

# 论中国基督宗教“有限自养”说的历史背景及政治实质<sup>\*</sup>

段德智

---

大多数近代西方传教士都提及中国基督宗教自养，但收效甚微。这是为什么？本文将在尝试解答中国基督宗教自养问题的这一历史之谜中，从抵制宗教渗透的角度，依次对“有限自养”说的提出、政治实质和历史启示作出说明，强调“有限自养”说的政治实质是“他治”，走全面自养之路、反对宗教干涉主义才是中国基督宗教的历史正道。

关键词：宗教渗透 有限自养 全面自养 他治 宗教干涉主义

作者：段德智，1945年生，武汉大学哲学学院宗教学系教授。

---

自鸦片战争开始，大批的西方传教士伴随着西方帝国主义与清政府不平等条约的签订而相继涌入中国。在从鸦片战争到新中国成立的100多年间，这些传教士中的大多数都曾提及中国基督宗教或“在中国的基督宗教”的“自养”问题，但始终收效甚微。本文将在尝试解答中国基督宗教自养问题的这一历史之谜中，从抵制宗教渗透的角度，依次对“有限自养”说的提出、政治实质和历史启示作出说明。

## 一、问题的缘起：自养问题的历史之谜

中国基督宗教的自立运动，如果从1903年上海闸北长老会牧师俞国桢（1852—1932年）依靠中国教徒创办自主长老会堂、脱离美国北长老会管辖之日算起，已有100多年的历史了。当年，俞国桢牧师的口号是“自治、自养、自传和爱教与爱国相结合”，呼吁“有志信徒，图谋自立、自养，自传，……绝对不受西教会之管辖”。<sup>①</sup>俞国桢牧师的这个口号在中国基督宗教史上具有重大的历史意义，因为其中的“自治、自养、自传”正是我们现在所倡导的“三自”原则之滥觞。遗憾的是，此后的中国教会的“本色化”运动奢谈自立和自治多，研究和落实“自养”少，使得中国教会的“本色化”运动在很长一段时间里误入歧途。其实，惟自养问题才是实现“自立”或“三自”的关键问题。新中国成立之初，赵紫宸曾经强调“教会一日不能自养，便一日不能自立。一日不能自立，即一日不能收改革的功效。”<sup>②</sup>而早在1926年，亦即早在我国基督宗教教会“本色化”运动之初，我国基督宗教界人士贾玉铭就在其《教牧学》中明确指出：

---

\* 本文系作者主持的教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目（09JZD0004）的一个阶段性成果。

① 转引自叶小文《中国宗教的百年回顾与前瞻》，《中国宗教》2001年第2期，第6页。

② 赵紫宸《中国基督教会改革的途径》，北京：青年协会书局，1950年，第26页。

“教会之所以不克自立，其显而易见者，即未能自养是。”<sup>①</sup>

这往往给人们一种错觉，以为中国基督宗教的自养问题史始自 20 世纪初，且始自中国基督宗教界的爱国人士。这实在是对中国基督宗教自养问题史的一种误读。因为据我们所知，基督宗教的自养问题并不是由中国基督宗教界的爱国人士首先提出来的，而是由西方差会和西方传教士首先提出来的，而且，这个问题也不是到了 20 世纪初才被人提出来的，而是早在 19 世纪下半叶就被人们提了出来。例如，1877 年 5 月在上海举行的在华基督宗教传教士出席的第一次传教士大会上就有人明确地提出和讨论了中国基督宗教的自养问题。当时与会的在宁波传教的蒲德立（Hohn Butler）就主张将中国基督教会建成“自治、自养的，并有当地牧师带领的本土教会”。<sup>②</sup>在福州传教的美以美会传教士保灵（S. L. Baldwin）则向大会提交了一篇题为“论本地教会的自养”的专题论文，强调要把“不能使中国教会成为受救济的教会”提升为教会和传教士的一项根本原则。<sup>③</sup>真正说来，在中国基督宗教教会中推行自养原则，也不是蒲德立和保灵的发明，甚至也不是在华基督宗教传教士第一次传教士大会的发明。早在他们之前，就有许多西方传教差会的领袖们提出过在殖民地国家实现教会自养的要求。例如，1826 年，英国公理会领袖、宣教学家詹姆斯（J. A. James）就强调指出“促成一个自养、自传的传教事工应成为我们的主要目标”。<sup>④</sup>身为英国圣公会传教协会干事的亨利·维恩（Henry Venn，1796—1873 年）也于 1851 年发表的一篇讨论“本地教会组织”的论文中，断言自养乃“本地教会”的“基础”，而“宣教的根本目的”即在于“在当地牧者带领下，在支持自养体系的基础上的本地教会的建立”。<sup>⑤</sup>

由此看来，无论是中国基督宗教界的爱国志士，还是“敬业”的西方传教士们都不仅大声疾呼中国基督宗教的自养问题，而且竭其所能推进中国基督宗教的自养工作，然而，我们还是不能不遗憾地看到，这项工作直至新中国成立前夕，即使不能说毫无成效，也不能不说是收效甚微。就基督教（新教）方面而言，尽管本土化或本色化的口号喊得很响，但真正有起色、有变化的地方似乎主要在于将原来由外国差会直接控制的区域性教会合并成全国性的由“中华”二字开头的全国性的由外国差会间接控制的组织或机构，如“中华基督教会”、“中华信义会”、“中华浸礼联会”、“中华圣公会”、“中华卫理公会”等，在具有实质性意义的自养方面却很难说有什么显著的进展。天主教方面的情况甚至更为糟糕。因为在中国天主教中，即使连人事方面的表面功夫也没有做到。在新中国成立前夕，全国主教有 128 位，中国籍主教仅有 18 位，而在 20 位总主教中，则只有 3 名中国人。在自养方面存在的问题也同样比基督教严重。据 1951 年 3 月公布的材料，“在中国的天主教有 130 多个教区，直接由美国教士主持的就有 13 个教区，由美国教会或所谓‘教会救济总署’津贴的，有七八十个教区，其余三四十个教区在表面上是受罗马教廷的津贴，但是这些津贴实际上还是受美国控制的，因为罗马教廷百分之七八十的传教费，是由美帝国主义分子捐助的。”<sup>⑥</sup>长期担任圣约翰大学校长的卜舫济（Francis Lister Hawks Pott，1864—1947 年）在谈到中国基督教会的自养问题时，曾经无奈地说：尽管中国地方教会在自治和自传

① 贾玉铭《中国教会之自立问题》，见张西平、卓新平编《本色之探——20 世纪中国基督宗教文化学术论集》，北京：中国广播电视出版社，1999 年，第 355 页。

② *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10—24, 1877*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1878, p. 304.

③ Cf. S. L. Baldwin, “Self-support of the Native Church”, in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10—24, 1877*, p. 292.

④ Cf. *Missionary Prospects*, Birmingham, B. Hudson, 1826, p. 40.

⑤ 参阅顾梦飞《来华传教士关于中国教会三自的探讨》，《金陵神学志》2010 年第 2 期，第 166 页。

⑥ 光明日报《帝国主义分子破坏天主教自立爱国运动的铁证》（1951 年 3 月 17 日），见罗光武编著《新中国宗教工作大事概览（1949—1999）》，北京：华文出版社，2001 年，第 35 页。

方面“很少有所作为”，但相形之下，“理想与现实之间的距离在自养问题上表现的更为突出”。<sup>①</sup> 1951 年 3 月，时任中共中央统战部部长的李维汉在第一次全国统战工作会议上，曾经将当时的“基督教和天主教团体”称作“旧的社会团体”，强调不仅应当“在政治上”而且还应当“在经济上”“真正与帝国主义侵略势力和国内反动势力割断联系”，<sup>②</sup> 显然也是在批评旧中国的基督宗教团体在自养方面的积弊的。

这样，在我们面前就出现了一个历史怪象：既然无论是中国基督宗教内的爱国人士还是西方传教士的“热忱”之士都试图竭力提倡和推进中国基督宗教的自养问题，几十年竟然并无任何实质性的进展？这不能被看作中国基督宗教近代上的一个重大的历史之谜。诚然，造成这样一种历史怪象的成因是多方面的，但是，既然旧中国是一个半殖民地半封建社会，则西方传教士对中国基督宗教自养问题的理解和处理就是其中的一个关键的起主导作用的因素了。因此，具体地考察一下在华传教士对自养问题的真实态度和意图就成了解开历史之谜的关键了。

## 二、“有限自养说”的提出：差会津贴的“黄金律”

在华西方传教士虽然比较普遍地提倡中国基督宗教教会自养，但并不因此而主张和提倡中国基督宗教教会的全面自养，只是主张和提倡中国基督宗教教会的有限自养，并且把这种有限自养视为差会津贴的“黄金律”。

把在华西方传教士这种有限自养说表述得最为直截了当且最为透彻的当属美国浸信会传教士梅思恩（G. L. Mason）。在 1890 年召开的在华传教士第二次传教士大会上，梅思恩曾提交了一篇题为“发展自养和义工努力的方法”的报告。在这篇报告中，梅思恩将差会资助中国基督宗教教会的方式归结为三种：（1）完全依靠差会资助；（2）差会完全不予资助；（3）差会有限资助。梅思恩将第一种方式，即“完全依靠差会和传教士的模式”，称作“银元方式”（Silver Method），为术语统一计，我们不妨称之为“白银律”；将第二种方式，即“差会和传教士一分钱也不给本地传道人或建堂的方式”称作“黑铁律”（Iron Rule）；将第三种方式称作 Golden Mean。对 Golden Mean，我们既可以将其直译为“黄金方法”或“黄金律”，也可以将其意译为“中庸之道”。也就是说，如果我们着眼于价值判断，我们不妨将其称作“黄金方法”，而如果我们着眼于方法论的权衡，则我们就不妨将其称作“中庸之道”。梅思恩在谈到“黄金方法”或“黄金律”的具体内容时，着重强调了两点：一是“把接受差会支薪的本地传道人的规模和比重降到最小程度”。二是“差会和传教士逐年递减经济支持，让本地教会逐年提高自养能力和水平”。<sup>③</sup> 而在汕头传教的英国长老会传教士汲约翰（John C. Gibson）在具体的传教工作中则根据梅思恩的设计制作了一个活的样板，这就是 20 世纪初的汕头教会——“汕头的 75 间教会和学校，80% 的经济由中国信徒奉献，差会支持只占 20%。……差会的钱由差会或传教士委员会独自管理，中国信徒的奉献则由中国教会收集和管理，本地教牧人员须由中国信徒完全负担”。<sup>④</sup> 这就是说，按照“黄金律”，对于中国基督宗教教会，外国差会既不是“包养”，也不是“不养”，而只是要

① Cf. John C. Gibson, *The Chinese Church, Records, China Centenary Missionary Conference, 1907*, Shanghai: Methodist Publishing House, p. 131.

② 李维汉《人民民主统一战线的新形势与新任务》（1950 年 3 月 21 日），见罗光武编著《新中国宗教工作大事概览（1949—1999）》，第 14 页。

③ G. L. Mason, “Methods of Developing Self-support and Voluntary Effort”, in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai, May 7-20, 1890*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1891, pp. 419-421.

④ Cf. John C. Gibson, *The Chinese Church, Records, China Centenary Missionary Conference, 1907*, pp. 11-15.

降低资助的力度，使中国基督教会实现有限自养。“不养”乃“黑铁律”，“包养”则为“白银律”，而这种介乎包养和不养之间的有限自养则是“黄金律”。而这样一种有限自养，从方法论上讲，也就是我们中国人所谓的“中庸之道”。《论语》中有“过犹不及”的说法。从“过犹不及”的立场看问题，包养方式为过，不养方式为不足，所以这两种方法都不是合适的方法或最好的方法，而只有有限自养或有限津贴的方法才是合适的或最好的方法。

现在的问题是：首先，包养的方法究竟有什么样的弊端？其次，如果包养的方法不好，为什么不养的方法会更不好呢？最后，为什么有限自养的方法称得起黄金律呢？而对这些问题的讨论便势必将我们引向了一个更深层次的问题，即有限自养说的政治实质问题。

### 三、“有限自养”说的政治实质：他治

刚刚提出予以讨论的三个问题中的头两个问题实际上是内在地相互关联着的，如果从更深的理论层次加以审视的话，它们就不复是两个问题，而是同一个问题的两个层面。换言之，上述两个问题所关涉的其实是包养的弊、利问题。在梅思恩看来，包养肯定是有弊的，不然的话，我们就没有理由将其仅仅称作“白银律”而不将其称作“黄金律”。但另一个方面，包养也肯定是有利的，不然的话，我们就没有理由将其称作“白银律”而不将其称作“黑铁律”。而这后一个方面显然也就关涉到我们上面所说的第二个问题，亦即“如果包养的方法不好，为什么不养的方法会更不好呢？”下面，我们就依序对问题的这两个方面予以讨论。

包养的方法，即“完全依靠差会和传教士的模式”，究竟有什么弊端呢？梅思恩在报告中曾一口气列举了这种方式的六种弊端：（1）它会伤害传教士本人。因为他们手中越是有更多的银元，就越会感到不再需要谦卑、耐心、爱和信仰，从而有将灵性导师逐渐变成纯粹的财务监督和发薪者之虞，致使其身份错位；（2）它模糊或掩盖了对于事工神圣呼召的需要，致使事工活动失去其应有的灵性和神圣性；（3）它伤害本地传道人，不仅使其逐步丧失广大会众的支持，而且也会使他们之间以及他们与信众之间缺乏深厚的感情，难以形成紧密的团契；（4）它削弱了本地教会的见证能力。因为物质方面的长期对外依赖势必导致灵性方面的对外依赖，致使凡事都依靠外国传教士予以定夺、开展和进行；（5）它有损基督教会的外观。因为这样一来便有可能加深异教徒将基督教看作唯利是图的印象，从而褫夺了上帝的荣耀；（6）它更容易使广大中国民众误解外国传教士的传教活动。认为一些中国人皈依基督是教会用银元贿赂的结果，这种看法“在中国非常普遍和根深蒂固”，而且在中国教会里确实有很多“吃教者”。在这种情况下，如果坚持“银元模式”，势必会进一步败坏外国传教士在中国传教活动的形象。<sup>①</sup>

梅思恩作为长期在我国湖州一带传教的传教士，其对“银元模式”的批评应该说是相当中肯、相当实在的，但是，由于他只是一个在中国一个地区传教的传教士，其审视问题的视野便必定因此而大受限制。那些外国差会的领导者或那些视野更为开阔的传教士则往往超越梅思恩，从问题的更根本的层面对于“银元模式”作出批评。例如，曾长期担任英国圣公会传教协会干事的亨利·维恩讨论自养问题时，就不限于一时一地的教会组织，而是着眼于英国殖民事业的全球扩张。在维恩看来，银元模式之所以必须摒弃，并不是由于像梅思恩所说的它将腐蚀掉这个那个教会，而是由于这样一种津贴模式将只会使大英帝国的殖民事业囿于十分有限的范围而永远不可能适应和满足英帝国主义的全球战略。在他看来，英国差会最好的传教方式应该像一个庞大的建筑公司。这个建筑公司在一段时间里在一个国家或一个地区投资“建筑”一个本地教会，一旦这个本地教会“建筑”起来了，它就将这个本地教会交给当地的“业主”来投资运营，立即抽

<sup>①</sup> Ibid., pp. 417-418.

身出来将自己的资金连同“建筑”前面一个本地教会的“脚手架”一并带走，到另外的国家或地区去“建筑”新的一个个“本地教会”。惟其如此，英国差会才有可能不断地从一个地方“转移到其他地方”“继续传福音”，从而逐步实现其全球目标。<sup>①</sup>

即使对于“吃教”现象，人们也作出了有别于梅思恩的批评。如前所述，梅思恩之所以谴责吃教现象，是因为在他看来这将有损于传教士的形象，致使人们将传教士的传教活动简单等同于一场贿赂活动，至于吃教者在中国人心中的地位 and 形象，似乎并不在梅思恩的视野之内。当年，在福州传教的美以美会传教士保灵对吃教现象的批评似乎就比梅思恩高出一筹。在保灵看来，银元模式或包养方法之所以应当抛弃，并不是因为经济方面或道德方面的原因，而是由于政治方面的原因。保灵认为，如果单纯地从经济方面考虑问题，包养方法不仅没有什么不好，而且甚至可以说是一种更划得来的运作方式。因为“对西方富足的教会来说”，“聘用本地传道人”“只需很小的花费”。他举例说，从福建省省会差派一个中国传道人到福建省北部山区南平，和从美国差派一个传教士到南平并没有很大的区别，但花费在美国传教士身上的钱，可以差派 10 个中国传道人。但是，保灵却认为，“用外国差会的钱聘用大量的本地传道人，存在明显的隐患或弊端”；其隐患或弊端之一即是：这样一来，这些受到聘用的中国传道人便“会遭受当地民众的指责，‘吃外国人的饭，就得传外国人的道理’”。什么叫“外国人的道理”？在遭受侵略的中国人看来，就是“洋人”的道理，就是“殖民者”的道理。中国人说中国传道人传的是“洋人”的道理，是“殖民者”的道理，这才是保灵最为担心的。鸦片战争之后西方传教士在中国的遭遇表明，保灵的这种说法并非耸人听闻，而是确实存在的历史事实。鸦片战争期间以及鸦片战争之后，中国各地爆发了层出不穷的教案，如 1852 年发生在广西的西林教案、1861 年发生在贵州的青岩教案、1870 年的天津教案、1890 年发生在四川的大足教案、1897 年的成都教案和巨野教案等，都可以视为保灵上述观点的注脚。至于发生在 1899 - 1900 年间的义和团运动，竟然乐意将“反清灭洋”的口号改为“扶清灭洋”，足以表现当时中国人民对于“洋教”的愤恨。据统计，在义和团运动中，天主教方面被杀的西方传教士 43 人，中国教徒近 3 万人；新教方面被杀的西方传教士有 143 人，中国教徒约有 2 万人。<sup>②</sup> 由此足见中国民众对那些追随外国传教士和外国侵略者的中国人的愤恨情绪一点也不弱于对于外国传教士和外国侵略者的愤恨情绪。在一定意义上，我们不妨将 19 世纪的上述教案和 19 世纪 20 世纪之交的义和团运动看作是我国早期的反对和抵制境外宗教渗透的一种努力，尽管其中所表现出来的民族狭隘性是应当予以扬弃的。

然而，在梅思恩看来，即使包养方式也有优越于不养方式的地方，不然，它就没有理由被称作白银律而非黑铁律了。梅思恩认为，不养的方式，即差会和传教士一分钱也不给本地传道人或教堂的方式的不足之处在于：“传教士的爱心、怜悯即会流于口头而无实质表现；在扼杀寄生虫（吃教者）的同时也使得那些值得帮助的基督徒受到伤害等等”。<sup>③</sup> 然而，梅思恩的这个说法似乎并未触及事情的本质或事情的隐秘之处。因为不养的“不足”之处，在西方差会的领导者和负责人看来，最根本的则在于西方差会很可能会因为此举而完全丧失其对殖民地国家本地教会的控制权和干涉权。很难设想，一个无论其存在还是其发展都与西方差会毫无关系的殖民地国家的本地教会会心悦诚服地接受西方差会的干涉和控制。而这是西方殖民者绝对不愿看到的。而银元模式尽管对于西方差会势力在殖民地国家和社会的高速拓展极其不利，但它毕竟可以保证殖民地国家和地区和本地教会对于母会（即西方差会）的高度依赖性，而这样一种高度依赖性正是西方

① 参阅顾梦飞《来华传教士关于中国教会三自的探讨》，《金陵神学志》2010 年第 2 期，第 166 页。

② 参阅王美秀、段琦、文庸、乐峰等《基督教史》，南京：江苏人民出版社，2006 年，第 380 页。

③ G. L. Mason, "Methods of Developing Self-support and Voluntary Effort", in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai, May 7-20, 1890*. p. 419.

差会干涉和控制殖民地国家和地区本地教会的根据和基础。从这样的高度看问题，将包养方式理解成白银律而将不养方式理解成黑铁律就是一件顺理成章的事情了。

既然包养模式的缺陷在于它不足以保证西方差会的传教规模，不足以保证西方差会支配和控制下的殖民地国家和地区本地教会的量的迅速拓展，而不养的方式的根本缺陷在于它不足以保证西方差会的传教质量，不足以保证西方差会对殖民地国家和地区的本体教会的支配权和控制权。那么，究竟有没有一种既能保证西方差会的传教规模又能保证西方差会的传教质量，既能保证西方差会对本地教会的支配权和控制权又能保证其所支配和控制的本地教会在全球范围的迅速拓展的两全其美的方法呢？梅思恩和其他在华传教士们认为这样一种两全其美的方法是有的，这就是有限自养或有限津贴的方法。这一方面是因为实施有限自养或有限津贴的方法就可以使西方差会将自己的投资效益最大化，使自己投入的资金能够惠及几倍于甚至十多倍于以包养方式资助的本地教会，从而保证了传教的规模；另一方面实施有限自养或有限津贴的方法也可以使西方差会始终保持自己对殖民地国家和地区本地教会的支配权和控制权，从而保证了传教的质量。从这个意义上，我们可以说，有限自养的方法或有限津贴的方法实在是西方差会传教效益最大化的方法。也正因为如此，梅思恩等西方传教士乐意将这种兼顾传教规模和传教质量的有限自养或有限津贴的方法称作黄金方法，称作黄金律。西方差会和西方传教士用“黄金律”、“白银律”和“黑铁律”来称谓有限自养（有限津贴）方式、包养方式和不养（全面自养）方式，其实也就是他们对这样三种自养方式所作出的一种价值评估。而这样一种价值评估也就和盘托出了他们到殖民地国家和地区传教的真实的政治意图或政治实质：对殖民地国家和地区本地教会的支配和控制。可以说享有对殖民地国家和地区本地教会的支配权和控制权正是西方差会和西方传教士筹划传教活动的基点和底线。不养或全面自养的方式之所以被视为最不好的传教方式，之所以绝对不可取，正在于它越出了这个底线或偏离了这一基点。而有限自养的方式之所以被视为最好的传教方式，正在于它在确保这一基点和底线的前提下，能够将这种支配权和控制权扩展到最广大的地区。诚然，西方差会和西方传教士确实也屡屡强调殖民地国家和地区的本地教会应该享有自治权，但是，他们所说的自治也是一种与有限自养相匹配的有限自治，一种不妨害西方差会和西方传教士实施支配权和控制权的自治。对此，我们只要回顾一下1907年在华传教士在上海召开的基督教入华百年大会的会议决议讨论的情况就一目了然了。

基督教（新教）是1807年入华的，1907年，在华外国传教士为了庆祝和纪念基督教入华100年而在上海举办了第三次传教士大会。会上，曾讨论通过了关于中国教会自养和自治的一个决议。这项决议中涉及到在华传教士向差会提出的两条建议。这两条建议在传教士委员会最初提交大会予以讨论的草案文本中是这样表述的——“一、差会应当承认由传教士们建立的中国教会（Chinese Churches）拥有按照他们对真理和义务的认识，自己组建成为独立的教会（as independent Churches）的权力，传教士在这些教会管理机构中应得的代表席位应予以适当的安排，直到这些教会发展到能完全承担起自养和自治的责任的地步；二、差会应当声明放弃对这些中国教会（these Chinese Churches）拥有灵性上和管理上永久控制的权力。”<sup>①</sup>但是，这个建议中有许多提法遭到反对，从而做出了修改，最终形成了下面的文字——“一、差会应当承认由传教士们建立的在中国的教会（the Churches in China）拥有按照他们对真理和义务的认识，进行自我组织的（to organize themselves）权力，传教士在这些教会管理机构中应得的代表席位应予以适当的安排，直到这些教会发展到能完全承担起自养和自治的责任的地步；二、差会应当声明放弃对这些教会（these Churches）拥有灵性上和管理上永久控制的权力。”<sup>②</sup>关于这两条建议，有四点值得特别

① Cf. *Records, China Centenary Missionary Conference, 1907*, p. 410.

② Ibid., pp. 438-449.

注意。首先，这两条建议肯定了外国差会对于中国教会“拥有灵性上和管理上”“控制的权力”，而且，只要外国差会对中国教会的“有限津贴”维持一日，这样一种“控制的权力”也就存在一日。其次，不能使用“中国教会（Chinese Churches）”的字眼，而只能使用“在中国的教会（the Churches in China）”的字眼。因为唯有后面一种表述方式才比较充分地表达了西方差会对于中国基督教会的主权地位或主体地位，而前面一种表述方式则削弱了或模糊了西方差会的主权地位或主体地位。第三，将组建“独立的教会（as independent Churches）的权力”更改为“进行自我组织的（to organize themselves）权力”。中国教会的“自我组织（to organize themselves）”是有益的，因为一种自我组织的教会并不排除其对西方差会的依赖性，并不排除其对西方差会支配权和控制权的容忍和接受。而中国教会之为“独立的教会（as independent Churches）”则是西方差会和西方传教士所不能容忍和不能接受的。因为“独立”（independent）即是“不（in-）”“依赖（dependent）”。而中国教会对于西方差会和西方传教士的不依赖则意味着西方差会和西方传教士对中国教会控制权的丧失。第四，“传教士在这些教会管理机构中应得的代表席位应予以适当的安排”无论在草案中还是在正式决议中都明白无误地予以肯认。这是不难理解的，如果没有这一点，则西方差会和西方传教士对于中国教会的控制权在组织层面和管理层面就无法得到确保。总之，中国教会的自治是需要的，但是，中国教会的自治是以容忍和接受西方差会和西方传教士的在灵性上和管理上的“控制权力”为前提和基础的，换言之，中国教会的自治归根到底是以“他治”为前提和基础的。而这也正是西方差会和西方传教士有限自养说或有限津贴说的政治实质和秘密所在。

其实，西方差会和西方传教士藉其有限自养说或有限津贴说所表达出来的追求对中国教会的支配权和控制权的政治意图在旧中国那样的政治情势下也是不难理解的。西方差会和西方传教士就是凭借帝国主义列强与清政府签订一系列不平等条约而获得其在华传教特权和其他特权的。在这种情况下，我们期望西方差会和西方传教士在他们与他们所建的中国教会之间建立一种平等的关系显然是一件非常不现实的事情。既然帝国主义列强与半殖民地半封建的中国的关系实际上是宗主国与殖民地的关系，则西方差会与中国教会的关系也就因此而势必是一种支配与被支配或控制与被控制的关系，或者用当时西方传教士的话来说是一种父子关系和母女关系：在银元模式下是父子关系，而在黄金模式下则是母女关系。汲约翰就曾将受到有限津贴的中国教会以及英国长老会在其他传教区的所有教会称作“女儿教会（daughter church）”。虽然女儿出嫁后，她就由于出嫁而成了新的家庭的女主人了，但她与其出嫁前一样，依然是她的父母的女儿，依然要听她父母的话，依然要接受她的父母的支配和控制。<sup>①</sup>这样，从次协调逻辑的立场看问题，她的“他治”与她的“自治”便成了并行不悖的两样东西了。而中国教会的“他治”与“自治”也正是在这种次协调逻辑的基础上相统一的。

#### 四、“有限自养”说的历史启示：坚持反对宗教干涉主义

从西方差会和西方传教士的有限自养说中，能够获得一些什么启示呢？

首先，西方差会和西方传教士的有限自养说告诉我们，全面自养乃实现自立或自治的必经之道：西方差会对我国教会实施有限自养的政治实质在于对我国宗教的普遍而有效的支配和控制，由此得出的结论便是而且也只能是，我国宗教要从根本上摆脱境外帝国主义势力和殖民主义势力的支配和控制，就不仅必须彻底割断其与帝国主义和殖民主义在政治上的联系，而且还必须彻底割断其与帝国主义和殖民主义在经济上的联系，必须实现全面自养。1907 年在上海召开的第三

<sup>①</sup> Ibid. , pp. 8-9.

次全国传教士大会上关于“在中国的宗教”与“中国宗教”之争不是没有道理的。中国宗教一日不能实现全面自养，它就一日算不得真正自立，一日算不得严格意义上的“中国教会（Chinese Churches）”，而终究带有“在中国的教会（the Churches in China）”的成色，终究只是一种英国传教士汲约翰眼中的“女儿教会（daughter church）”。周恩来总理1950年在基督教问题座谈会上曾经强调指出“宗教团体本身要独立自主，自力更生，要建立自治、自养、自传的教会。这样，基督教会就变成中国的基督教会了。”<sup>①</sup>他的这句话虽然是从更宽泛的意义上谈论“中国教会”的，但全面自养的政治意义毕竟也深刻地论及了。也正因为如此，新中国成立不久，中央人民政府政务院第65次政务会议便作出了“接受美国津贴之中国宗教团体，应使之改变为中国教徒完全自办的团体”的决定。而中国基督教各教会各团体当即发表《联合宣言》，积极拥护中央人民政府的这一个决定，宣布“从1951年起，不再接受美国的津贴，也不接受任何外国的任何方式的津贴”，并将此视为中国基督教会实现“最后地彻底地永远地全部地割断与美国差会及其他差会的一切关系”的决定性步骤。<sup>②</sup>应该说，新中国基督教和天主教的整个三自爱国运动是深刻地借鉴了西方差会有限自养说的历史教训的。

我们之所以批判西方差会和西方传教士的有限自养说，最根本的乃在于西方差会和传教士隐藏在有限自养背后的旨在支配和控制中国教会的帝国主义和殖民主义的政治意图。正因为如此，对西方差会和西方传教士有限自养说的批判以及对中国宗教全面自养的强调并不完全排除一定的境外援助。问题在于这类援助有无任何政治意图，是否具有宗教渗透的性质。新中国成立之初，周恩来曾经就自力更生与接收外援的关系作出过说明“现在中国是一个独立自主的国家，我们不向别人低头，不依赖别人。但是，我们也不盲目排外。这个原则也适用于其他教育团体。因此，对每一笔外款，要加以辨别，如果有附带条件的援助，就不能接受。”<sup>③</sup>周恩来在这里提出的自力更生与接受外援的关系以及对外援“加以辨别”的思想至今仍有指导意义。当前，随着我国经济的不断发展和我国人民生活的不提高，宗教的全面自养问题也在不断地改善，一些地区的教会不仅实现了自养而且达到了“养好”的水平。但是，一些地区的教会，特别是广大农村地区和少数民族地区的教会，无论是信众的奉献能力还是教会的开发工作，依然处于较低的层次，全面自养问题依然是一个需要用力解决的问题。在这种情况下，为了提升全面自养的水平，接受一定的外援也是必要的。然而，考虑到中国历史上的沉重教训，在外援的接受活动中，对外援“加以辨别”是非常必要的。一方面要甄别这些外援究竟是“无附带条件的”还是“有附带条件的”，另一方面这些附带条件究竟是一般性的还是涉及到国家主权以及独立自主办教原则从而具有宗教渗透性质的。如果是后面一种情况，则无论我们多么需要外援，无论外援的数额多么诱人，我们都是“不能接受”而必须予以拒绝的。基督教中国化领军人物之一陈泽民（1917-）在谈到这个问题时，也从反对宗教干涉主义和抵制境外宗教渗透的高度强调指出：“许多外国的个人、团体或‘基金会’提供了大量的资金，作为对教会和神学院现代化的捐助或投资。这种捐助也许会变成诱饵，很难加以抵制，以至于三自原则常常面临危机。”<sup>④</sup>

其次，西方差会和西方传教士的有限自养说还告诉我们，宗教既是一种文化形态也是一种意识形态。毫无疑问，宗教是一种文化形态。就宗教信仰和宗教观念论，宗教关涉到人类文化的“精神层面”或“纵深维度”，而就宗教行为、宗教组织和宗教体制而言，宗教又关涉到人类文

① 周恩来 《关于基督教问题的四次谈话》，见《周恩来统一战线文选》，北京：人民出版社，1984年，第182页。

② 参阅罗光武编著 《新中国宗教工作大事概览（1949-1999）》，北京：华文出版社，2001年，第55页。

③ 周恩来 《关于基督教问题的四次谈话》，见《周恩来统一战线文选》，第183页。

④ 陈泽民 《中国基督教（新教）面对现代化的挑战》，《金陵神学志》2007年第4期，第8页。

化的“器皿层面”和“制度层面”。但是，宗教同时又是一种意识形态。宗教这种意识形态，作为观念上层建筑的一部分，一方面为一定社会的经济基础所决定并服务于一定社会的经济基础，另一方面又为一定社会的政治上层建筑所决定并服务于一定社会的政治上层建筑。就 19、20 世纪的西方差会而言，它们在中国的传教活动也是一方面由西方资本主义国家的经济基础和政治上层建筑所决定，另一方面又服务于其经济基础和政治上层建筑的，是服务于西方资本主义国家的殖民外交和殖民政策的。它们之所以提倡有限自养说，其目的显然也是为了凭借对中国教会的干涉和有效控制而最大限度地服务于西方资本主义国家的殖民外交和殖民政策。西方资本主义国家对西方差会和西方传教士在华传教活动的政治作用和工具性质是非常明确的。事实上，鸦片战争以来，西方差会和西方传教士支配和控制我国教会、推行西方国家的殖民主义政策的努力是从来没有停止过的。这一点不仅可以从我们在上面谈到的西方差会和西方传教士关于中国教会的自立和自养的讨论中可以清楚不过地看出来，而且还可以从法国首任驻沪领事敏体尼（Nicolas Maximilien Montigny, 1805 - 1868 年）在鸦片战争期间写给法国公使的一封信件中清楚不过地看出来。因为在这封信件里，这位领事明白无误地将法国传教士看作“法国将来在这里（指中国——引者注）取得重要地位和成就的工具”，并且宣称“我认为保护他们是我们国家的利益所在”。<sup>①</sup>这就把法国差会和法国传教士在华传教活动的意识形态性质极其鲜明地展现出来了。

因此，宗教以及宗教活动总是既具有文化形态的性质又具有意识形态性质。无论是片面强调其文化形态的性质还是片面强调其意识形态的性质都是有失偏颇的。我们对宗教本质的全面认识，并对境外宗教渗透活动保持高度的警觉性。全面正确地理解和把握宗教和宗教活动兼具文化形态和意识形态这样一种两重性实在是恰当地认识和处理宗教和宗教问题、反对和抵制境外势力控制我国宗教种种阴谋活动的重要思想武器。

最后，西方差会和西方传教士的有限自养说还告诉我们，支配和控制我国教会既是境外势力对我们实施宗教渗透的一种基本形式，也是他们对我国实施宗教渗透的一项基本目标。从我们对西方差会和西方传教士关于津贴中国教会的争论中不难发现，他们关于要不要津贴我国教会以及如何津贴我国教会的争论差不多在任何情况下都是围绕着同一个问题展开的，这就是如何广泛而有效地支配和控制中国教会。由此便可以看出，支配和控制中国教会实在是境外势力在华传教的中心问题或第一重要的问题，而境外敌对势力也正是企图支配和控制我国教会而有效地在我国推行其殖民政策的。这种情况即使在新中国成立后，也没有任何实质性的改变。例如，在上个世纪 50 年代，梵蒂冈与我国基督宗教内部的帝国主义分子之所以炮制出“宗教超政治说”以及“三自运动是裂教”等种种谬论，其目的即在于控制我国的基督宗教，干涉我国基督宗教的三自爱国运动。上个世纪 90 年代后，西方敌对势力之所以千方百计地打“人权牌”，不厌其烦地攻击我国的宗教信仰自由政策，其目的也完全在于干涉和控制我国的宗教，以期实现其“西化”和“分化”我国的战略目标。而这就从反面告诉我们，不懈地揭露和粉碎西方敌对势力支配和控制我国宗教的种种阴谋活动、旗帜鲜明地反对宗教干涉主义，实在是我们反对和抵制境外敌对势力宗教渗透活动的一项重要内容。

（责任编辑：袁朝晖）

<sup>①</sup> 参阅史式微《江南传教史》，第 1 卷，上海：上海译文出版社，1983 年，第 174 页。