

世代

中歷光緒二十二年

三月

萬國公報

印次二第

西歷一千八百九十五年

四月

上海八仙橋東

中國教會新報



林華書院刊發





東坡先生笠屐圖
沈毓桂
癸巳夏月
沈毓桂

鯉魚風細送歸船，
笠澤思營屋數椽。
鷗館不妨依白水，
鶴糧犹待覓青田。
交游眷戀怀前日，
門祚蕭条感晚年。
多谢臨歧勞祖帳，
驢歌唱罢嬾扬鞭。

——沈毓桂，《九十自述六律》

《东坡先生笠屐图》/沈毓桂 作
<https://www.artnet.com/artists/shen-yugui/portrait-of-su-shi-dong-poxianshenglijitu-uy1APm7y6Wt4cxy00ORlig2>

目录

卷首语 / 本刊编辑部

10 “欲为中西通学术”——晚清基督徒文人沈毓桂 / 丁祖潘

52 中文习语表达的基督教：

林乐知与早期《教会新报》1868—1870（节译） / 贝奈特、刘广京

77 福州复兴与基督徒聚会处的发轫 / 刘阳

114 重寻失落的“闲暇”传统 / 刘贺

145 论堕落现实的奴役性“元素”（之一）：肉体 / 戴永富

161 寻求与中华文化的连接点

——读温伟耀《成圣、成仙、成佛、成人：正视人的高贵与丑恶》 / 孙毅

封面：沈毓桂 / 林乐知

封底：《救时策》

美术编辑：陆军

封二：《东坡先生笠展图》（1893年） / 沈毓桂《九十自述六律》陆军美编

封三：《传教士新闻工作者在中国：林乐知和他的杂志（1860—1883）》 / 贝奈特

封面题字：世代 / （明）王宠、（宋）陆游

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

内部刊物 免费赠阅



Contents

Preface/ Editorial Board

- 10 “Attempting to Connect Chinese and Western Learning”: Shen Yugui, A Christian Literatus in Late Qing China / Ding Zupan
- 52 Christianity in the Chinese Idiom: Young J. Allen and the Early *Chiao-hui hsin-pao*, 1868-1870 (Abridged translation) / Adrian A. Bennett and Kwang-Ching Liu
- 77 Fuzhou Revival and the Beginning of the Christian Assembly / Liu Yang
- 114 Rediscover the Lost Tradition of “Leisure” / Liu He
- 145 On the Elements of the Fallen Reality (1): the Flesh/Dai Yongfu
- 161 Book Review: Seeking Connection Points with Chinese Culture: *On Human Goodness and Evil* by Milton Wan Wai-yiu / Sun Yi

Front Cover: Shen Yugui and Young J. Allen

Back Cover: *Jiu Shi Ce*

Art Editor: Lu Jun

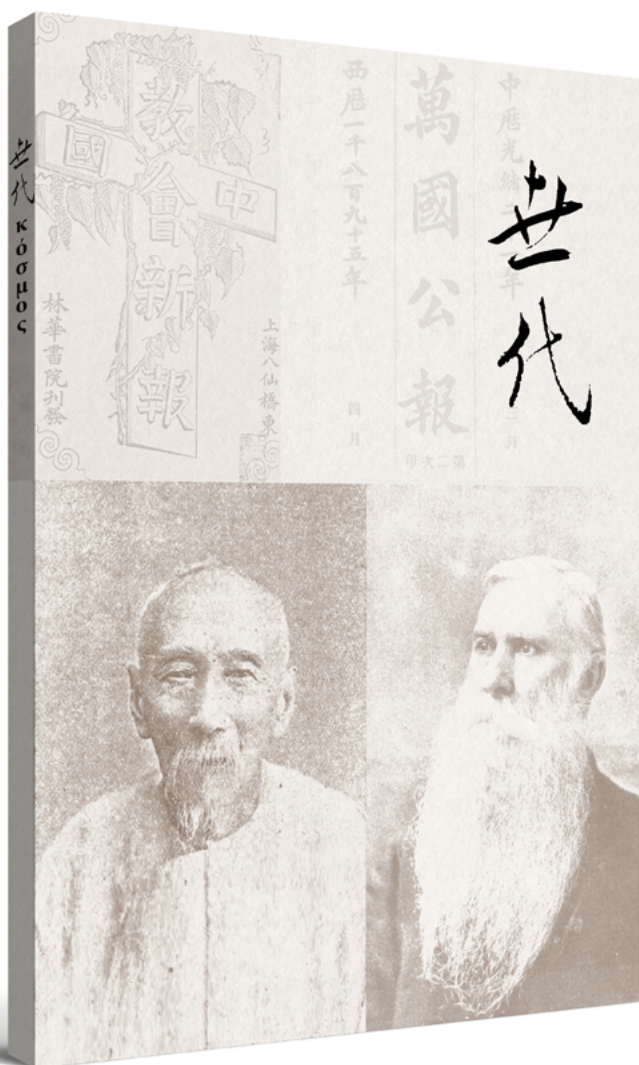
Inside Front Cover: Su Dongpo Wearing Bamboo Hat and Clogs (1893) / an excerpt from *Six Autobiographical Poems at the Age of Ninety* by Shen Yugui

Inside Back Cover: *Missionary Journalist in China Young J. Allen and his Magazines, 1860-1883*/ Adrian A. Bennett

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



腦之脈管，或與靜而血管有病，因此而暈者，亦時有之。

治法，宜用補劑，及治抽搐藥，服用難瀉為佳，惟動脈血旺者，宜輕瀉或食耳，後貼斑痧膏，外遊幾次，血貧者，服鐵劑，年老無病而暈者，服變樣米一小劑。

救時策

餘俟下卷續錄
南溪賢叟

中國海禁大開而後，世變日新，乃五十年來，仍共蹈常襲故，何以致振興而臻富強哉。誠欲謀致富之策，莫如陰收利權，欲收利權，莫如倣行新法。宋西邦之新學，實中土之利源，本始非致富救時之一策也。誠欲謀致強之策，莫如廣儲人才，欲儲人才，莫如倣興新學，譬之一身，元氣充足，外邪自無由而入，未始非致強救時之一策也。乃有信者而起，前席而陳者，謂用機器以新紡織，開礦產以供製造，採西法以練水陸之兵，而製艦鑄械等事，次第舉行，富強之道，盡於是矣。而不知振興中國之大綱，宜以崇天道為首領，而興學校廣新法，二者相輔而行，則思過半矣。天道者，上帝所垂之真道也。天下萬世，人人可行之公道，非偶盛於一時，獨行於一方者也。泰西諸邦，若英、若法、若美，自君上以至於民，皆是以深信上帝為本。上帝憐憫世人，深鑒重啟，降生救主，教民於水火之中，而登極席，其德偉哉。厥後西士傳道者，實代不乏人，即今所傳聖經，流通於西士，而及中華，然信從者皆里巷之徒，章布之士，至於王公大人，未之有聞焉。蓋亦先入者為主，而不克自現我之教也。嗚呼，吾觀天道之不盛於中國，又華人宜信古而

卷首语

文 / 本刊编辑部

1793年9月14日，乾隆五十八年八月十日，英使马戛尔尼（George Macartney, 1737—1806）率团以祝寿名义在热河觐见乾隆皇帝。目睹金碧辉煌、穷极华丽的皇家气派，这位伯爵不由想到全盛时期的所罗门王国。乾隆皇帝以“不合天朝体制”、天朝“无所不有”，“不贵奇巧”为由，拒绝英国派驻使节和扩展商务的建议，并且敕谕“尔国王惟当善体朕意，益励款诚，永矢恭顺，以保义尔有邦，共享太平之福”。^{〈1〉} 尽管这次寻求平等外交的努力一无所得，铩羽而归，马戛尔尼还是有机会亲眼观察这个东方帝国的方方面面。他从清廷朝野上下的封闭守旧和骄傲自大中，判断中国的前景犹如一艘陈旧而古怪的战舰，在过去的一百五十年间多亏能干和机警的官员设法维持不坠，然而一旦才不敷用的人掌舵，这艘战舰便失去纪律和安全，即便不会立即沉没，也终将撞在海岸上粉身碎骨。^{〈2〉}

马戛尔尼能透过“康乾盛世”后期表面的繁荣看出内在的衰败端倪，其观察和判断可谓敏锐。其实不独乾隆，嘉道两朝昧于近代工业文明孕育的国际大势和世界变局，继续活在“天下共主”的迷梦中。直到1840—1842年的中英鸦片战争以及清廷被迫签订南京条约，中外关系才

由“天朝”时代转入条约时代，从而开启了李鸿章所谓“三千年未有之变局”。^{〔3〕}在这个意义上，晚清中国人开眼看世界，认识自身所处的国际地位及对中西关系的理解，是被动的，而且是以西方近代文明为参照的。

19世纪中国士大夫对时代变局的体认、对中西关系的认识和理解，随着历史进程的发展而逐渐深入，其应变之道及思想观念的总趋势是逐渐西化，核心目的则在求国家富强。按照梁启超（1873—1929）的概括，近代中国人学习西方可分为三期，内容由鸦片战争后的“器物”到甲午战争后的“制度”，再到新文化运动期间的“文化”。^{〔4〕}可见，学习“西学”的范围不断扩大，并且在与中学的对比中自然出现从文化上进行辨别、选择乃至调和的态度，比如甲午前后盛行的中体西用论。作为一种分判中西学术的概念，中体西用论旨在调和，对中西学问作道器、本末、主辅、内外、存我等价值判断，代表这一时期中国士大夫接受西方知识的原则，也成为晚清更改学制的思想基础。^{〔5〕}

来华宣教士在晚清西学东渐中扮演不容忽视的角色。这一点与明末清初来华耶稣会士将西方科学文化引入中国类似。可以说，晚清士人学习西学，无论是为了了解世界、求富求强、救亡图存，还是进行民主革命和科学启蒙，受益于宣教士的译书办报等文化事业可谓班班可考。^{〔6〕}于是乎，人们往往称誉外来宣教士为沟通中西文化的桥梁，却往往忽视伴其左右充当翻译和“记室”的华人助手。殊不知，恰恰是后者所属的群体因与宣教士的紧密关系，比大多数中国人更早接触和直接面对西方文化的冲击，有条件参照中西方两种不同文化的特点，而且有可能因为不必取实用主义的态度故而广泛而深入地了解西方文明源流，也比较能够以持平理性的心态对待中西文化。比如这个群体中的晚清基督徒文人沈毓桂（1807—1907）。

本期主题文章《“欲为中西通学术”——晚清基督徒文人沈毓桂》通

过考察这位百岁老人的成长环境和信主经历，及其一生襄助来华宣教士开展办报和办学等文教活动，试图表明沈毓桂承自来华宣教士的包括宗教、道德和科学的基督教教义，非但不构成其文化活动的局限，反而提升了其“会通中西”的层次，也就是在认定普世真理的前提下，以平等、理性的态度来看待中西思想文化，由此为追求现代化变革以应对时代危局的晚清中国，提供了基于信仰立场、不为中西之别所缚的现代化方案。尽管这一方案的信仰立场因与传统中国政教关系的结构发生齟齬而不被采纳，^{〈7〉}其原初的中体西用教育原则也被流行的版本口号所遮掩不彰，但它在普世主义的框架下立足本土，对中西文明取融会贯通和开放互鉴的态度，对当下依然有现实意义。

如同明末奉教士人徐光启（1562—1633）一样，沈毓桂从儒家传统的“东西理同”普世主义来接引基督信仰，并且又以这种融合宗教、道德和科学的信仰来积极参与西学东渐的文化浪潮，从而在近代中西文化交流史上留下不容忽视的印记。二者皆以整体的基督教世界观来回应各自时代的需要，其言其行给关注信仰与文化、教会与社会之关系的后来者以启迪，这正是本刊今年头两期主题文章关注二者的原因。●

-
- 〈1〉 Helen H. Robbins, *Our First Ambassador to China: An Account of the Life of George, Earl of Macartney* (New York: E. P. Dutton and Company, 1908), 307; 中国第一历史档案馆编,《英使马戛尔尼访华档案史料汇编》,北京:国际文化出版公司,1996年,第165—166页。
- 〈2〉 乔治·马戛尔尼、约翰·巴罗,《马戛尔尼使团使华观感》,何高济等译,北京:商务印书馆,2013年,第63页; Helen H. Robbins, *Our First Ambassador to China: An Account of the Life of George, Earl of Macartney*, 386.

- 〈3〉 茅海建,《天朝的崩溃:鸦片战争再研究》,北京三联书店,2005年,第483—497页;蒋廷黻,“中国与近代世界的大变局”,《清华学报》第9卷第4期,1934年,第783—827页。
- 〈4〉 王尔敏,《中国近代思想史论》,台北:商务印书馆,1995年,第1—94页;梁启超,“五十年中国进化概论”,《饮冰室合集·文集14》,北京:中华书局,2015年,第43—45页。
- 〈5〉 王尔敏,“清季知识分子的中体西用论”,见氏著,《晚清政治思想史论》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第39—56页。
- 〈6〉 参见熊月之,《西学东渐与晚清社会》(修订版),北京:中国人民大学出版社,2011年,第15—17页。
- 〈7〉 参见李欣然,“‘政’在体、用之间——‘西政’对晚清‘中体西用’典范的冲击”,《清华大学学报(哲学社会科学版)》,2022年第5期,第50—65页。

世代

萬國公報

西曆一千八百九十五年

四月

第貳千貳百貳拾號

上海八仙橋東



世代 KÓSMOS



KÓSMOS
夏季号

賜之無言或曰靜而思言有病因而筆氣亦時有之
治法宜用補劑及治抽搦症服用輕靈靈性動履遲者宜輕湯或食耳後腦耳髮耳外髮幾大重
實者風濕劑年老無病而老者服幾劑藥一小劑
餘按李樹標
救時策
中國海禁大開而後世變日亟乃五十年來仍其閉關政策何以致強而富強說說欲謀救富之
策莫如除政利權政利權莫如假行新法采西邦之新學庶中土之利源未始非致富救時之一策也
咸欲強救時之一策也乃有借著而起而富強而後者謂用新法以新新法以新新法以新新法以新
水陸之兵而更無械等事次第舉行富強之策莫過於此而不知強興中國之大綱宜以崇天道為首
領而興學為輔法一者相輔而行則學過半矣天道者上帝所垂之寶道也天下萬物人人行之公
道非偽造於一時獨行於一方者也蓋而諸邦若若法若英自若上以至於民堂是皆以深信上帝為
本上帝開闢世人即深望重啟降生救主救民於水火之中而登極其德尊嚴厥後西士傳道著書
代不乏人即今所傳聖經感通行於西土漸及中華然信從者皆非是之徒章市之土至於王公大人未
有聞焉蓋亦先人君為之主而不克自振拔之故也嗚呼吾觀天道之不歲於中國又歐人之宜慎古而

萬國公報

“欲为中西通学术” ——晚清基督徒文人沈毓桂

文 / 丁祖潘

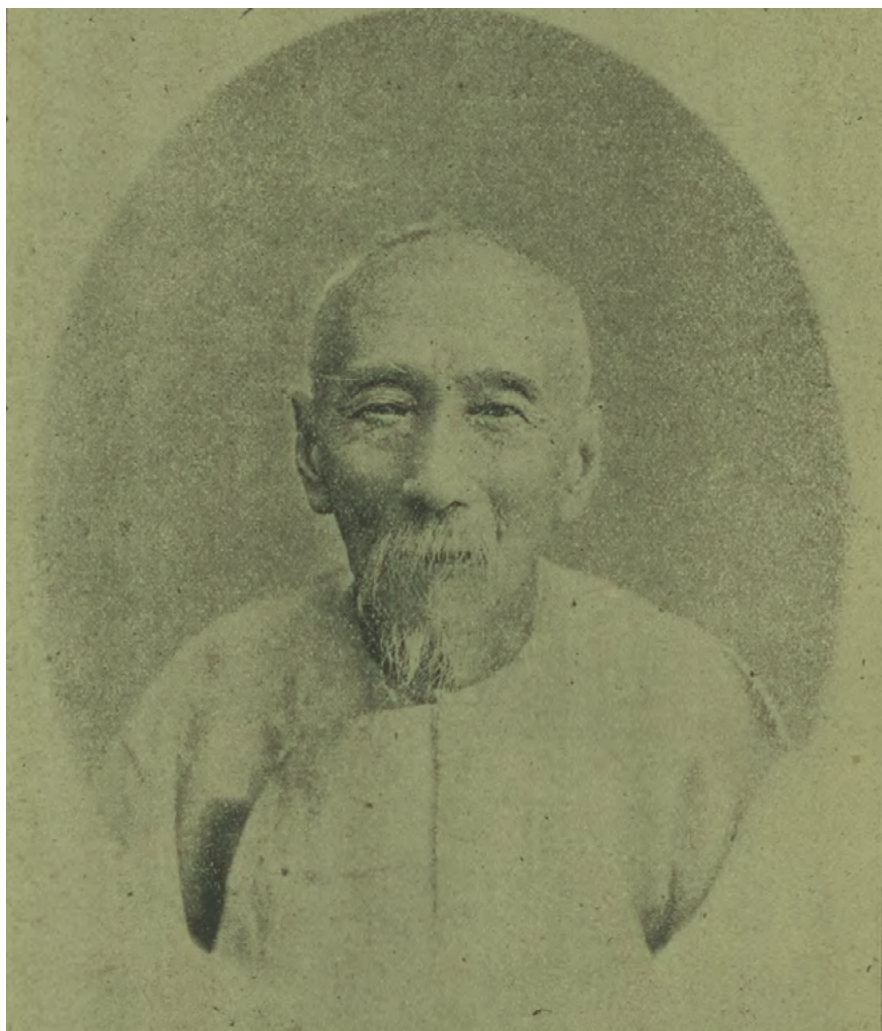
1807年9月11日，清仁宗嘉庆丁卯年八月十日，江苏省吴江县一个破落的“世胄”沈姓之家降生了一个男孩。时值江南水乡桂花飘香，家人给他取名毓桂，字寿康，寄寓着对孩子美好的祝福。^{〈1〉}这一年也是伦敦布道会（The London Missionary Society）宣教士马礼逊（Robert Morrison, 1782—1834）来华开启新教入华布道事业的第一年。无论就“家世业儒”的成长背景，还是“中西隔阂”的生活环境，当时大概没有人会把这个孩子的出生与马礼逊来华联系在一起。即便是这个孩子活了半个世纪，也不曾想到自己的人生之路会偏离传统社会既定的轨道，更没有料到自己会如此长寿，于期颐之年竟然获邀参加新教入华百周年纪念大会并拟发表演讲。^{〈2〉}当时享此殊荣的华人基督徒可谓凤毛麟角。在他晚年，与之结交的官僚士大夫对其“会通中西”的学问和施教交相称赞，清廷著赏他二品封典，表彰其掌教中西书院、翻译西学书籍、“创设”《万国公报》译登中外新闻有功：“当咸丰同治之际，中西隔阂，民智未开，该员已能烛理研几，以知觉为己任，五十年来不求闻达”^{〈3〉}。

奇怪的是，这样一个在19世纪末20世纪初中西方世界均享盛誉的中

国老者，在中国基督教的历史书写上，特别是在侧重叙介华人基督徒群体的历史著作中，长期以来并未得到足够重视。^{〔4〕}一般探讨 19 世纪西学东渐文化传播的文章著作，固然承认以沈毓桂为代表的华人编辑助手在《万国公报》中的重要地位，肯定其作为中西文化桥梁的身份，但对其所结交的西方宣教士及所认信的基督信仰或多或少存在成见，或者说未能充分肯定沈毓桂的宗教信仰于其文化事业的积极意义，反而以为前者构成了后者的局限。^{〔5〕}本文通过考察沈毓桂的成长环境和信主经历，及其在《万国公报》和中西书院的文化教育活动，试图表明，沈毓桂含括宗教（人与上帝的关系）、道德（人与人的关系）和科学（人与物的关系）的基督教教义观，非但不构成其文化活动的局限，反而提升了其“会通中西”的层次，也即在认定普世真理的前提下，以平等、理性和互鉴的态度来看待中西思想文化，由此为追求现代化变革以应对时代危机的晚清中国，提供了基于信仰立场、不设中西畛域的现代化方案。这一方案突破了狭隘的中西古今论争的框架，值得今人回顾省思。

一、“曾经沧海多磨折”

清朝进入嘉庆时期，“康乾盛世”的衰败与危机已经显露出来。人口增长超过耕地面积的增加，造成一般生活水平下降。而传统商业的萎缩降低了吸收剩余劳动力的能力。人口问题带来“人才过剩”，参加科举考试博击功名的士子人数大增，而官僚体系能提供的官位数量又远远落后于取得功名的人数，再加上买官卖官的政策对本就有限的功名资源的剥夺，无疑大为加剧了科举考场竞争的激烈残酷。人口问题与土地生产力下降产生的经济压力，当面临与传统王朝循环衰落相关的官僚腐败、行政失效、税收减少，酿成了 1769—1804 年中国北方的白莲教起事。清朝为了镇压这场叛乱耗尽了国库，此后再也没有完全恢复过来。^{〔6〕}沈毓桂的出生地吴江县所属的苏州府，自南



沈毓桂（1807—1907）晚年肖像（1906年）。
图片来自林乐知著、范祎述，“褒扬耆儒奏折书后”，
《万国公报》复刊第215期，1906年12月。

宋以来就是全国著名的商业和文化中心，进入嘉道年间，因水灾和旱灾频发，太湖水利失修，导致农业歉收，波及商业，苏州社会经济由盛转衰。^{〈7〉}

出生在这样一个时代，沈毓桂的成长道路不可避免将会经历许多艰辛。虽说沈家在吴江当地也算“巨姓名门”，时人称毓桂系“吴江世胄”、“吴江名宿”，但他幼年时父亲早逝，全靠祖母抚育成人，“家贫好读书”。沈毓桂“家世业儒”，可谓书香门第，自幼聪慧（沈晚年所作《偶感二首》有“童鸟聪慧记依稀”之语），饱读圣贤诗书，循规蹈矩，“平居一言一动必准于礼法而不敢稍纵焉”。^{〈8〉}此种以圣贤自励，合于礼法的生活方式，大概受到沈毓桂师事十余年的同乡老师张渊甫的影响。沈毓桂后来著述立说、阐发基督教义、教诲学生，都多少带有理学色彩。^{〈9〉}此外，毓桂还写得一手好字，“少负才名”，著有《梅竹双清馆诗集》，惜未传世。不过，这位少年才子却在科举考试中长期困守场屋，屡受挫败，参加八次省级考试（秋闱乡试）均荐而未售，取得的最高功名也只是附贡生。沈毓桂对这段漫长的科考经历充满苦涩的回忆，在其《九十自述》中写道：“八回场屋休回首，憎命文章奈若何？”^{〈10〉}他在后来撰文批判科举制度以八股取士时对落第士子生活窘迫的描绘，未尝不是自己当年个人境遇的写照：

“国家有定额，而读书之人日益多，得售者不过百中之一二。余皆不得志，退而舌耕，馆地亦有限。上馆少而下馆多，有终岁之修脯不满数十，足衣而不足食。妻则号寒，儿则啼饥，况有中辍，非连年可歌。适馆之诗，寒士酸味亦大可哀矣。故有变而为医、为卜、为星相、为堪舆者。夫医不三世，不服其药，必自少时服习可精其业。乃少则业儒，老则业医，无怪庸医多而良医少。若卜筮星相诸术数，皆为民之蠹贼。彼为之者亦自知其妄，为饥寒所迫，有所弗顾。此等术数之徒，类多聪明之士，不过为场屋所困而隐于此。”^{〈11〉}

有可能因生活所迫，除了“舌耕馆地”取得微薄收入外，沈毓桂兼习医道，“略谙医理”（曾著有《医学略述》^{〔12〕}）。虽曾入幕游历过浙直东省，“燕雪齐烟策骑行”、“北马南船快所之”^{〔13〕}，但沈毓桂的思想世界依然是传统儒生的“内圣外王”。早年丧父、科场久不得志、生活困顿，加之幼子早殇，对世态炎凉和生活艰辛的过早体验，塑造了后来沈毓桂个性中沉郁、孤清、淡泊和拘谨的一面。特别是过了不惑之年，“家徒壁立”、“年年冯煖”的沈毓桂早已脱去曾经“少年豪气压三吴，醉后高歌碎唾壶”^{〔14〕}的踪影，直是“两鬓已雪，百念皆冰”。^{〔15〕}如果不是外部环境的冲击打断了他乡村塾师的封闭生活，像他这样落魄的传统儒生，大概会以开馆授徒、卖字作文终了此生。

然而，命运之手将已届不惑之年的沈毓桂推向了另一条生活轨道。1849年冬（道光己酉年），沈的家乡吴江震泽县发大水，“饥民死者无算”。^{〔16〕}沈侨寓吴城盘溪，设帐授徒，于上海茶寮与同样避水灾来沪谋生的同乡王韬（1828—1897）相遇，二人订交。^{〔17〕}王韬不久前因父亲去世而结束了自己虽不富裕、尚能衣食无忧的生活，勉强接受英国来华宣教士麦都思（Dr Walter Henry Medhurst, 1796—1857）聘请，在上海伦敦布道会墨海书馆（The London Missionary Society Press）协助“委办本”中文圣经的翻译校订（即担任“校理秘文”）。^{〔18〕}在王韬眼中，沈毓桂“性情纯挚，蔼然可亲，出一言如恐伤人”。二人“诗酒之会，无役不与，以此徜徉海上，颇得狂名”。^{〔19〕}然而，这段游沪经历对于信守儒家圣贤礼教、循规蹈矩的沈毓桂来说，不过是暂时偏离生活常轨的放浪形骸。

由于王韬引荐，沈毓桂结识了麦都思和艾约瑟（Joseph Edkins, 1823—1905），后者聘请他为翻译，英商汉璧礼（Sir Thomas Hambury, 1832—1907）延其教读。西人待人接物真诚有礼，处事公正，给沈毓桂留下良好印象。^{〔20〕}但这还不足以吸引沈毓桂像王韬和他的朋友蒋敦復（1808—1867）、李善兰（1810—1882）——时人目为“三异民”、“海天三



王韬（1828—1897）。

图片来自张海林，《王韬评传》，南京大学出版社，1993年。

友”^{〔21〕}——那样留在上海，靠给外国人“卖文”为生。毕竟，19世纪50年代的上海，还没有像后来因为大量外国人定居而产生一种中外交汇的新文化，生活在其中的中国人可以不失尊严地与当时所谓“夷人”一起密切合作。以“海天三友”为代表的于条约口岸新出现的知识群体，尽管才华横溢，也难免被时人视为异类，遭到同胞怀疑和鄙视。^{〔22〕}个性拘谨的沈毓桂此时也未能冲破传统社会的偏见和压力，游沪未及一年便于次年秋不辞而别，回到故乡吴江重操就业。然而好景不长，1859年五月，因躲避太平天国攻打苏州，沈毓桂再次逃难来沪谋食，可谓“沙虫万里逃兵劫，风鹤千山感乱离”，一路“风餐露宿、苦楚备尝”，抵沪时已是“须发略苍”。^{〔23〕}此行除了因病返乡一次，再回沪上沈已决定长住上海，次年四月，家乡苏州沦

陷。^{〔24〕} 沈毓桂这次逃难来沪可以说是他生命中的转折点。因为除了“卖文卖字，并授生徒，聊资日给”^{〔25〕}之外，他重回墨海书馆，帮助西方宣教士翻译圣经，编译其他西方著作，生活也逐渐安定下来。真是“曾经沧海多磨折，迹类飞蓬去擢迟”。^{〔26〕} 更重要的是，52岁的沈毓桂经过详细考察和认真思索，接受了基督教的洗礼。^{〔27〕}

二、“赠编人从海外来”

沈毓桂重返上海所供职的墨海书馆，系伦敦传道会宣教士麦都思和魏林(William Lockhart, 1811—1896)早在1844年来上海时建立的印刷所，主要采用活字印刷技术大量出版基督教读物，承担基督教在中国广传的角色，以弥补宣教士人手之不足。^{〔28〕} 此时活跃于书馆的伦敦会宣教士包括接替麦都思主持印所的伟烈亚力(Alexander Wylie, 1815—1887)、慕维廉(William Muirhead, 1822—1900)、艾约瑟等人。他们长于研究和写作，属于19世纪英国海外宣教事业中的学者型宣教士群体，传道之余留心中国的文学经典、语言文字、宗教、社会风俗，用中文撰写了不少相关研究著作，同时又向中国介绍西方现代各种世俗知识学问，扮演某种所谓“文化掮客”(cultural brokers)的角色。^{〔29〕}

虽然受洗于艾约瑟，称其“禀性仁慈，学问渊博，与余交最契”，但沈毓桂的信仰启蒙老师则是慕维廉。据沈毓桂晚年自述信仰经历的《自历明证》一文交代，沈重回墨海书馆后受西教士邀请参加主日聚会，听慕维廉讲道。慕氏引古证今，解明圣道，使沈毓桂大为倾倒，此后他便常去听慕氏讲道，与之结交，蒙其指教。经过详细研究，沈毓桂认识到，儒书提到的道与西教士讲的道其实并无不同，“中外既同一天地，就自然出于同一的神，归于同一的道”。然而这不意味着中国人可以不需要基督教就能认识这“同一的

道”。因为儒家或者“圣贤之教”虽然纯正，但毕竟为人所创，难免有诸多不完备之处，对这“同一的道”发明解释不详，令人疑信参半。沈毓桂越是了解基督教义，求道之心越切。慕氏不失时机劝其受洗，加入教会。^{〔30〕}

对于年过半百，阅世颇多，半生涵育于儒家文化的沈毓桂来说，“大无不举、细无或遗”的基督信仰，不仅让他看到并承认过去自己力求待人接物、与世周旋合乎规范的种种努力（比如“不欲矜才”、“不敢使气”、言不夸己、事不恃己等等）皆是徒然，“身虽在于桀矧之中，心已驰乎范围之外”，而且让他的心灵变得敏锐，警觉种种轻人重己、饰智惊愚之行，于是“骄心不敢不除，侈意不敢不敛”。此外，“上帝之赋我以性灵，基督之与我以智慧”，还让沈毓桂独善而兼善。沈将此前后言行和气质的巨大变化，归于“神之默祐”。^{〔31〕}可以说，在沈毓桂身上，基督信仰成全了儒家“独善其身”的理想。

不过，无论是受洗加入教会，还是言行气质的变化，都不仅仅是个人探求的结果。沈毓桂多次提到寓华西人给他信仰方面的启迪和帮助。这些人大多数是宣教士，也有商人和外国领事，其中为沈毓桂所熟识或偶尔晤谈过、且有名有姓者不下 20 人。^{〔32〕}沈毓桂信主后短暂担任过艾约瑟的教务助手，随其到山东烟台莱州一带游历传道，期间接受英国领事马礼逊（Martin C. Morrison, 1826—1870）聘请办理通商事务，婉拒济南、蓬莱、福山、棲霞诸知县招聘，后又偕艾至京师三年，在京时与同文馆总教习丁韪良（William Alexander Parsons Martin, 1827—1916）、医生宣教士德贞（John Dudgeon, 1837—1901）“时相往来，叨益良深”，^{〔33〕}但他最主要的身份还是非教务助手，即为西教士和商人充当中文教师（如汉璧礼）、圣经和西学著作的翻译（如艾约瑟、伟烈亚力、慕维廉、孙罗伯 [Rev. Robert Nelson, 1819—1886]、施约瑟 [Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, 1831—1906]）、报刊编辑（“记室”^{〔34〕}）和教会学校教师（如林乐知 [Young John Allen, 1836—1907]）。在与西教士的交往中，沈毓桂不

但从他们身上的一言一行看出信仰的美好见证，也折服于其治学的求实严谨。“西儒实事求是，凡一字之偶有疑义，一言之或待端详，尤必精求古训，博考方言，折衷于当止而后止。”^{〈35〉}而西教士“不以贫贱而轻弃之、不以富贵而尊重之”的接纳，也让逃难来沪本就“青眼难逢、知己不易”的沈毓桂心生感激。真可谓“赠缟人从海外来”。^{〈36〉}与西教士游历北方各省，参与各种西学传播活动，不但开阔了沈毓桂的眼界，也为他由乡村塾师转变为熟悉西方文化制度的口岸知识文人打下了基础。

需要指出的是，沈毓桂曾在《信道明镜》中自述信仰历程，云其在52岁（1859年）信主，“初虽欲洗濯其心，以祈昭事上帝，而此心尚或若即而若离”。这似乎可以解释沈在信主后近10年的游历生涯中的一段插曲，即继续参加科举（“北应京兆试”^{〈37〉}），取得附贡生功名，被清廷除任云南通判。沈于1866年秋（同治丙寅秋）由京师赴任滇南，不意云南回民叛乱，只好弃官而归。^{〈38〉}此时太平天国已经覆亡，一度被太平军占据的家乡苏州如今光复，沈毓桂得以短暂回乡养病。“浪迹频年事事惊”的六十老翁，眼看故里隆冬的冷雁寒云、高松孤月，直叹“景光犹未改，世事又添新”，与此同时，养病期间的他虽自道“老喜课耘耕”，似乎打算归耕垄亩，避世清居，但他毕竟已“历远程”，眼界、格局、学识均非十年之前的乡村塾师可比。故乡的山水云树留给他美好的回忆，终生难忘，然而中西际会之下逐渐形成的近代化城市上海，才是他人生下半场迸发惊人生命活力的舞台。^{〈39〉}

三、“敢期著述垂千古”

回到上海的沈毓桂广泛参与了寓华宣教士的文化传播活动，如前所述，先后蒙伟力亚烈、慕维廉、孙罗伯等西教士聘请，“编译诸书，如新旧约初

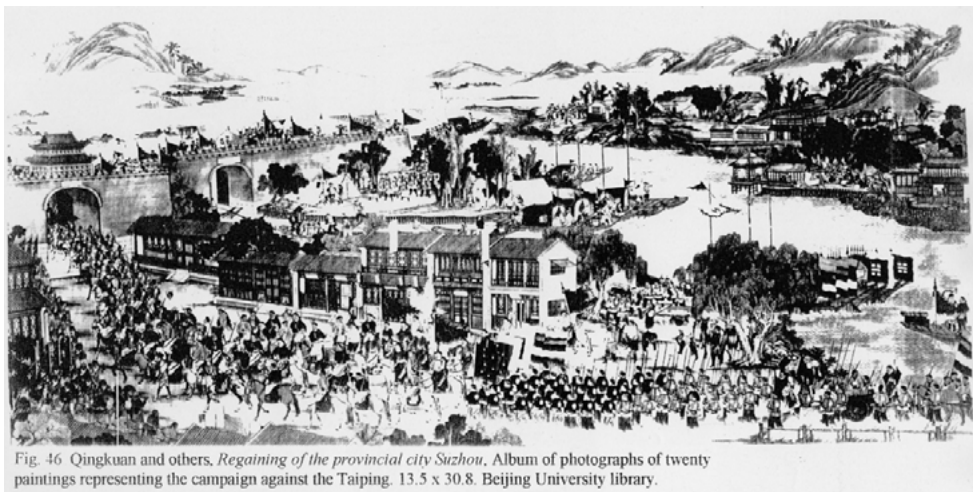


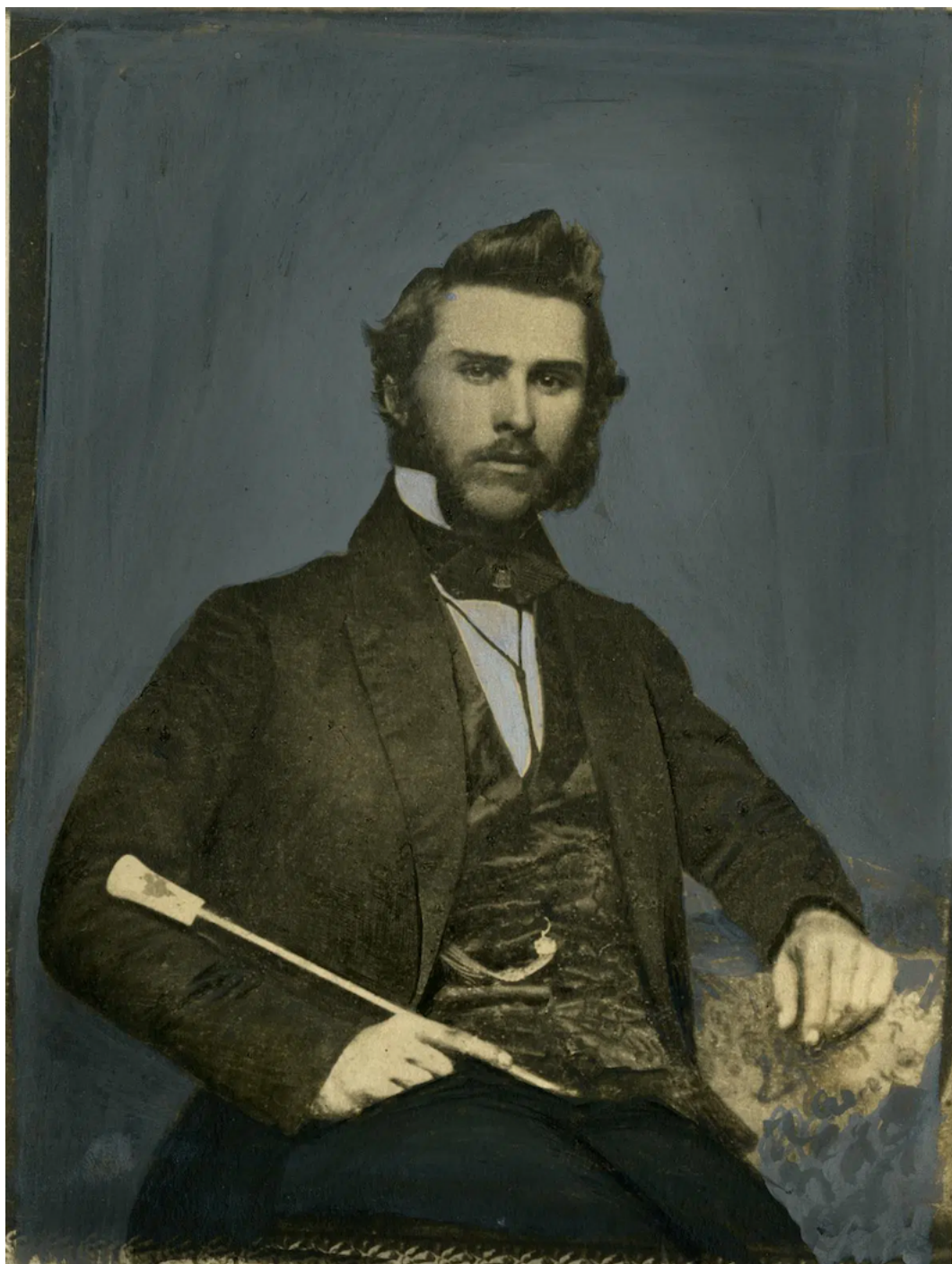
Fig. 46 Qingkuan and others, *Regaining of the provincial city Suzhou*, Album of photographs of twenty paintings representing the campaign against the Taiping. 13.5 x 30.8. Beijing University library.

清军从太平军手中夺回苏州。

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

刻本、英国志、释教正谬、天道实义、格致化学、天文、算学、医理、性理等书，约有三十余种”。^{〔40〕}经过此种双方皆需一丝不苟、力求理解消化文本方能落笔为文的合作翻译模式，^{〔41〕}不懂外文的沈毓桂对所译诸书的内容基本上都能深入理解，无怪乎其能声称对“泰西古今典籍、政令风俗，概能洞悉源流，深明本末，是皆翻译西书而得”。^{〔42〕}然而，若以与沈相知最深、相交最久论，西士中当推美国监理会来华宣教士林乐知；而他与西教士合作从事的西学传播事业中，又当以《万国公报》最为重要。

沈毓桂是在北应京兆试，继复返沪后与林乐知订交的，时间当在 1867 年以后。^{〔43〕}林乐知则早在 1859 年 12 月 18 日受美国监理会差派，携妻女启程赴华，于次年 7 月 13 日抵沪。他后来特别提到沈毓桂于马礼逊初入中国传道的 1807 年出生，又于他启程赴华的 1859 年信道受洗，颇有自比马礼逊第二之意。^{〔44〕}由于美国内战爆发，美国南方监理会对上海宣教团的经济援助中断。为了养活妻儿，维持监理会上海宣教站的运营，林乐知一度



青年林乐知 (Young John Allen, 1836—1907)。
图片来自 <https://youngjohnallen.digitalscholarship.emory.edu/>

靠典卖和租售教会物资生活，后来不得不在布道之余，充当中英商人之间的经纪人，靠买卖煤、大米和棉花获利，直到 1864 年 3 月受雇于上海广方言馆教授英语，情况才有些许好转。林后来于布道之外出任商业性报纸《上海新报》的编辑，受雇于江南制造局担任翻译，很大程度上是因母会援助断绝，不得不自谋生计使然。

正因受雇于官方机构，林乐知有机会接触中国官僚和文人，遂萌生“自上而下”和“以学辅教”的宣教策略，也即宣教对象先由官吏士绅再到平头百姓，并借助讨论儒学和提倡西方科学知识来传播基督信仰。^{〔45〕}这种宣教策略与明末耶稣会的“文化适应”策略相近，走上层宣教路线，采取灵活的宣教方式，对中国传统习俗如祭祖祀孔较为宽容。晚清在华西教士中持此立场者除林乐知外，尚有李提摩太、丁韪良等人，与相较而言更为关心普通中国人灵魂得救而致力于福音布道的内地会宣教士戴德生（Hudson Taylor, 1832—1905）有别。^{〔46〕}显然，出版中文刊物无疑是实现此种宣教策略，影响中国知识阶层的上佳方式。

1868 年 9 月，林乐知创办《教会新报》（以下正文中简称新报），沈毓桂即为最初聘请的两名华人助手之一。^{〔47〕}新报最初以传道和联络在华各地教士和信徒为宗旨，“俾中国十八省教会中人，同气连枝，共相亲爱”，^{〔48〕}所登文章以宗教为主，后期有关科学、时评和中外新闻的篇幅增加，宗教类文章比例反而下降，反映出林乐知对社会政治日益关心。新报于 1874 年 7 月出版第 300 期后改称为《万国公报》（以下正文中简称公报）。公报一仍新报之旧，每周一刊，只是读者对象不再限于华人信徒，而是中国各阶层人士，目标宗旨由新报的传道和联络信徒，一变而为传播西学，使中国官吏、文人绅士、商贾等阶层（无论是否信徒）和寓华西人得益。^{〔49〕}不过，在林乐知心目中，相较于新报而显得世俗化的公报，其基本精神和底色仍然是一份基督教刊物。^{〔50〕}后来他对公报宗旨的阐述做了修改，反映了林乐

知对基督教教义的扩展性理解：致力于唤醒中国对有关人类被塑造的三大关系及其相应要素的主题之认识，也就是宗教、道德和科学。^{〈51〉}此种基督教教义观也影响了沈毓桂对基督教教义的认识。

沈毓桂接受林乐知聘请合作办报后，先后任新报一般编辑四年（1868—1872年）、报馆主笔六年（1872—1878年）、主编兼主笔五年（1878—1883年），公报于1883—1888年一度停刊，1889年复刊后由此前的周刊改为月刊，作为广学会的机关刊物，沈续任主编五年（1889—1894年），前后共有20年的报刊编辑生涯，其中担任主笔长达16年。^{〈52〉}他在1878年担任主编兼主笔后发表的文章所涉及的内容包括：批判中国吏治黑暗等社会弊端；批判科举制度，提倡新式教育；鼓吹中西正常外交及兴办洋务事业和社会变革，以及宣传基督教义。^{〈53〉}沈毓桂之所以得到林信任，与之长期共事并被委以主编要职，自然是沈“外和而内介、谨小而慎微，文亦如其为人，不欲为放言高论而曲尽事理，约而要简”^{〈54〉}的才学品格为林所看重，而沈本身阅历丰富，熟悉中国社会和传统文化，又是虔诚的基督徒，自述63岁后“实知道之至善，终身用之有不能尽，更不敢复有他嗜以分信心”^{〈55〉}，这满足了林聘用华人助手的标准。沈毓桂也不负所托，谨守公报严肃“卫道”的取舍标准，自云为公报耗尽心思才力，“区区之心，自谓可告无罪于当世”。^{〈56〉}1894年2月，87岁的沈毓桂以“望九衰翁，心血久竭”^{〈57〉}为由辞去公报主编一职，虽不再承担杂志经营之责，然仍不时有文见诸报端。

林乐知曾评价沈毓桂主笔公报时“所译中西国政，及叙述一切见闻，尤能力持大体，不涉偏颇，识者咸推公允……当咸同之际，中西隔阂，民智未开，先生早以先知先觉为己任，五十年来不变宗旨。”^{〈58〉}其实，沈毓桂作为沟通中西文化中间人的身份，不独为林乐知所肯定，也为当时与沈交往的国内社会名流所承认，时人盛康（1814—1902）就将其与王韬并列，称二人“欲为中西通学术，苍茫瀛海两奇人”。^{〈59〉}而沈毓桂在公报中所表

现出的先知先觉，所论中西事务持大体、不偏颇的态度，最典型的体现大概莫过于他在公报暂时停刊前连续 7 个多月发表的两个专栏系列文章：《近事要务衍义》和《觉觉言》（1882 年 12 月 9 日公报第 718 期至 1883 年 7 月 28 日公报第 750 期）。前者是对署名“中西友”的作者就中国学习西方以期自强所提部分建议的推衍阐发，主要是除了政治制度改革之外事关国计民生的举措建议，集中在学习西方科技推动社会生产，以解决社会民生问题（“养民”），以及通过教育手段（如广设学校）解决社会发展所必需的人才问题（“教民”）这两个方面，反映了沈毓桂变革中国以期富强的理想，^{〔60〕}后者则针对“世道人心浇漓日甚”，征引中国古人大量的“嘉言懿行”来阐发义理，“首以敬天孝亲为本，继以伦常之大端，而复及行为之善恶，祸福之报应”，以明道正心，^{〔61〕}反映作为儒家基督徒的沈毓桂对传统儒家文化价值的肯定。这两组文章大体代表了沈毓桂的西学和中学思想，特别是两组文章基本上同时刊登在同期公报上，给人以沈毓桂中西并举，游走于传统与现代之间的印象。至于将两组文章比拟为后来张之洞（1837—1909）所著《劝学篇》的“外篇”和“内篇”，则无异于将沈毓桂的中西文化观等同于洋务派官僚提倡的“中体西用”说，这纯属误解。^{〔62〕}

事实上，沈毓桂批评同时期的洋务派官僚奏拟招考天文算学人才、设洋学特科，设立同文馆、船政局、炮局，每年官费派遣幼童出洋肄业，乃至购买外国机器，表面上是学习西方，讲求实学，其实都不过是“暂补于目前，非治本之长策”，莫如效法西方变通学术教育体系，设置天文、地理、格致、农政、理学、法学、医学等学科进行专业教育，培养专门人才。但与此同时他也提醒人们注意，学术和教育的背后是“道理”，“泰西之学，全在有耶稣道为之本”。就像林乐知、李提摩太、丁韪良这些与之交接的 19 世纪宣教士那样，沈毓桂也认为西方的科学、道德、制度乃至文明均与基督教不可分割。他对基督教与“学问兴、贤才多，甲兵强”的西方国家

二者之关系有这样的想象：“泰西惓惓于耶稣道，虽三家之市，必设一福音堂，以陶淑斯民。先教以治心之道，后教以治生之策。教养兼备，真王者之政。”中国之所以贫弱不强，皆因“拜偶像、祭鬼神、堪舆卜筮星相等事相沿成习”，是故他主张“中国欲奋发为雄，先折衷耶稣之道，后参以格致之学，如是而不富强者未之有也。”^{〔63〕}

当然，沈毓桂在这里提出的中国富强思路，也给儒教留有一席之地。不过在他看来，孔子只是圣人，儒教之宗，儒教不明天道，只知人当尽君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五伦，固然为中国所不可或缺；而耶稣则是神人，圣教之宗，基督教以天道明示于人，不仅知人与人相交之五伦，其上更有人与上帝相交之首伦，借以治心，更教导人与物相交而明格物之理，赖以治身，所以总赅天道人道地道的基督教更是中国所不可缺。换言之，基督教可以补儒教之不足。^{〔64〕}显然，沈毓桂在这里对基督教教义的阐发——人与上帝相交、人与人相交和人与物相交，综合了基督信仰、儒家伦理元素和西方科学文化，其实得自于林乐知来华传道实践中总结基督教教义而提出的上伦（人与造化主交）、中伦（人与人交）和下伦（人与物交）三伦观。此种基督教教义观也体现为公报的办刊宗旨，即唤醒中国人对三大关系的认识：宗教、道德和科学。^{〔65〕}

沈毓桂的中国富强思路，其宗教色彩即便在 19 世纪同时期的“基督徒改革家”中都是相当鲜明而少见的，更不用说被当时一般的洋务派士大夫接受了。^{〔66〕}但恰恰是对道或者天之普世性的坚持，为他提供了平等对待中西学的基础，使其既可以在《近事要务衍义》中主张学习西方科学知识，同时“尊上帝以重大本”；在《觉觉言》中阐发孝亲忠君思想，同时又将敬天畏天至于伦常之首位。^{〔67〕}在他那里，儒教的“天”和基督教的“上帝”名异实同，“道”出于“天”，殊途而同归，下学可以上达。正所谓“中西学始焉一理，中散为万殊，末复合为一理。放之则弥六合，卷之则退藏于密。

其味无穷，皆古学也。”^{〔68〕}因此，中学有“本”，西学何曾无“本”，中学有“道”，西学亦有“道”，甚至西学比中学推广或发扬了更多的“真道真学”，所以才有西国的民富日强。中国如果在学习真道方面奋起直追，有朝一日也能驾乎西国之上。^{〔69〕}

沈毓桂之所以能在 19 世纪洋务运动的社会风潮中对中西事务“持大体”、“不偏颇”，乃至跳出晚清中国知识阶层（所谓“先知先觉者”）学习西方时所囿之中西古今的框架，^{〔70〕}很重要的一点就是坚持道或者基督信仰的普世性。他对国人同胞反对宣教士来华传教，蔑称基督教为“洋教”不以为然，认为传教本于爱人如己之心，是理之所致，万国如是，“传教者仅知有传道之任而来，即进教者仅知有信道之益而来，又何必别而目之曰西国教哉。直谓之中国教可耳。犹之枪炮轮舟，既学西国之法以制之，即可谓中国枪炮、中国轮舟也。”^{〔71〕}

在发表《近事要务衍义》和《觉觉言》两组专栏文章的同一时期，沈毓桂襄助林乐知创办中西书院，在培养人才的教育实践活动中进一步总结他对中西学关系的看法。

四、“喜看习礼鲁诸生”

早在 1881 年 5 月与林乐知酝酿筹备中西书院之时，沈毓桂就明确提出，将来书院要培养的人才是中西兼学，不可偏废的全才。“因为中西之政俗各殊，而中西教泽亦异，揆今之时，度今之势，专西学而废中学不可也，专中学而废西学亦不可也。”^{〔72〕}同年 6 月，清廷撤回全体官费留学生，原定 15 年的留美幼童计划中途夭折。其中原因固然有管理赴美幼童之肄业局人事不和、美国排华、清廷财政吃紧等等，但最主要的原因还是幼童在校多习英文疏于中文，生活方式又渐染西俗，随当地人祈祷礼拜，加入教会，



中国留美幼童回国途中于美国旧金山留影（1881年）。
图片来自 Stacey Bieler, *"Patriots" or "Traitors"? A History of American-Educated Chinese Students* (London and New York: Routledge, 2015), 11.

甚至剪去辫子，引起清廷不满。这群留学生回国后更是遭到朝野上下冷遇，视之如罪犯。^{〈73〉}

林乐知从这件中国留学史上的憾事中吸取的经验是，中西书院培养的中国子弟，要“精通西学而仍得兼习汉文，既不致少碍科名，并可以熟谙洋务”，至于在书院信教与否，“各随己见，断不勉强”。^{〈74〉}作为一所教会学校，中西书院之所以淡化宗教色彩，除了中国留美幼童计划之鉴外，主要原因在于书院经费有相当一部分筹自中西达官富商、乡绅买办（如李鸿章、唐景星），不全为教会提供，加之书院又以培养洋务人才为主，自然有别于以为教会培养人才为主要目标的教会学校，比如同时期美北长老会狄考文（Calvin Wilson Mateer, 1836—1908）在登州创办的文会馆。^{〈75〉}

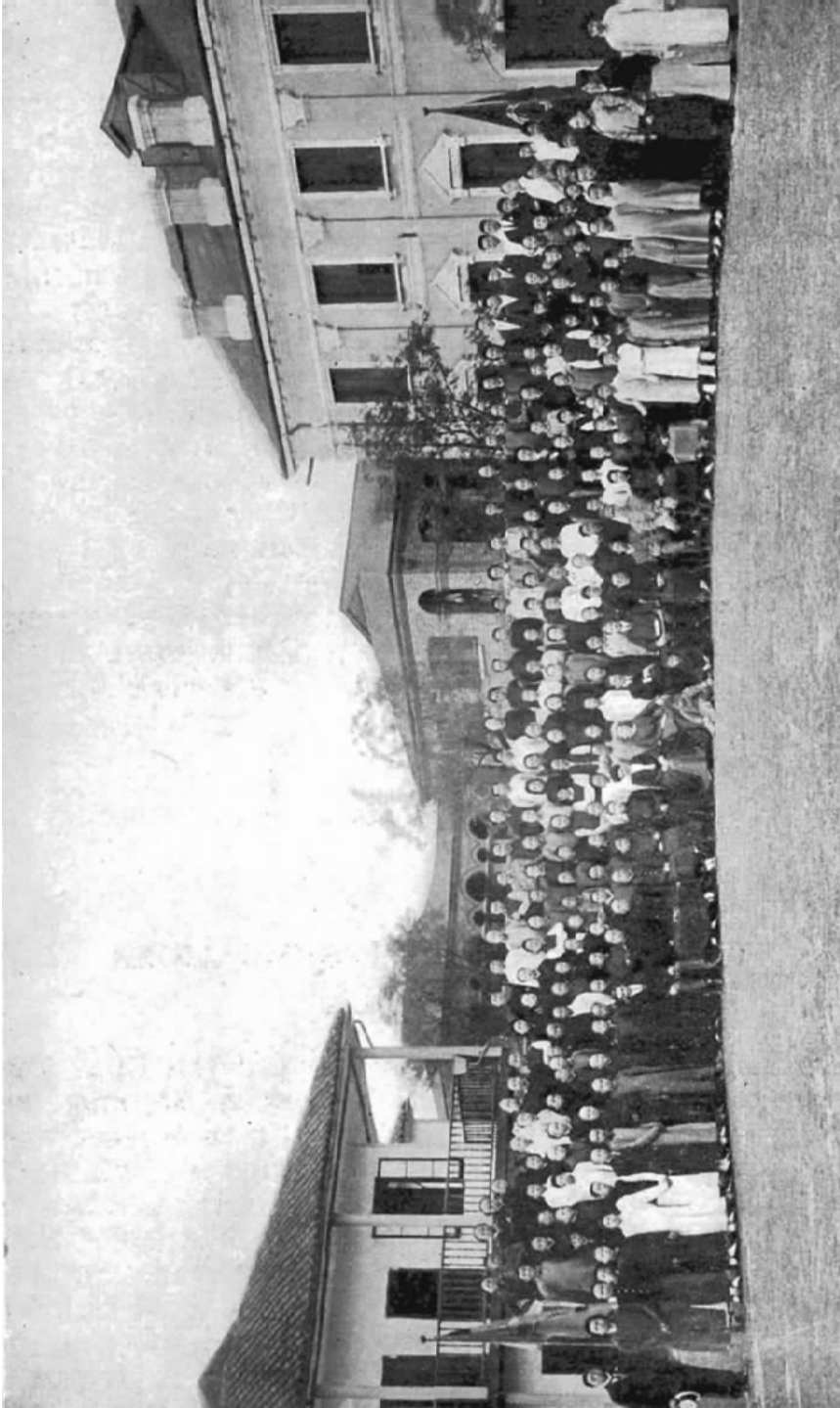
中西书院先于 1882 年设两分院，沈毓桂作为书院掌教，与林乐知共同拟定书院章程课规。^{〈76〉}考其课规，学制八年，学生按中学程度分为四班，中学程度好的班次半天或专究西学，或专读儒书，而中学程度欠佳的两班则全天专读儒书，打好中学基础后再学西学。由于学生要参加科举考试，中学课程自然包括四书五经、时文试帖之类，至于西学课程，则包括天文、地理、格致、理学、化学、重学、数学等，其中尤重西语翻译和数学，较少社会科学，实与京师同文馆课程设置大同小异。^{〈77〉}对于中西兼修不可偏废，沈毓桂的解释足见其识见之融通开放：

“况国则判乎中西，人则别乎中西。而学问之道，天下皆通，又何分乎中西耶？中学而西人习之，即谓之西学也可。西学而中人习之，则谓之中学也可。择善而从，奚容歧视？诗曰：他山之石，可以攻玉。其谓此。”^{〈78〉}

书院两分院原计划招生 340 人，实际肄业人数 400 余人，以致不得不扩建校舍。如此规模超过同时期的京师同文馆和上海广方言馆，主要得益于书院创办之初“不循资格”，不设经济门槛。^{〈79〉}然而，入读学生中有不少人只求粗通西国语言文字，好在将来谋一份与洋务有关的差事，所以要么嫌西学讲授进度缓慢，要么荒废中学课业，很少有人按规定的八年学制学习，辍学就业现象相当普遍。林乐知批评此种急功近利、半途而废的求学态度，鼓励学生当中西学并进，自期远大。他重申书院中西并重的教学宗旨，指出西学固然为当务之急，但若不懂“中国之书理，熟于中国之文法，则西学要不过得其糟粕”。“中学不能精熟，西学必不能通达。”他辩称书院西学教学进度迟缓，是为了讲解清楚西学的原委本末，打好西学基础，等将来学成之后，可以为清廷效力，诸如膺任外交使节，任职总理衙门、通商衙署、海关及机器局等。^{〈80〉}

不过，林乐知的这番勉励并没有改变中西书院学生偏重西学、急功近利的风气，他自己也不得不适应形势，调整培养计划和教学计划，将学制修订为两种：原先培养高层次通才的八年学制和适应就业市场的速成学制（三四年）。^{〔81〕}尽管如此，书院开办七年之后，沈毓桂仍然坚持书院原先的培养目标，即培养学生不是为了使其粗谙西语以供西人役使，而是要为国家培养精通洋务足以和西人周旋，又能“以诗书之气作其义烈之心”，忠君爱国“为中朝效臂指之助”的人才。然而，沈毓桂并没有停留在中西学各自功用的层次，他虽然承认科举考试下中学之必需，但从治学本身的角度说，中西学的关系则是“假西学为中学之助，即以中学穷西学之源”。也就是说，广泛学习西学，博览详观，增长见识和学问，同时又能从中学触类旁通，深入了解西学本末源流。这里的前提是，中国人和西方人，“同此心性，同此知能，即同此觉悟。百川皆可学海，一月足印千潭”。中学和西学可以互相发明。对于中国人而言，学西学更当以自己本身的文化、传统和环境出发，在参照比较中获得对西学的深刻理解，若缺少这个“本”，那么“纵有所得，浮光掠影而已，一知半解而已，乌足语于西学哉？”这大概就是林乐知所说“中学不能精熟，西学必不能通达”，不过得西学糟粕的原因。沈毓桂以自己为例来说明西学必以中学为本：他虽不懂西文，却仍能于西方古今典籍、政令风俗洞悉源流，深明本末，靠的是翻译西书的过程中，有良好的中学为基础来深刻理解和把握西学知识。^{〔82〕}

如果说倡导西学必以中学为本，是对书院学生偏重西学忽视中学这一现象的纠偏，那么提出西学为当务之急，则反映沈毓桂此一时期对洋务运动三十年来追求富国强兵而积极学习西方的肯定。在事关国家富强这一更宏大的层面，这种对西学功用的认同又伴以对中学功用的承认，也即中学能“鍊其才识，生其尊君亲上之心”，换句话说，肯定中学能帮助培养新式人才的品行，以及国家、民族观念，也就是中国人的身份认同。因此，在



上海中西书院（1881—1911）
图片来自 <http://xiaoling.suda.edu.cn/02/0c/c14698a328204/page.htm>

富国强兵的国家目标这个层面上,中学西学虽有缓急之分,却应无轻重之别。因为二者在培养人才上都有不可替代的作用。具体到为国家造就英才的中西书院,沈毓桂将两者的作用概括为“习中学以陪其体,通西学以达诸用”。这是沈毓桂首次以体用说来总结中西书院培养人才的原则,也是他在洋务运动寻求国家富强的时代背景下对中西学各自功用的提炼。沈毓桂对这一原则之下中西书院的办学成就大体是满意的,他也期待中西书院能在将来成为全国各省办学的典范。^{〔83〕}然而,要到中日甲午战争清廷惨败,救时变法成为时代主旋律之后,沈毓桂所提炼的这一培养人才原则及其变体“中学为体,西学为用”,才随着《万国公报》发行量的激增而流行开来。

五、“苍茫俯视此尘寰”

1894年8月爆发的中日甲午战争,以次年4月清廷被迫签订《马关条约》、割地赔款而结束。这场战争显示了日本明治维新后陆海军现代化取得的巨大成就,也暴露了清军的虚弱和无能。经此一役,日本取代中国在东亚的传统霸主地位,加入帝国主义阵营,积极向海外扩张,而等待中国的则是被列强瓜分的“狂潮”。^{〔84〕}林乐知对这场战争十分关注,在公报连续撰文介绍战事进展、编译各国有关战争的来往电文、发表不少评论。他在战争初期介绍两国交战原因,又在日军占领平壤、大败北洋舰队、占领大连湾、攻陷旅顺口之后,比较中日两国三十年来洋务运动和明治维新学习西法的得失,其中特别指出两国在培养新式人才方面的不同表现带来不同国运。他将国家育才比作种树,中国自负其果,不知其华而不实,以为无待外求,一旦饥谨,方悔移根不早;而日本三十年来早已移他邦嘉种为本国良材,“迄于今柢固根深,果实已垂垂熟矣。用兵一事,略见端倪。”^{〔85〕}他将清军失利战败的原因归结为官兵不忠而非炮舰不利,其根源在于平日

骄傲自大，临阵则怯敌自保。改革之法除了整顿选官之法、革除旧制外，林乐知特别提到中国当务之急是“崇正辟邪”，扫除“昔日所泥之风水等类”，接纳西教士在中国传播福音。他用基督教神学对这场战争的胜败作了如下解释：

中日之战，人皆曰中国败而日本胜，是天之败中国也。余以为此正天之所以福中国。如入塾之蒙童，不肯勤学，天特借日本为之夏楚也。中国诚寅承天眷，敬畏天怒，事事与天心相契，则苦尽甘来，大有玉成之一日。即在于斯，而所谓满招损谦受益之天道，庶乎其不差矣。^{〔86〕}

相比林乐知作为局外人对甲午战争“客观冷静”的报道和评论，时年 87 岁的老翁沈毓桂对中国惨败则有切肤之痛。他以汉文帝时期的儒生贾谊（前 200 年—前 168 年）自况，悲叹战败后的中国之积弱受困无以复加，从数千年来为万国向慕的文物之邦，“渐以凌夷至于此极也”，只有革除旧习、大兴新法，中国才能转危为安化弱为强。沈毓桂提出的新法与林乐知大体相似，着眼于培养人才一途，主张以西方专业教育为参照，改革陈旧的以科举制为导向的学校教育、考试内容和人才选拔方式。^{〔87〕}在《救时策》一文中，沈毓桂批评洋务运动的富强之术仅限于采用西洋机器和技术，以西法练兵而以为足，却不知“振兴中国之大纲，宜以崇天道为首领，而兴学校、广新法二者相辅而行”。

如果说林乐知比较中日洋务运动和明治维新的成败，总结出的经验教训是在学习西法方面中国不如日本彻底，言下之意似乎是中国的“西化”还不够，^{〔88〕}那么沈毓桂的救时方案则在提倡学习西法的同时，也肯定了中学传统中的某些价值。比如他明确指出所谓“天道”，就是基督教中上帝启示的真理，是天下万世人人可行之公道，既是泰西诸国君民上下所信之上



日人所作中日甲午黄海之战。
图片来自 https://en.wikipedia.org/wiki/First_Sino-Japanese_War

帝,也是儒家四书五经所记载的“尧舜禹汤文武周公孔子莫不昭事”的上帝。中国过往的强盛与儒家诸圣贤昭事上帝不无关系。所谓“兴学校”,其实就是以中西书院为模本改革中国的传统书院,推行专业分科教育、中西学并重。沈毓桂在此根据中西书院的办学经验,率先提出“中学为体,西学为用”的人才培养原则:

夫中西学问,本自互有得失。为华人计,宜以中学为体,西学为用。目前中外使聘往来交涉等事,西学固为当务之急,然专讲西学者,往往见异思迁,食用起居,渐染西习,遂至见弃士林,皆由鲜中学以为根柢之故。凡为弟子,幼学壮行,皆当深明此义。凡于西学,又皆宜剥肤存液,师其所长,慎勿窃取皮毛。不特为我华人鄙,更为彼西人笑也。^{〔89〕}

正如前文提及,沈毓桂从根本上并不赞同将“天下相通”的学问之道分为中西。既然中国人和西方人“同此心性,同此知能,同此觉悟”,那么中西学就可以互相参照发明,中国人当以自身的传统、文化和环境为“本”,触类旁通,深入了解西学的本末源流。若以为国家造就英才、实现富强振兴而论,中西学虽有缓急,却无轻重之分。明乎此,就不难理解沈毓桂在这里提炼的“中学为体,西学为用”,非但没有为中西学作道器、高低、主辅或本末的价值区分,反而是重申中学的“根柢”地位,以矫华人学习西学只取皮毛,急功近利,西化而丧失民族特性之弊,如此西化而无“根”的华人,不但为士林弃,也为西人笑。沈毓桂在对传统书院的改革理想中,提出大书院专以西学教举人进士,就是看重举人进士良好的中学根柢。^{〔90〕}

与林乐知一样,沈毓桂也批评清军因循守旧,苟且偷安是甲午战败的直接原因。因此他得出结论说,“欲变新法,必先有实心,然后可行实政。”

也就是说，实行新法的前提在于人心愿意振兴。所谓“广新法”，就是“朝野上下，君民一心，志切振兴，力图后效”。士农工商各阶层都积极行动起来，各修其职，各竭其才，以期民富国强。

其实，在沈毓桂的整体思想中，这一救时方案无论是“兴学校”还是“广新法”，都与“崇天道”密切相关。正如前文所述，早在 80 年代初，沈毓桂就已提出晚清中国的富强思路，即“中国欲奋发为雄，先折衷耶稣之道，后参以格致之学，如是而不富强者未之有也。”^{〈91〉}他根据林乐知的基督教三伦观提出自己对基督教教义的理解，也即基督教总赅天道地道人道，将宗教、道德和科学作一整体性理解，三者不可分割，所谓“泰西之学，全在有耶稣道为之本”。也即“兴学校”方案中诸如天文、地理、算法、治河、医药、律例等格致学科，被纳入基督教教义中的“地道”或者“物伦”。而“广新法”的前提“实心”，也可以借助基督信仰来达成，因为耶稣道是“治心之道”。《救时策》虽然没有申论沈毓桂的这一基督教教义观，^{〈92〉}却也以信仰视角表达了沈毓桂对这场战争以及中国人于战败后当如何自处的看法：

然则谓国运之兴衰，人事之得失，无不由上帝主之。在我者惟尽其所当然，而不当存责报于天之意。然自古迄今，未闻有修德之国，而不为天所与者也。所虑者中国于圣道，尚未深信，虽知有上帝，而不能专一以事之。此淫祠遍中国，而曾不能默佑其国，使之日盛也。呜呼，由此观之，欲效西法，可不先崇天道哉！^{〈93〉}

沈林二人对甲午战争的神学解释都强调上帝的主权，期待中国日后能敬畏上帝，转弱为强。林乐知对《救时策》相当赞赏，为其作跋并赠诗，其中有“一叟高登万仞山，苍茫俯视此尘寰”一句，表明他对沈基于信仰

视角而提出的救时方案是认同的。^{〔94〕} 林后来将他对甲午战争的报道和评论，集结为《中东战纪本末》一书，该书将《救时策》更名为《匡时策》收录在内。沈毓桂在这本书的序言中，呼吁中国卧薪尝胆、革故鼎新、兴利除弊以雪前耻。^{〔95〕} 他所提出的救时方案，包括林乐知、李提摩太等人的变法建议，随着公报在维新变法运动中发行量大增而广泛流传，也在康有为、梁启超、张之洞领导的维新运动中得到不同程度的响应。^{〔96〕} 沈毓桂最先提出的“中学为体、西学为用”一词，遂成为甲午之后晚清士人调和中西学术、改革传统学制的流行口号，主张者中又以晚清重臣张之洞最具代表性。^{〔97〕}

然而，张之洞主张的“中体西用”——准确说是在设立学堂、进行课程分配中提出的原则“旧学为体，新学为用，不使偏废”（《劝学篇·外篇》设学第三）^{〔98〕}——表面上是中西并重，其实是以中学为内为主、西学为外为辅，“择西学之可以补吾阙者用之，西政之可以起吾疾者取之”（《劝学篇·外篇》循序第七）。他所谓的“西学必先由中学”，实际含义不是以中学为参照，发明或者旁通西学，而是突出中学，将儒家的三纲五常、孔孟经典置于根本乃至与西教等同的地位（“圣教”），通过儒家教育来坚定国人对传统文化和君主专制制度的信心，养成忠君爱国的情操，然后辅以西学培养致用的专业人才，使得国家富强（“保国”）、文化不灭（“保教”）与民族长存（“保种”），从而克服中国当时面临的被瓜分的危机。^{〔99〕}

张之洞所要保的“圣教”，是政教合一的儒教（“以君兼师”、“以教为政”[《劝学篇·内篇》同心第一]）——是故“保国”，也即维护清廷统治，在“保教”“保种”之先——这与持政教分立立场的新教判然有别。显然，张之洞不会赞同沈毓桂所说“尧舜禹汤文武周公孔子莫不昭事”的上帝与基督教的上帝是一回事。而恰恰是认信这位普世超越的上帝，才赋予沈毓桂以平等、包容和理性的态度来看待中西学问，相反，赋予为现实政权回



张之洞（1837—1909）和他的《劝学篇·序》。

图片来自 <https://zh.wikipedia.org/zh-hans/%E5%BC%A0%E4%B9%8B%E6%B4%9E> 以及沈云龙主编，近代中国史料丛刊第九辑之《劝学篇》，台北：文海出版社，2002年。

护的儒教以“天不变道亦不变”的神圣性，就会既对中学缺乏批判意识，对西学的吸收采纳也会有相当大的局限性。比如坚持三纲而黜民权之说（《劝学篇·内篇》明纲第三）则显示张之洞作为官僚显宦维护现有政权的守旧一面。事实上，张之洞的思想常常随着外在环境的变化而摆荡于“卫道”（维护纲常名教）与“实用”（采西法以求富强）之间，他在湖南维新运动争论日益激烈的氛围中，于《劝学篇》提出“旧体新用”（也即中体西用），其真正的目标在于反对激进的维新派，捍卫中国传统的价值和制度。^{〔100〕}“百日新政”期间（1898年6月11日至9月21日），光绪帝下令全国督抚学政刊印《劝学篇》，张之洞版本的中体西用论遂流行全国。

六、百岁为旅万年家

1896 年底，沈毓桂以“院中诸事大有更张”、年高染病为由，追随林乐知辞去中西书院掌教一职。^{〔101〕}或许是对戊戌变法流产感到失望，沈毓桂将中国救亡图存的希望，更多寄托在国人归信上帝之上：

方今中国之孱弱甚矣。内几有土崩瓦解之形，外复有豆剖瓜分之祸。以是言保，不綦难欤。然而无难也。盖中国惟不知信从上帝。故在上者罔不以贪婪从事，在下者无不以狡诈存心。上下相蒙，而期国势之有强无弱，不可得也。一旦归命上帝，以期天诱其衷，悉举向之贪婪者而返之廉洁，狡诈者而返之朴诚，由是上为下保其生聚，下为上保其井疆，两相谋更两相保，而谓弱之不足以自强，亦不可得也。然其转移之关键，端自信从上帝之真道始。^{〔102〕}

带着这份盼望和传道的热切，沈毓桂经历了庚子拳乱和清末废科举、兴学堂，来到了生命的最后一年。这一年也是马礼逊来华宣教的 100 周年。在上海召开的新教入华百年大会委托林乐知、丁韪良和李提摩太邀请沈毓桂蒞会演讲，然而这位百岁老人因前一年重阳节跌伤卧床而无法成行，只能草拟演讲辞，请人于大会代为宣读。沈毓桂在这篇演讲辞中，阐发基督教三位一体、赦罪救赎的道理，并且重申耶儒调和的主张：

顾或谓耶教似与中国国教不同，欲人之悦服而信从也难。不知无难也。西方有圣人，其心同，其理同，则人之信从也必同。东方有圣人，其心同，其理同，则人之信从也亦同。推之南方北方，莫不若是。无他，人非异人，道非异道，即教非异教。诘致格格不入？而况耶教本天上来。……至若耶

稿 外

僕前者游歷德國美國六七年。頗注意於教育之事。試將所見聞者。奉告爲人父爲人師者。俾知幼稚宜及早訓誨之。此教育之要領。亦造就國民之善方也。

擬瑪禮遜紀念百年大會記并頌

英國耶教牧師瑪禮遜君來華傳道適屆百年。爰紀開會盛事并致頌辭。吳江百歲老人沈毓桂擬撰

陽歷一千九百七年三月三十一號。爲救主復活聖節。日繼兩易。某月某號。又值耶教牧師英人瑪禮遜君。一百年前來滬傳道之日。越在本國。暨旅居他埠。近而滬濱。中西諸教牧教友。莫不奔走偕來。恭於其日。假座滬北某會堂。舉行百年大會。一爲瑪禮遜君記念。一爲耶教慶祝。一信嗣此耶教四遠風行。隆隆日上。而未有艾。并爲先立左券。誠曠世難逢之勝會矣。林樂知李提摩太兩先生暨諸君子。以余今歲百齡初度。而服從耶教。且五十年。於耶穌精蘊。頗能洞達本原。相約惠顧。願先期預訂。屆時詣會。指陳同人開會宗旨。兼開發耶教善與人同之宏願。俾教外望道未見之士。藉余作一識途老馬。引之入勝。伏念兩先生等嘉惠後學之盛意。初無涯涘。余雖不敏。卽未見招。尙樂追隨諸君子後。

擬瑪禮遜紀念百年大會記并頌

四十九

沈毓桂原拟在 1907 年上海新教來華宣教士百年紀念大會上的演講詞。

圖片來自《万国公报》復刊第 219 期，1907 年 4 月。

教之救主，即人即天，圣父圣子，沂合无间，赫濯如临。既具纯备之知能，兼有鉴观之灵爽，陶甄万彙，鼓舞群伦，神功妙用，不将驾乎上世圣先贤而上之也哉！^{〈103〉}

可能是考虑到与会者来自不同宗派，沈毓桂对基督教教义的阐发没有提到三伦说，仅是对基本的救赎教义做了阐发，但他引用宋儒陆九渊“东

海西海，心同理同”的话来调和耶儒，除了反映他自早年起就受到理学影响之外，也不禁让人想到明末奉教士人徐光启（1562—1633）等人的类似作法。在这群生活在晚明大变局而接受基督信仰的文人士大夫身上，一方面他们在各自的不同境遇因着结识西教士而归信基督，以基督教世界观来统合信仰、道德和科学，另一方面他们又都援引宋儒的普世主义来缓解耶稣之间的张力，在接受和倡导西学的同时仍秉持着自身浸淫其中的圣贤传统。^{〈104〉}不过，对于生活在西力东渐、中国屡遭列强“欺凌”这一时代变局的沈毓桂来说，对外来信仰和知识的接受与提倡，比起明末奉教士人来说，还需要克服思想上更多的传统羁绊和民族主义心理。在这方面，作为社会“边缘人”，游离于仕途官场之外的沈毓桂有接受域外新知和信仰、不为传统条条框框所限的优势，比如深处底层而对传统社会的现实有深刻认识和体会，一般来说比“体制中人”面对外来文化时心态较为开放，愿意探究学习，而他普世主义的基督信仰则为他提供了一架天平，衡量追寻现代化的晚清中国高举传统以标明身份认同的一端，是否已大为倾斜。比如和同时期与西教士交往且一生从事文教事业的王韬相比，二人经历颇为相似，但沈毓桂无论在内心还是行动上对传统社会约束的突破要更为彻底，他对基督信仰的委身和公开认信，与西教士长期不间断地合作译书、办刊办学，皆为明证；而沈毓桂对中学西学各自价值本身的肯定以及不可偏废的态度，则超越了王韬（可能也包括同时期的冯桂芬 [1809—1874]、张之洞）为了维护传统价值对中西学所做的道器本末之分。^{〈105〉}

沈毓桂的一生横跨嘉庆、道光、咸丰、同治、光绪五朝，见证了由盛转衰的晚清中国追寻现代化的坎坷曲折，以及基督新教在华宣教事业的初创、耕耘和扎根。如果说清末新政时期，清廷官方的褒奖是对他沟通中西、开启民智方面成就的肯定与称赞，那么时值新教入华百年，纪念大会委托林乐知、丁韪良和范约翰授予他的附有金字的彩绸，则表达了全体新教宣

教士对这位基督老仆的问候与敬意，无疑也给这位半生“欲为中西通学术”如今卧病难行的百岁衰翁带来生命最后的安慰。这副彩绸有两块，均题有金字，一块用中文写着：

百岁为旅

万年为家

另一块用英文写着：

A pilgrim for a hundred years

The wilderness you've trod,

You'll soon forsake this vale of tears

To be at home with God.^{〈106〉}

沈毓桂去世之后的一百年来，中国现代化运动的主流没有接受沈毓桂具有宗教背景的变革方案，但据此判定这是沈晚年思想发展的悲剧则言之过早。今天的中国仍然行进在追求富国强兵的现代化之路，知识界不乏有人探讨基督信仰与中国现代化的关系，并且承认当下在处理中西文化的复杂关系时，沈毓桂最早提出的“中学为体，西学为用”版本可以带来有益启示。^{〈107〉}这恰恰说明沈毓桂“会通中西”的观点并未过时，而支撑这一观点背后的信仰元素也应呈现出来，这样才能完整理解这位基督徒文人百多年前提出的现代化变革方案对当下的启示意义。♥

-
- 〈1〉 易惠莉,《西学东渐与中国传统知识分子——沈毓桂个案研究》(以下简称《西学东渐与中国传统知识分子》),沈阳:吉林人民出版社,1993年,第14页。关于沈毓桂的出生年月,易著为1807年9月28日,未见所本。另有9月11日之说,见刘乐义撰、任保罗译,“百龄耆硕沈君毓桂传略”,《万国公报》复刊第224期,1907年9月;“Editorial Comment.” in *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol.38 (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1907), 517; “Obituary.” in *The North-China Herald and Supreme Court and Consular Gazette*, Vol.84 (Aug.9,1907): 328.
- 〈2〉 沈毓桂,“拟玛礼逊纪念百年大会记并颂”,《万国公报》复刊第219期,1907年4月。
- 〈3〉 见沈毓桂,《艮隐庐文稿》之“吴炳序”、“龚心铭序”、“盛康序”,光绪丙申(1896年),哈佛大学图书馆藏;林乐知著、范祜述,“褒扬耆儒奏折书后”,《万国公报》复刊第215期,1906年12月。
- 〈4〉 有意识地关注外国教士的华人助手在中西文化沟通上之重要角色,从而最先系统论述沈毓桂的生平和思想的著作,可能要属台湾学者魏外扬的硕士论文,“沈毓桂之生平与思想”,台湾师范大学历史研究所,1976年。查时杰1983年由中华福音神学院出版的《中国基督教人物小传》(上卷)开列了包括吴雷川、张文开在内的基督徒文人之生平传记,却不载沈毓桂。邢福增、林荣洪均引用过沈毓桂的相关言论,来分别阐述晚清基督徒如何协调基督教与儒家传统、如何回应维新变法并将天道与富强关联起来,但并未给予沈在晚清基督徒群体中以格外关注。见邢福增,《文化适应与中国基督徒(1860至1911年)》,香港:建道神学院,1995年,第131、133—136页;林荣洪,《中华神学五十年(1900—1949)》,香港:中国神学研究院,1998年,第42—43页。李可柔(Carol Lee Hamrin)和毕乐思(Stacey Bieler)于2009—2011年分三卷出版的 *Salt and Light: More Lives of Faith that Shaped Modern China* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications) 介绍了35位影响近代中国的基督徒,其中有邢福增撰写的沈毓桂的同乡范子美([第一卷],此人进入《万国公报》担任编辑时[1902年]沈毓桂已于八年前辞去《万国公报》主编一职。)而未列沈毓桂。另外,裴士丹的 *A New History of Christianity in China* (Wiley-Blackwell, 2012)、R. G. Tiedemann 编辑的 *Handbook of Christianity in China Volume Two: 1800-present* (Leiden & Boston: Brill, 2010) 对于19世纪杰出的华人基督徒或者西教士的华人助手均有介绍,比如颜永京、容闳、席胜魔、王韬等人,也未提及沈毓桂。
- 〈5〉 于醒民认为沈毓桂与林乐知相交甚浅,林是“资本主义侵略势

力开拓东方的骑士和在基督教圣坛前扩大福音的教士”，其开办中西书院是“传教士的文化侵略”，沈参与其中是“不应被疏忽的悲剧”。又说沈以信仰升华道德，林则借传教实施征服；沈力求调和耶儒而林力求战胜儒教；沈内心为爱国的儒家学者，而林内心则是殖民者等等。于基本上按照马克思主义的阶级论将沈定义为“中国地主阶级知识分子中或其他阶层中直接、间接与西学有较多接触的部分改革派人士”，这个群体在提倡西学时不能切断与旧制度旧传统的联系，所以在维新变法的求索中彷徨多于希望，逃不脱“历史悲剧”。见于醒民，“沈毓桂与林乐知”，收入《中国文化研究集刊》第四辑，上海：复旦大学出版社，1987年，第273—300页。摆脱此种“悲剧论”观点而详述《万国公报》华人编辑群体（其中包括沈毓桂）言论活动的文章，可参见杨代春，“华人编辑与《万国公报》”，《湖南大学学报（社会科学版）》，第22卷第6期，2008年11月，第21—26页。于醒民的同门易惠莉所著《西学东渐与中国传统知识分子》一书，大概是迄今为止全面系统研究沈毓桂思想生平最为细致深入的专著。该著没有像于那样将宣教士斥为文化侵略者和殖民者，而是将其和华人助手均看作沟通中西文化的两种桥梁和媒介。易对沈毓桂的基督信仰有过细致分析，但得出结论说沈的虔诚信仰给其思想带来很大局限乃至悲剧则值得商榷，比如“他神化了基督教的力量，认为它能够超越政治、经济、教育等各种制度和政策；并能取代它们的功能和作用，完全忽视了物质力量在变革社会中的作用，因此他最终把改变中国的命运寄托在皈依基督教上，这是极不现实的。当然，这种局限直接来自他后半生始终生活在传教士的圈子中所造成。”见其1991年博士论文《西学东渐的中介——沈毓桂评传》，第240—241页，以该论文为基础修订出版的《西学东渐与中国传统知识分子》一书，删除了这段话，改为“带着宗教背景宣传中国社会变革理想的沈毓桂，自甲午战后就与中国知识分子的改革潮流越离越远，完全游离于中国近代化运动主流的外面，这是沈毓桂晚期思想发展的一个悲剧，也是他的西学道路在中国难以避免的悲剧结束”。见前引书，第235页。以笔者目力所及，易著之后中文学界全面检讨沈毓桂的思想特别是其基督信仰与中西学、变法关系的著作尚付阙如。许宏的英文文章 The Two Versions of “Chinese learning as substance, Western learning as function”: Shen Yugui, Zhang Zhidong, and Chinese Response to Western Intrusion in 1839-1898 (未刊稿) 指出沈毓桂和张之洞对“中学为体，西学为用”的不同理解，关键在于对儒教（Confucianism）的不同诠释。前者较为模糊的儒教观允许借用基督教来复兴超越属世权力的古代信仰，而后的儒教观即便整合了西学，则旨在维护清廷统治。许文还分析了以沈毓桂为代表的晚清基督徒知识分子长期以来受中英文学界忽略的原因，认为要理解晚清变革及思想观念的复

杂性，不能绕过沈毓桂这样的活跃于公共领域的基督徒文人，尤应关注其所理解的儒教观、基督教教义和中国人的身份认同。本文在写作过程中受许文启发良多，并蒙许宏赠阅参考资料。谨此致谢。

- 〈6〉 William T. Rowe, *China's Last Empire: The Great Qing* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009), 149-157; Ping-Ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911* (New York: Science Editions, 1964), 147-153; 宫崎市定,《科举》,宋宇航译,杭州:浙江大学出版社,2018年,第135、140-141页; Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970), 37-50.
- 〈7〉 王国平、唐力行主编,《苏州通史·清代卷》,苏州大学出版社,2019年,第83—86页;震泽镇、吴江市档案局编,《震泽镇志续稿》,扬州:广陵书局,2009年,第67-70页。
- 〈8〉 参见《鲍隐庐文稿》、《鲍隐庐诗稿》,光绪丙申(1896年),哈佛大学图书馆藏;林乐知,“沈觉斋先生自历明证序”,《万国公报》复刊第128期,1899年9月;悟道居士,“析疑论”,《万国公报》复刊第74期,1895年3月。
- 〈9〉 张渊甫,“性说上下并跋”,《万国公报》复刊第46期,1892年11月。沈毓桂对基督教的阐释带有理学色彩,比如在其去世当年致新教入华百年纪念大会的颂词中,引用宋儒陆九渊(1139—1193)“东海西海,心同理同”来说明耶儒相通。见前引沈毓桂,“拟玛礼逊纪念百年大会记并颂”。沈毓桂的受业弟子张书绅给沈的诗集《鲍隐庐诗稿》题词,其中有诗云:“朝夕追随讲席前,所闻不外性与天”,可资参证。见“张书绅题词”,《鲍隐庐诗稿》,第四页。
- 〈10〉 “九十自述六律”,《鲍隐庐诗稿》,第二十一页。
- 〈11〉 “续养贤能论”,《万国公报》第555期,1879年9月。
- 〈12〉 “霍鹭章题词”,《鲍隐庐诗稿》,第三页。
- 〈13〉 “自述二首”、“九十自述六律”,《鲍隐庐诗稿》,第十九、二十一页。
- 〈14〉 “霍鹭章题词”,《鲍隐庐诗稿》,第三页。
- 〈15〉 古吴志道老人,“中西相交之益”,《万国公报》第649期,1881年7月。
- 〈16〉 震泽镇、吴江市档案局编,《震泽镇志续稿》,第70页。
- 〈17〉 “凌贞毓叙”,《鲍隐庐诗稿》,第一页;“王韬序”,《鲍隐庐文稿》,第五—六页。
- 〈18〉 Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1974), 12-13; 王尔敏,“王韬早年从教活动及其与西洋教士之交游”,收入林治平主编,《近代中国与基督教论文集》,台北:宇宙光出版社,1981年,第277—278页。

- 〈19〉 “王韬序”，《匏隐庐文稿》，第五页。
- 〈20〉 前引古吴志道老人，“中西相交之益”。
- 〈21〉 谭正璧，《中国文学家大辞典》，光明书局，1934年，第1692、1714页。
- 〈22〉 据 Rhoads Murphey 统计，从1843年上海辟为通商口岸到1860年，在上海的外国人不足1000人，直到19世纪末这一数字增长均很缓慢。而1860年代中期，上海城区的总人口已超过50万人。1860—1865年间因躲避太平天国兵燹，大量中国人涌入上海外国租界，使得租界内的中国人人数一度逼近50万，内乱平定后这一数字又急剧跌落。这可能是近代上海开埠以来因国内战乱导致的第一次大规模人口增长。见 Rhoads Murphey, *Shanghai: Key to modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1953), 20-23; Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*, 13-18。
- 〈23〉 王韬在咸丰九年（1859年）五月六日记有“沈微之（鏞）从吴门来访”，追忆与沈交往经历，颇与《匏隐庐文稿》王韬序所记相合。沈微之很可能就是沈毓桂。见中华书局编辑部编，汤志钧等校订，《王韬日记》（增订本），北京：中华书局，2015年，第303、306页；前引“王韬序”、“九十自述六律”。
- 〈24〉 王国平、唐力行主编，《苏州通史·清代卷》，第103—105页；震泽镇、吴江市档案局编，《震泽镇志续稿》，第71页；前引“凌贞鏞叙”。
- 〈25〉 前引“褒扬耆儒奏折书后”。
- 〈26〉 前引“自述二首”。
- 〈27〉 慕道老人，“信道明镜”，《万国公报》复刊第1期，1889年2月；前引“百龄耆硕沈君毓桂传略”。
- 〈28〉 苏精，《铸以代刻：十九世纪中文印刷变局》，北京：中华书局，2018年，第161—183页。
- 〈29〉 汤清，《中国基督教百年史》，香港：道声出版社，2009年，第174—175页；Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: The Macmillan Company, 1929), 247; Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996), 187-198; *The Cambridge History of China, Volume II Late Ch'ing, 1800-1911, Part 2*, edited by John K. Fairbank and Kwang-Ching Liu (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 278.
- 〈30〉 沈觉斋，“自历明证”（节译），《时兆月报》第17卷第3期，1922年。按林乐知“沈觉斋先生自历明证序”可知，沈《自历明证》当在林乐知编译的《自历明证》十二卷之后。林读到沈这篇信仰自述时大为激赏，将之收入《自历明证》第十三卷，可惜今已难见全文。一种可能的情况是，沈文曾被翻译为外文，

故此有沈文的节译。参见林乐知,“沈觉斋先生自历明证序”,《万国公报》复刊第128期,1899年9月;周伟驰,“林乐知《自历明证》来源考”,《基督教文化评论》第49期,香港:道风书社,2018年,第270页。

- 〈31〉 前引慕道老人,“信道明镜”。
- 〈32〉 此据前引古吴志道老人,“中西相交之益”统计,不包括沈发表此文后结交的西方人士。
- 〈33〉 前引古吴志道老人,“中西相交之益”;凌贞镛叙,《鲍隐庐诗稿》;沈毓桂,“辛酉岁余客山左莱州汪秋潭太守澄之署斋抚序书怀四章”,《鲍隐庐诗稿》,第四页。
- 〈34〉 蔡尔康,“送林荣章先生暂归美国序”,《万国公报》复刊第109期,1898年2月。
- 〈35〉 前引慕道老人,“信道明镜”。
- 〈36〉 前引“九十自述六律”。
- 〈37〉 沈毓桂,“美进士林乐知先生传”,《万国公报》复刊第222期,1907年7月。
- 〈38〉 徐珂编撰,《清稗类钞》第25册,商务印书馆,1920年,第60页;赘翁,“孝子觅父”,《万国公报》第550期,1879年8月。
- 〈39〉 沈毓桂,“同治丙寅秋余以疾由京归里杂感”、“丁卯二月二十日归里门感赋二律”、“感怀七律四章”,《鲍隐庐诗稿》,第一、二十页;前引魏外扬,《沈毓桂之生平与思想》,第10页。
- 〈40〉 前引“褒扬耆儒奏折书后”。
- 〈41〉 沈毓桂曾描述其与西教士合作翻译的经历:“余与诸先生,晦明风雨,相对一编,或详译其文,或穷究其义,或探其未宣之蕴,或衍其未竟之端,一时余有疑而诸君子破其局,诸君有疑而直发其覆。”(《信道明镜》)林乐知与傅兰雅同在江南制造局翻译西书,傅兰雅介绍华人助手与西人合作翻译的情形可供参考:“至于馆内译书之法,必将所欲译者,西人先熟览胸中而书理既明,则与华士同译,乃以西书之义,逐句读成华语,华士以笔述之;若有难言处,则与华士斟酌何法可明;若华士有不明处,则讲明之。译后,华士将初稿改正润色,令合于中国文法。有数要书,临刊时华人与西人核对;而平常书多不必对,皆赖华士改正。”见张静庐辑注,《中国近代出版史料初编》,上海:群联出版社,1953年,第18页。
- 〈42〉 沈毓桂,“西学必以中学为本说”,《万国公报》复刊第2期,1889年3月。
- 〈43〉 前引沈毓桂,“美进士林乐知先生传”。
- 〈44〉 Warren A. Candler, *Young J. Allen “The Man Who Seeded China”* (Nashville, Tenn.: Cokesbury Press, 1931), 54; Adrian A. Bennett, *Missionary Journalist in China: Young J. Allen and his Magazines, 1860-1883* (Athens, Georgia: The University of Georgia Press, 1983), 14; 前引林乐知,“沈觉斋先生自历明证序”。

- 〈45〉 Warren A. Candler, *Young J. Allen "The Man Who Seeded China"*, 83; Adrian A. Bennett, *Missionary Journalist in China: Young J. Allen and his Magazines, 1860-1883*, 47-48; 梁元生,《林乐知在华事业与〈万国公报〉》,香港:中文大学出版社,1978年,第21—23页。
- 〈46〉 无独有偶,李提摩太、丁韪良两人都在来华初期遵循西方母会教堂讲道或街头布道的传统方式开展宣教活动,发现效果不彰后将注意力转向受过教育的儒生文人和士大夫阶层,采取提倡西学以辅助传播福音的宣教方式,这与林乐知的经历相似。参考 Timothy Richard, *Forty-Five Years in China* (New York: Frederick A. Stokes Company, 1916), 55; Jonathan Spence, *To Change China: Western Advisers in China 1620-1960* (Boston & Toronto: Little, Brown and Company, 1969), 133。丁韪良、李提摩太与戴德生对于中国人祭祖的公开分歧,见 *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890), 659-660; Alvyn Austin, *China's Millions: The China Inland Mission and Late Qing Society, 1832-1905* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 340-341。
- 〈47〉 沈于新报创刊之初即受聘于林,此说见易惠莉,“沈毓桂与《万国公报》”,《中国文化研究所学报》第1期,1992年,第69页。
- 〈48〉 《中国教会新报》第1册第1卷,1868年9月5日,上海书店出版社影印,2018年,第3页。
- 〈49〉 Adrian A. Bennett, *Missionary Journalist in China: Young J. Allen and his Magazines, 1860-1883*, 59-63; 梁元生,《林乐知在华事业与〈万国公报〉》,第73-85页;白瑞华,《中国近代报刊史》,苏世军译,北京:中央编译出版社,2013年,第71、240页。
- 〈50〉 Adrian A. Bennett, *Missionary Journalist in China: Young J. Allen and his Magazines, 1860-1883*, 44-63。
- 〈51〉 参考白瑞华,《中国近代报刊史》,第71、240页。“Devoted to the awakening of China on the subject of the three grand relations in which man is conditioned, and their Corresponding Essentials, to wit: Religion, Morality and Science.”引文有改动。
- 〈52〉 此处引用易惠莉的统计,见前引易惠莉,“沈毓桂与《万国公报》”,第70—71页。
- 〈53〉 同上,第76页。
- 〈54〉 林乐知,“藉伸谢悃”,《万国公报》复刊第30期,1891年7月。
- 〈55〉 前引慕道老人,“信道明镜”。
- 〈56〉 前引林乐知,“藉伸谢悃”。
- 〈57〉 沈毓桂,“辞万国公报主笔启”,《万国公报》复刊第61期,1894年2月。
- 〈58〉 前引,“褒扬耆儒奏折书后”。

- 〈59〉“盛康题词”，《匏隐庐诗稿》，第二页。
- 〈60〉中西友，“近事要务序”，《万国公报》第664期，1881年11月；匏隐氏，“近事要务衍义序”，《万国公报》第718期，1882年12月；易惠莉，《西学东渐与中国传统知识分子》，第142—148页。
- 〈61〉悟道居士，“觉觉言序”，《万国公报》第718期，1882年12月。
- 〈62〉魏外扬，《沈毓桂之生平与思想》，第59页；易惠莉，“‘中学为体，西学为用’的本意及其演变”，《河北学刊》1993年第1期，第84—89页。
- 〈63〉前引古吴志道老人，“中西相交之益”。
- 〈64〉古吴志道老人，“耶稣圣教中国所不可缺”，连载于《万国公报》第651、653期，1881年8月；邢福增，《文化适应与中国基督教徒（1860至1911年）》，第131—132页。
- 〈65〉沈寿康，“中西关系略论跋”，《万国公报》第703期，1882年8月；林乐知，“续环游地球略述”，《万国公报》第592期，1880年6月；白瑞华，《中国近代报刊史》，第71、240页。贝内特（Adrian A. Bennett）认为，林乐知早在1875年就讨论过扩展对基督教教义的理解这一问题，1880年后更确信要在宣教士通常关注的人与上帝、人与人的关系中，加入人和自然的关系这个维度。基督教应由“连接人与上帝的宗教、规范人与人交往的道德和教人认识万物特性和用途之科学”组成。在林看来，这样的信仰体系使得“充分发展（西方的）知识和物质资源”成为可能，这也是中国大地正在等待的基督信仰体系。见 Adrian A. Bennett, *Missionary Journalist in China: Young J. Allen and his Magazines, 1860-1883*, 56-57。
- 〈66〉Paul A. Cohen, “Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: The ‘Christian’ Reformers,” in *The Missionary Enterprise in China and America*, edited by John K. Fairbank (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1974), 197-225.
- 〈67〉匏隐氏，“近事要务衍义”之“尊上帝以重大本”，《万国公报》第746期，1883年6月；悟道居士，“觉觉言”之“第一篇论敬天”、“第二篇论孝亲”、“第三篇论忠君”，《万国公报》第719、720、721期，1882年12月。
- 〈68〉前引匏隐氏，“近事要务衍义”之“尊上帝以重大本”；赘翁，“道归于一论”，《万国公报》第645期，1881年6月；前引古吴志道老人，“中西相交之益”。
- 〈69〉西学比中学推广或者发扬更多的“道”，比如沈对西法的论述：“夫一国则有一国之法，万国则有万国之法。独是西国之法最精也，最深也，最全也，最大也”（“中西相交之益”）。另参匏隐氏，“近事要务衍义”之“广道学以利朝野”（《万国公报》第719期，1882年12月）云泰西诸国学则崇尚正教，摒绝异端，广设书院学校，推广真道真学，是以民富国强而雄天下等等。

- 〈70〉这一中西古今的框架比如“西学源出中国说”、“托古改制论”、“中体西用论”、“贵因论”、“全盘西化论”等等。参见王尔敏,《中国近代思想史论》,台北:台湾商务印书馆,1995年,第50—55页。
- 〈71〉前引古吴志道老人,“耶稣圣教中国所不可缺”。
- 〈72〉赘翁,“敏事慎言论”,《万国公报》第638卷,1881年5月。
- 〈73〉《中国留美幼童书信集》,高宗鲁译注,台北:传记文学出版社,1986年,第1—5页;容闳,《西学东渐记》,徐凤石等译,长沙:湖南人民出版社,1981年,第101—107页;Stacey Bieler, “Patriots” or “Traitors”? A History of American-Educated Chinese Students (London and New York: Routledge, 2015), 10-12.
- 〈74〉古瀛扫云居士,“培养人才论”,《万国公报》第688期,1882年5月;林乐知,“设立中西书院启”,《万国公报》第657期,1881年9月。
- 〈75〉王良佐,“中西书院志略”,《万国公报》复刊第19期,1890年8月;林乐知,“中西书院肄业诸生当自期远大启”,《万国公报》第720期,1882年12月。中西书院的办学经费来源,参考张华腾,“1882—1895年中西书院诸问题的考察”,《史林》2004年第5期,第88—89页。关于登州文会馆浓厚的宗教氛围,参见拙文,“‘造就有学之士’——狄考文在登州文会馆的教育理念与实践”,《世代》第18期,2022年秋冬合刊号,第12—43页。
- 〈76〉沈毓桂,“送中西书院监院林乐知先生回美国序”、“力辞中西书院掌教暨总司院务启”,分别见《万国公报》复刊第43、95期,1892年8月、1896年12月。
- 〈77〉林乐知,“设立中西书院启”、“中西书院课程规条”、“中西书院课规”,分别见《万国公报》第657、666、676期,1881年9月、11月,1882年2月;“续同文馆题名录”,《万国公报》第587期,1880年5月。
- 〈78〉古吴居士,“书设立中西书院启后”,《万国公报》第661期,1881年10月。
- 〈79〉前引林乐知,“中西书院课规”;赘翁,“创立中西书院论”,《万国公报》第681期,1882年3月。
- 〈80〉林乐知,“中西书院肄业诸生当自期远大启”,《万国公报》第720期,1882年12月。前引张华腾,“1882—1895年中西书院诸问题的考察”。
- 〈81〉林乐知,“中西书院告白”,《申报》1886年2月11日,转引自张华腾,“1882—1895年中西书院诸问题的考察”。
- 〈82〉前引沈毓桂,“西学必以中学为本说”。
- 〈83〉“本书院自壬午岁迄今十余载,人才之造就为多,遐途从游之士不下二千人。有为海关罗致者,有为商局、电局、南北水师、武备学堂罗致者,至能文章、工诗赋者,颇不乏人。游庠食餼破壁飞去者亦多有之。而院中斋舍尚不能容,则惟中西并重,

人皆知其有利无弊,有益无损。故源源而来,乐于请业受业。”见沈毓桂,“论西学为当务之急”,《万国公报》复刊第28期,1891年5月。笔者按,中西书院1882年开馆,至1891年沈作此文时仅隔9年,何来“十余载”之说?

- 〈84〉 S. C. M. Paine, *The Sino-Japanese War of 1894-1895: Perceptions, Power, and Primacy* (New York: Cambridge University Press, 2003), 197-244, 369; *The Cambridge History of Japan* Vol. 5, edited by Marius B. Jansen (New York: Cambridge University Press, 1989), 762-765; *The Cambridge History of China*, vol.11, part 2, 106-115, 269-273.
- 〈85〉 林乐知,“中日朝兵祸推本穷源说”、“中日两国进止互歧论”,分别见《万国公报》复刊第68、71期,1894年9、12月。
- 〈86〉 林乐知,“满招损谦受益时乃天道论”,《万国公报》复刊第72期,1895年1月。
- 〈87〉 南溪老人,“中国亟宜变通新法论”,《万国公报》复刊第73期,1895年2月。
- 〈88〉 “其学西法也,中日二国,亦复不相先后。中国则虎头蛇尾,忽焉中辍。日本则二十余年来,孜孜矻矻,无稍间断,故是时一代之人,已渐变而为西国有用之人矣。再阅一代,则东西吻合而无间矣。”见前引林乐知,“满招损谦受益时乃天道论”。
- 〈89〉 南溪赘叟,“救时策”,《万国公报》第75期,1895年4月。
- 〈90〉 南溪赘叟,“兴学校以储人才论”,《万国公报》第83期,1895年12月。
- 〈91〉 前引古吴志道老人,“中西相交之益”。
- 〈92〉 倒是林乐知在《救时策》发表8个月后才于公报撰文,再次阐述了他的基督教三伦观。见林乐知,“基督教有益于中国说”,《万国公报》第83册,1895年12月。
- 〈93〉 前引南溪赘叟,“救时策”。
- 〈94〉 同上。
- 〈95〉 沈寿康,“中东战纪本末序”、“匡时策”,见林乐知著译、蔡尔康纂辑,《中东战纪本末》,收入沈云龙主编,《近代中国史料丛刊续编第七十一辑》,台北:文海出版社,1980年。
- 〈96〉 王树槐,“清季的广学会”,收入林治平主编,《近代中国与基督教论文集》,第260页;梁元生,《林乐知在华事业与〈万国公报〉》,第137—142页。
- 〈97〉 梁启超,《清代学术概论》,朱维铮导读,上海古籍出版社,1998年,第97页。
- 〈98〉 张之洞,《劝学篇》,光绪二十四年(1898年),北京大学图书馆藏本。
- 〈99〉 苏云峰,“张之洞的教育思想”,收入张灏等,《近代中国思想人物论——晚清思想》,台北:时报文化出版公司,1980年,第403页。
- 〈100〉 William Ayers 指出《劝学篇·内篇》主要是为了驳斥康梁所宣

传的议会制、兴民权、男女平等观念，维护儒家纲常名教和统治制度。见 William Ayers, *Chang Chih-tung and Educational Reform in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 152; 苏云峰, “张之洞的教育思想”, 第 389—390 页; *The Cambridge History of China, Volume 11 Late Ch'ing, 1800-1911, Part 2*, 314.

- 〈101〉前引沈毓桂, “力辞中西书院掌教暨总司院务启”。
- 〈102〉古吴老人沈贇翁, “书保华全书后”, 《万国公报》复刊第 131 期, 1899 年 12 月。
- 〈103〉前引沈毓桂, “拟玛礼逊纪念百年大会记并颂”。
- 〈104〉参见拙文, “传统与现代之间: 晚明奉教士人徐光启”, 《世代》第 19 期, 2023 年春季号, 第 11—40 页。
- 〈105〉王韬也引用“东方有圣人焉, 此心同此理同也; 西方有圣人焉, 此心同此理同也”来论证会通中西学, 但他将中西学看作道器之分, 并不承认二者的平等地位。见王韬, 《弢园文录外编》卷一, “原道”, 上海书店出版社, 2002 年, 第 1—2 页。柯文认为王韬接近儒家民族主义者 (Confucian nationalist), 不同于排外和守旧的狭隘民族主义者, 属于中国的早期民族主义, 见 Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*, 230-235。将王韬对中西学的态度归为道器层次, 参见王尔敏, 《晚清政治思想史论》, 桂林: 广西师范大学出版社, 2007 年, 第 43—44 页。
- 〈106〉“Editorial Comment.” in *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol.38 (1907): 517.
- 〈107〉参见李灵, 曾庆豹主编, 《中国现代化视野下的教会与社会》, 上海人民出版社, 2011 年; 李天纲, “向‘中体西用’的本义回归”, 《学术月刊》第 47 卷第 3 期, 2015 年 3 月。



林乐知主编的《教会新报》扉页。
图片来自《中国教会新报》(1)，上海书店出版社，2018年。

中文习语表达的基督教： 林乐知与早期《教会新报》 1868—1870（节译）

文 / 贝奈特 (Adrian A. Bennett)、刘广京

译 / 丁祖潘

历史学家在评估美国来华宣教士留下的有关记录时，需要首先查看他们的美国源头。然而，由于宣教事工涉及两种文化之间的冲突，所以更为重要的是考察接受福音的中国这一方——它决定了基督教信息如何传播，衡量宣教士对中国人的冲击如何。宣教事工中的两种文化，要么互相冲撞，要么彼此加强。基督教信息被翻译为中国人的习语，中国人则以言行直接或间接回应宣教士。

我们应考察多方面的宣教事业——医院、中小学校和大学；引介科学技术；个人性的交往联系；各种服务和慈善活动。宣教士所传信息的范围和限制，只能从他与中国人生活的许多具体遭遇中作出估量。然而对于历史学家而言，处理思想层面的课题有其特殊价值。尽管文字通常仅仅是修辞（而且是形式化的修辞），但文字也能反映价值观念。宣教士及其归信者的著作，特别是那些专为中国读者而写的著作，揭示了基督教和它所试图转变的中国人价值体系二者间众多的冲突与相融。

此类著作的一个宝库（特别是其出版的最初几年），正是周刊杂志《教会新报》（“Church News”）（译按：以下简称“新报”）。该报系由美国监理会（Methodist Church, South）宣教士林乐知(Young J. Allen, 1836—1907)创刊于1868年。自1830年代以来，在华英美宣教士就创办了一些小型的中文刊物，登载宗教和世俗内容。^{〈1〉}不过，新报则是此种类型的有着长期发行历史的第一份中文刊物，最终发展为著名的《万国公报》（“Globe magazine” [1875—1883]和“Review of the times” [1889—1907]）。尽管原先对刊物的设定是报道“教会新闻”的媒介，新报却登载了类型各异的事实性报道和评论文章，包括科学技术方面的题材和国内外世俗新闻。除此以外，特别是在其发刊的最初两年，该报向读者征文，讨论基督教和中国传统思想（尤其是儒教Confucianism）各自的优长。在该报第一期，林乐知说希望信徒和非信徒都能读到该报。1875年，新报更名为《万国公报》，公开吸引了广泛的读者群。

作为杂志编辑，林乐知为刊物定下基调。塑造他世界观的因素，包括他在美国接受的宗教和文化教育，及其在上海某个受西方影响的华人群体中获得的新经验。林乐知亲自撰写文章和得体的编者按，阐明公报的主要关怀。然而，正如林期待的那样，《教会新报》发刊的最初几年，最主要的作者群来自主流新教差会的华人牧师和教师。因此，该报反映了条约口岸开放后第一代（华人）基督徒的关切。这些关切并非仅仅是宣教士的关切。中国基督徒的观念，固然受其所获信仰之启发，亦为中国文化和社会环境所影响。像其他宣教士那样，林乐知想要教导中国人，但他也能从其中国作者那里学到东西。因此，林乐知后来提出的广义的基督教信息，就并非仅是其自身成长背景的产物。相反，它是林自身固有观念和中国基督徒的文化与社会观念二者间互动的结果。

林乐知的成长背景

林乐知来自佐治亚州斯塔尔斯维尔 (Starsville) 一处拥有种植园的家庭，他是一名孤儿，深受旧南方最优秀的宗教和文化之影响。他受姨母照顾，很早就接触到信仰火热的循道宗 (Methodism)。林后来回忆说，他15岁时听了一次布道，心神狂喜，“从教会越窗而出”。然而这个年轻人似乎（不久就）平静下来，因为三年后他成为埃默里学院 (Emory College) 一年级学生，学业出众，大学期间与玛丽·休斯顿 (Mary Houston) 秘密订婚，未婚妻即将从佐治亚州的卫斯理女子学院毕业。林乐知充分利用埃默里提供的均衡课程 (balanced curriculum)，学习数学、科学、希腊语、拉丁语和哲学。大学三年级时，他重燃以往的宗教热忱。受詹姆斯·科伊 (James Caughey, 1810—1891) 所著《认真的循道宗》 (*Methodism in Earnest*) 一书启发——该书描述了加拿大、英格兰和爱尔兰的福音复兴聚会，林开始参加复兴聚会。在成为福音复兴阵营的一员之后，他在一份悔改祷告文中写道：“从今以后，我要在祷告和圣洁生活中将自己毫无保留地献给上帝，并且满心相信主将成就他所应许的。”^{〈2〉}

尽管林乐知的基督教无疑属于当时盛行的福音派，然而他有足够的理性深入思考此类神学问题，比如为何恶会存在、永罚与相信上帝良善之间的调和。在一篇论文中，林推断“犯罪的能力”或者违背上帝，正是人之为道德行为 (moral agent) 之所在。这就解释了人类犯罪的倾向，因为“若非完全清除人的才智和责任，将之贬为机器”^{〈3〉}，否则这种犯罪的能力就不会消失。

尽管具备推理能力，林乐知的信仰仍然带有热情传播信仰和服侍的特征。他在1857年的日记中提到，爱与美德必然会从基督徒的属灵经历中流露出来。这一时期他写的一篇论文，考察了“上帝拯救普世所有人的意

愿”。林乐知在他的房间里举行祷告聚会，为同学祈祷。1858年6月毕业后，他站在埃默里校园附近的一根旧原木上，一连数周带领复兴聚会。他后来回忆说，早在1856年，自己就有强烈的愿望“成为一名到远方去的宣教士”。大学毕业一个月后，林乐知迎娶玛丽·休斯顿，11月，这对新人参加了佐治亚州南方循道宗大会（the Georgia Conference of the Methodist Church, South）。主教乔治·F·皮尔斯（George F. Pierce）呼吁向海外宣教。林乐知起身回应道，他已为征召做好预备。站在讲台上的皮尔斯问道：“你觉得到中国去怎么样？”林乐知同意去中国，尽管这可能是他第一次想到要去中国。^{〔4〕}接下来的一年，他为宣教四处募款，然而几无所获，于是决定出售大部分财产，以资旅费。1859年12月，林乐知携妻从纽约起航。在这趟异常漫长的航行中，他们一起阅读古伯察（Abbé Evariste Huc, 1813—1860）的《旅行》（*Travels*）一书，这可能是林乐知到那时为止详细阅读过的第一本谈论中国的书。同行的还有同教会中的另一对宣教士夫妇华美基一家（the Marquis L. Woods），后者来自北卡罗来纳州。一行人于1860年7月抵达上海。

林乐知在上海这一独特的新环境中的经历，促使其最终决定成为一名中文杂志的发行人和编辑，以及一名宣教士教育家。尽管在林乐知抵达上海之前，美南监理会只有三名美国宣教士成员，但该会最初还是计划派林去杭州开展宣教。然而1860年3月杭州被太平军占领，尽管叛乱者不久撤离，杭州依然动荡不安。1860年12月，林乐知前往杭州旅行，沿途所见满目疮痍、百姓遭殃，令他备感伤痛。一个月后，林偕另一位宣教士和一位翻译到访太平天国首府南京。他认为太平天国“是一场具有奉献精神运动……有种种错误和残忍之举，毫无疑问是场叛乱”。返回上海后，林乐知对在太平天国劝人归主的前景表现出热情，认为“我们越是避开他们，这对上帝的事业就会越糟糕”。^{〔5〕}不过由于林乐知还在努力学习基础中

文，他本人并没有为这项雄心勃勃的事业做好准备。此外，由于美国内战爆发，美国南方给宣教站和林乐知的资助中断，林扩展宣教事工也就无从谈起。宣教站三位早期成员离沪回国，只剩下林乐知和华美基，仅靠出租宣教站的房产勉强维持生计。由于难民涌入上海，租房需求旺盛。接下来两年，林乐知开始专心投入中文学习，到了1863年夏天，他已能在外国租界附近的城镇小会堂里用中文布道了。^{〔6〕}

尽管只能生活在这个充斥着商人和难民（其中有穷人也有富人）的新兴口岸城市，林乐知常怀到内地去的想法。1862年初，战乱已蔓延至上海近郊，不过到了次年夏天，清军打了几场胜仗，江苏东南部大部分地区恢复了秩序。林乐知经常出城到附近的乡村小镇布道。这一年9月，他用从上海外国人社区募集到的捐款，为两处重要的乡镇建立了“巡回布道制”。这两处乡镇，也就是南翔和嘉定，位于上海口岸半径30英里范围内。两地各租用一间房子，用作礼拜堂，由当地助手照管。林乐知相信巡回布道能够让他的宣教团“将我们自己与当地人认同，在他们中间安家”，他自己一个月至少有一次会亲自去南翔和嘉定布道。

然而从上海获得的经验，很快就让他相信，宣教工作的重心应该放在其他方面。像其他宣教士那样，林乐知渴望“更大范围和更多地收获灵魂，引人归信”。在1864—1868年四年期间，他确信福音宣讲和巡回布道并非宣教工作的唯一途径。林乐知仍然相信，正是上帝的爱“借着圣灵引导我，来到这片异教之地，并且单单是上帝的爱和圣灵，使我能够继续做主工，或者说顺利做成那些讨主喜悦的事情”。^{〔7〕}然而，此时他已将科学和西方与中国的接触，看作上帝启示的一部分，由此主张一种更宽泛的宣教事工观。

林乐知的新观念在一定程度上受到他所从事的世俗工作的激发。1863—1864年冬，宣教团因为收到的房租锐减而深陷财务困境，原因是来



太平天国叛乱。图片来自https://en.wikipedia.org/wiki/Taiping_Rebellion

自苏州地区的难民，因清军收复失地而返回故里。为了养家糊口，林乐知接受了一份只工作半天的教职，在上海广方言馆教英语。该馆是清政府在上海建立的第一所旨在教授外国语言、数学和科学的官办学校。^{〈8〉} 甚至在接受这份聘任之前，林乐知就有兴趣更多了解中国人的知识传统。他一度感到沮丧：布道不见成功，来听他讲道的人愚钝不敏，其中大多数是他的教堂临街晃悠的闲汉。林乐知发现，谈话只有引入中国谚语格言，才能引起中国人的兴趣。“只要用《圣经》来陈述和阐释福音，他们就似乎显得无精打采，漠不关心，但是如果引入他们熟悉的格言警句，他们似乎就很高兴，全神贯注地听道。”1864年1月，林乐知重读《三字经》，发现这本简单的启蒙读物，“其编撰所包含的知识和体系，比我之前承认的更多”。他后来与上海广方言馆的关系，令他对儒生文人的知识结构更感好奇。他在1864年4月写道：“通过直接接触中国文人社会中的上流阶级，可以获得大量有价值的经验和观察。”^{〈9〉} 林乐知开始认真阅读中国经典和历代史志，在接下来的两三年中大幅提高了中文水平。

随着时间的流逝，林乐知发现自己的注意力从中国经典著作，转向继续学习他此前在埃默里学院学到的科学知识。在上海广方言馆任教期间，林乐知发现他的学生和同事对科学比对英语更感兴趣。因为方言馆还未开设科学课程，有时候学生会向他请教化学和电学方面的问题。尽管林乐知与这所官办学堂的第一份合同仅仅在半年后就到期了，但他发现自己即便在教学工作结束之后，还在家中为中国友人演示化学实验。^{〈10〉} 直到1867年1月再次任教上海广方言馆之前，林乐知仍然没有收到来自美国母会的汇款，只能靠做兼职工作勉强维持生计。他一度做过商业公司经纪人，有时在上海工部局充当翻译。^{〈11〉} 然而，林乐知始终在思考如何以知识理性的方法来推进拯救中国人，这种方法也就是借由科学和圣经信息的联合来冲击中国人的思想。到了1866年末，林乐知已做好预备，要向母会宣教董事

会提出有关宣教事工的新建议。

林乐知确信，以往旧式的布道不会争取到大量中国人。“目前我们只是讨论救恩论。即便我们能够在辩论中取胜，他们仍然安之若素，不予采信。”将其成功归信的前景“确实暗淡，除非做出一些改变”。比如，自1860年以来，林乐知仅仅给七名中国人施洗。1866年，监理会教会共有20名声誉良好的中国基督徒成员，其余则“因恶行、奸淫、吸鸦片和经常不守安息日而被逐出教会”。然而林乐知也有受激励之处，“许多上流社会人士乐意利用外来学说，只要这些学说不是排他性的基督教……他们也接受有用的艺术和科学”。林认为，为了训练优秀的“本地代理人”，接触到普通中国人，宣教团应开始着手制定一项有力的教育计划，包括出版文字读物。“我们必须有学校、老师、本地代理人、书籍、传单，还要提供补助，让宣教士能够翻译有用书籍，使学校受益。或者用其他办法给这个民族留下印象，在其中扎根。”学校必须教科学。林乐知研究过中国传统经典，确信中国人中不仅佛教徒和道教徒，而且包括儒生，“对最简单的自然哲学、化学和天文学定律一无所知，就如他们含糊的概念、愚昧的迷信和礼仪……完全证明的那样”。对于“根除和摧毁他们关于世界和自然的观念学说而言”，科学知识尤有价值。林乐知写道：“神迹的时代已经过去，然而在中国被巧妙阐释的科学，则几乎所向披靡，令人惊奇。”^{〔12〕}

由于美国监理会长期以来无法向国外宣教团投入大量资源，林乐知这一“全面且有效的”计划不过是愿景。17年后，林乐知担任监理会在华宣教团的监督，成功建立起一套学校体系和一所书院。^{〔13〕}与此同时，1867年1月，林乐知重返上海广方言馆教授英语，他相信“对于宣教士来说，自己踏入了可以发挥影响力的有趣且有利之地”。同年3月，宣教团收到母会自美国内战后寄来的第一笔汇款，总数为297英镑。这笔钱大部分用于

偿还宣教团欠下的债务。剩下的钱，林乐知和同事蓝柏（James W. Lambuth）——后者于1866年末回到上海，接替回国的华美基——用来开办两间小型“走读学校”（day schools），每间学校配有一名中国人助手，教10个学生。^{〈14〉}

林乐知继续进行他的中国研究。1867年夏，他能够根据从正史中收集的材料，写了一篇篇幅不大的学术文章，讨论中国棉花种植的历史。^{〈15〉} 同时他也沉浸于研究化学和电学，家里的小实验室就安置有一台配备伏打电池的电磁机。林乐知乐意向朋友和学生演示科学设备如何工作。“我会解释所呈现的现象，努力表明他们许多迷信观念中包含的愚昧和错误……因此，如果可能的话，扩宽通往他们心灵的真理之路。”林的方法是先阐述科学原理，然后再试图加以证明。一开始，“就必须对付事物的基本原理，好让中国人清楚明白这些原理的真实”。但阐释基本原理必须紧接着提供证据：“仅仅作出肯定却没有证据，这是不够的。”当林乐知带学生参观给上海提供照明的法国煤气厂时，他发现学生们“惊讶得目瞪口呆，因为这些设备展现的进步，远超他们已有认知的规模。”在下午布道的时候，林乐知利用科学知识来支持基督教教义。比如，1867年4月，林乐知在结束一场为时短暂的天文学讲座后，指出“中国人对月食的论证，其中有荒谬之处，然后又谈及宇宙等等，以及……造物主上帝的伟大”。然而，观众似乎没有留下什么深刻印象，正如讲座结束后林乐知的本地助手所说：“遗憾的是他们理解不了，如果能理解，他们一定会相信基督教义，成为基督徒。”在另一个场合，也是面对下方的听众演讲，林乐知阐述了他的儒教观，这也是他一直在构建的观念。他认为基督教是上帝的话，“一位全知上帝使之适应它要达至的目标和结果。”相反，儒教是人构建发展出来的。既然“人无法理解自身，那么他所提出的教义，又如何能触及生命的主因并使人更新呢？”^{〈16〉}

林乐知仍然感到沮丧，因为宣教事工缺乏效率。他看到在上海“无论富人穷人、身穿长袍的人和衣着褴褛之人、美貌的和丑陋的、庄重的和粗俗的、有道德的和败坏的，一切可能的对立和多样，彼此混杂起来，一起敬拜那些可憎的偶像。”回到他关于教育的想法，林乐知看到个人影响力背后的极大优势，而这种个人影响力是宣教士和教师通过学生及其家庭所施加的。接触中国妇女的宣教事工进展缓慢，这经常让林乐知感到沮丧。

“妇女比男人会更温柔、由衷诚实地爱真理，因为男人们听了就忘，冷漠又刚硬。在中国，唯有妇女尚存对真理的好感和亲切体认，缺少这些，她们就会依赖迷信。”^{〈17〉}

妇女宣教事工是林乐知后期事业的主要关注之一。同时，利用身为上海广方言馆教师的有利条件，他将注意力放在接触文人群体。尽管常感沮丧，然而林乐知也在中国士人（至少是在上海的学者文士中）对科学和技术展现的兴趣中看到了希望。1867年3月，他兴奋地听说恭亲王支持一项重要改革，大意是鼓励包括翰林院成员在内的科举考试高阶功名的获得者，入读北京同文馆即将开设的“天文算学”馆。林乐知让他的学生们研究有关这项提案的布告和奏折，将其看作“中国好日子到来的征兆”。尽管恭亲王的计划遭到朝廷官僚士大夫的坚决反对，林乐知在当年年底还是颇受激励，因为清廷决定派蒲安臣（Anson Burlingame, 1820—1870）——这位已退休的美国驻华公使——为使节，代表自己出访西方各国。林乐知把蒲安臣使团看作中国“朝着承认各国兄弟情谊迈出的第一步”，他期待这一承认不仅会使贸易扩大，还会让清政府更多了解世界。他写道：“知识就是力量。它最终会以悄无声息的方式改变皇帝的思想。”^{〈18〉}

蒲安臣使团，连同上海新闻界关于即将举行的中英条约修订的讨论，促使林乐知思考中西之间的一般关系。自打来到上海，他常为许多西方商



蒲安臣（Anson Burlingame, 1820—1870）和他带领的中国使团（1868年）。
图片来自 <https://www.meridian.org/pathtoharmony/gallery/13/>

人和冒险家的不光彩之举感到苦恼，对此类行为给宣教事工带来的有害影响深感遗憾：“最卑鄙的行为对所有人都有影响，并且严重贬低了我们的影响力和声誉。”林乐知希望中西条约得以修订，以便在中国人看来，宣教士的权利和商人的权利没有关系，也就是说，福音传播的历史和“商业的历史能够分开”。然而，他也认识到，借助西方国家主要出于贸易目的缔结的条约，在华宣教事工才有可能开展，而且商业本身也有益于中国人，因为它“增加从事商业的国家之物质资源，使其民众的思想得到更新、活跃和启迪”。^{〔19〕} 秉此态度，林乐知于1868年5月受雇担任《上海新

报》的编辑。这份报纸每周出三期，是上海外国人中的一份主要报纸《字林西报》（*North-China Daily News*）的中文版。《上海新报》第一任主编为林乐知的同事华美德，继任者为傅兰雅（John Fryer, 1839—1928），后者于1868年5月去职，到江南制造局任翻译。考虑到不断壮大的家庭需要额外收入，林乐知同意接替傅兰雅的职位。^{〔20〕}他将之前计划每周福音布道的次数减为隔天一次，然后一周用三个下午投入报纸编辑。这份报纸发行量仅为350份，主要在当地华商中间流通。在华人助手的协助下，林乐知在这份报纸上刊登了国内外新闻简报，不时还有社论。他后来评述说这些文字“完全不偏不倚，不站在西方人一边，也不鄙薄中国友人”。^{〔21〕}

创办《教会新报》

为这家商业性报纸工作了四个月之后，林乐知创办了自己的刊物《教会新报》，直到1871年1月，他才退出《上海新报》。林后来回忆，1867年的某个时候，在上海某次有几个新教团体参加的宣教士会议上，他谈到创办一份宗教性质刊物的想法，而且这份刊物可以被“我们通常影响所及之外”的中国人读到。^{〔22〕}担任《上海新报》编辑的经历，让林乐知将这一想法落实下来。《教会新报》第一期于1868年9月5日问世，由美华书馆（American Presbyterian Mission Press）活字排印。林乐知的这项冒险事业得到其他差会团体的鼓励，几个城市中主要宗派的宣教士帮助刊物约稿和订阅。然而从一开始，他就独自负责杂志的编辑和运营。杂志以“林华书院”（Lin-hua Academy）——林乐知新造的带有学术色彩的词汇——的名义出版，后者位于林乐知的住宅。艾伦（Allen）以“林乐知”为中文笔名，雇用了两名华人助手专任其事。他亲自担起杂志的财务责任。杂志创刊第一年年末，发行量从最初的200份增加到700份，订阅杂志

的收入（每年墨西哥银元1元）仍不足支付编辑和制作成本。^{〈23〉}

因为想让大多数文人和基督徒都能读到这份刊物，林乐知所面临的问题，就是如何接近有学问的中国人。他向文盲和半文盲布道时，经常援引中国谚语。现在，他想从一个更为精巧复杂的中国人参照点（point of reference），来向他的读者们呈现基督教。

林乐知为新报拟定的计划，反映出他自己的信念，也即科学和与西方连接有利于推动在华基督教事业。他试图用一些有趣之物（比如蝎子、短吻鳄、飞鱼）的插图来激发读者的兴趣，每幅图后面间接提及中国文学，并且通常配有简单的科学说明。^{〈24〉} 杂志登载有关科学仪器的文章（其中包括电报、显微镜和望眼镜），以及天文学和地理学方面的文章。从第四期开始，丁韪良（W. A. P. Martin）编写的化学教材（已于1867年在北京出版）其中部分内容在杂志刊出。《教会新报》有时也会报道在华主要新教宣教团的活动。^{〈25〉} 在现场的宣教士和信徒报道了反对宣教士的重大教案。新报经常全文转载中国有关宣教士的官方公告。此外，该刊从一开始就定期刊登国内外的世俗新闻，尤其是中国对外关系的发展，以及中国和西方国家的技术进步。该报还密切关注蒲安臣使团在美国和欧洲受到的接待。关于西方科技进步的报道连篇累牍，其中一些话题包括美国铁路里程、苏伊士运河，以及连接欧洲和美国、非洲、印度的电报电缆。中国出现的改革标志受到称赞，比如江南制造局成功建造一艘轮船，或者总理衙门授予上海广方言馆的毕业生官阶。

林乐知深信，让这些信息激发中国人思考自然界以及中国在万国中的位置，会搅动中国人的思想，从而使其更容易接受基督教的教义。但他也认识到，这些教义本身也需要以某种形式呈现，好让文人读者能够理解吸收。要达此目的，林乐知主要依靠新教宣教团中的华人布道者和教师。1860年代末，这类华人布道者和教师居住在中国16个港口和城市，再加上

香港，人数超过300名。^{〈26〉} 在《教会新报》第一期，林乐知邀请中国基督徒撰文交流关于解释圣经的看法，回答非信徒提出的问题，比如“人点灯，不放在斗底下”（太5:15）。^{〈27〉} 事实上，该刊头两年（从1868年9月到1870年8月），差不多有12名宣教士撰写宗教性文章，但并非每个宣教士都踊跃投稿，林乐知和丁韪良除外。二人创作的关于爱、感恩和其他美德的系列寓言故事，在1870年4月初的《教会新报》上重载。该报刊登的基督教文章，大部分至少在头两年出自华人基督徒笔下，他们回应了林乐知撰写文章和评论的邀请。

中国基督徒所写的文章，包括个人宗教经验的描述、用规范的中文风格撰写的圣诗、最近离世的华人信徒的传记，以及写给离世或回国的西方宣教士的颂词。不过，林乐知的策略是，鼓励创作讨论基督教思想的文章，这类文章的语言不限于圣经术语，要使用中国哲学概念。新报早期很少刊登有关佛教和道教理论探讨的文章，经常报道有关佛教和道教神职人员劣迹和迷信荒唐之举的新闻。比如宁波附近的某些村民密谋在一间寺庙安排一次“神迹”，然而当其中一人被同伙杀害后，他们的诡计就暴露了。^{〈28〉} 然而，林乐知似乎特别关注更具理性倾向的文人士子，他引导作者讨论基督教和儒教之间的差异与相容。

基督教与儒教

早在创办新报之前，林乐知在与一两位受过良好教育的归信者共事中，就尝试选用中文术语来传达基督教信息。^{〈29〉} 杂志第6期刊登了许维惨（监理会信徒）写的一篇文章，内中提到他从林乐知和蓝柏那里学到两个基本概念：“无隐”和“广爱”。^{〈30〉} 这两个概念包含的基本圣经教训是：经悔改以及认识基督和圣灵而得救，从而将人的“自私放纵”转变为

爱上帝和爱人。为了有效表达这一观点，许引用了儒家“仁”和“义”的概念。他在文中写道：“盖广爱者仁之纲也，无隐者义之维也。爱私而好隐者罪之端也，无隐而广爱者惟道是乐。”虽然不清楚林乐知本人是否有份于此种观念的形成，但他无疑鼓励许维彦用这种方式写作。

宁波一位名叫周国光的牧师，在新报第7期发表一篇短文，其中提到“儒道虽正，而耶稣之道尚出于儒道之上”。^{〔31〕} 林乐知注意到这篇短文，利用一位华人非信徒写给他的长信，就这个主题发起广泛讨论。这封信发表于该报第9期，对基督教并非完全抱有敌意。作者署名“苏郡劫餘子”，声称他偶然读到基督教书籍，从而认为西方人的信仰值得中国人善待。他看到基督教可以在某些地方补儒教之不足，却又主张总体而言，基督教中没有什么重要的东西是在儒教中找不到的。“其教（基督教）之大纲总不逾仁义二字。”作者进而反驳说，基督教的某些信仰实践，要么违反儒教的规矩，要么达不到儒教标准。他批评基督徒不孝：信徒被禁止参加祭祖，一些基督徒还和教会一起违逆父母的意愿。劫餘子也发现中国信徒缺乏文化素养：“偶或提及古时旧典则赧尔茫然。”这位作者乐见教会学校雇佣生员（通过第一级科举考试获得功名的人）教儒家经典，指导学生写八股文，故而建议圣经只需在星期天教读。对于这些有趣的想法，林乐知写了一条编者按，邀请基督徒回应。^{〔32〕}

接下来的七个月，该报登载了九篇回应劫餘子的文章，其中仅有一篇出自上海美南浸信会宣教士晏玛太（Matthew T. Yates, 1819—1888）笔下。晏文包括两部分，发表于这位非基督徒批评者的来信见报仅仅两周之后。这位宣教士指出两种信条的基本差异：儒教完全依赖“人力”实现道德，而关注永生的基督徒则从“有灵气以感化”来获得道德情感。道德从基督徒的经历中自然流露出来，这一结果则要归因于上帝的恩典和人的信心，也就是相信基督的自我牺牲，以及圣灵回应信徒的祈祷而持续地代



美南浸信会宣教士晏玛太 (Matthew T. Yates, 1819—1888)。
图片来自<https://www.ncpedia.org/biography/yates-matthew-tyson>

求。与之相反，儒家认为道德就是命令，人要独自遵守。人被鼓励陶育其本性，可是他的本性并不自然而然倾向仁义。“儒者教人率性而难率，教人明德而难明。”晏氏写道，自孔子以来，诵其诗读其书者不可胜数，然而“果能修德行义者罕有其人”。^{〈33〉}

在回复劫餘子的其他八篇文章中，华人作者的立场与晏玛太近似。南京的朱杏舟和汉口的朱师堂，使用“天道”一词描述基督教，与儒教的“人道”相对。居住在上海的文人基督徒王光启声称，儒家经典《大学》

中的一段话就已暗示属灵之物的存在：“物有本末。”正是宋儒朱熹误将“本”等同于人自己努力“明德”，也就是说，理解和发展他自己的本性。^{〈34〉}其他回应劫餘子的中国人哲理性稍逊，他们更为关注对方针对基督徒的具体批评。尽管这些作者的观点未必深刻，然而他们都站在坚定的基督教立场，反对他们所谓的儒家道德文化贫乏的形式主义。

所有回应劫餘子的中国作者都认为，对于基督徒来说，顺服上帝是最重要的，其重要性超过“具文”。他们捍卫基督教禁止祭祖，解释说基督教并不反对孝道本身，“孝敬父母”毕竟是圣经的诫命。^{〈35〉}可是，真正的孝亲之情必须在双亲活着的时候表现出来，向死者献祭（祭祖）不仅是偶像崇拜，也是虚伪的。周国光写道：“即宁波一处之从事于祭祀者，不知其几千万人而孝子有几人耶？苟以祭祀为真可孝，则华人尽孝子矣。嗟乎！而何以目前竟未遇一孝子也耶？”^{〈36〉}劫餘子声称，祖先崇拜源于人之本性，也就是“报恩”的自然倾向。博学多识的基督徒王光启则拿出训诂证据，表明在古代周朝，正如圣经记载的时代那样，献祭的对象不是死者，而是神明，尽管有时候采用活人献祭。^{〈37〉}这位作者劝勉读者说，真正有价值的献祭正在于日常间对在世父母的关心。

此外，父母并非人之终极效忠对象。撰文回应劫餘子的作者们赞同此举，即想要成为基督徒的人加入教会前，应先和父母商量。但在要得到父母的同意显然很困难的情形下，就必须遵守信仰的命令。南京布道者朱杏舟使用类比说，皇帝的命令比父母的意愿更重要，这一优先秩序在晚清中国被普遍接受。朱认为甚至君主的意愿也必须遵从上帝的意愿。^{〈38〉}宁波牧师周国光声称，“故我等平生专以一心事之（上帝），下则以孝双亲，泛爱众。”然而他强调优先秩序：“夫父母之言原当听从矣。天地间一大父，即独一真神，其命令更当听从。”一位居住在汉口的匿名信徒，引用了一节包含命令的经文：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒”（太

10:37)。北京英国长老会的陈松庐发出警告，若有人听从父亲或兄长，“背灵魂大父”，将步入危险。^{〔39〕}

如果说孝顺的义务必须服从于更为重要的考量，那么文学修养也是如此。后者要么是起修饰作用的，要么仅仅是达致世俗目的的工具。所有回应劫餘子的作者，都对他的这一暗示感到气愤，也即基督徒缺乏教养，言语粗俗。汉口的朱师堂写道：“吾道以质胜文为美，非美虚空之文字。”陈松庐补充说，“救其灵魂为要事，不恃学问之力，乃恃诚实之意与圣神之能。”周国光和张鼎，这两位作者发现基督徒精通中国文献有益，只要他们信仰坚固。周写道：“博雅与粗鄙均须圣灵之感化而后可。”所有作者都拒绝这项建议，即教会学校应该只在星期天教圣经。周国光观察到，除了教圣经，一些教会学校实际上开设的课程包括儒家经典、天文学、数学、地理学和自然史。无论是周还是张鼎，都不反对学校聘请生员或应试士子。其他人则持反对意见。汉口这位匿名信徒评论道：“诗书文艺等，钓名之饵，未足重轻。”朱师堂不反对基督教学校教儒家经典，但坚持认为这样做仅仅是为了帮助学生学习如何读写，不为“功名”。^{〔40〕}

基督教伦理与中国文化

中国基督徒对劫餘子的批评，想必会让林乐知感到满意。然而林仍继续寻找传播基督教的更有效的方法。在其创刊当年下半年的出刊中，新报继续刊登科普文章和强调科技进步与中西关系的新闻，不过选材方面的另一个重点显而易见。甚至在其创刊最初半年，新报就已刊登反映福音派社会关怀的新闻评论，猛烈抨击上海的妓院和赌场，就如抨击佛教和道教节日期间上演的偶像崇拜那样。中国官员偶尔的慈善之举，比如上海道台应宝时（1821—1890）捐款救济老人，得到该报称赞。^{〔41〕}其中有些文

章描述了吸食鸦片的罪恶，提供戒掉烟瘾的草药配方。然而，自1869年4月开始，关于人道主义事业的文章数量明显增加了。虽说有关医院的描述出现较早，但现在也出现了对差会赞助下的大量慈善机构的报道，比如禁烟社、盲人院、“义塾”。新报也以自身的名义呼吁收容乞丐，救济平民。^{〔42〕}接下来几个月发刊的文章中，这类内容大为增加，同时杂志也登文进一步讨论基督教和儒教各自的优点。

这次讨论延续了之前对劫餘子的回应，只是将焦点转到儒教本身的缺点。中国基督徒在对劫餘子来信的评论中，主张人应首先对上帝忠诚，但他们并没有暗地里攻击儒家的忠诚。事实上，几位作者此时敦促读者诚实履行“五伦”规定的义务，特别是孝道。^{〔43〕}不过，新报的投稿者仍然坚持攻击儒家行为中的形式主义和假冒伪善。儒生文士没能达到他们声称的标准，有两个原因：与儒教有关的文化培育沉闷且有害，而理学正统的形而上学体系则被认为灵性败坏。

尽管不少新报的作者写古文和骈句，其中大部分可能出自教会学校教师们的手笔，其他人则反对鼓励这种文学形式的文化。福州牧师张鼎不反对基督徒学习中国传统经典文献，但他认为科举考试所要求的过多文学训练，会给学生带来有害影响：“（为了写八股文而从儒家经典中）寻章摘句何补身心？”此外，每个学生从小就要练习的死记硬背会伤害学生的才能，好比“萌蘖之生，能不斧伤斤伐？”张鼎看出文学训练和儒生的傲慢虚伪之间有明确的关联。“或恃己见而遏人能，或衒己长而攻人短。”而且，最有文化之人通常最为残酷不仁。“外貌虽慈祥，徒巧言而矜语，中情多忿狠，好潜贼而阴谋，诸此愆尤岂循道义？问平日讲孝弟忠信，岂其然乎？”署名为“劝善子”的中国基督徒认同张鼎的观点。他进一步说道，自将孔孟之书定为考试取材的标准，儒家经典就已沦为士子追求个人显达的工具。“读书识字专务功名，博古通今希求利达。”^{〔44〕}

张鼎和劝善子攻击科举制支撑的精英文化，而其他作者则站在基督教立场批评理学的形而上学信条——只是未作详细考察，然而却代表某种情绪。在他们看来，宋儒程颐（1033—1107）、朱熹（1130—1200）阐述的“理”和“气”，被用来支持迷信，这些迷信败坏了中国人的思想和行为。汉口的“辨正子”（笔名）惊呼：“吁！吾不意理气之为说其流害至于斯极也！”他谴责理学窒息人的思想，导致官僚士大夫玩忽职守，百姓因此遭殃。“哀哉！锢蔽痛哉！”个中原因要追溯到以人为本因而也是以自我为中心的哲学。“子臣弟友、修齐治平，徒托空言，难副盛名。”芝罘浸信会信徒郑雨人解释道，对于朱熹而言，理气和阴阳这两种宇宙力量相关联。这位受人敬仰的圣人有言：“鬼者阴之灵也，神者阳之灵也。”郑从中看出“自相矛盾”，因为“若以阴阳之气断作鬼神之灵，则阴阳乃鬼神之别名，鬼神即阴阳之本体。”^{〔45〕}这样一来，理学概念为一种错误的宇宙论提供支持，剥夺了人真正的灵性资源。

中国基督徒坚称，这种灵性资源存在于基督教的教训中，特别是存在于爱（英王钦定本圣经作charity）这一观念中。儒家思想和文化实际上鼓励自我追求，基督教伦理则基于一种明确的灵性热望，试图超越自我。1869年2月到11月，新报刊登了七篇以基督徒的爱为主题的文章，其中四篇出自林乐知带领归信的许维惨。这些文章用圣经语言和中文习语给“爱”下定义。

在新报创办不久的某一期中，许维惨就使用“无隐”和“广爱”来总结基督教教义。^{〔46〕}在发表于1869年2月的两篇文章中，许对“爱”的来源和运作做了解释。“人心素昧义，力素弱，是必爱求保惠师来开化护卫。”上帝的爱借着基督被钉十字架而传递开来。因此，那些悔改的人必须“邀圣灵感化，去我邪思……循主诫，尚和平，自卑广爱”。爱要充满人的言行。“既充实于爱，则悟于灵，达于言返于信，致于行”。^{〔47〕}

就儒家文化而言，基督教的爱要除去儒家文人事业目标中的自私野心，因为基督教的爱对人类，尤其是对人的灵魂和普遍幸福有更广泛的关怀。登州长老会的林青山认为，每个得救的人对其他人负有责任。“爱主者必爱主之人矣。主以我罪为己任，我以主道为谁任乎？罪身既被主赎，此身将谓谁之身乎？既为主身，将为谁之用乎？”因此，自我要降服于主，而主的命令是服侍其他人、服侍主。一位来自芝罘的基督徒，署名“知罪子”撰文详论“爱人如己”这一诫命。作者解释说，“爱主者必先爱人”。^{〔48〕}许维惨再次加入这场讨论，补充说爱人是在喜悦中对上帝之爱的某种偿还。“爱人是人不得不做的事情”；这种情感“发自内心”。许解释说，基督教的爱不排除“爱己”，因为这里唯一的问题是重生的自己，这是耶稣复活之后重新获得的自己。基督教并不教导佛教那样的涅槃消除自我，它对牺牲的看法也不同于许归诸古代哲学家墨子所主张的“无我”。基督徒不消除自我，而是寻求自我的重生，然而一种宽广的爱自然由重生发出。许借用儒家的术语，将基督教的爱描述为“公”（重视公共利益），反对“私”（自私自利）。^{〔49〕}●

（原文见Adrian A. Bennett and Kwang-Ching Liu, “Christianity in the Chinese Idiom: Young J. Allen and the Early *Chiao-hui hsin-pao*, 1868-1870,” in *The Missionary Enterprise in China and America*, edited by John K. Fairbank [Cambridge: Harvard University Press, 1974], 159-179.）

-
- 〈1〉 Suzanne Wilson Barnett, "Protestant Expansion and Chinese Views of the West," *Modern Asian Studies* 6.2: 129-149 (April 1972).
- 〈2〉 Allen to George W. Yarborough, Feb. 19, 1897, AM; Allen, "Notes from Emory," Jan. 24, Nov. 9, 1856, AM; James Caughey, *Methodism in Earnest* (Nashville, E. Stevenson and F. A. Owen for the Methodist Episcopal Church, South, 1854); W. J. Townsend, H. B. Workman, and George Eayrs, *A New History of Methodism* (London, Hodder and Stoughton, 1909), p. 545.
- 〈3〉 Allen, "At Emory College, 1857," AM.
- 〈4〉 Allen, "Young J. Allen, Missionary to China," Jan. 11, 1896, p. 2, AM; Harold Mann, *Atticus Greene Haygood* (Athens, University of Georgia Press, 1965), pp. 21-22; H. M. Bullock, *A History of Emory University* (Nashville, Parthenon Press, 1936), p. 98; "Allen to Dr. Young," Apr. 12, 1884, in the *Christian Advocate* (Nashville, May 31, 1884), p. 11.
- 〈5〉 Allen to Mrs. J. W. Talley, May 30, 1861, in Warren A. Candler, *Young J. Allen: The Man Who Seeded China* (Nashville, Cokesbury Press, 1931), pp. 73-76.
- 〈6〉 Allen to George F. Pierce, Jan. 1, 1864, AM; Allen, Diary, Jan. 14, 1864, AM.
- 〈7〉 Allen to George F. Pierce, Jan. 1, 1864, AM; Allen, Diary, Apr. 7, 1864, AM; Allen to Edward W. Schon, Dec. 7, 1866, AM; Allen, Diary, Mar. 19, June 19, 1867, AM.
- 〈8〉 Allen, Diary, Feb. 24, 1864, AM; Knight Biggerstaff, *The Earliest Modern Government Schools in China* (Ithaca, Cornell University Press, 1961), pp. 160-164.
- 〈9〉 Allen, Diary, Jan. 9, Feb. 11, 12, Apr. 13, 1864, AM.
- 〈10〉 Allen, Diary, Nov. 25, 1864; Allen to Edward W. Schon, Dec. 7, 1866, AM.
- 〈11〉 Allen to unknown, June 15, 1870, in Candler, *Allen*, p. 82; Mellie Allen Loehr, "Young J. Allen," p. 9, AM; W. B. Nance, *Soochow University* (New York, United Board for Christian Higher Learning in Asia, 1956), p. 17.
- 〈12〉 Allen to Edward W. Schon, Dec. 7, 1866, AM; Allen, Diary, Apr. 13, 1864, AM.
- 〈13〉 1881 年, 林乐知担任美国监理会在华宣教团的监督, 不久便制定一套三级教育体系。他计划第一级开办一所男童小学,

一所女童小学；第二级为两所高中；第三级为一所学院。这所学院连同两所高中合并为世人所熟知的中西书院。学校开设英语、中国传统经典、宗教和科学课程。超过 140 名学生被录取入读中西书院，至少在 1895 年之前，也就是林乐知辞去书院监院一职的这一年前，学生人数仍然保持稳定。

- 〈14〉 “Missionary Intelligence,” *The Missionary Recorder* 1:15 (April 1867); Allen, Diary, Apr. 2, 1867, AM.
- 〈15〉 Long Loh Chi (林乐知), “A Few Notes on Cotton Production in China,” *The Missionary Recorder* 1: 56-58 (July 1867). 居住在宁波的 James Meadows 在 *The Missionary Recorder* 10 月份出刊的那一期，撰文批评林乐知的这篇文章，对于一份宣教士刊物来说过于世俗。林后来在发表于《万国公报》(9:247a-b[1876 年 12 月 16 日], 9:260[1876 年 12 月 23 日], 9:331[1877 年 1 月 27 日]) 的一系列文章中，谈及棉花生产在中国经济中的角色，扩充了他对这个问题的看法。
- 〈16〉 Allen, Diary, Mar. 4, Apr. 20, 29, May 20, Sept. 29, 1867, AM.
- 〈17〉 Allen, Diary, Feb. 5, Dec. 5, 1867.
- 〈18〉 Allen, Diary, Mar. 13, Apr. 25, 1867; Allen to E.H. Myers, *SCA* (Aug. 16, 1867), p. 130; Allen to Myers, *SCA* (Mar. 20, 1868), p. 46.
- 〈19〉 Allen to E. H. Myers, Jan. 1, 1868, *SCA* (Mar. 27, 1868), p. 50; Allen, “Mental Memorandum, 1868,” AM.
- 〈20〉 Allen, Diary, May 1, 1868, AM; Roswell S. Britton, *The Chinese Periodical Press, 1800-1912* (Shanghai, Kelly and Walsh, 1933), pp. 49, 52; Allen to E. H. Myers, Dec. 9, 1868, *SCA* (Feb. 26, 1869), p. 34.
- 〈21〉 《教会新报》4:120b(1872 年 2 月 10 日)。
- 〈22〉 I.G. John, *Methodist Handbook of Missions* (Nashville, Southern Methodist Publishing House, 1893), p. 197. John 引用了林乐知 1870 年代某个时候写的一封信。
- 〈23〉 Rudolf Lowenthal, *The Religious Periodical Press in China* (Peking, The Synodal Commission in China, 1940), p. 77.
- 〈24〉 《教会新报》尚未提及的文章，参见 Adrian A. Bennett, comp., “Research Guide to the *Chiao-hui hsin-pao* and the Early *Wan-kou kung-pao*, 1868-1883” (in preparation)。
- 〈25〉 这些报道尤其包括英美国家的循道会、长老会、浸信会和公理会团体，以及英国国教和圣公会宣教团。
- 〈26〉 《教会新报》2:2b-3(1869 年 9 月 4 日)。13 个港口城市、香港、北京、苏州和杭州，以及没有报道的“各种地方”，都包括进以下数字中：受按立的华人牧师，19 人；未按立的华人布道者（讲书），可能也包括教师，316 人；附近村镇的布道者，306 人。《教会新报》1:4a-b(1868 年 9 月 5 日)。

- 〈27〉《教会新报》1:3b(1868年9月5日)。
- 〈28〉《教会新报》1:146b(1869年4月24日)。
- 〈29〉除了许维修之外,另一位监理会信徒(笔名“持平叟”)也经常给《教会新报》写稿。宣教团的另外两位信徒则不常供稿。
- 〈30〉《教会新报》1:22a-b(1868年10月10日)。许维修的文章署名微叟子。其别名,参见《教会新报》1:91b(1869年1月30日)。1868年10月10日这一期的英文版目录,有一处提到许是南京本地人,任教于林乐知和蓝柏1867年在上海创办的两所教会学校之一。
- 〈31〉《教会新报》1:25b(1868年10月17日)。
- 〈32〉《教会新报》1:33b-34a(1868年10月31日)。
- 〈33〉《教会新报》1:41a-b(1868年11月14日)。晏玛太写这篇文章时署名为“上海浸会晏教师”。其真实身份见《教会新报》1:18b(1868年10月3日);Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* (Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1867), p. 167. 此处的讨论依据九篇针对劫余子的回应文章,它们刊载于该报1868年11月至1869年5月各期。此后该报又发表了王光启的一篇回应文章。见《教会新报》2:201b-203(1870年6月8日)。
- 〈34〉《教会新报》1:45b(1868年11月21日),1:71b(1869年1月2日),1:121(1869年3月20日)。参见 James Legge, trans., *The Chinese Classics* (Hongkong University Press, 1966), I, 357。王光启,又名王逸华,系一位六十多岁的文人,著有两本关于基督教的书,其中一本为《天道明灯》。《教会新报》1:170b(1869年5月29日),2:204(1870年6月18日)。
- 〈35〉在回应劫余子的作者中,唯一对“孝”这一概念语气不够尊重的是广东的梁柱臣。“论父母即夫妇耳,原始上帝只造夫妇,未尝造父母。”《教会新报》1:151(1869年5月1日)。这种反对传统观念的说辞在《教会新报》的作者中并不常见。
- 〈36〉《教会新报》1:54b(1868年12月5日)。
- 〈37〉《教会新报》1:131(1869年4月3日)。
- 〈38〉《教会新报》1:45b。
- 〈39〉《教会新报》1:54b(1868年12月5日),1:58b(1868年12月12日),1:62b(1868年12月19日),1:106(1869年2月27日)。
- 〈40〉《教会新报》1:76(1868年1月9日),1:106b(1869年2月27日),1:58b-59(1868年12月12日),1:116(1869年3月13日),1:67a-b(1868年12月26日),1:76b(1869年1月9日)。
- 〈41〉《教会新报》1:33(1868年10月24日)。译按:经查,“1:33”应为“1:32b”。
- 〈42〉尤其参见《教会新报》1:134(1869年4月3日),1:141(1869年4月17日),1:146,149(1869年4月24日)。

- 〈43〉 比如《教会新报》1:140b(1869年4月27日), 1:161b-162(1869年5月15日), 2:25b(1869年10月2日), 2:103b-104(1870年1月22日)。自1869—1870年冬始, 在反基督教骚动的压力下, 该报刊载大量文章, 辩称儒家经典也教导基督教的伦理规范。
- 〈44〉 《教会新报》1:151(1869年5月1日), 1:215b(1869年8月7日)。张鼎自称知非子。劝善子据称从芝罘来稿。
- 〈45〉 《教会新报》1:161(1869年5月15日), 1:201b(1869年7月10日)。
- 〈46〉 许讨论“无隐”和“广爱”这两个概念的文章, 激起芝罘一位浸信会信徒郑必登的热烈回应。此人说自己从事“(海关)税务工作”。郑写道, 这两个概念使他明白了圣经教义的本质。《教会新报》1:81(1869年1月16日)。
- 〈47〉 《教会新报》1:95b(1869年2月6日), 1:107(1869年2月27日)。许维修在两篇文章中均署名“爱光生”。(译按: 查《教会新报》, 两文之一“爱光生论”署名为“爱光生”, “弃暗就光说略”一文署名为“爱光子”。) 在另一场合使用同一笔名时, 他自称“怀原”, 这是他早期用过的笔名。见《教会新报》1:22b(1868年10月10日), 1:136(1869年4月10日)。
- 〈48〉 《教会新报》1:166b(1869年5月22日), 2:50(1869年11月6日)。
- 〈49〉 《教会新报》2:60a-b(1869年11月20日)。

福州复兴与基督徒聚会处的发轫

文 / 刘阳

戴继宗先生 2017 年在港九培灵会上提到，在中国教会史上曾有一次复兴，兴起了六位传道人，人称“福州六君子”，即王载、倪柝声、王连俊、陆忠信、缪绍训、王峙。他特别说道：“我想我们当中的年轻人都不知道这段历史，我想这也是一种遗憾，因为在他们身上，我们特别看到神奇妙的作为。”^{〈1〉} 他所说的就是 1923 年福州的复兴。

这批年轻人均受过良好的中西教育，资质优异，原本对基督信仰充满抵触和轻视，后来经历重生和复兴，蒙召传道。他们所处的时代，各种社会运动和新思潮泛滥，基督教受新神学和社会福音冲击，但他们选择“唯独信心，唯独圣经”的事奉和教会之路，对中国基督教影响深远。

查时杰先生说到这次福州的复兴，不仅兴起一批“信道笃诚并有热心传道的心志”的年轻人，更是“他们所成立的基督徒聚会处，从近代中国教会历史上来看，很有他的历史地位，该基督徒聚会处可说是国内走上自立、自传、自养教会的先锋，丝毫没有西方差会的背景在内。”^{〈2〉}

由于福州复兴在基督徒聚会处历史上的重要性，不少研究文章都有提及，其来源多引自各种传记和回忆文章，史实及时序有模糊甚至矛盾之处。^{〈3〉}



福州复兴期间的布道团。从左至右为：王峙、陈景磐、倪柝声、不详、缪受训。
图片来自王峙编，《王载见证录》，台北：中信印务部，1980年。

今年离福州复兴已过百年，本文根据搜集散落各处的当事人见证，综合不同角度的叙述，尝试将中国教会史上这一历史事件原貌呈现出来，以供研究者参考。福州复兴的一个直接结果，就是福州基督徒聚会处的开始。目前学界通常以倪柝声与王载夫妇第一次擘饼为聚会处之始，⁽⁴⁾ 本文对此也提出商榷意见。

福州复兴主要人物共七位，除南京的李渊如外，福州的六位可分为两条线，一条是三一学校学生，一条是海军军官。倪柝声，陆忠信和缪绍训是三一学校同学。王载和王连俊是烟台海军学校同学，⁽⁵⁾ 曾在海军服役。王峙是王载的弟弟，肄业广东海军学校，后又入三一学校修习英文，与倪

柝声等成为同窗。福州复兴主要人物的生平大事列表如下：

姓名（别名）	生卒日期	受浸日期	蒙召日期
李渊如（如愚）	1894—1969	1925.7.2	1920.3
王载（历人）	1898.3.26—1975.12.13	1920.1.19	1921.2.19
倪述祖（柝声）	1903.11.4—1972.5.30	1921.3.28	1920.4.29
王连俊（约翰）		1923	1923
陆守规（忠信）	1901—1973?		1923夏
缪绍训（受训）	1903—?	1923.4.2	1924.4.22
王峙（畏三）	1903—1998	1921.8.18	1924.8.1

李渊如、王载和倪柝声是福州复兴的三位主要人物。我们先从这三位在福州复兴前的经历讲起。

一、王载

王载的生平，可参阅查时杰先生的《中国基督教人物小传》。此处根据的早期资料，主要是 1922 年 3 月王载在南京金陵女子神学院所作见证（汪佩真记录），以及王载妻潘少容和同学王福曜 1922 年在《灵光报》上的见证和其他材料，补充厘清一些细节。

王载的出生家庭和成长环境均无基督教背景。他幼年聪颖精怪，曾将人送给他父亲的圣经拿来作集邮册子。1911 年王载从上海南洋公学小学毕业，^{〔6〕} 1912 年入烟台海军学校，1915 年入吴淞海军军官学校深造，^{〔7〕} 1916 年 12 月毕业。他从烟台海校毕业后，人生开始陷入迷茫，遂狂饮浪游，放浪形骸。期间王载与潘少容订婚。潘少容是福建南平人，^{〔8〕} 在福州华南女校读书期间，听安汝慈（Ruth Paxton，1876—1949）布道后信主。她写信将此事告诉王载，王载大怒，回信反驳。潘少容便开始为王载迫切祷告。

1917 年王载回福州，勉强与潘少容按教会礼仪举行婚礼，但内心并不以为然。

婚后王载在潘少容影响下开始接触基督教。他因要练习英文而参加查经，也勉强作礼拜，但心不在焉，不过是一个佩服耶稣人格的慕道友而已。

“一日读马太第五章八福篇，有一句说，清心的人有福了，因为他们必得见神。我就惭愧，觉得自己的心不清洁，又深觉耶稣实蕴超人的人格，实能作我的模范，于是立志研究此道。少容也劝我，我于是勉强作了一个学习友。”^{〈9〉}

1917 年春，王载入南京海军军官学校。^{〈10〉} 他的行为有所改变，也发生一点宗教的热心。夏天王载家眷搬到南京，在家中设查经班，专请海军同学查经，并请些名牧来解经。烟台海校的同学王连俊也到南京，他已是基督徒，遂加入王载的查经班。王载与同学在学校组织青年会。1917 年圣诞他在教堂受洗，但灵性未有进步，他虽戒了饮酒赌博，但并不爱读经祈祷。

“曾记某日一林先生，他问我：‘你每日读圣经么？’我那时大难为情，回家一看圣经，可怜已是霉了！1918 年 11 月 11 日夜间，我心十分痛苦，自思我作教友一年多了，毕竟得救了么？果耶稣复临者，我能坦然相见么？想到此，知非根本解决不可。”^{〈11〉}

王载自述当晚的经历：

“圣灵来了，使我自己责备自己，我便觉得我的罪高过我头，如同重担，担当不起。那时主耶稣钉十字架的功劳，向我显明，知道他是爱我，为我舍

己……我就放下我的重担，仰望为我信心创始成终的耶稣，向主认罪，求主赦免，把我的身心献于主……我的心里得了平安喜乐，就赞美那救我出死入生的救主。”^{〔12〕}

他经历重生后第一件事，就是立志如《使徒行传》17章11节所说，“天天考查圣经”。他以“熟能生巧，巧则贯通”和“水滴石穿”来劝人勤读圣经，并且实行清早读经祈祷。他的名言“未读圣经，不吃早饭”，现已广为人知。

按《教务杂志》记，王载曾带十位海军学校同学归主。^{〔13〕}因读圣经，他看见合乎圣经的洗礼乃是浸礼。

“1919年，我派在应瑞军舰，船泊厦门。我得闲便到各处传道……主使我明白浸礼的表明，借着浸礼，归入主的死，和主一同埋葬，也在这浸礼与主一同复活，遂遵主旨，于1920年1月19日，受浸礼于厦门鼓浪屿海边，时正严冬，虽全身浸入海中，而身体无恙。”^{〔14〕}

1920年夏初，王载在应瑞通济练习舰练习完毕，代理江贞舰副驾驶，^{〔15〕}随舰来到福州。此前美以美会请余慈度（1873—1933）来福州复兴佈道，倪柝声及其母亲都因听余慈度传道得救。美以美会遂在倪家开办查经班。王载也来了，在此结识了比他小六岁，还是三一学校学生的倪柝声。根据倪柝声的回忆：

“当我得救的头一年（1920），在我们家里，每礼拜四有一个查经班。来查经的，年长年老的居多，我好像是个小孩子，好像找不着同我年岁差不多的谈谈。两三礼拜后，王载弟兄来了，我看见他，年纪和我差不多，比较可以同他亲密些，从此我就同他有些来往。”^{〔16〕}

1921 年，王载面临择业，当时他已入海军九年。他的同班同学欧阳格，后来成为海军名人。但主呼召他，要他放下海军前途。

“一日读以赛亚 52 章 11—12 节……心知为主指示，只是我仍有我的难处。我在海军九年，受国家栽培，一旦言去，谈何容易……然而那离开吧离开吧的声浪，催促我十分的紧急，我瞻望主耶稣的十字架，主替我舍身流血，我就是撇下一切还算得什么呢？遂立志离开海军，终身专心以祈祷传道为事。”^{〈17〉}

2 月，王载离开海军，专心祈祷传道，有教会欲请他任职，但他一概推辞，此时贾玉铭（1880—1964）也勉他自由传道，他明确自己要走自立自传的信心之路。王载辞海军职后，先短暂去安徽，然后回福州开始佈道工作。他在福州的工作，大致从 1921 年 2 月底或 3 月初开始。

“在 1921 年 2 月 19 日，我辞海军职往安徽省芜湖传道。几天后我回福州开始我露天及家庭佈道的工作。”^{〈18〉}

在福州期间，他在街头摇铃执旗遊行佈道，旗上写“信耶稣得救”、“耶稣快再来”，或写《约翰福音》三章十六节，携带圣经与福音单张，随走随传，因此得了“摇铃先生”的外号。

他继续参加倪家的查经班。1921 年 3 月底，倪柝声按照圣经的教导去受浸后，第一时间将此事告诉王载，结果两人经历不谋而合。据倪柝声回忆：

“我受了浸，第二天就去告诉他说，我昨天到阳歧受了浸。他说，顶好，顶好。从前我也是在南京受了滴水礼，后来我到厦门，碰见一位弟兄，把

受浸的真理告诉我，所以我在鼓浪屿也受浸了。我们两人真是欢喜，因为我们有了同样的亮光。”^{〈19〉}

1921 年夏，王载给南京美南长老会教士毕来思（P. F. Price）的信中，说到他在福州佈道的情况：

“自回家以来一直很忙……我天天传道。我在福州女子学院讲道两次，上周一早向女校学生传道，明晚要在她们的女青年会聚会里再传道……我家族亲戚中已有十二人（我母亲、祖母、姊妹、兄弟）接受基督作救主。他们现在本地美以美会的入会审核中。”^{〈20〉}

王载蒙召，也使潘少容热心复燃，蒙召传道，夫妇二人同负一轭。王载的同班同学王福曜在 1922 年 4 月的《灵光报》中，提到他在福州家中的聚会：

“他现在住福州，他的家便是一个小教会，有礼拜，有讲道，甚至也有冷淡的弟兄，特地到他那里去，为要接触一点热力。”^{〈21〉}

王福曜还特别提到，王载虽英语娴熟，且多与西国友人往来，但他并不多接触西方的宗教著作，并且他仰慕华产的复兴家李叔青（1875—1908）：

“不要看他英语很娴熟，常有西国朋友们来往，外面似乎很新的人物，然而其实呢，他是一个完全信圣经信耶稣再来的信徒，不肯稍稍社会化的人呵！他的特性，非但不读一切不关宗教无益的书籍，便是不合他个人的信仰，崭新的宗教著作，他也绝对的不入目呵！……他最近对我说：‘我很

喜欢李叔青先生。’但以我的考察，我也早说他的信心行止言论，与李先生也确相仿佛。”^{〈22〉}

王载在南京期间，除与贾玉铭、高师竹等人有不少属灵交通外，也结识了李渊如和汪佩真。1921年夏王载去杭州传道，会后被汪佩真请到家中传福音，汪佩真的庶祖母受感信主，后来家人也相继信主。^{〈23〉}1922年3月，王载在南京户部街沛恩堂领复兴会，李渊如汪佩真在场，并将复兴会情形记录刊登在《灵光报》上。^{〈24〉}

二、李渊如

李渊如早年经历，主要参考她在《灵光报》上的两篇见证文字，分别写于1918年和1920年，另一篇写于1930年，收录于《福音见证》。这里仅勾勒一些李渊如经历的重点，以及她在福州复兴前的预备。

李渊如生于湖北沔阳的偏僻乡下，从小喜爱读书，1908年入武昌省立第一女子师范。学校虽教授西学，但对基督教充满藐视，李渊如也不例外。

“余初入校时，有二生为基督徒，同学莫不加以白眼，余尤耻与之为伍。未几，二生不堪其苦，乃退学。余乐甚，以为余校无信教之人矣。……因稍读物理化学之书，即以为人力可以胜天……后读西史，至宗教之争，某教师谓耶佛回三教，名虽不同，其旨则一，莫非欲救世道人心耳。余极然其言，且思宗教之设，必一二忧国之士，借口神道以范围人心，使人知所畏惧，而不敢作罪犯科耳，岂真有地狱天堂哉？我之行为如何，冥冥中焉有为我主宰者！”^{〈25〉}

毕业后，李渊如去保定官立女子小学任教，半年后辞职去天津，在官立女子高等小学和亲戚所开私立学校任教。她寄居在亲戚家，对人世抱悲观态度，一度想遁入空门。她的舅舅是基督徒，几次劝她，都被她笑为迷信。她课余找了一位美以美会教士学英文，但因教士用耶稣故事作教材，愤而退学。一位女同事热心请她去听道，她不仅推辞，甚至想将此同事从学校排挤走。当时她所作的宣告是无论如何，决不入教。1917 年秋，江苏省立女子师范的校长请她去作学监。当时苏省女师因音乐老师蔡苏娟影响，多人信主，几乎成教会学校，这令李渊如犹豫不决。后来她为免失信，抱着“合则留，不合则去”的态度赴南京就职。恰好蔡苏娟离开女师，让她如释重负。

1918 年南京发生鼠疫，李渊如与同事护送学生回家，身心俱疲，路上看两岸景色，心觉必有一位大智大能的造物者。经镇江到上海，李渊如独宅旅舍，穷愁抑郁之极。同事中一位信主的音乐教员郑君向她再传福音，这一次她感触颇深，从此愿意听道读经。回南京后，她结识了明德女校的李美琳教士（Mary A. Leaman），^{〔26〕}并照李教士所嘱，开始天天读经。李渊如原本对圣经中的神迹半信半疑，但她经过祷告得着了信心：

“一天读到马太福音第十四章耶稣履海一段故事，使我惊得几乎出汗。因为耶稣对彼得说：‘你这小信的人，为甚么疑惑呢？’好像这话正是对我说的……我就跪下说：若是真有神，若是这本圣经是真的，就求你使我能信这本圣经。真的，一起来，我就能信了。从那天到今天，我对圣经有不懂的，却没有不信的。”^{〔27〕}

李渊如重生的经历发生在 1918 年 6 月，那天她关在房间里第一次学唱诗。

“今天还记得那天的光景，好像唱‘前有一日，我意立定，信靠耶稣，救我灵魂’这一句时……心是很坚定的说：我今天立定了主意，信靠耶稣，救我灵魂！唱到副歌的‘耶稣洗净我全罪孽’这一句话，我真快乐，好像神对我说：耶稣已经洗净我的全部罪孽了。……我是关在房间里信了主耶稣的，我实在是那一天得救的。”〈28〉

9月，李渊如辞学监职，入教会学校明德女校服事。12月她在教堂接受洗礼。她自述受洗之后，灵性渐落，又受五四运动思潮影响，思想摇摆不定：

“我受洗以后，对于祈祷查经礼拜等事，起初很是热心，岂知四五个月月后，虽有形式的仪文，却少心灵的诚意，为许多事思虑烦扰，给魔鬼留了地步。后因青岛问题发生，爱国潮流，激动全国，不觉受了外界种种刺激，更改变平日为信徒的态度。”〈29〉

1919年秋，她仍在明德服务，但注重学问而轻忽灵命。这时她大病一场，数月之久卧床不起。

“当病重的时候，不免愁苦悲酸。感谢主，他使我在此时得明白他的旨意与教训了。有一首赞美诗，大大激动我，就是：‘主若今日，接我灵魂，我能坦然见他否……未领一人，来归耶稣，岂可空手回天府？’扪心自问，情至不堪……又想到林前三章十三节……我就心里难过，我的工程是什么，我在耶稣基督的根基上建造么？……病中不能看书，床头但有圣经一册，就靠着这纯净的灵奶，滋养我的灵性……得了主潜移默化恩典，铲除我好高骛远的心，叫我知道卑微顺服，洗净我信仰不纯的心，叫我知道真道永存，并且叫我知道主再来是极大的喜乐与盼望。”〈30〉

李渊如在病中灵性得着复兴，也蒙召以祈祷传道为事。1920年3月，她离开明德女校，放下教职，与长老会教士黎美璞（Mabel L. Lee）同工。^{〔31〕}

1921年李渊如受贾玉铭之邀，任《灵光报》编辑。

李渊如早在1919年，就听闻了王载夫妇的见证。到1920年，终于在南京见到王载。1922年3月，王载去南京领复兴会，他的见证由汪佩真记录，登在《灵光报》上。^{〔32〕}李渊如与倪柝声只有文字之交，从未谋面，直到1923年在福州才第一次相见。

三、倪柝声

倪柝声得救和蒙召的见证，主要参考《讲经记录》中“往事的述说”以及魏光禧《倪柝声弟兄三次公开的见证》，分别讲于1932年12月和1936年10月，因其见证为人熟知，在此仅作简单勾画。

倪柝声是第三代基督徒，祖父是福州美部会按立的铺前顶救主堂牧师。^{〔33〕}父亲多年在海关任职，辛亥革命后曾任闽海关委员，也曾担任福州青年会董事和基督教福建孤儿院董事，母亲热衷社会活动，但父母都是美以美会有名无实的教友。倪柝声1916年入三一学校英文部（旧称圣马可书院）学习，他虽然随父母挂名在美以美会，但并未得救。

1920年4月，余慈度到福州领复兴会，倪母重生得救使倪柝声大受震动，亲自去听余慈度讲道，结果也得救了。得救之后，倪柝声在家中的查经班受教导，凡事要以圣经为准。他在圣经中看见受浸的实行，便于1921年3月28日去和受恩（M. E. Barber, 1866—1930）处受浸，之后又与王载夫妇按照圣经实行擘饼。后来他又看到宗派不合圣经，便与父母脱离美以美会。此外，他也在属灵生命上得到和受恩和刘教士（E. R. Groves）帮助，学习认罪、祷告、与主交通。

1922 年 2 月，他经过痛苦挣扎，最终顺服，放下他所爱的人，将自己完全奉献。从此，他的生活改变，脱下心爱华袍，穿上简朴长衫，在学校作见证，带多人信主。

“到第二个礼拜就开始有人得救了……我本来是很讲究服装的，我穿有红点的绸缎长袍，那一天我就脱下讲究的衣履，而穿上老旧俭朴的衣履。我跑到厨房里，煮浆糊，拿了一大束的福音标语到街上张贴墙上，并分发福音单张；这在那时的福建福州，尚是首创之举。”^{〈34〉}

当时王载受邀去各处领复兴会，1922 年 3 月他正在南京，否则在福州街头将会看到一个摇铃先生，一个贴标语学生奔走传福音的奇景。一班年轻人在王载仓山子园的家开始聚会，主要是三一学校的学生。王峙回忆道：

“在子园每主日亦开始聚会，人数不多，先兄讲道，倪弟兄与我担任请人来参加。先兄如出外领会，倪弟兄就讲道，我就负责邀人，邀来的人多是我们三一学校的同学。”^{〈35〉}

1922 年秋冬，王载去长江各省佈道，10 月在湖南湖北，11 月在安徽芜湖，之后又到上海，倪柝声负责子园聚会的讲道，王峙邀同学。1922 年底，得救的人多了，倪柝声有负担办一份《复兴报》，文章大多译自宾路易师母的《得胜报》。这期间倪柝声自己的文字，刊登在《圣经报》上有“重生精义”和“今日的讲台”。^{〈36〉}他在文中对新神学和社会福音提出严厉批评。他在见证中提到，当时中国各地不约而同兴起一班年轻人传讲恩典的福音。

“当 1921 年，主的工作在中国数地开始兴起时……一般基督徒在主前



左起为倪柝声和王峙（1922年5月7日）。
图片来自王峙编，《王载见证录》，台北：中信印务部，1980年。

对于真理的认识不够深，亦不够丰富；但对恩典的福音却比较有清楚的认识，因为那时王明道先生在德州，汪佩真、李渊如两位小姐在南京，我和一班的同工在福州，都对恩典的福音传得相当的清楚。”^{〔37〕}

他发表在《灵光报》上的“我之灵程”，以经文讲述自己的属灵经历，必定给编辑李渊如留下了深刻印象。^{〔38〕}

下面我们详述福州复兴的过程。虽有王峙和倪柝声的见证，但所述并不完全吻合，幸得李渊如1923年在《灵光报》上文章“灵工中的灵历”，

详述她去福州领复兴会过程，我们得以将此历史准确呈现出来。福州复兴始于子园，兴于三一学校，归于十二间排聚会。李渊如福州行程及子园聚会时间如下：

1 月 30 号李渊如到福州

1 月 31 号祈祷预备

2 月 1-3 号在女职员修养会讲道

2 月 4 号主日正式开始在子园复兴佈道

2 月 4-6 号讲道四次，景况平平

2 月 7-10 号复兴开始，每日两次祈祷，两次佈道

2 月 11 号离闽，返沪前到马江拜访和受恩，复兴继续

四、缘起与行程

福州复兴会的缘起，众说纷纭。按李渊如记，她早在 1922 年 5 月就收到福州的邀请，但一直到年底才决定赴会。

“当 1922 年 5 月，福州有一团爱主信徒，来信邀我前往，以期彼此获灵性之益。彼时以未得主指示未果行。然于祈祷时，则无日或忘也。至圣诞节时，知己蒙主应许，乃有 1923 年 1 月下旬到福州之决定。”^{〈39〉}

据倪柝声回忆，是潘少容和倪母林和平发出邀请：

“王载弟兄有意请李渊如姊妹到福州开一个会。我起先想，何必这么远请她来呢。后来，到底由王师母和家母请她来了。”^{〈40〉}

由此看来，邀请李渊如来福州领会是提早计划好的。事实上，李渊如与福州交通甚密，此前《灵光报》不仅有王峙、王载、潘少容、倪柝声等人的见证，还有王载的文章。从李渊如发表的文章也可看出，她极注重祈祷和复兴的工作。^{〔41〕}在记录王载南京复兴会的见证中，她特别提出复兴不同于一般所谓奋兴，不在用猛力，乃在乎倚靠圣灵。

“记者不欢喜说奋兴，因为奋兴仿佛是一时用猛剂治人灵性疾病，复兴乃是倚靠圣灵的大能，叫人灵性苏醒呢。”^{〔42〕}

她一直在学此功课，甚至一路上的经历，都是如此。从南京去福州，必须从上海坐船。李渊如于1月20日与金陵女子神学院教师、宣道会教士班马利（M. F. Parmenter）同车赴沪，班教士也去福州领退休会。在沪上，李渊如因等候船期，耽搁一周之久，期间学习忍耐等候功课。27日晚，终于登上海晏轮，这是李渊如初次航海，她一路读经祷告，平安度过两日。30号早晨，船到马江口。

“海行二日，读圣经外，即阅慕翟戴德生诸名人传，得益不少。初次航海，颇畏晕呕，乃切切求主之保护，同舱之女仆小儿，都曾呕吐，我独无恙，岂非主恩乎？29日午后五时，船已抵马江口外，以候潮。翌晨七时始入口。”^{〔43〕}

五、到福州，复兴会前

李渊如到马江时，语言不通，人生地不熟，也不知何人来接。她曾电报通知福州，但未收回电，事后才知电报因地址不对被退回，借此她学了信心的功课。最后来接她的，是她认识的王载。

“船抵马江内岸，须易小火轮至福州，亦有乘舢板船去者。此时两耳所闻者多闽语……已有多人下舢板，而接我者仍迟迟未至……此时似已立绝望中，然仍信必有人来接，以曾托人拍电通知也。惟思某也有翻译事，某也有家务，某也从未谋面，是都不能来接。忽忆及泊马江海容军舰中有信徒王某，必此人来接。因求主使我易识其面，且使彼一来，即彼此相见……乃不住的求主。赞美主耶稣！他行了奇事。当我于无意间，支百叶窗门，举目向外一望，适有一小火轮行将靠近我所立处，船头立一人，即信徒王某来接我者。”^{〔44〕}

李渊如到王载家后，见到福州诸位，觉得他们灵性都高过自己，她只有祷告求主赐能力。

“乘小火轮至福州，为时约二小时……船既靠岸，主已预备一人为我搬行李，遂同至仓前山子园……所见诸位信徒，灵性程度，都高于我，自忖灵性幼稚软弱，此来何益于人？……我此时虽有软弱，但有一法，可慰此心，即祈祷主，靠主赐我能力，胆又为之一壮矣。”^{〔45〕}

次日与众人早祷，颇有火热复兴迹象，但晚祷时，却只有三人，各人或有事，或忽患重病，祷告会一变而成温热，李渊如也觉受压。

子园复兴会开始前，李渊如受班教士之邀，到女职员休养会讲道三天。她第一天讲道觉枯涩无力，意识到自己一无所有，神要借此炼净她。

“二月二三两日，仍在女职员修养会讲道……常念及此来工作若失败，影响于复兴环同人者必不少，是不惟无益，而又害之，能不令我惴惴？感谢主！使我在此期间，十分明白自己是一无所有，一无所长，虽然忧愁，

得主安慰更多，与主交谈益密，深信主于此时，熬炼我，除去我之渣滓，修理我，使我能以干净。”^{〈46〉}

有了这些铺垫，子园复兴会 2 月 4 号正式开始。

六、子园复兴会，福州复兴的起头

倪柝声回忆，当时聚会的地方在子园的亭子里，设施相当简陋：

“1923 年 1 月，李小姐到了福州，我们就预备开会佈道。我们每主日本来是在王弟兄家的客堂聚会。现在要开会，没有地方，没有凳子，又怕没有人来。我们就这样作：在王弟兄家一个亭子里聚会，现凑些凳子，到附近的地方请些人来。”^{〈47〉}

每天早上，王载倪柝声等几人在仓前山街道遊行传福音：

“每日上午八时，有几位弟兄执旗摇铃，遊行分散劝世文于附近四处，在不信者，必目之为有神经病，在我则深佩彼等之不以福音为耻也。”^{〈48〉}

李渊如事先预备了讲题，她讲道时，有一人在祈祷室内专一祈祷。头三天李渊如讲道四次，景况平平。6 号午饭时，忽有一题目反复出现在李渊如心里，即“现在是拯救的日子”，这并非她原定的讲题。晚上祷告后，她还是就此题目作了一些查考备用。但次日早晨，气氛就转变了。

“2 月 7 日晨六时，同工者团聚祈祷，有如开始第一日，感谢赞美主！

此时开通了我等灵耳，复兴了我等心意，都受了一位圣灵的感动，奉了一位圣灵的分派，如某也主席，某也招待，某也请客，某也专心祈祷，并吩咐我当讲昨夜所预备之题，且有一种多人起立认主的预兆……至九时许，不但素日聚会之处，座已满人，即相连之旁屋，亦已满人。此日工作……果使我等唱得胜歌也！一连四日，每日有两次祈祷会，两次佈道会。”^{〈49〉}

如此持续到 10 号，因南京农历新年有佈道会，李渊如不能久留，乃于 2 月 11 号晨离去。

“我离闽后，此复兴还继续工作，直至 2 月 25 日。据最近报告，每主日约有二百余人听道，有十九位预备受浸礼……余居闽凡十二日，真复兴之工作，仅有四日，且此四日，不过复兴之初步耳，真效果则由以后继续之十余日得之。”^{〈50〉}

七、三一学校的复兴

李渊如离开时，复兴才刚刚开始，倪柝声本想请和受恩来带领，但和受恩未答应，王载又生病，于是就写信叫已放假回家的同学陆忠信和缪受训回来，聚会就这样继续下去。

“我们本来顶盼望在阴历正月初作点工，但是，李小姐因南京有工作，必须就离开福州。我们只好送她动身。我本来去请在马江的和教士来帮忙，但是……她不能来。我同王弟兄商量，会到底停不停。王弟兄那时伤风，我又把已经放假回家陆忠信弟兄、缪受训弟兄用快信请来了。我们只好定规继续下去。”^{〈51〉}

缪受训见证，他新年刚过，就收到倪柝声寄来的明信片，要他马上赶回福州。他一回来，就看见圣灵奇妙的工作，许多人悔改得救，复兴一直持续到春天。

“寒假我返回家乡过年。新年刚过，我突然收到一张明信片，上面写着‘特急’，要我马上前往福州。我到了以后大吃一惊，看见一群男女学生（大部分都是我的同学）真实向神悔改，信入了主耶稣，他们成了在基督里的新人，天天聚在一处，然后出去露天传道。他们向主的心就像一团火。这一神奇的光景，使我深受触动，心里也烧起来了。这次奇妙的复兴从旧历年底开始，一直持续到春天，这在福州城是前所未有的，真是主眷顾了他的百姓。”^{〔52〕}

王峙也见证当时许多青年人如火炬，汇成大火，气氛热烈和谐，见证新鲜有力。

“李姊妹不久回南京，继着，有王连俊弟兄来福州……见福州那时的工作，正如圣火焚烧，蔓延迅速，遂亦决心参加……于是在福州子园讲道有三人，即先兄，倪柝声弟兄与王连俊弟兄。在这样温暖的气氛，和热烈而和谐的情绪中，新鲜而有力的见证，配合神奇妙大能的彰显，许许多多之青年学生的心灵，被点起生命的圣火，为一枝一枝火炬，集合而成一相当大的十字军。”^{〔53〕}

这次复兴的主要表现，就是以倪柝声为首三一学校学生的复兴，这群年轻人包括陆忠信、缪绍训、王峙等人。倪柝声回忆说，他们天天游行，请人来听福音。亭子满了人，厨房也满了人，客厅也坐满了人。

“我们请人的法子，颇有效力。我们弟兄们每人在胸前背后挂上白布。前面写的是‘你要死’，后面写的是‘信耶稣得救’。还有其他类似的单句。手里拿着旗子，口里唱着诗，这样游行各处。看见的人真希奇。就是这样就把许多人带到聚会的地方来了。天天都是这样游行，天天都有人来听福音。在亭子的外面，在厨房里，在客堂里，都坐满了人。”^{〈54〉}

聚会用的凳子租期到了，众人就自带凳子来聚会。那一天，仓前山都是搬凳子的人，这是怎样的情景。

“我们租了些凳子聚会……现在日子满了，钱也没有了，聚会停止不停止呢？……我就报告说，以后凡是要来聚会的，都要自己带凳子来。这一天下午，整山（仓前山）只见人搬凳子。年老的也有，年轻的也有，男学生也有，女学生也有。警察见了，都有点希奇……这样每天三次聚会，都是各人自己带凳子。”^{〈55〉}

王峙也说，当时三一学生用午休时间祷告，放学后开佈道会，主日去周围乡村传道，暑假时到处分发福音单张，张贴福音广告，在各处写福音标语，并且无论何时何地，身披福音布罩，随走随传，晚上则在街头露天佈道。

“当时这班的青年信徒，心情非常热烈，学校中午停课吃午餐，至下午再上课，中间约有半点钟的时间，必会集在学校之大礼拜堂中祈祷，每天午后散课后，便开佈道会，邀请同学听道，主日下午则相率到福州近郊乡村佈道，暑假时则到处分送福音单张，张贴福音广告，又在许多墙壁上用油漆写各种福音标语，晚间则到大街头聚众听讲，大声疾呼，唤人从速回头。

我们不但有团体之布道，还有个人之布道，我们备有福音布，上写福音经文，每逢出外，无论做事，造访，买物，常披在背上，作福音之活广告，在路上遇着迎面而来的人，也常喊一声标语，如‘信耶稣得救’或‘信耶稣上天堂’等等，人视为痴狂可笑，但这样行动，若非主爱所感动，谁能做到！”⁽⁵⁶⁾

缪受训也见证，三一学生中福音的火一直继续到暑假。

“那时弟兄们都极其火热的传福音。每天放学后，我们请同学来晚上的福音聚会听福音。暑假期间，我们每晚在大街小巷开露天聚会，请大群人来听福音，还在南城墙上张贴福音广告。

有一次我们出外到一个村子，借他们的教堂来住宿。我们自己煮饭，自己洗衣，拖地，并且特别分一间房间作祷告室，两三班轮流，昼夜‘不住祷告’。晚饭后我们结队出去，请村民来听福音。这些都是倪弟兄来安排的。

在回到三一学校后，我们每天有两次祷告会，一次在午饭后，另一次在就寝前。主日下午我们就出到邻近乡村去传福音。倪弟兄在学校是带领者，他除了每周讲道，也在暑假的特会里讲道，帮助那些有属灵追求的人。”⁽⁵⁷⁾

整个三一学校属灵空气焕然一新，不仅多人得救，校园里也弥漫着祷告和读经的气氛。倪柝声称之为一生中所见最大的复兴。

“我一生没有看见有一次复兴胜过那次复兴的！那次天天都有得救的人。好像无论什么人，碰一碰就得救了。每天早起五点钟，我一到学校，就看见无论在哪里，都有人拿着一本圣经在那里看。总有一百多人在那里读经……我们的学校一共有八班，每班有正副班长各一人。顶希奇的，差不多每一班的班长都得救了。所有出名的运动家也得救了。我们的校长说，

你们所作的我都佩服，只是你们对圣公会的态度，是我所悲伤的。这是因校长是圣公会的教友，我们却不肯属于宗派之下。

天天背着旗子游行的有六十几人。福州不过有十几万的人。我们天天这样背旗游行，天天有几十人出去分单张，整个福州城都震动了。”^{〈58〉}

三一学校校长来必翰 (W.P.W. Williams, 1877—1957) 在 1923 年年报中说：

“今年在学生中发生了一场惊人的复兴，表现为学生们极其热切投入查经和祷告，甚至多少忽略了正常的学习。他们还有一个鲜明的特点，就是强调水浸。有十二位男生重新接受了水浸，其中七位已经是安立甘会常规会员。另外还有五位也接受了水浸，总共有十七位。”^{〈59〉}

圣公会福州传道会 1923 年年报中也特别提到三一学校的复兴：

“南台学校的学生中出现了一场复兴，一些男女学生自己组成福音队，在假日外出佈道。学期中，他们有查经和祷告会。他们见证信仰的勇气和品行，感动了许多人，从前冷淡的，现在都成了热忱的基督徒，我们实在为此感谢神。只是可惜在浸礼的事上，他们受了罗星塔教士^{〈60〉}的影响。有些已经受过点水礼，甚至已被纳入教会的学生，又头脑发热重新接受了水浸。”^{〈61〉}

缪受训见证当时的光景是“在地如同在天”。

“那时弟兄们真是和睦同居，何等的善，何等的美，见证新鲜而满有能力，神的大能和神迹奇事也随着……从那时起，天天都有福音聚会，会

前一班年轻人披着福音布，摇着铃，唱着诗，结队出去散发福音单张，请人来听福音。我只能用‘在地如同在天’来描述当时欢乐的光景。”^{〈62〉}

这一次复兴，得救的人有数百之多，仓前山子园已不敷使用，兼以子园家主王载要搬去离福州十里的阳岐乡开荒佈道，于是众人开始寻找新的聚会地方。

“旋因子园聚会地方太小，兼以先兄欲迁往离福州十里外之阳岐乡，即名士严复的故里，住下开荒布道，子园之聚会遂移于十二间排继续举行。十二间排乃何肃朝弟兄家之产业，愿以较低的房租租给我们。”^{〈63〉}

何肃朝也是三一学校学生，比倪柝声低一级。聚会移到十二间排后，主要由倪柝声和王连俊负责。

“1923 年头，有四五百人得救，在那里有了复兴。关于我与王载的工作，我专管福州及文字；王载则对外。”^{〈64〉}

八、十二间排聚会

倪柝声回忆，福州复兴后在十二间排开始聚会，这可说是基督徒聚会处的开始。

“聚会差不多聚了一个月。我们中间就有一班少年的弟兄说，从今以后，该有一聚会的地方。那时我们缺乏钱，租房子有点作不到。我回到学校里去……和陆忠信弟兄、缪受训弟兄、王畏三弟兄等商量，我们看该继

续对学生的工作。我第一次去租何姓的房子。这家里的人都得了救。他们说，只认定租给我，每月房租是九元。我回去和几位弟兄一同祷告，求神给我们钱，因为一进去，就要出三个月的房租。

我每礼拜六，都要到马江去听和教士个人讲道。我去了，她就对我说，‘在这里有二十七元，是一位朋友叫我送给你们为作工之用。’……我一回去，就很大方的先交三个月。后来又是祷告主，主才有了供给。这是在福州作工的起头。”^{〔65〕}

提到何家，还有一段故事。据李渊如见证，她在上海因等候商船赴闽，不得不耽搁一周，期间结识一闽籍何小姐，对家人得救甚有负担。李渊如到闽之后，遂邀请何家来听道，结果何家在此复兴中蒙主大恩。

“在此数日之内，得识一福州籍何守瑛小姐，彼知我将赴闽，乃以其家人灵魂事相托，此事诚与他日福州之工作至有关焉。

余来闽后，颇纪念何守瑛小姐之家人，但无暇往访。谢主恩！当开会之前夕，何之姊妹二人来询余，曾为其乃姊带物来闽否。余因请彼等每日来此听道。彼等勉强许可，及时果来，先是三四位来，至后竟有十三位逐日来。据最近消息，何氏一家蒙主恩最深。”^{〔66〕}

十二间排即何家的房产，何家遂乐意将十二间排低价租出，作为福州第一处正式的聚会处。王峙记录最初聚会的光景：

“因为一排有十二间的屋子，所以名为十二间排。我们先租其中的一间为会所，名为‘基督徒会堂’，后续租二间，三间。会所中只有没靠背的椅条，上面一块木板，下面四条椅脚，可坐三人至五人，以供听众坐，此

外有一茶几为讲台……楼上供王连俊弟兄及过路的工人或弟兄住宿，除了主日在此擘饼及传道之外，亦时常开特别聚会，有圣灵与我们同在同工；没有聚会之前，许多人聚集迫切祈祷，有时轮流整天祈祷；还有人列队出去遊行，摇铃喊口号，引人进入会所；及开会，座无空席，唱诗时，无人不唱，唱不合调，亦不管。”^{〔67〕}

设施虽简陋，聚会虽无章程，但满有圣灵的同在，福音大有能力。王峙回忆，甚至吸引了洋教士和从南洋慕名而来者。

“我记得有一位美以美会的女教员，才从美国来福州……因慕十二间排的名字，随人来看看……大受感动，接受主耶稣为救主。

又有一位姓黄的姊妹，是马来亚怡保富翁媳妇，福州人，亲眼见其先翁死时的痛苦，渴慕救恩的喜乐，于是向附近一间福音堂的西教士查考得救之道……他无论如何反复传说，或解释福音的真理，都无法叫这位姊妹明白救恩；正焦急的时候，听说福州十二间排的大复兴，就不惜买棹回乡，寻找真理。第一次到会堂，一听就明白怎样可以成为得救的人，她的喜乐，真难形容。”^{〔68〕}

九、复兴的结果，蒙召事奉主

福州复兴中一批年轻人将自己完全奉献。他们蒙召过程惊人的相似，即抛弃属世前途，不顾家人拦阻，不靠组织和人的接济，凭信而行。这一批人后称“福州六君子”。王峙说：

“于 1923 年及 1924 年，缪绍训、陆忠信、王峙相继蒙召，出来事奉主，

十二间排的工人，就增至六人，即王连俊，王载、陆忠信、倪柝声、缪绍训、王峙（按年龄分先后）。”^{〈69〉}

王载虽已蒙召献身传道，也被复兴烈火焚烧。缪受训在见证中提到他见到王载把自己的海军文凭付之一炬，断了退路：

“那时天天聚会，上午受造就，下午传福音。神的同在笼罩我们，圣灵的烈火炽热蔓延。一天我见王载弟兄，走到厨房，静悄悄地将几张白纸投入火中。原来他是把他的三张海军毕业文凭付之一炬，以示一生矢志事主，破釜沉舟，永不反顾。”^{〈70〉}

王峙提到作海军军官的王连俊，在李渊如离开后随舰到福州，经历复兴的火而辞职出海军，奉献传道。

“李姊妹不久回南京，继着，有王连俊弟兄来福州。他原是海军军官，早已有意辞海军作传道，适他的军舰经过福州，特来探望先兄，见福州那时的工作，正如圣火焚烧，蔓延迅速，遂亦决心参加。由我舅父代他写辞职书，呈海军部，辞去艇上职务。”^{〈71〉}

在下渡的福建孤儿院长大的陆忠信，身上寄托着寡母和家人的希望。他不负众望，成绩优异，拿到奖学金，1923年毕业后即准备入读上海圣约翰大学。但这次复兴，叫他不能不撇下前途来跟从主。倪柝声曾特别提到他的见证。

“我有一位同学，是从小在孤儿院长大的，他真聪明，他读书顶好；

虽是一个教友，却不是一个基督徒。他的盼望是要学问深高，名誉卓著，好赚大钱。到他毕业那年，有个教士要帮助他到美国留学，叫他先往上海圣约翰大学读完所差的两年课程。学校里替他预备奖学金优待他。

但是他在前几个月得救了，并且听见神呼召他，要他专心事奉祂……他真不愿意负神所给他的轭。他想逃脱。所以他就答应校长去升学。

一天我特意去找他……顶直的对他说，你拣选错的路……你到圣约翰去会染了新神学的毒，怕你连根本的信仰都要推翻，你我不能同走一路了。再见罢！

我去后，他在球场上走一趟，心里非常难过，没有平安。后来他到学校礼堂里，跪下祷告……至终他知道神的旨意要顺服，就在神前面应许放弃升学机会，出去传道。他这样顺服后，祷告完起来，心里非常平安，满了喜乐。立刻去见校长，述说改变的情由，把奖学金辞掉，又把那西人助他留学费也拒绝了，立时搬行李离校。他说，那一夜是他一生中最喜乐的一夜。”〈72〉

福州复兴开始后，缪受训被从家乡召来，圣灵的火也烧到他身上，催促他将一切奉献给主。缪受训家境贫寒，家人对他寄予厚望，但他也放弃前途。1924年4月22日，他离开学校，去福州阳岐乡随王载学习事奉，在乡下开荒佈道。〈73〉

“在1923年那次的复兴会，主的灵在我里面作工，叫我奉献自己 and 一切与主。那时正想顺服，而又踌躇……因为我顶怕做传道，从少时我就轻看传道的人。我也曾决心永不作传道者……后来自己却想，无论怎样，总要奉献，奉献是我所当行的，主即或叫我做传道，我也愿意。我就敬虔度的把我的灵，魂，体，和一生的光阴，及一切都放在祭坛上，而告主说：

‘主啊！我乐意奉献给你，今后全是属你的。’

我于 1923 年 4 月 2 号，顺服主受浸礼于福州阳岐江滨；庄庄严严的把旧人，世界，都掩埋了，而后怀着与主同活的盼望和信心从水里上来。

数月后，主要我传福音，专心服事他……便写信商之先父，先父以家庭贫寒，亲友属望甚殷，断难赞同；以一面传道，一面谋生为助。我为此切祷，后来主允所祈，使先父慨然许我。便于 1924 年 4 月 22 日，离学校而出任圣工。”^{〈74〉}

王峙在广东海军学校求学，怀着建功立业的远大梦想。但事与愿违，1921 年底海军学校因经费困难停办，王峙返回福州，入三一学校英文部。复兴临到，他的人生也改变了。1924 年王峙从三一学校毕业，以第一名的成绩可保送入圣约翰大学，但经过心中交战，最终在 8 月 1 号，决定放下前途来跟从主。

“余于 1921 年归主，1924 年夏，毕业于三一学校。以升学之念甚切，不敢祈祷以寻求主旨；因知主欲余传道，而余又不肯立即顺服也。交战良久，终不得安。幸主胜我，乃于 8 月 1 日，应主圣召，献身与主，专心以祈祷传道为事。”^{〈75〉}

王峙的父亲作见证说：

“三儿王峙，又毕业于广东黄埔海军学校，旋就福州三一学校补习英文。三一学校章例，凡毕业第一名者，以公费送往上海圣约翰大学肄业，而吾三儿王峙谢之，愿随其兄为主作工。”^{〈76〉}

王峙自己见证当时挣扎和顺服的过程：

“我因为成绩优异，可以免费升到大学。所以唯一的目标，就是继续求学。父亲又要我到盐务局内干事，每月薪金很好。但主的旨意，是什么呢？”

于是心中失了平安，到自己房中读经祷告。在跪下的时候，心内与上帝辩驳说：‘神啊！读书不是罪，’但主却回复一个细声‘我不叫你读书！’我心中非常明白，主要我作传道去，因为以前我已决意跟从主，将自己献主。最后，我靠主得胜，立刻写信给校长，说明传道的志愿，不升学了。”^{〈77〉}

至于倪柝声，就是三一学校复兴的领袖，在 1924 年福建圣公传道会的会议记录里提到他：

“这个学年有四位男生完成课业，拿到了毕业证书，其中三位要去圣约翰大学继续深造，另一位，就是去年报告中提到学校复兴的领袖，他正准备去海外读神学。”^{〈78〉}

倪柝声在登于《灵光报》的“负架吟语”中提到，1922 年就有人请他赴美，就读于慕迪圣经学校，但主未许可，此后这一想法又数次令他心动。

“去年有机会至，请余赴美留学，读于穆迪圣经学校，投凤好也。因主不许，故未果。（主旨最好。）今年七月间，与陆、缪二友同旅行，谈及侪辈之在美国者，不觉心动。该晚见一美女教士，又请余赴美留学。”^{〈79〉}

这是 1923 年夏秋的事，但倪柝声已经定了心意，要完全顺服神的旨意。就在他心动之时，他的祷告是：

“主啊！我现在一切都是你的。你所要我的，我就去作。不要的，我就不作。生是为你，死也为你。今手既已扶犁，安敢再回首一顾世间耶？主啊！我仰望你，单单寻求你。”^{〔80〕}

十、基督徒聚会处的肇始

基督徒聚会处创立的时间，普遍是从倪柝声与王载夫妇第一次擘饼算起。那一次擘饼的经历，在倪柝声的记忆中非常深刻，但在他的回忆里，似乎并未将此作为福州聚会处的开始，而是信徒顺服圣经的行为。1932年，因《通问报》在教会新闻里称上海的聚会处为“小群”，倪柝声特别以“往事的述说”为题，澄清聚会处的历史，其中他明确将福州工作的开始，定格在十二间排聚会上。^{〔81〕}若照此，福州基督徒聚会处创立时间应在1923年3月间。

前面提到，倪柝声得救之后，美以美会在倪家办一查经班。倪柝声在此查经班中，受教导凡事要照圣经而行。1921年3月，当他照圣经教导受浸，将此事告诉牧师时，发现在关乎教会的真理上，人对圣经的顺服并不绝对，因此定意不再依赖人的权威，而要自己好好读圣经。大约从此时起，倪柝声开始在圣经中查考教会的真理，他看见一点亮光，例如教会只应包括得救的人，圣经并无公会和牧师制度，聚会应照圣经原则进行，但他并不完全清楚。

“就在这一年中，我到圣经里去查考些问题……圣经里是说，教会里只有得救的人……圣经里没有美以美会，也没有长老会，或者什么别的会……我也看见，牧师的制度是不合圣经的。更有一件事，就是聚会，应当按着圣经的原则而行。这些事，在当初，我不过都只有一点的亮光……看是有点看见了，不过还不大清楚。”^{〔82〕}

之后擘饼的问题来到倪柝声眼前，当时福州各公会的作法，一年大约有四次领圣餐聚会，由牧师主领。倪柝声看到连未得救的人也去领圣餐，他就避而不去。

若按照圣经实行擘饼，是否必须牧师主领？倪柝声经详细查考，认为圣经无此规定。他将此看见告诉王载，不料王载竟不约而同有同样看见。

“有一个礼拜四下午的查经班完了，我就找我的朋友王载弟兄谈一谈。我对他说……在公会里，有的明明不是神的儿女，这样的人，我不能和他们一同擘饼。但是，有一难题，他们说，非牧师不能擘饼……这个时候，王弟兄就拉着我的手说，神所引导的，正是一样的……我祷告、查考的结果，圣经没有一个地方说受了按立的牧师才能擘饼。我听了，真是感谢主，因为祂所引导的是一样的。”^{〔83〕}

由此可见，倪柝声和王载是寻求按照圣经原则擘饼，并非以此为设立教会之举，所以他们才遇到牧师主持的问题。清楚圣经原则后，他们就立刻付诸实行。

“我们既看清楚了圣经里聚会的原则，我就说，拣日不如当日，就是这个主日起首擘饼罢……到了主日晚上……我们三人（王弟兄夫妇和我），在一间小房子里，一同擘饼，一同喝杯了。”^{〔84〕}

倪柝声回忆这一次擘饼，让他真正知道什么是敬拜，什么是記念主。倪柝声从小对公会礼拜仪式司空见惯，或许因此他受到的冲击更为强烈。

“那天，天真是离地近！我们三人都不禁流泪了！那天才知道擘饼记

念主有什么意义……我们第一次才学习什么叫敬拜，什么叫纪念主。我们没有别的话可说，我们只有赞美，只有感恩！”^{〈85〉}

倪柝声自己见证，他看见宗派问题是在第一次擘饼之后，^{〈86〉}所以第一次擘饼时他仍属美以美会。这也指明这次擘饼的主要意义并非涉及教会行政。倪柝声在一次谈话记录中，也提到纪念主的擘饼可行，但如果涉及教会，就要慎重。

“如果在一处作客，暂时居住，彼此聚集擘饼纪念主，这是可以的。但如果有接纳人时，这事就关系到教会职事（church ministry）的问题，我们要小心，不要轻率行事。”^{〈87〉}

王载则一直注重祈祷传道，作复兴的工作，对教会并无特别负担。有文章提到，王载与倪柝声差不多同期脱离公会，^{〈88〉}所以第一次擘饼时，他也仍属公会，这次擘饼也非建立教会，而是顺服圣经教导。王载在回忆中，罕有提及基督徒聚会处时，也是以十二间排作为开端。

“……在仓前山十二间排租了房子，成立了‘基督徒聚会处’，有倪柝声，舍弟王峙，小吕宋的缪绍训，星加坡的陆忠信，和台湾的王连俊等加入。这成为中国一次极有力的福音运动的发源地。”^{〈89〉}

由此可见，在王载心目中，十二间排的聚会更像是为福音而兴起的差会，如宣道会。1924年王载接受宣道会教士伍约翰按立，似乎也印证此观点。还有，租用十二间排起因是王载离福州去阳岐佈道，他的负担明显不在教会方面。李少明先生认为，王载1921年回到福州作工，已有成熟

的神学思想，并开始擘饼聚会以创立基督徒聚会处，^{〈90〉}从上述史料来看恐有值得商榷之处。

最后，从倪柝声和王峙等人的叙述可知，正式挂牌创立教会也是从十二间排聚会开始。

福州复兴不靠大奋兴家，也不是靠讲员，而是一群青年人带进来的。李渊如 1925 年回顾福州复兴时，自认只作了开始的工夫，后续的工作才是重点所在。

“1923 年冬，福州仓前山基督徒的复兴会，领会者只作了几日开始的工夫；因有多位弟兄姊妹极热切虔诚的，不顾性命的继续作工，所以能直到今日。”^{〈91〉}

福州复兴场地简陋，聚会形态朴素，圣灵工作深刻真实。这些青年人虽未受正规神学教育，但凭信心，顺服圣经，走出一条自传自养之路。他们虽保持与西教士的属灵交通，但并不依附于任何差会或公会。倪柝声受弟兄会运动影响，建立基督徒聚会处，在教会层面作出重要尝试。李渊如、陆忠信和缪受训，后来都成为聚会处同工。王载受宣道会影响，创立华人海外布道团。他们的风格和作工方式仍在影响今日的中国教会。●

〈1〉 见港九培灵会网页 <https://www.hkbibleconference.org/session-message/view/186>

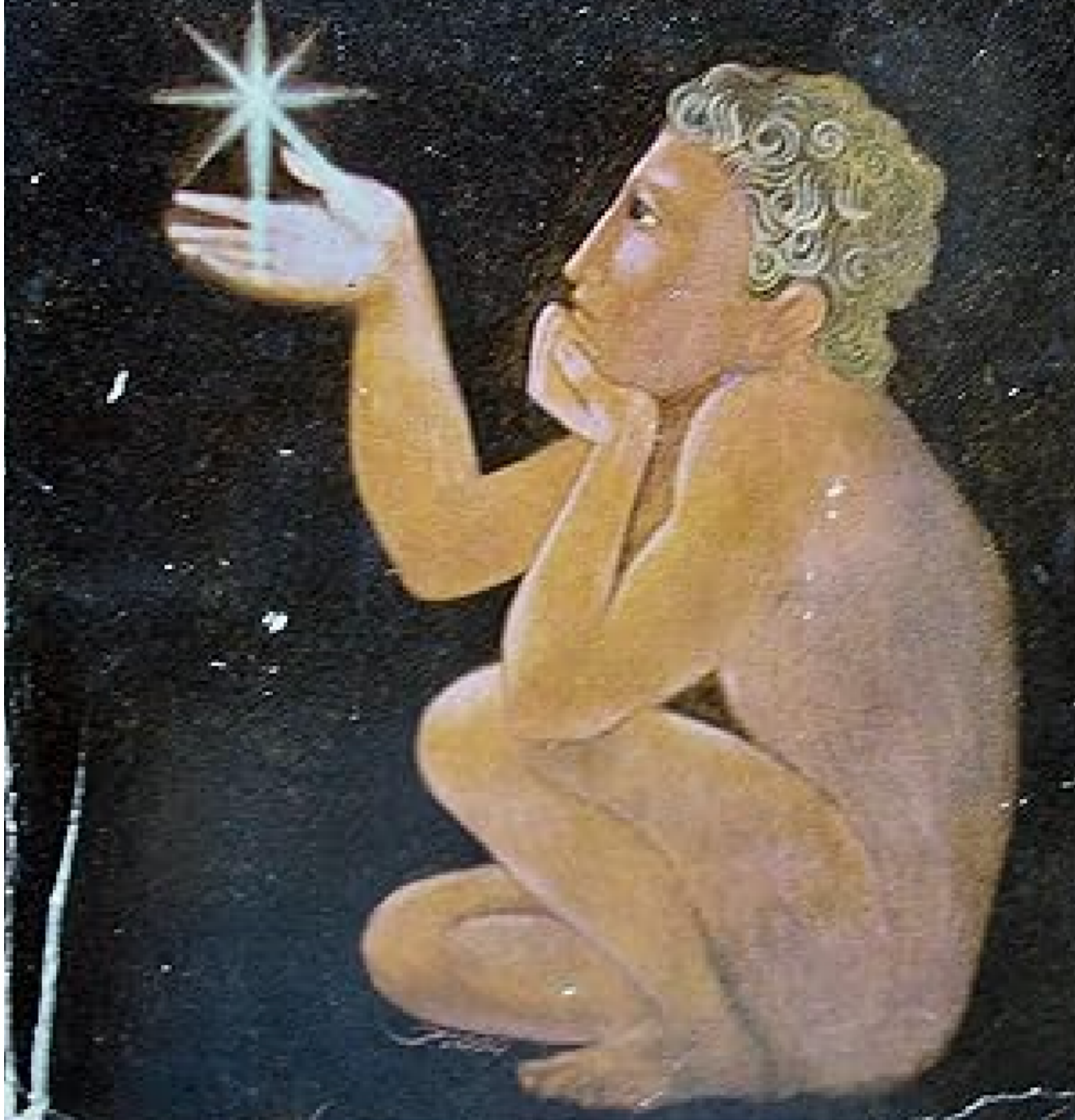
〈2〉 查时杰，《中国基督教人物小传》（上卷），台北：中华福音神学院出版社，1983 年，第 273 页。

〈3〉 参袁明蕙，《倪柝声‘地方教会’理念的实践》，香港中文大学硕士论文，2002 年 7 月，第 20—24 页。

- 〈4〉 参李少明,“对基督徒聚会处若干问题的考证和考察”,《宗教学研究》2006年第2期,第96-102页;李信坚,《倪柝声教会观的研究》,香港中文大学研究院毕业论文,1978年,第一章;Grace Y. May, *Watchman Nee and the Breaking of Bread: The missiological and spiritual forces that contributed to an indigenous Chinese ecclesiology*. D. Th. Thesis, Boston University, 2000, p.100-103.
- 〈5〉 金智,《青天白日旗下民国海军的波涛起伏(1912—1945)》,台北:独立作家,2015年,第108页。王载,烟台海军学校第十届,民国五年十二月吴淞海军学校毕业。王连俊,烟台海军学校第十一届,民国六年十二月吴淞海军学校毕业。
- 〈6〉 《交通部上海工业专门学校原名南洋公学二十周年纪念》,第178页;王载为宣统三年南洋公学小学第八次毕业。
- 〈7〉 吴淞海军学校创办于1915年,其前身交通部吴淞商船学校因经费缺乏停办,由海军部接管,改为海军学校。后以烟台海军学校为海军初级学校,吴淞海军学校为高级学校,所授科目为南京军官学校及烟台海军学校高级班科目。烟台海校修完三年普通科学生,派送吴淞海校继续修习专门科。参见金智,《青天白日旗下民国海军的波涛起伏》,第70、78页。王载的海军学校年谱可参考欧阳格履历,两人同在烟台海校第十届,同入吴淞海校深造毕业。
- 〈8〉 潘少容,“家乡风俗记”,《中华妇女界》1915年第1卷4期。
- 〈9〉 王福曜,“基督的仆人王载”,《灵光报》1922年第8期。
- 〈10〉 南京海军学校前身为江南水师学堂,招收已毕业未派职务军官入学。1915年改海军雷电学校,1917年10月又改为海军鱼雷枪炮学校,训期各半年。参见金智,《青天白日旗下民国海军的波涛起伏》,第60—66页。
- 〈11〉 前引王福曜,“基督的仆人王载”。
- 〈12〉 王载,“基督之于王载”,《两广浸会周刊》1928年第2卷42期。
- 〈13〉 *Chinese Recorder*, Jul. 1919, Vol.50, No.7, p.451.
- 〈14〉 前引王载,“基督之于王载”。
- 〈15〉 《交通大学上海学校附属高等小学二十周年纪念册》,“毕业生近况”,1921年,第17页。
- 〈16〉 倪柝声,“往事的述说”,《倪柝声文集》第一辑第18册,台北:福音书房。王载家住仓山,自然靠近美以美会。
- 〈17〉 前引王载,“基督之于王载”。
- 〈18〉 王载信,《金陵女子神学年刊》1933年6月,第137页。
- 〈19〉 前引倪柝声,“往事的述说”。
- 〈20〉 *The Missionary Survey*, Mar. 1922, p.191.
- 〈21〉 前引王福曜,“基督的仆人王载”。
- 〈22〉 同上。
- 〈23〉 高汪杭荪,《汪佩真小传》。
- 〈24〉 李渊如、汪佩真,“复兴会的见证(南京户部街沛恩堂)”,《灵光报》1922年第8期。

- 〈25〉李渊如，“由死入生自述”，《灵光报》1921年第5期。
- 〈26〉李满牧师（Charles Leaman）的女儿。
- 〈27〉李渊如的见证，参见《福音见证（一）医我身体救我灵魂》，台湾福音书房，1970年。
- 〈28〉同上。
- 〈29〉李渊如，“专心以祈祷传道为事的由来”，《灵光报》1921年第1期。
- 〈30〉同上。
- 〈31〉有李渊如传记中，将黎美璞误作黎爱莲（和受恩的同工）。
- 〈32〉王载等，《二难归主》，中华国外佈道团，1961年。
- 〈33〉参见“倪玉成与福州美部会”，《世代》第19期，2023年春季号。
- 〈34〉同上。
- 〈35〉王峙，《王载见证录》，中信出版社，1980年，第28页。
- 〈36〉《圣经报》1921年第9卷46期，第50—54页；第10卷52期，第53—57页。
- 〈37〉“第二次见证”，《倪柝声文集》第二辑第6册。
- 〈38〉《灵光报》1922年第8册，第15—16页。
- 〈39〉李渊如，“灵工中之灵历”，《灵光报》1923年4月第14期。
- 〈40〉前引倪柝声，“往事的述说”。
- 〈41〉比如《灵光报》载有：“灵工一得”、“灵医祈祷会的效果与感想”、“祈祷历程”、“灵工碑语”、“灵历随笔”等。
- 〈42〉前引李渊如、汪佩真，“复兴会的见证（南京户部街沛恩堂）”。
- 〈43〉前引李渊如，“灵工中之灵历”。
- 〈44〉同上。
- 〈45〉同上。流传倪柝声接李渊如事，或发生在子园相见时，见陈则信，《倪柝声弟兄简史》，香港：基督徒出版社，1997年。
- 〈46〉同上。
- 〈47〉前引倪柝声，“往事的述说”。
- 〈48〉前引李渊如，“灵工中之灵历”。
- 〈49〉同上。
- 〈50〉同上。
- 〈51〉前引倪柝声，“往事的述说”。
- 〈52〉“缪受训手稿”，Simon Meek, *A Short Biography of Watchman Nee*, manuscript.
- 〈53〉前引王峙，《王载见证录》，第28—29页。
- 〈54〉前引倪柝声，“往事的述说”。
- 〈55〉同上。
- 〈56〉前引王峙，《王载见证录》，第29页。
- 〈57〉前引“缪受训手稿”。
- 〈58〉前引倪柝声，“往事的述说”。
- 〈59〉W.P.W. Williams, ‘Report of Trinity College, Foochow, 1923,’ in CMS_I_Part17_Reel365_Vol2_23, p.145.
- 〈60〉即和受恩。

- 〈61〉 CMS Foochow Mission Annual Report 1923, in CMS_I_Part17_Reel365_Vol2_38, p.19.
- 〈62〉 前引 Simon Meek, *A Short Biography of Watchman Nee*, manuscript.
- 〈63〉 前引王峙,《王载见证录》,第29—30页。
- 〈64〉 前引倪柝声,“历史的追述”,《倪柝声文集》第二辑22册,第63篇。
- 〈65〉 前引倪柝声,“往事的述说”。
- 〈66〉 前引李渊如,“灵工中之灵历”。
- 〈67〉 前引王峙,《王载见证录》,第31页。
- 〈68〉 同上,第31—32页。
- 〈69〉 同上,第32页。
- 〈70〉 缪绍训,“个人的见证”,《拾珍季刊》2017年冬,第122期。
- 〈71〉 前引王峙,《王载见证录》,第28—29页。
- 〈72〉 倪柝声,“两个安息”,《倪柝声文集》第一辑17册。
- 〈73〉 前引缪绍训,“个人的见证”。
- 〈74〉 缪受训,“‘已经出死入生了’——我的见证”,《佈道杂志》1930年第3卷5期。
- 〈75〉 “复兴佈道会的见证”,《灵光报》1925年4月,第26期。
- 〈76〉 “王蔼庐先生之见证”,《圣经报》1937年第26卷190期。
- 〈77〉 “‘我要述说他为我所行的事’:王峙先生自述经历”,《圣经报》1936年第25卷183期。
- 〈78〉 Minutes of Fukien Anglican Mission and Conference, Jun. to Oct. 1924, p.241. 这四位学生是王峙、倪柝声、陈景磐、陈淑元。后两人入圣约翰大学。
- 〈79〉 倪柝声,“负架吟语”,《灵光报》1923年12月第18册。
- 〈80〉 同上。
- 〈81〉 前引倪柝声,“往事的述说”。
- 〈82〉 同上。
- 〈83〉 同上。
- 〈84〉 同上。
- 〈85〉 同上。
- 〈86〉 同上。
- 〈87〉 “谈话记录”,1934年7月25日,《倪柝声文集》第二辑第21册,第五篇。
- 〈88〉 远方,《你所不知道的倪柝声》之七。
- 〈89〉 王载,“未读圣经不进早餐”,《圣经报》1966年第6期,第10页。
- 〈90〉 李少明,“对基督徒聚会处若干问题的考证和考察”,《宗教学研究》2006年第2期,第96—102页。
- 〈91〉 李渊如,“复兴会的前后”,《灵光报》1925年2月第26期。



图片来自 Josef Pieper, *Leisure: the Basis of Culture*,
translated by Alexander Dru (New York and Toronto: The New American Library, 1963) 封面。

重寻失落的“闲暇”传统

文 / 刘贺

引言

“我们全部生活的目的应是操持闲暇……那么试问，在闲暇的时刻，我们将何所作为？”^{〔1〕}这是亚里士多德在其西方政治学开山之作——《政治学》一书中所发出的问题。但以目前处境而言，要谈论这一主题似乎不合时宜，我们每天忙于工作、服侍，何来闲暇时刻？事实上，即便有这样的时刻，“闲暇”也成为了单纯的娱乐，正如尼尔·波兹曼在其著名的《娱乐至死》一书中所预言的现实，即“我们的政治、宗教、新闻、体育、教育和商业都心甘情愿地成为娱乐的附庸，毫无怨言，甚至无声无息，其结果是我们成了一个娱乐至死的物种。”^{〔2〕}现代人似乎把闲暇完全等同于玩耍、娱乐和消遣，“闲暇”这一概念落入了与工作对立的状态之中。

基督徒似乎同样持类似的观点，笔者观察到很多在职场工作的基督徒时常会抱怨自己无法兼顾工作、服侍以及家庭的需要，他们认为自己没有闲暇时刻，即便有这样的时刻，他们也认为自己需要通过娱乐的方式来放松。可问题的关键真是因为没有闲暇吗？我们对于闲暇的理解就仅限于一种空

闲时间吗？闲暇和工作、学习难道是完全对立的吗？事实上，“闲暇”一词原始的含义早已失落，我们似乎陷入了一种困境。那么我们该如何走出这种困境呢？借用 C.S. 路易斯的表达：“当我们迷路时，找到出路的最快方法是先回家。”^{〈3〉} 所以本文要回到起初，来察看“闲暇”一词在不同时代的含义变迁，从而重新寻回失落的“闲暇”传统。

一、“闲暇”思想的历史演变

“闲暇”一词相对应的英文单词是“Leisure”，但该词来源于拉丁文“licere”，意指“工作和职业以外获得许可的行为”。^{〈4〉} 古希腊语中的“闲暇”一词为 σχολη，根据罗念生、水建馥编著的《古希腊语汉语词典》，σχολη 的中文释义为：

“a：1. 空闲时间、闲暇、悠闲；2. 摆脱出来，停止；3. 闲散，懒散。

b：1. 悠闲的讨论，讲学；2. 讲学的地方、学园、学校。其作为副词时，表示悠闲地，从容不迫地，缓慢地。”

该词的拉丁文写法为“Schole”，并由此引申出英文“school”（学校）和“scholar”（学者）两个词语。^{〈5〉}

当我们看到学校一词是由“闲暇”演变而来，这的确是一种莫大的讽刺，因为今日的学校早已丧失了这一优良传统。故此本章将主要追溯“闲暇”观念的原始含义及其演变，从而帮助理解该词的现代处境。主要分为两部分，首先是探究古希罗传统中的“闲暇”观念，其次是通过历代教父的观点来探究基督教对“闲暇”观念的更新。

（一）古希罗传统中的“闲暇”思想

国内外学者普遍认为“闲暇”观念起源于古希腊的传统，进入古罗马时期，随着政治环境的转变，“闲暇”观念也得以演进。因此本节将分别从这两个时期来探究“闲暇”观念，鉴于亚里士多德在《尼各马可伦理学》和《政治学》两部著作中对“闲暇”有相对系统的论述，本节的第一部分以讨论亚里士多德的“闲暇”思想为主。第二部分则通过两位主要的古罗马思想家——西塞罗和塞内卡的学说来探究“闲暇”思想的演变。

1. 古希腊时期——“闲暇”观念的起源

事实上，无论是柏拉图还是亚里士多德都没有直接给出“闲暇”的定义，而是在讨论“何为善”、“何为幸福”这两个问题的过程中构建了“闲暇”的内涵。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德并没有详细讨论什么是“闲暇”，该词集中出现在其讨论幸福与沉思之间关系的时候，亚氏认为幸福的关键在于沉思，并且给出六个理由，^{〔6〕}其中最后一条是“幸福还似乎包含着闲暇，我们忙碌是为获得闲暇”。^{〔7〕}他接着说战争和政治都没有闲暇，因为他们都指向某种其他目的，不是因其自身之缘故而被欲求。亚氏认为“沉思，即严肃又除自身之外没有其他目的，并且有其本身的快乐。所以，如果人可以获得的自足、闲暇、无劳顿以及享福祉的人的其他特性都可在沉思之中找到，人的完善的幸福就在于此种活动。”^{〔8〕}在这里，我们可以看到亚里士多德几乎把沉思等同于“闲暇”，因其是以自身为目的，是一种自足的实现活动。也就是说，只有当人处于沉思的生活时，才是一种“闲暇”，而不是我们现代语义通常所理解的“只有具备闲暇的时间，才有可能进行沉思的活动。”

这种观点同样体现在其另一本著作《政治学》之中，“闲暇自有其内在的愉悦与快乐和人生的幸福境界；这些内在的快乐只有闲暇的人才能体

会；如果一生勤劳，他就永远不能体会这样的快乐。”^{〔9〕}在该书中亚里士多德曾屡次表达人生具有勤劳和闲暇、战争与和平之分，同时其还把人类的行为分为实用而必需的作为和达到善业（高贵）的作为，恰恰分别对应了勤劳与战争以及闲暇与和平。^{〔10〕}在亚里士多德看来，勤劳与战争属于那种实用而必需的作为，是一种实践理性，^{〔11〕}这和人类具体的生活事务相关；闲暇与和平则是高贵的作为，对应沉思理性，这和人类对于本原事物的思考相关。前者是获取后者的一种手段，因此城邦的公民必须更擅长闲暇与和平的生活。因此“正好可以推论出其在《论灵魂》中的说法，即实践的努斯以沉思的努斯为目的。也就是说，灵魂的沉思理性处于最高位置。”^{〔12〕}所以亚氏所理解的“闲暇”并不是简单的娱乐消遣，固然我们在紧张而辛苦的工作之后需要娱乐用来消除疲劳，^{〔13〕}也不是简单的指“空闲时间”，而是某种“自由生活”、“非实用生活”，这种生活仅存在于真正的自由人之间，因为真正的自由人不需要服从于生活必需品之需要，其所从事的活动是自足的，仅仅是为了幸福而追求的。按照沈文钦博士的观点，真正的自由人应该拥有闲暇，“不从事任何工匠的贱技是高尚的，因为不仰人鼻息的生活才是自由人的生活”，他们是“为自己，并不为他人而存在的人”。^{〔14〕}正是基于此，亚里士多德认为城邦在设计教育方案时需要有某些课目专以教授和学习操持闲暇的理性活动，因此他特别列入了音乐，^{〔15〕}因为唯有音乐是一门严格的既非必需也非实用的课程，即“适用于自由人的科学”。有学者甚至认为亚里士多德在自己的理想城邦中推行音乐教育，就是为了引导公民们学会如何胜任闲暇，而闲暇时需要的德性乃是爱智慧，即哲学。因此，音乐教育或许是为了把哲学迂回地送入城邦的一种手段。^{〔16〕}

由此可以看到，亚里士多德笔下的“闲暇”并非一段需要在休闲中打发的时间，与之相反，“闲暇”是一种哲学生活，其本身即是目的，是一种在沉思中的幸福，是一种为最佳政制树立典范的哲学。

2. 古罗马时期——“闲暇”观念的演变

古罗马时期^{〔17〕}虽然继承了古希腊的文化和哲学传统,但是在后期越来越显出不同于古希腊哲学的特质,即强调对个体的关注。如果说古希腊哲学是以形而上学为第一哲学,那么进入古罗马时期,“哲学的范式则转移为以伦理学为第一哲学,伦理论证是所有哲学论证(包括自然哲学、逻辑哲学和形而上学等知识论证)的目的并构成哲学探究的动力。与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的古典哲学传统以理论理性(理论知识)为目的指向不同,希腊化哲学的伦理论证指向心灵的治疗,其目的是建立自我之道,保持自我恬静不动心,不为外部事物驱动,不受恶的主宰。”^{〔18〕}因此,在古罗马时期“闲暇”也关乎到如何实现个人的安宁幸福,这种从个体出发对幸福生活的判断让人联想到亚里士多德在《尼各马可伦理学》中对生活的三种分类:享乐生活、政治生活和沉思的生活,它们分别对应的人群为城邦普通公民(不包含奴隶)、政治家和哲学家。^{〔19〕}在以亚里士多德为代表的古希腊时期,闲暇的实现主要在于自由人所过的一种沉思的生活,这种生活是为了构建理想的城邦,从而实现完全的幸福。但是到了古罗马时期,因为个体性生存成为哲学性生活方式的新问题,“闲暇”也就变成了个体性生存问题,^{〔20〕}因此其内涵也就与古希腊有所不同了。

这一变化也体现在语言的变迁中,在古罗马的通用语言拉丁文中,用来表达“闲暇”一词的是 *Otium*,而这一词语才是整个现代西方闲暇概念的核心来源,^{〔21〕}但其仅表示有“空闲时间”的意思,其反义词则为 *Negotium*,表示事务、商业和劳动。在此时期,闲暇有其外在目的,如体育运动是为了保持身体健康,以为投入战争做准备;澡堂、露天剧场和竞技场都是为了让广大民众受益而建造的。^{〔22〕}可见,“闲暇”所表达的意思不再仅仅是沉思,而是包括了更多日常生活的内容。

Otium 曾作为一个核心政治话题出现在西塞罗的著作中，其表达了私人和公共两个方面的含义。在私人领域，一个人的空闲时间可能意味着休闲和摆脱事务，但也可能意味着闲散和懒惰。在这方面，Otium 从未享受过 scholē 在希腊文化中的大部分积极地位。罗马人事实上常对其产生怀疑，并对它产生的诱惑保持警惕。甚至有观点认为，汉尼拔之所以在第二次布匿战争中失利是因为他的军队驻扎在卡普亚的时候沉溺于 Otium，受到腐蚀，从而失去战斗力。在其公共含义方面，Otium 描述了一种没有内战威胁的和平与安全状态。^{〔23〕}西塞罗更加关注的是如何为罗马共和国带来胜利与和平，从而达到 Otium，以及其作为罗马政治家该如何利用他个人的闲暇为公众服务，他称这种生活为“cum dignitate Otium，即有荣誉的政治安宁。”^{〔24〕}西塞罗事实上把闲暇构想为一种静修，一种工作之后的休息，一种更好地应对城邦生活所作的准备，这种准备是以哲学沉思为主要内容，但是其最终仍然要回到为城邦服务的宗旨中。^{〔25〕}因此，西塞罗寻求闲暇并不是因其本身的缘故，而是因为他希望借助闲暇更好来为城邦服务。

塞内卡是晚期斯多亚学派的重要代表，早年积极投身政治事务，并且从公元 49 年开始担任未来皇帝尼禄的主要教育者和顾问，在尼禄登基之后，甚至成为罗马的执政官。然而在公元 62 年，塞内卡因政治斗争而选择隐退，三年之后，尼禄怀疑他参与兵变的阴谋，赐塞内卡自尽。从其人生经历来看，塞内卡应该深切体会到两种生活方式——政治生活和沉思生活的张力，这也体现在其作品中。

在塞内卡早期的文章《论生命之短促》(De Brevitate Vitae) 中，其提出最有效利用我们时间的方式是寻求以及践行“智慧”(sapientia)，这种生活方式才是真正的 Otium，而其他生活方式——无论是投身政治事务、文学活动还是世俗的宴乐都应该被弃绝，但塞内卡却肯定了这篇文章的题献人保利努斯所参与的“供粮官”政治生活。因此有学者甚至认为保利努

斯的经历有可能是塞内卡的自述，已经反映出其对两种生活之间张力的洞察。而在另一篇文章《论灵魂的宁静》(*De Tranquillitate Animi*) 中，塞内卡面对题献人塞瑞努斯提出的两难抉择——是应该投身城邦政治生活还是退隐过闲暇生活的问题上，虽然给出了正反两方面的论证，但其仍然不认同因为政治环境恶劣而立即退入闲暇生活。塞内卡认为有美德的人应该选择逐渐淡出政治生活，即便被完全禁止，也应该在有限的范围内履行自己的义务，最好的生活应该是“义务”与“闲暇”相结合的生活。在其关于这一主题最重要的文章《论闲暇》(*De Otio*) 中，塞内卡则极力呼吁读者从各种实践事务中抽身而退，去过闲暇生活，这与斯多亚学派所倡导的“哲人应该投身政治生活”并不冲突，他认为通过闲暇中的“沉思”可以培养自身美德，从而可以帮助他人，沉思本身也就包含了行动。⁽²⁶⁾ 但有研究者认为这部作品发表的时间约在公元 62 年，如前文所说，这一时期正是塞内卡从政治生活隐退之时，或许这也是《论闲暇》这篇文章产生的原因。

综上所述，无论西塞罗还是塞涅卡之所以呼喊哲人们应该去过“闲暇”生活，主要是因为其在罗马帝国的政治生活中遇到困难，因此闲暇事实上成为了一种逃避的选择，而更多意味着停止工作，从而失去了其本身崇高的地位。“闲暇”从以自身为目的，也即是其本身就包含幸福，变成了达成幸福的一种途径，另外“闲暇”也开始被赋予一种负面的休闲涵义。

(二) 基督教传统中的“闲暇”思想

古希腊时期，以亚里士多德为代表的哲学家把“闲暇”视为崇高的目的，他们认为“闲暇”包含了沉思和德性的实践活动，借着“自由教育”可以实现城邦的“闲暇”，从而最终达到幸福。到古罗马时期，“闲暇”已经不是人类生活的最终目的，它开始具有更丰富的含义，虽仍然包含沉思和德性的实践活动，但也包含了各样的娱乐活动。从罗马帝国晚期，即 313 年

君士坦丁大帝归主之后，基督教的神学开始在罗马的思想和文化领域占主导地位。但基督教并没有完全否认古希腊和罗马的传统文化，而是过滤和吸收其精华部分，在其中“闲暇”传统就被上帝的圣道所更新。古希腊时代在沉思中所寻找的至善不再是模糊不清的，而是指向三位一体的上帝。同时这种更新主要在两方面，一是安息日传统，二是历代教父们一直在探索的灵修神学传统，因此本节将分别从这两方面来论述。

1. 安息日传统对“闲暇”的更新

“闲暇”如何在最深层的意义上成为可能，并且能够证明其正当性？约瑟夫·皮珀在其经典著作《闲暇：西方文化的基础》一书中给出了答案。他认为“闲暇”的核心所在是“节日庆典活动”，因为只有在这种活动中，三个概念性的元素：放松（relaxation）、不费力气（effortlessness）、“闲暇”的地位高于单纯的“功能”作用，才能合而为一。节日庆典的意义就是以“别于日常生活的方式去和这个世界共同体验一种和谐”，而要想找出这种与世界处在最和谐状态的方式，则莫过于“赞美上帝”，即对这个世界创造者的崇拜。唯有如此，“我们才能在其中真正感受到一种真实的热烈节庆气氛。”^{〔27〕}

对于基督徒而言，这样的“节日庆典”显然就是主日崇拜。在圣经中上帝吩咐旧约的子民六日劳碌作工，七日的最后一日为安息日，守为圣日（出 20:8—11），当主耶稣基督从死里复活后，使徒时代以来的教会以七日的第一日（礼拜天）为圣日（徒 20:7），称为“主日”（启 1:10）。然而即便身为基督徒，对于这一日的认识和理解也经常出现偏差，正如赫舍尔所说：“我们领受了这一日的休闲和时间，却又失去了这日子的激励启发，对这日子的由来及其所蕴含的深意一无所知”。^{〔28〕}甚至当罗马人发现犹太人严格遵守安息日的律法时，他们的反应是轻蔑，认为这是犹太人懒惰的象

征，而当时作为犹太人代表的斐洛（Philo）在捍卫安息日时如此说道：“这日子的目的，毋宁是要使人们从无休无止的劳动中获得放松，并借由一种具有减轻劳累之效的规律计日系统，来恢复人们的体力，使人们可以在得到更新后重新回工作岗位上。”^{〔29〕}

尽管安息日可以达到这样的果效，但斐洛的这段描述并不是上帝将这一日分别为圣的主要原因。在这里他似乎暗示了劳动是一种不幸，而这的确是很多基督徒的误解。在创世之初，上帝吩咐亚当“修理看守”（创 2:15）、给动物命名（创 2:19—20），这表明亚当在堕落之前并非整日闲懒无所事事，而是从事有益的工作，所以工作本身并不是罪的后果。在亚当堕落之后，工作与人类生活的其他方面都一同伏在罪的咒诅之下了，我们的工作就会产生“荆棘和蒺藜”（创 3:17—19），但工作本身并不是咒诅。被救赎的人，在永世的荣耀中仍要工作。按照赫舍尔的观点，安息日非但没有贬低工作，反倒将它提升到神圣的尊严。第七日不可工作的禁令，乃是跟在“六日要劳碌做你一切的工”之后，所以守安息日是命令，工作也是命令。六日工作的责任，就像第七日不可工作的责任一样，皆是上帝与人类立约的一部分。^{〔30〕}事实上，新约时代的犹太人已经把守安息日退化成为了一项任务，他们为安息日订立了繁琐的禁忌，来实现安息日的不可做工。但主耶稣的到来更新了安息日的内涵，“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的。所以人子也是安息日的主”（可 2:27）。主耶稣基督想表明的是安息日并不是说不可工作，基督徒在这一天看似也是忙碌的，牧师需要讲道，同工需要服侍，但关键是在这一日经历神的喜乐——停止自己的工作，进入神的工作中，由此我们实际上就进入了“闲暇”之中。当然，这并不意味着我们可以在这一天去工作（除非是那些必需和紧急的公共职务），因为这一日的含义乃是“某些特定的日子或时间乃是专为上帝而保留。”^{〔31〕}

上帝设立安息日的主要意义乃是指向人生与历史的永恒问题，按照魏

司道博士的观点：“每周借着守安息日，提醒我们人生有永恒的目标，人类的历史将有终局，这世界将有末期，然后进入永远的安息。”^{〈32〉}由此可见，安息日并非为工作日而设立，工作日反而是为安息日设立。安息日也不是指向一个空间的场所，而是一个时间的圣所。安息日不是生活中的插曲，而是生活的高峰。“在六日的生活中，我们被呼召要借着与空间之物打交道来圣化时间，在安息日，我们被吩咐要在时间的中心通向圣洁。即使我们的灵命枯竭，即使我们紧绷的喉咙吐不出任何祷词，安息日的安宁静谧依然带领我们通往无尽的平安之境，并使我们开始意识到永恒的意义。”^{〈33〉}

基督徒所持守的安息日的确可以称为“闲暇”，与古希腊文化相似的是，它们均是以其自身为目的，只不过古希腊人认为通过“闲暇”可以寻求真理，从而实现完美的幸福生活，而基督徒在安息日的崇拜是为传扬、颂赞上帝的荣耀，以祂为乐，直到永远。基督教的传统中，幸福是与在敬拜中完全地仰望上帝联系在一起的，这就是所谓的“荣福直观”（Beatific Vision），其意味着因注视上帝而被祝福的幸福，它被托马斯·阿奎那理解为人类真正的目标，不仅意味着今生的目标，也意味着最终的目标。^{〈34〉}正如皮珀所说，“在崇拜活动中出现了一种工作世界不能领会的东西，一种给予，一种不计较的付出”，其中不包含任何功利的因素，“只有在这节庆活动的时刻里，闲暇的世界才能真正展开并得以全然付诸实现。”^{〈35〉}

2. 默想传统对“闲暇”的更新

基督教所带来的更新除了上述的安息日传统之外，另一方面就是人们对“闲暇”的认识从一种合乎德性的沉思生活，转变成了基督教在信仰基础上对上帝的虔诚“默想”，但并不只是包含沉思的生活（contemplative^{〈36〉}），也包含了行动的生活（Active）。^{〈37〉}早期基督教教义中有关“沉思生活”的思想，正是从亚里士多德的“闲暇”观念得到启发而建立起来的。^{〈38〉}本

小节将借助四位不同时期的教父：尼撒的格里高利、奥古斯丁、格里高利一世、托马斯·阿奎那，以及改教家的观点来梳理这一更新。

2.1 尼撒的格里高利 (Gregory of Nyssa) 生活在 335—395 年，作为卡帕多西亚三杰的一员，他为重申三位一体教义和最终否定阿里乌主义做出了重要贡献，而他本身也以修道生活及此类著作闻名于世。同时他也为解释“闲暇”这一古希罗的概念提供了新的范式。^{〈39〉} 在他关于主祷文的五篇演说中，他用世俗事务来指责“scholē”一词的反义词“ascholia”，^{〈40〉} 但更为重要的是，他提出的解决办法并不是“scholē”，而是祷告。在其演说中，他以“人必须祷告”这一响亮的命令开始，他说：“现在的会众需要的不是教导他们必须如何祷告，而是教导他们必须在所有的情况下祷告。”对于格里高利来说，祷告是基督徒的责任，这样一来“闲暇”对其来说就变得无关紧要了，因为“闲暇”从来不是一种责任。^{〈41〉} 换言之，“闲暇”的最高形式是去默想上帝的属性，并且在祷告中去回应上帝，祷告就是基督教中的“闲暇”。格里高利本人也确实在践行这种生活，在其妻子去世之后，他就开始过修道生活，虽然后来被迫成为尼西亚派的主要领袖，以及罗马皇帝狄奥多西的神学顾问，但是他总是认为这令他远离了默想的生活，从而将其视作一种障碍。而在确保尼西亚的事业真正胜利之后，尼撒的格里高利重新过上了修道生活，最终，他去世的日期和详情无人知晓。^{〈42〉} 所以，我们可以看到对于以尼撒的格里高利为代表的早期教父来说，并不存在所谓的“行动生活”，即便有，也只是一种苦修的预备，对他们来说“闲暇”就是用来祷告和思想上帝。

2.2 大格里高利 (Sanctus Gregorius PP. I) 是第一位成为教皇 (590—604 年在位) 的修士。他本就出身于贵族家庭，担任过罗马城的总督，但其担任此职位一年后便转向修道生活，并于 590 年被迫成为罗马教皇。他时常叹息自己被强行拉离沉思的生活，而在他的一生中，修道生活和他作

为教会领袖参与社会活动之间的张力确实很明显。但他自己的情形使他合理认为，那些担负教牧重任的人实际上是通过定期退入沉思生活而不断获取力量的。^{〔43〕} 其实格里高利看到了这两种生活之间的某种交替，他把行动的生活与“沉思”的生活比作圣经里的两个人物——拉结和利亚，拉结是“沉思”的生活，比较美；利亚是行动的生活，结的果子多。他认为：“灵魂常常得益于从沉思的生活回到实践的生活，因而沉思生活激发了思想之后，实践生活就完全可能变得更为完全。”^{〔44〕}

但大格里高利所说的行动生活其实更多的是指向教牧服侍，他所盼望的是教会的神职人员可以同时过修道式的生活，从而借此培养他们具备沉思的德性。因此相比于尼撒的格里高利，大格里高利的确拓展了“行动生活”的含义，因其包含了教牧活动，而不只是苦修预备。对他来说，“闲暇”的确不仅是祷告，而且也包含了教牧服侍类的“行动生活”。

2.3 最初的西方修道院会规其实是由希波的奥古斯丁（354—430 年）制定的。早年的奥古斯丁才华横溢，放荡不羁，19 岁时受西塞罗的《荷尔顿西乌斯》（*Hortensius*）影响，引发他开始追求智慧和真理，随即接受摩尼教善恶二元论的信仰，后来受新柏拉图主义鼻祖普罗提诺之影响而放弃摩尼教，最终在米兰主教安波罗修以及其母亲莫妮卡的影响下于 387 年在米兰接受洗礼，成为一名基督徒。正如其在自传《忏悔录》中的开篇之言：“我们的心如不安息在你怀中，便不会安宁”。^{〔45〕} 同样是在这本伟大的著作中，奥古斯丁感叹自己读遍许多其他精彩的书籍，也看不到这样的号召：“凡劳苦重担的人可以到我这里来，我就使你们得安息。”（太 11:28）^{〔46〕} 自此之后，奥古斯丁回到家乡北非开始过一种隐修生活，在他看来，修士们已经成功地生活在永恒的团体之内，在那里，所有的人际关系都由基督之爱的训导所规范。^{〔47〕} 但奥古斯丁并不是想过沙漠修士极端严格的生活，而是一种井然有序的生活：没有不必要的安逸、全心进行灵

修、研究和默想。^{〔48〕}直到 391 年被迫成为希波城的牧师，奥古斯丁的生活从“沉思”开始转变为“行动”，对于这两种生活，奥古斯丁在其晚年的著作《上帝之城》中有所记载。在第十九卷，奥古斯丁记载了马库斯·瓦罗对哲学派别的分类，^{〔49〕}以及抵达至善的三种生活：沉思的生活、行动的生活、二者相结合的生活。^{〔50〕}但奥古斯丁并没有直接判断哪一种生活更加完美，而是认为在没有损害信仰的前提下，基督徒可以过其中任何一种生活，但也需要顾及到热爱真理和履行仁慈的义务。“因为没有人可以过沉思的生活，以至于在沉思中根本不考虑他的邻人的利益，也没有人可以过一种行动的生活，以至于感觉不到有沉思上帝的需要”。^{〔51〕}

所以，对于奥古斯丁来说，“沉思”的生活并不是基督徒唯一的选择，这种生活的确意味着为思想上帝提供了时间条件，同时因着对上帝的信仰和热爱去学习知识和追求真理，但“沉思”生活也应考虑邻舍的利益；而行动的生活应当是按照上帝的意志以及在爱的推动下去从事。奥古斯丁从一位隐士到教士、再到主教的生平经历也正是体现了他在寻求的两种生活：爱上帝即“沉思的生活”和爱人即“行动的生活”。事实上，相比于尼撒的格里高利将“闲暇”仅视为“祷告”，大格里高利仅把教牧活动视为“行动生活”，奥古斯丁扩展了“闲暇”的内涵，当“沉思的生活”和“行动的生活”都是在上帝之爱的推动下去进行的时候，它们都属于“闲暇”。

2.4 托马斯·阿奎那继续借助格里高利一世曾经所说的圣经中利亚和拉结（创 29），以及马大和马利亚（路 10）的例子，^{〔52〕}回应了亚里士多德和奥古斯丁对生活的三分法，认为分成两种生活不仅是恰当的而且是足够的。^{〔53〕}

同时阿奎那还在其经典著作《神学大全》中对这两种生活进行了正反详细的论证，^{〔54〕}他认为“沉思的生活”比“行动的生活”更好，^{〔55〕}而且因着沉思是直接属于爱上帝的事，所以其更有功劳。不过阿奎那也提

到“一个人可能以行动生活的工作所立下的功劳，比以沉思生活的工作所立下的更多；比如说，由于他的热切爱主之情，为了遵行上帝的旨意，宁愿暂时忍受失去沉思上帝的甜蜜，这样去荣耀上帝。”^{〈56〉}在关于“行动生活”会妨碍“沉思生活”的问题上，阿奎那同样给出了答案，从某种角度来说，确实会妨碍，因为一个人不能同时从事外面的工作，而又专心沉思上帝之事。但他同时借助格里高利一世的话来说明行动生活有时可以帮助沉思：“那些愿意固守静思的堡垒者，必须先在职场上，用工作的操练来考验自己，以便仔细知道，自己是否未曾损害过近人，自己是否安心忍受了近人的侵害；是否未因拥有暂世的财富而满心欢喜，是否未因财物的丧失而过于悲伤。后来当他收心敛神，探究属于精神的东西时，还要反身自问，是否没有拖带什么形体东西的踪影。如果偶然有所拖带，是否曾用辨别是非的手，加以清除。”^{〈57〉}

综上所述，阿奎那虽然认为沉思的生活更美好，甚至说“为了人类社会能够更完美，我们当中需要有些人过“无用的”沉思生活。”^{〈58〉}但他并没有否定“行动生活”，对于两种生活优先次序的问题，也没有给出确定的答案，因为按照产生的次序，是从行动生活到沉思生活，可是按照指导的路径，沉思生活指导行动生活。阿奎那赞同奥古斯丁的观点，即当一个人从“沉思的生活”被召转向“行动的生活”时，不是以否定前者的方式，而是以叠加后者的方式。“对真理的热爱而寻找神圣的闲暇，而在爱的推动下，我们从事公义的事业”，也就是行动生活的工作。“如果后一种责任没有落在我们肩上，我们就应当把我们的自由献给对真理的沉思和探索。但若是责任落到了我们肩上，我们就要在爱的推动下加以承担，但此时追求真理的快乐仍不应完全抛弃。如果这种快乐完全离开我们，那么我们的责任就太沉重了。”^{〈59〉}

通过以上所述，我们可以看到以尼撒的格里高利为代表的初代修道

主义教父，通常把“闲暇”视为一种“沉思”或者祷告的生活，但奥古斯丁、格里高利、阿奎那等教父扩展了“闲暇”的内涵，使其包含了两个层面：“沉思的生活”和“行动的生活”，而且后者在某些方面更有助于前者，他们常以马大和马利亚两姐妹的故事来喻指行动生活和沉思生活之间的区别。但实际上早期教会包括东正教会一向认为，马利亚和马大代表的是人内在生命的两种倾向，并不是两种不同的生活。^{〈60〉}但正如阿奎那所说：“任何两者组成的东西之内，都是由一个占据优势。”^{〈61〉}中世纪修道院式基督教^{〈62〉}的天平完全向“沉思生活”倾斜了，罗马天主教会形成了以鄙视的眼光来看待世界以及在其中营营役役的人，在他们看来，生活在日常世界中被认为是一个次等的选择，真正的基督徒会离开世界，进入一所修道院的属灵保障中。^{〈63〉}

以路德和加尔文为代表的宗教改革家基于神学的考虑，则拒绝了这种抽离世界的修道式运动，在麦格拉思看来主要是两方面的教义：一是改教家们重新强调上帝创造和救赎的教义，世界虽然是堕落的，但并不邪恶，“抛弃世界就是抛弃奇妙地创造它的上帝”，“委身于世界是活出基督徒救赎教义的重要层面。”^{〈64〉}二是，改教家们重新发现基督徒“召命”（beruf）的概念，这是对教会圣职的呼召，但现在也开始用于俗世的责任，这其实与“信徒皆祭司”^{〈65〉}的教义息息相关，改教家们否定了中世纪的圣俗二分法，他们认为：“上帝并不关心要做的工作是否无足轻重，却注目于在工作中服侍他的心灵。这是真的，即使每日工作是洗餐具或挤牛奶。”^{〈66〉}他们由衷地肯定了工作在敬虔生活中所扮演的角色以及对自然的照料要如同花园一般。

正是在此基础之上，改教家们认为理想的基督徒生活并不是离开世界进入修道院沉思默想，相反，所有对建造公义社会有益处的工作都是属灵的天职。改教家们虽然重视悔改、圣洁生活，以及服务邻舍的行动

生活，但是他们也强调，研读圣经、静心祷告等沉思的生活，不仅对在修道院中静思默想的修士重要，事实上对所有的基督徒都是必不可少的。换言之，所有基督徒都应该根据自己的性情和工作情况，操练这两方面的生活。^{〔67〕}基督徒通过行动生活想要达到的目标是通过遏制欲望^{〔68〕}、爱邻舍等行为，让神的恩典能在我们生命中彰显出功效来，但是要达到这些目标必然需要沉思的操练。所以在行动的和沉思的灵命生活之间，并没有绝对的分野，二者都需要有默想上的操练，两者的主要不同其实在于各自朝向的目标不同，认信者马克西姆（Maximus the Confessor）指出：“通过诫命，主让遵行的人脱离罪性欲念的辖制；通过神圣的教义，主把认识神的光赐给那些沉思默想的人。”^{〔69〕}也就是说，在灵修的“行动生活”中，我们通过效法神的行动，心思意念集中于顺服基督的教导，胜过那些拦阻我们顺服的思想欲念，从而我们可以更加爱神。而在“沉思”默想生活中，则集中于基督信仰的教义，因为它们能照亮我们的思路，让我们认识神，借此加添我们对神的爱，随之就是对邻舍的爱。

总结以上论述，基督教对于“闲暇”这一思想的更新主要在两方面，一方面是基督教的安息日传统作为一种“节日庆典”把人从工作世界中引开，在崇拜的仪式中，灵魂经历与上帝的同在，从而处在“闲暇”的状态。另一方面基督教的灵修神学传统事实上拓宽了“闲暇”的广度和深度，其不仅仅是“沉思的生活”，即默想上帝的话语和属性，以及祷告的生活，也包含了“行动的生活”。这种行动生活不仅包含传统上“修士的教导、传讲和社会服务工作”，^{〔70〕}以及我们在生活中各样操练培养美德和爱邻舍的行为，而且在改教家进一步的更新之后，也包含了普通信徒在日常世界中因着讨上帝喜悦而去做普通工作的行为。

二、何为“闲暇”？

在对“闲暇”思想的起源、演变以及基督教对其所作的更新有所了解之后，本章试图对“闲暇”的内涵和特征做出总结。但在这之前，因为现代语义变迁的缘故，人们常会把闲暇和懒惰等同，在认知方式上重视理性，而忽视理智。所以，笔者首先要澄清与此相关的两组概念，即“闲暇”与“懒惰”，以及“理性”（ratio）与“理智”（intellectus）之间的区别。

（一）闲暇与懒惰

现代工作者或许认为闲暇是一种全然遥不可及的东西，甚至将其与无所事事或者懒惰等同。但是中世纪时期对此的理解则全然相反：“人之所以沦于懒惰或无所事事，正是由于缺少闲暇，没有能力获得闲暇；不眠不休地为工作而工作，其真正导因不是别的理由，惟懒惰而已。”^{〔71〕}

“懒惰”一词在拉丁文里叫做 *acedia*，在天主教传统中被认为七宗罪之一。事实上我们今日对于懒惰这个词语的理解与古人大为不同，现代人常常用“懒散”（*laziness*）来定义“懒惰”（*idleness*），但是这并未表达出懒惰的本质。多罗西·塞耶斯认为，懒惰是指单靠成本效益分析来计算“于我何益”的人生。“无所信，无所爱，无所恨，无所追寻，生无所求，仍旧活着的原因是因为死亦无所求。我们对此并不陌生，只是或许尚未意识到它也是重罪。”^{〔72〕}这也确实符合以古代的行为观念来看懒惰的含义：人放弃了随着其自身尊严而来的责任，他不想成为上帝要他成为的样子，也就是他不想成为自己本来的样子。克尔凯郭尔曾经说，懒惰是“一种软弱的绝望”，意思就是“一个人绝望地不想做他自己。”^{〔73〕}在《当灵修遇见神学》的作者迪亚伦看来，懒惰是“一种倒向绝望的厌

烦与冷漠状态”。约瑟夫·皮珀从形而上学的观点认为懒惰是指人不肯和他自己的存在相符，一个人在他自己的一切努力活动背后，想脱离自己，无法与自己认同，如同中世纪的说法，哀伤取代了活在他内心的神圣良善位置，这种哀伤正是《圣经》上所说的“俗世的哀伤” (sadness of the world)。〈74〉

我们也可以从 *acedia* 这个字眼的反面意思来理解懒惰。事实上，它的反面意思并不是我们现代人通常所理解的勤劳，而是一个人对他自己存在的肯定，以及对整体世界、上帝和爱的默认，进而由此产生崭新的不同的行为。托马斯·阿奎那甚至把 *acedia* 视为违反十诫中第四诫命〈75〉的罪，他并非把懒惰视为工作的反面，而是将其理解为违背安息日的诫命以及灵魂安息在上帝中。〈76〉也就是说懒惰的人外在表现并不一定是无所事事，与之相反，这类人通常十分活跃，他们狂热追逐自我需要、安逸和利益。懒惰实际上是“空虚灵魂之罪”，“在世上它自诩为宽容，在地狱它叫做绝望”。〈77〉

由此可见，闲暇和懒惰可以说泾渭分明。事实上，闲暇正是对懒惰的否定，是它的反义词。闲暇并不是一种外在因素的结果，它不是某种休闲时刻、周末或假期的必然结果，而是一种“灵魂的状态”。如约瑟夫·皮珀所说：“我们对许多伟大的真知灼见的获得，往往正是处在闲暇之时。在我们的灵魂静静开放的此时此刻，就在这短暂的片刻之中，我们掌握了理解整个世界及其最深邃之本质的契机。这样的时刻稍纵即逝，这之后如想重现寻回这个美妙时刻，恐怕有待付出努力的工作了。”〈78〉

（二）理性 (ratio) 与理智 (intellectus)

中世纪时代把人类心灵的认知能力分为两种：一种叫做理性 (ratio)，另一种叫做理智 (intellectus)，一切的认知活动都无法离开此二者。理性

是对应着推理活动而有的名称，它沿袭的是希腊哲学的“逻各斯”（logos）传统；理智是对应着理解活动而有的名称，它沿袭的是希腊哲学的“努斯”（nous）传统。^{〈79〉}它们之间的区别如下表所示^{〈80〉}：

Ratio 理性	Intellectus理智
Reaching hand 抓取的手	Open hand 敞开的手
Search、collect调查、收集	Gaze、Seeing凝视、注目
Abstract 摘要	Receive 接收
Refine 提炼	Ponder、Wonder 思考、惊奇
Conclude推论	Savor、Linger 欣赏、徘徊
Analysis、Classify分析、分类	Contemplate、Relish沉思、享受

理性指向的是一种推论性和逻辑性的思考能力，是一种主动的能力，很多时候它需要付出努力才能获得。但理智是指向一种“简单观看”（Simply Looking）的能力，真理就好比风景一般，展现在眼睛面前，一览无遗，常与永恒中的“此时此刻”（always now）相比较。它是一种被动的能力，或者说是接受性的，它是心灵的活动，在这种活动中心灵思考它所见到的事物，并非依赖于我们人性本身而存在，它是超越人性之上而存在的。正如托马斯·阿奎那所说：“如果说沉思生活是人类生活的一种至高形式，那么，这种生活并不仅属人性，因为这已大大超越了人性的范围。”^{〈81〉}

理性（Ratio）的运行及其推论思考的过程正是一种艰难的工作，但理智（intellectus）所执行的凝视和观看，则是一种“知性直观”的力量。这两者的关系并不是简单的积极主动和被动领受的对立，事实上，二者中一个可看成是劳累和压力，另一个则可看成是不劳累和轻松拥有。康德正是对“知性直观”的观念感到怀疑，认为这并未让人花费任何代价，所以

它并不期待能够从中得到知识，故此在哲学上，康德强调人只有通过劳动才能获得财产。而这就产生一个问题，即我们对真理的认识必然需要由认知过程有否付出努力来决定吗？约瑟夫·皮珀在其《闲暇：文化的基础》一书中给出了答案，他认为认知的最高形式的确需要努力的思考和充足的准备才能达到，但这只是必要条件，认知的本质并非取决于努力和劳累，也就是理性的推论和思考，而是在于能够掌握事物的本质并在其中发现真理。“认知的最伟大形式往往是那种灵光乍现般的真知灼见，一种真正的默观，这毋宁是一种馈赠，不必经过努力，而且亦无任何困难。”^{〔82〕}皮珀认为当人过分强调努力的重要性时，就不会愿意去相信一切不经努力而得来的东西，并认定他们所拥有的善良和美德一定是他们自己经过痛苦努力而得来，所以他们也就无法接受基督教“借信称义”的教义，因为这仅需要“理智”的工作，只需要伸开双手（open hand）来接受。

“闲暇”的获得正是需要“理智”的认知能力，因其是一种超出人性的状况，是一种灵魂的状态。要想达到这种状态，并非依赖于极端的努力，而是需要某种“引开”的行为。^{〔83〕}因此，若想获得“闲暇”，就需要借用“理智”，去敞开双手，注目凝视，接受光照。

（三）“闲暇”之内涵

在对“闲暇”的思想进行溯源之后，以及对“闲暇”与“懒惰”，“理性”与“理智”这两组概念有一定了解之后，本节将在此基础上试图总结“闲暇”这一词语所涵盖的内容。

1、空闲时间

莫提默·艾德勒在其名著《大观念》中把人类的时间分为五部分，包括睡觉、工作、玩乐、休闲和休息。这里的休息指向的就是基督教所说的

安息日传统，睡觉就是人类维持生命的一种静态生理活动，玩乐又可分为娱乐（amusement）和消遣（recreation），娱乐只是单纯为了获得快感，而消遣则是从疲倦中恢复体能，是一种有益的玩乐。工作则是一种生存需要，是为了得到一定的报偿，是一种目的性的行为，是由我们义务去做的事情组成的，在这些事情上我们通常没有自由。他把休闲定义为：“人们可以在道德、智力和精神上获得成长的所有那些活动，通过这些活动人们能实现人格的完善、履行其道德和政治义务。”^{〔84〕}也就是休闲是由我们希望得到自我发展，认为值得去做的事情构成的。艾德勒认为休闲事实上类似于工作和玩乐，介于两者之间，因为很多休闲活动比如阅读和思考是我们有道德义务一定要做的，但是其又不像某些工作，而是像玩乐，因在其中我们还有自由选择的权利。

在这里，我们可以把睡觉之外的时间都称为空闲时间，因为睡觉是维持人生命的一种必要活动，这也是古希腊自由人所过的一种生活。但是他们的空闲时间，按照前文亚里士多德的看法，则是一种“闲暇”，主要用来沉思，是自为目的；古罗马时期，闲暇在此基础上有所扩展，包含了玩乐在其中；而基督教则有进一步的更新，闲暇指向了安息日传统以及灵修神学传统，到了宗教改革时期，改教家们明确认为在工作中同样可以享受与上帝的同在，并且极大扩展了“行动生活”的范围，于是工作也可以成为“闲暇”。艾德勒也持同样的观点，他认为：“如果在你的生活中，分不清工作日和休闲时间，几乎不存在界线，那么，你的工作就接近休闲了。一旦工作和休闲密不可分，我的全部时间就都成了空闲时间。”^{〔85〕}他也认为自己做一名教师是何等的幸运，因为他的工作完全就是他的“闲暇”活动。

综上，我们可以看到“闲暇”的第一个内涵就是：空闲时间，但在经过基督教对其进行更新之后，它不再像古希腊那样与工作（主要是物质性

生产活动)二元对立,而是包含适当状态和目标下的工作(即便是物质性的工作),因为“闲暇并不在于时间的多少,而是关乎心灵的品质”,^{〔86〕}它更加强调的是一种灵魂状态。

2、惊奇

“闲暇”通常始于惊奇,因为当人处于惊奇的状态时,就会有一种求知的欲望,就会开始陷入沉思或一种闲暇的状态。托马斯·阿奎那在《神学大全》一书中把惊奇定义为“一种求知的愿望”。^{〔87〕}如果惊奇伴有这种对知识的欲求,则会引发一种喜悦。这也正是 C.S. 路易斯一生不断经历和追求的,即“一种没有获得满足的欲望,而这欲望本身却比任何欲望的满足都更加让人心神往之。”^{〔88〕}事实上,惊奇常和无知联系在一起,通常当我们感受到惊奇的时候,实际上是对此物不理解或者尚未掌握,但这种不理解并非意味放弃。按照约瑟夫·皮珀的观点,“人一旦感受到了惊奇,一趟旅程便展开了,沿着惊奇不断向前摸索,他也许会中断片时,会沉默不语,但他会持续前进探索。”“惊奇的感觉会挑起我们对这个世界更深刻和更宽广的视野,大大超越我们日常生活习以为常观看事物的角度。”^{〔89〕}亚里士多德在《形而上学》一开篇就明确地总结了这一点,他意识到所有人都有一种诗性的求知冲动,并且这种体验被称之为“惊奇”,它是学习的起点。

“正是因为有这样的惊奇,所以人最初开始进行哲学思考;他们起初对这些明显的困难感到好奇,然后一点一点地前进,在更大的问题上陈述困难……一个困惑和惊奇的人会自感无知(从某种意义上说,一个热爱神话诗歌的人也会热爱智慧,因为神话是由各种奇迹构成的)……因为正如我们说过的,所有人生来都对事物的本来面目感到好奇。”^{〔90〕}

所以说,正是因为他感受到了这个世界更为深层的一面,而不是被束

缚在日常生活的需要中，在这样一个时刻，他凝视这个世界令人惊奇的意象，从而进入到一种“闲暇”的状态之中。但惊奇并不是需要一种“不寻常的刺激”，而是要在这个看似寻常的世界中去发现不平凡之处，这就需要“理智”的认知能力，借由对平凡事物的沉浸、享受和徘徊，引起惊奇，进入“闲暇”。另外当闲暇是作为空闲时间之含义时，其反过来也为惊奇提供了基础，因为当我们处于一种忙碌状态时，我们很难停下脚步去思考和观察，也就不再有惊奇。

3、沉思

正如前文所述，从古希腊时期开始，“闲暇”所指向的就是一种沉思的生活，对于基督徒来说，指向的是一种默想的生活。但沉思并不是现代人所说的冥想，也不是一种哑然无声的状态。沉思所指向的是所爱之物，没有爱就没有沉思（Without love there would be no contemplation）。^{〔91〕}实际上，沉思（contemplation）一词来源于希腊语 *theoria*，指向的是一种对现实世界纯然领受的姿态。约瑟夫·皮珀总结了沉思的三个特征：第一，沉思的全部精力是用于揭示、澄清和彰显已经看到的现实，其目标是真理，而不是其他。沉思是对现实的一种无声感知（silent perception of reality）。第二，正如前文所提到的，沉思不是 *Ratio*，而是 *Intellectus*。也就是说沉思不是思考推理，而是一种注视和观察，是一种“简单直观”（Simple intuition）。第三，沉思伴随着惊奇，在沉思中不可避免地闯入了对另一种无限深刻的、不可理解的、永恒的无声召唤。^{〔92〕}

综上，笔者试图总结何为“闲暇”。首先，进入“闲暇”需要借助空闲时间，但如前文所述，“闲暇”和“懒惰”具有泾渭分明的区别，所以“闲暇”不是无所事事，也不是一种单纯的娱乐。而且在基督教的更新之后，神圣节

期时的崇拜，以及那些被称为“行动生活”的行为——服侍甚至是世俗的工作，这些表面看来并没有空闲时间，但在这过程中你的灵魂经历并感受到上帝的同在，也可以被称为“闲暇”，因其所指向的是一种灵魂状态。其次，进入“闲暇”实际上需要“理智”的认识方式，它需要敞开双手去接受（Receive），引发惊奇，进入沉思，渴望智慧，引向敬拜。最后，“闲暇”在认识对象上指向的是真善美的事物，古希腊时代指向的是某种“至善”，基督教更新之后指向的是在祷告、服侍、工作中经历三位一体的上帝之爱。此外也包括那些优美的诗歌、经典的文学作品以及上帝所创造的自然世界等真善美之物。

三、结语

以上简要追溯了“闲暇”思想在古希腊和罗马时代的起源和演进。在古希腊的语境中，“闲暇”区别于“卑贱”的物质生产活动，它更多的指向自由人所过的一种“沉思的生活”，并希望在这一过程中寻求至善。在基督教的更新之中，并没有否认这一点，但其明确指出了“闲暇”所经历的对象是三位一体的上帝。正是基于此，基督徒的祷告生活、服侍甚至是世俗的工作都可以被称为“闲暇”。笔者也尝试总结何为“闲暇”，并简要区分了两组在现代语境下易被误解的概念，即“闲暇”和“懒惰”的区别，以及“理性（Ratio）”和“理智（Intellectus）”两种认知能力的异同，其中“理智”的认知能力和“闲暇”息息相关，可以说，如果要重寻失落的“闲暇”传统，必须要恢复“理智”的认知方式。

最后，笔者仍然需要澄清的是，很多时候这种“闲暇”会因着“人心比万物都诡诈”的缘故，演变成为一种“安逸”，如下表所示^{〔93〕}：

扭曲	
积极	闲暇
Frantic work 疯狂的工作	Life of Ease 安逸的生活
Overwork 过度劳累	Idleness 怠惰
Master Life through Work and Study 通过不断的工作和学习来掌控生活	Self-centered pleasure-seeking 自我中心的寻欢作乐
Wealth, Achievement, Fame 财富，成就和名声	Consumption消费主义
Rivalry, Greed 竞争和贪婪	Love of pleasure, Sloth 热爱娱乐，闲散

对“积极生活”的扭曲就是要通过不断的工作和学习来掌控自己的生活，从而获取财富和名声，这会导致一种竞争和贪婪。换句话说，他的生活就失去了秩序，成为一种无序的爱，这正是现代社会的一种特征。但是，我们也能扭曲“沉思生活”，它可能变成一种安逸的生活。即只需要坐在那里，以沉思为借口，完全沉浸在自己的想法中，而不积极地做任何事情，不与任何人或文本互动，这很有可能会导致一种以自我为中心和消费主义的行为，由此而逐渐演变成闲散和怠惰。

唯有在沉思的对象指向的是那位慈爱又公义的上帝时，我们才能脱离各样的怠惰和安逸，进入“闲暇”之中，我们的爱与怕才会汇聚在一起形成敬虔的生命。♥

（作者现为某主内学堂老师。本文改编自作者 2022 年的基督教古典教育硕士论文:《重寻失落的‘闲暇’传统,及其对古典教育的应用》[指导老师: 苏炳森]）

-
- 〈1〉 亚里士多德,《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,卷八,第414页。
- 〈2〉 尼尔·波兹曼,《娱乐至死》,章艳译,北京:中信出版集团,2015年,第4页。
- 〈3〉 克里斯托弗·佩林,《基督教古典教育简介》,基督教古典教育研究中心翻译小组译,成都:华西圣约人文学院基督教古典教育研究中心,2017年,第3页。
- 〈4〉 张永红,“休闲的词源涵义考”,载《湖南工业大学学报(社会科学版)》,2010年,第15卷第4期。
- 〈5〉 同上。
- 〈6〉 其中前五条理由分别是:第一,沉思是最高等的实现活动;第二,沉思最为持久;第三,爱智慧(或哲学)包含最纯净、持久的快乐;第四,沉思含有最多的自足;第五,沉思是唯一因其自身而被人们所喜爱的活动;参见亚里士多德,《尼各马可伦理学》,廖申白译,北京:商务印书馆,2003年,卷十1177a13-1177b4。
- 〈7〉 同上,1177b5,第306页。
- 〈8〉 同上,1177a13-b4,第305—306页。
- 〈9〉 前引亚里士多德,《政治学》,第414页。
- 〈10〉 同上,卷七1334a30-40、1334a11-25,卷八1337b30-35。
- 〈11〉 亚里士多德认为人的灵魂由两部分组成,一部分自身就包含理性,另一部分虽然不含理性,但是可以听从理性;而自含理性又可分为实践理性和静观理性。
- 〈12〉 张培均,“亚里士多德论闲暇教育”,载《北京大学教育评论》,2019年,第17卷第1期。
- 〈13〉 需要注意的是,在亚里士多德的语境下,闲暇很多时候也代表着空余时间,比如他在《政治学》第七卷1334a25中提到人们在战争时期常常依从正义,但和平来临,共享闲暇时,又往往流于放纵。在《形而上学》中提到埃及的僧侣阶级利用闲暇时光发展了数学,来表明知识的产生有赖于闲暇时光。但是亚里士多德想要着重讨论的还是积极意义的闲暇。参见来晓维,《古希腊休闲思想及其历史演变》,杭州:浙江大学,休闲学(休闲思想史),博士论文,2019年。
- 〈14〉 沈文钦,《西方博雅教育思想的起源、发展和现代转型:概念史的视角》,广州:广东高等教育出版社,2011年,第51页。
- 〈15〉 亚里士多德所说的“音乐”不是我们现在所理解的音乐,它不仅包括器乐,也包括广义的诗歌和文学,尤其是悲剧。其在《政治学》的第八卷花费了大量的篇幅来解释音乐教育的宗旨和方法,其提到四门基础科目,分别是读写、体操、音乐和绘画,其中读写和绘画为实用科目,体操有助于身体健

康并能增进战斗力，但音乐的价值就只在于操持闲暇的理性活动。

- 〈16〉 前引张培均，“亚里士多德论闲暇教育”。
- 〈17〉 也有学者将这一时期称为希腊化时期。
- 〈18〉 章雪富、石敏敏，“伦理学作为第一哲学—希腊化哲学的范式转移”，载《中国社会科学》，2011年，第1期。
- 〈19〉 前引亚里士多德，《尼各马可伦理学》，卷一 1095b15。
- 〈20〉 前引来晓维，《古希腊休闲思想及其历史演变》。
- 〈21〉 Kostas Kalimtzis: *An Inquiry into the Philosophical Concept of scholē: Leisure as a Political End*, London: Bloomsbury Academic, 2017, p.122.
- 〈22〉 前引来晓维，《古希腊休闲思想及其历史演变》。
- 〈23〉 Kostas Kalimtzis: *An Inquiry into the Philosophical Concept of scholē: Leisure as a Political End*, p.131.
- 〈24〉 Ibid., p.133.
- 〈25〉 前引来晓维，《古希腊休闲思想及其历史演变》。
- 〈26〉 肖剑，“罗马人的闲暇观—塞涅卡作品中的闲暇问题”，载《西北师大学报（社会科学版）》，2009年，第46卷第3期。
- 〈27〉 英文原文为：In festival, or celebration, all three conceptual elements come together as one: the relaxation, the effortlessness, the ascendancy of “being at leisure” [doing leisure, scholē again] over mere “function.” 参见 Josef Pieper: *Leisure: The Basis of Culture*. Translated by Gerid Malsbary (South Bend, Indiana: St. Augustine’s Press, 1998), p.69. 皮珀对此有一个形象的比喻：宗教的节日庆典像是根植于土地的一般树木，真实而且自然，人为的节日活动像是五月的山楂树，被连根拔起用来当做装饰庆典的用途。参见约瑟夫·皮珀，《闲暇：文化的基础》，刘森尧译，北京：新星出版社，2005年，第64页。
- 〈28〉 赫舍尔，《安息日的真谛》，邓元尉译，上海：上海三联书店，2013年，第30页。
- 〈29〉 同上，第24页。
- 〈30〉 同上，第42页。
- 〈31〉 前引约瑟夫·皮珀，《闲暇：文化的基础》，第65页。
- 〈32〉 魏司道，《字里行间细读创世记》，赵中辉译，台湾改革宗出版有限公司，2011年第四版，第29页。
- 〈33〉 前引赫舍尔，《安息日的真谛》，第134页。
- 〈34〉 凯文·克拉克、拉维·杰恩，《自由教育的传统》，基督教古典教育研究中心译，第263页。
- 〈35〉 前引约瑟夫·皮珀，《闲暇：文化的基础》，第67页。
- 〈36〉 也有学者将其翻译为“静思”，在灵修学传统中有时默想（meditation）也和沉思（contemplation）交互使用，但后者更多用来指静默无声、没有任何图像的专注状态。本文并

- 没有对两词作区分，因其都指向一种专注的祷告状态。在实际的基督徒生活中，中文语境下静观、灵修、默观等词语表达的是同一含义。参见迪亚伦，《当灵修遇见神学》，王建国译，台湾更新传道会，2011年，第151页。
- 〈37〉 同上，第150页。
- 〈38〉 前引约瑟夫·皮珀，《闲暇：文化的基础》，第8页。
- 〈39〉 Kostas Kalimtzis: *An Inquiry into the Philosophical Concept of scholê: Leisure as a Political End*, p.168.
- 〈40〉 Ibid.
- 〈41〉 Ibid., p.174.
- 〈42〉 胡斯托·L·冈萨雷斯，《基督教史》，赵城艺译，上海：上海三联书店，2016年，第210页。
- 〈43〉 格里高利在 *Magna Moralia* 中提到：“从退隐的沉思生活中走出来，走向忙碌的公共生活时，就能向闪电一样闪耀出来。”参见玛里琳·邓恩，《从沙漠教父到中世纪早期修道主义的兴起》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2010年，第159页。
- 〈44〉 同上，第159页。
- 〈45〉 奥古斯丁，《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，2015年，第1页。
- 〈46〉 同上，第145页。
- 〈47〉 彼得·布朗，《希波的奥古斯丁》，钱金飞、沈小龙译，北京：中国社会科学出版社，2013年，第151页。
- 〈48〉 前引胡斯托·L·冈萨雷斯，《基督教史》，第241页。
- 〈49〉 奥古斯丁，《上帝之城》，王晓朝译，北京：人民出版社，2006年，第896页。
- 〈50〉 同上，第900页。
- 〈51〉 同上，第934页。
- 〈52〉 阿奎那在论证两种生活之间的关系时多次引用了圣经的这两组人物对比，这也是教皇格里高利一世多次提到的，拉结名字的含义是“所见的根源”，因此其代表“沉思的生活”，而利亚名字的含义是“双目失明有疾病”，并且其多子，因此代表“行动的生活”。为了许多事心里忙乱的马大致力的是“行动的生活”，而坐在在主耶稣脚前听道的玛利亚是致力于“沉思的生活”。参见托马斯·阿奎那，《神学大全》，周克勤等译，台北：中华明道会、碧岳学社，2008年，第二集，第二部，第171题。
- 〈53〉 阿奎那认为亚里士多德所说的“快乐的生活”是以肉体的快乐为目的，是“兽性的生活”，所以不在此分法之内；另外由于任何两者组成的东西之内，都是由一个占据优势，所以奥古斯丁所说的介于两者之间的生活，其实或是偏重沉思，或是偏重行动。参见前引托马斯·阿奎那，《神学大全》，第179题。
- 〈54〉 同上，第179—182题。

- 〈55〉 阿奎那提出八种理由来加以证明：第一，沉思生活是按照理智专注可理解的事物，而行动生活专注外面的事；第二，沉思生活能持续更长久；第三，沉思生活的快乐更大；第四，沉思生活让人感到满足；第五，沉思生活因其本身而被人喜爱，行动生活以其他事物为目的（诗 27:4）；第六，沉思生活在于一种安息（诗 46:10）；第七，沉思生活是关于上帝的事，行动生活事关于世界的事情；第八，沉思生活根据人的能力即理性来促成，而行动生活同时需要动物的能力（诗 36:6,9）。最后阿奎那还认为主耶稣亲自加上了第 9 个理由：“马利亚已经选择那上好的福分，是不能夺去的”（路 10:42）。尽管已经给出如此多的理由，在证明的最后阿奎那仍然补充道：在某种情形下，必须选择行动的生活，来适应现世生活的需要。
- 〈56〉 前引托马斯·阿奎那，《神学大全》，第 182 题。
- 〈57〉 同上。
- 〈58〉 前引约瑟夫·皮珀，《闲暇：文化的基础》，第 34 页。
- 〈59〉 前引奥古斯丁，《上帝之城》，第 934 页。
- 〈60〉 前引迪亚伦，《当灵修遇见神学》，第 22 页。
- 〈61〉 前引托马斯·阿奎那，《神学大全》，第 179 题。
- 〈62〉 尽管修道院式的基督教只是中世纪基督教的一类，但是按照柯修斯和许多学者的说法，我们经常提到的“中世纪基督教”实际上在特性和根源上差不多完全是修道院式的。参见阿利斯特·麦格拉斯，《宗教改革运动思潮》，蔡锦图、陈佐人译，北京：中国社会科学出版社，2015 年，第 255 页。
- 〈63〉 同上，第 255 页。麦格拉斯同时用了一个例证来说明：一般认为现代灵修运动的最著名的作品是肯培的《效法基督》，但这本书的英文全名为：*On the Imitation of Christ and Contempt for the World*。意思其实是说对世界持守一个消极的回应，被认为是耶稣基督的积极回应。
- 〈64〉 前引阿利斯特·麦格拉斯：《宗教改革运动思潮》，第 256—257 页。
- 〈65〉 现代基督徒其实常对此教义有所误解，认为这是神职人员世俗化，或者认为所有信徒都是他自己的祭司，因此在信仰和教义上的事情有个人判断的权力。实际上，“信徒皆祭司”表明基督徒的权力和责任，上帝让我们成为一体，一块“蛋糕”，表明我们在基督里统一又平等，但也意味着我们每个人都可来到上帝面前为他人代求。参见蒂莫西·乔治，《改教家的神学思想》，王丽、孙岱君译，北京：中国社会科学出版社，2017 年，第 78 页。
- 〈66〉 前引阿利斯特·麦格拉斯，《宗教改革运动思潮》，第 256—259 页。
- 〈67〉 前引迪亚伦，《当灵修遇见神学》，第 22—23 页。
- 〈68〉 同上，第 106—121 页。迪亚伦在这里列出八大致命思想，分别为不当的食欲、不当的性欲、贪婪、悲伤、怒气、怠惰、虚荣和骄傲等。

- 〈69〉 同上,第151页。
- 〈70〉 同上,第22页。
- 〈71〉 前引约瑟夫·皮珀,《闲暇:文化的基础》,第35页。
- 〈72〉 提摩太·凯勒,《工作的意义》,潘乔、李怡棉译,上海:上海三联书店,2016年,第232页。
- 〈73〉 前引约瑟夫·皮珀,《闲暇:文化的基础》,第36页。
- 〈74〉 同上。
- 〈75〉 因天主教十诫和新教十诫的次序有所差别,安息日诫命在天主教中为第三诫,在新教中为第四诫,故在此有所修正,该诫命为:当纪念安息日,守为圣日。参见《出埃及记》20章8节。
- 〈76〉 前引约瑟夫·皮珀,《闲暇:文化的基础》,第38—39页。
- 〈77〉 前引提摩太·凯勒,《工作的意义》,第232页。
- 〈78〉 前引约瑟夫·皮珀,《闲暇:文化的基础》,第42页。
- 〈79〉 董尚文,“论阿奎那伦理学的理智主义”,载《哲学研究》,2008年,第7期。
- 〈80〉 克里斯托弗·佩林, Scholé (Restful) Learning, Lesson4, 参 <https://classicalu.com/courses/scholé-restful-learning/> 中文由厦门种子学堂翻译,暂未公开。
- 〈81〉 前引约瑟夫·皮珀,《闲暇:文化的基础》,第15—17、45页。
- 〈82〉 同上,第25页。
- 〈83〉 皮珀认为“引开的行为比极端的积极努力还要困难,这种行为更困难,主要因为它不容易被主宰。全然的努力状况比放松和超然的状况更容易达到,即使放松和超然不必付出努力。”参见前引约瑟夫·皮珀,《闲暇:文化的基础》,第47页。
- 〈84〉 笔者以为艾德勒所认为的“休闲”事实上就是指向亚里士多德的“闲暇”,并不包括之后这一概念的演进,参莫提默·J·艾德勒,《大观念—如何思考西方思想的基本主题》,安佳、李业慧译,广州:花城出版社,2006年,第286页。
- 〈85〉 同上,第293页。
- 〈86〉 尤金·毕德生,《返璞归真的牧养艺术》,樊小易译,北京:中国广播电视出版社,2014年,第10页。
- 〈87〉 前引托马斯·阿奎那,《神学大全》,第三集,第32题。
- 〈88〉 C.S. 路易斯,《惊悦》,丁骏译,上海:上海文艺出版社,2016年,第17页。
- 〈89〉 前引约瑟夫·皮珀,《闲暇:文化的基础》,第131页。
- 〈90〉 亚里士多德,《形而上学》,吴寿彭译,北京,商务印书馆,1995年。
- 〈91〉 Josef Pieper: *Happiness and Contemplation* (New York: Pantheon Books Inc.1958), p.72.
- 〈92〉 Ibid., p.73-75.
- 〈93〉 前引克里斯托弗·佩林, Scholé (Restful) Learning, Lesson4, 参 <https://classicalu.com/courses/scholé-restful-learning/>



图片来自 Peter J. Leithart, *Delivered From The Elements Of The World*
(Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016) 封面。

论堕落现实的 奴役性“元素”（之一）：肉体

文 / 戴永富

“这些 *stoicheia*（现实的元素）是物质、社会与属灵现实的积木式元件。它们先于我们，超越我们，比我们更长久……（也）决定并塑造我们……我们是生于这个已经奉它们若神明的世界上。”

——Walter Wink

一、堕落现实的威胁及其相应的人生哲学

正如神完成了创造大工后很满意地说“一切都很好”而进入他的安息那样，人也要完成以智慧和爱心管理自然的使命，获得神的好评（“一切都很好”）而进入创造者的安息（VanDrunen 2014, ch.1）。但始祖不忠于所托而堕落；他们中了恶者的诱骗，既有非分的欲望，也怀疑神，觉得神威胁自己的发展，因此为了保护和肯定自己而拒绝顺服。属灵争战从伊甸园已经开始了，但第一轮争战是以人的惨败告终。那么，正如耶稣以后所说的，不遵守神的命令等于不愿留在神里面，故始祖这么做无异于离弃了与神的相爱关系。离开了神，人无法完成君王和祭司的使命而堵截了神的

荣耀循环，使之无法畅通。人做不了自然的好管家后，自然也不能做人生的好环境，因堕落的人倾向于为满足自己的私欲而利用、破坏自然。人若不能成为自然的好管家，他们也无法体现神自己的慈爱，并不能代表其他受造物荣耀神；这样，他们便不能很好扮演祭司的角色了。自然不能成为人生的好环境。人不但不能进入神的安息，本来已经朝着目的地的方向走的受造物现在也倒退了：创造前那些代表虚空或缺乏神的同在的现象（空虚、混沌、黑暗）侵蚀自然，地也出了荆棘和蒺藜（创 3:18）。所以日光之下，万物都在呻吟（罗 8:22），而这呻吟所传达的信息是：“我不该这样存在！”

人无法从自己或受造物身上清楚看到神的荣耀之日，无非是人与自然走向灭亡之时。受造物体现出神的荣耀，意味着他们彰显出那源于神的生命与智慧，故当神的荣耀逐渐远离他们，维持自己存在的生命力与智慧也越加脆弱了。受造物的生命本是从神那里借来的，故来自神的生命力是他们得以继续生存的必要条件。智慧是关系到神给受造物设计的发展条件，所以不遵循神所定的发展之道，意味着受造物是过反本性或反自然的生存。那么，神的荣耀所带来的生命与智慧，只在神与受造物的相爱关系中才能被注入到受造物里面。相爱是成全创造工作的条件，因为通过那把神与受造物联在一起的相爱，神的祝福才能充满受造物，使之能发挥其潜能而达到其存在目的。但真正的相爱是以理性与意志为必要条件的，故没有理性和意志的受造物无法进入与创造者的相爱里。如此，受造物只能透过有理性与意志的人才能进到与神的相爱中。如同圣子一样，人在此扮演着创造者与受造物的中保（也就是祭司职能的体现）；若无人，从创造者到受造物的祝福管道和从受造物到造物主的赞美渠道都被切断了。只要神与人的相爱关系尚未得到恢复，受造物仍在虚空和败坏的奴役之下（罗 8:19—20）：它们的荣美转瞬即逝、破坏累累，而终于无法充分荣耀神。

其实，神与人的相爱关系不但给自然分享恩惠，也给他人带来祝福。

若所有人都与神享有相爱关系，每人将成为神祝福他人的管道。非但如此，人与其创造者的相爱也给人自己带来祝福，因为人本性上无法与自己的存在根基分家。所以，对于人，神是否存在不单单关系到现实中是否有更多一个事物，乃是关涉到人的本性是否能够得以成全。人的本性是关系性的，所以远离神无非是否定自己的本性。文革时，在严重的洗脑和怂恿下，很多年青人愿意批斗和羞辱自己的父母。但这些孩子心理很矛盾，有些也自杀了，因为父母及他们的大爱其实是自己的存在根基。攻击自己无辜的父母就像否定自己似的。基督教神学一贯强调，人的本性与需求都见证着神的存在。因此，不认识神，人也无法认识自己。照此，拒绝进入与神相爱的关系是反本性或反创造的，同时也是反生命的。

由此可见，堕落的后果是神与人隔绝、自然与人分裂、人与人（含自己）不和。这一切不自然的矛盾形成了一个对人基本上不友善的现实。这种混乱的现实（包括自然现实和社会现实）与神所设计的创造秩序相悖。

先说自然。堕落前，神所设计的自然会满足人的理性、意志和身体的需要，因而会帮助人成全其本性。故自然适合人居住，且给人带来幸福。再者，由于人的本性之成全离不开人的管理使命的完成，说自然成全人性意味着只要人充满智慧与爱心，自然是适于受人管理的。堕落后则不然。人造成了自然的无数破坏，也令自然破坏人生。没有受祝福的自然也不能充分祝福人。一方面，人对自然的管理沦为剥削，另一方面，本要受人管理的自然成为支配人的主子。说自然支配人有两种含义：其一，由于人与神隔绝，所以自然的诸多力量和现象带来痛苦和死亡；其二，人不能做好管家而破坏自然，但最后，遭破坏的自然反而给人带来灾难。社会现实也差不多一样：人间相爱沦为相互利用、彼此事奉的关系被弱肉强食取代、本要成为发展人性的团契蜕化为扼杀潜能的囚牢，等等。堕落后的现实变成黑暗的深渊，而自然和社会的各种现象就好比从深渊里出来的各种怪兽。

以上残局证明，忽略神所定的秩序是自我毁灭的行为。创造的秩序是出于神的爱和智慧，非来自神强加于受造物的任意决定。如今，现实不会很明显地彰显神的爱与智慧，因为它基本上拦阻了所有受造物成全他们的本性而获得幸福。那么，堕落现实的主要特征和表现是什么？这现实怎样支配人？撒旦又如何利用现实来控制人而攻击教会？

二、何谓现实的元素？

许多哲学家和神学家都认为，人生被现实中巨大的势力（自然定律、社会规则、经济规律等等）支配。人的智慧是在于承认这一事实，并尽可能利用这些势力维持生命，尽管哲学和宗教有关人最终能否战胜这些势力持不同看法。无论如何，人生哲学无法与讲现实的态度分家，因为现实是人生的大环境，它规定也限制了人的所有行为。因此，人一般不能忽视自然定律或随意挑战社会习俗，否则会自讨苦吃甚至自取灭亡。

基本上，谈现实就得谈两件事：能力与规律。也就是说，对现实的最基本的认识主要是对影响和约束人的能力与规律的认识。规律是能力的表现；它对人生提供规范和限定。例如地球的引力是一种力量，而这力量在人生中的表现或对人的支配之一是人不能不遵从的一系列规律（诸如不可坠楼、小心走路等等）。这些规律构成人的行为范围，而人对引力的表面超越（如飞行）并非对引力的对抗，而是对它及自然其他现象和定律的利用。对我们这里的讨论而言，更要紧的是人的社会现实，但对它的认识也离不开力量和规律这两种概念。

圣经（西 2:8；加 4:3）用于描述现实的力量和规律的词语很有意思，但也很难被准确翻译。这词语的希腊文是 *ta stoicheia tou kosmou*。中文圣经的“世上的小学”（和合本）或“世上的言论”（新译本）等翻译都不

太正确。从语义的分析看,“*stoicheion* (*stoicheia* 的单数词) 与希腊文的 *stoichos* 有关……而 *stoichos* 有‘排’或‘系列’的意义,所以 *stoicheion* 是指那在一排或系列里面被发现的事物”(Reid 1993a),故含有“最基本的事物”的意义。本着这种基本意义,*stoicheia* 后来有了这些含义:“构成宇宙万物的要素”、“一个事物的基本成分”、“一门学科的基本原理”(Bauer et. al. 1979)。*Stoicheia* 于是也含有最重要或最终极的事物的意思,因为一个事物的“基本性”常常是指最能决定那个事物的一切的原因或条件。对很多宗教和哲学,要知道现实的能力就务必明白现实最基本的成分,而它们是人维持存在的决定性因素。

总而言之,新约里的 *ta stoicheia tou kosmou* 似乎都离不开这三种含义:“一、宗教信仰的基本原则或教义,如律法;二、宇宙的最基本元素,如土、水、空气和火;三、现实里有位格的属灵存在,如邪灵、天使和星宿的神明”(Reid 1993a, 229)。无论我们怎样定义,现实的元素“是强有力且不可或缺的……它们是存在的根本条件。我们要么与他们合作,要么受它们的‘审判’”(Wink 1986, 131)。笔者认为,对 *ta stoicheia tou kosmou* 最合适的翻译是(被造)现实的元素,^{〈1〉}即那种既构成宇宙又能决定人的命运的基本因素(Delling 1977;也可以说是现实中决定自然和人间所有现象的要素)。我们会发现,对现实的元素的这种定义可以涵盖 *stoicheia* 的其他含义。

保罗书信中的“现实的元素”,有可能也是指星座或星座所代表的神明,以及根据占星术推导出来的各种趋吉避凶的规律。占星术盛行于新约教会的周遭文化(罗马、希腊、波斯等等),因为人对自己的未来和祸福总是感到忧惧。当时人相信,星座决定人的命运,因为每个人的出生时日扮演着她的生命的元素。你的命运是取决于你的“料”,也就是你的出生时间及其所代表的星座。保罗的会友好像尚未完全脱离占星术的影响,对星宿决定命运的力量还是感到惧怕(Arnold 1992, 52)。这么说,现实的元素也与

中国文化的阴阳五行及与之相应的天干地支相似。中国古人相信，五行既然关系到天地万物的本原，人命也受到它们的支配（如五行的相生相克或人的出生时间对人的祸福的决定）。中国民间宗教也借此发展了生辰八字和易经算命等推断吉凶的方法。科学时代的人对这类“迷信”还有不可告人的兴趣，因为人在不确定的现实中很想预测将来，也要利用命运的规律给自己带来益处。由此看来，更要紧的不是现实的元素本身，乃是从元素上可以被推导出来并加以利用的一套规律。这就是为何 *stoicheia tou kosmou* 也可以被翻译为基本的教义（Osborne 2016, 69）或现实给人的最基本的规律和原则。^{〈2〉}

虽然类似占星术的现象目前颇为多见，但对我们的讨论来说最重要的不是现实元素在某种文化中的个别实例，而是它对所有人，包括那些不信占星术或无宗教信仰之人的神学意义。故我们要问的不是在我们的社会文化中，有什么宗教实践类似于占星术或生辰八字，而是对来自不同文化和信仰的人来说，有什么基本现实既构成人的身体与心灵又能决定人生的祸福？我们会发现，堕落之后，起码有三种东西扮演着现实元素的角色而奴役人类，即肉体、偶像崇拜和社会结构。这三个元素的背后有堕落的属灵存在反叛神和危害人类的计谋。据此，所谓属灵争战，也就是关于神如何通过基督挫败现实元素而解放人类脱离撒旦的统治。

三、现实元素的第一个含义：属肉体的人生哲学

1. 尘土与肉体的神学涵义

由于被造现实已堕落而远离生命之泉，现实就濒临灭亡而越来越软弱。保罗说，现实的元素是“软弱贫乏的”（加 4:9）。堕落后，一股虚空的力量被人的罪释放了；若无神的恩典，它将以破竹之势吞没一切，使受造物

快速倒退，直至回到空虚混沌的状态为止。

圣经用“尘土”、“地”等词来表达堕落现实的特性。在圣经中，地是尘土的近义词（创 2:7，林前 15:47；Bauer et. al. 1979），所以它们在一定程度上可以互换。尘土可以说是构成人性也是会决定人的命运的现实元素，因为圣经说，亚当及其后裔都是属于土的（林前 15:47）。由此，堕落人生的支配性规律可以从尘土这一元素推导出来。当然，尘土或地在此并非科学概念，也与中国的五行观不同，因为它是一个能解释所有人的基本现实的神学概念。圣经说，神一开始用尘土创造人（创 2:7），所以尘土本来是好的，也不能说人犯罪是因为神用以造人的质料低劣。但圣经说人来自尘土，这很可能是为了表示人的有限性或脆弱性，以及人与其他受造物的共同之处（即人的受造性）。这种理解并无贬义，因为它要强调的是人虽是世上万物之最，但仍然是有限而绝对需要神的受造之物。也可以说，人的受造性或有限性本身是好的，因为这些特性是人倚靠神、领受神的祝福的原因或推动因素，也是人与神联合的出发点。始祖犯罪之后，“尘土”和“地”等词便开始带有贬义。为何呢？其一，堕落后，人的一些软弱和遭遇（死亡、劳累等等）是罪恶的惩罚，是人远离神的自然后果；其二，由于人的罪性，尘土所代表的脆弱性和短暂性引起了人的不信和逃避自己的软弱与受造性的态度。

由此，堕落后，“尘土”或“地”也是指人的短暂性与罪性（Lincoln 2004, 126；创 3:19；腓 3:19；西 3:2,5）。换言之，尘土或土地现在都可用于描写神对罪人的诅咒或惩罚（创 3:17；诗 90:3），而这惩罚的主要表现是人的必死性（因为人远离了身为生命之源的神）和罪性（因为人与圣洁之神隔绝）。因此，从圣经的启秘思想看，地代表了堕落秩序或充满软弱与罪恶的领域（O'Brien 1982, 164），而天代表神自己的范围，也是神在地上要实现的新秩序。起初，神与人在伊甸园同在，故天和地没有分

开，但人被驱逐离开伊甸后，地与天隔绝了。照此，神与黑暗势力的属灵交战关系到天如何再与地合一，而《启示录》告诉我们，天堂到地上的降临是这场宇宙性争战的胜利之结果。但神实现最终的胜利之前，地或土还是代表人的短暂性和罪性，也是指“伊甸之外”，即缺乏神的同在的状态。所以圣经说，代表罪人的亚当“出于地，乃属土”（林前 15:47），即处于“伊甸之外”的亚当及其后裔的生活质量与方式，都是短暂而有罪的（Fee 2014, 877）。

那么，在新约里，尤其在保罗书信中，属地和属天的对照等于属肉体与属灵的对比（比较西 3:2 与罗 8:5，西 3:5 与罗 8:13；Pao 2012, 212）。这样看来，地或尘土和肉体在神学涵义上相近，在功能上相同。“神用尘土造人”与“肉体是人的质料”^{〈3〉}这两种说法相似。与尘土相同的是，堕落后，由神自己创造的肉体是好的，而且肉体虽然代表人的有限性或受造性（赛 31:3），但肉体的有限性是人倚靠神、与神联合的出发点。堕落后，肉体就开始有贬义了：肉体的有限性现在是人与神隔绝的后果（因为堕落后的肉体有了一个新的特性，即必死性，林前 15:50），也是强调神与人的分离或人脱离神的“资本”（代下 32:8；耶 17:5）。显然，堕落后，人的肉体是神与人联合的一个条件，因为神的爱是倾向于把多元的存在联合在一起，但堕落后，肉体变成了人与神隔绝的表现，因为人只想强调自己的主权，拒绝与其造物主建立相爱关系。换言之，堕落后，肉体表现出人对神的需要，而堕落后，肉体传达出人独立于神的倾向。这也是为何，像保罗和雅各在加 5:19-23 与雅 3:15-28 所分别指出的，**肉体**的工作和**地上的**智慧总带来分裂与混乱，而**圣灵的**果子和来自**天上的**智慧总是产生出合一与和平。

从圣经神学的角度来看，构成和决定人性的基本现实是尘土或肉体。堕落后，肉体是指倚靠神的有限性，但堕落后，它是代表与神隔绝的有限性。但不管是堕落后还是堕落后，尘土和肉体这些概念已经超越了它们的字面

意义了。那么，说尘土与肉体扮演着现实元素的角色，意思是说远离了神之后，人的现实的基本特征是短暂（故离不开死亡）、脆弱（故离不开痛苦）和具有罪性。^{〔4〕}除了最后这一特征外，其他特征也能解释堕落后的万物的性质（赛 51:6；罗 8:20-21；彼前 1:24）。总之，肉体所指的是远离神的同在的堕落状态。所以，肉体也可以指以罪恶、撒旦和死亡为统治者的黑暗“朝代”（Moo 1996, 489）。但问题是，肉体的脆弱性和短暂性怎么与罪性连在一起？其实，如上所述，远离神的同在的受造物逐渐被空虚和混乱侵蚀，故其表现为脆弱和死亡。不过，反之亦然，脆弱性和短暂性本身也导致人犯罪，为何呢？

2. 肉体的人生哲学

肉体可以指人的脆弱性和短暂性，也能指堕落的人生哲学。在堕落的现实中，肉体的这两种含义难解难分。先谈肉体的脆弱性。人的肉身^{〔5〕}很柔软，所以人活着容易受伤，也总面临着死亡的威胁。脆弱性所导致的就是短暂性。借用释迦牟尼的话，肉体这一元素的定律是：凡有开头的都是必有终止的，所以，人不管多努力或多有本事，到头来还是事与愿违。聪明人和愚人、富人与穷人，甚至人和动物的最后遭遇是一样的：“大家都到一个地方去，都出于尘土，也都归回尘土”（传 3:20）。这一切使人感到矛盾：人们觉得，成全自己的本性好像没有太大的把握，但压制自我实现的渴望无异于否定自己。这种矛盾总是伴随着人，故只要人自省，就会发现那隐蔽于他的心坎上的焦虑和“陌生感”（estrangement：自己对自己、他人和世界总有“人生地不熟”的感受）。

现在要谈的是肉体的罪性。不幸的是，在原罪中出生之人在焦虑中无法主动信靠神，而靠自身的能力来解决上述矛盾（Niebuhr 1964）。因此，焦虑使人急于保护自己的利益而采用一些自我防卫的措施。^{〔6〕}比如，面对自

己的脆弱性，人们总想通过追求快乐来避免痛苦、用成功驱除恐惧等等。那么，在忽略或不认识神的情况下，人的自我防卫措施不可避免地以自我为中心。自我中心主义是肉体生活的核心精神，因为它使人的所作所为都受限于“单单是人”（merely human; Barclay 1988, 206-207）的维度。被局限于这种维度的人，在防卫和维持自己的生存时不可能把神算进去，故“单单是人”的维度实质上是“无神”维度。这种目时无神的精神视角，是堕落的天使和亚当的视角，因为他们在追求幸福时要做自己人生的主宰而拒绝向神虚己并与神联合。忽略神之人轻易把自己当作实践意义的神，因此自我中心主义导致或甚至是等于自我崇拜。总之，说现实元素决定人的命运，等于说人生的最基本状况（脆弱且短暂）让人急于自救而遵从了一系列目时无神、以自我为中心的防卫性措施（更合适的名称：自我防卫机制或防卫规律），比如“人若犯我，我必犯人”、“人不为己，天诛地灭”、“先下手为强，后下手遭殃”等等。由此可见，“肉身是软弱、有限而短暂的，但顺从肉体活着就是等于否定软弱、战胜有限性、逃避死亡”（Leithart 2016, 290）。

实际上，上述的防卫性规律与民间的迷信（比如生肖相冲的人不能结婚等等）差不多一样。原因何在？一是它们都是人在面对可怕的现实时为了确保自身的平安而采用的自我保护措施。二是它们实质上是人凭自己的力量向残酷的现实讨价还价、谋求暂时性妥协的方式，亦即人通过听从现实的运作方式让现实给自己带来益处。因此，无论是“你不仁，我不义”还是“属狗的不可和属龙的结婚”等规律，既反映出现实的运作逻辑（比如“在世上，以德报怨者都不会有好下场”、“生肖相冲的夫妇都不会幸福”），也是指导人适应现实的运作逻辑的规律。保罗把这些规律称为“哲学与虚空的妄言”。^{〈7〉}这不意味着保罗禁止基督徒学哲学，乃是说，人生的这些防卫规律是一种哲学，因为哲学当时是关系到人对基本现实的性质及其所带来的实用结论的探究。其实，人的一切信仰和人生观都离不开人对现实

的基本性质的判断，以及从这判断推导出来的人生哲学。

这就是为何保罗在加 4:9-10 告诉加拉太信徒，他们对律法主义式基督教的接受是叫他们重新受制于现实的元素。很有意思的是，对保罗来说，现实元素与律法主义及异教的占星术都有关系（Caird 2003, viii）。这大概是因为，这样说，律法主义还是罪性的表现，因为它的核心精神是自我中心主义：用否定神却肯定自己的方法（即拒绝信靠神的方式）来满足神的要求而给自己带来安全感。我们不妨借用马克思哲学的一些术语来解释：许多诸如宗教、世界观、意识形态等信仰体系是上层建筑，而人的自我防卫机制才是其底层建筑。所以，以自我为中心的防卫性规律不只是体现于那些明显是不对的原则（比如“宁我负人，毋人负我”），也会利用那些正确的道理（比如“少年不努力，老大徒伤悲”、“先苦后乐”）。人的恐惧与不信会使这些好规律以自我中心主义为其底层建筑。况且，因为人的自我防卫倾向是与生俱来的，人会不假思索地化信仰上的很多好东西（比如如律法，罗 7:14）为自我防卫规律，将许多正确道理当作遮盖自身的疑惧和焦虑的上层建筑物。

再者，若属肉体的生活方式是指以自我中心主义为精神的自我防卫机制，那么自我防卫机制大体上是以自我肯定与膨胀为其基本策略（Wink, 1992, 57）。为了能够在残酷的现实中生存，人会致力于肯定自身的价值。但人发现他的自我肯定还不能提供可靠的保护，所以他让其自我膨胀了，即他凭自身的积极表现将自己置于别人之上。由此可知，肉体这一人生哲学的核心，就是人发现自己的脆弱后所采取的侵略性自我保护（Leithart 2016, 84）。用鲁迅有名的话来说，这是一种“吃人”的生活方式：透过不断牺牲他人而拔高自己的价值。自我肯定和膨胀显示，面对现实的威胁，人要成为一定程度的英雄，即通过一定的成就享有一定程度的荣耀之人。由是可知，肉体生活也是一种制造英雄或追求永垂不朽的机制。^{（8）}东西方历史与文学告诉我们，成为英雄许多时候也离不开牺牲和痛苦；但

从基督教的视角看，若无爱心，这种牺牲和痛苦还是为人的抱负服务。“我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然于我无益”（林前 13:3）。这不意味着从基督教的角度看，“英雄”必然是有贬义的概念，但这概念在本文的使用只说明，一切英雄般的业绩或行为，包括那些看似圣洁的宗教生活，很容易为自我中心主义或肉体的情欲服务。再说，鉴于自我中心主义这自我防卫机制的精神等于自我崇拜，自我肯定和膨胀本是自我神化的不同阶段或程度而已。由此，自我崇拜既是自我中心主义的表现，也是自我防卫机制的方针，而所谓英雄主义是自我崇拜的不同名称而已。由此，人的自我防卫机制与造神机制大致相同。

综上，肉体大概有三种含义：一是堕落所造成的脆弱性和短暂性；二是人在面对脆弱时急于自救（即神化自我）的人生哲学；三是以第一与第二为特征的堕落时代。肉体的第二与第三含义才是本文的着眼点。自我防卫机制、自我中心主义及英雄主义等都是解释肉体生活的几个相互连接的方面。自我防卫机制是肉体生活的基本性质，它指的是人在面对现实的威胁时，采用自我肯定和扩展等原则之机制。自我中心主义是肉体生活的核心精神，而它基本上自我崇拜，也就是在感到不安或疑惧时封闭自己而拒绝向神虚己的倾向。最后，英雄主义可以说是肉体生活的目标：肉体是以自我崇拜开始，旨在把这崇拜彰显出来，叫他者承认自己的价值。总之，肉体生活的运作方式（防卫机制）、精神（自我中心主义）和目标（英雄主义）都反映出一个背离神的创造秩序的人生哲学。肉体哲学与符合创造秩序的人生哲学大相径庭：前者是自我充满而被不断空虚化，后者却是向神虚己而不断被神充满；前者独立于神却拙劣模仿神，而后者与神联合而效法三一真神。

由于离开神等于离弃生命（耶 2:13），而肉体指的就是与神隔绝的脆弱性和短暂性，那么靠着肉体精神行事（哪怕它的表现多虔诚）的自然后

果便是灭亡。“顺着自己的肉体撒种的，必定从肉体收取败坏”（加 6:8）。在圣经中，神与肉体之间的属灵交战至少包含这两方面：一是神通过他的话与他的灵入侵肉体的领域，解放被肉体蹂躏的人，使他们进入神的国度而脱胎换骨，拥有来自神自己的人生哲学。自从始祖堕落之后，防卫机制是人遗传下来的心灵枷锁，故除了神自己释放人，人不能不顺从肉体的人生哲学。二是神透过他的道与他的灵帮助所有已经脱离肉体的新人类，使他们能抗拒肉体的引诱和攻击。因此，肉体指的是尚未得救之人的状态，而信徒已经不在肉体里面了（罗 8:9；Moo 1996, 486）。但信徒还会采用肉体的人生哲学，因为基督徒虽然已经进入了神的救恩里面，全面的胜利尚未实现，而且信徒陈旧的思维及习性，也就是自我防卫机制，还没有灭绝。正因为如此，属灵争战不仅是神与撒旦的交战，也是基督徒与自己的罪性交战。●

-
- 〈1〉 其实，更字面的翻译是“世界的元素”，但我认为用“现实”更合适，因为这些元素不只是统治人的社会。
 - 〈2〉 据此，英文圣经 NIV 把 *stoicheia* 译为 *the basic principles of this world*（这世界的基本原则）。
 - 〈3〉 说肉体是人的“质料”等于说肉体是解释人的受造性或有限性：“埃及人是人，并不是神；他们的马匹是血肉，并不是灵”（赛 31:3）。
 - 〈4〉 下文我会更多用“肉体”这个词，因为这词符合保罗的用法。保罗虽然也用“地”或“属地”来解释堕落的现实，但更常用“肉体”，因为该词似乎更清楚表达出人的短暂性和罪性二者的相互关联。
 - 〈5〉 下文我称脆弱的身体为“肉身”，“肉体”则专门指被罪恶控制的人生及其哲学。
 - 〈6〉 一位基督教伦理学家说，罪意味着焦急的自私或自私的焦急（Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, 291；引于 M. Parsons, “Being Precedes Act”, 228n48）。许多时候，不信、焦急和自私难舍难分。
 - 〈7〉 或译为：“本身是虚空的妄言的哲学”（Osborne 2016, 69）。
 - 〈8〉 Peter Leithart, *Delivered from the Elements of the World* (Downers Grove: IVP, 2016), 91；也请参考 E. Becker, *The Denial of Death* (NY: Free Press, 1997)。

参考书目：

- Arnold, Clinton. 1992. *Powers of Darkness*. Downers Grove: IVP. Kindle.
- Barclay, John. 1988. *Obedying the Truth*. London: T & T Clark.
- Bauer, Arndt, Gingrich, Danker. 1979. *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Becker, Ernest. 1997. *The Denial of Death*. New York: Free Press.
- Delling, 1977. “stoiceia”, in G. Kittel ed., *Theological Dictionary of the New Testament*. G. Bromiley, trans. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fee, Gordon. 2014. *The First Epistle to the Corinthians, Rev. Ed.* Grand Rapids: Eerdmans.
- Leithart, Peter. 2016. *Delivered from the Elements of the World*. Downers Grove: IVP Academic. Kindle.
- Lincoln, Andrew. 2004. *SNTS: Paradise Now and Not Yet*. Cambridge University Press.
- Moo, Douglas. 1996. *NICNT: The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Niebuhr, Reinhold. 1964. *The Nature and Destiny of Man, vol. 1*. New York: Scribner.
- Osborne, Grant. 2016. *Colossians & Philemon Verse by Verse*. Bellingham: Lexham Press.

Pao, David. 2012. *ZECNT: Colossians & Philemon*. Grand Rapids: Zondervan.

Reid, D. G. 1993a. “Elements/Elemental Spirits of the World”, in Hawthorne and Martin, eds. *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove: IVP, 229-230.

VanDrunen, David. 2014. *Divine Covenants and Moral Order*. Grand Rapids: Eerdmans.

Wink, Walter. 1992. *Engaging the Powers*. Philadelphia: Fortress Press.



溫偉耀
基督教信仰探索系列 ④

成聖、成仙、 On Human Goodness and Evil 成佛、成人

正視人的高貴與醜惡

溫偉耀 著

人性本善？為甚麼世界充滿爾虞我詐？



寻求与中华文化的连接点

——读温伟耀《成圣、成仙、成佛、成人： 正视人的高贵与丑恶》

文 / 孙毅

公元1世纪,基督信仰开始在希腊文化圈中传播的时候,非常得益于《约翰福音》中所使用的“道”(Logos)这个概念。约翰用这个当时在希腊哲学中流行的“道”,来表达在永恒中就存在的圣子。这在当时新兴的基督教与流行的希腊文化之间建立了一个连接点,为之后几个世纪的神学家,在“道成肉身”的基础上建构适应当时希腊文化的“本土神学”,架设了无可替代的桥梁。

进入现代,当基督信仰在华语文化圈中传播的时候,是否可以找到其与中华文化的连接点,好让使用华语的人们,能够用这种语言来思想神学层面的问题呢?在过去的几百年间,能够看到的一个线索就是,无论在“礼仪之争”的时期,还是后来基督新教传入中国,都发生过是否可以用中国传统的“上帝”一词来指称圣经中的那位神的争论。对于今天的人们来说,这场争论似乎已经过去。更多的人开始认同用中国本土的“上帝”一词,来指称圣经中所启示出来的那位上帝。如果这是基督信仰与中华文

化之间所建立起来的一个重要连接点的话，这对本土化的神学思考意味着什么？

近来在思想这方面问题的时候，读到温伟耀老师的《成圣、成仙、成佛、成人：正视人的高贵与丑恶》这本书。单从书名中将成圣、成仙、成佛与成人并列，就似乎预设了人在基督信仰中所追求的目标，与人在中国传统文化中所追求的目标之间存在着可比性，这给人带来强烈的兴趣与期待：或许可以从这本书的视角，借着讨论与评论作者在这本书中的观点，可以对上述那个大问题稍有一点触及，即来看一下基督信仰在中华文化中的连接点具体地体现为什么。

—

温伟耀老师对中国传统文化有深入的研究，曾以研究北宋儒学的论文获得中国哲学的博士学位。他在这本书中说，他多年来的心愿就是“要把中国文化在人格修养上的贡献和成就，清楚和精彩地陈述出来。”^{〈1〉}他之所以格外重视宋以来儒学的工夫论，是因为他认为“中国精神文化一直以来的兴趣，主要不是在于外在客观宇宙的探索，而是对于人内心世界的探索，重心落在人生体验的反思和智慧……中国文化传统的大动脉和成就，并非在于科学，而是落在人生的智慧和道德实践的探讨。”^{〈2〉}

作者认为，中国精神文化传统对人生智慧的寻求所取得的成就，不只是体现在儒家对“成圣”的追求上，同时也体现在道家对“成仙”的追求、佛家对“成佛”的追求上。“这一切的追寻，都是人生最高境界的体验和实践……是对人性、人生的善良、高贵、优美方面的深度理解、反省和实践。”^{〈3〉}在本书的第二部分，作者在对“成圣”、“成仙”、“成佛”分别给予具体阐释后，得出结论说：“这些对人生体验和修养的深度探索，我们可以说是人

类精神文明最正面、或许也是最高度的成就。”^{〔4〕}相信作者行文中的这几个“最”字的使用会给读者留下深刻的印象。

当作者将中国传统中这几种寻求并列起来，不仅给予充分肯定，并且随后与基督信仰所追求的“成人”加以对照时，背后其实有一个预设，即无论是儒家所追求的“成圣”、道家所追求的“成仙”、佛家所追求的“成佛”，还是基督信仰所追求的“成人”，其所追求的目标都是一样的，或者至少具有可比较的相似处。既然前三者所追求的是人类精神文明最正面及最高度的成就，自然也应该或可以是基督信仰所追求的目标。

我们可以稍微来思想一下这个预设。这个预设是说，无论是儒家、道家还是佛教，都从各自的角度，既知道这个终极的目标是什么，同时也有很强的愿望要去追求这个终极的目标。从儒家的角度来举例，将这个目标看作具有终极含义，是因为其来自于终极性的“天”、“道”（自然）或者“理”。天道或者天理既是有目的的，人所领受的天命或追求成圣的境界自然也是有目的的。在这个方面，赵紫宸先生（1888—1979）在概括中华文化的特点时，也十分强调这种目的性：“自然自有鹄的，就是要成己成物。天地实在不是一个死东西；乃是在‘成’的历程中，人在其中得以清澈地了解，尽量地努力，去完成自然的目标，达到自然的鹄的。”^{〔5〕}用儒家的表述，即“能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”^{〔6〕}这成为人生最终的目标。

如果我们将上述的终极目的用今天更熟悉的概念“善”或者“真理”来替代，那么站在基督信仰的角度，将人目前乃是生活在亚当堕落之后这个因素加进来，对于上述的预设，我们似乎就可以提出下述的问题：1）生活于中国传统文化的语境之下，在没有所谓特别启示的光照下，人真有可能知道那个具有终极性的“善”或“真理”是什么吗？2）人真有将这种“善”或“真理”当作人生的某种终极目的来追求的渴望吗？

二

思考上述问题，很重要的一个前提就是，在什么层面上来理解上述问题中的“善”或“真理”。温伟耀老师在本书中没有直接用“终极”或“真理”这些词，但他确实用了“善”来阐释他想要表达的含义。

在上述预设之下，作者在本书中对于人性做了两点重要肯定。对作者来说，这两点肯定无疑适用于本书所论及的儒家、道家、佛教与基督教，因此是人性普遍的特征。

首先，作者认为，“我们可以肯定的是，人仍有判断善、恶的能力，这种能力并没有消失，也不会因此而被质疑。”^{〈7〉}作者同时肯定人性的这种判断能力具有普遍性，“善（goodness）和恶（evil）的意识，却肯定在任何人的身上，或者任何民族之中存在。”^{〈8〉}

其次，作者认为，“第二个对人性积极而正面的肯定是：无论如何，在道德信念（moral belief）上，我们始终是相信：人应该行善，而不行恶。”^{〈9〉}既然是人应该行善，那么善就应该是人所愿意或追求的目标。

这两点肯定，作者在表述上是限定在道德的层面上，不过随后在将这种善当作是“成圣”、“成仙”与“成佛”的追求目标时，其实是超过了我们今天所理解的“道德”层面，而具有某种“宗教”层面的含义。在对这三家之所“成”的目标的阐释中，作者几次使用从道德层面“翻上一层”的表述，而使其所追求的善的目标，不再停留在我们一般理解的“道德”层面。比如对儒家来说，“儒家说，从道德的自觉翻上一层，就能知道有天理运行在自己的内心。”^{〈10〉}可见，无论是本书作者，还是中国传统的文化自身，在道德与宗教，或者道德与更上层的形而上层面，实际具有某种连续性，并没有我们今天所说的那种“道德”与“宗教”层面的划分。

正是在对“善”的这种广义理解下，即所说的善同时具有“道德”与“宗教”含义的理解下，作者将他对人性的这种积极理解，用在了与基督教比较中。其中在对天主教与东正教的人性观有所肯定的同时，将基督教中对人性的极端负面的看法，归咎为宗教改革后的基督新教。“我们要承认，在基督新教的开创者（如路德、加尔文）的神学观点中，都让人看见他们对人性带有非常悲观、甚至近乎绝望的观点。”^{〔11〕}在作者看来，这种观点对后世产生非常负面的影响：“深受这种对人性悲观、负面的看法所影响，以致我们可以看见，在基督新教的传统里，若提到人性可以有行善的能力时，都会产生一种禁忌式的反应。”^{〔12〕}本书作者浸润基督信仰多年，相信他所说的都是出于某种切身的体验。

如果要为改教家们做一点辩护的话，改教家们对此问题的回答有一个基本前提，就是区分属灵（属天）事物与属世（属地）事物，类似我们今天所说的“道德”与“宗教”层面。路德在将事物区别为“较低的事情”（the lower things）与灵性的事物（spiritual things）的前提下，认为堕落后的理智只能领会前一类的事情，或者与前一类事情相关的善与真理。^{〔13〕}加尔文的做法也一样，“为了清楚发现人在任何事上理解的程度如何，我们必须在此做区分，即对世俗之事的理解，以及对天上之事的理解。”^{〔14〕}在此区别的基础上，加尔文明确说明，人们在这些所谓“世俗之事”或地上的事物，其中包括政府（政治）、家政、道德、科技、文学与艺术等领域，表现的还是非常卓越，值得肯定的。^{〔15〕}在这个层面的行善能力及其结果，用普遍恩典的观念看，对于人类社会的贡献无疑是被加尔文所肯定的。改教家们所否定的，只是人因为堕落的原因，所做的善行对于达到终极的善（即与上帝相关的属灵领域）是没有意义的。

其实这种观点并非来自于改教家自己。无论路德还是加尔文，他们都是奥古斯丁的追随者。加尔文自己就认为他的这种划分来自奥古斯丁：“我

也承认神学家们普遍接受的奥古斯丁的这个论点，即人的自然秉赋已因罪而败坏，超自然的恩赐已完全丧失。”^{〈16〉}其实奥古斯丁自己说的比改教家们表达的更是有过之而无不及：“一个人的自由意志，除了犯罪之外，一无用处。”^{〈17〉}这样看来，本书对中世纪天主教传统的肯定，对于人性的看法，也并不只有作者所肯定的阿奎那这一支的传统，同时还存在着更早的奥古斯丁这一支的传统。对人性及其成圣追求的看法在这两种传统中确实存在着某种张力。

当然，宗教改革之后，中世纪原本对人性看法的那种张力在基督新教中不再存在。我们这些宗教改革家的后裔们，深受上述两个领域之划分的影响，以致我们在中国文化语境中，去思考中国先贤所追求的那种可以用广义的“善”所表达出来的“成圣”目标时，难以作出更为恰当的把握。这是我们这些生活在中国文化传统中的基督徒所应该反思的。确实，这种“善”已经超过了改教家们所做的那种区别，不仅具有“世俗之事”层面的道德含义，同时具有“天上之事”层面的宗教含义。如果拿去改教家们所做出的这种区别，我们当如何看人对这种广义“善”的认识与追求呢？

三

上述的问题，从基督信仰的角度更具体地表述出来就是，在没有特殊启示的光照之下，人是否会对那种终极（属灵层面）的善或真理有所认识（至少知道这个目标）？人是否有真实的渴望想要去追求这种层面的善或真理，将其当作一生追求的成圣目标？

我们就拿作者在书中特别摘文进行批评的加尔文的论述来看这个问题。其实仔细地看加尔文对这个问题的论述，还是可以看到一些可以让后人对此问题作进一步思考的线索。

加尔文将人具有的“上帝形象”置于人有其不朽的灵魂。人堕落后，理解力与意志作为灵魂的主要官能，在“上帝形象”受损却依然残存的前提下，两者之官能也就依然存在。对于“天上之事”的属灵领域，加尔文还是认为，就算是人的理解力在堕落之后已经受到影响而变得残缺不全，但“理解力是人辨别善恶和明白是非的一种机能，它就不可能完全丧失。”^{〔18〕}换言之，其受损的功用并不只限于在“地上之事”发挥功用，在“天上之事”中也还依然发挥某种程度的功用，这就是人的理性中仍然存在的那丝灵光：“在人败坏和堕落的本性中仍存有一丝光芒。这光亮证明人是有理性的受造物，与禽兽有别。”^{〔19〕}这意味他在表达，堕落后的理性依然在某种程度可以分辨具有终极含义的善恶。当然对他来说，这种光亮实在有限，“当这光芒散发时却被极浓厚的愚昧掩盖了，以致无法明亮地照耀。”^{〔20〕}

对于第二个问题，加尔文同样有某种程度的肯定：“在人的本性中有某种与生俱来寻求真理的欲望，这就表示人曾经尝过真理，否则他根本不会有这种渴望。”^{〔21〕}这意味着他在表达，堕落后的意志依然在某种程度上有追求那真理的渴望。他在这里所说人“曾经尝过真理”，并不是在柏拉图回忆说的意义上这样讲（虽然他很受柏拉图思想的影响），而是就亚当在堕落前拥有在上帝看为好的人性，以及与作为真理的上帝有美好的相处来讲的。不过，同样，加尔文也指出这种渴望的脆弱性，“这种对真理的渴慕在它尚未发挥之前，就衰残并落入虚妄中。”^{〔22〕}

简言之，对于上面所提到的那两个问题，加尔文基本上都给出了肯定的回答。这种肯定的回答意味着：无论在何种文化背景中，就算是把人堕落的因素加进来，人们依然对那终极的善及真理有某种认识，并且对其有一种渴望与追求。如果对于生活在中国文化传统中的人们来说，他们所追求的人性所“成”之目标，与基督徒所追求的目标是一样的，那么，回到我们在引言中所提到的那个问题，这种共同性的基础就是，中国远古中所

说的那位“上帝”，无论后来被用“天”“道”还是“理”所替代，确实可以指称圣经中所启示出来的那位上帝。^{〔23〕}换言之，提供了这种共同的善与真理之目标的那位上帝是同一位上帝。

朋霍费尔（1906—1945）在其未完成的《伦理学》手稿中，反思了基督新教神学在“自然的”问题上所显出的不足，即对自然世界之有机性或目的性认识不足。随着自然科学的发展，特别是在启蒙运动之后，自然世界日益失去其与终极实在的关联，而变成人手中可以认识、改造或操控的对象。虽然这种观念的源头不一定是来自改教家们，但后来处在启蒙运动处境下的基督新教，难免会受其影响，使得改教家们在两个领域的区分变成自然世界（世俗层面）与其终极实在（属灵层面）的脱离。

中国传统中无论是儒家还是道家，其借助于“天”、“道”或“理”所彰显出的自然世界的有机性及目的性，在朋霍费尔那里一样可以得到说明。在他看来，在亚当堕落之后，被造的世界变成了自然的世界（包括人及其精神），即在自然法的意义上拥有了其自身的独立性、规律性与目的性。从基督信仰的角度，朋霍费尔将这种“自然性”视作亚当堕落后被上帝保存下来的自然形式：“自然的是上帝替堕落的世界保存的生命形象，这个形象对准基督带来的称义、解救与更新。”^{〔24〕}说明这个被上帝保存的自然世界，一方面具有某种生命机体的特征（生命形象），有其自身的法则和动力机制，指向某个终极的目的；但另一方面，在耶稣基督没有将这个终极目的向人们指明之前，自然世界的生命形象所指向的那个终极对象或目的，无论被称之为善、真理还是别的什么，就只具有“形式”的意义。^{〔25〕}就像是古老的修道院墙壁上的一幅图画，因为年久失修，只能让人隐约地看到图画的轮廓，以及某些局部存留的色彩，无论人走远还是走近来仔细查看，都无法更清楚地看清图画的内容，直等到真正知道这幅画作内容的那个人来，才可能将这幅图画修复出来。

这种具有消极性及形式化特点的善或真理，或许可以借保罗在亚略巴古的讲道来帮助我们理解：“我游行的时候，观看你们所敬拜的，遇见一座坛，上面写着‘未识之神’。你们所不认识而敬拜的，我现在告诉你们。”（徒17:23）这里所谓“不认识而敬拜的”那个对象或目标，就是这里所说的那种“形式的”善，或许也是温伟耀老师这本书中所说的古代先贤修身养性所致力于追求的那个善、那个目标。●

-
- 〈1〉 温伟耀，《成圣、成仙、成佛、成人：正视人的高贵与丑恶》，香港：明风出版，2015年，第33页。
 - 〈2〉 同上，第35页。
 - 〈3〉 同上，第37页。
 - 〈4〉 同上，第87页。
 - 〈5〉 赵紫宸，“基督教与中国文化”，见林荣洪编，《近代华人神学文献》，香港：天道书楼，1986年，第429页。
 - 〈6〉 《中庸》22章。
 - 〈7〉 温伟耀，《成圣、成仙、成佛、成人：正视人的高贵与丑恶》，第6页。
 - 〈8〉 同上，第7页。
 - 〈9〉 同上，第11页。
 - 〈10〉 同上，第42页。
 - 〈11〉 同上，第26页。
 - 〈12〉 同上，第28页。
 - 〈13〉 Luther, *the sermon on Exodus*, 18, *W. A.* 16, p. 354; *the commentary on John I*, 8, *W. A.* 46, p. 587.
 - 〈14〉 加尔文，《基督教要义》II, 2, 13。中译文见钱曜诚等译，孙毅、游冠辉修订，《基督教要义》，北京：三联书店，2010年（2017年重印）。除特别标明，本书中《要义》的引文均出自此中文译本，下面只标出《要义》的卷、章与节数。
 - 〈15〉 《要义》II, 2, 13。
 - 〈16〉 《要义》II, 2, 12。参见 Augustine, *On Nature and Grace* 3. 3; 19. 21; 20. 22 (MPL 44. 249, 256 f.; tr. NPNF V. 122, 127 f.)。
 - 〈17〉 Augustine, *On the Spirit and the Letter* 5, 译文引自奥尔森，《基督教神学思想史》，上海人民出版社，2014年，第173页。
 - 〈18〉 《要义》II, 2, 12。
 - 〈19〉 同上。
 - 〈20〉 同上。
 - 〈21〉 同上。
 - 〈22〉 同上。
 - 〈23〉 如译名之争所论及的，这里只涉及到“神 (God)”之名，即《创世记》14:18 论及麦基洗德时所说的“至高神”，而不涉及到“雅威 (Lord)”之名。
 - 〈24〉 朋霍费尔，《伦理学》，北京：商务印书馆，2012年，第131页。
 - 〈25〉 这里的“形式”是相对于“内容”而言。

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 20 期主题是“时代变局中的基督徒知识人·晚清”，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。

**MISSIONARY
JOURNALIST
IN CHINA**

Young J. Allen
and His Magazines,
1860–1883

ADRIAN A. BENNETT



贝奈特，《传教士新闻工作者在中国：林乐知和他的杂志（1860—1883）》
（*Missionary Journalist in China: Young J. Allen and his Magazines, 1860-1883*
[Athens: The University of Georgia Press, 1983]）

腦之脈管壁、或與靜面血管有病、因此而暈者、亦時有之、

治法、宜用補劑、及治抽搐藥、較用輕瀉爲佳、惟動脈血旺者、宜輕瀉減食耳、後貼斑痧膏、外遊幾次、血貧者、服鐵劑、年老無病而暈者、服雙綠汞一小劑、

救時策

餘俟下卷續錄

南溪贅叟

中國海禁大開而後、世變日新、乃五十餘年來、仍共蹈常襲故、何以致振興而臻富强哉、誠欲謀致富之策、莫如陰收利權、欲收利權、莫如倣行新法、采西邦之新學、廣中土之利源、未始非致富救時之一策也、誠欲謀致強之策、莫如廣儲人才、欲儲人才、莫如倣興新學、譬之一身、元氣充足、外邪自無由而入、未始非致強救時之一策也、乃有借箸而起、前席而陳者、謂用機器以新紡織、開鑛產以供製造、採西法以練水陸之兵、而製艦鑄械等事、次第舉行、富强之道、盡於是矣、而不知振興中國之大綱、宜以崇天道爲首領、而興學校、廣新法、二者相輔而行、則思過半矣、天道者、上帝所垂之眞道也、天下萬世、人人可行之公道、非偶盛於一時、獨行於一方者也、泰西諸邦、若英、若法、若美、自君上以至於民、壹是皆以深信上帝爲本、上帝憐憫世人、罪深孽重、故特降生救主、救民於水火之中、而登衽席、其德偉哉、厥後、西士傳道著書、代不乏人、卽今所傳聖經、既通行於西土、漸及中華、然信從者皆里巷之徒、韋布之士、至於王公大人、未有聞焉、蓋亦先入者爲之主、而不克自振拔之故也、嗚呼、吾觀天道之不盛於中國、又歎人之宜信古而