

# 世 代



宗武生日

杜甫

小子何時見  
高秋此日生  
自從都邑語  
已伴老夫名  
詩是吾家事  
人傳世上情  
熟精文選理  
休覓彩衣輕  
凋瘵筵初秩  
歌斜坐不成  
流霞分片片  
涓滴就徐傾



# 目录

卷首语/丁祖潘

10 关于教育的十五个论题/孙毅

14 菲利普·梅兰希顿论归正教育/里默·A·法伯尔

28 加尔文与基督教教育/游冠辉

48 余家菊与1920年代的收回教育权运动/丁祖潘

97 叙利亚教父阿弗哈特论心在圣祷中的作用/袁永甲

118 科学与信仰的边界：“创造科学”的认识论批判/李锋

137 亲爱的哈拿（下）/书拉密

164 当教育成为义务/《世代》编辑部

封面封底：《耶稣降福孩子们》/陈缘督

封二：《宗武生日》/（唐）杜甫；《杜甫诗意图册》之一/（清）王时敏绘 陆军美编

封三：《绝对主义与18世纪普鲁士和奥地利义务教育的起源》/詹姆斯·梅尔顿

封面题字：世代/（明）王宠、（宋）陆游

网站：[www.kosmoschina.org](http://www.kosmoschina.org) 微信：世代Kosmos 邮箱：[kosmoseditor@gmail.com](mailto:kosmoseditor@gmail.com)

内部刊物 免费赠阅







ΚΟΟΡΟΣ  
秋冬台何

立代 ΚΟΟΡΟΣ

主耶穌  
耶穌基督  
耶穌基督  
耶穌基督

# 卷首语

文 / 丁祖潘

《世代》本期（总第十二期）延续创刊号的教育主题，关注基督教教育。从教学的层面看，可以说基督教教育是一种世界观的教育，即以圣经世界观来涵盖、引领和规范一切人类知识的学习。<sup>〔1〕</sup>故此，本期与春季号（介绍基督教世界观）和夏季号（基督教与现代性）探讨的主题，共同构成《世代》本年度讨论的基督教世界观所涵盖的主要内容。

历来人们对何为基督教教育并无一致意见，但基本上同意基督教教育像一般教育一样，也是一种教与学的过程。根据本刊第一期卷首语所引《说文解字》的解释，“教”的意思是“上所施，下所效也”，“育”即“养子使作善也”，可以推知“教育”的目的当以正道（教）归正不善者（育），即“稚者当养以正”。这里似乎暗含教育本身就有某种归正的意味，至于何为“正（道）”，端赖构成教育的基础“上所施”。

另一方面，在中国古人看来，教与学不可分割。古代教与学统称为学。“学”，古文作“斆”（xiao）。与“教”一样，此字左偏旁“子”在“攴”下，暗示人（子）仿效“天下之动者也”（攴）。右偏旁像人手执鞭轻击之状，似乎表明在教学过程中上对下的训诫或者管教。“斆，觉悟也”，若强调觉人，则指“上之施”的教，秦以后去掉右偏旁为“學”，强调自觉，则指“下之效”的学。此后教与学虽然分开，但仿效之意仍一。所谓“教者与人以可放（仿）也。学者放（仿）而像之也”。<sup>〔2〕</sup>从“下所效”的角度来看，教育

的目的不是指向教育自身，而是指向和模仿教育之外更高的目的（“上所施”）。与目的相似或者一致（“像之”），就是达到了教育的目的。目的既定，教育不过是实现目的的手段或途径。

由此看来，基督教教育的源头和目的既然来自其自身之外的基督信仰，就不可能离信仰而言教育。虽然基督教会各宗派所办的教育，其教育理念、目标或者具体的办学措施或有差异，但有基督教之名而无基督信仰之实的教育，则不能称之为基督教教育。正如史家所说，“离开实践中的基督信仰之‘基督教’教育，不过是鸣的锣或者响的钹而已。”但另一方面，也不可忽视教育是基督信仰内在之必须（inherent necessity），若缺少教育，基督教不可能继续存在。<sup>〈3〉</sup>

如果说犹太民族教育的理想目标可以概括为将自己分别为圣，归给独一无二的神，教育孩童使之成为神合用的仆人，从而保证犹太民族免于被同化、消失的命运，<sup>〈4〉</sup>那么耶稣的教育目标从一开始就超越了民族和地域的限制，具有普世的维度，即培养门徒（disciples），然后又差遣门徒出去使其他人做门徒。为此，耶稣必须教导其门徒像他一样。也即，门徒训练的最终目标是转变成主人耶稣基督的形象。<sup>〈5〉</sup>要达到这一目标，教导和学习真理就必不可少。福音书记载耶稣是δάσκαλος（“教师”）41次，说他是“拉比”16次。新约中名词μαθητές（“门徒”）出现近250次，意即学生、追随者，同源字μανθάνω即学习、研究、发现。（例如提后3:14；约6:45；徒23:27[得知]）<sup>〈6〉</sup>这说明学习在新约思想中的重要性。耶稣期待门徒继续他的教导事工，故此向门徒颁布福音大使命，其内容包括“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”，这样，耶稣应许说他会与门徒们同在，直到世界的末了。（太28:19—20）

使徒保罗用希腊文τελείως很好地阐述了基督教教育的最终目标。该词在圣经中被译作“成熟”、“完全”或者“完善”。（林前2:6，14:20；腓

3:12、15；帖前5:23）在《以弗所书》4:7—16，保罗进一步陈述说，耶稣升天，掳掠仇敌，将各样恩赐赐给其子民。基督所赐以及圣灵分发的属灵恩赐包括使徒、先知、传福音的、牧师和教师，目的是为了成全（或者训练装备）众圣徒，使其各尽其职，以建立教会（“基督的身体”）。在保罗看来，这个装备或者教育的过程将持续下去，直到我们长大成人（τελείως），满有基督长成的身量，并且能够见证和表明真理的道（“说诚实话”）<sup>（7）</sup>，也即救恩的福音，凡事长进，连于元首基督。这表明教育是教会不可缺少的一项圣工，门徒既是终身学习者，也是福音真理的见证者。值得注意的是，保罗在这一段经文列出基督赐给教会的五种恩赐中，牧师和教师共用一个定冠词，表明在教会服事的这两类人在功能上紧密相连。可以说，所有的牧师都作教导工作，因为教导是牧养事工不可或缺的部分，但并非所有教师都是牧师。<sup>（8）</sup>

由于新约作者认为耶稣是“神荣耀所发的光辉，是神本体的真象”（来1:3），是神预定门徒效法的对象（罗8:29），并且作为末后的亚当呈现将来门徒复活后拥有的形状（“荣光”，林前15:45—49），转变成耶稣的形象或者说“长大成人”（以“满有基督长成的身量”来衡量），就是重新恢复神的形象，故此，可以说基督教教育的目标正是让人成为真正的人。基督教教育才是真正的全人教育。它所教导的内容可以概括为“好消息”（福音），向世人指明恢复神之形象并转变我们有罪人性之道路，即依靠上帝之救赎恩典，扭曲之人性可以被矫正，恢复为真正的人性。在这个意义上，正如巴刻（J. I. Packer, 1926—2020）所说，基督信仰可以称作人文主义（humanism），事实上是唯一真正的人文主义。<sup>（9）</sup>

可能需要指出的是，转变成耶稣的形象或者说成为真正的人，是在上帝恩典和圣灵引导之下，以信心回应所学真道并落实在具体生活处境中的过程，也就是说，基督教教育不只是知识的传授和获取，不是为了学习而



学习，而是比一般培养专业技能、开发学生心智的世俗教育更进一步，转变人心，用使徒保罗的话说，就是要有“基督的心”（林前2:16）。这样看来，基督教教育目标的重点就不在于以耶稣崇高人格为榜样的人格或者道德教育，毋宁说是让人悔改、归正、转变的教育。<sup>〔10〕</sup>至于归正后的真正人性之特点，则要在圣经启示下的基督论框架下对人性做出解读。

总之，基督教教育像一般教育那样，包括教与学两方面的活动，自然会涉及一般教学过程中可能会面对的问题和需要，同时又是以基督信仰为基础和目标的宗教教育，并且首先是针对教会信徒的教育。因此可以说，基督教教育既可以从一般教育（上帝的普遍启示）中获取资源，又必须以圣经的启示（上帝的特殊启示）为依归，依托教会装备信徒，使其不但在教会群体中有好的生命见证，也在社会公共领域中承担相应的社会责任。

宗教改革的伟大之处，其中之一就是重新肯定在引导教会和社会回到基督信仰源头中，教育扮演重要角色。<sup>〔11〕</sup>这是马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）、梅兰希顿（Philipp Melancthon, 1497—1560）、加尔文（Jean Calvin, 1509—1564）等改教家致力于按照圣经教导革新教育，进行学校改革或者创办学校，教育年轻人的重要原因。本期刊登的梅兰希顿和加尔文分别论基督教教育（或归正教育）的文章，或可稍微呈现改教家们教育成绩之一斑。

三年前，《世代》发表创刊号时，并未一开始就有意设定教育主题。按照当期卷首语的说法，大概是因为教育是大家不能回避的基础性问题。如今，这一基础性问题，特别是有关下一代孩童的教育问题，有时以非常直接甚至是迫切的形式摆在我们面前。我们盼望这份关注教会与社会之关系，关心基督教世界观如何呈现于日常生活、思想及文化领域的刊物，向关心基督教教育的读者提供相关方面初步的思考材料。所刊登的主题文章有的是仍待进一步研究的论题，有的是中西方学者或牧者对改教家教育观

的考察，有的是对上世纪20年代国内收回教育权运动的回顾和梳理。刊登这些文章，并不代表我们完全认同其中所有观点，而是希望这些文章传递的信息或者初步探索的成果，或许于教会内外关心基督教教育问题和实践的人士不无裨益。●

- 
- 〈1〉 WY, “为基督、为教会——基督教教育的目的和性质”, 见 WY、苏炳森等, 《基督教古典教育》(修订版)(电子版), 第36页。
  - 〈2〉 以上释义引文, 均参考许慎撰、段玉裁注, 《说文解字注》, 上海古籍出版社, 1988年。
  - 〈3〉 Lewis Joseph Sherrill, *The Rise of Christian Education* (New York: The Macmillan Company, 1950), 1.
  - 〈4〉 Leo Baeck, *The Essence of Judaism* (London: Macmillan and Company Limited, 1936), 267-268.
  - 〈5〉 “Educational Ministry of Jesus”, in *Encyclopedia of Christian Education*, edited by George Thomas Kurian and Mark A. Lamport (Lanham: Rowman & Littlefield, 2015), 447.
  - 〈6〉 Marvin R. Wilson, *Our Father Abraham: Jewish Roots of the Christian Faith* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1989), 299,301. 有关门徒 (disciples) 希腊同源词的考察, 参考“信望爱信仰与圣经资源中心”网站<https://bible.fhl.net/new/group.php?sn=03129>
  - 〈7〉 欧白恩, 《以弗所书》(注释), 陈志文、潘秋松译, 美国麦种传道会, 2009年, 第522—523页。
  - 〈8〉 同上, 第506—507页。
  - 〈9〉 J. I. Packer, “Prologue”, in *Encyclopedia of Christian Education*, xiii.
  - 〈10〉 “Introduction”, in *Encyclopedia of Christian Education*, xxxiv.
  - 〈11〉 R. Faber, “Martin Luther on Reformed Education”, in *Clarion*, August 7, 1998, 378.



# 关于教育的十五个论题

文 / 孙毅

**编者按：**本文最初是作者2018年初在教会中就基督教教育这个主题所作分享的一个简要提纲。现在原来提纲的基础上做了一些补充与修订，没有对原有提纲的结构与论题作更多变动。本文原本的用意更多侧重在把与“基督教教育”相关的论题提出来，而不是要给出相应的结论。对于这些问题还需要有更多的研究。无论是在以往的基督教传统影响下，还是在当下的教会实践中，对这些论题的思考都可能会有不同的结论。

## 一 有关教育主权

1. 宗教教育是全人教育的基础，因此是整个教育的基础。如果将人的（宗教）敬虔看作是人之成为整全之人的前提，那么将对人的完整教育建立在纯正宗教信仰基础上就是必要且重要的。虽然人生来就有某种敬虔的“种子”，但若不在纯正的宗教教育中培育，就不会在人成为整全之人中发挥作用。

2. 教育总与宗教因素相关，不存在中性的或与宗教（或类宗教）无关的所谓公共教育。在多元论视域下，将宗教教育看作仅是个人或家庭的事情，与公共领域的教育无关，显然是不真实的。今天的公共教育以浓厚的国家意识形态（无神论或个人崇拜）为基础，其实具有一种很强的类宗教教育的色彩。

3. 家庭确实拥有对其所生育子女的教育主权，承担着教育子女的首要责任。家长有权利让自己的孩子接受怎样的教育，或在哪儿接受教育，以尽自己在上帝面前领受的托咐：使自己的孩子成长为一个整全的人，不仅在人格上是健康的，同时也能够承担祝福家庭及社会的责任。

4. 教会因为拥有对信徒家庭进行宗教教育的责任，因此也就拥有与家长一起对其儿童进行包括宗教信仰在内之教育的责任与权力。当然，这并不意味着教会就可以替代家庭，使家庭完全让渡自己在教育子女上的权力。

## 二 基督教教育的基本理念

5. 教会既然承担着对信徒整个家庭给予宗教教育的责任，包括与该家庭共同承担对孩子进行宗教教育的责任与权力，那么无论这个家庭的孩子是否被视为教会成员，即是否接受了婴儿洗礼，这种责任都不受到影响。

6. 基督教教育的内容，就其所关涉到的真理与知识来说，应该是既适用于信徒，也同样适用于慕道友。也就是说，对孩子所提供的宗教教育内容，可以适用于接受或者没有接受婴儿洗礼的情况。

7. 基督教教育的目标是将人培养成整全的人。整全的人不仅是教会社群中有好见证的教会成员，同时也是在人类社会各领域（公共领域）中能够承担社会责任且有生命见证的社会成员。

8. 从事基督教教育及其管理的人员，以那些生命在教会中经历过重生

转变，同时在教育领域受到特别呼召的专业人士为主。他们因着这种特别的呼召而接受过在教育领域的专业训练。

9. 基督教古典教育是达到上述理念与目标的主要途径，以此培养学生在基督信仰之基础上整全的世界观、人生观及价值观。整全的人透过将这种整全的“三观”落实到教会生活及社会生活的所有方面而呈现出来。

10. 以“三科”为基础的古典教育，即依次通过语法（古典语言）、逻辑与修辞的训练，使人有健全的思想方式及表达方式，从而为过一个整全之人的社会生活奠定基础。

11. 对比流行的应试及职业教育理念，需要再次重申，基础教育乃是以全人之素质教育为其目标，而非以现代文理分科、通过分数来选拔、及职业化教育为其目标。

### 三 涉及争论的问题

12. 第一代归信之人与第二代在基督徒家庭成长的孩子，二者所生活的处境完全不同。前者在归信时已基本具备把握两个冲突世界的的能力，而后者从小就面对着两个冲突的世界。这给今天的教会带来新的问题：如何牧养基督徒家庭中出生的孩子。第一代人归信的经历是个人如何蒙恩，但现在教会面对的是家庭如何牧养：如何让刚出生的孩子生活在基督的圣约与恩典之中，在他们所面临的两个冲突的世界带给他们的挣扎中，家庭与教会承担了怎样的责任。

13. 婴儿洗礼是思考这个问题的选项之一。如果侧重个人蒙恩过程，神学上强调的是个人之内在的重生，接近浸信会的路线；如果侧重于家族或圣约群体，神学上偏向外在可见之圣礼（如婴儿洗礼），接近现在长老会的路线。前者似乎显出对教会解决新问题的局限，后者对于纠正个人主

义倾向有帮助，但又可能带来对内在重生的忽视。

14. 古典教育有一种否定现代性（启蒙运动）的前提，以回到古代（前现代）来回应或纠正现代性的问题。确实应当回到古代基督教传统，但也不可能完全绕开宗教改革与现代性之关系。宗教改革与启蒙思想在这一点上是一致的：建立个人与神的关系，有勇气作出个人的判断并由此承担相应的责任。

15. 公共领域有广义与狭义之分。不是只存在着教会这一种社群（狭义的公共领域），或者完全异质的白色的教会社群与黑色的世俗社会社群，虽然当下的中国社会更接近这种图景。在基督教传统中，以下这种图景更有影响力：存在着白色的教会社群与灰色的社会社群（广义的公共领域）相连接的地带，即在这两重的（而非界线分明的）社群之间存在着某种接触面，这就是加尔文两种治理（或者两个国度）的基本精神。由于存在着这种接触面，教会与家庭提供的宗教教育，理应会与公立或私立机构（公立或私立学校）在公共领域中提供的普通或世俗教育存在着连通地带。●





# 菲利普·梅兰希顿论归正教育\*

文 / 里默·A·法伯尔 (Riemer A. Faber)

译 / 丁祖潘

## 一 引言

菲利普·梅兰希顿 (Philipp Melanchthon, 1497—1560) 被誉为“德国之师” (Teacher of Germany) 是有原因的。他积极从事创办和改革学校四十余年, 引导德国教育系统的发展方向。他为多所归正学校 (reformed schools) 起草章程, 替几所新成立或重组的大学制定条例, 并向全欧洲教务行政人员提供建议。他还编写了许多教材、语法书和多种教育手册。在担任维滕堡大学 (Wittenberg University) 文学院 (Arts faculty) 教授期间, 他还培养了数百名后来执教的学生, 他们在整个德国实施教育变革。作为最倾向于智育 (intellectual culture) 的改教家, 梅兰希顿试图定义何为基于圣经原则的教育理论。无怪乎, 时人称其为“德国的老师” (Praeceptor Germaniae)。

梅兰希顿的教育观受到多方面的影响, 其中应特别提及的是人文主义和宗教改革。自从受业于北欧最重要的人文主义学者之一约翰·罗伊希

梅兰希顿画像 (1537年)。作者为德国文艺复兴时期画家老卢卡斯·克拉纳赫 (Lucas Cranach the Elder, 1472—1553)。此图版本见 [https://en.wikipedia.org/wiki/Philipp\\_Melanchthon#/media/File:Lucas\\_Cranach\\_\(I\)\\_and\\_or\\_Workshop\\_-\\_Portrait\\_of\\_Philipp\\_Melanchton.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Philipp_Melanchthon#/media/File:Lucas_Cranach_(I)_and_or_Workshop_-_Portrait_of_Philipp_Melanchton.jpg)。

林 (Johann Reuchlin, 1455—1522) 门下, 梅兰希顿逐渐成为一流学者。然而, 与文艺复兴相关的知识之复兴, 虽然促使 16 世纪所有改教家重新将基督信仰转向圣经源头, 但也引起与唯独因信称义、圣经权威和其他新教原则的摩擦, 冲突难免。因为世俗人文主义的一项原则, 就是 (相信) 人们借助知识可以推动自身的命运。文艺复兴时期重新发现的“自由技艺” (liberal arts), 其名源自人文主义者相信, “自由技艺” 将人的思想从其他人的操控中解放出来。人文主义教育使个体能批判性地思考, 并决定何为正确的道德行为。通过研究以往的社会, 人们学会欣赏蕴藏在沉着、真诚、和睦、美及真理中的道德品质。人类的心灵因具备这些品质而得以改善。人文主义者以雄辩术、逻辑推理和生花妙笔, 说服其他人相信这是改善之道。应该说, 梅兰希顿不仅受过自由技艺方面的训练, 而且在这些方面表现出众。

早在维滕堡发起宗教改革之初, 梅兰希顿就已倡导神学改革。他接受因信称义这一教义, 并与路德 (Martin Luther, 1483—1546) 一道明确阐述了其他信条。与人文主义者及其对人类的乐观看法相反, 他坚称已堕落的人类本性败坏。梅兰希顿始终相信, 救恩唯独来自基督的十字架, 没有人能赚取公义。此外, 人人皆祭司这一教义也影响了梅兰希顿的教育观: 知识学问不是单单给未来的神职人员和教会领袖的, 而是给所有人的, 其中除了男孩、富人、天才, 也包括女孩、穷人和普通人。教育是服务众信徒的, 让他们在上帝的国度里发展其呼召。因此, 新发现的圣经真理, 所要求的就不仅仅是改变学校课程, 而是对支撑基督教教育的原则进行全新表述。终其一生, 梅兰希顿力图阐明和制订上述一套归正教育体系, 并取得了不同程度的成功。

根据某种现代观点, 梅兰希顿试图把人文主义原则和归正信仰结合起来, 形成某种教育理论。当然, 在其自身的生涯中, 梅兰希顿将知识复兴



梅兰希顿（右）与马丁·路德（左）。图片来自  
Scott H. Hendrix, *Martin Luther: Visionary Reformer*  
(New Haven and London: Yale University Press, 2015)

与教会改革结合起来。路德计划用人文主义教育服务教会，梅兰希顿认为这种做法有其困难，或者说不可能，故而考察文艺复兴之价值观与基督信仰二者间的相容性。现代评论家们想知道梅兰希顿在此方面取得了多大成功，然而显然，梅兰希顿始终将知识服从于信仰。路德本人可以证明这一点，因为他能从很远的地方闻到人文主义者身上的气味，却从未批评梅兰希顿背离宗教改革。

路德之所以继续与“菲利普校长”（译按：指梅兰希顿）合作，其原因显明梅兰希顿为何既提倡知识，又倡导新教信仰。两人均鄙视新教中的反教育和反智倾向。在其著名的95条论纲中，路德声称“基督徒必须**被教导** (be taught)”，也就是说，信仰既是一种坚定的信心，也是一种确定的知识。消除认为基督徒的无知即是祝福这一愚昧观念，成为梅兰希顿一生的目标之一。这两位改教家也想为归正教义及其生活提供学术上可靠的基础，因为他们发现，错误的教导和习俗，源于对圣经教训的无知。梅兰希顿希望以合乎逻辑的论证来对抗罗马异端，同样也希望提高新教阵营中的辩论水平。基督信仰的复兴必然伴随知识的复兴。

梅兰希顿著有多篇讨论教育和知识的论文。本文仅论及其中两篇，即《论改善年轻人的学习》(*On Improving the Studies of the Youth*)和《新学校礼赞》(*In Praise of the New School*)。两文呈现了梅兰希顿关于学习(learning)的一些核心观念，其中包括他对归正教育的基础、方法和目标之看法。然而，我们也应简要谈及一份影响广泛的小册子《给萨克森选侯国教区牧师访客之指示》(*Instructions for the Visitors of Parish Pastors in Electoral Saxony*)。这份小册子出自路德和梅兰希顿之手，体现了二人对教育实践方面的一些看法。我们将观察梅兰希顿如何力图发展归正教育的概念，并以指出他与路德之间存在的一些差异来结束本文。

## 二 《论改善年轻人的学习》（1518 年）

梅兰希顿公开发表对教育的兴趣，始于他 1518 年在维滕堡大学所做题为《论改善年轻人的学习》之就职演讲。<sup>〔1〕</sup>这篇演讲追溯自圣经时代以来的教育史，指出（从那时以来）对圣经和自由技艺的了解不断减少。梅兰希顿说道，随着时间的流逝，“糟糕的东西开始被当作好的东西教授”（第 49 页），教会的权威取代了圣经的权威，人的教训取代了上帝的教训。结果，真正的基督信仰沦为“各种仪式、人为传统、各种章程、教皇教令、教士会议、铺张奢侈，以及二流学者的华而不实”（第 50 页）。圣经知识的衰落影响了教会和社会的健康。在梅兰希顿看来，中世纪的标志就是无知和亵渎（impiety）。

与此相反，维滕堡大学提供了改善学习和灵性状况的机会。梅兰希顿指出，他的新同事们已经在推广一种与圣经和教育有关的新方法，以扭转衰落的状况。在陈述该演讲的宗旨，以及在维滕堡计划开展的事业之目的时，梅兰希顿告诉他未来的学生们，他希望帮助他们理解“学问研究得以复兴背后的原因……因此，当知晓学习的顺序和路径时，你们可以决定学习的过程如何获益更大、危险更小”（第 48 页）。梅兰希顿抛开前几代人的教学方法，拒绝接受经院哲学及其明显晦涩和无关痛痒的论证方式。特别是在研究圣经时，（他告诉）学生不应把时间浪费在“许多冷冰冰的注解、索引、分歧和其他难题”（第 55 页）。他应该直接去读原始文献，因为这些材料直接影响他在世上的和属灵的生活。

这位新近任命的教授声明，他打算遵照路德和维滕堡其他同事选择的途径。事实上，梅兰希顿所提倡的学科，与后来路德在《致各市议员的信论及建立基督教学校》（1524 年）（*Letter to the Councilmen that they Establish Christian Schools [1524]*）所主张的一致：语言、文学、历史和修辞。

他还提供了做出这些选择的理由。比如，对历史正确的理解是必要的，因为这门学科教导“何为美、劣、有用及无用……”（第 54 页）。认识上帝在历史中的作为，与当下相关，因为过去影响和塑造时下流行的观念。关于这门学科，梅兰希顿敢于如此宣称：“生活中的各方面，无论公私领域，都离不开它。城市和家庭事务的管理均受惠于此。”（第 54 页）用路德的分类来说，历史帮助人们理解上帝所造之物在世俗与属灵领域中的位置。

梅兰希顿同样想揭示文学研究的价值。他相信文学能更好地理解人类经验及其表达方式。文学处理“之事涉及有关本性的知识，还有行为模式之形成”（第 54 页），此外，它还教人“恰当而晓畅地谈论道德”（第 54 页）。阅读其他人的著作有助于人们理解人类是什么样的。梅兰希顿还倡导推理能力、雄辩术和优美写作，它们教人最准确、最有力地表达真理。姑且接受人文主义教育赋予的优势而未质疑其提倡潜在的非基督教内容后，梅兰希顿就打算将维滕堡大学带向学习的“现代时期”（modern age）。对改教家来说，这一现代化（modernization）意味着回到源头，尤其是回到那唯一真正的源头——圣经。在学生应读的所有著作中，圣经是最重要的；它是“真实的事物而非事物的影子”（第 54 页）。

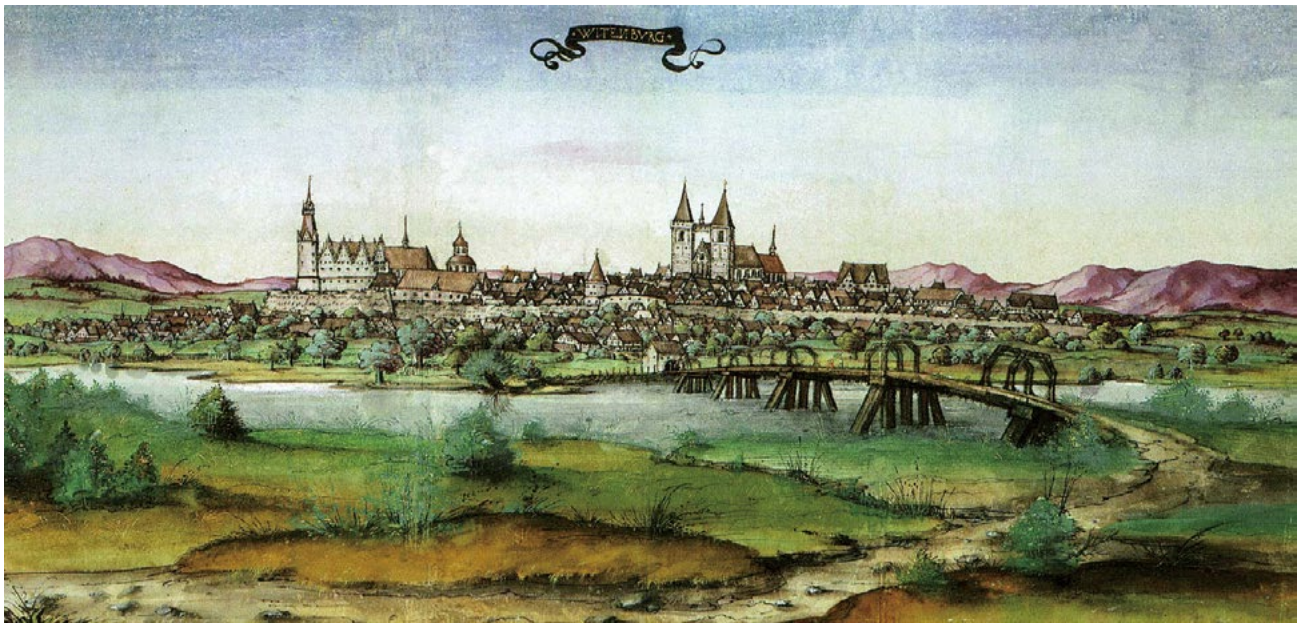
虽然表面看起来梅兰希顿在这次演讲中提倡一种“受过洗礼的希腊文化”，但应指出，他明确区分对人的研究和对神的研究。换句话说，他肯定了圣经中圣俗之间的对立，并警告他的学生们，“……我们不要错误地用外来不相容的文学污秽圣物（《提多书》2:7-8）”。事实上，中世纪教会的过失之一就是没能区分圣与俗、亚里士多德哲学和基督教神学。梅兰希顿争辩道，人的著作不能与上帝的著作（圣经）相提并论，因为“上帝膏油之馨香远胜人类学科之芳香”（第 55 页）。虽然人们不断在说谎，但一切真理都来自上帝，并且“他的诚实（truth）是你的盾牌”（《诗篇》91:4）。然而，因为“对于人的头脑而言，神圣的事物最为重要，（故此）努力与谨慎是必

须的”（第 55 页）；为了解上帝的神言和他在我们生命中的旨意，人们必须受教育。因此，“以圣灵为引导，加上对人文学科的热爱，我们就能靠近神圣之物”（第 55 页）。为了遵循这一原则，梅兰希顿向学生们提议，他打算开始讲授荷马史诗和新约《提多书》。

### 三《新学校礼赞》（1526 年）

有关梅兰希顿教育思想的另一重要材料，就是他于 1526 年在纽伦堡一所新学校开学典礼上发表的演讲：《新学校礼赞》。<sup>(2)</sup> 当地市政领导和商人此前已回应路德的呼吁，兴建学校。梅兰希顿在演讲开头称赞此举。他也赞同路德在《致各市议员的信论及建立基督教学校》（1524 年）主张的观点，认为教育惠及教会和国家。

正如所预期的那样，这次演讲面向市政官员和赞助商人，故此《新学校礼赞》处理的是教育在培养好公民中扮演的角色。“在组织良好的状态中”，梅兰希顿说道，“学校的首要任务就是教导年轻人，因为学校是这座城市进步的温床”（第 63 页）。对此任务而言，自由教育（liberal education）极为重要，因为若缺少它，“就可能没有贤良之士（good men），没有对美德的钦慕，不知何为诚实，对真正应尽的义务缺乏共识，于人道毫无意识”（第 60 页）。正如在维滕堡大学发表的就职演讲那样，梅兰希顿在这里同样告诫他的听众，对于培养好公民而言，应注重研究历史、文学和哲学的价值。当时普遍的看法是，年轻人应该学会商业技能，找份工作。梅兰希顿对此表示反对，他鼓励父母们把目光放长远，不要停留在找到一份工作这样低微的目标上面。道德高尚的公民，追求促进他们所生活的世界之福祉，（他们）正是那些研究教导其有关社会生活之学科的人。于是，梅兰希顿问道，如果一个人从未读过“其中包含城市统治思想方面的书籍”



1536年的维滕堡。图片来自  
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wittenberg-1536.jpg>

(第 63 页)，他如何成为优秀的市政领袖呢？这位“德国之师”没有停留在经由教育得到的实际好处，他嘱咐父母们要鼓励自己的孩子学习美德、思想和原则。理解其职业 (vocations) 之更高目标的孩子们，将来最能为国家做出贡献。他们必须学习所选职业可称道之价值，并在世俗领域更大目的之背景下来看他们肩负的任务。

不像路德那样判然区分属灵和属世领域，梅兰希顿视教育为宗教生活和公民生活不可或缺之部分。梅兰希顿关注个体培训，力图将每个信徒的宗教责任和公民责任结合起来。在他看来，教育应被看作有助于人之养成，而非在两个活动领域中（属灵和属世）发挥不同的功能。故此，梅兰希顿同时论及教会和国家。他认为若缺少教育，就可能不晓地上光景 (earthly estate)，并且“缺乏关乎信仰或上帝对必朽之人旨意的正确观念”（第 60 页）。市政领袖被鼓励去支持归正教育，因为“只有保存文献著作，信仰和良法方能持久”（第 63 页）。道德与智力发展相关，宗教虔诚和公民责任相



连。总之，梅兰希顿实行全人教育，而非限教育于人之属灵和属世两方面。按照他的说法，教育的目标是“有学识的敬虔”（learned piety）。

#### 四《指示》（1528 年）

将宗教方面的革新和思想方面的改革结合起来，可以在梅兰希顿的几篇文章中找到，但《给萨克森选侯国教区牧师访客之指示》（1528 年）一文最为扼要地阐述了这一点。<sup>〔3〕</sup>路德和梅兰希顿撰写了这份文件，以帮助教会和学校进行改革。这份文献包括两部分：1) 应在教会教导的新教教义之摘要；2) 新教学校规章之摘要。获得维滕堡大学全体教职员的批准后，《指示》被分发至当地所有教会，以期使教会和学校达至某种联合。第二部分于我们当前讨论的主题有用。因为该部分包含有关小学课程设置、教学分级的详细建议。

归正教育的前提可直接阐述为：“因为这是上帝的旨意……父母应送他们的孩子入学，并且为了上帝而培育他们，以便上帝能使用他们去服事其他人。”（第 314 页）《指示》第二部分的目的同样很清楚，即提供一份“教学大纲，好让年轻人得到正确指导”（第 315 页）。紧接简介之后，《指示》有关学校的部分，建议小学教育要分为三个主要部分或三级。

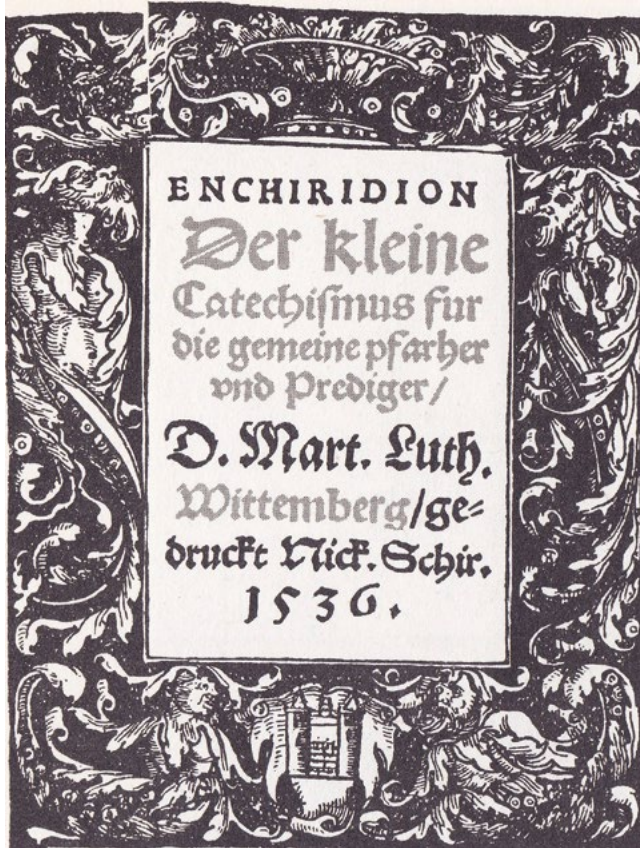
第一级由开始（学习）阅读的儿童组成。推荐的课本为启蒙读物，包括语法基础，还有主祷文、信经和其他祷文，均用拉丁文而非德文写成。尽管路德和梅兰希顿均认为让孩子们学习多种语言并不明智，因为他们来说过于复杂，但二人还是强烈建议——事实上是采用——以拉丁文来教学。因为这种语言能向学生提供语法技巧，这些技巧适用于他们的母语和圣经。毕竟，标准版圣经（译按：即武加大译本）仍是拉丁文版。因此，一年级的教学目标就是积累词汇，熟记语法规则并学习写作。学生也应该

学习掌握记忆技能，学习音乐。

二年级学生除了学习更多音乐课程外，应该培养阅读和写作能力。教师应当教导学生品行良好。伊拉斯谟《对话录》(*Colloquies*)中“适合且有益于儿童的”内容可用来学习。该年级的学生还应背诵古典箴言，阅读《伊索寓言》。然后，他们接着学习高级语法、词源学和句子结构。“孩子们将凭记忆背诵这些语法规则，因此他们不得不学好语法”（第 318 页）。每周一天，全班必须学习圣经，因为“让儿童学习基督徒及其蒙福生命的开端至关重要”（第 318 页）。在教圣经时，教师应避免难解的或容易引起争论的章节，而应专注于其他经文，它们教导“什么是过美好生活所必须的，也就是敬畏上帝、信心和善行”（第 318 页）。《马太福音》的部分章节应特别提倡，此外还有《诗篇》中一些诗歌，这些诗歌“本身就包含了有关基督徒生活之摘要，谈论敬畏上帝、信心和善行”（第 318 页）。其中提到名字的有《诗篇》112:1（耶和华），125:1（耶和华），133:1（大卫）。

升到三年级的学生已学好语法了，有希望进一步学习。这些高年级学生应该继续学习音乐，培养翻译和解释文学著作的能力，这些著作的作者包括诗人维吉尔（Vergil，前 70 年—前 19 年）和奥维德（Ovid，前 43 年—17/18），以及罗马演说家、政治家和哲学家西塞罗（Cicero，前 106 年—前 4 年）。当这些能力培养起来后，学生们就可以继续习得公开演讲、合理论证、流畅写作之能力。

针对这些指导和三级教育的研究已有很多，有关这些建议背后的依据之争论仍在继续。然而，显而易见的是，梅兰希顿和路德均企图以一些新教原则对此施加影响。其中之一就是将属灵领域置于优先地位。“敬畏上帝”一语反复出现，就表明强调教育的道德层面。《指示》第一部分强调在教会中教导基督信仰之基本要道，第二部分则侧重学校在增进对诫命、信条和祷告的认识中扮演的角色。已学会阅读的学生，能够（直接）读圣经，以



马丁·路德的《小教理问答》（*The Small Catechism*）（1536年）扉页。图片来自 [https://en.wikipedia.org/wiki/Luther%27s\\_Small\\_Catechism#/media/File:Der\\_kleine\\_Catechismus\\_1535.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Luther%27s_Small_Catechism#/media/File:Der_kleine_Catechismus_1535.jpg)

尽到他们作为先知、祭司和君王的责任。懂得语法、逻辑论证（*dialectic*）和修辞，能够帮助每个信徒阅读和阐释圣经。记忆术、音乐技能和逻辑思考，有助于学生了解约束、自律和秩序的价值。此外，作为一个群体，学生将学习基督信仰的信条，因而形成一代志同道合（*like-minded*）的信徒。

在此也应指出，路德和梅兰希顿设计出一种重要的教学工具，即教理

问答 (catechism)。路德的《小教理问答》，经梅兰希顿发展修订，成为 16 世纪在归正学校中广泛使用的教材。其中原因包括：《小教理问答》不但以简洁明快的方式介绍了新教信仰的关键要素，而且也可用作教师的教学手册。它简要地阐述了十诫、主祷文和信经等内容，而且其问答形式非常适合课堂教学。作为一种教导工具，教理问答有助于在教会中带来和谐，其方式就是在年轻学生对信仰的理解中将他们联合起来。

## 五 结语

文章最后，总结梅兰希顿教育观的主要特征，将之与其改教家同人马丁·路德的教育观做一比较，当不无益处。正如人们对一位受过人文主义训练之改教家所预期的那样，梅兰希顿非常重视教育。他甚至相信学校本身就是圣经所命定的。为了支持这一观点，梅兰希顿指出圣经中的“诸位教师”：摩西、先知学派、使徒保罗和他属灵传承中的学生们，以及最伟大的拉比、我们的主耶稣基督及其门徒。按照梅兰希顿的说法，所有的圣经教义，均可看作经由忠心的教导者传递下来的教训。学校的功能，在于教授、保存和传递圣经的真实教训。为了真正地革新教会和社会，梅兰希顿得出结论说，必须不断改善教育。

路德更多地把教育当作理解福音的预备，而梅兰希顿则认为学习本身有其自身目的。例如，路德更多地把语言当作一种工具，借此圣灵在这个世界传播福音，而非如梅兰希顿所想的那样，语言是人类之重新发现的一部分。对梅兰希顿来说，学习和教育在教会和社会更新中发挥更为积极的作用；借助经由学习获得的知识，圣经的启示在具体的状况下才能被理解。换句话说，梅兰希顿试图更深入地理解上帝的救赎启示与人之理解和推理能力二者间的关系。他希望界定信心与知识、信仰与学习的关系，渴望理

解古希腊罗马留给西方世界的遗产，与真正的圣经遗产如何关联起来。这样做的时候，他并未寻求将人文主义和基督信仰置于同等地位，而是将所有的知识服从于上帝的启示，并以此赞美上帝的荣耀。对他而言，这种教育观可用《哥林多后书》10章5节来概括：“将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督。” ●

---

\* 原文刊登在加拿大归正宗杂志《号角》（*Clarion*）第47卷第18期，1998年9月4日。网络版参见[http://www.spindleworks.com/library/rfaber/melanchton\\_edu.htm](http://www.spindleworks.com/library/rfaber/melanchton_edu.htm)。原文题为 *Philipp Melancthon on Reformed Education*。作者里默·A·法伯尔（Riemer A. Faber），加拿大安大略省滑铁卢大学（University of Waterloo）古典研究系教授。感谢法伯尔教授允许译者翻译此文，耐心解答译者在翻译过程中提出的疑难问题，并同意将译文在《世代》首发。感谢许宏阅读译稿并提出修改意见。由于译者水平有限，译文肯定还有不足之处，还请读者不吝指正。——译者注

- 〈1〉 该演讲拉丁文本的英译本，参见 R. Keen, *A Melancthon Reader* (New York, 1988), 第47—63页。本文所引演讲内容均出自该译本。——作者注
- 〈2〉 演讲引文见 R. Keen, *A Melancthon Reader*, 第59—63页。——作者注
- 〈3〉 《指示》的引文，见 C. Bergendoff 的译本，H. T. Lehmann, ed., *Luther's Works*. Vol. 40 (Philadelphia 1958), 第269—320页。——作者注



青年加尔文画像（作者未知）。原作藏于日内瓦图书馆。图片来自  
[https://en.wikipedia.org/wiki/John\\_Calvin#/media/File:John\\_Calvin\\_-\\_Young.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/John_Calvin#/media/File:John_Calvin_-_Young.jpg)

## 加尔文与基督教教育

文 / 游冠辉

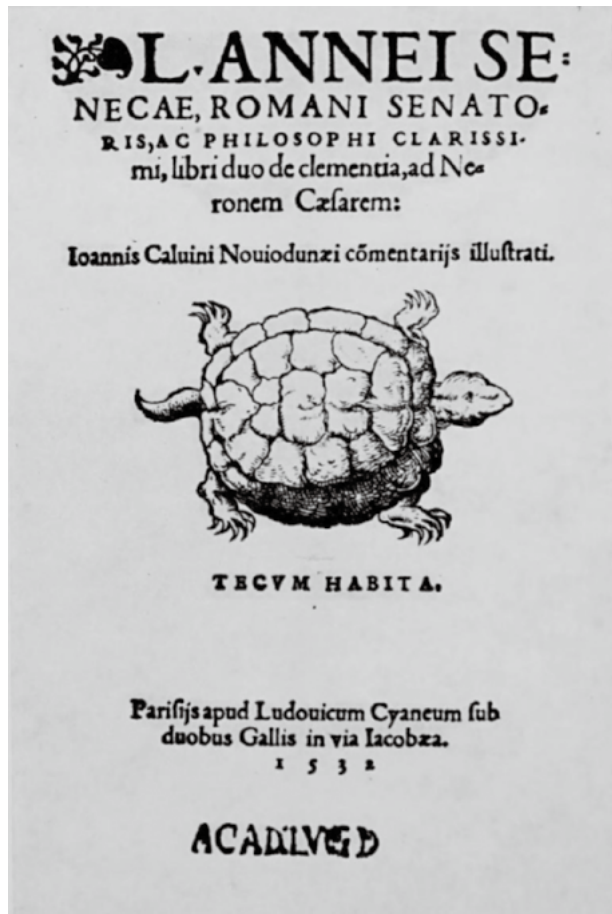
提起加尔文 (Jean Calvin, 1509—1564), 人们都知道他是可与奥古斯丁 (Augustine of Hippo, 354—430)、阿奎那 (St. Thomas Aquinas, 1225—1274) 和路德 (Martin Luther, 1483—1546) 等人相提并论的基督教神学家, 也是一位改教家和牧师, 但把加尔文看作一位教育家的人并不多。他的这一身份尤其被现代世俗教育史家所忽略。在乔伊·帕尔默 (Joy A. Palmer) 编辑的《教育究竟是什么? 100 位思想家论教育》一书中, 加尔文的位置付之阙如, 达尔文却赫然在目。<sup>(1)</sup> 若从宗教的角度看待教育史, 加尔文则不可忽略。德裔神学家沃尔默 (Philip Vollmer, 1860—1929) 在他所著加尔文传的书名中赋予了加尔文四重身份: 神学家、传道人、教育家和政治家。<sup>(2)</sup> 自由大学的创办人之一陶恩思 (Elmer L. Towns) 在《宗教教育家综览》一书中将加尔文列入 26 位宗教教育家的行列。<sup>(3)</sup> 加尔文的教育遗产尤其受到改革宗教会的重视。王牧师在《基督教古典教育》中对加尔文与基督教教育有过专门论述。就基督教教育而言, 加尔文不曾写过专门的论著或文章, 他的基督教教育观隐含在《基督教要义》和

圣经注释里，更体现在他的教育实践中。本文拟简要概述加尔文的教育背景、教育改革尝试，以及加尔文所创办日内瓦学院的情况，并总结加尔文基督教教育观的几个主要特点。

## 一 人文主义教育

加尔文生于法国皮卡第省努瓦永 (Noyon)，父亲是一名教会律师，兼任主教秘书。加尔文早年学习上受惠于贵族蒙特马家庭 (Montmor family)。在他的第一本书《塞涅卡〈论仁慈〉注释》的题献中，加尔文写道：“我成为什么样的人以及我拥有的一切都归功于您……当我还是个孩子的时候，我在您家长大，并开始学习知识，我所受到的生活和写作方面的训练都是您高贵的家庭给予的。”<sup>(4)</sup> 加尔文 12 岁在父亲的安排下当上了神父助理，领到一份薪资。他父亲希望利用自己的关系，为加尔文日后某得一份牧职。14 岁那年，父亲送他到巴黎大学学习。人们通常认为，他在马尔什学院 (Collège de la Marche) 短暂逗留后，进入蒙太古学院 (Collège de da Montaignu) 学习，不过麦格拉思 (Alister McGrath) 对于他是否在马尔什学院学习过表示质疑。<sup>(5)</sup> 在巴黎大学，加尔文学习的课程主要是拉丁文、逻辑学、哲学和经院神学等。在那里，他认识了杰出的拉丁文老师科尔迪耶 (Mathurin Cordier, 1479—1564)。科尔迪耶在拉丁文学习方面对加尔文产生了重要影响，使他一生受益。学完预科后，他准备进入高等学部研读神学。加尔文的父亲发现律师职业更有前途，便让他转学法律。1528 年，他受父命离开巴黎，前往奥尔良学习法律，师从勒斯图瓦热 (Pierre de l' Estoile, 1480—1537)，主修民法。在奥尔良，他认识了新教学者沃尔马 (Melchior Wolmar, 1497—1560)，并师从他学习希腊文。后来，他又转入布尔日 (Bourges)，受教于著名的法律教授阿尔恰蒂 (Andrea





加尔文的《塞涅卡〈论仁慈〉注释》莱顿版扉页（1532年）。图片来自 <https://archive.org/details/calvinscommentar0000calv/page/n7/mode/1up>

Alciati, 1492—1550)。在奥尔良和布尔日期间，加尔文受到人文主义运动的影响，对古典文化产生了浓厚兴趣。1531年，加尔文的父亲去世。之后，加尔文回到巴黎，投入到他所喜爱的古典研究当中。1532年，他出版了塞涅卡《论仁慈》的注释，成为一位人文主义学者。<sup>〔6〕</sup>

大约在 1532 年到 1533 年之间的某一天，加尔文在信仰上经历了意想不到的转变。在《诗篇》注释》序言中，加尔文表示，上帝突然改变了他的心，点燃了他在真道上长进的强烈渴望。此后，他专注于研究圣经和新教信仰，从一个人文主义者变成一名改教家。

查克曼 (Randall C. Zachman) 在《教师、牧师和神学家加尔文：其著作和思想之貌》一书的开头指出：“加尔文深深地投入到 16 世纪初出现的两场运动之中：重新发现古典的和教父的文献，以比代 (Guillaume Budé, 1467—1540) 和伊拉斯谟为最佳代表；在天主教会当中重新发现福音，以路德和梅兰希顿 (Philip Melanchthon, 1497—1560) 为最佳代表。”<sup>(7)</sup> 加尔文所受的人文主义训练，被上帝使用来推动重拾福音的改教运动，也在他日后的教育实践中发挥了重要作用。

## 二 日内瓦教育改革初试

归信之后，加尔文对于改教信仰的认识更加深入。1536 年，他出版了第一版的《基督教要义》。<sup>(8)</sup> 这版《基督教要义》虽只有六章，却影响巨大，很快便被翻译成多种文字，流传到欧洲各国。加尔文很快成为宗教改革的一颗新星。同年，独具慧眼的法雷尔 (Guillaume Farel, 1489—1565) 邀请加尔文到日内瓦领导改教运动。生性内向的加尔文起初并不想去，只想安静待在书斋里做研究。然而，法雷尔以雷霆般的威吓警告加尔文：“我以全能上帝的名义对你说，你若以自己的研究作借口不留下帮助我们做上帝的工，上帝要咒诅你，因为你寻求自己的荣耀而不是基督的荣耀！”<sup>(9)</sup> 加尔文感到，神仿佛从天上伸出手把他抓住了。

在加尔文到来之前，日内瓦刚刚从天主教转向新教信仰。加尔文初到日内瓦的主要工作是教授圣经。在教导的过程中，加尔文发现，日内瓦信



《日内瓦鸟瞰》(1638年),作者为瑞士版画家马特乌斯·梅里安(Matthäus Merian, 1593—1650)。图片来自 Peter Marshall, *The Oxford Illustrated History of the Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 第 86 页。

徒对信仰的知识十分贫乏,整体文化水平很低,可以教导圣经的传道人也极其匮乏。

加尔文相信,敬虔生命不可能在无知中发旺,没有对于圣经真理的认识,信徒的属灵生命不可能成长。这就需要解决两个问题,一是培养能够教导纯正教义的传道人,二是提高市民的整体教育水平,使他们能够领受教导。加尔文一面编写要理问答,一面考虑创办学校。在1536年5月1日的市民大会上,加尔文提出了建立学校的计划,并获得批准。他们在之前破败的

一所公立学校的基础上，建立了里夫学校（the Collège de la Rive）。这所学校是提供给所有孩子的，穷人可以免费上学。有人认为这就是公立义务教育的开始。学校教授阅读、写作、算术、语法和宗教。法雷尔在学校教旧约，加尔文自己教新约。<sup>〔10〕</sup>1538年，加尔文与被他邀请来教书的科尔迪耶一同编写了《日内瓦初级学校计划书》。他们主张对儿童实施普及义务教育，内容包含宗教和读写、算术、语法等基础文化。加尔文从一开始便将宗教教育与普通教育合为一体。可惜不久，由于在教会礼仪及其他方面与日内瓦政府的冲突，他和法雷尔被逐出日内瓦。日内瓦的教育改革因此流产。

离开日内瓦之后，加尔文在布塞（Martin Bucer, 1491—1551）的邀请下来到了斯特拉斯堡。1538—1541年这三年在斯特拉斯堡的经历，对加尔文日后的教会治理和教育事工都产生了影响。当时德国改教家斯特姆（Johann Sturm, 1507—1589）任斯特拉斯堡学校的校长，推行教育改革。斯特姆是路德宗的教育家，受梅兰希顿基督教人文主义的影响。他的教育目标是培育智慧和雄辩的敬虔人。在斯特姆的课程设计中，古典语言和古典文学占很大比重。后来，这所学校发展成为斯特拉斯堡大学。

1541年，加尔文重返日内瓦。加尔文带着斯特拉斯堡的经验，起草了一份《日内瓦教会章程》（*Genevan Ecclesiastical Ordinances*）。在章程中加尔文明确了教会圣职的四重划分：牧师、教师、长老、执事。教师的职责是教导信徒纯正的教义，好使福音不被无知或谬见所败坏。章程中还特别将建立学校的要求纳入其中：“只有先教人们语言和人文学科，他们才可能从这样的教导中受益；况且，也有必要为后代做预备，免得教会留给子孙后代一片荒漠。所以，我们必须建立一所学校，教导孩子，为他们在教会和政府服侍做预备。”<sup>〔11〕</sup>日内瓦当局总体上认可了加尔文的意见，这样，之前关闭的里夫学校得以重新开张，又持续了18年的时间，直到日内瓦学院建立。在这十几年的时间里，由于教会面对各种争战，加尔文



19 世纪加尔文学院 (Collège Calvin) 版画 (作者未知), 该学院前身为 1559 年加尔文创建的日内瓦学院 (Collège de Genève)。图片来自 [https://en.wikipedia.org/wiki/Coll%C3%A8ge\\_Calvin#/media/File:CalvinCour.PNG](https://en.wikipedia.org/wiki/Coll%C3%A8ge_Calvin#/media/File:CalvinCour.PNG)

无暇在教育上更多投入。期间虽然也有过一些改进的尝试,但收效甚微。<sup>(12)</sup>

### 三 创建日内瓦学院

1558 年,与伯尔尼签订结盟协议后,日内瓦才进入相对平静的岁月。就在前一年,加尔文刚刚从斯特拉斯堡考察回来。他看到那里的教育发展蓬勃,很受触动。1559 年,加尔文开始实质性地推动教育事工,正式成立日内瓦学院 (Geneva Academy)。加尔文提出,学院由教会管理,学院教师由牧师团来任命。日内瓦当局没有完全同意,妥协的结果是,校长和教师由牧师团提名,但由市政官员任命。教师必须信仰纯正、具备神学基础,而且善于教学。加尔文原本希望从法国聘请一些出色的学者,但没有成功。不过上帝早有预备。由于伯尔尼世俗政权在属灵惩戒方面的僭越,洛桑的一批牧师因提出抗议而被免职。于是加尔文邀请杰出的学者贝扎(Theodore

Beza, 1519—1605) 和维若特 (Pierre Viret, 1511—1571) 以及另外几位牧师到日内瓦学院任教。贝扎被任命为学院校长。<sup>(13)</sup> 这样, 师资的问题得到了解决。

在学院创立之前, 私立国语小学已经被重组, 整合成四个学校, 分配到四个不同的牧区, 由各牧区的牧师监管。这些国语学校有点像日内瓦学院的学前班, 其中有潜力的学生便进入到日内瓦学院学习。日内瓦学院分为两个部分, 一是初级学校 (*schola privata*), 相当于文法学校, 招收 16 岁之下的学生, 二是高级学校 (*schola publica*), 相当于大学或神学院, 专业以神学为主, 后来又加上了法律和医学。

初级学校分为七个年级, 最低年级是七年级, 最高年级是一年级。教学内容主要包括法语、拉丁文、希腊文以及古典作家的作品阅读。加尔文强调母语的重要性。“与当时多数教育机构不同的是, 日内瓦学院坚持学生应该透彻掌握拉丁文和法文, 母语与古典语言并重。”<sup>(14)</sup> 随着年级的升高, 对于语法、逻辑、修辞的学习都是透过阅读古典作品和圣经来进行。整个学习的重点放在语言、阅读、思考和表达上。信仰教育贯穿在学校的课堂和课外各种安排之中。在七年级的时候, 学校就给学生们分发拉丁文—法文对照版要理问答, 作为他们的教材。每堂课前有祷告, 结束时大家共诵主祷文。主祷文、信仰告白和十诫需要背诵。学生一周要参加三次崇拜, 主日两次, 周三一次。主日要用来听道和默想。圣餐前一周, 牧师要在公共礼堂简短讲解圣餐的意义。<sup>(15)</sup> 初级学校毕业之后, 合格的可以进入高级学校。

在高级学校, 语言方面学生们要进一步提高拉丁文和希腊文, 同时开始学习希伯来文。希腊文教授会带他们学习一些道德哲学, 读柏拉图、普鲁塔克或基督教哲学家的著作, 或者学习希腊诗人、演说家、历史家的作品。希伯来文教授不仅教学生学习语法, 而且要给他们讲解旧约圣经书卷。博艺教授 (Professor of Arts) 则教学生学习修辞学、物理学和数学。

神学课由加尔文和贝扎隔周轮流教授，授课的主要方式是释经。加尔文的大部分圣经注释都是这些课上的结晶。高级学校的学生需要阅读大量的经典。如果说初级阶段阅读经典更多是为了学习其中的形式，高级阶段则更多关注的是它们的内容。<sup>〔16〕</sup>

日内瓦学院成果显著。到 1564 年加尔文去世的时候，初级学校约有 1200 名学生，高级学校约有 300 名学生。它不仅为日内瓦，也为欧洲各国培养出了一批杰出的领袖，其中包括《海德堡要理问答》编撰者之一奥里维亚努（Kaspar Olevianus, 1536—1587）、牛津大学波德利图书馆的创办人波德利（Thomas Bodley, 1545—1613）、荷兰反抗西班牙专制的领袖马尼克斯（Philips of Marnix, 1540—1598）、法王亨利四世的导师克里斯蒂安（Florent Chrestien, 1541—1596）、苏格兰改教家诺克斯（John Knox, 1514—1572）等等。诺克斯盛赞日内瓦，称之为“自使徒时代以来最好的基督教学校”。<sup>〔17〕</sup>

加尔文去世之后，日内瓦学院由贝扎领导。贝扎之后，没有出现具有类似影响力的领袖，日内瓦教会和日内瓦学院的影响逐渐式微。但通过日内瓦学院培养的人才，加尔文在教育方面的影响扩展到了欧洲甚至更远的地方。<sup>〔18〕</sup>日内瓦学院成了后来荷兰莱顿大学、苏格兰爱丁堡大学、英格兰剑桥以马内利学院的楷模，甚至间接影响到了美国哈佛、耶鲁、普林斯顿等大学的建立。到了 20 世纪，还有一家美国的改革宗长老会效法当年的日内瓦学院，建立了日内瓦大学。

#### 四 加尔文的基督教教育观

触发加尔文在日内瓦进行教育改革的是日内瓦市民的无知。要教导他们明白圣经真理，成为敬虔的人，一方面需要提高他们的教育程度，另一

方面需要培养更多善于教导的传道人。没有装备精良的传道人，便没有好的教导者。但有了好的教导者，没有受过良好教育的民众，教导必然没有太大果效。要解决这个问题，就必须从教育入手。教育的核心是神的道。以下让我们结合加尔文的著作与教育实践，来考查加尔文基督教教育观的主要特点。

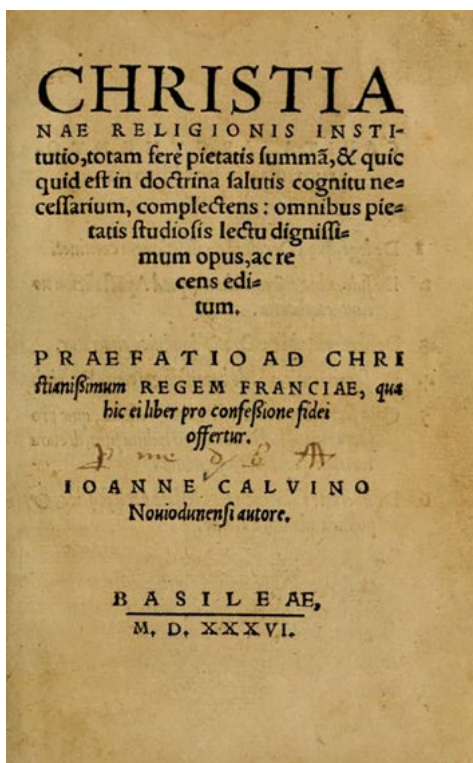
### 1. 教育的目的在于认识神和荣耀神

加尔文的父亲送他去巴黎大学学习的时候，是为了让他学些神学，日后可以谋得一个圣职。后来父亲又让他转学法律，也是因为认为当律师更有前途。在加尔文父亲的眼中，教育的目的更多是为了谋得好的职位，好过上飞黄腾达的生活。出于上帝的恩典和护理，加尔文真正认识了神，他所受的教育为神所用。加尔文父亲的教育观显然是错误的。加尔文对于教育目的的认识完全不同于他的父亲。

法国古典教育史家马鲁（Henri-Irénée Marrou, 1904—1977）认为，古典教育的目的在于塑造真正的人。“教育的目的不应当是培养专门从事某种行业的匠师，古典教育和现代教育最重要的区分也在这里，因为后者为日益专业化和技术化的历史进程所迫，不能不把大批量培养各类专门人才作为教育的首要职责。”<sup>〔19〕</sup>古典教育的目的，在于培育智慧、美德和雄辩，实现人之为人的本质。基督教认同教育的目的在于塑造人，使人具有智慧和美德，只是对于何为智慧和美德，基督教有不同的理解。加尔文在《基督教要义》的开头写道：“我们所拥有的一切智慧，也就是那真实与可靠的智慧，几乎都包含了两个部分，就是认识神和认识自己。”<sup>〔20〕</sup>

教育的核心目的就是认识神，一切的美德也与此相关。加尔文所谓的认识神，并非只是头脑中知道。他说：“我理解认识神的意思是，人不但要





《基督教要义》(Christianae religionis institutio) 第一版(1536年)扉页。图片来自  
<https://archive.org/stream/christianaerelig00calv#page/n3/mode/1up>

意识到神的存在，也要明白认识神会如何使人得益处，并教导人如何荣耀他。”<sup>〔21〕</sup>人是按照神的形象造的，教育的目的是把人引回到神的面前，从而恢复人身上神的形象。这才是人的真正益处。而人只有被圣灵开启，借着圣经上所启示的耶稣基督的救赎，才能认识神、侍奉神、荣耀神。在日内瓦学院的开学典礼上，校长贝扎致辞说，学校“不只是为了教导，更不是为了今世的好处……，而是为了神的荣耀和他们的责任，使他们成为能完成使命的战士。”<sup>〔22〕</sup>

## 2. 教育必须以神的道为中心

人如何才能认识神呢？通过神的普遍启示和特殊启示。普遍启示乃神借着他的创造之工启示他自己。然而，因着罪的影响，人无法通过普遍启示认识神。神出于对人类的爱又借着圣经来启示他自己，这是神的特殊启示。“圣经使我们迟钝的心开窍，并使我们原先对神模糊的认识变得清晰，而能正确地认识独一真神。这是神特殊的恩赐……”<sup>(23)</sup>认识神是创造者和救赎者，这两种认识都来源于圣经。因此，认识神的关键在于明白神的道——圣经。教育必须以神的道为中心。神的道是一切知识的根基。一切的知识都汇聚在神这里，由神的道统摄。离开了神的道，一切知识只能是分离的、碎片化的，而且无法实现其真正的目的。不过，加尔文同时强调，圣经的重点在于引导我们认识耶稣基督，我们不能以圣经的字面意思（biblical literalism）来制约科学研究。

为了教导人明白圣经的要义，加尔文撰写了《基督教要义》。早在1537年，加尔文就编写了第一份《要理问答》来帮助日内瓦的孩子和市民把握圣经真理。这份《要理问答》由于过于冗长繁复，效果不佳。加尔文重返日内瓦之后，1541年做了修订的工作，使之变得简洁、清晰。圣经教导在日内瓦学院也处于中心的位置。在初级学校的高年级有《路加福音》和《使徒行传》的课程，在高级学校有两名神学教授轮流讲解旧约和新约圣经。

## 3. 圣约是基督教教育的根基

加尔文的基督教教育观是以圣约神学为基础的。加尔文强调新约与旧约的一致性，认为“神与众族长所立的约在实质上和与我们所立的约完全

一致,其差别在于立约的方式”<sup>〔24〕</sup>。正如旧约里盟约的应许赐给了以色列人的后代,同样,在新约里盟约的应许也赐给了基督徒的儿女。在旧约里,割礼是盟约的记号,在新约时代洗礼代替了割礼。婴孩被包含在圣约的群体之中,应该接受婴儿洗礼。婴儿接受洗礼后,被接纳为教会的成员。婴儿洗指向的是孩子将来的悔改和信心。“这两个恩赐的种子已经借着圣灵隐秘的工作栽种在他们心里。”<sup>〔25〕</sup>种子的生长要依靠圣灵的工作,同时借着基督教教育。“对于加尔文来说,基督教教养(Christian nurture)是上帝指定的一般方式,他借此来成就圣约儿女的救恩。”<sup>〔26〕</sup>教育的首要责任在于父母。《申命记》6:4—9和《以弗所书》6:4这两处经文都明确指出了这一点。但是这教育又不能脱离圣约共同体——教会,而是以教会为大的背景,教会对于圣约中的孩子同样具有教育的责任。日内瓦学院是为圣约子民预备的学校,学校由教会主导,对于学生的教育也是在教会和学校中同时进行的。

#### 4. 一切的真理都是上帝的真理

在对异教文化的态度上,加尔文继承了多数早期教父的传统:一切真理都是上帝的真理。加尔文和奥利金(Origen of Alexandria, 约184—约253)、巴西尔(Basil of Caesarea, 330—379)、奥古斯丁等古代教父一样,鼓励基督徒效法以色列人,掳掠埃及人的财物,使之为神所用。奥古斯丁说:“异教的各种知识并不都是虚假、迷信的幻想和毫无必要地担当的重负,这些东西我们每个人在基督的引领下脱离与异教的关系之时,都当恨恶之,避免之;但它们也包含大量可以很好地适用于真理的知识,还有一些极为杰出的道德律令;甚至还能发现关于敬拜一位神的一些真理。可以说,这些就是他们的金子银子,不是他们自己创造的,而是从神散布在外邦中的矿藏里挖掘出来的……应当把这些也从他们手里夺走,并且在传福音的事



业中发挥它们正当的用途。”<sup>〔27〕</sup>

加尔文在解释《提多书》1:12 时表达了类似的看法：“从这节经文，我们可以推论出，那些不敢从异教作家借用任何东西的人是迷信的。一切的真理都来源于上帝，因此如果恶人说了什么真实和公正的话，我们不当拒绝，因它是从神来的。此外，一切都是出于神，因此，我们将可以用来荣耀神的一切归给神，有何不可呢？关于这个问题，大家可以参考巴西尔在《致年轻读者》一文中的讨论。”<sup>〔28〕</sup>在注释《创世记》4:20 时，加尔文明确表示，异教文化中的成就乃是神的普遍恩典，基督徒应当为之感恩，而不是鄙弃之。<sup>〔29〕</sup>因为，圣灵是真理唯一的源头，在异教作家身上所彰显的真理之光，也是从圣灵来的恩赐，而轻看圣灵的恩赐就是羞辱圣灵。<sup>〔30〕</sup>日内瓦学院的课程设计中非常重视学习自由技艺（liberal arts）和阅读希腊罗马古典作家的著作。

## 5. 教育的内容包含神学和自由技艺

前面我们已经论述过圣经或神学在课程中的核心位置。下面我们来看看加尔文对于自由技艺的看法。在本文开头，我们介绍过加尔文的教育背景。加尔文所受的是人文主义教育，在自由技艺方面受过良好的训练。加尔文认为，自由技艺的训练对于人认识神智慧的奥秘颇有帮助。<sup>〔31〕</sup>有些人借《哥林多前书》第 1 章的经文来否定人的学识和口才的意义。加尔文在注释《哥林多前书》1:17 时写道：“认为保罗完全弃绝那些技艺是很不合理的。显然，可以说，那些技艺是神所赐的美好礼物，作为工具会帮助人达成重要的目的。那些不带任何迷信而是包含扎实学问的技艺，它们是建立在正确的原则上，对于人类生活的共同事务是有益的、适宜的，因此它们无疑来自于圣灵；它们带给人的益处，应该完全归给神。所以，保罗在这里所说的，不应该

《书房中的圣奥古斯丁》（1494 年）。作者为意大利早期文艺复兴画家波提切利（Sandro Botticelli，约 1445—1510）。图片来自 [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sandro\\_Botticelli\\_-\\_St\\_Augustin\\_dans\\_son\\_cabinet\\_de\\_travail.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sandro_Botticelli_-_St_Augustin_dans_son_cabinet_de_travail.jpg)

被理解为对于技艺的贬抑，仿佛它们有损于敬虔。”<sup>〔32〕</sup>加尔文在《基督教要义》中也表达了类似的看法。<sup>〔33〕</sup>

从日内瓦学院的课程设置中，我们可以清楚地看到，加尔文采纳的教育方式是典型的古典教育模式，课程内容除了神学外，主要是和语言、辩证法和修辞这三艺相关的课程，也包括数学和物理学。相比于三艺，四艺（编按：指算术、几何、天文学、音乐）没有得到同等的重视。加尔文在《〈创世记〉注释》中表明天文学可以彰显上帝的智慧，但在课程设置中并没有天文学的位置，这可能与当时的天文学常与占星术混同有关。日内瓦学院的课程中也没有设置音乐这门学科，但是有物理学，虽然每天只有半个小时。当时人们普遍不重视物理学。加尔文之所以看重物理学，与他对整个自然的看法有关。“加尔文相信应该教授物理学，纯粹是因为自然是神的外衣，他在其中不断在各处向所有人启示他自己。他强调创造的观念，认为人应该研究自然，以便理解它的创造主。”<sup>〔34〕</sup>加尔文强调创造的秩序，并将宇宙视为“上帝荣耀的剧场”。他的思想赋予了科学研究以宗教动力和意义，同时也扫除了一些科学研究的障碍，对后来科学研究的发展产生了积极的影响。<sup>〔35〕</sup>

## 6. 经典是教育的重要工具

现代美国古典教育的推动者哈钦斯（Robert Maynard Hutchins, 1899—1977）说：“直到晚近，‘伟大的作品’一直都是西方教育的核心。它们是博雅教育的主要工具。”<sup>〔36〕</sup>这是古典教育传统的一个显著特征。在基督教教育史上，经典同样占有举足轻重的地位。加尔文受文艺复兴人文主义的熏陶，对古代教父和希腊罗马异教作家的作品都非常热爱。经典阅读在日内瓦学院的课程中非常突出。对于语言、逻辑和修辞的训练，通常

是使用经典文本。如前所述，在初级学校，重点放在学艺上，更侧重经典的形式。到了高级学校，则更侧重经典的内容。圣经无疑是最主要的经典，但在初级阶段所占的分量不如在高级阶段那么重。在初级学校的课程中，明确列出来的经典作家有维吉尔、西塞罗、奥维德、凯撒、伊索克拉底（Isocrates，前 436 年—前 338 年）、李维、色诺芬、波利比乌、希罗多德、荷马、狄摩西尼（Demosthenes，前 384 年—前 322 年）；在高级学校，有柏拉图、亚里士多德、普鲁塔克，以及一些希腊诗人、演说家、历史学家和基督教哲学家。<sup>〔37〕</sup>

加尔文的基督教教育观在许多方面是对在他之前基督教古典教育传统的继承和发扬。这个基督教历史上的悠久传统在现代渐渐被抛弃。基督教古典教育上个世纪下半叶在美国复苏，过去几年在中国大陆也引发了越来越多的关注和尝试。今天我们所处的时代和文化处境与加尔文的迥然有别，我们面临的问题和挑战也大不相同，但他在教育领域的勇敢实践和深刻洞见，可以带给我们许多的激励和启发。今天教会下一代的教育面临重重危机。愿我们能一面吸收和借鉴教会历史上丰富的教育传统，一面在中国的文化处境中不断探索、尝试，寻找一条合神心意的教育之路。●

- 
- 〔1〕 乔伊·帕尔默编，《教育究竟是什么？100位思想家论教育》，任钟印、诸惠芳译，北京大学出版社，2008年。
- 〔2〕 Philip Vollmer, *John Calvin: Theologian, Preacher, Educator, Statesman* (Philadelphia: The Heidelberg Press, 1909).
- 〔3〕 Elmer L. Towns, *A History of Religious Educators* (1975). [https://digitalcommons.liberty.edu/towns\\_books/24/](https://digitalcommons.liberty.edu/towns_books/24/)
- 〔4〕 转引自蒂莫西·乔治，《改教家的神学思想》，王丽、孙岱君译，北京：中国社会科学出版社，2017年，第157页。
- 〔5〕 阿利斯特·麦格拉思，《加尔文传：现代西方文化的塑造者》，甘霖译，北京：中国社会科学出版社，2015年，第20—21页。

- 〈6〉 同上，第 61—63 页；蒂莫西·乔治，《改教家的神学思想》，第 160 页。
- 〈7〉 Randall C. Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian: The Shape of His Writings and Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 15.
- 〈8〉 中文版译名为《敬虔生活原理》，王志勇译，北京三联书店，2012 年。
- 〈9〉 茜亚·凡赫尔斯玛，《加尔文传》，王兆丰译，北京：华夏出版社，2006 年，第 68 页。
- 〈10〉 Elmer L. Towns, *A History of Religious Educators*; John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York: Oxford University Press, 1954), 135.
- 〈11〉 转引自 W. Stanford Reid, “Calvin and the Founding of the Academy of Geneva”, *Westminster Theological Journal* 18.1 (Nov. 1955): 8; 另参见 <http://individual.utoronto.ca/mmilner/history2p91/primary/eccleord.htm>
- 〈12〉 W. Stanford Reid, “Calvin and the Founding of the Academy of Geneva”, 9.
- 〈13〉 John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, 193.
- 〈14〉 W. Stanford Reid, “Calvin and the Founding of the Academy of Geneva”, 13.
- 〈15〉 同上，第 17、26 页。
- 〈16〉 同上，第 14 页。
- 〈17〉 John Knox, *Works*, ed. David Laing, vol.4 (Edinburgh: Johnstone and Hunter, 1855), 240.
- 〈18〉 James Edward McGoldrick, “John Calvin-Erudite Educator,” *Mid-America Journal of Theology* 21 (2010): 130-131. Ivan L. Zabilka, “Calvin’s Contribution to Universal Education”, in *The Asbury Theological Journal* Vol.44. No.1, 1989, 86.
- 〈19〉 亨利·伊雷内·马鲁，《古典教育史》(希腊卷)，龚觅、孟玉秋译，上海：华东师范大学出版社，2017 年，第 467 页。
- 〈20〉 约翰·加尔文，《基督教要义》(上册)，钱曜诚等译，北京三联书店，2017 年，第 3 页。
- 〈21〉 同上，第 7 页。
- 〈22〉 P. F. Geisendorf, *Theodore de Beza* (Geneva: Labor and Fides, 1949), 107, 转引自 Elmer L. Towns, *A History of Religious Educators*(1975)。
- 〈23〉 约翰·加尔文，《基督教要义》(上册)，第 39 页。
- 〈24〉 同上，第 411 页。
- 〈25〉 约翰·加尔文，《基督教要义》(下册)，第 1376 页。
- 〈26〉 Arie R. Brouwer, “Calvin’s Doctrine of Children in the



- Covenant: Foundation for Christian Education”, in *Reformed Review*, 18 (Jan. 1965), 25.
- 〈27〉 奥古斯丁,《论灵魂及其起源》,石敏敏译,北京:中国社会科学出版社,2004年,第86—87页。
- 〈28〉 John Calvin, *Commentaries on the Epistle to Titus* (Grand Rapids: Baker Book House,1981), 300-301.
- 〈29〉 John Calvin, *Commentaries on the Book of Genesis* (Grand Rapids: Baker Book House,1981), 217.
- 〈30〉 参见约翰·加尔文,《基督教要义》(上册),第249—250页。
- 〈31〉 同上,第21—22页。
- 〈32〉 John Calvin, *Commentaries on 1 Corinthians* (Grand Rapids: Baker Book House,1981), 73.
- 〈33〉 约翰·加尔文,《基督教要义》(上册),第249—251页。
- 〈34〉 W. Stanford Reid, “Calvin and the Founding of the Academy of Geneva”, 15.
- 〈35〉 参见阿利斯特·麦格拉思,《加尔文传:现代西方文化的塑造者》,第256—257页。
- 〈36〉 董成龙编译,《大学与博雅教育》,北京:华夏出版社,2015年,第20页。
- 〈37〉 W. Stanford Reid, “Calvin and the Founding of the Academy of Geneva”, 26-32.



余家菊著

回  
憶  
錄

中華書局印行

青年教育学者余家菊和他的回忆录（1948年）。图片来自  
[https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%BD%99%E5%AE%B6%E8%8F%8A#/media/File:Yu\\_Jiaju1.jpg](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%BD%99%E5%AE%B6%E8%8F%8A#/media/File:Yu_Jiaju1.jpg); <http://www.bookinlife.net/book-158162.html>

# 余家菊与 1920 年代的 收回教育权运动

文 / 丁祖潘

## 一 引言

1922 年 4 月 27 日，在海上航行 40 天后，24 岁的官费留英生、年轻的教育学者余家菊（1898—1976）抵达巴黎，立即被巴黎优美的自然风光、便捷舒适的现代生活所吸引，特别是美术馆藏品之丰富、纪念碑雕像之绝妙，处处体现法兰西民族的伟大，令他不由赞叹“巴黎城中，处处皆历史。可以使人歌，使人泣”。<sup>〔1〕</sup>相形之下，中国处处显示出差距，这让身为中国人的他感到惭愧。不过，随着游历巴黎日久，这种自卑心没有持续多长时间，就转化为对民族自尊心的强烈渴求。他猛然发现民族主义而不是世界和平仍然是欧洲各国的主流思想。中国的国民意识必须树立起来，国家强盛，才能自保，并为将来的挑战做好预备。

我到欧洲以后，和平的幻想，大同的迷梦，都粉碎了。我亲眼看见弱小民族的困苦，亲眼看见各国国民性的差异，亲眼看见各国国民意识之发扬，

亲眼看见各国之剑拔弩张。例如中国人以能说洋话为荣，在巴黎遇见的法国人，都抵死不肯和你谈英国语。在伦敦，只有一次参观一个中学，逗引得一位法文女教师和我说了几句法文。他们的国民自尊心，绝没有颜氏家训上所说纷纷教子弟学胡语的那种卑鄙。我感觉中国国民必须树立自尊心，中国国家必须强盛才能自保，中国的党派斗争必须无损于国家。我心中的火燃烧起来了！我为我们的国家着急！我为来日的大难紧张。我必得唤醒国人，只有写，……写……写！<sup>〈2〉</sup>

从醉心世界和平迷梦中醒来的余家菊，从此走上国家主义之路。怀揣教育救国的梦想，酷爱心理学的他很快投书国内期刊，呼吁国人要志存高远，养成高尚人格，“发扬国民意志”。<sup>〈3〉</sup>所谓国家主义，在与余家菊同为国家主义派的李璜（1895—1991）看来，正是西文之 nationalism，之所以不译作“民族主义”，是因为这个译名容易强化人或种族的含义，而淡化“一定领土相当主权的重要意义”。<sup>〈4〉</sup>余家菊最初提出国家主义的教育时，也未就此给出明确定义，只是站在教育的立场，“要唤起青年以国家为至上，为国家而努力”。<sup>〈5〉</sup>可见，国家主义派言论中的“国家主义”，即一般所说的“民族主义”。

余家菊和李璜身在海外，却心系国内，二人担忧新文化运动以还，特别是五四学生运动以来国内教育界淡化国家主义（即军国民教育）的倾向，新教育宗旨“以养成健全人格，发展共和精神”<sup>〈6〉</sup>遗忘“用教育确定国体”、“用教育以绵延国命”，故而在国势日蹙的当前有必要复兴教育救国论，提倡民族性的教育重建国民自尊心。<sup>〈7〉</sup>所谓民族性的教育，其宗旨消极方面言之，应立足于对中国自身民族性的认识，积极方面在于培养民族意识和统一的国民精神。<sup>〈8〉</sup>

然而，提倡民族性的教育，并不意味着排斥世界主义和个人主义。余

余家菊小心地避免得出二者彼此冲突的结论。“世界大同，仍可容忍份子之独立，而份子之独立亦无妨于世界之大同。信世界主义即不欲别人讲民族讲爱国，似乎不免于知其一不知其二之讥”，不能自立的民族，没有资格讲大同主义。<sup>〔9〕</sup>这种兼顾二者的做法，反映了近代中国士人言说民族主义而不忘世界大同，讲论世界大同而心怀民族主义的思维特点。<sup>〔10〕</sup>但在实际上，余家菊提倡的民族性教育，在涉及对外关系时，还是带有明显的大中华主义色彩。<sup>〔11〕</sup>借用胡适（1891—1962）的话说，“民族主义都是以抗议为开端”。<sup>〔12〕</sup>这里指的“抗议”主要是因外侮引起的救国观念及卫国行动，几近于排外。这是最浅层次的民族主义。<sup>〔13〕</sup>无怪乎以此视角，外人在中国的退款兴学，在余家菊看来，其扶助亲善的表面之下，其实是服务于经济侵略的教育侵略，所谓“非我族类，其心必异”。而教会学校因其外来性质、基督教色彩和在国内教育界自成体系，无疑为鼓荡国民意识提供了一个绝佳靶子。

在很大程度上，反对和攻击教会学校正是反对基督教的逻辑延伸。在1922—1927年的非基督教运动中，民族主义、共产主义，以及新文化运动提倡的科学理性，正是推动这一反教运动背后的三股力量。<sup>〔14〕</sup>事实上，日后被看作揭发1924年非基运动第二阶段之“收回教育权”口号的余家菊，也是加入1922年非基运动阵营的反教人士。他对基督教的轻视乃至反对，既像当时大多数国内反教人士那样是服膺科学理性、视基督信仰为迷信落后的结果，也是其个人成长经历中深受传统文化熏染使然。

## 二 阳明学与科学新知

余家菊，字景陶，1898年生于湖北黄陂县大余家湾，其父经营田产店铺，家境颇为殷实。清末兴学，在湖广总督张之洞（1837—1909）悉心经营下，



王阳明画像。图片来自  
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E7%8E%8B%E5%AE%88%E4%BB%81.jpg>

湖北全省建立起近代学制，师范教育和国民教育得到推进，教育经费增加，一时间湖北教育中外称盛。<sup>〈15〉</sup>像大多数 1890 年后出生的那代读书人一样，余家菊从小在私塾接受传统教育，学习儒家经典，即便在 1905 年清廷废除科举后，思想保守的家人仍然安排他继续在私塾学习，直到他 12 岁进入新式小学堂。传统教育将儒家世界观和伦理思想刻在这位少年人心里。据说他十岁左右，有一次曾在自家店铺写下孔子的名言“非礼勿动”示众，令

现场众人惊讶不已。<sup>〔16〕</sup>1910年,13岁的余家菊入本县道明学校高等小学堂,开始接受新式教育。该校校名本为纪念宋代理学大儒程颢(1032—1085)、程颐(1033—1107)兄弟,“较多志士气味”。学校多注重军事操练和体育,发扬尚武精神,教员中不乏推服阳明学说的教员。王阳明(1472—1529)的学说主张致良知和知行合一,既鼓励发挥个人独立的自我意识,坚固自信心,又要求赤身担当天下,投身实际行动,鼓动进取心,<sup>〔17〕</sup>因而一度风靡明治维新前后的日本。受此刺激,清末流亡日本的维新派如康有为(1858—1927)、梁启超(1873—1929),以及革命派孙中山(1866—1925)、蒋介石(1887—1975),均极为重视乃至提倡阳明学。<sup>〔18〕</sup>余家菊间接受此风影响,“后来关心时事以及爱国抗日等行径,也许就在此一时期植其根芽”。<sup>〔19〕</sup>同受影响的还有同乡学长陈启天(1893—1984),他在余家菊考入道明学校同一年毕业,后入武昌中华大学政治经济科,师从黄陂阳明学者刘凤章(1859—1935)学习伦理学,一度欲以王阳明《传习录》应世。<sup>〔20〕</sup>陈余二人后来联手推动收回教育权运动,成为国家主义教育思想的主要代表。

辛亥革命后,余家菊曾短暂就读武昌教会学校文华大学预科,也就是在这时与基督教青年会干事美国人柯乐和来往,经常讨论宗教问题。柯乐和虽不能给出令他满意的答案,但真诚希望余家菊能信仰基督。

有一次,他(柯乐和)请我吃饭。他和他的夫人,在进食祷告中,公然祈祷上帝默佑我,使我信仰基督。我当时一面受传统风气的束缚,不敢“吃洋教”,一面受阳明学说的支配,只信自己的心而不信教主。<sup>〔21〕</sup>

因嫌文华大学课程进度慢,校中商人子弟多商场气息,风气洋化,且“校中有教堂,朝夕礼拜,与乡习鄙视洋教不相容”,凡此种种,均与自己的习性及所受文化熏染格格不入,<sup>〔22〕</sup>余家菊很快转入武昌中华大学预科,

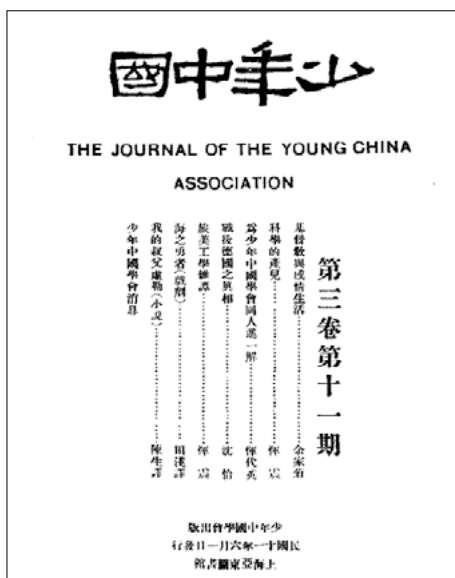
与学长陈启天同从刘凤章研习国学，只因年纪太轻，“于义理实少所得”。<sup>〔23〕</sup>不久余入读中华大学本科中国哲学门，同班同学包括中共早期领袖恽代英（1895—1931）。二人相友善，时有切磋学问，余给恽的印象颇佳：“景陶为人，吾亦颇拜服。其人无多俗气，事理颇能商榷，精神发达亦颇合度，不易及也。”<sup>〔24〕</sup>他们在同学中发起互助会、仁社，以召集志同道合者，砥砺品行，修身进德，还曾仿照美国自由派牧师富司迪（Harry Emerson Fosdick, 1878—1969）介绍耶稣品格的著作《完人之范》（*The Manhood of the Master*），编写《淑身日览》，收录许多人生格言和贤哲言论，以鼓励养成奋发向上的人格精神。恽代英在其1918年5月4日的日记中记载道：

与余景陶同作《淑身日览》，为警觉一般少年之用。作法：（一）排列有力之格言。（二）利用读者愿信从之贤哲理论。（三）自附短而激刺人使之起行的理论。（四）附引人反省的问题，皆以动人为主。此书仿耶教查经用书体裁，为非宗教徒用。<sup>〔25〕</sup>

可见，此时的余家菊虽对信教不感兴趣，但无妨利用耶稣之人格榜样，来服务于自身人格的修养和建造。后来，他和恽代英又仿效蔡元培（1868—1940）在北京大学设立的进德会，计划在中华大学发起进德会。这其实反映传统儒家文化对道德、人格、修身的看重，依然影响着这些进入现代大学的新式知识阶层。从中华大学毕业后，余家菊留校担任中学部学监，因在五四学生运动中不鼓励学生采取激进行动，“已动辞职读书之念”，并于1920年考入北京高师教育研究科，从此“狼吞新知”，除了参加北京少年中国学会周会，“一切外务概不愿干涉”，专心读书。<sup>〔26〕</sup>

早在1919年10月担任武昌中华大学中学部学监期间，经王光祈（1892—1936）介绍，余家菊就加入少年中国学会，来京后不久当选学会





《少年中国》月刊第3卷第11期封面。

评议部部员。评议部全体七名成员曾一致通过巴黎同人的一项提议，主张凡有宗教信仰者，不得介绍为本会会员，已入本会而有宗教信仰者，自请出会。<sup>〔27〕</sup>该决定在学会内部引发热议，直接促成学会在北京举行三次宗教问题演讲大会，并在学会机关刊物《少年中国》月刊出版3期“宗教问题号”，由此形成新文化运动以来讨论宗教的第一次热潮。<sup>〔28〕</sup>然而，余家菊并未参与这一阶段的宗教问题讨论，等他发表《基督教与感情生活》加入非基运动时，已是人在海外，第一阶段的非基运动已接近尾声。

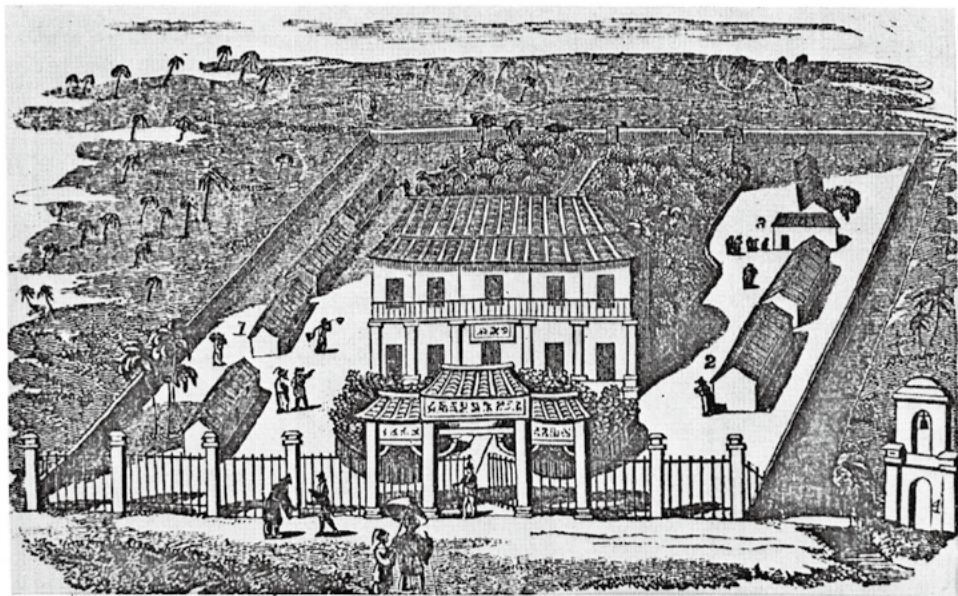
该文站在人本主义心理学的立场，反驳当时为基督教存在之合理性辩护的一种观点，即认为科学是理智的，宗教是感情的，二者可并行不悖。人类健康的生活需理智感情并重。宗教可满足人的情感需要，故有存在价值。在余家菊看来，按心理学研究，宗教感情乃崇拜、寅畏、虔敬三者活

动的结果。基督教利用人心理之弱点培养这三种感情,则是以牺牲人的理智、奋勉为代价。他认为所谓上帝,根本就不存在,“不过是人心观念之客观化(Objektivization)、人心观念之投影(Projection)”。那么,利用宗教活动如祈祷来满足人心的情感需要,就是自欺欺人而已,是不合理的宗教情感。要使理智情感得以贯通协调,养成坚定之人格,与其借助自欺的神道之力,不如假人道之法,而传统文化中的“存养”、“省察”功夫“正有待于吾人之发皇”。<sup>〔29〕</sup>

基督教之感情既然不合理,基督教学校的宗教教育之价值当然也就大可怀疑。何况教会学校得以在中国办学,完全依赖不平等条约,破坏国家教育主权,如果外交界声称尊重主权、保全领土,司法界高谈收回治外法权,那么教育界为何不主张收回国家主权之一的教育权呢?<sup>〔30〕</sup>余家菊或许于此率先提出国内“收回教育权”之口号。<sup>〔31〕</sup>不过,促使他由反对基督教转而关注教会学校,则源于去巴黎拜访友人李璜的一次谈话。当时留学巴黎的李璜,曾对从伦敦前来拜访的余家菊偶然谈起国内教会教育甚为发达,传教士办学目的不免有传教成分,且各宗派信仰各有成见,非但与自由教育的理念相左,且其排他性难免妨碍一国教育思想之统一。于是,二人不免忧心将来教会学校教出的学生,“不说一定有教义宗派之分,也难免忽略了中国文化与科学思想。”<sup>〔32〕</sup>确实,教会学校自新教传教士来华创办以来,历经近一个世纪的发展,在20世纪初已是蔚为大观,但余李二人从国家主义视角对教会学校的担忧,与教会学校的实际也未必尽然相符。

### 三 教会学校及其问题

基督教会于华开办的学校伴随新教传教士来华而创立。1807年,英国伦敦教会差派马礼逊(Robert Morrison, 1782—1834)来华传教。由于



1. Chinese Printing Office 2. English Printing Office 3. Chinese School 4. Western Gate of Malacca

英华书院绘图。图片来自

[https://en.wikipedia.org/wiki/File:Anglo\\_Chinese\\_College.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Anglo_Chinese_College.jpg)

清廷禁教甚严，马礼逊来华最初十年（1807—1817）仍未有机会开展任何福音布道事工，因此他转变策略，将目光转向教育，并于1818年在马六甲针对华人群体创办英华书院。该书院作为传教士来华创办的第一所学校，以促进中西文化交流、传播基督教理为办学宗旨。所招收的学生无须是信徒，也不必参与基督教崇拜，校方不强制其接受基督信仰。书院除教授中文、英文而外，还包括天文、地理、历史、数学、几何、机械、西方科学、伦理、基督教神学等等。<sup>〔33〕</sup>马礼逊希望“借助书院，科学与启示之光，将和平地逐渐照亮亚洲东部边界和太阳升起的群岛”。<sup>〔34〕</sup>

1860年清政府签订《北京条约》后，基督教学校伴随教会势力深入

内地，如雨后春笋般涌现。对于一些开办学校的传教士来说，马礼逊的理想可能过于高远，但他们的初衷则与马礼逊一样实际：既然中国人对福音不感兴趣甚至敌视，何不向街上的小叫花子和穷人家的孩子免费提供吃住，教他们识文断字，学习基督教基本教义呢？这样，一些小规模的学校发展起来，并且逐渐担负起培育信徒子女、训练中国助手传播福音的任务。<sup>〔35〕</sup>只是这些分散在各地的教会学校几乎由传教士本人自办或由所属宗派资助，到了1877年第一届在华传教士大会成立学校教科书委员会（School and Textbook Committee）时，基督教教育事工才开始步入团体组织时期。<sup>〔36〕</sup>长期以来，教会学校的传教目标，一度受到西方差会和不少在华传教士的质疑——他们担心传教士在教育方面花费太多精力，而忽略了福音布道才是第一优先，所以投入教育事工的传教士有时不得不向他们证明教会学校存在的合理性——但在1890年上海第二届在华传教士大会上，教育作为西方对华差会必须担负起的职责，似乎被大多数人接受了。<sup>〔37〕</sup>一个教育协会（Educational Association，中国教育会）在这次大会上成立了，取代此前的学校教科书委员会，旨在促进中国的教育事业，<sup>〔38〕</sup>其任务不仅局限于编译各种教科书满足教会学校之需，还包括讨论及解决中国的一般教育问题。可以说该会几乎是中国境内第一个研究教育的会社。<sup>〔39〕</sup>该会除总会外，在国内各地有教育分会，并于1915年更名为中华基督教教育会，成为统筹各省区基督教教育的全国性机关。

1882—1911年三十年间，教会在中国成立了至少12所大学。这些早期的基督教大学基本上由六七十年代建立的教会中小学校发展而来。其创办者认为基督教大学应该为教会培养受过高等教育的当地牧师和教师，让他们摆脱对西方传教士的依赖，最终实现中国教会的独立自主。有人还进一步指出基督教大学应该让教外的中国人获得西学的好处。狄考文（Calvin Wilson Mateer, 1836—1908）、施约瑟（Samuel Isaac Joseph Schere-

schewsky,1831—1906)、谢卫楼 (Devello Z. Sheffield, 1841—1913) 等一批教会教育的先驱, 多少继承了马礼逊的理想, 相信教会学校教授的现代科学与基督教不但不冲突, 还会加强基督教在中国的地位, 因为科学知识有助于中国人破除迷信。这样, 基督教大学成为这三十年中国最先进的现代教育机构, 开设种种现代课程, 满足这个刚刚才觉醒的国家之需要。<sup>(40)</sup> 教会学校的学生毕业后除了少数担任教会牧师, 大多数在教会开办的学校和医院任职, 还有些在海关、铁路、煤矿, 甚至政界 (包括外交界) 和商界工作, 从而扩大了教会学校的社会影响力, 也为教会学校赢得源源不断的生源。

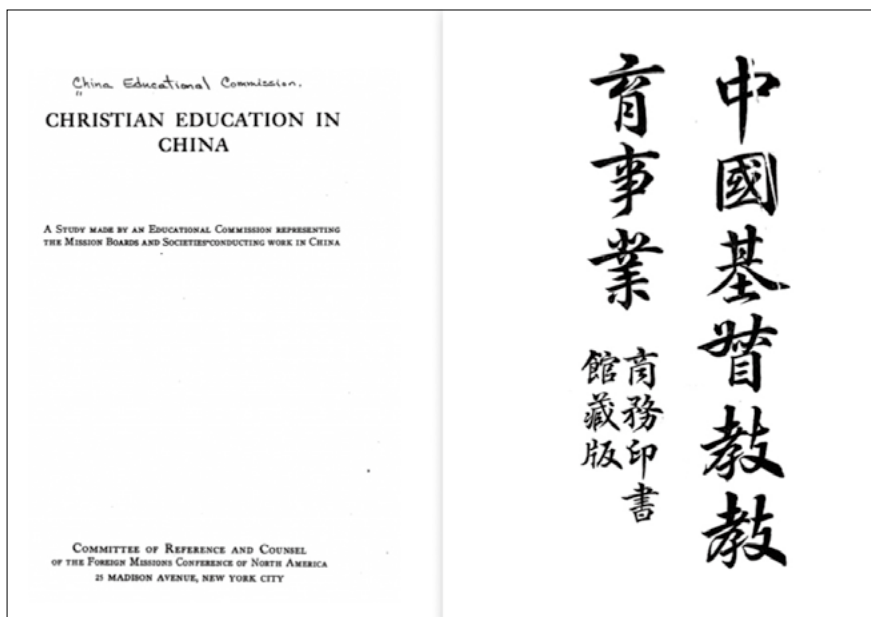
然而, 教会学校发展壮大和声誉日隆的同时, 也埋下了日后受人诟病的种子。其中之一就是自 19 世纪末以来教会学校普遍开设英语课程, 以满足教学需要, 及借招生 (特别是招收上层人士家庭中渴望掌握英语能力以便找到薪酬优渥工作的非信徒学生) 收学费解决学校经费日绌的问题, 结果导致教会大学毕业生中文水平远不如已取得科名的士人。教会学校的中国学生熟悉外国事务, 却不谙本国历史地理, 曾让民国教育总长范源濂 (1876—1927) 质疑教会学校是否有存在的必要。<sup>(41)</sup> 此外, 大多数教会学校要求学生无论是否为信徒, 每年起码要修一门宗教课程, 参加学校举行的宗教活动。<sup>(42)</sup> 这些规定自然引起非信徒学生的反感。

不过, 教会学校最大的问题或许是其身份合法性问题。作为传教事业一部分的教会学校, 也像基督教一样不得不面临与中国政府的关系问题。其中之一就是立案注册。清政府在第一次鸦片战争后对教会学校的态度基本上是消极限制。特别是在清末推行新政, 振兴学务期间的 1906 年, 学部咨文明确规定外人设立的学校在法律上得不到清政府保护和承认 (“无庸立案”), 其学校的学生不能与官办学校学生享有同等权利 (“概不给予奖励”, 如不许参加官方组织的考试, 不得录为官员等等)。<sup>(43)</sup> 民国肇建, 沿

袭晚清政府对教会学校消极限制的政策，基本上采取放任自流的漠视态度。一俟政局初定，教育部便发布告，要求外人在华开办的大学应接受政府考核认定，主动报部注册。特别是1921年4月9日北京政府教育部专门针对教会中学立案问题发布六条训令，其中强调学校课程应遵照统一标准，国文、本国历史和地理不得变更，学科内容及教授方法不得含有传教性质，可以说这标志民国政府对教会学校的政策，由此前的消极限制转变为积极干预。<sup>〔44〕</sup>

至少在1920年代以前，由于民国政府奉行漠视教会学校的政策，教会学校发展迅猛。全国基督教教会学校学生人数1912年为138,937人，1920年增长为245,049人。<sup>〔45〕</sup>但是自1903年中国颁布第一个现代学制癸卯学制，开始实行现代教育以来，官方教育发展更快。1906年，政府新式学校学生人数（200,401）是教会学生人数（57,683）的3.47倍，1912年是21.11倍，1917年是23.12倍。<sup>〔46〕</sup>到了1922年，全国基督教各级学校学生人数仅占全国学生总人数的3.8%。<sup>〔47〕</sup>此时，教会学校在19世纪中国教育界享有的优势地位已被动摇，加之1915年中日“二十一条”的签订再次点燃清末以来的民族主义情绪，民国政府开始推行积极干预教会学校的政策，于是，如何评价基督教教育事业的基础和未来发展的方向，显得极为必要。

在此背景下，1921年9月巴敦教育调查团（China Education Commission）来华调查国内基督教教育情况，并于次年出版《中国基督教教育事业》报告书，建议教会学校进行改革，少一些外国色彩，更加中国化，重质量而非数量，甚至遵守政府有关学校分类及课程制定方面所颁定制，但不能以牺牲宗教教育为代价。报告书敦促教会学校抓紧时机进行改革，“巩固中国基督教学校，使将来化中国为基督教国民之士女，将由是而出”。<sup>〔48〕</sup>



巴教教育调查团报告书英文版和中文版封面（1922年）。

这种带有征服色彩的表述，给余家菊留下的印象是，教会学校的“野心”在于借教育把中国归化为一个基督教国家，使其最终成为“基督教之大本营”，由此可以看出教会学校“是彻头彻尾为宗教之传播而设立的”。基督教在此表现的“优越感”也让他感到相当不爽。他反问道，中国非野蛮国家化外之民，何须基督教来归化？即便中国之旧习惯、旧文化果有弱点，也决非基督教所能补助。<sup>〔49〕</sup>

就像非基督教运动中许多拥抱科学和理性的反教人士一样，余家菊批评基督教在历史上是科学进步的障碍，其信仰上具有排他性，“一手持经典，一手持宝剑”，而教会教育试图以基督信仰取代中国固有的精神，实在是自

误误人。“教育与宗教，势不两立”，混宗教于教育，不独使“理智归于麻木”，妨碍文化之进步，而且宗教往往“利用人们情意与理智之不谐和，因而建立种种无稽之谈，繁琐之仪，以满足其情意上之要求”，妨害健全人格之养成，与教育之目的相去甚远，所以“将宗教掺入教育之中，无一可恕之处”，凡拥护教育的人，不得不反对宗教。<sup>〔50〕</sup>

最令他感到痛心的是，教会教育的宗教成分、自成体系的教育行政，妨害中国教育之统一，或者说侵犯了中国的教育主权。在他看来，“于中华民族之前途有至大危险的，当首推教会教育。教会在中国取得了传教权与教育权，实为中国历史上之千古痛心事。”教育权的丧失乃外人武力侵略的结果，而西方传教士正是武力侵略的前驱。鉴于教会学校有治外法权保护，背后有外国列强武力支持，“故教育权之收回实为一紧急问题”。收回的办法主要有二，目的是为了达到教育与宗教分离：1) 在宪法中设立教育专章，明定教育对各种宗教恪守中立，2) 实行学校注册法，禁止学校设立礼拜堂、教授学生祈祷、开设宗教课程和神学院、以任何形式提倡或宣传宗教，有违反注册法或不注册者，由当地政府官厅封闭之。此外，还应制定教师检定法和限制未经注册之教会学生享受相关权利等等。<sup>〔51〕</sup>

总之，余家菊提出的收回教育权，包括从外人手中收回学校交由国人自办，施行教育与宗教分离，取消教会学校的宗教色彩，实现其彻底世俗化。此后，国家主义派在收回教育权运动中提出的主张，大概不出这一范围。蔡元培<sup>〔52〕</sup>、胡适和丁文江（1887—1936）<sup>〔53〕</sup>等人虽比余家菊较早主张教育与宗教分离，实发日后收回教育权运动之先声，但就这一运动所提出的理论之说服力、实施办法之具体，和参与推动之用力而言，称余家菊最先举起国内“收回教育权”之大旗，实不为过。

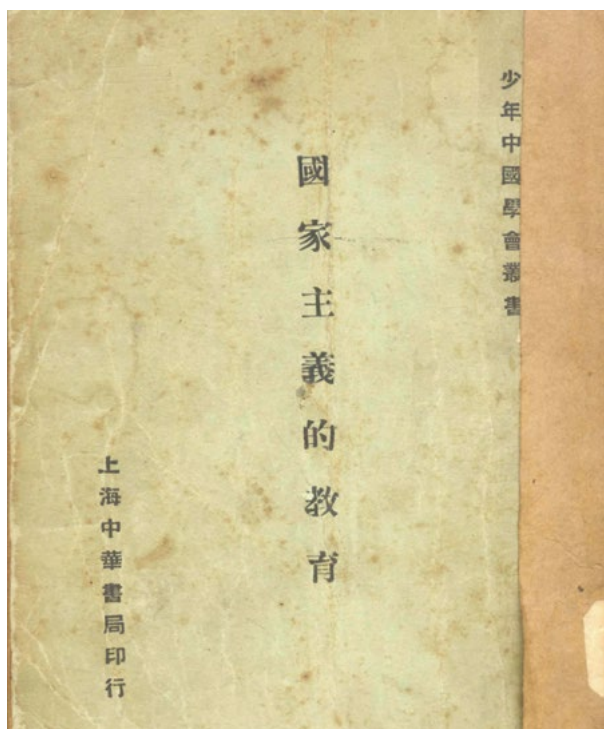


## 四 收回教育权运动

### 1. 时局与背景

当然，一场运动的形成或者某种思潮形成全国规模，绝非文人学士几纸文章就可奏效，毋宁说是时势使然，人力不过是借势而为，有时是势借人力而发，结果远超人们所预料。就在余家菊与李璜那次谈话论及国内教会学校甚为发达之后，二人决定合出一本论文集，收录各自所写内容相近文章，题为“国家主义的教育”。该书共收录七篇文章，其中大部分是余家菊所写，全书主旨在于重提清末以来的教育救国论。该书于1923年秋印行后，出乎二人意料之外，立即引起少中学生会内外广泛注意，少中会友陈启天、恽代英读后均发表文章回应，<sup>〔54〕</sup>“从此，国家主义的思潮怒吼于全国”。<sup>〔55〕</sup>教会学校此后备受攻击，许多学生因对教会学校不满而纷纷退学，攻击学校当局，“收回教育权”呼声之高不亚于“收回关税权”和“废除治外法权”。<sup>〔56〕</sup>包括基督教教育界在内的整个基督教界，很快将感到这股强劲的思潮掀起的收回教育权运动，正在一步步改变中国教会教育的面貌。中华基督教教育会副总干事程湘帆（1887—1930）清楚意识到，在1924年兴起的反对基督教教育运动中，不是共产主义，而是这些抱持狭隘民族主义教育观，志在以谋国家富强为名欲将基督教教育世俗化的年轻人，才是教会学校的劲敌。<sup>〔57〕</sup>

国家主义教育思潮之所以能形成全国性规模，余家菊后来分析说，“这是由于时代的要求，绝不是谁提倡的力量，更不是由于谁的感召，所以从来没曾想过我有什么功劳。”<sup>〔58〕</sup>这里的“时代的要求”，主要是国内反军阀、反帝国主义运动的兴起。国家主义的教育宗旨，即“凝成国民意识，发扬本国文化，以促进国家的统一和独立”，<sup>〔59〕</sup>正与时代要求相合。



《国家主义的教育》(1923年)封面。图片来自  
<http://www.bookinlife.net/book-252392.html>

《国家主义的教育》印行的1923年，国内思想界掀起科学与人生观论战。虽然1922年爆发的非基运动已于当年6月底接近尾声，但在这次论战中，宗教问题再次引起争论。论战的结果更加树立了科学在大多数知识份子心中的权威。他们比以往更加确信宗教是中国走向现代化、实现富强进步的主要障碍，故此必须反对基督教。<sup>(60)</sup>然而，国内政局的持续恶化，国家统一遥遥无期，中国向外国寻回所失去之主权屡遭挫败，特别是在华列强借口临城劫车事件商议铁路共管、组建长江联合舰队，<sup>(61)</sup>不但令中国商人忧心国将不国，群起抗议，<sup>(62)</sup>也使得越来越多的知识分子对产生科学

精神的西方国家丧失信心，他们相信科学和民主不足以救国，而应采取政治手段消除给中国带来贫弱屈辱的两大势力：国内军阀和外国帝国主义。<sup>〔63〕</sup>对国共两党来说，这是吸收知识分子和青年学生、扩大影响力的良机。

1923年6月，中共第三次全国大会通过青年运动决议案，要求其附属机构社会主义青年团加强青年工作，从“一般的学生运动引导青年学生到反对军阀反对帝国主义的国民运动”，并在党纲中规定取消不平等条约，限制外国国家或个人在中国设立教会和学校，实行义务教育，教育与宗教绝对分离。<sup>〔64〕</sup>1924年1月，国民党在广州召开第一次全国代表大会，会后发表宣言及政纲，重提三民主义之民族主义，即外求“中国民族得自由独立于世界”，内求国内各民族一律平等，反对帝国主义和军阀。宣言还声明加强国民党的组织性和纪律性，教育及训练本党党员，使其能“宣传主义、运动群众、组织政治之革命”，全力宣传动员全国国民加入革命运动，对外则取消一切不平等条约。<sup>〔65〕</sup>两党在反帝反封建的旗帜下联合起来，接受苏联的指导和援助，共产党员则以个人身份加入国民党。于五四学生运动期间成立的全国学生联合会，此时几乎成为两党在各地宣传主义、吸收青年党员的大本营。<sup>〔66〕</sup>

日趋政治化的社会环境，使得一向注重学术研究、反对参与政治的少年中国学会，因成员纷纷加入政党而走向分化，并且投入争夺青年影响力的运动中。1923年10月，少中学生会苏州大会议决学会方针为“求中华民族的独立，到青年中间去”，决定今后注重青年工作，使其觉悟而联合起来，致力于中华民族的独立事业。为此，学会制定九条纲领，其中第三条为“提倡民族性的教育，以培养爱国家保种族的精神。反对丧失民族性的教会教育及近于侵略的文化政策”。总体而言，该纲领基本上反映了国家主义的诉求。<sup>〔67〕</sup>12月2日，少中会友曾琦（1892—1951）、李璜等留法学生在巴黎郊外成立中国青年党，以对外“力争中华民国之独立与自由”，对内打倒军

阔、实现全民政治为宗旨。<sup>〔68〕</sup>该党与共产党、国民党竞相揭橥“革命”大旗，均以“革命党”自居，反对帝国主义和军阀，表面看起来无甚区别，其实就如何进行以及革命之后的目标设定，三党其实差别很大。<sup>〔69〕</sup>但共同的一点是，三党均抓住了导致中国近百年来变化的一个最大动力——民族主义，<sup>〔70〕</sup>利用民族情绪来发展其政治力量。在中共机关刊物《前锋》的主编瞿秋白（1899—1935）看来，英美在华开办教会学校，无异于对中国实行文化侵略，文化侵略可谓“帝国主义最新的形式”，比军事侵略“狠毒得多”。<sup>〔71〕</sup>中共总书记陈独秀（1879—1942）则援引当时土耳其收回教育权、奉天教育厅拟收回日人在南满安奉铁路沿线所设置的学堂，鼓吹全国教育界反对英美在华的教育侵略，收回教会在华开办的学校。<sup>〔72〕</sup>在这样的背景下，以收回教会教育权为目标的新一轮非基督教运动呼之欲出。

## 2. 学潮与提案

1924年4月，回国不久的余家菊接受武昌师范大学邀请，担任该校哲学教育系主任。同年秋，曾琦、李璜先后回国，在上海创办青年党机关刊物《醒狮周报》，宣传国家主义，将余家菊列入发起人之一，并发展其为青年党成员。<sup>〔73〕</sup>几乎在余家菊回国前后，广州圣三一中学爆发学潮，掀起自1922年春以来又一次非基督教运动浪潮。比起上一次非基督教运动，1924年的非基运动由于政党直接提供指导原则和资金，故此运动的目标明确（收回教会教育权）、组织性更强，影响范围更大，持续的时间也更长（1924年—1927年），并且在某种程度上成为政党用来吸收学生和青年以壮大党团组织的途径。<sup>〔74〕</sup>

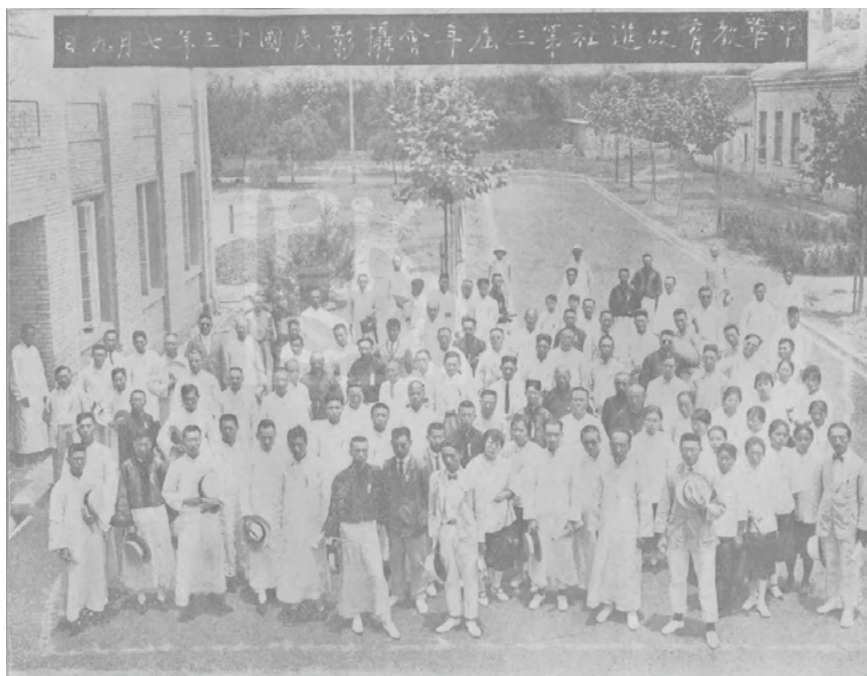
学潮起因于该校学生因不满校方禁止组织有政治色彩的学生会而宣布罢课。校方则开除三名领头学生，规定凡参加罢课者不得在校住宿。学生

因此被激怒，向学校提出取消三人处分，否则退学，同时对外发表宣言，指责教会学校培养学生的目标是“制造洋奴”，帮助帝国主义侵略中国，主张“在校内争回集会结社自由；反对奴隶式的教育，争回教育权；反抗帝国主义者侵略”。<sup>〔75〕</sup>显然，这样的要求超出了一般学潮主要是校内教育问题方面诉求的范围，带有明显的学生运动之政治宣传目的。<sup>〔76〕</sup>

罢课学生得到国共两党鼓励和支持。广东社会主义青年团的外围组织新学生社向罢课学生提供援助，孙中山知晓学生们后来向广东革命政府请愿，要求收回教育权，取缔外人所办学校后，称赞“汝等行动虽属幼稚，惟其志可嘉”。在国民党中央党部工人部长廖仲恺（1877—1925）帮助下，退学离校的学生被安排转学到广东其他学校。风潮平息不久，由于招生困难，圣三一学校不得不停办。<sup>〔77〕</sup>

由于国共两党的支持和宣传，圣三一学生的抗议运动得到社会各界人士的声援，广州圣心学校和南京、福州、苏州的教会中学的学生起来发动学生运动。他们发表文章和宣言，谴责教会学校为帝国主义侵略服务，培养学生成为丧失民族性的奴隶，教会学校的行政人员专制独裁，不尊重学生的民族情感。7月，广州学生宣布收回教育权，要求所有外国人开办的学校必须向政府注册接受监督，废除规定的宗教课程和宗教仪式，学生享有结社、出版和集会自由。<sup>〔78〕</sup>

与学生辈直接诉诸罢课、示威、发表宣言不同，老师辈主要通过在教育团体提出收回教育权议案，以影响政府改变教育政策。7月8日，少年中国学会在南京召开第五届年会，通过了一份带有国家主义色彩的纲领，重申“提倡民族性的教育，以培养爱国家、保种族的精神；反对丧失民族性的教会教育及近于侵略的文化政策”。<sup>〔79〕</sup>与会者余家菊、陈启天同时参加在南京东南大学举行的中华教育改进社第三届年会。出席大会者多为国内教育界人士。由余家菊领衔针对教会学校，向大会教育行政组提出“请



“中华教育改进社第三届年会摄影”（1924年7月9日）。图片来自  
<https://www.cnbkysy.com/search/detail/8486b2980b425758175e95681ceb892b/7/5ffeab9684b84943ec8a99c8>

求力谋收回教育权案”，<sup>〔80〕</sup>由此拉开国内教育界收回教育权运动之序幕。

该提案以国家主义的教育思想立论，明言教育的目的从属于国家需要，将教会学校视作列强侵华的产物，又指其宣传宗教意在同化中国，几近侵略。其收回教育权的办法在于实行注册法：请国会及教育部制定严密注册条例，“凡外人藉学校实行侵略，或宣传宗教者一律不予注册”，不予注册之学校要限期封闭，且其学校的毕业生不得享受已注册学校学生之一切权利（如文官考试、公费求学、转学及当教师、官吏等等）。

照此办法，教会学校绝无注册之可能。与该提案一起在教育行政组提出的，还有另两件针对日本在东三省办学的提案。<sup>(81)</sup>因三案性质相近，经行政组讨论后并归为收回教育权一案。因该提案关注的重点在“权”而非自办或者外人办学的成绩如何，因此所涉及的并非单纯的教育问题，且关涉重大，故由行政组提交大会讨论。<sup>(82)</sup>与会者一方以国家主义者陈启天为代表，坚决主张立即收回教会教育权，另一派以有基督信仰和教会学校背景的朱经农（1887—1951）、陶知行（1891—1946）为代表，他们在强大的舆论压力面前，也不得不附和收回教育权，只是主张应以稳健的办法推行。

朱经农并不反对收回教会教育权，甚至也一定程度上承认教会学校存在削弱国民性之问题，但主张从采用中国课程纲要、聘用中国教师等办法着手解决。他赞同教会学校当实行注册，但收回教会学校自办要视国力而为。可以说，他是赞成收回教育权中的稳健派。另一位稳健派陶知行也赞同中国教育应由中国人自办，但要顾及国力，具体分析，不可一概抹杀外人在华所办学校。教会学校若宣传宗教便不予注册，此事不容易做到。此外，同情教会学校的范源濂，也认为若教会自立，学校由中国人来办，就不存在所谓教育权问题。最后，陶知行提出四点修正案，大体同意原提案请求政府制定严密之注册条例，国家负监督之责，又规定，凡外人藉学校实行侵略，“经调查确实者”，应由政府勒令停办。凡学校按照政府所定课程最低限度办理，并无妨碍中国国体情事，“经视察无讹者”，得行甲种注册。

该修正案大大缓和了原提案之激进态度，特别是绕开教会学校的宗教教育问题，因而获得大会通过。很难说，国家主义派对此修正案会感到满意。真正让他们“聊快人意”<sup>(83)</sup>的是三个月后（10月15日）于开封举行的全国教育联合会第十届年会，通过“取缔外人在国内办理教育事业案”、“学校内不得传布宗教案”。两案呼应此前余家菊、陈启天在改进社提出的“请求力谋收回教育权案”，主张收回外人在华所设学校及其他教育事业，尤其强

调外人不得利用学校传布宗教，各级学校内不得传布宗教，或使学生诵经祈祷礼拜等事。<sup>〔84〕</sup>虽说两议决案之针对教会学校，与国内反帝国主义运动兴起，以及军阀混战导致直隶、江浙等省教育事业停办不无关系<sup>〔85〕</sup>，不全是由国家主义派推动，但议案的通过还是令余家菊“不禁为国家前途幸”。<sup>〔86〕</sup>此后，收回教育权遂成全国一致的舆论，“凡是中国人似无敢公然反对的了”。<sup>〔87〕</sup>河南教育界遂成立收回教育权促进会。

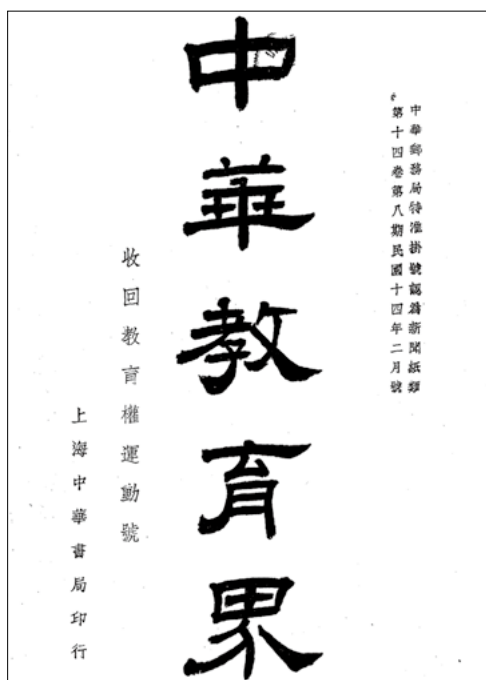
青年党领袖之一左舜生（1893—1969）对开封年会的提案方大加赞赏，在指出议案执行可能会面临种种阻碍后，巧妙地将议案的落实接引到国家主义派的立场，认为实行收回教育权的唯一办法，只有以国家主义的精神来统一全国舆论，使国人认同非收回教育权不可。<sup>〔88〕</sup>于是，1925年2月，由陈启天担任主编、宣传国家主义思想的刊物《中华教育界》刊发“收回教育权运动号”，鼓吹国家主义教育思想，宣传收回教育权。

### 3. 宣传与主张

该期“收回教育权运动号”登载的11篇文章中，以陈启天、余家菊的文章最具论战性。两文重申外人所办之教会学校破坏国家的教育主权，有碍中国国民性之培养及发扬，故此不得不收回自办。

陈启天明确解释所谓收回教育权，就是从外国人手中办的学校（不论该学校是教会学校还是非教会学校）收归中国人自办；从教徒手中（不论是中国教徒还是外国教徒）收归非教徒办理，以实现宗教与教育分离。也就是说，收回教会教育权的直接目标是实现教会学校的去外国化和世俗化。余家菊本来就反对宗教教育，自然不会反对陈启天对收回教育权的解释。与陈启天一样，余家菊反对教会学校，其实着眼点不在于具体分析教会学校办学成绩之优劣，而是教会学校的外来性质和宗教属性；因此他们主张





《中华教育界》第14卷第8期“收回教育权运动号”封面，1925年2月。

收回教会教育权的办法，重点不在于根据现实情况采取变通之计和善后之方，而在于教育“权”之不容商量，势必立即收回。这种对教会学校的态度明显带有排外性质。比如余家菊认为教会学校学生与公立学校学生之所以产生隔阂，要怪教会学生“洋气”太重。

“吾国教会学生，论其知识，于林肯、威林吞则颇熟悉其身世，于尧舜则常误认为一人，于唐虞三代率不知‘三’字之何所指。论其性向，则谈话耸肩，行路点头，餐必西式，茶必咖啡。虽行于大街之上立于广众之中，

一望而能辨其为教会学生。公立学校学生与教会学校学生之隔阂盖从此起。吾尝告教会学校中人曰：‘君等果欲与吾人合作，当先使君等之学校成为中国化，使君等之学生少带外国人之臭味而多带中国人之色彩’。愿教会中人一深思之。”<sup>(89)</sup>

这种要求已经不再仅仅是对教会学校学生不熟悉中国文化感到不满，而是对一切不合中国人生活方式、性情习惯而带外国色彩的事物，均起反感。即便教会学校进行课程改革，趋近公立学校标准，余家菊仍然认为这是避重就轻，不能解决问题。在他眼中，教会中人，无论中国人还是外国人，对中国文化仅有肤浅了解，教会学生无法与公立学校学生有同一之国民理想。陈启天说得更直接，教会学校是中国的致命伤，“有百害而无一利，至少也是害多利少”，它没有能力发扬本国（中国）文化，且宣传一种有仪式有制度的有神教，足以破坏本国历史遗传，故在中国实无存在之余地。完全的中国性质和完全的基督教性质不相容，基督教是外国的，不是中国的；教会学校是外国侵略中国的一种方法，不是中国自己继承本国文化光大本国国运的一种工具。<sup>(90)</sup>

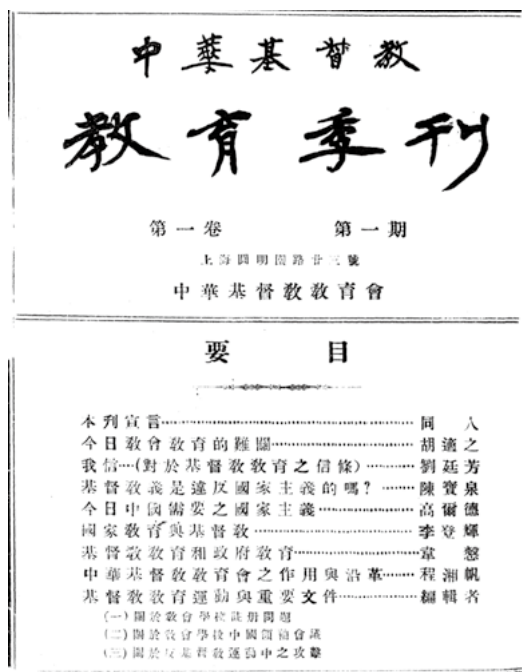
结果自然是，教会学校中人谈爱国则值得怀疑，至少与余家菊心目中的爱国相差甚远。毕竟爱国是具体的，且要懂得发掘和欣赏本国国民性。余家菊就具体指出，中国有诸多胜于西人之民族性，且为全世界所公认。<sup>(91)</sup>而目前中国出现的一般恶劣现象，西方要负相当责任。教会学校既然无存在之必要，也就谈不上所谓以教会学校补国内教育普及之不足。陈启天认为这种“补足说”是见小利忘大义，也不承认本身违背国家教育宗旨的教会学校可以取得私立学校的身份与公立学校并立，补后者之不足。在这一点上，余家菊干脆指出，中国教育不普及，并非外人享有教育权之借口。因为“我国国民之受教育否，乃本国国务，不干卿事”。教会兴学若真要补

中国教育之不足，不如无条件捐款助学，不必自设开办。

两人就收回教会教育权提出的具体办法，均包括采取行动，由民间或者政府成立收回教育权的机关团体，援助教会学生转学，催促政府取缔教会学校。陈启天尤其主张对教会学校采取不合作态度，将其孤立，“凡本国教育团体绝对不与教会学校合作，凡袒护教会学校的，应认为全国教育界的公敌”。余家菊特别强调组织收回教育权促进会，不可依靠中华教育改进社，以为该社已经被教会势力浸透。不难发现，两人所针对的其实正是1924年10月9日—11日于圣约翰大学召开的全国基督教高等教育会议。该会议在全国教育会联合会于开封举行的第十届年会之前召开，议决与中华教育改进社合作，<sup>(92)</sup>显然有意主动与国内教育界沟通，增进外界对基督教教育界的了解。会议还有一议决案，改良教会大学之国文教授，组织委员会专责拟定教会大学国学课程和课程中各学程大纲，据此编制课本，确定大学标准。委员会负责人为中华基督教教育会副总干事程湘帆，委员还包括沪江大学国文系主任朱经农。两人既然在国内基督教教育界乃至全国教育界享有盛誉，自然成为国家主义派论战的对手。前引陈、余二人的文章，特别是余家菊的“收回教育权问题答辩”，多有针对程湘帆替教会学校辩护而发。

#### 4. 基督教教育界的回应

程湘帆出身教会学校（南京汇文书院，即金陵大学前身），曾赴美留学，于哥伦比亚大学师范院专修教育，得硕士学位及师范学校教员证书，回国后任金陵大学国文主任，以及东南大学教育学教授，著有《小学课程概论》、《教学指导》及《中国教育行政》，在教育界享有盛名。1923年充任安徽教育厅第二科科长。<sup>(93)</sup>或许是程湘帆的基督徒背景、学术地位和教育行政经



《中華基督教教育季刊》第1卷第1期扉頁，1925年3月。

驗，為他贏得加拿大來華傳教士、中華基督教教育會總幹事吳哲夫（明濬，Edward W. Wallace, D.D., 1880—1941）的青睞。自1922年巴頓教育調查團發布考察報告《中國基督教教育事業》，提出中國基督教教育“更徹底的中国化、更切實的基督化、更有效的教育化”的改革目標，吳哲夫實現該目標“更徹底的中国化”之第一步，就是邀請程湘帆來中華基督教教育會充任總幹事，研究、調查及辦理教會學校註冊，整頓國文教學。<sup>〔94〕</sup>一俟走馬上任，程湘帆便於1925年3月創辦《中華基督教教育季刊》，對內主張改革教會學校使之中国化，對外宣傳基督教教育之貢獻，其直接目的在於回應國家主義派針對教會學校發起的收回教育權之宣傳。<sup>〔95〕</sup>

《季刊》编辑部汇集了当时国内教会大学和青年会一批知名的教育界人士。<sup>(96)</sup>他们几乎在 20 世纪头十年赴美留学深造，攻读教育学或神学学位，回国后在教会学校担任教职或在基督教机构履职，构成裴士丹（Daniel H. Bays, 1942—2019）所说的“中外新教建制”（Sino-Foreign Protestant Establishment）的一部分。他们将第一次世界大战后盛行于美国新教中的自由神学带入国内。该派神学强调道德和宗教情感乃基督教教义之核心，故而认为基督教教育中道德课程应占主导地位。自由派人士还认为基督信仰应适应现代世界，要有社会使命，因而在 20 世纪 20 年代的美国与基要派展开激烈论战。<sup>(97)</sup>这场论战也在 1920 年波及国内基督教界，一些国内的传教士因不满神学教育中的自由派倾向，组建中华圣经联合会（Bible Union of China），与建制派分道扬镳。故此，基督教阵营中的建制派，包括中华基督教教育会及其机关刊物《中华基督教教育季刊》，至少在第一次世界大战之后，不再能代表国内所有的差会或基督教机构发声。<sup>(98)</sup>但由于它们掌握各种机构和资源，自然就在公共领域中扮演要角。

《季刊》发表创刊宣言，折衷国家主义和民主主义、信仰自由之原则，提出今后基督教教育改革的主张为“贯彻基督教教育之中国化，发挥基督教化教育之真精神”。所谓“基督教教育之中国化”，具体表现为，行政管理必须逐渐加入中国人，至全由中国人主持。除特别情形，教学应以国语进行，应特别重视国学和社会学科。各级学校应一律立案，所有经济责任也逐渐由中国基督徒负责。总之，基督教学校若要在国家教育系统上占一席之地，必须由外国传教士主营的学校变为中国人管理的基督教学校；由外国教会的学校变成中国基督教的私立学校。

显然，“中国化”明显是回应国家主义派提出的教育主权问题，基本思路是从教育行政和课程设置方面去外国化，将教会学校以中国私立学校的身份纳入国家教育系统。如此一来，教会学校不但可避免妨害国家教育

主权的指控，还可根据私立学校有自由试验的原则，于施行国家规定的相  
关国民教育标准之外，名正言顺地开展基督化的教育。只不过这种基督化  
的教育要被重新诠释，

“即以基督救世之热忱，与其乐于牺牲，勇于服务之精神感化学童。  
使其得着宗教上的无量力；庶爱国时，不为势利所屈服，而得忠爱国家到底，  
一方，使其得着基督之牺牲决心与丰满感情，庶服务时，不因险恶环境而  
缺（绝）望，而得服事社会到底。基督化教育的主旨仅在这一点。此外皆非也，  
此外，皆为吾人所反对。”<sup>〈99〉</sup>

此种基督化的教育，其目标无异于人格道德教育和爱国教育。正如当  
期杂志另一位作者刘廷芳（1892—1947）所说，教会教育最大的贡献是基  
督化的人格，教会学校当首重公民教育，“为中国造成热忱爱国，能实行民  
治的国民”。<sup>〈100〉</sup>它不以教会为中心，所培养的是将来“撑持国家，促进社会”  
的人才。要达到此培养目标，绝不能像一般教会学校那样仅教授圣经。所以，  
基督教学校若要对国家社会有更大贡献，就必须对教授基督教的制度与方  
法彻底改造，在教育上实现进一步的“基督化”，并以稳健的手段，转变为  
由中国信徒独立开办的中国化的私立学校。

可见，在面对胡适所说的“今日教会教育的难关”之一——民族主义  
兴起，要求收回教育权<sup>〈101〉</sup>——之时，这些教会教育界的领袖和知识分子们，  
不得不论证基督教教育与国民性并无冲突，并且寄望教会学校以私立学校  
的身份在政府注册立案，从而躲过收回教育权运动的狂风暴雨。时人称他  
们为收回教育权运动中的“稳健派”。<sup>〈102〉</sup>显然，“稳健派”的做法得不到作  
为“激进派”的国家主义派的赞成。正如前文所说，陈启天所说的收回教育权，  
不但是从外国人手中收回学校教育权，而且包括收回中国信徒开办的学校，

交由非信徒自办，以实现宗教与教育分离。换言之，就是实现教会学校完全世俗化。既然教会学校的办学宗旨在于传教（这是陈根据《中国基督教教育事业》所做的理解），与国家教育宗旨不符，也就没有理由以私立学校的名义继续存在下去。

而余家菊从根本上否定宗教教育的价值，认定教会学生无法与公立学校学生有同一之国民理想，而且质疑摆脱不掉外国色彩的教会学校在课程设置上的“中国化”是否有效。国家主义派所要求的是以国家至上为鹄的的国民教育，标榜的是受到反帝国主义情绪影响下带有意识形态色彩的国家主义。在这种意识形态的国家主义（或意理式的国家主义）之下，个体或自由主义，也可以说教育原则中的民治主义（或多元性）和自由原则，很难说有真正的存在空间。<sup>〔103〕</sup>教会学校，在陈启天眼中，游离于中国教育界之外，自成一系，破坏了国家教育主权，可要是允许其加入国内教育团体，则无异于给中国教育添一致命伤<sup>〔104〕</sup>；而在余家菊看来，“于中华民族之前途有至大的危险的，首推教会教育”<sup>〔105〕</sup>，自成体系的教会学校，本身就是对国家教育主权的破坏。

## 5. 笔墨论战

针对国家主义派收回教育权的舆论宣传，教会教育界人士一方面发表文章或演讲表明立场，另一方面也采取实际行动向政府注册立案。比如各省区基督教教育会纷纷成立注册委员会，中华基督教教育会组织全国委员会，以程湘帆为委员长，代表教会教育界负责与北京政府教育部商谈教会学校立案注册事宜。其中就是否教授圣经，施行宗教教育，为教会学校是否注册的最大难题。<sup>〔106〕</sup>而关于教会学校的注册立案问题，贯穿朱经农与陈启天、余家菊关于收回教育权的论辩，由此牵出双方对于国家主义的不同



朱经农肖像。图片来自  
<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9C%B1%E7%BB%8F%E5%86%9C>

理解。

起初，朱经农在自治学院发表演讲，公开批评用暗杀手段对付国内军阀和外人，认为这将危及国家本身，但又赞成以国家主义为教育方针。这引起陈启天质疑朱经农是否真的赞成国家主义及其教育方针。因为既然赞成国家主义的教育方针，就应该采用国家主义的两种根本教育方法，比如国家教育应由本国自办、教育应与宗教分离。<sup>〈107〉</sup>为了避免陷入国家主义派的话语体系，朱经农首先界定他所赞成的国家主义，是与民治主义不相冲突的正当之国家主义，简而言之，“就是以国家为前提，消弭阶级制度的冲突，地方主义的仇视，协力同心，以谋国家的自强”。<sup>〈108〉</sup>这种国家主义给个人自由、教育实验留有空间，准确说是一种功利性质的国家主义，即只要有利于国家强盛的其他因素，都可以存在。一方面，宗教信仰自由载在约法，可听个人自由选择。“强迫别人信教是应该反对的；强迫人家不信



教，也是错的。”大学校应有讲学自由，可容忍各派宗教的学说，任学生自由选择。这就无关国家主权，更与政治侵略无关。所以，包含政治侵略的学校应立即收回，教会学校应该注册，受国家取缔，但不主张立刻收回。

另一方面，教会学校不过是私立学校之一种。只要私立学校合乎国家所定最低限度标准，应留试验之余地。教育改良进步的要件，就是承认存在差异，容许有试验的机会。作为私立学校的教会教育正可以以此试验成绩贡献于公立教育。更何况中国教育未能普及，国家财力并不充裕，也无力争教会学校收回自办，不如多一间学校，儿童就多一入学机会。至于宗教教育，它也是道德教育之一种试验。宗教之本旨，“不过劝人为善，学道爱人，并无政治侵略的意义在内，似无绝对不准存留的必要”。如果假宗教之名行政治侵略之实，则是违反宗教本旨，连信教的人也当起来反对。但教会学校并非都是如此，应加以区别对待。可见，朱经农的表述基本上是维护中华教育改进社第三届年会的决议。

陈启天显然不满意朱经农对国家主义的解读，认为他忽略了国家对外应求主权独立，国际平等而保存光大本国固有的国性。这是近代国家主义发生的原始意义。<sup>〔109〕</sup>简言之，国家主义的两层含义或者两大目标，就是内求统一、外求独立。这种国家主义带有排他性的意识形态色彩，尤其置国家主权为高于一切之神圣地位。由此主导下的教育方针，视教育为一种国家职能或国家事业，也即一种政治事业，该事业被外人夺取，也就是一种政治侵略。在陈启天眼中，始终带有洋教色彩的教会学校，是一种传教机关，也是一种外国文化侵略的机关，绝无可能与本国人设立的普通私立学校等视齐观。教会学校即便不存在假宗教之名行政治侵略之实，也是假教育之名行政治侵略之实。何不急急设法收回？<sup>〔110〕</sup>

在支持陈启天一方的人中，大概要属余家菊较能就事论事，少以偏概全攻击教会学校。<sup>〔111〕</sup>余家菊敏锐地指出，朱经农试图将注册和收回分开，



陈启天肖像。图片来自

[https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%99%B3%E5%95%93%E5%A4%A9#/media/File:Chen\\_Qitian.jpg](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%99%B3%E5%95%93%E5%A4%A9#/media/File:Chen_Qitian.jpg)

也就是赞同教会学校以私立学校身份注册立案，甚至由国家取缔，但不主张立刻收回。这种区分在余家菊看来是错误的，因为注册只不过是收回的方法之一，注册的目的是为了收回，这与教会中人利用注册求得教会学校之生路绝不相同。因为按照注册的两个条件，即非中华民国国民于中国国土内不得创立、管理学校和经营其他一切教育事业；其次，任何教育活动不得有宣传宗教之意味，显然“教会学校绝无注册之可能明矣。”<sup>〔112〕</sup> 教会

学校只能存在于中国教育规程之外，绝不能取得法律地位。余家菊直言不讳说道，之所以现在要主张收回教会学校并实行注册，是为了矫正以往国家对教学学校之消极限制态度，打破教会学校威权，而非承认其合法地位。哪怕是私立学校，其存在的前提条件之一即不能实施宗教教育。因为宗教教育在西方一千多年的历史造成黑暗时代，引发宗教战争，残害科学，罪恶滔滔。至于朱经农提出宗教的本旨不过“劝人为善学道爱人”，余家菊针锋相对回应道：

“不知朱君之所谓善者何善？科学之所善乎？抑宗教之所善乎？朱君之所谓道者，神道乎？抑人道乎？如谓为人道，为科学之所谓善，则有科学斯亦足矣，何必取径于宗教教育？人力为之斯亦足矣，何必假助于神？如谓为神道，为宗教之所谓善，则是善其所善，非吾所谓善，道所其道，非吾所谓道，姑不置论可也。”<sup>〔113〕</sup>

可见，教会学校之不能注册，其实重点不在其外国属性，而是其宗教色彩。只要这一宗教色彩存在，教会学校的教育宗旨就不可能完全遵循国家主义的教育宗旨，因此，以为达到国家规定最低课程标准仍可允许进行宗教教育，进而实行注册的法规，在余家菊看来，无异于“取其小节而忘其大体之注册法规”。

朱经农主张教会学校以私立学校的身份向政府注册，折衷国家主义和宗教教育的观点，在不久后召开的中华基督教教育会董事会年会中得到反映。该会议决基督教学校应立即向地方政府或中央政府注册立案，但须顾及基督教之特殊功用，不受注册之限制。所谓特殊功用，简言之，就是基督教学校作为辅助公立学校的私立学校，为基督徒父母的孩子，以及愿意接受基督教教育的一般教外人士，提供基督化的教育。<sup>〔114〕</sup>换言之，父母

拥有对孩子的教育主权，当然可以按照自己认为好的方式教育自己的子女，同时本着信仰自由的原则，人们有权自愿接受基督教及其提供的宗教教育。虽然教会学校向政府注册，按要求可以在课程设置、人事安排等方面符合相关国家标准，在宗教教育方面甚至可以加以调整，但底线是不能取消宗教教育，否则宁愿不注册。至此，基督教教育界关于注册立案的立场态度已很鲜明。

教会学校之所以必须立刻向政府注册，在程湘帆看来，主要还是为教会学校的毕业生前途计。因为只有教会学校取得合法地位，才能保证毕业生享有同等的国民待遇。其次，他们若获得与公立学校毕业生一样的政治权利，将来不但可在社会发挥积极影响力，基督教教育事业乃至教会也可因此受益而无需不平等条约来保护。<sup>〔115〕</sup>由此可见，此前国家主义派提出的限制教会学校之注册办法，还是刺激了教会教育界积极采取行动向政府注册。自然，教会教育界人士根据会议精神提出的改良教会学校的办法，乃至取消不平等条约的提案，非但得不到陈余二人的理解，还被余家菊讥为教会的甜言蜜语（“甘言相饵”）<sup>〔116〕</sup>，因为只要教育与宗教不分立、教会学校仍然教授宗教课程举行宗教仪式，无论如何改良，都不如彻底收回让人放心。

## 五 国旗事件

国家主义派的宣传和与教会教育界的论战在公立学校中引起回响。一些接受国家主义信念的东南大学教育科学生行动起来，于5月4日致信他们在东大的老师程湘帆，请他要么辞去中华基督教教育会副总干事一职，要么离开东南大学，以免人们以为东南大学与教会学校有联系。他们不满意老师的回复，在回信中重复了国家主义派对于收回教会教育权的主张。<sup>〔117〕</sup>东大学生们的担忧从侧面反映了教会学校处境之艰难。自广州圣三一学校

发生学潮以来，由于校方禁止学生参加国耻纪念活动、过多重视圣经课程、未向政府立案，已引起不少教会学校学生罢课退学。特别是五卅沪案之后，因校方禁止学生参加示威活动，加之学生联合会从中鼓动，全国教会学校学潮事件激增，由沪案前的12起增加到沪案后的44起。<sup>〔118〕</sup>

沪案最初起源于5月15日上海日本棉纱厂一起劳资纠纷酿成日本工头杀害一名中国工人的流血事件，后来由于学生声援参与，导致5月30日英籍警察向学生群众开枪，造成13人死亡，20人受重伤的惨剧，这就是南京路枪杀事件。该事件被愤怒的中国人称为“五卅大屠杀”。在5月30日到6月3日被杀、受伤和被逮捕的83人中，18—24岁的年轻人占了75%，超过一半来自学生团体。国共两党藉此向中国民众表明，外国帝国主义才是中国真正的敌人。两党积极开展群众动员，发动包括工人、学生、商人、农民在内的全国性抗议运动，反对英日帝国主义和国内军阀。<sup>〔119〕</sup>

沪案发生后，余家菊号召国人起来抵制英货日货。<sup>〔120〕</sup>陈启天呼吁全国上下立时与英国断绝各种关系，实行不合作运动，除抵制英货外，拒绝为英国在华所设之学校（包括教会学校）服务，不入该种学校就学。对于余陈二人而言，五卅事件是一次唤醒国民国家意识，一致对外反抗强权的绝好机会，特别是五卅运动抗议高潮中上海圣约翰大学发生的国旗事件，为二人鼓吹收回教会教育权提供了绝佳机会。<sup>〔121〕</sup>

事情起因于6月2日，圣约翰大学校长卜舫济（Francis Lister Hawks Pott, 1864—1947）同意放假一周，以满足学生罢课要求，但学生须保持安定，不参加市内集会。3日，当学生在同学厅开会时，教职员注意到图书馆前面并排的两根旗杆上，中国国旗和美国国旗降了半旗，这暗示美国人同情事件当事人中中国一方。学校当局不愿卷入运动，所以特别小心将两面国旗同时降下。正在开会的学生们知晓后，拿出一面国旗，但卜舫济不允许升旗。学生们尽管表现出明显的不服从，但还是把国旗交给



S. JOHN'S COLLEGE, JESFIELD, SHANGHAI.



卜舫济与上海圣约翰大学校园。图片来自

[https://en.wikipedia.org/wiki/Francis\\_Lister\\_Hawks\\_Pott](https://en.wikipedia.org/wiki/Francis_Lister_Hawks_Pott) ; [https://en.wikipedia.org/wiki/St.\\_John%27s\\_University,\\_Shanghai](https://en.wikipedia.org/wiki/St._John%27s_University,_Shanghai) 以及《中华基督教教育季刊》第1卷第2期,1925年6月。

卜舫济。卜舫济告诉同学厅的学生们，鉴于他们不听校令，大学部和中学部将停办。学生们认为校长和一些教职员态度专横，非但对他们不表同情，而且对中国人不友好，故而群情激愤。事件引发强烈反应，几乎所有国文部教师宣布辞职，262名大学生（占总数58%）和290名中学生（占总数约75%）在一份声明中签名，发誓永远不回圣约翰大学。他们随后得到上海商人资助，成立光华大学，意即“光大中华”。圣约翰大学不得不提前放假，当年的毕业典礼也没有如期举行。<sup>〔122〕</sup>

陈启天批评教会学校多用提前放假的办法，阻止学生参加爱国运动，而圣约翰大学公然侮辱中国国旗，迫令学生离校，“尤其骇人听闻”。这恰

恰暴露教会学校的教育宗旨，是在制造耶教教民和外国顺民。师生离校事件再次证明教会学校是中国的致命伤。他鼓励离校师生坚持到底，不受人调停，绝不回头向外人示弱，呼吁国人向新学校捐款资助，并建议新学校不带宗教“臭味”，不设宗教课程和仪式，不聘请宗教人士和外国人任教。<sup>〔123〕</sup>余家菊批评卜舫济之行为，“实一举而完全暴露外国教育者之野心”，使国人彻底了解教会教育之用意，在奴化中国人。他反问道，学生爱国，何罪之有，为何压制？校长解散学生之集会有何难，何必侮辱中国国旗呢？这恰好证明卜氏内心不承认中国国旗之价值，不承认中国国家之独立。因此卜舫济“不仅为约翰学生之敌，实我全国国民不共戴天之仇也”。

余家菊赞同离校师生成立新大学，认为只要退学师生同心协力，加上社会爱国人士捐资助学，成立一大学必甚容易。不用担心中国无钱开办学，校容纳教会学生，无钱不足忧。可忧者，在国人不知道教会教育之危险，不知收回教育权之必要。他相信圣约翰退学事件预示“今后国家主义之精神必充溢于教育界，而‘反国家’之教会教育必不能立足于教育界也”。鉴于这次退学事件于收回教育权运动之意义重大，余家菊建议新学校必须完全中国化，避免重英文轻国文的洋派习气；完全超越宗教，勿设宗教课程与仪式，不受宗教家或宗教团体之束缚。此外，新学校必须避免党化危险和外部干涉，而应以学校事托付教育专家集体治理，大家齐心协力，“务使此次退学事件得为吾国收回教育权之新纪元”。<sup>〔124〕</sup>

五卅运动期间教会学校的学生加入抗议行列，积极参与示威游行、罢课、抵制日货英货，赢得了社会各界支持，这反过来增加了公众对教会学校的普遍恶感，人们越发深信教会学校是帝国主义对中国实施奴化教育和文化侵略的工具。收回教育权从此前教育界和知识界的鼓吹，变成一般公众的共识。在社会舆论压力下，1925年5月，浙江省教育厅下令禁止全省学校宣传宗教。<sup>〔125〕</sup>北京政府教育部于11月16日发布第16号公告，明定

外人捐资设立学校请求认可办法六条，其中规定学校名称应冠以私立字样，学校校长必须为中国人，若校长原为外国人，必须以中国人任副校长，学校董事会中国人应占过半数，学校不得以传布宗教为宗旨，不得以宗教科目列入必修科。<sup>〔126〕</sup> 这项规定比起 1921 年 4 月 9 日教育部的训令稍显缓和，但其去外国化和非宗教的色彩则一以贯之，甚至延续到国民党夺取全国政权后于 1928 年 2 月颁布的《私立学校条例》。这说明国家主义派推动下的收回教育权运动，确实影响了政府的教育政策，产生了实质性的结果。

教会学校方面在沪案发生后更加努力证明自身“中国化”，基督教教育与国家主义、国民教育并不冲突，这一努力甚至在 1927 年第二阶段的非基督教运动偃旗息鼓后还在继续，反映了作为意识形态的国家主义或民族主义对教会学校构成持续压力。教会学校要么接受政府规定的办法注册立案，代价是不再坚持宗教教育宗旨，越来越世俗化，要么就拒绝向政府登记，毕业生因而失去在公共事业部门就职的机会，使得学校师生被孤立于国家教育生活之外，从此失去影响力。燕京大学的教育家们正是看到注册立案涉及到的这一实际问题，于 1927 年 2 月第一批服从登记，将所有宗教课程改为选修。然而几年之后，在党化教育的影响下，燕京大学不得不响应政府的要求对男学生组织军事训练、每周举行纪念孙中山的仪式，开设有关国民党党章的必修课程。<sup>〔127〕</sup> 不论教会学校的中外领导们是否乐意，到 1933 年，所有主要的教会大学和学院都完成了向国民政府登记注册。<sup>〔128〕</sup>

## 六 结语

19 世纪早期，欧洲各国普遍建立起以现代学校教育为特征的国民教育体系。教育被等同于学校教育，而学校教育本身也成为国家的一项基本特征。随着公立学校逐渐取得优势地位，以及教育普及的推展，国家通过资



金分配、给学校颁发许可证书并对学校进行审核、培训和认证教师等等方式，加强了对教育的控制。<sup>〔129〕</sup>其结果不可避免地带来教育的世俗化和工具化。19世纪末中国在甲午一战败给日本，刺激士大夫起来变法维新，改革教育制度，此后，教育服务于国家富强成为国人上下的共识。基督教学校曾因率先在国内引入西方现代教育体系，介绍西学新知，在20世纪头十年一度成为国人建立现代学制的榜样。基督教甚至被等同于西方现代文明。基督教学学校在晚清政府的消极限制下发展迅猛，在古老帝国走向现代化的途中有如耀眼晨星。

民族意识的觉醒不可避免要求国家对教育的控制。教育不再是少数人的特权，而是关乎每个人的国家事业。教育成为国民的一项权利，也是国家的一项主权，这种观念是近代中国由“家国天下”转变为民族国家的结果。非基运动刚把基督教与科学分开，树立起科学理性的大旗，紧接着又把民族国家送上神坛。以国家为至上、教育从属于国家相号召的国家主义派教育人士，从对传统文化的提倡中建立民族自信心，从现代国民教育理念中汲取思想资源，主张以国民教育培育国民意识，最终实现民族独立和国家统一。于是，教会学校因其外来性质、宗教色彩和独立于国家教育体系之外，成为国家主义派攻击的对象。在收回教育权运动中，余家菊及其同人所要求的，不但是教会学校的去外国化，更是去宗教色彩的世俗化，以让国家成为学校教育指向的最高目的。在民族主义席卷1920年代全国各地的浪潮中，收回教育权运动逐渐成为全国反帝反军阀的一部分。

政党或许利用这一运动发展其党派利益，但在余家菊看来，收回教育权不过是实现教育建国的一种手段。<sup>〔130〕</sup>与蔡元培一样，他提倡教育独立于宗教和党派，可以和非宗教同盟人士站在一起，但他对国家主义的坚持，反对阶级斗争和依靠外国，追求全民革命，又把他与国共反教人士区分开来。当收回教育权由知识界的鼓吹变为实际的政治运动后，是现实政局而

非理论宣传引导着运动的方向。未来国家教育宗旨的设定，不是掌握在教育专家手中，而是由夺取政权的党国来决定。但在后来党国制定的教育宗旨，特别是有关教会学校的管理条例中，依然吸收了国家主义派的教育思想。直到今天，学校教育在主张非宗教教育的同时，却又在倡导一种类宗教的无神论教育。民国时期教会学校的选择及其走向，固然有其面对外部压力和内部担忧的考虑，但最终还是取决于一开始其教育目标的设定。“中国化”和“基督化”的教育目标，追求兼顾爱国爱教，这在年轻的余家菊这样的国家主义派看来，根本就不可能，因为至上者唯有国家。反而是那些努力说明基督教教育与国家主义不矛盾的教会教育人士，因为本身没有多少盐味（太 5:13），或许也就不会太在意立案注册后的教会学校会失去太多。●

- 
- 〈1〉 余家菊，“海上日记（续）”，《学生杂志》第9卷第10号，1922年，第82页。
- 〈2〉 余家菊，《回忆录》，上海中华书局，1948年，第43—44页。
- 〈3〉 余家菊，“人格的动力”，分四期连载于《中华教育界》第12卷5—8期，1923年。
- 〈4〉 李璜，“国民教育与国民道德”，收入余家菊、李璜，《国家主义的教育》，上海中华书局，1923年，第71页。
- 〈5〉 余家菊，《回忆录》，第47页。
- 〈6〉 朱有璈主编，《中国近代学制史料》（第三辑）上册，上海：华东师范大学出版社，1990年，第106—107页。
- 〈7〉 余家菊、李璜，《国家主义的教育》，上海中华书局，1923年，第1页。
- 〈8〉 余家菊，“民族主义的教育”，《国家主义的教育》，第15—22页。
- 〈9〉 同上，第3页。
- 〈10〉 参见罗志田，“理想与现实——清季民初世界主义与民族主义的关联互动”，收入王汎森等著，《中国近代思想史的转型时代》，台北：联经出版事业股份有限公司，2007年。特别参考第三节“五四思想的两歧性”，第287—296页。

- 〈11〉 经教育培养的民族意识，其目的第一步在“反抗侵略，保全国权，合汉满蒙回藏为一家，东西南北侨胞为一体”，第二步为，“东扶朝鲜，南扶印度，还我香港，收我台湾，助我南洋侨胞以建立自由邦，于是合亚细亚、澳洲各国以创立一大联邦。平时则尽力宣传东方人之平和信仰，有事则发吾海军，继以飞船，以伸正义，以便仲裁。此非大中华民族之使命么？”见余家菊，“民族主义的教育”，《国家主义的教育》，第25页。
- 〈12〉 见胡适1927年2月26日在纽约外交政策协会（Foreign Policy Association）上的演讲“Forward or Backward in China”，收入周质平、韩荣芳整理，《英文著述（二）》，见《胡适全集》第36卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第216页。
- 〈13〉 “民族主义有三个方面：最浅的是排外，其次是拥护本国固有的文化，最高又最艰难的是努力建立一个民族的国家。因为最后一步是最艰难的，所以一切民族主义运动往往最容易先走上前面的两步。”见胡适，“个人自由与社会进步——再谈五四运动”，收入《胡适全集》第22卷，第286页。
- 〈14〉 Tatsuro and Sumiko Yamamoto, “The Anti-Christian Movement in China, 1922-1927”, in *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 12, No. 2 (Feb., 1953), 133-147.
- 〈15〉 苏云峰，《张之洞与湖北教育改革》，台北：中央研究院近代史研究所，1983年，第8页。
- 〈16〉 余家菊，《回忆录》，第17页。
- 〈17〉 岛田虔次，《中国近代思维的挫折》，甘万萍译，南京：江苏人民出版社，2008年，第42页。
- 〈18〉 张崑将，“近代中日阳明学的发展及其形象比较”，《台湾东亚文明研究学刊》第5卷第2期，2008年12月，第35—85页。
- 〈19〉 余家菊，《回忆录》，第20页。
- 〈20〉 陈启天，《寄园回忆录》，台北：台湾商务印书馆，1972年，第13、15页。
- 〈21〉 余家菊，《回忆录》，第30页。
- 〈22〉 “余家菊年谱简编（1898—1976）”，见章开沅、余子侠主编，《余家菊与近代中国》，武汉：华中师范大学出版社，2007年，第382页。
- 〈23〉 同上，第383页。
- 〈24〉 《恽代英日记》，北京：中共中央党校出版社，1981年，第44、49页。
- 〈25〉 同上，第363页。另参考“余家菊年谱简编（1898—1976）”，第385—386页。
- 〈26〉 余家菊，《回忆录》，第32—33页。
- 〈27〉 “评议部纪事”，《少年中国》第2卷第4期，1920年10月15日。
- 〈28〉 杨天宏，《基督教与民国知识分子：1922年—1927年中国非基督教运动研究》，北京：人民出版社，2005年，第60—62页。
- 〈29〉 余家菊，“基督教与感情生活”，《少年中国》第3卷第11期，

- 1922年6月1日。
- 〈30〉 余家菊，“中国教育的统一与独立”，《中华教育界》第12卷第8期，1923年3月。
- 〈31〉 鲁珍晔(Jessie G. Lutz)依据余家菊1923年9月在《少年中国》月刊第4卷第7期发表的《教会教育问题》，以为这是余第一次提出收回教育权的口号，不确。此外，鲁氏还将该文发表的期刊和日期误记为《中华教育界》1923年10月。见Jessie G. Lutz, “Chinese Nationalism and the Anti-Christian Campaigns of the 1920s”, in *Modern Asian Studies*, 10, 3 (1976), note 14, 403。国内学者杨天宏、余子侠、杨思信等均认为余家菊最先明确提出收回教育权口号。见杨天宏,《基督教与民国知识分子:1922年—1927年中国非基督教运动研究》,第204页;余子侠,“综析余家菊在中国近代教育史上的贡献(节录)”,见章开沅、余子侠主编,《余家菊与近代中国》,第16—19页;杨思信、郭淑兰,《教育与国权——1920年代中国收回教育权运动研究》,北京:光明日报出版社,2010年,第3页。
- 〈32〉 李璜,《学钝室回忆录》,台北:传记文学出版社,1978年,第32页。
- 〈33〉 吴梓明,“十九世纪传教士创办的英华书院与马礼逊学校”,见氏著《百年树人——中国基督教教育意义重寻》,香港:基督教文艺出版社,2003年,第20—21页。
- 〈34〉 Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: The Macmillan Company, 1929), 214.
- 〈35〉 杰西·格·卢茨,《中国教会大学史(1850—1950)》,曾钜生译,杭州:浙江教育出版社,1987年,第12—13页。
- 〈36〉 Alice Henrietta Gregg, *China and Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1937* (New York: Syracuse University Press, 1946), 11.
- 〈37〉 比如大会第二项决议建议,每年1月最后一个周四为祷告日,英美差会和中国教会在这一天为中国学校祷告。*Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890*, Ixiii.
- 〈38〉 同上, Xlviii.
- 〈39〉 程湘帆,“中华基督教教育会成立之经过”,《中华基督教教育季刊》第1卷第1期,1925年3月。
- 〈40〉 Kwang-Ching Liu, “Early Christian Colleges in China”, in *The Journal of Asian Studies*, Vol. 20, No. 1 (Nov., 1960), 71-78.
- 〈41〉 Alice Henrietta Gregg, *China and Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1937*, 119.

- <42> 杰西·格·卢茨,《中国教会大学史(1850—1950)》,第64页。
- <43> “1906年学部咨各省督抚为外人设学无庸立案文”,见朱有瓚、高时良编,《中国近代学制史料》第四辑,第26页。
- <44> “1917年5月12日教育部布告第八号”、“1920年11月16日教育部布告第十一号”、“1921年4月9日教育部训令第一三八号”,见朱有瓚、高时良编,《中国近代学制史料》第四辑,第782—783页。
- <45> 《新教育》第5卷第4期,1922年。
- <46> 同上; Alice Henrietta Gregg, *China and Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1937*, 35; 胡卫清,《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究(1877—1927)》,上海人民出版社,2000年,第64页。
- <47> 《中国基督教教育事业》,上海商务印书馆,1922年,第378、380页。
- <48> 同上,第50、13页。
- <49> 余家菊,“教会教育问题”,《少年中国》第4卷第7期,1923年9月。
- <50> 同上。
- <51> 同上。
- <52> 蔡元培早在1922年3月写成的“教育独立议”一文中,主张教育事业当完全交与教育家,保持独立,“毫收受各派政党或各派教会的影响”,“教育事业不可不超然于各派教会以外”,为此又提出三项规定:“大学中不必设神学科,但于哲学科中设宗教史、比较宗教学等;各学校中,均不得有宣传教义的课程,不得举行祈祷式;以传教为业的人,不必参与教育事业”。同年4月9日,蔡元培在北京非宗教大同盟演讲大会上发表演说,再次重复以上规定,反对以宗教掺入教育。“教育独立议”、“非宗教运动——在北京非宗教大同盟讲演大会的演说词”,分别见高平叔编,《蔡元培全集》第四卷(1921—1924),北京:中华书局,1984年,第177—180页。
- <53> 胡适在1922年中华教育改进社济南年会上提议“凡初等学校(包括幼稚园)概不得有宗教的教育(包括理论与仪式)。”陶孟和、丁文江等人附议。理由是:“儿童当此时间受感力最强,而判断力最弱。教育家不应利用这个机会,灌输‘宇宙中有神主宰’、‘上帝创造世界’、‘鬼神是有的,并且能赏善罚恶的’等等不能证实,或未曾证实的传说;也不应利用这个机会,用祈祷、礼节、静坐、咒诵等等仪式来做传教的工具。总之,学校不是传教的地方,初等学校尤不是传教的地方,利用儿童的幼弱无知为传教的机会,是一种罪恶。”见“胡适等在中华教育改进社济南年会对于宗教教育的提议案”,《中华教育界》第14卷第8期,1925年2月。
- <54> 时为少中南京分会会友的陈启天曾就此书集会讨论研究,并

为此写了一篇文章“何为新国家主义？”发表在《少年中国》月刊第4卷第9期（1924年1月）（改名为“新国家主义与中国前途”），加以响应，为当前中国急需采行国家主义鼓与呼，见陈启天，《寄园回忆录》，第22页。恽代英大致同意该书提倡国家主义，只是就具体的办法而言，认为着眼于经济方面的改造（社会主义大生产）而非民族性才是国家主义教育的根本立足点。要教育救国之先，须知中国如何才能得着经济独立。见恽代英，“读《国家主义的教育》”，《少年中国》第4卷第9期，1924年1月。

- 〈55〉 余家菊，《回忆录》，第44页。
- 〈56〉 N. Z. Zia, “The Anti-Christian Movement in China: A Bird’s-Eye View”, in *The China Mission Year Book 1925*, 54.
- 〈57〉 Sanford C. C. Chen, “General Development of Education in China”, in *The China Mission Year Book 1925*, 268-269.
- 〈58〉 余家菊，《回忆录》，第44页。
- 〈59〉 陈启天，“国家主义的教育要义”，《中华教育界》第15卷第1期，1925年7月。
- 〈60〉 Ka-che Yip, *Religion, Nationalism and Chinese Students: The Anti-Christian Movement of 1922-1927* (Western Washington University, 1980), 30.
- 〈61〉 尼铎，“长江联合舰队与海军示威”，《中国青年》第1卷第1期，1923年10月20日。
- 〈62〉 Harley Farnsworth MacNair, “Present Political Tendencies in China”, in *The China Mission Year Book 1923*, 9.
- 〈63〉 《五四时期期刊介绍》（第二集）上册，北京三联书店，1959年，第260—261页。
- 〈64〉 中央档案馆编，《中共中央文件选集》第一册（一九二一——一九二五），北京：中共中央党校出版社，1989年，第153、141—142页。
- 〈65〉 李剑农，《中国近百年政治史》，北京：商务印书馆，2011年，第593—594、596—597页。
- 〈66〉 同上，第572页。
- 〈67〉 九条纲领中除第五条外，几乎带有国家主义思潮的色彩。“少年中国学会苏州大会宣言”，《少年中国》第4卷第8期，1923年12月。
- 〈68〉 “中国青年党建党宣言”（1923年12月2日），见中国第二历史档案馆编，《中国青年党》，北京：档案出版社，1988年，第3—4页。
- 〈69〉 比如国共两党将其合作进行的革命称为“国民革命”，口号是“打倒军阀、打倒帝国主义”，但中共话语中的“国民革命”实质是“阶级革命”，最终目的是实现无产阶级专政和共产主义。孙中山并不同意在中国实行俄国式的社会主义，而是志在建立一个独立的主权国家和在政治、经济上比西方更平等

的改良社会。青年党虽主张“内除国贼、外抗强权”，但反对阶级斗争，批评国共两党联合军阀和苏俄进行的革命是假革命。该派提出以“全民革命”为手段，内不妥协、外不亲善，力争国家独立与自由，建立“全民福利”之国家。参见王奇生，《革命与反革命：社会文化视野下的民国政治》，北京：社会科学文献出版社，2010年。

- 〈70〉 余英时，“中国近代思想史上的激进与保守”，收入氏著《现代儒学的回顾与展望》，北京三联书店，2004年，第22页。
- 〈71〉 屈维它（瞿秋白），“帝国主义侵略中国之各种方式”，《前锋》第1期，1923年7月1日。
- 〈72〉 独秀，“投降条件下之中国教育权”，《向导周报》第63期，1924年4月30日。
- 〈73〉 其实要到1925年夏秋之际，余家菊才有条件地加入青年党。见余家菊，《回忆录》，第50页。
- 〈74〉 鲁珍晔，“一九二四至一九二八年教育权运动中的学生与政党”，收入中华民国建国史讨论集编辑委员会编，《中华民国建国史讨论集（第三册）——北伐统一与训政建设史》，台北，1981年版，第316—350页。
- 〈75〉 “广州‘圣三一’学生宣言”，《向导周报》第62期，1924年4月23日。
- 〈76〉 学生运动与学潮之区别，参见吕芳上，《从学生运动到运动学生（民国八年至十八年）》，台北：中央研究院近代史研究所，1994年，第1页。
- 〈77〉 梁福文，“记大革命时期广州圣三一学校的反帝学潮”，《广州文史资料》第16辑，1965年，第169—179页。
- 〈78〉 杰西·格·卢茨，《中国教会大学史（1850—1950）》，第224—225页。
- 〈79〉 吴小龙，《少年中国学会研究》，上海三联书店，2006年，第213页。
- 〈80〉 余家菊、陈启天等，“请求力谋收回教育权案”，《中华教育界》第14卷第1期，1924年7月。
- 〈81〉 即由孙恩元提议之“无中华民国国籍者不得在中华民国领土内对于中华民国人民施行国民教育案”、吴士崇提议之“请取缔外人在中国设立学校案”。三案原文均见《中华教育界》第14卷第1期，1924年7月。
- 〈82〉 讨论情形，参见“中华教育改进社第三届年会纪略”，《中华教育界》第14卷第1期，1924年7月。
- 〈83〉 “国内教育新闻”，《中华教育界》第14卷第5期，1924年11月。
- 〈84〉 “全国省教育会联合会议决案”，见张钦士选辑，《国内近十年来之宗教思潮》，1927年，第339—342页。
- 〈85〉 中央教育科学研究所编，《中国现代教育大事记（1919—1949）》，北京：教育科学出版社，1988年，第87—89页。
- 〈86〉 余家菊，“收回教育权问题答辨”，《中华教育界》第14卷8期，

- 1925年2月。
- 〈87〉“第十届全国教联会关于收回教育权之议决案”，《中华教育界》第14卷第8期，1925年2月。
- 〈88〉舜生，“收回教育权应注意的一点”，《醒狮周报》，1924年10月25日。
- 〈89〉余家菊，“收回教育权问题答辨”，《中华教育界》第14卷8期，1925年2月。
- 〈90〉陈启天，“我们主张收回教育权的理由与办法”，《中华教育界》第14卷8期，1925年2月。
- 〈91〉比如余家菊认为西方人好争斗，划地自固，其社会理想在外在公平，以警察法律治之，故必为法治国，相反，中国人好礼让，感情互通，社会基础建立于内在之“和”，以德行互相感化，故必为礼治之国；中国人重自反，躬自厚而薄责于人，义和团乃西方压迫结果，国人提之不安，乃民族自我反省之天性，欧战各国互相指责推诿责任，乃喜责人之天性（孟子论人均有四端之心之“无辞让之心非人也”，则西人非人也，因其无辞让之心）；中国人重理，可谓王道的国民，西方人重力，则为霸道的国民。总之，中国民族有伟大而咸宏之性质，此外还包括勤奋、忍耐、艰苦等诸美德久为全世界所公认。显然余对中外民族性的认识相当简单片面。
- 〈92〉“基督教高等教育会议决之要案”，《教育杂志》第16卷第12期，1924年。
- 〈93〉于化龙，“本会前总干事故程湘帆先生略历”，《中华基督教教育季刊》第5卷第2期，1929年。
- 〈94〉湘帆，“编辑小言：本会之前途”，《中华基督教教育季刊》第3卷第1期，1927年3月。
- 〈95〉这一点不难发现。《中华基督教教育季刊》创刊号刊登的文章，除了“本刊宣言”提到赞同儿童一律接受“一种限度的教育”即国民教育外，如“基督教义是违反国家主义的吗？”、“今日中国需要之国家主义”、“国家教育与基督教”、“基督教教育和政府教育”等文，皆直接标示讨论国家主义教育思想的旨趣。见《中华基督教教育季刊》第1卷第1期，1925年3月。
- 〈96〉比如沪江大学国文系主任朱经农、燕京大学文理科主任洪煨莲（1893—1980）、东吴大学文理科主任赵紫宸（1888—1979）、青年协会教育部主任刘湛恩（1896—1938）、华中大学文理科主任韦卓民（1888—1976）、上海圣约翰大学国文系主任孟宪承（1894—1967）等等。
- 〈97〉乔治·马斯登，《认识美国基要派与福音派》，宋继杰译，北京：中央编译出版社，2004年，第24—27、45—49页。
- 〈98〉Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2012), 106.
- 〈99〉“本刊宣言”，《中华基督教教育季刊》第1卷第1期，1925年3月。



- 〈100〉 刘廷芳,“我对于基督教在中国教育事业的信条”,《中华基督教教育季刊》第1卷第1期,1925年3月。
- 〈101〉 胡适,“今日教会教育的难关”,《中华基督教教育季刊》第1卷第1期,1925年3月。
- 〈102〉 张仕章,“收回教育权运动的研究”,《青年进步》第92册,1926年。
- 〈103〉 叶仁昌,《五四以后的反对基督教运动》,台北:久大文化股份有限公司,1992年,第147—149页。
- 〈104〉 陈启天,“中国教育的致命伤与急救法”,《醒狮周报》1924年12月13日。
- 〈105〉 余家菊,“教会教育问题”,《少年中国》第4卷第7期,1923年9月。
- 〈106〉 教会学校方面最实际的考虑是,学校大部分经费均由外国信徒捐赠,若不教授圣经课程,就会动摇该经费来源。但若规定一律教授圣经课程,则侵犯了非基督徒学生的信仰自由。此为教会学校面临的两难。见“基督教教育界运动与重要文件”,《中华基督教教育季刊》第1卷第1期,1925年3月。
- 〈107〉 陈启天,“请问赞成国家主义的朱经农君”,《醒狮周报》1925年2月28日。
- 〈108〉 朱经农,“为国家主义的教育问题答复陈启天君”,《中华教育界》第14卷第11期,1925年5月。
- 〈109〉 陈启天,“与朱经农君论国家主义的教育问题”,《醒狮周报》1925年3月14日。
- 〈110〉 同上。
- 〈111〉 以偏概全攻击教会学校在华办学成绩,来反驳朱经农的例子,见吴良斌,“为收回教育权问题敬和朱经农先生讨论”、潘德培,“问朱经农先生”,均见《醒狮周报》1925年3月28日。
- 〈112〉 余家菊,“论教会学校之收回与注册——并质朱经农君”,《醒狮周报》,1925年4月4日。
- 〈113〉 同上。
- 〈114〉 “中华基督教教育会董事会年会议决案”,《中华基督教教育季刊》第1卷第3期,1925年10月;“中华基督教教育界宣言”,《中华基督教教育季刊》第1卷第2期,1925年6月。
- 〈115〉 “中华基督教教育会董事会年会议决案”,《中华基督教教育季刊》第1卷第3期,1925年10月。
- 〈116〉 陈启天,“与刘湛恩君论教会学校之改良与收回”,《醒狮周报》1925年4月18日;余家菊,“基督教会之甘言”,《醒狮周报》1925年4月11日。
- 〈117〉 古棣等,“东大教育科学生请程湘帆君辞中华基督教教育会副总干事书”,《醒狮周报》1925年5月30日。
- 〈118〉 五卅事件前后国内教会学校爆发的风潮状况,参见舒新城,《收回教育权运动》,上海中华书局,1927年,第81—86页。
- 〈119〉 Hung-Ting Ku, “Urban Mass Movement: The May Thir-

- tieth Movement in Shanghai”, in *Modern Asian Studies*, 13, 2 (1979), 197-216.
- <120> 余家菊, “论英人之性格及抵抗英人之方”, 《醒狮周报》1925年6月6日。
- <121> 陈启天, “反抗强权的救急方法与根本方法”, 《醒狮周报》1925年6月6日; 陈启天, “评约翰大学退学风潮”, 《醒狮周报》1925年6月13日。
- <122> 费玛丽, 《圣约翰大学》, 王东波译, 珠海出版社, 2005年, 第104—105页; 叶文心, 《民国时期大学校园文化(1919—1937)》, 冯夏根等译, 北京: 中国人民大学出版社, 2012年, 第53页。有关圣约翰大学国旗事件的学生版本, 没有提及图书馆旗杆上中国国旗和美国国旗同时下半旗, 并称当学生们拿出另一面国旗时, 卜舛济“突然出来, 将国旗当众劫去”, 学生因此以为校长侮辱国旗。见“约翰大学暨附属中学全体学生声明脱离学校关系纪事”, 《醒狮周报》1925年6月13日。可见, 当时国旗事件的实际情形, 双方各执一词, 难有定论, 但可以确定的是, 象征民族主义的国旗是双方公开冲突的导火索, 表明校方与学生在民族忠诚问题上出现紧张对立。
- <123> 陈启天, “评约翰大学退学风潮”, 《醒狮周报》1925年6月13日。
- <124> 余家菊, “约翰大学退学事件感言”, 《醒狮周报》1925年6月13日。
- <125> “1925年浙江省教育厅禁止学校宣传宗教令”, 见朱有瓛、高时良编, 《中国近代学制史料》第四辑, 第784页。
- <126> “1925年11月16日教育部布告第十六号”, 见朱有瓛、高时良编, 《中国近代学制史料》第四辑, 第784页。
- <127> 费正清、费维恺编, 《剑桥中华民国史(1912—1949)》(下卷), 刘敬坤等译, 北京: 中国社会科学出版社, 1994年, 第385页; 菲利普·韦斯特, 《燕京大学与中西关系》, 程龙译, 北京师范大学出版社, 2019年, 第159页。
- <128> 费正清、费维恺编, 《剑桥中华民国史(1912—1949)》(下卷), 第385页。
- <129> 安迪·格林, 《教育与国家形成: 英、法、美教育体系起源之比较》, 王春华等译, 北京: 教育科学出版社, 2004年, 第7—8页。
- <130> 余家菊, “国家主义下之教育行政”, 《中华教育界》第15卷第1期, 1925年7月。



阿弗哈特在祈祷。图片来自 <https://en.wikipedia.org/wiki/Aphrahat>

# 叙利亚教父阿弗哈特 论心在圣祷中的作用

文 / 袁永甲

## 一 介绍

波斯智者、“圣经的门徒”<sup>〈1〉</sup>、叙利亚公认的首任教父阿弗哈特 (Aphrahat, 约 270—345) 的 23 篇《论文》(*Demonstrations*) 是研究早期叙利亚教会的无价文献。《论文》写成于 337 年至 345 年间, 前十篇探讨了各类修道主题, 包括信、爱、谦卑、禁食、祈祷等, 随后的篇章主要反驳犹太教徒的挑战。<sup>〈2〉</sup>《论文》几乎没有尼西亚信经、希腊哲学并逻辑系统性思维模式的影子。它的影响主要来自犹太传统。<sup>〈3〉</sup>因此, 相比拉丁和希腊传统而言, 《论文》展现了独特的光芒。

本文将探讨一个主题: 心(包括身体)在阿弗哈特所理解的圣祷中的作用。我将阐明, 对阿弗哈特而言, 圣祷不仅是心灵 (*mind*)<sup>〈4〉</sup>与神交流, 而是以心为中心的全人, 包括身体参与到与神的交流中。西方世界将心灵与身体一分为二的做法是不对的, 因为这种偏见忽视了人的整全性, 因为我们只是以肉眼将身心分开, 但实际上, 它们是一个有机的整体。

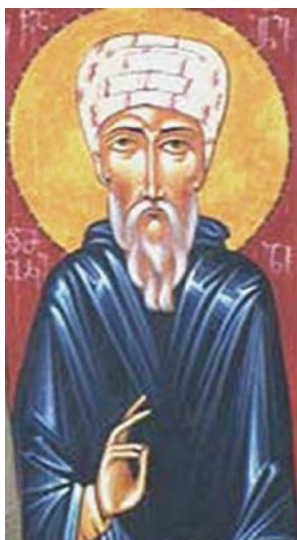
本文将分为三部分：第一，我将查看心<sup>(5)</sup>在阿弗哈特之圣祷中的作用，并论证心既是无法定位的，又是可定位的。对阿弗哈特而言，心并非与肉心毫不相干。相反，这无形、无法定位的心与这有形、有位置的肉心密不可分。其次，我要阐明，心是心灵的根本和中心。心灵应该回到它的家——心中，以便在心中不止息地向神祈祷。最后，我将展示肉心的位置和运动方式就像“舵”一样影响全身，像渠道一般将思想、情绪和神恩传递到身体中。总之，在阿弗哈特看来，圣祷不仅仅是心灵与神交流，而是整个以心为中心的人（包括身体）与神相交。

## 二 心是可定位又无法定位的

### 1. “心”在圣经人观中的作用

叙利亚语，作为耶稣所说的亚兰语（Aramaic）的方言之一，和希伯来语有着密切的联系，因为它们都隶属于西北闪族语系的分支。<sup>(6)</sup>虽然说希腊语的基督徒很早就对叙利亚教会产生影响，然而叙利亚传统中最早期的著作，比如阿弗哈特的著作似乎没有受到多大影响，反而更多地表现了“闪族语系和圣经”传统的影子。<sup>(7)</sup>阿弗哈特并不“引用其他教父著作”，也不用“希腊哲学系统性的思维模式和框架”。<sup>(8)</sup>对他而言，“圣经是最为合适的思考对象”。<sup>(9)</sup>因此，我们有必要先了解一下“心”一词在圣经传统中的作用。

在旧约中，人心代表了人的全部层面：生命力、情感、理智、意愿和灵性。<sup>(10)</sup>“人最深、最真实的层面根植于心”，因为心是“人的核心”。<sup>(11)</sup>新约继承了旧约的人观，视心是人最核心处。<sup>(12)</sup>此外，在新约中，心是上帝的居所。使徒保罗指出心是圣灵的所在，他说神“并赐圣灵在我们心里



阿弗哈特画像。图片来自  
<https://alchetron.com/Aphrahat>

作凭据”（林后 1:22）。“神就差他儿子的灵进入我们的心。”（加 4:6）总之，在圣经中，心是人的中心。

## 2. 心是人向神祈祷的圣坛

阿弗哈特继承了圣经中的人论传统：身体是神的殿。

“当他完全时……他成为基督的房子、殿和居所，如耶利米先知所说，你们若改正行动作为，你们就是主的殿（参耶 7:4—5）。一位先知说，‘我要在你们中间行走，我要作你们的神。’（利 26:12；林后 6:16）蒙福的使徒也说，你们是神的殿，耶稣的灵在你心里（参林前 3:16，6:19；林后 6:16）。我们的主对门徒说，‘你们在我里面，我也在你们里面’（约 14:20）。”<sup>〔13〕</sup>

神的殿当然包括身体。“盗贼只会在主人离开房子时才破门而入。同样，撒旦不能接近这房子，即身体 (*baytā' dhu pagran*)<sup>(14)</sup>，直到基督的灵离开。”<sup>(15)</sup> 这里，阿弗哈特所说的圣灵离开的房子等同于身体。这也与保罗的教导一致：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？”（林前 6:19）

既然身体是神的殿，那哪里是向神祈祷的圣坛呢？当然是我们的内室或内屋、内在之人，也就是心里。阿弗哈特解释《马太福音》6章6节时说道，

“我们主的话表明：悄悄地在你心里祈祷，关上门。如果不是嘴巴，他说的门能是什么门呢？因为这就是基督所住的殿。如使徒所言，你们是神的殿（林前 3:16）。如此，他能进入内在之人，即这房子，并且洁净其中的一切污秽，同时门（即嘴巴）闭着。”<sup>(16)</sup>

这里，阿弗哈特把《马太福音》6章6节的“内屋”，借着“悄悄地在你心里祈祷”这句话，解释为心。稍后，“进入内在之人”与主的话“进入内屋”相呼应。可见，在这里，内室、内在之人和心是一个意思。<sup>(17)</sup> 既然心是内室，那当然是与神祈祷、相交的圣坛。

### 3. 清心与圣祷是一事，并且清心能使人成为神的殿

首先，清心与圣祷是等同的，是一码事。阿弗哈特说，

“清心 (*dkyut lebā' hy*) 是比一切大声祈祷更好的祈祷，联合着一颗清明的心灵 (*mind re'yānā šapyā'*) 的静默，要比高声呼求更优。亲爱的，将你的心和灵给我，听听圣祷的力量，看看我们的先祖如何借着在神面前的祈

祷得胜，并且这祈祷成为他们向神所献的纯洁的供物（玛 1:11）。<sup>〈18〉</sup>

这里，清心是至高的祈祷，并且圣祷就是向神所献的祭物。如阿弗哈特所言：“因为亚伯的清心，上帝悦纳亚伯的祭物……并且这清心就是亚伯的祈祷。”<sup>〈19〉</sup>

阿弗哈特提出了心祷的传统，即“上帝在人的中心与人相交”。<sup>〈20〉</sup>

其次，圣祷是清除心中一切邪念，因为邪念污染人心。当阿弗哈特谈论控制怒气时，他说，

“当怒气发作时，就长成脓肿。不可助它出口和动唇。隐藏你内室中，即心中，升起的念头。表达你内心的善念，你嘴将出美言。多日查验你心中的意念，你就会知道如何适宜地表达。如果它是不合适的，就让它死在你心里。”<sup>〈21〉</sup>

“心中升起的念头”告诉我们，心灵的运动——思想，念头都发生在心里。<sup>〈22〉</sup>这里，阿弗哈特区分了心、思和唇、舌，但他并不强调它们的分别，而是它们之间的关联。随后，他引用耶稣的话说，“邪念生于心，它们是污秽人的”（参太 23:25—27）。<sup>〈23〉</sup>因为上帝看人的心，而不是人的外貌。（撒上 16:7）<sup>〈24〉</sup>

最后，圣祷将使上帝愿意居于人心。当人进入心中，洁净其中一切不洁时，<sup>〈25〉</sup>上帝将居于其中。“他以基督之名洁净他的灵魂，基督就住在他里面。”<sup>〈26〉</sup>论到圣祷，阿弗哈特谈到三件事：第一，人需要“进入”他的心里；第二，人需要以基督之名洁净其中之不洁；第三，一旦人洁净心之邪念，上帝将入住。这三点构成了圣祷。因为，上帝喜欢住在毫无污秽的、清洁的心中。上帝不听恶人的祈祷。<sup>〈27〉</sup>



#### 4. 不可定位的心与肉心的位置相通感

然而，人当如何进入心里，是什么进入心中呢？为了回答这个问题，我们需要先回答这里的心是能定位的还是完全精神的——即不可定位的？当塞巴斯蒂安·布洛克 (Sebastian Brock) 讨论心脏移植时，他主张另有一颗心作为“我们存在的至深点——它是不可按空间定位的，在那里与神相交是可能的”。布洛克表明这圣地，即“内在之心 (interior heart)”<sup>〔28〕</sup>不是“一个通常的地点”，远非“我们的肉心”，并且“它只发现于我们清心之时”<sup>〔29〕</sup>。

我同意，这颗不可定位的心就是耶稣所说“暗中” (太 6:6) 的意思，因为内在之心当然不局限于一个特定位置。然而，这并不意味着这颗心与肉心的位置毫无关系。

虽然肉心能通过心脏移植变换，但这并不改变肉心的位置和它跳动的方式。如果心是纯粹精神之物，我们怎么能理解身体是神的殿呢？如果圣灵居于这颗不可定位的心，那么通过哪个器官或者物理位置，圣灵之恩传递到身体呢？按阿弗哈特所说，如果心中所思能传递到嘴唇，那么通过什么位置这些“不可见”的思想开始移动嘴唇呢？我们怎能说，当圣灵在这不可定位的心中运行时，身体竟然没有什么地方可以接受它、无法感受它、与它无份呢？如果身体与这位于不可定位之心的神恩无份，那么我们的主耶稣基督就没有必要道成肉身了。这种拒绝身体参与圣祷和神恩的观点当然是另一种形式的拒绝道成肉身。

阿弗哈特当然不会采纳这种心完全不可定位的观点。因为在他的祈祷中，他说：“你居于公义之中，那里对你来说很宽敞。你的伟大插入 (*helda'*) 微小的心中 (*klebā'z'urā'*)，你使我们成为殿，你荣耀的居所。”<sup>〔30〕</sup> 这里，动词“插入”和形容词“微小”显明这里的心不是什么不可见的、不可定位的心，

也不是心中升起的、不可见的思想和情绪，而应该包含了肉心。因为“插入”和“微小”带着明显的空间感，并且“微小”一词也表明了肉心与人身的尺寸之别。

也许有人会说，“这里的微小是相对于神的伟大而言”，然而，动词“插入”却表明“微小”一词有着明显的物理空间维度，因为“插入”一词不适于无形的、不可定位的对象。因此，“微小的心”不单相对于神的伟大而言，也表明了肉心在人身中微小的空间。

此外，圣祷的姿势——垂目也表明心含有其肉心位置层面。当阿弗哈特教导圣祷时，他说：“当你祈祷时，举心向上，垂目向下，进入你内在之人（即心里），暗中祈祷你在天上的父（太 6:6）。”<sup>〔31〕</sup>

这里的“心”并非肉心，而是指心灵。<sup>〔32〕</sup>心灵向上是指天是神的宝座（参徒 7:49）。这当然不是指人需要想象出宝座，想象自己站在上帝面前，因为上帝是无形无相的，而是说人要引导自己的心思（mind）向神，让它意识到自己就侍立在神面前。

有两种目光向下的方式：低头或微闭眼。二者都限制眼见。当人低头又微闭目时，就会发现自己的眼光局限于胸口，即肉心的位置。这样做有两个好处，一方面，人能通过限制眼目所及来收敛心神，因为我们的心思喜欢跟着眼睛往外面跑；另一方面，人能引导他的注意力到胸口。这表明，进入内在之人也包含引导心神到肉心的位置。这进一步显明，阿弗哈特并不像布洛克一般将内在之心与肉心做一个严格地区分，他始终保留到心之可见和可定位的层面，至少是强调了它们之间的联系。因此，对阿弗哈特而言，心不仅不可定位，而且同时奥秘地与肉心的位置，即胸口的位置相连。<sup>〔33〕</sup>只有在此基础上，我们才能理解为何我们的身体是神的殿。

### 三 心是心灵的根本、中心和家

心灵应该进入心中祈祷。阿弗哈特认为心灵不应该爱世界。“他的心灵被这个世界俘虏。因为他的心灵、心和理性爱这个世界并乐在其中，如同人爱自己年幼的妻子，他的心灵就被拉开，远离上帝，投入世界中。”<sup>〔34〕</sup>这是因为，自亚当堕落后，我们的心灵就远离上帝，忘记了他。

阿弗哈特劝告我们，不可让世上的荣华享乐俘虏心灵，使它与神相离。因此，人应该让他的心思和注意力从外在之荣华转向内心，从世界转向上帝。心灵不但要默想心中那充满“宝藏”<sup>〔35〕</sup>之“地”<sup>〔36〕</sup>，而且要默念“美善者”上帝，<sup>〔37〕</sup>定睛于主。<sup>〔38〕</sup>

阿弗哈特这个教导并非独有，也见于他同时代的教父和后来的灵修传统。与他同时代的圣巴西尔（Basil, 330—379）也谈到心灵应该回到上帝那里。他说，“当心灵（νοῦς）不再耗散于外，不再跟随感觉往世界跑时，它就回到（ἐπλάνησι）自己，并通过自己升到对神的观念中。”<sup>〔39〕</sup>“心灵回到自己”指出了人堕落的状态。后来的静修传统，比如圣山的尼哥底母（St. Nicodemus the Hagiorite, 1749—1809），就“自己”和“心灵”读成体和用的关系<sup>〔40〕</sup>，也就是说心是心之体，心灵是心之用。

既然心灵应当回到心中，那么它们的关系如何呢？虽然阿弗哈特经常将“心”、“心灵”、“思想”连用，<sup>〔41〕</sup>但相对清明的心灵（pure mind）而言（叙利亚词 *šāpyā* 也有清洁、明了之意），他更着重清心。<sup>〔42〕</sup>

此外，阿弗哈特认为心灵和思想是隶属于心的。他说，“那恶者将根植于他心灵的内室。”<sup>〔43〕</sup>“心灵的内室”表明心灵是隶属于心的。这个基本原则也开启了后来关于清心和清明之心灵的探讨。一位7世纪后期的著名叙利亚教父，尼尼微的圣以撒（St. Isaac of Nineveh, 约613—约700）<sup>〔44〕</sup>说，



尼尼微的圣以撒画像。图片来自  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Isaac\\_of\\_Nineveh](https://en.wikipedia.org/wiki/Isaac_of_Nineveh)】

“清明之心灵 / 思 (Purity of the mind) 与清心 (purity of the heart) 有别，正如一个肢体与全身的区别。心灵只是灵魂的一种官能，而心掌控内在的所有官能：它是众官能之官能，是它们的根本。如果根部是圣洁的，那么它的枝干也是圣洁的；但如果只是一个枝干圣洁，就不是那么回事了。”<sup>(45)</sup>

这里说明，首先心灵隶属于心，就如四肢隶属于身体；其次，心是心灵的根本和中心。因为只有清心才显明全人的圣洁。

因此，阿弗哈特建议心灵必须要回到它的根本，不但是要收敛心神于上帝，而且也要通过祈祷姿势转移其注意力到肉心的位置，然后通过不断地呼求耶稣之名来清理其中的一切污秽。后来的静修传统<sup>(46)</sup>继承了这种心灵回归的圣祷传统。13世纪尼克弗罗 (Nikephoros) 的著作《论警醒和守卫心》

(*On Watchfulness and the Guarding of the Heart*) 中提到，不但要收敛心神于上帝，而且也要强迫自己的心思随着鼻孔吸气下降到心的位置。<sup>〔47〕</sup>帕拉玛 (Palamas, 1296—1359) 也为这圣祷的姿势辩护说：“我们理性的能力不像器皿一样处在身体中，因为它是无形的，也不在身体之外，因为它与身体相连。而是处在心里，以心为它的器官。”<sup>〔48〕</sup>

#### 四 肉心的位置和运动方式对于全身而言就像舵之于船

我们的思想、情绪，甚至上帝的恩典是通过肉心的位置和运动传递到全身的。身体在圣祷中不但借着祈祷姿势提供体力，而且也能领受神恩。当然，身体感受神恩的方式与我们普通的感觉有别。按学者苏珊·哈维 (Susan Harvey) 的理解，身体借着洗礼和圣餐获得了新的能以领受神恩的感觉。<sup>〔49〕</sup>

虽然阿弗哈特并没有提及肉心的位置和运动的重要性，但后来的修士、《慕善集》(*Philokalia*)<sup>〔50〕</sup> 的编辑者圣山的尼哥底母在《灵修建议手册》(*A Handbook of Spiritual Counsel*) 中解释了这一点。<sup>〔51〕</sup>

尼哥底母认为心不但是身体的中心，也是灵魂一切思想、念虑、意志的中心。“灵魂如同在一个器官或车厢中被发现于心之核心处……是身体和心灵 (mind) 的中介。”<sup>〔52〕</sup> 他还说：“思想首先驱动灵魂 (soul)，随后灵魂驱动心。”<sup>〔53〕</sup> 这里的心显然是指肉心，因为他随后提到肉心的运动是如何驱动全身的。他说，

如果人恨一个东西，他的心就全面收缩退后，想要离开。当人高兴时，心就欢喜跳跃。悲伤难过时，心就收缩紧闭。愤怒时，心激动，心跳加快。恐惧时，心沉闷挣扎、颤栗。船上最小的是舵，但舵微小的运动能导致整个

全身向左或右大幅度转动。照样，处于中心的肉心，每一个微小的运动都能导致全身大范围的运动：甜蜜的笑和拥抱是回答好友的；憎恨和转离一些事物是表达不喜和恨恶的；拍手、跳动是表达欢喜的；叹息哀嚎表达悲伤；脸红、睁眼、咬牙表明愤怒；脸苍白表明恐惧——所有这些外在身体的反应都是内心运动的结果：中心的运动很小，但周边的运动幅度却很大。<sup>〈54〉</sup>

显然，上面的例子讲明不同的思想和情绪能影响肉心的运动方式，进而扩散至全身。照样，神恩也能借着肉心的运动扩散至全身。如果生气时能怒目圆睁、咬牙切齿、攥紧拳头，那么，对人至高的活动圣祷，岂不更能引起身体的反应吗？

总之，身体并非次等，更非邪恶，以至于它不能参与圣祷，亦不能感受神恩。恰恰相反，按苏珊·哈维的理解，借着洗礼，人的身体能再次感受神恩。<sup>〈55〉</sup>可见，对于直接感受神恩而言，只有受洗的基督徒才能领受。至于教外之人，若想操练圣祷，效果微乎其微，因为他将无法感受神恩。毕竟，按笔者导师马克西姆·康斯坦 (Maximos Constas) 的说法，圣祷的唯一目的是恢复受洗时圣灵的全部恩典。

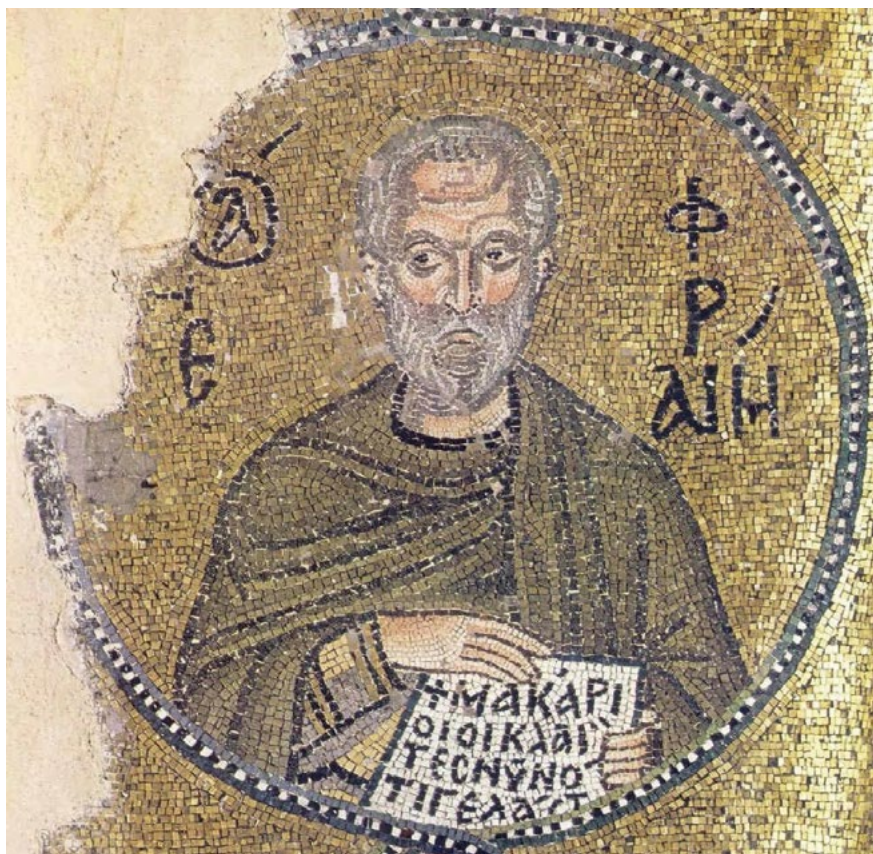
因为，神并非将身体和灵魂合为二物，而是一物。圣艾弗冷 (Ephrem, 306—373) 指出，

你曾以爱将身体和灵魂结合，但它们却痛苦地分开了……

身体和灵魂来到审判台前，看看是谁导致另一方犯罪，

但它们都有责任，因为自由意志属于二者。<sup>〈56〉</sup>

灵魂和身体分离的痛苦状态，源自于人堕落后丧失了神恩的粘合。哈维评论说：“不是身体本身导致了人堕落的状态，毋宁说，身体的这种状态



圣艾弗冷画像。图片来自  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Ephrem\\_the\\_Syrian](https://en.wikipedia.org/wiki/Ephrem_the_Syrian)

显明了灵魂的状态或心之内在性情。”<sup>〔57〕</sup> 如果人堕落是因二者之过，那么人圣化的过程也必须二者一起完成。

简而言之，人心像船的舵能调动全身，像管道能将无形不可见的思想和情感传递给身体。但堕落状态的人无法直接感受神恩，因为身体和灵魂处在分开的痛苦状态。只有接受了洗礼和圣餐礼的人才能全身心地直接领受神恩。

**爱人的行为算为在神面前的圣祷。**阿弗哈特强调身心的协调一致，柴尔德斯 (J. W. Childers) 论到阿弗哈特时说：“人内外协调一致是人官能的正常运作状态。”<sup>〔58〕</sup>因此，外在爱的行动能反映出内在圣祷的状态。对阿弗哈特而言，祈祷作为对神的献祭，必须要圣洁，因此上帝只接受一种祈祷，就是圣祷。<sup>〔59〕</sup>因此，他毫不避讳地主张：每一个爱人的行动就是圣祷。

当阿弗哈特解释“你们要使疲乏人得安息。这样才得安息 (赛 28:12)”时，他说：“使疲乏人得安息，拜访病人，供给穷人，这就是祈祷 (太 25:35—36)……何时带来神的安息，何时就是祈祷。”<sup>〔60〕</sup>他认为非尼哈杀心利和米甸女子的行动是祈祷。<sup>〔61〕</sup>他还举了两个例子来表明什么是做神的安息。他说，

“想象你长途旅行，因炎热渴了，然后你遇见一位弟兄，对他说：‘给我解解渴吧！’他对你说：‘现在是祈祷的时间，等我先祈祷，完了再来帮你。’可是当他祈祷完了，要来帮你时，发现你已经渴死了。哪种做法对你来说更好呢？是让他先祈祷吗？还是先解你的渴？还有，假如你冬天旅行，遇上雨雪，你快冻死了。你又恰好在一个弟兄祈祷的时候遇上他，他告诉你要先祈祷，结果你冻死了。他那没有给你解冻的祈祷对你有什么好处呢？”<sup>〔62〕</sup>

之后，他引用耶稣的话说，“因为我饿了，你们给我吃。渴了，你们给我喝。我作客旅，你们留我住。” (太 25:35) 对阿弗哈特而言，所有的善行都反映了人内在清心圣祷的状态，是蒙神悦纳的。人不可认为圣祷只是一天当中特定时刻要做的事，而应当把它看成是时时刻刻都要操练的功夫。因为阿弗哈特说，

“不要认为我跟你说了这些就停止祈祷，而是要更加殷勤地祈祷，不



可疲倦灰心，因为主说：‘要常常祷告，不可灰心’（路 18:1）。要勤于警醒，除掉倦怠昏沉。昼夜警醒，不可灰心失望。”<sup>〔63〕</sup>

显然，他鼓励我们要昼夜不息地在神面前警醒祈祷。因为人是可以一边做善事，一边内心向神祈祷的，这当然不仅是出于人的努力，更是出于神的恩典。

**心是心灵和身体的中心和根。**因此，对阿弗哈特而言，心是全人的中心和根本，内外身心，形神应是和谐一致的。布洛克也指出，对叙利亚传统而言，不是灵魂与身体相对，而是以心为中心的靈魂和身体构成了全人。<sup>〔64〕</sup>

有了这一以心为中心的人论，就能明了为何阿弗哈特论禁食时，不只是不吃某些食物，也包括清心了。<sup>〔65〕</sup>阿弗哈特“用不同的术语描述人（身体、灵魂、灵、心、肉体等），但不讲它们视为分开的部分，而是整体中的一部分”。<sup>〔66〕</sup>正如柴尔德斯所说，“圣祷本身需要帮助（*Dem.* 4.14），圣斋意味着避免恶行（*Dem.*3.1）；类似地，真守安息是给予重负的人安息（*Dem.*13.13）……阿弗哈特的纯洁圣经观，需要内在理性活动和外在努力结合产生出合宜的善行。”<sup>〔67〕</sup>

有些学者一味强调叙利亚传统中艾瓦格瑞（Evagrius, 345—399）的影响<sup>〔68〕</sup>，却忽视了早期叙利亚教父如阿弗哈特、艾弗冷的著作，包括《步书》（*the Book of Steps*）所产生的影响。他们可能声称心灵是人的中心，心是完全无形的，不可定位的官能，因为他们害怕次等、物质的身体能参与到神恩中。这种观点显然有失偏颇。

总之，对阿弗哈特而言，心既是可定位又无法定位的。心是人心灵和身体的中心和根本。人的身体在领受洗礼和圣餐礼之后，能领受神恩。圣祷是全人，整个身心与神相交的活动。●

## 参考文献

### 主要文献

Aphrahat. *Demonstrations*

Edited and translated by D. I. Parisot. *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*. PS 1-2 . Edited by R. Graffin. Paris: Firmin-Didot, 1894.

Translated by A. Lehto. *The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage*. Gorgias Eastern Christian Studies 27. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010.

Basil, *The Letters*.

Edited and translated by Roy J. Deferrari. *St. Basil: the Letters*. Vol.1. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

Ephrem. *Hymns on Nisibis*.

Edited and translated by Edmund Beck. *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*. CSCO 218-19/Scr. Syr. 92-93. Louvain: Secretariat du CorpusSCO, 1961.

Isaac of Nineveh. *Discourses*. Part I.

Edited by P. Bedjan as *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909.

Nicodemos. *a Handbook of Spiritual Counsel*.

συμβουλευτικον εγχειριδιον: περι φυλακης των πεντε αισθησεων της τε φαντασιας του νοος και της καρδιας και τοιαι εισιν αι οικειαι του νοος ηδοναι. Athens: Εκδοσεις Ο Αγιος Νικοδημος, 1950.

Translated by Chamberas Peter. *Nicodemos of the Holy Mountain: a Handbook of Spiritual Counsel*. New York: Paulist Press, 1989.

Nikephoros. *On Watchfulness and the Guarding of the Heart*.

Greek text edited by St. Nicodemos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπιτικῶν: ἐνερανοσθεϊσα παρὰ τῶν ἀγίων καὶ θεοφόρων πατέρων. 3rd ed. Vols.4, 18-28. Athens: Aster-Papademetriou, 1961.

Translated by Palmer G. E. H., Sherrard Philip and Ware Kallistos,

vols.4, 194-206. London: Faber and Faber, 1995.

Palamas. *Triads*.

Edited by Chrestou P. “Υπέρο τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων” in *Palama Syngrammata*, vols. 1, 355-694. Thessaloniki: Εκδοτικός οίκος κυρομανος, 1962.

Translated by Gendle Nicholas. *Gregory Palamas the Triads*. New York: Paulist Press, 1983.

## 研究文献

Brock, Sebastian. *An Introduction to Syriac Studies*. 3ed ed. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017.

———. *Studies in Syriac Spirituality*. Rev.ed. Bangalore, India: Dharmaram, 2008.

———, trans. *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publication, 1987.

Childers, J.W. “Virtuous Reading: Aphrahat’s Approach To Scripture.” in *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*. Edited by George A. Kiraz. Gorgias Eastern Christian Studies 3, 43-70. Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2008.

DelCogliano, Mark. “Aphrahat on the Modes of Christ’s Indwelling.” In *Orientalia Christiana Periodica* 74 (2008): 181-193.

Dempsey, A. Deirdre. “The Phrase ‘Purity of Heart’ in Early Syriac Writings.” in *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature*, edited by Luckman, Harriet, and Kulzer, Linda, 31-44. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999.

Fabry Heinz-Josef eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Translated by John Willis et al., vols7. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1970-89.

Gather, Jill. *Teachings on the Prayer of the Heart in the Greek and Syriac Fathers: the Significance of Body and Community*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010.

Harvey, Susan. *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2006.

Kittle Gerhard et al. eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, Edited by and Translated by Bromiley Geoffrey. Vols3. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1964.

Neis, Racheal. “Directing the Heart: Corporeal Language and the Anatomy of Ritual Space.” In *Placing Ancient Texts: The Ritual and Rhetorical Use of Space*, edited by Alexander Kocar and Mike Ahuvia, 131–65. Tubingen: Mohr Siebeck, 2018. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-156377-5>.

- 
- 〈1〉 Demonstration 22.26; Parisot, PS1, 1049.3-4. 《论文》(Dem) 按篇章节引用, 并附上叙利亚原文出处, 我采用 Parisot 编辑的版本, 用册、栏和行的模式注明。叙利亚版本见 D. J. Parisot, *Ahpraatis Sapientis Persae Demonstrationes, PS 1-2 (Paris: 1894-1907)*。本文翻译亦参考了英译本 Adam Lehto, *The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage*。关于圣经对阿弗哈特的重要程度, 参见 Kuriakose, Valavanolickal, *The Use of the Gospel Parables in the Writings of Aphrahat and Ephrem* (Berlin: Peter Lang, 1996), 14。
- 〈2〉关于阿弗哈特的基本信息, 参见 Sebastian P. Brock, “Aphrahat,” in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, edited by Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz and Lucas Van Rompay (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011); 网页版见 <https://gedsh.bethmardutho.org/Aphrahat> 关于阿弗哈特生平及著作的详细介绍, 参见 Marie-Joseph Pierre, ed., *Aphraate le Sage person 1 (SC 349; Paris: Cerf, 1988-1989)*, 33-199。关于阿弗哈特的参考书目, 包括版本、译本和学术研究文献, 参见 Adam Lehto, ed., *The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage (Piscataway, N.J.: Gorgias, 2010)*, 533-573。
- 〈3〉Jill Gather, *Teachings on the Prayer of the Heart in the Greek and Syrian Fathers: The Significance of Body and Community* (Piscataway, NJ.: Gorgias Press, 2010), 64。
- 〈4〉Mind 也译为理智、心智、灵智、心思等, 但笔者在这里多译为心灵。因此, 本文谈到心灵时, 读者应按照 Mind 来理解。笔者认为, 在东方教会灵修传统中, 将 Mind 译为理智, 心智或灵智是有失偏颇的, 应译为心灵。本文稍后会说明 Mind 是隶属于心的一种官能, 心灵一词最能体现这个含义。

- 〈5〉 “心”是理解圣经和叙利亚传统人论最为重要的概念。希腊东正教后亦采纳了这种人论，足见叙利亚传统（连同犹太圣经传统）对东方教会灵修的深远影响。
- 〈6〉 Brock, *An Introduction to Syriac Studies*, 19.
- 〈7〉 Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. x-xi.
- 〈8〉 Childers, “Virtuous Reading: Ahprahat’s Approach To Scripture,” 46.
- 〈9〉 *Ibid.*, 47.
- 〈10〉 Fabry Heinz-Josef eds, *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*, translated by John Willis et al., vols.7 (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1970-89), 412. 有关纯洁之心 (pure heart) 的希伯来确切术语之详尽讨论，参见 Nowell, Irene, “the Concept of Purity of Heart in the Old Testament”, in *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature*, edited by Luckman, Harriet and Kulzer, Linda, 17-29(Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999)。
- 〈11〉 Gather, 49; Brock, *Syriac Spirituality*, 146-147.
- 〈12〉 Kittle Gerhard et al. eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, Edited and Translated by Bromiley Geoffrey, vols.3 (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1964), 611.
- 〈13〉 *Dem.1.3; Parisot, PSI, 8.24-9.11.*
- 〈14〉 叙利亚语的音译和元音，参见 J. F. Coakley, *Syriac Grammar*, 6th edition (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1-13。
- 〈15〉 *Dem. 6.17; Parisot, PSI, 301.17-20.*
- 〈16〉 *Dem. 4.10; Parisot, PSI, 157.19-26.*
- 〈17〉 同样的解释也见于希腊和拉丁作家的著作，如 Origen, *De oratione* 20.2, Cyprian, *De oratione* 4-5. 另见 DelCogliano, 189。
- 〈18〉 *Dem. 4.1; Parisot, PSI, 137.1-10.*
- 〈19〉 *Dem. 4.2; Parisot, PSI, 140.2-4*
- 〈20〉 Brock, *Studies in Syriac Spirituality*, 150.
- 〈21〉 *Dem. 9.10; Parisot, PSI, 429.27-432.13.*
- 〈22〉 这对于中文来说是显而易见的，但对于叙利亚文，尤其是希腊语而言却难以看出直接关联。这主要是因为词汇构成不同。在其他语系中，尤其是印欧语系（拉丁希腊语），几乎不可能在 *Mind* 或 *Nous* 中找到心的词根，但对于中文而言，思、念、想、意都与心相关，这是显而易见的。从这里也可知，中文是更接近于闪族语系传统的。
- 〈23〉 *Dem. 15.1; Parisot, PSI, 729.10-13.*
- 〈24〉 *Dem. 14.29; Parisot, PSI, 648.5-6.*
- 〈25〉 同上，参考脚注 17。
- 〈26〉 *Dem. 4.11; Parisot, PSI, 161.13-15.*
- 〈27〉 *Dem. 4.10.*

- 〈28〉 Brock, *Syriac Spirituality*, 149.
- 〈29〉 同上, 第 146 页。
- 〈30〉 *Dem.* 23.59; Parisot, PS2, 121.11-14.
- 〈31〉 *Dem.* 4.13; Parisot, PS1, 165.7-11. 阿弗哈特也在 *Dem.* 9.2 提到类似的祈祷姿势。布洛克指出这种祈祷姿势出自于犹太拉比传统, 参 *Syriac Fathers on Prayer*, 27-28。同样参见 Neis, 第 145 页。
- 〈32〉 阿弗哈特有时用心一词表明其心灵 (mind) 层面, 有时表明其情绪思想或内心层面。
- 〈33〉 我这里并不是说, 对阿弗哈特而言, 心、上帝、灵魂完全局限于肉心的位置, 它们当然不像容器一样局限于肉心。而是说, 虽然它们是无形的、不可定位的, 却与肉心的位置相连, 并且通过它将思想、情感传递给身体。这些思想、情感、神恩是从身体一个特别的位置开始的, 就是肉心的位置。
- 〈34〉 *Dem.* 18.10; Parisot, PS1, 840.15-19.
- 〈35〉 *Dem.* 9.13; Parisot, PS1, 413.15.
- 〈36〉 *Dem.* 9.2; Parisot, PS1, 412.2
- 〈37〉 *Dem.* 9.2; Parisot, PS1, 409.24.
- 〈38〉 *Dem.* 9.4; Parisot, PS1, 416.14.
- 〈39〉 Basil, *Saint Basil: The Letters*, 12, 14.
- 〈40〉 Nicodemos, *A Handbook of Spiritual Counsel*, 116. Trans. by Chamberas, *Nicodemos of the Holy Mountain: a Handbook of Spiritual Counsel*, 157-158.
- 〈41〉 *Dem.* 18.10; 1.1; 2.2; 9.4; 4.10.
- 〈42〉 *Dem.* 4.1; Parisot, PS1, 137.1-10. Brock, *Syriac Father on Prayer*, xviii-xxix.
- 〈43〉 *Dem.* 14.43. Parisot, PS1, 697.27-700.2. 此处译文参考了 Adam Lehto 的翻译。另见 *Dem.* 14.35。
- 〈44〉 尼尼微的圣以撒是最具影响力的叙利亚作者, 他的作品很早就翻译成希腊文、拉丁文以及后来的斯拉夫语, 对希腊静修传统影响深远。参 Brock, *Syriac Fathers on Prayer*, 242。
- 〈45〉 Isaac of Nineveh, *Discourses*. Part I. *Mar Isaac Ninivita: De perfectione religiosa*, edited by Paul Bedjan (Leipzig, 1909; reprinted 2007), 29. 另参考 Brock, *Syriac Spirituality*, 151。
- 〈46〉 东正教静修传统受到了叙利亚传统的影响, 主要是通过马卡里乌斯 (Macarius, 300—391) 和尼尼微的以撒。在《论警醒和守卫心》中, 尼克弗罗说:“坐下收敛心神, 引导它随着呼吸道进入你心。迫使它伴随着吸气进入你心。一旦它进入那里, 就不会觉得沉闷无聊。正如一个离家的浪子高高兴兴地回来与妻儿团圆, 照样心灵一旦与灵魂联合就充满了不可言喻的喜悦。” (Nikephoros, *On Watchfulness and the Guarding*

- of the Heart*, 27.13-29)
- <47> Nikephoros, *On Watchfulness and the Guarding of the Heart*, 27.13-17.
- <48> Palamas, *Triads* 1.2.3.
- <49> Harvey, *Senting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, 63.
- <50> 《慕善集》是东正教公认论述心祷，即圣祷传统的灵修选集。该选集显然结合了以心为中心的圣经和叙利亚灵修传统。
- <51> 叙利亚对东方东正教的影响主要源自于马卡里乌斯 (Macarius, 300—391) 和尼尼微的以撒。前者虽用希腊语写作，却秉承了叙利亚传统，后者的著作借着 8 世纪的翻译影响深远。参 Gather, 1-27, 100-102。洛斯基 (Lossky) 认为马卡里乌斯代表了东方基督徒的传统 (Gather, 27)。
- <52> Nicodemos, *A Handbook of Spiritual Counsel*, 110. Trans. by Chamberas, *Nicodemos of the Holy Mountain: a Hand book of Spiritual Counsel*, 154.
- <53> *ibid*, 112. Trans. by Chamberas, 155.
- <54> *Ibid*. 113. Trans. by Chamberas, 155.
- <55> Harvey, *Senting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, 64.
- <56> Ephrem, *Hymns on Nisibis* 69. 3, 5 . Trans. Brock, *Harp of the Spirit*, 77.
- <57> Harvey, *Senting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, 62.
- <58> Childers, 57.
- <59> *Dem*.4.
- <60> *Dem*. 4.14; Parisot, PS1, 169.19-23.
- <61> *Dem*. 4, 14
- <62> *Dem*. 4.15; Parisot, PS1, 172.17-173.4
- <63> *Dem*. 4.16; Parisot, PS1, 173.23-176.3.
- <64> Brock, *Syriac Spirituality*, 148-9.
- <65> *Dem*. 3.2
- <66> *ibid*, 57n. Pierre, *Aphraate le sage persan*, 1.181.
- <67> *ibid*, 57. Lehto, “Aphraate and Philoxenus on Faith,” in *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4 2004: 48; “Moral, Ascetic, and Ritual Dimensions,” 173—174.
- <68> 比如 Bruria Bitton-Ashkelony 试图阐明艾瓦格瑞对叙利亚传统的影响有多深远。参 Bruria Bitton-Ashkelony, *The Ladder of Prayer and the Ship of Stirrings* (Leuven: Peeters, 2019)。





《人类堕落的伊甸园》(约 1615 年), 作者为弗兰德画家鲁本斯 (Peter Paul Rubens, 1577—1640) 和老布鲁格 (Jan Brueghel the Elder, 1568—1625)。图片来自 [https://en.wikipedia.org/wiki/Garden\\_of\\_Eden](https://en.wikipedia.org/wiki/Garden_of_Eden)

## 科学与信仰的边界： “创造科学”的认识论批判

文 / 李锋

一

科学作为一种理性的思想和实践活动，其话语权在现代生活中占据着非常核心的位置。从显性的角度来看，越来越高的楼宇、越来越长的大桥、越来越快的芯片，都无时无刻不在秀科学的肌肉。从隐性的角度来看，一句“这不科学”带来的威慑力足以令人在一般的争论中感到信心不足，如果他有足够的理智的话。科学的这种话语霸权在与传统宗教信仰碰撞时倘若不加仔细辨析，往往会导致一些可能影响深远的错误观念。

对科学与基督信仰关系的当代观察者来说，创造科学 (Creation Science 或 Scientific Creationism) 运动是绕不过去的，它依靠反对演化论在基督徒中间迅速获得知识上的合法性，自 1960 年代由一些基要派基督徒建立以来，已经形成系统的理论框架，涵盖地质学、宇宙学、生物演化论、考古学、历史学和语言学等学科，在主流科学界之外取得相当大的影响，塑造着越来越多信仰保守的基督徒对科学的理解。

不仅如此，更重要的是，这反过来也以一种隐蔽的方式重新塑造了基

信徒对基督信仰的理解。信仰解释与科学解释之间出现矛盾的时候，会令人感到焦虑，这种焦虑本身，反映出科学以一种难以察觉的姿态彰显其强势地位。那些与现代科学相矛盾的信仰诠释，在理性与信仰之间制造了前所未有的张力。创造科学的出现和被广泛接受，正是这种张力的外在表现。既然传统的科学与信仰之间构成难以协调的矛盾，那么就创造一个新的科学与信仰协调一致，如此，才能缓解张力带来的焦虑。这意味着科学正式确立了在教会中间的话语权，科学而非信仰在第一顺位上定义了什么是真问题。创造科学提供了一个新的科学范式，在这里，理性与信仰之间的张力消失了，人们无需为科学与信仰之间的矛盾之处感到不安，取而代之的是一个科学与信仰完美配合的世界。但悖论在于：承认这种张力，反而凸显出信仰的地位；消灭这种张力，却把科学推上了神坛。

从初代教会开始，理性与信仰的张力就始终伴随着教会的扩张和福音的广传。创造科学打造出的大好局面，或许是历代神学家梦寐以求的。然而，这真实吗？创造科学真的解决了它宣称可以解决的问题吗？或者说，如果有人用科学对世界进行全部主义解释，即认为科学解释是整个世界的唯一解释，并且能够解释整个世界，创造科学足以与这种解释抗衡吗？创造科学可以提供真知识吗？

本文试图对创造科学的认识论展开初步剖析，考察创造科学理论体系背后的关键假设，分析它们在神学和科学上的合理性，分析其如何开展一项典型的常规科学研究，并对其研究逻辑进行评述。在此基础上，探讨科学与信仰之间的张力。

## 二

在英文世界中，创造科学最重要的展示窗口是一个网站和一本学术期

刊（季刊：Journal of Creation）<sup>〈1〉</sup>，它们由一个叫做 Creation Ministries International（简称 CMI）的组织建立，起源于澳大利亚。在中文世界中，同样有一个网站和一本期刊，不过更像是对英文版本的简单翻译和介绍。<sup>〈2〉</sup>除此之外，还有一些基于该理论而编纂的书籍。这些都是本文的观察对象，在恰当的时候进行介绍。

按照网站的介绍，CMI 的使命是提供可信的证据来证实圣经的可靠性，尤其是《创世记》的创世历史，从而支持福音宣告的有效性。在他们看来，《创世记》是今天圣经受到攻击最严重的部分。这决定了他们采取的创造论护教路线。在其信仰宣告中，除了常见的福音派信仰宣告之外，他们尤为强调圣经论到自然科学的准确和权威性。具体表现在<sup>〈3〉</sup>：

1. 《创世记》中关于宇宙起源的描述是对实际事件的简单而真实的陈述，为科学研究生命、人类、地球和宇宙的起源和历史问题提供了可靠的框架；

2. 宇宙万物是神在六日内创造而成，这六日是严格按照字面理解，其长度等于按照地球时间测量的连续六日；

3. 所有生物都是在这六日直接并超自然地创造出来，随后发生的变异和退化只发生在有限范围内，从未出现过本质全新的类型，也从未有一个类型的生命形式发生根本改变从而变成另一个类型；

4. 亚当和夏娃作为起初的两个人，是由神直接超自然地创造的，亚当从尘土而来，夏娃从亚当的肋骨而来；

5. 挪亚洪水是真实的历史事件，它的范围和影响覆盖全球，是解释大部分地质学记录的关键；

6. 如果人们能认识生物学、地质学、天文学和其他自然科学中的客观事实，会发现它们与圣经中神所默示的陈述完全一致。科学或其他学科理论中，凡与圣经有绝对的、不可调和的冲突的主张，都是不正确的。

从创造科学的宣告来看，他们首先是采取了一种字面解经的方法论，并且他们认为《创世记》尤其是第一章的写作，其中一个主要目的是为了揭示宇宙被造在自然科学层面上的简要框架，自然科学研究也应当在此框架之下开展。它圈定了自然科学研究的范围，在此范围内的研究可以通往真理，而范围之外则是错谬。

然而对《创世记》一章的字面解经也只是不同解经中的一种。通常来说，对创造周有以下几种主流的看法：1) 上帝的一个工作周（按照地球日）；2) 指代一系列的地质时代（一日千年论）；3) 描述创造周的一种文学手法，好像是一个工作周，但不关注时间顺序，其顺序的安排是为了表达特定的神学思想（文学架构论）。这些看法都可以被认为是尊重《创世记》一章的历史真实性，即宇宙万物是被上帝从虚无当中创造出来。尽管关于《创世记》一章的“日”字该如何解释有很多争论，但这几种看法都有着系统的来自其他经文和背景知识的支持，本文不作过多讨论。

不过，戈登·菲和道格拉斯·斯图尔特强调这段经文的精妙的散文诗结构，其中第一天与第四天对应，第二天与第五天对应，第三天与第六天对应。前三天，地开始有了形，后三天，有形的地又有了丰富的内容，这两组对应又与《创世记》1:2的“地是空虚混沌”形成对比。<sup>(4)</sup>

第一天 (1:3—5) 光

第二天 (1:6—8) 天和海

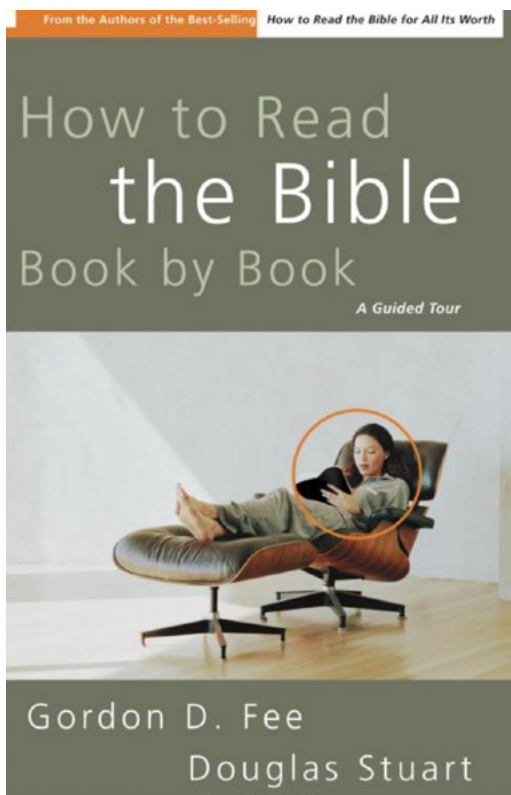
第三天 (1:9—13) 旱地 / 植物的生命

第四天 (1:14—19) 太阳、月亮、星星

第五天 (1:20—23) 空中和海里的动物

第六天 (1:24—31) 地上的动物，以植物为食

第七天 (2:2—3) 上帝歇了他创造的工



《圣经导读：按卷读经》(Gordon D. Fee, Douglas Stuart, *How to Read the Bible Book by Book, A Guided Tour*[Grand Rapids: Zondervan, 2002]) 英文版封面。图片来自 <https://www.amazon.com/How-Read-Bible-Book-Guided/dp/0310518083>

可以说，摩西不仅向以色列人讲论宇宙万有的来源，同时也给以色列人描绘了一幅极其美好的宇宙起源。这足以激发以色列人思想他们今日堕落而悲惨的光景距离起初的美善有多么遥远，从而思想上帝奇妙的救恩。与这些目的比较起来，创造周长度的意义就显得微不足道，以至于我们难以找到充分的理由声称《创世记》一章的字面解释是唯一可以接受的解经。事实上，文学架构论一方面没有削弱创世历史的真实性，另一方面提供了一个弹性空间，激发我们对创世历程丰富的想象。

这也意味着,《创世记》一章并不一定是“科学性的记录”,我们也未必能遵照其框架展开有意义的科学研究。比如,当摩西写“各从其类”的时候,这个“类(Kind)”字在“域界门纲目科属种”的现代物种划分序列中该如何安放呢?与一般的刻板印象不同,创造科学论者<sup>(5)</sup>并不认为“类”指代“种(Species)”,而是一般指向“科(Family)”,然而有时又指向“目(Order)”。<sup>(6)</sup>毫无疑问,创造科学论者没有确切的方法论作为依据,来确定“类”的指向。“类”的指向是不明确的,这也意味着我们无从以此为起点,来构建一种确切的生物分类知识。亚当做过的工作,我们只能重做一遍。此外,如果按照字面含义理解创造,将会面临一些现实解释的难题,并且没有解决方案。比如,我们无从得知裸子植物是如何出现的,因为经文记着说:“地要发生青草和结种子的菜蔬,并结果子的树木,各从其类,果子都包着核。”(创 1:11)很明显按照经文记载,起初上帝创造的是被子植物,而被子植物和裸子植物属于“门(Phylum)”层面的区别,这远超过创造科学对“类”的解释。由于创造科学不接受物种在“门”之间的跨越式变化,那么裸子植物的起源便无从谈起。

以上是对创造科学的部分假设进行的初步探讨。这些探讨表明,创造科学的解经并非唯一可以接受的解经方法,同时,其解经在解决一些问题的时候,也带来了一些其他难题。因此,《创世记》一章是简易的科学研究框架这一假设,就没有创造科学论者所坚持的那样稳妥。接下来,我们就创造科学的典型研究和写作展开具体的分析。

### 三

创造科学挑战了演化论赖以存在的一些前提条件,比如古老的宇宙和地球。乔纳森·萨法蒂(Jonathan Sarfati)在《咸海——年轻地球的证据》

一文（以下简称《咸海》）中提出，通过海水盐度的研究可以证明海洋的年龄远远小于几十亿年，更符合圣经所说的六千年。<sup>(7)</sup>埃德蒙·哈雷爵士（Sir Edmond Halley, 1656—1742，因哈雷彗星闻名）曾经提出根据盐分进出海洋的速率可以推断出海洋的年龄。《咸海》引用并批判了地质学家约翰·乔利（John Joly, 1857—1933）对海洋年龄的推测——八~九千万年，尽管这一数据相比数十亿年还有很大的差距。然而《咸海》作为2017年发表的文章，批判的数据却是发表在1899年。<sup>(8)</sup>

《咸海》宣称盐分的入海量远大于输出量，通过简单的数学计算可以得到海洋的年龄小于六千二百万年。接着文章提出，如果采用更贴近实际的假设（不过文章并未对贴近实际的假设做出准确的定义，这种不严谨是经常出现的），这一数据会远小于六千二百万年。在此基础上，萨法蒂于是宣称海洋的年龄约为6000年，原因有二：1）6000年在小于六千二百万年的区间内；2）圣经记载。

分析《咸海》一文的论证逻辑，存在以下几个主要问题。首先，文章选取的批判数据都是较为陈旧的，考虑到研究方法的改进、数据的积累、对研究对象认识的丰富程度，在100年的时间里会发生很多改变，这种批判便显得缺少诚意。这会引发读者自然的联想，即作者是否刻意回避了一些重要的数据，这是科学研究的大忌。事实上，即使按照1899年八九千万年或者创造科学论者自己计算出的六千二百万年，相对于6000年都是巨大的压力，没有人通过研究得到过哪怕接近6000数量级的数据。而目前对海洋盐度的研究已经发现了更多盐分进出海洋的机制，并且海洋沉积物也提供了另一个研究海洋年龄的角度，后者已将海洋的年龄推至38亿年。<sup>(9)</sup>

尽管它们提供的海洋年龄没有准确地吻合，但我们不必奢望所有的科学研究都准确指向同一个结果，对于一个有着活跃地质活动的地球来说，这是不现实的，因为很多过去的痕迹都在历史长河中消失了。我们只能研

研究呈现在我们面前的历史，幸运的是，历史并未全部消失。抓住这些研究结果中的不一致进而指控科学研究不可靠，是对科学研究的误解，因为科学研究从认识论上来说是经验主义的，我们只能研究那些我们能够加以研究的对象，并且科学研究是开放性的，总有新的结果出现，并且带来的往往是出人意料的惊喜。在推倒过去结果的同时建立新的观念，而非对头脑中固有观念的印证，这恰恰是科学研究的乐趣。考虑到海洋并不是地球刚诞生的时候就出现了，那时候地球是一个高温的球体，缺少液态水稳定存在的条件，海洋比地球（45 亿年）更年轻是可以理解的。不论这一结果如何——将来仍可能被修正，都远远大于 6000 年，这已经足以表明一个年老而非年轻的地球。

有意思的是，“回避数据”也是创造科学论者批评主流科学时常用的理由。但有过科研经历的人都明白一个道理：在一批样品的测量结果中，出现离群数据是再常见不过的事情，我们必须对数据有合理的取舍，从而找出其中的规律。通常来说，如果没有特别有意义的解释，这些离群数据会被舍弃，它们的出现往往是出于污染、系统性或人为操作等带来的误差或偏差。然而创造科学论者会抓住这些数据不放，以为研究人员是刻意选取符合理论的数据（这些数据往往可以符合线性或其他函数的拟合），扔掉不符合理论预测的数据，从而支持演化论的意识形态。

对数据的使用和解释是科学界最基本的训练，新理论的提出和验证也基于此。甚至可以说，很多科学家日思夜想的就是提出新的理论，把自己的名字留在科学史上。这种非常原始的冲动驱使科学家拿着放大镜仔细搜寻世界的每一个角落。尽管有人会出于科学之外的理由对数据进行选择性使用，但是这些研究很快就会被同行在用新的实验检验的时候发现并抛弃掉。在科学研究中，错误的不会永远安全。

因此，《咸海》对批判数据的选取动机，很可能是出于科学之外的目的，

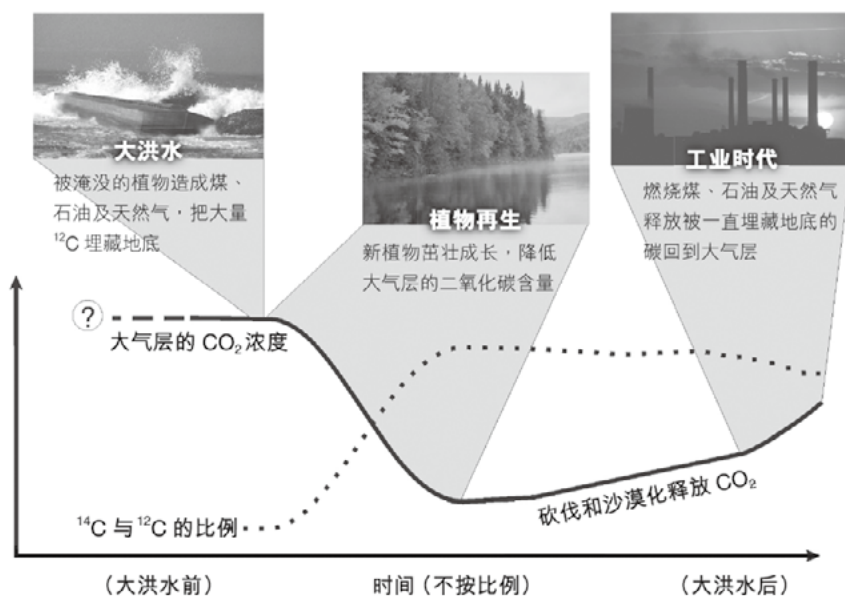


即支持其地球 6000 年的理论。但是从其论述来看，6000 年的证据并非出于科学研究的结果，而是对圣经的解读。这引出另外一个问题，创造科学论者认为准确的年龄不能通过科学研究得到，只有可靠的记录才能作为依据。但是这样一来，地球年龄就不再是一个科学问题，而仅仅变成了一个解经问题。

《创世答问》(*The Creation Answers Book*) 是创造科学的一本经典书籍，它汇聚了几乎所有的创造科学论者关心的主题。这种对地球年龄作为科学问题的架空，在书中得到了明确的说明。作者说：“创造论者不能采用某一特定的科学方法，证明地球的年龄。同样，进化论者也不能。他们都知道所有关于这方面的科学只属于推测，因为我们没有掌握所有数据，尤其处理过去的事情。对于创造论者和进化论者所持的科学论据，情况也一样：进化论者为了进化论要摒弃许多‘证据’，而创造论者也要修正他们的论据。”<sup>〈10〉</sup>

这段话看起来对双方的研究各打五十大板，进而模糊了地球年龄的科学问题，但考察其对几种测年法的批评，很明显是缺乏基本的科学训练。我们曾探讨过碳十四测年法，由于样本品质要求较高，碳十四测年法的准确度有时候并不高。创造科学论者认为挪亚大洪水对碳十四测年法产生了重要的影响，他们提议，把 35,000 至 45,000 年的碳十四测年结果校正，对应于大洪水时期（距今 4000 多年），这样就可以把异常的结果修正合理。大洪水掩埋了大量的植物，这些植物就形成了后来的煤炭。当洪水退去，植物再次大量生长，吸收  $\text{CO}_2$  会降低大气中的  $\text{CO}_2$  浓度，同时洪水后大规模火山喷发，释放大量的  $\text{CO}_2$ ，稀释了空气中的  $\text{C}^{14}$ ，这导致被测年代比真实年代古老，但是根据大洪水做出修正之后的结果是准确的。<sup>〈11〉</sup>

这是一个很明显的循环论证。把测量 35,000 至 45,000 年的结果修正为大洪水时期的 4000 多年，再用这个结果去测量大洪水时期的样本，得出



图片来自《创世问答》，第 79 页。

的当然是他们想要的结果。

我们还可以对创造科学更多的材料进行分析，涉及生物学、宇宙学、地质学等多个学科，但是限于篇幅，没有必要再做更多的讨论。从本质上来讲，创造科学是基于对《创世记》的字面解释，从形而上的层面确定了科学研究的范式。由于他们相信对自然的观察和研究都不会脱离这种范式，这意味着他们确定了一种终极的科学真理，在这里不会再发生范式转移。从方法论的角度看，创造科学论者也会开展某种程度的实证研究，然而他们对数据的解读反过来又加强了对这一范式的信念。这印证了他们所宣称的：对《创世记》一章的字面解经是唯一正确的解经，同时所有的科学研究都不会与之互相矛盾。

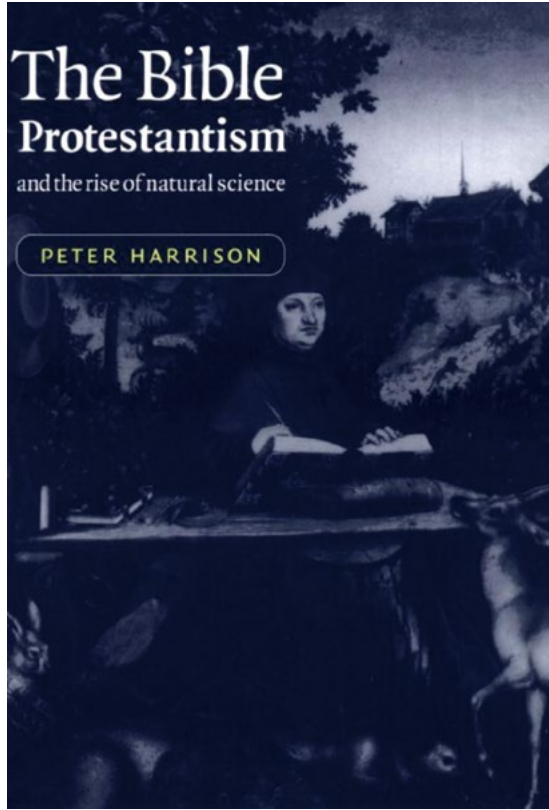
## 四

然而主流的科学研究并不像创造科学这样有着浓厚的意识形态背景。虽然现代科学当然也存在一些基本的前提，但是大体来说是非常模糊的，类似于相信自然是有规律可循的，是人的理性可认识的，这也是为什么离群数据通常会被舍弃的原因，因为它们意味着混乱。科学研究并不特意反对或支持什么意识形态，尽管科学家会有不同的倾向。以演化论常受到的一个批评为例，有人批评找不到中间物种（或过渡物种）的化石，演化论只是科学家编造出来反对圣经的假说，然而这是错误的指控。在之前的文章中我们讨论过中间物种化石的寻找过程，中间物种化石是大量存在的，只是并非连续谱，我们不能奢望每一个物种都被保存下来。

可见，演化论作为一种科学理论，并不以反对圣经为己任，而是像其他科学研究一样，观察现象、归纳规律、提出假说、寻找证据。对经验的理论反思，构成了科学研究通常遵循的认识路径。相比于古代和近代，今天的科学研究有着极少的哲学假设。反而是创造科学给科学研究又重新加上了一些哲学假设。当然这不是说基督信仰不能作为科学研究的哲学背景，恰恰相反，笔者认为基督信仰是构建科学世界观的形而上基础，但是用一种对圣经的解释直接搭建科学的脚手架，一旦科学发现与这种解释相冲突，坚持脚手架是牢固的，同时不诚实地否认科学研究的成果，反而会让脚手架摇摇欲坠。

回到科学史当中，我们会发现创造科学不过是对历史的模仿。只是彼时人们在迷雾中摸索道路，今天是从阳光下退回迷雾中。

按照一种由来已久的中世纪隐喻，上帝为人类准备了两本书：《圣经》之书和自然之书。从教会初期，人们就开始有意识地诠释自然之书，只不过是采用一种目的论和道德论的方式。蚂蚁的存在是为了教导人们勤劳（《箴



彼得·哈里森的《圣经、新教与自然科学的兴起》(*The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science* [Cambridge: Cambridge University Press, 1998]) 英文版封面。图片来自 <https://www.amazon.com/Bible-Protestant-Rise-Nat-Science/dp/0521000963>

言》6:6—11)，这构成了人们解读自然的基本范式，生物的文学语境比其物理环境更重要。这主要受到寓意解经占据主导地位的影响，在那个时代，怎样解经基本决定了怎样解读自然。

彼得·哈里森 (Peter Harrison) 认为，宗教改革提倡的字面主义 (literalism) 解经革命性地改变了对自然的研究：当 16 世纪的人开始以一种不

同的方式阅读圣经时，他们不得不抛弃传统的世界观，并且这种字面主义解经在主要发生于 17 世纪的科学革命中起着核心的作用。<sup>〈12〉</sup>抛开时代背景不谈，创造科学某种程度上就类似于 17 世纪的科学。如果三体文明真的存在，那么创造科学可以说就是被智子锁死在 17 世纪的人类科学。<sup>〈13〉</sup>

对于中世纪和更早期的学者来说，伊甸园是一个富含心理含义的观念，它存在于第三层天、月亮天球或人的心灵中，而 17 世纪的学者则开始花费大量精力研究伊甸园在地球上的地理位置以及其物理特征。4 世纪的金口约翰（John Chrysostom，约 349—407）曾说大洪水是一个象征，但 17 世纪的学者开始关注大洪水故事的细节，如何在科学上成为可能。虽然 17 世纪的学者们承认圣经的主要功能是引导人得救，但是面对那些看起来像是自然科学的材料，他们一方面认为摩西的确是神学专家，另一方面也希望避免宣称摩西在科学问题上是无知的，因为这字面解经的思路下意味着圣经权威的丧失。<sup>〈14〉</sup>

从当时学者们的辩论来看，与其说圣经是否包含科学，不如说圣经包含多少科学。人们热衷于按照流行的科学理论来阐释旧约圣经，这种神圣的宗教义务反过来也促进了对科学研究的投入。新的发现不断涌现出来，有的看起来能和经文匹配，有的却存在偏差，不同的学派对同一种现象也提出了不同的理论解释。那么问题就逐渐凸显出来：用什么标准去衡量科学发现与圣经经文的匹配程度？既不能否认圣经的权威，又不能否认科学发现，严格的字面主义解经就面临着解释力危机。人们采用了调适原则（principle of accommodation）来缓解这种危机。所谓调适原则，即摩西所述事件是真实发生的，但是他在写作时采用的是一般人能够理解的方式，隐藏了具体的物理发生机制。17 世纪的学者比今天的创造科学论者对经文中蕴含的科学含义更加热衷，牛顿（Isaac Newton，1643—1727）甚至认为新的科学发现只是对古代真理的重新发现，古代的祭司—科学家们已经

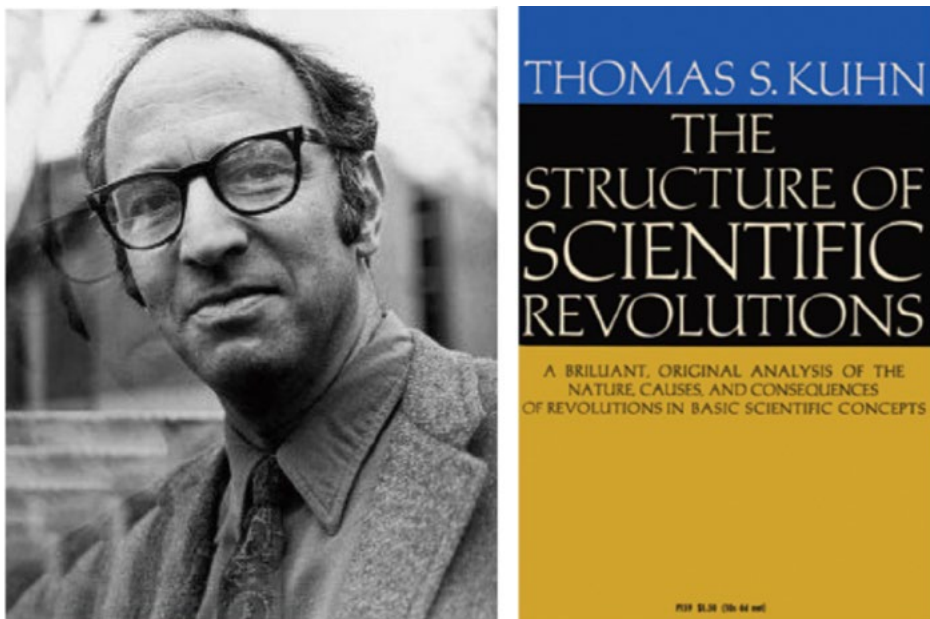
知道原子论、真空、万有引力和平方反比定律。<sup>(15)</sup>

创造科学与其说是一种科学，不如说是一种神学。创造科学曾多次尝试进入美国公立学校的课堂，但是都败下阵来，多个法院做出的判决书中都提及这一点。在 17 世纪，亚里士多德的目的因与所有自然物都有上帝的目的这一基督教信念相结合，产生了一种物理神学（physico-theology）。通过系统阐述上帝在自然界中的目的，相当于对证明上帝存在的设计论证进行阐释。摩尔的《无神论的解毒剂》对此做了详细的说明。动物器官的“精妙设计”无可否认地证明，它们是智慧（设计）的结果，而不是偶然产生的。<sup>(16)</sup>对器官功能的详细描述成为智慧设计的重要支持，这一点在创造科学的作品中占据着尤为突出的地位。

创造科学构建一种设计论神学的努力在某种程度上其实颇具启发，我们借此可以思索我们所处的世界为何是今天的样子。但是作为一种科学尝试，诚实地说，创造科学仍然停留在 17 世纪。除非我们认为 17 世纪的学者已经一劳永逸地确定了科学范式，后世的人们只能在其中补充完善，我们今天熟知的几次范式转移很大程度上都是错误的，否则我们就没有理由认为创造科学是一种成功的科学尝试。有趣的是，虽然他们试图用对圣经的解释构建科学研究的框架，但是他们仍然在使用经验主义的科学手段。在此基础上，我们可以做一个思想实验：如果能做到诚实地面对新的发现，创造科学是否有可能内生性地生长出现代科学，正如过去的几个世纪中曾经发生的那样？

## 五

著名科学哲学家托马斯·库恩（Thomas S. Kuhn）提出了影响至今的范式转移概念。他非常强调“范式”和“科学共同体”。我们看到今天创



托马斯·库恩和他的《科学革命的结构》  
(*The Structure of Scientific Revolutions* [Chicago:University of Chicago Press, 1962]) 英文版封面。  
图片来自 [https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas\\_Kuhn](https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Kuhn) ; [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Structure\\_of\\_Scientific\\_Revolutions](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Structure_of_Scientific_Revolutions)

造科学与主流科学拥有截然不同的学会和期刊，互相之间不可能开展“同行评议(peer review)”活动，这标志着他们本质上是归属于不同的“共同体”。在库恩看来，科学范式具有两个重要的标志：一是“空前地吸引一批坚定的拥护者”，使他们脱离科学活动的其他竞争模式；二是它们必须是开放性的，具有许多的问题，以留待“重新组成的一批实践者”去解决。<sup>(17)</sup>

用库恩的标准去衡量主流科学与创造科学，我们会发现主流科学满足这两个标志，而创造科学并不满足。这是否意味着在上面的思想实验中，创造科学不会内生性地生长出现代科学呢？情况可能会变得复杂。一方面

创造科学是封闭性的，他们宣称自己已经确定了一个终极范式，因此不会发生改变。另一方面，从科学史中，我们可以看到一个与之极为相似的时代，尽管相比于它之前的时代已经被称为“科学革命”，但是在后来的几个世纪中，类似的“革命”几度发生，以至于在今天看来，第一场科学革命的面貌已显得陌生了。

在库恩看来，范式转移是必然发生的。这一过程无比复杂，以至于身在其中的人未必能看清楚。在大部分时期，科学研究处于“常规科学”阶段，这时候人们的工作主要是整理现状，去发现那些期待会被发现的东西。即使是那些被认为具有创新性的发现，也只是在旧有的科学结构中添砖加瓦。试图颠覆旧范式是没有道理的，由于缺乏现实基础，这种努力往往是徒劳的。但是偶尔会出现用旧理论难以解释的反常现象，不过很多反常现象不会被格外重视，可以通过对旧理论的修补来解释这些反常现象。

然而，当反常现象变得顽固，怎样修补都解释不了的时候，就意味着一场理论危机。危机并不必然意味着范式转移，抛弃旧范式并不容易，一方面旧范式仍然对大多数现象具有无与伦比的解释力，另一方面只有更具解释力的新范式才能促使革命的发生。这一时期新理论层出不穷，共同体的新思想极为活跃，整个共同体面临分崩离析和重构，直到一个新理论“空前地吸引了大部分人”，带来新的世界观。实际上，在每一次科学革命中，都有旧势力不愿意向新观念妥协，但是这并不能阻挡新世界的降临，他们也被“残酷地”留在历史当中。

因此，创造科学是否能够内生性地生长出现代科学，就变成其共同体中是否有人诚实地面对反常和危机，从而放弃旧理论拥抱新思想的问题。从科学发展规律的角度来看，这种变化是必然发生的，即使是今天的主流科学，有一天也会被新的科学取代。但是，创造科学的活力并不在于其科学性，而在于其神学性。它不必获得严肃科学家的认同，恰恰相反，它在



科学界之外得到了人心，后者也是它能够生存下去的保障。只是，这种生存的代价是不诚实。

问题的关键在于圣经世界观在科学面前的生存危机。这种危机的根源在于我们对圣经的科学性解释与科学发现之间的矛盾。这些科学性解释实际上自宗教改革起，就带有浓厚的时代色彩。它促使整整两个世纪的科学家投入科学研究事业中，同时也不断调整他们对圣经的解读。当科学获得长足的发展，可以独立生存时，这种带有时代色彩的解经就显得不合时宜。这背后反映出新教在如何理解圣经权威这一根本问题上仍未取得广泛而有效的共识。我们是否愿意放弃旧图景赋予自然界的意义，从而构建一个新的但更不向时代精神妥协的意义，完成对宗教改革的改革性继承，成为“科学霸权时代”的重要挑战。◆

- 
- 〈1〉 网址：<https://creation.com/>
- 〈2〉 网址：<https://www.chuangzaolun.com/>
- 〈3〉 <https://creation.com/what-we-believe>; <https://chuangzaolun.com/关于我们/信仰宣告.html>
- 〈4〉 戈登·菲、道格拉斯·斯图尔特，《圣经导读：按卷读经》，李瑞萍译，上海人民出版社，2013年，第20—21页。
- 〈5〉 用创造科学论者一词，是为了与一般意义上的创造论者区分开来，后者指广义的相信生命是由有位格的上帝创造而来，而前者特指相信创造科学理论的人。
- 〈6〉 大卫·卡其普尔，“鲑鱼之大小”，见《创造》，2017，39（2）。
- 〈7〉 乔纳森·萨法蒂（Jonathan Sarfati），“威海——年轻地球的证据”，《创造》，2017，39（2）。
- 〈8〉 J. Joly, “An estimate of the geological age of the earth”, *Scientific Transactions of the Royal Dublin Society, New Series*, 7(3), 1899, pp. 247-288.
- 〈9〉 Allen P. Nutman, Clark R.L. Friend, Kenji Horie e Hiroshi Hidaka, “The Itsaq Gneiss Complex of Southern West Greenland and the Construction of Eoarchean Crust at Convergent Plate

Boundaries”, in *Developments in Precambrian Geology*. 2007. Vol 15. , 187–218.

- 〈10〉 唐·巴滕、大卫·卡奇普尔、乔纳森·萨尔法提、卡尔·威兰，《创世答问》，郑碧珊等译，极光创作有限公司，2014年，第91页。
- 〈11〉 同上，第78—79页。
- 〈12〉 彼得·哈里森，《圣经、新教与自然科学的兴起》，张卜天译，北京：商务印书馆，2019年，第8页。
- 〈13〉 三体文明是科幻作家刘慈欣在《三体》中创作的一个高度发达的外星文明，他们害怕地球文明在四百年的时间中因为技术爆炸而超越他们，因此提前用智子（一种智能机器人）监视并锁死了地球的基础科学。
- 〈14〉 彼得·哈里森，《圣经、新教与自然科学的兴起》，第173—182页。
- 〈15〉 同上，第184—187页。
- 〈16〉 同上，第232—233页。
- 〈17〉 托马斯·库恩，《科学革命的结构》（第四版），金吾伦、胡新和译，北京大学出版社，2012年，第11页。



女医疗宣教士施爱华  
正在给远方的挚友哈拿写信。  
绘图：陆军

## 亲爱的哈拿（下）

文 / 书拉密

1900年9月19日（礼拜三）

亲爱的哈拿：

感谢仁慈怜悯的上帝，我们都还活着，还能找到纸、笔、墨水和一张不摇晃的桌子。但愿这封信能够顺利到达你的手中，不至于像先前那些未写完的文字，在辗转中丢失。

此刻，我在牛庄，三天前从日本坐船返回中国，准备在这里停留休整几天再回奉天。经过近三个月的辗转，我们终于可以重回故地，不知道那里怎么样了。

六月底，我们从牛庄转移去日本。31日下午，接到周良宽医师发来的电报，得知奉天基督教堂、牧师住宅都被烧毁，盛京男医院、女医院和圣经会也被焚烧和拆毁。陈泰来牧师下落不明，有不计其数的基督徒遇难。

此后，我们再没接到任何信息。寂静和黑暗把我们和奉天完全隔绝开来。

京津地区的使馆遭到包围，牛庄港也岌岌可危。从东北各地赶来避难的传教士和医疗人员被迫分散到日本、上海和俄国。我们在一艘行驶缓慢的日本货船上度过了5天，船上的空气很糟糕，混合着焦煤、灰尘、污水和人汗的各种气味，和先前坐过的那种铁路货车差不多。每一次呼吸，对我都是折磨。我几乎在请求上帝拿走我灵敏的鼻子，让我也能像其他人那样，在混沌的昏睡中度过每个小时。帮助我忍耐着坚持下来的，是背诵汉语圣经，而不是英语圣经。在琢磨美丽的汉字和它们的组合时，我会暂时忘记外面的喧嚣和气味。我必须承认，我喜欢汉字胜过英文字母，这种神奇的语言，每一个字里都蕴藏着诗和画，有些字非常简单，仅靠一笔一划就能搭配出许多不同的含义，有些字要写几十笔，非常繁琐，需要控制好墨水，才不至于在有限的格子里把它写成一团黑。

在船上最后一天，黎明时分，恍惚中，我梦见小时候的自己走在花丛里，某个角落像是老安娜的后院，又像是我在奉天的小花园。我在花丛里寻找你在信中提到的那朵蓝紫色玫瑰花，还没找到，就被一串日语和英语惊醒，我们的船到达神户了。

神户当地有一个美国传教使团驻地，我们在那里获得免费接待，停留休整了4天，然后去往马町的宿营区，算是暂时安顿下来。

马町是日本著名的避暑胜地，风景美得令人窒息，住宿费用比别处便宜得多。每天，驻足欣赏远山、清泉和森林，恍惚面对天堂的一角，让人不想回到现实世界。也许是为了提醒我们不要过于贪恋这仿佛幻境的人间美景，几乎每天夜里，这里都会有一场小地震，不严重，像是大地发出一声轻咳，房屋摇晃，不会倒塌，窗外呼喇喇传过一串又一串响声，让人每个夜晚都无法沉睡，不管情愿与否，都得保持警醒。这让我常常想起主的那些教导。

整整一个夏天，我们没收到任何来自满洲的直接消息。每天，面对马

町的自然风光，我就越发想念满洲的大地、大地上翻卷的白云和一望无际的田野和森林。我不只一次梦见盛京施医院的门诊大厅，梦见我从花园里剪下带露珠的玫瑰和百合，送给那些笑容羞涩的女患者。我想念她们。一个心灵手巧的女人，为了表达感谢，出院后送我一套漂亮的红色剪纸，上面有坐在牛背上吹笛的男孩、扑蝴蝶的女孩、光芒四射的太阳、沉甸甸的谷穗，她郑重地请我在春节的早晨把它们贴到窗子上。这些精致的剪纸有一个颇富想象力的名字——“窗花”。不知道我匆忙离开，再回去，那些窗花剪纸是否还会在盒子里等着我。

没有满洲的消息，但我们慢慢地有了中国的消息。

8月开始，不断有人从中国赶来此地避难和休养，从他们的口中，我们陆续听到了中国其他地区基督徒受难和殉道的故事。极其惨烈可怖。

中国没有狮子坑，但人比狮子更凶险。

6月29日，山西朔平府有十名传教士被杀；同一天，有六名传教士在大同府被杀；7月9日，有33名基督徒和12名天主教徒在太原府总督毓贤的监督下被斩首。曾经与我同船来中国的苏珊、艾迪丝和朱丽在山西不同地区服侍，全部殉道。

艾迪丝本来有机会逃出来。当时，太原的医院被烧，里面的人纷纷外逃。她是医院里的传教士，除了外出宣教，平时她都在医院的就诊大厅里向患者传福音讲圣经，教孩子们唱赞美诗背诵诗篇。她离门最近。大火烧起来的时候，她是最先跑出来的人。站在楼下的院子里向上望，她看见一个小小的身影在拍窗子，那是她教识字的一个中国女孩，刚刚六岁，得了急性阑尾炎，已经做完手术。如果没有这场变故，女孩两天后就可以出院了。艾迪丝冲回燃烧着的房子，把孩子从二楼的病房抱出来。她出来的时候，正赶上点火烧医院的义和团返回，他们用锄头狠狠地砸向她的肩膀和头，她抱着孩子，两个人一起栽倒在浓烟里。她挣扎着爬起来，想把孩子送到

外面去，有人听她喊了一句：“这是中国人的孩子，放过她！”但没人在意，她和孩子再次被推倒，重新跌进越烧越旺的大火里。

第二天，人们在断壁残垣中找到了她和孩子烧焦的骸骨，就把她们一起埋进院子中央。她死前仍然紧紧地抱着中国女孩，用全部的力量试图保护那个孩子少受伤害。她的手臂和头颅弯成不可思议的形状，护着孩子的头。孩子的左手蜷曲在她的胸前，右手挽着她的头。就像一对真正的母女，相拥安睡。人们无法把她们分开，下葬的时候，只好就让她们拥抱着落入泥土之中。

还有苏珊，她被义和团砍成了好几段，扔进了路边的水塘。

那么爱干净爱漂亮的苏珊啊……

在船上，她向我展示中国旗袍，她喜欢中国丝绸，柔软的手感，沉稳的色泽，她形容那位送她旗袍做礼物的中国少女，就像一件精湛的艺术品，温柔沉静，额头净白，黑发浓密，眉毛和眼睛淡雅得像水墨点画的，她敛手静坐在窗边，楚楚动人。唯一让她无法接受的，是女孩子的脚，被强行摧残成畸形的小脚。她爱那些跟她识字读经的中国女孩，为她们畸形的脚哭泣，她亲手打开她们脚上的裹布，为她们按揉脆弱疼痛的脚掌。她到中国，就想让那些女孩和她们的后代能用一双天然脚走路，可以在田野、大路上自由地奔跑和跳舞。但她自己有一双正常的脚，却不能自由地逃走，而被砍倒在地，砍成好几段，失去人的形象，仿佛祭坛上被切割分块的祭物，最后被扔进肮脏的水塘。

苏珊在写给我的最后一封信上说，她期待能有一场大雨，从天而降，滋润干渴的中原大地和那些贫苦的农民。她们祈祷，没有雨降下。她们被杀的当天夜里，狂风暴雨席卷整座城市。义和团说，这正好证明他们杀对了人。

一个年轻的中国基督徒，是孔夫子家族的后裔。他从山西逃出来，随

身带着几位传教士被抓前几天托付给他的遗物。他在九月初的报纸上公布了他们最后几天的日记和书信。朱丽在信中写道：“我们不是常说，宁愿与主行在黑暗中，也不愿独自行在光亮处吗？现在就是这样的的时候了，现在就是向主证明我们的虔诚的时候，何等感恩，他让我们有这样的虔诚和行动。是的，这是中国的至暗时刻，再过片时，仿佛天地都黑了！但是，如果所有的传教士都被杀了，我们的热血洒进这片土地，那不正是融化坚冰的时刻吗？如果这是上帝的方式，要以此将福音传遍中国，让更多孤苦的灵魂归向他，那我们还有什么可说的呢？我们决然预备妥当，要为福音的缘故而死。诚然，我们当中，没有人愿意死，但这事若出于上帝，我们诚心乐意地说：‘愿主的旨意成就！’”

亲爱的哈拿，我把这些事记录下来，寄给你，也是写给我自己。我深知自己的软弱，信心常如海上的波浪，时高时低。这一次，我和许多人逃脱了义和团的追杀，不知道下一次会怎样。我记得，离家之前，你坐在轮椅上，张开手臂拥抱我，亲吻我的脸，让我安心地离开，你说：“我们天上见！”你说这句话的时候，是笑的；我重复这句话的时候，是哭的。面对别离，我总是做不到像你和老安娜那么从容坦然。我希望，如果有一天，面临艾迪丝、苏珊和朱丽所面临的，我也能像她们那样单纯、诚实和勇敢。

这个夏天，为主殉道的，不只有国外传教士，更多的是中国基督徒，他们当中许多人是被邻居指认和出卖的。那些邻居往往是看中了他们的家产，或者想借机报复。还有一些人并不是基督徒，被误抓后，义和团会用一种荒唐的办法来确认：凡被指为信教的人，都被拉到义和团的坛口，强行命令这人烧香焚表，如果火焰高起，纸灰飞扬，就表明神灵认为指控不实，这人的性命就可保；如果火焰低靡，纸灰飞不起来，就可以判定这人是信徒，无论自己是否承认，都会被斩首。许多非信徒就这么被无辜处死了。也有一些信徒拒绝焚香，坦然承认自己是信耶稣的，就会被直接砍成几段扔到



河里或散放到路边。因为基督徒临死前往往会声明，自己有一天将靠着耶稣基督的名复活。这让义和团感觉很不放心，他们不能理解复活是什么意思，但很害怕这些人的身体在某个时刻会突然活过来。他们就想出一个办法，把基督徒的身体砍成几段分散到不同地方，这样，他们就无法复活了。

一位义和团大师兄说凡是信教的人，脑门上都有一个十字，肉眼凡胎看不出来；他们是得法之人，一念咒语，马上就能辨别清楚。那些穿红衣扎红巾的少年或少女，自称被传授了法术，能迅速找出混在众人中的教民来。一对崔姓夫妇，在天津文昌庙附近走过，遇到义和团，他们因为害怕，脚步比平时走得急，引起义和团的怀疑。他们抓住这对夫妇，扭送到坛口，由大师兄定夺。他们一再声称自己不是基督徒，大师兄无动于衷，他认为就是，那对夫妇毫无缘由就被砍头了。

在内地，被无辜残杀的人中以妇女为多，尤其那些有一双天足的女人。义和团认为正经人家的女人应该缠足，不缠足的女人一定和洋人有关，这就是她们信教的证据。这样的女人一旦被抓住，他们会用红红的炭火烙伤她们的大脚，把她们折磨到痛不欲生，再绑到树上，浇油，燃烧成火炬。

昨天，我见到一位从俄罗斯辗转回到牛庄的法国修女尼娜。她抱着一只瘦弱的黑白花猫，白鼻子上有一小块黑斑，白肚皮白爪子，黑尾巴只剩了半截。我端详着那只猫，似曾相识。尼娜修女说，这是她在河边一块大石头后面捡来的猫，当时和她一样，都受了伤，它的尾巴被砍断，一路流着血，躲在大石头后面瑟瑟发抖。她猜测它是某个信徒家里养的猫。义和团经过之地，一定要连根剿灭基督徒，并且连基督徒家养的猫狗家禽也不放过。栽种的树木被砍倒，花卉被连根拔起，房屋沦为废墟，所有家养的动物会被扔进火堆或者被砍杀净光。

尼娜说，留在奉天的法国人几乎都遇难了，还有许多中国天主教徒也一起遇难。盛京将军不想让义和团和军队杀害法国神父，曾提前传信让他

们逃到牛庄避难。神父和信徒们商量之后，放弃离开奉天，甘愿与教堂同存共亡，但不想束手就擒。神父带领信徒们在教堂的院子里构筑工事，有几百名天主教徒武装起来与进攻者对抗，打死打伤了许多士兵和义和团。盛京军队的中将命令强攻，士兵们把大炮拉到城墙上，居高临下轰击天主教堂，两栋建筑着起火，大门被撞开。法国主教、两位法国神父、两位修女、多名中国神父和几百名天主教徒被枪杀、刀劈或活活烧死。奉天当地的天主教建筑都被一把火烧毁。

尼娜被义和团砍了三刀，一刀在左肩，一刀在左手臂，一刀在右腿上。她当时被一阵乱棍打昏了过去。所有人都认为她已经死了，没再管她。将近黎明的时候，她被野狗舔噬鲜血的声音惊醒，本能地发出尖叫，野狗被吓住，转身跑掉。她从废墟和死人堆里爬出来，浑身血污，趁着半明半暗的晨光，她拖着受伤的腿，捂着肩上的伤口，勉强挪到教堂附近的小河边，想洗去身上和衣服上的血，但近乎不可能，她的伤太重，残存的力量只够她靠着河边的大石头喘气，看着晨光下的河水慢慢变亮。在虚弱的呼吸间隙，她隐约听见了两声微弱的猫叫。太阳慢慢升起来，受伤的小猫从大石头的阴影里悄悄地出来，趴到她的旁边。

她被两个路过此地的俄国人救下来，他们是铁路的工程师和乘务员。他们长着洋人的脸，在这个时候继续留在中国东北，很危险。他们把烟草烧成灰，洒到她的伤口上，把修女裙的一角扯成布条，帮她暂时止住了血。随后，两个人出高价雇到一辆马车，把她和猫放到车上，绕过义和团可能出现的天主教村庄，一路向北，在铁岭附近，他们与另外一群俄国工程师相遇，还有几位天主教传教士和新教传教士。他们撤到满洲北部，进入西伯利亚。在那里，她得到治疗，并休养了一个多月。现在，肩膀和腿上的伤基本痊愈，左手臂伤得比较重，只能一直蜷曲着，无法伸直。那只猫，伤口很快就愈合了，拖着半截尾巴，跟着她从满洲进入西伯利亚，从西伯



修女尼娜抚摸着  
小猫瘦小的后背，让它安静。  
绘图：曹青

Caoqing

利亚回到牛庄。

她向我讲述这一切经历的时候，那只猫像婴儿一样，线条美丽的小脑袋紧紧地贴着她受伤的臂弯，一动不动地倾听她们自己的故事。当我忍不住偶尔发出惊叹时，它会警惕地抬起眼睛看我，身体微微颤抖，似乎不太适应突发的响声。善良的女主人马上伸手抚摸它瘦小的后背，让它安静，它会重新闭上眼睛，半截黑尾巴就在修女的抚摸下轻轻摆动。

尼娜修女要在这里等待即将到达中国的神父和修女，他们是法国天主教会差派来的新同工，她要带他们回到满洲，寻回信徒，重建教堂。

我们也要回去了，也要在奉天的废墟上重建医院和教堂，如果一切顺利，我希望在教堂旁边建一所孤儿院。

给卡尔问好，但愿我的小花园里仍然有花绽放。

想念你的 施爱华

\* \* \*

1900年12月26日（礼拜三）

亲爱的哈拿：

房间里没有桌子，我跪在椅子边给你写信。椅子背有大片火烧的痕迹，火焰留下的焦味依然浓烈。

10月5日，我和医院的同事们陆续赶回来。为了安全，使馆请俄国护

送人员陪同我们，由陆路返回奉天。现在，奉天城和城里的中国人都由俄国人管理。

直到圣诞前一天，我们才把医院的诊室和住院的病房重新安排妥当。天太冷，现在无法动土。我们只能在一座临时借用的房子里将就着重新开业。病人不多，但每一天都在增加，有些熟悉的教友和患者逐渐从藏身的地方回来了，还有一些人，我们再也见不到了。每天，从幸存者的讲述中，我们都能听到新的故事。这也是我迟迟无法给你写信的原因。转述每个故事，对我的心脏和意志力都是一种考验，我相信，你在读信的时候，会感受到这种挑战。

从奉天火车站下车，我们听到的第一个消息是关于那位大胡子的俄国站长。他和两位俄国工程师一起被义和团员烧死了。是的，那些义和团，在所有的地方，不是用冷兵器砍头，就是用烈火焚烧。他们把抓到的基督徒排成两列，捆在木桩上，在这些受害者身上裹棉布或毛织物，浸泡在油里，活活烧死。他们最得意的创造，是“烈焰皇冠”死法，就是用浸油的棉布或毛织物做成厚厚的一圈，戴在受害者的头上，然后点火。那些变成火炬的基督徒，头顶和身体会在某个瞬间喷出烈焰，照亮半条街道。

我写下这一段的时候，鼻腔里充满了焦苦恶灼的气味，这种气味，现在还弥漫在奉天城的上空，是的，它也同样弥漫在中国北方中原和京津的上空。尽管，义和团早在秋霜之前就从奉天消失了，但他们留下的痕迹，直到现在，仍未完全消退。

大胡子站长被义和团抓住之后，先被拔掉了胡子，打断了腿，然后被绑到木桩上，跟他的两个俄国同伴背靠背，一起被烧死了。

和他一起被拔掉胡子的，还有孟老先生。他曾有一把雪白透亮的胡子，散到胸口，走起路来非常潇洒。他是儒家的崇拜者，是孟家庄德高望重的人物。两年前，他的孙子生病发烧，耳朵一直流脓，请了不少中医大夫都

没能彻底医治，他抱着最后的希望，被迫把孙子送到奉天施医院来看病。他和大多数中国人一样，不信任洋大夫，如果不是迫不得已，他决不肯和洋人沾边。但那是他唯一的孙子，他愿意为了宝贵的后代放弃自己的固执。孩子到医院的时候，一只耳朵已经失去听力，显然被耽误了，但还算好，经过手术，总算帮他保住了另一只耳朵的听力。孟老先生陪着孙子在医院的门诊大厅听讲道，等孩子的病情稳定之后，他就信主了。他的谦卑和认真，让我们甚为惊讶。他自己出钱买了许多福音小册子，从奉天城里到孟家庄，一路上，只要遇到愿意和他交谈几句的人，他都送他们一本小册子，向他们讲述耶稣的事，并把奉天施医院推荐给他们。

这次，他来医院，是为了治疗额头上一直流脓的伤口。我们见到他的时候，完全认不出他来，他几乎被毁容了。胡子完全被拔光，下巴和两颊留着细密的伤疤，额头缠着一圈白棉布绷带，鼻梁歪曲着，连带也弄皱了他的嘴唇。他每说两句话，就要用手里的帕子擦擦嘴角涌出来的唾沫。他左脸颊的肌肉不停地抽搐，显然神经受到损伤。

他看出我们已经认不得他，并没太伤心，他用手在胸前比划一下，说：“我是老孟，孟弟兄，白胡子老头儿！”他说这话时，口气轻松欢快，没有丝毫的伤感，因为重新见到我们很高兴。

抓住孟老先生的那群义和团，刚刚杀了一批天主教徒，走向他的时候，手中的刀还向下滴着血。义和团把他带进一座寺庙，指着已经绑在一边的大胡子俄国站长和两个工程师，问他：“你跟随那些洋人吗？”他说：“不，我只追随耶稣。”

一个戴红头巾的年轻人问他：“你愿意放弃这个骗人的宗教，改信佛吗？”

他很认真，诚实地说：“我尊敬真正的佛和佛教徒，但我只信仰唯一真实的上帝。”

那个年轻人的刀就架在他的脖子上，刀上残存着某个天主教徒的血，血腥味直冲鼻腔，他闭上眼睛，准备一死了之。

是孟家庄的一个晚辈救了他。那个晚辈在义和团里帮着做饭，他认出孟老先生，但不想被人知道，就轻描淡写地说，这人上了年纪，也活不了几年了，打一顿放了算了。他们就把他按到地上，使尽蛮力，硬生生地拔光他下巴和两颊的胡子，打瘪了他的鼻梁，有人在他的胸口踹了两脚，他口里喷出的血，溅到了一个被称作二师兄的年轻人的脚前。

二师兄声称不能轻易放过他，毕竟他是基督徒。二师兄看见孟老先生两颊和下巴都在流血，只有额头是干净的，就拔出尖刀，在他的额头上刻下一个大大的十字，嘲笑他带着这样的标记活着，会耻辱到死，然后放了他。

我为老先生清洗深及骨头的伤口，整个过程，他都在发抖，也在一直忍耐。他嘴里的牙齿被打落了几颗，发音不像以前那么清晰。他努力地，一字一句地说，这不是耻辱的标记，而是荣耀的标记；他将带着这个标记死去，也将带着这个标记复活。

孟老先生是在车站附近被抓住的，指认他的人与他同村，是一个喜欢占便宜的人。他欠了孟老先生一笔钱，迟迟不还，想趁这个机会抹掉这笔债务。他指认完，拿到一笔赏金，就离开了。义和团被消灭不久，他听说孟老先生活着回来了，就在家后院的槐树下搭条绳子上吊了。

孟老先生很感慨，说：“他还是太要脸了。”他说服家人，拿出一笔钱，帮助安葬了同村的那位邻居。当他听说船夫沈家的所有财产被义和团抢掠一空后，他又出钱帮助安葬了老沈和老沈的小女儿。

老沈，叫沈大壮，你还记得吗？他是一位船主，每年夏末秋初，他都会开船送我们去松花江两岸的村庄传教和送药。

老沈是奉天第一批殉道的基督徒。他不是被人指认的，是直接从家里被带走的。

义和团烧毁教堂之前，会先搜查里面保存的信徒名单，再按名单搜捕基督徒和慕道友。沈大壮的名字赫然写在教堂名单的第一页。在奉天教会，老沈的名气很大，他是最早戒掉鸦片的基督徒，他在任何时候向人说起耶稣，都会先提他当初吸鸦片的事。有不少人礼拜天到教堂，都会提到他的名字，告诉牧师，是听了沈大壮戒鸦片的故事，他们才走了很远的路，特意来听讲道的。

老沈本来有机会和家人一起逃走，但他放弃了。他告诉儿子沈满江，如果上帝预定他死在义和团的手里，即使他这次逃脱了，在别的地方仍然可能被抓住；如果上帝预定他享满寿数，死在自己家里，这次义和团就会对他视而不见。

义和团很快就找到了他，把他押送到坛口，让他跪下，朝关公像磕头，他拒绝了。他们就把他的膝盖骨打断，迫使他跪伏在地。又拉住他的胳膊，让他的脸面对偶像。

他特别钟爱的小女儿沈荃，19岁，出嫁了两年，被婆家人出卖。她被另一伙义和团带到坛口，到他面前。义和团威胁要杀死他的女儿，让他放弃信仰。但女儿告诉他，她会陪父亲一起去见耶稣。义和团就在他面前，先砍了那个女孩子的头。

大师兄拿刀点着他的鼻子，问：“你信耶稣吗？”他说：“是，我信耶稣。”大师兄就割掉了他的耳朵。

再问：“你信耶稣吗？”他说：“是，我信耶稣。”大师兄就削掉了他的鼻子。

再问：“你信耶稣吗？”他说：“是，我信耶稣。”大师兄就换了一把尖刀，剜掉了他的眼睛。

再问：“你信耶稣吗？”他说：“是，我信耶稣。”大师兄就割掉了他的嘴唇和舌头，把他踹倒在泥地里，上面洒满了他自己的血。大师兄轻蔑



地说：“这回你该闭嘴了！”

他的脑袋变成血葫芦，听不清看不见喊不出。他伏在血地上，蠕动，挣扎，喉咙里发出铿锵的声响，伸手在地上摸拍，一刻不停。一个和他年纪差不多的义和团员，大概猜出他的愿望，俯身拎起女孩的头，放进他的手里，他抱着女儿鲜血淋漓的头颅，安静下来，又过了两个多小时，才最后断气。

义和团在奉天教堂门口，一天就挂起 18 颗中国基督徒的头颅。展示完之后，他们就把教堂烧了，同时烧毁的，还有牧师的住宅和周围的树木。

从那天开始，奉天和周边地区的基督徒们开始了逃亡。昨天来医院治疗脚伤的一个基督徒说：“我们现在知道那句话的真正含义了，耶稣说‘你们应当祈求，叫你们逃走的时候，不遇见冬天’。这灾要是发生在冬天，满洲没有基督徒能活下来。”

是的，幸好是夏天，而不是现在，冰封季节的满洲大地，白茫茫光秃秃，天气晴朗的时候，一眼望过去，能看到地平线上奔跑的小狐狸，根本没有容人藏身的地方。

夏天会不一样，一望无际的大地上，青翠茂密的庄稼织成了轻纱帐，掩护着数以千计的逃亡者。但逃亡毕竟是逃亡，每当义和团和清兵在几步远的小路上走过，所有人都立刻屏住呼吸，母亲们解开衣襟，把奶头塞进婴孩的嘴里，空气凝固，只能听见怦怦的心跳和虫子的叫声。

大多数人逃亡的时候，只带了几天的干粮。为了避免暴露，他们只能就地寻食，生吃粮食、蔬菜和野果，不能生火，怕火光和炊烟引来追捕者。有些体质差的人，因为不健康的食物和野外露宿，越发消瘦和虚弱，最后死在茂密的庄稼地里。如果赶上下雨，田地里就无法待了，到处是水，泥泞不堪。那些带孩子的妇女，会冒险抱着孩子进村，找大树或者岩石下面躲避，偶尔幸运，会被善良的村民接到家里，帮她们烤干衣服，给她们一

点吃的喝的，等雨停了，再把她们平平安安地送走。那些村民不是基督徒，也从不曾听过耶稣的名字，但他们相信不能杀人和不能伤害弱者的古训。

最危险的事，发生在打水的时候。逃亡者只能在夜间偷偷地溜出去，从附近村子的水井里打水喝。有些地方的村民，认为洋人和基督徒会在井里下毒，会派人守在井边，或者干脆把井盖锁上。

陈泰来牧师就是出去找水的时候被抓住的。

他是满洲最有名的牧师之一。为了抓到他，义和团开出很高的价码作为赏金，但一直未能如愿。在很长一段时间里，甚至连基督徒都不知道他的音信和下落，无人知道他是死是活。

6月24日，陈泰来在奉天基督教堂举行完最后一场礼拜，开始为家人安排逃离的路线。对他来说，那并不容易。母亲七十岁了，是小脚，走不远走不快，平时出远门只能坐轿或者坐车。他的大女儿婉芬14岁，小儿子鹏文8岁，妻子怀有五个月的身孕。他雇了一辆马车，带上一家老小和简单的衣物、日用品，送他们到他母亲出生的一处林区，位置偏远，人迹罕至。他把家人托付给当地的非基督徒亲友。人们知道他们一家是基督徒，但没有人特别指出这一点。那些淳朴善良的村民聚集过来，帮一家人清理出一间小草房，左邻右舍又一起凑出半袋高粱米、几只粗糙的土碗和一只旧木桶。他砍出够用一个月的柴火堆在院子里，安顿好，就离开了，带着永别的心情，重新赶回奉天。

他是牧师，他要守住教堂，或者至少和教堂一起存亡。

途中，他看到一些基督徒的尸体，倒伏在路边，他认出其中一个是书商，死的时候，背上还捆着一摞圣经和赞美诗本。他想埋葬他们，手边没有任何东西能掘坑。他只好解开一个又一个死者身上的外衣，用宽大的衣角遮住他们的面孔。

还未进城，他就望见教堂和牧师住宅的方向黑烟滚滚，火光猛烈，空

气中弥漫着焦苦味。路上的行人都在奔逃。他被人流挟裹着，向更远的地方走去。路上，他时而停下来，想朝教堂的方向移动，每次都被人流阻截回来。不止一次，不止一个人认出他，但没有人告发他，反而都劝他快逃，不要再回来。一个正在预备受洗的裁缝塞给他几块钱，告诉他：“牧师，你的头比别人的价码都高，你很重要，不能白白牺牲，你得为耶稣找更多的人！”

他决定放弃与教堂同存亡的执念，随着汹涌的人潮走出奉天城，走上逃亡之路。白天藏在庄稼地里，晚上出来赶路。他不敢重回母亲的出生地，怕义和团借机报复那些善良的村民，给家人带来伤害。他只好一路向东北方向走，尽量避开人群。他非常庆幸和感恩，离家前，妻子在他的包里放了一双新布鞋。这样，他就可以两双鞋轮流穿了。

夜里，在一个山区小客栈休息时，他遇到常宝琛的侄子常生。他惊讶地发现，常生竟然背着一把刀。他们彼此看了对方一眼，没相认，没说话。

天微亮，他们就起身，各自离开客栈。没想到，黄昏的时候，他们在一条溪谷再次相遇。这一回，他们不再彼此隐藏，一起分享树上的野果，交换了一些消息。

常生告诉他，宝叔已经为主殉道了。

义和团开进太平沟找常宝琛的时候，他正在胜利沟。那里是山区，藏个人很容易。村民们都清楚，一旦宝传道被抓，一定会被义和团处死，他们说服他，允许他们把他保护起来。好几个壮汉轮流背着他，把他藏进一处秘密的洞穴，每天由可靠的人给他送饭送水，向他传递外面的消息。

但常宝琛在那一带的名气太大了，赏金也极高，义和团不想放过他。有人暗中告诉义和团，他就在胜利沟附近，只是林深草密，一时找不到具体的藏身地点。义和团里的大师兄发话，威胁村民，如果不交出常宝琛，胜利沟和太平沟的所有基督徒都得死，村民无论信没信耶稣，他们住的房

子都会被烧毁，家产都会被没收。

听见义和团的喊话，没有一个村民回应。送饭的人把这事当作好消息告诉他，让他放心，即使那些还没信耶稣的村民，也不打算出卖他。常宝琛听了，不想再继续藏下去。他吓唬那个送饭的少年，如果不带他从藏身之地走出来，他就自杀，把自己杀死在林子里。那个孩子吓坏了，只好扶着他，走出密林深处，主动去找义和团。

义和团按照常规，先把他带到村口的寺庙，警告他，如果不拜神像，他就会马上被砍头。

他说：“我只崇拜唯一的真神。”

大师兄说：“那我们就得杀了你。”

他说：“没关系，有一天，我将复活。”

大师兄说：“你不为自己追随洋人的恶行忏悔吗？”

他说：“我已经为自己犯过的所有罪向耶稣忏悔了。”

大师兄说：“你信佛吗？”

他说：“不，我只信耶稣基督，他是永生神的儿子。”

然后，他开始向那些审讯他的人布道。

那伙义和团的大师兄听得心烦，头疼剧烈，不断用拳头捶打自己的脑袋。这个举动让义和团的其他人不敢动手杀常宝琛。只好把他扔进监狱待了七天七夜，一直不给他吃饭喝水，试图让他自己死。第七天，等看管的人打开牢门，却看见他拄着盲杖，从地上慢慢站起来。

大师兄只好下令把他捆到一辆没有棚的马车上，游街示众，让所有认识他的人看见，他们一直推崇的著名传道人已经被义和团抓住，马上处死，再也传不了道了。

在铁岭的大街上，许多信徒和非信徒从不同的地方赶过来，跟着马车走。常宝琛听见了人群的喧哗，他兴奋地唱起从盛京施医院学到的赞美诗

“耶稣爱我我知道，因有圣书告诉我”，唱了一遍又一遍，声音比平时更洪亮，完全不像七天七夜没吃没喝的人。他一路唱诗，一路传道，不断召唤人来信耶稣，“天国近了，你们要悔改，信耶稣！”他大声呼喊着。

人群各处不断响起“阿们阿们”的回声。

在城外寺庙前，义和团迫使他跪下，再次问他是信佛还是信耶稣，他坚定地说：“耶稣！”

他们举起鬼头刀，刀柄上的铁链哗铃铃地响成一片。

他大声祈祷说：“天父，请接受我的灵魂吧！”

至少有五个刽子手，从背后挥舞屠刀，瞬间把他砍成了几段。他的头颅落到地上，持续地滚动，眼睛始终睁着。行刑的人见状都惊恐地丢下刀四散逃走，其中一个刽子手边跑边喊：“咱们错杀好人了！”他一直喊一直喊，跑出城门的时候，就疯了。

在义和团看来，常宝琛是个瞎子，什么都看不见，但他似乎是受他信的那个耶稣神特别保护的人。他们无法理解他说的“复活”是什么意思，为了防止可能对自己不利，他们焚烧了他的身体，把骨灰洒到山间奔腾的溪流里。但这些仍然消除不了他们的恐惧，最后，他们突然撤离了，没再伤害这个地区的其他基督徒。

陈泰来听完常生的讲述，由衷地生出羡慕，他望着溪谷上方的穹苍，感慨地说：“宝传道真是个蒙大福的圣徒啊！”

常生不这么想，他一边讲一边摸着手里的刀，那是15年前，他过10岁生日时，宝叔送他的礼物。他敲着刀背，漠然地说：“我已经查出那个出卖宝叔的人是谁了，我一定要找到他，亲手杀了他，给宝叔报仇！”

陈泰来拍拍他，劝他伸冤在神，不能自己寻仇报复。

常生不肯听，起身离开他，一边走，一边恨恨地说：“杀叔如杀父，杀父之仇不报，誓不为人！”

陈泰来叹口气，起身朝另一个方向继续走。

近黄昏的时候，他走出溪谷，远远看见有炊烟升起，知道那里有一座村庄。他不敢贸然进入，只好躲进附近的高粱地等待天黑。他用秸秆给自己勉强凑合了一个容身之地，走了一天，实在太累，他倒头就睡着了。醒来时，一睁眼，看见月色明朗，照亮一天一地，面前的高粱叶上挂着一层白蒙蒙的微光。他站起来，环顾四周，呼吸着植物清香凉爽的气味，赞叹上帝的创造，像往常一样，朝村庄走去。

通常，村里的水井都坐落在村庄的西南口或南方，旁边会有一棵老树。他在外流浪的这些日子，每次喝水，都是夜里，悄悄摸进村子，在井边喝足，再悄悄地趁黑上路。

这一次，月光让他微微陶醉，无数描写月亮的古诗词涌上来，他一时忘记了自己身处之地仍充满各种危险，只顾着一句一句地低声吟咏，多日奔逃消磨去的那些诗情，在月色中被重新激发出来，他想象着，今夜的井水，可以做酒饮了。

他人刚站到井沿边，就从黑暗处跳出来两个人，一阵乱拳，把他按倒在地，还没等他反应过来，已经被捆住了双手。那是村里安排看井的两个守夜人。他们听说有洋人和基督徒会特意选择月圆之夜，向村口的水井下毒，就派了两个人，在月圆前后几天守在井边，果然抓到了投毒的人。他们押着自己的战利品，向村子里走。

走了没多远，其中个头又高又瘦的人突然说：“不行，基督徒出来都是成帮结队，万一他有同伙怎么办？井边还得留个人。”他们站下来，说话的人把他交给同伴，自己转身回井边守着。那个押送他的村民，个子比较矮，但很结实，他挨着陈泰来，手指紧紧地钳住他的手臂。经过一道小木桥，快走到对岸时，明晃晃的月下，陈泰来猛然看见木桥上塌了一个洞，他本能地躲闪，脚下一滑，打了一个趔趄，瞬间晃开了那只钳着他的大手，

他想都没想，向前紧跑两步，朝桥下纵身一跳，幸好落脚的地方是片浅滩，他的双手在背后捆着，他斜转身子，瞬间钻进岸边的高粱地。押送他的人随后也跳下来，但显然被河岸的石头伤到了脚，不断地发出叫喊声。

陈泰来不敢停留，低头躬腰，顺田地的垄沟一路跑出去。天亮的时候，他发现自己站在山脚下，半山腰上有一座寺庙。他继续朝东走，试图绕过山脚，在一块菜地边遇到一个正在摘菜的和尚。

和尚大概有六十多岁了，看见他双手捆在后面，额头眼角划着一道道血痕，袍襟、裤腿和鞋上沾满了泥，就停下手，捧着菜篮，问他：“是信天主爷的？”

陈泰来摇头，说：“不是，是信耶稣的。”

老和尚也跟着摇头，说：“都一样，抓着了都会——”他做了一个砍头的手势。

陈泰来点头，说：“是。抓着就死，没抓着就跑。”

老和尚叹口气，放下菜篮，帮他解开手上的绳子。告诉他，从小暑开始，庙里每天都来一伙义和团，押着一批刚抓到的基督徒，让他们拜佛像，不肯拜，就地砍头。“业障啊，佛家净土，日日见血光，不是好兆头。”

陈泰来道了谢，接过老和尚递给他的一根黄瓜，在身上擦擦，捧着黄瓜，低头闭眼，做个祷告，就大口吃起来。三下两下吃完，再道个谢，转身想走，被和尚劝住。老和尚说，义和团现在四处游荡，午后必会带人到庙里，黄昏时杀人祭旗。他这个样子出现在附近，肯定会被抓住。只有一个办法，就是把头剃了，扮成和尚，遮人眼目。

陈泰来跺脚，说：“我是牧师，耶稣的使者，怎么能做和尚呢？”

老和尚语气严肃地说：“你既是牧师，做的事必定重要。你扮成和尚，又不是真做和尚，等这段血灾过了，继续做牧师，不比随便被杀强吗？杀人的事，总有个完。”

陈泰来默想片刻，点头答应。

老和尚带他进菜地旁边的草棚，翻出布袋里的镰刀和短刀，匆匆忙忙为他剃落辫子，露着半青的头皮。老和尚还想趁天早无人上山，赶回寺里给他拿一领和尚服，好让他看起来更像，被陈泰来婉言谢绝了，只接受了塞给他的一只空碗。

他像只小老鼠一样，从乡间小路走进小镇的土路，脚底踏到哪里都是半空半实，一路上跌跌撞撞凄凄惶惶。他光着脑袋，感觉抬不起头，仿佛人人都知道他是个假和尚，而他又不能告诉任何人他其实是牧师。

他手里捧着空碗，又得做出需要布施的样子。偶尔有人走过，看他一眼，觉得他像个和尚，又不十分像，围着他嘁嘁喳喳笑几声。最终，没人给他一文钱，也没人给他一口吃的。他盯着那只空碗，差点哭出来。

在路边站到暮色西沉，几乎没有行人的时候，他收起碗，低着头，朝镇外的方向继续走。离小镇5英里的地方，他望见远处有户人家亮着微弱的灯火，他朝着灯火走过去，敲开农家小院。那是一户佃农，男主人昨天在地里干活把腰扭伤了，正需要一个短工来帮忙。一家人在灯影里，看他穿着一身脏衣服，头顶净光的狼狈相，忍不住笑，竟然没怀疑他的身份，只问他是否干过地里的活儿，因为有些和尚只会念经，不会干活。他赶紧说会干。

他在那户人家住了快一个月，每天早出晚归，在地里忙碌，一直到八月初。男主人的腰伤基本好了，能起来干活了，就打发他去小镇找大夫取几付中药，到铁匠铺带把铁铲回来。他早起赶路，几乎没遇到多少人，顺利地拿到药和铁铲，越过午后最热的时段，继续往回赶。途中，他看见小镇边上，有一栋房子在冒烟，显然火焰已经烧了一段时间，在远处还能听见哗哗叭叭的木头剥裂声。他记得，早晨路边这一片的时候，房子是正常的。

他扛着铁铲，跃过田埂，奔向烟气腾腾的房子，想知道是否有人在里面。



走近了，看见房子周围的草木一片狼藉，地上倒着三个不同年纪的中国女人，都是被乱刀砍死的。一个足有手臂长的木头十字架裹着黑烟明火，躺在门板上，和门板一起，烧成半透明的红炭，只显出“十”的痕迹。

他在浓烈的烟气中弯腰大咳一阵，直起身，走到草木稀微的地方，把铁铲狠狠地插进野地。土层松软，挖出来的黑土还渗着水气，露出一片白森森的草根。他一刻没停，不断地掘土，扬土，掘土，扬土，在天边最后一缕余晖落尽之前，他终于挖出一个近四方形的深坑。

他把三位无名姐妹扭曲凌乱的遗体慢慢摆直，抱起一个，平平整整地放进墓穴，再抱起一个，平平整整地放进墓穴，又抱起一个，平平整整地放进墓穴。他撕裂自己前袍的长襟，一一盖在她们的脸上，又小心翼翼地折起她们染满血的断臂按在冰冷的胸口。

最后一铲土落完，阳光就消退了，大地一片黑暗。

陈泰来坐在旷野的新墓旁，放声大哭。

那天夜里，他赶回收留他的佃户家。没再敲门，把托他带回的中药和擦干净的铁铲挂靠在门边，转身朝奉天的方向走。

二十几天，头皮长出了薄薄一层黑茬，让头颅的形状越发显得可笑。他已经不在意了，像从前那样，抬起头，迈着阔步快走。从暗夜直走到天明，从乡间直走到城镇，一座又一座村庄，一座又一座城镇，他不再避开人群，不再特意绕过有人居住的地方，不再昼伏夜行，躲进青纱帐，他昂然行在马路上，直视迎面而来的任何眼光和面孔。

但他在路上没遇到几个人，偶尔的几个人也不理睬他，那些仿佛孤魂一样的身影，都低头匆忙赶路，他没有遇到一个义和团。

快到奉天城里，在路边，他再次看到一片片横陈郊野的尸体。离路边最近的，是三个戴红头巾的男子，不同年纪，少年人手边横一把刀，中年人手里攥着半根木棍，一个头发花白的男子赤手空拳，长辫子绕在脖子上。

他们横七竖八地仰躺在路边的泥地里，胸口和脖颈有弹孔，身下的血已经凝固。他们的眼半睁着，不甘心地望向苍天。

8月12日，刚过立秋，碧空如洗，天蓝得不真实。风吹过满洲平原，残余的暑热消散殆尽，原本青绿的原野涌起高粱的血红色。

陈泰来拿过少年手边那把卷了刃的宽刀，把身上长袍的后襟割下来，撕成三片，盖在三个义和团员的脸上。

他走进奉天城里，正午时分，街上没有几个人，所有的商店铺面都关门，挂出歇业的牌子，每户人家都闭紧大门。先前设为义和团坛口的地方，旗子散落一地，凉棚倒塌，地上到处是焚烧的痕迹。

一处断墙上，贴着一张语气强硬的布告，是朝廷的命令，公开斥责义和团，还画着几个被通缉的义和团首领头像。

他仰望苍天，深深地吐出一口浊气。

但糟糕的时日还没过去。

杀人越货的义和团消失了，领军饷的清兵开始继续抢掠。他们毫无顾忌地闯进繁华的商店和普通的人家，随意取用自己看中的物品，把昂贵的丝绸、毛皮和书籍胡乱地扔到大街上，在尘土中任意践踏。他们经过之处，洗劫一空，寸草不生。

9月30日，抢劫进入高潮。士兵们像放出笼的猛兽，对所有洗劫过的地方再一次扫荡，那些侥幸躲过第一次洗劫的店铺和人家，成为新一轮扫荡的对象。临近傍晚，士兵们点起火把，扔到那些已被洗劫一空的商店，火光冲天，迅速蔓延，奉天城再一次落入毁灭的边缘。

当天夜里，一支由300名哥萨克组成的俄国先头部队骑马接近南门，闯入城门，没有遇到任何军事抵抗就占领了奉天，俄国兵迅速扑灭了火灾。

清晨，俄国大部队陆续进城。街道两旁烧毁的建筑冒着浓烟，店铺和居民住宅都变成了残垣断壁。

义和团没了，清兵们走了，俄国人来了。

他们不是提刀，就是举枪，要么点火。

义和团一心杀洋人和信洋教的中国人，不管是不是真信，都是一刀砍过去。

清兵先跟着杀洋人，再转过来杀义和团。不管是不是义和团，一律杀过去。

现在俄国人来了，有刀，有枪，有马，有铁路。

奉天的中国人，什么都没有。他们找出家中残余的布条和旗帜，用炭条歪歪斜斜地写上“顺民”或者“顺从俄国人”，插挂在被烧焦的大门口。

10月5日上午，我们跟随一路护送的俄国军官和士兵进入奉天。

我们回到的，仿佛不是同一个满洲同一个奉天。

那个在凉爽的秋末总能迎来丰收美景的满洲，现在遍布凄凉，漫山遍野的庄稼还没等到收割，就遭到践踏和毁灭。沿途那些欣欣向荣的小村庄，都成了一座座废墟，房屋被烧毁，变成黑洞洞的土堆，到处都是火烧后的丑陋疤痕，似乎这里刚刚经历了一场战争。

路上几乎看不到几个男人，更看不到任何女人，只有几辆马车和少数的人影在城边晃动。薄暮降临时，那些影子像幽灵一样单薄，让人忧伤。

重新回到小河沿，眼前的景色令我们更加心寒。

医院和住宅都消失了，曾经环绕四周的茂密植物和树林也消失了，有的被连根拔起，有的被砍倒在地，枯萎的灰黄色在断墙边连成一片。秋风吹过，大地荒凉，我们的心也充满苍凉，似乎一生的理想随着满地的瓦砾一同葬在废墟之中了。

10月7日是礼拜天，是奉天基督教堂被焚毁后的第14周。我们和几百名中国基督徒聚集在教堂的废墟上，参加主日礼拜。

我们认识的许多基督徒回来了，还有更多的基督徒没回来，有可能再



也不会回来了。

那些回来的信徒几乎都失去了家产，变得一无所有。每张面孔都像被踩在地上揉搓过，脑后的辫子焦黄细弱，眼睛没有光泽，嘴唇青紫干裂，每个人都在忍受着饥饿的折磨。他们站在废墟当中，踩着高高低低的残砖碎瓦，有些人光着脚。他们的手中没有圣经，也没有赞美诗。但是，当他们慢慢聚拢在剃着光头的陈泰来牧师身旁时，仍然齐声祈祷，同唱圣歌，安静地聆听牧师用嘶哑的声音布道。

教堂山墙的一部分还挺立着，一条烧焦殆半的经文条幅挂在上面，残存的字迹依稀可辨，上面写着——“哀恸的人有福了”。

从我跪着写信的地方，能看见窗外。昨天夜里下了一场大雪，把丑陋狼藉的大地遮盖得严严实实。那些被连根拔起的玫瑰、海棠、丁香、迎春还有满院的杂草，都被我清理干净了。

春天，我会重新播洒种子，时候到了，一定会有鲜花绽放，因为这是父的花园！

请为我们爱的中国祈祷吧！ ●

无比思念你们的 施爱华

## 当教育成为义务

文 / 世代编辑部

本期杂志刊登的有关改教家论基督教教育的两篇文章（《菲利普·梅兰希顿论归正教育》、《加尔文与基督教教育》），犹如一扇窗口，借此我们得以稍览 16 世纪主要改教家的基督教教育观。尽管梅兰希顿和加尔文在预定论和拣选等教义方面存在分歧，但二人在主张回到圣经、培育有学识的虔敬（learned piety）以重建基督徒的属灵生命，进而实现教会的改革等方面，则是同道中人。<sup>〈1〉</sup>

像马丁·路德一样，梅兰希顿和加尔文均接受过人文主义教育，也都认为教育对于改教运动取得成功而言至关重要。这不仅是考虑到因新教与天主教分裂后原先的教育体系受到冲击，需要重新建立新的教育体系，更为内在的原因是，由于宗教改革强调阅读圣经对信仰重建的重要性，提高民众识字率、实现教育普及自然是改教运动的应有之义。诚然，改教家在引入自由技艺或者古典教育、建立分级制教学、使用教理问答、创办学校等方面复兴了基督教教育，推进了宗教改革运动，给后世留下了宝贵的教

育遗产，但宗教改革在教育史上的重要贡献，其实主要还是在普及教育或者大众教育层面。从16世纪开始，改教家们就已有意识地系统地致力于开展教育事工，使得教育的范围不只包括传统的精英子弟，还包括普通阶层的子女，<sup>(2)</sup>其结果是在西欧大部分地区建立了一系列服务于社会各阶层的学校，实现了教育权力由教会、社会到国家的转移。<sup>(3)</sup>

事实上，改教家本身就参与到实现这一教育权力转移的过程中。在16世纪所谓的基督教政体(Christian polity)中，政治权力和教会治理紧密相连。早在路德的时代，改教家就认为教育在塑造宗教信仰和市民生活中扮演重要角色，甚至是国家、社会和个人灵性更新的重要手段。因此，他们与政府当局紧密合作，起草学校章程，拟定教育政策，在整个16世纪，神圣罗马帝国境内共颁布了超过100项学校条例。<sup>(4)</sup>路德极为关心儿童在学校接受基督教教育，甚至主张地方官强制民众送其子女上学，确保教会领袖和世俗政府不至于因为缺少合格的人选而衰败。这可以说是改教家提倡义务教育的先声。

一般而言，义务教育(compulsory education)被认为是19世纪现代工业社会的创造，通常与工业化、城市化和大众传播的兴起联系在一起。但是在16世纪的宗教改革时期，中欧新教和天主教的教职人员、贵族、市政官员就已规定宗教教育对其臣民而言是义务性的，国家开始负责儿童的教育问题，父母则要为此承担费用。但这一阶段的许多教育措施是临时性的和试验性的，教育史上由国家主导的现代义务教育之真正出现，要追溯到普鲁士的腓特烈大帝(Frederick the Great, 1712—1786)于1763年和1765年颁布的教育法令。有意思的是，18世纪义务教育之最终形成，同样与另一场“宗教改革”，即17世纪后期兴起的敬虔主义运动密不可分。美国埃默里大学历史系教授詹姆斯·凡·霍恩·梅尔顿(James Van Horn Melton)的著作《绝对主义与18世纪普鲁士和奥地利义务教育的起源》，

就揭示了成为义务的教育，如何在敬虔主义教育家的改革下，服务于 18 世纪兴起于中欧的绝对主义国家治理，最终参与到实现对社会的有效控制。<sup>(5)</sup>

本书除了导言和结语外，共分为三部分。第一部分阐述了义务教育在文化和宗教方面的起源，显明敬虔主义如何依赖大众教育的普及和识字率的提高，以培育民众内在的虔诚和服从。

第二部分从教育改革的文化和宗教根源，转向社会和经济背景，特别是关注普鲁士和奥地利乡村地区生产关系的转变，要求农民具备更高的道德自主性。而敬虔主义的教育，因其强调内在纪律和服从，提供了促进这一自主性的有力工具。第三部分集中考察腓特烈大帝 1763 年和 1765 年的学校法令，以及奥地利特蕾莎 (Maria Theresa, 1717—1780) 女王 1774 年学校法令的实施情况。全书旨趣虽不在论述敬虔主义的教育遗产，而是说明教育如何成为绝对主义国家实施社会规训 (social discipline) 的手段，但该书第一部分描述的敬虔主义对义务教育之影响，再次让人看到继宗教改革之后基督教与世俗政权的互动，对西方教育乃至今天的现代教育之深远影响。这些影响有些可能是今天的我们认为理所当然的。

比如作者提到，在今天的公立学校中，比起 16 世纪的改教家，他们的属灵后裔——17 世纪后期兴起的敬虔主义，留下了更为明显的教育印记。例如今天公立学校的教师必须取得教师资格证书，儿童使用的教科书，要得到国家教育部门的批准，而 17 世纪敬虔主义的学校最先要求小学教师接受正式培训，进而产生了最初的师范学校。敬虔主义的改革者们，率先致力于小学教科书的标准化。小学生在课堂上有问题时要先举手，这是敬虔主义的一项发明。大多数学生在一起接受教育，而非个别辅导，这在 1740 年代以前的德国小学教育中并不常见，而在此之后敬虔主义改革者普及了这一做法。(xiv)

敬虔主义最初是对 17 世纪日益走向僵化和学院派的路德宗的反抗，



强调更为内在的、情感热烈的同时也是更为实际的基督教，尤其认为生活圣洁、注重行动，是基督徒生活最重要的标志。故此，他们强调祷告、社会福利和慈惠事工，在全世界积极开展宣教。此外，敬虔主义特别强调人人皆祭司这一教义，认为教会的复兴要通过教牧阶层和平信徒阶层之间的积极合作，因而鼓励平信徒读经和学习。<sup>〔6〕</sup>这些信仰特征在教育领域主要表现为，注重建立慈善学校和其他各类教育机构，特别强调提高普通大众的识字率和教育普及。敬虔主义的重要代表弗兰克（August Hermann Francke, 1663—1727）就认为，教育是解决穷人道德败坏唯一有效的办法。故此，他于1695年在普鲁士小镇哈雷（Halle）附近建立了一系列学校，最初招收乞儿和孤儿。学校以敬虔和纪律严格闻名遐迩，后来逐渐吸引中产阶级家庭的父母送其子女入学，并发展为多种类型的教育机构，包括为进大学和从事官僚职业做预备的寄宿学校、为中产阶级家庭孩子提供教育的职业学校、孤儿收容所、针对穷人子弟开办的小学 and 培训教师的学校。（第57页）一时间，哈雷成为普鲁士敬虔主义的教育中心。这些教育方面的努力实际上继承了16世纪路德、加尔文等改教家的教育理念，即相信不论其社会地位如何，所有人都应接受教育，以预备服侍上帝，服务世俗掌权者和整个社会。

与敬虔主义之父施本尔（Phillip Jacob Spener, 1635—1705）一样，弗兰克相信内在敬虔的培育，需要对基督及其教训的真知识，这唯有通过阅读圣经才能获得。他们比路德更加强调平信徒读经的重要性，使得敬虔主义几乎被看作是（圣经）话语的宗教（a religion of the word）。（第39页）提高民众的识字率自然也成为敬虔主义的教育目标。而实现这一目标的方式正是通过与当权者合作。腓特烈一世积极资助敬虔主义学校的建立，甚至向东普鲁士地区的学校分发了数以千计的圣经，好让其臣民知道上帝的话语。（第48页）另一方面，敬虔主义的教育强调个体的社会责任，其中

之一就是权威的顺服。这种顺服不是出于害怕受罚，而是源于内心因着信仰的缘故甘愿服从。弗兰克就认为仅仅是外在的顺服，就像外在的敬虔那样是不够的。这种对待权威的态度，自然与 18 世纪主张绝对主义的政治改革派产生共鸣。后者相信，国家如果要对社会的有效治理，不能像以往那样直接采取强制力量，而应该以较为软化的方式比如从道德和教育入手，实现权威在臣民心中的内在化。这样，敬虔主义的教育就为绝对主义国家提供了控制社会的潜在工具。（第 57—58 页）

当然，这不是说绝对主义的国家统治不再需要法律、军队等强制力量，而是说学校教育特别是敬虔主义的宗教教育作为一种有效统治的潜在工具，越来越得到统治者的重视。在当时的社会处境下，宗教改革者并不认为基督教教育中的宗教目标和公民目标有严重冲突，他们甚至依靠政权力量来推动宗教改革和教育改革。政教关系往往呈现出相互利用又彼此牵制的特点，这或许是欧洲绝对主义国家不同于东方专制主义国家的原因，<sup>(7)</sup>也是当我们提说近代以来教育普遍成为一项国家事业时应有的区分。当基督教教育成为一种义务，往往指的是外部政治权力对教育的介入，教育的目标、政策、管理也就逐渐受制于世俗政权的需要，进而预示了教育后来成为实现统治的某种工具，而不再坚持以培育完全、真正的人为其目标。这是改教家和敬虔主义改革者与政权联合办教育要付出的代价，但另一方面，教育的普及乃至基督教教育对社会公共领域发挥影响，若缺少当时当权者的支持与推动（无论是出于政治利益的考量还是某种形式的宗教热忱），无疑难以取得实际进展。总之，在重新回顾宗教改革乃至敬虔主义的基督教教育遗产时，梳理政教关系或者教会、国家与教育的互动，既关乎对宗教改革教育遗产的全面理解，也是反思当前基督教教育生存处境的重要参照。●

- 
- 〈1〉 Randall C. Zachman, *John Calvin as teacher, pastor, and theologian: the shape of his writings and thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 16-29.
- 〈2〉 Gerald Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978), 2.
- 〈3〉 博伊德·金合著,《西方教育史》,任宝祥、吴元训主译,北京:人民教育出版社,1985年,第182页。
- 〈4〉 Gerald Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation*, 8,13.
- 〈5〉 James Van Horn Melton, *Absolutism and the eighteenth-century origins of compulsory schooling in Prussia and Austria* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- 〈6〉 Koppel Shub Pinson, *Pietism as a factor in the rise of German nationalism* (New York: Octagon Books, 1968), 14.
- 〈7〉 佩里·安德森,《绝对主义国家的系谱》,刘北成、龚晓庄译,上海人民出版社,2001年。

若有媒体或自媒体考虑转载《世代》内容，请尽可能在对作品进行核实与反思后再通过微信（世代 Kosmos）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第 12 期主题是“基督教教育”，却也有并非可以简单分门别类的文字。如《世代》文章体例及第 1 期卷首语所写，《世代》涉及生活各方面，鼓励不同领域的研究和创作。《世代》不一定完全认同所分享作品的全部方面。

James Van Horn Melton

Absolutism and the  
eighteenth-century  
origins of compulsory  
schooling in Prussia  
and Austria



詹姆斯·凡·霍恩·梅尔顿 (James Van Horn Melton), 《绝对主义与18世纪普鲁士和奥地利义务教育的起源》  
(*Absolutism and the eighteenth-century origins of compulsory schooling in Prussia and Austria*  
[Cambridge: Cambridge University Press, 1988])

秋冬合刊

二零二零年第三期总第十二期

κόσμος

