



世代





非瀾癖愛輕模樣
 冷處偏佳
 別有根芽
 不是人間富貴花

納蘭性德

目录

卷首语 / 许宏

8 站在巨人肩上：积累并突破的传承 / 许宏

26 奥古斯丁为何归信基督？ / 孙毅

41 科学与信仰的边界：从进化论说起 / 李锋

61 宗教改革刚刚开始？《路德的人生智慧》读后感 / 黄一琨

71 康爱德：传教士与爱国者（上） / 丁祖潘

109 蒋介石受洗 / *The Christian Century* 译 / 丁祖潘

118 自由史初探后记 / 许宏

127 从《巨人传》到《在巨人肩上》 / 《世代》

封面、封底：沙特尔多教堂玻璃花窗局部 / 创作者未知 拍摄 / PtrQs

封二：《采桑子·塞上咏雪花》节选 / （清）纳兰性德；《雪中鹧鸪》 / 约瑟·海尔芒斯基

封三：《在巨人肩上：商第传式的后记》 / 罗伯特·默顿

封面题字：世代 / （明）王宠、（宋）陆游

内部刊物 免费赠阅

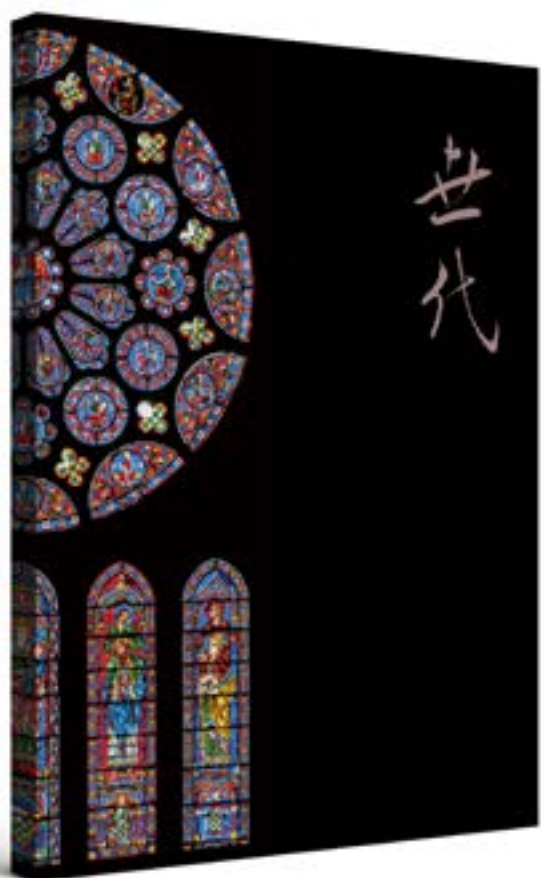


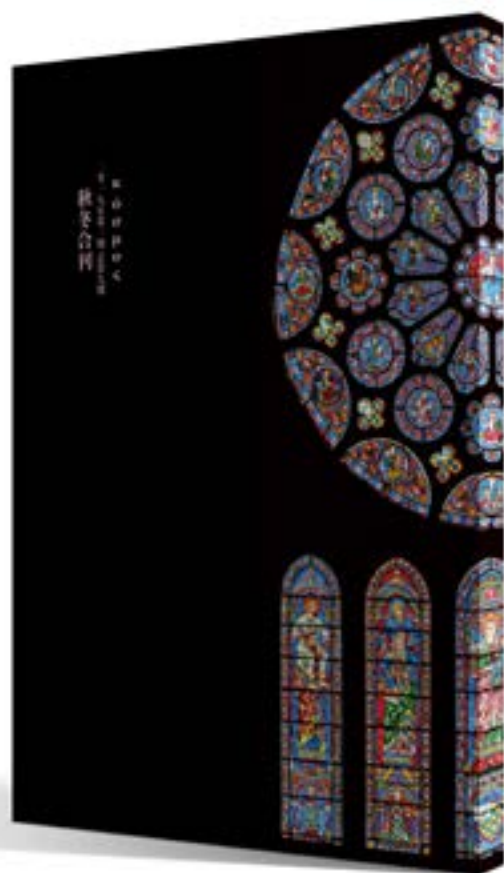
《采桑子·塞上咏雪花》节选 / 纳兰性德（1655—1685）；

《雪中鹧鸪》（*Kuropatwy na śniegu*） / 约瑟·海尔芒斯基（Józef Chełmoński, 1849—1914），

藏于华沙国立博物馆（Muzeum Narodowe w Warszawie），<http://cyfrowe.mnw.art.pl/dmuseion/docmetadata?id=4787>，

此版本图来自：https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Che%C5%82mo%C5%84ski_Partridges_in_the_snow.png。





卷首语

文 / 许宏

1990年代初，美国历史学家乔治·马斯登（George Marsden）慨叹，他所在的那个高等教育曾深受基督新教熏陶的国家却缺乏基督新教的研究型大学。^{〈1〉}

近三十年后，如此的状况并没有显著的改观。即使包括天主教在内，除了圣母大学（University of Notre Dame）这样的极少数例外，美国至今仍然没有几家基督教的研究型大学。^{〈2〉}

这说明，尽管有知名学者的呼吁，纵然在各方面都不乏基督教影响的美国，基督教的研究型大学也不是在几十年间就可以轻易建立起来的。

这与传统的基督教在近百年来逐渐从现代西方的公共空间退出有关。但是，这不意味着西方在诸领域研究方面的传承与相当程度上塑造西方文明的基督教之间就没有联系。

在本期《世代》（第9期，2019年秋冬合刊），读者会看到，一个在西方经历近千年而影响至今的重要研究思路和做法即源自西方基督教思想界对于世界的探究之中。

此思路和做法既看重前人的研究成果，认为自己及同代人本身不比前人有优势，甚至有劣势，却又并不将前人看作高不可攀的山峰，而是可以借助众多前人的成果，作为后来者站在他们的积累之上，因此可能看得更远。

此思路和做法的传播，帮助形成了积累和突破并重的西方传承。

这样的传承并非是在任意的社会环境中就生发的。本期《世代》封面封底所选取的画面，或许有益于揭示如此的传承所在的信仰背景、此背景之下那些先后探究世界的人之间的关系、以及这些人在世界中的位置。^{〈3〉}

并非每个人都就读研究型大学，也不是每个人都从事研究方面的工作，重视基督的启示与人对世界的探究之间关系的恐怕就更少了。然而，如果把研究作为某种可以习得的生活方式，它对于更多一些人在生活中更真实而深刻地认识世界可能会带来益处，尤其在人易于受到各种意识形态左右的环境中。

怎样在如此的环境中培育研究的习惯甚至传承？本期杂志初步梳理的研究思路和做法及其所处的信仰背景也许可以在这方面提供参考的价值。除此之外，这期《世代》也推荐有利于研究的相关学习方法和工具。

《世代》自2017年春创刊至今，已先后探讨这些主题：教育、中产阶级、宗教改革及世界观、帝国、文学、启蒙、和合本圣经及五四运动、研究和创作的支持机制、如何做研究。从面对问题的方式看，进行深入的研究是迄今各期主题文章都期待的方向。这新一期的主题文章可说是对于研究本身所做的研究。

如过往，在主题以外，本期还有不同作者关于其它题目的考察。《世代》盼望在新一年仍然能够继续分享朋友们在生活各方面的研究及创作收获，也深愿积累并突破的传承可以在这本杂志所处的生态群落中逐步建立起来。●

-
- 〈1〉 George Marsden, “The Soul of the American University” , *First Things*, January 1991, <https://www.firstthings.com/article/1991/01/the-soul-of-the-american-university>. 乔治·马斯登著, 许宏译, “美国大学之魂”, 《世代》第1期(2017年春季号), 第31-65页, <https://www.kosmoschina.org/%e3%80%8a%e4%b8%96%e4%bb%a3%e3%80%8b%e7%ac%ac1%e6%9c%9f%e4%b8%8b%e8%bd%bd%ef%bc%8f%e3%80%8a%e4%b8%96%e4%bb%a3%e3%80%8b/>。
- 〈2〉 Mark Noll, Bradley J. Longfield, James Turner, D. G. Hart, George Marsden, David Bebbington, “Revisiting ‘The Secularization of the Academy’ ” , *Books & Culture*, November/December 2015, <https://www.booksandculture.com/articles/2015/novdec/revisiting-secularization-of-academy.html>.
- 〈3〉 关于本期封面封底, 详见“卷首语”之后的文章。本期美术编辑: 陆军。

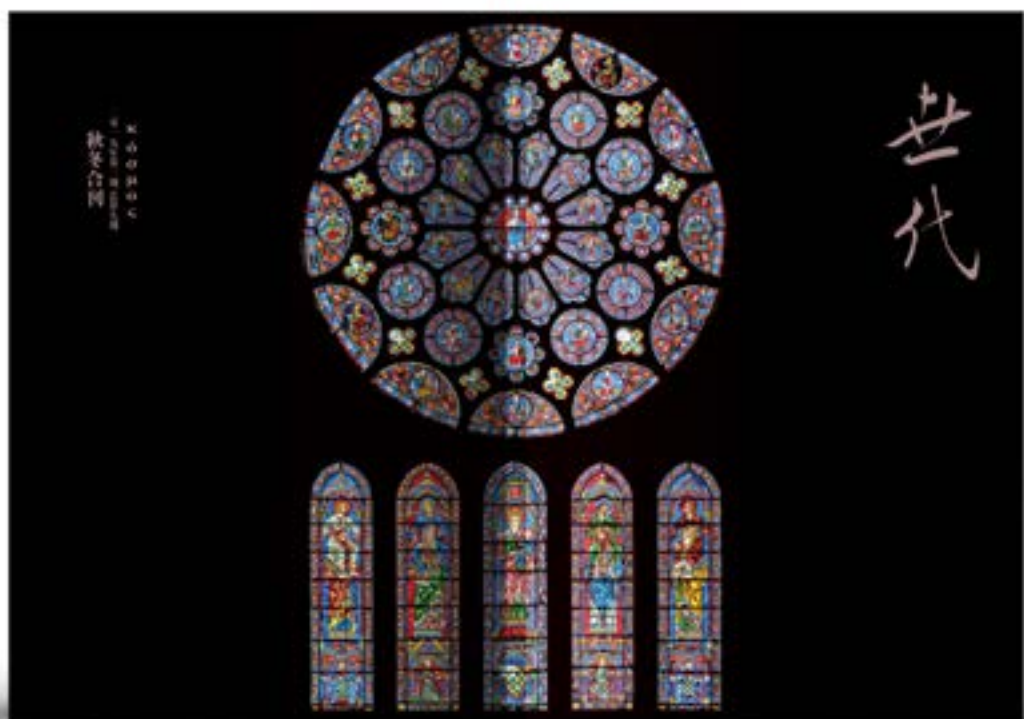


网站: www.kosmoschina.org

微信: 世代Kosmos

邮箱: kosmoseditor@gmail.com

世代



站在巨人肩上：积累并突破的传承

文 / 许宏

一

很多的名人名言，很容易在著名中默默无闻。

我已经不记得究竟是何时开始遇到这样的一句话了——“如果我比别人看得更远，那是因为我站在了巨人的肩上。”

多年来，这句话与它那些不时进入眼里或耳中的知名言语伙伴们化作模糊记忆的一部分，躺在我的某些角落。

近几年，它却逐渐醒来。愈是深入世界历史中那些关乎研究和创作的事例，我愈是会想起这句话及其可能隐含的深意。

经过考察，我发现，这句话并非那位英国著名自然哲学家的原创，而是他所处的西方思想传承的一部分。正是如此的传承，使得西方在近千年来的代代延续中总有人既与过往的文明积累保持紧密的连结，又在此基础上进行各种可能带有突破的探索。

二

位于美国费城的宾夕法尼亚历史协会 (Historical Society of Pennsylvania), 藏有一封以撒·牛顿 (Isaac Newton, 1643—1727, 也译为艾萨克·牛顿) 写给罗伯特·胡克 (Robert Hooke, 1635—1703) 的信。

在此信第一页倒数第 12 至 11 行, 有这样一句话: “If I have seen further it is by standing on ye sholders of Giants.”

直译过来, 大约是: “如果我看得更远, 那是凭借站在巨人的肩上。”

这就是后来人们熟知的牛顿名言的出处。在此信的首行, 有“Cambridge Feb. 5. 1675”的字样。就是说, 牛顿是在 1675 年 2 月 5 日的剑桥写这封信的。^{〈1〉}收信人胡克, 是比牛顿年长近八岁、被誉为“英格兰达芬奇”的自然哲学家。^{〈2〉}

牛顿在信中所说的“巨人”, 是在光学研究上比他更早做出贡献的勒内·笛卡尔 (René Descartes, 1596—1650) 和胡克。牛顿的这封信, 是对此前胡克来信的回复。胡克在来函中表示, 他不愿意看到他和牛顿在光学研究成果归属的问题上陷入彼此的争斗。他认为, 牛顿已经在相关研究上比他走得更远了。^{〈3〉}

在有些科学史的评论者看来, 牛顿对于胡克以“巨人”相称的赞誉更多的不是出自内心, 也非由于传言中胡克的矮小身材而做的暗讽, 而是沿用了某种常规的说法。^{〈4〉}

比牛顿在世稍早的年代, 就有一本畅销书使用了“站在巨人肩上”的说法。这是于 1621 年初版之后又多次再版的《忧郁症解剖学》(*The Anatomy of Melancholy*)。

作者罗伯特·伯顿 (Robert Burton, 1577—1640) 是一位曾经在牛津大学读书的学者和传道人。在他那本有着百科全书色彩的著作中, 伯顿引

用西班牙方济各会修士迪达库斯·斯代拉 (Didacus Stella, 1524—1578) 的话：“A dwarf standing on the shoulders of a giant may see farther than a giant himself” (站在巨人肩上的矮子可以比巨人本身看得更远)。

伯顿引用此话，意在说明，他所在的医学和哲学领域虽然于过往有着不少巨人，但是他作为后来者却可能比他们看得更远。^{〔5〕}

而在伯顿离世的 1640 年，一本由英国诗人和传道人乔治·赫伯特 (George Herbert, 1593—1633) 选编的谚语集《智慧飞镖》(*Jacula Prudentum*) 出版。赫伯特曾在剑桥大学读书并任职。其书中录有：“A Dwarf on a Giant’s shoulder sees further of the two.” (巨人肩上的矮子比巨人看得更远。)^{〔6〕}

三

如果“站在巨人肩上”的说法在牛顿出生之前的 17 世纪初以及更早的 16 世纪就已经是惯用语，那么其更早的出处可以追溯到哪里？

在相关的文献中，沙特尔的伯纳德 (Bernard of Chartres, ? — 约 1124) 被认为是此说法在欧洲中世纪盛期思想界的发起者。位于法国巴黎西南约一百公里处的沙特尔主教座堂学校，是 12 世纪欧洲的一处学术和思想中心。沙特尔的伯纳德则是当时那里最重要的学者之一。

不过，沙特尔的伯纳德并没有留下多少著作。后人对他的了解主要通过他的学生及学生的学生。孔什的威廉 (William of Conches, ? — 约 1154) 既曾受教于伯纳德，又是伯纳德之后沙特尔最有影响的学者之一。他的著述中记载了伯纳德关于“站在巨人肩上”的说法。

《普里希安拉丁语法要义笺注》(*Glosae super Priscianum*) 是孔什的威廉对于中世纪早期学者普里希安 (Priscian, Priscianus Caesariensis, 生卒年未知，5—6 世纪间) 著作的评注。

在注疏普里希安关于古今语法学家不同之处时，威廉借用伯纳德的观点，认为今人就本身而言不比古人更有学问，但是今人却可以基于从古至今的积累拥有比古人更大的视野，就像矮子站在巨人的肩上。^{〈7〉}

威廉之后，索尔兹伯里的约翰（John of Salisbury，约 1120—1180）继承了伯纳德“站在巨人肩上”的说法。索尔兹伯里的约翰曾在威廉门下学习三年。他后来成为英国教会和政治历史上的重要人物——坎特伯雷大主教多马·贝克特（Thomas Becket，约 1119—1170，也译为托马斯·贝克特）——的秘书。他于晚年出任沙特尔主教。

在 1159 年秋完成的《元逻辑》（*The Metalogicon*）中，索尔兹伯里的约翰说到伯纳德曾经将今人比作站在巨人肩上的矮子。按照约翰的记述，伯纳德认为，今人之所以能够比古人看得多且远，并非今人自身比古人更具眼光或更为高大，而是今人被古人的巨大身躯托举起来。

具体而言，索尔兹伯里的约翰是在讨论亚里士多德（Aristotle，前 384—前 322）《工具论》（*Organon*）的《解释篇》（*Periermenias*）时引用伯纳德观点的。对于约翰来说，一方面，《解释篇》的微妙如古人所赞，仿佛此书是亚里士多德直接将笔蘸在其脑中而写出，而另一方面，今人在研究逻辑问题时却不再会仅仅满足于参考这本论著。^{〈8〉}

“站在巨人肩上”显著地贯穿于沙特尔的伯纳德、孔什的威廉、索尔兹伯里的约翰这三代人，表明此观念及相关做法在 12 世纪沙特尔的学术和思想传承中的重要位置。

而如果考虑到他们三位及沙特尔在 12 世纪欧洲思想界扮演的角色，此观念及做法与所谓欧洲“12 世纪复兴”或“中世纪复兴”具有的与以往既有连结同时又不乏变革的活力状态也相符合。

此活力状态，包括古希腊哲学、古拉丁文献和罗马法的显著重现，地方语言文学的出现，以及初具近代意义的欧洲城市、大学、国家的兴起，

还有法兰克式或哥特式建筑的兴建。^{〔9〕}

在此活力状态中，“站在巨人肩上”的观念和做法本身似乎就不仅局限于文字之内，也可能透过更加可见的方式表现出来。沙特尔大教堂(Chartres Cathedral)是此方面的范例。它既是哥特式建筑的经典，也或许能够称作以建筑诠释“站在巨人肩上”的佳作。

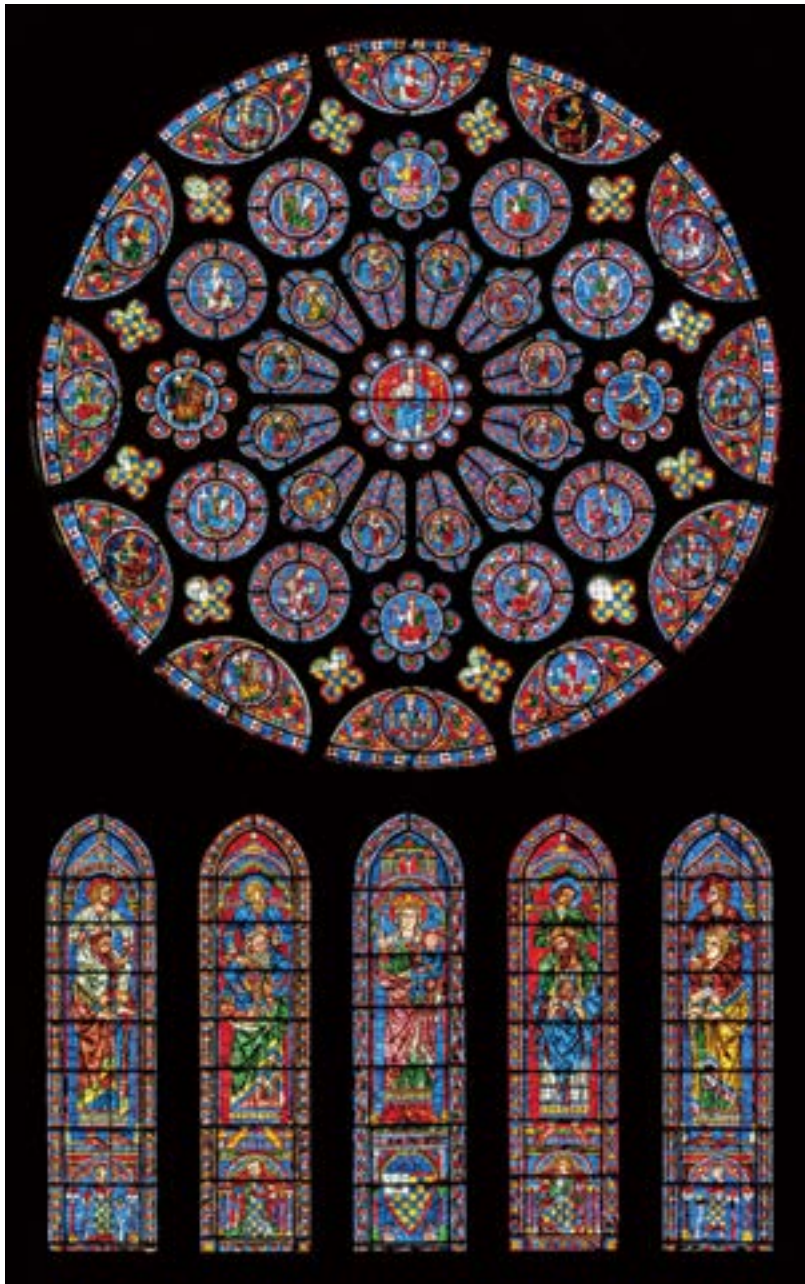
目前存留的沙特尔大教堂，其哥特式部分主要建于1194—1250年间。在西方建筑史上，这部分被誉为哥特式盛期(High Gothic)到来的标志。此部分是在之前几百年间多次兴建又被毁的教堂基础上矗立起来。如沙特尔大教堂这样的里程碑式作品并非横空出世，而是在多代人的积累中衍生而出。^{〔10〕}

其著名的彩色玻璃花窗之中，有一组描绘了四位圣经新约传道人分别跨坐在四位旧约先知肩上的画面。从左至右(见本期《世代》封面封底)依次是：路加和耶利米、马太和以赛亚、约翰和以西结、马可和但以理。这组画中间，是一幅绘有马利亚怀抱小耶稣的玻璃花窗。

这组玻璃画问世于沙特尔的伯纳德、孔什的威廉、索尔兹伯里的约翰这三代人离世之后，目前并没有确实的证据表明其创作思路一定直接来源于伯纳德或其学生。

不过，鉴于此创作思路在那时及之前涉及新旧约关联的西方绘画作品中并不常见，而“站在巨人肩上”的说法在西方中世纪盛期主要源于沙特尔，并且此组画作的问世就在晚年作为沙特尔主教的索尔兹伯里的约翰去世后不久，1194—1250年间建成的沙特尔大教堂主要部分与“站在巨人肩上”的思想之间似乎还是有着某种难以完全割断的关系。

这里画作的重点显然不是强调那四位新约传道人相比四位旧约先知来说是矮子，而可能意在传递这样的思想：在上帝的启示之下，新约传道人目光所及比旧约先知更远，并非由于他们自己有着高大的身材，而是他们



沙特尔大教堂玻璃花窗局部，1194—1250 年间，拍摄：PtrQs，
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Chartres_RosetteSued_122_DSC08269.jpg。

站在旧约先知的见证之上。进一步的意思也许就是：旧约是新约的预备，新约则是以旧约为基础，是对旧约的成全。^{〔11〕}

当然，以“站在巨人肩上”的角度理解新约与旧约的关系只是某种意义上的类比。新约传道人与旧约先知的关系，并非跟诸如牛顿与胡克、笛卡尔在光学研究上的关系、目前存留的沙特尔大教堂与其前身的关系、欧洲“12世纪复兴”与更早的欧洲历史之间的关系在各方面都完全一样。

以“站在巨人肩上”的角度看待这些事例，主要是在表达突破与积累之间密不可分的联系，或者西方历史上那些著名的成就与不那么为人所知的贡献之间的内在关系。

而就“站在巨人肩上”这个说法本身而言，沙特尔的伯纳德可能也是借鉴了更早的传说。比如，古希腊神话中，匠神赫菲斯特斯（Hephaistos）派遣其仆人克达利昂（Kedalion）作俄里昂（Orion）的向导。克达利昂站在俄里昂的肩上，将这位双目失明的巨人猎手引向重获视力的路上。^{〔12〕}

此传说与伯纳德所谓“站在巨人肩上”的观念显然有着很大不同。伯纳德的传说或许另有出处。无论如何，自伯纳德所在的12世纪以降，“站在巨人肩上”逐步成为欧洲思想界看待积累与突破的常见视角，尤其通过牛顿为当今世界所知。

四

于我个人来说，“站在巨人肩上”的名言之所以在近几年从记忆中苏醒过来，一个主要原因是这几年进一步生长的研究兴趣以及与之相关的生活习惯使然。

这包括做《世代》三年来，我比以往有更多时间近距离体会比较好的研究及创作成果与不够好的研究及创作成果之间的差异。其中一个重要衡

量标准，就是一项研究类的创作在多大程度上是“站在巨人肩上”。

这方面，通常是以注脚或者正文之中或文末的文献出处体现出来。比较好的研究类创作成果，一般是在梳理之前相关研究成果的基础上做出的。按照当今通行的做法，这样的研究成果会带有比较丰富或不乏分量的注脚，或者在文中或文末注明具体的参考文献。

换言之，从注脚或文中或文末对于参考文献的提及情况大约可以看出一篇文章或一本专著处于怎样的水准。这里所说的著述并非任何种类的文字，而主要是需要标明材料来源的研究类作品，包括严格意义上的学术论文以及各样的论说文。

《世代》并非纯粹的学术刊物，正如创刊号中所言，该杂志“涉及生活各方面，鼓励研究和创作，以思想类文章为主，也有诗歌、小说、戏剧、绘画”，其期待的“文章介于散文与论文之间，兼有两者特点，既在意可读性，又看重有根有据”。^{〔13〕}这里的“有根有据”，即包括对于标明材料出处的重视。

在此本杂志迄今收到的文稿中，存在一个比较常见而难以忽视的现象，就是有些作者对于注脚或参考文献的引用缺乏重视。诸如，文稿没有标明所引材料的来源；即使标出，也不确切；文稿所论题目的分量没有相应的材料或文献与之匹配。

这不是说《世代》的文章都必须有注脚或须在文末列出参考文献。对于并非学术论文的各样论说文而言，作者可以在正文之中直接给出所引材料的来源。

无论以何种形式，文献出处是研究类写作中不可回避的问题，这反映了人在从事研究和创作时如何面对过往的研究和创作者及其成果。这可以从技术、版权和道德的角度展开讨论。

然而，如果以“站在巨人肩上”的视角看，文献出处其实是人重视过往研究和创作者及其成果而带出的副产品。现代意义上标明文献出处的做

法，其雏型出现于 15—16 世纪西方文艺复兴和宗教改革时期，尤其是古登堡式印刷机在西方开始普及之后，而其正式起源则大约在 17 世纪，也就是笛卡尔、胡克和牛顿所处的时代。^{〈14〉}

这几个世纪正是“站在巨人肩上”的思想及做法在 12 世纪开始兴起之后更广泛传播的几百年。不过，这个长期的过程却很容易被人无视，就像人们常常将“站在巨人肩上”的说法仅仅与牛顿联系起来，而没有看到牛顿其实只是此传统的受益者和发扬者之一。

这个积累并突破的西方传承，对于西方以外的人而言大约是需要花费很长时间才能深入其中的事情。从我个人的学习经历来看，关注文献出处，比如养成阅读、特别是整理（尤其英文）注脚的习惯并体会由此而来的乐趣，对于初步进入这个传承很有助益。

以我个人而言，关注文献出处，相当程度上是在寻找那些可以帮助自己做研究及创作的人。那些人散落在历史各处，他们留下的文献记录成为可以找到他们并获取益处的线索。进一步，自己基于他们的成果所做的研究和创作也可能为他人或后来者带来支持。

当然，这种寻求帮助的做法可能仅仅将前人或他人视为自己的工具，而将自己作为研究和创作的中心。但是，若将此做法置于“站在巨人肩上”的思路之下，这是在向前人或他人致敬并致谢，这是在告知读者，自己的研究和创作离不开他们的成果，他们的成果值得在自己的研究和创作中被铭记和分享。

另一方面，此思路也可能避免将前人或他人视为崇拜的偶像。虽然他们可能被称为“巨人”，但是即使巨人也仍然是人。无论偶像还是工具，人容易把人放在与上帝所造之人不相符合的位置。

对于从事探究世界的人而言，关于人在世界上恰当而真实的位置这个问题，本文之前提及沙特尔大教堂的玻璃花窗局部也许是值得参考的提醒。

在那里，“站在巨人肩上”的形象不是单独存在，其中间是道成肉身的上帝进入这暂时之世的图景，其上方则是圣经《启示录》所描述的上帝在永恒中治理万有的图景。^{〈15〉}

这个双重景象，是积累并突破的西方传承所在的信仰背景。如同“站在巨人肩上”的说法在牛顿之前的历史经常被人忽视，此传承于那几百年所处的信仰背景在当今世界也被广泛忽略。

如此的信仰背景不仅在那几个世纪影响了人如何看待研究及创作者们在世界的位置。他们也正是在此信仰背景影响之下的文本中认识世界并学习表达对世界的看法，无论他们怎么看待这个信仰背景或者信仰本身。

根据迄今的发现，现代意义的脚注，其雏形出现在 1568 年问世的英文主教本圣经（Bishops' Bible）中。此雏形则是对于 1560 年英文日内瓦本圣经（Geneva Bible）之中拥挤旁注的改进。^{〈16〉}

那以后，经历诸如法国哲学家皮埃尔·拜勒（Pierre Bayle, 1647—1706）、英国历史学家爱德华·吉本（Edward Gibbon, 1737—1794）、德国历史学家利奥波德·冯·兰克（Leopold von Ranke, 1795—1886）这些研究及创作者们的使用，脚注逐渐成为现代西方研究类作品的重要部分。^{〈17〉}拜勒、吉本、兰克对于基督教的观点各有不同，但是他们各自都是在某种基督教的思想环境中接受教育并走上研究创作之路的。^{〈18〉}

在当今西方，尽管以上所说的信仰背景已经不像沙特尔大教堂在建前后的几百年间那样显著，但是此背景并没有消失，它依然在影响各领域的有些研究及创作者。作为后来者，当今西方及其以外世界的人们，仍然可以参考“站在巨人肩上”的思路和做法，借助传统及新兴工具对于此信仰背景及其在历史中各领域的影响进行发现、挖掘、整理、反思、展望之类的工作。

事实上，作为新兴工具之一的谷歌学者（Google Scholar）搜索引擎就



1568 年英文主教本圣经《约伯记》首页, <https://archive.org/details/1568TheBishopsBible/page/n649>.

以“Stand on the shoulders of giants”（站在巨人肩上）为座右铭。^{〔19〕}这在相当程度上显示，“站在巨人肩上”的思路及做法在互联网时代关乎积累和突破的问题方面依旧起到重要作用。

当然，对于研究和创作者而言，“站在巨人肩上”的做法并非任何单一工具所能完全提供的。尤其在工具的多样性受到故意限制的地域，人需要在可能的条件下主动寻求不同的资源。

人在研究和创作时，除了传统工具，可能需要利用的新兴工具不仅有谷歌（google.com），还有，例如，互联网档案馆（Internet Archive, archive.org）、大象信托（HathiTrust, hathitrust.org）、维基百科（Wikipedia, wikipedia.org）、亚马逊（Amazon, amazon.com）这样的数字图书馆、数字百科全书、网上书店。

这里列举的是西方英语世界益于研究和创作的常见新兴工具。中文及其它语言世界当然还有各自的工具。

然而，鉴于西方英语世界的新兴工具当中有不少在近几年的中国受到明显进一步的阻隔，而英语是西方世界的通用语且这些工具对于研究及创作非常重要，这里的举例意在强调：中国的研究和创作者不应安于仅仅使用中国之内的通行工具，不然很易于被隔离于“站在巨人肩上”的西方传承以外，不利于中文世界学习这个传承。

类似的阻隔是中国历史的常见现象。阻隔涉及的不仅有海外世界的思想资源，也有海内世界的。西方历史上并非没有近似的阻隔。但是，如此的阻隔在程度上于西方至少近几百年来要比中国同时期的轻得多，这也是积累并突破的传承得以在沙特尔及之后的西方逐步有意识地建立起来的重要原因之一，那些在中国被阻隔的西方新兴工具正是此传承的新近成果。

近代以来，尽管多是出于被动而且不乏中断，中国还是在诸多方面向西方学习。然而总体而言，从研究和创作的角度看，这些学习却始终没能

深入到积累并突破的西方传承及其所在的信仰背景之中。

这些学习由于在大体上都服务于暂时国家的目标，因此在对于世界的探究上很难建立起独立于暂时国家目标的长期积累，也就难以出现在此基础上各种可能带有突破的探索了。反观西方历史上的很多时候，研究和创作者不仅面对暂时的国家，还有永恒国家既在永恒中又进入暂时世界的维度，就像沙特尔大教堂那个玻璃花窗所描绘的景象。

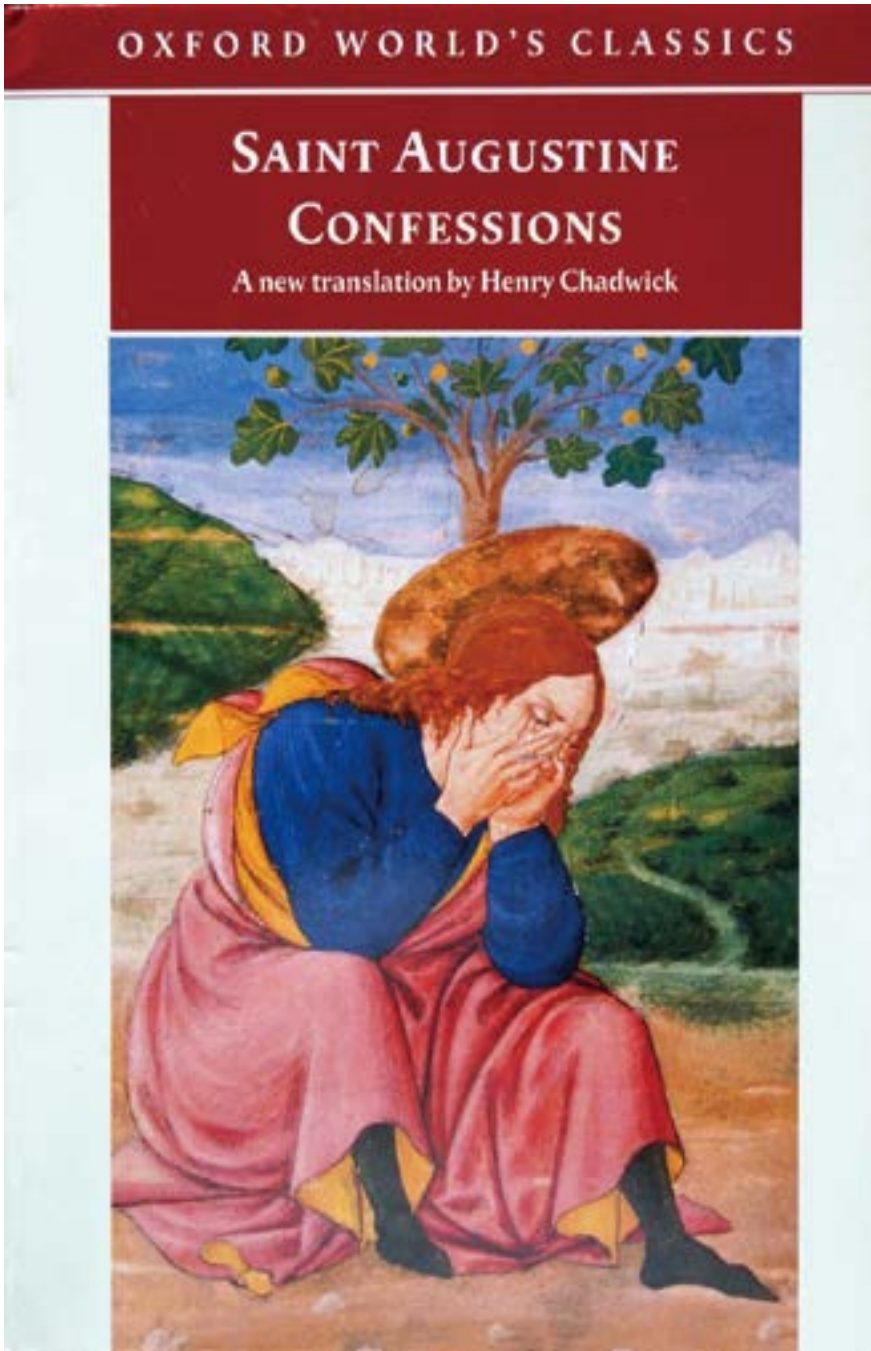
这篇初步梳理“站在巨人肩上”的文章，或许可以算作从研究和创作的角度尝试推进向西方学习的一个努力。而《世代》创立三年来，其中的一些文字则是在不同专题的考察上对于“站在巨人肩上”手法的初步练笔。●

-
- 〈1〉 按照如今通行的拼写是：“If I have seen further it is by standing on the shoulders of Giants。”。详见：“Isaac Newton letter to Robert Hooke, 1675”，Historical Society of Pennsylvania, <https://digitallibrary.hsp.org/index.php/Detail/objects/9792>. *Legacies of Genius: A Celebration of Philadelphia Libraries: A Selection of Books, Manuscripts, and Works of Art*, edited by Edwin Wolf 2nd (Philadelphia: Philadelphia Area Consortium of Special Collections Libraries, 1988), 181. 牛顿信中的 1675 年 2 月 5 日，应该是按照当时英格兰通行的旧历。关于英国历史上的旧历和新历，详见：*A Handbook of Dates: For students of British History*, edited by C. R. Cheney, revised by Michael Jones (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 1, 17-20.
- 〈2〉 Allan Chapman, *England's Leonardo: Robert Hooke and the Seventeenth-Century Scientific Revolution* (Bristol: Institute of Physics Publishing, 2005), 51-52.
- 〈3〉 David Brewster, *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton, Volume 1* (Edinburgh: Thomas Constable, 1855), 139-145.

- 〈4〉 Stephen Inwood, *The Forgotten Genius: The Biography of Robert Hooke, 1635-1703* (San Francisco: MacAdam/Cage, 2003), 214-217. 比较: John Gribbin & Mary Gribbin, *Out of the Shadow of a Giant: Hooke, Halley, and the Birth of Science* (New Haven and London: Yale University Press, 2017), 108.
- 〈5〉 Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* (London: William Tegg, 1857), 8.
- 〈6〉 George Herbert, *The Works of George Herbert in Prose and Verse, Vol. I* (London: William Pickering, 1846), 297.
- 〈7〉 Édouard Jeuneau, *Rethinking the School of Chartres*, translated by Claude Paul Desmarais (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 37-40, 50-51. Dorothy Elford, “William of Conches”, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, edited by Peter Dronke (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 308-327.
- 〈8〉 *The Metalogicon of John Salisbury: A Twelfth-century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, translated with an introduction & notes by Daniel D. McGarry (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1955), 165-168. *The Etymologies of Isidore of Seville*, translated, with introduction and notes, by Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 82.
- 〈9〉 Laure Hermand-Schebat, “John of Salisbury and Classical Antiquity”, *A Companion to John of Salisbury*, edited by Christophe Grellard and Frédérique Lachaud (Leiden and Boston: Brill, 2014), 209-214. Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1955), v-vii. R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (New Haven and London: Yale University Press, 1953), 202-203.
- 〈10〉 Michael Fazio, Marian Moffett and Lawrence Wodehouse, *A World History of Architecture* (Boston: McGraw-Hill, 2008), 220-222. Fred S. Kleiner, *Gardner's Art through the Ages: The Western Perspective, Volume I* (Boston: Cengage Learning, 2017), 381-387.
- 〈11〉 Émile Mâle, *The Gothic Image: Religious Art in France of the Thirteenth Century*, translated by Dora Nussey (London: J. M. Dent & Sons, 1913), 9-10. Robert K. Merton, *On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript, The Post-Italianate Edition*, Foreword by Umberto Eco and Translation by William Weaver

- (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), 183-192. Mary Chilton Callaway, “Medieval Reception of the Prophets”, *The Oxford Handbook of the Prophets*, edited by Carolyn J. Sharp (New York: Oxford University Press, 2016), 433. Philip Ball, *Universe of Stone: A Biography of Chartres Cathedral* (New York: HarperCollins, 2008), 235.《马太福音》5:17.《希伯来书》7:27-28。
- 〈12〉 Joseph Fontenrose, *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress* (University of California Press, 1981), 9. Thomas Keightley, *The Mythology of Ancient Greece and Italy* (New York: D. Appleton, 1866), 411. Michal Kokowski, “Copernicus, Arabic Science, and the Scientific (R)evolution”, *Asia, Europe, and the Emergence of Modern Science: Knowledge Crossing Boundaries*, edited by Arun Bala (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 57-58. 关于克达利昂站在俄里昂的肩上，也参见此 1410 年前后出版的绘本：*Encyclopedic manuscript containing allegorical and medical drawings*, Lessing J. Rosenwald Collection, Library of Congress, Image 15, <https://lccn.loc.gov/50041709>, <https://www.loc.gov/resource/rbc0001.2006rosen0004/?sp=15>. 以及此 17 世纪画作：Nicolas Poussin, “Blind Orion Searching for the Rising Sun”, 1658, Fletcher Fund, 1924, The Metropolitan Museum of Art, <https://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/24.45.1/>.
- 〈13〉《世代》编辑部，“《世代》文章体例”，《世代》第 1 期（2017 年春季号），第 151-152 页，<https://www.kosmoschina.org/%e3%80%8a%e4%b8%96%e4%bb%a3%e3%80%8b%e6%96%87%e7%ab%a0%e4%bd%93%e4%be%8b-%ef%bc%8f%e3%80%8a%e4%b8%96%e4%bb%a3%e3%80%8b/>。
- 〈14〉 Anthony Grafton, “The Footnote from De Thou to Ranke”, *History and Theory*, Vol. 33, No. 4, Theme Issue 33: Proof and Persuasion in History (Dec., 1994), 53-76. Anthony Grafton, *The Footnote: A Curious History* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 1-33. Chuck Zerby, *The Devil’s Details: A History of Footnotes* (New York: Touchstone, 2002), 17-88.
- 〈15〉 Nat Hubert John Westlake, *A History of Design in Painted Glass, Vol. I* (London: James Parker, 1881), 51-52. Henri Jean Louis Joseph Massé, *The City of Chartres: Its Cathedral & Churches* (London: George Bell & Sons, 1905), 70-71. Herbert L. Kessler, “‘Consider the Glass, It Can Teach You’: the Medium’s Lesson”, *Investigations in Medieval Stained Glass: Materials, Methods, and Expressions*, edited by Elizabeth Carson

- Pastan and Brigitte Kurmann-Schwarz (Leiden and Boston: Brill, 2019), 148.《启示录》4:2-10, 5:1-13, 7:11-17, 14:3, 19:4-5, 20:4-12, 21:3-5。
- 〈16〉 关于 1568 年英文主教本圣经及其脚注, 详见该版本《约伯记》首页: <https://archive.org/details/1568TheBishopsBible/page/n649>。比较 1560 年英文日内瓦本圣经《约伯记》首页: <https://archive.org/details/TheGenevaBible1560/page/n449>。Chuck Zerby, *The Devil's Details: A History of Footnotes* (New York: Touchstone, 2002), 17-44. Keith Houston, *Shady Characters: The Secret Life of Punctuation, Symbols, and Other Typographical Marks* (New York and London: W. W. Norton, 2013), 108-109.
- 〈17〉 Anthony Grafton, "The Footnote from De Thou to Ranke", *History and Theory*, Vol. 33, No. 4, Theme Issue 33: Proof and Persuasion in History (Dec., 1994), 53-76. Chuck Zerby, *The Devil's Details: A History of Footnotes* (New York: Touchstone, 2002), 59-118. Keith Houston, *Shady Characters: The Secret Life of Punctuation, Symbols, and Other Typographical Marks* (New York and London: W. W. Norton, 2013), 109-112.
- 〈18〉 Thomas M. Lennon, *Reading Bayle* (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 3-11. Edward Gibbon, H. H. Milman, *The Life of Edward Gibbon, With Selections From His Correspondence And Illustrations* (Paris: Baudry's European Library, 1840), 54-58. Leopold von Ranke, *The Theory and Practice of History*, edited with an introduction by Georg G. Iggers (New York: Routledge, 2011), xi-xlv.
- 〈19〉 详见: <https://scholar.google.com/scholar/about.html>。



《忏悔录》亨利·查德威克 (Henry Chadwick) 译本封面, 牛津大学出版社, 1998 年版,
<https://thebookendaz.com/confessions-oxford-worlds-classics/>。

奥古斯丁为何归信基督？

文 / 孙毅

在《忏悔录》中，奥古斯丁（Augustine of Hippo, 354—430）于 386 年的归信（悔改）是其叙事的中心与高潮。正是在这一年，奥古斯丁开始阅读新柏拉图主义的著作。如彼得·布朗在传记《希波的奥古斯丁》中所引发的问题，奥古斯丁的归信与其所读的哲学有怎样的关系？在《忏悔录》的叙事中，奥古斯丁自己认为其归信的主要因素是什么？如果从一个神学家的归信叙事可以看到他日后的神学特征的话，那么奥古斯丁的这种神学对日后产生了哪些深刻的影响？本文主要通过分析《忏悔录》第八卷的叙事线索，试图回答上述的问题。

一、《忏悔录》的背景与特点

奥古斯丁任主教后两年，大约公元 397 年，开始撰写流传后世的《忏悔录》。全书共分十三卷，一至九卷为历史叙事部分，在描述完他母亲于梯

伯河口去世这个事件后结束。十至十三卷主要涉及形上学的主题，讨论了如存在、记忆和时间等理论问题。

1、《忏悔录》的写作背景

我们可以从两个方面来看奥古斯丁写作《忏悔录》的背景。

首先，从外在方面来看，在奥古斯丁被任命为主教的那个时期，当时一些比较保守的北非主教们，一方面非常害怕摩尼教，将其看作是对大公教会有威胁的异端；同时，由于不了解希腊哲学，他们也不喜欢希腊哲学。奥古斯丁这位新任主教，似乎与这两个方面都有着他们所不能理解的关系。

就与摩尼教的关系，尽管奥古斯丁脱离了摩尼教后，因那些反摩尼教的作品名声大振，并且在与当地有影响的摩尼教领袖的公开辩论中获胜，以至迫使对方离开了迦太基，但北非教会内的这些主教们仍然不确定奥古斯丁在摩尼教的九年经历究竟对他产生了多深的影响。他甚至还被一位前辈主教指责为“伪装的摩尼教徒”。就与希腊哲学的关系，虽然奥古斯丁是由安波罗修（Ambrose，约 340—397）施洗的，但在他的作品中却流露出对异教的新柏拉图主义十分熟悉。在当时的这些北非主教们看来，奥古斯丁似乎太过热衷于希腊哲学，他的归信似乎与当时流行的新柏拉图哲学有着难以分离的关系，以至他似乎讲什么都离不开新柏拉图哲学的理论框架。

从内在方面来看，奥古斯丁被任命为主教后，进入到他人生的转折点。在于 386 年归信之后的几年间，他还没有完全摆脱新柏拉图主义哲学带给他的影响。但到 391 年，他在希波城成为一名神父之后，他发现自己需要调整转变，以适应他作为神父以及随后成为主教所面临的新处境。他发现，自己“现在”面临的新处境不仅有他作为主教所承担的责任，还包括他生命在归信基督中发生的转变，这些都迫切地需要他对自己的过去有所清理，

好让他对将来有所预备。“我求你，请容许我用现在的回忆回想我过去错误的曲折过程。”⁽¹⁾

这个背景下，我们可以这样理解奥古斯丁写作《忏悔录》的用意：站在“现在”这个角度，将“过去”与“现在”关联起来，使其成为一个连续的人生线索，这被视为是对“现在”的预备与面对。当然，这种对人生历程的重述与连接，力求是从圣经上帝话语中来的光照与诠释，而不是出于人自己的理性与思想体系。这一点正如他的传记作家彼得·布朗所概括的：“他与圣经之间的关系就成了贯穿整部《忏悔录》连续不断的主题。”⁽²⁾

2、《忏悔录》的文学特点

这本书给今天的读者最为深刻的印象，首先就是它的文学形式：以一个祷告者向上帝祈祷的方式写成。评论者们通常认为，这反映了奥古斯丁信仰生命的敬虔。不过，按布朗的看法，这种文学写作方式也是当时哲学家们普遍使用的一种写作方式，或者说，是哲学探究达到较高阶段的表现，“哲学的探究几乎达到了专心致志祈祷的状态。”⁽³⁾

为了证明这一点，布朗举出当时新柏拉图哲学的代表普罗提诺（Plotinus，约 204—270）的一段话作为例子：“在勇于探求答案时，我们首先求助于上帝，不是大声向他祈求，而是用一种祷告的方式进行，这种祷告通常取决于我们自身的努力，通过渴望使我们的心智一对一地向上帝靠拢。”⁽⁴⁾从这里可以看到，这是一种激发心智、进行更高哲学训练的方式。在向上帝的祷告与交流中，让人的心智能够与神圣的启示接上，在被光照中更加畅通无误地表达。

不过，对哲学家来说，或许这不过是一种思想的训练，但在奥古斯丁这里，却变成他与上帝活泼的对话，一种内心流淌之情感的表达。两者的

区别就在布朗所点出的：“普罗提诺从来就没有像奥古斯丁在《忏悔录》中那样，与上帝闲谈。”⁽⁵⁾

其次，之前的传记，比如之前的北非主教西普里安（Cyprian，约200—258）的传记，主要集中在外来的逼迫，高潮就是主人公最终为基督殉道。而在奥古斯丁生活的那个年代，基督教在整个罗马帝国已经合法化。所以对奥古斯丁来说，基督徒最凶恶的敌人并不在外部，而来自他们内心之中的罪和怀疑。人生信仰生活的高潮并非殉道，而是从自己过去犯罪的险境中有内在的回转。

当然，《忏悔录》的这个特点似乎也与普罗提诺有某种关系。因为在普罗提诺看来，人需要回到内心的世界，个人“真正的自我”就躺在内心世界的深处。内心世界是一个让人放心的世界。它从来不会失去与那无形的型相世界的联系。只是由于人自身注意力的狭隘，才将其与自身潜在的神性隔开。不过，奥古斯丁虽然也力求回到内心，但并没有把人内在的灵魂看得似乎有某种神性。在他看来，内心世界既是力量的源泉，同时也是焦虑的来源，因此对人是一个危险的所在，是人通常想要逃避的。人里面那“经常变化的、无边无际的空间”是如此复杂与冲突，更像是一种迷宫，以至没有哪个人能完全鉴察他的内心世界。

正因为人内心的世界似乎是危险的所在，所以每当出现危机与挑战时，人总是逃向“外面”寻求出路，不愿面对自己内心世界的冲突与挣扎，里面多种因素的冲突带来让人不能面对的痛苦与不安。正因如此，对奥古斯丁来说，敢于面对自己内心世界的人，才有可能从中发现上帝：“我在身外找寻你，我找不到‘我心的天主’，我沉入了海底。”⁽⁶⁾也就是说，深入到自己的内心世界乃是认识上帝存在的主要途径。

把深入自己的内心世界看作是认识上帝的主要途径，奥古斯丁同时关注人内心呈现出来的那种“灵魂的动力”，正是这种内在的动力推动着人生

命与生活的进程。并且，从《忏悔录》中可以看到，奥古斯丁进一步把人的这种内在动力归因于人意志的被激发。

这个内在的激发过程，既与上帝有关系，又与人自己有关系。具体来说，意志依赖于内心的“愉悦”带来的激发，而内心的“愉悦”又被当作是思想和情感神秘结盟的结果。通过这些隐秘过程，意志等到了被“激发”的时刻，更高层面上看，就是上帝之手的推动。

在《忏悔录》中，奥氏异常坦城地分析了自己过去的各种情感。这些情感分析对他来说十分重要。在这些情感中，最为重要的涉及到两种：哀痛与悲伤。他分析自身情感的主要目的乃在于他对自身意志的关切，就如布朗所看到的：“在《忏悔录》中，奥古斯丁的情感呼唤成了更为深入广泛地研究他意志发展轨迹的一部分。”⁽⁷⁾

二、归信叙事的几重要素

单从《忏悔录》第八卷的叙事来看奥古斯丁的归信叙事，可以在这个叙事中分辨出三个重要的因素与线索：

- 1、在罗马教授修辞学的马里乌·维克托里努斯的故事（2—5章）。
- 2、同乡蓬提齐亚努斯讲述的埃及安东尼及身边隐修士的故事（6—7章）。
- 3、奥古斯丁经历的“花园奇迹”（8—12章）。

1、归信叙事的第一重要素

第一重的线索围绕着维克托里努斯。他同样来自非洲，当时在罗马教授修辞学，是奥古斯丁上一辈的学者。他在归信了基督后，将普罗提诺和

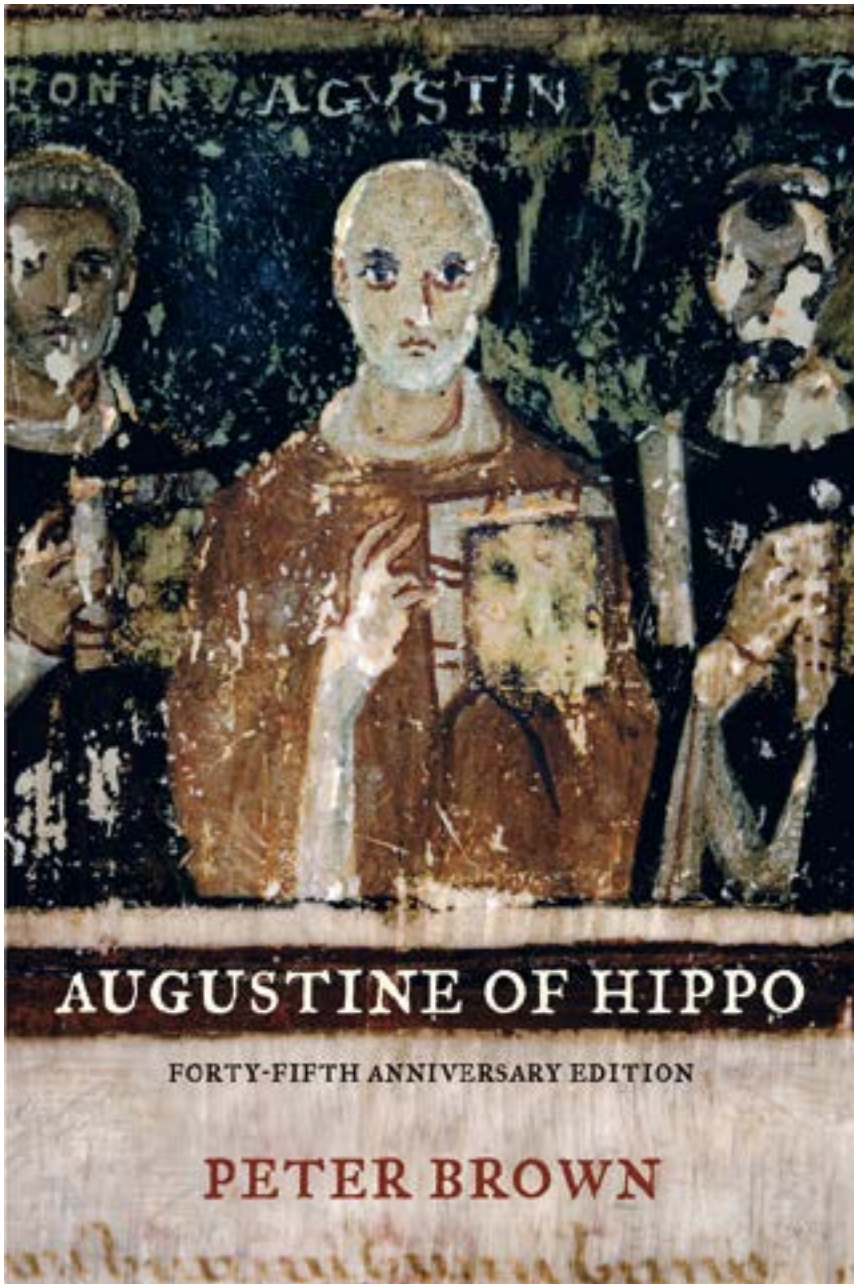
其他新柏拉图主义者的作品译成拉丁文，使不太熟悉希腊文的奥古斯丁能够阅读这些作品，并借此了解到新柏拉图主义的思想。如果从普罗提诺于270年去世算起的话，到奥古斯丁读到这些作品，新柏拉图主义已经流行了一个多世纪。经过这一百多年，当时流行的柏拉图主义已经多少带有一些基督教的色彩。

386年初夏，奥古斯丁拿到了维克托里努斯翻译的这些新柏拉图主义的著作。奥古斯丁深深地被普罗提诺的思想所吸引，这很快就成为他那时思想的框架。正是普罗提诺的哲学思想帮助他最终走出了信奉了九年的摩尼教。对奥古斯丁思想最为重要的改变就是，使他从过去摩尼教的二元论转向新柏拉图主义的一元论。真正的张力存在于围绕着太一发生的“流溢”与“回归”之间的运动：灵魂（内心）回归终极实在，被其充溢，才有实在性。因此，恶并非是独立的实在，不过是善这种实在的缺失。善的力量总是处于主动的地位——这种力量流出来，触及一切，塑造所有被动之物并赋予其意义，而自身不受任何的损伤和消耗。

布朗认为：“奥古斯丁阅读了普罗提诺的著作，这产生了一个人人都知晓的后果：使奥古斯丁从以文学为生最终‘皈依’哲学。”⁽⁸⁾这个看法似乎也可以从当时奥古斯丁的表述中得到某种印证。奥古斯丁在归信前一两个月，给友人的一封信中写道：“我们从来就没有停止过对哲学的渴望，除了我们都赞同的那种生活，其余我们一概不加考虑……它强大得超出了我的想象。经过这件事之后，荣誉、人生的虚饰、对空洞虚名的艳慕、现世的慰藉和吸引又怎能让我心动？”⁽⁹⁾

这就引发如下的问题：普罗提诺的新柏拉图哲学与奥古斯丁的归信之间有这样的关系？普罗提诺的新柏拉图哲学是否奥古斯丁归信的最主要因素？下面，就让我们从《忏悔录》第八卷的叙事中来寻找答案。

《忏悔录》八卷开篇提到，奥古斯丁受到启示，向曾给安波罗修施洗过



彼得·布朗 (Peter Brown)《希波的奥古斯丁》(*Augustine of Hippo*) 封面，加利福尼亚大学出版社，2013年版，<https://www.ucpress.edu/book/9780520280410/augustine-of-hippo>。

的希姆普利齐亚努神父请教：“这时他年事已高，我想，他一生都恪守你的道路，我相信他具有丰富的经验和广博的知识。事实确实如此。因此我愿意就我的疑难向他请教，请他以我当时的心境，指示我最恰当的方法，来走你的道路。”⁽¹⁰⁾而希姆普利齐亚努神父告诉了他下面这个故事：

最初，维克托里努斯只在私下场合向希姆普利齐亚努说：“你知道吗？我已是基督的信徒了。”希姆普利齐亚努回答：“除非我看见你在基督的圣堂中，我不相信、我也不能认为你是信徒。”虽然当时维克托里努斯笑着回答说：“那么墙壁能使人成为信徒了！”但这故事的结尾是：维克托里努斯经过一段时间的挣扎后，最终在希姆普利齐亚努的陪同下走进教堂，在众目睽睽之下，上台公开宣告认信、接受洗礼。“这事在罗马引起了惊愕。”⁽¹¹⁾

希姆普利齐亚努神父用这个故事来回应奥古斯丁的请教，并且被奥古斯丁记在《忏悔录》里。或许是奥古斯丁已经认识到，与当年的维克托里努斯一样，虽然让他们感兴趣的是哲学，而不是问题多多的教会，但真正让人成为基督之信徒的却是后者。

2、归信叙事的第二重要素

《忏悔录》第八卷讲述的第二重线索围绕着同乡蓬提齐亚努斯的拜访，以及他所讲述的埃及安东尼及米兰城边隐修士的故事。这个故事中，无论是更早的安东尼还是当时他的那两个高官同事，果断地放弃已有的财富与地位而成为修士，给奥古斯丁带来极大的冲击力，挑战他良心中存在的自欺，看到自己里面的虚假：一方面以为自己是热爱智慧的，可以为之舍弃一切；另一方面却贪恋欲望，并没有勇气义无反顾地当即放下这种被欲望支配的生活。这让奥古斯丁无法面对自己。从随后发生的“花园奇迹”之过程中，安东尼故事发挥的提醒作用，可以让我们看到安东尼的故事对奥古斯丁内

心所产生的深刻影响。

这里让人印象深刻的一种关联就是：追求智慧与人的生活方式有着紧密联系。隐修生活是寻求智慧的最重要及最美好的生活方式。而这种生活意味着放弃婚姻与财产。接近于中国古代传统意义上的“出家”观念。对奥古斯丁来说，最难的是放弃两性的关系。无法摆脱这种生活方式，让他感到十分的挣扎与无助。然而，这并没有让他放弃对隐修生活的向往。

385年，奥古斯丁还在米兰，他所在的一个以他为中心的小团体，曾经考虑过一种“完美的生活”，即将资源合在一起，以便他们能像朋友那样过一种隐修的生活。这个计划没有实行，主要是遭到当中几位妻子们的反对。

将追求智慧与过隐修生活联系起来，这在我们今天的人看起来有点不可理解。但这却是古代社会流行的观念。这种观念也影响到当时的教会。在罗马帝国晚期，人在教会中接受过洗礼，就意味着不能再犯罪。而过一个完全的生活，就意味着进入隐修的生活。

3、归信叙事的第三重要素

公元386年6—7月，在希姆普利齐亚努斯以及安波罗修的影响下，奥古斯丁开始认真地研读保罗书信。《忏悔录》八卷6章，在同乡蓬提齐亚努斯前来拜访的叙事中特别提到，这位同乡在奥古斯丁书桌上看到的唯一一本书就是保罗书信。

那天下午，同乡不仅讲到了安东尼，还讲到身边的同事在米兰城边当时就选择成为修士的故事。在同乡走了以后，奥古斯丁倒在一棵无花果树下，大声向神哭喊：“还要多久？还要多久？明天吗？又是明天？为何不是现在，为何不是此时此刻就结束我罪恶的过去？”这个时候，他听到一个童音说：“拿起来读吧！拿起来读吧！”。这声音提醒他回到屋中，翻开保

罗书信，眼睛最先看到《罗马书》下面两节经文：“不可荒宴醉酒。不可好色邪荡。不可争竞嫉妒。总要披戴主耶稣基督，不要为肉体安排，去放纵私欲。”⁽¹²⁾这里，奥古斯丁说，当他读到这话的时候，一道恬静的光直射到他的内心里，驱散了所有疑惑的阴霾。⁽¹³⁾

这个故事在历史上被称为“花园奇迹”。然而问题是：这个“花园奇迹”奇在何处？有人会马上想到奥古斯丁当时所听到的那个童音。其实仔细想来，更神奇的应该是伴随着他所读到的那话语而直射到他内心的那道“恬静的光”。然而，要想理解那道“恬静的光”在他的内心中所产生的奇妙的作用，只有回到《忏悔录》八卷的叙事中，看其对保罗书信的领会才有可能理解。这也正是《忏悔录》八卷叙事的核心线索。

在《忏悔录》八卷有关这个因素的叙事中，可以看到奥古斯丁试图从保罗书信的角度来理解他所关心的人内在意志的问题。奥古斯丁从保罗《罗马书》来看自己长久以来内心的挣扎，根源都与其意志的受缚有关：“这些关系的连锁——我名之为铁链——把我紧缠于困顿的奴役中。我开始萌芽的新的意志，即无条件为你服务，享受你天主，享受唯一可靠的乐趣的意志，还没有足够的力量去压伏根深蒂固的积习。这样我就有了一新一旧的双重意志，一属于肉体，一属于精神，相互交绥，这种内讧撕裂了我的灵魂。”⁽¹⁴⁾这里，奥古斯丁在对自己意志之挣扎的分析中，直接引用到《罗马书》7章的描述：“我的内心喜爱你的法律是无济于事的，因为‘我肢体中另有一种法律，和我心中的法律交战，把我掳去，叫我顺从肢体中犯罪的法律。’犯罪的法律即是习惯的威力，我的心灵虽然不愿，但被它挟持，被它掌握；可惜我是自愿入其彀中，所以我是负有责任的。”⁽¹⁵⁾

与包括新柏拉图主义在内的希腊哲学传统有所不同的是，因为基督信仰的影响，奥古斯丁并不把人犯罪的根源仅仅归咎于身体的欲望，而是更深地追究到人的灵魂，具体就落在人的意志层面。由于人的意志已经被罪

所腐化,所以人理性以为应该做的事情,意志却并不一定有能力做到。在此,奥古斯丁对于灵魂自律有着深刻洞察:“这种怪事是哪里来的?原因何在?灵魂命令肉体,肉体立即服从;灵魂命令自己,却抗拒不服。……灵魂命令灵魂愿意什么,这是命令自己,却不见动静。”^{〔16〕}

对于人的灵魂没有能力达到自律的深层原因,奥古斯丁给出了更进一步的说明:死亡或者对死亡之畏惧带来的限制:“我再鼓足勇气,几乎把握到了,真的几乎得手了,已经到了手掌之中,入我的掌握了。不,不,我并没有到达,并没有到手,并没有掌握;我还在迟疑着,不肯死于死亡,生于生命;旧业和新生的交替,旧的在我身上更觉积重难返;越是接近我转变的时刻,越是使我惶恐,我虽并不因此却步,但我不免停顿下来。”^{〔17〕}

在由保罗书信提供的有关人内在意志被罪束缚的背景下,我们来看“花园奇迹”奇在何处的问题,就可以看到《忏悔录》八卷的叙事所带出来的一种解释:首先,上帝话语带进来的那道“恬静的光”具有光照与医治的作用;这股从外而来的力量(恩典)帮助奥古斯丁胜过了人性中的罪对意志束缚,使内心新生的意志有力量。这力量具体体现在:上帝的话在他内心“驱散了所有疑惑的阴霾”,使他不再有疑惑与犹豫。其次,被释放的具有力量的意志乃是不再疑惑、全心全意的意志,这种完全的意愿才会被灵魂所听从,从而化为人的行动。与他对恶的看法联系起来,如果恶是善的缺乏,那么当人一心二意、不能全心全意的时候,就落入到罪之中,就如保罗所说的,凡不是出于信心的就是罪。^{〔18〕}

三、从归信叙事看奥氏神学

如果一个神学家的“归信”过程或叙事在相当大的程度上决定了他神学的特点,那么,从奥古斯丁归信的叙事,可以看到他神学救赎论的基本

特征:恩典的神学。就是说,这种救赎论强调人归信的两个必不可少的要素:

1) 通过上帝话语的光照, 从人之外而来的救赎恩典; 2) 恩典对人里面意志的医治与更新, 决定了人内心生命的重生。

如果奥古斯丁的神学救赎论具有恩典论的特点, 那么从这种恩典论回顾奥古斯丁归信叙事中与新柏拉图哲学的关系, 其间具有怎样的张力关系? 如前所述, 对布朗来说, 奥古斯丁在其归信过程中同时受到普罗提诺与保罗作品的影响, 两者在奥古斯丁归信过程中似乎并没有显出太大张力: “目的感和连续感是奥古斯丁‘归信’最为显著的特点。考察他在卡西齐亚库所写的作品, 这次归信似乎是一个平稳得让人吃惊的过程。尽管奥古斯丁的‘哲学’生活被圣保罗(的作品)所充斥, 但仍然能够用古典的语言加以表达。”⁽¹⁹⁾或许对当时奥古斯丁本人来说, 保罗书信与普罗提诺哲学、基督信仰与古典文化之间并没有本质性的区别, 正因此, 他才将基督信仰(神学)看作是“真哲学”。

如果真是这样, 那么奥古斯丁可能也没有想到, 多年后人们才认识到, 他的恩典论与希腊哲学之间的区别有多大。在布朗完成了他的奥古斯丁传记三十年后, 他自己也意识到了这种区别: “奥古斯丁的恩典论对帕拉纠的自由意志论(其根源在于古典的、斯多葛派的思想)的胜利是古代社会在西欧终结的标志……对奥古斯丁而言, 借用圣保罗的观点标志着那种古典的、对人类生存状况的独特认识的结束。在归信的过程中, 奥古斯丁也曾公开发表过这种认识。”⁽²⁰⁾布朗把这种区别描述为一个更为阳光、乐观的古典思想与被原罪思想影响的更为阴郁、悲观的基督教思想的区别。

恩典论中所包含的对人自由意志的看法无疑是奥古斯丁思想与希腊哲学思想的重要区别。这种区别被后代的基督教思想家所继承。如加尔文所说, 希腊哲学家与基督教思想的主要差别就是: 前者直接忽略人的罪, 并不把亚当的堕落当作认识人及其社会历史的基本前提, 仍然从人自身寻求人类

进步与发展的源头与动力。^{〔21〕}

然而从亚当堕落的前提下来认识人的本性并不必然导致对人及社会进程的悲观意识。其实，布朗眼中的奥古斯丁是矛盾的：“总而言之，在通过自己作品就人类总的状况发表评论时，奥古斯丁错误地表现出了一种悲观主义的看法；在布道和教导他的公教追随者时，他又错误地表现出了一种乐观主义的情绪。”^{〔22〕}或许站在古典哲学的立场上，确实不太容易理解奥古斯丁思想中的这种悲观主义与乐观主义的交织。

总之，奥古斯丁在其《忏悔录》八卷所展现出来的归信叙事中，向我们描述了三重因素，其中保罗书信（圣言）无疑占据着最为重要的角色。由此，从奥古斯丁归信叙事中呈现出来的恩典论神学特征说明：奥古斯丁归信叙事中虽然有普罗提诺哲学的重要影响，但从叙事中也能看到，奥古斯丁的思想始终与希腊哲学有着某种张力。●

-
- 〔1〕 奥古斯丁，《忏悔录》，IV, 1, 1。中文本参见周士良译本，北京：商务印书馆，1963年；英文版参见：Augustine, *Confessions*, translated by Henry Chadwick, Oxford University Press, 1991.
- 〔2〕 彼得·布朗，《希波的奥古斯丁》，钱金飞、沈小龙译，北京：中国社会科学出版社，2013年，第183页。
- 〔3〕 同上，第186页。
- 〔4〕 Plotinus, *Ennead*, V, i, 6. 转引自布朗，《希波的奥古斯丁》，第186页。
- 〔5〕 同上，第203页，注61。
- 〔6〕 奥古斯丁，《忏悔录》，VI, 1, 1。
- 〔7〕 布朗，《希波的奥古斯丁》，第192页。
- 〔8〕 同上，第109页。
- 〔9〕 同上，第109页。
- 〔10〕 奥古斯丁，《忏悔录》，VIII, 1, 1。

- 〈11〉 同上, VIII, 2, 4。
- 〈12〉 《罗马书》13 : 13—14。
- 〈13〉 奥古斯丁,《忏悔录》, VIII, 12, 29。
- 〈14〉 同上, VIII, 5, 10。
- 〈15〉 同上, VIII, 5, 12。
- 〈16〉 同上, VIII, 9, 21。
- 〈17〉 同上, VIII, 11, 25。
- 〈18〉 《罗马书》14 : 23。
- 〈19〉 布朗,《希波的奥古斯丁》,第120页。
- 〈20〉 同上,第585页。
- 〈21〉 加尔文,《基督教要义》,II, 1, 2, 钱曜诚等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年。
- 〈22〉 布朗,《希波的奥古斯丁》,第599页。



此图来自：<https://www.thetrumpet.com/16864-did-god-create-evolution>。

科学与信仰的边界：从进化论说起

文 / 李锋

一

在一般公众当中，“猴变人”作为进化论的极简版自该理论甫一提出便深入人心，成为无神论者和基督徒论战的焦点。然而不论是支持还是反对“猴变人”，这三个字在进化论中的含义并非公众所理解的那样。问题出在科学传播过程中科学结论的简化和外延含义的变化，这一过程是非科学的。

在古代世界早期，巫术是人们解释所身处世界最权威的方式之一。科学作为一个整体，在其发展的早期，在世界观上与巫术以及宗教难以做到有意识的切割。但是随着现代科学以实验为基本手段的发展，科学逐渐摆脱了其幼年时期对于宗教或哲学世界观的依赖，从演绎作为主要方法成长为依赖思辨结合归纳法的一种智力活动。这一过程，与其说是科学作为受压迫者努力冲破宗教画下的牢笼，不如说是科学共同体形成独立的方法论，逐渐走向成熟的过程，也是探索科学边界的过程。

直至今今天，无神论与科学的结盟，使得人们在接受科学的同时，也接

受了与之结盟的形而上的理念，以为它们是天然绑定的。基督徒在这种力量面前呈现退缩的态势。究其原因，在笔者看来，主要有两方面。一是人们缺乏动力和能力去有意识地区分科学与附着在科学之上的哲学信念；二是基督徒中间普遍存在的信仰意识形态化，无法有效地将现代科学纳入基督教的理性传统之中。

基督徒群体中存在一种对待科学的双重标准。如果某些科学结论可以用来护教，那么就承认它，反之，如果与基督教相悖，就排斥它。这是一种实用主义式的双重标准。他们相信基督信仰与真正的科学是不矛盾的，与信仰矛盾的科学不算是真正的科学。其中有一种微妙的心态。一方面承认科学取得的无与伦比的成就，另一方面却对某些（被诠释的）科学结论与（被诠释的）信仰之间的不和谐感到无所适从。

非基督徒群体中则存在另一种双重标准。他们认为科学研究是从坚实的证据出发得到科学结论，是理性的，基督教则是基于信仰而非证据的，是非理性的，因此将科学与基督教对立起来。然而这种简单的论断既没有触及科学的本质，也与实际的基督信仰相距甚远。他们一方面没有意识到信念在人类知识系统中的深刻地位，科学也不能例外，另一方面对基督信仰的理性传统知之甚少。因此一切调和科学与信仰的努力都被看作对人类理性的严重冒犯。

本文意在通过以进化论的争议入手，探讨科学的祛魅，呈现科学之为科学的特征，在此基础上，探讨圣经世界观与科学之间的联系和张力，架设科学与信仰之间互通的桥梁。

二

科学研究目的在于揭示物质世界运行的规律，是非道德性的。然而进

化论一词却带有浓厚的价值判断，它隐含着进步的意思。虽然进化论认为人在本质上是动物性的，但是进化一词带有明显的人类中心主义倾向，显得进化过程似乎有特定的目的性和方向性，从而给进化论添加了一抹富含价值观的色彩。

然而谈及目的，就暗示了自然界背后有意识的位格者，这超出了自然科学研究的范畴，很少有生物学家会探讨这个问题。进化是否有方向性，严格来说是存在争议的，这取决于如何定义方向。从超长时间的尺度（亿年）来看，似乎后来者整体上比远古物种具备更加复杂的功能，直至人类这样的智慧生物出现。但没有证据表明这是必然发生的。至于赖以支持有方向性的趋同进化，比如澳洲的有袋类动物，只能表明环境压力对少数物种相似的塑造作用，然而澳洲存在大量无袋动物，趋同并非一个普适现象。自查尔斯·达尔文（Charles Darwin, 1809—1882）以来，无方向性是最主流的一种观点。

清朝末年，严复（1854—1921）将英国生物学家托马斯·赫胥黎（Thomas Huxley, 1825—1895）的“*Evolution and Ethics*”译介到中国，取名《天演论》，引起巨大的社会反响。原因在于《天演论》是一篇恰逢其时的精彩的政论文，物竞天择适者生存，激励了几代人的救国热情。

值得关注的是，严复用了“演”字的翻译。根据沈国威的考证，“天演”一词是对赫胥黎原文中“cosmic process”的翻译，随后通过等义传递与“evolution”建立联系。^{⟨1⟩}

达尔文并未从一开始就使用“evolution”来指代进化，而是用中性的“伴随改变的遗传”（descent with modification），因为这种改变包含了进步（progress）和退步（retrogress）两种现象。最早采用“evolution”对进化论进行名词规范的是英国哲学家赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer, 1820—1903），他强调进步的含义，并且主要是将达尔文进化论用于支持

自己的哲学和社会学理论，尽管二者之间的联系非常牵强，斯宾塞的学说更多源自法国生物学家让·巴蒂斯特·拉马克（Jean-Baptiste Lamarck, 1744—1829）的影响。^②

严复译介《天演论》，并非认同赫胥黎的观点，而是因为后者的著作对达尔文学说有较为详细的介绍，因此他可以通过译介斯宾塞的社会学观点来反对赫胥黎。^③“进化”一词最早由日本人翻译并引入中国，但没有得到严复的认可，他坚持认为“进化”并不准确。

综上，虽然“evolution”在科学之外有进步的含义，但中性的“演”字更准确地抓住了达尔文学说作为自然科学的无目的无方向的本质特征，这是有人坚持把“evolution”译为演化论的原因。台湾的教科书已经采用演化论的版本，而大陆学界也越来越多地使用演化而非进化。因此，为了更准确地表达这一理论的科学内涵，澄清作为科学的演化论的本来面目，本文采用演化论而非进化论的翻译。

演化论是科学吗？对于严肃对待该问题的人们来说，答案是什么会深刻地影响到他们在一些关键方向上的抉择，比如教育以及伦理选择等。要面向非特定群体回答这一问题，并不特别容易。有一些在其他领域非常资深的学者在此产生了严重的分歧。他们不会认为“物理学是科学”是有争议的，但是在“演化论是科学”上却有不同看法。在沟通当中笔者发现，他们不自觉地会将演化论之外的观念添加进来，就好像英国生物学家理查德·道金斯（Richard Dawkins）用演化论支持无神论时所做的那样。

2009年对于演化论来说是一个大年，是达尔文诞辰200周年，也是《物种起源》（*On the Origin of Species*）出版150周年。这一年，美国企鹅出版集团和英国牛津大学出版社同时出版了芝加哥大学生态与演化生物学系教授杰里·科因（Jerry A. Coyne）极有分量的科普著作《为什么要相信达尔文》（*Why Evolution Is True*，为什么演化论是对的）。虽然科因在本书的科

学之外也关注对于宗教解释的批判，然而他的批判基本是基于科学的，而非意识形态的。总体来说本书给读者呈现出了演化论作为科学的本来面目。

首先要问的是，演化论是什么？

达尔文并非第一个提出演化概念的人，但他是第一个提出自然选择并且用丰富的数据作为支撑的人。科因将现代演化论总结为一个单句：一个生活在 35 亿多年前的原始物种——可能是一个能够自我复制的分子——逐步演化出了地球上的所有物种，其中大多数演化改变的机制是自然选择。〈4〉

对于一个物种来说，其 DNA (deoxyribonucleic acid, 脱氧核糖核酸) 的遗传并非总是稳定的，而是会发生高频率的突变，其中大部分会被修复，但有少量会存留下来。这种基因层面的改变，要想表现在外在的特征上，不会只发生在一代或两代之间，而是需要经历成百上千代，甚至是数百万代。物种内部个体突变的不同，使得自然选择有了发挥的空间。自然环境给予物种压力的不同，造成个体对环境变化适应性的不同，从而新环境保留下来的基因也与过去有所不同。当这种差异积累到一定程度，新的种群不再和过去的种群交换基因，即发生交配行为，意味着新的物种出现了。

其中最富想象力的自然选择机制其实很容易解释。物种内部的个体在基因上彼此有所差异，其中一些差异会影响到个体在环境中的生存能力和繁殖能力，那么在后续的世代中，能带来更高存活率和繁殖率的基因将会获得更多的拷贝。随着时间的流逝，这些有利于生存和繁殖的基因将在种群中扩散，而相反的基因则随着个体的死亡而被清除，种群越来越适应新的环境。

以上简单概述了什么是演化论，接着要问的是演化论仅仅是一种奇思妙想，还是有充分证据的科学理论呢？对于生物学家来说，正因为自然选择总是在过去的基础上进行修补，而不是将旧事物推倒重建，所以留下了足够的空间供人们去寻找物种属于过去的线索。

化石，就是散落在世界各地的线索，等待人们的发掘。在不同地质年代的地层当中，人们发现，早期的生命极为简单，而更复杂的生命则要在一定时间之后才出现。此外，最年轻的那些化石，与现存的物种较为相似。在后来的物种当中，可以观察到与先前的物种类似的特征，这可以直观地表明物种之间可能的变化关系。

有人可能会生出怀疑：这种观测性而非实验性的研究还算是科学吗？然而实验科学只是科学的一部分，有些学科是不能通过实验来做研究的。比如没有人能够让宇宙重新爆炸一次再对其加以研究，但是不妨碍大爆炸成为今天最具影响力的宇宙模型。其原因在于科学研究的根本特征不在于实验，而在于符合理性要求的假设检验（可证伪性）和可预测性。

大爆炸的提出是基于阿尔伯特·爱因斯坦（Albert Einstein，1879—1955）的广义相对论。美国天文学家埃德温·哈勃（Edwin Hubble，1889—1953）通过观察发现，所有遥远的星系都在远离我们而去，并且距离越远，其退行的视速度越大，这表明在遥远的过去，宇宙曾经处于一个密度和温度极高的状态，而今天仍在加速膨胀。既然如此，其产生的早期热辐射就会残存在宇宙各处，倘若能够探测到这种背景热辐射，就可以验证理论的正确性。探测并鉴定出这一背景辐射的美国天文学家阿诺·彭齐亚斯（Arno Penzias）和罗伯特·威尔逊（Robert Wilson）因此获得1978年的诺贝尔物理学奖。

回到演化论，没有人可以让地球上的一切重新来过，因此古生物学家和宇宙学家（曾有很长一段时间被认为在研究玄学）面临着同样的问题。古生物学家们认为，一个物种如果能够演化为另一个物种，那么就可以预测在恰当的地层当中存在某些中间过渡物种，具有承前启后的过渡形态。与达尔文的时代相比，今天我们已经拥有极为丰富的化石资源（虽然更多的化石都在地质变迁和环境作用下不复存在了），也因此鉴别出了大量共同

祖先和过渡物种的化石。

实际上最早对化石记录进行分类整理的人不是演化论者，而是神创论者，比如 17 世纪的丹麦博物学家尼古拉斯·斯坦诺（Nicolaus Steno, 1638—1686），他提出了地层叠加原理，后成为主教，于 1988 年被罗马教廷追封为真福者。^{〔5〕}

从整体图景来看，越古老的地层中的生命形态越简单，而最年轻的化石则与现存物种最为相似。从种系的变化来看，可以观察到后来的物种具有先前物种类似的特征，看起来像是先前物种的后代。随着时间的推移，物种越来越分化，越来越丰富，也就意味着，往前推的时候可以找到一些物种的共同祖先。过渡形态和恰当的地质时期，构成了鉴定祖先物种的支柱条件。

举例来说，3.9 亿年前，鱼类是唯一的脊椎动物，3000 万年之后，陆地上出现了可以行走的四足动物。一个假说是鱼类“走”上了陆地。为了验证这一假说，就需要在距今 3.9~3.6 亿年之间的地层中找到一种介于鱼类和陆地四足动物之间的物种，它如果存在的话应当具有介于二者之间的两栖类特征。

比如一种生活在 3.85 亿年前的晚期淡水肉鳍鱼和 3.65 亿年前的早期陆生四足动物棘螈。芝加哥大学的尼尔·舒宾（Neil Shubin）根据这两个物种的生存地点推测它们的中间物种化石应当出现在加拿大北部 3.75 亿年前的淡水沉积物中。^{〔6〕}

在长达五年的艰苦搜索之后，舒宾终于在对应的地层中找到了提塔利克鱼（Tiktaalik）化石，它拥有鱼类的鳃和鳍，但同时具有两栖类的特征，比如拥有鱼类没有的颈部以及位于头骨上方的眼睛和鼻孔，而且它的鳍明显比肉鳍鱼更有力量，少而有力的肢骨取代了肉鳍鱼鳍内众多微小的骨头。更重要的是，提塔利克鱼有一套强壮的肋骨，有助于肺部吸入空气。

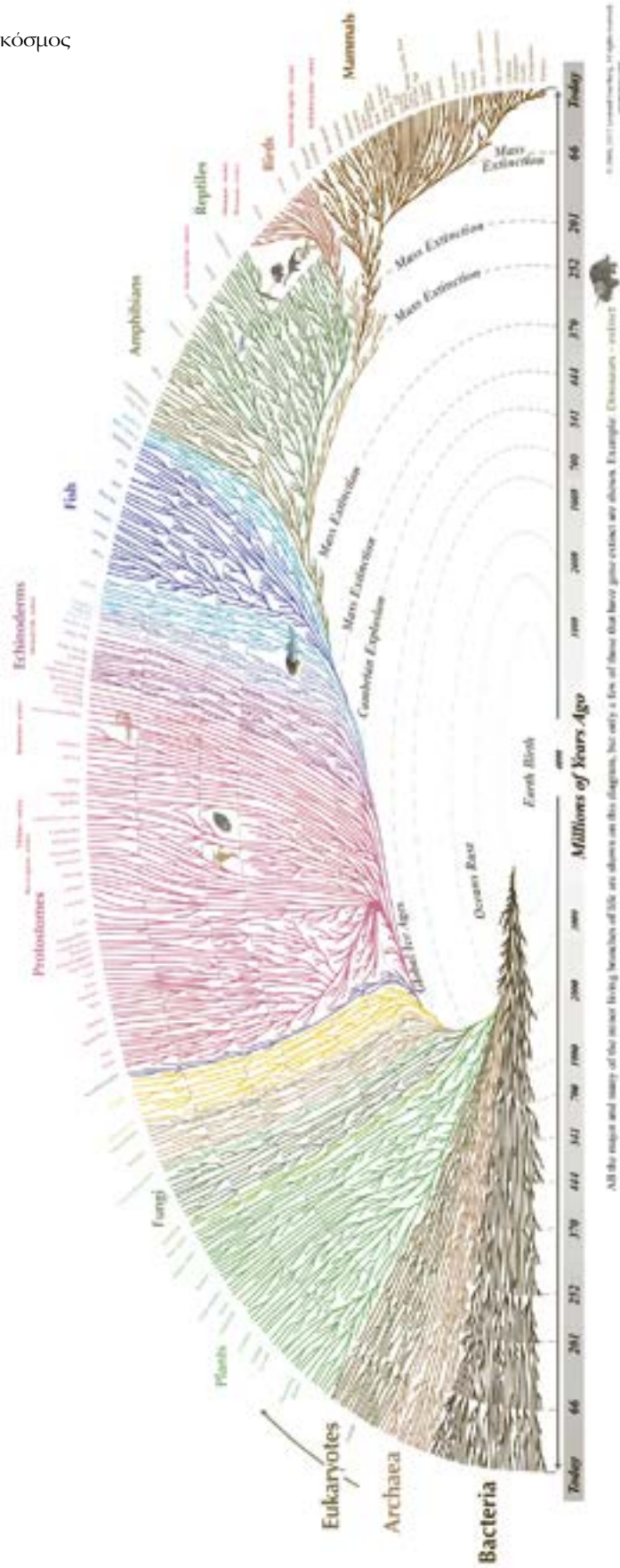
除了化石研究，胚胎学、组织学、生物地理学、遗传学和分子生物学都从不同侧面将演化论打造成现代生物学的基础理论。上文以化石研究为例，说明演化论是一种科学理论，它不仅可以对物种演化过程做出理论解释和预测，更为关键的是，这种解释和预测是可以通过实践加以检验或证实或证伪的。限于篇幅，本文不再就其他研究方法展开论述。

至此，我们可以回应“猴变人”这一经典误解。今天的人类不可能是现存的任何一种猴子或其他灵长类动物演化而成的，其原因可以从演化树（Evolution Tree）上得知。^{〔7〕} 演化树是一种亲缘分支分类方法，在树中，每个节点代表各分支最近的共同祖先，而节点间的线段长度代表演化时间。演化树的意义在于，它可以清晰地显示出物种的演化关系，以及所有现存物种包括人类、金丝猴、苹果、大肠杆菌，都处在同一演化层级上，没有谁是谁的祖先。

三

然而，演化论远远不是完美的理论，还有许多过渡物种尚未发现，它们中间可能 99% 以上都消失在地质变化的进程当中了。原始生命究竟如何形成？大脑如何形成？语言如何形成和发展？意识的本质是什么？演化论虽然已被证明是一个成功的科学理论，但是它仍然面临很多重要的未解之谜。或许有一些局部的理论会被新的证据证实或证伪，但是演化论作为整体仍是没有其他有力竞争者的基本生物学范式。引用一些演化论尚不能解释的问题去否定演化论是不明智的，倘若这一逻辑成立，那么不再有任何一种科学理论是可信的，因为每一种理论都有其尚不能解决的问题。即使是无人怀疑的量子力学，带来的困扰也远远多于它的成就。

演化论给基督信仰带来的冲击是前所未有的。它不仅描绘了一幅生物



演化树, <https://www.evogeneo.com/learn/tree-of-life>。

学图景，还越过它自身的科学边界，塑造了一个崭新的世界观。如果生命是演化来的，那它们还会是上帝创造的吗？如果人是由低等动物演化来的，那么我们在众多的生命当中又有何特殊之处？在漫长的人类演化史中，究竟哪一个才是亚当？或者说，真的存在一个历史性的亚当吗？倘若亚当的历史性被否定，基督作为第二亚当的历史性就值得怀疑了。圣经的创造观如果是错的，其他部分又如何令人信服呢？

和历史上那些反对基督教的哲学观念相比，演化论提供了一个完整的有证据说服力的科学理论。当达尔文版本的演化论提出的时候，基督教信仰就陷入一场空前的危机之中。随着多个学科不同侧面的研究都指向同一个结论时，危机逐渐加重了，主流基督教宗派也相应地发展出几种应对的方法。

一种方法是否认演化论的科学性，进而用智能设计论（Intelligent Design）作为替代性理论。^{〔8〕} 该理论认为一个超自然的设计者（他们谨慎地避免使用基督教的上帝一词，以弱化理论的宗教背景）在历史当中多次出手设计物种难以置信的复杂适应，或是引导产生偶然的奇迹突变。对于化石显示出的物种渐变性的发展，智能设计论宣称那是由于超自然设计者把生命设计成像是演化过来的一样。而对于演化中那些难以确定细节的过程和复杂机制，智能设计论则认为是超自然的介入导致的。这被称为“空隙中的上帝”（God of the gaps）。^{〔9〕} 也就是说，那些难以理解的细节被视为超自然创造的证据。

这一理论在新教基督徒中间流传甚广。尤其是在美国一些保守州，智能设计论一直在努力进入公立学校的讲台。然而稍微加以审视，就会发现它不是一种科学理论，它并没有提出任何可供检验的假设。而且它的宣称存在一个巨大的可信度风险，那些难以理解的细节被视作超自然创造的证据，一旦人们找到其中一些环节的现实证据，那么智能设计论只能就此后退，

同时伴随着信誉的丧失。科学的发展过程，就是一个不断拓展其研究边界，解释一个又一个“解释不了的问题”的过程。以“自然主义解释不了”为由反对演化论，使得智能设计论难以得到科学共同体的同情和理解。

另一个主流的理论是神导演化论 (Theistic Evolution)。^{<10>} 该理论认为，演化就是上帝创造生命所采用的规律。和无神的演化论相比，唯一重要的区别就是演化是否有一位超越的主导者。天主教是最重要的持有该观点的分支，一些新教科学家比如弗朗西斯·柯林斯 (Francis Collins) 也如此认为。早期有一些地方神职人员激烈地反对演化论，但是达尔文的著作从未被列入天主教官方的《禁书目录》 (*Index Librorum Prohibitorum*)。^{<11>} 天主教多年来对演化论没有固定和官方的立场，庇护十二世 (Pius XII, 1876—1958) 是第一位在通谕中直接提及演化论的教宗。

他说：“.....教会的教导层并不禁止以下活动：遵循人类科学和神学的现状，就这两个领域中人所经历的方面而涉及演化论学说的研究和讨论，只要这样的研讨在考察人身体而非灵魂的起源时认为其来自早先已存在且有生命的物质——因为大公教会的信仰要求我们持守如此立场，灵魂乃是由天主直接所造。当然，那些支持和反对演化论观点的不同理由务必要以应有的严谨、温和及分寸来衡量和判断.....”^{<12>}

1996年，教宗若望·保禄二世 (John Paul II, 1920—2005) 在宗座科学院的一篇演讲中提到：“在他的通谕《人类》(1950)中，我的前任庇护十二世已经申明，演化论与关乎人类及其天职的信条之间并无冲突，前提是我们不丢弃那些恒久不变的观点。.....如今，那封通谕发表将近半个世纪后，一些新发现让我们认识到演化论不只是个假说。事实上，如此现象是令人瞩目的：在经历不同学科那里的一系列发现之后，此理论对于研究者精神的影响业已逐步增大。这些彼此独立的研究在结果上的趋同——既非事先计划也非特意寻求——本身对演化论形成了显著的支持.....在有些

哲学思想的启发之下，演化论认为，精神要么是有生命的物质自身作用力的产物，要么是该物质的某种简单附带现象。这样的理论与人类的真相是不符的，也因此不能为人的尊严提供根基。”^{〈13〉}

可以说，神导演化论是目前基督信仰与演化论融合度最高的一种理论，也得到科学界不敌视基督信仰的群体的接纳。但是这一理论造成的后果就是否定了创世记第一章的历史性。当然，天主教通过诠释也解决了亚当的历史真实性问题：天主拣选了一个灵长类生物，将灵呼入他的身体，造成了第一个人，也就是亚当。

第三种理论是成熟创造论（Mature Creation）。^{〈14〉} 该理论认为，上帝创造世界之后，把宇宙演化和物种演化的痕迹放入自然界中，由此，人类被造之后可以直接看到上百亿光年之外的星光，看到地层中的恐龙化石。在基督教会早期，如犹太哲学家亚历山大的斐洛（Philo of Alexandria，约前 20—约 50）和基督教神学家凯撒利亚的巴西尔（Basil of Caesarea，约 330—379）都持有这一观点。今天该观点并不流行，但也有一些拥趸，其往往是伴随着年轻地球论一起出现的。它虽然可以自圆其说，但是无法得到任何科学上的验证，也令人怀疑上帝如此安排的用意。因此，很难搭建起可用的桥梁，来作为科学和基督教之间的沟通渠道。

还有一些其他理论试图解决演化论和基督信仰之间的张力，但都缺乏影响力。事实上，对于相信圣经无误论的基督徒来说，尚不存在一个完美的解释。从基督教和近现代科学的发展史来看，二者始终保持着一种亦敌亦友的复杂关系。奥卡姆剃刀（*novacula Occami*, *Ockham's razor*）作为认识论上的革命性理论，曾对天主教会构成挑战。^{〈15〉} 按照曾经作为官方观点的唯实论，凡事都有双重因果关系，一重是自然的，另一重是属灵的。因此当一块石头从山顶上滚下来时，一重解释是自然律使然，另一重解释是天使或魔鬼把它推下来。奥卡姆的威廉（William of Ockham，约 1287—

1347) 反对这种说法。这引起了教会的警觉，因为共相观念与基督教世界观和神学如此紧密地联系着，任何对官方哲学的反对都被同时视为对官方教义的反。可是当今天的天主教会不再唯独坚持双重因果关系论时，天也没有塌下来。这不是教会向科学妥协，而是在宗教与科学的互动中，逐渐厘清各自真正的内涵。

四

放到宗教与科学关系的大背景之下，演化论同其他科学理论一样，实际上并不具有否定基督信仰的能力。实证科学的基本特征之一就是有限性：解释对象的有限性、解释方法的有限性和理论适用范围的有限性。这决定了科学作为一种认识论，在认识真理能力上的有限性。并不存在一种科学理论，可以无所不包地解释一切。非物质的灵魂并不是科学的研究对象，科学也不解决灵魂是否存在的问题。也就是说，科学与无所不包的全部主义是相悖的。无神论是一种全部主义，从这个角度来说，科学与无神论并不能划等号。

道金斯主张：“我们是由旨在制造更多相同 DNA 副本的 DNA 构成的机器。因为有同样的东西，花与生物王国中的一切其他事物相同，因为花传播着用 DNA 语言书写的‘复制我’的程序。这就是我们的确切作用。我们是传播 DNA 的机器，DNA 的传播是一个自我维持的过程。这是每个生物活着的唯一理由。”^{〈16〉}

道金斯热衷于把事物还原为“冰冷的信息”，高度赞扬科学的“深沉审美热情”，实际上他持有的一种强烈的科学主义的观点。^{〈17〉} 科学主义试图解释一切，它认为科学作为认识论所获得的知识是为事物作出解释的唯一可能的描述，这也是一种全部主义。科学主义作为一种世界观哲学，试图将

自己与科学绑定，以增加自己的说服力。但是科学本身从来都不是一种完整的世界观，它只能描述一个有限的物理图景。科学主义与科学的绑定是一个很没有科学精神的行为，因为科学主义缺乏实用的手段去检验它所描绘的世界。

宗教也面临同样的试探。最经典的案例就是亚里士多德哲学以及地心说作为自然哲学成为天主教会中世纪晚期官方认可的哲学。哲学作为神学的婢女，并不是问题的关键，问题出在，某种哲学超越其他哲学成为众婢女中的首席，和官方神学绑定。在教会历史上，相比任何一种哲学，只有以基督并他被钉十字架作为根基的神圣传统是永恒不变的，这是由基督——第二亚当——的历史性确立的。

基督被钉十字架，三日后从死里复活。这一历史事件彻底改变了整个世界盲人摸象式的认识论。在此之前，人们或从经验，或从基本观念出发，去推导一个可能的世界。但十字架之后，世界的本源被显明出来，世界的存在也并非没有意义，甚至世界的正常运行都不是一个纯粹自然的过程。基督就是神的智慧，是神设计并创造整个世界所依据的道，就像《希伯来书》所写的：“神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世藉着他儿子晓谕我们；又早已立他为承受万有的，也曾藉着他创造诸世界。他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用他权能的命令托住万有。他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。”^{<18>}

这实际上为看待演化论乃至科学与信仰之间的关系提供了支点。换言之，用演化论的观点去检验基督被钉十字架是一件本末倒置的事情。演化论并没有揭示世界的真相，它所揭示的，是在一个有限的时空条件之下用有限的方法寻找到的规律。就人来说，演化论揭示了人的肉身是如何演变而来，但是附着在演化论之上的科学主义进而宣称这就是人的本质。如果物质性是人的唯一本质属性，并且人的一切都处在演化过程当中，那么人

用以研究演化的理性也应当具有物质性的本质，并且仍处在演化过程当中。因此，理性必然存在一个从无到有，从不可靠到可靠的过程，并且演化尚未终结。在此过程中，我们无从分辨哪一刻是理性变得可靠的开端，正如演化论指出的那样，由于物种的演化是连续的，我们无从分辨哪一个灵长类生物可以被称为第一个人，也即历史性的亚当。那么，理性既是持续演化着的，又如何能令人信服今天人们研究演化所依据的理性是可靠的呢？如果今天的理性比昨天的更可靠，明天的理性又比今天的更可靠，那么就意味着不存在可靠的理性。如果理性的可靠性值得怀疑，那么它是否存在也就不那么确定了。既然如此，所有依赖于理性的智力活动都将不复价值。这就意味着，在演化论的框架下，物质性是人的唯一本质属性是一个自我证否的命题，作为本体论的自然主义与演化论是不能兼容的。甚至晚年的达尔文在 1881 年 7 月 3 日写给爱尔兰哲学家威廉·格雷厄姆（William Graham, 1839—1911）的信中也提到：“……我总会产生可怕的怀疑，从低等动物的意识发展而来的人类的信念是否具有任何价值，或者值得信赖。会有人信赖一只猴子意识中的信念吗（假如这样的意识中存在任何信念的话）？”^{〔19〕}

从历史性的基督出发，反而提供了审视演化论的合理框架。演化论作为一种科学理论，所得出的结论是有条件的。在关于物质世界的形成方面，演化论是如今最有解释力的一种科学理论，人们尚未找到更具说服力的科学理论，或许这就是上帝创造生命的规律，但也可能不是。它可以解释物种的演变，甚至是古猿到人的演变，但是无从否认亚当的历史性，因为亚当的历史性是由基督的历史性——这具有确定性——决定的。在演化和亚当的历史性之间存在一个难以化解的张力，但它并不是必须在当下予以解决的，是可以留待时间去解决的。除非演化论试图提供一个世界观，但那时它就不再是演化论本身。

智能设计论和神导演化论是目前最有影响力的两种替代性解释。前者缺乏足够的解释力，却试图以科学的身份出现在公立学校的讲台上，这无疑削弱了其道德水准。福音派基督徒对此理论的热衷一方面强化了和对手的对立，切断了沟通的桥梁，另一方面也将自身陷入到一种无意识的无知和虚伪的形象之中。而梵蒂冈对神导演化论的承认似乎又一次重复过去的错误，虽没有把演化论确立为教义，却以官方承认的姿态将科学理论与信仰再次绑定起来。在演化论的科学地位无人撼动的今天，这种态度会受到欢迎，但是一旦将来真正具有挑战力的新理论取代演化论时，教会将陷入新一轮的被动之中。

更为合理的做法是，将信仰与科学分别置于合适的地位，而非争辩彼此承认或否定到何种程度。基督信仰和科学并非二元对立的。基督信仰本质上是基于启示的，没有启示，人就没有能力和途径认识神。基督自己就是启示的最高峰，他要求人通过信心来认识他，认识他就是认识神。这种信心不是主观的感受，而是神赐给人的礼物，人通过信心与基督建立联系，从而与神建立联系。通过信心，人可以认识到神是世界的本源，基督是他的谋士，基督决定了整个宇宙如何运行，也维持宇宙的运行。换句话说，宇宙的诞生和运行都不是一个纯粹自然的事件。但这并不意味着科学研究需要引入超自然的存在。

信心并不反对理性，甚至可以说，没有信心，理性就不知站立在何处。正确的信心给理性提供了正确的方向。哲学对此提供了绝佳的证明。历史上人们建立起很多彼此相冲突的哲学系统，它们之所以发生冲突，不是由于使用了不同的理性，而是因为它们有不同的基础信念。科学作为一种认识论，也有其信念基础，比如宇宙的齐一性。法国化学家约瑟·普鲁斯特（Joseph Proust, 1754—1826）曾收集来自世界各地的水和碱式碳酸铜，为要验证相同的物质是否具有相同的组成。虽然今天看来定组成定律是一个

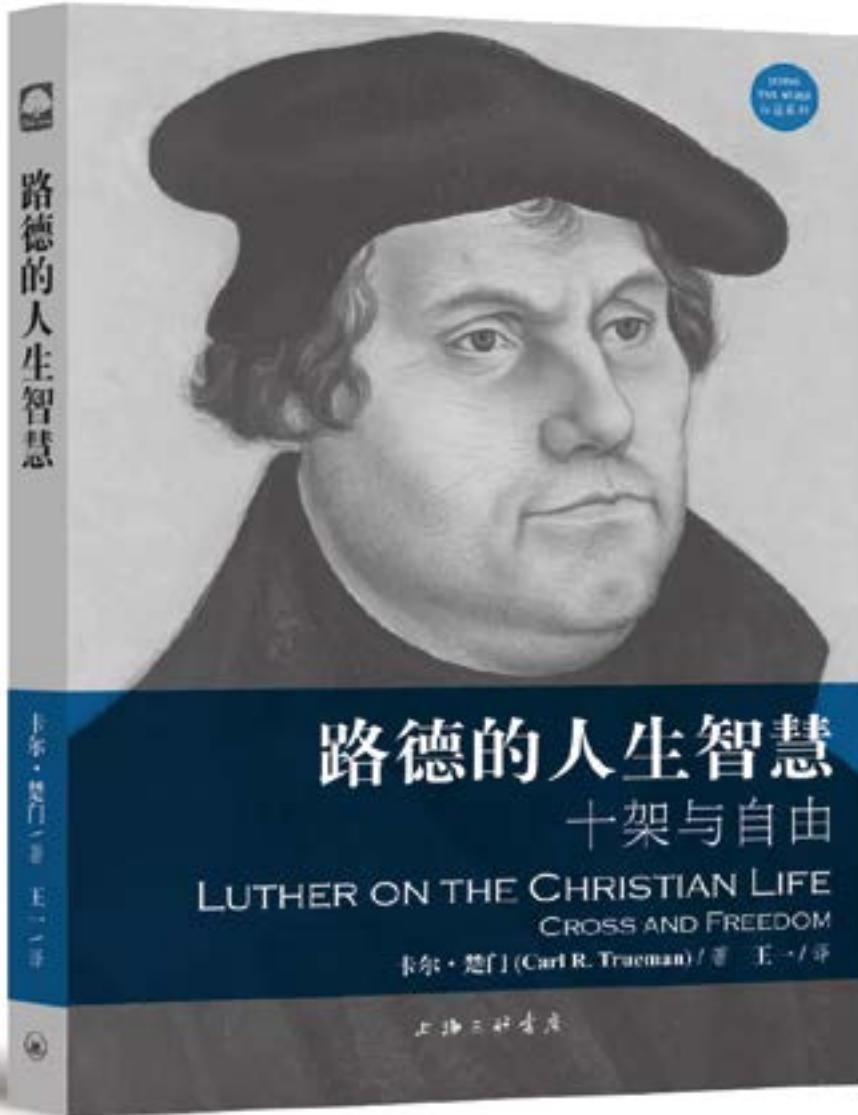
常识，但在当初人们并没有这样的概念。齐一性是实践归纳得到的信念，但谁也不能充分检查每一个角落来验证该信念的正确性。^{〈20〉}

因此，科学同哲学一样，本质上建立在缺乏坚实根基的信念之上。只是与哲学不同，科学的优势在于人们可以通过证据来强化或放弃某些信念。尽管如此，这种归纳式的认识论仍难以完全担当寻求真理的重任。科学理论能在一定程度上帮助理解物质世界，从而提供智力上对上帝创造的审美，却不能提供一套道德性的指导。基督信仰为科学研究提供了一个信念的支点，但并未为其提供研究的方法，也未提供一套解释的框架。这是为什么在面对自然科学的时候，信仰需要保持克制的原因所在。在这个意义上来说，基督信仰面临的挑战，并不来自科学，而是依附科学而生的哲学信念。●

-
- 〈1〉 沈国威，《Evolution 如何译为“天演”？》，<https://www.kansai-u.ac.jp/Tozaiken/publication/asset/bulletin/52/kiyo5207.pdf>。Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays* (New York: D. Appleton, 1899), 6.
- 〈2〉 侯波，“斯宾塞社会进化学说与达尔文进化论之考异”，《求索》，2009年12期，第91-93页。
- 〈3〉 本杰明·史华兹著，叶凤美译，《寻求富强：严复与西方》，南京：江苏人民出版社，1996年，第88-101页。Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1983), 91-112.
- 〈4〉 杰里·A·科因著，叶盛译，《为什么要相信达尔文》，北京：科学出版社，2009年，第4页。Jerry A. Coyne, *Why Evolution Is True* (New York: Penguin, 2009), 3.
- 〈5〉 *Nicolaus Steno: Biography and Original Papers of a 17th Century Scientist*, edited and translated by Troels Kardel and Paul Maquet (Berlin: Springer, 2013), 1-5.

- 〈6〉 杰里·A. 科因著, 叶盛译, 《为什么要相信达尔文》, 第 44-49 页。Jerry A. Coyne, *Why Evolution Is True* (New York: Penguin, 2009), 35-38.
- 〈7〉 详见: <https://www.evogeneao.com/learn/tree-of-life>。
- 〈8〉 参见: https://en.wikipedia.org/wiki/Intelligent_design。
- 〈9〉 参见: https://en.wikipedia.org/wiki/God_of_the_gaps。
- 〈10〉 参见: https://en.wikipedia.org/wiki/Theistic_evolution。
- 〈11〉 参见: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_authors_and_works_on_the_Index_Librorum_Prohibitorum。
- 〈12〉 教宗庇护十二世, 《人类》(*Humani generis*), 1950 年, <http://archive.hsscol.org.hk/Archive/reference/councillist.php?council=%A4H%C3%FE%B3q%B7%DE%A1%D0%A1-D0%A4%BD%A4%B8%A4%40%A4E%A4%AD%B9s%A6~%A4K%A4%EB%A4Q%A4G%A4%E9%A1%5DHumani%20generis%A1%SE> (以上中译本不太准确, 需参照以下英文或其它语言文本), http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html。
- 〈13〉 Pope John Paul II, “Message to the Pontifical Academy of Sciences on Evolution”, October 22, 1996, [https://humanorigins.si.edu/sites/default/files/MESSAGE%20TO%20THE%20PONTIFICAL%20ACADEMY%20OF%20SCIENCES%20\(Pope%20John%20Paul%20II\).pdf](https://humanorigins.si.edu/sites/default/files/MESSAGE%20TO%20THE%20PONTIFICAL%20ACADEMY%20OF%20SCIENCES%20(Pope%20John%20Paul%20II).pdf) (以上英文本有误, 需参照以下法语或意大利语、西班牙语文本), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/pont_messages/1996.index.html。
- 〈14〉 Don B. DeYoung, “Mature creation and seeing distant starlight”, *Journal of Creation*, 2010, 24 (3): 54-59, https://creation.com/images/pdfs/tj/j24_3/j24_3_54-59.pdf。
- 〈15〉 罗杰·奥尔森著, 吴瑞诚、徐成德译, 《基督教神学思想史》, 上海: 上海人民出版社, 2014 年, 第 360-361 页。Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999), 349-354.
- 〈16〉 Richard Dawkins, “Ultraviolet Garden”, *Growing Up in the Universe*, Lecture 4, Royal Institution Christmas Lecture, 1991, <https://www.rigb.org/christmas-lectures/watch/1991/growing-up-in-the-universe/ultraviolet-garden>. Alister E. McGrath, *Dawkins’ God: From The Selfish Gene to The God Delusion* (Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons, 2015), 171.
- 〈17〉 Richard Dawkins, *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder* (New York: Houghton Mifflin, 2000), ix-x.
- 〈18〉《希伯来书》1:1-3。

- 〈19〉 Charles Darwin, “To William Graham 3 July 1881” , Darwin Correspondence Project, <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-13230.xml>.
- 〈20〉 Bernard Jaffe, *Crucibles: The Story of Chemistry from Ancient Alchemy to Nuclear Fission* (New York: Dover, 1976), 91-92.



《路德的人生智慧》简体中译本封面，
<http://www.reformedbeginner.net/%E6%96%B0%E4%B9%A6%E6%8E%A8%E8%8D%90%E3%80%8A%E8%B7%AF%E5%BE%B7%E7%9A%84%E4%BA%BA%E7%94%9F%E6%99%BA%E6%85%A7%E3%80%8B/>。

宗教改革刚刚开始？ 《路德的人生智慧》读后感

文 / 黄一琨

出乎意料，美国历史学家卡尔·楚门（Carl R. Trueman）的《路德的人生智慧：十架与自由》（*Luther on the Christian Life: Cross and Freedom*，直译为《路德论基督徒的生活：十架与自由》）出版简体中译本之后，并没有在国内教会引发应当有的关注，这实在让人遗憾。

作者是一位专业的历史学者，曾担任威斯敏斯特神学院历史神学与教会历史教授，但本书是他写的一本通俗的小册子。在论述历史写作的另一本书中⁽¹⁾，楚门特别提醒，历史研究常常会出现时空倒错的问题（anachronism），也就是历史写作常出现的倾向：将今日的处境（尤其是观念）不加考察地读入过去的人和观念中。

从认识论的角度看，这种考察问题的角度是单一的，自我中心的，缺乏对当时历史处境的查证（缺少处境性视角），而由此得出的结论可能是简化的，或是空洞的。这就是做历史方法不规范和史观封闭带来的后果，往往使人们错失历史当中的丰富，也错失对今日处境的考察和反思。正如今

天教会中的不少人对于宗教改革的历史进程是陌生的，细节是模糊的，得出的结论是几个被简化的“唯独”，也缺乏实际生活的应用。

通过《路德的人生智慧》这本小册子，楚门展现了何为好的历史写作。他进入了历史处境，尤其是当时的教会生活中，讲述马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）如何面对教会的挑战，如何处理称义、圣道、圣礼等等信仰生活的议题。这些议题在当时带来了冲击和纷争，它们不仅仅是今天的神学话题，更是基本的基督徒生活当中的矛盾焦点。因此，这本书不是一本全面的路德传记，而是侧重从教牧视角看路德的属灵遗产。正如作者所说，路德的写作本来就有很强的教牧性。如果通过阅读，我们去理解路德和他同时代人的教会生活，看到他们以及面对软弱和挣扎，如何得到安慰，这对今天讲究实用和效果的教会来说，不应当很有价值吗？

不同的世界？

路德眼中的世界与我们今天的“看见”有显见的不同。他眼中的世界，魔鬼活动猖獗，正在对上帝的国度进行着各种搅扰、破坏和攻击，就像《马太福音》第11章第12节的原意所表达的：天国自施洗约翰成为先锋开路之后，就遭遇到了激烈的攻击。

对这个世界，如今以中产阶级为主的城市教会是陌生的。受时代论的影响，我们除了相信宣教会遭遇挑战之外（而这些挑战又不在我们的眼皮底下），主旋律是“岁月静好”和个人道德更新。除此之外，我们不承认有什么争战，也看不到人类引以为傲的种种宏大建制背后，是魔鬼正在诱人远离上帝。

认识取决于我们的世界观。在路德所在的欧洲中世纪晚期及宗教改革早期（约1250—约1550），唯名论对实在论的颠覆，使得人们对于“存在”

的看法发生了显著的改变。唯名论的出现，引出的是一位意志层面高于理性的上帝，这位上帝不欠人什么，也完全不是人的理性可以把握的。这样的一位上帝如何能与有罪的人相遇，人如何有确据，这个问题深深困扰着路德。《路德的人生智慧》告诉我们，除了人所熟知的大学教授的身份，其实路德在改教之前已经是一位负责举行圣事的神父了。按照中世纪教会的教导，在圣礼中，饼和杯就变成了基督的身体和血。因此，路德生命中的巨大挑战是，他常在圣礼中经历绝望和恐惧，一个罪人怎么能用污秽肮脏的手制造、触摸上帝。⁽²⁾与一般流行说法不一样，楚门认为，触发路德对圣经真理的重新发现和灵性突破的事件，恰恰是如今新教教会越来越不重视的圣礼。

在中世纪晚期，一种新的灵性焦虑因应而生。美国教会史与历史神学教授蒂莫西·乔治（Timothy George）认为，唯名论占据上风以后，哲学的焦点主要在认识论而非本体论，神学开始专注于上帝的意志，而不再专注于他的存在，人们不是为上帝可能不存在焦虑，而是怀疑他可能不遵守诺言。⁽³⁾

教会中常有人困惑，保罗关于“因信称义”的道理不是如此明白，为何到了路德那个时候成了重大突破。这个问题之所以被提出，是因为我们常常把路德的突破简单理解为得救问题，而“得救”在今天的教会是一个以我为主的，非历史性的问题。路德要处理的“得救”问题，是超越的上帝与我们相遇的问题。他的思考和写作是要回答一个基本的神学性、生存性的问题，“我在哪里才能找到一位恩慈的上帝”。⁽⁴⁾

今天，人们认为上帝如此超越，以至于世界和人都不需要他了。人类种种生存性的问题，似乎已经透过科学和人类建制的种种方案有了答案，人类不能解决的问题已经不多了。伴随着这种乐观而来的消费主义，以及以自恋为特征的个人主义也深深影响着教会。

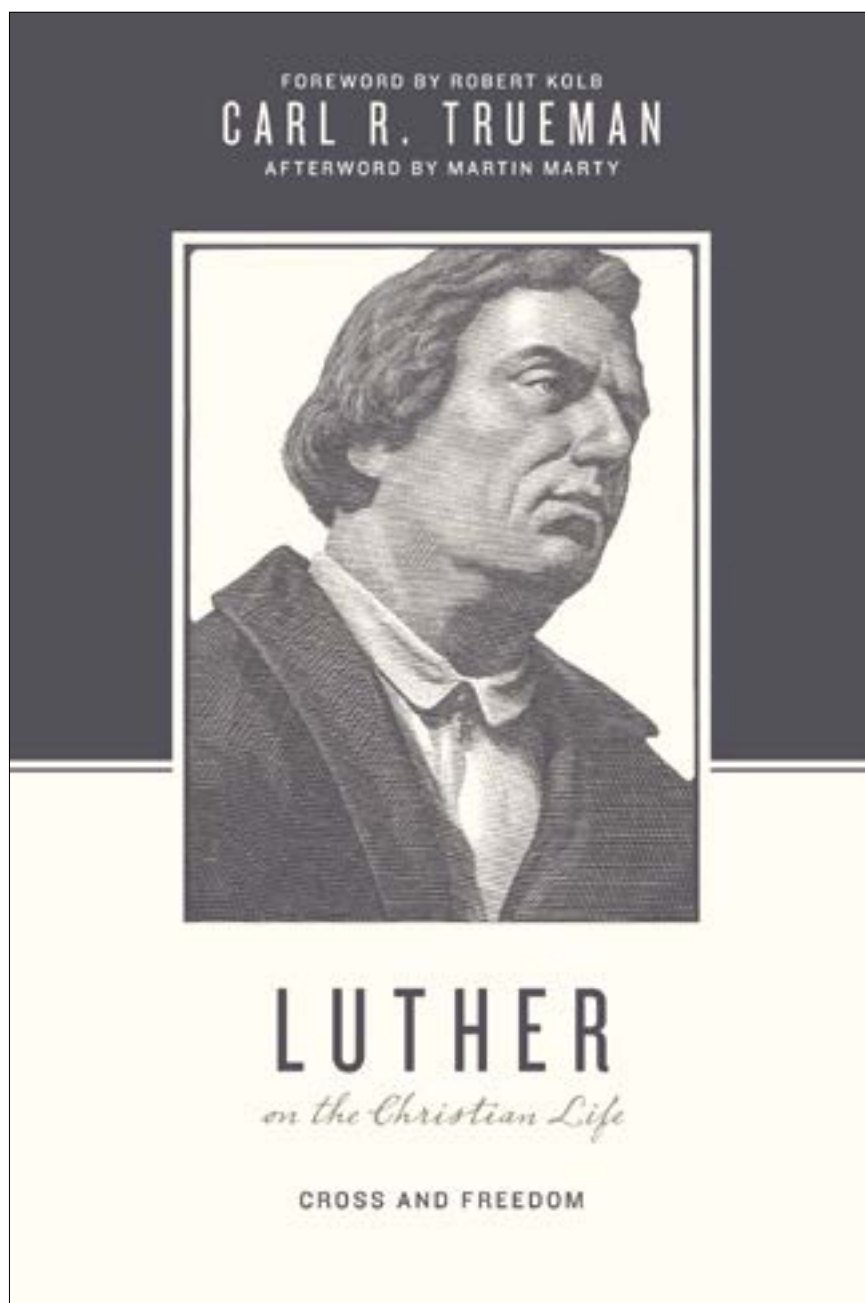
整个世界一度充满了过度实现的千禧年式的乐观。说“一度”是因为就在短短不到三十年的时间，人们亲身经历了《历史的终结及最后之人》（*The End of History and the Last Man*）⁽⁵⁾那样的普世欢腾的局面，到今天的骤然回到全球经济乏力，政治紧张的局面。这种历史的变局让人措手不及，也是对新自由主义和神学上的时代论一个巨大的打击，教会和整个等待救赎的世界，目前仍处在已然和未然的居间状态。当我们认为只需要上帝为我们做不多的事情，其他事情我们能做得更好的时候，我们沮丧地发现，我们期待上帝做的事情，他还没有做。可以观察到的是，目前的教会正陷入深深的焦虑当中。

同一个问题

从认识上帝的角度来看，我们真的和路德的时代差别很大吗？虽然按照蒂莫西·乔治的前述看法，唯名论影响下的人们更重视认识论，但是认识论会跟着本体论走。⁽⁶⁾我们认为什么是可以认识（“实在”是什么）的，决定着如何认识。

关于实在，最核心的问题是我们如何认识上帝，我们如何看待上帝的启示。我们有限的知识虽然不等同于上帝的知识，但是依然是真正的知识，因为它的终极来源是上帝。这个洞见，既反对两者之间的关系是单义（univocal，也译作“意义明确”）的，因此不是现代的理性主义；也反对多义（equivocal，也译作“模棱两可”）⁽⁷⁾，导致后现代的不可知和怀疑主义。改教家们关于类比（analogy）的教义依然是今天这个世代的解毒剂。

检讨目前教会的状态，可能有很多总结，我们要检讨应对的问题，不但应该进一步深入到我们如何认识和评估环境的问题，更要进一步深入到我们如何认识上帝的问题。



《路德的人生智慧》英文版封面，
<https://www.crossway.org/books/luther-on-the-christian-life-tpb/>。

楚门一直提醒我们，宗教改革还远远没有结束，因为宗教改革的精神对今日教会的健康极其重要。他认为，宗教改革代表一种运动，也就是将那位在基督里彰显自己的神，置于教会生活与思想的中心。这个定义包含三个特定层面：1) 教会强调基督并他钉十字架；2) 强调圣经是我们宣讲基督时所依据的基础和准则；3) 教会强调得救的确据是所有基督徒的正常经验。^{〔8〕}

三个特定层面（也就是三个“唯独”）的前两个，展现了改教家们看待问题的视角并不是今天常见的存在主义的「美国神学家司普罗（R. C. Sproul, 1939—2017）曾总结，今天的整个文化都是存在主义的^{〔9〕}」。如果借用美国神学家约翰·弗兰姆（John M. Frame）《神学认识论》（*The Doctrine of the Knowledge of God*）的划分，宗教改革的视角是规范性和处境性的，而第三个层面则是存在性的。这种突出人是照着上帝形象所造的存在性视角与强调自我独立于上帝的存在主义有着本质不同。^{〔10〕}这三个视角并不是互斥的、割裂的。人在圣灵的引导和光照下，获得真知识需要平衡的视角。三一的上帝是既“一”又“多”的，我们对上帝的认识也是丰富的，有机相连的。

宗教改革思想的三个层面，回应的正是路德在信仰生活当中的焦虑与困惑。一位人们无法用理性去把握的上帝，却透过十字架上的基督，向人启示自己。他与他们的子民之间的关系，以及应许要成就的，都透过圣经的话语做了见证。而透过上帝所赐的信心，历世历代的基督徒们得以确认自己的身份，并以此作为自己面对此世各样环境和挑战的动力。

今天的整个社会文化的基本标志是以内在性为特征的自恋，教会缺乏对此足够的警醒认识，让这种罪孽在个人敬虔主义的全团发了起来。外在的、客观的印证标准完全被内在标准取代，上帝的灵与人的灵因此已经缺乏清楚的区分。自由的良心被热铁烙惯了，我们就进入到了路德所说的“像猪，

像兽，全无理性”的状态。⁽¹¹⁾

路德晚年看到了教会的问题，却已经没有时间来处理了。但是从他开始的改教家们继续在牧养中完善神学，带领教会。改教家们认为，得救的确据是所有基督徒的正常经验，这对今天的教会来说正是一剂良药。

既是所有基督徒的正常经验，就是普遍的。正如楚门观察到的，在今天这个迷恋个性化的时代，人们相信每个人都有独特的问题和危机，而上帝则太普通。这位上帝可能不知道“AI”（artificial intelligence, 人工智能），可能不了解同性恋是先天性的（持论者并不清楚先天是什么），抑郁症则是大脑的某个构造引发的一系列复杂问题。然而，所有这一切都意味着人类一如既往地想要用自己的能力解决问题。罪孽在每个时代的发作有不同形态，但是日光之下并无新事。

今天中国教会的内在危险是，看不到人类罪性亘古未变，迷失于处境中寻求“新”；更看不到福音的大能是每一代人走出困境的唯一希望，将上帝护理的鲜活历史视为“旧”。

我们要摆脱困境，需要的是转向，正如路德强调上帝启示的优先性和客观性，在当时是一种转向。加拿大神学家卡森（D. A. Carson）说，关于“信心”，今天更为常见的意思是“个人、主观、私人的宗教选择”，⁽¹²⁾而在改教家们看来，则是“肯定、确知自己蒙神悦纳”。我们今天该如何选择呢？

楚门提醒说，信心的确据绝非仅限于“安抚良心的镇静剂”而已。由于确据强调是上帝出于主权与恩典的作为，因此会吸引我们把注意力放在无条件展现慈爱怜悯的上帝身上。路德和改教家们诉求的是让这样一位上帝成为焦点。而上帝的恩典和我们爱的回应之间存在着联结，我们知道神先爱了我们，所以我们要以爱来回应。转向之后，整个基督徒的生活都将被重塑。⁽¹³⁾独行其事的上帝向我们发出无条件的、完全的爱，因此让救恩白白地临到了我们。

奇妙的是，我们可以确知自己有这样的经验。在路德看来，这样的经验来自于客观性：上帝的道和圣礼。来自于他在历史中的作为——对应许的确认——和圣灵在教会当中的作为。

有意思的是，和今天不一样，路德并不认为这种经验的基础来自于你的个人经验或是情绪高潮。但就是这样一位强调客观性的改教家，他的文字却热辣、尖酸、火热。因为在上帝的面前，他剖开了我们的内心，将我们在基督之外的生命真相暴露无遗，“那生命是一出愚蠢的闹剧”。^{〔14〕}

个人生命当中充满着活泼的（有时候是痛苦）的体验，又有着自身之外的坚实基础，这不就是我们向往的信仰经验吗？那么，我们为什么还不拿起来读呢？●

-
- 〔1〕 Carl R. Trueman, *Histories and Fallacies: Problems Faced in the Writing of History* (Wheaton, IL: Crossway, 2010), 22, 109-140.
- 〔2〕 卡尔·楚门,《路德的人生智慧》,王一译,(上海:上海三联书店,2019),180。
- 〔3〕 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),28。蒂莫西·乔治在此主要参考的是美国历史学家斯蒂文·奥兹门特(Steven Ozment, 1939—2019)的观点,详见:Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250—1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven, CT: Yale University Press, 1980), 61-62。不过,唯名论对于欧洲中世纪晚期及宗教改革早期的影响,并非是单一方面的。卡尔·楚门在《路德的人生智慧》中就谈及,路德于唯名论上所受的训练帮助他在认识实在方面尤其重视上帝的话语。详见:Carl R. Trueman, *Luther on the Christian Life: Cross and Freedom* (Wheaton, IL: Crossway, 2015), 83-84, 87。关于路德与唯名论,可参考的专门文献不少,比如:Theodor Dieter, “Luther as Late Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism”,

- The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, edited by Robert Kolb, Irene Dingel, and Lubomír Batka (Oxford: Oxford University Press, 2014), 31-48.
- 〈4〉 卡尔·楚门,《路德的人生智慧》,王一译,(上海:上海三联书店,2019),197。
- 〈5〉 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).
- 〈6〉 迈克·何顿,《基督徒的信仰:天路客的系统神学》,麦种翻译小组译,(South Pasadena, CA:美国麦种传道会,2016),53。
- 〈7〉 卡森,《尼布尔文化观再思》,杨基译,(北京:团结出版社,2018),124。在人认识上帝方面,关于单义、多义、类比的区分,可参考:George P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis* (Chicago: Loyola University Press, 1960), 72。
- 〈8〉 卡尔·楚门,《宗教改革:过去、现在与未来》,邹乐山译,(台北:改革宗出版社,2014),26。
- 〈9〉 R. C. Sproul, *Making a Difference: Impacting Culture and Society as a Christian* (Grand Rapids, MI: Baker, 2019), 45-48。
- 〈10〉 John M. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1987), 73-75。
- 〈11〉 Martin Luther, *The Table Talk or Familiar Discourse of Martin Luther*, translated by William Hazlitt (London: David Bogue, 1848), 7-8。
- 〈12〉 卡森,《尼布尔文化观再思》,杨基译,(北京:团结出版社,2018),140。
- 〈13〉 卡尔·楚门,《宗教改革:过去、现在与未来》,邹乐山译,(台北:改革宗出版社,2014),104。
- 〈14〉 Carl R. Trueman, *Luther on the Christian Life: Cross and Freedom* (Wheaton, IL: Crossway, 2015), 199-200。



学生时代的康爱德（右）和石美玉，具体拍摄时间未知；
美国基督教联合卫理公会历史档案馆（General Commission on Archives and History of the United Methodist Church）藏；
此版本图来自：<https://quod.lib.umich.edu/m/maize/mpub9885197/1:7/~university-of-michigan-in-china?rgn=div1;view=fulltext>。

康爱德：传教士与爱国者（上）^{〔1〕}

文 / 丁祖潘

引言

用心办好一份刊物真不容易。光绪二十二年（1896年）七月初一日，23岁的梁启超（1873—1929）新任刚创刊的《时务报》主笔，便全力投入办报事业。“十日一册，每册三万字，经启超自撰及删改者几万字，其余亦字字经目经心。六月酷暑，洋蜡皆变流质，独居一小楼上，挥汗执笔，日不遑食，夜不遑息，记当时一人所任之事，自去年以来，分七八人始乃任之。”^{〔2〕}

该报主要是“广译五洲近事”、“详录各省新政”、“博搜交涉要案”、“旁载政治学艺要书”，旨在开阔国人眼界，提倡变法，鼓励新学。^{〔3〕}很快，《时务报》风靡海内，数月之间，捐款至万余金，销量至万余份。^{〔4〕}梁启超因在《时务报》陆续发表一系列政论文章（即《变法通议》），鼓吹变科举兴学校而声名鹊起，其变法议论中有一项重要内容即提倡女学以强国。在他

看来，“推极天下积弱之本，则必自妇人不学始”。^{〔5〕}为此，该报第二十一册刊出梁启超撰写的一篇人物小传《记江西康女士》，作为他“提倡女学的第一次宣言”。^{〔6〕}

这篇小传刻画了一幅与传统迥然有别的女性形象，“康女士”即与梁启超同岁的康爱德（1873—1931）。梁启超认为，传统的才女能“解文义，娴雕虫，能为花草风月之言”，甚至可“读古书，能著述”，但这些都谈不上真正的学问。相比之下，爱德则为实学，“可通数国言语文字。天文、地志、算法、声光化电、绘画、织作、音乐诸学，靡所不窥，靡所不习”。

爱德赴美学医，以优异成绩毕业。在毕业典礼上，她与同窗密友石美玉（1873—1954）身穿中国传统服饰，一同登台领取毕业证书。二人不卑不亢，自在超脱，“矩步拾级，冉冉趋而上”，“翘然异于众”。这让“本侮中国甚，谓与土番若”的西人耳目一新，现场观礼的师生掌声雷动，无不赞叹。毕业后，爱德随养母吴格矩（Gertrude Howe，1846—1928）回到中国，“无他志念，惟以中国之积弱，引为深耻。自发大心，为二万万人请命”。

这样一位女性爱国者，生动地说明妇女若接受教育从事实际学问，也能像男子那样取得相同成就^{〔7〕}，如若不学，“必蚩蚩然块块然戢戢然”。若二万万妇女皆从学，妇女将可自养，思想开通以持家，知胎教及母教，生养强壮孩子，从而为富国强兵作贡献。

无疑，这篇文章让许多人注意到康爱德。未几，后来以小说《老残游记》名世的刘鹗（1857—1909）读到梁文，本来就“神为之王（按：即‘往’）”，加之又从《申报》读到关于爱德事迹的报道，知爱德“尚待字闺中”，旋即致信署理《时务报》的汪康年（1860—1911）及梁启超，托二人做媒欲娶爱德。^{〔8〕}事未成，梁文中的爱德形象越发广传。小说《东欧女豪杰》以她为原型，进一步普及正在浮现的中国新女性形象——受外国教养、独立的职业女性。^{〔9〕}诗人也为她倾倒。1904年1月6日（光绪二十九年十一

月十九日),具有维新思想,读罢《时务报》而对梁启超同样“益为神往”^{〈10〉}的晚清名士陈三立(1853—1937),从南昌返回南京途中,作诗一首题寄爱德:

“亲受仙人海上方,探囊起死自堂堂。

更烦煮尽西江水,滴入雏鬟爱国肠。”^{〈11〉}

至此,康爱德作为女性爱国者的形象越发凸显出来,尽管从一开始,梁启超塑造的康爱德其真实性尚存疑。事实上,梁启超并未见过爱德,却在转述他人口述时,有意剔除爱德基督教传教士的身份。^{〈12〉}原因在于,来沪主笔《时务报》之初的梁启超,已有意识地将基督教与西方文化的其他方面区分开来,故而在救国图存的激情中对基督教由最初的好感转为冷漠疏远。^{〈13〉}

因此,他希望读者注意到代表新学的西医、现代职业女性所接受的西方教育、学成回国的爱国之举等等,而不是外来的基督教。不过有意思的是,梁启超在这篇小传中虽未提及西方医学教育(更不用说整个西方教育)具体的优长之处(事实上他并不了解),却没有忘记通过历史细节的渲染,来呈现两个“似乎略带魏晋名士之风”^{〈14〉}因而避免让中国读者感觉陌生的奇女子形象。这种根据自己的需要来认识和看待西方文化的实用主义做法,其实反映了以梁启超为代表的一众近代知识分子共同的思想特征:以西方为镜像,具有浓厚“东方主义”色彩的中西文化认知,以及在此语境下对中国文化之自我认同的追寻,二者之间既相互联系又彼此冲突。^{〈15〉}自然,梁文的历史叙述有意遗忘甚至掩埋了许多史实^{〈16〉},但这似乎并未削弱该文的影响力,甚至到了20世纪30年代,《东方杂志》的一位作者在呈现爱德的基督教背景时,仍在文章中引用梁文全文,称其“写得极可爱”。^{〈17〉}

“可爱”这一评语是对梁文文学性的肯定，但相关的史实尚有待澄清。我们不知道康爱德是否读过这篇文章，倘使读过又作何反应。不论如何，因着梁启超的宣传，这位女医生的真实身份，特别是她的基督信仰与 19 世纪末 20 世纪初中国风起云涌的爱国思潮及其运动的关系，让好奇的人们试图一探究竟。

一 康爱德与吴格矩

（一）领养

欲了解康爱德，不能不提到吴格矩。爱德能在晚清社会由一弃婴转为女界翘楚，吴格矩居功至伟。吴格矩，1846 年生于纽约州波基普西市（Poughkeepsie），后随父母迁居密歇根州的伊普西兰蒂（Ypsilanti），及长，入该州师范学院，获文学学士学位，毕业后曾以教书谋生。其父乃当地木匠，与妻均为敬虔的贵格会信徒。该派在美国内战前热衷废奴运动。吴格矩的父亲曾冒极大风险帮助南方黑奴逃往加拿大，可谓“胆识兼优，道德高尚。甘愿牺牲为黑奴分痛苦”。女儿受此影响，颇有父亲风范，“为人行事当仁不让，见义勇为”。^{〔18〕}

吴格矩明白教书不过是暂时的。她一心向往当医生，不久便隐隐感到更渴望远赴异国他乡传福音。机会来了，1869 年，美以美会妇女海外传道会（Woman's Foreign Missionary Society，或译作“美以美会女布道会”）成立，该会会刊《异教女性之友》（*Heathen Woman's Friend*）强调，其目的是“尽可能满足东方差会女传教士的需要，（因为）她们在异教之地的妇女中间辛苦劳作”，只为了让福音之光照进这些妇女的心中和家庭。^{〔19〕}因此，该会积极募款推动热心女信徒到海外传教。1871 年，吴格矩向该会递交申

请，自愿去印度传教。某日，传道会发来一份电报，询问她是否愿意接受委派，前往中国而不是印度传教。昊格矩跪下祷告，明白上帝要她去中国而不是印度，于是欣然接受安排。^{〈20〉}

1872年10月，26岁的单身女子昊格矩告别故乡，偕另一位女教士霍格女士（Kate Hoag），登船从旧金山的金门海峡驶往太平洋彼岸的中国。同年12月29日，昊格矩抵达江西九江府，成为美以美会妇女海外传道会派往中国的首位女传教士。

美以美会派遣传教士来华，最早可追溯到1835年。是年，卫斯理大学的吕克昂传教团（Missionary Lyceum）呼吁教会关注中国，一些信徒强烈要求开始针对华人传教。他们筹措资金、组织人力，于1847年派出两名传教士来到福州。^{〈21〉} 尽管随后的增援接踵而来，但疾病、兵灾给事工带来很大损失，直到1856年，第一间美以美会教堂才在中国建立起来。次年，也就是美以美会派出传教士来华十年后，才有一名皈依者受洗。不过，到了第二个十年（1867年），美以美会在当地建立的教会已有450名成员。^{〈22〉} 同年，美以美会差派哈特（Virgil C. Hart, 1840—1904）夫妇到九江传教，标志该会开始进入其他省份。

九江位于长江中下游南岸，地处赣鄂皖三省交通要道，战略位置十分重要。自秦始皇（前259—前210）统一六国设立九江郡以来，历代统治者大多重视对该地的行政管理。^{〈23〉} 1853年2月，太平军占领九江，兵燹过后，九江城镇沦为废墟。清廷夺回九江不久，因在第二次鸦片战争中败北，于1861年3月被迫划九江为通商口岸。英国政府于当月勘定租界界址，组织建立定居点。很快，欧洲风格的建筑出现在九江英租界。

但当美以美会传教士初到九江时，外国人实在太少。当地的外国侨民主要来自英美，英国领事、商人、传教士，医生，加起来不到30人。而1862年秋，九江府一带约有人口四万。^{〈24〉} 由于在太平天国运动期间遭受

惨重破坏，直到 19 世纪 80 年代，九江这座城市四分之三的区域仍是废墟。二十余年的开埠经验，似乎没有给这个条约口岸带来像上海那样的繁荣。事实上，长江沿岸的各港口，包括地理位置优越的汉口、九江和湖口，不论在对外或是国内贸易方面，从来不是上海的竞争对手。^{〔25〕}有人甚至认为九江的贸易发展几乎从一开始就是缓慢的，或许部分原因是地处长江入海口的上海无可比拟的对外贸易竞争优势使然。^{〔26〕}与其他被迫开埠的条约口岸如汉口、镇江一样，九江当地人与外国侨民时有冲突，他们在外侨划定新租界边界线时向英国领事、军舰舰长投掷石块。一名英国医生遭遇袭击，领事馆和外国人住所遭到摧毁。1899 年，一位英国女探险家来到九江，发现尽管拥有“树木成荫的外滩，郁郁葱葱的花园和赏心悦目的外国建筑”，这座有 55,000 名居民的城市还是让人昏昏欲睡。唯一的例外或许是当地的避暑胜地牯岭，吸引不少来华传教士前往度假。^{〔27〕}美以美会选择在九江设立传教站，显然考虑到该地交通便利，一旦有事，便于疏散，也可迅速向英租界寻求保护。

吴格矩和霍女士初到九江，便被安排在一位当地中文老师的指导下学习汉语。像大多数来华的女传教士一样，她们帮助的对象限于中国妇孺。^{〔28〕}因为中国人讲究男女授受不亲，半数人口不能接受男性传教。然而，基督教若要在中国乃至亚洲扎根，传教士就必须深入到信徒的家中，接触他们的妻子和母亲。各差会早已认识到女性在传教工作中的重要性，只是直到美国内战（1861—1865）后单身女性进入该领域，女传教士才陆续被派往中国向妇女传教。^{〔29〕}

二人最初在九江英租界租下一间房子，筹备开办一所女校。最初的招生情况不好。1873 年正月初一学校开学，仅招到两名学生，其中一名学生当晚私自离校退学。即便学校免费提供衣食和住处，家长还是不放心把孩子送进来。他们怀疑传教士动机邪恶，把小女孩骗进去好挖眼珠制作望远

镜镜片，剖心以制药。事实上，家长们并不愿意送女孩子进学堂读书。因为女孩子读完书不能像男子一样参加科举，不能做官，没有出路。相反，读书会占用女孩子做家务的时间。父母们担心自己的女儿因为读书，将荒于梳头，不习制靴，偏离千百年来传统对女性的角色设定。⁽³⁰⁾然而，一个月后，学校还是招收到 16 名学生，但无一人寄宿。该校正是后来著名的儒励走读女校（Rulison Fish Memorial School）。校名是为了纪念一位提供资助的女士。日后从这所女校走出不少知识精英，她们在 20 世纪中国各地的医院、学校、教会担任领袖。⁽³¹⁾

来九江三年，吴格矩思乡愈切，自比一条漂泊的小船，需要一只锚才能安定下来。这只锚不是儒励女校，而是能在感情上给女性带来满足和慰藉的孩童。有一次，两位结伴而行的女士遇见一群孩子在街上玩耍，吴格矩对身边的同工霍女士说：“看哪，多么可爱的一群小女孩！你难道不希望其中一个小女孩是我们的吗？”霍起初视为玩笑，也曾笑问她们的中文老师可否为吴找一个可以领养的女童。⁽³²⁾恰巧，这位中文老师正四处为孔（Kung）姓邻居的第六个女婴找婆家。

孔夫人已经生了五个女儿，殷切希望第六个孩子是儿子。然而结果令她失望，而让她绝望的是，经这位中文老师帮助，好不容易给么女找到婆家，无奈算命先生说两个孩子的生辰八字不合，不能订婚。可是，孔夫人相信，若把么女留在家里，生个儿子就彻底没有指望了。这样，吴格矩的中文老师牵线，把两位女传教士带到孔家，抱走了这个生来不受欢迎，才两个月大的女婴。

吴格矩给这个女婴取名“Ida Kahn”，“Ida”是为了纪念吴格矩所爱的一位亡故的女信徒，也可能是因为这个名字与中文名“爱德”的发音类似。而“Kahn”是中文“孔”姓的英译，为了纪念孩子本家孔姓。⁽³³⁾“康爱德”一名因梁启超一文而广为人知，但爱德本人似乎更愿意使用自己取的名字

“康成”，字面意思即“成为健康”，这很容易让人把她与医生这一职业联系起来。^{〔34〕} 昊格矩后来另收养了三名女童，除爱德终生未嫁，其余三人长大后均嫁为人妇。^{〔35〕}

（二）教育

爱德到了入学年龄，在儒励女校上学。昊格矩返美休假，把9岁的小爱德带在身边，让她入读旧金山一家专门为当地中国女童开办的教会学校。这些孩子的父母大多来自广东，爱德因不懂粤语，学习吃力。不过这趟旅行对她的英语学习帮助很大。昊格矩在美短暂停留后被派往日本长崎一所女校任教半年，爱德转到日本上学。1884年12月，昊格矩返回中国，旋即被派往重庆开办一所女校，四个养女也一同随行。重庆生活仅仅持续两年，因为传教站遭到一伙暴徒毁坏而被迫关闭。这场教案迫使传教士四处逃命。她们在日本暂避数月后重回九江儒励女校，昊格矩被聘为该校校长。这样，爱德的童年在旧金山、日本和中国度过，学校生活断断续续。^{〔36〕} 但这并没有影响她学英语。

15岁时，爱德已经能用流利的英语替事务缠身的昊格矩代笔写信，向关心九江教会事工的美国人介绍情况。有一次，爱德在信中提到，农历新年刚过，美玉的妈妈带她和美玉去串亲戚。二人的出现立刻引起在座几位浓妆艳抹的女孩子朝她俩惊奇地上下打量：不施粉黛，也未缠足。她们谈论珠宝首饰、衣服、八卦消息，这让爱德和美玉感到非常失望，她们原本希望了解一些中国人的习俗。^{〔37〕}

作为中国人，生活在九江，却希望在一次访亲聚会中了解中国习俗，这让人觉得有些奇怪。不过倒也反映爱德的成长环境，她所在的传教士圈子与周围中国人的接触相当有限。也正是因为被外国人领养，生活在这个

小圈子，爱德幸运地摆脱那个时代大多数中国女子的命运——缠足。这一起源于五代南唐宫廷，历经宋元明流布民间的陋习，在清代俨然形成“拜脚狂”的风气。^{〔38〕}流毒广布，文人多出于病态的审美观倡导之，一般民众接受之的考虑则要现实得多：一个不缠足的女子会被等同于怪物，还要付出找不到婆家的代价。

昊格矩最初并未反对女子缠足，毕竟，挑战上千年的习俗会被视为激进之举。她不愿意在学校冒这样的风险。昊格矩最初的想法是，或许爱德将来可以在九江一所按西方标准授课的男校，寻得如意郎君。但事与愿违，爱德和女校同学们的大脚遭到这些男孩子们嘲笑。好在国门渐开，通商口岸毕竟得风气之先，女孩儿不缠足还是有机会出嫁，尽管这并不常见。

比如，爱德12岁时，昊格矩收到上海一位绅士的来信，要为他儿子提亲，把爱德娶过门。这位绅士曾经在美国受过教育，不反对女孩放足。昊格矩把信转给爱德，爱德读后使劲跺脚哭喊到：“我不要订婚，我要学医。”昊格矩这才知道爱德渴望成为一名医生。于是，昊格矩拒绝了这门亲事，开始按照美国高校入学要求给爱德安排课程。爱德不仅掌握了流利的英语，还要学习大学入学考试的科目：高等数学、化学、物理、拉丁语和其他课程。碰到教不了的课程，昊格矩就请朋友帮忙授课。^{〔39〕}

除了到各个乡村旅行布道、训练女传道(Bible women)、翻译书籍、教课，昊格矩剩下的时间就用来照顾领养的四个孩子。她在写作、编纂和翻译方面的才华得到中国人和其他来华传教士的好评^{〔40〕}，却因为坚持教英语，以及对中国人的认同，与其他传教士产生嫌隙。

昊格矩让女童中西学兼修，尤重英语，因为“英文于女子较算学尤为有益，因其可使女子有世界见识也”。^{〔41〕}这种做法遭到其他传教士的反对，后者有理由担心这会减少学生花在汉语学习方面的时间，长远看来，还会导致教会学校的学生与其中国同胞分离出来。何况大多数想学英文的学生，

不过是把英文作为日后在海关、商会等处找份好工作的敲门砖而已。^{〔42〕}但性格坚毅的吴格矩不为所动，继续按照西方课程标准授课。

此外，吴格矩另一位著名的学生石美玉暗示，全身心投入教育这些中国孩子，相应地留给同行的时间和精力减少，这可能导致吴格矩与其他女西教士关系疏远，甚至被小圈子排斥。

“在许多个夏季，炎热的天气一到，其他传教士就逃往美丽的牯岭休整放松。外国人把该地当作避暑胜地，而本地的中国人在这里却不被容忍。吴格矩尽可能将她那一群‘孙儿女’，还有许多患病和有需要的孩子带到她那位于炎热山脚下的棚屋家中（hut-like home）。在整个假期，她全身心地投入照料这群不让人省心的孩子们。这份工作并不轻松。”^{〔43〕}

相比其他传教士的住房条件，这间位于山脚的小棚屋糟糕透了。夏夜，附近竹林蝉鸣不息，蚊虫肆虐，山中野兽咆哮。但吴格矩不以为意，在孩子中间找到满足和喜乐。多年后，康爱德给吴格矩写的讣告中，评价吴格矩第一最爱耶稣，第二最爱中国人，“对于种族观念，素无轩轻”^{〔44〕}，正暗示当时来华传教士习染种族优越论。

当然，九江的生活不都是学习和服侍。从爱德的住处乘船沿江而下 32 公里，便是鄱阳湖入口。长江与鄱阳湖交汇处有一高耸的峭壁石钟山。宋代大文豪苏轼（1037—1101）曾到此一游，并有《石钟山记》传世。19 世纪末，该处盖有小花园、小桥、别墅，还有一座宫殿般的寺庙，风景如画，乃一绝佳避暑胜地。当地有钱人时常光顾，故此寺庙香火不断。外国人一度被禁止入内。爱德在赴美留学前，曾和五位朋友（其中一个外国女传教士）来此游玩，得到官府照顾获允登山。她们在山上拍了照片。爱德还用英文写了篇游记，心想或许将来有一天，中国因福音得救，附近的寺庙可以改造为疗养院。^{〔45〕}

（三）留学

1892年，爱德18岁。昊格矩带着她和美玉，还有三个男孩赴美参加位于安娜堡（Ann Arbor）的密歇根大学的入学考试。此时，距离美国国会通过一项排华法案已有十年。该法案规定，在未来十年内禁止除商人、外交官和学生之外的任何华人劳工进入美国。从那时起，一场源于种族歧视、在19世纪70、80年代达到高潮的美国排华运动，终于以法律的形式确立下来。^{〔46〕}在等待入境时，一位检查证件的美国海关官员问昊格矩，她所带来的两个女子与其他来美国的中国女子有何不同？在当时，大多数来美国的中国女子英语不好，不习惯和美国人打交道，甚至被海关官员怀疑是妓女。^{〔47〕}

昊格矩的回答没有提到她的两个女学生英语有多好，与西教士接触多频繁，也没有谈到爱德在9岁时曾去过美国，从未留下不良记录，而是简单地回答说：“所有的不同仅存在于异教徒与基督徒之间”。^{〔48〕}这实际上是告诉这位海关官员，他之所以对大部分中国妇女怀有不良印象，不是因为中国妇女天生卑贱，而是因为她们不信上帝。这是当时的传教士批评美国政府的排华政策，纠正美国人对中国移民负面印象通常给出的标准说法。^{〔49〕}

19世纪大多数来华的传教士，特别是女传教士，真心希望基督教能够而且也应该帮助中国妇女。她们坚信基督教提升了西方女性的地位，传福音不过是慷慨地分享自己所得。一位志愿者概括说，正是“异教女性的罪恶与身为女性基督徒的荣恩”，激励美国女性投身传教事业。^{〔50〕}美国内战后，美国女性成立了自己的组织，输送未婚女性到海外向异教徒传教。到1890年，女传教士已占来华传教士总数的60%。^{〔51〕}她们也反对缠足，希望通过宗教和教育的力量来改变中国妇女的思想和地位。呈现在受其影响的中国妇女面前的，是更广的人生选择。^{〔52〕}

我们不知道这次海关经历对爱德产生什么影响。令吴格矩欣慰的是，她带来的五位学生中有四人顺利通过考试，其中一位在微积分科目中表现优异，受到密歇根大学校长嘉许。^{〔53〕}爱德和美玉双双以优异成绩进入密歇根大学医学系，为老师争光，也反驳了当时盛行于美国的认为华人人种低劣的歧视性观念。

这场考试并不轻松，或许竞争激烈，也可能考试题目难，考试科目包括算术、代数、修辞学、世界史、美国史、物理、拉丁文等等。^{〔54〕}一位爱德的传记作者写道，爱德通过了这场可怕的入学考试，继而又面临更可怕的实验室解剖课程，爱德曾吓得夜不能寐。^{〔55〕}学生们顺利入学后，吴格矩并未马上返回中国，而是与爱德和美玉同住了两年，不仅照顾她们的饮食起居，帮助她们尽快适应美国文化，也在学业上尽己所能给予帮助。

与中国女子内敛封闭的刻板印象不同，爱德和美玉在学校不但成绩拔尖，而且人缘不错，深得许多师生信任和喜爱。在大三那年，爱德还被选为班级秘书（secretaryship）。此外，二人不时在住处接待许多女性朋友来访。^{〔56〕}二人学业优等，常拿奖学金，人们认为“她们必定要么极为聪慧，要么学习特别努力”。她们在学业上的优秀表现，更是通过媒体广为人知，当地美国人也不禁感到困惑：“中国能出好的东西吗？”^{〔57〕}

除了完成繁重的学业，爱德、美玉连同另外三个一同赴美求学的男孩，也热心参加教会服侍，给美国人留下良好印象。爱德的房东太太称赞道：“他们是非常高效和圣洁的基督徒，可爱又富有爱心，赢得与他们交往的每一个人的尊敬。我的中国小医生们给我留下了愉快的回忆，他们让我觉得温暖。”^{〔58〕}

这位让人感觉温暖的爱德，因着早先受传教士圈子的熏陶，以及四年的留学生活，在日后与她共事的美国医生看来，“有着年轻美国女子的活泼、真诚和魄力”，身上却丝毫不见西方人所谓的东方人的散漫。“对我们来说，

她似乎是一个完全的美国人，种族差别在她身上荡然无存。”^{〔59〕}

然而，这两位已经习惯美国生活方式的中国女留学生，却在毕业典礼上做出惊人之举。这就是梁启超在《记江西康女士》一文中浓墨重彩渲染的毕业典礼。平日为了不引人注目，爱德和美玉穿戴美国式的服饰，但在毕业典礼上，身着传统的中国服饰登台领取毕业证书，无疑表达了民族自豪感。全场爆发长时间欢呼的掌声，正是对二人行为的称许。其中一个观众热情地称赞说：“她们的举止和高贵让我们感到骄傲。”她们也激起了校长的兴趣。一位教授在她们毕业之际这样说道：“她们将会是密歇根大学的荣耀。”^{〔60〕}确实，她们也将是美以美会妇女传道会的荣耀。

二 医疗传教士

（一）九江：初期成功

1896年，毕业回国前的那个夏天，爱德和美玉在芝加哥一所医院实习。临行前，一位年长的绅士对爱德说：“我很高兴你就要以一名医生的身份回到中国了。比起传教士，你的同胞更需要医生。”出于对长者的尊敬，爱德没有立刻反驳，而是转向身边的朋友小声说道：“时间是短暂的，永恒是长久的。”^{〔61〕}她虽然对医学抱有热情，但深知比起身体得医治，灵魂得医治要重要得多。

毕业之前，爱德和美玉已经加入美以美会。等到回国时，她们不仅是医生，也是美以美会妇女海外传道会差遣的医疗传教士。两位女士稍感不安：回国后，同胞们会如何对待她们呢？一年前，同样留学美国的女学生许金匄（Hu King Eng, 1865—1929，又译作何金英）已返回福州妇幼医院工作。更早些时候，1888年，在美国拿到医学学位的金雅妹（Kin Yamei,

1864—1934，又译作金韵梅）也回到厦门医院服侍。但女留学生，尤其是作为第一代“女留学生代群”的女医生，在九江乃至全国仍然少见。^{〔62〕}前来迎接她们的朋友计划公开庆祝，当地的传教士担心这可能会出乱子。

很快，事实证明她们的担心是多余的。两位女士的轮船还未靠岸，前来迎接的朋友就燃放爆竹，隆重欢迎。隆隆的爆竹声经久不息，引来大批当地民众围观。乡民们都想一睹“女医生”的芳容。在得知她们会待在九江治病救人后，人群中响起一阵叫好声。^{〔63〕}

一切还未安顿下来，到达九江后第三天，就有病人上门求医。这样，爱德和美玉匆匆租下一间房子当作诊所，日常医疗工作就这样开始了。教会开办的医院，不仅医治人的身体，也希望人的灵魂得救。除了照看诊所，她们也会出诊，有时候轮流陪伴女传教士四处布道。很快，前来求诊的人多了起来，福音事工也得以拓展。

爱德在 1897 年年底的报告中写道：

“各处民众觉醒过来，人群朝我们涌来，要听真理，得医治。有时候，我们一天要给一两百人分发药品。我们储备的药品经常发完，因缺药，许多病人不得被拒之门外。来自各地的人们请求我们再去探访他们。在某地，一群妇女在夜间来到我和传教士斯坦顿（Stanton）坐的船上，请我们上岸，建立一间教会。她们告诉我们：‘男人们有时还能在街上听道，可我们妇女却从来没有机会听道，除非你们来教导我们。’”^{〔64〕}

截止到 1897 年，也就是两位女医生回国的第二年，诊所就已收治 90 名住院病人，门诊 3973 例，出诊 134 人，加上旅行布道中救治 1249 人，总计达 5446 人。^{〔65〕}由于分工明确，女传道在诊所传福音，爱德和美玉得以专心治病，从而避免了几十年前另一位来华医疗传教士伯驾（Peter Parker, 1804—1888）的纠结。后者一度苦于忙于治愈每周蜂拥而至的上百名病人，无暇为他们的灵魂得救代祷而感到沮丧，最后不得不放弃传教工作，投身

世俗事业。^{〈66〉}

不过，现实的困难也是显而易见的：充当诊所的小屋子条件简陋、空间狭窄，21个人不得不睡在一间大屋子。卫生条件也不行。“这间屋子太小，白天没有树或者遮阳篷消热，到了晚上简直是一个火炉，这对病人来说绝不是理想的地方。”美玉写信向美国妇女呼吁，希望能得到帮助建立一所医院。^{〈67〉}

成百上千人来诊所看病，不能掩盖一个事实：在西医尚未普及的九江，西医往往被当作中医的补充。产妇难产，中医束手无策，家属才想到向回国的女医生爱德和美玉求助。^{〈68〉}爱德回忆道，有一次，一位基督徒母亲请爱德和美玉前去医治她患病的孩子，她们给孩子开了些药服下后离开，不久，这位母亲扔掉西药，另以高价请当地中医施诊，导致孩子病情加重，悔之晚矣。一位患病的太太，原本已痊愈，却不肯坚持服用爱德开的西药，宁愿花冤枉钱看庸医。^{〈69〉}这反映出19世纪西医进入中国后的处境：即便与中医没有明显的冲突，也与中医处于紧张的竞争状态。^{〈70〉}

好在两位年轻的女医生足够幸运，尽管接到几个棘手的病人，也都化险为夷。一旦失败，便会铸成大错，不只失去民众的信任，恐怕连立足都成问题。痊愈的病人是最好的宣传证明，爱德和美玉很快在当地声名鹊起，登门求治者越来越多。1896年12月发行的一期《中国博医会报》(*China Medical Missionary Journal*)总结爱德和美玉早期医疗事工的成功：

“无疑在很大程度上是因为她们得到自己同胞的支持，人们把她们当作真正的中国人。她们不仅有知识和文化，也有对民族的爱和同情。她们所做的一切努力背后最重要的动机，就是如何最好地预备自己，去帮助本国妇女。当地妇女不是远远地站着仰慕她们，而是亲密地拉着她们的手，摸得到她们的衣服，同时又承认她们的权威，并且毫不犹豫邀请她们到家里做客。”^{〈71〉}

爱德和美玉主动适应当地文化，赢得当地人的信任。她们的工作也引起维新派人士的注意。邹凌翰（生卒年不详）和文廷式（1856—1904）耳闻两位女医生大名，赴京途中顺道赶去九江拜访。起初，爱德和美玉认为若接受拜访与男人会面，会打破未出阁的女子不宜见陌生男人的传统，于今后在当地妇女中开展事工不利，故避而不见。由吴格矩代为出面接待。吴格矩最终说服两位女医生出面会客。文廷式目睹真容，感到不可思议：早先耳闻其名的留美女学生竟然如此年轻。吴格矩回答了他们的问题，还让他们看了照片、毕业证书。两人抵南京，向其他同仁展示毕业证书，说明中国女子也能取得非凡成就。在座的维新派人士受此激励，日后组建戒缠足会，发愿不给自己女儿缠足，要让自己的儿子娶不缠足的媳妇。^{〔72〕}邹凌翰后来向梁启超讲述这次拜访经历，触发后者撰写《记江西康女士》。

就在这次拜访前后，湖广总督张之洞（1837—1909）派人来访，拟在上海创办一所女校，邀请吴格矩共襄盛举，还允诺为美玉和爱德提供教职。两位女医生拒绝了，声称除非师生信教自由得到保障。对方做了些让步，比如允许守主日，去除孔子牌位，但不得在学校阅读和教授圣经。^{〔73〕}卫理公会妇女会议上讨论了张之洞的邀请，让吴格矩三人自行拿主意。她们最终认为留在九江会发挥更大作用，因此婉拒官方的邀请。

不料，《时务报》于1897年12月4日刊登《女学堂章程》，声明该女校将于次年在沪落成开馆。该章程共31条，其中首末两条明载女学堂将以儒为圣教，堂中供奉孔子牌位，学校附近另辟一院设龛，供奉杰出赞助者之亡灵，春秋两祭，永远配享。章程还规定拟先聘爱德和美玉为教习。^{〔74〕}12月24日，《北华捷报》（*North China Herald*）刊登该章程英译本，爱德和美玉读后感到不安，致信该报编辑加以澄清：当初来访出示的章程首末两条并没有设儒教为圣教内容，否则，她们绝不会允许自己的名字被列其中。二人认为这事关宗教自由，而且无论如何也无法接受祭祀灵位。因为这形

同拜偶像，把虔诚者的眼目引向尘世。^{〈75〉}撇开宗教信仰不谈，爱德和美玉也不相信仅仅依靠儒教就能办好女学堂。她们承认原初的章程有进步元素，比如反对纳妾和女奴，但也担心这种以儒家为旗的改革难以协调各方不同意见，且有以新瓶装旧酒之嫌。她们在意的是人心是否改变，是否愿意追求进步。显然，爱德和美玉相信，唯有圣灵而不是儒教才能改变人心。^{〈76〉}

也就是说，在肯定变法为救国途径，办女学，反女奴，废缠足方面，爱德和美玉与维新派可以合作，但以康梁为首的维新派强烈的爱国主义，并不认为中国需要基督化^{〈77〉}，而在以爱德和美玉为代表的传教士看来，基督教正是中国实现真正改革进步的关键所在。当时的中国信徒中响应变法者不乏其人，不过比起孔教，他们更推崇基督教能“正人心”、“建德行”，乃国家“富强大本”，认为中国若要振兴，必须首先崇天道（即基督教），然后才辅以兴学校、广新法。^{〈78〉}可见，同样是爱国，中国基督徒与维新派既有重叠又有区别，难免冲突。

1899年，爱德被清政府任命为妇女代表，参加于1899年6月在伦敦召开的世界妇女大会。^{〈79〉}这无疑将大大提高爱德和她的诊所的知名度。但更令她高兴的是，一座新医院即将落成，将大大改善诊所的医疗条件，收治更多病人。

美玉此前在芝加哥结识的朋友但福德医生（Isaac Newton Danforth, 1835—1911），愿意出资在九江建立一所妇幼医院，以此纪念亡妻伊丽莎白。1900年，新医院基本建成。通风、灰砖，装有白色的花岗岩和石灰岩，配有舒适的阳台，在入口处刻着“Elizabeth Skelton Danforth Memorial Hospital”字样，这就是有名的但福德医院，今天九江市妇幼保健院的前身。^{〈80〉}

然而，就在家具和设备搬进新医院的当天，美国驻华领事劝说所有外国妇女孩子立即离开九江。其他传教士说服这两个年轻女医生一同逃往日本避难，免遭拳乱。几个月后，爱德一行回国，先在上海停留数周，等待

内地拳乱平息。爱德在上海接诊了一些病人，还应邀参加一场传教士大会，就奴婢问题发表演讲，给现场与会的传教士留下深刻印象。她在演讲中呼吁基督徒在中国重建的前夕，推动废除邪恶的奴婢制度，“一切扭曲的习俗，以及这个国家野蛮的子遗，都应一扫而空”。^{〔81〕}

等她们从上海回来九江时，高兴地发现新医院并未遭殃。1901年12月7日，新医院正式开幕，出席开幕式的中外人士除了教会代表，还包括九江地方长官及其家眷、英国驻九江领事、美国驻南京副领事等一众名流。^{〔82〕}

有趣的是，此时美玉和爱德都已名声在外，但她们却宁愿藏身幕后拒绝上台亮相，这令满心期待一睹芳容的观众大为失望。尽管在场官员明言出来与大家见面不会违反礼节，两位女士仍然坚持让她们的老师昊格矩代为出面应酬，^{〔83〕}显示她们有意识地遵守当时中国的传统，即女子在公众场合不宜抛头露面。

但福德医院的负责人是爱德和美玉。新医院提供了更好的医疗环境。爱德在一封信中表达了在新医院工作的快乐：

“如今，看着妇女和孩子们舒适地坐在候诊室，高兴地和女传道谈话，这真令人愉快。早先几年，她们往往挤在一间昏暗的屋子里，要么被分散到前院，女传道要费很大力气才能使她们安静听道。新药房带给我们无尽的喜悦。手术室是我们的骄傲，因为它是那么明亮。去年那场动乱爆发之前民众对我们工作的信任，似乎又回来了。”^{〔84〕}

一切似乎都充满希望和喜悦。新医院不仅救治病人，还曾在开幕当年夏季洪灾中充当避难所。成千上万的灾民来到医院，领取药品、食物、棉被和衣服。赈灾从夏天一直持续到当年的圣诞节。正当两位女医生准备全力以赴，办好医院之时，爱德听到了来自省会南昌的“马其顿呼声”：南昌人（基督徒和非基督徒）请求派一位女医生到他们那里开办一间医院，他

们愿意为此提供资助：一块黄金地段的土地，可用来盖医院或学校，筹款1000美元，只要她们能来南昌服务。这些都是许诺好的条件。而最让爱德心动的是，美以美会不久前刚在南昌建立教会，新教会增长迅速。比起九江教会，南昌的教会更有能力自养。^{〈85〉}

1903年，妇女传道会同意爱德放下但福德医院的工作，前往南昌开展医疗事工。爱德很快在上水巷租房开办康济医馆，成为西医在南昌最早的门诊部。该医馆正是今天江西省妇幼保健院的滥觞。^{〈86〉}爱德在给差会的报告中写道：“带着犹豫和胆怯，我们开始了在新禾场的工作。知道我们自身的局限，我们在进入新年时并不轻松……然而，随着艰苦工作的进行，我们承认我们被奇妙地引向‘信心之路’。”^{〈87〉}

（二）南昌：医院自养

美以美会在该地建立传教站，不能不提到爱德在回国当年去南昌的一次出诊。病人正是此前来九江拜访过两位女医生的邹凌翰之妻。爱德将她带回九江家中治疗，不料这位官太太竟然迷上了读圣经。几个星期后，病人痊愈返回九江，向她的朋友圈——一群富太太讲述了她在九江诊所的奇妙经历，引得羡慕不已的富太太们纷纷前往九江求医。后来，这位太太将两个儿子送到九江的教会学校。邹凌翰向诊所捐赠了100美元，送来两块牌匾致谢，还允诺帮助诊所筹款。美以美会看出南昌福音事工的大门就此向新教传教士敞开，趁机在当地建立传教站。^{〈88〉}

而在此之前，特别是1898年前后，南昌的福音事工，包括教会、孤儿院、学校、医院等等，几乎全为法国天主教士所经营。^{〈89〉}与通商口岸九江相比，南昌地处内陆，民风强悍，有明以来民间“尚气，大过小忿辄至斗讼”^{〈90〉}，曾任江西代牧区宗座代牧的天主教主教白振铎（Géraud Bray，

1825—1905)，曾批评南昌是一个“以无理取闹而著名的地区，打官司是非常频繁的事”。^{〔91〕}

另一方面，南昌民风又相当保守。初到南昌的爱德发现，妇女鲜有在大街上走，大多数要么坐轿子，要么坐独轮手推车。南昌对外国事务接触不多，来往于此的外国人极少。1906年，在南昌开展各种福音事工的法国人仅有14人^{〔92〕}，他们的福音对象是30万南昌居民，而且当地人对与外国有关的一切抱有敌意。到南昌不久，爱德就亲身经历了一次惊心动魄的排外事件。

一天下午，她和另一位女传教士结束拜访兄弟差会的几位妇女，坐人力轿子回家，途中遭到当地人围堵。抬轿的苦力故意摇晃轿子。有人还朝轿子扔石头。不得已，爱德只好下地走路，一边厉声斥责这些人是懦夫和野蛮人。人群在爱德背后狂叫：“洋人！洋人！”幸好路人相助，领她进一大户人家，爱德才躲过一劫。她告诉接纳她的主人家说：“我感到厌恶，我的同胞竟如此卑劣。”等到返回教会安全无虞，受此惊吓的爱德哭了一场。^{〔93〕}然而，这些考验并未打消爱德继续留在南昌服事的心志。

相反，当地人的排外情绪反过来刺激爱德思考医疗传教事工的自养（self-supporting）问题。妇女海外传道部可以给爱德发薪水，却无力承担新医疗事工的花费。这在爱德看来不是大问题，她原本就坚信传教工作要尽可能自给，理由很简单：一所自养的医院，不会让前来看病的普通中国人觉得自己是在受外国人恩惠，也不易怀疑医生的动机。而接受服务的富人，也愿意给医院捐赠，并从慈善活动中获得额外满足。对爱德来说，“如果传教士本人不能自养，她的工作自然就会归功给支付她薪水的人。”^{〔94〕}受薪于谁，就是谁的雇员。接受捐赠，特别是无条件的捐赠，则不受此限制。

爱德医疗事工的经费，主要来自当地士绅的捐赠和病人支付的医疗费。依靠当地人帮助，爱德在南昌市中心租下一座房子当诊所，兼作住所。这

间诊所还配备了一个小药房。诊所开张的头八个月，就已接诊超过两千名病人。这一数字与九江的成绩相比，并不突出。然而在后两年，这一数字稳步增长，到 1905 年底，这一数字几乎相当于 1903 年底的三倍，收到的医药费用超过 1500 美元。⁽⁹⁵⁾

相应地，诊所的财务支出也在增加。房租是最大的一笔支出。令爱德高兴的是，在 1905 年年底，一座耗费 2000 美元的新诊所盖起来，缓解了租金负担。经费来自收到的医药费及捐献。另外，一位士绅还捐出一块市中心的土地，价值 3600 美元，作为未来新医院的院址。

爱德在给差会的报告中写道：“我们得到的所有资助，均来自士绅而非官员，因此，这确实可以代表当地人（的态度）。我们由此得到极大鼓励。”⁽⁹⁶⁾不过，有时候士绅们的捐赠并非没有条件。事实上，爱德刚到南昌不久，当地士绅就派出代表团劝告爱德，他们会全力支持爱德的工作，只要她切断与教会的联系，因为入教者都来自底层，为要捞取好处，因此加入教会实在会损害爱德作为女医生的名誉。爱德告诉他们，并不是每个加入教会的中国人都是贪财好利的“吃教者”。她还举了两个华北女基督徒为信仰殉道的例子。⁽⁹⁷⁾

此后，士绅们不再坚持让爱德离开教会，但还是难以完全信任外国人。他们更愿意相信中国人，因而希望把新医院的地契交给爱德而不是妇女传道会。爱德拒绝了，说服他们把地契挂在妇女传道会名下，比挂在她个人名下更可靠。⁽⁹⁸⁾但乡绅们对基督教的反感也是有理由的。不唯江西一省，自 1860 年以后，西方传教士进入中国内地传教，不但挑战了乡绅在地方上拥有的文化和道德权威，甚至对后者历代把持社会领导权也构成直接威胁。⁽⁹⁹⁾

虽然医疗工作得到当地士绅支持，但截至 1905 年底，爱德的医疗事工仍未做到自养。谈及教会医院的自养问题时，她不认为每个医疗传教士都能做到自养，在大城市成功的可能性更大，比如富人云集的省会城市南

昌。爱德认为，自养主要靠医院收费。收费要根据病人的经济情况酌情而定：穷苦的病人可减免，经济宽裕的病人要求缴足费用，有时候另加服务费，介乎二者之间的病人只需要负担部分医药费。然而与欧洲医生相比，这样的收费标准还是过低。爱德抱怨当地经验丰富的接生婆赚得和她们一样多。^{〔100〕}

（三）基督教与中国

当然，那些不仅接待女病号，也接待男病号的医生赚得更多，也更可能实现医院自养。男人们甚至提出条件，若爱德的医院收治他们，多少钱他们都愿意出。爱德拒绝了。^{〔101〕}她很清楚自己的侍奉对象。当地妇女在她精湛的医术面前卸下心防。一位官太太坐船横渡鄱阳湖，会自豪地告诉同船的外国人，爱德和昊格矩是她的好朋友。^{〔102〕}有时，官宦人家受过教育的女子会登门找她聊天，谈论国事。爱德曾记录下与她们的一次谈话：

“她们是帝国后备官员的妻子和女儿，代表整个国家较优秀的阶级。她们来自全国各个省份。我很高兴地注意到，她们身上兼备高贵和谦逊，又有真才实学。此外，她们还渴望了解更好的事物。她们一直在谈论这个国家，真心为国家目前的现状哀叹。她们洞悉目前的现状。我们一再告诉这些妇女，中国重建（regeneration）的希望在于变成一个基督教国家，唯有基督的爱能带出任何民族最优秀的品质……”^{〔103〕}

这种救国的基督教着眼于人心的改变，也关心社会事业的进步。作为医疗传教士，爱德认为基督教会不仅要关心人的灵魂，也应关心人的身体。这样，爱德把传播基督信仰与维新派主张的社会改革结合起来。教会理应回应中国人对现代医疗的需要。问题是，需求远远超过当前有限的力量。正如她在1905年春第五届中国教育会（Educational Association of China）

年会上的演讲中指出,中国百姓有四亿,合格的受训医生则不足两百。这样,爱德将对新中国的憧憬与医学教育联系起来。

在这次演讲中,针对两江总督派遣医生去日本留学,以期回国后建立医学院的做法,爱德认为尽可能加强医院现有医护人员的力量更为可取。在华医疗传教士太少,无力培养众多医学生,所以她建议挑选优秀学生去北京、上海等大城市接受系统的医学训练。医学院授课的语言应包括英语、中文,甚至世界语(Esperanto),教材不能依靠中文译本。中国最好采用英语作为科学语言,直到日后有能力的学者创造中文词汇。这样,掌握了英语的学生,即便毕业后也能继续保持与科学界的接触,直接从英文文献中获取知识而不是坐等别人翻译。^{〈104〉}考虑到目前中国女性仍然向女医生求助这一现实,爱德不建议采取男女同校的做法,而是坚持设立一独立的女子医学校。

鉴于清末新政期间,政府大力提倡西医,爱德希望教会可以在这方面推进,让基督徒医生负责管理传教工作,或者受雇于政府,这对于在这个国家中推进基督的事业都是无可估量的。在爱德心目中,未来的医学校将遍满中国,“那时,我们期待迎接这片神州大地那白日的光辉。她已从我们通常听说的昏睡中醒过来,将自己置于世界民族之林。上帝和人类将看为‘这是好的’。”^{〈105〉}

不久,爱德对未来医学教育的憧憬受到南昌教案的考验。1906年2月22日(光绪三十二年正月二十九日),法国天主教神甫王安之(Jean Marie Lacruche, 1871—1906)与南昌县知县江召棠(1849—1906)因商议旧案发生争执,江召棠被逼自刎。消息传来,民情沸腾。2月25日(二月初三),民众受当地士绅煽惑,焚毁教堂、学校,打死包括王安之在内的9名外国人,其中最小的只有7岁,这是义和拳运动之后第一起最严重的教案。^{〈106〉}

尽管民众愤怒的对象主要针对天主教和普利茅斯兄弟会(Plymouth

Brethren)，并未波及美以美会，但毕竟也够危险了，爱德等一众传教士最终决定乘船到九江寻觅安身之处。中法双方经过长达数月之久的谈判，议定清政府赔偿外方损失共计 25 万两白银，划出一块地另建教堂及房屋，资助在南昌建新医院和学堂，建造碑亭以追念被害法人。此外，相应凶犯或处死，或监禁，或惩罚，相关官员各有赏罚。^{〈107〉}

事态平息后，爱德很快返回南昌，发现医院并未遭损。但她对新中国的憧憬，特别是对医学教育的展望，以及她与南昌士绅的关系面临考验。爱德在当年的报告中写道：“来医院的人少了。我可以有把握地说，民众普遍不如之前友好。我想时间会改变这一切，与此同时，我们必须操练老练、忍耐并以善意待之，不要在意偶尔会有许多石头扔向我们。”^{〈108〉}

石头没有飞来。医院收到的医疗费比去年稍微减少，不过来年很快就增加了。爱德并未在这次教案中失去士绅们的支持，相反，爱德返回南昌时，当地士绅为她买了一块地，用作扩建原有诊所，并盖新医院。

回首爱德回国以来，12 年光阴已逝，7 年在九江，5 年在南昌。在南昌，她是第一个接受过西方医学训练的医生，只有两个亲自训练的女护士在诊所帮忙。在同事眼中，爱德敏锐、充满活力，无所不读，不仅阅读并撰写医学论文，也相当了解时下的现代美国小说，还读几种流行杂志。^{〈109〉}因此，当她于 1908 年随昊格矩去美国休假，进西北大学修读英国文学时，不是每个人都感到意外。西北大学的授课老师司各特·克拉克（J. Scott Clark, 1854—1911）教授对她的评价是：位于最聪慧且最富效率的学生之列。^{〈110〉}

1910 年春，爱德参加在柏林举办的世界基督教女青年会大会（Conference of the World's Young Women's Christian Association），然后去往伦敦热带病学院（School of Tropical Diseases）学习六个月，再返回西北大学继续完成因赴欧中断的学业，于 1911 年 1 月取得文学学士学位。^{〈111〉}2 月，爱德回到阔别三年的南昌，一手拿手术刀济世，一手握笔搞创作。

三 真正的爱国者：“中华女战士”？

1911年10月10日，武昌起义爆发，长江下游各省震动。27日，革命军占领九江，一个月后，九江宣布独立。为了避免与外国发生冲突，革命军并未干扰九江租界，甚至小心谨慎地保护九江外国传教士的生命财产安全。几天后，南昌新军响应起事，占领南昌，推举江西巡抚冯汝骥（1863—1911）为都督，宣布独立。冯坚持不就，被遣送离开南昌，行至九江吞鸦片自尽。由于当地政府软弱无能，秘密会党洪江会趁机抢劫作乱，南昌局势颇为紧张，外国妇女和儿童被撤至九江。^{〔112〕}

尽管一些传教士已经隐约感到中国革命山雨欲来，革命是大势所趋^{〔113〕}，但武昌起义掀起的革命浪潮还是令爱德感到犹如晴天霹雳，令正准备搬进新医院的她猝不及防。一夜之间，病人不再来医院，来医院的几乎是难民，其中包括本地的提督学政（literary chancellor）等达官显贵及其家眷。他们显然认为这所医院是差会的教产，比其他地方更安全。^{〔114〕}事实上，交战双方无论是保皇派还是革命分子，都不敢得罪外国人。外国传教士得到保护，能够救助那些受革命之累的人，特别是那些无助的满人。太原、南京、荆州、福州等地的教堂，敞开大门为成百上千的满人提供庇护，他们中不少人后来接受洗礼成为基督徒。^{〔115〕}然而不久，连传教士也变为难民，爱德不得不离开南昌去九江避难。

1912年3月，局势刚稳定，爱德随即返回医院。新医院即南昌妇幼医院，包括3幢洋楼，以妇科为主，兼治各科，初时有医护人员10余名，病床20余张。^{〔116〕}前来求诊的妇女儿童比之前更多，爱德不仅毫无喘息的机会，还要为医院入不敷出而发愁。她每天向上帝祷告，希望资金短缺的问题得到解决。不久，回应来了。南昌当地的一众牧师从微薄的收入中拿出60美元捐给教会，还联系新政府的官员给妇幼医院筹集500美元暂纾困境。

孙中山（1866—1925）在南昌时特意参观爱德所在的医院，捐款 100 美元，爱德代表南昌教会接待了这次访问。^{〔117〕}无疑，这让爱德和她的医院备享尊荣。南昌上至达官贵人，下至贩夫走卒，无人不知名医“康医生”或许自此始。^{〔118〕}

忙碌的康医生越发感到医院人手不够。正是在辛亥革命之后，爱德才在报告中谈及医院有 10 名实习生，需要更多护士满足日益增加的医护需要，希望开办一间护校，培训 21 名女护士。而此前，爱德身边只有两位经她亲自训练的助手。由于经费有限，有些学生要交食宿费。这些准护士经常在一起研读圣经，聚会祷告，帮助病人读经，引人归主。爱德还提到其中一名学生原来是尼姑，现在是十分敬虔的基督徒。^{〔119〕}这些女护士不仅是优秀的基督徒，在医院服侍病患，在爱德看来，也是真正的爱国者。

护士与爱国者的关联并非爱德发明。1903 年拒俄事起，留日女学生组织“共爱会”，参加者十余人。她们反对俄国借口义和拳运动拒绝撤回集结在中国东北的军队，其中有 9 人加入日本笃志看护妇会中国分会，宣布将随拒俄义勇队去满洲前线任看护之责，并号召中国广大妇女起来承担爱国责任。上海女界则组织“对俄女同志会”加以响应。1904 年秋瑾（1875—1907）接任共爱会领导后，该会变得越来越激进。第二年，秋瑾带领 30 名女学生回到中国。^{〔120〕}1906 年，加入光复会后的秋瑾翻译日文著作《看护学教程》，在译序中一方面反对视护士职业为贱业的流俗，一方面呼吁中国妇女界团体学效日本德国加入红十字会，“战时则抚慰出征军旅之伤痕”。^{〔121〕}不久，秋瑾因受暗杀安徽巡抚恩铭（1846—1907）的案件牵连，被清政府处决。武昌革命爆发后，妇女为了参加革命战争，纷纷组队开赴武汉支持革命军，如“上海女子北伐敢死队”，“女子荡宁队”等等。有的组织政治团体，如“女子参政同盟会”等，谋求参政。凡此种种均表明，妇女已成为社会一股新势力，她们努力寻找机会，参与政治和社会运动。^{〔122〕}

秋瑾本人留学日本后改字竞雄，自称鉴湖女侠，身穿不合体的男装，举手投足模仿男人，她向日本友人解释个中原因时说：“在中国，男人强壮，女人受压抑，因为女人被认为应该是柔弱的。我想拥有像男人那样坚强的意志。如果我一开始外表装扮像男人，我相信我的思想最终也会像男人那样。我把头发剪成外国样式，这在中国是不允许的。我经常穿西装。”^{〈123〉}

这种受男性角色影响的女性观念，一度吸引不少追随者。以秋瑾为代表的女性革命者，将女权主义和革命事业结合起来，在辛亥革命后构建了一种新的妇女形象，预示了五四运动时期女权主义的高涨。^{〈124〉}她们不受制于传统的女德规范，而是投身公众，与男子一起拿起武器保家卫国。她们是20世纪初的新型女杰，对民族危机感受敏锐，既渴望追求个人抱负，又表示与愚昧的“两万万女同胞”不是同类。她们充满英雄气概、热情、敢于行动、自我牺牲。^{〈125〉}

然而，大多数传教士和中国女基督徒，反对以革命的方式参与新国家的构建，她们认为渐进改良，从事社会服务，是妇女报效国家更好的方式。^{〈126〉}1912年，针对当时风行一时的女性参军报国，爱德用英文发表短篇小说《中华女战士》（*An Amazon in Cathay*），批评这一激进行为，说明何为她眼中真正的女性爱国者。^{〈127〉}

故事发生在中国某破落大户人家。因家道衰败，枝叶凋零，家族昔日荣华早已淡去，只剩同为族人的两寡妇，也是表姐妹，苦苦支撑。二人毗邻而居，养儿育女，惨淡度日。年长寡妇严厉吝啬，一心盼望三儿一女出人头地。年轻寡妇性情温和，乐善好施，后入九江教会学校，戒掉鸦片烟瘾，于是热心传教。其膝下一儿一女，均接受基督教教育，长大成材。儿子在汉口谋到一份好差事，女儿名叫和音，从日本留学回来，任南昌某医院助理医师。

辛亥革命爆发，和音被迫返乡避难，见到幼时同伴表妹珍珠。和音外

表端庄，衣着淡雅，不事打扮。珍珠则浓妆艳抹，光彩照人，嫉妒表姐和音有文化，当医生。革命消息传来，一时间村里每个人都在谈论爱国，珍珠受此感染，日思夜想有朝一日为革命捐躯。某日，珍珠喜闻城里女子组建敢死队，开赴前线，于是打算加入。她母亲盼女成凤，希望女儿出名，所以未加拦阻。和音和母亲赶来劝阻，仍无济于事。珍珠已下定决心从军。^{〔128〕}

然而，军旅生活可不如想象中那般浪漫。刚穿上男人衣装，珍珠心中就感到刺痛。她强抑内心痛苦，忍受一头秀发被剪掉，夜晚悄悄揽镜自照，黯然落泪。但珍珠依然激励自己，这一点牺牲是值得的。^{〔129〕}女子敢死队一度得到人们夸赞，珍珠也倍感自豪。不久，敢死队开赴南京，与当地部队驻扎一处。珍珠的梦魇随之开始。

士兵把无首尸体身上的肉割下来分给珍珠吃，被珍珠拒绝，他们就讥诮她，说她不是真正的爱国者。珍珠感到恐惧，心想难道爱国就必须变成食人族吗？更可怕的是，爱德在小说中暗示，因得不到保护，珍珠被士兵强暴，逃生不得，求死不能。^{〔130〕}这时，绝望中的珍珠想起表姐和音信奉的上帝，便向这位陌生的上帝求死。她不知从哪里弄到一些鸦片，一口吞下以求解脱。仁慈的上帝感化士兵，他们把和音送进一间教会医院。

珍珠苏醒后不愿苟活，护士只好日夜看守，以免她自寻短见。这时，和音出现了，鼓励珍珠活下去，相信上帝，这位上帝会教导她何为服务国家的最好途径。珍珠渐渐清醒过来，终于认识到自己的爱国方式一直以来是极其愚蠢可怕的。^{〔131〕}康复后的珍珠来到九江一所教会学校读书，以表姐和音为榜样，打算今后当一名护士，减轻妇女儿童的痛苦。爱德在此问道：还有什么比这能更好地为国服务呢？^{〔132〕}

爱德在小说的结尾写道，这幅真正为国服务的画面激励珍珠勇敢地活下去。基督徒的上帝连最小的一个也不轻看。一念及此，这对表姐妹心中顿生喜乐。“然而，那些从未见过真正为国服务之图景的中国女子，她们又

会怎么样呢？”^{〔133〕}

爱德的答案不言自明：妇女应该以“女性”的方式而不是靠转变社会性别来报效国家，否则就是错误的。按照新教的观念，性别由上帝安排，女性对公众的贡献由其性别决定。珍珠的错误在于没有意识到性别决定了她不能像男人那样去打仗保卫国家，也因此战场上被男人瞧不起。和音则代表按照女性的身份投身公共事业。诚然，《中华女战士》呈现的两种爱国方式都体现了自我牺牲，但二者其实很不相同，正如论者所言：一种带有自我主张的意味，承担了男性的社会角色，充满英雄气概，追求轰轰烈烈，而另一种则体现了女性角色，充满女性情感，润物无声。^{〔134〕}

乍看之下，基督徒和女性革命者呈现了两种妇女观：保守的和激进的。但从基督教为未婚女性提供更为实际的职业选择，挑战传统的妇女生存模式——殉节来看，很难简单地说基督徒妇女比女性革命者保守。^{〔135〕}不管怎样，《中华女战士》的寓意是相当明显的：基督教给女性和国家带来希望。不仅如此，整篇小说淡化外国教会的影响，着力刻画基督教怎样感化人心，起死回生，回答中国女性何为真正爱国。小说中的医院其实就是爱德创办的南昌妇幼医院。这无疑告诉读者，中国妇女献身于建立一个强大、健康的国家，其理想之地正在由中国妇女管理的医院。另一方面，小说中外国传教士的缺席，也说明在福音化中国的事业中，中国妇女与外国传教士处于平等地位。这既让人想到爱德此前坚持的医院自养原则，又预示了她后来在五四运动爆发之后强调女性基督徒（不只是女性医务工作者）在国家重建中发挥关键作用。●

（未完待续）

-
- 〈1〉 本文的写作有赖美国基督教联合卫理公会历史档案馆(General Commission on Archives and History of the United Methodist Church, UMA) 档案管理员 Frances Lyons 女士无偿提供相关文献的扫描服务。友人 Jesse Sun 亦拨冗助笔者在杜克大学(Duke University) 图书馆找到不少材料。谨在此一并致谢。
- 〈2〉 梁启超,《创办时务报源委》,见中国史学会主编,中国近代史资料丛刊《戊戌变法》(四),上海:上海人民出版社,1957年,第526页。
- 〈3〉 梁启超,《论报馆有益于国事》,见《时务报》第一册,中国近代期刊丛刊(影印本),北京:中华书局,1991年,第3—6页。
- 〈4〉 梁启超,《创办时务报源委》,第526页。
- 〈5〉 梁启超,《论学校六·女学》,见《时务报》第二十三册,第1525页。
- 〈6〉 梁启超,《记江西康女士》,见《时务报》第二十一册,第1390—1391页。该期封面注明发行日期为光绪二十三年二月二十一日,即西历1897年3月23日;褚季能,《甲午战前四位女留学生》,见《东方杂志》第三十一卷第十号,1934年。
- 〈7〉 梁启超,《论学校六·女学》,见《时务报》第二十五册,第1661页。
- 〈8〉 上海图书馆编,《汪康年师友书札》(三),上海古籍出版社,1987年,第2889页;《申报》,1897年(光绪二十三年)三月初四日(《记奇女子》)、三月初六日(《论本报所纪奇女子事》)。
- 〈9〉 胡纓,《翻译的传说:中国新女性的形成(1898—1918)》,龙瑜宸、彭姗姗译,南京:江苏人民出版社,2009年,第144页。
- 〈10〉 陈三立写给汪康年的信,见上海图书馆编,《汪康年师友书札》(二),上海古籍出版社,1986年,第1983页。
- 〈11〉 陈三立著,李开军校点,《散原精舍诗文集》(增订本),上海古籍出版社,2014年,第87页;李开军,《陈三立年谱长编》(中册),卷七,北京:中华书局,2014年,第631页。
- 〈12〉 梁启超在《记江西康女士》中称这位口述人邹凌翰“友吴格矩”。1896年,邹和另一名维新派人士文廷式去往南京途中专程到九江拜访回国行医的康爱德和石美玉,受到吴格矩接待。邹不可能不知吴格矩、康爱德的传教士背景。吴格矩后来对这次拜访的回忆,见Fletcher S. Brockman, “A Daughter of Confucius,” in *The Christian Advocate* (October 15, 1914), 1450; Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China* (Fleming H. Revell Company, 1912), 130。吴格矩误以为邹凌翰是南昌人。有关邹凌翰的生平概要,参见《汪康年师友书札》(四)附录

- 之《汪康年师友各家小传》，见上海图书馆编，《汪康年师友书札》（四），上海古籍出版社，1989年，第4166页；有关文廷式生平和思想的介绍，参见刘方，《文廷式述论》，收入中国社会科学院近代史研究所、《近代史研究》编辑部编，《近代中国人物》第三辑，重庆出版社，1986年，第1—34页。
- 〈13〉 参见陈启云著、宋鸥译，“梁启超与清末西方传教士之互动研究——传教士对于维新派影响的个案分析”，收入《史学集刊》，2006年7月第4期，第79—96页。主笔《时务报》期间，梁启超在沪结交的朋友中，以主张社会达尔文主义的严复（1854—1921）、建立以“仁”为中心之混合哲学体系的谭嗣同（1865—1898），二人对梁的思想影响较大。参见张灏，《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》，崔志海、葛夫平译，北京：中央编译出版社，2016年，第47—53页。
- 〈14〉 胡纒，“历史书写与新女性形象的初立：从梁启超《记江西康女士》一文谈起”，收入姚平主编，《当代西方汉学研究集萃·妇女史卷》，上海古籍出版社，2016年，第275页。
- 〈15〉 感谢 Jesse Sun 在读过本文初稿后，提醒我注意梁启超代表了清末改革者“东方中心/实用主义”的思想倾向，这与康爱德的性别角色和改革精神有重合和冲突之处，值得深入研究。有关梁启超中西文化观的解读，可参见李里峰，“‘东方主义’与自我认同——梁启超中西文化观的再阐释”，载于《福建论坛·人文社会科学版》，2005年第1期，第49—54页。
- 〈16〉 对《记江西康女士》一文的详尽分析，可参看胡纒，“历史书写与新女性形象的初立：从梁启超《记江西康女士》一文谈起”，收入姚平主编，《当代西方汉学研究集萃·妇女史卷》，第267—293页。
- 〈17〉 褚季能，“甲午战前四位女留学生”，见《东方杂志》第三十一卷第十一期，1934年。
- 〈18〉 康成，“吴女士历略”，in “Gertrude Howe” folder, Missionary Biographical Files, in UMA ; Connie A. Shemo, *The Chinese Medical Ministries of Kang Cheng and Shi Meiyu, 1872-1937* (Bethlehem: Lehigh University Press, 2011), 20-21.
- 〈19〉 *The Heathen Woman's Friend* (Boston, June, 1869), Vol.1, No.1, 1. 美以美会（Methodist Episcopal Church），意译为“卫理宗会督制教会”，是1844年—1939年在美国北方的卫理公会所使用的宗派名称，1939年与监理会、美善会重新联合，组成卫理公会（Methodist Church）。它的中文名根据其布道会的英文名称（Methodist Episcopal Mission）中三个单词的首音节音译而来。参见：T&T Clark *Companion to Methodism*, edited by Charles Yrigoyen, Jr. (London and New York: T&T Clark International, 2010), 446.

- 〈20〉 Mary Stone, “Miss Gertrude Howe,” in “Gertrude Howe” folder, Missionary Biographical Files, in UMA ; 康成, “吴女士历略”。
- 〈21〉 James W. Bashford, *China and Methodism* (Cincinnati: Jennings and Graham, 1906), 46-48.
- 〈22〉 同上, 54。
- 〈23〉 《九江府志》, 同治十三年 (1874 年) 刊本 (影印本), 台北: 成文出版社有限公司印行, 1975 年, 第 49-50 页。
- 〈24〉 *The Treaty Ports of China and Japan*, compiled and edited by N. B. Dennys (London: Trubner and Co., Paternoster Row, 1867), 430.
- 〈25〉 罗兹·墨菲, 《上海——现代中国的钥匙》, 上海社会科学院历史研究所编译, 上海人民出版社, 1986 年, 第 65 页。
- 〈26〉 吴芳思, 《口岸往事: 海外侨民在中国的迷梦与生活 (1843—1943)》, 柯卉译, 北京: 新星出版社, 2018 年, 第 109 页。
- 〈27〉 Isabella L. Bird, *The Yangtze Valley and Beyond* (London: John Murray, 1899), 59; 吴芳思, 《口岸往事: 海外侨民在中国的迷梦与生活 (1843—1943)》, 柯卉译, 北京: 新星出版社, 2018 年, 第 108-109 页。
- 〈28〉 Frances J. Baker, “Gertrude Howe, thirty-one years a missionary in China,” in “Gertrude Howe” folder, in UMA.
- 〈29〉 简·亨特, 《优雅的福音: 20 世纪初的在华美国女传教士》, 李娟译, 北京: 三联书店, 2014 年, 第 19 页。
- 〈30〉 Fletcher S. Brockman, “A Daughter of Confucius,” 1450; Miss Frances J. Baker, *The Story of the Woman’s Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church 1869-1895* (Revised Edition) (Cincinnati & New York: 1898), 285.
- 〈31〉 Frances J. Baker, “Gertrude Howe, thirty-one years a missionary in China”; 康成, “吴女士历略”。
- 〈32〉 吴格矩希望领养孩子以纾解身处异国他乡的孤独, 这一点也为康爱德所证实。康爱德说吴格矩“因学生在校不能作耐久朋, 乃抱养四女”。见康成, “吴女士历略”。
- 〈33〉 “The Story of Dr. Kahn And Her Adoption By an American”, in “Gertude Howe” folder, in UMA; Fletcher S. Brockman, “A Daughter of Confucius,” 1450; Connie A. Shemo, *The Chinese Medical Ministries of Kang Cheng and Shi Meiyu, 1872—1937*, 25.
- 〈34〉 爱德在吴格矩去世后, 为其写的讣告和传记, 均署名“康成”, 但更广为人知的是“康爱德”一名, 故本文从后。
- 〈35〉 康成, “吴女士历略”; Frances J. Baker, “Gertrude Howe, thirty-one years a missionary in China”; Mary Stone, “Miss Gertrude Howe” .

- 〈36〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 116-117.
- 〈37〉 同上, 120。
- 〈38〉 陈东原,《中国妇女生活史》,北京:商务印书馆,2015年,第98、181-187页。
- 〈39〉 Frances J. Baker, “Gertrude Howe, thirty-one years a missionary in China”; Mary Stone, “Miss Gertrude Howe”; Fletcher S. Brockman, “A Daughter of Confucius,” 1450.
- 〈40〉 Frances J. Baker, “Gertrude Howe, thirty-one years a missionary in China” .
- 〈41〉 同上;康成,“吴女士历略”。
- 〈42〉 赖德烈,《基督教在华传教史》,雷立柏等译,香港:道风书社,2009年,第378页。
- 〈43〉 Mary Stone, “Miss Gertrude Howe” .
- 〈44〉 康成,“吴女士历略”。
- 〈45〉 Ida Kahn, “A Picnic On the Yangtze,” in *Heathen Woman’s Friends*, Vol. XXIII, February, 1892, No. 8, 178-179.
- 〈46〉 孔飞力,《他者中的华人:中国近现代移民史》,李明欢译,南京:江苏人民出版社,2016年,第221-222页。
- 〈47〉 Connie A. Shemo, *The Chinese Medical Ministries of Kang Cheng and Shi Meiyu, 1872-1937*, 43.
- 〈48〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 165.
- 〈49〉 Connie A. Shemo, *The Chinese Medical Ministries of Kang Cheng and Shi Meiyu, 1872-1937*, 44.
- 〈50〉 简·亨特,《优雅的福音:20世纪初的在华美国女传教士》,李娟译,第3页。
- 〈51〉 同上,第2、9页。
- 〈52〉 史景迁,《追寻现代中国(1600—1949)》,温洽溢译,成都:四川人民出版社,2019年,第283—284页。
- 〈53〉 Mary Stone, “Miss Gertrude Howe” .
- 〈54〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 165.
- 〈55〉 “The Story of Dr. Kahn And Her Adoption By an American” , in “Ida Kahn” folder, in UMA.
- 〈56〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 122.
- 〈57〉 “Drs. Ida Kahn and Mary Stone,” in *The China Medical Missionary Journal*, Vol. X, No 4, December 1896 (Shanghai: The Association, 1896), 181.
- 〈58〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 123.
- 〈59〉 J. G. Vaughan, “Dr. Ida Kahn,” in “Ida Kahn” folder, in UMA.
- 〈60〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 123-125.
- 〈61〉 同上, 125。另一个叙事版本稍有不同,见 *Story of Ida Kahn and Mary Stone*, Methodist Episcopal Church Woman’s Foreign Missionary Society (Boston, 1912), 4。

- 〈62〉 褚季能,《甲午战前四位女留学生》;叶维丽,《为中国寻找现代之路:中国留学生在美国(1900—1927)》,周子平译,北京大学出版社,2017年,第125-141页。
- 〈63〉 “Drs. Ida Kahn and Mary Stone,” in *The China Medical Missionary Journal*, Vol.X, No 4, December 1896, 182; Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 126-127.
- 〈64〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 134.
- 〈65〉 同上。
- 〈66〉 有关伯驾来华传教的经历,参见爱德华·V·吉利克,《伯驾与中国的开放》,董少新译,广西师范大学出版社,2008年;史景迁,《改变中国:在中国的西方顾问》,温洽溢译,广西师范大学出版社,2014年,第二章,第41-67页。
- 〈67〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 171.
- 〈68〉 同上,128。
- 〈69〉 Ida Kahn, “Self-Supporting Medical Missionary Work,” in *The China Medical Missionary Journal*, Vol. XIX, November, 1905, No.6, 223-224.
- 〈70〉 有关中国人的西医观,参见史景迁,《中国纵横:一个汉学家的学术探索之旅》,夏俊霞等译,上海远东出版社,2005年,第248-266页。
- 〈71〉 “Drs. Ida Kahn and Mary Stone,” in *The China Medical Missionary Journal*, Vol.X, No 4, December 1896, 183.
- 〈72〉 Fletcher S. Brockman, “A Daughter of Confucius,” 1450; Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 130.
- 〈73〉 Frances J. Baker 认为张之洞于1899年派代表来访,不确。根据爱德和美玉给《北华捷报》编辑的信,以及《时务报》登载《女学堂章程》的时间推断,此次来访时间最迟应在1897年12月以前。见 Frances J. Baker, “Gertrude Howe, thirty-one years a missionary in China”; Ida Kahn and Mary Stone, “The New Chinese Girls’ School,” in *Woman’s Missionary Advocate* (April,1898), 300-302; Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 131;《时务报》第47册,转引自汤志钧、陈祖恩编,《中国近代教育史资料汇编·戊戌时期教育》,上海教育出版社,1993年,第188-192页。
- 〈74〉 《时务报》第47册,转引自汤志钧、陈祖恩编,《中国近代教育史资料汇编·戊戌时期教育》,第191页。
- 〈75〉 Ida Kahn and Mary Stone, “The New Chinese Girls’ School,” 301.
- 〈76〉 同上,302。
- 〈77〉 Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity, 1860-1927* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1992), 106.

- 〈78〉 林荣洪,《中国神学五十年(1900—1949)》,香港:中国神学研究院,1998年,第42-43页。
- 〈79〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 135.
- 〈80〉 同上, 172; 九江市妇幼保健院医院介绍网页: http://www.jjbjy.com.cn/yywh/yygk/201602/t20160228_1563203.html。
- 〈81〉 Ida Kahn, “Girl Slavery in China,” in *Independent...Devoted to the Consideration of Politics, Social and Economic Tendencies, History, Literature, and the Arts*, July 11, 1901, Vol. 53, 1605-1608; Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 137-138.
- 〈82〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 173.
- 〈83〉 Frances J. Baker, “Gertrude Howe, thirty-one years a missionary in China” .
- 〈84〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 138-139.
- 〈85〉 Ida Kahn, “Complications,” in *Woman’s Missionary Friend*, October 1898, Vol. XXX, 130-132; Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 144-145.
- 〈86〉 南昌市地方志编纂委员会编,《南昌市志》,第七卷,北京:方志出版社,1997年,第74-75页。
- 〈87〉 Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 148.
- 〈88〉 同上, 133、140; Fletcher S. Brockman, “A Daughter of Confucius,” 1450. 捐款数额的币制单位按英文文献直接翻译,显然经过转换,特此说明。下同。
- 〈89〉 天主教在南昌的活动,参见《南昌市志》,第七卷,第63-68页; Ernest P. Young, “The Politics of Evangelism at the End of the Qing: Nanchang, 1906,” in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by Daniel H. Bays (Stanford: Stanford University Press, 1996), 100.
- 〈90〉 《南昌县志》卷五十六之《风土志》,据魏元旷纂修、民国二十四年重刊本影印,台北:成文出版社有限公司印行,1970年,第1646页。
- 〈91〉 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编,《清末教案》第四册,北京:中华书局,2000年,第354页。
- 〈92〉 Ida Kahn, “Complications,” 130; Ernest P. Young, “The Politics of Evangelism at the End of the Qing: Nanchang, 1906,” 100.
- 〈93〉 Ida Kahn, “Complications,” 130-131; Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 142-143.
- 〈94〉 Ida Kahn, “Self-Supporting Medical Missionary Work,” in *China Medical Missionary Journal*, Vol. XIX, No. 6. November, 1905, 224.
- 〈95〉 同上; Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 149.

- <96> Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 150.
- <97> Fletcher S. Brockman, "A Daughter of Confucius," 1451.
- <98> Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 150.
- <99> 费正清、刘广京编,《剑桥中国晚清史》(上卷),北京:中国社会科学出版社,1985年,第548-550页。
- <100> Ida Kahn, "Self-Supporting Medical Missionary Work," 225.
- <101> 同上。
- <102> Fletcher S. Brockman, "A Daughter of Confucius," 1449.
- <103> Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 148-149.
- <104> Ida Kahn, "Medical Education," in *Records of the Fifth Triennial Meeting of the Educational Association of China* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1906), vol. 5, 1905, 362-363.
- <105> 同上, 364-365。
- <106> 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编,《清末教案》第三册,第890-896页;有关南昌教案详尽而出色的分析,可参见杨雄威,《杯酒之间:清末南昌教案研究》,北京:社会科学文献出版社,2018年;Ernest P. Young, "The Politics of Evangelism at the End of the Qing: Nanchang, 1906" .
- <107> 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编,《清末教案》第三册,第892-896页。
- <108> 转引自 Connie A. Shemo, *The Chinese Medical Ministries of Kang Cheng and Shi Meiyu, 1872-1937*, 112。
- <109> J. G. Vaughan, "Dr. Ida Kahn" .
- <110> Margaret E. Burton, *Notable Women of Modern China*, 156.
- <111> *Biographical Dictionary of Republican China*, edited by Howard L. Boorman (New York and London: Columbia University Press, 1968), vol. II, 226.
- <112> 《英国蓝皮书有关辛亥革命资料选译》(上下册),胡滨译,北京:中华书局,1984年,第7、61、75、111、164、272页。有关冯汝骥的生平简介,见赵尔巽等撰,《清史稿》第四十二册,卷四百六十九,列传二百五十六,北京:中华书局,1977年,第12789页。
- <113> 陶飞亚、王皓,“传教士话语中的辛亥革命——依据《教务杂志》的考察(1900—1916)”,收入上海中山学社编,《近代中国》第三十辑,上海社会科学院出版社,2019年,第39-66页,特别是第42-45页。
- <114> Ida Kahn, "Nanchang Women's and Children's Hospital," in *Central China Woman's Conference of the Methodist Episcopal Church held at Kiukiang (CCWC)* (Shanghai: Methodist Publishing House, 1912), 30.

- 〈115〉赖德烈,《基督教在华传教史》,雷立柏等译,第460页。
- 〈116〉南昌市地方志编纂委员会编,《南昌市志》,第七卷,第75页。
- 〈117〉Ida Kahn,“Nanchang Women’s and Children’s Hospital,”31.爱德用英文写的报告显示来访者为 Dr. Sen Wen,即孙文,孙中山。
- 〈118〉Fletcher S. Brockman,“A Daughter of Confucius,”1449.
- 〈119〉Ida Kahn,“Nanchang Women’s and Children’s Hospital,”32; Ida Kahn,“Report of the Nanchang Women’s and Children’s Hospital, 1913-1914”, in *The Second Annual Meeting of the Ki-angsi Mission Conference of the Women’s Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church* (held at Kiukiang, October 1914),没有页码。
- 〈120〉季家珍,《历史宝筏:过去、西方与中国妇女问题》,杨可译,南京:江苏人民出版社,2011年,第226-227页。
- 〈121〉《秋瑾集》,北京:中华书局,1960年,第163-164页。
- 〈122〉张玉法,《清季的革命团体》,台北:中央研究院近代史研究所,1982年,第93-94页。
- 〈123〉Ono Kazuko, *Chinese Women in a Century of Revolution, 1850-1950* (Stanford: Stanford University Press, 1989), 60.
- 〈124〉Mary Backus Rankin, “The Emergence of Women at the End of the Ch’ing: The Case of Ch’iu Chin,” in *Women in Chinese Society*, edited by Margery Wolf and Roxane Witke (Stanford: Stanford University Press, 1975), 67-88.
- 〈125〉季家珍,《历史宝筏:过去、西方与中国妇女问题》,杨可译,第211-213页。
- 〈126〉Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity, 1860-1927*, 108-109, 166-167.
- 〈127〉Ida Kahn, M.D., *An Amazon in Cathay*, published by Woman’s Foreign Missionary Society of Methodist Episcopal Church (Boston), in “Ida Kahn” folder, in UMA. 我手头的版本系美以美会妇女海外传道会印制的小册子,无出版日期,档案管理员 Frances Lyons 告知应为1912年。
- 〈128〉同上,5-6。
- 〈129〉同上,6。
- 〈130〉同上,7。
- 〈131〉同上。
- 〈132〉同上,8。
- 〈133〉同上。
- 〈134〉简·亨特,《优雅的福音:20世纪初的在华美国女传教士》,李娟译,第294页。
- 〈135〉Connie A. Shemo, *The Chinese Medical Ministries of Kang Cheng and Shi Meiyu, 1872-1937*, 135-136.

蒋介石受洗

文 / *The Christian Century* 译 / 丁祖潘

译者按：

1930年10月23日，蒋介石（1887—1975）在江长川（1884—1958）牧师主持下，于上海秘密接受基督教洗礼。他在受洗后第二天的日记中写道：“党义为余政治行动之信仰，耶稣乃为余宗教精神之基础，此生以基督为余唯一之模范，救人救世，余当永矢勿渝也。”^{〔1〕}

《基督教世纪》（*The Christian Century*）于次月就蒋受洗一事发表社论，可代表当时一部分国外基督徒的看法。该杂志原名为“*The Christian Oracle*”，1884年成立于美国艾奥瓦州得梅因市（Des Moines），为基督会（Disciples of Christ）宗派之下的刊物。1892年，杂志编辑部迁往芝加哥，1900年杂志改为今名。1908年，杂志被收购后转为跨宗派刊物。该志持自由派神学立场，提倡圣经高等批判，主张社会福音，关心社会、政治、战争、环保等议题，一度在20世纪初的基要派—现代派之争中饱受基要派批评。1956年，葛培理（Billy Graham，1918—2018）偕卡尔·亨利（Carl



宋美龄、蒋介石婚礼照片，1927年，上海；
此版本图来自：https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1927_Chiang_Soong_wedding_photo1.jpg。

F. H. Henry, 1913—2003) 创办《今日基督教》(*Christianity Today*) 杂志，倡导保守的福音派神学，与《基督教世纪》分庭抗礼。^{〔2〕}

笔者并不认同自由派神学，但在阅读西方文献过程中，发现该杂志当年刊登的这篇社论，对蒋介石受洗一事的评价时至今日仍具参考和研究价值，故不揣浅陋译出来，附加注释，以飨读者。（原文见：“Chiang Kai-shek Is Baptized”，*The Christian Century: A Journal of Religion*, Volume XL-VII, November 5, 1930, No. 45, 1335-1337.）

据上海来电，中国国民政府主席、国民革命军总司令蒋介石，于10月23日受洗成为一名基督徒。数月以来，蒋总司令亲赴前线，指挥南京政府对威胁其政权的北方联合军阀开展军事行动。^{〈3〉}此后，总司令回到上海府邸。蒋的洗礼在一间美南监理会教会（Southern Methodist church）中进行。^{〈4〉}总司令的妻子和岳母多年来一直是这间教会的成员。^{〈5〉}

周遭的情势使得这场洗礼格外令世界瞩目。首先，蒋总司令是政府首脑，而就该政府通过的有关教育和其他方面的法令来看，人们普遍认为政府反对中国各地基督教会的活动。^{〈6〉}就在举行洗礼之时，中外基督徒领袖正认真讨论，在蒋政府公布的各种规章制度之下，是否还有可能继续开办教会学校和其他福音机构。不到三个月前，蒋政府的首都南京颁布一系列地方法规，基本禁止在这座城市进行基督教活动。

不仅如此，这位中国主席归信基督教，正是在一场来势猛烈的非宗教运动之后，这次运动持续超过八年之久。^{〈7〉}这次运动，名义上反对所有宗教，其实主要针对基督教。尽管相反的情况偶见报端，但这场运动迄今为止并未止息。事实上，最近几个月内，这场运动似乎在聚集各方的支持。

同样应当注意，蒋总司令的受洗紧接一次军事行动之后。在这场战役中，蒋已稳妥地恢复其在政府中的首要地位。三个月以前，蒋总司令的权力一度受到严峻挑战。北方军阀的联合，共产党匪军在南方的搅乱，以及满洲军阀令人捉摸不定的立场，这些加起来使得南京总司令的处境岌岌可危。^{〈8〉}此前，人们以为蒋可能在今年年底丧失领导权。然而，最近这场军事行动的胜利消除了蒋主要的竞争对手，为蒋的主席职位新增了保障。如此一来，蒋的受洗正值其达到权力顶峰之际，而非身陷政治困局之时。

一般而言，中国主席在这种情况下归信基督教，会令世界各地的教会为之欢呼。对某些人而言，这一受洗的消息无疑会被当作基督教事业即便在这段艰难时期依然向前推进的证据。然而，我们期盼即使在中国各教会

中间，蒋介石加入登记在册的基督徒群体一事不至于被过分热情地看待。当前，中国教会渴望尽一切可能获取力量，特别是热衷于找到证据反驳缺少爱国主义的指控，这一指控是他们面临的重大不利因素。当然，中国本土以外的教会，希望在得出结论说这一洗礼代表耶稣基督的事业取得重大胜利之前，在相当一段时间内先观察事态的发展。

为什么说有保留地欢迎这位中国领袖的受洗是明智之举呢？这不是因为怀疑蒋总司令的个人动机。无论他的动机是什么，这都超越了人们的认识能力。这位中国主席值得人们将其受洗的举动看作是真诚渴望获得属灵引导和满足的表达。然而，基督徒在衡量这件事时要考虑进其他因素，这些因素提醒人们，一位强大的政治人物仅仅形式上对主忠心，并不总会增加教会在最重要的信仰方面的贡献。请思考一些这方面让人引以为戒的因素。

首先，基督教过往与中国统治阶层的联合，其结果对基督教而言并非好事。曾经有一段时间，罗马天主教传教士似乎快要给一位中国皇帝施洗⁽⁹⁾，那些耶稣会士在帝国宫廷中得宠。不过，那段得到皇帝恩宠的时期，结果被证明是后来遭受更大冷遇时期的序幕。那时，罗马天主教在中国各地取得的实际进展几乎被一扫而空。上个世纪，太平天国叛乱的领袖，数年间似乎就要推翻满清王朝，并且几乎完全控制了长江流域富庶的下游地区。起初，他们宣称自己是基督的归信者。在短时期内，基督教事业因得到太平军领袖看重而一度处于顺境之中。然而，随着事态显明太平天国的统治给数百万计的中国人带来的仅仅是毁灭和痛苦，各处差会和教会纷纷竭力与此运动脱离干系。本世纪，两位最著名的归信基督者是孙逸仙医生和冯玉祥将军。他们与基督教会之关系，相关的讨论日益显得无穷无尽。撇开这些讨论不谈，至少可以说，他们加入教会并没有增加基督教事业的属灵力量。

此外，随着教会逐渐成长，日益明智，教会不再像过去那样受到政府

扶持就会迷失自己。在这方面，教会仍有许多地方尚待学习，但即使相比仅仅 25 年前，就领袖人物归信基督的重要性而言，今天的基督徒展现的态度无疑更少幼稚。君士坦丁（Constantine）的归信^{〔10〕}不再被普遍认为是基督教在西欧取得胜利的开端。事实上，善于思考的基督徒大多会承认，君士坦丁的归信是西方教会遭遇到的最严重的灾难之一。与此类似，弗拉基米尔（Vladimir）的归信^{〔11〕}，被后世记住的不是真基督教在东欧世界的胜利，而是失败。

由于与现代国家和社会秩序联系密切，基督教会面临诸多难题。人们日益意识到这些难题，也就越发很快认识到领袖归信基督教可能会用一种名义上和形式上的基督教，取代攸关生死的信仰。过去二十年的经验向有思想的基督徒表明，比起显明根本无力约束西方国家的领袖作出愚昧之举，不做这些人公认的属灵领袖对教会更为有益。非基督教国家及其社会中显赫的领袖人物与基督教会的联合越完全，教会声称的属灵权威遭到的破坏也就可能越彻底。

在任何情况下，教会与非基督教阶层领袖的联结，都是相当困难的。然而，当该领袖是一名军人时，情况就会变得越发尴尬。教会的属灵洞察力正在提高，并且教会几乎——如果不是全部的话——看到在战争中它所传讲的信息和上帝遭到否定。教会自身所看到的，是教会外芸芸众生清楚了：将战争神圣化的基督教会，将再次把基督钉在十字架上。这一天为期不远，那时，一名战士出现在基督徒群体中会被看作无可争议的咄咄怪事。

除了以上这些考虑而外，不涉及蒋总司令的个人动机，当前中国局势中的其他因素必定抑制基督徒的热情。例如，南京政府明显急需外国支持，尤其是外国贷款。北方军阀平定后，南京政府得到一个前所未有的有利地位向外国贷款。政府的财政困难非常严重。事实上，一直以来，财政吃紧到了这样一个地步，谣传鸦片交易再度盛行，政府对此睁一只眼闭一只眼。

在今天的中国，无论公众对基督教的意见如何，南京政府的领袖们——其中很多人是登记在册的基督徒——明白，一个受洗的基督徒担任领袖不会减少西方国家对此政府的兴趣。可能的情况是，他们在鼓励主席采取这一行动时，头脑中想到的是非常直接和实际的利益。

最后，蒋的归信在公开阶段可能给基督教事业造成严重伤害。有人强调，蒋总司令信主是南京政府致力于系统消除共产主义对中国影响的第一步。毫无疑问，中国在应对共产主义时面临困难。中俄边境线比美加边境线长，中国到处是传播共产主义教义的布道者，特别是有影响力的学生阶层受其影响。在此情况下，显然，任何非共产主义的政府将不得不时刻警惕共产主义的威胁。然而令人怀疑的是，此前使用的血腥镇压手段是否能达到预期的目标。⁽¹²⁾ 无论能否达到，允许这种印象——基督教在最轻微的对如此的屠杀负责或者有兴趣——发展下去，作为一种属灵重生源头的基督教必定会堕落。

鉴于以上思考，以及其他可能提出来的理由，我们奉劝各地的基督徒不要以为蒋总司令的受洗宣告就一定表明，神的国度在中国大大向前推进了一步。●

<1> 引文参见周琇环编注，《事略稿本》九（1930年10月至1931年1月），台北：国史馆，2004年，第79页，转引自刘维开，“作为基督徒的蒋中正”，收入《史林》，2011年第1期，第128页。引文另一个版本见秦孝仪总编纂，《总统蒋公大事长编初稿》卷二，台北：中正文教基金会，1978年，第76页。有关蒋介石受洗的简略记载，见龚育之主编，《中国二十世纪通鉴（1921—1940）》，第二册，北京：线装书局，2002年，第1927页；——译者注（本文注脚均为译者注）

- 〈2〉 Elesha J. Coffman, *The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline* (New York: Oxford University Press, 2013), 12-13, 182.
- 〈3〉 该军事行动即 1930 年 4 月爆发的中原大战, 又称“蒋冯阎大战”, 持续到当年 10 月。参加混战的有蒋介石的中央军、冯玉祥 (1882—1948) 的西北军、阎锡山 (1883—1960) 的晋军、李宗仁 (1891—1969) 的桂军以及大大小小的地方军、杂牌军。战争以双方官兵共死伤 30 余万人, 蒋获胜而结束。此后, 各地方实力派再也无力与蒋介石抗衡。
- 〈4〉 1844 年, 美国卫理公会 (Methodist Episcopal Church) 分裂为南北两派, 北方教会称为美以美会 (The Methodist Episcopal Church), 南方教会即监理会。1939 年, 南北两派教会联合美普会 (The Methodist Protestant Church) 组成卫理公会 (Methodist Church)。参见: *T&T Clark Companion to Methodism*, edited by Charles Yrigoyen, Jr. (London and New York: T&T Clark International, 2010), 446.
- 〈5〉 指蒋介石的妻子宋美龄 (1898—2003)、岳母倪桂珍 (1869—1931)。
- 〈6〉 有关教育方面的法令, 比如南京国民政府教育部 1929 年拟定的《私立学校规程草案》第四条规定: “私立学校如系外国人所设立, 其校长须以中国人充任”, 第五条云“私立学校若系宗教团体所设立, 不得以宗教科目为必修科, 亦不得在课内作宗教宣传。学校内如有宗教仪式, 不得强迫学生参加。”见中华基督教教育会编,《中华基督教教育季刊》, 第五卷第一期, 1929 年 3 月, 第 93 页。又, 1929 年 2 月 23 日, 湖北省政府教育厅取缔教会学 (校) 立案之通令规定: (教会学校) 须设总理纪念堂, 举行纪念周, 不得强迫学生参加宗教仪式, (应) 教授党义功课, 圣经改选修科, 见《中华基督教教育会近讯四则》, 载于《中华基督教教育季刊》第 5 卷第 1 期, 第 138-139 页。1929 年 10 月 28 日, 国民党中央民众训练部提案, 拟定当地基督教青年会应由当地党部随时派员指导, 凡举行会议必须通知党部, 由党部派员出席指导, 宣传党义。而且青年会开会须遵照民众团体开会仪式, 如读总理遗嘱, 悬党国旗, 唱党歌等。见中国第二历史档案馆编,《中华民国史档案资料汇编》, 第五辑第一编, 文化 (二), 南京: 江苏古籍出版社, 1994 年, 第 1023 页。
- 〈7〉 指 1922 年首先在上海爆发, 然后迅速向北京及全国各大城市蔓延的非基督教运动。1922 年 3 月 11 日, 北京大学一批青年学生宣布成立“非宗教大同盟”。3 月 21 日, 该同盟发表《北京非宗教大同盟宣言》。有关非基督教运动的爆发及其社会反响, 可参见该书第三章: 杨天宏,《基督教与民国知识分子: 1922—1927 年中国非基督教运动研究》, 北京: 人民出版社, 2005 年。
- 〈8〉 1930 年 6 月, 李宗仁、白崇禧 (1893—1966)、冯玉祥和张发奎 (1896—1980), 纠合阎锡山, 同刚回国的汪精卫 (1883—

1944) 组成反蒋同盟, 号称共有六十万大军。后来, 东北的张学良 (1901—2001) 在两大阵营之间支持蒋介石的中央军, 助其取得中原大战的胜利。这里的满洲军阀应指张学良。

- 〈9〉可能指康熙皇帝 (1654—1722)。康熙最初对耶稣会有好感, 曾任命耶稣会士南怀仁 (Ferdinand Verbiest, 1623—1688) 为钦天监监正, 为此前受诬陷的汤若望 (Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666) 平反, 敕令准许天主教在中国自由传教。南怀仁制造大炮帮助清军平定三藩之乱, 去世后康熙赐其谥号“勤敏”。耶稣会会士张诚 (Jean-Francois Gerbillon, 1654—1707)、徐日升 (Thomas Pereira, 1645—1708) 曾在中俄订立《尼布楚条约》时居间调停, 有功于清廷。1693年, 康熙偶患疟疾, 御医束手无策。耶稣会士洪若翰 (Jean de Fontaney, 1643—1710)、刘应 (Claude de Visdelou, 1656—1737) 献上的金鸡纳霜以及张诚、白晋 (Joachim Bouvet, 1656—1730) 的药粉, 帮助治愈康熙。之后, 康熙赐地建天主堂, 亲题对联以表尊崇。康熙还曾作诗咏基督受难, 说明其对天主教教义有一定认识。此外, 他还常听天主教传教士讲道, 后因礼仪之争下令“以后不必西洋人在中国行教, 禁止可也, 免得多事”, 天主教旋即几乎遭到禁绝。此后百多年间, 天主教被禁止来华传教。另一说认为可能指南明小朝廷永历帝朱由榔 (1623—1662), 其生母、皇后、太子均受洗归入天主教。南明政权与清廷对抗18年, 以永历帝在位时间最长, 凡16年 (1646—1662)。南明皇室与耶稣会士关系密切。但从上下文来看, 这里更可能指一位清朝皇帝。参见: 江文汉, 《明清间在华的天主教耶稣会士》, 上海: 知识出版社, 1987年, 第36-38、55-56、61-62、68-69页。以及: 杜赫德编, 《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》(第一卷), 郑德弟、吕一民、沈坚译, 郑州: 大象出版社, 2001年, 第287-290、294-295页。
- 〈10〉即弗拉维·瓦莱里乌斯·奥勒里乌斯·君士坦丁 (Flavius Valerius Aurelius Constantinus, 约272—337)。早期教会编年史家认为, 312年, 君士坦丁在米尔汶桥战役 (Battle of the Milvian Bridge) 中归信基督教, 取得胜利, 后于313年颁布《米兰敕令》(Edict of Milan), 停止逼迫基督徒, 返还其财产。此举被视作罗马帝国结束逼迫基督教、基督教在罗马帝国合法化的标志。然而, 君士坦丁归信基督教的性质始终存在争议。基督教为了适应君士坦丁的宗教政策不得不作出一系列回应和调整。关于君士坦丁与基督教会, 存在各种看法。近来英语世界的探讨, 可参见: *Constantine Revisited: Leihart, Yoder, and the Constantinian Debate*, edited by John D. Roth (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2013)。
- 〈11〉指基辅罗斯 (Kievan Rus') 大公, 弗拉基米尔一世 (约956—1015)。弗拉基米尔于980年统一基辅罗斯, 988年进攻拜占庭帝国, 迫使拜占庭与之结盟。拜占庭皇帝巴西尔二世 (Basil II, 约958—1025) 将妹妹安娜公主

(Anna Porphyrogenita, 963—1011) 嫁与弗拉基米尔为妻。同年，弗拉基米尔受洗加入基督教，携妻返回基辅罗斯，下令销毁异教偶像，命令百姓到第聂伯河受洗改宗基督教。他在基辅罗斯各地兴建教堂、修道院和图书馆等，派传教士到北方传教，强迫当地居民入教。东斯拉夫人从此成为基督教世界的一部分。

- 〈12〉指1927年4月12日，蒋介石在上海发动反共清党、逮捕屠杀中国共产党党员，取缔苏联顾问的事件。中国大陆教科书一般称之为“四一二”反革命政变。



自由史初探后记

文 / 许宏

作者按：

此为 *China's Quest for Liberty: A Personal History of Freedom* (《中国寻求自由：一部个人的自由史》) 后记，在 2019 年 12 月 20 日首发于美国政治哲学杂志 *VoegelinView* (《沃格林评论》)。

该书由位于美国印第安纳州 South Bend (南本德) 的 St. Augustine's Press (圣奥古斯丁出版社) 在 2019 年 12 月出版。此独立出版机构，专注于哲学、神学、文化和思想史领域。

该书收录了作者在 2004 至 2014 年间探索自由历史的部分收获。此探索既有文本、思想中的，也有生活、信仰间的；既发生在中国，也涉足于海外；不仅跟个人，也与群体相关。

该书原定于 2014 年问世。由于出版人健康及相关因素，该书与其他有些作者的著述不得不顺延推出。然而，这五年的间隔却也帮助沉淀出反思那段探索的视角。此后记正是作者在这个视角上所尝试进行的回顾与展望。

此文主题, “Whither the Growth of Freedom in China?”, 意思是, “自由在中国的生长前景”。“whither”, 来自古英语 “hwider”, 本意是, “到哪里、往何处去”, 引申为, “未来的状况会怎样”(www.lexico.com/definition/whither)。

Whither the Growth of Freedom in China? A Postscript to *China's Quest for Liberty*

Promise Hsu

It is a new old book. *China's Quest for Liberty: A Personal History of Freedom* was due to be out five years ago. Without the help of Mr. Benjamin Fingerhut and Professor John von Heyking, it would likely remain in oblivion for quite a while. With its publication finally in late 2019, I give my heartfelt thanks to them as well as to Professor Ellis Sandoz and Mr. Bruce Fingerhut who took the initiative in publishing this slim volume.

Most authors would perhaps understandably like their works to be

published sooner rather than later. But the unhoped-for five-year delay turns out to be of much-needed help in growing my patience, which I indisputably lack in my life, and in taking a longer look at what I wrote in this small book with the benefit of hindsight.

China's Quest for Liberty brings together some of the most important things I learned in my pursuit of freedom mainly between 2004 and 2014. Back then, the general situation in China in terms of freedom of faith and expression was less tight than what it is nowadays. Those years at the turn of the millennium might have been the least tight after the 1989 Tiananmen crackdown ended an earlier free-wheeling period. The partial opening-up initiated since the late 1970s has made possible the aspirations for liberty among numerous people in China like me and those I know. But the space appears to have been shrinking significantly over the recent years. That has been making the road to freedom for many more difficult than in a decade earlier despite it still could be much easier than in the tragic times of the 1950s through the 1970s.

What I experience along the way is unavoidably affected by what happens in China and the wider world. The non-state-run Shouwang Church where I was baptized in late 2006 is one of the key communities I have met in my search for freedom so far. It started up as a Bible study group in the early 1990s. Despite harassment from the authorities, it grew into one of the largest non-state-run or house churches in the Chinese capital of Beijing during the first decade of the 2000s. It has

been under mounting pressure from the government since 2006 when the church applied for registration as an independent religious organization. The church was forced to move out of its rented meeting premises first notably in 2009 and then in the broader international media spotlight in 2011. And it has been prevented from using an office space it purchased in 2009. Many of its congregants were detained and some main co-workers remain under house arrest. Eventually, the church was formally shut down by the state in early 2019 even though the church's basic operations continue on a smaller scale.

Shouwang Church is one of a number of Christian communities across China publicly seeking independence from the communist ideology of party-state. Some of them, such as Early Rain Covenant Church in the southwestern Chinese city of Chengdu, have faced even harsher governmental pressure.

Their history reflects the reality of contemporary China when it comes to liberty of religion and conscience. The condition of tightening-up looks to stay on in the years or decades ahead. Given the long history of an authoritarian or totalitarian China, what is happening comes as no surprise. In fact, the persistent lack of the growth of liberty or even the ever stillbirth of freedom in the Chinese history is one of the main factors that has led me to embark on the journey of pursuing freedom, which includes exploring how freedom could be nurtured in China and the wider world. The existence of Shouwang Church and similar Christian

communities gave me a surprise hope back in 2006 and later when I was just on the road following a personal exodus in 2005 from my position as a world affairs journalist at China's state television.

The hope was not only from the rise of those Christian communities in contemporary China. What I wrote in the book also greatly benefited from a much vaster and richer history in which the tree of liberty has been nourished in both eternal and temporal senses as well as in different aspects of life by the creator of the world who is the ultimate source of freedom. Indeed, it is this fascinating but often obscured heritage that drew me to start up my project of delving into the history of freedom in 2004 and makes me continue to do so fifteen years later. It is during this process that I had the privilege and pleasure of getting to know Professor Sandoz who, among other things, unintentionally but providentially put me in contact with Shouwang Church in 2006, and many other experts in such diverse fields as politics, history, theology, philosophy, economics, sociology, journalism, jurisprudence and natural sciences.

For me, to what extent this heritage of liberty could be learned and passed on to the next generations in China especially among those Christian communities is a crucial question for the growth of freedom in China. It is pivotal to learn that freedom is what the creator, rather than any created being, bestows upon his human beings created in his own image. But it is no less critical for his human beings, from generation to generation, to learn to receive, appreciate and live out this freedom in

the tension between eternal and temporal contexts. That much of such heritage of liberty has been intricately imbedded in the Western history makes it still difficult for even China's younger generation to make sense of the not insignificant nuances given the cultural differences between China and the West as well as widespread problems of translation and censorship in China. Without this heritage of liberty, it remains easy for even those Christian communities in their culture to fall prey to China's deep-rooted tradition of authoritarianism and totalitarianism. And it is not just a cultural issue. Non-state-run churches or non-governmental organizations in China or anywhere on earth are not necessarily exempt from anything like the cult of personality, the concentration of unchecked power, or self-worship.

In 2019 and probably in the years to come, it seems more difficult not to be isolated from the heritage of liberty in China than in 2014 and its previous years. I feel more blessed now than before that I was given the opportunity of learning to write in English about what I benefited from that heritage for the international audience. That comes despite what I wrote looks more amateurish today than when it was being written. In my book, there are definitely quite a few things in need of correction and improvement. And I am equally grateful that since 2014, thanks to the generosity of my friends and my family, I have been continuing to learn to mine the heritage of liberty. That includes doing an independent research on Christian intellectual communities as a visiting scholar at Calvin Theological Seminary in Grand Rapids, Michigan, co-initiating a

symposium on China and public theology at Acton Institute, and visiting different cultural institutions in broader America between 2015 and 2016. They were followed by co-launching *The Kosmos*, an independent quarterly of history and ideas, in 2017 in Beijing. The journal is, in some sense, a successor to *Almond Flowers*, a Shouwang Church magazine published from 2007 to 2013.

A major challenge facing the journal or similar undertakings in China is that there are very few independent authors and translators probing the heritage of liberty. Scholars in the relevant areas of study are mostly at the state-run institutions of higher education in China. They lack enough academic freedom to undertake independent research. In the official publishing and media sectors, there are no shortage of censorship and self-censorship. In the communities that are not run by the state, the house churches included, independent research rarely receives ample support or even serious interest. The online social networks are of help in promoting independent writing and translation. But they are not immune to pervasive censorship and self-censorship. And any independent media could be closed down at any time.

Generally, there is still a much long road ahead for liberty to grow viably in China. Personally, however, what I have been given about the history of freedom is already beyond what I anticipated when I tentatively ventured into this exploration in 2004. To lead a life as an independent journalist and scholar in China is one of the significant aspects of what

was unexpected. Fifteen years later, I venture to hope against hope that a growing small number of those who have a genuine interest in the heritage of liberty will seek and be given the opportunity of doing independent research in one's own right. This will perhaps increase the viability of liberty in the lives of some people in China. The heritage of liberty may thus gradually become ingrained in the history of some Chinese individuals, families or communities. These people may not be confined themselves to China. They may learn to dig deeper into the Western as well as Eastern history by trying for conducting research at home and abroad. Surely, they account for only a tiny percentage of Chinese. Yet they may help redefine what it means to be Chinese by helping define what it means to be a Chinese who cherishes freedom given by one's creator. ●

从《巨人传》到《在巨人肩上》

文 / 《世代》

追溯一个思想观念的流传踪迹，本期《世代》的“站在巨人肩上：积累并突破的传承”仅仅是一种写法。

《在巨人肩上：商第传式的后记》(*On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript*) 是另一种。

该书初版于 1965 年。作者是美国犹太裔社会学家罗伯特·默顿 (Robert K. Merton, 1910—2003)。这位西方科学社会学的建立者，借用小说《绅士特里斯坦·商第的生平和见解》(*The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, 也译为《商第传》或《项狄传》) 迂回散漫式的笔法，探讨了西方思想史上的传统、创新、抄袭、知识传播的问题。

而英国作家、传道人劳伦斯·斯特恩 (Laurence Sterne, 1713—1768) 在《商第传》中所借鉴或引用的，则包括本期杂志提及的英国学者、传道人罗伯特·伯顿 (Robert Burton, 1577—1640) 那本百科全书式的《忧郁症解剖学》(*The Anatomy of Melancholy*)，还有法国作家、修士弗朗索瓦·拉伯雷 (François Rabelais, ? —1553) 的《巨人传》(*La vie de Gargantua et*

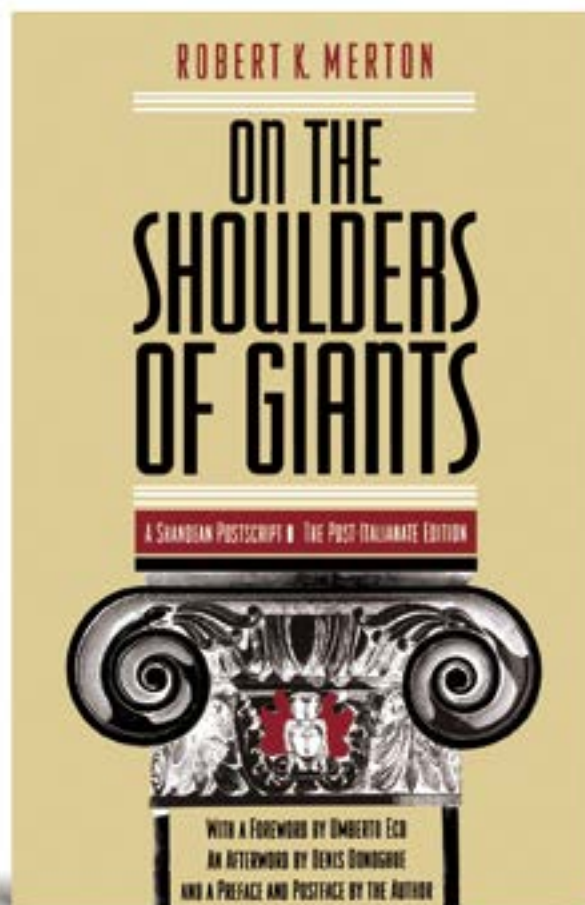
de Pantagruel, 《高岗图崖和庞大固哇生平》)。

显然, 从《巨人传》、《忧郁症解剖学》到《商第传》, 再到《在巨人肩上: 商第传式的后记》, 也有着“站在巨人肩上”式的积累和突破。●

此为《世代》第9期(2019年秋冬合刊)封三说明。

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9期主题是“如何做研究”, 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。



Robert K. Merton, *On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript, The Post-Italianate Edition*, Foreword by Umberto Eco and Translation by William Weaver (Chicago: The University of Chicago Press, 1993) ; 该版图来自：<https://www.bibliovault.org/BV.book.epl?ISBN=9780226520865>。



κ
ό
σ
μ
ο
ς

二零一九年第三期总第九期

秋冬合刊

