

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

本世紀二、三十年代基要派-自由派之爭與新教在華傳教事業

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	Article
Authors	Yao, Xi Yi
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-05 05:31:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167160

本世紀二、三十年代基要派—自由派之爭與 新教在華傳教事業

姚西伊(美國波士頓大學神學院博士候選人)

美國教會史學家Joel A. Carpenter曾經指出：「二十年代和三十年代初的基要派與現代派的爭論一般被看作是一場圍繞着[美國]國內問題的鬥爭，……然而其中最有爆炸性的問題之一實際上關係到新教教會的『對外政策』，也就是它們的海外傳教事業。基要派無論在美國還是在傳教工地都動員了起來。」¹這個現象在當時新教教會最大的傳教工地之一——中國，表現得尤其突出。二、三十年代在華西方新教傳教士群體不同程度地捲入了這場爭論，並且因此發生了大分化。另一方面，在北美的教會當中，在華傳教事業也是一個熱門話題。這場爭論不但給北美的教會以極大的衝擊，也深刻地影響了新教教會在華傳教運動和中國教會的發展。所以，瞭解和研究這場爭論，是理清本世紀二、三十年代中國基督教傳播和教會發展的來龍去脈的關鍵之一。基於這種認識，我將在本文中簡要回顧那段時期傳教士及北美教會中的基要派與自由派圍繞着在華傳教

1. Joel A. Carpenter, Introduction (導言), in Joel A. Carpenter編, *Modernism and Foreign Missions, Two Fundamentalist Protests*, New York, Garland Publishing, Inc., 1988。

事業發生的衝突，²檢討他們爭論的主要神學問題，評估這場爭論對新教在華傳教事業所帶來的衝擊，以及在中國基督教會中所產生的反響。

一、舊的傳教共識與二十年代中國的社會環境

有論者已經指出，在十九世紀下半期，西方新教傳教士們在傳教的側重點以及傳教的策略等方面已開始發生分歧。美國史學家柯保安(Paul Cohen)從中總結出兩種基本的傳教路線，並分別以戴德生和李提摩太為兩種路線的代表人物。³然而，我們也應當看到，直至二十世紀初年，這種傳教路線的不同並沒有造成傳教士陣營的全面分裂。大部分的傳教士和差會仍然在基本的傳教信息和傳佈這一信息的手段方面維持着共同的看法。傳教流派的分別仍未動搖傳教運動的總體團結。這正是有些教會史家所謂的「新教傳教的共識」(Protestant Mission Consensus)。⁴一九〇七年在上海召開的中華百周年紀念傳教大會(China Centenary Missionary Conference)可以說是這種「傳教共識」在中國的最後一次大規模的展示。

這次大會在致母國教會的信中，就傳教的本質和目標作了如下的宣示：「教會的差傳是為了以言行，借助一個活生生的和普遍存在的基督社會來向普天之下的萬民傳揚

2. 本文所使用的基要派與自由派的概念僅限於二十世紀初源自北美新教教會的那場神學大論爭。在當時的歷史條件下，前者又常被稱為保守派，而後者又被稱為現代派。

3. 參看Paul A. Cohen, *Missionary Approaches: Hudson Taylor and Timothy Richard*《傳教進路：戴德生與李提摩太》，Harvard University: Papers on China, Vol. II, 1957。

4. 參看Alan James Patterson, *The Loss of a Protestant Missionary Consensus: Foreign Missions and Fundamentalist - Modernist Conflict*《新教傳教共識的失落》，in Joel A. Carpenter and Wilbert R. Shenk編, *Earthen Vessels, American Evangelicals and Foreign Missions, 1880-1980*, Grand Rapids, MI, William B. Erdmans Publishing Company, 1990, 頁73-91。

神子人子和我主耶穌基督的福音，並使在基督中啟示的上帝的榮耀的知識照亮全世界。我們所期待的目標不僅僅是某個種族或個人靈魂的未來救贖，而且還包括宣傳一種當下的、有效的解決辦法，以驅散那籠罩着這世界的人類罪孽、痛苦和愚昧的黑暗。]」⁵從這段話中我們可以看出，福音的傳播依然是傳教的核心任務，但基督徒對此世的責任也得到承認；靈魂拯救與社會改造之間的平衡仍被微妙地維持着。此次會議的另一決議也指出：傳教的中心是「把福音帶給未曾福音化的千百萬民衆」。同時，「教育、醫療、和慈善機構是不可缺少的，……它們的傳福音目的必須經常得到強調。」⁶這就把傳福音和社會服務的關係講得十分清楚，即社會服務作為一種傳福音的辦法，必須服從於傳福音的大目標。

這些大會的與會者還通過另一項決議案表述了他們對《聖經》權威和其他神學與教義問題的共同觀點。該決議案稱：「本屆大會堅持《新舊約》為信仰與實踐的最高標準，堅定地堅持早期的使徒信仰。再者，在承認《使徒信經》與《尼希亞信經》充分表達了基督信仰的基本教義的同時，本屆會議不採用任何信經作為教會團結的基礎。……我們欣慰地看到我們在基督裏已經成為一體，宣講同一種永生的路，……(我們)在基督信仰的偉大教義方面是一體的；在宣講聖父、聖子、聖靈的愛方面是一體的；在我們見證罪與拯救，和我們對人類神聖救主的尊崇方面是一體的。」⁷這是一個相等典型和傳統的福音信仰表白。它以《聖經》的

5. *Records, China Centenary Missionary Conference* 《中華百周年紀念傳教大會紀錄》，Shanghai, Methodist Publishing House, 1907, 頁364。

6. 同上，頁548、550。

7. 同上，頁437-438。

權威為中心，確認了三位一體的上帝及其救贖。其實，恰如這段文字一再強調的，這正是當時大多數新教傳教士所接受，並且要帶給中國人民的一個基本信息。

基於這樣一種對基督福音真理的堅信不疑，傳教士們肯定了基督教對中國傳統宗教和文化的優越。一九〇七的傳教士大會曾通過一道致清政府的信。傳教士們在其中表達了他們對中國文化的立場：「我們高興地看到它們(基督教與中國文化)之間的一致之處，同時我們也不可避免地注意到基督的教訓與中華所流行的學說之間的區別。這些區別大都涉及上帝與人的關係，以及人對上帝的責任。……我們因此認為所有民族只有一位主和天父，我們都應對他效忠。」⁸可見，傳教士們承認非基督宗教中的正確因素，但他們最後的落腳點仍是基督教作為上帝啟示的宗教的最高地位。

這次大會能夠在傳教的目的和性質、基本的教義、以及對非基督宗教的態度等方面達成某種一致意見，這個事實本身即說明，直至本世紀初，所謂「新教傳教的共識」依然在華傳教士群體中存在着。大部分的傳教士仍然在重大問題上可以以一種聲音講話。實際上，傳教士及差會的團結是該次大會的主題之一。該會甚至通過決議，建議組建中華基督教聯盟，以期「促進和鼓勵協作的精神和實踐。」⁹

但是，我們也應當看到一九〇七年的大會上也有許多不協調的雜音。日後分裂了新教傳教士陣營的衝突的種子已經存在而且開始顯露出來。較為開放和較為保守的傳教士們不但圍繞着如何處理中國的祖先崇拜，而且就如何處

8. 同上，頁395-396。

9. 同上，頁719。

理福音佈道和社會事工的關係在會上都有過爭論。¹⁰這些爭論預示着「新教傳教的共識」日後的瓦解。這次大會既展現了傳教士當中現存的團結，又透露出潛在的矛盾。

新教傳教士群體中衝突的加劇與二十世紀初年中國社會形勢的巨大變化息息相關。一九一一年的辛亥革命後不久，中國陷入了內亂的狀態。中國人民在尋求擺脫列強干預，軍閥混戰的救恩之道。五四運動把當時西方各種世俗的思潮介紹入中國。中國的知識界和思想界正積極在西方的意識形態中找尋改造本國社會和文化的途徑。這種劇烈變動與新舊交替的形勢自然沒有逃過傳教士們的注意。一九〇七年大會的一位與會者指出：「我們正面臨着全新的社會條件。……今日的中國正面對着西方一些科學家非基督教和反基督教的態度。」¹¹另一位傳教士呼應這種看法說：「對我們基督教傳教士的工作潛在的危險並非拜偶像、迷信、祭祖乃至公開的抵抗，而是日益高漲的唯物主義與不可知論的浪潮。它們尤其易於被中國人的心靈所接受。」¹²這種新的社會環境促使部分傳教士們反思傳教神學，調整傳教的策略，加速了傳教士群體的分化。

二、基要派與自由派圍繞着在華傳教的爭論

一九〇七年的傳教大會並沒有給「新教傳教的共識」延生壽命，傳教士們不久便出現了土崩瓦解的跡象。

正如教會史學者Ernest R. Sandeen指出：由於與歐美神學發展的隔離等原因，「二十世紀初期，在華的傳教士，……十分可以理解地，也是可以預見地比其本國的基

10. 同上，頁540、614。

11. 同上，頁601。

12. 同上，頁490。

督徒保守。」¹³然而，這種情況很快就出現了變化。進化論、比較宗教學、《聖經》批評學，以及社會福音神學等都紛紛被介紹入中國。隨着中國社會形勢的變化，一些具有自由主義傾向的傳教士借助新的思潮開始重新思考舊的傳教模式，呼籲改造傳教的信息與方法。早在一九〇八年，一位來自蘇格蘭的傳教士W.M. Deans就曾寫到：「目前，舊的傳教方式已消失，而一個現代主義的時代已經來臨。」¹⁴他並且呼籲傳教士們反思他們的傳福音活動以及對待其他宗教的態度，更要向現代《聖經》批評學學習。他對當時形勢的估計也許有其誇大之處，但確實反映出某些傳教士神學立場的變化。這種變化引起了傳教士之中保守派的警覺和回應。在二十世紀的第一個十年內，進化論、比較宗教學和社會服務在傳教事業中的地位等問題已經在傳教士中間引起了爭論。至二十年代，隨着相當數量的新傳教士們自北美來到中國，這些爭論出現了日趨激烈的動向。這些新傳教士當中的不少人深受在北美方興未艾的自由派神學和社會福音的薰陶。他們的到來自然促進了自由派神學觀點在中國基督教界的影響。這使在華的老一輩以及較為保守的傳教士們日益感到不安。其中一位保守派傳教士對形勢作了如下的描述：「近年來，那些獻身傳教服務並受差會派遣的年青人……把現代主義帶了進來；結果很快發現在信仰以及(傳教)政策和方法上與我們這些多年從事傳教工作的人們格格不入……因而，我們感到有必要

13. Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism, British and American Millenarianism 1800-1930*《基要主義的根源：英國的和美國的千年主義，1800-1930》，Chicago, The University of Chicago Press, 1970, 頁249。

14. W.M. Deans, *The Problem of Modernism in Our Mission Work* (我們傳教工作中的現代主義問題)，載 *The Chinese Recorder*, May 1908, 頁260。

進行自衛，更要捍衛我們帶到中國來的信仰。] ¹⁵

與北美的基要派相呼應，在華傳教士當中的保守派也開始採取行動。一九二〇年的夏季，他們組成了中華聖經聯會(Bible Union of China)。這個組織很快成為凝聚保守派傳教士力量的主要機構。至一九二一年年底，該聯會據稱已擁有一千七百名成員，約佔當時在華新教傳教士總數的百分之二十。¹⁶其中，以來自內地會的傳教士所佔比例最大，其次為路德會和長老會的傳教士。該聯會自稱其目的是要保衛「《聖經》中啟示的拯救性真理。」¹⁷為此，它利用出版物來宣傳自己的立場和觀點，評判在傳教士和中國基督徒中流行的神學作品，並且遊說母國的各差會，要求它們「仔細檢查(傳教士)候選人的教義正統性。」¹⁸繼聖經聯會之後，中華基督徒基要派聯盟(Christian Fundamentalists League for China)和中華主日學協會(China Sunday School Union)等一些規模較小的基要派團體也紛紛出現。

從一九二〇年至一九二二年，W.H. Griffith Thomas/G.G. Trumbull/Melvin G. Kyle等主要來自北美的一些基要派著名人士先後來華訪問，並在一些保守派傳教士的集會上作演說，為正在傳教士中抬頭的基要主義運動推波助瀾。回到美國後，W.H. Griffith Thomas在某次北長老會的會議上就中國的傳教事業發表了一次演講。該演講羅列了當時在華新教傳教士中現代主義泛濫的種種表現，並對之

15. Correspondence (通訊), *The Chinese Recorder*, August 1924, 頁539。

16. Paul Hutchison, *The Conservative Reaction in China* (在華保守派的反擊), *The Journal of Religion*, July 1922, 頁346。

17. Paul A. Varg, *Missionaries, Chinese, and Diplomats: The American Protestant Missionary Movement in China, 1890-1952* (傳教士、中國人、與外交官：美國新教在華傳教運動，1890-1952), Princeton, Princeton University Press, 1958, 頁212。

18. Carpenter, (專言), 同前。

大加撻伐。他的發言在教會中哄動一時，且以《中國的現代主義》(*Modernism in China*)的書名出版發行。這部作品被認為是基要派向自由派傳教士輿論發難的「第一槍」和基要派清算傳教事業中的自由主義的經典作品之一。¹⁹

在南長老會中，基要派與自由派傳教士的第一次交鋒是圍繞着司徒雷登(John Leighton Stuart)展開的。司徒雷登在神學上傾向於自由主義和社會福音。他長期擔任燕京大學校長，是當時最有名望的教育傳教士之一。他的現代派神學，他對《聖經》的解釋，以及他開放性的辦學方針在《中國的現代主義》一書中多次遭到批判，也成為其他基要派人士不斷攻擊的目標。結果，司徒雷登不得被迫數次發表信仰告白，試圖辯明他的神學正統性。他還多次向他所屬的北美教會機構上訴，最後決定退出南長老會的傳教差會，以擺脫基要派的糾纏。在基要派看來，司徒雷登式的人物在在華傳教士群體中並不少見。一九二一年的一份基要派的報告宣稱：「據估計，在住華較大差會的七千傳教士中，有三千人屬於「現代派」。」²⁰這個估計的確切性雖然極難斷定，但的確反映出基要派心中的巨大威脅感。

面對基要派的挑戰，自由派傳教士們並沒有保持沉默。他們撰寫和發表了大量作品，把基要派描繪為一股分裂性和不寬容的勢力。一九二一年夏，受美國全國教會協會(Federal Council of Churches)、青年會等機構的邀請與贊助，著名的自由派神學家和傳道人富士迪(Harry Emerson Fosdick)來華訪問。

19. William R. Hutchison, *Errand to the World, American Protestant Thought and Foreign Missions* (《派向世界的使者，美國新教思想與海外傳教》), Chicago, The University of Chicago Press, 1993, 頁139。

20. Editorial(社論), *The Chinese Recorder*, December 1921, 頁806。

他看到「基要派對自由主義運動和新教主流的寬容精神構成了一個真正的威脅。」²¹與他此次中國之行的感受有關，他於次年五月在紐約發表了題為「基要派會得勝嗎？」的著名佈道，引起了基要派的強烈反彈。

整個二十年代，基要派與自由派之間的爭論時起時伏。自一九三〇年起，來自美國北浸會、公理會、長老會等教會的一批平信徒對中國、日本、印度和緬甸的新教傳教事業進行了系統的調研。其結果發表於一九三二年出版的《傳教事業的反思——平信徒對海外傳教的調查》(*Rethinking Missions – the Laymen's Foreign Missions Inquiry*) (簡稱《平信徒》報告)一書中。該書全面和清楚地闡述了平信徒中激進自由主義分子對當時傳教狀況的評價，主張以社會服務和與其他宗教的合作代替傳統的福音佈道工作。該報告一經問世，即招致基要派的猛烈抨擊。美國基要派的重要神學家J. Gresham Machen撰寫了題為〈現代主義與美國長老會海外傳教差會〉(*Modernism and the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.*)的長文。除攻擊傳教士當中的自由主義傾向外，他特別指摘了這分報告的神學觀點。中華聖經聯會也發表聲明，指摘該報告是「基督教傳教事業在現代所受到最明目張膽和最堅決的進攻。」²²

至三十年代後期，隨着中國國內形勢的變化和戰亂的蔓延，在華傳教士中基要派與現代派的神學爭論逐漸消退。然而，這場爭論已經給新教在華傳教事業以及中國教會的發展留下了不可磨滅的影響。爭論到底涉及哪些主要

21. Carpenter, 〈專言〉, 同前。

22. A Statement and a Criticism Regarding the Laymen's Foreign Mission Inquiry and Appraisal 〈對平信徒報告的聲明與批評〉, *The Chinese Recorder*, July 1933, 頁476。

的神學問題？對傳教和中國教會的神學思維帶來了什麼樣的衝擊？這便是我們下面要加以討論的。

三、變化的信息與不變的信息 如同在北美的爭論一樣，怎樣看待《聖經》的權威是傳教士中間最有爭議性的問題之一。保守的傳教士們擔心新興的聖經批評學「把那古老的聖書撕成碎片，」並且使它屈從於「人的觀念」。²³他們集結在聖經聯會的旗幟下，以捍衛「《聖經》的真理性」和對抗自由派聖經研究為己任。聖經聯會曾在一項聲明中這樣表達了他們的立場：「基督教傳教士們的信息既非來自人，也非跟從人。它在本質上是上帝自己的信息，人一分不能加，一分不能減。我們再次重申這樣一個事實，《新約》以毫無錯誤的清晰語言陳述了上帝的福音。這福音出自神子的權威，據斥它即是拒斥神子的權威。」²⁴這段話表達了基要派的一個基本信念：福音是上帝所啟示的，因此它的正確性不容置疑，它的文字的字面意義必須作為真理而接受。只有這種神啟而完全正確的福音才是基督信仰的準繩。這種無可妥協的立場使基要派把自由派的聖經解釋學視為洪水猛獸。

對自由派來說，現代聖經學「有助於真理的追求。」²⁵他們把《聖經》中包含的基本原則與《聖經》的經文區分開來，認為後者並非全部都是事實，其中有不少在現代人看來屬於錯誤的成分，已經為近現代科學的發現所否定。因此，他們主張不拘泥於《聖經》的字面意義，而應當透過《聖經》

23. 〈通訊〉，*The Chinese Recorder*，September 1930，頁591。

24. A Statement〈聲明〉，*The Chinese Recorder*，July 1933，頁477。

25. Brownell Gage，Why I Cannot Join the Bible Union?〈我為何不能加入聖經聯會？〉，*The Chinese Recorder*，January 1921，頁32。

的引導去體驗那活的信仰和聖靈的引領。作為對聖經聯會的批評的回應，耶魯在中國(Yale-in-China)的一位從事教育工作的傳教士Brownell Gage於一九二一年寫到：「最核心的東西並不在於口頭的信條，而在於與基督聯為一體的生活，以及協作實現他為人類所設的理想。……拯救的真理一定是活的經驗的一部分。……如果基督教是上帝的子民心中的一股活生生的、不斷成長的原則，如果基督教要以活的靈不斷地再詮釋來適應新的需要，那麼不要壓抑這靈便是極為重要的。」²⁶可見，自由派的傳教士們把基督信仰的核心和權威規範為一種基督徒的生活和體驗，而不是某些僵化的教義和固定的《聖經》經文。無怪乎有的傳教士宣稱，中國基督徒「應直接訴求於中國人對福音書中所描述的基督一生的體驗，而不是《聖經》的權威自身。」²⁷司徒雷登也曾在一九一九年於某次青年會會議的演說中表達過類似的觀點。他說：「權威的源泉是個人的宗教意識。《聖經》的權威存在於我們在自己的靈性生活中對它的價值的切身體驗。」²⁸換句話說，《聖經》的權威必得與當代人的實際經驗相結合，才成其為信仰的權威。在自由派的眼中，基要派的執着於古老的經文和僵死的教條實在是「愚昧」和「徒勞」的。²⁹

自由派對《聖經》的內容也作了許多再解釋。他們力圖依據目前的社會環境和需要，以及科學的發現把《聖經》中

26. 同上，頁31・34。

27. Lewis S.C. Smythe, *The Changing Missionary Message* (變化中的傳教信息), *The Chinese Recorder*, March 1929, 頁161。

28. 引自W.H. Griffith Thomas, *Modernism in China* (現代主義在中國), *Modernism and Foreign Missions*, 同前, 頁655。

29. Gage, 同前, 頁32; F.E.A. Shepherd, *The Modernist Position* (現代派立場), *The Chinese Recorder*, June 1921, 頁436。

的「啟示真理」改造為符合自然與社會現實的真理。結果，他們認為對童貞女生子和死後復活等奇蹟不應再盲目地信從，這些超自然的東西在一個科學昌盛的時代已失去現實意義，因而不復構成基督信仰的核心。在他們看來，上帝不再是一個超然的「完美的存在」，而是一個在我們中間的慈愛的父；他的行為並不「乖僻離奇」，而與自然法和人類理性相一致。³⁰

就基督論而言，自由派強調基督的人性而非神性，甚至以人性代替了神性。一九二九年，美國教會史學者 Lewis Smythe 在他對基督教在華傳教運動的一項研究中這樣描寫了基督論的變化：「對歷史的耶穌人格所體現的生活品格的興趣代替神子的救贖的犧牲成為新的重心。……耶穌被認為帶給我們一種社會理想，以重建一個新的、上帝所讚許的社會秩序。他最大程度地體現了這個理想，完全地展示了上帝的生命。他就是基督教的信息。」³¹在這種新的基督論裏，基督由三位一體中神秘的一個位格，演變為具有最高道德品格和社會理想的歷史人物。依據這種基督論，正因為基督實在只是一個偉大的歷史人物，所以，他與我們凡人之間「只有高低深淺的區別，而沒有不同本質的區別。」³²基督的理想與當今人類社會的某些革命思潮簡直不謀而合。有的傳教士甚至因此把耶穌說成孫中山和列寧式的革命者。³³

30. A.P. Kepler, *The Question of the Supernatural, A Symposium* (關於超自然的問題) (專題文集), CR, July 1921, 頁478。

31. Smythe, 同前, 頁161-162。

32. 引自Thomas, 同前, 頁653。

33. 引自J. Gresham Machen, *Modernism and the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the USA* (現代主義與美國長老會海外傳教差會), in *Modernism and Foreign Missions*, 同前, 頁106-109。

這些論調使基要派的傳教士們大感威脅。他們堅持《聖經》中的所有記載必須被當作事實而接受，福音作為啟示的宗教高於自然和理性。³⁴在他們看來，基督的神性與其生命中超自然的因素是基督信仰中至關重要的方面，決不可偏廢。美國南長老會的傳教士P.F. Price曾著文批駁自由派說：「道成肉身、無瑕的生命、救贖的死和復活都是一個完美整體的和諧的部分。拒絕其中的任何一部分都會損害他(基督)的神性和他的拯救的力量。」³⁵因此，基督的獨特性不能抹煞。「他與人不但有量的區別，也有質的區別。」³⁶基要派譴責現代派的新基督論「違背《聖經》、歷史、真理、良心和常識，傷害全體基督徒的神聖情感。它把神子耶穌基督從寶座上拉下來，盜去他的冠冕，使他淪為常人的水平。」³⁷基要派相信，現代派對基督的歪曲實際上「只能幫助人類靈魂的仇敵。」³⁸

雖然基要派與自由派在一系列的教義問題上存在着嚴重的對立，但身為傳教士，他們都關心一件事：他們要向中國人民傳佈什麼樣的信息？對自由派而言，那些自上古和中古傳下來的信息只有經過改造才可以適應迅速變化的中國社會，並與在華日益流行的西方各種世俗思想流派相競爭。³⁹誠如Deans所言：「為了適應新的需求和新的思想方式，我們必須重新思考我們介紹基督教的方法。」⁴⁰實際上，自由派不但改變了傳教的方法，而且更新了傳教的信

34. 參見Thomase Hutton, *Religion – Natural and Revealed*(自然與啟示的宗教), CR, August 1921, 頁574-575。

35. P.F. Price, *The Virgin Birth*(童貞女生子), CR, June 1931, 頁375。

36. Thomas, 同前, 頁654。

37. 引自Machen, 同前, 頁108。

38. 《通訊》, CR, September 1930, 頁591。

39. 參見Deans, 同前。

40. 同上, 頁261。

息。另一方面，基要派抱怨，自由派大大削弱和沖淡了福音的信息，結果造成傳教士們沒有獨特信息去傳佈的危險的局面。⁴¹他們認為，《聖經》中所包含的古老真理放之四海而皆准，俟諸萬世而不惑。誠如內地會北美助理幹事 Robert H. Glover 所言：「變化中的中國所首先需要的是那不變的基督的拯救性的信息。」⁴²不管社會的環境如何變動，福音的基本信息不能隨之變動。這種基要派的立場頗有以不變應萬變的氣概。

四、傳福音與社會參與 面對着中國社會中風起雲湧的革命運動和各種迫切的社會需要，許多傳教士深信，基督的福音只有通過把上帝之愛化為具體的社會服務和社會改造才可以顯示其在中國現實環境中的價值，才可以應付民族主義及其他社會潮流的挑戰，才可以為中國人民所接受。正是本着這種信念，自由派的傳教士們認為，以佈道和發行福音出版物為主要手段，以拯救靈魂為主要目的的單純的傳福音活動已顯得過於狹隘，無法適應當今複雜的社會條件。他們譴責「拯救少數奴隸的靈魂，同時卻有千百萬人被奴隸制的社會邪惡所壓抑」是一種不負責任的傳教模式。⁴³自由派轉而把傳教的重心轉移到廣泛的社會參與上來。為青年會工作的傳教士 W.D. Mills 提出，拯救「意味着滿足人的各種物質與靈性的需要。我們的任務因此即是協助在中國建設一個基督式的社會秩序。」⁴⁴

41. 參見 Thomas，同前，頁 657。

42. R.H. Glover, *Changing China and the Unchanging Message* (變化的中國與不變的信息), *China's Millions*, August 1929, 頁 117。

43. Sherwood Eddy, *The Social Gospel in China* (中國的社會福音), *CR*, February 1923, 頁 81。

44. 引自 *Present Aim of Christian Missions in China, A Symposium* (當前基督教在華傳教

這種社會福音式的傳教理念促使一些傳教士和差會縮少甚至放棄福音佈道上的投入，轉向建設教育和衛生事業，希圖以這種間接的渠道為基督贏得中國人的心。

基要派把自由派的這一重大轉變視為自由派背離基督差遣門徒傳福音的大使命的又一表現。基要派認為，中國的全部社會問題均來源於個人的罪性。因此，個人的改造是社會改造的前提，況且西方文明的某些成果並不符合福音的精神，把它們照搬到中國並不能解決當地的問題。⁴⁵正如聖經聯會所宣稱：「個人的新生」乃是《聖經》所啟示的「救贖性真理」，以及「基督教社會服務的基本前提」。⁴⁶換言之，宣講福音和拯救個人的靈魂仍然是基督教傳教的核心。自由派對社會服務和參與的鍾情將傳教的本質與手段本末倒置。其結果正如W.H. Griffith Thomas等人所抱怨的，「教育受到過分的重視，而傳福音卻沒有得到應有的關注。……完全世俗化的教育衝擠了傳福音的工作。」⁴⁷

在基要派看來，一個更危險的傾向是，許多教會創辦的機構，尤其是學校日趨世俗化，竟至於喪失了基督教的本色和傳福音的目的。Thomas認為：「如果教育與傳福音經常地結合在一起，那是沒有危險的。……但是，只辦教育而不傳福音卻只能給中國人帶來道德上的災難。」⁴⁸基要派嘆息，基督教在華的教育事業恰恰正沿着這條路滑下去。J.G. Machen對基督教在華傳教事業中自由派和社會福音派思潮流行的事實極為不滿。他批評說：「現代派的堡

事業的目標)(專題文集)，CR，December 1920，頁821。

45. 參見Thomas，同前，頁671。

46. The Bible Union of China, Tentative Statement(中華聖經聯會聲明草案)，CR，December 1920，頁868。

47. Thomas，同前，頁640-641。

48. 同上，頁642。

壘是學校。他們盤踞那裏，向中國基督徒與非基督徒的子女灌輸現代主義的基本原理。」⁴⁹結果，一些教會學校被貼上了「不信派」與「激進派」的溫床的標籤。⁵⁰

燕京大學常常被基要派挑出來當作現代派教育的典型。他們攻擊燕大變成了「東方反福音宣傳的一個重要來源」，而燕大校長司徒雷登應對此負責。⁵¹有些傳教士甚至呼籲他們的教會撤消對燕大的支持。基要派還宣稱，燕大的情況在整個在華傳教教育中並非例外。聖經聯會的主要領導人之一、美國南長老會的傳教士Hugh W. White在一九二四年抱怨說：「全中國竟至沒有一所學校，我們可以放心地送子女去就學。」⁵²難怪基要派把自由派對教會社會機構的關注與支配看作是對福音的莫大威脅。內地會駐北美總幹事Henry W. Frost曾說：「社會改革是好的，但不是福音。教育是好的，但不是福音。醫療工作是好的，但不是福音。的確，這些東西……可以毀掉福音。」⁵³這段文字道出了基要派對當時基督教社會服務和參與發展勢頭的擔心的主要原因。

面對基要派的進攻，自由派傳教士們為他們的教育和其他社會服務事業進行了辯護。他們辯稱，「當今生活中的許多問題和情況，《聖經》並沒有提供具體的教材」，因此，學校需要更廣泛的課程。⁵⁴只有這樣，教會教育才可

49. Machen，同前，頁89。

50. 同上；引自Yu-ming Shaw, *An American Missionary in China, John Leighton Stuart and Chinese - American Relations*《一個美國傳教士在中國，司徒雷登與中美關係》，Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, 頁85。

51. 參見Shaw, 同前，頁80。

52. 同上，頁86。

53. 引自Alvyn J. Austin, *Blessed Adversity: Henry W. Frost and the China Inland Mission*《有福的逆境：Henry W. Frost與中華內地會》，*Earthen Vessels*，同前，頁55。

54. *The Place of Religious Education in Mission Schools*《教會學校中宗教教育的地位》，*CR*，April 1920，頁248。

以「在基督徒的圈子外穩步地擴大影響。」⁵⁵金陵大學校長 Arthur J. Bowen 否認教會已經喪失了傳福音的目的。他指出：「教育和其他方面的成就使基督教受益。」⁵⁶正是基於這種認識，自由派人士把教育等社會服務項目視為最佳的傳福音策略。

處於二十年代的革命環境下，不少自由派傳教士在政治上同情俄國十月革命和中國的國民革命。他們左傾的政治態度同樣激怒了基要派人士。譬如，Machen 在他的著作中列舉了燕京大學某些西方教職員讚揚蘇俄政權的言論，並且特別抨擊長期擔任青年會駐東亞幹事，而且多次訪華的著名佈道家艾迪(Sherwood Eddy)的蘇俄之行，宣佈他是「一個出名的現代派、社會主義者……和蘇俄同情者。」⁵⁷顯然，基要派相信，神學上的現代主義與政治上的激進主義緊密相聯，前者必然導致後者。

五、基督信仰與非基督信仰 在華傳教士中自由派與基要派爭論的另一主要問題是基督教與非基督教之間的關係。由於自由派把基督看作為一個完美的人和傑出的宗教領袖，那麼下一個問題便是，與其他宗教的創始人或領袖相比，基督到底有何獨特性？基督是否還高於其他宗教領袖？或者說，基督福音是否還是唯一的真道？

在二十年代，隨着神學辯論的擴大與深入，一些自由派傳教士和神學家開始釐清和闡發自由派對此一問題的再思索。有的傳教士認為：「現在已無法堅持，在耶穌裏，我們擁有所有人可發現的道德與宗教真理的最終和最完美

55. 引自 Machen，同前，頁92。

56. 引自 Hutchison，同前，頁349。

57. Machen，同前，頁81。

的啟示。] ⁵⁸這種說法其實不但質疑福音是真理的獨一來源，也否認它是真理的至高標準。這種較為激進的看法終屬少數意見。而大多數的自由派教士則同意，基督教並非唯一含有真理的宗教。譬如，美國浸禮會傳教士 J.T. Proctor 認為，「上帝比他的話和他的世界更大。」 ⁵⁹換言之，基督福音並不能囊括上帝的一切意志與內涵。所以，上帝會通過包括非基督宗教在內的一切人類經驗向我們啟示。這樣，基督教就不再是唯一包含真理的傳統，而非基督宗教也就不再僅僅是敵對基督的異教。自由派因此十分重視「古往今來的一切人類經驗。」 ⁶⁰他們在這些經驗中找到了諸多相同之處。基督教的獨特性雖然未被完全否定，但被作了重新的解釋。在一九一九年對青年會會議的講話中，司圖雷登說：「假如啟示是永久和普世的，我們必須承認基督宗教並非唯一的宗教。它在質量、程度、目的、完整性方面是獨一無二的。……基督教是最完滿和最後的啟示，但與早期的各種啟示並無本質的不同。」 ⁶¹在此，基督福音的至高地位依然獲得肯定，但基督教與非基督宗教之間的關係不復是光明與黑暗的對立，而是完全的啟示與部分的啟示的互補和協作。把這種理論付諸實踐，自由派的傳教士們頗注意於在神學及實踐的層面上與其他宗教的信徒開展對話與合作。這種跨信仰間的對話成了自由派傳教模式的一大特點。自由派的傳教進路之所以被稱為「友善的」與「合作的」 ⁶²，其原因正在於此。執教於燕京大學

58. Smythe, 同前, 頁163。

59. J.T. Proctor, *The Question of the Supernatural, A Symposium* (關於超自然的問題) (專題文集), 同前, 頁473。

60. 引自Thomas, 同前, 頁664。

61. 同上, 頁653。

62. Smythe, 同前, 頁164。

的John L. Childs把基要派對其他宗教的敵視斥為宗教交流的障礙。他說：「我相信，我們會失去加入那極有意義的與中國非基督徒交通的機會。不管我們多麼開放和寬容，只要我們仍然自信擁有真理，我們的態度中無可避免地會潛藏着一種教條主義。我們會因此與和我們看法不同的人們產生隔閡。」⁶³這種立場在《平信徒報告》中得到了淋漓盡致的發揮。該報告把傳教士的任務重新規定為發掘其他宗教傳統中真善美的東西，並在社會服務和改革中與其他宗教達成並且維持合作的關係。這個結論是自由派的主張被推到極致的必然結果。

而在基要派看來，這類論調是對福音真理赤裸裸的背叛。他們針鋒相對地堅持基督福音的獨一真理性和其他宗教的錯誤。W.H. Griffith Thomas等人雖然有時也說「儒家有不少真善美的東西」之類的話，⁶⁴但是他們更多地強調基督信仰與非基督信仰之間的根本區別。依他們之見，非基督宗教中的某些良好的因素並不能改變一個基本的事實：所有非基督宗教都屬於異教世界，都在本質上與福音相悖逆。基於這種信念，Thomas在他的〈中國的現代主義〉一文中對自由派的立場展開了批判。他認為：「（《聖經》）中的另一段經文告訴我們他（基督）來作的另一件事：「上帝的兒子顯現出來，為要除滅魔鬼的作為」；而我卻極少聽到基督教那些與儒教和佛教對立的特點。」⁶⁵他還引用了一位在華傳教士的話說：「現在到處有人在大談社會服務……佛教的原則、儒家的倫理，我們必須警惕魔鬼扮

63. 同上，頁162。

64. Thomas，同前，頁656。

65. 同上。

作光明的天使溜進我們中間。」⁶⁶這些言辭的背後是一種兩分的世界觀。它把世界看作是上帝與魔鬼對峙的戰場，而非基督宗教被劃入魔鬼的陣營。

因此，我們也就不難理解，當基要派人士得知燕京大學宗教學院的兩位教授於一九二五年的復活節主日參加了一個有儒家、道家和佛教人士與會的不同宗教信仰的聚會，他們的反映是如此地強烈。美國費城的《主日學時報》(*The Sunday School Times*)譴責這個事件是「可悲的叛教。」⁶⁷對基要派來說，這類「叛教」在一九三二年的《平信徒報告》中終於達到了登峰造極的程度。聖經聯會發表聲明抨擊該報告敦促傳教士們與其他宗教人士加強溝通和團結的作法，並且表白自己的觀點說：「我們希望申明我們毫不動搖……的信念，即只有一位「未知的上帝」，我們要將他向那些在蒙昧中崇拜的人們宣示；……許多無可爭辯的事實已經證明福音把人從罪的捆綁下解救出來，淨化他們的生命，以及借革除陳規陋習為社會帶來無限福祉的力量。我們堅決否認報告中所包含的這一種看法，即，異教並非東方腐敗的習俗與社會的根源，基督教也沒有帶來什麼福祉。」⁶⁸顯然，這段話把非基督宗教與愚昧和腐敗聯繫起來，把基督教當作光明與進步的唯一源泉。基要派立場的必然結論只能如一位內地會傳教士所言：「只有一個宗教可以拯救一個民族，即是以基督為核心的宗教。沒有基督，中國就沒有希望。」⁶⁹因此，中國的唯一出路在於皈依基督教，

66. 同上，頁660。

67. 引自Shaw，同前，頁86。

68. A Statement(聲明)，同前，頁477。

69. J.H. Ritson, Points from the Diamond Jubilee Addresses at Brighton(布萊頓鑽石大慶演說集要), *China's Millions*, August 1925, 頁123。

而不是各宗教之間的對話與合作。

六、基要派與自由派之爭對新教在華傳教事業以及中國教會的影響

我們看到，傳教士中基要派與自由派之爭代表了兩種極其不同的傳教理念。這兩種理念的種子其實早在十九世紀已經存在。我們已經提到，十九世紀中期以後，在華傳教士群體中已經出現了以戴德生為代表的福音派傾向與以李提摩太為代表的自由派傾向的分化。⁷⁰但這種分化和摩擦並未強烈到足以衝破「新教傳教的共識」的大框架的程度。到了二十世紀初，隨着西方新神學被介紹入中國，在社會形勢的巨大變化的刺激下，這兩種不同的傳教傾向的分歧逐漸強化和明顯，最後在基要派與自由派的大辯論中達到白熱化，而瓦解了傳教士群體的相對團結。從此，基要派與自由派已不能宣揚同「一條永生的路」，前者力主堅持「古老的福音」，而後者則要對福音加以現代解釋；他們已無法共同維持傳福音與社會參與之間的平衡，基要派與自由派各偏重一方；他們已不能維繫對中國文化一種既友善又批評的傳統的評價，基要派強調非基督文化的陰暗面，而自由派則力求福音與中國文化融和。

這場辯論促使兩種不同的傳教模式逐漸定了型。一方面，自由派或社會福音派的模式以一種整全的拯救觀和地上神國觀為基礎，把傳教的重心由福音的宣講轉到福音在社會改造和服務中的實踐上來。另一方面，基要派和福音派的模式則以一種對基督交付的大使命的簡單信仰和對基督再來的熱切期盼為出發點，致力於將福音盡快地傳遍中

70. 參見Cohen，同前。

華。在二、三十年代中國的傳教舞台上，這兩大傳教進路的對比相當強烈。在那些年代裏，教會舉辦的教育和醫療事業有了顯著的增長。同時，以內地會為先鋒的福音派傳教組織卻依然將大部分的精力投入福音化運動之中。

正當基要派與自由派的爭論愈演愈烈之際，《教務雜誌》這類主流的傳教機構曾極力試圖維持和拯救舊的傳教士群體的團結。《教務雜誌》一再呼籲傳教士們要集中精力於「使人們瞭解基督的主要工作」，並且反對各種「不寬容」的作法。⁷¹但是，這些努力對挽救新教傳教共識的瓦解可以說是回天乏術。當一九二二年基督教全國協進會成立之時，內地會亦曾加入。然而五年之後，它發覺越來越無法容忍該協會日益明顯的自由主義傾向，最後終於退出。內地會對這一決定所作的解釋是：「鑒於目前思想和語言的混亂模糊狀態，本會的幹事與理事會誠懇決定重申我們對基督信仰的堅定的保守派與福音派的解釋。」⁷²作為新教在華的最大差會，內地會的這一舉動清楚地表明新教在華的傳教事業的分裂已極難彌合。

這種分化也影響到中國教會。捲入這場爭論的傳教士們極為關心正在成長中的中國教會會從他們那裏領受到什麼樣的信念，以及中國教會今後的走向。譬如，聖經聯盟的部分成員把該聯盟成立的原因解釋為「一種對所謂新學說對中國基督徒心靈的影響的深切焦慮」，並且把該聯盟的目的說成是「向中國人民傳播《聖經》真理，同時警惕反《聖經》的理論。」⁷³在這種情況下，基要派與自由派的爭

71. Editorial: Christian Tolerance(社論：基督徒的寬容)，CR，August 1921，頁515-516。

72. 引自Austin，同前，頁68。

73. Aim of the Bible Union, A Symposium by Members(聖經聯會的目標)(全員研討會文集)，

論波及到中國教會也就不足為奇。在二、三十年代，許多中國教會的領袖和知識分子在《聖經》解釋學和基督論等問題上也產生了分裂與衝突。

中國教會中的自由派或現代派的主要基地在教會學校、基督教全國協進會、青年會，以及一些城市地區的教會之中。相當數量的自由派教會知識分子在海外留過學，受過西方自由主義和社會福音神學的薰陶。他們的一個基本信條是：「真理必須隨着時代的需要而變化。」⁷⁴面對社會上民族主義與非基督教運動的挑戰，趙紫宸、吳耀宗和吳雷川等人對基督教的信息作了多方面的調整。在他們手中，耶穌成為一個道德的典範，而上帝的國度成為一種社會與民族拯救的理想。其中有的人以後更轉向社會主義和馬克思主義，力圖把它們與基督的思想相結合。這些自由派的另一信念是：「中國需要一位本土的而非舶來的基督，中國需要一位團結而非分裂的基督。」⁷⁵他們是基督信仰本色化和教會合一運動背後的主要推動力量。

中國教會中的自由派不但是外國傳教士中基要派批判的靶子，也成為中國教會中基要派攻擊的目標。二、三十年代崛起的「小群」、「真耶穌教會」等所謂「自立教會」和奮興佈道家在神學上具有極強烈的基要主義的色彩。⁷⁶王明道是中國基要派最為有力的聲音之一。他對基督信仰的普

CR, December 1920, 頁867-868。

74. 吳雷川，《基督教與中國文化》，頁289。

75. C.Y. Cheng, *Problems of the Chinese Church* (中國教會的問題), Milton Stauffer編, *China: Her own Interpreter, Chapters by a Group of Nationals Interpreting the Christian Movement*, New York: Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1927, 頁114。

76. Daniel H. Bays在〈中國自立教會的成長, A1900-1937〉(The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937), Daniel H. Bays編, *Christianity in China, from the Eighteenth Century to the Present*, Stanford University Press, 1996)中對自立教會運動有簡要的論述。

世有效性和《聖經》的正確性堅信不疑，擁護前千禧年主義的世界觀和歷史觀，主張信徒應當把注意力集中於個人屬靈的生活而不是社會的改革。自從二十年代後期，王明道即在他的傳道生涯中對中國教會中有相當影響力的自由主義神學展開了持續而激烈的批判。他指摘自由派拋棄童貞女生子和死後復活等奇蹟的作法使基督徒失去了信仰的支柱。⁷⁷因此，他把自由派或現代派稱為「不信派」和「假師傅」，號召信眾不要與他們聯合。⁷⁸王明道的思想在中國教會中流傳甚廣，影響巨大。這種基要派的主張的影響所及不限於「自立教會」，而且在某些由傳教士建立的宗派教會中亦引起不少反響。一九二九年，包括一些長老會、浸禮會和門諾會在內的中國基要派和保守派教會組成了基督教會同盟(League of Christian Churches)。它的目標是「維護信仰的純淨性」以及「積極的傳福音」。⁷⁹

總之，基要派與自由派的爭論與分裂是二、三十年代中國教會史的一個重要方面。中國教會中所辯論的大部分神學問題與西方傳教士中爭論的問題相呼應，王明道等一些重要的中國教會領袖也常以基要主義與自由主義的對峙來理解當時教會發展的不同趨勢。這場紛爭對中國新教教會神學的發展產生了深遠的影響。可以說，它是日後中國教會中的主要神學流派的源頭之一。

結束語 基要派與自由派圍繞在華傳教事業而進行的鬥爭及其造成的後果至今仍未得到學術界應有的重視。就北美學說界來說，它一般被當作北美教會中基要派

77. 王明道，〈我們是為了信仰〉，《五十年來》，香港，頁26。

78. 同上，頁32、80。

79. 參見League of Christian Churches(基督教會同盟)，CR，March 1930，頁192-193。

與自由派爭論的一個次要的方面，有的學者甚至認為它只是自北美輸入中國的「舶來品」⁸⁰，其影響只限於外國傳教士內部，在中國教會的發展史上無足輕重。⁸¹而華人基督教學術界則對中國教會中基要主義與自由主義之爭關注較多，而對西方傳教士當中的爭論及其與中國教會的關係有所忽略。

我認為，這場論戰對瞭解無論當時北美的爭論，還是新教的傳教運動以及中國教會的發展均有十分重要的意義。在北美，它為基要派向自由派的攻勢提供了相當有分量的彈藥。在中國，這場衝突有自己歷史的根源，在當地的社會環境中演化，產生自己的特點，並對中國教會性格的形成發揮了重大作用。因此，圍繞着傳教事業的這場爭論不能被認為是北美教會中爭論的簡單複製。一個明顯的例證是，在北美引起激烈爭論的進化論與創造論的對立在中國基要派與自由派的爭論中並未成為主要的議題，而基督論卻一直是在中國的爭論的焦點。所以，本世紀二、三十年代基要主義與自由主義在西方傳教士以及中國教會中的衝突是當時中國基督教發展歷程中的一個有機組成部分，理應受到我們的重視。

80. 參見Lefferts A. Loetscher, *The Broadening Church*《擴大的教會》，Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1954, 頁104。

81. 參見George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*《基要主義與美國文化》，Oxford University Press, 1980, 頁167-168。

Blank Page

此頁為空白頁