

MISSIONARY MAP OF CHINA

(Presbyterian)



世
代



Only 5 per cent. of the school population is in school. China's new phonetic alphabet will unlock the doors of learning for hundreds of millions of people. With a written language of 40,000 characters only about one person in twenty had time to learn to read and write.

The new alphabet has but thirty-nine characters. Christian missionaries have been influential in promoting



有道德而無學識，
其見道不能真；
有學識而無道德，
其為學且滋弊。

——《文會館志·成效》

登州文會館所在地觀音堂宣教站（約1890年代末）
圖片來自Margaret Hollister, *Inheriting China: A Memoir*
(Washington: Eastern Branch Press, 2012), 287.

世
代

目录

5 卷首语 / 丁祖潘

12 “造就有学之士”——狄考文在登州文会馆的教育理念与实践 / 丁祖潘

44 《耶稣会教育章程》述评 / 白杉杉

66 “启悟孩童，感其心与导其行”：乔纳森·爱德华兹论教育 / 肯尼斯·P·明柯玛

113 “信息与抽象客体”：论科学的形而上学成分及其神学意味 / 戴永富

126 在小肠开始的部位 / 武陵驿

封面：19世纪末登州文会馆毕业生

封底：1900年中国教会大学分布图

美术编辑：陆军

封二：登州文会馆所在地观音堂宣教站（约1890年代末）/《文会馆志·成效》陆军美编

封三：《中国的基督教大学：跨文化的联系 1900—1950》/裴士丹、艾伦·威德默

封面题字：世代/（明）王宠、（宋）陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：kosmos II 邮箱：kosmoseditor@gmail.com

内部刊物 免费赠阅



Contents

- 5 Preface/ Ding Zupan
- 12 “‘To Educate Learned Gentlemen’: The Theory and Practice of Calvin Wilson Mateer at Tengchow College”/ Ding Zupan
- 44 A Review of the *Jesuit Ratio Studiorum*/ Bai Shanshan
- 66 “Informing of the child’s understanding, influencing his heart, and directing its practice”: Jonathan Edwards on Education/ Kenneth Pieter Minkema
- 113 “Information and Abstract Objects”: On the Metaphysical Element of Sciences and Its Theistic Implications/ Dai Yongfu
- 126 At the Beginning of the Small Intestine/ Wu Lingyi

Front Cover: Graduates of Tengchow College (probably in the late 19th century)

Back Cover: “Location of the Forerunners in 1900” (Map of China’s Christian Colleges in 1900)

Art Editor: Lu Jun

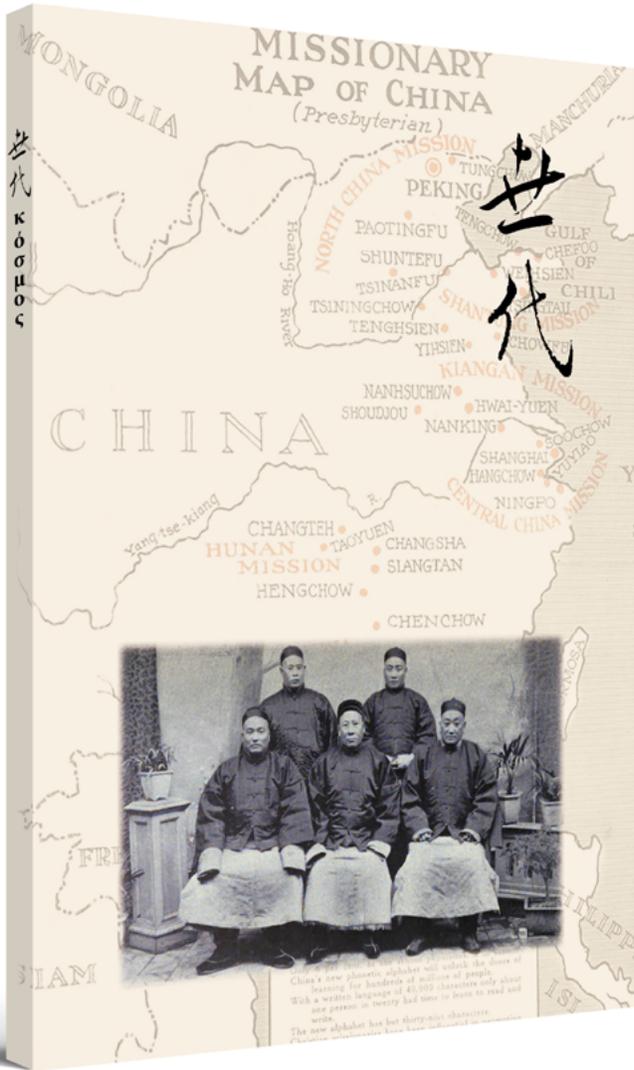
Inside Front Cover: Rural mission station, Kwan Yin Tang Compound, Tengchowfu, China, 1890s/ aphorism from *History of the Tengchow College*

Inside Back Cover: *China’s Christian Colleges: Cross-Cultural Connections, 1900-1950*/ Daniel H. Bays and Ellen Widmer

Cover Calligraphy: Kosmos (世代)/ Wang Chong (1494-1533) and Lu You (1125-1210)

Website: www.kosmoschina.org WeChat: kosmos II

Email: kosmoseditor@gmail.com



MISSIONARY
MAP OF CHINA
(Presbyterian)

世代
K O S U C

世

CHINA

HUNAN MISSION
CHANGTEH
TAOYUEN
CHANGSHA
SIANGTIAN
HENGCHOW



China's new phonetic alphabet will unlock the doors of learning for hundreds of millions of people. With a written language of 45,000 characters only about one person in twenty had time to learn to read and write. The new alphabet has but thirty-nine characters. Chinese characters have been substituted for the

SIAM

PHILIPP

ISI

第三卷三期总第十八期
 Κ Ο Σ Μ Ο Σ
 秋冬合刊



Nineteenth-Century China

Location of the Forerunners in 1900

1. Anglo-Chinese College of Shanghai, Shanghai
2. Boone School, Wuchang
3. Bridgman Academy, Peking
4. Bullington Institute of Soochow, Soochow
5. Christian College in Canton, Canton
6. Gordon Memorial Theological College, Peking
7. Griffith John College, Hankow
8. Hangchow Presbyterian College, Hangchow
9. Nanking Christian College, Nanking
10. Nanking Christian College, Nanking
11. Nanking University, Nanking
12. North China College, T'ungchow
13. Peking University, Peking
14. Presbyterian Academy, Nanking
15. St. John's University, Shanghai
16. Tengchow College, Tengchow
17. Tsinan Medical College, Tsinan
18. Tsingchow Boys' Boarding School, Tsingchow
19. Tsingchow Theological Institute, Tsingchow

世
 代
 Κ Ο Σ Μ Ο Σ

卷首语

文 / 丁祖潘

1925年9月，20岁的清华学生、“天才学者”张荫麟（1905—1942）在《清华周刊》撰文，缕述近年来清华校风由此前的“洋化”、“教会化”，一变而为“提倡国家主义”、“反对教会化”，欣庆之余却见“唯教会势力之猖獗，则毫不减昔”。有感于此，作者振臂而呼，声讨西方宣教士在中国建教会、办学校、组织青年会，无非是充当西方国家侵略中国的先锋，蚕食中国人的国民心：“呜呼，传教之事业多做一分，即救国事业少做一分；教会多一个忠仆，即中国少一个国民！”将福音与救国、教会与中国、基督徒与中国人对立起来，正是当时主流社会舆论对基督教的典型指控，这也成为当时中国基督徒卫道护教的回应焦点。对比三年前《清华周刊》发行“双四特号”，欢迎世界基督教学生同盟大会在本校举办，到如今该刊的根本主张，为“攻击教会风气”，“一扫清华有教会学校风气的耻辱”，前后天壤之别的变化不仅是一所学校校风之变，更折射出一个时代风气之变。^{〈1〉}

这一变化反映出“五卅运动”之后，民族主义不但成为基督教的“试

金石”，更以压倒性的优势俘获了知识阶层和青年学生。再次兴起的针对教会学校的非基督教运动浪潮，与20年代初相比，组织更严密，目标更具体，持续时间也更长。不过，与张荫麟以文化本位的民族主义批判教会学校不同，国家主义派的民族主义虽然也积极煽动青年学生的爱国热情，却坚持教育必须纳入国家主权的管辖范围，服务于国家的统一与富强。正是后者以主权的名义，率先提出“收回教育权”口号，攻击教会学校，成为20世纪20年代收回教育权运动的吹鼓手。^{〔2〕}

而国共合作打着反帝民族主义的旗号，鼓动学潮，领导教会学生与学校当局斗争，借运动学生、操纵群众政治来壮大自身。经过20年代的收回教育权运动，晚清新政以来中国教育史上短暂的自由开放之风从此中断。而既要基督化，又要“中国化”的教会学校，不论主动或是被动，纷纷向国民党政府注册登记，接受教育行政当局监管以求存在的合法性，从此失去独立的教育体系，被迫实施党化教育，竟由“教会的学校”一变而为“带有教会背景的私立学校”，宗教色彩日微，世俗功能日显。然而，教会学校借服务社会而“中国化”的努力，终究难以抵消文化侵略的“原罪”，最终在1950年代的“第二波收回教育权运动”中被连根拔起，集体退出中国大陆的历史舞台。^{〔3〕}

20世纪50年代以来的很长一段时期，国内社会对教会学校特别是教会大学的看法，延续20年代非基运动民族主义的视角，斥之为帝国主义侵略中国的文化堡垒。这种失之笼统又有所偏颇的评价，进入80年代国门打开之后开始改变，这集中表现为国内学术界对教会大学的研究和评价，由过去的文化侵略范式，一变而为中西文化交流史范式，研究视野以文化取代政治。^{〔4〕} 加之外有西方学界的鼓荡，也即70年代西方中国史研究“中国中心观”的转向、80年代世界基督教研究路径的兴起及其对传统

中国基督教史研究的冲击，内有八九十年代国内知识界“基督教文化热”的出现，内外多种因素的激荡带动后来的国内基督教史研究似乎从“险学”进到“显学”，不但研究范式多元化，研究水平在广度和深度上也大为推进，对教会学校在中国近代文化教育史中的地位评价日趋客观，而且近年来学界也越发肯定教会大学办学经验对中国高等教育发展具有借鉴意义。^{〔5〕}

另一方面，随着上世纪八九十年代基督教在中国的复兴，特别是随着九十年代城市新兴教会的兴起和壮大，尤其是进入2006年后出于对下一代信仰传承的关心乃至对整个教育大环境的忧虑，越来越多的城市基督徒开始了基督教教育的探索和实践。在国家主导教育的现实格局并未改变的背景下，这些探索和实践自然面临来自内外很多挑战和不确定。^{〔6〕}不过，就基督教教育本身的探索来说，或许除了大力引介和整合深厚而丰富的西方基督教教育传统之外，放眼在中国近代教育史上占有突出地位的教会学校也应是题中之义。如果把1818年马礼逊在马六甲开设的英华书院，看作新教宣教士来华创立的第一所学校（尽管不在中国境内），那么教会学校在中国大陆也有130余年的历史，所留下的丰富的办学经验及教训（学术界这方面的研究成果不少），应该能够给今天基督教教育的从业者们以有益的启示。因此，我们今天回望百年前教会学校在收回教育权运动中的经历，由此上溯到教会学校早期的教育理念和教学实践，就不只是停留在对近代中西文化交流和教育史的关注这个层面。

《世代》本期主题为“教会学校”，所刊发的两篇主题文章，一篇探讨19世纪美国北长老会来华宣教士狄考文（C.W.Mateer,1836—1908）在登州文会馆的教育理念和实践，一篇评介16世纪《耶稣会教育章程》的课程设置，两文虽然探讨的是过去的教会学校，问题意识则是对当下基督

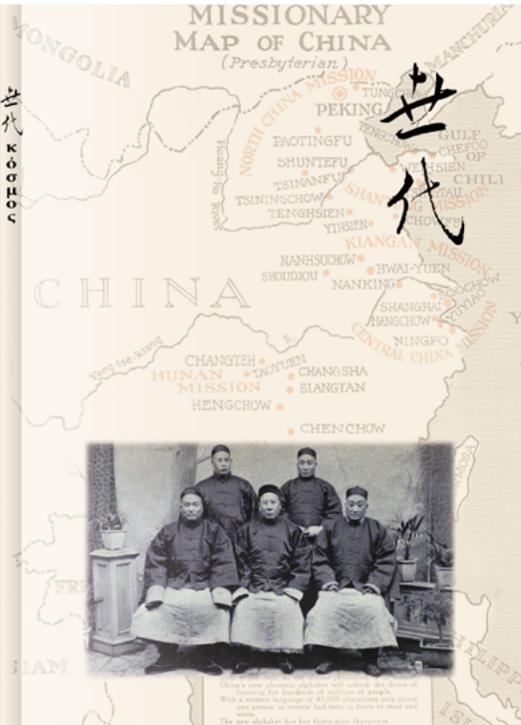
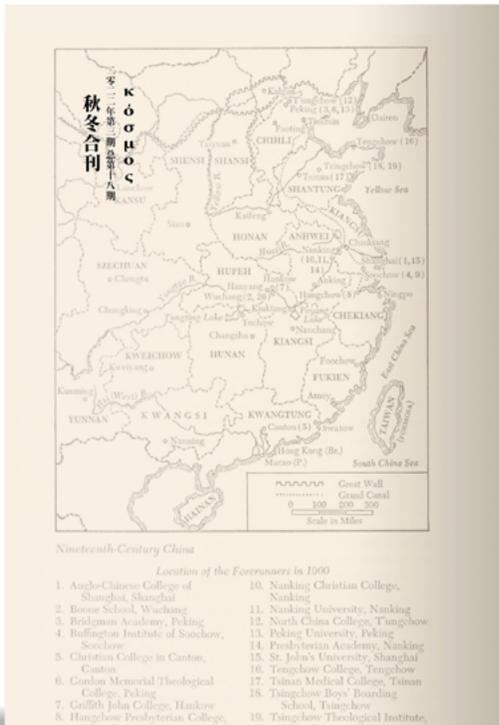
教教育如何开展的关切。人事有代谢，往来成古今。百年前收回教育权运动留下的印记于今仍可辨识，历史上的教会学校仍向这个世代关心教育的人们说话。♥

-
- 〈1〉 张荫麟，“论最近清华校风之改变”，收入氏著《素痴集》，天津：百花文艺出版社，2005年，第66—69页；“欢迎世界基督教学生同盟大会词”，《清华周刊·双四特号》，1922年，第1—2页；贺麟，“我所认识的荫麟”，周忱选编，《张荫麟先生纪念文集》，上海：汉语大词典出版社，2002年，第188—189页。当时中国教会及教会教育界对国家主义（也即民族主义）和“五卅运动”的回应，参见《中华基督教教育季刊》第1卷第1期，1925年3月，以及《生命》“沪案特号”，第5卷第9期，1925年6月。
- 〈2〉 杰西·格·卢茨（Jessie G. Lutz），“五卅运动与中国的基督徒和教会大学”，收入章开沅、林蔚主编，《中西文化与教会大学——首届中国教会大学史学术研讨会论文集》，武汉：湖北教育出版社，1991年，第102—137页；“中国民族主义与1920年代之反基督教运动”，收入张玉法主编，《中国现代史论集》第六辑，台北：联经出版事业公司，1981年，第211—234页。贺麟认为此时的张荫麟持文化本位的民族主义：“最初他（按：张荫麟）的政治见解，可以说是单纯的民族主义，这乃是对于民族文化的忠爱与维护。他之反对教会化，洋化，和反对离开传统文化而谈政治谈革命的人，即系基于此种立场……及至北伐成功后，他乃由民族主义的思想，进而赞成一种近似英国费边式的社会主义。他意在站在文士学者的超然立场，尽量鼓吹改善贫苦阶级的经济生活……由民族文化的维护，进而注意到平民实际生活的改善，这是他思想上的一大进展……所以《中国史纲》一书，不仅是他对于民族历史文化的整理与发扬，这里面实寄寓着他对于现在和将来的贫苦大众的无限同情。”见前引书，贺麟，“我所认识的荫麟”，第191—191页。贺麟于张文发表前后也刊文反对基督教，认为抵制帝国主义利用宗教侵略中国的最好办法是研究基督教。此文语气较张文理性平和，不过与非基运动由理性讨论转为政治运作的现实脱节。见贺麟，“抵制宗教侵略之正当方法”，《清华周刊》第24卷第16期，1925年，第14—17页。国家主义派的收回教育权，参见拙文，“余家菊与1920年代的收回教育权运动”，《世代》第12期，2020年，第49—96页，以及杨

- 翠华,“非宗教教育与收回教育权运动(1922—1930)”,收入前引书,张玉法主编,《中国现代史论集》第六辑,第235—289页。
- 〈3〉 李兴韵,“二十年代广东国民政府对教会学校的‘收回’——以广州私立培正中学为例的研究”,《开放时代》,2004年第5期,第5—14页;Michael Murdock,“Poor-man’s Anti-imperialism? The Anti-Christian Movement and the Political Value of Cultural Targets for Revolutionary Activity, August 1924-June 1925,”见李金强主编,《近代中国基督教史研究集刊》第3期,2000年,第60—82页;杨思信,“国、共、青三党与收回教育权运动”,《甘肃社会科学》2010年第2期,第195—198页;邢福增,“连根拔起——建国后基督教在华教育事业的终结”,收入王成勉主编,《将根扎好——基督教在华教育的检讨》,台北:黎明文化事业股份有限公司,2007年,第553—616页。
- 〈4〉 章开沅、林蔚主编,《中西文化与教会大学》,章序,武汉:湖北教育出版社,1991年,第1—4页;章开沅,“教会大学史研究的文化视野”,《华中师范大学学报(哲学社会科学版)》第36卷第3期,1997年,第19—20页;刘家峰,“从贝德士到章开沅:中国基督教史研究的薪火相传”,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》,第61卷第3期,2022年,第11—23页。
- 〈5〉 柯文,《在中国发现历史:中国中心观在美国的兴起》,林同奇译,北京:社会科学文献出版社,2017年。此书英文版于1984年出版。柯文后来对“中国中心观”局限的反思,参见柯文,《走过两遍的路:我研究中国历史的旅程》,刘楠楠译,北京:社会科学文献出版社,2022年,第91—106页。对1950年到2015年美国学术界基督教史研究范式转变的评介,参见王德硕,《北美的中国基督教史研究述论》,第三章,上海人民出版社,2016年,第167—248页。Lutz对中国教会大学史的研究范式和史学研究有过较为系统的梳理,见Jessie G. Lutz,“The Sinitization of Historiography of the China Christian Colleges,” in Peter Chen-Main Wang eds., *Contextualization of Christianity in China: An Evaluation in Modern Perspective* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2007), 119-147。中国中心观和世界基督教研究带动之下研究中国基督教史的英文著作,可能最有代表性的是裴士丹(Daniel H. Bays)主编的 *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* (Stanford: Stanford University Press, 1996),裴氏为该书所写的序尤其值得参考。另外,以双向跨文化交流为主旨来研究中国教会大学史的英文论文集,参见Daniel H. Bays and Ellen Widmer eds., *China’s Christian Colleges: Cross-Cultural Connections, 1900-1950* (Stanford: Stanford University Press, 2009)。国内近三十年来教会大学史的研究状况及对教会大学的评价,

参见马敏,“他山之石,可以攻玉——中国教会大学史研究的回顾与展望”,收入李灵、肖清和主编,《基督教与近代中国教育》,上海译文出版社,2018年,第1—37页,以及马敏,“中西交融 取精用宏——中国教会大学办学经验对当代教育的启示”,收入章开沅、马敏、裴宜理主编,《回顾与展望:中国教会大学史研究三十年》,北京:宗教文化出版社,2022年,第13—29页。对教会学校学科建设和课程设置的评介,可参考裴宜理、陈红民主编,《异同之间:中国近代教会大学个案研究》,杭州:浙江人民出版社,2019年。国内外有关教会中学的研究,可参考尹文涓编,《基督教与中国近代中等教育》,上海人民出版社,2007年,以及王成勉主编,《将根扎好——基督宗教在华教育的检讨》,台北:黎明文化事业股份有限公司,2007年。

- 〈6〉本刊编辑部,“教会与基督教教育”,《教会》第41期,2013年5月;“座谈会:基督教教育实践中的阶段性思考”,《教会》第60期,2016年7月。



“造就有学之士” ——狄考文在登州文会馆的教育理念与实践

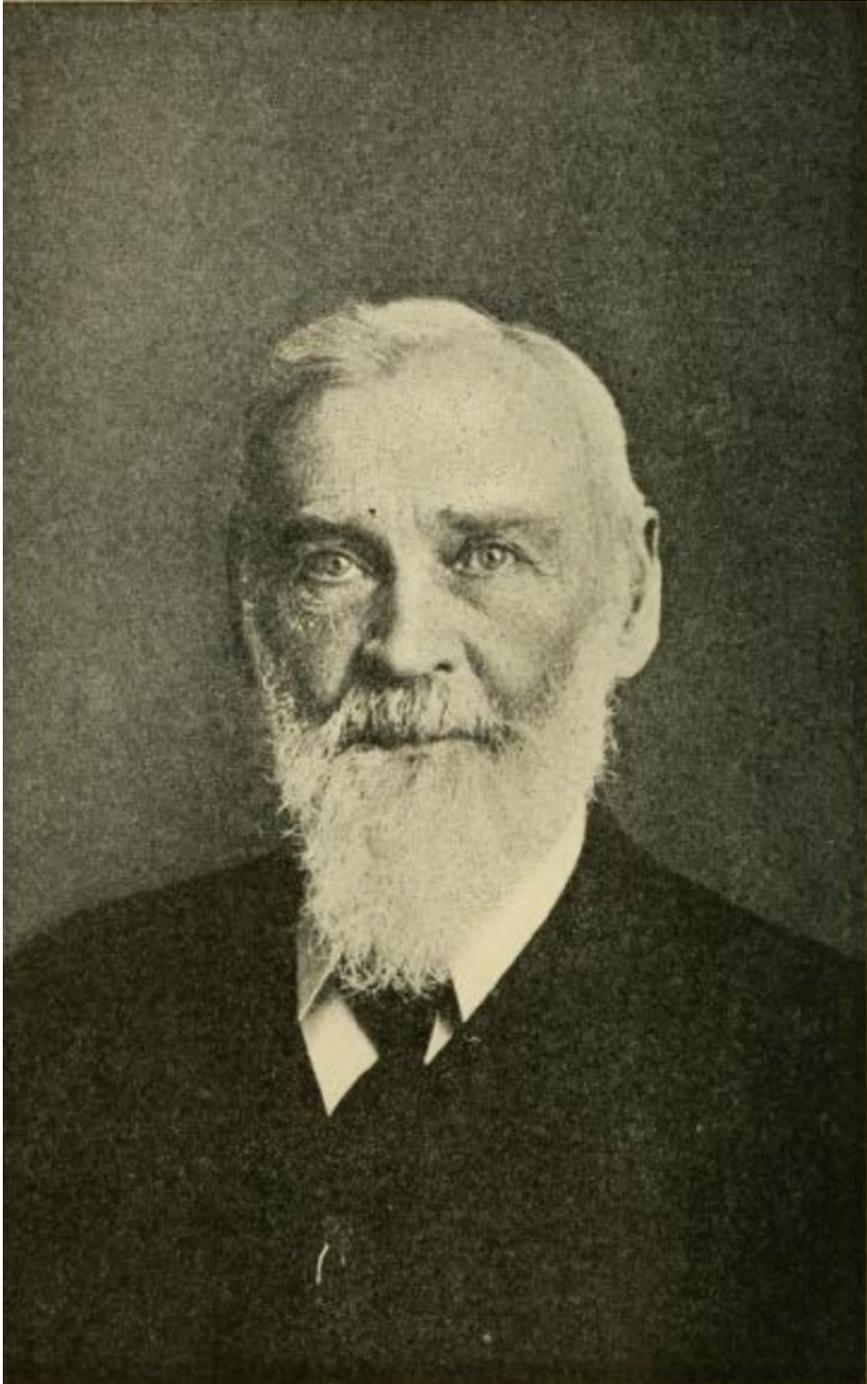
文/丁祖潘

君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。——《论语·颜渊》

受过教育的人是点着的蜡烛，未受过教育的人借着烛光行走。这在中国可能比在大多数异教国家更为真实。——狄考文

引言

历史学家周策纵先生（1916—2007）在《五四运动史》一书中曾如此评价1920年代初的宗教问题讨论：“非宗教人士广泛引用西方思想家的有关言论为自己的主张辩护，其中主要是来自英国、法国、俄国思想家的思想言论”。在列举一连串具体人名后，作者总结道：“他们争论的问题以及他们的观点、理由，几乎就是过去三四百年间西方所进行的有关宗教的争论的重复。”^{〈1〉} 其实，早在非基督教运动爆发近半个世纪之前，美北长老会来华宣教士狄考文（Calvin Wilson Mateer, 1836—1908）就在一定程度上预见到了类似情形的出现。

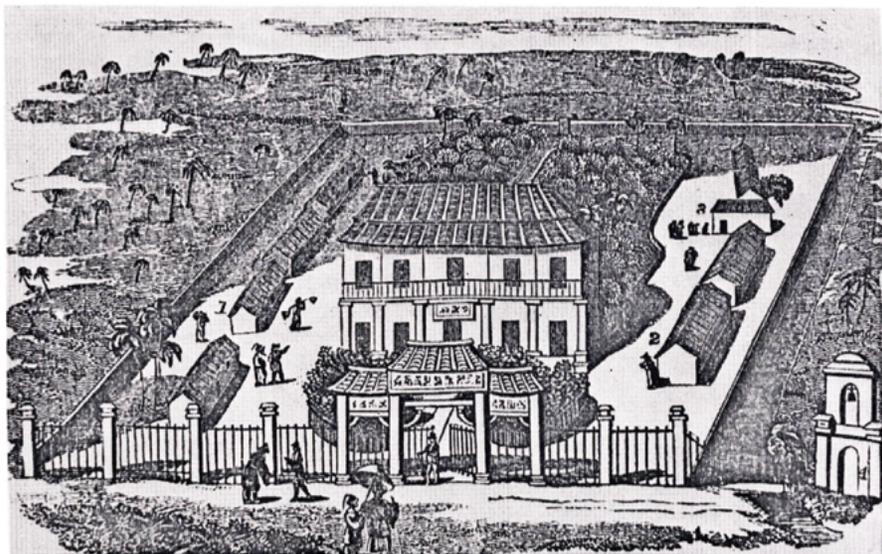


狄考文 (Calvin Wilson Mateer, 1836—1908)。
图片来自Daniel W. Fisher, *Calvin Wilson Mateer Forty-Five Years A Missionary in Shantung, China: A Biography* (Philadelphia: The Westminster Press, 1911)

他在1877年5月于上海召开的第一届来华宣教士大会上，竭力为教会办学辩护，断言西方怀疑主义进入中国的日子不会太遥远：“休谟和伏尔泰的背教学说，施特劳斯和勒南破坏性的（圣经）批判，一定会在中国再次出现。”“科学要么是宗教的盟友，要么是其最危险的敌人。”^{〈2〉}狄考文进而指出，要抵挡这些攻击，在不信者面前为真道辩护，教会就要提供更高层次的教育，培养出在知识、能力和社会影响力方面能与本地士绅一较短长的教会领袖。这样的教会领袖对外可以护教，对内有能力抵挡异教迷信。除了为教会输送人才，教会学校还可为国家育才，培养一批受过教育的教师、工程师、测量员、机械师和技师等“利世有用之士”，他们将引领涌入中国的西学潮流，为福音在中国的推展扫清障碍。^{〈3〉}

事实上，狄考文本人创办登州文会馆，就寄望经过数年教育“造就”之后，毕业生都能“无愧称为有学之士”。他们要在知识结构上超过传统儒生，而且要像儒家传统教育培养出的“君子”那样，在道德教养上成为百姓的表率，所谓“风动草偃”。在当时的社会环境中，这些“有学之士”的特别之处在于，尽管作为一个群体他们可以通过教育实现“阶层跃升”（upward mobility），提高经济和社会地位，却不以通过参加科举考试晋升为功名社会中的官绅为人生目标，也超越同一时期通商口岸英华书院所培养的翻译买办阶层功利的价值追求。与其他教会学校相比，文会馆毕业生多半投身教会教育，从事牧职，或受聘官办学堂，他们对近代中国一系列自强、改良和革命运动的参与，特别是对20世纪初中国本土自立教会的建立与坚固，确实表明狄考文当初的教育远见与卓识。^{〈4〉}

这样的“有学之士”，就其游走于教会与社会、福音与文化而言，与今天方兴未艾的基督教古典教育运动期待的将来毕业生——具备整全的世界观，具有通识、修辞和护教的能力，预备在各个领域服侍、更新文化——不无相似之处。故此，本文尝试梳理狄考文创办登州文会馆期间的教育理念和



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

马六甲英华书院。

图片来自https://en.wikipedia.org/wiki/File:Anglo_Chinese_College.jpg

目标，考察承载实现这一教育理念与目标的课程设置，以期对今天的教会办学提供某些借鉴。

一、转向教育

近代中国的教会学校伴随基督新教来华而出现。1818年10月，意识到在中国传教将是一项长期工作的马礼逊，与助手米怜在马六甲创办英华书院，目的是“交互教育中西文学，以促进基督福音的传播”。书院不仅教授汉语，也教华人英语和西方科学。然而，作为新教宣教士来华创立的第一所学校，它所体现的超越福音传播，沟通中西文化的宽阔视野，并没有因为清廷在1842年开放通商口岸后得以延续。相反，开埠后的最初十年，教会学校

基本上被宣教士当做赢得皈依者、培养华人助手和牧师的场所，作为宣教规划不可或缺的一部分。^{〈5〉}

之所以如此，除了宣教士自身的神学背景和个人经历之外，可以推想一旦教禁松弛，宣教士可以合法踏足中土，他们自然会将大部分时间精力用于福音布道，对教会学校的定位通常情况下只是传福音的手段，少有文化媒介的功能。这种情况甚至在1860年清廷增加通商口岸，允许外国人进入内地之初也无甚大的改变。在这种办学思想的指导下，大多数教会学校最初靠提供免费食宿甚至给学生家长钱财来招生，因此学生多来自社会底层，教师由宣教士兼任，学校规模从几人到十几人不等，基本停留在小学水平，教学内容主要是圣经、中国经典和少量西方史地知识。办学主要是宣教士的个人行为，尚未引起差会和宣教士的普遍重视。另一方面，教会学校的开办也是宣教士适应本土环境的结果。比如第二次鸦片战争之后被列为第二批通商口岸的登州，曾经吸引数以百计的外国宣教士，他们在实践中认识到中国有重视教育、尊重学者的传统，因此在宣教工作之初就注重学校教育，希望借此打开宣教局面，这“对于孔子的故乡山东来说是非常适合的”。持这种观点的宣教士中最突出的一位，就是被称为美北长老会在山东宣教事业“三大先驱”之一的狄考文。^{〈6〉}

狄考文在选择以宣教士为终身职业之前，曾有一年时间主理宾州的比弗学院（Beaver Academy），治校颇有成效。^{〈7〉}这一经历部分解释了他为何刚到登州（今蓬莱）不到3个月，就希望在当地创办一所教会学校。新学校蒙养学堂于当年9月份开学，但最初十年间校务主要是由狄考文的妻子狄邦就烈（Julia Brown Mateer, 1837—1898）一人负责。事实上狄考文最初并不真的看重学校的价值，他相信自己将来要做的工作就是布道和传福音。^{〈8〉}就像他那一代来华的美国宣教士林乐知（Andrew Young John William Allen, 1836—1907）和谢卫楼（Davelle Z. Sheffield, 1841—



典型的衣衫褴褛的中国男童，登州蒙养学堂最初找来的学生大致如此。
图片来自 Robert McCheyne Mateer, *Character-Building in China: The Life-Story of Julia Brown Mateer* (Fleming H. Revell Company, 1912)

1913) 那样，只是在向当地人布道受挫之后，狄考文才开始全身心投入学校教育。这与成长于19世纪后期受学生志愿运动影响的那一代来华宣教士不同。后者大多倾向社会福音，来华之初就抱着以基督教教育、医疗服务来变革中国这样的理想，最终成为把美国自由教育 (liberal education) 传统引入中国教会大学的重要媒介。^{〔9〕}

学堂开办十年，前景依然暗淡。招不到合格的本地基督徒教师，学生家长不顾约定让子女中途退学，生源质量差。“及开学九载，计收生徒九十一人，不堪造就者十之九，其效用于教会者仅一人耳。”此外，学堂中伤风败德之事时有耳闻，如学生霸凌、敲诈，伙房与学生串联监守自盗、放高利贷、吸鸦片、醉酒、鸡奸、懒惰、贪食、撒谎等等。很少有人看好这间教会学校的未来。^{〔10〕}

决心投身教育的狄考文从三方面着手对学校加以整顿：放弃过去重量

不重质的招生政策，从基督徒家庭中挑选新生（但不排斥非信徒学生），逐步收费，一改过去学堂单纯的慈善性质；进行课程改革，提高教学水平；严格治校。此外还推动学生、中西教师三方的沟通连结，密切学校与家庭的关系，形成信仰核心圈，提升学堂的信仰和道德氛围。此后，学堂注册入学人数从1874年的22人上升到1876年的34人，1880年有45人，1882年达到70人。学堂声誉日隆，生源质量较以往大为提高，而且报名人数继续增加，学校不得不扩建校舍，仍然不能满足需要。^{〈11〉}

1877年2月，狄考文为学堂第一届毕业生举行隆重的毕业典礼，三位毕业生做了精彩演讲，给现场来宾留下深刻印象。多年后狄考文回想这一幕仍然充满深情：“不管其他人如何评价他们，对我和狄邦就烈来说，他们都非常宝贵。”^{〈12〉} 这三位毕业生不但是他们夫妇多年的心血结晶，证明他们数年辛劳的成功，也向社会和广大宣教士揭示教育蕴含的巨大能量。也正是在同一年，学堂正式采用“文会馆”一名，由原先的登州男子高等学堂升格为大学，并在1884年获美北长老会总部认可，成为名副其实的中国第一所现代大学。^{〈13〉}

二、为教会办学辩护

然而，狄考文的办学成绩并不能打消多数宣教士对教会办学的疑虑。确实，1877年，西方来华宣教士在中国开办学校已达347所，在校学生5917人。但与其说是对传道方法的研究，不如说是中国处境的现实，首先促使宣教士办学，但学校作为传福音手段的工具价值也越来越受人质疑。从1838年到1877年，西方社会普遍认为教育是国家的责任，因而是世俗工作，宣教士的使命是传福音，教育在很多人看来不属于宣教事工。《教务杂志》（*The Chinese Recorder*）创刊10年来（1868—1877）发表的文章中，



第一届全国宣教士大会合影（上海，1877年5月）。前排左四为狄考文。图片来自<https://hpcbristol.net/visual/Mx01-096>

只有两篇涉及教育话题，也从侧面反映来华宣教士对教育议题的忽视。随着从事教育的宣教士与从事福音传播的宣教士之间出现鸿沟，教育宣教士常常需要为教育工作的合法性辩护，重申教育工作的宣教目标。^{〔14〕}

1877年5月在上海召开的第一届全国宣教士大会，就为狄考文提供了一个重要的辩护平台。

他在大会上宣读了题为“新教差会与教育之关系”的文章，目的是承认教育在宣教事业上地位虽低于布道，但仍有其重要的合法地位。狄考文先从理论层面说明基督教与教育有“天然的亲和性”，并引用初代教父都是博学之士的例子证明知识是基督教的“天然同盟”。故此，他反对教会学校单单以引人归主为唯一目的，轻忽教育本身的价值，为了让孩童归信仅仅开设宗教课程，远远不能培养合乎主用的、合格的教会人才。在他看来，真正的教会人才，要有能力履行福音“大使命”，也就是破坏福音对象中的异教主义，让基督信仰和道德渗透进整个社会结构。

他把教会事工比作军队打仗。军队的目标不是尽可能多地杀伐，而是征服敌人。组织一支有效的军队，数量不是唯一主要的考量，质量、操练和指挥才干同样重要。同样，对教会来说，成员数量的增长不是唯一目的，质量和资质同样重要。而要实现教会质量的提高，很重要的一环就是对年轻人的教育，“要在智力、道德和宗教方面教育学生，使其不但归信，而且在归信之后成为上帝手中有用的器皿，捍卫和推进真理的事业”。这一教育目标贯穿文会馆办学活动始终。^{〔15〕}

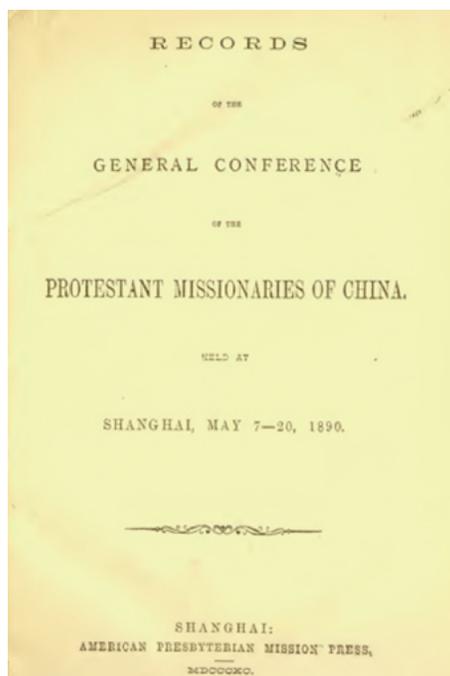
具体到中国处境，狄考文认为教会办学不但可为教会供应可信赖的本地牧师，向教会学校提供师资，还可以向社会输送掌握西学知识、从事各种世俗职业的人才。后者将把西方先进的教育和现代文明的科学艺术引入中国，这不但可促进中国的物质进步，也能根除传统中国社会的迷信，有利于宣教事业在华推展。借助掌握西方科学知识，这些基督徒毕业生能够与当地

乡绅对话，发挥自身的影响力，对内可辨识异教，维护纯正福音，对外可应对有学问之人的怀疑主义，捍卫福音真道，从而促进中国本土教会的自立。最后，狄考文指出这样的教会学校不能停留在小学阶段，应当是大学（college）水平，自然科学应当是学校的主干课程，而且学生要来自基督徒家庭，教会学校要逐渐实现收费自立，同一地区同级学校要联合办学。^{〔16〕}

狄考文这篇辩护文赋予“大使命”文化征服的色彩，可能会令今人感到不安，但另一方面，他的教育目标背后蕴含的教育理念，却又带有当时西方教育界占主导地位的自由教育特征，并作为中国近代大学通识教育的组成部分为今人所提及。^{〔17〕}只是碍于该文的目的是要论证教育是宣教工作的合法分支，这一教育理念才没有得以充分展开。此外，狄文提到的培养本土牧师、教会自立、联合办学等目标，都是20世纪初中国教会耳熟能详的议题。然而，这种带有先知性的声音，在1877年的宣教士大会上应者寥寥。13位参与讨论的宣教士中，只有4人与狄考文的主张一致或相近。质疑教会办学的人中，有的认为狄考文过于强调教育的地位，有的不相信教授科学等世俗学问能预备人心接受基督，还有的害怕教育取代宗教会带来危险。美国公理会来华宣教士谢卫楼直言不讳地指出，世俗教育本身不会领人靠近基督，学习西方科学的人比异教徒更难被福音触及。或许令狄考文稍感安慰的是，大会成立了益智书会（“学校与教科书委员会”），着手为教会学校编撰“优秀和适合的教科书”，这标志着来华宣教士在中国本土开办的各类教会学校，一改以往各自为政的状态，转而加强彼此联结。^{〔18〕}

三、教育理念

如果说像狄考文这样主张教会办学的宣教士，在1877年的上海大会上还要为教会学校的合法性辩护，那么13年后的第二次来华宣教士大会则是



新教在华宣教士大会记录（上海：1890年5月7日至20日）扉页。

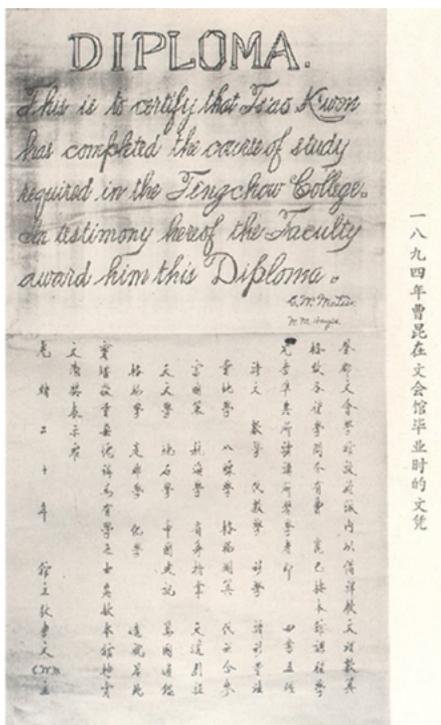
另一番景象。人们对教会学校的普遍看法，用福州美以美会来华宣教士李承恩（Rev. N.J. Plumb）的话来说就是，“我们无需为教会学校辩护。它们一直以来是传播福音的得力机构”。此时的谢卫楼在这次大会上用类似13年前狄考文的口吻，肯定教会办学的重要性：如果教会要培养一批在知识和道德修养方面与宣教士看齐的教会领袖，要让“基督徒担负有影响、负责任的职位，诸如政府官员、西学教师、医生、商人，以及在中国已经开始的伟大社会变革的领导者，那么教会必须主动开展教育工作”。^{〔19〕}

与上一届大会相比，本届大会召开时，全国教会学校注册学生人数增长了1.8倍，达到16,836人，而达到大学水平的教会学校也不再是文会馆一家独秀，还包括北京的汇文大学、通州的华北协和学院、上海的圣约翰

大学。^{〔20〕}狄考文在大会上宣读的论文，也由13年前说明差会与教育的关系，变成教育如何最为充分地推动在华基督教事业。换句话说，教育议题已经由合法性问题（why）变成方法论问题(how)，但以宣教为导向的教育定位并没有发生本质改变。

狄考文将他在文会馆25年的办学实践，总结为三方面经验，可以说这也是对他教育理念的一次梳理。简言之，第一是实行“全面教育”（thorough education）；其次是主张用中文教学，不开设英文课；最后是在强烈的宗教影响氛围中开展教育。由于最后两项涉及具体的课程教学，留待下文详解。这里先来看第一项。所谓全面教育，指的是“要对中国的语言文学、数学、现代科学和基督教真理有比较好的了解，接受这种教育需要10到14年的时间”。在这里，全面教育有两方面的含义，一是学习内容广泛，建立以中国经典、西方自然科学和基督教教义为主干的课程体系，二是学校规格提高，不仅有基础教育的小学，还有进行中等和高等教育的中学和大学。^{〔21〕}

狄考文提出全面教育这一教学理念，很大程度上是基于他对其他教会学校和中国传统教育弊端的认识。他批评教会学校专授宗教教义而不顾其余是“完全邪恶的”。教会教育不能局限于此，而应增加对已归信的学生施以智力和道德方面的训练，“预备其将来做社会中有影响力的人物，在教会中成为教师和领袖”。这一教育目标与上一届大会上的表述基本相同。他观察到中国传统教育的目标主要是参加科举获得功名，由此步入仕途，因而课程局限于背诵和解释儒家经典，练习作文，却忽视培养推理反思能力；没能教授有用的现代学科知识，而是局限于儒家经典，因循守旧，不鼓励创新，不利于思维能力的健康发展。按照狄考文的标准，标榜培养“君子”理想人格的传统教育（偶像崇拜内容和科举制主导的学风）也没能很好地培养人的道德意识。^{〔22〕}



文会馆毕业文凭。

其中有“造就若此，实堪敬重，无愧称为有学之士矣”字样。

图片来自 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tengchow_college_diploma_1894.jpg

因此，“全面教育”首先表现为学习内容之“全”，这就要求狭隘的教会教育除了宗教教育，还应增加儒家经典和自然科学方面的课程。狄考文也以同样的标准建议中国传统教育要进行课程方面的改革，也即除了儒家经典之外，还要包括1)主要科目如算术、地理等等，其次是2)自然科学，最后是3)一些精密科学(exact science)。第一类是为了提高普通人的智力，解放其思想；第二类通过教授真正有用的知识，启发和增广人的思想；第三类是为了均衡发展人的心智才干，促其独立思考和行动。⁽²³⁾

按照狄考文的设计，接受全面教育大概需要10到14年的时间，如果在当地私塾有些基础预备则可相应缩短学时。文会馆1891年开示的章程标明，备馆和正馆学制加起来也要9年，多于同期的上海中西书院（8年）和

福州鹤龄英华书院（6年）。狄考文的解释是，全面教育所需的这些时间，足以在学生的心灵和性格上烙下宗教印记。教师潜移默化的影响，福音布道和个人谈话的模塑所取得的效果，是短期学制不可能做到的。这是从宗教教育的角度言之，从文会馆课程学习的要求来说——“每一门课程都以彻底学好为目的，每一个学生，除非他的才能证明他成了一名真正的学者，是不能毕业的”，较为长期的学习时间也是必要的。^{〔24〕}

当然，狄考文也看到了全面教育的实际好处，除了前文提到的毕业生掌握自然科学知识有利于消除迷信，加之熟悉中国儒家经典，能在地方上与士绅竞争影响力之外，全面教育向学生及其家长也展现了良好的就业前景。因为宣教事工在中国日益增长，中国向西学逐步开放，都会为接受全面教育的学生们将来提供用武之地。^{〔25〕}

其实，作为一种教育理念，全面教育的核心是人的全面发展，避免教育的专业化和功利化，提倡思想解放，通过普通的文化修养课程来促进人的智力、道德和身体等多方面的发展。这种教育理念在19世纪成为西方教育界的主流思想，影响了一批包括狄考文在内的晚清来华传教士。他们据此为教会学校设定的教育目标就是在智力、道德和宗教方面训练学生，使其将来成为“有学之士”，在社会和教会中发挥影响力。在这个意义上，圣约翰大学校长卜舫济（Francis Lister Hawks Pott, 1864—1947）把教会大学形象地比作中国的“西点军校”：未来的军官和指挥官在此受训，预备将来成为社会领袖。^{〔26〕}

四、课程设置

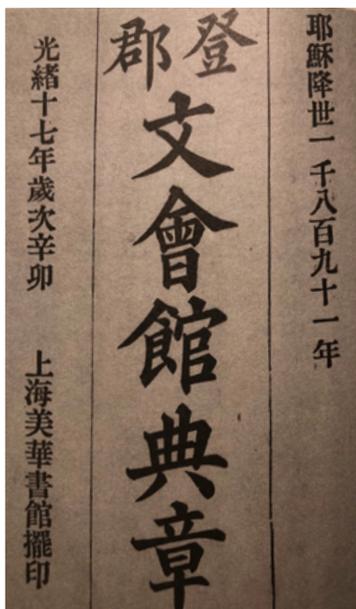
围绕全面教育和培养“有学之士”，狄考文为文会馆设置了一系列课程，这些课程主要分为传统儒家经典、西方自然科学和基督教信仰三大

类。此种课程分类并非狄考文首创，而最初见于马礼逊创办的英华书院及后来的马礼逊学堂，并在1890年代成为宣教士来华所设教会学校的标准课程类型，只是不同的学校在具体的学科设置和课时比重上有所差异。这种差异从侧面也反映了各自不同的教育理念及其目标。^{〈27〉}狄考文在1896年5月于上海召开的第二届中国教育会“三年会议”中，根据他在文会馆30多年的教学管理经验，认为中国教会学校最宜开设六类课程，分别是语言、地理、历史、数学、科学和宗教（基督教）。限于篇幅，下文结合文会馆课程列表，对这六类课程中的语言、科学和宗教课程作一述评。^{〈28〉}

1、语言

狄考文认为，要成为受人尊敬的学者，能用母语流利准确地读写是基本条件。为此，他修正了13年前对中国传统教育几乎全盘否定的做法，转而接受背诵经典的传统教学法，只是要求教师在学生背诵经典时加以讲解。在他看来，传统经典是汉语文学风格的典范，单词和短语的意义及用法离不开它们在经典中的使用情况。因此，学好中文完全要靠熟悉经典。外国人很少能用中文写出好文章，大多是缺乏背诵经典之故。也就是说，文会馆开设儒家经典课程，不同于传统经学教育道德和形而上的追求及培养传统士大夫的教育目标，其最基本的目的是为教会学生提供中国语言文字的教育和训练。^{〈29〉}

因此，文会馆特别重视背诵传统儒家经典和练习写文章，要求学生每天都要背诵，特别重视对经典加以解释。馆中正备两斋9年，每年都有儒家经典课程。如备斋前两年念《诗经》，讲解《孟子》，第三年念《书经》第一、二册，讲解《大学》、《中庸》，正斋6年学习四书五经、诗赋，作文。从备斋第三年到正斋第五年，每周作文课要写一篇文章，临毕业当



《文会馆典章》。图片来自郭大松、杜学霞编译，《登州文会馆：中国第一所现代大学》，济南：山东人民出版社，2012年

年每周两篇。其目的—是为那些参加科举考试的学生做预备，但主要还是因为能写好文章、熟悉儒家经典，才能赢得当地人的尊重，有资格成为学者。

针对有人认为儒家经典包含异教色彩，因而反对教会学校教授儒家经典，狄考文的答复是，基督教历史上，希腊拉丁文献的异教色彩比儒家经典有过之而无不及，也在基督教学校自由教授。“防止儒家经典谬误的最佳办法不是忽略之，毕竟这是不可能的，而是在一位明智的基督徒教师的指导下加以研究。”然而事实上，学堂开办之初延聘当地儒生基督徒教授儒学经典的效果并不理想。由于中文老师无力分辨调和，甚至诋毁学堂和基督教义，多被狄考文辞退。此外，狄考文预见到将来官话会取代文理，也有意识地训练学生用官话写文章。他本人不但花了25年时间编写《官话类编》，为来华宣教士学习汉语提供帮助，还主持了圣经新约官话和合本

的翻译。^{〔30〕}

截至1895年卸任文会馆监督一职，狄考文始终坚持文会馆用中文教学，反对开设英文课，这使文会馆在19世纪末同期的教会学校中显得与众不同。他担心来教会学校学英语的学生，大多以学英语为寻找高薪职业的敲门砖，一旦有机会就提前离校，而且他们往往被吸引到通商口岸从事外贸工作，非但对自己的同胞失去影响力，还会在那样的商业环境中变得道德败坏，追求奢侈享受，生活习惯和信念洋化。狄考文并不想让文会馆培养此类买办阶层，他希望自己的学生掌握好本国语言，成为合格的学者和牧师，生活在自己的同胞中间，不但保存和坚固其道德品行，更能发挥影响力。在他看来，中英文同时开设的主张不切实际，最大的问题是缺乏时间。学习中国经典和文学要花费数年时间，再加上西文和科学，所需时间要翻倍。此外，学习英语几乎总是以牺牲年轻人对母语文学及其风格的品味为代价。他认为最好是中文学好后再开始学英语。

狄考文对教会学校英文教育不留情面的批评，似乎有些矫枉过正，自然遭到反对者的强烈抵制。标榜“中西并重”、教授儒家经典和英文的上海中西书院、福州鹤龄英华书院的与会代表就对狄考文给出的理由不以为然。直到20世纪初，宣教士还在就教会学校的双语模式展开激烈辩论。1904年，文会馆迁到潍县与英国浸礼会开办的广德书院并入广文学堂后，始设英文选修课。^{〔31〕}

值得一提的是，狄考文观察到“中国教学之道，独重笔下之文章，不重口中之谈论”，不知口传胜于笔写，“言辞更要于文辞”，加之缺乏公共集会，不重视公开演讲，因此疏于口语训练。而基督教常有布道，鼓励公开讨论，教会学校因而通常训练公共演说的艺术。因此他格外重视组织辩论会（literary society）来训练学生口才。辩论会是文会馆成立最早的学生自治团体，每周六下午开展活动，每个学生从入学到毕业，都要按次序

参加辩论，教师则充当评论员和裁判。辩论会不但训练学生的写作和演讲口才，也锻炼学生的团体合作能力，培养责任心，“凡诸生少年负办事之名者，无不得力于斯会”。^{〔32〕}

2、科学

狄考文所要造就的“有学之士”，不是仅仅停留在成为受人尊敬的学者，更是要在学识（知识结构）、影响力上与传统儒生竞争，最终取而代之。要实现这一目标，就要在学习儒家经典的同时，掌握西方自然科学知识，成为将来涌入中国的西学浪潮之领头羊。因此，他理想中的教会学校，自然科学自然要在课程设置中占有突出位置。他相信科学可以帮助中国人破除传统迷信，进而为福音传播扫清障碍，同时也给中国带来物质进步。当然，更为直接的好处是，教会学校教授自然科学，能够在追求西学的中国获得声誉，精于西方自然科学的毕业生将来容易在洋务企业谋得职位。

但作为宣教士的狄考文在教会学校开设自然科学课程，不单单是看重其实用价值和实际好处，他所超越洋务派“中学为体，西学为用”的地方，在于赋予自然科学以神学意义，将之从“用”的层面提升到形而上的层次。狄考文不认为科学与基督教有冲突，相反，“所有真理彼此相关，历史和科学与宗教有许多关联点”，具体而言就是，“精神与物质的真正科学，事实上不过是对上帝未成文律法的揭示”。在这一点上，狄考文的真理观与奥古斯丁——加尔文传统的“一切真理都是上帝的真理”非常相似。他甚至认为正如初代教会上帝赐给教会行神迹的能力，见证福音，如今，“在圣灵的直接启示之下”，上帝赐给教会科学，以赢得人们的关注，为福音预备道路。因此，教会学校开设自然科学课程就不单单是从自身得失着眼，而是“上帝的命令”。何况西方基督教文明已经与科学联

姻，已经证明科学在对抗异教主义方面的巨大优势，这足以启发宣教士在中国建立的教会，抓住洋务运动期间西方自然科学在中国声誉日隆的大好时机有所作为，以免科学被敌挡信仰的势力用来攻击教会。^{〈33〉}

狄考文设置的科学课程除了物理、化学、天文学、地质学和矿物学、生理学等格致之学之外，还包括精神和道德哲学（性理）、政治经济学。而格致之学在科学课程中所占比重最大。如物理学在正斋第三、四年开设，内容包括水力学、气体力学、声学、热学、磁学、光学、电学。化学在正斋第五年开设，包括无机化学和有机化学。地质学和矿物学在正斋第四年开设，生理学则放在正斋第三年。这些格致之学相当于今天的自然科学，教材基本上根据外国教材编译，辅以实验、仪器和模型开展教学。狄考文深知必须有仪器设备才能教好自然科学，向学生和更多的人展示自然科学的规律及其实用价值。为此，除了向外国订购机器设备和实验仪器之外，他还利用假期到各大工厂参观学习，掌握操作技术，又充分发挥自己在机械制作方面的天赋，自学仪器制造，在学校设立研制所仿造教学仪器，不但满足学校自用，“全国各地学校都来定制”。在这个过程中，狄考文还培养了学生丁立璜，帮助其开设理化器械制造厂，专门生产教学仪器供应全国需要。^{〈34〉}

3、宗教

上文提及，全面教育的理念要求在知识、道德和宗教上对学生施教，因此，教会学校固然不能以领人归主为唯一目的，也不能办成只是培养教会工人的神学训练机构，但其信仰特质要求它与私立学校和官办学校区分开来，开设宗教课程。也就是说，宗教课程在教会学校不存在合法性问题，问题是宗教课程所占的比重和形式。对此，狄考文首先提醒在教宗教

课时要注意宗教与其他科目的平衡，不要让人产生这样的印象，似乎教会学校完全以教宗教为目的，其他科目不过是幌子。与此同时，也不要让学生误以为宗教只是知识的学习，这样的学生不理解宗教真正的精义不在乎头脑，而是心灵，这正是许多学生毕业离校后丢弃基督徒品格的原因。^{〔35〕}

狄考文特别强调让学生参与教会在主日进行的各项宗教活动，比如阅读和背诵圣经、布道、上主日学和查经班等等。他相信这些课堂之外的信仰学习和操练，可以在人的心灵和良心上留下信仰的印记。在学校的宗教课程设置方面，狄考文建议小学阶段主要是背诵，熟记基督教版的《三字经》、《耶稣教问答官话》，《马太福音》、《约翰福音》、部分《诗篇》等圣经篇章，包括《天道溯源》、《天路历程》等信仰书籍，只是要求在背诵时教师应加以讲解。与小学相比，中学和学院阶段的宗教授课不那么重视背诵，而是要让学生熟悉圣经，对教义有综合全面的认识，所读书目包括《新旧约圣经历史》、《天路历程》、《圣经地理》、《天道溯源》、《救世之妙》、《自然神学和道德科学》等等。尽管有这些课程安排，狄考文并不把全部希望放在课堂，而是认为要让学生的的心灵和品格烙上基督信仰的印记，主要还是靠参加主日的布道、教师的言传身教和学校整体的精神氛围。^{〔36〕}

宗教课程在文会馆正备两斋中虽然占有突出位置，每年均有开设，但其实所占课程比重并不比儒家经典和数理化科目高。文会馆之所以能保持浓厚的宗教氛围，主要是把信仰操练安排进学生每天的生活中。比如按照文会馆的规条，每个学生周间要参加早上八点的早祷会和晚上八点的晚祷会、周三晚上七点半的祷告会。每逢主日，上午学生聚集祷告，然后分成小班，由教习带领读经，再一起参加十一点在讲堂的集体敬拜。下午三点上主日学，晚上八点再分成小班，检查上午的听道情况。文会馆要求所有学生必须参加主日信仰活动，但不强迫未信教的学生入教。此外又成立学



狄邦就烈 (Julia Brown Mateer, 1837—1898) 与丁立美 (1871—1936)。
 图片来自 Robert McCheyne Mateer, *Character-Building in China: The Life-Story of Julia Brown Mateer* (Fleming H. Revell Company, 1912)

生自治宗教组织如传道会、赞扬福音会、勉励会、青年会等。文会馆日后多有毕业生从事牧职，多赖此类社团之功。比如被称为“中国慕迪”的布道家丁立美，在文会馆读书期间于学生勉励会及传道会“效力特多，且为会中之中坚份子”，加上品学兼优，好学勤谨，深得狄考文夫妇器重，尤其是得狄邦就烈栽培劝导，“遂成为狄师母之爱徒”。丁立美日后成为民国著名的布道家，狄氏对其影响颇大。^{〈37〉}

这些课外活动拉近了师生关系，学生从老师那里看到活出来的信仰，生命影响生命，越发追求属灵成长，文会馆的宗教氛围就越发浓厚，就能抵挡世俗化潮流。事实上，在狄考文看来，在浓厚的宗教氛围下开展的教育，最能推动基督教在华的宣教事业。“总之，宗教影响在一所学校中占主

导地位就是一切。有之则未来可期，无之则学校变为无用，如果不是更糟的话。”文会馆毕业生无论入馆之前是否信主，毕业时“从未有不皈依基督者”，且“颇能洁身自好，过着清教徒的严谨的生活”，多半在教会学校教书或从事牧职，不能不说是学校浓厚的宗教氛围潜移默化的结果。^{〔38〕}

为了造就“有学之士”，除了所开设的语言、科学和宗教三类课程之外，地理可以启蒙人心，开阔视野，历史（包括中国史和世界史）让中国人明白中国过去和现在于万国中的真正位置，数学则可以培养中国传统教育忽视的推理分析能力。值得一提的是文会馆为学生提供的音乐教育。主其事的狄邦就烈认为音乐“可以训练唱圣诗，培养和表达年轻人的纯真之乐，可以使沉闷的生活充满生机和快乐，培育爱国主义和真正的英勇精神”等等，故而引入西方乐理知识，教学生视唱作曲，并出版《乐法启蒙》（1872年初版，1892年出版修订本《圣诗谱》）。她将许多中国民间曲调改编为赞美诗，同时也意识到西方音乐进入中国必然要根据本地文化做出调整。“如此伟大的民族有权拥有自己的音乐风格，只是其中应有生命和成长的精神。”这种“精神”体现在文会馆学生谱曲作词的诗歌中，其中有乐赴天城的渴慕、春日赏花的惬意，还有呼吁中国变革富强，“光复青岛威海卫，奉还旅顺大连湾”的爱国情怀。^{〔39〕}

五、余论

狄考文反对无知是敬虔之母，因此提倡全面教育，在知识、道德和信仰方面培养学生，“凡按课程学毕，业经考准者，即为有学之士”。简言之，就是培养敬虔和有学识的中国人。为了实现这样的办学目标，文会馆除了开设儒家经典、西方科学和基督教课程，鼓励学生参加自治社团之外，尤其注重对学校严格管理，比如对礼拜、寝务、课堂（如课时、考



上海圣约翰大学校门。文惠廉、颜永京和神学生合影。
图片来自 *The Spirit of Missions*, Vol.46., 1881:35

课）、放假、禁令、赏罚都有明确规定，严格执行。^{〈40〉}

当然，没有经费的支持，学校就无从谈起。文会馆的经费主要来自美北长老会差会总部的拨款，但相当一部分来自差会总部之外的募款。狄考文联系当年神学院的同学，如今母国教会的牧师们，向他们通报文会馆的情况和需要，特别是个别学生的需要，结果成功收到这些教会主日学的认捐。1874年狄考文转向教育之后开始逐步要求学生家长负担学生在校期间部分费用，直到1895年狄考文卸任文会馆监督，文会馆仍然实行学费免费，只要求学生负担衣物、寝具和书本等费用，并且坚持不教英语。他非常警惕教会学校以追求自立（self-support）为名，迎合学生需要，开设比如英语等具有商业价值的课程，这样固然可以多招学生多收学费，但代价却是教会学校的宗教色彩淡化，为了适应市场越来越走向世俗化。这方面的例子比如上海的中西书院和圣约翰大学。^{〈41〉}

无论是哪一种类型，中国近代教育史上的教会学校的办学模式，均源于西方教育思想，比起传统教育，其先进性表现在：真正实现大众教育、职业教育和全面教育，在教学方法上实行分科、分班和分级教学，注重培养思维能力和实验教学，这比传统教育围绕科举应试只重背诵更符合教育规律。随着19世纪后半期洋务运动的发展和维新运动的兴起，在师夷长技和变法图强的时代潮流中，转眼看西方的中国人越来越注意到传统教育之外还存在另一种独立的教育制度，可以在中国传统教育制度的变革中发挥某种“示范”作用。1901年，时任山东巡抚的袁世凯上奏清廷，拟聘文会馆监督赫士为山东大学堂总教习。赫士率馆内师生十余人来济，以文会馆典章为蓝本，草拟大学堂运行办法，该办法成为中国最早的大学章程。文会馆对中国近代高等教育的“示范”地位于此可见。^{〔42〕}当然，宗教教育的“示范”除外。

对于今天处于探索阶段的基督教教育，如果以培养敬虔而有学识之下一代为办学目标，那么狄考文在文会馆的办学实践至少可以提供以下几点经验作参考：

比如，将宗教教育放在整个教育规划中的突出位置，培育学校浓厚的宗教氛围。将基督信仰融入包括课堂在内的学生日常生活中，尤其注重主日敬拜及其他教会活动对信仰的操练，使信仰不单影响学生的头脑，也塑造其心灵。其次，由于学校规模小，师生同住校园，教会学校师生多有接触，教师一般来说能与学生建立彼此信任的关系，进而发挥影响力。无论在当时还是现在，这都是教会学校的突出优势。第三，避免教会学校世俗化，但不要走向与世隔绝的极端。文会馆开设儒家经典课程，注重背诵和讲解，固然是进行基本的语文教育，其实也含有对当时科举教育制度的某种妥协，尽管当时不少来华宣教士对科举考试多有诟病。^{〔43〕}另外就是严格治校。

最后要说明的是，本文虽然肯定文会馆的办学经验值得今天的基督教教育借鉴，但并非忽视其存在的问题和时代背景。比如，文会馆的全面教育就并非那么“全面”，最明显的是课程设置中没有体育一项，要到1904年文会馆迁到潍县并入广文学堂后始设体操课（体形学）。^{〔44〕}另外，全面教育过于突出“全”也会存在一些弊端。比如文会馆号称“欲学者洞识各种要学”，“将天下至要之学汇聚于兹，取以文会友之意也”，“总集天下学问之大要，以备造就英才”，其实取法于现代西方大学的学科设置和分科教学，强调专业之分而不见学科知识的融贯。对于世俗大学来说这似乎不成问题^{〔45〕}，但对于教会学校或者基督教大学来说，如何处理宗教课程与其他课程的关系，特别是能否用基督教世界观整合不同学科的知识体系，就是不能回避的问题。在这方面，文会馆似乎没有提供太多经验（或者是没有留下相关资料？）。作为中国传统教育变革的“示范”，教会学校及其毕业生曾经在主流社会的地位自不待言，甚至在1920年代收回教育权运动之后，教会大学依然保持着中国教育近代化“某种程度的示范与导向作用”^{〔46〕}，相比之下，今天的基督教教育面临的外部环境和挑战要复杂和严峻得多，或许在相当长的一段时期，仍将在这个社会不那么显眼的地带继续向下扎根，为将来的世代培育新一代的“有学之士”。●

〔1〕 周策纵，《五四运动史：现代中国的知识革命》，陈永明等译，北京：世界图书出版公司，2016年，第310—311页。其实，这份名单不应省略非宗教人士所乐于传诵的金句“宗教是人群的鸦片”之作者马克思。见萧子升等，《非宗教论》，非宗教大同盟出版，1922年，第29页。不少研究也揭示了近代西方各种思想流派和“主义”对20世纪20年代反教人士的影响。如 Tatsuro and Sumiko Yamamoto, “The Anti-Christian Movement in China, 1922-1927,” in *The Far Eastern Quarterly*, Vol.

- 12, No. 2 (Feb., 1953), 133-147; 叶嘉炽, “宗教与中国民族主义——民初知识分子反教思想的学理基础”, 见林治平主编, 《近代中国与基督教论文集》, 台北: 宇宙光出版社, 1981年, 第106—128页; 杨天宏, 《基督教与民国知识分子: 1922年—1937年中国非基督教运动研究》, 北京: 人民出版社, 2005年, 第62—77页; 吕实强, 《近代中国知识分子反基督教问题论文集》, 桂林: 广西师范大学出版社, 2011年, 第VI、86—87、92页。20年代收回教育权运动对法国政教分离思想的援引, 见张宗文, “教育与宗教”, 收入《无所谓宗教》, 1922年8月法国印行, 传播品, 出版者不详, 第37—44页; 李璜, “法国教育与宗教分离之经过——其用意及其效果”, 见《中华教育界》第14卷第8期, 1925年。
- 〈2〉 C.W. Mateer, “The Relation of Protestant Missions to Education,” in *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China (RGC)*, 1877: 177-178; Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American Missionaries in East Shantung* (London & Mass. Cambridge: Harvard University Press, 1976), 175-182, 特别是第180页。
- 〈3〉 RGC, 1877: 177-178; Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 180; 史静寰, 《狄考文与司徒雷登——西方新教传教士在华教育活动研究》, 珠海出版社, 1999年, 第58—60页。
- 〈4〉 “有学之士”, 引自“文会馆文凭”, 郭大松、杜学霞编译, 《登州文会馆: 中国第一所现代大学》(以下简称《登州文会馆》), 济南: 山东人民出版社, 2012年, 第32页。儒家传统培养“君子”的理想, 见李弘祺, 《学以为己: 传统中国的教育》(下), 上海: 华东师范大学出版社, 2017年, 第586—587页。文会馆毕业生“阶层跃升”及对本土教会的扶持, 见 Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Wiley-Blackwell, 2012), 94-95。据统计, 自1864年到1895年, 也就是狄考文卸任文会馆监督的这一年, 文会馆注册学生共300人, 有80人毕业, 其中60余人受雇为牧师、医生、传道人 (evangelists)、教会学校教师等等, 毕业生供不应求。见 *The Educational Directory for China*, compiled and edited by John Fryer (Shanghai: 1895), 17, 28。19世纪末, 清政府开办的新式学堂向文会馆毕业生敞开大门, 特别欢迎长于自然科学的毕业生。1897年初, 狄考文曾记载文会馆有12名毕业生获聘丁魁良任职的京师大学堂, 除了一位之外, 大学堂所有西学年轻老师均毕业于文会馆, 见 Robert McCheyne Mateer, *Character-Building in China: The Life-Story of Julia Brown Mateer* (London & Edinburgh: Fleming H. Revell Company, 1912), 62。文会馆毕业生的特别之处及参与辛亥革命, 见李铎, “培育‘新士’: 狄考文与近代中国教育”, 《鲁东大学学报》(哲学社会科学版) 第30卷第3期, 2013年5月; 李日, “登州文会馆与辛亥革命”, 《山东高等教

育》2015年第1期，第75—81页；张子清，“丁牧师略述”，见谢扶雅编，《丁立美牧师纪念册》，广学会出版，1939年，第38页。对中国本土教会特别是基要派影响甚大的文会馆毕业生，除了毕业于1892年的丁立美外，还有毕业于1901年的贾玉铭。正是贾玉铭在1922年秋担任华北神学院辩惑学讲席期间，批判当时流行于教会内部的“新神学”（其中包括圣经高等批判）和当时走偏的“中国化”教会。贾的课堂讲义后来整理出版，被文会馆第二任监督、也是贾在文会馆的老师赫士（Watson McMillen Hayes, 1857—1944）视为从中国人视角写的护教著作。见贾玉铭，《新辩惑》，南京灵光报社，1930年。贾玉铭对1920年代初期“中国化”教会的批判，见拙文，“‘枉道而媚人’——贾玉铭论‘中国化’教会”，《世代》第16期，第11—33页。丁贾两人均追随赫士任教华北神学院。华神对中国教会自立和本土化的推动，见姚西伊，《为真道争辩：在华基督新教传教士基要主义运动（1920—1937）》，香港：宣道出版社，2008年，第157—164页。

- 〈5〉 Robert Morrison, “Anglo-Chinese College Deed.”, <https://digital.soas.ac.uk/AA00001481/00002?search=anglo-chinese+=college+=deed> ; Ching Su, “Robert Morrison and the Anglo-Chinese College,” in *Studies in World Christianity* 27.3 (2021): 207-231; 吴梓明,《基督宗教与中国大学教育》,北京:中国社会科学出版社,2003年,第16—28页;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230—231页。
- 〈6〉 陶飞亚,“登州传教士与近代中西文化交流”,《山东大学学报》(哲学社会科学版),1992年第4期,第101—108页; John J. Heeren, *On the Shantung Front* (New York: Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America, 1940), 226; Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 139. 认识到可以利用中国人重视教育这一传统来办学辅教的来华宣教士,还有1877年被选为主教的施约瑟,他向母会呼吁在中国建立教会大学。理由是教育曾被很好地用来传播基督教,西方如此,东方亦然。特别是在中国这样一个重视书籍和教育的国家,更有必要。他在后来回忆回国募款筹建圣约翰学院时说:“我相信接触中国人的最佳办法就是借助教育,原因有二:首先,中国人是有知识的民族;其次,在所有国家中他们或许最重视教育的价值。”见 Mary Lamberton, *St. John's University Shanghai 1879-1951* (NY: United Board for Christian Colleges in China, 1955), 5; “Bishop Scherschewsky's account of the Founding of the College.” in *The St. John's Dragon Flag 1907*: 13 (United Board for Christian Higher Education in Asia Records, Record Group 11, St. John's University, Box 239: 3944. Yale Divinity Library)。

- 〈7〉 丹尼尔·W·费舍，《狄考文传——一位在中国山东生活了四十五年的传教士》（以下简称《狄考文传》），关志远等译，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第21页；*History of the Class of 1857, Jefferson College* (1886), 50。
- 〈8〉《狄考文传》，第20—21、80页；Robert McCheyne Mateer, *Character-Building in China*, 40；Charles Hodge Corbett, *Shantung Christian University (Cheeloo)* (New York: United Board for Christian Colleges in China, 1955), 10、12。
- 〈9〉 贝奈特，《传教士新闻工作者在中国：林乐知和他的杂志（1860—1883）》，金莹译，桂林：广西师范大学出版社，2014年，第26—29页；Roberto Paterno, “Devello Z. Sheffield and the Founding of the North China College,” in Kwang-Ching Liu eds., *American Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars* (The President and Fellows of Harvard College, 1966), 48-52；Clifton J. Philips, “The Student Volunteer Movement and Its Role in China Missions, 1886-1920,” in John K. Fairbank eds., *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), 91-110；Terrill E. Lautz, “The SVM and Transformation of the Protestant Mission to China,” in Daniel H. Bays and Ellen Widmer eds., *China's Christian Colleges: Cross-Cultural Connections, 1900-1950* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 3-19；史静寰，《狄考文与司徒雷登——西方新教传教士在华教育活动研究》（以下简称《狄考文与司徒雷登》），珠海出版社，1999年，第88—89页；Leping Mou, “The Liberal Arts Curriculum in China's Former Christian Universities,” in *International Journal of Chinese Education* 9 (2020): 25-46。
- 〈10〉 Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 162-164；《登州文会馆》，第51页；Robert McCheyne Mateer, *Character-Building in China*, 72-82。
- 〈11〉 Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 166-175；史静寰，《狄考文与司徒雷登》，第45—49页；*The Presbyterian Monthly Record*, V.33, 1882: 349。
- 〈12〉《狄考文传》，第90—92页；Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 176；*The Church at home and abroad*, v.5 (1889), 424。
- 〈13〉《登州文会馆》，第25、197页；Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 175；郭大松等主编，《文惠天下——登州文会馆与近代中国文化教育事业学术研讨会论集》，北京：中国文史出版社，2014年，第141—145页。
- 〈14〉对1877年教会学校和学生人数的统计，不包括主日学及其学生人数。见RGC, 1877: 486；Alice Henrietta Gregg, *China and Educational Autonomy: The Changing Role of the Protestant Ed-*

- ucational Missionary in China, 1807-1937* (New York: Syracuse University Press, 1946), 18; 杰西·格·卢茨,《中国教会大学史(1850—1950)》,曾钜生译,杭州:浙江教育出版社,1987年,第10—11页。
- 〈15〉 RGC, 1877: 172; 狄考文对教会学校培养目标的类似表述, 还可见 RGC, 1890: 457; *Records of the Second Triennial Meeting of the Educational Association of China(EAC), held at Shanghai, May 6-9. 1896*: 54。1895年之后接替狄考文担任文会馆监督的赫士, 在学校培养目标上也与狄考文一致。见 W. M. Hayes, “The Aim of a Christian School in China,” in *EAC*, 1899: 60-66。
- 〈16〉 RGC, 1877: 171-180; Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 179-180; 赖德烈,《基督教在华传教史》,第376页。
- 〈17〉 RGC, 1877: 172; 胡卫清,《普遍主义的挑战:近代中国基督教教育研究(1877—1927)》,上海人民出版社,2000年,第112—113页; 张亚群,《中国近代大学通识教育与创新人才培养》,福州:福建教育出版社,2015年,第195—196页。
- 〈18〉 RGC, 1877: 196-203; Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 180-181; Roberto Paterno, “Devello Z. Sheffield and the Founding of the North China College,” 52; Alice Henrietta Gregg, *China and Educational Autonomy*, 18; 孙培青主编,《中国教育史》(第三版),上海:华东师范大学出版社,2009年,第306页; C. W. Mateer, “School Books for China,” in *Chinese Recorder (CR)*, Vol.8., 1877: 427-432。
- 〈19〉 RGC, 1890: 447, 475-476; 陈学洵主编,《中国近代教育史教学参考资料》下册,北京:人民教育出版社,1987年,第34页。
- 〈20〉 陈学洵主编,《中国近代教育史教学参考资料》下册,第380、123页; Kwang-Ching Liu, “Early Christian Colleges in China,” in *The Journal of Asian Studies*, Vol. 20, No.1 (Nov., 1960): 72。
- 〈21〉 RGC, 1890: 457; 史静寰,《狄考文与司徒雷登》,第60页。
- 〈22〉 RGC, 1890: 457; RGC, 1877: 172; C. W. Mateer, “Chinese Education,” in *CR*, Vol.14, 1883: 463-469。另见狄考文,“振兴学校论”(选录),见李天纲编校,《万国公报文选》,上海:中西书局,2012年,第207—211页。谢卫楼对传统儒家教育的批评,比如偶像崇拜、缺乏道德品质的坚实基础等等,与狄考文的批评类似(见陈学洵主编,《中国近代教育史教学参考资料》下册,第26—34页)。倪维思也批评了中国教育体制过分强调背诵经典,却阻碍和打击了思想的自由表达和创新能力(见倪维思,《中国和中国人》,崔丽芳译,北京:中华书局,2011年,第37—39页)。
- 〈23〉 *CR*, 1883: 463-469。
- 〈24〉 RGC, 1890: 457-458;《登州文会馆》,第9、28—31页;周愚文,“晚清林乐知在华教育事业与美国教育的引介”,《教育研究集

- 刊》第66辑第3期,2020年9月,第88页;陈学洵主编,《中国近代教育史教学参考资料》下册,第212—214页。
- 〈25〉按照狄考文的估计,接受过全面教育的毕业生,其出路在他们的亲友看来也是不错的,比如他可以在各种教会学校教书,在教会谋职(比如当助手或传道人 evangelist),预备学习神学日后教会,给有钱人家的子弟教科学和数学,或者自己办学授课等等。(RGC, 1890: 460)
- 〈26〉胡卫清,《普遍主义的挑战:近代中国基督教教育研究(1877—1927)》,第112—114页;RGC, 1890: 497。
- 〈27〉Ching Su, “Robert Morrison and the Anglo-Chinese College,” 225; Ryan Dunch, “Science, Religion, and the Classics in Christian Higher Education to 1920,” Daniel H. Bays and Ellen Widmer eds., *China’s Christian Colleges: Cross-Cultural Connections, 1900-1950* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 61-63; 张伟保,《中国第一所新式学堂——马礼逊学堂》,北京:中国社会科学出版社,2012年,第74—79页。
- 〈28〉C. W. Mateer, “What is the best Course of Study for a Mission School in China,” in *EAC*, 1896: 48-55.
- 〈29〉*EAC*, 1896: 49-51; *CR*, 1883: 464; 胡卫清,“晚清基督教中等学校课程研究”,第27—29页。
- 〈30〉《登州文会馆》,第3—10页; Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 161-162; 狄考文编著,《官话类编》(上下),北京大学出版社,2017年;拙文,“狄考文与新约官话和合本圣经翻译”,《世代》2019年第7期,第68—129页。
- 〈31〉*The Educational Directory for China*, (Shanghai: 1895), 7,17,26,28; RGC, 1890: 461-464, 497,501; 胡卫清,《普遍主义的挑战:近代中国基督教教育研究(1877—1927)》,第274—290页;《登州文会馆》,第100—102页。
- 〈32〉狄考文,“振兴学校论”(选录),第210页; *EAC*, 1896: 51; 《登州文会馆》,第12、87页。
- 〈33〉RGC, 1890: 458-459; RGC, 1877: 179, 171, 174; *EAC*, 1896: 52-53. 评估狄考文的真理观与奥古斯丁——加尔文传统的“一切真理都是上帝的真理”相似而非延续,是因为笔者并未从其他课程的设置说明中看到类似科学与真理关系的表述。狄考文的课程设置理念也没有突出上帝的主权和普遍恩典,相反,文会馆的课程设置中,基督教只是作为与其他课程平行的科目来教授。参见董·佩奇尔,“加尔文主义与科学”,收入大卫·霍尔、马文·帕吉特编著,《加尔文与文化》,赵刚译,北京:团结出版社,2018年,第197—201页。
- 〈34〉《登州文会馆》,第3—6、10—11页; *EAC*, 1896: 53; 《狄考文传》,第151—160页; 韩同文编著,《广文校谱》,1993年,第16—17页; 王神荫,“齐鲁大学校史简介”,《文史资料选辑》第91辑,北京:中国文史出版社,1983年,第101页。对文会馆物理

实验的研究，可参考郭世荣主编，《登州文会馆物理实验研究》，北京：中国科学技术出版社，2020年。

- 〈35〉 *EAC*, 1896:54; *RGC*, 1890: 457.
- 〈36〉 *EAC*, 1896:54-55; *RGC*, 1890: 458, 465-466.
- 〈37〉 《登州文会馆》，第3—9、14、27—28、73、87页；谢扶雅编，《丁立美牧师纪念册》，第33、36—37页；Robert McCheyne Mateer, *Character-Building in China*, 87-89。事实上，狄考文特别鼓励教师要与学生多有个人性的接触，尤其是外国教师更要通过课堂内外的教学、谈话、讲故事，当学生遇到麻烦时给予同情和施以援手等方式，与学生建立个人性的关系，帮助他们形成高尚的基督徒品格。他本人和狄邦就烈就身体力行。为了保证老师对学生有个人性的接触和影响，狄考文建议学校开办之初规模要小，然后再扩大。“开办学校就像点火，首先最好是用一些小碎片，当它们着火之后，再逐渐增加更多和更大的燃料。如果一开始就很快堆起粗糙和冷硬的燃料，结果就会失败。”见 *RGC*, 1890: 464,465-466; Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 171-172。
- 〈38〉 *RGC*, 1890: 466; 《登州文会馆》，第94—95页；王神荫，“齐鲁大学校史简介”，第101页。
- 〈39〉 *EAC*, 1896:51-52; Mrs. C.W. Mateer, “What School Songs and Songs for Recreation and Amusement should we teach and encourage in our Schools? Have such Songs been tried, and if so with what result?” in *EAC*, 1896: 107; Mateer, Julia Ann, *Music Library*(《圣诗谱》), 1907, preface, 出版地不详；《登州文会馆》，第109—132页。
- 〈40〉 *RGC*, 1890:460; 《登州文会馆》，第27、73—75页。
- 〈41〉 Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 161,167,169,177-178; *The Educational Directory for China*, 1895: 28; C.W. Mateer, “Self-support,” in *EAC*, 1899: 49-52; 《狄考文传》，第139页；张华腾，“1882—1895年中西书院诸问题的考察”，《史林》2004年第5期，第88—92页；贝奈特，《传教士新闻工作者在中国：林乐知和他的杂志（1860—1883）》，第88页。圣约翰书院1881年在几个中国商人的强烈要求下（pressing demanding）教授英文。次年圣公会主教文惠廉决定圣约翰学院开设英文课程，见 *The Spirit of Missions*, Vol.46., 1881: 233; Vol.47, 1882: 146。在向国外母会募款方面，圣约翰学院也曾采用对个别学生认捐的方式，见 *The Spirit of Missions*, Vol.46., 1881:34。
- 〈42〉 王立新，《美国传教士与晚清中国现代化》，天津人民出版社，1997年，第220—225页；崔华杰，“登州文会馆与山东大学堂学缘述论”，《山东大学学报（哲学社会科学版）》2013年第2期，第126—131页。
- 〈43〉 1873年，狄考文鼓励文会馆学生邹立文参加乡试，邹不负众

望得中，为文会馆在当地赢得极大声誉。此后十年，又有16名学生乡试得中，但大多数学生并不热衷科举。狄邦就烈曾提及，文会馆最初的18名毕业生中有一人在1885年之前以优异成绩通过县考。但其余毕业生离校后无人继续学习预备参加科举考试以谋仕途，“他们对此没有什么兴趣，声称‘对于知道科学和真宗教的人来说，写应试文章索然无味’。”狄考文本人也对培养政府官员和科举士子缺乏兴趣，但这并不意味着对科举考试完全排斥，也不妨碍他向清廷建言多设学馆，赏人功名，以振兴国家。他更从中国变法图强的时代潮流中预见到文会馆学生将来必有用武之地，因此他才对在文会馆推行全面教育充满信心。见 Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess*, 166, 167, 186; 狄考文, “振兴学校论”(选录), 第218—219页。

- <44> 《登州文会馆》，第100—102页。
- <45> 比如崔华杰先生就认为今天的中国大学在处理中西知识关系上，可以借鉴文会馆代表的中西“平衡发展”路向，也即“将中国传统文化知识的地位与西方科学知识看齐”，为学生未来之计开设各种中国知识类课程，为推动社会发展教授实用性的西方知识类课程。见崔华杰, “《文会馆典章》的时代意义与制度建设价值”, 《山东大学学报(哲学社会科学版)》2021年第4期, 第216—223页。
- <46> 章开沅、林蔚主编, 《中西文化与教会大学》, 章序, 武汉: 湖北教育出版社, 1991年, 第2页。



耶稣会创始人依纳爵·罗耀拉 (Ignatius of Loyola, 1491—1556)。
图片来自 https://en.wikipedia.org/wiki/Ignatius_of_Loyola

《耶稣会教育章程》述评

文 / 白杉杉

一、耶稣会教育兴起及其章程的形成

为推进天主教内部改革，1540年教宗保罗三世（Pope Paul III, 1468—1549）颁布教皇训令，正式承认耶稣会的存在。^{〈1〉} 在16世纪文艺复兴和教会改革的大背景下，耶稣会会祖依纳爵·罗耀拉（Ignatius of Loyola, 1491—1556）、哲罗姆·纳达尔（Jerome Nadal, 1507—1580）等十多位修会初期成员共同开始了耶稣会的教育构想。

教育事工可谓耶稣会最有成效的事工之一。耶稣会教育以希罗典籍立语言基础，以亚里士多德为哲学基础，以阿奎那为神学基础，其办学模式具有古典学教育传统及中世纪大学教育传统，总体具有古典教育的特征。^{〈2〉} 成为一名耶稣会士需学习文法、修辞、逻辑、哲学、神学。它培养出来的一批名士，如十架约翰、笛卡尔、伏尔泰、阿瑟·柯南·道尔，其中有圣人与恶棍，亦有虔信者与敌基督者。耶稣会注重学术传统，且一般情况下耶稣会士都接受过古典语言和神学哲学训练。相比天主教会其他修会一些只会背诵

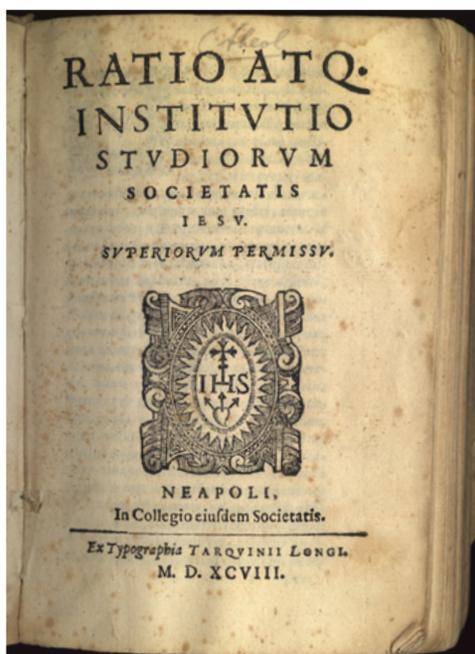
拉丁弥撒经文的文盲修士，耶稣会确有特别之处。修会教育事工的目标正如《耶稣会会宪》对修会自身的期待：A. M. D. G. (Ad Majorem Dei Gloriam)，意即“为了天主更大的光荣（愈显主荣）”。我们应在A. M. D. G.这一敬虔传统的基础上来理解其教育。

值得一提的是，虽然设在1545年特利腾会议（即天特会议）召开之前，并未有文件显示耶稣会教育事工的成立带着抵抗新教的初始目的和意图，但耶稣会教育后来确实成为天主教对抗新教的有力武器。^{〔3〕}

随着耶稣会教育在16世纪异军突起，以秋风之势席卷欧洲，其开设的学校在欧洲版图上棋布星陈，从1548年到1566年罗耀拉去世，计有学校33所。在1599年以前，耶稣会学校的数量就已达到245所。^{〔4〕}随着办学规模的扩大，耶稣会教育亟需一个统一且行之有效的制度规范。经数十年的考察和商讨，耶稣会于1599年正式颁布了修会的教育章程。

1599年版的《教育章程》(Ratio Atque Institutio Studiorum Societatis Iesu或Ratio Studiorum)，作为耶稣会的教育计划，并非一篇说理性论文。它精密而审慎，简洁而全面，理论性阐释较少而细节丰富，实操性强。这颗晒熟的美果并非一人一时之功。它在耶稣会神学思想的基础上，博采众长，吸收了人文主义思潮、巴黎大学办学模式、前人的实践和经验等养料，经多次研讨和反复修订而成。耶稣会的实践可谓设计出了当时最详尽和全面的学校教学方案。^{〔5〕}

巴黎大学作为欧洲最古老的大学之一，对耶稣会教育计划的形成影响重大。从事耶稣会教育事工、参与教育计划制定的初期干事，基本上都在巴黎大学受过训。巴黎模式和制度(Odus et Ordo Parisiensis)随后成为耶稣会初期系列通信和指令中频频出现的短语。^{〔6〕}所谓巴黎大学模式，简言之可总结为三点：坚实的文法基础、大量的复习、逐级按顺序学习。^{〔7〕}其中“逐级按顺序学习”即按人文—哲学—神学的课程学习。这



《耶稣会教育章程》（1598年版）扉页。图片来自
<https://cn.wikipedia.org/wiki/Jesuits#/media/File:Ratiostudiorum.jpg>

一“巴黎模式”随后成为耶稣会教育制度中课程设置的最初模板，也直接应用在了耶稣会建立的第一所学院，即1548年成立的墨西拿学院（the College of Messina）。1551年，院长纳达尔神父在其被称为“De Studiis Societatis Iesu”（《论耶稣会学习》）的论述中，列出了人文、哲学、神学课程的大纲，并提出在人文学和修辞学课程中加入希腊语。^{〔8〕} 墨西拿学院的实践使耶稣会的教育章程初具雏形。

1551年，后来被誉为耶稣会办学标杆的罗马学院（Collegii Romani）成立。这是《教育章程》形成不可缺少的环节，纳达尔神父在此任职期间继续完善教育大纲。另外，1556年定稿的《耶稣会会宪》，其中第四

部分为教育专题，占《会宪》近一半篇幅，参考了罗马学院的教育大纲。从此往后，耶稣会教育章程的制定常常以《会宪》为标准。^{〔9〕}

《会宪》第四部分第十二章列出了耶稣会教育体系下的课程设置^{〔10〕}：

《耶稣会会宪》的课程设置

系别	内容
语言学院 (the Faculty of Languages)	拉丁语、希腊语、希伯来语； 迦勒底语、阿拉伯语和印度语等； 修辞学、诗歌、历史；
艺学院 (the Faculty of Arts)	逻辑学、物理学、形而上学、道德哲学和数学
神学院	经院神学、圣经、实证神学 (Positive Theology) 和教会法

1586年，编写委员会“每天花三个小时进行协商，剩下的时间检查来自各省的通信和教仪、著名大学的章程、耶稣会会宪的第四部分，以及其他与学习、当地习俗和纪律有关的文件”^{〔11〕}，至此修会的教育章程基本成型。但直到1591年这一教育计划才仅限于小范围发布。就内容而言，人文学教师的地位和希腊语在课程中的定位更加清晰。1599年，在耶稣会第五届总会长阿奎维瓦的主持下，修会的教育章程即1559年版Ratio Studiorum正式定稿并发布。

《耶稣会教育章程》提供了一套可师可效的教育计划，内涉教育管理、师资培训、纪律规范、教学方法和课程设置等项别。它们以有机的方式融合在一起，形成彼此互搭的整体，使得耶稣会教育在欧洲四百年教育史中占据重要篇幅。培养什么样的人、怎么培养人，课程设置在其中举足轻重。下文欲以课程设置为中心对《耶稣会教育章程》这一教育制度进行评述，并试析其中彰显的耶稣会教育理念特别是课程设置的观念。

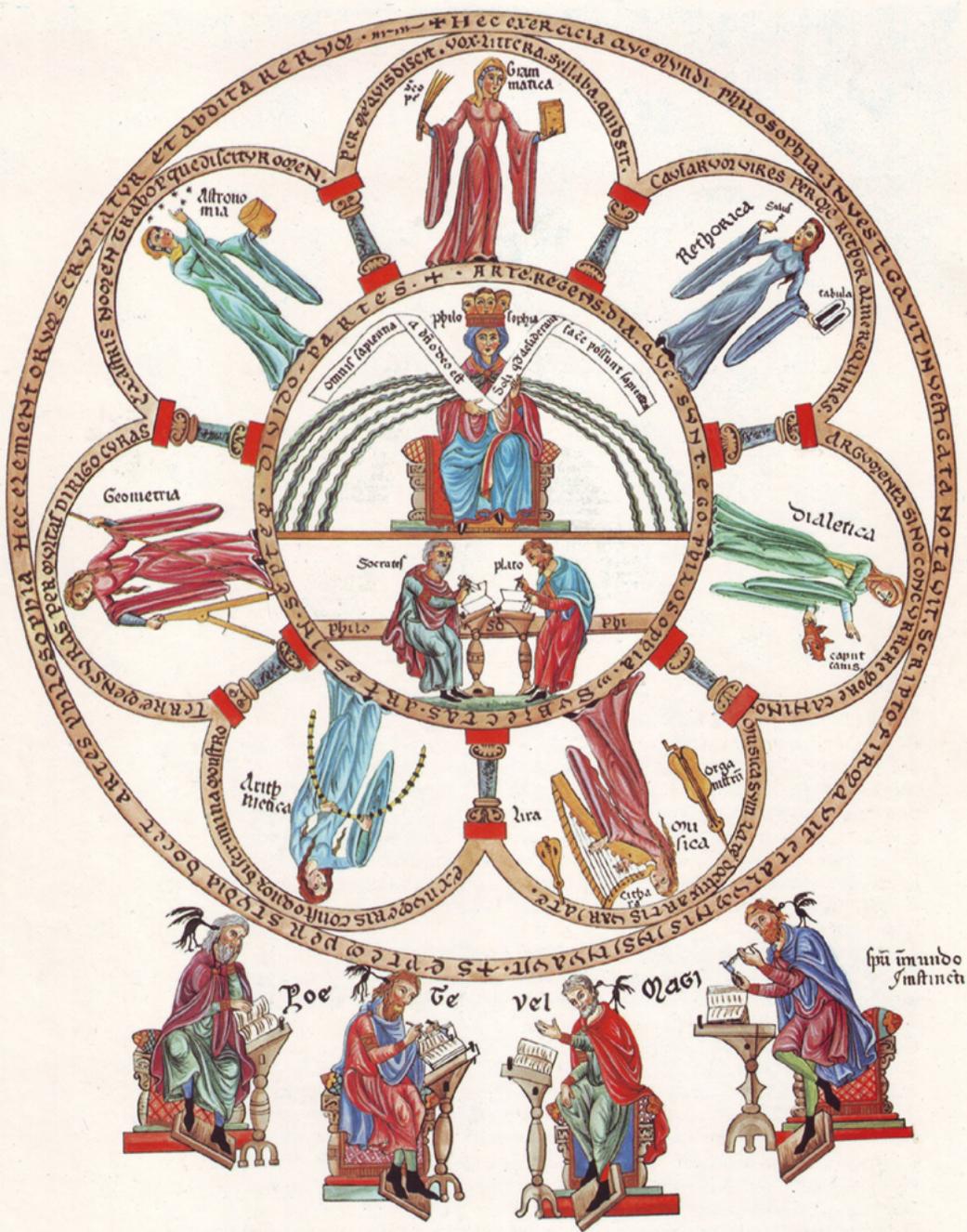
二、《耶稣会教育章程》的课程设置

“课程”（curriculum）一词，从拉丁语“currere”中衍生出来，意为“路线”（circuit）或“跑道”（race-course），“课程”则可理解为由学生跑的路线。^{〔12〕}课程既是路线，就有一定的轨迹，并指向终点。耶稣会教育章程提供的一条学习路线，即一套有方法、有逻辑、有目标的课程体系，教授人文课程、哲学课程及至神学课程，最终将人引向目的——也是智慧的开端——上帝。《教育章程》的首条即明确指出，耶稣会的教育事工是在其神学思想和教育理念指导下开展的，并通过知识性的教习，引导人们认识并敬爱他们的创造者和救世主。因此，课程亦灵程。我们将在这一前提下进入对耶稣会课程的探讨。

《教育章程》从整体上规定了耶稣会教育中的人文课程、哲学课程、神学课程三大课程规范，且课程内部又按照一定的教学逻辑展开，故耶稣会的课程范式呈现出“分级（Grading）”的特征。它们一同形成的人文—哲学—神学的学程范式，又是内含在章程中的巨链。这一由易入难、由浅入深、循序渐进、逐级分层、相互衔接、从文入理的学习范式，体现出耶稣会教育中课程设置的有序性和整全性。

（一）学科之为课程

前文述及，耶稣会教育制度中“人文—哲学—神学”的课程模式首先取法自巴黎大学，而巴黎大学之高楼起于中世纪，带有浓厚的历史底色和中古底色。作为学艺的工具，自由技艺（artes liberales）这一概念多方汇流，从卡佩拉到卡西奥多鲁斯，再到圣维克多的休果及往后，最终集大成于中世纪。耶稣会初级学部的课程，正是由训练自由学艺的人文课程开始。



“哲学与自由七艺”（12世纪）。
 图片来自 https://en.wikipedia.org/wiki/Liberal_arts_education

1、人文为基

人文课程作为耶稣会教育体系中的初级课程，下分语法、人文学（Humanity）和修辞学，此亦即逐级学习的顺序。^{〔13〕}其中语法又分为初级语法、中级语法和高级语法。除学习天主教教理问答外，这一阶段的学习重心落在古典语言和古典著作的习训以及修辞能力的培养，即自由技艺中的文法和修辞。通过对古典语言的训练，以文本为始又致于文本，训练学生最终能开口表达、提笔作文。语法练习贯穿始终，诗歌和历史的研习是这一阶段的终结内容。

1.1 语法

语法课程是耶稣会人文课程设置的起点。首先应当从广义上来理解语法（grammar）学习。简言之，语法包括语言和文学双重含义，即昆体良所说“正确说话的艺术和解释诗人的作品”。^{〔14〕}语言是人的属性，人委身于语言，人的“生活、动作、存留”皆发端于此。非语言不能沟通、非语言不能发展。^{〔15〕}

学生通过研读经典文本，以文本作者优雅、正确的语法为典范，学习两门古典语言——拉丁语和希腊语。语法学习从初级到中级，再到高级，呈现出由易入难、由浅入深的逻辑层次。具体来讲，拉丁语学习从词法到句法，此后学习特殊语法现象，方言、修辞格、韵律规则等，符合“言说的逻辑结构”。从两门古典语言的学习比例来看，属于新约和七十士译本语言的希腊语位居从属地位，与拉丁语学习不同之处在于，其学习起点从更基础的读写能力开始，但开始学习的时间和拉丁语相同。此现象或是因为“希腊语适合天才学生，拉丁语适合所有人！”。

语法学习取法乎上，以古典作家作品为规范。文本的选择呈现出的也是一种循序渐进的顺序：散文读物、诗歌和历史，篇幅、内容都逐渐加长

加深。章程中特别强调对文本进行净化删修，去其糟粕留其精华，使学生免受异教败坏方面的影响，挖掘其中宗教意义，使之符合信仰之目的。初级部教师通则第8条便提及，教师应避免向学生介绍任何有伤风化的文章，授课时也不应提及任何可能使学生感到羞愧的东西。

1.2 人文学

人文学（Humanity）这门课程为学生在完成语法学习后开始的修辞课程奠定基础，从对诗歌和历史经典文本的学习，引向修辞学和修辞训练。这一课程要求学生掌握三方面内容：语言知识、学识（*erudition*）和修辞学基本规则。语言学习和知识积累，主要通过大量阅读拉丁、希腊古典文学作品，包括凯撒、萨鲁斯特、李维、库尔提乌斯等人的历史著作，维吉尔、贺拉斯及其他诗人的哀歌、书信体诗文等。修辞学基本规则的学习，使用塞浦路斯·苏亚雷斯编著的《论修辞术》（*De Arte Rhetorica*）。^{〔16〕} 人文学学习阶段主要接触韵律规则、语音语调、背诵诗歌等作品，完备的修辞学规则在下一学年的修辞学课程中学习。课程要求学生以西塞罗风格为规范进行诗歌创作，叙述、说服、贺词、训词等练习都尊西塞罗为大师。

1.3 修辞学

修辞学是人文课程的最后一个阶段，其目的是“发展自我表达的能力。内容涵盖演说和诗歌两个主要领域，其中演说占据中心位置”。前期的各种从字词句再到篇章的基础训练，皆服务于这位“人文课程的女王”（*queen of humanistic curriculum*）。

课程以西塞罗文风为尊，以昆体良和亚里士多德著作为补充（亚氏的修辞学读的是译文，其他作品当通过希腊语原文研读）。随着西塞罗作品重见

天日,文艺复兴时期人们重启西塞罗之学,当是时可谓“西塞罗的时代”(aetas Ciceroniana, 吉尔松语)。章程中的修辞学教师守则第8条集中体现了西塞罗的修辞学理念:“教师应纠正其结构、表达、过渡、韵律、拼写等方面的错误。他还应提醒学生注意不正确的、晦涩的或对资料的不当处理,注意避开证明力弱的证据,或离题万里、长篇累牍等错误”,指向修辞学三大美德——清晰、简洁、可信^{〔17〕};“他利用哪些论据来说服、修饰、激发情感”,是谓演讲需注意的三个对象——演说本身(logos)、听众(pathos),演说者(ethos)^{〔18〕};“应研究整个技巧,即作者在构思、布局和表达方面的技巧……应注意字词的用法、适用度、美感、丰富性和韵律”,言及修辞术五大部分——构思(inventio)、布局(dispositio)、文体(elocutio)、表达(pronunciatio),还有此处未提及但在第2条守则中强调的“记忆”(memoria)^{〔19〕}。

总的来看,人文课程阶段十分注重语言性技艺(trivium),特别是推崇文法和修辞(自由三艺中的“逻辑”一艺将在之后的哲学学习阶段呈现)。语法课程重视语言基础,后两个阶段更多涉及思想和表达。语言是思想的载体,字里行间的布局,词和辞的碰撞,能影响心灵,也能说服心灵。而雄辩修辞能力的训练也将服务于下一学程的经院哲学、神学学习及论辩。

此外,人文课程极为注重基础知识的掌握,强调大量的背诵和反复的记忆,毕竟,“我们只知道我们记得的”(Tantum scimus quantum memoria retinemu)。学生记诵的内容不断被加添到学生自己逐渐搭建的知识宝库中,日后他们便可随时从此处调取。因为,“在学生学习生涯刚开始阶段,若没有不断、稳定、持续的训练,未来的文学大厦将失去坚实的基础”^{〔20〕}。课程与教学法搭配,施以戏剧教学法^{〔21〕}、重复法(repetitio)^{〔22〕}等练习方式,以写作、讲演作为评估方式,以此巩固学生的基础知识。所背诵的诗歌韵律丰富,此又具缪斯之教(即乐教, Music Education)的特征。“复习乃学问之母”(repetitio est mater studiorum)实

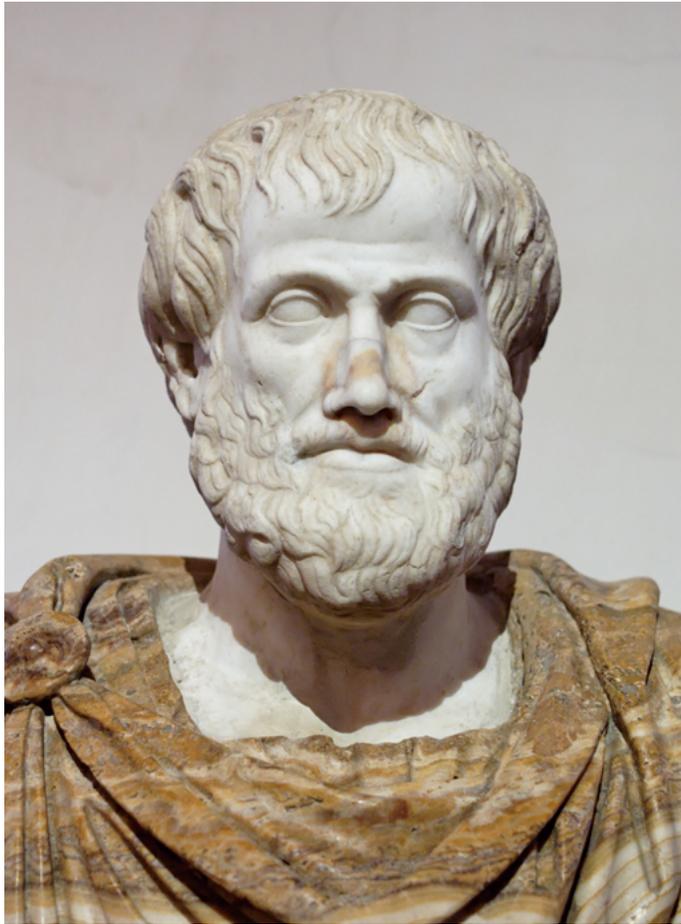
为耶稣会的教育格言。

从语法到人文学再到修辞学，是一项整合而连贯的工作，一个“修辞的人”需先掌握基本的语言知识，此后无论是写作，或是演说，才能随意谋篇布局、调遣编排、铺陈渲染。学习文法、修辞的技艺，是在文字构成的经纬之间漫步，也是心灵被塑造的过程。古典语言和古典文学一起塑造人的情感和努斯（理性）：古典语言塑造理性，古典文学塑造情感。与书中场景互动，沉浸在文本当中，这类体验对学生直觉和想象力的塑造，是理性的逻辑所不及的。如同修会的一位古典人文学者所表达的那样，“没有古典人文教育，其他学科都是冰冷的、麻木的、了无生气的，古典人文学习给予其他学科生命、呼吸、动作、血液和语言”。^{〔23〕}人文课程学习顺序符合罗耀拉在巴黎大学蒙太古学院重修基础拉丁语的经验，《耶稣会会宪》也传达了这一精神，即在进行深入研究之前，应奠定坚实的人文基础。

2、哲学为仆

自上一阶段的学习奠定了语言基础，耶稣会学校的学生便进入哲学学习。因为课程围绕文本展开，而文本皆以拉丁语原文写成。哲学教育的课程目标写在哲学教授守则第1条，即“为神学做智训准备，有助于对信仰真理的完美理解和实际应用”。哲学教育以天主教信仰和神学统摄下的亚里士多德哲学为基，注意剔除不符合耶稣会神学思想的部分。哲学教授守则从第2条至第5条，特别强调耶稣会哲学课程的基础和注意事项，比如守则第2条指出，一旦发现亚里士多德或其他哲学家的哲学著述中有违教义之处，应不遗余力地指出其错谬。

不仅如此，也应谨慎引用教外注释，特别是阿威罗伊的注释，警惕其中的双重真理。第4、5条指出，即使在课上引用了阿威罗伊学派有价值



亚里士多德（前384—前322）半身像。
图片来自<https://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>

的内容，教师也当特别指出他们亦是借鉴了他人的研究成果，并以其错谬之处为甚，大力加以驳斥。第7至8条守则为大体的学年学时规划，三年为期，每天两个学时。从第9条往后，章程列出了具体教学内容和规划，以及教学文本。

三年哲学教育尊亚里士多德为“大师”（THE Philosopher），课

程围绕亚里士多德的著述构建。自亚里士多德科学（知识）—哲学体系经阿拉伯世界进入西方，人们的知识框架被重新建构。^{〔24〕} 亚里士多德塑造了观念世界的新秩序，其哲学是一个有机的知识体系。亚里士多德在《形而上学》第六卷中将知识划分为“实践的、创制的和思辨的”，即实践知识、创制知识和思辨知识。^{〔25〕} 其中最高级的活动是思辨科学，对应人的灵魂的逻各斯部分的沉思活动，因为沉思活动是与神的属性最接近的部分。

思辨的哲学分为三种，“数学、物理学和神学（神圣哲学）。”^{〔26〕} 它们是为着自身而追求的知识，“由于必然性而存在”。^{〔27〕} 哲学课程正是根据此亚里士多德的科学知识和学科分类构建。而科学知识必须是通过证明获得的知识，“科学是我们可以凭借它来作证明的那种品质”^{〔28〕}，需借助证明三段论，进行逻辑推理。故此第一年哲学学习尤以逻辑学起首，逻辑学成为“哲学之学习工具”，为接下来的学习奠基（亦是经院论辩阶段的工具）。学习《解释篇》、《前分析篇》，又学物理学导论，内容涉及《物理学》第二卷，《论灵魂》第二卷。第二年讲授物理学（《物理学》全八卷、《论天》、《论生灭》第一卷）、天文学（《天象论》），又学习数学（《几何原本》）。第三年，除了讲解《形而上学》，自然哲学方面则继续学习《论生灭》第二卷以及《论灵魂》。又学习道德哲学（伦理学），围绕《尼各马可伦理学》展开每天 45 分钟，与形而上学同时并列开课。

亚里士多德的知识体系庞大，学生的学习可谓百科全书式的学习。除正常上课外，每月举行一次辩论会（守则17），并在一定的规则意识中展开（守则20）。哲学课程特色之一是辩论（Disputio）。《会宪》第四部分提到，辩论对学习自由技艺和经院神学者尤有裨益，可使心智得到训练。^{〔29〕} 正如索邦神学院院长罗伯特所言，唯有经过辩论的牙齿咀嚼，凡百事物才能被更好理解。这一教学方法和学习方法发展了学生的思辨能力和精神。

此间学生受训于一位教授，保证了学科和课程的连续性。强调学生高

度重视文本研究（守则12），若遇到意见不统一的，或上下文求索，或上溯希腊原文，或文本对读，或诉诸权威。

3、神学为王

会外学生一般学完三年哲学课程即可毕业，耶稣会学生，特别是神职人员候选人则继续升入神学课程。会宪第四部分12章第446条提到，“由于修会及其教育的目的是帮助我们的肢体认识、敬爱上帝，并为其灵魂得救之益处，且学习神学学科是最符合这一目的的实现方式，所以神学必须作为本会大学的重点学科”。^{〔30〕} 而经院神学教授守则以强调对“天主无亏的信心和真诚的爱”为始。

正如亚里士多德学说在耶稣会哲学教育中称尊，阿奎那神学在耶稣会教育中占支配性地位。只有阿奎那神学的拥趸才能在学院执教席。神学课程遵循阿奎那的教导，援引经院模式构建。神学课程分设经院神学、道德神学，又有圣经课程、希伯来文。学生学习教会法、圣事圣礼，教义信条，教会治理等。道德神学课程设置的部分原因，与当时教内道德败坏风气有关。其中经院神学课程奉《神学大全》为经典，具有亚里士多德哲学的色彩。亚里士多德哲学体系看重经验、常识，肯定现象世界，研究具体的经验世界，从柏拉图手中“拯救现象”，正如拉斐尔的手笔《雅典学院》中，亚里士多德的掌心朝向地面而非手指指天。

在诸如此类的共同基础上，阿奎那“戮力”综合哲学和神学。他将希腊哲学的表达方式引入基督教神学，以严谨的逻辑论证信仰，开创了新的基督教哲学传统。以理性和对话的方法探索、探讨和追问信仰及相关问题，是启示神学范畴之下的理性舒展。

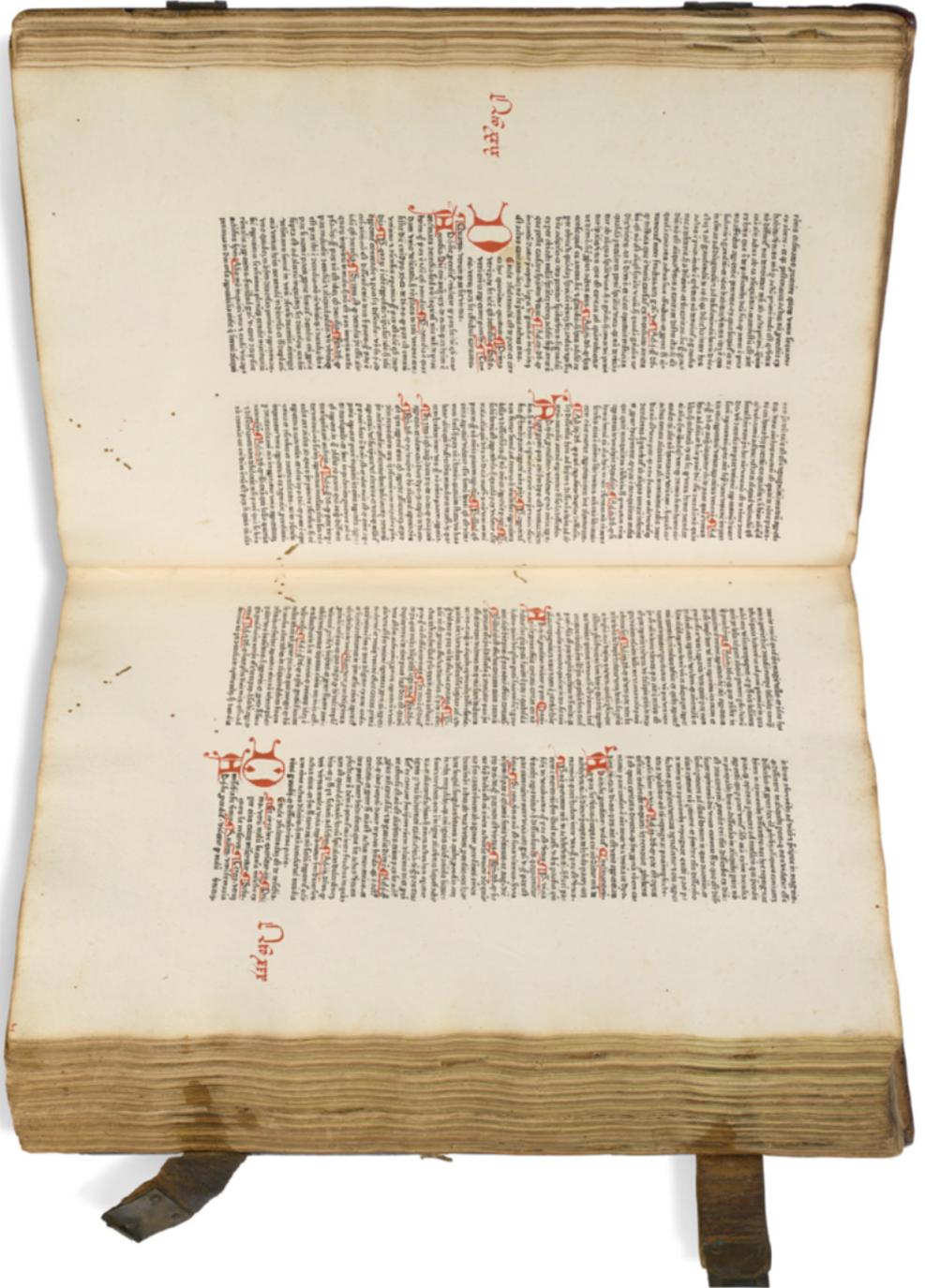
综观以上课程，从课程的体例来看，人文课程在以思辨教育著称的耶稣会教育课程中占有重要地位，而神学是全科的合顶石，哲学又是解读神学的必修课。

(二) 人文—哲学—神学之为学程

《耶稣会教育章程》中设置的人文课程、哲学课程、神学课程三者形成了人文—哲学—神学的学程范式，它们有着内在的联系性和顺序性，绝非彼此的知识飞地。神学课程在哲学课程之后，哲学课程在人文课程之后，三方构成一条知识的巨链，以神学课程为合顶石，共同塑造学生的情感和理性。呈现出神学为王，哲学为臣，技艺为辅的特征。

阿奎那有言，哲学是神学的婢女（*philosophia ancilla theologiae*）。这句话源于彼得·达米安（*Petrus Damiani, 1007—1072*）——哲学应当像婢女服侍主人那样为神经典服务，其意在贬低哲学，但阿奎那之意却在于以哲学表达为进路来阐释天主教神学。阿奎那在论及圣道是否比其他学问更高贵时，指出神学的高贵性和哲学的工具性。神学在确定性上高于哲学。世俗学问的确实性来源于人的理性，但人的理性具有可错性，而高级之光——天主的知识之光毫无黑暗，其目的也高于哲学。其他学问只讨论属于人的理性之下的事物，而圣道是最高的善，超过人的理性。我们能看得见是因为光的反射。这恰如奥古斯丁所说，我们能看见，是因为光的照耀。上帝是真理之光，人的心灵如同眼睛，正是真理之光的“照射”使得人心灵的眼睛——理性得以看见。若非光照，心灵将在黑暗之中失去方向、无法分辨。又如《诗篇》所说，“在你的光中，我们必得见光”（诗篇36:9）。正是在这个意义上神学为王。

哲学从而领受婢女的职分，被神学差遣和使用。“祂从其他学问有所领受，不是像从更高的学问一样，而是把它们当作属下和婢女而加以利用，就如决策或主导的学问利用执行或附属的学问，如政治学利用军事学一样。圣道之利用它们这一事实，并不是因为圣道本身有缺陷或不足，而是由于我



阿奎那的《神学大全》（1467年版）。
图片来自 <https://www.christies.com/en/lot/lot-6311819>

们理智的缺陷，因为我们的理智从自然理性所知道的事物出发（而这也是其他学问的出发点），可以更容易地被导向那些超越理性的事物，即在（圣道）这一学问中所讨论的事物。”^{〔31〕}阿奎那继续引用《圣经·箴言》9:3的比喻：打发使女出去，自己在城中至高处呼叫。这一类比表示最高的智慧派遣哲学这位使女，邀请人们到其城堡赴宴，即神学叫万物归附于它。

而自由技艺也被纳入阿奎那提供的更广泛的框架之中，这些技艺曾经是亚里士多德教育体系中的附属部分。^{〔32〕}Eleutherios paideia 一词最早出现在亚氏作品当中，即亚氏提到的“适合自由人的教育”，亦即后世的自由技艺。^{〔33〕}在开始理性的学习之前，有情感的塑造和工具的装备，为之后艰深的学习奠定基础。“在向知识堡垒的进军中，如果只是通过理智这一武器进行正面进攻，而感官只是处于侧面佯攻的状态，那么，教育战役可能从童年时代开始就变成一场最为困难的战斗。”^{〔34〕}

自由技艺同哲学一道服务神学，帮助人们理解上帝的作为。在信仰的统领下，课程之间具有同一性，具有内在的逻辑和连贯性，而非彼此为王、分裂的状态。这种教育模式以自由技艺开始而超越了自由技艺，以哲学为媒介而超越了哲学。各种知识最终服务于神学，以神学为依归，形成一条统一的路径。

（三）灵命塑造之为灵程

人文—哲学—神学的这一课程巨链，是学生的学程攀登路径，而在这一课程范式的巨链之外，还隐藏着另一条巨链，即贯穿始终的灵命教育，在课程之上、课程之内、课程之外的“信德事业”。

灵命提升不在某一阶段，不在一时一地，而在于每日的洒扫应对进退之中。灵命塑造作为隐性课程融入在耶稣会的教学体系和课程设置中：教

理问答潜移默化的塑造、课前念诵祷文、教师手划十字圣号、神学课程就信仰问题进行辩论、师生之间的灵命谈话，诸如此类。

另一方面，宗教圣仪活化在日常生活之中：圣书阅读（如圣人传记，见初级学部教师通则第8条），参加每日弥撒圣祭，每月办告解，节庆日外出布道，在丰富的仪式和节日中得到神圣而神秘的体验。晨更念诵祈祷，夜间省察己心，特别是对祈祷、默观的委身，这种静穆式行动反而成为一场盛大的表演——静穆的伟大（德意志艺术史家温克尔曼语）。暂且不论圣事的赦罪功效和使人重新称义的教义，在宏大的宗教秩序面前，在一次次的“行动”中，学生的信仰记忆被加强，心灵被陶造。在群体之中形塑的文化，历代形成的“感官”文化、敬拜文化中，在瞻望、注视和低头之间，学生作为ἄνθρωπος（人类）^{〔35〕}采取了一种举目望天、低头自省的生存姿态。生活、学程都成为一场“灵修式的体验”，如沐天堂光辉。圣咏旋律，圣化听觉；红酒和面包，触及视觉；烛火馨香之气，诱动嗅觉。发达的官能文化塑造出了一个培养敬虔的文化机制。

“师也者，教之以事而喻诸德者也。”课程的施教者可以说是耶稣会教育的核心，学生心灵的亲密对话者，是学生灵命塑造的点火者、放火者。教育如门训，教师是知识的传递者，也是灵命的推动者。另外，耶稣会一直高举教师的角色，关心教师的灵命成长，且强调教师宗徒式献身精神的榜样。^{〔36〕}

由此，灵命塑造这一隐性课程虽隐藏却伟大，是课程，也是灵程。

三、小结

我们对《耶稣会教育章程》中课程设置的广义理解是人文课程、哲学课程、神学课程，由此形成的人文—哲学—神学一体的学程，以及灵

命塑造这一隐性灵程，共同塑造了耶稣会教育的课程模式。

章程课程设置所呈现的理念，由耶稣会的神观、群体观、人观此三点统摄。^{〔37〕}换言之，耶稣会课程设置由敬虔之神观决定，群体观为教育之依附，课程设置是人观的具体体现。大体上，课程设置的理念又体现了人文主义理想和经院主义理想的汇流。

其课程设置理念可分作三点。其一是敬虔之为传统与宗旨。章程呈现的课程设置理念与修会宗旨（A. M. D. G.）休戚相关（《教育章程》中众多守则的首条也在重述这一宗旨），亦与《会宪》第四部分之序言相呼应。^{〔38〕}课程作为一种信仰路径，使学生在其中得以“觅见天主”。^{〔39〕}

其二是群体之为宣教与团契。该修会既是追寻真道的学术共同体，也是“灵魂的征服者”。^{〔40〕}开办学校是引人入教的方式，学习古典语言、人文经典的目的之一是为与教外人士对话。开设学会（Academy），通过灵命谈话为学生提供牧灵关怀，常为学生祈祷，对信仰传统（节期、圣礼等）的承继也是其群体观的表现。

其三是个体之为整全与繁荣。人作为天主之肖像，是“有灵的活人”，当在信仰上追求敬虔，在智识上追求卓越，灵魂和肉体同样需要被操练。在这之下又可分为德性和智性之联姻、思辨和雄辩之联合、语言和经典之联系。德性和智性之联姻是基督教三大美德、亚里士多德德性思想的倒影。修会教育事工追求学识卓越（*praestans rerum scientia*），以希腊、拉丁经典、亚氏哲学、阿奎那神学来操练、训练学生心智。耶稣会教育的课程设置又是思辨传统和雄辩传统的结合之体现，其目标是使学生能像西塞罗那样雄辩，像亚里士多德那样思考。而智性与德性、思辨与雄辩的实现，则通过语言和经典来具体实践。以拉丁语和希腊语两门古典语言训练文法、逻辑、修辞，借助经典著作塑造全人，并以经典解释“经典”。

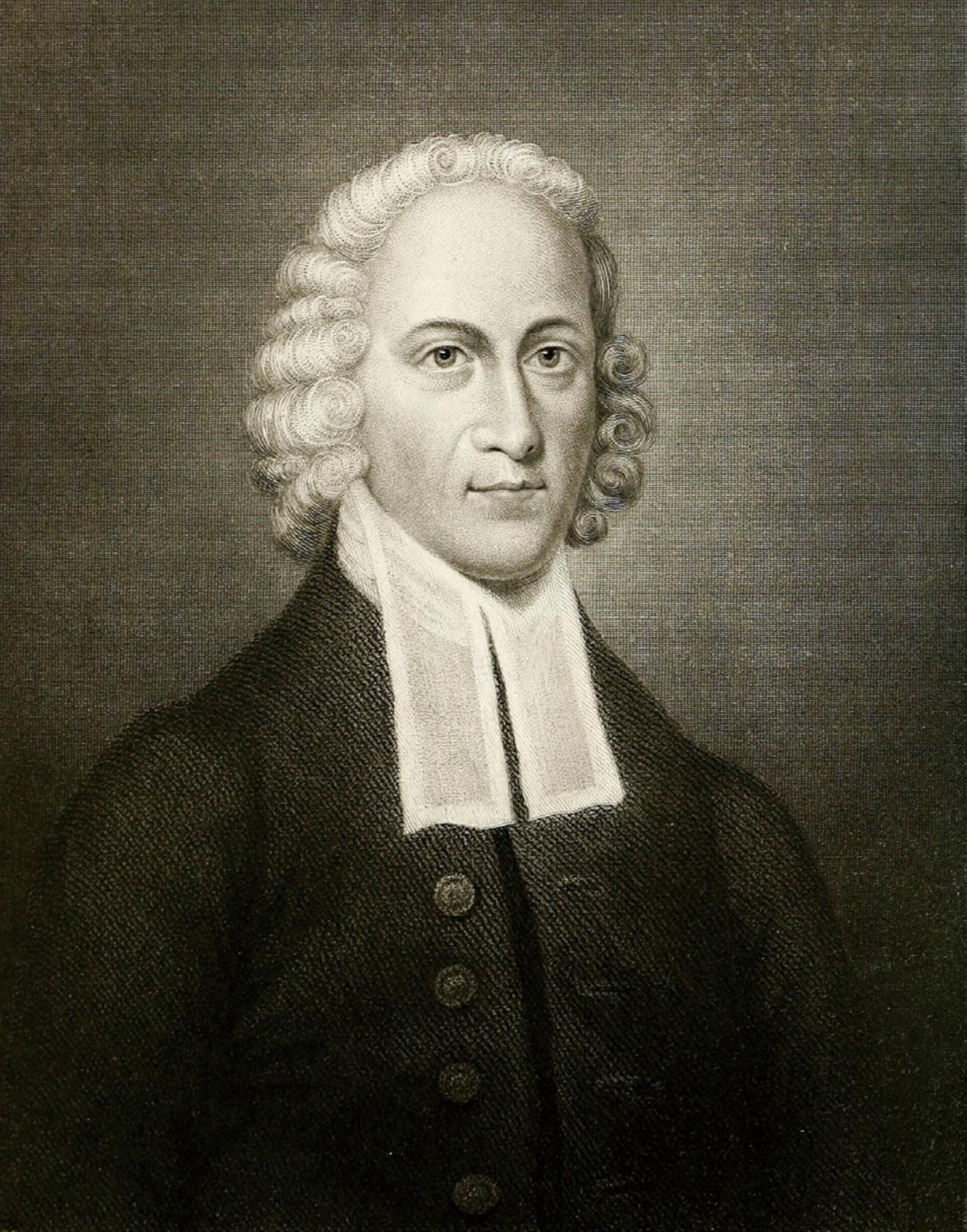
课程设置作为耶稣会教育的具体落实，注重全人的发展，德性、智性并重，思辨、雄辩联结，以经典操练灵魂，塑造人，使之形成有学识的虔虔（*pietas litterata*），成为上帝合用的器皿。它“为拯救灵魂之目的”，帮助邻人“实现被造的最终目的”，是耶稣会最大的传教手段，是“为天主、为教会”。人文—哲学—神学的课程设置，成为一条通往智慧之路，折射出神的荣耀及人的兴盛。◆

-
- 〈1〉 彼得·克劳斯·哈特曼，《耶稣会简史》，谷裕译，北京：宗教文化出版社，2003年，第5页。耶稣会于1773年由教皇克莱芒十四世发布通谕“*Dominus Redemptor noster*”（我们的主与救世主）取缔，1814年由教皇庇护七世发布通谕“举世教会之忧虑”予以恢复。
- 〈2〉 高一志，《童幼教育今注》，梅谦立编注，北京：商务印书馆，2017年，第50页。
- 〈3〉 John O' Malley, *The First Jesuits* (Cambridge: Harvard University Press), 1993.
- 〈4〉 *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*, Translated by Allan P. Farrell (Washington, D. C.: Conference of Major Superiors of Jesuits, 1970), iii.
- 〈5〉 James Bowen, *A History of Western Education*, Volume 2 (London: Methuen, 1972), 432.
- 〈6〉 Allan P. Farrell, *The Jesuit Code of Liberal Education: Development and Scope of the Ratio Studiorum* (Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1938), 30.
- 〈7〉 *Ibid.*, 36.
- 〈8〉 *Ibid.*, 57.
- 〈9〉 《会宪》的许多理念来源于罗耀拉的《神操》。
- 〈10〉 *The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms* (Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1996), 150, 180-181.
- 〈11〉 Allan P. Farrell, *The Jesuit Code of Liberal Education*, 225.
- 〈12〉 凯文·克拉克·拉维·杰恩，《自由教育传统：基督教古典教育哲学》，基督教古典教育研究中心编译，第279页；施良方，《课

- 程理论》，北京：教育科学出版社，1996年，第2页。
- 〈13〉人文学学习涉及语法、历史、诗学、修辞学。
- 〈14〉《昆体良教育论著选》，任钟印选译，北京：人民教育出版社，2018年，第28页。
- 〈15〉凯文·克拉克、拉维·杰恩，《自由教育传统：基督教古典教育哲学》，第48页。
- 〈16〉全称为 *De Arte Rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano Deprompti*。该书是关于亚里士多德、西塞罗和昆体良演讲规则的汇编。
- 〈17〉西塞罗，《西塞罗全集·修辞学》，王晓朝译，北京：人民出版社，2007年，第10页。
- 〈18〉同上，第6—7页；另见亚里斯多德，《诗学》《修辞学》，罗念生译，上海人民出版社，2015年，1356a。
- 〈19〉西塞罗，《西塞罗全集·修辞学》，第3页。涉及“表达”的内容，又见初级学部教师通则第32条。
- 〈20〉Robert Schwickerath, *Jesuit Education: Its History and Principles Viewed in the Light of Modern Educational Problems* (Saint Louis: Herder, 1904), 466.
- 〈21〉《教育章程》中关于戏剧的规定篇幅不长，并将戏剧上演次数限制在“少数情况下”（一年三到四次），却是耶稣会教育的重要教学法。剧本基本由教授（神父）创作，在节日或散学典礼中上演。教师偶尔也会让学生创作短剧（见修辞学教师守则第19条），再行表演，作为课堂教学内容的一部分。戏剧内容多取材自圣经、殉道者、圣人传记。剧作家莫里哀、高乃依等均从耶稣会学校毕业。耶稣会的“坏学生”伏尔泰也曾说过，他在巴黎大学受到的教育中，戏剧教育对他的影响最大。
- 〈22〉复习贯穿耶稣会教育的全部学程。它体现在课程设计之内，也体现在学生自主学习之中。《教育章程》中的高等院系通则第12条规定，除礼拜六、假日和节庆日外，每天都会给学生安排一个小时的自主复习时间。教师也会给课堂留出复习时间（见高等院系教授通则11、12、13；圣经教授守则19；哲学教授守则16；道德哲学教授守则3；神学与哲学学院学生守则2）。在初级学部教师通则第25—26条规定中，给出了修辞学班、人文学班、语法班的具体复习方法，学生或背诵教师指定的内容，或回答教师提出的问题（守则25、26）。这也是评估学习效果的重要方法。
- 〈23〉Robert Schwickerath, *Jesuit Education*, 110.
- 〈24〉戴维·L·瓦格纳，《中世纪的自由七艺》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2016年，第257页。
- 〈25〉亚里士多德，《形而上学》，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，第120页。
- 〈26〉同上，第121页。
- 〈27〉亚里士多德，《尼各马可伦理学》，廖申白译注，北京：商务印

- 书馆，2003年，第186页。
- 〈28〉 同上，第186页。
- 〈29〉 *The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms*, 162-163.
- 〈30〉 *Ibid.*, 180.
- 〈31〉 圣多玛斯·阿奎那，《神学大全》（第一册），高旭东、陈家华译，台南：碧岳学社，2008年，第10页。
- 〈32〉 戴维·L·瓦格纳，《中世纪的自由七艺》，第269页。
- 〈33〉 布鲁斯·A·金博尔，《什么是博雅教育》，导读部分（沈文钦），北京大学出版社，2020年，第15页。
- 〈34〉 约翰·S·布鲁巴克，《教育问题史》，单中惠、王强译，济南：山东教育出版社，2012年，第150页。
- 〈35〉 该希腊词原意为“总是仰望的生物”。《克拉底鲁篇》提及，“人这个名称表示其他生物不考察、思考或仰视（ἀναθρεῖ）任何所见之物，而人只要一看到某个事物——即，ὄπωπε（看到）——马上就会抬头看并思考之。因此在所有生物中只有人才被正确称为人（ἄνθρωπος），因为他仰视他所看到的”。见 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DCrat.%3Asection%3D399c>
- 〈36〉 *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*, 114, note 2.
- 〈37〉 此一三分法，参考了苏炳森老师在“课程论”课程中对对比理查德·维沃著《思想的后果》中的三部分（“非情绪化的情感”、“区别性与等级制”、“破碎与沉迷”）及施良方著《课程原理》中三种课程基础（“课程与心理学”、“课程与社会学”、“课程与哲学”）而读出的范式。
- 〈38〉 摘录如下：“本会的目的是帮助修会成员及其邻舍达到被造的最终目的，并且为达此目的，不仅需要生活榜样，还需要学习知识以及传授知识的技巧。所以一旦初学修士有了弃绝自己（self-denial）的基础，并在美德上取得发展，下一步将是指导他们学习和使用知识，以帮助其邻舍更好地认识和服务造我们的天主。为此，本会建立了学院及大学。”见 *The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms*, 131。
- 〈39〉 “在万物中觅见天主”为伊纳爵写入会宪的教导，同上，第125页。
- 〈40〉 柏理安，《东方之旅：1579-1724 耶稣会传教团在中国》，毛瑞方译，南京：江苏人民出版社，2015年，第228页。

（作者现为某主内学堂教师。本文节选自作者2020年的基督教古典教育硕士论文：“《耶稣会教育章程》述评——以课程设置为中心”（指导老师：苏炳森），经作者授权本刊发表。特此致谢。）



乔纳森·爱德华兹 (Jonathan Edwards, 1703—1758)。
图片来自[https://en.wikipedia.org/wiki/Jonathan_Edwards_\(theologian\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Jonathan_Edwards_(theologian))

“启悟孩童，感其心与导其行”： 乔纳森·爱德华兹论教育^{*}

文/肯尼斯·P·明柯玛

译/丁祖潘

摘要：本文考察乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards, 1703—1758）的生平业绩中教育扮演之角色，包括爱德华兹在18世纪早期新英格兰接受的教育，和他担任教师期间的教学活动。教师是其所从事的诸多职业之一。尤需指出，他在担任英国儿童、印第安人儿童和年轻人的教师时，所使用的教学方法及遵循的原则各具特色。之后，本文会介绍爱德华兹派（Edwardsean）传统中的几位杰出人物，表明这一传统中教育方面的变化与延续。

马萨诸塞州北安普敦（Northampton）牧师乔纳森·爱德华兹在其“杂记”（Miscellanies）之一中，记述了他给当地一名13岁男孩上的一节物理课。爱德华兹声称，“任何一个两英寸见方的物体”，其大小为“一英寸见方之物的八倍。可将之切成八块，其中每一块大小与一英寸见方之物同等”。男孩疑为牧师戏言，然而爱德华兹写道，“我煞费苦心说服他相信我并没有开玩笑”，随即，男孩“高喊这不可能，太荒谬了”。为了证明所言

非虚，爱德华兹把男孩带进木料间，用锯子锯下“两个立方块，一个一英寸见方，另一个两英寸见方，然后让男孩检查尺寸，知其无误，没有作假”。接下来爱德华兹“将此两英寸见方的立方块切成大小相等的八块”，交给男孩，他“将之与一英寸见方的立方块一一比对，花了些时间计算比较”。尽管手持证据，男孩依旧“惊讶不已，仿佛整件事被施予魔法一般”。爱德华兹解释道，男孩无法理解，“因为他根本不知道个中原因”，也就是说，此前无人教他认识在看似矛盾之物背后，体积和质量这些更为重要的概念。（Chamberlain 2000: “Miscellanies” no. 652, 192）。

这个故事原本要表明，比起这一数学智力游戏，宗教中有更多难以洞悉的谜团。但它也让我们难得一瞥爱德华兹借助经验、观察和示范来进行教学。此教学法与他早年所写诸如“蜘蛛信”（The Spider Letter, 1723）这类文章中呈现的探究精神几乎如出一辙（Anderson 1980:163-170）。教育在乔纳森·爱德华兹生平业绩中的角色，常为学者和爱德华兹的追随者所提及，却又备受争议。为了理清爱德华兹对新神学（New Divinity）圈子中的教育学之影响，我们必须首先考察爱德华兹本人，他的教育成长背景和担任教师时所使用的教学方法。接下来，我们会考察爱德华兹派传统中的几位杰出人物，表明教育方面的变化与延续。

一、蒂莫西·爱德华兹的预科学校

1694年，就在担任康涅狄格东温莎（East Windsor）首任牧师数月前，蒂莫西·爱德华兹（Timothy Edwards, 1669—1758）任教于一间拉丁文法学校。该校培养男童将来上大学。新英格兰的法令规定，五十户及以上的村镇要办一所小学，人口至少有一百户的村镇要设立一所文法学校。尽管小镇建立不久，但东温莎至少符合第一条标准（Stelting 1998:128-149）。



爱德华兹童年时期东温莎一带常见的住宅。

图片来自George M. Marsden, *Jonathan Edwards: A Life*(New Haven & London: Yale University Press, 2003), 16.

蒂莫西·爱德华兹原本会是一名严格的监督（校长）。在马萨诸塞斯普林菲尔德的牧师佩利提阿·格洛弗（Peletiah Glover, 1636—1692）的指导下，蒂莫西学会欣赏古典艺术，并且培养了强烈的自律意识。他成为远近闻名的希伯来文学者，也熟知最近兴起的学问，甚至还写应景诗。为了增加收入以应付日渐增长的家庭开支，蒂莫西在房舍一楼西南屋办了一间预科学校，招收当地男孩。教室沿着墙壁排列条凳。男孩子们，连同爱德华兹家所

有的孩子——10个女儿和1个儿子——在这里学习教理问答、作文、语法、逻辑和古典语言。家庭图书馆藏有英语、拉丁文和希腊语语法书籍，还有教科书和其他教学用具。^{〈1〉}

女子教育和女性教育者，是这个追求进步的福音派家庭最为明显的特征。蒂莫西的妻子以斯帖·斯托达德·爱德华兹（Esther Stoddard Edwards, 1673—1770）协助教学。人们知道她接受过自由教育，比她的丈夫拥有更多“接地气的知识”，后者所知较为专门狭窄。蒂莫西去世后，以斯帖为当地妇女开办神学班。他们的女儿能够查考拉丁文释经书，阅读艾迪森（Joseph Addison）和斯蒂尔（Richard Steele）的作品，与其兄弟相反，还能口出妙语（wielded rapier-like wits）。女儿们长大后轮流任教。例如，当蒂莫西外出时，姐姐们就会考查年幼的乔纳森和当地男孩。大孩子每天都要听小孩子背诵。^{〈2〉}

正如新英格兰文法学校传统的典型做法那样，蒂莫西注重背诵式学习，要求一字不差记诵。1711年，蒂莫西以随军牧师身份离家参军，在给妻子以斯帖的信中写道：

我希望你留意，不要让乔纳森丢掉所学习的东西，而要掌握一些初步知识。首先要记住*propria quae moribus*的两面，以便能保持住所学到的东西。我本来会让他多向他的姐姐们说拉丁语。我也会让女儿们记住所学会的语法，像乔纳森那样把所学到的东西背下来。^{〈3〉}

据传蒂莫西在培养男孩子上大学方面颇负盛名。他们不需要接受常规考试就可以注册入学，原因是（人们相信）出自蒂莫西·爱德华兹门下的任何人肯定精于此道。1716年，爱德华兹入读刚建立不久的康涅狄格学院韦瑟斯菲尔德（Wethersfield）分部，指导老师是以利沙·威廉姆斯（Elisha



耶鲁学院（18世纪）。

图片来自 <https://www.sciencesource.com/1640809-yale-college-18th-century-engraving.html#>

Williams, 1694—1755)。直到1719年，经历了几次不成功的抗议之后，各地学生被召集起来，成立耶鲁学院（Yale College），以纪念捐助人以利户·耶鲁（Elihu Yale, 1649—1721）。当时学院的课程以中世纪的“三艺”（语法、逻辑和修辞）和“四艺”（代数、几何、天文、音乐）为基础。学生入校后最初主攻语言，后期则是逻辑、形而上学和数学。学校要求大量背诵：每天背诵的内容从英文到希腊文、希伯来文到希腊文、拉丁文到英文。周五背诵的内容出自沃勒布修斯（Wollebius），周六背诵威廉·埃姆斯（William Ames）的《神学精粹》（*Medulla*）和《小教理问答》（*the Assembly's Shorter Catechism*），周日再背诵埃姆斯的《良心案例》（*Cases of Conscience* [Morris 2005:64-65]）。

家庭教育和学院教育为乔纳森·爱德华兹建立自己的教学理论和方法打下了基础。我们现在就对此加以考察。下面就爱德华兹教学论著的讨论，按照其生命历程阶段而非按年代顺序进行。有关爱德华兹的教育理论和实践活动，我们将首先考察有关孩童的方面，然后是教牧和学院背景中的年轻人，最后是对在自己家中（译按：指爱德华兹为了给未来的神职人员提供深造机会而在自己的牧师寓所开办的学校。）牧师候选人的教育。

二、教导孩童

作为11个孩子的父亲，以及有几十名儿童的马萨诸塞北安普顿教会的牧师，爱德华兹的一项职责就是不断教导他最年轻的会众，也就是15岁以下的“儿童”养成学习习惯，从小追求品德和敬虔。他养育自己孩子的方式，或许就是他试图为其他父母树立的典范：

他抓住一切机会，和孩子们一道逐一研究他们各自灵魂的关切；只要有机会就给他们以提醒、劝诫和指导。在教导宗教原则方面他不辞辛劳，采用的是《教理问答》（*Assembly's Catechism*）：不仅注意要他们把它背下来，而且通过针对每一项答案提问并加以讲解，引导他们理解其中所教导的教义。他一般在安息日前一晚教这门课。需要指出的是，尽管我们看到爱德华兹在这里仍然强调记诵，但他也向孩子们提问并加以解释。正如我们将看到的，他扩展了这项策略（Hopkins 1765:47）。

讲道也是一项面向父母和孩童的重要教学手段。为了鼓励父母，爱德华兹在布道中宣讲教育孩子的重要性，正如他在1745年2月的一篇讲道中教导说，“上帝在他的教会所指定的主要蒙恩之道，其中之一就是儿童的

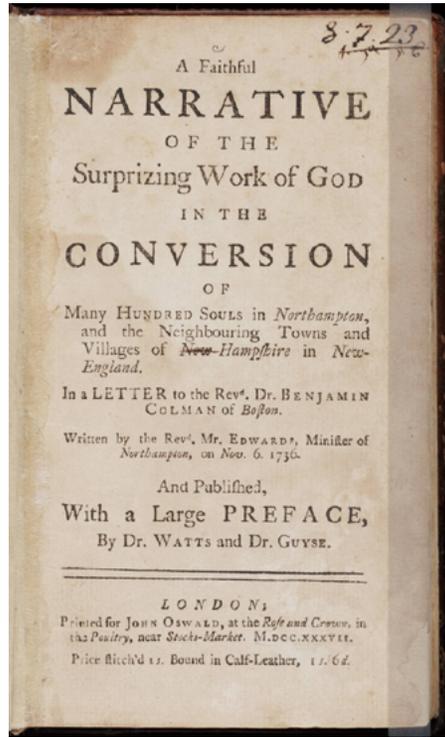
宗教教育”。^{〔4〕} 父母有责任在家庭和教会中以“食物和训诫”来养育孩童，在孩子早期培养他们的品格，这对于他们日后服侍他人和归信“最为有利”。正如爱德华兹在另一次布道中所说，训练一个孩子走他或她当走的路，这是“一项主要的蒙恩之道”，“教会的存续”有赖于此。他进而说道，“改造一个民族最简单的方法，就是教育。”^{〔5〕}

就像对待其他年龄段的人一样，爱德华兹对孩子的布道也是有针对性的。1742年12月上演的一次特别的视觉学习经历——让人想起爱德华兹通过演示，向那位13岁男孩表明两英寸见方立方块的可分割性。约翰·莱曼（John Lyman）的房屋失火，他的两个孩子不幸葬身火海。在结束关于上帝“可怕的责备”的证道之后，爱德华兹把教会孩童召集起来，陪同他们去看烧焦的房屋废墟。^{〔6〕} 这种做法会令现代读者感到残酷不仁，但爱德华兹和他同时代的人会觉得这样做是合理的，如果这意味着一个年轻生命会因此得救。

最后，在结束这个话题之前，我们不能不提到四岁的菲比·巴特利特（Phebe Bartlett），她是爱德华兹所著《忠实叙述》（*A Faithful Narrative*）一书中的著名人物。正如爱德华兹所描述的，菲比在储藏室的热烈祷告、关心兄弟姐妹的灵魂，以及对教会牧师的爱，使她成为儿童敬虔的完美典范（Goen 1972:199-205）。

三、给威廉·佩珀雷尔的信

下面，我们必须来看爱德华兹的最后生涯。此时他在斯托克布里奇（Stockbridge）当宣教士，和一群截然不同的孩子打交道。1751年11月，他给威廉·佩珀雷尔（William Pepperrell, 1696—1759）写了一封重要的信函。佩珀雷尔是1745年路易斯堡战役（Louisburg campaign）的英雄人



乔纳森·爱德华兹所著《忠实叙述》（*A Faithful Narrative*[1737]）扉页。

图片来自https://en.wikipedia.org/wiki/A_Faithful_Narrative_of_the_Surprising_Work_of_God_in_the_Conversion_of_Many_Hundred_Souls_in_Northampton

物，支持向印第安人宣教。

爱德华兹曾于1751年春到缅因州的基特利（Kittery）登门拜访威廉夫妇，讨论向印第安人宣教的前景。与此同时，爱德华兹收到殖民地大臣安德鲁·奥利弗（Andrew Oliver）的来信，信中谈到“计划为当地印第安女孩开办一所学校”。^{〔7〕} 爱德华兹的回信是对他的教育哲学最为充分的阐述。在斯托克布里奇期间，他想与两位教师蒂莫西·伍德布里奇（Timothy Woodbridge）和吉迪恩·霍利（Gideon Hawley）一道，利用诸如皮特·沃伦（Sir Peter Warren）和艾萨克·霍利斯（Rev. Isaac Hollis）等慈善家的

捐款，来实现他的教育哲学（Davies 2006）。

来斯托克布里奇之前，正当为男女孩童开办学校的计划未取得重大进展之际，爱德华兹对建立一套教学体系颇有兴趣，希望借此确保（计划）取得最大成功。^{〔8〕} 今天的历史学家会把殖民地时代建立的新英格兰文法和预科学校体系，看作美国清教徒的一项主要遗产。然而，如果我们根据爱德华兹的描述来作评估，就会对这一判断有所保留。对爱德华兹而言，他所定义的“成功的”教学体系，很大程度上是英国学校付之阙如的。爱德华兹声称，教会学校“应该避免英国普通教学法中的严重缺陷”。英国学校的孩子们“惯于学习而不求理解”，也就是说，老师们教他们阅读，只是让他们养成“看字发音”的习惯，却不理解所读的内容。爱德华兹接着评论说，“老师们用类似的方法教孩子们学习教理问答，让他们在能够明白晓畅理解之前，就开始复述所背下的词语”。声音和与之关联的思想，二者是分开的。

无论是出自独立思考还是与同侪商议、阅读诸如当代作家约翰·洛克（John Locke, 1632—1704）教育著作的结果，爱德华兹主张一种不同类型的教育认知。与主要靠记诵来学习相反——正如乃父蒂莫西所为，爱德华兹设想出一种对话式的、苏格拉底式的教学法，用他的话来说就是一种“非正式”（familiar）的方法，这种方法吸收了新近的学习理论，以及比如中世纪经院辩论这种经过检验的有效形式。^{〔9〕} “在这些寄宿学校，没有老师现场指导的情况下，孩子们不要读课文。老师们要教学生注意并理解所读单词和句子的含义。”更重要的是，“要教孩子理解事物（things）和词语(words)”。读了一些段落之后，教师不但要解释单词和短语，还要解释“本课探讨的事物，以非正式的方式开启孩子的理解力”。这反过来在教师和学生之间开启了对话，通过“非正式的问题”鼓励孩子“畅所欲言。轮到他时也要提出问题，以解决他自己的疑惑”。教



18世纪晚期的英国男校。

图片来自<https://byuprideandprejudice.wordpress.com/2014/02/05/the-education-of-upper-class-young-men-2/>

导“印刷出版的教理问答”时也是如此，问答互动、鼓励学生一方探究这一原则，应该占主导地位。爱德华兹继续说道：“应以同样非正式的方式不时向他们提问，正如他们通常会被问到一些与己身相关的日常问题。”最终，这将会反复灌输“交谈神圣事物的习惯”，儿童会“脱去他们身上所见到的羞怯和畏缩，会与老师们谈论这些属灵话题”。尽管爱德华兹未必是讨论式教学（open classroom）的提倡者，但他的教学理念却比传统的师生关系更为开放。有趣的是，爱德华兹教学体系的主要内容之一就是“非正式的谈话”（familiar discourse），这似乎构成了讲故事（telling stories）的主要部分——我们在他来到斯托克布里奇所做的布道中看到了

相同的转变。

爱德华兹对“理解”（understanding）的强调也值得留意。在其关于意志自由的论文中，他把理解认定为与意志相对的主要认知官能。在他看来，人们借助理解这一官能来判断、分辨和推论。他“在一种更宽泛的意义上”定义理解，认为其“包括整个感知或领悟（apprehension）官能，而非仅指所谓的推理或判断”。^{〔10〕}借助理解，人们获得知识，也因此知晓如何选择。因此，在其有关教导印第安儿童的理念背后，暗藏着爱德华兹的人类学思想。如此应用理解之后，爱德华兹继续说道，“儿童的学习将会变得愉快，有趣又有益”，增长知识，提升推理能力。学习不再是“一项枯燥无味、令人生厌的任务，缺少适宜的乐趣或益处”，而是渴望的对象，儿童对“它的爱好也会逐渐增长”。

爱德华兹据以批评“新英格兰常见的教学法”存在“严重缺陷”的另一依据，就是教师没有向学生“提供一份圣经历史纲要”。由此可见，宗教内容在爱德华兹的教育观和个人发展观（包括智能和灵性方面）中占据要津。依据这份圣经纲要的线索，教师就能够“在学生通过阅读获取圣经知识之前，使其在非正式的谈话中学习某些圣经故事，有时是一个故事，然后是另一个”。以此方式，孩子的整个身心均被触及，正如爱德华兹所说，“启悟孩童，感其心与导其行”。

一旦孩子们学会熟练读经，他们“就会被要求读某个圣经故事，有时候是一个，有时候是另一个，并且要仔细观察”。读完后，老师会向他们提问“故事的细节，以便知道学生对故事了解全面且能加以描述”。爱德华兹对斯托克布里奇的孩子们期望颇殷。这些孩子们沉浸在对新旧约之间的联系、教会历史及年表、中东地理这些内容的学习之中。

爱德华兹的创新之处，在于认为这些方法均适用于男孩和女孩。这有悖于当时习俗，也即女子只能得到最低程度的教育，如果出身精英家庭和



19世纪之前的英国女子学校。

图片来自<https://www.gogreenva.org/a-brief-history-of-dame-schools-in-england/>

中产阶级上层，或许可以上女子学校学习诸如绘画、缝纫、刺绣等家政技能。爱德华兹在这方面的包容兼顾，部分源于他在从小接受的家庭教育和十位受过良好教育的姐妹共同成长的背景，但似乎也反映了地方乡绅文化对男女同校的普遍看法。这一点很少得到研究。^{〈11〉}

然而，尽管现代读者欣见爱德华兹教育观中性别平等的某些痕迹，但爱德华兹显明自己属于他所处的时代。他指出这些举措“将用来更为快速有效地改变印第安人的品味，让他们脱离野蛮和残忍，喜爱属于文明和精致之物”。理解这一点很重要：欧洲人的传统观念认为，“基督教的”意味着“文明的”，而“文明的”意味着生活方式、服饰、家居、风俗，

尤其是说话方式等方面的欧洲风格。在斯托克布里奇，印第安人将放弃他们的母语而改说英语。“教孩子们学说英语是必要的；事实上无论如何这都是绝对必要的。印第安语极其野蛮贫乏，很不适合用于交流属灵道德之事，甚至是那些思辨和抽象之事也不适合。总之，对于一个拥有文明、知识和精致生活的民族，它们是完全不适宜的。”为了实现这一传统目标，爱德华兹再次走出革新一步：英国学生和印第安人学生同校。

开设混种班或许是爱德华兹在斯托克布里奇宣教事业的目标，但他也看到了对多语种英国宣教教师的实际需要。因此，爱德华兹主张宣教士候选人，比如乔布·斯特朗（Job Strong）和以利户·斯潘塞（Elihu Spencer），这两位爱德华兹的门生，要学习印第安方言，好在西部部落中（也就是在纽约和宾夕法尼亚）工作。爱德华兹也称赞了他的儿子小乔纳森（Jonathan Jr.）为宣教所做的努力。小乔纳森5岁时全家搬到斯托克布里奇，因此他从小和印第安孩子一起玩耍，会说几种印第安方言，事实上他一度明显说马希坎部落语（Mahican）比说英语还好。爱德华兹对他这个儿子的期望并没有实现。小乔纳森太喜欢优雅生活了，住不惯边境之地，不能像大卫·布雷纳德（David Brainerd）那样从一个营地赶往另一个营地巡回布道。然而，小乔纳森与宣教当地的熟人保持联系，并在1788年出版了一本小册子，比较了几种印第安方言和希伯来文，认为印第安人是以色列消失的部族之后裔（Edwards Jr. 1788）。

爱德华兹“基督教教育”观中另一个有趣的地方，就是提倡教学生唱歌。“音乐，特别是圣乐，能非常有效地将人心变得柔软，使各种情感和协一致，并让人的头脑喜欢高尚之物。”他对音乐角色的强调，来自他个人及其家庭生活的影响。在个人私祷中，爱德华兹吟唱他的沉思所得（Edwards, “Personal Narrative,” in Claghorn 1998:794）。他的家庭敬拜包括唱诗篇和赞美诗，家中也备有乐器（Hopkins 1765: 46-47）。音乐

也体现了爱德华兹的美学，后者是其哲学神学的核心部分。他用音乐术语来描述三位一体，并视和谐为神圣及创造二者之美和卓越的一部分。^{〔12〕}

四、给印第安儿童开列的阅读书目

教学必然涉及书本，那么爱德华兹会给孩子们指定哪些课本呢？1757年，爱德华兹给他以前的学生约瑟夫·贝拉米（Joseph Bellamy, 1719—1790）写了一封信，后者在康涅狄格的伯利恒（Bethlehem）长期担任牧师和教师。爱德华兹在这封信中开列了一份“阅读书目”（1757年2月12日书信，Claghorn 1998:700-701）。对于当时住在贝拉米家中的几名斯托克布里奇印第安儿童来说，这份书目起到课程大纲的作用。这些孩子们辗转来到贝拉米家中：来这里是为了安全起见，因为持续进行的战争使斯托克布里奇变为危险之地。另一个原因是到那时为止，爱德华兹与威廉姆斯（Williams）家族的冲突，导致寄宿学校停课，学校建筑被烧毁。此外，还因为爱德华兹能够把这些孩子带离他们的父母和玩伴，后者在爱德华兹看来会给这些孩子带来不好的影响。

爱德华兹给贝拉米的这份“书目”今已散佚不存，但其内容可能与他6年前给佩珀雷尔的书目相同（Thuesen 2008:44-45,361-362）。这份书目起首列有一部词典——但并非普通的词典。只有质量最优的词典才能占据书目头条，为此爱德华兹所选的是塞缪尔·约翰逊（Samuel Johnson）的《英语词典》（*A Dictionary of the English Language*）。这部两卷本的词典在《牛津英语词典》（*Oxford English Dictionary*）出版之前是标准版词典，于1755年在伦敦刊行，尽管当时的公告宣称新词典已于8年前出版。爱德华兹还列入托马斯·迪切（Thomas Dyche）的《拼写词典；或英语中所用常见词和专有名词汇编》（*The Spelling Dictionary; or, A Col-*

lection of all the Common Word and Proper Names Made Use of in the English Tongue[London, 1723, rev. ed., 1725])。作为补充, 爱德华兹还提供他个人私藏和他父亲收藏的一批英语语法书(如果有学生对拉丁文和希腊文均熟练的话)。

有关英语入门的工具书是如此之多。至于科学, 爱德华兹选入的是安德鲁·巴克斯特(Andrew Baxter)的《马修; 或幼稚的宇宙论》(*Matho; sive, Cosmotheoria puerilis* [Edinburgh, 1738])。该书于1740年被译为英文, 1745年在伦敦出版, 以18世纪日益流行的对话风格来编排内容。书中人物之一是一个虚构的男孩, 问一些哲学和科学问题。我们会看到爱德华兹喜欢这种学习方式的地方, 因为后者与他向佩珀雷尔提出的观点相合, 即对话或者“非正式”的教学方法最为有效。

爱德华兹给重要人士写信时通常会先拟草稿。在给佩珀雷尔的信件草稿说明中——这些草稿最近才被利用⁽¹³⁾——爱德华兹写道, 他会教孩子们(认识)“几个国家的(地理)范围、边界、首都等等, 然后教他们(了解)一点这些国家的历史和现状”。他所推荐的两本读物是托马斯·萨尔蒙(Thomas Salmon)的《地理和历史基本原理新编》(*A New Geographical and Historical Grammar*[London, 1749])、约翰·弗兰沙姆(John Fransham)的《世界缩影或趣味旅行》(*The World in Miniature; or, The Entertaining Traveler*[London, 1740])。第二本书的长标题声称会描述世界各国“一切生活所必需的和令人好奇的事物”。此外还有约翰·张伯伦(John Chamberlayne)和爱德华·张伯伦(Edward Chamberlayne)合著的《大不列颠的现状》(*The Present State of Great-Britain*[London, 1708]), 该书对这个国家的“古代时期作出若干评价”, 反映出爱德华兹希望将当地人英国化。对爱德华兹来说, 这些著作突显了教育的视觉特征, 表现为对自然现象的观察和在地理教学中使用地图。在印刷地图价格

昂贵的时代，爱德华兹的财产清单中包括有十余幅尺寸不等的地图（Park 1876: 446）。

历史方面，爱德华兹所选的读物是英国长老会教师、牧师和宣教士纳撒尼尔·拉德纳（Nathaniel Lardner）撰写的多卷本大部头名著《福音历史的可信性》（*Credibility of the Gospel history*），该书从1727年到1757年共出了17卷。就教导印第安儿童的目的来说，爱德华兹认为该书第二部分第12卷（1755年）足矣，（因为）这一卷是对前11卷内容的概述。

爱德华兹要求阅读的其他领域还有基督教护教著作，其中最主要的是吉尔伯特·伯内特（Gilbert Burnet）的《为自然宗教和启示宗教辩护》（*A Defence of Natural and Revealed Religion*）。这本著作最初是某系列讲座的部分内容。该讲座由英国物理学家罗伯特·波义耳（Robert Boyle）为了捍卫基督教而举办，吸引了英格兰一些最优秀的宗教人士。爱德华兹引用的是1737年版的四卷本，但不知道随后所出质量更佳版本。这个领域的另一本著作是威廉·沃伯顿（William Warburton）的《论神人摩西》（*The Divine Legation of Moses Demonstrated* [2 vols., London, 1738-1741]），作者是一位英国国教牧师。在这本名著中，沃伯顿指出摩西五经没有提及将来状态（future state），反而证明其神圣性，从而扭转了自然神论者对摩西五经神圣性的批评。爱德华兹想要学生们注意这部著作的“第四卷”：“犹太神权政治本质的解释：将来状态之教义证明不在摩西时代（Mosaic Dispensation），也非摩西时代之一部分”、“新旧约中证明将来赏罚状态构成摩西时代一部分之经文的考察”。最后，爱德华兹在给贝拉米的信中写道，他原本要在这份书目清单中添加一个书名：爱尔兰长老会牧师约翰·利兰（John Leland）的《答复最近出版的一本书〈基督教与创世同龄〉》（*An Answer to a Late Book Intituled, Christianity as Old as the Creation* [Dublin, 1733]），这是对马修·蒂达尔（Matthew Tindal）无耻批判基督教的回应。

以上就是爱德华兹给印第安儿童拟定的课程大纲！显然，爱德华兹是一位要求严格的教师，他为本地儿童定下了高标准。他所选择的书目，反映出他想获得每门学科最前沿和最优秀的著作。这也是他在自己的阅读和学习习惯中保持的一贯做法。

五、在伯利恒居住的印第安人

1756年，当贝拉米同意帮助爱德华兹接收和教导几名印第安男孩时，他可能并没有准备好应对这些孩子会给他带来的麻烦。他在同年5月致信爱德华兹时写道：

“印第安男孩们日渐成长，性情变得越来越温和自足，但他们也贪玩，非常无知，对宗教之事极为鲁钝。当我教他们的数学有点难时，他们很快就气馁了，不喜欢尝试。因此我不再要求他们，只是叫他们再写一遍，一点一点让他们学下去。他们不像英国孩子那样会吃苦，专心做事，而且似乎从未学过教理问答；我（译按：似应为“他们”）该学吗？我有三本圣经，但不会给这些男孩。他们真是无知。”^{〔14〕}

显然，爱德华兹为佩珀雷尔拟定的计划被证明多少有点不切实际。然而，他敦促贝拉米说：

“我很高兴你能尽心尽力教这些男孩学数学；让我们对他们好好做一次检验，看看他们是否能学会。如果学不会，我认为就不必以给他们良好教育的名义送其出国。我还想提以下几点：费心教他们说英语，让他们学习英文单词的意思，知道用英语说出每样事物的名称。只要有可能，就

尽量教他们理解所读英文的意思，让他们将之翻译成印第安语。教他们祷告，为他们写作各种祷告词并教他们理解其中的含义，然后让他们翻译成印第安语。教他们威斯特敏斯特小教理问答，尽一切努力让他们明白理解之。向他们提问有关圣经历史的问题，这些问题不仅出自他们所读过的课文，也是圣经通史记载的主要事件。我希望你能去一趟纽约……买几幅迦南地及其邻近地方的地图（Letter of [June 1756], in Claghorn 1998:688-689）。”

最终，爱德华兹、斯多克布里奇的伍德布里奇和霍利，以及伯利恒的贝拉米，他们为要让印第安儿童“像英国男孩们专注做事”而付出的努力，大部分都失败了。对于英国人和印第安人在殖民地的冲突而言，这既是一种象征，又是不幸的结果。

六、给年轻人的问题

爱德华兹的手稿中少有人问津的是一组“给年轻人的问题”，这让我们得窥他在北安普顿如何教圣经。顺便一提，爱德华兹所指的“年轻人”年龄介于15岁到25岁之间。这组问题由年轻男子作答，类似的一组问题则由年轻女子作答，不过现已佚失。给年轻男子的这组问题中一共出现66个人名，这些人出生于1712年到1728年之间。换句话说，此时他们已经成年，并在1734年到1735年的康涅狄格谷复兴期间加入教会。^{〔15〕} 这组问题现存150问，皆取材自圣经，用来考查教理教师（catechists）的圣经历史知识，联系经文的能力及推理能力。

爱德华兹以特定格式来拟定这份问题清单。这里任举两个例子，表明爱德华兹如何陈述问题，开列答案所在的经文出处，并记录了作答者的名字：

4. 自从以色列人出埃及定居迦南之后，摩西在旷野制造的会幕被放在哪里？《约书亚记》18:1。（Simeon Root）

48. 以色列人在离开西奈山和进迦南期间，多久去一次红海？《民数记》6:33,35；6:14,25；《申命记》2:1；《列王纪上》9:26。（Joseph Parsons）

正如以上例子表明，大多数问题涉及旧约，旧约的历史跨度相对较长。但是一般说来，爱德华兹也能提炼主题，例如：

必须了解四福音书作者彼此间和谐一致才能回答的问题。

其他问题与受试者从牧师那里听过的讲道内容直接相关——或许就是为了确保他们认真听道：

52. 与基督最后受难情形有关的问题，出自我关于基督受苦的讲论（discourse）。

他所说的“讲论”极有可能指的是关于《以赛亚书》53:3的布道，教义信息为“我们的主耶稣基督，降世为人，饱受人们讥诮责骂”。这篇信息在1729年前后宣讲，叙述了基督生平最后发生的事件。^{〈16〉} 问题清单末尾部分的手稿破损严重，此处记录的条目展示了一种更为开放的进路：

138. （在）其他时候，让年轻人提出这个或那个理由，通过论证加以说明。（此外，）你能（为此）提出何种论据，如何证明，你能提出什么来证明之，你能就这个或那个举出（什么）？

即便在这里，学生们努力就“这个或那个”给出理由时，我们看到爱德华兹使用了多种“非正式”的方法。不过，爱德华兹也有教授和辅导年轻人的其他方法。一种是“聚会讨论”（conferences），将男女分开，牧师有时但不总是加以监督，给他们上课。这些特别的聚会，以源自欧洲敬虔派的团契小组（collegia pietatis）为基础而加以改进，使爱德华兹有机会直接处理镇上青年的道德品行问题。他看到小镇世风日下。年轻男女们聚在这里，一起“阅读、祷告、唱诗赞美，交谈属灵之事”（Goen 1972:329）。至于孩童，爱德华兹也为他们特别准备了讲道。事实上，在他的文集中，此类讲道比针对其他年龄组的讲道更多。^{〔17〕}身为1730年代中期康涅狄格谷复兴运动的先锋，爱德华兹关注年轻人，特别是当他看到他们在敬虔方面退步、行为滑向邪恶时，就对这个群体尤为上心。他认为这个年龄段的孩子意志最为灵活，对于建立道德品行和持续一生的自律习惯来说，这个阶段最为重要。

七、任教耶鲁

我们现在要从教区环境中的年轻人，转到爱德华兹担任本科生导师时的活动。这些学生无疑是年轻人，但相应的教学层次也更高。要了解爱德华兹这方面的初期经历，我们必须回顾1724年6月到1726年9月这段时期。当时他还是一个年轻人，耶鲁学院的教师。此前的1723年，校长蒂莫西·卡特勒（Timothy Cutler, 1684—1765）和几名教师，连同教区牧师加入英国圣公会，导致学院人手不足，濒临破产。

我们已知爱德华兹至少花了一些时间在学院图书馆阅读，加长了个人的阅读书目，开始记笔记或者对原有笔记做了添加。这段教师生涯是其灵性生活的低谷。然而他教了哪些内容呢？对此我们缺少相关一手材料，不

过有些材料还是让我们对此略知一二。1729年，约翰·瑟吉恩特（John Sargeant）——他后来在爱德华兹以先到斯托克布里奇宣教，曾在毕业典礼上以优秀毕业生的身份致辞。当时爱德华兹刚在北安普顿安顿下来，学院新校长是以利沙·威廉姆斯，爱德华兹也参加了毕业典礼，教过瑟吉恩特和他的同学一年级，也可能包括二年级。瑟吉恩特的演讲符合优秀毕业生致辞的风格，故意冠冕堂皇，但从中我们得知爱德华兹曾教过修辞学——“说话的艺术”；数学——“数字与数量的奥秘”；天文学——“组成我们（太阳）系的一众行星”，还有自然哲学——“你引导我们进入自然最深的奥秘之境，揭开她最复杂精巧的设计”（Sargeant 1882:22-24）。无怪乎这些科目也是他在自己的私人笔记中所钻研的，比如关于“自然哲学”和“思维”的笔记。

八、普林斯顿

下面，我们要跳到爱德华兹生前的最后几个月。或许有关他在普林斯顿期间的活动，最著名的文献就是他答复学院董事会（College Trustees）邀请他担任校长所写的回信。这封长信内容详尽，尤其坦诚。爱德华兹拒绝了邀请，生动描述了自己的身体“体质”——“软弱无力，了无生气，形容枯槁，灵性低沉”，还不厌其烦地总结他那未完成的“大作”。很少有人注意到在这封信中爱德华兹对自己学术方面的评价。首先，他承认“我……在某些科目上学得不够好，特别是代数、高等数学和古希腊经典；我学希腊语一直以来主要是读新约”。其次，他谈到他的“学习方法”是“大量写作”。塞缪尔·霍普金斯（Samuel Hopkins, 1721—1803）证实了这一点，他提到爱德华兹“用手中的笔”来思考（Hopkins 1765:44）。此外，当为自己当校长要做的事设定限制时，爱德华兹相当表里不一——有人可能会说他正在谈条件。他不会像他的已故前任、女婿阿

伦·伯尔 (Aaron Burr, Sr.) 那样“经历同样的受聘生涯”，尤其是看到严苛而繁重的日程表正是后者的死因。相反，爱德华兹提议：

我愿意考虑承担校长的工作，只要这份工作包括对整个学院的一般视察并服从学校。至于学校秩序和教学方法，要有助于我即刻开展艺术和科学方面的教学（对此我会谨慎斟酌，因势利导，便宜行事）。特别是对高年级学生，我也愿意做神学教授的全部工作，在公开和私下的讲论中提出问题让学生回答。在毕业生聚会和其他聚会中，有些问题的讨论可用书面或者自由谈话的形式进行。为此，我愿意在合适的时候接受委任。我现在不会打算花时间长期教语言，除非是教希伯来语。我愿意通过教别人这门语言来提高自己的希伯来语水平。^{〔18〕}

从他的学生兼同事霍普金斯所写的传记中，我们得知爱德华兹“每个安息日在学院礼堂向他的听众布道”。爱德华兹所留下来的讲道集中，只有三篇讲章能被确认曾经在普林斯顿宣讲过。第一篇宣讲于1752年7月，当时爱德华兹在女儿嫁给当时的校长阿伦·伯尔之后，拜访普林斯顿。^{〔19〕}以《以赛亚书》9:6为证道经文的讲道，最初于1737年在北安普顿写就并宣讲。爱德华兹还特意写了一段“应用”给“当地学院的成员，他们正期待本周接受学校授予的荣誉”。他在阐述基督为最卓越的策士 (Counselor) 和教师这一主题时，勉励学生们在预备将来从事牧职的“公共事务”中，一定要把基督当做他们的策士。爱德华兹不满足于只对毕业生说话，他在讲道中总结道：

最后，这篇讲道中的劝勉也适用于一般学生，就是这所学术院的学生，还有这里的文法学校的学生们。我恳求你们，亲爱的孩子们和年轻人，

要像关心你们那宝贵和不朽灵魂的益处那样，留心那伟大策士的建议。他是你们所了解的，他对许多更为重要之事的建议如今已摆在你们面前。

仅有两篇署名爱德华兹的讲章曾于1758年2月宣讲（事实上是第二次传讲）。第一篇证道经文为《彼得后书》1:19，教义信息为“神圣启示如同照亮黑暗之地的光”。^{〔20〕} 爱德华兹向学生们强调预言就如“异端和背道中”的真理之言。他广泛考察了世界各种宗教，从自然神论、天主教到伊斯兰教，视其为缺少神圣启示的文化实例。他最后说道，圣经是“最伟大、最重要和最神圣的真理”。另一篇讲章的证道经文是《犹大书》6节，这节经文宣告“审判日会是一个大日”。^{〔21〕} 爱德华兹以恢弘的气势描述了最后的审判，从上帝荣耀的多方呈现，到审判宝座前聚集的“盛会”，以至地球的终结。从宗教比较（尽管经过新教凯旋主义[triumphalism]的过滤）到末日审判之火，爱德华兹很可能认为这些讲道既有启发意义又有教育意义，因为这些讲道的根据源自他对圣经的阅读。

九、神学问题

当回忆爱德华兹在普林斯顿的日子时，霍普金斯写道，除了在学院礼堂布道之外，爱德华兹还

向高年级学生提一些神学问题，要他们现场作答。每个人都有机会研究并写下自己认为正确的答案。当他们聚在一起给出答案，尤其是从爱德华兹讲解问题时得到亮光和指引时，他们就感到趣味盎然又从中受益。他们的发言尽是满足和惊奇（Hopkins 1765:24-25）。

对这段回忆可做两点评论。首先，我们再次看到爱德华兹使用他那“非正式”的方法，让学生写下他们自己的想法，然后和他对话讨论。其次，我们几乎可以确定，爱德华兹提出的这些“神学问题”，源自两份现存的汇编（compilations）。一份是题为“神学主题问题”（Questions on Theological Subjects）（WJEO 39）的手稿，其中包括有关教义和神学方面总共53个问题，比“给年轻人的问题”（Questions for Young People）稍微复杂。这份手稿于1746年或稍晚记录在一本笔记本上。此时的爱德华兹正吸引越来越多的牧职候选人登门拜访，这也许可以解释为何他花时间写作这份文献。这些问题并未按系统神学的规定排序，而是更像“杂记”，从一个话题跳到另一个话题，尽管重点强调上帝的本质和救赎论。例如，“在什么意义上可以说上帝是必然存在的？”“在什么意义上，在旧约条件下相信耶稣基督对于得救是必须的？”这些问题反映出他仍然关注着阿米念主义（Arminianism），其中包括神圣预知、自由意志、创造终结和原罪——他在整个1740年代一直在思考这些问题，最终发表了他的看法。然而，这些问题中没有一个与教会的本质有关，而教会本质的问题是他被迫写作的，这源于最终导致他离职的令人生厌的“资格争议”（qualifications controversy）。这或许可以解释为何此时的他没有关注教会论。

另一份汇编保存在一份题为“爱德华兹校长及其子爱德华兹博士的神学问题”（*The Theological Questions of President Edwards, Senior, and Dr. Edwards, His Son*）的小册子中。这份小册子于1822年在罗得岛的普罗维登斯出版。^{〔22〕} 这些问题后来重印于著名的新神学杂志《圣书馆》（*Bibliotheca Sacra* [1882:367-381]），其中说明它们是给“他们的神学生”的。与“神学主题问题”相反，这里的问题按体系排列有序，以上帝的本质开始，以教会结束。

- 1, 从永恒就存在的事物是如何出现的?
- 10, 你如何证明三位一体中的(三个)位格是同一位上帝?
- 19, 为什么上帝要定罪?
- 44, 基督以何种方式赎罪?
- 83, 何为基督教会的本质?

有些问题反映出霍普金斯对爱德华兹某些教导的“改进”(improvements), 比如:

- 65, 何为真美德或圣洁的本质?
- 67, 自爱不是一切美德之本吗?
- 68, 未重生之人难道不渴望重生吗? 难道他们不能合宜地祈求重生的恩典吗?

老爱德华兹的清单总共列出90个问题。有趣的是, 尽管这对父子的清单中有些问题处理的是同一个普遍论题(比如安息日的本质), 但其中没有一组问题彼此完全相关。

十、作为教学工具的“杂记”

在北安普顿“给年轻人的问题”这份清单中, 有一项有趣的条目:

118b 以色列中有什么值得纪念的事情, 每年七七节或者五旬节这个时候都会加以纪念, 似乎设立这个节期就是为这件事? 参见Mather on Types, 第424页第一行; “《杂记》”, 第一卷四开本, 第26—27页。⁽²³⁾

这个问题表明，学生们可以使用爱德华兹的图书馆——书名即塞缪尔·马瑟（Samuel Mather）所著《旧约人物或类型》（*Figures or Types of the Old Testament*），该书只不过是数百本图书中挑选出来的一本——并有可能可以使用他的手稿。至少，爱德华兹使用他的私人笔记作为参考资料。艾娃·张伯伦（Ava Chamberlain）推测“杂记”是半公开的文献，爱德华兹允许学生使用（Chamberlain 2000:9-10）。该问题所提及的是“杂记”第一部分第691号，论“安息日，主日”（Chamberlain 2000:262）。“神学主题问题”中有几处引用“杂记”条目，进一步确认了“杂记”中的教育成分。

我们也知道塞缪尔·霍普金斯利用了“杂记”和其他爱德华兹的笔记。爱德华兹去往普林斯顿时曾把手稿留给霍普金斯保管。爱德华兹去世后，当1765年到1766年小乔纳森（Jonathan Jr.）跟随霍普金斯学习时，霍普金斯让小乔纳森细读这些手稿。或许当年霍普金斯在老爱德华兹指导下学习时，他自己就亲身领教过这种学习方法。

十一、爱德华兹论牧师和教师的教育

爱德华兹维持着一间非正式的牧师寓所学校（parsonage seminary），接收新近毕业的学生（大部分来自耶鲁），为他们预备承担牧职提供知识和实践方面的进深训练。此种“先知学校”在新英格兰殖民地日渐流行（Gambrell 1937, Warch 1973, Endy Jr. 1984）。爱德华兹有多少学生，确切数目已不可考，其中最有名的是约瑟夫·贝拉米和塞缪尔·霍普金斯。其他人曾跟随爱德华兹学习，或至少在他家中学习过一段时间，但鲜为人知。这其中包括：约翰·瑟尔（John Searl），北安普顿本地人，先后在康涅狄格州的沙伦（Sharon）、马萨诸塞州的斯托纳姆（Stone-

ham) 和佛蒙特州的罗亚尔顿 (Royalton) 担任牧师; 乔布·斯特朗 (Job Strong), 另一位北安普顿人的儿子, 新罕布什尔州朴茨茅斯的牧师; 以利户·斯潘塞, 曾和斯特朗一起在爱德华兹的寓所度过1749年的夏天, 作为宣教士去服侍奥尼达人 (Oneidas)。他还娶了爱德华兹的女儿莎拉 (Sarah) 为妻, 在纽约、新泽西和特拉华多间教会服侍。此外还有丹尼尔·布林斯梅德 (Daniel Brinsmade), 在18世纪后半期大部分时间里担任康涅狄格州华盛顿的牧师; 贝拉米以前的学生吉迪恩·霍利, 1750年代早期在爱德华兹带领下任教于斯托克布里奇, 后来成为宣教士, 服侍科德角的马什皮 (Mashpee) 印第安人近半个世纪。

从1740年代早期开始, 由于在北安普顿颇有声望, 以及享有复兴运动领袖和神学家的盛誉, 爱德华兹越来越多地被邀请在按立典礼中布道, 讲解牧职的本质。⁽²⁴⁾ 正如威尔逊·金姆纳赫 (Wilson Kimnach) 所描述的那样, 这些讲章传递出牧师呼召中的英勇意识, 强调牧师为了真理必须做出的牺牲, 以及所采取的立场 (Kimnach 2006:14-19)。其中有些讲章也涉及作为教师的牧师这一论题。在这里我们发现“教师”有两种含义。在“上帝设立牧职的一个伟大目的” (*One Great End in God's Appointing the Ministry*) 中——爱德华兹于此辩护在1748年到1750年的资格争议中他有权宣讲他希望讲的内容——他对研究圣经的“向导”和“牧羊人”在最宽泛的意义上以“教师”称之 (Kimnach 2006:443-456)。当劝告他在北安普顿的教区居民应该寻找何种牧师时, 爱德华兹在“离别证道” (*Farewell Sermon*) 中告诉他们 (其中有相当程度的自我辩解) 牢记:

牧师被设立为向导和教师, 在圣经中被描绘成教会里的灯。(牧师们) 在此世间时常与会众见面, 教导和启发他们, 纠正他们的错误。当他们偏离左右时, 牧师在他们身后发声: “这是正道, 你们要行在其间。”

他们通过呈现真实的证据来表明和确认真理，拒绝错误和败坏的意见，并说服有错之人，建立怀疑之辈（Kimnach 2006:466）。

特别是，爱德华兹也把牧师描述为教会成员的教师。在1744年于马萨诸塞州的佩勒姆为按立罗伯特·阿伯克龙比（Robert Abercrombie）的讲道“真正的卓越”（*True Excellency*）中，爱德华兹强调牧师的学识（learnedness）：

他必须能教导，不是那种粗俗无知或毫无学问的人，对自己要教导别人的东西知之甚少。他不是新手，也非不能熟练讲解公义话语之人；他必须精研过神学，非常熟悉成文的上帝的话语，讲解圣经大有能力，且能教导和劝服反对者（Kimnach 2006:92-93）。

（一）约瑟夫·贝拉米

1736年，约瑟夫·贝拉米从耶鲁学院毕业后，按照新英格兰殖民地当时的普遍做法，继续追求个人学业。起初他跟错了一位牧师，后来转向爱德华兹。与其他几位同学一样，贝拉米来自乡村中等阶层背景，被爱德华兹所发起的福音派宗教所吸引。他来找爱德华兹的原因，可能是因为最近康涅狄格谷宗教复兴给爱德华兹带来的地区性的（不久成为国际性的）名声，也因为贝拉米想成为像爱德华兹那样的牧师。

在一本20多页的对开本账簿中，贝拉米草草记下从爱德华兹布置的阅读材料中摘录的笔记，以及似乎是他自己偶尔写下的文字。这本笔记本值得细读，若对之缺少深入研究，则难以在爱德华兹这个阶段的兴趣与贝拉米的笔记之间建立直接关联。但我们还是可以做一些初步观察。笔记中

有几项条目，在主题而非措辞方面与同时期爱德华兹的“杂记”（约为第675—710条）一致。例如，贝拉米的笔记中有一条论不可饶恕的罪——亵渎圣灵的罪，这在爱德华兹的“杂记”第703—706条中也有探讨。^{〈25〉}贝拉米探讨的另一个主题洗礼，爱德华兹在“杂记”第694条同样也研究过。此外，贝拉米有一篇写作练习，回答“天堂中还会有工作吗”这个问题。而天堂也是“杂记”第681—701条的论题。最后，正如马克·瓦列里（Mark Valeri）所指出的，贝拉米的一些阅读笔记，与爱德华兹对救赎历史的构想基调上类似。^{〈26〉}

贝拉米要么引用要么直接从书中摘录，这让我们得窥爱德华兹给他第一个自费生推荐了何种读物，或者说爱德华兹图书馆中哪些藏书吸引了贝拉米。最主要的读物出自爱德华兹这位“最后的英国加尔文宗”之手，题为《归正神学：或基督宗教的团体与实质，内含几篇彼此不同的讲道或者论文》（*Theologia Reformata: or, the Body and Substance of the Christian Religion, Comprised in Distinct Discourses or Treatises*[London, 1713]）。正如该书信息丰富的扉页所示，本书“不但对公开认信的神学院学生，也对所有神圣知识的热爱者都是有益的，并且希望他们能更精通此道”。该书不但探讨《使徒信经》、《主祷文》、《十诫》，也针对从教皇党人、帕拉纠派到自然神论和放纵派（libertines）所主张的“危险观点”提供解毒剂。因此可以说，本书是一份改革宗信仰要点的概览，也是反驳相反观点的辩护文。本书以及贝拉米笔记本中其他较少引用的图书，也见于爱德华兹的图书馆藏书或者在他的著作中加以引用：罗伯特·詹金（Robert Jenkin）的《基督宗教的合理与确实》（*The Reasonable and Certainty of the Christian Religion*[2 vols., London, 1698]）；塞缪尔·威拉德（Samuel Willard）的《关于小教理问答250次阐释讲座中的完整神学》（*A Compleat Body of Divinity in Two Hundred and Fifty Expository Lectures on the Assembly's Shorter*

Catechism [Boston, 1726]) ; 沃尔特·罗利 (Sir Walter Raleigh) 所著《世界史》 (*The Historie of the World* [London, 1614]) ; 汉弗里·迪顿 (Humphrey Ditton) 的《一篇关于耶稣基督复活的讲道》 (*A Discourse Concerning the Resurrection of Jesus Christ* [London, 1712, 尽管爱德华兹使用的是该书第三版, 1722]) ; 以及约翰·安德生 (John Anderson) 的《为长老会的教会治理、信仰、敬拜和精神辩护》 (*A Defence of the Church-Government, Faith, Worship & Spirit of the Presbyterians* [Glasgow, 1714]) 。

贝拉米的笔记各部分有组织地连在一起。开头部分是主要教义要点或神学论题的简要陈述, 在《归正神学》相应的讨论部分中被编入索引。后面的条目为短文和较长引文。换句话说, 这本笔记本最初就是传统的摘录簿, 后来成为贝拉米导师 (译按: 指爱德华兹) “杂记” 的缩略版。

在新神学中, 正如我们从爱德华兹那里所见, 训练年轻人预备进入牧职的方法之一, 就是替教师们将其指定作答的一系列神学问题汇编成册。1756年, 贝拉米写信给塞缪尔·霍普金斯, 提议由二人拟定并发表一份问题清单, “帮助学习神学的年轻学生”。^{<27>} 贝拉米称这些学生为“哲学家”, 尽管他们从未达此期望, 然而流传和补充这些教学大纲 (译按: 指上文中二人拟定的问题清单) 的习惯却保留了下来。他们体现了爱德华兹派神学训练传统 (Edwardsian training) 的某个独特方面。

关于布道, 爱德华兹对贝拉米又有何教导呢? 1736年, 爱德华兹在把会众转移至新会堂时, 试图重振复兴精神。因此, 贝拉米有可能听到很多不同类型的讲道。或许爱德华兹认同科顿·马瑟 (Cotton Mather) 的《牧师手册》 (*Manuductio ad Ministerium*), 他自己也使用这本手册。他或许也赞同所罗门·斯托达德 (Solomon Stoddard) 的《传道人的失误指正》 (*Defects of Preachers Reproved* [Boston, 1724])。斯托达德竭力申辩, 优秀的传道人不害怕在布道中出错 (译按: 原文为 *preach terror*, 据上下文理

解terror可能为error之误），为此他们在讲台上也不依赖笔记。但爱德华兹在讲台上仍然依赖手稿，即便在他生命的最后，讲章还是缩减为仅有几页的大纲。

或许，爱德华兹关于布道的思考深刻影响了贝拉米。他在《五次讲道》（*Five Discourses*）的前言部分总结了这一思考。《五次讲道》收集了新近宗教复兴期间的讲章，于1738年出版。爱德华兹在其中评论说，带着能力的讲道通常“朴实无华”，因此，牧师们应该“轻看诸如优雅、时髦的风格和方法等装饰。此时他们是上帝差来给世人传话的信使，深深意识到上帝永恒的愤怒，要和世人一道解决他们的永恒救赎问题”。“不论我是多么无力优雅地布道或写作”，爱德华兹说道，

上帝已经向我们显明，他不需要世人中的这一才能来推展他自己的工作。他悦纳并祝福朴实无华、不求时髦的布道方式。难道我们没有理由思想，上帝一以贯之且将继续如此的做法，就是祝福布道中的笨拙以拯救那些相信的人，而让那些依靠当前和将来世代的学问及智慧达至的语言优雅和风格卓越，绝不会取得如此功效？

爱德华兹对朴实文风的主张，可能稍显过度，但他对朴实文风的应用仍可见于贝拉米身上，后者同样是个大有能力的传道者。

（二）塞缪尔·霍普金斯

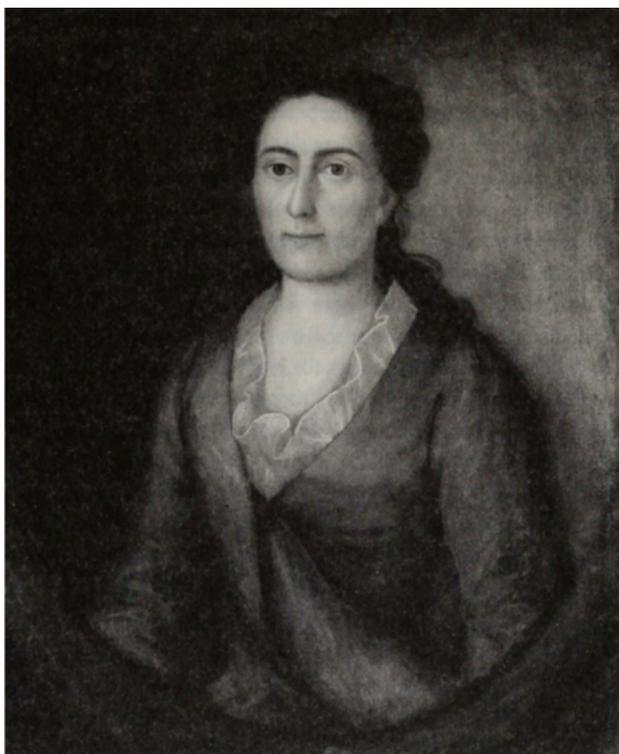
塞缪尔·霍普金斯以刊行多种著作，作为爱德华兹思想的重要综合者和传播者而闻名。然而，我们在这里首先关注的是作为青年追寻者的霍普金斯。他试图追寻某种归信确据。作为一名耶鲁学生，霍普金斯和其同

窗大卫·布雷纳德及塞缪尔·比尔 (Samuel Buell) 一样, 热衷新光 (New Lights)。他曾听过乔治·怀特菲尔德 (George Whitefield) 和吉尔伯特·坦南特 (Gilbert Tennent) 等有能力的奋兴 (awakening) 布道家讲道, 同时他也经历了情感方面的提升, 但他不确定这些情感最终导致重生。他自认是“一个有罪的失丧受造物”。1741年9月, 当霍普金斯在耶鲁的毕业典礼上听爱德华兹演讲“圣灵工作的显著标志” (*The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God*) 之时, 他找到了灵性和智性上的向导, 决心投入爱德华兹门下。

然而, 他来找爱德华兹不单是为了学习, 或者说也许主要不是为了学习, 而是寻找灵性方面的建议和引导。我们可能会认为霍普金斯是一个性情温和的书虫, 他把自己描述为“一个清醒和稳重的人”, 被对自己灵魂状态的怀疑弄得疲惫不堪。他在日记中常常探讨得救问题, 因为他认为作为牧师, 如果不是真正的圣徒, 就不称职。讽刺的是, 我们可以把霍普金斯当作“先知学校”另一种功能的案例: 灵命养成。在大觉醒的背景下, “新生” (the New Birth) 一词十分流行, 未归信的牧师处境十分危险。在一群预备将来成为灵魂牧者的人中, 霍普金斯的担忧相当典型。

有趣的是, 最初是得益于莎拉·皮尔庞特·爱德华兹 (Sarah Pierpont Edwards) 的服侍, 霍普金斯才开始燃起希望。这种情况显明, 受乃师家庭和会众文化的熏染, 学生会如何被塑造。毕业后霍普金斯过了几个月的隐居生活, 然后来到北安普顿, 此时爱德华兹正外出布道。霍普金斯在房间独居数日, 内心沮丧, 无精打采。莎拉见状, 将其从自己的封闭世界中拉出来。他第一次说出了自己的感受, 向莎拉袒露心曲: “我身处没有基督, 毫无恩典的状态”——但她鼓励霍普金斯, 告诉他全家对他寄予厚望。他在1742年1月也见证了莎拉部分或全部的狂喜和长期持续的宗教经历。

与比尔结束巡回布道回来后, 霍普金斯与爱德华兹会面。爱德华兹问



乔纳森·爱德华兹的妻子莎拉·皮尔庞特·爱德华兹(Sarah Pierpont Edwards, 1710—1758)。
图片来自George M. Marsden, *Jonathan Edwards: A Life* (New Haven & London:
Yale University Press, 2003), 241.

他为何之前没有告诉他这些事情。霍普金斯回忆道：“这给了我希望，让我知道自己是基督徒”（West 1805:41-43）。此后，霍普金斯才自认为适合当牧师。1742年夏，霍普金斯跟随爱德华兹学习，并在1743年6月短暂担任北安普顿学校校长，之后他就开始了牧师和神学家的漫长生涯。

出版是新神学教育和论争中的另一个重要内容。通过论文、小册子、杂志和报纸中的印刷文化，霍普金斯让人们了解到爱德华兹式（Edward-

sean Way) 的教育和传播。仅以爱德华兹去世后的出版物为例, 霍普金斯亲自督办爱德华兹部分著作的印刷, 其中包括《两篇论文》(*Two Dissertations*) 和一部传记, 这部传记包含大量先前尚未发表的讲章(1765年)。他也帮助建立人际网络, 比如将小爱德华兹介绍给约翰·厄斯金(John Erksine)。有了这层合作关系, 小爱德华兹将其先辈们著作的抄本送到苏格兰, 最终出版了《救赎工作史》(*A History of the Work of Redemption*)。该书收录讲章, 其中有两卷选自老爱德华兹的笔记本。⁽²⁸⁾

从诸如霍普金斯这样的新神学领袖中建立的人际网络, 产生了几种重要的改革运动, 其中包括废除奴隶制。霍普金斯发表《对话》(*Dialogue*, 1776) 反对奴隶制, 并帮助组织其他爱德华兹派人士发起布道和撰写报刊文章加入此一事业。这些人中包括埃比尼泽·鲍德温(Ebenezer Baldwin)、列维·哈特(Levi Hart), 特别是小爱德华兹, 后者在其晚年使得反对奴隶制成为协和学院(Union College) 应届毕业生的研究课题。同时, 这个团体也成为美国历史上要求即刻废除奴隶制的最早组织, 其影响力扩展至非洲加尔文主义者的圈子。霍普金斯的著作对非裔美国人布道家莱缪尔·海恩斯(Lemue Haynes) 也有重要影响(Conforti 1981: 125-158, Minkema & Stout 2005, Saillant 2003)。

在纽波特他自己的教会中, 霍普金斯也对女性平信徒教师加以鼓励。他的会众中的两名成员莎拉·奥斯本(Sarah Osborn) 和苏珊娜·安东尼(Susanna Anthony), 为妇女开办神学班和祷告小组, 向黑人布道, 在镇上建立一个小型社区, 其中有自由的也有被奴役的爱德华兹派黑人。他们之间的通信被收集成册, 于1807年出版。安东尼去世后, 霍普金斯还为她出了一本回忆录。⁽²⁹⁾ 奥斯本和安东尼证明了爱德华兹派圈子中女性教育者、宣教士、改革者和作家的持久重要性(Porterfield 1980, McCoy 1995, Kim 2003.)

十二、制度化的新神学教育

我们已经看到，乔纳森·爱德华兹使用在家中和学院学到的教育模式，如何设计出一种“非正式”的教学法，其中涉及以对话形式引导学生讨论一系列问题，同时传授关于牧师角色的实用知识，利用可视化的和文本的辅助手段，并且推荐图书以及比如记笔记之类的学习方法。在接下来的几代人中，新神学牧师们继续经营牧师寓所学校。学生们在那里可以使用牧师的图书馆，通过融入主人家的家庭和牧师的圈子，从而在教义知识、传道方面接受教导。受人尊敬的布道家和教师，比如约翰·斯莫利（John Smalley）和拿但业·埃蒙斯（Nathanael Emmons），把许多新近毕业的学生领进家门，让他们继续受训，成为新神学的代理人。与此同时，爱德华兹的其他追随者，比如纽约协和学院的小爱德华兹、耶鲁学院的蒂莫西·德怀特（Timothy Dwight）、威廉姆斯学院的爱德华·多尔·格里芬（Edward Dorr Griffin）、佛蒙特大学的塞缪尔·奥斯汀（Samuel Austin），以及后来安多弗学院的摩西·斯图尔特（Moses Stuart）和爱德华兹·亚玛撒·帕克（Edwards Amasa Park）、耶鲁的纳撒尼尔·威廉·泰勒（Nathaniel William Taylor），均成为受人尊敬的教育中心之教职员和领袖。这样，从起初非正式和零星的学徒制，到牧师寓所学校，最后在公私立学院及大学占据一席之地，新神学制度化了，且成为主流。

从18世纪后期进入19世纪，这一期间新神学传统的支持者建立了一些新机构，旨在教授爱德华兹派的原则和优先事项，诸如复兴主义和宣教。约瑟夫·康福蒂（Joseph Conforti）、阿曼达·波特菲尔德（Amanda Porterfield）、大卫·克林（David Kling）和查利·菲利普斯（Charlie Philips）等一众学者业已表明新神学男女追随者的中心地位，后者比如曼荷莲女子学院（Mt. Holyoke Seminary for women）的玛丽·里昂（Mary Lyons）、

威廉姆斯学院的塞缪尔·米尔斯 (Samuel Mills)、安多弗学院的爱德华兹·亚玛撒·帕克(Conforti 1995:87-107,Porterfield 1997,Kling 1996,Philips 2005)。此外还可以列出其他机构,比如安默斯特学院、达特茅斯学院、安多弗学院、东温莎学院和哈特福德女子学院。这些机构都有显著的新神学起源、影响和联系。无独有偶,这些机构要么由新神学人士创办,要么后来被新神学人士接管,特别是在新英格兰的乡村地区,新神学在那里的好几代人期间主导讲台(Kling 1993)。随着这些机构的兴起,19世纪早期出现了几波新的复兴运动,还有以国内外禾场为目标的宣教运动走向联合,而这些都发源于爱德华兹派和新爱德华兹派的圈子内部。♥

* 原题为“Informing of the child’s understanding, influencing his heart, and directing its practice”: Jonathan Edwards on education,发表于《神学杂志》(*Acta Theologica*)第31卷第2期,2011年,第159—189页。承蒙作者明柯玛教授和《神学杂志》执行编辑丽泽特·霍夫曼(Lyzette Hoffman)女士慨允,授权笔者翻译此文并在《世代》刊发译文,特此鸣谢。部分人名地名的翻译,参考了乔治·M·马斯登,《复兴神学家爱德华兹》,董江阳译、游冠辉校,北京:中国社会科学出版社,2012年。——译者注

- 〈1〉 蒂莫西·爱德华兹家庭图书馆的详细清单,见Thuesen 2008: 363-415。以下所引文献出处卷数,凡在*The Works of Jonathan Edwards Online* (爱德华兹研究中心网站,edwards.yale.edu)中的,引用格式为WJEO+卷数。
- 〈2〉 关于爱德华兹在康涅狄格东温莎家中的预科学校,见Stoughton 1883: 76-80; Winslow 1941: 41-40; Minkema 1992: 35-56。
- 〈3〉 蒂莫西·爱德华兹给以斯帖·斯托达德·爱德华兹的信,1711年8月7日。见Edwards Manuscripts, Franklin Trask Library, Andover Newton Theological School (ANTS), f. 1700-1719A, #11; transcription in WJEO 32, Letter C6。
- 〈4〉 见爱德华兹,MS sermon no. 770,证道经文为《诗篇》78:5—7(WJEO 63);另见no. 891,证道经文为《以弗所书》6:4,“I.

- 父母应该在基督宗教中养育子女……”，1748年2月(WJEO 66)。
- 〈5〉 MS, [论教育儿童的证道笔记 | n.d., ANTS.]
- 〈6〉 No. 691, 证道经文为《弥迦书》6:9, “I. 上帝有时候在‘可怕的责备’中向一座城市或村镇发声呼喊; II. 有智慧的人要看到上帝的名”, 1742年12月9日, “约翰·莱曼家失火和孩子被烧死的时间, 为1742年12月8日周三晚”(WJEO 60)。针对孩童的其他证道, 见 no. 563, 证道经文为《马太福音》10:37 (a), “孩童们应爱主耶稣超过世上的一切”, 1740年8月, “给孩童(证道)”, 发表时题为《孩童应该爱主耶稣超过一切》(*Children Ought to Love the Lord Jesus Christ Above All*), 见 Stout and Hatch 2003: 167-180; no. 592, 证道经文为《列王纪下》2:23-24, “上帝对孩童的罪十分愤怒”, 1741年2月, “在一次私人聚会中向孩童(布道)”, 发表时题为《上帝对孩童的罪十分愤怒》(*God Is Very Angry at the Sins of Children*), 见 Nichols 2001: 425-435; and no. 622, 证道经文为《诗篇》34:11, “因此我现在要用这节经文来呼吁你们这些孩子, 离弃罪恶, 寻求敬畏上帝”, 1741年7月, “(在)孩童的私人聚会”(WJEO 58)。
- 〈7〉 爱德华兹信件的引文, 见 Claghorn 1998: 406-414。
- 〈8〉 限于篇幅, 此处无法复述斯托克布里奇寄宿学校漫长而曲折的传奇故事。参见 Marsden 2003: 375-394。
- 〈9〉 Locke, *Some Thoughts Concerning Education* (London, 1690), was in the Dummer Collection (Mooney 2001: A41)。爱德华兹在“杂记”no. 1210中加以引用, 见 George Turnbull, *Principles of Moral and Christian Philosophy* (2 vols., London, 1740)。爱德华兹对经院辩论的熟稔, 见其 M. A. *Quaestio*, in Minkema 1997: 47-66。
- 〈10〉 Edwards, *Freedom of the Will*, in Ramsey 1957: 148。
- 〈11〉 有关英属北美殖民地的女子教育, 见 Hayes 1996。
- 〈12〉 See Delattre 1968, Mitchell 2003, and Pauw 2003。
- 〈13〉 见爱德华兹致佩珀雷尔信件的抄本, 1751年11月28日, Letter 135, in the WJEO version of vol. 16。
- 〈14〉 约瑟夫·贝拉米给爱德华兹的信, 1756年5月31日, ANTS, f. 1756-59A, #8; 可以使用的抄本见 WJEO 32, Letter B 115。
- 〈15〉 关于复兴的代际特征 (generational nature), 参见 Tracy 1980:91-122。
- 〈16〉 关于《以赛亚书》53:3 (no.93) 的布道; 可以利用的抄本见 WJEO 43。
- 〈17〉 对年轻人的讲道包括: no.274, 证道经文为《约伯记》20:11, “许多人从未除去年轻时所犯的罪, 罪随他们入坟墓到永远”, 1733年3月, 见“在一次私人聚会中向年轻人讲道”(WJEO 48); no.323, 证道经文为《箴言》24:13-14, “年轻人快乐度

过青春的捷径，就是行走在美德和敬虔之路上”，1734年5月，发表时题为“青春和敬虔之乐”，见 Lesser 2001:78-90; no.493，证道经文为《箴言》7:7，“将青春浪费在罪和虚浮中的年轻人愚昧无知”，1738年11月；no.560，证道经文为《以弗所书》4:29，“公开认信的基督徒，聚在一起时不要谈论污言秽语，以增进彼此灵魂的益处”，1740年7月，“致年轻人的聚会”，发表时题为“年轻人之间堕落交谈的危险”，见 Stout and Hatch 2003:158-166;no.593，证道经文为《约伯记》14:2，“‘出来如花，又被割下’。以此节经文……劝勉和恳求面前的年轻人死亡做好准备”，1741年2月，葬礼上的布道，“Billy Sheldon 去世后在一次年轻人的私下聚会中的讲道……后来在我女儿 Jerusha 去世时布道，1748年2月21日……”，发表时题为“青春如花，又被割下”，见 Stout and Hatch 2003:319-338;no.761，证道经文为《诗篇》144:12，“看到年轻人行走在美德和敬虔之路上，这景象实在美好”，1744年11月，Quarterly lecture，发表时题为“年轻人的敬虔之美”，见 Kinnach 2006:103-110; no.845，证道经文为《以赛亚书》1:2，“我此刻根据这节经文要讲几点：1，思想我们如何成为上帝的儿女；2，上帝如何把我们当作他的孩子来养育；3，如此悖逆上帝多么可憎”，1746年11月，“告诫年轻人”，发表时题为“以色列人中的叛逆”，见 Kinnach 2006:155-163;no.856，证道经文为《传道书》11:9—10，“年轻人随其心性，沉醉虚浮之乐时，上帝必定会为此审判他们，他们也必定会最终陷入悲伤”，1747年2月（WJEO 65）。

- 〈18〉爱德华兹给新泽西学院董事会的信，1757年10月19日，见 Claghorn 1998:726,729。在其任教学院时期，爱德华兹早期对希伯来文的了解，见他用拉丁文对《诗篇》第1篇的语法分析，ANTS, f. ND5.11；他后来对希伯来文发生兴趣，参见 MS“Hebrew Idioms,”Gen. Mss., 151, f. 1211, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University。
- 〈19〉Edwards, MS sermon no. 926，证道经文为《以赛亚书》9:6：“基督，超越古往今来和后世所有人之上，是最卓越的策士（counselor）”，1749年3月，1752年7月再次宣讲（WJEO 67）。
- 〈20〉Edwards, MS sermon no. 443，最初于1737年8月北安普顿宣讲（WJEO 52）。
- 〈21〉Edwards, MS sermon no. 742，最初宣讲于1744年5月的北安普顿，再次宣讲于1744年7月8日的南安普顿（Judd Diary）；1754年1月致信斯托克布里奇印第安人，以及1758年2月（WJEO 62）。
- 〈22〉这份小册子的来源有几分神秘，但我们可以推测爱德华兹的曾孙 Sereno Dwight 曾插手其中，因为当时他正着手预备10卷本的爱德华兹《著作集》（Works），这本集子1829年在纽约出版。
- 〈23〉Mather 1705:424：“他们在逾越节，也就是正月的第14天出来，

如果你从正月的第 16 天起数 50 天，就是第三个月的第 6 天，以色列人就在这一天从西奈山领受律法。五旬节就是纪念这件事的。”

- 〈24〉爱德华兹在牧师按立和就职典礼上的证道，包括：Jonathan Judd, at Southamptton, Massachusetts, published as *The Great Concern of a Watchman for Souls* (Boston, 1743); Robert Abercrombie, at Pelham, Massachusetts, published as *The True Excellency of a Minister of the Gospel* (Boston, 1744); Samuel Buell, at Easthampton, Long Island, New York, published as *The Church's Marriage to Her Sons, and to Her God* (Boston, 1746); Job Strong, at Portsmouth, New Hampshire, published as *Christ the Great Example of Gospel Ministers* (Boston, 1750); Edward Billing, at Greenfield, Massachusetts, 1754, and Cornelius Jones, at Sandisfield, Massachusetts, published as *Christ's Sacrifice An Inducement To His Ministers*; Joseph Ashley, at Sunderland, Massachusetts, published as *Sons of Oil, Heavenly Lights*. 以上讲章均收入 Kinnach 2006; 爱德华兹去世后发表的其他按立讲道，见 Bailey and Wills 2002: David White, at Lambstown (Hardwick), Massachusetts, 1736, published as *The Minister Before the Judgement Seat of Christ*; Edward Billing, at Cold Spring, Massachusetts, 1740, published as *Ministers Not to Preach Their Own Wisdom But the Word of God*; Chester Williams, at Hadley, Massachusetts, 1741, published as *Pastor and People Must Look to God*.
- 〈25〉MS, “Joseph Bellamy H. B.1736,” Yale Divinity School, Special Collections, PP. 3-4. 我使用过的一份抄本，由弗吉尼亚协和神学院（Union Theological Seminary）的 Mark Valeri 帮助提供。
- 〈26〉同上，第 13 页。
- 〈27〉See Bellamy, “Questions in Theology,” appended to Stephen West's 1774 list of questions for theological student, American Antiquarian Society, as cited in Valeri 1994: 74, n. 39.
- 〈28〉爱丁堡版包括《救赎工作史》（*History of the Work of Redemption* [1774]）、《新本实用讲章》（*Practical Sermons Never Before Published* [1788]）、《有关各种主题的二十篇讲章》（*Twenty Sermons on Various Subjects* [1789]）、《重要神学论题面面观》（*Miscellaneous Observations on Important Theological Subjects* [1793]），以及《论重要的神学争议》（*Remarks on Important Theological Controversies* [1796]）。
- 〈29〉*Familiar letters, written by Mrs. Sarah Osborn, and Miss Susanna Anthony* (Newport, 1807); Hopkins, *The life and character of Miss Susanna Anthony* (Worcester, 1796).

参考书目

Anderson, W.A. (ED.)

1980. *The Works of Jonathan Edwards, Volume 6, Scientific and Philosophical Writings*, New Haven: Yale University Press.

Bailey, R.A. & Gregory A. W. (Eds.)

2002. *The Salvation of Souls: Nine Previously Unpublished Sermons on the Call of Ministry and the Gospel by Jonathan Edwards. Wheaton, III., Crossway.*

Chamberlain, A. (Ed.)

2000. *The Works of Jonathan Edwards, Volume 18, The "Miscellanies," 501-832*. New Haven: Yale University Press.

Conforti, J. A.

1997. *Jonathan Edwards, Religious Tradition, and American Culture*. Chapel Hill, University of North Carolina.

1981. *Samuel Hopkins and the New Divinity Movement*. Grand Rapids: Eerdmans.

Davies, R. E.

2006. Missionary benefactor and strange bedfellow: Isaac Hollis, Jonathan Edwards' English correspondent. *Baptist Quarterly* 41 (5): 263-280.

Delattre, R. A.

1968. *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards: An Essay in Aesthetics and Theological Ethics*. New Haven: Yale University Press.

Edwards, J. Jr.

1788. *Observations on the language of the Muhhekaneew Indians; in which the*

extent of that language in North-America is shewn; its genius is grammatically traced; some of its peculiarities, and some instances of analogy between that and the Hebrew are pointed out. New Haven.

Endy, M. B. Jr.

1984. *Theology and Learning in Early America.* In: P. Henry (ed.) *Schools of Thought in the Christian Tradition* (Philadelphia, Fortress Press), pp. 125-151.

Gambrell, M.

1937. *Ministerial Training in Eighteenth-Century New England.* New York, Columbia University Press.

George S. C. (ED.)

1998. *The Works of Jonathan Edwards, Volume 16, Letters and Personal Writings.* New Haven: Yale University Press.

Goen, C. C., (ED.)

1972. *The Works of Jonathan Edwards, Volume 4, The Great Awakening.* New Haven: Yale University Press.

Hayes, K.

1996. *A Colonial Woman's Bookshelf.* Knoxville: University of Tennessee Press.

Hopkins, S.

1765. *Life and Character of the Late Rev. Mr. Jonathan Edwards.* Boston.

Kim,S.

2003. "Beyond the Men in Black: Jonathan Edwards and Nineteenth-Century Women's Fiction." In: D.W. Kling & D. A. Sweeney (eds.) *Jonathan Edwards at Home and Abroad: Historical Memories, Cultural*

Movement, Global Horizons. Columbia: (University of South Carolina Press), pp. 137-53.

Kimnach, W. H.

2006. *The Works of Jonathan Edwards, Volume 25, Sermons and Discourses, 1743-1758*. New Haven: Yale University Press.

Kling, D. W.

1993. *A Field of Divine Wonders: The New Divinity and Village Revivals in Northwestern Connecticut, 1792-1822*. University Park, Penn State University Press.

1996. "The New Divinity and Williams College, 1793-1836." *Religion and American Culture* 6: 195-223.

Lesser, M. X.

2001. *The Works of Jonathan Edwards, Volume 19, Sermons and Discourses, 1734-1738*. New Haven: Yale University Press.

Marsden, G. M.

2003. *Jonathan Edwards: A Life*. New Haven: Yale University Press.

Mather, S.

1705. *Figures or Types of the Old Testament*. 2nd ed., London.

Mccooy, G.

1995. The Women of the ABCFM Oregon Mission and the Conflicted Language of Calvinism. *Church History* 64 (March): 62-82.

Minkema, K. P.

1992. "Sisterhood, Courtship, and Marriage in the Edwards Family in the Early Eighteenth Century," *New England Historic and Genealogical Register* CXLVI (January).

Minkema, K. P. (ED,)

1997. *The Works of Jonathan Edwards, Volume 14, Sermons and Discourses, 1723-1729*. New Haven: Yale University Press.

Minkema, K. P. & Stout, H. S.

2005. The Edwardsean Tradition and the Antislavery Debate, 1740-1865. *Journal of American History* 92 (June).

Mitchell, L. J.

2003. Jonathan Edwards on the Experience of Beauty. *Studies in Reformed Theology and History* 9: 1-115.

Mooney, J. (ED.)

2001. *Eighteenth-Century Catalogues of the Yale College Library*. New Haven: Yale University.

Morris, W. S.

2005. *The Young Jonathan Edwards*. Eugene, Oregon: Wipf&Stock.

Nichols, W. (ED.)

2001. *Seeking God: Jonathan Edwards' Evangelism Contrasted with Modern Methodologies*. Ames, Iowa, International Outreach.

Park, E. A.

1876. Jonathan Edwards's Last Will, and the Inventory of His Estate. *Bibliotheca Sacra* 33 (July).

Pauw, A. P.

2003. *The Supreme Harmony of All: The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards*. Grand Rapids: Eerdmans.

Philips, C.

2005. The Last Edwardsean: Edwards Amasa Park and the Rhetoric

of Improved Calvinism. Unpublished PhD dissertation, University of Stirling.

Porterfield, A.

1980. *Feminine Spirituality in America: From Sarah Edwards to Martha Graham*. Philadelphia: Temple University Press.

1997. *Mary Lyon and the Mt. Holyoke Missionaries*. New York, Oxford University Press.

Ramsey, P. (ED.)

1957. *The Works of Jonathan Edwards, Volume 1, Freedom of the Will*. New Haven: Yale University Press.

Saillant, J.

2003. *Black Puritan, Black Republican: The Life and Thought of Lemuel Haynes, 1753-1833*. New York: Oxford University Press.

Sargeant, J.

1882. *A Valedictorian Oration by John Sargeant, Delivered at Yale College in the Year 1729*. New York.

Stelting, D. E.

1998. *Edwards as Educator: His Legacy of Educational Thought and Practice*. Unpublished PhD dissertation, University of Kansas.

Stoughton, J.

1883, *Windsor Farmes, 1694-1750: A Glimpse of and Old Parish*, Hartford.

Stout, H. S. & Hatch, N. O (EDS.)

2003. *The Works of Jonathan Edwards, Volume 22, Sermons and Discourses, 1739-1742* (New Haven: Yale University Press).

Thuesen, P.J. (ED.)

2008. *The Works of Jonathan Edwards, Volume 26*. New Haven: Yale University Press.

Tracy, P. J.

1980. *Jonathan Edwards, Pastor: Religion and Society in Eighteenth-Century Northampton*. New York: Hill & Wang.

Valeri, M.

1994. *Law and Providence in Joseph Bellamy's New England: The Origins of the New Divinity in Revolutionary America*. New York, Oxford University Press.

Warch, R.

1973. *School of Prophets: Yale College, 1701-1733*. New Haven: Yale University Press.

West, S.

1805. *Sketches of the Life of the Late Rev. Samuel Hopkins, D. D.* Hartford.

Winslow, O.

1941. *Jonathan Edwards, 1703-1758: A Biography*. New York, MacMillan.

(作者为耶鲁大学神学院研究员、南非自由州大学副研究员、乔纳森·爱德华兹著作集暨耶鲁大学乔纳森·爱德华兹研究中心和线上档案执行编辑)

“信息与抽象客体”： 论科学的形而上学成分及其神学意味

文 / 戴永富



一、导论

对许多参加非基督教运动的中国知识分子而言，“赛先生”和宗教水火不容，故教会的宣教事工将威胁科学精神在中国的普及化及其所带来的现代化。客观而言，当时有许多中国基督徒及（不赞同非基运动的）非基督徒学者都注重科学或积极推动科学教育，所以问题不在于科学和基督教的冲突，而是某种科学观与基督教的矛盾。正如马相伯（1840—1939）和其他基督徒

知识分子所言，非基运动对基督教的排斥是出于“科学万能论”或科学主义（scientism）科学观。^{〈1〉}非基运动已成历史，但其所依赖之科学主义仍挑战信仰，甚至是知识分子反驳或放弃基督教的最主要理由之一。有鉴于此，为了汲取非基运动的历史教训，面对当下及未来的反有神论挑战（新一轮非基运动？），基督徒知识分子对科学主义要有一定的批判性理解。

正统的科学主义包含以科学的方法论为中心的认知论和本体论主张。按照这一双重主张，唯有科学是**获得所有知识和发现一切存有的最可靠的渠道**。换言之，所有不能被科学验证的所谓知识和事物，要么有待更深入的研究，要么纯属虚构。科学主义的认知论和本体论主张为自然主义（naturalism）和物质主义（materialism）铺路。根据自然主义，自然是一个封闭或排除超自然干预的可能性的体系，而依照物质主义，自然里的一切存有均属物质及其功能。物质主义也被称为物理主义（physicalism），因对物质的定义要以最先进的物理学的研究成果为标准。科学主义、自然主义和物理主义一同形成反超自然现实观（anti-supernaturalism）。启蒙运动以后，以科学主义为核心的反超自然现实观成为反驳基督教的许多论证的预先假定。

反超自然现实观实质上是不稳定的，因为科学实践所导致的本体论问题，将透露科学主义、自然主义和物理主义之间的逻辑张力。我们先看科学主义和物理主义的张力。鉴于物理学研究物质的最基本的形态和定律，物理主义者视物理学为最典型也是最核心的科学，也是现实的本体清单的决定者。其结果是著名自然主义者蒯因（W. V. O. Quine, 1908—2000）所喜欢的“荒漠景观”或简约的本体论。

在这种好比荒漠或祛魅（disenchanted）的现实里，人所普遍相信的精神及其意图（intentionality）、是非、美善等无法被还原为物质，连非物质事物都杳无踪迹，遑论宗教的信奉对象。但科学主义蕴涵着“荒漠景观”，仅当科学主义蕴涵着物理主义，故若科学主义没有蕴涵着物理



蒯因 (W. V. O. Quine, 1908—2000)。

图片来自 <https://news.harvard.edu/gazette/story/2001/01/quine-92-was-major-philosopher-of-20th-century/>

主义，那么科学主义也不会蕴涵着“荒漠景观”。科学主义蕴涵着物理主义，仅当所有学科的表达可被还原为物理学的表达，但化学和生物学等自然科学的许多表达，尚且不能被还原为物理学的表达，何况心理学和社会学等非自然科学，故物理式还原论为假，科学主义并不蕴涵着物理主义。

二、从科学主义到抽象客体

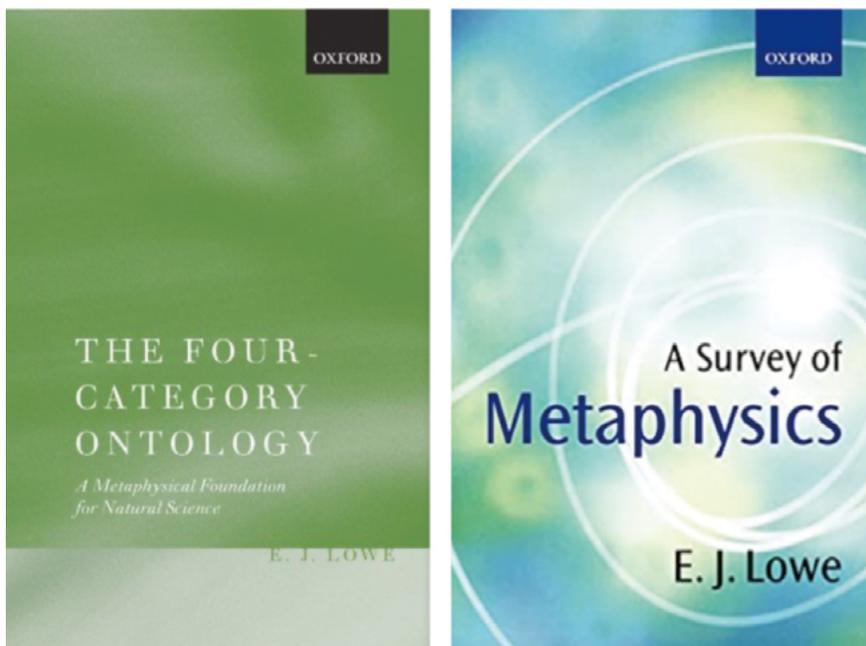
更有甚者，物理学本身的表达所含有的一些事物不能被还原为物质，故亦无法被物理学充分解释。进言之，所有科学实践及其所产生的科学表

述，不能不依赖诸如共相、数学、逻辑等非物质事物。与物质相反，这种事物不占空间且超越时间，也不具因果力，故它被称为抽象客体（abstract objects）。抽象客体无法被验证的特性，使它们具有多重可例示性（multiple exemplifiability），而多重可例示性才是普遍的规范性的必要条件。进言之，正因为数字、集、几何体、矛盾律等抽象客体无法被验证，故它们能成为一切验证的必要成分和认知基础。惟其如此，试图取消抽象客体的抽象性，将削弱科学表述的确定性和规范性。

再者，正如许多哲学家指出，作为科学家最重要的研究成果之一的自然律，实质上是以若干共相及其关系为内容的表述。^{〔2〕}接下来笔者有关自然律的例子和解释，取自乔纳森·罗威（Edward Jonathan Lowe，1950—2014）的著作。^{〔3〕}

有些自然律是由实体性共相（substantial universals）和属性（properties）或非实体性共相（non-substantial universals）^{〔4〕}组成的（例如：“盐是水溶性的”这一自然律以“盐”这实体性共相及其“水溶性”这属性为成分）。此外，许多自然律将共相之间的关系数学化，使之得以精确的表述，比如牛顿的万有引力定律都含有力（ f ）、质量（ m ）和距离（ r ）等共相，而该定律的诸共相有如此的数学关系： $f = (Gm_1m_2) / r^2$ （ G 为引力常数）。^{〔5〕}共相赋予自然律以确定性，因共相的多重可例示性蕴含着身为共相的实例的具体物或殊相（particulars），必然例示出共相的属性。惟其如此，否定共相无异于只“视自然律为宇宙性巧事或具体事物的持续性连接而已”。^{〔6〕}

其他要考虑的抽象客体是命题。命题是意义和真值的承载者，故一切有真值的表述皆为命题的承载者或可被表达为命题。诸多逻辑学家认为，命题也是抽象领域的居住者。何以知之？其一，类似于共相及其他抽象客体，命题有多重可表达性，故属于各种语言或使用各样传达媒介的语句，都能表达出同一个命题来。其二，正如有些事的真理还不为人知或超越人



乔纳森·罗威所著《四类本体》（2006年）和《形而上学概论》（2002年）

的表达能力，身为真值的承载者的命题也不取决于人的知识和表达能力。照此可见，抽象客体不仅是科学表述的成分而已，也事关整个科学表述本身，因所有科学表述均为命题的承载者。此外，这一切抽象客体与它们相关的殊相的关系，都彰显出“超越‘多’之‘一’（one over many）”或“决定‘多’之‘一’”的格式，也即每个抽象客体都可解释诸多殊相，但与每个殊相或所有殊相的总和不同。^{〈7〉}

逻辑的普遍规范性、当代科学的高度数学化、共相在自然律中的必要性和科学表述的命题性质，都说明抽象客体在科学实践中的不可避免性与不可或缺性。科学主义的本体论主张，意味着科学主义者要接受科学实践中所发现和所依赖的所有事物的存在。这种主张产生了哲学家所提出的不

可或缺性论证 (the indispensability argument)：正如当今最佳的科学理论需要人确定诸如夸克和电子等目前还不能被观察的事物的存在，当今最佳的科学实践需要人确定诸如数学、逻辑和共相等非物质存有的存在，因这些存有在科学研究过程中和在所发现的科学真理中都不可或缺。只接受夸克和电子的存在，但拒绝用以确定夸克和电子的抽象客体的存在，等同于采用“本体论的双重标准”或在理智上“不诚实”。^{〔8〕}

那么，当人发现抽象客体在科学实践中的不可或缺性，一些形而上学问题便自然产生了：研究物质世界的科学为何要靠非物质的存有？非物质的抽象客体的性质是什么？

三、从抽象客体到信息

将抽象客体和物质的关系理解为信息与信息的传输者 (transmitter) 的关系，是一个很值得考虑的形而上学尝试。但为何要视抽象客体为信息？至少有两个理由。

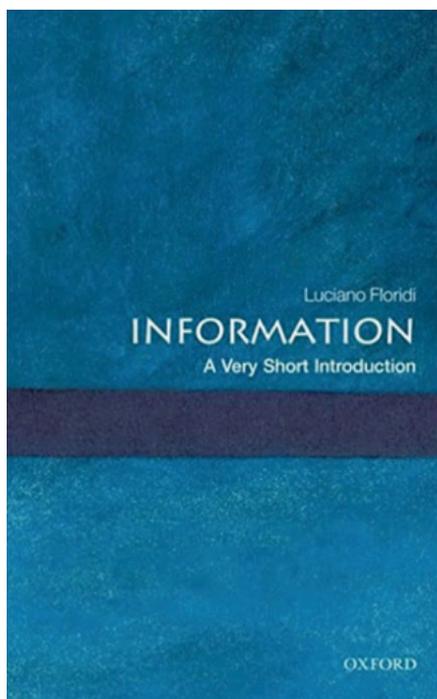
其一，随着信息科技的日益发达，科学家和哲学家发现，信息能解释自然的可知性及自然规律和人的理性的对应性。人可以视物理定律为有关物质世界的运作方式这信息的表述；^{〔9〕} 照此，自然的物质体系是信息的容器和发动机，^{〔10〕} 而整个宇宙的运作犹如庞大的信息处理程序。^{〔11〕} 其二，信息的古典哲学渊源能帮助我们更深入理解信息与抽象客体、现实、人的理性和上帝的关系。信息 (information) 这一概念源自柏拉图的理念或形式 (希腊: eidos; 拉丁: forma) 这术语。^{〔12〕} 柏拉图的学生亚里士多德认为，认知一个事物的形式是理解该事物的必要条件。^{〔13〕} 亚氏所创建的形质复合体本体论 (hylomorphism) 是当代信息形而上学的滥觞 (亚氏主张，一个事物 x 的物质是被 x 的形式 (form) 或理念定形 (in-formed)

的质料)。

研究信息的数学家认为,信息的传输要经过这种过程:信息源→发送机→噪音→接收机→目的地。^{〔14〕}发送机可包括人的语言、电脑程序的制作、交通灯、相互吸引的质子和电子,而接收机可涵盖耳朵、眼睛、人的思想、细胞。所谓噪音,指的是一切拦阻信息的传输,即降低信息的确定性或增高信息熵(entropy)的因素。从上述的信息传输过程便可得知:信息传输需要信息媒介,而作为信息媒介的发送机和接收机,是以编码和解码为发送与接受信息的方式。这说明世上一切存在的事物都是信息的媒介或编码形式,故没有信息的事物是不存在的。^{〔15〕}此外,广义的编码和解码事关资料或数据(data),以及从资料中抽取信息的过程。纯资料不是信息本身,而是尚未经过理性的解释和处理^{〔16〕}的信息之潜态。所以,信息是属于理性和意义层面的事物,而语义信息(semantic information)或用命题表达的信息是信息最典型也是最重要的表现。

按照当代最具影响力的信息哲学家之一卢西安诺·弗罗里迪(Luciano Floridi)的观点,语义信息是由“合式(well-formed)、有意义且真实(veridical)的资料”组成的。^{〔17〕}合式是指资料数据是根据一定的排列法(syntax)排列这状态,^{〔18〕}否则资料不能产生意义。排列法是指一切能给资料信息化过程提供组织、结构或秩序,故排列法未必是语言式的^{〔19〕}而可包含逻辑-数学规律。

照此,所谓接收机的解码事关人如何把资料译成信息,而且,若自然是信息的发动机而物质是信息的编码形式,那么科学研究可被理解为旨在获得信息的解码过程。鉴于信息的普遍可分享性或可知性这特性,从资料上抽取信息是一种抽象(abstraction)行为。若信息的解码大体上等于抽象过程,那么,所谓信息的抽象性可以说是信息与其媒介或编码分离的状态。这样,被抽象出来的信息也可以被不断传输和被重新编码。简言之,



卢西安诺·弗罗里迪 (Luciano Floridi) 所著牛津通识读本之《信息》(2010年)

信息是以多重可传输性和多重可编码性为特性的。

每个信息都能被许多编码或媒介传输，但与每个编码或媒介有异。这样，信息的多重可编码性和可传输性与抽象客体的多重可例示性相似或基本一样。比如：“snow is white”、“Schnee ist weiß”和“la nieve es blanca”等三种语言的语句都与这些解释相容：（一）它们都是传输同一个命题式信息的不同编码形式；（二）它们都是“雪是白色的”这信息媒介的不同复制形式；（三）它们都是例示同一个抽象客体（即命题）的殊相。以信息为焦点的概念组（如信息、编码、复制）和以抽象客体为焦点的概

念组（如共相、殊相、例示）虽非同义，但它们可能都出于人用以解释现实中的事物的不同视角而已。信息概念组或许出于事物的可知性这视角，而抽象客体概念组也许出于本体论视角。由此可见，在科学实践中不可或缺的抽象客体，是指科学家在科学实践中所依赖的解码规律（如数学、逻辑）和所抽象的信息内容（如共相、命题）。

亚里士多德主张，形式与物质的区分是人的理智的抽象结果，但被理智抽出的形式与理智合而为一。亚氏认为，理智通过其所认知的形式可以“容纳”或“成为”所有事物，亦即理智都能被各种事物的形式所定形（in-formed）。理智并非变成事物本身，而是吸收事物的形式，使自己反映出事物的结构。由此便可推知：抽象性是纯理智及其运作的特性；它出于认知者在不考虑感官、感情、变化等因素的情况下，聚焦于理性所能洞见的认知对象这过程。若抽象性等于理智及其运作的特性，那么信息和抽象客体性质上都是可想之物或思想。信息所要具备的合式、有意义、真实等条件都离不开理智的作用。如此，理智是形式或信息的自然“栖息地”；更甚者，**理智具有成为信息的化身的潜态，故身为理智认知运作的结果的知识既是理智的一部分，也是信息本身。**理智和信息因此共有同样的本质。

不过，以上论证会使人觉得，信息是一个只相对于人的理性构造及运作的主观事物而已。视信息为人类主体间性（intersubjectivity）的产物，会导致对科学事业不利的不可知论与怀疑主义，若是这样，构成事物的可知性的众因素（定律、结构、属性等等）并非出于现实本身。但大部分科学家不认为他们所发现的科学信息，只关系到人的理智对物质世界所作的主观反映。根据一个颇为流行的观点，信息甚至是比物质世界更基本的现实：由于物理定律是信息的陈述，那么信息本体上比物质更基本，因物理定律比物质更基本。^{〔20〕} 信息理论和信息科技的发展也

令人发现，信息可轻易与其媒介脱钩，而传输和编码信息的媒介和语言很多时候是可忽视的。^{〔21〕}

四、从信息到上帝

总之，信息有如此独特的本体：一方面，信息似有其主观层面，因信息性质上是人的理智所含有的思想；另一方面，信息客观地出于现实本身，故也超越理智的思想能力及范围。那么，当我们的推理是以我们对信息的主观和客观层面的全盘承认为前提，我们所得到的最佳解释就是：（一）信息是最根本或终极的现实，而（二）这信息是超越一切理智的理智。第一命题肯定信息的客观性，因它意味着万物都是这终极信息的传达媒介，而第二命题则肯定信息的主观性。由此，正如挪威哲学家埃纳尔·伯恩（Einar Buhh）所言：“最根本的信息和最根本的意识可能是一样的。”^{〔22〕}由此，自然的信息的传输是以超级理智为发源地，也是以理智（即人的理智）为目的地。

超级理智包孕着宇宙的不同版本，因抽象客体要包括各样尚未实现的可能事态；这意味着超级理智将形成这宇宙的一套可能事态实现出来。由此可推，这宇宙的存在意味着超级理智具备用以选择其所要传输的信息的评价性原则^{〔23〕}和作为选择功能的意志。再者，若信息能独立于其传输（编码-解码）过程，兼之抽象客体的客观性不取决于人的发现，那么信息是无始无终的。信息的永恒性哲学上必有其使真者（truth-maker）或存在基础，故身为信息的存在基础的超级理智也是永恒的。视这永恒理智为基督教的上帝固然尚需更多论证，但比起物理主义宇宙观，以信息为核心的现实观离基督教神学近了许多。为何？一来，基督教的创造论是以神性智慧或道创造为核心主题的创造神学；二来，奥古斯丁、阿奎那和其他基督教神学权威将基督教的创造神学和柏拉图—亚里士多德形而上学结合起

来，而该结合所形成的神性理念传统，可以说是信息形而上学的有神论版本。故为方便论，我们可称该超级理智为上帝。

信息与人的理智的合一，使我们能推知终极信息的性质，但人的理智与信息不尽相同。人的理智被启动后所产生的认知结果才是信息的化身，之前则只是信息的潜态。那么，若超级理智已然包含一切信息，该理智或上帝既没有被启动的先后，也没有认知活动和结果的分开，故他总处于毫无潜态的存在状态。人的理智在认知一个事物时变成那事物（即事物藉着其信息成为理智的一部分），但由于万物的信息都来自上帝，上帝本身好像是一个可以用各种编码方式将自己传达出去的纯信息^{〔24〕}或信息的化身。阿奎那有类似的观点；对他而言，上帝在一定程度上是被实现的一切形式的形式。^{〔25〕}换言之，万物所承载的各种信息，是上帝这终极信息的各样表现。阿奎那称上帝有关每种事物的整体信息为理念，而理念在传达每个事物的信息时，也传达关于上帝自己的信息。万物所承载的信息都让人认知上帝的智慧、美善、能力等属性，故从阿奎那思想的角度看，每个事物的信息都是效仿上帝的方式。总之，依照基督教神学，信息具有（上帝用以创造的）模型和人（用以认知上帝的创造的）认知原则等作用。^{〔26〕}再者，正因为万物都来自身为信息的化身的上帝，故客观的现实和主观的理智（即根据上帝的样式受造的人的理智）能互相对应。^{〔27〕}

五、结语

若信息是最根本的现实，那么组成反超自然现实观的物理主义、自然主义和科学主义都不能充分反映现实的本体论而可以被抛弃了。物理主义为何要被排除在外自不必说，但自然主义可以被抛弃，因信息能独立于其媒介的性质超越并淡化自然和超自然的区分。虽科学主义所蕴涵的本体论

主张，使科学主义者承认抽象客体的存在的可能性，但这本身已说明科学的不足，因而蕴含着科学主义认知论和本体论主张的错误。

信息有三种：陈述现实的信息或命题、为现实提供的信息（如对事物及现象有规范作用的自然律）、作为现实的信息（即上帝和人的理智）。^{〈28〉}人以科学获得前两种信息，但为了获得第三种信息，人需要形而上学或哲学。若科学是以物质的信息为研究对象，形而上学是以信息本身的性质为思考对象。这样，形而上学是一门以元信息（meta-information）为内容的学科。进言之，若从物质世界中抽象信息的科学实践是第一层抽象（first-level abstraction），那么从科学信息上抽象元信息的形而上学思考则属于第二层抽象（second-level abstraction）。

如此，科学与形而上学都有相互关联性和一定的连续性。若哲学能指出抽象客体是在有神论的理论框架下方能得到最佳解释，那么，上帝的存在也属于与科学领域有连续性的形而上学领域的元信息。由此可知，科学与有神论有冲突，仅当一向贬低形而上学的科学主义为真；由于抽象客体的存在肯定形而上学思考的必要性而显明科学主义为假，故有冲突的不是科学与有神论，而是有别于科学的科学主义与有神论。♥

〈1〉 薛玉琴，“马相伯对非基督教运动的回应（1922-1927）”，《世界宗教研究》2014年第6期，第126页。

〈2〉 David Armstrong, *What is a Law of Nature?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

〈3〉 Edward Jonathan Lowe, *The Four Category Ontology* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 21-22, 158-59; *A Survey of Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 380.

〈4〉 这是罗威的术语。见 Lowe, *The Four Category Ontology*, 21-22.

〈5〉 Lowe, *A Survey of Metaphysics*, 380.

- 〈6〉 Lowe, *The Four Category Ontology*, 28.
- 〈7〉 Gail Fine, “The One over Many,” in *The Philosophical Review*, Vol. 89, No. 2 (Apr., 1980): 200.
- 〈8〉 “Two Dogmas of Empiricism,” in Willard Van Orman Quine, *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays* (Second Edition, revised) (New York: Harper & Row, Publishers, 1961), 45; Hilary Putnam, *Mathematics Matter and Method Philosophical Papers, Vol.1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 347.
- 〈9〉 Paul Davies, “Universe from Bit,” in Paul Davies eds. *Information and the Nature of Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 96.
- 〈10〉 Keith Ward, “God as the Ultimate Informational Principle,” in *ibid.*, 362.
- 〈11〉 Seth Lloyd, “The Computational Universe,” in *ibid.*, 124.
- 〈12〉 Adriaans, Pieter. “Information”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/information/>>.
- 〈13〉 *Ibid.*
- 〈14〉 Shannon C. and Weaver, W. *The Mathematical Theory of Communication* (University of Illinois Press, 1949).
- 〈15〉 Einar Duenger Buihn, *God and Abstract Objects* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 40.
- 〈16〉 Luciano Floridi, *Information: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2010), ch. 2.
- 〈17〉 *Ibid.*, ch. 4.
- 〈18〉 *Ibid.*, ch. 2.
- 〈19〉 *Ibid.*
- 〈20〉 Paul Davies, “Universe from Bit,” 95.
- 〈21〉 Luciano Floridi, *Information*, ch. 2.
- 〈22〉 Einar Duenger Buihn, *God and Abstract Objects*, 43.
- 〈23〉 *Ibid.*
- 〈24〉 *Ibid.*, 45.
- 〈25〉 *De Potentia* 6.6.5.
- 〈26〉 *ST I*, q. 15, a. 3.
- 〈27〉 赫尔曼·巴文克,《基督教与世界观》,徐西面等译,《基督教与世界观》,徐西面等译,爱丁堡:贤理-璀璨,2020年,第89—90页。
- 〈28〉 Einar Duenger Buihn, *God and Abstract Objects*, 33.

(作者为新加坡神学院系统神学副教授)



长衫
小学生守则

在小肠开始的部位

文 / 武陵驿

我是一个局外人

年轻男医生的脉脉眼神弯弯绕着打针护士，他们俩正热切地聊着电影《知音》。讲到蔡锷小凤仙如何如何英雄美人一见钟情，女护士的声音就嗲了，赞医生长得蔡锷那么帅（电影里的还是历史上的，我很好奇，但不敢问），她妩媚的姿态，彷彿门诊间就是北京的八大胡同。蔡锷医生拿看小凤仙护士的眼光，打量坐在角落里的我，眼神变了。当然，他也没忘查看我的病历，查看我腿上的创面，那个疮长大了，破了，烂了，化脓，臭得很。

他皱起眉，连鼻子也皱了，瞟着我问：你叫乔宾？

我点头点得很慢，怕这个名字引发什么问题，那是一个名字不当会带来许多麻烦的年代。记得我是坐在长安路地段医院诊室内，西北风拍打着窗户，像一个骂街泼妇在外面一股劲地嚷嚷着我的名字。天冷到坐不住椅

子，我简直像马上要翻窗逃走似的。但我说得太夸张了，其实，屋里很舒服，暖洋洋的，还飘着一股甜香，屋中央，小火炉连着一个长长的L形铁皮烟囱，上面炖着的不是什么铝制饭盒里的针头，而是一小砂锅香喷喷的年糕粥，熬得突突直冒泡。我嘴里含着水银体温计，不方便咽口水，也生怕不小心咬碎了，吞下水银会死的，妈妈说的。我妈极其不愿意谈到死，死是最可怕的，但我觉得还不及屁股打一针难受，或者小腿上长一个疮。当时我上小学，对死的理解仅止于此，不如打针来得具体生动。

蔡锷医生又问：小朋友，为什么老是皱着眉头？

医生的态度变柔软了，保持着威严，有点像班主任老师，他依然皱着眉，他也许是不明白为什么不来看医生，直等到创面烂到不可收拾，我的父母太不负责任了。但我知道不是这么一回事。我爸长年不在家，我妈既当爹又当妈，许多事都顾不上。我尝试着放松眉毛，但眉毛并不驯服。没曾想小到眉毛也会惹麻烦。真倒霉，地段医院的医生一定把我当成安西学生了。我既不是安西学生，跟安东也挂不上。但他们总是把我看作安西安东的。第一次意识到自己从小就思虑过度，愁眉苦脸。我很不开心，不是因为一个腿上的疮，也不是因为自己的错。我出生在安西与安东之间的地方，既不属于安东，也不是安西，我决定不了，谁也无法选择生在哪儿。

在上海地图上，长安路两边的安东安西，这两个牙签头大的地方，听爷爷讲，1949年之前，连在一起，是一大片看不到边的乱坟滩，夜里时常出现打闷棍背娘舅的事。他知道得很详细，但他不愿细说。那时候，他握着铁勺炒菜，时不时颠个勺，手腕上的铁锚刺青忽闪忽闪，后来，我得知杜月笙的手腕上也有一个。爷爷跟杜先生当年是个什么关系，谁知道。如果说旧社会里爷爷干的就是那些个营生，他会是拿棍子的呢，还是背麻袋的，这个问题是不是也很重要，我不敢直接问他，倒是可以问问他的儿子，但我爸一口咬定说你爷爷是当警察的干活。当过国民党警察的爷爷是

一个脾气很大性子粗鲁的北方汉子，想当年花园口决堤，从河南一路南下，鞋子跑丢了，干脆赤着脚丫子使劲逃，一路逃到上海，运气不错，倒插门嫁入上海土著世家，奶奶是一个碎嘴的本地七宝人，唠唠叨叨，哭哭啼啼，偷偷给我和妹妹塞糖吃，不提了，这棵乱七八糟的家族树注定了我生来就不属于长安路，然而，长安路是我生命的起点。

长安路两边的居民大半是苏北人。长大后，我得知苏北人他们初始摇着小舢板，从苏州河进上海，在河湾港汊停泊，上岸拾荒，打短工。日子一久，弃船上岸，在乱坟滩头落脚，去苏州河沿岸工厂谋生。安东安西棚户区慢慢形成。几十年后，一条裤带似的大弄堂贯通南北，一个小菜场旁的公共厕所像一个皮带头，伫立在弄堂中间。皮带头以南，明明在长安路的南面，却叫做安东；皮带头以北，在长安路的北面，则是安西。我觉得这里的地理从一开始就是无比混乱。安西往西，是中山西路和大孚橡胶厂，安西往北，就到了夏天臭到不可接近的苏州河。唯有安西往东稍稍端庄些，一眼望不到头的南北铁路线和老旧的西站。如果把这里形容成上海滩的腹腔并不过分，安东是比较短的大肠，而安西则是漫长曲折的小肠。

长三小学，位于小肠开始的部位。我想不起当初是如何进入这个部位的，在上海话里，长三小学发音宛如「长衫小学」，这里的小学生不穿长衫，相反，父母大多数都是卖苦力的短衫党。安西棚户区挤满了灰头土脸的百姓，遭到同样短衫打扮、同为苏北后裔的安东百姓极大看不起。安东和安西，都忽略了他们处于租界越界筑路的最远程，同属于上海的下只角。然而，他们都热衷于在长安路的南北两侧精细地区分出上下两只角。安东优于安西，因为有个好听的「东」字，但安西从来不服气。实际上，安东仅仅处于皮带头以南。皮带头的两端，天天在争谁是上只角。但谁都知道，谁也不是上只角。

我家不是苏北来的，这叫我置身事外，有了莫名其妙的优越感。乔

家老房子在长安路的北侧，紧挨着大马路，处于上下两只角的分界线。安东人谈论安西下只角时，自然而然把我算在安东；安西人咒骂安东人屈死鬼，也不妨顺便把我归入安西，恰如我不是苏北人，却好像偏偏天生要占两边的便宜，久而久之，我弄懂了，原来我是一个局外人，以至于我做了一辈子的局外人，这是后话。

既有中心，也有思想

我正在看窗外不定性的云，想着把教室改建成我所爱的样式。

有个绝妙的点子。在教室后面黑板报墙壁后面修一道墙，拦出一间密室，只放一张小床，容我和一个女同学睡下即可。我可以躺在墙里面的床上听课，老师同学绝不会察觉。该让哪一个女同学和我一起同床共枕呢，两人要天天抱在一起，看窗外淡淡的云和不知道名字的树，度过冗长无聊的课时，这个课题因而变得十分重要。

这一片秘密天地是我的；我也像超出了平常的自己，到了另一世界。我爱热闹，也爱冷静；爱群居，也爱独处。缕缕清香，仿佛远处高楼上渺茫的歌声似的……下身有一丝颤动，像闪电般，霎时传过教室的那边去了。猛一抬头，不觉与讲台上的王老虎四目对视。

我的腿不由自主哆嗦，然后直立，舌头也哆嗦，请求班主任王老虎再说一遍问题。通常在语文课上，王老虎不会叫我这类学生回答问题，但那天该着我走运，她心情不好，一连两个同学站起来，都回答不上来，一块黑板擦甩过去，溅了第二人一脸白灰（她不扔粉笔头，威慑不大，对眼力和腕力要求太高）。我一定是忍不住笑了，笑得太过得意，同桌那个女生注

意到了，这些不寻常的细节立刻让班主任面无人色，她冤枉了我，我不是笑她的黑板擦没准头，我笑的是我的密室计划，但她不晓得，她毫不犹豫地点了我的名，我不怨她。

关于《荷塘月色》的中心思想，我在拼命地思索。但我想到却是：与我同榻的女生到底该是陈荻还是姚佩华，我的思绪如同月下幽僻的路，白天少人走，夜晚更加寂寞，绕着教室后面的密室和密室里的床，女童媛女，荡舟心许。陈荻机智灵敏，姚佩华温婉善解，都很漂亮，但各有各的长处，我喜欢姚佩华多一点，何况，姚佩华这学期对同桌说喜欢与我同桌，搞得那新同桌火冒三丈，那新同桌就是老师最头疼的班级一霸国平，竟然冲冠一怒为红颜，扬言要摆平我。但我不怕。姚佩华成绩一般，家庭出身普通工人。陈荻名列前茅，父母在江西的剧团工作，实在是很难决断。鉴于1班相貌够标准的佳丽候选太少，我考虑将2班3班的也列入一个加长名单。我在课堂里的思想可以说是朱自清说的树色，一团烟雾，一团烟雾。

所以我回答：朱自清一个人在月下绕着荷塘溜达，走到哪想到哪，没什么中心。

王老虎没有把我的书扔在地上，也没有骂人，但这节课上，她的脸色也像月下树色，阴阴的。我承认我喜欢说话，上课说废话，说出人意料的话，不讨人喜欢，但那一次完全是无准备，迫不得已。我都不怨王老虎，她不能怨我。

外面有人叫“王荷月”，她放下粉笔，瞪了同学们一眼，用手指一下我，就出去了。我知道我有中队长的职责，帮老师保持课堂肃静，然而，我无法约束唧唧喳喳的班级，班声爆发之后，犹如校外的所有摊贩男女老少全都扛着家伙混进了课堂。我右小腿的烂疮有些疼，又有些痒，我害怕稍一用力，创面会迸裂。

野猪仰着头捏着嗓子叫了一声“王荷月”，课堂里突然鸦雀无声。随

后，有人突然骂了一声「野猪你寻死呀」。班级里又是一片吵吵，声音比先前更大。大家都似乎在等着副班长乔宾出面收拾天下。但我分明看见女乔宾笑嘻嘻的甩着手，没事人似的。我很生气，愈发不想管了。

补充一下，班上共有两个乔宾，性别相反。乔宾，这个普通名字在班上变成了一个无人使用的中性词，因为有两个同名同姓的乔宾。我是那个男的，住在长安路；另一个女的，住在校门口。她家的门对着学校。她也是班级前三甲，成为我学习上的竞争对手，（我很骄傲，每次考试都能赢她）。这学期，她莫名其妙当上了副班长。同学们为区分清楚，一概用职务称呼我们俩，我是班长，她是副班长，我们这个班级在全校成了最重视职务行政级别的地方。

女乔宾个子很高，达到了班上留级生的高度，坐在最后一排，每堂课，都在后面监视前排的后脑勺。我对野猪说，知道古人为什么说芒刺在背嘛。

野猪顺着我的下巴颏，头扭向后面，恰好撞上女乔宾冷峻的目光。

我说，懂了吗，就是这意思。

彦子从后排窜上来附在我耳边说，喂喂喂，记得什么是《长衫守则》？

长衫？我在发愣。我不喜欢这小子老是不懂礼貌，不叫我班长，老是喂喂喂的。

彦子又说，作为一个好学生，要么说好话，要么不说话。别忘了哦。

长衫小学是有秘密的。虽是一所位于苏北人群居区的普通小学，但长衫小学生的智商超过了许多重点小学。一些高智商的前辈在毕业前，总结了十条《长衫小学生文明礼貌守则》，出于某些原因，从来没有写在纸上，而是任由其年年在每个年级间偷偷作为口头文学传诵，流传至今。有时候，我反应很慢，多亏彦子及时提醒这个秘密守则，使我有茅塞顿开的喜悦。班主任王荷月的名字，不是恰恰说明了她老人家为什么如此重视

《荷塘月色》。朱自清老人家在荷塘月下转了几圈，就产生了我们的大名，这篇散文佳作对老师来说，当然既有中心，也有思想。

1 班的学生警惕性特别高

上学前，我发愁要不要戴红领巾。普通同学常常不戴，但我是挂着两条杠的班长，必须天天向上。戴了，要不要戴端正呢，小队长们都戴得歪歪斜斜，那样才帅，但我是中队长，按班主任的话，我是全班的学习榜样，行事为人都要像一个共产主义接班人那样端正，何况，校门口天天有人执勤，检查红领巾佩戴。我趁妈妈不注意，在大衣橱镜子前照了又照，把红领巾摆正在榜样的位置。等过了校门口检查哨，我马上把红领巾扯歪了。

野猪和彦子在走廊另一头等我，我看了他们一眼，就笑了，他们的佩戴方式同我一模一样。我带着这两个好朋友走进教室，像司令带着两名副官，干部的榜样力量自然来了。我们故意走得慢，走路姿态很端正。我们朝四周一看，有的红领巾是歪的，有的根本没戴，男生的脏兮兮的；只有女生戴干净，而且戴正了，戴得最端正最干净的是副班长女乔宾。

我脸红了，我有一个坏毛病改不掉，老是免不了像女生那样脸红。

当上班长，不光因为老师喜欢我文静成绩好像女生那样脸红，也因为同学们爱戴我，不是我长得帅作文写得好给人抄作业，也因为我是班上的故事大王。80年代，没什么读物，课余时间还很漫长的时代，同学们无论安东安西，无论是男是女、留级生还是好学生，老爱围着听我讲故事。故事总是从《少年文艺》、《水浒传》、《三国演义》和《三侠五义》等等

开头，然后七扭八拐，添油加醋，离题万里，一忽儿科幻，一忽儿童话，一会儿反特，一忽儿冒险。听故事的，现在该叫做「粉丝」，喜欢的（也是我讲起来最忠实于原著的）是《书剑恩仇录》和《萍踪侠影》（从中山公园电影院门口书贩手里高价购得的地下翻印本），当时谁也想象不出世上还有武侠，那种快意恩仇的生活，整天不用读书，尽琢磨着练武功打群架谈恋爱。

这个班级的学生警惕性特别高。一边听故事，一边时不时回望教室后门。后门上有一个小窗户，常常在故事说到紧要关头，会出现一张严厉的面孔，看不出头发长短，锐利却飘忽的眼神，严肃而紧张的面部表情，凝固在窗框里，活像一张中年男人的遗像。这女生男相的人马上会出现在教室门口，捋一捋短发，轻轻咳嗽一声，班主任王老师登场了。

某次，班级集体去看香港电影《王老虎抢亲》，我口误，把王老师叫成了「王老虎」，王老师与王老虎同姓本家，且作风顽强有过之无不及，久而久之，班上背地里都开始随着故事大王，管她叫王老虎。不过，千万别误会，学生们爱戴王老师是一个不争的事实，我只给我特喜欢或特憎恶的人起绰号。王老虎属于前者。

王老虎上作文点评课，我的作文照例被老师指定为范文。我说错话后，心情糟透，再也不愿在课堂里发声。王老虎背着手，板着脸，命语文课代表朗读我的作文，但课代表的普通话实在太上海化，她读得越起劲，我的头埋得越深。我情愿让数学课代表陈荻来读。可是，陈荻是教导主任喜欢的学生，班主任政治路线很清晰，不会让教导主任的人干涉班级内政。

第二篇示范作文，还是我写的，王老虎可能也意识到了什么，她叫副班长起来读，王老师对学生特别严格，特别爱这个班，所以，大家都乐意接受副班长作代表，用高声朗读来表达对老师的敬意。前文说过副班长

也叫乔宾，却是个女的，一直让我如蛆附骨。她朗读之前还深情望了我一眼，作为男乔宾，我恨不得立刻拉响下课铃。

平心而论，王老虎非常亲民。开学初，她从乡下度假回来，一手举着日记本，另一只手背着身后，在课堂上来回踱步，亲自朗读她亲撰的散文。瓜田李下，在老师的声音塑造下变成了世外桃源，她拿着盛米和烂菜皮的碗，在竹篱瓦舍间，与土鸡们一同散步；刚出生没几天的小鸡，老师把它们放在手心里轻轻呵护；即使小雨纷纷，老师还是依依不舍亲爱的小鸡们……读完自己的大作，老师拿出一袋水果糖。同学们就像那些雨中瑟瑟发抖的小鸡，多么需要王老师的爱心分享。凡是点到名上去领糖的同学都像是领三好学生奖状那样神气。我照例是首先拿到糖的一批人，由此，我须将成绩维持在前三，但我当时总是能做到，不费吹灰之力，我也搞不懂为什么。直到升入重点中学，我再也没能进入三甲，甚至连前十都很难挤进去（我才发觉长衫小学三甲原来是一场梦）。

王老虎的水果糖是另一些学生的噩梦。凡是没有吃到水果糖的同学，都眨巴着眼睛咽口水。好哥们野猪，长了个大猪脑袋，不管怎么努力，成绩总是红灯高挂。后来，他严词拒绝上去领王老虎的糖衣炮弹（也轮不到他），他嘀咕：早些年……我爸说要是早些年，肯定把王老虎架出去游街示众，头上还戴一个高帽子画个大叉！

他的说法不太公平。我爸也是老师，也戴过高帽子，听说给党提意见鼓励百家争鸣那时节，我爸头脑一热，也给学校领导提意见，师范一毕业，就给发配到郊县中学去了，至今还回不来上海。王老虎的确为班级操碎了心。她常常带病坚持工作，亲自部署同学们“一帮一、一对红”，亲自指挥大补课大扫除，年年评为先进班主任。校长常说这样的班主任是我们学生的福气啊（此处“啊”发音要拉长三拍）。

马步站桩

放学，又逢雨后，跟野猪和彦子去城堡玩。我常常同朋友来寻宝，能够找到弹珠、锯片、彩色玻璃、烂草绳和破玩具之类好玩意。

城堡这地方，并没有城堡，在长衫小学教学大楼后面，就是一小片空荡荡的泥地，雨后不好走，犹如一艘沉没入湖底的船，装满了楼上窗户扔出来的各类垃圾，仅靠东南角一株不知道名字的大树，好似锚链拴在码头上。在大楼和大树的巍峨夹持中，城堡整日背阴，寸草不生，靠墙却长着一溜高过我脑袋的蕨类植物。当我不喜欢和人讲话的时候，就来这里与植物对话。一次大雨后，我双脚陷入泥泞，挣扎起来，满身满手是泥，以致雨后我不敢去那里，除非穿上黑色大胶鞋。

这次，野猪一只脚陷入乐泥沼，肥脸上肌肉扭曲，汗珠子滚动。

我对野猪说，蠢度，连走路都不会了。

就我一个人穿着套鞋，但野猪还要逞强：走路无非是一脚前一脚后，谁不会？

报应来了，话未说完，他的另一只脚也立刻陷进去了。

彦子个子最高，但很机灵，他脚底像抹了胶水黏住似的，在入口处的水门汀上不进也不退。他正在观察我们。

我听到“小孩过来”的喊叫，起先以为听错了，这里没法子晒太阳，也没女孩子来跳绳。喊声提高了分贝，人脸在蕨类植物巨大叶片间晃动，我不想理睬，但那个声音似乎有一种班主任似的权威，把我一步步硬生生给拽过去。

那里蹲着几个人，我不认识，只有一张脸有些熟悉，野猪高叫了一声

「杨白劳」。那张脸笑了，唇上已经长出一圈黑毛，他是年级里最著名的留级生杨敏华，绰号「杨白劳」，因为他的左脸颊上有一块白斑。

杨白劳站了起来，比我高出一个头，铁塔一座，他用著名的斗鸡眼瞪着野猪，直到野猪不得不低下头去。杨白劳朝我招手，白眼珠瞪得比牛眼还大，白斑变成了金黄色。

彦子忍不住大叫一声「扯呼」（武侠小说中江湖黑话，意为「逃跑」）。野猪拔出一脚泥，倒退着一步一步往回走。可我迈不出腿，我吓坏了。我想到口袋里还有妈妈给的零钱，杨白劳是经常敲诈低年级的。

你是3（1）班的？杨白劳的口气很凶。

旁边不知是谁在打圆场说，人家是班长，好学生。

打圆场的是高年级的，也可能是邻校的，反正那人长得也不像好人。我跑不掉了。后面又挤进来一个小个子，个头与我差不多，外套里露出大敞口花衬衫，手里抓着一个香瓜子三角纸包。我头皮发麻，最不想见的人出现了，我们的班级一霸国平笑嘻嘻嗑着瓜子，他不用开口，就证明了我王老虎喜欢的那一类学生。

他是安东的。不知道哪个多嘴的又插了一句，火上浇油。

我急忙说不是，我住长安路那边。

国平吐出瓜子壳说，赤那，那就是安东的。

我要永远记住国平那家伙落井下石的贱笑。《长衫守则》第二条大意说，「安西学生理应尽可能地修理安东学生，因为他们不谦虚不友好」。凭什么呢，安西安东还不是一样是脏兮兮的肠子。然而，杨白劳和国平等在场的人清一色全是安西人。我很尴尬，我强调说，我不是安东的！

杨白劳与国平相对嘻嘻而笑。

我既不是安西人也不是安东人，什么也不是，这好像就是我的错。「如果老师喜欢修理差生，那么差生就应该修理老师喜欢的人」。这是

《长衫小学生守则》第八条。我是一个公认的老师所喜欢的好学生，这么多老师所不喜欢的差生在这里大聚会，看来我在劫难逃。

有人扯我的衣服下摆，我回头，野猪坚定地站在我身后，太感动了，这才是好兄弟。彦子那个死人还假模假样的，在城堡入口处磨蹭，眯着眼向楼上看，怎么说呢，有时候彦子就是太聪明了。

杨白劳一把揪住我领口，红领巾抽紧，变成了一根上吊绳索，我越是喘不上气。他越是发笑：你们班主任是王老虎吧，她喜欢发糖，话梅糖还是大白兔奶糖？

彦子还死样立定在原地，只是冲我大叫：第七条第七条。

我不想理彦子，我早忘了第七条守则，想也想不起，但舌头不听话，还是说：水果糖。

拿来。一只手摊开在我面前。上面用圆珠笔歪歪扭扭画了一只王八。

吃完了。我说的是老实话。

那就拿钱出来，马勒戈壁。

杨白劳要的就是糖果。他也喜欢有话直说，说老实话。我松了一口气，但更紧张了，怕他发现我口袋里藏的零钱。我想大叫呼救，王老虎若是在语文教研组，一定能听见。但向王老虎求救太没面子了。我还没喊的工夫，三楼窗户口多出了不少男男女女的脑瓜，还朝下面使劲拉长脖子，同学们的出现阻止了我许多不明智的企图。起码，我不能失去班长的尊严。因为我还看到了副中队长女乔宾笑嘻嘻地在楼上朝我眨眼，她的瓜子脸，白皙皮肤，秀丽的凤眼，全都令我讨厌，不知从何处，我萌发出一股大无畏的勇气。不能在女乔宾面前丢人。她老是逼着我放学后一起出墙报，害得没法去三角花园踢球捉迷藏。

我对杨白劳说，你没看过《书剑恩仇录》吧。

杨白劳生气了：谁没看过？

他手上放松了些。我吃准了杨白劳没看过，他老留级，字认识他，他不认识字。我说，我爸是武术队教练，他教过我功夫。霍青桐的功夫。

我没骗他，我爸爸早年靠边站，没课可上，就带了一支中学武术队到各个体育馆，表演长拳、太极拳、单刀对双钩之类。我没正规学过，但好几年暑假，我都在武术队混，天天看他们训练。

活青铜？马勒戈壁。杨白劳笑得犬牙都露出来了。

旁边几个人也来兴趣了，纷纷要我露一手。

我说，一对一单挑，武林规矩。

杨白劳松开手，嘻嘻笑着，不相信似的打量着我。

国平把香瓜子装入裤袋，凑上来说好好好，我做公证人。一对一，不许赖。

我说杨白劳是留级生，比我高比我大，那样比不公平。怎么比？杨白劳朝掌心吐着唾沫，有点胡涂了。他脑子太笨。我要杨白劳站桩不能动弹，如果能把他推倒，算我赢；推不倒，就是输。这样比，双方都不会受伤。杨白劳有点犹豫。国平笑嘻嘻对他说，赤那，你这么高这么壮，还练过长拳，站马步还不会！

杨白劳马上点头同意，脱掉外套，沉裆下蹲，扎扎实实，来了个马步站桩。

我绕着杨白劳转了三圈，杨白劳起初还跟着我扭脖子，脖子扭得酸疼，嚷嚷快点快点。转到第三圈，到了他背后，他还在嘟囔，我趁他不注意，抓住他双肩，右脚大套鞋铁锤似的朝他腿弯里使劲一踹，两手同时向侧后方用力一拉，杨白劳膝盖一软，啪嗒仰面摔倒。地上全是泥浆，他滚了一身泥，往脸上一抹，成了大花脸。他反应挺快，狼狈是狼狈，马上翻身爬起来，还没忘了讪讪地问我这是什么招数。

我得意地拍拍手说，擒拿。

杨白劳说不行不行，你耍赖，重来重来！

国平一把拉开杨白劳，亲热地凑到我跟前，说一定要学一招。

我不屑地说，马步还没练好，怎么学擒拿？

国平扭头，指关节敲打着杨白劳的头：马步还没练好怎么学擒拿？

我和野猪、彦子离开时，那些人正在国平的带领下，开始练马步站桩。

杨白劳一个人呆呆地望着我们，用衣袖抹着脸，嘴里念念有词。

我右小腿上的创面又痒起来，在医院里涂了一种蓝色油膏，冷冰冰的蓝油，果然很管用，创面开始愈合，有时候会非常痒，好像城堡里所有的蚂蚁都爬到小小的创面上大行军。

荣誉是个好东西

彦子搂住我肩头大笑：没想到乔宾武术这么厉害。

我躲开了，又想起来什么，忙问彦子第七条是什么。

彦子的记性好过我，嬉皮笑脸地解释秘密文本《长衫小学生守则》说，「安东学生要尽可能地修理安西学生，因为他们不文明不礼貌」。这条写得不好，我们安西哪有不文明不礼貌？

我说，我又不是安东的。

彦子说，那你也不是安西的。

我无助地望着野猪，野猪很爽快地表态：如果你跟我们安西人在一起，你就是安西人；如果跟安东人在一起，你就不是安西人。

我说去你妈的。这个守则太古怪了，安东安西老要斗来斗去，不是存心要叫天下不太平？

野猪左手握拳放到嘴边，对着拳眼吹气，他遇到想不明白的事，就会使劲吹拳眼。

奇怪的是，彦子一直为自己是安西人感到自豪，他说喂喂喂，什么是天下？天下就是谁当老大的事。安东人从来当老大，现在我们安西人口比安东多好几倍，房子也多盖了那么多，学校也在我们这里，安西人不想尝尝当老大的滋味吗？天下该轮到安西人做老大了。

我皱着眉说，公共厕所不在你们那里。

野猪不吹拳，改吹拳关节说，比一比谁的拳头硬，赤那。

彦子太同意了：好像《守则》第十条就是这么说的。

我不相信。可不管彦子也好，野猪也好，谁也说不清《守则》第十条是什么。这个守则从来没写下来过，也就是说，秘密文本是根本不存在的，没有白纸黑字，守则就靠有心人口口相传，难免有版本出入，尤其是第十条。谁也说不清第十条是什么。神秘的第十条是什么，我们都争持不下。彦子答应去问一下高年级，但我不太相信彦子。他这人就是太聪明。

第二天，我起大早，在学校门口值勤，同学们不管认不认识，经过我身边，都不住回头看我，窃窃私语，他们不是笑我红领巾戴得端正。我看见姚佩华和陈荻走过，她们都笑得非常好看，但哪一个笑得更好看，真不好说。我没想清楚的工夫，一个三年级中队长用擒拿手收拾了老留级生的消息早已传遍了全校，一个好生居然打败了留级生，在苏北小赤佬横行的长衫小学是一桩从来未有的奇闻怪事。一夜之间，乔宾这个名字誉满全校。我真没想到以这种方式出名，可也不奇怪，长衫小学自古以来是认拳头不认道理的地方。

不久，王老虎找我来了。她把我一个人叫到办公室去拿糖果，办公室内空无一人，桌上既没有水果糖话梅糖，也没有大白兔奶糖。连半点糖屑也没有。

王老虎舒舒服服坐在铺软垫的木椅里，问我跟杨敏华打架的事。

我反应慢，不晓得是不是该点头。

王老虎端起茶杯又放下，和蔼地说，下次不要这样。你是班干部，要注意形象。

头很重，我把头垂下，减轻脖子的负担，脖子红了，胸口也红了，一直红到肚子上，连肚脐眼周围也是热烘烘的。

王老虎喝着热茶，宣布我的两条杠换成了三条杠，我被晋升为大队委员。

走出办公室，我还没回过神来，已经跳出了班级集体，进入大队部了。难道是王老虎异想天开，也想奖励一下好学生打败了校内歪风邪气？尽管王老师对人一直比较严厉，但她并不厚此薄彼。即使是教导主任，她也不给面子。作为小学校里唯一正宗师范学院毕业的老师，她在语文教研组内从来都是挑大梁的，不把任何人放在眼内。有一次，我亲眼看见她用水杯投掷政治老师，仅仅因为政治老师埋怨物价涨太快，钞票不值钱。校长赶来劝架，王老虎指着刚躲过水杯的女政治老师说，校长您评评理，她还是老党员呐！王老师很骄傲，她一直是组织生活也不过的党外人士，连她都没二话的事，凭什么一个老共产党员要这般无端发牢骚。那不是证明她这个无党派人士思想比老党员政治老师更先进嘛。校长拼死拼活把两人分开，没说什么。但我得赞扬我们这位敢说敢做的女班主任蛮有正义感，也很公平。要是换在今天，王老虎无疑是释放社会正能量的正面典型。

自此，我开会要去教导处旁边的大队部，与大队长大队辅导员一起开更高级的会议。我憋着尿，不停地偷偷跺脚，好不容易开完第一个会，立马冲到厕所，对着小便池疯狂扫射。大队部的会，就是不一样，就是像老师们开会的样子，有人做会议笔记，有人主持，有人批评，有人自我批评，一开起来，没完没了。我对着小便池的尿碱还没发完开会感想，听到

门外有女生的声音说他就是打架的中队长吗，另一女生说是呀，所以撤了他的中队长，摆到我们大队部来了。几个女生嗤嗤窃笑着走远了。

荣升后，我变成了一个影子，从墙上落到地上，躺在我自己的两腿之间。

我胳膊上的袖标比原来多了一条红杠，但奇怪的事是，同学们经过我身边时，再也没有以前的敬畏眼光。此后去大队部开会，我总是能躲则躲，不能躲就不说话。大队辅导员有一次忍不住问我为什么老是皱眉头。我怎么说呢，总不见得告诉辅导员我懂了，这就是古书上说的「明升暗降」。

女乔宾当上了正班长。我失去了天天清晨代表班级主持升旗仪式的权利，我含着泪，看着另一个乔宾穿着裙子，代替我，戴着中队长袖标，骄傲地挺着白衬衫勒出来的小胸脯，在国歌声中，天天走过我面前，走过陈荻姚佩华，还有别的许多人，在国旗杆前面举手敬礼，昂首挺胸，目光随着国旗一寸寸上升，直到再也无法上升。

荣誉原来这么容易使人上瘾。失去荣誉因此也非常爽快。课间休息，我把彦子找来问《长衫小学生守则》怎么说的，彦子摸着脑门想了想，说有吧。

有吗？

彦子嬉皮笑脸的，蛮肯定地说，大概有吧，第四条。

地球撞上了太阳

大老远认出了王老虎的背影。

她同我一样住在长安路边上，就在马路斜对过红英家所在的日本楼。

她的住所证明她既不属于安东，也不属于安西。但她在班里宣称她是正宗上海本地人。这里要找出几个正宗土生土长的本地人比发现一条会上树的狗还难。

我跟在王老虎身后，不让她发现我。其实，老师非常喜欢我，但我就是不想与她同行。我不是记恨她暗算我，不让我做中队长，我是嫌她脚大，41码，比我爸还大，像我爸40/41混穿，关键看鞋子。她41/42码的脚踏步有力，高高的个子，左手背在身后，右手有节奏地向后下方甩出，如同扭秧歌一般。经过公厕，到了菜场，脚的步调和节奏不自觉地加快。尿碱、烂菜皮、黄鱼的混合怪味把所有经此上学的学生熏染成同一个味道。在我记忆里，长衫小学生不幸都是同一个味。王老虎也不例外。这双有怪味的大脚踏入校门后，节奏马上不一样了。同样是快，前者是和风细雨的快，后者是干革命工作的快，王老虎每天都像有很多国家大事着急处理。但今天班内还有更急的事等着她。

教学楼门口有人喊一嗓子：王老虎来了。

呼啦一下，楼门口围着的学生都散了。当王老虎快步冲进楼内的时候，我才走进校门，拉着一个路过问，他说精彩打架了。几班的。你们班的。谁谁？有眼珠子的自己看。我脑袋也热了，脚的反应比大脑快多了。我飞跑上楼梯，跟着越来越多的人往三楼跑，我不敢信有谁敢在上王老虎的课前干架。比如，拿我们班最厉害的女生羊妈妈（由外号可知姓杨）来说。有一次，被人说偷拿了同学的铅笔，羊妈妈领着她妈杀入学校，羊妈妈的妈妈左右两手各抓着一捆彩色铅笔，冲进教导处，指点江山，威风八面，对着主任抗议。但羊妈妈呢，她充其量也不过是躲在她妈屁股后扭捏着偷看。等到王老虎进来，她就不见了。

赶到教室，我彻底失望了，比同学们更失望，好戏早已结束。现场谁也不敢说话。女乔宾气喘吁吁，在整理衣衫，用手梳理头发，脸蛋红彤

彤，缀着一层光亮细密的汗珠。

万万料不到，躺在教室后面地上的人却是小霸王国平，身边歪着一根拖把，地上倒扣着一只铅桶。好一会儿，他一声不吭地爬起来，脸上有几道红色痕迹，衬衫掉了好几粒纽扣，他去抓地上的外衣，我们以为他还要放马一搏再决雌雄，但他分开人群，就那么冲出去，头也不回，喊了句“赤那娘壁”，所有的脑袋都一致扭往同一个方向，王老虎面色铁青，背剪双手，站在讲台前，保持沉默，连老师一时间也不能断定国平到底准备操谁的妈。

事后，野猪说国平是一个蠢卵。

国平个子比女乔宾矮半个头，干瘦如柴，但他爆发力强，赛过厚厚的跳马垫子，怎么也踩不烂，还是学校百米跑和掷铅球的冠军。有人说当时的情况非常危急，如果女乔宾手里有两把铅笔，也许她还有戏，但她赤手空拳，连扎头发的蝴蝶结都被打掉了。她标枪一样顾长的身体撑不住，被国平牢牢控制住了长发和一条胳膊，她唯一自由的那只手一点儿也抓不住他滑溜溜的寸头。国平大吼一声，拧腰发力，把头顶在她肚子上，把她一直顶到黑板报，动弹不得，眼看胜负已分，却不料女乔宾先后抓到两个黑板擦，左一个，右一个，统统拍在国平面门上。他变成了一只死命揉眼睛的白头翁，随后，一根拖把和一只铅桶重重落到他背上，连续几下，差不多打断了他的脊梁骨。

我没想到新班长真的能打，敢打，大打出手，击溃了皮糙肉硬的班中一霸国平。我走路轻飘飘的，如果国平打架输给了女同学的话，离中国妇女解放处于水深火热中的美国人民的日子还会远嘛。彦子在我身后，对野猪分析霸主惨败对班内和年级形势的深远影响，他用学校广播员的腔调着重提到：男乔宾对杨白劳的一战，性质不过是自卫反击，而女乔宾跟蠢卵公开打拳击，被王老虎当场抓现行，女班长的位子还能保住吗？

我听了，脚步飞起来，起先像和风细雨，而后像干革命工作。越跑越开心，跑过菜场，跑过公厕，跑过地段医院，跑过日本楼和邮局，在邮局外面报栏站住，我大喘着气读报，为了尽快平静下来，我选择看报上的小说连载，有时，我也会看看新闻，看到有意思的，气息平顺了，比如，那一天，《解放日报》上说，某月某日，查良镛十分兴奋，郑重其事，早早起床，梳洗一番，穿好西装，打好领带云云。我当时最崇拜的人是查良镛，因为我知道他就是写陈家洛和红花会的金庸，据说是一个懂得许多绝世武功的写文章的人，要不他怎么写得出那么多好小说，他住在资本主义世界的香港。这个世界有意思，两个不同的人共享同一个名字，而同一个人也可以拥有不同名字的分身。文中说查先生是先穿西装后戴领带。我爸爸偶尔也穿西装出门，总是先戴领带再穿西装，我发现这先后秩序就是大人物和平头百姓之间的差别。我为这个发现雀跃不已。

文章又说，邓小平以中共中央副主席的身份接见了香港《明报》社长金庸。当时，我还不能领会文字后面的意义，但我知道两个了不起的人见面了，好像地球撞上了太阳，会发生什么「匪夷所思」的事情呢，我很想听听彦子的分析，但这个长衫聪明人不在。一旦男乔宾和女乔宾撞上了，发生的事是不是也会「匪夷所思」（这个文绉绉得莫名其妙的词是从金庸书里抄来的），我不知道。

窗外的铁树开花了吗

王老虎把我单独叫到语文教研组，办公室里面还是没有别人，桌面上还是半点糖屑也没有。这一回，她很严肃，干巴巴地说，班上出现了

歪风邪气。作为大队委员，你竟然没有勇敢地挺身而出，制止坏同学欺负好同学。

我很想说我不是纠察也不是联防队的，但我的嘴巴不响，手脚冰凉。

她口气放缓说，你不要老是看着窗外，窗外的铁树开花了吗？

窗外铁树没有开花，但我就算回过头看老师，老师的头上也不会开花。

王老虎有点恨铁不成钢地说，乔宾同学，你是大队委员了，为什么老是皱着眉头？

是呀，为什么，我也想知道。我负担了太多想法的脑袋重得抬不起来，肚脐眼周围热烘烘的，我听不清老师说了些什么，只记得她说了很多很多，最后她说，如果大队委员的位子要保住，去写一份检讨书，交到老师这里来。

我期期艾艾终于讲出口：班长乔宾她，她、打、架……

王老虎把眼一瞪截断我说，中队长为了抵制班内歪风邪气，你难道不知道国平一贯欺负同学，干扰班长出墙报，班长是见义勇为，自卫反击……

对我来说，写一份检查也不难，花不了半小时，也不是没写过。但我纠结在男女乔宾的差别为什么那么大，男乔宾打架做不了班长，而女乔宾打架就升为班长。我就是不想写检讨书，我也不想见老师，更怕妈妈知道。但吃晚饭的时候，妈妈还是知道了，由此可知，长衫小学里一直有她布下的情报网。妈妈吃这顿饭显得心事重重，饭没吃完，就把碗筷重重一放，从五斗橱找出两条香烟和一桶油提着，往马路斜对过的日本楼去了。

吃饭时，妈妈一直在唠叨，她说我爸不在家，她为我操碎了心。她还说女乔宾家虽然在学校对门，但她爸爸妈妈不住那里，都在北京做官。这些话从我左耳朵进入，右耳朵出来。我出门前看到大衣橱穿衣镜里面的那个小朋友一直皱着眉。我扯下红领巾照镜子，挤眉弄眼好半天，还是学不

会眉头不打结。不皱眉头也很难。

门外梧桐树下，有一胖一瘦两条人影等我，路灯很暗，面目看不清，但我晓得是野猪和彦子。

野猪急急地说乔宾求你个事，检讨书怎么写？

我不解地看着他。野猪对着拳眼吹气说，我和彦子下课打闹，追着玩，被教导主任看到，把我们交给王老虎，王老虎说我们是打架，屡教不改，要写深刻检查。不写不能上学。

彦子附和说是是是，搞七捏三，我们又不是真打架。赤那，你晓得，王老虎办公室一只抽屉里面塞满了，全是检讨书。我们将来可都惨了！

连文质彬彬的彦子都骂人了，我对彦子说，《守则》第十条我晓得了。

彦子的耳朵竖了起来，野猪说快讲快讲。

我说，长衫小学入读的不是小学生，而是他们的家长。家长统统要接受再教育。

彦子摇头说不对不对，不是这样。

那你说是是什么？

彦子怔住了，好一会儿才说，第十条，说你打架就打架，说没打架就没打架，一切以老师的话为准。

野猪和我哈哈大笑。

无风的傍晚，笑声回音很大，我们笑得真开心。

彦子和野猪走了后，我也往学校走去。走到学校门口，望着对面女乔宾的家，眼光仿佛穿透墙壁，看到她吃完晚饭在看电视。荧光好似许多白色的手，在她光洁的脸上变换着光与影的组合。我很喜欢看这样的女孩子。不可思议的是，以前为什么我那样讨厌她呢。我看见她的娘娘（沪语：姑姑，即父亲的妹妹）招呼她去洗碗，她两手扭捏着推脱说太累，娘娘生气了，开始数落代她在北京工作的父母照顾她一个小姑娘有多么不容易。

做小学生，也是不容易的。到底是哪一位高智商的前辈在毕业前高度总结了做小学生的智慧，写下了如此有效实用十条《长衫守则》，我实在想不出来。古人说述而不作，光是说，楞是不写下来，看上去没有道理，其实大有玄机。各年级代代口头相传，口头文学，没有白纸黑字，老师教导主任校长都没法抓住把柄。不过，如此一来也有个小小的遗憾，比如，《长衫小学生守则》第十条到底是什么，谁也吃不准，众说纷纭，谁也无法确定。如果在毕业前不能确定，就是毕了业，我也无法瞑目。

我站在路灯下，皱着眉头，苦苦思索。

天色完全黑了，女乔宾家院门吱嘎一声打开，我吓得转身拔腿就跑。

不知何时，起风了。我顶风跑起来，无形的阻拦越厉害，我跑得越带劲，发觉右小腿异常有力，疮面既不痛也不痒，完全没感觉了，纠缠一学期的烂疮也可以一夜痊愈，像从来没得过似的。我大口吞噬冷空气，穿过黑魆魆的菜场，穿过公厕，跑过夜归的行人，风像某个女同学熟悉而甜腻的声音，在耳边咋咋呼呼，我用不着听她啰嗦。跑着跑着，我绊了一下，弹跳步变成大步跨栏，侥幸没有摔倒，但不得不慢下来，身体里发出嘎啦一声响，什么关节错位或散架，一定有什么不对头，步伐改成了走路方式前进，但还是觉着不对劲，左右脚怎么迈步，怎么不协调，先左手还是先右手，多少摆动幅度合适，左右手转眼变成了船桨般沉重别扭。本来很简单的肢体动作，一旦不自然起来，就像连续360度空翻那样困难。

我不会走路了。走在好端端平平坦坦的马路，也可以变成上平衡木那样步履维艰。我站住，撩起右裤腿，小腿上留有一个鸡蛋大小的褐色疤痕，边缘深，中间浅，泛出粉红的鲜肉，疤痕深深地烙在皮肤里，要跟随我一辈子了。

走慢些呀，乔宾，又不是充军。后来，很多人（包括我妈）都这么呼吁，但我走路越来越快，好在国家发展越来越快，我跟上了这个国家的节

奏，如果一旦慢下来，我就不会走路。只能快，不能慢。我发现许多人都有这样的毛病。乔宾啊乔宾，这算不算是一种残疾呢，我就是不会好好走路。以后，我与野猪、彦子两个发小分道扬镳，渐行渐远，他们俩都跟不上我的速度，终于淹没在人海中，杳无音讯。

不过，迄今我还记得野猪同志说得好，慢慢走路有那么难吗？左脚右脚，谁也没有特权，不能老占先。走路，无非就是一只脚放在前面，另一只脚放在后面，依次交换，轮流占先。可是不管他怎么说，我怎么走，我还是觉得走路是天底下最难的事。皱眉是天底下最容易的事。我老是改不掉皱眉的习惯。

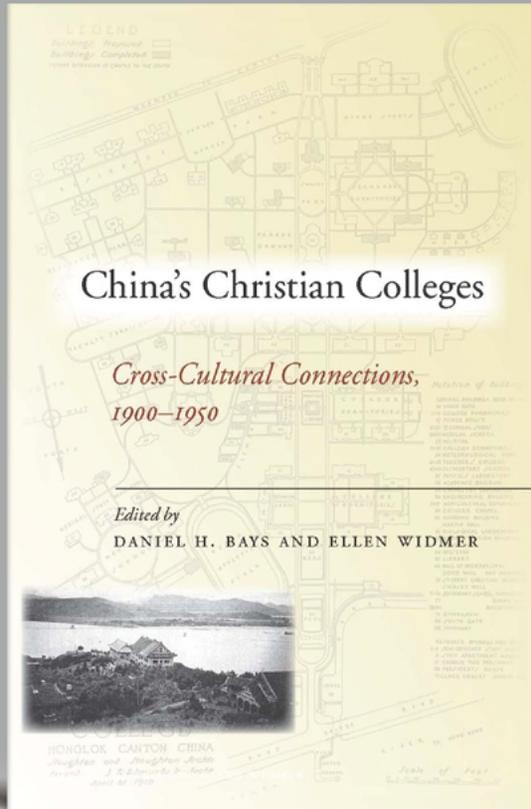
久而久之，小学毕业前，我成了一个走得飞快的少年老头。●

作者小传

武陵驿，居墨尔本。2018年重新发表作品。出身和阶级不可更改，职务都是暂时性，获奖已成过去时，神学和政治不太正确，写作成为时断时续的朝圣之旅。小说散见于《芙蓉》、《文学港》、《江南》、《莽原》、《都市》、《安徽文学》和《四川文学》等文学期刊。诗歌刊于《创世纪诗杂志》、《乾坤》等海外诗刊，入选花城版《2020中国诗歌年选》等选本。已出版小说《水蜘蛛的最后一个夏天》和《骑在鱼背离去》。

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（kosmos II）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第 18 期主题是“教会学校”，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。



丹尼尔·H·裴士丹、艾伦·威德默编，《中国的基督教大学：跨文化的联系 1900—1950》
(*China's Christian Colleges: Cross-Cultural Connections, 1900-1950* [Stanford: Stanford University Press, 2009])



Nineteenth-Century China

Location of the Forerunners in 1900

- | | |
|--|--|
| 1. Anglo-Chinese College of Shanghai, Shanghai | 10. Nanking Christian College, Nanking |
| 2. Boone School, Wuchang | 11. Nanking University, Nanking |
| 3. Bridgman Academy, Peking | 12. North China College, T'ungchow |
| 4. Buffington Institute of Soochow, Soochow | 13. Peking University, Peking |
| 5. Christian College in Canton, Canton | 14. Presbyterian Academy, Nanking |
| 6. Gordon Memorial Theological College, Peking | 15. St. John's University, Shanghai |
| 7. Griffith John College, Hankow | 16. Tengchow College, Tengchow |
| 8. Hangchow Presbyterian College, Hangchow | 17. Tsinan Medical College, Tsinan |
| | 18. Tsingchow Boys' Boarding School, Tsingchow |
| | 19. Tsingchow Theological Institute, Tsingchow |