对传教士的宽容与认可

【洋务派的基督教观】 洋务派通过与传教士的合作和从事洋务活动改变了过去类似顽固派那样对基督教的极端仇视心理,对传教士和基督教,特别是耶稣教(即新教)采取了比较宽容的态度。以曾国藩为例,他在1854年为镇压太平天国发布的《讨粤匪檄文》中,指斥太平军“崇天主之教”是“举中国数千年礼义人伦诗书典则,一旦扫地荡尽”,号召士人“赫然愤怒以卫吾道”,^[36]俨然以反洋教斗士自居。然而,从事洋务运动之后,曾国藩对基督教和西方文化有了一定的认识,尽管他仍然从义理上蔑视基督教,但感到基督教入华并非像以前想象的那样乃“开辟以来名教之奇变”^[37],认为“内地已有三四教,复加一教亦仍无碍”。^[38]奕訢等人也认为“天主教之入中国,与佛道二家相等”^[39]。参与洋务运动的主要是新教即耶稣教传教士,而且新教传教士卷入教案的也较少,这使洋务派注意到天主教与耶稣教的区别,对后者也产生了一些好感。洋务派认为“耶稣教以清静为宗,虽是非谬于圣人,可以僧道之流待之”,不像“天主教则纳污藏垢,无所不为,渊藪逋逃,名为传教,实为包藏祸心”。^[40]从顽固派对洋务派的攻击中也可以看出洋务派对传教士的一定程度的宽容。顽固派官员杨廷熙就曾把洋务派雇佣传教士称作是“西教本不行于中国,而总理衙门请皇上导之使行也”。^[41]

【洋务派对自由派传教士的认可】 作为对传教士合作

的报答,洋务派对部分自由派传教士的社会文化活动也表示了有限度的认可和支持。

首先是洋务派对教会教育的支持。毫无疑问,传教士在华兴办教育的目的是吸收信徒,扩大基督教的影响。但是这并不意味着教会教育与洋务教育没有任何共同之处。众所周知,整个洋务运动的指导思想是“中体西用论”,即“以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术”。^[42]中体西用论运用到洋务教育上,就是培养既有封建伦理道德,又掌握一定的西学知识的人才,因此在教育内容上提倡“中西并举”,既有中国的经典教育,又包括西文、西艺和西政的内容。中体西用思想在洋务运动的早期具有进步意义,标志着当时中国人对西学的认识水平。

对于传教士来说,中体西用论是绝难接受的。福开森指责“中体西用”论是“通过贬低外国知识,强化和夸大古代经典的天然优越地位”。^[43]但是他们发现洋务派的中体西用论“以采西学、制洋器为自强之道”,^[44]从而为西学的传播开辟了渠道。面对这样“一个巨大的机会”,传教士开始调整教会教育的培养目标。著名的传教士教育家、主持登州文会馆的狄考文称,教会学校的目标是“用基督教和科学培养能胜过中国旧式士大夫”的知识分子,“成为一般民众的先生和领袖”,^[45]来领导中国的变革。狄考文提出所谓新式知识分子有三个标准:具有基督教信仰,精通本国经典,掌握西方科技知识。后两个标准与洋务学校的培养目标基本是一致的。登州文会馆1891年“所开设的课程是把中国经典、西方科学和宗教教育最佳地组合起来”。^[46]狄考文是19世纪

教会教育理论的集大成者,文会馆的课程设置模式在教会学校中具有一定典型性。洋务教育思想与教会教育理论的一致性表明传教士为了传教事业的需要对中国社会进行了一定程度的适应,对中国统治者的需要做出了有限的让步。显然,没有这种让步和适应,基督教就很难在中国扎根,教会教育也难以在中国社会产生广泛影响。

与林乐知关系密切、在上海颇负文名的沈毓桂一语道破教会学校“中西并举”的原因,他说:“当今之世……专尚中学固不可也,要必赖西学以辅之;专习西学亦不可也,必赖中学以襄之。并行不悖乃可以施非常之教化矣。”^{〔47〕}

从上海中西书院的办学方针和教育内容可以更清楚地看到教会教育与洋务教育某种程度的一致性。

上海中西书院是美国监理会传教士林乐知创办的。林乐知提出,其建校宗旨既不在于吸收信徒,也不在于培养传教士。他在《中西书院规条》中称:“余拟上海设立书院,意在中西并重,特为造就人才之举。”^{〔48〕}为了贯彻这一思想,中西书院在课程设置上也“中西并重”,西学与中国经典课程各占半天。^{〔49〕}

教会学校办学思想与洋务思想某种程度上的一致性使很多洋务派对一些教会学校采取默许,甚至鼓励的态度。教会学校可以吸收部分官僚和商人子弟入学,他们毕业后可以在洋务机构中谋职,或为入仕提供捷径。此外,洋务派还可以从教会学校吸取一些办学经验。因此,不少洋务派大员捐款支持传教士办学。1881年中西书院建立时所需购置书籍和器具的经费就是由“李鸿章等显宦富商捐助的”。^{〔50〕}据

《万国公报》所载 1883 年捐款清单,中国官吏和洋务机构向中西书院捐款合计银洋 600 多元,其中包括苏松太兵备道刘瑞芬、上海县莫祥芝、上海电报局总办郑观应、招商局总办唐廷枢、水利局督办张某、上海煤矿局金某等洋务派官僚及士人。^{〔51〕}1885 年当美国长老会的香便士和哈巴安德牧师酝酿在华南建立一所基督教大学时,一批广州人对这所学校非常感兴趣,约有 400 人提出要求,建议把学校设在广州,其中包括不少政府官员和翰林院翰林。有学者对此评论道:“基督教教育工作者和教会学校与对西学有兴趣的中国官员和官办的专门学校之间的接触,促进了西方意识形态和知识在中国的传播。”^{〔52〕}

其次是对教会医疗事业的支持。清廷官员对西医的赞赏可以追溯到林则徐。林到广州禁烟时曾请美国传教士伯驾治疗疝气,效果甚好。林则徐还公开赞扬伯驾开设的眼科医局,“医院每天都有他的随员登门拜访”。^{〔53〕}很多洋务派同林则徐一样,赞赏西医是源于自己或家人受过西医治疗的经历。李鸿章信任西医始于 1879 年西医治愈其夫人的痼疾。^{〔54〕}此后李鸿章对西医奉若神明,不仅聘有私人牙医,而且还在其祠院旁建一医馆,请英国伦敦会传教医师马根济主持,甚至准许他在馆中传教。马根济于 1888 年死后,李鸿章在天津捐款建立马大夫医院,以表纪念。传教士在上海开办的同仁医局、体仁医局和仁济医局每年都得到李鸿章和张之洞等洋务派官僚的捐款。李提摩太在 1890 年上海传教士大会上发表题为“基督教差会与中国政府的关系”的演讲列举了洋务派官僚“不反对基督教”的表现:“在天津,李鸿

章每月捐助数百两白银支持传教上的医疗诊所；在南京，当教会要求得到一块土地开办教会学校和医院时，当地政府很快就予以批准。”^[55]可见洋务派对教会医疗事业是相当鼓励的。

第三是洋务派对益智书会和广学会等传教士团体的资助。两会都是传播西学的机构，出版的部分书籍为洋务学堂所采用，受到改良派和维新派知识分子的广泛欢迎。这两个团体相当一部分资金来源于洋务派的捐款。1877年益智书会成立时得到的第一笔捐款即来自洋务派大员盛宣怀。广学会得到的洋务派捐款则更多，共计银洋9070元，详见下表：

清朝官吏向广学会捐款情况表

年代	1888	1894	1895	1896	1897	1902	1903	1904	1910	1911
金额	663	1473	265	20	5	5600	140	823	11	70

其中1894年的捐款人中有湖广总督张之洞(1000元)、山东布政司聂缉规(100元)、招商局郑观应(40元)等人。^[56]

三、传教士对洋务运动的影响

洋务派与传教士之间这种相互利用的合作关系为传教士影响洋务运动提供了可能性。

【教会学校培养洋务人才】 基督教传教运动提供了洋务运动所需要的一部分人才。这不仅表现在一批传教士直接进入洋务机构，成为所谓的“西师”，还表现在教会学校的

毕业生成为洋务企业的骨干。洋务运动时期,传教士所开办的教会学校成为西学的主要来源之一,教会学校毕业生因具有西学和外语知识适合了洋务运动的需要。尽管早期教会学校毕业生以从事宗教工作为主,但仍有一批毕业生进入早期洋务派开办的学校和企业。1896年以前,上海中西书院的毕业生遍布中国的海关和电讯机构,许多毕业生成为天津电报学堂、南京水师学堂、天津医学堂的教学。1896年,海关官员马士提到,从教会学校出来的学生在全国各地作翻译,约有几百名受雇于电讯机构。马士说,海关历来都是从香港学校招收雇员的,而1893—1896年间,海关23名雇员中有21名曾在上海中西书院、圣约翰书院和上海其它几所教会学校里学习过。^[57]当美国传教士丁韪良出任北京同文馆总教习时,曾多次请狄考文推荐文会馆的优秀毕业生到同文馆教授数学、天文、物理和化学等课程。林乐知也承认:“在华教堂中多设院塾,早年电报学生强半取裁于是。”^[58]评价早期教会学校毕业生的职业去向必须注意到一个基本事实,即大多数学生未等毕业就离校了。美国学者杰西·卢茨认为,“一旦他们掌握了足够的英语和数学,可以在通商口岸的商行、电报局、铁路、海关或其它需要外语的地方找到一个职位,他们就希望能够离开学校,虽然大多数毕业生接受了与教会有关的职务,但那些较早离校的学生似乎多半进入其它行业”。^[59]这一评论是有道理的。几次传教士会议上关于教会学校是否教授英语的争论也可以从一个侧面反映出,教会学校的英语教学使很多学生离校后从事与宗教无关,而与洋务或通商有关的职业。^[60]

【创办报刊,促进洋务思想的传播】 传教士影响洋务运动的另一途径是通过办报传播西学知识,鼓吹变革,营造有利于改革的舆论环境和社会环境。

甲午战争前,大部分报刊是由传教士主办的。中国人自己创办报纸直到 19 世纪 60 年代才出现,伍廷芳于 1861 年在香港创办《中外新报》为中国人自办报刊之始。据美国传教士范约翰统计,截止 1890 年,英美传教士曾创办中文报刊共 38 种,除三种用罗马化的方言出版外,其余 35 种如下:⁽⁶¹⁾

1890 年前新教传教士中文报刊一览表

刊名	主办人	刊址	办刊时间	刊物性质
察世俗每月统纪传	米怜、马礼逊	马六甲	1815—1821	宗教性月刊
特选撮要	麦都思	巴达维亚	1823—1826	同上
天下新闻	吉得	马六甲	1828—1829	同上
东西洋考每月统纪传	郭实腊	新加坡	1833—1838	同上
各国消息	麦都思、理雅各	广州	1838—?	宗教性刊物
遐迩贯珍	同上	香港	1853.8—1856.5	同上
* 中外新报	玛高温	宁波	1854.5—1861	半月刊
六合丛谈	伟烈亚力	上海	1857.1—1858.1	宗教性月刊
中外杂志	玛高温	上海	1862.7—1863	同上
* 上海新报	哲美森、林乐知	上海	1864.5—1872	世俗性月刊
中外新闻七日录	湛约翰	广州	1865.2—1870	宗教性周刊
* 广州新报	湛约翰、嘉约翰	广州	1865—1871	同上
* 教会新报	林乐知	上海	1868.9—1874.8	同上

刊名	主办人	刊址	办刊时间	刊物性质
* 圣商新报	范约翰	上海	1871.11-1874	上海方言月刊
* 中西闻见录	丁韪良、艾约瑟	北京	1872.6-1874	宗教性月刊
* 近事汇编	金楷理、林乐知	上海	1873-?	官方月刊
* 小孩月报	李承恩夫人	福州	1874.2-1874.10	福州方言月刊
* 小孩月报	嘉约翰	广州	1874.2-1875	后改称《月报》
* 福音新报	费启鸿夫人	上海	1874.10-1876.11	宗教月刊
* 邹山使者闽 省会报	李承恩	福州	1874.11-?	月刊
* 月报	范约翰	上海	1875.5-?	宗教性月刊
格致汇编	傅兰雅	上海	1876.2-1881	科学月刊 1890年复刊
福音新报	伍尔斯顿姐妹	福州	1876.2-1877	宗教月刊
* 益智新报	林乐知、艾约瑟	上海	1876.6-1878	宗教月刊
* 福音新报	蓝柏	上海	1878.3-1879.2	上海方言月刊
* 画图新报	范约翰	上海	1880.5-?	宗教月刊
昭文日报		汉口	1880-?	宗教性日报
* 西医新报	嘉约翰	广州	1880-?	月刊
* 基督徒新报	蓝柏	上海	1880.11-1881.3	上海方言周刊
孩提画报	福斯特夫人	上海	1886-?	宗教性
训蒙画报	韦廉臣	上海	1886-?	不定期
漳泉公会报	H. 汤普森	厦门	1888-?	厦门方言月刊
* 万国公报	林乐知	上海	1874.8-1883.	1889年复刊
福音新报	J. N. 史密斯	上海	1888.2-?	上海方言周刊
成童画报	慕瑞	上海	1889.2-1890	改为《日新画报》

带*号者为美国传教士参与创办的报刊

在华传教士通过新闻媒介介绍西方的科学知识,刊载

国内外新闻,发表时评,鼓吹中国进行变革,对改变世人观念,形成有利于洋务运动的舆论环境具有重要作用。尽管绝大多数报刊以宗教内容为主,但也刊有大量新闻、科技知识、时评等内容。比如由美国传教士玛高温于1862年6月创刊的《中外杂志》就包括大量的新闻、科学和文学等内容。

下面以《教会新报》为例分析传教士报刊的影响。

《教会新报》由美国监理会传教士林乐知于1868年9月创办于上海,每周一期,每年一卷五十期,1874年8月改名为《万国公报》。《教会新报》最初的宗旨是“为中国教友所立”,主要作为传播教会新闻的媒介。但也“登载国内外的世俗消息”,“以及有关科学和技术知识”的文章^[62]。从第三年即1870年开始林乐知的办刊思想发生了很大变化,世俗内容开始超过宗教内容。第113期开始刊登鼓吹清政府实行改革的文章,则标志着《教会新报》从“专言宗教”发展成“兼言政教”的综合性刊物。《教会新报》的世俗性质和影响表现在如下几个方面:

(一)建议中国“借法自强”。《教会新报》鼓吹中国改革的活动始于1870年11月第113期登载赫德的《局外旁观论》,从第116期该刊又连载威妥玛的《新议论略》,从第118期连载王清彦的《论中外国事书》。赫德的《局外旁观论》曾于1865年11月呈给总理衙门,赫德在文章中指出中国政治腐败,军队老弱,提出三项改革方案:一是学习西方的长处,包括“水陆舟车、工织器具、寄信电机、银钱式样、军火兵法”等;二是整顿财政;三为加强外交,包括召见外使,遣使西国,并准洋商与华商合办轮车、电机等各项事业。^[63]

《新议论略》乃英国驻华使馆参赞威妥玛受公使阿礼国之命于1866年3月呈送给总理衙门的关于中国改革的建议。该文提出的改革方案有二：一是“借法兴除利弊，以期内地复平”，一在“宜设法更求外国和睦”。^[64]总理衙门认为两文“所议中外情形尚能留心体察，然究系局外议论，且亦非急切能办之事”。^[65]林乐知在五年后转载两文，标志了《教会新报》的世俗化倾向，表明《教会新报》开始关注中国改革运动，企图让中国按照西方的模式进行变革。《教会新报》第294—205期连载《富国论》，提出“欲国之强，必先自富始”，与洋务派提出的“富国强兵”口号相呼应。至于如何“求富”，《教会新报》提出开设煤矿和修造铁路“为富国利民之源”，而这些正是洋务派“新政”的主要内容。

(二)《教会新报》对洋务运动给予极大关注，经常登载关于洋务运动的报道。如各地兴办学堂的情况，江南制造局初建的概况，向外国采买兵工机器，洋务派官员的奏疏，幼童赴美留学，上海西学局章程，清廷对洋务有功人员的奖励等均有报导。^[66]在官方尚无新闻媒体的情况下，^[67]这些报导使洋务运动的情况广为人知，对洋务思想和改良思潮的兴起和传播具有一定的推动作用。

(三)《教会新报》还向中国读者介绍了大量的有关西方社会的知识，一类是近代科技知识，一类是西方国家的社会、政治、经济的历史和现状。自然科学知识是《教会新报》的重要内容，举凡声、光、化、电等格致之学以及天文、地理、生物、医学、数学等知识，甚至新发明和新成果均有介绍。从第五卷开始，《教会新报》有四个栏目，即教事新闻、政事新

闻、杂事新闻和格致新闻。其中格致新闻即为介绍自然科技知识的专栏。^[68]政事新闻栏主要是各国消息,如欧美各国选举和议会开会的消息、国际关系中的重大事件、外国工业和军事技术进展等。^[69]值得一提的是,斌春的《乘槎笔记》问世不久,《教会新报》就在第135—155期予以转载。在官方翻译机构对西方政事缺乏兴趣的情况下,《教会新报》及其它传教士报刊对西方政治、经济、军事、文化的历史和现状的介绍是中国人当时了解这方面情况的重要来源。《教会新报》向中国读者介绍西方的目的很明确,即希望中国向西方学习,效仿西国。该报一篇文章中委婉提出,中国应“但凡事择善而行,凡有所长,均可效法,断不可一偏之见,自恃己能为至矣”。^[70]

传教士主办的报刊是除官方翻译机构、传教士出版机构和教会学校之外的另一个介绍西方科技知识的重要渠道和国人了解西方社会的主要途径。“诸国政令条教、盛衰大势、小有举动,早发夕知,非复前日蒙昧之象”。^[71]传教士报刊的广泛发行,有助于开阔国人的眼界,打破闭关自守和盲目自大的状态,对洋务思想和改良思潮的兴起和传播具有一定的推动作用。

【为洋务运动提供建议和方策】 洋务运动是在“势极可危”的情况下兴起的,其目的是富国强兵以“靖内患,御外侮”。然而如何富国强兵,洋务初期除制造枪炮、操练军兵和整顿海防等军事应急措施外并无全盘的谋划。洋务派没有过去的经验可资借鉴,在华西人的言论和建议是洋务派借鉴的一个重要来源。前述赫德的《局外旁观论》和威妥玛的

《新议论略》就曾对奕訢有一定的影响。清廷虽对二人颇有微词,但也承认所言有“微中之事”,一些建议“亦系应办之事”^[72]。除以上二文外,林乐知的《中西关系略论》在洋务初期影响也较大。

《中西关系略论》发表于1875年9月的《万国公报》上,主要内容是论述处理中外关系和富国强兵之法。该文于1882年由《申报》馆代印出版单行本,广为发行。

纵观该文,林乐知用大量篇幅论述了中国处理中外关系和富国强兵之法,显然是针对正在兴起的洋务运动。

林乐知首先指出中国目前“贫与弱”的原因在于好古恶新和墨守成规:“西国万事争先,不甘落后,中国墨守成规不知善变,此弱与贫所由来也。”因此应当“审时度势”,实行变革。林乐知提出,中国变革不能“行之太骤”,应“从容不迫,思得善法而徐徐更之”^[73]。这与洋务派渐变思想是吻合的。林乐知所言之善法,一为强兵之法,一为富国之法。

强兵之法在于改革兵制,建造铁路,铺设电报,制造船炮。由于制造坚船利炮已为清廷所认可,林乐知着重论述前几项。关于改革兵制,林乐知认为,“设兵有二法:一曰巡兵,一曰战兵。有巡兵则道途之小事可平,有战兵则国中之大难可削,巡兵地方官养之,战兵国家养之”。而且,兵“必舍弓箭刀矛,易新法之枪炮,必熟于操练,精于攻战”,“必有明韬略之大帅善为约束教导之”,否则“闲人耳”。^[74]

然而,光练兵不行,还必须修筑铁路,“如无铁路行军,非但兵易落后,即药弹米粮亦易不继”。而“造铁路之法,以京都为总汇之区,分出四支,通连十八省,省省相连”。“铁路

有事于兵家最利，无事为通商捷径”，因而有“无穷之利”。^{〔75〕}

至于电报，林乐知声称对军事尤为重要。“电报瞬息千里，神妙难言，中国文报，以千里马传送为最速，较之电报，相去天渊”。一有军情，“若由电报，倾刻即知，旋即调兵，由铁路驰往，甚速也”。^{〔76〕}

然而，由于强兵之法需要大量资金，因此，林乐知认为欲强兵，“非急于谋富不可”。致富之法在于勤，“然勤必由法”，“勤以行法，法以辅勤，而夫可谋也”^{〔77〕}。林乐知提出勤之大者，不外农工商与士耳：

农宜“审时度势”，“以西国之新法，拣选嘉种，精益求精”。

至于“工之一道”应新法制造，发展工业。

而商应“与农工相辅而行”。林乐知指出，通商有二法：“一曰内地通商，二曰各口通商。”内地通商之关键在于“运货敏捷”，“凡遇水道，轮船载货驶行，凡遇陆地，开通铁路，火车运行”。各口通商则在于减税。中国报税关卡过多，致使货物阻滞，商人裹足。当务之急应做到货物“一到口岸即行照例纳税，嗣后任其所之，无复报税之举”，“这样货物源源不绝，国家与商人无不获利”。^{〔78〕}林乐知这一建议，无疑会为洋货大量输入中国大开方便之门。

至于士“所关者，更大也”，必须“剔其弊”而“兴其利”。林乐知提出“中国开科取士制度，……惟以文章试帖为专长，……拘士之手足而不能运动，锢士之心思而不能灵活，蔽士之耳目而无所见闻矣”。因此要改革科举制度，“于文诗

策论之外,讲求尧舜禹汤之经济,文武周孔之薪传”,并采纳西方的格致之学。^[79]林乐知提出谋富之根本在于改革科举制度,在当时实乃惊人之语,为最早提出改革中国科举制度的第一人。

林乐知的《中西关系略论》在当时影响甚大。沈寿康在“跋”中称“所言实中肯綮”,“振聋发聩”,“真乃此世界不可少之书”。并希望“有心世道者,所宜急为嘉纳”。^[80]北京的一位读者读完该文后,投稿《万国公报》,深感“舍富国强兵一道,亦实别无良策可建,而富强之道自非空谈性命所能致,此格物之学宜速讲也”。^[81]1876年郭嵩焘被派驻英国首任公使时,途经上海,林乐知特意去拜访他,并将《中西关系略论》送给郭。同年11月11日,郭嵩焘在伦敦读完该书后十分感慨。1878年林乐知适来英国,去使馆拜会郭嵩焘,二人相谈甚欢。郭对林言:“初奉派时,并不知西国情形,幸藉君之书为指南焉。”^[82]郑昌棧则接受了林乐知关于中外关系格局的论点,提出“远交英美,近防北俄”的外交方针,称

林乐知《中西关系略论》,《万国公报》,1876年11月11日。(81)

少见的。其原因在于近代中国特殊的历史条件。

近代以前,中国“通泰西文字语言者甚寡,不知其书”,^[84]加上中国统治者采取闭关锁国政策,恪守夷夏之大防,严禁与西人交往,因此对外部事情茫然无知。王韬曾对这一情形做过描述,他说:

“中外语言文字迥然有别,彼处则设有翻译官员,及教中之神父、牧师效华言,识汉字,留心于我国之政治,于我国之俗尚土风、山川形势、物产民情皆勒之成书,以教其国中之民。而向时中国之能操泰西语言者、能识英人文字者,当轴者深恶而病疾,中国文士亦鄙之而不屑与交。而其人亦类多赤贫无赖,浅见寡识,于泰西之政事得失、制度沿革,毫不关心,即有一二从其游者,类皆役于疾寒,仰其鼻息,鲜有远虑足备顾问。盖上既轻之,则下亦不知自奋也。因是于其性情日益隔阂,于其国政民情终茫然罔有所知。”^[85]

洋务运动兴起后,在中外长期隔绝的情况下,洋务派只能借助于翻译解决洋务事业所需要的知识和技术,于是学习西方语言文字和翻译西书开始大规模兴起,并成为以“富国强兵”为目标的洋务派的主要事业之一。

最早认识到译书重要性的洋务派大员是曾国藩,他在请求开办江南制造局翻译馆的奏折中写到:“盖翻译一事,系制造之根本。洋人制器出于算学,其中奥妙,皆有图说可寻。特以彼此文字捍格不通,故虽日习其器,究不明夫用器与制器之所以然。”^[86]曾国藩虽不乏远见,在这里却实际上大大低估了译书的作用。这是因为在曾国藩的眼里,翻译西书仅仅限于作为制造之根本的西方兵工技术。实际上,在戊

戊变法前,通过译书传入中国的绝不仅仅是军工技术,而是遍及西学的各个领域。梁启超曾对译书的影响有一个恰当的评价,他言道:“国家欲富强,以多译西书为本;予欲自立,以多译西书为功。”对于翻译过来的西书,“择其精要而读之,于世界蕃变之迹,国土迁异之原,可以粗有所闻矣”。^{〔87〕}傅兰雅也认为翻译事业“很可能会成为帮助这个令人尊敬的古老国家不断进步的有力工具”。^{〔88〕}

甲午战争前,在中国译书事业中起主导作用的并不是中国知识分子而是来华传教士。

19世纪中国有九大翻译机构,即:墨海书馆、美华书馆、京师同文馆、江南制造局、格致汇编社、益智书会、广州博济医院、天津水师学堂、广学会。除京师同文馆、江南制造局和天津水师学堂外,其余均为教会机构,而京师同文馆和江南制造局的翻译工作实际上也由传教士主持。这两个机构虽然延聘了李善兰、华蘅芳、徐寿等颇通西方自然科学的中国知识分子任教习和译员,但由于不通外文,实际翻译过程中起主导作用的仍是传教士。徐宗泽在谈到明末清初西方自然科学著作的翻译方法时说:“此种书籍,是否由西士亲自执笔;或由西士口授,而华人笔之;或由西士起稿,而华人润色?此三种方法,大抵皆用,不能执一而言之。”即使华人笔之或润色的著作也必“经西士寓目审考”。^{〔89〕}这种情况在近代并没有什么变化。因西士不通中文,中国学者不通外文,因此实际上以第二种方法最为普遍。以江南制造局翻译馆为例,西译中述是主要的译书方法。傅兰雅谈及翻译过程时说:“将所译者,西人先熟览胸中而书理已明,则华士同

译,乃以西书之义,逐句读成华语,华士以笔述之;若有难言处,则与华士斟酌何法可明;若华士有不明处,则讲明之。译后,华士将初稿改正润色,令合于中国文法。”^[90] 华蘅芳在《代数学》序言中也曾说:“傅君口述之,余笔记之。”^[91]

从 1862 至 1898 年间,同文馆共译书 29 种,其中由美国传教士丁韪良翻译和鉴定的共 11 种。江南制造局自 1871 年至 1909 年共译书 160 种,其中美国传教士译书 34 种。翻译馆译员陈洙在其 1909 年编纂的《江南制造局译书提要》中把 160 种书分为如下若干类:^[92]

类别	史志	政治	交涉	兵志	兵学	船政	学务	工程	农学	矿学	工艺	商学
种数	6	3	7	12	21	6	2	4	9	10	18	3

类别	格致	算学	电学	化学	声学	光学	天文	地学	医学	图学	补遗	附刻
种数	3	7	4	8	1	1	2	3	11	7	2	10

【丁韪良著作及其影响】 丁韪良是对晚清洋务运动影响最大的美国传教士。他在京师同文馆任职达 30 年之久,对洋务派主持的翻译事业贡献也最大。现将其翻译、鉴定和撰写的著作考订如下:^[93]

一、国际法著作:

1. 《万国公法》(Wheaton's International Law)

该书由丁韪良根据美国国际法权威、哈佛大学教授惠顿的《国际法原理》(Elements of International Law)翻译而成。翻译期间曾由恭亲王奕訢派总理衙门章京陈钦、李常华、方濬师、毛鸿图四人“与之悉心商酌删润,但易其字,不改其意”。^[94] 书成后,总理衙门拨银 500 两,由京都崇实馆

于1864年印行。初名《万国律例》，后增订改为《万国公法》。这是同文馆出版的第一部西学著作。该书第一卷“释义明源”，即解释公法的涵义、起源和宗旨；第二卷“论诸国自然之权”，第三卷“论平时往来”，第四卷“论交战”。该书出版后，分送给清政府中央和各省及五口官员，并很快传入日本、朝鲜，影响甚远。恭亲王奕訢认为该书“衡以中国制度，原不尽合，但其间亦有可采之处”，并建议“将来通商口岸各给一部，其中颇有制伏领事官之法，未始不有裨益”。^[95]冯桂芬也称“《万国公法》一书，翻译尚有未全，意彼所持以治国莅民者当有一定法律，如能得其要领，不难以矛攻盾，或可稍免倚张”。^[96]

2. 《公法便览》(Woolsey's International Law)

本书由同文馆副教习汪凤藻、凤仪所译，丁韪良鉴定。原为美国人吴尔玺的《国际法研究导论》(Introduction to the Study of International Law)，于1877年由同文馆印出。第一篇序为徐家鼐所写，第二篇序为陈兰彬所写，附录二为欧洲重要条约一览。《公法便览》在引证案例方面比《万国公法》更胜一筹。

3. 《公法会通》(Bluntschli's International Law)

本书译自瑞士战争法学家、后任德国海德堡学院教授步伦的法文版著作《国际法汇编》(Driot International Codifie)翻译而成，由丁韪良主译，副教习联芳、庆常等人助译，1880年由同文馆印书局出版，共十卷。第一卷论公法源流及邦国之权位，第二卷论代国而行，第三、四卷论辖地，第五卷论条约，第六卷论邦国启衅，第七、八卷论交战，第九卷论

局外权责,第十卷论行军训诫。李庚植在序中称赞该书“持论公而不偏叙事,确而有据”。^[97]

4.《星轺指掌》

原书为瑞士学者马尔顿撰写的《外交指南》(Guide Diplomatique)。由副教习联芳、庆常翻译,丁韪良鉴定,1877年出版。初版三卷,前两卷论述外交使节,第三卷论领事馆。后又续补一卷,其中择译了美国领事馆则例并国际上通行的外交公文程式,如国书、照会及外交信函等。王韬为该书作序,称该书“记海外诸国遣使往来之事特详”。^[98]这是近代中国出版的第一部外交书籍。

5.《陆地战役选》

丁韪良译自国际法学会所编的《陆战法手册》(Manual of the Law of War on Land),1883年译成,1897年列入“西政丛书”出版。

6.《中国古世公法论略》(International Law in Ancient China)

此书原为丁韪良的英文著作,由汪凤藻翻译成中文,于1884年由同文馆印书局出版,1897年编入“西政丛书”再版。

7.《公法千章》

该书译自赫尔的著作《国际法论文》(A Treatise on International Law),于1902年由上海基督教文艺出版社出版。李鸿章曾为此书作序。

8.《公法新编》

该书由丁韪良和联芳、庆常译自惠顿新版的《国际法原

理》(Elements of International Law), 1899年由同文馆印书局出版, 共五卷, 王文韶为此书作序。

9. 《邦交提要》(Outline of International Relations)

该书为丁韪良应张之洞之请在湖北侍学院讲授国际法的笔记, 1904年由上海基督教文艺出版社出版。

10. 《新加坡律例》(Penal Code of Straits Settlements)

由汪凤藻译, 丁韪良鉴定, 1898年《同文馆题名录》称该书待刊, 后是否出版待考。

丁韪良在晚清西学东渐和近代翻译事业中的最大贡献就在于国际法学科的引进。在丁韪良等人的努力下, 国际法成为继西方兵工技术和格致诸学之后广为传播的一门学科。尽管丁韪良等人翻译有关国际法著作的目的是要中国服从西方公认的国际关系准则, 维护不平等条约, 把中国纳入殖民主义体系, 但书中毕竟包含了近代国际关系准则中若干民主与平等交往的原则, 对中国近代史产生多方面的影响:

(一)加强了清政府对国际关系的认识, 对清政府处理对外关系有一定的裨益。1864年曾发生普丹大沽口事件, 奕訢等援引国际法关于中立国地位不得侵犯原则, 使普鲁士公使释放了在我国大沽海口强行扣留的丹麦船只。曾纪泽在出使英、法、俄期间曾反复阅读《万国公法》、《公法便览》、《公法会通》、《星轺指掌》等书, 并运用了其中的一些准则与俄国交涉伊犁问题。^[99]正因为清政府有成功地运用国际法准则的经历, 因此洋务派官员对国际法曾抱极大的幻想。奕訢称《万国公法》“有可采之处”和“制服领事馆之法”

并非无稽之谈。但是中外关系的法律基础毕竟不是公法和公理,而是与国际法颇有冲突的不平等条约体系。因此洋务派对国际法抱有不切实际的幻想就难免成了后人的笑柄。唐才常曾质问道:“《万国公法》,虽西人性理之书,然弱肉强食,今古所同。如英之燹印度,俄之灭波兰,日本之夺琉球、乱朝鲜,但以权势,不以性理,然公法果可恃乎?”^{〔100〕}

(二)国际法毕竟是近代产生的处理国际关系的进步理论,与中国传统的夷夏尊卑观念和朝贡制度为核心的处理对外关系的理论和准则是截然不同的,对中国法律思想的发展具有重要意义。如果说,鸦片战争从事实上摧毁了清政府奉行的闭关锁国的对外政策的话,《万国公法》等一系列国际法书籍的介绍和引进则从理论上打破了清王朝那种以天朝上国自居和视他国为朝贡蛮夷的愚昧颟顸的陈腐观念。总理衙门大臣董恂在《万国公法》的序中感慨地谈到:“今九州外之国林立矣,不有法以维之,其何以国?”唐才常指出,以前“不谙公法律例之学,其大病二:一则如前异视远人之弊;一则动为西人恫吓,凡章程条约,事事予以便宜。”^{〔101〕}

(三)国际法的传播给中国带来一些进步的国际关系准则,如国家主权与平等原则等,刺激了近代中国知识分子的觉醒,对争取民族独立和主权完整的民族主义运动有一定的积极影响。马建忠、郑观应、王韬和梁启超等人都对国际法予以很大关注,梁启超在《读西学书法》中专门介绍《万国公法》并列入《西学书目表》。1898年唐才常等在长沙成立了国际法研究协会。他们认识到,不平等条约体系是对中国

主权的最大损害,并试图运用国际法准则揭露西方的强权政治,要求西方放弃治外法权。

(四)国际法的传播对近代中国的影响是多方面的,它刺激了近代知识分子变法图强意识。这绝非国际法传播者丁韪良等人始料所及的。郑观应认为公法虽有价值,但唯有奋发图强,方“可得公法之益”,否则对中国来说就会像1858年天津条约那样,公法不过是欺人之谈。^{〔102〕}王韬也有类似思想,他指出:“诚观《万国公法》一书,乃泰西之所以联与国,结邻邦,俾众咸遵共约束者,然俄邀诸国公议御阵交战之事,而英不赴,俄卒无如之何。此概国强则公法得而废之亦得而兴之,国弱则我欲用公法而公法不为我所用。……诚能富国强兵,则泰西之交自无不固,而无虑其有意外之虞也,无惧其有非分之请也。”^{〔103〕}谭嗣同阅读《万国公法》一书后,产生一种强烈的危机感,并萌生了变法维新思想,希求通过变法,使中国“列于公法”,自立于世界民族之林。谭嗣同言道:

“即如《万国公法》,为西人仁至义尽之书,亦即《公羊》、《春秋》之律。惜中国自己求亡,为外洋所不齿,曾不足列于公法,非法不足恃也。欧洲百里之国甚多,如瑞士国势甚盛,众国共同保护,永为兵国不到之国,永享太平之福六百年矣。三代之盛,何以如此?尤奇者,摩奈国(即摩纳哥)止三里之国,岁入可万余元,居然列于盟会,非公法之力能如是乎?中国不自变法,以求列于公法,使外人代为变之,则养生送死之利权一操之外人。”^{〔104〕}

二、关于自然科学著作:

1. 《格物入门》(Natural Philosophy)

1868年由同文馆印书局在北京出版。该书由丁韪良自著,并非翻译,共分七卷。卷一为水学,论静水与流水;卷二为气学,论天气和蒸汽;卷三为火学,论热气与光;卷四为电学,论干电、湿电;卷五、卷六为力学,论力推原和助力器具;卷七为格物测算,论测算水学、气学、光学、力学之法。该书出版后,受到士大夫的欣赏,并很快传入日本。总理衙门官员为此书作序二篇。徐继畲称其书内容“皆闻所未闻,且一一可见之实事,与他人之驰鹜无虚其语,卒不可究诘者”^{〔105〕}。该书曾发行多种版本,1889年该书修订为《增订格物入门》,由李鸿章作序出版。

2. 《格物测算》(Mathematical Physics)

该书由丁韪良口授,由同文馆副教习席淦、贵荣、胡玉麟笔述,由同文馆印书局于1884年出版,同时上海的圣教书局(Mission Book Corporation)也印行此书。该书在《格物入门》第七卷的基础上扩充而成,但体系与之有很大不同。共八卷:卷一至卷三为力学,卷四为水学,卷五为气学,卷六为火学,卷七为光学,卷八为电学。

3. 《重学入门》(Introduction to Dynamics)

该书编入庐梯青和王西清合编的“西学大成”丛书,未编,于1888年在上海出版。

4. 《气机入门》(Introduction to the Steam Engine)

该书编入“西学大成”丛书,申编。

5. 《电学入门》(Introduction to Electricity)

该书编入“西学大成”,酉编。

6.《机器大业编》(Engineering as a Profession)

原为威廉·帕森斯在康乃尔大学的演讲稿,由丁韪良译出,并撰写序言,1902年在上海由圣教书局出版。

三、经济学著作:

1.《富国策》

该书原为英国激进政治家和经济学家法思德的《政治经济学》(Political Economy, 1876年版),由汪凤藻翻译,丁韪良鉴定,于1880年由北京同文馆印书局出版,共三卷,卷一论生财,卷二论用财,卷三论交易。书中提到英国古典政治经济学的代表人物斯美氏(亚当·斯密)和梨喀多弥耳氏(大卫·李嘉图)。《凡例》称此书“旁逮格致之新学,并专以开发智巧为富国之上策,而不外乎智者强之义”,并称书中的理论“为西国之新学,近代最重之,其义在使民足衣足食”。^{〔106〕}该书把西方政治经济学理论第一次系统介绍给我国,流传较广,对维新派影响尤大,梁启超把它作为商政之书列入《西学书目表》。该书对打破传统的“重义轻利”观念有一定的作用,如崇礼在该书序言中提出“天地之大德在好生,圣人之大业在富有,发政之始以足食,聚人之术曰丰财”。^{〔107〕}崇礼把“富有”、“丰财”作为“圣人之大业”,颇有一点与圣人之训“君子喻于义,小人喻于利”相对抗的味道,从一个侧面反映了近代商品经济发展和商业意识的滋长。

四、语言学著作:

1.《英文举隅》

由同文馆副教习汪凤藻翻译,丁韪良鉴定。该书是近代第一部英文文法中译本,1879年由同文馆印书局印行。

2.《同文津梁》:不详,待考。

3.《认字新法》:1863年于上海出版。

4.《常字双千释义》:1863年于上海出版,为《认字新法》的配套本。

5.《双千字文》(The Two Thousand Character Classic):1865年于上海出版。

五、地理学著作:

1.《旧金山记》(An Account of San Francisco):收入《小方壶斋舆地丛抄》第十二帙。

2.《新开地中河河记》(An Account of the Newly Opened Suez Canal):收入《小方壶斋舆地丛抄》第十一帙。

3.《泰西城镇记》(A Sketch of European Cities):收入《小方壶斋舆地丛抄》第十一帙。

六、杂录:《中西闻见录选编》

该书选自《中西闻见录》。《中西闻见录》为介绍西学知识的综合性刊物,由丁韪良、英国传教士艾约瑟和包尔腾合办,1872年6月创刊于北京,每月一期,1874年停办。《中西闻见录选编》即是选编该杂志文章,由郭嵩焘作序,于1877年出版。

七、介绍西学的综合性著作:《西学考略》

丁韪良除在同文馆履行他的教习和译书职责外,还撰书介绍西学,畅言变革,其中最有影响的书籍是丁韪良应总理衙门之请在游历西方六国和日本以后撰写的《西学考略》。

光绪六年(1880)年,丁韪良请假回美时,总理衙门大臣

嘱他“乘顺历各国之便，博采周咨，遇学业新法有补馆课者留心采择”。^{〔108〕}丁韪良于1880年4月至1882年4月用两年的时间游历了日本、美、法、德、瑞士、英、意等七国，回京后撰写成两卷本的《西学考略》。

该书卷上为“纪游”，“随路程而略述见闻”；卷下“择体要而推论学术”，^{〔109〕}介绍西方的教育制度和西学的源流。丁韪良称他撰写该书的目的是改革中国的科举制度：“中国倘能稍用西术于科场，增格致一门，于省会设格致书院，俾学者得门而入，则文质彬彬，益见隆盛矣。”^{〔110〕}《西学考略》的主旨虽在教育方面，但内容极为广泛，对西方各国的地理、社会、文化、政治、经济、教育、哲学、科技均有介绍。该书内容涉及范围之广在当时是首屈一指的，堪称一部袖珍百科全书，对近人了解西方社会有着重要的参考价值。鉴于以前的著作对该书或一笔带过，或语焉不详，本书作一详细介绍。

上卷为丁韪良游历各国的散记，作者向中国人展示了西方社会的全貌，包括自然风光、名胜古迹、文化生活、科技进步、经济发展、教育状况和国际关系等。

关于西方的科技发展情况，丁韪良介绍了爱迪生发明和改造电灯、电话，伽里略在比萨斜塔上的著名实验等。丁韪良言：“袁公（指爱迪生）新创之机与改造之机不下千余种，……至出售新机，由电信公司立有成约，岁给洋银五千元以抵先购之质，机器既出，公司先行试验。”“国家设有专利，每创一器准照独售，不惟在本国得享其利，在他国亦得请照，故格致家既著令名，往往可以致富，盖国家护庇而鼓

舞之也。”^{〔111〕}科技发明在中国一直是末学,不仅得不到国家的鼓励,甚至被指斥为奇技淫巧,中国科技长期落后的原因之一即在于此。丁氏显然认识到这一点,书中介绍西方国家专利制度和鼓励科技发明政策的用意即在于建议洋务派对格致之学进行“护庇和鼓舞”。这也是对西方专利制度的首次介绍。关于伽里略,丁韪良说:“义国(指意大利)有格致家夏里留者以塔考验坠物之理。彼时重学尚未发明,有云以金类大小二块同时而坠,大者必落地较速,夏氏曰不然,乃于斜塔上试之,落地无先后之差。”伽里略的实验曾对近代力学的发展产生重要影响,丁韪良非常赞赏伽里略的创新精神,他感叹说:“世之晒其法粗而学浅者,诚不知创始之难。”^{〔112〕}丁韪良虽为传教士,但对伽里略为科学真理而反抗教会的精神也给予肯定,他说:“夏氏之学直可奉为格致之宗矣。夏氏曾以日静地动立说,教皇视为异端而囚之,夏氏曰幸不能除地,使之不动也。”^{〔113〕}

关于西方的经济发展,该书介绍有美国的万里铁路、纽约的悬路火车、宾夕法尼亚州的煤矿工业等。这些在今天看来最普通的知识对一百多年前近代工业刚刚兴起的中国来说却有着特殊的意义。

外交与国际关系是丁韪良着力论述的内容。丁韪良是同文馆的国际法教习,曾翻译和撰写了大量的国际法著作,其目的是让清政府放弃长期以来坚持的天朝上国和朝贡观念,遵守国际法,把中国纳入西方认可的国际关系体系。丁韪良在《西学考略》中继续发挥这一思想,在介绍国际关系事件时念念不忘宣传国际法的作用。关于瑞士为中立国,丁

韪良介绍说：“欧洲诸大国相约将瑞士永为战时局外之地，邻国偶有失和，瑞士不得干预，战国亦不得稍犯其境，以故虽有强邻而不敢妄加吞并。”丁韪良对此评论道：“瑞士恃公法以自立，无异鲁国恃先王之命以不恐尔。”^{〔114〕}关于英美两国的“亚拉巴马赔偿”纠纷^{〔115〕}，丁韪良认为，英国最后之所以在国际调停下赔偿美国 1550 万美元，正是国际法发挥了作用。他评论说，正因为英国行为“有干公法定章”，故“英虽为强国，亦唯俯首输纳而已”。他称这“可为诸国息争之鉴”，^{〔116〕}即建议中国效仿英美，借助国际调停解决中外冲突。以夷制夷曾是中国历代统治者一贯的外交策略，近代洋务派大员也曾屡次试图借助第三国来解决中外之间的纠纷，丁韪良提出的在国际法框架下进行国际调停，可谓正中洋务派下怀。近代中国人曾对国际法抱有不切实际的幻想，寄希望于国际公理，不能不说与丁韪良的鼓吹有关。

下卷分两部分：第一部分介绍西学的历史，从古希腊学术讲起一直到达尔文的进化论，包括哲学、数学、物理学、天文学、化学、动植物学；第二部分关于西方教育制度和教育思想。丁韪良除介绍西方教育制度外，还花大量篇幅介绍各种专业学院，包括：道学院（神学院）、法学院、工艺院、营造（建筑）馆、冶矿馆、机器馆、农政馆、精艺馆、船政馆、武学、女学、聋哑学、师道馆（师范学校）。总理衙门请丁韪良考察西方教育制度的目的是为同文馆教学和翻译工作提供借鉴，以“有益馆课”。从《西学考略》的内容和当时中国社会对西学接纳的程度来看，该书谈及的关于西方教育制度和教育思想还很难为洋务派采纳，但是关于冶矿、机器和船政学

校的知识却满足了洋务派开办实业和建立洋务学堂的需要。

【受聘于江南制造局的美国传教士主要译著介绍】

1.《金石识别》(Mineralogy)

美国人代那撰,玛高温口译,华蘅芳笔述,1871年出版,共十二卷,金石即矿石。该书介绍了矿石的形状、辨色、性质、用途、分类及其鉴别方法。徐惟则在《增订东西学书录》中称近代“所译金石家诸书,以此最为有用”。^{〔117〕}

2.《地学浅释》

原名 Elements of Geology,英国著名地质学家雷侠儿著,玛高温口译,华蘅芳述,赵宏绘图,1873年版,凡三十八卷。玛高温、华蘅芳二人翻译此书是为了与《金石识别》相配套,华氏在序中言道:“自金石识别译成之后,因金石与地学必互相表里,地之层累不明,则无从察金石之脉落,故与玛高温译此书。”^{〔118〕}该书在玛高温家中译成,玛高温则一边行医,一边译书。华蘅芳回忆说“时有踵门求医者,辄辍笔待之,及医毕再译”,“有时玛君为人延去治病,则坐视而自理稿本以待其归”。^{〔119〕}该书为近代中国译介的第一部地质学著作,翻译起来极为困难,华蘅芳因译此书曾得一场大病(血痢之症)。他回忆说,“此书厄我甚矣”,译完后“精力便大衰”。^{〔120〕}书中系统介绍了西方近代地质学知识,包括地质结构、地质成因、地质变迁、地质分期、生物衍化等内容。卷一总论中言:“地球全体均为土石之质凝结而成,人苦未常深求其故,以为尚能察究某金某石之所在或浅或深已足以致用矣。及细考之而知地质时有变化及其变化之故有关于生

物者,则不得不再究其鸟兽虫鱼草木之种类以为识别。如是穷源竟委,遂成地理一家。”^{〔121〕}该书的出版标志着近代地质学系统传入我国,曾在 19 世纪末产生广泛影响。梁启超认为《地学浅释》应为人之必读书,他说:“人居天地之间而不知天地作何状,是为大陋,故《谈天》、《地学浅释》二书不可不急读,二书原本固为博大精深之作,即译笔之雅洁,亦群书中所罕见也。”^{〔122〕}

3.《光学》

该书由英国田大里辑,金楷理译,赵元益笔述,沙英和曹钟秀绘图,沈善蒸校字。1876 年出版,分上、下两卷,原系金楷理的光学讲稿。该书对近代光学原理进行系统介绍,上卷主要论几何光学,系统介绍光顺直线而行、光速、小孔成像、影、照度、光行差、光的反射与折射、各种镜面成像、眼睛和视觉等光学原理。

下卷为波动光学,包括“光浪”(光的波动性)、光与热、光与色、光谱及其应用、光的偏振等。并附有“视学诸器图说”(即光学仪器介绍),如透光三棱镜、弧面回光镜、显微镜、太阳显微镜、收景暗镜、敛景明镜等。该书中关于波动光学内容是首次传入中国。值得注意的是,书中首次介绍了“以太”说。以太,英文为 ether,本是古希腊哲学家设想出来的一种媒介,在 19 世纪西方科学界被广泛使用。西方科学家认为“以太”是一种存在于原子间的、不可称量的精微粒子,以此来解释物理现象,如光的传播及电磁和引力相互作用现象等。金楷理在书中把 Ether 译为“以脱”,认为传光气就是“以脱”之一种。他说:“空中及各质内俱有传光气,此传

光气能传光亦能传热”，“此气与寻常气不同，……其气动时，感动别质，能令别质荡动，盖此气具有物质之性，若无质安能感动他物邪？”他认为此气“是以脱类也”，而且“惟用传光气浪之说始可解一切不迹之事”。^{〔123〕}后来傅兰雅在《光学图说》、《治心免病法》中把 ether 译为“以太”。“以太”说在 19 世纪被一些知识分子所接受，如谭嗣同专门著“以太说”，并在《仁学》中用“以太”来构建他的哲学体系。20 世纪初，随着相对论的提出和物理学研究的深入，“以太”论逐渐被抛弃。

4. 《测候丛谈》

原作者不详，由金楷理译，华蘅芳笔述，共四卷。卷一介绍气象学的基本研究方法，论述光为热之源，用化学和力学理论解释空气的成分和性质、空气热度变化、水陆传热散热之不同、空气中水气变化原理等；卷二论风、雨、霜、露、雾、雹、雪、雷电；卷三论天气变化及其成因及如何推算天气变化；卷四论空气含水量，气压与风向的关系，及光环、霓虹、海市蜃楼、陨星、旋风等现象。作者指出：“测候之学须用两法，一为已知其大端而推验其变数，一为细测其琐屑之故，按其年月逐一记之，如是历久即可知其一定之理。”^{〔124〕}在近代传入中国气象学著作中，《测候丛谈》是最有价值的代表作。梁启超评论说：“地文之书，《测候丛谈》最足观。”^{〔125〕}

5. 《无线电报》

英国克尔撰，美国卫理口译，范熙庸笔述，共一卷，八章，阐述无线电的原理和用途。

6. 《日本学校源流考》

美国路思义撰,卫理口译,范熙庸笔述,凡一卷。详述日本明治维新前后教育改革的历史。

7.《工业与国政相关论》

英国司旦离遮风司撰,卫理、王汝聃译,凡二卷。阐述国家对工业的干预和保护,及政府在经济发展过程中的作用。

8.《四裔编年表》

英国博那撰,林乐知口译,严良勋笔述,共四卷,1872年出版,是江南制造局出版的最早的一部历史著作,以编年史方式叙述1860年前各国历史。

9.《埏埴外乘》

林乐知口译,严良勋笔述,共二十五卷。埏埴,意为边远之地。叙述法、德、荷、比、英、美等27国历史。

10.《东方交涉记》

英国麦高尔辑著,林乐知、瞿昂来同译,共12卷,光绪六年版。该书从克里米亚战争讲起,评述了保加利亚起义,1877年俄土战争的起源和过程,英俄围绕土耳其问题的斗争和妥协,圣斯特法诺条约,柏林会议对土耳其的宰割。作者立论比较公正,对土耳其表示同情。林乐知在序言中称该书“所载系近日俄土之战之本末,有关于欧洲各国及文件往来若何办法之处言之甚详,对英俄无所偏袒”。^{〔126〕}梁启超把它列入《西学书目表》。

11.《列国岁政计要》

英国麦丁富得力辑,林乐知口译,郑昌棧笔述,共12卷,1878年出版。该书是麦丁富得力于1873年根据驻京各国公使抄录的本国“岁单”(类似年鉴)编辑而成。全书类似

于世界各国总览,卷首为各国人口、土地、铁路长度、电线长度、商船吨位比较表、英国三十年来国内和国际贸易统计表、欧美各国国债表、欧洲各国信教人数表;卷一至卷八述欧洲(欧罗巴大洲)各国概况,包括奥匈帝国、比例时、丹麦、法国、德国、英国、希腊、意大利、荷兰、葡萄牙、俄国、西班牙、瑞典、挪威、瑞士;卷九述土耳其、阿根廷、玻利维亚、巴西;卷十至卷十一述美洲的加拿大、智利、哥伦比亚、哥斯达黎加、危地马拉、海地、洪都拉斯、墨西哥、尼加拉瓜、巴拉圭、秘鲁、圣多明各、萨尔瓦多、美国、乌拉圭、委内瑞拉;卷十二述非洲(阿非利加大洲)的阿尔及利亚、好望角、埃及、利比里亚、摩洛哥、奈塔勒,亚洲(亚细亚大洲)的锡兰、印度、日本、噶留巴、波斯,最后述澳洲(澳大利亚洲)各国。作者在介绍各国时,一般包括人口、疆域、沿革、官制、文教、宗教、兵制、商业和进出口贸易、税收、财政、币制、铁甲炮船,对欧美国家还介绍议院、属国、铁路电报、邮政。该书较早提到“股分公司”、“合同”、“拍卖”等经济名词。郑昌棧在序中称“此书于为国之计、安攘之道,裨益者广”。^{〔127〕}此书被时人认为是了解世界大势的必读书目,梁启超把它收入《西学书目表》。

传教士参与洋务运动是传教利益与中国社会需要相结合的产物。基督教是在西方殖民势力的武力保护下强制输入中国的,传教士与洋务运动的关系也代表了西方势力试图影响和控制近代中国社会变革的一个侧面。然而,作为一

种文化现象,基督教的传播毕竟不能像外交官和商人那样完全依靠武力和掠夺。文化传播规律表明,外来文化要想根植于新的环境中,必须适应当地社会的特殊情形,满足当地社会的需要。洋务运动对西学的需求以及西学影响中国的前景把传教利益与中国社会的需要较好地结合起来,使传教士怦然心动。丁韪良解释他之所以去同文馆任职是因为他相信“同文馆将来的影响要比北京道旁的教堂的力量大”。^{〔128〕}传教士通过顺应中国社会的变化,满足中国社会对西学的渴求,对洋务运动产生多方面的影响。

洋务运动使大批传教士有机会进入洋务学堂和其它机构中去,不仅扩大了传教士的影响,而且在相当程度上缓和和改变了士大夫阶层尤其是洋务派官僚对基督教的敌视和对西方传教士的看法。考察 19 世纪传教史可以发现,传教士的教育、文化和传教事业的兴盛主要在 19 世纪 70 年代洋务运动进入高潮以后。这决不是偶然的,洋务运动的开展显然对传教事业具有正面的推动作用。

注释

〔1〕“近四十年世风之变态”,载:张枏、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》,三联书店 1977 年版,第 1 卷,下册。

〔2〕Forsythe, *An American Missionary Community in China*,

1895-1905, p. 6.

[3] Phillips, *Protestant America and the Pagan World: The first Half Century of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1810-1860* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), p. 115.

[4] Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, p. 75.

[5] T. K. Thomas, *Christianity in Asia: Northeast Asia* (Christian Conference of Asia, 1979), p. 14.

[6] Kwang-Ching Liu, edited, *American Missionaries in China: Papers from Harvard Siminars*, p. 49.

[7] W. A. P. Martin, *Hanlin Papers or Essays on the Intellectual Life of Chinese*, 转引自汪熙主编:《中美关系史论丛》, 复旦大学出版社 1985 年版, 第 200 页。

[8] *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877*, p. 177.

[9] 梁元生:《林乐知在华事业与〈万国公报〉》, 香港中文大学出版社 1978 年版, 第 85 页。

[10] 王韬:《弢园文录外编》, 卷 2, 洋务下。

[11] 简又文:《太平天国典制通考》, 中册, 香港简氏猛进书局 1958 年版, 第 830 页。

[12] S. Y. Teng, *The Taiping Rebellion and the Western Powers*, p. 199.

[13] Gorge B. Stevens and W. E. Markwick, *The Life, Letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D.* (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1972), p. 171.

[14] 威妥玛:“新议论略”, 全文载于《筹办夷务始末》, 同治朝, 卷 40。

[15]顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,第173页。

[16]Timothy Richard, *Forty-Five Years in China: Reminiscences* (New York, 1916), p. 105.

[17]Richard, *Forty-Five Years in China: Reminiscences*, p. 128.

[18]威妥玛:“新议论略”

[19]《筹办夷务始末》,同治朝,卷8,第29页。

[20]《筹办夷务始末》,同治朝,卷46,第44页。

[21]王韬:《弢园文录外编》,卷2,洋务上。

[22]Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 408.

[23]“京师同文馆学友会第一次报告书”,载朱有璜编:《中国近代学制史资料》,华东师大出版社1983年版,第1辑,上册,第275页;甘作霖:“江南制造局之简史”,载《东方杂志》,第11卷第6号,第21—24页。

[24]中国史学会编“中国近代史资料丛刊”:《洋务运动》(二),第64—65页。

[25]姚松龄:《影响中国维新的几个外国人》,台北1971年版,第64—65页。

[26]沈毓桂:“兴复万国公报序”,《万国公报》,第1册,1889年2月。

[27]《近代来华外国人名辞典》(中国社科院近代史研究所编,中国社会科学出版社1984年版)认为卫理属美以美会(见该书第512页),大多数论著也均以此为准,沿袭此说。但根据 *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai, May 7-20, 1890* 记载,卫理属 Foreign Christian Missionary Society (见该书 pp. 22, 14), 该会一般称为“基督会”,属美国新教宗派“基督门徒会”(Disciples of Christ),也称“基督会”。基督门徒会由

爱尔兰裔美国人托马斯·坎伯尔创立于 1809 年,主张各教派应重新合一,恢复原始基督教时的教会模式,1875 年成立海外差会,于 1886 年开始派传教士来华。而美以美会英文名为 The Missionary Society of the Methodist Episcopal Church,属卫斯理宗。

[28]甘作霖:“江南制局之简史”。

[29]《近代来华外国人名辞典》言其 1883 年来华(见该书 237 页),不确。Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890 称其 1876 年来华,参见该书第 18 页。

[30]甘作霖:“江南制造局之简史”。

[31]黄庆澄:《中西普通书目表》,卷 2,1898 年木刻本,第 8 页。

[32]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 16,第 30 页。

[33]《瀛壖杂志·瓮牖馀谈》,卷 3,第 73 页,岳麓书社 1988 年版。

[34]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 27,第 6—10 页。

[35]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 27,第 18 页。

[36]《曾文正公全集》,《文集》,卷 3。

[37]《曾文正公全集》,《文集》,卷 3。

[38]李刚己:《教务纪略》,“例言”。

[39]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 50,第 35 页。

[40]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 53,第 7 页。

[41]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 49,第 22 页。

[42]冯桂芬:《校邠庐抗议》,卷下,“采西学议”。

[43]Gregg, China and the Educational Autonomy, p. 44.

[44]《筹办夷务始末》,同治朝,卷 46,第 44 页。

[45]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-29, 1890, p. 457.

[46]卢茨:《中国教会大学史》,第61页。

[47]海滨居士:“上海中西书院记”,《万国公报》,华文书局影印本,第22册,1894年1月,第14130页。

[48]林乐知:“中西书院规条”,《万国公报》,华文书局影印本,第18册,第11806页。

[49]参见《万国公报》,华文书局影印本,第14册,第8858页。

[50]《万国公报》,华文书局影印本,第18册,第11351页。

[51]《万国公报》,华文书局影印本,第15册,第9629—9631页。

[52]卢茨:《中国教会大学史》,第40页。

[53]乔纳森·斯潘塞:《改变中国》,中译本,三联书店1990年版,第46页。

[54]《李文忠鸿章年谱》,载:《史学年报》,第丁卷,第1期,第112页。

[55]General Missionary Conference: Collected Essays of Papers Submitted to the Conference Held at Union Church, Shanghai, 6th-7th May, 1890, p. 9.

[56]王树槐:“清季的广学会”,载(台湾)中央研究院《近代史研究所集刊》,第4期,第206页。

[57]卢茨:《中国教会大学史》,第470页。

[58]林乐知:“治安新策”,《中东战纪本末》,初编,卷8,第28页。

[59]卢茨:《中国教会大学史》,第69页。

[60]1877年和1890年在上海召开的传教士大会上,围绕教会学校特别是内地教会学校是否应开设英语的问题曾展开激烈的争论。赞同者有傅兰雅和美国传教士卜舛济,反对者有美国传教士狄考文和谢卫楼。赞同者认为“英语知识可以有商业价值,可以培养青年使他们能够在外国的商行里谋职”。反对者认为“学生们会讲英语后,

无疑地我们将有极大的困难把他们留住,他们将立即找工作,他们的英语知识将给他高的工资”。参见:顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,第290、393页。

[61]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, pp. 720-724.

[62]Fairbank, The Missionary Enterprise in China and America, p. 160.

[63]赫德:“局外旁观论”,《筹办夷务始末》,同治朝,卷40。

[64]威妥玛:“新议论略”。

[65]《筹办夷务始末》,同治朝,卷40。

[66]如《教会新报》第26期“奖赏有功人员”,第174期“《上海西学堂章程》跋”,180期“江西巡抚购西国火器”,“上海制造局译书记”,第200期“恭亲王《奏请照章奖叙疏》”。

[67]直至1873年,江南制造局才出版《近事汇编》(即《西国近事汇编》),由金楷理和林乐知主编。

[68]参阅冻绛:“林乐知与《中国教会新报》”,《历史研究》,1986年第4期。

[69]如《教会新报》第70期“英国新定和约”、第120期“布法战争”、第140期“日耳曼国造战船”,第180期“犹太人想回国”等。

[70]《教会新报》第48期“女医生”。

[71]邵作舟:《邵氏危言》,卷下,“译书”,页四下。

[72]《洋务运动》(一),第15-16页。

[73]林乐知:《中西关系略论》,申报馆代印1882年版,第9页。

[74]《中西关系略论》,第10页。

[75]《中西关系略论》,第10页。

[76]《中西关系略论》,第11页。

[77]《中西关系略论》,第11页。

[78]《中西关系略论》，第12页。

[79]《中西关系略论》，第13页。

[80]《中西关系略论》，“跋”。

[81]北京人来稿：“读《中西关系略论》”，《万国公报》，卷9（1876年7月），第239页。

[82]郭廷以编定、尹仲容创稿、陆宝千辅辑：《郭嵩焘年谱》，台北，1971年，第570、784页。

[83]《中西关系略论·序》。

[84]邵作舟：《邵氏危言》，卷下，“译书”，页四下。

[85]王韬：《弢园文录外编》，卷2，“洋务”上。

[86]《洋务运动》（四），第79页。

[87]梁启超：《西学书目表》，《戊戌变法》，第448页。

[88]Adrain A. Bennett, John Fryer, *The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth Century China* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), p. 23.

[89]徐宗泽：《明清耶稣会士译著提要》，中华书局1949年版，第11页。

[90]傅兰雅：《江南制造总局翻译西书事略》，第2章，载：《格致汇编》，上海1880年版。

[91]转引自顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，第227页。

[92]陈洙：《江南制造局译书提要》，卷2，江南制造局1909年版，第34页。

[93]本文只收录丁韪良关于自然科学、政治、经济、教育、法律和语言学方面的著作。中文宗教类著作和英文著作均未收录。资料来源：Norma Farquhar, “A Bibliography of the Writings of W. A. P. Martin,” *Papers on China* 10 (1956. 10) (Harvard University Press, 1956); 丁韪良：“同文馆记”，载《教育杂志》，第27卷，第4号；《同文

馆题名录》，光绪 24 年(1898)印行。

〔94〕《筹办夷务始末》，同治朝，卷 27，第 26 页。

〔95〕《筹办夷务始末》，同治朝，卷 27，第 26 页。

〔96〕《中国近代学制史资料》，第 1 辑，上册，第 229 页。

〔97〕《公法会通》，光绪六年(1880)刊本，李庚植序。

〔98〕《弢园文录外编》，卷 9，星轺指掌序。

〔99〕参见曾纪泽：《出使英、法、俄日记》，岳麓书社，1985 年版。

〔100〕湖南省哲学社会科学研究所编：《唐才常集》，中华书局 1980 年版，第 45 页。

〔101〕《唐才常集》，第 44 页。

〔102〕《郑观应集》，上册，上海人民出版社 1982 年版，第 388—389 页。

〔103〕《弢园文录外编》，卷 2，洋务上。

〔104〕谭嗣同：“报贝元征书”，载：《谭嗣同全集》，上册，第 225 页。

〔105〕《格物入门》，“徐继畲序”，光绪乙未(1895)杭州竹筴斋石印本。

〔106〕《富国策》，光绪戊戌(1898)校印本，“凡例”。

〔107〕《富国策·序》。

〔108〕丁韪良：《西学考略》，卷上，第 1 页。

〔109〕丁韪良：《西学考略·序》。

〔110〕丁韪良：《西学考略·序》。

〔111〕《西学考略》，第 14—15 页。

〔112〕《西学考略》，第 45 页。

〔113〕《西学考略》，第 45 页。

〔114〕《西学考略》，第 43 页。

〔115〕美国内战期间，英国曾秘密为南部同盟制造战舰，其中一

艘称“亚拉巴马”号,摧毁北部船只 60 多艘,给北部造成重大损失。内战结束后,联邦政府向英国提出赔偿要求,1871 年,英、美、意、瑞士、巴西五国代表在日内瓦召开调停会议,英国同意赔偿美国 1550 万美元。这就是所谓的“亚拉巴马赔偿”纠纷。在调停中,美国提出英国为南部叛军制造军舰,与自己的中立国地位不符,是违反国际法的行为,因此可以说,公认的国际法准则对美国的胜利起到了一定的作用。但其根本原因决不是国际法,而是内战后的美国已经成为世界强国,英国不得不从美洲进行战略撤退。在近代国际竞争中起决定性作用的绝不是国际法,而是各国的国家实力对比。

[116]《西学考略》,第 44 页。

[117]徐惟则:《增版东西学书录》,1902 年上海石印本,地学第二十。

[118]玛高温译、华蘅芳述:《地学浅释》,华蘅芳述,见西学富强丛书,上海日新社编辑,光绪 27 年(1901)石印本。

[119]《地学浅释》,华蘅芳序。

[120]《地学浅释》,华蘅芳序。

[121]《地学浅释》,卷 1,第 1 页。

[122]梁启超:《读西学书法》。

[123]金楷理译、赵元益笔述:《光学》,卷下,“原跋”,见西学富强丛书。

[124]金楷理译、华蘅芳笔述:《测候丛谈》,卷 1,“总论”,第 2 页,见西学富强丛书。

[125]梁启超:《读西学书法》。

[126]林乐知、瞿昂来同译:《东方交涉记·序》,见西学富强丛书。

[127]林乐知口译、郑昌棧笔述:《列国岁政计要》,郑昌棧序,见西学富强丛书。

[128] 丁韪良：“同文馆记”；W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay or China, South and North with Personal Reminiscences*, p. 298.

第七章

美国传教士与戊戌变法

从甲午战争到戊戌变法的三年时间里,美国传教士在中国社会舞台上演出了颇为精彩的一幕,这就是传教士对戊戌变法的影响。传教士的活动不仅促进了西学在中国的传播,在一定程度上唤起了维新派的变法和维新意识,“而且帮助形成了改革派的自己的方法、思想甚至世界观”。^{〔1〕}他们参与维新运动把传教士对晚清中国现代化运动的影响推向高潮,同时也在相当程度上改变了基督教在中国的命运。

一、广学会与西学的传播和维新运动的兴起

广学会成立于1887年11月1日,初名同文书会,1892年改称广学会。英文名称初为The Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese,1905年改为The Christian Literature Society。参加

者主要为英美传教士,此外还包括不少在华外交官和商人,由总税务司赫德任会长,英国传教士韦廉臣为督办。韦廉臣死后,由李提摩太任督办。整个会务实际上是由督办来承担的,因而督办在会中地位最为重要。李提摩太谈及广学会宗旨时称:“会中本旨,期取各国至善之法,以及国势盛衰之所系,著书立说,明告中国官吏绅士。更阐明救世教之真谛,俾知教化之与政治息息相关,五洲万国,皆真教之所弥纶。”^{〔2〕}因此该会的目标是通过传播基督教和西学知识改造中国社会并最终达到使中国基督化的目的。为此,广学会出版了大量的宗教和西学书刊。参与该会的美国传教士主要有:林乐知(广学会机关报《万国公报》主编)、李佳白(协助李提摩太任督办)、卫理(《中西教会报》主编)、丁韪良、卫道生、卜舛济、福开森、谢子荣、谢卫楼等。

广学会在近代西学东渐和维新思想的传播中发挥了重要作用,对晚清维新运动和社会变革产生了重要影响。

【出版西学书籍】 广学会最主要工作是出版书籍。早期以宗教书籍为主,1892年后,世俗性书籍逐渐增多。该会出版的书籍有两类,一为翻译外国作品,一是在华传教士自己的著述。前者主要是西学书籍,后者多为中外关系、时评、基督教教理和中国经典研究。广学会中译述最多、影响最大的传教士有李提摩太、林乐知和李佳白。

广学会译书的精确数字已无可考,可考者如下:

广学会历年出版书籍(1888—1902):^{〔3〕}

1888年:花之安:《自西徂东》

慕维廉:《格致新机》

以下作者不详:《圣经历史挂图》、《女儿经》、
《耶稣纪要》

1889年:李提摩太:《西铎》

以下作者不详:《正道启蒙》、《基督实录》

1890年:韦廉臣:《治国要务》

以下作者不详:《圣经挂图》、《传教定例》

1891年:韦廉臣:《格致探源》、《二约释义丛书》

1892年:李提摩太:《中西四大政考》(四大政:如何供
养人类,如何取得和平,如何建立人格,如何
施行教育)、《救世教益》、《五大洲各国统属全
图》、《女学论》、《八星之一总论》、《五洲各大
国志要》(又名《三十一国志要》)、《七国新学
备要》

哲美森:《华英藏案定章考》

以下作者不详:《圣经故事插图》、《花图篇》、
《地球供养人类的能力》

1893年:花之安:《性海探源》

李提摩太:《养民有法说》、《大国次第说》
(单张)

以下作者不详:《勉善会揭要》

小册子:《开矿富国说》、《国贵通商说》、《辨明
技艺工作说》、《传道会说》

1894年:林乐知:《宗教故事》

慕维廉:《人心交与上帝》

慕维廉夫人:《破船救人记》

本特利:《修命说》

富翟氏:《为道受难记》、《太平洋岛受道记》、
《圣经释义》

李鸿章、曾纪泽:《名公三序》

戈贝尔:《修水口以利通商说》

李提摩太:《喻道要旨》、《百年一觉》、《生利分
利之别》、《列国变通兴盛记》、《欧洲八大帝正
传》、《传教上谕》、《中西年表五彩图》、《农学
新法》、《五洲教务》

1894年前出版,但具体年代和作者不明的还有:

《幼学操身》、《圣书纲目》、《救主圣迹五彩
图》、《摩西圣迹五彩图》、《但以理圣迹五彩
图》、《大辟王圣迹五彩图》、《所罗门王圣迹
五彩图》、《以斯帖王圣迹五彩图》、《路德氏
圣迹五彩图》、《五彩天乐图》

1895年:李提摩太:《泰西新史揽要》、《近代教士列传》
《时事新论》、《保家经》、《救世有道》、《问天
图》

林乐知:《自历明证》丛书(1—8集)、《辨忠
篇》、《教堂买产公牒》、《论道探源》

仲钧安:《山东贫窶考》

卜舛济:《税敛要则》

1896年:林乐知:《中东战纪本末》(初编)、《文学兴国
策》、《印度隶英十二益说》、《崇一论》、《自历
明证》丛书(第九集:《印度女氏信道纪》、第十

集:《巴西等人信道纪》、第十一集:《英国得基督教原始》)

卜舫济:《基督本纪》

波特:《电学总览》

李斯:《教化阶梯衍义》

1896 年以前出版但具体年代不明还有:

《机器之益》、《兴国略言》、《西学有益于中华说》、《条陈改政急务》、《圣人说》、《崇实黜浮说》、《强华溯源论》

1897 年:林乐知:《家用祷告文》、《中国变新策》、《中西教化论衡》、《中国度支考》、《李傅相游欧美记》、《中西互论》

林乐知与杨格非等合著:《耶稣圣教入华的目的》

艾约瑟:《论机器之益》

山雅各:《圣人说》

李提摩太:《醒华博议》

以下作者不详:《经学不厌精》、《救华卮言》、《医方汇编》、《字学新法》

1898 年出版书籍待考

1899 年:李提摩太:《大同学》

安保罗:《救世教成全儒教》

林乐知:《自历明证丛书》

以下作者不详:《弥赛亚》、《古史探原》、《使徒纪略》、《动物浅说》、《富国真理》、《说教雪》、

《基斯扫登》、《舌如火焰》、《大清一统图》、《足民策》、《富民策》、《英国议事章程》、《电学纪要》、《太平洋传道录》、《路得改教纪略》

1900—1901 年：

以下作者不详：《万国原始志》、《英国历代大臣列传》、《印度历代大臣列传》、《欧洲历代大臣列传》、《美国历代大臣列传》、《东亚历代大臣列传》、《邦交格致之义》、《近时格致之义》

1902 年：以下作者不详：《天地奇异志》、《印度史揽要》、《列国地说》、《广学类编》、《增税裁厘议》

其中影响较大的书籍有：

(一)《泰西新史揽要》

该书原作者为英国人麦基西，书的原名为《十九世纪史》（于 1889 年在伦敦出版），叙述了 19 世纪欧美各国资本主义发展的历史，对中国人了解资本主义改革和发展的历程，具有一定启蒙作用。李提摩太在蔡尔康帮助下把该书译成中文，取名为《泰西新史揽要》，于 1895 年由广学会出版。李提摩太在序言中极力推崇该书：“夫西国之广兴，多在近百年中，是书揽近人著作之菁华，删其繁芜，运以才识，国纷纷系，殚见洽闻，故欲考近事，无有出其右者，欲治近世，亦无有出其右者。”“此书为暗室之孤灯，迷津之片筏，详而译之，质而言之，实救民之良药，保国之坚壁，家贫之宝玉，而中华新世界之初枕也，非精兵亿万，战舰什百，所可比而拟也。”^{〔1〕}梁启超在《读西学书法》中曾称该书“述近百年以来

欧、美各国变法自强之迹，西史中最佳之书也”。^[5]

(二)《中东战纪本末》(History of the War between China and Japan)

作者林乐知，中东战争即甲午中日战争。初版于1896年，1897年和1900年曾两次增订出版，称“续编”、“三编”。初编由卷首至卷八共九卷，续编四卷。该书部分章节最早发表在《万国公报》上，主要内容为有关甲午战争的报道和评论，结集出版时收录了林乐知、李佳白、李提摩太等人鼓吹变法、学习西方的文章。该书在总结甲午战争中国战败原因的基础上，提出一个核心思想，即中国只有维新变法才有出路。甲午战争期间，由于官方发表的消息前后矛盾，林乐知在《万国公报》上的报道“被中国人认为是关于这次战争的唯一权威性报道”。据广学会年报介绍，广东一个儒生曾把这些报道汇集成书，“当作战争的真实历史来出版”。^[6]《中东战纪本末》结集出版时又正值中国士人、官吏总结战争教训之时，该书鼓吹变法的思想与维新派知识分子不谋而合，因而一出版就受到广泛欢迎。初版三千册，很快售完，不得不连续几次再版。当时英美报纸对该书给予极高评价。《教务杂志》称“这是一个外国人用中国语言发表的非常重要的一本书。它是中国的一位正直朋友讲的一篇坦白直率的话，他告诉中国人他们应该知道的事”。^[7]上海《字林西报》称该书“在中国士大夫和其他人中博得了由衷和广泛的欢迎”，“此时帮助这本书的推销，是当前最好的工作”。^[8]中国知识界和政界对该书反应也很强烈。王韬对该书评论说，此书“命意所在实欲中国之行新法，学西学以克自振拔，为

自强而借日本以自镜”。“读之使人忠君爱国之心油然而生，而耻为日人所侮，更知己之学艺材能，与泰西诸国远不相若，于是乎人人能自奋矣。”“其有益于中国非浅矣”。^{〔9〕}广学会曾将该书赠给总理衙门的一位官员。这位官员把书呈交给几位亲王和大臣。总理衙门在回信中表示感谢，称“此书著述渊博，实事求是，语固慨悟，意亦肫诚，原始要终总不外发人深省之意，足证识见超卓，留心时务”。^{〔10〕}

《中东战纪本末》与《泰西新史揽要》并列，为广学会出版的对戊戌变法影响最大的书籍。

（三）《文学兴国策》

该书是一部介绍美国教育制度的著作，初版于1896年，日本森有礼原著，林乐知译，“文学”即教育。森有礼是明治维新时代的政治家、著名教育改革家，他于1871年任日本驻美公使，“于办理美日交涉事务外，尚奉特旨，访察一切凡有益于敝国（指日本）文学诸事，并讲求一切凡有关弊国振兴诸端”，“以为日本兴学之先导”。^{〔11〕}森有礼早年留学英国，在西方有一定名声，他赴美后，广泛征求美国著名大学的校长、社会名流、国会议员、政府官员的意见，最后汇集成书，该书对日本近代教育改革和新式学校的建立具有一定影响。上卷为美国各界人士给森有礼的覆函，下卷为“美国兴学成法”。

林乐知在序言中称翻译该书的动机是为了让中国效仿日本，采纳美国的教育制度：“方今中国特设官局于京师，隶其事于总理衙门，简派大臣以督理之，似亦未尝不明文学足以兴国之故矣。然而兴学不可无成法，此尽人知之者也；取

法不可无成效,此尽人知之者也。兹观是书,以美国之成法,行之于日本,业已明著大效矣,岂不可以日本之成效,转而望诸中国之人乎?吾知中国之贤士大夫,得是书而读之,当亦翻然变计,而知所取法矣。”至于如何兴学,林乐知认为也应像日本那样派员留学:“今中国欲变弱为强,先当变旧为新,振兴新学之初,速当选派国中强壮循良子弟,出洋学习,此事最为有益于国家。尤当遴选宗室人员,及满洲人士,分赴外洋诸国,宽予年限,卒业而归,以充著书、译报、临政、兴学之职司,必较汉人为更有利于朝廷矣。”^[12]

该书介绍了“美国兴学成法”,包括美国学制、各州的教育管理、教育经费来源、各类学校、师范教育、女子教育、教法、课程等内容。作者特别强调:国家应“设立公学”,实行义务教育;学校“必读新书”,“添设新学课程”,“今日之学人,试取五十年前之新书,必歉然以为不足矣”,^[13]暗讽中国学堂唯古圣之书是遵,所教毫无新知。《文学兴国策》被梁启超列入《西学书目表》的“西政诸书”,对戊戌前后教育改革不无裨益。

(四)《自西徂东》

作者为德国传教士花之安。该书初版于1888年,后多次再版,是广学会发行量最大的书籍,自1888至1911年,共发行54000册。^[14]花之安自称写作该书的目的是“欲有惊醒中国人也”。^[15]主要内容是“发明泰西之事,将此比较中国,欲令人明晓中外之人事、政教,或是或非,可以得去取之益”。^[16]为此,花之安用儒家的五常,即仁、义、礼、智、信为卷名,分五卷阐述,企图说明“泰西强盛,非徒夸张权势,

缘其实有仁义礼智信,所以致强盛之由也”。^{〔17〕}作者中心思想是劝说中国接受基督教,花之安称中国学习西方多“失其要,徒得西学之皮毛,而不得西学精深之理,虽学亦无甚益耳”。他认为,“中国在上之人,亦有令兵丁学西国之炮火洋枪者,亦有学西国之轮船电报等项者,亦有用轮船航海为生理者,开矿用西国之法者,然此非不美,而究未能得西国至善之道也。”^{〔18〕}所谓“至善之道”,即基督教。

由于广学会约一半出版物为世俗的西学书籍,因而受到谋求维新的中国士人的广泛欢迎。特别是甲午战争后,“京外大小各官,因地大十倍之中国,不能敌一蕞尔之日本也,莫不欲究其所以致此之故,求新之意,因此而起,而又惜讲求外事之书,寥寥无几”。于是,“各省闻风兴起”,“群向”广学会“购办西学书籍”。^{〔19〕}“购阅者大都达官贵介、名士富绅,故京师及各直省,阅阅高门,……案头多置此一编,其销路之广,更远至海外之美、澳二洲。”^{〔20〕}其中,“《自西徂东》、《泰西新史揽要》、《中东战纪本末》、《格物探源》、《时事新论》、《列国变通兴盛记》及《万国公报》诸书……几乎四海风行。”^{〔21〕}据李提摩太统计,广学会 1893 年售书所得只有洋银 800 余圆,至 1896 年增至 5000 余圆,1898 年则高达 18000 余圆,“陡增 20 倍不止”,^{〔22〕}足证广学会书籍影响之广。

对广学会书籍发行量的估计,还必须考虑到数目巨大的盗版书。盗印起源于甲午战后,戊戌变法期间极盛。林乐知曾多次在《万国公报》上呼吁禁止盗版之风,并通过领事官要求中国政府追究盗版者的责任。1896 年,江南分巡苏

松太兵备道曾颁布“严禁翻刻中东战记本末初编暨文学兴国策告示”，警告“冀图渔利”的书贾“不得翻印，如违稟究”。^{〔23〕}然而一纸告示并不能禁盗版之风，几乎“每一本有价值的书都在被人非法翻印”。^{〔24〕}李提摩太曾谈及盗印情况：“本会各书，屡遭书贾之翻刻，他省不及察，所察而知者，四川一省，翻版至十有九种，虽属大干功令，而人多喜阅，实为信而有征。乃如此书，阅者愈多，求新者自日增月盛。”^{〔25〕}盗版者不仅有私商，而且还有政府书局。盗版之风盛行，反映出广学会书籍受欢迎的程度。

【影响普通士人】 如果说，同文馆和江南制造翻译馆等官方翻译机构的书籍仅限于在高级官吏和两馆教习学生中传阅的话，广学会的书籍则在全国范围内广泛发行。广学会在成立之初就把分布在全国各地的普通士人和官吏作为影响和争取的对象。韦廉臣在《同文书会章程、职员名单、发起书和司库报告》中明确提出该会的“目标是面向公众，包括知识界和商界”。其主要任务有：“一为供应比较高档的书籍给中国有才智的阶层阅读，二为供应附有彩色图片的书籍给中国人家阅读。”韦廉臣在解释这样做的原因时说：“我们发现往往在北京的高级官员和开通的官员已准备接受外国人的建议，而地方上的士大夫们却进行干涉，并且会有效地阻塞一切进程。”^{〔26〕}

传教士深知，各地普通士人在中国社会的精神生活中居于统治地位，士人的思想主宰着社会舆论，对普通百姓具有广泛的影响力。他们深信，“士也者，四民之所仰望者也。士人既灼知富民之理，微论达而行道，如数家珍，即穷居陋

巷之中,亦可以其所知遍喻氓庶,然后各省之人,渐知新法之善。一旦纶音下賁,宪示四悬,蠲除旧法,胥改弦而更张之,自各踊跃从事。否则士人未明新学,必将首先梗令,彼无知之小民,方且疑骇之不暇,安冀其乐观阙成哉?”^{〔27〕}“因此,教育了这些士人,实际上就教育了三亿五千万中国人,对他们施加影响,实际上就是影响了其余四分之三中国人。”^{〔28〕}

为了实施他们影响全国各地普通士人的计划,广学会开展了广泛的赠书活动。由于传教士来华是为了传教,负有一种精神使命,非以赢利为目的,因此,对于赠书并不吝嗇。传教士的赠书活动伴随其来华就已开始,早期赠书多系在巡回布道时分发宗教宣传品,如第二次鸦片战争前郭实腊曾在广州组织福汉会,雇佣华人深入各地分发圣经,洪秀全得《劝世良言》即归功于梁发的赠书活动。但早期的赠书没有一定的目标,一般是随处分赠。而广学会则有明确的赠书对象,即一般士人和官吏。书籍内容以时事策论为主,间有宗教宣传品。

由于一般士人分散在全国各地,很难联络,而每次科举考试是全国各地举子集中的时候,这是广学会赠书的良机。因此,广学会的赠书多选择在乡试、省试和会试时。广学会的方法是派人在考场外,赠书给进出考场的各地举子。书籍一般采取小册子和单张的方式,这样比较简明,也便于携带和浏览(前述广学会出版的小册子和单张多用作赠书),内容一般也与考试内容有关。由于90年代后科举考试实行了一些变通,乡、会试第三场兼问时务,试时务策论,因而广学

会的西学书籍大受各地举子欢迎,成为考试的“参考书”。《万国公报》上登载的新书目录,常以“考试必读”招览士人,诱人购买。广学会曾推荐《万国公报》、《泰西新史揽要》、《中东战纪本末》、《文学兴国策》、《时事新论》作为“尤助于试事”的时务新书,并称凡“熟读是书者,作为时务策论,隶事用典,信而有征,广我性天,出人头地矣”。^[29]以有助于谋取功名诱人购读,可谓用心良苦。

对于高级官吏,一般是通过私人关系直接赠送,主要赠予封疆大吏和京师开明派大员,如与传教士有交往的翁同龢、文廷式、孙家鼐等人。

广学会书刊赠送量是相当大的,戊戌变法前后赠书情况详见下表:^[30]

年份	书报册数	小册子和单张册数	年份	书报册数	小册子和单张册数
1888	2000	10000	1894	3000	20000
1889	2204	10000	1895	不详	不详
1890	不详	不详	1896	不详	不详
1891	不详	不详	1897	121950	不详
1892	5000	1000	1898	不详	不详
1893	62000	不详	1899	30487	不详

广学会赠书范围最初以东部大城市为主,如1888年曾将《格物探源》一书2000册在南京、北京、奉天、杭州、济南赠送,后逐渐扩展到内地,远至台湾和香港,^[31]如1897年在四川赠送过期的《万国公报》和《中西教会报》各1000本,在山西赠送林乐知的《变新策》和《文学兴国策》等书13250本。从赠书的种类来看,即有西学和时事书刊,如前述的《万

国公报》、《文学兴国策》及《中东战纪本末》、《中西互论》、《泰西新史揽要》等,但也有宣道书籍,如《耶稣圣教》、《崇一论》等,但以西学书籍为主,其原因在于只有西学书籍最能吸引一般士人。广学会广泛的赠书活动使西学知识从较开放的东南沿海逐渐向内地渗透和传播,成为普通士人了解外部世界的一个重要渠道。与林乐知等人过从甚密的沈毓桂称广学会书籍为“历世不朽之著作”,“中国之为政者读之,可晓然于治国临民之本,以宏其帝德王道之新模;中国之为师者读之,可恍然于辅世育德之源,以扩其守先待发之新学;中国之为士者读之,可穆然于尽人合天之诣,以求其黜伪崇真之道;中国之为民者读之,可洞然于经营制造之端,以得其农工商之新法。其裨益于吾华之国计民生者,岂浅鲜哉?”^{〔32〕}浙江杭州有个儒士,不满意八股取士制度,他在给广学会一封信中言道:“我住在一个乡村里,但我读过贵会出版的一些书,它们确实有助于提高中国的水平。我可以代表大多数士人的意见,诚恳地要求你们能继续……提供新书,这将会给中国的四万万带来不可估量的好处。”^{〔33〕}这种说法虽然有些过誉,但在西学书籍极度匮乏的情况下,广学会出版物受到普通士人的欢迎确为事实。

广学会吸引士人,推广西学的另一个办法是开展有奖征文。由广学会人士先拟定若干题目,登在《万国公报》上,参加者从中选择一个或几个发表自己的意见,然后由知名人士评判,评出获奖文章,给予奖金。以征文的方式吸引读者对社会问题的关注,以达到传播新知、启迪思想的目的,是现代传媒经常采用的方法,《万国公报》开近代中国征文

活动之先河。^[34] 广学会征文活动的目的非常明确,即扩大《万国公报》的影响,吸引士人对基督教、西学和时政的关注,广学会通过《万国公报》举行的较大规模征文活动有三次:

第一次在 1890 年,题目是:1. 问格致之学泰西与中国有无异同? 2. 问泰西算术何者较中法为精? 从 1890 年 8 月到 1893 年 10 月共有 5 位作者提交了十篇论文,这五位作者是:吉绍衣、朱戴仁、寓济逸人、钟清源、胡汉林。^[35]

第二次是在 1893 年,题目是:1. 铁路之益。2. 邮政之益。3. 游历各国之益。4. 公司、轮船行于各国之益。5. 钢厂铁厂之益。6. 农学。7. 机器学。8. 化学。9. 电学。10. 格物学。11. 报馆之益。12. 公家书院之益。13. 博物院之益。14. 寄居他(它)洲之益。15. 两国违言,凭局外公断弭兵之益。16. 集股贸易之益。17. 五洲自主商品之益。18. 银行汇通五洲之益。19. 官录终年清摺之益。20. 生利分利之别。21. 万国关税均齐之益。22. 列国征收钱粮之法。23. 列国地方官酌征公费之法。24. 列国养民之法。25. 列国教民之法。26. 列国新民之法。27. 列国安民之法。28. 列国变通之法。29. 列国行善之法。30. 列国盛衰之故。^[36]

本次征文对象不在中国士人,而在寓华西人,意在“请西国博学友人,分题合作”,^[37] 其中一些题目后来由传教士作答,由广学会出版了单行本,如李提摩太的《生利分利之别》、《列国变通兴盛记》、艾约瑟的《富国养民策》等。

规模最大的一次征文活动是在 1894 年,发起人是英国商人汉璧礼。汉璧礼 1853 年来华,在上海经营地产致富,曾

捐款创办汉壁礼蒙养学堂。1893年11月29日,他给广学会督办(总干事)李提摩太写信,提出捐款600两白银作为在中国部分地区举办有奖征文之用,征文对象是各地的举子,并拟定500两作为奖金,100两作为征文工作费用和优秀文章英文译稿的翻译费。^[38]

1894年,广学会按照汉壁礼建议,拟定了5道题目,在北京、南京、杭州、福州、广东参加举人考试的考生中散发了一万张载有征文启事的单张,并在《万国公报》上登载了征文启事。5个题目如下:1. 开筑铁路、鼓铸银钱、整顿邮政为振兴中国大纲论。2. 维护丝茶议。3. 江海新关考。4. 禁烟檄。5. 中西敦睦策。^[39]题后又详细附注,解释每题内容与要求,要求文章寄至上海虹口昆山路的中西书院,评判人为在上海颇负文名并与传教士相交的沈毓桂和蔡尔康。收稿截止日期为1895年1月5日。奖级设六等,一等5名各获白银16两;二等奖5名各12两;三等10名各10两;四等10名各8两;5等10名各6两;六等3名各4两。这次活动共收到应征文章172篇。康有为以康长素之名参加征文,获末等奖,奖金白银四两。^[40]

广学会关注普通士人的用意当然在于打破地方士绅对基督教的抵制,利用遍及各地普通士人对社会生活的影响力,加速中国基督教化和西方化的进程。但是不可否认,传教士的这些活动在客观上却有助于西学的广泛传播。康有为、梁启超等人最初作为普通士人正是通过广学会的书刊接触西学和了解西方世界,并萌生变法意识的。

二、《万国公报》与维新思想的传播

众所周知,现代社会的大众传播媒介在传播新知、启迪民智、开通风气、转变观念以及形成社会舆论方面发挥了重要作用。没有新闻媒体的宣传和支持,社会改革运动很难实施。在19世纪末,当绝大多数国人仍处于传统思想樊篱中的时候,评论时政、介绍西学的报刊在思想启蒙方面的作用就显得尤为重要。广学会主办的报刊有:《万国公报》、《孩提画报》、《训蒙画报》、《成童画报》、《小孩新报》、《中西教会报》、《教会公报》、《大同报》和《女铎报》等,其中影响最大的是《万国公报》。

《万国公报》原于1883年停刊,1889年作为广学会的机关刊物而复刊,仍由林乐知主编,每周一期,到1907年停办。复刊后的《万国公报》基本上是一个世俗性刊物,内容以时评和新闻为主。该刊最初发行量只有1000份,甲午战争期间刊登战争消息和评论而销路大增,维新高潮的1898年增至38400份,影响遍及全国。^[41]《万国公报》在“养成一种有利于改革的气氛”方面,^[42]做了两项工作,一是批评时政,二是鼓吹变法。广学会自称《万国公报》是“一个影响中国领导人物思想的最成功的媒介”。^[43]

【对中国社会弊端的揭露和批判】 任何变革最初都是从反省自身之不足开始的,传教士推动晚清维新运动的一个重要方面就是对中国社会弊病的揭露和批判。传教士来华后置身于完全不同于西方的社会和文化环境中,通过对

中西文化和社会的比较,对中国社会和弊端进行了省思。传教士这些活动成为刺激近代知识分子维新思想兴起的一个重要因素。

(一)国民性格中的八大“积习”:

林乐知总结中国国民性格中有八大“积习”,即“骄傲”、“愚蠢”、“胆怯”、“欺诳”、“暴虐”、“贪私”、“因循”、“游惰”。^[14]

一是“骄傲”。林乐知指出,“中国恒以为惟我独尊,且蔑视四邻,曰之为蛮夷戎狄”。当西方诸国“相逼而来”之时,“中国仍泥闭关自守之故智,视俄、英、普、法、美诸雄直若不逮肘腋间之暹、緬、越、朝诸小国也者。其视来华之欧美等人更与野人无异”。^[15]夜郎自大、狂妄虚骄、闭关锁国确为中国传统文化之糟粕和晚清国人心理之痼疾。

林乐知指斥的第二个“积习”是“愚蠢”。西人“有一地之未开,有一事之未明”,必“潜心考察”,而“华人则不知海外有地”,于“异邦之政事,漫不一究,并弃天文、地产、物理诸学而徒潜心诗文”,“所知者一物,不知者直不止万物”。实际上林乐知这里指出的种种“愚蠢”的表现是自清初以来长期闭关锁国和文化专制的结果,而并非中国人固有之“积习”。这一分析虽然在学术意义上有失偏颇,但在当时却有着一定现实批判意义。

第三个“积习”是“胆怯”。林乐知认为中国人把世间万物“奉以为神,罔敢戏豫,而且一事之偶异,如日月薄食风雷小变之类,往往以遇灾而惶相儆戒,遂积渐而为怯懦”。林乐知所指的“胆怯”并非性格上的缺陷,而是就自然观而言。中

国民间有大量原始宗教的自然崇拜的残余,表现在万物有灵论和精灵崇拜上,即视自然物皆附有精灵生命而加以膜拜。这种对自然物与自然现象顶礼膜拜的较低级的宗教意识与西方基督教上帝造物供人驱使的自然观截然对立,成为干扰知识分子研究自然现象的心理障碍,制约中国自然科学的进步。林乐知的这一批判无疑是有意义的。

第四个“积习”是“欺诳”。“泰西教法戒打诳语……华人则习以为常,任意铺张,凭空结撰……支离掩饰。……故遇有战争之际,军书旁午尽成官样文章,直至莫可弥缝,犹欲无中生有,于实事求是之道,不啻相去天渊。且已即以欺诳之心待人矣,又乐受人之欺诳而不疑。是以拜佛烧香,冀徼冥福;缔婚安葬,必卜祥征。”林乐知认为这些都不过是“妄言妄听而已”。视“欺诳”为中国人之“积习”,虽有些夸大,但是晚清官场中确实盛行“欺上瞒下”、“谎报政绩”之风。甲午战争之初,叶志超之流虚报牙山战绩即是一例。林乐知的批评有助于时人正视官场“欺诳”之风。

第五种“积习”是“暴虐”。官府“于寻常刑讯之外别创非法诸刑具,甚至草菅人命,罔知顾忌,……何论问民疾苦,保民如赤子之仁人哉?”“文吏若此,武弁可知,是故将帅之待部曲,犹草芥也。”^[47]儒家素有“重民”思想,但长期以来,中国封建统治者奉行“民可使由之,不可使知之”的暴民政策,摧残人性,成为社会进步的一大障碍。林乐知以资产阶级人权观和人道主义思想批判中国专制暴政,有助于近代中国人权意识的觉醒。

第六个“积习”是“贪私”。表现在:“督抚自顾封疆,于邻

境之安危”置之不顾，即使“京师有警亦各趑趄退缩，徘徊审慎”；“无论事之大小，经手先欲自肥”；“将校之待士卒……以扣饷为治生”。毫无疑问，这些在清末官场中都是司空见惯的。

第七个“积习”是“因循”。中国“无论士农工商，悉皆古法之是循，不知新法之是效。为士者既泥于八股文章，不识致知之义，复泥于一篇诗赋，不知格物之端；为农者既泥于桔槔之用，不解植树以防旱灾，复泥于耒耜之负，不解机器以耕畎亩；为工者既泥于前人制作，不知巧妙之翻新，又泥于依样葫芦，不知扇机之捷用；为商者既泥于往来市肆，不欲抵外国以通商，又泥于买卖己邦，不欲涉海洋以贸易”。因循守旧、墨守成规、抱残守缺是晚清社会的顽症，长期以来已经形成“历史的惰力”，极大地阻碍着中国社会历史向前发展，林乐知对中国士农工商“因循”之风的无情揭露具有极大的警醒作用。

第八个“积习”是“游惰”。“京官有逐日藉词请假者，外吏有出衙清严之地、军务倥偬之日而演戏举觞以为乐者。”^{〔48〕}实际上，“游惰”之吏在晚清官场中比比皆是。

传教士对晚清社会国民八大“积习”的批判虽不无偏颇和夸大之处，但在当时却具有重要的现实批判意义，推动了改良思潮，而且成为近代以来对中国传统文化进行反思的先声和一部分，有助于中国传统文化的变革。

（二）政治上五大病症：

1. 官场腐败、贪污腐化之风盛行。官吏“无论事之大小，经手必先自肥，甚至军火要需敢以煤灰代药，豆粒充弹，竟

酿败亡之祸,至将校之待士卒,本父兄而子弟也,乃有以扣饷为治生者,层层剥削”。^[49]究其原因,林乐知认为原因之一一是俸禄太少,因此不少传教士提出“增官俸禄”的主张。

2. 官吏权力膨胀,民无自主之权。“一切大权,悉操诸官,民则皆唯唯诺诺之应声虫而已。”林乐知认为这也是腐败滋生的原因:“试观今日华官,但知如谚所谓‘一朝权在手,便把令来行’,万事罔顾是非,只图自便身家,不念他人之疾苦。”在这种集权情况下,“民畏官而不敢与之交,而不敢稍有举动”,而“官又不准民间自兴一事”,林乐知做了一个形象的比喻:“官之坚闭其民也,则守果之园丁也,枝可烂,果可坠,而断不可供人之属饕。”^[50]

3. 暴民政策,林乐知称之为“官毒”。林乐知认为中国的政治暴虐有三个方面:一为“不应为而为者”,“发号施令,假公济私,而民不敢违也,此其不应为而为者也”。二是“应为而不为者”,即清末官场中盛行的官僚主义。他以救灾米粮因官吏互相推诿而无法运至灾区,致使大批灾民饿死之事说明清末“应为而不为”之暴民政策。林乐知把官僚主义称为一种暴虐,可以说深悉官僚主义之害,这对时人是颇为警醒的。三为“防民之口,不许腾其口,说其不能忍者,则指为讪谤,此如鞭孩而禁不许哭,岂非暴虐之尤乎?”^[51]

4. 君民相隔,上下不通。“君处深宫,民居朝野,不相联络,以至国贫民弱,所中饱者,惟居官人耳。官一中饱,上下交困,如身不能使臂,臂不能使指,何以为国乎?”^[52]“君与民分”,“民无陈说之路,含冤而不能泄,强者铤而走险”,如此,“国有不危哉?”^[53]

5. 政治教化之不足。林乐知指出,以上各弊端产生的根源是中国政治道德和政治观念的不足。他声称“中国之教化,因缺疏多,几致成瘫痪之症而未已也,其治国之法者又有误会焉者”。他认为政治教化之缺陷有二:第一是政治上的尊卑观念:“在上之人,又俨然自命为父母,而视其民人也,不曰子弟,即曰妻子,是尊卑相去悬绝也。以尊压卑,不觉变而为严加约束,民间遂毫末不得自专。”第二是儒家传统的政治道德标准,在中国这样一个大国根本无法实现。他认为儒家很多政治伦理标准,如“君子以德服人”、“中心悦而诚服”、“民之所好好之,民之所恶恶之”、“得民心有道,所欲与之聚之,所恶弗施尔也”等是符合人道的,但“惟弹丸黑子之小国,始能躬行实践,故汤以七十里、文王以百里保民,而王莫之能御也。若既成堂堂之大国,五方之风气不齐,万类之性情各别,尽有此之甚好即彼之所甚恶者,……是故,圣帝明王,史不绝书,而求当此数言而无愧者曾无一人焉”。各级官吏虽然大言炎炎,但实际上几无一人能履行“圣训”。因此,历代统治者不得不转而以力服人,但是“一旦国家之力稍衰,民之心渐逞,历代之季,常有揭竿而乱者,职是之故”。^[54]在这里,林乐知实际上提出了一个问题:传统中国政治中的道德主义能否抑制腐败,使政治体制有效地运作?可惜的是,林乐知答案并非民主制,而是企图用一种道德代替另一种道德,即用基督教代替儒教,林乐知称基督教为“万国通行教”、“真实之教”,其教化在三个方面胜于儒家教化:“解人与物之疑忌,又必有仁义二字,以释人与人之挟制,伦常治化皆从仁义而出……一也”;“见人受无穷之苦,

必思代为之援手，二也”；“联官民为一体，如手不能恨身，身不能欺足也，人各有尽其本分……使人得以自主，全乎其为人，三也”。^{〔55〕}虽然林乐知推崇的基督教教化中含有民主和平等观念，但仍未摆脱政治道德化的窠臼。

林乐知等人主要从道德角度来审视中国政治，如廉洁问题、官民关系问题等，因而只看到了中国政治的表层现象，对晚清政治体制本身则很少论及，其论及的官权膨胀实际上应与专制政体弊端直接相连，可惜未能深入。这是因为基督教在西方主要是精神和道德力量，教职人员在西方社会中也主要关注社会风化和政治清廉。他们并非政治家和学者，从道德视角来评判中国政治也就在所难免了。

（三）经济中两大弊端：

一为关卡太多。林乐知提出，西方的做法是货物“一到口岸，即行照例纳税，嗣后任其所之，无复有报税，货物源源不绝，国家与商人无不获利。而中国则不然，货船到口，过一关必报一关之税。十八省几同十八国，多设官员差役，商船过关，诸多勒索，格外留难，商人裹足，视为畏途，货物反形阻滞，而夹带偷漏之端，由此而启，是多设关卡报税，而纳税者反觉其少矣”。^{〔56〕}

二为轻视通商。林乐知指出，“重耕读而轻工商”，“中国之弊”。农、工与商应“相辅而行”，“农工无商，则有货不行”，“商人得法，于农工大有益也”。^{〔57〕}应该说这些看法无疑是正确的。但是林乐知关注的并非中国国内工商业的发展，而是与外国通商。他说：“西人以通商为至要，而华人则以通商为非宜，果如此，非逆理乎？”所谓“理”，为“天下自然之

理”。^[58]林乐知以西方近代重商主义来审视中国,看到了中国重农轻商的弊端,但他鼓吹与外国通商,及抱怨关卡太多,显然是为西方在华商业扩张张目。

(四)对外交往中的三个陈腐观念:

在林乐知看来,中国处理对外关系有三大错误:一是“谓外人之来,必将不利于我,则疑谓中国之利必将见夺于人”;二是“谓中外相交,我圣贤而人戎狄”;三是“仇视他族,驱之唯恐不速,即避之唯恐若浼,断不屑合之而与缔知交”。因此,“立约则先峻拒而后曲许,通商则远坚闭而近微开,传教则阳优容而阴挠沮。”“不得不联盟订约,然貌合神离,面从而心终违。”林乐知警告说,“私念一日不除,即和局一日不定;和局一日不定,即险象一日不能化而为夷。”^[59]

林乐知这里的提法是偏颇的。除第二条确属清政府在朝贡体制下处理中外关系的陈腐观念外,第一、三条均含有抵制西方侵略,维护民族独立的合理因素。中国疑忌外人、仇视他族的原因不在中国自身,而在于西方列强对中国的掠夺。林乐知对西方对中国的侵略行径闭口不谈,却一味指责中国,其用心是不言自明的,从一个侧面反映出传教士与西方列强利益的一致性。

(五)社会生活中的四大恶俗:

一为男女之防,其原因是“若弛其防闲,犯奸者即接其踵也”。林乐知讽刺这是自己“示人以教化之不逮”,“辱莫大焉”。并以基督教人人平等观指斥这种陋俗:“夫男;人也;女,亦人也”。他指出,在西方“女者,非导人以行淫之具,直范人以正心之准矣”。二是“不令妇女读书”,其原因是恐妇

女识字之后“翻阅淫书”。林乐知抨击这种风俗“留导淫纵欲之书而行蔽聪塞明之法，是犹不杀毒蛇而禁人之入宝山”。其恶果是母亲无法教育幼童，导致幼儿成年后即使得遇良师益友，亦“用力多而成功少”，使“全国中大半之人”（妇女加小孩）“尽成废物”。三是缠妇女之足，“苦其身而不能得其力，是又使全国之最要之一半人化为废物也”。四是一夫多妻，“男子又有许其娶妾之弊，而夫死再醮之妇女，人多贱视之，何其不公之甚乎？”^{〔60〕}

传教士对中国社会风俗的批判是相当深刻的，林乐知提出的四大恶俗是中国社会落后性的表现，严重阻碍了中国社会的进步。

传教士长期住在中国，并深入中国社会各个阶层传教，他们从旁观者的角度，凭借清政府不敢得罪的洋人身份，透过中西社会的对比，对中国社会弊端进行了揭露和批判，其言论能够切中时弊，因而具有一定的现实批判意义。传教士对中国社会的批评深深刺痛了一部分维新派知识分子，激发了他们奋发图强以雪国耻的爱国精神和变法意识。谭嗣同对传教士的批评尤耿耿于怀，立誓要变法自强，他在《报贝元征》中说：“西方所谓中国人不虚心，不自反，不知愧，不好学，不耻不若人，至目为不痛不痒、顽钝无耻之国。自军兴后，其认评中国尤不堪入目。偶晤西人之晓华语者，辄故作哀怜慰勉词来相戏鬻，令人愧作，无地自容。”^{〔61〕}谭嗣同责问道：“奈何读书明理之人，曾不知变计一雪此谤耶？”^{〔62〕}

然而，传教士的批判武器并非近代西方资产阶级的自由、民主和平等观，而是基督教道德，甚至诉诸神意，因而未

能揭示出造成晚清中国社会种种弊端的根源在于封建专制制度,批判也就缺乏震撼力,无法给维新派以先进的批判武器,更难于被不信基督的士大夫所接受,在一定意义上削弱了其言论的震撼力和批判意义。传教士对中国社会弊端的揭露还曾产生另一方面的负作用,即为19世纪美国的排华运动提供了攻击中国移民的炮弹。

【鼓吹变法】 甲午战后,传教士对中国社会和时政的批评不过是为鼓吹变法做准备。《万国公报》另一方面的内容是鼓吹清政府以西方为榜样实行变法维新。

早在1874年,林乐知就在《中西关系略论》中提醒清政府要审时度势,进行改革。甲午战后,中国面临空前严重的民族危机,传教士加紧以清廷面临内外形势论证中国变化的必要性和紧迫性。《马关条约》签订后,《万国公报》发表了美国前国务卿、李鸿章顾问福士达的文章,称甲午战争中国败于日本已使其“昔日之盛名化为乌有,不但日本视华变敬畏为欺藐,即各国本与中国久无衅隙,而群情之敬肆亦复相去天渊”。“中国当此时会,倘于胜败之故,依然不究本原,窃恐险象环生,罔有攸济矣。”^[63]在历数中国社会百病之后,林乐知警告说:“病一日不去,弱一日不振,而大险之势一日不能化而为夷。今天下之富且强,何止倍蓰于日本,日本卷中国之帘幕,不肯稍留余地,于是他国亦洞若观火。”^[64]中国若仍不思变法,则“数年之后,强邻环集,按图索骥,瓜剖豆分,虽有善者,无以措手。昔之罗马雄邦,今之斐(非)洲三土,大梦未醒,垂手听割,可为殷鉴”。^[65]

《万国公报》以日本为例,论证中国变法的可行性,即像

日本那样,以西方为师;日本“乃小国也,能纵横如意若此,我大国也,顾反事事逊彼,步步让人,果何为哉?其中成败之由,夫亦大可思矣。彼国自维新以后,朝野上下,事无大小,无不效法泰西,……而其明效大验,足以与西国相颉颃。……今为我中国计,固不必如彼岛国之所为,但当舍我之短,而师西国之长,俾通国之耳目焕然一新”。〔66〕

总结战争教训,要求维新变法是甲午战后悄然兴起的一股社会思潮。作为当时仅有的几家影响较大的传播媒介,《万国公报》是这股思潮的首倡者和推动者之一。后来维新派提出的联日政策和甲午战争后出现的留日热潮与《万国公报》的宣传不无关系。

林乐知对中国变法自强的前景作了展望,颇能振奋士大夫之心,令一些士大夫怦然心动。他预言:“中国非不可为之国,且大有为之国也,诚使当日者,灼和乎古训之当遵,新法之当效,而博采乎泰西新兴之法以弥补乎中国古法之穷,……舍其英,咀其华,吾知雄健如英、猛戾如俄、狠鸷如法亦将畏中国之地大物博、财丰人和而凜然不敢犯。彼日本者近在肘腋,双轮之疾,朝发夕至,惟有求媚于中国以幸免之矣。”〔67〕

传教士提出的改革主张有:在教育方面,增设西学课程,开办新式学堂,废除八股取士,改革科举制度,即所谓“教民”之法;在经济上,讲求农政,发展商业,修筑铁路,开采矿山,制造机器,铺设电报,设立银行,举借外债,即所谓“养民”之法;在政治军事上,裁汰冗员,惩治贪污,整治武备,加强国防,设立议局,即所谓“安民”之法;在外交上,通

好立约,对外通商,善待西人(特别是教士),即所谓“和外”之道;在文化上,翻译西书,开设报馆,组织学社,出洋留学,建立博物院、图书馆,即所谓“新民”之法。而举办这一切的核心是采西法、用西人。

在来华西方传教士中,英国的李提摩太、美国的林乐知和李佳白提出的改革建议最多。

林乐知各项建议主要载于《治安新策》,该文后收入《中东战纪本末》初编第八卷。林乐知在该文中提出“对症发药之策……凡五纲领”,即:一曰“意兴宜越发也”,二曰“权力宜充足也”,三曰“道德宜纯备也”,四曰“政令宜划一也”,五曰“体通宜整饬也”。^[68]

在文化上,林乐知提出六项改革建议:应“别设翻译书院,精择泰西书籍,译出华文,凡弱冠以上之不能入塾者,及生徒之不能兼识各国文学者,皆得诵读其书以资睹记”;“开设报馆,请明于中外时局之人主持笔政……专记一切中外要务”;“小而一府,大而一省,必建书楼,凡应读考之书,毕具其中,准人入内阅钞”;“各地遍结文社,分门别类,讲求各学”;“聚天下有用之物,设立博物院”,创立赛物会(即博览会);“凡人年至弱冠,资质明敏,在华粗知学问者,皆资送出洋……冀成有用之才”。^[69]这些建议多为后来维新派所采纳。

在政治上,林乐知提出变革之法“计有五端”:一为加强中央集权,军务、关税、考政、银局、邮政、军械、铁路、电报“皆改归使直隶于政府而由京师总揽其宏纲,外省不得过问”。二是发挥民众“自主之权”,如:“兴学塾、立书院之费,

必由民众公捐”，这是西方社会办学的翻版；“制造厂、纺织局、轮船、矿务、电报各公司皆应听民间任意创立，官加以保护”，这实际上是针对洋务派官督商办和官商合办企业的婉转的批评；实行专利制度，“如有人创一新法，试之而果利于官，宜给以文凭任专利”。三为裁汰冗员，“中国冗员太多”，对“实在无所事事及不关紧要者，悉汰之”。四是加强法制，在法律面前人人平等，“上自帝后，下及庶司百职，同隶于法律之下，分毫不敢荡轶”。五乃推广议局，“民有隐衷，必朝上达，宜准民间略仿议局之制，凡读书明理能办事通法律之人，任民公举以入局”。^[70]林乐知在此提出的议局并非西方式议院。林乐知提出的政治改革“五端”虽然不乏真知灼见，如民众“自主”、推广议局等，但总的说来，对于诊治晚清专制政体之弊并不对症，至于加强中央集权更是与中国政治改革的走向南辕北辙。

在风俗习惯方面，林乐知提出应对“一切俗尚中有害于教化、无益于治化者，亦复划除净尽”。如使女子与男子“一体读书”，“改国中无用之一半人皆化而为有用”。至于刑讯逼供、女子缠足、买奴蓄婢皆有违“儒者之恕道”，应“严加抑勒”。^[71]

在外交方面，为使“邦交弥固”，应召见西使，善待教士。“凡源源而来者，奏请皇上，即于逐日召见”，西方各国来华使节将“深喜中国之推诚相与，爱敬之心油然而生”。“鉴于西教传统有利无弊，亟宜酌改一切具文隔膜语，如大清律例内载传习天主教罪名及《海国图志》、《经世文编》等书污蔑谤毁（基督教）毫无凭证者，分别酌改沙汰之，以表永敦辑睦

之忱而嫌隙胥捐矣。”^[72]林乐知在这里念念不忘的是作为传教士的使命,即宣教,故而要求清政府善待教士。其实问题的症结不在清政府的态度,而在于传教士的不法行径。林乐知在外交上的建议并无新奇之处,不过重复了西方外交官的一些老调。

另一位热衷条陈建议的传教士是李佳白。李佳白最早在《上中朝政府书》中提出变法五策:“善民有要”,即“讲农政,尚工艺,通商贾”;教民知本,即“畏天命,正人心,端学术”;“和睦有序”,即“和上下,睦邻封”;“武备亟讲”;“变通新法”。^[73]他在《改政急便条议》中提出八条改政建议:“一曰重农以奠民食”。“二曰建学以储人才”。“三曰取才以获实用”。“四曰专任以定趋向”,即“专任科甲为官”,“捐输一途,即不能骤裁,宜限以则例,只可受衔,不能任政事”。卖官鬻爵已成为清廷敛取资财的重要途径,清廷绝不会取消此制。捐输一途,并非清末官制弊病之大端,李佳白此项建议并未抓住清末政治腐败之症结。五曰“制禄以劝官吏”。李佳白认为,中国之所以无廉洁之官、清正之吏是因为禄养略薄,因此应增加俸禄使之“足以养其廉耻”。显然李佳白是想在中国实行所谓西方通行的高薪养廉制度,可是他不知晚清官制并非西方文官制度,盲目推行“高薪养廉”显然幼稚可笑。六曰“设法以励操守”,即“严申禁令,若有不肖官吏,贪得俸禄以外之财,一经发觉,财产先没入官,身膺重刑,再罚令其几世子孙不得为官吏”。在清末官官相护、吏治极度腐败情况下,这一建议实际是行不通的。“七曰举善以公仕路”,取士“止尚才德,不问所奉何教,所遵何道,一体选用”,

这一建议的实质是要求清廷对所谓“教民”一视同仁。八曰“经武以备不虞”，“拟请京师设立一总军务处总制各省武备，再令各省及各海口，选练海军陆军，专用新法”。^{〔74〕}

林乐知、李佳白等人诸多建议的核心是采西法，用西人。林乐知宣称中国积弱积病日久，靠自身力量无法振兴，只能求诸西法西人。他说：“中国果能自创新法乎？”“殆非也”，“中国之迫而求诸外，势也。仆不能，灼知中国渐成瘫痪之症，举动需人扶掖，即使本系良医，复不能自治……能不切切焉代谋良药乎？”^{〔75〕}所谓“良药”即西法。“行西法而有百利而无一弊，有百益而无一损，有百盛而无一衰者也。”^{〔76〕}在传教士眼里，西法就是灵丹妙药，凡西国“至精至良已行验之善法，均可传之中国”，且有立竿见影之效：“每日至少之数可增入款一百金，~~每年~~至少之数，可增入款三万六千金”。^{〔77〕}

除技术和各项政令制度外，传教士最乐于推销的“西法”就是所谓西方“教化”——基督教，林乐知声称：“虽有学问，而无真实教化，终于无著”，“学问长进之机，惟在于道德，道德在于真实，真实日进，学问日宏”，国家才能富强。^{〔78〕}作为一般原则，这种说法自有其道理，国家富强和科学技术的进步当然离不开道德与精神追求。然而在林乐知心中，真实教化乃是基督教，“福音的教育为真实之源，……中国若不以福音释放真道给其国人，终不能得西国真实内在之富强”。^{〔79〕}

传教是传教士来华的使命，这一“天职”是他们一切活动的中心和归宿，传教士鼓吹变法的活动自然也不会脱离

这一目标。

“用西人”几乎是传教士的一致主张。在全面陈述其变法计划的《新政策》中,李提摩太提出的中国应办之事有九项,其中七项建议聘用西人采办。除颁布谕旨和“战阵之事”外,举凡中国内政、外交、实业、教育、文化、借款等事宜,悉由英美掌握,^[80]果如此,中国将成为第二个印度。在李提摩太眼里,几乎中国各个领域悉无人才,从中可以看出,体现在李提摩太身上强烈文化优越感和殖民主义意识。

相对而言,李佳白的建议则较实际。他认为,以常理而论,“自然国家宜用本国之人,以其性情同而关系重也”。“然而时会所乘,局势各变,有时不得存畛域之见”。他以春秋战国时期楚材晋用和秦用各国之人为例,建议中国“用西国之人”。在李佳白看来,用西人的目的应是为了自强,“用西士必实获西士之益”,使“中国收无穷之利”,因此要对西士“慎加选择”,“分别西士可用与不可用之人”。他建议可用五种人,包括中外“推服之人”、“专家之学”、“通达之士”、“正直之人”和“诚挚之人”。^[81]平心而论,不论李佳白用意如何,“慎加选择”和“为我所用”不失为引进外来人才的正确态度,比起李提摩太不加选择全盘照搬的态度更为合理,对中国更为有利。

在诸多传教士中,林乐知的言论比较切中时弊。林乐知自60年代起与士大夫阶层有着长期的交往。其办报生涯也使他对中国社会有较深的了解。沈寿康称他“能洞悉中国政教之本末、风俗之纯疵、民间之利弊”。^[82]虽有溢美之嫌但也并非全无实据。然而,林乐知的一些言论粉饰西方侵略行

为,表现出鲜明的殖民主义立场。

林乐知在他论述中外关系的大量论著中,极力为西方列强来华目的辩护。他说,“西人所欲中国土地之心”,“然则

虽然不可能从根本上改变清政府举借外债时西方列强以政治条件作为要挟的被动局面,但却可以减少西方政府插手其间的机会,在一定程度上使清政府有较大的选择余地。应该说,李佳白的建议对中国是有益的,至少也是无害的。

李佳白还主张“士各有当尽本分”,“教士等务当格外体恤中国官长之难,以报怀柔远人之意”,在内地“宜遵主人之礼貌而顺主人之情”,教堂“不必尽循西洋楼之式,各须随地制宜,使人不敢致疑而构怨”。^{〔86〕}李佳白这些说教固然是从所谓传教大局出发,最终目的是为了在华推广基督教,但毕竟胜于倚仗不平等条约和西方炮舰保护而肆无忌惮之辈。

台湾学者王树槐也称李佳白“议论公正,不若李提摩太、林乐知辈抱有一种殖民主义的妄想”。^{〔87〕}

关于中国是否应实行西方议会制,传教士一直比较谨慎,因为这是直接涉及皇权存废的政治敏感问题,传教士长期居住在中国传教,虽有不平等条约和西方政府保护,一般也不愿意开罪于清廷,因而讳言这一问题。从现有材料看,公开主张中国实行西方议会制的是传教士卫道生,他在《论中国保民至要之法》中提出“举贤长而议会开”的主张,认为议会“上以备官府之路,下以慰黎民之愿,吏治之廉弊于以知,民情之爱乐于以见,赋税辨重轻,出入有权变”。^{〔88〕}在这里,议会是一个管理赋税、表达民意、监督政府的权力机构,类似于西方的议院。但大多数传教士对中国设立议会问题十分谨慎,甚至讳莫如深,不敢公然主张。19世纪80年代,林乐知在《中西关系略论》中曾指出,中国政治弊端为“君与民分互不联络”,但是否应实行西方议会制,林乐知表现出

不可知的态度：“夫天生民而立君，君民一体，上下宜通也。倘君处深宫，民居草野，以致国贫民弱，所中饱者，惟居官人耳。……君与民分，而国有不危者哉？此泰西各国所以有公议堂之设也。而究不知中国能行焉否也，即或君民能联络，实可望其强矣。”^{〔89〕}这种不可知的态度显然与当时中国整个社会环境有关，开设类似西方议会的机构当时的在中国尚不具可能性。90年代后，林乐知、李佳白等人提出中国应开设议局，但在林乐知眼里，议局并非像西方议会那样是拥有立法权力的机构，而是一个传达民意、疏导民怨和上传下达的民间机构。他言道：“民有隐衷，必期上达，宜准民间略仿议局之制，凡读书明理、能辩事通法律之人凭民公举以入局，于是经商有所不便者，务农之必应留意者，工艺之必将推广者，皆准问诸官长，达诸部院。”^{〔90〕}显然，林乐知建议在中国实行议局（院）与西方议院相去天渊，设立议局的目的不过是使老百姓“有陈说之路”，以避免“含冤而不能泄，强者铤而走险”。^{〔91〕}

传教士之所以不主张中国实行议会民主制，还有以下几个原因：（一）中西国情不同，不应盲目效仿。如林乐知认为，“泰西有君民共主之国，更有民主之国，中国势殊事异，断难冒昧仿行。”^{〔92〕}（二）中国缺乏实行民主制的基础，只能缓行。所谓“中国素无议院，今固未便骤论”，^{〔93〕}否则，“行之太骤，人将议其非者，必也。从容不返，思得善法，而徐徐更之，既不骇人之所闻，复可新人耳目，其为善变之法也”。^{〔94〕}（三）西方民主制有很多弊端，中国君主制度则有很多优长，不必弃长取短。李佳白在《新命论》中提出：“中国之南北直

省,环拱京师,外而督抚将军,内而阁部大臣,俱有专司,以上承天子,意美法良,诚不必如泰西君民共主,致多纷更。”^{〔95〕}(四)仿效日本,加强君权。日本是传教士推崇的学习西方获得成功的典型。日本在明治初期采取加强皇权的措施,传教士对此极为赞赏。“日本新政二端,以为变化之本。一为改变君权,务使合而为一。前者君王垂拱仰成,遇事不能自主,今则黜将军之位,而权不下移,纳侯国之土而改为郡县,庶可与泰西诸国,并驾齐驱矣。”^{〔96〕}因此,传教士建议,中国目前不仅不应君民共主,相反“宜尊君权而建皇极,务使令下如流水,若某事宜守旧,某事宜更新,唯上所命,臣下不得阻挠,则元首股肱,各安其体,夫何至有太阿侧持之患乎?”^{〔97〕}传教士不知,日本政治弊端在于幕府专权和地方割据,因此有明治维新期间的倒幕运动和加强中央集权等措施,而中国几千年来的政治痼疾就在于皇权专制,传教士要中国效仿日本加强皇权不啻南辕北辙。

《万国公报》作为戊戌前后中国发行量最大的中文报刊,其影响是相当广泛的,其读者不仅包括一般民众和士人,而且包括政府高级官吏。据《广学会年报》记载,总理衙门经常订阅《万国公报》,醇亲王生前也经常阅读该报,“高级官吏们还经常就刊物中所讨论的问题发表意见”。^{〔98〕}康有为、梁启超等均是《万国公报》的读者,他们的维新思想和变法纲领在一定程度上就得益于《万国公报》。英国偕我公会传教士苏惠廉称,《万国公报》“销行最广,感力最大,中国维新分子受这报的鼓动者,不在少数”。^{〔99〕}《万国公报》促进了维新思想的传播。

三、传教士与维新派

【传教士书刊与维新派维新思想的缘起】 维新派维新思想的来源有两个,一是儒家传统中的经世致用思想,另一个是西学。与王韬等早期改良主义分子不同,康有为等维新党人没有机会亲身游历欧美,也非西式学校(当时主要是教会学校)的毕业生,他们的西学知识主要是通过阅读西学书刊获得的。而传教士是甲午战争前传播西学的主角,因此,维新派变法思想的萌芽与在华传教士有密切关系。

康有为最早接触西学知识是在1879年。当时康有为22岁,居于南海县西樵山,与翰林院编修张延秋相识,“尽知京朝风气,近时人才及各种新书”,并得阅《西国近事汇编》和《环游地球新录》。⁽¹⁰⁰⁾《西国近事汇编》为江南制造局翻译馆出版的官方刊物,由英美传教士主编,创刊于1873年,开始为月刊,后改为季刊,主编为美国传教士林乐知和金楷理。⁽¹⁰¹⁾梁启超在《读西学书法》中称“欲知各国近今情况,则制造局所译《西国近事汇编》最可读”。⁽¹⁰²⁾《西国近事汇编》作为启蒙之书,打开康有为的眼界,使其初知西方政事。而同年的香港之游则使康有为更加渴望了解西方,倾慕西学,并逐渐奠定其西学基础。《康南海自编年谱》云:

“于时舍弃考据帖括之学,……以经营天下为志,则时时取周礼王制,太平经国书、文献通考、经世文编、天下郡国利病全书、读史方舆纪要,纬划之,俯读仰思,笔记皆经纬世宙之言。既而因《西国近事汇编》、李圭《环游地球新录》及西

书数种览之。薄游香港，览西人宫室之琅丽，道路之整洁，巡捕之严密，乃始知西人治国之有法度，不得以古旧之夷狄视之。乃后阅《海国图志》、《瀛环志略》等书，购地球图，渐收西学之书，为讲西学之基矣。”^{〔103〕}

1882年，康有为游京师，返家时“道经上海之繁盛，益知西人治术之有本，舟车行路，大购西书以归讲求焉，十一月还家，自是大讲西学，始尽释故见。”^{〔104〕}

1883年，康有为“读东华录、大清会典则例、七朝圣训及国朝掌故书，购《万国公报》，大攻西学书，声、光、化、电、重学及各国史志，诸人游记皆涉焉。于时欲辑万国文献通考，并及乐律、韵学、地图学，是时绝意试事，专请问学，新识深思，妙悟精理，俯读仰思，日新大进。”^{〔105〕}

康有为所读的《万国公报》，“声、光、化、电、重学及各国史志”等西学书籍大部分为传教士所作，梁启超之言也可以作为佐证。梁启超在《康有为传》中言：

“既出西樵，乃游京师，其时西学初输入中国，举国学者，莫或过问。先生僻处乡邑，亦未获从事也。及道经香港，见西人殖民政治之完整，属地如此，本国之更进可知。因思之所以致此者，必有道德学问以为之本原，乃悉购江南制造局及西教会所译出各书尽读之。彼时所译者，皆初级普通学，及工艺兵法医学之书，否则耶稣经典论疏耳，于政治哲学，毫无所及。而先生以其天秉学识，别有所悟，能举一以及三，因小以知大。自是于其学力中，别开一境界。”^{〔106〕}

康有为的变法意识萌生于阅读传教士书刊还可以从冯自由的记述中得到证明。冯认为“康有为之倡导维新，大都

得力于”广学会之书籍。他说：

“上海为我国内外之交通孔道，在海禁开后，各国教士络绎来中土宣传基督教义，群以上海租界为枢纽。经英美二国人士李提摩太、林乐知、李佳白等创设广学会及大同学会文化组织，专翻译基督经典及欧美史地科学等一切关于文化之书籍，如《泰西新史揽要》、《普法战史》、《格致汇编》之类，无虑数百种。国人之谈新学者，莫不奉为津梁。广州双门底之圣教书楼，即以贩卖广学会出版书报为营业。孙总理及康有为之倡导维新，大都得力于是。”^[107]

冯自由这一结论是有根据的，他在革命逸史中写道：康有为“初讲学长兴里，号长兴学舍，好浏览西学译本，凡上海广学会出版之书报，莫不尽量购取。长兴学舍旋移于广府学宫，名万木草堂，与双门底圣教书楼相距甚迩。时总理孙中山初假圣教书楼悬牌行医，因康常在该书楼购书，知其有志西学，欲与结交”。^[108]双门底圣教书楼为基督教徒左斗山所设，左“笃信新学……凡属上海广学会出版之西籍译本，如林乐知、李提摩太所译《泰西新史揽要》、西学启蒙十六种、《万国公报》等类，皆尽量寄售，实为广州之唯一之新学书店”。“左又于卫边街租一大厦，名曰‘大光观书楼’，陈列古今中外图书及新旧约圣经，供人观览”。^[109]康有为正是在这里得到西学书籍，为其维新思想奠定了基础。值得注意的是，康有为在长兴里设堂讲学及建万木草堂是在1891至1893年间。正是在这里康有为培养了梁启超、陈千秋、麦梦华等一批维新志士。通过康有为，广学会的书报对这些改革人才当有一定的影响。

康有为自己向香港《中国邮报》编辑说：“我信仰维新，主要归功于两位传教士，李提摩太牧师和林乐知牧师的著作。”^{〔110〕}

康有为受传教士影响尚有一些反面证明。戊戌变法失败后，张之洞指责康有为“掇拾泰西教士唾余，即以立宪维新之说，诳诱血气未定之少年、浮薄文人……尽入牢笼”，^{〔111〕}胡汉民嘲笑“康有为不识西学，不过藉李提摩太、林乐知等之译书”。^{〔112〕}

梁启超与康有为有着类似的经历。他接触西学是在1890年，梁启超称1890年是“伟大世界开始对他说话的一年”^{〔113〕}。这一年梁启超十八岁，入京会试，“下第归，道上海，从坊间购得《瀛环志略》，读之，始知有五大洲各国，且见上海制造局译出西书若干种”。^{〔114〕}在此之前“不知天地间于训诂词章之外，更有所谓学也”。^{〔115〕}如前文所述，《瀛环志略》的材料主要得自于美国传教士，而江南制造局之书多为传教士傅兰雅和林乐知所译，因此可以说，梁启超从一个只习封建旧学的少年开始接触西学知识，直接间接受益于美国传教士。

1891年，梁启超入长兴学舍和万木草堂，这一时期的教育是他一生学术和事业的基础，梁启超自称“一生学问之得力皆在此年”。^{〔116〕}而如前文所述，此时也正是康有为广泛阅读广学会书籍的时期。

1892年，梁启超二十岁，“斯时于国学书籍而外，更购江南制造局所译之书，及各星轺日记，与英人傅兰雅所辑之《格致汇编》等书”，^{〔117〕}维新思想进一步成熟。

1895年,梁启超随康有为赴京组织强学会,任书记员,与李提摩太和李佳白等传教士相识,据李提摩太的传记作者苏惠廉言,“康有为最有才华的弟子梁启超,听说李提摩太需要一位临时秘书,就来到李提摩太处,表示愿意为他效劳。他也就欣然接受了”。^{〔118〕}不过梁启超在自己的著述中未提此事。但不论如何,梁与李提摩太和李佳白等关系交往甚密确为事实。梁启超在《尚贤堂记》中曾对李佳白非常赞赏:

“西儒之李佳白,创尚贤堂于京师,乞记记曰:中国应举之事千万也,中国人不自举,于是西人之旅中国者伤之惻之,越俎而代之。李君游中国十余年矣,昔在强学会,习与余相见,会既辍,李君乃为此堂,思集金二十万,次第举藏书楼、博物院等事,与京师官书局、大学堂相应,其爱我华人亦至矣。”^{〔119〕}

当时“(强学)会中于译出西书购置颇备”,所谓“译出西书”多为传教士之作。梁启超以书记员之身份“居会所数月……,得以余日尽览之,而后益斐然有述作之志”。^{〔120〕}后来,梁启超对西学书籍广加评论,即萌念于此。

在维新派中,梁启超对传教士译印的书籍评论最多。他在《读西学书法》中对传教士出版的西学书刊非常赞赏,并向时人推荐。他言道:

“《泰西新史揽要》述百年以来欧美各国变法自强之迹,西史中最佳之书也。”

“癸未、甲申间,西人教会始创《万国公报》,后因事中止。至己丑后复开至今,亦每月一本,中译西报颇多,欲观时事者必读焉。”

“通论时局之书，最先者林乐知之《东方时局略论》、《中西关系略论》。近李提摩太之《时事新论》、《西铎》、《新政策》，言论多有可采，余无足观。”

“战事以后，西人代中国筹划之策颇复不少，所见者……林乐知之《治安新策》，见于《中东战纪本末》，皆多可取者。”^{〔121〕}

梁启超在《西学书目表》中所列西政诸书（包括史志、官制、法律、农政、矿政、商政和西人议论诸书）共42种，其中英美德传教士著作30种，华人牧师著作一种，华人著作7种，在华外人著作4种。30种传教士著作如下：李提摩太的《泰西新史揽要》、《天下五大洲各国志要》、《列国变通兴盛记》、《农政新法》、《新政策》、《欧洲八大帝王传》，林乐知的《万国公报》、《文学兴国策》、《东方交涉记》、《中东战纪本末》、《列国岁计政要》、《七国新学备要》，艾约瑟的《欧洲史略》、《希腊史略》、《罗马志略》、《富国养民策》、《中西闻见录》，慕维廉的《大英国志》，花之安的《西国学校》、《自西徂东》，丁韪良的《万国公法》、《富国策》，谢卫楼的《万国通鉴》，韦廉臣的《治国要务》，卫理的《中西教会报》，傅兰雅的《开煤新法》、《冶金录》、《格致汇编》，裨治文的《联邦志略》以及傅兰雅与林乐知等人合编的《西国近事汇编》。^{〔122〕}梁启超既然把这些书推荐给他人并详加评论，当然曾仔细阅读过。

谭嗣同倾慕西学是在1893年，当年他在上海结识了英国传教士傅兰雅，他在傅兰雅的格致书院参观了陈列的化石标本、算器、X光片和照相器材等西方近代自然科学成

果,对谭嗣同思想震动极大,引发了他的进取意识和变革思想。他看过化石标本后,很有感触地说:“天地以日新,生物无一瞬不新也。今日之神奇,明日即已腐臭,奈何自以为有得,而不思猛进乎?”^[123]他参观后得出的结论是:“西人之学,殆不止于此。且其政事如此之明且理,人心风俗如此之齐一,其中亦必有故焉”,于是心慕西学,“遍访天主、耶稣之教士与书,伏读明辩”^[124]。离开上海之前,谭嗣同购买了大量江南制造局和广学会出版的自然科学、外国史地、政治甚至神学书籍。谭嗣同“除购读译出诸西书外,宜广阅各种新闻纸,如《申报》、《沪报》、《万国公报》”。^[125]

从谭嗣同的著述中可以看出,《万国公报》上的文章对谭嗣同影响很大。1894年李提摩太著《中国失地失人失财论》,提出中国近年来失地、失人、失财,应向西方学习,实行变法。谭嗣同读后耿耿于怀,变法之志更坚,言道:“英教士李提摩太者,著中国失地失人失财之论,其略曰:‘西北边地,为俄国陆续侵占者,可方六千里,此失地也;中国五十年前,人民已四百二十兆口,以西法养民之政计之,每岁生死相抵外,百人中可多一人,然至今初无增益也,此失人也,而知之者千无一人也。又以西法阜财之政计,每岁五口之家,可共生利一铤,然中国日贫一日也,此失财也,而知之者竟无其人也。审是,则中国尚得谓有士乎?’嗣同深有痛于此,常耿耿不能下脐。……经此创巨痛深,乃始屏弃一切,专精致思,当愤而忘事,即寝而复兴,……因有见于大化之所趋,风气之所积,非守文因旧所能挽回,而必变法始能复古。”至于如何变法,谭嗣同提出第一步应“筹变法之费”,“利变法

之用”，“严变法之卫”，“求变法之才”。^{〔126〕}

中外学者一致认为，谭嗣同哲学思想中的“以太”的概念来自传教士的译著，特别是傅兰雅的《治心免病学》一书，谭嗣同曾写过一篇专论《以太说》，并在其哲学著作《仁学》中使用了“以太”这一概念。谭嗣同的著述中多提到韦廉臣的《古教汇参》等传教士的著作，并推崇基督教的伦理思想和耶稣的牺牲精神。这在后文将有详述。在康梁党人中，谭嗣同受基督教的影响最大。

在戊戌前后，受传教士影响的不仅是在野的知识分子，也包括清廷的官吏，最典型的是翁同龢和孙家鼐。

1895年10月12日，李提摩太与翁同龢首次会面，李向翁提出了一份改革计划，提出中国的改革“有四大端：曰教民，曰养民，曰安民，曰新民”，^{〔127〕}具体包括：聘请外国人作顾问；成立有外国人参加的内阁；改革币制，建立新的财政制度；立即修筑铁路、开矿和设厂；成立学部，在全国开办新式学堂；设立报馆等。该项计划即后来出版的颇有影响的《新政策》。据李提摩太自述，“此项建议后来由翁同龢奏报皇帝御览，得到皇帝的批准”。^{〔128〕}事实是，除外国人加入内阁一条外，李提摩太的建议在“百日维新”期间确实得到了实施。李佳白对翁同龢也有一定影响。李佳白曾多次拜访翁同龢，但均为门卫所阻，有一次在李鸿章处见到翁，二人相谈甚欢，后来翁同龢多次“屈宰相之尊，往访佳白于汇文书院内”。^{〔129〕}

传教士对孙家鼐的影响主要通过其侄婿龚心铭。龚在上海与广学会中的传教士相交莫契，并加入广学会为会员，

对林乐知极为钦佩,称赞林“久居中华,于我官民之利,洞若观火,每与侄婿谈及中国积弱之苦,几于声泪俱下”。^{〔130〕}龚心铭曾为《中东战纪本末》作序,言道:“仆不敏,幸与美国名进士林乐知先生游,因得备聆体论,恍然悟天下之大局。”龚对传教士颇有好感,称“基督教中之人,居我华者未尝有畛域中见,而我华之所以待教士者,亦必优以礼貌,予以保护,……则有裨于我之国计民生者非浅显矣”。^{〔131〕}他将林乐知的《中东战纪本末》及《文学兴国策》推荐给孙家鼐,孙读后,对林乐知顿生好感,他在回信中说:“林乐知先生人品端方,学问深邃,愚亦久闻其名。寄来《中东战纪本末》、《文学兴国策》二书,浏览一遍,其于中国之病源,可谓洞见症结,此中国士大夫所不能知,知之而不敢言者,林牧师皆剴切指陈,在国家可谓忠荃之臣,在朋侪可谓直谅之友,能不钦之敬之,爱之重之。”孙家鼐对林乐知提出的中国维新当以教育为先导尤为赞赏,并认为中国兴学当请西人指导,他说:“林牧师之言及今日中国若欲富强,凡练兵制器开矿等事犹其后也,当以兴学为先,诚洞中要害之言。顾学校之兴,当分数等。今欲讲化学、电学、光学、制造之学、语言文字之学非请洋师不可。”孙家鼐还请龚心铭代购《中东战纪本末》,分送同仁,并将广学会所出之书“有益于中国者,均祈示悉书局(指孙家鼐主管的官书局),亦将寄资购买,以便选印”。^{〔132〕}

1896年,孙家鼐拟在北京开设官书局,时李提摩太在上海欲回英国为广学会募捐。孙“传电上海黄道台,敦聘先生(李提摩太)入都襄办局事,如必欲回国,请开示章程”,李提摩太遂“穷日夜之力,酌拟草稿”,由蔡尔康译成中文,寄

给孙家鼐。^{〔133〕}

传教士对光绪帝的影响是间接的,主要通过康有为等人向他提供的西学书籍。康有为向光绪力陈中国应取法泰西,实行变革。他将广学会出版的《泰西新史揽要》、《时事新论》、《列国变通兴盛记》、《列国岁记政要》等书进呈给光绪帝御览。光绪则把它们置于御案,“日加披览,于万国之政更明,变法之志更决”。^{〔134〕}丁韪良任同文馆总教习时,曾应光绪要求,派几名学生教授光绪外语和西学知识,丁韪良承认曾借机影响光绪帝。光绪立意变法维新,曾采购书籍 129 种,其中 89 种是广学会出版的。^{〔135〕}八国联军占领北京时,有传教士在皇宫里看到光绪所存放的全套《万国公报》。光绪帝受传教士影响还可以从后党对他们的攻击中得到证明,慈禧太后不仅指责光绪阅读康有为所进呈的书籍,而且诬称光绪服用了康有为所进的基督教迷药。当时守旧大臣纷纷造谣说,光绪帝已入基督教,并在宫中广设礼拜堂。

1892 年,维新派人士编辑《皇朝经世文新编》,传教士称之为蓝皮书,收集了与变法有关的文章共 580 篇,作者有 259 人,其中梁启超的文章最多,共 44 篇,其次为康有为,共 38 篇,接下来就是李提摩太,共 31 篇,林乐知也有 5 篇,林、李二人相加只比康有为少两篇,^{〔136〕}足见维新派对传教士文章的重视。

【传教士对维新派变法纲领和方法的影响】 面对甲午战后空前严重的民族危机,维新派知识分子苦苦寻觅救国之路,但他们从中国传统文化中,很难找到富国强兵之策。传教士的言论和著作不仅极大地警醒了他们,同时也为他

们的变法提供了值得参考和借鉴的良方。

传教士并不满足于通过书刊影响士人的思想,他们还试图与改革派和当权者进行直接交往,以便兜售他们各种变革中国的计划。1895至1898年间,在中国维新运动高潮之际,部分传教士与维新派进行了广泛的接触。李佳白在北京创立尚贤堂,“联络”“官长绅士”“讲求一切强盛之法”和“一切济世之法”,^[137]并“日出入王公大人及翰林御史等之门,……每食后,必往访名门贵族之人……谈论风声,妙语冲口而出,于是向不肯轻易接见之人,甚叹相见之晚矣”。^[138]1895年7月,康有为等在北京组织强学会,参加者除康、梁等人外,还有相当一部分为倾向维新变法的清廷官吏,如翁同龢、孙家鼐、文廷式、张之洞等人。英国传教士李提摩太和美国传教士李佳白也加入该会。强学会以谋求中国自强为目标,大约每日一会。李提摩太和李佳白等传教士经常与会,“日以新学之益,遍告达官贵人,诸君皆乐与之游,聆其议论,靡不倾倒,而京师名下士及外僚之入觐者,……簪裾盛会,无虑百数”。^[139]通过与维新派的直接交往,传教士的一些改革建议变成了维新派变法计划的一部分。

把康有为在“公车上书”中提出的变法纲领与传教士在《万国公报》上发表的文章相比较,不难发现两者颇有相似之处。康有为在上书中提出清廷应“及时变法,富国养民,教士治兵,求人才而慎左右,通下情而图自强”。具体的“自强之策”为:

(一)富国之法:曰钞法,曰铁路,曰机器轮舟,曰开矿,曰铸银,曰邮政。这与英国传教士艾约瑟的《富国养民策》中

提出的富国之法大同小异。

(二)养民之法:一曰务农,二曰劝工,三曰惠商,四曰恤穷。这与李提摩太的《养民四要》和李佳白的《上中朝政府书》中的思想相似。

(三)教民之法:包括兴办西式学校,开设报馆,鼓励游学等。与林乐知《治安新策》中的思想如出一辙。

(四)改革国政之法:包括裁汰冗员,广开言路,首停捐纳,增官俸禄。^[140]与李佳白在《上中朝政府书》中提出的中国改政措施相近。

仅仅把“公车上书”中的内容与传教士的著作相较,以二者的相似性推论康有为的思想来自传教士,似乎还不足以令人信服,因为历史往往有巧合之处。但一个不容忽视的事实是,康有为未曾游历西方,那么他的建议就不是来自他的亲身感受,更不能凭空杜撰,而只能借鉴他人的著作。值得注意的是,康有为是《万国公报》的读者,他曾以康长素之名参加《万国公报》1894年组织的征文,并获六等奖,奖金白银四两。征文的第一道题目是“开筑铁路、鼓铸银钱、整顿邮政,为振兴中国之大纲论”,^[141]此正为“公车上书”中提出的富国之法的内容。康有为能获得奖励,证明其思想与林乐知等有很多相合之处。参加征文的很多文章乃是抄自《万国公报》,康有为似乎也不能免。正因为如此,广学会对此评论说:“被人称为中国现代圣人的康有为,写了一份非常有力的要求维新的请愿书,有一千三百位举人在上面签了名。在这份请愿书里,他吸取了我们很多出版物的精华。”^[142]李提摩太于1895年底曾看过康有为的变法计划,发现康有为提

出的变法之策与传教士的建议非常相似,他在给妻子的信中写道:“我惊奇地发现,几乎我以前所作的种种建议,全部概括和凝聚在他那份具体而微的计划中了,无怪乎他来访问我时,我们有那么多共同之处”。^[143]这进一步证明了维新派变法纲领吸收了传教士的建议。

维新派对教育问题的重视也与传教士不无关系。传教士是中国近代西式教育的先驱。教会学校在中国创办西式教育的过程中曾发挥借鉴和示范作用。传教士坚信教育对改变一个人信仰的重要性,因此极力鼓吹中国应改革旧教育,建立新教育,并把教育改革作为中国维新运动的先导和关键。他们声称,中国要想自强,“必先富,欲国之富,必先富民,欲民之富,必先开民智,民由愚而智,其由贫而富,国自弱转为强,立竿见影”。^[144]林乐知屡次告诫“中国变通之道,当以育才为本”,“今日而言变法,必先熟权乎中国之所缺,而以教育英才为第一义”。^[145]这种思想影响了康、梁等人,康有为称“欲任天下之事,开中国之新世界,莫亟于教育”。^[146]梁启超亦言:“变法之本,在育人才;人才之兴,在开学校;学校之立,在变科举。”^[147]在“百日维新”期间,光绪帝发出 73 条改革谕旨,其中有 36 条涉及教育改革,足见维新派对教育问题的重视。传教士对教育改革的建议可以归结为:创设西式学校以代替过去的书院;采用小学、中学、大学的新学制,即在各乡镇遍设小学,在各府县设中学,在省会设大学,而于京师设总学堂;在教学内容上大量引进西学,西学与中学并重;改革科举制度,废除八股取士制度。这些建议的大部分成为维新派的教育改革措施,并对 20 世纪初

清政府的教育改革产生了重要影响。

维新派许多传播维新思想、推行变法的方法也受到传教士活动的启示,最明显的莫过于利用社团和报刊作为变法的工具。

传教士为了推动传教事业,扩大自己的影响,在华相继建立了一些社团,鸦片战争以前有马礼逊教育会、在华实用知识传播会,19世纪70年代以后有益智书会、中国教育会和广学会。这是中国历史上最早一批近代性质的社团组织,其中影响最大的是广学会。作为外交官、商人和传教士自愿组织的团体,广学会在传播西学,宣传教义,扩大传教士影响等方面发挥了重要作用。特别是广学会在中国文人和官吏中的影响,给维新派留下了深刻印象,“使他们认识到这样一种团体具有作为革新工具的潜力”。^{〔148〕}传教士的著作中也强调学会组织在西方社会的影响。丁韪良在《西学考略》中曾介绍学会对推广新知的作用,他说欧美国家广设学会组织,“夫建立文艺会者,意在讲求学问,传播民间,盖民为邦本,广为栽培,自有聪明才子之士出乎其中,以备器使。况颡蒙之茅塞既开,则充兵者愈为劲旅,做工者愈进巧思,农商各业愈加勤奋,而国家因以强盛矣”。^{〔149〕}因此,维新派认识到社团和报刊曾在西方社会发挥过重要作用。康有为认为:“泰西所以富国之由,皆由学会讲求之力,传称以文会友,以友辅仁,记称敬业乐群。其以开风气而成人才,以应天子侧席之意,而济中国之变,殆由此耶!”^{〔150〕}梁启超则声言:“欲救今日之中国,舍学会未由哉!”^{〔151〕}谭嗣同把报纸、学校和学会并列为维新变法的三个最重要的手段。他说“假

民自新之权以新吾民者，厥有三要：一曰创学堂、改书院，以造英髦之士，以智成才之宿儒也”；“二曰学会，学会成，则向之不得入学堂而肄业焉者，乃赖以萃讲焉”；“三曰报纸，报纸出，则不得观者观，不得听者听”。^{〔152〕}正因为康有为等人“深悉西方教士在中国办报纸、组学会所发生的影响力，当他用传统的上书方法受阻，而受阻的原因不在皇帝而在一般守旧的士大夫时，他想到了一种开通风气，结合同志的办法，此即《中外公报》和强学会所由来。”^{〔153〕}美国学者保罗·科恩也认为，“成立各种变法团体和利用定期刊物以唤起人们对于变法维新的兴趣和支持，这些做法如果不是受到传教士榜样的直接鼓舞，至少也是受到它们的强烈影响。”^{〔154〕}戊戌政变前各种学会组织多达 64 个。^{〔155〕}

林乐知主编的《万国公报》对维新派办报思想和办报模式具有重要影响。众所周知，中国近代报业是传教士入华以后才逐渐兴起的。据美国传教士范约翰统计，在 1890 年以前，中国本土及南洋港澳等地曾出版大约 76 种中文报刊，^{〔156〕}另有少量的外文报刊。这些报刊大致有三种类型：一类属商业报刊，多开办于各通商口岸，大部分篇幅用来报道地方的和商业新闻；第二类为教会主办的报刊，主要报道教务活动，同时刊载一些西方科技知识和新闻，如《中西教会报》；第三类属新闻政论性报刊，最有影响的当属《万国公报》。《万国公报》的英文名 Review of Times 直译为“时代评论”，典型地反映了这类报刊的办刊方针，即评论时事与干预社会。该刊主要刊载国内外重要新闻和评论时政、鼓吹变法的文章。维新派创办的《中外公报》和《时务报》正是仿

效《万国公报》的模式,以宣传变法、传播维新思想为宗旨,社论是其主要内容。维新派报纸不仅从形式上效仿《万国公报》,内容上也常常摘自《万国公报》,《中外公报》最初大量转载《万国公报》的文章,甚至干脆借用《万国公报》的名字,以扩大销路。广学会对此评论说:“上千年来,《京报》一直独家把持着京城,但是,现在另外一张名叫《万国公报》的报纸出现了,它取代了我们的 Review of Times 的中译名同样的名称。这是对我们的奉承。它最早出版的几份不过重印我会出版的报纸罢了。”^{〔157〕}

【基督教与维新派的“宗教救国”论】 基督教和传教士对康有为等维新派的另一个重要影响是宗教救国论。这在康有为试图建立国教的努力中有极好的体现。众所周知,儒家思想淡漠甚至蔑视宗教。儒家学说开始并不是宗教,经董仲舒改造后也只是刚刚具有宗教的雏形,经宋明理学改造后才进一步宗教化。但儒家并无严密的宗教组织和系统完整的宗教教义。儒家伦理也并非戒律和教规,而是主张通过“克己”、“内省”实现道德自律。由于宗法社会制度和儒家重视道德伦理的思想同崇拜超人力量的宗教观念存在一定程度的对立,因此中国的儒家文化对宗教的社会影响起着抑制的作用。孔子对鬼神等超人力量采取怀疑的态度,“季路问事鬼神,子曰:未能事人,焉能事鬼?敢问死?曰:未知生,焉知死。”^{〔158〕}这种态度深刻影响了中国知识分子的心理。长期以来,正统士大夫除对佛道的一些义理稍有兴趣外,对宗教均采取鄙视的态度,不相信宗教的力量,甚至认为宗教有害于社会。晚清知识分子也不例外。郑观应对宗教表现出

极度的轻蔑：“彼佛老浮游之论，天主天方荒唐牵强之辞，何足与我中土圣道王言互相比拟？”^{〔159〕}英国著名传教士杨格非说，“中国人似乎是我所见到和了解到的最漠不关心、最冷漠、最无情、最不要宗教的民族。”^{〔160〕}杨格非的评论固然是从西方的宗教标准出发的，但也证明中国人特别是士大夫阶层确实缺少西方社会那种对至上神的依恋感情和对彼岸世界的关注。

但是，戊戌前后，在以康有为为首的知识分子中却产生了一个强烈的反传统的宗教化思潮，即“宗教救国论”和奉孔教为国教的思想。对于这一宗教社会思潮，尽管可以用各种原因作解释，但一个不容忽视的背景是在华传教士的宣传。

在华传教士一直强调宗教的力量，宣扬基督教是西方文化的核心，西方的社会制度、科技文化、风俗礼仪无不由基督教产生。戊戌前后，传教士鼓吹变法的言论中频频提及重视宗教的力量，建议中国采纳基督教。李提摩太称基督教为天下第一善教，与国家强弱密切相关，他言道：“今天之生人也不能外乎教。其教之善而益之大者，必乐之必从之；教未尽善，而利益不见广大，虽有教，而人之信必少。是国之兴衰亦视教之所以衡。……今五洲各国从救世教者已十有七八，如无大益于世，彼聪明之士岂能信从若是之广乎？……（中国）倘能得教中之益，……将来推行久远，著有成效，必不在欧洲之下，得益更为广大。”^{〔161〕}林乐知也把宗教同国家的兴衰联系起来，声称政教相连，或政由教生。林乐知认为，变法自强，自以兴教化为主，并非仅师西法而已：“教化之于

人,如树木之有根茎,根茎既美,开花结果皆有不期然而然之势。若徒致视于外,貌为整顿,不第如磨花之不能耐久,且恐枝憔叶悴,枯萎随之。”^{〔162〕}林乐知这里所指的教化暗指基督教。儒家传统虽然也强调教化的力量,但儒家的教化决非宗教力量而是世俗道德。林乐知和李提摩太等人试图使中国基督教化的目的虽然没有实现,但他们强调宗教在社会改革中的作用却警醒了维新党人。康有为等人接受了传教士“宗教救国”的观点,于19世纪末在中国掀起了一场宗教化运动,即使中国孔教化。这是传教士始料未及的。

康有为非常赞叹基督教在激励人心,振奋精神,团结国民中的作用,对中国传统宗教颇有微词。他认为“中国尚为多神之俗,未知专奉教主,以发德心”,“于人心无所激励,于俗尚无所风导,徒令妖巫其惑,神怪惊人”,并称各地庙宇为“淫祀”、“蛮俗”。而“观欧美之民,祈祷必于天神,庙祀只于教主,七日斋洁,膜拜诵经,称于神名,起立恭默,雅琴合歌,一唱三叹,警其天良,起其齐肃,此真得神教之意,而又不失尊敬之心”。^{〔163〕}

谭嗣同也主张孔教应仿效基督教。他认为中国的孔庙近似一“势利场”,远不如基督教能团结人心,美化风俗。他认为,宗教的作用在于“道德所以一,风俗所以同也”,“中国则不然,各府县孔子庙惟官中学中人始得祭之,至不堪亦必费数十金捐一监生,赖以升降拜跪于其间。农夫野老,徘徊观望于门墙之外,既不识礼、乐之声容,更不解何所为而祭之,而已独不得一与其盛,其心岂不曰孔子庙一势利之场而已矣!如此又安望其教行哉?且西人之尊耶稣也,无论何种

学问必归功于耶稣,甚至治好一病,赚得数钱,亦必归功于:“此耶稣之赐也。”附会归美,故耶稣庞然而日大。中国儒者专以剥削孔子为务,……于是孔子之道日削日小,几无措足之地”。谭嗣同尤其惊叹于基督耶稣的牺牲精神和人格力量:“耶稣以一匹夫而摆当世之文纲,其弟子十二人皆横被诛戮,至今传习者犹以遭杀为荣,此其魄力可以横绝于五大洲,而其学且历二千年而弥盛也。”^{〔164〕}于是在人心涣散、道德颓废的19世纪末,面对严重的社会危机,维新党人受西方基督教的启发,试图利用宗教作为变革社会的精神力量。很多知识分子对此深信不疑。梁启超称“泰西之所以有今日之文明者,由于宗教革命,故今欲振兴东方,不可不发明孔子之真教旨”。^{〔165〕}章太炎认为救中国第一要务是“用宗教发起信心,增进国民的道德”。^{〔166〕}章太炎还特别推崇佛教,附会佛教来宣传其革命的政治主张。而康有为则试图立孔教为国教,并为之奔走呼号。

康有为立孔教为国教,并不表示他敌视基督教,康有为是从中国的历史和风俗习惯出发,“以统一国民精神”。^{〔167〕}梁启超认为康有为“以提倡孔教,非以为它教敌也”。康有为“以为生于中国,当先救中国,欲救中国,不可不因中国人之历史习惯而力导之。又以为中国人公德缺乏,团体涣散,将不可以立于天地,欲从而统一之,非择一举国人所同戴而诚服者,而不足以结合其感情,而光大其本性,于是乎以孔教复原为第一著手”。^{〔168〕}

康有为所立之孔教对基督教作了大量模仿,尽管这种模仿乃是基督教的外在形式而非基督教的神学观和道德

观。其模仿包括如下几个方面：(1)“欲侔孔子于基督”，即奉孔子为教主；(2)康有为本人以“孔教之马丁·路德自居”；^[169](3)行孔子纪年；(4)“以七日休息”；(5)教阶制，建立一个严密的教会组织；(6)有系统严格的教义。康有为在给光绪皇帝的奏折中详细规划了他的孔教组织：

“夫举中国人皆孔教也，将欲令治教分途，莫若专取以保守之，令官立教部，而地方立教会焉。首宜定制令，举国罢弃淫祀，自京师城野省府县乡，皆独立孔子庙，以孔子配天，听人民男女，皆祀谒之，侍菜奉花，必默诵圣经。所在乡市皆立孔教会，公举士人通六经四书者为讲生，以七日休息宣讲圣经，男女皆听。讲生兼为奉祀主，掌圣庙之祭祀洒扫。乡千百人即一庙，每庙必一生，多者听之，一司数十乡，公举讲师若干，自讲生选焉。一县公举大讲师若干，由讲生选焉，以经明行修者充之，并掌其司县之祀，以教人士。或领学校，教经学之席，一府一省，递公举而益高尊，府位曰宗师，省曰大宗师，其教学校之经学亦同。此则于明经之外，为通才博学者矣。合各省之大宗师公举祭酒老师，耆硕明德，为全国教会之长，朝命即以教会尚书，或曰大长可也。

乞明诏设立教部，令行省设立教会讲生，令民间有庙，皆专祀孔子以配天，并行孔子纪年以崇国教，其祀典书多诬滥，或人神杂糅，妖怪邪奇，或无功德，应令礼官，考据经典，严议裁汰。除各教流行久远，听民奉教自由，及祀典昭垂者外，所有秽祀，乞命所在有司，立行罢废，皆以改充孔庙，或作学校，以省妄废，而正教俗。”^[170]

从文化传播的角度而言，康有为等人接受了基督教的

形式,而赋之以儒家的内容,试图模仿基督教的外在形式振兴儒学以达到改造社会的目的。这种新瓶装旧酒的手法在近代中西文化交流史上颇具典型意义。康有为的这些作法在中国儒道佛诸教和中国传统文化中根本找不到根据。“显而易见,康有为把孔教变国教的计划,也同样受到他们(指传教士——引者注)榜样的鼓舞和影响”。^{〔171〕}有学者称康有为的《大同书》为“儒家改革宗圣人康有为的儒教会的新圣经”。^{〔172〕}湖南举人曾廉则攻击康有为“意将孔子为摩西,而已为耶稣,大有教皇中国之意,而特假孔子大圣借宾定之,以风示天下”。^{〔173〕}说法虽带有情绪化色彩,与史实也不完全相符,但却从反面证明康有为立孔教为国教的做法乃是取法于基督教。其实谭嗣同曾坦率承认维新派创设孔教会是效仿基督教,他说:“强学会诸君子,深抱亡教之忧,欲创建孔子教堂,仿西人传教之法,遍传于愚贱。”^{〔174〕}

【传教士与维新派的外交思想】 传教士对维新派的另一个影响体现在外交上,维新派“亲英美,联日本,共拒俄”的外交路线在很大程度上受到传教士言论的影响。

英美为传教士的母国,传教士主张中国“亲英美”自不待言。传教士之所以主张联合日本是基于以下几个原因:

首先,日本是东方各国中效仿西方获得成功的典范。传教士尤为赞赏的是,日本的西化程度和对基督教的态度都远远超出中国,因此希望中国以日本为榜样。在传教士看来,日本30年前与中国并无多大区别,林乐知说:“试即其未通商以前之情形观之,其政俗与中国大同小异,其教道则从中国、朝鲜而来,以神道教为国中之本教,而儒家、佛教亦

并行不悖,……无复有继长增高之象,不独无以争盛胜于欧洲,抑且不能媲美于中国。”然而,“日本人既得闻泰西政教风俗之美,而心焉慕之,于是君臣士庶,上下一心,励精图治”,面貌焕然一新。林乐知称赞说:“日本之崇尚西法,其变化之纯全、功效之迅速,实为天下古今之所不能及。日本僻处东方,初不过海中一岛国耳,自通商开化以来,改易政权,振兴文学,训政民生日聚,财物日富,国势日强,几与欧美诸大国相匹。”因此,中国应向日本学习,“以日本之成效,转而望诸中国之人”。^{〔175〕}另一位美国传教士对日本更是推崇备至,认为“亚洲之有日本,犹船只有舵,日本虽小国,将为亚洲大陆之导师矣!”^{〔176〕}

其次令传教士称许的是日本聘用了大量传教士,并有相当一批政界要员改信基督教,这与中国士大夫强烈排斥基督教的态度截然不同。林乐知赞扬日本“所延请西士为师者,皆耶稣教之牧师也”。^{〔177〕}在传教士看来,正是基督教使日本走上富强之路,林乐知言道:“更观(日本)历年出洋肄业回国之人,其精神之实固,意气之勃发,谓非得受基督教之教化,安能至是?”^{〔178〕}李提摩太也称赞“印度、日本多用新法,多得教士之力,自此以后,水乳交融,永无教案,而国势之兴也勃焉”。^{〔179〕}

传教士建议中国联合日本的第三个原因在于当时英美在远东地区的外交方针是联日拒俄。日俄战争前,英美一直认为沙俄是远东地区最主要对手,因而怂恿日本遏制沙俄,美国在日俄战争中偏袒日本就明显体现了这一外交路线。英美传教士的外交主张当然要从本国的利益出发,与本

国的外交政策相一致。

传教士极力向维新派兜售说,英美两国真心希望中国富强。林乐知声称西人来华的目的不外通商与传教,而这些都是名正言顺的。林乐知言道:“天欲举不同者使之通,又欲使有无之数足以相抵,于是有通商贸易之事。西人来华即本此意,岂如发捻诸匪欲割地以自肥哉?”“通商一事,西人固有所利,中国亦何尝不利哉?”林乐知避而不谈西方经济侵略对中国近代经济的掠夺和破坏,企图以“天道”为西方的经济侵略辩护。林乐知还试图说明西人来华并无不良动机:“西人所望于中国者,一曰非强不可,……不强则有妨于本国,因有妨于西人,生意阻滞不行,是以西人于此多不便也。然强必由富也,故二曰非富不可,不富则西国之货不能买也。”^{〔180〕}

鉴于近代中国人以英国占领印度为鉴,对英国颇有戒心,林乐知写了《印度隶英十二益说》,列举英国统治印度的种种好处,竟谓英国之所以占印而不侵华是因印度属于“教之而不肯听者”,不得不“越俎代庖”,而中国系能“教之使自兴”者,^{〔181〕}故英国不会侵占中国。

为了说服中国消除对日本的仇恨,放弃复仇之心,效仿和联合日本,林乐知等人撰写了大量文章,如《中日朝兵祸穷本推原论》、《以宽恕释仇怨论》、《中日两国进止互歧论》,中心思想居然是日本战胜中国对中国不仅无害反而有益,中日战争是唤醒中国人,促使中国改弦更张,实行变法的良机。林乐知称:“假使中国战胜,其骄傲不知何日除也”,“中败而日胜是天之败中国也,余以为此正天所以富中国。如入

学之蒙童,不肯勤学,天特借日本为之夏楚也。中国寅承天眷,敬畏天怒,事事当与天心相契,则苦尽甘来,大有玉成之一日”。^{〔182〕}又言:“朝鲜之役,非日本之能败中国也,中国自败也。”^{〔183〕}他建议中日化干戈为玉帛,“以后两国同舟共济,凡有与中国为敌者,一若与日本为敌,联中东为一气,以御强邻”^{〔184〕}。谭嗣同也有类似观点,认为中国战败,非但无害,反而有益,“向令战胜日本,于中国全局初无裨益,转恐因以骄贪,而人心之疵病永远于深痛,故败者未必非幸,和者尤当务之为急”。^{〔185〕}

与主张联日相反,传教士提醒中国警惕沙俄对中国的侵略。早在益智书会出版的《俄史辑要》中,俄国就被描写成一个侵略者的形象。俄国酝酿修建西伯利亚铁路一直受到传教士的关注,林乐知作《俄国新筑铁路说》提醒说“俄国新筑西伯利亚铁路,眈眈焉有雄视欧洲之意,即駸駸焉有阑入中国之机”,“其关乎兵机者,则祸伏于隐微,大不可不防渐矣”。^{〔186〕}又作《满招损谦受益乃天道论》,称“压乎中国北境之大铁路转瞬即成,危险情形,尤百倍于日本之衅矣!”^{〔187〕}李佳白也作《东三省边防论》和《亟宜防敌国外患疏》,强调“心腹之患,尤在俄也”。^{〔188〕}李佳白说,俄国不一定对华宣战,但惯常通过扶植亲俄势力煽动内乱,进而谋占它国领土,“俄亦不必败盟以兴戎也,出其收复伊犁居为奇货之长技,万一取东三省于内寇之手,中国无辞以诘难”。^{〔189〕}梁启超附合李佳白的观点,认为“西伯利亚铁路一成,则中国之亡随之矣,此天下之公言也”。梁启超认为“俄人受前皇大彼得之遗命,君臣上下,皆以席卷宇内,囊括四海为心”,故其

“瓜分中国之志久定”。梁启超把联俄之策称为“速瓜分中国之祸”，却对英国有好感，“英人所重者在商务，故常欲我自存自保，非不得已，不愿共攫而裂之也”。^{〔190〕}

传教士的言论对维新派知识分子的外交思想具有重要影响，康有为、梁启超、谭嗣同、杨深秀、康广仁、唐才常等人均主张联日亲英抗俄。变法失败后，梁启超在日本致函李提摩太：“东方之局日急，若贵邦与美日两国不早为计，他日俄人羽翼既成，无复可望耳！望足下与贵邦诸君子急留意也。”^{〔191〕}康有为逃至日本后也给李提摩太写信请李提摩太“转求贵国公使电达贵政府主持公道，保我皇上圣躬，全我皇上权力，施我大德，感且不朽”。^{〔192〕}

主张联英最力者为康广仁，他认为英国无“急辟地之心”，不仅“觊觎中国也最在诸国之后”，而且“真救人之国也”。他历数英国所谓“救人”之举：“康熙四十一年以助奥故而攻西班牙；乾隆二十年以助意故而拒拿破仑；咸丰三、四、五年以助土耳其故，死士二万，糜餉七千万磅而拒俄；光绪元、二年，助土拒俄，调二十四师船，顿重兵于毛鲁塌岛焉，故英真能出死力以救邻国者也，其成案彰彰也。”因此他主张以英制俄：“故英之忌俄制俄，甚至移欧西之局而来远东，又将移土耳其而为中国，其能出死力以保土耳其也，即能出死力以保中国也，以拒俄而自卫耳。……英国不可专倚也，但知其畏俄忌俄之心，有不可并立者，则其必助我无疑也。”^{〔193〕}

唐才常则认为俄国吞并中国之心由来以久，并强烈抨击“联俄之策”，主张“联盟英日”。他说：

“今夫俄之蓄而谋亚欧也，自其大帝彼得临终之言已猖狂狮吼，鼎乱天下也。洎不得志土耳其、阿富汗、波斯海湾，折而构西伯利亚铁路北冰海口，东向而争利便，遂因害辽东一段，外弭甘言，内痈腐骨，于是狼牙密厉，虺毒潜吹，安坐而曷我四万万人之身家性命，而莫敢谁何？悲夫悲夫，宅尔宅，田尔田，仆尔仆，予尔予，孙尔孙，其阴谋狡毒，券我支那者，所谓司马昭之心，路人皆知也。”

唐才常抨击“联俄之策”是“仰鼻息于亡国亡种之大盗而父母之”。他主张联英，“吾以知英日之必不坐视吾中国之渐焉渐灭也”，“固本之方，吾不敢骤陈，治标者，即联盟英日之谓也”。不仅联日，而且还应该向日本学习，“中国而不欲图存则已，苟欲图存，则不如学矣；中国而不欲求实学则已，苟求实学，则不如假途于日矣”。^{〔194〕}

【维新派对基督教和传教士的看法】 传教士参与维新变法的活动在相当程度上改变了部分中国知识分子对基督教的态度，维新派对基督教表现出前所未有的宽容和赞赏。

自鸦片战争以来，中国绝大多数知识分子对依靠炮舰强行输入中国的基督教表现出强烈的仇视和厌恶。盲目排外的顽固派士大夫自不待言，即使比较开明的洋务派和早期改良主义分子虽不相信教士挖眼制药之谬言，但对基督教的教理均嗤之以鼻，对传教士来华之目的深怀疑惧。郭嵩焘曾出使英国，对西方政治赞赏有加，甚至因而成为朝野守旧士大夫谤毁的目标，但对基督教的教义也无好感，认为系窃自佛教，“其精微处远不如中国圣人，故足以惑庸愚而不足以惑上智”。^{〔195〕}早期改良主义分子薛福成则把传教看成

列强“蚕食”中国之术，他说：“中国（民教）之衅……虽然多事，犹中国之幸也。何也？以民之未尽变于夷也。窃恐数十年后，耳濡目染，渐渐不怪，则附诸日多。彼洋人敛中国之财，啖中国之民，即率中国之民，启中国之变。虽有圣人不能为之谋矣！英法诸国之远辟疆，蚕食西土，大率用此术耳。”^{〔196〕}连与传教士交往密切的沪上名士蒋敦复也把传教完全归结为西人谋夺中国之术，即“布小惠，使厌其口腹，行小善，使震其耳目，从而诱之以美福厚报，使迷惑其心志，变易其肺肝，溺焉不返，不顾利害生死”，惟基督教“之是从也”。“一旦有事”，教徒们“皆会合响应，使而叛其长上。呜呼！是祸中国也”。^{〔197〕}

然而戊戌前后，维新派知识分子开始以另一种心态面对基督教的传入。他们虽对传教士入华的目的仍有一定疑惧，但已能对教士区别对待，并赞赏其传播西学，改造社会的活动，对基督教教义也有一定程度的接纳，梁启超等人甚至主张兼容并包，以开放的胸襟对待基督教的传入，这在甲午战争前是不可想象的。它反映出中国知识分子对西方认识的深化，同时也与自由派传教士传播西学、鼓吹变法的努力不无关系。梁启超认为对来华传教士应加以区别，他对“抵制”基督教的做法不以为然：“或曰彼教虽浸衰于欧洲，而浸盛于中国，吾安可以不抵制之，是亦不然。耶教之入中国也，有两目的：一曰真传教者，二曰各国政府利用之以侵我利权者。中国之入耶教也，亦有两种类：一曰真信教者，二曰利用外国教士以抗官吏武断乡曲者。彼其真信教者，则何害于中国？耶教之所长又安可诬也！”因此对耶稣教之传入

应“纳之”不惧。“吾中国汪汪若干顷之波，佛教纳之，回教纳之，乃至张道陵、袁了凡之教亦纳之，而岂其有新于一耶稣。且耶稣入我国数百年矣，而上流人士，从之者稀，其力必不足以易我国明矣，而畏之如虎，何为者也？”至于“各国政府与乡里莠民之利用此教以侵我主权，挠我政治”，亦不可惧，“但使政事修明，国能自立”，即“可也”，“主权在我，谁能侵之？”^{〔198〕}

维新派不仅反对盲目抵制基督教，而且对传教士有利于中国国计民生和维新变法的活动予以鼓励。他们赞赏传教士“以慈悲为本”，“设立义学”及对“贱类之人”“普以教泽”之举。^{〔199〕}有人更称赞广学会“推与人为善之心，切振兴中国之念”，“力开风气，述泰西教民养民之道，资我华兴国富国之谋”，并认为这是“救世教之苦心也”。^{〔200〕}维新派把这部分传教士称为“有道之教士”、维新之“导师”，赞赏他们“其殷殷为中国求益之心，有求华人之所不能求者；其勤勤为中国剔弊之意，有剔华人之所不能剔者”。^{〔201〕}梁启超称赞李佳白“爱我中华亦至矣”，得知李佳白“将回国，求助于海外之好善者”，表示“将拭目以俟李君”。^{〔202〕}

李提摩太在1898年底曾对中国士大夫对传教士态度的改变做过一番评论，他说广学会“刊书行进之始，未能显著效验。洎乎近岁，中国读书士子，多知会中书籍之善，平居偶语，恒盛称广学会不置，起征深闭固拒之心，日渐融化。且也，其视教会为祸种，视外人为大慙，今则引教士为良友，待善人如至戚”。^{〔203〕}李提摩太说法虽有夸大的成分，但多少反映出，广学会传播西学，倡言变法的活动在一定程度上改变

中国知识分子对基督教的态度,增加了对传教士的好感。

维新派知识分子对基督教教义也表现出一定程度的接纳。从宗教观来看,康有为虽然不信奉基督教,但并不排斥它,而是接受了基督教的一些社会政治思想。梁启超在康有为传中言道:“先生幼受孔学,及屏居西樵,潜心佛藏,大澈大悟。出游后又读耶氏之书,故宗教思想特盛,常毅然以绍述诸圣普度众生为己任。先生之言宗教也,主信仰自由,不专崇一家,排斥外道,常持三圣一体诸教平等之论。”^[204]梁启超赞赏“耶教之平等也,视敌如友也,杀身为民也”,认为这些虽孔教固有之,但不如基督教“尤博深切名”。^[205]谭嗣同在维新派中对基督教最推崇,并把基督教伦理思想与孔、墨、佛并论,构筑了他的“仁学”思想体系。梁启超曾言谭嗣同“究心泰西天算格致政治历史之学,皆有心得。又究心教宗,当君之与余初相见也,极推崇耶氏兼爱之教,而不知有佛,不知有孔子”。^[206]谭氏认为要了解和研究仁学,除佛学和中国典籍外,“于西学当通新约及算学、格致、社会学之书”。^[207]正如保罗·柯恩评论的那样:“谭嗣同的《仁学》是清末最大胆的哲学论述之一,它同样重视基督教的伦理学和儒家的伦理学,不分轩轻,这在当时是前所未有的说法。”^[208]谭嗣同赞赏“耶教之初……其立天国,即予人以自主之权,变诸不平等者以归于平等”,^[209]并以基督教的平等观批判中国的三纲五常。他认为人与人之间应是平等的朋友关系:“在耶教……民主者,天国之义也,君臣朋友也;父子异宫异材,父子朋友也;夫妇择偶判妻,皆由两情自愿,而成婚于教堂,夫妇朋友也;至于兄弟,更无论矣。”他认为中

国应像基督教那样，“唯朋友之伦独尊，然后彼四伦不废自废”。他指出四伦不废，中国无以富强：“今中外皆侈谈变法，而五伦不变，则举凡至理要道，悉无从起点”。谭嗣同还借用基督教“爱仇教”的博爱观规劝国人对日本“毋为复仇雪耻之说”，而应“谋自强”。他言道：“耶曰：视敌如友，亦诚有友之益也”，有此思想则“任彼之轻贱我，欺凌我，我当视为兼弱攻昧，取乱侮亡”。“诋毁我者，金玉我也；干戈我者，药石我也”。应以此为动力，“反躬自责，发愤为雄，……合并其心力，专求自强于一己”。⁽²¹⁰⁾谭嗣同批评毁教堂，打洋人者为“亡国之民”和“乱民”，对部分士大夫的反教宣传极为反感。他言道：“凡从耶教，则谓之教民，煌煌然，见于谕旨，见于奏牍，见于檄移文告，是耶教有民，孔教无民矣。”⁽²¹¹⁾

当然，维新派对基督教的认可可是有限度的。传教士与维新派在改造中国问题上表面的一致性并不能掩饰双方目的的差异性，这种差异并非简单的个人意见之争，而是反映了具有不同的文化背景和利益要求的两种不同的政治势力之间的冲突。维新派变革中国的目的是为了救亡图存，变封建主义中国为资本主义中国；而传教士介绍西学的最终目标是传播基督教，加强对中国政府和社会的控制。李提摩太在广学会年报中明确提出该会的宗旨是“阐明救世教之真谛，俾知教化与政治，息息相关”，要中国“择善而从”。为此，广学会“不惜苦口危词，冀动当途之垂听，十一年如一日”。⁽²¹²⁾不过，广学会的努力虽然在一定程度上改变了中国知识分子对基督教的仇视心理，其宣教目标却未能完全实现。“传教士最无效的说教是向中国人兜售说：西方的知识和制度

及其相伴随的富强,其源反正出于基督教。”^[213]

维新派们坚信,没有上帝,中国仍能取得进步和自强。时人著《洋教所言多不合西人格致新理论》,认为“教会之言多凭虚”与“格致之学多证实”完全“不合”,因此指斥格致源出圣教说纯属“无稽”之谈。^[214]1898年2月,《湘学报》上发表题为《论西政西学治乱兴衰俱与西教无涉》的评论,文章指出,“泰西政学之大者”、“其治乱之由”、“兴衰之故”均“无关西教”,并告诫变法者应“知所取择”,主张“庶政变,学变,教不变”。作者赞赏林乐知、李提摩太等教士“以慈心苦口,警醒愚蒙”,但反对他们把西政西学“归美教宗”,称其为“谬说”。该文把主张西学起源于西教之人称为“中非中、西非西”之“无赖学子”和“无耻之徒”。作者言道:

“无赖学子,靡然随风,……其于西政富强之本末,西学格致之精微,则尤盲乎其未见,苟乎其未有闻。略阅西史数焉,善其强大之威,骇其技艺之巧,……至此乃荡然而失据。因慕西人之政学,并袒系西。谓其一切制度,悉本耶稣,如格致探源,物理推原诸书,将一切事物,归功天主。”此乃“买椟以还珠,指鼠而为璞”,“失邯郸之故步,效西施之醜颦”。^[215]

作者把西教与西学比喻成椟珠和鼠璞,在维新派中颇有代表性。梁启超也反对把西学归功于西教,他在《读西学书法》中言道:“亡友陈君通父著有耶稣教评说一书,未成而卒。其第四篇曰泰西政事源于罗马与耶稣无关考,其第五篇曰泰西艺学源于希腊与耶稣无关考,可谓持平之论矣。”^[216]正如有学者指出的那样,“中国维新派在那些年愿意买进传教士兜售的东西,但是他们不想接受传教士要在交易中暗

藏的条件”。^{〔217〕}

林乐知等人对戊戌变法的推动即是英美传教士影响晚清现代化运动的高潮,同时也是其影响走向衰落的起点。20世纪的中国人不再容忍西学笼罩一层基督教的“圣光”,而一旦传教士丧失作为西学传播者的特殊身分,恢复其本来的宗教面目,他们在中国社会中的作用和地位必然今非昔比。更重要的是,西学的传播虽然有助于消除中国人对基督教情绪上的仇视,但近代西方文化中的理性主义、科学主义和进化论思想却反过来成为20世纪以后中国知识分子抵制宗教迷狂的有力武器。这大概是广学会中一班传教士始料未及的。

注 释

〔1〕费正清编:《剑桥中国晚清史》,中国社科院历史研究所译,北京:中国社会科学出版社,1985年出版,上册,第633页。

〔2〕李提摩太:“广学会第十一届年报纪略”,载:《中东战纪本末》,三编,卷4,第82页。

〔3〕资料来源:《同文书会年报》(1888—1895)、《广学会年报》(1896—1902);林乐知著《文学兴国策》所附广学会书目;李提摩太著《生利分利之别论》所附广学会书目。

〔4〕李提摩太:《泰西新史揽要·序》,光绪21年(1895)广学会刊本。

[5]梁启超：“读西学书法”，载：《戊戌变法》，（一），第455页。

[6]“同文书会年报，1895年”，载：《出版史料》，1990年第1期，第88页。

[7]“广学会年报，1896年”，载：《出版史料》，1990年第3期，第49页。

[8]The North China Daily News, May 15, 1896.

[9]林乐知：《中东战纪本末》，初编，卷首，“王序”。

[10]《万国公报》，华文书局影印本，第26册，1896年8月，第16263—16264页。

[11]林乐知译：《文学兴国策》，卷上，“日本驻美国京城护理公使森有礼公函”。

[12]林乐知译：《文学兴国策》，卷上，“日本驻美国京城护理公使森有礼公函”。

[13]林乐知译：《文学兴国策》，卷下，第27页。

[14]王树槐：“清季的广学会”，（台湾）中央研究院《近代史研究所集刊》，第4期，第206页。

[15]花之安：《自西徂东·序》，1897年上海广学会重刊，美华书馆排印。

[16]花之安：《自西徂东》，“书例”。

[17]花之安：《自西徂东》，“书例”。

[18]花之安：《自西徂东·序》。

[19]“广学会第九次年报”：《万国公报》，华文书局影印本，第26册，第16757页。

[20]转引自王树槐：“清季的广学会”，（台湾）中央研究院《近代史研究所集刊》，第4期，第224页。

[21]李提摩太：“广学会第十一届年报纪略”，载：《中东战纪本末》，三编，卷4，第83页。

[22]《中东战纪本末》，三编，卷4，第83页。

[23]《中东战纪本末》，初编，卷首，第12页。

[24]费正清：《剑桥中国晚清史》，上卷，第682页。

[25]《中东战纪本末》，三编，卷4，第83页。

[26]《同文书会章程、职员名单、发起书和司库报告》转引自顾长声：《传教士与近代中国》，第156—157页。

[27]《万国公报》，华文书局影印本，第23册，第15000页。

[28]“同文书会年报，1894”，《出版史料》，1989年第3—4期刊，第75页。

[29]“广学会记”，《中东战纪本末》，初编，卷首，第3页。

[30]王树槐：“清季的广学会”，（台湾）中央研究院《近代史研究所集刊》，第4期，第212—213页。个别年份的数字根据“广学会年报”做了订正。

[31]“广学会年报，1897”，《出版史料》，1991年第2期，第82页。

[32]古吴困学居士：“广学会大有造于中国说”，载《中东战纪本末》，续编，卷4，第72页。

[33]“广学会年报，1897年”，《出版史料》，1991年第2期，第79页。

[34]近代的报刊征文活动并非《万国公报》首创，早期的《教会新报》曾举办过征文活动讨论宗教问题，但以西学和时事策论为内容的征文活动则自《万国公报》始。

[35]参见《万国公报》，1890年8月，1890年9月，1893年8月，1893年9月，1893年10月。

[36]《万国公报》，华文书局影印本，第21册，第13417页。

[37]《万国公报》，华文书局影印本，第22册，1894年1月，第14124页。

[38]“同文书会年报，1893年”，《出版史料》，1989年第2期，第

73 页。

[39]《万国公报》，华文书局影印本，第 27 册，第 17221 页。

[40]“同文书会年报，1895 年”，《出版史料》，1990 年第 1 期，第 91 页。

[41]顾长声：《传教士与近代中国》，第 161 页。

[42]费正清：《剑桥中国晚清史》，上卷，第 626 页。

[43]“同文书会年报，1891 年”，《出版史料》，1988 年第 3—4 期合刊，第 62 页。

[44]林乐知：“治安新策”，载：《中东战纪本末》，初编，卷 8。

[45]林乐知：“满招损谦受益乃天道论”，载：《中东战纪本末》，初编，卷 6，第 16 页。

[46]《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 3 页。

[47]《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 4 页。

[48]《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 5 页。

[49]《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 5 页。

[50]《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 17—18 页。

[51]《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 21—22 页。

[52]林乐知：《中西关系略论》，卷 1，第 9 页。

[53]林乐知：“治安新策”，《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 21 页。

[54]《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 21 页。

[55]《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 24 页。

[56]《中西关系略论》，卷 1，第 12 页。

[57]《中西关系略论》，卷 1，第 11—12 页。

[58]《中西关系略论》，第 8 页。

[59]《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 14 页。

[60]《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 22 页。

[61]蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，中华书局 1981 年版，上册，

第 225 页。

[62]《谭嗣同全集》，上册，第 165 页。

[63]《万国公报》，华文书局影印本，第 24 册，第 15319 页。

[64]林乐知：“治安新策”，《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 6 页。

[65]《万国公报》，华文书局影印本，第 27 册，第 16858 页。

[66]《万国公报》，华文书局影印本，第 24 册，第 15004 页。

[67]林乐知：“中日进止互歧论”，《中东战纪本末》，初编，卷 6，第 8 页。

[68]林乐知：《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 26—33 页。

[69]林乐知：《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 28—29 页。

[70]林乐知：《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 31—32 页。

[71]林乐知：《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 34 页。

[72]林乐知：《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 26—27 页。

[73]李佳白：“上政府书”，《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 41—43 页。

[74]李佳白：“改政急便条议”，《中东战纪本末》，续编，卷 4，第 1—3 页。

[75]《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 10 页。

[76]林乐知：“中日进止互歧论”，《中东战纪本末》，初编，卷 6，第 8 页。

[77]《戊戌变法》(三)，第 241 页。

[78]“治安新策”，《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 31 页。

[79]林乐知：“论真实为兴国之本”，《万国公报》，第 91 册，1896 年 8 月，第 14 页。

[80]李提摩太：“新政策”，《万国公报》，第 87 册，1896 年 4 月；又见《戊戌变法》(三)，第 240 页。

[81]李佳白：“新命论”，载：《戊戌变法》(三)，第 257—258 页。

[82]古吴困学居士:“广学会大有造于中国说”,载《中东战纪本末》,续编,卷4,第72页。

[83]《中西关系略论》,卷1,第8页。

[84]林乐知:“印度隶英十二益说”、“续印度隶英十二益说”,《万国公报》,华文书局影印本,第26册,1896年10月、11月。

[85]李佳白:“理财篇”,《中东战纪本末》,初编,卷8,第43—44页。

[86]李佳白:“民教相安议”,《中东战纪本末》,续编,卷4,第7页。

[87]王树槐:《外人与戊戌变法》,台北1965年版,第59页。

[88]卫道生:“论中国保民至要之法”,《万国公报》,第91册,1896年8月,第4页。

[89]《中西关系略论》,卷1,第9页。

[90]“治安新策”,《中东战纪本末》,初编,卷8,第32页。

[91]“治安新策”,《中东战纪本末》,初编,卷8,第21页。

[92]“治安新策”,《中东战纪本末》,初编,卷8,第32页。

[93]“治安新策”,《中东战纪本末》,初编,卷8,第21页。

[94]《中西关系略论》,卷1,第9页。

[95]李佳白:“新命论”,《戊戌变法》(三),第257页。

[96]林乐知:《文学兴国策·序》。

[97]《戊戌变法》(三),第257页。

[98]“同文书会年报,1891年”,《出版史料》,1988年第3、4期合刊,第65页。

[99]苏惠廉:《李提摩太传》,载:《戊戌变法》(四),第235页。

[100]康有为:《康南海自编年谱》,载中国史学会编中国近代史资料丛刊:《戊戌变法》(四),上海:神州国光社1953年版,第114页。

[101]Records of the General Conference of the Protestant Mis-

sionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 721.

[102]梁启超:《读西学书法》,载《戊戌变法》(一),第456页。

[103]《戊戌变法》(四),第115页。

[104]《戊戌变法》(四),第116页。

[105]《戊戌变法》(四),第116页。

[106]梁启超:《康有为传》,载:《戊戌变法》(四),第9页。

[107]陆丹林:《革命史谭》,载:荣孟源、章伯锋主编:《近代稗海》,第1辑,成都:四川人民出版社,第609页。

[108]《戊戌变法》(四),第240页。

[109]冯自由:《革命逸史》,初集,北京:中华书局1981年版,第13页。

[110](美)杰西·卢茨:《中国教会大学史》,曾钜生译,杭州:浙江教育出版社1988年版,第45页。

[111]张之洞:《致李木斋》,载:《戊戌变法》(二),第628页。

[112]梁元生:《林乐知在华事业与〈万国公报〉》,香港:香港中文大学出版社1978年版,第140页。

[113]Warren Candler, Young J. Allen: The Man Who Seeded China (Nashvill, 1931), pp. 174-175.

[114]梁启超:《三十自述》,载:《戊戌变法》(四),第49页。

[115]《戊戌变法》(四),第44页。

[116]丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》,上海:上海人民出版社1983年版,第24页。

[117]《梁启超年谱长编》,第29页。

[118]顾长声:《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社1991年版,第180页。

[119]梁启超:《饮冰室合集》,文集,第3册,中华书局1989年印行,第31页。

- [120]《梁启超年谱长编》，第41—42页。
- [121]梁启超：《读西学书法》，载：《戊戌变法》（一），第455页。
- [122]梁启超：《西学书目表》，载：《戊戌变法》（一），第452—453页。
- [123]蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，下册，北京：中华书局1981年版，第458页。
- [124]《谭嗣同全集》，下册，第459页。
- [125]《谭嗣同全集》，上册，第166页。
- [126]《谭嗣同全集》，上册，第226—227页。
- [127]翁同龢：《翁文恭公日记》，卷三，第91页。
- [128]《传教士与近代中国》，第182页。
- [129]《戊戌变法》（三），第286页。
- [130]龚心铭：“上叔岳孙燮臣大司空家肅书”，见：《万国公报》，华文书局影印本，第26册，第16233页。
- [131]《中东战纪本末》，初编，卷首，龚序。
- [132]寿州孙燮臣大司空：“覆龚京张太史心铭书”，见：《万国公报》，华文书局影印本，第26册，第16230页。
- [133]《中东战纪本末》，初编，卷8，第46页。
- [134]《戊戌变法》（一），第251页。
- [135]江文汉：“广学会是怎样一个机构”，见《文史资料选辑》，第43辑。
- [136]江文汉：“广学会是怎样一个机构”。
- [137]李佳白：“尚贤堂章程”，《万国公报》，第101册，1897年6月。
- [138]“北京外交情形”，载：《戊戌变法》（三），第285页。
- [139]《中东战纪本末》，初编，卷8，第46页。
- [140]《戊戌变法》（二），第131—165页。

[141]《万国公报》，华文书局影印本，第24册，第15095页；又见：“广学会年报，1895年”，《出版史料》，1990年第1期，第89页。

[142]“同文书会年报，1895年”，《出版史料》，1990年第1期，第89页。

[143] William Soothill, Timothy Richard of China (London, 1924), p. 219. 转引自：《传教士与近代中国》，第180页。

[144]《万国公报》，华文书局影印本，第27册，第16858页。

[145]“治安新策”，载：《中东战纪本末》，初编，卷8，第27页。

[146]梁启超：《康南海先生传》，《饮冰室合集》，文集，第6册，第62页。

[147]《戊戌变法》(三)，第21页。

[148]《剑桥中国晚清史》，下册，第375页。

[149]丁韪良：《西学考略》，光绪癸未孟夏总理衙门印，同文馆聚珍版，卷下“文艺会”，第51页。

[150]《戊戌变法》(四)，第387页。

[151]《戊戌变法》(四)，第377页。

[152]《谭嗣同全集》，下册，第418页。

[153](台)张玉法：《清季的立宪团体》，(台湾)中央研究院近代史研究所专刊(28)，台北1971年版，第178页。

[154]《剑桥中国晚清史》，上册，第638页。

[155]《清季的立宪团体》，第199—206页。

[156]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1890, pp. 720-724.

[157]《同文书会年报，1895年》，《出版史料》，1990年第1期，第88页。

[158]《论语·先进》。

[159]夏东元编：《郑观应集》，上海人民出版社1982年版，上册。

第 491。

[160] 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,第 189 页。

[161] 李提摩太:《民教相安释疑》,见《万国公报》,第 37 册,1892 年 2 月。

[162] 王树槐:《外人与戊戌变法》,台北,1965 年版,第 12 页。

[163] 康有为:“请尊孔教为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀摺”,载:《戊戌变法》(二),第 231—232 页。

[164] 《谭嗣同全集》,下册,第 465 页。

[165] 梁启超:“论支那宗教改革”,载:《饮冰室合集》,文集,第 3 册,第 54 页。

[166] 章太炎:“东京留学生欢迎会演说辞”,见《民报》第六号。

[167] 《戊戌变法》(四),第 35 页。

[168] 《戊戌变法》(四),第 15 页。

[169] 《戊戌变法》(四),第 15 页。

[170] 《戊戌变法》(二),第 234—235 页。

[171] 《剑桥中国晚清史》,上册,第 633 页。

[172] 李志刚:《基督教与近代中国文化论文集》,台北:宇宙光出版社 1989 年版,第 187 页。

[173] 曾廉:“应诏上封书”,载:《戊戌变法》(二),第 492 页。

[174] 《谭嗣同全集》,下册,第 465 页。

[175] 林乐知:《文学兴国策·序》。

[176] 《万国公报》,华文书局影印本,第 38 册,第 23698 页。

[177] 《教会新报》,华文书局影印本,第四册,第 1688 页。

[178] 《文学兴国策·序》。

[179] 李提摩太:《新政策》,载:《戊戌变法》(三),第 241 页。

[180] 林乐知:“满招损谦受益乃天道论”,载:《中东战纪本末》,初编,卷 6,第 17 页。

〔181〕林乐知：《治安新策》，载：《中东战纪本末》，初编，卷8，第9页。

〔182〕《中东战纪本末》，初编，卷6，第11—12页。

〔183〕《中东战纪本末》，初编，卷7，第5页。

〔184〕林乐知：“以宽恕释仇怨说”，载：《中东战纪本末》，初编，卷6，第21页。

〔185〕《谭嗣同全集》，上册，第225页。

〔186〕林乐知：“俄国新筑铁路说”，《中东战纪本末》，初编，卷1，第34页。

〔187〕《中东战纪本末》，初编，卷6，第19页。

〔188〕《万国公报》，卷8，第93期，第2页。

〔189〕李佳白：“东三省边防论”，载：《中东战纪本末》，续编，卷4，第3页。

〔190〕梁启超：“瓜分危言”，载：《饮冰室合集》，文集，第4册，第20—21页。

〔191〕《戊戌变法》（一），第417页。

〔192〕《戊戌变法》（一），第414页。

〔193〕康广仁：“联英策”，载：《戊戌变法》（四），第92—95页。

〔194〕唐才常：“论中国宜与英日联盟”，载：《戊戌变法》（四），第100—106页。

〔195〕郭嵩焘：《养知书屋文集》，卷11，第21页。

〔196〕薛福成：《庸盦文集》，卷2，“上李伯相论西人传教书”。

〔197〕葛士潜辑：《皇朝经世文续编》，第17册，卷104，第1—3页，“蒋敦复拟与英使臣威妥玛书”，1898年上海书局石印本。

〔198〕《饮冰室合集》，文集，第9册，第58页。

〔199〕《戊戌变法》（三），第203页。

〔200〕李董寿：“广学会大有益于中国说”，载：《戊戌变法》（三），

第 217—219 页。

〔201〕古吴困学居士：“广学会大有造于中国说”，载：《中东战纪本末》，续编，第 4 册，第 72 页。

〔202〕梁启超：“记尚贤堂”，载：《饮冰室合集》，文集，第 2 册，第 32 页。

〔203〕《中东战纪本末》，三编，卷 4，第 82 页。

〔204〕《饮冰室合集》，文集，第 6 册，第 67 页。

〔205〕《饮冰室合集》，文集，第 9 册，第 58 页。

〔206〕梁启超：“谭嗣同传”，载：《戊戌变法》（四），第 53 页。

〔207〕《谭嗣同全集》，下册，第 293 页。

〔208〕《剑桥中国晚清史》，上册，第 663 页。

〔209〕《谭嗣同全集》，下册，第 338 页。

〔210〕《谭嗣同全集》，下册，第 351、361 页。

〔211〕《谭嗣同全集》，下册，第 300 页。

〔212〕《中东战纪本末》，三编，卷四，第 82 页。

〔213〕《剑桥中国晚清史》，上册，第 634 页。

〔214〕葛士澹：《皇朝经世文续编》，第 19 册，第 112 卷，第 7 页。

〔215〕《戊戌变法》（三），第 318—319 页。

〔216〕梁启超：“读西学书法”，载：《戊戌变法》（一），第 456 页。

〔217〕《剑桥中国晚清史》，上册，第 634 页。

第八章

传教士对晚清中国现代化的误导

一、先天不足：传播主体自身的历史局限性

文化传播学认为,当传播者传播一种文化的时候,并不是仅仅客观地、原样地把这种文化传播给受传者,相反,常加上自己对它的理解,掺进自己的是非好恶等价值观念。因此,传播活动的效果,不仅取决于传播内容(符号载体)的本原意义,而且还取决于传播者根据自己的经验和价值观繁衍出的许多生成意义。文化生成过程实际上是人们根据自己的意识和心理,力图改变文化的客观性使之符合自己目标和利益的一种主观行为,是文化传播者自我需要的实现。传播学的这一原则适用于晚清西学传播。

甲午战争前近代西学传播的主体是基督教传教士。传教士的素质、价值观和利益追求在很大程度上影响西学传播的面貌和对近代中国社会的效果。传教士职业和使命是

传教,并不负有传播西学的任务。尽管部分自由派传教士曾花很多时间从事文化传播活动,但毕竟不能与把学术研究和文化传播作为唯一职业和终身使命的学者相比,其知识水平和文化素质也与当世杰出的科学家相差天渊。传教士宗教价值观和强烈的传教目标使他们无法客观地介绍西方文化。近代中西交往的特殊历史条件决定了中西文化交流无法在最高层次上通过双方最优秀的学者来进行,而只能借助传教士之手,从这个意义上说,由传教士承担西学东渐的任务是历史的必然选择。但这并不意味着传教士是完美无缺的传播主体,历史的选择虽然是唯一的,但不一定是尽善尽美的。历史学家的任务不仅在于揭示历史选择的必然性和唯一性,还应该指出这种选择的历史局限性。

传教士的历史局限性在于,以传教的功利主义代替科学发展和文化传播自身的规律,以神学自然观和宗教社会历史观解释自然科学规律和社会历史现象,介绍西学过程中夹带宗教说教。

【神学目的论与自然科学的引进】 传教士从事文化传播的最终目标是传教,这一功利主义目标贯穿于传教士在华活动的各个方面。在晚清西学东渐过程中颇有建树的广学会不仅是一个出版西学书籍的机构,也是一个传教机构。广学会“本旨”之一是“阐明救世教之真谛”,要中国“择善而从”,因此会中译印的书籍中“治世之书居其半,载道之书亦居其半”,^{〔1〕}再加上“治世之书”中夹带的“载道”内容,显然传教是广学会的主要任务之一。为了实现这一目标,李提摩太自称“苦口危词”“十一年如一日”。^{〔2〕}传教士的这一功利

主义目标决定了传教士不会根据科学自身的发展规律和特点来传播西学,而是根据传教的需要,对内容进行取舍和剪裁。

主张西学源出中国的“西学中源说”作为近代中国知识分子省思中西文化关系的重要模式在鸦片战争后曾颇为风行。尽管顽固派和改良派都曾以此说作为排斥或引进西学的理论依据,甚至戊戌前后思想最激进的谭嗣同也认为“今日西学皆中国古学派所有”,^[3]但“西学中源说”的基本思想显然是错误的,非科学的,具有强烈文化优越感的传教士当然对此说不屑一顾。但是受聘于京师同文馆的丁韪良为了赢得士大夫的好感,减少传教的阻力,不惜多次歪曲科学常识,以迎合士大夫的心理。丁韪良在1883年出版的《西学考略》中言道:“所谓西学者,虽派分多门,要皆天算、格化等学,其本原出于东方,西人善为推广而流传之。化学本于中士之方士设炉,锻炼点换之术,……由希腊人而西传焉。”^[4]1889年,丁韪良重操故技,附合洋务派“以西法印证中法”的做法,他在《增订格物入门》中言道:西方自培根创“格物之论”后,“学者改弦易辙,造万里镜,以仰观天文,造显微镜以俯察庶物,上下洞见,巨细靡遗,嗣是机器日出其奇,富强日增其盛”,致使“诸国相师而学,孜孜唯恐不及,新法迭兴,后见者震而惊之,不知中国圣贤早为指明此理也”。这种迎合正中洋务派下怀,李鸿章称赞丁韪良的“西学格物说不背于吾儒”。^[5]

在西学各类书籍中,传教士最关注、最精研的当然是所谓“圣学”,即神学和宗教。曾与传教士长期交往的王韬对此

印象颇深,他曾言:“西人务为实学,如天文、算术、地理、水利等书,颇皆精思苦诣,穷极锋芒。其传教于中华者,则皆著书立说以冗长,然不免躐等而进。教中所尤重者曰圣学,他若六艺以及杂技,视为小道,于会堂中尚无坐次。”^[6]1896年,御使陈其璋在“请整同文馆疏”中就曾对传教士的水平提出质疑,他质问说:“所请之洋教师,果确知其教法精通,名望出众,为西国之上等人乎?”^[7]因此,传教士的科学知识是有限的,不可能像学者那样迅速追踪和掌握西方最先进的科学成果,翻译的许多书籍已十分陈旧,所著之书也多为粗浅的格致知识,虽然在中西文化交流的初期具有一定的启蒙作用,但一些书缺乏长久的价值,很快过时。梁启超在《西学书目表》中以按语的形式对传教士著译的许多书籍曾略加评论,他称“电学诸书皆旧法,西人半废不用”,地理书籍“大浅而旧”,“合氏(指英国传教士合信)(医学)各书……多旧法”,《泰西新史揽要》“译笔劣”,《天下五洲各大国志要》“甚简略”。其它很多书也被梁启超冠为“粗浅”、“浅略”。^[8]《西学书目表》作于1895年,这说明,在戊戌以前,传教士翻译的书籍已经不能满足先进中国知识分子对西学的渴求。梁启超等人虽然对传教士译书的弊端有所察觉但却无可奈何,只能建议“欲学者宜求诸西文”。^[9]

传教士著译的西学书籍中曾发生违反起码的科学常识的现象。傅兰雅主编的《格致汇编》1877年曾刊载《论苍蝇》一文,作者甚至说:“蝇之用处,亦间有之,以其能吸臭腐之质,免人致病。”“蚊啮人之毒,足治恶气所生之病,诚妙药也。故常被蚊啮者,可免疟疾等症。……其毒于人无害。”^[10]

生物学家巴斯德早在 18 世纪 60 代就已证实食物与细菌接触会导致腐败及病原菌导致多种传染病,传教士在 1877 年竟还做这种令人喷饭的所谓科普介绍,足见传教士对西方生物学的发展一无所知,其知识的陈旧已到了令人吃惊的程度。

以神学目的论和宗教自然观阐述科学规律,解释自然现象是传教士介绍西方自然科学时惯常使用的手法。谢卫楼公开宣称:“自然是(上帝)启示的第一部大书,物理科学的每一个分支,如果正确展开,都是自然神学中令人难忘的美好的一章。”^{〔11〕}而在林乐知眼里,科学不过是救主的派生物,他在为《格物致知》作序时言道:“泰西古者,救主未生以前,人尚不知有格学也,迨救主降生之后,天道未及流传之处,问以格学,亦茫乎若迷,久之而天道之推行渐广,格学之研究始精。是可知天道与格学同条共贯,若舍天道而学格致,犹采果实而遗其根,食乳浆而离其母,必不可得之数也。”^{〔12〕}

既然科学不过是救主的派生物,那么以人的有限的认识能力就无法“穷尽万物”,唯有“敬事上帝”,才能使科学不断进步,因此,花之安言道:“格物之学,令人扩充其智慧,未尝不可胜于古人,然天地之大,物理之繁,虽圣人尚有不知不能之处,可知人之智慧,不能穷万物也。然则,天地万物,无所不知,无所不能者,其惟上帝乎?人岂不可敬事上帝,祈求上帝,默启吾心之智慧,以尽格物之力耶!”^{〔13〕}

本来,近代天文学的发展彻底否定了中世纪僧侣恪守的地心说,对上帝创世说是一个不小的打击。但在传教士的

新教神学观看来,天文学的发展,宇宙的扩大不仅不能否定上帝创世的功绩,相反只能证明上帝的能力是无限的,不仅创造了地球,而且创造了比地球更为广阔的太阳系和宇宙,因此人只有感谢造物主的“宏恩”。故此,作为传教士伟烈亚力在翻译《谈天》时,不仅没有遇到障碍,相反,其目的就是“欲令人知造物之大能,尤欲令人远察天空,因之近察己躬,谨谨焉修身事天,无失秉彝,以上达宏恩”。他在序言中,略述了宇宙之奇妙后盛赞造物主之“大能”、“大仁”和“大慈”,号召人们感恩图报:

“伟哉!造物神妙至此,荡荡乎民无能名矣。昔大辟有诗曰:观尔所造之穹苍,又星月之辉光,世人为谁兮尔垂念之,人子为谁兮尔眷顾之。夫大辟所见天空理非甚深也,尚欢欣赞叹不能自己,况我人得知天空如此精奇神妙耶!夫造物主之全智钜力大至无外,小至无内,罔不莅临,罔不鉴察,故人虽至微,无时不蒙其恩泽,试观地球上万物莫不备具,人生其间渴饮饥食,夏葛冬裘,何者非造物主之所赐?窃意一切行星亦必万物备具,生其间者,休养兵利,如我地上。造物主大仁大慈,必当如是也。设他行星之人类淳朴未雕,与天合一,见我地球天性尽失,欺伪争乱,厥罪甚大,而造物主犹不弃绝,令爱子降生,舍身代赎,当必赞叹造物主之深仁厚泽,有加无已,而身受者反不知感激图报,可乎?”^[14]

于是,一部在近代天文学入华史上具有里程碑作用的著作在伟烈亚力眼里变成了论证上帝伟大与仁慈的宗教宣传品,其价值当然要大打折扣。

达尔文的进化论本来是作为基督教的对立物出现的,

但传教士仍然设法对它进行神学解释,不管世间万物是渐进演化也好,还是上帝一天造成,“陡然而生”也好,反正都由上帝所造,因此进化论只能证明上帝的“聪明智慧”。丁韪良在介绍达尔文的生物进化三规律之后,言道:“今学者多宗其说(指达尔文进化论学说),要之,由观天象而推天气,由攻地学而求往迹,由动植物万类而溯生人之始,皆不外乎密探造化之踪迹。盖天之生物,皆次第经营而成,实有聪明智慧为万物之主宰也。”^[15]所谓“万物之主宰”当然是上帝。

如果说这些还是传教士有感而发,把基督教掺在格致之学里来兜售的话,那么在很多情况下传教士甚至完全抛开科学知识,单独进行宗教宣传。丁韪良在《增订格物入门》中介绍化学元素时言道:“且知天地虽出于混沌,其原质无所混淆,实属先天自有之主宰早备其质,造成天地。如人造屋宇必先庀材,令其适用”,“盖主宰大造,惟由无声无嗅之上帝理之”。^[16]合信在《博物新编》中讲到海水时大谈基督教的神迹:“西方有大湖,曰死海,其水为最咸,……相传古为蛮国,民类甚恶,激犯天怨,上帝以硫火灭之,夜间似闻鬼哭。”^[17]同文馆在聘请传教士时曾“豫为言明,只学语言文学,不准传教”,但丁韪良却常常无视这一禁令,他自己承认说:“依同文馆性质而言,正式讲授宗教是不许可的,但我却常常和学生谈到宗教问题,并且要求别位教习,如书中遇到有关宗教的课文时,尽可不必删去。”^[18]虽然这种宗教知识在官方学校还只能作为私货偷偷传授,但在教会学校中则早已完全作为公开内容来讲授,成为入校学生的必修内容。

在科学知识中掺杂神学内容,利用自然科学的成果来证明上帝的全知全能和基督教的优越性,几乎是传教士在引进西学时惯常使用的手法。益智书会在编辑出版教科书时的一个重要原则就是:“课本不仅要有严格的科学性,而且应利用每个机会引导读者注意有关上帝、原罪和拯救的伟大事实。”^{〔19〕}丁韪良把这一手法形象地概括为“以科学之矢,射宗教之的”。^{〔20〕}

不可否认,《圣经》中的很多教义曾是很多优秀科学家献身科学研究事业的心理和道德动力,在他们看来“科学研究的职责是被作为爱与感恩的义务来愉快地履行的”。^{〔21〕}科学研究的任务不过是“谦卑地、崇敬地去致力于展现上帝创世活动的画卷”。^{〔22〕}因此,传教士宣扬科学源于宗教也并非全然凭空杜撰,把教义掺杂在科学知识中来介绍在西方也是司空见惯的事,牛顿、哥白尼、培根的很多著作中都充满着非常强烈的宗教情感。问题是,中国在引进西方自然科学时是不是也需要把这种宗教情感和宗教观念一并引入呢?是否应像某些“全盘西化论”者主张的那样只要“觉得赛先生是好了,那么要享受赛先生的利益,应当要受赛先生发脾气时所给我们的亏”呢?^{〔23〕}回答显然是否定的。文化移植的优势就在于可以避免历史的重复与浪费,经过自主的选择在最短的时间内以最高的效率学习先进文化的内容,直接掌握所处时代人类文明的最高成果。中国需要引进的是真正的近代科学知识,以及由弗朗西斯·培根等人揭橥的近代科学方法和科学精神,而不可能像某些西方科学家那样从与中国人的情感生活格格不入的基督教教义中汲取探

索自然的动力。何况掺杂在传教士科学译著中的很多内容是科学思维全然背道而驰的宗教糟粕。

传教士在神学目的论指导下传播自然科学,只能使文化移植本应固有的优势无法充分发挥出来。由传教士承担西学东渐的任务虽然是历史的选择,但未必就是中国之幸。换言之,如果由传教士传播西学对晚清中国现代化的有利性是+3,但如果这一活动由优秀和科学家或学者进行,那么其有利性可能是+5,在这种情况下,仅仅指出传教士的贡献是+3显然是不够的,因为传教士的活动实际上已使西学的传播没有达到它本应具有的深度和广度,其消极影响是-2。笔者这里并不是想用一种非历史主义的态度来苛求近代来华传教士,也无意对他们在近代西学东渐史上的不可替代的作用作情绪化的贬斥,而只是想指出传教士的不足和历史局限性。实际上,这一历史局限性不仅表现在自然科学的引进方面,在社会科学方面甚至犹有过之。

【宗教社会历史观与社会科学的传入】 西方自文艺复兴以来,历次文化启蒙运动和社会革命大多具有鲜明的反对神权和教会权威的色彩。新教虽然逐渐顺应了理性主义和人文主义潮流,但教会无疑仍然是西方社会中的保守力量。启蒙运动和法国大革命以其强烈的反基督倾向一直为教会中的保守势力所诟病。近代来华传教士虽不反对近代资本主义的自由、平等和人权观,但对一些激进思想家却颇有微词,他们常常以其宗教社会观和历史观对西方社会政治思想和社会革命加以评判,其著作中不乏浓烈的宗教偏见。

谢卫楼的《万国通鉴》是晚清在华传教士撰写的最有影响的世界历史教科书之一,被梁启超列入《西学书目表》,是益智书会和中国教育会的重点书。该书出版于1882年,被教会学校广为采用,行销上千册。但这部被传教士吹捧为给“整整一代中国人以心灵的启迪”的书籍在很多方面不过是宗教历史观的注解。

在基督教历史观看来,“历史的过程并不是人类的目的,而是上帝目的的实践”。^[24]谢卫楼正是以上帝的意志和圣经的故事来解释人类的文明起源的,他言道:“真主悔造人于世,欲降洪水淹没之,当时惟挪亚一家信奉真主,遂得活”,“此时主混乱人心声口,俾其析居天下,大约闪之子孙居于亚细亚洲,含之子孙居于亚非力加洲,雅弗之子孙居于欧罗巴大洲(闪、含、雅弗均为挪亚之子)”。“其居于旷野者,即以牧养为业,所居帐幕亦易迁徙,故谓之游牧;其近山而居者田猎;其居于平原者耕稼;若近海而居者,造船往各海口贸易。”^[25]至于华夏文明的起源也是洪水后人们迁徙的结果:挪亚之后,上主使各族人民散居四方,“有人居埃及,……亦有东徙于黄河之西东建国者”,即中国。谢卫楼竟然还批评有关华夏文明起源的种种神话传说是“后人凭空结撰”,为“荒渺无稽之谈、虚诞不经之事”。^[26]

人类文明的起源是一源还是多源本来是一个可以进行科学讨论的问题,运用历史记录、考古成果进行研究都是正当的,但谢卫楼显然对此并不感兴趣,不过是把《旧约》创世纪中的故事拿过来略加修饰就成了历史教科书中真实的历史,不啻使严肃的历史学著作成为宗教宣传品。神话学研究

表明,远古神话往往是一个民族早期历史的真实反映,几乎每一个民族对自己的起源都有种种神话传说,谢卫楼以基督教的创世说否定华夏民族的上古传说显然是一种文化上的盲目自诩。其实,很多学者指出,中国的盘古说和五行说要比基督教的创世说更接近科学真理,“凭空结撰”、“荒渺无稽”,对于《圣经》中的很多教义来说倒是再合适不过了。

19世纪末20世纪初,达尔文进化论成为很多变法者的“枕中鸿宝”,受到中国知识界的普遍认同。传教士虽然也承认达尔文进化论,但却把它与圣经中的创世论并列看待,否认二者本质上的不同。林乐知言道:“人群进化说,有新旧二解,一原于圣经旧约创世纪,是为旧说;一创于英儒达尔文之种源论与人祖论,是为新说。照旧说,天地万物,皆为上帝所造,本为完全善美,自受造以来,至于今日,未尝或变,但因违背帝命,堕落恶界,又受世俗之引诱,为其束缚而不得上升。若新说之兴,不过在近今百年之间耳,以为生物皆有变迁进化之迹。……此二说者,一主不变而常进,一主多变而渐进,虽志趣各殊,而进化之理则一。”^{〔27〕}

各民族宗教的起源本来具有复杂的社会、心理和自然的背景,但谢卫楼却把各民族宗教的起源归结为“忘”却了真主,表示出了十足的基督教中心观,他言道:“洪水(指《旧约创世纪》中洪水泛滥淹没人类的故事)后人民析居各方,年湮代远,渐忘创造天地万物之真主,妄拜被造之日月星辰、山岳河海、风雨雷电等物。……不但妄拜被造之物,更有凭空设想捏造各种邪神,……朝夕跪拜不遑。”^{〔28〕}

基督教历史观的另一个特点是“把种种(历史)事件不

是归之于它们的那些人世执行者的智慧,而是归之于预先确定着它们行程的神意的作用”。^[29]因此在传教士笔下,马丁·路德宗教改革运动也就不可能是欧洲资产阶级兴起的产物而只能是上帝启示的结果。《万国通鉴》谈及马丁·路德时说:“其志愿欲作律法师耳,因一日于行路时陡闻雷声大震,自觉有罪,因思得非主怒我乎?于是心生畏惧,即对主誓曰:‘如雷不我击,甘愿入修道院离世俗也’。后进修道院,存心养性,一日得圣经一部,读至义人因信得生之句,遂慨然顿悟救灵魂之真道。”^[30]而拿破仑的失败也就不是他穷兵黩武和欧洲封建势力剿杀的结果,而是上主的惩罚:“那哀利安(即拿破仑)之为人,其行军列阵,世人无与匹俦,但其所行之事,多为己之荣名,少思他人之益,所以上主终废其尊贵荣耀也。”^[30]

基督教社会观把宗教看成是“立国之本”,是社会发展的动力,而“无神无教”之日便是“变乱大作之时”。传教士正是以对待教会的态度来衡量和评判社会革命的。林乐知把法国大革命称为“法国大乱”,是欧洲历史上“无神无教”、“不愿顺服上帝”之时,最终导致法国人民被“投入于炉火之中”。他言道:

“法国民人,素称难治,变乱大作之时,其流血之惨状,尤为列国所未有。其人民欲全脱教道神权之束缚,不能再拜一神,遂至放纵自由,酿成大乱,残酷不仁,惨无人理。其国会亦创立新例,宣言不奉一神,……废除教师神甫之名目,夺去其格外之权利,使与平民同等,并将国中一切教堂房屋,改作他用……。盖乱世无君之大祸,即从此而起,于是法

人之受祸，不啻从锅镬之中跳出，而投入于炉火之中矣。”^{〔32〕}林乐知还指责法国大革命中“藐视教道之人不但犯卖国之罪，实可称为败坏人类之人”。^{〔33〕}

18 世纪的法国启蒙思想家以怀疑论和自然神论为武器猛烈批判宗教神学，对教会的腐败和基督教造成的罪恶进行了有力的揭露。虽然由于启蒙思想已深入人心，19 世纪在华传教士不会公开反对它，但对一些激进的反教会思想家仍颇有微词。在传教士的历史著作里，我们看不到启蒙运动在西方思想史和资本主义发展史上的划时代意义，看到的只是对一些激进思想家的贬斥。谢卫楼从道德主义角度出发解释启蒙思想，他称“伊等（指启蒙思想家）虽指明（社会）诸弊，然所议论者系令人轻视先代之流风遗俗，以启其纵欲之心，故有多人越乎矩矱，违弃善道休风焉”。^{〔34〕}一个划时代的思想启蒙运动不过是“启其纵欲之心”的运动，这就是谢卫楼的历史观。正是在这种历史观指导下，伏尔泰、卢梭的理论也就成了“出于一己之私心”的“惑人之左道”。谢卫楼言道：

“有法人法勒他耳（即伏尔泰）大有口辩，能以文字激动人心，彼将当时理度风俗诸弊一一指明，按教会道理，或真或假，彼遂概行湮没。如人欲弃不用之糠，连米一同遗弃；又如人见邻舍居宿屋，即行拆毁，并不更建新房，至严冬时不免冻毙矣。此人所书文字，有权消灭人敬主之心、遵主之意，是令人行为动作，皆出一己之心。”

“拉搜（即卢梭）所书文字华丽可观，大能激动人心，……其人弃圣经之道，凭空结撰一道，其凭己心情欲，因此

教中人怒妒逼迫,使其多年飘流,无所定处,论其所书文字,非无切实之理,但将惑人左道,参混其中,所言皆从热心所发,颇能刺入人心,读其书者多受其蛊惑,有变易国制之心,以反先代自由之景象也。要之,是令人犯法背理之事,愈加愈起耳。”^{〔35〕}

囿于知识水平和宗教偏见,晚清来华传教士对世界历史上的一些重大事件不可能有正确的认识和评价,他们的政治和史地著作在“广见闻、拓心志”的同时,在一些方面对“中国人心灵的启迪”也是非常有害的。本应对近代中国人具有启蒙意义的法国启蒙运动和法国大革命的真实面貌和真正意义被掩盖了,对中国思想界的影响可想而知。为《万国通鉴》作序的赵如光就接受了基督教的创世说,他说:“是书……始言造天地,奠山川,定三光,分昼夜,四时错行不悖,万物如话而成,足证独一真宰运用之权,无可限量,化工之妙,罔不包涵,可知万有之原,非由太极而生,亦非由理气而成者也。”^{〔36〕}其实,正如赵如光所说,不少传教士“每于圣书之外,多所著作,非徒炫奇,实为传道之助耳”。^{〔37〕}正是“为传道之助”的功利主义目的大大降低了传教士著作对近代中国思想界的启蒙意义。

二、强制输入的恶果:因厌 恶西教而迁怒西学

传播学认为,传播活动产生预期效果的一个基本前提是,传播者与接受者之间建立一种信任关系。这种信任关系

通常被称为“信誉性”。传播者信誉性的建立在很大程度上取决于传播者在接受者心目中的形象。换言之,“传播者本人被受众感知接受的方式和结果,极大地影响着他的消息被接受的方式和效果”。^[38]众所周知,我们愿意倾听专家、权威和亲人的意见,就在于我们相信他们,而“彼此抱有怀疑和敌意的人们,是十分容易失去信息意义所依据的前提的,……基本前提一旦失去,传通(播)者的谈吐水平就大不一样了”。^[39]近代西学东渐的悲剧就在于,由于传教士在中国人心目中的丑恶形象,西学传播者(传教士)与接受者(中国人)之间缺乏起码的信任关系。由传教士承担传播西学的任务,产生了中国民众“因厌恶西教而迁怒西学”这一特有的负面效应,传播内容——西学受到拒斥和反对,传播活动没能达到应有的效果。

近代中国人对传教士的态度的主流是仇恨与鄙视兼而有之,而这种态度反过来又大大降低了传教士手中西学的吸引力。近代中国人对传教士的仇视态度是近代基督教的依靠西方武装侵略强行输入中国的结果。光绪晚年,两广总督陶模曾指出传教士依靠武力和不平等条约强行进入中国是各省绅民反教的最重要原因:“传教之始,从教与否,纯任自然,乃道光以后息战言和,始以传教内地列之条约。夫中外开衅,特以通商之故,与教无预,惟传教之约,既因兵事而立,于是中国民人意谓外国传教特以势力相压迫,而疑畏之心遂生。”^[40]

晚清士大夫对传教士的“疑畏”,主要表现是把传教看作西方列强“阴结中国人心”的手段。1860年,侍讲学士殷

兆镛言道：“传教一节，……大率惑世诬民，隐蓄异志。不然，彼国尊天主，自行其教可耳，何必游历各省，仆仆不憚烦苦若是。……彼知輿地广轮之数、山川厄塞之形、兵卫之强弱、壤地之肥瘠，到处广结豪侠，赈恤贫穷，为收拾人心计。”他警告说：“列强蚕食海外小国，皆用此法。”^{〔41〕}因此，“通商则渐夺中国之利，传教则并欲夺华人之心”，“皆为中国无穷之害”。^{〔42〕}湖南道员周汉把基督教称为“谋夺邻国疆土，……煽惑民心，勾结内奸之胜策”。他言道：“历来各小岛遭强邻吞噬者，莫不由斯，不胜枚举，考之书，访之人，一一吻合，洞然无疑。危哉！岛夷之用心阴贼险狠，乃至于此。是不特借传教陷害我大清民人，直欲借传教窥窃我大清社稷也。不食其肉，恨奚可雪哉！”^{〔43〕}

近代中国人对传教士的鄙视则基于对基督教教义和礼仪的认识。基督教的基本教义如创世说、原罪说、三位一体说、救赎说由于与儒家传统思想迥异，因而几乎遭到晚清保守和开明两派士大夫的一致驳斥。思想相当开明的薛福成曾言：“观教会中所刊《新约》、《旧约》等书，其假托附会，故神其说，虽中国之小说《封神演义》、《西游记》等书，尚不至如此浅偶也。其言之不确，虽三尺童子皆知之。”^{〔44〕}天堂地狱说虽能为中国士人稍稍认同，但却被先入为主地视为剽窃了佛教教义，甚至旨趣连佛教都不如。王炳燮认为：“天堂地狱之说，始于佛书。其事有无，从无实据，……今天主教窃取佛书之说，以惑愚人，曰：‘能奉教者，死登天堂，不奉教者，皆入地狱’。甚谓佛不能奉天主亦入地狱。是佛之言天堂地狱尚有劝善惩恶之意，而天主教则专借其说，以诱人从

教。”^[45]至于基督教中的不敬祖先、男女平等在宗法思想根深蒂固的士大夫看来则属“无父子之亲”、“败国家孝治之化”、“不分尊卑上下”、“紊乱纲纪伦常”、“弃绝廉耻礼义”，简直大逆不道，形同禽兽。^[46]而基督教的一些礼仪如洗礼、擘饼、礼拜等在封建卫道士眼里则为剜眼剖心、采生折割、丸药感人、诱奸妇女、颠倒伦常等“淫心兽行”。这些说法虽毫无实据，但由于迎合了人们普遍的对教会的仇视和猜忌心理，因而在民间广为流传，甚至一些开明的知识分子也深信不疑。

总而言之，在大多数封建官僚和地方士绅眼里，基督教和传教士不仅妖言惑众，心怀叵测，侵我疆土，而且荒诞不经，灭绝人伦，淫邪败行，因此毫无可取之处，必欲置之于死地而后快。

传教士在近代中国人心目中的这一丑恶形象使跨文化传播的“双方在意图和背景方面的已有差异”更加拉大了，^[47]大大降低了传教士手中西学的权威性和吸引力，在一定程度上迟滞了近代中国人对西学的认同和西学传入中国的步伐。

对传教士鄙视与仇恨的直接结果是近代中国人“因厌恶西教而迁怒西学”。这一结论是梁启超在分析洪秀全失败原因时得出的：“洪秀全之失败原因虽多，最重大的就是他拿那种‘四不象的天主教’做了招牌，因为这是和国民心理最相反的。他们那种残忍的破坏手段，本已给国民留下莫大恶感，加以宗教招牌，积怨甚多，中国人对于外来宗教向来采取宽容态度，到同治光绪年间教案层见叠出，虽由许多原

因凑成,然而洪秀全的‘天父天兄’当亦为原因之一。因厌恶西教而迁怒西学,也是思想界的一种厄运了。”^{〔48〕}太平天国起义被一些封建卫道士视为邪教妖人祸乱中国的阴谋,确实在相当程度上影响了晚清士大夫对西教和西学的看法。

儒家思想中素有“竖子不足与谋”、“不与小人言道”的传统心理。传教士既然被视为“无父无君”、淫邪犯上的小人之辈,当然也就不会传来什么富国之道,因此对传教士手中的西学根本不屑一顾。曾国藩就曾言道:“彼外国之所长,度不过技巧制造、船坚炮利而已。以夷狄之不知礼义,安有政治足言,即有政治,亦不过犯上作乱、逐君弑君、蔑纲常、逆伦理而已,又安足法。”^{〔49〕}

传教士既然“名为传教,实则包藏祸心”,那么他们手中的西学也就自然成为列强“夺人之心”、“蛊人之志”的工具。除少数开明的洋务派大员外,把西教与西学同视为有害人心的邪说妖术几乎是洋务运动初期官僚士人和普通百姓的共同心理。直至19世纪末,义和团仍把西学与西教不加区别,把洋务派引进西方机器工艺和铁路电报看成是洋教士“相诱”的“乖戾”之举而加以反对:“洋鬼挟来邪说,以基督天主、耶稣诸教相诱,从者芸芸……致使清官廉吏,腐化堕落,饕餮之徒,尽为奴仆,故修铁路,制造洋枪洋炮、机器工艺,尤为乖戾之天性所好,奉机车、汽球、电灯为上品。”因此要“焚烧洋楼,修复庙宇,尽毁洋货,斩尽妖魔,端正教化,尊圣崇贤,使圣哲之教光大发扬”。^{〔50〕}

在很多情况下由传教士作为西学的传播者,不仅无助于加速西学在华的传播,反而为顽固守旧的士大夫反对西

学提供了口实。他们把西学与西教混为一谈,声称洋务派借助传教士引进西学,势必使西教“导之使行”。如倭仁反对建立同文馆即是以反对“西教”立言,他称:“自议和以来,耶稣之教盛行,无识愚民半为煽惑,所恃读书之士讲明义理,或可维持人心。今复举聪明雋秀、国家所培养而储以有用者,变而从夷,正义为之不伸,邪气因而弥炽,数年之后不尽趋中国之众咸归于夷不止。”^{〔51〕}显然,由传教士传播西学,增加了中国社会接受西学的心理障碍。传教士对此也深有体会,如同文馆拟设观象台时,争论了二十年,最后靠上谕加以解决。丁韪良感叹道:“假如他(它)是教会建的,早就被群众掀倒了,但他是上谕许建的,大家只好摇摇手,默默地走开。”^{〔52〕}这表明,文化传播者的身份对传播内容被接受的程度影响甚大。

西学掌握在传教士的手中也使西学或主张引进西学的士人成为历次教案打击的对象,这实在是西学的不幸和晚清学术界的厄运。反教者不仅打击了洋教的侵略活动,而且还不加区别地打击由传教士偕来的西学和传播西学的文教设施,如教会学堂、医院和印刷所,并冲击了主张引进西学的洋务派。义和团檄文就号召“先将教堂烧去,次将电线毁尽,邮政电报学堂,自当一律扫平”。^{〔53〕}而“讲洋务”,“采西学”被反教者斥为“勾结洋人”和“变鬼”。如义和团运动期间,侍郎杨立山被端王奏请处死的罪行之一竟是“盛饌宴请美国人丁韪良”。^{〔54〕}郭嵩焘、曾纪泽、朱克敬、张自牧因讲西学被湖南反教者称为“四鬼”,并谓由于“四鬼所煽,邪鬼日帜,正气日衰,湘人渐多变鬼”。^{〔55〕}

近代中国人对西学的认同从器物层次发展到心理和观念层次经历了漫长而曲折的过程。这一现象的主因固然是源于中国传统文化强大的惰性,但未尝不与传播者和传播方式有关。文化传播学研究表明,传播效果受多方面因素的制约。近代中国第一次大规模所遭遇到的并非西方文化的常态或全面,而是一个病态的方面,即西方的殖民主义和帝国主义,这是近代中国学习西方所遇到的第一个不幸。继之而来的第二个不幸则在于以反基督教会为主流的西方近代文化却由基督教会中人——传教士来承载和传播。近代文化史上的“中外之辨”在很大程度上是“古今之辨”,即时代的差异和发展阶段的差异,但又不完全等同于“古今之辨”,因为中外文化间毕竟还包含着民族性的差异。近代中国所需要的显然是体现时代性差异的西方近代文化,而并非体现民族差异的宗教文化。宗教文化由于包含着不同民族不同的心理体验和精神寄托,因而较多地体现了文化的民族性差异。基督新教虽然已经在很大程度上成为西方近代文化的一部分,但自中世纪以来一直继承下来的基督教教义和神学内容却更多地体现出中西文化的民族差异性。因此,传教士传播西方文化的结果常常导致中西文化的民族性差异掩盖了文化的时代性差异,“古今之辨”常常因“中外之辨”而变得模糊不清,影响了人们对西方文化先进性的认识,这是传教士作为西学传播者对晚清西学东渐负面影响的真正含义。

三、宗教误导：传教士对晚清中国现代化模式的设计

传教士介绍西学、参与中国改革的最终目标是传播基督教和扩大西方对中国的影响和控制。自19世纪60年代以后，西学逐渐被中国知识分子所认同，成为变革中国社会的重要力量，然而，传教士企图借助西学加速中国基督化进程的目标并没有达到。传教士痛苦地发现，中国改革家在接受西学的同时，并没有接受他们暗中“兜售”的基督教，相反，西学的传播虽然有助于消除士大夫非理性的盲目排外情绪，但同时又为先进知识分子理性的反基督教运动提供了武器，中国的变革具有明显的非基督教化倾向，这是传教士绝不愿看到的。为了防止西学“成为宗教最危险的敌人”，引导中国的改革运动朝着有利于基督教化的方向发展，传教士为晚清中国的社会改革和现代化运动设计了种种模式，先后提出了“泛基督教论”和“基督教救中国说”。

【泛基督教论】“泛基督教论”是传教士针对“华人只重传教士之天文格致等学而轻视传教者天道之学”^{〔56〕}而提出来的。其主要内容是：基督教是西方社会中无所不在的泛化力量，西方的政治制度、经济发展、礼乐教化、风俗习惯、自然与社会科学无一不源于基督教。传教士着重强调的是基督教乃西学和西方富强之本源，中国“弃教从学（西学）”是舍本逐末。这种论调的主要鼓吹者有美国传教士林乐知、英国传教士李提摩太和德国传教士花之安。

其实,主张基督教无所不在,无所不包的“泛基督教论”并非始于近代而是始于神权居于统治地位的中世纪。中世纪欧洲教会宣称基督教之外没有文化,基督教就是一切。恩格斯曾言,“中世纪只知道一种意识形态,即宗教和神学”,^[57]这是教会垄断一切文化和科学的真实写照。然而,近代西方文明的发展已经大大突破了宗教神学的范围,以基督教包容一切显然已不可能,于是,传教士提出基督教虽不能包容一切文化和科学,却渗透于西方一切文明教化之中,是西方文明之源。说法虽然与中世纪有所不同,但本质并无二致,即都是神学至上论和上帝万能论。

花之安言道:“耶稣之真理,无所不备,无所不包,上天之奥旨、人间之伦纪、地中之万物,无不统括其中矣。”^[58]林乐知则以美国为例说明基督教的万能作用:“不但美国之政教风俗悉根于圣经,即美国之伦常道德亦皆出于圣经,美国政府中执掌三权之长官,无论在国在邦,皆认圣经为经国制民之具,即下至官绅士庶,无论土著寄籍,皆认圣经为持躬涉世之模,真无一人、无一事不以圣经为范围矣。”^[59]基督教与西方文化的关系以及基督教对西方社会的影响本来是一个可以进行讨论的问题,但传教士显然对学术探讨并无兴趣,他们并不是以理性和学术的眼光来审视基督教与西方社会的关系,而是以上帝万能来立论,宣传“神学至上”论。李提摩太称,上帝是万事万物的主宰者,因此无论科技工艺、法律制度都是上帝的全知全能所派生的。他言道:

“盖上帝无时或灭,无事不知,无所不能,无所不爱。无时或灭则生生不已,永远长存,是谓天命;无事不知则天地

原质，妙合成物，皆有天机，是谓天智；无所不能则创造万物，一举一动，万物听命，是谓天能；无所不爱则大慈大悲，救苦救难，是谓天爱。倘以人心通乎天心，接有天命，亦获永生；……接有天智，亦渐知万物内心，亘古未有之实学皆起于天机，譬如借太阳之光能见万物外形；接有天能，亦渐得万物妙理，如气学理、电学理、化学理、格致学理之类，皆为己用，譬如一心能运动四肢五官；接有天爱，即无私心，专在救世，去人贫病苦难。”^{〔60〕}

因此，在传教士眼里，希腊罗马文化、文艺复兴以来的启蒙文化这些西方文明的精华都是不值一晒的，唯有“圣经之道”才是“立国之根基”。林乐知言道：“美国兴盛之由，以为……集万家之材料，以自成一家。”“上至犹太所传之圣经，下至埃及希腊罗马各经书，以及近代英德所辑之经书，皆经美人之手，故能取精用宏如此也，美人则于其中最为取法者，实为基督教圣经之要道，……此美国立国之根基也。”^{〔61〕}基督教文化与近代启蒙文化同为美国文化之源，林乐知一味抬高基督教地位，贬斥反基督教的启蒙文化不仅在立论上难以立足，而且对寻求救国真理的中国人来说是非常有害的。使中国走出中世纪迷津，迈进近代之门的只能是西方的民主与科学而不可能是“圣经之要道”，传教士这种鱼目混珠的障眼法在现在看来虽不值一驳，但在西学刚刚传入的近代却很容易迷惑部分知识分子。

西方科技为何如此发达？西方国家富强的根源是什么？这些问题的回答对于近代中国知识分子来说不仅仅是书斋里的工作，更是救亡图存的实际需要。传教士最热衷的就是

对此做有利于传教需要的解释,其解释构成“泛基督教论”的主要内容。

传教士以中世纪僧侣主义的“天人三品”说来论证基督教是西方格致之源和“泰西所以勃兴之纲纪”。林乐知声称,“人之生也,厥有天、人、物三伦”,“天伦”即人与天(神)之间的关系,“人伦”指人与人之间的关系,“物伦”谓人与万物之间的关系。林乐知断言,儒教只讲人伦,印度佛教只讲天伦(或曰神伦),均“失之太隘”,唯有基督教“三伦全备”,又“善联一体”,才使“格物之学兴焉”。^[62]林乐知言道:

“上帝造人,人不能自为养,故先造物以养人,其爱人也至矣。西士奉此宝训,千有余年,不徒耻一物之不知也,又恐一物之不得,即不啻大事上帝之恩。于是肇兴格家言,日新而月异。……是故余向所谓有学者,农以格物之学,使物产之倍增也;工有学者,农不能以物产成他(它)物,工以格物之学成之也;商有学者,工不能以己物易人物,商以格物之学易之也。此物伦之极致,天下不可须臾离者也。泰西所以富,胥是学也,泰西之富以致强,强而不致为人害,胥是道也(指基督之道)。”^[63]

正因为“道也者,格致诸学所从出也”,因此道与格致(西方科学)是本与末、母与子的关系;“道在,则格致日见其兴;道亡,格致亦空存其具”。^[64]“世人不察,谬欲背弃真道而不受,反欲得受道中之智学(科学),是犹遗其母以求其子,安望其能如愿以偿乎?”^[65]言外之意,中国只接受西方的科学而放弃作为西学本原的基督教是无法实现国家富强愿望的。

传教士把一定时期、一定条件下基督教与西方自然科学发展的亲缘关系绝对化,不仅无视中世纪教廷对科学进步的阻碍和摧残,而且否定西方科学发展的另一个渊源——古希腊的理性精神和科学方法论,反映出传教士身上残留的中世纪僧侣主义和蒙昧主义余毒。

在传教士眼里,西方之富强只能源于基督教。1893年《万国公报》发表《圣道有关国家盛衰论》,提出:“耶稣教,荡荡天道,非授自人,乃传自天,巍巍乎充塞宇间,诚系亿万百姓闾关之安危、千百世邦国之兴废。”^{〔66〕}“无论何国接受基督教道者,必能释放其人民,恢复其地位,发达其智识,增长其能力,有格物致知之学,既有操纵万物之权,能于格致中求得各法,以尽万物之性而致诸用。”^{〔67〕}林乐知感到以天道与人道之别论证基督教关乎国家盛衰似乎还不足以令人信服,于是他以资本主义发展和扩张史为己立论:“泰西各国,于近数百年以来,主耶稣之福音广传,昔日诸大国所奉之众神,一概废除,正如红日之既升,烛光悉灭,世人之伦常交际,莫不革故鼎新,地球面开化之国与人,较前大增,地球上黑白之影亦较前大变,有道则盛,无道则衰,一国之废兴成败,皆由基督之真道定矣。”他还举例说,“试往荷兰,可知其与西班牙战争流血得胜之源由,皆根于其信道之坚固,立志之尊贵矣。更往英格兰可知其今日之富强大业,皆由普利丹教徒(指清教徒)为之也。”^{〔68〕}

洋务派把西方的富强归于船坚炮利,维新派前进一步,把西方富强归源于西方资本主义政治制度,而传教士说教的核心是把西方的富强归源于宗教和神学。尽管传教士的

说教有把西学的传入引向心理和观念层面的合理成分,但其主旨是诱导人们接受西方的上帝。这对于急于寻求救国真理的中国人来说显然是一种误导。中国确实需要在国民心理和价值观念层面进行变革,但变革的目标只能是西方的自由、平等观念和人权说,而不可能是神学和上帝。尽管大多数知识分子并没有听信传教士的说教,但是附合者也并非绝无仅有。《万国公报》1893年9月发表钟清源的文章《格致之学泰西与中国有无异同》,对格致起源于天道之说深以为然,作者言道:

“若西人论格致,则本之圣经。圣经所载,纯是真理,故从之者不尚浮伪,凡事务求本真,断不甘以蒙晦之学,自欺欺人。且圣经所载,虽不用格致之言,却深悉格致之理……实开格致家无数法门。最要者,凭圣经则知格致一事为人之本分,不致如不识圣经者,格致学否亦视无甚紧要。因知上帝依己像而造人,灵贵于物,而治理物则不惟当尽己性,亦当尽物性,始无负所托,此泰西得圣经诸国所为必潜心格致焉。”^{〔69〕}

作者的结论是,若中国信奉上帝,科学亦能昌盛:“我华人天资不逊于西士,使果亦奉圣经为格致之入门,则真原不谬,复信泰西格致之实功,则格致之大益,亦何难见于我邦耶!”^{〔70〕}显然,这一说法完全抄自传教士的说教,倡导者虽然寥寥,但对近代中国科学事业的消极影响却也不容忽视。

【基督教教中国说】如果说“泛基督教论”是就基督教与西方社会关系而言,“基督教教中国说”涉及的则是基督教与中国社会的关系。在传教士看来,基督教教中国说不过

是泛基督教论的自然延伸。既然西政、西学和西方的富强皆源于基督教,那么也只有基督教才能救中国,这就是传教士为中国现代化设计的道路。

传教士声言,中国只学习西学,而不采纳作为西学之本原的基督教是无法臻于富强的。就仿佛是“嗜果而不思种树,购器而不求造法,浸源而不问水源,其必竭而无疑也”。^[71]花之安批评自洋务运动以来中国学习西方“徒得西学之皮毛”：“中国在上之人,亦有令兵丁学西国之炮火洋枪者,亦有学西国之轮船电报等项者,亦有用轮船航海为生理、开矿用西法者”,这不过“徒得西学之皮毛,而不得西学精深之理,虽学无甚益耳”。至此,花之安的批评无疑是正确的,可是当他为西学精深之理做注解的时候则暴露其真实目标——宗教说教:“中国欲求西国之美好者,须知其从根本出。其理于何而得乎?从耶稣道理也。”^[72]“今中国欲富强,有以振兴,尚未能从耶稣之真理,虽有从道之人欲救中国,势有不能,如枘凿不相入也。诚使中国君子,同心合力,共往西国,真心求耶稣之理,不囿于故见,不拘泥于小技”,则“如美树之根深叶茂”,^[73]富强立至矣。

传教士鼓吹基督教救中国还与教会习惯于把社会问题归结为道德问题的倾向有关。传教士认为中国变革的核心不是物质和技术,也不是法律和制度,而是道德。谢卫楼在1890年上海传教士大会上宣称:“目前中国最迫切的需要是什么,答案不是西方的哲学、科学和技术,而是一种崭新的生活,爱而不是自私成为行动的动力。”而“唯有基督教才能提供道德动力,增强人们抵制鸦片、酒、社会不道德行为、

贪婪、享乐、权势等罪恶的决心,并给人以纯正的品格,没有这种品格,学问、技巧以及掌握的自然力对人只有狭隘、肤浅的好处”。概言之,“唯有基督教能够开创中国的新纪元”。^[74]明恩溥也提出,“为了改造中国必须使中国人的性格充满活力和得到净化,让良知占据他们的心灵。……每一个中国人的心灵、家庭和社会都需要一种崭新的生活。我们认为只有基督教文明才能永久地彻底地满足这一需要。”^[75]

传教士认为中国变革的核心是道德问题,应该说,这一提法有一定合理性,与辛亥革命后提出的改造国民性有一定相通之处。新文化运动也曾把“爱先生”(Ethic,即道德)与德先生和赛先生并列,提出要变革国民道德。传教士较早看到了中国历次社会变革的不足就在于没有进行国民心理和道德的改造,对近代中国人具有警醒作用。但他开出基督教作为拯救中国的药方无疑是错误的。传教士提出,中国的维新运动的道路必须“以圣教为本”。林乐知言道:“所谓维新之正路者,何也?一为新教育,一为新教道。”^[76]所谓新教育“当接受新教以成之”,是以基督教为本的教育;所谓新教道则专指基督教之道。林乐知言道:“夫吾所谓道者,何道哉?乃天道也,亦即基督之道也;吾所谓教者,何教哉?乃天下之通教也,亦即基督之教也。……顺天者昌,信天道之国,孰能御之;逆天者亡,不信天道之国,谁不侮之。”^[77]林乐知把近代中国受侮的原因归为“不信天道”,显然在为殖民主义掩饰。

为了说服中国知识分子相信“基督教救中国”的说教,

林乐知“以日本证之”：

“日本为亚洲远东之岛国，其宗教与中华相似……因坚守东方束缚之旧俗，卒成贫弱不支。迨中国同治初年，明治天皇继统，大变国俗，先泯中外之成见，化相争而相合，始开海禁，互市通商，近且全境洞开，无一地不通西人之足迹，复除教道异同之纷争，无论官绅皆准任意信从西教，并无歧待，一切学堂教育事宜，皆延西教士襄理其事，不过数十年，民俗丕变，民智日开。西法之有益于民者，莫不接受之，竭力仿行，认为己有，万事皆日有起色。国人之信奉西教，类以忠君爱国为本务，与西国之良民不殊，民变其风俗，国变其律法，卒能为万国所认，得除其半主之权，同列于万国平等自主公会之中。”那么日盛中衰的原因何在呢？林乐知断言说：“其故在于日之能变，中之不能变，日之能释放教道而得善教（即基督教）之益，中之不能释放教道，而不得善教之益而已矣。”^{〔78〕}

本世纪初，中国兴起学习日本的热潮，试图探究日本维新成功的秘诀，传教士把日本兴盛之源归结为基督教，意在诱导这股潮流朝着有利于传教事业的方向发展，其宣教用心昭然若揭。

空洞的说教是无法令人信服的，基督教何以能使中国富强？这是传教士必须回答的问题，于是李提摩太杜撰出《救世教益》一书，连篇累牍地“论证”基督教的“实效”和传教士的“功德”，他列举基督教在华的七大“实效”，分别为各章立言：（一）“有益于养”：传教士“以衣、食、房、工、商之益教人”；（二）“有益于文”：传教士出版西书，开办学校；（三）

“有益于政”：传教士教人立国、立法、建官、睦邻；（四）“有益于俗”：基督教释放妇女，剔除迷信，移风易俗；（五）“有益于德”：使人改恶增善，弃旧图新；（六）“有益于道”：使人正心诚意，生信、生望、生爱；（七）“有益于今”：能以良法美意养民、安民、新民、教民。^{〔79〕}

李提摩太列举的七大“实效”虽然并非全是子虚乌有，但牵强附会之处是显而易见的。诚然，近代来华传教士在文化、教育、社会慈善等方面的活动确实对近代中国社会变革起到一定积极作用，但其影响是有限的、局部的，至于立国、立法、建官、睦邻和安民更与传教士风马牛不相及。把基督教和传教士的影响无限夸大，反映了传教士的西方中心观和基督教万能论。使中国摆脱半殖民地地位的不可能是基督教和传教士，只能是把西方先进文化与中国优秀传统文化相结合的先进中国人的不懈奋斗。

既然只有基督教才能救中国，那么以传播基督教为己任的传教士参与和主持中国的改革运动也就天经地义、顺理成章了，这是传教士的心中深藏已久的心愿。为了打消中国人的疑虑，传教士极力表白其来华“非害中国”，乃“利中国也”。林乐知言道：“宜知泰西教士之来华，非害中国也，利中国也。故如北京同文馆、上海广方言馆之诸教习，皆教士也。今上海创立广学会亦教士也。教士之来，实惟属奉圣经之训，爱人如己，与其本国政务不相关涉，亦即来华，惟望中国之日新月盛，与其本国无异也。中国苟知裨益，更非浅鲜矣。”^{〔80〕}李佳白也自称，“既受华之惠，每思披肝沥胆，有以报称”。^{〔81〕}

传教士设想的“报称”的方式就是影响和控制中国变革。林乐知为中国教育改革设计的模式之一就是延师设学,包括三方面内容:(一)由西人掌管教育立法权,林乐知言道:中国设立新学,“初办之日,必宜明定章程。窃谓若能敦请英美等国之学部大臣来华专掌其事,庶几核定规模,不致紊乱”。(二)由西人担任师范学校的山长(校长),掌握教育行政权:“至训蒙之师仓猝难得,则先立师范学,延聘英美通人为山长,凡已通华学而好为人师者皆往受业。”这里的“英美通人”在林乐知的心目中多为传教士。(三)由传教士或教会学校毕业生掌管各类新式学校的教学。“至在华各教堂中多设院塾,早年电报学生,强半取裁于是,今立各处新学,亦暂可通融借用,尤为简捷,或更请各教士兼管各等新学,……亦属事半功倍。”^[82]

由西人参与中国新式学校的建立在中国缺乏新式教育人才的情况下未尝不是权宜之计,盛宣怀等人聘用传教士主持新式大学的西学教育确也取得了一些成效,但是林乐知设计的计划无疑是不能接受的,它不仅会使中国的教育主权旁落,而且完全可能导致中国新式教育不过是西方教育的原样移植,是无法推进中国现代化事业的。

如果说林乐知的计划还仅限于教育方面的话,李提摩太为中国设计的所谓“新政策”则会使中国由半殖民地向殖民地沉沦。他于1895年10月会见了翁同龢,提出“中国目下应办之事有九条”,其中有七条是由西人主持和控制,这七条是:(一)“宜延聘可信之西人二位,筹一良法,速与天下大国立约联交,保十年太平之局”。(二)“宜立新政部,以八

人为总管,半用华人,半用西人”,尤其“当用英美二国者”。李提摩太建议的四人是总税务司英国人赫德,汇丰银行大班英国人艾迪斯,前美国国务卿、李鸿章的私人顾问科士达和天津税务司美国人杜德维。(三)中国地大物博,“铁路实富强之源,……仍电请西国办理铁路第一有名之人,……并派中国二大臣与之合办”;(四)由西人“在新政部总管筹款、借款各事,与中国管理财政大臣合办”。(五)“中国应暂请英人某某、美人某某随时入见皇上,以两国各事详细奏陈”,这里的“英人某某”暗指李提摩太自己。(六)“国家日报,关系安危,应请英人某某、美人某某总管报事”。(七)“学部为人才根本,应请德人某某、美人某某总之”,^[83]李提摩太推荐的人是花之安和丁韪良。

这一计划若得以实施,中国将沦为何地不言自明。其实,传教士的真实用心是“用圆满的、最巧妙的方式”,“通过对中国领袖们知识上和精神上的支配”,“得心应手地控制中国的发展”。^[84]难怪梁启超质问道:“以西人而任中国之事,其爱中国与爱其国也孰先?夫人而知矣,况吾所用之西人,又未必其彼中贤者乎!”^[85]

基督教救中国说遭到近代大多数知识分子的抵制和批判,梁启超反对把西学归功于基督教,在《西学书目表》中原则上也不录传教之书,唯一收录传教之书是《救世教益》,因为该书“最巧”,“录之以供借鉴”。《知新报》载刘桢麟之《论西学与西教无关》提出西方的昌盛富强不仅与基督教风马牛不相及,相反,宗教势力的盛衰倒是与国家的强弱密切相关,尖锐地指出传教士因果倒置,目的不外是诱人信教。^[86]

但是,传教士鼓吹的基督教救中国说,也并非全然无效。李董寿即认为基督教“警觉顽愚”,具有“救世之苦心”,“足以惊四万万之人心”,“尤为中国今日所当切究之道”。^[87]沈寿康则完全附合林乐知的说教,认为“日本于三十年中……忽以弱小而成强大”,即因“全学救世教之道”的缘故,^[88]因此,“振兴中国之大纲宜以崇天道为首领,而兴学校、广新法二者相辅而行”。因为“天道者,上帝所生之真道也。天下万世人可行之公道,非偶盛于一时,独行于一方者也。……既通行于西士,乃渐及于中华”。一旦信奉天道,则“天鉴不爽,天眷有加,中国渐臻强盛,有不期然而然,莫之致而致者”。^[89]相信基督教救中国者虽属极少数,但代表了晚清社会的一股思潮,从一个侧面反映传教运动对中国社会的负面影响。

晚清是中国社会发生急剧变革的时期,中外各种势力为了各自的利益都试图影响中国的前途,对中国的发展道路进行了种种设计。应该说,在历史发展初期,无论设计的内容如何,只要是中华民族的整体和长远利益出发,其尝试都应该得到鼓励。在中国近代史上,无论是洋务派的中体西用论还是维新派的制度变革模式在一定的历史时期内都曾具有一定的合理性。但是传教士对中国发展道路的设计却从根本上是错误的,它并非从中国的实际需要和利益出发,而是从西方和传教的利益出发,他们的设计不仅无助于中国的独立和富强,相反会把中国的现代化运动引入歧途,

因而是有害的。泛基督教论与基督教救中国说反映出传教士具有的强烈的宗教和文化优越感以及殖民主义妄想,因而必须被彻底抛弃和批判。

注 释

〔1〕卫理:“上海广学会第九次年会论略”,《万国公报》,华文书局影印本,第26册,1897年3月,第16758页。

〔2〕李提摩太:“广学会第十一届年报纪略”,《中东战纪本末》,三编,卷4,第82页。

〔3〕《湘报类纂》,乙集,卷上,第19页。

〔4〕丁韪良:《西学考略》,卷下“西学源流”,第55页。

〔5〕丁韪良:《增订格物入门》,同文馆印书局1889年印行,李鸿章序。

〔6〕王韬:《瀛壖杂志·瓮牖馀谈》,岳麓书社1988年版,卷6,第206页。

〔7〕《皇朝蓄艾文编》,卷14,第25页。

〔8〕梁启超:《西学书目表》,上,第2—8页,时务报馆代印本。

〔9〕梁启超:《西学书目表》,上,第2页。

〔10〕《格致汇编》,第2年第7卷,第11页,转引自龚书铎编:《近代中国与近代文化》,湖南人民出版社1989年版,第545页。

〔11〕D. Z. Sheffield, “The Importance of Ethical Teaching in the New Learning of China,” *Chinese Recorder* 29: 345-349 (1898).

[12]《万国公报》，华文书局影印本，第21册，第10957页。

[13]花之安：《自西徂东》，卷4，第98页。

[14]伟烈亚力：《谈天》，伟序，见西学富强丛书，1901年版。

[15]丁韪良：《西学考略》，卷下，“西学源流”，第66页。

[16]丁韪良：《增订格物入门》，卷6，化学，第1章，第8页。

[17]合信：《增订博物新编》，卷二“论海水”，明治八年日本刊本，转引自：龚书铎：《近代中国与近代文化》，第545页。

[18]丁韪良：“同文馆记”，傅任敢译，《教育杂志》，第27卷，第4号；又见：W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay or China, South and North with Personal Reminiscences*, p. 325.

[19]Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, p. 713.

[20]W. A. P. Martin, "Western Science as Auxiliary to the Speed of the Gospel," *Chinese Recorder* 28: 111-116 (March 1897).

[21]R·霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，第127页。

[22]R·霍伊卡：《宗教与现代科学的兴起》，第57页。

[23]陈序经：《中国文化的出路》，商务印书馆1934年版，第89页。

[24]R·G·柯林武德：《历史的观念》，何兆武、张文杰等译，中国社会科学出版社1986年版，第54页。

[25]谢卫楼：《万国通鉴·引》，光绪壬午八年版。

[26]谢卫楼：《万国通鉴》，卷1，第1章，第1页。

[27]林乐知：《全地五大洲女俗通考》，第10集，上卷，第4页。

[28]谢卫楼：《万国通鉴·引》。

[29]柯林武德：《历史的观念》，第56页。

[30]《万国通鉴》，卷四上，第43页。

[31]《万国通鉴》，卷四下，第5页。

- [32]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第10集,下卷,第49页。
- [33]林乐知:《全地五大洲女俗通考》,第10集,下卷,第49—50页。
- [34]《万国通鉴》,卷四上,第16页。
- [35]《万国通鉴》,卷四上,第16页。
- [36]《万国通鉴·序》。
- [37]《万国通鉴·序》。
- [38]周晓明:《人类交流与传播》,上海文艺出版社1990年版,第322页。
- [39]拉里·A·萨姆瓦等著:《跨文化传通》,陈南、龚光明译,三联书店1988年版,第257页。
- [40]李刚己:《教务纪略》,卷4,第8页。
- [41]王之春:《国朝柔远记》,卷13,第14页。
- [42]葛士澐编:《皇朝经世文续编》,卷112,第13页。
- [43]《教务教案档》,光绪17年11月11日总署收德国公使巴兰德函附件。
- [44]薛福成:《出使四国日记》,第125页。
- [45]王炳燮:《毋自欺室文集》,卷6,上协揆倭艮峰中堂书,1885年津河广仁堂刊本,第10页。
- [46]《筹办夷务始末》,同治朝,卷79,第13页。
- [47]萨姆瓦等著:《跨文化传通》,第257页。
- [48]梁启超:《中国近三百年学术史》,中国书店1985年影印,第28页。
- [49]转引自:龚书铎:《中国近代文化探索》,北京师范大学出版社1988年版,第115页。
- [50]陈振江:《义和团文献辑注与研究》,天津人民出版社1983年版,第50页。

- [51]《筹办夷务始末》，同治朝，卷 47。
- [52]丁韪良：“同文馆记”，《教育杂志》，第 27 卷，第 4 号。
- [53]陈振江：《义和团文献辑注与研究》，第 57 页。
- [54]中国社科院近代史研究所《近代史资料》编辑部编：《义和团资料》，中国社会科学出版社 1980 年版，上册，第 179 页。
- [55]王明伦：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社 1984 年版，第 224 页。
- [56]林乐知：《中西关系略论》，卷 2，第 15 页。
- [57]《马克思恩格斯选集》，人民出版社 1972 年版，第 4 卷，第 231 页。
- [58]花之安：《自西徂东·序》。
- [59]林乐知：《全地五大洲女俗通考》，第 9 集，下卷，第 18 页。
- [60]李提摩太：《救世教益》，1891 年广学刊本。
- [61]《全地五大洲女俗通考》，第 9 集，下卷，第 17 页。
- [62]林乐知：“治安新策”，《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 19—23 页。
- [63]林乐知：“广学兴国说”，《万国公报》，第 101 卷，1897 年 6 月，第 1 页。
- [64]卫理：“上海广学会第九次年会论略”，《万国公报》，华文书局影印本，第 26 册，1897 年 3 月，第 16759 页。
- [65]林乐知：“续格致为教化之源”，《万国公报》，第 107 卷，1897 年 12 月。
- [66]《万国公报》，华文书局影印本，第 22 册，1893 年 8 月，第 13813 页。
- [67]《全地五大洲女俗通考》，第 10 集，下卷，第 18 页。
- [68]《全地五大洲女俗通考》，第 10 集，下卷，第 51 页。
- [69]《万国公报》，华文书局影印本，第 22 册，1893 年 9 月，第

13855 页。

[70]《万国公报》，华文书局影印本，第 22 册，1893 年 9 月，第 13859 页。

[71]《万国公报》，第 8 卷(1896)，第 91 期，第 14 页。

[72]花之安：《自西徂东·序》。

[73]花之安：《自西徂东》，卷 1，第 4 页。

[74]Rev. D. Z. Sheffield, "The Relation of Christian Education to the Present Condition and Needs of China," in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890, pp. 467-476.

[75]Barnett and Fairbank, Early Protestant Missionary Writings, p. 162.

[76]《全地五大洲女俗通考》，第 10 集，下卷，第 7 页。

[77]《全地五大洲女俗通考》，第 10 集，下卷，第 12 页。

[78]《全地五大洲女俗通考》，第 10 集，上卷，第 53—54 页。

[79]参见李提摩太的《救世教益》各章题目，广学会 1891 年刊。

[80]林乐知：“满招损谦受益乃天道论”，载：《中东战纪本末》，初编，卷 6，第 19 页。

[81]李佳白：“东三省边防论”，《中东战纪本末》，续编，卷 4，第 4 页。

[82]林乐知：“治安新策”，《中东战纪本末》，初编，卷 8，第 28 页。

[83]李提摩太：“新政策”，《万国公报》，第 87 册，1896 年 4 月。

[84]Arthur Smith, China and America Today (New York, 1907), p. 215.

[85]梁启超：“变法不知本原之害”，《饮冰室合集》，中华书局 1989 年影印，文集，第 1 册，第 12 页。

[86]刘桢麟：“论西学与西教无关”，《皇朝经世文新编续编》。

〔87〕李董寿：“广学会大有益于中国说”，《戊戌变法》（三），第218页。

〔88〕古吴困学居士：“广学会大有造于中国说”，《中东战纪本末》，续编，卷4，第73页。

〔89〕沈寿康：“匡时策”，《中东战纪本末》，初编，卷8，第48页。

结 语

鸦片战争中,文雅的落后被野蛮的先进所打败,因此近代中国人实际上面临一个非常尴尬的处境:无论愿意不愿意,也无论这种选择多么痛苦,中国要富强,要摆脱半殖民地地位必须向自己的敌人学习。在当时历史条件下,先进中国人所借助的武器已经不再是维持中国社会数千年稳定的落后的传统制度和观念,而只能是反映近代要求的新思想、新知识和新观念,而且这种新思想、新知识和新观念并不能从中国本土中诞生,而只能来自西方,即西学。西学是促进晚清中国社会变革的重要积极力量。更为痛苦的是,由于中国长期闭关锁国,昧于外情,西学的引进不能靠自身的力量来完成,而需要借助西人的帮助。就文化传播规律而言,传播者自身的素质对传播过程和传播结果影响甚大,中西正常的学术交流应由西方的科学家和学者来进行,由传教士承担这项任务并非中国之幸。然而,在中西长期隔绝之后,中西方进行正常学术交流的条件并不具备,不仅中国绝大多数知识分子对西学一无所知,西方学者也缺乏向中国传

播西学的动力、兴趣和渠道,双方甚至不具备交流的语言能力。在这种情况下,在华西人就被推上了历史的前台。任何人都是自身所生活的社会和文化的产物,因此从广义上说,所有在华西人都是西方文化的载体,都具有传播西方文化的作用和可能性。但是外交官和商人并非专职的文化工作者,其教育和文化水平相对较低,对文化传播工作也缺乏兴趣。这样,标榜以传播“福音”、改造中国文化为使命的传教士也就顺理成章地成为19世纪在华传播西学的主角。传教士正是通过传播西学对晚清中国现代化运动产生广泛而深刻的影响的,从这个意义上说,传教士影响晚清中国现代化具有一定的历史必然性。但是,传播西学并非传教士来华的初衷,文化与教育活动也不是传教士的主要任务,而不过是“传教运动的副产品”。传教士来华的初衷是传播基督教,使“异教徒”皈依上帝。但是,传教士来华后遇到了中国文化的阻碍,他们意识到欲改造中国人的灵魂,必先改造中国文化。而中国社会对西学的需要和西方文化所显示的影响中国社会的前景使他们决心选择西学作为改造中国文化的工具,通过西学兜售西教,并最终实现使中国福音化的目的。因此可以说,传教士所从事的社会文化与教育活动既是他们试图影响中国社会的手段,也是传教士顺应中国社会的发展而做出的明智选择。唯因如此,传教士的文化与教育活动才在一定程度上满足了中国社会对西学的需要。

二

美国传教士对晚清中国现代化的影响主要表现在思想文化方面,他们对近代中国工业生产方式的建立基本没有贡献,对政治体制变革的影响也微乎其微,如果有的话也是非常间接的。这是由传教士的职业特点决定的。在19世纪的西方,基督教会是精神和文化生活的代表,传教士来华后也是以中国文化的挑战者出现的,他们以基督教和西学为武器,从企图“拯救”中国人的灵魂发展到改造中国的文化。他们既是破坏者,对中国社会的衰败化和边缘化负有不可推卸的责任;又是革新者,传播了对近代中国改革者具有示范意义的文化知识、价值观念和制度模式。过去我们曾用“文化侵略”来概括传教士对近代中国社会影响。毫无疑问,以“文化侵略”来概括传教士的社会文化与教育活动是有根据的,对于揭示西方传教士对中国社会的损害和突出近代中西关系的不平等性是必要的。传教士与殖民者同船东来,而且直接参与了殖民活动,成为殖民主义和帝国主义侵华大军中的一员。传教士的文化和教育活动践踏了中国的主权,加剧了中国社会向半殖民地的沉沦。但是,毋庸讳言,“文化侵略”一词并不足以概括传教士在华活动的全部内

容,也不足以揭示传教士活动的复杂性以及经由传教士之手传入中国的西方文化的先进性。

三

传教士对中国社会的影响是双重的。其影响的双重性源于其身份的二元性。他们既是西方文化的传播者,又是西方殖民势力的一员。对传教士在中国的活动无论做出绝对肯定还是绝对否定的评价无疑都是片面的、极端的。

就其在华活动的积极意义而言,传教士把教会在西方社会经常从事的活动,如建立学校、出版书籍和主办报刊移植到中国,利用教育和传播媒介等“后期现代化经验”对晚清中国现代化运动特别是思想文化的变革产生重要影响,其影响主要表现在如下方面:(一)传教士把基督教和西方社会中具有近代意义的科学知识、价值观念、风俗规范传入中国,并标榜改变中国人的思想和灵魂,构成对中国传统文化的“现代性挑战”,诱发了近代中国人寻求变革的意识。(二)传教士主办的教会学校和传播媒介有助于近代中国知识分子科学、自由、平等、民主等近代资产阶级价值观的形成和实现从传统到现代的转变,在一定程度上刺激改革派——“现代性的倡导者”和现代化领导阶层的崛起。(三)传

教士输入的初具规模的西学体系为近代中国的现代化运动提供具有示范意义的参照模式。(四)一些传教士直接或间接卷入了中国各项改革运动,甚至参与了某些具体的改革方案的筹划、制订和实施。

然而,西方基督教是在炮舰的保护之下强行输入中国的。传教士入华并非根据中国人的意愿,他们从事社会文化活动也并非像某些西方学者标榜的那样是为了“给予利益”和“为中国人的利益效劳”^{〔1〕},而是为了基督教会的利益,为了其派出国的需要,与中国实行现代化的根本目标并不完全一致。因此,传教士的活动与晚清中国现代化进程有着一定程度的冲突。传教士活动的逆向性不仅表现在他们是按照教会和西方的意志来规范、干预和设计中国现代化的道路,企图让传教士担任中国改革运动的主角,而且表现在他们传入的是在宗教世界观指导下被笼罩一层“圣光”的劣质西学,传教士的知识水平、宗教和种族偏见以及功利目标限制了他们的视野,降低了其活动的进步性、科学性和应有的价值,甚至造成对中国现代化的误导。这一切决定了中国的现代化不可能按照传教士的愿望和模式来进行,而只能由先进的中国人经过自主的选择,经过几代人的尝试才能完成。

注 释

〔1〕费正清编：《剑桥中国晚清史》，中国社科院历史研究所编译室译，中国社会科学出版社 1985 年版，上册，第 584 页。

附录一

英汉姓名译名对照表

A

阿迪斯	Charles Addis
阿尔德塞小姐	Miss Aldersey
阿礼国	Rutherford Alcock
埃尔奎斯特	A. Elquist
艾奇逊	W. Aitchison
艾约瑟	Joseph Edkins
安保罗	Paul Kranze
奥尔	R. W. Orr
奥利芬	D. W. C. Olyphant

B

巴乐满	Fletcher Sims Brockman

巴修理	W. T. A. Barber
拜尔斯	J. Byers
白汉理	Henry Blodget
柏锡福	James Whitford Bashford
鲍尔	D. Ball
包尔腾	John Shaw Burdon
保灵	Stephen Livingston Baldwin
本特利	E. P. Beatley
璧珥	James Biddle
弼利民	L. B. Peat
俾士	George Piercy
毕唐根	E. C. Bittenger
裨治文	Elijah Coleman Bridgman
伯驾	Peter Parker
波罗满	William J. Pohlman
卜舫济	Francis Lister Hawks
布朗(勃朗)	Samuel Robbins Brown
布鲁斯特尔	F. H. Brewster
补牧师	G. W. Burton
卜世礼	Stephen Wootton Bushell

D

打马字	J. V. N. Taimage
戴德生	James Hudson Taylor

戴牧师	C. Taylor
德拉诺	M. M. Delano
德贞	John Hepburn Dudgeon
迪金森	J. T. Dickinson
狄考文	Calvin W. Mateer
丁家立	Charles Daniel Tenney
丁韪良	William Alexander Parsons Martin
杜瓦特曼	J. W. Duarterman

F

范约翰	John Marshall Farnham
方根拔	Johannes Von Gumpach
费理飭	Hermann Peter Fritsche
费启鸿	George Fitch
福开森	John Calvin Ferguson
傅兰雅	John Fryer
富文	D. Vrooman

G

甘明(甘威廉)	W. H. Gummings
高葆真	William Arthur Cornaby
高德	Josiah Goddard
高第丕	Tarlton Perry Crawford

高礼	J. Colder
戈贝尔	R. M. Campel
歌德	M. S. Coulter
格兰德(裨治文夫人)	Eliza Gillette
格雷厄姆	R. Graham
耿惠康	W. G. Cunningham
顾盛	Caleb Cushing
谷玄(科尔)	R. Cole
郭斐蔚	Frederick Rogers Graves
郭实腊	Charles Gutzlaff

H

哈巴安德	Andrew Patton Happer
海灵顿	Mark Harrington
海淑德	Laurra Askew Haygood
汉璧理	Thomas Hanbery
汉森	F. R. Hanson
赫德	Robert Hart
赫士	Watson McMillen Hayes
何天爵	Chester Holcombe
合文	James Curtis Hepburn
花璉治	J. B. French
华牧师	N. Wardner
花之安	Ernst Faber

怀恩光	John Sutherland Whitewright
惠尔登	B. W. Whilden
裨理哲	Richard Quanterman Way
霍普	M. B. Hope

J

吉得	Samuel Kidd
基律	C. W. Gaillard
记里布	Henry Gribble
吉牧师	C. Keith
郑爱比	A. B. Cabane
贾本德	Solomon Carpenter
嘉约翰	John Glasgow Kerr
简明	Seneca Cummings
姜别利	William Camble
金楷理	Carl T. Kreyer

K

咖笠顿	S. C. Clopton
克隆存	Michael Simpson Culbertson
柯林	J. D. Collins
科士达(福斯达)	John Watson Foster
库思非	Carl F. Kupfer

L

赖德烈	Kenneth Scott Latourette
蓝柏	J. W. Lambuth
蓝牧师	H. B. Rankin
雷大辟	C. Kelly
李承恩	Nathan J. Plumb
里德	A. Reed
立德夫人	Alicia Archibald
历浹	W. L. Richards
李佳白	Gilbert Reid
黎力基	Rudolf Lecher
李太郭	George Tradescant Lay
李提摩太	Timothy Richard
李修善	David Hill
理雅各	James Legge
列卫廉	William Bradford Reed
林亨理	H. W. Woods
林乐知	Young John Allen
林梅蕊	Mellie Allen
邻为仁	W. Dean
镂斐迪	Frederick Ferdinand Low
娄理华	Walter Macon Lowrie
娄理仁	R. Lowrie

卢公明	Jestus Doolittle
罗啻	Elihu Doty
罗尔悌	Edward Clemens Lord
罗亨利	Henry Broughan Loch
洛克伍德	H. Lockwood

米切尔	J. A. Mitchell
明恩溥	Athur Henderson Smith
摩怜	C. C. Baldwin
穆德	John Raleigh Mott
慕瑞	D. S. Murray
慕育德	Arthur Evans Moule
慕维廉	William Muirhead

N

那尔顿	Miles Justus Knowlton
哪呢	W. Bonney
内维尤斯	E. Nevius
倪维思	John Livingston Nevius
诺牧师	T. W. Toby

O

欧礼斐	Charles Henry Oliver

P

潘慎文	Alvin Pierson Parker
庞应台	J. T. Points
啤士	G. Percy

丕思业	Charles Finney Preston
蒲安臣	Anson Burlingame

Q

秦右	Benjamin Jenkins
琼司	Emma Jones

R

柔克义	William Woodville Rockhill

S

史第芬	Edwin Stevens
施惠廉	William Speer
史密斯	J. N. Smith
斯波尔丁	P. D. Spaulding
司默灵	Antoine Everard Smorrenburg
叔未士	John Lewis Shuck
苏惠廉	William Edward Soothill
孙罗伯	Robert Nelson

T

汤普森	H. Thompson

唐雅谷	J. S. Belton
特雷西	Abeel Ira Tracy
田贝	Charles Denby

W

万为	E. Wentworth
卫道生	John Elias Williams
韦廉臣	Alexander Williamson
伟烈亚力	Alexander Wylie
卫三畏	Samuel Wells Williams
文惠廉	William Jones Boone
温顿	W. Welton
伍德	G. W. Wood

X

喜谷	H. Hickok
希孟(西门)	John F. Seaman
夏查理	Charles Hartwell
夏克夫人	Mrs. Henrietha Shuck
香便士	Benjamin Couch Henry
谢卫楼	Devello Zelotos Sheffield
谢子荣	M. E. Sheffield
秀耀春	F. Huberty James

薛承恩

Nathan Sites

Y

雅裨理

David Abeel

晏马太

Matthew Tyson Yates

杨格非

Griffith John

耶士漠

William Ashmore

约翰逊

S. Johnson

Z

詹姆斯

J. S. James

赞算

J. W. Johnson

湛约翰

J. Chalmers

哲美森

George Jamieson

仲钧安

Alfred G. Jones

附录二

英文参考书目

- Ahlestrom, Sydney E. *The Religious History of the American People*. Yale University Press, 1973.
- "Appeal to Foreign Mission Boards for Trained Educators for China," *Chinese Recorder* 33 : 619-621 (Dec. 1902).
- Ashmore, William. "From the Tientsin Treaties to the Japanese War," *The Chinese Recorder* 29 : 435 (1898).
- Barnett, S. W. & Fairbank, J. K., ed. *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Bell, H. T. M. & Woodhead, H. G. W. *The China Year Book*, 1913. London: George Routledge & Sons, Limited.
- Bennett, Adrain A. *John Fryer: The Introduction of Western Science and Technology into nineteenth Century China*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Blodget, Henry. "The Toleration of Christianity," *The*

- Chinese Recorder* 12 : 1-15(1881).
- Boyd, Nancy. *Emissaries; the Overseas Work of the American YWCA, 1895-1970*. The Woman's Press, 1986.
- Boynton, C. L. *The 1936 Handbook of the Christian Movement in China under Protestant Auspices*. Shanghai, 1936.
- Breslin, Thomas. *China, American Catholicism and Missionary*. Pennsylvania State University Press, 1980.
- Bridgman, Eliza J. Gillett, ed. *The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman*. New York, 1864.
- Brockman, Fletcher Sims. *I Discover the Orient*. New York: Harper & Brothers, 1935.
- Broomhall, Marshal, ed. *Martyred Missionaries of the China Inland Mission with a Record of the Perils and Sufferings of Some Who Escaped*. London: Morgan & Scott, 1901.
- Burns, Edward M. *The American Idea of Mission*. New Jersey, 1957.
- Chen, Chiyun. "Liang Ch'i — Ch'ao's 'Missionary Education', a Case Study of Missionary Influence on Reformers," *Papers on China* 16 : 66-125(1962).
- China Continuation Committee. *The Christian Occupation of China; A General Survey of the Numerical Strength and Geographical Distribution of Christian Forces in China*. Shanghai: China Continuation Committee, 1922.

- The China Mission Handbook*. Shanghai, 1896.
- Chinese Repository*, volume 1-20(1832-1851)
- Cochrane, Thomas. *Survey of the Missionary Occupation of China*. Shanghai: Christian Literature Society for China, 1913.
- Cohen, Paul A. *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. Columbia University Press, 1984.
- Cohen, Paul A. *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- Cohen, Paul A. "Missionary Approaches: Hudson Taylor and Timothy Richard," *Papers on China* 11 : 43-52 (1957).
- Commission of Appraisal. *Rethinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*. New York, Harper and Brother's, 1932.
- Coolidge, A. C. *The United States As a World Power*. New York: The Macmillan Company, 1908.
- Couling, Samuel. *Encyclopaedia Sinica*. Shanghai: Kelly and Walsh, Limited, 1917.
- Covell, Ralph. W. A. P. Martin: *Pioneer of Progress in China*. Washington, 1978.
- Dauids, Jules, ed. *American Diplomatic and Public Papers: The United States and China*. Wilmington, Delaware:

- Scholarly Resources Inc. ,1973.
- Dean, William. *The China Mission, embracing a history of the various mission of all denominations among the Chinese*. New York: Sheldon & Co. ,1859.
- Deconde, Alexander. *Encyclopedia of Foreign Policy*. New York, 1980.
- Dennis, James S. *Christian Missions and Social Progress: A Social Study of Foreign Mission*. New York: Fleming H. Revell Company, 1897.
- Ekirch, Arthur, Jr. *Progressivism in America*. New York, 1974.
- Elesbree, Olive Wendell. *The Rise of the Missionary Spirit in America: 1790-1815*. Williamsport Printing & Binding Co. ,1928.
- Etmold, Thomas H. , ed. *Aspect of Sino-American Relations Since 1784*. New York, 1978.
- Fairbank, John. K. "Assignment for the '70's," *American Historical Review* 74. 3 : 861-879 (Feb. 1969).
- Fairbank, John K. , ed. *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- Fay, P. W. "The Protestant Missionaries and the Opium War," *Pacific Historical Review* 40. 2 : 149 (May 1971).
- First Triennial Report of Educational Association of Chi-*

na. Shanghai, 1893.

Forsythe, Sidney A. *An American Missionary Community in China, 1895-1905*. Cambridge; Harvard University Press, 1971.

General Missionary Conference, Shanghai; Collected Essays of Papers submitted to the General Missionary Conference held at Union Church, Shanghai, 6th-17th May, 1890. Shanghai, 1890.

Gernet, Jacques. *China and Christian Impact; A Conflict of Culture*. Cambridge University Press, 1986.

Goldstein, Jonathan. *Philadelphia and the China Trade, 1682-1846*. Pennsylvania State University Press, 1978.

Gregg, Alice. *China and the Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1937*. New York, 1946.

Handy, Robert. *A Christian America: Protestant Hope and Historical Realities*. Oxford University Press, 1984.

Heald, Morrell & Kaplan, L. *Culture and Diplomacy: the American Experience*. Greenwood Press, 1977.

Healy, David. *The U. S. Expansionism*. 1970.

Hunt, Michael H. *The Making of a Special Relationship: The U. S. and China to 1914*. New York, 1983.

Hutchison, William. *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions*. Chicago and London; The University of Chicago Press, 1987.

- Hyatt, Irwin T. , Jr. "Protestant Missions in China (1877-1890); the Institutionalization of Good Works," *Papers on China* 17 : 67-100 (1963).
- Isaacs, Harold. *Scratches on Our Minds: American Images of China and India*. New York, 1958.
- Israel, Jerry. "For God, For China and For Yale," *American Historical Review* 75. 3 : 806 (Feb. 1970).
- John, Griffith. "The Chinese Circular on Foreign Missions," *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 4. 6 : 149-151 (Nov. 1871).
- Jubilee Papers of the Central China Presbyterian Mission*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1895.
- Latourette, K. S. *A History of Christian Missions in China*. New York: The Macmillan Company, 1929.
- Latourette, K. S. *A History of the Expansion of Christianity*. New York, 1944.
- Liu, Kwang-Ching. *American Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars*. Cambridge: Harvard University Press, 1966.
- Lutz, Jessie G. , ed. *Christian Missions in China: Evangelist of What?*. Boston, 1966.
- Martin, W. A. P. *Lore of Cathay, or the Intellect of China*. London, 1901.
- Martin, W. A. P. *A Cycle of Cathay or China, South and North with Personal Reminiscences*. New York, 1896.

McIntosh, Gilbert. *The Mission Press in China: Being a jubilee Retrospect of the American Presbyterian Mission Press in China, with Sketches of other Mission Presses in China*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1895.

"Meaning of the Toleration Clause in the American Treaty with China," *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 4. 6 : 170-171 (Nov. 1871).

Metallo, Michael V. "American Missionaries, Sun Yat-Sen and the Chinese Revolution," *Pacific Historical Review* 47. 2 (May 1978).

Morrison, S. E. *The Maritime History of Massachusetts*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1921.

Moule, A. *Christians in China before 1950*. London, 1930.

"The Origins of Missionary Troubles," *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 4. 8 : 200-205 (Jan. 1872).

Paulsen, George E. "The Szechwan Riots of 1895 and American Missionary Diplomacy," *Journal of Asian Studies* 28. 2 : 285-298 (Feb. 1969).

Phillips, Clifton J. *Protestant America and the Pagan World: The First Half Century of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1810-1860*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Rabe, Valentin H. *The Home Base of American China*

- Missions*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Record of the Second Triennial Meeting of the Educational Association of China*. Shanghai, 1896.
- Record of the Fourth Triennial Meeting of the Educational Association of China*. Shanghai, 1902.
- Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877*. Shanghai, 1878.
- Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890*. Shanghai, 1890.
- "Religion and American Imperialism," *American Historical Review* 49. 1: 30-31 (Feb. 1980).
- Richard, Timothy. *Conversion by the Million in China, Being Biographies and Articles by Timothy Richard*. Shanghai, 1907.
- Richard, Timothy. *Forty-Five Years in China; Reminiscences*. London: T. F. Unwin Ltd., 1916.
- Rosenberg, Emily S. *Spreading the American Dream*. New York, 1982.
- Smith, Arthur H. *China and America Today*. New York, 1907.
- Soothill, William Edward. *Timothy Richard of China*. London, 1924.
- Spence, Jonathan. *To Change China; Western Advisers in*

- China*. Boston, 1969.
- Stevens, George B. & Markwick, W. E. *The Life, Letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D.* Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1972.
- Taylor, Howard. *Hudson Taylor and China Inland Mission*. London, 1919.
- Teng, Yuan-Chung. "Reverend Issachar Jacox Roberts and the Taiping Rebellion," *The Journal of Asian Studies* 23. 1.
- Teng, S. Y. *The Taiping Rebellion and the Western Powers*. Oxford University Press, 1971.
- Thomas, T. K. *Christianity in Asia: Northeast Asia*. Christian Conference of Asia, 1979.
- "Turning Against the Taipings," *North China Herald*, No. 602, Feb. 8, 1862.
- Varg, Paul A. *Missionaries, Chinese and Diplomats: American Missionary Movement in China, 1890-1952*. Princeton: Princeton University Press, 1958.
- Wheeler, L. N. "Epitome of the Chinese Despatch," *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 4. 6 : 148-149 (Nov. 1871).
- Wilkins, Walter. *Science and Religious Thought*. Michigan, 1987.
- Williams, Frederick W. *The Life and Letters of Samuel Wells Williams, LL. D.* New York: G. P. Putnam's

Sons, 1889.

Williams, S. Williams. *The Middle Kingdom*. New York, 1848.

Williamson, G. R. *Memoir of the Rev. David Abeel, D. D.* Wilmington, Delaware; Scholarly Resources Inc., 1972.

Wu, Chao-Kwang. *The International Aspect of the Missionary Movement in China*. London; Oxford University Press, 1930.

附录三

中文参考书目

(以汉语拼音为序)

1. 裨治文:《美理哥国志略》,载:王锡祺:《小方壶斋輿地丛抄》,上海著译堂印行,第12帙,再补编,第11册。
2. 布莱克:《现代化的动力》,中译本,四川人民出版社1988年版。
3. 陈景磐:《中国近代教育史》,人民教育出版社1980年版。
4. 陈学恂主编:《中国近代教育史教学参考资料》,人民教育出版社1988年版。
5. 戴存义:《戴德生传》,中华内地会1950年出版。
6. 蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》,中华书局1981年版。
7. 《筹办夷务始末》,同治朝。
8. 丹涅特:《美国人在东亚》,姚曾埏译,商务印书馆1959年版。
9. 丁韪良鉴定,汪凤藻译:《富国策》,同文馆印书局1880年版。

10. 丁韪良:《格物入门》,光绪乙未(1895)杭州竹简斋石印本。
11. 丁韪良:“同文馆记”,傅任敢译,《教育杂志》,第27卷,第4号。
12. 丁韪良:《西学考略》,光绪癸未(1883年)孟夏总理衙门印,同文馆聚珍版。
13. 丁韪良:《增订格物入门》,同文馆印书局1889年印行。
14. 丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》,上海人民出版社1983年版。
15. 董丛林:《龙与上帝》,三联书店1992年版。
16. 费赖之:《入华耶稣会士列传》,冯承钧译,上海1938年版。
17. 费正清编:《剑桥中国晚清史》,中国社科院历史研究所编译室译,中国社会科学出版社1985年版。
18. 冯自由:《革命逸史》,北京:中华书局1981年版。
19. 甘作霖:“江南制造局之简史”,载:《东方杂志》,第11卷,第16号。
20. 戈公振:《中国报学史》,三联书店1955年版。
21. 龚书铎编:《近代中国与近代文化》,湖南人民出版社1989年版。
22. 龚书铎:《中国近代文化探索》,北京师范大学出版社1988年版。
23. 顾长声:《从马礼逊到司徒雷登》,上海人民出版社1985年版。

24. 顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社 1991 年版。

25. 顾学稼等编:《中国教会大学史论丛》,成都科技大学出版社 1994 年版。

26. “广学会年报”(1896—1899),载:《出版史料》,1990 年第 3 期至 1992 年第 2 期。

27. 花之安:《自西徂东》,上海美华书馆 1897 年排印。

28. 啷理哲:《地球图说》,载:《小方壶斋舆地丛抄》,第 12 帙,再补编,第 15 册。

29. 霍伊卡:《宗教与现代科学的兴起》,钱福庭等译,四川人民出版社 1991 年版。

30. 《交通大学校史资料选编》,西安交通大学出版社 1986 年版。

31. 金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济等译,中华书局 1983 年版。

32. 金楷理译,赵元益述:《光学》,见西学富强丛书,上海日新报社编辑,1901 年石印本。

33. 金楷理译,赵元益述:《测候丛谈》,见西学富强丛书。

34. 柯林武德:《历史的观念》,何兆武、张文杰等译,中国社会科学出版社 1986 年版。

35. 李楚材辑帝国主义侵华教育史资料:《教会教育》,教育科学出版社 1987 年版。

36. 李刚己:《教务纪略》,上海书店 1986 年重印。

37. 李佳白:《列国政制异同考》,上海商务印书馆 1907

年版。

38. 李佳白:“尊孔”,《孔教会杂志》,第1卷,第8期。

39. 李时岳:《李提摩太》,中华书局1964年版。

40. 李书田:“北洋大学五十年之回顾与前瞻”,《东方杂志》,第41卷第20号。

41. 李提摩太:《救世教益》,1891年广学会刊本。

42. 李提摩太著,蔡尔康译录,《生利分利之别论》,光绪二十年(1894)上海广学会印。

43. 李提摩太:《泰西新史揽要》,光绪22年(1896)上海广学会印行。

44. 李提摩太:《新政策》,1895年广学会印。

45. 李提摩太:《致世界释家书》,广学会1916年刊行。

46. 李志刚:《基督教与近代中国文化论文集》,台北:宇宙光出版社1989年版。

47. 梁启超:《西学书目表》,时务报馆代印本。

48. 梁启超:《饮冰室合集》,中华书局1989年影印。

49. 梁启超:《中国近三百年学术史》,北京:中国书店1985年影印。

50. 梁廷璠:《合省国说》,见《海国四说》,清道光24—26年刻本。

51. 梁元生:《林乐知在华事业与〈万国公报〉》,香港1978年版。

52. 林乐知主编:《教会新报》(1868—1874)。

53. 林乐知著,任保罗述:《全地五大洲女俗通考》,光绪二十九年(1903)排印本。

54. 林乐知主编:《万国公报》(1874—1883, 1889—1907), 台北:华文书局影印本。

55. 林乐知:《文学兴国策》, 光绪二十二年(1896)图书集成局铸铅代印, 载:林乐知:《中东战纪本末》, 附卷。

56. 林乐知:《中东战纪本末》, 正续十二卷, 光绪二十二年(1896)图书集成局铸铅代印。

57. 林乐知:《中东战纪本末》, 三编四卷, 1900年印行。

58. 林乐知:《中西关系略论》, 申报馆代印 1882年版。

59. 林乐知、瞿昂来同译:《东方交涉记》, 见西学富强丛书。

60. 林乐知译, 郑昌棧述:《列国岁计政要》, 见西学富强丛书。

61. 林治平:《基督教入华百七十年纪念集》, 台北:宇宙光出版社 1977年版。

62. 林治平:《基督教与中国近代化论集》, 台北 1970年版。

63. 林治平:《近代中国与基督教论文集》, 台北:宇宙光出版社 1980年版。

64. 林治平:《中国基督教大学论文集》, 台北:宇宙光出版社 1992年版。

65. 陆丹林:《革命史谭》, 载:荣孟源、章铎主编:《近代稗海》, 第一辑, 四川人民出版社 1985年版。

66. 罗兹曼:《中国的现代化》, 中译本, 上海人民出版社 1989年版。

67. 卢茨:《中国教会大学史》, 曾钜生译, 浙江教育出版

社 1988 年版。

68. 玛高温译, 华衡芳述:《地学浅释》, 见西学富强丛书。

69. 马士:《中华帝国对外关系史》, 张汇文等译, 商务印书馆 1963 年版。

70. 麦奎利:《二十世纪宗教思想》, 高师宗译, 上海人民出版社 1989 年版。

71. 麦沾恩:《中华最早的布道者梁发》, 胡簪云译, 载:《近代史资料》, 1979 年第 2 期。

72. 茅家琦:《太平天国对外关系史》, 人民出版社 1984 年版。

73. 美国平信徒调查团:《宣教事业评议》, 徐宝谦等译, 商务印书馆 1934 年版。

74. 穆尔:《基督教简史》, 福建师大外语系编译室译, 商务印书馆 1981 年版。

75. 秦家懿、孔汉思著, 吴华译:《中国宗教与基督教》, 北京 1990 年版。

76. 卿汝辑:《美国侵华史》, 人民出版社 1962 年版。

77. 阮仁则等主编:《上海宗教史》, 上海人民出版社 1992 年版。

78. 邵玉铭:《二十世纪中国基督教问题》, 台北:中正书局 1980 年版。

79. 史静寰:《狄考文和司徒雷登在华的教育活动》, 台北:文津出版社 1991 年版。

80. 舒新城编:《中国近代教育史资料》, 人民教育出版

社 1966 年版。

81.《同文馆题名录》，光绪五年(1879)刊，光绪二十四年(1898)年刊；

82.“同文书会年报”(1888—1895)，《出版史料》，1988 年第 1 期至 1990 年第 1 期

83.王神荫：“齐鲁大学校史简介”，《文史资料选辑》，第 91 辑。

84.王尔敏：《格致书院志略》，香港 1980 年版。

85.王树槐：“清季的广学会”，(台湾)中央研究院《近代史研究所集刊》，第 4 期。

86.王树槐：《外人与戊戌变法》，台北 1965 年版。

87.王韬：《弢园文录外编》，光绪二十三年(1897)上海弢园老民刊铅印本，

88.王韬：《瀛壖杂志·瓮牖馀谈》，岳麓书社 1988 年版。

89.王铁崖：《中外旧约章汇编》，三联书店 1957 年版。

90.王元德、刘玉锋编：《文会馆志》，潍县广文学校印刷所印行，1913 年版，

91.王治心：《中国宗教思想史大纲》，上海中华书局 1933 年版。

92.王治心：《中国基督教史纲》，上海青年协会书局 1940 年版。

93.韦廉臣：《古教汇参》，光绪二十九年(1903)上海广学会校刊。

94.伟烈亚力：《谈天》，见西学富强丛书。

95. 卫清心著,黄庆华译:《法国对华传教政策:清末五口通商与传教自由》,中国社会科学出版社 1991 年版。

96. 魏外扬:《宣教事业与近代中国》,台北:宇宙光出版社 1985 年版。

97. 魏源:《海国图志》,咸丰二年百卷本。

98. 吴雷川:《基督教与中国文化》,上海青年协会书局 1936 年版。

99. 肖一山:《清代通史》,台北 1962 年版。

100. 向仍旦编:《中国古代文化史论》,北京大学出版社 1989 年版。

101. 谢卫楼:《万国通鉴》,西学富强丛书,1901 年版。

102. 杨森富:《中国基督教史》,台北:商务印书馆,1984 年版。

103. 杨慎之、黄丽镛编:《魏源思想研究》,湖南人民出版社 1987 年版。

104. 赵紫宸:“今后四十年中国基督教教义神学可能的发展”,载《金陵神学志》第 26 卷第 1、2 合刊,1950 年 1 月。

105. 张静庐:《中国近代出版史料》,初编、二编、三编,人民出版社 1953、1954、1957 年版。

106. 章开源、林蔚编:《中西文化与教会大学》,湖南教育出版社 1991 年版。

107. 张力、刘鉴唐:《中国教案史》,四川社会科学院出版社 1987 年版。

108. 中国基督教调查团:《中国基督教教育事业》,上海 1922 年版。

109. 中国社科院近代史研究所《近代史资料》编辑部编:《义和团资料》,中国社会科学出版社 1980 年版。

110. 中国史学会编中国近代史资料丛刊:《戊戌变法》(三),上海:神州国光社 1953 年版。

111. 中国史学会编中国近代史资料丛刊:《洋务运动》(二),上海人民出版社 1953 年版。

112. 张贵永、吕实强编:《教务教案档》,台北 1975 年版。

113. 中华文化复兴运动推行委员会主编:《中国近代现代史论集》,第四集:教案与反西教;第十八集:近代思潮,台北:商务印书馆 1985 年版。

114. 中华续行委员会编:《中华基督教会年鉴》(1914—1917 年),上海广学会出版。

115. (台湾)中央研究院近代史研究所编:《中美关系史料》。

116. 朱有璈编:《中国近代学制史资料》,第一辑,华东师范大学出版社 1983 年版。

后 记

传教士问题是一个大题目。我接触这个题目是在1989年,当时凭着年轻人的一股锐气,选择了美国来华传教士作为硕士论文的选题。毕业后从事了三年行政工作,对传教士问题却一直情有独钟,研究工作也从未间断。但随着研究的深入,我渐感自己功底太浅,时有力不从心之叹。研究这一问题至少有三难:

一是资料收集难。有关传教士在华活动的资料浩如烟海,但却极为零散,大量的资料散布在全国各地,如何从零散和粗糙的文献中整理和挖掘出系统的、有价值的资料本身就是一项浩大的工程。对于研究者来说,许多基本史实尚不完全清楚,比如:自1807年至1950年间究竟有多少传教士来过中国?在各个历史时期,传教士出版了哪些西学书籍?其先进性如何?传教士在中国兴办了哪些学校?培养了多少毕业生?对这些问题的精确回答绝不是一两个研究者所能解决的。

其实,资料上的困难尚在其次,因为克服它只需要时间

和精力。更大的困难在于传教士问题涉及宗教、教育、文化、社会和政治等多个方面,需要研究者具有跨学科知识。所谓学无止境,就传教士问题而言,诚有道理。

研究传教士问题的第三难在于评价难。人文学科离不开价值判断,如何对传教士在中国近代社会中的地位作一恰如其分的估价是困扰研究者的最大难题。长期以来,传教士问题一直是禁区,传教士在华活动只能冠以“文化侵略”。近年来越来越多的研究者认识到用“文化侵略”来概括传教士的全部活动是片面和偏颇的。但是如何把握评价传教士问题的尺度不仅是一个尚待解决的学术问题,实际上也是一个敏感的现实理论问题。

费正清在其回忆录中感叹道:“如何评价传教团体对中国的影响是一个真正的难题,这可能是一个无法解决的问题。”本书并不奢望对这个“难题”给出一个终极的答案,而只是一次尝试,如能对国内传教士问题的研究有所裨益,则数年时光没有虚掷,心愿已足。

古语云:书中自有千钟粟。这句话对于古人来说或许不无道理,对于今时的笔者则是大谬。每月450元的薪水堪堪能够养活自己,而幼子的抚育则全赖内子马春英女士。时下行文称誉自己的妻子似乎是一种时髦,惜乎笔者亦不能免。三载耕读,内子不仅承担了全部家务,而且协助打印文稿,校对和润色文字,贡献良多。“百无一用是书生”,此语用在笔者身上再恰当不过。

感谢业师杨生茂先生。我自1987年投入先生门下,一直聆听教诲。先生逐字审阅了全书,从观点到结构都提出许

多修改意见。感谢南开大学历史研究所张友伦教授、陆镜生教授,历史系陈振江教授、冯承柏教授、李喜所教授,天津社科院美国研究中心华庆昭教授,外交学院王德仁教授,中国社科院美国研究所副所长陶文钊教授,北京师范大学历史系黄安年教授。诸位先生对书稿都提出了中肯的意见,使我获益良多。

在本书付梓之际,还要特别感谢天津人民出版社的编辑赵艺女士。赵女士在作者为寻觅出版单位而奔波之际,慷慨相助,而且为书稿的编辑和校对付出了大量心血,使我终生难忘。

我的专业是美国史,研究方向是中美关系史。提起笔来才发觉传教士问题远远超出中美关系史的范畴,更多是属于中国近代史领域。虽然学问本相通,但所谓隔行如隔山。我深信书中说了不少外行话,有待读者和师友批评指正。

王立新识于南开大学寓所

一九九六年一月