

分类号 C91

密级

UDC

编号 10486

武 汉 大 学
博 士 学 位 论 文

传教士与清末民初中国社会变革：

李提摩太在华宗教与社会实践研究（1870-1916）

研 究 生 姓 名：何 菊

指导教师姓名、职称：朱炳祥教授

学 科、专 业 名 称：社 会 学

研 究 方 向：社会人类学

二〇一一年五月

**The Social Transformation of China and
Missionaries in the Late Qing Dynasty and
the Early Republican China:**

Study on the Religious and Social Practice of Timothy Richard in
China (1870-1916)

By He Ju

May, 2011

郑 重 声 明

本人的学位论文是在导师指导下独立撰写并完成的,学位论文没有剽窃、抄袭、造假等违反学术道德、学术规范和侵权行为,否则,本人愿意承担由此而产生的法律责任和法律后果,特此郑重声明。

学位论文作者(签名): 何菊

2011年5月26日

学位论文使用授权书

本论文作者完全了解学校关于保存、使用学位论文的管理办法及规定，即学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅，接受社会监督。本人授权武汉大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入学校有关数据库和收录到《中国博士学位论文全文数据库》进行信息服务，也可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存或汇编本学位论文。

本论文提交 当年 / 一年 / 两年 / 三年以后，同意发布。

注：保密学位论文，在解密后适用于本授权书。

作者签名：沙菊

导师签名：朱石洋

2011年5月26日

2011年5月26日

学院：社会学系

学号：2008101170011

专业：社会学

论文创新点

解释中国近代社会变革的模式和视角主要有如下几种：“冲击-回应”模式、传统-近代模式、帝国主义模式、“中国中心观”、后殖民后现代理论视角。冲击-回应模式将中国近代社会变革解释为对西方社会强力冲击的被动回应，传统-近代模式、帝国主义模式可以和冲击-回应模式归为一类，因为它们是对冲击-回应模式的发展与延伸，都认为西方社会主导着中国近代社会的变革，并没有跳出既定中西方二元对立的模式框架。中国中心观将研究视角从外部转向中国内部，强调在中国近代社会内部发现变革规律，虽然它批判了前面这三类模式只突出外部因素，但它和前面三种模式一样都是站在西方的立场看待问题。后殖民后现代理论立足于殖民地本土社会将权力、政治等作为新的分析对象解释中国近代社会变革，这些理论跳出前面几种模式和视角的限制，基于新的立场和角度深化对历史材料的阐释。

因此，针对以往解释中国近代社会变革的理论模式与视角较为空洞且机械化的特点，笔者通过对英国传教士李提摩太在华宗教与社会实践的考察，探讨传教士与中国近代社会变革的关系，并进一步对西方文化影响下中国近代社会变革提出一些自己的思考，总结清末民初中国社会变革的机制和特点，指出外来因素按照中国社会的结构秩序介入中国人的生活世界，被中国社会文化包容和吸纳，互相整合之后激发新的社会力量促成社会发生巨大变革。本文既跳出冲击-回应模式的限制，又立足于本土经验摒弃了西方视角下的中国中心观，既包含了外部力量也突出了内部力量，在“内外之间”、“内外转化”、“内外涵盖”的思路为探索中国近代社会变革模式提供一个新的研究视角。

在讨论了传教士与清末民初社会变革的互动的同时，笔者提出“内部他者”的概念，主要反映了传教士在与清末民初中国社会变革互动过程中扮演的角色，跳出以往评价传教士作用或褒或贬、非此即彼的机械思维，从一个包含传教士与中国社会的整体视角来判断传教士的角色与作用，有助于深入理解二者之相互关系，突出由于传教士在场的清末民初中国社会变迁的复杂性。

摘要

本文通过对英国浸礼会传教士李提摩太在华宗教与社会实践的研究，以社会学和人类学的观点考察清末民初传教士与中国社会变革的相互关系。

李提摩太在华活动 45 年，分别从地方社会、中层社会、上层社会和国际社会这四个层面对中国社会变革产生了影响。他初期在山东、山西两省进行宗教和社会实践切入地方社会的结构，通过赈灾活动促进跨地域社会活动的发展，调整资源配置，从而加速了地方纵向与横向的社会流动；当他发现中国社会的中间阶层才是整个社会结构的关键，就联合其他传教士首先通过文化手段试图转变中间阶层的信仰，希望由他们引导基层民众，再通过政治手段与中间阶层一起影响上层精英从而自上而下地影响中国社会变革。此外，李提摩太还通过国际活动将中国社会内部事务与国际政治文化活动联结起来，加强了世界格局对中国社会内部变革的影响。在这些活动中，李提摩太等传教士根据当时中国社会的结构特点在西方社会文化中选择恰当的要素转移到中国社会文化当中，并对其进行重新解释以接通中西方社会文化，从而推动中国社会变革。

中国社会变革既不是被动地回应传教士，全盘接受西方事物，也没有完全孤立于外部世界。由于李提摩太等传教士的影响，中国社会的变革在上述四个层面都有不同的回应，这种回应通过各个社会群体的行为突显出来。地方社会中民众通过承认、拒绝或利用传教士以维持或改变生存状态，当他们提出革命要求时，由于传教士没有看透中国社会的本质而拒绝引导他们直接改变社会，这使清末民初中国社会变革失去了最根本的生力军。中间阶层在文化和政治上要求壮大自身摆脱现有体制的束缚，因而他们在特定的领域内热烈地回应了李提摩太等传教士的政治改革主张，进而与传教士共同成为极力推动上层社会改革的主力。上层社会政治精英接受传教士和中间阶层的建议与方案，为维护既定的统治利益进行有限的社会改革而最终失败，但中国社会变革却获得了打破桎梏产生新生社会要素的必要条件。而由于传教士的国际活动，中国社会的内部变革也成为形塑世界格局的重要因素。

李提摩太与清末民初中国社会交汇的这段历史是由传教士与中国社会变

革二者之合力书写而成的，本文将其称为“合写的历史”。李提摩太以传教士的特殊身份，一方面不断地将外部世界的要素带入中国社会，使之与中国内部本身的社会变革要素相结合，另一方面身处中国社会的他自身便是中国社会变革的一种内部力量，通过这两个方面的作用，李提摩太等传教士将中国社会变革的外部动力转化为内部动力，推动了社会变革的进程。因此，原本属于外部他者的传教士扮演了中国社会“内部他者”的角色，影响了清末民初中国社会变革。在此基础上，本研究总结了西方文化影响下清末民初中国社会变革的机制与特点，指出外来因素按照中国社会的结构秩序介入中国人的生活世界，被中国社会文化包容和吸纳，互相整合之后激发新的社会力量促成社会发生巨大变革。

关键词：传教士；社会变革；合写历史；内部他者

Abstract

Through studying the religious and social practice of Timothy Richard, a British Baptist Church missionary in China, this paper investigates the relationship between Chinese social transformation and missionaries, in the late Qing dynasty and early Republic.

Timothy Richard has been in China for 45 years. He affects the social transformation of China in four aspects: local society, middle society, upper society and the international community. In the early period, Timothy Richard had some religious and social practice in Shandong and Shanxi provinces to access to the structure of local society. By the relief activities, he promoted the development of social activities across the region and adjusted the allocation of resources. Then he speeded up the longitudinal and lateral social mobility. When he found that middle class is the key of the whole Chinese social structure, in conjunction with other missionaries, by means of culture he firstly attempted to change the faith of middle class and hope they guided the grassroots. Secondly with the middle class, through political means, he impacted the upper class elite. Thus they affect the social change in China from top to bottom. In addition, Timothy Richard also through international activity connected Chinese internal social affairs and international political cultural to strengthen the influence from the pattern of the world to internal social change in China. In these activities, Timothy Richard and other missionaries transfer some proper socio-cultural elements from Western society to China according the structure characteristics of recently Chinese society. And then they reinterpreted the elements to link up China with Western socio-culture, so as to promote Chinese social change.

The social transformation of China is neither a passive response to the missionaries and the overall acceptance of Western things, nor completely isolated from the outside world. For the influence of Timothy Richard and other missionaries the changes in Chinese society had different response in the four levels which mentioned earlier. The response is highlighted through the behavior

of social groups. By recognizing, rejecting or using missionary, the local society people maintained or changed the living conditions. When they made the revolution demands, the missionaries did not see through the nature of Chinese society thus refused to lead them directly to change society, which made Chinese society lost the most fundamental transformation force in Late Qing dynasty and the Early Republican China. The middle class wanted to increase the cultural and political growth and got rid of the shackles of the existing system. So in specific areas, they warmly responded to the political reform advice of Timothy Richard and the other missionary. Then with the missionary, they became the head men who tried to promote the upper class to change the society together. Political elites of upper class accepted the recommendations and programs from middle class and the missionaries to safeguard the interests of dominance hierarchy and had the limited social reforms which ultimately failed, but Chinese social change gained the necessary conditions in which the society generated new elements to break the shackles. Furthermore, as the international activities of missionaries, the internal transformation of Chinese society also became an important factor in shaping the world pattern.

This history in which Timothy Richard and Chinese society met each other is written by the joint force of the missionary and the social transformation. This article referred it as 'Co-written History'. As a missionary, on one hand Timothy Richard constantly brought external factors into Chinese society, to combine them with the internal elements of Chinese social transformation; on the other hand, he indeed was an inner strength of Chinese social transformation. Through the impact of the two aspects, Timothy Richard and other missionaries converted external power of Chinese social transformation into internal motive force to promote the process of social transformation. Therefore, the missionaries who originally were external other played the role as 'Internal Other' of Chinese social transformation to influence China's social change in late Qing dynasty and early Republic of China. On this basis, the study concluded the mechanism and characteristics of Chinese social change in late Qing dynasty and early Republic of China with Western cultural influence, in which external factors got involved

in the Chinese life world according to the structure and order of Chinese society, then were absorbed and tolerated by Chinese society and culture, after the mutual integration stimulated the new social forces for the great changes in Chinese society.

Keywords: Missionary, Social Transformation, Co-written History, Internal Other

目 录

摘 要.....	I
Abstract.....	III
引 子.....	1
导 论.....	4
第一节 研究背景.....	4
一、“冲击-回应”：解释中国社会变革的外部模式框架.....	4
二、“中国中心观”：解释中国社会变革的内部研究视角.....	6
三、后殖民、后现代理论对中国社会变革的解释.....	9
四、关于传教士与中国社会的研究综述.....	10
第二节 研究的意义.....	12
第三节 研究的理论视角.....	15
第四节 研究方法与材料.....	18
一、文本资料中的田野工作.....	18
二、历史人物的个案研究.....	20
第一章 基督教传教士入华的历史背景.....	23
第一节 19世纪60年代前的中国与世界.....	23
一、西域交通时期.....	24
二、海上交通时期.....	27
第二节 基督教传教事业的发展.....	31
一、宗教改革运动及基督教发展新特点.....	32
二、基督教的海外传教事业.....	35
三、基督教入华的进程.....	37
第三节 中国历史上的外来宗教政策.....	41
一、秦汉至明代以来的中国外来宗教政策.....	41
二、清朝的基督教政策.....	44
第四节 李提摩太入华传教的社会条件解读.....	49
第二章 救赎大众：李提摩太与中国地方社会.....	52
第一节 从游历到定居的在华生活.....	52
一、初到烟台摸索生存.....	52
二、宁海城和青州的租房风波.....	54
第二节 山东山西两省的赈灾活动.....	57

一、“丁戊奇荒”期间山东和山西的灾情与官赈概况	57
二、李提摩太倡导的国际性赈灾行为	69
第三节 李提摩太深入中国地方社会的行动逻辑	90
第三章 宣传西学：李提摩太与中国中层社会	94
第一节 为传播西学积累受众群体	94
一、针对官员和学者的西学演讲	94
二、与官员、学者的社会交往	96
第二节 主事“广学会”	99
一、阻力与新机遇	99
二、常规工作	102
三、争取晚清政治精英的支持	108
第三节 李提摩太对中国社会中间阶层的文化渗透	112
第四章 顾问政治：李提摩太与中国上层社会	115
第一节 李提摩太与维新变法运动	115
一、联络维新派与晚清政治精英	115
二、参与维新派组织活动	123
三、挽救维新失败的危机	124
第二节 李提摩太与庚子新政	126
一、教育办学以平息教案、推进改革	127
二、与晚清政要论辩新政	133
第三节 李提摩太与辛亥革命	136
一、反对暴力革命：对孙中山的劝说与评价	136
二、赞赏与失望：对袁世凯的双重态度	139
三、“尚贤堂”的改革讨论	140
第四节 李提摩太与中国社会上层精英的政治共谋	141
第五章 勾连世界：李提摩太与国际社会	144
第一节 宗教性的国际活动	144
一、为在华基督教传教事业争取国际支援	144
二、考察亚洲地区基督教传教工作	155
三、寻访亚洲的佛寺	156
第二节 倡议推进和平运动	158
一、在满洲建立国际红十字协会	159
二、宣传王子和平联盟观点	161

三、建议成立多国联盟组织.....	162
第三节 李提摩太纵横联结中国与国际社会	166
第六章 传播福音：李提摩太与中国基督教.....	169
第一节 传教方式的探索	169
一、三种布道形式	169
二、两个传教计划	172
三、文字工作	187
四、宣教成果	191
第二节 教会管理工作	193
一、指导与组织教徒	193
二、教会基地建设	196
三、促进在华基督教传教士联盟的形成	197
第三节 争取在华基督教合法性的努力	201
一、福音联盟的成立	202
二、代表教会上书北京	203
三、被朝廷任命为新教差会的代表	208
第四节 接通基督教与汉化佛教.....	210
一、早期的佛教接触	211
二、参观中国佛教名寺	211
三、深入了解大乘佛教	214
第五节 李提摩太践行的基督教本土化	220
结 语.....	222
一、中国社会对西方文化的有限选择	222
二、本土化再诠释	224
三、内部的他者：征服者的被征服	226
四、中国近代社会变革机制与特点的思考	229
参考文献.....	231
攻博期间发表的相关科研成果目录.....	240

引子

一个传教士在地理大发现后，离开大不列颠群岛（The British Isles），经海洋交通线从西半球踏上东半球最伟大帝国的地面。他刚从神学院毕业不久，应英国基督教浸礼会^①（Baptist Church）的发展计划，加入到海外传教士的行列。他没有选择非洲、美洲，而登上了驶向中国的邮轮，他想像如果能够在这个历史悠久且有着高度复杂文明的神秘帝国建立起上帝的人间天国，那该会是一项多么神圣而令人兴奋的工作。正在实施宗教宽容政策的大清帝国向他敞开了大门，他以自己的方式在城市和乡间生存下来。通过长期的基层调查、结交社会上层成员、开展各种传教工作和社会活动，他逐渐进入大清帝国的精英社会，试图以自上而下的方式为上帝征服这个骄傲的中国。整个过程中，他成功过也失败过，最终在中国结束帝制建立新兴国家之后，他因年老疾病缠身而返回英国。历史给予他许多机会，也让他失去了很多机会，但他的确成为了基督教征服中国历史过程中，一个不可绕过、不可忽略的人物。

这个传教士就是李提摩太（Timothy Richard, 1845-1919），英国浸礼会著名在华传教士之一。他出生于英国威尔士（Wales）卡马孙郡（Carmarthenshire）法尔德普林村（Ffaldybrenin）一个农场主家庭。这个传统威尔士家庭很有宗教氛围，李提摩太的一个堂兄约书亚·刘易斯（Joshua Lewis）是地方上一位著名的牧师，父亲和外祖父都是地方教堂里的秘书和执事。1858年到1860年西方世界发展了如火如荼的宗教复兴运动，在此期间李提摩太接受洗礼加入浸礼会，不久第一次萌生了从事传教工作的念头。随后的5年李提摩太在乡村学校担任老师，积累了许多教学经验，1865年他进入朋布洛克郡（Pembrokeshire）的哈佛孚德（Haverfordwest）神学院接受教育和训练。当时中国内地会^②（China Inland Mission）充满英雄主义和自我牺

^① 英国浸礼会产生于17世纪初对清教徒的镇压活动，部分牧师信徒流亡英国国内和荷兰，单独成立教会，因为他们反对婴儿受洗礼，主张教徒成年后才能受洗，受礼时教徒应全身浸入水中，因而被称为浸礼会。其教会组织制度采用公理制，反对教阶制和教区制。（参见顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社2004年版，第108页；王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第224-225、347页）

^② 中国内地会是基督教在华传教团体之一，1865年成立于英国伦敦，1872年在上海设立总部，创始人是英国传教士戴德生（James Hudson Taylor, 1832-1905）。（顾长声：《从马礼逊到司徒雷登：来华

牲精神的传教事业深深地吸引了这位年轻人。随后，英国浸礼会传教士协会也对向中国进军的传教计划产生了强烈的共鸣。于是 1868 年在临近毕业的时候，年轻的牧师提出申请加入了浸礼会海外传教士的行列。

1870 年 2 月 27 日，李提摩太作为英国浸礼会传教团体对外派出的一名传教士，到达中国山东烟台，开始在他心目中的文明国家传播上帝福音。在这个港口城市初次体验了中国的魅力，几年后经过自己的不懈努力，他在山东半岛的一个内陆城市定居下来。传教工作的艰难并没有吓倒他，困难总是刺激他不断地发现突破口，寻找恰当的方式方法。1876 年适逢百年难遇的旱灾和饥荒爆发，李提摩太组织并参与了山东山西的赈灾工作。由于 1876 年至 1879 年突出的赈灾工作，李提摩太的传教事业也发生了巨大的转变。几年的在华生活经历使李提摩太对中国社会有了一定程度的认识，他慢慢将传教的对象集中于中国的社会精英，从圣洁的传教神坛走向了中国的政治舞台，从而施行新的传教方式。

赈灾工作结束之后，李提摩太花了 4 年的时间集中向官员和学者宣传西方文化科学技术，渐渐进入中国上层社会的生活。随后他的事业出现了困境但很快又有了转机。1891 年广学会^①（Christian Literature Society for China）请他继任总干事一职，英国浸礼会也支持他接受这份新工作。这样，广学会的工作将李提摩太带到了中国政治生活的前台，担当起对中国民众的进行西学启蒙的使命，影响了一大批读书人。广学会出版的《万国公报》和其他书籍引起了清朝高级官员的关注，为李提摩太争取到与中国政治核心人物交往的机会。到维新变法兴起时，他与部分中央官员、维新派人士交往甚密，差一步便成为光绪皇帝的外国顾问^②。义和团运动之后，为平息教案李提摩太受政府委托筹备并管理山西大学长达十年之久。此后，步入老年的李提摩太以更大的热情投入到各种国际访问、宗教会议，以及世界和平运动等联结各个国家与地区的活动中。

新教传教士评传》，上海：上海人民出版社 1985 年版，第 150-169 页；顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社 2004 年版，第 108 页）

^① 广学会是基督教在中国设立的出版机构，由英美基督教新教传教士、外交人员和外商联合管理与经营，海关总税务司赫德（Robert Hart, 1835-1911）一直是该会的董事会会长。（顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社 2004 年版，第 149 页；[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 198-199 页；孙邦华，《李提摩太与广学会》，江苏社会科学 2000 年第 4 期，第 161-162 页；吴雪玲，《广学会与晚清西学传播》，《东岳论丛》2009 年第 8 期，第 106 页）

^② 原定计划是光绪皇帝于 1898 年 9 月 23 日召见李提摩太，不料，23 日前便发生戊戌政变，维新运动失败告终。（参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 246-247 页）

1916年李提摩太因健康问题离开中国回到自己的祖国，1919年逝世，享年73岁。这位基督教传教士一生坚持信仰、铎巡中华，他的事业终于在晚年得到认可：美国、英国先后授予他荣誉博士学位，而大清王朝授予他头品顶戴，二等双龙宝星并诰封三代的极高恩典。

笔者选择李提摩太在华生命史中的各种事件作为具体事例进行研究。李提摩太来到中国最根本的任务就是传播福音，发展中国的基督教，试图用宗教改变中国的面貌，因此宗教活动是本研究的基本研究内容。在山东定居不久之后，他参与了光绪初年的华北旱灾饥荒的赈灾工作。就在这段时期，李提摩太进入大清帝国社会结构的深处，并介入其中。在总结这一时期实地考察和各种社会经验之后，他转变传教策略，进入帝国政治领域（甚至接触到帝国权力体系的最高层），用自己的西方文化基督教思想为中国设计着新的社会蓝图，从主持报刊发行到兴办学校，再到顾问变法，一次次将自己的宏大计划付诸实践。因此，除了主要的宗教活动之外，我们还要研究传教士参与的各种社会实践活动。直至帝国崩溃李提摩太去世时，传教士仍未完成征服中国的使命。李提摩太为代表的传教士以定居生活建立传教基地为起点开始他们在中国的征服之路，以参与社会活动为切入点，深刻地介入中国社会的基本结构，接着从社会的各个方面对中国进行改造，不同的活动在社会中产生了不同的结果。可以说，要想完整、深入地研究传教士与清末民初中国社会变革的关系，李提摩太在华的各种活动为我们提供了一条线索。

导 论

第一节 研究背景

在十八世纪时，欧洲人对中国的了解很不全面，但却常常以中国为典范，“中国热”在欧洲的人文思想、自然观念、建筑园林等领域风及一时。然而，从十九世纪末到二十世纪初，中西方社会文化之间发生了激烈的碰撞，中国经历了史无前例的转折，变革的浪潮激荡着社会的每个层面与角落。对于这个现象，究竟应该把中国社会的变革看作是对来自西方等外部世界的冲击之回应呢？还是强调中国社会变革是其自身内部世界变化的结果，或者干脆冲破这些非此即彼、内外二分的看法而另辟蹊径？

关于传教士与中国社会变革关系，笔者首先回顾相关研究成果，梳理出外向内和立足内部的具体研究模式，包括后来的学界对这些研究模式的发展与批判。由外向内的研究模式主要有“冲击-回应”模式、“传统-现代”模式、帝国主义模式，后面两种模式对“冲击-回应”模式进行了发展和延伸，没能跳出已有的框架，因此将它们都放在“冲击-回应”模式下面讨论。之后学术界对前三种模式进行反思，提出了在中国社会内部研究问题的“中国中心观”。接着有一批学者又提出后殖民后现代理论，主要针对“冲击-回应”等模式中帝国主义、殖民主义观点进行批判，并尝试选取独特的视角跳出“冲击-回应”等模式和“中国中心观”的限制，将研究重点转移到中西方国家政治秩序、权力、话语的互动，以解释中国与西方相遇后冲突产生的原因，为寻找中国社会变革的模式提供参考。综观关于传教士与中国社会的研究，其解释模式基本上没有跳出“冲击-回应”模式的框架。完成相关文献综述之后，笔者将对解释传教士与中国社会变革关系以及寻找中国社会变革新模式问题提出一些自己的思考。

一、“冲击-回应”：解释中国社会变革的外部模式框架

社会进化理论是学术界长期用以分析社会的基本理论，将社会二分为现代（近代）与传统、先进与落后，认为所有的社会都要经历这样的发展过程，

从传统到近代再到现代。中国社会也被放入这样的发展序列，中国社会的变迁就是从传统到近代再到现代，而西方就是推动中国走向近代、现代的力量来源。在研究近代中国社会历史时，学者们的观点主要集中于冲击-回应模式^① (impact-response model)、而传统-现代模式^② (tradition-modernity model)、帝国主义模式^③ (imperialism model)是对冲击-回应模式的发展放大和精致化。

冲击-回应模式认为整个 19 世纪，中国历史最重要的经历就是与西方的对抗。在这段中国历史中，西方是主动的，中国是被动的。费正清与其他人合著的《中国对西方的回应》(China's Response to the West)正是这种观点的集中体现。“因为中国是人口最多的统一国家，有着最悠久的绵延不断的历史，它在上个世纪遭受西方蹂躏必定产生连续不断的、激烈的思想革命，我们暂时还看不到这场革命的尽头。1842 年盎格鲁-中国的南京条约的签订结束了古代中华帝国与构成中国之外世界的“外夷”之间传统的朝贡体系。……在工业革命的推动下，这种与西方的接触对古老的中国社会产生了灾难深重的影响。……在中国内部发生的那些都是一个更为强大的外来社会入侵的结果。”^④这样，中国社会在 19 世纪经历的剧烈社会变革被解释为西方冲击与刺激的结果，西方成为中国历史的积极动力，而中国本身则是消极的反应。

传统-近代模式的前提假设是一个社会必然要经历从传统到现代的转变（这个假设的依据就是西方社会本身的发展路径），西方近代（现代）社会是世界上其他国家要走的道路，19 世纪的中国社会也必然按照西方的模式前进，从传统社会逐渐演变为近代社会。中国历史在西方入侵以前是停滞不前的，只有当受到西方的猛烈冲击后才能走向西方式的“近代”社会。这种模式基本上是冲击-回应模式的放大，用现代化（近代化）理论来解释中国历史问题，它采用了比冲击-回应模式更为复杂的理论框架。这种理论是源于 19 世纪西方的社会思想而深究这一模式的运用，主要是冷战时期，美国用以对付马克思列宁主义对“落后”和“未发达”现象的解释，在用来解释中国近

^① “冲击-反应”模式是对近代史中西方与中国关系的概括，费正清（John K. Fairbank）的“中国对西方的反应”就是这种模式的论述。参见 Teng and Fairbank, China's response to the West: a documentary survey (1839-1923), Harvard University Press, [1954]1979。

^② 这个术语的英文原文是 tradition-modernity or tradition-modern。区别于传统 (tradition), modern (modernity) 可以根据语境翻译为近代或现代。大量的历史研究成果根据现代化理论将西方与中国放入“现代-传统”、“资本主义-封建主义”、“先进-落后”的序列当中。

^③ 这里的“帝国主义”模式是西方研究中国问题理论模式，对于中国本土学者来说，新中国成立之后，史学对近代史的解释都倾向于反帝国主义、殖民主义的革命模式。这两种模式都是在帝国主义理论下发展起来的。

^④ Teng and Fairbank, China's response to the West: a documentary survey (1839-1923), Harvard University Press, [1954]1979, Pp. 1.

代社会变迁时，中国被描绘成停滞不前的传统社会，而近代西方是富于生命力的，它的强大力量将中国封存的发展潜力释放出来。在这种模式中，任何历史变化如果不是西方近代式的就不是什么重要的真正的变化。美国学者列文森（Joseph R. Levenson）研究中国思想史的系列作品^①中都体现出 19 世纪西方思想的烙印，把西方的模范看作是中国近代化的必要条件^②。

下面要提到的帝国主义模式情况比较复杂，总的来说与之相关的研究都是围绕“帝国主义”来讨论的，有的是将帝国主义看作是理解 19 世纪以后中国历史上种种问题的最后根源，有的则承认帝国主义对中国历史曾经起到的某些作用，特别是经济、政治方面^③。前一种观点对研究中国的近代化理论提出挑战，认为近代化理论掩盖了帝国主义的罪行，没有正确对待它在中国历史上的作用，这种观点坚持帝国主义不是幻想出来的安慰剂，它是真实存在的，是解释中国历史的关键因素，西方入侵使中国根本无法获得近代化的环境。而第二种帝国主义观点认为西方扩张性的经济政治利益的追求摧毁近代中国，但是中国也获得了某些额外利益，而在政治史、思想史中，帝国主义刺激了中国社会民族主义的兴起。综合各种帝国主义观点可以看到，这种模式始终将西方的经济政治入侵看作中国近代社会变迁的主要根源，西方的帝国主义要将中国拉入世界经济体系，冲击、破坏中国的国家主权和地位。帝国主义模式还是没能走出冲击-回应模式定下的基本框架，因为它们最终还是在追究中国为什么没能自己实现近代化，与前两个模式不同的是它们把导致中国进入近代化的原因归结在“帝国主义”这个更加精致化地指代西方的新名词上。

二、“中国中心观”：解释中国社会变革的内部研究视角

中国中心观^④（China-centered approach）极力反对那些以西方为中心的
解释中国社会变迁的模式，在学术史上是研究取向的重要转变。

中国中心观批判了冲击-回应、传统-近代、帝国主义模式，以使关于中

^① 参见列文森中国研究三部曲：Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, University of California Press, 1968。

^② [美]柯文：《在中国发现历史》，林同奇译，北京：中华书局 2002 年版，第 59 页。

^③ 同上，第 106 页。

^④ 柯文（Paul A. Cohen）提出“在中国发现历史”的中国中心观，把中国历史的中心放在中国，以挑战“冲击-回应”、“传统-现代”和“帝国主义”模式。参见[美]柯文：《在中国发现历史》，林同奇译，北京：中华书局 2002 年版。

国历史问题的研究采取一种更加以中国为中心的取向。“离开外在的……，而转向更加内在的取向，……从自身的情况出发，通过自身的观点，加以认识，而不是把它看成西方历史之实际或理论上的延续。”^①

柯文梳理了上个世纪 70 年代和 80 年代初美国学者对中国历史问题的研究成果，在其作品《在中国发现历史》中提出那时在美国兴起的中国问题研究的新取向。他总结了这种新趋向的四个特征：

(1)从中国而不是从西方着手来研究中国历史，并尽量采取内部的（即中国的）而不是外部的（即西方的）准绳来决定中国历史中哪些现象具有历史重要性；

(2)把中国按“横向”分解为区域、省、州、县与城市，以展开区域性与地方历史的研究；

(3)把中国社会再按“纵向”分解为若干不同阶层，推动较下阶层社会历史（包括民间与非民间历史）的撰写；

(4)热情欢迎历史学以外诸学科（主要是社会科学，但不限于此）中已形成的各种理论、方法与技巧，并力求把它们和历史分析结合起来。^②

对于近代中国社会变革的问题，这一时期的学者们试图从中国内部出发来找到答案。关于变革原因，有的研究发现中国那时拥有改革思想的人是对当时广泛存在的政治社会问题做出的反应，这些问题一部分是跟帝国的衰微有关，一部分是由于社会本身长期性的变化所造成的^③。有的研究认为社会改革遇到的反对势力与支持力量要在这一时期的社会史中再次探讨。对不同社会阶层的分析发现不同的群体都从自身的政治权力目的来对待社会改革。而有些革命则更多地是进行改革的清廷和某些保守的地方上层社会之间矛盾冲突的产物。学者们还注意到中国的区域性与地方性差异，从中国内部更小的单位（省、地方、农村）来考察中国社会变革的内部差异性。

中国中心观对当时美国中国问题专家们使用的理论框架给予了尖锐的批评。冲击-回应模式把中国描绘成消极的，把西方描绘成积极的，在这种模式下，学者将注意力集中在中国对西方冲击的回应上面，似乎要把这期间中国所经历的一切都解释为对西方作出的反应。传统-现代模式将西方关于变化的看法强加给中国，以西方的标准来判断中国社会历史过程，好像中国一直都

^① [美]柯文：《在中国发现历史》，林同奇译，北京：中华书局 2002 年版，序言第 59 页。

^② 同上，第 201 页。

^③ 同上，第 175 页。

是停滞的“传统”社会，只有西方才能将中国推入近代社会进程。帝国主义模式内部有些不同。一种取向认为西方帝国主义对中国社会的发展产生了阻碍的作用，扭曲了中国历史发展的自然进程；一种取向把扩张的西方经济看成是世界经济，要是中国这样的传统社会与世界经济合并，传统社会也会走向（与西方一样的）近代。这些就是中国中心观要告别的研究模式，只有回到中国内部，真正以中国为中心，才能洞察中国近代史的一切可能。

中国中心观是美国学者提出的研究视角，日本和中国本土的研究者也有一些类似或相关的研究，因此对这些文献的梳理也放在这个部分讨论。

日本学者茂木敏夫介绍在摆脱对欧洲理论模式的依赖过程中，日本学者研究中国近代史问题试图摒弃欧洲式研究概念转而使用其他分析概念，在研究过程中试图结合多学科背景，特别是社会学和人类学。藤谷浩悦指出 80 年代以后日本学者们更倾向于将中国革命相对化，给予历史重新评价，也更多地关注中国的独特性，从中国社会历史的发展脉络来探讨中国变革的多样性。^①总的来说，日本的中国近代史学者的研究理论模式都有一种从现代化理论向跳出传统与现代的简单对立和跨学科合作转变的趋势。

中国本土近代史研究虽然深受西方理论框架的影响，但是这些研究都是在中国社会内部进行的由于意识形态与一些强烈的价值立场，也表现出许多不同的特点。这些研究也可以被看作是受冲击-回应模式限制，将中国社会变革解释为从传统走向近现代的路程，只不过通常强烈地批评西方世界对中国的侵略和压迫，没能突出中国社会发展本身的内在逻辑。

在传统-近代模式下的中国近代史研究就不再赘述，这些研究基本上将中国近代变革解释为走向近代化的路径。其中蒋廷黻的《中国近代史》^②就是以中外关系史为主要内容来说明近百年来变革的目标是实现中国的近代化。1919 年以后马克思列宁主义史学出现了，从此中国近代社会的变革就被认定为是反帝国主义、反殖民主义的斗争史、革命史，这种革命史取向一直存在着。经历了特殊的政治环境，这样的革命史取向到今天就显得有些机械和僵化，并不能给予历史更多的解释。80 年代以后，出现运用现代化理论对革命史的批判，这又回到西方传统理论框架中。近年来，受到西方后殖民、后现代理论的影响，新的社会史、区域史等研究取向的兴起为国内中国近代史研

^① 参见[日]茂木敏夫：《日本学者关于中国近代史的研究述要》，王子平、李洪岩译，《国外社会科学》1994 年第 10 期；[日]藤谷浩悦：《日本的中国近代史研究动向与课题》，何培忠译，《国外社会科学》2003 年第 6 期。

^② 参阅蒋廷黻：《中国近代史》（插图本），上海：上海古籍出版社 2004 年版。

究提供了更开放性的视野，也为重建中国历史主体性找到可以尝试的路径。

根据徐行、黄克武的相关评论，港台关于中国近代史的研究也基本处于西方理论的笼罩下，只是在关注点上有所侧重，例如集中分析港澳台地区帝国主义、殖民主义对本土社会政治经济的影响，没有跳出既有的框架^①

三、后殖民、后现代理论对中国社会变革的解释

“后殖民”理论里比较突出的是萨义德（Edward W. Said）的《东方学》研究。^②虽然这本书涉及中国的内容不多，但是萨义德告诉我们东方是被西方的东方学家建构起来的时间空间对象和认知对象（中国对于汉学家来说就是这种意义），它在时间上是古老的、历史悠久的，它在地理空间最终变为殖民地。知识不但要为权力服务，而且它本来就是权力的一部分。东方曾经是辉煌的，但是那些辉煌的过去被东方学家们拿来证明西方的最终胜利，他们也想证明，为了让东方重新获得荣耀，西方的介入或殖民是必须的。这样的后殖民式的思想延伸到中国问题研究中，我们会发现西方汉学家对中国社会变革的种种解释都是他们作为帝国主义、殖民主义的自大或自卑，一厢情愿的对中国历史的想象。中国的变化，是因为西方的冲击；中国的不发展，是因为西方的支配……最后证明的都是强大的西方的优越感与胜利。我们也需要中国内部在遭到西方话语渗透时的自我表达。关于后殖民问题，杨念群对中国历史研究做了一些提示：“具体到中国社会，殖民化所遗留下的问题显然不同于印度、非洲等社会。……只是这种殖民的关系并不能完全从中国与西方的外部交往关系中得到解释，也不能单单从全球化的资本主义扩张的背景下加以外化的理解，而是要充分估计到中国本土传统（社会结构、群聚方式、仪式符号、象征系统、价值理念）在接受这种冲击时所表现出的特征”。^③后殖民理论的一些观点虽然也强调中国社会本身的特点，但是与中国中心观不同的是，后殖民理论的立足点是在殖民地本土，而不是站在西方的立场将眼光放在中国社会内部。因此，研究中国近代社会变革的机制与特点，必须兼顾中国社会本身的变化，也要注意在外部世界影响下产生的新现象，这样才

^① 参见徐行：《香港中国近代史研究现状述评》，《历史教学》1998年第1期；黄克武：《台湾近年来中国近代史研究的典范变迁》，《史学月刊》2006年第5期。

^② 参阅[美]萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：生活·读书·新知三联书店1999年版。

^③ 杨念群编：《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》，上海：上海人民出版社2001年版，第45页。

能拓展研究的视野，更加全面地考察中国近代社会发生的各种变化。

近年来，历史学作品中极具后现代式冲击力的就是何伟亚（James L. Hevia）于1995年出版的《怀柔远人》（*Cherishing Men From Afar*），当时这在学界引起了不小的震动，一时间褒贬不一，但是争论之后这部著作得到了更多的关注。何伟亚的研究极少涉及本论文的研究主题，他关注的是中西两个帝国接触的一次事件，当然他也没有把自己的研究贴上后现代主义的标签，评论者们将这部作品放到了后现代的队列。但是他的研究理念与追求是很有启发性的。他在导言部分坦诚了自己的研究目的：“重新审视中英双方对这次历史性的会面的不同叙述，这正是本书的目的之一。本书还要探讨一些看上去似乎微不足道，但实际上意义甚大的细节，……最后，本书要追寻这一事件在过去两百年里如何是被记忆，如何被阐释的。”^①何伟亚为研究选取了不同的视角，关注中英两个帝国的政治秩序、权力和话语交流，还考察对史实、史料不同方式的表述。何伟亚的研究对笔者的启发主要是在于：对历史事件、历史过程的关注应该从有着多种力量参与的关系网络入手，而不是简单地找出因果联系因素组织出一个死板的解释模式。中国近代社会变革过程中存在着立场、目的、力量等各不相同的各种因素，这些因素在互动中形成了复杂的关系网络，必须详细分析这个关系网络的构成与变化机制才能对变革模式的进一步考察。

四、关于传教士与中国社会的研究综述

学界一直对在华传教士研究保持很高的关注度，除了从史料中整理在华传教士的个人活动和著作之外（与本研究主题无关，不作讨论），也考察了在华传教士与中国社会的关系，集中讨论了传教士在中国社会变革过程中的角色和对中国社会变革起到的作用，这些研究涉及理论探讨的一般会和中西文化交流（竞争）、中国近代化进程等问题联系起来。

对于传教士的角色与作用，学者们的看法一般可以分为两类：从文化交流（竞争）的角度来看，传教士是中西文化交流的桥梁，也是中西文化竞争的参与者；从中国近现代进程来看，传教士是帝国主义、殖民主义的帮凶，也为中国从传统走向现代带来了西方的思想、技术等文明成果。这样的评价

^① [美]何伟亚：《怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》，邓常春译，北京：社会科学文献出版社2002年版，第2页。

看似不偏不倚，客观科学，其实对于我们深入探讨和理解传教士进入中国并对中国在那段历史时期发生的巨大社会变革造成的影响没有多大的帮助。

其中一类研究支持冲击-回应模式，将传教士设置成西方社会文化刺激中国变革的生力军，例如罗志田早期的文章就对中西文化竞争下的传教士做了评价。在西方实施对中国的侵略的背景下，传教士充当了文化渗透的先足。这种文化渗透要表达的就是西方的优越性，为了展示这种优越性，传教士深入到中国的文化、教育、医疗以及其他社会事业中“拯救灵魂”，实际上他们是要在中国建立一个西方式的社会。当中国社会的知识分子接受了西方的思想并且开始自觉地吸收西学时，传教士对中国士人的影响逐渐被边缘化。^①

第二类研究在详细叙述传教士在中国的各种活动之后，尽斥其在华破坏传统社会结构、挑战本土宗教信仰，并与西方国家的政治军事侵略狼狈为奸的行为，这些研究在马克思主义史学观的指导下，站在中国社会是受害者的立场批评传教士对中国社会变革的影响，冲击-回应模式是这些研究建立批评观点的前提，只不过对这些由传教士带来的冲击给予了负面的价值判断。中国史学界 80 年代及 80 年代以前传教士研究基本上都是这样的研究思路。顾长声的两部作品：《传教士与近代中国》、《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》，关于李提摩太的两本著作：《李提摩太：一个典型的为帝国主义服务的传教士》、《李提摩太》都是这类研究的典型代表。^②这些研究的一个弊端就是所用的材料显示的都是传教士的负面事迹，自然就会得出负面且片面的结论。

90 年代以后的传教士与中国社会研究跳出了意识形态的限制，从较为综合的视野出发考察了二者的关系，将传教士的活动放入中国社会发展变化的宏大背景，例如顾卫民的《传教士与近代中国社会》^③，特别注意了传教士的活动为促进基督教中国化所作的努力，中国基督教教会的兴起，关注了中国社会的内部特点对传教士的影响，但是其研究的立足点是传教士和基督教，因此并没有理出一条主线展示中国社会在传教士活动的影响下出现了怎样的变化，本质上还是依赖于外部视角，而内部着眼点用墨不多。

接着出现了首先以内部视角确立中国近现代社会发展模式再讨论传教士

^① 参见罗志田：《传教士与近代中西文化竞争》，《历史研究》1996 年第 6 期。

^② 顾长声的两本书在 80 年代以后出了新版，参见顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社 2004 年版；《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社 2005 年版。80 年代前对于李提摩太的研究主要是丁则良编：《李提摩太：一个典型的为帝国主义服务的传教士》，北京：开明书店 1951 年版；李时岳：《李提摩太》，北京：中华书局 1964 年版。

^③ 顾卫民：《传教士与近代中国社会》，上海：上海人民出版社 2010 年版，初版于 1996 年。

在这个社会发展进程中的角色与作用问题。王立新在《美国传教士与晚清中国现代化》一书就是以现代化理论为基础，将传教士的活动置于近代中国社会变革的背景下，考察传教士在中国社会从传统向现代转变过程中的作用。作者承认传教士的双重作用，指出其正面影响是传播先进科学知识、价值观念、风俗规范，参与中国的改革；而负面影响是按基督教的意志来干涉中国的现代化道路有极深的局限性，甚至在某种程度上误导中国的现代化道路（这是王立新最强调的，或者说最具新意的提法）。实际上，作者所说的误导，就是传教士与帝国主义、殖民主义的同流合污，使传教运动与中国的近现代进程产生激烈的冲突，由此误导了晚清中国的现代化。^①胡素萍的《李佳白与清末民初中国社会》考察了李佳白参与清末民初中国社会政治文化及国际活动，影响了中国社会，其观点基本上没有超越王立新研究的理论探讨，对传教士的评价也没有王立新明确而尖锐。^②这样对于外部冲击模式和内部发展观点的折衷，看似更加理性，其实是在预设的中国社会变革模式下讨论传教士与社会变革之关系，只需要将传教士的行为套入变迁模式中对号入座，得出的结论不免机械化、格式化，无法找出传教士与中国社会变革相互影响的深层原因。

第二节 研究的意义

通过文献回顾我们看到中外学界对清末民初社会变革的解释一般有如下几种：冲击-回应模式、传统-近代模式、帝国主义模式、中国中心观、后殖民后现代理论倾向等。前人研究传教士与中国社会关系把传教士看作西方世界的代表，在解释二者关系时有两个基本观点：中国社会是传教士的改造对象，被动接受其带来的西方社会文化；中国社会有既定的发展规律，传教士要么为中国社会的发展做出了贡献，要么破坏了中国社会应走的道路。这些已有的研究也没有突破由冲击-回应模式定下的西方理论框架。对于二者交会的这段历史，如果在中国之外不能找到因果联系，在中国之内也被无法厘清逻辑顺序，那么新的研究应该如何选取研究视角呢？可以在现有理论模式与研究视角的基础上对探索清末民初中国社会变革的机制和特点提出进一步的

^① 参见王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》，天津：天津人民出版社 2008 年版。

^② 参阅胡素萍：《李佳白与清末民初的中国社会》，广州：中山大学出版社 2009 年版。

思考吗？

首先在冲击-回应模式的强势影响下，很多研究将传教士对中国社会变革的影响看作是西方世界对中国传统社会的冲击，而中国社会随之发生的变化就被解释成对传教士及其背后的西方社会文化的回应。但是，以在华传教士的活动为例，中国与西方接触的这段历史无疑是错综复杂的，其中许多重要事情有的与西方冲击相关联，有的则不然。历史中的各种变动因素都使冲击-回应模式具有许多局限性。一方面传教士代表了西方文化，另一方面他们还代表了那些与中国这样传统帝国相对立的近现代社会，相比之下拥有更先进的生产技术、经济政治制度等，中国社会在传教士的影响下应该告别传统社会迈入近现代社会，如果这是一种必经的直线前进方式，那么那些不符合这个模式的材料就无法进入研究的封闭视野了，传教士和中国社会变革所经历而无法放入这个二分连续体的经验就没有可容之处了，更不要说对这些多样的行为表现、事件进程做出合理的深度解释了。在帝国主义模式下解释传教士与中国社会变革的关系，更多地体现了意识形态的影响和价值观的判断，除了将传教士的身份确定为帝国主义侵略中国的走狗、帮凶，斥责他们的阴险用心和狡猾行为，表达被侵略者的愤怒之外，并没有为研究二者关系的本质做出更多的努力。

其次当中国中心观主张从外部的西方中心转为中国中心时，虽然对冲击-回应模式建立的框架给予了系统的批判，但由于无法摆脱西方学术研究者本身的文化背景、政治环境与知识结构，实际上显示出的仍然是西方式的中国中心观。他们极力撇清与西方中心主义的影响，最终还是使笔下的中国成为了孤立的中心。在传教士与中国社会变革关系的问题上，中国中心观如果把传教士看作是完完全全的外来者，会很难建立起传教士与中国社会变革的联系，每一次发现了关联的可能性都会被快速地过滤掉，只能将眼光聚集在传教士遭到的排外抵制上面，认定中国社会变革更多的是要寻找内部力量的作用，从而无法发现传教士与中国社会变革的深层联系。后殖民理论使得中国社会变革能够真正地获得自己的主体性，而不像中国中心观那样是站在外部看中国社会内部的虚假的视角转换。在后殖民理论观照下，传教士与中国社会变革关系研究可以立足于中国社会变革本身，看传教士的活动对中国社会变革有哪些影响，还可以看到中国社会变革内部不同群体面对传教士的不同表现。何伟亚的后现代式解构虽然和传教士与中国社会变革关系研究没有直

接相关，但是他的研究视角使笔者受到启发，思考如何在外部视角和内部视角之间找到一个研究传教士与中国社会变革关系合适的研究视角，如何由一个传教士的活动来看中国社会变革的宏观发展。

除了后殖民后现代的观点，其他几个类型的解释模式几乎都是站在西方世界的立场，本质上是西方中心主义的，如果我们将着眼点落实于中国社会本身，对打破西方中心主义肯定是有益的。但是必须注意，既要保证以中国社会的变革作为研究的落脚点，又要警惕走入自说自话、自我中心主义、盲目排外的误区。本研究与以往的研究不同，放弃了将传教士作为研究的落脚点，笔者研究传教士与中国社会变革的关系，最终要讨论的是清末民初中国社会变革的模式，传教士的个人问题、基督教问题都不是本研究的重点。这样既立足于中国社会内部，又兼顾了外部世界，并且最后又回到中国社会内部来讨论问题。

因此，在社会变迁理论视角下，笔者试图以传教士的在华活动为研究对象，清末民初中国社会变革表现为研究内容，探讨当时传教士与中国社会变革的关系，最后希望提出关于清末民初中国社会变革模式的一些思考，并试图在以下几个方面对以往的研究作出推进：

1. 本研究要做的努力是将传教士作为清末民初中国社会的一类他者来看待，他们从外部进入中国社会内部，但是并没有完全失去他者的特点，那么就需要既从外部又在内部，这种更具整体性的情境中探讨这个时期传教士与中国社会变革的关系，以此突破内外研究视角非此即彼的选择，在内外兼顾的整体视角下进行研究；

2. 传教士与中国社会都是相对独立的历史主体，两者的关系必然要在它们的互动中来思考。如果将传教士与中国社会变革的内外对立关系转换为另一种内外涵盖的关系，那么关于传教士与清末民初社会变革关系的解释深度还可以得到进一步挖掘；

3. 以往解释中国近代社会变革的理论模式与视角较空洞且机械化，笔者通过对李提摩太在华宗教与社会实践的研究，细化西方文化影响下清末民初中国社会变革的机制和特点，既跳出了冲击-回应模式的限制，又立足于本土经验摒弃了中国中心观的虚伪，既包含了外部力量也突出了内部力量，在“内外之间”、“内外转化”、“内外涵盖”的思路为探索中国近代社会变革模式提供一个新的研究视角。

第三节 研究的理论视角

讨论以李提摩太为例的传教士与清末民初中国社会变革的关系问题本质上是在探讨传教士群体影响下中国近代社会和文化的变迁，因此本研究运用社会文化变迁的理论视角对李提摩太在华宗教与社会实践活动进行梳理、分类和解释。

奥古斯都·孔德（Auguste Comte）、赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）、路易斯·亨利·摩尔根（Lewis H. Morgan）、爱德华·泰勒（Edward B. Tylor）等人支持的社会进化论为人们认识人类社会演变模式定下了一个基调，就是阶段性演进，无论是从野蛮到文明，还是从传统到现代。^①经过很多学者的传承，社会进化论者逐渐将西方和非西方世界社会形态的区别放入人类社会演变的序列中进行对比，技术、经济、政治等占优势的西方社会代表着“文明”、“现代”，而许多非西方社会都被贴上了“野蛮”、“传统”等标签。这样的社会进化论建立了自身百年的统治地位，以至于现在都仍然有很多追随者。当西方与非西方相遇时，非西方社会的变迁会被解释为是由西方主导或者引发，因此解释非西方社会变迁的模式长期处于社会进化论的支配下，例如之前回顾的冲击-回应模式、传统-现代模式、帝国主义模式，还有萨义德批评的东方学等都深受社会进化论的影响。想要突破进化论对社会变迁解释模式的限制非常困难，我们很难打破传统-现代社会这种二元划分，因此本研究暂时仍然在近两百年来中国社会从传统走向现代的阶段性的表述的前提下讨论传教士与清末民初社会变革的关系问题，二元对立式的研究框架可以继续使用，但更多地关注中国近代社会变革过程中各种因素相互作用导致的复杂互动可以更好地增加研究的厚度。

19世纪晚期，传播论开始在人类学历史中取得突出位置，持传播论的学者与进化论者相对立，重新解构人类的文化发展史，普遍地认为传播才是社会文化变迁的原因。弗里德里希·拉策尔（Friedrich Ratzel）是公认的第一位传播论者。他认为文化传播会消除各个地区各族文化之间的差异，单一的文化要素会传播到其他地方，而整个文化复合体会通过迁移扩散开。^②他的

^① 参见[法]奥古斯都·孔德：《论实证精神》，黄建华译，北京：商务印书馆1996年版；[英]赫伯特·斯宾塞：《社会静力学》，张雄武译，北京：商务印书馆1996年版；[美]路易斯·亨利·摩尔根：《古代社会》，杨东莼等译，南京：江苏教育出版社2005年版；[英]爱德华·泰勒：《原始文化》，连树声译，上海：上海文艺出版社1992年版。

^② 参见[英]巴纳德：《人类学历史与理论》，王建民等译，北京：华夏出版社2006年版，第53页；朱

后继者逐渐走向极端，过于强调传播的作用而否认各个地区人类独立发明创造的能力。19世纪末20世纪初出现的历史特殊论学派反对单线进化和人类心理一致观点，反对极端的传播论，但这个学派的创始人弗朗兹·博厄斯（Franz Boas）并不是全盘否定传播论的。他认为，文化发展的过程中，传播或借用比独立发明更普遍。他经过研究发现很多非独立起源的文化要素是由各个民族、各个文化相互接触、相互交往决定的；一些文化要素可以在另一个社会文化中被重新解释，或被整合到其他文化中。^④博厄斯的学生罗伯特·罗维（Robert H. Lowie）在《初民社会》中反对古典进化论有关社会文化单线发展的理论，主张文化的多线发展；同意文化独立发明的可能性；在文化发展的过程中承认传播的作用，并指出整合了外来文化要素的社会文化会出现跳跃式发展。他还认为某一特定文化的意义和产生原因应到构成该文化的背景或自身历史中去寻找。^⑤这些人类学家对不同文化系统之间要素传播、转移与借用的强调提示本研究应注意，在西方社会文化的影响下清末民初中国社会变革过程中出现的对文化要素的借用与重新解释，以及不同要素的融合和系统的整合，这样才能增加研究的广度。

功能主义的代表人物马林诺夫斯基（B. Malinowski）在早期的研究中并没有强调变迁的问题，后来其学生编辑出版了他后期关于“文化动态论”的一些研究，费孝通将书名译为《文化变迁的动力学——非洲种族关系的探讨》，简称《文化动态论》。这是马林诺夫斯基20世纪30年代末研究非洲各民族殖民主义的成果，其中总结了“文化动态的三项法”，是将用于静态分析的功能主义理论引入关于不同文化接触的动态分析的方法。马林诺夫斯基认为非洲文化动态的实际情况是一个较高文化对一个较简单而被动文化的主动性冲击产生的结果，研究时要注意三项：A项指白人的影响、利益和意向；B项指白人和土人的文化接触和当地文化的变迁和发展；C项指土人文化的遗留。后来马氏又添加了D项和E项以修正C项，D项指对土人部落文化的重构，E项指土人自发的整合和反应的新力量。马林诺夫斯基认为决定动态取向的是利益上的一致性，也被称为文化变迁中的共同要素。^⑥这项拓展功能主义分析框架的研究虽然没能在马林诺夫斯基有生之年得到完善，但是我们从

炳祥：《社会人类学》，武汉：武汉大学出版社2009年版，第25-26页。

^④ 夏建中：《文化人类学理论学派：文化研究的历史》，北京：中国人民大学出版社1997年版，第68、74-75页。

^⑤ 同上，第87-88页。

^⑥ 费孝通：《师承·补课·治学》，北京：生活·读书·新知三联书店2002年版，第177、179、193、195-197页。

可以得到启发，在考察两种不同文明接触碰撞过程中，注意西方与中国社会文化相交融的契合点，找到中国社会文化与西方能够产生相互影响的特定构成要素，追踪这些首先变化的要素如何导致中国社会文化整体其他部分也逐步发生变化，以增加传教士与清末民初中国社会变革关系研究的深度。

以上的这些学者都是将社会与文化的变迁结合起来进行理论研究的，格尔茨在《仪式的变化与社会的变迁：一个爪哇的实例》的研究中总结前人观点适当地指出社会变迁与文化变迁非同步性^①，笔者也认为人们观念和行为习惯的变化与行动方式、社会关系、制度形态、结构功能的变化不是绝对同步的，这种不同步还会对个人、群体、社会等造成一些影响，并且引起文化变迁的因素不一定同时导致社会变迁，反之亦然。但是，产生文化变迁和社会变迁的不同因素之间可能会有联系，因此既注意社会文化变迁的区别又善于发现社会文化变迁的系统性和整体性才能更好地把握社会现象的复杂性。本研究在一定程度上将文化变迁与社会变迁的探讨加以区分，以具体讨论个人、群体在变迁中所起到的作用，进而发现从个人到群体再到社会文化层面的各种变迁发生的不同方式和表现特征，最后在一系列的社会行动中看到社会文化变迁中不可忽略的因果-功能性联系和逻辑-意义性整合，以探究由传教士群体在中国近代社会文化整体系统中产生重大而深远影响从而推动中国近代社会变革的机制与特点。

社会文化的变迁在时间有着长时段和短时段的区别，在程度上有着平缓 and 激烈的差异。本研究关注的社会变革既涵盖了长时间形成的平缓变化也包括短时间爆发的剧烈改革和革命。那么通过研究我们就会发现传教士凭借特殊手段既在短暂激烈的改革、革命中扮演了重要角色，又在长远缓慢的社会文化演变中留下了自身的印迹。

因此，以李提摩太作为传教士进行的宗教和社会实践活动为材料，考察在西方社会文化影响下，中国近代社会变革的过程和特点，必须在社会文化变迁理论视角下从厚度、广度、深度三个方面寻找可以深挖、推进或突破的关键点；并且既注意社会与文化变迁的区分又强调社会文化的系统性和整体性；除此之外还要兼顾传教士在社会变革过程中产生的不同时间性和不同程度的影响，这样才能总结出特殊时期特殊群体作用下中国社会变革的一些特征，观照近代以来中国社会变迁的漫长而曲折的历史。

^① [美]克利福德·格尔茨：《文化的解释》，韩莉译，南京：译林出版社1999年版，第175-178页。

第四节 研究方法与材料

一、文本资料中的田野工作

本研究的定位是社会人类学研究，一般来说人类学研究的基础就是在特定的社区进行长时间的田野工作，然而本研究的田野地点不在村落也不在城市，而是将田野工作的场所搬到了历史的故纸堆，对现有的历史文本材料进行梳理、分类和解析。

（一）史料田野的重要性与可行性

人类学研究的惯常模式是在整体观的指导下搜集材料。在史料中做田野，首先在资料收集过程就带有浓重的主观建构色彩，一切都是由问题而产生的。只要与研究问题相关的文本资料都将进入史料田野工作的视线，接下来的工作就是评估与筛选资料。关于史料的人类学研究成功与否，最关键的是选择一个好的问题，第二就是收集到足够的史料。

在史料中进行田野工作，是一种获得充足研究资料的方法。首先带着人类学的整体观进入史料田野的现场，因为研究问题中最主要的就是人与事件，那么史料田野就在那些关于人和事件的各种文本材料中建立人与人之间的材料关系网络，也建立起事件与事件之间的材料关系网络，然后在这些建立了逻辑联系的材料中寻找适当的史料来论证需要研究的问题；其次史料田野在整体观的基础上突破具体史料所受的时间空间限制，发现基于不同时间地点生成的材料之间的关系，有效地将研究问题与材料结合和组织起来。

（二）史料的解析：符号扇面论和解释之上的解释

人类学的研究和写作很重要的一项工作就是对田野材料的记录和解释，从解释人类学的理论视角来看，对史料的解析也可以成为人类学研究的重要组成部分。朱炳祥从符号学原理出发以符号扇面论^①讨论了关于材料的文化解释问题。他认为符号表达的意义有一个界阈，这个界阈就像一个呈辐射状展开的纸扇扇面一样，整个扇面对各种文化解释进行了限定。人们可以对材料做出各种各样的解释，但是这些解释都必须从扇面的持手点出发不能超出

^① 关于材料的意义如何形成变迁，杜赞奇（Prasenjit Duara）在《刻划标志：中国战神关帝的神话》一文中也有与朱炳祥相似的观点，这篇文章载于[美]韦思谛编：《中国大众宗教》，陈仲丹译，南京：江苏人民出版社2006年版。

扇面的两个边骨构成的界限，这个持手点就是需要被解释的那些材料。^①因此，对历史材料作出解释的时候，也要注意以持手点为基础，以边骨为界限，不能超出意义的有限范围作出过度的解释，比如明明是清朝的材料就不能贸然地延伸到清朝以外去解释，所有的解释都必须找到自己根据。

根据符号扇面论解释历史材料又会引出另一个问题，那就是历史材料也是经过前人加工之后的东西，已经存在一层属于记录人书写者提出的解释，那么在研究中使用这些材料又带来了什么解释呢，格尔茨提出解释之上的解释^②就是对这个问题的一种回答。历史事件发生会产生一层意义当事人会有一层自己的解释，被当时的人记录下来产生了属于记录人的意义解释，后人引用记录人的材料于是又有了第三层的解释，之后还有其他人将历史事件当事人的解释、记录人的解释、后人研究的解释都并列起来，然后再做出自己的一种解释，那么我们看到了文化描述中呈现出人们关于意义所作的各个层次的建构，各种解释都是以发生过的历史事件为基础得到的，各个解释之间没有对错之别、没有好坏之分，有的只是文化解释程度上的区别，也就是格尔茨说的“浅描”与“深描”的差别。我们不断探索就是要寻找那个处于相对状态的意义的“深层的乌龟”（格尔茨借一则关于乌龟的故事比喻文化分析如何进行意义解释）。^③因此，我们对各个时代积累起来的历史材料、不同人从不同角度对同一客体做出的描述评价等集中在一起，可以赋予历史事件更多的意义，解释记录人的意义，再阐释后人研究的意义，最后加入自己理解的意义，这些都是试图在已经被表述出来的那些解释之外之下找寻更深层的乌龟，不断挖掘材料所蕴含的丰富意义，把它们都归入那个关于人类都做了什么说了什么的意义集合体当中。历史已经发生，历史还在继续，我们无法武断地从那些千丝万缕的联系中指出某些必然的因果关系。“解释之解释”，我们能做的没有比这更多的了。

（三）焦点分析：组织结构材料的具体方法

焦点分析是针对史料田野工作提出的具体收集、组织、分析材料的方法。因为本研究涉及了大量历史人物，集合了多条线索的事件，其中包含错综复杂的因果关系网络，找出清晰的脉络以组织研究与分析的过程是很有必要的。

在焦点分析方法中，人物、事件、结构就是焦点。由人物与事件出发收

^① 参见朱炳祥：《社会人类学》，武汉：武汉大学出版社2004年版，第204页。

^② 参阅[美]克利福德·格尔茨：《文化的解释》，韩莉译，南京：译林出版社1999年版，第3-39页深入阐述的“深描说”一文。

^③ 参见朱炳祥：《社会人类学》，武汉：武汉大学出版社2004年版，第206页。

集材料，由结构来分解和重组材料。突破时空的限制，有机地结合时间、空间、结构三个维度的研究逻辑。为研究扩大资料广度，挖掘分析深度。最后所有的材料都向传教士的活动聚焦，以此发现各个材料之间的相互关系，确定各个人物、行动、事件在传教士与中国社会变革互动过程的不同位置。

（四）具体文本材料使用说明

本研究是以李提摩太在中国的传教、社会活动为例，其中人物、历史事件繁杂，涉及大量文本资料。本文所使用的历史文本材料主要有四类：第一类文本是李提摩太的回忆录《亲历晚清四十五年》，这是最重要的文本，也是本文提出问题、分析问题的最重要的依据。可以相互对照的是苏慧廉为他写的传记，此人也是英国传教士，1907年任山西大学西学部的总教习，对李提摩太甚为熟悉，传记中引用了很多李提摩太的日记，可为其许多事迹补充材料证据。第二类文本是清末民初社会政要名人的文集，例如左宗棠、曾国荃、康有为、梁启超、经元善、郑观应等人传世的奏折、书信、文章等。在这些文献中找出李提摩太与他们的交往证据或相关文字记录，印证其在华的具体活动。第三类文本是各种史籍与地方志。史籍主要有《清实录·光绪》、《光绪朝东华录》、《清史稿》等，此类材料的分析用以把握李提摩太在华活动时的那段清朝历史。地方志主要有《山东省志》、《山西通志·光绪》等，此类材料用以把握李提摩太在山东山西传教活动。第四类文本是近代社会广泛发行的报刊，例如《申报》、《万国公报》等。这些报刊不仅记录的当时社会万象，也收录了李提摩太等传教士的主要文字作品。这些材料本质上反映了社会活动以什么样的内容形式被写作出来，它虽然无法完美地追求历史究竟发生了什么、如何发生，但是我们通过它可以看到人们是如何表述历史的。上述四类文本的互参与互证在相当程度上避免了对意义阐释进行漫无边际的发挥。格尔茨一再强调的亚里士多德提出的“就什么说点什么”，笔者也很赞同这句话，对文本材料的解释最基本的就是对那些被记录下来的文字做出适当的解释，既不浅尝辄止，也不天马行空。

二、历史人物的个案研究

本研究属于个案研究，是要从一个传教士的个人生命历程来反映中国社会变革的内容和模式。针对具体地点、具体人物、具体事件的微观材料如何

实现对国家、时代、宏大的社会现象的研究，虽然格尔茨说：“研究的地点并不是研究的对象”^①，研究地点不同，研究内容不同，然而研究的问题是相同的。但这样的说法仍然不具有足够的说服力，还需要进一步讨论一个历史人物的个案研究如何满足与宏观历史发展关联的信度与效度问题。

就研究内容而言，涉及的人物与事件都是历史上确实存在过的、发生过的，至于如何存在、怎样发生我们是无法完全复制出来的，但是他们的是存在的。任何主观性的因素都不能左右这一基础。无论是哪个学者来研究，使用什么方法，选取何种研究视角，最后做出某种解释都存在一定的边界，这些边界就是由确实存在的人物与事件限定的。任何研究都不能跳出这个边界，做出臆测，凭空建立毫无关联的事物的联系。这就是我们要讲的信度的问题。至于效度，可以从以下两点来说明。

1. 具体的人

格尔茨非常同意韦伯提出的“人是悬在由他自己所编织的意义之网中的动物”^②的说法，换而言之人不是生活于真空之中，他生活的意义之网是由人与人之间的互动生成的，受相对独立的社会影响（当然人们是具备超越社会的能动性的）。将人视为具有行动可能性的个体发展出来的“方法论个人主义”还是可以给予我们一些提示。它的提出者经济学家熊彼特（J. Schumpeter）指出“人不能孤立生活，而且只能从人的社会环境当中去理解人；人经受着无数的社会影响”。^③阿尔弗雷德·舒茨（Alfred Schutz）将欧洲现象学与美国互动论结合起来，提出了自己的社会现象学。他认为人们共享一个日常生活世界，所有人带着他们的思想原则、社会处方、适当行为的设想以及其他相关信息在社会世界中行动。社会对人强加的影响都在这个日常生活世界当中。^④所以我们研究中的个人或个体更重要的是作为分析工具而不是作为分析的对象。随着分析层次的深入，可以实现对整个社会现象的把握。

2. 直接经验的事件

法国年鉴学派并不排斥事件史以及事件本身。费尔南·布罗代尔（Fernand Braudel）将历史进行三分：事件史、局势史、长时段。^⑤在具体研究中需要

^① [美]克利福德·格尔茨：《文化的解释》，韩莉译，南京：译林出版社1999年版，第29页。

^② 同上，第5页。

^③ 转引自[瑞士]雅各布·坦纳：《历史人类学导论》，白锡堃译，北京：北京大学出版社2008年版，第89页。

^④ 参阅 J. H. Turner, *the Structure of Sociological Theory, Seventh Edition*（影印本），北京大学出版社2004年版；[德]阿尔弗雷德·许茨：《社会实在问题》，霍桂桓等译，北京：华夏出版社2001年版。

^⑤ 参阅[法]费尔南·布罗代尔：《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》，唐家龙等译，北京：商务

思考是将事件作为研究对象还是将事件作为分析路劲的问题。^①史学一般都重视在历史上具有重大影响，关系历史进程的事件史，这经常是就事论事。而近年来的研究关注日常的、平凡的、微观史的事件。年鉴学派将作为个人的日常生活和经历的事件的“短时段”与“长时段”对立起来发掘新的历史。事件中的时间、空间、人物、因果关联都和社会的制度、结构等紧密相关。事件中的人的动态行动构成了社会结构，并且有些社会结构性特征只有在动态的事件中才能显现出来。如果将历史切割成重大历史事件和日常微观事件，历史便呈现出某种“断裂性”^②，但这里要指出的是，正是这种断裂性的存在，我们才可以反复阐释事件的不同意义，挖掘历史的不同意义。这样，事件成为解释的源泉，成为寻找历史意义的重要切入点。从纵向来看，事件通过因果联系将“短时段”的历史连接起来融入“长时段”中；从横向来看，事件通过意义延伸将相关的隐形事件“吸纳”结成意义网络。这样，事件与长时段的、结构的、深层的社会历史协调起来，以便探寻历史深层结构的变迁。

因此，本研究围绕一个传教士的宗教与社会实践活动展开，将他个人的活动与所处的整个时代、社会背景密切联系起来，并使那些与他相联系的各个历史人物，以及由各个人物互动而生成的各个历史事件在理论分析框架中找到各自的位置以及相互之间的关系，基于这些相互关联的背景、人物、事件就能够呈现出清末民初中国社会的某种状态，从而通过研究抽象出当时社会变革的特点与机制。

印书馆 1996 年版。

^① 参见李里峰：《从“事件史”到“事件路径”的历史——兼论〈历史研究〉两组义和团研究论文》，《历史研究》2003 年第 4 期。

^② 参阅[法]米歇尔·福柯：《知识考古学》，谢强等译，北京：生活·读书·知识三联书店 2007 年版。

第一章 基督教传教士入华的历史背景

除基督教之外，历史上传入中国的外来宗教分别有佛教、袄教、摩尼教、伊斯兰教，不同宗教有着不同的传播方式。而外部世界与中国的联系也可以追溯到秦汉时期，甚至更早。基督教早在中世纪便与中国取得了联系，天主教传教士于14世纪首次到达正在元朝统治下的中国，而新教大规模进入中国就是在鸦片战争以后，不同教派越来越多，传教士的传教方式也是五花八门。

本章主要梳理传教士在中国传播基督教福音的历史背景，分析基督教在华传教史的发展对于李提摩太入华有着怎样的意义，基督教在华传播与其他入华传播教义的外来宗教有着哪些差异，这些差异对于传教工作有什么影响，最后通过细化天主教与新教传教事业的各种差别，总结出李提摩太在中国传播基督教所拥有的历史资本。

第一节 19世纪60年代前的中国与世界

从中外交通、文化交流的角度来讲，学者们利用考古学研究成果、类似于传说和神话故事一般的古代文献资料等推测，中国与世界上其他文明的接触与交往也许可以追溯到新石器时代。^①《尚书·禹贡》中九州之一的“中国”所发源的社会经过几千年的发展，其地理范围不断地扩大，形成的政权几经更迭，已经容纳了不同体质、语言和文化的人类生存，到19世纪中叶，也就是清朝道光初期，大清帝国的疆域处于极盛阶段。1759年，帝国领土达到最高峰，约有1300万平方公里，其中包括后来独立的外蒙古、被俄国侵占的领土，还有琉球、朝鲜、越南、缅甸等亚洲部分地区承认清朝的宗主国地位。^②当历史步入清朝，在那几千年的“流金岁月”里，中国一直与世界保持着联系，现代地理名词指代的几大地区中，只有大洋洲、北欧鲜有中外交流史文献涉及。各种史料证明，中国一直处于世界之内。在开放或封闭的问题上，如果把“开放”作为社会与文化的特质，而将“封闭”王朝和帝国的特征，这种做法可能会让研究陷入僵局且流于表面，我们需要更加深入的讨论与探究，转换不同的研究视角，结合不同的分析单位，当然也不能过于泛泛、无

^① 沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第1-6页。

^② [法]谢和耐：《中国社会史》，耿昇译，南京：江苏人民出版社1995年版，第415页。

的放矢。下面对中国与世界的联系的梳理会集中在宗教方面，这也是与本研究的对象传教士是相一致的。

一、西域交通时期

中国对外的陆海交通历代从未断绝，西域丝绸之路（两汉时期从长安今西安西至地中海地区）、海上丝绸之路（例如海洋大国兴起后的环太平洋贸易交通线）先后将中国与西亚、欧洲、非洲、东亚、东南亚、南亚以及美洲等地区联系起来。自两汉开始西域交通线已经成为中国和中亚、西亚、欧洲商贸、文化、技术交流的重要连接线。《史记》中有许多相关记载，以丝绸贸易为例，中国和外国都派出成批的商队使团，成为当时令人瞩目的经济活动。考古的大量出土文物也证实了中国丝织品的西路经济往来情况。^①除了陆地交通线，中国的航运交通发展也很早。根据《汉书·地理志》的记载，两汉时期便有了从徐闻、合浦（两地分别位于今广东省的雷州半岛和广西省的北海市）至印度洋地区的远洋航线。^②后来又发展了印度洋至亚历山大港的航线，这样海上的交通线便联结上横贯亚洲大陆的丝绸之路的西端。通过这样的全球交通环线，中国用自己的丝织品、瓷器、漆器等交换来自世界各地的特产。

随着交通线的畅通发展，世界各地的“国际”城市应运而生。亚洲大陆、印度洋地区、地中海地区等都出现了历史上重要的繁华城市。以中国唐朝的长安为例，各国使节、权贵、商人、僧侣、留学生、艺术家、技工集聚此地，相互交流，促进长安经济文化的繁荣发展。因为与西域的频繁交往，中亚侨民在长安定居日益增多，其中以突厥人为胜，昭武九姓国人^③亦成批迁居长安。留居长安的波斯人多以商贸为主经营长安的对外贸易。印度人居住长安者多为佛教僧侣和商人。各国使团经常将学者和专门人才留于长安，而高丽、百济、新罗、日本等邻国亦派遣贵族子弟留学长安，以增进各国学术交流。^④

^① 沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社 2006 年版，第 53-55 页。

^② 沈光耀：《中国古代对外贸易史》，广州：广东省人民出版社 1985 年版，第 187 页。

^③ 昭武九姓，是唐代对胡人某个群体的模糊统称，其起源于中亚地区的粟特，中国古代文献对其地其人的记载始于汉代。粟特人在中亚地区逐渐形成数个城邦国家，以康国为主，后来“枝庶分王”，加上原来的康国，一共九姓，“皆氏昭武”。到唐代时，常见以“九姓”载籍著录。（参阅蔡鸿生：《唐代九姓胡玉突厥文化》，北京：中华书局 1998 年版，第 1-3 页；许序雅：《粟特、粟特人与九姓胡考辨》，《西域研究》2007 年第 2 期；张广达：《唐代六胡州等地的昭武九姓》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》1986 年第 2 期。）

^④ 沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社 2006 年版，第 144-145 页。

在献身于中外交流事业的先驱中，除了商人、使节等群体以外，宗教教徒也为中外文化交流发挥了重要作用。儒教、道教是中国的原生宗教，历史上传播到中国的外来宗教^①有佛教、祆教、摩尼教、景教、也里可温教、伊斯兰教。这些外来宗教由宗教神职人员、信教的商人等普通信众等传入中国。

佛教。关于佛教入华的确切时间已经难以考证，如今所见各种版本的传说，其中很有名的一则是《汉法本内传》里面记载的东汉明帝（28-75）求法而“官方”引进佛教的情况。^②由于文字记载的有限性可以推知佛教入华的时间可能要早于东汉。总的来说佛教的传播途径主要是来华外人翻译佛教经典以弘扬佛法，也有很多汉人自学梵语，协助外人的翻译工作经或者自译佛经。据不完全统计，从东汉桓帝建和二年（公元148年）到东晋后秦弘始三年（公元401年）佛教经典传译初期，期间近二百七十年，文献可查的来华译经外人多达六十余人。实际数目不止于此。^③

祆教。祆教是古代波斯的“琐罗亚斯德教”，公元前6世纪由波斯人琐罗亚斯德（Zoroaster）创立。中国古代文献中常以“祆教”来指称琐罗亚斯德教。根据考古资料显示，早在公元4世纪，祆教便在新疆境内出现，后来隋朝在内地设置“萨保”官职对移民中原的祆教徒加以管理。^④

摩尼教。摩尼教是由3世纪时波斯人摩尼（Mani, 216-277?）创立的。很难确定摩尼教初传入华的准确时间，法国学者谢和耐指出摩尼教是于694年在武则天时代被允许信仰的，有其他资料显示，回鹘与唐的特殊关系促进了摩尼教在内地的传播，一些城市设置了摩尼寺，有大小摩尼法师进行宣教活动。和其他外来宗教一样，摩尼教在9世纪中叶遭禁，在11和12世纪又重新出现在福建、浙江沿海和其他地区。^⑤

^① 文献资料显示，在长期的交流中通过文化整合，最后起源于印度的佛教在中国落地生根，形成了独具特点的“汉化佛教”；景教、也里可温教分别是历史文献对在唐朝和元朝传入中国的基督教的称呼。而明清时期入华的基督教另有别称。（参见白化文：《汉化佛教与佛寺》，北京：北京出版社2009年版；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版；[荷]许理和：《佛教征服中国：佛教在中国中古早期的传播与适应》，李四龙等译，南京：江苏人民出版社2005年版。）鉴于不同时期基督教入华的背景、路径、方式等各不相同，故将在下文详细讨论基督教入华传教史。

^② 参阅蒋维乔：《中国佛教史》，上海：上海古籍出版社2004年版，第1-2页；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第74页；汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海：上海书店出版社1991年版，第16-21页；[荷]许理和：《佛教征服中国：佛教在中国中古早期的传播与适应》，李四龙等译，南京：江苏人民出版社2005年版，第24-25页。

^③ 蒋维乔：《中国佛教史》，上海：上海古籍出版社2004年版，第5-7、12页。

^④ 参阅高永久：《西域祆教考述》，《西域研究》1995年第4期；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，152-153页；周蕾葆：《西域祆教文明》，《西北民族研究》1991年第1期。

^⑤ 参阅林悟殊：《摩尼教及其东渐》，台北：淑馨出版社1997年版，第1、44-57页；芮传明：《唐代摩尼教传播过程辨析》，《史林》1998年第3期；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第158-159页；孙培良：《摩尼教及其东西传播》，《西南师范大学学报》1979年第4

景教。景教是唐代对入华的一个基督教支派的称呼，这个支派由叙利亚人聂斯脱留斯（Nestorius）于公元5世纪创立，称为聂斯脱留斯派（Nestorianism），435年被宣称为异端，于是该支派开始流亡，经过两个世纪在波斯和中亚的传播与发展于6世纪进入中国传教，后人发现的《大秦景教流行中国碑》记载了景教被官方接纳的事迹。景教，意为“光明正大之教”。贞观九年（635年）大秦国阿罗本（Alopen）到长安传播景教，638年太宗准其建一大秦寺，安置景教徒21人。于是，景教在唐朝得到了很好的发展，但经过“会昌法难”^①之后绝于晚唐五代的中原地区。^②

也里可温教。也里可温教是元朝对境内传教的基督教各派别的统称，“也里可温”是蒙古语的音译，意思是福分人、有缘人、奉福音人，兼指11世纪开始重新传教的聂斯脱里教派（唐朝所称的景教）和13世纪到中国传教的圣方济各等各教派。基督教在元朝的流行，很大程度上是由于传教者与统治阶层的密切关系，蒙古族许多王公贵族都信仰了基督教，1289年元朝专设崇福司管理也里可温。随着蒙古人和色目人由北向南迁徙，也里可温教徒也慢慢散居全国各地。^③

伊斯兰教。伊斯兰教由穆罕默德（570?-632）于公元610年创立，之后不久便开始向中国传教。相传隋代大业末年便有伊斯兰教徒从海上来华进行传教，根据已有考古资料的挖掘，唐代时伊斯兰教就受到官方的保护，在长安等地准建清真寺，以发展伊斯兰教。^④伊斯兰教在中国的传播主要是依靠信徒的活动。西域交通的发展增进了中亚等地与中原地区的交往。唐代伊斯兰教初传时期，有大批信仰伊斯兰教的大食人和波斯人等在华居留，主要是穆斯林商人、使节、士兵等，这些外国侨民将伊斯兰文化宗教信仰带到了中国，随着他们的南迁，伊斯兰教也向中国东南地区传播。^⑤

期；[法]谢和耐《中国社会史》，耿昇译，南京：江苏人民出版社1995年版，第241页。

^① 会昌法难，是指历史上重要的一次官方禁绝佛教的事件。会昌元年（841年）唐武宗请佛道斗法，会昌二年开始没收寺院财产，连续数年进行废佛运动。（参见蒋维乔：《中国佛教史》，上海：上海古籍出版社2004年版，第199、202页。）

^② 参阅高永久：《景教的产生及其在西域的传播》，《世界宗教研究》1996年第3期；刘振宇：《唐代景教入华之际的时空环境及其影响》，《贵州大学学报（社会科学版）》2007年第1期；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第154-158页；[法]谢和耐：《中国社会史》，耿昇译，南京：江苏人民出版社1995年版，第240页；王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第356页；张绪山：《景教东渐及传入中国的希腊-拜占庭文化》，《世界历史》2005年第6期。

^③ 参见沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第220-224页；王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第361页；王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社2004年版，第41页。

^④ 沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第160-161页。

^⑤ 参阅马志峰：《论唐宋时期伊斯兰教在中国的传播与发展》2009年，西北民族大学研究生学位论文；

由上述材料可知，早在中世纪甚至更早时期，中国与世界有着密切的交流，各国经济、文化往来频繁，程度越来越深，中国化佛教和伊斯兰教的发展便是很好的证明。当历史更新至海洋交通大发展的时候，世界面貌亦有巨大的变化，中国和世界其他国家地区的关系相应地也表现出与中世纪极不相同的特点。

二、海上交通时期

16世纪前后，文艺复兴、宗教改革、商业发展等振兴了欧洲近代国家，欧洲进入快速扩张的阶段。新航路的开辟为欧洲国家的东方贸易和殖民事业提供了重要交通条件，它打破了奥斯曼帝国对中西陆地交通的控制和意大利城邦对中西经济利益的垄断，中亚、西亚不再是到达东方的必经之路。地理联系的变化对东西方的联系来说是有着决定性意义的。1500年以后，陆地交通线衰弱的同时欧洲基督教国家的探险者们开始出现在东亚的海面。从此以后，外来宗教进入东亚也需要以国家为依托，有了强有力的军事、经济支持，基督教传播的规模是往昔无法想象的。因此，这一部分的梳理主要以国家作为线索。

通过新的海洋之路，葡萄牙成为这个时期第一个与中国发生直接外交关系的西方国家。1516年，葡萄牙人一直在沿海试探中国的反应，在经历了许多曲折之后，葡萄牙想尽办法终于在1557年通过贿赂的手段将濠镜（今澳门，当时葡人习用广东人的方言称之为A-Makao）作为其殖民贸易根据地，从而发展了与印度、中国、日本的多方贸易，从中获取高额利润。在此期间，耶稣会^①在澳门发展了传教事业。^②此后，西班牙、荷兰、英国、法国等循着葡萄牙的足迹接连而来。西班牙人打击中国商人以控制菲律宾贸易，并与荷兰争夺在菲律宾的利益，西班牙天主教多明我会^③传教士到台湾和福建活动。

[法]谢和耐：《中国社会史》，耿昇译，南京：江苏人民出版社1995年版，第243页。

^① 耶稣会（Society of Jesus）是天主教修会之一，由西班牙贵族圣衣纳爵·罗耀拉（Saint Ignatius of Loyola, 1491-1556）于1534年创立。（参见顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社2004年版，第1、98页；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第350页；[法]谢和耐：《中国社会史》，耿昇译，南京：江苏人民出版社1995年版，第386页）

^② 参阅[美]马士：《中华帝国对外关系史》，张汇文等译，北京：商务印书馆1963年版，第45-47页；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第325-326页；[法]谢和耐：《中国社会史》，耿昇译，南京：江苏人民出版社1995年版，第385-386页。

^③ 多明我会（Dominican Order）是天主教修会之一，由西班牙贵族圣多明我（Saint Dominic, 1170-1221）于1215年创立，其传教士1631年首次在中国福建沿海活动。（参见顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社2004年版，第97-99页）

荷兰多次向明朝政府要求在东南沿海几个城市通商均遭拒绝，随后进行武力挑衅，窃据台湾长达 38 年，郑成功 1662 年将荷兰人赶出台湾。英国在 17 世纪 30 年代一直努力寻找与中国建立通商关系的办法，但明朝政府始终坚持拒绝通商要求。到 19 世纪初英国已经成为西方世界的霸主，中英关系即将进入一个新的阶段。法国在 1660 年以后才派船到中国沿海，其贸易较于之前几个国家规模小得多。美国于 1784 年派船到广州进行贸易，之前都靠英国的东印度公司为中介，后来由于美国人的冒险性格和在国际政治中的中立地位，其贸易量飞速增长。其他海洋国家也与广州等沿海城市有贸易来往，但因数量相对较少暂且不在此处讨论。

俄国与中国的关系基本上都是由于两国边界接壤的缘故。十七世纪是沙俄锐意拓疆的重要阶段，沙俄帝国以势不可挡的气势将边界从欧洲推向东亚，刚刚立国的大清王朝也绝不示弱，坚决阻止这个强大的北方邻国进一步向亚洲大陆推进。摩擦与冲突持续了近 50 年，战争、贸易、谈判充斥于这段历史。直到 1689 年两国《尼布楚条约》签订，划定了两大帝国的边界，规定了商业贸易，初步采用领事裁判权原则等，暂时换得了和平。这是大清建国以来第一次自愿缔结的条约。一直到 19 世纪初两国陆续有补充协定，规范外交行为、贸易来往以及东正教的宗教活动。^①

西方海洋国家初到中国无论是政治原因还是贸易目的，大清帝国都自动将它们纳入朝贡制度。18 世纪葡萄牙的使节觐见时向皇帝行了下跪和叩拜的大礼，得到的是朝贡宗主国的藩属地位，并没有取得他们想要的贸易特权，其他国家的使节如果拒绝跪拜之礼，那么只能证明了帝国的伟大而这些国家仍旧野蛮有待开化。根据《大清会典》我们知道，帝国对各个朝贡国贡期有着具体时间、路线，人员物质配备等严格规则。朝鲜每四年派遣使臣朝贡一次，琉球每三年朝贡一次，安南每两年朝贡一次，南掌每十年朝贡一次，暹罗每三年朝贡一次，苏禄每五年朝贡一次，缅甸每十年朝贡一次。1655 年规定荷兰所派使臣取道广东虎门，八年一贡。^②显然这八年一期的朝贡不是荷兰费尽心思要大清给予的特殊待遇。直到 17 世纪末清朝结束海禁，在广东、福建、浙江和江南四省设置海关管理对外贸易，西方各国的商业贸易不用再

^① 参阅[美]马士：《中华帝国对外关系史》，张汇文等译，北京：商务印书馆 1963 年版，第 66-70 页。

^② 参见[日]滨下武志：《近代中国的国际契机：朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》，朱荫贵等译，北京：中国社会科学出版社 1999 年版，第 36 页；[美]何伟亚：《怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》，邓常春译，北京：社会科学文献出版社 2002 年版，第 51-57 页；[美]马士：《中华帝国对外关系史》，张汇文等译，北京：商务印书馆 1963 年版，第 55-56 页。

依附于朝贡制度以获得其在中国最低限度的合法性。西方国家想要在中国得到彻底的贸易合法性，那么还需要很长的路要走，并且随着个别沿海城市中西贸易摩擦不断积累与升级，通过暴力实现贸易彻底合法化的可能性越来越高。传统的中国作为宗主国与亚洲其他朝贡国的宗藩关系是一种国家关系形式，而西方贸易东进的所要求的国家关系必然是一个亚洲无法立刻理解和接受的新形式。

对于中西方历史的转折，很多人还是习惯将眼光集中在鸦片战争，这是历史上第一次中英之战（1840-1842），西方国家第一次用枪炮舰船打开了中国的大门。其实，战争的原因不仅仅是鸦片，“历史”很清楚这一点，只是从未点明。虽然墨索里尼曾经认为生活的目的都是为了战争，为战争而生、为战争而亡，^①但是战争总是有着更深层的社会经济文化原因。许多历史事件的原因在1840年以前就已经开始酝酿发酵，例如1839年虎门销烟所引起的中英冲突。但是战争最后的结果带来了大清从未面临过的政治局面和对外关系形势。大量割让领土、设置外国在华租界就是很好的例子。“鸦片战争”是为了历史记忆而划定的一个标签、一个界线，要想厘清历史的真相，我们既要回溯过去（在界线之前）也要联系未来（在界线之后）。

15-17世纪，全球被罗马教廷分成东西半球，分别由葡萄牙和西班牙控制。18世纪英国在战胜其他海洋国家之后获得海上霸权，开始全球扩张。中国成为它建立环球航线的重要一站。虽然1715年东印度公司通过与粤海关约定在广州设置固定商馆开启了中英正式贸易关系，但是因为面临着广州官方大量税费的课征和公行^②作为经纪对贸易的垄断，中英贸易的发展有着许多曲折。1793年和1816年英国两次派出使团觐见大清皇帝，结果都没有实现巩固贸易的目的。大清王朝继续历朝历代坚持的“怀柔远人”惯例，而英国没有因为出使中国得到任何实质性的好处。两国的矛盾是不是只有战争才能解决，问题终于在1840年有了答案。

1840年鸦片战争的爆发看上去就是两个国家积怨已深，关于战争细节的讨论已经有许多研究成果。其中，一类观点从英国的角度出发，将战争的动

^① 田汝康：《芒市边民的摆》，昆明：云南人民出版社2008年版，第11页。

^② 公行最开始于1720年由广州商人组织起来，以便在与外国进行贸易时，统一调节价格。这种商人行会组织成立后几经废止，到80年代在广州（当时全国唯一的对外贸易市场），公行正式获准成立，由清政府特许的商人组成，其职责主要包括：“为外商代销代购货物，划定进出口货物的价格，承包代缴关税；监督约束外商的居住及其他行为；传递一切命令、书信；办理一切外交事宜等等。”（参见吕铁贞：《公行制度初探》，《广西师范大学学报（哲学社会科学版）》2004年第2期，第140页；[美] 马上：《中华帝国对外关系史》，张汇文等译，北京：商务印书馆1963年版，第74-78页。）

因归为（经济学）商业贸易原因，另一类观点从大清帝国的角度出发，为战争贴上道德原因的标签。在这里我们要探讨的是，参考何伟亚和埃里克·沃尔夫的研究^①，鸦片战争可以被看做是中英两大帝国权力秩序建构之间的冲突，也可以从更广的视野来看，鸦片战争是（政治经济学中）资本主义扩张过程中世界性生产贸易体系连锁反应的一个爆发点。综合这两种观点，大清不属于“没有历史的人民”，也不是冲击-回应的被动方，大清一直按照自己的世界图式来理解诠释所发生的一切。既没有按照英国等西方国家设计的方案行动，也没有使世界完全在自己的掌控之中。但是卷入同一件事情的双方如果一直坚持相对立的行动方式，那么结果只能是冲突一再升级。虽然大清与英国在 1842 年签订了中英《南京条约》，但问题仍然没有解决，随后又签订了中英《虎门条约》。中英条约的签订为西方国家打破中国的闭关政策创造了先例。美国、法国等西方国家看到了效果便相继效尤，签订了中美《望厦条约》、中法《黄埔条约》，这四个条约规定的款项成为以后中西方外交、商务等关系的基础，也成为解决和调整中西关系的一种范例，它们都努力摆脱大清的朝贡体制，坚持要求各国的平等与独立。但实质上，这是西方国家在中国领土上追求相互之间的均等利益，是以牺牲中国的平等独立为前提的。割地赔款，在通商口岸设置租界、领事，各种商务贸易要求，除了这些，西方国家进一步寻求在中国的治外法权。但是，条约的履行比签订要面对更大的阻力。大清要平衡国内不同意见集团，英国在第一次战争中已经了解到大清帝国是不堪一击的，又是经常无视条约的，中英之间第二次战争不知不觉已经无法避免。再加上 19 世纪五六十年代中国国内的太平天国运动，使得中西关系异常复杂。这场起义运动波及的范围严重影响了大清地方政府的结构和通商口岸的外国利益；大清镇压叛乱受到西方国家的诸多掣肘；大清与西方列强交涉的难度因为各国武装力量的威胁以及镇压国内叛乱而大大增加；由于叛乱所创立的宗教确与基督教有关，以致太平天国与外国个别势力有着暧昧关系，使得西方国家的态度总有起伏。把 1855-1860 几年间，太平天国和西方国家在华活动两条时间线相对比，便可看出太平天国、大清帝国、英国等西方列强在中国剧场里你方唱罢我方登场，只是这场戏演得沉重，全是

^① 参阅[美]何伟亚：《怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》，邓常春译，北京：社会科学文献出版社 2002 版；[美]埃里克·沃尔夫：《欧洲与没有历史的人民》，赵炳祥等译，上海人民出版社 2006 年版。

以战争为剧本，几乎是半个中国陷于水生火热、分崩离析。^①

就在这样的乱局下，西方国家用武力最终实现了进一步的侵略。1858年，大清与英国、法国、分别签订了中英《天津条约》、中法《天津条约》，另外，俄国和美国以调停人的身份与中国签订了中俄《天津条约》、中美《天津条约》。这样列强仍不罢休，战争继续延续到1860年，直到大清同意签订中英《北京条约》、中法《北京条约》，俄国随后要求签订中俄《北京条约》。这些条约的结果是，大清割让更多的领土，增开商埠，外国公使进驻北京，基督教传教问题正式写入条约^②等。大清终于在战争中学习到没有军事力量的抗衡，外交就是丧失自主权的游戏，没有资本是无法掌控全局的。从皇帝逃出北京开始，帝国朝廷就明白了从此由大清处于主动地位^③来支配国际关系的时日已经不复存在。从19世纪60年代开始，强恃着自己的军事力量和清王朝的软弱无力，西方国家想尽一切办法实现自己的意图，满足自身的利益。贸易权、居住权、治理权以及传教活动全都在条约规定的保护之下，中西两个世界更加深层的交流拉开序幕。

第二节 基督教传教事业的发展

西方世界在依次经历了文艺复兴、宗教改革、启蒙运动、产业革命和社会革命之后，社会逐渐摆脱了中世纪时基督教对人们的控制，这些社会运动也导致了基督教出现新的变化。首先是基督教神学观念的转变，人本主义、自由主义等思想促进了基督教实现宗教宽容，宗教世界观与科学世界观调和共存，以及基督教面向大众社会生活的世俗化。其次是基督教与整个西方世界资本主义、殖民主义发展的结合，以实现宗教的全球性传播。在基督教的历史上，这两种变化决定了基督教传教事业的性质与特点，也塑造了传教士的思想，规定了传教士的行为。

^① [美] 马士：《中华帝国对外关系史》，张汇文等译，北京：商务印书馆1963年版，第493-494、509-512页。

^② 1844年的中法《黄埔条约》首次规定了法国人可以在通商口岸建教堂。

^③ 回顾整个中西交流史，中国的主动地位甚至可以回溯到两汉时期，这个延续上千年的传统到清朝中后期便一去不返了。

一、宗教改革运动及基督教发展新特点

（一）宗教改革运动

基督教是古希腊文明和希伯来文明的宗教遗产，它继承了古希腊哲学思想的理性（逻各斯）和希伯来宗教的一神信仰，这奠定了基督教基本的宇宙观和神学体系。到中世纪时，基督教教会组织与欧洲各国政权之间的关系纠缠不清，教权与皇权矛盾重重，而基督教内部也出现东西教会的分裂。对于整个欧洲社会来说，教会占有了大量土地，成为巨大的经济利益集团，在政治上拥有一定特权。15世纪欧洲的资本主义逐渐发展起来，要求生产和贸易的扩大，而教会显然已经成为阻碍欧洲世俗社会的统一和经济发展的主要障碍之一。当欧洲各国相继摆脱教皇和教会的控制之后，教会组织的收入不断减少，无法维持教会的巨大开销，教皇便想尽一切办法加重自己势力范围内的剥削与掠夺。当时还处于封建割据的德国便成为教皇宰割的主要对象。

教皇的横征暴敛与国家的四分五裂，对德国社会造成了沉重的影响。整个国家的经济发展明显落后于欧洲其他国家，国内诸侯们各自为政，对内使得国家无法统一，对外使得不能有效保护本国利益。而国内各个阶层的反抗情绪不断积累，一场革命正在酝酿。教会特权的增加也使得教会内部出现分化，教皇和高级僧侣是真正的利益既得者，而低级教士出身平民、收入微薄、生活清苦，他们反对教皇及高级僧侣的极度特权，要求对教会进行改革。教皇与政权统治者的矛盾由来已久，统治阶级与教会的貌合神离为宗教改革提供了有利机会。15世纪思想界出现的人文主义在德国传播开来，思想家们向教会发难，抨击教皇和教会的虚伪和腐化，再加上《圣经》在普通信徒中间盛行，打破了教会对经典的垄断，从而严重地打击了教皇和教会的权威，为宗教改革做好了思想准备，奠定了人员基础。

16世纪的宗教改革在德国由马丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）拉开序幕，接着是托马斯·闵采尔（Thomas Münzer, 1490?-1525）将宗教改革与社会革命结合起来，加尔文（Jean Calvin, 1509-1564）在日内瓦实现了一次成功的宗教改革，法国、英国先后举行了宗教改革，北欧国家也不例外。最终，一系列的改革运动席卷了欧洲主要国家和地区。整个宗教改革运动深受马丁·路德思想的影响，包括马丁·路德在内的各国宗教改革家们积极地否定教皇、教会和僧侣阶层的特权，在宗教上确立了世俗权力的合法性和权

威性。德国宗教改革的一个成果就是“新教”(Protestantism)的确立,各国不承认教会势力和教廷权威的教派成为了一股新的力量与支持罗马教会的教派形成对立,把后者成为“旧教”,前者因抗议教会禁令而得名“抗议宗”,也就是新教。^①各国掀起的宗教改革浪潮刺激了平民阶级的革命热情,社会中出现了更为激进的改革要求,为社会带了更加深刻的变迁。

(二) 基督教新的发展特点

1. 神学思想

当宗教改革风起云涌时,主张基督教改革的思想家们用大量的论著为神学思想体系加入了新的内容,或者说是将古典时期的思想重新唤醒。首先是自由平等意识。改革思想家们努力突破中世纪以来建立起的罗马教会体系的权威,认为只要信仰神都可以得到神的祝福,那么在信仰中人人都享有自由平等的权力,信仰重新变为一种个人问题;其次是人本主义、理性主义等古典思想的回归。宗教改革家们结束了神本主义的时代,破除人们对偶像式的人格神的崇拜,使上帝成为一种理性实体,而每个人也潜在地具有理性,上帝启发了这种理性,上帝通过理性的自然法起作用;再次改革思想家们还将怀疑与宽容的精神引入基督教,对强权的批判与怀疑、对异端的宽容深深地影响了西方社会的发展,民主自由等思想推动了社会的改革。^②因此宗教改革对神学思想的改造不仅是有益于基督教的,也为整个社会做出了跨时代的贡献。

2. 科学

基督教作为宗教的一个种类长期被看作是与自然科学发展对立的力量,回顾中世纪的基督教史,有不甚枚举的科学研究者被基督教教廷判为异端迫害致死。但是故事的另一面是从哥白尼到爱因斯坦,许多科学家都是虔诚的基督教徒,却在科学史上赫赫有名。科学的兴起当然有着许多因素的影响,但是探讨科学与基督教的相互关系是一件很有趣味的东西,单是很多科学家也是基督教徒的现象就非常值得人们去思考。理性主义思想使得基督教神学将自然界的律法看作是上帝(神)的律法,自然规律正是上帝神力的显现,

^① Protestantism, 脱胎于德文 Protestanten, 抗议的意思, 汉译通常为“新教”, 因为这次会议中路德派等的抗议行为而得名。(参见王美秀等:《基督教史》, 南京: 江苏人民出版社 2008 年版, 第 178 页)

^② [美] 保罗·蒂利希:《基督教思想史——从其犹太和希腊发端到存在主义》, 尹大贻译, 北京: 东方出版社 2008 年版, 第 11-16、207-248 页; 王美秀等:《基督教史》, 南京: 江苏人民出版社 2008 年版, 第 165-191 页; 王立新:《美国传教士与晚清中国现代化: 近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》, 天津: 天津人民出版社 2008 年版, 第 1-2 页。

整个世界都是上帝赐予人类的，认识世界、探寻世界奥秘是人类对上帝应尽的“天职”。宗教改革之后基督教中的宽容、怀疑、批判精神都是促成神学与科学实现调和的积极因素。宗教改革之后的新教神学接受了许多科学观念，甚至可以说基督教新教需要科学，正如罗伯特·默顿（Robert K. Merton）所说：“与天主教不同，它（新教）逐渐表现出对科学的宽容，它不仅容忍而且需要科学事业的存在。‘赞颂上帝’是一个‘有弹性的概念’，天主教和新教对此的定义是如此根本不同，以致产生出完全相反的结果，因而‘赞颂上帝’到了清教徒手里就成了‘科学多产’。”^①在实际的例子当中，比如后文将详细展示李提摩太在传教过程中为了破除中国人的迷信，为了更好地与清朝文人学者官员等交流，经常向人们展示各种物理化学实验，还专门学习了电机工程学，科学知识成了他传教的必要工具和有力助手。

3. 资本主义与殖民主义

宗教改革运动将基督教与世俗社会的对立巧妙的转化为一种矛盾统一的关系，尽管仍然存在宗教神圣与世俗的对立区分，但是当宗教改革把宗教生活的中心从教会转移到个人时，世俗生活也具有了宗教意义。^②马克思·韦伯的解释是：“宗教改革的意义并不在于消除教会对于生活的支配，而毋宁在于以另一种形式来取代原来的支配形式。的确，旧有的是一种极为松弛的、实际上当时几乎让人感受不到的、在很多情况下不过是形式上的支配，取而代之的是一种以人们所能想见的最为广泛的程度、深入到家庭生活与公开生活的所有领域里，对于整个生活样式无休止地苛责与严阵以待的规律。”^③《新教伦理与资本主义精神》向人们证明了新教伦理在资本主义发展中起到的巨大作用。以加尔文派的“天职”观为代表的新的基督教伦理观成为资本主义的发展提供了精神基础。人们虔诚地执着地追求世俗生活，以节制的生活和优秀的个人成就努力成为上帝的“选民”。

资本主义发展的另一个方向便是殖民主义扩张，基督教在全球的传播与这个西方世界的产品有着千丝万缕的联系。在中国等亚非拉民族国家的眼里，基督教就是殖民主义的帮凶。事实上，一方面基督教的传播依赖于西方世界向其他地区的贸易拓展和殖民统治；另一方面西方肆无忌惮的殖民掠夺需要

^① [美]罗伯特·金·默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》，范岱年等译，北京：商务印书馆2000年版，第126页。

^② 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》，天津：天津人民出版社2008年版，第3-4页。

^③ [德]韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，康乐等译，桂林：广西师范大学出版社2007年版，第11页。

基督教作为道德和精神上的支持。^①这样的一种合作使得西方向世界渗透获得了道德的正当性与行为的合法性，殖民主义者披上了神圣的外衣，暴力征服与掠夺被称为是上帝的启示与祝福；殖民主义者用枪炮占领了土地，传教士用福音冲洗精神土壤。基督教的传播与殖民主义的扩张都是由资本主义、一神信仰和民族国家构成的中世纪以后西方文明的产物，控制、侵略、强势、高姿态等都是它们无法摆脱的秉性，向外传播和扩张是一个必然趋势，只是这个过程沾满了如此多的血与泪，以及暴力造成的无数永远撕裂着的伤口。因此，传教士即使手捧圣经也无法洗去罪恶，他们与亚非拉地区的人民中间永远都存在着一堵隔墙。

二、基督教的海外传教事业

基督教的传教历史，特别是近代的传教运动一直是学者们研究兴趣所在。一方面，近代传教运动伴随着西方“地理大发现”，在几百年间将基督教信仰扩展到欧洲以外的其他地区，使基督教成为全球范围内的真正意义上的世界宗教；另一方面，近代基督教传教运动与西方国家在亚非拉地区进行的殖民主义、帝国主义战争侵略，经济贸易掠夺以及文化渗透活动有着密切联系。同样的，亚非拉地区反对殖民主义、帝国主义，争取民族独立解放，维护国家主权统一，振兴传统文化等活动也与近代传教运动密不可分。

16世纪初，西班牙和葡萄牙发展成为西方世界强大的海洋国家，凭借着发达的造船业和航海技术它们相继开辟了经过海洋从欧洲通向亚洲东方和美洲的航路，开始了殖民主义事业。在宗教上，西班牙和葡萄牙也是罗马天主教最忠实的地上之国。16世纪席卷欧洲的“宗教改革运动”使罗马天主教失去了大量土地和大批的信徒，天主教急切地想要争取新的地盘和信众。因此，在向海外扩张这件事情上，西班牙、葡萄牙两国和罗马教廷的目标是一致的。随即，新航路就把西班牙人、葡萄牙人带到了非洲和拉丁美洲，在殖民者的每一块土地上都有天主教传教士的足迹。这个时期探险家、殖民者、传教士的征程与跋涉都被认为是为了神和国王无上权力以指南针、宝剑和十字架为武器而进行的政治性、宗教性的征战。

非洲。最先进入非洲传教的是葡萄牙人。15世纪后期，葡萄牙人先后到

^①王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》，天津：天津人民出版社2008年版，第4页。

冈比亚、刚果、安哥拉、几内亚、马达加斯加、莫桑比克等地进行传教。因为奴隶贸易的肆虐，远征队和传教士遇到了非洲人民坚决的反抗，到16世纪末，传教士和信徒的数量不是很多，葡萄牙在西非地区的传教事业没有什么大的进展。

拉丁美洲。因为西班牙在拉丁美洲残忍而血腥的殖民管理与统治，天主教在拉丁美洲的传教事业进展较大。从16世纪初开始，西班牙殖民者每征服一处领地就使用极端的暴力胁迫土著受洗入教。到17世纪初，西班牙所属的秘鲁、新格拉那达，智利、圣大马利亚等地天主教都得到了较好的发展，各地都建立了修道院、教会、信徒团体等，并设立了不同层次的教区。西班牙的传教士由政府任命和供养，同殖民主义者关系密切。^①特别是在巴拉圭，天主教耶稣会在当地居民中建立“基督教神权国家”，传教士和殖民者将印第安人分别划归到不同的区域内，由传教士来管理印第安人。由此，传教士成为西班牙在拉美地区进行殖民统治的重要组成部分，传教士在当地建立起完整的教会体制，这两点成为基督教在拉丁美洲发展主要基础。

亚洲。基督教由西方海洋国家传入亚洲是在16世纪中期。耶稣会传教士沙勿略^②（St. François Xavier, 1506-1552）奉葡萄牙国王之命，以教皇使者的名义东渡大洋，于1542年到达葡萄牙在印度的殖民据点果阿（Goa）开始传教。后来沙勿略还前往锡兰、马六甲、日本传教，他试图到中国传教，但死在了当时广东省的上川岛。虽然后来又有其他天主教修会的传教士到印度传教，但是都没有取得大的进展。而西班牙人在菲律宾的传教活动也是由16世纪中期开始的。由于传教士与殖民者的密切配合，到17世纪中期，大部分菲律宾人皈依了天主教，传教士设立的教区、教会组织等都得到了巩固。^③此外，传教士还将十字架带到了缅甸、泰国等地。天主教在中国的传教是由利玛窦^④（Matthaeus Ricci, 1552-1610）等人奠定基业。

当新教开始在西方社会不断发展，基督教的传教事业也进入了第二个阶

^① 王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第266页。

^② 沙勿略，西班牙人，与罗耀拉（St. Ignatius de Loyola, 1491? -1556）等人成为耶稣会的创始人之一，是第一位试图到中国传教的耶稣会教士。（参见顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社2010年版，第30页；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第350页）

^③ 参阅王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第268-269页。

^④ 利玛窦，意大利人，1582年奉命前往中国，1610年在北京逝世。他和一批天主教传教士成功进入中国上流社会，为教会和传教士建立了广泛的社会联系。（参阅顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社2010年版，第32-38页；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第351-355页）

段。天主教的传教运动慢慢衰微，新教的传教运动才刚刚拉开帷幕。17世纪到19世纪，整个欧洲发生了根本性变化，荷兰和英国先后发生了资产阶级革命，支持教皇、教会的封建势力被推翻，而且这两个国家凭借资本主义的优势实力取代了葡萄牙和西班牙在海上的霸权，并相继占领了原来属于葡萄牙和西班牙的殖民地。这样，天主教失去了传统的世俗权力保护者，其传教活动的范围不断缩小，传教活动的效果也是乏善可陈。除了拉美（西班牙一直牢牢地控制着这里的殖民统治）的天主教教会和教区得到进一步完善之外，非洲、亚洲等地区的天主教传教活动可以说是失败的，不仅遇到不计其数的反抗，最主要的传教组织耶稣会也因为罗马教廷的分裂和各个修会的纷争而遭到取缔。这对天主教传教事业是一场毁灭性的打击。

新兴资本主义国家的发展也伴随着基督教内部新教（信仰及组织）的成长。新教的传教活动是随着这些新教国家的海外扩张而不断展开的。荷兰的传教士就是依附于荷兰殖民者陆续到达荷属印度、锡兰和爪哇等地。进入19世纪后，新教的传教事业进入了迅速发展时期。英国、法国、德国、美国等主要资本主义国家陆续完成了工业革命，先后进入帝国主义阶段，在海外的领土扩张方面更是迫不及待。在西方帝国主义国家在全球范围内疯狂推行殖民主义的过程中，基督教作为资本主义的神谕、西方文明的代表也疾速席卷了亚非拉各个国家。基督教的传播不仅能够促进殖民主义事业的发展，还能够有效地维护殖民主义的统治。通过扩张新教迅速传播到地球上几乎所有的国家，成为真正世界范围的宗教，这场海外传教运动以英国为主，美国紧随其后，各种差会团体层出不穷，欧洲大陆其他国家的新教团体也不示弱。以前属于异教区的国家都出现了新教组织，虽然人数很少，但是意义重大，尤其是在印度、中国、日本等国家，新教的传播为当地社会文化的急速变迁发挥了重要作用。欧洲大陆的新教传教士对南非的传教事业也很积极。^①

三、基督教入华的进程

基督教入华分为四个阶段。第一个阶段是中世纪西域之路作为中西交通生命线时，基督教由西亚经中亚传入中国内地。在唐朝，基督教被称为“景教”（见第一章第一节“景教”部分）；第二个阶段是14世纪罗马教廷派天主

^① 参见[美]威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，孙善玲等译，北京：中国社会科学出版社1991年版，第631、632、636页。

教传教士到中国传教，那时正值元朝，基督教被称为“也里可温教”（见第一章第一节“也里可温教”部分）；第三个阶段是16世纪以来天主教、新教向中国大规模派出传教士；第四个阶段是鸦片战争以后新教在华的传教活动。唐朝有基督教聂斯脱留斯派来华称为景教，元朝将来华的天主教和自唐朝遗留下来的景教都归为也里可温教，前文已经详细论述了它们传教活动的兴起与发展，然而16世纪以来，由于西方世界资本主义和殖民主义的兴起以及基督教自身的发展变迁，基督教第三次和第四次来华又表现出很多新的特点。

首先回顾一下景教和也里可温教来华的传教方式和传教阶层。景教传播依附政治传教，曾利用天文、医学等专业知识与技能为朝廷服务，而在民间传播时多借助道、佛的宗教术语，但翻译的基督教经典晦涩难懂，又与中国文化隔阂很深，无法在民间普及。因此景教传播更多地局限于西域人和在中国的中亚人等。^①也里可温教的发展，一方面得益于景教在西北等地区的保留，宗教宽容政策也使得景教在蒙古人、色目人等当中传播，部分汉人也接受了景教；而这个时期天主教的传播更多的是战争的结果和罗马教廷的决定。蒙古大军征服欧亚大陆，各国权贵希望利用宗教与蒙古大汗和谈，促使了天主教来华传教士的出现，从而影响了很多王公大臣的信仰，借由统治者的力量又在民间获得了追随者。

元朝灭亡之后，倍受统治阶级厚待的也里可温教也消失殆尽，14世纪末后两百多年间恰逢罗马教廷内部分裂，中亚被战事和疾病所困扰，东西陆路交通线受到阻隔，而明朝取代元朝之后实行闭关政策，这些都造成了这段时间中国境内没有基督教传教的活动迹象。但是随着新航路的开辟，葡萄牙人、西班牙人等殖民掠夺者的航船不仅将贸易带到了明朝的近海，也为天主教传教士找到了自己的据点。而这两百多年里罗马教廷经过了宗教改革的洗礼，天主教产生了耶稣会与新教对抗，教皇想利用耶稣会的传教活动为自己在东方占领教区。当时，罗马教皇亚历山大六世承认葡萄牙享有对东方的保教权，从欧洲经海路东来的传教士都从里斯本出发，经果阿再到亚洲腹地。^②16世纪中期耶稣会的沙勿略尝试到中国内陆传教未果，客死他乡，继他之后真正叩响明朝大门的是耶稣会传教士利玛窦。由他开始，天主教掀起了在华传教的第一个小高潮。

以利玛窦为代表的这一批天主教传教士入华之初自称为“西僧”，身着佛

^① 王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第360-361页。

^② 同上，第369页。

教僧侣的服装，后来受到地方文人的影响改僧服为儒服。他们的传教思想一是适应中国文化，二是传播西学，因此他们学习中国古代典籍，利用儒家思想论证基督教教义，承认中国的礼仪习俗，争取统治阶层的支持，以减少基督教在华传播的阻碍。到利玛窦去世之时，中国的天主教徒已经多达两千多人，教堂已经遍及肇庆、韶州、南昌、南京、北京、上海、杭州等地，更大范围地吸引信徒。^①但是接替利玛窦担任在华耶稣会会长的龙华民^②坚持的是与利玛窦他们不一样的传教方式，他坚决要中国的天主教徒抛弃传统的礼俗习惯，于是引起了许多反对传教的运动。尽管如此，天主教在中国建立了独立的远东传教省区，其他天主教修会例如方济各会、多明我会等也进入中国传教，到明末时期教徒多达十几万人。^③尽管存在历法的新旧之争，但进入清朝统治期之后为修订历法，传教士又赢得了统治阶级的信任，到1701年，中国天主教拥有澳门、南京、北京三个主教区，有130位传教士、约30万教徒。^④但是，天主教与中国传统文化之间的矛盾终有一天会激化到临界点，于是到18世纪中国“礼仪之争”的出现是这个矛盾的激烈表现。这场争论是天主教内部关于是否应该适应对于中国文化的讨论，争论的焦点一是关于“天主”的名称，二是祭祖尊孔的礼俗，特别是第二项争论在耶稣会与罗马教廷之间引起悍然大波，耶稣会士力保自己传教思想和方式的合理性，而教皇反复强调自己和教廷的权威性，加之中国方面也需要申明传统文化的正当性，最后导致康熙于1717年颁布禁令，停止天主教在华的一切传教活动。这场争论持续了一近百年，而从雍正朝以后直到鸦片战争期间均实行禁教政策，欧洲天主教在华传教事业遭到了巨大的打击。作为大清与沙俄边界纠纷的遗留问题，来自沙俄帝国的东正教征得了康熙皇帝的同意向中国正式派遣东正教传教团体，1716年在北京的尼古拉教堂成立了“中国东正教会”，但是，与耶稣会等天主教修会的传教组织不同，中国东正教会还是沙俄政府驻北京的外交机构，后来成为来华的沙俄使臣、商人的聚集地。^⑤

^① 参阅沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第354页；王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第371页；王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社2004年版，第70页。

^② 龙华民（Nicolaus Longobardi, 1559-1654），意大利西西里人，1582年加入耶稣会，1597年前来中国传教，1609年任在华耶稣会会长，1654年逝世葬于北京阜成门外滕公棚墓地。（参见沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第355页；王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第371页）

^③ 沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第356页。

^④ 参见沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第362页；王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第376页。

^⑤ 王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第381页。

雍正朝以后，耶稣会遭到教廷的解散，天主教的传教活动基本衰弱殆尽，只有个别地方还存在秘密传教的情况。19世纪初，随着新兴资本主义国家海外殖民扩张事业的急速发展，基督教新教首次进入中国传教。马礼逊^①是基督教新教来华传教的第一位传教士，由于当时清朝仍然实行禁教政策，他的活动都是尽量低调的，文字工作是比较适宜的传教方式。于是他一边学习中文，一边翻译《旧约圣经》和《新约圣经》，最后出版了《新旧约全书》的中译本，这是传教士第一次传播完整的中文版圣经。像马礼逊这样的早期新教传教士由于清政府禁教政策的限制，无法到中国内地传教，于是主要从事文字工作翻译基督教书籍或用中文著书立言宣传基督教思想和教义。美国公理会传教士裨治文^②就是一个例子。再者，办学行医也是他们传教的主要途径之一。中国第一所西式学院“马礼逊学堂”于1839年在澳门创办。1834年美国公理会的伯驾^③牧师作为第一位传教士医生来到广州从事医疗传教的工作，先后开办眼科医局、中华医药传教会等组织机构，赢得了当地人们的信任。为了得到更多的支持，这些传教士还依附外国商人和殖民势力，在传教的同时收集大量中国情报，有的传教士直接参与到殖民活动中，例如德国传教士郭实腊^④，长期在中国沿海地区搜集各种信息，并受雇于英国政府参与鸦片战争。在这段时期的传教事业中，传教士与商人和政府的利益是高度一致的，传教士很难为自己的殖民意识和侵略活动开脱。鸦片战争以后，几个不平等条约的条款中出现了与教堂、建屋、定居的内容，传教士很乐意见到这些，因为这意味着长达百余年的禁教政策开始出现松动。根据《中法黄埔条约》规定除了可以在通商口岸建教堂之外，还允许恢复以前被毁的礼拜堂、

^① 马礼逊 (Robert Morrison, 1782-1834)，英格兰人，1804年加入伦敦会，1807年抵达广州，开始文字传教工作。1834年逝于广州，葬于澳门。（参见顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社1985年版，第1-19页；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第456-458页；王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第385页）

^② 裨治文 (E. C. Bridgman, 1801-1861)，美国马萨诸塞州人，1829年成为公理会牧师，1830年到达中国澳门，后来成为于广州创刊的《中国丛报》(Chinese Repository)的主编。1861年在上海去世，葬于上海。（参见顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社1985年版，第20-49页；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第459页；王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第386页）

^③ 伯驾 (Peter Parker, 1804-1889)，美国马萨诸塞州人，1834年成为公理会牧师，同年十月到达广州，次年开设“新豆栏医局”，这是外国传教士在华开设的第一所西医医院。1889年逝于美国华盛顿。（参见顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社1985年版，第70-93页；王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第386-387页）

^④ 郭实腊 (Charles Gutzlaff, 1803-1851)，普鲁士人，1826年被封为牧师，1831年前后开始在中国沿海活动，充当外国殖民势力的帮手搜集中国情报，参与侵略活动。1851年逝于香港。（参见顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社1985年版，第50-61页；王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第387页）

墓地等。这样，虽然传教士还没有获得进入中国内地传教的权力，但是天主教和新教已经共同迎来了基督教在华传教事业的新时代。在各种不平等条约的保护下，基督教各教派势力迅速增加，据统计，“到 19 世纪末，有新教传教士约 1500 人，教会团体 61 个，教徒约 9.5 万人。新教的几大宗派，如信义宗、长老宗、圣公宗、公理宗、浸礼宗、监理宗等都已经传入中国。”^①随着中国一步一步向西方敞开大门，天主教、新教都加强了传教士在内地的传教活动。天主教主要吸收中下层民众成为信徒，新教更加注意从文化、教育、医疗等方面开展工作，扩大基督教在社会中的影响力。李提摩太就是致力于文化教育传教工作的新教传教士典型。

李提摩太在华传教期间，清政府的基督教政策已经经历了宽容——严禁——宽容三个阶段。这些政策与各种外交条约一起塑造了传教士活动的合法性。整个基督教政策的变化过程，显示了清政府与西方国家的互动关系，特别是第三个阶段基督教宽容政策的出现主要是靠不平等条约的签订来实现的。除此之外也需要把握中国内情在这段时期的主要变化趋势，这样才能全面理解晚清基督教政策的形成与发展。对比历史上其他外来宗教，从天主教入华开始各朝代对在活动的基督教及其教徒都没有成立专门官方机构进行管理，而制定的各种规章也随着王朝更迭表现出较大的变动性。下面结合中国国内情况的变化与中外关系来梳理一下晚清基督教政策的形成过程和主要内容。

第三节 中国历史上的外来宗教政策

一、秦汉至明代以来的中国外来宗教政策

宗教政策如果可以作为一个问题存在，那么在中国它也是一个长期被忽略的问题。其中一个原因是儒教作为宗教在中国社会的政治生活中处于支配地位却又被它自身明显的世俗特征而模糊化。^②而对于那些来自于异域的宗教，努力实现在民间的传播当然是它们的重要目的，但争取朝廷的承认和支

^① 王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社 2008 年版，第 389 页。

^② [美]杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》，范丽珠译，上海：上海人民出版社 2007 年版，第 107 页。当然，儒家究竟能不能被视为宗教这个问题一直都是见仁见智。

持也是必要的功课，并且还能使传教活动事半功倍。但是朝廷颁布各种宗教法令是不会首先从民众的角度来考虑的，它们的出发点必然是维持统治，因此宗教政策的制定本质上是依由宗教与当时整个社会生活的关系来决定的。无论是禁教政策还是宗教宽容政策都很少单纯地根据宗教信仰的内容（宗教思想、仪式行为等能否为本地民众接受）来制定，而是考虑某个宗教利于维持统治，某个宗教威胁政治统治，以什么样的手段才能控制宗教为统治服务。统治不只是与政治相关，宗教在经济、社会组织等的强弱发展也会牵涉到统治秩序的稳定与否。

佛教、伊斯兰教、祆教、摩尼教、景教、也里可温教、天主教、新教等是先后传入中国的几种外来宗教。外来宗教的传播历史，其间的曲折总是与统治者密切相关。帝王继替、王朝更迭，外来宗教的命运也随之变换。祆教、摩尼教、景教、也里可温教已经消失于历史长河当中，伊斯兰教徒一直存世且数量不少，但唯一可以与基督教相比的，在中国大规模传播的外来宗教还是佛教，而且佛教在中国上千年的传播历史最后孕育出独具一格的汉化佛教，基督教也希望像佛教一样在中国普遍传播，实现“中华归主”的目标。下面对佛教、祆教、摩尼教、伊斯兰教等外来宗教与中国各朝代政权的关系及相关政策法规进行简要梳理以深入理解基督教政策的发展与变化。因为景教、也里可温教、天主教、新教等各教派都是基督教在具体时空中东传的表象，中国政府如何处理与它们的关系的讨论将放在基督教政策的小节中进行。

外来宗教刚刚出现时，中国官方并没有立即制定相关的规定与制度对其进行限制与管理。以佛教为例，佛教入华建立合法性的一种途径是通过在传说中与皇帝建立联系，较早的故事便是秦王为政四年，有西域沙门携经书来华，“王怪其状，捕之系狱；旋放逐国外。”^①这表现的是中土初闻佛教时官方的一种反应，表现的是一种排外的政策。另外，汉明帝求法的故事也非常有名，学者们花费了许多气力考证此传说，结论都是见仁见智^②，而我们从

^① 参见《宋上行经录》，转引自蒋维乔：《中国佛教史》，上海：上海古籍出版社2004年版，第3页；[荷]许理和：《佛教征服中国：佛教在中国中古早期的传播与适应》，李四龙等译，南京：江苏人民出版社2005年版，第23页。

^② 汤用彤详细分析了这个传说，他的结论是不能因为传说的疑点而完全否认基本史实（参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海：上海书店出版社1991年版，第24-26页）；蒋维乔也考察了“永平求法”的传说，只采纳了天竺高僧来汉的说法，而佛教之传来期应后推；许理和综合了海外汉学家和中国学者的意见，认为这些传说更多是佛教的一种宣传，声明佛教在汉地早已存在，以提高佛教僧团的威望。（参见蒋维乔：《中国佛教史》，上海：上海古籍出版社2004年版，第1-3页；[荷]许理和：《佛教征服中国：佛教在中国中古早期的传播与适应》，李四龙等译，南京：江苏人民出版社2005年版，第22-25页）

文本的角度来看待传说的内容主题，可以发现传说强调的是皇帝的态度，实际上表达出对佛法东传的一种官方认可。以皇帝来代表中国官方的认可，明显可以增加佛教在中国传播的合法性。

政府对外来宗教的管理一般是界定其社会身份（正统或者异端）、控制其组织规模等。当佛教逐渐发展为庞大的组织性团体后，曾经在某个历史时期多次威胁和挑战政府的权威，佛教组织与世俗政府之间的这种冲突关系导致了历史上著名的四次灭佛事件，也就是佛教史中提到的“三武一宗法难”^①。这些事件展示的是作为中国社会组成部分的佛教、僧团、寺院等与国家政治统治之间的关系：佛教组织日益壮大，拥有一定特权、经济利益，构成了政治统治的潜在威胁，使得这一时期的佛教总是与国家政治沉浮联系起来，牵涉权力斗争，其命运极富戏剧性：此时覆灭、彼时复兴。但是随着国家逐渐将佛教系统化、制度化，而佛教自身的发展也更加世俗化，国家政治变动对佛教的影响会相对减弱。例如清朝已经建立一套比较正式的佛教寺院兴建和僧侣度牒管理制度以实现对其控制。^②这时，无论从宗教神学还是世俗生活方面，佛教与国家政权之间的矛盾关系已经不再激烈，趋于平和。

佛教初传的时候专业神职人员是传教的主力军，而袄教、摩尼教、伊斯兰教的传播除了神职人员的努力之外，这些宗教原发地东来的商队、使团、移民等也是积极的传教者。由于这些宗教传播者的身份地位多元化，与中国地方社会融合性高于单一的专业神职人员，因此从社会的角度考虑，中国政府会针对这些宗教建立许多管理机构，并制定相应的法令法规。文献记载显示此类相关制度始于隋唐时期对袄教的管理，专门为袄教徒的首领设立官职，例如“萨宝”、“袄正”等职位，而修建的袄祠也置官管理，规定特定的时间进行仪式活动。伊斯兰教在中国的发展确实借助了波斯、阿拉伯等移民的力量，使得统治者给予了相当的关注。元朝时伊斯兰教徒地位仅次于和尚和也里可温，还享有经济方面的各种特权。^③

以上列举佛教、袄教、伊斯兰教、摩尼教等外来宗教的例子都展示了中

^① “三武一宗”，是指北魏太武帝，北周武帝，唐武宗和后周世宗。“三武灭佛”又称“三武之祸”，指的是北魏太武帝灭佛、北周武帝灭佛、唐武宗灭佛这三次事件的合称。这些在位者的谥号或庙号都带有个武字。若加上后周世宗时的灭佛则合称为“三武一宗”。在中国历史上，这几位皇帝曾经发动过毁灭佛法的事件，使佛教在中国的发展受到很大打击，因此在佛教史上被称为“法难”、“三武一宗”之难等等。

^② 除了对寺院、僧侣身份进行干涉之外，清朝还发展出对僧侣行为规范的管理制度。（参见[美]杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》，范丽珠译，上海：上海人民出版社2007年版，第178-182页）

^③ 沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第153-154、224-227页。

国倾向于宽容的宗教态度，而佛教等所遭遇的禁教事件是宗教妨碍政治发展的结果，是二者矛盾关系的直接体现。当然历史事件还反映出短时间内，以帝王为代表的统治阶级的宗教偏好是矛盾冲突发生的直接原因，但是从长时段来看，外来宗教在中国的传教历程以及受到的政策待遇是由宗教与中国政治、经济、社会文化等方面的相互关系决定的，特别是以国内因素为主导。然而在清朝，历史又为外来宗教提供了不同的背景和条件。

二、清朝的基督教政策

汉语名词“基督教”虽然到这个宗教传入很久之后才出现，但是根据考古学和历史学的研究，早在3、4世纪就有基督教传入中国，5-6世纪开始大规模传播，隋唐时期被称之为“景教”，在元朝称为“也里可温教”，14世纪前后传入的是罗马天主教，19世纪初基督教宗教改革产生的“新教”开始在中国传教。直到明末清初，基督教在中国的境遇变得更为复杂，整个社会都有卷入纷繁关系的趋势。

在隋唐时期，基督教的传播是由中国最高统治者获准的，而且朝廷成立相应的专门机构管理和处理教派实务景教东传将原本就具备的较为成熟的组织体系也复制到中国，各种神职人员等级明确。只要获得了当时最高统治者的许可，景教便开始各处宣教，并修建若干寺庙供教徒膜拜。但是在隋唐时期人们还是经常将景教与祆教、摩尼教相混淆，景教还要受到佛教和道教的攻击，最后在845年的佛教法难中受到牵连，遭遇禁令几乎在中国内地绝迹。^①也里可温教的传播有着更好的历史和人员基础，由于长期与在北方与西亚、中亚人接触，蒙古人很早就熟悉了基督教，等到元朝成立后，蒙古人很快将景教和13世纪东传的罗马天主教从贵族推广到平民当中，使得基督教成为主流宗教之一，也里可温教成为景教和天主教的统称。元朝政府也专门成立主管机构“崇福司”掌领也里可温教各种事宜，但是随着元朝的覆灭，也里可温教也暂时中止了活动。^②明朝后期利玛窦等耶稣会传教士为基督教在华传播事业奠定了基础。他们起初将自己伪装成僧或儒，很快地与中国统治阶级建立了联系，最后在朝廷谋得职位借以传教。对于传教士的问题，朝廷中自然分出了支持、反对、观望等不同的意见派别。由于当时明代朝廷对科学技

^① 沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第156-157页。

^② 同上，第222-224页。

术和历法的关注，耶稣会传教士参与了修撰历法、制造火炮等活动中，获得了官方承认的合法身份。虽然中间发生过教案，但因为支持派官员的努力，渐渐将明末反教运动平息下去，没有对宗教宽容的政策倾向造成重大的影响。随着整个世界已经以另一种方式建立起各种联系，清朝对外来宗教的政策受到自身与西方各国对外关系的影响，这和以前的朝代所面临的问题是很不一样的。

（一）康熙皇帝以前的宽松政策

1644年清军占领北京之后，一直在明朝充任修历工作的耶稣会教士被迫迁出皇城，但是在京的大部分传教士并没有因为兵荒马乱离开京城，汤若望^①（J. A. Schall von Bell, 1591-1666）向新王朝提出奏折请他们保全历书制作的各种工具、书籍，得到肯定的答复。从此，汤若望顺利进入了新王朝的统治者的视线。1645年他顺利成为清朝钦天监第一任外国人监正^②，在短短几年之内成功地稳坐于朝廷之中，同时为天主教在北京的发展做好了铺垫。皇帝太后率先表示了对传教士的支持，王公大臣们也纷纷捐助修建教堂，天主教在全国各地的传教活动就此展开。

清初天主教的发展完全得益于传教士为清朝修撰新历法的成功，但是这也为传教士带来了攻击。由于清朝颁布了以西洋历法为准的新历，以前中国沿用的“大统”、“回回”、“东局”三家历法遂与西法产生矛盾，引发了新旧之争。以安徽新安卫官生杨光先为代表的官员著书相继向传教士发起声讨。基督教在华传教史一般称之为“钦天监教案”。^③此事一直拖到康熙皇帝执政初期，因为被参劾潜谋造反、邪说惑众、历法荒谬，在京任职传教士分别被判定处斩、流放或革职，汤若望也因教案的打击死于北京宣武门内天主堂。各省也押解了许多传教士，不准其进行传教活动。谁知杨光先当上钦天监的监正后制作的历法根本不准，而天主教传教士南怀仁^④（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）对时间和星象的推算更为准确。因此，康熙皇帝将杨光先革职，为钦天监的传教士们平反，下令释放在押的所有传教士，平息了教案。这段时期，教案因历法而起也因历法而结束；基督教政策也是围绕着政府推行历法的过程而变化。

^① 汤若望，德国科隆人。1611年入耶稣会，1622年入华传教，明末清初一直在北京为新旧王朝修订历法。（沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第359页）

^② 沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第359页。

^③ 参见沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社2006年版，第360-361页；王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社2004年版，第102-105页。

^④ 南怀仁，1641年入耶稣会，1658年来华传教，1678年任钦天监监正，1688年逝世于北京。

（二）康熙与道光年间政策的转变

因为南怀仁等传教士在康熙执政初期为历法修编、天文仪器制造、火炮铸造等科学技术事业做出了杰出的贡献，而火炮的研制与铸造恰好满足了当时清朝对内征战、对外抵御侵略的军事需要，皇帝更加器重在京任职的传教士，另一方面南怀仁也向耶稣会呼吁积极展开对华传教工作，截止 1701 年，全国已建成二百多座教堂，来自耶稣会、方济各会、多明我会等不同天主教修会的在华传教士有一百多名。^①从发生钦天监教案到 18 世纪初年，短短四十年天主教的传教事业取得了如此规模的进展，从一个侧面反映了康熙朝初期因为历法和军事需要对基督教采取的宽容政策，但是当时仍然不准华人入教。^②

然而，就在南怀仁等已经为在华传教建立良好基础的时候，天主教内部出现严重分歧，在如何处理天主教与中国传统礼仪的关系问题上争论不休。论战集中于两点：一是天主的名义问题；二是祭祖尊孔的问题。^③这场著名的“礼仪之争”导致的是清政府采取严厉的禁教政策。1704 年教皇发布禁约七条，主要内容涉及四个方面：

1. 不准以天或上帝称天主；
2. 不许礼拜堂里悬挂有“敬天”字样的匾额；
3. 禁止基督徒祭孔、祭祖，以之为异端；
4. 禁止留神位在家，因为有灵位、神主等字眼。^④

禁约颁布到中国，耶稣会表示不敢轻易采取这样的强硬措施，而康熙皇帝无法原谅教廷方面一再地不尊重皇帝权威和中国文化，1706 年康熙颁布了谕令，指出“凡传教士非领得朝廷准予传教的印票，及许可服从中国的礼仪的，不准在中国传教。”^⑤在此之后教廷与清廷再添两次谕令冲突，1721 年康熙皇帝对教廷禁约批示如下：“以后不必西洋人在中国行教。禁止可也。”^⑥从此以后，清政府对待基督教的政策由宽容转为禁止。

^① 这些统计数字均根据王治心所列表格而得，参见王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社 2004 年版，第 114 页。

^② 王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社 2004 年版，第 110 页。

^③ 沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社 2006 年版，第 362 页。

^④ 参见顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社 2004 年版，第 11-12 页；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社 2006 年版，第 364 页。

^⑤ 王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社 2004 年版，第 120 页。

^⑥ 引自故宫博物院编：《康熙与罗马使节关系文书》影印本，参见顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社 2004 年版，第 14 页；沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社 2006 年版，第 365 页。

雍正、乾隆、嘉庆、道光年间针对罗马教廷颁布的禁约，清政府先后颁布各种限禁天主教教会活动的命令。^①其间，天主教的发展遇到很多困难，首先是在雍正朝卷入皇室之争，各省教案时有发生，各处也兴起仇教、反教运动，毁坏教堂、驱赶教士、没收所占房屋。全国教堂几近废弃改造，唯一具有合法性的传教士仅存钦天监等处任职的二十多人，其余或遭遇祸害，或躲避逃难，秘密活动，全国几十万信徒成了迷途羔羊。^②这样的结果反映出基督教在华传教初期过于受限于教廷权威，没有充分理解中国文化，依赖于中国统治阶级，既不能调和教派之间的分歧，也无法找到适合中国的传教手段，其中的失败之处是显而易见的。

（三）道光皇帝以后严厉-宽松相交的政策

从雍正到乾隆时代，清政府对基督教的传教事业一直实行严厉的禁教政策，传教及教会活动基本上转入地下。鸦片战争，清王朝惨败，外交条约的陆续签订一步步破坏了清政府坚持的严厉禁教政策，这是军事失利导致的基督教禁令开始解冻^③。

中英《南京条约》使英国人获得了在华的治外法权，虽然没有明确内容直接涉及基督教，但这里所指的“在华英国人”自然包括英国传教士在内，当清朝地方官员处理与传教士相关的案件时，再也不能像以前一样直接捉拿、提审、关押甚至处死传教士了，而是需要将他们移交英国领事处理，治外法权的确定使清朝的基督教政策第一次出现松动。中美《望厦条约》直接提出了基督教问题，使美国人获得了在通商口岸设立礼拜堂的自由，虽然仍旧没有涉及到传教事宜，但修建教堂就意味着传教士可以在教会进行内部传教。中法《黄埔条约》允许法兰西人修建的教堂、医院、慈善机构、学校等设施，并要求清政府保护这些权益，实际上意味着传教士不仅可以进行内部传教活动，还可以通过医院、学校等社会公益事业进行传教，使得清政府的基督教政策进一步放宽。之后几年，英美法等国先后通过最惠国待遇获得各国取得的基督教相关权益。^④虽然由鸦片战争导致的强制条约的签订使得清政府的

^① 沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社 2006 年版，第 365 页。

^② 参见沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社 2006 年版，第 365-357 页；王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社 2004 年版，第 122-126 页。

^③ 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》，天津：天津人民出版社 2008 年版，第 70 页。

^④ 参见王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》，天津：天津人民出版社 2008 年版，第 70 页；杨大春：《晚清政府基督教政策初探》，北京：金城出版社 2004 年版，第 12-15 页。

禁教政策产生很大程度的松动，但那时传教士的活动仍然被限制在通商口岸和外国人内部，针对中国内地的传教仍然属于秘密活动，被清政府严厉禁止。

在《黄埔条约》签订后，法国继续通过外交手段争取清政府解除对华人入天主教的禁令，1844年在法国使团的努力下，清政府颁布弛禁天主教的上谕，认为只要习教之人为善便请免治罪，^①这就意味着信仰天主教的行为都获得了合法性。基督教其他新教国家自然也要争取同样的待遇，于是清政府最后宣布了各国照会内容，针对华人入基督教问题允许西洋各教（天主教、新教、东正教）弛禁。于是在华外国人信教、内地华人信教都获得了合法性；在通商口岸的租界内向华人传教已经不在清政府的管制之内；但是，传教士仍然被禁止擅入内地传教。^②

咸丰年间，地方政府严厉捉拿擅自潜入内地的传教士，而太平天国运动的爆发（因为领导者与基督教的复杂关系）又加剧了这段时期对基督教活动的限制管理。但是在第二次鸦片战争之后，清政府面对太平天国运动所引起的内战试图借助西方势力镇压叛军，为此又对基督教采取一种宽容态度。在第二次与西方国家的军事冲突后，清政府进一步丧失主权。1858年《天津条约》签订，各国虽然提出宗教信仰自由问题、传教士自由问题，但清政府并没有立即在全国范围内推行这些条约内容，基督教活动仍然受到限制。1860年《北京条约》列出了基督教问题的专项内容，不仅保证了华人和外国人自由信仰天主教的自由，还允许外国传教士在内地传教。^③自此，由1720年开始的基督教禁教政策正式结束，取而代之的是清政府将社会向基督教全面开放，除了义和团运动期间出现基督教传教危机之外，清政府始终保持了基本的宽容政策。

这段时期因为中外关系的变化，清政府不仅履行了外交条约上有关传教的各类条款，而且在实际操作中对教会团体也相应地改变态度，整个政教关系相对缓和。^④清政府对传教士和教会活动也进行了具体应对。例如，实行

^① 参阅王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》，天津：天津人民出版社2008年版，第70页；杨大春：《晚清政府基督教政策初探》，北京：金城出版社2004年版，第16页。

^② 参见王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》，天津：天津人民出版社2008年版，第71页。

^③ 详见王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》，天津：天津人民出版社2008年版，第71页所引《天津条约》和《北京条约》的具体条款内容。

^④ 参见 Kenneth Scott Latourette. "A History of Christian Missions in China", New York: The Macmillan Company, 1975[1929], Pp. 228-302; 杨大春：《晚清政府基督教政策初探》，北京：金城出版社2004年版，第24-33页；王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》，天津：天津人民出版社2008年版，第69-72页。

了传教执照制度，传教士每到一处必须经官府查验其申领的执照；制定成文规范官员与传教士的交往方式和行为；统计教会和信徒；默认教会设立学校、医院、慈善机构等参与社会公益事业等。^①王立新详细梳理分析了1860年以后晚清政府对待基督教的各种政策、章程、具体事件的处理方式，最后总结了这段时期基督教政策五个特点，其中需要我们注意的是清政府为了维持“中外和局”，名为保护、实为防范达到对基督教“不禁之禁”，并且将对基督教的处理尽量“地方化”，鼓励部分传教士的文化科技活动。^②这些都暗示了在相对宽松环境下，基督教拥有了进一步渗透中国社会的条件。

凭借着条约的保护，传教士在中国境内自由活动，他们深入基层社会，结交地方官员士绅，办学校、设医院、发行报纸等，全面地参与到中国社会运行当中，其中许多能力突出的传教士进入社会各个领域的上层位置，在社会变迁的过程中扮演着重要角色。这样的情形在历史上的任何一个时期都没有出现过，宗教如此深入地参与到社会变革，甚至是领导社会变革，不仅仅是思想层面的，还包括社会的其他组织，整个过程中的复杂关系亟待研究者的进一步探究。

第四节 李提摩太入华传教的社会条件解读

李提摩太不是第一位来到中国的基督教传教士，因此他是踩着先人的足迹踏上这片神秘土地的。中西社会文化交流的历史从秦汉到19世纪60年代期间为李提摩太等传教士提供了地理交通线、军事政治力量后盾、组织群体、在华合法性等四方面的先决条件。

首先，东西半球水陆交通线的开拓为生活在两个不同半球的人群和组织提供了基本的运输条件，人们不仅通过这些生命线运送物资和财富，不同地域的语言、习俗、生活方式、价值观念等也经由来来往往的人得以传播和交流。期间，各类宗教也在东西交通线上留下了自己的足印，不同的教派支系扩大了各自的影响区域和传播范围。其中西方有许多人不远万里到东方布道传教，那些在中国传播教义的人既是这种联系的证明也不断地加深了中国和世界之间的了解。许多教派支系像走马观花般从世人眼前经过，虽然它们曾

^① 杨大春详细梳理了清政府在晚期基督教宽容政策下的各项具体措施。参见杨大春：《晚清政府基督教政策初探》，北京：金城出版社2004年版，第75-221页。

^② 详见王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》，天津：天津人民出版社2008年版，第72-81页。

经都辉煌一时，但最终它们都走过各自不同的命运。除基督教之外，历史上传入中国的外来宗教分别有佛教、袄教、摩尼教、伊斯兰教，不同宗教有着不同的传播方式。基督教早在中世纪便与中国取得了联系，天主教传教士于14世纪首次到达正在元朝统治下的中国，而新教大规模进入中国就是在鸦片战争以后，不同教派越来越多，传教士的传教方式也变得五花八门。1869年李提摩太离开生养他的大不列颠群岛，带着信仰和决心，经过海上交通登上中国的东海岸线，开始了长达四十五年的传教之旅。

其次，第二次鸦片战争成为基督教在华传教的分界点，因为结合了政治、军事等强权暴力的基督教在这次中外战争签订的各种不平等条约的保护下为传教事业争取了具有强大威胁力的后盾。各种不平等条约的签订使得西方各国在中国沿江、沿海地区拥有了许多通商口岸，为外国商人、官员等建立聚居地，同时也成为他们向中国内地不断渗透的基地。有了西方国家军事和政治力量作为进入中国传教的政治资本，李提摩太等传教士可以在通商口岸自由活动，实际上借着外国领事和皇帝的名义他们经常深入内陆地区进行考察和旅行布道。一旦与中国地方政府出现误会或发生摩擦，他们必然会搬出各种条约的规定，请出领事利用外交权力要求与地方官交涉。而传教士外国人和神职人员的双重身份使得利用外交手段解决问题时会让事情变得更加复杂。虽然传教士经常依仗西方国家的军事政治力量，但是实际上在与中国人进行具体交涉时，中国方面不一定会完全按照条约办事。因此，交涉双方一般不会轻易挑起事端，尽量各自让步促使事情顺利解决，必须承认传教士背后的西方势力绝对是重要的制约因素。

第三，基督教区别于其他来华宗教及派系的一大特点就是教会的产生，这个群体单位为传教事业提供了强大的组织基础。当教会逐渐成为欧洲国家的最高权威时，它能够为本土和海外传教培养各类传教人员，配置各种物质资源和提供资金财力支持；教会还可以站在宗教的制高点要求欧洲各国为基督教的各种扩张活动提供各类支持与服务。即使在宗教改革运动以后，教会的势力无法与中世纪相比，但之后欧洲各地兴起的林林总总的诸类教宗派系自身的教会也有很强的组织能力，发挥着传教事业的领导作用。宗教改革之后基督教分化出天主教、新教和东正教，各个教宗及其派系虽然在教义上有这样或那样的区别，但各个教会都致力于海外基督教扩张，相继成立各自的传教士委员会。对于某些具体的传教计划和措施派系之间还会进行合作，以

促进资源的合理调配和整合。这些主要由教会领导的基督教组织方面的发展都为李提摩太等传教士（李提摩太本人就是为了响应英国浸礼会海外发展计划的号召前往中国）进入中国开展传教工作提供了人力、物力、财力等基本资源，使得他们可以基于共同目标和信仰联合各个教派的传教士，聚集各处物资，甚至是促成世俗社会中各种联盟的建立。

第四，清朝所坚持的基督教政策在鸦片战争前后发生了重要的转变，特别是第二次鸦片战争后不平等条约中首次出现明确与基督教有关的条款，尽管这些条约内容都是被迫协定的，但在当时凡事均以签订之条约为依据的外交事务中这就为传教士在中国开展各种活动赋予了一定程度上的合法性，增加了基督教获得清政府承认的可能性。清政府本身考虑内忧外患的各种压力暂时对基督教采取了明松暗控的宗教政策，一方面默认传教士自由进入内地的权力，另一方面又在地方事务中不完全遵循不平等条约，这又为基督教的传播提供合理的空间。除了这些依靠强力建立的合法性条件之外，中国的历史还为基督教和传教士创造了更加宽松的环境。中国社会几乎每个朝代都有外来宗教传入，有许多布道者远至东土传播教义收服信众，虽然外来宗教与本土信仰、统治政权之间不时有矛盾冲突产生，但总的来说中国社会对外来宗教采取了比较宽容的态度，只要外来者愿意接受中国文化的教化，中国民众基本上都承认和接受了这些外来宗教，汉传佛教的出现和繁荣就是最好的例子。再加上中国本土存在着丰富的宗教信仰，能够为各种外来宗教提供生长的土壤。因此，李提摩太等传教士是在具备威慑力的不平等条约保护下，在清政府的默许下，从沿海城市进入中国内地传播基督教，基于深厚的民间宗教信仰环境大力吸收教徒，争取获得由清政府认定的合法权利和地位。

第二章 救赎大众：李提摩太与中国地方社会

李提摩太到达中国的时机不早也不晚，第二次鸦片战争后，清政府被迫实行的基督教宽容政策已经推行了十年左右，国内的叛军基本上已经剿灭殆尽，庞大的帝国正在“同治中兴”^①的努力中恢复元气。虽然其间中西贸易摩擦难以避免，教案时有发生，战乱之地逐渐复耕，但暂时的和平能够为各种新兴的事业提供一个良好的机会。李提摩太就在这个时机踏上了中国的土地，他看到了成千上万迷途羔羊等待上帝的指引。

本章研究李提摩太作为传教士在中国生活的初期阶段所遇到挑战与机会，看看传教士如何不断调整和改变自身的态度和行为以进入中国社会的内部传播基督教，由此我们可以了解中国社会在什么条件下以什么样的方式对待一个有着特殊目的的外来者，并且我们可以比较中国社会中各个群体对传教士持有的不同态度与作出的不同行为反应，以此观察当时中国地方社会在西方世界影响下发生的变化。

第一节 从游历到定居的在华生活

一、初到烟台摸索生存

1869年底李提摩太从英国出发，于1870年2月27日到达中国山东烟台。前面已经回顾了基督教新教得以在中国各大城市传教的直接原因是第二次鸦片战争后各个条约的签订。鸦片战争这段时期，新教的传教范围逐渐由东南沿海向北方扩展。1860年，烟台、天津和营口首先被开放为对外通商口岸。这时，基督教新教英国浸礼会决定在烟台开设一个基地，但是浸礼会暂时还没有本会的传教士到达烟台。恰好，先于浸礼会在华传教的福音会^②遇到一些运作难题，一些福音会成员申请加入英国浸礼会。浸礼会选派了其中两位

^① 芮玛丽（Mary Clalough Wright）研究了19世纪60年代到70年代中国社会发生的变化，主要讨论清政府保守派为挽救国家的颓势和败局所采取的各种政治经济措施。参见[美]芮玛丽：《同治中兴：中国保守主义的最后抵抗（1862-1874）》，房得邻等译，北京：中国社会科学出版社2002版。

^② 福音会就是指Evangelization Society，早年名称为Chinese Society，后来改为Chinese Evangelization Society，有的译者也将其译为中国布道会，这里采用的是李提摩太回忆录中的译名“福音会”。参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第16页。

传教士到烟台。当李提摩太作为英国浸礼会的传教代表来到烟台时，浸礼会原来驻烟台的传教代表有的病逝，有的陆续回国。从1870年开始，李提摩太暂时成为英国浸礼会在中国北方的唯一代表。除了英国浸礼会，其他教会也在烟台派驻了自己的传教士，例如伦敦传教会（London Missionary Society）、美国长老会（Presbyterian Church in the United States of America）、美国浸礼会（American Baptist Foreign Mission Society）、苏格兰圣经会（National Bible Society of Scotland）等。^①

天津教案^②发生后，各个商埠的外国人都非常紧张，担心出现仇外排外的运动。烟台的外国人组织了一支志愿保安队，李提摩太也参加了，他们生怕中国人会进攻外国人的驻地。传教士在中国的生活经历决定了他们身份的多重性，神圣与世俗在观念上绝对的划分放到日常生活中，带入各种社会行动中却无法完全分离。这个时候传教士做出的行为只求自保，根本无法顾及自己的宗教超然立场而远离政治漩涡。任何传教士、教民与普通民众之间的摩擦都有可能导致更大规模的中西冲突，由反教演变为与所有西人的对立。因为强行进入中国的传教士们首先作为侨民受西方国家驻华领事的庇护，并直接对各自所属的宗教团体负责，忠于自己教会的利益，因此他们不可能完全生活在宗教的超验世界，必须为教会的扩张事业服务，依傍国家的政治军事力量在海外确保自己的安全和权益。就在这样的紧张气氛下，李提摩太开始了自己生命中最重要的一段经历——在中国传播上帝的福音，这项事业一直坚持了45年，即使年老离开中国以后，李提摩太也没有放弃，继续在英国关心中国的基督教发展。

初到中国烟台，由于人手短缺李提摩太只能在烟台附近活动，当医生传教士威廉姆·布朗（William Brown）成为他的同事之后，李提摩太制定了计划，分别在山东半岛的各个主要城市、商贸中心探访，李提摩太特别关注了乡村的情况，有一次他约上其他教会的传教士甚至跑到近千公里以外的地方考察。和那个时期大多数传教士一样，李提摩太最初采取一般布道的形式进

^① 根据李提摩太回忆细节整理，参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第16-18页。

^② 指1870年（同治九年）6月在天津发生的基督教与民众的冲突，导致多处天主堂、礼拜堂被毁，传教士、教民多人丧生，亦波及在华西人。这次教案是晚清最重要的教案之一。参见顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社2004年版，第138--143页；顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社2010年版，第156-158页；郭亚全：《清末天津教案发动者探析》，《历史档案》2009年第2期；赵润生、赵树好：《英国与天津教案》，《人文杂志》1997年第3期；王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社2004年版，第164页。

行传教活动，但他也有异于常人之处。一般的布道限于教堂或者室外公共场所，李提摩太在游历中国的城市与乡村的同时善于利用人群创造布道的机会。后来李提摩太和布朗分工合作，布朗行医，他向患者布道；李提摩太认为当地人同样是传教的关键，他非常注意在当地人中间培养传教者，并鼓励本地牧师主持教堂日常工作和吸收信徒。除了到各个城市和乡村实地考察和布道之外，李提摩太还在与乡绅、读书人的交往中摸索了一条新的传教途径。

二、宁海城和青州的租房风波

在烟台工作了两年左右，李提摩太认为，既然内地还有那么多地区亟待福音的降临，传教士们大可不必都挤在大陆边缘的港口城市里面。因此他多次离开山东半岛的沿海城市到内地旅行，一边布道一边对各地进行考察，挑选适合开展传教工作的固定地点。

第一个引起他注意的是距离烟台约二十英里的宁海城（今山东省牟平县），他想租一所房子，然后住下来进行传教。但是这次租房却带来了李提摩太第一次与地方官员、士绅、民众的冲突。李提摩太的房东被关进了监狱，房东请求李提摩太想办法救出自己。李提摩太拜访了烟台的英国领事。领事除了写一封给宁海地方官的信件之外，也别无他法。因为不管是领事还是李提摩太都对如何与清政府及民众打交道心中无数。有了领事的信件作敲门砖，宁海的地方官员高规格地接见了李提摩太。这次接见结束不到半个小时，这位官员马上到李提摩太暂住的旅馆进行了回访。接着，又来了十几位当地长者，请地方官不要同意租房子给外国人。地方官表示他没有禁止外国人租房的权力，但租不租取决于李提摩太自己。于是，这些长者请求李提摩太不要坚持租房子。但是，李提摩太说这是领事决定的，无法改变。而且租房的行动没有任何违反中英条约有关规定。李提摩太要求释放房东，并免除惩罚。最后，这次会面既没有改变李提摩太的决定也没有将房东救出来。李提摩太还是住进了房子，但是宁海城里一时间流传起讽刺传教士的歪诗，排外情绪在民众当中蔓延，有些还付之于实践。

李提摩太的强硬行为招致许多民众的过激反应。遇到激烈的排斥，他在回忆录中写下：“我的原则是，除非万不得已，决不诉求政府官员帮助。”^①但

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 37 页。

实际上，问题出现的时候，他立刻去找英国领事采取措施。李提摩太首先想到的就是在英国官方的保护下与清政府地方官员交涉，避免自己作为传教士个人与地方政府发生直接冲突，这是非常理性的决定。当强硬态度无效之后，他转而去寻求主的启示。也许宁海的中国人还没有做好准备接受上帝的福音，上帝在别处召唤李提摩太。至少李提摩太这么解释这次租房事件的，最后他悄悄离开了宁海城。虽然李提摩太用主的旨意来解释在宁海遇到的租房闹剧，但是我们可以从现有的资料看出，租房事件遭遇了来自多方的压力。房东答应将房屋租给李提摩太之后，房东被关进了监狱。宁海的地方官员摆出了高姿态，一方面与李提摩太周旋，另一方面对士绅的反应不加干涉，在某种程度上是对士绅行为的默认和支持。士绅也表示代表民意当面请李提摩太改变主意不要在宁海租住房屋。而很多民众对传教士定居显示出一定的排外情绪，并做出攻击行为。可以说，整个宁海对传教士定居事件表现出强烈的排斥情绪。即使李提摩太请出英国领事，搬出中英条约也毫无威力。只要当时的中国基层社会一致反对，上帝也只能另选良民，1870年的天津教案才平息近两年，西方国家和传教士不会轻易挑起中西教案，这对双方都没有好处。

在宁海城遭遇失败后李提摩太没有放弃，经过多次调查，他了解到与烟台相距两百英里的青州城周围地区有几个当地人的教派，信徒很多。李提摩太得出结论，这就是上帝准备好的将要他传播福音的地方。^①于是，1875年元旦李提摩太启程前往青州府。

到达青州以后，李提摩太没有急着去租一间房子，暂时住在一家旅馆里面，这应该是鉴于宁海城的小冲突而谨慎为之。在旅馆里，李提摩太平时研究中国基本的文学和宗教，每天下午到街上散步，这样几乎全城的人都跑出来围观，有些人还会跟着到旅馆来，李提摩太通常会友善地接待他们。

1875年秋，在雨季过去之后很多人得了热病^②，李提摩太在这段时间向民众免费发放药品。在众多病人里，李提摩太认识了青州府的司库，司库想让李提摩太帮助他戒掉鸦片。于是，司库每天定时到李提摩太住的旅店，时间长了以后他们便无话不谈了。大约一个月之后，司库突然问李提摩太为什么不自己找一所房子，以便被旅馆的人打扰。李提摩太回答，人们都防备着外国人，如果有人愿意为他担保，证明他是一个诚实的、爱好和平的人，就

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第59页。

^② 一般是指夏天因时令之热引发的疾病。

不怕租不到房子了。司库什么也没有多说，第二天便到旅馆告诉李提摩太，有一所房子要出租，可以由司库自己当的担保人。房子是在衙门的附近，很快李提摩太成为了房子的主人。在这个普通的中式小四合院里面，李提摩太开始了简单规律的生活。晚饭后是专门的会客时间，与来访的人聊天，练习汉语，了解一天内发生的新闻。^①

这种平静的日子没有享受很久，就有一位排外的退休官员出来质疑李提摩太租房的行为了。这位退休官员是以前益都县^②知县，他对外国人抱着强烈的排斥心理。他专门去拜访李提摩太的房东^③，这位旧知县责备县丞怎么敢把房子租给一个外国人。县丞回答，“道台^④最近发布了一道公告，警告民众不要辱骂外国人，以免引起国际争端。……如果他拒绝把房子租给外国人，道台会找他的麻烦的。并且还要考虑州府司库的因素，因为司库是那个外国人的保人。”^⑤这一段话是李提摩太在回忆录中对县丞回答旧知县的叙述。从后文我们知道了，旧知县没有说服县丞，县丞当时回答的原话是不是这样，我们无从考证。然而，我们从这段话可以看出道台的公告只是一个官方的借口（因为公告里只是说“不要辱骂外国人”，并没有对是否可以租赁房屋进行规定，显然这个公告并不能成为辩解的有力依据），重点是在道台、司库、县丞、旧知县与外国人交往的人际关系上面。显然从这段话的表述可以看出李提摩太已经深谙中国的人际交往的诀窍：面对问题的时候更重要的是考虑道台、司库等关键人物的因素。事情发生时，李提摩太的认识是否已经达到这个程度不可妄断，但凭借着在中国生活几十年，有着丰富的中国式人际交往经验，李提摩太在书写这部回忆录时解释旧知县责备县丞无果的原因，强调了人际关系是掣肘问题解决与否的关键。

旧知县没有说服县丞非常恼火，就去找现任知县，要求知县把李提摩太赶出青州城，因为只要有外国人在场总会引起骚乱。知县表示只要知府下了命令要赶走外国人，他一定会采取行动。于是旧知县就去拜访了知府。但是

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 65 页。

^② 益都县是青州府的下属基层行政单位，益都县治和青州府治的所在地都是青州城。

^③ 李提摩太在回忆录里称房东为“警察局长”（参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 66 页），参考瞿同祖对清朝的县级官吏组织的研究（参见瞿同祖：《清代地方政府》，范忠信等译，北京：法律出版社 2003 年版，第 17-28 页）以及李提摩太的描述，估计这位房东应该是益都县负责治安和监狱的县丞。

^④ 清朝的道台在级别上高于知府、知州等，低于布政使、巡抚等的官职，监督管理几个州府。参见瞿同祖：《清代地方政府》，范忠信等译，北京：法律出版社 2003 年版，第 12-13 页。

^⑤ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 66 页。

知府说，北京也有许多外国人，但从未见出过什么麻烦。李提摩太曾经向民众发放过药品，做过好事，无缘无故赶走他是说不过去的。知府也表示如果李提摩太真的做了什么错事，官府也不会坐视不理的。由此可见，旧知县在知府那里也没有得到支持。事情在青州城传开以后，那些比旧知县地位低的人们再没有谁会跟李提摩太过不去，李提摩太便在青州平安无事地安顿下来。

第二节 山东山西两省的赈灾活动

李提摩太花了一年多时间终于在青州府为传教事业建立了基础，第二年，也就是1876年，全国的自然灾害接连不断。南方洪水肆虐还未平息，北方的大旱已经开始让人们苦不堪言。灾难对于人类来说既是一种痛苦，也是一种磨炼，在传教士的眼中自然灾害让人们都体验到自己的苦难和罪恶，而基督教正是拯救人们最好的宗教。1876年旱灾和饥荒爆发以后李提摩太立即开始赈灾工作，1877年又赴山西参与赈灾。我们就通过李提摩太在山东山西的赈灾活动管窥灾荒时期中国社会，并且进一步展示传教士如何在与中国社会的互动中，与民众、士绅、官员建立起一个交往网络，为传教工作提供人力资源和人际关系支持。通过记录李提摩太与地方官员、士绅的人际交往，笔者认为良好的人际关系是传教士推进传教事业的社会基础，其间人们逐步编织起来的社会纽带随着人们活动的进展会不断延伸，成为下一步实践的重要资本。而传教士编织的网络纽带、积累的社会资本都将变成建筑上帝之城不可或缺的基石和框架。同时本节还要论述中国社会中不同阶层在传教士的活动中发挥的不同作用，对传教士的观念和行为造成了不同的影响，从而为传教士确定具体的传教手段与方法提供了依据。

一、“丁戊奇荒”期间山东和山西的灾情与官赈概况

（一）山东山西两省基本灾情

一般的说法是，这场影响华北五省（直隶、河南、山东、山西、陕西等）的严重旱灾始于清光绪二年（1876年），止于光绪四年（1879年），1877-1878年灾荒发展到顶峰。这两年的农历干支纪年分别是丁丑、戊寅，故历史上称

为“丁戊奇荒”^①。将旱灾的时间上限定为 1876 年主要是考虑到灾情的范围，其实光绪元年（1875 年）华北地区的旱象已初现端倪。到 1876 年灾情开始扩大到全省范围。

帝国在经历了两次鸦片战争，太平天国运动、捻军和回族等起义后急切地需要一个稳定的社会政治经济环境。19 世纪 60 年代开始，清王朝在恭亲王作为国家实际政治核心的领导下，在地方上倚重像曾国藩、左宗棠一样封疆大吏的管理，最终几乎实现了遏止 1860 年在内忧外患下表现出的摇摇欲坠，暂时维护了“儒家社会及其意识形态”。^②芮玛丽根据史料总结这十来年之间，朝廷内满汉官员能够团结起来，有才干之人担任了主要职务；叛乱被镇压下来，军队的战斗力有所提高；政府财政得到恢复，行政机构重新确立；学术也出现繁荣。而在对外贸易中，中国增强了竞争力，同时也迎来了一个相对宽松的外交关系时期，中国近代外事机构“总理衙门”在古老的官僚体制中诞生。^③但是，这一切都没有维持很长的时间，到 1870 年，衰败的征兆开始出现，国家更加衰弱，官员的新陈代谢留下的更多的是谄媚者，列强用武力带来了更加羞辱的条约，此后国家的主权几乎名存实亡。^④朝廷本身要面对的内外压力越来越重，这时再加上天灾人祸，整个王朝的命运在风雨中飘摇。灾情蔓延时年幼的载湉（光绪帝[1871-1908]，1875-1908 在位）刚刚登上皇位不久，虽然上一代人努力创造了数年的“同治中兴”，但在 1870 年天津教案发生之后已是功败垂成，新帝继位却又立刻需要解决自然灾害带来的全国范围的恐慌和混乱，朝廷和民众仍旧在艰难挣扎，期盼能够扭转厄运。

1876 年春夏两季，南方沿海各省由于雨量过多而遭到水灾，广东、福建两省最为严重。同时，长江以北各省普遍干旱，广大地区夏秋两收完全受到破坏。次年，即光绪三年，北方九省大部分地区再次遭到更严重的旱灾，很多地方又发生蝗、雹、疫等灾情。^⑤据不完全统计，仅直隶、山东、河南、山西四省，1876 年就有 150 个县受灾，1877 年为 169 个县，1878 年达 144 个县。^⑥根据几种资料显示，在这连续三、四年灾荒期间，严重受灾的饥民

^① 参见郝平：《山西“丁戊奇荒”述略》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》1999 年第 1 期；《山西“丁戊奇荒”的时限和地域》，《中国历史》2003 年第 2 期；王金香：《山西“丁戊奇荒”略探》，《中国农史》1988 年第 3 期；夏明方：《也谈“丁戊奇荒”》，《清史研究》1992 年第 4 期。

^② [美]芮玛丽：《同治中兴：中国保守主义的最后抵抗（1862-1874）》，房德邻等译，北京：中国社会科学出版社 2002 年版，第 9 页。

^③ 同上，第 9-10 页。

^④ 同上，第 375-376 页。

^⑤ 赵矢元：《丁戊奇荒述略》，《学术月刊》1981 年第 2 期，第 65 页。

^⑥ 此处数据根据李文治编：《中国近代农业史资料》第 1 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1957

多达二亿人，占当时全国总人口的一半，而死于饥荒和疫病等灾后综合症的人数约一千万，从重灾区流出的人口超过两千万。整个灾荒之惨烈程度可谓触目惊心。^①李提摩太对受灾人口做了初步统计：1876-1879年的大饥荒是历史上最严重的一次，在此期间中国十八个省中有一半遭受或轻或重的灾害，约15,000,000到20,000,000的人死于这场灾难相当于整个欧洲的人口数。^②

具体到山东省的灾情，百姓更是苦不堪言。从1875年（光绪元年）冬山东出现大面积的干旱，到1876年（光绪二年）整年曹州、淮州等地大旱，庄稼没有收成，新的作物也没办法播种。大部分地区“饥民万千，所在皆是”，其中以济南、东昌、武定、青州和莱州等府州最为严重，到处“哀鸿遍野，满目凄凉”。^③到光绪三年（1877年），受灾区已达82州县。

李提摩太在日记中记录了很多山东灾民的惨状。人们没有吃的就去挖野草，经常还会中毒。惊恐不安的情绪想传染病一样在民众之间蔓延，不管是男性还是妇女都有集结一处劫掠粮食财物的，青州知府、益都知县在巡抚的高压下只得抓些“暴民”扔进木笼活活饿死他们，就是用这样恐怖的惩罚社会秩序才慢慢恢复。^④

当丁戊奇荒爆发，山西苦于水源有限、交通不便、人口众多等客观原因与河南一同迅速成为受灾大省，灾情超过周围的山东、陕西、直隶等地区，历史上对这次旷日持久的旱灾又称“晋豫奇荒”或“晋豫大饥”。^⑤

光绪二年（1876年）春夏之交旱象初现，秋季大部分地区没有收成。光绪三年（1877年）春夏，大面积亢旱，南部产麦区小麦枯死，北部秋作物区不能播种，杂粮价格每石十余两。冬季全省受灾面积达80%以上，饥民约有五六百万。光绪四年（1878年）春，瘟疫流行，饥民又大批死亡，夏季仍有不少州县报旱。灾情直到光绪五年（1879年）秋才有所缓和。^⑥

光绪三年十月二十四日（1877年11月28日）所颁上谕共计78个州县受灾。其中大部分州县分别被灾十分、九分、八分、七分不等。肆虐的旱荒，

年版，第734页，黄河流域六省历年（1822-1911）灾荒表整理。

^① 参见[美]何炳棣：《明初以降人口及其相关问题：1368-1953》，葛剑雄译，北京：生活·读书·新知三联书店2000年版，第272、289页；赵矢元：《丁戊奇荒述略》，《学术月刊》1981年第2期，第65页。

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第113页。

^③ 《光绪朝东华录》，总第288页。

^④ 参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第79-80页。

^⑤ 郝平：《山西“丁戊奇荒”述略》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》1999年第1期，第44页。

^⑥ 王金香：《山西“丁戊奇荒”略探》，《中国农史》1988年第3期，第60-61页。

给三晋民众带来极大的苦难，贫民挖食草根树皮，“研石成粉，和土为丸”，掘观音白泥以充饥，甚至骨肉相食者皆为惯见。^①

1877年山西巡抚曾国荃向清政府奏报：“晋省迭遭荒旱，……赤地千有余里，饥民至五六百万口之多”，“树皮草根之可食者，莫不饭茹殆尽。且多掘观音白泥以充饥者，苟延一息之残喘，不数日间，泥性发胀，腹破肠摧，同归于尽”，“询之父老，咸谓二百余年未有之灾”。王锡纶在《丁戊奇荒记》中写道：“光绪丁丑（光绪三年），山西无处不旱，……被灾极重者八十余区，饥口入册者不下四五百万，……饿死者十五六，有尽村无遗者。”^②

郝平将县志、清实录的记载进行对比研究，粗略统计“丁戊奇荒”期间山西受灾州县高达97个，占山西总州县数目的96%，几乎覆盖全省。同时他根据曾国荃的奏章整理出受灾村庄的一些数据。曾国荃组织官员到各地勘查，成灾村庄共19,214个，成灾八分、七分的村庄估计有四五千以上，成灾十分、六分的村庄估计在三千五百个以上，成灾五分的仅有1,143个。虽然曾国荃的统计数字可能不全面，也不准确，但是足以反映当时山西的受灾程度。^③

到达山西之后，李提摩太从太原出发一直向南旅行，途中记录了各种惨象。在1877年12月12日的私人信件中他提到：这里（山西）的饥荒比山东的严重多了。灾民的巨大数目是令人震惊的。全省境内超过80个州县受灾，地方长官报称至少有40,000到50,000饥民，但是多数县（应该是全国受灾县的数目），大概几百个，总计灾民达5,000,000或6,000,000，高达每一千个县里就有一百或两百个县受灾。^④经过自己长途跋涉在灾区认真勘查，李提摩太认为灾荒之所以如此严重，政府要负大部分的责任：“如果中国政府不那么自负，声称只有自己是文明的，从野蛮的西方人那里学不到任何东西，数百万人应当能够得到拯救。确实，一位清政府的高官发布过一个公告，禁止人们迁往满洲，虽然那里的谷物便宜很多，而这发生在土地的价格只能卖到实际价格的十分之一的时期；同样真实的是邻省的某些官员禁止向山西出售

^① 《清实录·光绪》卷60，转引自郝平：《山西“丁戊奇荒”述略》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》1999年第1期，第44页。

^② 李文治编：《中国近代农业史资料》第1辑，北京：生活·读书·新知三联书店1957年版，第741-742页。

^③ 参见郝平：《山西“丁戊奇荒”的时限与地域》，《中国历史》2003年第2期，第42页。

^④ 除了《亲历晚清四十五年》的记录，其他信件资料来自英国浸礼会保存的李提摩太私人及教会信件，缩写为BMSA，转引自P. R. Bohr. *Famine in China and the missionary: Timothy Richard as relief administrator and advocate of national reform, 1876-1884*. Cambridge, Mass., East Asian Research Center, Harvard University Press. 1972. P. 15-17.

粮食。这使得饥荒的状况更恶化了。”^①

（二）山东山西灾荒期间官方赈灾概况

清代荒政制度是中国历史上荒政发展的鼎盛阶段，荒政制度包括了备荒制度、救灾制度和救灾程序。汉唐以来逐步建立并发展的仓储制度至清代更加完善。清代以常平仓、社仓、义仓积谷备荒。在清代已形成一套完整、固定的救灾程序。清代救荒措施集历代之大成，最为全面完备。其主要有蠲免、赈济、调粟、借贷、除害、安辑、抚恤等七个方面。地方遇灾，经报灾、勘灾、审户，最后才是发赈，一共四个阶段。这一系列环环相扣的办理程序的确立，标志着清代荒政日臻制度化、经常化。^②“丁戊奇荒”期间官方的各项行动正是体现了清代政府已经具备的较为成熟的救灾程序和制度。

蠲免、赈济、调粟、借贷、除害、安辑、抚恤等七个方面的官方赈灾措施，是一种按照行为方式进行的分类，笔者希望呈现出救荒所涉及到的社会资源的繁冗调配过程以及其中社会各部分、各组织之间复杂关系。因此，笔者将从中央政府、灾区政府、其他地方政府三个角度考察官赈措施，具体内容按赈灾物资（银、粮）配置方式分类，例如赈银，分地方政府自筹、奏请中央政府财政拨发、其他地方政府财政调集等。这样虽然显得很杂乱，但是却能够深入地说明物资调配的。

1. 中央政府蠲缓钱粮

蠲缓就是针对受灾程度不同的人蠲免或缓征地丁正赋（钱粮）。清政府规定，受灾农户应纳田赋额“作为十分，按灾请蠲”。^③虽然蠲缓政策包括了减、缓、免等不同层次的具体救荒方式，但实际操作中“减、缓”为多，全免的很少。华北广大地区既蒙受大旱荼毒，土地收成无着，自然无力向政府缴纳租税。地方的钱粮虽是国库收入的主要来源，但清廷也了解到在天灾蹂躏的情况下，按照正常情况缴纳钱粮实不可能，所以对被灾地区蠲免钱粮的要求，多予允准。^④为了安抚饥民，减轻灾区纳粮业户的钱粮负担，清政府不断蠲免赋税。据统计，从1840至1911年，清政府蠲、缓、免山东省田赋共196次，

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第113页。

^② 参见李向军：《清代荒政研究》，北京：中国农业出版社1995年版；宁可、李向军：《清代荒政研究》，《文献》1994年第2期。

^③ 参见（清）汪志伊：《荒政辑要》卷四·灾蠲地丁，台北：文海出版社有限公司1989年版，第3-4页。

^④ 何汉威：《光绪初年（1876-79）华北的大旱灾》，香港：香港中文大学出版社1999年版，第47页。

其中减征 78 次，缓征 113 次，全免仅 5 次。^①据光绪《山西通志》载，大灾期间各州县每年的上忙、下忙钱粮，土盐税银等均予减免或缓征。1877 年以前历次民借仓谷也一律免还，甚至将部分重灾区如永济、虞乡、解州等十一州县 1880、1881 两年的旱地地丁钱粮亦蠲免。此次蠲免赋税计银约达四百余万两。^②邓拓评论到：“历代蠲免的法令虽多，可是，很多法令往往等于一纸具文，根本没有实行；有的虽然实行，但实行时流弊不少，反而害民。”^③

2. 救济灾荒中银粮的配置和使用^④

救济灾荒期间，银钱的配置有如下几种方式：各省发赈、中央拨银、各省调银；各地区捐纳；地方工赈；各地方各部门之间的借贷等等。粮食的配置有：地方筹粮放粥；各地捐谷捐粮；中央、地方调配粮食；各地方之间借贷粮食等等。

为了救济灾荒，山东巡抚及其他官员各处组织赈银，地方上也积极筹集银两，主要是直接向灾民发放实银，或者用于调购粮食，设粥厂放赈。光绪二年（1876 年），山东巡抚丁宝楨上奏朝廷，要求设法抚恤青州等府属益都各县，并主张“惟有在各该县城乡适中地方多设粥厂，委员会同地方官绅，每日每名发给稀粥一大碗，使这延度残冬……俟明年二三月间，春融和暖，耕作将兴，饥民有可谋生，再行停止。”^⑤并饬令已经有捐粮的泰安、肥城等县立即散放，“其未经办有积谷之处，查其受旱轻重，一面檄行地方官，或劝谕绅富出谷平糶，或捐助银米，设立粥厂。……一面饬令该司道等筹措银两，盘发仓谷，分发被旱最重各属酌量接济。藉图安辑。”^⑥光绪二年八月，山东巡抚丁宝楨在奏折中写到：“并饬东海关登莱青道于收存该关常税项下动支银三万余两，委员管驾轮船，赴奉天、牛庄一带采买杂粮，驶至利津铁门关，然后转运省城泇口，分发沿河一带州县，并省城地面均匀接济。”^⑦除此之外，丁宝楨又派人前往直隶宁津、河间及奉天牛庄等地购买荞麦 620 余石，作为

^① 山东省地方史志编纂委员会编：《山东省志·民政志》，济南：山东人民出版社，第 170 页。

^② 《山西通志·光绪》卷 82，北京：中华书局 1990 年版，第 5653-5657 页。

^③ 邓拓：《邓拓文集》（第二卷），北京：北京出版社 1986 年版，第 267 页。

^④ 一般，学者们都认为赈银和赈粮是官方荒政两个最主要的组成部分，将二者与调粟、借贷等不同方式的救灾措施分开讨论，但根据笔者收集的材料，线性地梳理银粮等物资的配置与使用（例如拨款、捐纳、借贷银钱用以发放赈款、购买粮食、设置粥厂等救灾济民途径）更能集中显示救荒中人力物力的调配和支出，这样读者可以看到其中所显现的复杂网络，比如在紧急状态下，国家政府系统各部分如何相互协调、配合解决危机。

^⑤ 《京报：丁宝楨奏》，《申报》，1876 年 12 月 11 日。

^⑥ 《光绪朝东华录》（一），北京：中华书局 1958 年版，总第 288 页。

^⑦ 同上，总第 288 页。

种子发给民间播种。^①光绪四年二月二十日（1878年3月23日）山东巡抚文格筹银92,000两，其中12,000两先行买米，以便于在省城及德州等处设粥厂赈济灾民，余下的80,000两派人到奉天采办米谷运回赈济，清廷著直隶总督李鸿章饬令津海各关及所设厘卡，遇有东省船只过境，即验照放行，免抽收厘税。^②山东巡抚除了自行组织调购粮食，还鼓励商人向灾区运粮，接济灾民，平抑粮价。光绪二年（1876年），山东巡抚丁宝楨一面令各司道散发积谷，一面奏准“招商赴奉天、江南等省贩运杂粮，免以沿途关卡厘税，俾期源源来东接济，藉平市价。”^③

山西省本身财力有限，从本省财政拨款赈灾，显得捉襟见肘。在这种情况下，山西省巡抚向清廷请求截留京饷及西征军饷，以便赈济工作能顺利进行。截留下来的京饷、协款及其他存款，除了支付赈需外，还向未被旱灾波及的省区，大量购入食粮，使灾民得以果腹。曾国荃接任山西巡抚不久，即向清廷提出把光绪三年上半年的应解京饷五十万两，拨出二十万两，作为赈灾用途，结果得到清廷允准。^④山西巡抚鲍源深于旱灾开始时，即奏请酌量开放仓储谷石，赈济灾民。^⑤由于晋省备存的粮食十分有限，曾国荃到任晋抚后，便积极的部署购买粮食的工作。奉天的锦州、牛庄，宁夏的中卫，山西北部的包头、归化，河南南部的赊旗镇及东部的周家口、三河尖，河北的樊城，安徽的颍州、正阳关和江南地区等处，都是当日各灾区广购粮食的地点。^⑥

捐输（捐纳）是政府筹集钱粮等物资弥补国库和地方财政的一种特殊办法，历代经常使用，灾荒时期晚清政府亦劝官绅捐粮捐银，并按捐粮银数额多寡分别给予官品顶戴、匾额等奖誉。如光绪三年（1877年）山东李元华奏明清廷，前任巡抚丁宝楨刊发告示，“令各州县设法劝捐绅富，无论银钱、米麦、谷豆、杂粮，不限升斗，不计多寡，量力倾助。捐本地之富绅即以济本地之贫户，挹彼注兹，尚可助官力之未逮。如有捐数较多，许为奏请奖励……

^① 董鹏鹏：《晚清山东地区灾荒救助研究》，中共中央党校硕士学位论文，2008年，第38页。

^② 《清实录·光绪》，北京：中华书局1987年影印本，卷68；《申报》，1878年1月16日；董鹏鹏：《晚清山东地区灾荒救助研究》，中共中央党校硕士学位论文，2008年，第38页。

^③ 《京报：丁宝楨奏》，《申报》，1876年12月11日。

^④ 参见《曾忠襄公全集·奏议》卷5，第28页b，《请划扣京饷赈济饥民疏》（光绪三年五月十三日）；《曾忠襄公全集·书札》卷10，第4页，《致刘樞斋中丞》；《清实录·光绪》卷51，第15页，光绪三年五月癸酉。

^⑤ 《光绪朝东华录》，总第409-410页，光绪三年夏四月丙午。

^⑥ 何汉威：《光绪初年（1876-79）华北的大旱灾》，香港：香港中文大学出版社1999年版，第47-48页。

捐资较少各官绅富酌量给予功牌匾额外，所有捐数较多及出力各户……敕部查核给以奖励，以昭激劝。”^①山西省当然不会放松以捐纳来开辟财源。除在本省接受捐纳外，还在他省推广捐输。山西本省的捐局，最初只有一处，设在太原，后来因省城与省南各属距离过远，往返不便，为了推广本省捐输，又在省南设分局一所。^②在外省设立的捐局遍及直隶、江苏、安徽、江西、四川、浙江、湖北、湖南、广东、广西十省。^③

劝贷借款是山西省巡抚曾国荃为了筹集赈款向他省督抚、商业人士等争取救助的重要方式。灾荒期间，清廷一再责令各省解款协济晋省，因各省反应不如理想，曾国荃只好启齿向李鸿章借银十万两，约定从晋省捐款内扣还，不再奏明立案。^④曾国荃利用他和两淮盐商的特殊关系，转请两江总督沈葆楨，札飭两淮运司及四省督销局人员，“即日在于西岸、鄂岸、湘岸各票商，每大票劝捐助银二百两，皖岸小引捐助助银四十两，”希望两个月之内，能集银数十万两。事实证明，他的想法过于乐观，最终“淮网各票，凑捐闻只在十万之数”。^⑤其后，曾氏又派员前往山西平遥、祁县、太谷，向山西票庄借银十二万两，作为赈粮转输经费。^⑥

除了山西地方官员想尽办法筹集赈款之外，清廷拨款、各省协款、各处拨款也是赈款的重要来源。从光绪三年（1878年）十一月开始，清廷飭令江苏、江西、浙江、湖南、四川、广东等省各借拨银两给予晋省，亦飭令各省关（除江西外）从应解款项中提出一部分解往山西、河南助赈，又谕令江苏、安徽、江西、浙江、福建、湖北、山东、四川、广东，每省协济晋、豫各数万两。^⑦光绪四年（1879年）四月，上谕命总管两务府大臣，无论如何，也要先行筹拨银数万两给晋、豫两灾区。之后内务府拨给山西的赈款数目，共两万两。^⑧光绪四年正月，江西巡抚刘秉璋解到转赈银三万两。透过李鸿章的影响力，四川解款最为踊跃，该省自光绪三年十二月起，至四年九月，先后拨解晋赈银十二万两，另勉力腾挪，凑借二万两汇解晋省。湖南在光绪四

^① 《申报》，1877年3月6日。

^② 《曾忠襄公全集·奏议》卷10，第36页，《河东设局收捐片》（光绪四年九月二十日）。

^③ 同上，卷7，第26页b，《请旨派员筹办赈捐摺》。

^④ 《曾忠襄公全集·书札》卷12，第44页，《复李中堂》；第47页，《复阎丹初》。

^⑤ 参见《曾忠襄公全集·奏议》卷6，第33-34页，《借款运漕疏》（光绪三年九月廿四日）；《曾忠襄公全集·书札》卷10，第46页b，《复凌问樵》。

^⑥ 《曾忠襄公全集·奏议》卷9，第12页b，《转运漕赈各员请奖疏》（光绪四年四月廿七日）。

^⑦ 参见《清实录·光绪》卷62，光绪三年十一月庚午；《清实录·光绪》卷70，光绪四年三月辛未；《光绪朝东华录》，总第572页，光绪四年三月己丑。

^⑧ 参见《光绪朝东华录》，总第580页；《清实录·光绪》卷71，光绪四年夏四月庚戌朔。

年中，只解到二万两。山东应派协六万两，但解来的只有原数的一半，其余一半，要到光绪四年底才全数解清。江苏先后解过 55,000 两。^①光绪五年六月，清廷实行停止收捐后，为了补偿山西赈款因此而减少的损失，令户部拨款二十万两，以山东等十省协款卅万两，作为弥补。拨款或借给款项给被灾省份，也因此次拨款而告一段落。^②

加收厘税、派款拨作救助晋省的赈款是苏浙地区实行的主要办法。为了筹集款项赈济晋灾，江苏扬州各行业议定自光绪五年正月起，进口货物每百两捐助二文，作为赈款。在浙抚梅启照的劝谕下，浙省各典商议定：资本在廿万串以上的，捐银二百两；在十五万串以上的，捐银一百五十两；在五万串以上的，捐银一百两；在三万串以上的，则捐五十两。并把藩库典商盈余项下存银，先拨五、六千两，交晋办赈。该省部分地区，甚至实施派款来筹集捐款。仁和、钱塘二县，派捐额达洋二万圆之多。^③

此外，工赈也是必要的官方救灾措施之一。山东当局为使灾民度过荒年也采用了以工代赈的办法。1876 年，巡抚丁宝楨拨库银 10,000 两，应曹州知州的要求州府修护城堤一道，这样既可以保护城身，使流离失所的灾民有所栖止，又可以使饥民有所寄托，以安定人心，消除事端。丁宝楨还拨银 13,000 余两，招集饥民修筑利津县富国盐场的灶坝；又拨银 6,000 两，疏浚潍县河水的海口。^④

3. 地方政府安民措施

在旱灾的蹂躏下，灾区不少家庭出现家散人亡的惨剧。因此收容老弱残疾及幼弱孤儿，与散粮赈卹一样，不能偏废。山西则在省城太原设立收养公局一所，专收容十二岁以下，四岁以上的男女孤儿。收养所内，每幼童十名，派老妇一人看管，每月给予工资一千文及米五合，每名幼童日给米 2.5 合，作为口粮。局中一切经费，由捐输所得动支。^⑤

为了防止瘟疫蔓延，又纷纷展开验尸工作。晋抚曾国荃飭令各属在地方

^① 参见《清实录·光绪》卷 66，光绪四年春正月戊辰；李集·朋僚函稿卷 17，第 36 页 b，《复丁稚璜宫保》；《曾忠襄公全集·书札》卷 11，第 7 页 b，《复阎丹初》；同书，第 20 页，《复李中堂》；同书，卷 11，第 35 页，《复文式帅》；同书，卷 13，第 35 页 b，《复王鼎承》；同书，卷 13，第 2 页，《复吴子健》；同书，卷 14，第 42 页 b，《复吴健帅》；同书，卷 14，第 46 页 b，《复丁稚帅》；《申报》，1879 年 3 月 12 日，录光绪五年二月初二日《京报》，《丁宝楨奏》。

^② 《光绪朝东华录》，总第 768-769 页，光绪五年六月癸丑；《曾忠襄公全集·书札》卷 14，第 44 页，《复长鹤亭》。

^③ 参见《扬镇各业计货抽银启》，《申报》，1879 年 8 月 18 日；《飭劝典商助赈札》，《申报》，1879 年 8 月 16 日；《捐赈续闻》，《申报》，1877 年 12 月 29 日。

^④ 董鹏鹏：《晚清山东地区灾荒救助研究》，中共中央党校硕士学位论文，2008 年，第 38 页。

^⑤ 《曾忠襄公全集·奏议》卷 10，第 9b-10 页，《京外文武捐糜助赈数日疏》（光绪四年七月廿六日）。

捐款项下，支销殓尸费用。遇有无人认领的尸骸，则责令乡保代为收殓。大口每名给予掩埋蒿片人工钱四百文，小口二百文，作为殓工报酬。^①

4. 官方的祈雨仪式

从董仲舒开始，一种天命主义的禳灾思想在人们的意识领域里占绝对支配地位。到了清代，这种治灾思想仍占主导地位。如果社会出现灾难，是天在谴责统治者有失道之败；而统治者仍不知自省，又会出怪异以警惧之；若终不知改善，就使其伤败之。天向人间发出这样的警告和惩罚，普通百姓无能为力，而与天沟通的责任自然落在了掌管人间社会秩序的“天子”身上。久旱不雨，饥民叫苦连天，皇帝号称天子，是天与人之间联系的媒介，应在向天祈雨中做出应有的表示。

“丁戊奇荒”灾情一出现，清帝的祈祷活动没有间断过。根据《光绪朝东华录》中的记载显示，从1876年2月至5月，皇帝亲自到大高殿祈雨达11次。1877年灾情更加严重，以皇帝为首的祈雨活动也加大了力度。不仅是皇帝亲力亲为，他还分派大臣到不同地方共同祈雨。经整理发现《光绪朝东华录》中记载1877年下半年，由皇帝组织的大规模祈祷活动有9次，频率非常高。^②1878年2月，光绪皇帝颁布“罪己诏”，在灾荒之年对自己行为进行反省。除此之外大臣也会在适当时机借天人感应之名义向皇帝进言，以求改良政治。1876年3月，御史袁承业向朝廷提出了广开言路的建议：“嗣后内外臣工，务宜各矢公忠，力除奔竞之风，勿庸调停之说，劝征赏罚胥得其平。朝廷政事如有缺失，必当直言无隐。庶几集思广益，国事民隐，不壅上闻。以期上下交儆，感召和甘。”^③这些节减、理清刑狱、广开言路等救灾措施，在一定程度上能够得以施行。为厉行节约，政府还禁止烧锅、听戏、看焰火等一切享受活动。

除以皇帝为中心的祈雨活动外，受灾各省也开展了祈雨活动。1877年，山西巡抚曾国荃“设坛祈祷四十余日，曾未少懈。”^④3月，曾国荃“下令城中，官自知县以上，绅自廩生以上，皆集玉皇阁祈雨。旦日众至，则阖门积薪草火药于庭，忠襄为文告天曰：‘天地生人，使其立极，无人则天地亦虚。今山西之民将尽，而天不救，诚吏不良，所由致遣。更三日不雨，事无可为，

^① 《曾忠襄公全集·奏议》卷9，第34页b，《缓征上忙疏》。

^② 袁澧澧：《天人感应灾异观与近代灾荒救治——以“丁戊奇荒”为中心》，《聊城大学学报（社会科学版）》2009年第4期，第83-84页。

^③ 《光绪朝东华录》（一），北京：中华书局1958年版，总第204页。

^④ 同上，总第454页。

请皆自焚，以塞殃咎，庶回天怒，更生此残黎。’祝已，与众跪薪上，两日夜不食饮不眠。”^①李提摩太在回忆录中叙述了山东山西的官员和民众的祈雨行为，“1876年，……官员和民众都忧心忡忡，到各种各样的寺庙里祈祷求雨。青州城里的行政长官发布通告，禁止人们吃肉有一天，他在脖子、手腕、脚踝上戴上锁链，步行穿过青州城，去城外最主要的庙里求雨。这可是非同寻常的景象，因为中国的官员总是乘轿而行。乡民组成的巨大人群跟在他的队列后面，头上戴着柳条帽。当长官在庙中的神像面前跪拜时，乡民们就跪在外边的院子里，以最急切的心情祈祷雨的降临。”“官员和民众向各路据说能够降雨的神仙祈祷，但都是枉然。在异常悲惨的绝境里，他们听说在直隶省的一口井里，有一块铁板具有神奇的法力。于是巡抚曾国荃派人去直隶借来了那块铁板用来祈雨。”^②

刘仰东认为无论统治者和民众能不能求得雨水，神灵应验与否，崇拜祈祷的仪式活动都不会停止，越是没有灵验，人们越会继续努力。如果成功降雨，人们就对仪式深信不疑，将功劳归于神灵；如果求雨未果，人们会认为是自己不够虔诚，于是会加剧信神和祈祷的仪式活动。更极端的情况是，拜神之后，“祈求无效”，人们反过来去惩罚“惩罚”了自己的神灵，他们或把象征雨神的纸做的巨龙撕碎，或将龙王爷塑像锁押，或鞭笞神像，或曝晒神像，企图以折磨神灵，使神痛苦的方式达到迫使神灵降雨的目的。这只能表明拜神人们的心理依托始终没有离开过一个“神”字。^③而统治者的祈雨仪式除了与信仰有关之外，同样重要的是这种行为对重新获得权力合法性、树立权威形象有着巨大的刺激作用。

5. 救灾成效

晚清时期，山东针对州县一级的赈济范围一般每次为三五个县至八九个县，多数情况下仅赈一个月的口粮或实银，数量极为有限。即使赈济的物资都能如数放给灾民，这些数量有限的物资救济也只能为灾民们延续。况且在放赈的过程中官吏徇私舞弊、中饱私囊的现象屡禁不止。^④对此弊政，《申报》亦有评论：“地方官之遇灾而不实报，……灾有八分报四五分，而尚征其五六分之钱漕也。若十分则以十分告，则钱漕无着，平余无贖亏空之项，无掩饰

^① 徐珂：《清稗类钞》（十），北京：中华书局2010年版，总第4679-4680页。

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第78、118页。

^③ 刘仰东：《近代中国社会灾荒中的神崇拜现象》，《世界宗教文化》1997年第4期，第25页。

^④ 孙勇：《近代山东社会救济研究》，山东师范大学硕士学位论文，2005年，第8页。

接济之款矣。故往往荒象日显，而粮役日日下乡，积弊之深由来已久。”^①对于政府救济之不力，工作之拖沓敷衍，西人多有感慨，如 1877 年《申报》载：“查中国荒歉频仍，受灾之地无人输赈，国家所发赈济之款，至多不过银四万两，……国家所发之款，不过可救千人中之一耳。况岁歉情形，虽在冬间，而夏间早可预知，不能籍口于不曾防备，无款可筹也。今勘办之时，仅派一委员逐处查验，空手办赈，则亦何济于此？”^②在这种情况下，政府对灾荒的赈济成效必然是大打折扣。如 1877 年《申报》上刊登的一篇文章就评论丁戊奇荒期间晚清政府对青州的救济：“国家得此凶耗，便筹拨帑金四万三千两，以办赈饥而苏此八县之民之困。……夫四万三千两之银，以每日每人用银一分计之，每月得三钱，仅足数十五万人一月之粮，仅籍此支持四个月，则仅能济四万人，青州八县之中假如有饥民百万口，则国家仅救其百分之四，而其余百分之九十六，尽置之不闻不问而已。目前之光景，各村落中有百家者已饿死五十人，离散五十人，其余存者大半身体羸弱不堪。”^③

灾荒在山西蔓延时，情况愈演愈烈，清政府从中央到地方，对晋省灾荒的救济是非常积极的，其赈灾持续时间之长，涉及的范围极广，但客观地讲最后的效果就不怎么乐观了。初步统计，全省共赈饥民约 340 余万口（两小口折一大口）。然而，因清廷和地方财政的拮据，山西交通运输之不便，使此次赈灾活动的效果大打折扣，相对于旷日持久、影响巨深的特大旱荒，赈灾显得十分单薄，只能达到“饥民可望延活，不致即于死亡”的程度而已。^④薛福成曾言：“拯救不过十之二三。”^⑤

各地区内外库储皆已穷尽，即使中央和地方多方网罗、各处调拨，仍然是捉襟见肘。由朝廷筹集的公款远远不及通过各省设局捐纳所得赈银，可见政府财政之弱、吏治之腐败混乱。至于诸如“匿灾不报”、“买灾卖荒”、侵吞克扣等丑恶现象更是不胜枚举。大批收支银钱，运转发放赈粮，时间长、程序多，涉及面广，不法官吏乘机中饱私囊，赈济的银粮真正发放到灾民手中的实属寥寥。即使清廷和地方政府有心要做出种种努力以减轻百姓所受之疾苦，照此般情景，恐是有心无力、回天乏术了。官方赈灾救荒的政策和措施的效果如此有限，因此给各地兴起的民间义赈，以及在华西人，特别是传教

^① 《再论赈饥》，《申报》，1877 年 3 月 13 日。

^② 《详述青州教士书致西字报论饥民情形》，《申报》，1877 年 3 月 9 日。

^③ 同上。

^④ 《山西通志·光绪》卷 82，转引白郝平：《山西“丁戊奇荒”述略》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》1999 年第 1 期，第 46 页。

^⑤ 薛福成：《庸庵文编》第 3 卷，第 16 页。

士等倡导的联合赈灾提供了社会条件。

二、李提摩太倡导的国际性赈灾行为

丁戊奇荒之所以引起研究者的高度重视，是因为除了官赈之外，一方面出现了自觉组织起来的跨地域民间义赈行动，另一方面是有了传教士和外国官商发起的救助工作。这使我们看到了晚清发生自然灾害后一种社会动员的规模与机制，地方社会层面已经出现了较为灵活的民间组织意识和联合行为，为解决社会危机发挥了重要作用，同时又反过来刺激了地方绅商的发展和中西方社会的互动。因此，从李提摩太活动的线索来看，正因为当时中国社会当中已经出现了各种民间力量的联合赈灾（至少包括了士绅和传教士跨地域救助灾民的活动），他才能调动更多的社会力量参与赈灾这项社会公共事业。下面我们先考察晚清社会当时已经出现的民间义赈和传教士赈灾活动，再详细记述李提摩太的赈灾活动。

（一）民间义赈

因财力、人力、物力等原因，官方赈恤灾民救助灾区的措施始终是有限的，民间长期以来也形成了一套自救的策略和方法。需要强调的是，除了通常采用的家族自救、本地乡绅平民捐赈钱粮等，民间社会还出现了跨地域自发组织起来的士绅义赈，特别是在丁戊奇荒期间涌现出许多这样的善士义绅，办赈的组织运作也日益成熟。因此，我们对民间义赈的讨论，分为本地乡绅平民的义举和跨地域的士绅义赈。

1. 本地乡绅平民的义举

自然灾害频发使得乡村社会中一部分士绅和平民多行善举，分发钱粮、治河筑堤、施医给药等等，他们在赈灾救荒中发挥了重要的作用。

乡绅在基层社会中具有一定的声望，其地位一般是通过科举考试或捐纳取得，无论是否担任官职都是基层政府和下层民众的中介，一方面为维护乡村社会安宁与稳定出钱出力，另一方面也成为了统治机器的重要支柱。丁戊奇荒期间的山东基层社会动荡不安，地方行政管理低效无能，因此官方赈灾效果很不理想，有一批富有社会责任感的乡绅慷慨解囊积极投身到赈灾救荒当中，不断地捐银、粮、棉衣等物资。无棣县增贡生张辅清在光绪初年的大饥荒中，捐谷二十余石救贫饿。光绪四年春，雨，出籽种五十余石与乡人，

有还者却弗受。太学生李有才于光绪初年，岁荒民饥，出巨资赈救。^①在益都，当地绅富捐银 20,000 两，派为人正派者在各交通要道设粥厂 8 处，每处领粥人 5,000 至 8,000 名不等。^② 1876 年四五月期间，潍县官绅集资设立饭厂 5 处。12 月绅商及上中等户皆出资助赈复设饭厂 5 处。^③在济南郊外，官绅捐资搭棚施粥，各处领粥者达 22,000 余名。^④

由于天灾人祸，普通人的生活实为窘迫，但仍有平民向那些更加困苦的饥黎伸出援助之手。光绪初年大饥，无棣县李有继“捐数千贯济乡里”；无棣县孙安“值岁饥，出粟三十石周族党，有偿之者，皆辞不受”。^⑤

2. 跨地域的士绅义赈

光绪初年形成的跨地域士绅义赈是一种新兴的赈灾模式。他们或捐资助赈，或劝捐施赈，参与其中的人士不单有科举捐纳出身的传统士绅，也有经商实业起家的新兴绅士，在灾荒期间他们更是发挥了重要的社会动员和社会救助作用。

1876 年，南京杜姓富户因“山东灾区甚广，饿殍盈路，将历年积聚购米麦杂粮计 7,000 余斤，亲往散赈”。^⑥1877 年春，镇江一些富户共捐钱一万串，请丹徒县学廩生严佑之作霖到山东放赈。^⑦1877 年，严、靳、尹三君捐集巨资在旱灾最为严重的临朐施赈；江苏常州绅士李金镛“携带漕臣捐廉银一千两，并招商局道员唐廷枢暨该同知等捐资共银二万七千两，来东助赈”，于 1876 年赴山东灾区散赈，山东布政使李元华委派候补知县徐大容，前往青州帮同办理。后李金镛“又续募到江浙、广东等省官绅胡光镛等捐银六万余两，药料制钱三万串，棉衣三万五千件”，于 1877 年在青州设立江广助赈局，下设抚教局和留养局实行赈济，同时在益都、临朐、寿光、乐安、昌乐五县开办赈务。李金镛等会同地方官、委员人等，亲自按名散放。所办赈济事宜，还有“施放药饵以疗时疫，收养幼孩，因材施教”。到 11 月，江广助赈局已经在这些县区救助灾民 26 万口，用去赈钱 15 万串。到 1878 年，江广助赈局撤消时共计散放赈银已达十余万两。有人撰文评价李金镛等人的义举恰值“东省官府再三筹商，库藏空虚，无力续赈之时”，此为“开东南义赈之风，为自

^① 董传岭：《晚清山东的自然灾害与乡村社会》，山东师范大学硕士学位论文，2004 年，第 75 页。

^② 《西教士劝捐书》，《万国公报》，1877 年 4 月 14 日。

^③ 袁澄澄：《近代山东灾荒研究》，山东师范大学硕士学位论文，2004 年，第 24 页。

^④ 《山东济荒七则》，《万国公报》，1877 年 8 月 18 日。

^⑤ 董传岭：《晚清山东的自然灾害与乡村社会》，山东师范大学硕士学位论文，2004 年，第 76 页。

^⑥ 《申报》，1876 年 12 月 28 日。

^⑦ 《申报》，1877 年 4 月 30 日。

来所罕觐”。^①另有上海著名士绅胡光墉捐输山东赈银 2,000 两，白米 5,000 担，制钱 3,100 串，新棉衣 3,000 件。轮船招商局的唐景星为山东饥民劝捐，两个月筹集赈银 30,000 两，衣服万件。上海华商为赈济山东灾荒筹银 105 两。江广义赈局盛宣怀派王福运、施怀珠至寿光县施赈。^②

上海的慈善组织果育堂闻之诸位官绅均为乐善好施者，志愿筹捐相助，并号召“绅商善商”，踊跃捐资，自 1877 年 5 月 5 日发布“捐山东赈荒启”始，将“所得银洋，共汇去规元五千余两”，致使义赈规模进一步扩大。^③

1878 年 1 月，上海仁元钱庄董事经元善与李麟策、屠云峰及慈善组织果育堂董事瞿世仁等人创立上海共济同人会，向社会各界劝捐以救济豫晋等省旱灾。此举得到郑观应、王介眉、葛藩甫等上海江浙一带绅商的广泛支持。^④几个月后，各处义赈人士商议成立上海协赈公所，推举经元善管理整个义赈组织的财务和经费计划。经元善“因思赈务贵心精力果，方能诚开金石，喻义喻利，二者不可兼得，毅然将先业仁元庄收歇，专设公所壹志筹赈”。上海协赈公所成为赈济丁戊奇荒的重要机构与民间力量。后来他们还在苏州、扬州、杭州、镇江设立四个筹赈公所，与上海协赈公所相互配合，合志联镳。^⑤

除了募捐工作之外，义赈组织又派人到灾区调查灾情，按照每个灾区的实际灾况确定赈济的具体措施，对官赈不及之处、极贫之灾民进行重点赈济。在上海的捐款代收点主要设在果育堂、辅元堂、保婴局、保安堂，此外还在松江、福州、汉口、烟台及旧金山、横滨等地设立了分理点。至此，晚清的官绅和商绅联合各类资源最大限度地动员社会各方面的力量，筹集资金，制造声势，形成了以上海为中心，以江浙地区为基础，辐射到半个中国并扩展到港澳台以及美国、日本、南洋等地的广阔的义赈网络，使义赈成为当时社会上一项有着广泛群众基础的公共事业。经统计，赈灾期间仅上海协赈公所解往直隶、河南、山西、陕西四省的赈款就达四十七万余两。而清政府在此次灾荒中的财政拨款也只有七十万两。^⑥

^① 参见《申报》，1877 年 11 月 20 日；《申报》，1877 年 11 月 24 日；《申报》，1878 年 10 月 25 日；孙勇：《近代山东社会救济研究》，山东师范大学硕士学位论文，2005 年，第 94 页。

^② 参见《左文襄公全集·奏稿》，卷 52，第 87 页；《签银施赈续闻》，《申报》，1877 年 3 月 16 日；《集捐助赈》，《申报》，1877 年 4 月 9 日；袁澂澂：《近代山东灾荒研究》，山东师范大学硕士学位论文，2004 年，第 24 页。

^③ 参见《申报》，1877 年 7 月 9 日；孙勇：《近代山东社会救济研究》，山东师范大学硕士学位论文，2005 年，第 94 页。

^④ 谢忠强：《“官赈”、“商赈”与“教赈”：近代救灾主题的力量合流——以“丁戊奇荒”山西救灾为例》，《华南农业大学学报（社会科学版）》2010 年第 2 期，第 124 页。

^⑤ 《沪上协赈公所溯源记》，《经元善集》，华中师大出版社 1988 年版，第 326 页。

^⑥ 《致扬镇等筹赈公所论收捐款及散赈人誓文四条》，《郑观应集》（下），上海人民出版社 1988 年版，

义赈人士在查赈过程中打破了官赈查户、造册、造厂等繁琐程序，亲自到灾区查勘灾况。一到灾区，首先“由官府派书差带领下乡，着差役先传地保，逐户亲查。……自然能了于胸。然后填给联票。”但有“奄奄垂毙刻不缓待者，视人数多寡，先为酌给，或二三百至千文不等，仍付给粮票候赈。稍可敷衍之家，不可滥给联票”。义赈人士发出的联票除了有地方政府官方印章，还必须要由经办司事加印小戳，以防地方胥役串通舞弊。放赈地点选择距各个村庄距离都较适宜的庙宇或者园场，以解决妇女、老弱残废行走不便，托人代领又常被中饱的问题。放赈现场，工作人员分工进行，一边换给小票，一边持票领赈，仍按照编查时逐户亲自散放。放账钱粮的方式是可以灵活变通办理的，“有粮可运者，宁可散给银钱，少一番转手，即少一番弊端”。“如无粮食之处，不得不向远方运之，承运之友，择诚实可靠者，亦须立誓明心。”“若散给粮食设立粥厂，尤不宜用本地人为司事，恐因情通弊。”^①义赈组织还注意信息公开的重要性，整个放赈过程采取公开、透明的工作方式，每次赈款的数目、运用、去向都在报纸上公布。放赈一次就及时公布一次，等到整个赈灾活动结束后，就会及时发出“征信录”，公布全部的账单。

义赈组织特别强调具体办赈人员的道德品质，要求经办者任劳任怨、事事亲力亲为，捐款不准挪作他用，以符义赈之名。组织规定办赈人员“不许因此而得到朝廷职衔”。他们没有薪水，办赈的舟车费、伙食费及所用的笔墨、纸张、账簿、所雇差役等的费用之银，都由义赈人士另外想方设法筹集，保证不擅自动用赈款一分一文。办赈人员尽量避免地方官吏插手干预从中侵渔，反复强调义赈是“民捐民办，原不必受制于官吏。”但同时考虑到在基层工作的具体情况，义赈人士仍然注意与地方政府协调合作避免引起冲突与矛盾。^②

（二）传教士的赈灾活动

晚清山东是传教士较多的省份之一，许多传教士亲身经历了这次丁戊奇荒，都积极参与了赈灾工作。还有一部分传教士从各个渠道得知此次旱灾非常严重，饿毙者无数，乘此时机他们纷纷进入灾区活动以实现布道和救赎人之苦难的想法。据统计，灾荒期间天主教各修会先后派到灾区的传教士有六七十人，基督教差会派出传教士有三十余人。^③传教士认为在疾苦丛生之时，

第 1092 页；《申报》，1878 年 3 月 28 日。

^① 《郑观应集》（下），上海人民出版社 1988 年版，第 1121 页；《申报》，1878 年 3 月 28 日。

^② 《致扬镇等筹赈公所论收捐款及散赈人誓文四条》，《郑观应集》（下），上海人民出版社 1988 年版第 1092 页；《送两弟远行临别赠方》，《经元善集》，第 12 页。

^③ 顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社 2004 年版，第 268 页。

广施福音、兴办慈善事业是极为有利的传教方式，因为这样做善事可以消除中国人对西方人及基督教的敌对情绪，博取好感，以达到使中国人皈依基督教的目的。美国基督教差会负责人司弼尔就明确说过：“我们的慈善事业，应该以直接达到传播基督福音和开设教堂为目的。……因此，作为一种传教手段，慈善事业应以能被利用引人入教的影响和可能为前提。要举办些小型的慈善事业，以获得较大的传教效果，这要远比举办许多的慈善事业而只能收获微小的传教效果为佳。”^①

从1874年开始，清朝中央政府和山东地方官员虽然在处理旱灾和饥荒时有条不紊，但也显得力不从心、回天乏力。以青州府赈款为例，朝廷拨款仅四万三千两银子，鉴于灾民数量与赈款的比例，每人分得的那点银钱无异于杯水车薪。在地方上行政长官们也制定了许多措施，但由于各级政府存在的腐败、交通运输条件等各种原因，山东的灾情仍有增无减。政府救济出现不力之境况就为传教士实施救济提供了契机。当时在山东传教的李提摩太、明恩溥（Arthur H. Smith, 1845-1932）、倪维思（John L. Nevius, 1829-1893）及在通州传教的谢卫楼（Devello Z. Sheffield, 1841-1931）等传教士先后参与了这次救济灾荒的慈善活动。^②

美国传教士倪维思于1877年2月自烟台起程赴青州府，沿途布道传教。当他西行到青州府临朐县时，看到沿途都是流离失所的难民，灾情十分严重，于是决心留下专门从事赈灾活动。他与当时正在到青州府放赈救灾的李提摩太商议，划分各自区域分头放赈，并分别向外界各处劝捐赈款。倪维思设赈安局于安邱西乡之高崖集，因此地为三县接界之处，西一里接临朐，北二十里界接昌乐，可以赈济三县灾民。“开赈之初，先用局中人到各村内查其实，系难过度者，录名于册。又使各村公举一人，至期代领钱项回村。按名分给，以免户口亲赴之劳。每人名下，酌定日给大钱十文，五日一放，每名共领大钱五十文。起初接收捐项未甚多时，注明领赈者，惟与高崖邻近诸村庄而已，数不过三四千人……至四月间，受赈人数增至三万二千五百三十九名，其村数，计有三百八十三处”。为了避免放赈过程中出现混乱局面，倪维思特别制定了放赈的各种规则，并在报刊上发布了施赈安局的告白。“各庄受赈，必须遣人到庄亲自验实，开写名姓，以备到局领钱；各庄上名者，每口分给京钱二十文，每五日一领；各庄上名者，必须公举一愿为帮办的公正人代为领钱，

^① 《申报》，1920年10月19日。

^② 孙勇：《近代山东社会救济研究》，山东师范大学硕士学位论文，2005年，第119-120页。

到家按各人名姓照单分给。”救灾期间，倪维思还收留无生路婴孩于赈安局。因其行期已尽，乃“访其戚族可以为主者，交托明白，并分给钱文，以示格外赉济之意，其余无依无靠者，带至烟台，共计十人。现已入馆读书，所剩百有余两，拟即用为膏火资。”^①

美国公理会传教士明恩溥于1877年受命前往山东赈灾，在山东恩县庞庄向周围的115个村庄，4,000余户人家，约22,000人发放了近12,000银元的赈款。^②此外，美国公理会华北教区派在通州传教的谢卫楼和其他两位公理会传教士，前往山东协助李提摩太等人到重灾区施行赈济。他们一行于1878年夏到达山东，一共带了6,000两银子，到大约100个村庄向一万多名灾民发放了赈款。^③

1878年1月26日，上海的旅华西人在山东赈济委员会的基础之上成立了中国赈灾基金委员会，先后由英国牧师托马斯和慕维廉主持常务工作。它除了继续在中国各通商口岸募捐外，还通过电讯呼吁西欧和美国各界人士，援助华北灾民。同年2月，英国伦敦随即成立了以前驻华公使阿礼国为首的“英国劝助中国饥荒赈捐委员会”（或称“中国救济基金伦敦委员会”），成员包括英国驻华公使威妥玛（Thomas F. Wade 1818-1895）、前上海领事麦华陀（Walter H. Medhurst 1823-1885）、阿加利银行董事汤姆士，还有许多教会教士、议会议员等。该会详细报告中国华北的旱情灾荒，积极地在英国社会中呼吁公众的关注，以激起同情。到同年11月，共募款约合中国银116,429两，电汇寄至上海。英国各教会也捐银16,000镑，“径寄中国各教会自己办赈”。其他如美国、加拿大、澳大利亚、新西兰、印度、香港、新加坡、槟榔屿、日本等地的官绅平民，也有不少人解款相助。截至1879年赈务结束时，上海委员会共募捐204,560余两。^④

1878年3月8日，中国赈灾基金委员会派中国内地会的特纳、美国长老会的怀特（Albert Whiting）与英国卫斯理会（Wesleyan Mission）的大卫·希尔（David Hill，此人有中文名为“李修善”）由上海乘船北上，前往山西协助英国浸礼会传教士李提摩太开展赈灾活动。他们于4月2日带银3万两到

^① 孙勇：《近代山东社会救济研究》，山东师范大学硕士学位论文，2005年，第120-121页。

^② 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社1985年版，第358页。

^③ 同上，第306页。

^④ 参见 P. R. Bohr: *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform 1876-1884*. Harvard University Press, 1972, Pp. 94-95, 96, 187-189; 《万国公报》第十册，总第5985-5987页。

达太原。4月8日^①，特纳等人与李提摩太前往距离太原9里的徐沟县赈济灾民。他们从官方登记中寻找最迫切需要救助的地方，首先在城里救助16万2千人，然后深入乡村援助了37个村庄的4,668个家庭，大约2万人，每人发银300-600文不等。^②李修善听说山西省南部的灾情更加严重于是决定去平阳府施行放赈。1878年5月21日，他与特纳带银钱2万两前往平阳。长老会的莫思威钠(Jasper Mcivaine)从直隶来到山西，在泽州发放3000两银子。仅平阳一县，李修善等传教士在145个村实行赈济，救助100,641人，最困难的灾民可领到800文，最少的有200文，共放银52,745两。^③

1878年11月，两位烟台传教士斯考特(Charles Perry Scott)和堪普(A. Capel)在汾西县发放完3,000两银子之后，到临汾县加入到其他传教士组成的救荒队伍中。1879年2月，中国内地会传教士克拉克(George Clarke)等人从武汉来到泽州，在当时无人救助的几个村庄开展救济后前往临汾与其他传教士会合。1879年，黑勒(W. C. Hiller)带着2,000两银子，代表中国赈灾基金委员会来到山西检查救灾成果，与他同行的还有一位内地会传教士。2月8日，他们将此行携带的救济款交给平阳的李修善并加入到他们的赈灾工作当中。在临汾，从1877年底开赈起到1879年6、7月间止，官赈总计为48,200余两，而其间李提摩太等人共放赈银5万有余，数额超过官赈，在很大程度上缓解了当地灾民的疾苦。^④

1878年8月上海赈灾委员会开始商讨是否可以暂时停止捐助，慕维廉博士对委员会的主要工作和灾荒的情况作了简要的总结。他同时给为委员会工作在最前线赈灾的工作人员邮寄了询问函，希望他们提供有关灾情的所有细节和对于秋收的估计。但是接收的回馈让人很失望，山西省内已经降雨的地区只有三分之一的田地收成较好，而且还有很多地区仍旧干旱。委员会对于是否暂停筹集英国的捐款陷入犹豫状态，他们在等待李提摩太的回信，因为他是这次赈灾工作的主要发起人之一和前线代表。随后在回复函中李提摩太

^① 此处时间与李提摩太回忆录中所记稍有不同，但不影响理解文中意思。参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第117页。

^② 参见 P. R. Bohr: *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform 1876-1884*. Harvard University Press, 1972, Pp. 107.

^③ 参见 P. R. Bohr: *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform 1876-1884*. Harvard University Press, 1972, Pp. 107-110; 赵英霞：“丁戊奇荒”与教会救灾——以山西为中心》，《历史档案》2005年第3期，第95页。

^④ Broomhall Hudson Taylor and China's open century, Book Six: Assault on the Nine, Hodder & Stoughton, 1988, Pp. 183; 《万国公报》第12册，总第7334—7336页，转引自赵英霞：“丁戊奇荒”与教会救灾——以山西为中心》，《历史档案》2005年第3期，第97页。

提到灾荒仍在继续，并估计灾情还会持续整个冬天。他确信大部分受灾地区并未受到任何援助，尤其是那些偏远的地区。同时他又特别指出如果外国的救援继续扩大，必然会引起清廷对传教士和西人的不满。他建议委员会停止向英国的劝捐，继续用完上海的余款；对华北旱灾饥荒的救援工作最好持续整个冬天。委员会接受了李提摩太的意见，停止了英国的劝捐活动(不过也欢迎善士们继续自愿捐助)，仍然延续了中国内地的捐款筹措工作。^①

传教士并不忌讳道出他们参与赈济活动的真正目的，他们认为从事救济工作是一种理想的传教手段。正如倪维思的自白：“我的救灾工作从一开始就具有宗教因素”，“我所发放的金钱和我救灾的努力，都被认为是基督教的延伸和发展。”^②本着同样的观念，明恩溥在总结传教工作时也指出：“灾荒结束之后，事情变得很明显，我们进入了一个传教的新时代。许多反对外国的偏见消失了，或是被压下去了。”^③传教士的善行对于基督教的传播起到了一定的促进作用。明恩溥等传教士在庞庄布道站附近赈灾，一年时间内发展了150多人入教^④，使传教工作有了重大进展。据《万国公报》牧师姜考亭来稿：光绪三年春，泰安饥谨，“牧师先生等不辞劳苦，向泰安放赈，用银两千余两”，以至“讲道诸村庄虽值农忙，听道之人处处拥挤。虽素未及闻其道，看其情意大有向慕之心”。^⑤由此看来，传教士通过此种方式赢得了民众的好感，扩大了基督教的影响。

（三）李提摩太的赈灾活动

李提摩太1870年就来到山东传教，经过数年的适应与调整基本在山东为自己的传教事业铺垫了基石。丁戊奇荒期间，他亲眼目睹了民众的疾苦，也深深体会到灾荒给社会带来的巨大压力，他希望通过基督教的力量是人们脱离苦难追求更美好的生活。1876年开始的山东赈灾为李提摩太积累了很多宝贵的经验，到山西之后很快他就把一系列的赈灾工作都计划好了。听说山西的灾情比山东更甚，李提摩太亦为之动容。这时，伦敦传教士协会的慕威廉

^① 参见 P. R. Bohr: *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform 1876-1884*. Harvard University Press, 1972. Pp. 101; 《万国公报》1877年9月29日; 《万国公报》1878年8月31日; 《万国公报》1880年1月31日。

^② Helen Nevius: *The Life of John L. Nevius, for 40 Years a Missionary in China*. Pp. 329, 转引自顾长声: 《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社1985年版，第173页。

^③ 麻海如: 《华北公理会七十五年》，第26-29页，转引自顾长声: 《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社1985年版，第358页。

^④ 顾长声: 《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社1985年版，第358页。

^⑤ 《万国公报》(七)，总第4307页，转引自孙勇: 《近代山东社会救济研究》，山东师范大学硕士学位论文，2005年，第121页。

应上海赈灾委员会的请求，写信给李提摩太，鉴于他在山东赈灾期间的工作成绩，邀请他赶赴山西开展救灾工作。李提摩太收到信件之后与同事认真地商讨了此事，他们一致认为这是上帝在直接指导他们去开辟中国的内陆地区。李提摩太明白那些更加实际的现实意义也被摆在了自己的面前：“中国人也许不接受写在纸面上的基督教的真理，但当他们陷于困境时对他们提供的帮助，却会成为我们宗教之动机的不容反驳的证据。”^①于是，他与同事商量安排好山东的传教工作与赈灾活动，便启程奔赴山西赈灾。赈灾工作的顺利完成是李提摩太传教事业进入高峰阶段的开始，在以后的传教生涯中，每向前走一小步，都是以光绪初年的赈灾工作为重要基础。而山西赈灾又是承继山东赈灾成果的，李提摩太将山东赈灾取得的各种经验都运用到山西赈灾当中并将其进一步发挥，最后获得了成功。赈灾成功了，但基督教的成绩却没有被大众和官方完全承认。

在赈灾过程中李提摩太积累了一套成熟的工作程序，首先是实地考察各地的具体灾情，然后是筹集赈款，接着就是发放赈款，此外还会注意对孤儿和孤寡老人的救助。而在放赈的环节他也非常重视与官民的互动，其中最重要的就是取得在基层发放赈款的合法性，这是传教士参与晚清社会慈善事业的首要条件。

1. 调查灾情

在山东赈灾时李提摩太还没有特别清楚的自觉意识进行详细的灾区勘查工作，他只是在青州的传教基站周围活动，或者提前去准备放赈的村落登记名单，但是到山西投入放赈之前他已经明确必须首先深入灾区才能掌握山西受灾到底是什么程度，才能因地制宜做好判断采取哪种救助方式比较合适，因此李提摩太在到达太原府之后决定前往受灾最严重的山西南部地区，以便亲自考察灾荒的严重程度。这次调查历时半个月，行程约六七百里，根据他整理的日记摘要我们可以了解到：人们到处都找不到食物。牲口被吃光了，壮劳力也都饿死了。一路上许多树皮自十到十二尺以下都被剥去吃掉了。有的地方尸体太多以至于来不及下葬只好堆在空地或大坑里。许多房子的门窗和屋内的东西都被拿走换现钱去了，主人不是逃走就是已经死掉了。沿途经常会看见有人贩运妇女。路上的行人都随身带着武器自卫。巡抚执行着高压政策，每个村中都贴了官府的告示，宣布各村镇首脑有权对抢劫者就地正法，

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第105页。

一些城门附近总会出现放在篮子里的人头，那是对暴动作恶者的警告。李提摩太最远行至太原以南 630 里，路途中遇到很多来自蒲州府（地处山西最南边）的逃荒者。人们告诉李提摩太有将近 50% 的人不见了。李提摩太完全被这样可怕的灾难景象震惊了，急切地想找到顺利发放救济金的方法。^①

在出发去实地调查之前，李提摩太制作了灾情调查问卷，请太原的罗马天主教主教寄给全山西省内的天主教神职人员，答好后还给他。问卷中调查了如下问题：平常年份谷物的平均价格、灾荒期间的谷物价格、饿死的人口占全部人口的比例、逃荒的人口占全部人口的比例、未被吃掉的耕牛的比率、留在家乡的妇女的比率。之后，李提摩太对返回的问卷结果进行了总结，将其附在灾情调查日记后面，一起寄给了在上海的朋友。^②

2. 募集赈款

灾荒期间，李提摩太最首要的救灾工作就是筹集赈济金，首先是捐出他自己的积蓄和物资，然后是各处募集和捐助的赈金。

李提摩太施赈的缘起一部分是自觉，另一部分是受其他人善举的影响。1876 年春开始，他每天都见到各种惨象，官员们忧心忡忡，百姓惊慌不安，社会秩序混乱，但是他没有离开灾区，他在日记中写到：“我知道，我既不能为保全自己离开这里，也不能持有任何财富，当可怜的民众正在忍受饥饿——正是为了他们，上帝才派遣我来到这里。”但是眼前的各种困难提醒他任何个人救助都将面对重重阻碍，许多好心人散发粮食或者金钱都引起了不同程度的骚乱，无奈官府只好发布告示，禁止私人举行救济活动，^③可是，饥饿的百姓时刻都徘徊在生死线上，大街小巷满满地都是绝望的眼睛。因此，李提摩太一直在考虑如何找到一种合适的办法，把救济金发放到所有人手里。

1876 年初夏，为了筹集赈款，李提摩太联络其他传教士以及在华其他西人，一面通过信件或报纸报告灾情，一面向社会各界募集捐款。他写信给上海联合教会的詹姆斯·托马斯（James Thomas）牧师，描述了山东的灾荒情景，建议其在上海的外文报纸上发表他关于灾情的报告。之后，捐款便陆续到达。N.P.安德生（Anderson）夫人（当时是赖松 Lai Soon 小姐）募捐了二百元，通过托马斯先生交给李提摩太代为发放；烟台的外国人团体捐助了五百元；当地的中国人寄来了二百元。在不同通商口岸都成立了救灾委员会，

^① 参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 109-112 页。

^② 同上，第 108-109 页。

^③ 同上，第 82-83 页。

大量资金汇到青州府，记在李提摩太的名下请他做施赈代表。^①

截止光绪二年（1876年）五月，李提摩太共收到各方捐款银13,835两，“先后分赈益都、临朐、昌乐、潍县等四县凡官赈不及之处，奇穷极苦之人，约二万余口。每口日给金钱念文，每五日一次。各庄公正人代领免致跋涉拥挤。”^②在李提摩太的推动下，一个由传教士、外国商人和外交官组成的山东赈灾委员会，于1877年3月在上海宣告成立。该会由英国牧师慕维廉主持，主要任务就是募集捐款，有关灾区的放赈事宜，则委托李提摩太统一办理。该会首次募集了三千两银子，汇给李提摩太。在烟台也成立了救济委员会，并负责上海赈委会与李提摩太等人的联络工作。截至1877年11月，山东赈济委员会从中国、日本、新加坡及其他地方的外国人那里共募集赈款30,361两，其中经李提摩太散放的约19,119两，救助的饥民达7万余人。^③李提摩太凭借这些源源不断汇集而来的捐款，逐步在山东扩大了赈灾的范围。

伦敦布道团的阿诺德·福斯特（Arnold Foster）亲自到山西了解了灾情后决定只要有可能就去英国，为救济饥荒筹集资金。他回到英国后向英国驻华公使威妥玛讲明情况，恳求在英国成立一个救济金基金会。但是，公众希望得到有关饥荒的更详细的情况。恰好这个时候，李提摩太托人寄出的日记和报告从上海到了伦敦，里面的详情正好成为说服公众绝佳的证据。在福斯特牧师的赈灾呼吁下，威妥玛爵士和坎特伯莱大主教联合市长，在市长官邸设了一个救灾捐助基金，筹集的款项通过电汇汇到上海，这笔捐款113,320两。^④

李提摩太到达太原之后，随着报道山西灾情的信息被更多的人了解，陆续由各处派来了传教士，并带来了他们筹集的捐款。1878年4月，英国卫斯理会的李修善、内地会的特纳、美国长老会的怀特带着上海赈灾委员会募集的大约三万两赈款来到山西，与李提摩太一起实施赈灾工作。在平阳府和临汾、洪洞、闻喜等县，他们分发过救济的村庄有145个，每个村子人口从63

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第90页。

^② 《万国公报》（六），总第3907页，转引自孙勇：《近代山东社会救济研究》，山东师范大学硕士学位论文，2005年，第120页。

^③ North China Herald. 1877年3月15日，8月14日，11月5日，转引自顾长声：《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》上海：上海人民出版社1985年版，第322页；P. R. Bohr: Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform 1876-1884. Harvard University Press, 1972, Pp. 89-91, 94.

^④ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第114、118页；赵英霞：《“丁戊奇荒”与教会救灾——以山西为中心》，《历史档案》2005年第3期，第95页。

人到 1,267 人不等，平均每户有 3.1 人。¹¹

3. 发放赈济金过程中传教士与官民的互动

(1) 取得放赈的合法性

对于各个赈灾委员会来说，筹集赈款实乃善举；对于传教士协会来说，派出传教士深入灾区工作，确是上帝的指引；但大清朝廷和地方政府不会首先如此考虑，他们立刻会想到的是，一批批穿着教服的洋鬼子身携巨款，在大清帝国的土地上来去自如，从各个商埠跋山涉水深入内地，向百姓发放银钱和粮食，还要他们加入教会，奉献于上帝。这对统治者来说就意味着统治秩序的破坏、对皇帝权威的挑战、挑唆民变等等，总之是威胁大清长治久安的不稳定因素。统治者们不仅必须加以警惕，还要施加控制（无论是以显性还是隐性的方式），决不能让洋教士在灾荒期间作出不合规矩的事情。

当为山东灾荒募集的捐款越来越多时，李提摩太考虑可以去受灾更加严重的乡村去散赈，而以前的放赈方式就需要加以改进才能适应环境的变化。首先要为离开县城散发赈款得到官府的许可。因为散赈的初期，李提摩太就在自己的住所附近进行救助活动，而他的住所就在县衙旁边，一切都在官方的视野中进行，但是当活动范围即将突破县城，那么他就需要小心谨慎，否则小即影响社会治安，大而引起民教矛盾、中西冲突。所以在采取进一步行动前，李提摩太要为自己谋取行动的合法性。1876 年 6 月 11 日，他收到了一笔来自烟台的捐款，他将捐款送给了益都知县，请知县发放这笔赈款。知县很高兴地收下了捐款。¹²通过这样的方式，李提摩太向官府声明了自己拥有充足的救济金可以救助遭受灾荒的难民，并得到了地方官员的默许。

有顺利的时候当然也有与官府沟通遇到阻碍的情况，但是本着救济灾民的目的，困难最终都被一一克服。有一次为放赈而引发的骚乱很大程度上是由于基层地方政府之间存在的行政区隔和地方上的排外情绪而引起了误会。李提摩太得知益都县东边接壤的昌乐县受灾更为严重，于是准备首先救助昌乐县的秀才们。为什么选择秀才呢？李提摩太的考虑是：“这个时期，对基督教的最强烈的反对来自于学者阶层，为了通过实践而不是理论让他们接受基督教的价值观，我向昌乐县的每一个秀才发放了一笔救济款。”¹³对秀才们实施了救济之后，李提摩太准备了三辆马车的铜钱要到附近受灾最重的村子发

¹¹ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 118 页。

¹² 同上，第 85、118 页。

¹³ 同上，第 91 页。

放救济，昌乐知县得知这个消息之后对李提摩太的动机产生了怀疑。李提摩太自己也承认之前救济秀才和派人去那些村子登记人名的事情并没有向昌乐知县报备以防突发事件的发生。这就为矛盾冲突的发生埋下了隐患。知县认为，通过向秀才们发放救济，李提摩太已经贿赂了县里的领袖人物；通过向最需要救助的村民实施救济，是意在鼓动民众叛乱。当群众包围了李提摩太暂住的旅馆，眼看矛盾一触即发，李提摩太去找昌乐知县沟通，以县城的治安说服知县派人维护旅馆秩序，这样才避免了一场混乱。接着李提摩太回到青州府将昌乐县发生的事情告知了知府，申明这笔赈款由各商埠筹集，希望知府责成昌乐知县发放给灾民，并请知府向昌乐知县索要一张赈款收据。很快李提摩太就收到了昌乐知县签发的收据，此事暂告段落。^①

由于李提摩太等人的一再努力，各地都成立了救灾委员会，救灾基金源源不断地汇集到青州府。其中不仅有传教士和西人的参与，还有地方官员、各地士绅也参加了救济金的发放。虽然救济金的来源更广了，但李提摩太发现，当地政府、外地官绅以及外国人的救济金时常会重复发放，人们还会私下比较各项救助金的多寡。为了避免这样的情况发生，李提摩太与青州知府、益都知县进行了商讨，以找出一个更好的发赈办法。最后他们的计划是这样的：“将益都县划成几个区，江苏的士绅在其中的一些村庄发放救济“，李提摩太”在另一些村庄发放，这样就避免了由于不同团体在同一个地方发放而在接受者中引起的不满，同时保证了发放到每个人手里的数目是完全相等的。”这样的合理分工协作使得赈济活动进行地井井有条。早在赈灾初期，李提摩太和烟台的美国长老会传教士倪维思就根据各自的传教区域范围对救灾工作也做出了地域上的分工，免得大家因为教派的不同在传教和赈灾中出现冲突。^②

李提摩太虽然已经接受了上海赈灾委员会的邀请，身上也持有足够的赈款，但这并不代表着他就具备了在山西实施赈灾工作的合法性。如果想顺利开展工作，即使怀揣着以私人交情向李鸿章换来的通行证也无法打开山西的权力和偏见之门。因此，一到太原，他首先要做的就是为传教士赈灾取得清廷认可的合法性。

掌握着山西权力之门钥匙的当是最高执政官巡抚大人。李提摩太准备妥

^① 参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社，2005年版，第91-96页。

^② 同上，第97、99页。

当便去拜访山西巡抚曾国荃。还未见面，有人便转告李提摩太巡抚因为他的行为非常生气。他认为传教士的到来只是收买人心，使民众对政府离心离德。见面后，尽管李提摩太百般解释，又出示了李鸿章所发的通行证，巡抚依然不为所动。李提摩太表示受上海赈灾委员会所托携白银两千两赴晋省，为解救百姓苦难做出点努力，向巡抚征求如何更好地发放赈款。曾国荃告诉他，城中有一个罗马天主教传教士，想为他负责的一所孤儿院申请粮食。那么，上海赈灾委员会募集的两千两银子就可以交给那个天主教传教士处理。”李提摩太心想，巡抚是故意利用天主教与新教之间素来的矛盾，为他的赈灾工作设置障碍，但他并不当场与巡抚争辩。他感谢巡抚的建议，答应去拜访天主教主教，一起讨论这件事。会面时，李提摩太将巡抚的意见告诉那位主教，但是明确指出同意用捐款支持孤儿院的条件是，必须让李提摩太的一个助手参与救济金的发放，但是主教拒绝了李提摩太的建议。随后，李提摩太与主教协商，将所谈内容全部记录在案写成报告呈交巡抚，同时又向巡抚请示赈济灾民的其他方案。巡抚迟迟不予批复，并一拖再拖。^①

李提摩太利用与巡抚多次会面的间隙，花去半个月作用的时间到晋南地区考察灾情，一路上的惨象让他无法释怀，回到太原立即催促巡抚给出明确的答复，并托人转告巡抚，如果还是不予理睬的话，他会自行安排赈金的发放。这一招激将法果然使巡抚坐立不安，唯恐李提摩太做出什么不可控制的事情，当即就派出官员与李提摩太商议如何放赈。^②经过几个回合的较量，李提摩太终于取得了在山西开展赈灾工作的合法性。

（2）独自放赈与协作赈灾

得到官方许可之后就是具体的放赈程序了。山东赈灾期间，起初李提摩太的习惯做法是，在发救济金之前，先派人到下边各个村子去，登记那些最需要救助的人名，然后发给他们一张领取救济的票证，并定下发放的日期，届时所有持票人将集中到一个地点，最后在约定的时间地点发赈。^③但是具体的办法还需要不断地在实践中完善，以充分利用各处筹集的赈款。李提摩太必须要及时拿出放赈方案，将救济金发放到灾民手中。首先他想到的是，可以在城里最贫困地区的一条狭窄小巷的尽头，让申请救济金的人排着长队从放赈的工作人员身边走过。每有一个人领到救济金，就在那人脏兮兮的手

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第107-108页。

^② 同上，第114页。

^③ 同上，第88页。

上用墨水涂一个不易被涂掉的标记。有些人利用充足的时间跑到巷子的另一端重新排队，每当干干净净的手伸出来，这些人就会被怀疑早已领过救济金，只不过用力把墨汁洗掉罢了。这样，传教士和助手们只继续向剩下的那些依旧脏兮兮的手上发放救济金。第二种放赈方式是李提摩太受到他人启示而想到的。1876年7月的一天，李提摩太看到了他的房东向饥民施粥的情景：房东让饥民们坐在地上。李提摩太立刻领会了这种方式的妙处：坐着的人群是不会发生拥挤的。于是，他叫人通知饥民们到一处空旷的打谷场上，成排成行地坐在地上。李提摩太告诉大家，如果大家能安安静静地坐着，他很愿意把所有的积蓄都分给大家。他分几次发放赈金，每次只散出一小部分。几次下来，人们都得到了救济金，没有一个人离开自己坐的地方。^①

从李提摩太的日记中我们可以看到赈灾工作的顺利进行是各方合作的结果。李提摩太虽然在最开始是独自承担放赈的工作，但是就赈款的募集来说社会各界人士都向他提供了巨大的帮助。由于各种赈款来源不同，形式不一，各钱庄也在赈灾活动中起到了重要的作用。李提摩太特别提到青州府的一家当铺，他们保证了银钱的兑换和运送的安全。除此之外，山东巡抚积极向朝廷争取资源，益都知县除了做好自己的本职工作外，还向自己的江苏同乡呼吁捐赈，在江苏省建立了一个救灾基金，组织江苏省的官绅到山东赈灾。虽然官府与传教士之间还没有建立起合作的机制，但是传教士之间以及教会、西人之间基本上保持着合作的状态。等李提摩太将山东赈灾的经验都运用到山西时，传教士与地方政府、乡绅，其他传教士及西人成立的救济委员会之间合作迎来了适当的时机。

征得山西巡抚同意之后，为了尽快将救济金发到灾民手中，李提摩太马上与被派来的地方官员及其助理商议施赈的具体方案。地方官员表示官方有受灾村庄所有家庭的名册，并打算依此给每个家庭发放救济金，他们提议为李提摩太安排几个村庄去救济，并派出官员和绅士全程协助，以便整个放赈工作可以不受干扰地完成。对于这样的安排，李提摩太非常满意。他回忆道：“在中国官员的完美配合下，救济工作开始了，井然有序，直到结束。”^②

寄出去的信件和灾情报告逐渐为更多的公众所知晓，无论是近处的江浙沪地区，还是跨洋的英美日等国家，华人和西人都纷纷解囊，救济金源源不

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第82、83页。

^② 同上，第114-115页。

断地汇至李提摩太处。经过调查，李提摩太等赈灾代表发现平阳府和临汾、洪洞和闻喜等县灾情远超出太原地区。于是，他们会同巡抚指派的官员一起，奔赴平阳等地发放救济，一待就是几个月。^①

在各方的积极努力下，在英国国内和中国沿海各商埠筹集的款项一共有二十万两，约六万英镑。赈灾工作者商定，其中的十二万两由李修善、特纳和李提摩太发放。其余的分为两部分：一部分由时任天津海关道的盛宣怀负责，并由海关的布德（Budd）先生协助；另一部分由直隶的新教传教士和华北的天主教传教士发放。^②

从初至山西到放赈后期，李提摩太等传教士与官员的交往发生了很大的转变，由最初的排斥、误会变成了合作、信任。其中缘由至少可以从两个方面来探究。一是，他们都有同样的行动目的，那就是赈济灾民；二是，他们在长期的协同工作中会逐渐加深认识，化解误会、摒弃偏见、坦诚相待；第三，从外部来开，传教士与官员士绅一起放赈，实际上形成了互相监督、相互牵制的关系，三方都不会轻易鲁莽行事、打破平衡。在这样的关系中，士绅可以沟通乡村，传教士可以赈灾传教，而地方政府也可以暗中达到隐性控制局面的目的。有着这样的条件，广大灾民才能受到来自社会各界的救济和援助。

4. 报告灾情与救灾工作，宣传西方救济事业

李提摩太筹集赈款的主要途径就是通过信件或报纸向外界报告灾情，以引起社会各界人士对山东旱灾饥荒的关注。

首先，他联络分散在各商埠的其他传教士，请他们在各种报纸上发表自己的灾情报告。例如，他将信寄给上海联合教会的詹姆斯·托马斯牧师，建议他在上海的外文报纸上发表自己的灾情报告，并说明想筹款为孤儿建立一个救灾基金，于是很快托马斯经手转交了数笔外国人的捐款，李提摩太办起了孤儿院。在烟台教会共同体工作的医生卡米吉尔（Carmichael）博士也向李提摩太汇去了一小笔捐款。^③

其次，他向在华供职的外国人写信，这些人都在重要部门工作或者从事重要职业。其中有荷兰公使福格森（Fergusson）、英国驻烟台领事乔治·詹姆逊（George Jamieson）、海关的豪威尔（Holwell），他们经过讨论决定把李

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第118页。

^② 同上，第120页。

^③ 同上，第85、89-90页。

提摩太的信寄给上海的《每日新闻》(Daily News),同时豪威尔把它译成中文,在《申报》上发表。此后不久,从北京到南方的广州,在中国的每个省份都成立了赈灾委员会,大量的赈款机在李提摩太的名下,请他代为施赈。^①

再次,李提摩太还向其他不熟悉的在华外国人写信,将自己的赈灾经历告诉给其他地区的传教士。关于昌乐县骚乱的故事,他就写信给一个在美国人,总结了其中各种经验,最后这封信被寄往了美国,在一家报纸发表出来,还被多家报纸进行转载。最后,这封信到达英国以标题《传教士的奇思异行》发表在一家报纸上。^②

李提摩太关于灾情和救灾工作的各种报道发表之后,经常都会有不认识的人汇去捐款,例如南京一位职位不高的中国官吏在听了关于山东救灾工作的报告后,汇给李提摩太一百两白银(相当于39英镑),尽管他们互相根本就不认识。^③

李提摩太除了及时报道灾情和赈灾工作之外,还在报刊上发表文章介绍西方救灾事业。1876年起李提摩太在《万国公报》上陆续发表《救灾必立新法》、《灾宜设法早救》等文章,提出防灾救灾必须进行经济、荒政改革等多项建议。他的文章有36篇被收入《皇朝经世文新编》一书,文中许多观点对我国荒政事业近代化不无裨益。^④

5. 安民抚民

在赈灾过程中,经常会出现人群拥堵和追赶的情况,有的是因为灾情严重人们流离失所终至互相伤害,有的是因为捐款有限而灾民过多引起混乱,还有的是因为人们联合起来希望某些领导人物能够带领大家摆脱困境。李提摩太目睹了人们相互之间不必要的伤害,放赈时被灾民围堵和追逐,甚至被推作暴动的首领。他用自己的方式将灾民们从饥饿、惊慌、恐惧和骚乱中解救出来。

对于在街道市井游移的灾民他希望通过宣传基督教思想,教授各种祈祷、崇拜仪式使人们得到暂时的安静。比如那些见庙就拜到处求雨的人,李提摩太就引导他们抛弃原来的多神崇拜,向上帝祷告,按照上帝的旨意和要求生活。他在各个县城散发宣传基督教的海报,很快就有人向他请教如何祈祷上

^① [英]李提摩太:《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》,李宪堂等译,天津:天津人民出版社2005年版,第98页。

^② 同上,第96-97页。

^③ 同上,第99页。

^④ 夏明方:《论1876至1879年间西方传教士的对华赈济事业》,《清史研究》1997年第2期,第90页。

帝怜悯众生。^①虽然有很多人愿意听从他的教导如何侍奉上帝、如何祷告，但他首先是利用了人们千方百计求雨的心理。无论如何，这样使到处游荡的人们有了秩序感。惊恐的心也有了寄托。

发放赈款的过程中选择合适的方式能够避免灾民的拥堵和混乱。比如，让人们都坐在地上领取赈款，或者让灾民排队标记领取赈款都减少了不必要的麻烦。在昌乐县遇到的紧急情况时，李提摩太一边请官府出面维持秩序，一边请长老做代表商议发赈事宜将各村灾民分流安顿；对于过于难缠的灾民，他知道请第三方从中调解。^②几次骚乱和械斗都在关键时刻被李提摩太化解，尽管有很多偶然因素，但他的确缓和了灾民中一触即发的矛盾与冲突。

最严重的就是两度被邀请作暴动的首领，作为一个以传播上帝福音为天职的传教士，李提摩太是绝对不会同意，也不会任由民众冲动行事的。每次他都是苦口婆心劝说来者不要铤而走险，使灾民陷入更惨痛的苦难。他告诉为首的人自己从来没有想过要干这样的事情，“因为那只会加重民众所遭受的苦难。暴动一旦开始了，没有人知道会如何收场，但毫无疑问会造成大规模流血”，他建议大家采取建设性的方式，而不是通过破坏来改善人们的处境。他还表示会代表大家向巡抚请愿，希望官府为民众提供更多的服务，并将自己制作的抄有祷告文的海报送给企图发动暴乱的人。^③由传教士变成暴乱领袖，对于李提摩太来说是绝对不可能的事情，他还没有为上帝成功播撒福音，不会让自己反而成为摧毁上帝福祉的魔手，对于这些疑似对他心生信任的民众，他更加希望在他们心中撒下上帝的种子。

在这个社会动荡、矛盾多发的时候，身为传教士的李提摩太经常会成为谣言的主要对象，人们总想为如此艰难的生活找到替罪羊，发泄心中的怨气和寻求精神上的麻痹。对于各种谣言李提摩太尽量回避，迫不得已只好出面澄清，平息谣言。有谣言说他鼓动叛乱，所以他离开青州府到济南府暂避，走了之后又有人散布谣言说他走的时候诱拐儿童，等回到青州之后，他找到那位儿童的父亲，请他一起到衙门澄清误会，其实是孩子离家出走，李提摩太托人将其送回，孩子的父母很感激李提摩太，这样才击破了各种关于传教士的流言碎语。^④

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 79 页。

^② 同上，第 82-83、91-96 页。

^③ 同上，第 81、84 页。

^④ 同上，第 84-85 页。

总的来说，当民众稍有不安时，李提摩太或多或少的都使人们暂时避免了各种骚乱、缓和了矛盾、化解了冲突，在一定程度上维护了地方社会的安定。

6. 兴办慈善机构

除了一般的施赈工作，李提摩太还利用各类捐款在灾区各处筹建兴办了收留儿童的孤儿院。英国驻烟台领事与传教士李提摩太在向各处劝捐的信中称：“现有一事颇难处置，李佳（李提摩太）等收留全无依靠之男女幼孩四百数十人，每日饭食需钱十余千文，无法支持。若令散处本乡，必致仍然饿死；若仍再行收养，此款又无所出。颇有进退维谷之势。”^①李提摩太和上海联合教会的托马斯牧师等人还呼吁成立了救助基金。这样，通过报纸和信件筹集的赈款其中的一部分就用来在益都、临朐两县境内设立五个收养处，收养实无父母亲族依靠的幼孩四百名对遭受灾难的孤儿进行最基本的救助。^②

对于孤儿院的管理和运作，李提摩太并没有停留在传统的供养基本食物的层面上，他还想办法给孤儿们传授各种生存技能，例如在一个青州的孤儿院，他想找人教孤儿们新式的工商业技能，但苦于这样的人才无处可求，于是他们不得不求助于各种古老的职业，以便使那些介于从12到18岁不等的孩子们得以掌握谋生的一技之长。他们被教以铁工、木工、纺织丝绸和制作绳索等各种工作。李提摩太还出资订购了许多外国机器，小到各种工具器械，大到威力巨大的手动机床等等。同时他还根据需要购买了其他一些必要工具，向孤儿们推广了一种新的制毯工艺。这些努力使得孤儿院发展成了一个拥有多种工具的工场。^③李提摩太以自己最朴实的方式做到了这些即使是实业家也不一定能办好的事情。

内地会的修女到达山西之后，打算开展孤儿救助工作，李提摩太等传教士表示非常欢迎，经过一段时间的筹备，最终内地会修女们开办的孤儿院专收女童，而李提摩太夫人就开办了一个男孤儿院。^④1879年2月，李提摩太因为身体原因从外地放赈工作暂时抽身，回到太原从事一般的工作，协助兴

^① 《申报》，1877年5月14日。

^② 参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第89-90页；《万国公报》（六），总第3639页，转引自孙勇：《近代山东社会救济研究》，山东师范大学硕士学位论文，2005年，第120页。

^③ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第90页。

^④ 同上，第119页。

办孤儿院，从2月到8月，一共援助了822个孤儿和334个孤寡老人。^①

7. 向地方政府提供建议

在自己对灾民进行救济的同时，李提摩太还向山东地方政府提出了各类赈灾救荒的建议。他多次向青州知府和山东巡抚建议尽快上奏朝廷组织人力物力从朝鲜和日本进口各种谷物，并免除进口税，以降低价格。1876年7月，李提摩太专程到济南去拜会山东巡抚丁宝楨，向他报告目睹的灾情和所做的赈灾工作，并建议他采取措施从朝鲜和日本进口谷物、修筑铁路、开挖矿产，以便为穷人提供就业机会。^②

1877年入春后灾情稍有缓和，李提摩太向青州知府和益都知县建议采取必要措施预防饥荒。针对孤儿院的项目他向地方官员建议说，“如果政府提供土地和房屋，并且承担一半的费用”，他可以利用各种资源“负责筹建几所类似于北京、上海、福州的学校。这些学校以孤儿中的佼佼者为对象，学生们将被教以英语和各种西方的学问；而其他智力稍差的孤儿则被教以各种新式的工业技术，以免增加传统行业的竞争者数量。当孤儿们完成专业训练后，便具备了为自己的同胞提供意义重大的服务的资格。”为了说服官员支持这样的慈善事业，李提摩太力图使他们从内心接受这样的道理：“中国古代的圣人之所以受人敬仰，是因为他们为人类的利益创造出新技术，例如神农尝百草，仓颉造字。那么，在国际交流频繁的当代，清代的高官们应当为了百姓的利益而采纳新的方法。”^③可惜，他的听众们并没有做好准备接受这样激进的想法。

在山西赈灾时，除了请巡抚指示如何施赈之外，李提摩太在考察了晋南灾情之后，向巡抚提出了三条就荒措施：

(1) 大规模向满洲和其他粮价低的地方移民；

(2) 启动公共工程，如修筑铁路，这不仅能立即给衣食无着的灾民提供生计，而且具有长久的意义，可以预防将来灾荒的发生；

(3) 向没有遭灾的省份征收赈灾税。^④

但是巡抚和其他地方官员一致认为，修筑铁路过于超前，并且必须引进大量外国人，这会导致无穷无尽的麻烦。因此，从对山西是否最有利的角度

^① P. R. Bohr: *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform 1876-1884*. Harvard University Press, 1972, Pp.112.

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第80、85页。

^③ 同上，第102页。

^④ 同上，第115页。

看，最好不要修筑铁路。^①

8. 地方政府与民众对李提摩太等传教士赈灾的不同评价

(1) 李提摩太的赈灾成效

随着赈灾工作的深入开展，成效慢慢显现出来，地方政府和百姓都逐渐变得友好起来，李提摩太于是发信出去邀请更多的传教士到山西来参与工作。1878年10月，又有内地会的修女加入了赈灾工作者的行列。1878年秋冬，烟台的传教士斯格特和坎贝尔到平阳，将带去的赈款与李提摩太他们的伦敦市长赈灾基金一起发放给灾民，这些传教士在平阳共同从事赈灾工作至少有四个月。^②

(2) 官方与民间的评价

1877年11月李提摩太离开山东赴灾情更严重的山西，其在山东的赈灾工作遂告结束。据他报告在此期间，在山东他至少救助了七万灾民。^③山东的赈灾工作结束后，倪维思博士工作过的地区的民众给他送了一顶“万民伞”，表达了民众对他开展赈灾工作的敬意。民众打算也为李提摩太送去一顶“万民伞”，他听说之后，坚决不同意人们的做法，因为他认为那样必定会花去一部分救济金。^④

1879年冬季以后，李提摩太逐步结束在晋省内的赈灾工作，总的来说，成绩显著。山西的民众用各种各样的方式表示他们的感激之情，李提摩太认为这些看起来或者相同或者相反的方式是有点自相矛盾的。例如，平阳府的学者们（李提摩太觉得，他们的判断完全受到了官方对传教士的传统态度的误导）立了一块石碑，铭记了传教士们提供的帮助，把西人的善行义举都归结于一点：“维吾皇万岁，恩被群生，光播四海。荒天僻野之民，咸来投诚，共舒民难。”与之相反的，另一些心怀感激的乡民派代表到李修善、特纳和李提摩太的住处索要照片，说是好供奉在他们的神庙里，永远感念赈灾代表的恩情。当1878年李提摩太离开山西去山东结婚时，巡抚曾国荃写了一封感谢信对他表示了感谢。这些行为都是从民众或一般私人的角度表达的对传教士

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第115页。

^② 同上，第119-120页。

^③ E.W.P.Evans: Timothy Richard: A Narrative of Christian Enterprise and Statesmanship in China. Pp. 61, 转引自顾长声：《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》上海：上海人民出版社1985年版，第322页。

^④ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第121页。

的认识与态度。^①

政府的官方态度就更为明确了。办赈大臣向皇帝请旨封赏参与赈灾的官民，但没有上报的为救灾工作忙碌的外国传教士名单，李提摩太多少有些失望。中国政府最终还是没有正式承认传教士们的赈灾工作。这样，他无法向上帝与世人宣告这个神秘的东方古国已经为基督教敞开了怀抱，在上帝的福泽中寻找救赎。但是上海赈灾委员会从中积极活动，李鸿章在其他场合为传教士们请赐了爵位。^②这单靠权力和人情换来的虚荣只是浮云，传教士仍然是一般人眼中的“洋鬼子”和“鬼子大人”，基督教依然没有深入中国民众的内心。

传教士在赈灾活动中克服各方面阻碍和压力，为传教创造条件，也为自己带来了一定的社会声望，尽管他们在赈灾中与士绅、官员实现了一定程度的合作，但中国文化和帝国的天下观念巨大的包容性将传教士和基督教顺利放入华夷体系，中国社会没有真正将传教士和基督教看作是独立的宗教文化，而是根据自身的意义将其消解在原有的文化秩序中。

第三节 李提摩太深入中国地方社会的行动逻辑

李提摩太来到中国开展自己的传教工作，由于当时差会的具体条件他不得不独当一面，艰难探索成熟有效的对华传教方式。通过叙述他在华的初期传教生活，指出那些他必须面对的挑战和有限的机会，本章分别指出三个阶段中李提摩太进入中国地方社会内部的行动逻辑。

首先是隔离时期。李提摩太面对着语言不通、经验不足、人手紧缺等方面的困难和挑战，还没有找到合适的办法进入中国社会进行传教工作。初到中国山东烟台参与在华传教，李提摩太基本上还在进行各种准备工作，例如学习中文，而一般的传教工作都是配合当时英国浸礼会驻烟台代表的工作，为自己独立开展传教工作积累经验。但是很不幸在半年内李提摩太就失去了这位同事和导师，于是在英国浸礼会驻烟台传教工作人员严重紧缺的情况下，李提摩太必须独自主持各项传教工作。恰好当时天津教案发生，所有的在华传教士和西人都非常紧张，担心教案的余波会影响到天津以外其他地方外国

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第121-122页。

^② 同上，第122页。

人的生命安全，为了自保作为传教士的李提摩太也加入了外籍商人、官员自发组织的自卫队。在这种情况下，李提摩太就完全站到了中国社会的对立面，那么想要顺利开展传教工作的计划暂时只能让位于生存和安全问题。因此，当时的个人条件、组织基础、社会环境都成为李提摩太顺利进入中国地方社会开展传教工作的阻碍，根本没有机会与地方社会中各个阶层的中国人进行交流与沟通，本质上来说这时他与地方社会处于隔离状态。

其次是初步交替调适时期。在中西社会文化发生冲突的前提下，李提摩太逐步适应自己身处环境的自然条件和社会景象，最开始是被迫作出调整，然后才转为自觉主动地改变。他的变化首先是从个人的态度开始，然后是行为的转变，最后这一系列的变化涉及到思想、言谈、穿着、饮食、传教以及与人交往的方式等方面。当需要他独自面对烟台的浸礼会传教工作时，他唯一的办法就是不断地塑造自己，最先明确的是他自己对待眼下紧迫形式的态度，激励自己勇敢地承担传教事业的全部职责；然后就是培养训练自己的素质和才能，不论是基本的语言问题还是与各色人等进行社会交往的技巧和能力。当人员配备允许他探索一些其他传教方式时，他主动走出城市，到集镇、乡村进行探访，了解中国地方社会的构成特点，将各种遇险、受阻等事件都吸收到自己的阅历当中。当认识到旅行传教更多地只是带来误会和危险，让民众害怕、误解或者敌视传教士时，李提摩太便尝试离开沿海大型商贸城市到山东半岛内陆地区某个小城定居下来，希望尽快融入地方社会中的民间社区。但是要想让一个外国传教士相安无事地居住在中国地方社会的一座小城里，这件事无论对于传教士还是中国人来说都是无法立即接受的，特别是对于中国地方政府来说，要认可和接纳一个外国人、异文化者、异教者进入地方和基层社会，突然间受到的震动和刺激无法描摹，而官方的警惕之心和戒备之意也被陡然放大。官员们出面压制，乡绅们奔走劝告，不明就里的民众很快被舆论和谣言左右，夸张了因李提摩太出现而引起的骚动。只有遇到开明的地方官员允许外国人进入内地租房时李提摩太定居县城的事情才尘埃落定。而遇到这些开明人士也是李提摩太离开矛盾漩涡之后在新环境中治病散药救人行善时，结识一位小官吏增进了相互间的了解，然后种瓜得豆的结果。成功住进民间社区之后恰逢旱灾饥荒，李提摩太又积极主动地参与到赈救灾民的活动中。当他面对赈灾过程中因他而起的骚乱时，多次经历乡绅和官员左右民众行动的情境，于是他又收获了在中国传教生存的一条规则，要处理

好与乡绅、地方官员的关系，这样才能在更大范围上影响普通民众。

第三是共同行动深度介入时期。灾荒的出现给予李提摩太一个绝佳的机会向中国人显示基督教的善意和传教士的仁慈，他积极倡导传教士联合西人、中国官方和民间共同承担社会公共事业的责任，全面深入地进入地方社会调配各种资源解决社会危机。他先在基层调查自己摸索赈灾的具体办法，主要是与民众和乡绅接触，并向乡绅学习一些赈灾方案；然后与乡绅、官员协商联合赈灾的合作方式，分工协作高时高效地完成赈灾工作。在遇到潜在社会骚乱时能够及时避免正面冲突并与官府交涉，邀乡绅、长老调节民众情绪、，请官方出面维持社会秩序，以保证赈灾工作的顺利完成，实现赈济灾民传播基督教的目的。这就说明社会突发事件的出现会加强传教士与中国地方社会的互动，增进传教士与中国社会之间的相互了解，同时造成传教士渗透到基层，联结了世界各国与中国、中国社会跨地域之间、不同社会阶层之间等资源的配置与流通。传教士们在这场光绪初年华北特大灾荒期间抓住了绝佳机会显示上帝的仁慈，在轰轰烈烈的赈灾活动中他们各处奔走，将不同的人、物品和事情都联系起来，我们可以从中看到跨地域社会联合、国际性社会行动是如何产生、如何运作的。就人员而言，上至统治阶级、下至黎民百姓，中国人、外国人，官员、商人、知识分子、宗教人士等等都参与到这场巨大的社会动员中；就资源配置来说，大量的金钱、粮食等其他物资也进行了大规模的流动。而中国的官员、士绅、民众在这个与传教士近距离接触、共同改造社会的时机也对世界给出了自己的解释，面对社会情境的变化作出自己的选择。民众将传教士的引导纳入到民间信仰体系当中，把对传教士慈善事业的感激之情以多神崇拜的形式表达出来；士绅们非常支持传教士这种跨地域式社会行动的出现并且自发地组织地域间的各种联合行动，但是他们将传教士的善举归结于受皇恩感召而非上帝的意志，再次维护了儒家思想的权威；官员们尽管在私人角度表达了对传教士的谢忱和敬意，但在官方的公开表态中完全忽略传教士在赈灾活动中的重要贡献，纯粹地维持和重新确立皇权统治的合法性和权威。

总而言之，李提摩太在山东山西地方社会的活动让我们看到一个怀着特殊目的的外国传教士如何一步步摸索在中国社会中的生存之道，如何寻找到与各个社会阶层进行交往恰当的互动方式，如何抓住千载难逢的机会改造中国社会；而另一方面我们也了解到中国地方社会在不同条件下对待异文化和

外来者的不同方式，在细微比较地方社会中各个群体对传教士持有的不同态度与作出的不同行为反应之后我们发现了当时中国地方社会内部在传教士影响下已经出现的一系列变化，而这些悄无声息的社会变革就潜藏在这些事件和中西方社会文化的互动当中。

第三章 宣传西学：李提摩太与中国中层社会

经过短暂的职业危机之后，李提摩太承接自己在山东山西的工作成果转入以文字工作为主的传教事业，主持由教会人士创办的广学会长达 25 年之久，并取得了非常瞩目的成绩。传教士们的评价是“这个事业选中了这个人，这个人选中了这个事业。”^①

广学会在李提摩太的管理下对于当时中国社会的变革到底产生了怎样的影响？本章将考察李提摩太如何确立文字工作的传教路线和将中间阶层作为主要传教对象，记叙广学会的组织发展和工作模式，以寻找中国社会变革与广学会的契合点，指出这些由传教士从事的文化传播对中西方交流与会通的作用，以及社会的中间阶层对传教士带来的新观念新思想如何反应。

第一节 为传播西学积累受众群体

有两个原因触发李提摩太开始计划向官员、学者普及基督教思想和西方科技文化：一是李提摩太于赈灾中眼见人们在迷信和封闭中，苦思冥想如何才能帮助到经受苦难的中国百姓；二是在基层社会中传教士仍然会遇到很多排外的阻力，主要来自部分地方官员和读书人，他们对西方社会文化基本没有了解或者带有先入为主的各种偏见。李提摩太希望中国人理解了由上帝所指引的救赎之路的意义之后，借助上帝的力量创造出一条走向

一、针对官员和学者的西学演讲

（一）寻找拯救中国之道

李提摩太不停地思考导致灾荒及民众困苦的原因，进而研究导致人类苦难的根源，不仅是中国，还包括全世界。通过对西方文明的反思，李提摩太想出一个拯救中国的计划。具体的就是向官员和学者宣传西方的科学技术，让蕴含在其中的上帝力量引导他们为中国百姓谋取福利。通过这样的方式使传教士影响官员和学者去修建铁路、开掘矿藏，以避免饥荒的再度发生，将

^① 顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社 2004 年版，第 151 页。

民众从赤贫中解救出来。年轻的官员和学者不久之后就会到大清的其他省份和地区任职，他们有了科学技术和上帝的引导，可以为自己所管理的百姓带去物质的福利和上帝的召唤。因为李提摩太相信：“对于中国文明而言，西方文明的优越性在于它热衷于在自然中探讨上帝的工作方式，并利用自然规律为人类服务。这就是在遵守上帝给予亚当的指令，去支配世间万事万物”^①，西方世界利用科学技术为人类创造了许多奇迹，如果中国的官员和学者也能循着这条道路跟随上帝的指引，一定可以为中国百姓创造奇迹的。

（二）演讲的具体设计与安排

1. 演讲的对象

以演讲传播西学的动机和目的都清楚了，接着就是确定演讲的对象。李提摩太认为应该包括山西省在职的官员和省学的学生，还有几百名候补官员。

最初李提摩太邀请不同级别的官员参加同一次演讲，结果发现以前喜欢发言的一个官员不怎么讲话了，询问之后才知道此人忌讳在各位上级面前班门弄斧，从此以后李提摩太将官员和学者分不同级别类型开展活动，这样避免了尴尬，有利于促进演讲产生更好的效果。

从1880年开始，针对山西官员和学者的演讲一共持续了3年，由官员们提供演讲地点，每月集中演讲一次。

2. 书籍和仪器准备

李提摩太如果要向中国的官员和学者讲解西方的科学技术文化，就必须首先武装自己，毕竟他不是科班出身，只是神学院毕业。因此，他缩减了开支，住便宜的房子、穿中式的衣服、吃中式饭菜，花费大量的金钱购买最近的书籍和最先进的仪器。首先是关于基督教各个教派的神学著作，无论是天主教还是新教，不管是英国的还是德国的，为的是读者不至于局限在某个国家的某个教派的思想行为中，还有比较宗教学书籍、佛教经典，这些是宗教类的书。他还购买了天文学、电学、化学、地理学、自然史、工程学、机械学、医药学、各类产业学、历史书、亚洲文学、百科全书。

李提摩太订购了很多教学和科研的仪器：望远镜、显微镜、分光镜、手动发电机、化学电池、化学电流表、电压表、电流表、晴雨表等，还有幻灯机、幻灯片、一套照相器材和缝纫机。

3. 演讲内容

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第136页。

李提摩太初步拟定了一些在他能力范围之内的题目：

(1) 哥白尼发现的天文奇迹；(2) 化学的奇迹；(3) 机械的奇迹；(4) 蒸汽的奇迹；(5) 电的奇迹；(6) 光的奇迹；(7) 医药学和外科学的奇迹。^①

这些都是基本的科学技术普及知识，除此之外，李提摩太特意加入了上帝的内容，以达到宣传基督教思想的目的。在每一次演讲中，他都指出上帝如何赋予了人类无限的权力，以利用自然的力量。如果人类对此茫然无知，就只能像劳工和奴隶那样生活。社会上各个部分事业的成功都是因为它们遵循了上帝的旨意和律法，获得了上帝赐予人类的福祉。既然上帝将这些伟大的力量储备在人类身上，那么人类应当更加遵守它的精神律法，对上帝所赋予的一切表示感激。

二、与官员、学者的社会交往

除了赈灾工作、科技演讲等社会活动，李提摩太还在日常生活中与“上等人”加强联系，通过赠阅书籍、交谈等各种方式使他们更加多地与基督教基础，只要有人表现出对西方世界或基督教有兴趣，李提摩太便不遗余力引导其对基督教进行更加深入的了解。

1. 官员

一位听过李提摩太演讲的候补官员姓王，补缺之后回太原顺便拜访了李提摩太。交谈之间，李提摩太问他有没有在所辖的地方进行什么改革，这位王知府马上变得健谈起来。他告诉李提摩太自己正在进行教育改革，准备建一所学校，向学生教授现代科学知识，并奖励了考试优秀的学生。然后他们又谈到了宗教，王知府表明自己是道教徒而不是儒生，并说像李提摩太这样无所不知的人却相信天堂和地狱之类的东西，真是令人吃惊。^②于是，李提摩太巧妙地转移话题，想办法将最高的原则归功于上帝。他先讲了人们必须面对的一些规则，又讲了天文学知识，然后绕回王知府改革教育的事情和如何管理臣民，最后李提摩太将一切的主宰都交给这个宇宙的统治者——上帝。在这曲折又含蓄委婉的谈话中，李提摩太告诉王知府，信仰基督教是合理的

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第138页。

^② 同上，第142页。

行为。王知府建议将这次对话记录并印刷出版，其他儒生读了这些内容之后便不会在对基督教吹毛求疵了。

时间一长，李提摩太与太原府的官员越加熟悉，经常还会邀请他参加一些官方活动，有机会见到帝国更加位高权重的大臣。当时任山陕总督的左宗棠收复伊犁返回北京时，中途路过山西，巡抚及其他高级官员都前去迎接，并建议李提摩太同去。李提摩太制作了一幅详细的世界历史图集作为晋见礼物。在集体拜见之后，左宗棠留下李提摩太单独谈话。他们先聊到了总督正在进行的轻工业改革，然后又聊了宗教问题。左宗棠表示：“既然传教士引导人们向善，中国政府就不应该反对，因为政府做的是同样的事情”，“儒教与基督教之间并没有冲突”。^①这是这位大人物与李提摩太的私人谈话，不知道在公开场合他会如何表示，传教士在场与否会不会影响他的表述呢？从之后左宗棠担任两江总督后支持当时的基督教会建设来看，他的宽容态度是比较一致的。

另一位与李提摩太有了交往的帝国忠臣就是张之洞。1882年，张之洞任山西巡抚，一开始他就大力采取改革措施，富民强国、积极预防灾害的再次发生。他了解到李提摩太以前向曾国荃提出了一些改革建议，于是派出代表与李提摩太面谈，邀请他放弃传教事业，参与中国政务，将那些改革思想付诸实践。无论他们如何劝说，李提摩太始终没有答应张之洞的邀请。他义正辞严地回复说：“不论物质上的进步多么急迫，传教士所从事的工作仍然是更重要的”，“完全离开崇高的传教职位去从事低级世俗工作”，^②他做不到。但是之后李提摩太还是自己亲自参与到巡抚主持的一些改革事务中，例如为防洪勘查地形和考察开矿机器。后来张之洞改任湖广总督又一次邀请他参与幕府，他还是拒绝了。因为他还感受到虽然张之洞愿意接受那些西式的改革建议，但是内在仍旧留着对基督教和外国人的排斥情绪，这使李提摩太担心共同工作会产生很多摩擦。

1888年在北京生活期间，李提摩太结识了曾纪泽^③（1839-1890）。当时曾纪泽向朝廷建议修建一条天津与北京之间的铁路。醇亲王^④因为北京的马车夫反对修建铁路不断请愿的事情感到不胜其烦，让曾纪泽尝试提供一些有

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第145页。

^② 同上，第150页。

^③ 曾纪泽，曾国藩子。官至户部左侍郎。

^④ 醇亲王，爱新觉罗·奕譞（1840-1891），道光皇帝第七子，光绪皇帝的父亲。

关修筑铁路后伦敦马车夫的生计情况的材料。曾纪泽多方寻找都没有结果，最后几经周折知情人把李提摩太介绍给曾纪泽。李提摩太手上正好有精确的事实和数据可以满足大清高官们的疑问。曾纪泽因此非常高兴。因为李提摩太的夫人为日本公使馆的三个日本人教授英语的缘故，曾纪泽找到李提摩太夫妇，希望理查德夫人^①能够教授自己最小的儿子学习英语。在彼此更加熟识之后，李提摩太将自己为中国设计的现代教育改革方案作为礼物送给曾纪泽，曾纪泽鼓励李提摩太在京师的高级官员中散发教育小册子，他也认为中国的唯一希望在于教育。但是，由于曾纪泽在总理衙门只是一名下级官员，过于热衷于西方制度会为他招来怀疑的眼光，他没有办法更多地帮助李提摩太推动教育制度的改革。更不幸的是，曾纪泽英年早逝，永远也不可能继续将自己的想法付诸实践。

2. 学者

演讲主要是针对正在求学的生员们，生活中李提摩太愿意与所有读书人打交道。这样可以有更多的机会向他们介绍基督教和西方社会。

1881-1884 年间，当时负责修订《山西通志》的一位学者要求和李提摩太住在一起，他显示出对基督教有极大的兴趣。他很欣赏耶稣会士利玛窦，对其所著的《天主实义》更是称赞有嘉，他还欣赏伦敦教会合信（Hobson）医生的著作。在相处的时间里，李提摩太经常与他讨论儒家的思想以及宗教问题。这位学者认为外在形式和符号本身并没有什么价值，重要的是它们所表达的意义。不注重形式并不代表内心的轻视，反之，拘泥于形式也不一定能够说明内心的虔诚。他认为自己和上帝的意愿是一致的，就是要帮助帝国的其他民众。

除了那些比较正式的交往，李提摩太一家还与太原城里的官员士绅互相走动。他会被邀请到官员和士绅的家里做客，或者接受他们的孩子作为自己的学生。有些官员到别处任职之前会专门登门道别，并承诺只要以后需要帮助一定尽力照顾。即使建立起来的是个人之间的情谊，但由此形成的人际网络对于传教士在内地的生存状态却起到了实实在在的作用。

对于那些未来的学者，眼下的读书人，李提摩太也投入了很多精力。1879年是三年一度的乡试年。在山西，大约七千名秀才参加考试。李提摩太和同事们选择了一些合适的小册子，在考生之间发放。其中有一本是由外国传教

^① 李提摩太的英文姓氏为 Richard，中文可翻译为理查德，其夫人随夫姓，人们通常称呼她为理查德夫人。

士写的；另一本上海的一位本地基督教徒撰写的。他们希望这些特别挑选的作品能够更符合读书人的喜好，更容易被他们所接受。与此同时，传教士们还设立了一个以伦理道德为主题的优秀论文奖，争取到罗伯特·赫德^①爵士提供奖金，目的是鼓励中国学生研究有关人类文明和宗教的书籍。最后收到的论文有一百多篇。^②

第二节 主事“广学会”

在经过了山东山西赈灾的繁忙工作，又建起了英国浸礼会山西传教基地之后，1884年秋李提摩太决定回英国向浸礼会委员会报告这十几年的传教工作，并且他还满怀信心地憧憬着未来的工作计划，完全没有预想到在英国总部等待他的却是一盆冷水。而新派往中国的浸礼会传教士也为他准备了新的挑战。未来的传教之路究竟该如何去走，李提摩太将要经历一段痛苦的磨难期才能找到一个确定的方向，对于他和英国浸礼会驻华传教基地来说，这个新的工作计划都是一个重要的转折。

一、阻力与新机遇

（一）英国浸礼会的态度

1885年李提摩太回英国向浸礼会传教士委员会汇报了近几年的工作，提出向中国山东山西增派传教士的请求，委员会一致同意；他又提出联合所有的基督教差会在中国每一个省的首府建立一所高级教会学校，这个计划过于庞大，在委员会和整个差会中引起了强烈的议论。1888年春夏之际，李提摩太收到确切的消息，虽然浸礼会委员会欣赏他在中国官员和文人学者之间开展的传教工作，但是他们并不同意建立任何基督教学院的方案，他们认为各个教堂都不会同意把传教基金用在这么浩大的计划上面。自己的计划屡次遭到否决，李提摩太萌生了离开英国浸礼会的想法。

1890年10月，英国浸礼会派出代表团到中国访问，这是到访中国的第

^① 赫德于1854年来华，先后在英国驻华地方领事馆担任翻译和助理工作。1863年任海关总税务司直到1911年去世，一共48年。他是晚清政府最重要的客卿之一。参见[美]理查德·J·司马富，约翰·K·费正清，凯瑟琳·F·布鲁纳编：《赫德日记——赫德与中国早期现代化》，陈绎译，北京：中国海关出版社2005年版。

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第127-128页。

一支浸礼会代表团。他们先后到达天津、山东、上海等地参观传教工作。代表团到中国还有一个目的就是促成李提摩太和同事之间的和解，他们觉得他脱离教会传教团的主要原因全在自身问题，然而李提摩太觉得他和山东同事之间没有任何分歧。总的来说，英国浸礼会并不想失去像李提摩太这样优秀的传教士，即使他寻求的不是一条常规的道路，也极力想把他引回大家可以接受的轨道上来。毕竟，所有传教士的最终目标都是在中国传播福音，建立教堂和教团组织，吸收更多的教徒。这个目标的一致性使得教会与传教士们最大限度地维系彼此之间的关系。

（二）在华传教士同事的意见

1886年结束了第一次回国的假期，李提摩太又踏上了前往中国的征程。当李提摩太还在赶往中国的半途，一个新派到山西的英国浸礼会传教士在听说李提摩太之前的一些活动之后，向他提出了非难。在没有跟李提摩太进行面对面的沟通情况下，这位传教士写信给英国浸礼会委员会，提出反对李提摩太的意见。这些信件当中的一封还被发表在英国国内重要的传教报刊上面。但是，与此同时，一封发自山东英国浸礼会基地的传教士信件对李提摩太的创造性工作给予了跟高的评价。这样，正面评价与负面意见相互抵消，教会委员会没有做出特别的反应。

李提摩太回到太原之后，继续按照原来的方式开展工作。他发表了一本关于道教的小册子，指出如果道教的学说是真的，那么也表明了基督教比道教更加高明。这种观点在他的同事中间又掀起了悍然大波，因为承认当地宗教学说的可取之处简直就是基督教内部罪大恶极的异端邪说。同事们认为李提摩太的看法是绝对不可接受的。他们劝说李提摩太改变自己的神学观念，改正自己的做法以接受其他传教士的指导。李提摩太完全不能接受，他表示：第一，在观点上，他的想法和英国国内的最优秀的牧师们是一致的；第二，在经历上，他有着多年的在华传教经验，而新来的人却不具备。因此，李提摩太一直坚持自己的主张。结果，反对他的传教士们又给英国浸礼会委员会写了一封长信，内容全是对李提摩太神学观念和工作方式的责难。

李提摩太明白了自己和同事之间思想上的差别使得大家永远也不可能在工作上取得一致，如果继续留在山西只会导致持续不断的冲突，这样的情况最终对传教工作的危害是致命的。于是，他决定离开山西。他把自己购买的用于教授中国官员、学者科技知识的各种仪器低价卖给山西的士绅们，演示

图片用的幻灯机和各种资料图片都留给同事们做礼物。他还与熟识的一位罗马天主教的主教互赠了临别的礼物。后来这位主教与其他新教徒死于义和团运动期间的教案当中，李提摩太认为这证明了在耶稣基督的道义力量上，天主教和新教是一样的。^①但实际上，中国基本上没有对天主教和新教进行特意的区别对待。

1886年10月，李提摩太携全家来到天津谋职，暂时为中国政府的一间兵工厂翻译资料，年薪600英镑。但是，李提摩太不愿意放弃传教工作，11月他又到了北京。这时英国浸礼会委员会建议李提摩太回山东工作。李提摩太提出回去工作的条件是委员会允许他在济南建一所基督教学院。

1888年夏，山东基地的同事琼斯听到李提摩太要离开浸礼会的消息后再三请求他重新考虑，最后他们决定9月一起回山东和其他同事们商量此事。李提摩太坦白地告诉山东浸礼会传教士们，如果他回到山东工作，将会在济南建立一所基督教学院，到时候需要教友们的大力支持，希望大家能够接受他的管理。他向大家声明，相互之间不应限制自由。19世纪在中国的传教士们经常十几个人挤在一个传教区，由于在英国国内两个牧师在一起工作都是很困难的，因此在海外传教如果不进行分工协作的话，传教活动是无法正常展开的，李提摩太认为每个传教士都应当是自由的，自己负责自己的工作领域。

1889年山东又发生了一次饥荒，鉴于李提摩太在赈灾方面的工作经验，浸礼会邀请他在济南附近的州县协助赈灾。期间在山东的浸礼会传教士召开了一次会议，讨论了李提摩太的传教工作。他的教育方案得到了同事们的赞同。所有的山东浸礼会传教士联合签名写信给英国浸礼会委员会，支持李提摩太兴办教育学院的计划。所有人都以为委员会肯定会同意全体山东传教士的一致意见。谁知申请方案再次被驳回，有同事劝李提摩太就回到山东接受其他传教士熟悉的传教方式，但最后事情还是不了了之，李提摩太暂时脱离浸礼会在天津一边继续传教一边从事别的工作。

1890年7月，通过李鸿章和其他私人朋友的关系，李提摩太成为一份名为《时报》的中文报纸主笔。李提摩太认为这是一个很好的机会，因为他正在写作上面追求传教的道路。报纸在中国是一个传播思想的非常好的媒介，文人学者们将通过报纸了解到更多的关于西方世界和基督教文明的信息。李

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第187页。

提摩太想用自己的改革建议影响大清中央政府的领导阶层。于是围绕中国改革的主题，他写了一系列的文章。其中包括比较世界各国的人口、铁路、电信、商业等领域的概况，评论日本等国的近代改革，介绍欧洲各国王室体制，呼吁大清皇室与世界其他王室的互访与交流等等。事实证明报纸的确是最好的宣传手段，中国的知识分子对改革表现出极大的兴趣，张之洞等大清重臣向李提摩太索要报纸，在华的外国人士对报纸也表示欢迎。

（三）来自广学会的橄榄枝

1891年5月，广学会因其创始人韦廉臣去世之后一直没有合适的管理者，上海的教会委员会因此邀请李提摩太接替韦廉臣的工作。在天津主笔《时报》的工作经验让李提摩太切身感受到报纸的影响力，深信在中国坚持文化工作是一条正确的道路。他答复委员会，如果英国浸礼会传教协会能够像联合长老会支持韦廉臣一样支持他的话，便会欣然接受邀请。经过教会委员和浸礼会代表团商量，浸礼会传教协会答应支持李提摩太工作三年，1891年10月他正式在广学会工作，一直持续到1916年离开中国，长达25年之久。

广学会的前身是韦廉臣在上海创建的“同文书会”是基督教在中国设立的出版机构，由英美基督教新教传教士、外交人员和外商联合管理与经营，海关总税务司赫德一直是该会的董事会会长。“同文书会”（Society of the Diffusion of Christian and General Knowledge，简称 S.D.K.）是广学会的前身，由英国长老会传教士韦廉臣（Alexander Williamson，1829-1890）1887年创建于上海，其宗旨在《同文书会发起书》有着清楚的表达：“一为供应比较高档的书籍给中国更有才智的阶层阅读；二为供应附有彩色图片的书籍给中国家庭阅读……为此我们的目标是面向公众，包括知识界和商界，在我们向他们提供真科学的同时，要努力使之具有吸引力，以达到他们能看得懂的程度”。李提摩太担任总干事之后，1894年同文书会改名为“广学会”。^①

二、常规工作

（一）总体工作计划

李提摩太于光绪十八年（1892）继任广学会总干事之后，主强扩大广学

^① 顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社2004年版，第149页；[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第198-199页；孙邦华，《李提摩太与广学会》，《江苏社会科学》2000年第4期，第161-162页；吴雪玲，《广学会与晚清西学传播》，《东岳论丛》2009年第8期，第106页。

会的工作，加强西学的介绍。他认为中国自东西接触以来，虽然略有进步，但中国本身仍多灾害，失地、赔款、出口减低、各地饥荒、暴动，时有所闻，其根本原因则在中国之无知，故应尽力介绍西国之所以兴，而中国之可兴而不遂兴者（约有五端，即交涉之益、商贾之益、运货之法、格致及工程之学、行善之实除工作等），应早实施，以促进中国之福利。数十年之后，中国不但可驰名于亚洲，更可为五洲第一等之大国。^①

李提摩太为广学会今后的工作制定了一个长期的发展战略计划，其详细的规划方案如下：

（1）创办一份针对高级阶层的期刊，系统地涉及、讨论有关主题。林乐知（Young J. Allen）主编的《万国公报》已经将这项工作承担起来；

（2）发行一系列丛书和小册子，揭示教育和宗教的发展对于工商业，对于国家所有领域的进步所具有的意义；

（3）设立奖学金，授予中国人所写的，有关社会进步和民众启蒙的各种课题的优秀论文；

（4）呼吁、鼓励其他一些有益于民众启蒙的措施，如开办讲座，设立博物馆、阅览室等；

（5）在各个考试中心（指科举考试乡试的举行地点，即省会城市）建立书报销售点；

（6）要在各方面争取中国人的合作，使他们建立组织，从事推进学术进步；

（7）在科举考试的每一个考场广泛宣传广学会的宗旨和目的，因为居住在遥远村落里的那些最优秀的学者都会参加考试。通过这种办法，使帝国的每一个角落都受到广学会的影响。^②

（二）书籍、报刊出版工作

广学会出版的书籍，根据其与基督教的关系来看可分为纯宗教性书籍、非宗教性书籍、世俗性但含宗教意味的书籍。后两类书籍涉及社会、经济、政治各个方面的内容，还包括一些人文科学的书籍，主要是介绍西方国家的历史文化、社会状况，其次是教育与社会改革方面的书籍。至1911年底为止，广学会共出版书籍461种，共1,168,436册，其中，宗教类书籍仅138种，

^① 王树槐：《清季的广学会》，载于《中央研究院近代史研究所集刊》第四期上册，1973年，第209页。

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第201页。

215,330 册。1898 年戊戌变法时期和 1903 年清政府颁行新政时期，是广学会书籍的两个发行高潮。广学会出版的书籍类别大致分为：史志、学校教育、法律、农政、矿政、商政、报刊、评议时政等。^①比较著名的有：《中国四大政考》、《华英藏案定章考》、《五洲各大国志要》、《自西徂东》、《八星之一总论》、《治国要务》、《泰西新史揽要》、《英国议事章程》、《万国原始志》、《开矿富国说》、《国贵通商说》、《中国变新策》、《醒华博义》、《新学汇编》、《时事新论》、《足民策》、《大同学》、《邦交格致之义》、《李傅相历游欧美记》、《文学兴国策》、《近时格致之义》等。其中《泰西新史揽要》、《中东战纪本末》、《自西徂东》最具有代表性，多次再版成为广学会的畅销书，在社会上也引起了巨大的反响，坊间还出现了关于这些书籍的盗版。

《万国公报》是广学会的机关报，每月发行一期，在社会上广为流传。美国监理会传教士林乐知负责主办和编辑这份报纸，其前身为 1868 年在上海创刊的《教会新报》，之后由同文书会负责发行，中文编辑有沈毓桂、蔡尔康等人。起初这个基督教会报纸的发行量一直维持在 1,000 份左右，直至中日甲午战争时期，由于报纸对战事和中日社会比较等问题做了大量及时报道和评论，引起晚清官吏和士绅的注意，发行量一下子飙升至 4,000 份，其覆盖范围之广以至于内地的穷乡僻壤，例如川西、滇东都有人订阅，成为广学会的喉舌。《万国公报》如此畅销，北京的维新派也出版了同名的刊物，随同《京报》分赠于京师的大小官员。到维新变法时期，《万国公报》发行量已经达到 38,400 份，最终成为当时全国销路最广的刊物。戊戌变法失败后，《万国公报》的发行量骤降。当庚子新政如火如荼时，报纸的销量又重新出现了一个高潮，1903 年高达 54,400 份。1907 年林乐知去世之后不久《万国公报》也停刊了。1904 年李提摩太等又主办了《大同报》，取代《万国公报》成为广学会的第二份机关报直至 1912 年停刊。《大同报》也在晚清高官及知识分子当中广受欢迎，产生重要的影响。除了这两份最具影响力的报纸，广学会早期还出版了一些儿童画报，另外还有 1891 年创办的《中西教会报》、《女铎报》、《福幼报》、《明灯》、《道声》、《女星》、《平民家庭》、《民星》等十几种中文报刊，这些书报配合当时的形势，报道西方国家的发展近况、发表各种时论，在社会上影响广泛。^②

广学会在各省的分会协助各种文字资料准备和推广工作。各种书籍陆续

^① 吴雪玲：《广学会与晚清西学传播》，《东岳论丛》2009 年第 8 期，第 106-107 页。

^② 同上，第 107 页。

出版，各类文章也先后发表在广学会编辑的报刊上面，接下来就是将这些精神食粮送到“嗷嗷待哺”的中国读书人手中。1892年北京乡试期间，广学会在考场上散发了小册子《中西四大政》。1893年慈禧太后六十大寿时全国加考恩科乡试，安保罗（Kranz）牧师捐资1,200银元^①用以在参加考试的秀才中间发放花之安（Ernst Faber）博士的《自东徂西》一书。承蒙其他人的资助，广学会在全国其他考场散发了六万本出版物。1893年，广学会在北京、沈阳、天津、西安、南京、烟台等地的书刊发售点也建立起来了。台湾和山东等地不断增加《万国公报》的订阅量，证明了这个报刊的价值得到了人们的认可。

（三）发动传教士和西人加入文化工作

1892年，李提摩太给在中国已经有些名望的传教士写信，请他们提供一些自认为对中国人最重要的题目，以便广学会组织翻译。李提摩太希望通过这样的方式扩大和强化广学会的社会影响力，并且希望通过这样的方式让广学会在传教士中获得更加坚实的基础。根据传教士们的回信，李提摩太整理一个包括了七十个题目的单子。下一步就是组织编写翻译团队，一些有专业知识的传教士答应就某些题目著书立说，还有一些在华担任领事或其他公共职务的外国人也愿意承担一些例如法律、经济等方面的书籍和文章，广学会在各省的委员会也组织起来，协助进行各种讲座的准备和推广工作。^②

（五）吸收会员与募捐资金

起初上海广学会只是基督教传教协会的附属机构，随后李提摩太还争取了在华工作的西人和中国官员、学者成为广学会的会员。这样，广学会不仅是基督教团体，也变成了致力于发展中国文化传播事业的中西联合团体。这个联合团体不单纯是宗教的，也不纯粹是外国人的，而是融中西双方，集宗教、政治、经济、文化等为一体的社会组织。1896年广学会第九次年会之后，蔡尔康、凤仪、龚心铭等名列会董。蔡尔康一直在广学会供职，任《万国公

^① 李提摩太在回忆录原文中用的是英文单词“dollar”，笔者推断此处应该不是指美元，那么按照英文单词字面意思就是一种通行的货币计量单位，经查证鸦片战争以后晚清社会流通的货币当中除了银两铜钱之外，作为外国货币流入中国市场使用的“银元”也是重要的货币，并且在通商口岸更是流行。在李提摩太原文中使用的货币单位很多，两、钱、文等，他均有使用，既然他用了单词“dollar”，那么说明这和银两等中国传统货币单位不同。“dollar”出现之处多与外国人或官员有关。因此，笔者做出推断李提摩太原文中所使用“dollar”一词很大程度上都是指银元。后文出现“dollar”一词笔者均使用“银元”代替，此论保持一致。可以暂存疑，待以后研究补充并核实此处推断。（参见郭彦玲：《论晚清货币制度的变迁》，郑州大学硕士学位论文，2004年；张国辉：《晚清货币制度演变述要》，《近代史研究》1997年第5期）

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第202页。

报》主笔，帮助李提摩太翻译与写作，而凤仪和龚心铭等人均为地方官员。据统计，1905年时广学会共254名会员，华人会员7人，约占总数的3%。^①虽然人数不算很多，但确实说明了李提摩太在领导广学会时一直指向目标群体——中国的官员和学者。

另一个使广学会不断壮大的重要工作就是争取中西热心人士的经济援助。上海广学会通常有各个教会组织等的经济支持，例如格拉斯哥广学会、爱丁堡“基督教文学社”、西苏格兰妇女辅导会、美华圣经会、大英圣书公会、英国浸礼会、伦敦会等。传教士和在华西人也是重要的捐赠人。^②但是随着需要印刷发放的书籍和报刊数量越来越多，广学会的资金经常捉襟见肘，很多计划无法及时开展，而更多的刊物都是赠送出去的，经济限制了广学会的很多工作。为了募集足够的资金维持广学会的正常运作和扩大其在华的影响力，李提摩太代表广学会极力呼吁中国的官员、学者、商人等积极捐助，促进基督教和西学知识在中国的传播。李提摩太在《万国公报》上发布募捐启事，望帝国的180余府每年各捐助百金，以使广学会能够贱售或者免费赠送刊物。^③据不完全统计，在1888-1911年间广学会共募得9,070两。其中，感兴趣的中国捐助者一般都是开明的支持变革的官员。而张之洞是为数不多的大笔支持广学会的帝国官员之一。1894年时任湖广总督的张之洞捐资1,000两白银。1895年张之洞收到李提摩太送去的书刊之后，又为广学会捐助了1,000两银子，以出版一部世界通史。1900年广学会翻译出版了由教士兰伯特·瑞斯（J. Lambert Rees）写成的《古代和中世纪世界史》，张之洞于1911年又送来3,000银元（相当于300英镑）以支持广学会的工作。1894年，聂缉槩^④时任上海道台也向广学会寄去一大笔银两。1902年他本人又捐助1,000银元。1905年，他出任浙江巡抚之后推荐他下属官员和士绅们向广学会的附属机构“基督教文学社”订购了价值600两的书刊。1894年上海轮船招商局的一位理事也给予了赞助，后来他还买了100本李提摩太翻译的《泰西新史揽要》分别送给北京领导阶层的官员们。1894年，托马斯·韩白瑞（Thomas

^① 孙邦华：《李提摩太与广学会》，《江苏社会科学》2000年第4期，第163页。

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第198页；孙邦华：《李提摩太与广学会》，《江苏社会科学》2000年第4期，第163页。

^③ 《万国公报》，复刊第75期（1895年4月），复刊第76期（1895年5月）分别有李提摩太为广学会起草的募捐小启和长文，转引自孙邦华：《李提摩太与广学会》，《江苏社会科学》2000年第4期，第163页。

^④ 聂缉槩（1855-1911），曾国藩女婿。光绪十年任上海制造局总办，1890年升任上海道台，后成为晚清突出的官僚资本家，1911年病死。

Hanbury)捐助 600 两以此奖励在秀才中选出的关于西学知识和改革的优秀论文。^①

(六) 社会活动

1895 年, 倡导反缠足会 (Anti-footbinding Society) 的利特尔 (Archibald Little) 夫妇拜访了李提摩太夫妇。他们请求广学会协助反缠足会写作、发表有关反缠足的议论杂文以激起人们反缠足的意识。李提摩太非常支持利特尔夫人从事反缠足运动, 广学会自始至终都负责印刷出版反缠足会的各种书刊一直到 1906 年利特尔夫妇离开中国。

教育事业也是广学会极力关心的。百日维新期间, 广学会与中国教育会联合发表“推广实用条例”, 为兴办新学拟定新的考试制度和课程表, 在全国各地设立兼采中学和西学的学校。^②

甲午中日战争期间广学会关注战争的影响, 林乐知在《万国公报》发表了一系列讨论战事的文章, 促使报纸的发行量比以前翻了一番, 中国一些地方政府机构也增加了订购量, 并连同广学会其他一些出版物一起分送给北京的高级官员。

随着广学会书刊在全国广为传阅, 中国书商态度也开始出现转变。直到 1895 年以前, 中国民众是反对基督教文学的, 书商们都拒绝代销任何与基督教有关的书籍, 如果买卖基督教书籍被认为是对国家不忠, 也是有失身份的。但是中日战争期间, 情况有了很大的转变。《泰西新史揽要》已经出现多个盗版,《时世评论》也被盗印。书商们不再认为广学会的出版物不值一提, 反而竞相销售广学会的书籍。销量大增之后, 广学会的年利润也有望超过捐助资金数目, 这样可以更加自由地在任何地方免费发放书籍和报刊。

慈禧太后六十寿诞之后几天, 光绪皇帝派太监到北京的广学会书刊销售点购买了《旧约》和《新约》圣经, 亲自订阅《自西徂东》、《中东战纪本来》、《泰西新史揽要》、《七国新学备要》等广学会书籍, 达 89 部(篇)之多。^③下自黎民百姓上至帝国天子的阅读全都受到了广学会的影响, 这更有利地说明以广学会为媒介的西学传播确实在晚清社会起到了启迪民智、开放思想的作用。

^① [英]李提摩太:《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》,李宪堂等译,天津:天津人民出版社 2005 年版,第 203 页。

^② 吴雪玲:《广学会与晚清西学传播》,《东岳论丛》2009 年第 8 期,第 107 页。

^③ 《广学会年报》(第十一次,1898)，“附录 B”，《出版史料》1992 年第 1 期，第 54-55 页，转白孙邦华:《李提摩太与广学会》，《江苏社会科学》2000 年第 4 期，第 166 页。

三、争取晚清政治精英的支持

免费赠送书刊，为结识官员和学者文人打开了突破口，引起了他们的关注，很多人主动索要各类出版物，甚至捐钱资助出版。张之洞就是一个最好的例子。用书刊敲开中国政要的大门之后，李提摩太与帝国的许多大臣有了面对面的交往，针对中国的政治局势、社会发展、宗教问题等进行了深入的探讨和交流。

中日甲午战争的累累败绩让帝国的统治者们无比震惊，半个世纪前魏源提出的“师夷长技以制夷”和以此为指导思想的洋务运动并没有为大清带来富强与胜利，朝廷内外上至高官下至普通百姓都在寻找战争失败的原因和解决问题的办法。

（一）与张之洞谈改革方案

1895年1月战争尚未结束，暂时署理两江总督的张之洞请李提摩太到南京会面，商讨如何使中国摆脱目前的困境和重新振作的良策。2月5日，在南京张之洞的府衙，李提摩太第一次见到了张之洞。1882-1884年张之洞任山西巡抚时，李提摩太与巡抚的下属有过接触，并没有和张之洞有过直接的交往。这次，他终于等到了能够与帝国最重要的封疆大臣商讨国事的机会。南京洋务局提调的梁敦彦在督署的会客厅接待了李提摩太，并与他谈起了中日战争。梁给李提摩太的印象是，与大多数留学生一样，当他们回到中国之后又转换成中国的思考方式，总是以中国的优点与外国的缺点相比较。半个小时之后李提摩太终于见到了总督大人。首先他向总督表达了谢意，因为前一年张之洞刚刚捐助了1,000两给广学会。然后，他便向总督陈述了自己就中国现状的几点看法：

（1）如果不尽快实现和平，任何改革都无从谈起；

（2）彻底的改革以教育为基础；

（3）要衡量任何一个政府的功效，最好的证明就是它使人民生存下去，摆脱贫困和苦难的能力；

（4）上帝要求中国改革，如果中国对此视而不见，上帝会指派其他国家来改造中国，就像印度、埃及和其他国家所发生的事情一样。^①

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第215-217页。

李提摩太的观点非常明确，中国必须要改革，如果中国自己不懂怎么做，那么西方国家会介入，就像他自己举的印度和埃及的例子，当然他不会把这些西方国家占领印度、埃及的暴力行为叫“侵略”和“殖民”，他把西方国家所有行为的合法性都交给上帝来定夺。作为传教士，他将神的世界永远赋予比世俗社会高级的地位，俗世间发生的一些都是上帝意志的安排和体现，不遵守上帝规则，就会受到惩罚，比如国家被迫挨打，自然战胜的一方就成了上帝的双手，会通过各种手段对未遵守规则的国家进行彻底的调教。这和一般人将话语权归结在西方国家依仗的枪炮上是没有本质区别的，只不过一个是无形的权威披上神圣的隐蔽的外衣，另一个是货真价实的霸权赤裸着贪婪的欲望。

张之洞一直比较提倡教育改革，所以他对这条意见频频表示赞同，但是听到后面，作为大清重臣的张之洞自然会板起面孔，李提摩太的话分明是在挑战帝国的统治。张之洞表示决不向日本屈服，但是如果不掌握对等的技术，是不可能生存的博弈中胜出的。在这个论点上，他和李提摩太是一致的。李提摩太认为这似乎是说明张之洞受到了他的影响。但是如何才能实现和平呢？张之洞已经无计可施，李提摩太建议他力主停战和谈，利用自己的权力和影响力使北京的大臣们统一意见。为了更进一步地表明自己所坚持的观点，李提摩太说，上天让总督大人身居要职，“就为他赋予了从未有过的崇高使命”，倡导和谈之后，下一步就是实行改革了。张之洞希望李提摩太能够通过广学会的书刊使北京的最高决策层达成一致意见，然后其他官员就会跟上来了。他承认改革是必需的，但是他认为任何国家都有自己不容改变的基本原则。^①张之洞的观点一直都体现着他作为封疆大臣的立场和政治家的敏锐，正如他自己所坚持的，他是一个很有原则和底线的人。变革是刻不容缓的，但是不能让别的人牵着鼻子走。我们从李提摩太回忆录的叙述并不能分辨出总督究竟在多大程度上接受了李提摩太的建议，但是影响力的存在是不可否认的，毕竟张之洞也承认了李提摩太出版物发挥的作用，并且鼓励他在官员中继续这项事业。

李提摩太在与张之洞进行了会面之后仍然意犹未尽，如何拯救千千万万可怜的中国民众，经过一夜的苦思冥想，他有了一个成型的方案：

(1) 在一定年限内，给予某一外国处理中国对外关系的绝对权力；

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 215、217 页。

- (2) 这个外国政府必须在中国实施各种形式的改革;
- (3) 由该国的代表控制中国的铁路、矿山、工业等各个部门;
- (4) 中国皇帝应同过去一样, 授予外国代表各种官职爵位;
- (5) 期限结束之时, 外国政府把属于中国一切资产和负债转交中国政府。^①

在时隔不久之后的第二次会面中, 李提摩太与张之洞讨论了这个方案。这一次又是总督急电召见李提摩太。这段时间正是甲午中日战争之威海卫战役的末声, 丁汝昌拒降自杀, 北洋舰队全军覆没只是时间问题, 张之洞如坐针毡之状可以想象。针对李提摩太的建议, 张之洞不主张将大清变成某个国家暂时的保护国, 但是他赞成在不超过十年的某个时期内, 与某个国家结成互惠互利的盟友关系, 为此可以给予某些商业上的优惠条件, 如增开商埠、修筑铁路、开采矿山和引进工业的收益权等, 但必须采取措施避免其他国家的忌妒。^②几个月以后, 李提摩太第三次拜访张之洞, 为的是向总督呈交进一步改革的方案, 并请他为《泰西新史揽要》写了一篇序言。

逗留督署衙门期间, 李提摩太结识了同在会客厅等候总督大人召见的各位官员。这些人均供职于重要部门, 例如洋务局、南京水师学堂等。李提摩太还与梁敦彦就他的建议交换了看法。梁指出总督最大的兴趣在派遣年轻的皇室成员赴国外留学。李提摩太认为这些留学生如果年龄过小, 只会耽误中国的改革。要抓住机会的话, 只能是首先派遣未来几年就会掌握最高决策权的那批人。

(二) 与张荫桓论晚清时政

张荫桓逗留上海之际, 李提摩太立即想办法拜访了这位赴日和谈的公使, 并赠送了自己翻译的英国人马恩西 (Robert Mackenzie, 1823-1881) 所著《泰西新史揽要》(The Nineteenth Century: A History) 和为该书写的译序。面谈时, 李提摩太陈述了当前中国所面对的几大危险:

- (1) 来自外国的危险, 法国, 以及俄国的西伯利亚铁路
- (2) 来自国内官员和民众的无知。无知导致了迷信、腐败和贫困;
- (3) 来自国内人口无爱增多这种现状。这将招致列强的瓜分, 就像

^① [英]李提摩太:《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》,李宪堂等译,天津:天津人民出版社2005年版,第217-218页。

^② 同上,第219页。

之前在非洲所发生的那样。^①

接着李提摩太就提出自己设计扭转中国败局的对策：

(1) 派出两位亲王担任对日议和金权代表，有限考虑金钱补偿而不是其他方面的要求；

(2) 与一个强大的国家结盟，以推进有益的改革；

(3) 大清皇帝应每日召见总税务赫德爵士，每一位督抚都以同样的方式聘用外国专家；

(4) 中国应联络列强，成立世界仲裁法庭，以消弭国际间的冲突和战争。^②

针对与外国结盟的方案，张荫桓的回应是，俄国过于强势作为盟国不太合适，英国可以信赖。李提摩太指出，试图与所有的强国结盟是致命的错误。张荫桓详细地回答了李提摩太提出的所有问题，要点如下：

(1) 中国官员的腐败时可怕而无可救药的；

(2) 朝廷不会采用任何改革方案；

(3) 张荫桓曾经提出过派遣皇室成员出国考察的方案，但却遭同僚劝阻不要上呈朝廷，以免削弱影响力；

(4) 官员们相互之间使用各种手段倾轧，而上级从来不去调查这些攻击是否属实；

(5) 铁路会使中国受益匪浅，战争期间可以轻松运送兵力到任何地方；

(6) 恭亲王不敢去日本，而日本会因此感到高兴；

(7) 日本只是表面上强盛，实际并非如此；

(8) 中国派往国外的使臣，极少数是合格的观察家；

(9) 很乐意看到李提摩太能提出的一些方案；

(10) 李提摩太的方案十之八九张荫桓都完全同意，并表示由衷的感谢，但是现在采取任何措施都为时太晚了；

(11) 中国已经与列强签订了盟约，但是现在列强都愿帮助中国

(12) 张荫桓在国外受到了各国政府的优厚接待，而外国使节在北京受到的待遇让他感到惭愧；

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 219-220 页。

^② 同上，第 220 页。

(13) 对于诱导改革，如果不经历巨大的、激烈的变动，在北京什么事情也干不成。^①

在与张荫桓的对话当中，李提摩太感到对当今朝廷的失望深深扎根于公使的内心。公使提到自己从《泰西新史揽要》一书中看到了李提摩太将日本的进步归结于其接受了基督教文明的基本原则，也指出了中国由贫困变为富强的途径。公使的表现让李提摩太觉得立即实施提交的那些方案是没有希望的，因为在没有与日本达成和解之前，任何事情都是徒劳。

在甲午中日战争期间，李提摩太一直在思考如何将中国民众从苦难中解救出来，如何使中国摆脱失败的局面。但是由于他自身的局限性和大环境的限制，他提出的方案要么不切中国实际，要么完全出卖中国的利益。一旦由神坛走向政治舞台，任何人都要受到权力、利益的考验，而那些人们的真实面目自然会在考验之后一览无余。

第三节 李提摩太对中国社会中间阶层的文化渗透

李提摩太在山东山西传教布道，恰逢丁戊奇荒参与了赈灾活动，由此对中国地方社会的结构有了比较清楚的了解，他发现要使基督教影响更多的中国人，从中间阶层入手才是传教工作的关键，于是他选择了一个特殊的手段——文化传播，通过两个步骤努力实现对对中国中层社会的影响，而文化传播的主要对象就是处于中国社会中间部分的官商士绅群体。

在山东山西的赈灾活动中，李提摩太看到官员、士绅、商人等发挥了中坚力量的巨大作用，他们在一般民众中扮演领导角色，为最高统治阶层充当代理人，他们是组成中国中层社会的重要群体。官员和士绅都是深受儒学影响的读书人，杰出商人当中也不乏熟读儒家经典之人，他们的所思所想、所作所为都是在儒家思想的教化下形成的。李提摩太认为中国之所以遭受灾荒而赈济不力，面对列强的坚船利炮而无法自强都是因为人们被儒家思想、迷信观念等限制和蒙蔽，他主张只要从思想文化入手改变这些中间阶层成员的观念和想法，就能与中间阶层一起影响基层民众和上层精英，从而以基督教引导中国社会宗教信仰的转变。因此，李提摩太首先运用在赈灾时积累的人际关系培养官员、士绅等对西学的兴趣，然后敏锐地抓住机会以出版机构为

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第220-221页。

平台向所有读书人传播西方的经济政治文化等思想，把通过宣传西学以文化改造中国中层社会作为传教布道的手段。他相信当中间阶层对西方的社会文化有一定了解，理解到基督教才是救赎人类罪过与苦难的最终希望，上帝才是主宰人类社会和自然界的唯一最高存在之后，中国社会当中由中间阶层主导的仇洋情绪和排外行为就会相对减少，对基督教感兴趣的人会越来越多。李提摩太无法料想的是文化传播对中国社会造成的影响并没有立刻显现在宗教信仰领域，而是在中国人追求社会制度变革的过程中发挥了重要作用。

首先，李提摩太以演讲的方式在山西官员、学者中间普及各种自然科技知识，同时在演讲中和社交中向不断灌输基督教的教义和观点。李提摩太没有自然科学的专门学位，他选择介绍给中国官员和学者的自然科学技术只是一些最基本的内容，由于他自身的局限并不能保证这些知识是西方自然科学中最权威和最新的知识，但是对于中国人来说已经是一个完全崭新的知识世界。李提摩太讲授这些知识只是为了向中国人证明基督教的益处和上帝的权威，希望中国的官员和学者掌握这些改造自然的要义和规律成功实现对既定社会秩序的维持与稳定之后要对上帝的恩赐表示感激，也就是希望他们臣服于上帝的脚下。官员和学者们并不特别排斥参加李提摩太组织的关于自然科学技术知识的演讲，这主要得益于李提摩太山西赈灾工作的成效，以及晚清儒学所秉承的将器物与道德二分看待的原则。一些开明的官员还会与李提摩太讨论政府改革的具体措施，不过他们不会主动谈及基督教问题，他们可以接受李提摩太传播的自然科学但是不能接受他将传教士身份带入对中国社会的技术改造中。这段时期李提摩太的工作虽然暂时对促进传教事业来说效果还不太明显，但还是为李提摩太在官员和学者中建立了良好的人际关系，在这些中层社会成员当中埋下了对西学的兴趣种子。

其次，李提摩太在中国社会急于求变的时机利用公共媒体平台向所有识字的人宣传西学。当他接管广学会之后使得这个当年印刷基督教宣传物的小机构变成闻名全国的综合出版机构，为了争取社会力量的支持他不断吸纳中外各界优秀人士成为组织成员。广学会的出版物涵盖了文学、历史、地理、政治、经济等类别的各式书籍报刊，发行和销售量之大，上至大清皇帝下至普通士人都在阅读它的书报。除了正常售卖，李提摩太还将广学会的出版物赠送给基层读书人和朝廷高官的手中，为的是使西方社会的政治经济文化等制度与理念在最大范围影响中国社会的各类人士。广学会的工作与之前在山

西的西学演讲相比内容覆盖面和影响范围方面都有质的区别，与基督教神学等相关的内容占全部出版物比重很小，对西方政治经济社会文化等各方面制度内容进行了比较全面的介绍。清朝时期中国社会中图书事业本身就得到了很大的发展，而李提摩太等传教士对报纸印刷出版的发展起到了很好的推动作用，晚清时期社会上流行的报纸基本上都首先由外国人兴办，英文报纸主要针对在华西人，中文报纸就是面对中国社会大众了。当中日战争对大清帝国带来致命的打击之后，朝野内外兴起学习探究西方文明的热潮，广学会的书报成为人们了解西方世界的重要中介物，许多官员学者都与广学会建立密切的联系，甚至提供金钱资助，并主动邀请李提摩太参与政事的讨论。另一方面，因大量西方事物涌入社会，朝廷内部还是保持了两种对立态度，仍然阻碍着中国社会出现更加激烈的改革和变动。

因此，李提摩太等传教士利用宣传西学的文化手段渗透中国社会的中间阶层，增进这些社会群体对西方世界的认识 and 了解，使一些能够与中国社会实现会通的社会文化要素进入官员和学者的视线和思想，但是要想中国社会发生更加彻底的变革，中间阶层的社会成员还必须要找到适当的方式将那些有益的西方社会文化要素变为自己的有效资源，再生出推动社会变革的新兴力量，才能使大清帝国在西方各国军事威胁和强权挤压下继续生存下去。

第四章 顾问政治：李提摩太与中国上层社会

甲午中日战争将晚清带入深切的危机当中，仁人志士都在思考大清为什么会败给近旁的这个区区岛国，如何才能让帝国从战败中重新站立起来。李提摩太领导的广学会也加入了这场意义非凡的讨论，并且为世人提供了了解外部世界的各种文字资源。那么李提摩太等传教士如何与当时社会中努力求变的社会成员建立了联系？当李提摩太进入晚清社会的精英阶层，与最高统治集团频繁来往时，他自身和中国社会之间都发生着怎样的变化？他既深深地卷入维新变法运动当中，又在慈禧太后压制变法后参与了庚子新政，反对辛亥革命又对袁世凯寄予希望，这些矛盾之处对于晚清社会变革有着怎样的意义？本章将要指出的是，政治手段能够使李提摩太等传教士接近晚清中国社会的上层精英，但想要左右中国社会变革的方向，不是仅靠几个进入上层社会的传教士就能做到的，晚清社会的彻底变革只有社会内部的新兴力量才能扮演主导角色。

第一节 李提摩太与维新变法运动

从1895年开始一直到1911年，大清帝国满目疮痍、一路蹒跚走完了自己最后的历程，统治者们妄想着通过适当的变革在艰难之时能够力挽狂澜，万万想不到一次次地变法、新政最终引来一场革命将帝国推向了生命的终点。维新运动是这段时期帝国政治舞台上最先上演的变革戏剧，接着是慈禧掌权时颁布的新政，最后才是结束清王朝命运的辛亥革命。李提摩太应该是庆幸自己处在这样的时代，面对这样的中国，因为这正是显示基督教神力的绝好机会，经过无数洗礼，再加上传教士的引导，中国也许真的会听从上帝的召唤，为自民建立真正的属于上帝的福祉。因此，走在改变中国最前面的人们将成为传教士最合适的训导目标。

一、联络维新派与晚清政治精英

李提摩太到中国传教，既要拯救中国人的灵魂也想拯救人的肉身，到甲

午中日战争时期这个理念已经坚持了二十几年。他与大清朝臣、社会名流、学者文人的密切交往都是为了实现这个伟大计划，这就像育树，需要耐心，要不断地输送营养，是否能开花结果；结出什么样的果实，这都要慢慢等待。李提摩太并不急躁，他就像垂钓的老渔翁，整天拿着渔具坐在河边，鱼某个时候真的会自己上钩。1895年他终于等到登门拜访的康有为。

（一）结识维新派

1. 康有为（1858-1927）来访

康有为接受的是旧式文人教育。他既精通古代典籍又能掌握非正统的各种文献资料，并且有能力利用这些资料以支撑他在政治、历史和文学方面的诠释。^①康有为的经历反映了科举制度发展到清朝时期，中央政府以一套非常规整的要求对读书人和官员的选拔进行了彻底的精神指导，社会对人才的需求问题已经不是千篇一律的科举制度能够解决。因此，僵化的科举制度与社会实际需求之间的矛盾日益严重，当西方的军事、经济和意识形态等社会力量强势挤压晚清社会时产生了一系列危机，重压之下的严峻形势有着双重表现：现存体制不能任用对社会有实用价值的贤人；而德才兼备又有魄力的人才又无法适应死板的官员模式。^②

康有为正式的公共政治生涯是由“公车上书”开始的。甲午中日战争给晚清的士人强烈的刺激，他们认识到除了改变现状，没有其他变法可以救中国。康有为就是其中一位重新诠释了古代经典的学者，倡导维新变法。李提摩太看到康有为等维新派人士所主张的思想很多都与广学会传播的西学相同，于是他通过与维新派的交往从幕后走到台前来直接参与中国的维新变法活动。

1895年10月17日，对李提摩太仰慕已久的康有为亲自来到寓所与其会晤。李提摩太在回忆录中详细叙述了这次重要会面：“他（康有为）的名片被送到我的面前。在会客室里，我见到了这位身穿黄色丝绸马褂的、蜚声遐迩的学者。……他告诉我，他信仰在我们出版物中所启示的上帝那父亲般的爱，以及不同民族间兄弟一样的情意。他希望在追求中国复兴的工作中与我们相互协作。”^③李提摩太对康有为的变法主张也是大加赞赏：“我惊奇地发现，

^① 中国史学会编：《戊戌变法》，上海：上海人民出版社1953年版，第四册，第110-114页。

^② 陈启云：《梁启超与清末西方传教士之互动研究——传教士对于维新派影响的个案分析》，宋鸣译，《史学集刊》2006年第4期，第83页。

^③ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第234页。

他把我所做的各种建议，都缩写在这篇文章里，我们的见解如此相同，怪不得他来看我！”^①

1898年政变后康有为在香港逗留期间接受《中国邮报》(China Mail)的采访时说过，他“转向改革维新主要归功于李提摩太和林乐知这两位传教士著作的影响”。^②这一点在康有为的自传中进一步得以证实，他在自传中提到1879年他在香港得到了几本西方书籍，1882-1883年期间又在上海购买了大量西文图书。据梁启超说，这些书籍大半是宗教或科技方面的。^③

从康有为很多作品中都可以看出基督教对其思想的影响。康有为试图把孔教变为一个与基督教等量齐观的真正宗教，并把孔子尊为可与基督耶稣相比的中国的救世主。在整个维新运动期间康有为始终执着地践行这个理想。1898年夏，康有为上书要求尊孔圣为国教、立国家教堂、以孔子纪年，如西历以基督诞生纪年，并罢废淫祀。可以看出康有为的这些主张有着明显的仿基督教特点。^④

2. 梁启超做临时秘书

康有为将自己的弟子梁启超介绍给李提摩太，听说李提摩太在北京期间需要一位临时秘书，梁启超便自告奋勇表示愿意效劳，李提摩太欣然接受。李提摩太夸奖梁启超是康有为最有才学的弟子。^⑤

梁启超很早就开始接触西方书籍，他在自己的回忆中透露这些书都是在秀才们参加科举考试期间得到的，由此萌发了他们的改革思想，只不过梁启超他们是不会点明这些书是不是多为基督教传教士发放。但是在结识康有为之前的早期生涯中梁启超并没有受到传教士太多的影响。^⑥梁启超曾作这样的叙述：“欲知各国近今情况，则制造局所译《西国近事汇编》最可读，癸未、甲申间，西人教会始创《万国公报》；通论中国时局之书，最先者林乐知之《东方时局略论》，《中西关系略论》。近李提摩太之《时事新论》，《西铎》，《新政策》，西史之属，其专史有《大英国志》，《俄史辑译》，《米利坚志》，《联邦志

^① 范文澜：《中国近代史》（上册），北京：人民出版社1962年版，第299页；[英]苏慧廉：《李提摩太在中国》，关志远等译，桂林：广西师范大学出版社2007年版，第205页。

^② 陈启云：《梁启超与清末西方传教士之互动研究——传教士对于维新派影响的个案分析》，宋鸥译，《史学集刊》2006年第4期，第83页。

^③ 参见中国史学会编：《戊戌变法》，上海：上海人民出版社1953年版，第四册，第9、115-116页。

^④ 陈启云：《梁启超与清末西方传教士之互动研究——传教士对于维新派影响的个案分析》，宋鸥译，《史学集刊》2006年第4期，第87页。

^⑤ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第235页。

^⑥ 陈启云：《梁启超与清末西方传教士之互动研究——传教士对于维新派影响的个案分析》，宋鸥译，《史学集刊》2006年第4期，第84页。

略》等，通史有《万国史记》，《万国通鉴》等。《泰西新史揽要》述百年来欧美各国变法自强之迹，西史中最佳之书也。”^①他没有对是否做过李提摩太的临时秘书一事有所记载，但是他对李提摩太和广学会的书籍评价颇高，说明他当时还是接受了李提摩太等人影响的，只不过根据他一贯地将西学与基督教划分开认识的观点，可以理解为什么他一方面承认李提摩太书籍的意义和作用，另一方面又对李提摩太传教士身份及其私人交往闭口不谈。比起对宗教神学，他对真正的西学和新学更感兴趣一些。

很多传教士的观念思想梁启超都是间接从康有为那里获得，梁启超虽然不是特别同意康有为将儒家基督教化的做法，但他确实发现基督教传教差会是一个鼓励民众运动的有效组织。他在基督教里发现人们具有无穷的精力和爱国行动的强大动机。1897年，在写给朋友的探讨保教使命的信中，梁启超描述了基督教是如何通过使徒们不屈不挠的斗争而变得强大起来的，这些使徒面对残忍的迫害去传播福音。他认为儒教要救中国的话，要像基督教重视动员民众那样在社会上建立一种公共组织。^②

（二）接触帝国官员鼓吹变法

李提摩太在积极帮助康有为等维新派人士实行其变法主张的同时，还亲自接近并游说朝廷中最高级别的官员，无论他们是反对派还是支持派。

1. 频繁拜访高官

1895年10月12日，李提摩太与孙家鼐^③（1827-1909）进行了会面。孙家鼐与翁同龢同为光绪皇帝的帝师。李提摩太听从李鸿章的忠告，要像与皇帝本人谈话一样与孙家鼐交谈。首次见面孙家鼐便告诉李提摩太，他每天给皇帝李翻译的《泰西新史揽要》，已经有两个月了。^④因而，李提摩太的这些举动，在一定程度上对光绪帝决心冲破保守派的阻拦实行新政，无疑产生了深刻的影响。在李提摩太离开北京之前，孙家鼐推荐李提摩太担任京师大学堂的校长，但是李提摩太拒绝了邀请，他认为自己根本不可能接受这个职位。这已经不是李提摩太第一次收到朝中大臣的邀请在中国担任某项官方职

^① 参见梁启超：《读西学书法》，转引自张伟良、姜向文、林全民：《试论李提摩太在戊戌变法中的作用和影响》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》1998年第3期，第27页。

^② 陈启云：《梁启超与清末西方传教士之互动研究——传教士对于维新派影响的个案分析》，宋鸥译，《史学集刊》2006年第4期，第87-88页。

^③ 孙家鼐授为翰林之后一直以学政为主，1887年与翁同龢一起教授光绪皇帝。历任工部、户部、兵部、吏部侍郎、尚书等职。1898年戊戌变法期间奉光绪皇帝之命开办学堂，由此京师大学堂得以成立，孙家鼐为第一任官学大臣，被聘为总教习。

^④ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第239页。

务，之前张之洞就发出过邀请，但是后来李提摩太在戊戌变法期间同意担任光绪皇帝的顾问，这显得他前后行为不一致。如果能够通过皇帝圣谕将基督教的传播在中国全面铺开，那么像李提摩太这样死忠于上帝的传教士是不会轻易放弃这样的机会的。

1895年12月3日，李提摩太受到张荫桓的邀请进行了会谈。他们一起讨论了维新派、革命党与教案的关系，张荫桓认为基督教若与维新派、革命党一旦牵涉在一起，那么对于目前正在讨论的解决基督教问题会造成很大的阻碍。李提摩太回答，维新派革命党对基督教的影响并没有历史上儒生的叛乱或者哥老会对儒生的影响那样大。然后他们又谈到了朝中弊病。张荫桓觉得大清政府之所以软弱，主要是恭亲王的病和翁同龢对外事的无知。御史们的权力很大，他们是朝廷威慑群臣的有力工具。大臣中通晓外国事务的人没有几个，真正有作为的也是寥寥无几。^①

李提摩太在北京期间不仅接触了洋务派官员也拜访了持另一种政见的人。刚毅^②（？-1900）是大清朝廷内有名的保守派大臣，李提摩太1896年2月2日去拜访了他，这不是他们首次会面了，在八十年代刚毅任山西巡抚期间就与李提摩太相识，当时他就不支持各种改革措施。这次会面李提摩太还是提醒他改革的必要性，但他对自己在担任山西、江苏、广东巡抚时采取的政策很自信，李提摩太强调外国人对于朝廷的启发是重要的也是必要的，并建议从外国聘请两名女政治家做慈禧太后的顾问，为光绪皇帝也请两位外国老师。然而，刚毅还是听不进去这些改革建议，李提摩太回忆当时他只是急于向李提摩太表明汉族官员才是中外建立友好关系的阻碍者，满洲人不是。后来李提摩太派秘书去请求刚毅推荐他觐见皇帝，面呈改革措施，刚毅的答复是，他对皇帝一点影响力都没有，翁同龢才有这种影响力，而翁同龢已经将皇帝“引入黑暗”；军机处、总理衙门都是汉族官员独行其是。^③

虽然刚毅根本没有接受李提摩太的改革游说，但他留给李提摩太的印象却没有那么差，李提摩太还几次提及会面时刚毅的友好态度，拿他与恭亲王比，认为虽二人都是极度排外，但恭亲王更是目空一切。李提摩太有这样的

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第239页。

^② 刚毅，满洲镶蓝旗人。历任江西、直隶、按察使，广东、云南布政使，山西、江苏、广东巡抚等职，光绪二十年（1894年）授军机大臣。他是慈禧太后的亲信，后亡于义和团运动中。（《清史稿·刚毅传》，第12751-12752页）

^③ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第240页。

感觉不足为奇，毕竟拜见恭亲王时他认为自己受尽歧视。刚毅因为对慈禧太后的坚决支持，最终丧命于义和团运动。

1895年10月26日，李提摩太为基督教合法性事宜拜访了“皇帝的师傅”，而翁同龢破例厚礼接见，并听取了他的种种改革言论。李提摩太所以接近翁同龢是因为其在皇帝身边扮演着举足轻重的角色，在总理衙门和军机处也是大权在握，不仅如此，李鸿章等人再三提醒他翁同龢是处理基督教上书一事的关键人物，而翁同龢作为帝师对光绪皇帝的思想和行动的确有直接的影响。因此，翁同龢就成为李提摩太接近并积极争取的对象。在第一次与翁同龢会晤结束时，翁要求李提摩太将为中国设计的改革措施写一个简单报告，说明在这紧要关头中国最需要的是什么。李提摩太应翁同龢的要求草拟了一个计划。^①这个计划由翁同龢呈给皇帝，并且得到他的批准。李提摩太这份改革方案中所提出的各项措施，与康有为等维新派人士倡导变法的基本主张是高度一致的。无论是通过维新派人士，还是高级官员，李提摩太的思想都间接影响到了光绪皇帝。由于诸多阻碍，基督教传教士上书一事不了了之，就在李提摩太离开北京的前一天，也就是1896年2月24日，翁同龢的名片被送到李提摩太的住处。李提摩太知道按照中国的习惯，这是一种正式的礼节。他赶紧让人把自己的名片送过去，以示回礼。但是外面传话进来，说翁同龢为了重要事情现登门拜访。“这是一个空前的举动”，李提摩太料想事情非同一般，“因为从来没有一位总理大臣到传教士住所来拜访的。”他们就宗教宽容和政治改革问题讨论了近一个小时。翁同龢对朝廷没有颁发关于基督教的布政令而表示遗憾，李提摩太表示只要能够不对基督教徒和非基督教徒作区别对待，就不会存在麻烦。他们讨论的第二件事情就是关于维新派强学会的问题，翁同龢想请李提摩太帮助强学会，“因为政府打算恢复它的合法地位^②”。李提摩太的答复是，如果强学会不能对中国社会做些切实有用的事情，他是不想与其有任何瓜葛的。^③这又是一种姿态的表达，一方面积极地鼓励中国变革，特别是向西方学习，另一方面又搬出上帝与具体的政治划清界限，因此在李提摩太内心与维新派、高官们的接触与交往都是为了通过西学和西方的制度影响中国以实现基督教的传播。

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第228页。

^② 强学会在1896年1月因为有人告发被朝廷勒令查封，但是因为皇帝和翁同龢的支持，2月又重新恢复活动。

^③ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第241页。

从1875年第一次认识李鸿章之后，李提摩太一直与这位晚清的风云人物有着密切的交往。当他遭到教会同事排斥时，李鸿章为他介绍了新的工作；当他上书无门时，李鸿章为他穿针引线。可以说李鸿章对李提摩太事业的发展起着很重要的推助作用。但是对于李提摩太所提出的各种改革建议及措施，李鸿章基本上都没有当场表示出极大的兴趣和意向。虽然李鸿章在丁戊灾荒期间几次向李提摩太捐助救济金，他们曾经一起讨论过基督教问题，但是李鸿章从来没有大力支持广学会的工作，也没有承认基督教在中国传教的价值。1896年2月李提摩太向即将出使俄国的李鸿章道别，自己也将返回上海，但此次上京商议基督教的自由问题失败，李鸿章对基督教的实质态度是否定的，而且李提摩太曾经向这位总督建议的教育改革方案也因为总督觉得花费太大而不予接纳，这种种事情都让李提摩太对总督大人感到失望。

2. 鼓励维新变法献计献策

1895年9月李提摩太在与李鸿章的面谈时抓住时机“兜售”自己的改革建议：

(1) 派遣一百名翰林、十名皇室宗亲到国外考察；

(2) 对所有的秀才们实行西式教育；

(3) 定期在北京举办讲座，讲解当今世界的重要主题；

(4) 由于排外派愚蠢的错误使得中国向日本赔款两亿两白银；而李提摩太规划了一个方案，可以使总理大臣每年有四亿两白银的进账。^①

李鸿章对这些建议作何反应，暂时无处可查，但从他与李提摩太以往的交往来看，李鸿章听取传教士意见多于真正实施其计划。

1895年10月李提摩太拜访翁同龢时按照其要求拟出一份详细的改革方案，李提摩太在这个改革方案的序言里表示：中国生死攸关，必须要做的有四项改革。那就是教育改革、经济改革、国内安定与国际和平、精神世界也需要更新。具体要点如下：

(1) 皇帝聘请两位外国顾问；

(2) 成立由八位大臣组成的内阁，其中满人与汉人各占一半，通晓世界大势的外国人占一半；

(3) 立即进行货币改革，莫立坚实的财政基础；

(4) 立即兴建铁路，开采矿山，开办工厂；

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第226页。

- (5) 成立教育委员会，在全国广泛引进西方现代学校和专门学院；
- (6) 成立处理信息的通讯社，有外国有经验的新闻工作者培训中国的编辑记者，以启蒙大众；

(7) 为保卫国家安全，训练足够的新式陆海军。^①

翁同龢向光绪皇帝呈交了这份改革方案，并得到皇帝的首肯，不久后方案内容便发表在广学会的报纸上。

为李提摩太立传的苏慧廉根据其私人信件查实，李提摩太为“内阁内占一半数量的外国人”的方案提供了四个合适的人选名单：总税务司英国人赫德、艾迪斯爵士^②（C. S. Addis）、美国人科士达^③（John Watson Foster, 1836-1917）和天津税务司美国人杜德维^④（Edward B. Drew, 1843-1924）。^⑤而后来受大清政府邀请担任皇帝顾问^⑥的人选则是日本人伊藤博文和李提摩太本人。^⑦据李提摩太回忆录的叙述，光绪皇帝在孙家鼐等人的影响下，在一定程度上接纳了传教士的建议，至少他同意接见李提摩太等人。一个基督教传教士对晚清政局的影响能够达到这种程度，不得不使人加以重视，但是这些关注的获得并不是传教士宣传的神学思想影响了中国人，而是他们那些作为传教士手段的西学知识和鼓励社会变革的各种思想正好成为积极求变的那一批中国人难得的资源，他们从与传教士的接触与交流中找到自己的方向和提出自己的思想。

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 237 页。

^② 李提摩太多次提及这位艾迪斯先生，在他接任广学会总干事一职以前，这位时任汇丰银行的总经理的艾迪斯暂时作为代理干事组织广学会的工作。（参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 199 页）

^③ 科士达是律师出身，历任美国驻墨西哥、西班牙、俄国公使，曾任中国驻美国使馆法律顾问。1892-1893 年担任美国国务卿。（参见[美]马士：《中华帝国对外关系史》，张汇文等译，北京：商务印书馆 1963 年版，第 44 页；[英]苏慧廉：《李提摩太在中国》，关志远等译，桂林：广西师范大学出版社 2007 年版，第 207 页）

^④ 杜德维 1864 年进入晚清海关税务司一直到 1908 年辞职，先后在闽、粤、浙、津等多地担任税务司。（刘武坤：《旧中国海关总税务司、税务司名录(上)(1859 年——1949 年)》，《民国档案》1986 年第 3 期）

^⑤ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社 1985 年版，第 351 页；[英]苏慧廉：《李提摩太在中国》，关志远等译，桂林：广西师范大学出版社 2007 年版，第 207 页。

^⑥ 康有为代皇帝传话邀请李提摩太和伊藤博文担任皇帝顾问，孙家鼐通知李提摩太，皇帝决定于 1898 年 9 月 23 日召见他，但 9 月 21 日戊戌政变，皇帝被软禁，所有的改革计划终成一页废纸。（参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 246-247 页）

^⑦ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 245 页。

二、参与维新派组织活动

自康有为、李提摩太面晤后，康有为便多次给李提摩太写信，陈述有关变法的具体措施。像梁启超、谭嗣同等维新派的主要代表人物，也都多次拜访过李提摩太，交换有关变法问题的意见。李提摩太为表示自己全力支持维新派，他和李佳白^①（Gilbert Reid, 1857-1927）等传教士参与维新派强学会的活动。这一时期，维新派与李提摩太之间的活动十分频繁，李提摩太实际上已经成了维新派推行新政的“老师”和顾问。李提摩太记载了与强学会成员的交往事迹：“我时常被维新会会员约去吃饭，我们也还请他们。每次宴会上发表了关于改革中国的演说，并且举行讨论，会员们感到了深刻的兴趣。他们请我留在北京几个月，以便向他们建议如何进行工作。”^②

李提摩太针对维新派组织涣散、行动不一致和宣传力度不够等状况，建议维新派广集社、立团体，加大变法宣传的力度。对于李提摩太的这些建议，维新派基本都将其采纳。当维新派在北京和上海创办的“强学会”被顽固派扼杀后，通过李提摩太的建议和帮助，康有为于1898年在北京成立了“粤学会”，杨锐组织了“蜀学会”，林旭组织了“闽学会”，杨深秀建立了“陕学会”。在李提摩太的启迪和督促下，各种宣传维新变法思想的报纸犹如雨后春笋，《广仁报》、《时务报》、《国闻报》、《知新报》、《渝报》、《蜀学报》，纷纷破土而出。^③维新派为了防止顽固派扼杀其宣传维新变法思想的报纸，他们甚至还以“万国公报”的名义来宣传自己的变法维新主张。对此，李提摩太在回忆录中写到：维新派“知道广学会的月刊《万国公报》多年以来在高级官员之间广为流传，从未遭到过反对，他们便用完全相同的名字命名他们的报纸。并且开始的时候，他们的报纸的内容都是从我们的刊物上转载的。惟一不同的是，我们的报纸是在上海用金属字印刷的；而他们采用的却是政府的《京报》所采用的木雕印刷术。这样，从外表上看，与政府的机关报没什么区别；但在内容上，它介绍的却是广学会所宣传的西方的观念。”^④

^① 李佳白，美国传教士，尚贤堂及其报刊的创办人。早期奉美国长老会之命到中国传教布道，1894年脱离教会在中国筹办尚贤堂，结交学者、官员，在教育、文化等领域展开活动，以期影响中国社会的变革。

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第235页。

^③ 张伟良、姜向文、林全民：《试论李提摩太在戊戌变法中的作用和影响》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》1998年第3期，第28页。

^④ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社

李提摩太凭着自己在中国生活了二十多年的经验，深知慈禧太后在清政府中具有举足轻重的地位。为了缓和矛盾并求得慈禧太后及其亲信对维新变法的支持，李提摩太多次亲自登门或写信给李鸿章、张之洞等，请求他们劝说慈禧接受维新派的建议，推行新政。李鸿章、张之洞等经常把慈禧对维新派人士的态度透露给他。当李提摩太从李鸿章等口中得知慈禧对维新派变法的一些主张不满的消息时，便及时向康有为等发出告诫，规劝他们要做好对慈禧的工作，以减少推行新政的种种阻力。这段时间，李提摩太还斡旋于各国驻华公使之间，请求他们支持中国的维新变法。英国驻华公使在李提摩太的游说下公开表示：一旦新法颁布，英国政府将表示支持，美国、日本、法国等政府驻华公使也持同样的态度。他们的这种态度，对维新派人士推行的新政无疑是有利的。^①

维新派大都是一些功名地位低下的先进青年。他们资历浅、声望低、号召力小，还不足以领导全国规模的政府改良运动。因此，李提摩太极力地劝说康有为等维新派与“帝党”结合，以壮大声势。李提摩太为促使帝党与维新派很好的结合，他采取的一个重要手段，就是率领一批有声望的传教士和有见识的西人参加强学会的各种活动。可以说，强学会是帝党与维新派相结合而成的政治团体，但由于双方之间政治地位等的不同，所以存在着这样和那样的矛盾，多次面临破裂的危险。而且由于政见不同，康有为等人将李鸿章等一些晚清重要权臣有意忽略或排除在强学会之外，没有在朝野为变法争取最大程度的支持。李提摩太凭借自己的特殊地位，游说于帝党与维新派之间，陈述利害关系，使帝党认识到，为了自己生存和发展，只有联合维新派；维新派也认识到，为了促使光绪帝推行变法，只有依援帝党。由于维新派与帝党的紧密结合，不仅扩大了维新变法运动的社会影响，同时，也使地位低下的康有为及其一班维新志士名声随之雀起。^②

三、挽救维新失败的危机

1896-1897年李提摩太按照惯例回英国向浸礼会传教士委员会汇报工作，这期间维新变法运动的声势在全国弥漫开来。梁启超在上海黄遵宪等人创办

社2005年版，第234页。

^① 张伟良、姜向文、林全民：《试论李提摩太在戊戌变法中的作用和影响》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》1998年第3期，第28页。

^② 同上，第29页。

的《时务报》作主笔，从而使该报成为维新派团体的喉舌，其发行也在社会上取得了成功，整个帝国掀起讨论维新变法的热潮，很多活动得到了张之洞等人的支持。1897年梁启超接受湖南巡抚陈宝箴（当时湖南又是在湖广总督张之洞治下，因此又证明维新变法运动确实得到了当时亲变法的开明官员的大力支持，当然开明官员中洋务派与维新派人士之间仍然有很多矛盾，张之洞1898年写的《劝学篇》就是很好的体现）的邀请到长沙担任湖南时务学堂中文总教习，广学会的《万国公报》，李提摩太翻译的《泰西新史揽要》等是学堂里的必读书。在湖南维新派又争取了更多的官员和士绅参与维新和支持变法，许多湖南人都成为改革的倡导者。李提摩太1897年底回到中国时发现三年内，全国的报纸已经由19家增加到70家，认为这足以说明维新变法运动真的大有希望。^①1898年6月光绪皇帝颁布了“明定国是”诏书宣布变法，李提摩太没有想到从最高统治者发出这样的命令是如此之迅速，感叹“令人吃惊”，并在自己的回忆录中记下了百日维新期间皇帝的一系列变法诏令的主要内容。^②

只是这些激进的变革一步步导致与慈禧太后和保守派产生的矛盾无法调和，1898年9月底慈禧太后宣布训政，最终废除了光绪皇帝在百日维新期间的所有革新政策。李提摩太由康有为推荐与伊藤博文一起成为皇帝的顾问，此事商议在9月中旬，孙家鼐告知李提摩太皇帝将于9月23日召见他，可惜9月21日慈禧太后就将皇帝软禁起来，李提摩太与自己在在中国政治舞台上的最高位置遥遥相望，终未能实现。急转直下的政局又将他卷入搭救维新派人士的奔波当中。

1898年9月应康有为的要求，李提摩太在北京与其紧急会晤。会晤中康有为激昂慷慨地对李提摩太说：“现在中国真是大难临头了，唯一的希望是贵国政府能够保护我们。”^③康有为还曾多次“热切的请求英国政府拯救光绪帝，因为光绪帝已经没有保护他自己的力量了。”李提摩太向康有为保证说：“他可以向英政府说项，取得英国的支持。”^④于是，李提摩太去天津求见英国公使窦纳乐，请求他尽最大努力拯救皇帝和被追捕维新派。不料，窦纳乐已于前几日到北戴河避暑去了。

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第242-243页。

^② 同上，第243-244页。

^③ 参阅康有为给李提摩太的信，王崇武：《戊戌变法与英帝国主义》，《历史教学》1953年第6期。

^④ 王崇武译：《英国公使窦纳乐致英国外交大臣电》，转引自张伟良、姜向文、林全民：《试论李提摩太在戊戌变法中的作用和影响》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》1998年第3期，第30页。

康有为在动员袁世凯举兵无望、求助英国驻华公使出面保护不能实现的情况下，在李提摩太及其他维新派人士的劝说下，于八月初五(9月20日)晨，带仆人李唐乘火车离开北京。在北京的李提摩太得知了慈禧太后的阴谋后，他立即给英国驻上海的代理总领事白利南发电报，要求他设法营救康有为。白利南在接到李提摩太的营救电报不久，接到了上海道台蔡钧的照会，要求准许他派人搜捕自天津开来的英国轮船，结果遭到了白利南的拒绝。白利南之所以如此，除了他接到李提摩太的求救电外，他“相信康有为是无罪的。西太后的重新当政是一种退步，且对沙俄有利。”另外白利南“采取这些步骤，乃希望避免政治犯康有为倘若在英国船上或上海租界被中国官员捕获而可能引起的困难问题。”^①于是在英国政府的协助下康有为得以逃脱清政府的追捕。

另一方面，李提摩太又与前来求助的梁启超和谭嗣同一起讨论保护皇帝的办法和措施，最后决定让容闳去拜访美国公使，梁启超去日本公使处。可惜，美国公使去了山区。^②虽然李提摩太的这些努力都未能奏效，但是他尽全力既声援维新派又在行动上支持了改革者的主张。作为传教士，一来他肯定是反对暴力行为的，因此对于殉难的戊戌六君子他还是抱同情之心；二来只要能够促成中国改革而接受西方及基督教，他都会为之倾尽所能的。而至于中国内政的斗争与变更实在是他这样一个传教士无法左右的，甚至可以极端一点认为，只要中国政府成为基督教的合法地位，接受基督教的改造，那么具体是哪一派来统治中国他和教会乃至西方国家都不是非常在意的。

第二节 李提摩太与庚子新政

虽然仅有百日的戊戌变法失败了，但是它和那几年风起云涌的维新变法运动为中国社会留下了丰富的遗产。仅就社会这一层面来讲，各种自愿团体相继出现，再加上民间长期存在的各种秘密会社，为地方社会和基层社会带来了许多不定的因素，这种不定因素并不是专指不安定、动乱的出现，而是说各种社会力量获得了发展的空间和机会。再加之辛丑年之前几次与德国和沙俄的摩擦冲突升级，中国社会当中对西方世界的各种认识不断发生激荡，

^① 王崇武译：《英国公使奕纳乐致英国外交大臣电》，转引自张伟良、姜向文、林全民：《试论李提摩太在戊戌变法中的作用和影响》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》1998年第3期，第31页。

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第247-248页。

王朝政变余波还没有完全褪去，华北地区的旱灾又将人们的生活拽入谷底，义和团运动就在这样的时机出现了。在宗教领域义和团和基督教的神都参与了斗争，最后政治因素的加入使这场运动险些造成王朝的覆灭，西方世界以强大的军事、政治力量做后盾为基督教主持了“正义”，清政府急于求和，李提摩太又站到了历史舞台的前方。

一、教育办学以平息教案、推进改革

（一）山西办学抚教案

1. 义和团运动与庚子教难

根据王治心的统计，义和团运动期间，被杀害的天主教主教共5人、教士48人、教友18,000人；新教教士188人、教友5,000人。^①岑春煊在奏折中所记，山西境内耶稣会被杀教士一百五十余名，被毁教堂医院七十余座。而时任山西巡抚的毓贤直接或间接杀害教士一百多人，山西教民六千余人。^②义和团对基督教和外国人的排斥和仇视几乎覆盖了整个华北地区，除京师之外，山东、山西、直隶、河南，更有东三省，无一幸免。其间受祸最烈的要算山西。因为山西是在排外官员毓贤的管治下，在义和团运动中大肆宣传仇洋灭教的口号，所以在山西发生的教难比别处更加厉害。^③

2. 解决山西教案

以教案和外国人的安全为借口，八国联军血洗北京之后挥兵西上，先锋军队已经抵达大同，一场战争灾难直逼山西百姓，为控制战事一再扩大，直隶总督李鸿章一面请总税务司赫德劝说联军统帅瓦德西，一面为处理义和团运动期间造成的“山西教案”，邀请李提摩太作为传教士代表北上与议和全权大臣庆亲王和李鸿章商议教案善后事宜。^④同时，山西巡抚的岑春煊（1861-1933）等向上海道台发电，请其转李提摩太，邀其速来山西解决教案及商务问题。^⑤这自然是各方人士考虑到李提摩太曾长期在山西传教，并参

^① 王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社2004年版，第193页。

^② 徐上瑚：《李提摩太与山西大学》，转引自王李金：《从山西大学堂到山西大学（1902-1937）——探寻中国近代大学教育创立与发展的轨迹》，山西大学博士研究生学位论文，2006年，第31页，注释1。

^③ 王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社2004年版，第203页。

^④ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第282页；胡光熙：《影响中国现代化的一百洋客》，台北：联经出版事业公司1992年版，第35页。

^⑤ 王李金：《从山西大学堂到山西大学（1902-1937）——探寻中国近代大学教育创立与发展的轨迹》，

与山西赈灾工作，最近几年因广学会的发展而声誉日臻的缘故特推他出来缓和局面。^①李提摩太向李鸿章递交《上李傅相办理山西教案章程》，一共七条。其中第三条称“共罚全省银五十万两，每年交出银五万两，以十年为止。但此罚款不归西人，亦不归教民，专为开导晋人知识，设立学堂，教导有用之学，使官绅庶子学习，不再受迷惑。选中西有学问者各一人，总管其事”。就此，李提摩太提出了开办学堂以解决教案的方案。他认为传教士的生命不是用钱来衡量的，但是暴徒们的罪行已经发生了，政府不能放任不管。导致对外国人屠杀的主要原因之一就是人们的无知与迷信，因此在太原建立一所西式大学以克服中国人这种无知与迷信。^②李鸿章对此建议表示赞同，将任命教授、设置课程、管理基金等权力交与李提摩太，并电致山西巡抚岑春煊遵照办理。

3. 筹办山西大学

到1901年7月，山西教案处理即将完毕之时，开办大学堂的事情却一直迟迟没有议定。岑春煊称目前晋省财力殆尽，根本没有足够的银子用以筹建山西大学堂。李提摩太从上海多次催促，岑春煊不得不在9月派洋务局提调候补知州周之饗与李提摩太面议办学筹建之事。^③周之饗见到李提摩太之后，代表晋省转达四个谈判条件：办学资金不称为罚款；永远都不在学校宣讲基督教；学堂不与教会发生任何关系；外籍教师不得干涉学校行政。李提摩太最有意见的一条就是被要求在学堂的章程中加入永不教授基督教的条款。他认为，如果是这样的条款，就意味着承认传教士们所教授、所信仰的都对这所大学毫无价值。再者，也等于是说教案中对传教士和教徒的屠杀是正义的。山西来的谈判者当然不同意他的说法，双方僵持了数个小时，始终坚持自己的主张，互不退让。最后，李提摩太控制了自己的情绪，告诉周之饗，教授基督教等是实属宗教自由问题，而此前中国政府已经与各国签订合同同意承认基督教的合法性，除非晋省巡抚有权力凌驾于条约之上，否则李提摩太坚决不同意相关条款。另一方面岑春煊及晋省官绅们均担心，订课程、聘教习、

山西大学博士研究生学位论文，2006年，第31页。

^① 山西大学校史资料显示，晋抚岑春煊邀请李提摩太赴晋解决山西教案之缘由如下：“因晋省日前无一耶教教士可与商办，素闻阁下办事公允，曾在晋省多年，晋人皆信阁下为人正直、客膳，阁下曾询及晋省耶教士情况，开等知阁下仍对晋省关心，故十分欣慰。”（参见山西大学纪事编纂委员会：《山西大学百年纪事（1902—2002）》，北京：中华书局2002年版，第1页）

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第282页。

^③ 王李金：《从山西大学堂到山西大学（1902-1937）——探寻中国近代大学教育创立与发展的轨迹》，山西大学博士研究生学位论文，2006年，第32页。

选学生等都属主权，西人主政，恐侵犯教育主权，希望周之饗与李提摩太极力磋商，周之饗后电复晋抚李提摩太并无侵权之意，只不过若不照此，则学堂不能按西式教育办理；若不签署筹办合同，恐后果不力承担。岑春煊也考虑到山西教案恶劣，若和议决裂，必增加解决教案的难度。待查遍约章并无禁令规定不准教会立学，而东南省教会学堂已有数所，地方官均不过问，晋抚只可惜若以教士之言办学晋省之赔款皆未能收回自用，但再三权衡，尚无其他大害，可好委曲求全，同意李提摩太的要求。最后周之饗与李提摩太各为代表，于11月签订《晋省开办中西大学堂合同八条》，主要内容是：

(1) 山西教案之起由于官绅不达时务，今大局议和非广开民智难保永远太平，此次开办学堂，晋省筹出经费司库平纹银五十万两，于合同画押后两月内先交银十万两，光绪二十八年再交银十万两，作为立学费用，随时在藩库支取。下余三十万两，自光绪二十九年分六年交清，每年交银五万两，至光绪三十四年为止一律交清。第一期在沪交盘费水脚银两在正项外，第二期至第八期就近在晋交兑。先期照会本教士定夺，均按照库平纹银交收，其每年交银之期以华历六月交一半十二月交一半，如届期不交，应按照所欠银数以八厘行息，何时交清即行停业；

(2) 此次开建学堂，考究中西有用之学，自合同画押之日起，十年以内归本教士总管，一切章程课程均由本教士斟酌安订，务尽美善。十年限满，交还晋省自行管理，一切章程课程悉听晋省酌量折善而从，其学堂房屋家具书籍仪器等项，一并交还晋省，概不抵价，稗教教会爱晋之意，永远常留；

(3) 总管学堂一切事务，应用中西各一员必须熟悉中外情形者，意见方能融合，由本教士选举，由本部院札委；

(4) 学堂延请中西大教习各一员，必须品学兼优者，其余小教习，临时酌定，俱由本教士访荐，由本部院聘订；

(5) 开办学堂之始，必须购置宏广地基为永久计，其购地建堂置备书籍仪器价值，堂中员役薪金及一切杂用均在每期所交经费内开支，其堂中应招应补学生由华洋总办随时察明本部院出示招考，并晓谕绅民，使知此次立学大有意于山西，不得阻碍疑谤；

(6) 学生毕业由华洋总办考取申送本部院会同学院覆考，至学生如何录用，现已奉旨伤令各省遍设大学堂，应候政务处颁到章程后照章办

理。晋省现已设大学堂，此中西大学堂与晋省大学堂并京师各省大学堂一样看待，学生也一样录用；

(7) 此学堂即名为中西大学堂，原为开启民智联合中西起见，各将此情节，由本部院奏明皇上并钦赐堂额一方，以昭正大；

(8) 总管学堂中西各一员，教习华洋各一人，如有意见不同之处，恐生嫌忌，具由本教士做主，会贵部院秉公办理。^①

根据合同规定，岑春煊于12月将办学经费十万两交与李提摩太，用以在上海购买教学仪器设备、招聘教习，积极筹备办学堂。而此时岑春煊还另有打算。适逢清政府被迫实行“新政”，教育改革成为重要议题，兴办学堂就是其中一项内容。1901年9月，清政府正式谕令全国各地书院分别改为大中小学堂，“除京师已设大学堂，应行切实整顿外，着各省所有书院，于省城均设大学堂，各府及直隶州均设中学堂，各州县均设小学堂，并多设蒙养学堂。”^②诏书下达之后，各省纷纷行动起来，奉诏在省城改书院为大学堂。山东将济南泮源书院改为山东大学堂，陕西将未经和崇实两书院合并改为宏道大学堂，浙江将求是书院改为浙江大学堂等。本来就担心西人侵我教育主权，岑春煊得到上谕马上行动，将原有令德堂和晋阳两书院撤销，合并成立山西大学。经过一段时间筹备，1902年2月，岑春煊任命了大学堂的督办、总教习等人员，拟定办学章程及诸多细节均上报朝廷，很快得到清廷的批准。待新址选定，山西大学堂按照奏准开学日期于1902年5月8日，接受原书院学生和教师，正式开学。^③很明显山西官绅们不想在办新学的事情上陷入被动，所以紧锣密鼓地快速办起山西大学堂，而与李提摩太所签合同更多是为了速速了结教案，以求安定民心，目的并不是指望西人传教士办学。

清政府在1902年赐李提摩太加头品顶戴，赐二等双龙宝星，命参议教案，算是对他的官方承认和嘉奖。^④4月，李提摩太与同行的敦崇礼（Moir Dunkan）、新常富（Nystrom）等聘用人员到达太原府时，发现晋省已经筹建了一所山西大学堂，并且是在一位排外的政府官员的管理之下，“考虑到在同一个城市里建立两所竞争性的学校在实践上是不可行的”，李提摩太立即与晋

^① 山西大学纪事编纂委员会：《山西大学百年纪事(1902—2002)》，北京：中华书局2002年版，第4页。

^② 《光绪朝东华录》(五)，北京：中华书局1958年版，第4719页。

^③ 王李金：《从山西大学堂到山西大学(1902-1937)——探寻中国近代大学教育创立与发展的轨迹》，山西大学博士研究生学位论文，2006年，第30页。

^④ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社1985年版，第352页。

抚交涉。^①李提摩太想出一个解决办法，提议将原来与传教士协定的“中西大学堂”与“山西大学堂”合并。他后来在《字林西报》上发表文章记述了这次协商经过：“我们第一次见岑巡抚时，就表示了反对开办两所大学堂的意见，因为这样办，既浪费大量经费，又将使中外不和，而终止中外不和，正是我们创办中西大学堂想要达到的目的。为什么不把两者归并为一所山西大学堂，一部专教中学，一部专教西学呢？……对于这个建议，思想开明的沈道台立即表示了同意，并建议一部称为中学专斋，另一部称为西学专斋……”^②但是岑春煊认为此事重大，不能草率决定，遂安排官员与士绅商议合并事宜，衡量利害关系，并将李提摩太送来的合并协定条款逐一详酌。最后多数官绅及已招收的山西大学堂之学员多数赞成合并之事。此次商议长达两个多月，双方始终在传教及主权问题上争论不已。最后山西官绅们确定无传教之嫌，无侵权之嫌，才同意与李提摩太签署合并条款。^③1902年6月7日双方在太原府签署《山西大学堂创办西斋合同二十三条》取代原来所签《晋省开办中西大学堂合同八条》，以为双方办学之约束，成为山西省大学堂创建和发展的基础。新的二十三条合同主要规定了以下几个方面的内容：

(1) 原定中西学堂改为西学专斋，晋省所设学堂改为中学专斋，二校合并为山西大学堂；

(2) 此前交出的五十万两赔款作为西学专斋经费，由李提摩太代为经理，西学专斋一切事物均由李提摩太管理，以十年为期。十年之后交回晋省自理。同时中学专斋由晋省选任人员管理。双方不得互相干涉。

(3) 中西二斋财务分立，西学专斋支出均在赔款之内动用；

(4) 议定教授课程兼有中西之有用之学（详细科目不在此细举）；

(5) 建造校址和其他房屋；

(6) 西学专斋准招生员两百上下。^④

6月27日，中西二斋准备完毕，开始授课，新的山西大学堂便开始了它在中国教育史上的重要历史命运。李提摩太受邀处理山西教案，时逢清政府颁布新政，与山西官绅合作兴办中西合璧新式学堂，实为当时之创举。

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第283页。

^② 山西文史资料全编编辑委员会：《山西文史资料全编》第二卷第17辑，太原：山西文史资料编辑部1999年版，第404页。

^③ 王李金：《从山西大学堂到山西大学（1902-1937）——探寻中国近代大学教育创立与发展的轨迹》，山西大学博士研究生学位论文，2006年，第34页。

^④ 同上，第35-36页。

除了筹建工作之外，李提摩太还为山西大学堂的具体教学设置做出了许多努力。西学专斋均按西方办学、办公标准和项目来建设；学制和课程设置参考英国标准；课本问题由李提摩太专门为之成立的上海翻译部负责编辑出版，印有各个学科系列标准教材。

《辛丑条约》议和后，清政府接连颁布新建学校的谕令，一时间全国各地都掀起一股建立现代化学校的热潮，李提摩太虽然很乐意看到中国的进步以及中西纠纷的解决，但是他还是认为如果要求这个世界上最封闭最顽固的国家在极短的时间内轻而易举地改变其延续了几千年的传统教育体系，而让舶来的西洋教育制度取而代之，恐怕是异想天开了。^①尽管帝国的官员们已经愿意出国参观学习，一批批学生也被送到海外留学，但是中国还没有人真正研究过西方教育制度，也没有人真的知道未来中国该怎么做。

李提摩太因广学会的工作无法一直留在太原管理西学专斋，与当地政府商议之后决定凡西斋经理不在学校期间均由西斋总教习代理其所有职务。在履行合同的十年间，李提摩太有几次被邀请访问山西，看到学校井然有序，山西官员也比较配合支持学校的发展，在回忆录中他将历任山西巡抚及其为山西大学堂所做贡献均一一记载。与山西政府所签合同将在1911年春到期，于是李提摩太在1910年11月与山西政府举行了学校管理权的交接仪式，转接后仍有8名外籍教师继续留下来工作。

（二）上海建公学促新政

1902年从北京回到上海之后，除了广学会的日常工作之外，李提摩太投入精力最多的就是为上海在租界内建立一所公立学校。这是他长久以来的一个愿望，从到上海不久便在考虑解决上海租界忽视为中国人提供任何教育的问题。早在1890年汇丰银行的艾迪斯先生就提出了这个议题：为上海开办公学提供帮助。后来李提摩太出面与上海租界工部局的委员之一接触，这位委员非常热心，设法获得了上海本地学校的统计数据，还请李提摩太查找如何在外国领地设置本地人教育的相关信息。这位委员向工部局提出了计划，但是未经批准，而且随着这位委员的去世，整个计划也被搁置起来。

1899年上海租界工部局的干事布兰德（J.O.P. Bland）先生向李提摩太提起自己想要拟定一份针对租界内中国人的教育计划，并且很有信心工部局委员们会批准这项计划。但是义和团运动的爆发将一切准备工作打断。等到暴

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第287-288页。

乱逐渐平息之后这项教育计划又被提上议事日程。李提摩太和广学会其他两位成员草拟了一份具体方案，呈交租界工部局等待批准。委员会的答复是可以提供地皮和每年一千两的资助，但条件是中国人自己筹集出三万两资金。^①李提摩太只得动员自己在上海积攒的人脉，找到当地三位华商（其中一个为官商，还有一个是买办）协商租界办学事宜以及方案细节。最后三位华商表示愿意负责筹集办学需要的三万两资金。工部局应允的地皮到1902年才划拨到位，次年，学教基本建成，然后成立了一个校务委员会，其中三个外国人，两个中国人。在学校走上正轨之前，李提摩太担任校务委员会主席，并且负责从英国招聘教师。这所学校后来成为上海教育界的先锋。

二、与晚清政要论辩新政

当慈禧太后回到北京重掌大局之后，仍然对八国联军的威胁心有余悸，而整个朝廷因为这前所未有的巨大耻辱，不得被迫开始改革。在李提摩太看来这和1898年前后的改革运动没有什么区别，“1900年中国遭受的耻辱也唤起了改革派全新的激情”，“一种新的动力被灌入”，“无论在什么地方都可以看到”，对改革的希望。^②李提摩太认为从诏令的内容来看，很多改革的方案光绪皇帝在1898年就已经颁布过。而实际上对中国来说，改革的动因、主体、理念等前后都有很大差别。因为他站在外人的角度，并且正如他所希望的一样，只要中国开始变革，那么对于基督教，对于传教事业都是有利的。因此，对于基督教来说，不管中国是谁来统治，只要承认基督教的合法性，愿意领导国家向基督教文明转变，传教士就是欢迎的。不过从新政内容的本质上来讲，有许多旧的制度被打破，虽然统治者不是自愿为之。例如蓬勃发展起来的全国教育改革大潮，废除科举制度，废弃妇女缠足习俗等。这场新政变革从一开始的确如火如荼，李提摩太在“上等人”中已经积攒了很多人脉，赢得了多数大清权贵们的尊重，一向提倡改革的他自然在这段时间成为官员们的座上宾。

1901年以来，李提摩太因为解决山西教案筹办山西大学堂一事经常往返于上海和华北地区，拜访各位大臣讨论事宜、磋商条款，同时也在这些庙堂

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第302页。

^② 同上，第296页。

上的政治精英中间继续推销自己的改革建议。

1902年夏，李提摩太从太原返回上海的途中去保定府拜访了直隶总督袁世凯，主要是为山西大学堂的教材筹集资金。李提摩太告诉袁世凯办学一事有一个主要难题就是缺少合适的中文教材，准备将每年的五万两资金抽出一万两来置备学生的课本。袁世凯认为这个想法不错，并表示愿意资助一万两，还会动员朝廷的管学大臣资助一笔同样数额的资金。此外，袁世凯还保证会请山东和河南两地巡抚各资助一万两。李提摩太当时万分感激，心想学生的书本都有希望了。但是，直到李提摩太移交学堂的管理权时，袁世凯的承诺都没有兑现。^①这不禁令人想起当年光绪皇帝紧急召见袁世凯一事，这样一位善于谋划投机的官员从来没有对基督教表示过兴趣。就像李提摩太自己发现的，整个朝廷的官员没有几个能够为这个国家做出真正的贡献。

不过与袁世凯不甚愉快的交往并没有影响李提摩太在他身边发现合适的友好人士，周馥（1837-1921）便是李提摩太新发现的“现代中国对基督教表现出深厚兴趣的第一个高官”。周馥给李鸿章当秘书与助手的时候便与李提摩太结识，此后时有见面。后来周馥正要从直隶布政使升任山东巡抚时，他们又见面了。他向李提摩太表示不太满意传教士出版发行的书籍，认为这些书籍没有针对官员的心理把观点表达清楚，于是他收集了所有能找到的基督教书籍和宣传册子让一位下属读完这些书之后就基督教写一篇适合官员阅读的文章。在第二次与李提摩太会面时，周馥请李提摩太看看这篇文章是否适合发表。李提摩太看到这篇这文章引用了很多关于基督教的诉讼材料，当然这些材料没有说什么基督教的好话，读者只会从中看出基督教敌意，根本无法增进人们与基督教的理解。李提摩太很巧妙地用儒家的例子打比方：“这就像在写一本介绍儒教的书时，却引用儒生犯在衙门里的案件一样荒唐。”^②李提摩太现在已经对中国文化有了深入的了解，能够巧妙地在与中国人的交往当中获得自己的有利地位。

1904年结束了青州的宗教大会之后，李提摩太到济南府登门答谢周馥对会议的支持，周馥以礼相待还专门为他这个新教传教士举行了隆重的欢迎宴。宴会期间大家讨论的都是宗教话题。巡抚建议，中国应该需要一本书来解释上帝以及上帝与各种自然力之间的关系，这将是一个伟大的主题。

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第297页。

^② 同上，第298页。

这年为庆祝慈禧太后生日，李提摩太受邀到帝宫剧院与大清最有权势的达官贵人们一起看戏。其间又遇到周馥，这次他向李提摩太提出了两条非常有价值的建议：

(1) 请李提摩太以山东巡抚周馥的名义向省内所有新教传教士写信，希望他们选出三名代表，与巡抚协商如何处理山东教务问题；

(2) 请李提摩太购入一批《新约圣经》，巡抚要亲自发给下属，以便官员们重视起来，认真阅读此书。^①

回到上海之后，李提摩太从上海圣书会的代理那里筹集了 200 本《新约圣经》作为礼物送给了周馥，以便帮助他和下属官员增加对基督教的理解。

肃亲王是李提摩太这段时间遇到的另一位对基督教感兴趣的权贵。在回忆录中李提摩太记述了王爷与义和团智斗救下一批基督教徒的事迹。

除了亲基督教的大臣之外，争取排外大臣的支持李提摩太也从未放弃。在北京逗留期间，荣禄请李提摩太会面商讨了许多改革问题。李提摩太比较欣赏这位大人的能力，将他与李鸿章相比，认为两人都属于头脑清晰、思维敏锐的人。临别时荣禄问李提摩太是否愿意见一见鹿传霖。李提摩太立刻反应出荣禄的用意，因为鹿传霖是朝内出名的排外者，但是他还是爽口答应可以安排登门拜访这位大人。于是荣禄告诉他已经约好时间，请李提摩太第二天五点去鹿传霖家一叙。

与鹿传霖见面充满了机智的对话，双方都没有将对手困于僵局。李提摩太坚持将话题引到改革主题。鹿传霖将问题抛回给李提摩太，问他：“如果你处在我的位置，你回怎么做？”^②李提摩太当然不会放过这个发表自己改革建议的好机会，马上向这位大人列举了几条自认必不可少的改革措施。最后，鹿传霖就通货膨胀征求李提摩太的意见。李提摩太表示这是银行家的事情，因为他们才是专业人士。但是鹿传霖一直坚持要他说出自己的看法。李提摩太只好说：“如果所有国家都采用金本位，中国继续使用白银，毫无疑问的受害的将是中国；而倘若中国像其他国家那样采用金本位制，就会得到同样的利益。”^③几年之后鹿传霖担任户部尚书之后开始安排帝国向金本位过渡，但由于人事变动，这项改革又被搁置下来。

在朝中大臣的眼里，李提摩太更多的是被看作改革的倡导者。如果可以

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 309 页。

^② 同上，第 298 页。

^③ 同上，第 299 页。

在会面中避免基督教问题的话，双方基本上是不会谈到宗教的。或者李提摩太提出基督教问题而中国官员将问题忽略绕过。李提摩太在广学会的出色工作已经为自己在中国人的心目中树立起改革家、政治家的形象，而他身穿黑袍手捧圣经的教士身份经常被人们所遗忘。中国的确需要改革，但是中国的改革不一定需要上帝的指引，虽然虔诚的李提摩太不会这么认为。

第三节 李提摩太与辛亥革命

辛亥革命前后李提摩太的活动和上个世纪末支持维新运动，以及义和团运动之后的新政大不一样。辛亥革命推翻了大清帝国的统治，成立的共和政府，李提摩太没有参与任何革命活动，在他看来，首先这是暴力革命的结果，其次革命的发生是非正统的，因此他对辛亥革命的态度并没有对维新运动那么热心。以一个虔诚的传教士眼光来认识和感受从 1900 年到 1911 年的时局变化，暴力革命肯定是不被接受的，这有违上帝的善和慈悲，而从地方起义推翻政府不具有合法性，上帝不会允许颠覆正统。这样的例子在路德和加尔文宗教改革时期的诸多例子中可以看出。

面对中国混乱局面，李提摩太在宗教岗位上坚持着自己的立场，不管怎样传教中华才是他真正的也是最终的目标。还有一个因素需要考虑，此时李提摩太已经 66 岁，再大的热情也敌不过岁月的流逝，除了继续广学会的事业，他将更多的精力都放在与教会相关的工作上。不过我们可以从他对辛亥革命的关键人物的叙述中分析人们的言行，探寻背后的社会规律。

一、反对暴力革命：对孙中山的劝说与评价

以孙中山为首的革命派于 1905 年在日本东京成立了第一个全国性的资产阶级政党——中国同盟会，将革命宗旨定为“驱除鞑虏、恢复中华、创立民国、平均地权”，在全国各地展开了各种革命宣传与斗争，最终在 1911 年成功发动了武昌起义，推翻了清朝的统治，结束帝制建立中华民国。很多外国人对孙中山的评价是“革命家”，不是改革家，不是政治家，也不是建设者。

李提摩太认识孙中山是在英国伦敦。1896 年孙中山已经是国内积极的革命者之一，当时因为革命计划被泄露，流亡日本、美国，最后在英国被捕，

关在中国驻英使馆，在康德黎^①（James Cantlie, 1851-1926）医生的帮助下得以释放。

某一天孙中山到李提摩太在伦敦下榻的旅馆拜访，先就李提摩太为中国在赈灾和文字工作方面所做的努力表示感谢。然后对满族人进行了大肆批评，李提摩太认为这些批评“夸大其词”。但是孙中山认为必须有一个汉族人领导的政府才能将中国从水生火热中拯救出来。李提摩太告诉孙中山，并不是所有的满族官员都是专横、腐败的，通过对中国历史的研究，应该发现满族官吏当中也有很杰出的人。他打了一个比方：想“简单地把最高权力从满族人转移到汉族人手中，而不在政府权力的中心进行根本性变革，就像把一枚残破的硬币翻过来一样：那仍然是一枚残破的硬币。”^②这个比喻看似简单，但是也将孙中山提倡革命口号的本质指出来。推翻满族人的统治，换成汉族人掌权就可以使人民真正远离战争与苦难？这是需要呼唤变革、革命的每个热血人士仔细琢磨的。李提摩太的意见是，中国需要改革而不是革命。^③但他也知道自己不可能说服孙中山放弃革命，不过他也没有完全失去劝说孙中山的信心。

1900年，李提摩太路经日本得知孙中山正在横滨，于是前去拜访。国内正是义和团运动风起云涌的时候，孙中山也在准备着推翻清政府的计划。这次会面使他和李提摩太“分道扬镳”了。通过对清政府在义和团运动期间的表现，孙中山已经下定决心倡导革命，满清政府永远没有真正改变自己的愿望，只有彻底的革命才能建立新的秩序。李提摩太无奈孙中山表现出对满族人如此强烈的排斥情绪，因为他自己始终相信通过文字工作对政府不断启蒙是可以实现改变的。李提摩太将孙中山对满族人的敌意归结于孙此前的牢狱之灾，使得孙中山永远也不会宽恕满清统治者。^④

^① 康德黎，英国人，1889-1896年任香港西医书院教务长，对作为西医书院学生的孙中山颇为赏识，从此结下了深厚的友谊。

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第336页。

^③ 关于这个观点，苏慧廉收集到李提摩太1903年2月18日写给中国记者的一封信，其间表达了李提摩太对改革和革命的看法：“关于中国的变革，存在两种观点：一种是革命，一种是改良。我不赞成前者，因为我已经从暴力举措中看到了这些可怕的灾难。但是，我要竭尽所能，让与中国实际利益相关的所有问题都清楚明白地揭示出来。我们计划在一年之内，出版一些书籍，主题是上一两个世纪英国、法国、德国、俄国和美国得的发展情况。这样，所有真正关心中国福祉的人都可能从中受到启发。耶稣基督征服世界，靠的是精神和智慧，而不是武力。我们争取使用这种方法。另一种方法已经写过了——但是拔剑者必死于剑下。”参见[英]苏慧廉：《李提摩太在中国》，关志远等译，广西师范大学出版社2007年版，第286页。

^④ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第336-337页。

李提摩太对这场革命的记述，从准备活动到成立共和国，看似中立，但是字里行间却隐藏着道德的贬义。首先是对革命同盟的生力军，留学生的描述，比如：“中国学生在研究日本成功地超过他们的秘密。当他们对此有个一知半解之时，就回到各自的省份鼓动同乡反对满洲人的统治，把对满族人的仇恨煽动到白热化的程度”。然后，孙中山如何将海外的留学生们凝聚起来呢？“对那些渴望攻击任何政府官员、或者打算劝诱他们接受共和的学生，孙博士都许以高官厚禄。”而对革命过程，李提摩太全是记录革命队伍引起的暴力流血事件和满族人被屠杀。对革命的果实，李提摩太批评的意见就很明显了。中华民国成立，孙中山就任临时大总统，袁世凯为总理。三个月后，孙中山辞职，让位于袁世凯。李提摩太评论道：“这是他一生中走得最聪明的一步棋。他认为自己没有从政的经验，而袁世凯大概是中国最有经验的政治家。”共和政府成立了，但整个国家还是一片混乱。袁世凯采取强硬措施，大借外债推行军事改革，孙中山宣布袁世凯的行动违宪，自己倡议革命讨伐总统。李提摩太被邀请去拜会孙中山，劝他不要把革命宣言发向外界。李提摩太认为既然袁世凯现在是共和国总统，国民应该信任他，不应阻拦他为了国家而采取的计划。孙中山根本不会听李提摩太的这种说法。革命在1913年还是发生了，但是李提摩太用的是“叛乱”一词。^①可见他对“革命”二字确实不太喜欢，甚至是反对暴力革命的。

作为传教士，思考和行动的依据都是“上帝”（神）所赋予的正当性、正统性、合法性。某一种权威树立之后，自然就获得了自身的正统地位（这可以从辛亥革命后成立的中华民国来理解。革命推翻清政府是非法的，因为清政府是既存权威，是正统；革命胜利，清政府灭亡，共和国成立，共和国便成为现在的正统，因为它代替清政府成为当下的权威；然后孙中山又宣布革命，就又成为了非法）。神的意志总是站在权威之处、正统一方，因为它本身就是权威，而且是超越一切世俗权威的最高权威。因此神的使者的传教士总是可以找到自己的立场，那个维护当即情境中的“权威”的立场，向一切非法的、反动的，违背神的意志的言行、人们发难。

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第337、338页。

二、赞赏与失望：对袁世凯的双重态度

辛亥革命胜利以后终于建立了共和国，但是革命的倡导者最后将总统的职务交给了前清的总理大臣袁世凯。而袁世凯复杂多变的人生经历很难让人看清他的轨迹，最后他死在自己称帝野心所占据的那个已经虚有的皇帝宝座上。

李提摩太在回忆录中第一次提到袁世凯是在叙述戊戌变法期间光绪皇帝召见袁世凯，现在我们之后那次召见以后袁世凯便站到了慈禧太后的那边，然后就是皇帝被软禁，最后变法失败。

第二次讲到袁世凯是在李提摩太总理山西大学堂西斋时候，李提摩太去保定府拜见时任直隶总督的袁世凯，请他解决一下教学所需的课本问题。袁世凯答应帮助李提摩太筹集资金，找哪些人、筹多少款讲得振振有词，但是李提摩太始终没有等到这位大人兑现自己的承诺。

接着就是记录袁世凯在辛亥革命前后的活动。袁世凯成为共和国第一位总统后，国家还是四分五裂，许多省都在企图建立独立政权。袁世凯采取了强硬措施，企图用军队将混乱平定下去。但是组织军队需要大量的人力物力，于是袁世凯决定向外国借巨款支撑军事改革。孙中山等革命党人认为总统的行为违宪，向全国发出讨伐总统的宣言。但是1913年这场革命还是失败了，不过逃亡中的革命党还继续策划着另一次革命。

对于袁世凯的强化军队力量的举措，李提摩太给予了肯定的评论，因为军队重新稳定社会秩序，给整个国家带来和平，这是西方各国乐意看到的。接着李提摩太还称赞了袁世凯的另一个举措，那就是将那些被慈禧太后驱逐的维新派人士邀请回国。康有为回国后没有接受任何职务。梁启超回国后成为司法总长。1913年冬，李提摩太终于又见到了他的老朋友。但是李提摩太严厉地批评了新总统袁世凯对教育改革的忽视。他认为教育成为共和国的一个薄弱环节，因为全国的大学有限，能够为学生提供的教育资源也很缺乏。最让他感到不悦的是，新任的教育总长宣称对于人民来说，宗教是最不需要的东西。^①这当然是李提摩太最不愿意听到的言论。这句话意味着世界上所有的宗教，基督教自然包括在内，全部都对人类没有价值，同时这也意味着

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第339页。李提摩太将新国家政权教育事业对基督教的排斥暗暗地归于袁世凯对教育工作的忽略。

传教士等神职人员的存在价值被否定了。鉴于李提摩太的回忆录成书时袁世凯已经去世，他也没有过多的再作评论。

三、“尚贤堂”的改革讨论

美国传教士李佳白在维新运动期间在北京成立了“尚贤堂”，吸收清朝官员和士绅入会，旨在使中西合作，挽救中国。尚贤堂是讲求中西之学的场所，以会通中西文化。后来与李提摩太等人一起结识了维新派人士，共同宣传维新变法。而维新变法运动失败以后，又逢义和团运动，尚贤堂驻地建筑多被毁坏，组织工作也被迫停止。1903年李佳白借《辛丑条约》的签订执行和中外官员的支持将尚贤堂迁到上海。这样，上海除了基督教著名的社会团体“广学会”之外，又多了一个尚贤堂。恰值慈禧太后新政颁布，尚贤堂也加入了办学的热潮，吸引读书人和宗教人士参加讲学活动。^①从1910年开始，尚贤堂每月组织一次研讨会，研究中国各宗教派别的优点。李提摩太被邀请担任西人一方的主席，另请一位中国人担任中方的主席。李佳白邀请了儒教、佛教、道教、伊斯兰教和基督教等各位领袖人物主持各类讨论会，每个与会人员都要就自己的宗教写一篇论文。讨论会要求每个人均不能考虑其他宗教的错误，只能探讨其他宗教的好处。特别是到了辛亥革命之后，参加讨论的人越来越多。^②乱世中人们向宗教寻求安慰和真理是历史中的常理，加之李佳白等传教士的努力，吸引更多人的参与是自然之事，至于能否通过这样的活动使基督教被人接受，甚至深入人心那就另当别论了。但是这样的中西交流必然增进了双方互相深入了解的机会。

社会中对宗教生活的渴求并没有亚于对改革的热情。在辛亥革命以后，上海的改革派领导者在上海最大的会议厅举行公共会议，他们邀请李提摩太、李佳白还有其他中国讲演者到会讲话。李提摩太和李佳白自然要借这个机会呼吁在宗教问题上实行改革，人们的反应很热烈。这次公共会议之后，上海的佛教、道教人士定期在自己的寺庙、道观定期组织会议讨论宗教问题，而李提摩太、李佳白以及其他传教士同样被邀请参加会议并发言。来自广西的道长刚好这段时间也在上海，经常与李提摩太会面。而一些宗教领袖也常去

^① 胡素萍：《李佳白与清末民初的中国社会》，广州：中山大学出版社2009年版，第90-92页。

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第340页。

李提摩太的住所讨论问题。公众越来越多地接受这样的观点：在全国重建宗教是必须的。^①但是当第一次世界大战于1914年爆发后，大家都认为不应再继续举行这样的国际性宗教会议了。

第四节 李提摩太与中国社会上层精英的政治共谋

李提摩太通过文化手段向中国社会的中间阶层传播西学，满足官员和学者求知欲和变法心，而对于如何影响中国的上层社会，李提摩太选择的是政治手段，在甲午之战大清惨败的局面下，这是一条与中国上层社会政治精英交往的捷径。一方面，李提摩太联合了中间阶层的维新人士共同向上层政治精英建言献策，与上层社会达成从制度上改造大清帝国的共识；另一方面，李提摩太兴办学校亲自参与朝廷的教育改革，在一定程度上实现了与上层政治精英的共谋。但是作为传教士的李提摩太也有自己的局限性，一味地反对暴力使他在辛亥革命中无法找到自己合适的位置继续影响中国社会的变革。

上层政治路线的选择是李提摩太根据中国集权社会的特点和时事局势做出的判断。主导清末中国社会运行的是自上而下的一条轨道，在基层官员学者之上有封疆大吏，封疆大吏之上有京畿重臣，而权力的最顶端是拥有整个天下的皇帝。皇权统治在清朝被发挥到极致，权力最大化地集中在皇帝手中，然后从中央到地方基层逐级下达命令。因此，盘踞中央和地方要职的官员就成为除皇帝之外权力运作最重要的一环。封疆重臣和中央高官虽然不拥有政权，但他们也是清末掌握和执行权力的主要社会群体，他们在配合、辅助皇帝理政的同时也要审时度势、制定政策、发号施令。所以，高高在上的君主和这些权倾朝野的官员们以及皇亲国戚（他们是皇权的附属品）便构成了晚清的上层社会。皇帝的意志和中央的基本决策要想在地方和基层得到贯彻执行必须依靠上层社会的强力推行以及中层社会的配合支持。如果能够以政治手段对他们加以影响，那么就可以对中国社会实现一定程度立竿见影的改变。李提摩太为中间阶层带来了新的技术知识和社会规范之后，联合知识分子共同成为政权的忠实建言者试图劝谏上层社会推行政治改革，虽然中层社会、上层社会和李提摩太的目的不尽相同，但是在工具手段上面他们都选择了相同的方式，那就是政治。政治手段是短时期改造社会最直接最有力的方式，

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社，2005年版，第342页。

通过政治手段中层社会要争取自己的权益，上层社会要维持既有的统治秩序，而李提摩太等传教士的目的是为上帝征服大清帝国。

维新变法是李提摩太联合中间阶层影响上层精英决策的重要契机。甲午中日战争中国的惨败使大清朝野一片哗然，无论是王公大臣还是民间知识分子在震惊之余开始更加紧张地探求强政之路救国之道。虽然庙堂之上的权贵们与萧墙之外的文人们所持的立场、观点和具体行动都各不相同，但一心求变的趋势已经说明箭在弦上，不得不发。为了证明基督教是来拯救中国的宗教，基督教徒是善言善行的人，李提摩太反复向朝中大臣宣传自己对大清局势、社会民生、国际关系等时事政局的看法，并提出各种各样的改革建议和方案。无论李提摩太的动机是什么，提出的观点是否合适，在清朝战败这个事实面前，李提摩太与大清朝野内外出现的各类主张变革的人物站在了同一个圈内。再加上广学会在战争期间对战事的报道与分析，在战后更是加大力度翻译出版涉及西方各类政治经济文化的书籍报刊，为那些需要思考变革与未来的头脑准备了充足的精神食粮。中日战争后李提摩太频繁往返于北京和上海之间，时常现身于与政要的各种会面及交往活动，参加各种讨论，跟政要们交流各种意见、建议及方案计划。维新派的主张终于争取到皇帝和帝党官员的支持，凭借广学会的工作成绩和与维新派的良好关系李提摩太等传教士赢得了上层政治精英的信任，他已经无限地接近了晚清政治权力顶端，如果能够成功地说服皇帝和京畿权贵接受西方社会的技术与制度文化，再以基督教教义和上帝的名义作为精神指引，这样就能够促使清政府承认基督教和传教士的合法地位。可惜一旦皇权旁落，过于依赖政治的各种计划都要遭受挫折。

山西和上海办学是李提摩太最终将自己的想法付诸实践，用行动直接改造中国社会的事件。虽然山西办学是受清政府委托解决教案的结果，上海办学是改善租界殖民统治的手段，然而学校筹办期间正值清政府施行庚子新政，大力推行教育改革，因此李提摩太的办学计划成为晚清教育事业发展的重要组成部分。经他设计筹建起来的公办学校都是中西方合作管理，教学内容也是中西合璧，这些学校成为晚清时期培养新式人才的重要场所，也为地方的发展做出了突出贡献。从赈灾到印书办报，再到参与社会重大的历史事件（维新变法、庚子新政等），李提摩太从中国社会的基层一步步介入上层结构，并且他主持或参与各种活动而产生的影响一次比一次更具有直接性和规模性，

可是要观察影响的效果却不那么简单和容易。有的行为就像布罗代尔所说的深海暗流，需要很长的时间才能看到结果（例如教育办学等），有的又像布罗代尔讲的惊涛骇浪当时动静很大但平静之后结局如何却无法事先预料（例如维新、新政等）。在这些重要的社会事件中，作为传教士的李提摩太只是行动参与者之一，个人的力量是无法决定社会事件的发展方式和结果，社会行动总是由参与各方共同作用产生。这种共同作用的出现需要以一定的基础作为前提，李提摩太之所以能够对中间阶层、上层社会产生一定程度的影响，关键在于晚清中国社会的中间阶层、上层政治精英跟在华传教士一样都有变革的想法和意图，这样才能促使戊戌变法和新式学校的兴起和发展。

因此，李提摩太等传教士通过政治手段联合中间阶层对晚清中国上层社会产生了影响，在当时晚清面对强敌上下求变的情况下，与上层政治精英就制度改革问题达成了一定的共识。为了实现对中国社会的改造，传教士参与晚清重大政治事件，这是传教士与上层社会精英产生的暂时性共谋。惯于处理体用之分、名实之别的晚清儒士和官员只想利用西方的技术知识、制度观念来维护既存的统治秩序，这种体用不一、名实不符的社会变革必然会出现难以克服的障碍，继而产生更深更激烈的矛盾，而这个矛盾是需要新的社会力量来解决，而不是在原有社会内部稍作调整，外部因素也不可能靠暴力强权就能将晚清社会套入早已规划好的模式里，李提摩太等传教士规划的蓝图除非能够转化成中国社会中每个实践者的行动指南，否则中国社会永远都不可能走上西方既定的道路，也不可能臣服于上帝的意志之下。

第五章 勾连世界：李提摩太与国际社会

作为一名外国传教士，李提摩太的特殊身份会使他的各种行为不仅涉及到与中国社会内部的各种事件的发生与发展，他在宗教和社会文化其他领域进行的活动把西方社会文化当中经济政治技术等方面的思想制度，还有其他资源带入中国社会，在某些特殊情况下他还积极地促成其他国家对中国社会内部事务的干预，将中国与更大区域内的各个国家地区联结起来。

因此，本章通过叙述李提摩太的各类国际性活动，试图说明由传教士主导的社会资源的国际间性交换与调配，解释传教士活动对中国和国际社会政治文化发展造成的影响。

第一节 宗教性的国际活动

李提摩太对沟通、联合等理念的坚持不仅仅体现在他的宗教活动和宗教思想上，他也将这样的理念贯彻到他在其他领域的实践当中。对于世界性的宗教来说，思想内容的对接是一个方面，而现实是信徒们分别属于不同的国家与地区，因为基督教与国家政治的渊源，想要继续扩张基督教的传播范围，首先就要消除被国家樊篱区隔开的教派和团体之间的屏障。在远东地区，基督教传播的一个巨大障碍就是佛教已经在这个地区若干个国家的宗教世界取得了统治地位，如何使这些国家的人们都皈依上帝，了解佛教如何进入这些国家是一项非常重要的工作。

一、为在华基督教传教事业争取国际支援

（一）与英国基督教浸礼会的联系

1. 争取对赈灾的支持

1877年，青州府浸礼会的教会组织已经基本走上正轨，李提摩太给英国浸礼会传教士协会写信，请求他们关注山东遭受的严重灾荒，并指出上帝给了英国教会一个千载难逢的机会，向中国人表明真正的基督教意味着什么：无论对这个民族整体还是对任何个人来说，都是上帝的祝福。信中指出教会

应当从以下四条途径帮助中国人：

(1) 立即赈济灾荒；

(2) 把基督教文明的真正原理传授给中国民众，包括医学、化学和矿物学、历史；

(3) 引进新兴的工业技术；

(4) 传授精神的真理，讲述对真正上帝的信仰的过程。^①

除此之外，李提摩太还代表英国浸礼会驻山东的全体传教士请求英国浸礼会传教士协会资助一千英镑，用于赈灾；为的是把中国人从饥荒中解救出来，使他们能够奉守正确的道德准则，使这个国家得到拯救和持续繁荣。他还向协会强调，如果把英国浸礼会驻中国山东代表目前所做的工作及其花费与以前的工作和花费做一个对比，再与其他协会——不论是英国的还是美国的——的花费做一个对比，大家就会发现英国浸礼会驻山东传教士的工作时最有效益的，并且能够最有效地使用资金。后来英国浸礼会协会汇来资助赈灾救荒的五百英镑。^②

2. 为初步的教育工作计划争取资源

1885 年李提摩太赶在浸礼会年会召开之际回到了英国。作为大会发言人，李提摩太向到会的传教士报告了他在中国传教的各种经历。因为在中国的这十几年他一直讲中国话，现在面对满堂听众感到自己的英语已经很生疏了。李提摩太担心大家对他的演讲没有什么兴趣。在关于年会的报道见报之后，《基督教世界》发表了一片社论，呼吁人们关注年会中报告的非洲和中国的传教事业。从这些报告可以看出“基督教差会工作的重心已经转移了。以前关注的是从另一个世界里拯救遭受地狱之苦的异教徒，现在则是从我们生活于其中的同一个世界里把异教徒从地狱的磨难里拯救出来。”^③从“另一个世界”到“同一个世界”的变化表面上看起来西方世界的人们已经跳出了自己的中心主义，但实际上“同一个世界”观念的产生是因为传教士已经深入到这些非基督教国家各个角落，他们逐渐“占领着”这些土地，慢慢蚕食，将另一个世界的东西转化为自己的东西，这样便完成了从“另一个”到“同一个”的转变。殖民主义和帝国主义使人们面对非基督教国家时一下子从客位变为了主位，要把另一个世界变成属于他们自己的世界，或者变成附属于

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 104 页。

^② 同上，第 103 页。

^③ 同上，第 176 页。

西方的世界。

年会的演讲出其意料收到很好的效果，李提摩太设想这是一个向教会委员会提出一些建议的恰当时机。几年前，李提摩太在山东的同事琼斯回到英国向委员会描述了当时山东的浸礼会信徒和向教者的数量，成功地引起了委员们对在华传教事业的兴趣，他请求委员会向山东大量增派传教士。委员会的答复是允许增派十二名传教士到山东，同时给山西增加六名传教士。等李提摩太见到委员们，他进一步陈述了山西传教工作的成果，山西的面积和山东差不多，山西传教的目标是覆盖下辖的一百多个县，因此如果山东可以增加十二名传教士，那么山西也不能比它更少。

增派人手只是李提摩太新计划的人员基础，他的眼光比任何人都要远大，山东、山西只是中国小小的一部分，这个最开化的非基督教国家还有许多“精神荒漠”等待传教士们去播撒福音种子。这段时期李提摩太萌生的新计划之一是联合所有的基督教差会在中国的每一个省的首府建立一所高级教会学校。这个计划非常庞大，第一步是在沿海各省试办，以便影响中央政府的领导阶层，使中国人能够接受基督教。为了使浸礼会委员会的成员们支持这个教育计划，李提摩太写了一本《在中国传教十五年》的小册子散发给委员会的成员们，以实现对中国全民进行转变的宏伟计划。但是因为词汇歧义的问题，许多人认为“全民转变”的意思是将把中国转变为几个世纪前的对不信国教者无能为力的英国教会体制。于是，李提摩太马上又写了另一篇文章，建议采取新的教育和福音传播手段，这篇文章发表在《万民归宗》杂志之后在浸礼会委员会里散发。但是经过多次讨论，英国浸礼会委员会最终否决了李提摩太建议的传教新方案。因为这项计划需要的基金太多，规划太大，浸礼会无法承担。

这个宏大计划暂时落空，李提摩太又集中精力为传教方式提出修正议案。他写了一本小册子《中国急需：善良的萨玛利亚人》。这篇文章对传教方式提出了三点建议：

(1) 传教士的基本功：首先是学习当地语言；其次研究当地人的宗教信仰；第三根据实际情况设计传教手段。这些都是最基本的、必需的，这样才能增强传教工作的效果。

(2) 雇用当地人为传教士从事协助工作。这在成效和开销上面都有优势。对比了教会布道委员会、爱尔兰长老会、联合卫理会、基督教青

年会的工作，在华传教雇用中国人协作获得了显而易见的成功。

(3) 在华传教的一项重要工作是应该在每个省首府建立一所大学。除了教授神学之外，这些学校也让学生学习西方大学里设置的各分支学科的课程。这样可以培养出出色的有着良好教育背景的当地传教士。^①

当然这几项颇有远见的建议在英国浸礼会委员会遭到了冷遇。这次回国述职的经历让李提摩太更加深信自己的与众不同。他意识到这是上帝的启示，要让他单独一人来承担十字架的重量。

3. 汇报广学会的工作成绩，争取教会支持

1885-1886年回国述职李提摩太遭受了巨大的阻力，1896年启程回国时，他已经取得了绝佳的工作成绩可以向浸礼会委员会汇报。可是这段时间晚清维新变法正在社会中热闹地讨论着，当这个运动拉开序幕要进入主戏的时候，李提摩太还是按原计划回英国休假一年。如果是投机分或者其他什么的，这个时候离开不是很明智。但是传教士的行为都是依据“上帝的旨意”来支配的，在中国沸腾一时维新变法只是传教士所设定的为上帝征服中国过程中的某一步，中国变革不是目的而是基督教遍布中国的一种手段。

惯常的书面陈述之后，他将广学会出版的一部分中文书籍逐一向委员会成员展示和介绍，其中一些是他本人翻译和撰写的，还有他写作的报刊时评也装订成册供大家翻阅。委员们看到整整一箱子报刊书籍成果，一致认为这十年中，李提摩太在华的传教事业是成功的。

在浸礼会的秘书联合会议上，李提摩太被安排了一次题为《中国巨人的觉醒》的演讲。在报告中，他特别强调了广学会出版的作品在中国启发了令人惊讶的改革运动，以此呼吁教会派出更多的传教士从事这样的工作。秘书们表示完全相信文字工作的重要性，并承诺只要李提摩太争取到英国其他传教士差会的支持，浸礼会一定也会鼓励广学会这样的传教工作。经过李提摩太的多次努力，英国教会传教协会（Church Missionary Society）派出一位牧师帮助进行文字工作，卫斯理会派出一位牧师，伦敦会虽然没有派出牧师参与工作，但是他们答应每年都向广学会提供一笔资金。^②这样，李提摩太在英国为广学会争取到主要差会的大力支持。

但是在呼吁各国圣经会（the Bible Society）和宗教书刊会多向中国发放

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第178-179页。

^② 同上，第271-272页。

关于《圣经》的解释性小册子和宣传教义的册子，以及支持广学会出版基督教著作和普及性宗教读物时，李提摩太遇到了阻碍。只有苏格兰圣经会表示愿意合作，其他协会都因为自身组织原则和工作方式不同，暂时不与广学会一起工作。

为了给广学会在社会中增加知名度和声誉，李提摩太在英国期间很注意与社会各界人士交往，无论是聚会还是通信，讨论各种前沿问题，例如中国的觉醒所形成的危机、国家体制、国际和平等等。就这些问题他写了几本小册子，发给教士、贵族、官员和社会活动家。很多年以后有一位政治家告诉他，当年是受李提摩太所写的小册子的启发才成为了政治家。

4. 参加威尔士宗教复兴运动

1905年李提摩太回到英国休假，鉴于他在广学会卓有成效的工作，浸礼会委员会决定不再让他承担传教士的例行工作，而安排他去中部地区一些有影响力的教堂举行专门报告会。在威尔士的宗教复兴运动期间，李提摩太被邀请参加一次露天的宗教集会，人们将其称为塞曼法（Cymanfa）。他要在山坡上搭起的演讲台上向数千名听众讲述在中国传教的经历。大会还邀请了另外两名传教士演讲，一位是威尔士籍的詹姆斯（W. R. James），另一位是在印度传教的丹尼尔·琼斯（Daniel Jones），他们都以自己的热情和出色的口才给人们留下了深刻的印象。^①

5. 接待英国浸礼会使华团

1907年秋，英国浸礼会组织了一个出使中国的代表团，成员有威尔逊（C. E. Wilson）牧师和富勒敦（W. Y. Fullerton）牧师。他们考察了教会在山东、山西和陕西的各项工作。李提摩太于12月初在北京接待了他们，陪同他们与中国政府外务部的官员见面，还向他们介绍各个差会在不同省份从事的各种传教事业，最后邀请他们访问了在山东的传教中心。李提摩太很高兴看到各个教会相继派出代表团出访中国，了解发展中的在华传教事业，这说明他和其他人多年的努力开始有了效果，英国国内教会已经被中国的觉醒所吸引。

（二）成立中国差会紧急事务委员会

李提摩太利用1896-1897年归国休假时间积极地和英国的各个基督教团体和活动者进行接触、交流。珀西·邦婷（Percy Bunting）爵士和邦婷（Bunting）女士、诺丁汉郡的帕顿（J. B. Paton）博士便是其中很重要的几位。帕顿非常

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第311页。

关心中国在义和团运动之后的发展，经常与李提摩太等人讨论中国的形势，认为这是基督教在中国的一个新机会，他提出一个计划，联合珀西·邦婷爵士和李提摩太发起成立“中国差会紧急事务委员会”（China Missions Emergency Committee）。^①紧急委员会一共 28 位成员，14 位来自现有各个教派，另外 14 位来自独立教会，通过这样的形式，一个超越任何单一传教士协会的广泛的工作阵线形成了。

1907 年紧急委员会派出了一个使团到中国访问，然后向委员会提交一份详尽的报告。其中成员有威廉姆（William）勋爵、弗劳伦斯·塞希尔（Florence Cecil）女士、医学界代表亚历山大·辛普森（Alexander Simpson）爵士、剑桥教授亚历山大·麦克里斯特（Alexander Macalister），以及代表教友的弗兰西斯·福克斯（Francis Fox）。而他们 1907 年 5 月出席在上海举行基督教入华百年纪念大会，于是对中国的调查访问就此展开。

使团回到英国提交报告，同时向基督教教会提交了一份十万英镑的拨款申请。申请书由瑞盆（Ripon）主教包益德·卡朋特（Boyd Carpenter）起草，得到了坎特伯雷大主教、阿格尔（Argyll）伯爵、罗伯特·赫德爵士以及伦敦市长的支持。计划其中四万英镑用于师范学校和学院，四万用于医学院，二万用于文学作品和教材的翻译。除了成立这笔基金之外，通过大学教育传教的方法也被列入了计划。李提摩太和帕顿经常与英美两国教育领袖人物交流，主张由这两个伟大国家派出 10 名最有能力的大学教育专家以帮助中国发展新式教育。^②不久之后，威廉姆·塞希尔勋爵开始呼吁在中国中部建立牛津和剑桥式的大学。

中国差会紧急事务委员会的积极工作唤起了对中国传教事业的广泛关注，其中一项成绩便是成为推动“美国平民信仰运动”（American Laymen's Movement）的力量之一，这项运动的组织机构也派出代表团出席了上海的纪念大会。而这些代表们在 1910 年爱丁堡大会（Edinburgh Conference）的筹备工作中担任了重要角色。

（三）参加全世界基督教传教士大会

1. 1905 年浸礼会世界大会

19 世纪末到 20 世纪初，基督教出现了很多次重要的运动，这些事情的

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 314 页。

^② 同上，第 315 页。

发生都旨在促进各个教派内部不同单位的统一，结果成立了公理会总会、长老会总会、圣公会总会。而英国浸礼会也在做同样的努力。1905年7月，浸礼会在伦敦举行了世界性的大会，全球各地的浸礼会都派出代表出席会议。李提摩太被推选为总委员会的成员之一。在会议上，他作为中国传教区域的代表阐述了中国的文字工作有着巨大需求，因为这样可以对中国的领导阶层给予正确的引导。李提摩太的这次演讲吸引了一位女士，她愿意出钱资助广学会的翻译工作，将合适的基督教书籍翻译成中文。这样的善举一直坚持到她自己生命的最后一刻。

但是对华传教存在的问题，并没有引起更大范围的注意。在李提摩太留在英国期间，中国政府组团使英到达伦敦。使团由五人组成，庆亲王的儿子载泽伯爵带队，他们的主要任务是考察欧洲和美国的西方文明。李提摩太写信给坎特伯雷的大主教建议这位圣公会的首领邀请中国使团到蓝贝斯宫参观，并请自由教会议事会的主席也向使团发出邀请，这将是一件非常优雅而体面的事情。李提摩太认为，如果中国使团受到派出传教差会的教会首脑的热情接待后，回到中国会使中国方面对待基督教传教士工作的态度更加友好。大主教肯定了李提摩太的建议，几天后李提摩太作为翻译和其他几位主教随坎特伯雷大主教接待中国使团参观蓝贝斯宫。李提摩太与来自伯明翰的高尔（Gore）主教交换了对华传教工作的意见。李提摩太觉得中国派遣使者到各国研究西方文明的举措是正确的，同时问高尔主教是否认为有必要派出一些对中国传教事业感兴趣的人作为使团访问中国，使团内应包括两名英格兰教会代表，两名非国教徒代表，另外再有一名代表苏格兰教会，这样的人员配置有利于他们了解传教事业中存在的问题。主教完全不同意李提摩太的想法，他认为教会方面根本没有准备好这样行动。李提摩太接着劝说主教：“中国人是一个非常现实的民族。他们会理所当然地认为，一种在如此小的规模上都不能把各个派别联合起来的宗教，是不适合中国的。”^①

虽然还有人同意李提摩太这样的观点，认为现在是教会人士与非国教信徒一起讨论问题的时候了，但是最终基督教会内部还是没能达成一致意见。不过李提摩太始终积极，一直在寻找其他支持联合行动的传教士和教派人士。

2. 1910年爱丁堡大会

进入20世纪以后，基督教经过几百年的殖民征服，成为了名副其实的世

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第313页。

界性宗教，而欧洲内部也出现了各种变化和危机，殖民地的发展给海外传教事业提出一个新的课题，如何将如此多样而迥异的世界统一起来，如何将分散对立的地区联合起来，如何使各个不同教会派别重新结合起来，解决内部的各种分歧和矛盾。从19世纪末到20世纪初，各个团体已经做出了某些尝试，例如英国基督教内部对华传教和印度传教团体都表达了联合行动的愿望，而英美两国也作出了这方面的努力，分别在纽约和利物浦举行了基督教普世大会（Ecumenical Conference），这都表明了基督教各个教派之间为了共同利益的确存在实现合作的可能。

在这些联合行动中，最成功要数穆德（John R. Mott, 1865-1955）博士担任主席的爱丁堡大会，也是著名的“普世宣教大会”（World Missionary Conference），这次会议也被称为基督教“普世教会运动”（Ecumenical Movement）的开端。^①在这次会议上有来自欧洲和北美属于不同的159个传教团体的1200名基督教徒到会，^②他们第一次以教会或差会代表的身份而不是以个人身份参加会议，这就意味着各个教会教派的联合，而大会将它们作为一个整体对待以将其推广为全球性质的传教事业。大会讨论和研究了传教组织的协调与合作，传教区教会的建立，传教士的培养，教会、传教与政府的关系等议题。因为与会者太多了，李提摩太和其他发言人一样每人只有7分钟发言时间。他还是向大家呼吁中国对基督教文学作品有巨大的需求。他指出：“我们的力量之链已暴露出了它最薄弱的环节，而我们在中国的教务合作中最薄弱的环节就是缺乏有价值的基督教作品。”^③大家都意识到爱丁堡大会只是漫长正途刚刚迈出的第一步，还需要更多的努力促进全球性的合作。

穆德博士等人为了将爱丁堡大会的精神贯彻下去成立了一个永久委员会（Continuation Committee）。他领导这个委员会组织了很多重要的活动和会议，并且很欣赏李提摩太一直以来对基督教文字工作的重视，只是当时的传教士协会并没有意识到这项工作的重要价值。而永久委员会一定會在文字工作方面做出更多的尝试。李提摩太在永久委员会的一次会议上特别就两点内容做了重要发言：第一，改善传教基金的发放办法，因为分配在文字工作方面的基金明显少于其他方面；第二，传教士协会应该做好本职工作，每年就

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第317页；王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第329页。

^② 王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第330页。

^③ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第318页。

出版的书籍和它们产生的影响提交年度报告，以便改进书籍的出版质量。^①

由于有着像李提摩太、穆德一样执着的传教士的共同努力，基督教在 20 世纪不断协调西方各国和殖民地不同地区教会的组织与发展，面对亚非拉各国民族解放运动的高涨，增加这些地区教会的独立性和自主性，使全球各国的基督教团体获得充分合作、交流的平台，永久委员会在 1921 年发展为“国际基督教宣教协会”（International Missionary Council）^②，旨在超越教会宗派之间的分歧实现传教组织的合作，只是李提摩太没能坚持到看见这一卓越成绩的那天。

（四）为教育和文字工作聚集国际资源

1. 寻找欧洲最好的教育制度

李提摩太第一次访问各个国家是因为他对在中国以教育作为传播基督教的辅助手段越来越感兴趣。1885-1886 年是首次回国休假，他决定在此期间访问欧洲主要国家，学习世界上最优秀的教育制度，这样可以为中国的教育改革提供许多宝贵经验。在德国柏林，同是基督教徒德国教育部副部长很乐意向李提摩太介绍了德国的教育制度，但是部长大人并不是很高兴李提摩太的到访：“当你把中国人都教育好了，我们该怎么办？”所以，教育是一回事，而基督教又是另一回事。李提摩太想将教育和基督教结合在一起，和那个时代宗教世俗化潮流有些抵触。所以他在巴黎的见闻也证明了这个事实，工作人员告诉他，法国教育部长恨不得把所有关于上帝的字眼从官方教科书中全部清除。李提摩太对德国和法国的访问让他得出一个更激进的想法：“这个世界最需要的，是成立一个协会，以便将那些所谓的基督教政府的官员转变为基督徒。”^③如果世界各国的政府官员都信仰基督教，那么基督教在全球扩张的过程就容易多了。基于共同宗教信仰的基础，建立跨国宗教组织，甚至是全球宗教管理机构的可能性几乎是理所当然的。这样，在共同宗教的基础上建立国家的联盟也是顺水推舟的事情。在这件事情上，他的聪明智慧并没有发挥到极致，宗教的世俗化已经在欧洲各国发展起来，宗教已经无法像中世纪那样操纵整个政权、经济、教育等社会的各个方面。

1903 年 5 月，李提摩太在日本作了短期访问，主要目的是为刚成立的山

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 318 页。

^② 王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社 2008 年版，第 330 页。

^③ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 179、180 页。

西大学寻找教材，并聘请日本和中国的学者进行翻译。他认识了日本的文部大臣等政府高官，各个学校校长以及教育界其他领袖人物，与他们讨论建立国际联盟的可能性。李提摩太还专门要求参观了东京的贵族女校，硬件设施、课程设置等都是他的考察内容。

2. 为广学会网罗人才

回到英国之后，李提摩太想通过印度基督教会的工作事例使得教会组织加强对中国广学会的支持与帮助，但是由于教会本身的严格章程，以及广学会的不同工作方式与思路，英美两国的圣经会和宗教书刊会都没有答应李提摩太的请求。没有教会团体的支持，李提摩太只有通过个人努力为广学会谋求发展。1897年他途经美国返回中国，顺便去多伦多拜访长老会委员会的秘书。这次访问加拿大主要是为了争取长老会的支持，请他们同意派遣季理斐（D. MacGillivray）牧师加入广学会，发展文字工作。李提摩太向委员会秘书详细描述了基督教文字工作的远大前景，接着秘书邀请其他委员会成员与李提摩太会面，讨论文字工作的重要性。最后，加拿大长老会同意派季理斐到中国工作。李提摩太非常高兴又为广学会招募了一位杰出的工作者。

（五）为“庚子教难”寻求国际援助

1900年初，李提摩太赴美国纽约参加全世界基督教传教士大会。在会上，基于在广学会的近十年工作经验，李提摩太不断强调在中国开展与传教有关的文字工作的迫切需要和重大价值。同时，鉴于当时中国国内政治形势，义和团逐渐壮大，李提摩太一直担心他们将构成对传教士和外国人的巨大危险。此前在国内，传教士明恩溥和在直隶、山东等地的其他传教士警觉性地认识到这一点，那些训练有素的义和团对于外国人来说都是极具危险性的。明恩溥专门为此写了文章，就当时的严峻局势向人们提出警告，发表在上海的《字林西报》上面。但是各国公使们置若罔闻。李提摩太很赞同明恩溥的观点，因此他在大会上将明恩溥的文章提交给大会执行委员会，并指出：中国政府对改革者、外国传教士与本土基督教徒的敌视态度，会在一场空前绝后的排外运动中达到极端程度，从而严重威胁了外国人和传教士的生命。李提摩太请求执行委员会和各个传教士委员会采取一致行动，以避免这种可怕的危险发生。但是，执行委员为认为他所要求采取的一致行动涉及政治事务，而目前所强调的局势危险也是属于政治领域的，因此，根据基督教传统，委员会不能干涉政治。

结束在纽约的基督教世界大会之后，李提摩太到美国几大重要城市奔走呼吁对中国兴起的强烈排外运动加以重视。在波士顿，他受邀向“二十一世纪俱乐部”成员做相关报告。听了李提摩太的报告之后，这些成员都认为“形势的严峻性，看到在即将到来的动乱中，被毁掉的不仅是基督教传教事业，还有在中国的最高利益和世界的和平”，于是他们集体决定让李提摩太立即向华盛顿反映情况，并为李提摩太开具了各种介绍信，以便帮助他畅通无阻地进入国会甚至白宫。

李提摩太将自己的观点和声明打印成稿，美国浸礼会传教士威廉姆·阿什摩尔（William Ashmore）在这份稿子上属了自己的名字，表示支持李提摩太的意见。到达华盛顿之后，李提摩太首先将报告书呈交给美国国务卿约翰·海因（John Hay）。国务卿虽然个人表示赞同他的观点，但是，没有参议院三分之二以上多数议员的支持，政府是不能采取任何行动的。听了此项建议之后，李提摩太马上去拜访参议院议长霍尔（Hoar），递上报告书并转告了国务卿的话，结果议长又告诉他如果没有获得主要城市的支持，参议院什么也做不了，而纽约是最有影响力的城市。李提摩太立即赶往纽约拜会了纽约市商会主席莫里斯·耶索普（Morris K. Jessop）先生。李提摩太将华盛顿方面的答复告诉莫里斯，他担心政府是不会单凭某些人的意见而采取行动，尽管那些意见很强有力，如果不发生杀戮事件的话，没有任何充足的理由要求政府立刻采取行动。

从纽约的基督教世界大会到波士顿，奔波于华盛顿和纽约之间，李提摩太说服美国政府采取行动的愿望破灭了。和美国的政府打交道给李提摩太留下什么感觉呢，出了失望于美国的无动于衷，他没有多说什么。但是，根据他在中国与政府打交道的经验来看，即便他知道中西政府的运作是不一样的，但是他还是希望通过寻找关键人物达到自己的目的。这样来看，他在美国“乱闯”是不是受到了中国经历的影响呢，将重大事件的决策指望于某些关键人物。

李提摩太还没有从美国赶回中国，在途经日本的时候便得到已经有很多山东传教士被杀的详情，而且直隶爆发的动乱正在四处蔓延，这些消息让李提摩太几乎乱了阵脚。但是他很快镇定下来，由于北京已经和外界失去联络，于是他电告英国驻上海总领事，以匿名方式转请英国首相电告中国各省巡抚和总督，英国政府确认督抚个人对英国臣民的安全负责。当他到达上海后，

得知报纸已经刊登了英国首相向中国驻英公使的照会声明，要求各省督抚保证英国臣民生命安全。为了进一步保证英国浸礼会在华传教士的安全，李提摩太将此稿电告西安和太原的传教士。但是电报到达太原已经太迟了，教案已经发生；而西安的传教士及时得到消息，提前做好防备，逃过一死，转移到汉口。

二、考察亚洲地区基督教传教工作

广学会的工作渐渐进入佳境的时候，也是李提摩太在华传教事业的巅峰阶段，他开始计划参观基督教在其他国家的传教情况。在 1896-1897 年第二次休假期间，他利用回欧洲的行程，安排了一段时间到印度访问，了解印度传教工作的具体情况。李提摩太主要拜访了住在马德拉斯的印度基督教学会的莫多克（Murdoch）秘书，接受他人情的招待。莫多克向李提摩太介绍了印度基督教学会在其领导下的工作思路和方法，带李提摩太查看了所有的工作记录和私人藏书。李提摩太还特意参观了马德拉斯的教会学校。负责建立基督教学院的米勒（Miller）博士在从事教育工作初期也遇到了难以想象的阻力，但是他已经克服了所有困难，学校办理得非常成功。这使李提摩太回想起 1893 年在中国发生的在华传教士内部对教育工作的反对浪潮。印度的传教教育工作已经走上正轨，而中国的事业还需要更多的时间和努力。在贝那拉斯，李提摩太等人投奔了教友拉扎洛斯（Lazarus）夫妇，女主人的女儿带他们在城里游览，了解印度人的风俗和本土宗教仪式。接着，李提摩太一行参观了印度著名的名胜古迹，例如无可比拟的泰姬陵。德里的浸礼会传教士托马斯（Thomas）领着他们参观了著名的清真寺。李提摩太受到的最大触动就是印度基督教传教工作已经远远地走在中国的前面，许多方面的思路和方法都值得参考和借鉴。

晚年李提摩太渐渐从繁重的广学会工作中抽身，希望到更多的不同地区与国家参观基督教传播、发展的状况。1908 年他访问了朝鲜，出席基督教青年会在汉城设置基地的庆祝典礼。有很多日朝两方的官员、基督教徒到场，整个庆祝活动分别为基督徒、教会和公立学校学生和官员组织了专场招待会，李提摩太受邀在每次招待会上讲话。他主要表达了对朝鲜正在经受的苦难的同情，同时他又指出这几乎亡国的危机和人们苦难实际上是上帝赋予的一个

宝贵机会。日本对朝鲜的殖民统治被李提摩太解释为日本正在履行上帝的启示，让日本保护朝鲜免于其他国家的蹂躏，而中国却错失了这样的机会，几十年以后经过上帝的祝福，朝鲜会成为一个全新的国家。如果日本的殖民统治有利于基督教的传播；李提摩太便将一切都奉献到上帝面前，把战争、丧国等人间惨剧都视为上帝的考验，只要听从基督教的引导，天堂自然会降临人间。李提摩太愿意为上帝争取更多的领地，宁愿对暴力与霸权视而不见。

1914年12月，李提摩太专门到爪哇作了为期两个月的访问，主要是为了了解荷属东印度群岛基督教传教工作的具体情况。但是除了传教工作之外，李提摩太还有意外收获。对爪哇的访问让他从东印度群岛的文化中区分出八种不同的文明在这各地区的影响，它们是：土著文明、印度文明、阿拉伯文明、葡萄牙文明、荷兰文明、法国文明、英国文明和中国文明。他看到了各种不同文化、文明在同一个地区的共存状态，也暗示了基督教可以生根于异教国家地区的本土基础。因此，到晚年李提摩太已经从极力突出基督教的优越性转变为承认各种宗教、各种文化的平等共生性，这也促使他更加关心世界和平事业的发展。

三、寻访亚洲的佛寺

在翻译完《大乘起信论》之后，李提摩太逐渐了解到不光是他一个人发现了佛教经典中的基督教思想，在日本就有一些这样的人。其中一位是出版书籍介绍日本佛教的亚瑟·洛宜德（Arthur Lloyd），他将佛陀描述为像上帝一样的神。1908年李提摩太专程到东京拜访这位作者。洛宜德介绍他认识了希腊正教的大主教尼考莱（Nicolai）、圣公会主教奥德瑞（Awdry）、美国圣公会的主教麦肯（McKin）、美以美会的主教哈里斯（Harris）、驻横滨的英国总领事卡雷·豪尔（Carey Hall）、东京大学经济学教授斯布雷格（Sprague），还有驻横滨英国领事馆的其他工作人员。李提摩太同他们谈论了基督教的各种传教方法和远东传教事业的进展程度。有的人认为传教士应该少一点神学色彩而多注意实际问题，那么基督教的影响会更大更广泛，有的人坚持传教士应该像圣保罗那样不断在不同的地方传教，尽量让本地人自己传播，这样基督教会在日本发展得更快，还有的人指出基督教传播事业发展缓慢是因为传教士完全不了解的当地宗教状况。李提摩太主张高度重视远东基督教发展

缓慢的问题，找出正确的出路。在这次讨论之后，亚洲问题研究会邀请李提摩太发表演讲，他挑选一个儒教题目，结束时洛宜德请他一起呼吁大家重视宗教的比较研究。通过对洛宜德的佛教研究和在日本的实地考察，李提摩太了解了佛教在日本的传播历史，从而发现远东有着共同的一类宗教信仰，例如大乘佛教，并且远东地区有着各式各样的本土宗教及其派别，这是一片理想的发展宗教的土壤。

戈登夫人是李提摩太在日本遇到的另一位全心全意投入佛教研究的人，她出版了关于景教碑的《说话的石头》、《〈莲华经〉解》等书，指出日本宗教习惯与基督教的相似之处，反对佛教徒与基督教徒之间的互相攻击。戈登夫人介绍李提摩太认识了日本“真言宗”的长老，得到一部日文的《妙法莲华经》，他发现经文教义与《约翰福音》有着惊人的相似，于是开始翻译《莲华经》，戈登夫人为经文做了许多注释。李提摩太希望从本地牧师们那里了解基督教发展缓慢的原因，戈登夫人为他组织了十几个人的讨论会。大家一致认为原因在于传教士不理解日本人的哲学、宗教和风俗习惯。这更加坚定了李提摩太的想法：“要使基督教信仰赢得远东，研究当地人的宗教是十分必要的。”^①戈登夫人的研究工作在日本引起了很大反响，促进了基督教与佛教的交流。

访问日本的佛教圣地和寺庙也是李提摩太用以了解佛教的途径。在高野山期间，李提摩太受到当地佛学院的院长和教员们的邀请为学生做几次演讲，李提摩太选择了四个方向的主题：

- (1) 世界各国的宗教；
- (2) 世界上的文明；
- (3) 当今世界物质主义的增长；
- (4) 佛教徒和基督教徒在复兴世界精神宗教中的义务。^②

高野山的大方丈与李提摩太讨论了宗教复兴，李提摩太问方丈是否愿意在复兴运动中与基督教合作，方丈给他一个非常肯定的答复。一部分佛教徒表现出想了解基督教的愿望，高野山佛学院的院长就请李提摩太回中国后寄一套《圣经》到佛学院供学生使用；一些佛学院的学生开始翻译基督教的一些寓言，有僧侣开办讲座探讨佛教与基督教的相似之处，这个僧侣最后专门到上

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 325 页。

^② 同上。

海跟着李提摩太学习基督教的知识。在奈良、宫崎等地的大乘佛教寺庙中，李提摩太到处寻找着基督教思想的影子：佛教画像显示了基督教的《启示录》；释迦牟尼和十二位将军的塑像就像耶稣和十二门徒；僧侣们的诵经就像天主教的弥撒；还有许多仪轨跟基督教的仪式相类似。

李提摩太参观了位于伊斯摩的神道教寺庙，践行深入了解当地宗教派系的主张。从神道教仪式的拍手动作中李提摩太看到古老犹太习俗的影子。进入神社前朝拜者要洗手，李提摩太用《旧约·诗篇·第24章》“谁能站在他的圣所？就是那些双手和心灵都洁净无垢的人”的训言解释这一现象。于是，神道教也获得了与基督教的相似之处。

为了了解大乘佛教在亚洲地区的传播，李提摩太1913年专门去朝鲜参观了几座重要的佛寺，发现了基督教的“灵魂之舟”和“三位一体”。这样，李提摩太已经明白大乘佛教不仅将亚洲联系起来，而且到处都体现了基督教与佛教的亲密关系。这些关于亚洲佛教的访问为李提摩太提供了基督教在亚洲本土化的一种参考和本地资源，虽然他发现了两种世界宗教的相似和相通之处，但是如何促进基督教的传播他还没有找到合适的具体方法。

第二节 倡议推进和平运动

外交方面，李提摩太主张以和为贵，主张中国应诚心与西国交往，善待西人，尤其是善待西国善士。针对中国积贫积弱的状态，他认为中国目前尤宜保持一定时期的和局，然后利用这一空闲变法图强。“欲能速保和局，外扰自可立弥，而国家闲暇亟筹应革之事，悉改弦而更张之。”他还指出“和外之法有三”：一曰通好，“推诚相与，无诈无虞”；二曰万国太平会，“中国应相助各国，维持大局，共保太平”；三曰联交，“必应暗联有大权大德思保大局之国以为己助”。他甚至还主张小国依附大国，认为小国国力弱，不足与大国抗衡，惟有合并大国，声势联络，一经有事，不分畛域，协力拒守，“非特强邻乏覬覦可以永杜，而编隅之政治亦足自安。”因此，他极力主张朝鲜依附中国，中国联络英国，由英国来“改革中国陆海军、财政及民政”。中国则给英国以诸种利权，“期以二十年”。李提摩太主张“善待西人”、“小国依附大国”、“中国以诸种利权”作交换条件换取英国的帮助，自然是不切实际的；但他主张“和为贵”，创造一个安定和平的国际环境来发展经济确是符合历史

发展潮流的。^①

一、在满洲建立国际红十字协会

1904年日俄战争爆发，但是战争没有发生在这两个国家境内而是双方在中国满洲交战。因为早年在满洲旅行传教的经历，李提摩太为满洲民众的苦难所担忧。恰好此时，筹办东三省善会的官员请他协助创设红十字会救济难民。于是，李提摩太又加入了建立中国红十字会的事业当中。

鉴于战火肆虐而日俄双方都有自己的红十字会救济伤员，中国民众却流离失所、饱受摧残，沈敦和^②（1866-1920）联络其他几位道台，援引万国红十字会条例，力筹赈济救援东北三省难民之策，商议之后决定发起成立东三省红十字普济善会。善会虽按照西方红十字会规定而立，但使用“红十字”的名称号召善士未获得国际红十字会的承认，且善会系临时就近筹建，救济难民的活动一定会遭到焦山双方的阻挠，战事之后恐又有所变故。在此情形下，沈敦和等人只好求助于国际人士，将善会改建为中西合作式红十字会。沈敦和想到在战区的外国传教士可以利用身份来帮助救护伤者和难民，就去找广学会的李提摩太，因为他知道李提摩太在华的工作经历可以帮助他说服东三省的传教士们。果然，李提摩太急电牛庄教士，结果同意施救效力者甚众。同时沈敦和多方活动邀请更多的官员加入筹办红十字会，并且希望李提摩太进一步争取英美法德等四国驻上海领事及其他官员的支持。最后“各国官商及总董以战祸方殷，慨允在上海设立万国红十字分会”。^③通过多方努力，沈敦和等上海官绅决定舍东三省红十字普济善会而另设“万国红十字会”，通过教士李提摩太的游说，整合中西双方力量共同组织，以收战地救护之权。也就是说，欲借助国际公法和各种国家的力量迫使日俄交战双方同意中方以红十字会的名义进入战地实施救护。^④

1904年3月10日，中英美法德五国人士在上海公共租界工部局召开会议，正式成立“上海万国红十字支会”。大会推选西董35人，华董10人；又

^① 段晓宏：《李提摩太的社会变革主张对维新派的影响》，《湘潭师范学院学报》1995年第2期，第53页。主要观点见李提摩太所著《西铎》、《新政策》、《论朝鲜宜求中国保护》，《时事新论》等文。

^② 沈敦和，浙江宁波人，留学英美，回国后得两江总督刘坤一的赏识进入仕途。维新运动期间协助刘坤一办理各项洋务。1900年以后任上海记名海关道，继续办理洋务。（周秋光、曾桂林：《沈敦和与中国红十字会》，《史林》2008年第6期，第51页）

^③ 《普济群生》，《申报》，1904年3月11日。

^④ 周秋光、曾桂林：《沈敦和与中国红十字会》，《史林》2008年第6期，第52页。

推举办事董事 7 人，其中华董沈敦和等 2 人和李提摩太等西董 5 人。^①这次会议宣示了上海万国红十字支会的成立，标志着中国红十字会的诞生。3 月 17 日，上海万国红十字支会召开中西各办事董事会议。此次会议，将组织名称正式确立为“上海万国红十字会”，决定由沈敦和、李提摩太分别任中西双方秘书主持日常会务。^②在为红十字会筹款期间，许多外国人和组织都慷慨解囊，不同省份的中国官员以各种形式提供了捐助。^③当然此次红十字会的设立有多位官员参与其中，有着半官方性质，清政府高层也为此起到了推动作用。在筹备之初，清政府曾谕令吕海寰、盛宣怀、吴重熹、杨士琦等官员与上海官绅商议，由此他们也曾与闻其事，予以若干协助。这也使得沈敦和与李提摩太等人中西合作创立上海万国红十字会在调动人力物力时进展十分顺畅。

此后在开展救援工作中，李提摩太也积极动用自己的私人关系为红十字会提供帮助。当上海万国红十字会首次向日俄政府提出要求对中国难民进行救助时，尽管清政府也提出要求，但仍然遭到交战双方的拒绝，这使红十字会的工作陷入尴尬境地。李提摩太想起战区内有很多教士朋友也许可以想出办法。于是他发信给满洲苏格兰长老会的韦伯斯特（Webster），说明日俄拒绝清政府派上海万国红十字会救援中国难民的情况，如果他能想出解决办法，红十字会将不胜感激。韦伯斯特教士以私人关系机智地使俄日双方先后同意他在各自的占领区为中国人发放救济。当然韦伯斯特是代表上海万国红十字会在从事救助中国难民的工作。像这样红十字会发动在战区内的中西善士参与救济难民，设立分会。清政府几乎无法办到的事情，而在李提摩太和中国官绅的合作下联合中西各方力量促成了公益事业地开展。据统计，至 1905 年 9 月日俄战争结束，各地先后被救济的难民总数达 46 万 7 千多人，其中受赈者 20 多万。^④战争给东三省民众带来了沉重灾难，而上海万国红十字会应时而生，对难民进行积极的救护和赈济。李提摩太和沈敦和的亲密合作功不可没。

^① 池子华：《上海万国红十字会救济日俄战灾述论》，《清史研究》2005 年 5 期，第 62 页。

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 307 页；周秋光、曾桂林：《沈敦和与中国红十字会》，《史林》2008 年第 6 期，第 52 页。

^③ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 307 页。

^④ 池子华：《上海万国红十字会救济日俄战灾述论》，《清史研究》2005 年 5 期，第 68 页；周秋光、曾桂林：《沈敦和与中国红十字会》，《史林》2008 年第 6 期，第 53 页。

“联合”这个词在李提摩太的字典里占据了很重的分量，这与他几十年在华传教经历是密不可分的。他的传教策略、方式方法总是与一般形式不同，在传教士协会内部总是曲高和寡。而基督教自身历史发展产生的天主教、新教、东正教等内部宗派的矛盾不是某个传教士凭一己之力能够改变的，但是如果各个教派各自为政在全世界兜售杂乱的福音，如何期望本来已经支离破碎的世界被碎片化的上帝而祝福。自从欧洲开始探索新世界，各个教会便派遣传教士们离开本土从事海外传教事业，李提摩太认为正确的选择是大家摒弃派系成见联合起来、协调工作，这样才能取得当地人的信任，将上帝的光辉照向枯竭的灵魂。可是牧师们为上帝全世界地寻找迷失的羔羊，却发现整个大地正在肢解崩塌，首先要做的就是恢复大地的平静。就这样，李提摩太聆听了上帝的启示，就算没有人愿意成为他的同伴，他要凭借自己的力量为世界免去战火、争斗的苦难。

二、宣传王子和平联盟观点

广学会的文字工作顺应时势地加入了大清的维新运动中，李提摩太和广学会的声誉大振，并且也给李提摩太创造了很多接触先锋领袖和政府高层的机会，但是他的意见遇到的阻力仍然很大，当权者的既得利益不允许激进改革的展开。1897年李提摩太写了一本小册子《王子和平联盟》。在这个小册子中，李提摩太主张培养各国年轻王子们的和平意识和建立联盟的理念，因为现在各个国家的掌权者都义无反顾推行既定的政治路线，坚决反对任何触动他们利益的变动，如果和平联盟的计划早早就在下一代统治者的心中扎下根，那么等这些年轻的王子掌权以后，一定有利于和平事业的推进。李提摩太的下一步计划就是将这个小册子寄给欧洲各国每一个拥有继承权的王子。其中威尔士王子积极地回应了李提摩太的建议，后来这位王子登基之后被誉为“和平缔造者——爱德华”。^①李提摩太觉得这个结果也是可以令人感到欣慰的。

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第354-355页。

三、建议成立多国联盟组织

（一）国际仲裁法庭

李提摩太到达中国时，大清刚刚从两次鸦片战争中挣扎出来，到中日甲午战争爆发前，小的冲突与摩擦一直持续不断，不稳定的国际关系给基督教的传教工作也带来了很大障碍，他一直在思考如何促进世界和平的方案。晚年他发现自己早在 1879 年就在笔记中草拟过建立世界联合体的方案。1895 年中日甲午战争将中国逼入死角，李提摩太抓住机会向议和 大臣张荫桓献计以帮助中国扭转败局：中国应该联络列强，成立一个世界仲裁法庭，以消弭国际间的冲突和战争。李提摩太认为通过这种国际仲裁法庭的形式可以中介国际战争和穷兵黩武的军国主义。^①

李提摩太的想法总是很超前，直到 1911 年，英国首相阿奎斯（Asquith）提议，前首相巴尔福附议，主张为了保障将来英美两国间不发生任何战争，希望在两国间签署一份仲裁协定。^②这是在李提摩太设想国际仲裁法庭之后，出现的实质性的进展，各个国家愿意进行理性合作，李提摩太很高兴将其视为实现世界和平的卓有成效的一步。实际上，在 1899 年海牙召开了第一次国际和平会议，虽然这次会议没有实现对军备的削减，但是却促成了《和平解决国际争端公约》的签订，1900 年公约规定的常设仲裁法院成立，由此正式的国际仲裁制度开始形成。李提摩太为什么没有提及海牙的和平会议呢？因为这次会议并没有立刻为世界带来和平，1900 年爆发了八国联军镇压义和团运动，1904-1905 年日俄战争爆发……军事暴力的火焰没有因为国际公约的存在而熄灭。1907 年又召开了第二次海牙和平会议，不幸的是这次会议仍然没有阻止战争的爆发，1908 年到 1914 年期间发生了数次军事冲突。^③显然李提摩太更关注国家间实质性的行动，国际公约虽然签订了，但要到它真正发挥作用的时候才能知道它的效果。1911 年英美两国的实际合作意向得到了李提摩太的欣赏。

（二）人类议会

1900 年正是中国国内义和团运动的高潮，李提摩太忧心忡忡参加了在纽

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 220、354 页。

^② 同上，第 363 页。

^③ 参见刘长敏：《从承认战争自由到惩治战争犯罪的里程碑——论海牙和平公约与和平解决国际争端原则》，《中国人民公安大学学报（社会科学版）》2006 年第 4 期。

约举行的基督教普世大会，为传教士的安危各处奔走寻求关注。他在波士顿“二十一世纪俱乐部”的报告《人类议会》引起了人们的注意。在这个小型演讲中，李提摩太提醒人们关注，由于政府和工业中存在的危险，所有的国家都有不安定因素，这导致了军备的扩张和劳工问题的增加。因此，李提摩太建议成立一个人类议会（the Parliament of Man），每个国家都派出代表参加，制定措施，通过法律而不是诉诸武力来解决争端；主动保障对人口的自然增长的供应；制定一个针对所有人的渐进的教育体系。^①李提摩太的这些言论在少数人中间得到了回应。哈佛大学的艾利（Ely）教授建议李提摩太一起去巴黎宣传这个“人类议会”的提议，因为在那里有很多人建立国际组织感兴趣。李提摩太还把这个演讲的讲稿分别寄给华盛顿、纽约和波士顿的社会各界领袖，以便争取更多的注意。

（三）十国联盟

如果说李提摩太之前的想法，例如国际仲裁、王子联盟、人类议会，多少有些空想和不切实际，那么他在后期关于建立十个主要强国联盟的方案的确在可操作性上进步了许多，并且他孜孜不倦地为这个联盟计划拜访各国政要、参加国际性会议，建议并呼吁各界重视此项方案。

1903年李提摩太为了山西办学筹备教材的事情对日本进行了短期访问。他专门拜访了时任众议院议长的河野（Konoye）公爵，因为听说此人一向强硬、信念坚定，致力于以日本推动整个亚洲的发展，以便和西方抗衡。河野公爵曾经建议中日建立同盟，一致发展亚洲，李提摩太认为这是一个信号，也许公爵会对他的联盟计划感兴趣。他在与公爵的会谈中将自己设计的由是个先进国家建立联盟的方案。因为如果十个强国同意联合起来，保护世界的和平，倘若国家之间发生侵略行为，或者故意牺牲弱小国家，那么这些行为都会受到联盟的抑制，或者受到联盟武装的惩罚。久而久之，各国的军备自然会削减，最后只需要保留整个联盟的军队以维持必要的世界秩序。^②但是，河野公爵认为各国还没有做好相关准备，想要实现各国联盟还需要经过很长的一段时间。

访问日本提出十国联盟的方案只是一个伏笔，既然在中国长期工作，李提摩太决定试探一下清政府的态度。1904年5月他带着这个问题到北京拜访

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第355页。

^② 同上。

了外务部的大臣们。庆亲王和那桐、伍廷芳、孙家鼐等都表示不排斥这个方案，但是他们认为如果先由贫弱的中国提出这样的建议，其他国家估计不会认同的。因此，有必要事先知道其他主要国家的意见。李提摩太感到这次北京之行并不是没有收获的，显然，如果其他国家都愿意建立联盟，中国也乐意通过联盟的制约为自己避免战火的灾难。于是，李提摩太准备以中国外务部的名义向海牙的国家仲裁大会主席发份电报，请求召开一次以十个愿意联盟维护世界和平的国家派遣代表参加的和平会议，商讨建立国际联盟的事宜。恰好这时日本总理大臣西园寺侯爵访问上海，派出秘书看望李提摩太。李提摩太利用这个机会介绍了自己的十国联盟方案，并询问总理大臣对军国主义和国际联盟的看法。秘书透露，总理大臣的确想找到一个办法赶快结束战争（这时正值日俄战争期间）。但是秘书希望李提摩太对总理大臣的意思保密，因为毕竟战争还没有结束。这样，李提摩太了解到中国和日本都有建立国际联盟的意向。

1905年通过朋友引荐李提摩太参加了在卢塞恩（Lucerne）举行的和平研讨会。在大会发言中，他将对中国和日本态度的考察汇报给大会成员，因为此前日俄已经签署了停战和约，因此李提摩太可以将西园寺侯爵的意见公之于众。这次会议的代表们最后建议并一致通过，吁请伯尔尼的国际事务局在下一轮海牙和平大会召开前提出建立十国联盟的议案。

1906年春，珀西·邦婷爵士带领李提摩太去拜访了英国议会内和平联合会主席万德尔（Weardale）勋爵，向勋爵介绍中国与日本的意愿，还有卢塞恩和平研讨会的决议，勋爵极力建议李提摩太将成立国际联盟的方案提交给美国总统罗斯福，并向他表达召开海牙和平大会，表决联盟方案的强烈愿望。因为罗斯福总统在不久前解决日俄两国战争矛盾的事务中发挥了极其重要的作用，赢得了国际社会的信任，如果罗斯福总统也提出此项建议，那么其他国家是不会有意见的。于是李提摩太直奔纽约，请求得到美国总统的接见。但是会面的结果却不怎么理想。罗斯福总统对建立联盟并不是很感兴趣，李提摩太联想到美国可能存在的军备扩张的影响。罗斯福总统表示如果中国政府愿意派出特使到美国商讨这个问题，美国方面会认真予以考虑。李提摩太认为这个回答过于形式化，没有什么实质的认同。

虽然对美国方面的反应有些失望，李提摩太回到中国之后还是去外务部汇报了自己与英美两国政府沟通的结果，劝说清政府马上派遣使者到英美讨

论联盟事宜。但是新上任的外务部总领大臣对此毫无兴趣。尽管如此，中国还是派出代表参加了两次在海牙举行的和平大会。

各国政要人物新陈代谢，换得比走马灯还快，但是李提摩太从来没有放弃，无论是谁当权，他都将自己的建议放到统治者面前，尽力说服他们听取自己的意见。1908年访问日本期间，李提摩太拜访了伊藤博文公爵，专门向他推荐自己设计的十国联盟方案。公爵很感兴趣，希望得到更多的相关文字资料，但他也表示了这个计划的实行必然是十分困难的。这次在日本逗留，日本和平协会的秘书还给李提摩太介绍了很多重要人物，得到了很好的机会宣传自己的和平事业。

1910年5月，李提摩太应邀参加在和平协会伦敦年会发言，他重申了关于建立十国联盟的观点：

(1) 由十个国家在互利互惠和机会平等的基础上结成联盟；

(2) 成立国际最高法庭，保留一支国际武装，保障并解决国家争端，维护世界和平；

(3) 对那些不愿意参加联盟的国家实行高额关税，联盟国家内部实行自由贸易。^①

第一次世界大战的爆发并没有使李提摩太受到打击，反而他更加确信建立一个国际联盟的愿望，只有这样才能避免战争。他又写了一篇文章：《未来避免战争的唯一确定可行的办法》，寄给了英美两国和远东地区的一些社会领袖人士。此时社会舆论已经非常积极地倡导确立一个国际权威解决战争问题，李提摩太非常清楚和平并不只是某个地区内部建立起伙伴关系就能轻易实现，联盟必须是在西方和东方之间，在把上帝视为人类最高主宰的共识上才能真正实现，和平才会真正降临人间。在技术层面李提摩太很清楚国际联盟的本质，在与一位土耳其王子的对话中，他直接切中要害：“每个国家的最高目标就是获得对更多土地的支配权。通过联盟，每个成员国都可以分享对单个国家的控制权；而在目前的情况下，这是任何单一国家都做不到的。”^②国际联盟可以实现各个国家之间的制约与互惠，但是李提摩太思考的出发点是传教工作的联合，而国际联盟的落脚点最终也是回到上帝的怀抱——万主归宗，他不是在为某个统治者、某个国家谋求利益，而是在为上帝寻找更多的

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第362-363页。

^② 同上，第358页。

子民，播撒更多的祝福。

第三节 李提摩太纵横联结中国与国际社会

李提摩太等传教士的特殊身份会使他们各种行为不仅仅只涉及到与中国社会内部的各个成员、群体、阶层和结构的相互作用，他们在传教布道的同时不单单把西方的文化、经济、政治思想和模式带入中国社会，还能够使中国国内发生的事情与亚洲其他国家地区发生联系，也可以将中国与更大区域内的各个国家地区联结起来，使更多的外部力量参与中国社会的改造，这个过程也使中国社会成为形塑世界格局重要因素。这是实实在在的社会行动造成世界的联系，而非理论和形式上的臆想。

首先在基督教领域，李提摩太既联合各个国家的各个宗派共同参与了在华传教事业，又使中国基督教的发展成为构成基督教全球扩张形态的重要组成部分。李提摩太在每次回国休假期间，向英国浸礼会传教士委员会详细报告自己在华的传教成果，以此引起英国浸礼会对在华传教事业的重视，请求教会向中国投入更多的人力物力财力支持自己的传教工作；李提摩太参加英国本土的各种基督教活动，以自己的工作成绩吸引英国其他教派对在华传教事业给予更多的关注，希望他们从资金、物资和人员等方面支持自己的传教工作，并在各个教派中寻找志同道合的优秀传教士到中国开辟宣教基地，加入为上帝征服中国的伟大事业。在与其他国家的各个基督教派系传教士委员会的联系中，李提摩太通过结识不同背景的传教士把属于不同国家不同教派的资源汇聚到中国社会内部，并通过各种的协调与整合，使这些教派之间实现合作。当李提摩太将传教工作从传统的领域拓展到更大的社会文化等方面，他还针对每项工作的具体要求到各个国家拜访专业人士，不仅仅局限于基督教领域，还在教育事业等方面汲取经验、寻求帮助。在整个过程中，李提摩太在基督教世界将消除隔阂、联系合作的理念发挥地淋漓尽致，不仅身体力行，也不断地影响周围的个人与群体，促进基督教世界各国不同教派对在华传教事业的重视与资源投入，这样中国基督教发展成为各国教派共同构筑的结果。

其次针对宗教的世界性问题，一方面李提摩太关注亚洲其他国家地区基督教传教事业的发展，想从这些地方已经积累的丰富经验当中找到可以启发

在华传教的思想与方法，临近中国的日本、朝鲜、印度及印度尼西亚群岛地区都遍布了他的足迹，对于当地的基督教传教工作他都加以详细了解，希望可以用作参考和借鉴；另一方面因为佛教与基督教一样都属于世界性宗教，并且佛教已经在中国成功本土化，在整个亚洲也有着重要的地位，因此为了推进在华传教工作，李提摩太寻访了日本和朝鲜著名的佛寺，还与很多宗教人士进行了深入的交流，他试图接通佛教与基督教，在佛教思想当中找到与基督教相同的普世价值与神圣意志，然后将这个最终价值和最高意志都归于上帝的旨意，并且将佛教在亚洲其他国家与地区的本土化经验移植到基督教本土化问题中，从而再利用由他建立的佛教与基督教的联系引导中国社会接受基督教的影响，实现上帝征服中国的目标。通过将相邻地区基督教传教工作进行对比与互相参照，李提摩太使中国基督教与亚洲其他国家地区的基督教发展连接起来，亚洲的国家地区之间又增加了一层新的关系——基督教亚洲殖民扩张带来的联系，中国社会中基督教的发展虽然表现出与印度、日本、韩国等国家地区不同的特征，但又与它们息息相关，都是基督教全球扩张计划的一部分。而通过寻访亚洲的佛寺，李提摩太加深了对佛教的理解，厘清佛教在亚洲盛传的原因，想以佛教在亚洲传播的经验观照基督教对华传教事业，中国基督教的发展受到佛教的亚洲传播模式的影响。

第三除了宗教性的国际关系之外，李提摩太的国际活动还促使了国际政治力量渗入中国社会基督教的发展，以及推动中国社会参与世界政治联盟的形成过程。因为将文化活动、政治活动等作为传教的重要手段以及基督教在华传播与西方国家政治军事背景不可割裂的关系，李提摩太虽然极力撇清基督教与世俗事务的关系，但实质上他已经介入了中英，以及中国和其他国家地区的外交关系中，在某种程度上对国际形势造成影响，教案的发生和处理是基督教与政治纠缠不清的明证。李提摩太在面对教案时，也极力寻求各国国家政治力量的帮助，希望各国介入教案的处理过程，为基督教和传教士争取权利。另外在追求宗教世界的普世价值的同时，李提摩太将这种愿望推及国际政治领域，希望通过各种社会交往和思想传播影响各国重要的政治人物，向倡导建立多种形式国际联盟的重要性，并提出很多具体的建议与意见。这些行为都使得中国社会更加深入地参与到国际政治事务当中，中国社会内部事务也受到国际政治力量的严重影响与干预。

总而言之，李提摩太由于背负着传教士东征的责任，他的身份无法摆脱

教会、国家的影响，因此他的各类国际性活动促使社会资源的国际间性交换与调配，并对国际间政治文化发展造成影响，将中国社会的变革对国际社会形貌的塑造过程紧密联结起来。

第六章 传播福音：李提摩太与中国基督教

李提摩太一直都坚持传教布道，实现为上帝征服中国的目标。进行翻译写作等文字工作，了解中国社会本土宗教信仰文化，加深对佛教的理解，结交官员士人等都是为了完成传教工作而选择的不同手段和方式方法。对传教道路、方式方法的调整都是李提摩太根据清末民初中国社会特点做出的判断。

本章试图指出在传教活动中，李提摩太如何完成拯救中国民众和社会的工作。面对复杂的中国本土宗教信仰世界，基督教的内部分化，以及在华传教士的隔阂状态，李提摩太怎样找到适合于中国社会的工作方式，减少传教士之间的分歧，消除矛盾。在这个过程中，李提摩太又如何逐步接受了中国社会对他的影响和改造。

第一节 传教方式的探索

通过李提摩太与中国各个阶层社会的互动，我们已经了解了他在这四十五年不断改进完善的传教方式，下面就对他不同时期采用的不同方法做一下梳理和总结。

一、三种布道形式

（一）旅行布道

1870年12月，李提摩太与苏格兰圣经会的罗伯特·利磊（Robert Lilley）结伴，游历了山东半岛上的各个城市和商贸中心，行程大约150英里，沿途他们都散发圣经小册子。此后的一年中，李提摩太一共出游5次，前4次都是短途，范围只在烟台地区附近，第五次的行程长达600英里左右，穿越满洲到达朝鲜边境，其同伴仍然是利磊。他们随行带着《福音书》和宣传教义的小册子。这样的旅行传教经历是李提摩太认识中国基层社会的绝佳机会。19世纪60年代以后，传教士因为有着条约的保护，已经可以自由地到达任何想去的地方。一路上，李提摩太和利磊经过大大小小的城市和乡村，看到中国北方的地理环境，城镇农村的规模，交通状况，普通民众的日常生活，

金融贸易，地方治理等等社会情景。有学者评价传教士的这些行为是在从事类似间谍侦察的工作。^①不管传教士主观上有没有充当西方国家间谍的意愿，他们的游记，特别是有关中国地形地貌详细的数据等^②，这一类资料客观上会成为掌握中国国情的重要情报。这样的行为对传教事业到底有没有帮助呢？短期之内是看不到效果的。传教士并不是戴着统一的脸谱进入中国内地的。对于内陆民众来说，如果他们从来没有见过类似深眼窝高鼻梁、金发碧眼模样的外国人，那么他们自己所接触到的传教士的形象便代表了外国人以及基督教，他们不知道自己所见所闻只是世界的一部分，他们以为自己面对的就是全部。

（二）常规布道

一边旅行一边散发基督教宣传小册子，只是初期传教活动的插曲，除了这样的“游击战”之外建立“根据地”也是非常重要的。因此，固定在某地进行普通形式的布道仍然是工作的主要部分。1872年经过长时间旅行后，李提摩太回到烟台，还是按部就班采取多数传教士习以为常的“布道”方式传播福音，他要么在烟台的小教堂布道，要么在城市集镇的街头布道。但是参与聆听布道的多数是因好奇而来的农民、流浪者等，有时还会遇到一些人的抵制。李提摩太了解到，“当地很多做生意的人一起立了一个誓约，表示绝不进礼拜堂去支持外国人的布道”，这让他感觉到沮丧。并且，在烟台的前两年，李提摩太“尽力尝试以街头布道的形式传播福音，但取得的成效却不值得一提”。^③

当一个有着不同语言、不同信仰、不同文化的外国人在中国基层社会传播自己的信仰、自己的文化时，自然引起了一些人的反应。因为原有社会整体中介入了新的不同的要素，已经存在于整体中的那些部分立刻就会对新介入的要素做出反应。有的人只是消极地好奇围观，还有的人是采取积极防卫的措施，例如组织人们抵制外来者。那么如何在社会结构中看待这些做出不同反应的人呢？传教士在街头、餐馆、庙会等地方布道，吸引人们的注意，

^① 顾长声评价德籍传教士郭实腊是在中国为西方国家军队搜集情报的典型代表，很多1840年鸦片战争之前的二十余年进入中国活动的传教士都从事了这方面的活动，既向军方鼓吹采取强硬措施打开中国的大门，又为传教做积极准备。参见顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社2004年版，第29页；《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社1985年版，第50-61页。

^② 李提摩太在传教过程中确实制作过地图和气压表等，参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第113页。

^③ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第32页。

宣传基督教教义。这些地方都是基层社会的公共空间，通常人们在公共空间进行物品、信息交换。在传教士出现之前，社会的公共空间已经由比较固定的群体占据，商人就是一类典型。传教士的介入，破坏了业已形成的稳定的共享格局。布道构成了对公共空间的重新占领与分配，基层社会中任何人都琢磨不透他们的真实目的。人们只看到传教士说着奇怪的话，念着不通的经文，做着神秘的仪式，这些新鲜事物闯进了普通人的生活，难免有好奇心重者前去查看探源。原来掌控公共空间的人自然不愿传教士重新分割这个公共资源。也就是说，原来占据这个社会结构位置的人会对威胁他地位角色的外来者作出积极反应，以维护自己的利益。因此，烟台的一些生意人就组织大家不去礼拜堂抵制传教士的布道。

（三）医学布道

19世纪以后的传教活动还融入了科学成分(笔者在第一章已经论述了19世纪基督教呈现出来的新变化：神学与科学技术知识的共存，甚至还有相互促进的情况，传教事业就提供了二者结合的机会)，医生传教士成为了这个时期传教士的重要组成部分。1870年12月，医生传教士威廉姆·布朗来到烟台加入李提摩太的传教工作，浸礼会在烟台就拥有了两名传教士。幸得布朗在烟台坚持工作，李提摩太才能够安排大量时间到基层社会进行街头传教。1874年上半年，李提摩太与布朗计划在山东东部半岛周围各县进行一次旅行。布朗在每个县城和集市为病人看病，李提摩太则在候诊室里向病人布道，并协助布朗的医疗工作。他们事先向县令送去名片，告知他们的计划，并请求县令安排几名衙役在现场维护秩序。传教的效果比较令人满意。

长期进行街头工作，相信李提摩太他们已经遇到了很多混乱的情境。在县城和集市行医问诊同时布道，必然又引起人们的围观，提前与当地衙门沟通，寻求官方的承认和许可，请求维持公共秩序，这是比较明智的做法，可以避免许多麻烦和冲突。借由有衙役在场，传教士可以向民众传达这样的信息：传教士在此地的行为都是经由官方认可的，并且在场所有人的安全和权利都由衙门保障。这样，一般不会出现大的骚乱和矛盾。而衙门的反应说明19世纪70年代几次重大教案之后，清政府派重臣处理纠纷的成效。不排除那些倾向排斥传教士的官员仍然按个人意愿行动，但从大的环境来看，县衙等官方机构不会主动与传教士对立。从另一个方面来讲，既然传教士主动寻求清政府地方机构的保护，这正是地方政府暗暗控制传教活动的一种变通方

式。比如，可以在一定区域范围内控制传教士的活动，控制人群参与数量等。可惜1874年4月布朗去了新西兰，李提摩太后悔正值摸索传教的创新之路时，由于人的偏好和预见性的缺陷^①，以及传教士与各个传教协会模糊关系，可能又一次错过了成功的机会，他必须再一次独自承担英国浸礼会在中国的传教工作。因此，我们可以看到，就算中国社会暂时出现对基督教的宽容环境，由于当时基督教传教团体组织等方面的缺陷，基督教在华的发展也很难立刻把握住每一次难得的好时机。

二、两个传教计划

（一）本地人计划

到达烟台之后，李提摩太在当地人中找到一个助手。此人姓程，是前太平天国的一个文职官员，以前在英国浸礼会驻烟台的前任代表那里接受过神学训练。发展本地人传教，当时的天主教和一些其他新教教会都没有采取这样的传教方式。

在1870年12月旅行传教之后，李提摩太建议在烟台教堂的信徒中选派一人在山东半岛从事传教工作。这是第一个本地教堂派出的传教士。这个建议是李提摩太提出的组织传教事业的第一个措施，目标是坚持自我管理，发展本地信徒独立传教。在最初的传教工作中，虽然缺乏人手，李提摩太没有立刻向英国浸礼会传教士协会申请选派更多的人到中国传教，而是直接从本土信徒资源中寻找合适的传教士。李提摩太的这个建议意味着，除了外国传教士在中国传教之外，中国人自己在自己的土地上传播基督教。从这一点来看，我们可以说李提摩太倡导的是一种基督教传播方式的本土化：由本地人在本土传教。

我们应该如何认识这个传教方式的改变呢？首先从李提摩太个人背景考虑。20岁以前他有长期从事乡村学校教学工作的经历，面对不同年龄的学生以及超越他自己年龄的事情他都试着根据具体情景处理，对待特殊学生他还注意循循善诱。^②从这些行为可以看出，李提摩太处理事情具备灵活性，会根据实际的环境改变自己的态度和行动方式。除了这种实践方式之外，他还

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第49页。

^② 根据李提摩太回忆录中多件事情总结，参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第7-9页。

有自己一贯奉行的信条：“服从比牺牲好”^①。这是存于他脑海的一句布道辞，从他接受浸礼之后一直到年老都记得这句话。可以看出他是一个坚定但又不僵硬的人。他会根据具体的情境分析确定什么才是上帝的安排。其次我们可以从他到中国传教的最初经历思考，都发生了什么事情会影响到他的决定。1870年李提摩太到达中国烟台，12月他开始在山半岛等地旅行传教。旅行结束后他发现山东半岛没有人从事传教工作。回到烟台之后，他就将这个事实摆在烟台小教堂主持人的面前，提出选派本地信徒外出传教的建议。这都是他经过认真的实地调研得出的结论。他根据考察的结果反思了英国浸礼会在华传教的十年历史，根据山东半岛的具体条件提出了新的方案。派出没有语言障碍、土生土长的本地人传教布道，可以在一定程度上避免各种危险（至少减少了在旅途中显露身份，被抢劫和围堵的可能性）。但是要达到理想的传教效果，李提摩太需要严格培训这些本地传教者，使他们熟悉掌握和理解基本的基督教教义。

街头布道的时候需要散发小册子和各种专门制作的传单，但是李提摩太打算不局限在太原活动，他希望到更远的城市和乡村去，可是英国浸礼会在华的其他代表现在在山东，山西只有他一人，要去各个地方布道的话是一项巨大的工程，可以调动的人手十分短缺。

李提摩太想到的办法是，首先他找到一张标有山东省各县的巨幅地图，然后在追随者中召集一些志愿者参加宣传品的发放工作，只要他们愿意，能够负责几个县就让他们负责几个县。就这样，大部分县的工作被承包下去之后，李提摩太自己负责去剩下的县区布道。这项代表英国浸礼会在山西境内四处传播福音的工作在一年以后全部完成。^②

如此长周期的传教工作的成效是，这些志愿者在工作中可以加深对基督教的认识和理解，他们中间很多人转变信仰的几率大大增加；全省各县的百姓都有机会接收到经由李提摩太组织传播的上帝福音，他们中间也会生出大量对基督教感兴趣的人，这些都是信众的潜在群体；再者，由本地人在各县、乡村去派发宣传册等资料，大大减少了引起冲突和骚乱的可能。因此，李提摩太采用本地人进行传教的办法在山西也得到了实践，这样的工作人员组织成为他设想的基督教征服中国计划奠定了重要基础。

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第5页。

^② 同上，第127页。

（二）上等人计划

在中国的土地上到处游历，发放基督教资料、布道等不同类型的传教活动没有给李提摩太带来一些实质性的效果，但是其他形式的意外收获却启发了他新的传教计划。在旅行中跟各类中国人打交道是不可避免的，李提摩太想更多地了解中国社会，他真诚地寻访了地方上的宗教人士及民间宗教领袖，也乐意认识地方上的乡绅和其他读书人。在彼此之间的交往中，李提摩太与对方交谈宗教问题，互赠礼物，通过具体的语言和行动了解中国人的习俗、思想、行为方式等。但由于当时的中文说写能力以及关于中国文化、宗教的知识非常有限，他没有办法完全把握住交流和传教的机会。这个“寻找上等人计划”还只是他意识中一个宏大计划的雏形，具体的操作方式仍然在各种拜访、会谈中慢慢积累和酝酿。

通过长时间在中国社会的生活，传教士认识到士绅、官员作为一个集团是中国社会结构中的中层群体，联系着广大而平凡的基层民众和帝国的最高统治集团，以中层的社会成员为传教的突破口看起来似乎是可行的，但是还有一个路径选择问题：到底是从中间入手，由上而下呢，还是从中间入手，由下而上。实质上就是说应该通过联合中层和平民影响全体社会成员，还是通过结合中层和顶层影响全体社会成员。李提摩太没有看透平民在中国社会作为深海暗流的巨大作用，而将赌注压在了中层和顶层构成的中国社会上层集团的身上。

1. 以教辅教

李提摩太通过最初几年的旅行传教经历发现中国基层社会存在着各种各样的宗教信仰，有像基督教这样具有完备组织系统和思想体系的宗教，也有类似巫术迷信一般的民间信仰。他和其他传教士一样把中国本土的道教、儒教、汉化佛教看成正式的宗教，而其他多神崇拜大部分被归入巫术迷信的范围，也很注意伊斯兰教在中国的传播。同时李提摩太也承认虽然中国的宗教信仰体系很杂乱，但是这些本土宗教恰恰是基督教建立本土化根基的重要资源。因此李提摩太在传教过程中积极地了解中国本土宗教，主动与本土的宗教领袖、信众进行社会交往，增进彼此的了解，努力寻求基督教与其他宗教信仰的相通之处。与天主教以前出现的与儒道释等中国已经存在的宗教信仰敌对态度不同，李提摩太非常开放地与各类宗教人士交流观点和想法。

（1）结识民间宗教领袖和信徒

刚到中国不久就听说距离烟台八英里的地方住着一位隐居的晒盐老人对宗教很虔诚，李提摩太托人捎信询问可否拜访，老人热情地接待了他。李提摩太带了一些福音书、宣传册子和一本基督教赞美诗集作为礼物送给老人，席间他们就宗教问题交换了看法。老人带他参观了自己每天做礼拜的地方，还引用了诗集里面的一首赞美诗。李提摩太震惊于老人的宗教经验。从这个事例可以看出，李提摩太已经比较熟练地掌握了中国人际交往的套路。最重要的是一个“礼”字。一，可以解作礼仪规矩。拜访之前需要事先征询主人的同意；二，可以解作礼物。想要有所收获，那么登门拜访时就需要有所馈赠。

1872年春，李提摩太到山东半岛东部地区参加盛大的回龙山庙会期间，第一次与中国社会的乡绅有了一些交往，接触到中国读书人的世界。在多次长谈中，传教士与读书人互相了解彼此的文明与宗教。李提摩太多少已经体会到乡绅在村庄里的地位和威望，因为通过这位乡绅，他有了一个舒适的住处，还能得到寺庙住持的同意顺利参加庙会并在拥挤的人群中发表宗教演讲，这些恐怕都要归功于乡绅的好客和引荐。乡间丰富多彩的宗教生活也让他了解了民众朴质的信仰世界。

(2) 结交道教领袖和信徒，参加道教节日庆典

听说有一位著名的教派领袖住在青州二十英里以外的山区，李提摩太派人去邀请这位领袖进城。领袖答复说自己很少到城里来，但如果可以，他愿意在自己的房子接待李提摩太。于是，李提摩太专门去拜访这位领袖，他暗自在心里下决心，要践行主在《马太福音》第十章中对门徒所作的指示。^①不料，在山里这位领袖的一个弟子对李提摩太表现出强烈的敌意，他一直贬低基督教，认为基督教是野蛮且不人道的。这一切都是源于这个弟子对传教士行医时进行人体解剖和外科手术的不了解。李提摩太没有与他做过多的辩解，而是去告诉领袖，上帝派传教士来到他的山里是为了向他以及这片大地上像他那样优秀的人物传达一项特别的指示，但从那个弟子的表现看来，这里的人们还没有做好准备接受它，因此李提摩太提出要离开。领袖马上向他道歉，请他好好解释一下上帝的训示。于是他们一起讨论了宗教问题，感到上帝与他们同在。离开时，李提摩太告诉奉命送他出山的仆人，“为我带路，

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第71页。

就是在协助我一起引导那些追求最高真理的人，就是在同上帝合作。”^①

之后为了追求真正的中国宗教，李提摩太拜访了一位住在山洞里的道教隐士。在去往山洞的途中他了解到更多关于隐士的情况。人们还为了指出如何前往山洞的准确路线。经过长时间的跋涉，李提摩太终于见到了隐士，并与其谈论了宗教问题。隐士表示，在接受了李提摩太的拜访之后，之前的那位地方教派领袖召集了他在不同村子的传道者，通报了外国传教士到访的情况。隐士本人也参加了，并从领袖那里得到了李提摩太送出的书籍，目前正在潜心研究。听到这些，李提摩太顿时对隐士肃然起敬，两人进行了更加深入的探讨。隐士把他在道教中研究的最深奥的道理告诉李提摩太，而李提摩太努力想向隐士指明，基督教已经更全面、更明确地把这些问题解决了。^②

两三年以后，那位地方教派领袖传道的几个村庄陆续建起许多基督教的小教堂，李提摩太指出这是因为当地居民向英国浸礼会青州基地请求传教的结果。他没有指明，因为本地教派长期存在，民众的宗教意识浓烈，是形成各种宗教信仰的土壤，李提摩太为青州基地的传教活动找到了很好的群众基础。

除了寻访道教信徒，李提摩太也愿意参观一些道教组织的民间活动。定居青州不久后某天李提摩太得知一个集镇上将举行一年一度的道教节日，他决定去看看。他找到镇上一位熟识的旅馆店主，店主告诉他这次道教集会有特别之处。不同于其他的集会，这次参加者全都是妇女，并且年龄大多在四十岁以上。她们来参加集会主要是为了祈求丰收，也有人是为求子的。妇女们成群结队来到集镇，听说有个外国人住在镇上，大家都好奇地前来打探。李提摩太在小旅馆接待她们，回答她们提出的五花八门的问题，比如外国的农业、收成、父母和子女等问题，当然也问到了宗教，这样李提摩太可以仔细地将基督教介绍给妇女们。李提摩太得到了主持集会的道长的允许参观了祈祷仪式的整个过程。李提摩太观察到同样是宗教引导者，道长并没有像基督教的牧师一样在仪式中向信众传达教导和劝诫的话语，他觉得道教的信徒就像没有牧者的羊群。

1913年8月李提摩太着手翻译道家的一本书，《西游记》，李提摩太使用

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第72页。

^② 同上，第75页。

的英文译名是“A Mission to Heaven”。^①他很想去看这本书的作者所居住的道观，而这位道士在山东东部海角上的许多道观都住过。于是李提摩太向山东崂山进发。他一路走走停停，逐一参观了沿途的众多道观和观中收藏的宗教典籍，但是这些道观都没有给他留下太多的印象，他决定直奔崂山最有名的道观“泰清宫”。中途经过华严庵暂作休息，庵中所藏《莲华经》引起了他的兴趣。第二天到达泰清宫之后，道长热情地接待了他，带他参观整个道观，引他到藏书室，在那里他发现了很多有参考价值的资料。后来他和道长就革命、宗教和教育几个问题进行了讨论，他认为道长的观点都非常有启发性。基于现在的状况，道长希望和尚和道士们都应多了解关于世界宗教的知识。聊到行善的时候，李提摩太才知道原来道长早就从青州府的道士那里听说自己在山东赈灾的事迹。在道观的时日，李提摩太和道士们相处愉快，他收集到了足够的研究信息。^②

(3) 与伊斯兰教毛拉辩论

留居济南期间李提摩太发现了两个很大的伊斯兰教清真寺，拥有一大批信徒，这引起了极大的兴趣。他向那些信徒打听《古兰经》是否被翻译成了中文，得到的回答是没有翻译。同时他也了解到尽管信徒们投入大量时间学习阿拉伯语和波斯语，但一般的教徒对中国文学却很无知，这让他觉得很可悲。^③伊斯兰教传入中国的历史也很久远，但一直都在有限的范围内传播，它并没有发展出像基督教一样强烈的全球扩张意识。

拜会青州伊斯兰教徒被李提摩太称之为“一生中具有划时代意义的事情”。“去结识当地的思想领袖”，这是李提摩太从爱德华·伊尔文（Edward Irving）的传教讲演中学到的关于传教的正确方式之一。^④虽然1873年在济南李提摩太便对伊斯兰教产生了浓厚的兴趣，但是他并没有付诸行动。当他发现青州城内有两座伊斯兰教清真寺和一所神学院，周围村庄也有很多清真寺之后，便派人致函青州最主要的清真寺，请教那里的阿訇是否同意传教士前去拜访。毛拉很客气地约定好见面的时间与地点。等李提摩太如约而至，发现毛拉还邀请了神学院的教授和周围清真寺的主要神职人员。毛拉为李提摩太安排了贵客的座位，然后大家开始谈论关于阿拉伯、埃及、欧洲以及李提

^① [英]苏慧廉：《李提摩太在中国》，关志远等译，桂林：广西师范大学出版社2007年版，第290页。

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第343-345页。

^③ 同上，第41页。

^④ 同上，第68页。

摩太从英国到中国的历险等诸如此类的问题。随后，毛拉做了一场精心准备的宗教演讲，内容是伊斯兰信仰的价值和重要性，其间用大量令人惊异的奇迹作为伊斯兰教之神圣起源的证据。他对犹太人的大族长和先知，以及基督教和其信徒们表达了敬意，但是他将最后的落脚点置于穆罕默德的更加优越性，以此作为演讲的结束。

李提摩太还注意到会面房间的墙上挂着一幅图，和毛拉演讲主题是一致的。李提摩太称其为“宗教系谱树”。这幅图表显示，从亚当开始，逐渐分开的枝条上标识着历史上著名的犹太人的大族长、先知和基督教各使徒的名字，但在最高顶点那里结的是一只苹果，那代表穆罕默德。李提摩太赞叹于毛拉的认真谨慎，他决定对毛拉所讲的一切进行一番思考之后再跟伊斯兰教的信徒们做更加深入的讨论。

回到家之后，李提摩太反复思考毛拉所举的各种证据，意识到原来他自己准备的要为基督教辩护的证据摆在伊斯兰教徒面前时会毫无用处，因为凡所能引用的预言，伊斯兰教徒们都可以举出相似的例子来针锋相对；而李提摩太每提出一项宗教奇迹，伊斯兰教徒们都能举出更多的例子来分庭抗礼。李提摩太意识到要想把伊斯兰教徒转化为基督教徒，改变他们的信仰，必须立论在完全不同的基础上。于是，李提摩太开始学习他所搜集到的伊斯兰教典籍，同时还研究索尔斯和罗德维尔（Rodwell）翻译的《古兰经》，又重温了卡莱尔（Carlyle）等人的观点。他们把伊斯兰教看作是基督教相同形式的唯一神教，认为它在把阿拉伯人的信仰从偶像崇拜和迷信提升至犹太人和基督徒所启示的神教，在这方面伊斯兰教发挥了重要作用。

李提摩太准备了一个演讲来支持基督教的信仰，他邀请首席阿訇毛拉、神学院的教授们以及一些学生来参加讨论。当天神学院的校长也准备了一次布道，他的观点跟首席阿訇的看法在本质上没有什么不同。这个布道结束后，李提摩太很客气的询问来宾们是否愿意听一听他就基督教发表一些看法。大家表示愿意聆听。在场的伊斯兰学生们似乎对李提摩太的演讲非常欣赏，以至于在这之后，神学院的教授们再也没有带学生们去拜访李提摩太。李提摩太认为这是伊斯兰教授们担心与基督教的接触会削弱学生们的信仰。他担心自己的发难有点过分了。但是有一位年老的阿訇还是经常来交谈宗教问题，李提摩太决定采取一种新的战术，这种战术尽管过于大胆，但事实证明它是成功的。

每次讨论问题，这位阿訇老者总是习惯引用阿拉伯和波斯权威的话来支持自己的主张，反对李提摩太的观点。终于有一次，李提摩太说：“再也不要引用这些权威的观点了。”“与他们那时代的人相比，他们不仅仅是有学问而已，但他们的知识在现时代已经被超越了。我在许多他们从来不了解的国度里旅行过，熟悉不同种族在生活、习俗、礼仪和思想上的细微之处，研究过他们各不相同的宗教制度。”阿訇反驳：“然而，他们是在上帝之灵的指导下写作的。”李提摩太答道：“我，同样也是在上帝的指导下著书立说的。眼下我没有必要非得到中国来，是上帝之灵派遣我来的。上帝是离我们最近的教师，比你们伊斯兰教的任何神明离得都近。”听到这段话，阿訇沉默了片刻说：“我苦恼的是，从来没有得到过上帝的指令。”^①

李提摩太记录的这段传教士与伊斯兰教徒的神学交战，表现了李提摩太如何将世俗现象转化为神圣事迹，并且以实践方式的不同来表达宗教的发展和不同信仰的区别。

山西赈灾之后，李提摩太和夫人经常会和太原城里的伊斯兰教来往，互相拜访。1910年他拜访了伊斯兰教在北京的首席毛拉。他想知道伊斯兰教如何看待儒教，于是用了一位清朝官员的事例，这位官员出身于伊斯兰教的家族，但是又在秉承儒教经典治国的政府里做官。李提摩太问毛拉，这位官员是否会遵守伊斯兰教的教义，而在官场上又践行着儒家的信条？毛拉回答，恐怕这位官员更多的是一个儒教徒而不是伊斯兰教徒。李提摩太对这个答案的理解是：在伊斯兰教徒看来儒教更多的是一种思想体系而不是一种宗教，这和耶稣会士对待儒教的策略是一致的。基督教和伊斯兰教都属于一神崇拜，它们和其他宗教之间是彼此排斥的，也就是说教徒选择皈依了其中一种宗教之外不被允许再信奉其他派别的宗教，但是案例中的伊斯兰教徒又在践行儒家信条，可以成立的解释就是，这时的儒家并没有被看作为一种宗教，这样的理解就不会和伊斯兰教徒本身的宗教信仰产生冲突，伊斯兰教徒只能信默罕默德，真主安拉。李提摩太又问到伊斯兰教学校是否仍然使用阿拉伯语教学，就像他早年在山东见到的那样。毛拉回答，现在只会为了神学研究而教授阿拉伯语。在普通的伊斯兰教学校中学生接受的是政府规定的现代教育。^②

（4）参观佛寺结识僧侣

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第70页。

^② 同上，第340页。

为了加深对佛教的理解，李提摩太到太原最大的寺庙住了一个多月。他与一百多名和尚同吃同住，很快就与他们熟识起来。他发现僧侣们对佛祖的虔诚是基督教徒难以超越的，但是寺庙对于一般和尚的教育却非常简单。除了每天例行的早晚诵经，其他学习的重点就是掌握各种仪式，学习的周期大约是五十天。通过在山西旅行传播福音，李提摩太没有发现任何专供道教信徒接受教育和获得神职的学校。他对中国主要宗教的理解还是从自身基督教的角度出发，认为大型有组织的宗教团体应该像基督教一样将教育信徒的工作理性化，需要开办学校，有专门的教材、专职人员，这样才能巩固教徒的信仰，发展更多的信众。他以这样的标准将他在中国看到的佛教、道教、伊斯兰教与基督教进行对比，暗示了基督教高于其他宗教的地位。本土宗教领袖是李提摩太研究当地宗教鲜活的资料来源。1888年李提摩太参加了北京的一个东方研究会，并受邀宣读一篇叫做《佛教对中国的影响》的论文。为了准备这篇论文，他不仅从中国史籍中翻译了一些佛教占支配地位时期的各种记录材料。但是关于藏传佛教他一点资料都没有，于是他拜访了居住在北京雍和宫的总务喇嘛。首先李提摩太派人送去自己的名片和一份礼物（他认为这是中国的传统礼俗，提前送出了见面礼）。这份礼物是一个电子钟，没想到总务喇嘛非常感兴趣，马上回复李提摩太约好第二天会面。总务喇嘛按照礼节接待了传教士们。李提摩太还安排人员向总务喇嘛演示了电子钟的使用方法。接着他们便谈到了宗教问题。李提摩太想知道藏传佛教是否正在衰落，总务喇嘛肯定了他的说法，但是并不沮丧，他的回答令人吃惊：“就像海潮，涨落有时。宗教也有自己的潮流。现在的喇嘛教正处于低潮，它的高潮会再一次来临的。”^①李提摩太还请教总务喇嘛如何看到大清与日本的关系，根据喇嘛的回答他认为喇嘛在政治领域比在宗教领域更为地道。他已经看穿这个在京师设立的全国最重要的藏传佛教寺庙，虽然每天都在举行各种各样的宗教仪式，但是喇嘛们在北京扮演的角色主要是一个政治代理人而不是一个单纯的宗教领袖。这是李提摩太在北京的政治世界里琢磨出的“真理”，看到宗教与政治的暧昧关系。

接着李提摩太又拜访了北京佛教界的首席方丈，在他的眼中老方丈举止祥和、智慧不凡。方丈开门见山问到：“是谁派你来到中国的？你们的统治者吗？”李提摩太回答：“不是。只有感到是上帝差遣我的时候，我才到中国来。”

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第191页。

方丈紧接着提出了最核心的宗教问题：“你怎样知道上帝的愿望是什么？”^①方丈犀利的追问使李提摩太明白佛教之所以得到中国人的心灵，它的伟大之处是不可以等闲视之的。

1914年夏李提摩太访问了长沙。有一天，长沙境内最大的寺庙里的方丈带着几个和尚和俗家弟子拜访了李提摩太。在交谈当中，李提摩太希望他们注意一个问题，以前基督教徒诋毁非基督教徒，而非基督教徒又反过来极力诋毁基督教徒，这样是错误的。只要精通双方的经典便会明白双方所持的信念在很大程度上都是相同的。一位佛教俗家弟子很是赞同，并指出李提摩太所译的两部佛教经典正是为消除双方误解而做出的努力。后来方丈邀请李提摩太去寺里看看。李提摩太应邀前去还碰到了一位维新派的翰林。他和方丈、翰林一起讨论了《金刚经》，李提摩太表达了自己对其中第六章所讲“预言”的理解，方丈、翰林还有其他和尚都认为他的解释是可以被接受的。于是，李提摩太呼吁，要以合作取代彼此之间的敌意，才能实现中国宗教的复兴。^②

2. 以学辅教

有一次，李提摩太到烟台以南八十英里的莱阳访问。在一次街头布道之后，他与两个佛教高僧讨论地讨论佛教与基督教二者的优越性。一位王姓学者还向他提出两个高深的教义问题。另一个刘姓道家弟子告诉他儒家经典、《道德经》、基督教的《新约》都是来自于上天的启示。整个交谈的过程使李提摩太感到受益匪浅，他决定要用上帝主宰的西方科学知识、文化思想改造带有迷信色彩的中国哲学。从此以后他特别注意与读书人和士绅的交往，这种行为最后发展为广泛地用西学影响帝国的知识分子和官员们，是他们都了解到上帝的伟大之处。

从1872年春开始实行的新传教方式使李提摩太关注到中国的读书人在宗教方面表现出极大潜力，他认为如果跟他们建立起密切的关系有助于传教事业的展开。李提摩太与佛教僧侣讨论佛教与基督教的优越性，与学者讨论基督教教义，接触济南的回教，参观科举考试。通过对道家的初步了解，李提摩太决定要将中国人从迷信中解放出来，让他们的心智摆脱阴阳五行观念的禁锢。他想通过各种物理化学实验可以将关于自然规律的真实概念灌输给中国人。

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第192页。

^② 同上，第347-348页。

一个基督教徒想利用科学知识来转变中国人的信仰，这样的行为看起来充满矛盾。但是，我们需要解释他为什么利用超出宗教范围的科学来实现他的传教目的。涂尔干已经非常清楚地讨论了宗教与科学的本质、区别与联系。虽然宗教在发展过程当中逐渐将世俗和自然世界让位给科学，但是作为思想体系来说，宗教与科学在本质上是一样的，都要建立事物的联系，将它们分类并系统化。涂尔干特别指出，在物质事物中基督教已经明确将科学替代宗教的过程神圣化了。在思想领域当宗教把知识让给科学，自然科学才确立了自己的权威。^①科学自从产生以后便持续不断地与宗教进行对抗，但是宗教仍然存在着并没有消亡，在那些永恒存在（膜拜和信仰）当中，宗教能够证实自身是无法被科学完全替代的。宗教能够在科学的基础上创造一个一体的世界，因为科学总是片段的、不完整的，用来维持人类生活和行动的宗教总是可以超出科学的领域。只要宗教能够超越科学、统领一切，为人类所有的生活和行动提供系统化的解释，那么科学就能够为宗教所用。具体到不同文化相遇的情境，问题会更复杂一些。当传教士带着基督教来到中国，他身上不仅有着宗教的使命，还将自己所生长的那个文化带到了中国。因此，他既代表了基督教又代表了西方文化。作为基督教的信徒，传教士将基督教看作是统领整个西方文化的最高存在，超越了世俗物质世界，在西方文化中发展起来的各种科学技术知识也都成为上帝主宰自然和人间的各种规则和工具。因此，传教士将自己对科学技术的掌握看成是上帝的旨意，并将这条旨意传达到任意上帝即将降临的地方。人类的思维，一方面可以将中国人的道家等本土信仰看作是迷信，要用科学技术知识来打破这些迷信，另一方面又要用这些科学技术知识建立基督教信仰的基础，只要承认一套高高在上的超越性的思想体系，就可以把这些看似矛盾的行为全部统一起来。传教士搬出上帝为了确立基督教的地位，而事实上还意味着要建立基督教所属的西方文化的权威。从某种意义上来说，这些都是传教士利用宗教信仰和科学技术知识为西方文化进行殖民式的实践活动，试图让中国人重新建立一套解释宇宙和人类的思维体系 and 确立一个超越一切的最高存在。

在青州城开始平安无事的生活后，李提摩太继续“寻找上等人”的传教计划。寻访民间宗教人士和读书人已经是他的必修课内容。到1875年，李提摩太学习中文已经第5个年头，听说读的能力基本具备，用中文书写还是一

^① [法]爱弥儿·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东等译，上海：上海人民出版社2006年版，第408-409页。

个难题。听与说已经不再成为李提摩太与外界交流的障碍，而且他开始学习中文写成的学术经典。他的好学之心还驱使他去更多地了解中国社会中存在的其他宗教及教派，对中国宗教词汇及话语的掌握能够帮助李提摩太更好地与民间宗教人士交流。他还积极地参加一些地方性的宗教活动。经过长期不懈的努力，最终李提摩太可以为英国浸礼会转化为数不多的几个信徒。

一位有学问的读书人经常到青州城拜访李提摩太，并长谈过多次，李提摩太决定回访这位读书人。到了村子以后，这位学者把他带到了学塾介绍给老师和学生。这里的学员都是十七八岁到二十岁之间。李提摩太与师生们就东西方之间的不同之处展开了讨论。后来学生们请李提摩太在每人随身携带的扇子上面写点什么。李提摩太知道这是中国读书人的习惯，于是他跟学生们商量在扇子的一面写上英文，学生们就在扇子的另一面将其翻译为中文。最后，李提摩太在每把扇子上面都题了一首赞美诗，学生请他更多地讲解这些赞美诗所蕴含的教义。

在山东传教的最初几年李提摩太就没有把自己限制在街头布道、流动传教的层面上，他为自己设计出两个计划，一个是发展本地人，第二个就是“上等人”计划，主要是发展宗教人士、知识分子、官员等社会上层成员对基督教产生兴趣，争取使他们转变信仰，从而带动平民及整个社会诚服于上帝。通过在赈灾活动中与官员、士绅的接触，李提摩太试图在宗教信仰上与他们有更进一步的交流。在山西他继续了这些计划。

李提摩太在太原组织了具有规模性和固定时间地点的西学演讲，主要是针对正在求学的生员们、成熟学者和中层以上的官员。生活中李提摩太也愿意与所有读书人打交道，这样可以有更多的机会向他们介绍基督教和西方社会。当时负责修订《山西通志》的一位学者要求和李提摩太住在一起，他显示出对基督教有极大的兴趣。他很欣赏耶稣会士利玛窦，对其所著的《天主实义》更是称赞有嘉，他还欣赏伦敦教会合信（Hobson）医生的著作。在相处的时间里，李提摩太经常与他讨论儒家的思想以及宗教问题。这位学者认为外在形式和符号本身并没有什么价值，重要的是它们所表达的意义。不注重形式并不代表内心的轻视，反之，拘泥于形式也不一定能够说明内心的虔诚。他认为自己和上帝的意愿是一致的，就是要帮助帝国的其他民众。

除了这些比较正式的交往，李提摩太一家还与太原城里的官员士绅互相走动。他会被邀请到官员和士绅的家里做客，或者接受他们的孩子作为自己

的学生。有些官员到别处任职之前会专门登门道别，并承诺只要以后需要帮助一定尽力照顾。即使建立起来的是个人之间的情谊，但由此形成的人际网络对于传教士在内地的生存状态却起到了实实在在的作用。

对于那些未来的学者，眼下的读书人，李提摩太也投入了很多精力。1879年是三年一度的乡试年。在山西，大约七千名秀才参加考试。李提摩太和同事们选择了一些合适的小册子，在考生之间发放。其中有一本是由外国传教士写的；另一本上海的一位本地基督教徒撰写的。他们希望这些特别挑选的作品能够更符合读书人的喜好，更容易被他们所接受。与此同时，传教士们还设立了一个以伦理道德为主题的优秀论文奖，争取到罗伯特·赫德^①爵士提供奖金，目的是鼓励中国学生研究有关人类文明和宗教的书籍。最后收到的论文有一百多篇。^②

3. 以政辅教

官员和一般士绅在中国社会中的作用是有区别的，而以文化为手段影响中国人与以政治为手段的效果也是有差别的，特别是在中央集权、皇权统治的中国社会更是如此。因此，要想使基督教顺利通向社会上层，必须取得处于上层社会掌握政治权力的朝廷官员们的支持，然后才能为自上而下的传教方法提供政治保护。而社会中新生的政治活动家也能成为基督教向上传播重要资源。

(1) 官员的基本态度

到现在为止，如何与官员交往，李提摩太还是没有什么具体的办法，而且在山东山西赈灾的过程中，他也感觉到了一些敌意。有的官员虽然表现得比较和善，但是也让人捉摸不透。

虽然李提摩太与李鸿章早在1875年就相识，当时李鸿章再烟台准备签署中英《烟台条约》，李提摩太在烟台医院救助病人，为很多李鸿章的将官军士治疗过热病和痢疾，李鸿章便与他有了书信来往。1878年伦敦市长救灾基金的赈款电汇到上海，李鸿章在天津安排军官和士兵一路押送到山西太原。1880年9月，李提摩太路过天津，李鸿章传话请李提摩太等人会面，主要谈传教士和西人在山西赈灾的成绩。后来李提摩太评价了普通百姓追随基督教的原

^① 赫德于1854年来华，先后在英国驻华地方领事馆担任翻译和助理工作。1863年任海关总税务司直到1911年去世，一共48年。他是晚清政府最重要的客卿之一。（参见[美]理查德·J·司马富，约翰·K·费正清，凯瑟琳·F·布鲁纳编：《赫德日记——赫德与中国早期现代化》，陈绎译，北京：中国海关出版社2005年版。）

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第127-128页。

因：“你们的信徒围在你们身边，是因为他们以及他们的亲朋通过为你们服务谋取生计。一旦停止对这些当地代理人支付报酬，他们就会一散而去。”^①李鸿章还强调全国没有一个教徒是来自接受过教育的阶层。听到李鸿章这样的评论，李提摩太受刺激，更加深刻认识到需要对中国的领导阶层施加影响的重要性。于是他回到山西之后决定针对政府官员和学者们开展旨在传播宗教的学术讲座。

李提摩太以自己的亲身经历和传教士之间的传闻为例，总结了官员的基本态度倾向。尽管第二次鸦片战争后，大清朝廷签署了宗教宽容的条约，但是中国政府还是要求各地官员要极力阻止传教士到内地定居，而在那些已经建好的传教基地经常会发生骚乱和暴动，而究其原因，政府官员和士绅都在背后怂恿和纵容。

1882-1883年，李提摩太回山东接替琼斯工作了一段时间，其间遇到一位难缠的地方官员，他是新上任的益都知县，几次三番阻止李提摩太在青州租房定居。虽然李提摩太每次都与房东签订了合法的租约，也找其他士绅平民作证担保，知县还是百般阻挠。与知县沟通无效之后，李提摩太只得前往烟台向英国领事汇报此事，请领事出面调解。最后一位道台发出告文责备知县制造麻烦，同意传教士在青州租房定居，任何官员和民众不得干涉。这样，益都知县企图挑动全民反对传教士定居的企图换来了大家对李提摩太的同情。

在为基督教争取合法地位的过程中，李提摩太等传教士与京城里的高官以及总理大臣们进行了交涉。总的意见可分为两类：一是温和派，不支持基督教，但也不刻意地排斥，经常不主动谈论基督教问题；二是完全排斥基督教，例如恭亲王和义和团运动期间仇洋的一些满清大臣。

（2）通过社会交往和改革建议影响大清官员

一位听过李提摩太演讲的候补官员姓王，补缺之后回太原顺便拜访了李提摩太。交谈之间，李提摩太问他有没有在所辖的地方进行什么改革，这位王知府马上变得健谈起来。他告诉李提摩太自己正在进行教育改革，准备建一所学校，向学生教授现代科学知识，并奖励了考试优秀的学生。然后他们又谈到了宗教，王知府表明自己是道教徒而不是儒生，并说像李提摩太这样

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第129页。

无所不知的人却相信天堂和地狱之类的东西，真是令人吃惊。^①于是，李提摩太巧妙地转移话题，想办法将最高的原则归功于上帝。他先讲了人们必须面对的一些规则，又讲了天文学知识，然后绕回王知府改革教育的事情和如何管理臣民，最后李提摩太将一切的主宰都交给这个宇宙的统治者——上帝。在这曲折又含蓄委婉的谈话中，李提摩太告诉王知府，信仰基督教是合理的行为。王知府建议将这次对话记录并印刷出版，其他儒生读了这些内容之后便不会在对基督教吹毛求疵了。

时间一长，李提摩太与太原府的官员越加熟悉，经常还会邀请他参加一些官方活动，有机会见到帝国更加位高权重的大臣。当时任山陕总督的左宗棠收复伊犁返回北京时，中途路过山西，巡抚及其他高级官员都前去迎接，并建议李提摩太同去。李提摩太制作了一幅详细的世界历史图集作为晋见礼物。在集体拜见之后，左宗棠留下李提摩太单独谈话。他们先聊到了总督正在进行的轻工业改革，然后又聊了宗教问题。左宗棠表示：“既然传教士引导人们向善，中国政府就不应该反对，因为政府做的是同样的事情”，“儒教与基督教之间并没有冲突”。^②这是这位大人物与李提摩太的私人谈话，不知道在公开场合他会如何表示，传教士在场与否会不会影响他的表述呢？从之后左宗棠担任两江总督后支持当时的基督教会建设来看，他的宽容态度是比较一致的。

1882年，张之洞任山西巡抚，一开始他就大力采取改革措施，富民强国、积极预防灾害的再次发生。他了解到李提摩太以前向曾国荃提出了一些改革建议，于是派出代表与李提摩太面谈，邀请他放弃传教事业，参与中国政务，将那些改革思想付诸实践。无论他们如何劝说，李提摩太始终没有答应张之洞的邀请。他义正辞严地回复说：“不论物质上的进步多么急迫，传教士所从事的工作仍然是更重要的”，“完全离开崇高的传教职位去从事低级世俗工作”，^③他做不到。但是之后李提摩太还是自己亲自参与到巡抚主持的一些改革事务中，例如为防洪勘查地形和考察开矿机器。后来张之洞改任湖广总督又一次邀请他参与幕府，他还是拒绝了。因为他还感受到虽然张之洞愿意接受那些西式的改革建议，但是内在仍旧留着对基督教和外国人的排斥情绪，这使李提摩太担心共同工作会产生很多摩擦。

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社2005年版，第142页。

^② 同上，第145页。

^③ 同上，第150页。

李鸿章是李提摩太最熟悉的朝廷重臣，虽然他们互相为对方提供过很多帮助，但是他们的关系总是止于平淡之交，甚至李提摩太会对李鸿章不太一致的行为表现加以贬斥。李鸿章对李提摩太的各种建议只是听听而已，对基督教的态度也是表面平和，实质都是以清廷的利益为判断标准的。

至于由传教士献上的各种改革方案，朝廷官员多是持保守意见，即便是赞同这些想法，但是要想付诸实践就会以各种理由拒绝或搁置这些意见。传教士试图以上帝的名义推行这些改革，不仅由思想变为行动很难，还想以此来建立基督教的权威几乎就是奢望。

（3）与维新派、革命派的交往

由于在维新变法运动中与康梁等维新人士经常共同组织活动，李提摩太等传教士的基督教思想确实对他们造成了影响。以康有为和梁启超为例，康有为倡导“保教”，建立“孔教”，将孔子塑造成儒家的唯一真神式的形象，这清晰地表现出基督教一神信仰的影子；而梁启超并不完全同意其老师的思想，他看到了基督教启发民众，组织大众的特点，但不同意将西学和新学与宗教扯上关系，纠缠不清。像孙中山等一批革命者，传教士们总记得孙中山与基督教的渊源，希望引导他以基督教的名义进行活动，并影响中国的未来，这显然是一厢情愿，非常不现实的一种想法。

三、文字工作

（一）传统的宗教类文字工作

青州城内安定的生活可以让李提摩太不受干扰地继续从事学术研究。他已经学习了理雅各^①（James Legge, 1815-1897）翻译的儒教经典，接着便开始研习更加大众化的宗教书籍。他选择了《近思录》，认为这是一些虔诚的宗教团体使用的教科书。他还想学习佛教经典，中国人向他推荐了《金刚经》。于是他每天都花费大约一个小时来研读和抄写《金刚经》，并在每一段经文之后，都附上对相关术语的简要解释。

在学习完《近思录》和《金刚经》之后，李提摩太逐渐掌握了一套中国人常用的宗教词汇，他还发现这些词汇在很多方面都与中文翻译的《圣经》有所不同。在接受了这些经典的宗教思想和词汇之后，他用中文写了一篇《教

^① 理雅各是伦敦布道会传教士，近代英国著名汉学家，系统翻译并研究中国古代经典文献。

义问答》。考虑到中国人痛恨外国的事物，因此李提摩太尽量避免使用外国名字，将对一个外国权威的服从转化为中国人熟悉的诉诸良心的自省方法，这样应该使这份基督教教义小论文更易于被中国人接受。同时，他还翻译了《拯救之道》，这是一个宗教社团内部的布道小册子，他还翻译了泰勒（Jeremy Taylor）的《神圣生存》和弗朗西斯·索尔斯（Francis Sales）的《虔敬人生》的第一部分。这种宗教书籍翻译工作一直是基督教传教活动的重要组成部分。

大量接触地方教派之后，李提摩太决定准备更多的基督教宣教资料，专门针对这些教派的信众。他集中了手头英语和威尔士语的所有教义问答书，从中选择一些最好的内容，再加入一些对中国人的良心有吸引的问题和答案。他还对青州本地的一些通俗宗教小册子进行改造，剔除其中偶像崇拜的成分，插入对唯一真神的信仰内容，强调一神信仰，以符合基督教的教义要求。

在山西赈灾完成之后李提摩太不断反思，明白这段时期增加的追随者很多都是由于在饥荒中无所依靠，才会转向基督教，因此首要的工作就是让他们对基督教加深理解，在神学教义中寻找彼岸的安慰。他给上海写信弄到一整套罗马天主教的中文书籍，他还从北京订购了一套中文的关于希腊正教的书籍。他吸收早期罗马天主教耶稣会士在华传教的经验，明白他们曾经写作的中文基督教书籍在当时吸引了很多中国社会的上层人士，并使其中一些人转变了信仰，他们也在广大群众之间唤起了无数的追随者。他认为如果把其中关于罗马天主教礼仪和罗马教徒的部分删去，留下那些基督教教义，可以充分发挥它在宗教宣传中的作用。但是他还是保留了一些罗马天主教的权威性著作，以便使人们理解天主教和新教两种观点之间的冲突和矛盾。李提摩太很想赠送各种基督教书籍给中国的知识分子们，争取上层人士的支持。但是当时可用于赠送的基督教书籍很少，主要的有花之安（Ernst Faber）博士的《西方文明》、《使徒马克评议》、威廉臣博士的《自然神学》、林乐知的《政要年鉴》、丁魁良（W. A. P. Martin）博士的《基督教证》和《寓言》，还有一本由中国信教者所写的小册子《良知之镜》。除此之外，就没有什么像样的基督教书籍可送了。^①

李提摩太在山西深入基层社会生活了近3年，其间他了解到很多本地民间宗教故事，无论是关于教派还是关于某些宗教人物，这些故事在百姓当中广泛传播。他发现在中国的北方地区，人们对宗教充满了热忱：基督教绝对

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪棠等译，天津：天津人民出版社，2005年版，第122-123页。

值得在这样一块肥沃的土地上“投资”，他还相信只要愿意进行任何宗教上的投入，就一定能产生巨大的效益。除了为中国社会的上层人士准备书籍，他还需要准备一些更加通俗易懂的基督教文学作品，并希望这些作品不仅要对在统治地位的儒生，对拥有众多寺庙的佛教徒，对沉静在迷信、魔法和符咒中的道教徒、对伊斯兰教徒，以及对那些拥有无数信众的各种秘密教派都有吸引力。为了实现这样的目标，李提摩太感到有必要学习更多的中文词汇，并开始坚持用中文写日记。^①

（二）参与西学东渐的文化传播

在 1885-1886 年回国度假期间李提摩太怀揣着自己宏大的传教计划，但几度被英国浸礼会委员会拒绝，他意识到如果伟大的计划只能是他一人单干的话，他必须进一步充实自己，掌握更多的西方科学技术知识，以使用这些独特的技能向大清帝国的领导阶层施加更多的影响。于是他南坎信敦博物馆师从埃尔顿（Ayrton）和西尔维纳斯·汤姆逊（Sylvanus Thomson）研究电机工程学。^②

第一次休假回到中国以后，李提摩太一边等待英国浸礼会委员会答复，一边动手撰写一本题目为《现代教育》的小册子，介绍世界上七个最先进的国家在教育上的进展。在这本书里，李提摩太强调了四种教育方法：历史的、比较的、一般的、特别的。他更详细地解释道：“换个说法就是，我表明了一个人究竟为什么必须比较不同民族的历史进程，以及为什么必须拥有对事物的一般知识和对事物的某些特殊部分的精确了解——也就是说，既要了解一般中的特殊，也要了解特殊中的一般。”^③在讨论这个问题时，李提摩太表现了出色的比较和辩证思维，巧妙地学习西方国家的教育方法找到令人信服的依据。李提摩太所指的一般教育是现代教育，而代表着现代教育的是世界上七个最先进国家的教育制度，因此中国要实现现代教育就要学习这七个国家的先进教育方法。这就是李提摩太的逻辑。实际上，他眼中的“一般”是“西方普世性”（因为西方就代表着现代，代表着一般），中国只有学习了西方才能掌握这事物的一般性。这种观念虽然藏得很深，但是细细琢磨就会明白。

李提摩太在大清的京官中散发这本书，并且送了一本给时任直隶总督的

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 126-127 页。

^② 同上，第 179 页。

^③ 同上，第 187 页。

李鸿章。李提摩太希望李鸿章看到他对中国政府提出的教育改革建议，这项教育改革需要投入每年一百万两白银。李鸿章对此项建议的答复是，中国政府承担不了这么大的一笔开销。李提摩太说这是“种子钱”，必将带来百倍的收益。李鸿章想知道什么时候才能见效，李提摩太说，要想看到现代教育带来的好处需要二十年。李鸿章感叹，中国等不了那么长的时间。李鸿章继续追问，“基督教到底能给一个国家带来什么好处？”这个疑问成为促使李提摩太后来写作《救世教益》一书的决定性原因。^①到李提摩太管理广学会期间，这本小册子终于得到刊行。

和一般从事文字工作的传教士不一样，李提摩太写作的目的不单单是将作品流传于民间。他想要自己的作品直接影响到大清政府的统治集团。那么这样的作品就不只是思想性的，更是行动性的；写出这样作品的传教士就不只是传道者，更是践行者。这便注定着李提摩太逐渐从传教的讲台站上政治活动的舞台。李提摩太不是一个思想型的传教士，他是一名行动型的传教士，对中国人的传教，不只是思想上的改造，还需要在具体事务中对中国进行改造，这便是李提摩太在中国建立上帝之国的根本之道。只不过在这个个人命运的转折点上，他还没有完全觉醒，还不清楚自己正在做的事情的真正意义，以及未来将要完成的事情的深远意义所在。

1894年，李提摩太将以前在天津《时报》上发表的文章集结成册出版，题目为《时事新论》^②。直隶总督李鸿章和侯爵曾纪泽以《西学的重要性》为题写了一篇文章作为这本册子的序言，发表在广学会的报刊上。

在广学会工作期间是李提摩太文字工作的高峰期，他不仅在在在当时主要报纸上发表文章，还在广学会的出版项目中参与书籍的翻译工作。由他翻译的英国人马恩西（Robert Mackenzie, 1823-1881）所著之《泰西新史揽要》（*The Nineteenth Century: A History*）成为维新变法前后最畅销西书之一，梁启超也给予了高度评价。《万国公报》是广学会发行量最大的报纸，李天纲编校的《万国公报文选》中共辑录四十几位作者 122 篇文章，其中李提摩太的文章有 17 篇之多，分别涉及了宗教、教育、政治、经济、文化、外交等方面的内

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 187-188 页。

^② 这本书在李提摩太回忆录中译本《亲历晚清四十五年》的翻译是《时世评论》（参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 204 页），笔者查找国家图书馆藏书目录，该书出版名为《时事新论》。

容。^①可见李提摩太涉猎诸多领域全面传播西学，为基督教征服中国社会铺平道路。

四、宣教成果

在烟台工作的最初时期，李提摩太把注意力集中于旅行布道、本地人计划和“上等人计划”，他逐渐抽身于吸纳教徒的具体工作，但是那些宏伟的计划需要漫长的时间才能看到成效。因此，由于传教工作方式特殊，李提摩太亲自引导并转化的信徒屈指可数。

1870年李提摩太在带领第一个皈依者进入教堂之前对其进行了严格的考核，最终此人成为了浸礼会的信徒。许多年以后这个男性信徒遇到在黑龙江某处工作的长老会传教士罗伯斯顿（Roberston），他告诉罗伯斯顿，李提摩太是自己的引导者，长老会的传教士们让这个男子进行一次祈祷好辨别他是不是真的信徒。他的祈祷娴熟而投入，使得传教士们打消了所有的疑虑。

1873年，李提摩太第一次访问济南府，其间一位来自于河南省的下级军官多次拜访李提摩太，要求成为一名基督教徒。李提摩太选择在济南城内的湖水里为他举行浸洗礼。当时围观的人很多，在仪式结束之后，这位军官向围观的群众解释了仪式的含义。

由于李提摩太已经拜访了一些读书人和民间宗教人士，加上本地人传教的展开，英国浸礼会烟台基地吸收了被介绍过来的信徒。1873年秋在烟台工作的程牧师（前面提到的李提摩太的中国助手）为两个皈依者举行了浸洗礼。一个是王先生（前面提到的莱阳王姓学者）派去的，另一个是刘先生（前面提到的莱阳刘姓道家弟子）差遣的。这两个被介绍到烟台基地的人究竟是不是真正的基督教徒，我们暂时判断不了，但是根据他们与李提摩太的关系，我们知道“上等人计划”有了一些作用，即使这王、刘二人是为了保持与李提摩太的人际关系而派出自己的人到烟台接受洗礼，李提摩太也的确为自己的福音种子找到了一点土壤，普通民众、下级军官所代表的中下层社会，还有知识精英阶层都对李提摩太做出了各自的回应。

在李提摩太准备新的针对地方教派的《教义问答》的过程中，一位纺织工匠经常来拜访他，会讨论一些宗教问题。这位工匠向李提摩太索要了一套

^① 参见李天纲编：《万国公报文选》，香港：三联书店有限公司1998年版。

《教义问答》，想带回家诵读。他每天都会看一点，并且教他的妻子学习《教义问答》。之后李提摩太又选了三十首赞美诗收集成册，送给这夫妻俩背诵。因为这些赞美诗不需要解释，还会对非基督教徒产生吸引力。在父母的影响下，这家的两个孩子也学会了赞美诗的内容。等纺织工夫妻二人已经将《教义问答》和赞美诗全部记牢之后，他们请求李提摩太为两人举行洗礼。把身体浸在水中的仪式对于中国人来说太陌生而不可思议，李提摩太对在普通民众面前举行洗礼仪式没有把握，不知道民众们会如何反应。于是，他将意识安排在青州城西门外的河边，附近没有居民，只有一座佛教寺庙。李提摩太专门拜会了住持，向他解释了洗礼仪式的含义，请求他是否可以借出寺庙的一两间小屋，这样洗礼结束之后，纺织工夫妇可以在屋内换取衣服。

直到1875年底，整个山东只有三个男子受洗成为浸礼会的基督教徒，其中一个是这个织匠，另一个是李提摩太的中文老师，还有一个就是1873年转化的那个来自河南的下级军官。到1876年初，就有15人在李提摩太的引导下接受了洗礼。鉴于信徒慢慢增多，李提摩太决定在自己住所的院子里为人们举行洗礼仪式，但是考虑到这非同寻常的举动一定会在青州府引来各种各样的流言蜚语，他请老朋友——青州府的司库出席仪式。这样，由于司库的见证，为传教士所做的奇怪举动提供了信誉保障，人们就像得到了一种保证，院子里发生的一切都是合理的。李提摩太已经学会充分利用中国社会内部的权威，已增加自己的合法性。

李提摩太从奔赴山西赈灾开始，在山西一共工作了8年，结识了山西主要的高级官员、士绅大员、重要的宗教领袖，像李鸿章、曾国荃、左宗棠、张之洞这样的封疆大臣也与他有过面对面的深入交谈，甚至还建立起一些私人友谊，这为他今后在中国社会开展基督教传教工作奠定了扎实的基础。在山西工作的日子里他还没有看得很远，更不知道这样的一条由上等人铺好的传教之路会将他领向帝国权力的最高点。我们从历史的后镜里才会看到他在山西所投入的一切，将会在近十年以后慢慢显示出蕴藏的巨大作用。

有几个例子可以从侧面说明当时李提摩太从事传教工作在山西取得的阶段性成果。李提摩太在山西期间，翻译基督教文章、书籍、研究中国宗教、给官员和学者做演讲、去农村布道……他把赈灾当中办的男孤儿院转交内地会负责之后，又筹办了一所能接收六十名孤儿的学校。这些工作使他在山西的传教事业日益稳定。到1885年李提摩太回英国休假时，整个山西的传教士

增加到五十多人，在各地建立了很多传教站，没有任何一个地方发生过针对传教士的骚乱。^①根据张力、刘鉴唐所整理的中国教案及民教纠纷简表显示，自1840年至1949年间，记录在山西的教案有三起。分别是1861年发生在山西绛州，由于教会讨还“旧址”，非法强索绛州书院，最后以绛州东雍书院作抵，另强占土地四十三亩。主要是与官府发生的冲突；1899年英教士在山西强行低价购买百姓土地，遭到人民反对。光绪谕曰：“洋人购地，愿否应听之民间，岂容地方官加以胁迫？”这主要是教士与官民之间的矛盾；1912年，山西太原民众组织武装团体反帝反清，队伍达千余人，四处打击清军，焚杀教堂教士。^②现有的文献说明在李提摩太山西传教期间的确得到了较好的成效。

当李提摩太进入广学会工作之后，传教的工具更多依赖于书籍和报刊，他亲自转化的信仰者暂时没有资料可以统计，但是这些文字工作确实增进了中国人对西方和基督教的认识。

第二节 教会管理工作

李提摩太吸引到一些对基督教感兴趣的潜在信仰者之后，需要将人们组织在对上帝敬仰崇拜的过程中，随着本地人计划的推进，由中国人自己引导转化的信众也逐渐增加，这就对传教工作者提出了进一步指导信众行为，管理信众团体的要求。

一、指导与组织教徒

前面已经提到传教士参与赈灾工作有一部分原因是为了争取更多的中国人转变为基督教信徒，赈灾济民都是传播福音、为上帝建立人间福祉的手段。李提摩太从一开始就很自觉地通过各种途径、运用各种手段向人们传播上帝的指示。

（一）文字宣传和仪式引导

在山东，李提摩太发现“人们有庙就拜，向各种偶像祈祷”。于是，他乘

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第146页。

^② 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，成都：四川社会科学院出版社1987年版，第762-889页。

机准备了几张海报，上面只写：若想求得雨，最好抛弃死的偶像，追求活的上帝，向上帝祷告，按照他的戒律和要求生活。之后，他走访了青州府辖区内的 11 个县城，在城门上张贴宣传基督教的海报。这样的传教手段很见效，果然有很多民众到李提摩太的住处询问如何进行祷告侍奉上帝，以求得雨水。在这些前来询问的人之中，几年以后有一部分人成为那一带山区的基督教堂的核心人物。^①

与海报相配合的由传教士带领的祈雨仪式也成为吸引和发展教民的途径之一：许多灾民不辞辛苦从很远的村子赶到集合地点参加礼拜仪式。其中一个信奉者率领三十多个村的代表向上帝求雨。在发放赈款的过程中，李提摩太也不断寻找时机传播基督教，指导人们进行各种礼拜和祷告仪式。例如，1876 年 7 月 3 日散赈完毕之后，李提摩太告诫众灾民赈款有限，而朝廷也不能拯救大家，除非立刻降一场甘露。为此，所有人必须向上帝祈祷。于是，他叫人们都跪下来，祈求上帝，请他眷顾下界垂怜众生。这样，数千遭受饥饿之苦的贫民满怀感激地接受了给予他们的小小捐助，从此以后，只要知道有祈祷上帝的活动，他们都会找到组织者请求参与。^②

除了用海报引导人们转向上帝祈祷求雨李提摩太发现宣传基督教的印刷小册子对民众的影响更深更广。它们不断地把大批的虔诚信徒带到青州府，向李提摩太咨询宗教方面的事情。对于来访的所有问询者，李提摩太送给他们《教义问答》和《赞美诗》，请他们保证会把其中的内容全部背诵下来并且把他们的书讲给自己邻居听。李提摩太知道以这些人为中心又会更多被吸引而前来问询的人。他的设想是：最后，每个这样的中心都会成为一个教堂的核心。果然，当最先前来问询的人能够记下来《教义问答》和《赞美诗》时，他们就跑去向李提摩太索要更多的印刷品。^③

根据实际需要，李提摩太对基督教教义作品进行筛选，挑出那些适合灾民们学习的内容。例如他译完了《神圣人生》的一部分。这一部分内容讲的是如何“面对上帝”的修道实践，引导读者直接转向上帝，求助于上帝的启示和指导，而不是依赖外国传教士的指教和劝告。他还为那些问询者中潜在的领导者选编了《旧约》中的赞美诗和《新约》中的某些章节，让他们背诵，使他们领先于其他追随者，为了使他们能学会祷告，李提摩太还订购了一

^① 参见[英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 79 页。

^② 同上，第 83、103 页。

^③ 同上，第 86 页。

些英格兰教堂的祈祷书，让这些领导者在举行祈祷时使用。^①

那时，《旧约圣经》还没有被翻译成标准的中国语，翻译过来的只有《律上之律》，用来作为《旧约》的替代物，因而，教会的领导者们被介绍使用《律上之律》。由此，信徒们熟悉了《旧约》中的英雄和圣人。

（二）组织信徒和问询者

随着时间的推移，问询者的数量不断激增，可李提摩太是青州府惟一的外国传教士，无法以个人的力量将所有的问询者组织起来。首先可以利用的是问询者中那些突出的领导者，他们可以为李提摩太承担一部分组织管理工作。于是，李提摩太提供住宿，邀请分散于远近不同村庄的领导者在固定的时间到青州府来，背诵他们手中的经文，聆听牧师进一步的讲解。除了男首领的聚会，李提摩太还组织女性首领的聚会。在她们停留青州府期间，李提摩太指导她们学习基督教教义，指定需要背诵的经文内容。^②

李提摩太还授意这些信徒的首领回到在每一个村庄的信仰中心，自发成立周日学校，由基督徒给前来问询的人上课，听他们背诵《教义问答》和《赞美诗》。在这些中心，基督教信徒和问询者一起举行礼拜活动。这样，一年之内，就有超过两千名对基督教产生兴趣者在数十个中心定期举行礼拜，遍及青州的东南西北。^③

在全力争取民众转变信仰，参与基督教活动的同时，李提摩太一直都在考虑究竟怎样才是合适的传教方式。他注意到，“中国人在自己的宗教教义传播与教育方面，有他们自己的一套方法。他们的组织是自给自治的。”由此他想到使基督教本土化的最佳途径是采用中国人自己的传教方式。但是，主要的问题在于，“当把基督教介绍给中国人时，以什么样的方式诉诸他们的良知——比他们所拥有的任何东西都崇高的事物。”既然想到这一步了，李提摩太马上就着手这项工作，并且有几个本地人自愿加入到宣传基督教的行列。这种方式是以本地人而不是外国传教士带头传教。李提摩太也经常与同在山东传教的美国传教士倪维思一起讨论如何传教，他邀请倪维思参观了自己建立的几个传教点，看看由本地人传教这种方法的成效。据李提摩太称，倪维思参观之后非常吃惊，决定将此作为他的传教新政策的核心。倪维思后来发表了自己写的传教方法，并在英美差遣会主席团的某些人中流传，以“倪维思

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第86页。

^② 同上，第86-87页。

^③ 同上，第87页。

方式”而闻名。李提摩太感叹人们都不知道其实他已经早于倪维思采取了这种传教方式。^①

在赈灾救荒的过程中，同时进行的是李提摩太安排的礼拜六在各个传教中心举行的宗教仪式，他认为这样才是精神救济与物质救济得以手牵手的密切合作。^②

当感兴趣者前来学习基督教时，李提摩太帮助他们把自己组织成团队。男性选出自己的头领，女性也一样。李提摩太要求被推举的人必须有良好的口碑，准备奉献自己的大部分时间去拯救他的同胞免于罪孽，并引导他们走向上帝。优秀者得到的奖品是布道小册子和赞美诗。学习者被劝诫对那些花费时间教他们的老师要恭敬、慷慨。^③

二、教会基地建设

在新传教方式采用之后，越来越多的人成为基督教的追随者和虔诚的信徒，参与教会形式各异的宗教活动。因此，李提摩太必须制定各种规章制度，以实现各类参与者的行为、态度进行规范和管理。

对于那些加入教会的人，李提摩太列出下列条款，要求信徒们从今以后必须誓愿把这些要求作为侍奉上帝的特别途径：

- (1) 捐款用于印刷和散发基督教书籍；
- (2) 奉献出一部分特定时间用于传播福音；
- (3) 看望和治疗病人；
- (4) 抚慰遭受麻烦的不幸者；
- (5) 冬天向急需的穷人赠送救济金及保暖的衣被；
- (6) 提供帮助，埋葬死去的穷人；
- (7) 分发药品；
- (8) 关怀老人、寡妇和孤儿。^④

由于信众不断增加，本土领导者的基督教修养有限，李提摩太必须亲自主持各种关于教义和经文的讲演。例如，他设计了一个系列演讲，涉及到亚

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第87-88页。

^② 同上，第97页。

^③ 同上，第103页。

^④ 同上，第102页。

伯拉罕和他的孩子、厄利亚预言天降大雨、厄利沙使死者复生、但以理保护众人免遭国王荼毒、摩西胜利逃出埃及、大卫放弃遭受瘟疫的土地等等，还有其他例子。^①

1877年7月，他为教会制定了一些纪律条款，作为信徒的行为准则，基本遵照史密斯在他的《基督教古史记》中确定的规矩：

(1) 中国基督徒应当献出他们的部分金钱用于资助寡妇、孤儿、遭受不幸者以及病人；

(2) 把对缘于基督教团体和非基督教团体的苦难的隐忍视为基督徒之爱的证据；

(3) 要提供金钱和智力侍奉上帝的；

(4) 基督徒应当致力于救赎他人，同时救赎自己；

(5) 在没有咨询当地的牧师之前，任何教会成员不得诉诸法律。^②

三、促进在华基督教传教士联盟的形成

(一) 在华传教士的分裂与联合

鸦片战争以后基督教新教各个教会分别都派出海外传教士进入中国从事传教工作。由于清政府的限制政策，传教士们一般都挤在通商口岸活动，进入内地最开始是被视作非法的。因此，时间一长就出现了属于不同教会的传教士都在同一个地区活动的情况。第二次鸦片战争以后，基督教在华获得了更多的自由，大批传教士纷纷从沿海向内陆进发，但是这样的大规模移动并没有统一的组织，传教士全凭个人兴趣和能力进行各种活动。各个传教士协会之间也没有沟通，各项工作都没有时间、区域、进度等详细的规划。以这次丁戊奇荒为例，大量传教士来到灾区开展赈灾工作，他们由不同的组织委派，携带着来自不同团体募集的赈款，如果见到灾民就发放救济金的话，很容易造成资源的浪费，更多的灾民却得不到援助。鉴于这些情况，李提摩太非常希望能够和其他传教士一起讨论出一个解决办法。

在诸多方案中，很多传教士都认为应该效法天主教所采用的一些可行的政策。天主教的方济各会(Franciscans)在中国的某个地方，耶稣会(Jesuits)

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第103页。

^② 同上，第103页。

在某一个地方，拉撒路会（Lazarists）又在另一个不同的地方，相互之间选定一个不同的地区。同样，新教的不同派别也应当在中国的不同地区传教，而不应当把同一个地区分裂得支离破碎。除此之外还有一个方案就是，在华传教的不同派别应当放弃各自的名称，在不同省份成立中国联合教会。但李提摩太认识到财政难题会是一个严重障碍，这个问题必然会引起各教派传教区财政再分配的矛盾。很明显，不同派别之间都缺乏宽容，这就是传教之初无法实现整个新教团体联合的原因。^①

虽然无法立刻与其他传教士一起争取到各个教派的联合与协作，但李提摩太时刻都在践行他联合团结各派传教士的思想。丁戊奇荒期间的赈灾工作中他就有意识地与内地会、韦斯理会、长老会等传教士协会派出的人员合作，最后有效地利用了各种资源，达到了赈济灾民的目的。在赈灾结束后具体的常规性传教工作中，李提摩太也注意与其他教派和传教士沟通合作。例如从1880年开始的到县区乡村发放基督教宣传册的工作非常繁重，李提摩太手下的工作人员很少，当时内地会传教士哈罗尔德·斯格菲尔德（Harold Schofield）等人山西工作，李提摩太争取到他们的帮助，于是传播福音和发放小册子的工作计划得以顺利完成。^②

可是这些都不能保证李提摩太与遇到的每一个传教士都能够保持愉快的工作关系，其中的问题很复杂，也不一定就是李提摩太的原因。1880年开始李提摩太都能和到达山西工作的内地会等其他教派传教士进行良好的沟通，他提议在太原成立一个新教联合教堂，并且建议各派的传教士在山西划分工作区域，^③这些都得到了晋省内所有传教士的赞同，大家一起工作非常和谐。

好景不长，内地会的负责人戴德生得知李提摩太的建议之后，立即命令他所管的传教士到别的地方祈祷，他认为李提摩太的做法是不合正统的。为了挽留这些曾经一起并肩奋斗的兄弟，李提摩太专门去烟台，以个人身份拜访戴德生，希望圆满解决这个问题。他做出最后的让步，提出可以离开太原府到河南首府去传教（尽管他在这里工作多年，赈灾的成绩为英国浸礼会在山西确立了优势地位），条件是内地会不再派遣任何传教士到那里。^④戴德生无论如何也不愿接受这个条件，李提摩太的调解努力彻底失败。无奈之下，

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第123页。

^② 同上，第129页。

^③ 同上，第130页。

^④ 同上，第130-131页。

李提摩太回到山西太原，但他又不忍心见到各个教派在同一个城市互相对立、相互竞争。最后他让自己的夫人将男孤儿院的六十名学生转交给内地会的学校接管，他们全身心投入其他的传教工作。这是李提摩太为了保持基督教新教在山西的形象能够做到的最大让步了。事实上，1881年后太原府内的新教教派之间形成了分割的状态，直到新的世纪来临浸礼会才拥有了整个城市。

（三）山西省传教士大会

迫于基督教所面临的现状，1884年8月李提摩太建议召开一次山西省传教士大会，以推进传教工作。他组织工作人员向山西省内108个县发放宣传册和福音书。他还提出了一系列重点，计划开展长期而系统的工作：

（1）成立福音联盟及其执行委员会，代表所有传教士就宗教迫害和保障传教士自由等问题与中国政府进行交涉；

（2）出版更好的传教册子，以满足全省的需要；

（3）为每个外国传教士配备至少十名福音传播者作为助手（这些助手都是本地人，这样才能吸引更多的中国信众）；

（4）在十个主要省份中各建一所学院，每所学校招收一百名学生，授予三年外国知识课程。^①

同时，李提摩太还建议成立一个基督教文学艺术协会，其宗旨是：

（1）提供合适的基督教文艺书籍，引导中国人亦各种有益的工作区帮助他们的同胞；

（2）促进各民族之间的善意和相互尊重；

（3）在所有真正对中国有益的题目上启发中国。^②

（二）青州宗教大会

1904年7月底，青州基督教会举行了盛大的宗教会议，李提摩太非常高兴，并和琼斯商量邀请中国各宗教派别的领袖参加。他兴奋的是将基督教士与中国各宗教人士集结在一起商讨各宗教在中国的竞争方式的机会终于到来了，为此他在中国努力了三十年。

山东巡抚周馥从济南府派来前山东学政（孔子的第73世孙）、一个知府和另外三个官员代表他参加大会。一共有三十几位政府官员正装出席会议，其中还包括一位驻军满洲的鞑靼将军。除基督教徒之外，还有一百多位宗教

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第170-172页。

^② 同上，第172页。

领袖到场。会议一共持续了四天，除了正式讨论环节之外，晚上还组织了聚餐和各种社交活动。很多非基督教徒参与了讨论，其中一人还提议，那些主要以传播教义的传教士应该准备一些宗教课本供政府的学校使用。

（四）上海基督教入华百年纪念大会

1907年5月为了纪念第一位到中国传教的新教传教士——伦敦会的罗伯特·马礼逊，各差会决定在上海举办隆重的基督教入华纪念大会。这是第三次集会，第一次是在1887年举行，李提摩太因为山西赈灾工作未能参加，第二次是在1890年，李提摩太为此次会议准备了一篇文章，呼吁关注中国政府对基督教的敌视态度。由于身体状况欠佳，作为大会副主席之一的李提摩太只出席了几次讨论会。

中国差会紧急委员会派出的使团尽管不是大会成员，但为了让他们更多地了解中国传教事业的发展状况，也邀请他们旁听大会的各种讨论。会议期间他们还到中国的其他地方参观游历，与在中国工作的许多著名的传教士进行交流，研究他们在福音传播、教育、文学作品和慈善事业等诸多方面的具体工作方法。他们一致认为非常需要成立一个组织部门以避免重复工作和过度耗费资源。这些都将写入他们回国呈交的报告书中。

（五）在华英国浸礼会联合大会

1912年在青州举行了在华英国浸礼会联合大会，这还是第一次举行这样的全国性浸礼会会议，一共13名代表分别来自山东、山西、陕西和上海。能回到四十年前自己开创事业的地方，李提摩太非常高兴，并且和其他人一样受到激励和鼓舞。这次教派会议结束时有非基督教徒上门申请一笔资助，他们想举办一次公共集会，以表达对基督教会引介的每一项改革措施感激之情。上千人参加了集会，其中有教师、学生，还有社区内的各界人士，包括伊斯兰教徒和满族人。一队士兵负责维护现场秩序。整个集会过程非常令人愉快。

⑩

经过维新运动之后，长沙在维新派人士的改造下由最排外的地方变得接受基督教和西方文化。这使得当地的基督教有了很明显的发展。1914年6月，李提摩太受邀赴长沙参加联合福音会（United Evangelical Mission）的杜波斯（Dubs）教士主持的新教堂的庆祝活动。在聚会中李提摩太又认识很多重要人物，例如曾国藩的孙子和外孙、湖南都督等政要，还有到会的其他基督教

¹⁰ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第342-343页。

差会的领袖，例如卫斯理会、中国内地会、美国教会差会等。6月17日在新教堂举行了教育工作者会议，教育官员、学校校长、编辑等共五百多人参加会议。李提摩太以赞美诗和《主祷文》的主旨为发言题目：你的天国即将降临（Thy Kingdom Come）。^①李提摩太回顾了维新运动的成绩，进一步指出当今有志之士应努力促成各民族的联合，建立全世界的中央政府。就教育工作来说，只有在所有国家的所有学校开展这样主题的教育才能实现这个理想。李提摩太号召教育工作者们为了人类的大多数利益以这个理想目标不断努力。大家都表示赞同这个提议。但两个月之后，第一次世界大战便在欧洲爆发。

在长沙期间李提摩太还为不同的听众做了主题演讲。对妇女和儿童讲的是反缠足运动和广学会对相关报刊杂志的出版发行。有一次听众有牧师、福音传播者、妇女读经班的成员、学校校长等，李提摩太讲了完美的教育的四个要素：横竖博专。^②横就是横向比较，了解东西方教育的差别；竖就是历史的，了解现代和古代的历史；博就是要知识面广，了解整个宇宙；专就是作为专家掌握某些学科。

长沙教育协会还为李提摩太举行了招待会，李提摩太在会上又谈到政治。中国在近七十年来经历了两次严重的厄运，一个是太平天国运动，一个是辛亥革命，它们导致了可怕的苦难和生命损失。在中国只有建立一个强大的中央政府才能根治混乱秩序。而对于这个充满邪恶、战争的世界也是一样的：只有建立起一个强有力的世界中央政府才能为人类带来和平。曾国藩的后代指出李提摩太为中国所做的一切都是作为耶稣基督的使徒的职责，而正是耶稣基督启发了他们。^③李提摩太的长沙之行收获了无数的赞誉和无比的荣耀，他很高兴看到湖南的变化和人们的转变。

第三节 争取在华基督教合法性的努力

鸦片战争以后，新教传教士大量进入中国内地，由于新教对中国社会生活渗透面很广，而中国人并不特意区分天主教与新教的差别，因此各种原因引起的教案愈演愈烈，李提摩太等传教士积极地为争取新教在中国的合法地

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第348页。

^② 同上，第349页。

^③ 同上，第349-350页。

位以及与天主教相同的权利一次又一次与清廷进行交涉。

一、福音联盟的成立

在山西工作的间隙，李提摩太应同事的要求回山东主持了一段时间的传教工作。基督教在山东的情形并没有山西的那么平静，各教会需要面临来自官方和民间持续不断的干扰。而来自全国传教士的消息，各地的教会与地方官员、士绅、平民发生矛盾冲突的事件从未间断，各种敌意和排外情绪在全国蔓延。英国浸礼会传教士协会来信，要求李提摩太等人去北京会见新上任的英国公使巴夏礼（Harry Parkes），就传教自由问题交换意见。

1884年，李提摩太等人到达北京后召集在京的传教士集会，商讨成立一个福音联盟（Evangelical Alliance），根据以前的经验，凡是成立了福音联盟的国家对基督教徒的破坏都得到了制止。大家希望福音联盟在中国也能发挥同样的作用。在大会上，李提摩太被推选为秘书长。^①

几年前传教士们就想在上海成立一个福音联盟，但是因为大家很难在具体条款上达成一致，所以没有成功。这一次，李提摩太经过仔细研究发现，参与联盟的各国传教士尽管在总体上能够保持一致，但是在具体的信仰上却坚持不同的教条。他从各种教条中挑出最扼要的部分，以体现整个北京传教士联盟的宗旨，尽可能地减少分歧。最终传教士们达成一致，中国福音联盟宣告成立。

李提摩太呼吁在其他有传教士活动的省份成立联盟的分支机构，并在各地成立执行委员会，为所有新教传教士协会服务，并负责与当地官员交涉传教自由问题。联盟决定在每年开始的时候举行为期一周的祈祷大会，以向外界宣告它的存在。李提摩太还注意到传教士自我身份定义的问题。他认为应该向社会宣布传教士与佛教僧侣、儒家完全不同，他们不是孤立的个人，而是“一个旨在把基督教推广到全世界的巨大机构派出的代表”。^②传教士应该统一自我称谓，官方文件中的各种术语名词都应加以规范。除此之外还需要确定传教士与中国官方打交道的制度。

（二）与巴夏礼爵士会面

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社2005年版，第165页。

^② 同上，第166页。

李提摩太等人当面向公使巴夏礼报告了当前教会和传教士的处境，公使建议他们起草一份公告，其中应该申明希望中国政府如何行动，以便在发生更严重的教案时，英国公使可以依据公告照会中国的总理衙门，使之发布命令，并在全国范围推行。

当公使表示与中国官员没有什么私交，恐以后办事出现麻烦，李提摩太马上建议公使采取他在山西与官员、士绅、学者们打交道的方式，这样可以建立起很融洽的关系。此后，公使果然发现中国官员们都接受了他为庆祝英国女皇生日而发出的宴会邀请。

草拟公告期间，李提摩太还写了一本关于世界各国宗教自由观的小册子，准备发放给帝国的高级官员阅读，希望他们结束对宗教问题的无知认识，停止对基督教的攻击和迫害。拟好的公告呈交给公使之后，李提摩太等人返回各自的传教基地。

从这一次成立福音联盟、面见英国公使的事件开始，李提摩太已经将局限在自己管辖的传教基地的事务与其他教会、传教士，乃至全国的教会事务联系起来，他需要清醒地认识到山西传教事业在 19 世纪 70 年代末到 80 年代出所表现出的良好状态的暂时性，它很容易受到本地社会变动、周边社会骚乱情况，以及全国大趋势的影响，只有首先解决全国基督教和传教士的合法性问题才能保证各个教会及传教士在帝国各处的传教站和工作成果。

二、代表教会上书北京

1890 年 5 月，第二届基督教入华纪念大会（the General Conference of Missionaries）在上海举行。第一届传教大会是在 1887 年举行的，由于当时忙于赈灾工作，李提摩太没能参加，倍感遗憾。这次大会能够受到邀请，李提摩太非常兴奋，并为大会写了一篇文章：《论基督传教会与中国政府的关系》。在论文里他呼吁人们关注这样一个事实。中国政府的官方印刷物一直宣传对基督教的坚决诽谤，并且这些印刷物层出不穷。李提摩太认为现实很紧张，还预言一场针对外国人的迫害即将大规模爆发。因此他建议应当立即推举成立一个委员会，上书大清皇帝，说明基督教徒的真实目的，请求皇帝立即采取措施制止对基督教的中伤。虽然与会的很多代表都觉得李提摩太对传教现状的看法过于灰暗，但是经过讨论之后，代表们决定成立一个委员会正

式向皇帝进言。上书委员会成员一共七人：李提摩太、林乐知、阿什莫尔（Ashmore）、布劳格特（Blodget）、约翰（John）、穆尔（Bishop Moule）、沃瑞（Wherry）。请愿书的内容表明基督教来华的目的，要求政府保证宗教自由。但由于各种原因，迟迟没有递呈大清朝廷。然而，从1892年到1895年发生了许多严重的教案，基督教传教协会认为必须马上采取行动，阻止类似事件的继续发生。于是，为了取得基督教的合法地位在1895-1896年间李提摩太等人代表基督教徒赴京向大清朝廷呈交请愿书，与当时中国的最高决策层进行了直接对话，并多次拜访了总理衙门及其他部门的高级官员。

这次代表教会赴京上书请愿，李提摩太表现出对中国宗教问题的深刻见解，他最大的收获便是接触了帝国的最高决策层，更加清楚地认识到中国政府与基督教矛盾的根源。宗教一旦与政治纠缠不清时，洁身自好的想法只是奢望。

（一）教案频发

1892年，芜湖以及整个长江流域，爆发反教运动。时任湖广总督的张之洞仍然对基督教怀有敌意。李提摩太利用广学会刊印的各种报纸大量登载对传教士有利的声明，强调传教士在赈灾和医疗工作中所做的种种善事。他竭尽所能影响人们的看法，但是针对传教士的暴力事件仍在继续。1893年，湖北发生杀死瑞士传教士的教案。李提摩太专程去汉口与杨格非（Griffin John）和希尔（Hill）商量上书朝廷的事宜。1893年，四川爆发了反教运动。整个反对基督教的动乱从长江流域还蔓延到福建。1895年，圣公会（C. M. S.）传教士被杀事件。

全国各地的反教运动使李提摩太觉得上书之事刻不容缓，他立即写信给上书委员会成员，敦促他们立即前往北京，争取与最高当权者进行沟通。最后其他成员赋予李提摩太全权，由他上京与北京的另外两位委员——布劳格特和沃瑞——协商具体事宜。赴京之前，李提摩太草拟了一份简短而切实可行的文稿，这份文稿的内容得到了林乐知的赞同，李提摩太还收集到其他传教团体二十位代表人物的签名，其中包括几位主教。

1895年9月，李提摩太抵京，这时布劳格特回国休假，上书一事只有李提摩太和沃瑞二人负责。正式上书皇帝的声明是由布劳格特起草的，但是鉴于其篇幅过长，李提摩太二人决定将他自己草拟的简洁版本呈交给总理衙门，而布劳格特的那份以制作成书籍的形式一起呈交。这些文本还需要翻译成中

文并誊抄下来，因此在呈交到总理衙门之前需要等待一段时间。

（二）铺垫性工作

1. 投石问路

为了接近总理衙门的各位最高决策者，李提摩太等人决定先找其他朝廷重臣为上书事宜铺路。李提摩太选择找李鸿章作为通往总理衙门的引路人。虽然李鸿章这时因为甲午中日战争的惨败而赋闲在家，但是他的影响力并没有随他的身影一起离开朝堂。而且李鸿章确实是李提摩太到中国以后结识的第一位封疆大吏，守卫京城的最重要的总督。1895年9月，李提摩太多次拜访了李鸿章。席间二人经常讨论到国家事务，稍显寂寞的前总督大人，对传教士谈起了整个国家机构和社会的弊端。首先，皇帝毫无主见，完全依赖少数几个拥有最终决定权的顾问；第二，掌握大权的高级官员对外国事务一无所知，他们很少会主动了解西方文明，他们只专注于中国的传统学问，而能够读懂中国最高深的经典的人是凤毛麟角；第三，官僚内部的争斗一直存在，暗示张之洞等人一直攻击李鸿章；第四，翰林们根本不重视西方文化与宗教，在西学上有造诣的人是会受到任何承认与重用的。而读书人视为宝典的科举考试八股文是没有任何实际效用的；第五，只要权力还掌握在排外的老臣手里，所有的变革都是没有希望的；第六，满族人是无足轻重的。

李鸿章就传教士上书朝廷的举动提出了自己的几点忠告：

（1）应该向恭亲王赠送一些李提摩太出版的书；

（2）接近翁同龢需要做许多准备工作。

首先要了解翁同龢的个性，然后选择向翁同龢介绍自己的适当方式，接着是掌握与翁同龢交谈的最佳技巧。李鸿章告诉李提摩太先写信向翁同龢介绍自己，陈述在中国的经历，包括赈灾和管理出版机构的工作，并在信中表示有一件非常重要、非常紧急的事情必须要当面向他汇报，请求他指定一个可以登门拜访的时间。李提摩太写好求见信之后请李鸿章指正，这位前总督又提醒李提摩太与翁同龢会面时，先恭维一番，然后讲问题全部抛出请他一一回答，而结束时要强调整个国家成败的伟大责任就在他一人肩上了。一定要让这位总理大臣意识到局势的危急性，要畅所欲言，用最有力的证据向他证明自己的观点。李鸿章还告诫李提摩太恭亲王比翁同龢还要顽固。拜见恭亲王，李鸿章的建议还是让李提摩太自己写封求见信，他很有耐心地帮李提摩太修改了信件内容。

在这次会面中，李提摩太还认识了李鸿章的私人秘书，美国人毕德格（William N. Pethick, ? -1902）。从毕德格那里，李提摩太得到了许多有用的信息。翁同龢权力非常大，按毕德格的表述，那就是“实际上翁同龢是帝国的皇帝”；中国政府应该明白，所有外交条约都应像法律一样，任何时候忽略或违背它必将招致战争；中国政府的态度已经有了一些改变，例如有着半官方性质的《京报》开始转载广学会《万国公报》的文章；因为最近频发暴动，各国公使向中国政府施加压力使得总理衙门的大臣们对西方国家诸多抱怨。^①毕德格建议李提摩太要解决基督教问题就需要请翁同龢引荐，拜会恭亲王；见到翁同龢时需要讲讲他与地方督抚们的交往情况。这两点和李鸿章的意见是一样的，而李鸿章更是事无巨细地指导李提摩太如何与总理大臣们打交道。

2. 拜访总理大臣

（1）翁同龢

1895年10月，翁同龢由汪鸣銮^②（1839-1907）陪同在总理衙门会见了李提摩太。李提摩太果然是有备而来的。首先，他拿出了两套书证明中国政府官员是破坏大清朝廷与基督教徒之间和平的最主要的麻烦制造者。李提摩太将两套书中各处诽谤基督教的内容都出示给总理大臣详查，并且指出，这两本书序言作者分别是左宗棠和王文韶，这两位都是朝廷重臣。李提摩太进一步强调这些书在民间传播非常广，当普通民众读到这些作品时看到里面有着朝廷高官的签名认可，更会对这些关于基督教的诽谤深信不疑，而这些人受到蛊惑发起暴动，甚至杀害传教士和教徒，其结果完全不敢想象。翁同龢最后不得不承认，李提摩太提交的证据无可辩驳，只好感叹这个传教士在中国生活得太久了。接着，李提摩太向总理大臣陈述了中国一千多年以来的宗教问题：各种宗教、各个教派之间互相攻伐，国家和民众永无宁日。而宗教自由的观点一旦得到各方的认可，整个国家的和平便指日可待。最后，李提摩太声明，基督教徒们现在向政府提出的要求只是不想被干涉而已。翁同龢表示，如何是这样的话，那么事情不会难办。

（2）恭亲王

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第225页。

^② 汪鸣銮生平：道光四年进士，历督陕、甘、江西、山东、广东学政，历任工部侍郎、吏部侍郎、五城团防大臣、总理各国事务衙门大臣、光禄大夫。1895年革差，永不叙用。后归杭州书院教席直至终老。

恭亲王决定 1895 年 10 月 30 日在总理衙门接见李提摩太，而其他七位总理大臣均有到场。恭亲王将李提摩太的座位安排在靠近门口的一把椅子上，以他对中国礼仪的熟悉程度，马上就明白这传达的是对传教士的一种轻视。

恭亲王先发制人，指出中国教民都是垃圾，他们的下场都是自己被逼愚蠢行为的结果。恭亲王一直是以蔑视的语气在讲话，等他把观点表达完毕之后，李提摩太规矩地询问可不可以请亲王允许传教士表明一下自己对基督教的想法。恭亲王表示愿意听一听。

李提摩太态度不卑不亢，陈述自己的观点：第一，对基督教的指控实属诽谤，是莫须有的，而中国政府以这样的指控为依据来对待基督教是不公平的；第二，根据长期的传教经历和各地的所见所闻，基督教徒做了许多善行，这些都是事实，而网页和其他大臣们身在北京，无法亲眼目睹各地发生的事情，只能相信口耳相传之事，得到的都是虚假信息。如果王爷了解到事情的全部真相，那么王爷的正义感一定会使教徒们的苦难最终结束；第三，李提摩太赴京上书请愿，不是一个人身份，也不是作为国家的使者，而是代表全世界基督教徒来请王爷指派一个调查委员会，彻查各类针对教徒的指控。如果基督教徒真的有罪，不会免除正义的惩罚，如果确实无辜，相信王爷一定会让教徒得到正义，得到中国其他宗教享有的同样的自由。

在场的总理大臣李鸿藻（1820-1897）感谢李提摩太如此直率地与王爷讲话，即表明了自己的观点又向王爷表示了恭敬，他认为李提摩太这次拜访总理衙门之行会有所收获的。他还感谢李提摩太之前赠阅的《泰西新史揽要》。

（3）联合各国公使

既然李提摩太表明上书委员会代表的是全世界基督教徒，而同时基督教徒们又是不同国家公民，寻求各国的支持也是必要的。因此上书委员会决定走访英、美、德三个国家的驻华公使，向他们介绍传教士此次上书总理衙门的目的。德国公使拒绝与传教士合作，英美两国的公使联名向总理衙门发出了紧急公文，说明传教士此次上书的目的。很快，总理衙门便约定了传教士正式上访的日子。

（三）与总理衙门的正式交涉

1895 年 11 月 14 日，美国公使亲自陪同李提摩太等传教士一行，在总理衙门和大臣们进行了会面。李提摩太等人正式向总理衙门所有官员提交了请愿书，基本内容可以概括为点：

(1)中国历史上有宗教自由的传统,但是对基督教却采取迫害政策;

(2)在中国的官方出版物中对基督教徒进行武断指控,而政府官员和知识分子对此毫不分辨,甚至有些会煽动民众采取暴力行动迫害基督教徒,从而导致惨案的接连发生;

(3)基督教对所有国家、所有人都是有益的。西方文明仰仗于基督教,无论是大陆国家还是海岛上的居民都因为基督教而受到提升;日本采用西方文明方式,很大程度上也是接受了传教士的影响;

(4)基督教传教士在中国做了许多善事。他们从事文化宣传工作,参与社会公益活动,为的是将中国从贫穷、灾荒和战争中拯救出来;

(5)因此,基督教传教士希望中国政府能够同意下面三点要求,并由皇帝颁布谕旨:首先,对基督教采取宽容政策;其次,保护传教士的权益,或者允许外国在中国有权保护自己国家的传教士;最后,不干涉传教士的传教活动。^①

据李提摩太记载,当时大多数总理大臣都倾向于答应上书委员会提出的请求。但是,事情远没有那么顺利。正式会面之后,皇帝下令总理衙门与传教士协商直至问题妥善解决。上书委员会与总理衙门的大臣一共会谈九次,极力使官员们了解基督教的宗旨和价值,但是后来汪鸣銮突然改变一直支持请愿书的意见加入了反对派,减少了事情成功的可能性,并且法国公使突然发表意见反对大清皇帝同意传教士的任何请求,他质疑传教士直接与中国政府交涉问题的权力,鉴于几年前,法国政府曾迫使教皇收回赋予传教士此类权力的成命。与此同时,上书委员会内部人员组成又有变动,沃瑞在这个关键时候回美国休假,李提摩太暂时缺少了一个战友。尽管他后来又与英美公使商议请愿一事,并要求新教与天主教在中国享有同样的权力,但这些行动也并没有改变大清朝廷对此事不了了之的结果。

三、被朝廷任命为新教差会的代表

庚子新政期间,天主教开始与改立的外务部进行商讨,准备制定一系列条款,使得中国政府与天主教之间达成互相谅解。李提摩太知道这些信息之后认为既然天主教可以获得这些合法身份,那么新教传教士也应该受到同样

^① [英]李提摩太:《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》,李宪棠等译,天津:天津人民出版社2005年版,第230-231页。

的待遇。于是，李提摩太向外务部重提 1896 年上书请愿之事。外务部的回复是，如果李提摩太可以代表新教传教委员会的话，双方就有关新教教会条规的制定问题可以进行协商。李提摩太告诉外务部，早年已经成立了一个由全国传教士大会执行委员会选出的代表委员，自己便是其中一员，并且表示很愿意与中国政府共同商讨新教教会条规。

1902 年 7 月 3 日，朝廷颁布上谕如下：

谕外务部奏西人传教，分天主耶稣两门，现在总理耶稣教事务李提摩太来京，请旨办理一折：李提摩太学识优长，宅心公正，深堪嘉尚。著将现拟民教相安条规一并与之商议，一起中外辑和，百姓亲睦。有厚望焉。^①

并且李提摩太还接到慈禧太后将要接见他的谕令。他的回复是：“如果太后陛下把她允许的那些纸上的改革方案付诸行动，我将第一个来向她祝贺。”^②李提摩太希望这样的回答比起一次在他看来无所谓的见面而言，能够对改革起到更有利的刺激作用。

李提摩太认为整个基督教团体要在中国取得合法地位的话，首先应该实现天主教与新教的和解，于是经由周馥介绍，他拜访了天主教驻北京地区的樊国梁（Bishop Favier）主教，与会还有其他教区的几位主教。其间双方达成了一致意见，但不幸的是，在最终协定达成之前，樊国梁主教便去世了。后来李提摩太自己拟定了民教相安条规的草稿，并交给时任两江总督的周馥商议，周馥对此草稿表示肯定。1905 年李提摩太利用自己回国休假的机会，以个人名义将这份条规草稿交给罗马天主教的威斯敏斯特（Westminster）枢机主教。主教与李提摩太商谈之后表示如果这些内容早就被制定并遵守的话，就不会牺牲众多传教士的性命了。他愿意将此草稿呈交教皇，并建议将来在中国执行。

现将条规草稿七条列于下方：

- （1）任何传教士，倘若散发了轻渎中国宗教的文字，即予撤职；
- （2）中国的任何官员，倘若怂恿诋毁基督教的书籍报刊的传播，即行撤职；
- （3）任何传教士，倘若干涉中国臣民的诉讼案件，即行撤职；

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 300 页。

^② 同上。

(4) 任何中国官员，倘若不能对基督教徒和非基督教徒一视同仁，即行撤职；

(5) 各差会的负责人，应每年向所在省份的巡抚提交报告，说明教堂、学校、专业学校和医院的数量，以及他的差会所从事的文字和慈善事业的情况；

(6) 巡抚应每年邀请其辖区内差会的三名传教士领袖进行协商，讨论如何使教会工作更有益于社会；

(7) 各省巡抚和总督应每三年向中央政府汇报一次辖区内教会的情况，以便朝廷能获得正确的信息，而免于被那些无知和用心不良的人所提供的有问题的报告所误导。^①

第四节 接通基督教与汉化佛教

佛教是三大世界性宗教之一，创立于公元前 6-5 世纪，基督教次之，伊斯兰教诞生的最晚。这几个宗教先后从发源地向周围传播，经过上千年的发展，最终在全世界各地都拥有了皈依者。在中国，除了被看作是宗教的儒家之外，受官方承认的两大宗教是佛教和道教。佛教从公元 1 世纪开始向中国内地传播，而近世的佛教经过顺治雍正二帝之参禅，乾隆帝之翻译经典，达到清代的一个全盛时期；嘉庆道光年间国势渐微，佛教亦随之式微。光绪年间变法之声四起，士大夫学习西学、批判儒家之墨守成规，与此同时研佛之风勃然兴起。^②

传教士东来，面对一个以儒家思想为主导的国家，佛教已经在这个国家传播了上千年，如何才能让中国人转而皈依于上帝的国度呢？一部分传教士将佛教等教派视为传播福音的障碍而极力反对，另一部分传教士认为中国传统文化和本地教派都有自身的合理之处，希望找出儒耶佛三者的共通之处，通过传教的文字工作去除偶像崇拜和迷信将人们引入上帝的福音世界。因此，有一些新教传教士开始深入研究中国佛教的教义教理，同时将许多佛教经典翻译成英文。^③李提摩太就是这些传教士其中的一位。他对佛教的认识和其他人一样，有一个渐进的过程。但他还有自己的独特之处，除了研读并翻译

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 301 页。

^② 蒋维乔：《中国佛教史》，上海：上海古籍出版社 2004 年版，第 264 页。

^③ 李新德：《晚清新教传教士的中国佛教观》，《宗教学研究》2007 年第 1 期，第 115 页。

佛教经典之外，他还寻访各地佛寺和僧侣，帮助自己加深对佛教的理解。

一、早期的佛教接触

为了厘清李提摩太思想和认识的发展过程，我们再简单回顾一下他了解中国宗教的早期经历。1872年在山东半岛旅行过程中，李提摩太采取的是街头布道的传教形式，但是收效甚微。他开始尝试其他方式。这年春天他第一次进入一座佛教寺庙，结识了一些僧侣，他们一起讨论佛教与基督教的优点。但这都不是他有意识的专门研究佛教。1875年李提摩太定居青州，在这之前他已经学习了理雅各翻译的儒家经典。定居之后他潜心钻研中国宗教。他请教读书人，关于佛教应该最重要的应该看哪些经典，人们向他推荐了《金刚经》。有人送给他一套上下两册做工精美的《金刚经》，他决定一面学习其中的内容，一面将其作为字帖临摹使用。同时在抄写的经文旁边自己批注简单的注释。这样，他既可以领会佛法要义，又可以练习中文书写，习惯各种通俗和专业的宗教用语。果然，通过对《金刚经》和儒教、道教、其他民间宗教的文本的学习，发现流行的中文版《圣经》使用的词汇与一般中国宗教词汇不符合，于是他为改进《圣经》在中国的传播，用自己学习到的词汇写了一本通俗的《教义问答》，还选择翻译了几本中国人能够接受的基督教布道的书籍。

在山西完成赈灾工作之后，李提摩太为了更多地了解佛教，决定去太原府最大的佛寺住一段时间。这是他第一次近距离与佛教徒交往。他让自己和尚们保持一致的作息，观察他们每天的行为，了解佛教寺庙中各种规矩和仪式，以及佛寺的运行与管理等。从此以后，李提摩太只要了解到何处有重要的佛教圣地，他都会去住上一段时间，拜访佛教徒。

二、参观中国佛教名寺

（一）五台山之行

山西五台山是中国佛教四大名山之一，离太原两百多公里，1880年6月李提摩太去参观了山上的各个寺庙。仲夏季节五台山会举行许多重大的宗教集会，李提摩太发现这些盛大的宗教集会同时也发展出热闹的贸易市场。在这里他了解到中国佛教的两大教派：喇嘛教和汉化佛教，还分别参加喇嘛教

的仪轨和汉化佛教的仪式。李提摩太精心制作了一份大幅彩色世界地图作为礼物送给喇嘛庙的大喇嘛，并详细地为喇嘛讲解了地图的各种标识和含义。喇嘛和和尚们都邀请了李提摩太参加更多的佛教活动，让他第一次接触到藏传佛教的舞蹈和汉化佛教的音乐。他将佛教舞蹈中使用的各种面具形象与埃及神话的各类野兽相比，觉得喇嘛们诵经的声音比俄国神父的更具有俄国韵味，而佛教音乐使他强烈地回想起格里高利的圣咏和令人感动的古代教堂的颂歌。^①

（二）北京最高宗教机构

前面已经提到了，1888年李提摩太在北京参加了一个东方研究会，要写一篇叫做《佛教对中国的影响》的论文。其中缺少藏传佛教的材料，于是他去雍和宫拜访了总务喇嘛。李提摩太直截了当地问总务喇嘛，藏传佛教是否正在衰落，总务喇嘛回答是这样的，但是他并不沮丧，喇嘛教的发展有起有落，这是正常的，现在是潮落的时候，潮涨的时候自然也会到来。这个回答令李提摩太大吃一惊。他们还聊到了当时大清与日本的关系，李提摩太认为喇嘛的言辞在政治领域比在宗教领域更为地道。这倒没有让他感到奇怪，因为以跟朝廷官员们打交道的经验，他已经看穿雍和宫在北京的地位和作用：喇嘛们在北京扮演的角色主要是一个政治代理人而不是一个单纯的宗教领袖。李提摩太明白宗教与政治的暧昧关系。

接着李提摩太又拜访了北京佛教界的首席方丈。这一次是方丈先发制人，他问李提摩太为什么要来中国，李提摩太答到是上帝派遣他到中国传教。方丈穷追不舍地又问如何知道上帝的意愿。这里一连串的问题使李提摩太明白了既然佛教在中国得到了承认和发展，那么外国人决不能忽略这种赢得了中国人心灵的宗教。这样，李提摩太对佛教表示出更多的敬意，也看到佛教的一些本质，对于他接着研究中国佛教是一次很重要的催化。

（三）天台山之行

浙江天台山是汉化佛教天台宗^②的发祥地，拥有规模巨大的寺庙群，1895年5月，伦敦会厄尼斯特·包克斯（Ernest Box）的陪李提摩太从上海出发一路云游去参观这个佛教圣地。对这片圣地，李提摩太首先就是感叹其宏伟，

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第149页。

^② 自佛教经典传译者鸠摩罗什以降，佛教在中国渐分南北两派，后逐渐形成禅宗与天台宗之分。北地所传乃天台宗之源，后由佛教弟子传于南地，遂有天台宗集大成者，世称“天台大师”，居于天台山国清寺，于是天台山成为天台宗的“祖庭”。（参见蒋维乔：《中国佛教史》，上海：上海古籍出版社2004年版，第90-97页）

堪与耶路撒冷、麦加、贝那拉斯、山东曲阜的孔庙、江西的道教圣地、西藏达赖的庙宇相比。^⑤

途径杭州，李提摩太发现城内很多佛寺正在重建，因为太平军入城时毁坏了许多建筑，现在官员和士绅们发起捐助恢复这些古寺。在当地传教团教士的带领下，他们一行人寻访了三座寺庙。第一座是弥陀寺，寺内分别供奉了阿弥陀佛、观音和大势至菩萨，释迦牟尼的像被置于背景中。第二座是灵隐寺，但参观时寺庙主体已经被损毁，僧侣们在寺庙西边的院落里供奉罗汉，还有乾隆皇帝和嘉庆皇帝的塑像。第三座是海潮寺，寺院的建筑物刚刚整修完毕，供奉着释迦牟尼、阿弥陀佛和药师佛。寺内有一百多位僧人和两百多名游方僧人。在杭州他们还去佛教协会开办的书店买了很多佛教书籍。李提摩太在日记中记下，阿弥陀佛的梵文名字 Amitabha 是上帝的波斯名字。海潮寺有一块牌匾上面写的是“伟大慈父”（The great, Merciful Father）。^⑥这些都反映出李提摩太完全用基督教的信仰来理解佛教，他不懂梵文，不能了解阿弥陀佛梵文名的真正含义，他从波斯统治印度河流域期间的历史来理解佛教，因为当时的波斯流行传播天主教和景教。牌匾上的汉字原文我们不得而知，但李提摩太的英文翻译明显又是基督教色彩的解释，基督教神父就叫 Father，指引那些迷路的羔羊。当然佛教思想里没有慈父引迷途羔羊之说。尽管这是李提摩太在一定程度上误读了佛教，但他作为基督教传教士尝试在基督教与佛教之间寻找相通之处，都是一种有益的尝试。路过新昌县时，大佛寺的方丈告诉李提摩太他们拥有的最重要的书籍是《莲华经》，从此李提摩太和《莲华经》结缘。

长途跋涉，李提摩太等人终于到达天台山，他们参观了所有的寺庙，被邀请参加佛教仪式，李提摩太详细记录了每处寺庙的海拔和地理位置，将仪式的每个细节都记入日记，与僧侣们讨论对佛经的理解，还拜访了山上的一些隐士。最高峰上的高明寺的方丈向他介绍了僧侣们的日课，还区别了各个宗派，学习每座佛像的寓意。在庆国寺李提摩太发现一个很感兴趣的现象，他认为很不寻常，那就是庆国寺主殿里供奉的不是佛像而是一座小小的宝塔，为此他专门拍了一张照片。他所惊奇的是，自己印象中的中国宗教都是属于偶像崇拜，而这座寺庙居然没有供奉，反而供奉的是一件物品。这其实是收

^⑤ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社 2005 年版，第 251 页。

^⑥ 同上，第 254-255 页。

藏舍利的宝塔，我们无法从他的回忆录中看出来李提摩太是否知道这一点，他没有讲。但是从基督教批判中国宗教的偶像崇拜来看，这座寺庙没有偶像让他又发现了佛教与基督教可能可以接通的地方。

李提摩太等人在国清寺停留时正遇到关帝诞辰日的集会，这是一场妇女的宗教集会，很多妇女都是前来“求梦”的，得到一个梦之后不找僧人解释，等到以后真的灵验了，她们会回到寺庙来烧香还愿。妇女们由一些男性指导参加仪式，而僧侣们在中间忙碌穿梭，如此拥挤的人群却没有引发混乱。李提摩太认为这是“让上帝的选民们了解无可比拟的、伟大的救世主的一个机会”^①，于是他用中文写下基督教的一句经文，展示给人们，他知道这会引起人们的注意，而他写下的基督教的理念也会被妇女们带回各自的家乡。

李提摩太在天台山与僧侣、隐士讨论佛经最深入的一次是在离开高明寺的下山途中，遇上一位剃度的隐士，正在诵念《金刚经》。于是，李提摩太上前请教隐士对《金刚经》第六章的那个预言如何理解。李提摩太所说的第六章就是“正信希有分第六”中的一句话：“如来灭后，后五百岁，有持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实。”隐士从打坐中恢复过来反问李提摩太对这句话的理解。李提摩太告诉隐士，这是关于耶稣基督的预言，因为基督出现在佛陀逝世后五百年。而隐士却回答，虽然他已经反复吟诵《金刚经》三十五年了，但是他从未想过要解释这句话。李提摩太想要接通佛教与基督教，从而证明基督教是更完善的宗教，是拯救人类的更高级的宗教。而李提摩太忽视了佛教是不做预言的，佛教所秉持的“空”，也不会要求信徒刻意去解释经文。

这一次天台山之行，李提摩太收获非常大。他了解了更多的佛教宗派和佛教学说，与高僧一起讨论经典，参观各种仪式和集会，这些都为他更加深入地研究佛教打下了很好的基础。

三、深入了解大乘佛教

李提摩太开始翻译佛经主要有三个原因：一是李提摩太一直认为基督教想在中国成功传教的话，不应该盲目地排斥佛教，必须了解拥有众多的佛教在中国是怎样的一个状况；二是在接触僧侣、寻访佛寺的过程中，他发现要

^① [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第264页。

想了解佛教还必须深入研究佛教的经典著作；三是到广学会工作之后，李提摩太一直在思考如何通过文字工作转变中国人的信仰，当时的一个小传教士团体也希望他在这方面做一些先期研究，特别是借鉴佛教在中国的传播经验。于是他利用收集到的佛教书籍，准备各种论文，还打算将其中最优秀的作品翻译成英文。

（一）翻译《大乘起信论》和《妙法莲华经》

1884年李提摩太回国休假路过南京认识了居士杨文会^①（1837-1911）。杨文会早年不喜科举一类古板考试，偶得《金刚经》和《大乘起信论》，兴趣盎然，遂一心学佛。^②李提摩太还了解到这位居士还随曾纪泽等出访欧洲，与许多外国政界要人有所交往，他很好奇这样一位熟悉儒家学说又经历了世界上各种事情后的人，会安于刻经售书。杨文会回答，作为一个传教士问出这样的问题来才叫人吃惊。对于人生的许多重大问题，儒家往往是避而不答。但佛教就会传达出很多深刻的道理。杨文会推荐李提摩太认真读一读《大乘起信论》，因为正是这本佛教经典将杨文会转变为一位佛教徒并致力于复兴佛教的事业。李提摩太回到住处连夜读完这本神奇的经书，夜里一两点他兴奋地冲着同伴大叫：“这是一本基督教的经典！尽管所有的术语是佛教的，但它的思想是基督教的。”^③

1891年，李提摩太在杨文会的帮助下完成了《大乘起信论》（The Awakening of Faith in the Mahayana School of Religion）^④英译稿。一直到1907年广学会才出版了李提摩太翻译的《大乘起信论》，而这个译本一直是英语世界优秀的佛教经典翻译。

1908年李提摩太在日本访问时，日本佛教“真言宗”的方丈送给他一本《妙法莲华经》^⑤，其中包括了一个中文教义概要，这年夏天李提摩太开始着手翻译《莲华经》，在戈登（E. A. Gordon）夫人的帮助下他完成了经文的节译工作。1910年李提摩太翻译出版《大乘佛教的新约》（The New Testament of Higher Buddhism），收录了《大乘起信论》的英译本、《妙法莲华经》（The

^① 杨文会，字仁山，自号仁山居士，设立金陵刻经处，筹款重刻藏经，以刻经与讲学并重，弘扬佛学，促进了佛教文化的发展。（参见胡晓：《杨文会与中国近代佛学复兴》，《江淮论坛》2005年第3期）

^② 胡晓：《杨文会与中国近代佛学复兴》，《江淮论坛》2005年第3期，第117页。

^③ [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第174-175页。

^④ Timothy Richard, Forty-five years in China: Reminiscences, New York: Frederick A. Stokes company, 1916, Pp. 334.

^⑤ 虽然早在1895年李提摩太就听说过《莲华经》，但直到1908年访日期间才真正拜读经书，开始翻译工作。

Essence of The Lotus Scripture) 的英文节译、药师如来的十二个大愿(译自《药师琉璃光如来本愿功德经》)和《般若波罗蜜多心经》等。^①

早在利玛窦等耶稣会传教士来华时期就有传教士向西方世界介绍佛教,文字多为介绍性的,还谈不上专业性研究。19世纪早期的新教传教士也延续天主教传教士的观点,一般将佛教视为基督教传播的障碍,反对佛教的偶像崇拜,很少有传教士会像利玛窦一样去寻找不同宗教之间的共性。到19世纪下半叶,一些新教传教士开始尝试将一些汉译佛经翻译成英文,深入研究汉语佛经的教义教理。这和当时传教方法中文字工作的兴起的发展有着密切关系。李提摩太翻译的佛经自然成为这一时期英译佛教经典的重要成果。这一批新教传教士研究佛教,寻找佛教与基督教相通之处,为基督教在中国的传播寻找历史和神学依据。李提摩太的工作就非常明显地体现了这个意图。

在李提摩太翻译佛经的几个导言中,他都反复表达出这样的观点:基督教与佛教思想的确存在相通或相似之处。大乘佛教的经文中存在着一种可与基督教相平行的人类之福音。他想通过对《大乘起信论》和《莲华经》的翻译建立起沟通中西方宗教与文明的桥梁。^②他将大乘与小乘的区别类比成新约与旧约的关系,称大乘佛教为新佛教(New Buddhism),这也正是《大乘佛教的新约》书名的由来。李提摩太在多处文本中都讲到佛教对中国的重大影响。他认为佛教是人类最伟大的成就之一,也是人类尝试解决生存意义等问题的重要尝试之一,^③但是佛教却没有完成帮助人类追求更好生活的使命,而这个伟大的使命将由基督教来继续完成。

李提摩太认为《妙法莲华经》之所以重要是因为在日本它是最受欢迎的一部佛教经典,另外他还发现尽管佛教有十二宗,在他所拜访的每一座寺院的诵经台上,都摆放有《妙法莲华经》。李提摩太选择性地翻译了《莲华经》中的偈颂文字部分。在谈及为何要翻译《妙法莲华经》时,他说:“我所翻译的是该经的精华部分,在此之前尚无人将其译成欧洲语言。”更重要的是,他发现《莲华经》的教导同《约翰福音》中对生命、真光和爱的教导是一样的。

^① 参见 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2003; 李新德:《李提摩太与佛教典籍英译》,《世界宗教文化》2006年第1期,第14页; [英]李提摩太:《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》,李宪章等译,天津:天津人民出版社2005年版,第324页。

^② Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2003, Pp. 2.

^③ Timothy Richard, *The Influence of Buddhism in China, The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. XXI(1890). Pp. 54.

^①通过对佛教经典《妙法莲华经》的翻译，他要宣扬的一个重要观点是：在东西方不同的宗教里都有相同的宗教思想，它们通过不同的宗教经典为人们提供人生的导航。

在翻译策略方面李提摩太有很多地方与前人不同。李提摩太主张将原有佛教术语予以保留，在将汉语佛经翻译成英文时，他一方面保留重要名词术语的汉语形态，另一方面又通过类比将其转化为基督教的专用词汇，例如观音（李提摩太使用“Kwanyin”表示），李提摩太首先指出这位慈悲女神名字的字面意思是世界祈祷的聆听者（Hearer of the world's prayers），又进一步说其实观音就相当于基督教三位一体中“圣灵”的远东版本。^②他希望通过这样的方式使西方人了解观音的中文意思，以及在佛教中的含义，并在与基督教神学概念进行比较中理解观音的意义。这个问题也可以推及基督教在华传教的策略，就是传播基督教教义时是否应该保留基督教术语，还是应该转换成中国人熟悉的宗教词汇。显然李提摩太的意见是尽量使用中国人熟悉宗教词汇。李提摩太认为只有这样才能够使中国人更快地更容易地接受基督教的教义，促进基督教的传播。

（二）翻译《西游记》

在李提摩太晚年研究佛教经典的同时，一本与佛教密切相关的中国古典文学作品进入他的视野。明清时期流行于坊间的小说《西游记》内容包罗万象，从宗教角度来讲，其中的取经、受难、修炼等情节描述将儒释道三教思想全部囊括，这一点便吸引李提摩太的注意，因为全面研究中国人的宗教信仰正是他所努力的目标，《西游记》中无所不有的宗教思想恰好满足了他的要求。通过小说中体现的大乘佛教思想和预言式的结尾，李提摩太发现当中有着深奥的基督教哲学基础。这些都是促使他翻译《西游记》的原因。1913年广学会出版了李提摩太翻译的《西游记》（A Mission to Heaven: A Great Chinese Epic and Allegory）。

李提摩太在《西游记》的译序中说道：“它不是一本比较宗教学著作，但它却包含了许多伟大宗教的思想，尤其是大乘佛教思想，它旨在将人们及现世的邪恶和苦难中教赎出来，并拯救那些迷失在地狱中的人。这本书正记录了它虔信佛教的主人公经历的变化。值得注意的是，这个故事中的每个英雄

^① Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2003. Pp. 2.

^② 同上，Pp. 16-17.

人物都是一个改信(changed / converted)的人，其中包括一条生活在深海中的龙。尽管这本书的主要目的是赞美大乘佛教，却也具体表达了儒教、道教和景教(在 88 回)的教义……在第 100 回，此书甚至以同样的敬意提到了穆罕默德和梵天。”^①如果李提摩太的观点在这段话中表达的还不是很明显的话，那么我们再引用一段话：“鉴于以上那些基本事实，人们很容易怀疑这本书就是基督教的，因为它描述了七天创造的世界，明确宣称它教给人们永生的方法，它不相信涅槃，不相信主张无神论的小乘佛教，但它相信上帝和他作为真实模范(the true Model)供人模仿的内身，它告诉人们圣灵(Holy Spirit)存在于世间一切帮人改信的事情和机构中，还在 310 页中告诉人们祈祷才是力量的源泉。于是，我相信它毫无疑问就是基督教的。在第 309 页，我甚至读到它曾被称之为‘景教’。”^②这段文字明确体现了李提摩太想在《西游记》中接通基督教与佛教，并将基督教视为万流归宗的意图。

除了在序言中暗示基督教思想的存在，李提摩太还在考证作者的过程中努力贯彻基督教的信仰。虽然没有文本直接证明李提摩太对小说作者的考证过程，但在翻译的过程中他肯定在坊间收集并选择所需要的小说版本，这样他对作者的信息肯定是有所把握的，再者鉴于他当时长期从事文字工作与学者们建立起来的联系也一定会有助于他鉴别小说作者。李提摩太在小说译序中明确指出作者是“丘处机”，后人都知道丘处机是一位道士，并且清朝学者纪昀等人已经做了许多考证，断定作者并非丘处机。^③对于在中国生活了几十年的李提摩太来说，没有听说过纪昀等人观点的可能比较小。但是在李提摩太看来，丘处机西行劝说成吉思汗实行仁政，停止战争，拯救黎民百姓于苦难的事迹，正是基督教“劝恶向善”、“博爱”思想的体现。丘处机继承了全真道王重阳的“三教合一”的思想，认为儒、释、道的开创者都是全真道的祖宗，他的思想受到禅宗的深刻影响。^④李提摩太宁愿选择丘处机作为《西游记》的作者，完全是根据自己对大乘佛教的看法，首先推断丘处机改信佛教，再指出他实际上是改信了基督教：“中国人通常将《西游记》的作者丘处机视为道教徒，但奇怪的是，丘氏却为大乘佛教的存在做了极佳的辩护，这

^① Timothy Richard, *A Mission to Heaven: A Great Chinese Epic and Allegory*, Shanghai: Christian Literature Society, 1907, introduction, pp. v-ix.

^② 同上，pp. xviii.

^③ 于怀谨：《论李提摩太对〈西游记〉的诠释》，首都师范大学硕士研究生学位论文，2007年，第29-30页。虽然纪昀等人已经指出《西游记》的作者并非丘处机，但是晚清时候仍然有印着丘处机名字的《西游记》在坊间流传。李提摩太当时肯定接触到了许多不同版本的《西游记》。

^④ 于怀谨：《论李提摩太对〈西游记〉的诠释》，首都师范大学硕士研究生学位论文，2007年，第32-33页。

就像吕洞宾的经历一样，他曾经是个儒生，但晚年却为大乘道教尽力辩护。因此，对《西游记》的写作证明丘氏晚年以一个大乘佛教徒的形式改信了景教。”^①这样李提摩太才能将《西游记》塑造成一部内外一致的基督教寓言故事：一位改信基督教的圣人所讲的一个寻找天国的寓言故事。

从翻译策略的角度来讲，李提摩太在对小说的结构、人物形象等处理上都完全使用基督教进行了改造。在结构上，李提摩太保留了原著的前七回和最后三回，进行全译，而对中间师徒们的经历“八十一难”做了节译处理，并将情节大为删减简要概括。李提摩太对小说架构的处理体现了基督教指向，先是创世，然后是获罪，接着是赎罪，最后是回归成圣。他认为整个西游记的故事实际上是基督教徒的朝圣历程。全译原著的最后三回就是要表达基督教徒到达天堂的最终胜利。“到达西天”就是“到达天堂”，这个结局正是基督教精神与教义的完美体现。

李提摩太在回忆录中谈到了他对《西游记》主人翁的认识：“在我翻译中国的文学名著《西游记》时，我清楚地意识到这本书具有深奥的基督教哲学基础。1913年，我以《出使天国》为名出版了此书。这次远征的领导——师父，是一个耶稣基督式的人物，一个救苦救难者，是他的远征团队中每个成员转变的关键。经他点化，一只高傲自负而多才多艺的猴子转变为忏悔者，聪明才智得以充分发挥；一头低级趣味而又自私自利的猪变得高度渴望奉献自我；一个自负的水怪变得谦卑；一条愚蠢的龙也变成有用之才。每个成员都把他们的生命服务于众生的超度，最后被接纳于佛国，获得佛祖赐予的不朽荣誉。我一点都不怀疑，他们所做的与追求传福音于中国的基督徒所从事的是同一种工作。但要让所有读者都理解其中的教义，还需要时间。”^②在英译本中，师父被处理成保罗一样的朝圣者和拯救者，悟空、八戒、沙僧、白龙被视为救赎者，除此之外，李提摩太还将师徒一行西天取经的关键引导者“观音”处理成《圣经》中“圣灵”，这与他之前翻译《大乘起信论》和《莲华经》的策略是一致的，都是用基督教思想体系来解释佛教思想。

^① Timothy Richard, *A Mission to Heaven: A Great Chinese Epic and Allegory*, Shanghai: Christian Literature Society, 1907, introduction, pp. xxxii.

^② [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪章等译，天津：天津人民出版社2005年版，第329页。

第五节 李提摩太践行的基督教本土化

李提摩太来到中国的最终目的是实现基督教对中国社会的征服，为了达到这个目标李提摩太通过文化、政治等手段对中国社会进行改造，根据中国社会的需要以西方社会各种经济政治文化要素为媒介将基督教作为西方社会文化的指导原则，将上帝作为宇宙的最高主宰引入中国。

笔者把李提摩太在华传教道路看作是基督教在中国传播的一种“本土化”表现。“本土化”(localization)是与“全球化”(globalization)相对应来讲的，这两个术语原本来自经济学领域，最初指全球化商品根据不同地区的需要进行流通，要使这种商品被地方的社会文化所接受。基督教的本土化就是指基督教在进行全球扩张时必须使教义、神学思想、仪式信仰等符合不同国家地区的需要才能成功地转化异教徒，征服异教国家与地区。笔者更加关心的是以李提摩太等传教士为中介的，在西方社会文化影响下的中国社会变革中本土化问题。本小节关注李提摩太实践的基督教中国本土化问题是要讨论李提摩太在与中国社会的互动中使基督教适应中国社会的需要，以中国社会文化能够接受的形式进行传播，同时又影响了当时中国的社会变革。

李提摩太在人物个性、神学思想、传教理念、传教方法等方面都是众多传教士中的佼佼者。虽然在整个过程当中遇到了很多困难，但是他根据长时期在中国社会生活的经验，深入基层社会的调查体悟，对传统传教布道方式进行调整，探索自己要走的传教之路。他选择在中国实行“本地人”和“上等人”计划，因为在华生活的各种经验让他认识到，只要让先转化的本地人影响其他中国民众，使处于统治地位的上层精英转变信仰以引导成千上万的普通民众臣服于上帝。对于形成规模的追随者李提摩太采取了合适的组织形态进行管理，选择易于接受的基督教经文和书籍塑造信众的思想，制定各种行为规范约束信众的行动。当信众被有条不紊地组织起来之后便与社会中其他人产生了明显的区别，信众形成了固定的团体与那些不信教且仇教出现了对立，这对当时中国社会出现各种教案产生了严重的影响。那些依仗着教会势力的信众在社会上争夺利益使人们将原因全归于基督教和传教士的出现，民教矛盾不断升级，这些矛盾为日后爆发更加激烈的中西冲突埋下了隐患。

李提摩太为了在华传教事业的顺利展开，积极地与中国本土宗教信仰以及其他外来宗教接触，了解相互之间的联系与区别，重新认识中国社会内部

各个宗教派别的关系以及基督教在华传教士之间的内部分化。他试图在中国丰富的宗教信仰文化氛围中为基督教找到可以生长的根基，并且希望接通汉化佛教与基督教，借鉴佛教征服中国的历史经验实现基督教的传播计划。与中国社会内部宗教信仰资源建立了联系之后，李提摩太为自己积累了更多的人际关系社会资本促使自己向中国社会的文化政治领域施加基督教的影响。李提摩太认为基督教迟迟未能在中国取得合法性，很重要的一个原因就是各个教派在华传教形成分离且重复的状态，只有建立在华传教士联盟，减少或消除各个教派间的隔阂与矛盾才能有助于争取基督教在华的合法地位，为此他积极地投入到联合各个差会以及传教士的工作中，成立各种委员会使得基督教以一种整体性的形象与清政府交涉。当基督教逐步消除内部分化与隔膜对华传教时，中国社会不得不以新的眼光来认识和了解基督教，鉴于各方压力清政府也倾向于制定出更加详细和完善的基督教政策以规范基督教与政府的关系，明确教民的权利。

因此，基督教作为强势宗教要实现全球扩张，必然要面对异教国家地区自主性的挑战，只有根据不同国家的情况和地区性特点调整自身的理念与行为方式才能使本土社会和民众接受基督教。而整个过程中很多工作都是经由那些穿梭于不同社会文化的传教士来完成的。传教士改变中国社会的同时其自身也被中国社会所改变，在华基督教传播也显现出与其他国家地区基督教发展不太一样的特征，李提摩太等传教士受到中国社会影响的同时在传教布道的实践中不断调整自己适应中国社会，最终实现了基督教传播与发展的本土化，当然也对中国社会变革产生了深远的影响。

结 语

通过对英国浸礼会传教士李提摩太在华四十五年宗教和社会实践活动的研究,笔者认为传教士与清末民初中国社会形成了一种互相影响的动态关系,中国社会经历了变革,传教士本人也发生了变化。这样的认识提醒人们:要想认清历史的全部面目,必须将参与历史过程的所有行动主体和客体都包容进来,任何厚此薄彼、非此即彼地强调单一历史主体的做法都是有失偏颇的。既然对多个历史主体加以关注,那么选取一个适当的视角就可以把清末民初中国社会变迁的历史看作是由中国自身与传教士共同完成的,笔者将这个过程称之为“合写历史”。

一、中国社会对西方文化的有限选择

以李提摩太为代表的传教士不仅进行各种形式的宗教实践还广泛参与中国社会其他方面的活动,他们在与中国人进行社会互动的同时也将自身所属的西方文明和基督教文化带到中国推销每一个人,但是清末民初的中国并没有无条件地接受传教士宣传的全部西方文化。尽管来自西方帝国主义、殖民主义强权的胁迫没有轻易停止过,传教士也经常利用不平等条约来增强自身在中国社会中的合法性,但中国社会仍然可以做出自己的判断,发出自己的声音。面对西方文化,普通民众更多的反应是将他们所接触到的西方文化与自己文化相联系,不是全部排斥,也不是全部照搬,而是挑选出西方文化中能够被自己认识和接受的部分加以吸收和消化。如果我们把社会文化细分出各种要素,那么我们会看到很多文化要素在中国社会和传教士之间得到传播和借用,这些交流不是全盘性的,而是选择性进行的。并且这些选择在中国社会的每个阶层都有着不同的表现。

首先在地方社会的层面上,由于不平等条约的限制,中国社会逐步接受传教士进入社会基层。李提摩太最初在沿海城市传教,后来深入内地的地方社会到处进行临时的旅行布道,熟悉掌握地方社会情况之后就寻找定居点建立固定的传教基地。对于定居问题官府和民众都会比较警惕,地方政府担心基督教煽动骚乱威胁地方治安,民众害怕基督教会破坏原本的社区生活。普

通民众当中有人会真的转变信仰，但不乏有人是利用教会和传教士以得到经济援助和声望等资本，当这些收获的经济利益和象征资本增加了民众个人的权力资本后，反过来又促使民众进一步跟传教士交往，参与教会活动。在经过长期的互动后由于对基督教加深了解而转变信仰也是有可能的。在地方社会的公共事业中，民众看到李提摩太等传教士的号召力和强大的组织能力，也观察到教会与上层社会（包括中西世界双方的上层社会）的紧密联系，于是请李提摩太充当暴动的首领，利用其声望和特权为自己争取利益。但是传教士不是暴力革命的支持者，也没有看到广大民众在中国社会变革中扮演的根本性角色，无法在清末民初时领导民众推动中国社会变革。

在中层社会当中，李提摩太凭借两年的基层工作经验发现那些属于中间阶层的学者、官员、商人等才是中国社会等级结构中的关键，于是开始重点向中间阶层传播基督教和西方世界的各种经济政治制度和科学技术文化。传教士在中国人当中寻找最容易接受基督教和最愿意为基督教服务的人，先争取他们的转化，然后期望他们再去影响其他中国人。中间阶层的一部分社会成员为了积累更多的人际关系、权力等象征性资本并不排斥与传教士进行日常交往，一些读书人和官员遵循经世致用原则也开始接触那些经由传教士制作的在中国临时拼装起来的混合物，一个贴着“基督教”和“西方文化”双标签的再生产品。

为了证明基督教对中国怀揣的好意，当中国发生灾难、改革和革命时传教士们都积极参与其中，不断表示要为了中国社会和普通民众服务，但是大清帝国的洋务派、维新派政治精英们始终坚持儒学治国而拒绝变成基督教一神信仰控制下的国家。那些能够用来维护帝国统治秩序、增强经济、军事力量发展，而不会立刻被判断为动摇统治基础的西方社会文化要素，例如各种技术工具和文学艺术作品等很快得到统治阶级的承认，以儒家思想长期武装头脑的统治者将基督教观念和思想从西方社会文化体系中挑拣出来，远远地抛在脑后，因为大清正统并不需要基督教思想来维系。

在国际社会层面，李提摩太试图通过自己的各种联合行为将中国社会与世界不同国家地区结成可靠联盟，共同维护世界格局和秩序。但是在中国社会“天下观”被彻底打破之前，西方国家秉承的各国平等外交等新的国际关系准则无法在大清帝国的政权中获得承认，那种基于不对等的经济政治力量而美化的平等国际关系，在与差序式“天下观”对比时不能显示出更大的优

势，因此清末民初的中国社会不能为李提摩太等传教士的外交主张提供合适的生长环境。

这些例子都说明了传教士与中国社会之间发生的选择性互动。这些选择的发生，有些是出自主动，有些是被迫为之；有的是物质的，有的是精神的；做出的选择都是依某种情境条件而定的。

二、本土化再诠释

人们拥有的和使用的文化意义图式是不一样的，人们守护的和建构的社会形式也是不一样的。^①关注某些具体文化交流的整个过程就会发现文化接触的一方用自己的文化意义图式去解释另一方的观念行为，并为原来的意义集加入了新的意义解释，从而引起社会文化系统的一种变迁。传教士将西方文明的成果和基督教带入中国，中国人面对这些偶然与自己社会文化并列起来的各种要素，并不会机械地抵制或照搬，而是会根据自己的意义图式去理解外来的社会文化要素，接着再对其进行重新诠释，使之进入自己的社会文化意义系统，从而实现系统的新生。这些重新解释都是由中国社会不同群体对西方世界进行的本土化诠释，对中国社会变革带来了不同程度的影响。

在基层传教时，普通民众首先按照中国文化关于“人”形象的定义对外国传教士形象进行了过滤，接受了那个在表面形象上好像已经被中国文化教化了的传教士，使其脱离“洋鬼子”的行列而进入“人”的分类，也就是说他们以中国文化的宽容态度接纳了传教士不中不西不伦不类的形象，从而使李提摩太在改穿当地人的衣服、剪短头发、戴上假辫子之后，完全像个“人”从而成功地摆脱了“洋鬼子”的夷相。人们判断传教士是否为人标准，不是体型、肤色、面容、语言等，而是有没有接受中国文化的教化，这些文明教化在李提摩太身上表现为改穿中国服装、戴上假辫子，经过这些改造他一下子就变成了中国人眼中的“人”，而不是“鬼”了。即使受到坚船利炮的打击，中国人仍然延续着对待外来者“以文化之”的信条，使中国社会依旧充满了一种容纳异质要素的张力。

地方层面的士绅官商从维护社会稳定、统治及经济社会利益的角度出发，

^① 萨林斯认为：“任何人或群体对处于参照关系中的符号的任何实际运用，都只涉及集体意义中的部分和一小部分。”而那些语义的即兴创作有机会通过社会逻辑的调整成为具有一般性和共识性的东西。（参见[美]萨林斯：《历史之岛》，蓝达居等译，上海：上海人民出版社2003年版，第6、7页）根据这一点可以推论，社会关系也可以在即兴创作中由原来的体系而获得新的形式。

将传教士看作是扰乱社会治安、妨碍社会稳定、破坏社会经济伦理秩序的潜在危险因素，处处加以提防，更有甚者会对传教士的行动加以干涉设置障碍，像李提摩太遇到的骚乱风波确实不能排除地方上中间阶层人士怂恿好事者混淆视听的可能。如果传教士做出利于帝国的行为时，士绅官商们用以解释这些现象的原则就是延续了几千年的“天下观”，并且加入了清朝极致化的“皇权”。例如赈灾结束之后山西士绅向李提摩太等传教士表达谢意，将传教士的赈灾行为和成绩解释为“皇恩浩荡”，这是用中国天子式的天下观来重新定义基督教作为外来者的身份。这样的观点和观念说明了古代中国唯“天子”独尊的“天下观”（天子之地为中土，四方皆应称臣朝贡），和“华夷之辨”的文化中心主义——华夏才是文明的，夷戎蛮狄都是野蛮的。西方是比蛮夷戎狄更遥远的一个概念，自然被归为王臣、野蛮的那一端。而中国与西方最初的交往也是以固守的“朝贡关系”为依据，西方人来到中国都被理解为进贡朝拜之意，即使坚船利炮也没有冲击到中国人的自我中心主义观念。即便是在具体的器物和技术上不如西方，中国社会也不会轻易在与西方世界建立联系时放弃自己的中心地位，将儒家的伦理高高举起，想象着四夷的臣服，国破家亡的危险也没能使全社会立即认识到自我中心只是自欺欺人的幻想。

在整个帝国的知识精英和政治精英急于求变之际，传教士将西方的各种经济、政治、文化制度介绍到中国，当时中国社会出现的各种革新救国强国的思想或多或少都受到传教士变革主张的影响，而且中国提倡变革的各界人士并不是直接搬用那些概念和原理，即使是在翻译和转述这些思想的层面，为了用朴实易懂的中文话语表达出来已经完成了某种形式的意义再诠释，将西方关于国家、民主、商业、民生等政治经济观念用通俗的意义相近的中文词语表述出来，这就是对西方社会文化意义系统的再诠释。就内容来说，根据晚清对西方文化主流态度如“中学为体，西学为用”的说法，学者和官员们将西方思想和科学技术作为对中国传统仁义礼乐文化指导原则的一种时代性的应用，以西方的一套社会文化体系来维护大清帝国的统治地位和中国传统社会文化体系的伦理原则。这些可以在李鸿章等洋务派人士的著作中看到相关论述，也可以在康有为等维新派人士的言论中找到有关依据。但是由于中西方社会文化系统的构成和性质都不相同，简单地将它们的组成要素并列起来加以混合无法生成一种有机的整合体以顺利完成社会文化的变迁。人们使用的技术手段工具等已经超出原来意义图式的范围，而用以解释和理解这

些手段工具的指导原则价值理念还是固守在一个模式之内未求突破，因此以这样的思想指导实践必然遇到极大的困难甚至误入歧途，那些企图维护政局安定、维护统治权力的改革一步一步走下去，最终迎来的是皇权的颠覆和王朝的崩溃。

上面的各种例子还隐含着意义再诠释的一种特别形式，就是发生转移的同一文化要素由接触双方做出了各种版本的解释。这表现了社会文化变迁作为一个整体系统运动其中出现的各类变异，而这些变异又与参与文化交流行动者的不同文化意义图式相关，每一种意义图式对同一个行为都可以给予不同意义的解释，也就凸显出意义图式在文化变迁中的重要角色。中国社会在变革的同时对由传教士引来的变化以自己原有的意义图式加以解释，然后对传教士所表述的意义又做一番再诠释，如此生动的交往过程更加为中国社会发生更深层次的变化增添了新的资源。

三、内部的他者：征服者的被征服

本文经过大量的分析已经突出传教士与清末民初中国社会变革的互动本质上是不同文化主体不同社会文化系统之间的互动。对于传教士和中国社会来说，两者当中任何一方都不是对方系统的原生要素，此时他们是互为异文化，互为他者的。这个他者概念是在各种主体的相互比较中产生的。

假设 A、B 两个主体（完整的社会文化系统）相关联，基于某些条件发生了要素的转移，B 主体的要素 B_n 进入了 A 主体，一方面 B_n 保留着 B 的特点不可能马上融入 A，另一方面 B_n 有可能发展出既不属于 B 也不属于 A 的特点，但是 B_n 又的确进入 A 的内部， B_n 的发展变化一方面依赖于 A 的走向，另一方面又有脱离 A 的趋势。因此，我们将 B_n 看作是 A 主体“内部的他者”。汉唐时期通过陆地交通线到达中国长期在内地生活的西域商人、布道传教者对于中国来说就是一类进入本土文化内部的他者。明清时期的基督教传教士不仅在中国内地长期传播福音，而且还参与了中国社会重要变革的各种事件，甚至可以说，传教士的活动是中国社会变革的重要组成部分。因此，笔者认为传教士毫无疑问成为更加突出的一类“内部的他者”。如果某个历史主体成为一个独立社会文化系统内部的他者，他能够将外在于这个系统的各种要素转移到系统内部。由于这个内部他者所发挥的中介作用，系统主体在经过对

外来要素进行有限选择和意义的再诠释等一系列复杂的消化吸收过程之后能够将那些导致系统变迁的外部力量转化为内部动力；另外，这个内部他者将不直接相关的外在要素与系统主体联系起来参与系统主体的改造，并且使系统主体参与到更大的人类社会文化系统的变迁当中。这样，系统主体便完成了一种多重时空文化的层叠整合^①，实现了变迁与新生。而对于这个内部他者来说，明明是外部力量的组成部分，经过一系列互动之后由外部要素变为内部要素；在传教士李提摩太的例子中，作为外来征服者的他最后成为中国社会的被征服者，参与了清末民初中国社会变革。

以李提摩太为代表的新教传教士大批进入中国，他们身上背负着一个熟悉的西方世界，进入神秘的中国社会；他们用个人的思想和行为将不同方位的地理世界、不同类型的社会文化、不同等级的社会成员、不同性质的社会事件全部联结起来。他们坚持基督教世界观，按上帝的旨意挑选信徒，他们不可能完全把中国社会文化的利益作为宗教及社会实践的最终标准。最终，由于在目标上无法与中国社会取得一致，在 worldview 和价值观上无法与中国文化实现统一，他们极力引导了一些社会变革但还是以失败而告终。但是，他们终究长期处于中国社会文化系统的内部，受到中国社会文化的影响，重新塑造自己的传教士形象，将文化、政治活动放比一般性布道传教工作更重要的位置，按照当时中国社会的特点将基督教和西方社会文化要素介绍给中国。在好奇心、求知欲、自强自立等力量的驱使下中国人开始慢慢认识和接受这些传入的新事物，然后按照自己的意义图式做出有限选择和再诠释，于是将这些外来物转变成了属于自己的东西。中国社会向更深更远变革迈进，而李提摩太等传教士在中国建立上帝人间天国的努力却失败了，这足以证明李提摩太等传教士已经被中国社会文化所浸染，从西方世界基督教征服者转变为中国社会文化的被征服者，从外部世界进入中国社会的内部结构，促成中国社会的变革。

再进一步就中国社会结构形式的层面来说，传教士由外部他者转为内部他者的同时，中国社会的内部结构、成员之间的社会关系也有了变化。普通民众中一部分人真的信仰基督教，但不排除有一些动机不纯的人利用教徒身份或者依傍与传教士和教会的关系招惹是非或谋取私利。这就引起了中国社会中普通民众的一种分化和矛盾。因为人们与传教士交往程度存在差别，那

^① 这种文化叠合论观点参见朱炳祥：《社会人类学》，武汉：武汉大学出版社 2009 年版，第 222-226 页。

些经常跟西人打交道对传教士和基督教采取开放、宽容态度的人与那些固执排外或者不偏不倚的人逐渐相区别并从旧的集团中凸现出来，逐渐成为要求社会变革的新兴力量。例如对新生事物的兴趣与关注使一部分士绅官商成为清末民初倡导变革和践行变革的一股重要社会力量。由于不同历史主体掌握的文化要素不同，因此基于这些资源配置的差异，历史主体文化交流中会获得大小不一的象征性权力，而这些资源和权力成为他们在社会生活中获得新角色，在社会关系中占据新位置的有力资本。李提摩太成功进入中国社会的精英阶层之后在与朝廷高官们的交往中就见证了统治集团内部各种不合的表现；中国人在与李提摩太等传教士的交往中产生的内部分化为自身带来了破坏，但这种对旧结构关系的突破恰好是社会新生力量发展的机会。接受了传教士影响的晚清保守派、洋务派、维新派、革命派这些政治力量在中国近代历史上轮番上台推进了社会文化的变迁。

当我们将视野扩展到中国社会文化与世界上其他社会文化的联系问题，也会看到传教士作为内部他者发挥了重要的作用。以李提摩太为代表的传教士为了中国的慈善事业、传教事业、和平事业等奔走于各个国家地区之间，积极争取金钱、书籍、人员、组织等各种资源的支持，使中国社会文化与整个世界的经济、文化、政治生活形成息息相关的密切联系，也使中国社会文化深深地嵌入世界的整体变化当中，又进一步推动了自身的变迁。

运用“内部的他者”这样一个概念既可以解释为什么传教士是中国社会文化的破坏者，也可以说明为什么传教士能成为革新者，推动中国社会文化的变迁。由于“内部的他者”的存在，我们清楚地认识到中国社会所发生的变化既不是由中国自身所主宰的，也不是完全按照外部西方世界的设计来进行的。传教士绘制的蓝图所表达的西方文明已经是根据中国社会文化特点修改过的版本，无论中国是否接受这样的改造，它所展示的变迁都是受到了内部他者的影响而发生的。借助传教士的中介、桥梁作用，中国社会文化将来自于西方社会文化的外部变迁力量转化自身系统变迁的内部动力，也将自己与世界整体联系起来，参与更宏观的变迁过程。

为在这个讨论的基础上我们大胆地提出，如果内部他者背后联接的是整个世界体系（就像传教士作为中国的内部他者将中国与世界其他基督教国家联系起来），那么就可以将这一段中国历史称之为“中国的世界史”；如果联接的是整个亚洲体系，那么可推出“中国的亚洲史”；而那些没有关注中国与

他者之联系的中国历史，就被称为“中国的中国史”。作为对本研究的推进与发散，进一步关注这些研究主题将是很有意义的学术探索。

四、中国近代社会变革机制与特点的思考

前面三个部分已经阐述了传教士进入清末民初中国社会后二者发生互动的过程和结果。考虑到中国社会本身的特点以及其中传教士的角色与作用，笔者进一步对西方影响下中国近代社会变革模式提出一些自己的思考，首先总结出中国社会接纳外部力量的模式，然后再找到外部力量转换为中国社会内部力量的方式，从而探讨内外力量共同推动的中国近代社会变革的机制与特点。

李提摩太等传教士的在华经历表明传教士想要影响中国社会，就必须寻找到中国社会可以接纳传教士的那个切入点。中国的社会成员呈三角形等级性分布：底层民众占大多数，统治精英在三角形的顶端占极少数，而处于等级序列中间位置的士绅官商等成员数量比统治精英多，但少于底层民众。这个社会要运动起来就靠中间阶层上下联系，接通社会等级的两端，我们可以联想费孝通在“双轨政治”^①中总结绅士的政治功能来理解清末民初中间阶层在社会中发挥的作用。因此，李提摩太等传教士想要介入中国社会变革影响社会发展，只能从中国的等级社会入手，找到社会结构的突破口。更确切的说传教士要成为中国社会等级序列的一部分，才能真正参与中国社会的变革。本研究的材料已经可以证明，李提摩太等传教士最后是将自身与中间阶层相联系，然后与中间阶层一起，向下引导基层民众，向上影响上层精英，从而实现对中国社会变革的影响。这是从宏观层面来讲的，具体到一系列的社会行动时，我们需要强调中国社会文化的另一个重要特点，即费孝通总结的“差序格局”^②。中国社会结构在基本的等级秩序基础上又被以每个人为中心的差序格局纵横编织成复杂的社会关系立体网络。李提摩太进入中国社会与处于不同阶层的人交往，同时也在这些人推延的差序格局中确定了自己的位置。基于自己在中国社会结构中的位置，李提摩太展开了对中国人的文化渗透和政治干预。但是李提摩太等传教士始终坚持为基督教服务，并没有脱下教服成为士绅、学者或官员，因此他们与中间阶层更多的是一种并置而

^① 参见费孝通：《乡土中国》，上海：上海世纪出版社2007年版，第287-289页。

^② 同上，第23-29页。

非融合。

中国社会文化长期表现出宽容的特点，在没有激烈的政治、战争冲突时，中国社会文化对外来事物都有极强的包容性。鸦片战争以后，许多外部力量都是借助枪炮的威力才进入中国社会的，外部力量强迫性的直接改造并不能在中国社会变革中取得长期有效的结果。因此，只有当外部力量通过某些方式转为中国社会的内部力量时，才能促成中国社会深刻的变革。李提摩太等传教士介入中国社会造成各个阶层社会成员的分化与重组，他们运用文化和政治手段联合中间阶层上下影响中国社会，社会中出现要求和领导变革的主要力量。这些材料都证明了，首先外部力量介入中国社会之后一方面造成对原有社会结构、社会关系的破坏，另一方面由于受外部力量的影响新的社会群体类型又在被破坏的社会环境中不断出现，成为社会变革的内部群体基础；其次中间阶层接受了传教士所传播的西学等西方社会文化要素，将这些外来物与自身的经济政治文化追求结合起来，逐渐主动地消化和吸收来自外部世界的新物质，从而成为当时社会中自觉要求变革和愿意领导变革的社会内部力量，由于中间阶层在社会结构中的特殊位置，清末民初中国社会变革终于在他们的推动下经历了洋务运动、维新变法，最后通过辛亥革命结束了封建皇权的统治，将西式的民主政治体制带入中国社会。中国社会内部各个群体吸收来自外部力量的干预，在吸收之后各个群体自身又发生一系列变化，产生新的社会力量。

看起来是对外部冲击的回应，且整体上表现地“停滞不前”的清末民初社会变革过程，实际上在接纳外部力量和内外力量之转化的过程中却已经包含了推动社会变革新事物的出现和发展。因此，笔者一方面强调外部力量进入中国社会特点，另一方面突出中国社会接纳外部力量自我再生的机制，细化西方文化影响下清末民初中国社会变革过程的考察，指出外部力量按照中国社会的结构秩序介入中国人的生活世界，被包容性的中国社会文化吸纳进来，互相整合之后激发新的社会力量促使社会发生巨大变革。以李提摩太为例，本文既跳出了冲击-回应模式的限制，又立足于本土经验摒弃了西方视角下的中国中心观，既包含了外部力量也突出了内部力量，在“内外之间”、“内外转化”、“内外涵盖”的思路为探索中国近代社会变革模式提供了一个新的研究视角。

参考文献

古籍等：

1. 《管子》
2. 《光绪朝东华录》
3. 《荒政辑要》
4. 《经元善集》
5. 《清稗类钞》
6. 《清实录·光绪》
7. 《清史稿》
8. 《山西通志·光绪》
9. 《尚书》
10. 《史记》
11. 《逸周书》
12. 《庸庵文编》
13. 《曾忠襄公全集》
14. 《郑观应集》
15. 《周礼》
16. 《左文襄公全集》

近代报刊：

17. 《申报》
18. 《万国公报》

中文书日：

19. [德]阿尔弗雷德·许茨：《社会实在问题》，霍桂桓等译，北京：华夏出版社 2001 年版。
20. [德]马克斯·韦伯：《儒家与道教》，洪天富译，江苏人民出版社 2005 年版。
21. [德]韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，康乐等译，桂林：广西师范大学出版社 2007 年版。

22. [法]爱弥儿·涂尔干, 渠东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》, 上海: 上海人民出版社 2006 年版。
23. [法]费尔南·布罗代尔:《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》, 唐家龙等译, 北京: 商务印书馆 1996 年版。
24. [法]米歇尔·福柯:《知识考古学》, 谢强等译, 北京: 生活·读书·知识三联书店 2007 年版。
25. [法]谢和耐:《中国社会史》, 耿昇译, 南京: 江苏人民出版社 1995 年版。
26. [荷]许理和:《佛教征服中国: 佛教在中国中古早期的传播与适应》, 李四龙等译, 南京: 江苏人民出版社 2005 年版。
27. [美]埃里克·沃尔夫:《欧洲与没有历史的人民》, 赵炳祥等译, 上海人民出版社 2006 年版。
28. [美]保罗·蒂利希:《基督教思想史——从其犹太和希腊发端到存在主义》, 尹大贻译, 北京: 东方出版社 2008 年版。
29. [美]何炳棣:《明初以降人口及其相关问题: 1368-1953》, 北京: 生活·读书·新知三联书店 2000 年版。
30. [美]何伟亚:《怀柔远人: 马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》, 邓常春译, 北京: 社会科学文献出版社 2002 年版。
31. [美]克利福德·格尔茨:《文化的解释》, 韩莉译, 南京: 译林出版社 1999 年版。
32. [美]柯文:《在中国发现历史》, 林同奇译, 北京: 中华书局 2002 年版。
33. [美]理查德·J·司马富, 约翰·K·费正清, 凯瑟琳·F·布鲁纳编:《赫德日记——赫德与中国早期现代化》, 陈绛译, 北京: 中国海关出版社 2005 年版。
34. [美]罗伯特·金·默顿:《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》, 范岱年等译, 北京: 商务印书馆 2000 年版。
35. [美]马士:《中华帝国对外关系史》, 张汇文等译, 北京: 商务印书馆 1963 年版。
36. [美]芮玛丽:《同治中兴: 中国保守主义的最后抵抗 (1862-1874)》, 房德邻等译, 北京: 中国社会科学出版社 2002 年版。
37. [美]萨林斯:《历史之岛》, 蓝达居等译, 上海: 上海人民出版社 2003 年版。
38. [美]萨义德:《东方学》, 王宇根译, 北京: 生活·读书·新知三联书店 1999 年版。
39. [美]韦思谛编:《中国大众宗教》, 陈仲丹译, 南京: 江苏人民出版社 2006 年版。
40. [美]杨庆堃:《中国社会中的宗教: 宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》, 范丽珠译, 上海: 上海人民出版社 2007 年版。

41. [日]滨下武志：《近代中国的国际契机：朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》，朱荫贵等译，北京：中国社会科学院出版社 1999 年版。
42. [瑞士]雅各布·坦纳：《历史人类学导论》，白锡堃译，北京：北京大学出版社 2008 年版。
43. [英]李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂等译，天津：天津人民出版社 2005 年版。
44. [英]苏慧廉：《李提摩太在中国》，关志远等译，桂林：广西师范大学出版社 2007 年版。
45. 费孝通：《中国绅士》，惠海明译，北京：中国社会科学出版社 2006 年版。
46. 刘禾：《帝国的话语政治：从近代中西冲突看现代世界秩序的形成》，杨立华等译，北京：三联书店 2009 年版。
47. 张仲礼：《中国绅士——关于其在 19 世纪中国社会中作用的研究》，李荣昌译，上海：上海社会科学出版社 1991 年版。
48. 白化文：《汉化佛教与佛寺》，北京：北京出版社 2009 年版。
49. 蔡鸿生：《唐代九姓胡玉突厥文化》，北京：中华书局 1998 年版。
50. 邓拓：《邓拓文集》（第二卷），北京：北京出版社 1986 年版。
51. 丁则良编：《李提摩太：一个典型的为帝国主义服务的传教士》，北京：开明书店 1951 年版。
52. 范文澜：《中国近代史》北京：人民出版社 1962 年版。
53. 费孝通：《乡土中国》，上海：上海世纪出版社 2007 年版。
54. 顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社 2004 年版。
55. 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社 1985 年版。
56. 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登：来华新教传教士评传》，上海：上海人民出版社 2005 年版。
57. 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社 2010 年版。
58. 何汉威：《光绪初年（1876-79）华北的大旱灾》，香港中文大学出版社 1999 年版。
59. 胡光廙：《影响中国现代化的一百洋客》，台北：联经出版事业公司 1992 年版。
60. 胡素萍：《李佳白与清末民初的中国社会》，广州：中山大学出版社 2009 年版。
61. 蒋廷黻：《中国近代史》（插图本），上海：上海古籍出版社 2004 年版。
62. 蒋维乔：《中国佛教史》，上海：上海古籍出版社 2004 年版。

63. 李时岳：《李提摩太》，北京：中华书局 1964 年版。
64. 李天纲编：《万国公报文选》，香港：三联书店有限公司 1998 年版。
65. 李文治编：《中国近代农业史资料》第 1 辑，北京：生活·读书·新知三联书店 1957 年版。
66. 李向军：《清代荒政研究》，北京：中国农业出版社 1995 年版。
67. 林悟殊：《摩尼教及其东渐》，台北：淑馨出版社 1997 年版。
68. 马敏：《官商之间：社会剧变中的近代绅商》，武汉：华中师范大学出版社 2003 年版。
69. 山东省地方史志编纂委员会编：《山东省志·民政志》，济南：山东人民出版社。
70. 山西大学纪事编纂委员会：《山西大学百年纪事(1902-2002)》，北京：中华书局 2002 年版。
71. 山西文史资料全编编辑委员会：《山西文史资料全编》第二卷第 17 辑，太原：山西文史资料编辑部 1999 年版。
72. 沈福伟：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社 2006 年版。
73. 沈光耀：《中国古代对外贸易史》，广州：广东省人民出版社 1985 年版。
74. 田汝康：《芒市边民的摆》，昆明：云南人民出版社 2008 年版。
75. 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海：上海书店出版社 1991 年版。
76. 王德昭：《清代科举制度研究》，北京：中华书局 1984 年版。
77. 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》，天津：天津人民出版社 2008 年版。
78. 王美秀等：《基督教史》，南京：江苏人民出版社 2008 年版。
79. 王铭铭：《人类学是什么》，北京：北京大学出版社 2002 年版。
80. 杨大春：《晚清政府的基督教政策》，北京：金城出版社 2004 年版。
81. 杨念群编：《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》，上海：上海人民出版社 2001 年版。
82. 余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社 1987 年版；
83. 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，成都：四川社会科学院出版社 1987 年版。
84. 中国史学会编：《戊戌变法》，上海：上海人民出版社 1953 年版。
85. 朱炳祥：《社会人类学》，武汉：武汉大学出版社 2004 年版。
86. 朱炳祥：《社会人类学》，武汉：武汉大学出版社 2009 年版。

中文文集析出文章：

87. 王树槐：《清季的广学会》，载于《中央研究院近代史研究所集刊》第四期上册，1973年。

中文期刊：

88. [日]茂木敏夫：《日本学者关于中国近代史的研究述要》，王子平、李洪岩译，《国外社会科学》1994年第10期。
89. [日]藤谷浩悦：《日本的中国近代史研究动向与课题》，何培忠译，《国外社会科学》2003年第6期。
90. 池子华：《上海万国红十字会救济日俄战灾述论》，《清史研究》2005年5期。
91. 高永久：《西域祆教考述》，《西域研究》1995年第4期。
92. 高永久：《景教的产生及其在西域的传播》，《世界宗教研究》1996年第3期。
93. 郭亚全：《清末天津教案发动者探析》，《历史档案》2009年第2期。
94. 黄克武：《台湾近年来中国近代史研究的典范变迁》，《史学月刊》，2006年第5期。
95. 郝平：《山西“丁戊奇荒”的时限和地域》，《中国历史》2003年第2期。
96. 郝平：《山西“丁戊奇荒”述略》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》1999年第1期。
97. 胡晓：《杨文会与中国近代佛学复兴》，《江淮论坛》2005年第3期。
98. 胡耀华：《对“中国”概念演变及地缘内涵的分析》，《东南学术》2004年第6期。
99. 李里峰：《从“事件史”到“事件路径”的历史——兼论〈历史研究〉两组义和团研究论文》，《历史研究》2003年第4期。
100. 李向军：《试论中国古代荒政的产生与发展历程》，《中国社会经济史研究》1994年第2期。
101. 李新德：《晚清新教传教士的中国佛教观》，《宗教学研究》2007年第1期。
102. 李新德：《李提摩太与佛教典籍英译》，《世界宗教文化》2006年第1期。
103. 刘长敏：《从承认战争自由到惩治战争犯罪的里程碑——论海牙和平公约与和平解决国际争端原则》，《中国人民公安大学学报（社会科学版）》2006年第4期。
104. 刘武坤：《就中国海关总税务司、税务司名录（上）》，《民国档案》1986年第3期。
105. 刘仰东：《近代中国社会灾荒中的神崇拜现象》，《世界宗教文化》1997年第4期。
106. 刘振宇：《唐代景教入华之际的时空环境及其影响》，《贵州大学学报（社会科学版）》2007年第1期。

107. 罗志田:《传教士与近代中西文化竞争》,《历史研究》1996年第6期。
108. 吕铁贞:《公行制度初探》,《广西师范大学学报(哲学社会科学版)》2004年第2期。
109. 马军:《上海社会科学院历史研究所资料室珍藏“西文汉学旧籍”简介(三)》,《史林》2001年第4期。
110. 宁可、李向军:《清代荒政研究》,《文献》1994年第2期。
111. 芮传明:《唐代摩尼教传播过程辨析》,《史林》1998年第3期。
112. 孙邦华:《李提摩太与广学会》,《江苏社会科学》,2000年第4期。
113. 孙培良:《摩尼教及其东西传播》,《西南师范大学学报》1979年第4期。
114. 王崇武:《戊戌变法与英帝国主义》,《历史教学》1953年第6期。
115. 王金香:《山西“丁戊奇荒”略探》,《中国农史》1988年第3期。
116. 汪幼海:《〈字林西报〉与近代上海新闻事业》,《史林》2006年第1期。
117. 吴雪玲:《广学会与晚清西学传播》,《东岳论丛》2009年第8期。
118. 夏明方:《也谈“丁戊奇荒”》,《清史研究》1992年第4期。
119. 谢忠强:《“官赈”、“商赈”与“教赈”:近代救灾主题的力量合流——以“丁戊奇荒”山西救灾为例》,《华南农业大学学报(社会科学版)》2010年第2期。
120. 叶宗宝:《期待人文视野下的灾荒史研究——中国灾荒史研究之回顾与前瞻》,《晋阳学刊》2008年第6期。
121. 徐行:《香港中国近代史研究现状述评》,《历史教学》1998年第1期。
122. 许序雅:《粟特、粟特人与九姓胡考辨》,《西域研究》2007年第2期。
123. 杨明:《清朝救荒政策述评》,《四川师范大学学报》1988年第3期。
124. 袁滢滢:《天人感应灾异观与近代灾荒救治——以“丁戊奇荒”为中心》,《聊城大学学报(社会科学版)》2009年第4期。
125. 张广达:《唐代六胡州等地的昭武九姓》,《北京大学学报(哲学社)》2005年第6期。
126. 张国辉:《晚清货币制度演变述要》,《近代史研究》1997年第5期。
127. 张伟良、姜向文、林全民:《试论李提摩太在戊戌变法中的作用和影响》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》1998年第3期。
128. 张绪山:《景教东渐及传入中国的希腊-拜占庭文化》,《世界历史》2005年第6期。
129. 赵欠元:《丁戊奇荒述略》,《学术月刊》1981年第2期。
130. 赵英霞:《“丁戊奇荒”与教会救灾——以山西为中心》,《历史档案》2005年第3期。

131. 赵润生、赵树好：《英国与天津教案》，《人文杂志》1997年第3期。
132. 周菁葆：《西域袄教文明》，《西北民族研究》1991年第1期。
133. 周秋光、曾桂林：《沈敦和与中国红十字会》，《史林》2008年第6期。

学位论文：

134. 董传岭：《晚清山东的自然灾害与乡村社会》2004年，山东师范大学硕士学位论文。
135. 董鹏鹏：《晚清山东地区灾荒救助研究》2008年，中共中央党校硕士学位论文。
136. 郭彦玲：《论晚清货币制度的变迁》2004年，郑州大学硕士研究生学位论文。
137. 马志峰：《论唐宋时期伊斯兰教在中国的传播与发展》2009年，西北民族大学研究生学位论文。
138. 孙勇：《近代山东社会救济研究》2005年，山东师范大学硕士学位论文。
139. 王李金：《从山西大学堂到山西大学（1902-1937）——探寻中国近代大学教育创立与发展的轨迹》2006年，山西大学博士研究生学位论文。
140. 于怀谨：《论李提摩太对〈西游记〉的诠释》2007年，首都师范大学硕士研究生学位论文。
141. 袁滢滢：《近代山东灾荒研究》2004年，山东师范大学硕士学位论文。

外文文献：

142. A. L. Warnshuis D.D., Changes in missionary politics and methods in china.
International Review of Mission, Vol. 17, No. 2, (Apr. 1928)
143. Andrew N. Porter, Religion versus empire?: British Protestant missionaries and overseas expansion(1700-1914), Manchester University Press, 2004
144. Archie R. Crouch, Christianity in China: a scholars's guide to resources in the libraries and archives of the United States, M.E. Sharpe, 1989
145. Beatrice Leung, John D. Young, Christianity in China: foundations for dialogue, Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1993
146. Columba Cary-Elwes, China and the cross: a survey of missionary history, P. J. Kenedy, 1957
147. Daniel H. Bays, Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present, Stanford University Press, 1999
148. David Lindenfeld, Indigenous Encounters with Christian Missionaries in China and West

- Africa, 1800-1920: A Comparative Study, *Journal of World History*, Vol. 16, No. 3 (Sep., 2005)
149. Hyobom Pak, *China and the West: myths and realities in history*, Brill Archive, 1974
150. J. H. Turner, *The Structure of Sociological Theory, Seventh Edition* (影印本), 北京大学出版社 2004 年版。
151. Jacques Gernet, *China and the Christian impact: a conflict of cultures* Cambridge University Press, 1985
152. James D. Whitehead, Yu-ming Shaw, N. J. Girardot, *China and Christianity: historical and future encounters*, University of Notre Dame Press, 1979
153. James R. Rohrer, *Borrowed Gods and Foreign Bodies: Christian Missionaries Imagine Chinese Religion*. *Anthropology of Consciousness*, Vol. 18, No. 1, (Mar. 2007)
154. Jean Charbonnier, Jean-Pierre Charbonnier, *Christians in China: A.D. 600 to 2000*, Ignatius Press, 2007
155. Jeffrey Cox, *The British missionary enterprise since 1700*, Routledge, 2008
156. Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, University of California Press, 1968.
157. Kenneth Scott Latourette, "A History of Christian Missions in China", New York: The Macmillan Company (1975[1929]) .
158. Leslie Ronald Marchant, *British Protestant Christian Evangelists and the 1898 reform movement in China*, University of Western Australia, 1975
159. Michael Pollak, *Mandarins, Jews, and missionaries: the Jewish experience in the Chinese Empire*, Weatherhill, 1998
160. Paul A. Cohen, "Missionary approaches: Hudson Taylor and Timothy Richard", *Papers on China* Vol: 11(1957).
161. Paul A. Cohen, *China and Christianity: the missionary movement and the growth of Chinese antiforeignism(1860-1870)*, Harvard University Press, 1963
162. P. R. Bohr, *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform 1876-1884*. Harvard University Press. 1972.
163. R. G. Tiedemann, N. Standaert, *Handbook of Christianity in China: 1800 to the Present*, BRILL, 2009

164. R. G. Tiedemann, *Reference guide to Christian missionary societies in China: from the sixteenth to the twentieth century*, M.E. Sharpe, 2009
165. Robert A. Bickers, *The Boxers, China, and the world*, Rowman & Littlefield, 2007
166. Ryan Dunch, *Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity*. *History and Theory*, Vol. 41, No. 3. (Aug. 2002)
167. S.N. Eisenstadt, *The Origins and diversity of axial age civilizations*, State University of New York Press. 1986.
168. Stephen Uhalley, Xiaoxin Wu, *China and Christianity: burdened past, hopeful future*, M.E. Sharpe, 2001
169. Teng and Fairbank, *China's response to the West: a documentary survey, 1839-1923*, Harvard University Press. 1979[1954].
170. Timothy Richard, *Forty-five years in China: Reminiscences*, New York: Frederick A. Stokes company. 1916.
171. Timothy Richard, *the New Testament of Higher Buddhism*, Whitefish: Kessinger Publishing. 2003.
172. Timothy Richard, *The Influence of Buddhism in China*, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol, XXI(1890).
173. Ulrike Hillemann, *Asian empire and British knowledge: China and the networks of British imperial expansion*, Palgrave Macmillan, 2009
174. Wong Roy Bin, *China transformed: historical change and the limits of European experience*, Cornell University Press, 1997

攻博期间发表的相关科研成果目录

1. 《再造传统——以云南省镇沅县苦聪人为例》(独撰),《社会》2010年第4期;
2. 《关于“民族”与“族群”概念的反思》(独撰),《湖北民族学院学报(哲学社会科学版)》2010年第3期;
3. 《社区的展演——大理白族周城村本主节研究》(独撰),《中国社会科学报》2010年26号第133期。