



# 新教在华传教活动北移探析

李 浩  
栾晓光

(江西师范大学历史文化与旅游学院)

“基督教,在中国单指新教,又称耶稣教,它是16世纪时由天主教分裂出来的教派,故称新教,以示与天主教旧教的区别。”新教的创始人是德国维登堡大学教授马丁·路德。1807年新教传教士马礼逊来华传教,开启了新教来华传教的肇端;但较之植根于中国已达两个半世纪之久的天主教来说,当时的新教毕竟是初来者,由于恰逢清政府的闭关和禁教政策,其影响力及活动范围仅限于澳门、广州等地。但自此开始直至20世纪初新教在华活动明显北移,其对中国近代社会的影响力远远超过了早其200多年来华传教的天主教会。史学界有些学者将此称为新教在华传教活动北移现象,笔者谨围绕北移问题作一探析。

## 一、新教在华传教活动北移问题的提出

外国传教士来华传教并同时带来西方的文化,史学界一般的提法是“东来”或“东渐”,指的是西方传教士及文化来到或传播到东方的中国。但近年来有一些学者提出了新教在华活动还有一个北移问题。吴义雄教授提出:“五口通商取代广州独口通商,从而使中外关系进入一个新的时期后……新教在华活动的中心也渐渐由广州向北移动,上海变成新的传教中心”。笔者同意这一观点并认为,新教在华传教活动北移现象基本发生于1807年~1900年间,尤其是其中的1840~1900年间,所称的北移,也是将新教在华活动的1840~1900年阶段与之前的1807~1840年阶段相比较,或将1840~1900年阶段的后期(即1860~1900年)与前期(1840~1860年)相比较而得出的结论。

当然,提出新教在华活动北移问题,还因为相对而言,新教传教士的第一个来华者马礼逊1807年来华时已与早于其来华200余年的天主教传教士处于了不同的境地。1557年葡萄牙人获得明嘉靖帝批准在澳门交纳地租建屋居住后,传教士接踵而来,在澳门传教。“1601年1月4日,利玛窦偕庞迪我身穿儒服来到了北京城,他们受到明万历皇帝的优礼,在宣武门内赐屋居住,‘所需皆由朝廷供给,每阅四月,领赐银米,约合每月六至八金盾之数,足敷神甫们需用’”。利玛窦在晋京前已在华南共招收天主教徒一百多名。北京开教后,1603年已招收五百多名,1605年增至一千名,1608年增至约二千名,到1616年在北京和华南所招收的天主教徒共约二千五百名。如此发展至清雍正帝开始禁教之前的1705年,中国的天主教徒已达30万之众。马礼

逊1807年到达广州时便没有利玛窦幸运:当时中国唯一的与外国通商的口岸并不能公开传教。因此,马礼逊只能“作为广州外国商馆里来的‘新客’隐居在美国商馆里一年之久。后来的不少美英新教传教士也都是以广州外国商馆的‘新客’为掩护,潜居下来进行为当时清政府所不容许的传教活动”。因此,相对于天主教200年前直奔中国的政治中心北京并受到欢迎而言,新教以后如要在中国扩展与传播,便存在一个北移问题。而相形之下,天主教在华活动便不存在明显的北移问题。

## 二、新教在华活动北移的三方面原因

1. 清政府禁教的法令政策与传教士向“三亿不信仰上帝的人”传播“福音”的使命之矛盾与斗争是新教在华活动北移的基础性原因。

马礼逊开始踏上广州的土地时,他所面对的是清政府持续了几十年的禁教政策与法令:“1692年康熙帝曾经正式敕准可以传教,但是继位者雍正帝在1724年收回了这道敕令,因为他越来越怀疑外国传教士的活动动机。接着,中国基督教徒被勒令放弃信仰;外国传教士除任职于北京钦天监的以外,都被要求离开中国,天主教财产被没收,充作非宗教用途。在后来一百二十年间,基督教被官方定为异端,在中国人看来它与经常威胁皇朝安定的秘密会社很少差别”。禁止基督教的条款甚至写入了大清律(直到1870年才从大清律中删除)。雍正时,清政府规定除留京效力的传教士之外,其余各省教士俱安置澳门,令其附舶回国。可见,当时除澳门因葡萄牙人以欺骗方式租借,归葡人管辖因而仍准天主教公开传教外,其余中国各地是禁止传教的。自此直至1840年鸦片战争之前,新教传教士在华活动的地域基本限于澳门、广州等华南沿海一隅,并且在很大程度上还带有秘密性质;甚至在澳门,由于澳门的外国宗教势力毕竟以葡萄牙人支持的罗马天主教为主,新教传教士在此也只是暂时栖身。所以新教来华后40余年,活动受到了严格限制。到1840年,传教士增加到20人以上,代表六个不同的差会,接受洗礼的华人还不到100人。但恰恰是因为新教来华后40余年被限制在华南沿海狭小一隅,才有了其今后在华活动的北移问题。

上述境遇与新教传教士来华的使命形成了巨大的反差。《圣经》记载耶稣复活后要求他的11个门徒:“你们往普

天下去,传福音给万民听,信而受洗的必然得救,不信的必被定罪。”新教自16世纪产生以来即自称为传播上帝福音的使者,新教皈依者必须决心开始新生活,以引导他人皈依基督教。新教传教士巴乐满在鼓吹来华传教时说:“我为什么到中国?……原因之一是在那辽阔的土地上每天都有百万人在不信仰上帝的状态中死去。……另一个理由是因为中国生活着三亿不信仰上帝的人。啊!兄弟姐妹们,你们能够想象活着不信仰上帝吗?”而美国公理会差会在向中国派出第一个来华传教士裨治文时,给其的指示信即称:“终有一天,福音将在中华帝国获得胜利,它那众多的人民将归向基督。你要以此自勉,让那神圣的热情在你胸中燃烧,竭尽所能和坚忍不拔……”

很显然,以上两方面之矛盾与斗争是新教在华活动北移的基础性原因。

2. 清政府闭关锁国的政策与新教传教活动为西方列强在华政治经济利益服务的本质之矛盾与斗争是新教在华活动北移的深层次原因。

康熙二十二年,清朝平定台湾后曾开“海禁”,设澳门、漳州、宁波、云台山四口对外通商,并对外商减免商税以示“怀远”。但这一局部的开放并未长久贯彻下去,“乾隆二十二年(1757年),由于英国等殖民者在中国沿海进行种种非法活动,清政府传谕外国商人,从这年开始,只准在广州一口通商,不得再往厦门、宁波等地。此外,清政府又制定了很多限制外商的禁例,如外商不得在广东省城过冬,外商需听中国行商的管束,外商不得随意奴役中国人,外商不得在广州自由出入等等。同时也加强了对内地商人的限制……”“加税也是限制与西洋各国通商的办法之一……”。清政府这样的闭关锁国政策与西方业经资产阶级政治革命及工业革命的列强征服世界的强烈愿望是格格不入的,列强必然以各种手段(包括战争)来打破中国紧闭的关门,实现扩张的野心。扩张首先表现在政治、经济上,但“资本主义对世界的征服不仅表现在政治上的控制和经济上的掠夺,而且还表现在精神上的征服和文化的扩张……从一定意义上说,传教运动就是这种精神和文化扩张的表现形式之一。”无怪乎晚清洋务派大臣郭嵩焘一针见血地指出:“夷人之与中国交涉者,一曰商、二曰教、三曰兵,三者相倚以行而各异用……掘抑其教,必求以兵,胁之兵不得,商人助其费<sup>①</sup>。”对于西方列强政治、经济、文化三位一体扩张之关联,笔者认为应当看到以下两点:

(1) 新教在华传教活动从一开始就是在西方商人的资助下进行,并且自始至终地得益于西方商人的资助。资助并支持第一个新教来华传教士马礼逊的主要是在华经商的美国同孚洋行老板奥利芬。奥利芬并“极力鼓动美国公理会派遣传教士来华传教。他与公理会达成协议:凡愿意来华传教之人可以免费乘奥利芬洋行的商船并在中国免费居住洋行的房子一年,而且提供一应设备”<sup>②</sup>。同孚洋行曾为51位传教士及其家眷免费提供来华的船票,如裨治文、雅俾理、卫三畏和伯驾等人均得到过奥利芬等商人的全力支持。“在传教运动早期,向海外差会捐款的主要是虔信的教会成员,”

但“从19世纪末开始,伴随平信传教运动的兴起,大批商人、银行家和企业家成为主要捐款人……美国很多差会组织有大商人加入,如安得伍德打字机公司董事长约翰·安得伍德……纽约房地产商J. 埃德加·里格克利夫特……华盛顿特区一家百货公司的拥有者S.W. 伍德沃得……”又如:“1835年广州的英美商人和传教士曾组织马礼逊教育会,开办马礼逊学校,其资金完全来自在华商人的捐款……广学会的捐款名单上赫然列有美国上海同孚洋行经理希孟等美国商人的名字……<sup>③</sup>。”

与此相应,得到西方商人大力资助的新教传教士也不孚出资人所望,从各个方面为西方商人拓展在华的商业利益。P.S.斯托尔斯牧师曾经指出:“如果说我国的企业家们已经找到通往非洲、中国和印度的道路并得到大量回报的话,那是因为救世的先锋们(指传教士)已经在那里传播了福音,改变了当地人生活习惯,打破了他们的偏见,制造了对西方财富和娱乐的需求。”而美国女记者玛利·哈姆更是一针见血:“每一个传教士都是基督教国家制造商的推销员<sup>④</sup>。”毫无疑问,传教士传播的西方文化,介绍的西方习俗及观念,对中国市场向西方开放是有明显影响的;而传教士通过报刊等向西方介绍的中国地理人文及社会状况,对西方商人在华经商也大有裨益。而且,很多传教士作为先于政界与商业来华的“中国通”,利用他们对中国语言与习俗、政情的熟悉,直接参加了西方商人在华的经商活动,直接为商业回报而工作。如马礼逊曾担任过东印度公司的翻译,普鲁士传教士郭实腊曾受雇于大鸦片商查顿在中国沿海走私鸦片,并曾在福建泉州建立走私鸦片的秘密据点,“一次就使该商人净赚价值五万三千英磅的银元”<sup>⑤</sup>。

(2) 西方列强要打开中国的门户除了坚船利炮之外,十分重视精神、文化层面的进攻,也即十分重视传教士在华的作用。如马礼逊1816年随同阿美士德勋爵出使北京担任通译,李太郭……1842年被任命为美国驻广州第一任领事,郭实腊在鸦片战争期间最初担任英国通译,随后又担任舟山“地方行政长官”,后来他接替马礼逊的儿子担任香港英国当局的英文秘书,裨治文和伯驾1844年曾担任过美国谈判代表团的秘书,伯驾后来完全放弃了传教士的身份,而到外交界任美国的代办。迫使中国政府签定了中美《望厦条约》的美国公使顾盛事后给美国国会牧师塔斯廷写信称:“此次和中国的谈判,美国传教士特别是裨治文和伯驾所提供的服务,若非不可缺少,亦是最重要的。他们懂得中国语文的稀有资格,使他们能担任使团的翻译,他们对中国和中国人的了解,使他们成为无法估价的顾问<sup>⑥</sup>。”

而传教士们竭诚地为西方列强在华政治军事利益服务,也正是因为他们从自身的经历中认识到:只有依靠西方列强政府的大炮才能打开中国的门户,“才能使中国对基督开放”。所以,1834年当在广州的全体英侨联名呈英国国王书,要求英政府派军舰和军队到中国迫使清政府签约允许开放口岸经商时,由马礼逊倡办、裨治文主编的《中国丛报》便一再鼓吹西方对华采取强硬路线。裨治文并亲自撰文支持英侨上英王书,称:“我们认为任何对中国有所了解的人



……都会同意他们的主张 那就是,最好的办法,是采取果断措施……如果各国不能说服他,就强迫他走上一条与各国权利和他的义务更为一致的路线上来”<sup>⑦</sup>。1835年初,《中国丛报》更发出战争叫嚣,“根据中华帝国目前的态度,如果不使用武力,就没有一个政府可以与之保持体面的交往。”1836年2月,又刊文“倘若我们希望同中国缔结一项条约,就必须在刺刀尖下命令它这样做,用大炮的口径来增强辩论”<sup>⑧</sup>。

很显然,新教传教士为西方列强政治经济利益服务的深层次根源,也是新教在华活动北移的强大动力。

(3)传教士对广州等华南地区气候不适,以及广州等地自第一次鸦片战争以来民众便具有的较强的仇外情绪等,是新教在华活动北移的一般性原因。

### 三、新教在华活动北移现象的两个阶段

北移现象主要表现在1840~1900年时段,就其特点而言可划分为两个阶段:第一阶段大至为1840~1860年,特点是新教凭借第一次鸦片战争列强签订的《南京条约》中的五口通商条款,将活动由澳门、广州一隅扩展到东南沿海通商口岸,并形成以上海为活动中心的格局。第二阶段大至为1860~1900年,特点是新教凭借第二次鸦片战争列强签订的《天津条约》允许外国传教士深入中国内地传教的条款,进一步北移蔓延至全中国。同时更深地涉足晚清的政治、经济生活,形成了以上海为活动中心,以北京为工作重心的格局。至于1807~1840年这一阶段新教在华的活动,由于基本囿于澳门、广州一隅,尚无法北移,至多只能称为北移的前期。而1900年以后,因新教在之前已取得在中国各地传教的权力,因而不明显表现北移的特征。更由于该时期“中国与西方的直接联系加强,大批留学生先后回国,日本成为中国主要效仿对象”<sup>⑨</sup>,西方传教士在中国各大城市的活动相对黯然,对中国政治经济之影响也逐渐淡化,因而笔者不主张将之纳入新教在华活动北移中的阶段来研究。

#### (一)新教在华活动北移第一阶段(1840年~1860年)

1840年开始的第一次鸦片战争,列强强迫清政府签订了一系列不平等条约:自1841年中英《穿鼻草约》开放广州、割让香港,到1842年中英《南京条约》开放广州、厦门、福州、宁波、上海五口通商,再到1844年中美《望厦条约》赋予列强领事裁判权以及中法《黄埔条约》取消天主教传教禁令,使新教在中国的活动获得了前所未有的北移机会;因此,自1840~1860年新教在华活动完成了由澳门、广州一隅向以上海为中心的通商五口及东南沿海扩展的第一阶段。这一阶段新教北移的主要表现及特征是:

1. 大量的新教组织(差会)及一些著名的新教传教士活动向以上海为中心的东南沿海通商口岸转移。

如最早来华并以广州为长期活动地点的伦敦会和美部会分别将活动中心迁往广州、福州和厦门,美以美会重点放在福州,美国长老会重点放在宁波,美国浸礼会叔末士等将活动中心移往上海……而新来的差会则多将上海作为其首选地点。

与差会北移相应,大批有影响的新教传教士活动也明显北移。“从19世纪40年代中期开始。新教传教士中的重要人物大多流向上海。如伦敦会的麦都思、雒魏林、美魏茶,美国圣公会的主教文惠廉,美国南部浸信会的叔末士,以及后来在华传教士中有重要地位的慕维廉、艾约瑟、伟烈亚力、晏玛太等。美部会的神治文从1847年开始,也因修订《圣经》中译本而长期在上海居住”<sup>⑩</sup>。

2. 作为新教及英美商人在华喉舌的英文月刊《中国丛报》出版20年后,于1851年在广州终刊。“它的停刊标志着新教对华传教史的一个时代的结束”<sup>⑪</sup>,即新教在华活动局限于澳门、广州一隅或以澳门、广州为活动中心时代的结束。而自此以后,作为新教在华活动主要组织形式并对晚清近代化(即政治经济文化近代化)产生重大影响的广学会及其喉舌的中文版《万国公报》之产生及活动地只能在新教北移形成的新的活动中心上海,尽管这是在北移的第一阶段以后。

3. 在北移的这一阶段,新教在华传教方面收获并不大:“到1860年,基督教传教士从1844年的三十一人增加到一百余人,教徒从六人增加到二千人”<sup>⑫</sup>。和天主教传教士利玛窦在244年前的1616年招收的教徒2500人相比,这显然是一个大为逊色的数字。新教的这一阶段北移无疑处于艰难的发展之中,但人们绝不能简单地以教徒数量的增加来衡量新教北移的成败。他们“建立了一批教堂、医院和少量的初级学校,新闻、出版、办学和医疗等活动初具规模,为后来的发展提供了范例”<sup>⑬</sup>。不仅如此,他们中一些人参与了第一次鸦片战争列强对中国的侵略策划及强迫中国签订不平等条约的活动:如郭实腊与马儒翰从鸦片战争开始一直到签订《南京条约》,他们两人都是直接的参与者,而伯驾、神治文都是顾盛使团的重要成员,直接策划参与了中美《望厦条约》的签订。

#### (二)新教在华活动北移的第二阶段(1860~1900年)

1856年开始的第二次鸦片战争导致了中国与英、法、俄、美签订1858年的《天津条约》及1860年的《北京条约》。列强通过这些条约强迫清政府增开了包括北京的门户天津在内的11个口岸,允许外国传教士深入中国内地传教,并置产业、建教堂。如中英《天津条约》“第三款,大英钦差各等大员,及眷属可在京师,或长行居住,或随时往来,总候本国谕旨遵行;至京师租赁地基或房屋,作为大臣等员公馆,大清官员应协同劝办。雇觅夫役,毫无阻拦。待大英公馆眷属、随员人等,或有越礼欺凌等情,该犯由地方官从严惩办”<sup>⑭</sup>。“第八款,耶稣圣教及天主教原系为善之道,待人如己。自后凡有传授习学者,一体保护,其安分无过,中国官府不得苛待禁阻”<sup>⑮</sup>。天津的开放,意味着中国的政治中心北京的门户已向列强洞开,天主教、新教等已获准向中国内地传教的权力,这是一种传教士不再受中国政府管辖,而受其本国政府保护的传教的权力。“这不但标志着基督教在中国的局面发生了重大变化,而且它也标志着清政府对基督教政策的重大变化”<sup>⑯</sup>。因此,新教在华活动北移有了更好的条件。形成了以上海为活动中心,向北京及全国各地辐射扩展,并逐步

以中国的政治中心北京为工作重心,深入影响晚清政治、经济、文化近代化进程的一系列活。该阶段新教北移的主要表现及特征是:

1. 新教组织(差会)及著名新教传教士活动进一步北移——包括以上海为活动中心格局的进一步巩固与向北京及中国各地发展并逐步形成以北京为工作重心。

(1)新教北移以上海为活动中心之格局在第一阶段虽已形成,但却在第二阶段进一步巩固。除一些新教差会和著名新教传教士进一步涌入上海外,上海作为活动中心进一步巩固的表现还在于:重要的出版机构、重要的新教传教士交流大会(1877年的第一次全国基督教大会和1890年的第二次全国基督教大会)、传教士来华和归国的地点等均在上海。尤其是作为新教对中国近代影响很大的出版机构广学会(实则是外国商政教结合的组织)及新教在华的喉舌、中文版的(复刊)《万国公报》均在上海成立及创刊,更是上海作为新教在华活动中心进一步巩固的明显标志。

(2)这一时期新教十分重视向中国政治中心北京的传播渗透。第一个进入北京建教堂的是伦敦布道会的雒魏林,1861年“以英国使馆医官名义进入北京”,他与之后来京的传教士杜德珍在缸瓦市租房开设医院,“实际上医院就是教会,今天的缸瓦市教堂就是由这座教会医院发展而来”。这二人“以治病为名,实际上主要任务是传教”。1863年伦敦会“先后在北京建立了米市大街教堂、东柳树井堂和东直门外关厢福音堂”。1865年美国基督教长老会丁甦良“在北京东城总布胡同租房传教,并开办了一所小学,名为崇实馆,实为长老会会所……这一会所就是后来的亚斯立堂(即崇文门教堂)的外堂”。“1876年美国长老会……惠志道在北京建立了鸦儿胡同教堂,自此长老会不断地在北京买地、建堂、传教”。1862年英国安立甘会传教士约翰以英国大使馆牧师身份到京“在绒线胡同租用民房建会所,同时开办了一所小学”,以后“成为华北教区座堂(即有主教的教堂)”。1870年美国卫理会卫维廉、刘海澜、达吉瑞和李安德在北京建堂传教。同年,美以美会拨款“在崇文门内孝顺胡同建立了北京第一所卫理会的亚斯立教堂(即崇文门教堂)”。此外,公理会传教士柏亨利在北京“油房胡同(灯市口北巷)和东四五条之外建立了教堂和会所”并“先后在北京房山、良乡、顺义等地建立了十几个支堂”<sup>②</sup>。等等。

当然,仅以这些活动并不足以表明新教对北京作为中国政治中心之重视,也不足以与差会及著名传教士活动更多的上海相比。研究一系列史实,人们可以得出结论的是:北京虽因一系列原因并未取代上海成为该阶段新教在华活动的中心,但却是该阶段新教在华工作的重心,即便上海作为该时期新教在华活动之中心,其完成的许多工作也是为北京这一工作重心服务的。这一点从新教传教士影响并参加第二次鸦片战争之后中国开眼看世界最大的事件——洋务运动和戊戌变法便可看出,笔者对此在本文中还将作专门论述。

2. 该阶段新教北移沿袭了第一阶段开堂布道发展教徒的直接传教方法及翻译著述、新闻出版、办报办刊、兴办学

校、医疗慈善、参与社会改革等移风易俗、扩大影响的间接传教方法。与北移的第一阶段相比,其特点是:直接传教虽较第一阶段有进展,但并非其活动的主要表现,间接传教活动则较第一阶段有较大规模的发展并在更大程度上影响近代中国开眼看世界以及近代化的进程;更深入地介入了中国近代最有影响的改革活动,即洋务运动与戊戌变法,因而对近代中国政治经济产生了更大的影响。

(1)经第二阶段40年的努力,至19世纪末,来华新教传教士由100余人“增至约一千五百人,英国传教士占百分之五十”,教徒由2000人“增至约八万人”而相形之下,“到19世纪末在华天主教各修会的传教士共约八百人,教徒从1860年的四十万人发展到大约七十万人”<sup>③</sup>。如以直接传教论,新教在这一阶段教徒的数量仍远逊于天主教。

(2)但这一阶段新教在华间接传教却取得了并不逊于或胜于天主教的业绩。

以办学而论,北移第一阶段传教士在华办学一般附设于教堂里,规模很小,程度均为小学。至第一阶段结束时学生总数约一千人。而第二阶段,新教在华办学基本完成了由小学至中学再逐步至大学的发展过程。有统计数字表明:至1899年,教会学校总数增加到二千所左右,学生增至约四万名以上。其中“天主教仍以小学教育为主,设有少数中学,基督教中学有明显的增加,大学也在形成之中,其中较为著名的有……上海约翰书院,后来就形成了上海圣约翰大学。1881年林乐知在上海开办的中西书院,后来形成了……东吴大学。1889年在广州开设的格致书院,后来形成了岭南大学”<sup>④</sup>。

(3)北移第二阶段医药传教也较第一阶段有了相当的发展,虽然规模仍小,通常是附设在教堂里的诊所,即便是正式医院收容能力也相当有限。如“基督教医药传教会所属的医院及诊所在1900年以前约四十所,大部分为小型诊所,分布在广东、广西、浙江、江苏等地,其中最著名的是广州博济医院。此外,由基督教各差会所开办的医院属于英国系统的有……在上海开设的仁济医院……在汉口开设的仁济医院……在杭州开设的广济医院……在福州开设的柴井医院……在北海开设的北海医院……在宜昌开设的普济医院……在福建开设的塔亭医院……在成都开设的成都男医院……在汕头开设的福音医院……等约二十余所”。此外“1900年以前属于美国系统的教会医院……共约三十余所”<sup>⑤</sup>,如广州夏葛妇孺医院及柔济医院、汕头益世医院、通州的通州医院、保定爱德生纪念医院、上海同仁医院及西门妇孺医院、苏州博习医院、南京鼓楼医院、九江活水医院等。新教的医药传教在这一阶段大体与天主教旗鼓相当,但发展速度却超过了天主教。

(4)北移的第二阶段对中国移风易俗、开眼看世界影响最大的是新闻出版、翻译著述、办刊办报事业,较北移第一阶段取得了极大的发展,也是该时期新教在华影响远胜于天主教的主要方面。洋务运动时期,相当一部分新教传教士参加了洋务翻译机构如江南制造局翻译馆的翻译工作,林乐知译书共13种(多为史志方面书籍),卫理译书7种,韦



烈亚力译书 2 种,秀耀春译书 5 种,傅兰雅“一生译书 170 种,其中在江南制造局出版 66 种……对江南制造局的翻译工作贡献最大”<sup>③</sup>。上述工作对传播西学、开启民智、发展经济起了相当作用。而 1887 年新教在华设立的出版机构广学会(初名“同文书会”)出版的翻译著述书籍(代表性的如《泰西新史揽要》和《中东战纪本末》)及其发行的(中文版)《万国公报》更是对晚清中国社会近代化产生了巨大影响。又如新教传教士 1877 年在上海创办的益智书会展开了编辑出版学校教科书工作,丁韪良任主席,傅兰雅为总编辑并兼管财务,狄考文、韦廉臣、黎力基、林乐知、慕维廉、潘慎文等均参加了该会的工作。“根据傅兰雅在 1890 年第二次新教传教士大会上的报告记载,从 1877 年至 1890 年间,益智书会共出版教科书及教学图表 52 种,审定他人著作 5 种,由益智书会作为教科书重印发行,另有 4 种正在编辑之中。这些著作大多数为传教士所作……傅兰雅在报告中称,共售书 3 万余册,另有 1.5 万册待售。这些书除用作教会学校教科书外,相当一部分为洋务派开办的洋务学校所采用,成为国人了解西学的重要来源。其影响远远超出了教会学校的围墙”<sup>④</sup>。益智书会最终于 1905 年改称“中国教育会”。

(5)新教在华活动北移的第二阶段最显著的特点是更深地介入了中国社会改革——即直接推动并参与了洋务运动和戊戌变法。这正是其对晚清近代化影响大大超过天主教之关键所在。

A. 第二次鸦片战争之后,面对内忧外患深重灾难,清政府内兴起了洋务运动,即“合交涉、制造、教案、通商诸务,而概之以一名词焉,曰‘洋务’”,洋务运动大体自 1864~1885 年,洋务派在外以湘淮派头子为代表,特别是从 1870 年起任直隶总督、北洋大臣的李鸿章为代表,在内以恭亲王奕訢为代表;他们希望在维持晚清政治体制的前提下通过建立官办的翻译机构引进西学,并通过官办的学堂培养洋务人才,同时引进西方军事技术并兴办新式军事工业(1870 年后也开始举办一系列官办民用企业,如轮船招商局、开平矿务局、电报局、机器织布局等),以此来达到富国强兵的目的。洋务派从事洋务运动在很大程度上借助外国人,其中主要是基督教新教传教士。传教士参与洋务运动不仅推动了洋务运动的发展,对基督教在华传教运动也产生了深远影响。“在新教传教士看来‘洋务运动的兴起是中国打算‘吸收西方制度和习惯的强烈证明’,为西方科技知识、政治制度、思想观念的传播提供了一个难得的机会……”也“给苦苦寻觅的传教士提供了‘进入中国上层社会的最好办法’,以及借助西学扩大基督教的影响,改造中国文化的良机”<sup>⑤</sup>。曾任洋务学堂京师同文馆总教习的丁韪良在其回忆录《同文馆记》谈及其之所以在 1869 年接受京师同文馆总教习的聘请而向美国长老会差会提交辞呈时说:这是因为“同文馆的影响远比北京街头的教堂力量大得多。”

新教传教士推动并参与洋务运动主要表现在三方面:一是积极为洋务运动造势和提供技术与策略的支撑。“根据美国传教士范约翰统计,截止 1890 年,英美传教士曾创办中文报刊共 38 种……在华传教士通过新闻媒介介绍西方

国家科学知识、国外新闻,发表评论,鼓吹中国进行变革,对改变世人观念,形成有利于洋务运动的舆论环境具有重要意义”<sup>⑥</sup>。传教士翻译编译的大量西方政治、经济、文化、科学技术知识的书籍为洋务运动提供了明显的技术支撑。又如林乐知创办的《教会新报》自 113 期起刊登鼓吹清政府实行改革的文章,建议中国“借法自强”,其 205~294 期连载《富国论》,“提出‘欲国之强,必先自富始’与洋务派提出的‘富国强兵’口号相呼应……提出开设煤矿和修造铁路‘为富国利民之源’而这正是洋务派‘新政’的主要内容”<sup>⑦</sup>。1874 年《教会新报》改名《万国公报》后,林乐知发表于 1875 年 9 月《万国公报》上的《中西关系略论》又系统提出了他认为适应中国当时“贫与弱”国情的“强兵之法”与“富国之法”,更为洋务派视为基本理论,并誉为“振聋发聩”的“世界不可少之书”。这一类文章、报刊显然又为洋务派提供了方略上的支撑。二是有大批新教传教士直接参加了洋务机构的工作。洋务派兴办了一批洋务学堂和翻译机构(如京师同文馆、上海广方言馆、江南制造局、广州同文馆等),著名的新教传教士傅兰雅、丁韪良、林乐知、满乐道、玛高温、金楷理、李佳白等都曾在其中勉力工作,既为洋务运动培养了人才,提供了技术、方略上支撑,又为晚清近代化及开眼看世界作出了贡献。三是还有一些新教传教士在洋务派向外国购买机械、轮船、或向外人贷款以及办理其他中外交涉事务时被聘参与斡旋。如美国浸礼会传教士金楷理曾被聘随中国驻俄公使许景澄赴俄参与外交,美以美会传教士福开森被请协助中国与美国订约(《中美通商行船续订条约》)。

洋务运动是集晚清政治、经济、军事、外交于一体而尝试的一种“新政”,在晚清近代化历程中是一件大事。新教传教士从头至尾对其推动及参与显然从更大程度上影响了中国近代化的进程,也提升了自己在近代史中的地位。

#### B. 推动并参与戊戌变法

1884 年中法战争及 1885 年巴黎《停战条件》的签订宣告了洋务运动的破产,中国资产阶级改良派开始了寻求变法以挽救民族危亡的探索,并在 1895 年甲午战争中国战败后逐步发展成带有一定群众性的政治运动,其代表人物是康有为、梁启超、谭嗣同和严复。在洋务运动破产后,新教来华传教士以更积极的姿态投入到推动并参与戊戌变法中去,其对中国政治影响更甚于洋务运动时期。他们的活动“不仅促进了西学在中国的传播,在一定程度上唤起了维新派的变法和维新意识,‘而且帮助形成了改革派自己的方法、思想甚至世界观’。他们参与维新运动把传教士对晚清中国近代化运动的影响推向高潮,同时也在相当程度上改变了基督教在中国的命运”<sup>⑧</sup>。

新教推动并参与戊戌变法最主要是通过督办广学会并主办其机关刊物《万国公报》来起作用的。

广学会于 1887 年 11 月成立,参加者主要是英美传教士,英国传教士韦廉臣为督办,韦廉臣死后由李提摩太任督办。参加广学会的新教传教士主要有林乐知、李佳白、卫理、丁韪良、卫道生、卜舫济、福开森、谢子荣、谢卫楼等。广学会最主要的工作是出版西学译著和著述,译述最多影响最大

的传教士有李提摩太、林乐知和李佳白。影响较大的书籍如《泰西揽要》、《中东战纪本末》、《文学兴国策》、《自西徂东》等。《泰西揽要》介绍了19世纪欧美资本主义发展历史,梁启超在《读西学书法》中称赞该书“述近百年以来欧美各国变法自强之迹,西史中最佳之书也”<sup>⑤</sup>。《中东战纪本末》收集了林乐知、李佳白、李提摩太等鼓吹变法、学习西方的文章,在总结甲午中国战败原因基础上,提出中国只有维新变法才有出路的核心思想。显然,广学会在近代西学东渐和维新思想传播中发挥了重要作用,对晚清维新运动和社会变革产生了重要影响。

《万国公报》1889年作为广学会机关刊物复刊,广学会称其为一个影响中国领导人物思想的最成功的媒介。该刊通过刊登一系列对晚清中国社会主要弊端之批判文章而极大地震撼了中国之学人士子甚至一些统治阶级的上层人物:如对晚清中国国民性格中的“十大积习”、政治上的“五大病症”、经济上的“二大弊端”、外交上的“三大陈腐观念”,社会生活中的“四大恶俗”之批判,尤其是对晚清社会因循守旧、墨守成规、抱残守缺的抨击,为维新变法铺垫了极好的理论基础。《万国公报》公开鼓吹清政府以西方为榜样实行变法,林乐知撰文公开示警中国:“病一日不去,弱一日不振,而大险之势一日不能化而为夷……中国若仍不思变法,则数年之后,强邻环集,按图分疆,瓜剖豆分,虽有善者,无以措手。昔之罗马雄邦,今之斐(非)洲之土,大梦未醒,垂手听割,可为殷鉴。”传教士通过《万国公报》等“提出的改革主张有:在教育方面,增设西学课程,开办新式学堂,废除八股取士,改革科举制度,即所谓‘教民’之法;在经济上,讲求农政,发展商业,修筑铁路,开采矿山,制造机器,铺设电报,设立银行,举借外债,即所谓‘养民’之法;在政治军事上,裁汰冗员,惩治贪污,整治武备,加强国防,设立议局,即所谓‘安民’之法;在外交上,通好立约,对外通商,善待西人(特别是传教士),即所谓‘和外’之道;在文化上,翻译西书,开设报馆,即所谓‘新民’之法。而举办这一切的核心是采西法,用西人”<sup>⑥</sup>。这一系列改革的主张不难在维新派的新法中找到影子,如“公车上书”中提出的“自强之策”中:“富国之法”来自李约瑟《富国养民策》。“养民之法”来自李提摩太《养民四要》及李佳白《治安新策》,“改革国政之法”来自李佳白《上中朝政府书》……。无怪乎康有为说:“我信仰维新,主要归功于两位传教士,李提摩太和林乐知牧师的著作”<sup>⑦</sup>,康有为甚至是《万国公报》1894年征文的六等奖获得者。戊戌变法虽仅“百日维新”即告失败,但其对晚清腐朽没落社会之影响却是震撼性的。

新教推动戊戌变法还表现在李佳白与李提摩太等人“日出入于王公大人及翰林御史等之门”。与李鸿章、翁同龢、李瀚章等高官往来密切,并与康、梁等维新派直接讨论改革的计划与方法。甚至梁启超还主动给李提摩太当过5个月的临时秘书。不少新教传教士更被直接授予满清官衔,如林乐知被授五品,傅兰雅被授三品,丁韪良在1898年“从三品晋升为二品顶戴”。而李提摩太更被“加头品顶戴,赐二等双龙宝星,”差一点当上光绪皇帝的顾问。

显然,“林乐知等人对戊戌变法的推动即是英美传教士影响晚清现代化运动的高潮”<sup>⑧</sup>而广学会及其机关刊物之所以对近代中国产生如此之大的影响是由于其一开始就确立了积极介入中国改革之目标并注重扩大自己在中国上层学人士子及统治者中之影响。1891年广学会为《万国公报》拟定的发行计划即把推销的主要对象确定为“为政者”和“为师者”,其中:“县级以上高级文官2289人,‘尉官’以上高级武官1987人,府视学以上的教育官员1760人,学校、书院中的教习约2000人,居留在各省会,具有举人资格的候补官员2000人,经过挑选的官吏及士大夫阶层的女眷和子女约4000人,以及部分来京和在省、府、县考取进士、举人和秀才的儒生,总计44036人”<sup>⑨</sup>。

#### 四、新教在华活动北移的活动中心与活动重心问题

纵观新教在华活动北移两个阶段表现和特点,人们很清楚地看到两点:一是新教北移逐步形成了以上海为活动中心之格局,这一格局在第一阶段已经形成,在第二阶段更其巩固。二是新教北移的第二阶段突显了以北京为工作重心,尽管上海仍作为活动中心,但很多工作却是围绕北京这一工作重心去做的。

1. 为什么北移的第二阶段新教以北京为工作重心,而活动中心仍保留在上海?笔者认为主要是由于以下几点因素:

(1)北京毕竟是晚清中国的政治中心,封建统治控制力强,虽然第二次鸦片战争后清政府被迫取消了禁教政策,但朝廷保守势力对洋教传播仍千方百计排斥限制。而上海远居华东一隅,封建统治控制力相对较弱,新教活动的政治条件相对宽松。

(2)第一次鸦片战争后上海成为通商五口之一,经济有了突飞猛进的发展,由一个小小县城迅速成为中国对外贸易中心,工业、商贸及文化事业均步入快速的近代化进程,便于新教活动的展开。相形之下,北京在经济近代化的进程中却相形见绌。

(3)北京是中国传统儒家文化的中心,即便是与新教传教士关系极为密切的维新派大儒康有为等人在接过林乐知、李提摩太等提供的“变法”、“维新”武器后,还不忘撑起“保国”、“保教”的旗帜。李提摩太等不得不兴叹:“康有为虽知新法之善,而恐外人之吞噬,又忧古教之凌夷……惜也”<sup>⑩</sup>。相形之下,上海在成为通商口岸之初,仅为一小小县城,传统文化底子相对薄弱。

2. 新教北移的第二阶段更深地介入了中国的政治与经济,直接鼓动参与了晚清历史上十分重要的洋务运动和戊戌变法,由此显现出其虽仍以上海为活动中心,却始终仍以北京为工作重心的特点。即便上海活动中心的工作,也具有为北京工作重心服务的性质。无怪乎李提摩太担任设在上海的广学会督办二十余年,却多次到北京活动,拜会中国上层政要和改良派士子宣传其各方面主张。李提摩太甚至接受

(下转第127页)

泉州穆斯林爱好武术,大多数人从青少年起习武,所练的项目有散打、拳术、长兵、短兵等,具有中华武术的共同特点,又有民族特色,如今已是中华武术的一个重要组成部分。

泉州穆斯林脸型、体质和装束基本上与泉州的汉人没有差异。以当地汉语为其语言文字。除夕守夜,全家大小围坐守岁,粘贴春联,长辈给小孩分压岁钱,各家在大门前烧火囤,清明节扫墓、端午节保粽子、中秋节赏月吃月饼等等,与泉州汉民的习俗没什么两样。

伊斯兰文化移植泉州后,随着历史的变迁,许多新因素不断渗透其里,发生了时代性的变化,在中华民族文化史上占有重要地位。

注释:

朱绍侯主编:《中国古代史》(中册),第256页,福建人民出版社,1990年。

希哈伦丁:《泉州回教徒之今昔观》,《泉州伊斯兰教研究论文选》,第41页,福建人民出版社,1983年。

周燮藩:《伊斯兰教在中国》,第75页,华文出版社,2002年。

(上接第133页)

李鸿章的邀请到天津担任《时报》主笔一年。即便是在上海,他也时不时给李鸿章拍电报提教时“妙法”,其原因从李提摩太主持广学会自始至终确立的目标便可明白看出:“‘争取中国士大夫中有势力的集团,启发皇帝和政治家的思想’这是李提摩太的格言和指导原则”<sup>③</sup>。中国的政治中心在北京而非上海,要达到这一目标,新教就必须以北京为工作重心。

毫无疑问,19世纪40年代到20世纪初新教在华活动的北移在中国近代史上留下了举足轻重的一笔。当人们翻开这一页的时候,除了看到它对晚清中国放眼看世界以及政治、经济、文化近代化之推动,还看到它曾经给近代中国描绘的一幅“瓜剖豆分”的殖民地蓝图,而且,当人们对满清政府给新教著名传教士李提摩太“加头品顶戴,赐二等双龙宝星”刮目之时,随着这些传教士送出的留学生归来并走上中国近代化舞台,在中国现代的政治历史舞台上,已没有了多少传教士的立足之地;而这正是历史辩证法的一种苦涩的真实。

注释:

、 、 、 、<sup>①⑦②③⑨⑩</sup> 顾长生:《传教士与近代中国》,上海人民出版社,2004年。

<sup>②⑩⑪</sup> 吴义雄:《在宗教与世俗之间:基督教新教传教士在华南沿海的早期研究》,广东教育出版社,2003年。

、 (美)费正清编,中国社会科学院历史研究所编

周燮藩:《伊斯兰教在中国》,第96页,华文出版社,2002年。

吴幼雄:《泉州宗教文化》,第203~204页,鹭江出版社,1993年。

福建省泉州海外交通史博物馆:《泉州伊斯兰教石刻》,第20页,宁夏人民出版社、福建人民出版社,1984年。

福建省泉州海外交通史博物馆:《泉州伊斯兰教石刻》,第25页,宁夏人民出版社、福建人民出版社,1984年。

福建省泉州海外交通史博物馆:《泉州伊斯兰教石刻》,第26页,宁夏人民出版社、福建人民出版社,1984年。

努尔:《泉州艾哈玛德墓碑兼“宰桐”名称小考》,《泉州伊斯兰教研究论文选》,第23页,福建人民出版社,1983年。

吴文良:《再论泉州清净寺的始建时期和建筑形式》,《泉州伊斯兰教研究论文选》,第94~95页,福建人民出版社,1983年。

<sup>⑪</sup> 吴幼雄:《泉州宗教文化》,第225页,鹭江出版社,1993年。

(责任编辑:周广明)

译室译:《剑桥中国晚清史》,中国社会科学出版社,1985年。  
《圣经》。

、<sup>①⑨</sup> 王立新:《近代美国基督教在华传教述略》,《历史教学》1991年第4期。

、<sup>⑮⑯⑰</sup> 顾长生:《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》,上海书店出版社,2005年。

翦伯赞主编:《中国史纲要》(下册),人民出版社,1991年。

<sup>⑪⑫⑬⑭</sup> 王立新:《近代基督教运动与美国在华商业扩张》,《世界历史》1997年第2期。

<sup>⑮</sup> (美)裨治文夫人编:《裨治文传》,纽约,1864年。

<sup>⑮</sup> 《中国丛报》,1836~2(441~449)。

<sup>②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩</sup> 王立新:《美国传教士与晚清中国现代化》,天津人民出版社,1997年。

<sup>②④⑤</sup> 王铁崖:《中外旧约汇编》(第1册),三联书店,1982年。

<sup>②⑥⑦</sup> 佟洵:《基督教新教在北京的传播及其演进历程》,《北京联合大学学报》2003年第3期。

<sup>③⑨</sup> (美)杰西·卢茨著,曾钜生译:《中国教会大学史》,浙江教育出版社,1988年。

<sup>④①</sup> 王立新:《十九世纪在华基督教的两种传教政策》,《历史研究》1996年第3期。

(责任编辑:周广明)