Globethics Repository



The 10th international young scholars' symposium on "Christianity and Chinese Society and Culture"

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal volume
Publisher	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Rights	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Download date	2026-11-12 21:19:34
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/4321195

Ching Feng



A Journal on Christianity and
Chinese Religion and Culture

The 10th International Young Scholars' Symposium on "Christianity and Chinese Society and Culture"

New Series, Volume 21, Numbers 1–2

Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture

The New Series (2000–) of *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture* (ISSN 0009–4668) is published biannually by the Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture. The journal has been a publication of the Study Centre since the inception of its Old Series (1957–99). Subscription rates are as follows (handling and bank charges included):

SINGLE COPY (1 issue)		ONE-YEAR SUBSCRIPTION (2 issues / 1 volume)	
Hong Kong	HK $65	Hong Kong	HK $125
Other areas	US $14.5	Other areas	US $29
(*plus mailing charge*)		(*plus mailing charge*)	

Subscribers may send their subscriptions and orders for the New Series of *Ching Feng* to The Chinese University of Hong Kong Press, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong (email: cup@cuhk.edu.hk), with all remittances payable to "The Chinese University of Hong Kong." Orders for back issues not in the New Series should be sent to the Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Ground Floor, Theology Building, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong (email: info@csccrc.org), with all remittances payable to the "Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture Ltd."

Articles in *Ching Feng* are indexed in *ATLA Religion Database®* (*ATLA RDB®*, a product of the American Theological Library Association, https://www.atla.com) and *EBSCO Discovery* (a product of EBSCO Information Services, https://www.ebsco.com) and included in full-text in *AtlaSerials PLUS®* (a product of ATLA, https://www.atla.com), *ProQuest* database (a product of ProQuest, http://www.proquest.com), and Globethics.net (free online library; except latest issue; http://www.globethics.net/web/ching-feng-new-series/).

© 2023 Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture Ltd.

All rights reserved. No Part of this publication may be reproduced in any form without prior written permission from the publishers.

Established in 1957 in Hong Kong, the **Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture** has been promoting the study of Chinese religions and culture and of the history and the contemporary situation of Chinese Christianity. The Study Centre also has been furthering the dialogue between Christianity and other Asian religions and the development of indigenous theology.

Director	Ying Fuk-tsang
Associate Director	Francis Ching-wah Yip

Ching Feng

A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture

Originally published under the title *Quarterly Notes* since 1957, *Ching Feng* is a peer-reviewed journal and one of the major publications of the Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture (CSCCRC), by which it seeks to promote critical and constructive studies of all aspects of Chinese Christianity, Chinese religion and culture, and interreligious dialogue between Christianity and other religious traditions in Asia.

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

John BERTHRONG	*Boston University, USA*
HUANG Po-ho	*Chang Jung Christian University, Taiwan*
KIM Heup Young	*Kangnam University, Korea*
KWOK Pui-lan	*Candler School of Theology, Emory University, USA*
Whalen LAI	*The University of California, Davis, USA*
Archie C. C. LEE	*Shandong University, China*
Peter K. H. LEE	*Retired Director of CSCCRC, Hong Kong*
Philip Y. S. LEUNG	*The Chinese University of Hong Kong*
Daniel L. OVERMYER†	*The University of British Columbia, Canada*
Lauren F. PFISTER	*Hong Kong Baptist University*
YANG Fenggang	*Purdue University, USA*

EDITORIAL BOARD

CHU Cindy Yik-yi	*Hong Kong Baptist University*
LAI Chi-tim	*The Chinese University of Hong Kong*
LAI Pan-chiu (Editor-in-chief)	*The Chinese University of Hong Kong*
LAI Tsz Pang John	*The Chinese University of Hong Kong*
LEE Kam-keung	*Hong Kong Baptist University*
YING Fuk-tsang	*The Chinese University of Hong Kong*
Francis Ching-wah YIP	*The Chinese University of Hong Kong*

EDITORIAL STAFF

Associate Editor	George Kam Wah MAK
Associate Editor	Naomi THURSTON
Manuscript Editor	NG Sau Lai

Ching Feng

A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture

NEW SERIES, VOLUME 21, NUMBERS 1–2

The 10th International Young Scholars' Symposium on "Christianity and Chinese Society and Culture"

夏娃的詛咒——清末時新小說的基督教治纏足害表述
The Curse of Eve: Christian Anti-Foot Binding Discourses in Late Qing New Age Novels 1
KWONG CHI-LEUNG 鄺智良

「神」隱於市——晚清潮州的鄉村教堂與墟市空間
"God" Hidden in the Market Town: Rural Churches and Market Space in Late-Qing Chaozhou 19
LI BAILE 李柏樂

吳經熊後期的自然法思想研究
A Study of John C. H. Wu's Later Thought of Natural Law 53
CHENG MAO 程卯

自立教會的教會自立
——基督教九龍五旬節會的起源、成立與發展
Ecclesial Autonomy within an Independent Church: The Origin, Establishment and Development of the Kowloon Pentecostal Church 81
TAI KWUN-HO 戴觀豪

Other Articles

福州西方差會教育對倪玉成家族及倪柝聲教會觀的影響
The Influence of the Western Missions' Educational Ministry in Fuzhou on Ni Yucheng's Family and Watchman Nee's Ecclesiology 107
ABRAHAM HO 何子建

教會學校在中國
——上海守真學校的教育模式及宗教傳播 (1903–1951)
The Missionary School in China: The Education Model and Evangelism of Shanghai Christian and Missionary Alliance's Beulah School (1903–1951) 155
NI BUXIAO 倪步曉

Book Reviews

Alexander Chow, ed. *Scottish Missions to China: Commemorating the Legacy of James Legge (1815–1897)* 189
WANG HUI

Lauren F. Pfister, ed. *Polyglot from the Far Side of the Moon: The Life and Works of Solomon Caesar Malan (1812–1894)* 197
BENOÎT VERMANDER

Ambrose Mong. *Christianity in the Modern World: A Study of Religion in a Pluralistic Society* 201
PAUL HEDGES

Paul S. Chung. *The Social Scientific Study of Religion: A Method for Constructive Theology* 205
BRYAN K. M. MOK

You Bin. *Meditations on the Birth of Christ: Reflections for Advent in the Context of Chinese Culture* 209
NAOMI THURSTON

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 21: 1–18 (print version)
Published online January 3, 2023; in print February 2023

The Curse of Eve: Christian Anti-Foot Binding Discourses in Late Qing New Age Novels
夏娃的詛咒
——清末時新小說的基督教治纏足害表述

KWONG CHI-LEUNG
鄺智良

Abstract

In 1895, John Fryer (1839–1928) launched a "New Age Novel" writing contest. In this paper, the Christian anti-foot binding discourses presented in the entries of the contest will be discussed. It aims to show how Christianity shaped the Christian contestants' interpretations of reality, and how the social context shaped their interpretations of the Bible. Arguing that Christianity was the only way for curing the problem of foot binding, some contestants stated that this evil was

---

KWONG Chi-leung (KUANG Zhiliang 鄺智良) is a PhD graduate of religious studies from the Chinese University of Hong Kong and deputy head of the editorial department at the Religious Education Resource Centre.

本文曾於2021年12月6至8日舉行之第十屆「基督教與中國社會文化」青年學者國際研討會中發表，是次會議由香港中文大學基督教研究中心與香港中文大學崇基學院神學院合辦。

caused by the Devil. Some of them even quoted Genesis 3, interpreting the curse that the heels of Eve's offspring will be bitten by the serpent's offspring as a type prefiguring the problem of foot-binding in late-Qing China.

Keywords: foot binding, John Fryer, New Age Novel, interpretation of the Bible, Christians in Late Qing

1895 年，傅蘭雅（John Fryer, 1839–1928）發起「時新小說」徵文比賽。本文旨在梳理是次比賽的參賽作品中，以基督教治纏足害的表述，展示基督教如何形塑基督徒參賽者對社會現實的詮釋，以及他們如何按處境關懷詮釋聖經。為證立基督教為治纏足害的獨步單方，一些參賽者將元兇指向魔鬼，更有人引用創世記第三章中，上帝所發出蛇的後裔要傷夏娃後裔腳跟的詛咒，將之詮釋為纏足害的預表。

關鍵詞：纏足、傅蘭雅、時新小說、聖經詮釋、清末基督徒

一、引言

1895 年，傅蘭雅（John Fryer, 1839–1928）於《申報》、《萬國公報》與《教務雜誌》（*Chinese Recorder*）等刊登啟事，徵求批判「三弊」——鴉片、時文、纏足——的「時新小說」。[1] 傅氏在《教務雜誌》的英文啟事中，以著名小說《湯姆叔叔的小屋》（*Uncle Tom's Cabin*）為範，點出作品應揭露政府不能抵制的罪惡

[1] 中文啟事內容見〈求著時新小說啟〉，《萬國公報》77（1895 年 6 月）：30。傅蘭雅先後於 1895 年 5 月 25、28、30 日、6 月 4、8 日的《申報》及 6 月份的《萬國公報》與《教務雜誌》中刊登了〈求著時新小說啟〉。參 Patrick Hanan, "The New Novel before the New Novel—John Fryer's Fiction Contest," in *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries: Essays by Patrick Hanan* (New York: Columbia University Press, 2004), 130–32, 142n30。此外，筆者發現〈求著時新小說啟〉亦曾刊於 1895 年 7 月的《中西教會報》，另根據參賽者宋永泉，該啟事亦曾刊登在《閩省會報》上。見宋永泉：〈啟蒙誌要〉，載《清末時新小說集》，周欣平編（上海：上海古籍，2011），第 8 冊，5。

的宏大目的，[2] 更呼籲基督徒參與，並以「基督教語調」（Christian tone）撰寫故事。[3] 結果，162 篇參賽作品中，逾半流露出基督教色彩。這批作品一直未被發表，至 2006 年方被發現。[4] 一些以宗教作切入點的文本研究逐漸湧現。[5] 時新小說具一定史料價值，如陳大康所指，它們能助今人理解清末基督徒的心態及社會中下層人士對國家現狀與前途的思索。[6] 清末信徒留下的著作不多，過往史料只能讓學人宏觀描繪文化程度較高的信徒的想法。[7] 時新小說作為新史料，能助我們認識清末基督徒在治弊的逼切關懷中，如何理解社會現實和基督教，兩者又怎樣互相形塑。

本文將梳理基督徒參賽者就纏足害所作的表述，展示基督教如何形塑他們對社會問題的理解，並社會處境如何影響他們對聖經

---

[2] 中、英文啟事間差別之分析，可參李爽、吳淳邦：〈從「時新小說」徵文活動解讀傅蘭雅〉，韓國中國小說學會：《中國小說論叢》54（2018 年 4 月）：155–69。

[3] 英文啟事見 *Chinese Recorder* 26, no. 7 (July 1895): 330–31。及後，《教務雜誌》於同年十月也刊登一篇相關評論，並於翌年三月發表賽果，見 *Chinese Recorder* 26, no. 10 (October 1895): 479 及 *Chinese Recorder* 27, no. 3 (March 1896): 143。

[4] 周欣平編：《清末時新小說集》，共 14 冊。

[5] 以宗教為切入點的研究，主要成果包括吳淳邦：〈新發現的傅蘭雅（John Fryer）徵文小說《夢治三癰小說》〉，載《第三屆中國小說戲曲國際學術研討會論文集》，蔡忠道編（臺北：里仁書局，2008），177–205；黎子鵬、鄺智良：〈譯本的轉生——清末時新小說對《天路歷程》的重寫〉，《或問》25（2014 年 6 月）：15–29；鄺智良：〈清末處境中的聖經接受——以《夢治三癰小說》為例〉，《聖經文學研究》14（2017 年春）：168–91；鄺智良：〈富國．強身——清末時新小說的基督教治鴉片害表述〉，《景風》16S (2017): 167–86；黎子鵬：《福音演義——晚清漢語基督教小說的書寫》（臺北：臺大出版中心，2017），159–211；鄺智良：〈「儒教非磐石」——析張聲和《時新小說》(1895)中的敘事與政論〉，《建道學刊》49（2018 年 1 月）：143–72；鄺智良：〈基督教．神魔．公案——論時新小說《驅魔傳》(1895)〉，《文學論衡》32（2018 年 6 月）：66–79；鄺智良：〈富強的推手——清末時新小說中的傳教士形象〉，《神學年刊》39 (2018): 53–73；鄺智良：〈清末基督徒理政的想像——以時新小說《砭俗良謨》(1895) 為例〉，《建道學刊》53（2020 年 1 月）：83–108；鄺智良：〈中國的《天路歷程》——《啟蒙誌要》(1895) 的宗教與歷史寓意〉，《景風》18.1–2 (2019): 147–66。

[6] 陳大康：〈論傅蘭雅之「求著時新小說」〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》（2013 年 3 月）：1–14。

[7] 邢福增：《文化適應與中國基督徒（一八六零至一九一一年）》（香港：建道神學院，1995），22。

的詮釋。需要說明一點，作為參賽作品統稱的「時新小說」，並不單單包含敘事作品。雖然傅蘭雅徵求的是敘事小說，礙於時人對「小說」的理解帶含混性，也有人不屑以此形式談論嚴肅國事，故「應徵的作品也不都是小說，還有少量戲曲、彈詞、道情、歌詞等，也有不少是議論文和書信。」[8] 故此，本文觸及之對象體例多元，更以議論文較多。迄今可見的得獎作品有十五部，當中只有五部含基督教元素，[9] 故研究對象也主要為未獲獎作品。另外，雖然並非所有參賽者皆是基督徒，但基督徒和教會學校學生佔比不小，傅蘭雅公布賽果時，就指出起碼一半參賽者來自教會學校。[10] 不少人註明了所屬教會或學校。許軍整理出這些教會組織的地域分佈，以沿海省份為主：「山東 21 人，廣東 12 人，湖北 13 人，福建 7 人，安徽 4 人，浙江 4 人，河北 4 人，江西 1 人，地址不明 1 人。」[11] 這些參賽者多帶護教關懷，透過引用聖經典故與象徵，使作品流露基督教色彩，並普遍宣揚以基督教治弊的論調。這是本文關注所在。

就清末基督教對纏足問題作出的論述，楊興梅曾以《萬國公報》、《教會新報》和《申報》為材，梳理了鴉片戰爭後至甲午清日戰爭前後的相關討論。她展示了時人不但從信仰和醫學角度，指出纏足違反自然，引發不同疾病，更會援引中國經典增強說服力。從信仰角度，時人認為纏足得罪上帝、違造人之理、違上帝旨意、僭越上帝之權、失愛主愛人之道等，當棄此俗。19 世紀七十年代起，傳教士始強調戒纏足與富強的關係，至甲午戰後更得到不少中國人認同。[12] 楊氏的研究正好作為本文基礎，她所援引的材料正是

---

[8] 周欣平：〈序〉，載《清末時新小說集》，1:13。周氏把 150 部作品草分為小說與議論文兩大類，後者就佔了 92 部。

[9] 根據筆者研讀所得，這五部作品包括望國新的《時新小說》（第六名）、胡晉修的《時新小說》（第八名）、劉忠毅的《無名小說》（第九名）、羅懋興的《醒世時新小說石琇全傳》（第十三名）及陳義珍的《新趣小說》（第十四名）。

[10] *Chinese Recorder* 27, no. 3 (March 1896): 143.

[11] 許軍：〈傅蘭雅小說競賽受挫原因考〉，《天津大學學報（社會科學版）》14.5（2012 年 9 月）：461–62。

[12] 楊興梅：《身體之爭——近代中國反纏足的歷程》（北京：社會科學文獻，2012），8–27。

時新小說作者能接觸到的「前文本」（pre-text）。就研究方法而言，本文將以較宏觀的方法審視這批作品，呈現參賽者在纏足議題上的神學構想，故選取的也以言論為主。對敘事作品的人物情節作出微觀分析，無疑也是非常重要，惟受制於論文篇幅，這部分宜另文再作個案研究。時新小說較之報刊文章，篇幅上更具彈性，容許作者論述更詳；此外，報刊文章經過傳教士篩選，較「另類」之釋經或觀點已被排除，反之，時新小說手稿包含落選之作，呈現的觀點更為多元。下文所梳理的時新小說中之表述，雖然基本論調與楊氏所闡述的不無呼應，惟筆者期望透過探討當中呈現之聖經應用及神學反思，能為過往研究補白。

二、「藥」到病除：基督教治纏足害

在政治哲學論述中，「疾病」自古已是腐敗社會的隱喻。[13]「病國」的想像亦在清末流行。康有為（1858–1927）在著名的《上清帝第二書》（1895）就形容：「夫中國大病，首在壅塞，氣鬱生疾，咽塞致死，能進補劑，宜除噎疾，使血脈暢通，體氣自強。」[14] 病國之喻也屢見於時新小說中，被籠統地用於指國家整體貧弱，也有時指個別社會問題。如《甫里消夏記》所描寫：「惟中國有三種病症，最難醫治，一為柔弱病，一為懶惰病，一為軟腳病，他國均無。」[15] 三者正分別為鴉片、時文、纏足之表徵。《扶衰救弊傳》也言：「到底是因為甚麼，不能自強呢〔……〕莫說是有這三樣大病，就是有這一條病，也能以壞事，況且有這三樣病呢？」[16] 可見，纏足作為一病也急需對治。

---

[13] Susan Sontag, *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors* (New York: Doubleday, 1990), 72–87.

[14] 康有為：〈上清帝第二書〉，載《康有為全集》，姜義華、張榮華編校，第 2 集（北京：中國人民大學出版社，2007），44。

[15] 瘦梅詞人：〈甫里消夏記〉，載《清末時新小說集》，5:174。

[16] 周榮梓：〈扶衰救弊傳〉，載《清末時新小說集》，12:190–91。

在「病國」的語境中，清末基督徒提出了自己的「藥方」。他們秉持「天道為本、技藝為末」的思路，在報刊上鼓吹「天道」方為富強之本，若不先以基督教改變人心，單效西法也不足以致富強。[17] 以基督教作為解決社會問題的良藥，也成了時新小說中的常見論調。如倫敦傳道會（London Missionary Society）湖北孝感縣福音會堂的一批作品，皆提及以魚餅、聖經和利亞對治三弊。[18] 當中趙禹臣以「三位一體」上帝對比「三弊」，指出前者益國而後者害國，故要「革此三端之弊，學他三位之道。一則不吸鴉片，跟從和華，式食筐籃魚餅；二則弗尚時文，依照聖經，做成教勸書籍；三則莫纏女足，宜如利亞，勿須縛掃布帶。」[19] 他所指的「利亞」，正是耶穌母親馬利亞，[20] 她與夏娃並無纏足，合當中國女性之模範。

基督徒參賽者普遍稱福音為治纏足害的最佳方法。如賴恩保的《時新小說》提及：「當舍布纏己足，而以信手纏耶穌足——如抹大拉之馬利亞纏耶穌臨升天之足——即接此救世之道。」[21] 賴氏形象化地呼籲讀者棄纏己足，改以信纏耶穌之足，接受救世之道。他引用約翰福音 20:11–18 所載，抹大拉馬利亞拉住耶穌阻他升天一事，作為渴求基督的例子，勉勵清末婦女。另一參賽者張德明，就闡明福音改俗之步驟：

> 再有一天法，可以改纏足之惡俗，往會堂，聽福音，信靠救主耶穌在十字架上流血贖罪的功勞，求天父上帝，赦罪賜平安，賜聖靈感化，明白上帝的誡命，曉得救主的大恩，一則

---

17 邢福增：《文化適應與中國基督徒（一八六零至一九一一年）》，133–38。

18 參趙禹臣：〈鴉片時文纏足小說〉，載《清末時新小說集》，14:424；秦誠意：〈鴉片時文纏足小說〉，載《清末時新小說集》，14:503；毛芝生：〈戒鴉片時文纏足小說〉，載《清末時新小說集》，14:509；周務三：〈鴉片時文纏足小說〉，載《清末時新小說集》，14:597。

19 趙禹臣：〈鴉片時文纏足小說〉，424。

20 該堂參賽者周務三以「主母」稱呼「利亞」，參周務三：〈鴉片時文纏足小說〉，598。

21 賴恩保：〈時新小說〉，載《清末時新小說集》，13:52。

> 懼怕地獄永刑，自然不得不改去惡俗，承順天父真神之慈心矣。[22]

張氏建議纏足者到教堂聽福音，明白罪的惡果乃地獄永刑，自然生畏悔改，信靠耶穌使罪得赦，獲賜聖靈增行善之力，改俗可期。

王連科的《時新小說》則指出：「若學了天道，就不如此看了，所當恥者，在德不在足，若能學道明理，遵守四德，助丈夫修德成人、興家立業，將見生有令名、死享天福，誰因放腳嗤笑我呢。」[23] 王氏認為信主能改變人的價值觀，使婦女能以德行而非外貌衡量榮辱。沈榮貞的《鴉片論 時文論 纏足論》亦言：

> 非以福音真道不可，蓋道方有化心之力，易俗之能，果爾獻心與上帝，則心為若人之心，而居仁由義，不復尚纏足之俗，而壞上帝所付之身。如經云，豈不知上帝付爾聖神，爾身即聖神殿乎，身非己身，乃主贖之，爾身爾神既屬上帝，故當歸榮上帝誠如是也。[24]

沈氏借聖經哥林多前書 6:19 中「身體為聖靈的殿」的教導，指出信徒的身體不再屬於自己，乃屬上帝並當以之榮耀上帝，不應損害它。一方面，纏足關乎心癮，需以福音及聖靈「化心」；另一方面，基督教也能在理智上改變女子重外貌、輕德行的價值觀，這些都是福音改俗之「機制」。

時新小說中，上述以基督教為治弊良藥的宣稱經常出現，下文將梳理參賽者作此宣稱背後的兩項神學反思。一，纏足的根源為何？這決定着為何基督教方為獨步單方。二，纏足為何是過犯？這解釋為何人——尤其是信徒——當脫離此弊。筆者梳理相關表述時，亦會闡述當中的聖經詮釋與應用。

---

[22] 張德明：〈戒鴉片烟時新小說 時文之弊時新小說 戒纏足時新小說〉，載《清末時新小說集》，13:700–701。

[23] 王連科：〈時新小說〉，載《清末時新小說集》，10:319。

[24] 沈榮貞：〈鴉片論 時文論 纏足論〉，載《清末時新小說集》，13:412。

三、惟宗教治本：論纏足害根源

論纏足害之根源，有參賽者從人類起源說起。他們援引基督教的創世故事，論此風並非始而有之，而是中國後來的特有產物。高澤霖的《俗弊宜除》寫及：「天地造人首兩個，亞當夏娃男女名，兩人分支人類眾，散作中西各國人。不說男子多便捷，婦女纏足最傷心，從古婦人不纏足，此風只有中國行。」[25] 趙理齋的《鴉片時文纏足小說》則言：「獨是上帝之造人也，男名亞當，女名夏娃，初未聞有纏足之事。」[26] 聖經創世記的創世故事被引用，乃為強調大足——亦即「天足」——屬原始狀態，以凸顯纏足為失常之舉。在徵文啟事刊登的同一期《萬國公報》上，載有一篇名為〈纏足兩說．正俗〉之文章，論到纏足七大過處，其一即在：「違天意。天生萬物，一無謬誤，何獨至人之肢體，偏需改削？」[27] 按此理，時新小說引用創世故事正為展示「天意」。

那麼，為何中國會出現纏足？其實在本土傳說中，早已有夏禹的狐精妻子、商紂王妃子妲己、南唐李後主的宮嬪窅娘等始作俑者。[28] 這些傳說未被排斥，如胡晉修的《時新小說》就述及：「其初乃後唐李後主令愛妃窅娘，以帛纏足，作新月狀，後人相沿成風，不知害了世間多少萬女子。上帝早已監觀，所以使他的國都浸衰，為晉所滅，可見纏足乃傾家敗國之兆也。」[29] 不少參賽者也會引述本土傳說，類似的論述也可見於當時《萬國公報》。[30] 然而，像胡晉修一樣從基督教角度重釋相關「歷史」則屬少見。他取窅娘開風一說，引伸出南唐滅亡正是上帝對李後主所作之懲罰，務求警

---

[25] 高澤霖：〈俗弊宜除〉，載《清末時新小說集》，10:394–95。

[26] 趙理齋：〈鴉片時文纏足小說〉，載《清末時新小說集》，14:536。

[27] 天足會閏秀：〈纏足兩說．正俗〉，《萬國公報》77（1895 年 6 月）：15。

[28] 高洪興：《纏足史》（上海：上海文藝，1995），1–6。

[29] 胡晉修：〈時新小說〉，載《清末時新小說集》，3:25–26。

[30] 如抱拙子：〈勸戒纏足〉，《萬國公報》50（1893 年 3 月）：8。

誡當下清人——纏足之風正是亡國預兆。[31] 聖經作者不時將歷史的發展詮釋為上帝行動之結果，此乃猶太教或基督教歷史觀之鮮明範式，[32] 胡氏承襲之並應用於本土歷史的詮釋。

不難想像，對於纏足害根源所提出的最流行解釋，就是以魔鬼為元兇。華雲氏的《論足歌 鴉片歌 論時歌》寫道：「人心暗昧，自覺聰明，心思巧改，邪魔生情〔……〕人有四肢，全靈之宗，中道而廢，私慾感成〔……〕腳要尖小，敗壞體能，悖逆神旨，咎起深宮。」[33]，指出纏足乃邪魔以情慾惑人而致的逆神舉動。江貴恩的《時新小說》也描繪：「裹足實是大害，魔鬼乃盡力昧人，請看多人知害，亦思竭力改之，一旦改革初心，復纏女足，或納小足，此明見非人之本心矣，嗚乎魔鬼迷人誠不淺矣！」[34]，同樣指出纏足乃魔鬼昧人之果。郭子符的《驅魔傳》更為生動，描寫「混世大魔王」差遣鬼魔到人間迷惑人心：「色魔領的是風流鬼、貪花鬼、俊俏鬼、勾姦鬼、調情鬼、想思鬼、皮條鬼、臙粉鬼、末了是纏足鬼。」[35] 其中角色雙大姐被繼母纏足，敘事者即詮釋道：「惡俗害人，何至此極，魔鬼迷心，牢不可破。」[36] 魔鬼惑人被歸為纏足弊之癥結，故此，以刑禁俗只是治標，治心方能治本。既然成因是宗教性的，治法也必須是宗教性的。

有趣的是，有參賽者不約而同地將纏足的起源扣連於聖經創世記 3:14–19 的故事，兩者的接合點正是「腳跟」。該段經文描述人類始祖違反上帝禁令後受罰，當中上帝對蛇的判語如下：「我又要叫你和女人彼此為仇，你的後裔和女人的後裔也彼此為仇，女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟。」（創 3:15，和合本）這段經文從早期教父愛任紐（Irenaeus, 約 130–202）開始，已被添上

---

[31] 李後主李煜（937–978）實為南唐（937–975）國君，而非後唐（923–937），滅其者為宋而非晉，胡晉修引史有誤。

[32] James Barr, *The Concept of Biblical Theology* (London: SCM Press, 1999), 347.

[33] 華雲氏：〈論足歌 鴉片歌 論時歌〉，載《清末時新小說集》，10:365。

[34] 江貴恩：〈時新小說〉，載《清末時新小說集》，12:100–101。

[35] 郭子符：〈驅魔傳〉，載《清末時新小說集》，9:388。

[36] 同上注，403。

寓意或「靈意」，指其預表了耶穌基督終要除滅魔鬼，經文於是有了「原始福音」（Protoevangelism）之稱，縱其最初語境或只是人、蛇關係的一則溯源（etiology）故事。[37] 到了清末，這詛咒繼續引發出嶄新的處境詮釋，為張德明、侯中識、謝定源等參賽者先後引用。

張德明在其作品中描寫：「真神又將長虫罰，咒詛終身肚子行；女人見蛇就要打，打傷蛇頭不放輕；蛇見女人就想咬，咬人腳根害人靈；中華女人多裹腳，似像蛇魔流毒行。」[38] 又言：「魔鬼變蛇，害人的足根，其意甚毒，世人何不醒悟，應當脱離魔鬼的捆綁，戒除情欲的嚐好，體上帝好生之大德，免婦女終身之痛苦，則天顏為此一開，天心由此深喜矣。」[39] 張氏視始祖故事中的蛇為魔鬼，稱之「蛇魔」，除了咬人腳根，也會害人靈魂，而中華纏足之習，正是此魔所散佈的禍害。他以「腳跟」為接合點，將此聖經故事與清末纏足問題扣連一起，想像它正是當下實況之預表。

另一參賽者侯中識則從婦女纏足的外觀作佐證，斷言是蛇魔作祟。他寫道：「夏娃，被魔蛇引誘，違逆上帝之誡。上帝咒詛曰：『夏娃後嗣，必傷蛇後嗣之頭，蛇後嗣必傷夏娃後嗣之踵。』凡今之人，不順從上帝者，乃夏娃之後嗣也，我華人，久違上帝，親近魔鬼，應招上帝咒詛，故有婦女纏足之慘。」[40] 按此，中國之所以有纏足惡俗，需上溯人類之初的上帝詛咒，正生效於「夏娃後嗣」中國人身上。侯氏添枝加葉，在「夏娃之後嗣」外加上「不順從上帝者」之條件，繼而將「久違上帝」的中國人收納其中，指其自招纏足之弊，要使詛咒失效惟有順從上帝。為增強説服力，他從女子纏足的姿態入手，論證魔鬼從中作祟：「既而女足纏成之時，

---

[37] Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, trans. John Scullion (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), 259–61.

[38] 張德明：〈戒鴉片烟時新小説 時文之弊時新小説 戒纏足時新小説〉，676。

[39] 同上注，681。

[40] 侯中識：〈鴉片煙流毒問答 纏足致害問答 時文踵弊問答〉，載《清末時新小説集》，14:457–59。

亦具魔鬼體態。不信，但看其步履左偏右斜，儼若蛇行之狀，吾知誘夏娃魔蛇，又附此人身也。」[41]

而謝定源的《鴉片煙 時文 纏足》也描寫：

> 此不過魔鬼之計謀，借纏足誘人犯罪，借纏足害人靈魂。起初上帝咒咀〔詛〕夏娃曰，魔鬼終傷你子孫腳根，而今驗矣。魔鬼本長蛇也，而婦人用布纏足，如長蛇纏人足也；纏足獨露其大指，而大指即是蛇頭，亦即魔鬼之頭也；纏足而露其腳根，而行走獨腳根得力，腳根疼痛，即魔鬼傷人腳根也；纏足而站立不住，前走後遯，如魔鬼阻擋上帝子民，為善易於退後跌倒也。[42]

謝定源的策略亦如侯中識，除引用相同經文論證纏足為魔鬼之計外，也從纏足者的外觀附會出魔鬼的形象，將纏足婦的纏布指為創世故事中的蛇，象徵魔鬼正「傷人腳根」，又為纏足婦「站立不住」的姿態賦予屬靈寓意，即「如魔鬼阻擋上帝子民，為善易於退後跌倒也。」

明清時期，其實不乏傳教士或基督徒本着護教動機，本「以經解經」的原則進行靈意解經，發掘經文寓意。[43] 這種方法的特點，在於它沒有一定規則，多取決於詮釋者的想像力，易讓己意潛入。[44] 上述時新小說參賽者，出於逼切的治弊關懷運用此釋經方法，或旨在於基督教未廣被接納之時，按時代關懷提升聖經之相關性，爭取注視。這些例子也展示出清末基督徒並非只是傳教士的傳聲筒。他們對聖經的詮釋，可較傳教士更不受西方基督教傳統羈絆，發揮創意。

---

[41] 同上注，461–62。

[42] 謝定源：〈鴉片煙 時文 纏足〉，載《清末時新小說集》，14:311–12。

[43] 梁家麟：《超前與墮後——本土釋經與神學研究》（香港：建道神學院，2003），18–37。

[44] 林榮洪：《王明道與中國教會》（香港：中國神學研究院，1982），181。

四、逆上帝旨意：論纏足為過犯

證立基督教乃革纏足之靈丹之後，還需解答為何此風須革。參賽者紛紛描繪其為一種過犯。不過，聖經從未言及纏足，參賽者必須論證它為何得罪上帝。一些參賽者訴諸干犯「十誡」的論調，如張德明在其作品寫道：「上文所說六條誡，不可殺人是天命；裹腳殘害人肢體，實在是有殺人心。……上帝起初造人類，本是照着自己形；如今裹腳惡風俗，違背天命罪非輕。」[45] 另一參賽者施信贊亦指出：「孔子曰：『身體髮膚之父母，不敢毀傷，孝之始也。』耶穌曰：『毋殺人。』今人纏紮其女子之足，矯柔操作，肉爛筋斜，是毀傷父母之肌膚，違背天人道之教訓。」[46] 如引文所示，「不可殺人」一誡為參賽者所訴諸，殘害身體即等同自殺，故屬「罪」。施信贊所引之「毋殺人」，載於聖經馬太福音 5:21，耶穌在登山寶訓對十誡中「不可殺人」之重釋，故亦可視之與十誡同。

此外，也有人訴諸創世記 2:18–24，上帝造夏娃為要使亞當得到幫助者一段，時人視之有妻子為丈夫內助之引伸義，故纏足有悖上帝造人原意。如鍾清源的《夢治三癱小說》寫道：「考太初上帝造人時，曰：『不可使夫人獨處，必造一相助為理者。』由是造一女人，為元祖配，據此以知，女人者，所以內助良人者也。顧欲成此內助之功，必肢體備全，操作便當，始可，乃今中華女子，多尚纏足，是亦昧乎婦道也。」[47] 鍾氏引用《委辦譯本》之經文，[48] 指出女人受造是為了「內助良人」，而纏足婦難以成為丈夫的幫助者，是昧於婦道。

---

[45] 張德明：〈戒鴉片烟時新小說 時文之弊時新小說 戒纏足時新小說〉，681–82。

[46] 施信贊：〈鴉片弊小說 纏足弊小說 時文弊小說〉，載《清末時新小說集》，13:245。

[47] 鍾清源：〈夢治三癱小說〉，載《清末時新小說集》，10:253。

[48]《委辦譯本》創世記 2:18：「耶和華上帝曰，不可使夫人獨處，必造一相助為理者。」本論文參引之《委辦譯本》版本，分別為《舊約全書》（香港：英華書院，1855）；《新約全書》（香港：英華書院，1855）。

另一參賽者施信贊也引同一經文，然結論則與鍾氏稍異：

> 話說上帝造人之足，男女同〔……〕是欲為女子者亦能如男子之活動，而能助男子工作也。觀《創世記》二章十八節，耶和華上帝曰，不可使夫人獨處，必造一相助為理者，可見上帝造女子與男子配耦者，原欲為女子者，能助其夫為理於世也〔……〕乃人紮短女子之足，使不能行動工作者，是違背上帝造人之旨意也，由是上帝以女子賜人，人不知感恩之，反以背逆之，以纏紮女子之足，使之受苦畢世，此紮腳之弊之大罪也。[49]

他指出上帝造女人是為了幫助男子，纏足有違上帝原意，然他將罪責放在男性糟蹋了恩典之上，指出女人作為上帝賜予的助手，男性未有感恩，反而毀損這份「厚禮」，是罪之所在，而男士不願娶大腳女子之態度，正是纏足之風延續的原因。提及婦女「幫助者」角色的，還有張聲和的《時新小說》。他描繪兩纏足媳婦因家務起爭執，大足的家婆嘆道：「今天生一對好手足，正是欲使我婦人，勷助為理，我觀家之興衰，國之存亡，半關婦人。」[50] 她指出中西興衰之別，正在於西人「知婦人之能，而又善用婦人之力也，是以西國之興，過於我中華者。」[51]

還有人從目的論出發，論證上帝造腳必有其用途，把腳廢掉等同逆上帝心。如周文源的《富強傳》寫道：「想當初老天造男也造女，生下來耳目手足俱一般。給兩手原是叫人抓抓撒，給兩腳原是叫人搧嗵搧〔……〕這〔纏足〕本是矯揉造作違天意，不管他女兒受苦在後邊。」[52] 張德祥在《鴨〔鴉〕片 時文 纏足》則書及：

> 從來上帝生物之心，極其仁慈，其安排也必周，如鳥則與之翼，使之能飛，獸則與之蹄，使其能走，至於人則與之五官

---

[49] 施信贊：〈鴉片弊小說 纏足弊小說 時文弊小說〉，241–43。

[50] 張聲和：〈時新小說〉，載《清末時新小說集》，8:439。

[51] 同上，441。

[52] 周文源：〈富強傳〉，載《清末時新小說集》，11:32–33。

> 百賅，一體各有一體的用處，如耳聽目視手持足行之類是也〔……〕失其良能，有拂上帝生物之心也多矣。[53]

這類目的論的觀點亦是承襲自傳教士，就如倪維思（John Livingston Nevius, 1829–1893）之《真道解》（1889）起首即指：「嘗思天地之間，物各有主，亦物各有用，斷無有其物而無其用者也〔……〕惟西方名賢，味聖書之訓，悟夫上帝與人相關之理，而知人生實有至要之圖，卽歸榮於神，悅樂於神。」[54] 此觀念下，天然形軀背後必蘊含目的，故纏足毀之正是逆上帝意。

聖經創世記 1:26 指出，人是按上帝的形像而造，這一教義也為參賽者所運用。祝鑒堂於《論鴉片煙 論時文 論裹足》中就表示人在上帝所造物中最為貴重，男、女共同分沾，見上帝公平本意。他寫道：「逆天理，蓋天父造人也，肖乎己像，異於物類，萬物之中，特取人為最貴〔……〕且未常分男女於手足之際，此可覺天然之公平不偏，何奈以造化之妙用為可厭。」[55] 賴恩保的《時新小說》則指，健全的身體是上帝所託付於人，人不應私自毀傷，人未能「歸於全」是辜負上帝並使其蒙羞，亦隱含上帝如是創造有其原旨之意。他寫道：

> 以上帝托於全，受於全，獨不歸於全，是負上帝者深。人出樂園後，受咒於帝，必汗流浹面以為食，乃因此而隋〔惰〕其四肢，壞其心術，是逆上帝者至，負上帝則必罪之。逆上帝則帝必誅之，譬如家主租園於農（馬大〔太〕二十章三節以下），菓期既不納菓，反撲其僕而死其嗣，園主至，胡不勦其兇，焚其邑哉。上帝率義而行，絕不以生前纏害既當，則末日之嚴形〔刑〕可減，貽帝羞者，帝必貽之羞也。[56]

---

[53] 張德祥：〈鴨〔鴉〕片 時文 纏足〉，載《清末時新小說集》，14:93–95。

[54] 倪維思（John Livingston Nevius）：《真道解》（福州：美華書局，1889），5。

[55] 祝鑒堂：〈論鴉片煙 論時文 論裹足〉，載《清末時新小說集》，12:477。

[56] 賴恩保：〈時新小說〉，21–22。

他用上兩則聖經典故，前者是創世記始祖被詛咒的敘事，後者則是馬太福音 21:33–46「葡萄園惡僕」的比喻，[57] 兩者皆為上帝秉持公義，處罰違逆者的例證。經文在當下的處境意義，在於上帝必嚴懲自毀其身者，纏足者生前雖已受大苦，死後仍無望獲得輕判。

此外，亦有人出於上帝論的考慮，認為纏足蔑視了上帝的智能或權力。《嶗山實錄》中的角色說道：「凡信主之人，皆知神造人是完全的，不許與女裹足，不然，即是欺負神，以神所造之身體不好。」[58] 他指出上帝「造人是完全的」，以纏足改造身體，即暗含上帝造人未善之意。吳敏九的《無名小說》則指：「豈非以上帝智能為不足，為人打算不能周全，想上帝生物，即有雌雄牝牡之分，獨人無有男女之別。想人一出世，就知其為男女，豈借金蓮而分男女。」[59] 他指出纏足貶低了上帝的智能，認為他策劃不周，人方需借金蓮別男女，惟此舉實屬多餘。江貴恩的《時新小說》也形容纏足是種僭越，人自以為與上帝並立，同操「造化之權」，是對上帝的大辱：「纏足大害，莫先于辱天，次莫大于不孝〔……〕夫人之身心，受之于天上上帝，全完無缺〔……〕惟今日父母，强為造作，自擬與上帝並立，大辱于天，妄奪造化之權。」[60]

就纏足逆上帝之意一點，還有人從儒家忠孝之道出發，深化罪行之嚴重性。望國新的《時新小說》指出：

> 而上帝巨智大能，免費躊躇，其所作者，無一不全〔……〕
> 吾人豈可自作聰明，妄加矯揉屈纏于上帝所賦之身〔……〕

---

[57] 賴氏所引之比喻，載於馬太福音 21:33–46，他錯引 20:3，實為另一個以葡萄園為場景之比喻。前者描述一葡萄園主遠行，到收成時打發僕人收取果子，然園戶把僕人殺掉，他打發兒子去收，以為會得到尊敬，結果仍遭殺害；耶穌說罷比喻，問聽眾當主人來的時候，園戶會被怎樣處置，眾人則指惡人將被除滅。

[58] 董文訓：〈嶗山實錄〉，載《清末時新小說集》，8:546。

[59] 吳敏九：〈無名小說〉，載《清末時新小說集》，9:362–63。

[60] 江貴恩：〈時新小說〉，102–3。

> 既稱上帝為父為君，其命吾當如何？曰敬，曰順。今纏足乃逆上帝之命〔……〕吾知必依違逆之罪而辦。[61]

他形容上帝為父、為君，借助具權威的儒家倫理觀念，使讀者對該罪體會更深。他引聖經例子闡明違逆上帝之罪有多大，其一是始祖吃禁果，其二則為先知撒母耳傳上帝命予君王掃羅一事：「上帝以人聽從其命為喜，聽命較獻祭尤善，遵言較羊脂愈美，橫逆與卜筮之罪無異，抗戾與拜偶之咎相同，不聽耶和華善命，故耶和華大怒，使爾國祚不永。由是觀之，逆命于律其罪甚大。」[62] 引文出自聖經撒母耳記上 15:22–23，[63] 脈絡為掃羅戰勝敵人後，沒有聽從上帝命令滅絕當地人口和牲畜，聲稱為獻祭而留下牛、羊，撒母耳責其悖逆，而厭棄上帝命令的後果即被上帝所厭棄。上述經文在清末的引申義，在於纏足者顛覆上帝造物之理是違命，掃羅一事正揭示此罪之大。

胡晉修的《時新小說》則鋪陳了耶穌與保羅的教導，借女基督徒角色之口勸戒讀者，纏足違反了「大誡命」和保羅對婦女的訓勉：

> 如保羅說：「我欲婦女，衣素衣，金珠文繡，勿以為飾。」若仍紐於習俗，是背聖書之訓。至於纏足的事情，實是僭上主之權能，犯罪不少〔小〕。……起初由於妖姬不仁，其女子生成的善足，纏束緊紮，愛戀金蓮尖小，是嫌上主造女子的足，還不好看，更加以矯揉之功，而後全美。是覺自己的才智，比上帝能的還多，其僭妄之罪，不更大麼？且是纏足，亦失愛主愛人之道。……將天生之善足，削去了一半，是壞上主所造的形器，即獲罪於上主也，豈不有虧愛主之道麼？若愛人之道，莫先於愛自己的子女，奈何將自己的子

[61] 望國新：〈時新小說〉，載《清末時新小說集》，2:342–44。

[62] 同上注，345。

[63]《委辦譯本》撒母耳記上 15:22–23：「撒母耳曰，耶和華豈以燔祭禮物為喜，不以聽從其命為喜乎？聽命較獻祭尤善，遵言較羊脂愈美，橫逆與卜筮之罪無異，抗戾與拜偶之咎相同，不聽耶和華善命，故耶和華使爾國祚不永。」

> 女，自五六歲，就給他纏足。……這樣殘忍，所謂愛人之道，那裏去了？[64]

胡氏先引用保羅在聖經提摩太前書 2:9 對基督徒婦女的勸勉，[65] 指女性當以善行而非衣飾為重，而纏足正屬一種不當的裝飾，違聖書教訓。此外，「失愛主愛人之道」，則指涉耶穌所訓示的「大誡命」。聖經馬可福音 12:28–34，有文士向耶穌問哪條宗教誡命最為要緊，耶穌回答，其一為盡心、盡性、盡意、盡力愛上帝，其二則為愛人如己。胡晉修取此原則作處境引伸，指出毀損上帝之創造、傷害子女，正違背此二誡。不過，上述觀點並非原創，胡氏抄錄了 1893 年《萬國公報》一篇由抱拙子所撰之〈勸戒纏足〉，[66] 這也展示了教會報刊是時人創作護教小說的重要前文本。

五、結語

時新小說承載着清末基督徒的治弊論述，是宗教研究不容忽視的史料。本文梳理了作品中的基督教治纏足害論述，展示出時人對社會現實和基督教的詮釋，如何互相形塑。一方面，他們就纏足害的成因與治法提出基督教的解釋，將纏足害的成因詮釋成是宗教性的，以魔鬼為真正元兇，故治本之法也必須是宗教性的，如此證立了基督教為獨步單方。另一方面，參賽者也以不同切入點論證纏足為過犯，包括：犯十誡、違上帝造人原意、貶損上帝形像、蔑視上帝之全知全能、有失儒家之忠孝、違背基督之大誡命等。

上引論述皆是清末基督徒的處境神學構想，縱然看起來未盡成熟。林榮洪指出，十九世紀的中國教會仍處「襁褓階段」，但當

---

[64] 胡晉修：〈時新小說〉，62–65。

[65]《委辦譯本》提摩太前書 2:9–10：「亦欲婦女衣素衣，幽閒貞靜，辮髮、金珠、文繡，不以為飾，維務善行，乃崇拜上帝者所宜。」

[66] 抱拙子：〈勸戒纏足〉，9–10。

時信徒的信仰反省仍是本色神學中「一個不可忽略的開端」。[67] 邢福增也認為，二十世紀的本色神學跟十九世紀有着承繼關係：「若與民國時期相比，晚清中國基督徒在『本色化』和『處境化』的問題上，雖然只是一個起步；但是他們所關心的課題，倒是相當一致的。」[68] 時新小說蘊含着清末基督徒對三大社會問題所作出的神學構想，手稿未像報刊文章般經傳教士篩選，記錄了不完全受到西方基督教傳統所規範，更多受塑於晚清時代處境而發出的栩栩如生之「本土聲音」。

與傳教士不同，中國基督徒周旋於儒、耶之間，又面對富強的時代關懷，宗教、文化、民族等語境也要求他們忠誠，促使他們在不同文本的接受和應用上須更具靈活性，以平衡各方面的身分認同。將基督教論證為治弊良方，無疑甚合傳教士心意，然這不代表他們只是傳聲筒。他們對聖經的詮釋較不受西方基督教傳統羈絆，如一些參賽者以寓意解釋創世記 3:14–19，將蛇的後裔要傷女人後裔腳跟一點視為纏足害的前因。將聖經與現實情況隨意湊合，這種詮釋在傳教士眼中顯然難登大雅之堂。總而言之，時新小說承載了中國基督徒的詮釋面貌，能助今人理解基督教文本的接受情況，值得宗教研究者細析。

---

[67] 林榮洪：《中華神學五十年 1900–1949》（香港：中國神學研究院，1998），17。

[68] 邢福增：《文化適應與中國基督徒（一八六零至一九一一年）》，196–97。

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 21: 19–51 (print version)
Published online September 14, 2022; in print February 2023

"God" Hidden in the Market Town: Rural Churches and Market Space in Late-Qing Chaozhou
「神」隱於市
——晚清潮州的鄉村教堂與墟市空間

LI BAILE
李柏樂

Abstract

In the late nineteenth century, Protestant missionaries began their evangelistic work in Chaozhou prefecture. To attract the rural population, missionaries from Presbyterian Church of England and American Baptist Church, often with the help of Christian merchants, chose market towns to build chapels in the early days of church planting. Most of these chapels were located on the market streets around the gate of the walled village or wharfs, and near traditional Chinese temples, which were tricky in the eyes of missionaries. While they tried

LI Baile 李柏樂 is a master student at the Department of History, East China Normal University.

本文曾於2021年12月6至8日舉行之第十屆「基督教與中國社會文化」青年學者國際研討會中發表，是次會議由香港中文大學基督教研究中心與香港中文大學崇基學院神學院合辦。

to limit the participation of local Christians in activities related to local worship, the missions took advantage of non-Christian superstitions to occupy the “holy space” in the villages. In this way, although foreign missions failed to alter the unshakable status of the native religions in rural Chaozhou, they managed to maintain the coexistence of the churches and the temples.

Keywords: Chaozhou (Teochew), Christianity in China, late imperial rural China, market town, Chinese native belief

19 世紀中葉，新教傳教士到達潮州鄉村展開傳教，各村內部的集市、碼頭或寨門成為傳教士和本土基督徒心儀的植堂之地。通過商人信徒的輔助，村中多形成「交通點—市場—神廟—教堂」的空間套疊。然而，鄰近的廟宇常對傳教形成干擾。教會一方面通過修例使信徒與民間崇拜保持距離，另一方面又挪用了民間信仰的形式和用語進行傳教。雖然基督教並未能動搖民間信仰在鄉村的主流地位，但上述選址傾向和文化融合，使得雙方在「神聖空間」中比鄰而立。

關鍵詞：潮州、在華基督教、晚清鄉村、墟市空間、民間信仰

導言

19 世紀下半葉，初至潮州地區的基督新教傳教士們開始在遠離城市的鄉村地區站穩腳跟，並通過巡迴傳教和潮人信徒的回鄉傳道，逐步擴展教會的村際網絡。在對潮州鄉村的地理環境和商業網絡有了一定的瞭解之後，英國長老會傳教會（English Presbyterian Mission，下文簡稱長老會）和美國浸禮會傳教會（American Baptist Mission Union，下文簡稱浸禮會）均對墟市鄉村投以共同的關注，於墟市佈道，在吸引更多人的同時，還能使福音更大範圍地擴散。當建堂被提上日程，需要關注的焦點便是教堂在村中的位置。在潮州鄉村，上帝與地方神明「比鄰而居」的現象屢見不鮮，這實際上在傳教初期常給教會帶來不小麻煩。問題在於：民間廟宇大多早於教堂建立，為何教會在建堂時並未選擇規避？本文擬從差傳文本和

教會檔案等文獻入手，結合對若干墟市的田野調查，探究這一問題背後的空間想像與差傳邏輯。

事實上，教堂與民間廟宇在空間上的並立並非晚清獨有。在有關明清之際天主教的研究中，閩東天主教與地方信仰的雜處曾引起不少關注，張先清、代國慶等學者的研究便出色地闡釋了該地天主教在早期發展中如何吸納宗族及民間崇拜的資源進行在地化。[1] 近年來在潮汕基督教史的研究中，差會與民間崇拜的遭逢也得到諸多方家的關注。由於入教行為與民間祭祀的互斥，由此引發的民教衝突是不少研究者剖析差傳中各派勢力的切入點。李榭熙（Joseph Tse-hei Lee）便着眼於鄉村教會和村際械鬥，通過對若干教案的分析闡述了宗族與民間信仰的緊密聯繫，以及此種聯繫因村民入教而打破以致產生的緊張關係。[2] 日本學者蒲豐彥同樣關注教案，將義和團事件波及下本土佛教組織大峯會的反基督教行動置於鼠疫流行的背景中加以考察，其中便分析了民間宗教與基督宗教以醫療活動爭取信徒時產生的競爭。[3] 除了教案研究所揭示的衝突外，本地信徒更為複雜的信仰經驗也頗能體現這一群體在入教之初的思想交融。《苦難與信仰——近代潮汕基督徒的宗教經驗》一書由胡衛清陸續發表的多篇論文結集增刪而成，其中便利用了浸禮會斐姑娘（Adele M. Fielde，亦稱「旨先生娘」）所著的 *Pagoda Shadows*[4] 一書，分析本土女信徒口述的上帝「驅魔」故事，指出教會人士意識到上帝與民間神明的競爭關係，且試圖在競爭中證明基督教的

---

[1] 張先清：《官府、宗族與天主教——17–19 世紀福安鄉村教會的歷史敘事》（北京：中華書局，2009）；代國慶：《聖母瑪利亞在中國》（新北：臺灣基督教文藝，2014）。

[2] 李榭熙：《聖經與槍炮——基督教與潮州社會（1860–1900）》（*The Bible and the Gun: Christianity in South China, 1860–1900*），雷春芳譯、周翠珊校（北京：社會科學文獻，2010）。值得注意的是，該書對墟市鄉村在傳教進程中所發揮的作用做了充分的考察，詳見下文第三節。

[3] 蒲豐彥：〈19 世紀末潮汕民心不安與基督教會、大峯會——以鼠疫流行為中心〉，何厚勍譯，載《華僑華人文獻學刊（第二輯）》，張禹東、莊國土編（北京：社會科學文獻，2016），92–109。

[4] Adele M. Fielde, *Pagoda Shadows* (Boston: W. G. Corthell, 1885).

「靈驗」。[5] 這一文獻此後得到更多學者的矚目，蔡香玉對近代潮州信教婦女的研究中，便強調了婦女在潮汕本土民間崇拜中的重要地位與女信徒在信仰生活中的積極態度兩者之間的關聯。[6] 趙莉莉則從斐姑娘的著作中挖掘了研究潮汕民間信仰的價值，從宗教學角度對這一帶有人類學色彩的記錄進行分析。[7] 隨着研究的不斷推進，教會與廟宇相遇的零星個案逐漸得以放入完整的差傳體系中進行考察，李期耀的博士論文便利用了眾多傳教士私人檔案及教會雜誌文章，對浸禮會的差傳模式、購堂及置業行為作出細緻的分析，同時也借棉湖的案例（見本文第三節）對「迷信」心理在拓展堂點中的利用加以討論。[8] 此外還有眾多有關潮州基督教史的研究或多或少涉及民間信仰，不過更多着重於史實的梳理而非具體問題的解析，於此不再贅述。[9]

本文的討論在時間和空間上界定如下：時間以 1911 年為下限，上限則遵照潮州地區本土教會發展的邏輯，以首位在潮州府轄地傳播基督新教（Protestant）的黎力基（Rudolf Lechler）牧師到達該地的時間（1849）為界；空間上，「潮州地區」主要指晚清時期的潮州府轄地，不過由於傳教區域與行政區劃並不吻合，文中的部分討論亦會延伸到潮惠長老大（總）會、汕頭浸信會曾建立堂點的惠州府轄下部分地區，該地理空間大致對應今日語境中泛指的

---

[5] 胡衛清：《苦難與信仰——近代潮汕基督徒的宗教經驗》（北京：三聯書店，2013）。

[6] 蔡香玉：《堅忍與守望——近代韓江下游的福音姿娘》（北京：三聯書店，2014）。

[7] 趙莉莉：〈19 世紀末來華女傳教士斐爾德筆下的潮汕民間信仰〉，《宗教學研究》第 3 期（2020）：250–57。

[8] 李期耀：《差傳教會與中西互動——美北浸禮會華南差傳教會研究》（博士論文，山東大學，2014）。

[9] 關於鄰近文化區域中民間崇拜與基督教之關係的研究還有：范正義的《眾神喧嘩中的十字架——基督教與福建民間信仰共處關係研究》（北京：社會科學文獻，2015）從祭祖、風水、神明崇拜三者切入，透過傳教士著作對他們眼中的福建民間信仰作出分析，並運用相關的教案探討民教衝突中現實利益因素與信仰因素的交織。Jessie G. Lutz（魯珍晞）與 Rolland Ray Lutz 合著的 *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850–1900* (New York: M. E. Sharpe, 1998) 深入描繪了客家基督徒對民間崇拜的態度，並利用信徒傳記細緻敘述了三位風水師的入教經歷。

「潮汕地區」（即潮州、汕頭、揭陽三市）及汕尾市、梅州市的部分地區。

一、傳教士眼中的民間崇拜：拜偶、風水與邪靈

（一）拜偶與風水：糜費的混雜崇拜

當傳教士走入潮州鄉村時，最為刺眼的東西大概就是廟宇，這一空間從裏到外都被各種「偶像」所佔領。從斐姑娘編寫潮語詞典所採用的詞例中，我們可以大概窺見民間崇拜在傳教士眼中的基本形象。在「廟」的詞條中，斐姑娘列舉了太廟、祖廟、土地廟等 7 種廟宇，將其中祀奉祖先的廟與祀奉神明的廟分開，並把後者概括為「神廟：偶像的廟宇」（sîn bīe: an idol temple）。同時，詞條中用了兩個例句代表潮人在「廟」中的行為：「入廟燒香」、「去宮廟塊拜，揸銀錠、香、燭」（去宮廟拜，帶紙錢、香、燭）。[10]

在斐姑娘看來，供奉神明均被視為供奉「偶像」，而她選作例句的行為則突出了民間崇拜中燒香、化紙錢等耗費，這實際上與她對民間崇拜的觀點密切相關。她在〈異教崇拜的不便〉（"The Inconvenience of Heathenism"）一文中記錄道：「那些貧窮到缺乏必要食物的人們，把辛苦掙來的錢花在獻給神神鬼鬼的供品上，而後又難以逃脫那些東西帶來的懼怕和恐怖。」[11] 在她眼中，民間崇拜最大的弊端便在於糜費，並在下文用一個窮人供奉偶像帶來的悲劇來說明這一點。故事講述一對貧苦夫婦請求神靈賜予兒子，如願後為答謝神靈而賣掉了僅有的一點土地，到八年後二兒子誕生時已無財力謝神，二人便在討論後將大兒子賣給一富人，可小嬰兒卻在

---

[10] Adele M. Fielde, *A Pronouncing and Defining Dictionary of Swatow Dialect* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1883), 13.（中文為筆者譯，下文皆同）

[11] Fielde, *Pagoda Shadows*, 74.

二人謝神後得天花死去。[12] 基於糜費的原因，斐姑娘將喪事中燒紙供品的行為也列入異教崇拜的惡習，但她始終對供奉偶像的原因感到不解。在她的觀察當中，雖然祖先崇拜是儒學傳統，但糜費供祭這一習俗既非聖人所定亦非經典所述，甚至燒紙錢者也無法回答她的疑問。她最終只能認定原因在於盲目的從眾。[13] 同屬浸禮會的師雅各（Jacob Speicher）對此有相似的見解，但他更強調家庭中的模仿，特別是家庭之中母親的教育影響。他特別舉了官紳的「迷信」作為例子：

> 受到迷信的母親的早期影響，不少官員也常在公共場合表現出自身的迷信；有一些揭陽縣的官員的迷信程度如同愚昧的百姓一般。例如，沒有任何一位新上任到揭陽的官員會嘗試不從那個特定的城門進入，儘管那城門到衙門的路途是相對更遠的。他們像其他人一樣相信有「幸運」和「不幸」的門，而由幸運的門通過是件重要的事情，因為那能確保他在任期內成功和好運。[14]

由此可見，除了具體化的偶像崇拜，官紳對於「幸運」的無形觀念（儘管有通過行為表現出來）也會引起傳教士的批評。與城門相關的運氣理論，事實上指向了另一類使傳教士更感訝異的「迷信」，這便是房舍建造和鄉村佈局中的風水觀念。史維東（Alan Sweeten）在有關江西鄉村天主教的研究中關注到了因建堂阻礙風水而引發的民教衝突，天主教傳教士常常認為風水只是某種藉口，村民真正的目的是為了阻礙天主教在當地的傳播。[15] 在這個問題上，潮州地區的新教傳教士則有着更為細緻的觀察。汲約翰（John Gibson）從本土宗教的角度解釋風水，他認為這是道士們發明的一

---

[12] Ibid, 75.

[13] Fielde, *Pagoda Shadows*, 83.

[14] Jacob Speicher, *The Conquest of the Cross in China* (New York: Fleming H. Revell, 1907), 107.

[15] 史維東（Alan Sweeten）：《中國鄉村的基督教——1860–1900 年江西省的衝突和適應》（*Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860–1900*），吳薇譯（南京：江蘇人民），130–38。

套關於運氣的理論。[16] 浸禮會傳教士的理解則不涉及道教。根據師雅各在揭陽縣的觀察，他受邀訪問的鄉村「全村的房子都將門朝南開」，且「在房子的北面沒有任何的窗戶」。對後者的解釋是：「這一提供通風條件的做法（provision for ventilation）將是災難性的。這只會成為對惡靈的邀請，它將自由進出，給整個家庭的好運和平靜造成大破壞。」此一描寫中師雅各雖未明確提出批評，但在他看來，在北面開窗戶是一種適當改善通風的做法，實際上有益而無害。字裏行間流露出，他是以感到離奇的心態如實地記錄下風水觀念在住所佈局上的應用。在該段的末尾他驚呼：「甚至連通向村莊的路都是持續曲折（zigzag）的，因為一條筆直通向村莊的路將會給村子帶來毀滅！」[17]

另一種對於「風水」的顧慮來自一些特殊的空間，如廢棄的祖祠、神廟等宗教場所，人們常因「鬧鬼」（haunted）的想像而把這些空間視作不祥之地。在下文的討論中，我們將發現這一觀念對傳教行為產生了明顯的影響。因此，有必要先對傳教士眼中「鬼」的形象作一探究。

（二）邪靈：東西方想像的交織

雖然師雅各對上述「邪靈」不以為然，但在另外一個因「迷信」而改建房屋的案例中，他卻認為村民的「迷信」不止是愚昧的表現，還可能確實出自「魔鬼」的惡意。他為此講述了發生在溝南鄉（Kau Nam）的事件：一位「神媒」（medium）在廟前聲稱自己收到了偶像給予的信息，斥責村裏的建設規劃。他指出通往村子的路徑會引來邪靈，且房子的正面應當改到相反的方向，現有的正面門窗都應該用石頭砌上。在此後的幾天裏全村的人們都忙着重修自己的房子和村裏的道路，無人敢提出反對。[18] 在他的記錄裏，這種鬼

---

[16] John Campbell Gibson, *Mission Problems and Mission Methods in South China* (New York: Fleming H. Revell, 1901), 95.

[17] Speicher, *The Conquest of the Cross in China*, 44.

[18] Ibid, 119.

神附身（possessed）的情況時常出現，本土基督徒也認為確有惡魔亂了人的心智。[19] 雖然師雅各未明確表明他自己的態度，但他對基督徒被「附身」的記錄足以表明他對此類事件將信將疑。

此事概況如下，一位叫 Chiap Pheng（謝峰？）的 25 歲青年信徒曾經嗜賭，且常侍奉偶像以求賭運，日久甚至連其他賭徒也奉他為賭神，當作偶像加以膜拜。一次他聽到傳道人講授基督，受到感動而陷入沉思，卻仍沉湎於崇拜求賭運的偶像。他此時的精神開始出現問題，而其他賭徒的膜拜使他變得更糟。終於，半瘋（semi-insanity）的 Chiap Pheng 在 1896 年一個週五晚的祈禱會上，發狂地大喊「上帝來了！」，而後很快摔倒在地。口吐白沫並囁嚅道：「這個人不屬耶穌，伊屬我。」在此處，師雅各插入了自己的疑問：「此事發生後的一整年中，最後一句話一直困擾着作者〔指師雅各自己〕——『他屬於我』——誰才是在講話的那個人呢？」但 Chiap Pheng 的故事仍未完結，這件事後他逐漸在教堂裏聽福音，並逐漸恢復正常，回鄉之後甚至引起了同鄉的驚奇，因他對賭博也沒有了興趣。他開始在村中傳教，可不多久，在父親和村中耆老的壓力下，重新崇拜和供祭祖先牌位。結果 Chiap Pheng 重新回到了賭桌，並顯出精神失常的跡象。所幸他被其他信徒發現並重新請回教堂參加聚會，才再次恢復了正常。[20]

乍聽之下，上述故事似乎是一則勸人傳道的寓言，但考慮到其目標讀者（以使用英文的基督徒為主），理應並非純為傳教而杜撰。在文中師雅各對自己的「困惑」的表達，實際上是在暗示 Chiap Pheng 是被魔鬼附身才導致神智不清，並通過下文含蓄地指出，侍奉偶像是使得他着魔的原因，無論是自願還是被迫進行。此事中，更值得玩味的是師雅各眼中信仰基督教的「效用」——某種「驅魔」的效力。此種「驅魔」效力在斐姑娘收錄的本土女信徒口述經歷中也可見到，[21] 胡衛清據以認為，這反映出教會人士意識到了上帝與民間神明的競爭關係，並試圖在競爭中證明基督教的「靈

[19] Ibid, 121.

[20] Ibid, 116–18.

[21] Fielde, *Pagoda Shadows*, 160–64.

驗」。[22] 不過，斐姑娘的記錄出自於信徒本身的經驗，難免帶有其曾常年從事民間崇拜而遺留的思維定勢。然而，師雅各的書寫則直接源於自身的見聞，這或許可以說明傳教士在與潮州村民的交往經驗中，不自覺地受到所謂「迷信」思維方式的影響，將民間崇拜中的神明附身與上帝和撒旦鬥爭相聯繫。這一點也反映在他對一系列「附身」事件的總結當中：

> 無論我們外國人如何解釋這種所謂魔鬼上身（demoniacal possession），有一件事是明白無疑的，中國人，無論異教徒或基督徒，都相信那確有其事；但二者存在這樣的分別，當異教徒不幸陷入對被附身者的恐懼時，基督徒則對他們毫無畏懼。他們已經從那些東西的囚禁中被解救出來，而勇敢和無畏正是他們戰勝這些惑人的迷信的原因。[23]

宗教學者可能會感興趣的一點是，時至今日，在鄉村堂會的歷史書寫中，關於惡靈附身與上帝驅魔的說法仍在信徒的「見證經驗」中可見，且成為一種對精神疾病的宗教解釋。[24]

二、寺廟邊上的教堂

晚清潮州的早期基督徒之中，以近似民間崇拜的思維來理解基督教的現象時常可見，長老會在揭陽縣的重要堂會棉湖堂的建立即與此有關。19 世紀 50 年代，來自棉湖墟附近不同鄉村的七位婦女前往媽嶼禮佛，因風浪而在汕頭埠暫避。七人此時於汕頭堂聞聽了傳教士的佈道而決定改信基督，返鄉之後常到揭陽縣城參加禮拜，更影響了數位男性基督徒共同前往。不久後信眾們於棉湖墟鋪仔街（今

---

[22] 胡衛清：《苦難與信仰》，101。

[23] Speicher, *The Conquest of the Cross in China*, 122.

[24] 江澤楷編：《澄海基督教樟林堂堂史（1872–2016）》（汕頭：澄海基督教樟林堂，2016），144–54。

解放路）賃屋聚會崇拜，長老會亦派張崇信長老駐堂，棉湖堂於是建立。[25] 此案例中不易看出首先入教的七位婦女入教動機為何，但從他們自揭陽西部遠行至媽嶼禮佛，可知其原先崇拜「偶像」之篤，傳教士的講道大概難以一夕間改變她們的思維方式。此外，就棉湖堂的選址而言，亦可見「宗教競爭」思維的痕跡。



圖 1：今日棉湖鎮解放街（即原鋪仔街）街景。筆者於 2018 年 5 月 12 日攝。

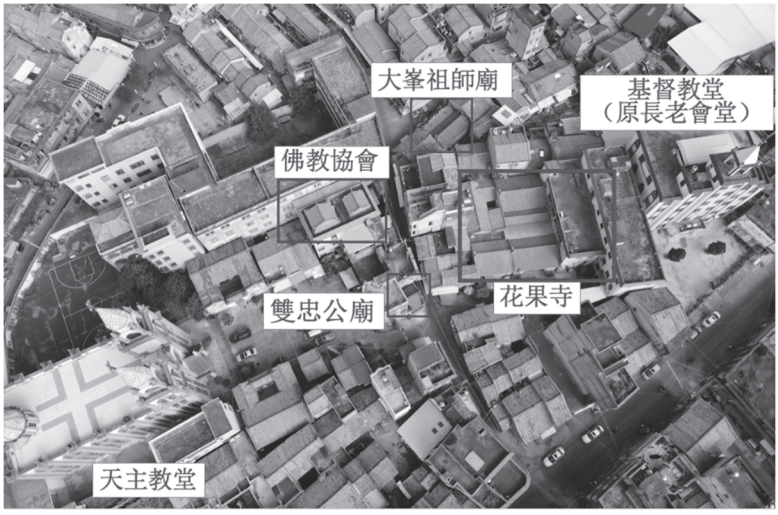


圖 2：棉湖堂周邊俯瞰圖。筆者於 2021 年 11 月 25 日攝。

[25] 汕頭市檔案館（下簡稱「汕檔」）：民國檔案 12–11–014，《偽中華基督教會嶺東大會——有關所屬蔡口堂、汕頭安志院、汕頭區會、揭陽堂會、雙山堂、流沙堂、汕尾堂、甲子堂、京崗堂、奄華堂、孚山堂、汕頭市錫安堂、棉湖堂等各堂會史略材料》（下簡稱《長老會堂會史略》），〈棉湖堂會史略〉，約 1949 年。

今日棉湖堂的周邊街景如圖 1、2 所示。圖 1 中可見最左有一尖頂建築，該處為原址翻新的天主堂，據 20 世紀 80 年代的天主教志記載，該堂由法國神父於 1892 年建立；圖片中部偏左有一「共建平安宗教場所」的紅色*橫幅，此處為花果寺的入口，由佛寺匾額可知其曾於乾隆丁卯年（1747）重修；花果寺之後則有大峯祖師廟，主祀以施醫收孤聞名、流行於潮汕地區的宋大峯祖師，廟內存有宣統三年（1911）的重修題捐碑，可推測其在清末已存在於該地；花果寺西側（圖 2 左側）還有一雙忠公廟，但其外觀嶄新，廟宇規模亦僅與一般福德廟（土地廟）相當，與潮汕其他地區的同類廟宇（如下文達濠雙忠公廟）規格相去甚遠，雖經訪談周邊住戶，仍不解何故及原址所在，此處存疑；圖 1、2 的最右處便是今日的基督教棉湖堂。

在筆者的採訪中，附近的商鋪經營者稱基督教棉湖堂原址為自己曾就讀過的「振民小學」。查諸堂史，「振民小學」為 1937 年長老會棉湖堂於教堂首層開辦的小學校，由此可知今日基督教棉湖堂的位置即是晚清建堂時所擇之址。[26] 宗教與本土信仰如此臨近的現象，胡衛清解釋為傳統的民間社會具有一定包容性，意即多神信仰並不直接地排斥一切外來神祇。但在其他一些鄉村的案例中我們還可以看到這一佈局的其他原因。



圖 3：1881 年所建鹽灶堂，可見不遠處的舊天主堂。筆者於 2017 年 12 月 30 日攝。

[26] 汕檔：民國檔案 12–11–014，《長老會堂會史略》，〈棉湖堂會史略〉。

* 編按：請瀏覽本文網上版的彩圖：https://www.csccrc.org/publish_tc.php?category=6。

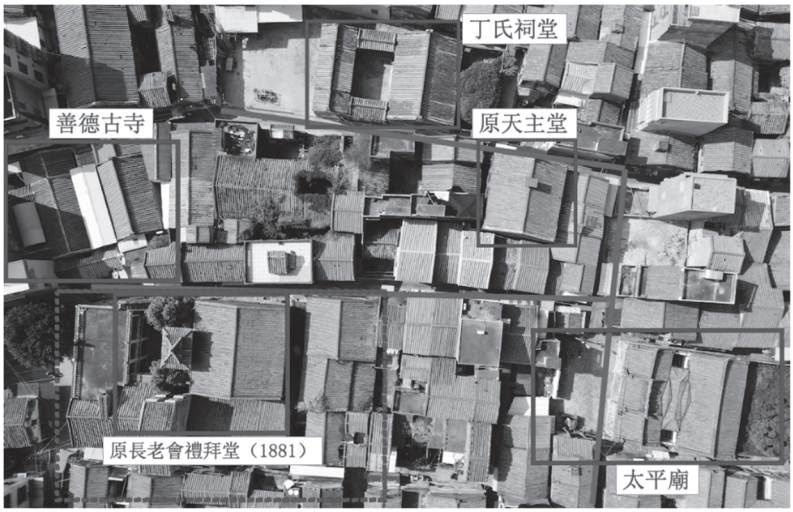


圖 4：鹽灶堂周邊俯瞰圖。筆者於 2021 年 11 月 28 日攝。

鹽灶堂是長老會最早建立的聚會點，並因人數日多遂在 1881 年於中社村太平廟前購地建立禮拜堂。[27] 1924 年，該堂改作堂會屬下「志上小學」校舍，並在堂前加建「績順公紀念堂」，[28] 主體建築如圖 3 所見，保存完好；今日被用作中社村老人活動中心。由「太平廟前」這一地名可知，此地與民間崇拜的廟宇相距甚近，且該堂左後方不遠處即有鹽灶鄉的舊天主堂（圖 3 左側山脈天際凹陷線處對應的灰色斜頂房屋），除此之外，該堂右側與善德古廟臨近。值得注意的是，鹽灶堂還與村中市場十分靠近，鹽灶堂左側圖 3 的街道上便分佈有多處舊式鋪屋，這一類鋪屋在棉湖堂附近亦可發現（見圖 5、6，這一情形將在下一節詳細討論）。而長老會的堂會在選址上，並非全由當地基督徒做主。潮惠長老大會訂立如下條例：

> 凡預修買建築教堂，若要求助則宜先具稟其長老大會，說明或求送，或求皆，並宜附繪堂局，列價單，其尺寸價目宜詳

[27] 中華基督教會鹽灶堂會編：《鹽灶堂會百年紀念刊》（汕頭：中華基督教會鹽灶堂會，1949），3。

[28] 同上，12。

細記明，俟大會查明議准，代呈總理者。總理者查察，得其同心，納准，然後照法施行。[29]





左圖 5：棉湖堂附近的舊式鋪屋。筆者攝於 2018 年 5 月 12 日。
右圖 6：鹽灶堂附近的商鋪街，屋前平台顯示其原為商鋪。筆者攝於 2017 年 8 月 25 日。

在早期發展中，地方堂會一般難以募集充足的捐獻以買地（屋）建堂（這一點可從早期巡視堂會的多次勸捐反映），因此需經常仰賴長老大會的支持。即使處於富庶墟市的棉湖堂也受此影響。1883 年，因原禮拜堂甚隘，棉湖堂會稟請停息當年照例需捐的預請牧師銀，以能夠專捐銀項建置禮拜堂，得大會批准。但幾年下來銀項仍然不足，只得於 1885 年再向大會稟請停息捐給傳道人（傳道與牧師為不同教職）的銀項，同時請求將過去兩年捐給大會的傳道銀撥回以維持本堂傳道人的束金並幫助建堂。建堂一事遲遲未能落定，延至 1888 年 3 月，大會催問是否購妥，代議長老仍答「現未購定」。於是在同年 10 月，大會孫桂峰舉議：「宜將前准棉湖會揭留買地之項歸於向治理總會數者，收為幫傳道之用。」第二年，代議長老張道合只得來函回覆：「一千八百八十七年蒙大會揭留銀項為買屋地之用，奈價太昂，礙難買就。今請歸為幫傳道之用。」[30] 棉湖堂增建禮拜堂之事就此作罷，可見經濟的影響給大會

[29] 潮惠長老總會：《潮惠長老大會公例》（上海：美華書店，1907），78–79。

[30] 汕檔：民國資料 C282，《長老大會紀事冊（第一冊 1881–1896）》，1883 年 10 月 17 日（光緒十年九月十七）、1885 年 5 月 6 日（光緒十一年三月廿二）、1888 年 3 月 28 日（光緒十四年二月十六）、1889 年 10 月 2 日（光緒十五年九月初八）會議記錄。

帶來了左右建堂的權力。那麼，在可控情況下，長老會傳教士為何要選擇在神廟和市場周邊建堂呢？對照浸禮會的建堂取向，或許答案會更加明晰。

三、市場：神明必爭之地

浸禮會的建堂也存在上述傾向。浸禮會屬潮陽縣達濠堂於 1872 年建立，但教會歷史紀念刊中未言明堂址於何處，今老教堂已不存，所幸今基督教達濠堂藏有其遺址照片，指明該堂舊址位於永濠街七號，仍可對該地點附近街區的事物做一考察。教堂所在的永濠街原是兩端分別為達濠城東門與「巡司埠」（達濠城內「招收巡檢司」所轄的小校場）的長街。儘管至 20 世紀 80 年代時此街商業已不興旺，但由於該地連接了達濠城東門、達埠鄉東寨門以及赤港鄉南寨門（臨近巡司埠），仍屬人流密集的街道。[31] 今日永濠街的東段已改名為「永德東路」，但結合原達濠區醫院的地址可確定浸禮會教堂坐落在巡司埠附近。[32]

除訓練兵丁之用外，巡司埠的空間在基督教進入之前早已發展為民間崇拜的中心，不大的廣場內建有雙忠公廟和神農聖廟（《達濠區地名志》作「三聖廟」，未見清代方志記載）兩個廟宇（見圖 7）。其中雙忠公廟始建於乾隆癸巳年（1773），與前述其他神明不同的是，雙忠公是深受潮陽縣地方化影響的官方正祀。[33]

---

[31] 汕頭市達濠區地名志編纂委員會編：《達濠區地名志》（內部發行，1988），49–50。

[32]《達濠區地名志》稱，是時達濠區醫院於「浸信會」舊址重建，未言明地點；2013 年出版的《濠江區志》稱原區醫院位於巡司埠，但該志將基督教達濠堂建堂時間溯至 1860 年的同時，卻把地址寫為今日遷建之址，似有不妥。見：汕頭市達濠區地名志編纂委員會：《達濠區地名志》，124–25；汕頭市濠江區地方誌編纂委員會編：《濠江區志》（廣州：廣東人民，2013），484、582。

[33] 關於雙忠公崇拜的地方化過程，參見陳春聲：〈「正統」神明的地方化與地域社會的建構——潮州地區雙忠公崇拜的研究〉，《韓山師範學院學報》第 2 期（2003）：19–31。

除這兩個廟宇外，由於臨近赤港鄉南寨門，赤港的當鏡古廟（內祀當鏡老爺）亦距原教堂不遠（達埠、青林、赤港三鄉均在四方寨門處建有民間崇拜的廟宇）。浸禮會將達濠堂置於官方廟宇與民間廟宇的包圍之中實為「無意」之舉，其選址動機更可能是為靠近人流密集的村寨門。無獨有偶，長老會的達濠堂，也設立在赤港鄉的西寨門。[34]



圖 7：達濠巡司埠內相鄰的雙忠公廟（上）與神農聖廟（下）。
筆者攝於 2017 年 7 月 15 日。

[34] 汕檔：民國檔案 12–11–014，《長老會堂會史略》，〈達埠堂會史略〉。



圖 8：達濠赤港鄉南寨門（左）與當鏡古廟（右，柵欄內）。
筆者攝於 2017 年 7 月 15 日。

除了盡量靠近城門市場的選址取向外，不少墟市鄉村的堂會也將河岸作為理想的建堂地點。浸禮會於 1878 年在揭陽縣郊的墟市鄉村炮台創立堂會，當地基督徒便把教堂設在榕江岸邊的「溪墘」地；[35] 長老會傳教士同樣有此傾向，他們早在浸禮會到來的 30 年前便進駐饒平縣墟市鄉村黃岡，但卻沒有選擇市場，而是將黃岡河邊的擔水巷作為建堂地點；在普寧縣的鯉湖墟，信徒於 1903 年新建教堂時也將地點選在了碼頭巷。[36] 事實上，本章最初提及的長老會棉湖堂亦距河流不遠——鋪仔街的端點便是榕江邊的碼頭（今已廢棄不用），教堂與之相距僅約百米。于亞娟所做的歷史地理學研究指出，依靠河網的分佈，潮州地區於清代後期興起了一大批呈線狀分佈的城鎮。[37] 此種建堂選址，在明顯考慮到村際商業網絡的同時，也與長老會的主要交通工具不無關係。在傳教中心

35 嶺東浸信會：〈達濠堂〉，載《嶺東浸會七十週年紀念大會特刊》，11。

36 汕檔：民國檔案 12–11–014，《長老會堂會史略》，〈黃岡堂會史略〉，〈鯉湖堂史略〉。

37 于亞娟：《近代潮汕僑鄉城鎮體系與市場圈（1840–1949）》（北京：經濟管理，2017），94–95。

汕頭，長老會擁有兩艘帶廂房和更衣間的大船，分屬大會（General Mission）和婦女傳道會（Women's Missionary Association）。船上設有床鋪和台燈，可滿足傳教士及僕人在海岸線和河網間的旅行需要；至 19 世紀末，蒸汽輪船也得到更多的運用。並且，傳教士更為青睞水上的旅途，汲約翰形容在船上可得的清潔與靜謐，是兩種在中國難得一見的「奢侈品」。[38] 長老會的登崗堂，便在該村石橋西岸備有洋樓西舍，供傳教士以「福音船」來訪時得以休憩。[39] 直到 20 世紀 30 年代，這一交通方式仍在傳教工作中具有一定地位。蓬洲堂史稿稱：

> 一九三三年前後數年，汕頭錫安佈道團團長劉慶雲每逢主日率隊乘福音船到本堂施醫佈道，會眾興奮，社會咸欽方幸，主道日進。[40]

另一邊，在汕頭浸禮會的主要領導者老耶士摩（William Ashmore Sr.）給蘇亞拿女醫生（Anna Scott）的信中，也提到浸禮會所擁有的這類帶有艙房的「福音船」（mission boat），他將新購置的五隻船稱作「艦隊」，並稱：「我們必須擁有它們；離開它們我們無法進行鄉村工作。」緊接着還用連續三個「鄉村」為節標題（"Village! Village!! Village!!!"），來強調這些船隻主要航向的目標便是沿岸的鄉村。[41]

---

[38] John Campbell Gibson et al., *Mission of the Presbyterian Church of England to Jew and Gentile in the East and Far East* (London: Publishing Office of the Presbyterian Church of England, 1899), 8.

[39] 汕檔：民國檔案 12–11–014，《長老會堂會史略》，〈登崗堂會史略〉。

[40] 同上，〈蓬洲堂會史略〉。在筆者對蓬洲堂會（原屬長老會）的採訪中，當地信徒仍有關於「福音船」的歷史記憶，並稱昔時教會多募貧困無業之信徒作船夫，以俾其生計。

[41] "From Dr. Ashmore," in Anna K. Scott, *An Autobiography of Anna Kay Scott, M.D.* (Self-published, 1917), 108–12.



圖 9：今棉湖鎮解放路舊碼頭「搬運樓」（原搬運工會所在地），右邊可見今日河堤。筆者攝於 2018 年 5 月 12 日。



圖 10：位於河邊的基督教炮台堂。筆者攝於 2018 年 5 月 12 日。



圖 11：浸禮會「福音船」。來源：Scott, *An Autobiography of Anna Kay Scott, M.D.*, 108–12. The University of Chicago Libraries.

李榭熙曾在研究潮州鄉村基督教時指出，教會更傾向於在墟市先建立堂會，為此利用原有因「趁墟」（即趕集）而形成的村際網絡擴大對附近各村的影響力。[42] 汲約翰的觀察表明長老會確實關注到墟市鄉村的這一特點：

> 許多此類所謂的「鄉村」事實上成為一萬甚至一萬五千人口聚居的小鎮。其中一些在固定的日子舉辦墟市，吸引了來自周邊鄉村的大量人口。[43]

李榭熙在他的分析中借用了施堅雅（G. William Skinner）用於討論中國村際市場的「六邊形」理論，[44] 這一分析頗適用於觀察英美差會建立的早期堂點，如揭陽的棉湖，地處榕江河灣，為潮客雜處之地，與周邊各村乃至揭陽、汕頭的貿易往來甚為頻繁，居民亦多雜姓；又如澄海的樟林，自清中葉起便因大米貿易而興起，為該縣南洋貿易中最重要的出海港埠。在本文討論中，若把目光放至更為微觀的鄉村內部空間，情況似乎也是如此：從上述棉湖、鹽灶、黃岡等地的案例可見，村中的市場也會成為一個小型的「中心地」，成為建堂行為中競爭的焦點。這一「中心地」除在處於村際網絡中心、商業繁榮的埠鎮村落中凸顯外，在普通的自然村內部市場中也可被觀察到。因此，在長、浸兩會所留下的堂史敘述中，以商鋪作為早期祈禱所或教堂的記載多次出現（見表 1）。

---

[42] 李榭熙：《聖經與槍炮》，165。

[43] Gibson, *Mission Problems and Mission Methods in South China*, 124–25.

[44] 施堅雅（G. William Skinner）：《中國農村的市場和社會結構》（*Marketing and Social Structure in Rural China*），史建雲、徐秀麗譯，虞和平校（北京：中國社會科學，1998），21–40。

表 1：堂史材料中的「鋪屋教堂」[45]

堂會	所屬差會	始建年份	具體描述
錫安堂	長老會	1856	「先進教會遣派賓牧為鄰蓝汕宣道，初租於本市永興街老市香店小樓。」
棉湖堂	長老會	1850–1868 年間	「於是信者日增，遂於新寨鋪仔街租屋會集。」
揭陽堂	長老會	1866	「無幾，賃屋於城內八房祠前，即今店街馬路謝家圍內。」
庵埠堂	長老會	1870	「在內文里楊鑒澄先生藥房作祈禱所敬拜真神。」
甲子堂	長老會	1870	「自後則買東湖舊當鋪略加修理改造為禮拜堂。」
新亨堂	長老會	1876	「嗣因人數漸多，遂於一八九〇年乃另典倪三興餉當屋一座為禮拜堂。」
隔隍堂	長老會	1880	「得五經富區會派鄭教師至其家鄉神砂村宣道，嗣賃屋於市南街尾。」
海豐堂	長老會	1889	「嗣後信者漸眾，乃於本城龍門市設立祈禱所。」
關埠堂	浸禮會	1890	「常往炮台堂、橋頭堂聚集，間亦嘗租定關埠老市鋪屋為會所。」
灶浦堂	長老會	1892	「遂以本市北門外鼎鋪為臨時崇拜之用。」
登塘堂	長老會	1893	「教士會派義工陳得成翁蓝塘作開荒佈道之工，今圩埠前泰興餅店即昔日草創之佈道所也。」
汕尾堂	長老會	1894	「乃暫借教友林太伯鋪屋聚會。」
玉窖堂	長老會	1897	「翌年，改賃於玉窖老市溪崛。」
棉湖堂	浸禮會	1898	「賃鋪一間於本埠安定門外，修葺為祈禱所。」
東里堂	浸禮會	1898	「初於惠通街賃店為會堂。」
碣石堂	長老會	1900	「先後三遷，始購定舊當鋪為會所。」
龍口堂	長老會	1900	「先於柯處巷村，繼遷急水市租屋佈道。」
埭頭堂	長老會	1902	「當即購買鋪屋兩間，修理為會所。」
蓬洲堂	長老會	1903	「1910 年租堂於市之巷口鋪屋」
龍湖堂	長老會	1903	「始由西牧安飽德向許姓典樓鋪一間於直街處為祈禱所。」
玉浦堂	長老會	1912	「林才子、林愛兩等人兄弟及母相繼信道，遂借愛兩君之店為祈禱所。」
南塘堂	長老會	約 1914	「即買舊當鋪改造為聖堂，即今之聖所也。」
沙港堂	長老會	1917	「先在本墟典賃舊當鋪為祈禱所。」

[45] 本表中英國長老會所屬各堂材料出自汕檔：民國檔案 12–11–014，《長老會堂會史略》；美國浸禮會所屬各堂材料出自嶺東浸信會：《嶺東浸會七十週年紀念大會特刊》。建堂行為中多處出現當鋪的改造，筆者尚無依據能進行充分的解釋，或因當鋪一般附有較大的倉庫，便於擴充為聚會空間。

一方面，選擇商鋪作為堂址可能是為了規避改民宅作教堂可能帶來的不便。長老會的越晏如醫生（Andrew Wight）隨池約翰於 1908 年巡視陽隍時，曾抱怨教堂的觀感昏暗、骯臟、煙燻火燎，是一副「人們將當地民居改作教堂時常會見到的樣貌。」事實上，該建築已經是因老教堂過於狹窄而剛剛購置的新教堂。更大的不便是，這座新購得的教堂很快又陷入了房產糾紛，在鎮民的壓力下，地方官要求取消該房屋的交易。[46] 與民宅相反，在清末民初較為封閉的鄉村內部，商鋪常被村民認作是面向外人的空間。直至 20 世紀 20 年代，人類學家葛學溥（Daniel Kulp II）對潮州城北之溪口村進行考察時發現，村中超過四分之三的商店是由外村人經營。[47] 另一方面，教會的活動也常常與商鋪相關聯，陽隍堂正是由一位在當地擁有商鋪的白水湖（另一村莊）信徒促成才成為傳教點，而這位商人也在池約翰前往巡視時被按立為該堂執事。[48] 與白水湖相似，不少堂會的建堂歷程中也出現了商人的身影。前述由棉湖往媽嶼禮佛的七位婦女中，即有一「和尚嬸」（長老會詹承波牧師的大姑母）乃因營布業而同行前往汕頭；[49] 長老會的長美和柘林兩處堂會，便都是由在柘林經營「寶源號」的長美商人劉士遜、劉士安兄弟支持創立；籍貫奕湖的謝有朋在鹽灶任長老期間，亦「以經濟助營塘坊業，借賞引人歸主」；[50] 另一長老會精英陳萬和，則是在河婆經商時，「因店近會堂，有機得聞救道」而皈依。[51] 當然，如本文第二節末尾所述，長老會堂點的購建更多依靠差會的撥款，商人

---

[46] Presbyterian Church of England, *Report of the Foreign Mission: China, Formosa, the Straits Settlements, and India, 1908* (London: Spottiswoode, 1908), 49–50.

[47] 葛學溥（Daniel Kulp II）：《華南的鄉村生活——廣東鳳凰村的家族主義社會學研究》（*Country Life in South China: The Sociology of Familism*），周大鳴譯（北京：知識產權，2012），60–61。

[48] 同上。

[49] 汕檔：民國檔案 12–11–016，《偽中華基督教會嶺東大會——有關豐約輸、黃永亮等九十六名牧師傳略等材料》（下簡稱《長老會長老牧師傳略》），〈詹承波自傳〉，1948 年。

[50] 汕檔：民國檔案 12–11–014，《長老會堂會史略》，〈柘林堂會史略〉，〈長美堂會史略〉，〈奕湖堂會史略〉。

[51] 汕檔：民國檔案 12–11–016，《長老會長老牧師傳略》，〈長老陳萬和傳〉，約 1948 年。

信徒在其中起到的更多是中人的作用。商人信徒益於教會的，並非其個人的資產，而是其職業長於跨域交際的屬性。在長老會對汕尾教區（Swabue Field；亦稱「海陸豐教區」）的開拓中，村際市場的商人們被如此提及：

> 首先有一弟兄從河田挑土產到大安發售，順便帶了福音種子在言談中，向朋友宣傳。又一弟兄從新田到公平經商，亦在言談中把福音種子散給朋友。惟是神之力量不能測度，在不知不覺中，大安、公平兩地而有人接播福音、信奉基督、設立堂會。[52]

由此可見，與商鋪密切相關的商人群體也在早期建堂的過程中發揮作用，這同時也反映教會於墟市傳道所產生的積極效果。浸禮會的資料更進一步證明教會對市場和商人的關注。陸亞當（A. F. Groesbeck）曾向浸會傳教總部彙報稱：

> 最近，我開始了對城裏每一間商鋪的訪問活動（shop-to-shop visitation）。我拿着一疊印刷整潔的材料，向着我們來到潮陽的目標邁進，並保衛主道。[53]

與此同時，由於明清時期潮汕鄉村寇患、械鬥不斷，不少鄉村築寨以自衛，村際市場也多於村寨門附近等人流密集的場所建立。表 2 為堂史材料中可見的建於城/寨門附近的教堂。

---

[52] 汕檔：民國檔案 12–11–014，《長老會堂會史略》，〈海陸豐教區開拓史〉。

[53] Adam F. Groesbeck, “Shop-to-shop Visitation,” *The Baptist Missionary Magazine* 87 (1907): 23.

表 2：堂史材料中的「城門教堂」[54]

堂會	所屬差會	始建年份	鄰近城/寨門
孚山堂	長老會	1866	東門社
甲子堂	長老會	1870	東湖社柵門內
仙城堂	長老會	1870 年代	北門外
達濠堂	浸禮會	1870 年代	赤港鄉南門[55]
達濠堂	長老會	1880	赤港鄉西門
灶浦堂	長老會	1892	北門外
貴嶼堂	長老會	1882	南門外
龍港堂	長老會	1885–1896 年間	村寨門口
惠來堂	長老會	1890	東門外
黃岡堂	浸禮會	1892	北門楓林溝
靖海堂	長老會	1893	西門外
棉湖堂	浸禮會	1898	安定門外
博美堂	長老會	1907	南門外
蓬洲堂	長老會	1910	北門（1925 年所建新堂）

同時，河岸、城/寨門等空間常為神廟佔據，譚偉倫在對民間崇拜的研究中指出，不同於鬼魂居無定所的想像，神靈一般會佔據中國農村的各個重要方位（即正東、南、西、北）。[56] 潮汕地區城門口的神廟一般也作為「地頭廟」，當鄰近居民去世，便會去拜祭告神，因此這類神廟也被認為「煞氣」最重；另一方面，可供停泊的河岸除為「墟埠」（如登塘堂）外，也常常為媽祖等民間信仰的常規選址。這兩者都構成了市場與「神聖空間」[57] 的重合。因此，臨近市場和交通點的建堂選址傾向「無意」中在空間上形成了「交通點—市場—神廟—教堂」的套疊關係，造成教堂對「神聖空間」的侵入，形成了基督教與本土信仰之間的競爭。

---

[54] 本表中英國長老會所屬各堂材料出自汕檔：民國檔案 12–11–014，《長老會堂會史略》；美國浸禮會所屬各堂材料出自《嶺東浸會七十週年紀念大會特刊》。

[55] 該堂材料未詳，所據為筆者在上文中提及的實地考察。

[56] 譚偉倫：〈中國農村的集體祭拜活動和節日〉，宗樹人（David A. Palmer）、夏龍（Glenn Shive）、魏克利（Philip L. Wickeri）編：《中國人的宗教生活》（香港：香港大學出版社，2014），37。

[57] 參見勞格文（John Lagerwey）、科大衛（David Faure）編：《中國鄉村與墟鎮神聖空間的建構》（北京：社會科學文獻，2014）。



圖 12：達濠達埠鄉北門北帝廟前告示碑。
筆者攝於 2017 年 7 月 15 日。

不過，此類「神聖空間」一般對污穢及外來異物均有所抗拒，這在上述達濠埠的案例可得到體現，由光緒二年（1876）六月的城門廟前碑文可知，晚清時期的達濠鄉民把民間崇拜的廟宇及其周邊，均視作聖潔之地，不許藏污納垢（見圖 12[58]）。在此種情況下，胡衛清所言民間信仰的「包容性」或許未能夠圓滿解釋，事實上，神廟着實為教堂帶來不少麻煩。由於將教堂建於神廟附近，教會的儀式不時會受到如碑文中所述做戲、放炮等祀神活動的影響。范正義在研究清末福建教案時便指出，迎神賽會是鄉間最易引發民教衝突的場域。一方面，賽會組織、攤派程序所代表的鄉村社會秩序與客觀上重構了宗族、社會關係的基督教會常生摩擦；另一方面，因入教而被要求在例行攤派中退出的信徒，在賽會之際便於非

[58] 圖 12 中碑文：「一議：此地是龍脈，若有偷、挑、塗者，被人拿獲，罰影戲一台；一議：此處不許堆積糞穢等物，若有違者，被人查覺，將糞穢擔淨，並罰錢貳百以買香紙、火炮祀神。/達濠紳士：吳寶、張閣口、李樹興/光緒二年六月吉立。」

基督徒鄉民眼中凸顯為「他者」，在本為構建認同的儀式上暴露出自身信仰的異質性，而更易被目為攻擊目標。[59] 潮州地區的情形亦頗相似，如在 1888 年，長老會原定於中歷八月廿三日派卓為廉（William Duffus）到揭陽堂為林芳行按立牧師之禮，但因為「該處迎神賽會甚為混雜」，只得延至九月初一進行；[60] 光緒十八年（1892）在揭陽縣出現的反洋揭帖，正是自客屬鄉鎮河婆的廟集之日開始爆發和蔓延，並引發數起攻擊傳教士的案件；[61] 直到二十世紀初，達濠、棉湖等地仍有因賽會派費而引發的民教衝突。[62] 早在潮惠長老大會成立的首場集會上，大會便十分關注此種「迷信」活動，並開始討論設立「聚集會堂禮拜之規、戒乾與俗中做節看戲」，[63] 將此事托與金護爾（Hur. L. Mackenzie）辦理。但直到 1884 年，會議記錄稱：「金護爾回覆其所備家中設立禮拜及敬守安息、公禮拜等條規，至於遠別俗務等規則，未預備。」[64] 又一年後，金護爾仍稱：「遠別俗務等規，此次未便，須俟後會回覆。」[65] 儘管從《潮惠長老大會公例》中可知此規例最終得到設立，但這一歷時四年的漫長討論足以顯示，對信徒「做戲」、「看戲」之事，早期的教會難以有效阻止。

---

[59] 范正義：《眾神喧嘩中的十字架》，156–83。

[60] 汕檔：民國資料 C282，《長老大會紀事冊（第一冊 1881–1896）》，1888 年 10 月 10 日（光緒十四年九月初六）會議記錄。

[61] 呂實強編：《教務教案檔．第五輯（一）》（臺北：中央研究院近代史研究所，1977），2201。

[62] 1903 年達濠案見：劉澤榮：〈拒派受累（汕頭）〉，《通問報．耶穌教家庭新聞》，第 222 回，1906 年 10 月 31 日，《教務》專欄；1906 年達濠案見：侯友誠：〈紳耆阻教駭聞（汕頭）〉，《通問報．耶穌教家庭新聞》，第 202 回，1906 年 6 月 13 日，《教務》專欄；1906 年棉湖案見：劉澤榮：〈被勒遭搶（汕頭）〉，《通問報．耶穌教家庭新聞》，第 227 回，1906 年 12 月 5 日，《教務》專欄。

[63] 汕檔：民國資料 C282，《長老大會紀事冊（第一冊 1881–1896）》，1881 年 6 月 9 日（光緒七年五月十三）會議記錄。

[64] 同上，1884 年 5 月 7 日（光緒十年四月十三）會議記錄。

[65] 同上，1885 年 5 月 6 日（光緒十一年三月廿二）會議記錄。

四、對「迷信」的利用：做戲、說書與買鬼屋

長老會對「做戲」的抗拒，主要針對的是該行為同「迷信」的密切關係。潮劇學者的研究指出，民間崇拜是清代潮劇勃興的重要推手。時間上，神誕日、傳統節日以及疫病流行期，為潮劇提供了得以大規模演出的機會；空間上，無論是固定建築抑或臨時搭建，戲台的設置常常就在神廟、祠堂之前。並且，潮州地區的這種娛神戲劇還常常存在各戲棚相互競爭，即上文之「賽會」，使得演出之時場面雜亂非常。[66]

有趣的是，一些傳教士並不認為演潮劇一無是處，在斐姑娘的觀察中，戲班裏的女孩便是同齡女性中少有的識字者。[67] 甚至在某些情況下，「做戲」一事同樣也得到教會的利用。諸多教會事業的主要投資者富商陳雨亭，是蓬洲建堂的主要推手，他「感於鄉人迷信，因決從改良風俗入手以廣布福音」，並由此在他那位於蓬洲所城南門外的糖坊前「每年演潮劇勸人棄假歸真、改革纏足陋習，而於戲台上高懸布鞋和藥水叫人領用放足。」[68] 一種「迷信」的儀式被如此摻入「文明」的放足和西藥，改寫成了傳播福音的儀式。值得注意的是，陳雨亭選擇演戲和傳道的地點，同達濠堂的選址十分相近——他的糖坊也位於村門口的市場。市場同時也是神廟「做戲」時常選擇的場所，傳教報告介紹圖 13 中的戲台時，便介紹道：「〔戲台〕於拜偶像的節慶在市場豎立達三十天」。[69]

---

[66] 吳國欽、林淳鈞：《潮劇史（上編）》（廣州：花城，2015），245–50、286–88；高有鵬：《廟會與中國文化》（北京：人民，2008），150–52。

[67] Fielde, *Pagoda Shadows*, 3.

[68] 汕檔：民國檔案 12–11–014，《長老會堂會史略》，〈蓬洲堂會史略〉。

[69] Presbyterian Church of England, *Report of the Foreign Mission: China, Formosa, the Straits Settlements, and India, 1910*, 37.



圖 13：客屬教區的戲台[70]

傳教方式上對本土行為的借鑒甚至還可能直接跨入廟宇之中。長老會中主管學堂事務的白為廉（William Paton）在 1908 年進行了一次對潮陽的訪問，有七名來自汕頭基督教青年會（Swatow Y.M.C.A.）的學生與他同行，並於到達當晚分別在教堂和當地基督徒的商鋪中留宿，以準備第二天的佈道活動。這七位學生在第二天的行程中分三組在縣城和臨近鄉村活動，其中一組因發現那裏有一大群人聚集在一起聽說書人的講述，選擇了進入一座大廟展開傳教。「這些學生抓住了這個極好的機會向〔他們〕講出了我們那些更為精彩神奇的故事。」白為廉如是記錄。[71]

---

[70] 來源：Presbyterian Church of England, *Report of the Foreign Mission: China, Formosa, the Straits Settlements, and India, 1910*, 37. Princeton Theological Seminary Library.

[71] Presbyterian Church of England, *Report of the Foreign Mission: China, Formosa, the Straits Settlements, and India, 1908*, 43.



圖 14：「汕頭：廟前的鄉村廣場」[72]

此種對神廟空間的侵入也體現在購買建堂屋宇一事上。不同於史維東研究中提及的風水觀念對教堂選址的干擾，潮州地區的傳教士在建堂問題上反而利用了「迷信」。浸禮會傳教士師雅各記述了發生在上村的買「鬼屋」事件：

> 上村（Cie Chng，位於普寧縣）的一眾基督徒非常渴望得獲一座房屋來用作聚會堂，經過認真的考慮之後，他們一致決定去問問是否能使用那座被忽視的、部分荒廢的祖廟。那座建築物曾是村中最好的，但自從被譴責為導致宗族和子孫後代沒落的禍首之後，它便被棄用了。人們說，那些祖先的靈魂已不再願意守護那座廟，惡靈由此便佔領了它。

當基督徒們提出購買廟宇的意願後，村民的態度是：

---

[72] 筆者按：該廟規格甚大，題名「汕頭」所指應為教區，而非汕頭埠。圖中可見廟前廣場多有娛樂活動。來源：Presbyterian Church of England, *Report of the Foreign Mission: China, Formosa, the Straits Settlements, and India, 1906*, 41. Princeton Theological Seminary Library.

〔基督徒的〕親戚們嘗試告訴他們這種愚蠢行為會帶來的可怕後果。而那些更加反對他們所信的宗教的人們，則樂見他們去那座建築裏頭試試運氣。[73]

據本土基督徒此後所寫的堂史，此次購買的選址其實是師雅各最先提出的。[74] 在他的推動下，上村的基督徒最終成功買下了這一廟宇，並翻新用作禮拜堂，開堂之日甚至還有棉湖堂的教友前來祝賀。[75] 無獨有偶，樟林堂的建立也有類似經歷。黃寶山等樟林堂早期信徒謀劃建立教堂時，正趕上樟林仙隴堀頭的書齋（荒廢祠堂）鬧鬼，於是得以用賤價購得。雖然此堂在開堂當天受到鄉民的打鬧，但在獲得惠潮嘉道台的告示要求紳民對「安分傳教、習教之人」以禮相待後，樟林堂會便得以在此「鬼屋」中安頓，「民教綏安」。[76] 趙世瑜的研究指出，晚清天主教對寺廟的強佔常常引發以鬼神鬥爭為形式的民教衝突。[77] 雖然樟林堂在發展初期亦遭遇挫折，但基督新教在潮州地區對荒廟的購置取向顯然與天主教的做法不同，地方村眾事實上也接受了後者的「佔據」。

師雅各筆下非基督徒對上村建堂的反應，更能說明民眾接受這種行為時的邏輯，他們與教會在此事上有着各異的解讀：

許多人看到這些基督徒享受着靈魂之上的愉悅，下結論說，耶穌基督的追隨者具有驅除祖廟中惡靈的法力，就像他們之前能驅除棉湖佛寺裏的一樣。[78]

---

[73] Speicher, *The Conquest of the Cross in China*, 109–108.

[74] 嶺東浸信會：〈上村堂〉，載《嶺東浸會七十週年紀念大會特刊》，34。

[75] Speicher, *The Conquest of the Cross in China*, 110.

[76] 嶺東浸信會：〈樟林堂〉，載《嶺東浸會七十週年紀念大會特刊》，7；江澤楷編：《澄海基督教樟林堂堂史（1872–2016）》，24。

[77] 趙世瑜：《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》（北京：北京大學出版社，2017），127–31。

[78] Speicher, *The Conquest of the Cross in China*, 109–10.



圖 15：棉湖花果寺。寺廟附設的樓房與今基督教棉湖堂（原長老會屬）僅一牆之隔，抬頭可見基督教棉湖堂的紅色十字。筆者於 2018 年 5 月 12 日攝。

浸禮會在棉湖亦設有教堂，起初的選址與達濠堂相似，賃安定門外的鋪屋改建而成。但 1898 年（師雅各記錄為 1899 年春）該堂被反教村民焚毀，在與官紳的商討中，最終確定以文祠邊的破關廟作賠[79]——該廢廟亦是「鬼屋」，據稱建造該廟的工匠均離奇死去。[80] 師雅各所說的棉湖「惡靈」一事，便是指上述村眾反教一事。該年，鋪屋改造竣工，正行獻堂典禮時，有一村民口稱被附近佛廟中神明附體，下令要拆毀教堂，於是村眾一擁而上，將堂搗毀。浸禮會棉湖堂的建堂歷程恰是沿着從交通點（安定門）附近的商鋪到神廟競爭的路徑：師雅各到達棉湖時，很快與一眾商鋪主交好（made friends with a number of shop-keepers），並由此謀得神廟邊的鋪屋建堂；在因神明附身的想像而毀堂後，旋即又因民間對邪

[79] 嶺東浸信會：〈棉湖堂〉，載《嶺東浸會七十週年紀念大會特刊》，31。

[80] Speicher, *The Conquest of the Cross in China*, 283

靈的想像而獲廟建堂。[81] 在上述購「鬼屋」的特殊個案中，村民們得以在自己的世界觀中，對教堂佔據「神聖空間」一事，展開合理的解釋，以使自己在邏輯上接受其侵入。

結論

討論至此，上文中有關堂會選址的混雜現象終於得到相對圓滿的解釋。綜上所述，儘管存在對各類「迷信」現象的反感與批評，但教會在擇址建堂問題上並不規避瀰漫着「迷信」氛圍的民間廟宇。此一對原有「神聖空間」的侵入雖然在賽會等時刻給堂會帶來諸多麻煩，但此類地點往往因為臨近市場而能吸引村中密集的人流，或是因他人的「迷信」而售價低賤，正是買屋建堂最有利之所。並且，對教會及本土基督徒而言，「神聖空間」中的地方神明皆屬虛誕、無可畏懼，且進駐「鬼屋」一類的廟宇還可樹立基督教之「上帝」不亞於地方神祇的驅魔形象。由此，沿着村際市場的差傳研究路徑，透過商人信徒的傳教和協助建堂，教堂選址常形成「交通點—市場—神廟—教堂」的空間套疊，基督教由此進駐鄉村墟市中原有的「神聖空間」。

墟市與神聖空間的關係，也是清代鄉村研究的關注點之一。在潮學研究中，陳春聲通過對樟林的研究指出，清中葉以來樟林埠多重疊合的神廟系統，對強化雜姓商埠的地緣認同和內部秩序產生了積極作用，透過這一套系統，鄉村士紳與商人以管理廟產、資助公益、組織祭祀與儀式等形式介入底層控制。[82] 晚清潮州教堂在鄉村的建立，雖未動搖神廟系統的運作，但亦通過調適使得新興的基督宗教得以嵌入鄉村社會。這一過程中，選址於市場是關鍵的一

---

[81] Ibid, 282–85. 李期耀同樣關注到這一事件，並以之為例對浸禮會堂點的擴張方式作出了精彩的分析，參見李期耀：〈差傳教會與中西互動〉，43–44。

[82] 陳春聲：《地方故事與國家歷史——韓江中下游地域的社會變遷》（北京：三聯書店，2021），324–28。

步。相對於宗族村落或村中的居民區，市場這一更趨外向的異質性空間，既契合基督教初傳之時的陌生形象，又便利了以鋪屋為早期型態的堂宇購置。類似的經驗也可在其他福佬（Hoklo）社區中找到：在海峽殖民地的檳城（Penang），聖公會教堂與廣福宮的鄰近，曾使得雙方在 1857 年因酬神演戲和主日崇拜的日期重疊而產生衝突；[83] 赴潮浸禮會傳教士早期立足於香港長洲時，便將堂點選在街渡碼頭邊的街市上；[84] 至今仍存的廈門竹仔堂、泉州泉南堂亦地處市場或商業街（圖 16、17）。總而言之，晚清潮州鄉村教堂與神廟的鄰近現象，始於教會偏重墟市的選址傾向，這一空間關係一方面使得教會忙於應對神廟帶來的挑戰，另一方面也使得區隔於神廟系統的基督徒村民成為墟市異姓群體中特殊的一支，在經歷調適後得以立足於市場這一廟堂林立的公共空間。

---

[83] Zhang Beiyu, *Chinese Theatre Troupes in Southeast Asia: Touring Diaspora, 1900s–1970s* (London and New York: Routledge, 2021), 24–25.

[84] 湯紹源：〈長洲浸信會源考——十九世紀的一頁〉，載《長洲浸信會 160 週年紀念特刊》，關育健編（香港：長洲浸信會，2004），14。



圖 16：廈門基督教竹仔堂。筆者攝於 2019 年 12 月 7 日。



圖 17：泉州基督教泉南堂。筆者攝於 2019 年 12 月 8 日。

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 21: 53–79 (print version)
Published online November 4, 2022; in print February 2023

A Study of John C. H. Wu's Later Thought of Natural Law
吳經熊後期的自然法思想研究

CHENG MAO
程卯

Abstract

This paper focuses on three aspects of John C. H. Wu's later thought of natural law, namely, the changing natural law, the intuitionalist perspective of natural law, and the personalist perspective of natural law, paying particular attention to how he synthesized and transcended the opposing legal and philosophical schools in the past, and how he creatively interpreted St. Thomas Aquinas' theory of natural law according to his own Chinese philosophical tradition. Finally, this paper hopes to conclude and evaluate Wu's later thought of natural law.

Keywords: John C. H. Wu, natural law, Thomism, Chinese culture

---

CHENG Mao 程卯 is a PhD student of Department of Theology and Religion, Durham University.

本文曾於2021年12月6至8日舉行之第十屆「基督教與中國社會文化」青年學者國際研討會中發表，是次會議由香港中文大學基督教研究中心與香港中文大學崇基學院神學院合辦。

本文聚焦在吳經熊晚期的自然法思想的三個方面：變化中的自然法、直覺主義的自然法以及人格主義的自然法，特別關注他對既往之法學與哲學中的對立學派的綜合與超越，以及他如何根據自身的中國哲學傳統，對聖湯瑪斯．阿奎那的自然法理論作出創新的詮釋。最後，本文希望對吳經熊後期的自然法思想作出總結與評價。

關鍵詞：吳經熊、自然法、托馬斯主義、中國文化

一、緒論：超越東西方的法學與信仰

吳經熊是近代中國一位中西文明合璧於一身的奇才。他的一生跨越法律與宗教，在每個領域都學貫東西，更將二者融合得天衣無縫、渾然天成。他的第一重身分是近代法治建設和法律教育的重要人物，曾經做過法官、律師、立憲者，被法學界肯定為中國第一位世界級的法理學家，也是中國與西方法學交流的重要橋樑。[1] 而就第二層身分而言，他是一位典型的知識分子型天主教徒，是中國教會的傑出代表和普世教會的典範。有學者甚至認為，他在中國教會界的地位，應該相當於古代的護教者和教父們。[2] 賴百嘉（Paul M. A. Linebarger）稱讚他是「當今世界最異乎尋常的人之一；他吸收了一切知識——遠東的和西方的」，「擁有像 T. S. 艾略特〔Thomas Stearns Eliot〕這樣的西方人所沒有找到的道德平衡和深刻的個人

[1] 許章潤：〈當法律不足以慰藉心靈時——從吳經熊的信仰皈依論及法律、法學的品格〉，載氏著：《法學家的智慧——關於法律的知識品格與人為類型》（北京：清華大學出版社，2004），77、80。曾建元：〈吳經熊與何姆斯出土書信——吳經熊在中華民國百年法治史上的歷史地位〉，《中華行政學報》第 11 期（2012）：208。曾建元：〈跨越東與西——吳經熊的人與法律思想素描〉，《臺大法學論叢》32.3（2003）：2、49–53。

[2] 田默迪（Matthias Christian）：〈吳經熊——一位偉大的中國人和天主教徒〉，李篤平譯《哲學與文化》18.2–3（1991）：252。

確信。」[3] 而在他晚年寫下的自傳中，吳經熊卻自言：「我們的朝聖之旅既不是朝東的，也不是朝西的，而是朝內的；這就是我所謂的『超越東西方』了」。[4]

學界通常認為，吳經熊的思想可以清晰地劃分為兩個階段：早年他的思想深受美國實用主義和社會法學的影響，滿懷「法律救國」的熱情，積極投身中國現代化法治建設。[5] 然而，他在這一時期的法學論述比較分散，對自己的思想缺乏系統的構建和完整的表述。[6] 而在 1937 年山河動盪之際，吳經熊以近不惑之年皈依了天主教，這成為他生命中的轉折點。一些法律學者惋惜他的法律事業就此中斷，距離頂峰僅一步之遙。[7] 但從信仰的角度來看，吳經熊作為一位深受中國文化薰陶的知識分子，以及一位虔誠的天主教徒，為探究和溝通兩種文化的傳統與核心，投入了畢生心力，逐漸達到了對東西方的深度瞭解，乃至智慧圓融的境界。[8] 還有學者正確地指出，吳經熊從未放棄法律理想，他在後期再度轉向法律哲學

---

[3] 賴百嘉的評價轉引自吳經熊（John C. H. Wu）：《超越東西方》（*Beyond East and West*），周偉馳譯（北京：社會科學文獻，2002），369。吳經熊在文中提及「在他的一本論中國的書裏」，但沒有說明是賴百嘉哪一本著作。

[4] 吳經熊：《超越東西方》，402。

[5] 同上，96–97。曾建元：〈跨越東與西〉，19。William P. Alford and Shen Yuanyuan, "Law is My Idol," 載《吳經熊博士百週年冥誕紀念學術研討會論文集》，輔仁大學校牧室編（新北：輔仁大學出版社，2003），51–59。吳經熊在這一時期的著作，可參考吳經熊（John C. H. Wu）：《吳經熊法學文選》，孫偉、李冬松輯譯（北京：中國政法大學出版社，2012）。

[6] 梁治平：〈梁序〉，載田默迪（Matthias Christian）：《東西方之間的法律哲學——吳經熊早期法律哲學思想之比較研究》（*Rechtsphilosophie zwischen Ost und West: eine vergleichende Analyse der frühen rechtsphilosophischen Gedanken von John C. H. Wu*）（北京：中國政法大學出版社，2004），ii。

[7] 許章潤感嘆道：「當吳氏在不惑之年結束放浪生涯，皈依基督後，幾乎盡拋平生所學，與法學徹底分手，而演繹出近世中國法學史上的一樁名案……其執信之切，奉獻之誠，踐履之坦蕩，在無神論者看來，幾達走火入魔。」許章潤：〈當法律不足以慰藉心靈時〉，79。何勤華亦嘆息，吳經熊和近代許多知識分子一樣走了一條法律救國之路，他曾使盡渾身解數對近代中國法治和法學施加影響。1927 至 1938 年吳經熊正值學術生涯的黃金期，但他卻在建功立業之際，戛然而止其法律人生，引人深思。何勤華：〈序〉，載吳經熊：《吳經熊法學文選》，1–2。梁治平無不遺憾地說，到了 1940 年之後，由於時代變化和個人原因，吳經熊在法學方面的影響逐漸減弱。梁治平：〈梁序〉，iii。

[8] 田默迪：〈自序〉，載氏著：《東西方之間的法律哲學》，i。

的研究，以天主教法哲學為源頭活水，會通中西，構建出以自然法為中心的法哲學體系。這一時期的自然法思想使他的法律哲學擁有了成熟的形式。[9] 對於吳經熊前後期思想的變化，目前學界基本上認同田默迪的觀點，即吳氏後期的思想轉變，從表面來看與前期呈現出一些明顯的斷裂甚至突變，但他的精神發展路線則始終具有深刻的內在一致性。[10]

然而，筆者注意到，目前國內學界對吳經熊的研究明顯地一分為二，法學界的研究主要集中在對其早期法哲學思想的梳理，[11] 而基督教界則主要關注其後期譯經成就、超越東西方的信仰之路、以及他對基督教和中國文化的互相詮釋。[12] 至於對吳經熊後期「超

---

[9] 曾建元：〈跨越東與西〉，19。田默迪：〈吳經熊〉，245。

[10] 田默迪：〈自序〉，ii。鄭志華：《超越東西方的法哲學家——吳經熊研究》（杭州：浙江大學出版社，2012），109。張鈺：〈朝向人格主義——論吳經熊法哲學的三次轉向〉，《河北法學》第 7 輯（2018）：176。Alford and Shen, “Law is My Idol,” 67.

[11] 對吳經熊的法學思想評價比較中肯的研究著作有：田默迪：《東西方之間的法律哲學》；鄭志華：《超越東西方的法哲學家》；Alford and Shen, “Law is My Idol” 等。另有部分法律學者，由於不解其信仰內核，難免對吳經熊的法學著作產生誤解和錯誤的評價。例如，許章潤認為：「僅就吳氏這一學術個案而言，甚為吊詭的是，以筆者的閱讀經驗來看，今日捧讀吳氏遺著，首先讓人感慨莫名的，除開其所用語言本身即多為英文不論，論理念論範式，亦無一不是英美派的西方的，很難當得上一個『中國法學』的代表人物的頭銜。」許章潤：〈當法律不足以慰藉心靈時〉，99。不過，到了吳經熊的《正義的源泉》中譯本出版，許氏為其作序之時，他的觀點已經發生了很大轉變。見下文腳注 119。

[12] 本文注意到，天主教背景的學者對吳經熊在這方面的貢獻更有興趣，並且都對他給予了非常高的評價。例如郭果七：《吳經熊——中國人亦基督徒》（臺北：光啓文化，2006）。林雪碧：〈吳經熊與中國教會本地化〉，《天主教研究學報》，第 5 期：現代歷史中的基督宗教，古偉瀛編（香港：香港中文大學天主教研究中心，2014），181–82。Lihi Yariv-Laor（雅麗芙）：“The 君子 junzi as a Protagonist: ‘Wisdom Psalms’ in Wu Ching-hsiung’s Translation”〔以「君子」為中心人物——吳經熊譯筆下的「詩歌智慧書」〕，《天主教研究學報》，第 5 期，200。John A. Lindblom, “John C. H. Wu and the Evangelization of China,” *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 8, no. 2 (2005): 137–43, https://doi.org/10.1353/log.2005.0019. Anthony E. Clark, “Finding Our Way: Thomas Merton, John Wu and the Christian Dialogue with Early China,” *The Merton Annual* 29 (2016): 201–2. 然而，如果對天主教神學的理解不足，也很容易誤讀吳經熊的神學思想及其貢獻。例如，有人認為，吳經熊有區分劉小楓所說的理想型態的基督教與歷史——地域型態的基督教。而其實吳經熊正是在恩典與自然的意義上談

越東西方」之成就的研究，因多數研究者未能同時具備法學（特別是英美法）、基督教（尤其是天主教神學）以及中西文化的背景，難以深入理解吳經熊本人在後期綜合法學與信仰，超越東方與西方而達到的「智慧圓融」之境，實屬遺憾。具體而言，目前學界對吳經熊後期自然法思想的研究有以下幾種明顯的問題：（1）將吳經熊的自然法思想當作對聖湯瑪斯．阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225–1275, 以下略作聖湯瑪斯[13]）的直接繼承，而未能區分出吳經熊對聖湯瑪斯自然法思想的詮釋與聖湯瑪斯本人、以及其他天主教神學家的不同。（2）在討論自然法和永恆法、人定法的關係時，仍以羅馬法——大陸法系中三者的理性位階為原型，而未能理解吳經熊對衡平法和普通法的論述。（3）缺乏對中國傳統與基督教的形而上學和知識論的比較研究，因而未能理解吳經熊對中國哲學和天主教哲學的融合。因此，本文希望將吳經熊的自然法思想放回其本身的廣闊背景和思想傳統中，包括天主教的托馬斯主義自然法傳統，二十世紀的法哲學，以及吳經熊所理解的儒、釋、道相互滲透的中國文化精神。

在以下部分，本文希望聚焦在吳經熊晚期的法律與哲學研究文本，包括《正義之源泉——自然法研究》、《內心悅樂之源泉》等，結合其早期著作，輔之以其他二手文獻。在下文中，本文將吳經熊的自然法思想歸納為三點：變化中的自然法、直覺主義的自然法以及人格主義的自然法，希望從這三方面分別探討吳經熊早期到後期自然法思想的發展，着重分析他後期的自然法理論的特色與貢獻，包括他對既往之法學與哲學中的對立學派的綜合與超越，以及他如何根據自身的中國哲學傳統，對聖湯瑪斯的自然法理論所作出的創造性詮釋。最後，本文希望對吳經熊後期的自然法思想作出總結與評價。筆者認為，吳經熊的自然法思想不僅以中國傳統哲學更新了基督教的形而上學和倫理學，也以基督教思想綜合了儒、釋、道的核心精神，實現了真正的「超越東西方」之理想。

論二者的關係。戴勁：〈文化載體與神學信仰的區分——從「前漢語神學」到「漢語神學」（廿世紀後）〉，《輔仁宗教研究》第 36 期（2018）：111。

[13] 吳經熊在其著作中一般使用"St. Thomas"，因此本文沿用「聖湯瑪斯」的譯名。

「我基本的和持久不變的心向，一直是想超越一切相反相成的觀點，在認識論的方面，我曾企圖超越並綜合概觀和個觀。同樣，在自然法的問題上，我曾企圖超越並綜合恆常與無常，固定與變遷。」[14] 為此，「我們需要一種天主教之真精神及去直面當下困境之到的勇氣，這將幫助達到一種至關重要的新的綜合。」[15] 在吳經熊早期的思想歷程中，他總是在西方現代法律文化的兩種對立衝突中，尋求一種超越二者之上、更高的和諧之視角，來達至二者之間的綜合與統一：在保守主義與進步主義的對立中，他傾向一種變化中的恆常；在形式主義與實證主義的對立中，他傾向在對超越的物自體直覺之中，尋求二者更高的綜合；而在集體主義與個人主義之對立中，他傾向以位格為中心的人本主義。而在後期皈依了天主教之後，吳經熊在聖湯瑪斯的思想中發現了達至這種綜合所需的智慧。然而，不同於聖湯瑪斯和西方的托馬斯主義者，吳經熊有意避免了經院主義的理性主義「謬誤」，而傾向回歸東方和諧悅樂的靈性傳統，以此重新發掘聖湯瑪斯思想中的活潑與靈動，用中式長衫為基督獻上一件新的「無縫的上衣」。[16]

二、變化中的自然法

馬漢寶認為：「吳先生之法律哲學，基本上顯然師承聖湯瑪斯阿奎那斯的自然法理論」。[17] 田默迪同樣認為，吳經熊在晚年重新開始

---

[14] 吳經熊：〈我的法律哲學——在進化中的自然法〉，載氏著：《內心悅樂之源泉》（臺北：東大圖書股份有限公司，1981），172。

[15] 吳經熊（John C. H. Wu）：《正義之源泉——自然法研究》（*Fountain of Justice: A Study in the Natural Law*），張薇薇譯（北京：法律，2015），78。John C. H. Wu, *Fountain of Justice: A Study in the Natural Law* (Taipei: Mei Ya Publications, 1971), 59.

[16] 此說法來自吳經熊自傳第 19 章的標題。吳經熊：《超越東西方》，360。原文標題為“A Chinese Tunic for Christ”。

[17] 馬漢寶：〈吳經熊的法律哲學——從自然法思想之發展說起〉，載《吳經熊博士百週年冥誕紀念學術研討會論文集》，37。

研究法律哲學，變成聖湯瑪斯自然法哲學的有力代言。[18] 然而，吳經熊承認自己對聖湯瑪斯自然法的理解與其他托馬斯主義的學者有所不同。他坦言自然法的進化這一理論，會令許多聖湯瑪斯的研究者也大大驚訝。然而，他認為這不過是從聖湯瑪斯的前提觀念所推演出的必然結論。[19] 田默迪注意到，在吳經熊對聖湯瑪斯的詮釋中，他保留了中國思想的彈性，能適應歷史的變化而不陷入一個僵硬的演繹中。[20] 筆者認為，吳經熊對自然法之變化的理解有兩個來源，一是早期的法律實證主義之影響，二是後期以自身的中國哲學背景對聖湯瑪斯作出的重新詮釋。關於第二種來源，本文將在之後的部分繼續分析。

首先，「進化中的自然法」是吳經熊的自然法思想最典型的特徵。但他對於「進化」的理解，在前後期的側重點有所不同。吳經熊在 1964 年的一篇文章中自我總結道：

> 我的法律哲學，主要不外乎兩點：第一點是，自然法是一切法律之基礎。第二點是，自然法不是死殭殭的一成不變的東西，而是與時俱進的有機體。因此，我的法律哲學，可以用一個標題來概括：在進化中的自然法。[21]

然而吳氏自言，就其前期的觀點而言，他強烈地傾向社會法學派主張的法的成長和變遷，幾乎是主張唯一不變的就是變化本身。[22] 這一思想首先來自社會法學的一種共同主張，即法律的現實是不斷演化和發展的。與吳經熊交往甚密的美國法學家霍姆斯（Oliver

---

[18] 田默迪：《東西方之間的法律哲學》，206。

[19] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，載氏著：《內心悅樂之源泉》，190。

[20] 田默迪：〈跋〉，《東西方之間的法律哲學》，206。

[21] 吳經熊：〈我的法律哲學——在進化中的自然法〉，載氏著：《內心悅樂之源泉》，166。

[22] 同上，174–76。吳經熊早年還曾在霍姆斯給大法官的信件中說明，當社會法學派說沒有一個像自然法一樣永恆不變的東西時，他們所說的正是自然法。他對這種自然法作出了生動的形容：「我們所看到的自然法，像上主之面一樣，這面孔乃是善良的、生動的、表達內在感情的、回應外在變化的，且關注着人類的福祉，這是自然法之真容」。吳經熊：《超越東西方》，102–3。

Wendell Holmes Jr.）、龐德（Rosco Pound）、卡多佐（Benjamin Nathan Cardozo）等都屬於社會法學派，吳經熊將他們的思想稱為「法律之多元論」。[23] 與此相反，當時法律界中的一元論或獨斷論認為法律的現象可以追溯到一個單一的本源，或是通過單一的原則進行解釋。[24] 吳經熊認為，獨斷論者假藉自然法之名，將相對的、細節的主張當作絕對。相比之下，社會法學派憑藉正義的直覺，反而更加接近真正的自然法。[25] 因此，在這一階段，吳經熊強烈地傾向社會法學派關於主張法律的多元論和演化的觀點。[26]

而在其後期的觀點中，吳經熊則傾向於從自然法、永恆法與人定法之間的關係來理解自然法的變化。自然法相對於永恆法是變化的，而相對於人定法則是穩定的。他將自然法比作一座橋梁，「其一端架在人定法的一邊，而另一端則植根於永恆法的彼岸。若從人定法這邊看自然法，自然法可變的一面，清晰可辨；然而若從永恆法的彼岸看自然法，則自然法不變的一面，亦甚瞭然。」[27] 首先，從自然法和永恆法的關係來看，自然法與永恆法不能混為一談。永恆法是神的智慧的別稱，是絕對、完全、不會變化成長的。[28] 它是物質世界的秩序和道德理性秩序的共同起源，是二者共同紮根的至高存在之本性，也就是實在自身。[29] 而自然法來源於永

---

[23] 吳經熊：〈法律之多元論〉，載氏著：《法律哲學研究》（上海：會文堂新記書局，1933）。本文使用的文本來自吳經熊：〈法律之多元論〉，載氏著：《法學哲學研究》，許章潤編（北京：清華大學出版社，2005），81。亦可參考 John C. H. Wu, "The Juristic Philosophy of Justice Holmes," *Michigan Law Review* 21 (1922): 523–41. John C. H. Wu, "Juristic Philosophy of Roscoe Pound," *Illinois Law Review* 18, no. 5 (1923–1924): 285–304. John C. H. Wu, "The Juristic Philosophy of Judge Cardozo," *China Law Review* 2, no. 3 (January 1925): 109–16.

[24] 吳經熊：〈法律之多元論〉，81。吳經熊：《法律之一元論》，載氏著：《吳經熊法學文選》，40–41。

[25] 吳經熊：〈我的法律哲學——在進化中的自然法〉，172–76。吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，186–87。

[26] 吳經熊：〈我的法律哲學——在進化中的自然法〉，175–76。

[27] 同上，178–79。

[28] 同上，176。

[29] 吳經熊：《正義之源泉》，17–24。Wu, *Fountain of Justice*, 12–16.

恆法，是人類理性對於永恆法的參與。[30] 然而，人類經由其理性，並不能對於神的智慧的啓示完全參與，只能作局部而有瑕疵的參與。永恆法的本性超出了我們的理解能力，只有當我們的法律在多大程度上分享了正確的理性，才能在多大程度上來自永恆法。[31] 此外，吳經熊還以中國經典中的智慧，進一步詮釋上帝神秘的永恆法與自然法的區別。[32] 從道家的本體論來看，天主之道是常道，也就是不可道之道。因此我們不能用概念和推理的方法，只能以類比、象徵或暗示來言說。[33] 我們不可以像西方的經院主義，以天主之名作為首要前提，以嚴苛的邏輯推理，推演出許多呆板的、一成不變的性質。[34] 因此，自然法的變化是永恆法的超越性需求，以免上帝的永恆法淪為死板、僵化的規條。

其次，從自然法與人定法的關係來看，自然法在其接近人定法的一端是變化的。自然法本身是寬廣而富有彈性的，而當其應用

---

[30] 吳經熊：〈我的法律哲學——在進化中的自然法〉，176。吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，189。吳經熊：《正義之源泉》，24–25。Wu, *Fountain of Justice*, 16–17. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1911–1925), I–II, 91.2. *in corpore*.

[31] 吳經熊：《正義之源泉》，19。Wu, *Fountain of Justice*, 14. Aquinas, *Summa Theologica*, I–II, 93.3. *in corp.*

[32] 經院主義本身是一個非常多元和複雜的概念。本文中吳經熊所談到的經院主義或西方神學，以及新自然法學派批判的經院主義，結合其時代背景和特徵來看，與二十世紀初的新經院主義最符合，即二十世紀第一階段的經院主義。這一時期的經院主義在與現代主義的辯論中，以否定的方式確定了自己的立場與定位：反對實證主義、德國觀念論、伯格森（Henri-Louis Bergson）神學中的兩種傾向——對於上帝之「生成」（becoming）的形而上學，以及主張宗教真理的內在性的情感主義或直覺主義的知識論。為此，他們強調聖湯瑪斯的註釋者——卡耶坦（Thomas Cajetan）和聖多瑪斯的若望的重要性。然而，此二者對聖湯瑪斯的詮釋是極片面的，他們忽略了聖湯瑪斯思想中關於實存的形而上學、個人的宗教經驗與上帝的關係，推理（*ratio*）和理智（*intellectus*）的區別等重要部分，錯誤地將聖湯瑪斯的思想呈現為一個高度理性的體系，將聖湯瑪斯的形而上學和知識論變成單純的邏輯推演。在這些新經院主義者中，地位急升的是多明我會的托馬斯主義者，如卡古里—拉格朗（Garrigou-Lagrange）。Gerald A. McCool, "Twentieth-Century Scholasticism," *The Journal of Religion* 58 (1978): 200–207.

[33] 吳經熊：〈中西文化的比較〉，載氏著：《哲學與文化》（臺北：三民書局，2006），67。

[34] 同上，68。

於人定法時是可變化而有張力的。[35] 吳經熊認為，自然法有其不變的核心，即它的根本原則——為善避惡——是不容許任何變化，沒有例外的。[36] 然而，自然法雖是圍繞着其核心原則而成長，但它的邊緣與人定法緊密聯結。[37] 當自然法的推論距離其核心原則越來越遠時，就越來越逼近人定法的疆界，也就越來越容易傾向偶然和變化的一端。[38] 具體來說，一切人定法的制度都含有不同比率的自然法原則和實證法規則。[39] 他將人定法從自然法而來的方式分為兩種：第一，一些實證法具體的規則是自然法核心原則的結論。[40] 第二，實證法中還包含自然法的權宜措施，規定了自然法之實現的方式、環境條件等。它們都可以隨處境的變化而增刪。[41] 以聖經中的實證法為例，自然法的「為善避惡」之原則的直接結論是「敬愛上帝」和「愛人如己」。十誡是自然法的根本原則的直接結論，也是這兩條愛的誡命的具體結論。舊約中其他誡命則是較為遙遠的結論。至於舊約中有關儀式和司法的誡命，則可歸類為自然法的權宜

---

[35] 吳經熊：《正義之源泉》，14。Wu, *Fountain of Justice*, 10.

[36] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，177。「為善避惡」（"do good and avoid evil"）即聖湯瑪斯所說的「實踐理性的第一原則」。Aquinas, *Summa Theologica*, I–II, 94.2. "Therefore the first principle in practical reason is that which is based on the nature of the good which is: the good is that which all things seek. This therefore is the principle of law: that good must be done and evil avoided. And on this precept all other precepts of natural law are based so that everything which is to be done or avoided pertains to the precepts of natural law. Practical reason naturally understands these precepts to be human goods." 新經院主義和新自然法學派對這一原則的詮釋極為不同，本文將在後面繼續討論。

[37] 吳經熊：〈我的法律哲學——在進化中的自然法〉，177。

[38] 同上，189。

[39] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，182–84。吳經熊：《正義之源泉》，12。Wu, *Fountain of Justice*, 8.

[40] 吳經熊：〈我的法律哲學——在進化中的自然法〉，177–78。吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，189–90。吳經熊：《正義之源泉》，35–38。Wu, *Fountain of Justice*, 23–25. Aquinas, *Summa Theologica*, I–II, 94.2.

[41] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，182–84、192–93。吳經熊：《正義之源泉》，12–13、38。Wu, *Fountain of Justice*, 9–10, 25. 權宜措施並非自然法的內在部分，但可以充實自然法。Aquinas, *Summa Theologica*, I–II, 95.2. *in corp*.

措施。[42] 因此，在自然法和人定法之間不存在一條清晰的界限。[43] 人定法在何種程度上包含了自然法，便在何種程度上是穩定的；反之，自然法在何種程度上滲透了人定法，就在何種程度上就是變化的。

總而言之，在吳經熊後期的自然法思想中，自然法的變與不變應當從它與永恆法和人定法/實證法的關係來理解。三者構成一個具有一貫性的連續體：永恆法是埋在地下的樹根，自然法是主幹，而實證法的各種不同制度則是枝葉。[44] 一方面，由於永恆法的超越性和人類理性的有限性，人對自然法的理解是變化。另一方面，自然法有其不變的核心原則、可變的結論以及變化的權宜措施。自然法的推論和權宜措施需要在人定法的時空範圍中體現。由於時間和環境的變化，由自然法而產生的實證法或習慣法的規則或方式也隨之變化。[45] 在法律的現實中，自然法和人法並非界線分明的階梯，而是彼此重疊的光影，「斜陽普照，影與影交疊，無以分疏。」[46]

需要注意的是，吳經熊對聖湯瑪斯的詮釋與天主教的新經院主義和新自然法學派都有所不同。相比傳統的經院主義，以及新經院主義的保守派學者，他反對以天主所創造的人的永恆不變的自然本性作為前提，來論證自然法的道德規範之穩固不變。[47] 而相對於

---

[42] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，190–92。Aquinas, *Summa Theologica*, I–II, 100.1. *in corp*.

[43] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，189。

[44] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，183。吳經熊：《正義之源泉》，37。Wu, *Fountain of Justice*, 24–25.

[45] 吳經熊：《正義之源泉》，37。Wu, *Fountain of Justice*, 25.

[46] 吳經熊：《正義之源泉》，57。Wu, *Fountain of Justice*, 39.

[47] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，190。梵蒂岡第二次大公會議之後，以格里塞（Germain G. Grisez）、菲尼斯（John Finnis）為代表的新自然法學派就經院主義對實踐理性的第一原則提出了批判。格里塞認為，經院主義沒有區分人的實然的自然本性和應然的道德原則，把道德判斷錯誤地建立在事實上的自然本性之上。Germain G. Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, 1–2, Question 94, Article 2," *The American Journal of Jurisprudence* 10, no. 1 (January 1, 1965): 196–201, https://doi.org/10.1093/ajj/10.1.168. Germain Grisez, "Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment," *The American*

新自然法學派，他反對自然法的根本原則和直接結論作為概念性或因果性的邏輯前提，主張它們是人定法需要達到的終極目的。他既不嘗試從自然法的根本原則中推導出任何善的具體內容，也不願從自然法的直接結論中推導出具體的道德原則，更沒有興趣把自然法的誡命區分為次等的、三等的，諸如此類。[48] 在他看來，自己推崇的是聖湯瑪斯「最完備、最具實際性、最活潑生動的」自然法理論。聖湯瑪斯「了解理性的重要，但不是唯理性主義者。在他的體系中，一與多相互融合，變和不變各得其所。」[49] 吳經熊對聖湯瑪斯的自然法的詮釋，暗合了他對中西文化之關係的理解，以及中國文化中儒、道、釋三者之間關係的理解，本文將在後面繼續討論。

三、直覺主義的自然法

鄭志華正確地指出，吳經熊的自然法思想是建立在直覺主義的知識論基礎上的。在吳經熊看來，儘管理性是人類最重要的認識工具之一，但唯有直覺的知識才可以引領我們到達「永恆幸福的彼岸」。[50]

Journal of Jurisprudence 46, no. 1 (January 1, 2001): 8–9, https://doi.org/10.1093/ajj/46.1.3. 菲尼斯（John Finnis）：《自然法理論》，吳彥編譯（北京：商務印書館，2016），31–32。林慶華：《當代西方天主教新自然法理論研究》（香港：香港中文大學天主教研究中心，2008），119–20。

[48] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，190。新自然法學派強調實踐理性的第一原則和道德的第一原則的分別。他們認為，作為實踐理性的第一原則的善是存在的圓滿性，它的組成部分是基本的人類善。而道德的第一原則（即愛的雙重誡命）是道德判斷的邏輯前提，借助一些居間的道德原則，可以從中推出一整套具體的道德命題。G. Grisez, J. Boyle, and J. Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *The American Journal of Jurisprudence* 32, no. 1 (January 1, 1987): 107–11, 126–29, https://doi.org/10.1093/ajj/32.1.99. William E. May, *An Introduction to Moral Theology* (Huntington, IN: Our Sunday Visitor Pub, 1990), 88. 然而，菲尼斯承認，聖湯瑪斯將道德的第一原則理解為指示性的，他並沒有給出任何推演的示例或模式。菲尼斯：《自然法理論》，38。林慶華：《當代西方天主教新自然法理論研究》，156–58、189–205。

[49] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，185。

[50] 鄭志華：《超越東西方的法哲學家》，12、142。

筆者認為，儘管尚未發展為完整的理論，但吳經熊早期已經嘗試預設一種超越的本體，並傾向透過對這種本體的直覺洞察，來綜合形式主義與實證主義之矛盾。而在後期的觀點中，他一方面借助了聖湯瑪斯關於思辨理性與實踐理性之分知識框架，另一方面又以中國哲學中的直觀創造性地詮釋了直觀與思辨理性、實踐理性的關係。

在早期的法律學系中，吳經熊欣賞實證主義的霍姆斯對生活經驗的深刻洞察，甚於新康德主義的斯丹木拉（Rudolf Stammler）對抽象的理性概念的推理思辨，因為後者完全排除了純粹的直觀的空間。[51] 而其早期的一篇文章中，吳經熊更嘗試調和霍姆斯和斯丹木拉兩位學者的觀點，將知覺和概念，質料與形式，個觀與概觀兩種進路統一於同一個法律的本體，即法律之存在的物自體（thing-in-itself）。他借用了康德《判斷力批判》（*Kritik der Urteilskraft*）中所提出的理智直觀（intellectual intuition）的概念，將其作為認識法律的最高本體的一種洞察力。在吳經熊看來，這也就是伯格森（Henri-Louis Bergson）所謂的「更高能的直覺力」，它連結知覺性和概念性的知識，使之在本體上合一。[52] 這種直觀是不同認識能力之間的整合，如感覺、記憶、理性和直覺四種能力的綜合。[53] 它意味着一種知識論上的整體把握，超越邏輯與經驗、先驗與後驗。[54] 只有這種直覺才能超越對立的兩種知識論，將我們帶向一種更高的綜合，為我們打開形而上的通路，「下學而上達」，使我們對法律的本體獲得整全和完備的知識。這種知識論在其後期的自然法思想中也一路繼承下來。[55] 然而，吳經熊此時還無法詳細

---

[51] 吳經熊：〈我的法律哲學——在進化中的自然法〉，166–69。王志堅：〈試論直覺在吳經熊法律哲學中的地位〉，載《吳經熊博士百週年冥誕紀念學術研討會論文集》，74。關於吳經熊對斯丹木拉的評價，亦可參考 John C. H. Wu, "Stammler and His Critics," in *The Theory of Justice*, by Rudolf Stammler (New York: The Macmillan Company, 1925), 553–86.

[52] Wu, "The Juristic Philosophy of Justice Holmes," 538–41. 吳經熊在他的自傳中亦部分引用了此文。吳經熊：《超越東西方》，107–9。

[53] Wu, "The Juristic Philosophy of Justice Holmes," 524–25.

[54] 吳經熊：〈我的法律哲學——在進化中的自然法〉，170–71。

[55] 同上。

地談論一個直覺的內在結構，他的觀點似乎出自某種初步的信念，一種道家式對某個超越的實體的模糊認受。[56]

在後期的自然法思想中，吳經熊跟隨聖湯瑪斯的進路，將知識的來源分為思辨理性和實踐理性。他認為有關自然法之應用的知識屬於實踐理性，但良知對作為自然法的根本原則的善的認識則來自直覺。一方面，他重視實踐理性和思辨理性的區別，強調自然法處理偶在與個別之事。另一方面，他認為有關自然法的根本原則和直接結論的知識，並非來自邏輯思辨和實踐經驗，而只能出於直觀。首先，吳經熊將自然法的知識論定位於實踐理性，而不是思辨理性。二者的區別在於，思辨理性關心原因與效果，以「真」為目標，處理必然如此之事，它的結論和原則都具有普遍性；而實踐理性則關心目的與方法，以「善」為目標，處理偶在和個別之事；儘管其第一原則是必然的，但它的結論卻未必是普遍的。因此，法律所屬的實踐理性，在確定性的問題上有別於思辨理性。[57] 在此基礎上，吳經熊進一步區分了良知、良心和人為理性。直覺就是良知，良知是領悟自然法第一原則的天賦官能，是先驗的分辨善惡的直覺。[58] 良心是把良知所體認的自然法適用到個別情況上的作用，是實存中向善的本然傾向。[59] 而人為理性（artificial reason）如智慮和學術，則是理性技藝之完善，並非出於自然理性，而是通過學習、觀察和經驗所習得的。[60] 在司法實踐中，良知、良心與智慮和學術三者相輔相成，使法官可以藉由良知去認識自然法的原則，並以後天的理性智慮和學術來滿足自然法的需求。[61] 如果將三者與自然法和人定法的關係相對應，那麼良知使人認識自然法的根本原則和直接結論，良心使人理解自然法的結論之應用，而人為理性則對

---

[56] 田默迪：《東西方之間的法律哲學》，40–41。王志堅：〈試論直覺在吳經熊法律哲學中的地位〉， 77–78。

[57] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，187–88。吳經熊：《正義之源泉》，25–26、193–94。Aquinas, *Summa Theologica*, I–II, 90. Wu, *Fountain of Justice*, 17, 139.

[58] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，182–84、187–88、198–99。

[59] 同上，198。

[60] 吳經熊：《正義之源泉》，42–45。Wu, *Fountain of Justice*, 28–31.

[61] 吳經熊：〈自然法哲學的比較研究〉，193–94.

處理自然法的權宜措施有所助益。良心與人為理性需要受良知的引導，而先天的良知也需要通過後天的良心與人為理性來培養和充實。

再者，在直覺主義的知識論上，吳經熊的整體主張與新托馬斯主義的法學家馬里旦（Jacques Maritain）接近，但具體的進路則有所不同。馬里旦主張，人類理性認識自然法的方式不是理性知識，而是來自神秘、先驗的稟賦知識。[62] 吳經熊與馬里旦相似的是，在早期曾對伯格森的直覺主義頗為欣賞，後期也同樣轉化了伯格森的知識論，提高了直觀在聖湯瑪斯思想中的地位。[63] 然而，吳經熊並未像馬里旦一樣煞費苦心處理直覺、思辨理性和實踐理性三者之間的關係。他從未進入艱深的形而上學的體系建構和概念思辨，更沒有借助中世紀的經院主義的概念來解釋直觀之原理。乍看之下，吳經熊後期的自然法理論中似乎包括了兩種不同的知識論，一種是處理偶然、個別之事物的實踐理性，另一種是作為一種普遍、先驗的天賦能力的直觀。然而，在吳經熊看來，實踐理性與思辨理性對立不過是現代哲學家對於理性的降格和扭曲。對於聖湯瑪斯而言，兩種理性在本質上都屬於同一種理性，二者的區別在於它們處理的主題和素材不同，而非理性本身有何分別。[64] 因此，吳經熊主張，直覺與實踐理性之間並不矛盾：實踐理性依賴於對本體之善的直觀，而直覺雖是一種天賦能力，但實存中的良知則在成長與變化之中，需要精心養護，方能與良能合而為一。[65] 在這個問題上，他有意繞過了亞里士多德和中世紀經院主義艱深複雜的理性主

---

[62] 馬里旦（Jacques Maritain）：《自然法——理論與實踐的反思》（*Natural Law: Reflections On Theory and Practice*），威廉·斯威特（William Sweet）編，鞠成偉譯（北京：中國法制，2009），25–26。馬里旦繼承了卡耶坦和聖湯瑪斯的若望的經院傳統，作為傳統的托馬斯主義者，他認為聖湯瑪斯有關存在（being）的形而上學和知識論最能夠闡明和整合人類經驗。然而，由於早期深受伯格森的影響，比起卡古里—拉格朗，馬里旦更加注重托馬斯主義中關藝術、詩歌和神秘主義的知識論。McCool, "Twentieth-Century Scholasticism," 210–11.

[63] 關於馬里旦對伯格森的批判與轉化，可參考高凌霞：《馬里旦論存有直觀與知識統合》（新北：輔仁大學出版社，1998），28–37。

[64] 吳經熊：《正義之源泉》，55–56。Wu, *Fountain of Justice*, 38–39.

[65] 吳經熊：〈中西文化的比較〉，載氏著：《哲學與文化》，60–61.

義的知識論，而將直覺和實踐理性，形而上與形而下的關係，以某種玄妙而意無窮的方式，自然而然地轉化成了道家、佛教對於本體之神秘之觀，與儒家之人文主義的關係。[66] 本文將在後面繼續解釋。

筆者認為，在直觀的知識論上，吳經熊後期有意避免經院主義的「謬誤」，即過分追求經院哲學的傳統概念的分析和推演，構建完美的形式邏輯和理論體系。他曾指出，東西哲學之間的重要差別之一，即是西方哲學長於分析和推理，而東方則注重直覺和妙悟。[67] 東方的神秘主義領悟到，終極的本體乃是「玄之又玄，眾妙之門」，真道不可道亦不可名，不是邏輯思辨的客體。而西方神學本末倒置，拘泥於機械的形式，限制了聖神的活潑靈感。[68] 因此，他轉向佛教與道家之神秘主義的靜觀妙悟，旁敲側擊，只「道其可道」、「名其可名」之處。[69] 因此，王志堅主張，吳經熊所謂的「直觀」與禪宗中「悟」的意思最為接近。[70] 鄭志華同樣認為，吳氏後期的直覺觀源於東方文化，其中禪宗的頓悟對他的知識論的影響尤其大。[71] 在吳經熊看來，中國禪宗之「禪」是一種對本體的頓悟，或是對自性的一種參證，冥想和思索都會失去禪的精神。[72] 而本文注意到，吳經熊對禪宗之頓悟的理解不限於禪宗本身，而是以一種基督信仰的視角，注重在中國禪宗之中，儒家的人文主義、道家的自然哲學與佛教的神秘默觀之融合。在他看來，中國禪宗可以

---

[66] 同上，68。John C. H. Wu, *Chinese Humanism and Christian Spirituality* (Jamaica, NY: St. John's University Press, 1965), 196–97.

[67] 吳經熊：〈中西文化的比較〉，68–69、79。

[68] 同上，67–69。

[69] 同上，70。

[70] 王志堅：〈試論直覺在吳經熊法律哲學中的地位〉，69。

[71] 鄭志華：《超越東西方的法哲學家》，115。

[72] 吳經熊（John C. H. Wu）：《禪學的黃金時代》（*The Golden Age of Zen*），吳怡譯（臺北：臺灣商務印書館，1969），2。關於中國禪宗中的頓悟，吳經熊跟隨了鈴木大拙的說法，認為禪宗最明顯的特質是在於強調內心的自證，這與莊子的坐忘、心齋和朝扯是如出一轍的。而莊子和禪宗的不同在於，莊子仍然頂留在純粹的悟力中，而禪宗則發展為一種導致開悟的訓練。同上，3–6。

說是結合了道家和佛家的悟力，以及儒家的熱情所得的結晶。[73] 它融會了老莊神秘的洞察力和孔孟的道德直觀，把它們變成一個活的有機綜合體。[74] 於是，三者共通的天人合一經驗構成了一種直接的審美直觀。[75] 這是一種內在和諧的遊戲精神，使三者在一片悅樂和諧之中，形而上與形而下彼此連通，若有若無任意馳騁，入徼入妙隨心而動。[76] 這正是「道通天地有形外，思入風雲變態中」的人間佳境。[77]

總而言之，在吳經熊早期的思想中，出於一種對超越的本體的初步信念，他傾向一種直覺主義的知識論，來實現法律實證主義與形式主義之綜合。而在後期，他吸收並轉化了聖湯瑪斯的知識論，形成了一種獨具東方特色的直覺主義：一方面，他借助聖湯瑪斯的知識論框架，區分了思辨理性、實踐理性與直覺，強調實踐理性與思辨理性不同，其結論不具有普遍性、必然性，沒有不可變更的確定性。另一方面，他嘗試超越新經院主義的「謬誤」，不依靠艱深的概念分析或嚴密的邏輯推演，而是以禪宗之直觀妙悟來詮釋直覺的體驗，並通過禪宗對於儒家與道家思想的吸收和融合，自由地溝通形而上與形而下，以一種妙手偶得的方式，微妙地融會直覺與思辨理性、實踐理性之間的關係，真可謂「悠遊聖道中，涵泳撤朝夕」。[78] 然而，這一直覺洞觀的核心直指人的位格與基督位格的

---

[73] 同上，11。吳經熊：〈中國哲學之悅樂精神〉，載氏著：《內心悅樂之源泉》，14–15。

[74] 吳經熊：〈中國哲學之悅樂精神〉，20。

[75] 吳經熊：《超越東西方》，407。

[76] 同上，407。吳經熊：〈中西文化的比較〉，70–83。

[77] 吳經熊曾多次引用程顥這兩句詩，認為它極佳地形容了儒家之良知良能，與老釋玄而又玄的形而上學之渾然一體的氣象，亦傳神地表達了程顥的行與六合之內，而道通六合之外的修為境界。筆者認為，這兩句詩歌可視為吳經熊理想中的上乘智慧與人格境界之寫照。吳經熊：〈儒家的悅樂精神〉，載氏著：《哲學與文化》，8–11。吳經熊：〈中國文化的發展方向〉，載氏著：《內心悅樂之源泉》，28。

[78] 吳經熊譯《聖詠》第 1 首（君子與小人）第 2 節。吳經熊：《聖詠譯義初稿》（上海：商務印書館，1946），1:1。《思高本》為：「而專心愛好上主法律的，和晝夜默思上主誡命的，像這樣的人纔是有福的！」（《聖詠》1:2）

聯合，如同人以手指月，應望向的是月亮而不是手指本身。[79] 因此，直覺主義的自然法最終指向一種人格主義，即人格在基督內的完善，這是自然法的最終目的與實現的方式。正如《聖詠》第 1 篇所頌：「溪譬如溪畔樹，及時結嘉實。歲寒誓不枯，條暢靡有極。」[80]

四、人格主義的自然法

「法是事實與理念、神性與人性的交匯域，如那蓮花般，它把根深植到淤泥裏，但卻開出朝向天籟的聖潔花朵。」[81]「若非有永恆法和自然法，就將不會有法理學的悅樂之光；而如果不對自然理性加以人性之淬煉，那麼也不會有所謂的『法理學』了。」[82] 在吳經熊看來，自然法哲學以人之位格的尊嚴為核心。[83] 自然法是神性與人性疏影橫斜的交會點，它紮根於實存的泥沼，卻將人定法引向天際之圓滿。這一方面意味着，自然法是人定法的目的。自然法對終極之善的追尋如同燈塔，使人類的水手在實證主義的汪洋漩渦中，避免落入在極端的獨斷論和極端的懷疑主義之間，以及極端的個人主

[79] 吳經熊認為，禪和道並不是真能傳達那個不能傳達的東西，而是他們有方法把它引托出來。吳經熊：《禪學的黃金時代》，7。

[80] 吳經熊譯《聖詠》第 1 首（君子與小人）第 3 節。吳經熊：《聖詠譯義初稿》，1:1。《思高本》為：「他像植在溪畔的樹，準時結果，枝葉不枯，所作所為，隨心所欲。」（《聖詠》1:3）

[81] 吳經熊：《正義之源泉》，373。Wu, *Fountain of Justice*, 264.

[82] 吳經熊：《正義之源泉》，46。Wu, *Fountain of Justice*, 31.

[83] 吳經熊：《正義之源泉》，65、267。Wu, *Fountain of Justice*, 43, 191. 這一進路與新自然法學派明顯不同。新自然法學派主張「善」（good）為核心，人是進行倫理抉擇的行動者，是一種目的論的倫理學；而吳經熊主張以位格（person）的成長發展為核心，是一種德性倫理，與馬里旦的人格主義自然法的進路一致。Grisez et al., “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends,” 131–35. Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, trans. John J. Fitzgerald (New York: Charles Scribner’s Sons, 1947), 21–24. 亦參考了：宮高德：《人文關懷的極致——馬里旦整全人文主義思想的架構與實踐》（臺南：聞道，2002）。

義與集體主義之間的雙重陷阱。[84] 另一方面，自然法不是獨立於人類社會的抽象客體，而是通過人的參與始能成為實存，並不斷進化發展。自然法之無窮變化在於人的靈活多變，而人對自然法的認識的增長，也隨着人格之培養和完善而逐漸開花成熟。因此，人的位格之圓滿既是自然法之目的，也是認識和實現自然法的唯一方式。人格主義的自然法是吳經熊後期自然法思想的核心。

首先，人格主義的自然法規定了人定法的目的。儘管普通法的內容在歷史發展中不斷演變，但人定法的終極目標與價值並非來自經驗、傳統或習俗，而是來自自然法。人之為人的那些更高的價值標準，規定了人定法的目的——法為人所設，而非人為法律所設。[85] 具體而言，他認為人定法需符合自然法的直接結論，即愛的雙重誡命——愛上帝和愛鄰舍。[86] 愛是律法的完全。[87] 人定法的目的是公益（common good），它包括兩方面的內容，既可以指國家的公共福祉，也蘊含了內在德性之實現，包括個人的德性、人與人之間的友愛，以及悅樂上帝。人類生活與人類社會的最終目的在於上帝，終極的公益乃是上帝自身。[88] 吳經熊認為，這種法哲學既不是集體主義的，也不是個人主義的，而是人格主義的。人之位格是終極的本體。[89] 人作為人類社會或教會的有機體的成員，一方面因（基督奧體之）凝聚力而親密地團結在一起，另一方面每個人又完全地保有其人格，社會的最終目的就是每個成員之人格的自身善。相比之下，集體主義以集體之人格吞沒少數者的人格，使每一部分喪失其自身的存在，個人存在的目的是服務於整體利益。而個人主

---

[84] 吳經熊：《正義之源泉》，67–70、267–68、285–90。Wu, *Fountain of Justice*, 44–46, 191–92, 205–6.

[85] 吳經熊：《正義之源泉》，49、211。Wu, *Fountain of Justice*, 33, 149.

[86] 吳經熊：《正義之源泉》，34–35、212。Wu, *Fountain of Justice*, 23, 150.

[87] 吳經熊：《正義之源泉》，69–70。Wu, *Fountain of Justice*, 46.

[88] 吳經熊：《正義之源泉》，49、69–70、211。Wu, *Fountain of Justice*, 33–34, 46, 149–50. Aquinas, *Summa Theologica*, I–II, 100.6, *in corp*.

[89] 吳經熊：《正義之源泉》，67。Wu, *Fountain of Justice*, 44–45. 在這一點上，吳經熊也更接近馬里旦。馬里旦明確區分了個體、集體與位格，強調位格主義不是個體或集體主義。107。Jacques Maritain, *Scholasticism and Politics*, trans. Mortimer Jerome Adler (New York: Macmillan Co., 1940), 63–69.

義則一方面給予個體無限制的自由，另一方面將人異化為商品和物質。只有人格主義之目標在於位格的人的完善，並通過愛與正義的培養來達致這一目標。[90]

其次，自然法是透過人定法實現的，人定法是自然法與實證法的融合。目前，中國大陸的研究者幾乎沒有區分人定法和實證法這兩組概念。[91] 然而，筆者認為，吳經熊所描述的永恆法、自然法和人定法的關係，只有在普通法體系的語境中才能得到充分的體現。吳經熊在《正義的源泉》一書中，已經針對人定法、實證法和普通法作出了不同的說明。在普通法體系的語境中，人定法包括廣義的普通法（包括衡平法）和成文的實證法，但以前者為主。即使是立法機構制定頒布的實證法，也需要在司法機構的解釋和傳統的語境中予以觀照。[92] 因此，吳經熊所論述的人定法主要指普通法，它具有實驗性的、動態性以及具體化的特徵，能夠使法律以其本來的面目出現，即一種典型的人的制度。[93] 在靈活性方面，普通法如同一彎無盡曲折的涓美溪流，其高尚純潔的源頭卻隱匿在深山之巔。[94] 在開放性方面，普通法是一個開放的體系，很少是非黑即白或界線分明的，其邊緣部分充滿了陰霾和參差不齊的細微差別。儘管我們會發現一些人為的設計，可能來自自然或隱密的天意，但我們無法區分何處是自然或人為。我們也無法發現一種整體一貫的設計，只有一個日日更新、不停變換的有機體。[95] 最後，普通法比起歐陸法的一項明顯優勢是，基督教傳統是普通法所形成和發展的至關重要的環境，前者為後者保駕護航。[96] 普通法在誕生之初就是基督教的，它建構於正義之上，更紮根於恩典，緩慢地汲取自然法的

---

90 吳經熊：《正義之源泉》，67–70。Wu, *Fountain of Justice*, 44–46.

91 例如，鄭志華認為，吳經熊有時對人定法和實證法的概念進行區分，但大部分地方同義使用。鄭志華：《超越東西方的法哲學家》，135。

92 吳經熊：《正義之源泉》，74。Wu, *Fountain of Justice*, 56.

93 吳經熊：《正義之源泉》，75–76。Wu, *Fountain of Justice*, 57.

94 吳經熊：《正義之源泉》，174。Wu, *Fountain of Justice*, 126.

95 吳經熊：《正義之源泉》，139–40。Wu, *Fountain of Justice*, 96–97.

96 吳經熊：《正義之源泉》，77–78。Wu, *Fountain of Justice*, 58–59.

真諦。[97] 它保有關於人之位格的高貴觀點，將最高的價值設定為人的生命、自由，以及理性和社會性。[98]

再者，人格之完善既是人定法之終極目的，也是我們認識自然法的直接方式。對自然法的直覺和判斷植根於整體的人性，超越思辨理性和實踐理性之分別。吳經熊曾引用聖湯瑪斯的論述來解釋理性的進步之於自然法的發展的作用：「當理性從不完善走向完善時，人對自然法的理解以及在人定法中所體現的自然法，亦會逐漸走向完善。」[99] 然而，這裏的理性並非單純指主體的思辨能力，而是指人的本性在恩典中的提升。吳經熊指出，在上主那裏，愛與理性、正義與仁慈、善與美，這些美好的品質統一於一個實在，正義是真、善、美三面一體的。而在人那裏，這些美好的品質並不能都充分成長直至圓滿，真善美也很少能合為一。[100] 而法作為善與公正的藝術，法律人的心智特別需要一種平衡感與秩序感，方能使司法的秩序與宇宙的秩序和諧相通，良善的心靈與聰明的頭腦完美協調做工。如此，普通法的動態性和靈活性才能發揮到極致，使法律在最大程度上促進人類的福祉。[101] 否則，如聖湯瑪斯指出的，雖然人的理性可以在抽象層面上認識自然法的原則，但若缺乏神聖恩典的醫治，理性則會受到蒙蔽，不能在具體情境中判斷何為應做之事。[102] 因此，只有在恩典中被醫治的本性，才能夠真正認識和實現自然法，這對法律人來說更是必要的前提。因為法律人乃是自然法和人定法之間轉化的器皿，是人定法之靈活性和動態性之元素。因此，吳經熊總結道：「人，乃依上主的形象所造，而我們法律人有一種更為特殊的方式來效仿他。為了肖似天父，吾等務須培養正

---

97 吳經熊：《正義之源泉》，83–85、175–81。Wu, *Fountain of Justice*, 65, 127–31.

98 吳經熊：《正義之源泉》，154。Wu, *Fountain of Justice*, 105.

99 吳經熊：《正義之源泉》，54–55。Wu, *Fountain of Justice*, 37–38. Aquinas, *Summa Theologica*, I–II, 97.1, *in corp.*

100 吳經熊：《正義之源泉》，334–35。Wu, *Fountain of Justice*, 240.

101 吳經熊：《正義之源泉》，323–24、372–80。Wu, *Fountain of Justice*, 227–28, 263–69.

102 吳經熊：《正義之源泉》，313–14。Wu, *Fountain of Justice*, 221. Aquinas, *Summa Theologica*, I–II, 109.4, *in corp.*

義；為了效法人子，吾等需遵從自然法；而為了趨近聖靈，吾等須實踐衡平之原則。」[103]

我們注意到，吳經熊的人格主義自然法以整全的人格為中心，使之區別於西方主要的自然法學派，即新經院主義的保守派和新自然法學派。以吳經熊的標準來看，新經院主義堅持以人穩定不變的自然本性作為自然法之根基，而新自然法學派則竭力維持事實與價值之間的距離——借助這一分野，他們從實踐理性的第一原則中歸納出諸種「事實上的」基本的人類善；而將愛的雙重誡命作為道德的第一原則，從中推導出保守、甚至絕對的倫理規範。[104] 而吳經熊主張，不是人的自然本性，也不是任何善的屬性或具體的倫理規範，而是整全而不可分的人的位格，才是首要的實在之善。因此，相對於前者，他承認人性的實然與應然有所區別，重視人性的變化發展；而相對於後者，他反對割裂人的本質、動機與行為，主張將人性的實然和應然統一於整全的人之位格。在這兩方面，吳經熊更接近馬里旦的人文主義的自然法，他也曾引用馬里旦之言予以說明：正當福音滲透入人之本質達一定深度時，自然法才會開出奇葩，呈現其完美之姿、完善之容。[105] 然而，吳經熊並未繼續跟從馬里旦的經院之路，而是轉向了儒家傳統予以說明。在他看來，孟子的觀點最能夠解釋人性之實然與應然之區別，以及它們如何統一於一個整全的人性的位格。

為了解釋人格主義的人性基礎，吳經熊多次引用了儒家的人性論主張。《中庸》有云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，這是說天命、人性和教化三者乃一個連續的統一體。[106] 吳經熊認為，在孟子的人性觀中已經包含了一種自然法理論，很好地解釋了整全人格的培養和發展的動態過程。在第一層意義上，「天

---

[103] 吳經熊：《正義之源泉》，212。Wu, *Fountain of Justice*, 150.

[104] Grisez et al., "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," 127–31.

[105] 吳經熊：《正義之源泉》，54–55。Wu, *Fountain of Justice*, 37. Jacques Maritain, "The Philosophical Foundations of Natural Law," in *Natural Law and World Law Essays to Commemorate the Sixtieth Birthday of Kotaro Tanaka*, ed. Saburo Yamada (Tokyo: Yuhikaku, 1954), 137.

[106] 吳經熊：〈孟子的人性論與自然法〉，載氏著：《內心悅樂之源泉》，94。

命之謂性」，人性是上天所賦予的稟賦，它的本質是善的。[107] 人性中貴有「天爵」，即先天的良知，這是人人皆有，永不失去的，稱之為「良知良能」。[108] 然而，這並不意味着人性是圓滿不變的。[109] 在第二層意義上，孟子承認人的道德人格需要發展完善，而這一成長和完全同樣根植於人性。人性天生包含四種「善端」，即仁義禮智的根苗。[110]「率性之謂道」即是說，「性」中的善根被發展充實為「道」，道與性的存在相合為一。[111] 因此，人性先天的四端需要教化和發展，反之，如果沒有加以培養，善端則會墮落毀滅，這就說明了「惡」的存在。[112] 總而言之，人的本性需要逐漸充實，才能從本質上的善達到存在中的善。「為善避惡」的意思就是在存在中忠實於本性，而不違背本性。吳經熊認為，這便是孟子的自然法，可以稱之為「存有論上的人本主義」。[113] 一切法律和政策均應以此為目標，保障人的本性的充實和圓滿。[114]

總而言之，吳經熊主張一種人格主義的自然法，人的位格的完善既是法的目的，也是認識和實現自然法的方式。自然法的變與不變，宜動宜靜，皆在於人格本身的充實與圓滿。通過充實發展的人格，實存中的自然法的靈活性、開放性特徵才能充分發揮。也只有整全完善之人格，才能使我們順從本性而擁有自然法的良知良能。正如莊子所云：「有真人而後有真知」。又好比儒家之謂「仁者樂山，智者樂水。」作為自然法於人定法之交疊的中心，法律學者需要有開闊的胸襟，臻乎仁知兼修的最高境界，才能自由地悠遊於不變的山嶽與奔流的江河，賞樂自然法的全部美景。[115] 然而，

---

[107] 同上，94–97。

[108] 吳經熊：〈儒家的悅樂精神〉，5。

[109] 吳經熊：〈孟子的人性論與自然法〉，98。

[110] 同上，99。

[111] 吳經熊：〈儒家的悅樂精神〉，6。吳經熊：〈中西文化的比較〉， 60–61。吳經熊：《正義之源泉》，310–11。

[112] 吳經熊：〈孟子的人性論與自然法〉，100。

[113] 同上，103–4、108。

[114] 同上，107–8。

[115] 吳經熊：〈我的法律哲學——在進化中的自然法〉，178–79。

人格的完善仍須仰賴上帝的恩典與啟示。在吳經熊看來，孟子的自然法思想可算是東西方的哲人中最卓越的，儘管如此，在社會公共問題上，孟子的自然法仍然會遭遇一些道德困境，例如將統治者理想化，過分強調家庭關係，允許公報私仇等等。[116] 這更加說明了，只有植根於自然法最終的源頭活泉，中國文化蘊含的寶貴智慧才能得到淨煉與昇華。這正是《聖詠》所說的：「吾人沐浴靈光內，眼見光明心怡然。」[117]

五、總結與評價：超越東西方的基督教自然法

本文之前已經分析了吳經熊的自然法思想的三重特色，即變化中的自然法、直覺主義的自然法和人格主義的自然法。可以看出，吳經熊後期的自然法力圖達到一種更高的、更具包容性的綜合，這與他早期嘗試克服對立的學派與學說，超越既往衝突的觀點的傾向一脈相承。他從聖湯瑪斯的自然法理論發現了調和一切矛盾與衝突的超越之路，但並未沿着經院學派的理性主義路徑繼續前行，反而有意與西方偏好思辨與形而上學的經院傳統保持距離。於是，他轉向中國傳統文化與哲學的精神內核，藉此來重新發現聖湯瑪斯活潑生動的思想洞見。同時，透過聖湯瑪斯所傳遞的上帝話語的亮光，中國不同傳統之間深層的內在一致也得以顯現。本文主張，吳經熊後期的自然法思想之成就，包含着兩種意義上的「超越東西方」：第一是以中國文化的內在精神重新詮釋自然法，超越與克服現代西方社會思想中的分裂和矛盾。第二是以基督教的自然法思想的和諧視角，洞觀中國不同傳統之間的內在綜合。自然法思想在這兩重意義上互相滲透，彼此補充，真正調和了東方與西方之間，以及東西方內部各自的張力。

---

116 吳經熊：〈孟子的人性論與自然法〉，111–14。

117 吳經熊譯《聖詠》第 36 首（活泉）第 10 節。吳經熊：《聖詠譯義初稿》，1:22。《思高本》翻譯為：「因為在禰那裏有生命的泉源，藉禰的光明才能把光明看見。」（《聖詠》36:10）

在第一重意義上，如本文之前所述，在自然法的三個特徵上，吳經熊嘗試從不同方面綜合西方思想之間的兩極對立：為了克服保守的自然主義與進步的實證主義的二分，他傾向道家的靈動活潑、神秘莫測的本體論。為了綜合方法論上的形式主義和實證主義之爭，他轉向禪宗的神秘直觀來洞察法律的本體。而為了統合個人主義與集體主義的兩極，以及事實與價值、動機與行為之間的截然二分，他傾向儒家的人文主義倫理學洞觀整全人性之培育。這幾重進路並行不悖，共同構成了吳經熊自然法思想的完整內容。可以看出，吳經熊深感於西方思想中人的位格的割裂，以及存在的整體性之分離，因此轉向東方靈性傳統中的神秘直觀，以及道德哲學中整全的人文主義。在吳經熊看來，東方的頭腦更長於深思與內省。即使是相對偏向實踐的儒家，也比西方更加注重直覺與藝術感。[118] 西方擅長分析可言說之物，東方則擅長感悟不可言說之妙。二者共同的活泉便是上帝之道。[119] 許章潤評論道，「先生循沿聖多瑪斯主義理路，鋪展其法意，呼應與人意，溫文謙和的思緒裏，確是不折不扣的中華文明底色。」[120] 在第一重意義上來說，吳經熊的確在中華文明之底色中發現了一種超越西方的二元性的和諧之路。在他看來，環繞着上帝的寶座，東方與西方猶如密雲幽暗之於公義公平，二者晝夜相伴，從未分離。[121]

---

[118] 吳經熊：〈中西文化的比較〉，60–68。Wu, *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, 164–65. 吳經熊指出，把真善美看作一體，一氣呵成，雖然他的人生哲學以「仁」為中心，但美是仁德風度與氣象。孔子常以藝術審美的眼光來品評人格。吳經熊：〈中國文化的發展方向〉，31–33。他還主張，作為發現上帝之道的出發點，孔子和亞里士多德同樣好，孔子的倫理學比西方的更加個人化、更有內在性和實存性。Wu, *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, 196–97.

[119] Wu, *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, 168–69.

[120] 許章潤：〈一座文化孤城的靈性自白——吳經熊先生《正義的源泉》中文版序言，並賀東吳法學院百年華誕〉，載《蘇州大學學報（法學版）》第 3 期（2015）：113。

[121] Wu, *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, 169–70. Wu, *Fountain of Justice*, 13. 參考吳經熊譯《聖詠》第 97 首（佳音）第 2 節。「靄靄圍周市，幽深不可窺。仁義與正直，實為御座基。」吳經熊：《聖詠譯義初稿》，4:69。《思高本》為：「雲彩和黑暗將祂團團包圍，正義與公道支持祂的座位。」（《聖詠》97:2）

而在第二重意義上，吳經熊的自然法思想是以一種基督信仰的視角，將多元的中國的思想精神當作一個內在一致，而又保有差異的整體。換言之，基督教的啟示轉化、提升了中國文化，甚至超越了中國文化內部的差異與分歧。就自然法的不同特性而言，中國古典哲學已從不同側面對上帝之道作出了生動的詮釋，道家的本體論、禪宗的知識論以及儒家的人文主義倫理各自都達到了非凡的智慧。但更重要的是，它們在宇宙的層面上隱隱相通，這正與天人合一，心物一體的宇宙觀相合。[122] 其中，儒家走的是積極進取的卓絕之路，它關心倫理與實踐的生活，最高理想是天下一家的人倫之樂，但它的「天命」觀中隱約保存着其形而上學基礎，使儒家不至於成為一個無本的、毫無宗教背景的人文主義。[123] 道家注重最高的實體的玄妙和難以言說，走的是消極、神秘主義的隔絕之路。它偏愛沉思冥想，追求與宇宙合一、萬物一體的自然之樂。而佛家則比道家更充分地發揚了隔絕之路，它偏向內在探詢，尋問見性開悟、剎那永恆的宗教之樂。[124] 中國禪宗更繼承了大乘的寬宏大度的氣象，融合了道家的空靈與儒家的人道，使其可以用彼岸的永恆目光，注視於此世的平常生活。[125] 然而，吳經熊仍然指出，中國人所謂的「天地」是指宇宙而言，並不是宇宙的創造者。如果缺乏創造宇宙的主作為沉思靜觀的對象，佛教不能解釋存在之神秘性的來源。而如果沒有在神所創造的宇宙中，人貴為萬物之靈的觀念，人也無法真正承擔宇宙的責任，「為天地立心，為生民立命。」[126] 因此，只有既超越又內在的上帝，以及神人二性的基督，才能從根本上融合儒、道、釋的悅樂精神，將它們完美地聯合在一個更大的和諧中。[127] 耶穌基督道成肉身的事件，以及聖徒與基督的聯合，

---

122 吳經熊：〈中國文化的發展方向〉，34–35。

123 吳經熊：〈孔子思想與中華文化〉，載氏著：《內心悅樂之源泉》，54。

124 Wu, *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, 166. 吳經熊：〈中國哲學之悅樂精神〉，1–23。

125 吳經熊：〈中國哲學之悅樂精神〉，14、20–21。

126 吳經熊：《超越東西方》，225–26。吳經熊：〈中國文化的發展方向〉，38–39。

127 吳經熊：〈中國哲學之悅樂精神〉，24。Wu, *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, 169.

才真正綜合了超越和內在的二極，連結了卓絕與隔絕二路。[128] 因此，中國文化的精神需要在基督的位格中被整合和提升。而自然的智慧若沒有恩典成全，文化難免會因為人性的墮落而傾向自毀。若要保存和深化中國的傳統文化，還需要基督的真理使其重現生機。[129]

吳樹德緬懷道，成為天主教徒後，吳經熊將自己本國傳統資源中的精華部分，帶到他所受洗的宗教以及普遍的道德裏，這就幫助他豐富和復活了新的與舊的，並綜合了對他來說構成東方和西方的、所能給予對方那些最好的方面。[130] 筆者認為，吳經熊後期的自然法思想，可以說是最明顯地體現了上述評價，是他豐富而生動的信仰反思與人生哲學的精華總結。吳經熊有感於現代西方思想中的理性與人性分裂，但並未受困於此；他欣賞中國傳統中最仁善與最出世的智慧，但也未止步於此；唯有在天主的恩寵光照中，他看到自然法思想在清晨的薄霧中閃爍着真、善、美的榮光，使東方與西方彼此最卓越的思想，以及中國的不同思想之間的火光彼此相映，一同融入一種無限的和諧悅樂中。在如此光風霽月、鐘鼓應合中，他發現了中國人靈魂最深層最根本的源泉，也看見了中國人安身立命的仁心善道，也找到了自在逍遙於天地萬物間的玄妙之境。

---

[128] Wu, *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, 158, 167. 郭果七：《吳經熊——中國人亦基督徒》，210–11。

[129] Wu, *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, 197.

[130] 許章潤：〈序一〉，載吳經熊：《正義之源泉》，10。

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 21: 81–106 (print version)
Published online December 29, 2022; in print February 2023

Ecclesial Autonomy within an Independent Church: The Origin, Establishment and Development of the Kowloon Pentecostal Church

自立教會的教會自立

——基督教九龍五旬節會的起源、成立與發展

TAI KWUN-HO
戴觀豪

Abstract

This essay investigates the history of the Kowloon Pentecostal Church and shows the appeals and policies for ecclesial autonomy within a Chinese indigenous independent denomination. Focusing on the internal operation of the church establishment, this essay argues that ecclesial autonomy is a matter of degree, and the conception and practice of autonomy vary.

Keywords: Kowloon Pentecostal Church, Chinese Pentecostals, independent church, ecclesial autonomy, church establishment

---

TAI Kwun-ho (DAI Guanhao 戴觀豪) is an MTheol graduate of the Divinity School of Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong.

本文曾於2021年12月6至8日舉行之第十屆「基督教與中國社會文化」青年學者國際研討會中發表。是次會議由香港中文大學基督教研究中心與香港中文大學崇基學院神學院合辦。

本文研究基督教九龍五旬節會的歷史源流，呈現華人土生土長自立教會之內仍有教會自立的訴求與政策。本文聚焦教會建制的內部運作，論證教會自立的理念與實踐其實變化多端，而且教會自立不是全有或者全無的概念，而是獨立自主程度的選擇。

關鍵詞：九龍五旬節會、華人五旬節派、自立教會、教會自立、教會建制

一、引言

踏入二十世紀，中國基督教（新教）不單發展迅速，而且中國教會脫離西方差會管轄的形勢更趨明顯。[1] 裴士丹（Daniel H. Bays）把二十世紀上半期中國基督教的自立教會劃分為兩大類：一、差會以內教會（within mission churches）。此類自立教會保持華洋合作和差會關係的結構，西方差會主導的運作模式之下，華人基督徒領袖取得部分自主權；而西方傳教士和華人基督徒領袖組成的「差會以內教會」建制，裴士丹稱之為中西新教建制（Sino-foreign Protestant establishment）。二、差會以外本土組織（the extra-mission indigenous sector），又稱為獨立中國基督教（independent Chinese Christianity）。此類自立教會非常多元，但總體是獨立於西方差會，領導權力和神學思想都能夠本色化。[2] 裴士丹尤重獨立中國基督教，致力探討當中基督教與中國民間宗教的融和，[3] 並且主張唯有此類教

[1] R. G. Tiedemann, “China and its Neighbours,” in *A World History of Christianity*, ed. Adrian Hastings (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999), 395–96.

[2] Daniel H. Bays, “Indigenous Protestant Churches in China, 1900–1937: A Pentecostal Case Study,” in *Indigenous Responses to Western Christianity*, ed. Steven Kaplan (New York: New York University Press, 1995), 124–25; Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012), 99–104, 128–40.

[3] Daniel H. Bays, “Chinese Popular Religion and Christianity Before and After the 1949 Revolution: A Retrospective View,” *Fides et Historia: Journal of the Conference on Faith and History* 23, no. 1 (1991): 69–77; Daniel H. Bays, “Chinese Protestant Chris-

會達成真正自立。[4] 連曦沿襲裴士丹的研究取向與進路，鞏固「中國民間基督教」（popular Christianity in China）的學術觀念，影響深遠。[5]

雖然如此，差會以內教會仍然值得深入研究，從而呈現不同的自立路線。邢福增指出：

> 在自立教會運動上，探討民國時期傳教士與中國信徒領袖的種種關係，特別是他們在自治、自養上的矛盾，必須繼續作更深入的研究。在這方面，結合中西不同的資料，就個別宗派、組織、傳教事業作深入的個案研究，仍是不可或缺的。[6]

中國共產黨建政之前，差會以內教會一直是中國基督教的主流。若果忽略西方差會和傳教士的角色，或者割裂西方差會與中國教會之間的關係，實在無法全面呈現中國基督教的歷史發展。[7] 另外，差會以內教會並非鐵板一塊，當中涉及眾多規模不一的教會與

---

tianity Today," *The China Quarterly* 174 (2003): 495; Daniel H. Bays, "Protestantism in Modern China as 'Foreign Religion' and 'Chinese Religion': Autonomy, Independence, and the Constraints of Foreign Hegemony," in *Confucianism and Spiritual Traditions in Modern China and Beyond*, ed. Fenggang Yang and Joseph Tamney (Leiden: Brill, 2012), 229–46; Daniel H. Bays, "Chinese Ecstatic Millenarian Folk Religion with Pentecostal Christian Characteristics?" in *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*, ed. Fenggang Yang, Joy K. C. Tong, and Allan H. Anderson (Leiden: Brill, 2017), 33–42.

[4] Daniel H. Bays, "The Growth of Independent Christianity in China, 1900–1937," in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel H. Bays (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), 309.

[5] Lian Xi, "A Messianic Deliverance for Post-Dynastic China: The Launch of the True Jesus Church in the Early Twentieth Century," *Modern China* 34, no. 4 (2008): 407–41；連曦：《浴火得救——現代中國民間基督教的興起》（*Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*），何開松、雷阿勇譯（香港：香港中文大學出版社，2011）。

[6] 邢福增：〈本色化與民國基督教教會史研究〉，載《衝突與融合——近代中國基督教史研究論集》，氏著（臺北：宇宙光，2006），291。

[7] 劉家峰：〈「中外新教合作建制」與近代基督教中國化研究〉，《史學月刊》第10期（2013）：20。

組織，不宜一概而論，應當留心當中種種教會自立理念與實踐的異同。

除此之外，必須注意研究視野的潛在盲點，就是過於定睛民族議題。探討差會以內教會的教會自立運動，切入點往往是中國時局，以致中國教會邁向自治自養自傳的歷史論述，總是離不開「挑戰—回應」的論述架構。中國民族主義與非基督教運動是中國教會的「挑戰」，教會自立運動則是中國教會面對挑戰的「回應」。[8] 然而，此論述框架易使研究者把民國時期中國教會的種種行動皆歸類為回應時局挑戰之舉，忽視中國教會的內在發展動力。[9] 探討中國教會自立運動的歷史起源，大多追溯至十九世紀的宣教理論，尤其是亨利．魏恩（Henry Venn）與魯弗斯．安德森（Rufus Anderson）的三自理論。[10] 然而，一旦話題轉至此運動的歷史發展，切入點就是中國時局而非宣教理論，以致討論重心在於教會自立與民族主義之間的互動關係，或中國教會與西方差會之間的民族矛盾；外在動力與民族議題成為焦點。[11] 尤其甚者，雖然二十世紀上半期教會自立運動與下半期三自愛國運動的本質截然不同：前者是教會自發的宗教運動，後者是黨國操縱的政治運動，[12] 但是有人不顧兩

---

[8] Yamamoto Sumiko, *History of Protestantism in China: The Indigenization of Christianity* (Tokyo: Toho Gakkai, 2000)；趙天恩：《中國教會本色化運動（1919–1927）——基督教會對現代中國反基督教運動的回應》（*The Chinese Indigenous Church Movement, 1919–1927: A Protestant Response to the Anti-Christian Movements in Modern China*），林杏音、陳韻珊編譯（新北：橄欖，2019）。

[9] 邢福增：〈本色化與民國基督教教會史研究〉，273。

[10] Richard X. Y. Zhang, "The Origin of the 'Three Self'"，《建道學刊》第 5 期（1996）：175–202；任達（Douglas R. Reynolds）：〈近代中國與基督教（1840–1911）：初探外國傳教團追求建立中國自治、自養、自傳的本土教會〉，載《近代中國與世界——第二屆近代中國與世界學術討論會論文集》第 3 卷（2000）：547–71；顧夢飛：〈來華傳教士關於中國教會三自的探討〉，《金陵神學誌》第 2 期（2010）：164–83；胡衛清：〈亨利．維恩的「三自」理論探析〉，發表於「全球化視野下近代中國與世界基督教」國際學術研討會，福州，2014 年 11 月 24 日，121–43。

[11] 羅偉虹編：《中國基督教（新教）史》（上海：上海人民，2016），428–33。

[12] 邢福增、梁家麟：《五十年代三自運動的研究》（香港：建道神學院，1996）；邢福增：《基督教在中國的失敗？——中國共產運動與基督教史論》（香港：道風書社，2012）；宋軍：《變局中的抉擇——中華全國基督教協進會歷史的終結（1949–1951）》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2017）。

者差異，解讀兩者為一脈相承的基督徒反帝愛國運動，塑造「教會自立」與「民族獨立」密不可分的印象。[13] 在此歷史論述之下，中國教會歷史只不過是中國歷史的延伸或縮影。

相關學術研究宜更關注基督教內部運作邏輯。陶飛亞、楊衛華指出，中國基督教史不宜停留於「外圍」——中國基督教與中國社會的關係，倒要進入「核心」——中國基督教本身。[14] 邢福增提出，應當重視基督教的主體地位：

> 中國近代基督教史研究的指導中心，不應單純聚焦於「中國」，而應以「基督教」作為核心。中國基督教史的研究主體，不僅是西方差會及傳教士，也不僅是中西教會人士如何回應中國的衝擊，也應包括基督教會內部的條件及發展因素。[15]

其實，教會自立運動混合了外在的民族議題與內在的機構議題。[16] 當時中國基督教主流教會邁向自立，其所追求的既是「華洋合作模式」之變革，也是原有「建制」之革新，前者是民族議題，

---

[13] 沈以藩、曹聖潔：〈中國基督教的自立運動〉，《社會科學（上海）》第 3 期（1982）：57–60；王繼武：〈試論中國基督教本色教會運動的起因〉，《世界宗教研究》第 1 期（1988）：48–59；徐小群：〈傳教士與中國民族主義運動（1922–1928）〉，載《中西歷史論辯集——留美歷史學者學術文匯》，王晴佳、陳兼編（上海：學林，1992），78–98；張化：〈基督教早期「三自」的歷史考察〉，載《基督教與近代文化》，朱鋒維編（上海：上海人民，1994），141–64；張化：〈新政權與基督教「三自」目標的實現〉，《上海市社會主義學院學報》第 5 期（2019）：45–51；曹聖潔：〈自立運動與本色化〉，載《前事不忘，後事之師——帝國主義利用基督教侵略中國史實述評》，羅冠宗編（北京：宗教文化，2003），136–79；趙曉陽：《當代中國基督宗教史研究》（北京：中國社會科學，2016），29。

[14] 陶飛亞、楊衛華：〈改革開放以來的中國基督教史研究〉，《史學月刊》第 10 期（2010）：20。

[15] 邢福增：〈近代中國基督教史的研究趨向——以美國及台灣為例〉，載《衝突與融合》，234–35。

[16] 胡衛清：〈晚清國人教會自立思想述論〉，《自西徂東——基督教來華二百年論集》，李金強、吳梓明、邢福增編（香港：基督教文藝，2009），487–88；胡衛清：〈汕頭新中華基督教會研究〉，《韓山師範學院學報》第 4 期（2013）：84–85。

後者則是機構議題。總言之，不宜假設教會自立的動力、演進、難題與矛盾全是民族議題，宜更關注機構議題，從而全面呈現中國教會歷史發展的面貌。

若論教會自立的內在動力與機構議題，位處香港的基督教九龍五旬節會（Kowloon Pentecostal Church）是別具意義的研究個案。觀乎該會的歷史源流，先是脫離總會的管轄，後是擺脫分堂的依賴，「教會自立」議題始終貫穿其中，呈現華人自立教會之內仍有教會自立的訴求與政策。本文聚焦教會建制的內部運作，論證教會自立的理念與實踐其實變化多端，而且教會自立不是全有或者全無的概念，而是獨立自主程度的選擇。

二、起源

早於十九世紀末，中國教會已有華人自立的思潮。[17] 與此同時，香港教會也有自立舉措。1888 年，倫敦會（London Missionary Society）華人信徒自建道濟會堂，可謂香港教會自立運動的先聲。[18] 1901 年，美部會（American Board of Commissioners for Foreign Mission）和美南浸信會差會（Foreign Mission Board, Southern Baptist Convention）華人信徒分別成立美華自理會（The American Chinese Congregation Church）和香港浸信自理會。[19] 正當香港教會自立風

---

[17] 賴德烈（Kenneth Scott Latourette）：《基督教在華傳教史》（*A History of Christian Missions in China*），雷立柏、靜也、瞿旭彤、成靜譯（香港：道風書社，2013），361–66；羅偉虹：《中國基督教（新教）史》，319–30；李金強：〈二十世紀上半葉中國教會自立運動——以「香港浸信教會」為個案之研究〉，載《聖道東來——近代中國基督教史之研究》（臺北：宇宙光，2006），179–90。

[18] 張祝齡：〈香港道濟會堂自立之原因及辦法〉，《中華基督教會年鑑》第 1 期（1914）：30–31；〈中華基督教會合一堂〉，載《香港基督教會史》，劉粵聲編（香港：香港浸信教會，1996），29–34；王誌信：《道濟會堂史》（香港：基督教文藝，2018），9–16。

[19] 宋梓榮：〈美華自理公會緣起〉，《徵信錄》（香港：美華自理會，[1903]），1；翁挺生：〈香港中華基督教會公理堂簡史〉，《中華基督教會年鑑》第 7 期（1924）：104；黎汝豪：〈香港公理堂開基五十週年紀念史略〉，《中華基督

氣方興未艾之時，1907 年 10 月 8 日，美國五旬節傳教士嘉活力（Alfred G. Garr）抵達香港，假座香港島的美華自理會，請來莫禮智執事擔任翻譯員，連日舉辦五旬節聚會。未幾，該堂排拒五旬節信仰，不再借出場地。莫禮智帶領華人五旬節信徒另起爐灶，創立香港五旬節會，為最早的華人五旬節派自立教會。[20] 一方面，嘉活力等早期五旬節傳教士不屬任何差會，自行四處佈道，[21] 事工採取本色原則；[22] 莫禮智因而跳出差會體制。另一方面，莫禮智出身美華自理會，屬於公理宗，此宗派重視地方教會自立；[23] 香港五旬節會就是繼承公理宗的教會自立傳統，並從「華人自立」演化為

教會香港公理堂五十週年紀念錄（再版）》（香港：中華基督教會公理堂，1973），18；〈公理堂〉，載《香港基督教會史》，46–52；〈香港浸信會〉，載《香港基督教會史》，63–67；李金強：〈二十世紀上半葉中國教會自立運動〉，190–203；李金強：《自立與關懷——香港浸信會百年史，1901–2001》（香港：商務印書館，2002），20–26、38–43。

[20] Connie Au, "'Now Ye Are Clean': Sanctification as a Formative Doctrine of Early Pentecostalism in Hong Kong," *Australasian Pentecostal Studies* 15 (2013), assessed February 17, 2019, https://aps-journal.com/index.php/APS/article/view/124/121; Connie Au, "Elitism and Poverty: Early Pentecostalism in Hong Kong (1907–1945)," in *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*, 63–88; Connie Au, "From Collaborations with Missionaries to Independence: An Early History of the Hong Kong Pentecostal Mission (1907–1930)," in *Asia Pacific Pentecostalism*, ed. Denise A. Austin, Jacqueline Grey, and Paul W. Lewis (Boston: Brill, 2019), 85–106；陳明麗：〈逆流而行——20 世紀初中國處境中的五旬宗傳教士〉，《宗教學研究》第 3 期（2015）：217–18；陳明麗：〈香港五旬節會的建立與初期發展——以《五旬節真理報》為參考〉，載《基督教與中國社會文化——第六屆國際青年學者研討會論文集》，陶飛亞、賴品超編（桂林：廣西師範大學出版社，2016），230–43；陳明麗：〈《五旬節真理報》對五旬節神學之解讀〉，載《漢語文獻與中國基督教研究》下冊，陶飛亞、楊衛華編（上海：上海大學出版社，2016），105–14；Iap Sian-chin, "A Comparative Study on the Two Earliest Chinese Pentecostal Periodicals: *Popular Gospel Truth* and the *Pentecostal Truth*," *International Journal of Sino-Western Studies* 13 (2017): 81–99；葉先秦：〈華人五旬節派自立教會的先聲和範型——港九五旬節會與九龍五旬節會〉，《道風——基督教文化評論》第 54 期（2021）：62–100；戴觀豪：〈香港五旬節會——土生土長自立教會的華洋關係（1907–1926）〉，《建道學刊》第 54 期（2020）：71–104。

[21] Allan H. Anderson, *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007), 75–95, 109–23.

[22] Veli-Matti Kärkkäinen, "The Pentecostal Understanding of Mission," in *Pentecostal Mission and Global Christianity*, ed. Wonsuk Ma, Veli-Matti Kärkkäinen, and J. Kwabena Asamoah-Gyadu (Oxford, UK: Regnum Books International, 2014), 28–29.

[23]〈公理宗〉，載《香港基督教會史》，4。

「支會自立」。莫禮智領導時期，該會宣教事工促成兩所支會成立於廣東香山。1916 年，員峰支會成立。1924 年，平嵐支會成立。兩所支會起源於當地五旬節信徒自發組織家庭聚會，之後加入香港五旬節會系統，性質實是教會聯合，而非總會植堂。[24] 香港教會也沒有支配支會，倒是容讓當地人自治自養自傳。[25] 支會自立實乃探索九龍五旬節會早期歷史的重要背景。

九龍五旬節會的歷史起源可以追溯至九龍五旬節支會的成立。[26] 根據宋鼎文說法，1927 年，居於九龍的香港五旬節會教友請設支會。1928 年，李義誠和羅展光奉獻油麻地吳淞街的樓宇為會所，成立九龍支會。[27] 然而，根據徐傳宣所言，九龍五旬節支會的成立，背後另有故事：

> 居在九龍的李義誠先生，羅展光先生，在香港五旬節〔會〕聽道而獲神恩，因家居九龍，感渡海聚會之隔涉，恰好有外國宣教士巴先生在九龍設有五旬節會福音堂，乃參加該堂聚會，亦有其他在香港〔島〕蒙恩之弟兄姊妹居於九龍者到該堂聚會，如李黃素貞師太，曾恩典四姑，宋廖佩容女士等。俟後巴先生回國，未幾該堂結束乃由李義誠，羅展光兩位先生，熱心衛道，在官涌吳淞街購置兩間樓宇，將地下拆通裝修，免收租金，作為本會聚會之用，

[24] 胡桂：〈神恩浩大〉，載《港九五旬節會七十五週年紀念特刊（1907–1982）》（香港：港九五旬節會，[1982]），42；余鄭萃英：〈難忘主恩〉，載《港九五旬節會七十五週年紀念特刊》，42；宋常康：〈港九五旬節會歷史〉，載《港九五旬節會七十五週年紀念特刊》，6；Au, “From Collaborations with Missionaries to Independence,” 98–102；葉先秦：〈華人五旬節派自立教會的先聲和範型〉，76，注 46–47。

[25] Au, “From Collaborations with Missionaries to Independence,” 104.

[26] 葉先秦：〈華人五旬節派自立教會的先聲和範型〉，76。

[27] 宋鼎文：〈本會成立與經過〉，載《基督教香港五旬節會五十週年紀念感恩特刊》（香港：香港五旬節會，[1958]），19；〈基督教五旬節會五十週年紀念舉行感恩崇拜〉，《華僑日報》，1957 年 12 月 29 日，第 4 張第 2 頁；〈五旬節會〉，載《香港基督教會史》，79。

此即現九龍五旬節會之前身。[28]

按此說法，九龍五旬節支會起源自外國傳教士「巴先生」設立的堂會。因此，必須追查此人身分，從而瞭解九龍支會成立之前的歷史。

「巴先生」應是巴大衛（David A. Barth，音譯）。1912 年，他蒞臨香港，[29] 曾經協助莫禮智的事工，[30] 後於 1914 年返回美國，並加入神召會（Assemblies of God），[31] 又於 1920 年再次來華。[32] 1921 年，他在香港設立「伯特利五旬節會」（Bethel Pentecostal Assembly）。[33] 該會有兩名華人女同工，似是李黃素貞和曾恩典。[34]

---

[28] 徐傳宣：〈五旬節信仰與本會的建立〉，載《九龍五旬節會家訊》第 15 期（1982 年 11 月 7 日）：6；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，載《基督教九龍五旬節會四十週年會慶特刊》，簡偉健、朱梅中、梁嘉玲、趙小茵、方武震、顧麗萍、譚寶英編（香港：九龍五旬節會，[1998]），17–18；胡明添：《我們的教會——基督教九龍五旬節會》（香港：基督教九龍五旬節會聯會，2017），14。

[29] 無標題文章，《五旬節真理報》第 34 期（1912 年 4 月）：4。

[30] David A. Barth, “From David A. Barth, China,” *Word and Witness* 9, no. 10 (October 20, 1913): 2.

[31] *Minutes of the General Council of the Assemblies of God in the United States of America, Canada and Foreign Lands, 1914* (Findlay, OH: The Gospel Publishing House, 1914), 9.

[32] *Combined Minutes of the General Council of the Assemblies of God, 1920* (The General Council, 1920), 51; *Combined Minutes of the General Council of the Assemblies of God, 1921* (The General Council, 1921), 69.

[33] David A. Barth and wife, “Bethel Pentecostal Assembly, Hong Kong, China,” *The Pentecostal Herald* 8, no. 15 (April 15, 1922): 4; David A. Barth, “Hong Kong, China,” *The Pentecostal Herald* 8, nos. 20 & 21 (July 1 & 15, 1922): 4; David A. Barth and wife, “Missionary Report,” *The Pentecostal Herald* 8, no. 22 (August 1, 1922): 4; David Barth and wife, “Brother Barth and Wife write from Hong Kong, China,” *The Pentecostal Evangel*, nos. 480–81 (January 20, 1923): 13; David A. Barth, “Brother David A. Barth writes from Hong Kong, S. China,” *The Pentecostal Evangel*, no. 499 (June 2, 1923): 13; Brother and Sister David A. Barth, “Souls Being Saved in Hong Kong, China,” *The Pentecostal Evangel*, no. 507 (July 28, 1923): 12; David A. Barth, “David A. Barth writes from Hong Kong, China,” *The Pentecostal Evangel*, no. 510 (August 18, 1923): 12.

[34] J. R. Spence, “A Self-supporting Church in China,” *The Pentecostal Evangel*, nos. 450–51 (June 24, 1922): 12; E. G. Block, “A Trip Through the Orient,” *The Pentecostal Evangel*, no. 505 (July 14, 1923): 12.

曾恩典回憶，1920 年代初，她服侍於「巴富牧師」設立的上海街小教堂。[35]「巴富」應是巴大衛。1921 年以來，美國神召會着意建立自養自傳自治的本地教會，[36]伯特利五旬節會也致力實踐華人自立。[37] 1923 年底或 1924 年初，巴大衛離開香港，華人信徒卻無散離，更成立了華人自立教會。鄭大恩憶述，1926 年，李義誠等人主持「官涌上海街五旬節會」，邀請鄭宗靈和鄭大恩過來香港，一起興辦教育事工。[38]由此觀之，九龍五旬節支會具有獨立的歷史起源，並非香港五旬節會創設的全新堂會。

1923 年 4 月 21 日起，莫禮智抱病，延至 1926 年 12 月 3 日安息。隨後，同樣出身美華自理會的宋鼎文接掌香港五旬節會。[39]宋鼎文畢業於皇仁書院，1902 年入職港府，之後扶搖直上，成為華人高級公務員。他於 1938 年退休，翌年獲港督頒發帝國服務勳章（Imperial Service Medal, ISM）。[40]宋鼎文是香港華人精英，實是

---

[35] 曾恩典：《聖靈引領証恩》（出版地及出版社不詳，[1959]），28。

[36] Alice Luce, “Paul’s Missionary Methods,” *The Pentecostal Evangel*, nos. 374–75 (January 8, 1921), 6–7; Alice Luce, “Paul’s Missionary Methods,” *The Pentecostal Evangel*, nos. 376–77 (January 22, 1921): 6, 11; Alice Luce, “Paul’s Missionary Methods,” *The Pentecostal Evangel*, nos. 378–79 (February 5, 1921): 6–7; *Combined Minutes of the General Council of the Assemblies of God, 1921*, 60–64.

[37] J. R. Spence, “A Self-Supporting Church in China,” *The Pentecostal Evangel*, nos. 450–51 (June 24, 1922): 12; David A. Barth, “Brother David A. Barth writes from Hong Kong, S. China,” *The Pentecostal Evangel*, no. 499 (June 2, 1923): 13.

[38] 鄭大恩：〈蒙恩五十多年的見證〉，載《港九五旬節會七十五週年紀念特刊》，32。

[39] “Obituary: Mr. Mok Lai-chi,” *The Hong Kong Telegraph* (December 18, 1926): 7; “Obituary: Local Chinese Christian Teacher, Mr. Mok Lai-chi,” *The China Mail* (December 18, 1926): 6；莫介光：〈來函照登〉，《神召會月刊》第 2 卷第 2 號（1927 年 5 月 1 日）：42；宋鼎文：〈本會成立與經過〉，19；Dick Chan, “God is Omnipotent”，載《基督教香港五旬節會五十週年紀念感恩特刊》英文部分，17；Connie Au, “Elitism and Poverty,” 81.

[40]〈港督羅富國爵士昨在督轅舉行授勳禮〉，《香港工商日報》，1939 年 5 月 19 日，第 3 張第 2 版；〈宋鼎文牧師昨息勞歸主〉，《華僑日報》，1958 年 10 月 24 日，第 3 張第 4 頁；曾郭月容：〈嘉模懿範〉，載《港九五旬節會七十五週年紀念特刊》，36；宋常康：〈港九五旬節會歷史〉（2009），載《港九五旬節會一百週年紀念特刊（1907–2007）》（香港：港九五旬節會，[2009]），5；宋常康：〈感恩見證〉，載《港九五旬節會一百週年紀念特刊》，59；彭淑敏：〈宋

教會主持人的不二之選。1927 年 10 月，宋鼎文執掌教會不久，香港華人基督教聯會主席發出公函，邀請香港五旬節會加入聯會。[41] 換言之，香港五旬節會不單是華南五旬節派的華人自立模範，[42] 亦躋身香港主流教會之列。[43]

1928 年 3 月 24 日，九龍五旬節支會成立，此乃香港五旬節會旗下第三所支會。根據鄭大恩憶述，李義誠和羅展光在過程中扮演主動的角色。他們兩人本來就主持九龍教會，之後另覓會址和提請將該會設置為香港五旬節會的支會。[44] 按照羅展光的說法，當年李義誠與羅展光獻出堂址，倡議邀請宋鼎文每週兩次渡海協助事工。[45] 綜合來看，九龍五旬節支會的成立不是香港五旬節會的植堂成果，而是伯特利五旬節會歸入香港五旬節會旗下，具有港九教會聯合的性質。宋鼎文其後成立管治機關，亦有整合港九管治團隊的意味。1932 年，香港五旬節會已有值理會，值理包括宋鼎文、宋黃節基、宋常光、高翠蘭、李義誠、李黃素貞和鄭宗靈。[46] 當中最後三人就是九龍支會的領袖。

鼎文（1883–1958）〉，載《香港教會人物傳》，李金強編（香港：香港華人基督教聯會出版部，2014），198。

41 宋常康：〈港九五旬節會歷史〉（1982），6；宋常康：〈七十五週年紀念暨九龍新堂奉獻感恩崇拜——宋常康監督致詞〉，載《港九五旬節會七十五週年紀念特刊》，15；宋常康：〈港九五旬節會歷史〉（2009），8。

42 甘思永：〈莫禮智先生行述〉，《神召會月刊》第 2 卷第 1 號（1927 年 4 月 1 日），扉頁。

43 邢福增：〈香港基督教史研究回顧〉，載《香港基督教史研究導論》，氏著（香港：建道神學院，2004），217。

44 鄭大恩：〈蒙恩五十多年的見證〉，32。

45 羅展光：〈羅展光值理在九龍五旬節會全體大會講詞〉，1958 年 10 月 30 日，基督教九龍五旬節會檔案。

46 J. Briggs, “Sung Sheung-hong and 2 others (suing for the benefit of themselves and as representatives of the members of the Pentecostal Mission, Hong Kong and Kowloon, otherwise known as the Pentecostal Mission, other than the 3 defendant members thereof). And Leung [*sic*] Wong Soo-ching and 2 others (the 2nd & 3rd defending as representatives of the members of the Kowloon Pentecostal Church)—[1965] HKCU 52” (for short: “HKCU 52”), 10–11, Law Database Guides: Lexis Advance ® Hong Kong Research, online LibrarySearch, The Chinese University of Hong Kong.

伯特利五旬節會歸入香港五旬節會系統之後，九龍信眾的自立意識沒有消失而是轉化，即從華人自立意識轉化為支會自立意識，潛藏港九群體互不統屬的觀念。抑有進者，香港五旬節會系統本有支會自立的理念與實踐，以致九龍信眾的自立意識不斷得到鞏固。其一，籌款建堂加強群體意識。1937 年，港島衛城道教堂建成。1940 年，九龍窩打老道教堂建成。[47] 香港五旬節會是華人自立教會，教會財政全靠會眾奉獻，籌款建堂更須激勵信徒踴躍捐輸。[48] 港九信眾先後建堂，九龍一方認定港九信眾各有教堂，[49] 加深「港島信眾」與「九龍信眾」的群體劃分。其二，獨立運作增強自主意識。港九兩堂分裂之前，九龍支會已有自養傳道、會計帳戶、司庫、主日學教師、詩班員、[50] 家庭講道聚會、小組查經，[51] 以及香港華人基督教聯會會籍。[52] 雖然九龍支會順服宋鼎文的最高權柄，但是日常運作極為獨立，實行自治自養自傳。總括而言，九龍信眾認定九龍支會一向獨立存在，港九兩堂不相統屬。[53] 港九信眾分裂的伏筆早已埋下。

---

47 宋鼎文：〈本會成立與經過〉，19。

48 宋鼎文：〈蒙恩的回憶〉，載《基督教香港五旬節會五十週年紀念感恩特刊》，21。

49 J. Blair-Kerr, “In the Matter of the Pentecostal Mission, Hong Kong and Kowloon—[1962] HKCU 20” (for short: “HKCU 20”), 4, Law Database Guides: Lexis Advance ® Hong Kong Research, online LibrarySearch, The Chinese University of Hong Kong.

50 Briggs, “HKCU 52,” 10–12.

51 徐傳宣：〈徐傳宣，曾任本會主任牧師〉，葉潔心筆錄，載《基督教九龍五旬節會五十周年紀念特刊》，朱麗玲、柯美鳳、邱可芳、雷毓敏、葉潔心、陳懿德、余敏謙編（香港：九龍五旬節會，2008），48；〈本堂簡介〉，基督教佈道中心念恩堂網頁，2021 年 6 月 15 日瀏覽，https://www.nianen.org/。

52〈一九五十年各堂代表芳名〉，《聯會月刊》第 27 期（1950 年 3 月）：6。

53 Blair-Kerr, “HKCU 20,” 4–5.

三、成立

1949 年 10 月 1 日，中華人民共和國成立。雖然中國共產黨統治中國，但是暫時不收回香港。英國繼續統治香港，中港分屬社會主義與資本主義陣營，以往華人隨意進出的粵港邊界開始限制出入境。[54] 香港五旬節會港九兩堂位處香港，其歷史演變因而突破了 1949 年的分界線，沒有經歷三自愛國運動，內部事務沒有遭到政權干預。

1958 年，宋鼎文年事已高，選定接任人刻不容緩，卻不幸觸發信徒之間齟齬不合。宋鼎文屬意次子宋常康接棒。[55] 可是，宋常康借了教會款項，九龍信眾反對他接掌教會，更有傳言他侵吞教會存款。宋常康則認為，有人心懷不軌，覬覦教會資產，又散佈謠言誣衊他。[56] 雖然宋常康後來還清借款，侵吞會產之說亦非事實，[57] 但是關鍵在於九龍信眾不信任他。概而言之，財務糾紛導致教會權位交接陷入危機。

及後該會內部矛盾愈益激烈，港九信眾終至分裂。1958 年 9 月，九龍支會的鄭理德傳道找來值理李黃素貞和羅展光，提議確立九龍支會為獨立教會。[58] 宋鼎文得知後，於 9 月 14 日召開值理會

---

[54] 邢福增：〈延續與斷裂——基督教在五十年代的香港〉，載《香港基督教史研究導論》，83–84；阮志：《入境問禁——香港邊境禁區史》（香港：三聯書店，2014），37–78；黃耀忠：《從救濟到融合——香港政府的「中國難民政策」（1945–1980）》（香港：三聯書店，2020），19–20。

[55]〈九龍五旬節會教堂業權問題起爭訟〉，《香港工商日報》，1959 年 10 月 22 日，6；宋常康：〈感恩見證〉，載《港九五旬節會一百週年紀念特刊》，60；宋常康：〈一百週年感恩崇拜致辭〉，載《港九五旬節會一百週年紀念特刊》，43；宋常康：〈一百週年感恩聚餐致辭〉，載《港九五旬節會一百週年紀念特刊》，48。

[56]〈九龍五旬節會業權訟案續審〉，《香港工商日報》，1959 年 10 月 23 日，6；〈五旬節會業權之爭教友兼親戚打官司〉，《華僑日報》，1959 年 10 月 23 日，第 2 張第 2 頁；宋常康：〈港九五旬節會歷史〉（2009），9。

[57] Briggs, “HKCU 52,” 10.

[58] 宋常康：〈港九五旬節會歷史〉（2009），7。

會議，決定革除鄭理德。[59] 九龍支會之後另聘神召會出身的徐傳宣牧師。適逢宋鼎文病重，交由徐傳宣主理港九兩堂的講道與聖餐。10 月 5 日，徐傳宣履新。[60] 10 月 23 日，宋鼎文安息。[61] 10 月 26 日，港島教堂週日崇拜期間，宋常康自行上臺講道，聲言下週日將赴九龍支會講道。[62] 九龍信眾認定徐傳宣接任牧師職務，反對宋常康前來講道。10 月 30 日，九龍一方召開會友大會，羅展光強調九龍支會的獨立地位，[63] 李黃素貞力陳宋常康強行講道之不是，[64] 許賢發批評宋常康視教會為私產。[65] 大會議決成立九龍五旬節會，聘請鄭理德任堂主任之職、徐傳宣任傳道之職。[66] 11 月 1 日，港島一方召開值理會會議，任命宋常康為值理會主席及教會監督。2 日，宋常康前往九龍教堂，意欲登臺講道，但不成功。[67] 自此，港九信眾分道揚鑣。

其實，信眾分裂不單源於領袖人選的爭議，亦牽涉教會傳統的爭論。鄭理德任職九龍支會傳道已有 16 年，卻一直未能成為牧師。值理會認為鄭理德不合資格，[68] 但九龍五旬節會成立後不久就

---

[59] Briggs, "HKCU 52," 12；宋常康：〈港九五旬節會歷史〉（2009），7。

[60] 李應猷師太：〈李應猷師太致詞（九龍五旬節會全體大會）〉，1958 年 10 月 30 日，基督教九龍五旬會檔案；徐傳宣：〈徐傳宣，曾任本會主任牧師〉，48；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，18；胡明添：《我們的教會》，14。

[61]〈宋鼎文牧師昨息勞歸主〉，《華僑日報》，1958 年 10 月 24 日，第 3 張第 4 頁；〈宋鼎文牧師昨榮哀出殯〉，《華僑日報》，1958 年 10 月 26 日，第 3 張第 4 頁；〈宋鼎文牧師息勞歸主謝啟更正〉，《華僑日報》，1958 年 10 月 27 日，第 3 張第 4 頁。

[62] 李應猷師太：〈李應猷師太致詞〉；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，18；胡明添：《我們的教會》，14–15。

[63] 羅展光：〈羅展光值理在九龍五旬節會全體大會講詞〉；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，18。

[64] 李應猷師太：〈李應猷師太致詞〉；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，18。

[65] 許賢發：〈臨時主席致詞（九龍五旬節會全體大會）〉，1958 年 10 月 30 日，基督教九龍五旬節會檔案；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，18。

[66]〈三十週年大事記〉，載《基督教九龍五旬節會三十週年會慶特刊》，劉國偉、陳炎儂、顧麗萍、黃寶明、呂必發編（香港：九龍五旬節會，[1988]），36；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，18。

[67] 宋常康：〈港九五旬節會歷史〉（2009），8。

[68] 同上，7。

按立他為牧師。[69] 顯然港九兩堂的按立準則不盡相同。宋鼎文主張五旬節信仰的重點在於查察過失和聖靈施洗，也強調方言教義；鄭理德卻主張核心在於傳揚福音和屬靈成熟，又淡化方言教義。[70] 值理會成員全由宋鼎文委任，況且當時七名成員之中，九龍支會代表只有李黃素貞和羅展光。[71] 鄭理德不跟隨宋鼎文的神學詮釋，值理會不會按立他。九龍一方認為，值理會組成制度不民主，[72] 九龍信眾無法左右值理會決策，無法反對宋常康成為教會主持人，因而決意自行註冊為獨立法人，從而獲得更大自主權。港島一方認為，容讓九龍支會獨立運作，不等於容許變更神學思想與教會體制，而宋常康統領該會有利於維護信仰傳統。[73] 值得留意，九龍信眾曾經提出聯會方案，意即確立九龍五旬節會為獨立法人之後，港九教會共組聯會。[74] 換言之，九龍一方要求更大自主權，不一定等於切斷港九兩堂的連繫。可惜港九信眾分裂，勢成水火，聯會方案無法成真，九龍五旬節會的自立模式最終是斷絕港九教會的一切關係。

港九信眾分裂已成定局，雙方繼而爭逐九龍教堂業權，甚至訴諸法庭。雖然香港華人基督教聯會居中調停，希望兩方不要對簿公堂，但是業權誰屬乃是法律爭議，聯會無能為力，斡旋終告失敗。[75] 1959 年 10 月 21 日，法庭聆訊開始。[76] 葛理格法官認為案件

---

[69] 方榮康：〈主席報告〉，載《九龍五旬節會全體會友大會報告書》（1961），1。

[70] T. M. Sung, “The Story of My Conversion: History of the Hong Kong Pentecostal Mission,” *The Latter Rain Evangel* 29, no. 9 (June 1938): 14–16; T. M. Sung, “Recollection of Lord’s Grace”，載《基督教香港五旬節會五十週年紀念感恩特刊》英文部分，4–6；宋鼎文：〈蒙恩的回憶〉，19–21；鄭理德：〈五十週年感恩紀念感言〉，載《基督教香港五旬節會五十週年紀念感恩特刊》，21–22；筆者訪問鄭明光（鄭理德長子），2021 年 4 月 5 日。

[71] 〈現任值理〉，載《基督教香港五旬節會五十週年紀念感恩特刊》，7。

[72] Briggs, “HKCU 52,” 5.

[73] 〈九龍五旬節會教堂業權訟案押候〉，《香港工商日報》，1959 年 10 月 27 日，6。

[74] 筆者訪問鄭明光。

[75] 〈一九五八年十一月份聯會例會議事紀錄〉（1958 年 11 月 3 日），《董事會議案簿》其四；〈調查部委員會議記錄〉（1958 年 11 月 13 日），《調查部議案簿》其一；〈一九五八年十二月份聯會例會議事紀錄〉（1958 年 12 月 8 日），《董事會議案簿》其四；〈一九五九年三月份聯董例會議事紀錄〉（1959 年 3 月 2 日），《董事會議案簿》其四；〈一九五九年五月份聯董例會議事紀錄〉（1959

屬於教會內部事務，多次提議雙方和解，運用教內機制平息紛爭，但始終徒勞無功。他下令整理會員名冊，歸納信徒意見，據之判案。[77] 可是，1961 年，百里渠法官（J. Blair-Kerr）接手案件，認為會員名單無助裁決業權誰屬，應當釐清教會法人身分。[78] 此後，業權官司焦點轉變，不再關注港九信徒的恩恩怨怨，而是聚焦港九教會的法律地位。

及後，貝理斯法官（J. Briggs）接手官司，1965 年 7 月 2 日頒下判詞，裁定九龍五旬節會敗訴。[79] 他概括官司核心：

> 主要爭議很簡單，殖民地香港是否有一個五旬節會，擁有兩所教堂，一所在香港島，一所在九龍？還是，一個五旬節會的兩個獨立分堂，雖然信仰相同，但是獨立存在，互不統屬？
>
> 我認為案件有基本共識，就是教會內部已經分裂，此時此刻有兩個明確獨立的組織。兩者信奉相同信仰，或許教義略有差異。法律上，我認為教會或其他宗教團體不可阻止一些成員離開教會，創辦獨立的組織。1958 年 10 月，此教會就是發生了此事。法律上，我認為申請人不能反對此事。其實我也肯定他們意識到這一點。然而，他們反對答辯人，即九龍五旬節會，亦即分離組織，打算帶走某些金錢、土地和

年 5 月 4 日），《董事會議案簿》其四；〈執行董事會議紀錄〉（1959 年 6 月 1 日），《執行董事會議案簿》其一；〈一九五九年六月份聯董例會議事紀錄〉（1959 年 6 月 8 日），《董事會議案簿》其四。

[76]〈九龍五旬節會教堂業權問題起爭訟〉，《香港工商日報》，1959 年 10 月 22 日，6；〈基督教五旬節會要收回九龍教堂〉，《華僑日報》，1959 年 10 月 22 日，第 3 張第 2 頁。

[77]〈九龍五旬節會業權訟案續審〉，《香港工商日報》，1959 年 10 月 23 日，6；〈五旬節會業權之爭教友兼親戚打官司〉，《華僑日報》，1959 年 10 月 23 日，第 2 張第 2 頁；〈五旬節會訟案銀行副理作供被告存欵經過〉，《工商晚報》，1959 年 10 月 26 日，4；〈五旬節會訟案法官再度提議和解〉，《工商晚報》，1959 年 10 月 27 日，4；〈九龍五旬節會教堂業權訟案〉，《香港工商日報》，1958 年 10 月 28 日，6。

[78] Blair-Kerr, “HKCU 20,” 4–5.

[79] Briggs, “HKCU 52,” 13.

> 物業。申請人認為，財產屬於五旬節會，而九龍五旬節會已經退出此團體。[80]

法官裁定，雖然香港五旬節會於 1958 年之前未有正式註冊，但是一直具有實質法人地位，擁有港九兩所教堂業權。九龍五旬節支會獨立運作只是教會管治的方式，並不等於支會具備法人地位。[81] 法官闡釋教會法人、教會信徒與教會財產的關係。教會法人掌有教會財產，法律上沒有教會信徒集體擁有教會財產這回事。教會信徒可以隨時脫離教會法人，卻不可帶走教會法人的財產。換句話說，「教會」劃分為「信徒」與「法人」兩個概念，九龍支會只是九龍信徒實踐自治自養自傳的組織，並無法人身分。及至九龍信徒另立教會法人，確立九龍教會的獨立法律地位，新法人卻不會佔有舊法人的財產。香港五旬節會拒絕轉移教堂業權等財產之下，九龍五旬節會創會之時，只有信徒，沒有資產，一切全新開始。

四、發展

九龍五旬節會敗訴之後，召開緊急會友大會，議決不作上訴，退出舊址，另謀發展。[82] 之後聚會散落各處，[83] 多有不便，遂有建堂之議。[84] 惟九龍地價高昂，該會創始之時亦無資產，購地建堂難上加

---

[80] Ibid., 7.

[81] Ibid., 11–12.

[82] 方榮康：〈主席致詞〉，載《九龍五旬節會冬季全體會友大會報告書》（1965），1；鄭理德：〈會務報告〉，載《九龍五旬節會冬季全體會友大會報告書》（1965），3–4。

[83] 徐傳宣：〈本會宗旨與成立經過〉，載《基督教九龍五旬節會銀禧特刊》，銀禧特刊編輯委員會編（香港：九龍五旬節會，1983），5；文字部記者：〈細說當年〉，載《基督教九龍五旬節會銀禧特刊》，14；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，18。

[84] 方榮康：〈主席報告〉，載《九龍五旬節會冬季全體會友大會報告書》（1967），2。

難。幸而當時港府鼓勵民間辦學，優惠包括餽贈土地、建校津貼、免費地基、免息貸款等等。[85] 該會信徒辦學經驗豐富，申請辦學從而建堂乃是陽關大道。方榮康是宣道中學校董，許賢發分別是迦密中學和基督教中心幼稚園創校校監。該會與麗澤中學更是關係密切，不少會友是該校高層，梁逸芬與葉若昭都是該校創立人與校董，分別擔任校長、副校長，葉惠文是校董，盧慧勤是教務主任（後來升任校長）。[86] 1973 年，私立中學五旬節中學建成，該會遷至校舍，日後通稱巴富街堂。[87] 1982 年，學校轉為津貼中學，政府亦豁免該會還款。[88] 該會受惠於香港教育制度，即使財力不足，仍能建堂。

香港教育制度獨特，政府不單資助教會辦學，而且容許校園傳教。[89] 九龍五旬節會吸納了不少麗澤中學學生，又有創辦五旬節

---

[85] 譚萬鈞：〈香港的私立學校〉，載《香港教育的過去與未來》，顧明遠、杜祖貽編（北京：人民教育，1999），556–58。

[86]〈基督教五旬節會新校舉行動土禮〉，《華僑日報》，1971 年 5 月 9 日，第 4 張第 4 頁；方榮康：〈本會廿三週年感言〉，載《基督教九龍五旬節會家訊》第 11 期（1981）：2；廖文英：〈教育事工發展〉，載《基督教九龍五旬節會五十周年紀念特刊》，38；許賢發：〈許賢發，本會創會值理〉，葉潔心筆錄，載《基督教九龍五旬節會五十周年紀念特刊》，50；〈方榮康長老參與中華宣道會事奉瞥見〉，載《方榮康長老——一九二一年至二零零九年》（香港：九龍五旬節會、香港九龍塘基督教中華宣道會，2009），扉頁；熊健威：〈麗澤中學校史〉，載《麗澤中學創校八十週年紀念特刊》，李潔明編（香港：麗澤中學，2011），10；許賢發：《秋雨之福》（香港：編輯委員會，2017），36–45。

[87] 徐傳宣：〈會務報告〉，載《九龍五旬節會全體會友大會報告書》（1971），4；許賢發：〈建堂建校委員會報告〉，載《九龍五旬節會全體會友大會報告書》（1972），4；〈九龍五旬節會建堂建校奠基典禮紀盛〉，《華僑日報》，1973 年 4 月 24 日，第 3 張第 3 頁；許賢發：〈建堂建校報告〉，載《九龍五旬節會會友大會報告書》（1973），8；徐傳宣：〈會務報告〉，載《九龍五旬節會會友大會報告書》（1974），無頁碼；徐傳宣：〈本會宗旨與成立經過〉，5–6；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，18；廖文英：〈教育事工的發展〉，38。

[88] 廖文英：〈教育事工的發展〉，39；譚萬鈞：〈香港的私立學校〉，559。

[89] 操太聖：〈香港教育制度史研究（1840–1997）〉，《華東師範大學學報（教育科學版）》第 2 期（1997）：10；程介明：〈教育的回顧（下篇）〉，載《香港史新編》下冊，王賡武編（香港：三聯書店，1999），476；吳梓明：〈基督（新）教會在香港辦學的情況〉，載《香港教育的過去與未來》，657；葉建源：〈香港津貼學校管治模式的改革〉，《教育發展研究》第 24 期（2005）：51。

中學的經驗，之後再接再厲，興辦新校。1983 年，再辦五旬節林漢光中學，成立沙田堂。[90] 1986 年，開辦五旬節靳茂生小學，設於附近社區的堂會搬入校舍，改名粉嶺堂。[91] 1992 年，購置油麻地吳松街物業，成立佐敦堂，福音工場包括隣近的麗澤中學，週日崇拜更於 2018 年遷至此校。[92] 1999 年，小學半日制改為全日制的緣故，五旬節靳茂生小學上午校另建五旬節于良發小學，成立暉明堂。[93] 其實，該會發展曾是學校堂會與社區堂會雙管齊下，依仗學校教育之餘，也開拓社區服務。惟社區服務增加該會財政負擔，事工發展未如理想，最終社區堂會結束。[94] 財力不足之下，學校堂會是該會傳教事業的現實出路。

成立分堂之後，管治分堂的制度應運而生。起初，分堂隸屬於巴富街堂傳道部，[95] 分堂會友推選代表，組成機關，協助堂務。[96]

---

[90] 徐傳宣：〈會務報告〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1983），5；許賢發：〈五旬節林漢光中學〉，載《基督教九龍五旬節會銀禧特刊》，29–30；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，19。

[91] 徐傳宣：〈會務報告〉，載《基督教九龍五旬節會年度會友大會報告書》（1986），4；陳學銘：〈粉嶺堂報告〉，載《基督教九龍五旬節會年度會友大會報告書》（1986），37；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，19；戴觀豪：〈粉嶺堂歷史〉，載《基督教九龍五旬節會粉嶺堂二十周年紀念特刊》，郭詩敏編（香港：基督教九龍五旬節會粉嶺堂，2021），67–70。

[92] 劉國偉：〈總堂五年計劃工作報告〉，載《基督教九龍五旬節會年度會友大會報告書》（1990），5–6；高朔：〈主席的話〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1992），1；劉國偉：〈五年計劃工作小組〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1992），7；胡明添：〈九龍五旬節會的歷史〉，19；〈教會簡介〉，基督教九龍五旬節會佐敦堂有限公司網頁，2022 年 3 月 27 日瀏覽，http://kpcjordan.ddns.net/WordPress/。

[93] 劉國偉：〈主席的話〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1998），1；胡明添：〈會務報告〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1999），7；〈學校簡介〉，五旬節于良發小學網頁，2019 年 6 月 25 日瀏覽，https://www.pylfps.edu.hk/；黃佩華：《研究「基督教九龍五旬節會暉明堂」（校內堂會）福音策略》（道學碩士論文，建道神學院，2015），5。

[94] 楊國超：〈會務報告——有關本會維港灣堂事工結束通告〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（2008），6；劉國偉：〈五十年來社關路〉，載《基督教九龍五旬節會五十周年紀念特刊》，45–46。

[95] 林鄭潔晶：〈傳道部報告〉，載《九龍五旬節會全體會友大會報告書》（1962），3；蔡鄭美馨：〈傳道部〉，載《基督教九龍五旬節會銀禧特刊》，34；〈九龍五旬節會組織圖〉，載《基督教九龍五旬節會銀禧特刊》，90。

巴富街堂早已希望分堂自養，[97] 及至 1980 年代初，分堂隸屬於巴富街堂又邁向自治自養自傳已是會內共識。[98] 其後重組行政架構，成立「分堂事工管理委員會」，確立「總堂制」。一方面，分堂自行安排事工及財政；另一方面，巴富街堂仍有行政、人事及財政的最終決定權。[99] 可見，巴富街堂既繼續管轄分堂，維持原有的統屬體制，又漸次下放權力，提升分堂的自主權限。

1980 年代末以來，由於中國於 1997 年 7 月 1 日收回香港的日子迫近，不少香港人移民海外。巴富街堂也有信徒流失，必須未雨綢繆，免生危機。[100] 該堂認為教會組織日見龐大，負擔沉重，[101] 於是倡議分堂自立，推動分堂另行註冊為獨立法人，[102] 並於 1998 年，鐵定落實。[103] 劉國偉解釋政策緣由：

---

[96] 鄭理德：〈會務報告〉，載《九龍五旬節會冬季會友大會報告書》（1964），3–4；余蕭惠英：〈石籬閱讀中心史畧〉，載《基督教九龍五旬節會銀禧特刊》，27；胡明添：〈沙田堂報告〉，載《基督教九龍五旬節會年度會友大會報告書》（1983），23。

[97] 李黃素貞：〈司庫部報告〉，載《九龍五旬節會冬季全體會友大會報告書》（1965），12。

[98] 陳學銘：〈上水福音堂〉，載《基督教九龍五旬節會銀禧特刊》，24；胡明添：〈沙田堂報告〉（1983），24。

[99] 劉國偉：〈分堂事工管理委員會〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1992），28；劉國偉：〈堂會自立之路〉，載《基督教九龍五旬節會四十週年會慶特刊》，66。

[100] 劉國偉：〈教會對時代轉變的承擔〉，載《基督教九龍五旬節會三十週年會慶特刊》，81；胡明添：〈會務報告〉，載《基督教九龍五旬節會年度會友大會報告書》（1991），2；胡明添：〈五年回顧〉，載《基督教九龍五旬節會三十五週年會慶特刊》，三十五週年會慶特刊編輯委員會編（香港：基督教九龍五旬節會，1993），3。

[101] 顧麗萍：〈教會總辦事處〉，載《基督教九龍五旬節會四十週年會慶特刊》，39。

[102] 劉國偉：〈分堂事工管理委員會〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1993），33；〈教會發展與一九九七座談會〉，載《基督教九龍五旬節會三十五週年會慶特刊》，22–23。

[103]〈九龍五旬節會第三十六次堂議會（特別堂議會）會議紀錄〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1999），4。

> 站在事工發展的角度，總堂制卻有一定的局限。由於所有分堂的財政承擔均屬總堂，故每增設一所分堂，總堂面對的財政壓力便會增加。過去十多年，總堂因應分堂事工的需要，也曾多次撥款或貸款予分堂；另一方面，由於有總堂的支援，在心理上，各分堂對於「缺財」的危機感也自然較一般獨立小堂會為低，亦可能由此減弱了自發籌募奉獻的積極性。此外，在這制度下，分堂在本地植堂及普世差傳的事工上，明顯不夠投入，畢竟作為一所未自立的分堂，在心態上總會有一種「為人子女」的感覺，加上植堂及差傳工作一直都由總堂主責推行，這種慣性也促使分堂多把資源集中在本堂事工，較少想及一些較遠境的發展路向。[104]

總堂制之下，巴富街堂兼有總會與堂會的雙重身分，前者關心全體堂會，後者關注自身堂會，調配資源或會左右為難，不利各堂共同發展。巴富街堂放棄分堂事務的最終權力，同時意味擺脫分堂發展的最終責任，卸下總會身分，一心一意發展自身堂會，分堂則再無依賴心態。可謂巴富街堂的首要目標是掙脫財政責任，其次是激發分堂動力，而變革教會體制、推動分堂自立實乃達成目標的方法。

此後分堂相繼脫離巴富街堂的行政架構。2001 年粉嶺堂自立。2009 年沙田堂自立。2012 年佐敦堂自立。2019 年暉明堂自立。分堂自立政策既催促羽翼已豐的分堂早日自立，又容許力不能及的分堂待時而動。[105] 事實上，自立政策醞釀時期，分堂顧慮重重，不太積極。[106] 及至實踐起來，分堂亦都業業兢兢。粉嶺堂認為自立必會冒險，受到多次催促之下，終於申請自立。[107] 沙田堂

---

[104] 劉國偉：〈堂會自立之路〉，66。

[105] 同上。

[106]〈教會發展與一九九七座談會〉，22–23。

[107] 羅才：〈粉嶺堂——主席的話〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1997），44；羅才：〈粉嶺堂——堂委會主席報告〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1999），46。

多番探討自立，一直擔憂財政不穩。[108] 佐敦堂自立涉及購堂，但自籌資金難度太高，最終改為使用巴富街堂和麗澤中學的場地。[109] 暉明堂多次籌款，清還巴富街堂貸款，設立自立基金，方能邁向自立。[110] 如此觀之，雖然巴富街堂早有政策，但是分堂面對現實困難，尤其是財力不足，分堂自立進程必須循序漸進，相機行事。

值得留意，該會採取伙伴合作的自立模式。分堂註冊為獨立法人，法律上不會擁有巴富街堂法人的財產，實踐上卻有法人之間的資產轉移。巴富街堂帳目一直紀錄分堂的收支，盈餘款項全數轉移至新成立的分堂法人。不過，當中沒有轉移物業權與辦學權，巴富街堂仍然握有場地使用和學校事工的最終決定權，可見分堂自立政策限於堂會運作層面。除此之外，所有自立堂會共組基督教九龍五旬節會聯會（Association of Kowloon Pentecostal Churches），名義上聯會只是聯誼性質，[111] 實踐上聯會與堂會之間卻是暗藏權力關係。例如，堂會按立牧師，交由聯會負責，按立典禮也採用聯會名號。疑問隨之而來：何者握有最終決定權？堂會可否不經聯會，或者聯會可否不經堂會，自行按立牧師？聯會與堂會之間的權力界限實在有待釐清。總括而言，分堂自立模式乃是自立與合作並行不

---

[108] 呂必強：〈自立進程——沙田堂〉，載《基督教九龍五旬節會五十周年紀念特刊》，21。

[109] 張樹強：〈佐敦堂堂務報告〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1998），61；張樹強：〈佐敦堂堂務報告〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（1999），68；張樹強：〈佐敦堂——堂會工作報告〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（2004），55；張樹強：〈佐敦堂——堂務工作報告〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（2005），53、55；張樹強：〈佐敦堂——堂會工作報告〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（2006），57；張樹強：〈自立進程——佐敦堂〉，載《基督教九龍五旬節會五十周年紀念特刊》，23–24；陸冠偉：〈佐敦堂——堂委會主席的話〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（2009），50。

[110] 楊國超：〈會務報告〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（2019），11；〈暉明堂立會專輯〉，載《暉明堂二十週年特刊》，二十週年特刊編輯委員會編（香港：基督教九龍五旬節會暉明堂，[2019]），10–13。

[111]〈教會發展與一九九七座談會〉，22；劉國偉：〈堂會自立之路〉，67；劉國偉：〈主席的話〉，載《基督教九龍五旬節會會友大會報告書》（2008），2；〈九龍五旬節會大事年表〉，載《基督教九龍五旬節會六十週年紀念特刊》，出版小組編（香港：基督教九龍五旬節會，2018），15。

悖。獨立不等於孤立，分堂脫離巴富街堂管轄不是斷絕一切關係，而是重新釐定關係界線。

五、總結

首先，華人自立教會仍有教會自立的訴求。趙天恩認為，辛亥革命前後開始形成的中國教會自立運動包含三個理念：

> 教會自立運動發展出的第一個理念是「認同中國人的身分」（Chinese Identity）意識，這種認同意識促使中國信徒負起教會發展的責任。第二個理念是「獨立自主」（Independence），特別是財政與行政上的獨立，這確實是教會邁向自立所必須跨出的第一步。第三個理念是脫離西差會的管轄（Separation），並將此作為中國教會獨立的標誌。[112]

不過，張賢勇提出，應當從教會意識或信徒群體的角度，理解自治自養自傳「三自」的「自」，意即教會自立既可針對國外差會，也可針對國內政府。[113] 此論指出教會信徒的自立觀念因時而變。[114] 十九世紀末、二十世紀初，中國教會萌生獨立自主的訴求，認同中國國民的身分，要求脫離西方差會的管轄。中國共產黨建政以後，中國教會已經不受西方差會統轄，但中國教會仍有獨立自主的訴求，認同天國子民的身分，渴望脫離地上政權的管轄。本文個案呈現，信徒自立意識亦可針對教內總會。1921 年，美國傳教士巴大衛創立伯特利五旬節會，該會不久就成了華人自立教會。1928 年，該會歸入香港五旬節會旗下，成為九龍五旬節支會。九

---

[112] 趙天恩：〈1911 年辛亥革命對中國基督教自立運動的影響〉，載《中國教會論文集》，氏著（臺北：宇宙光，2006），163。

[113] Zhang, “The Origin of the ‘Three Self,’” 200.

[114] 張賢勇：〈文化書評——《五十年代三自運動的研究》〉，《建道學刊》第 6 期（1996）：214。

龍信眾的華人自立意識轉化為支會自立意識，加上香港五旬節會繼承公理宗的地方教會自立傳統，九龍信眾的自立意識得以鞏固。1958 年，教會內部爭論領袖人選，支會信徒深感制度不公，獨立自主的訴求一發不可收拾，認同九龍群體的身分，決意脫離港島總會的管轄。由此可見，身分認同實是多元複雜，信徒置身不同的處境就會偏重於不同的身分；脫離管轄也無特定對象，林林總總的統屬關係之中都可萌發分離意識。「獨立自主」是不變核心，「身分認同」和「脫離管轄」則隨時而變，教會自立與民族意識不一定掛鉤。

其次，華人自立教會仍有教會自立的政策。吳義雄指出，中國教會走向自立、本色，歐美差傳機構和傳教士有倡導和組織的角色：

> 「傳教士工作的首要任務就是盡早使其自身喪失必要性」，這句話彰顯了傳教士對其使命的自覺。在相當大的程度上可以說，使中國教會走向自立，使其朝向本色化的方向邁進，是歐美教會頗為一致的對華傳教戰略。[115]

龍秀清也提出：

> 但以往的研究，更多的是將本色化視為中國基督徒的自發運動，其實，在中國基督徒採取行動之前，西方傳教士早已進行了廣泛而深入的探討，其言論對本色化運動產生了不可估量的影響。[116]

如此說來，中國教會邁向自立，不單來自華人信徒的訴求，亦源於西方差會的政策，可謂中國教會與西方差會共同推動中國教會自立運動。可是，相關研究對於中國教會與西方差會的互動關

---

115 吳義雄：〈自立與本色化——19 世紀末 20 世紀初基督教對華傳教戰略之轉變〉，《中山大學學報（社會科學版）》第 6 期（2004）：132。

116 龍秀清：〈20 世紀在華傳教士的本色話語〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》第 5 期（2010）：19。

係，仍然較偏重「中國—西方」的民族議題，較忽略「教會—差會」的機構議題。本文個案顯示，教會自立政策關乎教會內部的機構運作邏輯。1958 年，九龍五旬節會成立，惟創會之時沒有資產，只有信徒，以致日後發展始終關注財務狀況與信徒參與。該會設立分堂之後，建立管治制度在所難免，而制度一直變化，其中離不開財政負擔與分堂動力的考量。該會一直鼓勵分堂實踐自治自養自傳「三自」，及後更制訂分堂自立政策，推動所有分堂脫離原有教會體制，成為自立教會。該會內部運作之中，「治養傳」是目標，「自」是方法；藉着分堂獨立自主，達致良好管治、穩健財政，以及福音廣傳。換句話說，教會自立實乃宗教機構的發展策略之一，無分民族國界，也不一定基於民族獨立。教會可以因應自身條件或發展需要，變革原有建制，推動架構內部的教會自立。

最後，教會自立不是非此即彼的概念，倒是獨立自主程度的選擇。劉紹麟探討香港倫敦會華人教會的自立過程，提出「自立程度」的概念：

> 華人教會的自立其實並不單只是購買堂址一項而言（這是不少華人教會內對自立的理解），甚至不單只是達致財政、行政和宣教上的自立而言，諸如與差會關係、按立領袖的權利、自行制訂目標及事工發展的能力，甚至是物業產權，也與教會的自立有關。……「自立」不是一個非此即彼，「有」或「沒有」的問題，而是一個程度的問題，從完全依附到完全自立，是一個漫長的過程。例如十九世紀七十年代，我不能簡單地說華人教會「已經自立」或「仍未自立」，我們只能說她在某些方面已達致自立、整體教會已達致某程度自立等。[117]

可見，中國教會自立運動涉及錯綜複雜的建制變革，而華人自立是持續提升自立程度的漫長過程。本文個案反映，教會自立不單是自立程度的推進，更加是自立程度的選擇。選取不同的獨立自

---

117 劉紹麟：〈香港倫敦會華人教會自立過程的分析〉，載《中華本色——近代中國教會史論》，李金強、湯紹源、梁家麟編（香港：建道神學院，2007），274。

主程度，就有不同的教會自立實踐。1958 年之前，九龍五旬節支會既接受港島總會的管轄，又獨立運作。1958 年，九龍信眾另立九龍五旬節會，決意脱離總會的控制，但又提議聯會方案，保持港九教會的連繫。不過港九雙方水火不容，九龍五旬節會的自立模式最終是斷絕港九教會的一切關係。1980 年代以來，該會既維持原有的統屬架構，又逐步提升分堂的自主權限；1998 年，鐵定分堂自立政策，推動分堂脱離原有建制，惟各所分堂的自立進度不一，落實政策既是循序漸進，又是見機行事。況且，分堂自立模式始終是自立與合作雙軌並行；分堂獨立註冊之後，仍然保持堂會之間的合作關係。總括而言，教會內部的機構運作邏輯之中，「獨立自主」並無特定準繩，倒是因時制宜，而且不是必然從「完全依附」直線發展至「斷絕關係」，或會遊走於「完全依附」與「斷絕關係」兩極之間。

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 21: 107–54 (print version)
Published online November 4, 2022; in print February 2023

The Influence of the Western Missions' Educational Ministry in Fuzhou on Ni Yucheng's Family and Watchman Nee's Ecclesiology
福州西方差會教育對倪玉成家族及倪柝聲教會觀的影響

ABRAHAM HO
何子建

Abstract

This article explores how Western missions' educational ministry in Fuzhou influenced Ni Yucheng's family and the Christian meeting practices advocated later by Chinese church leader Watchman Nee. It introduces the origin and evolution of three missions in Fuzhou and traces the origin and process of Watchman Nee's departure from the missionary-led church practices. The educational experiences of the three generations of the Ni family reflect the development of mission schools at different times, as well as the process of Chinese believers

---

Abraham Ho (He Zijian 何子建) is director of Asia Research Center, USA, and director of Taiwan Gospel Book Room.

本文的早期版本〈倪玉成家族與近代在福州西方基督教差會教育（1847–1925）〉曾發表於上海大學宗教與中國社會研究中心舉辦的「基督教與近代中國教育學術研討會」，2016年10月29–30日。筆者誠摯感謝李光敏女士、呂百佳女士及趙少傑先生，在他們無數次的修訂和校對下，這篇文章才得以完成。

receiving and integrating with Western education. The third generation, Watchman Nee, having obtained the English and intellectual literacy through one of the mission schools, studied the Bible comprehensively and, using the church practices in the New Testament as a model, started a Christian gathering in China.

Keywords: Christianity, mission, educational ministry, ecclesiology, Watchman Nee (Ni Tuosheng), Fuzhou

本文探究倪玉成家族與差會在福州的教育事業的關係，對中國教會領袖倪柝聲日後主張的聚會模式有何影響。當中介紹福州差會辦學的起源與演變，並追溯倪柝聲開始脱離差會領導之聚會的過程與立場的由來。倪家三代的求學經歷反映出傳教士辦學不同時期的發展，以及中國信徒接受西方教育並與其融合的過程。第三代倪柝聲憑藉差會學校習得的英語和知識素養，將聖經融會貫通，致力以聖經作為聚會的模範和實踐，在中國開始原初模式的聚會。

關鍵詞：基督教、差會教育、教會觀、倪柝聲、福州

中國教會史上的重要領袖倪柝聲，其家族與福州的差會有深厚的淵源。倪氏家族三代居於福州，1922 年他開始的聚會亦位於福州。過去的歷史研究中，倪氏家族主要僅被當作倪柝聲的家庭背景，而非探討的主題。現有針對倪氏家族本身的學術研究不多，較近的成果包括：倪氏家族相關的後人林珍妮（Jennifer Lin，倪柝聲二姐孫女）曾作過林氏家族的歷史研究。[1] 林金水等學者曾作過當代基督教差會在福建的教育史研究。[2] 另外，中國基督教歷史學者邢福增曾作倪柝聲與聚會處於 1950 至 1956 年間的歷史研究。[3] 但迄今學術界少有對倪氏家族本身的研究，[4] 未曾將之追溯到十九世紀的基

[1] 參 Jennifer Lin, *Shanghai Faithful: Betrayal and Forgiveness in a Chinese Christian Family* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2017)。

[2] 參林金水編：《福建基督教史初探》（臺北：宇宙光，2006）。

[3] 參邢福增：《反帝．愛國．屬靈人——倪柝聲與基督徒聚會處研究》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2005）。

[4] 學術界少有對倪氏家族的研究，一些曾與倪柝聲接觸的基督徒，曾為倪氏作傳

督教差會教育，探究與其的關係。然而，倪家三代自祖父倪玉成起，以不同的方式與福州三個差會及其教育事業有大量的接觸。倪氏家族與基督教差會教育之間的密切關係，對倪柝聲日後主張回到以聖經模式的聚會，產生甚麼重要且具體的影響？為此，本文嘗試探究倪玉成家族與差會在福州的教育事業的關係，以瞭解近代西方基督教在華教育事業對倪柝聲所開始的聚會的影響。本文圍繞倪氏家族史，沿着福州三個差會辦教育的歷史，探討福州西方差會教育對倪玉成家族三代的影響，順帶介紹福州差會教育事業的起源與演變，並追溯倪柝聲在中國開始脱離差會領導之聚會的過程與立場的由來。本文藉着提供更完整的歷史資料和較少有的視角，説明近代西方基督教在華教育事業如何影響近代中國教會的起源。

本文前半部分專注於 1847 至 1922 年間，三個在福州的差會與倪氏家族的互動。本文後半部分則專注於 1922 至 1948 年間，倪家三代接受的差會教育對倪柝聲教會觀的影響。第一次鴉片戰爭（1840–1842）後，清政府於 1842 年與英國簽訂了《南京條約》，對西方開放五個通商口岸，福州即是對外開放的五個沿海城市之一。各國商人、記者、外交官、探險家及傳教士紛至遝來。1847 年，美部會（American Board of Commissioners for Foreign Missions, ABCFM）的傳教士來到福州。隨之而來的是另外兩個差會：美國美以美會差會（American Methodist Episcopal Mission, AMEM）和英國聖公會差會（Church Missionary Society, CMS）（見表一）。[5] 1850 年後這三大差會都在福建建立了傳教站，同時開始了各自的基督教教育事業，對近代中國產生了深遠的影響。[6] 本文的資料來

記，提及他的家庭背景。如金彌耳（Angus I. Kinnear）：《中流砥柱——倪柝聲傳》（*Against the Tide: The Story of Watchman Nee*），第 2 版，戴致進譯（臺北：中國主日學協會，1980）；陳則信：《倪柝聲弟兄簡史》（香港：香港福音書房，1973）；陳終道：《我的舅父倪柝聲》，新增訂版（香港：基道，1999）；陳福中編著：《倪柝聲傳》（香港：基督徒出版社，2004）。

[5] Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857–1927* (New Haven, CT: Yale University, 2001), 3–4. 參林健：〈近代福州基督教神學教育事工的創始與發展〉，《金陵神學志》第 90–91 期（2012 年 1–2 月）：228–44。全文裏福州差會機構名稱的英文縮寫，見附表一「機構名稱對照表」。

[6] 在 1900 至 1920 年間，福建省以英國聖公會與美以美會宣教地面積最廣，幾佔全省面積的三分之一，其他各大差會按其責任地之大小依次如下：英長老會、公理

源主要是當今學術界論到近代福州差會史和倪柝聲研究的學術著作。[7]此外，為補充早期聖公會差會教育的歷史，筆者於 2016 年兩度特意到訪愛爾蘭都柏林大學三一學院，取得當時差會辦學的第一手資料，如經費、校舍、師資、課程等文獻記錄。[8]本文嘗試論證倪氏家族三代在不同時期，分別接受三個不同差會的基督教教育，並對基督教在中國的發展有不同方面的貢獻。倪氏家族三代與差會之間的複雜互動，揭示出基督教在福建之教育事業的轉變，以及基督教在中國的發展歷程。首先是西學東漸——信仰的適應化，見於倪氏家族第一代基督徒倪玉成，受按立為美部會的第一位華人牧師。接着是徘徊在中西之間——信仰的處境化，見於倪家第二代倪文修。到了第三個階段，倪氏家族第三代倪柝聲，採取既非「西」亦非「中」，而是「回到聖經」原初的道路。他雖然否定舊的、西式「由差會領導的教會」（missionary-led churches），但也沒有簡單地挪用中國文化、哲學或宗教，來建立新的、具顯著中國特徵的本色教會。反之，他致力以聖經作為建立教會的模範和實踐，在中國發展原初（primitive）模式的教會。[9]倪氏家族三代與差會在華教育事業的複雜互動，最終成了倪氏起始「在福州的聚會」的一個重要因素。本文共分四部分，前三部分依次為差會教育對倪氏三代之影響的歷史論述，第四部分秉持歷史敘事，剖析差會教育如何影響倪柝聲根據聖經原初模式，開始聚會的緣起。

會、倫敦會、歸正教會，參中華續行委辦會調查特委會編：《1901–1920 年中國基督教調查資料》，上卷，蔡詠春等譯（北京：中國社會科學，2007），166–67。

[7] 如林榮洪：《屬靈神學——倪柝聲思想的研究》，第 3 版（香港：中國神學研究院，2003）；邢福增：《基督信仰與救國實踐——二十世紀前期的個案研究》（香港：建道神學院，1997）；Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857–1927*。

[8] R. M. Gwynn, E. M. Norton, and B. W. Simpson, eds., *"T.C.D." in China: A History of the Dublin University Fukien Mission 1885–1935*, Compiled for the Mission's Jubilee (Dublin: Church of Ireland Printing and Publishing, 1936). T.C.D.即 Trinity College Dublin。

[9] David Woodbridge, "Watchman Nee, Chinese Christianity and the Global Search for the Primitive Church," *Studies in World Christianity* 22, no. 2 (August 2016): 125–47.

西學東漸：第一代華人信徒的信仰啟蒙

福州位於福建省東部的閩江下游及沿海地區，因其優越的臨海地理優勢，在清代中前期就是中國重要的海洋貿易區域，是海上絲綢之路的一處重要起點。《南京條約》簽訂後，福州成為中國最早向西方國家開放的五個通商口岸之一。美部會差派的楊順（Stephen Johnson, 1803–1886）是最早抵達福州的西方傳教士，他於 1847 年 1 月到達福州。[10] 楊順抵達福州後，認為此地是富有潛力的傳教中心，於是寫信建議美部會增派傳教士。[11] 傳教士們到達福州後，面臨了諸多包括健康在內的嚴峻困難，最首先的是要尋找安身之處。那時的福州人對西方人接觸極少，除了好奇之外，更多的是敵意，本地人不願意把房子租給這些外國人。就算有人因為經濟需要願意出租房屋，也會遭到週遭四鄰的反對，甚至連地方官員也暗中阻攔，不希望這些外國人在自己的地盤惹出麻煩。1850 年前後到達的第一批 27 位傳教士，有人因着健康問題辭職回國，有幾位因為缺乏醫療條件而病逝福州，到 1853 年時只剩下 15 位。[12]

傳教士們大多受過良好教育，學官話及福州方言是他們抵達後的第一要務。[13] 他們雇請有學識的當地人為中文教師，努力學習中文和福州話，以便用中文向本地人傳福音。一旦找到地方安頓下來，傳教士就用自己的住房，或作學校、或作小教堂、或作診所，以此接觸中國人。福州這三個差會的傳教士在 1850 年時，都已經開始在自己所在區域內辦學傳教。一開始辦的是運作簡單的小型走讀學校（day schools）。[14] 這類學校通常雇用一個中國人作中文教

---

[10] Ellsworth C. Carlson, *The Foochow Missionaries 1847–1880* (Cambridge, MA: Harvard University, 1974), 1–2.

[11] Carlson, *The Foochow Missionaries 1847–1880*, 1–2. 他在信中誇讚福州的山水，把閩江比作紐約的哈得遜河，稱其美有過之而無不及，足可見他對福州的喜愛。

[12] Ibid., 11.

[13] Ibid., 8.

[14] Ibid., 50.

師，由他負責招募學生。學生大多來自較貧困的家庭。學習時間大約四到六年，學校還免費提供學生紙張、筆墨等學習用品，偶爾還會給成績好的學生幾毛錢作為獎勵，有時候還提供免費餐食。[15] 課程安排是半天跟着中國老師學習中文，沿用中國的書院模式：老師坐着讀書，學生跟着重複，直到學生可以背誦。這些中國老師並不是基督徒。雖然是辦學，西教士的真正目的卻是傳教，所以另外半天的時間就由傳教士教授專屬課程：宗教和經文，再加上一些西方的文化和知識。他們會要求學生每週背誦一定數目的新約經文，[16] 並教導他們主禱文、十誡、詩歌或聖經故事。走讀學校因學生出席不規律，傳教效果又有限，未能達到西教士的預期，因而在 1854 年左右開始有了住讀學校（boarding schools）。起先只招收年齡介於 12 到 18 歲的男生。[17] 住讀學校在對學生傳教的事上，比走讀學校更有成效，一位傳教士寫道，住在學校的「孩子們幾年間都完全在我們的影響之下」。[18]

美部會早於 1847 年就開始在城外的交通要道——中洲——開辦教會學校，[19] 據該會傳教士盧公明（Justus Doolittle）在 1852 年 1 月 5 日的統計，當時福州美部會傳教團舉辦的義塾「一共有 4 所，其中男學生 54 名，女學生 33 名，學生總人數為 87 名。學校一年的開支是 524.89 美元。傳教團的圖書館共有圖書 216 冊……校舍一共有 4 間」。[20] 英國聖公會 1899 年的一份會議記錄，顯示早期傳教士們如何訓練華人傳道人或牧師。[21] 根據這份記錄，最早教會學校的目的是訓練男性華人為傳教人員，以輔佐西教士在當地的工作。這些華人在走讀學校、住讀學校、書院或神學院不同級別

---

[15] Ibid., 51.

[16] Ibid., 50.

[17] Ibid., 52.

[18] Ibid., 53.

[19] 有文獻稱之為「義塾」。

[20] 林健：〈近代福州基督教神學教育事工的創始與發展〉，231–32。

[21] Church Missionary Society, *Rules of Fukien Conference* (Fuzhou: Foochow Printing Press, 1899), Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–43–3_0012 to TCD MUN DUFEM–43–3_0020.

的教會學校學習聖經，並在傳播、講解基督教經典方面受到嚴格訓練。有志於傳道者必須先完成所有課程，通過中英文考試，包括聽說讀寫，然後才會被差會雇用。第一年的工資為當時的幣值三塊錢。經過一年試用後，還需要經過一年或數年的訓練，訓練期間必須遵守各種規定，只有符合一切條件的人才會被雇用成為傳道人。住讀學校有別於走讀學校，其目的不只是要華人子弟成為基督徒，更是要培養基督徒工人，好在未來可以與西教士一起配搭在中國的傳教事工，甚至可以獨自被差派到鄉下發展工作。

通過興辦教育，傳教士更容易接觸到福州本地人，並得到首批華人信徒。1856 年，美部會在保福山盧公明所創立的義塾為其聘請的中國教師施點水禮，這位教師成為美部會的第一位華人信徒。[22] 次年該會又增加了四位華人信徒。然而，在周圍的中國人並不十分友好的情況下，這些華人信徒並不穩固，如美部會早期信徒之一王炳臣後來離道，而聖公會的鄭保靈、謝守廉則由於犯戒，被革除出會（表二）。

福建民風保守，信仰基督教的人很少。倪家第一代基督徒倪玉成生於 1840 年，或許是因為家境貧寒，倪玉成就讀了盧公明所辦的教會學校。[23] 從比較相關資料得知，倪玉成上美部會的學校的時間，應該在 1853 年左右，即在他滿 13 歲之後。倪玉成最初上的或許為美部會的走讀學校，然後可能因為成績好，得以繼續進入住讀學校就讀。倪玉成與其他三位同學於 1857 年 10 月受洗（見表二）。美部會評價倪玉成等人「有學問，也有道德，實心信主受洗後立志傳道。除了王炳臣半途辭職外，這三個人忠心做主的工夫，不怕甚麼艱難，甚麼攔阻，願意傳主的十字架」。[24] 倪玉成成了美部會按立的第一位華人牧師。[25] 根據唐日安（Ryan Dunch）的研

---

[22] 見表二「近代福州基督教差會首批施洗信徒」。

[23] *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 12, nos.1–2 (January-February 1881): 62.

[24] 翁懷友：〈福州公理會傳道史〉，載《神學志特號．中華基督教歷史．甲編》第 10 卷第 3 號（1924 秋）：191。

[25] *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 12.1–2: 62. 倪玉成成為牧師最早的年份應是 1881 年或在那之後，那時他至少 41 歲，已經成家且育有下一代。

究，美部會在福州開展很早，但發展最慢，[26] 比較而言，他們更注重翻譯福音文字材料和書籍。美部會最早在福州按立牧師是1881 年，到 1891 年，總共按立了六位牧師。[27]

鴉片戰爭後，儘管各基督教團體相繼入閩傳教，改信基督教的人卻很少，第一代教徒多是處於社會下層的民眾。美部會希望幫助第一代華人信徒找到配偶，以作模範，可惜本地沒有合適的人，不得不「異地借材，秦晉聯婚」，求助於寧波、廣東的「賢德學女」。[28] 最後倪玉成娶了廣東的女信徒，組成了基督教家庭，生下倪文修等九名子女。[29] 到 1890 年倪玉成去世之前，他在救主堂任傳道達三十年之久，信徒 150 多位，顯然對其家族的社會、經濟地位有一定的提升。[30]

從倪玉成身上，我們看見第一階段的福州差會教育如何努力適應當地的文化，訓練傳教人員來輔佐西教士，以及建立以西方差會領導的教會。經過多年的奮鬥，最終美部會得着首批少量來自低下窮困階層歸信基督的本地信徒，並訓練他們作傳道人。他們雖然從差會只得着最基礎的教育，但接受了信仰上的啟蒙，繼而把這信仰當作種子傳給家族的下一代。

二、中西之間：第二代華人信徒的文化性格

美以美會是當時在福州傳教最為成功的差會，1848 年該會派傳教士麥利和（Robert Samuel Maclay, 1824–1907）到福州。[31] 麥利和

---

[26] Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857–1927*, 17.

[27] Ibid., 18.

[28] 翁懷友：〈福州公理會傳道史〉，192。

[29] 查時傑：《中國基督教人物小傳》，上卷（臺北：中華福音神學院，1983），307。

[30] 翁懷友：〈福州公理會傳道史〉，192。

[31] Carlson, *The Foochow Missionaries 1847–1880*, 10.

潛心學習研究福州話，他與摩嘉立（Caleb Cook Baldwin）合作編撰了《福州方言拼音字典》（1870）和《榕腔初學撮要》（1871）。[32] 美以美會在辦學上起步晚於美部會，但無論辦學規模或是水準都後來居上。1891 年，美以美會已有 81 所學校，1,271 名學生；該會所經營的各學校設有宗教、英文、算術、自然常識和勞作課程，「漢語課由塾師講授，以啟蒙讀物、三字經、千字文為教本，用福州話講解」，教材「多採用美國的英文原版課本，由美籍教員任教」，[33] 同時期美部會所辦的學校僅有 31 所，學生 452 人。1900 年，美以美會學校多達 275 所，學生 6,296 人。[34] 經過傳教士們四十多年的耕耘，小型教會學校遍及福州以及周圍鄉鎮農村。中國人逐漸參與教會的管理，對教會的決策亦開始有一定的影響，他們要求擴大教學內容，傳授英文和其他科學課程，同時也呼籲提升教會在中國社會的影響力。[35] 這種想法符合當時中國社會對子女的期望，兒女進入教會學校接受西式科學文化教育，以後西學中用以謀求官職和社會地位。在這種背景下，教會學校做出了一些調整，它們提高教學水準，不再只辦初等學校，而轉向中高等教育，這樣既可顧到傳教的需要，更可培養出一班基督徒社會精英，使基督教的影響力不再侷限於社會的中下階層。以此為目的，美以美會於 1881 年創辦了鶴齡英華書院（Anglo-Chinese College）。[36]

---

[32] Caleb Cook Baldwin and Robert Samuel Maclay, *An Alphabetic Dictionary of Foochow Dialect* (Foochow: Methodist Episcopal Mission Press, 1870); Caleb Cook Baldwin, *A Manual of the Foochow Dialect* (Foochow: Methodist Episcopal Mission Press, 1871)。參吳姍姍：〈《福州方言拼音字典》注音系統及聲韻調系統研究〉，《內蒙古農業大學學報（社會科學版）》13.6（2011 年 11–12 月）：205–6。

[33] 謝皆剛：〈中西之間——第二代基督徒倪文修〉，載《福建師範大學史學文庫——領先閣史學文萃》，第 4 輯，葉青主編（北京：社會科學文獻，2020），214–15。

[34] Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857–1927*, 19–20.

[35] Ibid., 22, 39.

[36] Ibid., 38–39. 張先清、趙蕊娟編：《中國地方誌基督教史料輯要》（上海：東方出版中心，2010），426，記錄鶴齡英華書院創校至 1948 年間簡史：「私立鶴齡英華中學，校址倉前山鶴齡路，由基督教教士麥鯉利倡，藤人張鶴齡捐資，購買校址，建築校舍，辦理高、初中學，名曰英華書院。民國十六年，遵照部章改為今名，呈准教育廳立案。」（《蔡人奇纂》，民國 37 年鉛印本）

根據福建師範大學社會歷史學者謝皆剛的研究，[37] 鶴齡英華書院是當時最有名的教會學校，分為八年制班級、以及四年制的書院班與英文班。校方希望學生不僅成為基督徒，而且能兼備中西文化，成為未來中國社會的領導和管理人才。為了適應中國人的需求並擴大學生來源，1903 年的《鶴齡英華書院肄業章程並學舍規定》規定，學生通論文、詩釋、五經一二方可入學，甚至聲稱「官話為中國通行之語，不容缺少。並特聘真正官音一師，將各班每日課一點鐘，以便後來官場應酬」。[38] 1887 年《閩省會報》刊登的《考問英華書院報單》稱書院有學生 60 餘人，多欲速成，又不願捨棄科舉之路，因此書院的考試「首先為詩文」。[39] 緣此，「雖然這是一個教會學校，但教授儒家的經典，而且還得按中國的方式教，這樣它的學生們才能在科舉考試中與別人競爭」。[40] 所有學生幾乎都未歸信基督，對於中國學生來說，進入教會學校接受西式教育，最重要的原因是西學實用。接受西方教育的學生「英語水準高，有的不到畢業就可以入洋行、郵政、海關各部門就業，地位鞏固，薪金優厚」。[41] 教會學校的學生雖然熱衷學習西文，但亦不願放棄中式教育與科舉之途。這時候的學校不再像初期面對貧窮民眾時採取一切免費的政策，而是收取一定或高昂的費用，吸引中上階層家庭。

這些屬教會學校的書院，儘管在教學上採用西式教育，目的是培養社會精英，普及知識，傳播宗教，然而在號稱海濱鄒魯的福建省城福州，儒學極盛，人們尊崇孔孟之道，熱衷科舉仕進，有一門父子四進士、兄弟六科甲的美談，備受豔羨。另一方面，在福建

---

[37] 謝皆剛：〈中西之間〉，212–21。本文部分副標（西學東漸、中西之間）採用謝氏的定義，特此感謝。

[38] 校志編委會：《八閩之光——福州師範大學附屬中學校志》（福州：福州師範大學附屬中學，內部刊物，2001）；見謝皆剛：〈中西之間〉，213。

[39] 謝皆剛：〈中西之間〉，213。

[40] 沈弘編譯：《遺失在西方的中國史——〈倫敦新聞畫報〉記錄的晚清 1842–1873》，下冊（北京：時代華文書局，2014），36。

[41] 同上。

的教會學校，特別是美以美會的鶴齡英華書院，[42] 與美部會的格致書院（福州）（Foochow College），[43] 因着向學生傳受較純粹的美式教育，學生有機會接觸到西方的民主思潮，更易產生民主革命的思想。早在 1880 年代，他們就組織了青年會等新式社團，學習新知識宣揚新思想。1905 年，因美國政府無限期延長排華法案，上海商會發起了抵制美貨運動，廣東、福建商人帶頭響應，拒用美貨，號召學生不上美國學堂。福州鶴齡英華書院與格致書院等教會學校均有學生參與，他們「群情激奮，進行罷課」。[44] 總體而言，在差會教育下，第二代基督徒雖接受了西方教育的民主思潮，但因時代和出身背景，他們的觀念與行事介乎中西之間，是清末民國時期具有代表性的典型中國基督徒。

1877 年，倪玉成第四個兒子倪文修（1877–1941）出生。倪玉成源於自身的教育經驗與時代的大勢，一面請名師為文修進行中式童蒙教育，為科舉仕宦考試做準備，另一面又讓他進入鶴齡英華書院接受西式教育。[45] 倪文修一面接受西式教育，同時參加科舉考試。1895 年，倪文修中學還沒畢業，就通過福州府院試中了秀才，獲得出任官職的資格。[46] 他又因精通英語，得到了在海關供事的機會，於 1896 年 3 月進入潮海關（汕頭）任職。[47] 海關是近代中國政府機構中非常特殊的一個機關，其雖然處於政府序列，但為

---

[42] Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857–1927*, 22.

[43] 格致書院（福州）由盧公明於 1847 年所建創，是西差會在福建最早創辦的中等學校，為福州格致中學的前身。

[44] 郭廷以：《近代中國史綱》，重排本（香港：香港中文大學出版社，2019），359；鄭瑞榮：《榕城格致書院——福州格致中學簡史（1848–1952）》（福州：格致中學，1995）。

[45] 關於倪文修入鶴齡英華書院的時間，沒有明確的記載，但書院章程規定，「生童年宜十三歲以上，身家清白，子弟愛善，通曉漢文，可者著一妥保，方准肄業」，而西人講的是周歲，故應該為 1890 年。查鶴齡英華書院自 1890 年第一屆畢業學生以來的歷屆名單，並無倪文修的名字，故其就讀的應該是八年班，參謝皆剛：〈中西之間〉，213。

[46] 福州府院試有 1892、1895 年兩次考試。

[47] 廣東省檔案館藏《潮海關呈總稅務司文》（全宗號 101），轉引自謝皆剛：〈中西之間〉，215。

洋員把控，華員在洋關多為下層工作人員，工作語言亦為英語。[48] 倪文修中秀才取得功名後，倪家就為他張羅結親。[49] 1899 年，倪文修立業後成家，迎娶在福州南台福利洋行任職的林姓富商之養女林和平為妻。林和平曾在福州美以美會的毓英女塾[50] 接受西式教育。婚後倪文修與林和平南下汕頭定居，期間生下長子倪柝聲。林和平在汕頭靠父親幫忙作抽紗生意，獲利甚多。1908 年底，倪文修調任蘇州海關，林和平放棄汕頭的生意，舉家搬遷。1909 年，倪文修的母親因家中老少需要人看顧，要求他請假回閩。[51] 倪文修是個孝子，遂向稅務司請假，舉家遷回福州。回鄉定居後，雖然科舉已經停止，但倪文修仍請秀才為孩子啟蒙，學習書法、三字經、百家姓、四書等。在西化的教育方面則有鋼琴，主日亦接受老師與母親林和平的聖經教育。1911 年 4 月 1 日，倪文修被福州將軍朴壽委任為閩海關（福州）委員，成為清季四名漢人閩海關委員之一，[52] 從此倪家長居福州。

在當時的福州，基督徒倪文修、林和平算得上是社會精英。中西兼學的獨特背景，使這些接受西式教育的中國基督徒，一方面接受西方民主的革命思潮，一方面又滿了中國人的民族情懷。1909

---

[48] 倪文修進入潮海關時的職級為試用後班，月薪 35 海關兩，參謝皆剛：〈中西之間〉，216。1906 年倪文修升職四段前班，工資增加到 50 海關兩，同年又調高到 60 海關兩。（參中國近代經濟史資料叢刊編輯委員會編：《帝國主義與中國海關資料叢編之九——中國海關與辛亥革命 》（北京：中華書局，1964）。）

[49] 倪文修既非科舉世家，又非寒門士子，憑藉極高的才氣驟然及第的，他的宗教家庭與教會學校的出身，以及任職洋關的複雜背景，成為正統士紳眼中的另類。因此，倪文修在婚姻上處於高不成低不就的尷尬狀態，數次提親皆不了了之。1898 年，倪家在為倪文修提親數次無果後，托媒到林家提親。林母說服林父，要林和平放棄學業，回福州定親，參謝皆剛：〈中西之間〉，216–17。

[50] 原名為「毓英女子寄宿學校」，創辦於 1859 年，是美以美會在東亞創辦的第一所女子學校，由美以美會的萬為牧師 Erastus Wentworth 所創，1909 年改校名為「毓英女塾」。

[51] 倪林和平：《恩愛標本——倪林和平姊妹見證》（上海：真如，1943），7。

[52] 閩海關委員是受福州將軍委派督理海常關稅務及鴉片厘金事務的代表，1908 年 3 月之前的閩海關委員、廈門關委員皆為滿人出任，其後始有漢人被委任。

年，服務美以美會多年、投身革命事業的基督徒黃乃裳，[53] 被選為福建諮議局常駐議員，留居福州。黃乃裳其後任福州基督教青年會（Foochow YMCA）會長。由於黃乃裳與倪家交好，在這些基督徒愛國志士的影響下，倪文修加入了「同盟會」，一同參與推翻滿清振興中華的革命活動。1911 年 10 月 10 日，武昌起義爆發，席捲南中國，倪文修積極參與。林和平受基督教教育及美以美會的影響，也積極輔助革命事業，捐出珠寶，組織「婦女愛國會」，擔任總幹事。[54] 滿清推翻後，閩都督孫道仁為林和平向北京政府申請到二等勳章。1911 年 10 月 15 日，倪文修就任新政府福州和廈門海關委員，1914 年 5 月 4 日離職。在 1910 至 1920 年期間，倪文修仍擔任福州基督教青年會機構的董事，這機構提倡基督教「救國主義」。[55] 林和平見證，她在沒得救之前只是個有名無實的教友，對屬靈的事毫不關心，卻仍熱心社會事務。[56] 1941 年 4 月 21 日日軍攻佔福州，倪文修避居香港，同年年底病逝。[57]

以倪文修為例縱觀第二階段的差會教育和第二代基督徒一生的觀念與行事，美部會的教育以傳教為主要目的，成效卻不彰；美以美會的鶴齡英華書院則重視中英語的教育，培訓出社會的中堅分子，希望把中國轉化成一個基督教國家。第二代基督徒倪文修儘管接受來自差會的西式教育，其底色仍舊是中國的，有着愛國的拳拳赤子之心，雖然從差會接受了比上一代更優質的教育，工作能力與社會地位都有所提升，但基督信仰對他的屬靈生命影響不多；為配合當時「救國」的需要，倪文修還加入了革命激情的同盟會。由於中國科舉與西式教育兼習的出身，與當時中西、新舊雜糅的時代背

---

[53] 參李金強：〈清季愛國基督徒黃乃裳之研究〉，載《近代中國歷史人物論文集》，中央研究院近代史研究所編（臺北：中央研究院近代史研究所，1993），813–32。

[54] 倪林和平：《恩愛標本》，11。Angus Kinnear, *Against the Tide*, rev. ed. (Eastbourne, UK: Kingsway, 2005), 23–25, 33.

[55] Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857–1927*, 195.

[56] 倪林和平：《恩愛標本》，7。

[57] 謝皆剛：〈中西之間〉，221。

景，受差會影響的第二代信徒介乎中西之間，呈現出中西兼顧的文化性格。

三、突破中西、回歸聖經：第三代華人信徒的信仰實踐

20 世紀以前，基督教學校學生人數遠遠超過政府辦的新式公立學校，但是隨着壬寅學制、癸卯學制的設立及科舉制的廢除，中國的新式教育迅速發展，學生數量也逐漸趕超基督教學校。1906 年，公立學校的人數已經是基督教學校人數的 3.4 倍，到 1915 年，公立學校人數更是達到 4,294,251 人，是基督教學校人數的 24 倍。[58] 這種背景下，公立學校成了基督教辦學的巨大壓力。1907 年在上海召開的「中國基督教傳教百周年會議」中，傳教士紛紛建議將基督教教育資源集中，以興辦更優質的教育機構，才能與公立學校競爭。從此基督教學校便更徹底地從以傳教為目的，轉向以提供西式教育為主，陸續增加英文教育課程時數、科學教育課程、甚至籃球、體操課。[59] 這個改變對日後培養出像倪柝聲這樣能以流利英文聽讀寫說並敢於批判傳統的第三代華人基督徒，有決定性的影響。

聖公會差會起初亦是較注重傳教、發展教友、設立教會。1862 年傳教士胡約翰（John Richard Wolfe, 1832–1915）受差遣到福州，胡氏注重推動傳教和設立教會，但對辦學缺乏興趣。到 1880 年，聖公會的發展規模已超過另外兩個差會，有 113 個傳教點，信徒有 3,556 人，傳道人有 93 位。[60] 1876 年聖公會差會傳教士史榮伯（Robert Warren Stewart）來到福建，史氏注重辦學，開始有系統地規劃聖公會在福建的教育工作。史榮伯認為中國人尊重有學問的人，培養出有文化的中國教員去傳道，收益會更大。在他

---

[58] 章博：《近代中國社會變遷與基督教大學的發展——以華中大學為中心的研究》（武漢：華中師範大學出版社，2010），39–40。

[59] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 61.

[60] Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857–1927*, 19.

看來，中國的福音工作最終還得由中國人來做。[61] 他開始在當時的福寧府（即今天的閩東霞浦縣）和附近的鄉村開辦走讀學校，傳教兼掃盲。十年之中，建了 82 所這樣的學校。他的計畫是從鄉村小學選拔成績優異的農村學生，送他們進福寧府的初中，最後送到福州的高中或神學院深造。[62] 這樣培養出來的中國傳教士在中國人中間作工非常有成效。「史犖伯計畫」實施二十多年後，到 1905 年，聖公會在福建東部、北部、閩侯、福清、莆田、仙遊等地辦有 200 多所學校，學生達 3,192 人。[63] 原本對辦學持保守態度的胡約翰也改口稱：

> 我終於確信現在時機到了，不應再裹足不前，差會應當向這個省這個城市的年輕人傳授英文教育。他們無論從何種管道都可以學到英文，但以基督教信仰為媒介，總比從別的非信仰媒介好。我必須承認自己一向持懷疑態度，反對傳教士把時間花在教英文或西方科學上面，但是事過境遷，我現在改變態度，大力提倡我自己曾經反對過的事。[64]

與此同時，遠在歐洲愛爾蘭都柏林大學的三一學院回應史犖伯的提議，參與遠東傳教，於 1886 年成立都柏林大學福建差會（Dublin University Fukien Mission, DUFM；屬聖公會）。[65] 1906 年都柏林大學福建差會負責人貝嘉德（Horace MacCartie Eyre Price）到福州考察教育傳道，決定把聖公會教育中心從福寧府遷到福州，安排萬拔文（W. S. Pakenham-Walsh）負責。當時聖公會的走讀學校地理位置分散，從山裏各村各鄉選出來的農村男孩集中

---

[61] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 16.

[62] Ibid., 17–19.

[63] 劉玉蒼：〈早期的福州三一學校〉，載《文史資料選編》，第 5 卷：基督教天主教編，福建省政協文史資料委員會、林金水主編（福州：福建人民，2003），424–45。

[64] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 39.

[65] 亦稱作「都柏林佈道會」，後來易名為"The Dublin University Far Eastern Mission"（都柏林大學遠東差會）。參 Alan Megahey, *The Irish Protestant Churches in the Twentieth Century* (London: Palgrave Macmillan, 2000), 135.

到福寧的住讀學校。萬拔文曾有在別的學校辦學的經驗，他看到中國廢除科舉制度，新的科學記分制、現代教材、以及先進器材開始融入龐大的國家教育體制，給傳教工作提供了新的機遇。[66] 過去的教會學校主要是為了訓練教會工作人員、傳道人或傳教士，無法適應新的環境需要。很多聖公會教會裏的中國基督徒也請求差會開辦英文教學，讓自己的兒子可以有機會接受類似美以美會的鶴齡英華書院那樣的英文教育。[67] 抓住機遇的萬拔文於 1907 年在福州南部倉山區施埔開辦了聖馬可書院（St. Mark's College）。該書院的目的是提供優異的英文教育，向所有願意支付高昂學費的基督徒和非基督徒男孩開放，期望學校能自給自足，不成為差會的負擔。[68]

聖馬可書院第一期學生只有 10 人，隨後聲譽鵲起，很多人來登記註冊。第二年書院擴大到 33 人，分四班，實行八年學制。[69] 到 1909 年，受吸引報名的人數有 150 人，因學校規模太小，只能錄取 100 人。[70] 1909 年英國聖公會差會委任都柏林大學福建差會負責管理聖馬可書院，[71] 由聖公會差會出資並差派教員。[72] 聖公會差會在一年之前（1908 年）即已同意出資 5,000 英鎊，[73] 購入原俄國領事館及其周圍的四座洋房和周圍田地作為校園。1912 年，新

---

[66] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 42.

[67] Ibid., 50.

[68] Ibid., 45–46.

[69] 劉玉蒼：〈早期的福州三一學校〉，425。

[70] 同上，425。然而據 *T.C.D. in China*（頁 45）的報告，1908 年漢英學校名冊上有 75 名學生，因地方不足只好回絕了另外 100 名學生的申請。

[71] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 47.

[72] 教員不足使萬拔文經常頭痛。筆者獲得一份萬拔文在 1908 年 9 月 14 日的親筆函，說明辦學大有進展但是教員人手不足，懇請聖公會差會幫助。同年 12 月 22 日聖公會差會覆函，為無法支援人手深感歉意。見附件一、附件二。在一張三一學校教員合照中（見附件四）可以看見他們迫切需要三種人才：醫生、牧師、和教師。

[73] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 47. 見附件三，聖公會差會通知三一學校福建傳道會，謂聖公會董事會已同意支助在福建省的工作五千英鎊，並列出使用範圍：擴充漢英學校、中學及小學的教堂、體育館及宿舍，修建西教士（單身與已婚者）和四位中國籍教員的住所，另外還有三百英鎊是奉獻給女子學校（應該是陶淑女中）的經費之用。

校舍落成，聖馬可書院與之前創辦的「廣學書院」、「榕南兩等小學校」[74]三所學校合併遷入新址，正式定名為「福州三一學校」（Trinity College Foochow, TCF）。[75]

「榕南兩等小學校」保留原名，是六年制小學，高小、初小各三年。原本的「廣學書院」改為「中學」（見圖一），六年制，教學以漢語為主，附設加讀一年的師範專科，學生大多是來自農村走讀學校選拔而來的子弟，以為教會培養教育和傳道人員為目的。原本的「聖馬可書院」改名為「漢英學校」（Anglo-Chinese School，見圖二），八年制，分為四個不同程度的班級，教學英漢兼用，以英文為主，學生大多是家境良好、可以付得起高學費的非基督教子弟，期盼畢業後獲得一份薪水優渥的職業。（參表三）。

---

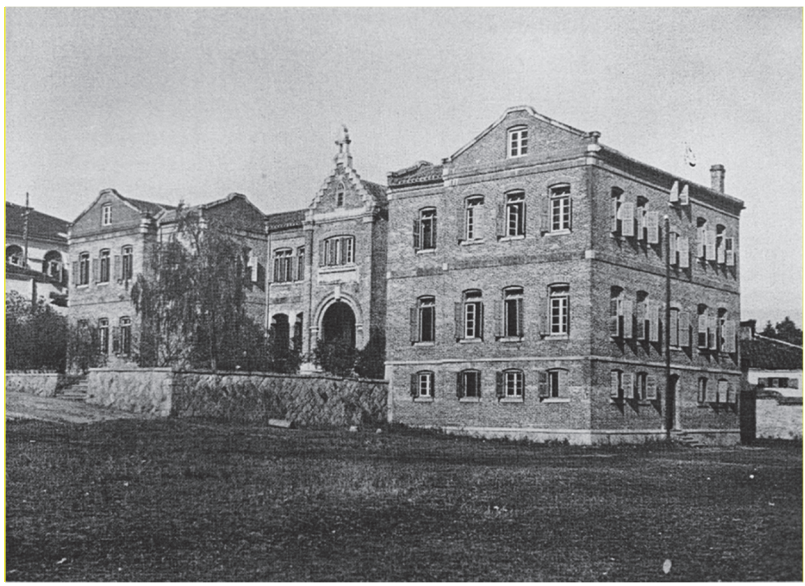
[74] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 51. 據劉玉蒼於〈早期的福州三一學校〉（頁 429）的記載，該小學名字是「橋南兩等小學校」，但其他記錄則顯示是「榕南聖教兩等小學」。福州，因自古以來遍植榕樹而別稱「榕城」，故「橋南」該為筆誤。

[75] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 51. 劉玉蒼於〈早期的福州三一學校〉回憶認為該校名稱之所以被稱為三一學校，原因有三：其一、這個學校與都柏林大學福建差會有直接關係，而負責該會的核心團體都是三一學院——都柏林大學的組成學院之一——的人；其二、學校由原來的三所學校合併為一；其三、「三一」這個詞是基督教的一個基本教義，上帝的性質是「三位一體」，如此校名亦標明學校為基督教性質，參劉玉蒼：〈早期的福州三一學校〉，424–45。張先清、趙蕊娟編：《中國地方誌基督教史料輯要》（上海：東方出版中心，2010），426–27，記錄三一學校創校至 1948 年間簡史：「私立三一學校：校址倉前山前，創於民國元年，由英教會中華聖公會福建教區所設立，建築校舍於倉山前南麓之昌山，合併聖馬可書院、廣學書院、榕南兩等小學三者於一處，名曰三一學校。自民元至民十七，掌校務者為英人萬拔文、來必翰。民十八，為適應新潮流之故，三校實行歸併，組織校董會，推行新學制，分設高中部、初中部，而小學則附屬焉。其時校董會推舉福州人林步基任校長，呈請教育部立案。民二十一年冬間，奉部令批准立案。民二十六，日寇侵略中華，蘆溝橋事變突起，本校奉令內遷崇安，而小學為學生年齡幼稚之故，仍在本校上課。民三十一年浙贛緊張，高校部復由崇安遷古田，初中部則移設於福州西鄉。民三十三，閩海重陷於日寇。初中部亦移於古田，而小學則暫行停辦。民三十四，抗戰勝利，全部遷回原校，繼續辦理云。」（《蔡人奇纂》，民國 37 年鉛印本）。1993 年 6 月，福州市政府把「福州三一學校」改名為「福州外國語學校」（Fuzhou Foreign Language School），此校名沿用至今（參「福州外國語學校」官方網站：http://www.fzwgyxx.cn/）。



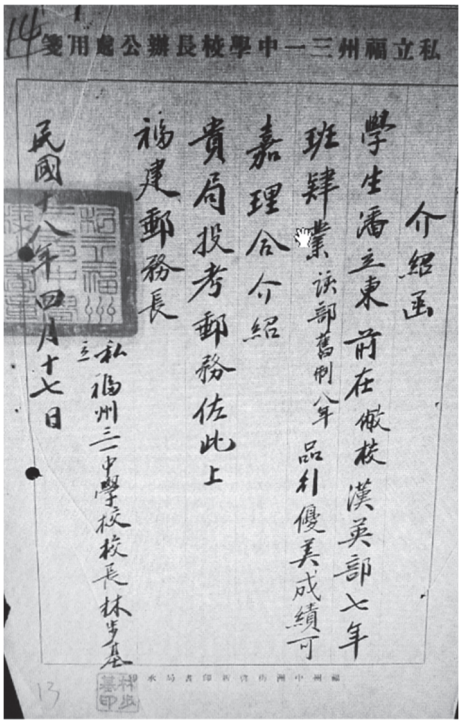
圖一：福州三一學校的廣學書院（Junior Middle School）

Courtesy of Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–27_0007.



圖二：福州三一學校的漢英學校（Anglo-Chinese School, formerly St. Marks College）

Courtesy of Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–27_0006.


私立福州三一中學校長辦公處用箋

介紹函

學生潘立東前在敝校漢英部七年班肄業，該部舊例，年品列優美成績，可嘉。理合介紹，貴局投考郵務佐此上

福建郵務長

民國八年四月十七日

私福州三一中學校校長林步基

圖三：三一學校校長林步基向福建郵務長推薦漢英學校肄業學生

圖片來源：福建省檔案館

三一漢英學校由英國、愛爾蘭都柏林大學的傳教士擔任教師，主要學科用的都是英文教材，並且特別重視英文寫作及講說。許多其他學科是一、二年工夫學過，就再學別的；但是英文寫作及講說是從第一年至第八年都要一直不斷學習，不只學習年數長，每週課堂所佔的時間也特別多。比如數學每週只上二堂課，最多的課也不過每週上三堂課。但是英文講說卻每週要上五堂課，連續上八年。[76] 不僅如此，漢英的教學亦十分嚴謹，力求學生具有「英國式」的紳士風度。1918 年漢英一個班級 40 多人，但僅僅 3 人獲得文憑按時畢業；1921 年另一個 40 多人的班級有 6 人畢業，就被稱

[76] 劉玉蒼：〈早期的福州三一學校〉，432–34。

為「建校以來最大一個畢業班」。[77] 漢英學校培養的學生在社會上具有很高的聲譽，一部分直接免試進入上海聖約翰大學就讀，其他畢業生多受聘任職於薪水豐厚的郵政、海關、鹽政、電報等部門（參圖三）。

三一漢英學校無論從教師配備、學費收取，在當時都是首屈一指的。漢英的昂貴學費不僅足能支付教師的高額薪水，還能有不少盈餘（見表四）。[78] 1919 年萬拔文卸任三一學校首任校長時，學校為他在校園中央建立了一座「思萬樓」，以表彰其辦學卓著。[79]

1921 年在三一學校的基礎教育中，宗教課程仍佔有一定比重，不過其他課程的比重也大大增加，並在總體上逐漸超過宗教課程，和其他公立學校接近。可見聖公會辦學的方向逐漸從傳教，轉向為社會提供精英教育。另一方面，由於宗教教育大為減弱，漢英學生的受洗比例大幅降低。1921 年中學部（廣學書院）仍有 75% 的學生受洗，然而漢英學校的受洗比例就僅有 40.8%，提供精英教育的導向，在較大程度上削弱了辦學的宗教目的。與此同時，另外一個差會美部會所辦的格致中學轉型得更厲害，每個學期還有 2 個學分的黨義課程必修課，而宗教課程不再是必修課，僅僅是選修課了，反映了基督教學校的宗教性逐漸淡化，教育性卻日益增強（參表五、六）。

倪文修夫婦有九個孩子，雖然人數眾多，但因為夫婦均有工作或生意，家道還算富裕。1903 年倪柝聲出生後，父母帶他受洗加入美以美會，1910 年倪家搬回福州定居，當時科舉制度已經廢除，但倪文修對子女的中國傳統文化教育仍高度重視，延請多位前清舉人為子女們進行四書五經、詩詞歌賦等啟蒙教育。倪柝聲最初

---

[77] 江中美：〈我在三一學校讀書時的幾件事〉，載《文史資料選編——基督教天主教篇》，第 5 卷，福建省政協文史資料委員會編（福州：福建人民，2003），462–63。

[78] 陶孟和：〈北平生活費之分析〉，載《民國時期社會調查叢編（一編）——城市（勞工）生活卷》，上冊，李文海編（福州：福建教育，2005），50–51。最初每學期的學費是 26 元，後來漲到 34 元。當時民國時期的中間階層小學教師薪資，以 1926 年北京小學教師為例，平均月薪為 41.25 元。

[79] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 57.

幾年所進的是私塾，[80] 私塾的教育奠定了他深厚的中國傳統文化基礎。另一方面，倪母林和平堅持孩子們每週末隨父母到教會做禮拜，接受主日學教育，習讀聖經，經歷信仰之薰陶。這些啟蒙教育為倪柝聲及其姊弟奠定了良好的文化和信仰基礎。

1916 年，十三歲的倪柝聲進入聖公會差會辦的福州三一學校。[81] 據倪柝聲個人及同學魏光禧等人見證，倪氏在三一學校的學習成績十分優異。倪氏自己亦說過：「我在校中是何等不得了的學生，同時也是了不得的學生。壞的方面，我是一個常犯規的學生；好的方面，神給我天生的聰明，每次考試都是第一名，論文常是貼榜的。」[82] 三一漢英學校特別重視英語教學，與上海的聖約翰大學（St. John's University, Shanghai）同屬聖公會，兩校有密切的關係。[83] 聖約翰大學承認三一漢英學校畢業生的學歷資格，允許他們免試直升聖約翰大學就讀三年級。作為優等生的倪柝聲如果願意，很有機會到上海聖約翰大學深造。[84] 倪氏雖然在聖公會辦的學校就

---

[80] 倪柝聲：《復刊基督徒報》，收於《倪柝聲文集》，第 2 輯第 1 冊，第 4 版（臺北：臺灣福音書房，2004），143。

[81] 筆者為撰寫此文，兩次前往愛爾蘭都柏林三一學院作研究，以期找到過去的學校記錄，可惜沒有找到倪就讀的史料記載。所以當時倪柝聲就讀的到底是三一學校的漢英學校還是它的初中部，無法確認，但推斷他進三一學校後，於 1923 年，也就是 8 年之後畢業，其時間長度吻合漢英學校 8 年制的時間規定。另參查時傑：《中國基督教人物小傳》，上卷，309。倪柝聲在自己的見證裏稱呼他的學校為「三一書院」。

[82] 倪柝聲：《倪柝聲弟兄三次公開的見證》，收於《倪柝聲文集》，第 2 輯第 6 冊，第 4 版（臺北：臺灣福音書房，2004），219–20。

[83] 中國最早的一間基督教大學，一所享有盛譽的高等教育學府，由美國聖公會於 1897 年在上海創辦，被稱為「東方哈佛」，參 Edward Yihua Xu, "St John's University, Shanghai as an Evangelising Agency," *Studies in World Christianity* 12, no. 1 (January 2006): 25，以及 Edward Yihua Xu, "Liberal Arts Education in English and Campus Culture at St. John's University," in *China's Christian Colleges: Cross-Cultural Connections, 1900–1950*, ed. Daniel H. Bays and Ellen Widmer (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 107–24.

[84] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 54. 倪柝聲的弟弟倪懷祖從三一漢英學校畢業後，直升上海聖約翰大學，以化學碩士畢業，留校任講師。

讀，但是傳教士們所宣揚的基督教信仰並未真正進入其內心。他對基督教信仰沒有好感，對華人傳道人的印象特別差。[85]

辛亥革命後，崇尚自由和反抗傳統權威等思想進入中國社會，尤其對高校學生和知識分子影響最大。[86] 與此同時，社會民眾對各地軍閥持續對峙的動盪也日益不滿。1919 年北京五四運動爆發，學潮隨即湧至福州。福州城內學生代表來到學校，召集學生在漢英學校演説廳聆聽對於北京郭欽光參加遊行請願而「被軍閥殘殺」的報告。三一學生們為聲援反帝愛國運動，將每餐飯前唱的宗教謝飯歌改成《國恥歌》。福州學生聯合會成立後，學生們更回應全國的呼召，組織了「救國十人團」，[87] 油印傳單到校外分發，號召民眾提倡國貨、抵制日貨，組織學生糾察隊去搜查日貨，並要求學校停課好進行這些活動。[88] 但校長來必翰（W. P. W. Williams）[89] 不答應，禁止學生繼續組織運動，開除帶頭的學生。最後，學校不得不提早結束學期，以制止學生運動。[90] 該年，三一學校因學潮被迫三次停課，其中以 11 月份的停課週數最長。[91] 12 月 1 日，因着學生聽從福州學生聯合會的命令罷課，三一學校決定叫學生回家，

---

[85] 倪柝聲：《倪柝聲弟兄三次公開的見證》，220。

[86] 丘為君：《啟蒙、理性與現代性——近代中國啟蒙運動，1895–1925》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2018），第 2 章。

[87] 五四時期的反帝愛國民眾團體，因每團 10 人作為基本活動單位，故名。1919 年 5 月 11 日在上海成立，發起人孫寶輝。以愛國救國，反對日本帝國主義侵略為宗旨，其宣言聲明將持久地開展反日愛國運動，規定入團者必須遵守「約言」：不購日貨，不用日貨，不用日幣，不乘日船，不為日人雇傭等。該團在上海出現後，北京高等和中等學校學生紛紛效仿，在各校普遍組織救國十人團，影響日大。其後各省亦先後成立類似團體，除上述活動外，還組織愛國反日演講，募集愛國儲金，擴大了活動範圍、並在上海聯合各地團體組成「中華救國十人團聯合會」，參章紹嗣編：《中國現代社團辭典 1919–1949》（武漢：湖北人民，1994），681。

[88] 劉玉蒼：〈早期的福州三一學校〉，442。

[89] W. P. W. Williams，接續萬拔文，是當時三一學校的校長，見 Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 57。

[90] 劉玉蒼：〈早期的福州三一學校〉，442–43。

[91] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 56.

學校停辦一學期。[92] 1920 年春，在反帝愛國的高潮下，倪柝聲仍未能回校就學而留待家中。

就在社會運動和學潮正盛之際，一場屬靈的復興也在中國展開。這股復興最早在義和團運動爆發後的幾年內開始，興起了幾位復興佈道家，如李淑青（1875–1908）、宋尚節（1901–1944）等。余慈度（1873–1933）亦是 20 世紀初期該復興運動中的一位重要人物，這位女復興佈道家於 1920 年初來到福州舉辦復興會。[93] 該年 2 月，倪母參加了余慈度在美以美會天安堂的復興會，回來後有了徹底的改變，向大兒子認罪。[94] 十七歲的倪柝聲因目睹母親的改變大受感動，翌日也去了復興會，並在會中清楚得救。他自己見證，他的得救是雙重的，一方面他接受了主耶穌作救主，另一方面他也奉獻自己作神的僕人，終生事奉祂。[95] 他從「述祖」更名為「柝聲」，英文名也從過去的 Henry 改為 Watchman，即「更夫」的意思，要做時代的警戒和勸告者。[96] 倪柝聲信了基督之後，大發熱心，積極地向同學傳福音。他把許多同學的名字列在小本子裏，每天為他們禱告，因而被人嘲笑是「傳道先生」。他並不以為意，到他畢業時，除一人外，幾乎全班同學都信了主。[97] 倪柝聲多年同班同學兼好友的魏光禧，就是因倪氏傳福音得救的，後來成為倪氏工作上的重要同工。魏見證倪氏生活上的轉變說：

---

[92] 來必翰在《福建教區月刊》雜誌 1920 年第 19 期上報導說，「由於抵制日貨和學生騷動，去年夏天在例常考試期不得不停閉學校……12 月 1 日學生聽從福州學生聯合會的命令罷課了。我們決定叫學生回家，學校停辦一學期。」轉引自劉玉蒼：〈早期的福州三一學校〉，443。

[93] 倪林和平：《恩愛標本》，12。

[94] 參同上。按金彌耳《中流砥柱——倪柝聲傳》頁 23 所記：「1920 年 1 月的某個星期天，〔倪林和平〕一件寶貴的裝飾品打碎了，和平怪罪倪柝聲，要他承認，但他拒絕承認，於是她就把他痛打一頓，傷害了他的自尊。後來雖然發現他是冤枉的，但她仍毫無悔意，只不過平息兒子心中怨氣。第二學期，他傷心地回到學校。」

[95] 李常受：《倪柝聲——今時代神聖啟示的先見》，第 12 版（臺北：臺灣福音書房，2011），6–7。

[96] 查時傑：《中國基督教人物小傳》，上卷，307。

[97] 同上，312。

> 我們都貪愛世界，追求世界的虛榮。……到大學一年級時，我發覺他的生活忽然改變了。他成為一個熱誠的基督徒，脫離了以前貪愛世界的生活。他在學校裏常向同學作見證，勸人信靠主耶穌。[98]

從貪愛世界，追求世界的虛榮，到被人謔稱是傳道先生，倪柝聲的人生有了翻天覆地的改變。

得救之後的倪柝聲對別的事物都失去了興趣，他開始勤讀聖經，虛心學習。他見證他得救頭一年（1920 年）就開始與家人和一小群志同道合的中國基督徒，每週在家中查讀聖經。[99] 他將自己從聖公會的三一學校，以及家庭所屬的美以美會所得教導和實踐，與他查考聖經所得的，從受浸、擘餅開始，到牧師的制度、脫離宗派等問題作比較。[100] 倪柝聲見證說：

> 在 1921 年 3 月裏，主給我看見受浸的真理，叫我看見公會所施的滴水禮並不合乎聖經。因為在那幾個禮拜內，我讀聖經，看見主耶穌受浸的時候，聖經說祂來到約旦河，說祂從水裏上來。我就想起公會裏替人施洗的時候，用一小碗或者小盆盛水，是怎麼上來的呢……幸虧我後來得救了，才有了一個大轉機。那時候，我已經知道我小時候的受洗是錯誤的，並且若是受洗，按着聖經是應當受浸的。[101]

1921 年倪柝聲才從上海余慈度的聖經學校回到福州，因為知道余慈度是在和受恩教士那裏受浸的，倪柝聲和他母親就決定一同到住在馬尾的和受恩（Margaret E. Barber, 1866–1929）那裏受浸。[102] 自

---

[98] 魏光禧：〈介言〉，《倪柝聲三次公開的見證》，208–9。大學一年級，應該是指三一漢英學校第七年。

[99] 倪柝聲：《談話記錄（四）》，收於《倪柝聲文集》，第 2 輯第 22 冊，第 4 版（臺北：臺灣福音書房，2004），325。

[100] 倪柝聲：《往事的述說》，收於《倪柝聲文集》，第 1 輯第 18 冊，第 4 版（臺北：臺灣福音書房，2004），75–83。

[101] 同上，75。

[102] 同上，76。

小受點水禮的倪氏重新受浸這事，影響他日後傳福音時的實踐，也令他家庭所屬的美以美會和三一學校所屬的聖公會感到不安。

和受恩原是聖公會差會派到中國的傳教士，1895 至 1906 年間在福州附近作工。後來，她在英國受到諾威治（Norwich）薩里教堂（Surrey Chapel）之潘湯（David M. Panton, 1870–1955）的影響，接受浸禮並脫離了聖公會及其差會，成為單憑信心而活的自由傳道人。[103] 1911 年，和受恩再次來華，住在福州邊陲的馬尾。起初與倪柝聲一同接受和受恩訓練的青年人有 66 人之多，因着和受恩極其嚴格，不久之後這些青年人慢慢不再去見她。倪氏聰穎過人，藉着三一漢英學校優異的英文訓練，以及和受恩的引導，大量接觸西方基督教及教會歷史的英語著作。[104] 和受恩特別介紹英國普利茅斯弟兄會（Plymouth Brethren）的著作給倪柝聲。她本人雖非弟兄會成員，卻受薩里教堂領頭人潘湯及弟兄會教會觀的影響。[105] 藉着和受恩和這些著作的幫助，倪柝聲決定放棄傳統而順從聖經。他說：「我因此想到人的權威都該放在一邊，從此我要好好的來讀聖經了」。[106]

同年（1921 年），倪柝聲查考聖經中關於擘餅（或作聖餐）的記載，並與當時差會教會裏的實踐作一比較。梅恩英（Grace Y. May）曾這樣描述三一學校的聖餐禮：

> 在一個大禮拜廳裏，桌子上覆蓋着白色的亞麻布。一位牧師站在桌子的北端，主持一個一季一次的聖餐禮，儀式開始後，牧師使用《公禱書》帶領大家懺悔。儀式末了為英國國王禱告……桌子上的餅和杯子裏的酒（這些都是從英國進口

[103] Kinnear, *Against the Tide*, 60–61.

[104] 李常受：《倪柝聲》，20–23。

[105] Woodbridge, "Watchman Nee, Chinese Christianity and the Global Search for the Primitive Church," 131.

[106] 倪柝聲：《往事的述說》，77。

的）也是中國人無法理解的。[107]

倪柝聲經過禱告、查考聖經，加上弟兄們的證實，認定擘餅並非如聖公會實行的一年四次，也不是只有受按立的人才能主領。1922 年上半年，尚未走出校門的倪柝聲便與王載開始了擘餅聚會，成了日後「在福州的聚會」。[108]

1922 年，年輕的倪柝聲與一群志同道合的基督徒同伴，如王載、王連俊等人在福州各處傳福音，領人歸向主。他們不僅僅在學校內傳，還經常敲鑼打鼓地到街上去佈道、唱詩及散發福音單張等，也利用節假日到四圍鄉村去傳福音，在一兩年之內有近四、五百人得救，帶來福州的大復興。[109] 倪氏見證說，他與同伴們給這些得救者施浸，接着他們就按着聖經開始聚會了。[110] 都柏林大學三一學院的歷史記錄表示，1922 年前後，福州三一學校有十名高年級學生，組成一個學生志願隊（Student Volunteer Band），每週日下午傳福音，並在暑期休假時為文盲提供免費課程。記錄還表示，這些中國人的「赤誠和熱切」令人欣慰，但他們受到其他基督徒團體的影響，有幾人決定重新受浸，這禮儀與聖公會的點水禮完全不同。記錄中說，校方承認這是一個「不同常規」的做法，然而這些學生對師長仍「保持友好和尊敬」。校方認為這些人的做法有別於聖公會的傳統，是一件相當「不幸」的事情。[111] 從這描述可見當時差會對倪柝聲的複雜感受：一面對學生火熱傳福音的熱誠而感到欣慰，但另一面對他們不願跟隨，甚至反對聖公會的宗派傳統而感到失望和婉惜。

儘管倪柝聲開始了擘餅聚會，但他仍未完全脱離美以美會。1922 年下半，仍在三一就學的倪柝聲認真查考聖經後，確定聖經

---

[107] Grace Y. May, “Breaking the Bread: The Missiological and Spiritual Force that Contribute to an Indigenous Chinese Ecclesiology” (PhD diss., Boston University, 2000), 49.

[108] 倪柝聲：《往事的述說》，78–80。

[109] 同上，85–89；倪柝聲：《談話記錄（四）》，325。

[110] 倪柝聲：《往事的述說》，75–83。

[111] Gwynn et al, *T.C.D. in China*, 60.

裏沒有美以美會、聖公會等的宗派實踐。在與母親及和受恩討論後，由父親代表全家人，寫信退出他們當時所屬的美以美會。[112] 倪柝聲在和受恩和弟兄會著作的影響下，放棄宗派的關係和傳統，願意按照聖經的模式聚會，除了基督的名之外，沒有任何別的名稱。[113] 他見證說：「1922 年我開始看見公會不對，差會也不對；我看見神所要的乃是地方的聚會。」[114]

總結第三階段的福州差會教育，除了轉向以英語為主要授課語言外，也着重西方科學教育。英國聖公會高派紳士式的教育，一面培養倪柝聲流利的英文水平，使他有能力接觸第一手的西方基督教思想資源，另一面培養倪柝聲理性分析的思考，以此反思差會與教會的關係，並對受浸、擘餅、脫離差會等，提出更合乎聖經的看法，在中國以原初「地方的」模式開始聚會。

四、今後工作的路：差會與教會

倪氏脫離宗派的地方聚會，很快從福州擴展到上海、南京、北京等全國大城市，不久引起西方閉關弟兄會（Exclusive Brethren）注意。1930 年，一位閉關弟兄會帶領者與倪柝聲和在上海的聚會首次接觸後，1932 年 10 月倫敦弟兄會就派八名代表訪問上海。翌年，他們邀請倪柝聲到訪弟兄會在歐洲及北美的聚會。[115] 在 1933 年首次訪問西方期間，倪氏觀察到弟兄會屬靈低落和許多分裂的情形，以及在接納信徒的問題上不符合聖經的教導。除了訪問弟兄會帶領人如佐治卡亭（George Cutting, 1843–1934）外，倪氏也訪問

---

[112] 倪柝聲：《往事的述說》，81–83。

[113] Woodbridge, "Watchman Nee, Chinese Christianity and the Global Search for the Primitive Church," 131.

[114] 倪柝聲：《談話記錄（四）》，326。

[115] 倪柝聲：《往事的述說》，97–98。

了潘湯、史百克（Theodore Austin-Sparks）的團體。[116] 倪柝聲回到上海後，與弟兄會持續通信兩年之久。倪氏堅持：不以國家為交通的界限，不加入任何宗派團體，不以任何名稱稱呼自己的聚集，保守眾信徒所共有的交通。[117] 1932 年 12 月，倪氏在上海的一場主日聚會中，表達他對差會、西教士和中國信徒之關係的看法：

> 不但我們沒有屬於誰，並且也沒有誰來隸屬於我們……我盼望在中國的西教士，應當注重傳福音，領人歸向主；不當建立宗派，把神的兒女來分門別類。我更盼望在中國的信徒，應當回到聖經，不當把長老的遺傳，當作道理教導人。[118]

倪氏於 1934 年重新查考新約中教會的界限和立場，這些內容後來出版為《聚會的生活》一書。他進一步看見教會是以「城」為界限的，[119] 新約中各地的教會雖然在行政上是本地的，各自直接向元首基督負責，但他們共同作基督身體的彰顯和見證，因此必須彼此交通，不能獨立。[120] 倪氏採取接納所有真正在基督裏的信徒的立場觸犯了閉關弟兄會。閉關弟兄會指控倪氏實行開放弟兄會（Open Brethren）的原則，於 1935 年正式中斷與倪氏和在上海的聚會的交通。[121] 為此，倪氏和他的同工們於 1935 年寫信回覆閉關弟兄會，表示弟兄會的交通已成了一個狹隘的、人意的宗派組織的交通。[122] 倪氏認為後來的弟兄會眾多的分裂和屬靈低落的光景，

---

116 William E. Buntain, “The Exclusive Brethren, Watchman Nee, and the Local Churches in China,” *Brethren Historical Review* 15 (2019): 49–57.

117 倪柝聲：《往事的述說》，99。

118 同上，99–100。

119 倪柝聲：《聚會的生活》，收於《倪柝聲文集》，第 2 輯第 2 冊，第 4 版（臺北：臺灣福音書房，2004），122、128。

120 倪柝聲：《聚會的生活》，124。

121 Buntain, “The Exclusive Brethren, Watchman Nee, and the Local Churches in China,” 62–67.

122 倪柝聲、李常受、張光榮、吳錫祜、林光表、杜忠臣：〈覆倫敦羅區福街聚會信〉，《通問彙刊（卷 2）》，第 12 期，收於《倪柝聲文集》，第 2 輯第 6 冊，第 4 版（臺北：臺灣福音書房，2004），182–96。Buntain, “The Exclusive Brethren, Watchman Nee, and the Local Churches in China,” 64–65, 68–69.

正是由於這兩點：一是沒有看清楚教會的界限和立場，二是沒有讓基督（聖靈）在教會中有主權。倪氏在早期弟兄會教導的幫助下脫離了自己原屬的宗派，但他認為神要他作的見證並非只是「脫離宗派」，更不是產生另一個「宗派」。他同年取消了《通問彙刊》這分刊物，表示這分刊物讓人誤會他帶領的聚會只是受浸、脫宗派等外面的事情，未能達到原本出版它的目的。在最後一期致讀者們的公開信中，他重申：

> 我們所注重的乃是生命。我們所明白的就是神要我們顯出基督的生命於地方的教會中。所以，我們工作的實際，是基督的生命。我們工作的外表，是地方的教會。在現在（外面）教會荒涼的時候，我們並沒有一點意思要發起一個新的「運動」、「團體」、「機關」、和「宗派」。並且我們連自稱為各地的地方教會都不敢。我們不過是站在地方教會的地位上而已。[123]

1937 年，倪柝聲進一步說到工作、差會和教會之間的關係，以及建立、治理教會的路，這些內容後來編輯成《工作的再思》一書。[124] 在 1938 至 1939 年間倪柝聲第二次出訪英國和歐洲。這次，他沒有訪問弟兄會，而是直接到史百克聚會的地方。1938 年 5 月，倪柝聲夫婦到達英國倫敦，在那裏他試着把他關於教會和教會實行的事，傳遞給史百克和他聚集的團體，然而倪氏的觀點並未被接受。[125] 7 月，倪氏與史百克一同參加了在英格蘭坎布里亞郡

---

123 倪柝聲：〈本刊負責者一封公開的信〉，《通問彙刊（卷 2）》，181。

124 倪柝聲：《工作的再思》，收於《倪柝聲文集》，第 2 輯第 10 冊，第 4 版（臺北：臺灣福音書房，2004）。該書於 1938 年出版。後來倪將此書翻成英文，名為"Concerning Our Missions/Rethinking Our Work"。

125 李常受：《歷史與啟示》，上冊（臺北：臺灣福音書房，2001），116–17。《工作的再思》的英文版於 1939 年在英國出版後再沒有再版過。直至 1962 年，這書才在美國以 *The Normal Christian Church Life* 的書名再版，此書名亦為水流職事站所採用並再版（參 Woodbridge, "Watchman Nee, Chinese Christianity and the Global Search for the Primitive Church," 140。）「當《工作的再思》英譯本出版後，因該書提出了西方教會人士未曾想到的一些教會問題，故吸引許多讀者購買閱讀與討論。就一般而言，西方的讀者，對倪氏所攻擊、所反對的西方基督教各種宗派一窩蜂地湧進中國，皆能同情，十分贊同倪氏的看法。但在『地方教會

（Cumbria）舉行的開西大會（Keswick Convention）。會議主席艾迪斯先生（W. H. Aldis）知道倪弟兄在聚會中，就請他禱告。在三一學校所受的英語教育，使他能以流利的英文在會中禱告，他的禱告也令全會眾印象深刻。[126] 10 月，他訪問了丹麥、挪威、瑞士、德國、法國等地，他在丹麥時發表的一些內容，後來被出版成《正常的基督徒生活》（*The Normal Christian Life*）一書。[127] 該書受到西方基督徒的熱烈歡迎，被譯成多種語言，至今仍被視為基督徒中間的經典著作。倪氏盼望將他從研讀聖經後對差會、工作、教會等方面的看法介紹給西方基督徒，回到倫敦後，他把《工作的再思》翻成英文並加以修訂，書名為 *Concerning Our Missions*。[128] 該書於 1939 年在英國出版，倪氏盼望教會模式除了在中國能實行，亦能在西方實行。

《正常的基督徒生活》所論的是基督徒救恩和屬靈生命的長進，《工作的再思》所觸及的則是基督徒的工作和教會的立場與界限。可以說西方基督徒接受了《正常的基督徒生活》，卻沒有接受《工作的再思》裏關於教會的觀點。倪氏認為神在中國所要建立的教會，是照着新約的「榜樣」在地方上建立教會，而不是西方差會或宗派的分支。[129]

對倪氏而言，新約聖經的記載乃是神給基督徒去實行祂旨意時的榜樣，其價值等同於神向基督徒明言的命令。[130] 這些榜樣展

觀』的許多看法，不能贊同。然而贊同與否，並不有損該書的價值」，參查時傑：《中國基督教人物小傳》，上卷，325–26。

[126] 1938 年，倪柝聲訪問歐洲時，受邀在英國的開西大會上，為着當時正在進行的中日戰爭禱告。倪柝聲這樣禱告：「我們不為日本禱告，我們不為中國禱告，但我們為你兒子在中國和日本的權益禱告」（譯自〈開西大會，一九三八年〉，256，引自李常受：《倪柝聲》，224。）

[127] 該書英文版於 1957 年首次在印度孟買，經 Angus Kinnear 編輯，由 Gospel Literature Service 出版。中文版由臺灣福音書房翻譯並出版。

[128] Watchman Nee, “Preface to the English Edition,” *The Normal Christian Church Life* (Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1980), 6–7.

[129] 見倪柝聲：《工作的再思》，第 7–8 章。

[130] 倪柝聲：〈自序〉，《工作的再思》，6–8；〈引言〉，《聚會的生活》，5–12。

示出一個大原則：工作是超地方的；教會則是地方的。[131] 倪氏相信，西方差會和傳教士們若照着聖經的話去作，不要把他們的差會和教會混在一起，在中國的教會就能自立、自養、自傳。[132]

關於差會及差會的工作，倪氏說：

> 聖經裏所有佈道的團體，都是設立地方的教會，從來沒有設立他們團體的支會的。如果我們都是出去設立地方教會，就有完全合作的可能。設立 xx 差會是可以的，設立 xx 教會就不合乎聖經。……我們如果到一個地方設立教會，就要非常地方的，甚麼色彩都沒有才可以。你來到大理，是建立在大理的教會；我來到大理，也是建立在大理的教會；五旬節會來到大理，也是建立在大理的教會；聖公會來到大理，也是建立在大理的教會，不管他們所屬的差會是甚麼，但目的都是建立在大理的教會，這樣宗派就無產生的可能了。[133]

關於工人及其工作，倪氏說：

> 保羅到了哥林多，他是從安提阿來的。他在哥林多傳了福音，有人得了救，有一個信徒的團體出來了。保羅在哥林多所設立的團體是甚麼團體呢？是在哥林多的教會。他不是在哥林多設立安提阿教會的支會。他這樣作是對的。等一等，彼得也到了哥林多，也傳了福音，也得了一班人。彼得能不能說，你保羅是從安提阿來的，我彼得是從耶路撒冷來的，所以我要另立一個團體呢？或者要另立一個耶路撒冷教會的支會呢？不能。彼得只能說，保羅所建立的，是在哥林多的教會，所以我所得的人，也只能放在這個教會裏。不只彼得是這樣作，後來亞波羅來了，也是這樣作。他們都是把人救來了，就放在地方教會裏。這樣，在哥林多就只有一個神的

---

131 倪柝聲：《工作的再思》，213。

132 同上，210。

133 同上，196–97。

> 教會，沒有甚麼分門別類的宗派了。[134]

關於聚會的名稱，倪氏說：

> 所以從今以後，請各地的弟兄姊妹特別要分別清楚，我們不是「地方教會」的弟兄，更不是「聚會處」的弟兄。我們乃是在某某（地名）神的教會裏的弟兄，或是在某某（地名）基督的教會裏的弟兄。我們的名稱不是「地方教會」，更不是「基督徒聚會處」；我們乃是神在某某（地名）的教會。
>
> 我們向來相信教會在地，只有地方的區別。是着重在地方。聖經裏只有「在哥林多神的教會」（林前 1:2）；「帖撒羅尼迦在……基督裏的教會」（帖前 1:1）；「聖徒的眾教會」（林前 14:34）。意思是那個教會是屬乎神的，是屬乎基督的，是屬乎眾聖徒的，同時又是以地方為範圍的。[135]

倪氏並沒有全盤的否定差會和西教士的呼召和貢獻，他認為西教士來中國設醫院、辦學校、翻譯聖經、佈道等工作是值得肯定的，但他認為所建立的應該是地方的教會，並讓本地的信徒來負起當地的責任。[136]

從按照聖經教導受浸、到清楚聖經中主日擘餅的原則、到脫離宗派、到宣教工作、及工人問題，倪氏無一不忠實遵照聖經的話而行。倪氏沒有尋求一個西方差會式的教會，也沒有尋求中國民族主義式或儒家式的「中國化」教會。如曹榮錦評論，倪的教導主要是對聖經的闡述，沒有任何明顯的中國文化、哲學或宗教等特色。[137] 伍德布里奇（David Woodbridge）說，倪氏「並沒有像人們聲稱的那樣，尋求將基督教在中國『本色化』（indigenize）。」倪氏應對的方式，乃是嘗試回歸新約聖經，追求一個回復原初且合一的教

---

[134] 同上，191。

[135] 倪柝聲：《教會的路》，第 2 版（臺北：臺灣福音書房，1990），185–86。

[136] 倪柝聲：《工作的再思》，198–211。

[137] 曹榮錦：《成神論與天人合一——漢語神學與中國第二次啟蒙》，李彥儀、黃偉業譯（香港：漢語基督教文化研究所，2015），63–64。

會，伍氏認為這是倪氏在當時反基督教運動的背景下，為中國教會提供的出路。[138] 他說，「〔倪氏〕的異象是以『一地一會』的原則（principle of locality）建立教會，所有居住在該地的基督徒，無論是中國人還是外國人，都包含在該地的教會中。」[139] 儘管倪氏教會的異象和實行並沒有受到西方基督徒的歡迎，但在中國他與同工們忠心勞苦之下，到 1952 年時，全國已有 400 多處建立了教會。[140] 根據查時傑的說法，「聚會所受西方教會的影響小，很具中國本土的色彩，並且是獨立自主，自給，自傳，自養的獨立形態教會」，成為「二十世紀以來，在中國地區所成立，參加人數最多的中國獨立教會」。[141]

縱觀倪柝聲的基督徒一生，從 1920 年得救開始，到 1952 年被捕入獄，這三十多年間，他極力幫助在中國的基督徒回歸聖經原初的啟示。[142] 倪氏從 1921 年起在和受恩處受教，特別是她脫離差會後第二次隻身來福州的見證，深深影響了倪氏。1926 年，他因着向英國的一家書店買書而認識了閉關弟兄會的基督徒，閉關弟兄會也於 1932 年 10 月來中國訪問。後來因為閉關弟兄會帶來的難處，倪氏開始查考聖經，重新思考教會的立場與界限。1933 年和 1938 年，倪氏兩度訪問歐洲，這五年期間，他將他在西方所見教會分裂的光景，以及聖經中教會的啟示，發表成《工作的再思》一書，並期望將該書帶給西方的基督徒。十年之後，倪氏在 1948 年 8 月 19 日再次重申關於差會、教會、工作之間的原則：「沒有一個教會能管別的地方，因為教會是地方的」；「同工們集中在耶路撒冷，是出去又回來，出去又回來」；「一個工人管一個地方的教會，是更

---

138 Woodbridge, "Watchman Nee, Chinese Christianity and the Global Search for the Primitive Church," 126, 131, 142.

139 Ibid., 141.

140 李常受：《倪柝聲》，310。

141 查時傑: 《中國基督教人物小傳》，上卷，306。

142 這些重要真理可歸納為十二項：一、神，二、神永遠的計畫，三、神的成為肉身，四、基督，五、基督的死，六、基督的復活，七、那永遠的生命，八、聖靈，九、基督的救贖與神的救恩，十、信徒，十一、教會，十二、新耶路撒冷，參李常受：〈懷念簡介〉，《靈修指微》，收於《倪柝聲文集》，第 1 輯第 1 冊，第 4 版（臺北：臺灣福音書房，2004），1–11。

正教的思想，不是聖經的思想」；安提阿的路「是使徒出去傳福音……耶路撒冷的路是所有相信主的人移民出去傳福音」。[143] 這段話證明並見證，倪氏在為信仰被囚之前，仍持守他所看見教會的異象和實踐。

結語

本文嘗試由倪家三代，祖父倪玉成，父親倪文修，乃至倪柝聲，從 1847 年到 1922 年接受福州三個不同西方基督教差會的影響，嘗試幫助當代中國基督教學者，從一個嶄新的角度來理解中國教會脱離西方差會的發展歷程。當初西方基督教差會在華辦教育出發點原是為了傳教，並藉此培養品德、學識、語文、信仰均具的傳道人和教會領袖。從一開始以免費的就讀方式招攬貧窮子弟，後來成為提供精英教育的昂貴學府。西式教育重視學生的理性思考，與以背誦為主的傳統中式教育不同。差會教育為當時正處於新舊更替，急速轉變的中國，培育了一批有知識、有英語能力、敢於挑戰傳統權威的青年人。倪柝聲便是其中之一。差會辦學的原意是為他們的宗派培育未來人才，卻培養出一個主張脱離宗派，回到聖經原典之本土的教會領袖，這大概是當時傳教士在華辦學時所沒有預期的。

研究結果顯示，倪家三代基督徒接受了不同時期特色的基督教教育：第一代倪玉成接受了美部會在信仰上的教導和啟蒙，後來成為美部會的第一位華人牧師，使信仰首先在本地信徒的家族中紮根。第二代倪文修在美以美會鶴齡英華書院接受西式教育，以優秀的英語基礎進入海關工作，同時取得秀才功名，中西文化兼具，後加入同盟會，積極參與革命活動。第三代倪柝聲在聖公會三一學校接受英國紳士式的精英教育，既培養了流利的英語得以閱讀並瞭解西方基督教傳統，

---

[143] 倪柝聲：《執事報》，第 3 期，《執事報、復刊敞開的門（卷 1）》，收於《倪柝聲文集》，第 3 輯第 9 冊，第 4 版（臺北：臺灣福音書房，2004），102、106、108。

也培養了理性分析的思維，以此反思差會與教會的關係，嘗試實踐新約原初模式的聚會，以維持基督徒的合一。倪氏的教會觀因打破了西方基督教傳統的宗派框架，招致許多批評，但同時也吸引了一些基督徒，願意按照倪氏所描繪的在地方上聚集為教會。隨後，這樣根據新約聖經，在地方上聚會的模式，擴展到全世界。在二十世紀後半為西方傳統的基督教帶來信仰上的衝擊和討論。

2009 年美國國會眾議員史密斯先生（Christopher H. Smith）在國會記錄裏表揚倪柝聲的貢獻。史密斯議員稱倪柝聲是中國基督教界的一位偉大先驅，並說倪氏被美國最大的基督教雜誌《今日基督教》（*Christianity Today*）評為二十世紀最具影響力的一百位基督徒之一。[144] 2022 年 3 月，美國首府華盛頓特區的聖經博物館特別舉辦了一個紀念倪柝聲的特展，為期一年。該展「以傳記的形式呈現倪柝聲非凡的一生」。[145]

倪氏對於西方差會和西教士將福音帶到中國的工作是肯定的，倪家三代也可說是差會教育最直接的受益人。金彌耳（Angus Kinnear）的《中流砥柱》一書英文版提到，1948 年 4 月 8 日倪柝聲曾寫一封英文親筆函給某西方友人，信中說：[146]「是的，我認為中國需要傳教士。然而他們如要成為屬靈的祝福，就需要學習順從各地的聚會並與他們同心合意。這裏的弟兄們正在學習認識基督是身體的元首，不再走單獨的路，我也盼望海外的弟兄們也能如此。我們幾乎被各地的祝福『寵壞』了，所以請打發所有能打發的人來」。[147] 這封信清楚表明倪柝聲肯定西方差會及傳教士對中國基督教積極的貢獻，也為本文畫下完美的句點。

---

144 *The United States Congressional Record* 155, no. 117 (July 30, 2009).

145 Museum of the Bible Honors 50th Anniversary of Watchman Nee's Martyrdom with Special Exhibit: A Year-long Exhibit in Memory of Watchman Nee, March 6, 2022 to February 28, 2023, https://www.museumofthebible.org/newsroom/museum-of-the-bible-honors-of-watchman-nee?fbclid=IwAR2d3zhn_H5JtasgCiqAGAM8uqki3Faaczr5NryjnnQmgiHbAnHM_TZRlUk, accessed March 10, 2022.

146 倪柝聲 1948 年致西方友人的親筆英文手稿，見附件五。Courtesy of Fiona Putley, Angus Kinnear's daughter.

147 Kinnear, *Against the Tide*, 140–41.

附表

表一：福州西方差會機構名稱對照表

英文縮寫	英文全稱	中文名稱
ABCFM	American Board of Commissioners for Foreign Mission	全稱為「美國海外傳道委員會」，簡稱「美部會」，屬美國公理會
AMEM	American Methodist Episcopal Mission	美國美以美會差會，全稱為「美國海外傳道委員會」
CMS	Church Missionary Society	英國聖公會差會，全稱為「英國海外傳道會」
CEZMS	The Church of England Zenana Missionary Society	英國聖公會差會（女部）
DUFM	Dublin University Fukien Mission	都柏林大學福建差會（後為DUFEM）
DUFEM	The Dublin University Far Eastern Mission	都柏林大學遠東差會（前為DUFM）
Foochow YMCA	Foochow Young Men's Christian Association	福州基督教青年會

資料來源：林健：〈近代福州基督教神學教育事工的創始與發展〉，229。

表二：近代福州基督教差會首批施洗信徒

差會	首位信徒受洗時間	首位信徒姓名	首位信徒身分	施洗地點	施洗牧師(會長)姓名
美部會(ABCFM)	咸豐六年(1856) 4 月	Ting 先生	盧公明所創義塾之教師	保福山寓所施點水禮	盧公明(Justus Doolittle)
	咸豐七年(1857) 10 月	沈守真、倪玉成(倪柝聲之祖父)、劉孟湜、王炳臣	盧公明所創「福音精舍」之學生	鋪前頂救主堂施點水禮	
美以美會(AMEM)	咸豐七年(1857) 6 月 14 日	陳安，字永高，以及妻子兒女 5 人	福州虎節路天泰染坊老闆。時 47 歲，祖籍長樂	天安堂施點水禮	麥利和(Robert Samuel Maclay)
聖公會(CMS)	咸豐十一年(1861) 3 月 31 日	林守謙、林九如		城內驛前橋下佈道所施點水禮	密會長(George Smith)
	咸豐十一年(1861) 7 月 4 日	鄭保靈、謝守廉	鄭保靈祖籍閩侯西邊鄉，務農		

資料來源：林健：〈近代福州基督教神學教育事工的創始與發展〉，231–33、237–38。

表三：近代福州聖公會神學教育與普通教育機構一覽表

學校名稱	創辦年份	創辦者名字	地址	性質	學制	校內教堂	所屬機構
陶淑女校 C.M.S. Girls' School	1863	密太太 Mrs. George Smith	初設於烏石山，後遷至倉山嶺後龜頭峰。今福建師範大學音樂系	初為烏石山女子義塾。民國為女子中學		聖保羅堂	CMS
榕南聖教兩等(初級、高級)小學	1863	胡約翰 John Richard Wolfe	初設於烏石山，後遷倉山公園路。今福州外國語學校	初名烏石山男子義塾，後發展為「內學」Boarding School	6 年制，高小、初小各 3 年		CMS
廣學書院 (Boy's School, Foochow)	1867	胡約翰 John Richard Wolfe	初設烏石山，後遷倉山公園路。今福州外國語學校	男子中學	6 年制，附設師範科，加讀 1 年		CMS
聖馬可書院 St. Marks' College 後改稱「漢英學校」Anglo-Chinese School	1907	萬拔文 W. S. Pakenham-Walsh	倉山公園路。今福州外國語學校	英漢大學預科	8 年制		DUFM
福州三一學校 Trinity College, Foochow	1913	萬拔文 W.S. Pakenham-Walsh	倉山公園路。今福州外國語學校	男子小學、中學、大學預科	初為 8 年制，1927 年以後改 6 年制	三一堂，為 1927 年以前福建教區代主教座堂	DUFM
真學書院 Theological College	1877	史榮伯 Robert Warren Stewart	初設烏石山，後遷倉山蛇浦	神學書院			CMS
尋珍女校 Sing Ding Girls' School 或 CEZMS Girls' School, Foochow	1894	李師姑 Miss Lee	倉前山對湖路洋墓亭旁。今福建師範大學附屬中學	女子小學、中學			CEZMS
婦女學校 Bible-Women's Training School	1875	豪士頓師姑 Miss Houston	初設烏石山，後分設蛇浦、北門兩處	成年婦女聖經學校	2 年制		CMS

表四：1918–1925 年漢英學校的收支對照表

年度	學費總收入(元)	薪水總支出(元)
1918–1919	4,882.20	2,799.22
1919–1920	5,306.78	3,377.00
1920–1921	4,932.50	4,917.00
1921–1922	5,832.50	3,485.16
1922–1923	6,188.50	3,503.00
1923–1924	6,888.00	
1924–1925	4,553.89	4,093.00

資料來源：劉玉蒼：〈早期的福州三一學校〉，437。

表五：1921 年中華聖公會轄境男女國民學校課程表

	神道學	唱歌	修身	歷史	地理	算學	格致	體操
第一學年	背說：主禱文、摩西十誡、詩 23，122；可 13:13–16；約 3:16；口演：舊約、新約各種故事	國歌、愛國歌、讚美詩四首	新法 1–2 冊		天文、地文、人文	甲．何謂一至百數；乙、認讀數位元；丙、加減		柔軟體操各種遊戲
第二學年	讀說：以色列頌；背說：詩 24，103；太 5:11–12；約 10:7–18。口演：約瑟摩西與以色列人；主耶穌事例並使徒行傳	同上	新法 3–4 冊		地理入門上下冊、繪本校教室圖	甲、加減淺算心算	最新格致教科書 1 冊	同上
第三學年	讀說：贊主頌；背說：詩 19，103；太 16:5–8，7:7–12, 24–29。口演：舊約撒母耳掃羅大衛事曆；選讀新約四福音及使徒行傳			簡明歷史上冊	簡明地理上冊、口授本省地理、繪十八省地圖		同上 2 冊	同上

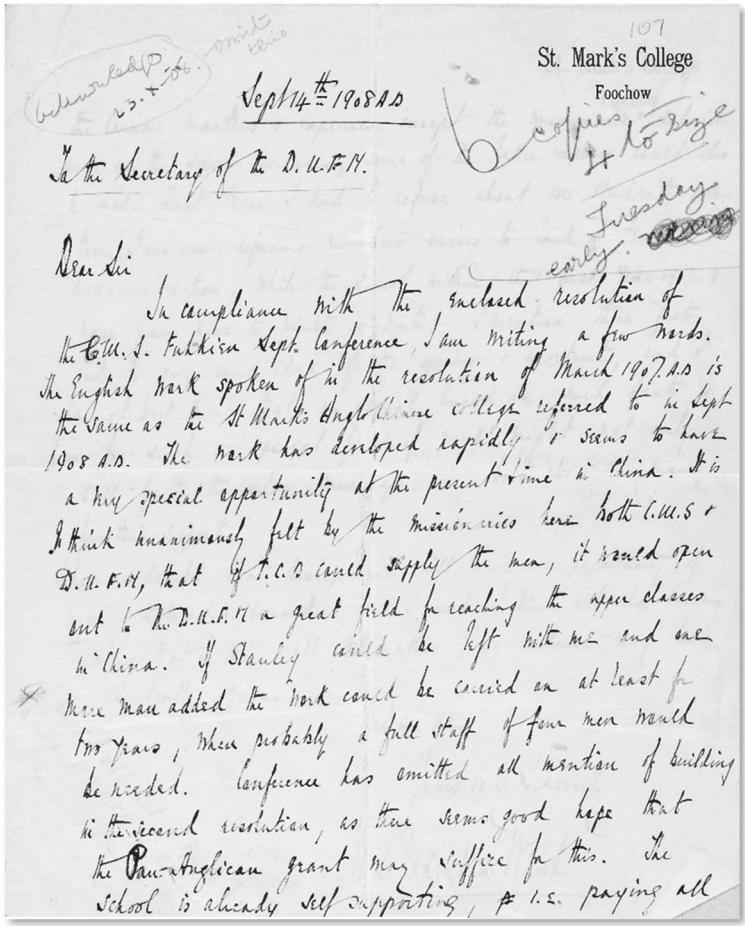
	神道學	唱歌	修身	歷史	地理	算學	格致	體操
第四學年	讀說：為執政者禱文並感謝父；背說：使徒聖經；林前13；詩61，97。口演：選讀舊約伊利亞，以利沙；新約聖馬可福音			同上下冊			蒙學衛生學	同上

據1921年中華聖公會福建轄男女國民學校課程表整理。

表六：格致中學高中部必修課時數表

		一年級		二年級		三年級	
		上期	下期	上期	下期	上期	下期
黨義		2	2	2	2	2	2
國語		5（4）	5（4）	5（4）	5（4）	5（4）	5（4）
外國語		6（5）	6（5）	5（4）	5（4）	5（4）	5（4）
數學	代數	4	2				
	幾何		2	4			
	三角				3		
	解析幾何				1	4	
物理		5（4）	5（4）				
化學				5（4）	5（4）		
歷史	本國歷史	2	2	2			
	外國歷史				2	2	2
地理	本國地理	1	1	1			
	外國地理				1	1	1
生物		5（4）	5（4）	1			
體育		3（1）	3（1）	3（1）	3（1）	3（1）	3（1）
軍事訓練					3（1.5）	3（1.5）	3（1.5）
必修課總課時		33	33	30	30	25	21
必修課總學分		27	27	23.5	23.5	19.5	15.5
應修總學分數		29	29	28.5	28.5	25.5	25.5

資料來源：鄭瑞榮編：《福州榕城格致書院——福州私立格致中學簡史（1848–1952）》，修訂版（2000），73。



St. Mark's College
Foochow

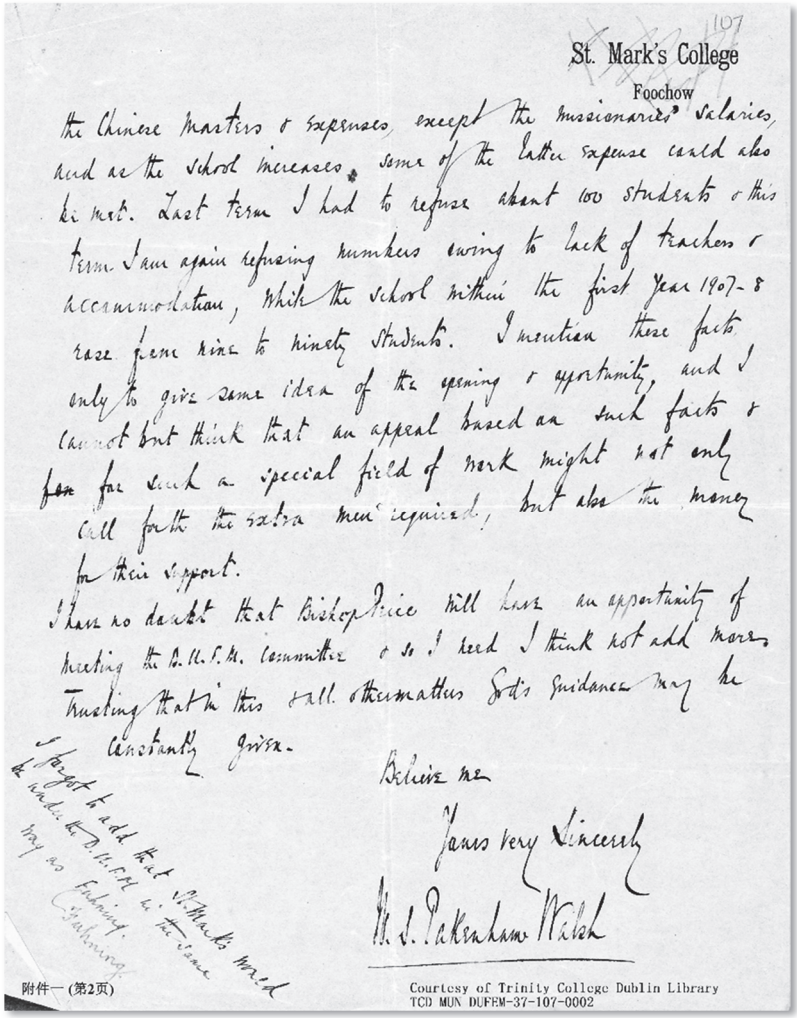
Sept 14th 1908 A.D

To the Secretary of the D.M.F.M.

Dear Sir

In compliance with the enclosed resolution of the C.M.S. Fukkien Sept. Conference, I am writing a few words. The English work spoken of in the resolution of March 1907 A.D. is the same as the St Mark's Anglo-Chinese College referred to in Sept 1908 A.D. The work has developed rapidly & seems to have a very special opportunity at the present time in China. It is I think unanimously felt by the missionaries here both C.M.S & D.M.F.M, that if S.P.G. could supply the men, it would open out to the D.M.F.M a great field for reaching the upper classes in China. If Stanley could be left with me and one more man added the work could be carried on at least for two years, when probably a full staff of four men would be needed. Conference has omitted all mention of building in the recent resolution, as there seems good hope that the Pan-Anglican grant may suffice for this. The School is already self supporting, & i.e. paying all

附件一第 1 頁：萬拔文在年 1908 年 9 月 14 日的親筆函（後有英文打字版），說明辦學大有進展但教員人手不足，懇請聖公會差會幫助。
Courtesy of Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–37–107–0001.



St. Mark's College
Foochow

the Chinese Masters & expenses, except the missionaries' salaries, need as the school increases. Some of the latter expense could also be met. Last term I had to refuse about 100 students & this term I am again refusing numbers owing to lack of teachers & accommodation, while the school within the first year 1907-8 rose from nine to ninety students. I mention these facts only to give some idea of the opening & opportunity, and I cannot but think that an appeal based on such facts & for for such a special field of work might not only call forth the extra men required, but also the money for their support.

I have no doubt that Bishop Price will have an opportunity of meeting the C.M.S. Committee & so I need I think not add more. Trusting that in this & all other matters God's guidance may be constantly given.

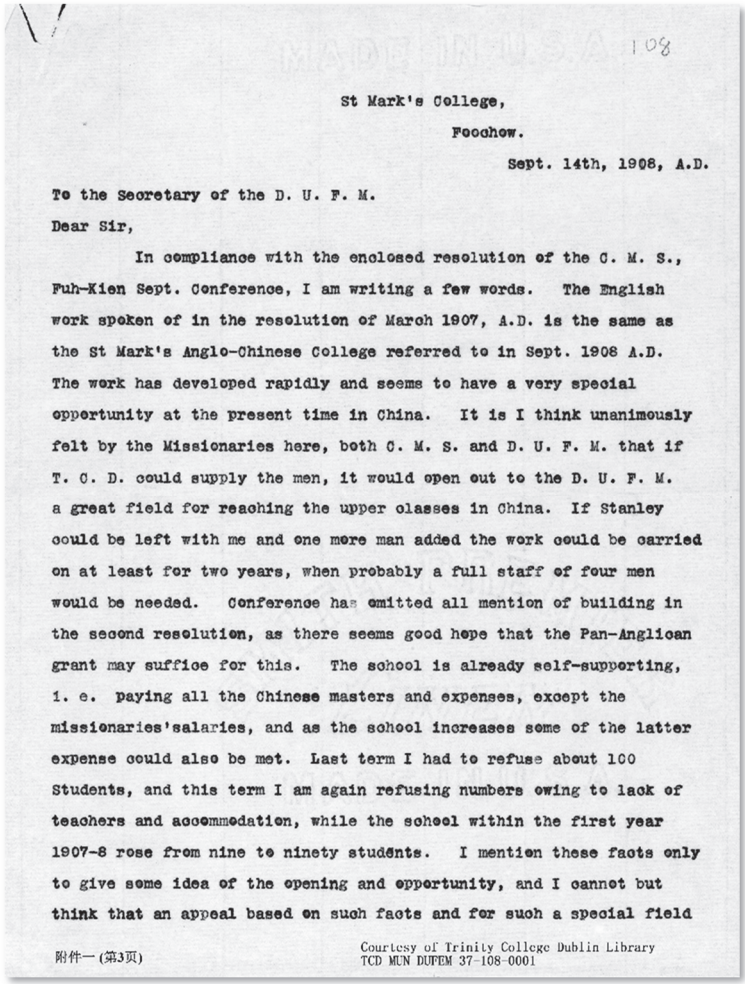
Believe me
Yours very Sincerely
H. J. Pakenham Walsh

I forgot to add that St. Mark's would be under the C.M.S. F.M. & the same may so Fukning. Foochow.

附件一 (第2页)

Courtesy of Trinity College Dublin Library
TCD MUN DUFEM-37-107-0002

附件一第 2 頁：Courtesy of Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–37–107–0002.



St Mark's College,

Foochow.

Sept. 14th, 1908, A.D.

To the Secretary of the D. U. F. M.

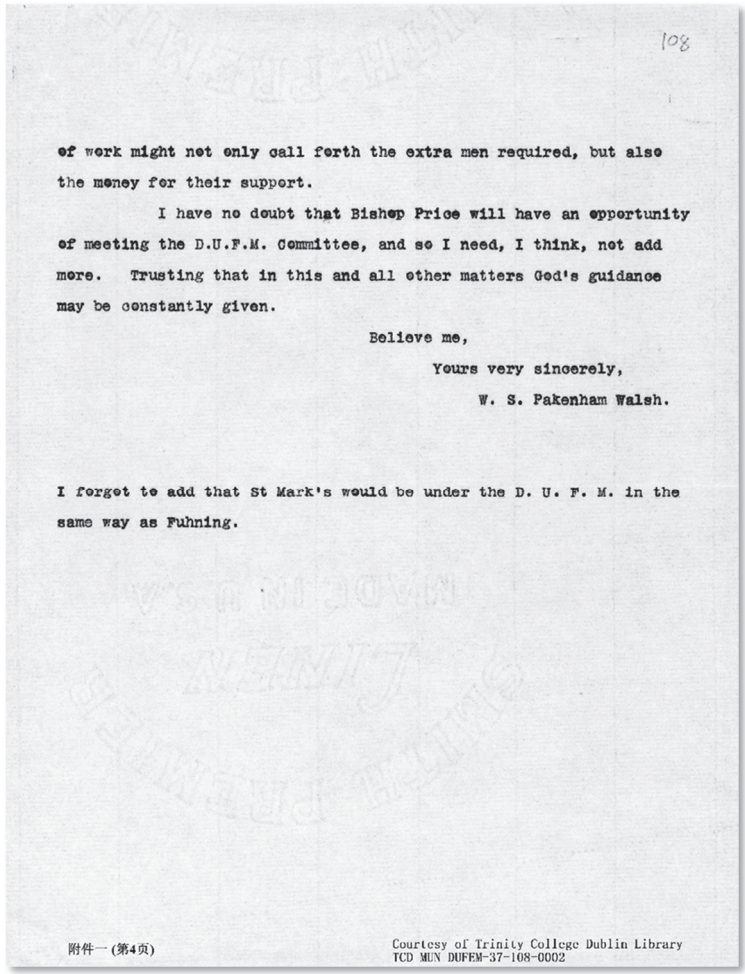
Dear Sir,

In compliance with the enclosed resolution of the C. M. S., Fuh-Kien Sept. Conference, I am writing a few words. The English work spoken of in the resolution of March 1907, A.D. is the same as the St Mark's Anglo-Chinese College referred to in Sept. 1908 A.D. The work has developed rapidly and seems to have a very special opportunity at the present time in China. It is I think unanimously felt by the Missionaries here, both C. M. S. and D. U. F. M. that if T. C. D. could supply the men, it would open out to the D. U. F. M. a great field for reaching the upper classes in China. If Stanley could be left with me and one more man added the work could be carried on at least for two years, when probably a full staff of four men would be needed. Conference has omitted all mention of building in the second resolution, as there seems good hope that the Pan-Anglican grant may suffice for this. The school is already self-supporting, i. e. paying all the Chinese masters and expenses, except the missionaries'salaries, and as the school increases some of the latter expense could also be met. Last term I had to refuse about 100 Students, and this term I am again refusing numbers owing to lack of teachers and accommodation, while the school within the first year 1907-8 rose from nine to ninety students. I mention these facts only to give some idea of the opening and opportunity, and I cannot but think that an appeal based on such facts and for such a special field

附件一(第3页)

Courtesy of Trinity College Dublin Library
TCD MUN DUFEM 37-108-0001

附件一第 3 頁：Courtesy of Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–37–108–0001.



108

of work might not only call forth the extra men required, but also the money for their support.

I have no doubt that Bishop Price will have an opportunity of meeting the D.U.F.M. Committee, and so I need, I think, not add more. Trusting that in this and all other matters God's guidance may be constantly given.

Believe me,

Yours very sincerely,

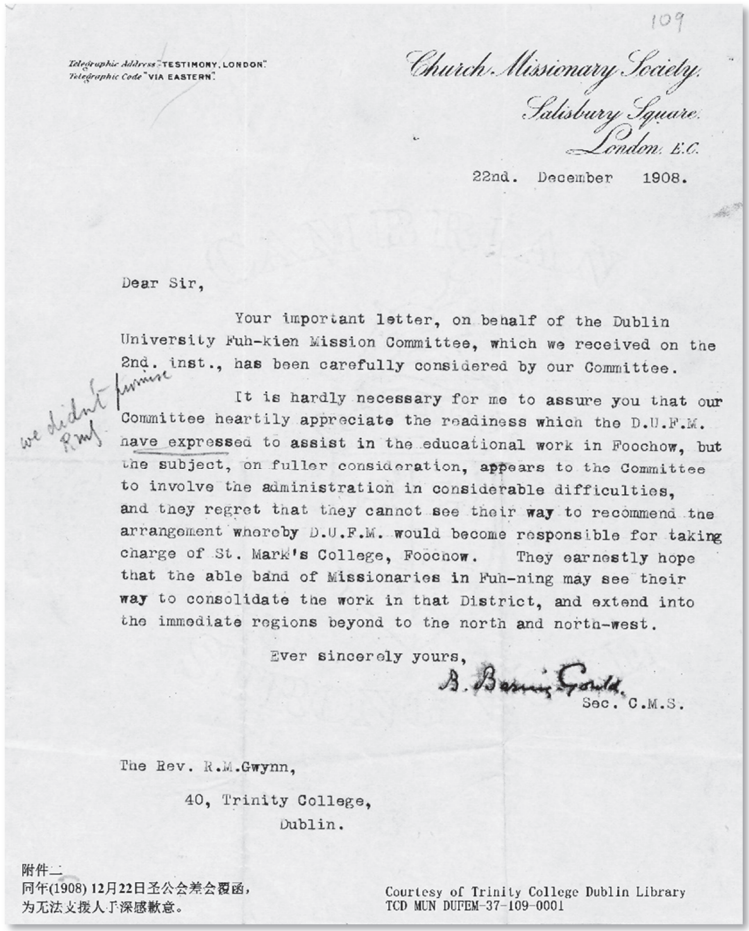
W. S. Pakenham Walsh.

I forget to add that St Mark's would be under the D. U. F. M. in the same way as Fuhning.

附件一 (第4页)

Courtesy of Trinity College Dublin Library
TCD MUN DUFEM-37-108-0002

附件一第 4 頁：Courtesy of Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–37–108–0002.



109

Telegraphic Address "TESTIMONY, LONDON"
Telegraphic Code "VIA EASTERN"

Church Missionary Society,
Salisbury Square,
London, E.C.

22nd. December 1908.

Dear Sir,

Your important letter, on behalf of the Dublin University Fuh-kien Mission Committee, which we received on the 2nd. inst., has been carefully considered by our Committee.

we didn't promise R.M.G.

It is hardly necessary for me to assure you that our Committee heartily appreciate the readiness which the D.U.F.M. have expressed to assist in the educational work in Foochow, but the subject, on fuller consideration, appears to the Committee to involve the administration in considerable difficulties, and they regret that they cannot see their way to recommend the arrangement whereby D.U.F.M. would become responsible for taking charge of St. Mark's College, Foochow. They earnestly hope that the able band of Missionaries in Fuh-ning may see their way to consolidate the work in that District, and extend into the immediate regions beyond to the north and north-west.

Ever sincerely yours,

B. Baring Gould.
Sec. C.M.S.

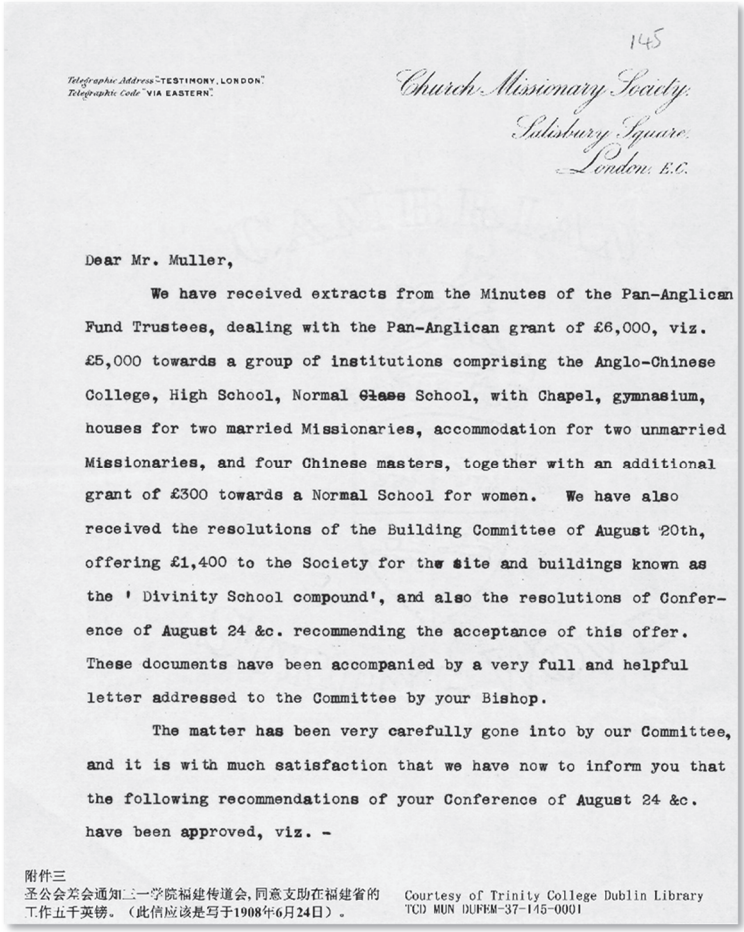
The Rev. R.M.Gwynn,

40, Trinity College,
Dublin.

附件二
同年(1908) 12月22日圣公会差会覆函，
为无法支援人手深感歉意。

Courtesy of Trinity College Dublin Library
TCD MUN DUFEM-37-109-0001

附件二：1908 年 12 月 22 日聖公會差會覆函，為無法支援人手深感歉意。
Courtesy of Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–37–109–0001.



145

Telegraphic Address "TESTIMONY, LONDON."
Telegraphic Code "VIA EASTERN."

Church Missionary Society.
Salisbury Square,
London, E.C.

Dear Mr. Muller,

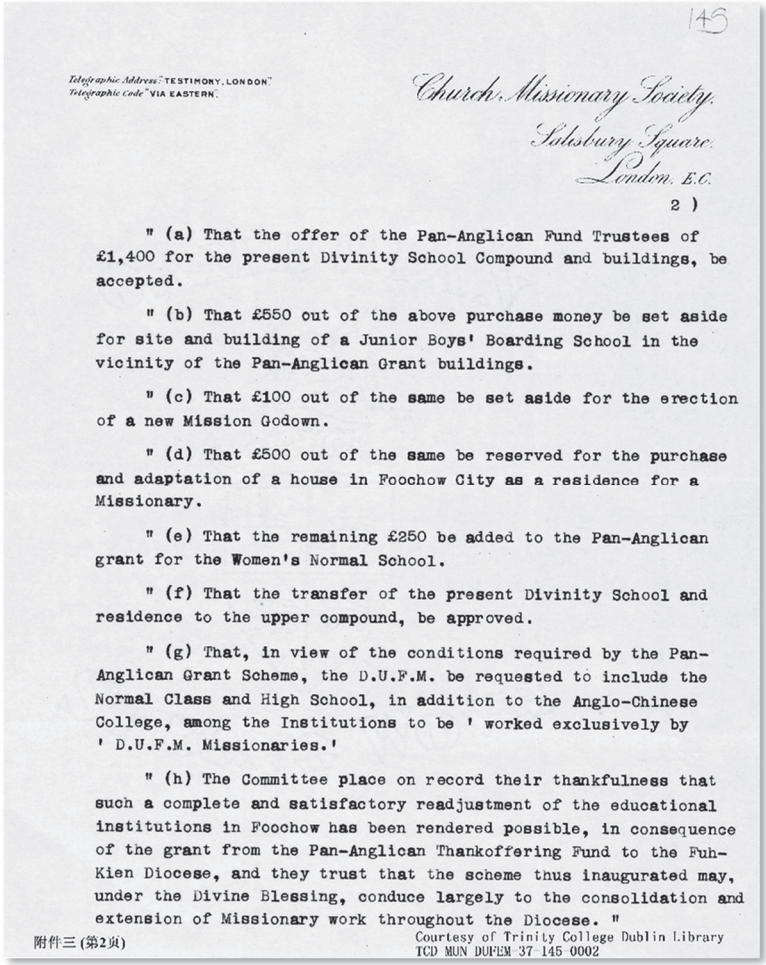
We have received extracts from the Minutes of the Pan-Anglican Fund Trustees, dealing with the Pan-Anglican grant of £6,000, viz. £5,000 towards a group of institutions comprising the Anglo-Chinese College, High School, Normal ~~Class~~ School, with Chapel, gymnasium, houses for two married Missionaries, accommodation for two unmarried Missionaries, and four Chinese masters, together with an additional grant of £300 towards a Normal School for women. We have also received the resolutions of the Building Committee of August 20th, offering £1,400 to the Society for the site and buildings known as the ' Divinity School compound', and also the resolutions of Conference of August 24 &c. recommending the acceptance of this offer. These documents have been accompanied by a very full and helpful letter addressed to the Committee by your Bishop.

The matter has been very carefully gone into by our Committee, and it is with much satisfaction that we have now to inform you that the following recommendations of your Conference of August 24 &c. have been approved, viz. -

附件三
圣公会差会通知三一学院福建传道会，同意支助在福建省的工作五千英镑。（此信应该是写于1908年6月24日）。

Courtesy of Trinity College Dublin Library
TCD MUN DUFEM-37-145-0001

附件三第 1 頁：聖公會差會通知三一學院福建傳道會，同意資助在福建省的工作五千英鎊。此信應該是寫於 1908 年 6 月 24 日。Courtesy of Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–37–145–0001.



145

Telegraphic Address: "TESTIMONY, LONDON"
Telegraphic Code: "VIA EASTERN".

Church Missionary Society,
Salisbury Square,
London, E.C.

2)

" (a) That the offer of the Pan-Anglican Fund Trustees of £1,400 for the present Divinity School Compound and buildings, be accepted.

" (b) That £550 out of the above purchase money be set aside for site and building of a Junior Boys' Boarding School in the vicinity of the Pan-Anglican Grant buildings.

" (c) That £100 out of the same be set aside for the erection of a new Mission Godown.

" (d) That £500 out of the same be reserved for the purchase and adaptation of a house in Foochow City as a residence for a Missionary.

" (e) That the remaining £250 be added to the Pan-Anglican grant for the Women's Normal School.

" (f) That the transfer of the present Divinity School and residence to the upper compound, be approved.

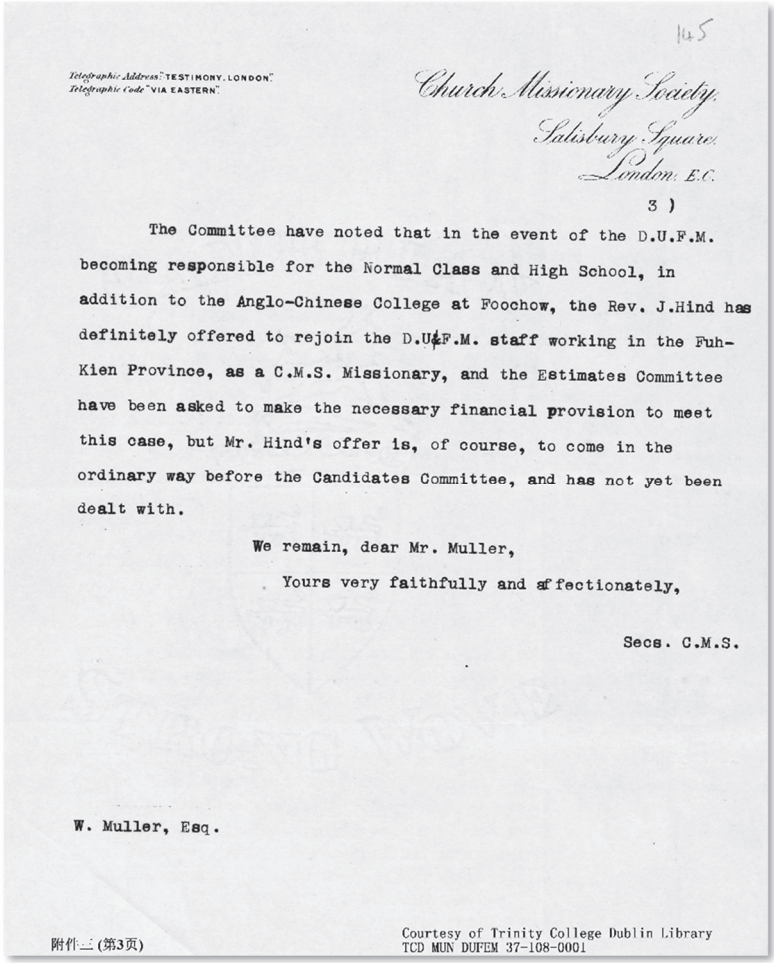
" (g) That, in view of the conditions required by the Pan-Anglican Grant Scheme, the D.U.F.M. be requested to include the Normal Class and High School, in addition to the Anglo-Chinese College, among the Institutions to be ' worked exclusively by ' D.U.F.M. Missionaries.'

" (h) The Committee place on record their thankfulness that such a complete and satisfactory readjustment of the educational institutions in Foochow has been rendered possible, in consequence of the grant from the Pan-Anglican Thankoffering Fund to the Fuh-Kien Diocese, and they trust that the scheme thus inaugurated may, under the Divine Blessing, conduce largely to the consolidation and extension of Missionary work throughout the Diocese. "

附件三(第2页)

Courtesy of Trinity College Dublin Library
TCD MUN DUFEM 37 145 0002

附件三第 2 頁：Courtesy of Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–37–145–0002.



145

Telegraphic Address: "TESTIMONY, LONDON"
Telegraphic Code "VIA EASTERN"

Church Missionary Society,
Salisbury Square,
London, E.C.

3)

The Committee have noted that in the event of the D.U.F.M. becoming responsible for the Normal Class and High School, in addition to the Anglo-Chinese College at Foochow, the Rev. J.Hind has definitely offered to rejoin the D.U.F.M. staff working in the Fuh-Kien Province, as a C.M.S. Missionary, and the Estimates Committee have been asked to make the necessary financial provision to meet this case, but Mr. Hind's offer is, of course, to come in the ordinary way before the Candidates Committee, and has not yet been dealt with.

We remain, dear Mr. Muller,

Yours very faithfully and affectionately,

Secs. C.M.S.

W. Muller, Esq.

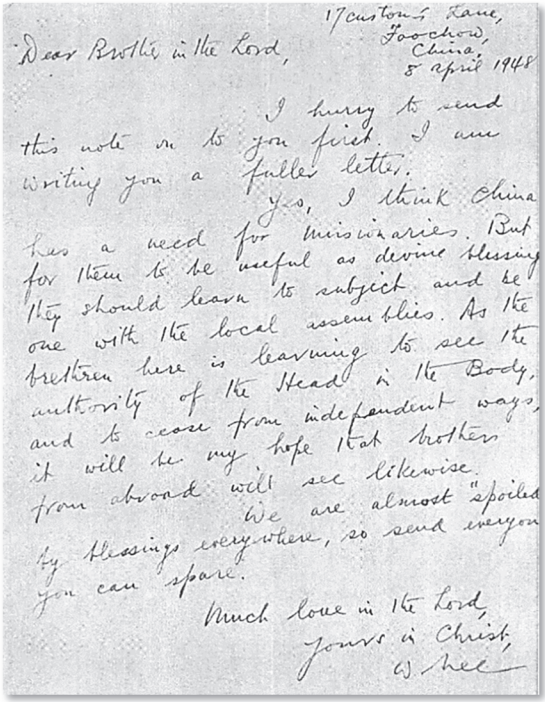
附件三(第3页)

Courtesy of Trinity College Dublin Library
TCD MUN DUFEM 37-108-0001

附件三第 3 頁：Courtesy of Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–37–108–0001.



附件四：福州三一學校宣教士傳達他們需要醫生、牧師、教師。
Courtesy of Trinity College Dublin Library, TCD MUN DUFEM–27_0023.



17 customs Lane,
Foochow,
China,
5 April 1948

Dear Brother in the Lord,

I hurry to send this note in to you first. I am writing you a fuller letter.

Yes, I think China has a need for missionaries. But for them to be useful as divine blessing they should learn to subject and be one with the local assemblies. As the brethren here is learning to see the authority of the Head in the Body, and to cease from independent ways, it will be my hope that brothers from abroad will see likewise. We are almost "spoiled" by blessings everywhere, so send everyone you can spare.

Much love in the Lord,
Yours in Christ,
W. Nee

附件五：倪柝聲 1948 年致西方友人英文親筆函。
Courtesy of Fiona Putley. Used by permission.

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 21: 155–88 (print version)
Published online November 25, 2022; in print February 2023

The Missionary School in China: The Education Model and Evangelism of Shanghai Christian and Missionary Alliance's Beulah School (1903–1951)

教會學校在中國——上海守真學校的教育模式及宗教傳播（1903–1951）

NI BUXIAO
倪步曉

Abstract

This article explores the development of the Shanghai Beulah School founded by the missionary Rev. John Woodbury and his wife in the first half of the twentieth century. The school was committed to preaching the Gospel and promoting an educational model that integrated knowledge and spirituality. During the period of the Republic of China, the school experienced difficulties such as anti-Christianity and nationalism, but still adhered to the position of religious education and non-registration in the government system, demonstrating its religious identity, and pursued the Christian educational tradition of being in the world for many years. Focusing on

NI Buxiao 倪步曉 is assistant researcher of Christianity and Chinese Culture Research Centre, Alliance Bible Seminary, Hong Kong.

serving the society and cultivating moral character, the school had made outstanding achievements in modern Christian education. Its tradition of emphasizing the Gospel in education shows its contribution and significance to the development of Christian education in China.

Keywords: Shanghai Christian and Missionary Alliance, Beulah School, Christian education, Western knowledge, evangelism

本文探討宣道會傳教士伍約翰夫婦於上海創立的守真學校在二十世紀上半葉的發展。該校致力宣揚福音，推行知識和屬靈兼備的教育模式。該校在民國時期經歷反基督教、國家主義等困境，但仍堅守宗教教育與不註冊登記的立場，展現出「守真人」的信仰身分認同，以及奉行多年不避世的基督教教育傳統。該校着重服務社會、培育道德品格，在近代教育工作中取得了出衆成果。而該校多年來重視福音的教育傳統，則呈現出其在中國基督教教育發展上的貢獻與時代意義。

關鍵詞：上海宣道會、守真學校、基督教教育、西方知識、福音宗旨

引論

十九世紀基督新教來華傳教，先於沿海城市開展工作，再逐漸進入內陸地區，其中西方差會在選擇不同地區有着各自的看法和傳教策略。作為晚清來華的美國宣道會（Christian and Missionary Alliance），將主要資源集中在內陸地區開拓傳教。1895 年，傳教士伍約翰夫婦（Rev. and Mrs. John Woodberry）在天津開創宣道會的傳教工場，建立天津守真堂。經過守真堂致力向外的福音傳播，在幾年內在沿海地區取到非凡成績，亦在 1899 年在上海開設守真堂。自義和團運動以後，伍約翰將守真堂總部遷至上海，在此後的半個世紀裏作出不可忽視的貢獻，他們所開設的教會學校正是宣道會在上海傳教事業的重要組成部分。誠如在伍約翰師母的憶述中，守真堂的發展模式及其定位，主要是「圍繞一座教堂和學校開展，而且需求遠未供應本地。在上海的工作和在天津是大不相同，但目

標仍然是通過另一路線獲得相同的結果。」[1] 可以說，這間以教會為背景的學校，由幼稚園、小學到中學組成較完備的教育體系，在上海的教育事業取得了相當成就，尤其是守真學校所具備的宗教教育的特殊性，值得深入探究。相較起來，近年相關領域的學者們較集中研究民國時期的基督教高等教育，中國的基督教中小學校研究尚屬於邊緣學科，主要困難在於數量大、覆蓋面廣而很難總體把握，再加上二十世紀五十年代教會學校被中國政府接管合併以後，大部分學校的檔案和資料未能保存，造成對教會學校研究的基本困難。[2] 有鑒於先行研究的不足和文獻資料收集的困難，本文試圖通過發掘、收集和整理宣道會的差會檔案及相關資料為立論起點，考察守真學校創立和運轉的歷程，以及其規模、教育理念以至在本地社會的影響力，進而探討守真學校如何在政治處境、應對國家意識嵌入等處境下謀求教育事業的發展，從而呈現顯著的教育傳統。再則，本文以守真學校作為個案研究，是因為這所學校的歷史涵蓋了基督教在中國社會變遷所走過的艱難歷程，藉以還原和重構教會學校的生態與社會關係，並審視這所教會學校在地區的獨特性，以期為中國基督教教育的多樣性研究增磚添瓦。

一、守真書館的教育模式

伍約翰夫婦自 1900 年 9 月從天津遷至上海，將上海守真堂作為傳教基址。由於伍約翰夫婦不諳中文，他們主要通過英文會話及教學英文課程，向有志學習英文的中國青年人傳教，這與他們在天津時期是相同的傳教方式。自 1843 年上海對外開埠之後，與西方人貿易往來的中國人及嚮往西方的青年學生聚集在通商口岸城市，上海就出現了華洋共居的多語社群和多元文化的社會現象。這種多元文

[1] K. C. Woodberry, “Alliance Missions Beulah, Shanghai,” *The Christian and Missionary Alliance* 31, no. 11 (August 15, 1903): 149.

[2] 尹文涓：〈中國基督教中等教育研究的現況與未來〉，《基督教與中國近代中等教育》（上海：上海人民，2007），3–4。

化推動了中國人對學習英文的需求，各種英文學堂的創辦又促進上海的多語環境。同時，商業化的環境對外語人才的需要也日益迫切。[3] 守真堂的日常活動主要使用英語，受到許多上海商人、青年學生的青睞，參與守真堂的禮拜。基於上海通商地理環境，除了開展教會日常聚會之外，伍師母還在上海虹口區朱厄爾女士走讀學校（Miss Jewell's Day School）兼職教英文，其女兒伍恩芝（Ora Woodberry）記述了上海洋場內英文逐漸盛行，她在教學過程中產生傳教的果效：

> 上海通商口岸的中國人非常渴望學英文。如果他們既懂英文又明中文，就能找到很好的工作。我的母親是具有天賦的教師，她在美國受到教育，有終身教師證書。這對福音有良好效果，許多人因她而得救了。[4]

1901 年宣道會租賃熙華德路五號的較大房屋作為守真堂使用，內部掛滿主日學課程的圖畫、格言和經句的裝飾，反映出一個專心致志於聖經的傳教願景。擴大後的守真堂，可以容納基督徒聚集，教會有序地舉行佈道會、查經班、祈禱會、主日學等聚會，使得信教人數日漸增多。[5] 據 1901 年 8 月宣道會報告記載，守真堂有一百五十人穩定聚會，第一批有九十五人受洗成為信徒。[6] 他們分別是外國海員、士兵、船艙機械師、學生和老師等身分。[7] 與此同時，伍約翰夫婦籌劃開設一所教會學校，這與中國社會開放的教育

---

[3] 鄒振環：〈十九世紀下半期滬港多元文化環境與英語讀物出版之互動〉，王志宏、梁元生編：《雙龍吐艷——滬港之文化交流與互動》（香港：滬港發展聯合研究所、香港中文大學香港亞太研究所，2005），145–46。

[4] Miss Ora Woodberry's transcription of oral history, taped April 13, 1962 (Christian and Missionary Alliance National Archives), 8.

[5] B. Y. Wong, "A Message from Dr. Wong," *Christian and Missionary Alliance* 26, no. 24 (June 15, 1901): 323–24.

[6] "Alliance Work in Shanghai," *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the Christian and Missionary Alliance*, vol. 1, *1888–1934*, 245.

[7] K. C. Woodberry, "A Dear's Work with our Native Missionaries," *Christian and Missionary Alliance* 28, no. 8 (February 22, 1902): 103.

氛圍相關，他們意識到在上海開辦學校，將面臨着一塊更廣闊的福音天地。

實際上，清末朝廷廢除科舉制前後，憲政推行，民權伸張，地方官紳和基督教在教育領域共同出力，在辦學上呈現多元競爭、自由辦學的活躍局面。上海與全國其他主要城市的文化教育相同，也發生重要變革，既有交通部辦的南陽公學（1896），也有教會背景的聖瑪利亞女中（1881）、中西女塾（1892）、麥倫書院（1898）、青年會中學（1902）、震旦學院（1903）、聖約翰大學（1905）、滬江大學（1909）等，還有地方政府和士紳們籌款開辦的公立學校如復旦公學（1905）、中國公學（1906），另外也有德國僑民與上海商人合辦的同濟德文醫學堂（1907）等中西式學堂。這一時期上海教育領域的辦學主體，除了少數的中央機構之外，大部分是地方、士紳和教會，以此呈現多樣化辦學格局。[8]

在 1903 年初，守真堂正式開辦教會學校，命名為「守真書館」，校址設在密勒路 4 號，富有教學經驗的伍師母主持校務。這所學校最先是走讀性質（day-schools），開設西式小學程度的課程。當時中國人欲立足商業之都，必須習得西學知識，令許多家長送孩子到西式學堂求學。[9] 創校的第一年，學生就達一百七十五人，繼而學校的生源人數穩定增長。[10] 守真書館開辦的前兩年，招收男生為主，之後招收女生，規模逐步擴展分為男校部和女校部。學校教員有伍約翰牧師夫婦、伍恩蘭（Ethel Woodberry）、王培元醫生、威利（Willie Hunnex，他的父親笪潤特 William Tarrant 是上海《北華捷報》的主編）等人。[11] 從守真書館創立之始，有明確辦學的宗旨，即教授西學知識，亦向學生及家長傳教，培養學生成為

[8] 司佳、徐亦猛編：《近代東亞國際視閾下的基督教教育與文化認同》（上海：復旦大學出版社，2019），8–9；姚民權：《上海基督教史（1843–1949）》（上海：上海市基督教三自愛國運動委員會，1994），126–38。

[9] “Alliance Work in Shanghai,” 249.

[10] Woodberry, “Alliance Missions Beulah, Shanghai,” 148–49.

[11] K. C. Woodberry, “Evangelization of the World: Jewish Trophies from Gentile Missions,” *The Christian and Missionary Alliance* 37, no. 4 (December 26, 1903): 51.

熱心的基督徒。時任教職的王培元指出，守真書館具有濃厚的基督教氛圍：

> 在 1903 年開辦了守真書館，不僅是教導異教徒英語，也是為了收集「原材料」，為新未來進行訓練。春季時期，另一所學校加入我們的行列，他們的老師被召到日本，這使我們人數迅速增加。我們的高級、中級和初級部，都是中國年輕一代；除了四位基督徒外，他們都來自異教家庭。在宗教方面，我們向學生講述耶穌的特權時，心中充滿讚美。每位學生每日從《聖經》學習一節經文，聽到他們重複誦讀，如詩篇二十三篇、八福和其他經文；並聽到他們唱詩歌「更多認識耶穌」、「耶穌甚是愛我」等。一年之內，他們中的大多數人都發生了巨大的變化。不少人正在尋求基督成為他們救主。不久前，我們中的一男孩主動來到伍牧師面前，承認基督是他的救主。作為唯一會說中文母語的人，我被派去負責高級小學班，大約是十五歲的年段。學校工作是最令人鼓舞的，我們不厭其煩地服侍上帝。[12]

早期守真書館的大部分學生來自非基督徒家庭，學校藉着學生與其父母建立穩定的關係網絡，開展佈道工作，即每星期三、四下午，學校放學之後，教職員進行家訪，並邀請家長到教堂聚會。再則，守真書館開設宗教教育是為了傳教，要求人人認識聖經要理，傳遞一套不同於中國的宗教信仰系統，亦重視將宗教教育融入到教學體系與課外活動之中。通過這些形式的宗教活動，基督信仰在校內影響甚是明顯，促使更多非基督徒學生瞭解基督教，尤其對年紀尚小的學生信教影響甚大。[13]

與此同時，守真書館的教育遂即產生了自足的意義，走上正規的辦學模式，具備宗教教育和西式教育課程的特點。在課程方面，除了有《聖經》課程之外，亦有英文、算學、音樂、圖畫、美國史、世界史、世界地理等課程。學校主要以英語授課，學制分為

---

[12] R. G. Woodberry, "Report of the Beulah Chapel," *Christian and Missionary Alliance* 32, no. 17 (April 2, 1904): 263.

[13] Woodberry, "Alliance Missions Beulah, Shanghai," 149.

初級到高級的小學課程。[14] 此一時期，一位名為王雲五的學生就讀於守真書館高級小學班，[15] 他曾憶述在這裏求學的過程：

> 記得是 1903 年 3 月間，我和仲喬同入虹口的守真書館讀英文。這是美國教會所辦的一所英文專修學校。主持校務是一位美國牧師的太太，此外還有兩位教員；一是牧師的女兒，是坡腳的；另一位是我國人王培元醫師。該校分設八級。第八級程度最淺，四五六七八級的功課以由王醫師擔任為主；一二三級的功課則由牧師太太與其女分任。我初入該校時插入第六級，仲喬則入第五級。該校的升級不限時期，每月經過一次的考試，如果成績特優，都可以升級。我在第一次月考後，由王醫師把我提升到第五級，和仲喬同級。到了是年七月暑假前，我已升第四級。下半年繼續入學，我又升到第三級，而年終大考後，經決定在下半年開學時我可升到第二級。該級的功課讀的是美國波爾文讀本第七冊，還有英文的世界史和世界地理；算學則有代數和平面幾何。這一段的讀書時期，算是我的學校生活中的黃金時代。在這短短的一學期有半，實際上課不滿八月，我從第六級升到第三級，最後又有升至第二級之可能。固然是那時候那所學校的升級制度給我莫大的鼓勵，但我對於讀書機會之難得，而盡力利用，也是最大的原因。[16]

可見，守真書館並非依循中國傳統教育的內容，而仿照美國學校的課程，無論是教學、考試和升年級，有既嚴格又靈活的形式，升學級不限時期，每月一次考試，如果成績特優，便可以升學，這是該校早期的一大特點。如此一來，不僅激勵學生刻苦用功，更是讓學生之間互相砥礪，以期得到破格的晉升。同時，學校

---

[14] Woodberry, “Report of the Beulah Chapel,” 262–26.

[15] 王雲五（1888–1979），字岫廬，籍貫廣東香山，生於上海。十五歲就讀於守真書館，十七歲時進入同文館學英語，並兼任助教。1912 年任孫中山臨時大總統府秘書，並加入國民黨。在 1920 年代至 1930 年代主理商務印書館。1948 年曾出任國民政府財政部長。1949 年後到臺灣，並主持臺灣商務印書館。1958 年至 1963 年出任中華民國第八任行政院副院長等職務。

[16] 王雲五：《岫廬八十自述節錄本》（臺北：臺灣商務印書館，2003），18。仲喬是王雲五的好友梁樂恒（字仲喬），亦是王雲五的二姐夫。

的考試極其嚴格，越到高一級越難，而祇要有一門不及格就不能升學級。比如，英文讀本考試時，所有學生都站在教師面前，排成一行，每人背後放一張座椅，由教師依序提出一個生字，給輪到的學生拼字和解釋意義，答得滿意的仍然站着，答不出的或答錯的，便讓其坐下。最後站着的兩人便可以爭奪這門功課的第一名，教師會對二人輪流發問，一道題又一道題，一關又一關，競爭非常激烈，直到勝出一方才結束。而這一級的名次，還要加上其他科目，如算學、英文法和史地的成績綜合評定，最後才能決出本級的名次。[17] 可以說，早期守真書館注重完善初高小學的教育體制，在上海日趨呈現出頗具規模的教會學校。

迨至 1906 年，守真書館校址隨着守真堂遷移至北四川路 45 號，地處海寧路口交匯的四層樓房，這座較大的建築物位於虹口公共租界的人口稠密華人區。守真堂將之擴建與佈置後，一樓和二樓設為禮拜堂，三樓是守真書館所使用。同時期，學校開辦了附屬幼稚園，開始階段招收兒童六十五人，他們多半來自守真堂的信徒家庭。幼稚園作為學前教育，雖是因應上海經濟發展下忙碌家庭的孩童照顧問題，而守真書館也十分重視兒童階段的宗教教育，認為幼稚園不僅是托兒所，更希望中國人從小就有接觸基督信仰的固定環境。[18]

幼稚園的師資以守真堂的女性基督徒為主，有張汝舟醫生的夫人、以及其妹妹張婉珍、張蘇菲以及李叔青醫生的夫人溫惠玉等人。[19] 守真幼稚園由張婉珍主持校務，她是首位受上海守真堂委派，前往美國紐約宣道會奈亞克傳教士訓練學院（Missionary Training Institute, Nyack）求學的人。[20] 在 1908 至 1911 年期間，她不僅完成傳教學校的課程，也在紐約幼兒師範學校（New York

[17] 胡志亮：《王雲五傳》（臺北：臺灣商務印書館，2001），37–38。

[18] Mrs. Woodberry, “Report of Beulah Chapel,” May 22, 1909, 121.

[19] “Report from Beulah Chapel, Shanghai, for 1906,” *The Christian and Missionary Alliance* 26, no. 24 (December 22, 1906): 393.

[20] “Chinese Students’ Christian Conference,” *The Christian and Missionary Alliance* 33, no. 4 (October 23, 1909): 59.

Normal Kindergarten）接受學前專業的訓練。[21] 從美國學成歸回的張婉珍在守真書館附屬幼稚園培養師資及兒童教育的專業化方面都發揮重要作用。[22] 幼稚園除了有以聖經為基礎的宗教教育之外，也設有其他課程，主要有音樂、手工、美術、遊戲活動、故事會話、自然常識、中英文識字等啓蒙課程，各個課程與宗教活動使得兒童自小具有活潑與健康的成長場景。[23] 可以說，當時守真書館把幼稚園與小學視為重要的正規教育，教育的內容和方法符合兒童各個年齡的特點，對中國人的啟蒙教育無疑是一種全新的模式。故此，守真學校被形容為「一個快樂的實驗，也是一個甚大的成功教育例子。」[24] 幼稚園作為學生教育的最初階段，一直是守真書館教育體系中不可或缺的組成部分，並且在教育目的及日常生活等方面，成為家庭之外對孩子重要影響的地方，處處體現出宗教傳播的目的，使幼兒從小接受基督教的道德觀念與信仰熏陶。如任職於上海仁濟醫院的張汝舟醫生與夫人在守真堂積極從事教會工作，而張汝舟夫婦因健康緣故，突染惡疾，於 1919 年一月和三月相繼逝世，皆為卅九歲。他們夫婦二人的子女品琤、品芳、宜綸自小在守真學校就讀、成長及工作。張品芳嫁給同為基督徒的鮑國梁，鮑國梁和鮑國昌兄弟收購的德國信誼藥廠，是民國時期首屈一指的西藥廠。鮑國梁和張品芳皆為守真堂堂務執事，鮑國昌一家也是該會教友；他們兄弟長期在財力上大力支持守真堂及學校；張汝舟另一女兒張品蕙自小也是在守真學校成長，1934 年嫁給基督徒聚會處創辦人倪柝

---

[21] Mr. and Mrs. J. Woodberry, “Shanghai, China,” *The Christian and Missionary Alliance* 36, no. 18 (July 29, 1911): 275.

[22] 張婉珍在美國接受學前教育的專業訓練之後，在當時的華人教育者中可謂是鳳毛麟角，中國的教育史上被譽為「中國幼兒教育之父」的陳鶴琴，在 1917 至 1919 年才在美國哥倫比亞大學接受專業學前等課程訓練。虞永平編：《中國幼教之父——陳鶴琴》（南京：南京大學出版社，2019）。

[23] Mrs. Woodberry, “Report of Beulah Chapel,” *The Christian and Missionary Alliance* 32, no. 8 (May 22, 1909): 121.

[24] Mr. and Mrs. J. Woodberry, “Report of Shanghai Work,” *The Christian and Missionary Alliance* 28, no. 3 (July 20, 1907): 31.

聲。[25] 可見，守真學校的幼稚園規模和影響，對幼兒教育與信仰產生了深刻的影響。

中國傳統舊式教育歷來重視高等教育和初等教育，自科舉制度廢除後，新式學堂大規模興起，中等教育便出現了一個很大的發展空間，使西方的中等教育在中國廣泛流行並產生影響。[26] 當時的上海守真書館，既置於中國教育制度的變革中，亦因應小學升中學的需求，於 1908 年開設守真書館中學部。該校表示，小學至中學的學業制度不僅提供學生完整的基礎知識教育，同時協助小學生繼續升學，中學畢業生得到中國具規模的學校認可，也可獲得美國學校的升學認證。為此，伍約翰牧師指出守真書館作為西式學校，具備了中等教育的程度，在上海甚受歡迎。[27] 他充滿信心地直言：「我們有一個蓬勃發展的幼稚園，作為教育的基礎，讓學生們一直留到中學畢業是一種至高無上的快樂。」[28] 由此觀之，守真書館經過早期的發展，呈現出一個有別於傳統的教育模式，從幼稚園至小學再到中學，它是完全自足發展、奉行西式教育理念、提供系統化知識的教會學校。

二、知識與靈性的系統化教育

踏入民國時期，無論是全國範圍還是上海一隅，社會、政治、經濟都發生巨大的轉變。這些變化對基督教在華傳教工作產生重要意義，包括教會學校受社會歡迎程度尤為高漲，從而守真學校隨着外

---

[25] Miss Ora Woodberry, “Notes from Shanghai,” 408. “Alliance Work in Shanghai,” *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the Christian and Missionary Alliance*, vol. 1, *1888–1934* (Christian and Missionary Alliance National Archives), 254.

[26] 中華續行委辦會調查特委會編：《1901–1920 年中國基督教調查資料》，下卷（北京：中國社會科學出版社，2007），1058。

[27] Mrs. Woodberry, “Report of Beulah Chapel,” May 22, 1909, 121.

[28] Rev. J. Woodberry and Family, “Twenty-three Years in China,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 52, no. 2 (April 5, 1919): 24.

在環境的轉變，以購地、校地的擴充和教員人數增加等方面來應對需求。一直以來，守真學校的辦學主要經費不是來自美國宣道會的補助，而是學生的學費與教會及本地人的捐助，還有就是伍約翰在美國的朋友及熟悉教會的捐資。1911 年 7 月，伍約翰牧師籌集建堂經費，即得到美國人凱莉（Carrie Montgomery）和布萊克（Charles Black）及其兄弟捐助，購置土地興建房屋後，守真堂與守真書館一併遷址北四川路 106 號。學校擴建有男、女兩校，分別在兩棟樓提供住宿層招收寄宿生。有一棟樓的建築經費是布萊克兄弟捐獻，以紀念他們母親，命名 Mary S. Black Seminary，其頂樓是守真女子學校；[29] 另外一棟樓命名為 Beulah Academy，主要是男校使用。同時，該書館中文易名守真初級中學暨完全小學，包括附屬幼稚園學生共一百二十五人。[30]

翌年，伍約翰的兩個女兒伍恩芝、伍恩蘭，從美國米爾斯學院（Mills College）與奈亞克傳教士訓練學院畢業，她們返滬從事守真學校的教育工作。她們在該校開辦普通課程，亦開設多門西式學科，由伍恩芝任教高等數學、化學、物理和天文學等課程；伍恩蘭出任小提琴、大提琴、歌唱等音樂課程的教職。[31] 值得一提的是，伍恩蘭極具音樂天賦，她既是一名卓越的鋼琴家，[32] 亦編寫了中文聖樂書籍，其中一本是福音合唱曲《晨星短歌》，廣為教會傳唱。[33] 她建立校園學生合唱團，成為當時為數不多能接觸西方音樂的學校，中國著名音樂家葛朝祉自小在這裏受到熏陶，對他日後的音樂發展起到重要作用。[34]

---

[29] Miss Ora Woodberry, “Notes from Shanghai,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 54, no. 26 (September 25, 1920): 408.

[30] “Shanghai, China,” *The Christian and Missionary Alliance* 36, no. 14 (July 1, 1911): 211; Mr. and Mrs. J. Woodberry, “Shanghai, China,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 38, no. 14 (July 6, 1912): 217.

[31] Miss Ora Woodberry’s transcription of oral history, taped April 13, 1962, 19.

[32] Grace W. Woods, “The Shanghai Revival,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 62, no. 45 (November 5, 1927): 742.

[33] 伍恩蘭：《晨星短歌》（上海：上海宣道會，1934）。

[34] 司雯：〈葛朝祉音樂活動及史料研究〉（碩士學位論文，上海師範大學，2013），10–11、21。

1919 年伍師母將教務工作交由更具教育專業性的伍氏姐妹負責管理，隨之學校着重建立具高標準的教育體制。其時伍恩芝指出：「在上海，我驚訝地發現我們這所學校和美國的一樣。我們返回以後，發現美國的標準似乎下降了。我們教英語等課程徹底到位。」[35] 為了進一步提高學校的教育質量，伍氏姐妹認為本土師資培養是關鍵，從而採取具體的措施。首先是聘用既接受過西學教育又知曉傳教理念的基督徒常任教職員，並且聘請中國助手從旁仿效，培養他們成為教職員。[36] 其次，隨着守真學校逐漸培養出自己的畢業生，他們中就有人留任為教職員。總體而言，聘用中國人做教職員對解決師資問題起到重要作用，二十年代後期逐漸培訓出華人擔任教學和行政之職，如守真中學部由華人教師何亮擔任校長；[37] 專任教員六人，兼任教員四人。[38] 與其他學校較為不同，守真學校的教職員都是一人身兼多門課，同時又在教會肩負教牧工作，每週從事五天的教學，周末則在守真堂服務。因此，「教會事務」與「教育事務」齊頭並進，教員們的工作異常繁重。[39] 守真堂認為身兼多職比純粹的教師更容易幫助學生建立宗教信仰的生活，通過基督徒教師與學生的日常互動，營造學校的基督教氛圍，有助於加强與統一學生的思想精神，對他們的學業、知識與行為等方面影響甚大，這樣的學校理念長期體現在守真學校的辦學實踐中。

這一時期，守真學校的本地教員日趨教育專業化，學生人數及其就讀後的素質也比往昔來得好。[40] 1918 年守真堂再度翻建教堂和校舍，擴至可容納五百人的大樓，內有大教室、小教室、圖書

---

[35] Miss Ora Woodberry's transcription of oral history, taped April 13, 1962, 23.

[36] "Alliance Work in Shanghai," 254.

[37] 何亮在二十世紀二十年代末至三十年代擔任上海守真中學校長，他的中英語言能力甚佳，且富有音樂天賦，領唱短詩尤為他的特長。1938 年他離開守真中學，隨趙世光加入靈糧堂的佈道工作，並擔任牧師一職。石新我：《印尼萍蹤》（香港：新人社，1952），1；趙世光：《蒙召三十年》（香港：龍文，1994），92。

[38]〈參與本會事業之初級中學〉，《教育公報》第 7 號（1926 年 11 月 29 日）：11。

[39] Rev. J. Woodberry and Family, "Twenty-three Years in China," April 5, 1919, 24.

[40] Miss Ora Woodberry's transcription of oral history, 20.

館、辦公室及室外活動場所。[41] 據是年的守真學校統計，已頗具穩定的生源，茲列表如下：

宣道會守真堂教育事業之教會學校統計[42]

	學校數目	男生	女生	學生總計
初級小學校	2	105 人	65 人	170 人
高級小學校	2	31 人	24 人	55 人
小學總計	4	136 人	89 人	225 人
小學校人數比例		60%	40%	100%
初級小學升學率				32%
中學校	2	12 人	15 人	27 人
中學校人數比例		44%	56%	100%
小、中學總計	6	148 人	104 人	252 人

再則，學校的辦學規模不斷擴大，主要體現在師生人數的增多，教學設備的擴充以及較為充裕的辦學經費方面。每年入學人數約一百餘人，隨着學費的增加，亦使校務經費的自營度增強，基本上不需要依賴外來經費，實現自主的辦學模式。[43] 同時，為了滿足學生高中程度的教育需求，1919 年守真學校開設高中學部，既有正規的高中課程，並實行嚴格的升學制度。可見，校方為了發展一個「涵蓋從幼稚園到高中程度的所有男女年級」較為完備的教育體系，規劃了各學部的課程，提升教育水準的指標，這是吸引學生進校就讀的原因，亦得到社會的普遍肯定和認可。[44] 在二十年代的傳教報告指出：「許多年輕的中國人對英語『瘋狂』，上教會學校是為了可以在外教的指導下學習西方科目，並與同學一起使用英文提升語言能力，或者為了自己的利益，在銀行、郵局、學校和石油公

[41] John Woodberry, "A Forward Movement in Shanghai," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 50, no. 20 (August 17, 1918): 312–13.

[42] 中華續行委辦會調查特委會編：《1901–1920 年中國基督教調查資料》，上卷，388。

[43] Rev. J. Woodberry and Family, "Twenty-three Years in China," April 5, 1919, 24.

[44] R. H. Glover, "Features of the Work in 1918," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 52, no. 10 (May 31, 1919): 153.

司獲得職位。」[45] 事實上，該校的畢業生憑藉西式教育，有從事洋行、參政等工作，不僅提升社會身分，也提高了守真學校在上海的知名度。守真學校無論就運營方式、學制、課程內容至教育理念等方面自成教育系統，又高度融合位於上海租界華人區的社會中，從而被不少本地人接受。如民國時期守真學校的生源，不乏來自上海富裕官商階層，其中李鴻章的孫女就在學生名單中。[46] 由此可見，守真學校培養了一批經過西式教育的學生，在一定程度上為他們晉升大學與進入社會就業起到重要作用。

值得注意的是，校方長年重視基督教的辦學理念，實在是與宣道會的背景有關，主要體現在校內濃厚的基督教信仰氛圍，教師們都是基督徒，不僅時時關注學生的靈性教育，也看重從兒童到青少年這段人生成長的重要時期：人格的養成、人生觀的確立、價值觀念的形成，皆於斯時決定。因此，守真學校除了重視擴大規模、注重傳播知識、英文訓練之外，也十分重視培育學生的道德規範，使得學生遠離上海普遍的賭博、鴉片等社會罪惡。可以說，守真學校自覺興辦教育對中國人的意義，不僅在知識傳播及社會身分的改變，更為重要的是對學生靈性的長遠影響。經過二十餘年的開辦歷程，守真學校的傳教功能仍然清晰，諸多學生及校友多是敬虔的基督徒。伍恩芝描述：「大部分時間是在學生心靈裏耐心播種。每一年皆有數十名學生歸信受洗，絕大部分人熱衷於信仰生活」。[47] 如胡適 1911 年於美國留學期間，遇到曾一同在中國公學就讀的同學陳紹唐，陳氏留美前入讀守真學校專習英文，後來於在校期間受洗為基督徒。他們再度相見時，胡適形容陳紹唐「其人之言行，真如程、朱學者，令人望而敬愛。其人信道之篤，真令人可驚。然其人之學問見識非不如吾輩也，此可見宗教志能變化氣質矣。」[48] 通過

---

[45] A. C. Snead, “Alliance Missions in China,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 56, no. 28 (July 10, 1926): 447.

[46] R. H. Glover, “A Visit to Our Eastern Asia Missions,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 62, no. 7 (May 16, 1914): 105.

[47] Miss Ora Woodberry’s transcription of oral history, 21.

[48] 胡適：《胡適留學日記》，上冊（合肥：安徽教育，1999），45–46。

如上描述，有助於勾勒守真學校的校友表現之宗教熱情和良好品德，留給外界對基督教有深刻印象。

二十世紀二十年代上海的一些教會學校，將宗教課程從必修課轉為修選課，讓學生可以自由選擇參加基督教相關儀式，此為適應中國當前的社會發展，尊重多元宗教文化。然而，守真學校作為宣道會在華傳教事業的組成部分，仍然重視培育學生於社群福音傳播的角色。在宗教活動方面，校方有嚴格規定，每個星期日師生要參加守真堂的禮拜，每個星期須要齊集校中參與祈禱會；每日都有早禮拜，學生須齊集校中禮拜；餐前祈禱，睡前再做晚禱。每一週亦有學生佈道團對外傳佈福音，師生從上海街頭到偏靜的郊區，通過福音單張、聖經、讚美詩、畫片等材料，向成人及孩童開展定期佈道活動。[49]

此外，校方為培養學生的敬虔信仰，除了要求他們參加宗教聚會之外，身為基督徒的老師，藉着言傳與身教，師生關係密切、情感融洽，是不少學生受其影響信教的主要因素。在衆多的學生見證中，就有深受學生喜愛的老師裴先生（Mr. Fred Page），在他的靈性教育的熏陶下，許多學生改宗受洗。學校報告就曾特別記載其中一則事例：

> 林蓋伊是一位福建人，其父親是一位詩人，他七歲就接受古典中文教育，但母親早逝，他就跟隨父親來到上海。林蓋伊說到：「1917 年，我進入守真學校，除了學習之外，我對宗教信仰一無所知。那時，老師和同學告訴我有關耶穌基督的事，但我沒有重視他們所說的話，我不喜歡他們，排斥他們經常談論耶穌。你知道我的心為什麼這麼強硬嗎？因為有一件大事阻礙了我。在大約公元 390 年，我的祖先從河南移居福建，至今後裔有上千個家族組成的林氏宗族。基督教傳入中國的時候，我們族人就約定俗成，族人都不能成為基督徒；誰破壞了這條規則，要麼被處死，要麼就被流放。由於

[49] The Woodberries, “Report for 1914 of Beulah Chapel, Shanghai, China,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 44, no. 6 (May 8, 1915): 88; “Shanghai,” *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1917*, 56; “Schoolwork,” *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1919*, 19.

> 我害怕這事，就不想成為基督徒。當時每個人都認為我永遠無法得救。但是，在大約一年前（1919 年），裴先生到學校任教，他非常關心我。每當我們見面時，他就談論耶穌基督。裴先生的認真打動了我，我開始瞭解上帝，世俗的東西都是短暫的，如果我成為基督徒，即使身體死亡，靈魂也會得拯救。從那時起，我就不再害怕宗族的咒詛了。但是，還有別的事情，我不知道上帝是否是真實的。為了證明上帝是否真實，我向祂求神蹟。1920 年，蘇先生（B. Surtees）來到我們學校，他教我如何祈禱。不過在等候奇蹟中，雖然有時有祈禱，但我的心仍然剛硬。」一次又一次，當我們與林蓋伊談論耶穌基督的內容時，他會說：「是的，裴先生，但如果我成為基督徒，我的叔叔們會殺了我。」此後不久，他告訴我，上帝在夢中兩次對他說話，如果他相信上帝，就會賜福給他。一個星期三下午，他和一位親戚在祈禱會上將心交給主耶穌。但成為基督徒後，還有一件事沒有解決，那就是洗禮的問題。直到一年後的某星期六下午，他非常痛苦地來找我，說他已經三天晚上沒有睡了。我知道那是什麼意思，並從羅馬書第四章向他表明，「仰望神的應許，總沒有因不信，心裏起疑惑，反倒因信，心裏得堅固，將榮耀歸給上帝，且滿心相信上帝所應許的必能做成。所以，這就算為他的義。」第二天，我有幸為林氏家族第一個接受耶穌為救主的林蓋伊施洗。他現在是上海忠實的學校老師。[50]

同時，伍恩芝說到裴先生任教期間，因他年輕且願意輔導學生，深受男生信任，並形容他在許多人心中留下「永恆的印記」，尤其他所推動的基督徒奮興聚會，學生得以學習在公共場合祈禱和作信仰見證，其中不乏有人因此終生奉獻在教會工作，如鍾慰徵、鍾羅毅等人。[51] 從校方重視靈性教育的影響來看，有畢業生在每年農曆新年與七月兩次畢業禮上，願意奉獻成為傳道人員，前往神學

---

[50] E. Fred Page, "Bound Under a Great Curse," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 61, no. 28 (July 10, 1926): 447–48.

[51] Miss Ora Woodberry's transcription of oral history, 22.

院就讀。[52] 可見，守真學校既有知識教育，亦為教會事業培育教牧人員。

值得留意的是，在很長一段時間，有一件事引起較大爭論，同直屬美國宣道會總部的華中差會，堅持不將他們的孩子送往上海守真學校就讀。其中一個重要原因是擔心孩子靈命發展，在繁華的上海很可能受到異教環境的汙染。再則，就算守真學校的模式很大程度上是沿襲西式教育，可是抱持基要主義路線的傳教士仍然對守真學校持有相當的保留態度。在華中宣道會傳教士看來，該校模式是把西式教育與傳教合併，並非純粹的基督教教育，不符合華中教區一貫堅守的傳教學校的定位。顯然，他們認為傳教學校與教會學校存在差異，甚至是無法調和的矛盾。[53] 在華中差會的教育理念中，基督教學校要完成傳教這個目標，其規模及師資的專業性倒不是最重要的，並且在多數內陸縣鎮的傳教站，宣道會只是開設初高級小學，就已經滿足傳教的需求。是否開設英文課程，一度是宣道會華中教區所爭論的一個話題。在 1903 年時任華中教區主席的高樂弼醫生（Dr. Robert H. Glover）與傳教士共同決議下，華中教區所有學校不開設英文課程。這樣的選擇未嘗沒有道理，傳教士發現不少教會學校的學生關心個人前途及就業利益，他們就顧慮學生學習英文，被好收入的行業吸引，有違學校培養虔誠信徒的初衷，亦有損傳教的利益。此外，他們考慮到英語技能並不適用於中國內地傳教工場，即使是宣道會華中教區最高的教育學校，武昌養正中學設立的目的也純粹為訓練傳道助手作準備。[54] 相較而言，上海守真學校實踐的基督教教育理念，並未囿於保守策略。為確保學生在校期間可享有正規化的教育品質，他們致力提升辦學規模。由於上海守真學校重視教育與傳教兼容，既在福音傳播取得有效途徑，也得到實際經驗的證明，基於校內知識和屬靈的風氣盛行，許多畢業生多半不負衆望，在社會和教會表現良好，奠定該校在上海社會及教育界有頗佳的口碑。

---

[52] Rev. J. Woodberry and Family, “Twenty-three Years in China,” April 5, 1919, 24.

[53] Miss Ora Woodberry’s transcription of oral history, 34.

[54] Rev. W. G. Davis’s transcription of oral history, April 5–6, 1962, 24.

三、在民族國家主義下的「守真」教育

迨至二十世紀二十年代，中國國內局勢業已到內憂外患中，教會學校處境亦發生變化，既有民族主義運動、共產主義、國家主義的壓力，也有北伐戰爭之後民國政府收回教育權等更為複雜的挑戰。在世界一戰後，全世界範圍掀起了一股民族獨立的熱潮，「國家主義」學說也成為競相追捧的理論。在中國也是如此，巴黎合會極大地傷害了中國民衆的民族情感，國家主義在中國找到生存的沃土。因此，在五四運動以後，國家主義的學說在中國高唱入雲，其代表人物有陳啓云、余家菊、曾琦、李璜等人，他們不僅宣告成立「國家主義」為信條的中國青年黨，更是創辦了《少年中國》、《醒獅周報》，連《中華教育界》也一度為他們所控制，成為散佈國家主義學說的重要陣營。[55] 國家主義派的代表人士余家菊認為，個人要完善自己，必須服務於國家，個人只能為國家而存在，國家與個人是一種相互依存的關係。在教育領域，國家主義者的思想主要體現在收回教育權，這樣才具備培育學生國家意識的制度教育。[56] 面對二十年代國家主義的思潮衝擊，教會學校陷入困境中，進而也引起守真學校尋求存續的思索。該校如何回應「國家主義」強勢話語下的議題值得關注。

在 1920 年初，守真學校創始人伍師母罹患嚴重瘧疾，於 2 月 23 日在上海病逝。學生與校友談起失去共度數年的伍師母，無不沉浸在不捨的傷感中，以「我們在基督裏親愛的母親」形容伍師母，紀念她投身教育界的貢獻。[57] 此時守真學校穩中有進，校方由伍氏姐妹與華人教師共同治理後發展前景廣闊。豈料在這一年，上海社會因應五四運動所引發以青年學生為主的愛國運動席捲公共租

---

[55] 張龍平：《國家、教育與宗教——基督教教育會與近代中國》（北京：中國社會科學，2015），164；陳正茂：《醒獅精神——青年黨人物群像》（臺北：秀威資訊科技公司，2008）。

[56] 余家菊：《教育原論》（上海：大陸書局，1933），27–30。

[57] Miss Ora Woodberry, “Home-Going of Mrs. John Woodberry,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 54, no. 6 (May 8, 1920): 88–89.

界區，從而加劇國人的排外情緒，一時間反教氛圍向教會學校蔓延。[58] 由於多數學生投身於反帝愛國運動，上海的教會學校幾乎陷於癱瘓。[59] 其時上海守真堂的傳教報告也有記載：

> 學生罷課在中國爆發，像在許多其他學校一樣，也影響到我們所有教學，要無限期地停止，從而阻止在學生群體中進行的靈魂收割活動。我們每小時祈禱，並指導如何控制我們激動且愛國的小學生群體的韁繩，保持他們的信心和愛心，同時有紀律和秩序。上帝聽了我們的祈禱。一個錯誤的行為可能會使得我們長期不受歡迎，甚至導致此後的學校空無一人，對福音閉口不談。[60]

可見，守真學校學生群體也受到愛國情緒的渲染，導致校內浮現管理危機，若是處理不當，校務隨時可能陷於停頓。儘管有學生受愛國情緒的刺激而罷課，在 1920 年春季守真學校依然開學，教職員制定一項新的學生會規則，即規定「所有學生在沒有明確的愛國工作時，都應該安靜地在學校和學習。」[61] 再則，學生在課餘時期，除了慣常參加集體基督教聚會之外，並由教員組織與學生進行個人談話會，共同祈禱、讀經等，藉以安撫他們的情緒，不至因愛國情緒失去校園常規的學習生活。可以說，在上海爆發的民族運動肇始之際，守真學校採取的管理方式頗具成效。

在 1920 年的學校報告指出：「這個學期結束，有十個男生和女生準備接受洗禮。儘管這個學期出席人數並不多，但學校從來沒有過這麼安靜的氣氛，紀律嚴加。」[62] 當時的學生陳慶玲憶述到：

> 我們中國，現在太多人都拜偶像，離棄耶和華，事奉魔鬼，崇拜金錢，在中國境裏面充滿了污穢可憎。因此，可以曉得

---

[58]〈上海學生聯合會宣言〉，《民國日報》，1925 年 5 月 3 日，第 11 版。

[59] 黃新憲：《基督教教育與中國社會變遷》（福州：福建教育，1996），246。

[60] Miss Ora Woodberry, "Notes from Shanghai," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 54, no. 26 (September 25, 1920): 407.

[61] Ibid.

[62] Ibid., 408.

> 要救國的最好方法，乃是你們若一心歸順耶和華，把一切的邪神偶像從你們中間除掉，專心歸向耶和華，單單事奉他。他必救你們脫離仇敵的手（撒上 7:3）。除了這最好的法子外，恐怕國未救，卻先要滅亡了。[63]

在討論救國問題上，守真學校抱持「福音救國論」的基要信仰，以實踐一貫的基督救贖人靈魂，作為救亡圖存的一種應對方略。

緊接着，在日漸高漲的愛國情緒下，青年學生對教會學校的態度轉變，成為守真學校不得不應對的難題。1922 年 3 月 9 日，上海青年學生以「非基督教學生同盟」名義發出通電《非基督教學生同盟宣言》，主要抗議「世界基督教學生同盟」將於 1922 年 4 月 4 日北京清華園舉行大會。宣言聲討西方國家利用宗教侵略中國，指摘基督教在歷史中所犯下的諸多罪惡及在現實中與資本主義勾結的種種罪行，認為它是「幫助有產者掠奪無產者，扶植有產者壓迫無產者」的惡魔，是資本主義經濟侵略的先鋒，其語氣言辭尤為激烈。[64] 當時在上海地區反基督教運動的青年學生，在報業作了不少反教文章，對基督教大加撻伐。[65] 由此在短短數十日，各地紛紛相應成立 50 餘個反基督教及反宗教同盟團體，全國便發起第一階段的反基督教運動，他們以反基督教宣傳文字，意圖挑起國人對國際聯盟壓迫中國的仇恨感，將此感情傾注在基督教及其事業之上。[66] 雖然這一階段的反教風潮，僅持續了幾個月，卻也令一些教會學校深感憂慮。於 1922 年秋季的新學期，守真學校作出應對舉措，調整了課程的編排，將聖經課由原來每學期二十二節增設至五十節課。[67] 再則，學校加强校園的基督教氛圍，如每日早晨的祈禱會、每週三下午的祈禱會及周五下午的基督教奮進會等活動。是年全校

---

[63] 陳慶玲：〈談談救國——守真學校喜爾佈道團工作報告〉，《平民月刊》第 10 卷第 4 期（1934）：26。

[64] 〈上海非基督教學生同盟宣言及通電〉，唐曉峰、王帥編：《民國時期非基督教運動重要文獻彙編》（北京：社會科學文獻，2015），533–34。

[65] 葉仁昌：《五四以後的反對基督教運動》（臺北：久大文化，1992），80。

[66] 梁家麟：《廣東基督教教育（1807 至 1953 年）》（香港：建道神學院，1993），204–5。

[67] “Notes from Shanghai,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 57, no. 6 (April 7, 1923): 93.

共一百八十個學生，除了三位女中學生外，其餘皆歸信基督教，有百分之六十的學生簽署要受洗。[68] 因此，在第一波非基督教運動期間，守真學校增加宗教課程及活動，以促進學生對基督徒的身分認同與實踐。

隨着共產黨、國民黨、國家主義派等眾多政治力量的參與和策劃，使沉寂了近兩年的非基督運動在中國捲土重來。1924 年夏季上海學生重組的非基督教學生同盟，將矛頭直對教會學校，即在每週出版非基督教特刊，呼籲中國人要從洋人手中收回教育權，繼而反對帝國主義的呼聲漸次高漲，全國紛紛召開反基督教群衆大會，舉行大規模的遊街示威，既收回洋人在中國辦學的資格。[69] 尤其在五卅運動之後的兩年時間，排外情緒達到頂峰，掀起反帝主義怒潮，上海各界相繼罷工、罷市、罷課，要求收回公共租界權，取消領事裁判權等事項。[70] 其時國人對洋人的仇恨情緒，甚至轉為暴力行為，在上海街道的外國人遭到侮辱和襲擊，一些教會學校的學生在校園撕毀《聖經》，學校發生大批學生退學風潮。[71] 宣道會西差會對於愛國反帝的非基督教運動，抱持頗為保留的態度。傳教士范德馨牧師（Rev. Howard Van Dyck）認為非基督教運動背後，具有強大的社會動員和組織力，主要來自於蘇聯共產黨的運作，他說到：「眾所周知，蘇聯駐華大使加拉罕（Lev Mikhailovich Karakhan）是中國紅色宣傳系統的領導者，該系統旨在產生這些運動的結果。在學生們幼稚思想的泡沫抗議的背後，是精通政治的大師們的陰謀詭計。」[72] 另一方面，再度被推上風口浪尖的中國基督教也意識到，其時國家主義派的影響頗大，通過《中華教育界》及全國教育促進會相繼在南京、湖南、湖北等教育會的年會議上，對外國學校開展討論與批判，為全面的民族主義宣傳開闢道路，主要以

---

[68] “Shanghai,” *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1923*, 51.

[69] 張永廣：《近代中日基督教研教育比較研究（1860–1950》（上海：上海社會科學院，2012），195。

[70]〈全國學生總會議決案〉，唐曉峰、王帥編：《民國時期非基督教運動重要文獻彙編》，540–42。

[71] Howard Van Dyck, “The Chinese Situation,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 60, no. 40 (October 3, 1925): 671.

[72] Ibid., 671.

推動「教育國家化」作為宣傳目的，營造抨擊教會學校的聲勢，認為教會學校應向政府註冊，從而改革宗教教育，促使教會學校剔除洋教色彩，從學校中消除宗教教學與宗教儀式，並在教會學校推廣中國化元素，進而改為中國人自主管理等做法。[73] 實際上，這一場席捲全國規模的非基督教運動中，摻雜着共產主義、國家主義等政治因素，顯然是教會學校難以招架的。教會學校面臨學生退學風波，只能減少生源，甚至多數學校不得不停課關閉。

這一時期，守真學校謹慎地處理發生的每一件事情，卻也無法避免與其他教會學校相同的遭遇。因應愛國主義結合反基督教交織的强烈複雜情緒下，於 1924 年守真學校多數中學生暫停學業與退學，即使高年級學生有基督徒身分，作為中國人，他們也與其他學生和民衆一樣有民族感情，一旦受鼓動之後，多半學生選擇了擱置基督徒身分，積極投入愛國反帝運動。基於此，1925 年春季後守真學校的中學、小學與附屬幼稚園相繼宣佈全面停課，暫時關閉學校。鑒於高年級的學生更容易沉浸於民族主義的情緒，他們在愛國認同的言行舉止直接影響到學校運作的情況，為此，守真學校在 1925 年決議永久停辦高中部。[74]

及至 1926 年，上海的學生運動有所降溫，守真學校欲在秋季宣佈復校，卻面對一個十分重要的抉擇問題。是年十月民國政府教育行政委員會的第三十九次議決，公佈的《私立學校規程》文件有幾項重要規定：實施凡私人或外人學校必須接受教育行政機關的監督和指導，學校名稱應冠以私立字樣；校長必須為中國人，校董會中國人數須超過半數；學校不得以宗教科目為必修科，亦不得在課內宣傳宗教，學校如有宗教儀式，不得強迫學生參加等；私立學校辦理不善，或違背法令者，政府隨時將其解散。[75] 政府立案法規頒佈之後，教會學校必須註冊，否則就可能被停辦，這成為了教會學

---

[73] Sanford C. C. Chen, "The Anti-Christian Education Movement," *Educational Review* 17, no. 2 (April 1925): 142.

[74] "Shanghai," *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1926*, 51; "Shanghai," *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1927*, 46; Miss Ora Woodberry's transcription of oral history, taped April 13, 1962, 29.

[75] 楊名聲：〈中國基督教教育最近之趨勢〉，《中華基督教會年鑑（1927）》（臺北：中國教會研究中心、橄欖文化基金會，1983 年重印版），51–52。

校無法迴避的現實問題。爭論最大的是，取消宗教必修課是否就失去教會學校的特徵？這是教會學校願意承擔的嗎？然而，教會學校在立案問題上的討論非常激烈，多數的上海教會學校權衡不註冊就會被關閉的代價，就不得不作出讓步，逐步向中國政府註冊，接受教育法規及安排中國人的管理等事項。[76]

顯然，守真學校作為教會學校若是要復校，一樣要面對是否向政府立案註冊的抉擇。經過教職員商討，達成一致意見，採取不向政府註冊立案的決定。伍恩芝記載：

> 在上海的教育界，在這個威脅下，甚至一些傳教學校也屈服了。當時隸屬國民黨的南京政府，與省、地方政府一道，決定強制所有學校註冊，並以對孫中山及其三民主義的活動代替宗教教育和晨間禮拜。這最終會導致失去對私立學校財富的所有控制權。我們的基督教教職員工決定開學，但無論如何也不會註冊。[77]

在守真學校教職員的眼中，中國政府有關立案的法令，所認可的學校是不可設置必修宗教課程，而且還要在學校推行黨化教育，如設置黨義課程，舉行禮拜總理像儀式等，導致宗教教育由這些如同偶像崇拜性質的敬禮儀式所取代，才是讓他們感到難以接受的內容。另一方面，教職員對於守真學校在立案的認識上，明顯有感國家主義嵌入基督教教育事業，目的既是收回教育權，亦侵佔教會的教育資源及管理權力。因此，守真學校甘願冒着被關閉學校的嚴峻風險，仍然在 1927 年春季啟動新的學期。[78]

然而，守真學校在復課後還不到一個學期，是年三月國民北伐革命軍攻佔上海，社會氣氛十分緊張，守真堂立即宣佈教會學校關閉，以免戰火傷及教職員與學生群體。[79] 革命軍佔領上海之後，

---

[76] 薛曉建：〈論非基督教運動對中國教育發展的影響〉，《北京行政學院學報》（2001 年第 3 期）：77–81。

[77] Miss Ora Woodberry's transcription of oral history, taped April 13, 1962, 29.

[78] "Shanghai," *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1927*, 47.

[79] "Shanghai," *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1928*, 42.

北洋軍閥孫傳芳的部分軍隊頑強抵抗革命軍，在游擊戰中襲擊武裝勞工、平民與學生群體，以致上海公共租界處於緊急狀態，當時位於北四川路的守真堂成為兩股戰火交鋒的區域，傳教士形容該區是「謀殺、血腥戰鬥、縱火和無政府狀態的溫床。」[80] 嗣後，宣道會的全體人員遷至北京路的上海青年會暫時避難。[81] 直到七月上海逐漸在國民政府掌控中得以穩定，重新恢復公共租界的秩序，遂後宣道會也恢復了日常教務與宗教活動。1929 年 9 月守真學校附屬幼稚園、小學與初中部紛紛復課，而學校依然拒絕向政府註冊立案，以維持必修宗教課程和獨立運作的教育制度。[82]

自國民政府上臺以後，基督教學校被認為是帝國主義在華傳播的手段，應予以改造或取締，從而提出嚴格的註冊規定，即公佈各級學校增加黨義課程條例與黨治教育。[83] 在政黨的指導下把教育添加了革命、政治化色彩，企圖將全國的教育與國民黨主義緊緊地聯繫在一起，以達鞏固政權，從而在行政組織、人員任命、課程設置等方面依據政府的要求進行改革，取代私立學校的原狀。[84] 在這一波收回教育權的巨大聲浪及國家意識植入之下，教會學校雖有許多意見交換，但始終沒有達成統一的行動策略。他們對「宗教自由」有各種各樣的闡釋，多數學校的權宜之計是採取先註冊，謀求學校的生存，然後再作相應的對策。據當時中國基督教教育協會對教會中學的註冊情況進行調查，其報告表明在 1929 年 200 所教會中學的百分之七十或已立案註冊，或在重新註冊過程中，或正在準備註冊，包括未註冊的教會學校已接受中國人任校長領導，校董會裏中國人佔多數席位。雖然政府拒絕中國基督教教育協會提出的要求，不允許註冊學校的基督徒孩子在校園有宗教教育和崇拜聚會的

---

[80] Miss Ora Woodberry's transcription of oral history, taped April 13, 1962, 30–31.

[81] "A Resume of Recent Events in China," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 62, no. 24 (June 11, 1927): 394.

[82] "Alliance Work in Shanghai," 259.

[83] C. C. Djao, "Christian Education in China From 1923–34," *Educational Review* 28, no. 2 (April 1936): 106.

[84]〈國民黨中央民眾訓練部訂定的黨治教育實施方案〉，中國第二歷史檔案館編：《中華民國史檔案資料彙編》第 5 編第 1 編教育（二）（南京：江蘇古籍，1997），1011。

權利，但對於他們而言，這並不是什麼實際困難，因為註冊的學校採取對策，學生家長在家進行宗教教育，以彌補學校無法開設宗教課程。另一方面，在報告中特別強調，未註冊的學校壓力很大，而且壓力主要來自教會內部，有時這比政府的壓力更大。[85] 因此，促使教會學校向中國政府立案的因素，除了民族主義運動及國家意識的推動外，教會學校本身的學生愛國運動以及退學風波，也是深刻影響教會學校向政府立案的重要原因。[86]

值得留意的是，這一時期中國基督教教育協會的調查報告也指出，有關政府規定註冊問題，中國的教會學校有四種不同的取態。第一種方式是遵守政府對所有私立學校註冊的規定：以佔多數的傳教士及差會並無太大的異議，他們已經決議轉向或正在轉向政府註冊。第二種方式是拖延：這類教會學校主張「拭目以待政府是否穩定，規定是否得執行，註冊學校未來的情況如何？」再則，他們認為登記與否不要着急決定，也許在一段時間後，註冊法案將不會被認真對待。不過，對於這種延遲的方法，在註冊了的教會學校看來，無疑會增加事情的複雜性。第三種方式是逃避和抗議：提出這種方案並函寄給相同取態的教會學校，質疑將註冊學校看作是某些特權的條件或者不註冊是無視法律的看法，他們認為註冊事項侵犯了宗教自由的原則，堅決抗議、拒絕登記，從而表示在舊有的宗教政策下，盡可能長時間地運營學校。第四種方式是暫時或永久關閉學校：這類教會學校表示註冊的要求是依據法律，既然不能違反法律，於是就讓學校自願停課和關閉作為默默抗議。對此，有一些傳教士不贊同這種做法，表示逃避註冊的人會面臨着失去基督徒影響社會的大好機會，關閉學校只會導致學生去註冊的學校或非政府學校，他們強調這種以宗教理由乾脆停辦是相當消極的。[87]

---

[85] Frank W. Price, “Registration Trends,” *Educational Review* 21, no. 2 (April 1929): 159–60.

[86] 史靜寰、王立新：《基督教教育與中國知識分子》（福州：福建教育，1998），243。

[87] Frank W. Price, “Registration Trends,” 160–61.

到了三十年代初，上海的基督教中小學權衡利弊之後，大抵均已向國民政府教育局完成立案手續。[88] 1931 年春季上海市教育局再度通告尚未立案的教會學校，要在秋季完成註冊，否則將會強行取締。[89] 這項法令措施直接關乎守真學校師生的未來前景，在校內引起很大反響。多半教職員看到上海的教會學校悉數已登記註冊，對當前有否回轉餘地存疑，為了學校存續，他們中更多人希望校方隨同登記註冊，甚至也有職員提出，不登記的就學環境是否會局限學生未來的升學和對外界的互動。登記與否已經成為全體教職員們所共同關心的問題。縱使不同的意見聲不絕如縷，伍恩蘭和伍恩芝堅持不註冊，經過數日的教職員會議與祈禱會，於 6 月 11 日教職員通過決議：「不關閉也不註冊，如果在九月被強制關閉，就將學生還給他們的父母親，這對教師的奉獻，亦是可預期的。但要提前支付兩個月的薪水。」[90] 儘管多數上海教會學校已經向政府註冊，守真學校卻選擇一條路，以拒絕註冊的態度，反對國家主義嵌入教會學校的教育自主權，仍然堅持獨立的辦學理念。

1931 年九一八事變後，政局混亂使上海政府宣佈教育法令的措施推遲執行。是年秋季，守真學校仍然不註冊卻照常開學，小學與中學部的入學人數增至兩百餘人；及至 1935 年全校學生已達二百三十四人。[91] 從上海政府對未執行註冊的學校缺乏有力制約措施來看，當時正逢上海社會頻繁發生戰亂，政府在教育政策沒有太多實施空間，這讓該校在長時間不註冊下得以運營。這一時期該校將校務與教學部門轉由中國教師主理，無論是在行政管理、組織形式，還是培育目標、課程設置、宗教氣氛等仍然維持教會學校的特質。[92] 守真學校未註冊不但沒有減少生源，反而吸引許多父母送孩子來就讀，反映出該校深受學生家長的認可，亦體現家長對子女的靈性培養、宗教歸屬的期望，遠超過世俗職業生涯的規劃。其時守

---

[88] C. C. Djao, “Christian Education in China From 1923–34,” 107;〈華東基督教中學校統計 1930–1931 年（行政）〉，《華東教育》第 27 期（1932 年 3 月）：5、10。

[89] Miss Ora Woodberry’s transcription of oral history, 53.

[90] Ibid., 54.

[91] Ibid.

[92] “Alliance Work in Shanghai,” 260.

真堂的傳道人趙世光在教會的兒童、青少年當中扮演着重要的教育角色。自 1928 年趙世光任職以後，他主持兒童和青少年的復興聚會與培訓事工，於短短五、六年間，守真堂的兒童主日學人數從數十人增長至二百五十餘人。[93] 趙世光貫徹基督教信仰宗旨，注重培養教會的兒童與青少年群體的基督化人格，使他們的父母進一步認同守真學校的教育機制。這就清楚顯明守真堂注重基督信仰的立場對當時的學校教育產生了重要影響。

由上可見，在二十年代興起的國家主義與收回教育權過程中，守真學校認為在國家教育標準之外，基督教教育應該有存在的空間，並遵循「政教分離」和「宗教信仰自由」的原則，避免國民政府將國家意識植入宗教教育，為此他們拒絕向政府登記，甘冒被關閉的風險，也要堅持教會學校的立場。對於他們而言，離開這個宗教性任務的所有教育，都不是嚴格意義上的基督教教育，因而致力將靈性與知識結合的教育模式，成為守真學校一以貫之的宗旨，這也是該校拒絕註冊的關鍵原因。[94] 不過，儘管該校在具體運作方面，與政府教育政策的立場不一致，但他們並沒有公開與政府對峙，而是選擇一種不理會的處理方式，不去申請登記註冊。另一個重要因素是守真學校對收回教育權運動及註冊登記的性質判斷，不是宗教範疇的問題，而是一個反帝反基督教的政治運動問題。基於此，這就解釋了守真學校為何堅守宗教底線，集中宗教問題討論，避免涉及對政治論戰的議題。此外，守真學校未進行註冊，畢業生就無法得到政府認可的畢業證書，也就不能到政府學校或註冊學校升學，這看似是對守真學校教育的不利因素，但該校師生願意付出代價，也不肯放棄學校在宗教教育的權利，這印證了二十世紀上半葉守真學校視宗教身分優於世俗利益的教育信念。

---

[93]〈守真堂主日學參觀記〉，《呼聲》第 7 卷第 1 期（1934）：7。

[94] Miss Ora Woodberry's transcription of oral history, taped April 13, 1962, 33–34.

四、改弦易轍：從重建到終結的守真教育

日中戰爭從 1937 年 7 月全面爆發之後，守真堂及其學校遷至滬西卡德路 26 號（今石門二路）的一幢樓，是年 9 月守真學校招收四十名學生入讀。[95] 此後不久，日軍佔領上海華界，上百萬難民湧進滬西公共租界的難民營，而守真堂在卡德路的樓房不敷聚會之用，10 月又借定大新公司六樓為聚會點，每週日下午舉行教會禮拜等活動。[96] 及至 1939 年 6 月守真堂及其學校遷至租界西區王家沙花園 25 至 26 號（今北京西路 605 弄 42 號），該處有較大的三層樓房可供教堂和學校使用。[97] 因應大批難民逃至上海公共租界，守真堂的教務便着重開展社會救助傷員和兒童，從而教育和救濟需求量大增，這成為教職員兼顧的工作。[98] 這一時期守真學校因戰亂數度搬遷，儘管學校設備不全，施教方面也受到阻礙，學校非但沒有關閉，反而設法開學運營，俾學子得免失學之痛苦，表明學校是守真堂一項不可或缺的工作。及至 1940 年守真學校生源不減反增，學生有二百四十人。[99]

1941 年 12 月太平洋戰爭爆發，日軍接管上海全城所有工商企業，建立東亞新秩序取代原英法等國的權力和利益格局。此後，衆多教會學校被迫關閉，其餘少數則在日偽政權的監督下開辦。其時守真學校外籍教師皆撤至香港或返美，在日軍管理下，該校易名併入「上海市立中學」，生源大幅度下降。而中國教師仍留守崗位，

---

[95] Ora Woodberry, "News from Shanghai," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 73, no. 9 (February 26, 1938): 138.

[96] "Triumphs of the Gospel in Shanghai," *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1939*, 79;〈上海守真堂借定大新公司六樓為臨時聚會處〉，《真光雜誌》第 36 卷第 12 期（1937）：71。

[97] 上海宗教志編纂委員會編：《上海宗教志》（上海：上海社會科學院，2001），441；Miss Ora Woodberry's transcription of oral history, taped April 13, 1962, 75.

[98] "Central China Mission Conference," *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions* 76, no. 6 (February 8, 1941): 90.

[99] "Alliance Work in Shanghai," 264.

憑着對基督信仰的熱誠，與學生一同渡過那段艱難的歲月。[100] 1945 年 8 月日本宣佈無條件投降，中國結束了八年之久的抗戰。守真堂遷回原址北四川路 701 號，從日本人手中接收校園大樓進行修復，同時亦保留北京西路堂址為分堂和分校，更名為守真西堂及守真第二小學。[101] 翌年，北四川路的守真學校復原完畢，有賴於本地信徒和校友的財政支持，不僅解決了在經費上的燃眉之急，亦開辦守真初級中學與守真第一小學。1947 年 1 月伍恩蘭和伍恩芝姐妹等傳教士返滬，在教學和管理提供重要的協助，從而擴大學校的規模。[102] 及至 1948 年，兩處守真學校的學生共計五百人以上，就讀於幼稚園、小學到中學部，學生有來自基督徒和非基督徒家庭。該校由華籍教職員領導，如守真初級中學的校長由王竹均擔任，董事長黃軼如；[103] 守真第二小學是張暮晞就任校長，教務主任為周億級。[104] 自創校以來，無論人數規模，還是教育專業性，均超過之前的成就，且有長足的進步。宣道會報告曾特別指出：「一項寶貴而莊嚴的任務是對五百個以上的學生，他們代表着基督徒和異教徒的家庭，年齡從幼稚園到初中不等，他們中的人每天都在福音的聲音下重生。」[105] 由是可見，經過戰後重建，該校仍然重視向學生傳播福音、靈性教育等方面的教育傳統。

到了 1948 年底，守真堂傳教士預判到中國政權可能易手，於是多次召開緊急會議，制定應變措施，12 月伍氏姐妹等人撤回美國。[106] 同時，宣道會西差會也紛紛作出撤出中國的打算，守真學校在華籍教職員主持下，以盡教育本份，學校人事方面未發生大變

---

[100] 郭衛東主編：《近代外國在華文化機構綜錄》（上海：上海人民，1993），23；“Missionary Departures,” *The Alliance Weekly* 81, no. 52 (December 28, 1946): 813.

[101] 上海宗教志編纂委員會：《上海宗教志》，441。

[102] Miss Ora Woodberry’s transcription of oral history, taped April 13, 1962, 101.

[103] 〈華東基督教大中學概覽〉，《中華基督教教育協會會訊》第 3 卷第 2 期（1939）：1–2。

[104] 張暮晞：〈上海守真堂近況〉，《宣道季刊》春夏合刊（1948 年 7 月）：20。

[105] “The Challenge of China’s Youth,” *The Alliance Weekly* 83, no. 9 (February 28, 1948): 136.

[106] Miss Ora Woodberry’s transcription of oral history, taped April 13, 1962, 102.

動，使得日常運作依舊開展。[107] 隨着華北與江南的數次戰役，國民軍大勢已去，上海的教會學校因應時局作出一連串的緊急會議，商討未來應對新政權的策略。1949 年 1 月，「華東基督教協會」召集華東區各基督教大中學校長八十餘人，守真中學的校長王竹均亦在出席人員中，同月 22 日假上海圓明園路協進大樓舉行新時局的討論會，總題為「今後的基督教教育」。這次會議校長們討論的當務之急便是教會學校將來何去何從。與會人員基本達成三項重要共識：第一、在政策與課程方面：實踐真正的基督福音，痛改過去傳統教育之積弊，擺脫資本主義思想之藩籬，徹底實行基督教真義，即教育民主化、教育社會化、教育生產化，傳揚基督福音。同時強調領導及適應社會的合理改革，切合人民國情及教會之要求，主張基督教學校決不能放棄傳福音的神聖任務，應力爭宗教信仰的自由。面對當前的環境及將來宗教信仰的變局，他們强調基督教學校應該加強團結，共同奮鬥，背負十字架，準備接受任何苦難與犧牲。第二、學校經濟方面：倡言學校今後的經濟應力謀自立之途，開源節流及促進內部生產、外部投資，增加學校收入。第三、宗教教育方面：主張擺脫外界統制、避免流於形式主義，在實際生活中表現出基督精神，積極培育宗教工作人才。另外，他們提出若處於新政黨的管理下，學校要採取新的宗教教育方式：加強小學現有的主日學，必須時以主日學代替小學的任務，並增編兒童宗教讀物；各級學校均應與地方教會打成一片；強化宗教教育之新場所——學生家庭；各級學校於必要時刻酌情改辦神學班或生產式之教會。[108] 這次會議的整體對策，表明了教會學校普遍對中共執政的擔憂，為教會學校的存續預備未來的應對措施，並預計學校可能被關閉的代價。顯然，中國政治氣氛越來越不利於基督教教育事業的發展，擺在守真學校前面的是沉重的壓力和挑戰。

然而，教會學校這一切的評估、預案及計劃，最終卻在新政權的教育政策下，受到無法預料的衝擊，甚至沒有實施的空間。1949 年 10 月中國共產黨執政後，新政府非常關注對基督教學校的

---

[107] "News from Communist China," *The Alliance Weekly* (August 13, 1949): 523.

[108]〈華東區基督教學校校長時局討論會報告〉，《中華基督教教育協會會訊》第 2 卷第 10 期（1948）：1–2。

處理政策。上海政府立即對教會學校進行統一戰線工作，委派政府代表進入各教會學校，對學校師生開展新民主主義政治思想教育。雖然守真學校的宗教活動暫未受到限制，但校園氣氛已是非常壓抑，由政府代表的幹部在學校兼任政治教員，教授「共產主義思想」課程，提高學生思想覺悟，並負有調查學校師生的任務，再有就是組織學生參加青年團活動，進行思想徹底的改造。[109]

隨着朝鮮戰爭的爆發，中國政府加速對美帝國主義的鬥爭，認定教會學校是為帝國主義文化侵略服務的性質，於是對教會學校進行重大政令調整下，各個學校逐步被改造，並進行激烈的控訴運動，直到全國大規模的學校重組。這一時期的守真學校也在一連串政治運動中被改造，政治思想運動取代了校內原來的基督教活動。儘管守真學校有數十年的辦學傳統，仍然很難適應新的教育環境。在許多改造措施中，最為嚴峻的是行政上完全由中國政府控制和接管，走向教育與宗教分離的政府公立學校。1951 年 11 月上海市政府接管守真中小學，學校的管理層人員即刻被調離或被解聘。其時伍恩蘭得到消息披露到：「中國共產黨接管了我們的學校，董事長黃軼如小姐沒有屈服於在學校教授共產主義的要求，她就被趕出去，政府全面接管了學校。」[110] 1952 年 9 月，中央人民政府教育部下達《關於接辦私立中小學的指示》，逐步將全國私立中小學改為公立學校。上海教育部門根據國家教育部要求，安排接管教會學校的具體計劃。[111] 此項工作由於之前準備充分，到 1956 年各學校皆已完成接辦。自政府接辦學校政策出台後，守真學校各學部及校區分別被整合到其他公立學校。守真第一小學改為「四川北路第一小學」，王家沙的守真第二小學與培青、懷恩等小學合併為「北京西路第二小學」。[112] 守真初級中學在 1956 年與懷恩中學合併，易

---

[109] A. C. Snead, “China and Communism and Alliance Missions,” *The Alliance Weekly* (November 26, 1949): 758.

[110] Miss Ora Woodberry’s transcription of oral history, 103.

[111] 呂型偉主編：《上海普通教育史（1949–1989）》（上海：上海教育，1994），104。

[112] 李清悚：《帝國主義在上海的教育侵略活動資料簡編》（上海：上海教育，1982），92。

名為「上海四川中學」。[113] 至此，致力基督教教育的守真學校，在中國政府的全盤接辦下，結束了在中國歷經半個世紀的教育工作。可以說，在新時代國家主義嵌入下，中國的學校都歸政府統一領導和管理，教會學校在中國不復存在自主辦學的合法性，自此在中國教育史也就落下帷幕了。

結語

由宣道會傳教士在上海創立並運作半個世紀的守真學校，其主要特色表現在先進的西方教育思想、宗教教育與正規的辦學模式。其發展有着明顯的軌跡，由幼稚園、小學到中學組成一個較為完整的教會教育系統，並遵循在中國傳播福音的目的而建立。其興起和發展是以宣道會在華傳教運動為背景，因而它在教育思想和實踐上總是與福音傳佈活動聯繫在一起。因此，守真學校自覺構成基督教在華教育的一個重要組成部分。基於此，雖然守真學校歷經戰亂、坎坷困難與諸多限制，始終堅持宣揚福音與知識教育，為中國基督教培養出傑出的人才，其校友不僅在教會擔任傳道牧師，更在各行各業為社會服務，這足以表現出守真學校除了培養基督徒的信仰之外，也培育社會人才，並且取得出衆的教育成果。通過守真學校的史料發掘和整理，可以認識到守真學校在中國社會變遷中的自我定位，毫無疑問，他們曾在此過程中多番思考和應對，所面對的重要問題也正是「基督教學校在中國」的意義。

相較於晚清末年與民國初年，「國家主義」的政治學說尚未從歐洲大陸引入中國，隨着五四新文化運動，一批國家主義學說的譯作被引介到中國，繼而在民族主義運動中，國家主義學說逐漸被國人所接受與認同。到了二十年代，國家主義派以國家統一為理論，主張強硬地收回學校教育權，而後國民政府再强調黨治教育統一化，進一步要求各個學校註冊。對此，守真學校從信仰自由的原

[113] 上海市檔案館編：《上海檔案史料研究》（上海：三聯書店，2007），292。

則，强調宗教教育的主權，主張「靈性教育」高於一切。在守真學校的辦學理念中，宗教信仰超越民族主義的辦學立場，一直是他們堅持的核心內容。這個特點反映在守真學校的教職員身上，他們幾乎所有人都身兼學校與教會的工作，負有教師與傳道的雙重責任，他們帶着明顯的基督徒身分在教育領域實踐其信念。從這個意義上看，守真學校的教職員對教育的投身，也是在表明他們對信仰的忠誠。如果不是這樣，誰會甘願冒着巨大風險仍留守在崗位上？由此可知，作為基督教學校，守真學校在中國的意義，正是在教育實踐中呈現出中國人不僅需要知識教育，更重要是靈性教育，以此塑造出宣道會奉行多年的教育傳統，在濃厚的基督教氛圍中培育學生的心智。基於此，基督徒教師與學生能夠帶領高比例的非基督徒在學校期間信教受洗。如果撇開守真學校重視靈性教育傳統來談，想必守真學校在上海衆多學校中沒有太多優勢，唯有堅守往常教育基調，才能體現守真學校作為一所基督教學校的特點。因此，維持守真校園長年的福音信仰文化且恪守道德規範的校風和傳統，成為了師生共同致力的目標，也有校友終其一生與守真學校保持密切關係，支援學校的發展，甚至有學生家長認同校方的知識與靈性並重的一貫教育模式，由此可以解釋，為何守真學校在社會動盪階段並未改變校內運作，這些因素均促使守真學校可以在抗日戰爭結束之後，短期內迅速恢復且擴大規模。就是在這樣的教育背景下，守真學校的師生都能夠在人生某段重要時期，特別是要作出人生抉擇的特殊時期，接觸到基督信仰的生活方式。這也正是二十世紀上半葉守真學校在上海基督教發展的貢獻與時代意義。

然而，在中共建政以後，教會學校被接管接辦，靈性教育不得不終止，教會學校被官方定性為「帝國主義侵華教育」。[114] 從此，在相當長的歲月中，黨政教育下的教會學校不再存續，守真學校宣告結束，意味着中國教育從此缺失知識與靈性並重的校園場景。正因如此，本文以守真學校由發展至終結的歷程為例，呈現出二十世紀上半葉集聚傳教與辦學、知識與靈性一體兩面結合的教會學校，藉此勾勒出基督教學校在中國的多元視域中的一種面向，這

[114] 李楚材編著：《帝國主義侵華教育史資料——教會教育》（北京：教育科學，1987）。

也是中西文化交流與互相融合的範疇，不可狹隘地隨意否定其價值。

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 21: 189–95 (print version)
Published online November 4, 2022; in print February 2023

Alexander Chow, ed. *Scottish Missions to China: Commemorating the Legacy of James Legge (1815–1897)*. Theology and Mission in World Christianity, vol. 23. Leiden / Boston: Brill, 2022. 268 pp., e-Book, €25.00, ISBN 9789004461789.

This is a volume of essays originally presented during a 2015 conference[1] held at the University of Edinburgh in honor of the bicentennial of the birth of the renowned missionary sinologist James Legge (1815–1897). In the same year two other conferences on Legge were held in Hong Kong and Beijing,[2] a telling sign of how much Legge's legacy has been kept alive in the cultures he helped to bridge.

The essays are grouped into four parts.

Part one consists of three chapters on Legge the man.

In chapter 1, "Pulling the Plank Out of One's Own Eye: Reflective Moments of Transformation Gained from James Legge's Christian Engagement with Four Notable Chinese Persons," Lauren Pfister, who has published extensively on Legge, including an award-winning biography,[3] tells the stories of Legge's interaction with four notable Chinese—the ambassador Guo Songtao, the scholar-reformer Wang Tao, the Taiping king Hong Rengan, and the pioneer Chinese pastor He Jinshan, showing these relationships to be mutually transformative and have significant impact on the Chinese society, not least its Christian community. The stories are based on meticulous research and convincingly told. The drawback is that we see more of Legge radiating out his Christian "civilizing power" (p.34) to and through his Chinese protégés

[1] "James Legge and Scottish Missions to China" (June 11–13, 2015), organized by Center for the Study of World Christianity, the University of Edinburgh.

[2] "James Legge Bicentennial Conference: James Legge's Life and Works in Hong Kong" (March 31 to April 2, 2015), held in Hong Kong Baptist University; "中國經典西譯的巨匠：紀念理雅各誕辰 200 周年國際學術研討會" [A Giant Western Translator of the Chinese Classics: International Conference Commemorating the Bicentennial of the Birth of James Legge] (April 11–12, 2015), held in Beijing Foreign Studies University.

[3] Lauren F. Pfister, *Striving for "The Whole Duty of Man": James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004).

and junior partners, and less of how he was transformed by them or Chinese culture.

In chapter 2, "Psychological Research and the Roots of James Legge's Resilience," Marilyn Bowman, who published another impressive biography of Legge in 2016,[4] takes us through some challenging events Legge encountered in the course of his life, including dealing with mission turmoil in Malacca, facing death on no less than five occasions, incurring enmity from the British community in Hong Kong because of his court testimony, and suffering the premature deaths of five children and both his wives. Drawing on a modern psychological research framework on resilience, Bowman attributes Legge's "overcoming and thriving" (p. 60) to his calm temperament, openness to experience, general intelligence, belief systems (Stoicism as well as Christian faith) and social support from family and friends. We learn here that Legge "loved his wives in a richly lush way" (p.59), had an eye for "attractive women and their graceful figures, features and beautiful clothing" (p. 59) and probably "had a reputation for good humor" (p. 62). Bowman's psychological profile of Legge in facing life's many trials brings out the human qualities of an extraordinary missionary scholar who might all too easily be imagined as saintly but stuffy.

In chapter 3, "Legge in Oxford," David Jasper offers glimpses of Legge's less than happy life in Oxford. As a nonconformist Scotsman in a "cold-hearted" (p.77) Anglican institution, and an old-fashioned scholar who was theologically and methodologically conservative, Legge was an outsider in the social and academic milieu of Oxford. His "roots in the Scottish philosophical realism and congregational theology of his day" (p.72) made him "a missionary spirit in the truest sense" (p.66) and played a significant part in shaping his hermeneutical approach to the Chinese classics. Legge's marginal life in Oxford is also the subject of Norman Girardot's magisterial intellectual biography of him.[5]

Part 2 is made up of three chapters on Scottish missions to China.

In chapter 4, "William Chalmers Burns in China," David J. Reimer writes the story of a Scottish missionary famous for his Chinese translation of *Pilgrim's Progress*. Burns was born in the same year as Legge,

---

[4] Marilyn Bowman, *James Legge and the Chinese Classics: A Brilliant Scot in the Turmoil of Colonial Hong Kong* (Victoria BC: FriesenPress, 2016).

[5] Norman Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley: University of California Press, 2002).

and his education in Aberdeen and missionary career in Hong Kong intersected with those of Legge. Unlike Legge, however, Burns later adopted Chinese dress in the mission field, translated into Chinese (rather than English) in a more reader-oriented and flexible style, and shared a friendship with Karl Gützlaff. Burns's failed effort to defend Gützlaff in the Chinese Union controversy of 1850 revealed his difference with Legge's more stringent missiological perception of conversion. It is interesting to note that in order to set off the coherence of Burns's "single career" (p. 98) as pastor in Scotland and missionary in China, Reimer appears to endorse the opinion that Legge the Christian missionary had, in some sense, become "a missionary for China to the West" (p. 99). But as Jasper observes in the previous chapter, even in his new capacity as an Oxford professor, Legge was "still the Christian missionary" (p. 71). There is little room for doubting Legge's religious conviction. In fact, as I demonstrate in my 2008 book,[6] Legge's Confucian translations were produced primarily to inform and empower Christian missions rather than to promulgate Chinese culture.

In chapter 5, "China through Women's Eyes: The Contribution of Female Missionaries in Manchuria to the Image of China at the Turn of the 19th Century," Joanna Baradziej writes about female Scottish missionaries to Manchuria: their preparation for cross-cultural encounters in the Women's Missionary College in Edinburgh, language learning in the mission field, relationships with local women, and, briefly, what they wrote about China and Chinese women. The article could benefit from more focused analysis, as its title promises, of how these female missionaries' perception of China contributed to shaping the evolving image of China, and in what sense their friendship with local women led to "transformation of the identity" (p. 116) on their part.

In chapter 6, "The Anglo–Chinese College as a Bridge between the East and the West in Morrison and Legge's Time," Gao Zhiqiang introduces the cross-cultural contributions of the Anglo–Chinese College when it was run by Robert Morrison (with William Milne) and when James Legge was in charge. It covers the secular as well as religious aspects of education in the College, various publications (newspapers, books, translations) of the LMS mission press in the College, and the translations of Morrison and Legge. The part on translation is dealt with in a rather cursory manner. The author's claims that "[f]or James

---

[6] Wang Hui, *Translating Chinese Classics in a Colonial Context: James Legge and His Two Chinese Versions of the Zhongyong* (Bern: Peter Lang, 2008).

Legge, the Chinese classics helped to supplement the Chinese understanding of the Christian God" (p. 130), and that "Legge criticized Confucius in the first edition and turned him directly into a Christian in the second edition" (p. 131) are gross misrepresentations of Legge's missionary approach and his assessment of Confucius.[7]

Part 3 includes four essays on the translations of Legge and other translators.

In chapter 7, "The Translator's Identity and Its Paradox: James Legge and Gu Hongming," Yang Huilin defends Legge against his "fiercest detractor" (p. 139) Gu Hongming, and compares their translations of the *Lunyu* to argue that "Gu has maintained a more supernatural[8] meaning while Legge delves further into the potential meaning behind the texts, to establish a potential link between the two sides [Chinese and Western]" (p. 147). The article, however, reads more like an inspirational talk than a rigorous piece of argumentation, touching upon a wide range of topics such as François Jullien's observations on the "special features in Chinese thinking" (p.141), the Mencian hermeneutics of *yi yi ni zhi* 以意逆志, Gu's (but not Legge's) translation purpose and idiosyncratic comparison of civilizations, positive and negative "Golden Rules" in Chinese and Western traditions, and finally the Golden Rule as reflected in the *Lunyu* and its translations. The author's rambling display of cross-cultural knowledge proves such a distraction from focused and contextualized analysis of the two translations that by the end of the article one is still left wondering why he thinks Legge a better cultural comparatist than Gu. He does not mention Legge's comparison of the Confucian and Christian Golden Rule in *The Chinese Classics*,[9] which reveals the missionary bias of Legge as a comparatist. The article also leaves unanswered how the two translators'

---

[7] Legge believed in a primitive Chinese knowledge of God in their classics, which can be used to lead the Chinese to the fuller truth of Christianity, and this is the basis of his fulfillment theory of converting China. See, for example, James Legge, "Confucianism in Relation to Christianity" (pamphlet) (Shanghai: Kelly & Walsh, 1877). Legge only partially ameliorated his evaluation of Confucius in the revised second edition of *The Chinese Classics*, finally admitting him to be "a very great man," but retained virtually all his previous criticism of Confucius, including his being "unreligious, unspiritual." James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, *Confucian Analects, The Great Learning, and The Doctrine of the Mean*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1893), 111, 97.

[8] This is probably a typo for "superficial."

[9] James Legge, *The Chinese Classics, vol. 1, Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean* (Hong Kong: Anglo-Chinese College Press, 1861), 110–11.

respective purposes and intellectual backgrounds shaped their different hermeneutical approaches and translation strategies, and wherein lies the paradox of their identities, as its title promises to unpack.

In Chapter 8, "James Legge's Hermeneutical Methodology as Revealed in His Translation of the *Daxue*," Zheng Shuhong demonstrates that Legge's scholarly translation is source-oriented and focuses on "the original meaning of the source text and its author's intention" (p. 167), and that his hermeneutical principle is a kind of literalism and historicism as opposed to the scriptural approach of Confucian commentators. Zheng argues that Legge's "rigid adherence to literalism" (p. 177) led to his ignorance of the context of Zhu Xi's Neo-Confucian philosophizing and rejection of Zhu's effort to systemize the *Daxue*, and that as a result "Legge simply cannot make sense of the text as a whole" (176). But what Zheng considers the hermeneutical failure of Legge is actually his success, for Legge's primary purpose in translating the Confucian texts was to deconstruct them and prove them unworthy of their scriptural status, and convince the Chinese to "look away from all their ancient sages, and turn to Him."[10] Legge's missionary will to displace Confucianism better explains why he had no sympathy with Zhu's effort to develop the Confucian texts into a coherent spiritual, ethical and philosophical tradition.

In chapter 9, "'God Has Conferred Even on the Inferior People a Moral Sense': Legge's Concept of the 'People' (*min*) in His Translation of the *Book of Documents*," Joachim Gentz begins by reconstructing Legge's understanding of the role of "the people" (as reflected in his translation of the *Shangshu*), particularly its relationship with Heaven and *Shangdi*, which Legge translated as God, and comparing it with Chinese and modern understanding to reveal the difference. He then proceeds to discuss two key *Shangshu* passages involved, comparing Legge's reading with various Chinese commentaries and other Western translations, and reflecting on its relationship with Legge's philosophical and theological training in Scotland. His conclusion is that Legge's reading of a God-conferred moral nature in the people is consistent with both some major Chinese commentaries and his own philosophical and theological backgrounds. Such a reading is also reflexive of Legge's way of "identifying with the Other" (p. 209), which is to uncover hidden Christian truth in the Confucian text(s) through "truthful translation" (p. 210). The article cogently demonstrates that Legge's

[10] Ibid., 109.

Christian "bias" does not necessarily stand in the way of accurate translation but may well be a resource for coming to a legitimate alternative reading of the Confucian texts through a fusion of horizons with Chinese commentaries.

In chapter 10, "Finding God's Chinese Name: A Comparison of the Approaches of Matteo Ricci and James Legge," Alexander Chow compares how the Jesuit Matteo Ricci and the Protestant James Legge, separated by several hundred years, came to the same conclusion that *Shangdi* is the proper Chinese name for God. Probing into the intellectual traditions behind the two missionaries, Chow argues that Ricci's Thomistic belief in natural revelation led him to presuppose a Chinese knowledge of God, and "when Ricci finds this figure in the ancient Chinese texts described as a supreme sovereign Who governs the entire universe, it is absolutely clear to him: *Shangdi* is the Chinese name for the Christian God" (p. 219). As for Legge, although his training in Scottish common-sense philosophy, which "had a growing sense of the possibility of natural theology" (p. 220), also had room for a Chinese knowledge of God, his belief that *Shangdi* is the term for God was first formed through interaction with Chinese colleagues and then confirmed by his research into Chinese texts in the heated Protestant missionary debate on the "Term Question." Chow believes that a major motivation for Legge to translate the Chinese classics was to "show other missionaries of the self-evident proof that *Shangdi* is the Christian God" (p. 225). Chow's article demonstrates that "discovering" God in the Chinese classics is essentially a fusion of Christian and Confucian horizons, or as Brian Stanley calls it in the next chapter, "a distinctly 'missionary reading' of the history of the Chinese religion" (p. 234).

Part 4 consists of two articles on Legge's legacy.

In the "Afterword" to this volume, "James Legge and the Missionary Tradition in British Sinology," Brian Stanley provides a brief history of British missionary sinology as a frame to situate and understand Legge's scholarly heritage. Here we see a line of Protestant missionaries to China who ended up as sinologists in British universities during a period of slightly over a hundred years (from Samuel Kidd's appointment by UCL in 1837 to Eve Edwards's retirement from SOAS in 1955). Legge appears to be the only British missionary scholar who has made a lasting impact through his translations, though his "central contention" that the Chinese had some knowledge of God (known as *Shangdi*) has fallen "out of fashion" (p. 233) in the modern secular academy.

The volume concludes with a "Postscript," "Living in the Shadows," by Legge's great grandson Christopher Legge, who recalls academic and popular interests in Legge in the past three decades, and what the family has done to keep Legge's legacy alive. Christopher "remembers" Legge as "a studious and determined man, whose commitment and drive must have made him a social nightmare for any family with whom he stayed," and "[a] fiery red-headed guest to be avoided" (p. 249, p. 250). It is an interesting contrast with the impression of Legge's "intensely warm and fulfilling" (p. 59) family life Bowman gathers from his family letters, or his friends' description of Legge as a "genial, kindly, helpful" man "who could make a joke at his own expense" (p. 62). This may serve as a reminder of not just the complexity of Legge's personality, but also of the subjective coloring which necessarily attends our understanding and representation of him and his legacy.

As a collection of essays commemorating the legacy of James Legge, the volume has the virtue of bringing together perspectives from multiple disciplines: mission history, sinology, translation studies, psychology, philosophy, and comparative literary and cultural studies. Despite its uneven quality, it adds to our knowledge of Legge as a man, a translator, a missionary, and a sinologist.

WANG Hui 王輝

School of Foreign Languages
Shenzhen University

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 21: 197–200 (print version)
Published online October 6, 2022; in print February 2023

Lauren F. Pfister, ed. *Polyglot from the Far Side of the Moon: The Life and Works of Solomon Caesar Malan (1812–1894)*. Collectanea Serica, New Series, vol. 3. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute / Abingdon, Oxon: Routledge, 2022. 378 pp., eBook, £33.29, ISBN 9781003230434, ISSN 0179–261X.

Solomon Caesar Malan (1812–1894) was a Geneva-born Anglican priest whose linguistic achievements somehow defy the imagination. He had studied forty or more languages, among them Sanskrit, Pāli, Chinese, Arabic, Tibetan, Syriac, Manchu and Mongolian, and his grasp of many of them was solid, as this book amply demonstrates. Even though his missionary stay in Calcutta was a short one, it exercised a significant influence on his thought and scholarship. During this time, he met with the Hungarian scholar Csoma de Kőrös (ca. 1784–1842), who gifted him with a precious collection of Tibetan manuscripts. (Malan donated them back to the Hungarian Academy of Sciences in 1884; likewise, he donated the bulk of his personal library to his *alma mater* at Oxford University.)

While fulfilling his pastoral duties in Broadwindsor, Dorset, Malan energetically engaged in personal studies and writing. Maintaining his distance from academia, he was nonetheless presented with an honorary doctorate from the University of Edinburgh in 1880 for his achievements as an "eminent linguist and biblical scholar" (p. 78). His works include one volume from Greek Orthodox and Russian Orthodox sources, titles related to Georgian Christian history and to Syrian Christian sources, five volumes on the Armenian Church, as well as four on the Coptic churches in Egypt. However, his *magnum opus* was the last to see the light of day: *Original Notes on the Book of Proverbs* appeared in three volumes between 1889 and 1893. It is mainly with the *Notes on the Book of Proverbs* that the contributions in this volume engage.

Taken as a whole, *Polyglot from the Far Side of the Moon* is a volume as replete with scholarship as was the man that it endeavors to study. It gathers thirteen chapters authored by eleven contributors. The editor, Lauren F. Pfister, has ensured that a firm thread links together contributions dealing with a variety of topics. In addition, Pfister pro-

vides valuable background information on Malan's opus, as well as on his remarkable library, the source of the "monstruous codex," as Pfister writes (title of chapter 13, p. 286), that the *Original Notes on the Book of Proverbs* represents. The admiration of the contributors for their subject-matter (a passion that does not preclude a certain distance) transpires throughout the reading of the volume.

Frédéric Amsler deals with Malan's family background and with his shift from evangelical to Anglican Christianity. R. G. Tiedemann introduces important insights into the time that Malan spent at Bishop's College in Calcutta (1838–1840). In contrast, T. H. Barrett depicts Malan's life in Dorset. Malan was "a benevolently autocratic vicar" (William Tuckwell, quoted p. 42), and his parishioners might have blissfully ignored the width and depth of scholarship in biblical and Eastern studies that was his. John Edwards aptly complements this portrait by relating some traits of Malan's personality to contemporary psychological perspectives:

> It is not difficult to find "autistic-like" traits—including compulsiveness, perfectionism, systematicity, eccentricity, and energetic devotion to specific tasks—in a great many individuals, particularly among scholars and others of above-average intelligence whose work often rests upon these qualities. (p. 63)

And indeed, the qualities as well as the shortcomings proper to Malan and the kind of work he engaged in encourage one to locate him somewhere within "the autistic spectrum" (p. 46).

Several contributions deal with the translations and renditions in various languages found in Malan's work on *Proverbs*. Thomas Zimmer focuses on Chinese sayings. He takes issue less with Malan's linguistic competency than with the compiler's preconceptions: Malan intends to showcase similar expressions of wisdom in the Bible and in traditional China, and his purpose bears upon his translations. Differing slightly in his conclusions, and while finding fault with some of Malan's renditions of Confucian texts, William Yau Nang Ng commends his sensitivity to the religious humanism reflected by this corpus. He contrasts Malan's felicitous terminological choices with the deafness to transcendent beliefs and aspirations so frequently exhibited by contemporary Sinologists' translations. From a preliminary reading of the relevant excerpts, Loretta E. Kim asserts that Malan attained at least an intermediate level of comprehension of both Manchu and Mongolian. Rita Kuzder shows that his knowledge of Tibetan was well-grounded:

Malan made excellent use of the manuscripts entrusted to him by Csoma de Kőrös, which he studied for forty years (the journey undertaken by these manuscripts is narrated in the same volume by Gyula Paczolay and Lauren F. Pfister). Focusing on Malan's translations from the *Mahābhārata*, James M. Hegarty highlights some clear limitations in Malan's grasp of Sanskrit. However, Hegarty's stress is less on linguistic than on hermeneutical shortcomings. For example, the frequent use of half-verses rather than of full sentences raises serious issues. Ultimately, concludes Hegarty, the *Notes on Proverbs* are a polyglot assemblage of "analogous" texts, the mutual intelligibility of which is assumed on the basis of both linguistic and theological preconceptions.

Lauren F. Pfister is the only contributor who offers a specifically theological evaluation of Malan's method and project. He notes that Malan's emphasis on "the Oriental and Eastern Christian traditions" (p. 99), notably on their liturgical aspects, might have been a way to distance himself from the debate on Anglo-Catholicism that marked his time. At the same time, continues Pfister, his cross-cultural openness made him engage with non-Christian cultures and religions in a much more audacious way than might have been expected from his conservative Anglican commitments. Building on Pfister's remarks, I would even suggest that, in the end, his stress on the universality of "Wisdom" produced the contour for a specific pneumatology. The Preface to *Original Notes on the Book of Proverbs* testifies to this:

> We cannot study the best of those ancient children of the East, without feeling drawn towards them. […] Best of all, we often feel lost in admiration of the earnestness of some of them "in seeking after God if haply they might find Him." Wherein they, who were without Revelation, often put us Christians, who have it, to shame. […] Surely if prophets of old "who were taught of God," were but "lights shining in a dark place" among the chosen nation of the Jews, such men as Manu, Lao-tsze, Confucius, Meng-tsze, Zoroaster, and others, must have been set for lamps in the deeper gloom of heathenism. (Preface, xii)

The reading of this volume of essays does confirm that S. C. Malan's project was suffering from severe hermeneutical weaknesses: our compiler-antiquarian was far too often amalgamating sources and quotes, taking the latter out of context, or truncating sentences and statements. And yet—beyond the admiration that such a feast of scholarship continues to inspire—part of this scholarly project's original inspiration remains of much value: wisdom traditions—and, among

them, Asian traditions—deal with the sustainability and intentionality of human communities. Bringing them together is akin to re-appreciating and re-interpreting them according to the challenges proper to the place and time of those who engage in such cross-hermeneutics. Ultimately, "Wisdom" deals with questions of life and death: in times of crisis, drastic decisions may be called for, and the future of the community relies on the wisdom of those called by tradition or by necessity to decide on a course of action. The wisdom of these decision-makers is nurtured by the wisdom corpus that fashioned their training and mindset. Today, our apprehension of the world is being reformulated through the interpretative resources offered by the other cultures, worldviews, and creeds—and this operation happens simultaneously for all participants in the exchange. In this perspective, wisdom resources are reshaped, and their content as well as their relevancy are being discovered and challenged throughout the process of exchange and interpretation. S. C. Malan was an early witness to and actor of such commitments. The contributors of this volume should be thanked for having unveiled a neglected episode of our cross-cultural history.

Benoît VERMANDER

Fudan University
Shanghai

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 21: 201–3 (print version)
Published online November 4, 2022; in print February 2023

Ambrose Mong. *Christianity in the Modern World: A Study of Religion in a Pluralistic Society*. Cambridge: James Clarke and Co., 2022. 214 pp., paperback, £25.00 / $38.00 / €37.50, ISBN 9780227177624.

Readers may be familiar with a number of Ambrose Mong's other works. However, they should be aware that this is certainly not his best. Over the last few years, he has been a prolific author, but the pace at which he produces work shows itself in a lack of depth and analysis that a longer and slower gestation for this book may have given.

The book is presented as usable as a textbook, and it would seem most directed at Roman Catholic seminarians, or perhaps laypeople or others interested in contemporary Catholic thought (3). Mong places particular emphasis in several chapters on the thought of Pope Emeritus Benedict XVI, aka Joseph Ratzinger, and Mong wishes to portray Ratzinger as, perhaps, a more progressive thinker than the typical representation. Moreover, the whole work is marked by what seems to be Catholic apologetics towards the issues discussed, presenting a wide, even ambitious array of topics to address the position of Christianity in a modern and diverse world.

Chapter one discusses "Monotheism and Polytheism," and while it is excellent to see Mong addressing this from a global perspective with particular interest in his own Chinese context, the chapter is also marked, like all the others, with signs of the rushed writing. As such, not just simply flimsy analysis and reporting of dubious errors from classical sources without critical comment occur, but also some quite serious mistakes of fact appear throughout the book—my copy is marked with various instances of "no" or exclamation marks in the margins. It would be pedantic to pick up every error, but one odd claim is that Christianity provides an "attraction" by balancing both monotheism and polytheism in its trinitarian formulation, which appears neither to match Christianity's own internal claims about itself, nor really recognize the distinctiveness of many of those traditions often labelled as polytheism. It does mark the distinctive theological and apologetic tone of the book that attempts to always highlight at least

certain forms of Christianity as the highpoint of the world's religious life as this book understands it.

In the other chapters, Mong addresses what he terms the "Dialectic of Tolerance" in chapter two, the "Idiosyncrasies of Syncretism" in chapter three, then chapter four gives a "Sociological Perspective," chapter five takes on the "Challenge of Secularism," and the "Challenges of Religious Pluralism" are addressed in chapter six, before the final chapter explores the "Global Ethic." While, in the Foreword it is suggested that this "is not a book of Christian theology, but more a social scientific reflection on the author's Christian identity and relationships" within "a multi-religious society" (ix), I would have to, as noted above, disagree, seeing the theological apologetics center stage. Certainly, Mong does address a good number of scholars coming from social scientific backgrounds and Weber, Durkheim, Habermas, and others are addressed along the way; the chapters frame them, though, entirely in relation to how they are objects of reflection from a Christian standpoint. Indeed, Mong is generally on firmer ground when he addresses the theological questions than in relation to his grasp of the social scientific issues and debates. There are certainly both insights and clear discussions in these chapters, but often matters are oversimplified such that it verges on distortion. If I picked up just two issues, one of them is the way he places secularism, modern scientific rationalism, and modern human rights as products of the Western world, even as products of a particular Greco-Christian fusion, in a way that divorces them from the wider global conversation in which they emerged. China, in particular, was a key part of this, alongside the Islamic world. The other point is in chapter 6 where Mong seems to suggest that the inclusivist attitude of Vatican II is a complete about face from a biblical and Christian tradition of exclusivism, which not only puts him on the defensive to explain the stance he takes, but also distorts much that had gone before. Not only are both exclusivist and inclusivist trends clear in both sources, it could even be argued that the main thrust of the biblical text and the theological tradition (as opposed to an ecclesial tradition, which Mong may be drawing on) shows a greater tendency to inclusivism, and even gives grounds to found pluralist theologies of religious diversity.

In sum, while there are strengths to this book and some good discussions, I could not recommend it for the main task Mong writes it for as a textbook. Its numerous errors of fact and often dubious analysis mar what could have been an excellent book if it had been executed better. It may be hoped that Mong will, in future, prioritize

quality over quantity in his writing, especially in any work of such ambitious scope and covering as many themes as this.

Paul HEDGES
SRP, RSIS
Nanyang Technological University
Singapore

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 21: 205–8 (print version)
Published online November 8, 2022; in print February 2023

Paul S. Chung. *The Social Scientific Study of Religion: A Method for Constructive Theology*. Cambridge: James Clarke and Co., 2022. 256 pp., paperback, £22.50 / $34.00 / €33.75, ISBN 9780227177655.

Sociological or social scientific inquiry is a formative part of comparative religion. However, its role in comparative theology remains peripheral. Analysis and comparison of theological concepts and sacred texts are the predominant methods of leading comparative theologians, such as Keith Ward, Robert C. Neville, Francis X. Clooney, and James L. Fredericks. Whether taking a confessional (Clooney and Fredericks) or a philosophical approach (Ward and Neville), the social structure behind the ideas and doctrines of the religious traditions involved is largely unexplored. In his new book *The Social Scientific Study of Religion: A Method for Constructive Theology*, Paul S. Chung aims to fill this gap by inquiring into the intersection between comparative religion and constructive theology.

While Clooney has cautioned against the confusion of comparative theology with comparative religion,[1] Chung believes that the latter's non-realist, sociological method can create a new terrain for the former. He intends to indicate the interplay between them and to demonstrate how sociological investigation can unlock a new dimension for philosophical reflection on religion, a dimension that reveals the sociological aspect of comparative theology and the theological aspect of comparative religion. This forms the basis of Chung's fusion of social scientific study and constructive theology in a comparative framework, which aims to investigate the close affinity between religious discourse and material interests.

Chung's inquiry is theoretically sophisticated and well-informed. It engages the most important and relevant theorists and undertakes in-depth analyses and critiques of them. However, the detailed discussion occasionally obscures the central question and hence disrupts the continuity of the main argument. This seems to compel Chung to take a

[1] Francis X. Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 12.

zig-zag path towards his new terrain. Despite all its intricacies, a coherent line of thought is nonetheless identifiable.

Beginning his inquiry by studying the religions in the Axial Age, Chung first synthesizes Weber's theory of social stratification with Marx's dialectical analysis of capitalism as well as Foucault's body politic and discourse theory. Based on this synthesis, he argues that a sociology of religion needs to scrutinize the power relations between religion and society. Husserl's phenomenology of life-world further points to the necessity of a post-metaphysical theory of comparative religion that makes comparative theology aware of the extra-textual dimension of religious discourse and critical of the control of the dominant system in religion and society over the experience of ordinary people.

At the same time, Foucault's archaeology indicates the discontinuities in the history of thought and exposes the power relations that inform the knowledge system. Normative ideas are not natural knowledge, but hegemonic discourses produced through institutionalization. Hence, Chung argues that the task of a constructive theology of comparative religion is to recover the subjugated meanings and rehabilitate *parrhesia* (free speech) with anamnestic rationality. According to Peter L. Berger and Thomas Luckmann's theory of social construction of reality, this task requires constructive theology to cut across naïve realism by adopting the "method of phenomenological analysis of everyday life" (118), which helps it uncover the "elective affinity between religious discourse, material interests, and power relations" in the comparative study of religious texts (140). In the light of Schleiermacher's feeling of absolute dependence, which Berger had taken seriously, Chung further suggests that constructive theology needs to approach religious discourses and doctrines critically in connection with their underlying historical and social experience of the *totaliter aliter* (wholly other).

Chung concludes his discussion by drawing on Jon Paul Sydnor's comparative study of Schleiermacher and the Hindu philosopher Ramanuja. Following Sydnor's, Chung demonstrates how a social scientific framework enables comparative theology to explicate the embeddedness of religious discourse in social reality and human agency. This social scientific approach that has been informing comparative religion inspires comparative theology to be constructed "in a sociological and hermeneutical frame of reference" (218). This kind of constructive comparative theology explores truth and meaning "in terms of suspension, critical reflection, analysis and synthesis for emancipation" (225).

It challenges what Weber called the "iron cage" and recognizes the religious voice that has been excluded, victimized, and forgotten.

The Social Scientific Study of Religion is an original and highly informative book, in which Chung eloquently explores new vistas for comparative theology by developing the thought of some of the greatest philosophers and sociologists in the modern world. However, it requires considerable background knowledge to identify its contributions to comparative theology. Throughout the book, Chung gives no clue about how his study can complement the current research in comparative theology that, as he has hinted in his arguments, mainly takes a commentarial or interpretive approach. This is quite unfortunate, for in some sense, it is an implicit methodological critique of Clooney and the Boston Confucians. If Chung spelt this out more explicitly, it would stir up a constructive debate among theologians and religious scholars who undertake comparative research.

In a similar vein, Chung has not located his study in a wider research background in his book. This lends the work an air of detachment, which should not be the case. His fusion of comparative theology with comparative religion and his ethical orientation has rendered the confessional identity of comparative theologians relatively insignificant. This position is closer to Ward and Neville than Clooney and Fredericks. More importantly, it is possible that the product of comparative theology in this approach is, as in Sydnor's case, neither Hindu nor Christian but a fusion of them or, in a word, "comparative" per se. Nonetheless, this disagreement with Clooney remains opaque in Chung's account, for he focuses on the dialogue with sociology and phenomenology rather than with his fellow comparative theologians.

Chung's quest for the sociological horizons of constructive theology is generally valid, and his arguments are, for the most part, convincing. However, he may need to discuss Heidegger in more detail. He briefly reviews how Heidegger developed his concept of *Dasein* by critically utilizing Husserl's phenomenological notion of consciousness (121–22), but he does not go on to examine Heidegger's critique of Husserl's process of bracketing. Heidegger had questioned the very possibility of cutting off one's own prejudice and judgment in studying an object. Since Husserl's method serves as the backbone of Chung's thesis, he should have detailed his critique of Heidegger.

I would recommend this book to scholars and researchers who partake in comparative studies of religion or interreligious dialogue. *The Social Scientific Study of Religion* has put forward the sociological aspect of constructive theology, which has long been overlooked in com-

parative theology, and vigorously argued for its significance. As the book has left open the question of how to construct such a comparative theology, it calls for comparative theologians to apply its proposal. However, non-specialists may encounter some uneasiness in grasping the main arguments and ideas of the book because its language is quite condensed. It is possible that Chung's target readers are mainly academic theologians and professional religious scholars specializing in comparative studies.

As a final note, the title of this book may cause some confusion. Readers may expect the book to comprise a study of religion with empirical methods, which is something like Brill's multivolume *Research in the Social Scientific Study of Religion*. Of course, we need not employ a narrow definition of science and limit social scientific studies to empirical methods. Nonetheless, "sociological investigation" may be a better alternative to "social scientific study" in terms of clarity, for the book mainly draws on social theories and approaches constructive theology from a sociological and hermeneutical perspective.

Bryan K. M. Mok 莫介文
The Chinese University of Hong Kong

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 21: 209–16 (print version)
Published online December 28, 2022; in print February 2023

You Bin. *Meditations on the Birth of Christ: Reflections for Advent in the Context of Chinese Culture*. Translated by Johan Ferreira. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2021. 156 pp., paperback, US$17.00/£15.00/AU$27.00, ISBN 9781725298552.

Over the past two decades, You Bin 游斌, professor of religious studies at Beijing's Minzu University, has developed comparative approaches in the study of Hebrew, Christian, and Chinese traditions. Having dedicated much of his research career to introducing the Hebrew Bible and Jewish culture to Chinese readerships,[1] he has in recent years promoted, with others, the project of Scriptural Reasoning with selected Chinese classics added to what in the 1990s was conceived by Peter Ochs et al. as an inter-scriptural reading practice among Jewish, Christian, and Muslim theologians and biblical scholars. Since 2017, he has authored a series of Chinese catechisms and devotional writings for a wider audience that draw on Christian as well as Chinese textual and intellectual histories.

One work published in this latter genre—in Chinese in 2019,[2] and in English translation in 2021—is You's Advent devotional *Meditations on the Birth of Christ: Reflections for Advent in the Context of Chinese Culture.* The English subtitle does not appear in the Chinese version. Instead, the subtitle of *Shengdan moxiang* 聖誕默想 is an English rendering of the main title; it reads, *Meditations on the Birthing of Christ*. Each subtitle highlights a significant aspect of the book's thematic overall. The English "Reflections" point to the inclusion of Chinese (con)textual situatedness or allusion and explicit reference to Chinese

---

[1] Confer You Bin 游斌, *Xibolai Shengjing daolun* 希伯來聖經導論 [Introduction to Hebrew Bible] (Shanghai: Shanghai Joint Publishing, 2015); *Shengshu yu shengmin: Gudai Yiselie de lishi jiyi yu zuqun goujian* 聖書與聖民：古代以色列的歷史記憶與族群構建 [Holy Book and Hole People: Historical Memory and Ethnic Construction in Ancient Israel] (Beijing: China Religious Culture Publisher, 2011); *Xibolai Shengjing de wenben, lishi yu sixiang shijie* 希伯來聖經的文本、歷史與思想世界 [The Literary, Historical and Thought World of the Hebrew Bible: An Introduction] (Beijing: China Religious Culture Publisher, 2007).

[2] You Bin 游斌, *Shengdan moxiang* 聖誕默想 [Meditations on the Birthing of Christ] (Beijing: China Religious Culture Publisher, 2019).

sources across the 21 Advent meditations, while in the Chinese version, the subtitle translating *Shengdan* 聖誕, "holy birth," as "*Birthing* of Christ" announces the *Meditations*' central theme of the ongoing "birth" of Christ in the heart and life of Jesus' disciples. The present review relates these two aspects of the work and closes with a glance at You's vision of intercultural theology, questions of comparison, and the struggle of *naming* contemporary processes of Chinese theologizing.

Throughout this brief volume, You revisits four interpretive approaches to the biblical setting of Bethlehem as a "delivery room" for Jesus' character and divine presence within the human "heart" (*xin* 心), "life" (*shenghuo* 生活), "society" (*shehui* 社會), and humans' natural surroundings (nature, or the natural world) "*zhouwei de ziran wanwu* 周圍的自然萬物" (*Shengdan moxiang*, p. 21; translated here as "universe"[3]). The salvation the author admonishes Christians to welcome into their lives through communing with God and cultivating integrity by internalizing the Matthean (and Lukan) Beatitudes begins internally and works its way outward, from a person's mind to the world, similar in one way to the prescribed course of Confucian good governance, beginning with the furtherance of one's "knowledge," practicing "sincerity" in one's thinking, and "rectifying" one's own heart, so as to move eventually to the peaceful rule of all under heaven.[4] The work is also structured thematically by five attitudes prominent throughout the chapters, spiritual states in which Christians experience Advent, awaiting Jesus the Savior with the New Testament witnesses: joy (with the expectant Mary); peace (with Simeon); submission (with Mary); preparation (with John the Baptist), and ministry (with Anna)—*xile* 喜樂, *ping'an* 平安, *shunfu* 順服, *yubei* 預備 and *shifeng* 侍奉 (*Shengdan moxiang*, p. 22). The three parts, containing 6, 7, and 8 chapters, respectively,[5] culminate in the author's extended meditation on the "Eight Blessings" (*ba fu* 八福) of the Sermon on the Mount, which have

---

[3] You, *Meditations*, xii.

[4] Confer Legge's translation of "*xin zheng er hou shen xiu, shen xiu er hou jia qi, jia qi er hou guo zhi, guo zhi er hou tian xia ping* 心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平" as: "Their hearts being rectified, their persons were cultivated. Their persons being cultivated, their families were regulated. Their families being regulated, their states were rightly governed. Their states being rightly governed, the whole kingdom was made tranquil and happy." See: *Liji* 禮記, *Da Xue* 大學, *Chinese Text Project*, accessed December 19, 2022, https://ctext.org/liji/da-xue.

[5] Part I, "Christ Is Born into History" (*Jidu sheng zai lishi zhi zhong* 基督生在歷史之中); Part II, "Christ Is Born into the World" (*Jidu sheng zai shijie zhi zhong* 基督生在世界之中); and Part III, "Christ is Born into Us" (*Jidu sheng zai women limian* 基督生在我們裏面). You, *Shengdan moxiang*, 1–2.

traditionally played an important role in the Chinese Church. Notably, You refers to the Beatitudes as "*ba zhengdao* 八正道" (*Shengdan mo xiang*, p. 22): "the Beatitudes are the [eightfold path] of the Christian life to the Son of God" (p. 83). The translator obliterates the Buddhist reference by translating "八正道" of the original into "eight paths" (ibid.), which weakens the interreligious allusions and cross-cultural referencing the author in his capacity as comparativist, biblical scholar, and advocate of Scriptural Reasoning in a Chinese context would presumably be keen to highlight.

While throughout the volume references to Christian tradition outnumber direct quotations of Chinese classical and other Chinese sources, You draws on Chinese culture to inspire his Advent meditations in other ways. Writers of the church tradition and Christian mystics feature prominently in the repertoire of quoted passages, including quotations from the Apostolic Fathers, Augustine, Cyprian, Anselm, Origen, Tertullian, Cyril of Jerusalem, Irenaeus, Saint Benedict, John of the Cross, Bonaventure, Gregory of Nyssa, Brother Lawrence, Thérèse of Lisieux, and others. Among the Chinese names quoted are Laozi 老子, Kongzi 孔子, Mengzi 孟子, Zhangzai 張載, Zhuxi 朱子, and the twentieth-century philosopher Feng Youlan 馮友蘭. Beyond this scanter assemblage, however, the author alludes to Chinese cultural motifs in his treatment of Jesus' humanity, for example, pondering the "human-like freedom of will" of the Son of God, who submitted to his Father's will (p. 63). Here You mentions Jesus' experience of *xi nu ai le* 喜怒哀樂 (*Shengdan moxiang*, p. 108), the four human emotions expressed in a well-known Chinese idiom found, for example, in the *Doctrine of the Mean*.[6] This Chinese phrase is a shorthand for the spectrum of human emotional experiences (different from the four temperaments of Greek tradition).

When You Bin writes about Jesus' disciples following his example in doing God's will and living out Christian virtues such as meekness, he describes this mode of living as "a kind of life that follows the course of nature" (p. 95, *ye shi yang cheng yi zhong shun qi ziran de rensheng* 也是養成一種順其自然的人生; *Shengdan moxiang*, p. 158), a formulation echoing the Daoist virtue of submitting to a given course. A famous admonition in the *Inner Chapters* of the Zhuangzi 莊子 thus calls on rulers to "allow all things to take their natural course" (*shun*

[6] Confer Legge's translation of "*xi nu ai le* 喜怒哀樂" as: "pleasure, anger, sorrow, or joy." See *Liji* 禮記, *Zhong Yong* 中庸, *Chinese Text Project*, accessed December 19, 2022, https://ctext.org/liji/zhong-yong.

wu ziran 順物自然).[7] Elsewhere You touches on the importance of unfettered living and submission in the Christian life and Chinese tradition alike:

> [A]t every moment of life, we are not burdened by what we have, nor are we saddened by what we do not have. This is the so-called way of smoothness promoted in ancient Chinese philosophy. We conform to everything God has arranged for our lives. We believe that God is completely in control over everyone and everything. In this way, we can achieve a truly peaceful life. (p. 126)[8]

Closely related to this focus on peace, the author mentions "unity" and the "harmonious" Christian life throughout the text, such as in his meditation on the sixth Beatitude: "What is seeing? In the Bible, seeing implies ownership. To see God is to possess God. It means harmony between humanity and God" (p. 115). In the Chinese version, this reads, "*xiang rong gong qi* 相融共契" (*Shengdan moxiang*, p. 189). This phrase for harmony is not the *hexie* 和諧 of "harmonious society" invoked ad nauseum in official jargon during the Hu-Wen era, but suggests active collaboration and a restoration of original intimacy between God and his people. "Harmony" is mentioned over 30 times in the English *Meditations* translated from the Chinese *hexie* 和諧, "*tai he* 太和" (*Shengdan moxiang*, p. 212; "ultimate harmony," p. 128), and other Chinese expressions. The meditation on "Peacemakers," chapter 20, entitled "*shi ren hemu de ren* 使人和睦的人" (those who bring harmony), is the longest chapter. Highlighting the role of Christian disci-

---

[7] Confer Legge's translation of "Let your mind find its enjoyment in pure simplicity; blend yourself with [the primary] ether in idle indifference; *allow all things to take their natural course*; and admit no personal or selfish consideration—do this and the world will be governed" as: "*ru you xin yu dan, he qi yu mo, shun wu ziran, er wu rong si yan, er tianxia zhi yi* 汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣." See: *Zhuangzi* 莊子, *Inner Chapters* / *Nei Pian* 內篇, *The Normal Course for Rulers and Kings* / *Ying Di Wang* 應帝王, *Chinese Text Project*, accessed December 17, 2022, https://ctext.org/zhuangzi/normal-course-for-rulers-and-kings; emphasis mine. See also: Burton Watson, *The Complete Works of Zhuangzi* (New York: Columbia University Press, 2013): "Let your mind wander in simplicity, blend your spirit with the vastness, *follow along with things the way they are*, and make no room for personal views—then the world will be governed," p. 56; emphasis mine.

[8] You, *Shengdan moxiang*, 207–8. There are some omissions (the series preface is not included in the English version, for example), other additions (David F. Ford's foreword in the English book, for example), and several minor changes between the Chinese and English versions. In many cases, the choice for adjustments in favor of a smoother English rendering are clear. Here, the original cites a Chinese phrase in quotation marks, while the translation reads, "in Chinese ancient philosophy."

ples as peacemakers, You writes: "When we notice the word 'harmony' in the Bible, we should realize that it is the same word as 'peace' and 'reconciliation'" (p. 120), and:

> with peace from above, we become ambassadors in this world to transmit peace through our lives, working to realize that original harmonious relationship between God and humanity, between the sexes, and between humanity and the natural environment (p. 123).

The author's high view of ethics in Christian spirituality is evident throughout the *Meditations*: personal integrity, interpersonal ethics, and dutiful care and preservation of nature are shown as central to Christian discipleship. This does not mean that an ethicized religion is promoted to the exclusion of spiritual depth and union with God. Rather, the two aspects—fellowship with God and righteous living—are understood as intrinsically related. The Eastern Christian notion of *theosis* ("making divine"), moreover, is expressed in several chapters, variously as "union of human nature with divinity" (p. 95), "shar[ing] in God's nature" (p. 77), or "union between heaven and earth" as represented by the church (p. 42).

The other aspect—the importance of the "birthing" of the life of Christ in his followers—is depicted most compellingly in the final eight meditations on the Beatitudes. Christ's life taking shape in his church and individual disciples is an ongoing process; the life of following God's commands is a progression of continuous "giving birth" and "being birthed"—Christ-likeness taking shape in those who have accepted God's gift of salvation. Here, the author compares Christians to Mary, a welcome change to an otherwise more traditionally gendered Christian meditation. The trinity, which You mentions explicitly throughout the volume—with references to *perichoresis*[9] and other theological concepts—is depicted as overwhelmingly male. Although the author honors different Orthodox and other Christian traditions, there is no allusion to the femininity of the Holy Spirit, for example. Instead in the *Meditations*, the "mother" is the church (as in Catholic tradition)—and she is also a "bride."

The author's conclusion beautifully sums up the birthing process on which the *Meditations* center:

---

[9] A theological term describing the relationship among the persons of the trinity.

> The essence of Christmas is birthing. We are born in Christ and Christ will be born in us. … Only after Christ is born within our birth will he live his life within us, and thus the mystery of Christmas will fulfill its mission…. The advent of Christ and the entire Christmas period, with birthing as the core, remind us to welcome the ever-birthing God and to nourish the life of Christ within us. As the ancient church father Origen said, "He who is begotten by God is always blessed. For I will not say that the righteous man is begotten just once by God, but that he is always begotten in each good act in which God begets the righteous man." (p. 138)

Unlike its English translation, the *Shengdan moxiang* along with You Bin's other non-academic works prepared for Christian instruction—*The Ten Commandments: A Chinese Catechism*; *The Lord's Prayer: A Chinese Catechism*; *Christian Liturgy: A Christian Catechism*; and *The Apostle's Creed: A Chinese* Catechism—contain You's introduction to the series, entitled, "*Jidujiao Zhongguo hua huhuan 'da shenxue' yishi* 基督教中國化呼喚'大神學'意識" (Sinicizing Christianity: A Conscious Call for "Greater Theology").[10] It should be noted that You Bin in this introduction to his Chinese catechism series situates his own intercultural theologizing in the context of Three-Self Protestant Church theology, some of whose theologians or collaborators appear as advisers to the series, including well-known Nanjing theologians and Mainland Chinese scholars of Christianity such as Chen Yongtao 陳永濤. In an English version of the introduction, the late K. H. Ting's 丁光訓 theological construction[11] features prominently.

In addition to You's good relations with Three-Self Protestant churches and seminaries and, perhaps more importantly for his context, his professional standing in Chinese academia as a scholar and educator promoting the establishment of Chinese biblical studies (*Shengjing xue* 聖經學) as a recognized academic discipline, You's program pursues a dialogue between Christianity and Chinese culture that looks beyond the settings of church and academia to understand the role of Christianity within contemporary Chinese life in cultural terms. In this aspect, his initiatives are also descendants of the Christian intellectual pursuits of earlier generations of Sino-Christian theologians and the by now well documented Cultural Christians (*wenhua Jidutu* 文化基督徒) of

---

[10] Confer You, *Shengdan moxiang*, 3–18.

[11] Confer Philip Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007).

the 1990s. You Bin's project, however, seeks direct contact and interaction with the church, in this case the officially sanctioned Protestant Church. As such, his intercultural theologizing has a fixed point of reference, but his comparative concerns reach beyond this point. While the cross-denominational flavor of his work (which is also evident in the *Meditations*) is in some ways a nod to Three-Self post-denominationalism, in other ways it clearly highlights and appreciates the distinct contours and textures of Latin, Greek, Orthodox, Catholic, or Reformed traditions, rather than blending them into uniformity.

Further, "intercultural theolog[izing]," as You Bin proposes it,[12] by its very definition requires a method of cultural comparison. But on what grounds may cultural traditions of meaning-making be legitimately compared? Some thinkers propose discarding the idea of cultural identity in favor of a notion of cultural resources regarded as common to all in a world in which cultures are constantly intermingling, synthesizing, and in flux.[13] Others might view cultural incommensurability as a "fallacy."[14] But these explanations belong to the realms of philosophy and literary criticism. In theology, cultural comparativists must consider the religious needs of practitioners and what is already happening in communities of lived religion. Such is the contribution that You Bin's intercultural theologizing in different projects beyond the academy seeks to make.

One may take issue with the formulation *Zhongguo hua* 中國化,[15] which for political and other reasons is so prominent in Three-Self

---

[12] You Bin, "General Introduction to *The Series of Chinese Catechisms*," forthcoming in English translation.

[13] Confer François Jullien, *Es gibt keine kulturelle Identität: Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur*, translated from the French by Erwin Landrichter (Berlin: Suhrkamp, 2017). Jullien's philosophical program overall, as I understand it, deals with the idea of detour (détour) and return, that is, a return to one's known cultural terminological rationales after journeying into those of other cultures to better question one's cultural presuppositions. This exercise is theologically meaningful, too. For this reason, intercultural theology is more than an exercise in contextualization, but a dialogue that theologically nourishes, critiques, and challenges all of its participants.

[14] Confer Zhang Longxi, "The Fallacy of Cultural Incommensurability," in *Unexpected Affinities: Reading Across Cultures* (Toronto: University of Toronto Press, 2016), 1–26.

[15] China's five official religions—Buddhism, Taoism, Islam, Protestantism, and Catholicism—are called on to comply with the official dogma of "Chinasizing" (*Zhongguo hua* 中國化) their religious institutions through ideological alignment with current PRC religious policy. In the Christian churches, the mandated disassociation

publications—and which You Bin also uses. This term was often translated into English as "Sinicization"; however, Three-Self publications in English have recently begun—somewhat misleadingly—rendering *Zhongguo hua* "contextualization." Yang Fenggang 楊鳳崗 accurately points out that "Sinicization" should properly be understood as "*Han hua* 漢化" and that it is a mistranslation of *Zhongguo hua*, which has political connotations in the PRC: this is seen, as he points out, in the clear directive that the recognized religions, including even indigenous Daoism, must *Zhongguo hua* (Chinasize).[16]

The conversation about theological contextualizing and its terminological scaffolding in the Chinese context is important as it relates to the question of how to name the incarnation itself, the event Christians celebrate in the "holy birth." It goes to the heart, too, of the many divisions that are plaguing expressions of Chinese Christianity today. You Bin's *Meditations* suggest that the survival of Christianity is not merely a question of politics—although it is certainly that, too—but a question of textual, religious, and ethnic *culture*, and that this Bethlehem, too, can be cultivated to await the birth of its redemption toward peace.

Naomi THURSTON

The Chinese University of Hong Kong

from foreign influence is sometimes expressed as the need to overcome the Western imperialism of the old missionary influences.

[16] Confer Yang Fenggang, "Sinicization or Chinafication? Cultural Assimilation vs. Political Domestication of Christianity in China and Beyond," *The Sinicization of Chinese Religions: From Above and Below* (Leiden: Brill, 2021), 16–43.

ORDER FORM FOR *CHING FENG* AND BOOKS PUBLISHED OR DISTRIBUTED BY THE CHRISTIAN STUDY CENTRE ON CHINESE RELIGION & CULTURE

Parties who wish to subscribe to the new series of *Ching Feng* and/or to order our publications, please complete this form and return it to The Chinese University of Hong Kong Press (address: The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong; tel.: 3943-9800; fax: 2603-7355; email: cup@cuhk.edu.hk) together with a crossed check or a bank draft made payable to "The Chinese University of Hong Kong." Please note that the following listed prices in US$ do not include mail postage. Please add US$6 per book for postage and handling if you order one or two books. Please add US$3 per book for the third book and subsequent books. Please refer to the front matter for the rates of subscription to *Ching Feng*.

CONTACT PERSON: Rev. / Prof. / Dr. / Mr. / Miss * _____

INSTITUTION: _____

DELIVERY TO: _____

INVOICE ADDRESS (if different): _____

_____ E-MAIL: _____

CHECK NO. (if applicable): _____ DATE OF ORDER: _____

* Circle where appropriate.

Publication Details	$ / Unit	Qty. Ordered
Ching Feng, New Series Subscription beginning with Volume ____, Number(s) ____	Please refer to the front matter for the rates	
Ching Feng, New Series	Please refer to the front matter for the rates	
Volume 1, Number 1 □		
Volume 1, Number 2 □		
Volume 2, Numbers 1–2 □		
Volume 3, Numbers 1–2 □		
Volume 5, Number 2 □		
Volume 6, Number 1 □		
Volume 6, Number 2 □		
Volume 7, Numbers 1–2 □		
Volume 8, Numbers 1–2 □		
Volume 9, Numbers 1–2 □		
Volume 10, Numbers 1–2 □		
Volume 11, Number 1 □		
Volume 11, Number 2 □		
Volume 12, Numbers 1–2 □		
Volume 13, Numbers 1–2 □		
Volume 14, Numbers 1–2 □		
Volume 15, Numbers 1–2 □		
Volume 16, Numbers 1–2 □		
Volume 16, Supplementary Issue □		
Volume 17, Numbers 1–2 □		
Volume 18, Numbers 1–2 □		
Volume 19, Numbers 1–2 □		
Volume 20, Numbers 1–2 □		
Volume 21, Numbers 1–2 □		

Out of stock: Volume 4, Number 1, Number 2; Volume 5, Number 1

For more book information, please visit http://www.csccrc.org/

Logos & Pneuma
Chinese Journal of Theology
No. 56, Spring 2022

Between Nature and *Zizai*: A Meditation on Sino-Christian Theology

Theme Editor: Tseng Shao Kai

From the Editor's Desk — Tseng Shao Kai
Revisiting Augustine's Theory of Will in *Ad Simplicianum* I.2 — He Teng
Natural Contemplation and Symbolism Redux: The Hidden Context of Thomas Merton's Asian Journey — Xu Xiaoyan
Kant's View on Grace Revisited: In Response to John Hare's Idea of "Moral Gap" — Chen Jie
Time, History and Eternity: On Kant's *The End of All Things* — Liu Fengjuan
On the Way of the Unity of Ontology and Theology in Heidegger's Ontotheology: From the Perspective of "Beingness" — Gan Congying
Self-Affirmation and Self-Negation: An Analysis on the Ontologica Disagreements between Christianity and Confucianism in Mou Zongsan's Criticism of Kierkegaard — Tam Ka Pok

Thought and Society

A Study on the Theological Value of "Religion" in Barth's Two *Römerbriefkommentare*: "Religion" as "Symbol" and "Negative Truth" — Zheng Jialu
Phenomenology of Voice: Keywords in Levinas's Posthumous Manuscripts — Liu Wenjin
Epistemology in Apologetics — Zhang Hua, Jorge Luis G. Rodríguez
The Argument from Evil Cannot Be Justified: A Modal Skepticism Approach — Feng Shuyi
Witness from the Edge: The Anonymous Commentary on Deuteronomy in Paris, BnF, NAL 1740 and Carolingian Exegesis — Liu Yin

Reviews and Responses

Reconsidering Religious Diversity: A Critique of Lai Pan-chiu's *Divergent Religious Paths to Convergent End? Perspectives of Religious Studies and Sino-Christian Theology* — Gu Rouyan

This journal is published by the **Institute of Sino-Christian Studies** in Hong Kong.
For more information, please visit: http://www.iscs.org.hk
Past issues of this journal are online: http://repository.lib.cuhk.edu.hk/en/item/cuhk-475760

Logos & Pneuma
Chinese Journal of Theology
No. 57, Autumn 2022

TRUST: SINO-CHRISTIAN THEOLOGY "IN-BETWEEN" AND A PRELIMINARY MULTIDISCIPLINARY STUDY

Theme Editor: Thomas Xutong QU

From the Editor's Desk

Trust: Sino-Christian Theology "In-Between" and a Preliminary Multidisciplinary Study: An Introduction — Thomas Xutong QU

From Infant Attachment to God Belief: Rethinking Factors of Trust Underlying the Psychological Origin and Developmental Processes of Religious Belief — JIANG Xiaoming

The Marginal Governance on Religion and the Evolution of Hierarchical Governmental Trust: A Practical Sociology Research in *Zhuo* City, Northern *Jiangsu*, China — XIAO Yunze

Trust and the Window towards Transcendence in the Modern World: A Socio-Theological Examination of the Possibility of Crossing "the Fiery Brook of Relativization" — QIAN Xuesong

THOUGHT AND SOCIETY

Jewish, or Christian? A New Perspective on the Peshitta of Isaiah — CHEN Zhan

Catholicism and the *Wangchuan* People's Integration in the *Jiangnan* Area of China — ZHANG Yiwen

On the Role of Analogy in Kant's Discourse on the Cognition of God — ZHOU Xiaolong

Poverty, Pandemic and the Way of Salvation: Based on the Investigation of the Three Governance Approaches in Hegel's Philosophy of Right — WANG Siyuan

The Influence of Jurisprudence on Dietrich Bonhoeffer's Theology and His Hidden Response to Carl Schmitt — Jason T. S. LAM

REVIEWS AND RESPONSES

God-Man Relation as the *Aidagara* of the Pain of God: A Response to KITAMORI Kazoh's *Theology of the Pain of God* — Andrew Ka Pok TAM

This journal is published by the **Institute of Sino-Christian Studies** in Hong Kong.
For more information, please visit: http://www.iscs.org.hk
Past issues of this journal are online: http://repository.lib.cuhk.edu.hk/en/item/cuhk-475760

《景風》稿例

為鼓勵更多專研基督教與中國宗教文化之華語學者與海外學者交流，《景風》現接受以英語或漢語撰寫之專文。凡與中國基督教、中國宗教及文化、基督教與亞洲宗教及文化之間的對話等領域相關之評論文章、書評、論文摘要或學術動態，均可投稿。

所有專文都會以匿名的方式評審。本社在發出收稿通知後，約需三至四個月時間進行評審。

以中文書寫的專文，連同注腳，須在 8,000 至 20,000 字以內（包括注腳）。作者須提交書面聲明，確認其文章從未以中英文發表，並且沒有任何其他機構同時考慮出版。

專文稿件請以電腦打字（MS Word 格式為佳），並以電郵方式遞交。文章宜使用注腳而非章節附注。

作者須另頁列明專文之中英文標題、作者之中英文（或英語音譯）全名、工作機構、通訊地址以及電郵地址。並請提供專文之中英文摘要各一篇（每篇約 100 字）以及中英文關鍵詞。

除中文書名號及其他有別於英文標點符號的用法之外，注釋格式基本上按 *The Chicago Manual of Style* (17th edition) 推薦的樣式。請作者使用注腳和書目的形式，並於第一次注解時提供參考專文或專書的詳細資料（中文注腳格式見本社網頁：http://www.csccrc.org/note_tc.php）。

作者會在專文刊出之前收到 PDF 格式之排版校對稿。

獲《景風》發表的專文版權歸基督教中國宗教文化研究社所有。作者可以在其他出版物使用其發表的專文，惟必須事先得到本社之許可，以及在出版物上注明《景風》為原出處。若作者轉載任何受版權保護之材料，必須自行向版權擁有者申請授權。作者可獲贈一期《景風》贈閱本。

獲《景風》發表的專文並不代表本社或《景風》編委之立場。專文所表達的意見以及所描述事實的準確性，為各作者之責任。

投稿、意見交流及公務信函請寄：香港沙田香港中文大學梁銶琚樓，文化及宗教研究系，《景風》副主編德詩婷教授收（Prof. Naomi Thurston, naomielainethurston@cuhk.edu.hk, chingfeng@csccrc.org）。

Notes for Contributors

In order to encourage exchange of ideas and research findings between Chinese scholarship and international scholarship in Christianity and Chinese religions, the New Series of *Ching Feng* accepts original research articles in English as well as in Chinese. The editors also welcome review articles or book reviews, dissertation abstracts, and academic news that are related to the areas of Chinese Christianity, Chinese religions and culture, and dialogue between Christianity and Asian religions and cultures.

All articles are anonymously peer-reviewed. After they are notified of the receipt of their submissions, authors should allow three to four months for a review.

Research or review articles, including notes, should be between 5,000–15,000 words in length for English and 8,000–20,000 words in length for Chinese. Authors are required to submit a written declaration that their articles have not been previously published in English or Chinese and are not concurrently being considered for publication elsewhere.

The editors accept manuscripts in softcopy sent as e-mail attachments, and strongly prefer MS Word format. Articles should be annotated with footnotes, not endnotes.

The title of the article, the author's name, institutional affiliation, mailing address and e-mail address should be provided on a separate page before the article. An abstract of around 100 words should be included on another page. If possible, a bilingual version of the above information is preferred.

Documentation should conform to the style recommended in *The Chicago Manual of Style* (17th edition). Authors are strongly encouraged to use the system of "notes and bibliography"; full details should be provided in a first note. Whenever appropriate, Chinese and other Asian proper names and terms should be provided, together with romanization, for the first occurrence; the *pinyin* system should be used for Chinese names and terms.

Contributors will receive a typeset proof (as PDF file) before their articles are published.

It is a condition of publication in *Ching Feng* that authors assign copyright to the Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture. Authors may use their published articles elsewhere, provided that prior permission of the Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture is obtained and that *Ching Feng* is acknowledged as the original place of publication. Authors are responsible for obtaining permission to reproduce any copyrighted material from other sources. Authors of articles are entitled complimentary copy of one issue.

Articles in *Ching Feng* represent neither the views of the Study Centre nor those of its editors. Responsibility for opinions expressed therein and for the accuracy of facts rests with the individual authors.

Contributions, exchanges, and business correspondence please address to the associate editor of *Ching Feng*, Professor Naomi Thurston, Department of Cultural and Religious Studies, K. K. Leung Building, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong (email: naomielainethurston@cuhk.edu.hk, chingfeng@csccrc.org).

Ching Feng *A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture*

New Series, Volume 21, Numbers 1–2

The 10th International Young Scholars' Symposium on "Christianity and Chinese Society and Culture"

1 夏娃的詛咒——清末時新小說的基督教治纏足害表述 / **鄺智良**

19 「神」隱於市——晚清潮州的鄉村教堂與墟市空間 / **李柏樂**

53 吳經熊後期的自然法思想研究 / **程卯**

81 自立教會的教會自立——基督教九龍五旬節會的起源、成立與發展 / **戴觀豪**

Other Articles

107 福州西方差會教育對倪玉成家族及倪柝聲教會觀的影響 / **何子建**

155 教會學校在中國——上海守真學校的教育模式及宗教傳播(1903–1951) / **倪步曉**

Book Reviews

189 *Scottish Missions to China: Commemorating the Legacy of James Legge (1815–1897)* / **Wang Hui**

197 *Polyglot from the Far Side of the Moon: The Life and Works of Solomon Caesar Malan (1812–1894)* / **Benoît Vermander**

201 *Christianity in the Modern World: A Study of Religion in a Pluralistic Society* / **Paul Hedges**

205 *The Social Scientific Study of Religion: A Method for Constructive Theology* / **Bryan K. M. Mok**

209 *Meditations on the Birth of Christ: Reflections for Advent in the Context of Chinese Culture* / **Naomi Thurston**

基督教中國宗教文化研究社
CHRISTIAN STUDY CENTRE ON CHINESE RELIGION & CULTURE

ISSN 0009 4668