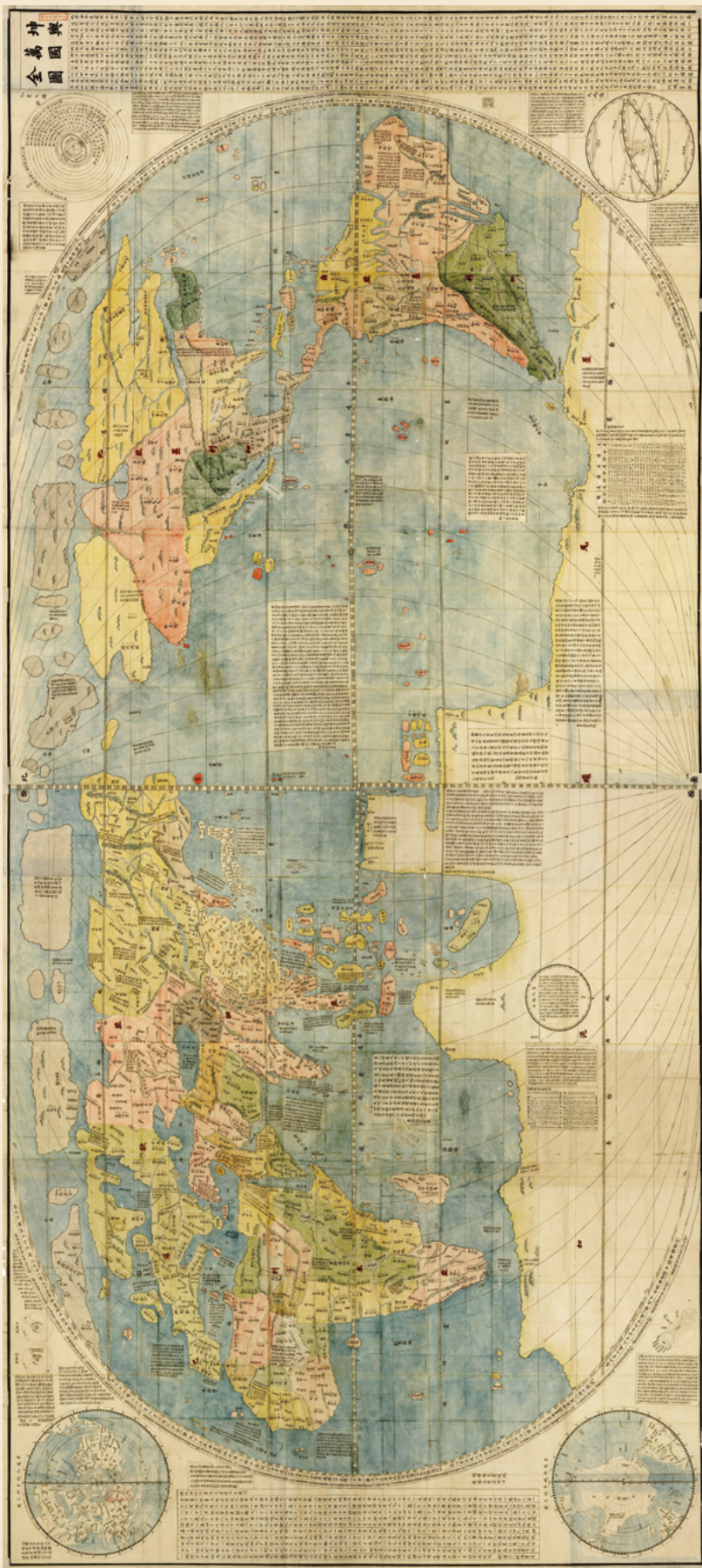


世代





古今暨將來，
萬彙總涵容。
無物不同一氣內，
誰能別是一家風？

——徐光啓《正道題綱》

坤輿万国全图

图片来自 https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/71/Kunyu_Wanguo_Quantu_%28%E5%9D%A4%E8%BC%BF%E8%90%AC%E5%9C%8B%E5%85%A8%E5%9C%96%29.jpg

世
代

目录

卷首语 / 《世代》编辑部

10 传统与现代之间：晚明奉教士人徐光启 / 丁祖潘

41 无心插柳——东亚基督徒归信的社会影响 / 孙泽汐

56 倪柝声教会论思想初探 / 孙毅

81 倪玉成与福州美部会 / 刘阳

148 我们都可以活着 / 萨拉丹丹

封面：徐光启与利玛窦谈道图

封底：《译几何原本引》

美术编辑：陆军

封二：坤輿万国全图（日人复制上色版，1604年） / 《正道题纲》陆军美编

封三：《晚明中国治国技艺与知识的更新：徐光启（1562—1633）的跨文化综合》 / 凯瑟琳·杰米等编

封面题字：世代 /（明）王宪、（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

Preface/ Editorial

- 10 Between Tradition and Modernity: The Late Ming Christian Literature
Xu Guangqi / Ding Zupan
- 41 The Unexpected Fruits: Social Implications of Christian Conversion
in East Asia / Sun Zexi
- 56 A Preliminary Exploration of Watchman Nee's Ecclesiology / Sun Yi
- 81 Yucheng Nee and American Board of Commissions for Foreign
Missions in Foochow / Liu Yang
- 148 We All Could Live/ Sa La dandan

Front Cover: Matteo Ricci and Xu Guangqi are talking about the Way

Back Cover: Preface on the Chinese translation of *Euclid's Elements*

Art Editor: Lu Jun

Inside Front Cover: Colored Japanese copy of the 1602 map *KunYu Wan-Guo QuanTu* by Matteo Ricci (1604) / aphorism from *Zheng Dao Ti Gang* by Xu Guangqi

Inside Back Cover: *Statecraft & Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)* / Catherine Jami, Peter Engelfriet, & Gregory Blue

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

世代 κόσμος

世代



評幾何原

夫儒者之學也其知致其知當由明達物理耳物理明
隱人才頑昏不因既明累推其未明吾知奚至哉吾西歐
國雖褊小而其庠校所業格物窮理之法視諸列邦為獨
備焉故審究物理之書極繁富也彼士立論宗旨惟尚理
之所據弗取人之所意蓋曰理之審乃令我知若夫人之
意又令我意耳知之謂謂無疑焉而意猶兼疑也然虛理
隱理之論雖據有真指而釋疑不盡者尚可以他理駁焉
能引人以是之而不能使人信其無或非也獨實理者明
理者剖散心疑能強人不得不是之不復有理以堯之甚

卷首语

文 / 《世代》编辑部

当下国人甚为熟悉、凸显社会变迁的时间表述，可能莫过于“当今世界正经历百年未有之大变局”。至于这个“百年未有之大变局”究竟是什么样的变局，如果不满足于给定的标准答案，而是将之放在不同的坐标系中来观察，用不同的进路来理解的话，就会呈现相当复杂和丰富的内涵，引导我们用更为多元和理性的眼光，来看待百年时间尺度内人类现代社会结构的变迁。^{〔1〕}

另一个耳熟能详的、关于“大变局”的提法，出自晚清重臣李鸿章（1823—1901）。在给同治皇帝的奏折中，李鸿章力斥“士大夫囿于章句之学，而昧于数千年来一大变局”，只图目前苟安，忘记两次鸦片战争之耻，不知如何安内制外，才会以节用为名，起停止轮船制造之议。这一“数千年来一大变局”又作“此三千余年一大变局”，暗含表达的是自1648年威斯特伐利亚构建的民族国家体系以来，现代国际关系认知对中国传统的天下体系、朝贡体制认知的颠覆。涉历洋务颇久，对中西长短“知之较深”的李鸿章，认为那些思想保守的官僚士大夫不谙世界大势，更不懂海防之要，比如历代备边多在西北，“犹有中外界限”，而今东南海疆洞开，“各国通商传教来往自如，麇集京师及各省腹地，阳托和好之名，阴怀吞噬之计，一国生事，诸国构煽，实为数千年来未有之变局”。不但如此，携船坚炮利而来的西人，“又为数千年来

未有之强敌”。面对如此大变局，李鸿章主张要知己知彼，要变法。所谓穷则变，变则通。^{〔2〕}此“变法”，即为众人熟知的旨在“富国强兵”的洋务运动，而其“知彼”，其时恐怕也超不出声光电化、练兵制器一途。

从中国的视角出发，这个“百年大变局”其实也是“三千年未有之变局”之下的社会变迁时间尺度，因为迄今这一百年来，中国也一直在不断追寻着百多年前洋务运动确立的社会转型目标。从世界现代史的角度来看，这个“百年大变局”又是五百年世界现代进程的一个组成部分。“无论怎样讲，16世纪降临的、由西方人创制的这个‘世界’，还是人类理解古今变局的、最强势的方法理念，以其对人类的‘现代’世界的信念、制度与生活方式的认识来讲，它在方法上的支配性影响，是不言而喻的。”^{〔3〕}当然，相比起世界刚经历过的百年剧变，这五百年的变化（尤其是古今之变）可算为渐变，前者的剧烈往往盖过后者的身影。类似的现象还可见之于中国历史上的晚清变局之于晚明变局。^{〔4〕}

事实上，晚明在中国历史上也可称之为—“变局”，尽管其程度不如晚清“三千年未有之变局”如此剧烈。比如“海禁—朝贡”体制的突破、卷入全球化贸易的浪潮、江南市镇多层次商品市场的繁荣、思想解放的潮流等等。^{〔5〕}无论是晚明还是晚清的变局，都涉及到自15世纪末地理大发现以来的古今问题和中西问题。而“百年未有之大变局”，改变的或许是东西力量的不平衡态势，未改变的则是五百年来“古今之变”中现代化的确定内涵。^{〔6〕}

如果把审视“变局”的坐标换做个人，那么相应的问题则是，个体如何经历、体会和回应时代变局中的古今问题和中西问题？特别是，中国基督徒知识人^{〔7〕}这一群体，又如何整合自身传统观念与外来的基督信仰（这个过程或许充满挣扎），以之审视和自处于各自的时代变局？他们留下的思想遗产，对今天同样身处时代变局的教会和基督徒个体，又有哪些提醒和教训？

这是今年本刊以“时代变局中的基督徒知识人”为主题，按照晚明、晚清和民初三个阶段分三期试图要探索的问题。当然，选择关注“知识人”这个群体，不是说这个群体在各自时代的基督徒群体中人多势众，足以代表整

个信徒群体，而是因为相比于大多数其他普通人而言，身处传统与现代、东西方文明交流互动的时代变局中，知识群体凭其教育背景、文化素质和相对较高的社会流动性，能够更为直接和敏锐地发现、体验和思考古今和东西间的差异，并留下文字记录。^{〔8〕}

在这些基督徒知识人当中，有的身居庙堂高位，提出以基督信仰“补儒易佛”，又超出当时一般文人士子的眼界，进行农业和军事方面的科学观察和实验，如晚明天主教三柱石之一的徐光启（1562—1633）；有的相较而言不那么有名，寄身于通商口岸西人开办的报馆书院，“学究中西、覃精坟典”、“以中学明西学之体，以西学达中学之用”，^{〔9〕}如晚清基督徒文人沈毓桂（1807—1907）。二人均早年浸淫于传统儒家经典，又有中年归信基督信仰的深刻经历，且对当时的社会、政治现实有清醒认知，可谓“通达时务”（代上 12:32）之人，其知识和思想世界介于古典和现代之间，又体现出信仰、道德和科学彼此关联的思想面向。^{〔10〕}在这个意义上，以徐、沈为代表的这类基督徒知识人，他们借着文字发出的整合“天人关系”、古今中西思想和观念的声音，对于今天“百年变局”之下仍在探索本土神学的教会，以及处于现代转型中的中国社会来说，理应得到重视。以一种批判性的视角检视这些声音，包括他们及其各自时代的不同声音，或许可以帮助我们以一种同情而理性、宽宏而审慎的态度，来理解作为一种世界观的基督信仰，如何揭示与回应存在于时代变局之下、社会变迁过程中的个体性和整体性之危机。♥

〔1〕 任剑涛区分了描述社会变迁时间尺度中的自然时间和社会时间，认为两种时间范畴紧密联系，而具有“解释时间”含义的社会时间所呈现的社会特殊性，则赋予自然时间以实质性内涵。“百年未有之大变局”是一个自然时间（“一百年”）和社会时间（“大变局”的一百年）双尺度重叠的宏大历史陈述，也是一个描述百年时间尺度内的社会结构性变迁的命题。将这个命题放在个人、国家、洲际和世界这四个坐标系中来理解，在方法进路上变动坐标，拒绝单线理解，寻求复式理解，比起坊间急于给定这个命题的含义和标准答案，更能审

- 视这个命题的丰富内涵。具体论述请参考任剑涛，“百年未有之大变局社会科学汇思·社会变迁的时间尺度”，《华中师范大学学报》（人文社会科学版）第59卷第4期，2020年7月，第1—4页；“变动坐标：‘百年未有之大变局’的复式理解”，《上海交通大学学报》（哲学社会科学版）第31卷（总150期），2023年2月，第97—110页。
- 〈2〉 李鸿章，“筹议海防折”（同治十三年[1874年]十一月初二日），见《李鸿章全集》6，合肥：安徽教育出版社，2008年，第159—160页；李鸿章，“筹议制造轮船未可裁撤折”（同治十一年[1872年]五月十五日），见《李鸿章全集》5，第106—107页。
- 〈3〉 任剑涛，“变动坐标：‘百年未有之大变局’的复式理解”，第99页。
- 〈4〉 余英时先生认为，自十五、十六世纪以来，中国社会就开始了长期变动的过程。因为这个变动是在日积月累中逐步深化的，特别是19世纪中叶后这一内在的渐变和西方文化入侵所激起的剧变汇合，前者因此淹没在后者的洪流中，不易引起现代人注意。见余英时，“士商互动与儒学转向”，收入氏著《士与中国文化》，上海人民出版社，2003年，第527页。
- 〈5〉 樊树志，《晚明大变局》，北京：中华书局，2015年。
- 〈6〉 任剑涛，“变动坐标：‘百年未有之大变局’的复式理解”，第109页。
- 〈7〉 按照余英时先生的用法，“知识人”原为日语对intellectual的翻译（知識人 ちしきじん）。之所以认为“知识人”比“知识分子”这一表述更为適切，是因为把“人”变成“分子”会有“意想不到的灾难性后果”，所以不用“知识分子”而改作“知识人”。这种“知识人”带有18世纪西方知识分子的内涵，其与中国传统士人的含义不尽相同。虽然如此，西方学人刻画的所谓知识分子，除了献身自己的专业工作外，又超越个人私利关怀国家、社会乃至世界一切有关公共利益之事，这种基本性格与“志于道”的中国传统士人相似。在这个意义上，我们将晚明和晚清归信基督的儒家传统士大夫或者文人，也称作“基督徒知识人”。见前引余英时，《士与中国文化》，“新版序”，第2页；“引言”，第2页。
- 〈8〉 以晚明天主教为例，根据1636年的一份统计数字，当时大约38,300名天主教徒中，有14位高级官僚、10位进士、11位举人、291位生员或秀才、宗室成员140余位、40余名太监和宫女。加上其他宫廷人员，这些精英仅占全部天主教徒人数的1.33%。除去宫廷人员，官员和有功名的士绅占总人数的0.85%。尽管耶稣会士与不少上层士绅的学者（高官、进士、举人等）接触甚至合作，但此类出身背景的归信者数量非常有限，而且逐渐减少。事实上，耶稣会宣教活动最富成果的阶层是底层文人。因为没有通过地方初级考试或者拒绝参加科举，这一群体没有加入当地的士绅行列。这个时期大部分信徒都是普通的文盲群体，关于他们的详细信息难以获得。见 *Handbook of Christianity in China Volume One: 635-1800*, edited by Nicolas Standaert (Leiden·Boston·Klu In: Brill, 2001): 386-390。
- 〈9〉 孔繁焯，“寿康先生大文坛审定”、盛康序，见沈毓桂，《鲍德庐诗文合稿》，光绪丙申年（1896年），二a、五a。
- 〈10〉 沈毓桂曾引徐光启的《辨学章疏》，可见其对徐的著作并不陌生，至于二人思想有无接续则待考。见古吴居士（沈毓桂），“民教失和辨”，见李天纲，《万国公报文选》，上海：中西书局，2012年，第58—59页。

世代



世代 KÓGHOIC

評幾何原

夫儒者之學，其知致其知，當由明達物理耳。物理既隱，人才頑昏，不因既明，累推其未明，吾知矣。至哉吾西歐，國雖褊小，而其庠校所業，格物窮理之法，視諸列邦，為獨備焉。故考究物理之書，極繁富也。彼士立論宗旨，惟尚理之所據，弗取人之所意。蓋日理之審，乃令我知若夫人之意。又令我意耳知之，謂謂無疑焉，而意猶兼疑也。然虛理隱理之論，雖據有真指，而釋疑不盡者，尚可以他理駁焉。能引人以是之，而不能使人信其無或非也。獨實理者，明理者剖散心疑，能強人不得不是之，不復有理以蔽之。其

KÓGHOIC

春季号

一八三三年第一册总第十九期



意大利耶稣会士利玛窦（1552—1610）。

图片来自<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ricciportrait.jpg>

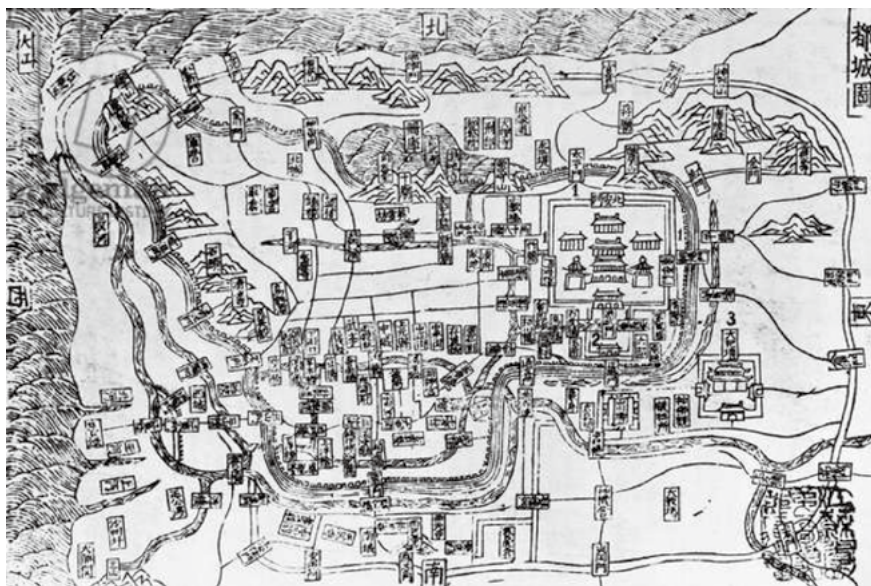
传统与现代之间： 晚明奉教士人徐光启

文 / 丁祖潘

一、“举目九重城”

1595年，意大利耶稣会传教士利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）第一次踏进大明王朝的留都南京，就对眼前这座城市的雄伟秀丽赞叹不已：“它真的到处都是殿、庙、塔、桥，欧洲简直没有能超过它们的类似建筑。在某些方面，它超过我们的欧洲城市。这里气候温和，土地肥沃。百姓精神愉快，他们彬彬有礼，谈吐文雅，稠密的人口包括各个阶层；有黎庶，有懂文化的贵族和官吏。”特别是三重城墙环绕着的整个宫殿，或许世上难有其匹。^{〈1〉}

南京是人文荟萃之地，被耶稣会士看作中国思想界的中心。^{〈2〉}利玛窦希望在城里住下来，开辟一个传教中心，但时运不济，帝国正与日本在朝鲜开战。当地官员害怕被同僚控告里通外国，恐吓催逼房东将他连夜扫地出门，登船返粤。^{〈3〉}想到多年来所经历的千辛万苦恐归徒然，身心交瘁的利玛窦不由得在船上沉沉入睡。他梦见自己跪在地上泣不成声，请求上帝



南京城地图（1668年）。

图片来自 <https://www.bridgemanimages.com/en-US/noartistknown/title/notechnique/asset/3683898>

在艰难的中国宣教事业中助他一臂之力，上帝回应他会在“两座皇城里向你启祥（propitious）”。^{〔4〕}

这个梦境的预言在四年之后的1599年2月6日开始应验。当利玛窦第三次来到南京时，他发现整座城市洋溢着久违的农历新年欢乐的气氛。^{〔5〕}因为就在两个月前，侵犯朝鲜的日军随着关白丰臣秀吉（1537—1598）的死去全线撤退，为这场持续七年之久的万历朝鲜之役（1592—1598）画上了句号。^{〔6〕}确实，1600年的明帝国依然是当时世界上幅员最辽阔、制度最发达的统一政权，全国1.2亿的人口远超欧洲人口总和；凭借丝绸、瓷器等方面无可匹敌的生产和出口，中国高居当时世界上最重要的白银净进口国和“世界经济秩序的中心”。^{〔7〕}但帝国表面的繁荣之下，虚弱衰败已露

端倪，尤其是这场耗费了明朝两千六百万两白银的战争，加速了帝国的衰落。^{〔8〕} 即便如此，战争的结束还是让老百姓获得了短暂喘息，至少南京的百姓不用再上缴朝廷特别征收的饷银。城里上流社会的官僚士大夫们，也不用像过去那样，担心与外国人交谈会被视作通敌卖国的嫌疑。

利玛窦在学生瞿太素的积极帮助下身穿儒服四处活动，频频获邀与南京地方高级官员互访，参加文人领袖们组织的雅集宴会。不用说，获得官僚友谊的荫庇是传教团安全的保障，而与文人士子周旋晋接，才有机会证明自己是基督之道的诠释者。他的对手是拜偶像的和尚。^{〔9〕} 尽管自从在南昌开始传教就脱下袈裟，改穿儒服^{〔10〕}，不愿意与佛教徒来往，但在南京利玛窦却无法避免与他认为的“拜偶像者”打交道。因为明朝后期登录在案、有稽可查的大小寺庙加起来就有二百余所。南京佛教之盛堪比北京，普通人和文人士大夫中都有很多虔诚的佛教徒。^{〔11〕} 在一次推却不掉的文人集会中，利玛窦接受了一位寺庙名僧的挑战，成功捍卫了天地万有创造者及其至善至美神圣属性的教义，用理性证明偶像崇拜的荒谬。^{〔12〕} 在一旁始终默默观战的“儒家叛道者”李贽（1527—1602），被利玛窦丰富的学识、清晰的推理和强大的控场能力所折服，不久专程登门拜访，以扇相赠^{〔13〕}，上有题诗：

逍遥下北溟，迤迤向南征。
刹利标名姓，仙山纪水程。
回头十万里，举目九重城。
观国之光未？中天日正明。^{〔14〕}

这首诗把利玛窦比作《庄子·逍遥游》中的鲲鹏，从十万里的极远之地一路南下，终于得瞻帝都风采。远人慕义的形象一如利氏所公开表明的，



李贽（1527—1602）。

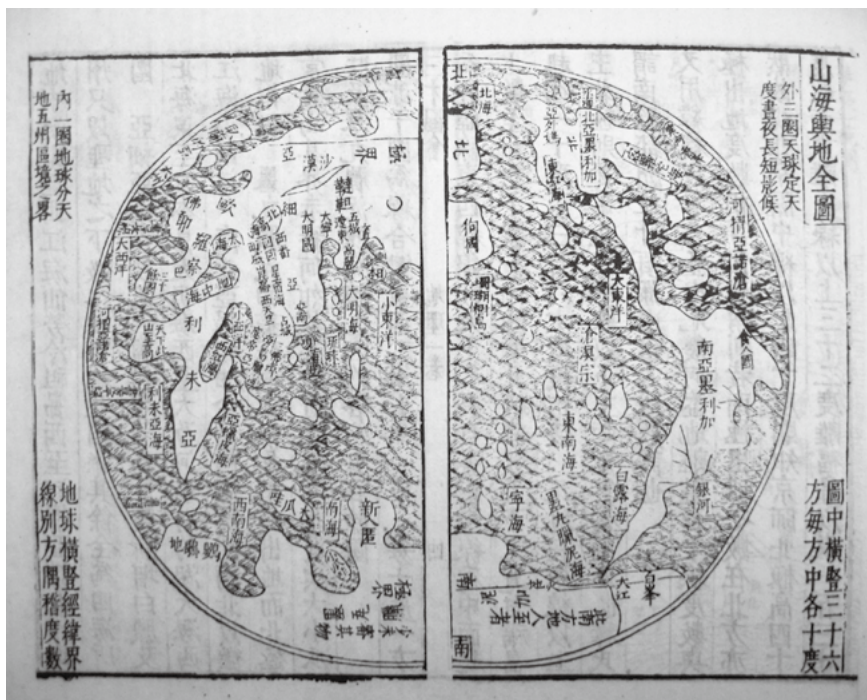
图片来自 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Li_Zhi.jpg

其因仰慕“天朝声教文物，窃欲沾被其余”，故而不辞辛苦，万里浮槎西来。^{〔15〕} 尽管李贽与利玛窦在南京“三度相会”^{〔16〕}后称其为“一极标致人也。中极玲珑，外极朴实”，但他对利来华的真实目的则心存疑虑。^{〔17〕} 李贽和他在南京寓所的主人，也是“笃信卓吾（按：李贽字卓吾。）之学”^{〔18〕}的另一位晚明文人领袖焦竑（1540—1620），属于利玛窦在南京遭遇的那一类对佛教有强烈感情的儒家文人。^{〔19〕} 他们深受王阳明思想的影响，具有反抗传统思想束缚的意识，追求个性独立，游走于儒释道之间。这种不拘一格、博通汇杂的思想性格，一般来说对外来事物易持开放态度。不过，李焦二人虽对利玛窦的人品才学欣赏有加，但似乎也就止步于此。^{〔20〕} 而当时同样受王学影响、也在南京初次拜访利玛窦的焦竑门生——儒士文人徐光启（1562—1633），则在欣赏泰西利子之余走得更远。^{〔21〕}

二、“海内博物通达君子”

这位“虬髯碧眼、声若巨钟”，读书过目成诵的“大西洋人”^{〔22〕}，留给光启的第一印象是“海内博物通达君子”。^{〔23〕}这一印象在当时拜访利氏的士人中并不特别。根据瞿太素的说法，利氏大受南京士人欢迎的原因在于，他带给中国人的科学知识开阔了知识界的眼界，而在此之前他们眼界一直是封闭的。^{〔24〕}事实上，徐光启来南京首访利玛窦一两个月之前，正是通过后者的“科学知识”——《山海舆地全图》，才得闻利氏之名。^{〔25〕}想必这次见面，有机会当面向利玛窦请教“天球、地球、经线、纬线”等“中国千古以来未闻”的地理知识，^{〔26〕}光启除了叹服之外，或许会对利玛窦的博学有惺惺相惜之感，因为他自己除了“六籍百氏，靡不综览”^{〔27〕}之外，还究心兵书、农学、水利等国计民生日用之学。此时虽以教授为业，准备再次应考，然“尤锐意当世，不专事经生言，遍阅古今政治得失之林”。^{〔28〕}这种博通汇杂、重视民生实学的治学取向和思想性格，固然受到徐光启家庭环境的影响，也打上了他的家乡松江府当时的印记，比如当地人常常要面临倭寇来犯、台风带来的洪涝灾害，以及随后而来的干旱、饥荒和疠疫，因而自然关心应对之道。^{〔29〕}

利徐两人的友谊或始于此次会面。然而地图之于二人的友谊，远非之于利玛窦与李之藻（1571—1630）的相知相识来得重要。李之藻曾经绘制了一幅帝国十五省的精确地图，以之为全世界，当他1601年看到利玛窦制作的世界地图时，“始恍然知中国与世界相比，殊为渺小”，此后便拜利玛窦为师钻研地理，一发不可收拾。^{〔30〕}利玛窦制作地图时颇为用心，在地图注释中加入有关基督宗教的叙述，甚至为了照顾中国人的想法而修改地图，把中国放在地图中央。^{〔31〕}从世界地图中开眼看世界的中国士大夫们，不得不承认西方人并非无知之辈，“方知利子为有德多闻高士也”，^{〔32〕}而且看到



《山海輿地全圖》摹本。

图片来自 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B1%B1%E6%B5%B7%E8%88%86%E5%9C%B0%E5%85%A8%E5%9B%BE>

欧洲与中国相距遥远，也就减轻了对传教士远道而来的猜忌。^{〔33〕}利玛窦相信制作世界地图、浑仪天地球及其他“惜时之具”，并把它们当作礼物送给中国人并非不务正业，浪费时间精力，因为上帝已经安排对不同的民族在不同的时候应采用不同方法去帮助人们关心基督教。正是这些“有趣的东西”，使得很多中国人“上了使徒彼得的钩”。^{〔34〕}

三、“欲参透生死大事”

不过李徐二人没有那么容易“上钩”。李之藻在初识利玛窦九年后受洗，徐光启则在首访利玛窦之后三年受洗，而且两人归信天主教均非简

单由利玛窦的地图和科学知识引致。^{〔35〕}事实上，徐光启与利玛窦的初次交谈，最关心的是“欲参透生死大事”。^{〔36〕}根据利玛窦的记载，困扰徐光启的“生死大事”是关于来生和灵魂救赎的问题。由于儒家思想很少谈及这两个问题，徐光启一度转向佛道求解，但均不满意。^{〔37〕}由于徐急于返乡，利玛窦在这次短暂的会面中只谈到了有一位天主，是天地万物的创造者，为利氏等所敬拜。^{〔38〕}光启虽有“恍然”之感，“低徊久之”，然从教之心，犹未感发。^{〔39〕}即便如此，信仰的种子因这次对话而在其心中埋下。这不是徐光启第一次听说天主教，早在1595年他在韶州授徒时就到过城西天主堂见过天主像，与主持郭居静（Lazzaro Cattaneo, 1560—1640）语“颇惬意”。^{〔40〕}也许屡试不第的坎坷经历^{〔41〕}，不屑于无用时文和应试文章却不得不为之的“荒谬感”和“烦闷”，以及对家道衰落、子嗣恐绝而产生的命运难测的“任运感”，一度让光启在利玛窦讲到“天地有主宰”，人间祸福皆有天主掌管时得到开导和安慰。^{〔42〕}虽然缺乏徐光启本人撰写的材料证明其入教动机为何，但基于个人境遇做出的推测至少表明，徐对传统儒释道思想和信仰发生动摇，故而另寻思想出路。如果考虑到晚明士绅的形成和扩张，大量捐助寺院带来的佛教复兴这一事实，特别是万历后高僧辈出，影响所及上至京师官僚皇室，下至边陲黎庶，并且佛教也为科场失意的儒生提供精神归宿乃至职业前途的话，那么以徐光启为代表的儒家士人转向天主教就有比个人意义广泛得多的社会文化意义。^{〔43〕}而且对来生和灵魂救赎问题的关注，可能并非出自徐本人独特的“宗教慧根”，而是受其家乡江浙一带民间宗教长期以来耳濡目染的自然影响。^{〔44〕}

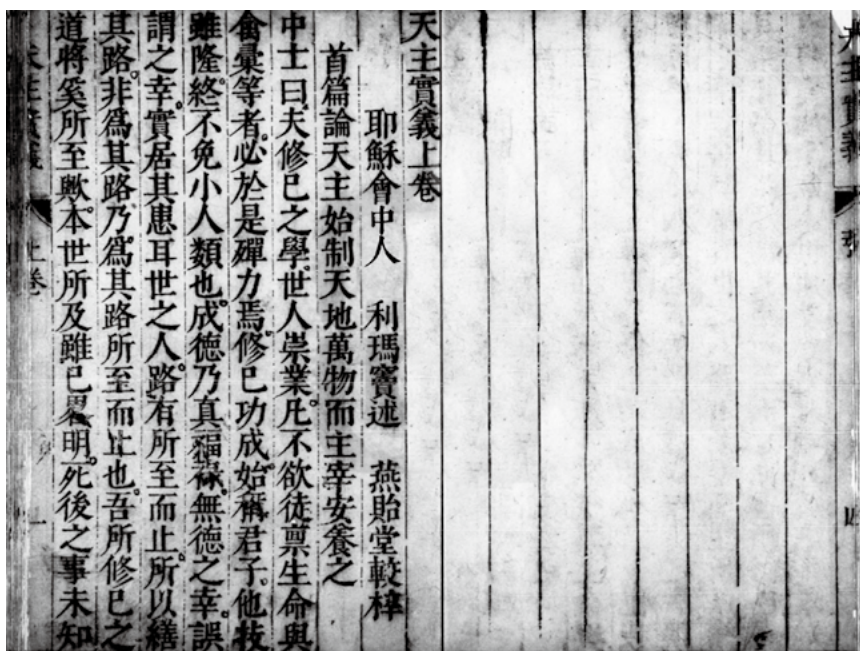
对于“生平善疑”^{〔45〕}、“平生好辨”^{〔46〕}的徐光启来说，他需要时间来消化与利玛窦谈话所听到的信息，因此哪怕在回乡后有过神位一体上帝托梦的经历，也未轻易对外声张，更重要的是，听其言而观其行。事实上，直到1603年再次来南京并受洗之前，徐光启在这三年中已“与旅人辈交游颇



徐光启像。图片来自朱维铮、李天纲主编，《徐光启全集》（壹），上海古籍出版社，2010年。

久”^{〔47〕}，也像许多士人那样，对耶稣会士从最初的“叹异”，到相处久了“无不意消而中悦服”。^{〔48〕}特别是当他信主后次年考中进士选入翰林院，有机会与留居北京传教的利玛窦长期相处，于相互往来中叹服利氏“百千万言中，求一语不合忠孝大旨，求一语无益于人心世道者，竟不可得”（《跋二十五言》）。或许期间也曾风闻西人包藏祸心的流言，有过怀疑，经数年观察得以“窥其情实”，“洞悉底里”，才“深信不疑”，知“此诸臣最真最确，不止踪迹心事一无可疑，实皆圣贤之徒也。且其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚正，在彼国中亦皆千人之英，万人之杰”。^{〔49〕}正是与包括利玛窦在内的耶稣会士长期相处，心折于后者的信仰（“道甚正”）、道德（“守甚严”、“心甚真”）、学问（“学甚博”、“识甚精”、“见甚正”），而非仅是学问方面的推服，也非为了更方便师从利玛窦学习西方科技知识，很大程度上促成徐光启突破传统束缚，转向天主教。^{〔50〕}

他从利玛窦所著《天主实义》中了解到，死亡不过是人的灵魂与身体分离，身体朽坏归土，灵魂则常在不灭，且要接受天主按其生前所为善恶作出赏罚；而二氏之教昧于“大原大本”，特别是佛教非但其天文地理之说鄙陋可笑，且其万物一体、六道轮回之说，诫杀生、诵佛经以求灵魂脱地狱入天堂之举，非但荒谬，“无益于德，而反导世俗以为恶”。^{〔51〕}刻于1608年的《畸人十篇》，记载了徐光启受洗之后翰林院庶吉士散馆之前与利玛窦的两次对话，谈及预备死亡和天主审判。利玛窦的死亡观与中国人的传统观念迥异，在士人群体中产生了很大影响。^{〔52〕}这两次谈话除了重复《天主实义》中的何为死亡、灵魂不灭、天主赏罚之外，一反儒家“未知生，焉知死”（《论语·先进篇》）的陈说，提出“盖知终乃能善始，知死乃能善生”。^{〔53〕}既知死后天主严台审判，“诸隩隅闇事，心中所藏逆公之谋，非礼之欲，非法之念，人目所不及，一一发露，不可蔽焉”^{〔54〕}，人在生前就当“以改前非，移心于道德”。^{〔55〕}徐光启最终承认非但不应忌讳谈论死亡，反而



利瑪竇著《天主實義》，燕貽堂刻本。图片来自北京国家图书馆中华古籍资源库。

当承认这实在是“人生最急事”，当妥为预备。^{〔56〕}何况按照利瑪竇的说法，常思死后光景，末日审判，与今世其利有五：“敛心检身”、“治淫欲之害”、“轻财货功名富贵”、“攻伐我倨傲心”、“不妄畏而安受死也”。徐光启对此五利之说心悦诚服，称其“皆忠厚语，果大补于世教”。^{〔57〕}

从利徐二人论死亡和审判的谈话中，约略可以看出徐此时对天主教教义的兴趣似乎不在单纯的神学思辨（其实利瑪竇的兴趣也似不在此）^{〔58〕}，而在信仰之功用，即能端正人心，劝人德行，最后有益于世道。这在其后来提出“补儒易佛”，批判佛道，为天主教辩护时还会看到。直到晚年，徐光启对灵魂之说的探究依然兴趣不减，曾与耶稣会士毕方济合作翻译《灵言蠹勺》，介绍西方灵魂学说。^{〔59〕}

四、“典午朝臣鲜尚实”

如果说儒家“敬鬼神而远之”（《论语·雍也篇》）的态度，为天主教引入上帝、审判的教义留有空间，与天主教形成互补，从而吸引并满足了徐光启对“生死大事”的关切求索，那么同样不可忽视的是，外部环境的变化也为徐归信天主提供了有利条件。就在徐利二人结识不久、光启考察耶稣会士及其学说之际，天主教在北京的拓展正逢有利时机：晚明统治阶层内部正兴起一场改变当时思想格局乃至政治文化的所谓“攻禅事件”。^{〔60〕}

万历以后，一种掺杂儒佛、不为名教所拘的“狂禅”运动风靡一时，该运动以“王学左派”李贽为中心，其流波及一般文人士子，他们尊重个性，喜欢狂放，带浪漫色彩，^{〔61〕}以至出现科举考试中不顾明初设立的以朱子所订经传为宗，反而“破题用庄子”、“举业至于抄佛书”。^{〔62〕}万历三十年（1602年）闰二月乙卯，礼科给事中张问达上疏弹劾李贽著书“流行海内，惑乱人心”，皇帝下旨将李缉拿治罪，其书尽搜烧毁。三月，礼部尚书冯琦上疏言“科场禁约”，严厉禁止科举考试中引用佛书。三月十六日，李贽在狱中不堪受辱，自刎而死，标志着晚明心学激进运动一个时代的终结。^{〔63〕}同年，信奉佛教的皇后所宠信的僧人因“妖书案”死于狱中，受牵连的佛教僧侣被赶出皇城。1604年，标榜经世的东林党出现。^{〔64〕}这就是利玛窦1601年几经波折后从南京抵达北京，以自鸣钟博得万历帝欢心得以留居北京，而徐光启归信基督及次年甲辰登科选为京师翰林院庶吉士时的外部环境。^{〔65〕}考察徐光启转向天主教，不应忽视这一力图廓清佛道空谈，维护名教道德，崇实黜虚的政治和文化风气。

正如前文提及，徐光启结识利玛窦之前就已留心实学，一度究心兵书、农学、水利等国计民生日用之学。他对科举考试影响下只求形式，不重实

质的“时文”颇为厌恶，讥其“无用”^{〈66〉}，曾自嘲自己在科举一途“爬了一生的烂路”^{〈67〉}，又将早年应试讲章《毛诗六帖讲意》刻板下令毁弃。^{〈68〉}但这不代表徐光启反对朱熹本人的整体思想，虽然明初规定科举考试以朱熹的经典注疏为取士标准。相反，他认为朱熹是孔子学说的真正继承人，“学孔氏者必从朱氏始”。^{〈69〉}他以是否有用于世，是否有益于治国平天下为标准，应和当时的“攻禅”风气，崇尚孔氏而贬抑二氏。^{〈70〉}在翰林院馆课所做的文章中，徐光启不点名批评李贽的“童心说”不从六经修习，反以“六经、语孟乃道学之口实，假人之渊藪”，^{〈71〉}“希求顿悟，侈口见宗曰当下即是，作意成妄，去孔孟远矣”。^{〈72〉}而他自己则明确表示自己是儒门中人，“所持者尧舜周孔以来相传矩矱而已”，并与表面上依托儒术，“实祖祢老庄，近取释氏”、“厌修求悟，厌渐求顿”之辈划清界限。^{〈73〉}他在《题陶士行运臂图歌》一诗中以古喻今，表达了对耽于玄谈，不务实际的晚明世风可能导致重蹈东晋一朝灭亡覆辙的忧虑：

典午朝臣鲜尚实，
竟以旷达相矜夸。
娓娓玄谈未终席，
纷纷胡骑乱如麻。^{〈74〉}

徐光启毕竟是一儒家士大夫，生活的阅历和儒家文化的熏染，使其对“国势衰弱”、“富强之术”念兹在兹。在其35岁考中解元后更是逢人便道“富国必以本业，强国必以正兵”，闻之者以为他非迂即狂。^{〈75〉}恰恰是耶稣会士的“实心、实行、实学”^{〈76〉}，利玛窦的“精实典要”之学^{〈77〉}，契合徐光启经邦济世的思想抱负。这是佛道和偏重心学的王学末流所不能满足他的地方。^{〈78〉}无怪乎光启甲辰登科后有机会与利玛窦长期相处，除了继续学习

泥塗傷拱壁流浪沫塵纓未若冰兼玉相將潤復清謂
 瑜方凜冽訶水更圓成大有驪珠色中孚兔魄盈在陰
 輝自媚向日影逾明不蔽欺秦鏡無瑕奪楚珩懷霜臣
 節苦匪石女心貞搖瑟朱絃在俱應鑒赤誠

題陶士行運甕圖歌

典午朝臣鮮尚實競以曠達相矜諄媿媿玄談未終席
 紛紛胡騎亂如麻白玉塵尾黃金埒甕間酒龍聲嗑嗑
 誰使神州陸沉者空復新亭淚成血於時獨有陶荊州
 卓爾不逐頹波流珍重駒陰等和壁機神強幹雄赳赳
 高齋晝夜百瓴甍勞身苦骨時矻矻心知鳩毒是懷安
 肉緩筋駑成何益同時惟有祖生楫一擊中流氣成蜺

徐光启“题陶士行运甕图歌”，收入姚弘绪编，《松风餘韵》卷七，乾隆八年（1743年）刻本。

图片来自北京国家图书馆中华古籍资源库。

宗教教义,参加宗教仪式,“承问冲虚”之外,便是“讲究精密”^{〈79〉},也即“习天文兵法屯盐水利诸策,旁及工艺数学,务可施用于世者”。^{〈80〉}

五、“格物穷理 修身事天”

在与利玛窦的长期交游和请益中,徐光启认识到这位泰西儒士的学问非但广博,且有宗旨可循(“盖其学无所不闢,而其大者以归诚上帝,乾乾昭事为宗”,《跋二十五言》),其学大致可分为两种:“大者修身事天;小者格物穷理;物理之一端别为象数。”(《刻几何原本序》)“修身事天”之学主要指基督教神学和宗教伦理学(基督教道德),也就是徐光启向利玛窦“多咨论”的“天主大道”,而“格物穷理”之学主要是指哲学(或理科),该学科包含逻辑学、物理学、形而上学、数学和伦理学(与基督教伦理学有别),这里的“象数”即数学(或称几何之学)。^{〈81〉}这样的知识分类反映了利玛窦早年所接受的耶稣会教育传统,该传统借鉴了当时巴黎大学将人文主义与经院主义传统相结合而制定的教学三阶,^{〈82〉}以掌握拉丁文和希腊文知识、养成基督徒美德为教学目标。^{〈83〉}因而在包括利玛窦在内的耶稣会士的西学体系中,宗教信仰或神学占有核心位置,其他学科居于辅助地位并服务于对信仰的认识,二者虽有所谓“大小”轻重之分,但又彼此关联。也就是说,徐光启从利玛窦那里学习并吸收的西学(或者天学)体系,其中信仰、道德和科学彼此关联,而且宗教信仰的地位更为重要。

徐光启将“格物穷理之学”看作天主教神学的“绪餘”,也即旁枝,其学考察“凡世间世外、万事万物之理”,但目的不再是探求抽象的“理”本身,而是认识乃至侍奉有位格的“天”(所谓“知天事天”^{〈84〉})。显然,光启接受了耶稣会士对“格物致知”所做的不同于宋明理学传统的新解释,即三阶段论的“格物—穷理—知天”。^{〈85〉}既然以“知天”为格物穷理的目的,



利瑪竇、徐光啓著《幾何原本》。萬曆三十五年（1607年）刻本。
 图片来自北京国家图书馆中华古籍资源库。

就很难说徐光启的“格物穷理之学就只有‘游艺之学’，而无‘道体之论’”。^{〔86〕}

无论是修身事天之学，格物穷理之学，还是象数之学，三者的特点均为“精实典要，洞无可疑”，而一以贯通的治学途径或者方法就是“丝分理解”或者“分解擘析”（《泰西水法序》），其实就是借助象数之学的演绎推理和数量计算。而这其中又以《几何原本》为象数诸书之本。“几何原本者度数之宗。”（《刻几何原本序》）在这个意义上，也即用数学形式来探索物质世界及其规律，徐光启可谓一近代科学家，“独立地在中国摸索到了近代科学的边缘”。^{〔87〕}但不容忽视的是，徐光启翻译《几何原本》的目的，首先在于由通过几何命题的分析论证，使人信服，由显入微，进而“使人绎其文，想见其意理”，最终信服利玛竇所传播的包括宗教信仰在内的整个西学。他

称此为此书之大用。《刻几何原本序》其次，是书能“习人之灵才，令细而确也”。也即学习该书的演绎、推理证明，能训练人“心思细密”，归于实用。有趣的是，徐光启指出学习《几何原本》不只增才，亦能进德。此或为此书之小用。^{〔88〕}另外，此书乃“众用所基”，犹如金针度与人，教人如何“开矿冶铁，抽线造针”、“植桑饲蚕”等等关乎国富民生日用之事。《几何原本杂议》其用分为四大支流（立算法家、立量法家、立律吕乐家、立天文历家）而析百派，^{〔89〕}比如用于气象学、水利工程、军事学、建筑学、机械工程、舆地测量、医药学和钟表制造等方面。^{〔90〕}可见，无论是利玛窦还是徐光启，译介《几何原本》都不是出于单纯的知识兴趣，而有着某种程度的护教关怀，尤其是徐光启，更有通过引入西方科技来挽救明末危机，达致富国强兵的用意。

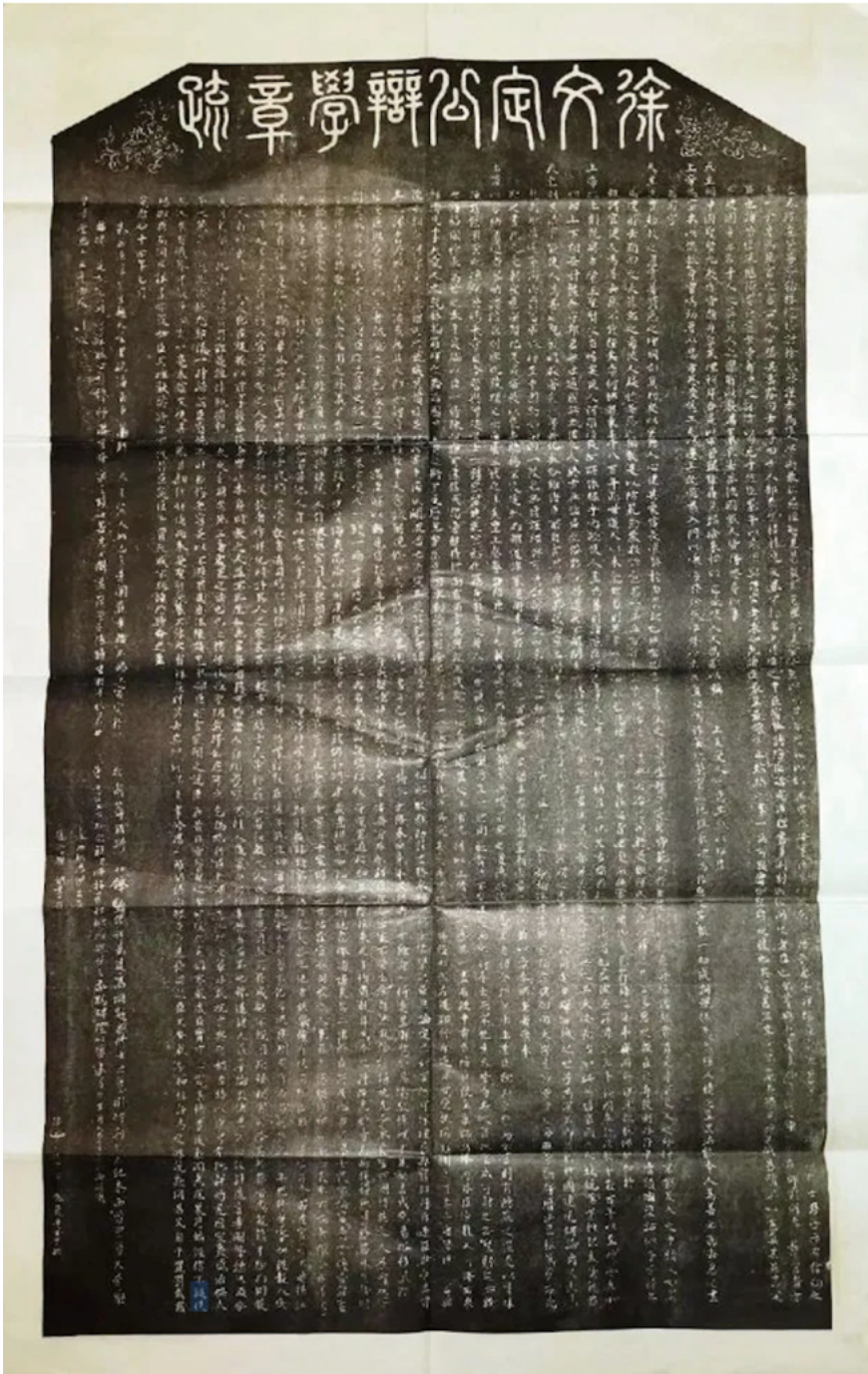
对于徐光启的这一用意，耶稣会士有过犹豫，毕竟译介的“格物穷理之学”比起“修身事天”不过是“土苴之业”，比不得“天主大道，以修身昭事为急”。^{〔91〕}特别是利玛窦于1610年去世后，继任者龙华民(Nicholas Longobardi, 1565—1655)不认同前任的思想和宣教策略，这让受利氏生前所托与徐光启共译《泰西水法》的耶稣会士熊三拔(Sabatino de Ursis, 1575—1620)，一度犹豫完成这项工作会“不务正业”，但最终还是被徐光启说服。徐光启的劝说策略是，肯定无论是宗教信仰还是科学技术，都能造福于人，不妨一并传播（“道之精微，拯人之神；事理粗迹，拯人之形，并说之，并传之，以俟知者，不亦可乎？”），且人们能从科学技术的精密高明，切于世用之“一斑”（“狐甲”），“因小识大”，推知其背后整体之道的可信可贵（“且窥豹者得一斑，相剑者见若狐甲而知钝利，因小识大，智者视之，又何遽非维德之隅也！”）。^{〔92〕}泰西的“格物穷理之学”在徐光启的心目中似乎是整个西学的表征，从前者的命题推演、步步为证、切于世用，进而“由显入微”，推论说后者“皆返本蹠实，绝去

一切虚玄幻妄之说”，^{〔93〕}而耶稣会士的学问品行也是“实心、实行、实学”。至于由此进而推说西洋奉教诸国，“千数百年，以至于今。大小相恤，上下相安。封疆无守，邦郡无姓。通国无欺谎之人，终古无淫盗之俗。路不拾遗，夜不闭关”云云，则走到了“异域（exotic）想象”的极端了。^{〔94〕}尽管如此，徐光启对西学的接受是整体性的，在他那里，信仰、道德和科学彼此关联，一如他对耶稣会士的评价也是整体性的：“其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚正”（《辨学章疏》）；反倒是到了清初，儒家士大夫虽仍重视“格物”，却对西方式的“穷理”不再感兴趣，更不用说“知天”了。^{〔95〕}

六、“左右儒术 救正佛法”

徐光启赋予整体的西学以实学特征，这一点呼应了他对宗教功用的强调。他将天主教之于中国的作用，概括为“补儒易佛”（或者“去佛补儒”），也即破除偶像的迷信，完成儒家的思想。^{〔96〕}这其实继承了利玛窦传教“适应策略”中结合儒家与天主教的模式，也即保留儒家（所谓“原儒”或者“先儒”）对社会秩序和道德的功用之前提下（包括承认祭祖和尊孔的礼仪，两者在利氏看来与其说是宗教仪式，不如说具有现实的教育意义），希望用天主教的宗教成分取代中国社会中的佛教和道教成分，当然也包括取代从“原儒”衍生出来的新儒学。^{〔97〕}徐光启虽然没有走到贬低当时的正统儒学程朱理学的地步，但也追随利玛窦区分原儒和今儒（“名理之儒”^{〔98〕}），认为古代圣贤也敬拜上帝，而这位独一上帝，就是宇宙的主宰，创造了天地人类，包括创造了程朱理学推崇的“太极”。^{〔99〕}由于世人犯罪堕落，迷失真性，诸教纷呈，对于这位主宰的认识，孔孟仅“略知根宗”，释老则可笑可叹。^{〔100〕}

在写于 1616 年南京教案期间为耶稣会士辩护的《辨学章疏》中，徐



徐光启《辨学章疏》拓片。图片来自
https://www.sohu.com/a/479417968_100098090

光启指出儒家的不足在于缺乏像天主教那样的“宗教性”（也即“以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报”^{〔101〕}），因此虽然古帝王有赏罚，历代圣贤有是非，但都仅仅是规范人的外在行为，而不能约束引导人的内心。即便佛教传入中国，引入死后善恶报应观，似乎可以触及人的行为内心，缓解现实生活中善恶无报的困惑，但现实生活中世道人心的依然败坏，证明入华已有千余年的佛教，“其言似是而非”。^{〔102〕}平心而论，徐光启对佛教的指控缺少说服力，因为世道人心的败坏，社会道德的危机，肇因甚多，绝非某一宗教可以振衰起弊。而且，事实上徐光启对佛教的认识和批判整体上似乎也是相当表面的。^{〔103〕}然而，同样是基于宗教对世道人心的功用而对天主教的称赞，也因其中含有对西国政教风俗的美化，而令徐的后世推崇者感到尴尬。^{〔104〕}如果抛开此类缺陷不论，沿着徐光启看待宗教的“实用”思路，不难体会他的“补儒”，正是要借天主教来补足儒家所缺乏的“宗教元素”，使人“爱信畏惧，发于由衷”，“令人为善必真，去恶必尽”，从而解决外行与中情、善恶与报应之间不得兼顾的矛盾，最终服务于社会的风俗教化，也即“补益王化，左右儒术，救正佛法”。（《辨学章疏》）在这个意义上，徐光启对宗教的认识并未超越传统政教关系的格局和晚明时代的局限。

七、“谁能别是一家风”

突出宗教的社会功用，并不必然表明徐光启的宗教经验和信仰委身令人怀疑。利玛窦记录了徐光启这位“天主教信仰的一根极为坚实的支柱”^{〔105〕}，其受洗前后学习宗教教义的热忱（尽管利本人并不在现场），参加宗教活动的热心投入，甚至提到面对座师焦竑劝其放弃天主教时，徐仍不为所动。

徐还十分熟悉耶稣会创始人罗耀拉 (Ignatius of Loyola, 1491—1556) 的灵修经典《神操》，将其介绍给中国信友操练。^{〈106〉}徐本人于奉教次年进士登科，就公开表明自己对利玛竇的学问“了无可疑”，“乃始服膺请事”（《跋二十五言》），更在翰林院散馆得授检讨而乃父去世之际，不用传统葬仪而举行天主教葬礼，满朝文武惊讶有之，“由衷钦佩”有之。^{〈107〉}徐任京官后，在给儿子的书信中叮嘱其“时危事异，只宜恬默自守”，又劝其“教中事切要用心，不可冷落，一放便易堕落矣”。^{〈108〉}老丈人一病不起，光启闻之伤痛，又庆幸其已进教，以临终“与解罪”为至急。^{〈109〉}他把耶稣会士郭居静（还有同侪杨廷筠、李之藻）当作一旦倭寇来犯，可以托付家眷的对象，^{〈110〉}而当耶稣会士遭南京礼部侍郎沈淮参劾时，为人谨慎的光启没有保持沉默，反而不惧株连，挺身而出，愿与来华耶稣会士生死与共（《辨学章疏》）。凡此种种，徐光启信仰之笃定真实决无可疑，绝非如流俗所言谓其奉教是为了学习西方科学的权宜之计。

面对晚明的时代变局，徐光启对天主教的接受和归信，固然有其转向“外在超越”寻获个体救赎意义上的终极关怀层面，^{〈111〉}也即“欲参透生死大事”，但也有希望借助西学挽救时局的用意。他对西学的看法反映了西文艺复兴时期耶稣会的知识体系，神学（信仰）、伦理（道德）和哲学（科学）彼此关联，又以认识和服事上帝为中心。而他对西学的接受，一方面肯定天主教与儒家和谐一致（“求一语不合忠孝大指，求一语无益于人心世道者，竟不可得，盖是其书传中所无有，而教法中所大诫也”，《二十五言》。当然这里的“儒家”主要是“原儒”），西学中的“格物穷理之学”（几何、数学），三代早已有之，只因秦火失传，故可补三代“厥典遗义”（《刻几何原本序》、《刻同文算指序》），由此可见徐光启思想中的传统面向。另一方面，徐光启也承认有位格的神这样的观念在中国闻所未闻，支持耶稣会士用儒家已有的名词作为译名。^{〈112〉}他又在肯定三代之学的同时，相信

后人站在古人和今人的“肩膀”上，必定胜过今人，其法在于“必须会通；会通之前，必须翻译”。^{〔113〕}如果再考虑到他的宗教诗文中暗含的人人平等（“殊不知普天下同归一祖，有何彼，有何此，自失原宗”，《正道题纲》）和普世博爱的观念（“爱主之实，征诸爱人。爰有哀矜，或形或神。以富拯乏，以智济愚。”^{〔114〕}），与儒家纲常名教、爱有等差的传统可能形成的张力，^{〔115〕}又可见徐光启思想中的现代面向。

这种介于传统和现代的思想面向，其实反映了徐光启作为儒家士大夫以传统概念对外来宗教和文化所作的再诠释（reinterpretation）和选择，结果呈现的是中国天主教信仰某种中西会通、新旧混杂的丰富面向。这似乎是不同文化交接互动时难免发生的情况。正如钟鸣旦（Nicolas Standaert）分析指出，这种再诠释的过程在理论上也许会引至某种文化适应（inculturation）或文化移植（acculturation），但现实情形中其结果大部分介于二者之间。^{〔116〕}特别是这一再诠释的过程包含的个人对外来文化的选择或拒绝，又显明个体超越时代和地域局限的主体性因素。比如同样是儒学的普遍主义理念和天下主义的传统，明末天主教三柱石用来接引和诠释进入晚明知识界的西学，提出“无物不同一气内，谁能别是一家风”（徐光启，“正道题纲”）、感叹“东海西海，心同理同”（李之藻，“《天主实义》重刻序”）、推服“此真能知天事天，质之东海西海，不相谋而符节合者”（杨廷筠，“《职方外纪》序”），据此对普遍主义和多元主义的世界文明进行阐发，进而突破传统的中华帝国天下中心观念的束缚。而对抗异域新知的儒家士人，同样利用儒学的这一传统，来表达对西学瓦解传统中国知识和思想世界的深深忧虑和抗拒。^{〔117〕}因此，今人称誉徐光启为“中西文化会通第一人”、“睁眼看世界的第一人”之际，^{〔118〕}除了赞赏其在晚明的时代变局中像当时的开明士人那样勇于接受外来新知而外，或许更为重要的是不应忽视他选择以开放的胸襟，以普世真理观的视野（天人之际）来超越古今之别、

中西之争。而这终归是包括利玛窦在内的耶稣会士西来传道带给他的刺激和启发：

传教士舍西顾东，九万里过海飘蓬。不辞披星戴月，何惮宿露餐风。惟愿人人各正性命，惟愿人人体道归宗。渊微莫测，细味其中。可比生柯株树，千枝万叶丰隆。皆从原头生发，共赖一本之功。贤君试凭一览，感乾坤有始末，正道本无穷。古今暨将来，万汇总涵容。无物不同一气内，谁能别是一家风。^{〈119〉} ●

* 本文的写作得到许宏、孙毅老师的启发和鼓励，北京大学历史系崇明老师不辞辛劳多次代为借阅图书和复印资料，在此一并致谢。

- 〈1〉 利玛窦、金尼阁，《利玛窦中国札记》，何高济等译，北京：中华书局，1983年，第286—287页。
- 〈2〉 裴化行，《利玛窦司铎和当代中国社会》（第一册），王昌社译，上海徐家汇土山湾印书馆印，1943年，第257—273页。
- 〈3〉 《利玛窦中国札记》，第289—291页。
- 〈4〉 同上，第292页；*China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, translated from the Latin by Louis J. Gallagher, S.J. (New York: Random House, 1953), 273-274.
- 〈5〉 利玛窦最初三次进入南京的年份分别是1595年、1598年和1599年。见《利玛窦中国札记》，第286、318、341页。
- 〈6〉 参考樊树志，“万历年间的朝鲜战争”，《复旦学报》（社会科学版），2003年第6期，第96—102页；罗丽馨，“丰臣秀吉侵略朝鲜”，《国立政治大学历史学报》第35期，2011年5月，第33—74页。
- 〈7〉 史景迁，《追寻现代中国（1600—1949）》，温洽溢译，成都：四川人民出版社，2019年，第21—37页；贡德·弗兰克，《白银资本：重视经济全球化中的东方》，刘北成译，成都：四川人民出版社，2017年，第115—117页。
- 〈8〉 塞缪尔·霍利，《壬辰战争》，方宇译，北京：民主与建设出版社，2019年，第425页；牟复礼、崔瑞德编，《剑桥中国明代

- 史(1368—1644))(上卷),张书生等译,北京:中国社会科学出版社,1992年,第548—554、第555—556页。
- 〈9〉《利玛窦中国札记》,第362页。
- 〈10〉同上,第294页。
- 〈11〉何孝荣,《明代南京寺院研究》,北京:中国社会科学出版社,2000年,第142—144页。
- 〈12〉《利玛窦中国札记》,第362—369页。
- 〈13〉同上,第359页;裴化行,《利玛窦司铎和当代中国社会》(第一册),第253页。
- 〈14〉李贽,“赠利西泰”,见《焚书》(下册),北京:中华书局,1974年,第667页。
- 〈15〉利玛窦,“贡献方物疏”,《熙朝崇正集》,见韩琦、吴旻校注,《熙朝崇正集 熙朝定案》(外三种),北京:中华书局,2006年,第19页;“坤舆万国全图·利玛窦跋”,见朱维铮主编,《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2001年,第182页。
- 〈16〉李贽,“与友人书”,见《续焚书》(上册),北京:中华书局,1974年,第92页。按李珣平考证,李贽与利玛窦见过两回共六次面,李贽“三度相会”即第一回在南京三次见面。参考李珣平,“李贽与利玛窦:会面次数及意义”,《民族文学研究》,2010年第1期,第106—115页。
- 〈17〉李贽,《续焚书》(上册),第91—92页。
- 〈18〉黄宗羲,《明儒学案》(下册),沈芝盈点校,北京:中华书局,2008年,第829页。
- 〈19〉夏伯嘉,《利玛窦:紫禁城里的耶稣会士》,向红艳、李春圆译,董少新校,上海古籍出版社,2020年,第189、198页。
- 〈20〉焦竑曾在其著作中称引利玛窦《交友论》:“西域利君言,友者乃二我也。其言甚奇,亦甚当。”见焦竑,“古城答问”,《焦氏澹园集》卷之四十八,万历34年(1606年)刻本,第13—14页。
- 〈21〉徐光启受王阳明的影响,包括他与王学士人的交往及联系,见马晓英,“徐光启与王学之关系考察”,《哲学动态》2009年第2期,第14—19页。
- 〈22〉《仁和县志》(1687年),卷22,页21b,6—22a,5。转引自钟鸣旦,《杨廷筠——明末天主教儒者》,圣神研究中心译,北京:社会科学文献出版社,2002年,第132页。
- 〈23〉“跋二十五言”,《徐光启集》(上),第86页。
- 〈24〉《利玛窦中国札记》,第341—342页。
- 〈25〉“跋二十五言”,《徐光启集》(上),第86页。据李天纲考证,徐光启见到吴中明地图最早当在庚子年(1600年)阴历二三月间,见利玛窦当在四月。见李天纲,“增补徐光启年谱”,《徐光启全集》(拾),第115页附注一。
- 〈26〉黄时鉴、龚纓晏,《利玛窦世界地图研究》,上海古籍出版社,2004年,第21页。
- 〈27〉“文定公行实”,《增订徐文定公集》卷首下,上海:徐家汇天

- 主堂藏书楼，1933年，第5页。
- 〈28〉李天纲，“增补徐光启年谱”，第66、69、79、108页。
- 〈29〉Timothy Brook, “Xu Guangqi in his Context: The World of the Shanghai Gentry,” in *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, edited by Catherine Jami, Peter Engelfriet and Gregory Blue (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001), 95.
- 〈30〉李之藻，“刻《职方外纪》序”，见李天纲编注，《明末天主教三柱石文笺注：徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》，香港：道风书社，2007年，第164页；《利玛窦中国札记》，第432页；方豪，《李之藻研究》，北京：海豚出版社，2016年，第23页。
- 〈31〉《利玛窦中国札记》，第180页。
- 〈32〉艾儒略，“大西西泰利先生行迹”，见钟鸣旦、杜鼎克编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第十二册，台北利氏学社，2002年，第202页。
- 〈33〉《利玛窦中国札记》，第181页。关于利玛窦制作世界地图的原因，经过，及地图的考订，参见洪业，“考利玛窦的世界地图”，收入刘梦溪主编，《洪业 杨联陞卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第385—458页。当然，面对利玛窦制作的世界地图，晚明士人群体中接受者和反对者均有之。反对者受中古地理知识水平和传统天下观的束缚，不能认清利玛窦世界地图的价值。他们中有人出于恐惧西方海权势力对明帝国的威胁，不愿意接受“东西八万里”的说法，甚至否认五大洲的存在。接受者和反对者之间的争论，其背后反映了晚明宗教政治势力的消长。参考林东阳，“利玛窦的世界地图及其对明末士人社会的影响”，收入《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，台北：辅仁大学出版社，1983年，第311—378页，特别是352—375页。
- 〈34〉《利玛窦中国札记》，第180页。
- 〈35〉W·J·裴德生，“徐光启李之藻杨廷筠成为天主教徒试释”，《明史研究论丛》（第五辑），1991年，第477—497页。
- 〈36〉艾儒略，“大西西泰利先生行迹”，第213—214页。
- 〈37〉*Fonti Ricciane (FR)*, edited by Pasquale M. D’elia S.I., Vol. II (Roma: La Libreria Dello Stato, 1949), N.680., p.252；《利玛窦中国札记》，第467页。
- 〈38〉*FR*, Vol. II, N. 681., p.253. 利玛窦，“致罗马耶稣会吉洛拉莫·科斯塔神父”（1605年5月10日），《利玛窦书信集》，文铮译，梅欧金校，北京：商务印书馆，2018年，第239页；《利玛窦中国传教史》（下），刘俊余、王玉川译，见《利玛窦全集2》，台北：辅仁大学出版社，1986年，第409页。
- 〈39〉“徐文定公行实”，第3页。
- 〈40〉李天纲，“增补徐光启年谱”，第101页；“徐文定公行实”，第2页。
- 〈41〉如果从1581年光启19岁在金山卫“补诸生高等，食饩学官”

算起，直到 1604 年 42 岁得中进士，徐光启在考科之路上花了 23 年的时间，对比年纪稍晚的李之藻（33 岁中进士）、同年杨廷筠（30 岁中进士）、稍长的同乡董其昌（34 岁中进士）来说，可谓坎坷不顺。

- 〈42〉 李天纲，“徐光启与明代天主教”，《史林》1988 年第 2 期，第 51 页。作者在文中交代自己借用现代神学的解释，认为对自身存在和人生意义的思索引导徐光启走入宗教信仰。然而这种解释似乎多少带有以今拟古的色彩，容易把徐光启看作个体式的现代人，进而有可能将其宗教生活也看为是个体式的，显然这与历史事实不符。令人颇感诧异的是，作者并没有引用耶稣会士的相关材料和徐光启的宗教著作谈及徐的教会信仰生活，这种有意或是无意中的遗漏反映了现代神学对基督宗教归信的诠释特点。上个世纪中国大陆出现的“文化基督徒”现象，一般来说注重个体救赎，对教会生活参与意愿甚低，个中原因除了现实生活中外部环境的压力与顾虑而外，亦颇受现代神学中的自由派神学影响。见许志伟，“‘文化基督徒’现象的近因与神学反思”，收入汉语基督教文化研究所编，《文化基督徒现象与论争》，香港：汉语基督教文化研究所，1997 年，第 24—44 页，特别是第 25—26 页。
- 〈43〉 卜正民，《为权利祈祷：佛教与晚明中国士绅社会的形成》，张华译，南京：江苏人民出版社，2008 年，第 3—4 页；陈垣，《明季滇黔佛教考》（外宗教史论著八种）上册，石家庄：河北教育出版社，2000 年，第 246—247 页；卜正民，“儒家士大夫的宗教：董其昌的佛教与徐光启的基督教”，《中国学术》2004 年第 1 期，北京：商务印书馆，2004 年，第 182—183 页。余英时分析指出，其实万历朝除了佛教复兴之外，尚有王学一派三教合一说。兴起于十五世纪末以后的民间宗教如罗教、黄天道、弘阳教、大乘教等也不容忽视。16 世纪可谓中国宗教史上一个最有活力的时代，宗教活力遍及社会各阶层，这也许是社会心理长期激荡不安的一种表现，说明晚明以来的中国人似乎经历了一个长期的信仰或精神危机。见余英时，“士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相”，收入氏著《士与中国文化》，上海人民出版社，2003 年，第 565 页。这种可能的普遍性精神危机，是包括徐光启在内的明末天主教三大柱石归信的思想文化背景。
- 〈44〉 特别是三一教对徐的影响，但笔者目力所及的文章，也只是基于零星材料分析做出的推测，尚无确凿材料证明徐曾经是三一教教徒。但晚明功过格、善书文化宣扬的“报应命运观”，可以为我们了解徐的生死关怀提供背景。见安部力，“关于徐光启对天主教的理解”，《档案与史学》2003 年第 2 期，第 27—31 页，特别是第 28 页；何善蒙，“徐光启与三一教——对徐光启早年经历及其思想演变的一种可能性的考察”，《道风：基督教文化评论》2010 年第 32 期，第 173—195 页。

- 〈45〉“跋二十五言”，《徐光启集》（上），第 87 页。
- 〈46〉柏应理，“徐光启行略”，法国国家图书馆藏，见 <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9002738s/f4.item#>（2023 年 5 月 23 日检索）
- 〈47〉利玛窦，“译几何原本引”，《利玛窦中文著译集》，第 302 页。“译几何原本引”其实出于徐光启手笔，不过假借利玛窦名义而已。见《利玛窦中国札记》，第 518 页。伏若望也记载徐光启在受洗之前与神父们有多年往来，但这些神父的姓名由于缺乏资料尚不可考。见伏若望，“徐保禄进士行实”，董少新译，《澳门历史研究》2007 年第 6 期。
- 〈48〉“泰西水法序”，《徐光启集》（上），第 66 页。
- 〈49〉“辨学章疏”，《徐光启集》（下），第 436、431 页。余蓓荷在其论文中论道徐光启对西学和天主教的评价时，先申述徐对耶稣会士品行的考察，也即知人察言，听其言观其行，窃以为正与光启“善疑”的性格相符。见 Monika Ubelhör, “Hsü Kuang-ch’i (1562-1633) und seine Einstellung zum Christentum—Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der späten Ming-Zeit— Teil II”, in *Oriens Extremus*, Vol. 16, No.1 (1969): 61-62.
- 〈50〉无独有偶，李之藻对利玛窦的印象经历了最初的“异人”、“独行人”，交接后以为“博闻有道术之人”，直至大为倾倒后称之为“侔于天，不异于人”的“至人”。不过值得注意的是，虽然在徐李二人的归信中利玛窦均扮演不容忽视的作用，二人均倾慕利氏德行，但利对李的影响更为直接和明显。见李之藻，“畸人十篇”序，收入李天纲编注，《明末天主教三柱石文笈注：徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》，第 151—152 页；W-J·裴德生，“徐光启李之藻杨廷筠成为天主教徒试释”，第 483—488 页。
- 〈51〉利玛窦，《天主实义》，见周振鹤主编、代国庆等校点，《明清之际西方传教士汉籍丛刊》第二辑，南京：凤凰出版社，2017 年，第 250、256—257、290—308、322—323 页。
- 〈52〉徐宗泽，《明清间耶稣会士译著提要》，上海世纪出版集团，2010 年，第 110 页；利玛窦，“畸人十篇”，见朱维铮主编，《利玛窦中文著译集》，第 440、448—462 页；利玛窦，《利玛窦书信集》，第 295 页。
- 〈53〉利玛窦，“畸人十篇”，第 455 页。
- 〈54〉同上，第 454 页。
- 〈55〉同上，第 462 页。
- 〈56〉同上，第 454 页。
- 〈57〉同上，第 461 页。
- 〈58〉比如就灵魂如何救赎这一命题，二人的谈话并未给救赎论中至关重要的基督留出位置。
- 〈59〉是书刊印于天启四年（1624 年），时光启 62 岁。此书偏于神学思辨，陈垣评光启“其言博辨奥衍，玄妙新奇而不远于人事”。

- 见陈垣,“重刊《灵言蠹勺》序”,徐宗泽,《明清间耶稣会士译著提要》,第151页。
- 〈60〉李圣华,“利玛窦与京师攻禅事件——兼及《天主实义》的修订补充问题”,《中国文化研究》2009年春之卷,第86—92页;杨志远,“抉择与调适——明代万历年间攻禅事件下的利玛窦”,《吴凤学报》第20期,2012年,第191—201页。
- 〈61〉嵇文甫,《晚明思想史论》,北京:中华书局,2017年,第49—70页。
- 〈62〉顾炎武著,陈垣校注,《日知录校注》(全三册),合肥:安徽大学出版社,2007年,第1020—1021、1036页。
- 〈63〉同上,第1033—1034、1023—1025页;容肇祖编,《李贽年谱》,北京三联书店,1957年,第113页。岛田虔次认为李贽是晚明心学运动最后的领袖,他所代表的市民社会独立的个人意识超前于所处的时代,缺乏相应的阶级基础,因而是一个Anachronism(时代错误)。见岛田虔次,《中国近代思维的挫折》,甘万萍译,南京:江苏人民出版社,2010年,第142、156页。
- 〈64〉《利玛窦中国札记》,第437—441页。关于东林党及其学派的特征,参见夏维中,“东林党的几点思考”,《南京大学学报》(哲学·人文·社会科学),1997年第2期,第162—170页;钱穆,《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆(上册),1997年,第7—22页。
- 〈65〉谢和耐在评论钟鸣旦分析徐光启归信的多重面向时,特别指出这一外部环境的影响。见Jacques Gernet,“A Note on the Context of Xu Guangqi’s Conversion,” in *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, 189-190。
- 〈66〉“面对三则”,《徐光启集》(下),第440-441页;“致顾老亲家书”,见《徐光启全集》(玖),第325页。
- 〈67〉“家书”(十五),《徐光启全集》(玖),第317页。
- 〈68〉程俊英,“论徐光启的《诗经》研究”,见《中华文史论丛》,1984年第3辑,上海古籍出版社,第16页;徐小蛮,“徐光启的《毛诗六帖讲意》及其研究价值”,见席泽宗、吴德铎编,《徐光启研究论文集》,上海:学林出版社,1986年,第187-192页。《毛诗六帖讲意》曾引用佛教术语解释《诗经》,见《毛诗六帖讲意》(上),见《徐光启全集》(壹),第37—38页。
- 〈69〉“刻紫阳朱子全集序”,《徐光启集》(上),第95页。
- 〈70〉同上。
- 〈71〉“童心说”,李贽,《焚书》(中册),北京:中华书局,1974年,第273—278页。
- 〈72〉“赤子之心与圣人之心若何解”,见《徐光启全集》(玖),第349—351页。
- 〈73〉“与友人辩雅俗书”,《徐光启全集》(玖),第319—322页。

- 〈74〉“题陶士行运甓图歌”，姚弘绪编，《松风餘韵》卷七，乾隆八年（1743年）刻本，天津图书馆藏，第23页；《徐光启集》（下），第540页。
- 〈75〉“复太史焦座师”，《徐光启集》（下），第454页。
- 〈76〉“泰西水法序”，《徐光启集》（上），第66页。
- 〈77〉“刻几何原本序”，《徐光启集》（上），第75页。
- 〈78〉值得注意的是，徐光启仍然对王阳明和他“笃信卓吾之学”的座师焦竑相当尊敬，将二人并列为文章能“兼长而备美”。然而徐对王阳明的推崇似乎仅限于事功一方，对焦竑释道方面的思想则有意避免谈及。见“焦氏澹园续集序”、“阳明先生批武经序”，《徐光启集》（上），第89、65页；“与焦老师书”，《徐光启集》（下），第501—502页。
- 〈79〉茅元仪，“与徐玄扈赞善书一”，见《石氏四十集》卷之六十九，第14册，北京国家图书馆藏，第1页。
- 〈80〉邹漪，“徐文定传”，《启禎野乘》一集卷六，清康熙补刻本，北京国家图书馆藏，第19页。
- 〈81〉参考艾儒略，“西学凡”，黄兴涛、王国荣编，《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》第一册，北京：中华书局，2013年，第233—236页。
- 〈82〉即人文学院（以人文主义方法学习语法、修辞、诗歌、历史）、艺术和科学学院（用经院方法研究形而上学、心理学、数学，特别是自然科学）、神学。见John W. O'Malley, S.J., “The Jesuit Educational Enterprise in Historical Perspective,” in *Jesuit Higher Education: Essays on an American Tradition of Excellence*, edited by Rolando E. Bonachea (Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1989), 17-18.
- 〈83〉夏伯嘉，《利玛窦：紫禁城里的耶稣会士》，第3—4页。
- 〈84〉“简平仪说序”，《徐光启集》（上），第73页。
- 〈85〉钟鸣旦，“‘格物穷理’：十七世纪西方耶稣会士与中国学者间的讨论”，收入《哲学与文化》十八卷第七期，1991年7月，第604—616页。
- 〈86〉持这一观点的著作，参见尚智丛，《明末清初（1582—1687）的格物穷理之学——中国科学发展的前近代形态》，成都：四川教育出版社，2003年，第34—41页。
- 〈87〉何兆武，“略论徐光启在中国思想史上的地位”，《哲学研究》1983年第7期，第54—60页，特别是第55页。
- 〈88〉“此书有五不可学：躁心人不可学，在麤心人不可学，满心人不可学，妬心人不可学，傲心人不可学。故学此者不止增才，亦德基也。”见“几何原本杂议”，《徐光启集》（上），第78页。
- 〈89〉“译几何原本引”，朱维铮主编，《利玛窦中文著译集》，第298页。
- 〈90〉“条议历法修正岁差疏”之“度数旁通十事”，《徐光启集》（下），第337—338页。
- 〈91〉“译几何原本引”，第302页。

- 〈92〉“泰西水法序”，《徐光启集》（上），第 67 页。
- 〈93〉“刻同文算指序”，《徐光启集》（上），第 80 页。
- 〈94〉“辨学章书”，脚注 16，李天纲编注，《明末天主教三柱石文笺注：徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》，第 65 页。
- 〈95〉钟鸣旦，“‘格物穷理’：十七世纪西方耶稣会士与中国学者间的讨论”，第 612—613 页。
- 〈96〉《利玛窦中国传教史》（下），第 429 页。
- 〈97〉孟德卫，《奇异的国度：耶稣会适应政策及汉学的起源》，陈怡译，郑州：大象出版社，2010 年，第 51 页。另参考 John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter* (Hong Kong University Press, 1983), 28-39。
- 〈98〉“刻同文算指序”，《徐光启集》（上）第 80 页。
- 〈99〉此处参考了 John D. Young 对徐光启“耶稣像赞”的解读和引中。见 John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, 48。
- 〈100〉“正道题纲”，《徐光启全集》（玖），第 420 页。
- 〈101〉“辨学章疏”，《徐光启集》（下），第 432 页。徐光启对儒家“宗教性”（religiosity）的看法或许可以参考利玛窦对儒学的理解，即承认先儒相信存在一位最高神，维护和管理世上一切事物，但无论是原儒还是今儒，其最终目的和意图还是社会秩序的安定。儒家不承认自己属于一个教派，反倒自视为一个为了治理国家而组织起来的“学术团体”（见《利玛窦中国札记》，第 99—105 页）。值得注意的是，明末清初出现一种将儒学宗教化的倾向。一些儒生受到佛道、通俗宗教和天主教的刺激，感到儒家缺乏通俗宗教对道德论和幸福论的关联解释，加之宋明理学削弱了儒学本就不多的宗教面向。在这种刺激和压力之下，他们模仿佛道和天主教，提倡儒学的宗教化，试图与佛道二教争夺对社会文化的领导权。这些儒生也称其学为“事天之作”，不过与天主教徒的“事天之作”区别在于不同的“天”。见王汎森，“明末清初儒学的宗教化——以许三礼的告天之学为例”，收入氏著《晚明清初思想十论》，上海：复旦大学出版社，2004 年，第 52—88 页。另参前引余英时，“士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相”，第 556—565 页。
- 〈102〉“辨学章疏”，《徐光启集》（下），第 432 页。
- 〈103〉“辟释氏诸妄”，李天纲编注，《明末天主教三柱石文笺注：徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》，第 121—136 页。比如许理和就认为，徐光启的反佛著作证明其对佛教教理认识肤浅，不过是对民间佛教礼仪和宗教活动的批判性观察，斥之为非理性和迷信。徐的反佛立场借助两方面的思想资源，即晚明实学和耶稣会士的“天学”（天学包括天主教信仰和欧洲科学技术），主要攻击佛教无助于世事和道德人心。见 Erik Zürcher, “Xu Guangqi and Buddhism,” in *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-*

- 1633), 155-169.
- <104> “辨学章疏”，李天纲编注，《明末天主教三柱石文笺注：徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》，脚注 16，第 65 页。
- <105> 《利玛窦书信集》，第 239 页。
- <106> 《利玛窦中国札记》，第 467—470、591—592 页。
- <107> 《利玛窦书信集》，第 293、301 页。
- <108> “家书”（八），《徐光启全集》（玖），第 309 页。
- <109> “家书”（十一），《徐光启全集》（玖），第 312 页。
- <110> “家书”（五），《徐光启全集》（玖），第 304—305 页。
- <111> 汤一介、孙尚扬，“徐光启为什么是天主教徒”，《中国文化》1990 年第 2 期，第 42 页。彼得森（W. J. Peterson）在考察杨廷筠、李之藻、徐光启的归信经历后，得出结论说尽管三人奉教途径不同，各怀不同的需求与问题，但都从天主教中找到“一个同样本于外存而通体的道德戒律”。此论与汤、孙的看法类似。见 W. J. 裴德生，“徐光启李之藻杨廷筠成为天主教徒试释”，第 493 页。
- <112> Monika Ubelhör, “Hsü Kuang-ch’i (1562-1633) und seine Einstellung zum Christentum—Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der späten Ming-Zeit— Teil II”, 69.
- <113> “历书总目表”，《徐光启集》（下），第 373—378 页。
- <114> “哀矜十四端”，《徐光启全集》（玖），第 424 页。
- <115> John D. Young 引《增订徐文定公集》之“十诫箴赞”中“其教有十，总以三纲”，以此“三纲”为儒家三纲，证明基督教的圣父（之爱）与儒家社会等级秩序和等差之爱并不矛盾（John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, 48）。此论证较为草率。“总以三纲”实为“总以二纲”之误，即律法的总纲为“尽心、尽性、尽意，爱主你的神”，其次“要爱人如己”（太 22:37—40）。《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第八册（钟鸣旦、杜鼎克编，台北利氏学社，2002 年，第 35 页）所刊徐光启撰《圣教规箴箴赞》作“其教有十，总以二纲”。
- <116> Nicolas Standaert, “Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing,” in *Ching Feng* 34/4, December 1991, 8-10. 感谢钟鸣旦教授提供资料。
- <117> 参考沈淮，“参远夷疏”，见夏瑰琦编，《圣朝破邪集》，香港：建道神学院，1996 年，第 58—62 页；葛兆光，“心同理同：从明代接受西学的心情看儒学中的普遍主义传统”，收入苏庆华编，《一体多元的文明价值》，吉隆坡：马来西亚创价学会，2002 年，第 104—125 页。
- <118> 李天纲，“徐光启：中西文化会通第一人”，收入宋浩杰主编，《中西文化会通第一人：徐光启学术研讨会论文集》，上海古籍出版社，2006 年，第 47 页。
- <119> “正道题纲”，《徐光启全集》（玖），第 421 页。



三博士朝圣。图片来自

Christianity in East and Southeast Asian, edited by Kenneth R. Ross, Francis D. Alvarez SJ and Todd M. Johnson (Edinburgh University Press, 2020)封面。

无心插柳—— 东亚基督徒归信的社会影响

文 / 孙泽汐

教会史学者安德鲁·沃尔斯（Andrew Walls, 1928—2021）认为“基督教信仰的本土性（vernacular nature）”意味着基督教具有“无限被翻译的可能”。^{〈1〉}在他看来，基督教信仰必须“不断进入当地文化并与之互动，否则就会枯萎、衰退”。^{〈2〉}因此，基督徒“没有长存的城，没有永久的圣地，或地上的麦加”，基督教也没有恒定的核心区域。^{〈3〉}宣教史所给出的一个重要教训就是，基督教的未来往往在于未信的“蛮族”。^{〈4〉}在这样的过程中，基督教正是在当地人的“本土宗教中的寄托及传统的价值观”中找到了他们。与此同时，基督教信仰也在本土化的过程中超越当地原有的文化。^{〈5〉}

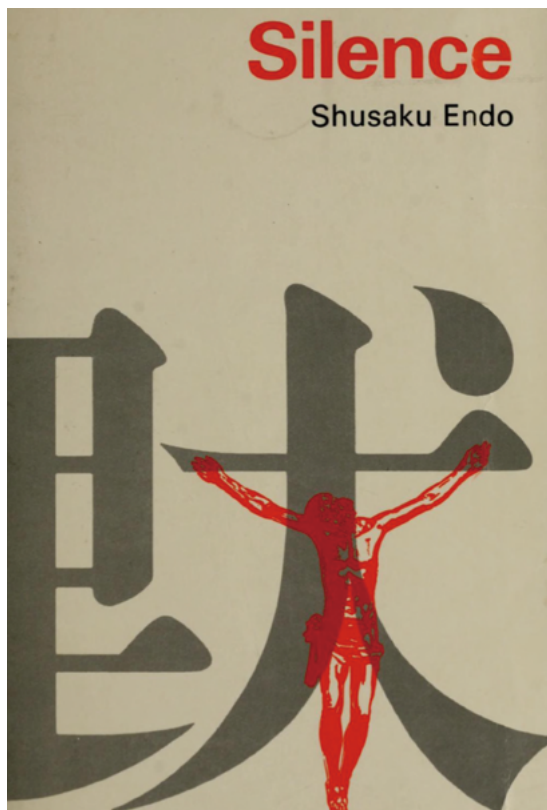
在这一传播和转化过程中，尤其是当基督教与其他文化相遇时，出现了许多耐人寻味的发展。鉴于地理和文化的阻碍，东亚的情形与随西方宣教士而来的福音反差鲜明。宣教士是如何使当地人理解基督教的信息？当地人又是如何接受这一新的信仰？他们从这个好消息中获得了什么希望？宣教的成果是否一直在宣教士的预期之内？

本文试图探究基督信仰在跨文化传播中所带来的意料之外的成果。具体来说，本文着眼于归信在物质和社会层面给当地人带来的影响，而这常常是宣教士所始料未及、甚至为之感到担忧的。宣教士带着自己的设想进入禾场，也试图将自己所理解的福音与当地情况相结合。然而，他们的切入点不一定是当地人的关注点。相反，当地人常常看重福音所能带来的直接救赎，特别是在社会领域所起到的影响。因此，我们经常看到当地基督徒的发展出乎宣教士的意料，甚至带来一定的张力。在《圣经》被翻译的同时，基督信仰的本土化也使其蒙上了高度的地方色彩。这是种难以遏制的力量。

一、构想不同的盼望

在远藤周作的《沉默》中，萨巴斯蒂安·罗德里格斯（Sabastian Rodrigues）怜悯那些没有牧者的日本基督徒。在他看来，神父就是这些人的希望。^{〔6〕}他这么说并非空穴来风。正是“神父们的仁爱和善行”让这些生来便如牛马般的农民首次体会到人性的温暖。这也是为什么新来的基督信仰得以转播，“如同甘霖滋润干涸的土地”。^{〔7〕}然而，当罗德里格斯和一群基督徒农民被幕府搜捕，满身灰尘、汗水和苍蝇时，他却没想到一个农家女会对天堂有如此想象，即一个没有税收、饥饿、疾病、苦役的地方，一个不必再承受这个动荡世界的苦难的地方。^{〔8〕}这不是罗德里格斯在欧洲所认识的天堂，也不是他在日本试图教导的天堂。然而，这样的憧憬促成了1637年的岛原之乱。那时，成千上万的日本基督徒农民在圣母玛利亚的旗帜下集结一处，反抗当地大名的暴政与重税。

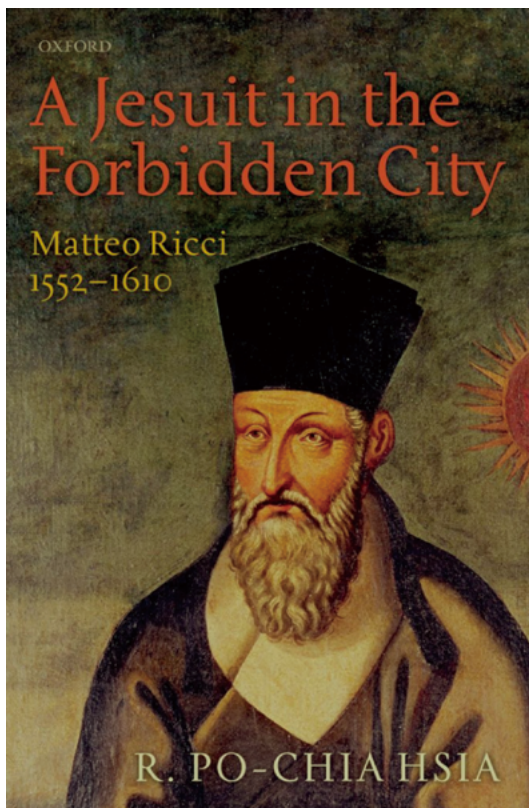
宣教士们对这种“本土化倾向”应该有所知悉。事实上，他们常常将此看为传播真理的阻碍。有时，宣教士们在这点上的担忧事出有因。例如，利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）的友人瞿汝夔，最初就是被耶稣



Shusaku Endo, *Silence* (Taplinger Publishing Company, 1980)封面。

会士擅长炼金术的传言所吸引。^{〔9〕}等到利玛窦在南昌声名鹊起，许多人慕名而来，“有些想学习记忆法，有些求教数学，有些是炼金术……而请求宗教指导的人则甚少”。^{〔10〕}中国人对西方的好奇经常让利玛窦感到困惑和沮丧。他发现自己不得不放下宗教话题，耐心地回应接连不断的关于欧洲日常生活的询问。^{〔11〕}

与此同时，早期宣教士往往没有意识到自身文化和信仰的交错影响。他们试图推行一个“纯粹的”、“本质的”基督教，着意剔除任何具体的文化、



R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit in Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*
(New York: Oxford University Press, 2010) 封面。

社会和政治因素。利玛竇的继任者龙华民 (Nicholas Longobardi, 1565—1655) 在基督教和异教之间划了清楚的界限，而他自己则在中国农村复制了欧洲修道士街头布道的传统。^{〔12〕} 相比之下，利玛竇宣教的成功很大程度上取决于他对基督教和儒家的结合。利玛竇与徐光启 (1562—1633) 的情谊就是绝佳的例证。这种文化和信仰的交织“使明朝晚期的知识分子对基督教兴趣浓厚”。^{〔13〕}

精英士大夫中不乏徐光启这样的人物，他们意识到整全的基督信仰不

仅有道理而且有吸引力。鉴于当时严重的社会危机，徐光启不仅迫切地想要在个人和社会层面培养道德、进行改革，而且能确实地“改善人民生活，加强国家防务”。^{〔14〕}这位行动派人士在利玛窦的信仰上看到了新的希望：前者身具道德和属灵知识，也熟稔科学和军事技术。这一新的信仰提供了一个熟悉的思路，即宗教道德和社会伦理的统一。同时，区别于旧有的儒家传统，这个新信仰不再只是一种“敬鬼神而远之”的道德规范。徐光启的基督教是一种“关切来世的宗教，同时扎根于现世”。^{〔15〕}他既把希望寄托在末后审判上，同时也在葡萄牙的火器和大炮上。

对于那些迫切需求生存和尊严的民族来说，接受基督信仰会在物质层面产生更直接的影响。例如，要解释宣教士在苗族中的成功，就不能忽视住房、健康和卫生条件的大幅改善。宣教士如柏格理（Samuel Pollard, 1864—1915）冒着生命危险照顾那些生重病的苗族人，不经意间就在当地人心中超越了传统巫医。^{〔16〕}

教授体育，发明一种新的书写文字，或是唤醒当地人的民族意识大概不是内地会宣教士的优先目标。然而，当一个长期被贫穷和无知束缚的民族获得了他们自己的书面语言和本地话圣经时，他们和信仰连同尊严就一起活了过来。^{〔17〕}当宣教士第一次组织体育比赛时，他们可能只是想引导苗族人远离酗酒和一些不道德的旧习。^{〔18〕}但这些举措也使石门坎的学校成为该地区最好的学校，使这个过去做牛做马的民族得以面见官长，并取得来自彝族地主的尊重。^{〔19〕}基督教解救了苗族中的个体及社区。

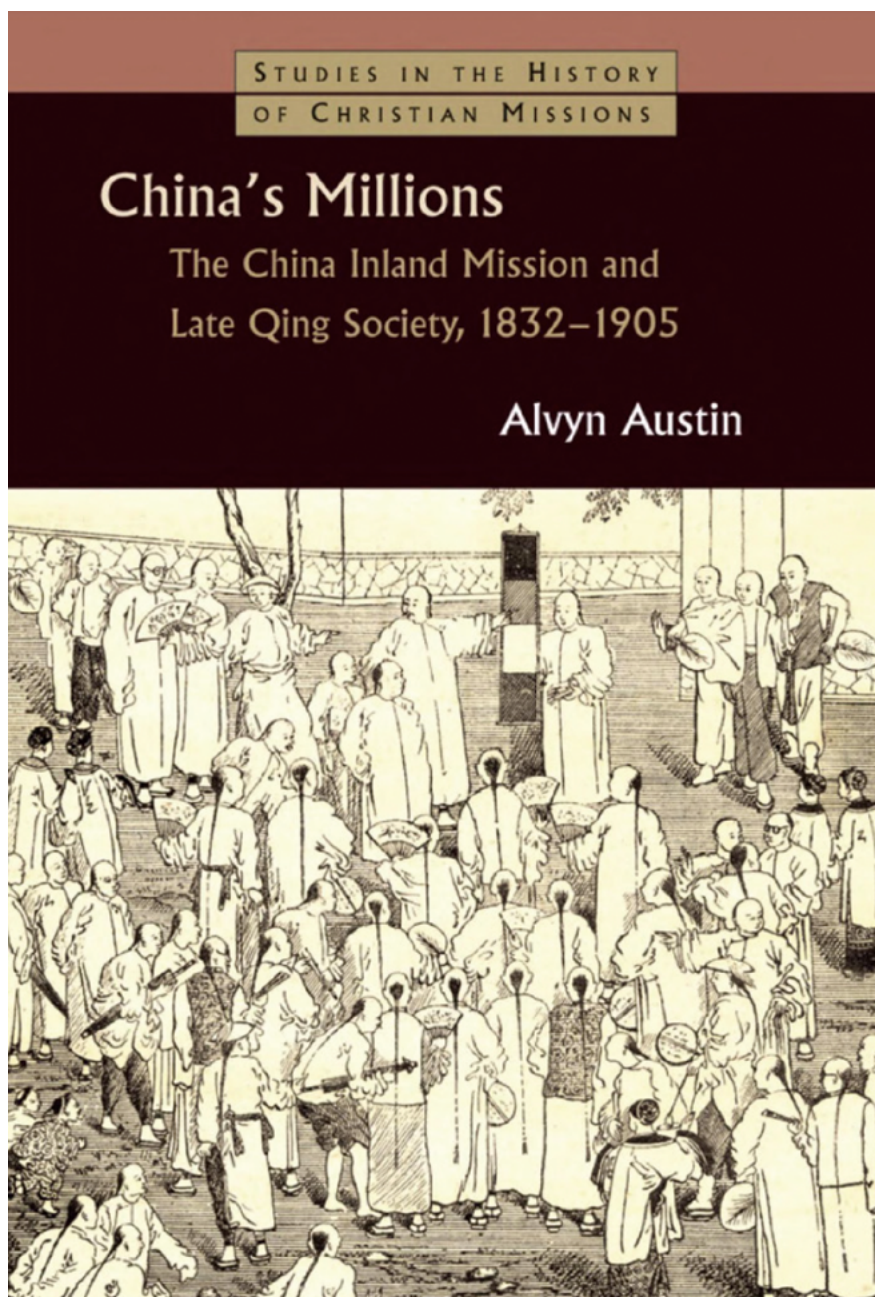
二、意外的社会断裂

柏格理成功代表苗族基督徒与他们的彝族地主交涉，代表了19世纪末新兴的基督教团体或自发或被动的社会参与。此例（以及许多其他案例）

即有属灵也有现实的动机：进贡酒的成本太高，而且苗族人不想再向偶像跪拜。^{〔20〕}山西的本土基督徒社区也有类似的经历。未来的传奇牧师席胜魔（1837—1896），起初和山西的大多数人一样，是个“大烟鬼”，与内地会宣教士希望通过征文比赛来吸引的精英学者相去甚远。^{〔21〕}改过自新后，席胜魔发起了一场反对鸦片和山西邪魔的运动。对他来说，这两者并无不同。^{〔22〕}

起初，内地会的宣教士不知该如何应对这个与众不同、开创先例的领袖人物。席胜魔带着他从李修善（David Hill, 1840—1896）那里学到的东西，却并未扮演典型的牧师角色，而是开办了“天招局”，承诺通过耶稣和他的神秘药丸使人们从鸦片中解脱。他还担任了“村民纠纷的仲裁者”，因为他奉耶稣之名的祷告很有果效，并最终建立了他自己的基督徒社区“中乐园”。由于条约体系惠及中国基督徒，席胜魔甚至在一省官长面前扬名：在李提摩太（Timothy Richard, 1845—1919）和林惠生（Samuel B. Drake）的帮助下，他被撤销的功名得以恢复。当时山西最成功的基督教运动正是由此身具非凡品格和组织能力的人领导的，以至于内地会不愿介入，基本让他独立行事。^{〔23〕}这一传福音的结果大概超出了内地会宣教士的预期。

然而，当基督徒将迎神赛会视作偶像税而群起抵抗时（席胜魔也劝说他的同乡关闭寺庙并停止缴税），没有人预料到一场风暴即将降临。当天主教徒于 1861 年返回中国时，他们不仅获得了旅行和与新教宣教士一样购买土地的权利，还获准收回一个半世纪前被没收的宗教财产的权利。这一举措会引起多大的骚动无需多言。对迎神赛会的排斥则加剧了社会上对基督徒的仇视。通过引入西方的圣俗二分法，基督教的实践削弱了村庄的传统秩序。通过把遵守仪程变为自愿，并且使基督徒只为与寺庙无关的公共项目付费，基督教实际上正在建立一个个人良心的秩序，使之区别于中立的公共领域。^{〔24〕}在非基督徒的邻居眼中，基督徒的此种行为不啻为褻渎，后



Alwyn Austin, *China's Millions: The China Inland Mission and the Late Qing Society, 1832-1905* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2007) 封面。

者也因此备受憎恨，如同罗马帝国早期的基督教社区的经历。

1900年，风暴来临。义和团这样的暴力事件对山西的冲击尤甚。惧怕另一场大旱，拳民向中国北方的基督徒宣泄了难以言喻的愤怒。没有人完全预见基督教在经济和道德上对旧社会结构带来的冲击。但这种社会张力并非前所未见。义和团之乱最致命的冲突往往发生在村与村之间，且大多数受害者生于天主教家庭。^{〔25〕}当大批持械的拳民袭来时，“携带武器的天主教徒，通常被围困在村子的教堂里”，结果往往是“整个宗族”被“完全消灭”。人们不禁要问，这与在帝制中国并不罕见的族间械斗有多大不同。^{〔26〕}

进一步讲，为了获得资源和权力而产生的“高度竞争”是19世纪中国的一大特点。事实上，这正是一个充斥着“高门大姓、私盐贩子、土匪、教门、地主豪强”的冲突和竞争的环境。^{〔27〕}约定俗成，社区通常需要领袖（一般由儒家士绅承担）来周旋于衙门和其代表的社区之间。那么，基督教所带来的影响，就不仅仅是一股新力量加入固有的地方权力结构所引起的社会张力。真正新的影响，在于神职人员的代表和介入的高度有效性。条约体系赋予了基督教团体一种国际层面的权力，大多数地方官吏难以拒绝。比免于缴纳偶像税更根本的，是由此带来的社会怨恨的转移。因此，义和团并未演变为另一场红巾军之乱：教门信众在王朝末年的动荡中为了生存的抗争，没有指向帝国统治者，而是更弱小、更容易识别的“洋鬼子”。

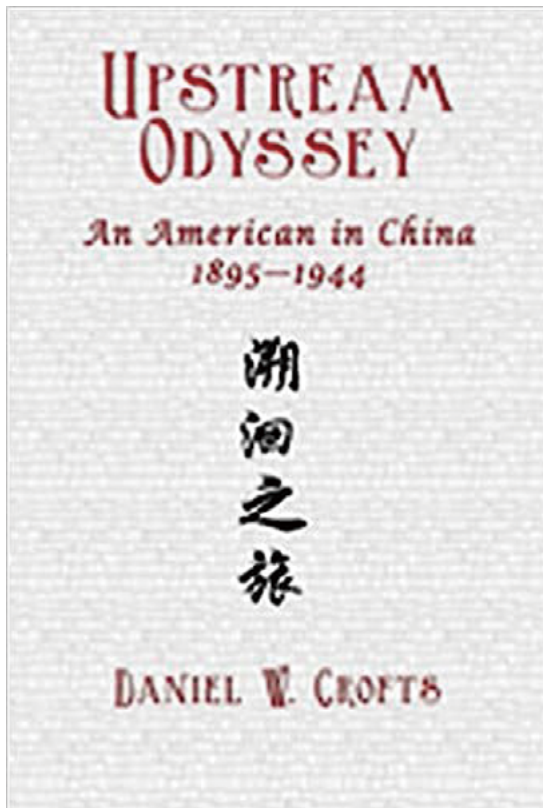
不论是否带来了根本上的变革，宣教士的本意一般不是为当前的社会躁动火上浇油。然而，在1900年后的中国，宣教士培养出的现代化和基督化的人，实际上促成了一批具有强烈民族主义精神的改革者。^{〔28〕}这一点也成就了耶鲁宣教团（后称雅礼协会）工作中的讽刺之处。为了实现中华归主，耶鲁宣教团“成功地用西方的科学、民主武装了当地的学生”，但也在此过程中引入了民族主义。自20世纪20年代末起，掌握了这些训练和技能的学生们，则以反宗教和反帝国主义的名义攻击外国差会。^{〔29〕}

与其他社会福音的宣教士一样，耶鲁宣教团的策略是用西方科学来包装基督教。这样，后者就可以适应当地的道德和社会的需要。然而，这种宗教和科学相结合的做法并不能长久。事实证明，中国学生有能力区分二者，再将科学与唯物理性主义相联系。^{〈30〉} 社会福音是针对工业化时期的城市问题应运而生的，其试图提供一种对美国社会和经济秩序的基督教救赎。然而，当它被移植到中国时，却带来了意料之外的结果。

一方面，社会福音推动中国基督徒追求“道德、识字、健康、教育和经济发展”，开拓出一条不同于布尔什维克主义的现代化之路。^{〈31〉} 然而，有一个问题是美国本土不曾出现的，就是该西化过程中的帝国主义论调。与其他外国人相比，宣教士更愿意拒绝那些外国人所享有的不平等特权。然而，在一些历史关口之后，如 1925 年的非基督教运动和五卅运动，差会学校的学生不希望被看作帝国主义的走狗。他们以激进的方式将自己与那个既带来宣教士又带来大炮的国家分离开来，这与宣教士优先考虑的宗教教育和学生的安全发生了冲突。这些学生中有许多人站在反抗基督教教育的最前沿。^{〈32〉} 这种民族主义的意外结果，成为义和团运动后西方差会所面临的巨大挑战。

并非所有宣教士都践行社会福音派的现代主义。丹尼尔·克罗夫特（Daniel W. Crofts）和大多数内地会宣教士坚持福音派的传统，强调个人皈依。^{〈33〉} 丹尼尔谴责民族主义如同“泡沫”，无法带来真正的社会变革。他坚信道德转变是唯一的办法。为此，他决心对传扬悔改的信息不做妥协。^{〈34〉}

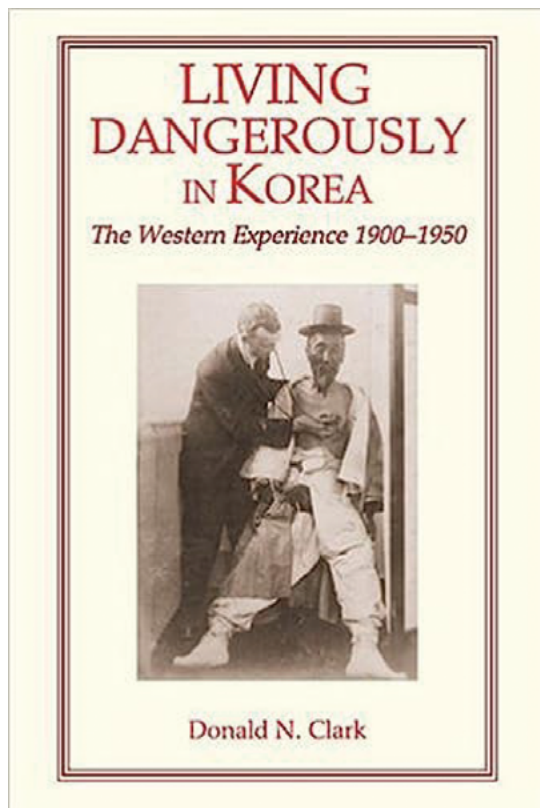
着力于传讲纯正的福音信息以拯救灵魂，丹尼尔相信属灵更新对个人和社会的绝对影响力，这也塑造了他大体上非政治的立场。丹尼尔并非没有意识到中国社会及政治的衰败：他对 20 世纪初中国的社会和政治弊端有敏锐的观察。^{〈35〉} 与此同时，他又和共产党一样，谴责困扰中国的社会不公



Daniel W. Crofts, *Upstream Odyssey: An American in China, 1895-1944*
(Norwalk, CT: EastBridge, 2008) 封面。

和财富分配问题。与丹尼尔和其他关注个人的内地会宣教士不同，共产党以其非凡的纪律和务实的努力推行其社会计划。^{〔36〕}丹尼尔们试图通过净化和改变人们的心灵来解决所有问题。而他们所看到的是中国被共产主义革命的浪潮所席卷。

有关宣教中的意外发展，韩国与中国有着重要的相似和区别之处。鉴于儒家传统在这两个社会中所占的主导地位，任何宣教士在“社会改革”方面的尝试，例如在崇拜中打乱社会阶层或推行一夫一妻制作为受洗的条



Donald Clark, *Living Dangerously in Korea: The Western Experience, 1900-1950* (EastBridge, 2003) 封面。

件，都将不可避免地遭到抵制。^{〔37〕} 同样，在韩国早期的民族主义革命中不乏基督徒的身影。三一运动中的签名者中有一半是基督徒。^{〔38〕} 由于接受过西方宣教士的培训，这些本土基督徒与他们的同胞相比往往更善于表达，且更有勇气对抗外国势力的压迫。

同样，培训社会活动家也不是宣教士在韩国的计划。许多投身独立运动的差会学校的学生使宣教士们陷入两难：他们既同情学生的斗争，又需要保护他们不受日本的报复；他们试图与民众起义保持距离，但又发现自

已被卷入其中。更为“无可奈何”的是当宣教士发现韩国起义者在其不知情的情况下使用他们的名义和设施——让人不禁“脊背发凉”。^{〈39〉}

于此同时，在韩国的宣教士虽然面对巨大压力，但他们的处境比在中国的同行要好很多。不愿意被日本压迫而放弃宗教教育，宣教士有时不得不关停学校，因而受到一些韩国学生的指责。^{〈40〉}然而，在韩国，基督教从未与日本帝国主义在当地的压迫挂钩。在中国，备受打击的基督教团体必须对非基运动作出强力的回应，来澄清自己与英帝国主义的关系。然而，当日本帝国在 1931 年后意图完全同化韩国文化时，韩国的基督徒却视基督教为保护韩国文化、反对日本殖民的利器。^{〈41〉}许多韩国文化民族主义者，如白樂濬 (Baek Nak-jun or L. George Paik, 1895—1985) 和尹致昊 (Yun Ch' iho, 1864—1945)，都与基督教联系密切。^{〈42〉}

尽管这些争议并非宣教士建立教堂和学校的初衷，但它们带来了补充和更新基督教传统的契机。在宣教另一端的当地人，也同样受他们的传统和期望的影响。这些意外结果有其苦涩之处，提醒着宣教士和当地基督徒，使其看到自身力量 and 理解的有限。然而，许多案例依旧意义深远：它们在体现了基督教本土化原则的同时，从最黑暗的时刻发出先知性的正义之声。基督徒需要有智慧地面对纷繁复杂的情况。这也是对我们的警醒：历史的主权并非在于人手。♥

〈1〉 Andrew Walls, “Christianity in the Non-Western World: a study in the serial nature of Christian expansion,” in *Studies in World Christianity*, Vol.1, No.1, 1995(4): 4.

〈2〉 Ibid.

〈3〉 Ibid., 5.

- 〈4〉 Ibid., 6.
- 〈5〉 Ibid., 11.
- 〈6〉 Shusaku Endo, *Silence* (Taplinger Publishing Company, 1980), 30.
- 〈7〉 Ibid., 31.
- 〈8〉 Ibid., 87.
- 〈9〉 R. Po-China Hsia, *A Jesuit in Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610* (New York: Oxford University Press, 2010), 121.
- 〈10〉 Ibid., 165.
- 〈11〉 Ibid., 213-214.
- 〈12〉 Ibid., 247-248.
- 〈13〉 Ibid., 253.
- 〈14〉 Ibid., 250.
- 〈15〉 Ibid.
- 〈16〉 Samuel Pollard, *The Story of the Miao* (London: H Hooks, 1919), 77, 189-190.
- 〈17〉 Ibid., 168-169, 173-176.
- 〈18〉 Ibid., 46, 181-182.
- 〈19〉 Ibid., 181-182, 160-164.
- 〈20〉 Ibid., 160-164.
- 〈21〉 Ibid., 257.
- 〈22〉 Alwyn Austin, *China's Millions: The China Inland Mission and the Late Qing Society, 1832-1905* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2007), 171-176.
- 〈23〉 Ibid., 255-259.
- 〈24〉 Ibid., 158-159.
- 〈25〉 Ibid., 404.
- 〈26〉 Ibid., 405.
- 〈27〉 Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Wiley-Blackwell, 2012), 77-78.
- 〈28〉 Lian Xi, *The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907-1932* (Pennsylvania State University Press, 1997), 5.
- 〈29〉 Ibid., 27.
- 〈30〉 Ibid., 153.
- 〈31〉 Ibid., 155.
- 〈32〉 Ibid., 158-162.
- 〈33〉 Daniel W. Crofts, *Upstream Odyssey: An American in China, 1895-1944* (Norwalk, CT: EastBridge, 2008), 104.
- 〈34〉 Ibid., 157-158.
- 〈35〉 Ibid., 146.
- 〈36〉 Ibid., 165-166, 175-176.

- 〈37〉 Donald Clark, *Living Dangerously in Korea: The Western Experience, 1900-1950* (EastBridge, 2003), 17, 21-22.
- 〈38〉 Ibid., 49.
- 〈39〉 Ibid., 47-48.
- 〈40〉 Ibid., 100.
- 〈41〉 Ibid., 62.
- 〈42〉 Ibid., 106-115.

倪柝声教会论思想初探

文 / 孙毅



《倪柝声文集》书影。图片来自台湾福音书房网页 <https://www.twgbr.org.tw/pages/%E5%80%AA%E6%9F%9D%E8%81%B2%E6%96%87%E9%9B%86>

内容摘要：自上世纪二十年代本土教会出现，其所开创的时代一直延续到今天，使得当年所探讨的教会论议题对今天依然有重要意义。本文试图参照天主教与基督新教这两个教会论典范，从尼西亚信经中所讲教会的四个基本特征，来探讨倪柝声教会论思想的基本特点，以此来看他在教会论思想方面的贡献。

关键词：倪柝声 教会论 使徒 合一 普世教会 本土教会 宗派。

引言

2022 年是倪柝声（1903—1972）去世 50 周年，也是他在福建开始掰饼聚会 100 周年。自上个世纪本土教会出现，一个世纪过去，期间中国的教会虽然经历了很多的复兴与发展，然而，今天的教会依然生活在上一代本土教会的先贤所开创的时代；这一代人对教会的认识，对教会论的探讨，并没有超过他们那个时代对教会论的探索。就拿倪柝声的教会论来说，人们对他教会论思想的争论甚至误解，或许一个重要的原因，就是没有站在一个相应的位置或高度来看他教会论想要解决的问题。

本文试图参照天主教与基督新教这两个教会论典范，从尼西亚信经中所讲教会的四个基本特征，来探讨倪柝声教会论思想的基本特点，以此来查看他的教会论对中国神学思考的贡献。

一、问题的提出

中国本土教会多出于二十世纪二十年代。相应于那个年代，产生了第一代本土神学家。生活于“非基运动”风起云涌的那个年代，逢中国社会及文化发生“千年未有之变局”的时期，我们所称谓的这些本土神学家们，似乎所谈的都一定是“本色神学”或“本土神学”，这似乎形成了研究倪柝声神学思想的一个范式。⁽¹⁾但倪柝声自身的意识并非是从中国社会本土处境出发，去构建一个所谓的“本色神学”；而是从普世教会历史（或上帝所主导的恢复史）的高度，意识到自己乃是站在一个新时代的起点，所要展现的是圣灵在这个新时代要恢复的圣经真理。也就是说，我们今天如果仅从所谓“本色神学”角度来探讨他的神学思考，就显得是没有站在合适的位置上。至少就教会论而言，他的目标乃是要建立一个适用于普世的教会论。

另外，人们还是常从宗教改革后的宗派之争的教会论来看倪氏的教会论。⁽²⁾ 其实在教会论层面，倪柝声并没有看自己是对改教家教会论的一种继承与发展。在他看来，就如历史上天主教的教会不合上帝心意，因此需要改教家去改革或恢复一样；在他所在的这个时期，基督新教所流行的宗派化的教会一样不合神的心意，偏离了教会当站立的位置，因此也需要改变或恢复。

倪氏这种新的立脚点，并非是源自本土神学家的立场来看以往教会历史所产生的结果，尽管事后分析可能会有二十年代的社会文化处境对其思想产生的背景性影响，但在当时他所取的神学视角，乃是站在达秘（John Nelson Darby, 1800—1882）为其提供的史观的基础上，看到普世教会处在一片废墟中的景况，而有的一个普世教会的立场。⁽³⁾ 从教会历史的角度，如果天主教的世界性有形教会不合上帝的心意，基督新教的宗派化教会也不合上帝的心意——或者用他的话来表达，至少都没有站在教会应有的位置上，那么带出来的问题就是：什么是真正的教会？怎样才能建立起来这种真正的教会，也就是真正站在教会立场上的教会？

从这种处境下来看所提出的问题，很像是当年改教家们站在欧洲社会文化处境中，面对当时的传统教会（天主教）所提出的问题。虽然改教家们改教的结果最终形成了德国与英国的国家教会，或者其他地区的宗派教会，不过当时改教家的问题意识却是普世教会的问题，而并非是想建立国家教会或宗派教会的议题。他们最初还是想如何更新传统教会；1540年代以后，眼看着与天主教会的和解不再有希望，那一代的改教家们才不得不回答上面的那个问题：什么是真正的教会？他们当时所在的那个教会是否是真正的教会？⁽⁴⁾ 同样的，今天我们若要理解倪柝声所面对的教会论问题，就要站在他当年所理解的那个新时代的起点上。换言之，如倪氏所意识到的，当教会在二十世纪已经衰败到“废墟”的地步时，教会作为基督的身体，站在这个新时代的起点上，这一代人要建立起来怎样的教会？怎样的教会才算是这个时

期基督向这一代的人所显明的身体？

这样的提问方式，以及在这样提问所构成的异象与使命的带动下建立起来的教会，至少在倪氏本人的异象与使命中，并不是单纯为了建立一个中国本土的教会，也不是建立一个改革家之后的宗派教会，而是要为新时期建立一个真正能够站立在教会地位上的典范教会。尽管一个世纪过去了，后来的人看其教会复兴运动所留下的结果，好像留下来的不过是中国本土教会的一个宗派，但如果仅是从这个印象反推来理解倪氏建立地方教会的异象与使命，所站的高度显然不够；仍然停留在宗教改革以来的宗派教会的观念来理解他的教会观，而这正是他想要突破的局限。

作为本文的一个工作假设，从一个新时期的角度来看他的教会论，有一个基本的印证，即倪氏的教会论分别处理了天主教及改教家之教会论出现的问题：1) 从圣灵时期的使徒职分来处理天主教教宗之唯一权柄的问题，这与改教家（比如加尔文所表达）的立场相似；2) 从教会合一的立场来处理宗教改革之后的宗派化问题，这一点又似乎回到古代教父从有形教会角度来理解教会合一（比如居普良所表达）的立场。因此，从教会论的典范（或范式）层面来看，虽然最终他还是偏向于改教家的典范，但只有在这个层面或高度上，我们才能看到他所带来的教会论所具有的独特特征。

二、新时期建立教会的使命

倪柝声是否意识到自己乃是站在一个新时期的开始？关于这一点，我们可以从他的恢复史观来尝试理解。从他所表达的恢复史观提供的视角，看现在是一个新时期的开始，可以从两个层面来看。

首先，从消极层面看，受到达秘神学思想的影响，他认为普世教会处在荒凉的景况。换言之，无论是古代的天主教还是宗改之后的基督新教，都

偏离了其所应有的教会地位。教会所处的这个实情只在今天这个时代（从一个世纪开始）才被认识到：“到了前一个世纪，神有了特别的恢复。首先是恢复教会属天的呼召。……其次恢复的，乃是教会的合一。因着看见基督身体的一，所以认识教会今天乃是处在荒凉的地步。解经家如达秘（J. N. Darby），格兰（F. W. Grant）等，皆以现今教会为荒凉的。”^{〔5〕}这里讲今天这个时代教会的荒凉，乃是从教会的合一这个视角来看的，也就是说，所针对的乃是宗教改革以来宗派林立现状。

其次，从积极层面来看，倪氏将看到教会的荒凉与恢复教会地位的呼召关联在一起。如果是在今天这个时代人们才看到教会的荒凉，那么也正是在今天这个特别的时期，教会被召要恢复其所特有地位。“我相信主今天所作的，比以前更多，也更丰富。凡看见的人，都会觉得，我们今天是在最丰富的时代中；……有些人只看见教会的荒凉，而没有看见教会的进步；有些人却只看见教会的进步，而没有看见教会的荒凉。从主今天所作的事来看，我们可以说，主是进步的。”^{〔6〕}

在这个背景之下，在倪氏教会论形成的那一年，即1934年1月在上海哈同路举办的第三次上海得胜聚会中，他在后来题为“我们是什么”的信息分享中问道：“什么是‘今天的真理’呢？所有的真理其实都是在圣经里，没有一个真理是圣经中没有的。但是，虽然它们都记在圣经里，却因着人的愚昧、人的不忠心、人的失职、人的不顺服，以致许多真理都被埋在圣经里，向人隐藏起来。真理虽然仍在那里，人却看不见、摸不着。直到神看为时候满足，就在某一时期中，释放某些真理，叫它们重新再显现出来。”^{〔7〕}倪氏关注今天的真理，即在今天这个神所定的时代，神要向这一代人所恢复、所显明的真理是什么呢？他从其所特有的恢复史观的视角，对宗教改革以来神所做的恢复的工作进行了一番回顾之后，得出结论说，他们这代人所要做的就如同是当年施洗约翰作为一个开路先锋所做的：“今天我们在这里作什么呢？我

们要像施浸约翰一样回答人，说，我们乃是旷野的那声音；我们的工作乃是呼召神的儿女，回到神中心的旨意里……今天我们的工作，乃是回到圣经中的教会立场去……我们今天所传的真理，都是以教会为出发点。这是我们的工作、我们的见证。”^{〔8〕}

倪柝声这个关于教会历史的恢复史观，以及这代人身处一个新时期的观念，大致是与其教会论思想的形成同步的。正是这种史观，使倪氏在当时中国社会文化的处境中，所领受的乃是与同时代的教会领袖不同的异象。上世纪三四十年代的中国，是一个奋兴聚会在全国流行的时期，很多教会牧者或领袖以能够走遍中国的大江南北，带领聚会的人数超过以往的奋兴聚会为荣。在这个背景之下，上帝让倪氏看到一个似乎与当时流行观念不同的目标与异象，这就是建造教会的异象：“神的目的，是要建立基督，不只是建立个人的基督，也要建立团体的基督。这团体的基督，就是教会。……神所以要人传福音，不过是为教会预备石头。人若用传福音来代替教会，这就错了。”^{〔9〕}传福音让人信主得救，在倪氏看来，并非神最终的目的；奋兴聚会只是在做预备的工作，即为建立教会来做预备。上帝在这个时代最核心的目的就是建立教会，即建立基督的身体。

从被差到中国的西方传教士以传福音为主，过渡到在中国本土的牧者中兴起传福音的奋兴家，在上一代的教会领袖中，大概倪柝声是唯一的一位，如此自觉而明确地提出，上帝在今天的时代（不是单指中国），最大的工作就是建立他的教会。这确实在中国教会的历史上是一个重要的转折点。在倪氏的论述中，他把这个领受看作是上帝在永恒中就定下的、基督再来之前上帝工作的计划与目的：“在神的目的中，当新耶路撒冷尚未从天而降之前，神要有一个新耶路撒冷的雏形在每一城中。就是神要有一个教会，在每一城中，来彰显祂永远的旨意。从起头到末了，神所要作的最大的工作，就是建立基督的身体。所以神在每一个城中，设立地方的教会。”^{〔10〕}在当年

的异象中，他就已经看到，在每一个城中，都会有神设立在那个地方的教会。

1936年，他在同工聚会中所做的三次公开的见证中说道，“神给我看见，神的目的是要蒙恩得救的人，站在地方合一的立场上，代表神的教会，维持神的见证。……当我花时间查读使徒行传时，就看见神要在各城市建立地方教会。那时这个光临到我身上是相当清楚，给我看见神的目的是在此。”^{〔11〕}这个异象给他带来紧迫的推动力：“教会预备了没有，乃是最重要的问题。神在今日的目的，就是要赶快建造他儿子的身体，也就是教会。”^{〔12〕}

总之，倪氏如此明确地表达出他所领受的在各地地方建造教会的异象，乃是在一种恢复史观提供的身处新时代之起点的背景下呈现出来的。正是站在这个立场上，他看当时在中国社会占据主流的宗派教会（被称为公会）是走偏的，故而认为真正悔改信主的信徒，应该离开公会，进入没有宗派立场、试图站立在普世教会立场的地方教会中来。单从外表上看，让人以为是在建立一个中国本土的、甚至是宗派的教会，进到其神学的里面看，却是有其教会论思想的背景。

然而，教会论的问题由此而出现：离开公会而在各地方建立的教会，在什么意义上是真正的教会（即站在教会的地位上）？其作为教会的合法性与依据何在？

三、使徒职分是建立教会的基础

怎样才算是站在教会的立场上？倪柝声后来概括出两个基本前提：“让我今天提起两件事。两件都必须有，才能成功作教会。在新约圣经中，明显给我们看见的，有两个基本的条件：第一、就是圣灵的权柄；第二、就是地方的界限。”^{〔13〕}

首先让我们来看第一个基本条件。要理解“圣灵的权柄”，将其与今

天这个时代建立教会的合法性关联起来，首先涉及到的就是教会的使徒性与大公性。^{〔14〕}从这个层面来看倪氏的教会论，能够与之参照的就是天主教的教会论典范及宗教改革家的教会论典范。相对这个层面上教会论的典范，我们才能达到一个高度，看到倪氏教会论在“圣灵的权柄”这个根基层面对教会合法性的论证。

论到教会的根基与权柄，我们都熟悉教会历史上常被引用的《马太福音》16章的那句经文：“你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上；阴间的权柄不能胜过他。”^{〔15〕}教会所站立的这磐石，即其根基与权柄的来源，到底是以彼得为代表的使徒，还是以彼得所宣告的认信话语为代表的圣言，就构成了天主教与改教家不同的教会论典范的根本区别。在论及到这个根基问题时，倪氏展现了他自己的看法：“教会的根基是建造在神将主启示给人的上面；教会的根基也是建造在人得着启示之后，再将他所认识的主，在人面前、在鬼魔面前宣告出来的上面。”^{〔16〕}显然，对照改教家对这句经文的解释，^{〔17〕}倪氏的解释多了一个向度，即圣灵将这句认信的话语光照（启示）在人的里面；不是单纯的话语（道理），而同时是这群得着启示的人作为“群体的基督”（基督的身体），是教会的根基。如果只强调神话语的面向，而忽视被光照的人的面向，就会带来教会现在的问题：“教会的根基是在乎有启示，有启示才有生命。……只重道理，不重启示，是教会软弱的原因，是教会失败的原因，是教会荒凉的原因。有太多的道理，都是你传给我，我传给你，而没有里面的启示，教会怎能不软弱呢！”^{〔18〕}

为了解倪氏的这个基本立场，让我们先看前两个典范的区别，这个区别可以在1540年加尔文（Jean Calvin, 1509—1564）与枢机主教沙杜里多（Cardinal Jacopo Sadoleto, 1477—1547）的争论中清楚地看到。在枢机主教沙杜里多写给日内瓦市议会的信中，可见当时天主教对教会的理解：“如果简要地给大公教会一个定义，那么它就是指直到今天在世界的

各个地区存在着的那些在基督里连接为一体的群体，这个群体一直并在各处被那位基督的圣灵引导着，使教会能够在其中无分裂地存在，使它所有的肢体能够彼此连接，成为一体。”^{〈19〉}这里提到“基督的圣灵”（the one Spirit of Christ）与教会的关系；圣灵乃是借着代表了使徒权柄的主教建制之传承将这个有形教会群体连接起来。主教在哪里，教会就在哪里。而主教的权柄则来自于代表了使徒彼得的教宗，他是圣灵在地上教会所赐权柄的源头。

加尔文在答沙杜里多的信中，展现了他所理解的教会观：“当你将教会描述为，直到今天在世界的各个地区存在着的那些在基督里连接为一体的群体，这个群体一直且在各处被那位基督的圣灵引导着的时候，那在所有记号中最为明显的、主自己常用来在教会中指教我们和引导教会的主的圣言（the Word of the Lord）在哪里呢？主已经看到没有圣言而单以圣灵自夸是何等的危险，所以尽管他宣告说，教会确实在圣灵的治理下，但为了使这治理不至空洞与摇摆，他也将这治理与圣言关联起来。”^{〈20〉}在将教会置于主的圣言的基础上，他将教会描述为：“教会乃所有圣徒形成的群体，散布于全世界，存在于各时代，而由基督的圣言和基督的灵结合在一起，培植并谨守在信仰与兄弟之爱中的和谐。”^{〈21〉}这里，加尔文始终明确地将“主的圣言”放在前面，强调借着圣言，教会才拥有圣灵所赐予的权柄。

加尔文在其《基督教要义》第四卷中重申了这个立场，强调“教会被建造在使徒和先知的教导之上，有基督耶稣自己为房角石。”^{〈22〉}并且追随路德对教会记号的描述，认为真教会的两个基本标识是：“基督的启示帮助我们看见真教会的面貌。我们在哪里看见神的道被纯正地传讲和听从，圣礼根据基督的吩咐被施行，我们就不可怀疑，那正是神的教会（cf. 弗二20）。”^{〈23〉}教会所拥有的权柄乃来自于其对神的圣言的正确宣讲与实践。

然而，对于改教家提供的这个教会论典范，怎样才算是神的圣言的

正确宣讲与圣礼实践？圣经要发挥圣言的作用（使徒和先知的教导），需要圣灵的光照；这光照不是个人性的，而是教会性的，即体现在教会传统的传承中。如果圣经的诠释离不开教会传统。那么当一个时期的教会传统出现问题的时候，诠释圣经的正统性又以什么为标准呢？换言之，当教会所基于的使徒传统被宗教改革家们概括是基于“唯独圣经”的基础上，那么问题就变成：是谁解释的圣经？改教家解释的圣经，还是天主教传统所解释的圣经？

加尔文的教会论确实遇到了这个问题。单靠改教家所设想的、将教会建立在唯独圣经的基础上，似乎有某种不能完全自圆其说的困境：如果存在解经立场不同，所传讲的福音及圣礼有不同侧重的时候，上述教会论的基础就会出现问题。在认同基本信经的范围内，不同的解经就为宗派的出现奠定了基础。如果允许宗派出现，这个教会论的困境就是可以容忍的。但如果对倪氏这代人来说，不能接受宗派的分化，那么这个问题就必须得到解决。

倪柝声在构建其教会论的时候，力求处处依据圣经，特别是在《使徒行传》中，从使徒当年建立教会的方式中，为其教会论寻找依据；这个原则也反映在他在教会的教导中。这个意义上，他还是力求遵循改教家“唯独圣经”的原则。不过，1934年，他的教会论形成时，他也面对了差不多是同一个问题：如果没有使徒，教会的基础如何确定？在他看来，路德的教会论思想不仅带来国家教会，也带来了后世的宗派教会，造成教会的荒凉，那么如何面对这种教会论的破口？

与路德（Martin Luther, 1483—1546）对当时教会（天主教）的批评一样，加尔文也认为他那个时代的教会传统出现问题，使教会失去了圣言的根基，正如他向枢机主教沙杜里多所质问的：“教会本应根基于其上的先知和使徒的真理，不仅在你所在的教会中很大程度上已经失去，你们还

要用火与剑暴力地将其驱赶。”⁽²⁴⁾ 加尔文认为,当教会传统发生偏离的时候,需要使徒一般的人,如1世纪的保罗一样,重申神话语的真义。而路德就扮演了新时代使徒的角色,让教会重新回到神话语真义的基础上。“我并不否认之后主有时兴起其他人做使徒,或至少代替使徒、传福音的,这在我们的时代也不例外。因为若要救教会脱离敌基督的权势,这些职分是必需的。”⁽²⁵⁾ 由此我们会看到圣经与教会传统之间的复杂逻辑关系:路德为他那个时代的使徒——圣灵光照(启示)而正确地诠释圣经——(新教)教会重新基于使徒传统(教导)之上——教会传递出圣言之信息(两个标识)——教会成为教会。

在倪氏的教会论中,“启示”(圣灵光照)的面向虽然延及每个重生的、里面真正认识耶稣是基督、是永生神的儿子的信徒,但在福音被传到他们之前,这个面向首先表现在使徒对于教会的重要性上。使徒职分的重要性在于:圣灵的权柄乃是透过使徒而成为教会权柄的来源;只能透过使徒将这权柄授予他们所设立的长老,长老权柄才能够在教会团体中行使,从而使教会建立在圣灵所赐权柄的基础上。倪氏强调教会是建基于圣灵所赐权柄的基础上,似乎与改教家们常说的教会是建基于圣言的基础上略有不同,偏向于天主教的典范。然而,照着上面对加尔文思路的分析,将圣灵所赐的权柄与使徒在其所教导的圣言上得着光照、从圣言中得着权柄、以致能有效地教导圣言关联起来,就依然在改教家的典范中。无论如何,强调圣灵所赐的权柄为教会的前提,无疑突出了使徒职分的重要性:“神在教会中所设立的权柄,有长老、有使徒。神在单个地方教会设立长老,在各地方的教会设立使徒。使徒的权柄,是为管各地的教会的;长老的权柄,是为管本地的教会的。”⁽²⁶⁾

不过,在使徒时代之后还存在着使徒吗?在1934年,在还没有确定使徒职分在现代仍然存在的情况下,倪氏在其“聚会的生活”中最初只假

设有“非正式使徒”（即使徒工作）的存在，以便由其任命“非正式的长老”，好让教会得以存在：“今天，我们知道，没有使徒，也没有使徒所特派的人。那么，长老从何产生呢？……若有长老的名义，就要问立长老的使徒在那里。但是我们并非说今天没有作长老的人。今天虽无正式的长老名称，却可在各地找出有像长老的人，作长老的事。他们是非正式的作长老。这班人又如何能起来作长老呢？是谁派他们作‘非正式’的长老的呢？我们又看见，是‘非正式’的使徒所设立的。”^{〔27〕}虽然是“非正式的”，虽然是不配这称号的，但对于倪氏的教会论来说，在使徒职分下的那个工作又是必须要有的，否则教会权柄的基础就没有了：“我们承认他们是和使徒差得太远了，一点儿也不配称为使徒；然而我们却不能不承认他们是作使徒工作中的一部分的。这一班人就是在今日教会荒凉中，神所用的使徒。”^{〔28〕}

在圣灵权柄的根基上，借着使徒的工作，所建立的教会不是某个宗派的教会，而是普世教会在某个地方的教会。虽然还是分为地方性的，但并非这个地方的某个宗派教会所能够代表：“人若问我们，你们是什么？我们说，我们不是教会，不是在上海的教会，我们乃是在上海的一班弟兄姊妹，站在教会的地位上，来聚会的人；乃是按着圣经中教会的原则来聚会的人；乃是要站在教会的地位上，并维持教会地位的人。”^{〔29〕}因此他教会论的最初意向，并不是要形成一个宗派，而是看自己乃是在不同的地方站在教会地位上的一群人，等候着神所建立合一教会的完全。

然而在1938年出版的《工作的再思》中，使徒职分的问题已经解决。倪氏特别区分了耶稣基督直接设立的使徒与“圣灵时代的使徒”有所不同；前者是耶稣直接设立的，后者乃是圣灵呼召设立的。人们通常所说的十二使徒是主耶稣还未复活，还未作教会的头，还在地上的时候，特为作耶稣复活见证而设立的使徒。但是圣灵时代的使徒则不同，“十二个乃是耶稣复活见证的使徒。主在升天之后，所立的使徒乃是建立基督身体的使徒。”^{〔30〕}

建立基督的身体意味着：圣灵时代的使徒被召所承担的责任就是在各地方设立基督的教会。“他们是神所特派传福音，设立教会，启示真理，断定教义，定规制度，造就圣徒，颁分恩赐的人。”^{〔31〕}因着他们所建立的教会，正是他们显出自己是使徒的凭据，就如保罗对哥林多教会所说的：“假若在别人我不是使徒，在你们我总是使徒；因为你们在主里正是我作使徒的印证。”^{〔32〕}

在《工作的再思》中，使徒的职分不是一种恩赐，乃是因着圣灵的呼召所赐的一种职分。不过倪氏说明，圣灵召一个人为使徒，一定会赐给他特别的能力来作为其为使徒的标记：“神如果呼召一个人作使徒，他就定规有作使徒的标记，叫人一见就知道他是一个使徒。保罗在这里，说他作使徒的标记，就是有两种的能力，一种是属灵的能力，一种是神奇的能力。最大的属灵能力，就是忍耐。”^{〔33〕}这种只有使徒才有的特别能力，即借着这两种能力，展现出神所赐的权柄，叫使徒能够在某个处境中结出建立教会的果子：“什么地方有神的命令，什么地方就有神的权柄。什么地方有神的权柄，什么地方就有神的能力。什么地方有神的能力，什么地方就有属灵的果子。权柄是从神的命令来的，能力是从神的权柄来的，果子是从神的能力来的。”^{〔34〕}

按照倪氏的理解，我们大概可以这样定义圣灵时代的使徒：因着圣灵的差派与光照，将教会以合于圣经及教会正统的方式在一种新的社会文化处境下建立起来的那个或那些人。问题是：单单强调圣灵的差派或光照还不够，作为在新的社会文化处境下将教会建立在圣言之根基上的使徒，他们凭着什么传承将其所建立的教会与大公教会传统对接上？使徒对圣经话语的教导是否还需要有某种教会传统的传承，从而使那位借着教会传承而工作的圣灵得以将其权柄展现在所召的使徒身上？

1945年的查经辅导资料，后于同年11月在重庆重新整理印发的《教

会的正统》中，倪柝声专门围绕着《启示录》1—3章中的七个教会，展现了他所理解的教会之传承的历史。这两章所论的七个教会代表了后来历史上的所有教会，是各个时代教会的普遍情形：“因为是预言，所以只有七个教会被拿出来。这七个教会是作所有教会的代表，没有第八个可以代表的了。地上不只七个教会，但这七个教会是拿出来作代表的。天上只有七个灯台，这七个教会的历史就是完全的教会历史了。”⁽³⁵⁾从不同时代开始，还在地上流传的教会传承中，他列出四种不同教会传承的教会：罗马教会（推雅推喇）、更正教会（撒狄）、弟兄相爱（非拉铁非）、弟兄会（老底嘉）。“我们今天生在这时代，有一件很特别的事情，就是四种不同的教会可以给我们拣选……读圣经的人都知道拣选罗马教的问题是过去了。困难却在这里，就是有许多弟兄，不都知道拣选更正教的问题也已经过去了。主是不是叫我们作撒狄呢？稀奇的，有许多人作撒狄很满意。但如果读神的话，主就要给我们看见，他对撒狄并不满足。主的心意是在非拉铁非身上。”⁽³⁶⁾简而言之，倪氏还是基于他的恢复史观，透过对教会传承的论述，证明了“弟兄相爱（非喇铁非教会）”的正统性，并将自己的教会（论）与之关联上。这种证明的思路值得注意，说明在倪氏的教会论中，圣灵的权柄还是借着某种有形教会的传统来工作，使得在这个基础上对圣经话语的诠释代表了教会正统。

总之，我们应该可以得出如下结论：在一种新的社会文化处境中，只有（圣灵时代的）使徒建立的教会具有正统性或合法性，体现了信经中所讲教会特征中的使徒性与大公性，是基督身体的外显。具体体现在：使徒选立长老，即长老的权柄是来自于使徒。而长老代表教会。长老在教会中行使的权柄，是基督的灵透过使徒所赋予给长老的。从这里看，不是随便什么人在家里摆上几把椅子就可以开一个教会，就像是开一间公司一样：“你不能出去另外设立一个教会。任意去另外设立教会，这是最大的罪。我们

要怕设立教会，过于怕作任何的事。”⁽³⁷⁾ 建立教会是使徒的工作，至少要得到使徒或者其教会的认可与差派。

四、教会的合一

倪柝声教会论思想的第二个前提“就是地方的界线”，他讲这个前提是在强调教会的合一。换言之，教会的合一是倪氏所理解的真教会的基本前提之一。将其置于基本前提，意思是指，如果不满足这个前提，所建立的教会就不是真教会，或者弱化的表达，不是站立在教会地位上的教会。从这个前提，我们可以看到倪氏教会观所力图反映出信经中所说的教会的第一特征：合一性。

倪氏强调这个前提，主要是针对着宗教改革以后的宗派化的教会论。宗教改革以后，新教神学家们为了适应宗派教会的出现，通常是从“无形教会”的角度来理解教会的合一性。而倪氏为了回应宗派的问题，在教会合一性的问题上，没有采用改教家们所使用的“无形教会”与“有形教会”的划分。他所坚持的合一乃是人们通常说的有形教会的合一。这并不意味着倪氏就直接地回到了宗教改革前的那种有形教会的合一观。为了与那种教会的合一观相区别，他不断强调教会的地方界线。

教会的合一性是信经所强调的教会四个本质特征中的第一个。早期教父西普里安（Cyprian of Carthage，约 200—258，又译居普良）在其公元 251 年所写的《论教会合一》中，认为教会的本质特征是其具有真理与合一，这两者是无法分开的。具有真理是因为代表教会的主教或主教团源自于使徒的传统。因此直接从其所传承的使徒传统中得到福音真理及权威性。而合一亦是教会的本质特征，具体体现在有形合一的主教团源于同一根基上。西普里安在该著中所表达的主教团的合一，并非指统一于罗马主教（即

后来教宗)的权柄之下,而是指一种“主教联盟制”。^{〔38〕}主教团只有一个,但其中来自每个地方的主教在其中都是平等的,既是各地方的,同时又代表了整个的教会。每位主教的任命都要得到整个主教团的认可,“透过时代的改变与位分的传承,主教的任命与教会的计划于此展开,并且教会的每个行动都在这些管理者的控制之下。”^{〔39〕}

因为西普里安将真理与合一紧密关联,因此就把救恩与教会合一不可分割地联结在一起。教会被视为绝对不可少的救恩方舟和源头,人若离开它,他的灵命就无法存活。^{〔40〕}合一可见的教会是救恩的根基。任何离开或分裂教会的人都不能得救,因为“离开与分裂基督教会的人,不能拥有基督的义袍”。^{〔41〕}最为人熟知的那句名言就是,“没有以教会为母的人,就不能再以神为父。”^{〔42〕}

倪柝声对教会合一性的重视,表明他在一定程度上回到早期教父对教会合一性的立场,即在有形教会的层面上强调教会的合一性。然而,对于罗马教会(天主教),倪氏的看法是,里面虽有蒙恩得救的人,但整个团体不在教会的地位上,属于被掳而活在巴比伦的团体。他的基本论证是:天主教对一个统一的教阶体制之教会的坚持,不符合圣经中所说“众教会”的教导:“圣经里面绝对没有命令,也没有榜样说,这么多神的众教会在地上合成功作一个有组织、有形式的教会。而在圣经里所有的榜样,所有的教训都是:教会是地方的、多数的。所以我寻求神的时候,我不能加入罗马教。我看见那是世界的东西,全世界的众教会合成功作一个教会;而在那教会里,教皇像皇帝一样,红衣主教像各国的王一样。他们和世界的组织一样,我们没有法子和他们联合。”^{〔43〕}他的这个看法更接近于早期教父时期的“主教联盟制”,而非定于罗马教宗之一尊。

从合一作为教会的前提来看,倪氏同样认为宗派的教会失去了教会的地位,因为把基督的身体割裂了:“神的话乃是对我们说,基督的教会像什

么呢？是像基督的身体。如果是身体的话，你看见，那样的分裂，是绝对不可以的事。”^{〔44〕} 分裂为宗派，就是分裂教会，就是分裂基督的身体，因此宗派是罪。“这是够清楚的：圣经里说，宗派是不对的。”^{〔45〕} 有点像是当年路德站在沃尔姆斯帝国议会前，用唯有圣经这个原则来为自己辩护一样，倪氏此时也搬用了这个原则：“我在主的面前有的东西能够让步，有的东西不能让步。什么东西是不能让步的呢？就是圣经的教训；因为那是主的话，我们要让步也不能让步。……宗派是罪，这个我们没有法子让步。因为神说分门结党是肉体的事，我们不能说分门结党是属灵的。”^{〔46〕}

同样，在倪氏看来，后来的时代所产生的独立堂会也并没有回到教会的地位上，因为也不合圣经的教导。他的论证与反对罗马天主教一样：“从教会的历史来看，教会起头不久就开始坏，坏到路德为止。后来是恢复，是进步，一直进步到独立的教会。从独立的教会一跑，又跑到另一极端去，以堂为单位。”^{〔47〕} 这一头的极端带来的消极结果就是，引发教会更多更快地分裂，甚至比宗派的教会还更利害。

既有不同地方（社会文化处境）上教会的自主性，同时又有（在有形教会层面）教会整体的合一性，在倪氏看来，唯一的可能就是他所找到的按地域来划分的教会论。“因为我们看见圣经里面身体的合一，乃是表现在地方上的缘故，我们如果不注意在地方上的合一，就所有的合一都是空话，是圣经所没有的。合一必须表现在地方上，这个如果没有，就是白说。”^{〔48〕} 这里他想表达的意思是，操练教会的合一，不是仅从属灵的层面来说，而是要从当下有形教会的关系开始。

总之，如果人们不是从后来的、带有宗派色彩的眼光来看倪氏对教会之地方性的强调，那么至少在倪氏的主观意向或教会论表述中，他对教会之地方性的强调，目的在于从有形教会的层面来看教会的合一性，并没有把“地方教会”当作是一个宗派教会来建立或发展。

五、教会是基督的身体

在倪氏关于教会两个前提的论证中，我们已经看到其教会论中所体现的教会四个基本特征的三个方面：教会的合一性、大公性与使徒性，而教会的神圣性则体现在：教会作为基督身体而有的圣徒相通。

倪氏的教会论中有一个非常著名的表述，即教会是“团体的基督”，即基督的身体：“一个基督徒要看见，他不过是整个身体中的一部分。他不只是和许多基督徒同作基督徒，并且是和许多基督徒同作肢体，彼此有身体上的关系。我们如果真知道身体的生命，就要看见：一个基督徒没有主耶稣不能过日子，没有别的基督徒也不能过日子；没有主耶稣活不了，没有别的基督徒也活不了。神所要得着的是一个身体，不是零零碎碎的基督徒。……那一个新人，是一个‘团体的人’。”^{〔49〕}这个看法被认为是倪氏教会论的一个重要特征：“这是倪弟兄教会论的基要所在。”^{〔50〕}

我们暂且不论将教会作为“团体的基督”与耶稣作为“个人的基督”，这种并列在神学上可能带来的问题，而单看教会是基督的身体这个观点。传统的新教教会，从无形教会角度来理解教会的合一性，也就只能从无形教会的角度来理解教会是基督的身体。但倪氏讲教会是基督的身体时，他是从人们常说的有形教会的角度来理解的，因为他已经是在有形教会的角度来理解教会的合一性。这里可以看到，他的教会论没有“无形教会”与“有形教会”的区别，^{〔51〕}所以人们带着“无形教会”与“有形教会”的框架去理解他的教会论，进而理解教会是基督的身体时，难免会有误解。

其实从有形教会的角度来理解“教会是基督的身体”，乃是当代神学家的基本倾向。比如朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945）在其“谁是今在与昔在的耶稣基督？”一文中，认为今天基督的形象以三种形态存在，首先，既是圣言又在圣言中；其次，既是圣礼又在圣礼中；第三，“他

同样也是既作为圣团契又在圣团契中今在……在基督升天与再来之间，这个圣团契就作为他的形式，且是惟一的形式。”^{〔52〕}

倪氏教会论的这个论点与他在救恩论上所持有的成圣论观点相关。每个重生的信徒生命中都有基督的生命，所以在奉主名的聚会中若有一些这样的信徒，就会让人在这个聚会中看到基督的存在，因而在有形的教会中显出基督的身体。同样，历世历代的重生的信徒所构成的教会，更是基督身体的直接表现。这里有点像是一种全息化的同构关系：基督的生命不仅完整地个人生命中，同时也完整地存在于每个地方的教会中，如同完整地存在于历世历代的教会（人们习惯说的无形教会）中一样。反过来说，无论是个人还是某地方的教会，所分有的都是完整的基督的生命。

把上述倪氏教会论的几个方面串在一起来看，真正的或者站在教会地位上的教会，就是能够把“基督的身体”有形有体地呈现出来的教会。在这个意义上可以这样定义教会：教会是这样的一个由圣灵所赐权柄形成的有秩序的机体，其中可以借着福音（讲道）、圣礼（敬拜）、团契（祷告）等活动让人与基督的身体相遇。所谓基督的身体就是这个群体作为有形整体所显出来的基督的作为，这个作为的基本特征就是：在基督里，或者如倪氏常说的：在圣灵的合一中，不同信徒生命之间有紧密的爱的连接，亲如家人，如同手足，成为一体，就如将来在永世中那种情形的预先彩排。

这个观点的意义在于，虽然复活后的基督的作为在世上无所不在，但人们只能在有形教会中遇到基督或基督的身体（今在的基督）。“什么是教会？藏着基督的复活的，就是教会。”^{〔53〕}有形的教会与其中所隐含的那个“基督的身体”之间所存在的张力表现在：这个“基督的身体”可以隐含在不同地方的聚会场所中，只被重生的信徒用信心的眼睛所看到。看到身体，并将自己委身在这身体中，是生命走向成熟的基督徒的特征。在倪氏看来，不存在单个基督徒生命的成长，基督的门徒只在基督的身体中才有可能成

长。同时，也说明教会在这个世代的重要性，不仅让未信者在其中听到福音，也让已信者在其中生命成长。凡是看到身体并自愿成为这身体中一个肢体的人，生命就一定会不一样。回头再看之前的自己，就会意识到原来生命中所存在的破口：“让我说一句直话，一个没有看见身体的人，会觉得他与一个看见身体的人没有多大差别；但一个看见身体的人，会看见那没有看见身体的人身上有一大缺失。正如一个未得救的人，看一个得救的人，会觉得他与自己差不多，但一个得救的人看未得救的人，就会发现他身上有一个缺口。”^{〔54〕}按照倪氏的意思来推，大概只有看到身体的人才可能理解他的这句话。

结语

今天回顾倪柝声的教会论，虽然从外部环境上看其所生活的上世纪二十年代有非基运动带来的民族主义的影响，从教会中看亦有追求教会本土化的趋向，但从他本人的意向及神学来看，所追求的还是从圣经出发的、基于使徒根基的那种普世性教会，将其当作是对圣经中真理的恢复，神之永恒计划所引导的唯一目标。从这个目标来看，受其恢复史观的影响，在这个新时期的起点上，面对着新的处境，使他看到那班作真理恢复的“使徒”所做的一种开拓性的工作：即在这种新时代的处境之下，把一个光照过他们的圣经话语的福音种子栽在这个社会文化的土壤中，期待从中生发出基督的教会。今天再看，倪柝声的教会论虽有其理想化的一面，但并非就是一种宗派性的教会论，而是一种神学理论层面的构建，反映出信经中教会所具有的四种基本特征，即具有合一性、神圣性、大公性与使徒性的教会论。这种具有普世性的教会理论，从社会实践层面来看，至少在倪氏所在的那个时代，他们所追求的交通还是在一种“正统的教会地位”的范围里，

尽可能是普世的与开放的。

当然，今天从普世教会的角度来看倪氏教会论所结出的果子，很多人还是难免会将其地方教会看作是一个本土教会的宗派。从这个事后的结果来看，其与倪氏对宗派的明确反对所形成的自相矛盾，就使其面向普世的教会论探讨失去意义了吗？其实，就算是一个世纪后还是会衰落为宗派（或许这就是他所谓“教会荒凉”的时代会有现象），但这并不否定倪氏这种面向普世教会的教会论探讨所具有的意义，反倒是给我们提供了一个教会论背景，让我们今天更多地去理解宗派现象的两重性：即从教会论层面来说，宗派在理论上不是必然的；但同时又是自然会有。

对于宗教改革之后出现的宗派现象，可以理解为是一种教会复兴运动发展到第二或第三代，复兴衰退后所存留下来的稳定形态，也是后人在历史传承中接受下来的结果（自然形成性）；这种两重性就如楚曼（Carl Trueman）所点出来的：“宗派能见证这样的事实：某个时间点，某人在某地确实地相信了某事。”^{〈55〉}就算是追到路德与加尔文，相信他们当初所构建的教会论，照着当时他们所相信的，也一定是力求面向普世的，而不是以建立某个宗派为其基本前提的（非必然性）。只是，两三代之后就衰落为一个宗派，只能说明人们所构建的面向普世的教会论本身总是有局限的，就如第一代改教家们所传下来的教会论一样。

比如，作为倪氏教会论的基本前提，强调圣灵的权柄，以及圣灵对使徒的呼召与差派，依然面临着如下的问题：在今天的这个时代，圣灵对使徒所有的这种呼召与差派，如何能够有当年《使徒行传》所记载的安提阿教会能有的那种意义上的确认？这其实是一个难以回答的问题。如倪柝声同时期的王明道所说，“我们固然不能知道今日各教会的领袖有多少是被圣灵所立的，有多少不是被圣灵所立的，但我们若观察一下今日各教会的领袖的信仰、生命、心志、品行、道德、工作，便可以知道他们中间有许多

人绝不是圣灵所立的，今日教会腐败到这种地步，原因虽然很多，但教会中的领袖大多数不是圣灵所设立的，实在是其中最大的一个原因。”⁽⁵⁶⁾从这个角度来回应今天教会的衰败，反映出那一代的本土神学家们对教会论基础的共同理解；同时也反映了要确认是圣灵所设立及差派的困难程度。当然，如果照着本文上面的诠释，将其理解为圣灵将圣言光照在其所呼召与差派的人里面，将其当作是使用他们建立教会的前提，今天依然有其理论上的意义。

今天，虽然一百年过去，我们所面对的中国社会文化处境与上代人并无太大的差别。在这个社会文化处境中，建造教会依然是这代人的使命，因此依然面临着构建一种能够适应新处境的教会论的重任。这带来的问题是：人们是构建一个面向普世的教会论，还是构建一个宗派化的教会论？当然，如果要是选择后者的话，已经有很多现成的理论。在现实处境中，可以看到不同派系的教会团队各自像建立自己的品牌连锁店一样在各地方开拓教会。尽管我们只能被动地接受这个现象如同被动地接受宗派这个现实一样，但这并不意味着我们就只能为此提供一种具宗派甚至是派系特征的教会论作为其理论基础。但若是人们要尝试前者的话，倪氏的教会论探索就为后来的人提供了一种可参考的教会论典范。

倪氏教会论在今天的一个现实意义，就是他本人所强调的：不是等到将来，而是现在就操练教会的合一。操练合一不是只在灵里有“无形教会的合一”，而是在地上的“有形教会”中来操练合一。操练这种合一，在现实的处境下，首先要面对的就是下面这种情况：“他们在一个聚会里，若有几个人，彼此在道理上的意见不合时，就分开去聚会。也许到了下一个主日，他们就分开聚会，有一班人，就另外租一个地方聚会。”⁽⁵⁷⁾这在教会论层面提出的问题是：一言不合就分出去的这个新聚会是教会吗？从宗教改革之后所流行的那种教会观，仅从无形教会层面来理解教会的合一性，似乎只

能给予肯定，能多一个地方聚会不是更好吗？但对于这种情况，倪氏的教会论很明确：“这样作法，与宗派的作法，没有两样；不过和那些宗派有大小规模的分别而已。其实，这永远不是圣经的办法和教训。”^{〈58〉}对于倪氏的这种看法，或许有人会这样来辩解：你们当年让人从公会中出来不也是这样做的吗？然而，其中一个重要的差别在于：如果今天人们也想要这样做的话，人们是否能够像他们那代人一样，首先提出一个具有普世含义的教会论呢？

当然，每一时代的复兴时期，当人们想要向着某种普世合一教会的方向努力时，一定会认为自己所领受的使命是最符合圣经、最适合处境的，这就给了后来站在宗派教会的人以机会，有可能给他们追加上一个宗派主义的帽子，以为自己所追求构建的教会就是最好的。这中间的张力是难免的，或许就是当时作为亲历者与事后作为旁观者之前的张力。人的有限性就在于，同一个人很难既是亲历者同时又是旁观者。既然无法同时兼顾，那么作为教会论的思考者，以及实际教会的建立者，就可以有这样一个心愿：依照圣经与教会传统，把教会建立成这个时代的典范教会，就如王明道所言：“我只希望在今日这教会与世界同化的景况中，能有一个合乎神心意的教会，使圣徒和世人能知道教会究竟应当是什么样子的一个团体。今日世界上需要有一些‘模范的圣徒’，也需要有一些‘模范的教会’。”^{〈59〉}●

〈1〉 参见郭荣刚，“倪柝声中国‘地方教会’运动的本土化实践：‘建制重构’到‘内核回归’”；李韦，“倪柝声的‘地方教会’——本色教会的独特实践”，收在林四皓等编，《不死就不生：2011 近现代中国基督教神学思想学术研讨会论文集》，圣经资源中心，2012年。林荣洪，“倪氏所倡导的‘地方教会’运动，

- 是二、三十年代兴起的本色化教会之一”；“‘地方教会’诚然在中国教会本色化运动的历史上留下了难忘的一页”。见氏著《属灵神学：倪柝声思想的研究》，香港：中国神学研究院，1985年，第187、290页。
- 〈2〉关于近年来有关倪氏教会论方面的研究介绍，可以参见周复初、李俊辉，“倪柝声思想研究之文献回顾与评析”，收在前引《不死就不生：2011 近现代中国基督教神学思想学术研讨会论文集》。
- 〈3〉倪柝声的教会论与达秘的教会思想的关系，参见邓世安，“倪柝声教会思想之研究（1925—1938）——一个中西对话的面向”，《辅仁历史学报》2009年第24期。
- 〈4〉Alister E. McGrath, *Historic Theology: An Introduction to the History of Christian Thought* (Blackwell, 1998), 201.
- 〈5〉倪柝声，“今天工作的路”，《倪柝声文集》三辑11册，台北：福音书房，1992年，第41—42页。
- 〈6〉同上，第25页。
- 〈7〉倪柝声，“我们是什么”，《文集》一辑11册，第104页。
- 〈8〉同上，第116页。
- 〈9〉倪柝声，“聚会的生活”，《文集》二辑2册，第8页。
- 〈10〉同上，第10页。
- 〈11〉倪柝声，“倪柝声弟兄三次公开的见证”，《文集》二辑6册，第163页。
- 〈12〉同上，第171页。
- 〈13〉倪柝声，“教会的立场”，《文集》三辑9册，第135页。
- 〈14〉公元381年在君士坦丁堡所确定的《尼西亚信经》中，有“我信独一神圣大公使徒的教会”，表达出教会的四个基本特征。
- 〈15〉太16:18。
- 〈16〉倪柝声，“中心的信息”，《文集》二辑16册，第92页。
- 〈17〉加尔文，《基督教要义》IV,6,6。中译本见钱曜诚等译，孙毅等修订，北京三联书店，2010年。下面仅标注《要义》卷、章、节。
- 〈18〉倪柝声，“中心的信息”，《文集》二辑16册，第90页。
- 〈19〉John Calvin, Jacopo Sadoletto, *A Reformation Debate: Sadoletto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply*, edited by John C. Olin (Michigan, Grand Rapids: Baker Book House, 1966), 41. 关于两人在通信中就宗教改革进行辩论的历史事件，参见，阿盟，“非此即彼——改教时期沙杜里多和加尔文就日内瓦问题的通信”，《教会》2012年第5期。
- 〈20〉John Calvin, Jacopo Sadoletto, *A Reformation Debate: Sadoletto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply*, 60.
- 〈21〉Ibid., 62.
- 〈22〉加尔文，《要义》IV,2,1。
- 〈23〉加尔文，《要义》IV,1,9。
- 〈24〉John Calvin, Jacopo Sadoletto, *A Reformation Debate: Sadoletto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply*, 63.
- 〈25〉加尔文，《要义》IV,3,4。

- 〈26〉 倪柝声,“聚会的生活”,《文集》二辑2册,第16页。
- 〈27〉 同上,第18页。
- 〈28〉 同上。
- 〈29〉 同上,第34页。
- 〈30〉 倪柝声,“工作的再思”,《文集》二辑10册,第38页。
- 〈31〉 同上,第25页。
- 〈32〉 林前9:2。
- 〈33〉 倪柝声,“工作的再思”,《文集》二辑10册,第45页。
- 〈34〉 同上,第44页。
- 〈35〉 倪柝声,“教会的正统”,《文集》三辑1册,第8—9页。
- 〈36〉 同上,第76页。
- 〈37〉 倪柝声,“聚会的生活”,《文集》二辑2册,第94页。
- 〈38〉 Gonzalez, *A History of Christian Thought*, Vol. 1(Nashville: Abingdon, 1992), 244.
- 〈39〉 Cyprian, *Epistle 26, Cyprian to the Lapsed 1*, ANF 5. 注30—33的译文,见奥尔森,《基督教神学思想史》,吴瑞诚等译,上海人民出版社,2014年,第113—114页。
- 〈40〉 Cyprian, *Treatise 1: On the Unity of the Church 23*, ANF 5.
- 〈41〉 Cyprian, *Treatise 1: On the Unity of the Church 7*.
- 〈42〉 Cyprian, *Treatise 1: On the Unity of the Church 6*.
- 〈43〉 倪柝声,“教会的合一”,《文集》三辑10册,第58—59页。
- 〈44〉 同上,第72页。
- 〈45〉 同上,第75页。
- 〈46〉 同上,第96页。
- 〈47〉 同上,第88页。
- 〈48〉 同上,第93页。
- 〈49〉 倪柝声,“荣耀的教会”,《文集》二辑14册,第42页。
- 〈50〉 吕沛渊,“荣耀的教会:倪柝声弟兄的教会论”,见许宏度主编,《属灵实际的追寻:从圣经、历史、神学看倪柝声的思想》,台北:中华福音神学院,2003年,第167页。
- 〈51〉 有时倪氏会使用“宇宙性的教会”与“地方性的教会”这一对概念。见《文集》2辑16册,第148页。
- 〈52〉 朋霍费尔,《第一亚当与第二亚当》,朱雁冰等译,北京:华夏出版社,2004年,第65页。
- 〈53〉 倪柝声,“复活、圣灵与教会”,《文集》三辑13册,第72页。
- 〈54〉 倪柝声,“身体的服侍与职事的权柄”,《文集》三辑11册,第19页。
- 〈55〉 卡尔·楚曼论宗派,见9Marks,“牧者论坛:宗派的存在有价值吗?”,《教会》2014年第3期。
- 〈56〉 王明道,《五十年来》(第五章),香港:晨星出版社,1996年,第125页。
- 〈57〉 倪柝声,“聚会的生活”,《文集》二辑2册,第54页。
- 〈58〉 同上,第54页。
- 〈59〉 王明道,《五十年来》(第五章),第163页。



美部会来福州宣教 50 周年纪念集会（1896 年）。
图片来自耶鲁神学院图书馆 <https://collections.library.yale.edu/catalog/11424561>

倪玉成与福州美部会

文 / 刘阳

倪柝声（1903—1972）是中国基督教历史上的重要人物。他的家族渊源，在福建各倪氏族谱中未见记载。倪家可追溯的历史，是从倪柝声的祖父倪玉成（1839/1840—1890）开始的。^{〈1〉}倪柝声在1927年5月《基督徒报》中略略提到他的祖父，但并未给出细节。

“我的祖父是本地最初按立的一个华人牧师。我还记得家祖母对我说，当日因为牧师只有家祖父一人，闽中三公会^{〈2〉}时常把他轮流借用。”^{〈3〉}

1842年鸦片战争结束之后，清政府与英国签订南京条约，福州成为五口通商城市之一，西方差会传教士纷纷前来福州安家落户。最先到达福州的是美部传道会（American Board of Commissions for Foreign Missions，简称 ABCFM），美以美传道会和英国圣公传道会紧随其后，人称闽中三公会。前两者都来自美国北方。当时福州风气闭塞，民众普遍仇外，连在教士家作帮佣的，都改名换姓，免被人知。传教士遂开办学堂，吸引孩童入读，但应者寥寥。倪柝声的祖父倪玉成幼年即入读美部会教士卢公

明 (Justus Doolittle, 1824—1880) 开办的寄宿男校, 成为首批寄宿生之一。他后来受洗入教, 毕业后长期担任华人助手之职, 服事教会。1876 年他被美部会按立为福州第一个华人基督教会——铺前顶救主堂的牧师。他的妻子来自广州美部会的女子学校, 他的儿女也都在教会学校受教, 并参与教会服事。1890 年倪玉成正当壮年去世。

倪玉成可说是来华新教传教士初期办学传教策略少见的成功典范, 他的一生就是美部会在福州开拓和发展的一个小影。倪玉成去世之后, 闽中三公会到 1890 年代中期才逐渐进入爆发式增长期。

倪玉成的史实研究, 在林立强先生关于卢公明的研究中略有提及,⁽⁴⁾ 但英文资料甚少, 中文资料也稀缺。本文从美部会年报和刊物《教士先驱报》(Missionary Herald)、纽约《佈道者报》(The Evangelist)、教士日记档案文献和相关书籍中, 将有关倪玉成的资料搜集汇总, 以期能得到更完整图画。文中关于倪玉成婚姻和妻子的详细资料, 当属新发现。因笔者所搜寻的档案资料仍相当有限, 本文只能算是抛砖引玉。

一、1847.1 ~ 1851.12 美部会在福州的开拓, 少年时代

倪玉成生年不详, 根据卢公明《中国人的社会生活》(Social Life of Chinese) 一书所记, 1860 年 9 月时倪玉成二十岁,⁽⁵⁾ 即他生于 1839 年至 1840 年间。他的家庭背景与成长均不可考, 其少年时代正是新教入福州的开拓期。

1846 年, 美部会差遣在曼谷专向华侨传教的杨顺 (Stephen Johnson) 和弼利民 (Lyman B. Peet) 去福州。⁽⁶⁾ 他们同时到香港, 但无船北上, 只得搭乘运鸦片船。杨顺无家眷之累, 先行出发, 于 1847 年 1 月 2 号抵达福州, 成为第一位到福州的新教传教士。美部会初期赴福州的西教士, 按抵达的时间顺序计有:

- 1847.1.2 杨顺 (Stephen Johnson) (1852.12.6 离开福州)
- 1847.9.6 弼利民 (Lyman B. Peet) 一家
- 1848.5.7 摩怜⁽⁷⁾ (Caleb C. Baldwin) 夫妇
 简明 (Seneca Cummings) 夫妇
 历浹 (William L. Richards) (1850.11.12 离开福州)
- 1850.5.31 卢公明 (Justus Doolittle) 夫妇
- 1853.6.9 夏察理 (Charles Hartwell) 夫妇
- 1860.2.7 吴思明 (Simeon F. Woodin) 夫妇
- 1869.1.18 孙小姐 (Adelia M. Payson)
- 1870.1.22 柯为梁 (Dauphin W. Osgood) 医生夫妇
- 1872.10.16 和约瑟 (James E. Walker)
- 1874.12.13 力腓力 (Josiah B. Blakely) 夫妇
- 1877.3.26 惠亨通 (Henry T. Whitney) 医生夫妇
- 1878.12.1 唐意雅 (Ella J. Newton)
- 1884.11.27 许高志 (George H. Hubbard) 夫妇
 富克理 (Kate C. Woodhull)
 富哈拿 (Hannah C. Woodhull)
- 1888.10.4 弼履仁 (Lyman P. Peet)

杨顺到福州后，在中洲岛安顿下来。他面临的第一个困难是语言，福州话与他所知的粤语和闽南话都不同，但他有中文基础，可与人用文字沟通。⁽⁸⁾他在曼谷时学了闽南话，对学习中文方言颇有心得。他学的很快，三个月后，就开始用福州话办家庭礼拜。杨顺在闽江南岸租房办学传道。学校请华人教师上课，杨顺每天下午到学校，先听学生背诵课文，然后打开门让人进来听道。大多数听众是孩童，偶尔也有白发老人，他们肯坐半

小时听道，很大原因是在聚会结束时可领取一份小册子。1848年6月1日学校开学，只有三名学生，都是华人教师的孩子，后逐渐增加。^{〔9〕}

杨顺通过亲身考察，觉得福州是大有潜力的传教工场。1848年5月《教士先驱报》刊登杨顺的长文，详细介绍福州的地理气候、风土人情、社会阶层、物产、语言、商业。他感觉福州对洋人态度友善，在这里生活安全。

“我到此地已有半年多，在郊区和部分城区徒步作了大量考察，大多时候我是孤身一人，几乎都受到友善尊重的对待。外国人在广州所受粗言秽语的辱骂，我在福州几乎没有听说过。不错，有时观众的好奇心会让我觉得烦扰，有时身后也会跟着一群喧闹的孩子，但这都是合乎情理的……我的感觉是，五个通商口岸中，外国居民只要待人处事合宜，人身和财产安全没有比福州更好的了。”^{〔10〕}

杨顺认为福州比广州对传教士更开放，可接触的人更多，文化程度也更高，是传教的最佳站口之一。

“广州人口更多，但除郊区外，向教士和外国人都还是封闭的……但福州不是这样，整个城市和郊区向传教都是开放的，这里甚至比所谓基督教世界的很大部分都享有更大的宗教自由。这片土地虽然按地理面积或人口来说并不大，但按实际可接触的人数来说是更大的工场。从这个角度看，福州与中国其他传教站口相比，当然是最大最重要的口岸之一。

……让人对福州感兴趣的另一方面，是这里居民的文化程度。据说成年男性中六成会读写，女性中也有三成。若属实，这将给教士很大便利，因为可以借书籍文字传播福音……知识就是力量，这里的人对书籍的熟习一定会大大提高他们对外的影响。……福州素来以盛产文人出名，如果这

些文人成为真正的基督徒和热心的传道人，那将会给这个黑暗中的帝国带来一道何等耀眼的闪光！”⁽¹¹⁾

杨顺字里行间洋溢着初到福州的乐观情绪，但真要接触文人极为困难，只能分发书籍小册而已。杨顺实际接触的对象主要是贫民。贫民白天要打工，所以杨顺把传道改在晚上，听众虽略有增加，但收效甚微。贫民的主要问题是接触福音的动机不单纯，有得利的企图。杨顺自己说：

“邻里有几个人声称自己对福音有好感，愿意跟从，但最后显明，他们主要是为了得点好处。当他们清楚了基督教的本质和传教意图之后，他们的希望破灭了，表面上对福音的兴趣也如同朝露，消散得无影无踪。”⁽¹²⁾

这些事例让杨顺变得谨慎。1848年11月，闽江北一村庄来了十多人参加他家中的礼拜，过了一周又来将近四十人，都听得很认真，并邀请他去村里传道。月底杨顺坐船前往，令他十分惊讶的是，传道后竟有三十多人自愿记名作耶稣门徒，丢弃偶像，并承诺会守礼拜日。杨顺心中存疑，返回福州后，果然村民又来拜访。杨顺尽力告知他们福音真意，希望打消任何功利的企图，但村民表现得很坚定，甚至将神主牌都交给杨顺以示诚心。杨顺仍不确定，当晚他与村民又一次深入交谈，最终村民承认他们接触福音的主要原因是贫穷，他们真正想要的是食物而非灵魂的拯救。如果得不到物质的帮助，他们就无法遵守耶稣的教训，然后要回了签名纸和神主牌。杨顺以此提醒后来的教士：

“这个引人注意又令人痛心的事例，展示了此地浩瀚人群的特点。他们在灵性死亡中，关注的全都是属世的利益，为得一点小利甚至可作最严

肃的宣告。来中国的西教士需要有高超的待人处事智慧、忍耐和信心。连最精明的人有时都会受骗。”^{〔13〕}

杨顺也逐渐意识到文字佈道面临的困难，文人虽多，但中国深厚的文化传统对福音其实是一个挑战。他在 1850 年的信中写道：

“恐怕在这里和中国的其他地方，很少人真正读懂基督教书籍，原因不只是文化素养有限，更主要是心思的瞎盲，充斥各种错谬先见，懒于思辨和对福音的陌生感。他们对圣经中的地理、历史、年代和造物主完全无知，一心寻求世俗利益，天生厌弃神圣属灵属天的事物。他们跟其他人一样极其自私，只寻求属地和感官的享受。

也许没有比中国人更自恃，更对罪无感的人了。……有鉴于此等天生的骄傲自恃，和诸多令中国人心思蒙蔽不知罪的强势影响，他们自然要慢慢才能珍赏为人的过犯舍命的救主，接受使人降卑的福音。”^{〔14〕}

杨顺实行的家中中文礼拜、福音堂传道、办学、分送单张小册，成为普遍的传教模式。1848 年 10 月，弼利民在闽江南岸人流畅旺的观音井租房办学，上午派发册子，下午传道。他也撰写小册子，印刷附主祷文的《十诫》，并在家中举行中文礼拜。^{〔15〕}

1848 年 5 月到福州的简明，摩怜和历浹则完全没有中文基础，对他们而言，福州话极其困难。

“不管别人怎么说不难，福州话真是非常困难，学习者至少要花几年时间才能彻底掌握它。”^{〔16〕}

他们花了很长时间学习中文及福州话音调，过了将近一年，才开始举行家中礼拜。从摩怜的信中可以大致了解他们家中礼拜的情况。

“我们的早会如下：宣读讲解四到十节经文，是前一天下午已预习过的。吃过早餐后立刻在餐厅（也是客厅）会合，人手一本《马太福音》。各人程度不同。两位教士识字，大体可以用福州话朗读，也懂得译文表达的关键意思。华人教师当然读和说都精通，也明白意思，但在尝试讲说这些新奇的道理时可能会用错词。帮佣中一人会读，但基本不明白。

通常我先读一段课文，用有限的中文作些解释，华人教师在旁辅助。然后他读其余部分，如果他理解错了，我们会纠正。练习中穿插对真理简短的证实和加强。然后我们从一本包含九首诗歌和三首颂词的小册里，选唱一到两节。我们分高低音两部唱，华人唱得不准，感觉好像他们想加入高音部。唱诗后祷告，通常与所学的主题相关。”^{〔17〕}

家中礼拜常见的困难是听众的疑惑，教士中文的生疏，经常词不达意，说话不连贯，语气不一致，半中半英，用词有时让人听起来感觉粗陋。

“这一小群人听到福音书里的神迹，总是把它当作天方夜谭。举个例子，有几次早上课文讲耶稣用鱼和饼喂饱数千人，听众脸上立刻流露出一信的微笑。他们一定以为这是神话，就像我们听中国的神话故事一样。

在这些礼拜中，另一个让初学的教士感到沮丧的困难是说中文。缺乏操练和不习惯，令保持音调和运用习语变得极其困难。……我们虽尽最大努力，但中国人听起来，还是觉得粗鲁野蛮。”^{〔18〕}

到底教士该何时可以公开传道，摩怜在1849年8月的信中提到：

“我们这批增援者到福州已经一年零四个月了，尚未正式公开传道。我们觉得教士中有两个极端……有人说，要等四到五年，先把语言学好，直到你有把握别人完全明白你所说的。……另有人提议几个月后马上开始传道，用英语拼音会说一些词汇就行了，不用管声调和习语。一些在华北的教士不到一年就开始传道了，确实是很快……据说他们认为没有必要顾虑口语声调。若真这样实行，难道不会让教士难受么？”^{〈19〉}

摩怜认为教士的责任既是传道，生命短暂，传要抓紧时间，而道则要扎实的语言根基，两者需要平衡。

“我不想让人以为我是在质疑提倡尽快投入传道的弟兄们。他们一定认为这是最好的途径，但在我们看来，在这件事上还是有危险会在考虑上顾此失彼。中文非常难，而人生有限，我们可以尝试不经过严格、深入的学习，不管声调，而能让人听懂，但最踏实的路总是最好的路，这在中文和别的事上都是如此。”^{〈20〉}

1850年3月，摩怜、简明和历浹在到达福州将近两年后，终于在新租的福音堂开始公开传道。^{〈21〉}最终，无论早或晚开始，传道所面临的最根本困难是一样的，就是对福音的抵触。

“我们知道本地百姓不喜欢我们和我们的道。很多人只听一下就不愿再听。通常他们成群结伙走进福音堂，一旦清楚我们是针对罪和偶像，不

会因为他们声称愿意得救就给钱，他们就带着鄙夷转身离去，把我们孤零零撇在那里。”^{〈22〉}

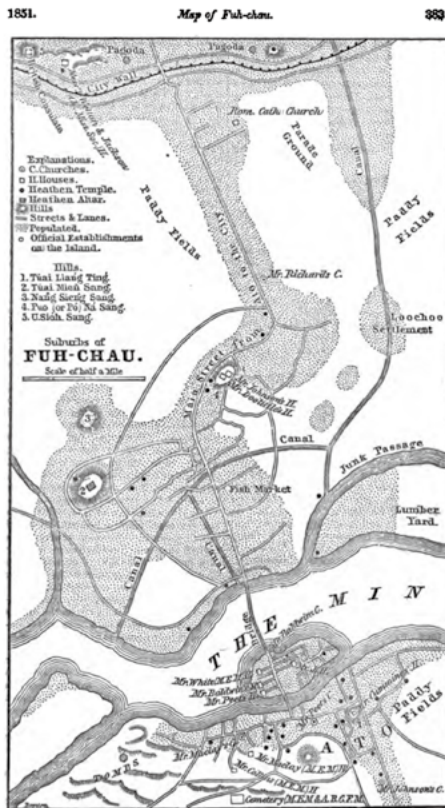
传教工作没有突破。历泮在 1850 年 7 月的信中说：

“目前我们的工作成果都还是很一般性的……还没有人因我们传道信主，也看不出有人对我们教导的真理真正感兴趣。”^{〈23〉}

1850 年 5 月卢公明夫妇抵达福州。美部会教士最初都住在中洲，当年 8 月，美部会在南台婆奶山（即保福山）租到地方，过程中遭到当地民众投石驱赶，后经官府介入得以顺利解决。1851 年 2 月杨顺和卢公明搬入南台。简明搬到下渡大岭顶居住，尝试在附近租房作福音堂，但未成功，于是从 4 月起每周日在家中传道，简明夫人在家中开办女子日校。简明的听众包括女校学生，周围很多妇女也闻声而来，聚会人数有时过百。大约同时，弼利民在夫人协助下，也在家中办妇女聚会。这是福州最初的妇女工作，但遇到很大阻力。^{〈24〉}

据 1851 年 11 月《教士先驱报》刊登的福州地图，^{〈25〉}和卢公明给美部会 1851 年下半年年报，^{〈26〉}各教士的住处和福音堂位置大致如下：

	住处	福音堂
杨顺	中洲华南道 ^{〈27〉} 1847.1~1851.2 南台婆奶山 1851.2~1852.12	下渡小岭顶 1848.6~1851.2 南台住所对面 1851.2~1852.12
弼利民	中洲地保巷	南岸观音井
摩怜	中洲白裸弄	中洲户部前 1850.11~1851.11 迁至杨顺旧居
简明	中洲 下渡大岭顶	下渡家中 下渡大岭顶住处旁 1852~
卢公明	中洲弼家 1850.6~1851.2 南台婆奶山 1851.2~	南台家中 铺前顶一带 1852.5~



美部会福州教士分布。图片来自 *Missionary Herald*, 1851, p.383

截至 1851 年底，美部会在福州第一个五年的福音拓展遇到的主要困难大致有五方面：语言的困难、贫民的功利心态、文人的道德麻木、工人的缺乏、身体的病患。杨顺 1850 年下半年因病去宁波休假，之后身体一直虚弱，最终于 1852 年 12 月携夫人离开传教工场，返回美国。历浹 1851 年 9 月突发重病，不得不离开福州，回美途中去世。摩怜 1851 年夏天开始受病患之苦，无法正常尽职，1852 年 1 月去宁波休假三个月，幸得痊愈。困扰教士的疾病通常有肺炎、腹泻、失音症等问题。⁽²⁸⁾

美部会从杨顺开始，基本传教模式包括三部分：周日礼拜（针对与教士关系密切的华人，如学校老师、学生、帮佣等）、福音堂传道（一般人群）、办学（孩童）、书籍单张（文人）。教士除学习语言、传道、监督学校、编

写印刷书籍小册之外，还要为寻找堂点奔走，工作相当繁重，又看不到明显的果效，心理压力更是难言。但正如杨顺所言，他们对福州都满怀期望，并不灰心。

二、1852.1 ~ 1856.12 卢公明的寄宿学校，寄宿学生

倪玉成与美部会的关系，是从卢公明的寄宿学校开始的。卢公明在大学期间曾被认为在学习语言上颇有天赋，但他自觉不过是勤奋而已。他从奥本神学院（Auburn Theological Seminary）毕业后，向美部会申请去海外传教，并且明确提出中国为他的目标：

“如果我可以选择工场的话，我选中国，我对中国人的特性和属灵情形深感兴趣已有好几年了。”^{〈29〉}

到福州仅十天，卢公明就开始跟华人教师学习中文。半年后他即可用福州话读经唱诗祷告，速度的确很快。一次特别的经历更是让卢公明的口语大有进步：他因为负责监督南台住所的盖造，必须与本地工人谈话交流。他在1851年9月给美部会的信中写道：

“我因为要监督工人盖房修造，时间被占用，无法如愿多花时间跟教师学中文。我也不得不学习跟工人交流盖造工程，不然就要吃无知的亏。但这一切的结果是：我的口语大大进步，这是坐在家里学中文达不到的，当然我阅读的进步就有限了。”^{〈30〉}

1851年2月，卢公明搬离弼利民家，迁入南台新居。半年前他到南台查看新房地基的时候，还遭到当地民众投石驱赶，但如今情况却大有改善：

“现在几乎所有人都很友善，也乐意和我们搭话，不时照本地习俗跟我们打招呼，问我们吃了没有。我只要打开院门，很快就会有一群男女老少进来，平静地站在院里窥探，想要看看我们的房子，拿分发的册子，和我们聊聊。”^{〔31〕}

1852年3月，卢公明在南台直通福州城南门的中亭街租到房子办学传道。5月27号，他在福音堂第一次公开传道。^{〔32〕}

卢公明办学历程坎坷，第一次尝试很短暂，3月8号开学，4月初就停办了。事件起因是英国圣公会教士温敦（Welton）请的两位华人教师，被官府捉拿监禁，还受了鞭打，罪名是在城内受雇于洋人作教师，而城内被视为禁区。^{〔33〕}城郊虽不算禁区，但这还是令所有教会学校的华人教师感到恐慌，导致他们纷纷辞职。数月之久，卢公明找不到愿意办学的华人教师，因为惧怕官府捉拿。^{〔34〕}直到8月，终于找到一位，但这次尝试的时间更短，只有寥寥五位学生，不到十天学校又关闭了。1852年9月21号，学校在卢公明家楼下第三次开学，有六位学生。^{〔35〕}这一次终于稳定下来。卢公明同时招收寄宿生，他在日记中提到：

“1852年10月26日，周二。今天一中国男童来入住。11月24号他回家去了。”

1852年10月30日，周六。今天另一个中国男童来入住。他不愿留下来，11月10号回家去了。”^{〔36〕}

卢公明在 1853 年 4 月的信中提到学校情况：

“现在情况不同了……恐惧已彻底消退了，婆奶山民众对我们原有的偏见和恶意好像也过去了。我在住处楼下办了两所学校，男校超过三十人，女校不到十人。男校差不多恢复到一年前的规模了，学生比从前的更聪明，其中有五、六个十六岁，只有四、五个不到十岁。他们中最大和程度最好的八、九个学生，正用福州话学习约翰福音，教理问答和福音指规。六到八个程度稍差的学生在学习小教理问答和本会出版的《灵魂篇》小册子。^{〔37〕}约翰福音和大小教理问答是按照学生的需要，在中文老师和学校华人老师帮助下，由我从官话分批翻译成福州话的。”^{〔38〕}

卢公明提到的学生中，很可能就有倪柝声的祖父倪玉成，他当时 13 岁左右，可能住在南台婆奶山附近，他的家庭和入学情况未见记载。在办学中卢公明发现，美部会出版的小册子，除《灵魂篇》外几乎都是官话，学生很难懂，若是转用福州话，则困难立消。这促使他又担起一个新的负担：

“正因学校缺少这类福州平话书籍，促使我投入将官话翻译成福州话的工作，尽管我的官话并不通达。这工作对掌握口语有极大益处，因我特别留意研究如何用最佳的表达方式，让孩童也能领会福音的内容和要求。本会可能很快会出版一些福州平话小册和新约书卷，我会马上在学校里使用。根据我数月以来的经验，若给学生使用，平话绝对胜过官话。”^{〔39〕}

卢公明对平话的重视，得到美部传道会干事安德森（Rufus Anderson）的积极回应：

“你提到因环境的主宰，使你在口语上的进步大大超过阅读，我不知道长远来看这会有什么影响，但平话的重要性是毋庸置疑的，福音应该也必须用它来传播。我所知不多，对自己的判断没有把握，但我觉得在中国的教士中有一种倾向，就是太注重官话，忽视了平话。在我看来，一面用当地人所操的口语传道，一面用官话写书印刷，是传教士正确的工作方式。”^{〔40〕}

进入 1853 年，随着杨顺因病退出，摩怜和简明的学校相继停办，美部会只有弼利民和卢公明的学校仍在继续。摩怜在 1855 年下半年年报中提到：

“我们两所学校，各有二十和二十二个学生，一所在中洲，由弼利民负责，一所在婆奶山，由卢公明负责。弼利民的学校都是走读，每天除有一段时间跟老师读一点书外，其余都是宗教课程。卢公明的学校有走读和寄宿，目前寄宿的有五个男生三个女生……课程一部分是宗教，包括官话和平话圣经、教义问答、主日学历史课、主日学马太福音和创世记提问，和其他基督教书籍。非宗教部分包括天文和地理初阶，这两课其实也介绍基督教，不过是借推演和劝解。这两所学校里都有勤奋好学的孩子，我们殷切期望他们都能接受信仰，以后再传给他们的同胞。”^{〔41〕}

事实上，正是卢公明的寄宿学校为美部会在福州预备了第一批信徒。弼利民的走读学校则没有什么果效。卢公明的教师和寄宿生就住在他楼下，如此近距离生活的接触，在初期传教中证明是有效的。除了寄宿生之外，其余信徒都是教士家中的帮佣，也可证实这一点。相对寄宿学校和家庭，堂点传道在初期的效果并不明显，卢公明在 1853 年 4 月信中说：

“对福音堂的工作，我没有什么特别重要的报告。大多数出席的中国人都态度恭敬地听道，但我没有证据表明，在这个社区有人对耶稣基督的救恩真正感兴趣。”^{〔42〕}

类似报告一直持续到1856年，如弼利民1855年上半年年报中委婉提到：

“虽然我们还给不出一个真正得救的名字，但我们看到有些人在基督教知识和为人品行上有确定的进步。”^{〔43〕}

卢公明学校华人教师的表现，让教士们看到一线希望，但他们仍非常谨慎，观察他的动机和行为。夏察理在1854年上半年年报中说道：

“卢公明的男校相当成功，有些学生称得上优秀聪慧。学校教师的情形引人注意。在卢公明因病不能探访学校时，他亲自陪学生祷告，这并不是出于卢公明的鼓励，其实卢公明一直不确定他的动机。一次某位教士突然到访，发现他正在跟学生谈论基督。我们不知道他是否真是一个基督徒，中国人很有欺骗性，但他若不真诚，又何必这样自讨麻烦呢。他宣称每天在家里都祷告，因此受母亲和兄弟的反对，他太太则站在他这一边。对此我们只有他的一面之词，无法了解事实，因为他住的地方是我们不能私下拜访的。我们只能请大家为他祷告。”^{〔44〕}

这种谨慎是美部会开拓期的突出特征，前面提到杨顺特别提醒后来的教士，虽然热切盼望早日结果，但切不可急功近利。

“1855年2月16日。我学校的教师陈先生在本月第二个礼拜日，表达了想要领洗的愿望。”^{〔45〕}

又经过一年的考察，卢公明学校教师陈（Ting）先生^{〔46〕}被接纳，成为美部会在福州的第一位领洗者。

“1856年4月13日，礼拜日。陈先生受洗了，在我家楼下早上的礼拜中，一同接领主的圣餐。”^{〔47〕}

经过十年漫长艰苦的拓荒，美部会终于在福州开始看到结果。摩怜1856年4月的信中记录了这一难忘的时刻：

“我们的学生、教师、帮佣，本会几乎所有教士与其他差会教士，同来见证卢公明学校教师的洗礼。他经过长期查验，虔敬表现令人满意。美部会教士都参与其中，这人主持开始礼，那人传道，第三人施洗，第四人服事主的圣餐和成礼祝福。会众都被这新奇的场面深深吸引……这真是喜乐的一天……我们终于开始收成了……这是在福州第一位领洗的华人基督徒。”^{〔48〕}

喜乐声音尚在耳际，悲伤消息就已来临，卢公明夫人难产，手术后因肺炎发作于6月21号去世。

“6月22号，主日，大约十点，在我家的客厅，聚集了婆奶山的两个家，和我们的学生、仆役、学校的教师，摩先生主持（卢夫人的）追思聚会，想借此机会给在场的中国人一个好印象，给他们看见信主之人的死是宝贵的。”^{〔49〕}

随后，弼利民夫人因病于7月17号去世。8月12号，去年回美养病的简明也突然去世。这一系列去世的消息，给人印象福州的气候水土不宜居住，因此在1856年年报中，教士们特别澄清：

“神让我们经历极深的伤痛……但这些个例并非证明福州的气候对身体有害，所有存留的教士身体状况普遍良好。”^{〈50〉}

截至 1856 年底，因弼夫人患病，弼利民的学校停办，美部会仅剩卢公明的寄宿学校。不教英文是卢公明坚定的办学原则：^{〈51〉}

“卢公明先生的男校有十五个寄宿学生，其中五个衣食全包，另外十个只管饭食。也有约十五个走读生，出勤情况随天气而变。

学校不教英文，对此卢公明说，‘一般情况下，我认为教他们英文，从传教角度看有坏影响。如果规定必须教，我宁可不办学。’学校的学生，尤其是寄宿生，对福音真理的认识进步显著。‘五个寄宿生对自己灵魂得救表现出兴趣。’”^{〈52〉}

卢公明 1856 年 10 月的信中写道：

“你们一定很高兴听到，学校里几个年龄较大、在校时间最久的学生，都对所学的真理有兴趣。其中有五个学生，年龄从十六到二十二岁不等，说他们想成为耶稣的门徒。他们平时会和室友一起祷告，有的晚上会找地方自己祷告；我经过观察，也从旁了解，他们的操守确实是蒙称许的。其中一两个表示想成为像他们教师那样（他是四月受洗的），能讲解福音，劝导人信耶稣。”^{〈53〉}

这五个年龄较大，在校时间最久的寄宿生中，就有倪玉成，他当时 16 岁，在五人中是年轻的。

1856年教士们一面经历丧妻失友之痛，一面经历多年劳苦终于开始收成之喜，可谓悲喜交集。眼看传教工作进入新阶段，得救的人会越来越多，美部会在南台铺前顶置地盖造第一间教堂。这间教堂虽然小而简朴，但意义重大，美部会教士希望借它传递给民众一个信息，就是基督教在福州不仅是合法的，而且会长久存留。1856年年报中说：

“60英尺长，34英尺宽的砖石教堂正在盖造中，圆顶将悬挂一小钟。‘它虽然小，但两年前能否建这样一个教堂都很难说。现在它盖起来了，进展很快，也没遇到任何反对。……教堂建得很朴实，按照经济实用的原则，没有过多装饰，它的存在告诉民众，我们准备永久留在这里。官府允许建教堂，表明我们的居留是合法的。多年来，我们一直想打消民众对以上两点的疑虑，但很困难；现在这教堂将是个可靠的证据，叫他们不用害怕接受我们的教义，和我们在一起。官府既然开绿灯，允许我们盖教堂、传道，怎么还会逼迫信教的人呢？’”^{〔54〕}

三、1857.1 ~ 1861.12 铺前顶救主堂教会，担任助手

1857年5月31日，铺前顶救主堂落成，举行献堂典礼。七年前的这天恰好是卢公明到福州的日子。这是福州第一座基督教教堂，也是倪玉成日后生活和事奉的地方，直到去世。

“1857年5月31日。今天下午，新教堂‘救主堂’奉献用以敬拜全能上帝。夏察理先生宣读圣经并作开始祷告，摩怜先生讲道，麦利和先生致辞，我致辞后作献堂祷告。”^{〔55〕}

第二位受洗的信徒，是教师陈先生的妻子，她长期患肺病，在受洗半年后去世，卢公明在信中为她作见证说：

“病痛期间，她有很多迫切祷告。她的洗礼让她和她丈夫很欢乐，从受洗前直到她去世，她从不耻于表白她对救主的爱，只要有邻舍朋友来看她，她就催促他们丢弃偶像来信主。在她死前几天，我探访她简陋的家，看见她身受极大痛苦，却满有平安。她渴望与主同在，并不惧怕死亡将至。这天半夜，他丈夫听见她断断续续却迫切的祷告，她显然完全投靠救主，并似乎觉得她已经被主接纳。这就是在闽江河谷信徒中第一个离世的过程。

自然，她的出殡和安葬也丢弃了传统的仪式。一些家族的朋友前来观看，在葬礼结束后他们承认说，‘若不是亲眼所见，任凭怎么说，我们都不会相信，现在我们知道，那些传言都是瞎说。’他们所谓的传言是说一个人如果入了洋教，死时会被剜眼拔牙，为行巫术之用。”⁽⁵⁶⁾

同一封信中，卢公明也特别说到第一个寄宿生沈守真受洗的细节：

“我带着诚挚的感恩，提说我一个寄宿生受洗。这个年龄最大的学生，充满喜乐在他同胞面前公开承认基督。7月5号上午，在新建的教堂里，在许多见证人面前，我为他施洗，这真是无可比拟的权利。他的俗名是‘家祥’，就是家族吉祥。他很迫切要丢弃旧名，以‘守真’之名受洗，意即‘持守真理’。他是个长相悦人的青年，二十四岁，学业中上，为人温柔又认真。他入学已三年，在学校作助手，名声非常好，学生都认为他真诚，他的行为也表明他的信仰是真的。另有四个学生(十七到二十二岁)已经申请受洗，尚未施洗。”⁽⁵⁷⁾

1857年10月19日是个值得纪念的日子，当天美部会正式成立福州铺前顶救主堂教会，这是基督教在福州的第一处教会。卢公明在日记中写道：

“1857年10月19日。今天下午三点在救主堂举行仪式，摩怜先生宣读圣经，洪（Hung Nguo Cheng）和王炳臣公开承认信仰基督，摩先生为他们施洗并讲道。卢公明宣读信条和会规，并宣布这二人和陈（Ting Hau Chuang），沈守真四人正式成立教会，名为铺前顶救主堂教会。之后夏察理先生祷告，并主持主的晚餐。”^{〔58〕}

摩怜信中描述了当天的盛况：

“我们聚集一堂，给两位新人施洗，并正式成立第一处本地信徒的教会。在场会众包括我们的家人、教师、学生和一些街坊邻居，礼拜庄重有序……教会成员有四人，两位学校教师，陈先生和洪先生；两个学生，守真和炳臣，他们都属于卢公明先生的学校。

教会的成员，和几位要求受洗的学生，他们的行为看起来与信仰相配。就是用美国教会对他人的要求来衡量，他们也是令人满意的。而他们的圣经知识，则比美国教会里许多‘正常良好’的教友要强多了。他们最缺乏的，是对罪那种扎心的感觉，这在中国信徒中很普遍，也许是他们受的教育和习惯造成的。两位被接纳入会的学生，和其他几位申请受洗的学生，都是青年，不是小孩子。他们在小教堂分发单张，讲解圣经，已经在结果子了。他们承认，起初会觉得‘羞耻害怕’，但自从公开认信之后，他们就完全改变了。我们相信他们在主的工作中，会成为有用的帮手。”^{〔59〕}

救主堂教会刚刚成立两天，摩怜夫妇就因病返美休养，加上丧妻后带着三个孩子返美的弼利民，1857年底福州美部会只剩下卢公明和夏察理夫妇三人，人手极其缺乏。卢公明喉疾日益严重，无法正常尽职，美部会的传道工作必须雇用华人助手。救主堂教会都是卢公明寄宿学校的老师和学生。申请受洗的倪玉成和刘孟滉，可能因为年龄较小的缘故，到1857年底才被接纳入教会。

“1857年12月20日。今天夏察理牧师给‘玉成’(别名 Hau Sing)和‘孟滉’(别名 Siong Nguong)施洗，接纳他们为‘铺前顶救主堂’成员……Kiong Sieu 和 Lo Li 在候选之列，等他们更令人满意时再接纳入教会。陈 Hau Chuang 被选为教会的书记。”⁽⁶⁰⁾

1858年1月，等候受洗的寄宿生 Kiong Sieu 因病去世。8月，第一位受洗的陈先生被发现在钱财上有欺骗行为而被教会除名。⁽⁶¹⁾ 同月又有新人加入教会，包括三位寄宿女生。

“1858年8月15日，周日。今天我的家仆 Lo Li 和三位女宿生金凤、⁽⁶²⁾ Po Chio 和 Sa Mik 由夏察理先生施洗接纳入教会，男孩和最后一个女孩受洗的新名分别叫 Main Siu 和 Iuang U。”⁽⁶³⁾

9月，学校教师洪先生突然患病离世，夏察理在信中说：

“我们小小的教会又一次深受痛苦，去年十月教会成立时受洗的洪先生，在26号礼拜日晚上去世了。他生病只有几天，虽然因说话困难无法表达他的感受，但显然他很喜乐……他最后举起手，指着天，意思是‘天父’、

‘天家’……之后用点头确认他有平安，相信耶稣，没有疑惑。他的死是教会一大损失，他半天在卢公明学校任教，半天传道。他是一个文人，是教会最好的学者。”^{〔64〕}

失去两位教师陈先生和洪先生后，教会主要力量就是四位寄宿生，按年龄大小依次为沈守真、王炳臣、倪玉成和刘孟湜。夏察理在 1858 年年报中说：

“本会教堂每礼拜日有两场礼拜，此外周日和周中也有教士和助手传道，有两三个月几乎每晚都有讲道。参加人数起伏不定，稳定参加礼拜的不到三十人，其他是偶尔来听的，和一些过客。

卢公明先生的晚间布道让他很受鼓舞，人数虽少，但大多是邻里，有些似乎是专为听真理而来的。本会的四处福音堂由华人助手打理，一年中大部分时间，每天传道、接谈、发售书籍。我们偶尔会亲自去传道。听众大多是街上的过客。

五月，卢公明把三个女寄宿生转到夏察理夫人那里。四个男宿生都已是教会成员，被本会正式雇为助手。最后一个男宿生被转到美以美会基顺（O. Gibson）牧师开办的寄宿学校，然后卢公明停办了他的学校。前面提到的在本会作助手的四人，一人上午作卢公明的私人教师，下午在他的福音堂传道；一人负责从前弼先生的福音堂，十一月，他与夏夫人照顾的一位女宿生成婚，就转去负责马口福音堂，代替原先的助手，就是后来背道的陈先生。另外两个年纪还轻，一起负责下渡的福音堂，彼此扶持。三个女宿生都已在夏天加入教会，两个仍在夏夫人照顾之下，预备成为合用的人。”^{〔65〕}

在卢公明处是沈守真，在马口是王炳臣，在下渡的两位年轻人是倪玉成和刘孟湜。刘孟湜在纪念夏察理去世时写的文章里也提到：

“余幼年在塾读书，学琴于先生，明年（1857）余同倪玉成牧师，由先生接手受洗进会。又明年（1858）余随先生传道于小岭，虽遇艰难，不为所阻。”^{〔66〕}

1858年5月，卢公明的寄宿学校告一段落，而倪玉成和他的同伴们也告别了学生时代（1853—1858），正式成为美部会助手进入事奉。

美部会初期教会和福音堂列表如下：

	福音堂		
1	南台铺前顶	卢公明，到1860.6	沈守真，学校教师
		摩怜，1860.6开始负责	倪玉成，1860开始
2	马口	摩怜 1957.10返美，1860.2回福州	陈先生 1858.8被除名
		弼利民（摩怜不在期间） 1859.3回福州	王炳臣 1858.11开始
3	下渡大岭顶 ^{〔67〕} 下渡小岭顶	简明1855.5返美 1856去世	
		夏察理 到1859年底，1860转给美以美会	倪玉成，刘孟湜 1855下半年开始， 1860年结束
4	下渡观音井	弼利民 1856.7返美，1859.3回福州， 1860转给美以美会	王炳臣 到1858.11结婚止 1860年结束

华人助手的工作十分忙碌，周日三场礼拜，周中白天要协助教士传道，有几天晚上也要传道，还要参加教会所有例行活动。弼利民1859年6月的信中提到华人助手在周中聚会中传道，听众更容易敞开。

“教会成员每周二下午有祷告会，周五下午有圣经课，所有人都出席，由一位教士主持，有祷告和劝诫。教会成员的月会是个很有意思的集会。

教会周中白天的聚会，通常由一位教士坐镇维持秩序，华人助手开头，他们挨个向同胞传道……很多人比听我们讲道要更容易、更敞开回应这些年轻助手。他们通常读一段圣经，或小册子里的一段话，然后照着所读的内容劝勉人。我自从回到福州，发觉他们在帮助人认识真理上很有用。他们经常讲论主的比喻和神迹，效果很好。当遇到同胞反对基督教时，他们反而很高兴。

‘这些洋教师把他们的耶稣强加给我们，他是谁啊？’

‘你去看看康熙皇帝钦定的字典，那里写着他被称作世人的救主。难道那本字典会骗人吗？’

然后他们就接着讲主做了什么，他的教训要求什么，带来什么结果等等。有时反对者说，‘这是洋教，我们不要洋教。’他们会说，‘照你这么说，你怎么不要大米、西药和银子呢？’”^{〔68〕}

卢公明 1859 年 5 月的信中提到救主堂晚间聚会的情况：

“教会现有十一名成员，六男五女，女界中一位是去年秋天去世洪先生的祖母，守寡七十年。另一位是中年寡妇，还有三位寄宿生。男界中一位三十五岁鳏夫，现为教堂看守人，四位前寄宿生，另一位曾是走读生，现为教士家仆。四位前寄宿生被本会雇作教师和助手，其中一位去年十一月娶了刚才提到三位女生里年龄最大的一位。”^{〔69〕}

这四位年轻人，一位在日校教课，此外也作传道工作。其他三位除白天照常尽职外，每周日、周一、周三、周五晚上，只要天气允许，就在教会聚会里给我帮忙。他们先讲，或是讲一段圣经，或是讲一些关乎教义或

习俗的题目，然后我讲，通常呼应这些年轻人的感慨和劝诫，之后结束聚会。整场聚会经常超过两小时……听众可以反对或提问，我们尽量回答。助手们都觉得保持这个聚会很要紧。我特别要提到，所有助手都有正确的灵，他们作工的热情和忠信值得称赞。”⁽⁷⁰⁾

卢公明在《中国人的社会生活》一书中，特别详细描述了三位助手晚间传讲的情况：

“为让大家了解华人助手讲道的方式和内容，我把 1860 年 9 月一次普通夜间聚会的情况描述如下，聚会是在福州南郊的救主堂。三位年轻人曾是美部会寄宿学校的学生（1853—1858），他们用自己挑选的讲题给同胞讲道。

第一位讲者二十岁，长相羞怯。他的声音比较单调，也没什么手势。但他的论述却表明他是个严肃、热诚的思想家。他用《马太福音》第 5 章末了的话作为主题，详细解释耶稣教导门徒该如何对待毁谤者、逼迫者和仇敌。他讲论的方式和主题本身，让听众很感兴趣也心悦诚服。论到对待仇敌，他提到中国人惯用的方法，引用中国古训，把它们和救主为跟从者所定的行为标准——该如何对待那些‘咒诅’、‘仇恨’和‘刁难并逼迫’他们的人——作了鲜明惊人的对比。我只能感恩，如此平白而热切的讲道，与未信主华人的思想和行为可谓天壤之别。

第二位讲者二十五岁。他的讲道方式比第一位悦人得多，并且有口才。他宣布他的主题是《约翰福音》第 15 章 25 节，‘他们无故地恨我’。然后就开始讲述中国人对耶稣各种不合理的反对。他宣告，这节经文如今在福州应验了，因为耶稣无故地被人恨恶。他一面很熟练地揭露大众对基督信仰的各种推脱与反对，一面也点出中国人不信基督的真正原因。他的话简

单但中肯，意义明确。他的诉求是大胆和深入人心的。当他结束时，我很感恩真理能这样被讲说出来。

第三位讲者二十岁。他讲解《马太福音》10章28节，他的声音又快又高，但很清楚。他用一种动听而直接的方式，讲论每个人都要敬畏神，而不是惧怕人。他讲到灵魂的本质、价值和不朽，他的讲法抓住了听众的注意。他否定了人死灵魂也死的说法，不少中国文人都持这种观念。当他放胆振作催促人要敬畏、顺服那一位‘把灵魂和身体都灭在阴间的，’而不要惧怕那只能杀身体、不能杀灵魂的人时，听众都非常专注。

上面所说当晚聚会的情形，还有未说的细节，表明了两个有意思、也让人鼓舞的事实，我们相信这是中国各处华人助手的特点，不只限于福州。

第一个事实是，他们会选非常实际而重要的题目。他们不喜欢搞深奥，脱离实际，或牵强附会，充满想象的主题，也不喜欢发表教义的要点和原则，除非对心灵和生活会产生明显有用的影响。他们的传讲里没有多少科学，哲学，历史，但有很多与最实际的问题相关的重要真理，用热切而温和的方式提出来，加以解释、运用。

第二个事实是，华人助手不怕、也不以大胆宣扬救主为耻。他们实在是公开讲道中刚强地‘为耶稣站立’。因为他们的讲道里都是耶稣：耶稣的为人是唯一完全的榜样，耶稣的教训是各邦各族唯一无误的权威标准，所以常惹动听众的怒气。经常听见那些听道的人在离开时评论说‘三句话不离耶稣，’不少人边说边怒气冲冲地离开会堂，大声恶毒地咒骂这些华人助手。”⁽⁷¹⁾

按照年龄，二十五岁的助手是王炳臣，两位二十岁的助手是倪玉成和刘孟湜。虽无法进一步确定，但从以上描述可略微看出倪玉成和他的同伴尽职时的情况。华人助手的薪水微薄，根据受雇时间长短和家庭人数不等，

卢公明书中提到月薪五到七元，所有家庭开销都靠此维持。助手一家通常住在服事的教堂或福音堂附近。^{〈72〉} 教士们也很重视对助手的辅导和监督，特别为他们开课进修。教会增长仍缓慢，新成员除来自卢公明的寄宿学校外，绝大多数是教士的家仆等人。公开传道虽然听众人来人往，但大多对福音漠然。根据摩怜 1860 下半年年报，截至年底：

“今年有四人加入教会。自 1857 年教会成立以来，共受洗十八位，一位被除名，一位被停，两位去世，到 1860 年底共有十四位正常成员，还有几位候选人。八位男成员中有五位，他们对福音真理的认识，已够作助手，其中三位已经被雇用，在主日和其他场合，练习教导真理。已过半年中有四个月，教士们给这些华人助手特别辅导，为使他们能更好尽职。课程由夏先生负责，每周二是神学课，周四圣经课。”^{〈73〉}

1859 年 3 月弼利民续弦后回到福州，住南台卢公明处。1860 年 2 月，摩怜一家和吴思明夫妇到福州，美部会教士增加到五位。

1860 年美部会与美以美会协调部署，决定把力量集中在闽江以北和福州城内，卖掉中洲的房屋校舍，把闽江以南下渡和观音井的堂点转给美以美会。^{〈74〉} 1 月夏察理搬入福州城内，暂租住英国圣公会教士处。弼利民卢公明摩怜集中在南台。原本在下渡服事的倪玉成也随之转到南台。^{〈75〉} 这一决定顺应了时局，同年 10 月清政府签订北京条约，通商口岸的教士享有更多权利，可以在城内居住传道。

美部会受洗者及救主堂教会初期成员表：〈76〉

	受洗时间	姓名		备注
1	1856.4.13	Ting Hau Chuang	卢公明学校教师	1858.8 被除名
2	1857.1.7	Ting太太		1857.6.27 去世
3	1857.7.6	沈守真	卢公明学校寄宿生	
4	1857.10.19	Hung Nguo Cheng	卢公明学校教师	1858.9.26 去世
5	1857.10.19	王炳臣	卢公明学校寄宿生	
	1857.10.19	铺前顶救主堂教会成立		
6	1857.12.20	倪玉成	卢公明学校寄宿生	
7	1857.12.20	刘孟湜	卢公明学校寄宿生	
8	1858.8.15	Lo Li	卢公明学校走读生、家仆	
9	1858.8.15	金凤	卢公明学校女宿生	嫁王炳臣
10	1858.8.15	牛宝珠	卢公明学校女宿生	嫁Li Sui Tung
11	1858.8.15	Sa Mik	卢公明学校女宿生	
12	1858.9-12	某鰥夫 ^{〔77〕}	救主堂看守人	夏1858年报
13	1859.	中年离妇	圣公会麦高	1860.2-6去世
14	1859.4.3	Hung祖母		教名“天年”
15	1860.1.29	Ting Chio	弼利民家女佣	
18	1860.10.14	三华人		
19	1861上半年	年轻人	卢公明家仆	弼1861.6.17
20	1861上半年	60多岁寡妇		弼1861.6.17
22	1861.7-12	二人		1861下半年报



福州宣教站。图片由作者提供。

四、1862.1 ~ 1866.12 开展城内和外围，成婚与事奉

1862年4月，卢公明因夫人身体欠佳，遵医嘱离福州往北方休养，铺前顶教会遂交给摩怜照顾，二十岁出头的倪玉成任传道员（Catechist），协助摩怜。

“婆奶山主日两场礼拜，由摩先生主持，倪传道员协助，参加者包括住在附近的教会成员，与日校和教士家庭有关的人，还有二十到一百位路人。”^{〔78〕}

8月，夏察理和吴思明搬入城内于山北麓的新居安顿下来，并在住处旁边买地作学校和传道点。^{〔79〕}

1863年，美部会教士开始向外开展，城内的夏察理和吴思明每月走访南屿。南台的弼利民和摩怜走访兰圃、长乐等地，倪玉成等助手也陪同他们外出佈道。5月31号，铺前顶教会扶持成立了长乐教会，弼利民在信中说：

“上周六，摩先生、我和教会三位助手，下到长乐县城去建立教会。我们在周六下午考察了三人，主日上午又考察了四人，结果让弟兄们和我们都相当满意。七人递交了书面申请，请求成立教会，并同意遵守会规，之后就由福州来的弟兄们和我们为他们施洗，接纳他们成立教会，随后领受主的晚餐。整个过程十分庄重。”^{〔80〕}

6月，铺前顶教会又移民九人暂居福州城内，成立了城内教会，夏察理和吴思明希望以此吸引周围的居民。

教士们对华人助手的栽培包括婚姻。摩怜在1864年给《佈道者报》的信中说到倪玉成婚姻的背景：

“我们所负的责任中，有一项非常现实，可用简单事例来说明，那就是本地基督徒的婚姻。中国有一类‘媒人’，她们负责协商包办婚姻，借此挣钱。但成为基督徒后，自然只能靠洋教士来提议帮忙了。除婚礼上从教士收到的礼金外，这过程通常不涉及物质的帮助，他们看重的是我们在道德和信仰上的帮助。我们有正在为事奉而学习的年轻人，他们如果结婚，必须娶基督徒，才能确保他们日后有最大的功用。我们在传教初期，很缺基督徒女生，因这缘故，我们的两位传道员前不久向广州和宁波的女校发出请求。一位教士作媒人，促成婚配，虽‘未见未闻’，也只能如此。媒人不收费，反要为此工作自掏腰包。两位妻子现如今正安静的在她们的新家里学习福州话——在她们听来又怪又粗鲁的土话。”^{〔81〕}

信中提到向广州女校发出请求的传道士就是倪玉成。据翁怀友记，向宁波女校发出请求的是沈守真。^{〔82〕}摩怜提到缺少女生，前在卢公明寄宿学校三位女生，均为基督徒，但已出嫁，一位嫁给王炳臣，另一位嫁给看守教堂的李先生，最小的一位很早就定亲给一不信的人。^{〔83〕}

“1858.11.23，周四。今天上午我在救主堂主持了王炳臣和 Taing Chio 的养女金凤的婚礼。在场的有夏先生夫妇，基顺夫妇和万为医生，还有一些中国人，包括守真、玉成、孟湜、Lo Li。”^{〔84〕}

“夏夫人照顾的三位女生中，又有一位在（1860）圣诞节那天，嫁给了看管教堂的助手李先生。”^{〔85〕}

美部会在广州的女校是邦呢夫人（Catharine V. R. Bonney）负责的。邦呢夫夫妇于 1856 年 12 月到香港，适逢太平天国之乱，在广州的洋人和教士纷纷逃往香港和澳门避难，于是邦呢夫夫妇就在澳门租房住下。1857 年 2 月，邦呢夫人开办女子寄宿学校，她在其回忆录《往事拾穗》里写道：

“太平天国叛乱引发很大的恐慌；每个洋人人头悬赏一百五十元。我刚到（香港）没几天，广州外国人的住处就被烧毁，传教士的学校尽被破坏，外国人不得不逃到香港或澳门避难。……我们被迫在澳门停留两年。抵达中国两个半月后（1857.2），我在夫君的赞同支持下，开始了‘华女寄宿学校’。有些教士觉得这样有点冒险，因为我们随时都会被赶出澳门。学校第一年，九个女孩的费用都是我们自己负担，加上一些朋友慷慨解囊。女孩都来自贫穷家庭，我们包揽她们的衣食，免费给她们教育，她们就住在我们家里，好像我们的孩子一样。

她们刚来的时候都衣衫褴褛，我们高高兴兴地把她们又脏又破的衣服

扔掉。我用从美国带来的两件衬衫给她们做了内衣。……

一天我们去拜访一位将返英国的友人，门口一个眉清目秀的小女孩向我们问安，她大约十岁，是用十元钱从一个很穷的人家买来，来作这家孩子的玩伴。友人太太是个基督徒，很为这女孩的前途担忧，因为有好几个中国人想要买她作妾。当她听说我在准备办学时，当即把女孩交给我，还附送一年穿的衣服，并且承诺以后每年给我三十银元。我们住在澳门的‘白鸽巢’，这个女孩子阿娇就是我们巢里的‘蛋’。后来她成了一个真实的基督徒，邦呢先生为她施洗，使她可以领主的晚餐。她十七岁的时候，由本会在福州的摩怜牧师主持，嫁给一位华人传道，现在她有两个孩子，在教会学校帮忙，也受众人的爱戴。当我返回美国的时候，她和她先生送给我一张家庭合照，和一对漂亮的青田石塔，作为爱和感谢的纪念。

在我接收阿娇两年后，她的妈妈听说她在广州读书，就从很远的内地，带着另一个女儿跑来，请求我也买下她。她长得很像她姐姐，有聪明快乐的脸庞。传教士收养孩子是有严格限制的，我们尽了各种努力，想把她留在学校，但没有成功。她的不信主的妈妈非常顽固，只用几元钱就把她卖给了一个中国人。哎！如果她留在我们身边，她的命运将是何等不同。”⁽⁸⁶⁾

这位阿娇，邦呢夫人寄宿学校最早的学生，就是倪玉成未来的妻子，也就是倪柝声弟兄的祖母，她本家姓陈，1847年生。

“后排左二，手里拿着扇子，辫子从左肩垂下的就是阿娇，她在1857年2月成为邦呢夫人的第一位学生。她的父母非常贫穷，十元钱把她卖作女佣，一位英国女士赎了她，在回国前把她交给邦呢夫人，作为女儿来教育。她在学校好像一个小妈妈，照顾其他女孩子。”⁽⁸⁷⁾

“这些孩子的妈妈每月可以来看望一次，也欢迎来参加每周的祷告会。



“邦呢夫人的中国人寄宿学校，中国·广东”。

图片来自 *A Legacy of Historical Gleanings*, compiled and arranged by Mrs. Catharina V. R. Bonney. Volume II., second edition (Albany, N. Y.: 1875), 472-473.

在校期间，我有权力为她们安排婚姻，尽量嫁给华人基督徒。一旦从学校离开，她们的婚姻就完全在父母手中。所以传教士才这么焦急，随时留意，又要谨慎从事，因为‘促成一桩婚姻乃是崇高的事业，’时候到了，就要为这些基督徒孩子寻找合适的人选。中国人习惯上，孩子在婚姻里没有发言权，女孩子只有到婚礼结束才第一次见到新郎，就好像买彩票一样。服饰虽然华丽，但婚姻绝大多数都很不幸。教士给她们婚配时，尽量在结婚前，把双方带到一起见面。我们盼望这些女生都能嫁教会学校的男生。”⁽⁸⁸⁾

1863年10月14号，倪玉成与阿娇在福州救主堂正式成婚，仪式隆重而丰盛。婚礼的过程详细记载在邦呢夫人的书中。

“阿娇的婚礼”

我学生中年龄较长的阿娇，和一位福州美部会的华人助手订婚了。我是牵线的媒人；已经交换过礼物了，包括照片；婚礼的一切也都安排好了。成婚之日将至，我自然要陪伴而行。邦呢先生收到大红婚礼请帖，因工作无法脱身，只能回帖表示遗憾，但他还是亲自来香港送我们上船。

1863年10月16号，福州：上周三，7号下午，阿娇、爱玛和我坐‘福兴号’离开香港，经过闽江口俗称‘白狗’的双岛，周五傍晚六点，在城外十里的罗星塔下锚。一路上风急浪高，旅途颠簸，但我能从学校暂时抽身，换个环境，仍觉相当愉快。我的小幼苗，马上要作新娘的阿娇，一路晕船，一直都没离开床铺，直到船停在罗星塔。福州四围景色秀丽，‘山峦起伏，平原滴翠，奇峰矗立，河如明镜，瀑布飞挂，村庄塔影交织如画。有些欧洲旅行者认为这里的风光堪比瑞士，美国人则会想起哈德逊河谷高地。巨峰高地标出闽江入口，从闽江口再上行三十五里，就到了福州城这块福地。’⁽⁸⁹⁾第二天早上，我们坐旂昌洋行舒适的渡轮沿江而上。克拉克先生友好接待我们，在丰盛的早餐后，特意用他漂亮的轿子把我们送到传教站，那里是弼利民牧师，摩怜牧师和卢公明牧师的住处，房子有大阳台和绿色百叶窗。我们受到非常亲切热情的欢迎。

阿娇与倪先生的婚礼于14号在美部会的砖石教堂‘救主堂’举办，由摩牧师主持，令人印象深刻。教堂挤满了各公会的教士、华人基督徒和围观的人。这是一个新奇有趣的场面，两个华人站在众人面前，用基督教礼仪宣誓成婚。这对新人能丢弃传统习俗，实在是一大得胜。阿娇的妆容由一位华妇负责，她给她作了福州风格的发型，看起来很漂亮，再穿上美

丽的婚服，更是动人。新娘、新郎、教士和本地基督徒共五十人，出席了在摩牧师住处举办的婚筵，美国女士们预备了丰盛的午餐，长条桌用花叶装饰整齐，每样食物都让客人们胃口大开。新娘安静的坐在我身边，雍容镇静，但没吃东西。她举止合乎中国礼仪，安然度过这场累人的仪式，令人佩服。

婚筵之后，我们把新娘送到她的新家。我们经过万寿桥……桥的一部分连接福州城和一个人口稠密的小岛（中洲），是欧洲侨民的聚居地。轿子很快穿过狭窄的街道，进入郊野和开满小花的田地，最后来到了一个门口，^{〔90〕} 我们被请进新郎的家，他已经按照传统礼节安排好了筵席。婚事安排有次有序，宾主尽欢。新婚夫妇安顿好了，看上去非常满意高兴，我为这一切非常感恩……”^{〔91〕}

弼利民夫人日记中也提及这次隆重的婚礼。

“邦呢夫人带着她的中国女儿来了，她将要嫁给这里一位学校教师。她很年轻（17岁），懂英文，在中国女孩中是很好看的。”^{〔92〕}

三年后（1866），邦呢夫人在澳门的第二位学生，阿娇多年的同窗阿活，嫁给了称为福州美以美会“七灯台”之一的许承美，婚礼由保灵牧师主持。这两位旧友得以在福州重逢，并且都嫁给了华人传道。

教士们早就意识到培养华人助手的重要。摩怜在1865年给《佈道者报》的信中对训练助手的要点有详细说明：^{〔93〕}

“必须要从学校挑选合适的学生接受深造。如果从成年信徒中选，就要好好甄别，免得所选的人‘为高傲所蒙蔽，就落在魔鬼所受的审判里。’

要帮助入选者在圣经上建立扎实根基，常常乐于在谦卑和祷告中研习它，勤受警戒，把学问的骄傲服在圣经的超绝和真理之下。最难的或许是帮助他们把中国哲学和伦理学里的真理和谬误筛选出来，因为这需要我们对那些理论和基本思想有相当的认识。

除培训外，我们还采用了季考制度，用事先定好的题目考察华人助手。第一天有两堂，考察对经文严谨的查读，涵盖十二到二十章经文。它结合了教义问答和释经教导两者的长处，所以能引出许多关于范围、分析和内含的信息。第二天我们听他们宣读命题论文。主题五花八门，有时超验的，有时教义的，或实行的内容，通常与责任、基督徒经历、传道模式等有关。上次季考，一部分主题是第一类的，为了激发思想，引起对中国经典里某些术语和理论的讨论。”

摩怜接下来引用卫三畏《中国总论》里一段论到中国宇宙起源学说，然后列举了助手们写的五篇论文，题目分别是：“论元神”、“论生万物之道”、“论阴阳”、“论无极与太极”、“论儒教有说到统管天地者吗”，其中讨论了儒道学说，如朱子的《太极解义》等。然后摩怜继续说到教士的责任：

“尽力引导这些有潜力的年轻人是我们的重大责任，这包括很多方面。除了谨慎的教导外，还有做事方面的指引。教士们要给他们合宜的榜样可循，还要有充足的耐心，包容他们因生疏出错。调整助手的薪水也是一件非常困难的事，需要极大智慧以避免致命的极端，无谓的浪费和不当的吝啬。作为一个过来人，我可以向你们保证，这些纯粹的责任——或俗或圣，或立法或行政——所需的工作，绝无书斋学者所享的悠然自得。我们经常、大量地需要良策、审慎、谦卑、忍耐和信心。”

1864年2月,卢公明因喉疾严重返回美国,10月夏察理夫妇痛失爱女,1865年5月夏察理夫妇也因病返美。福州教士只有城内的吴思明和南台的摩怜和弼利民三位,恰逢美部会在快速开展,城内有两处传道点。南台有铺前顶和霞浦街,外围有南屿、兰圃和长乐,又新开了永福,还有助手培训班和两所学校。

“(1865~1866年)吴思明负责城内,有两处……主日每处两堂礼拜,周中还有二到三次传道……南屿的传道站,和新开的永福站(城西南五十里)都在吴教士照顾下。南屿有两位助手,主要是撒种,还未看见收成。永福有一助手夫妇……城郊南台,教堂每天开放早祷和传道,听众从一百到二百多人不等。另一条大街上,一座民房改成了福音堂……摩怜照顾的长乐有两处传道点,一位助手主日上午和周中轮流去……弼利民照顾兰圃站……城内吴教士负责培训班……南台摩夫人负责寄宿女校……教士们每季度给助手考核,每次两天,除了考圣经,也宣读点评他们的论文,讨论一些事先提出的实行要点。‘作为事工的预备,这些年轻人所掌握的圣经知识,相当令人满意。’……在城内和南台,教会成员和寻求者每周有一次大会,助手们自己有祷告会。只要健康和精力允许,教士们会走访外站和周围村庄。”⁽⁹⁴⁾

教士们多次在信中请求支援。1866年夏,吴思明因夫人健康状况,去北方休养,福州仅剩弼利民和摩怜两位教士担负全部责任。华人传道们也向美国美部会投书,迫切呼吁。幸而吴思明夫妇身体改善,10月返回福州。

“(1866年)9月27号的南台教会聚会暨本会年会很值得一提。我们唱了锡安的歌,交通主的工作,最后一起纪念救主,在这异邦之地有分他

的晚餐，是何等权利。其间，一位华人传道请求我们，呼吁美国基督徒为这里传教工作代祷。后来有人建议他们亲自写信。下面是信的内容：

‘中国福州——林、王、倪及诸生，致美部会各教会牧者。吾侪生长于华夏，从未闻永生真道，后借救主大恩慈，吾侪得听福音并接受之。每思及吾侪无德以受此洪恩，无能以配此尊荣，心中便忧伤痛悔。

教会虽成，信徒却少，人心顽梗不化。若非圣灵开人心眼，引人悔改，何以回归正道，结出信德？

古时华夏，略略知神；然民受欺而拜偶像，历数千载。每告以圣道，囑拜真神，皆心智混沌而不明。此一难也。民又众多，数不胜数，然传道之人，或华或洋，尚不足五百。以五百领千千万，何日得竟此大功？又，国人积习各异，皆远离真道。富者欲弃其恶，又恐族人以不拜先祖之故夺其遗产；穷者欲悔其罪而服于真道，又恐因守主日而生计无依。

圣道恒常，唯人力不逮。非人可为，乃圣灵无所不能也。若神救人出罪，更新之，赐以生命活水，则所谓难者，皆极易也。吾侪细思之下，敬请诸牧者及众教会之基督徒，迫切代祷，求神于其怜悯中，早日降下圣灵，如大风涤荡，促人悔改，真道广传。嗟夫，此喜乐何大哉！

吾侪借此机会，祝诸位牧者兄弟，万福金安！’

华人弟兄们在后记中建议，在要来的‘祷告周’中，各地教会用一天时间特别为中国祷告。他们谦卑地说，‘我们不知这样是否可行。’这封信最近才到我手中，也许已经错过祷告周了，但信中所提的事实，值得所有爱主并愿他在亿万人中显出荣耀的信徒，认真祷告寻求。教会若为此以相称的信心和迫切束腰，中国就必蒙拯救。”^{〔95〕}

或许是因南北战争之故，美部会无力回应这样的诉求。广州的邦呢先生 1864 年 7 月不幸去世后，到 1866 年仅剩邦呢夫人独自一人，苦于无人支援，10 月她最终关闭学校，年底返回美国，广州传道部遂停止。

“邦呢夫人将要离开广州时，她回顾在这座城市十年的传教生涯，在她到中国不久就开始的女子寄宿学校，十年间照顾了六十七位女孩，都来自贫困家庭。她学校的老师和十二位学生都已受洗加入教会，两位学生去世，一位因行为不好被退学，两位作了华人传道的妻子。”⁽⁹⁶⁾

五、1867.1 ~ 1871.12 自养与降薪

进入 1867 年，福州美部会继续快速开展，摩怜照顾的长乐地区，新开了江田和梅花，弼利民照顾的兰圃，新开了尚干和扈屿，1867 年 10 月救主堂分出四人去兰圃成立教会。1868 年又新开尧沙和青口。南台的华人助手都分散在外站，救主堂成了传教中心。

“南台仍由弼、摩两位先生负责，继续在教堂、马口福音堂和寄宿女校有聚会。今年教会接受了五位新人，去世二位，另分出四人去新成立的兰圃教会，目前总共三十二人。人员很分散，有些去城内培训班，其他如华人助手和他们的妻子，则住在外围的传教站，所以主日礼拜和周中接谈传道，参加的人不多。但我们相信华人弟兄们有信心，知道这样分散是为推广福音的缘故，这样的传教工作也会反过来加强教会。”⁽⁹⁷⁾

吴思明在城内津门楼和水部门外人口密集的近郊，开了新传道点。他照顾的南屿，新开了窗厦，永福也在 1868 年 4 月成立教会。

城内购地建教堂过程漫长曲折，吴思明为此付出大量时间精力。1865年1月在南街购地，遇阻无法过户，年底尝试在南街靠近南门处再购地。但拖延两年之久仍未交付，其间与官府反复交涉，甚至求助驻京的美国公使，都未成功。最后定金被退回，只得另觅地方，直到1868年终于购地成功，7月在城内靠近教士住所的地方，建成一座小教堂，即太平街福音堂。

幸而夏察理一家1867年10月回到福州，真如雪中送炭。他负责城内教会和助手培训班。夏察理离开福州将近两年半，他发现保守沉寂的中国，开始新潮涌动。民众对教士的信任和友善都胜过以往，并且政府在马尾新成立了船政局，年轻人踊跃学习西学，有两所官校已经开始教授英文。福音开展很快，新堂点不断增加，现在最大的难处就是缺人。^{〔98〕}夏察理也提到华人信徒的奉献，他认为相比美国信徒毫不逊色。

“夏先生说，今年本会助手的季考，‘很有助益’。第二天宣读论文，很多论文都提到为教会和行善奉献钱财的问题，对犹太人是什么要求，基督徒又当如何等等。夏先生说，‘我们相信，这些讨论很有帮助。我听说很快会有专为本会的募捐，定好每月例会和圣餐会要达到的目标；结果尚未公布……但我认为，一些华人基督徒在行善方面的付出，要比很多本会的赞助人多；后者所享受的富余和舒适，是华人信徒做梦也想不到的。我听说一位华人助手，有一段时间每天禁食一餐，为省下一点钱，救济在另一城一个他不认识的穷人。’”^{〔99〕}

1868年，在教会事奉多年的王炳臣转投新设的船政学堂，给英文教习曾兰成作助手，薪水丰厚。^{〔100〕}王炳臣英文并不好，因为卢公明的寄宿学校不教英文，他是靠后来抓住机会自学而成。^{〔101〕}作为资深的传道，王

炳臣的选择必定让教士们相当失望。教士们培养的年轻人，是否会受影响步其后尘呢？

1869年2月，吴思明的助手培训班首批学生毕业。吴思明在信中说，培训班从1864年开始，最初九位学生中有四位离校，其中一位就去了船厂工作：

“剩下五位年轻人在2月4号完成学业，现在都担任助手，在美部传道会外围传教点作工。五年来，我除了去北京休养的几个月外，一直担负照顾学校和学生的全部责任，看到他们学成，且都愿意投身传道事业，我非常高兴，也感谢神。这特别令教士们感到欣喜，因为一位他们都认识的前助手，也是他们的同学，就去了福州船政工作，薪水比作美部会助手要高很多。教士们因此担心他们会作同样选择，而放弃传道。”^{〈102〉}

在此背景下，10月美部会年会竟提出了给华人助手降薪的决定，即刻引起很大风波。美部会作此调整，目的是为实现教会“自养”而作准备：

“(1869年)10月，传道会作出决定，将华人助手的工资降到‘本地水准’。起初，这激起了很大反应，华人助手们甚至‘联名写了辞职信’。几天后，他们对传道会的意图和计划有了更多了解，就认了错，接受了调整计划。我们相信这次调整是有益的，让所有人知道我们并非用高薪来诱人作传道，也避免让助手们的生活方式高人一等，是他们的同胞无法负担的。‘美部会和美国基督徒，盼望所有助手，若是可行，能从本地信徒得到供给。’”^{〈103〉}

这场风波虽暂时平息，仍余波不断。1870年年会考核上所讨论的题目几乎都与此有关：牧师按立问题、薪水问题、教会自养的责任等。教士们希望教会自己能够供应被按立牧师的薪水。

“(1870)年考在美部传道会的工作中占重要位置。传道人和传道士按事先布置好的题目，递交论文或讲论，然后教士和全班助手公开讨论。题目很多，包括‘华人教会牧师的按立’、‘薪金额度与发放时间’、‘教会供养福音的责任’，都开放自由讨论。

众所周知，在要求按立的牧师要靠教会自养这件事上，华人助手并非完全赞同我们的意见。因此我们很期待上面提到的年考，对它十分关切。我们在每周英文祷告会里，为此很多祷告……年考的每天早堂，都是以半小时中文祷告开始。我们觉得神答应了我们的祈求……我们相信，华人助手现在更确信所讨论这些议题的极大重要性，也确信教士们的热忱和单纯动机，就是要用最好、最符合圣经的方式，帮助在华人中间推广福音。进展虽缓慢，但仍扎实可见。我们有些助手不仅受了良好教育，也热切而忠诚，并在最佳作工法的实际经验上有进步……助手和教士间的龃龉，主要是因为薪水额度和一些琐事。在此关头忽传来消息，美以美会和圣公传道会也给助手降薪了，额度和我们差不多，这实在有如天助。我们相信这是神的手，赞美他，这会大大帮助我们喜乐地完成调整工作。但无论如何，我们还是需要洋溢之恩。”^{〔104〕}

可以想象，这个调整对负有沉重家庭负担的倪玉成来说，必定是一次艰难的经历。

1870年1月，柯为梁医生到福州，美部会医疗传教工作从此开始。2月21号傍晚，南台大火，近千房屋被焚毁，救主堂也未能幸免，倪玉成的家恐怕也付之一炬。弼利民在信中描述当时的情景：

“21号傍晚约六点，我们隔壁有人喊着火了，我跑出去，看见我们住宅后面只有几杆子远处，通往城内的大街上，冒着浓烟。立刻所有人都乱

了阵脚，随着夜色降临，火越烧越大，把整个地方都照亮了。很多男人、女人和孩子站在小山和房顶上，焦急观望着火势……火吞没了整条街，包括我们的教堂。报告说，火势被控制住时，已有七百到一千间房屋被烧毁……本会已经决定在原址上尽快重建一座教堂。”^{〔105〕}

10月2日，被烧毁的救主堂原址上，新教堂落成开始礼拜。^{〔106〕}年底，劳苦十年的吴思明夫妇首次返美休养。

1871年3月弼利民夫妇回美，美部福州传道会的第二位先锋，从此告别福州。7月，从广州开始的“神仙粉”谣言传至福建，谣传教士给人下毒，逼人入教。8月，摩怜照顾的长乐地区、潭头的传道点被洗劫。古田美以美会和圣公会的堂点被毁。所幸福州未有动乱，风潮也很快过去。1871年10月的年会照常进行，摩怜在信中提到，助手们逐渐接受对教会自养的看法，只是担心实行有困难。

“这是一次很有意思的聚会，各场会议都用中文进行，为让在本会指导下服事的传道人、学生和售书人受益。除两位助手外，所有人都到会。内容有让人深感兴趣的基督徒经历陈述、全年工作日志、考《出埃及记》和《罗马书》和小册《儒耶对比》、有实践方面的论文和讲道、自由讨论教会成员的接纳与除名、维持与分发教款以扶持传道和穷人的最好方法……教士和助手们的简短发言，和关于这些陈述、日记、论文中论点的自由讨论，使得会议非常活跃……在关于教会牧师和自养的事上，他们也逐渐与我们的观点合拍。虽然承认圣经在这些事上有明确教导，他们还是担心如果变得太快，会遇到困难。……

最后，我们深感这些助手和他们所带领的信徒是值得信赖的。如果懂得他们的语言，观察他们的行为，就可知他们与别处的基督徒一样言行一致。

他们不是不可理喻和愚钝的，也不是自欺和假冒的。虽然有些世人是这样认为。但我们要认同这种看法，就是要我们不顾最明显的证据，放弃我们基本的洞察力。最好停止这些毫无理由的指责，为他们祷告，活出好榜样来鼓励他们跟随。”^{〈107〉}

“今年教会奉献传道人薪水，最大比例是担负四分之一，给城内教会的年轻传道，他的月薪只有四块半……助手们渐渐看见自养的合理性，也比以往更认同我们的观点。”^{〈108〉}

这个月薪低于卢公明在书中提到十年前助手的薪水（五到七元），可知调整的幅度。

六、1872.1 ~ 1876.12 开拓闽西北，按立牧师

1871年摩夫人回美，1872年3月摩怜也返回美国，美部会在福州只有夏察理在城内，柯为梁医生和孙小姐在南台，负责医馆和女寄宿学校，人手严重短缺。6月吴思明夫妇回到福州南台，年底又来两位新教士，很快结为夫妻，即和约瑟夫妇。

1872年美部会礼拜单，列出二十一处堂点，分布在闽、候官、长乐和永福四县。

“福州耶稣教美部传道会在福州府属城乡各处设堂宣道，逢礼拜日已正（10点）未正（2点）礼拜上帝并讲解经理，余日亦有宣道售书，请诸君到附近书堂听道并买书籍……”

本会设有圣教医馆，每拜二拜五未初（9点）在南台铺前顶救主堂内施医，凡就诊者按期务必早到为要，如遇险要重症，则不拘日到馆均可诊视，至于割瘤补嘴等症，无不悉心医治，此佈。”^{〈109〉}

自杨顺 1847 年来福州开拓，已过了 25 年，三公会基本覆盖了福州地区重要乡镇。1873 年美部会发起福音推进运动，开拓闽西北的邵武府，主要推动者吴思明在 1 月的信中说：

“美部传道会刚刚发起推进运动，靠神祝福，开拓闽省福音未至之地……2 月 4 号，差六传道人和售书人去闽西北的洋口，将乐县城和邵武，租堂传道售书。虽然那一带有说福州话的人，但为了传道有效，他们要学本地话。离福州最近是洋口，最远邵武。……讲福州话的地区，所有重要的地方都已有或很快有人传道，三公会在福州府作工二十六年，已将基督教扩展开来。运用在这里所得的经验，将福音传到邻近不同方言的各府，需要重新得力……这次差遣的人中有三个家会搬去。

他们坐船沿闽江逆流而上到洋口，大约十天，再用两天到将乐，去邵武还要四天。回程顺流而下则不需一半时间。期间教士会访问，作短期停留，等找到居住地方，即可呼召教士前往。”^{〈110〉}

新来的和约瑟忙于学习语言，资深教士只有夏察理和吴思明两位，直到 1873 年 11 月，摩怜夫妇第三次回到福州才稍得加强。三公会中美部会教士力量最为匮乏，以致 1873 年年报中，破天荒第一次教会总人数减少。摩怜在信中流露出信心的挣扎：

“我必须承认，在回到福州开始第三期服事的时候，我心里多少觉得沮丧。这真是一块硬土，人得救非常慢。但对我们这些老教士来说，还是有很多事情让人鼓舞。我们已经有了一个何等荣耀的起头！我们忘不了年轻时的干劲，靠着神的恩，维持我们度过九年拓荒期，才得收获第一个信徒。

在我们各站点，一向都有严格的筛选过程，这是为保持教会纯洁必须的，也是真实的进步。所以我没有失去信心，只是一直经历挣扎，再兴起，再被炼净，充满盼望，而达到神应许的高处。”^{〈111〉}

吴思明与柯为梁、和约瑟是奔波出访外站上的主力，年长的摩怜和夏察理都住在城内，将重点放在造就华人传道助手和文字上。夏察理将福州助手们按地理位置分为三组，每组每两月有三天聚会。

“今年（1874）在自养上有进展，三间教会供给传道人两个月薪水，另外五间供给一个月薪水，这样，还剩下85元薪水需要教会负担。根据去年提出的计划，冬春季每两个月，福州的助手们分三区，有一次三天的聚会，九月是所有助手都参加的年会。这些显然对助手有益，但不确定的是，这对培养助手是否充分，所以今年就提出，为一些有潜力而受教育不多的助手开一个培训班。”^{〈112〉}

摩怜负责外站助手的培训班，每年四到九月开课，帮助认识圣经。新约福州平话版多年前已经完成，三公会协调着手翻译福州平话旧约圣经，美部会分派摩怜和吴思明参与此项工作。

1874年年报中，教会情况有改善，人数明显增加，特别是永福地区似有复兴。吴思明年中六次访问永福，每次停留十天，他在信中说：

“永福地区教会过去数年，陈先生是主要负责人，他是一个真属灵的人。1874上半年，在县城和台口之间，间隔六里地，兴起一股对信仰的热情，至今仍未消退……似乎起因于一位钟姓年轻传道火热作工。”^{〈113〉}

年底，力腓力夫妇加入，接替柯为梁外访，柯为梁得以集中力量投入医馆工作。夏察理从城内搬至南台，天凉时住长乐传道。

1874年福州美以美会第一次派代表参加美部会年会，此后闽中各公会间来往密切。《闽省会报》记载1875年美以美年会，美部会也派代表参加，倪玉成名列其中：

“光绪纪元秋九月十五日起至二十二日止，本会年会监督委举保灵主理，在福州南台仓前山张盖帐幕，颇为宏敞，辱蒙厦门伦敦长老二会选举外国中国五牧师，并本省美部安立间二会外国牧师师娘及本地传道十余人，暨本会美国牧师师娘姑娘十余人，本地牧师传道八十余人，统计百余人，维如五旬节，远近门徒咸集，惟一心之景象。……十七日上午八点半，潘贞惠主理祈祷会，九点至十二点为年会议，下午二点半保灵主理，礼接厦门伦敦会施牧师约翰、黄牧师承宜，本省美部会和牧师约瑟、倪先生玉成、林先生朝森到幕主理，循次接手行礼，会众咸避席致敬，礼毕，施、黄二牧师述伦敦会公举道安之意，并论漳、泉、台湾等处教会嘉音，和牧师、倪先生、林先生论美部会现在景象未甚振兴，吾侪宜如何合力同心传道于城厢内外，俾能得救多人，尝引亚伯拉罕外传以勉励众人，闻者中心如焚，皆奋然思欲于今年中效命于十字架之下，是夜夏察理说经，以彼得前书二节至五节，如孩提初生索乳，至献上帝喜纳之灵祀为题。”^{〔114〕}

1875年11月4日，南台又发生火灾，铺前顶救主堂再次被焚毁。《闽省会报》记：

“十月初七日，南台铺前顶不戒于火，延烧数百间，本会救主堂亦被焚火。因火势甚烈，致大钟竟为融化。幸在堂之友俱无受害，亦搬出些微物件。”^{〔115〕}

吴思明信中也提到火灾情况，恰逢美部会资金紧缺，真是雪上加霜：

“婆奶山的教堂，花费二千元建成的佳美建筑，11月4日被烧尽。与教堂隔一条小巷的房子先起火，延烧至周围房屋，最后烧到教堂，大火吞没，只有砖墙还屹立不倒，无需重建。损失很大，又发生在本会资金短缺时。我们日常对教堂需求极大……火势很猛，一度我们担心会烧到教士住宅，但主保守没有发生。”^{〈116〉}

1875年底，美部会共有22处传道堂点，摩怜信中说：

“……可以全年自由传福音，没有公开反对的，很多人从华人传道和教士那里听见了神的话。除极少数例外，传道人和售书人都很勤奋热心……绝大多数华人弟兄在传道的知识和能力上都有进步，虽然慢却很扎实。这可以从圣经、论文和传道季考中上看起来。他们仅需要更充分经历圣灵的洗，好让基督的爱在他们心里推动、维持他们去作工。”^{〈117〉}

1876年是美部传道会又一个里程碑。4月23号，美部会在永福教会按立了第一位华人牧师陈焯皋。^{〈118〉}一个多月后，又在铺前顶救主堂教会按立了第二位华人牧师倪玉成。1876年年报中说：

“今年年报特别提请注意两件大事，一是开始按立华人牧职，二是两个家深入内地定居。去年我们提到要按立两位华人牧师，教会分担他们部分薪水，这标志本会进入了一个新阶段。当初的期望，现在已完全实现了。华人传道看到他们在牧师职任里将背负的责任，都得激励要更有志向更上进。牧师们把教会的进步，无论是得救人数，还是成员状况，都视为己任。

他们不再仅仅是本会的雇工，而是照顾自己的百姓，有一种亲身的责任感，这在他们从前与传道会的雇佣关系里是不大可能有的。在有牧师的地方，教士们的担子也大大减轻了，大家都觉得已经有了一个好的起头。”^{〈119〉}

吴思明 1876 年 5 月给美部会的信中，详细描述了按立第一位牧师陈焯皋的经过：

“（永福）教会在向牧师发出牧职的呼召并收到他接受的消息后，就给美部传道会所有教士发出邀请，来为他举行按立礼……我们有三处教会的代表到场，与永福教会一起组织了第一次公理议会，我相信这是在中国与华人举办的首次议会，就在永福，在按立礼的前一晚。代表们是受永福教会之邀，来协商按立牧师之事。我简短解释了什么是议会，提议选举倪先生为文书，摩牧师为主持。

然后我们分工：全体代表有分考试，和约瑟先生作按立祷告，力腓力先生行右手相交礼，吴思明先生交托牧职，摩怜先生交托会众，牧师祝福。仪式用了整个下午，众人都聚精会神。下午一人被接纳入会，牧师为一孩童施洗，并与和约瑟先生一起主持擘饼。教会约有四十位成员，真心爱他们的牧师，愿意承担他薪水（每月十元）的四分之一。

我们预期一个月后在婆奶山教会按立牧师，教堂已基本建好备用了。”^{〈120〉}

5 月，闽江发生历史罕见的严重水灾，成千上万人被洪水卷走，无数房屋被毁，教会忙于赈济灾民。和约瑟信中说：

“整个福州平原成为泽国，有的地方水深达八到十尺，百姓被逼上房顶。许多房屋被水冲走，还有很多泥瓦房倒塌，结果成千上万的人或溺死，或

被压死。不仅如此，趁火打劫的人夜里坐船群起出动，抢劫杀人。过去两夜南门外简直像暴乱……今天（6月14日）水位降了五六尺，差不多到了历年水灾的常见水位。”^{〔121〕}

6月4号主日，水灾尚未退，去年焚毁的救主堂建成举行献堂礼拜，教会同日按立倪玉成为牧师，吴思明在6月给美部会信中说：

“我在五月的信里说到按立本会第一位华人牧师。你们一定很高兴听到，本月四号在婆奶山教会按立了本会第二位华人牧师。和在永福一样，本会各处教会代表组成议会，协助各项准备。按立当天也同时为重建的教堂举行献堂礼。

应我们邀请，英国圣公会在福州唯一的教士和唯一按立的华人司祭，美以美会绝大多数同仁，圣公会和美以美会许多本地会众到场，救主堂挤满了人。一位美以美会按立的华人传道读经，美以美会教士献祷告，另一位有分按手。整个典礼给人印象深刻，编排很好，让众人受吸引也得造就。下午一位尚未按立的华人传道讲道，然后两位本会华人牧师主持圣餐，新牧师先为一人施洗并接纳入会。和永福一样，这里教会负担牧师三个月薪水。他有一大家庭要照顾，所以他比永福陈牧师月薪多一元。他是我们所有传道人中最好的学者，是卢公明先生开办的本会第一间男寄宿学校的毕业生。他为人冷静、稳重、温和，是一位可靠而能干的传道者，但不像陈牧师那样热衷作工。这两间教会各有四十人，是最大的教会。其他教会最多不过二十人，所以暂时不会按立其他牧师。

我们期待这新的一步，会给全体教会带来很大益处，让他们明确知道，教会是属他们的，是为他们的，也是尽早由他们来自治和自养的。

重建的教堂改进了设计，特别注意防火问题，明显比以前更安全。”^{〔122〕}

从吴思明的信中，我们大致可知倪玉成的性格特点，他是美部会传道人中“最好的学者”，“为人冷静、稳重、温和，是一位可靠而能干的传道者”，必定熟悉圣经，善于传道，但作工不如永福陈牧师热切。

1876年12月4号，和约瑟和力腓力两家到达邵武，这是美部会年报中提到的第二件大事。邵武成为福州城和南台以外的第三个传教中心。

七、1877.1 ~ 1886.12 救主堂牧会，儿女

这段时间，美部会年报和刊物中倪玉成消息不多，教会仍缓慢成长。他的儿女逐渐长大，也投身教会中。

1877年，柯为梁夫妇因病去北方休养，夏察理夫妇回美，福州教士又只剩摩怜和吴思明两位。3月，新加入的惠亨通医生夫妇到福州，然后去邵武。春夏之际，福州又一次发大水，水势甚至超过去年，连万寿桥都受损。《闽省会报》记：

“榕城客岁水灾，计常度高一丈二尺，有奇耆老则以为仅见，谁料今岁较客岁更高一尺余，实称为创见者也，其水于五月初六夜渐增至初七晚，是晚及早，闽江成海，闽野成江，惨然一泽国而已。初八晚水渐退，初九夜始平，内外居民半皆波及其家……闽江万寿桥，创始元代，迄今六百余年，乡老谓修葺则有之，被水倾圮实鲜有闻，兹则倾圮两门……最惨者，自洪山桥至鼓山山边止，两岸入洋之腴田，不下数十万顷，农力已倾，收成可望，一旦将实之时，付之东流。”^{〔123〕}

夏秋又流行霍乱，死者过万。

1878年1月，福州美部会开拓者弼利民在美国去世。8月，柯为梁为

之殚精竭虑的南台医馆终于建成，有病房、手术室，可容 50 位病人。12 月，夏察理夫妇返回福州。

1879 年夏天的酷暑和随后流行的疟疾和痢病，使教士身体经受严峻考验，福州和邵武的教士们纷纷病倒。邵武力夫妇和孙小姐因病返美，南台女校由唐意雅（Ella J. Newton）小姐接替负责。

1880 年 6 月，倪玉成的恩师卢公明在美国去世。《教务杂志》讣告中摩怜回忆中特别提到沈守真、倪玉成、刘孟滢，是卢公明办学传教成功的例子。

“卢公明先生是非常出色的校长。他的管理特点是严格的纪律和透彻的教导。新兵训导都做不到像卢公明训练学生那样。从华人教师到最小的学生，人人都要‘严守规矩’。他给学生在基督教道理上立好根基，在信仰经历和日常学习上给予引导……四个最早的学生住在学校，接受特别训练。他们都成了传道人。最大的沈先生，现在是寄宿学校的主要教师。倪先生是第一所教会的牧师。刘先生是长乐县城的传道。最后一位王先生恐怕已经彻底离弃基督，忙于发财，就如他公开宣称的一样。”^{〔124〕}

8 月，柯为梁在川石岛休养所去世。柯为梁在福州十年间，恰逢水灾泛滥，瘟疫流行，他接诊传道鞠躬尽瘁，又盖造圣教医馆，开设鸦片戒毒所，在生命最后四年，还利用一切空闲时间，翻译绘制医学解剖书《全体阐微》，在出发去川石岛休养前夕才最后停笔，以致身心俱疲。^{〔125〕}和约瑟在纪念柯为梁的文章中说：

“柯为梁一天接触的污秽多过传道人一周所接触的，并且近距离触摸。一次我对助手说，‘万金难买柯医生，’助手说，‘岂止万金，几十万金都难。

他的病人都是别的医生治不了的。’后来他虽有助手帮忙，但仍需每天亲自问诊。如果你去过医馆，到处看到的尽是溃烂、肿瘤、伤口，医馆虽已尽量保持通风，但腐败的味道仍充斥其中……他不仅是个医生，也是个勤奋的传道者。”^{〈126〉}

关于南台教会和倪玉成的情况，仅见于吴思明 1880 年福州年报：

“华人牧师传道和教会成员都有灵性的进步。两位牧师之一在熟悉圣经真理和中文修养上极为出色；另一位擅长接触人，很适合牧养工作。我们相信两位牧师的勤勉和在牧养带领教会中的经验，补满了他们的欠缺。”^{〈127〉}

对照之前吴思明信中的描述，熟悉圣经、且中文功底好的是倪玉成，善与人交往的是永福的陈焯皋。倪玉成在救主堂牧会期间所得的果子，有后来成为美部会太平街福音堂牧师的郭百植。^{〈128〉}

1881 年，邵武和约瑟夫妇陪柯夫人返回美国，惠亨通回南台接替柯为梁负责圣教医馆。邵武站教士全部离去，福州也仅有摩怜、夏察理和吴思明三人。摩怜在城内，夏察理和吴思明在南台。吴思明与倪玉成负责南台教会。

吴思明前面提到，倪玉成有一个大家庭，所以他的月薪比永福的陈焯皋要多一元。《中华基督教会年鉴》第六册记载，陈焯皋有七子五女，但三子三女均早殇。^{〈129〉}倪玉成准确的家庭情况未知，从《申报》1925 年倪玉成妻陈太夫人的讣告可知，有七子长大成人。另根据倪柝声母亲林和平的回忆，还有五个大小姑，即倪玉成有五个女儿。考虑到当时儿女夭折早殇的普遍性，很可能倪玉成曾有更多儿女，有七子五女长大成人。^{〈130〉}

倪玉成的儿女自然是在美部会的男校和女校读书。他们都渐渐到了加入教会的年龄，并开始参与服事。吴思明 1880 年年报中提到：

“今年福州新接纳入会的十一人中九位妇女……两位男子中，一人是牧师的儿子，另一人是柯医生的家仆。”^{〔131〕}

这里“牧师的儿子”就是倪玉成的儿子。一年之后，倪玉成的两个女儿也被接纳入会，他的女儿还开办日校。

1881 年还有一件大事，就是美以美会办英华书院，率先引入英文课程。此前，三公会学校都秉承不教英文的原则，因为担心教授英文，会令学生流失入洋行和政府。但环境已变，甚至政府官校都已开始教授外文。摩怜在回顾美部会历史的文章中特别提到这一变动的影响。

“美以美传道会 1880 年开始筹办英华书院，引进英文和西方科学课程，邀请其他传道会的学生入学。我们有十到二十位年轻人转去英华书院，因为预期将来可以在洋行和官场获得待遇丰厚的职位。他们本来会留在我们身边，接受培训成为传道人或教师。当然，他们的决定是经过家长同意的。”^{〔132〕}

教士们的担忧很快得到印证，甚至本会牧师和传道的儿子也纷纷入读英华，之后进入洋行、海关、电报局等任职。倪玉成和刘孟湜的儿子几乎都走了这条路，唯有陈焜皋的儿子毕业后留在美部会。

从 1882 年开始，倪玉成的名字首次以华人牧师身份，正式出现在美部传道会年报上，并且年报也列举华人牧师的工作，与教士并列。

“福州城郊——夏察理、吴思明教士、惠亨通医生……一间教会，华人牧师倪玉成，一位传道，四位教师，二位助手。

吴先生总体监督南台的教会和永福县城的教会，两处都有能干的华人牧师……他在南台教会传道，有时也在医馆给病人传道。他外出传道，有八十一天不在福州。吴夫人负责每周的妇女祷告会，也在主日学给一班女孩上课。南台教会的倪牧师照常主日讲道，并在惠医生和唐小姐的协助下，负责一个蓬勃发展的主日学。他每周也向外人传道两次，听众三十到八十人次不等，他的女儿在教堂刚刚开办的日校任教。教会新增七人，绝大部分来自寄宿女校，其中两位是牧师的女儿。”^{〔133〕}

除了主日和平时传道，负责主日学和教会其他活动之外，倪玉成也受惠亨通之请，到福州圣教医馆给病人传道。在圣教医馆 1882 年报中提到：

“仍在继续给病人分发书籍、小册和单张，所有已收治的病人都参加周日救主堂礼拜和主日学，吴思明弟兄继续偶尔来医院，与那些没去周日下午聚会的病人见面。最近，我也安排请救主堂的牧师每周三下午来医院传道，这样，再加上医馆助手轮流带领的晚间祷告，给这些住院的病患有机会认识信仰。”^{〔134〕}

1882 年夏末，摩怜从城内搬到南台，与夏察理有工作的转换。倪玉成仍在救主堂教会服事，同时协助女儿的日校。年报中说：

“1882 年 4 月，福州城内和水部城郊，包括培训和寄宿男校，都由摩怜负责。夏末，他搬到南台，这些都交接给夏察理，摩怜接过夏察理的工作。……南台教会有一位能干的牧师倪玉成。他除了主日的服事，也在周

中传道，并在他女儿的日校帮忙授课，日校约有三十位学生。去年教会承担了牧师半年的薪水，今年会承担三分之一。……寄宿女校有三十二位寄宿生，因唐小姐病，大部分照顾工作落在摩夫人肩上……为实现自养的目标，学生除了要付部分宿费和学费外，现在也要自己负担课本用具。……南台传道部的主日学，是由唐小姐挑选的先进学生来授课的。”^{〔135〕}

1883年，南台吴思明回美休养，7月，夏察理夫人去世，南台唐小姐因劳累身体不支，去华北休养。

1884年，惠亨通夫妇因病返美。当年教士们的精力主要用在文字工作上，其它方面没有明显进展，美部会年报中对此有评论：

“本会今年大部分工作都在文字上：翻译圣经，编写字典和语言手册，出版课本和刊物。美部会在这方面投入的精力占比甚大，远超其他传道会，他们则在教会和人数上收获更多。……这工作是必要且极具价值的，但一个小传道会花这么多时间和精力在其中，明显阻碍了其他方面的进展。”^{〔136〕}

1884年8月中法在福州城外闽江的马江之役，引起大乱，福州群众纷纷逃难，仇外情绪高涨，整个传教工作几乎停顿，似乎要前功尽弃。圣公会和美以美会教士多远避香港上海，但美部会教士和牧师传道大多驻守福州。和约瑟在信中提到城内的传道林日新在战乱中情况：

“城内传道林日新先生，在战乱开始时想带妻子回永福娘家避难，但他发觉所有邻居都在盯着他，只要见他动身就随时跟进，于是就留在原地直到警报暂时解除。因娘家催促妻子返乡，他就将妻子送走，自己与父母都留守福音堂。”^{〔137〕}

倪玉成在南台坚守教会，战乱期间从未停止主日礼拜。唐意雅返回福州后，在信中提到倪玉成一家和救主堂信徒情况：

“福州尚未完全恢复平静，但我们希望最坏的时刻已经过去。摩怜夫妇和我一周前从川石岛回来，现住在南台。我们是闽江北岸唯一的外国人。从下船到家一路上基本没听见人发恶语，反而民众好像欢喜看见我们……路上我们拜访了教堂，给牧师家一个惊喜。他的大女儿正在教室里和一群学生在一起。……很感恩看见我们本地基督徒有尊严地站住，教会的公开礼拜一次也没有停过，甚至当几里外的船厂遭到炮击，空气中炮声隆隆的时候，他们还在教堂继续祷告会。有些外人进来看见他们这么专注祷告，都觉得希奇。”^{〈138〉}

1885 年报认为中法之战令华人对美国人的态度更敞开：

“中法闽江之战引起大震动，一度看似传道工作会完全停止，许多已建立的东西好像要前功尽弃，但结果并未发生，反而在很多方面使我们的工作更往前了。中国人经此一役，学会了区分美国人和其他外国人，对本会教士事业和情感的友善更加确信。

南台教会在华人牧师倪先生的讲道和牧养之下，主日上午礼拜平均有 75 人，教会负责牧师四个月的薪水，并捐出 21 元给穷人。”^{〈139〉}

1884 年底，吴思明夫妇与弼夫人，与新加入的教士许高志夫妇，富氏两姐妹到福州，此外还有宋蔼之小姐从华北转来福州，人员增加不少。富氏姐妹和弼夫人驻城内太平街，富克理办诊所，富哈拿与弼夫人办妇女学。吴许两家和宋小姐驻南台，宋小姐协助唐意雅照料女校。

1885 年报中照例提到倪玉成的情况：

“在福州城郊的教会，华人牧师倪先生每主日上午讲道，下午主理或协理主日学，也教课。他和一些教会成员轮流主持每周祷告会，周中两次给外人传道。天气好的时候，周日礼拜通常满座，其中包括学校学生，外人过客也很多。今年教会新增 5 人……现有 50 人。教会捐 81.8 元，其中 55.6 元用于牧师薪水，其余给穷人和行善。一位与美以美会相联的华人基督徒富商为牧师捐 22 元。”⁽¹⁴⁰⁾

这位基督徒富商很可能是捐款给英华书院的张鹤龄。11 月，弼夫人成为夏察理夫人，惠亨通夫妇从美国回来，负责南台圣教医馆和教会主日学，倪玉成协助他。

1886 年 1 月，福州传道第一人杨顺在美国去世，3 月，在福州劳苦近四十年的摩怜夫妇退休返美，但一年多后，就主动请纓再回福州，与夏察理同住城内。1886 年年报中简略提到倪玉成，特别是倪玉成的儿女也投身教会的服事。大儿子倪文炳曾任勉励会主席，女儿从美部会女书院毕业后，在日校教课：

“周日礼拜讲道和平时讲道由吴思明、倪牧师和他人负担。偶尔教士传道人和青年社成员会举行为期一周的晚间聚会，使南台教会整年都有良好信仰气氛。今年 11 人被纳入教会，10 位都是年轻人，1 位是长期受雇于教士家的男人。……教会给牧师和善事捐 56.7 元。

一年前提到的勉励会，继续兴旺并且发挥良好作用。勉励会先在一教士家中聚会，后转到教堂。倪牧师的大儿子与许高志先生轮流做主席，唐小姐和其他人积极配合。



美部会女书院。图片来自 *Missionary Herald*, Apr. 1887, p.134。

两间日校由两位寄宿女校毕业生任教，一是医生助手的妻子，一是倪牧师的女儿。”^{〔141〕}

八、1887.1 ~ 1890早逝

倪玉成的儿女分别入读美部会男女寄宿学校，男校在城内，即后来的格致书院。女校在南台，即后来的文山女中。女校发轫于卢公明夫人，当

时有三位女生，她死后转给夏察理夫人照顾。后来历经摩夫人、孙小姐、唐意雅小姐和宋蔼之小姐打理，逐渐兴旺。1881年在南台盖造了新校舍，命名“美部会女书院”。摩怜夫人在1887年4月的《教士先驱报》里详细介绍女书院情况，并附照片，其中有沈守真、倪玉成的两个女儿，张鹤龄的女儿和儿媳，陈焯皋的女儿和唐意雅小姐等女书院的重要人物：

救主堂的主日学相当兴旺，倪玉成和夫人阿娇，还有两个女儿都各教一班。1887年年报中说：

“吴思明负责城郊的教会，今年绝大多数时间教会都相当和谐，对信仰热心。接纳13人入会……救主堂主日学使用万国主日学课程，1887年课程由许高志先生译成中文，1888年由惠亨通先生译成福州话和官话，官话供邵武地区用。主日学开办至今，已是第八年了，很高兴看到它每年都在改善……总共有12班，7男班，5女班，平均人数75，最低47，最高90，男生平均45，女生30。女生来自寄宿学校，男生来自救主堂日校学生、医科生、家仆，还有本教会男女成员，医馆病人和少数外人。……”

老师都是我们身边最好的人选，有惠大夫和宋蔼之小姐，牧师和夫人各教一班，牧师的两个女儿都是女书院毕业生，还有两个医科生，也各教一班；还有女书院的男老师，一位教会执事，一位前执事，医馆厨师也各教一班。许夫人和唐意雅小姐补缺代课。

教会每年有三次特别集会，分别在复活节、年会和圣诞节举行，到时教堂装饰整齐，霞浦街学生也参加，外人也来，通常教堂爆满。有祷告、唱诗、朗诵、对话，有时会有黑板演练，学生们都很喜欢，外人则来看热闹。

勉励会对主日学也很有帮助，很多会员也是主日学学生，互相帮助。……对不在本会学校的人，主日学几乎是唯一教导他们圣经的途径。很多来主日学的人不识字，若无人教导，他们单凭每周一次听道是无法明白真理的。”^{〔142〕}

倪玉成大儿子文炳 1887 年 5 月从英华书院肄业，入福州闽海关作见习生，一直在海关供职，位至超等帮办。在上海江海关任职期间，多年任上海基督教青年会董事。此外还有三个儿子，也陆续入职海关，分别是文明，文彩，和倪柝声的父亲文修。

1888 年 1 月，霞浦街福音堂搬迁后献堂礼拜，霞浦街的诊所回归南台。6 月圣教医馆装修后重开。年底，弼利民儿子弼履仁到福州，在城内专门负责男校。

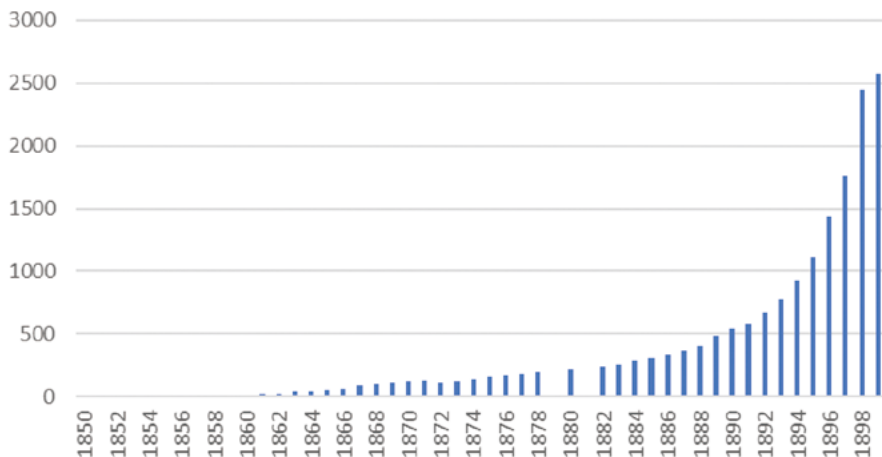
1889 年 3 月，救主堂再出 9 人加入霞浦街福音堂，正式成立霞浦街教会。这一年城内教会进展颇多，教会助手从新年开始，倡议“殷勤祈祷会”，会员每晚聚集一小时，祷告家访。到 3 月底，就有 13 人入会。礼拜堂也每晚开放传道，全由助手和本地信徒安排。7 月，又加 5 人。11 月，又加 8 人，似有复兴的光景。男校新建了校舍，5 月富克理主持的妇孺医馆建成启用。城郊的许高志教士在霞浦街和川石岛的工作也有进展，但南台教会没有特别报告。

1890 年 6 月，城内教会传道林日新被按立为牧师，是美部会第三位牧师。南台教会则经历艰难时期，牧师倪玉成正值壮年去世，但年报和教士书信中都没有提供更多细节。

“城郊南台的教会在吴先生照顾下，全年增加 4 人，今年教会经历了牧师去世的艰难时期，会众间有一些不满的情形，幸亏只延续了很短时间。”^{〔143〕}

纵观美部会福州传教的历史，从 1847 到 1855 艰难开拓，无一人受洗，之后 1856 到 1879，是极其缓慢的孕育期，1880 年代开始积蓄力量，向外扩展，到 1890 年代，教会人数快速增长，盼望已久的收获季终于来临。

1850-1899 福州美部会人数



倪玉成一生见证了这段历史的头两个时期，他亲身目睹、经历了其中的艰辛和忍耐，他没有等到收成的日子就英年早逝，遗下妻子和一众儿女。他的儿女均接受教会学校的中西教育。他的妻子陈阿娇，直到 1925 年以 79 岁高龄辞世。^{〔144〕}◆

-
- 〔1〕 查时杰，《中国基督教人物小传》，台北：中华福音神学院出版社，1983 年，第 307 页。
- 〔2〕 闽中三公会分别是美部会，美以美会和安立甘会，后发展为中华基督教会闽中协会，中华基督教卫理公会和中华圣公会。
- 〔3〕 倪柝声，“直道特刊叙引”，《基督徒报》第 17 期，1927 年 5 月。
- 〔4〕 林立强，“卢公明与福州基督教教育的发端”，《教育评论》2005 年第 6 期，第 88—91 页。
- 〔5〕 *Social Life of Chinese, Vol.2, pp.408-409.*
- 〔6〕 本文西教士中文译名均根据 A. Wylie 所著 *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese, Shanghai, 1867*，或照惯例译

出。按照 1872 年美部会礼拜单, preaching place 作传教堂, chapel 作福音堂, church 作教会或教堂。此外,另有 helper (助手)、catechist (传道员)、preacher (传道人)、pastor (牧师)、colporteur(售书人)、evangelist(佈道者)、bible women(经姑)。

- 〈7〉 又译作摩嘉立。
- 〈8〉 *Missionary Herald*, July 1847, p.223.
- 〈9〉 *Missionary Herald*, Dec. 1848, p.422-423.
- 〈10〉 *Missionary Herald*, May 1848, p.153.
- 〈11〉 *Missionary Herald*, May 1848, p.155.
- 〈12〉 *Missionary Herald*, July 1849, p.222.
- 〈13〉 *Missionary Herald*, Sep. 1849, p.302.
- 〈14〉 *Missionary Herald*, June 1850, p.189.
- 〈15〉 *Missionary Herald*, July 1849, p.222.
- 〈16〉 *Missionary Herald*, Oct. 1850, p.346.
- 〈17〉 *Missionary Herald*, Apr. 1850, p.137-138.
- 〈18〉 *Missionary Herald*, Apr. 1850, p.138-139.
- 〈19〉 *Missionary Herald*, Apr. 1850, p.136. 或许南北方言在语调上的难易,也是造成看法不一的原因。
- 〈20〉 *Missionary Herald*, Apr. 1850, p.137.
- 〈21〉 *Missionary Herald*, Feb. 1851, p.39.
- 〈22〉 *Missionary Herald*, Oct. 1850, p.346.
- 〈23〉 *Missionary Herald*, Feb. 1851, p.39.
- 〈24〉 *Missionary Herald*, Nov. 1851, p.384.
- 〈25〉 *Missionary Herald*, Nov. 1851, p.383. 图中 Tuai Liang Ting 大岭顶、Tuai Mieu Sang 大庙山、Nang Sieng Sang 南禅山、Puo Na Sang 婆奶山、U Sioh Sang 乌石山。
- 〈26〉 *Missionary Herald*, Jun. 1852, p.187.
- 〈27〉 *Missionary Herald*, Jul. 1847, p.224. 杨顺称住在中洲洋行一带,而华南道是洋行集中处。
- 〈28〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.88, 85.
- 〈29〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.14-15.
- 〈30〉 *Ibid*, p.78-79.
- 〈31〉 *Ibid*, p.80.
- 〈32〉 *Missionary Herald*, Dec. 1852, p.376.
- 〈33〉 圣公会因英领馆在城内乌石山,故教士有机会在城内安家,这是美部会和美以美会都望尘莫及的,但也因此特别引起官府压制。
- 〈34〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.106.
- 〈35〉 *Ibid*, p.99-100.
- 〈36〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.100-101.
- 〈37〉 参见哈佛燕京图书馆藏 1853 年福州平话《灵魂篇》。
- 〈38〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.106-107.
- 〈39〉 *Ibid*, p.107.
- 〈40〉 *Ibid*, p.96.

- 〈41〉 *Missionary Herald*, Jun. 1856, p.166.
- 〈42〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.108.
- 〈43〉 *Missionary Herald*, Dec. 1855, p.370.
- 〈44〉 *Missionary Herald*, Dec. 1854, p.386.
- 〈45〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.132.
- 〈46〉 比较美以美会第一位受洗者陈安 Ting Ang, 见 *Foochow Missionaries*, 1847-1880, p.66-67。
- 〈47〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.136.
- 〈48〉 *Missionary Herald*, Sep. 1856, p.283-284.
- 〈49〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.141.
- 〈50〉 *Missionary Herald*, Jun. 1857, p.173.
- 〈51〉 *Missionary Herald*, Jun. 1857, p.173.
- 〈52〉 Report of the A.B.C.F.M. 1857, p.125.
- 〈53〉 *Missionary Herald*, Apr. 1857, p.130.
- 〈54〉 *Missionary Herald*, Apr. 1857, p.173.
- 〈55〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.146.
- 〈56〉 *Missionary Herald*, Jan. 1858, p.29.
- 〈57〉 *Missionary Herald*, Jan. 1858, p.29.
- 〈58〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.151.
- 〈59〉 *Missionary Herald*, May 1858, p.132.
- 〈60〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.152.
- 〈61〉 *Ibid*, p.158.
- 〈62〉 “Letter of Doolittle, Jan.4, 1869,” in *The Evangelist*, 1869-6-24, 内含关于王炳臣和金凤的故事。
- 〈63〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.158-159.
- 〈64〉 *Missionary Herald*, Feb. 1859, p.59.
- 〈65〉 *Missionary Herald*, Jun. 1859, p.184.
- 〈66〉 “为已故夏察理教士举行纪念会演说文”, 《通问报》第 188 期, 1906 年。
- 〈67〉 *Missionary Herald*, Jun. 1856, p.167.
- 〈68〉 *Missionary Herald*, Oct. 1859, p.297.
- 〈69〉 指王炳臣娶金凤。
- 〈70〉 *Missionary Herald*, Oct. 1859, p.295.
- 〈71〉 *Social Life of Chinese*, Vol.2, pp.408-409.
- 〈72〉 *Social Life of Chinese*, Vol.2, pp.415. *The Evangelist*, 1869-9-30, p.3.
- 〈73〉 *Missionary Herald*, Jun. 1861, p.164.
- 〈74〉 R.S. Maclay, *Life Among the Chinese*, p.220-221.
- 〈75〉 Report of the A.B.C.F.M. 1860, p.117. *Missionary Herald*, Jun. 1861, p.163.
- 〈76〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.146, 149, 151, 152, 158, 159, 163, 167, 169. *Diary of Mrs. Peet*, p.83.
- 〈77〉 *Missionary Herald*, Oct. 1859, p.295.
- 〈78〉 Report of the A.B.C.F.M. 1863, p.120, see letter of Baldwin dated 1862.10.4.

- 〈79〉 *Missionary Herald*, Jun. 1870, p.176.
- 〈80〉 *Missionary Herald*, Oct. 1863, p.301.
- 〈81〉 “How they get married in China,” in *The Evangelist*, New York, 1864.11.17, No.46, p.2.
- 〈82〉 翁怀友, “福州公理会传道史”, 《神学志特号》1924年秋季, 第十卷, 第三期。
- 〈83〉 “The Girls’ Seminary at Foochow,” in *Missionary Herald*, Apr. 1887, p.132.
- 〈84〉 *Diary of Justus Doolittle*, p.160.
- 〈85〉 Report of the A.B.C.F.M. 52th Annual Meeting, 1861, p.108.
- 〈86〉 *Legacy of Historical Gleanings*, Vol.2, pp. 468-469. 这段话写于1868年。
- 〈87〉 *Legacy of Historical Gleanings*, Vol.2, pp. 470-471.
- 〈88〉 *Legacy of Historical Gleanings*, Vol.2, p. 472.
- 〈89〉 邦呢夫人对福州风景和万寿桥的描述, 参考了卢公明《中国人的社会生活》。
- 〈90〉 婚礼在教堂举行, 之后往南经万寿桥到中洲, 倪玉成的家大概在中洲, 但邦呢夫人没有提到倪玉成的父母或家人。
- 〈91〉 *Legacy of Historical Gleanings*, Vol.2, pp. 389-390.
- 〈92〉 *Diary of Mrs. Peet*, p.141.
- 〈93〉 “Letter from China,” in *The Evangelist*, New York, 1865.9.7, No.36, p.2.
- 〈94〉 Report of the A.B.C.F.M., 1866, p.129-130.
- 〈95〉 *Missionary Herald*, Mar. 1867, pp.75~76. 该信中“三人”应是林朝森、王炳臣、倪玉成。
- 〈96〉 Report of the A.B.C.F.M., 1867, p.113.
- 〈97〉 Report of the A.B.C.F.M., 1868, p.87.
- 〈98〉 *Missionary Herald*, Jun. 1868, p.184.
- 〈99〉 *Missionary Herald*, Sep. 1868, p.278.
- 〈100〉 沈岩, 《船政学堂》, 北京: 科学出版社, 2007年。其中提到教习的薪水初聘即二百两, 助手的薪水也应相当丰厚。
- 〈101〉 “Letter from China,” in *The Evangelist*, New York, 1869.6.24, p.3. 船政学堂第一批学生里, 还有两位原是卢公明寄宿学校的学生, 1858年学校关闭后转入美以美会的寄宿学校。据卢公明回忆, 他与曾兰成早在首次来福州的船上即相识。
- 〈102〉 *Missionary Herald*, Jul. 1869, p.231.
- 〈103〉 Report of the A.B.C.F.M., 1870, p.74.
- 〈104〉 Report of the A.B.C.F.M., 1871, p.68-69.
- 〈105〉 *Missionary Herald*, June 1870, p.197.
- 〈106〉 详情可见 J. Doolittle, “Letter from Foochow,” in *The Evangelist*, New York, 1870.12.22, p.2。
- 〈107〉 *Missionary Herald*, Mar. 1872, p.85.
- 〈108〉 Report of the A.B.C.F.M., 1872, p.61-62.
- 〈109〉 哈佛燕京图书馆藏。

- <110> *Missionary Herald*, Jun. 1873, p.194-195.
- <111> *Missionary Herald*, Apr. 1874, p.120.
- <112> Report of the A.B.C.F.M., 1874, p.48-49.
- <113> *Missionary Herald*, Jun. 1875, p.177.
- <114> “美以美会 1875 年会略记”,《闽省会报》1875 年第 14 卷,第 117 页。
- <115>《闽省会报》1875 年第 14 卷,第 115 页。
- <116> *Missionary Herald*, Feb. 1876, p.61.
- <117> Report of the A.B.C.F.M., 1876, p.71.
- <118> 1883 年年报称牧师名林日新 Ling Nik Sing, 当属笔误, 林实乃城内教会传道人, 1889 年 6 月被按立为牧师, 在福州城内教会事奉 (1891 Annual Report, Foochow Mission, p.57), 为美部会第三位华人牧师。
- <119> Report of the A.B.C.F.M., 1877, p.56-57.
- <120> *Missionary Herald*, Aug. 1876, pp.255-256.
- <121> *Missionary Herald*, Oct. 1876, p.316.
- <122> *Missionary Herald*, Nov. 1876, pp.375-376.
- <123>《万国公报》1877 年, 转载自《闽省会报》。
- <124> *Chinese Recorder*, Jan.-Feb. 1881, p.62.
- <125> *Missionary Herald*, Dec. 1880, p.489.
- <126> *Missionary Herald*, Feb. 1881, p.69.
- <127> *Missionary Herald*, Sep. 1881, p.356.
- <128>《通问报》1909 年 4 月 21 日, 第 345 回。
- <129>《中华基督教会年鉴》第六册, 1912 年, 第 274—275 页。
- <130> 倪林和平,《恩爱标本》, 1948 年 4 月, 第 12 页。
- <131> *Missionary Herald*, Sep. 1881, p.357.
- <132> *Missionary Herald*, Sep. 1889, p.361-365.
- <133> Report of the A.B.C.F.M., 1882, p.55-57.
- <134> *Missionary Herald*, Nov. 1882, p.494.
- <135> Report of the A.B.C.F.M., 1883, p.69-71.
- <136> Report of the A.B.C.F.M., 1884, p.51-52.
- <137> *Missionary Herald*, Dec. 1884, p.516.
- <138> *Missionary Herald*, Jan. 1885, p.30.
- <139> Report of the A.B.C.F.M., 1885, p.60.
- <140> Report of the A.B.C.F.M., 1886, p.63.
- <141> Report of the A.B.C.F.M., 1887, p.101.
- <142> Report of the A.B.C.F.M., 1888, p.65-66.
- <143> Report of the A.B.C.F.M., 1891, p.57.
- <144>《申报》1925 年 6 月 1 号专栏。

(作者为独立学者, 现居香港。主要研究领域为中国教会历史人物。
联系邮箱: yang0302@gmail.com)



我们都可以活着

萨拉丹丹

伯特利教堂落成时号称亚洲第一大教堂，远望沾点哥特风，在附近的高层看下来，粗糙的房顶让人像觉得是座仿制品。教堂侧街名“永生路”，配合教堂修建的。

永生路二楼的一个房间，窗台低矮，光线照进来停在人的腰部，人显得特高大。屋里一个穿灰西服的男人说，“她生前最后一句话是感谢耶稣，说明她是信徒，由教堂办葬礼没问题。”

“就凭一句话？”年纪偏大的矮个女人质疑，“感谢耶稣是她口头语，来教会之前，她一直说理解万岁，跟她谈救恩谈罪，她一律回答感谢耶稣。她智力有缺陷。”

“智力缺陷的人没灵魂吗？你是靠智力得救的？”

“给精神病人办追思会，总有点不妥吧。”

“哪不妥，精神病人没权利上天堂？不过是个仪式，灵魂去哪儿跟仪式没关系。”

“既然没关系干嘛还要办？”女人说。

“仪式必需要有，她在我们这聚会。”

“她不过是老姐妹在圣诞节带来看看节目，周日来听听赞美诗的人。再说尸体都没找到。”

“理解万岁吧老姐妹……”

* * *

祝二君死了。淹死的。在松花江。

那天九站公园没什么风，日落时，江边沙滩上一群小孩拿着捕蜻蜓的网捞鱼，其实他们最多抓几个小江螺。

没人注意有个小孩离开沙滩顺着台阶往下游走，人们在欣赏落日，白色的江鸥正啄着江中心一个晃晃悠悠的飘流瓶，小孩找了个人少的地方蹲下捞鱼。江水颜色混浊，偶尔有快艇冲过去，土黄色的水浪拍着台阶上小孩脚，小孩努力把网伸向水里，一脚滑了进去，按说这地方水不太深，但他这一脚却不见底。

祝二君叼着烟坐在不远的台阶上，窄小而圆的驼背，五十多岁的她看起来像八十，粗树干做成的破拐杖躺在旁边，身后有几个打牌吹牛的老头。其中一个留山羊胡的老头看到好像有人掉下水就喊，二君你妹妹掉水里了！祝二君冲着小孩落水的方向跳下去，她不怎么会游泳，动作笨拙，她揪住扑腾的小孩往岸边使劲，边前进边喊，“感谢耶稣吧，小芝。”

小孩踩着二君的胸口爬上了岸，二君陷入了江里。

江水隔开祝二君与这座城市，裹着她往下沉，几颗细弱的水草缠住她的胳膊，像亚麻的茎，看着柔嫩，其实里面的纤维却异常坚韧，水流轻轻地荡漾，下沉，时间在水中静止，她回到了最初在做纺织女工的母亲李桂珍的子宫里。每个婴儿最初都像祝二君一样飘浮在一片温暖的水域。

这片水域在 1957 年的一天泄开，不巧的是那天李桂珍上夜班。梳麻

车间是亚麻厂最脏最累的地方。除了粉尘、高温，还有轰轰隆的机器声，巨大的机器和一大袋一大袋垒成山高的待梳亚麻堆旁，祝二君第一次见到这个世界。迎接她的是母亲来不及洗的手和年轻纺织女工们的尖叫。

* * *

母亲黑瘦矮小，祝二君却是个饱满圆润的婴儿。不过，到两岁时她显出一点不同，常愣神，手里的东西会吧嗒一下掉地上，过几秒她会再捡起来，好像从没发生过时间暂停。

时间暂停这事在祝二君四岁时显示出它的威力。托儿所卫生室床上软弱无力的二君，嘴边还有块毛巾，医务人员握着她的小手，轻抚她的后背，她抽羊癫风了，医务人员对李桂珍说，不知道以后还会不会抽，带孩子去大医院看看吧。

癫痫是大脑异常放电的反应，原因不明也无法控制。李桂珍带二君回家了，回到 1961 年少见的楼房，每周三都会有热水入户的楼房。

这世界有种看不见的力量可以操控人。父母目睹爱说爱跳能歌善舞的二君一点点失去控制，抽动，痉挛，身体出现不合理的扭曲，翻白眼，发出怪声。那股力量把二君的身体像抽绳一样抽在一起，有时候一天四五次，有时候七八次。

对二君来说，有些时间是不存在的，或者时间存在，但她的精神出走了。当太多的精神出走后，她就无法上学了。在家属楼附近玩耍，你问她吃饭了吗，她会说她吃了什么，如果问她怎么不去上学，她会立刻发脾气，要打人的样子说，去，管你什么事！

她的肉身按时成长，青春期按时来到，当她看见经血的时候，吓得哇哇大叫，冲出厕所冲出家门，哭着喊自己要死了。整栋楼都知道二君来月

经了。

除了她自己，所有人都为她悲哀。她有喜怒乐，但没有哀，哀似乎是一种更高级的情绪，二君没有忧伤焦虑的能力。她高兴或者不高兴。从没预想未来，在她的意识里只有昨天今天，没有明天。会担心明天的人才会焦虑。母亲下夜班回来，二君总先跑过来给她捶背，每当这时母亲就会盯着她润白的脸和精致的小鼻子，无比遗憾地说如果二君没病多好。

* * *

有病的二君在一个夏季的傍晚，把耳朵贴墙上听声音。她常听邻居家吵架打孩子。家人都劝她不要去听，但她觉得很热闹，今天家里没人，想听多久就听多久。听了一会儿，她跑出去了。

抡起拳头捶邻居家门。领导阻止她，她说不正常。从她嘴里说出不正常几个字，让人觉得才不正常。连喊带敲了一会儿她开始跺脚，撞门，撞了几下后，跑到地下室父亲放工具的地方，取了工具要撬门，她像一只忠诚的狗警觉地发现了危险，但主人毫不理会。

围观的邻居商量，把这疯孩子送派出所吧。

“要死人呐！”二君边喊边撬门。

最后邻居们忍无可忍捉拿了十五岁的二君，大家显示出前所未有的团结，他们在做一件他们认为正确的事，二君力气真的非常大，四个男人齐心协力把她拽出楼道，拽离单元门。

两天后，警察来了，不是抓二君而是邻居男孩上吊自杀了。

人们可不想提二君的举动，没人愿意承认一个疯子要去救人，被众人阻止了。那只能是巧合，必须是巧合，就像地震时青蛙上马路是个预告，但谁知道这次青蛙上来是不是有地震呢。过后，祝二君从没提起怎么知道

男孩要上吊的。

只有最小的妹妹小芝总提这事，当初听二姐的就好了，二姐不傻。

二君最喜欢小芝。陪小芝上下学。小芝的成绩每次都排全班第一。二君好像也引以为荣，逢人就说小芝是我妹，如果有人回她，你有这么聪明的妹妹啊，她会说，那当然了，她是我亲姑娘，大家就会叹口气摇摇头。有同学提醒小芝别让二君来接放学，丢人。小芝说，不丢人，那是我二姐。

小芝十二岁生日那天，父亲带二君和两个妹妹去松花江玩。父亲租了一艘小帆船，把船划进江心小岛的边上，树丛茂密，父亲继续向前划，探索到一块神秘小沙滩，幽静的小空间，三个姑娘兴奋地下船。二君与小芝一起望着平稳的水面，看远处的船，看长出水面的芦苇，二君看着小芝笑，小芝说，二姐白，穿红裙子真漂亮，等裙子小了我就能穿了。二君说，不用等，我会改裙子，你信吗，回家我给你改小。小芝高兴地跑起来，好二姐——姐字还没说清楚就滑了下去，后来知道这里水下暗藏陡峭地势，这一脚是平地，下一脚就是深渊。二君疯狂地在沙滩边跑着喊救小芝，附近没有人。

父亲找了几个水性好的朋友，在松花江守了一天一夜，没收获。这一年祝二君十八岁。

祝二君把红裙子改小烧掉了。邻居们议论着十五栋发生的大事，二君听见好几个人说：“太——可惜了”，那个“太”字拉得长音绕起来就像就像长长的亚麻线，能够缠住一个人的一生，怎么是小芝掉水里呀，怎么不是二君，老天不长眼呐。

二君站在院子里伸脖看到李桂珍在厨房供了一个牌位纪念小芝，偷着在那哭。二君默默坐在门口小木凳上撇着嘴也想哭，她知道了——哀。她使劲地想弄明白——淹死二君，小芝活着，才是对的；我活着是错的。她用小学三年级的思维能力得出了这个结论：我活着是个错误。这错误不关

乎哲学或宗教，却是她迄今最接近生死真理的一次思考。她第一次知道，原来不是所有人都应该活着。

她不理解人生的价值，但她知道商品价格的贵贱，祝二君清清楚楚地查着手里的钱，这些钱是李桂珍给她的零花钱，她把钱分成两份，一份多，一份少，指着多的说，这是小芝，然后把少的那份也放在小芝那，说，二君不应该有，二君应该掉在江里。

那以后二君开始几天不着家。快二十的明眸皓齿的漂亮姑娘在外过夜哪能行。李桂珍和大姐就出去找。多数都在小餐馆喝酒。过了两年不给她钱，她还是能去喝酒，没人知道她的钱从哪来。有一次在小餐馆找到她，李桂珍生气地对老板说，你为啥卖给她酒？老板说，酒钱是别人花的，我为啥不给。

不久，给二君花钱买酒的男人来了。秋天。门口大榆树的叶子掉得满地都是，叶子跳啊跳啊，跳到了楼道里，好像要进屋。父亲的菜园子没种菜都是花。男人跟在二君的身后，他有一张东方人的扁脸，厚嘴唇，年纪不到三十，头上有几块斑秃，带着眼镜，拎着一个木工工具包。

“妈，这是仲宁。我要跟他结婚。把户口给我。”没等家人开口，二君直接了当地说。

李桂珍气得差点仰天长啸，看着男人说，“你谁啊！知道我家二君有病，怎么能跟她结婚呢？”

“婶，二君没病，我们还能聊天呢。”仲宁说。

“聊个屁！你能跟她聊啥！”父亲说，“你个骗子，她是残疾人你知不知道，有残疾症的，她不能结婚，不能生孩子，还结婚，你到底图啥？”

“我能对二君好，只要她不嫌弃我，我能跟她好好过。”仲宁说，“叔，别生气，我啥也不图，就图二君人好，她单纯。”

“不单纯能被你骗吗？”李桂珍说。

“谁说我不能生孩子，我已经怀孕了。”二君拎着菜刀站在客厅，“我就要跟他结婚，把户口给我，要不我就死，反正你们也认为我该死。我要结婚，我要有自己的家。”

“二君，咱们结婚了也得住你家。”仲宁赶紧说。

父亲意识到肯定是仲宁教她的，就对二君说，“行，把刀放下吧，爸答应你了，”二君不肯放下，父亲对李桂珍说，“领二君出去待会儿，我跟他说几句。”

父亲真想用刀砍了眼前的男人，“你是人吗？她精神不正常，你让她怀孕？你到底想要什么？”

“叔，我不是骗子。我是农村户口，把我户口落你们家城市户口上就行，我能照顾二君，也能照顾孩子，我有手艺。”

父亲把嘴抿成一条直线，本来就薄的嘴唇完全消失了，眼角瞥见窗外拎着菜刀的二君，啥时候会拎刀威胁我们了，要是真有这么个人能照顾二君，自己也放心了。

祝二君就这样结婚了。邻居们又一次开始议论这惊天动地的消息，老祝家把二君给嫁出去了，还是奉子成婚。谁家姑娘要是岁数稍大点没对象都会被指点着说——“还不如二君呢！”

* * *

祝家是在“自然灾害”那几年坚持留在亚麻厂的人家，当年一起来厂里打工的人有很多因为饥饿选择回农村老家，那边至少能活下来。

二君结婚后，三妹也嫁人了。嫁了一个有钱人，那个有钱人脸上全是小坑，个头比三妹矮，冬天藏在黑色裘皮大衣里来把三妹娶走了。有钱人

说三妹不用上班，他可以按月给家里拿钱，但三妹还是想把今年干完。

出事那天是凌晨 2 点 39 分，亚麻厂正在生产的梳麻、前纺、准备 3 个车间的联合厂房发生亚麻粉尘爆炸起火，当班 477 名职工工大部分被困火海。

其中就有三妹。

大爆炸后，亚麻厂不再是从前的帝国。街上经常会看到烧伤的邻居，或者没胳膊，或者没鼻子，二君认不出他们，甚至认不出自己的妹妹。

邻居们说，祝家太倒霉，又一个好姑娘毁了，怎么不是二君。二君又听到了这句话。她停下来，静止的像要癫痫发作，这些年她一直没有发作。她琢磨半天，被烧伤的应该是二君，被淹死的应该是二君，然后回屋取了菜刀，冲着围坐一圈的邻居说，你杀了我吧！你不是说我不该活吗？

往后的日子，二君动不动就拿菜刀，把邻居吓死了。但二君不伤人，她总是说给你刀，杀了我吧，我不该活。每次都是仲宁追出去把菜刀抢下来。如果不抢下来呢——不知道，她从来也没砍过自己。后来他们把二君送到精神病院关了一阵，精神病院又给送回来了，医生说祝二君不是精神病，她意识清晰，感知觉无异常，无幻觉妄想。自知力也存在……总之，精神病院不肯再接收她。

有一天，二君看到一对情侣在吵架，那男的好像动手打了女的，二君回家抄起菜刀，仲宁去拦着，二君说你拦我，就离婚，仲宁当然要拦着。过后，二君真的吵着要离婚。父亲说，他走了，你以后怎么活啊？我老了，我不能出去跟着你抢菜刀，医院也不收你……

“医院不收我——”二君突然大声地喊，“没地方收我——你们都不要我，都说我是疯子，谁让我疯的，啊！谁？老天爷吗，那就让他收我吧。”

仲宁离开了，要带走孩子，李桂珍没让，舍不得。祝二君又不回家了，不分冬夏说走就走，一走十多天，开始李桂珍跟大姐去找，后来找不到就

随她，二君走了，还会回来，每次都蓬头垢面，把带走的钱全花光。

父母去世后，寻找二君的任务就落在大姐身上。有几次是警察用警车送回来，还有个冬天，祝二君走得太远，警察联系上大姐说，把你妹妹送上公交车，让她自己回去吧，我们送不起。大姐在公交车站等了一辆又一辆也没等到，二君在半路下车走了。

大姐在心里有个打算就是永远照顾二君，有一点让她放心，二君从不出意外，也很少得病，甚至可以用坚韧来形容。

这次二君走有一阵子了，有人给大姐提供线索说看到她。大姐迅速赶到现场：一间小平房，窗户用塑料布封着，家徒四壁只有一张床，床单斑驳的令人作呕，啤酒箱子搭起的桌子，十个钢丝球也难去除黑渍的绿色塑造椅子……

二君正在给老光棍做饭，大姐冲过去把大勺给掀了，对老光棍说：“你犯法知道吗，她是精神病人……”

“她没病，”老光棍晃着脑袋幽幽地说，“她啥都懂，她愿意在我这的，我没逼她……”

“给我滚回家去……”大姐忍无可忍。

“我没家，你有家，那房子也不是你的……妈把房子留给谁了？”二君说。

大姐明白，二君根本没有想遗产的能力，肯定是老光棍，就像当年的仲宁，“你们这群混蛋！”她看着二君，“房子留给你了，跟我回去，要不你拿刀砍死我，要不回家去。”

二君啥也没说，放下锅铲子跟大姐回家了。奇怪的是她再也没走，乖乖地守着那间房子。

* * *

她在房子里做什么呢？白天她手工缝制颜色鲜艳的衣服，大粉大绿的，还有头饰，镶嵌很多假珍珠的王冠，带穗的大红缎子手绢，长长的披风，每晚七点准时出去——扭秧歌。

锁呐声响起，五颜六色的秧歌队扭起来，各种稀奇古怪的造型，不用对话，完全用肢体表达情绪，秧歌，只有欢乐，没有悲伤，多么适合二君，无忧无虑地摇着脑袋瓜，祝二君完全融入到这种旋律里，体验到了一种我们称之为接纳的东西，她动作越夸张，叫好声越热烈，她还感到一种叫做价值的东西，她在广场的路灯下成了明星。

秧歌队里有个老姐妹常关心二君，送她玫红色扇子，送她荧光绿手绢，在圣诞节邀请她去教堂。踏着厚厚的白雪，二君去到伯特利教堂，她拿着一份小礼物，看教堂里暖黄色灯光和舞台上的表演，问自己能不能也上去演。老姐妹说，能，以后能。二君看耶稣诞生的戏剧问，耶稣是谁？

“是救主，救你上天堂，能得到永生。”老姐妹贴近二君的耳朵说。

“永生？我不要永生，小芝才应该有永生。但她死了。”二君认真地说。

“如果她相信耶稣，就会复活，你们天堂还能见面。”老姐妹充满信心。

“我们就都可以活着了？”二君问。

“当然，只要你信……”

从那个圣诞节后，二君差不多逢人就说感谢耶稣。邻居们乐得不行。二君蚂蚁搬家，一点点把家里的东西给卖了，换来钱她就去给九栋烧伤严重的一个女人，如果在街上碰到残疾人或者其他亚麻厂爆炸烧伤的人，她也会掏出钱来给人家，顺带还说一句上帝爱你。有时候她会被人赶走，有人推她，她就骂几句还回去，然后还说，施比受有福！我比你有福。

渐渐地亚麻厂这带的人都知道有个叫祝二君的女人会来施福。

* * *

“慈悲的天父上帝，我们亲爱的祝二君姐妹在你的带领下，走完了世上的路程，我们将她的灵魂托付与主，求主收纳……”

台下除了二君的大姐三妹和女儿，还来了不少人，只是……只是他们都是烧伤或者残疾人还有拾荒者流浪汉。他们大声地说阿们，有的声音落后，显然他只是听到别人说才的，还有更落后的，显然是反应迟顿，还不肯落下。他们就像交响队试音，东一声，西一音，低音大提琴小提琴圆号长笛，高高低低粗粗细细地混在一起。牧师从来没听过这么混乱又诚恳的回应。

不过，他还是耐心地等着每个人把“阿们”说完了。●

（作者为前职业短道速滑运动员，现就职于哈尔滨某文化部门。）

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 19 期主题是“时代变局中的基督徒知识人·晚明”，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。

Statecraft & Intellectual Renewal
in Late Ming China
*The Cross-Cultural Synthesis
of Xu Guangqi (1562-1633)*

—
Edited by
Catherine Jami, Peter Engelfriet,
& Gregory Blue



BRILL

BRILL



凯瑟琳·杰米、彼得·恩格尔弗里特、格雷戈里·布鲁编，
《晚明中国治国技艺与知识的更新：徐光启（1562—1633）的跨文化综合》
(*Statecraft & Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi 1562-1633*
[Leiden: Koninklijke Brill, 2001])

譯幾何原本

夫儒者之學_五其知致其知當由明達物理耳物理眇
隱人才頑昏不因旣明累推其未明吾知奚至哉吾西陲
國雖褊小而其庠校所業格物窮理之法視諸列邦爲獨
備焉故審究物理之書極繁富也彼士立論宗旨惟尚理
之所據弗取人之所意蓋曰理之審乃令我知若夫人之
意又令我意耳知之謂謂無疑焉而意猶兼疑也然虛理
隱理之論雖據有真指而釋疑不盡者尚可以他理駁焉
能引人以是之而不能使人信其無或非也獨實理者明
理者剖散心疑能強人不得不是之不復有理以疵之其

Κ Ο Σ Μ Ο Σ

春季号

二零二三年第一期 总第十九期