

单位代码	10445
学号	2006020597
分类号	B976.3
研究生类别	硕士研究生

山东师范大学

硕士学位论文

论文题目 林乐知思想研究

学科专业名称 中国近现代史

申请人姓名 王丽丽

指导教师 王林 教授

论文提交时间 2009 年 04 月 20 日

单位代码	10445
学号	2006020597
分类号	B976.3
研究生类别	硕士研究生

山东师范大学

硕士学位论文

论文题目 林乐知思想研究

学科专业名称: 中国近现代史

申请人姓名: 王丽丽

指导教师: 王林

论文提交时间: 2009年4月20日

独 创 声 明

本人声明所提交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得_____（注：如没有其他需要特别声明的，本栏可空）或其他教育机构的学位或证书使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：王丽丽

导师签字：王林

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权学校，可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。（保密的学位论文在解密后适用本授权书）

学位论文作者签名：王丽丽

导师签字：王林

签字日期：2009年5月18日

签字日期：2009年5月18日

目录

中文摘要

Abstract

导论	1
一、 选题认识.....	1
(一) 理论意义.....	1
(二) 学术价值.....	1
(三) 现实意义.....	1
二、 学术史综述.....	2
(一) 大陆学界的研究现状.....	2
(二) 海外学界的研究现状.....	6
(三) 对目前研究的看法.....	7
三、 学术要点.....	8
(一) 重点.....	8
(二) 难点.....	8
(三) 创新点.....	8
(四) 理论方法与视角.....	9
第一章 林乐知来华背景	10
一、林乐知来华传教的缘起.....	10
(一) 林乐知的家世.....	10
(二) 在美国南部所受的教育.....	10
(三) 美国南部社会发展状况.....	11
(四) 美国南部的宗教运动.....	12
二、初来传教，困难重重.....	13
(一) 来华之际的宣教形势.....	13
(二) 差会面临的经济危机.....	14
第二章 在华的世俗性事业	17
一、以上海为基地.....	17
二、在上海广方言馆任教.....	19

三、在江南制造局任翻译.....	25
四、在华的新闻事业.....	28
1、《上海新报》.....	28
2、《教会新报》.....	29
3、《万国公报》.....	29
4、《益智新录》.....	33
五、兴办教育的尝试及成效.....	34
（一）中西书院.....	34
（二）上海中西女塾.....	38
第三章 布道活动.....	40
一、 学习中文.....	40
二、布道方式.....	42
（一）巡回布道制的开创.....	42
（二）私人交流法.....	43
（三）利用中国本土的布道者传道.....	44
三、布道成效.....	45
四、管理传教事业.....	46
五、传教中的感受和思考.....	49
第四章 宣教思想.....	54
一、利用报刊作为主要宣教工具.....	54
（一）主要宣教报刊.....	54
（二）《万国公报》与《教会新报》的宗教性质分析.....	58
二、宣教特征.....	68
（一）直接宣讲教义.....	68
（二）宣扬基督教乃格致之源.....	74
（三）宣扬基督教乃立国之本.....	76
第五章 中国文化观.....	78
一、对儒教的态度.....	78
（一）“孔子加耶稣”的传教缓和之计.....	79

(二) 基督教与儒教异同辨.....	84
(三) 对儒教的批评.....	89
二、 对佛道及中国风俗的态度.....	93
(一) 对佛道的攻击.....	93
(二) 对中国陋俗批评.....	95
第六章 教育改革思想	98
一、科学与宗教的关系.....	98
(一) 科学与宗教的定义.....	99
(二) 科学与宗教的区别与联系.....	100
二、林乐知的科学观	109
三、对儒学教育的态度.....	104
(一) 同意开设儒学课程.....	104
(二) 对八股取士的批判.....	105
(三) 中西教育之比较.....	107
(四) 建议中国兴教育.....	108
第七章 对妇女问题的关注	117
一、 对西方妇女生活的介绍.....	110
(二) 妇女参加社会工作.....	119
(三) 女子教育.....	120
二 对中国贬抑妇女的批判.....	121
(一) 男尊女卑.....	122
(二) 幽闭妇女.....	123
(三) 女子无才便是德.....	124
(四) 缠足.....	117
(五) 纳妾与溺婴.....	119
三 “释放妇女”.....	128
(一) 提倡男女平等.....	128
(二) 提倡一夫一妻制——保全女人的名节.....	122
(三) 兴女学.....	130

【附录一】林乐知生平年表	132
【附录二】林乐知在江南制造局翻译书目一览表	134
【附录三】林乐知在华著译年表:	136
【附录四】林乐知私人信件收集列表	163
【附录五】英汉人名、地名及专有名词对照表	164
【参考文献】	159
后记	164
在学期间发表学术论文	172

中文摘要

本文共分七章，前三章主要是写林乐知的生平和在华活动情况，在此基础上分析林乐知的思想，后面四章分别写了林乐知的宣教思想、中国文化观、教育思想和妇女观。

第一章写林乐知来华的背景，包括在美国的家庭和受教育情况及来华初期面临的困难。1860年，美国传教士林乐知和他的妻女抵达中国上海，林乐知在履行宗教义务的同时逐渐扩展它的活动和职业范围。1861年，美国南北战争爆发，南方监理会教堂处于经济拮据的窘境，因此中断了林乐知的薪金来源。为生活所迫，林投身于世俗性活动——教育、翻译和报业。

第二章的主要内容是林乐知的在华世俗性活动。在上海广方言馆任英语教习、在江南制造局从事翻译工作、并且还从事出版业。1868年他担任《上海新报》的编辑，这一新的职位诱发了他对出版业的热情，在任职报业的短短四个月之后，他便独自创刊发行了《教会新报》。1874年，易名为《万国公报》，此外，林乐知还积极投身于教育业，1885年创办了中西书院，1892年又创办了上海中西女塾。1900年美南监理会将苏州的博习书院和宫巷书院合并为一，在此基础上创建了苏州的东吴大学，1912年，中西书院从上海搬到苏州，并与东吴大学合并为苏州大学。这些世俗活动也正是林乐知思想形成的实践基础。

第三章是关于林乐知的在华宣教活动。在其刚来到中国的时候，他是照着美国监理会的一般程序——每周在一所小教堂里布道并且在城市里分发和宗教有关的小册子。久而久之，他发现这种布道方式收效甚微，在世俗性事业开创的同时，他也意识到宣教方式需要创新和改革，因此他开创了自己的传教方式：私人交流法、巡回布道制、利用中国本土的布道者进行宣教。并且在此基础上形成了他具有独特特征的宣教思想。

第四章讨论的正是林乐知的宣教思想。他的宣教活动以《教会新报》和《万国公报》为主要阵地，其宣教特征表现为三点：一是宣讲基督教讲义，传播福音，他的宣讲基督教教义的方式又包括直接和间接两种；二是宣传近代西方先进的科技及教育情况，以学辅教，宣扬基督教乃格致之源；三是宣传西方先进的政治制度及经济思想，以政论教，宣扬基督教乃立国之本。

第五章是关于林乐知的中国文化观。他的中国文化观又是一种间接宣扬基督教教义的形式，他以对儒教的比附和对儒教、佛教、道教、陋俗的批评来进一步宣扬基督教的优势，也就是通过先破后立的方式来减少宣教的阻力，从而更好地实现中华归主的目的。

第六章是关于林乐知的教育思想，其内容不仅仅是如何兴办教育那样简单，它涵盖了林乐知如何处理基督教教义同科学、中国的传统文化（儒教、科举制）、妇女解放的关系。内容虽然复杂，但是我们可以从中找出一个立足点，那就是以基督拯救、征服中国，乃宗教普遍主义的核心内容和体现。

第七章的主要内容是林乐知的妇女观在刚来中国传教的过程中，林乐知就发现女性和男性相比，有着专心，富有爱心，容易接受新事物的特点，因此他觉得妇女对于推进其传教工作具有很重要的意义。此外，林乐知对于妇女的评价极高，他认为女人的教化与否很大程度上关系着世界教化如何。所以林乐知提倡在中国兴女学，只有振兴女学，才能释放女人，以提拔女人平等之地位，造就女人同具之才能。林乐知同时还批判了许多中国的关于妇女的种种弊端——男尊女卑、幽

闭妇女、缠足、“女子无才便是德”，言辞激烈，且一针见血，倡导基督教来释放女人。

总之，宗教、科学、教育、儒学和妇女解放是构建林乐知整体思想的基本元素。本文主要是通过对林乐知的宗教思想、教育思想、中国文化观和妇女观的研究来分析他对近代中国社会和中西文化交流所产生的影响，以对林乐知的思想做全面客观的评价。

【关键词】 林乐知 《万国公报》 宣教思想 教育思想 中国文化观 妇女观

分类号： B976.3

Abstract

Studies on the ideas of Young John Allen

This article is comprised of seven chapters, the first three chapters are mainly written Allen's life and activities in China, on the basis of analysis of the idea of Allen, followed by four chapters, respectively, written Allen the missionary ideology, Chinese culture, and education ideas and views on women.

The first chapter wrote the background of Allen come to China, including the family in the United States and observe the early education and the difficulties faced by China. Young John Allen arrived in Shanghai in 1860 with his wife and daughter. As he grew accustomed to life in China and expanded his activities beyond his missionary duties. During the Civil War, the Methodist Episcopal Church, South, was unable to send funds to its foreign missionaries. In need of a salary to support his family, Young John Allen began to take secular affairs-Educating, Translating, Journal.

The main contents of Chapter II is Allen's secular activities in China. Teaching English in Shanghai T'ung-wenkuan, Translating for the Kiangnan Arsenal, and he began to take journalistic affairs. Young John Allen took his first job in journalism as an editor at the thrice-weekly Shanghai Xinbao (Shanghai News) in 1868. He so enjoyed this new occupation that he called it his new first love. After only four months in the business, Allen founded the The Church News. In 1874, he reorganized his paper to match the secular interests of the urban Chinese elites and renamed it Wanguo Gongbao. Also, he performed education affairs. In 1885, he founded the Anglo-Chinese College, he also helped establish the MCTyeire Home and School for Girls, which opened in 1892. The original Suzhou University was founded by Southern Methodists in Suzhou in 1900 as a merger of two existing institutions: the Buffington institute and the Kung Hang School, in 1912, the Anglo-Chinese College moved from Shanghai to Suzhou and merged with Suzhou University. These activities also secular Allen formed the ideological basis of practice.

The third chapter on Allen's missionary activities in China. As soon as he arrived Shanghai, he followed America Methodist Episcopal Church, South to preach every Sunday and to teach Sunday school classes. With the time go by, he found this kind of mission work had been meant nothing to China. With the secular affairs performed, he found he had to refine the missionary approach, so he founded his unique mission ideas: communicating with people; circular preaching; employ Chinese preacher. And on this basis the formation of the unique features of his thinking of the missionary.

Chapter IV discussed the missionary thoughts of Allen. <Wan-guo-gong-bao> and <Jiao-hui-xin-bao> were positions of his ideas of mission, and his ideas on mission contained 3 aspects: First, preaching Christianity, directly and indirectly; Second, publicize the situation of Western technology and education, with the pact of technology played on Christianity to preach Christianity was the root of technology;

Thirdly, publicize the western political and economical system to preach that Christianity was the root of a whole country.

The fifth chapter on Allen's Chinese culture ideas. His view of Chinese reflect the way of his indirectly preaching Christianity. He tried to compare the Christianity and Confucianism and criticize Confucianism, Buddhism, Taoism and so on to preach Christianity was better than Confucianism. This way could make his mission preach much easier, and achieve his purpose- Christianity will conquer China.

Chapter VI is about Allen's education ideas. Not just as simple as how to set up the education, but containing Allen's realization on the relation between Christianity and technology, Confucianism, imperial examination system, women. But the root is that make Christianity conquer China, and this thoughts also revealed his ideas on mission- Christianity is the root of technology.

Chapter VII of the main elements of Allen's views on women. During his mission work, he found women were more intent than men, accepted new things more easily, so he thought women could play an important part on mission work. And he appraised women so highly that he thought if a country wanted to be strong, the women of the country must be celebrated. He criticized the disadvantages about Chinese women footbinding, there were no equality between men and women, women had no knowledge and so on. So he suggested China should celebrate women as soon as possible.

Anyway, Mission, technology, Confucianism, women are important elements of the ideas of Young John Allen. In this paper, through Allen's religious ideology, ideological education, the Chinese culture and women's studies to analyze his impact of between modern Chinese society and the East-West cultural exchange, to the idea of Allen to do a comprehensive and objective evaluation.

Key Words: Young John Allen; <The Globe Magazine>; Ideas on mission; Ideas on education; Ideas on China Culture; Ideas on women

Classified Number:B976.3

导论

一、 选题认识

（一） 理论意义

林乐知是以传教士的身份来到中国的，但他的活动没有局限于宗教。著书、译书、办教育、办报纸每项事业都是他人生的闪光点。他在中国活动近半个世纪，留下了大量的经典文章和载于其中的思想火花。其思想对当时中国人士的思想进步和中国的现代化进程有着不可磨灭的贡献。与林乐知同时的中国有识之士对他曾倍加赞誉。著名的启蒙先驱王韬在《中东战纪本末·序》中说：“林君为美国进士，声望素著，来中国且四十年，与李君摩太齐名，皆广学会中领袖。学问渊博，具有实际。其所撰述，殆已等身，务欲牖我之聪明，祛我之蔽惑，增我之识见，其有益我中国，非浅鲜矣……余识进士林君二十余年矣，每诵所作如《中西关系略论》等书，未尝不为心折”。林乐知在华的四十年适值中国近代化运动激烈之时，对洋务运动、维新运动都耳闻目睹。他的思想无论是反映时代的精华，还是影响时代的发展都有重要的价值。

（二） 学术价值

林乐知作为近代来华传教士，是比较著名和有代表性的一位，而且也是精力最为充沛的一位。以往学术界，对其研究往往就其活动的部分领域，或者是思想的一角进行研究，这样就造成了学术成果虽有但是不系统和全面的局面。另外，学术界没有一本完整的研究林乐知的著作。由于时代的局限，以往学术界对外人传教士林乐知的评价不是全面和客观的。本文想将林乐知的全部中文资料搜集整理，尽自己最大限度地掌握英文原始资料，在资料丰富的基础上，将林乐知的思想论述全面和完善，并且力求在评价的角度上做到突破和提升，弥补以前的缺陷和不足。此外，本文并非局限于就思想论思想，而是从社会史的角度，研究其社会思想，将思想史和社会史融为一体。

（三） 现实意义

研究林乐知的思想，无论是对其当时的时代，还是对目前的社会都有理论思想借鉴的意义。林乐知作为一个介于自由派和社会派之间的传教士，其活动经历丰富，其思想研究的范围也就非常广阔。政治、经济、外交、教育、宗教等多项事业都能从他的思想里得到不少的启示和意义。

因为林乐知生活在当时中国正四下的向西方寻找真理的年代，他的思想可以说对当时有识之士思想的启蒙和指引有着莫大的影响。无论就当时社会还是目前，研究林乐知的思想，可以“开启民智，唤醒民心”，从而达到一种明了了如何正确对待正确学习西方先进事物的目的。

二、 学术史综述

1860年5月，经过整整七个月的海上颠簸，林乐知带着夫人和不满周岁的女儿到达了上海。直至1907年5月30日于上海安详地离开人世，在中国活动了近半个世纪。

林乐知是以传教士身份来到中国的，作为传教士，他自然热衷于宗教宣传。他在这方面活动的特征是编写了大量的文字宣传材料。他除了主编《教会新报》（1868—1874）和《中西教会报》（1891—1893）这样的宗教刊物外，还翻译和编写了一大堆神学宣传品，其中包括《人学》之类的宗教哲学书。

但是林乐知的活动并非囿于宗教事业，他还热衷于在中国办西式教育。1879年在苏州办博习书院。1881年在上海创办中西书院。1890年增设中西女塾，1897年办中西书院于苏州。1901年沪苏两地中西书院合并为东吴大学。直到50年代，这所大学各学院才分别与其他大学合并。这是林氏花费精力最多的事业之一。

从江南制造局设立翻译馆之日起，林乐知就受聘参加译书。他的译作很大部分是科学技术和人文社会科学方面的著作，且大都是传授基础知识的入门书或启蒙书。如自然科学方面的《格致启蒙化学》、《格致启蒙地理》、《格致启蒙博物》、《格致启蒙天文》、《地学启蒙》等等。在人文和社会科学方面则有《万国史》、《四裔编年表》、《印度国史》、《俄罗斯国史》、《德国史》、《欧罗巴史》、《东方交涉记》、《文学兴国策》、《列国岁计政要书》，《新闻纸》等等。这些书籍切合当时中国的需要。19世纪下半叶，北京同文馆、江南制造局翻译馆和广学会是中国的三大翻译出版中心。林乐知是后两机构的重要支柱。他们的出版物不但成了当时各种新办的洋务学堂的主要教材，而且成了不欲闭目塞聪的中国人了解世界和世界科学文化成就的重要渠道。

在办报和著书立说方面林乐知的历史功绩更加显著。他抵达上海后不久，就受聘编辑《字林新报》的中文版—《上海新报》。1874年改名为《万国公报》。林乐知最重要的著作如《中西关系略论》、《强国利民略论》、《环游地球述论》、《中东战纪本末》等等，都是在这个刊物上连载的。

（一） 大陆学界的研究现状

至今为止，大陆学界还没有系统全面研究林乐知的著作，有的只是从教会史这一角度，或者是从林乐知所办的各项事业如《万国公报》，广学会的出版事业入手。其研究都是单方面的，不够系统全面。

1981年，顾长声的《传教士与近代中国》出版，“填补了中国近代史著中关于传教史的一个空缺”。该书以历史为线索，重点分析了传教士在中国的活动，是研究中国基督教史的重要参考书之一。但该书成书较早，作者本人曾是教会中人，既有熟悉史料的优势，也有唯恐自美之嫌，有些方面仍受“政治批判”的传统影响。对外国传教士为什么到中国来传教，比较多地强调了政治原因，对文化与宗教的背景涉及较少。特别是对传教士的活动，在指出其负面影响的同时，对其活动的正面影响缺乏全面地分析。在谈到对传教士的评价时，他认为传教士中有明目张胆的侵略分子，也有支持中国人民进步的友好人士，更多的则是无意识地执行了西方殖民主义侵华政策。他指出基督教在近代文化交流过程起了“桥梁

作用”。可见，他的评价具有时代局限性，另外林乐知仅仅是此书中的代表人物之一，就谈不上全面深入地分析了。

此外，有关林乐知研究相关的著作还有房德邻《〈万国公报〉与戊戌变法》、熊月之《西学东渐与晚清社会》、郑师渠《〈万国公报〉与中日甲午战争》、王林《西学与变法——〈万国公报〉研究》。

1994年熊月之《西学东渐与晚清社会》，此书对于早期传教士在南洋传播西学的研究，对五口通商初期西学传播的研究，对墨海书馆、江南制造局翻译馆、傅兰雅、李提摩太、林乐知、格致书院、《格致汇编》、广方言馆等人物、机构、杂志的研究，或填补了重大空白，或对此前研究有重要推进。作者从文化传播学的角度，对晚清西学传播的全过程，进行了分析，包括传播主体、受传对象(受众)、传播媒介、译书方式等因素对西学传播效果的影响，对晚清西学东渐的了解世界、求强求富、救亡图存、民主革命、科学启蒙这五大主题逐一进行了讨论；对于传教士与西学传播这一学术界颇有争议的问题，提出了自己的看法。书中认为，传教士与西学传播、宗教与科学的关系，远比人们传统的印象要复杂得多，从历史的长时段看，宗教与科学的关系并不是一成不变的，当科学结论以其严密的逻辑。历试不爽的实验，为社会普遍接受以后，宗教也会调整教义，适应科学。对于不同的教派、不同的差会、不同的时期传教士与西学传播的关系，更要具体分析。但是，对于林乐知的研究，仅仅是作为传教士传播西学三个代表人物之一进行研究，要做到全面展开分析林乐知的思想是不可能的。

王林《西学与变法——〈万国公报〉研究》是研究《万国公报》这一刊物全面系统的研究成果。此书共分为七章，分别论述了《万国公报》的创办和经营；其对西学的传播、其中的变法文章；其如何宣教；其中的中西文化观；其中对妇女问题的关注以及此刊物在近代的影响。此著作还将林乐知在《万国公报》中发表的所有文章进行了整理和归类，将林乐知与《万国公报》的研究相结合，因为此专著的主题是《万国公报》，而不是林乐知。

1995年，山东大学出版了陶飞亚，刘天路合著的《基督教会与近代山东社会》。此书被学术界认为是“从社会史的角度深化近代基督教研究”的新成果，比较全面地分析了教会活动作为一项综合性的事业与山东社会的关系。在方法上，此书不同于此前基督教研究中实际上存在的“传教士中心观”，而着眼于中国基督教自身的发生和发展，在中国基督教徒、教会的自立运动，基督教与山东政局等方面有新意的探讨。

2002年，湖南人民出版社出版了杨代春的《〈万国公报〉与晚清中西文化交流》，此书中杨代春研究揭示，作为一种文化交流的载体，《万国公报》对时人而言曾经是重要的思想来源，对今人而言又是弥足珍贵的史料库。另外，此著还将传播学和社会统计的研究方法引入对《万国公报》的研究，作出了富有新意的探索。同时，著者也注意到文化的传播与交流实际上是一个双向的互动的过程。《万国公报》虽主旨在全面、系统地向中国介绍西学，但与此同时，还是用较大的篇幅对中国传统文化进行了介绍和评析。《万国公报》不仅是西方文化的重要载体，而且也是“中学西传”的重要渠道。这突破了以往研究的尺度。但是此著力求系统，全面，有些章节的深入略嫌不足。

相关的论文对林乐知的研究：

孙邦华《〈万国公报〉对西方近代教育制度的植入》(《北京师范大学学报》(人文社会科学版) 2002年第3期)，将林乐知与其他传教士，李提摩太、慕威廉、

花之安、李佳白、狄考文等并列，论述了他们在《万国公报》上发表的有关教育问题的文章。提到了林乐知的《文学兴国策》，但是此文主要评价的是团体《万国公报》而非林乐知。

王林《〈万国公报〉对西方民主政治的介绍》（《山东师大学报》（社会科学版）1999年第4期），主要论述了《万国公报》刊载的对民主制度、民主思想和空想社会主义介绍的文章。其中提到了林乐知的《欧美十八周进化纪略》，论述了林乐知的传播的西方民主自由思想。王林《〈万国公报〉的变法主张述评》（《学术研究》2004年第4期），此文对《万国公报》的变法主张进行了全面的综述何评论，既肯定其鼓吹变法有利于维新思潮的形成，某些变法主张对维新派和清政府产生了一定的影响，又指出其宣教的最终目的和为英美利益服务的立场。其中，用了不少林乐知主张变法的文章，但是并没有总结林乐知的思想观念。

王海鹏《〈万国公报〉对近代中外妇女风俗的考察与评论》（《广西社会科学》2005年第4期），本文介绍了《万国公报》对外国妇女的介绍与颂扬，女子教育在西方的发展状况，力陈中国兴办近代女学的重要性和迫切性；批判各种妇女陋俗，主张男女平等、振兴女权、提高中国妇女地位和关注中外妇女风俗的原因探析。其中采用了林乐知关于女俗方面的文章，提到了林乐知关于解放妇女的思想。

杨代春《〈万国公报〉对儒学的评析》（《湘潭大学社会科学学报》2003年第1期），中有提到林乐知的儒学观，和其如何对待基督教和儒教的关系

王民，邓绍根《〈万国公报〉与X射线知识的传播》（《中国科技史料》第22卷 2001年第3期），其中引用了林乐知在《万国公报》中发表的关于西学自然科学知识的文章，以其论述《万国公报》对科技思想的介绍和宣传。

邹振环《125年前，林乐知开办中西书院》（《社会科学报》2006年第6版），此文主要介绍中西书院的概况和运行机制，只是单方面介绍林乐知的活动。

胡卫清《传教士 儒学 儒学教育》（《史学月刊》1996年第6期），其文提到“作为近代中西文化交流的重要中介的西方传教士，其活动近年逐渐受到史学界的重视，但研究多偏重于西学传播。实际上文化交流是一个双向互动的过程，经传教士之手东渐的西学固然影响了中国人，而中国的儒学也同样深刻地触动了传教士。传教士对儒学的取舍依违不仅关联着中西文化交流的总格局，而且影响到儒学在近代中国的命运。”此文拟从传教士的主体性选择——对华文化战略的角度，探讨其对儒学、儒学教育的基本态度与看法。提到论述了林乐知的“孔子加耶稣”战略。

杨齐福《传教士与近代中国教育改革》（《福建论坛·人文社会科学版》2004年第11期），将林乐知作为传教士的中的典型的小个体，展开论述了传教士对传统教育的审视；传教士创办教会学校的实践；传教士对西方教育思想的介绍，为传统教育改革做好理论准备。总之，以林乐知等为代表的传教士在中国近代教育改革的进程中发挥了一定的作用。

郭卫东《基督新教与中国近代的特殊教育》（《社会科学研究》2001年第4期），“基督新教教会在中国近代特殊教育史上扮演了重要角色。但教会特殊教育机构也构成了对中国主权的侵损。”其中引用了林乐知《欧美十八国进化纪略》。

尤卫群《林乐知在华传播西教西学述论》（《历史教学》1989年第6期），指出林乐知对于西学知识的传播取得了一定的成绩，并产生了一定影响。指出林乐知倡导西学活动主要体现在两个方面：对西方科学技术知识的介绍宣传及对中国时政的批评建议。他所宣传的西学，是以基督教为中心的西学，传播西学知识被用来作为布道的辅助手段。由于时间比较早，提出的观点没有什么创新之处。

李喜所《林乐知在华的文化活动》（《社会科学研究》2001年第1期），此文以美国传教士林乐知在华活动及其特点为例，论述了世界文化交流中较特殊的一面——“种瓜得豆”的文化现象。也就是说众多的传教士到中国传教，结果是其所追求的基督教文化并未真正的在中国生根开花，而服务其传教目的的那些西方的教育、科技、新闻出版等先进的文化却得到广泛的传播。作者由此得出结论认为宗教文化的传播必须有科学的传播机制和良好的接受机制，二者缺一不可。

肖郎《论中国近代义务教育思想的起源》（《杭州大学学报》1998年第3期），本文从清末改良主义思想家的人才教育观、太平天国农民革命的教育平等思想以及欧美日本近代义务教育模式得导入等三个方面入手，系统地考察了中国近代义务教育思想的起源，并从总体上揭示了其基本特征及其对中国近代义务教育的形成所带来的影响。其中有关日本义务教育的介绍，主要用的是林乐知的《文学兴国策》。简单的介绍了此文中林乐知介绍日本的义务教育思想。

赵建民《森有礼的“Education in Japan”在中国的翻译及其影响》，（《贵州大学学报》（社会科学版）2001年第2期），该文叙述了森有礼的外交家、教育家及其在美国编纂出版的 Education in Japan《日本的教育》一书的经纬，藉以窥见日本明治维新初期教育发展概貌；该书由美国传教士林乐知（Allen Young John）在上海译成中文《文学兴国策》出版，意在用美国教育经验来推动中国重视教育。

胡卫清《上海中西女塾简论》（《韩山师范学院学报》2002年第3期），本文主要研究了林乐知和海淑德创办的上海中西女塾的历史，以对近代教会女子教育深入研究。

孙邦华《晚清寓华新教传教士的儒学观——以林乐知在上海所办〈万国公报〉为中心》（《孔子研究》2005年第2期），儒学是中国封建专制主义统治的思想基础和中国传统教育的核心，晚清寓华西人对中国儒学的态度非常复杂。尽管以儒家学说为核心的中国文化与以基督教为核心的西方文化之间不可避免地存在着矛盾与冲突，但是，西教士要在中国传播西方文化，并最终以西方基督教归化中国的官员和士绅，必须对其所顶礼膜拜的儒家学说采取适当的策略，这就是从明末时来华的耶稣会士利玛窦所提倡的“合儒”、“补儒”。该策略为晚清来华的自由派新教传教士林乐知、丁韪良、花之安、李佳白、艾约瑟、韦廉臣等人所继承，对儒学首先采取容忍的态度，从“合儒”始之，继之以“补儒”，在继之以“批儒”，最后达到以基督教“代儒”、“否儒”的传教目的。此文主要论述了林乐知的儒学观。

孙邦华《晚清来华新教传教士对中国科举制度的批判——以〈万国公报〉为舆论中心》，《学术月刊》，2004，6。此文主要阐述了自19世纪70年代至20世纪初，来华新教传教士以《万国公报》为主要阵地，围绕考试内容、文体、目的、后果对科举制度进行批判。其言辞激烈程度、系统性、深刻性超过了当时中国开明士大夫，批判的目的是为了在中国推行西方文化教育及其新式学校教育制度。此文选择《万国公报》为中心，林乐知是最为典型的代表，文中论述了林乐知的一些批判科举制度思想，但是不够全面和充分。

王立新《英美传教士与近代中西文会通》（《世界宗教研究》1997年第2期），近代来华的基督教传教士为了用西方基督教文化改造中国文化，实现中国基督教化的目标，不但热衷于传播西学，而且还曾尝试对中西文化进行比较、调和和嫁接，即从事了广义的中西文化融合与会通的工作。此文就是对近代英美传教士会通中西文化的努力做一初步探讨，其中包括林乐知。

硕士学位论文：许玲《传教士办报与中国近代民主观念的输入》，武汉大学

2005年。全文共分四章。第一章分析了传教士在中国办报的背景和原因，包括当时中国社会所面临的巨大转型，对来华办报的传教士及其动机进行大致说明。然后对中国古代民本思想和西方民主思想的内涵进行阐述。第二章将传教士在华办报分为三个阶段，重点介绍了《察世俗每月统记传》，《中国丛报》，《东西洋每月统记传》，《遐迩贯珍》，《六合丛谈》，《中西闻见录》，《万国公报》报纸的内容和编辑特色。对其中反映出来的传教士的思想特点和报刊内容变化的原因也做了详细分析与评述。第三章分析了对中国社会转型起到重要推动作用的《万国公报》，从它的内容、主要办刊人物和对中国政治变革产生的影响三个方面说明了近代民主观念在中国传播的巨大反响。最后谈到了中国落后的现状与根源，以此揭示民主观念不能在中国自发产生的深层原因。从近代中国新的世界观的形成、民主观念对知识阶层的影响来论述近代中国对民主观念的吸收与实践。

此文其中的一小部分提到林乐知的思想，但是不够全面，另外原始资料也不是很充分，而且此文主要采用的是传播学的角度和方法。

齐慧敏《林乐知的教育文化观及在华主要活动研究》，河北师范大学。此文的结构主要有四部分构成，第一部分是林乐知的人生经历及其教育文化观的孕育形成；第二部分主要是林乐知在华的主要活动及思想转变；第三部分是其教育文化观；第四部分是林乐知的教育思想与实践的评析。她从三个方面分析了林乐知的教育文化观：儒学、科举制度、教育思想。指出林乐知是“孔子加耶稣”理论的始作俑者，他认为，传教事业若想在中国立足，就必须利用儒家经典并做出一些妥协，必须把基督教义和在中国占统治地位的儒家文化巧妙的糅合起来，逐步以基督文化代替儒家文化：关于科举制度，林乐知尖锐地指出其“言大而空，不切实际”的弊端，认为必须废除科举制度，只有这样中国落后的教育状况才能扭转：教育方面，林乐知以西方教育为参照系，倡女学、主张改革初等教育，并秉承着自由教育的理念创办了中西书院和中西女塾。笔者通过对林乐知的教育文化观和在华实践活动的研究，认为在近代西学东渐中，林乐知的传播基督教的指导思想、具体措施等不能讲不科学，但是，以儒学为核心的中国文化对外来文化的包容实践了在不影响中国文化的内核并有利于其再生和发展的前提下的，在这样的土壤移植基督教，失败是必然的，文化传播与交流必须同时具备科学的传播机制和良好的接受机制，二者缺一不可。

此文仅仅研究了林乐知思想的一方面——教育思想。而林乐知其他值得研究的思想如政治、经济、外交、慈善、宗教等都还是空白，另外，此文结构比较简单，而且没有足够的原始资料，只是空洞的理论，并没有发掘研究林乐知留下的大量原始资料。

（二） 海外学界的研究现状

最早研究有关林乐知的是台湾地区的王树槐先生于1964年出版的《外人与戊戌变法》。此书是一部研究戊戌变法的专著。此书对戊戌变法前后，外人通过宣扬变法，影响中国的内政和外交进行了较为深入的探讨。

此书包括三个主题。第一章，以西人在华宣扬变法为主，或以文字，或以言词；但是对构成维新变法思想的基础的西政介绍则很少。在这一章中，作者将林乐知作为西人的典型，仅仅用了18页大体论述了林乐知的万国公报中提倡中国变法的内容。其主要是对中国当时现状问题的批评，尤其是对中国的教育制度问

题展开的批评和建议。但是，此文并没有升华到提炼出林乐知思想的程度。另外，此章指出外人建议变法的目的在于传教，这是正确的，但是对其评价过低，过分的强调他们是代表帝国主义利益，根本目的在于自身利益，忽视了林乐知等为代表的外人所作出的积极影响和贡献。其评价不够客观公正，有所偏激。

第二章，以维新派对外联盟的意见为主，主要指康有为、梁启超对外联盟的意见。第三章，以政变发生后列强的态度为主，侧重于外交方面的干预。西人宣传变法，不仅获得了维新分子的好感，更影响维新分子对外的态度。

总的来说，此书的研究思路值得学习，但是有关林乐知的研究仅仅是作为一个角度和侧面。

台湾地区其他相关的著作与论文：

期刊论文：张铠《来华传教士“适应”中国策略的历史流变》；洪宜真《〈万国公报〉对清末戒缠足运动的提倡》；张忠正《美国在华传教士对孙逸仙与辛亥革命的态度》。（以上论文只检索到篇名，内容未能看到。）

硕博论文：吴旭彬，国立中央大学《晚清基督教政策研究（1844—1911）》。

比较系统的就是香港地区的梁元生于1978年编著的《林乐知在华事业与〈万国公报〉》此书共分为八章。第二章与总结记录了林乐知在美国的生活极其在华工作的简要叙述。第三、四、五章分别讨论林氏三方面的事业：第一是他的教会工作，第二是他的教育理想与中西书院的设立，第三是他的新闻事业，即《教会新报》与《万国公报》的创立。用多量的例子去展示林乐知的不同流俗与独特性格。阐明林乐知在传教方面仿行晚明耶稣会士结交官吏和士人的策略，这造成他与统治阶级趋于接近，而远离了当时占新教传教士大部分的基要派与福音派，他创立的中西书院及《万国公报》，亦因为他们的入室特色，以致得不到教会多数人的支持。

在第六、七章，此书则转换一个角度，把林乐知及其同志友好视作一个团体，从而探究他们将西方观念与价值介绍到中国所作的努力，与他们对中国的政治与变革所给予的影响。尽管林乐知是广学会的主要领导人，又是《万国公报》的主编，但是此书将他个人的贡献尽量略过，转而强调学会及报纸总体的作用与联合起来所产生的冲击力量。

此书的写作的目的，主要不在于叙述传教士林乐知的生平，而是希望透过林乐知这个人物及其主编的一份报刊——《万国公报》——作为经纬，去编织一幅清末传教士之事业的图画，藉此反映传教士在清末的活动如传教、办报、兴学、集会等，并且讨论在清末政治运动中扮演的角色和对中国人的影响。

此书大篇幅的介绍林乐知的在华事业活动，对其思想分析则内容有限，另外，由于成书时间比较早，对林乐知的评价有待于创新与提高。另外，他主要介绍林乐知的事业活动，对林乐知的活动与思想对当时人士的如何影响和影响效果如何的论述着墨不多。

还有美国学者贝奈特的《教会新闻工作者在中国：林乐知及其杂志》（Adrian A·Bennett: missionary Journalist in China, Young J·Allen and His Magzines 1860-1883），（美国佐治亚大学出版社1983年出版）。

（三） 对目前研究的看法

外国传教士在中国近代化进程中扮演着一个西方文明传播者的重要角色。美

国传教士林乐知是中国近代史上一个很重要的人物。学界很少有学者对林乐知进行全面的客观的研究,包括林乐知在内的许多传教士的思想至今尚未受到大陆学界的重视。

总体来说,目前为止,学界还没有一本系统全面研究林乐知思想研究的专著。有的仅仅是涉及到其思想的一个或几个方面,还不是文章论述的主题。即使有也比较浅显,不够深入。

虽然研究成果不乏,但是大都比较粗线条不够细化精致。另外,有关林乐知的研究,大都是《万国公报》为对象,林乐知变成了非重点。

纵观以往研究林乐知的成果,虽然取得了一定的成绩,但也存在着不足之处:(一)、有些成果不是以林乐知为研究对象,只是在论述传教士在华活动是涉及到林乐知,或只是利用林乐知著述中的材料,如顾长声的《传教士与近代中国》等。(二)、有些成果只涉及林乐知的某些方面,比如办西学、兴教育、办报纸、主张变法等。如王树槐的《外人与戊戌变法》等。(三)、囿于时代的限制,有些成果的观点值得商榷,不够客观和实事求是。如顾长声的《传教士与近代中国》中指出传教士的负面影响的同时,其正面影响的评价不够全面。有些方面仍然受到“政治批判”的影响。

对林乐知的思想,进行全面剖析研究,贯通教化,如何进行文化传播和宗教宣传,具有重要的学术意义。林乐知的思想研究牵扯到的历史层面非常得广泛,在中国近代史上产生了深远的影响。仔细考察他的思想的精华,对于宗教史、社会史、思想文化史、中外文化交流史、都有重要的推动作用。

鉴于目前的情况和问题,本文以期通过解决以下问题:一、林乐知的思想主要包括哪些内容?二、林乐知思想的主旨是什么?三、林乐知的思想主张在当时产生了哪些影响?

三、 学术要点

(一) 重点

- 1、结合时代背景,叙述林乐知在华活动的内容和意义及影响。
- 2、分析林乐知的思想总共包括那几方面,并且从各个方面深入挖掘其精髓,找到林乐知思想的主线。
- 3、将林乐知的思想置于中西文化交流和中國近代化进程的大背景的前提下,对其思想的主旨进行总结,并对其思想给与公正与客观的评价。

(二) 难点

- 1、对林乐知的思想进行面面俱到的分析,尽可能做到全面分析。
- 2、林乐知作为基督教的传教士,面对不同性质的儒家传统文化,要准确分析其思想是如何把握和对待二者的。从而总结出其思想的主旨。
- 3、林乐知是一位留下的中文资料最多的传教士,全面搜集和查阅其所留下的中文资料,从而全面总结其思想内容。

(三) 创新点

- 1、对于林乐知的评价,多肯定其对中国的积极影响,力求评价上有所突破。
- 2、搜集有关林乐知的英文资料。

- 3、有关林乐知的中文资料，虽然不少人已经用过，但是本文力求从不同的角度，使相同的资料产生不同的效果。

（四） 理论方法与视角

林乐知在中国近代史的进程中，不仅仅局限于传教士这一种身份，他办学校、办报纸、译书、著书等，涉及多重领域。这决定了不能用单一的视角和方法，而必须综合的借鉴、运用历史学、宗教学、社会学、文化学、民俗学和政治学等方法。

第一章 林乐知来华背景

一、林乐知来华传教的缘起

(一) 林乐知的家世

“1835年的圣诞节并没有给艾伦（林乐知的父亲）家农场带来节日的喜悦，大家都沉浸在这位农场主英年早逝的悲痛中。然而1836年1月3日晚上，几团烛光驱走了往日农场里的沉闷与黑暗，妇女们正在夫人的卧室里忙得团团转。这位守了两个月寡的年轻夫人于这一晚生下了一个小男孩，取名为安德鲁·杨·约翰·威廉·艾伦（Andrew Young John William Allen）。”^[1]

林乐知，字荣章，1836年1月3日出生于乔治亚（Georgia）的伯克郡，在林乐知出生前，父亲就去世了，几个星期之后，他的母亲也撒手人寰。这对一个刚下生的婴儿来说是极大的不幸与不公！天将降大任于斯人也，必先苦其心志，也许这正是上帝对林乐知的特殊考验。自幼成孤的林乐知是由其姨父母带大的。林乐知从小就接受姨父母对其的宗教思想灌输，为他以后成为基督教徒中的一员起到了早期思想准备和环境感染作用。

(二) 在美国南部所受的教育

林乐知的早期教育是在佐治亚州，斯坦福地区（Starrsville）的几所小型的私立学校里接受的，那里离他的家很近。当他就读于其中一所学校时，他参加了一个文学社团，在社团中他利用空余时间阅读有关历史和文学的书籍。林乐知对历史、文学及时事的兴趣，对于当时的时代来说，已经超出了他的学习范围，但是这些兴趣伴随了他一生，并激发了他终生的成就。根据他的一本早期的传记记载，“1850年林乐知才14岁，就开始收集图书建设自己的图书馆了，对此他的同学都非常的羡慕。”^[2]

1851年他寄宿于浸信会主办的布朗伍德研究所（Brownwood Institute），1852年他转到佐治亚州的巴马特（Palmetto）市的另一所学校，这所学校是由露德尼·莫然创办的。就是在那儿，他立志要上大学。1853年秋天，他开始在埃默里·亨利学院学习，在这所监理会学校仅仅呆了一个学期。1854年的春季学期，他又转到了佐治亚州牛津地区的埃默里大学（Emory University），那也是监理会的一个布道站。

有关林乐知的中学教育的记载很少，但是有1854—58年时期的埃默里大学里作为传教士必修的课程记录，贝纳特在其书中对此做了一些总结，我们可以借此来分析一下：

“埃默里大学的基础课程和美国北部比较好的大学里的一样，都要学习古希腊与古罗马文学艺术。19世纪50年代，在哲学和宗教的基础上增设了数学和科

^[1] Adrian A. Bennett, *Missionary Journalist in China—Young J. Allen and His Magazines, 1860-1883*. Georgia University Press, 1983, p. 3.

^[2] W. J. Colter, “Our Georgia Missionary——Young J. Allen,” ms, Sept. 22, 1874, n.p., AM..

学课程。在埃默里的第一个学期，也就是林乐知的大一的下半年，他的必修课程有拉丁语、希腊语和代数。在他大学二年级时，除了学习数学中的测量学、代数、几何、平面三角学、解析几何以外，还要学习拉丁语、希腊语以及修辞学。林乐知对数学的着迷就是从这个时候开始的。就在林乐知大三的那年，学校的政策改变了。大三那年，拉丁语的课程不开了，仅开了一门希腊语课，但是开了力学、解析几何、化学和三门哲学课程：自然哲学、伦理学、逻辑学。1857—58年，林乐知大四的那年，结束了他的希腊语课，有关圣经学的课程还有关于基督教的课程。那一年里，他还学过微积分、球面三角学、化学、天文学、矿物学、地理学、城市工程学等课程，为他的科学知识打下了基础。林乐知在大学期间，作文课一直是他的必修课程。他在大学还选修了一门政治经济学课程，但是这门课明显的缺乏历史和文学元素”^[1]。以上贝纳特对林乐知的中学教育情况，总结得比较全面。这段文字除了告诉我们林乐知接受的教育比较广泛之外，也提醒了我们林乐知所接受的教育为其以后形成多角度、多方位绚丽的思想打下了基础。他以后的人生道路和传教思路与这些教育的熏陶是分不开的。根据林乐知斯坦福地区（Starrsville）的早期教育经历记载，他当时在埃默里的课外学习一般都倾向于历史、文学和当代政治学这些科目。这些兴趣与他以后他尤其注重于写一些历史性、政治性题材文章是息息相关的，早年接受的教育和培养的兴趣为其以后的发展铺好了道路。作为一个传教士和编辑，林乐知自己也强调他的很多思想在他儿时教育时代就对他有所启蒙，比如说教育的重要性，商业的重要性，医疗保健的要求和妇女的地位提高问题等等。

林乐知在美国所接受的高等教育，所学内容丰富，涉猎领域广泛，极大地拓宽了他的视野和知识面，锻炼了其思维，为他来到中国以后开辟基督教的传教道路打下了厚实的基础。

（三）美国南部社会发展状况

19世纪中期，美国南部社会的经济远远落后于美国北部的社会经济。北部工业迅速发展而南部的工业发展滞后，那时美国南部主要依靠农业，尤其是棉花的生产。对白人上层来说，经营棉花会发财致富，因为“1811年到1860年之间棉花占美国出口额的一半以上。”“到1860年为止，美国南部的铁路扩伸了9211英里”^[2]。与此同时，美国南部经济逐渐朝着多元化、工业化方向发展，棉花、面粉、原木、棉籽油及卷烟业、铸铁、水稻种植业等产业技术也日益提高。

随着经济的发展，美国南部社会对初等、中等、高等教育越来越重视。美国南部非常需要提高教育水平，尤其是基础教育。因为，美国南部白人中不识字的人的比率最高，小学对于人口所占的比例最少，而且美国南部的公共图书馆在全国来说最少的地区。“1850年，佐治亚州拥有白色人种共50万人，这个州拥有13所大学共有1500个学生，40座公共图书馆共计藏书50000册，还出版了22种文学及科技作品，共发行了40000册”^[3]。

佐治亚的中学通常是私立性质的，学校里主要传授的是数学及地理勘测知

^[1] Adrian A.Bennett,op.cit.,pp.7-8.

^[2] Adrian A.Bennett,op.cit.,p.4.

^[3] John D.Wade, Augustus Baldwin Longstreet: A Study of the Development of Culture in the South. New York: Macmillan, 1924, p.243.

识，也为学生升大学而教授一些基础性质的拉丁文和希腊文。尽管这些学院在学术发展方面仍然有所限制，但在 19 世纪 50 年代，和美国北部相比，美国南部学校的数量及入学的学生都有显著的增加。尽管数量很少，学校也开始开设一些有关科学类的课程，开设的课程大部分都是有关对现代历史及当代文学方面的指导。纵观美国南部教育的发展，也许最显著的是 19 世纪 50 年代反奴隶制思想对美国南部校园的清洗。校园里开始对美国北部有关奴隶制及相关的书籍，也包括教科书进行了事实上的封锁。尽管这时美国南部处于工业化的早期时代，美国南部已经开始对那些传统思想进行强烈抵制和封锁了。

（四）美国南部的宗教运动

卫理公会见证了 19 世纪 40 年代美国南部所发生的重要结构变化，对许多美国南部居民产生了深刻的影响。尽管卫理公会的教义中有着严格的反对奴隶制存在的条文，但是自 19 世纪 20 年代，当许多成员开始投资奴隶耕作的土地并收获财富时，这种反对奴隶制的呼声有所松懈了。当更多的长老从这种财产中得到收益时，反对奴隶制的规条就进一步被忽视了。

美国北部的美以美会因为他们的教友违反了对奴隶制问题的教义而抗议，甚至连教堂的主教都发起了严重的抗议。这一问题直到 1844 年国会召开会议以投票表决的方式决定分裂此教才得以平息。因此直到 20 世纪，卫理公会还是分为南北两派，这次分裂可以看出美国南部监理会在道义上的态度和观念。

19 世纪 50 年代，美国全国上下进行宗教奋兴运动。美国北部发生的这些运动，尽管本质上是宗教性质的，但是它也强调世俗生活中要行善，进行慈善活动。主张改善人的生活的人道主义宗教奋兴家，要求解放奴隶，禁止酒的出售，取缔贫困和不道德的事，还提到了妇女的地位问题，这使他们对传教工作产生了浓厚的兴趣。

美国南部是否也像北部那样发生宗教奋兴运动，并不是很清楚。但是美国南部的一位历史学家（中文名字 伊顿）（Clement Eaton），同样主张：“提倡那种人道主义精神，到 1860 年颁布了关注弱势群体的明确的章程，这些弱势群体包括黑人，对妇女逐渐采取开明态度，自制运动，修正刑法章程及程序”。^[1]尽管美国南部并没有像北部那样产生那样多的传教士志愿者，但是到 19 世纪 50 年代，美国南部的教会也了解到传教工作的意义。

林乐知就是在这种经济和文化氛围逐渐改变的环境中，接受教育并且逐渐成熟起来。他是在卫理公会内部分争的影响下成长的，并且拥有自己的思想和道德观。在林乐知到达中国之后，会发现当时中国的环境与他年轻时的成长环境非常相似。19 世纪 60、70 年代上海的经济繁荣与几乎无法改变的社会政治制度形成了鲜明的对比，这种政治制度几乎使整个城市瘫痪。他还会发现当时他所面临的中国正处于社会政治制度受到尖锐地抨击的年代，不仅受到和他一样传教的传教士的批判，而且中国当地的基督徒对当时的社会政治制度也强烈的不满。

^[1] Eaton, History of the Old South Macmillan Press, 1966. pp.436-37.

二、初来传教，困难重重

（一）来华之际的宣教形势

美国监理会对中国的传教任务最早开始于 1848 年，直到 1860 年，传教的区域都没有跨出过上海。将这些传教士局限于这一狭小的区域是清政府给所有传教差会的限制，因为在 1860 年以前的制度里，所有的外国人都必须待在贸易码头上，并且不允许外国人到内陆地区，外国人所到的区域限制在半天时间所能行走的距离范围以内。监理会在中国南部的差会几乎不能深入到中国的内地，因为直到那时为止，监理会在中国的唯一传教据点，其中只有三个人。“1848 年，查里斯·泰勒（Charles Taylor）和本杰明·杰肯（Benjamin Jenkins）两个人都来自南卡罗莱纳州（Carolia），他们两个人创立了此差会。四年以后康尼（W.G.E.Cunnygham）也加入了此差会，但是当年他又回了美国，紧跟着 1853 年泰勒（Taylor）也回美国了。1854 年杰肯（Jenkins）在来自密西西比州的凯莉（Kelly）和阿拉巴马州（Alabama）的布尔顿（Belton）的陪同下一同回到了上海。但是 1855 年布尔顿（Belton）就离开了，随后凯莉（Kelley）也离开了。当林乐知和华尔美德（Maequis）一起到达上海的时候，只有蓝柏（Lambuth）和康尼（Cunnygham）来迎接他们的到来”。^[1]

限制传教士在通商口岸这一规定的废除以及两个新人的到来使得在上海的监理会能够扩展他们的事业。他们现在的计划就是去离上海有 118 英里远的杭州建立分差会，由林乐知作为传教士。然而，太平军的暴乱使得他们重新考虑这一计划。1860 年 3 月 6 日到 23 日太平军一直占领着杭州，当时林乐知的信件中是这样记载的：“整年里太平军一直是他们对这座城市进行传教的威胁”^[2]，这使林乐知整年都得待在上海。直到 1860 年 11 月太平军才放弃杭州这座城市，林乐知和蓝柏（Lambuth）至少能够去杭州这座城市中去看看。这次旅行并没有激励林乐知像他希望的那样在这座城市里传教。林乐知在信中写到：“杭州这座城市有纽约城那么大，现在的居住人口是 1860 年纽约人口的两倍”^[3]。但是 1860 年 11 月当林乐知到达这座城市时，这座城市给他的印象，用他自己的话来说，“这座城市里里外外破坏得让人极度容易产生忧郁感”。就在他们顺经大运河返回上海的时候，林乐知和蓝柏（Lambuth）见到太平军的船队载着军队返回杭州。林乐知认为那是一番“极度壮观”的景象，在林乐知给他的姨夫母的信件中是这样详细记载的：^[4]

大约一共有 1200 艘船，六、七万人。当太平军乍一看到我们的船时，他们准备抓住我们，接近才发现我们是外国人，于是就大声嚷嚷：‘外国佬，外国教友’，并不断地大笑着。我们停靠在河堤处大约有两个小时，希望他们快点过去，两个小时过去之后，丝毫没有看出进度的减退和数量的减少……我们乐意，或者说有必要去拜访一下太平军的高级将领，一起去太平军的高级将领那儿聊一会儿，就太平军区域的问题这位将军一一作以解答……摆在我们面前的就是以上种种现实，看到的都是千篇一律，一样的景象。或许未来的景象更糟糕，在我们上次召开的传教大会中，我们总结道最好不要将希望和心灵寄托在一个地方，但是现

^[1] Adrian A.Bennett,op,cit.,p.20.

^[2] The letter from Allen to Talley,May 30,1861.

^[3] The letter from Allen to his Aunt and Uncle(Mr.and Mrs.Wiley Hutchins),Jan.6,1861,AM.

^[4] The letter from Allen to his parents,January.6.1861.

在要仔细小心寻找一扇敞开的大门，在其他地方的差会——蓝柏和我因此尝试着去苏州和南京走访，这两个地方都被太平军占领了……再也找不到一个比现在的中国还要令人沮丧的国家了，我的心灵变得越来越脆弱，对于这些毁灭的场景已经感到疲倦了，但是，更糟糕的是我所见到的——成千上万的人们无家可归了，他们当中也有很多连生活必需品都没有，除此之外，一场极为严重的旱灾威胁着整个地区……

从信件的内容中我们可以看出太平天国虽然对林乐知等传教士表达了友好的态度，但是就太平天国的动乱给社会带来的灾难，林乐知从心里上讲还是排斥的，也正是太平天国的动乱为林乐知去上海之外的地区开拓分差会带来难度。

经过对当时中国形势的基本估量和太平军的友好的回应以后，上海差会决定派林乐知和蓝柏（Lambuth）在一名中文教师的陪同下再次出去宣教，这次是去南京，也就是太平军的天府所在地。这次旅行的另一方面原因是太平军里的天王洪仁玕给英国的沃特·曼德哈斯（Walter Medhurst）曾经写过信，这封信由本杰明·杰肯（Benjamin Jenkins）转交给的他，本杰明是美国办事处的翻译。信中太平军向新教的传教士发出请求，请他们去他们那参观一下以培养太平军和外国人之间的友谊。1861年1月林乐知和蓝柏（Lambuth）一起去了那，洪仁玕亲自接待的他们，洪仁玕还送给林乐知一个银碗作为纪念。值得注意的是，这时期大部分来过南京的传教士都为太平天国对基督教义刻意模仿的荒谬性而感到震惊。

尽管如此，林乐知在他的私人信件中表露出对太平军这样的印象：^[1]

太平军是一支富有献身精神的力量，要不是他们引起西方势力的介入对他们进行剿灭，这股力量是能够推翻清政府的。传教士们应该去劝导太平军们接受他们的信仰，因为越是回避他们，上帝的事业就会搞得越糟糕。

他这样写到并且得到了其他传教士的支持，认为太平军毫无疑问是一群并非能抵得过残暴而落没政权的反叛军。很明显林乐知为太平军是反叛军这一事实而感到痛心，同时林乐知也为太平军即使读过他们的书还是会扭曲基督教义而焦虑。但是他不知道并且没有关注到太平军使得长江河谷地带的贸易有所减少，这一事实使得许多传教士都批评太平军。1861年5月，林乐知甚至表达了这样的希望，他希望“美国的主日学校能收留一些反叛军的子弟，他还期待着和太平军融在一起的日子”^[2]。很明显他从太平军身上发现了向中国传播基督教义的机会，他想好好利用这一机会。

（二）差会面临的经济危机

19世纪中叶，美国北部资本主义工业经济制度与南部种植园奴隶制经济制度之间的矛盾发展到不可调和的地步，于1861年4月爆发了著名的美国南北战争（美国内战），并且一直持续到1865年。

林乐知想在中国扩大传教事业的理想，由于美国内战的爆发，遭到了严重的打击。1861年4月12日南方邦联军队在萨姆特要塞打响了美国南北战争的第一枪；萨姆特要塞发生了一场火灾，美国林肯总统宣布对美国南部的港口进行封锁。这项命令使得在中国的美国南部的传教士几乎失去了来自美国南部的供给和联系，并且持续了长达5年之久。1861年底康尼（Cunnyngham）和蓝柏（Lambuth）

^[1] The letter from Allen to Talley, May 30, 1861, pp. 75-76.

^[2] Adrian A. Bennett, op. cit., p. 21.

由于健康的问题一同返回了美国。本杰明（Benjamin Jenkins）一直坚守着传教的使命，直到 1862 年也离开了中国。他的离开使在中国的传教差会里只剩下了林乐知和华美德（Marqius Wood）。差会的主管人康尼（Cunnynham）授予林乐知全权代理管理中国的监理会，这也使林乐知要为差会的债务负责。收到的来自他的差会的最后一封信是要求林乐知与其他传教组织和差会进行联系和来往。但是林乐知并不想放弃监理会的工作，他想排除万难保住这个传教差会。

通过典当一些这个差会印刷的小册子以及将差会的一些资产租出去，林乐知总算还清了债务，而且每年通过租赁能获得一点收入，但是这点收入对于两个家庭的花销来说显得有些少，更何况这笔收入的大部分要用来购置新的房子，还要通过法国方面的允许。“1862 年，华美德（Marqius Wood）通过经营《上海新报》来增加他们的收入，这份中文报纸是由中国北华捷报馆创办出版的”^[1]。这时林乐知便成为上海此差会的唯一一个全职传教士，当时帮他的只有华美德（Marqius Wood）。林乐知每天都在中国人聚居区的一所小教堂里宣教，有时一天还两次，偶尔也到附近的村庄里去转转。

尽管林乐知能够解决差会的经济危机，至少是暂时的，他还是经常感到非常的沮丧和失望。他在自己的日记里写到：^[2]

我们总会或多或少被一些悲伤的事情所影响。火一般的热情，不变的活力，引人入胜的兴趣，醒目的信仰，充满光芒的眼神，充满爱的灵魂；如何改变，如何消失，减弱，淡化，死亡，隔绝，黑暗？中国的基督教事业是多么的平淡！这传教的成果真令人失望！

1863 年，当他完全被限制在上海的时候，林乐知更深刻地感到传教的工作必须扩大到郊区的必要性，到 1863 年 9 月，他为传教制定了新的计划，他呼吁一种更有活力的，富有自我牺牲精神的高度认真的扩张。这种计划是巡回、流动制的，这在美国非常常见。他提议在上海周围的郊区中比较重要的据点里建置并购买一些小教堂。差会里并没有购置小教堂的资金。但是林乐知并没有气馁，他向上海的外国人的宗教团体请愿，请求为他的事业能够进行些资金上的支持。他希望能征集到 200 两白银，但是只凑了 100 两，但是这已经够进行旅行布道的了。在勘探过上海的郊区以后，林乐知决定：“沿着上海直到苏州建一些小教堂。在我的第一次旅行中他租了两个据点，一个是在南汇，离着上海有 16 公里远，另一个是在嘉定，离上海有 24 公里远”^[3]。这项计划激起了林乐知的兴致并且为他注入了新的活力。他在 1864 年 1 月的日记里很高兴的写道：^[4]

承蒙仁慈地上帝的厚爱，我希望家乡的教会能够感到喜悦和高兴，我非常荣幸监理会仍然还存在。这个差会从来没有像现在这样充满活力，积极活跃，健康的成长。相信差会未来的前途会更加繁荣昌盛！

接下来的三个月里一切都进行的很顺利，直到有一天差会再次陷入经济困难中。作为江苏巡抚及其中国洋务运动的倡导者李鸿章以及他的军队都经过西式化装备，也雇佣了一批西方专家，将上海周围郊区的秩序重新建立起来，人们都纷纷离开上海返回了自己的家乡。许多房子被空出来了，包括一些属于监理会的房子也空了出来，租监理会房子的许多房客都不见人影了。除了收取的租金上的收入有所损失之外，差会所要缴纳的财产税也上涨了，因为法国人通过抽干沼泽区，安置路灯和排水管等来将他们对差会优惠价抬高。就这样林乐知又一次陷入了

^[1] Roswell S. Britton, *The Chinese Periodical Press, 1800-1912*, p. 50.

^[2] Allen, *Diary of 1863*, Sept. 1, 1863.

^[3] Allen, *Diary of 1863*, Sept. 5, 1863.

^[4] The letter from Allen to Bishop Pierce, Jan. 1, 1864.

严重的经济危机。

直到 1864 年 4 月，监理会才又复兴。教会的名册上又多了 12 个新的见习传教士的名单，林乐知觉得这段时期比任何时候都感到鼓舞振奋，他向上帝祈祷赐予他力量使他能够照顾过来这些似乎是来上帝这里来寻找安全的羊儿们。就在这一年，基督教教会中中国人的人数达到了 2607 人，林乐知认为这是一个好的开始。更重要的是，中国人向在中国的教会捐赠了价值达 2988 美元的物资。他写道这些基督徒皈依者大都来自相对贫穷的阶层。林乐知认为：“越是靠每天的收入糊口的，他们的慷慨度就越大，这相当令人鼓舞”^[1]。教会大体上的前景并不意味着林乐知的处境能好一点了。事实上是在美国内战的后半期，林乐知不得不为收入甚至是自己的生活费而到处奔波。

林乐知于 1860 年作为一名传教士到达中国，他一直思索着如何向中国人传播福音，使中国人皈依基督教。直到他来到中国时，美国监理会在中国传教的一般程序还是每周在一所小教堂里布道并且在城市里分发和基督教有关的小册子。起初，林乐知也按部就班地照着这种模式做，直到 19 世纪 60 年代他发现了能够完成传播基督教任务的新方式，在这一过程中我们不能不忽视林乐知在面对差会的经济危机的那种勇敢和执著奋斗的精神，那种化危机为机遇的才能。

^[1] The letter from Allen to Dr.E.H.Myers,Aug.27,1866.

第二章 在华的世俗性事业

林乐知怀着所有传教士所共有的信仰——“向全人类传播福音”来到了中国。然而林乐知夫妇抵华之际，正值中国多事之秋。在北方，英法联军攻入北京城，咸丰皇帝西走热河；在南方，太平军席卷江南，无数百姓流离失所。世事总是难以预料，中国的形势以及美国南北战争给他的传教原计划带来了莫大的困难。在能够全身心地投入到传播福音工作之前，他首先得解决的是自己和家人以及差会的生存问题。矛盾是事物发展的根本动力，林乐知面对眼前的困难，探索出了两全其美的方法，不仅解决了生计问题，也使得他对传教任务和方法有了新的认识。凡事皆有两面性，林乐知能够从困难中领悟到不断前进、创新的方法是值得我们学习的。这段艰难时期，使他了解到如何在中国生存并且精彩地活下去；这段艰难时期，使林乐知了解到传教的方法和方式都得加以革新才能取得更大的成就；这段艰难时期，使林乐知了解到基督教教义并不仅仅局限于简单的教条、教义，应该从广义上理解基督教教义。

一、以上海为基地

林乐知夫妇乘着水手新娘号（Seaman Bride）轮船，经过长达六个月的海上漂泊，于 1860 年 7 月 13 日抵达上海。这航程的时间太长了，以至于在上海等着接待他们的传教士以为这一队人已葬身大海了。

然而当林乐知到达上海的时候，中国正处于一片混乱之中。太平军两个月前刚刚打败了清军，此时正处于攻势状态，尤其是在长江下游的河谷地带。来到上海一个月后，林乐知在他的房顶上亲眼目睹了太平军进攻上海的过程。这场暴动引起了他的关注，尤其是“雷鸣般的枪声，飞驰的嗖嗖的子弹声，土地的震动，玻璃的碎落，对窗户的冲击，成千上万的人们和旌旗，太平军的旗子多得够每十个人中就有一人持有一面”^[1]。林乐知认为这些太平军给内陆带来了恐怖和灾难，他们走到哪里，就给哪里带来了贫穷，隔离和死亡。林乐知对太平军的这种印象一直持续了有两年之久。

同时西方帝国主义国家们正想方设法强制执行两年前和中国在天津签订的《天津条约》中的内容。1860 年 9 月，清政府近于崩溃状态，英法联军占领了紫禁城和北京城，并将之洗劫一空。中国的对外关系也面临着转折点。1858 年签订的《天津条约》，此时也为清政府所承认。除了原先的五个通商口岸，又增开了 11 个通商口岸。外国人可以进入内地进行游历、通商、自由传教活动。此时，清政府正忙于镇压太平军和捻军的反叛，但是逐渐也对西方事务感兴趣了。19 世纪 60 年代早期，清政府洋务派发起了一场所谓的“自强”洋务运动，这场运动主要是学习西方的语言和科学技术。

上海基本能反映中国国情的大体情况，但是有一点是独特的，因为上海地区聚居着大批外国人，此外上海地区经济发展的很快。我们可以用具体的数字来说明上海经济的发展情况，“1852 年的土地价格为每英亩 50 英镑，到 1862 年就涨到了每英亩 10,000 英镑。1859 年经过海运海关的贸易创了价值达 7,500,000

^[1] Adrian A.Bennett,op.cit.,p.16.

两白银的收益。到 1865 年，贸易额又增长了 30%，价值总额达到了 100,000,00 两白银。这些贸易主要集中在茶叶和生丝的出口及鸦片和棉纺织品的进口方面。1864 年上海在出口的总价值上赶超过了它的对手广州，到 1870 年，上海占了中国所有贸易的 63%，而广州仅占了总贸易的 13%”。^[1]

“1843 年，西方的 11 家商业公司，150 名商人、传教士及其外交人员加起来共占上海 43 英亩的地方。到 1863 年，西方的 150 所商业公司，最少 3000 名外国人共占据了上海 2094 英亩的土地。到 1864 年，在上海定居的西方人口共有 500,000 人，其中也包括中国人和西方人结婚后融合在一起的”。^[2]通过以上的数据，我们可以分析得知，这段时期，在上海的外国人数都是逐步增加的，尽管这段时期处于动乱时期。

伴随着上海外国人的增长，在上海的外国定居者采取了城市改革措施，虽然效果并没有达到欧美城市的水平。1860 年，当林乐知抵达上海的时候，这所城市的下水道都是敞着露天的，马路非常脏乱，还有沼泽区。到了 1864 年这些情况仍然存在，具体林乐知是这样描写上海的环境的：^[3]

整座城市就像一个大污水坑。有条件的话，每个中国人都应抱着一个香水瓶，或者将他们的鼻子里塞满树叶、棉花，或者经过的时候都要捂住鼻子。

1864 年以后，西方社会的影响使这座城市设施方面有了许多的改善。19 世纪 60 年代后期，西方人将一些国外的设施引进到这座城市，使这座城市在外貌和设施上得以现代化，比如装上了煤气灯，电报系统，铺上了碎石路，建了新码头，并把沼泽给抽干了。尽管上海发生了这么多新的变化，林乐知感到上海还是令人忧心忡忡。从去郊区的旅途中回来后，林乐知在 1867 年 1 月 26 日的日记中写到：^[4]

整个上海在堕落，在恶化，这令人非常沮丧！

中国的聚居区得到很少像外国人聚居区那样的居住设施的改善。从 19 世纪 50 年代到 1864 年，大批的内陆逃亡者进入了这片区域，是得本来就简陋的居住环境更是雪上加霜。尽管 1864 年以后有关对居住和食物的需求的压力有所降低，但是上海的华人居住区比起租界区来说仍然是非常简陋和不卫生的。

然而上海的腹地是中国最文明的区域之一。这片区域有长江经过，另外还有数不清的小河及运河，这使得有关重要物资的运输例如大米、丝绸、茶叶等非常便宜和方便。世界有许多多产和人口稠密区，上海位于这些区域的顶端位置，上海即使是在没有对外开放以前也是个非常重要的城市。19 世纪中叶以后，上海重要性更是无限制的攀长着。从 1860 年开始，上海就成为中国最重要的商业城市，因此它的腹地自然也会受到贸易的影响。直到 1864 年，太平天国运动的战乱打乱了许多常规的贸易，但是即使是在太平天国运动时期，茶叶和生丝仍然被作为出口商品，上海的腹地地区也一直在种植大米。

这就是所谓的上海，拥挤的地区，逐渐提升的影响力，繁荣的贸易，不稳定的局势，这就是林乐知所发现的 19 世纪 60 年代的上海。上海及其它的商业特性使林乐知不断思考着中国存在的问题，直到他在这个城市度过余生时，这些问题仍然存在。也正是对这些问题不断思考，使得林乐知在思想上一次又一次地擦出了火花，并引导其实践，产生了巨大的影响。

^[1] Rhoads Murphey:Key to Modern China,Cambridge,Mass.Harvard University Press,1953,pp.10,64-68,72-73,117-20.

^[2] Adrian A.Bennett,op.cit.,p.18..

^[3] The letter from Allen to Bishop George F.Pierce,Jan.1,1864,AM.

^[4] Allen,Diary of 1867,Jan.26,Mar.6,1867,AM.

二、在上海广方言馆任教

1864年2月24日，林乐知在自己的日记里写到他有一想法就是“去经营上海市里的一所中式学校”^[1]。那所学校就是上海的广方言馆，这所学校是李鸿章提议倡导并且获得政府的批准以后于1862建立的，开设这所学校是为了培养能为中外外交关系效力的中国翻译人才，同时也为了在中国年轻一代里给以数学和科学上的启蒙。经过两个星期的考虑后，林乐知觉得非常有必要抓住这一机会，这样会使教会的经济拮据局面缓一缓，他相信这也会为他提供扩大差会影响的机会。林乐知的这一想法具体体现在他的私人信件中：^[2]

1864年3月21号，我与学校官方达成协议，要在这所学校任六个月的英语教师，一个星期教六天，每天从9点教到12点钟，一个月的工资是200元墨银。尽管中国那方要求签订三年的合同，但我只答应教六个月，因为我相信和家乡的联系很快就会恢复，这样我的经济状况就能好起来了。

他认为在这一段时间，学校里时间的安排还能够给他足够的时间继续他的巡回布道工作，这样传教的工作也就不会停止。

1864年3月28号，也就是去上海广方言馆任教的那一天，林乐知发现政府当局已经录取了24个学生。林乐知以口述授教的方式开始了他的教学，因为当时没有合适的初级英语教材。不幸的是，我们对林乐知在中式学校做教师除了完成六个月的合同以外的最初的经历知道的很少。1864年7月学校又收了26个新生，到8月份他教授的第一个班级已经学习完了《韦伯斯特拼写法》，于是他开始让他们用心拼写并且读一些从《海因里希·哥特弗里德》（《Heinrich Gottfried》）里挑选的短句。

对于这份工作的感觉，林乐知也在他1864年8月份的日记里有这样的记载：^[3]

时间过得真快，不知不觉和这个学校的合同期限就要到期了。

字里行间里能够看出他还舍不得这份教书的工作。

1864年9月份林乐知的日记里又出现了这样的记载：^[4]

听说以淘汰的名义要在学校的最高处安插一名广东教师。

这样他的工作机会更是岌岌可危了，令林乐知感到更加遗憾的是他自己没有想到美国内战持续的时间会如此之长。1864年9月28号他离开了上海广方言馆，因为他与学校签订的合同已经到期了。然而两天后，有15个以前他教过的学生来到林乐知的家，其中至少有三个学生告诉林乐知他们打算离开上海广方言馆以对学校聘请的新老师进行示威。林乐知恳求他们不要离开学校，他在日记里还写到他理解他们要这样做的理由。林乐知认为：^[5]

来自上海地区的学生对广东人就像广东人对外国人一样没有什么好感……在这位新教师上任后，学生们发现这位广东教师并非是一个中国传统的老学究，而是一位精通西学的新式教师，学生的不满也就烟消云散了。

一个月后，林乐知教过的三个学生到林乐知那里做礼拜，跟林乐知说：^[6]

[1] Allen, Diary of 1864, Feb. 24, Mar. 8, 1864.

[2] The letter from Allen to Sehon, Dec. 7, 1866, AM.

[3] Allen, Diary of Aug. 3. 64. 18

[4] Allen, Diary of Sept. 30. 1864.

[5] Allen, Diary of Sept. 30. 1864.

[6] Allen, Diary of Oct. 18. 1864.

他们现在已经都非常喜欢那位新教师了，但是有 7 个以前林乐知教过的学生已经离开了学校。

林乐知的失业不得不让他重新为自己的出路做打算。他期待着继续教会里的工作，但是他知道现在无法办到。1864 年 11 月他决心重新寻找一份工作来获得一份收入，因为他已经无力为教会租用任何东西了。他写到只要时间允许，每个传教士都通过各种可能的方式来维持自己及家庭的生活并且为教会而工作。之后这一段时间里，林乐知一直没有找到一份稳定的工作。

没有固定工作的着落，再加上，他和妻子已经有了 6 个孩子了，尽管三个已经死了，即使这样到 1867 年林乐知还是再一次陷入了经济危机。在他的 1867 年 1 月 26 日的日记里，他表现出了内心中极大的沮丧感：^[1]

接二连三的沮丧感困扰着我，差会没有任何汇款，储钱柜里空空的，还有数不清的债务，我非常想得到我想得到的东西，传教的工作几乎停滞了，什么时候才能解放？

林乐知想尽方法打听他在广方言馆原来教书的位子的消息，但是听到的没有什么好消息。1867 年 2 月 2 号他接到消息，上海广方言馆决定再聘请他回去教书。林乐知对于未来顿时有了点轻松感，并在他的日记里这样记载的：^[2]

感谢上帝，感谢上帝让我重新回到上海广方言馆，一定是上帝听到了我的祈祷并赐予我和差会一条自我解脱的道路。

尽管这份新工作解决了林乐知经济上的难题，但是林乐知也意识到了这需要抛弃许多差会里的传教工作，对于教会里的其他传教士在等待差会恢复正常的同时也被迫到更多的世俗领域去工作，林乐知对此倍感悲哀。但是当他想到他的工作的前途的时候，他的沮丧感、失落感就会减轻些，这份工作为他这位传教士提供了“能够涉入更多的有趣的、有利益的领域的机会”。^[2]

他从 1867 年重新开始他的教学工作，并与学校签了 10 个月的合同并且每个月领 120 两的工资。上课的时间 1864 年他在学校时的一样，都是礼拜一到礼拜六的上午 9 点到 12 点。林乐知在合同上写到英语班的学生不能超过 60 个，但是学校的财务主管告诉他，学校的能力最多只能一个班收 40 个学生，因为这些学生全都是学校供给的。林乐知上课的第一天的课堂里只有 33 个学生，还差 7 个学生。他对如此少的数量还是看得过去的，但是他对学校不正规和无组织的状态是非常失望的。

他发现要教学的话必须订一些教材，林乐知要求订制一些传教士出版的书，这样可以对照一些原始的英文还可以宣传一些基督教义知识。英国伦敦会威廉姆告诉他，“以前很多教师被辞退了就是因为他们散播了太多的基督教义方面的东西”。林乐知在自己的日记里写道：“我并不想受到那样的待遇，但是非常渴望能用那种书，因为现在那里什么书都没有”^[3]。

随着教学工作的开展，林乐知发现他对现在的工作“越来越感兴趣”了，和同学们的关系也“越来越融洽”了，学生们在学习方面也进步了不少，但是他也强调他们学校里也有一些“笨学生”，虽然他把班里的学生划分为三等，但是他的班级的整体水平进步了不少。^[4]

林乐知对于教授科学知识并没有失去兴趣。上海广方言馆大张旗鼓的制定了科技课的课程表，但是这些课却迟迟地没有开。到 1867 年 2 月，林乐知带来了

[1] Allen, Diary of Jan. 26. 1876.

[2] Allen, Diary of Feb. 2. 1867.

[2] Missionary Intelligence, Missionary Recorder 1 (April 1867): 15.

[3] Knight Biggerstaff, The Earliest Modern Schools in China. Ithaca, Cornell University Press, 1961, p. 163.

[4] Allen, Diary of Mar. 14, Apr. 15, 1867.

一台电磁机器并用它开始做实验。之后他又买了原电池，并用它为学校做成了提醒上下课的电铃。1867年3月份的时候，他开始研究化学，但是他抱怨没有适当的设备，否则他就可以推翻那些中国人迷信的谬论：^[1]

如果我能够掌握一定的方法，我就可以搜集一些做实验的仪器，这样可以吸引更多有学问的中国人的兴趣，我可以向他们解释实验所产生的现象的原因，解释过之后，就可以指出他们那些迷信思想里的谬论和错误的所在。……这样可以开拓他们接受真理的道路。

“1867年3月，一项新法令的规定推翻了1月份的法令中的评论，这项法令支持扩大上海广方言馆的课程，提出天文学和数学都是知识的分支，这都不能为任何学者所忽视”。^[2]林乐知也在日记中解释到“这项法令是具有深远意义的，这意味着学习西方自然科学知识成为政府的需要”。在引用的法令中，林乐知非常赞赏光绪皇帝对这项法令的评价。“文礼固然有好的方面，但是在叛乱的年代无法保护这个帝国，但是外国的科技就能”。林乐知让他的学生研究这项法令，并且告诉他们，“这些法令里预示着中国明天更好的前途，他希望有一天中国人能够通过所学的西方语言和自然科学知识继续开创更美好的未来”。林乐知经常在自己的班级里为他的学生们做一些有关科学知识的讲座，他发现这些学生无法解释他们所观察到的不同的实验现象。他觉得有必要讲解一下事情的基本原理，这样就可以在中国人中树立一种清晰地、有头脑地看法和信仰。林乐知在他的日记里写到，“只有言论而没有证明是不够的…所有的中国人都认为真理是存在的，但是他们无法正确的、科学的解释存在的原因”。有一次，当被问到外国人预测天气预报的能力的时候，林乐知解释到这是根据气压表的原则。还有一次，林乐知用他的原电池和电报机来做实验，就是来探索那些让人叹为观止的现象的真相。他将这些机器拆卸了，因此学生们能够看明白它们是怎样运作的。林乐知还把学生带到在上海的法国煤气厂让他们实地考察。他将这些经历都记录下来：“他们对这些机器以及这些被这些机器所操纵的运转的准确性非常惊讶。我对这些学生的哑口无言并不感到吃惊，当他们看到这样的已经超出他们的最深的、最广泛的理解的进步的展览的时候，他们都不知道该思考些什么了”。^[3]

当时上海广方言馆的科技课程还没有开始，这些简单的讲座、实验以及实地考察只有林乐知的学生才能享受得到的，他们因此学到了西方的科学知识和经验。林乐知感到向人们讲授学习西方科学知识的重要性时非常必要的。到1867年5月份为止，林乐知意识到他对讲授西方科学的使用和好处的努力并不会给那时的中国带来多大的变化，但是他希望他的“努力最终会取得丰硕的成果”。^[4]

林乐知在上海广方言馆的主要职责当然就是教英语，他的学生在说英语和写作方面都在不断的进步。他把这种进步归因于两个方面。一个是根据能力而不是对某人的偏见将学生分为上中下三个等级，这使学生知道自己在班级中的水平位置。另一个原因就是，学生们想得到应宝时在星期天上午所设的考试中的奖励。林乐知确实体会到了给学生分等级所存在的问题“因为牵扯到相关的组织所带来的压力”。据林乐知日记里记载，这些学生“大都来自社会中地位比较高的家庭，年龄都在12到20岁之间，因此压力主要来自他们的家长和朋友”。^[5]但是林乐知根据最公平的原则来给学生们区分等级。不管他们的现在的年龄，权势以及他

^[1] Allen, Diary of Mar. 4, 1867.

^[2] Foreign Relations of the United States: 1867. Washington, D.C.: Government Printing Office, 1868, p. 476.

^[3] Allen, Diary of Mar. 13, Apr. 25, 29, May 3, 20, 1867.

^[4] Allen, Diary of May 1, 1867.

^[5] Allen, Diary of May 6, June 3, 1867.

们的朋友的，而是尊重每一个人。

不幸的是，自从 1867 年 6 月份以来，除了九月份几句简短的记录以外，林乐知就没有再在日记上谈论到有关学校的事。他写到：^[1]

过去三个月里并没有取得像想象中那样令人满意的进步。这些学生答应接下来的学期里，他们会更加勤奋的。

当学校里的成员减少到 25 个人的时候，1868 年清政府和林乐知又重新续签了合同。接着 1869 年再一次重新签了合同，就这样反反复复地一直到 1881 年。

在最初的有关建设这所学校的提议中，冯桂芬，是一位著名的改良派学者，是李鸿章门下的幕僚，他建议每个成功的学生都应能通过考试，将被安排到省政府需要精通外语的人才的部门中。林乐知对于学生们的工作抱着极大的期望，但是当学生们快要完成学业的时候，工作的机会是那么的少。当第一批学生于 1867 年完成学业等待分配的时候，各省政府部门里并不需要翻译人员。清政府专门管理西方事务的机构，总理衙门，想让这些精通外语的学生继续到北京同文馆里接受自然科学方面的学习。9 个毕业生参加了考试，最终有六个学生都被录取了。5 个上海广方言馆的毕业生于 1868 年抵达到北京同文馆继续他们的学业，同时他们名义上在总理衙门中供着职。尽管林乐知对这一结果还算高兴，但是他认为：“这些学生也应该往地方上政府部门上安放，尤其是贸易港口中”。当地方法院并没有要求要精通英语的专家的时候，林乐知感到非常的失望。然而林乐知认为他应该继续做英语教师，既因为林乐知此时没有其他供给自己的门路，也因为这份工作能够让他从事一些传教工作，“这尽管不纯粹是传教士工作的特征，但是这两者之间关联性很大，一方面做不好，另一方也就难以实现”。^[2]

他始终对以后继续从事传教种种活动抱有怀疑。他在 1867 年 8 月份，他给他家乡的差会写信“解释到他在上海广方言馆教书并没有影响到他传教的正常工作。即使对传教工作有所影响，他也希望这种影响最终会使得当年被打断的传教工作有所补偿”。^[3]一年以后，1868 年 7 月份，他竭尽全力解释到：“这都是传教的责任，声称这职位是非常有必要的，但是担任此职位并不是因为自己的选择而是必须的。我想全心全意地传教，将会很乐意放弃学校里的工作去从事更适合活跃的传教士的工作”。^[4]字里行间里我们也能看出，林乐知从事教学工作，归根到底还是为了自己的传教事业。尽管这样，他在上海广方言馆还继续待了 12 年。

尽管林乐知在 1868 年成为中文期刊的主编，开创了其职业生涯的一个新局面，他还继续在上海广方言馆里担任教师，每个星期有六天上午都要去上课，1871 年后，林乐知还在江南制造局里从事翻译的工作。林乐知自从 1867 年就在上海广方言馆里担任教师的职务。到 1870 年，这所官办学校，不仅在课程上而且在物质方面都加以扩展，搬到了一所更新的、更宽敞的校舍里并且开设了翻译专业。另外还加设了法语和德语及数学专业。1870 年当这所学校从旧校区搬到新校区的时候，林乐知的工作一度暂停过。1871 年他被通知恢复其以前的工作，林乐知接受了，同时在翻译部里担任一份职务。1871 年林乐知在给家乡的信中，他解释了他对自己从事教师这一职务的自信，而且能够扩大基督教教义的影响，因为“许多我（林乐知）以前的学生现在都在政府里担任比较有影响力的职务。”

^[1] Allen, Diary of Sept. 27, 1867.

^[2] The Letter from Allen to Dr. E. H. Myers, editor.

^[3] The Letter from Allen to Myers, SCA, Aug. 23, 1867.

^[4] The Letter from Allen to Myers, SCA, Aug. 23, 1867.

^[1]在上海广方言馆的学生数量很少。到 1873 年林乐知班里才仅有 30 个学生。但是，他又说“这些学生不久就会转到北京同文馆里，在那他们将完成自己的学业，之后就会接到政府的安排，或者回到家乡或者出国”。^[2]尽管学生的数量非常的少，但是林乐知对他们寄予很大的希望。到 1874 年有 150 个学生加入了他的课堂，因为他们是通过考试选拔出来的并且他们在中文学习方面已经达到了非常成熟的阶段，林乐知就认为他们将来肯定会在自己所从事的事业上一展抱负。林乐知还认为他同上海广方言馆的关系是一种传教士例行职责的关系，所以觉得并没有必要让教会派来传教士担任教师来教授这些学生。但是直到 1874 年，林乐知仍然认为在告知自己的差会有关他所从事的这份工作的時候，应该用词“圆滑世故”一些，比如说像这样，“作为一个传教士，这些工作占用了我大部分传教的时间”。^[3]从这我们能够看出林乐知仍然希望家乡的差会能看在他整日忙碌而有所耽搁传教任务时间的情况下，能多少给他一些经济上的支持

1870 年，林乐知决定将他最大的小孩——马维娜（Malvina）送到欧洲，之后再送到美国去，“这样的话她就能享受到基督教教会的优待以及接受基督教教育的熏陶”。^[4]在家要照顾好三个小孩的同时还要支付在国外上学的小孩的费用使林乐知深深地感受到经济的压力，这种压力一直持续到 1873 年。林乐知写信给他的女儿说“我们现在很无奈的要节省着过日子了，在你节约生活的同时我们依然会支持你的生活。”^[5]令人意想不到的是，林乐知“从接下来的月份开始，每个月当老师及翻译所得的工资是 300 墨西哥银元，一年的工资就有 3600 墨西哥银元。他将这些钱用美元单位计算的话，就是每个月 330 美元，一年 3960 美元，这比他在佐治亚的时候赚的要多，是我所意想不到的”。林乐知还写道，“非常高兴的是他的铁路股票并没有跟这些工资算在一起，而且这些资金还没有动过”^[6]。很显然林乐知家庭的经济危机经历了一个决定性的转折点，今后他们的生活将会越来越好，不用为陷入经济危机而担忧。

除了得到这样的好转以外，林乐知还发现他为清政府这些年来的服务赢得了广泛的好评：^[7]

有关消息说我会升官，将长期在清政府的大学及翻译部门任一长期的内务要员。对于这样的加官加冕仪式我一点都不会感到厌烦，我反而急切地想知道我的劳动得到了社会高层的认可。在中国这将意味着我将会得到很多特权，出于这一原因我也绝对不会对这样的鼓励和赞扬表示反对。

但是清政府的行动并不是十分迅速的。1875 年，林乐知的工资一度升到了 310 墨西哥银元一个月，但是这并不是林乐知所向往和追求的。终于，在一年之后，清政府授予了林乐知五品官。对此他是这样跟他女儿讲的：^[8]

你的爸爸就要成为中国的一达官贵人了，并且还有一勋章，多好的奖赏啊！这勋章在中国是非常能表明身份和提升地位的，其他国家都没有像中国这样如此重视阶级划分的了。这将会带来非常大的影响。在中国谋个一官半职的将会得到许多特权和巨大的权力和影响，这些都是使我的工作得到尊重和成功所必需的。我可能是基督教里第一个传教士受到这个国家如此礼遇的，并且我希望这将会给我在以后的工作里带来好运。

^[1] The Letter from Allen to SCA, Jan. 12, 1871.

^[2] The Letter from Allen to Rev. J. B. McFerrin, Mar. 2, 1873.

^[3] The Letter from Allen to Rev. E. M. Kennedy, Dec. 9, 1874.

^[4] The Letter from Allen to editou, SCA, July 29, 1870.

^[5] The Letter from Allen to Malvina Allen, Mar. 12, 1873, AM.

^[6] The Letter from Allen to his Aunt and Uncle, May 11, 1873, AM.

^[7] The Letter from Allen to Malvina Allen, Oct. 26, 1874, AM.

^[8] The Letter from Allen to Malvina Allen, June 10, 1876, AM.

从以上信件的内容上我们可以看出，林乐知并没有十分排斥中国社会，这种“入乡随俗”的角色投入的还是比较积极和迅速的，进一步来讲这也反映了林乐知已经不知不觉地意识到要在中国这片广袤的土地上使基督教发芽、生根、开花，是离不开中国本土资源的利用的，我们不得不承认这是林乐知传播基督教的一种中国化手段和方法。

同一年里（1875年），林乐知数了一下，他已经教过的学生几乎达到了300多名，并且他们中的许多“已经在政府的不同部门中任职了”。因为他带过的许多学生将会被安排到其他国家的大使馆中任职，其他的将会在自己的家乡里就任比较重要的职位。这样林乐知的影响也会扩大，地位也将提升。

1878年中国给林乐知放了一段时间的假，他回到了美国。埃默里学院春天的毕业授予典礼上，林乐知获得了法律博士学位。1878年11月中旬，他又回到了上海继续工作，在和家乡的同事们聊天的同时，林乐知还写信给家乡的差会征求意见是否要继续在清政府里任职。他说他在中国学校里任职的这段时间里，他发现现在中国人的地位的高低是非常重要的，因此他为了提升自己的地位而不断地努力。他的职责让他享受到了特殊的待遇，并且使这个政府的中心都受到了他的影响。他现在为这个政府所做的工作与其他传教士所做的工作非常地相似，但是他取得成就的机会更大，“因为很多官员都是隶属于这个教育机构的”^[1]，所以林乐知做的工作比起其它传教士来说能够更深一步。

到1879年10月11日为止，他说自己已经不属于上海广方言馆的英语系了，尽管他还继续在翻译部门里工作。但是，1880年，林乐知又签了一份新的合同教英语。1881年6月，林乐知给家乡写信解释为什么中国官方想让他继续留在英语部门：“中国的官方不仅认识到我的工作做的很棒，而且还意识到要令人满意地填补我离开之后的空缺是非常难的，同时他们还认识到了我过去所从事的工作的重要性，这些都是他们所期待的”。^[2]但是1881年11月，林乐知辞去了这两份工作——一份是在上海广方言馆当英语教习，另一份是在江南制造局当翻译。毫无疑问，雇用林乐知工作的部门都想让他留下，继续从事他现在所从事的工作，这些机会是教会无法提供的。但是1881年6月，林乐知接到任命，成为监理会在中国传教差会的教长。他同意继续在中国政府工作到11月份，那时他的合同就到期了，也就圆满地完成他的义务和职责。

林乐知在上海广方言馆从事了12年的英语教习工作，在这期间许多学生接受过他的指导和栽培。除了教授英语外，很难确定林乐知对这些学生还产生过什么影响。一些学生毕业后接着就在中国的政府相关部门工作了，或者是在中国的公使馆及驻外使馆工作，但是能够获得在政府工作这样好机会的学生并不是很多。据记载，“有8个从上海广方言馆里毕业的学生去国外当外交官。（包括日本、意大利、俄国、法国和西班牙）还有一个成为上海广方言馆数学系的教授”。^[3]相比较而言，北京同文馆的6名学生毕业后去国外的公使馆担任部长工作。很多从上海广方言馆毕业的学生应该都去清政府官府工作了，但是具体详细的信息很少。

^[1] The Letter from Allen to Atticus G.Haygood, July 28, 1879.

^[2] The Letter from Allen to Dr. Alpheus W. Wilson, June 15, 1881.

^[3] Adrian A. Bennett, op.cit. p.18..

三、在江南制造局任翻译

1871年，林乐知又接了清政府的一份差事，每天下午在江南制造局做翻译工作。1871年3月份，林乐知接受江南制造局的邀请加入了翻译部门。当然对于这份工作，他可以获得相应的报酬，但是确切的纪录没有能够找到。但是作为江南制造局的翻译的薪金应该包括在上海广方言馆担任教习的报酬内，每个月300墨西哥银元。林乐知被安排去翻译相关的历史著作。据林乐知的私人信件记载，由于这份新的工作要求他每周工作5个下午，所以林乐知放弃了从1868年5月份开始的《上海新报》的翻译工作。^[1]但是他继续出版《教会新报》。事实上林乐知所从事的翻译工作使林乐知对新闻的工作兴趣更加浓厚了。

尽管林乐知被要求将西方的历史著作翻译成中文，但是他自己对于翻译什么样的材料还是有很大的主动权的。林乐知所翻译的所有书目都列在了论文后面的附表中。林乐知的翻译著作最先是限定在历史和时事政治方面，后来逐步扩展到了地理及其他的科技方面。无论是偶然性还是必然性，林乐知翻译的许多文章都是来自《大英百科全书》(Encyclopedia Britannica)，尽管也有其他出处。另外，林乐知对制造局中其他翻译行程也很感兴趣，比如说西方数学、科学技术著作的翻译。1872年3月，林乐知在《教会新报》上写了一篇关于江南制造局翻译部门的文章，在这篇文章中他指出了全方面理解西方知识的重要性，尤其是西方的科学和科技，“惟格致之学之兴于西国，乃制器之纲领”。文章一开始讨论江南制造局现在所从事的轮船制造工作，指出在采纳现代轮船样本的同时，还要特别重视设计和计算的过程。“精究于曲线之奥，推求乎重学之源，审曲面大小比例无丝毫之，或失方圆正侧有尺寸之可凭以运规约指。为始基器象显真，集甘成若论功治则艺器记珠，为切磋之条目范模要略，乃倾铸以成形机船，毕其当议启行，行而致远功非浅鲜，《御风要术》(金楷理口译)。预知风雨气候之《变航简法》(金楷理口译)、《航海释例》(金楷理口译)、《行海指迷》(金楷理口译)，能操远近迟速之权皆所以识道理而辨险易也”。然后他解释道，在航海的过程中，精确地计算对于推算出准确地方向及天气情况是非常必要的。非常有必要知道如何运用气压计和指南针，并且能根据指南针标绘出经纬度来。“然有书而无仪器，空言无微有器，而故筑望台以资肄习各仪器以励操觚艺成而试，虽至汪洋无际之处，一望而得上下之相当真经真维不差微妙变度变时，暗相吻合，若此者必以数学为根本，如《代数术》(傅兰雅口译)、《微分积分术》(傅兰雅口译)、《平弧三角法》(傅兰雅口译)、《奈端数理》(傅兰雅口译)，所以详备其理法焉然，此乃谓穷溯水涯，联合万国之概也”。另外，林乐知还指出化学方面的知识对于恰当的制作轮船和军需品是非常重要的。地理方面的知识对于分析制造轮船和军需品的材料来自何方也是非常重要的。在总结的地方，林乐知还涉及到了战争中现代防御和进攻技术。“若乃左近邻邦通传要事，则《海道图说》(金楷理口译)、《长江图说》(傅兰雅口译)已足为行历之指归矣。审明形体之制度，分辨功用之优劣，制造者去其瑕疵而成精固之器，适与轮船为相因之用，惟冶炼熔铸之事其源出于化学，原质分剂，可考其数分合变化能详其理《化学鑑原》(傅兰雅口译)、《化学分原》(傅兰雅口译)众物精粗胥备无遗，至如火药以纯净而生大力爆药以摩击而得自然，亦化学之余事也。而有《制火药法》(傅兰雅口译)，专论之材料出于矿产，大地为之实藏。工商攸赖裕富所关，则《地学浅说》(玛高温口译)，

^[1] The Letter from Allen to editor, SCA, Feb. 5, 1875

有脉络层累之可寻《金石识别》(玛高温口译),有形体光色之可辨”。在总结的地方,林乐知还涉及到了战争中现代防御和进攻技术。“推广而至带砺山河边疆《巩固防海新论》(傅兰雅口译),有制人之术《城垒全法》(金楷理口译),有自守之方于水则《水师操练》(傅兰雅口译)、《轮船阵法》(傅兰雅口译),《兵船码法》(金楷理口译),于陆则《攻守制宜》(金楷理口译)、《营城揭要》(傅兰雅口译),水多于陆者,屏藩捍御之意也,方今中外辑睦梯航毕集,苟非周知其国是何以洞悉其人情则有《埏紘外乘》(林乐知口译)、《四裔年表》(林乐知口译)、《印度记事》(林乐知口译)、《俄罗斯国史》(林乐知口译)、《法兰西国史》(林乐知口译)、《印度国史》(林乐知口译),可以览宙合之势,识攻守之宜,非徒博闻淹见域外之观而已也,此外尚有数种类,皆西人精粹之书,乃制造之绪余格致之嚆矢焉”^[1]。另外在这篇文章的附表里,(如下)^[2]

数目名称:	价钱
《运规约指》	每部制钱二百四十文
《汽机发轫》	每部制钱一千零六十文
《化学分原》	每部制钱五百六十文
《航海简法》	每部制钱五百二十文
《金石识别》	每部制钱一千四百六十文
《地学浅说》	每部制钱二千五百六十文
《制火药法》	每部制钱二百八十文
《开煤要法》	每部制钱四百文
《化学鑑原》	每部制钱一千文
《御风要术》	每部制钱四百二十文
《勾股六术》	每部制钱一百八十文
《算学启蒙》	每部制钱四百八十文

林乐知列了一系列江南制造局所翻译的文章。这篇文章不仅详细精彩地分析了江南制造局各方面的翻译情况,而且还反映了林乐知当时对科学和数学的仰慕和重视程度。

1874年末,林乐知提到了他跟纳什维尔,田纳西州(Nashville,Tennessee)的《教报》(《Christian Advocate》)编辑的交流,他们这个部门好几个人才翻译了不到20卷书,中国的官员和文人们争相购买所出版的翻译读物。他还提到他已经被要求尽快地为英裔中国人准备一套教科书,适合未来有前途人士的拼写、发音和语法方面的书籍。这封信的结尾,林乐知再一次总结了自己新阶段的工作:“我在这个部门的所有的工作不止这一些:他们都是非常著名的传教士,为中国人所接受并且受到中国政府的重视。”^[3]

关于林乐知翻译活动的信息,尤其是1874年到1876年的并不是十分完整,但是1876年2月份他所写的一封信说明他相信自己的翻译著作对于中国的苏醒方面起到了重要作用:^[4]

中国现在正处于小学生阶段,已经不耻降低自己的身份向身份卑微的人士请教,重新上自己的第一课,历史、外交等等。一些人对于这一切,觉得没有什么

^[1] 林乐知:《上海制造局译书记》,《教会新报》,第4本,1872年,第146页—第147页,台湾华文书局股份有限公司印行。

^[2] 林乐知:《上海制造局译书记》,《教会新报》,第4本,第146页—第147页。

^[3] The Letter from Allen to Rev.E.M.Kennedy,Dec.9,1874.

^[4] The Letter from Allen to Rev.D.C.Kelly,Feb.21,1876.

可取之处。但是先生，你能否认真的听一听，看一看中国人们自己经常对于这一切所做的评价，你就会对中国人们的自负和闭门造车现象的逐渐消失并不感到惊奇，一个新的时代已经来临了——换句话说，这个新时代已经成为事实，并不是遥不可及的了。

从林乐知的字里行间中，我们可以读出林乐知对于中国未来的希望和期待，更进一步我们也能看出他的传教目的，在要为基督教征服中国的同时，让中国人们信仰基督教的同时，他是真心期待当时的中国能够走上富强之路的，可谓是急中国之所急，忧中国之所忧。这种情操也不难解释，作为一个基督教的传教士，他的任务是向整个人类传播福音，竭尽自己的权利使受苦受难的子民们得以解脱和拯救，林乐知自身的素质和修养更是将这一思想得以升华，从而形成了自己的宝贵思想见解。

1905年江南制造局出版的书目一览表显示了只有一本是林乐知自己的著作，因为1878年林乐知回美国了。这就是林乐知每周的新闻纸（每隔五天就对时事做一总结），这种习惯是从1878年开始的，并且持续到1879年。这项为江南制造局所从事的工作对《万国公报》的编辑有直接的促进作用。

就像我们看到的那样，林乐知从其最早的刊物《教会新报》开始，就在自己的刊物上刊登关于科学及技术方面的文章。1879年林乐知为江南制造局翻译了两本关于科学的著作：一本是关于地理知识的，另一本是一般科学的。他还完成了一本关于英国海军规章制度的著作。尽管这些都是对林乐知的新要求，但是更重要的是他被要求帮忙出版一份反映每周外国时事的周刊叫做《西国近事汇编》。这份工作最先是由傅兰雅（Reverend Carl Kreyer）于1873年开始的，他是第一个编辑。1877年到1878年之间，当傅兰雅（Kreyer）离开江南制造局翻译馆时，林乐知就补了其缺。

《西国近事汇编》其实就是翻译了一些西方出版刊物的材料，但是省略了那些关于对中国不利、不好的报道。根据这份刊物，林乐知将自己的工作比喻成“复制贩子”，并且声称他自己一个人提供了所有的出版的文章——主要的意思就是他在一个中国人助手的帮助下翻译了所有来自西方的材料文章。这项工作对《万国公报》非常地有益。据林乐知所言，他“希望这份《西国近事汇编》能够在中国的政府官员之间循环流传——上到皇帝，下到职位最低的军官和地方官员”。^[1]这份刊物也面向社会大众。“1879年康有为去香港的期间购买了《西国近事汇编》”，王韬经常在其自己的报纸上引用这些报道。^[2]林乐知为这份报刊所付出的努力同时也对其自己的新闻事业产生了重大的影响。林乐知认为《西国近事汇编》会提供相似的信息，所以他决定减少出现在《万国公报》上的同样的材料，大约是从《万国公报》第11、12卷开始的。（1879—80）

经过十年的时间，林乐知为江南制造局所做的翻译著作一共有26种。在所有的为江南制造局翻译的西方人士中，林乐知的产量仅仅在傅兰雅（John Fryer）之后，位居第二。傅兰雅在其江南制造局翻译馆工作的28年生涯里，共出版了28种翻译著作。林乐知的许多著作都是从《大英百科全书》（Encyclopedia Britannica）中摘选翻译的。

林乐知的翻译强调的是西方国家的历史和时事新闻。尽管他的翻译著作里有八本纯粹关于科学的（比如说天文学、物理学、化学等），但是他们只是些入门

^[1] The Letter from Allen to Dr. Wilson, Mar. 5, 1879, AM.

^[2] Adrian A. Bennett, op.cit., p. 75...

书，初级读物，主要是为了在上海广方言馆教学的时候用的。他的其他的一些著作是关于肥皂和蜡烛的制造方面的，还有一本是关于水泥制造的，另外两本是关于军事知识的。尽管林乐知主要是翻译的世界新闻，但是只出版过一本关于中国问题的书，另外为了满足江南制造局的要求，还出版了麦都思（Walter Medhurst）的一本关于中国未来的论文集，林乐知声称“这本书虽然是翻译的，但是再也找不出其他的英文或者中文版本”。^[1]

当林乐知为江南制造局出版翻译读物的同时，他自己也翻译、创作了两本其他的著作。一本是英文著作叫做《当代历史的缩影》（An Epitome of Modern History），但是其中文名字不太清楚。另一本是《中西关系略论》（中国及其他的邻国们）以连载的形势出版在《万国公报》上，1876年以书的形式出版。^[2]

四、在华的新闻事业

新闻业在19世纪的上半叶，相对于来说是一片新颖且不稳定的领域。《先锋报》、《北华捷报》于1850年由奚安门（Henry Shearman）在上海创立，是当时唯一的一家英文报刊，并且持续发行到1941年。其他风险性的项目没有像这家报纸如此成功。伟烈亚里（Alexander Wylie）于1857年创办了中文报纸《六合从谈》，不过这家报纸仅仅维持了一年的时间。英国传教士麦高温（John Macgowan）1862年创办的《中外杂志》，仅维持了两个月。《字林新报》，一份关于商业利益的英文报纸创刊于1864年，《北华捷报》成了其周末附刊。《北华捷报》也于1864年出版中国刊物，叫做《上海新报》，只持续到1872年。接下来的几年里又出现了两家其他刊物：1868年9月份出版的《教会新报》和1872年英国商人安纳斯·美查（Ernest Major）创办的《申报》。

1、《上海新报》

林乐知出版中文刊物的兴趣开始于由商业赞助出版的中文期刊《上海新报》。1868年5月，为了赚取薪水，他成了三家报纸的编辑。林乐知的同事华美德（Marquis Wood）是《上海新报》的第一任编辑。1866年11月当华美德离开上海的时候，傅兰雅（John Fryer）成了该刊的编辑，一直持续到1868年的5月。1868年5月18日林乐知接任了《上海新报》的编辑工作，这一工作一直持续直到1871年。

《上海新报》是一家世俗性的大众化的报纸，这份报纸不仅出版国内外新闻而且刊登广告和科技信息。为这个商业性的城市——上海的中国读者量身定做的

^[1] The Letter from Allen to Mrs.D.H.McGavock,Oct.15,1881,AM.

^[2] 林乐知：《中西关系略论——第一论欧洲人分布天下之意》，《万国公报》，第3本，第1442页-1443页，台湾华文书局影印；《中西关系略论——第二论欧洲人散布中原而英俄与中原为接壤之国》，p49-50，第1472页-1473页；《中西关系略论——第三论中外交接如何联络如何维持》，第1499页-1502页；《中西关系略论——中外交接联络维持之法究竟如何办理》，第1528页-1530页；《中西关系略论——第四论谋富之法》，第1555页-1558页；《中西关系略论——再续第四论谋富之法》，第1583页-1585页；《中西关系略论——再录并局外旁观论》，第1612页；《中西关系略论——续前新议略论》，《万国公报》，第1669页-1671页；《中西关系略论——第十论神理之学》，第1690页-1692页；《中西关系略论——第十二续论神理之学》，《万国公报》，第1779页-1782页；《中西关系略论——第十三续论神理之学》，《万国公报》，第1805页-1809页；《中西关系略论——第十四论鸦片烟之害》，第1834页-1837页；《中西关系略论——第十五论总结前论》，第1861页-1862页；《中西关系略论——第十六论回教本末》，第1887页-1891页；《中西关系略论——第十七论回教本末》，第1918页-1921页；《中西关系略论——第十八论回教散开形势》，第1944页-1946页。

报纸，最高发行量仅仅才达到 350 份。1868 年林乐知给美国家乡教会写信，告知自己接替了这家报纸的主编，他认为：“这家报纸拥有数不尽的读者，并且希望能够给以他们正确的真理指导，从而来改变那些滋生迷信思想的根源，使他们和基督徒们一样去寻求真理”。^[1]林乐知每个周都抽出三个下午的时间用在这份报纸身上。明显的可以看出，他经营这份《上海新报》的经验引导着他将新闻工作作为他传教事业的一部分。在他接替管理《上海新报》四个周以后，他开始创办专门为中国基督徒打造的周刊。经过六年的努力，他又竭尽全力将《教会新报》转变成面对全体群众的一份广义意义上的杂志——《万国公报》。

2、《教会新报》

这份期刊林乐知是以宗教目的创刊的，面对的主要对象是中国基督徒。林乐知毫不犹豫的提出了这一计划，但是这一计划是经过 1867 年上海的基督徒召开大会，经过一段时间地讨论才通过的。会议期间提出了这样一个问题，传教士的影响力能否有效地施加于中国的官方和文人知识分子的身上。林乐知认为：“对于中国的这一重要群体，一般的影响力是无法达到目的的”。^[2]这次会议提出了好几个问题和建议，但是林乐知提议创办一份具有绝对性的宗教性质的报纸。这一提议最终得以通过，林乐知自愿接管这一工作。来自好几个不同差会的赞成意见使林乐知认识到这份报纸有着来自不同团体的传教士的非专业性的支持。因为他认为编辑的责任就是要去承受着巨大压力的工作，包括编辑、监督印刷、出版以及分发及财政管理等。毫无疑问，林乐知对于这一事业非常的重视。即使是 1871 年后，当他开始每个下午为江南制造局做翻译工作的时候，他还会每天熬夜忙碌着《教会新报》的工作。

对新闻事业的投入使林乐知进一步坚信打通与中国各个阶层的交流不是不可能的。他在上海广方言馆里任教习一次只能授教十几个人，但是出版刊物能够使非常多的中国人从中受益。1868 年 11 月，他写信给他的总部，他说：“教育和新闻业对于在中国成功的进行传教是非常重要的，因为这满足了很多人的需求——‘对知识的渴望和自强’”。^[3]他告诉他的总部只要总部要求放弃这样做，而提供给他更好的机会的话，他会服从的。林乐知并没有对《教会新报》的任何劳动报酬问题斤斤计较，就像他为《上海新报》和中国政府工作的时候一样。1869 年 2 月，他写到，商业性的报纸和上海广方言馆除了给自己以经济上的支持外，使得他“变得超乎想象般地有影响力。”^[4]他发觉为《教会新报》做这些志愿性的工作得到了特殊性的回报，因为这直接扩大了他的传教工作的影响力。

作为《教会新报》的编辑，林乐知对出版的各个方面都相当的负责，但是他确实雇佣过两个中国人来书写他所口头上翻译的东西：一个助手帮他翻译宗教方面的材料，另外一个帮他翻译新闻。许多材料都是直接从英文资料中采摘过来的。林乐知除了自己亲自搜选新闻之外，他还利用好几家中文资源比如说《上海新报》、《中外新闻》、《中外新闻周刊》（1865 年到 1870 年由伦敦传教士约翰·查尔斯（John Chalmers）出版的）、《广州新闻》（1865 年到 1871 年由约翰·查尔斯（John Chalmers）和约翰·克尔（John·G·Kerr）两人共同办理的）、1872 年到 1875 年由丁韪良（W.A.P.Martin）办的《北京杂志》、1872 年王韬办的《华

^[1] The Letter from Allen to Dr.E.H.Myers,Dec.9,1868.

^[2] Adrian A.Bennett.op.cit.,p.60...

^[3] The Letter from Allen to Dr.E.H.Myers,Dec.9,1868.

^[4] The Letter from Allen to W.T.Smithson,Feb.18,1869.

字日报》。

在《教会新报》中有这样报道的，“先生有创立公会新报一事，诚良法也。窃以教会中人，如一家，然中外各国林林总总。虽真传惟一面声气难以常通，必得藉此新报以扩见闻。如教友所传必究诘教会中事，文士相值必揣摩奥理，武人必潭武义各从其类也。圣经云，如以铁治铁，交相磨砺是也。况中国教友虽多，散处四方，往还匪易，欲通一信，每虑邮传迟滞，又或浮沉。复虑教会人多不能遍给法之至善，莫若新报，新报印出无分远近，俱可周知。”^[1]这样看来林乐知办《教会新报》最初的原因是为了充当中国境内基督教组织之间交流的工具，这样彼此之间能够清楚地了解到对方现在的发展情况。他也考虑到宣传的其他目的。在《教会新报》（1860-1870）第二本中，又有这样的记载：“如能广行则尤大有益于圣教，且可使教外人阅之而知圣教入圣教信圣教而崇圣教也。其他所载教外诸事亦可广见闻而长学识。”^[2]从这看林乐知相信如果这个期刊办的成功的话，不仅能够充当中国基督教会之间的联系纽带，而且可以在中国传播更多的有关西方的知识新闻。另外，林乐知还指出关于灾荒、卖淫、战争相关题材的文章对中国政府非常地有效，“至于赈饥仁也，赦寇智也，叙禁妓戒淫也，叙命案戒门也。欲人之惩忿室怨也，皆宜登至于通寇劾掠民诸皆善政也。军饷筹尤大事也，急事也，舍此不载而载琐言细事有何味乎？”^[3]他认为这样的报道能够激励中国社会向好的方面前进。林乐知是想通过报道时事新闻的方式使读者了解中国和西方目前的动态。他希望这样能够使读者对中国与西方之间的关系有更好地理解。

《教会新报》的目的在第三卷（1870-1871）中得以扩大化了。林乐知现在发现这份杂志非常有价值，它带动了一大批中国杂志的诞生。通过解释中国的信仰和风俗以及批评一些传教士的不当的行为，促使中国人和传教士之间彼此的理解和沟通，使传教士能够更有效地进行传教。就像他在《教会新报》中所报道的那样，“《教会新报》其有裨于教友者，诚非浅鲜，今略论之西国各教会赖有新报通知，故教会一切事务虽千里如一室，兹中土各处设立教会，南朔东西个不相问讯，耶稣新诚相爱之谓何似乎不免抱歉，是当取法西国之新报而见闻，可以周知矣。况乎圣书奥旨论绪多端各出其心思才力，较一己之聪明为愈。倘有疑不妨，广为询问其于友朋切磋之意不为小补，如中外各国或公事或私事俱可登诸新报务使遐迩一览，备知即使外教广众，购吾新报于耶稣圣道，其本末原委庶几集腋成裘，较诸口传者更为普遍。观教友之议论而教士之性情品行亦能略窥一斑，而知弃旧从新、涤瑕荡秽者之诚非细，故并此教会新报取价甚廉，贻益甚巨”^[4]。

在《教会新报》（1871-1872）第四卷里，林乐知不仅宣传科技知识还报道西方的宗教知识以及时事新闻。林乐知认为中国人不会一开始就接受科学知识，但是要使他们皈依基督教就得让他们对科学知识有充分的认识，这样才能转变他们反科学的思想从而使他们更加积极地与一些潜在的迷信作斗争。林乐知认为中国需要三种光：“物理方面的光——这样我们教她发展煤矿开采业，煤矿中含有大量的矿物质足够照明整个国家，并且能够使她们的产量翻番。中国还需要学术上的光，我们会通过恰当的研究、发明及发掘西方知识。此外中国还需要道德上的光芒，这将会在《圣经》中找到。”^[5]1871年11月，林乐知认为《教会新报》可

[1] 教弟惠志道谨启：《教会新报》第1本，1868年，第4页—第5页。

[2] 林乐知：《本书院启》，《教会新报》第2本，1869年，第644页。

[3] 林乐知：《教会报大指》，《教会新报》，第3本，1870年，第989页。

[4] 林乐知：《本书院启》，《教会新报》，第3本，1870年，第986页。

[5] The Letter from Allen to Dr.E.H.Myers,SCA,Nov.1,1871.

以划分为三部分，这三部分已经深深地扎根于编辑的意识之中。在科学和宗教之间，林乐知并没有作相关的区分。科学是一种工具，可以解释以前认为是超自然的神奇的现象。科学知识吸引了一大部分求知若渴的中国人，同时也有很多中国人对传教士相关的文章很感兴趣。林乐知相信中国人一旦对科学感兴趣，并且知道它的作用，他们也就会对基督教义感兴趣。简而言之，科学能够帮助基督教战胜迷信思想。

1871年，一封林乐知给他家乡教会本部的信中，林乐知承认他的一周一刊的《教会新报》并不是仅局限于宗教意义上的，而是开启了一些与我们传教士相关的话题的讨论。他说已经有不下于5个传教士对这份杂志这样评价道，“这份杂志的影响和范围非常的有价值。”林乐知在批评本部对上海传教差会没再给过任何帮助的同时，他非常自豪地指出上海监理会布道团自己创办的这份期刊：“可能这个布道团属于最强的布道团之列，但是事实上它却是最弱的，应该对开办这项事业感到非常的荣幸并且这项事业会蒸蒸日上！”^[1]

到1871年，林乐知办这份杂志的目标已经在意识上形成了，这种目标始终没有改变并且继续体现在1874年之后的《万国公报》中。在坚持它的最初的目标——作为联系中国基督教会之间的纽带的同时，《教会新报》也希望广泛地传播关于西方的知识，包括时事新闻和科学。《教会新报》还希望能够带动一个更好的政府，促使新闻业的相关事业的发展以及介绍关于宗教、道德及行为上的新思想。

3、《万国公报》

“一三百零一卷新报即换名《万国公报》之第一卷约在七月中旬后印发。”^[2]1874年7月，林乐知决定将《教会新报》的名称改为《万国公报》。名字的改变更加清楚地显示出自从1871年开始的刊物的内容，因为它涉及到更多的中外新闻而不是教会新闻。尽管万国的意思是指所有国家的意思，但是其最主要的新颖的方面在于包括《京报》，这是一份在北京由非官方出版，由商业性出版者出版的中文刊物。

《万国公报》继续保持着以前《教会新报》的样式，是从《教会新报》第7卷开始接上的。林乐知还是只有两个助手来帮他办这份报纸，他继续从西方的报纸中选取文章进行翻译再刊载在《万国公报》上，并且还转载一些中文期刊上的一些文章，这些期刊通常是通商口岸之类的地区办的或者是由其他传教士办的。林乐知仅仅有一次放弃了《万国公报》的编辑工作，从1878年的3月份到11月份，那段时间是因为他请假回美国了。他指任了美国基督教会传教士陆佩（Reverend John S Roberts）做为《万国公报》的编辑，但是他1878年6月的时候生病了，因此又由慕威廉（William Muirhead）接任编辑工作直到林乐知返回中国。

尽管《万国公报》紧贴《教会新报》最后几卷的样式，林乐知现在用范围更广的字眼解释杂志的目的。他清楚地陈述《万国公报》是为了中国所有人们都能够受益而办的，包括政府官员、文人知识分子、绅士、商人、非基督徒及基督徒，甚至还有在中国的西方人。这份报纸的风格比以前更加地社会世俗化了，尽管林

^[1] The Letter from Allen to the Board of Missions, MECS.

^[2] 林乐知：《本报现更名曰万国公报》，《教会新报》，第6本，1873年，第3294-3296页。

乐知还是主要将它视为宗教性的刊物。1879年林乐知给海古德(Atticus Haygood)写信,他强调:“《万国公报》在精神、目的和影响方面来讲还是属于传教性质的期刊,尽管它里面包含着许多并不是纯粹意义上的文章,但是这些文章与我们基督教教义和精神是一致的,目的是启发中国人们,为接受真理而作准备。我与之的关系仅仅是传教的而已”。^[1]对林乐知来说,不论这份报纸包含着什么样的材料,目的始终是坚持在中国人之中散播基督教思想,最终使他们皈依基督教。

当林乐知开始办《万国公报》的时候,他仍然从事着清政府所雇用的教师和翻译的工作,一天之中并没有多少额外的时间花费在这份报纸上。然而,作为一个编辑的职责又要求他必须多花一点时间在这份报纸上。1874年9月,在这份杂志刚刚更名为《万国公报》不久,林乐知声明需要花很多时间和精力用在为这份杂志准备资料方面。1876年6月,他给他当时还在美国的长女写信,说道:“编辑工作并不是什么轻快的活儿,因为我需要做完白天的工作之后继续在晚上从事编辑工作”。^[2]林乐知在《万国公报》上描述过他为工作所付出的汗水和心血,但是他认为这是“他所从事的工作所享受的快乐”。^[3]

对于林乐知来说,他花费了这么多的时间,却并没有得到相应的物质补偿,有的时候他甚至要为这些公共事业来掏自己的钱包。“而本书院以利人为怀,除帮办新报先生之修金及发送人之辛力以及印价纸张装订各费外,本院主不名一钱私为己有,惟愿有益众人已耳”。^[4]从《教会新报》和《万国公报》中的记载来看,林乐知并没有收过一分钱。1874年11月,林乐知给《南教报》《Southern Christian Advocate》的编辑,写信道:“前些年出版杂志已经花了我自己200多美元了。”为了努力能够从美国搜集到资金,林乐知强调:“对于一个人来说,不求回报地工作并且还要养活自己是非常难的事,但是像这样的事业是如此的重要、如此的难以达到、如此的具有影响力,而会永垂不朽”。^[5]即使美国方面没有任何的回音,林乐知还是坚持着恳求家乡给以资金支持。1875年林乐知请求差会能给他支持而不是阻止他的工作,使他能够有希望地工作,不会担心自己为了使自己的上报纸份数增加的压力让自己陷入困境。这种恳请终于得到了回音——1875年6月传教差会分发给这份杂志500美元。1876年这种援助有得以更新,此后,直到1879年6月出版第二期的时候,才又获得家乡差会的一份支持。林乐知感到从1879年到1880年的第13卷开始时,这份杂志能够在没有任何外来援助的情况下支付起自己的费用了。这种情况是短暂的,1880年11月(接近第13卷)的时候,林乐知又一次提到这段时间不稳定的经济状况——“并不是自己能够担负起的,但是我不会放弃这事业,因为这事业在以前就被证明过是非常有价值的”。^[6]

早在1881年的时候林乐知还接收过其他地方的援助。伦敦圣教书会(The Religious Tract Society of London)给了林乐知100美元,让林乐知再额外印刷800份报纸来免费发给中国政府官员。到1883年4月,这时这个团体决定不再分发任何一份报纸了。罗斯维尔·布立顿(Roswell Britton)认为:“在1800年到1912年期间中国期刊出版界里,这种援助的支持的停止是1883年《万国公报》停刊的决定性因素”,^[7]尽管没有任何能够证明这种联系的证据。相反,1881年6月

^[1] The Letter from Allen to Atticus Haygood, July 28, 1879, AM.

^[2] The Letter from Allen to Malvina Allen, Sept. 27, 1874, June 10, 1876, AM.

^[3] The Letter from Allen to Rev. F.M. Kennedy, editor of SCA, Dec. 9, 1874.

^[4] 林乐知:《本报现更名曰万国公报》,《教会新报》第6本,1873年,第3294-3295页。

^[5] The Letter from Allen to Rev. F.M. Kennedy, Dec. 9, 1874.

^[6] The Letter from Allen to unknown, no date.

^[7] Britton, Chinese Periodical Press, p. 54.

份，林乐知再一次请求他的差会每年能够赞助他 500 美元，这就表明伦敦圣教书会（Religious Tract Society）的援助并不能支付林乐知的全部费用。到 1881 年 6 月，林乐知接收到任监理会于中国传教差会的教长的通知后，他主要担心的是他的这份新职责是否能够允许他还有时间继续办报纸，钱并不是问题。他认为“没有必要去考虑是否继续办报纸的问题…相反对于这份报纸的继续有充分的原因，还有来自美国传教差会的明确的支持。”^[1]但是没有记录能够说明，这个差会能够答应林乐知的请求给这份杂志另外一份支持。

林乐知对《万国公报》非常的重视以至于在他刚当上教长的时候，他给一个教会的主教写信：“我的新职位比起我办报纸的所产生的影响来说，只能是一件琐碎的小事。”^[2]随着他担任教长时间和经验的积累，尤其是在教育领域，林乐知发现自己还剩很少的时间参与他的新闻事业。在 1883 年 7 月（第 15 卷）结束的时候他宣布他要暂时的将这份杂志停一下刊，这样他就能完成在他的策划下以他们教会的名义建一所大学的计划。6 年之后 1889 年当《万国公报》重刊的时候，广学会接管了《万国公报》的出版权，但是林乐知继续担任主编职务。

4、《益智新录》

《万国公报》并不是林乐知传教新方式的唯一渠道。1876 年，慕维廉（William Muirhead）和艾约瑟（Joseph Edkins）以及林乐知作为编辑，开办了一家中文期刊《益智新录》。开始的时候英文名字是“A Miscellany of Useful Knowledge”“重要知识汇集”，两期之后改名为《每月教育者》。从 1876 年 7 月到 1878 年 5 月，这份杂志在每个月的第 15 天发行，直到停刊。每一期都长达 30 页，含有有关宗教的、科学的、哲学以及其他话题的教育文章，有的时候还有一些间断的新闻报道。主要的贡献者是艾约瑟，慕维廉和杜德贞博士（John Dudgeon）。林乐知和丁韪良（W.A.P.Martin）仅仅为这份杂志写过一两次的文章。许多文章都是匿名的，但是作者并不能确定是谁。

这份报纸是由英国圣教书会（Religious Tract Society）发起创办的，他们希望这份报纸能够“有一种比在中国北方已经有了的杂志更加鲜明的宗教性”。^[3]然而 1875 年 10 月，当这份报纸要发行的时候，林乐知抱着一种更笼统地目的，将这份杂志描述成“时代的期刊”就是要逐渐适应这些即将在中国发生的变化和变革。另外他还讲这份杂志的目的是“能够使中国的男女老少无论通过何种途径都能增加自己的知识含量储备。”^[4]在这份报纸的第一期里的英文介绍里，编辑们讲他们出版这份报纸是希望对于中国学术和宗教进步方面能够起到有效的作用。他们还进一步讲：“许多已经或者正在为启发中国人各方面知识的工作在进行，并且这些努力大多程度上得到了各界的赏识。这份报纸将会对和其刊名以及西方同一类型的刊物相关的知识进行轮流报道。”^[5]只是在中文介绍里，编辑们才细致地讨论了报纸对宗教问题的关注，他们希望能够满足好奇的中国人渴求的相关的西方的知识，由此能够启发和引导中国人向更深层次方面研究。因此这份杂志的目的是为了介绍西方文明的两个方面：科学和宗教，每一方面都应该被中

^[1] The Letter from Allen to Dr. Alpheux W. Wilson, June 15, 1881, AM.

^[2] Adrian A. Bennett. op. cit., p. 66..

^[3] Chinese Recorder, 7, no. 5 (July-Aug. 1876): 312.

^[4] Chinese Recorder, 7, no. 5 (July-Aug. 1876): 312.

^[5] I-chih hsin-lu, I, no. 1 (July 15, 1876).

国人去深刻地研究。

但是林乐知同意编辑这份期刊与《万国公报》并行的原因并不明显。或许他和其他编辑一样将《益智新录》看成是对《万国公报》的一种补充，或者是将它作为《中西闻见录》的接替者，《中西闻见录》是由广学会创办的，丁韪良(W.A.P.Martin),英国教士包尔腾(John Burdon)任编辑。1875年当广学会放弃对这份杂志的赞助以后，《中西闻见录》就停刊了。编辑们对办这份报纸的目的的陈述显示了1880年以前林乐知和艾约瑟(Edkins)和慕维廉(Muirhead)都对基督教教义有了广义上的认识，都认为它包括科学以及人类同上帝、人与人之间的关系。这份报纸出版的目的和林乐知自身的目的非常的重要。

《益智新录》出版了多少份并没有具体的数字，我们也不知道读者都是什么样的群体。因为它只出版了两年的时间。正因为如此，所以极有可能这份报纸并没有形成自己固定的阅读群体。1878年3月，当林乐知离开中国回美国的时候，这份报纸被相关的团体搬到了北京，“艾约瑟(Joseph William)任主编，并且还有住在上海的慕维廉(William Muirhead)的协助”。^[1]但是因为缺乏资金，1878年5月最后一版出版后便停刊了，那时林乐知仅离开了两个月。

以上是林乐知作为一名传教士在华所从事的世俗性活动，从中我们可以总结出林乐知所从事的职业的多样性。虽然其从事的世俗性活动的直接目的是为了解决自己的生计，尤其是差会的经济危机，但是其根本目的还是为了能够在华更好的传教，为基督教福音传播做保障。在从事这些工作的过程中，林乐知也总结了不少能够提高传教效果的新经验，这也正是所谓理论来源于实践。他的种种世俗性工作不仅为他解决了所面临的经济上的困难，而且是其摸索出一条属于自己特色的传教道路，这将在下一章里展开详细的解释。

五、兴办教育的尝试及成效

(一) 中西书院

“美国牧师林乐知先生孜孜以教育人才为心，在广方言馆制造局设教十余年，其所造之人殊为不少，而先生犹恐教有未广而欲开大学堂”。^[2]在中国不断的传教实践过程中，林乐知逐渐领悟到教育可以成为帮助和了解中国人的主要方式之一。当这一机会摆在他的面前的时候，他以极大的热情抓住了它。即使是他正式地接任监理会教长之前，他就为上海的教育事业作了很多计划，包括学校的三级制度。林乐知设想，最初等的一级是设立初级女子学校，由妇女传道会里的教士来任教。这样的女子学校是和那些为男生专门设立的预备学校是一样性质的。这两所学校分别隶属于两所中学，这中学属于三级制里的第二等级，男女学生都接纳。第三等级就是要设立大学。这两所中学和大学合在一起就是所谓的“中西书院”。对那些想进入这些学校的学生来说，这些学校几乎是免费培养他们，由于申请上学的人数比预期想象的人数要多，所以他们也付很少一部分学费。监理会将为学校购置土地来建设学校，并且支付学校里这些西方教师的工资，然

^[1] The Letter from Allen to Atticus Haygood, no date, WCA, Mar. 22, 1879.

^[2] 《书林乐知先生西学课程后》，《万国公报》，第668卷，1881年，第14本，第8613-8614页。

而学校里的其他支出费用就希望能够得到中国的赞助。1881年夏天，林乐知以办学的目的向中国人请求赞助。

林乐知宣传他的教育计划，除了为了接近和了解中国人们以外，还有好多其他的原因。为清政府服务了几年使得林乐知相信自己拥有其他人所没有的优势，他想以此来宣扬传教士工作的成功。再者，他制定这样的教育计划也是想从根本上影响中国人，他尤其希望能够以此吸引和汇聚来以前传教士们无法接触到的阶层的学生。还有，林乐知强调了经济上的一点原因。以前，六所教会学校分别拥有60个到90个不等的学生，一年总共就要花掉差会1800元（墨银）。现在这两所学校能够容纳更多数量的学生，除了支出最初的费用和支付教师的工资以外，用不着花差会里的一分钱。林乐知希望这些学校能够最大程度上地自给自足。

“中国选派幼童出洋学习而说者以为无益，盖自幼出洋，则中国之规矩礼貌绝无所知，而性情气质亦渐与西人相习不啻，化华人而为西人，故出洋子弟虽亦有学成而返，可为国器者，而其人性情终觉与未出洋者有间不若”^[1]。林乐知也了解到中国国内反对中国往美国派遣留学生，从1869年开始的往美国派遣中国年轻的留学生使其接受西方教育，到现在为止差不多都中止了，至少是因为这些中国留学生太“西化”而忘本了。林乐知也逐渐意识到这些学生在离开中国之前并没有接受中国的传统教育。另外，林乐知也发现了中国自己兴办的新式学堂在教授西学方面也未能尽善，“今在中国习学西法之为，愈然，中国所设诸学堂犹有未能近善之处，故林君慨然出其身以造就人才”^[2]。因此林乐知希望能够建立一种能够解决此种问题的学制。在提出这个意见不久，林乐知发现学校里大部分的赞助费用都是来自中国的官员、文人和商人。这些赞助人都非常重视和支持学校将办学的重点放在中西结合上。林乐知认为这些赞助人的反应和很多申请上学的学生一样表现出中国人对中西文化融合的极大的兴趣。“这种学制并不仅仅的强调英语，这也就是这种学制的完整性。”^[3]

1881年林乐知在上海首先开办了中西书院的第一分院，当时被称为林华书院。1882年又在上海开设了第二分院，主要是由传教士授课。这两所学校的地点分别是：“在法界八仙桥，并在美界之虹口者，乃两分院也”^[4]。之后林乐知又将两分院并作以大书院，“美淞路购地十三亩，零计契价银三万九千二百二十一元，建造大书院一座，并住宅一所及围墙垫地，连学生坐房并厨房下房共数十间，计工料洋二万一千一百四十一元九角五分，此次西国善士共助洋六万一千零十三元八角，劝募中国官绅富商乐助样一千四百零，甲申年正月始得落成屋舍宽敞，规模宏大，两分院归并大书院”^[5]。

让林乐知意想不到的不仅仅是这些中国赞助者以极大的热情支付了学校所有的费用，没有让差会花费一分钱。而且申请上学的学生人数也极大地超出了林乐知最初的设想。早在1881年11月28日的时候，学校里的学生人数就超过了200，“几乎每个学生都是毫无例外地来自上海的上等家庭，几乎包括了中国的各个部分。”^[6]到1882年1月21日为止，学校已经招收了330名学生，并且辞退了将近100名学生，因为他们想要住宿。林乐知承认每个人都为这些学生竟然对

^[1] 《书林乐知先生西学课程后》，《万国公报》，第668卷，1881年，第14本，第8614页。

^[2] 《书林乐知先生西学课程后》，《万国公报》，第668卷，1881年，第14本，第8614页。

^[3] The Letter from Allen to W.G.E.Cunningham, Feb. 24, 1883, see A. Bennett. op. cit., 1983, p. 90.

^[4] 古吴居士：《书设立中西书院启后》，《万国公报》，第661卷，1881年10月22日，第14本，第8487页。

^[5] 林乐知：《中西书院规条》，《万国公报》，第25册，第18本，1891年2月，第11807页。

^[6] The Letter from Allen to Dr. Oscar P. Fitzgerald, Jan. 31, 1882, see A. Bennett. op. cit., p. 90.

学校有这样的兴趣而感到惊奇，他认为学校最起码是由上千个上等阶层人士资助开办的，才能使这些学生住下来并且为他们提供住宿设施。学校招收的很多学生都是年龄在 16 岁到 20 岁的中文毕业的学生，这些男生一般都来自居住在上海的官方、文人或者富商家庭，代表了中国的各个层面，这使得林乐知非常高兴。林乐知还说到：“当得知几乎每一个学生都是来自那些普通教会学校所无法招收到的阶层的学生，就可以看得出来这一计划的重要性所在。我们一直以为被招收进来的这些阶层的学生，当他们面对学校的宗教性质的时候就会退缩，没想到中国人竟然如此的赞同此项教育事业，这都超出了当时的预料，至今没有听到一声反对和抵制的呼声。”^[1]

对于中西书院的开设，当时就有人给予林乐知这样的评价：“所谓有非常之人，乃创非常之举者，此也。”他还记录了当时众多人士纷纷前去中西书院拜学的情景，“自有此书院，而各直省闻之，其为父兄者，如有志于中西之学，亦将见今其第不远，负笈而来就读之矣”^[2]。

1884 年 2 月中西书院正式开办，共拥有 140 名学生，这一数字始终被保持着。林乐知是这学校的校长，在这里他担任着英语、科学和数学方面的教习。

下面我们进一步来分析一下林乐知的办学理念。

中西书院办学规条：^[3]

课程安排	本书院专课中西两学，准予每岁开印开塾，封印日停课。每日教习时候，以早九点钟点名进院，十二点钟放饭，春夏下午一点半钟进馆，四点钟放学。一应放假日，期悉照中西通例，惟歇夏，总以六礼拜为率。
学校招生	本书院额数一百二十人为卒，学生家世清白，质性循谨素。习中学者，无论年岁籍贯，悉准入院，惟需一年立有保举方尤收纳在院诸生，须于年终放假之前订定新生于开馆前，十日，开明年岁籍贯至帐房，报名、注册，如无保人一概不收。
学费收纳	学生每年中西两学修金二十四员，全日专西学五十员，半日专西学三十员两，期分送上期于新手。开学之前下期于歇夏，开学之前如数缴组，方准入院肄业，另茶水一员上期总付。
书费	学生中学应用书籍、笔墨、纸砚概归自办，惟西书西字簿由本书院代办收回，值价概不收记账。各座备有墨水瓶，每年每人出洋一角，取其简便洋笔自办。
校规	诸生西学随班肄习功课，最忌参差非遇疾病正事不得请假。
校规	诸生任意作辍不遵院规者，通知父兄焉，保训斥，违者除名，出院所付修金一概不还以作罚款。
住宿制	本书院备有卧房十余间，以远方子弟住宿，惟是历年住院诸生，秉性纯朴者，因而桀骜者亦复不少。凡欲住院肄业者，须请公正保人担当，言语不谨及懒惰，察出即告明保人立令出院以为惩戒。
住宿安排	房金议定，每年每人六员分作上下两朝，与修金同缴进院至各人所住房间由事派定，不准随意迁搬，倘有毁坏门窗、墙壁、玻璃等件，该住房学生各自赔偿，如欲独门一问与司事面商。
伙食标准	本书院设有厨房，住院，学生每月贴膳两员一粥，两饭四簋荤素

^[1] The Letter from Allen to W.G.E.Cunnyngham, Feb. 24, 1883, p. 11. see A. Bennett. op. cit., p. 91..

^[2] 古吴居士：《书设立中西书院启后》，《万国公报》，第 661 卷，1881 年 10 月 22 日，第 14 本，第 8487 页。

^[3] 古吴居士：《书设立中西书院启后》，《万国公报》，第 661 卷，1881 年 10 月 22 日，第 14 本，第 8487 页。

	各半，六人一桌，欲从丰另议可也，朝来暮去等，学生欲贴中饭一餐亦可每日一员，按月交付。
学习安排	本书院每逢礼拜三课期或作诗文或作论，或作尺牍，各尽所长。
学习安排	诸生在院肄业专心致志，八年可期大用，如果三四年亦可小用。
学费收纳	如有孤寒子弟，资质聪明，品性诚实，有志读书，该父兄邀请保焉人来院面商。来习学预期报名，遴选十五名为止，如果确实议灭捐款以示体恤。
课程安排	格致为西学所最要也，一切器具药水等，均已办就以各肄生习学。
课程安排	习西学以达时务，尤宜兼习中学以博科名，科名既成，西学因之出色尔，诸生各恪守。
考试等级制	本书院春夏秋冬，四季考课评定甲乙。

从以上表格所统计的林乐知的中西书院规条来看，我们可以简单的总结一下林乐知的办学理念，首先我们可以用一句话来概括，那就是正规且科学。

在课程安排上，中西兼顾，中西学兼精。关于中西书院的课程，林乐知是这样安排的，“中学课程因诸生年岁大小不同难以预拟，因材而绝名分班次，凡肄业诸生以十二岁以上者学习西学，如有聪明子弟十岁以上者，亦可即八九岁者，亦准来馆读书逾年稍长再习西学，并有女师教授女生课程，同然兼教女红针线。来院诸生理应衣服清洁，读书勤敏，确遵师训，毋得怠惰，至西书石板墨水铅笔等院主代辨偿还价值价，中书纸墨笔砚诸生自备。每逢礼拜日放学，诸生中如有情愿进堂讲听圣经固属有意，总以各随自便毋稍勉强也”^[1]。从中我们可以总结出，林乐知开办的中西书院中西学兼顾，尽管他抨击批评儒家学说，但他也意识到中国拥有悠久的历史，如果学生们能够理解这些文化遗产，并将其作为推动中国改革的因素，这些历史就不应该被轻而易举地给忽视掉。林乐知也曾在信件中写到：“中国的经典著作对中国的学者来说是必不可少的，我们不再考虑摒弃它们而是考虑像在欧洲和美国引用希腊和拉丁文化那样对待中国的传统文化。”^[2]另外还有宗教因素，虽然并不强求学生信仰基督教，但是宗教色彩也是这所学校不可忽视的色彩，正是林乐知广义上的传教策略才使得这种宗教性的色彩反而更浓烈。

当时有人评价林乐知在中西课程设置方面是“此谓创非常之举，乃能施非常之化者此也。”“若论中学以四子书，十三经为最要，旁及古今诗文等而已；至论西学则不知何书为最要也，余答之曰子盍观启中之言乎，凡来学者先于分院教以浅学以俟二年，选至大院渐教以天文、地理、化学、重学、数学之数，若为西学中之最要者也，且最有益者也。盖学其天文则不致被惑于星象之主何若吉凶，学其地理则不致滋疑于风水之主何祸何福习其亿学，则可以随物而无不化其理学，则可以物而穷其理，通其重学则格致之方于以得通其数学，则推算之法于以精，中学既无諳练，堪博取其功名，西学复得贯通并可荣膺，夫使命教化之获益岂浅解哉。”有关宗教方面的传授在中西书院的课程安排里是居核心地位的，并且从来都不隐藏，尽管学校从来都不强求学生加入基督教。早在 1883 年林乐知写到：“神学院之外的学校都是非常纯粹和简单的，这些学校里几乎没有任何和宗教性质相关的东西。”他还引用了倪维思的话，倪维思自从 1855 年就跟随基督教差会来到了中国，在上海的一所新式学校里：“我非常地惊奇。对于你开办学我我并不觉得有什么稀奇的，但是我以为的学校是那种宗教气息非常浓厚

^[1]林乐知：《中西书院课程规条》，《万国公报》，第 666 卷，1881 年 11 月 26 日，第 14 本，第 8577 页。

^[2]The Letter from Allen to Clarence Reid, Sept. 30, 1886, AM.

的，对于接受这样的男孩子们作为学生是我所没有想到的。”^[1]

在日常学规方面，无论是在时间安排还是纪律遵守方面都是严格且不乏科学合理安排。

在学费方面，林乐知则统筹兼顾，按规矩办事，又考虑到资质聪明却家境贫寒的学生，给予照顾和捐助，使学校带有人性化色彩，又体现上帝“爱人”之原则。

尽管这些学生只接受了四年的教育。林乐知早期计划他的大部分学生都出身于名门贵族，并且都非常地想学习西方，现在看来这种想法有些过于理想化。实际上学生的大部分都是来自商人家庭，他们最想学习的就是英语，因为这对他们求职非常地有用。一旦他们觉得自己学得差不多了，足以可以顺利地找到一份不错的工作的时候，他们就放弃学业，离开学校。1890年，林乐知承认现在的学校并不是我所想象的那样。但是他还是认为这是中国最好的学校。^[2]

（二）上海中西女塾

上海中西女塾是由林乐知和海淑德（Miss Laura A Haygood）于1892年共同创办的。1885年里林乐知与监理会女传教士海淑德合作，由海淑德拟募捐25000美金在中国建立一所女子中学的计划，募捐的方式是发行10元一股的股票，共2500股。同年6月，监理会女布道会开会，海淑德的计划在会上引起了很大的反响，售出820股，占总额近三分之一。1887年林乐知在英租借汉口路跑马场之东购地8亩有余^[3]，1890年学校正式开工建设，建设时间长达两年。^[4]

1892年3月15日中西女塾正式举行开塾大典，本日专邀男宾，当时沪上中外名人应邀出席，苏松太道台聂辑榘也出席了大会。先由美国驻沪副总领事易孟士（W.S.Emens）致欢迎词，接着由伦敦会传教士艾约瑟发表正式演讲，回顾建校经过，阐述学校目标。次日又举行女宾典礼，6名女生与来宾见面，校长海淑德发表讲话^[5]。

中西女塾的校训“爱、生活、成长”（love Live Grow）就集中体现了其通识教育之主张。^[6]开始兴办之始，“中西女塾的学制是十年制，实际上包括从小学到中学的全部课程，但中间没作明确的区分”^[7]。关于中西女塾的课程安排，仍然强调的是“中西并重”，1905年校方明确规定“中西并重，不宜偏枯”^[8]。“如欲专读西文，须由该生父母，于入塾前声明”^[9]。

其西学具体课程安排是这样的：^[10]

[1] The Letter from Allen to W.G.E.Cunnyngham, Feb. 24, 1883, p. 11. see A. Bennett, op. cit., p. 91..

[2] The Letter from Allen to T.H. Yun, Jan. 15, 1890, AM.

[3] 沈毓佳：《中西女书院记》，《申报》，第31册，1887年7月24日，第146页，上海书店，1992年影印。

[4] 《中西女塾说》，《申报》，第36册，1890年2月23日，第271页，上海书店，1992年影印本。

[5] The Chinese Recorder, Vol. XV II (1886), P195-196.

[6] 中西女塾：《中西女塾章程》，民国二年版（1913），第5-6页，第18页。

[7] 中西女塾：《上海中西女塾章程》，《中国近代学制史料》第四辑，华东师大1993年版，第301-302页

[8] 中西女塾：《上海中西女塾章程》，《中国近代学制史料》第四辑，华东师大1993年版，第300页。

[9] 林乐知：《耶稣监理会上海中西女塾章程》，《全地五大洲女俗通考》，第十八章，第十集，下卷，第四十三页。

[10] 林乐知：《耶稣监理会上海中西女塾章程》，《全地五大洲女俗通考》，第十八章，第十集，下卷，第四十五—四十六页。

第一年	英文（初号书 第一号书、二号书） 算学（必算） 圣道（三字经问答）
第二年	英文（三号书 线文法） 算学（笔算） 圣道（耶稣言行传上半）
第三年	英文（四号书 线文法） 算学（笔算） 格致（地理志） 圣道（耶稣言行传下半，圣经中史记一二）
第四年	英文（五号书 文法） 算学（笔算） 格致（地势学 身理学） 圣道（圣经史记学）
第五年	英文（六号书 文法 作论） 算学（笔算） 格致（地势学 身理学） 圣道（新约）
第六年	英文（作文法 作论） 算学（笔算 代数） 格致（动物新编地学） 圣道（天道溯源）
第七年	英文（作文法 作论 万国通鉴） 算学（代数） 格致（格物质学） 圣道（旧约）
第八年	英文（万国通鉴 作论） 算学（形学） 格致（植物学） 圣道（旧约）
第九年	英文（英文名家书作论） 算学（八线） 格致（化学） 圣道（旧约）

由以上表格，我们可以看出中西女塾的西学课程总共分为三大部分：英文、格致、宗教，宗教课程已提上日程，而非如中西书院毫无宗教课程的设置。从其宗教课程的设置，我们也可以分析出作为以林乐知为代表的传教士的从妇女开始的传教策略，因为他们了解到女性性情更加温和善良容易接受上帝之道，其次妇女在家庭中扮演着重要角色，她们的学识和修养以及信仰直接会影响到她们的孩子，那么首先以妇女为对象进行传教，则妇女的家庭成员便更容易接受基督教。此外，也可以看出学年更为9年，而且每年的课程是逐层递进的，显示了林乐知的循序渐进的教育理念。

而且还特别重视音乐教育，校方认识到“音乐是心灵的语言”，所以在音乐课程上安排专人负责，成立专门的部门。全部学生必须学习声乐、器乐则属选修，需另付学费。^[1]“学生如欲修学琴，须于修膳外，每月另加琴修洋二元整”^[2]。

中西女塾的创办不仅体现了林乐知的兴办教育的思想，而且体现了其妇女解放思想，实践了其妇女观，即欲观一国国民之程度，观于其国妇女之地位。再一次实践了林乐知的妇女解放思想：“女学者，使之读西书，明外事，擅文才，而后其志气高尚，其识见远大，其位置崇亢，而不肯自卑”^[3]。

^[1] 《中西女塾增修新章》，《申报》，1899年2月21-23日，第34册，第271页。

^[2] 林乐知：《女俗为教化之标准》，《全地五大洲女俗通考》，第十八章，第十集，下卷，第四十五页。

^[3] 林乐知：《中国振兴女学之亟》，《万国公报》，1905年9月，第38本，第200册，第23655页。

第三章 布道活动

林乐知于 1860 年作为一名传教士到达中国，他一直计划着如何向中国人传播福音，使中国人皈依基督教。直到他来到中国时，美国监理会在中国传教的一般程序还是每周在一所小教堂里布道并且在城市里分发和宗教有关的小册子。起初，林乐知也照着这种模式做，到 19 世纪 60 年代他发现了能够完成传播基督教任务的新方式。

一、学习中文

传教士要使中国人接受基督福音，皈依基督教，学习掌握中国人的语言——汉语，是他们了解中国人、中国文化的一把必不可缺的金钥匙。来华的首位传教士马礼逊所言：“不具备传教所去的那些国家的语言和文学知识，怎么能让这些国家的人们了解和参悟道德和精神的真谛，以及生灵的显现呢？”^[1]因此，学习中文是林乐知布道活动开展的前言。

林乐知自己也认识到了学习中文的重要性，为了发展它巡回布道的计划，林乐知加倍努力地学习中文。直到 1863 年，林乐知一直有一个中文家庭教师，但是在那年之后，林乐知就支付不起学费了，中文家庭教师也就取消了。除了和中国人练习对话以外，他一直是一个人自学，主要是将《圣经》中的某些部分翻译成中文。然而他对自己所取得的进步并不满意，1864 年 1 月他郑重的向别人宣布他对中文词汇的掌握的一点也不好，为了能够通晓并且容易的使用这门语言，林乐知决定要加倍虔诚的学习。就在这一天里，林乐知写了第一封中文信件，因为在以前面临着必须要用中文交流的时候他总是口述给一个中国人，然后让他翻译成中文。到一月底他已经完成了《圣经》里的第一章——《创世纪》的翻译，然后又抄写了一份。他说：“这样是为了使这些中文表达能够完全在我的脑中留下印象也能够使我以后能够很容易的写汉字”。^[2]

另外他开始认真学习一些中国启蒙教育的基本教材，在 1864 年 2 月 2 号的日记里记载到“我以前赞扬过《三字经》，但是此刻我发现此书的编辑里有许多以前我没有发现过的知识和体制。”^[3]读完这本书以后他便开始读《千字文》并且还在这本书上用中文作笔记。和中国思想的接触标志着林乐知开始对儒家文化的探究并且逐渐了解儒家文化的价值。也为其以后传教策略的转变和传教思想的发展奠定了一定地基础。他的这些理解和心会还以文章的形式发表在一些刊物上。林乐知继续读一些简单的入门性的书籍并且一直坚持一直写中文。他的那个时候的笔记全都是用中文做的笔记和一些对《圣经》里的一些片段的翻译以及一些完整地赞美诗的翻译。

1863 年林乐知开始用中文宣教。林乐知自己也承认，这种用中文宣教的方式的确理解起来比较困难，但当他对于中文轻车熟路以后，他认为他的这种布道方式不仅在形式而且在内容上较以往的布道方式都有所提高。1864 年 2 月适值中国的春节，林乐知做了一次布道，他相信中文里的那句除旧布新的话也会应验在

[1] Brian Harrison, *Waiting For China: The Anglo-Chinese College at Malacca 1818-1843, and Early 19th Century Mission*. Hong Kong University Press, 1979, p.97

[2] Adrian A. Bennett, *op.cit.*, p.24.

[3] Allen, *Diary of 1864*, Jan.14, 26, 1864, AM.

传教上。林乐知认为他的布道是驱除人们心中的万恶之念，取而代之的是在人们心中种一棵生命之树。林乐知在早期的时候对于布道并没有保留他的任何想法，他对于传教的思想也在一步步地进化。

早在1867年2月的时候，林乐知就考虑要将詹姆斯·沃特(James Barr Walker)的那本《赎救计划的哲学》(Philosophy of the Plan of Salvation)翻译成中文。林乐知觉得这本书非常的有用，因为这本书是非宗教派的小册子，此书也认为“基督教是唯一能够满足人类精神需要的宗教”。^[1]林乐知同时也认识到了这项任务非常的艰巨，因为汉语里没有适当的词语和字来解释这本书所提出的观点。如果他采用新词语的话，人们以现在的有限的基督教知识是无法理解的。他也知道自己对中文的掌握远不及对英语的掌握。但是，这种翻译西方著作的念头深深地吸引着他，他开始考虑翻译一本关于化学的教科书。因为他认为：“这种书对中国人和日本人都有用处，因为日文和中文非常的相似”。^[2]

林乐知在对中国语言基本掌握之后就开始了大量的阅读中国的著作，尤其是关于这个朝代的历史方面的书。研究这么多书以后，他用英文写了一篇“关于中国引进棉花的文章”，并发表在1867年7月份刊的《教务杂志》上。^[3]他追溯到中国最初引进棉花的培育，并且建议了一些关于现在提高产量的方法。这篇文章的内容如何并不重要，重要的是林乐知已经开始评价中国的历史了，这标志着林乐知的汉语水平有了很大程度上的进步。一年之内，他接到一位军官的要求，要求他把一些科技材料翻译成中文。林乐知拒绝了，因为他以前没有涉猎过这方面，他怕翻译的材料不够准确。林乐知也担心自己从事这项工作的能力。在接到这样的请求两天之后，他在日记里写到：“我对这门语言的读写并没有想象的那样熟练，最后几年里，我没有能力请老师”。^[4]尽管这样中国政府还是认为林乐知对中文的掌握已经足够可以胜任翻译的工作了，其实他的精炼程度要比自己认为的高的多。

林乐知的中文学习和掌握程度对其传教事业产生了重大的影响，他可以借用中国的谚语来使自己的原本生硬的布道词变得绘声绘色，1867年早期的时候，就像他在1864年观察到的那样，当他引用中国谚语的时候，他的听众就会产生巨大的反响，这些谚语都是他通过不断学习中国经典著作学来的。他在1867年1月9号的日记里写到，“在讨论和应用基督教的真理的时候，使用中国人的成语和名言警句是非常重要的。”他曾经尝试过用《圣经》里的解释来阐释基督教的信条，但是他的听众都无精打采的，一点兴趣都没有。但是当他引用中国的成语及与之相似的言语的时候，这些听众就非常的高兴，就非常有兴致听下去。林乐知认为在他的布道词中加上这些成语有助于打破这些成语长期所维护的那种制度。他也不单单的宣传基督教义了，开始对中国的一些思想进行批评，因为这样可以对中国人的信仰从根上造成一些冲击，也可以显示他们那些古老思想中的荒谬之处，这样他们的思想就会受到重要的影响，这是任何教理化的努力所达不到的。他也发现“我们从根上来考虑这种关系，并不是因为中国人的思想接受这些，而是因为这是一种更全面的，更可以理解的方式让他们的意识接受真理。”^[5]他可以阅读阐释中国文化的经文史书，从而帮他找到基督教与中国儒家文化的契合点，从而减弱了直接传教的困难程度。林乐知对中文的掌握程度也为其在

^[1] Adrian A.Bennett.op.cit.,p.44.

^[2] Allen,Diary of 1867,Feb.3,June 19,Apr.4,1867.

^[3] The Missionary Recorder 1(July,1867):56-58.

^[4] Allen,Diary of 1868,Feb.3,5,1869,AM.

^[5] Ibid.,Jan.9,30,Feb.12,1867.

华的学术文化事业取得的成就，做好了铺垫。

二、布道方式

（一）巡回布道制的开创

林乐知是一个相当虔诚和执著的传教士，历经艰辛，林乐知始终坚持着定期布道活动，纵观其一生的事业，他的布道活动虽然不是其人生的最具闪光的部分，但是作为一个来华传教士，在要为自己的生计奔波的同时还能够定期准时地布道，是相当可敬的，我们不得不赞叹他超强的精力和执著的信仰。

来华初期，和其他传教士一样，宣讲教义、传播福音是其最迫切的任务。他认真地向中国人布道，竭力使中国人认识、理解基督教，最终皈依基督教。事与愿违，在承受经济危机压力的同时，林乐知还为这种直接布道的成效感到沮丧。无疑直接布道收效甚微，这促使他不得不改良和扩展自己的传教方式，以更好地达到中华归主的目的。其如何改良，及其他的改良传教思想将会在下文里详细地进行阐述。这里只是简单地概括一下林乐知的一般传教布道活动。

起初，林乐知也照着监理会的老模式——宣讲基督教教义来做，到 19 世纪 60 年代他发现了能够完成传播基督教任务的新方式。

林乐知在面临着差会的经济危机时，他的态度是积极乐观的，尽管他能够解决差会的经济危机，至少是暂时的，他还是经常感到非常的沮丧和失望。

1863 年，当他完全被限制在上海的时候，林乐知更进一步的感到传教的工作必须扩大到郊区，尤其是眼看着教会的成员由 25 个减少到 12 个，因为有些人死去了，有些人被开除了。林乐知认为监理会在头 15 年里都是按部就班地“守备职责”，并且相信传教的失败以及他的沮丧、失望都归因于传统的传教方式以及仅仅在城市的几个中心点散发宗教小册子的原因。到 1863 年 9 月，他为传教制定了新的计划，呼吁一种更有活力的，富有自我牺牲精神的高度认真的扩张。这种计划是巡回、流动制的，这在美国非常常见，这样一个传教士通过中间间隔的时间可以到不同的地方去，因此可以占领一大片领域。林乐知认为：“这种体制正是循道宗的力量所在，对于在中国能够成功的传播福音这是不可或缺的。旅行是一种能够使我们与群众交流的方式，能够使我们在他们之间找到一处归宿，让他们感到我们是他们的朋友而不是陌生人或者敌人。我不明白为什么这种体制早期的时候没有得以执行。他提议在上海周围的农村中具有决策性的据点建置并购买小教堂”。^[1]

当时差会里并没有购置小教堂的资金。但是林乐知并没有气馁，他向上海的外国人的宗教团体请愿，请求为他的事业能够进行些资金上的支持。他希望能征集到 200 两银子，但是只凑了 100 两，但是这已经够进行旅游布道的了。在勘探过上海的郊区以后，林乐知决定沿着上海直到苏州建一些小教堂。他的第一次旅行中他租了两个据点，南翔和嘉定。这项计划激起了林乐知的兴致并且为他注入了新的活力。他在 1864 年 1 月的日记里很高兴的写道：“承蒙仁慈地上帝的厚爱，我希望家乡的教会能够感到喜悦和高兴，我非常荣幸监理会仍然还存在。”这个差会从来没有像现在这样“充满活力，积极活跃，健康的成长。”林乐知相信差会未来的前途会“更加繁荣昌盛”！^[2]

^[1] Allen,Diary of 1863,Sept,1,1863.

^[2] Allen,Diary of 1864,Jan.1,1864.

接下来的岁月里，林乐知一直坚守着每个礼拜天的布道，除此之外还坚守着礼拜天日制学校的工作。但是，这些事情却很少在他的信件和日记中提到。只有一次他提到了这段时间他所作的一次布道，那是 1868 年的 1 月，他主张“耶稣之死是我们从事的拯救工作中的核心教义，这种教义中所包含的真理是非常简单的并且容易为人们所理解”。^[1]并没有证据能够证明林乐知的布道已经背离了前些年他所建立的风格。

林乐知的传教工作还包括经营一所全日制学校，这所学校是 1867 年开办的。这所学校以及另外一所是由他的同事蓝柏(James W. Lambuth)开创的，从事教学工作的是一些中国基督教徒。这期间每所学校大约有十个学生。1874 年，中国的基督教徒又开办了三所寄宿学校，合并于前两家日制学校。这三家寄宿学校一共收容了 27 个学生，但是这三所学校却坐落在不同的城市中：上海、南翔、苏州。到 1878 年，寄宿学校的减少为两家了，一共拥有 32 个学生。那一年，又增建了 4 所日制学校，因此，这个差会到此为止共建了 7 所全日制学校，共拥有 95 个学生。

除了每个礼拜天布道、监管日制学校以外，林乐知仍然每个月去一次他在 1864 年建立的两个布道站，一个在南翔，一个在苏州，（1867、1868 年由嘉定搬过去的。）直到 1879 年才又新建了一个布道站，这次建在清浦。巡回制的布道所得加以扩建、日制及寄宿学校需要更多的时间和经济上的援助，这不是仅仅林乐知和蓝柏两个人能够单独办到的。

（二）私人交流法

从 1860 年开始到 1867 年间林乐知只为 7 个人洗礼过，另外还有 7 个人处于见习阶段，其中一个还是上海广方言馆的学生。可以看出林乐知的布道成效不是很好。他自己也对传教布道的效果也质疑过，这些人并不是通过布道所感化而皈依基督教的，而是通过私下的个人交流。1867 年他又重新发现了传教的问题，他发现聊天谈话对于进行有关《圣经》真理方面的交流是非常有用的，彼此都能够很容易的理解。三月份他再次感到个人之间的单独交流对于人们转变自己的意识，接受基督教是非常的重要。但是他也写下了一些悲观的话语：“过去所取得的结果多么令人扫兴，未来是多么的渺茫！尽管我们在为上帝辛辛苦苦的服务着，上帝向我们许诺过，我们并非是在质疑上帝，我们也并非要违背上帝的旨意。”^[2]

尽管相信同中国人个人交往是一种传播基督教的方式，林乐知仍然想知道这会不会成为一种更广泛的传教方式。不像其他的传教士那样，其他的传教士的布道方式不会超越出在街道的角落里分发传单或者在教堂布道。林乐知认为更好的传教效果来自于更广泛的传教方式。林乐知在 1868 年就认识到帝国主义国家对 中国施加压力而对他们传教带来的影响，1879 年林乐知认为传教工作的成功与否很大程度上是和他们所带给的这个国家的压力的多少有关。他对这个问题进行了深思，“如果中国的最高首领信仰了基督教，这会对中国人民的信教有多少影响？”他回答：“影响会很大但不是绝对性的！”为了征服控制中国思想意识的力量，林乐知相信：“容忍儒家思想在中国的不同民族和阶级的人们中流传是非常

^[1] Allen, Diary of 1868, Jan. 12, 1868, AM.

^[2] Allen, Diary of 1867, Jan. 3, 5, Mar. 10, 19.

有必要的。非常有必要启发中国的文人，来弥补儒家思想机制中的不足之处”。^[1]这也是我们在林乐知所办的报刊——《万国公报》和《教会新报》中的主要主题思想之一。

（三）利用中国本土的布道者传道

早在 1868 年，美国的南部还没有完全从南北战争中恢复过来时，林乐知就开始恳求他的差会能够给予他一些支持和赞助。他想知道在中国的差会是否要维持下去。如果不想这个差会继续维持下去的话，他写道“请清楚地告诉我们，尽管我们非常不情愿地退休，但是我们会打道回府，在那里，或许您会发现有更多值得我们去做的，而不是仅仅在这片极度令人失望的土地上痛苦！”他的在埃默里的同学给监理会写信：“林乐知并不是移民到中国，而是北佐治亚联合会中的一员——履行他的使命——相应地享有像北佐治亚和南佐治亚联合会要求的权利。”^[2]

1868 年 5 月，林乐知再一次地向差会发起请求，他认为在中国的传教差会始终没有取得想象中的理想效果，这完全是由差会一手造成的，“我们几乎都不敢抱怨——非常对不起，有时候我们也会抱怨”。他的恳求几乎没有起到任何作用，1868 年他给家乡写了一封愤愤不平的信：“我们绝不会放弃中国的传教差会，你们不能将我们饿回去的。这场包围持续了将近 7 年的时间，就是再持续上更多的年月，我们也绝对不会投降。但是你们——我的差会啊，可能对于现在过于满足而根本不担心你们自己”^[3]

援助迟迟未来。美国方面并没有汇过任何款项，1870 年，林乐知和蓝柏还有能力为在苏州的小教堂雇佣中国布道者。在南汇的小教堂里已经有一位中国布道者，这些日制和寄宿学校都是依靠中国的宗教信徒支援者而办成的。差会走出了资不抵债的低谷，并且财产完好无损，根据林乐知 19 世纪 60 年代早期的在上海的一位同事所言，“多亏我们传教士们的能力、忠诚和优秀的管理，差会的经济状况已经和美国爆发南北战争之前的状况差不多了！”^[4]

1875 年，派克（Revernd Alvin P.Parker）和他的妻子来到中国上海当了传教士。更多的传教士来到中国从事传教有关的工作只不过是林乐知的幻想罢了！早在 1866 年他就号召“训练中国基督徒来进行宣传上帝福音的工作”。^[5]在派克（Parker）夫妇来到中国的一年里，林乐知还再次的强调“通过中国当地的机构使中国人们皈依基督教”的重要性——中国的布道者——但是，他指出，“教会首先必须征服当地的机构。”他希望教会不会单纯地相信教会在这片领域里拥有足够地传教士。“这工作几乎还没有开始。”他写道：“在我们能够像期望的拥有一所一座合格的当地差会之前，我们还需要更多的人手和时间。”同时，当然，非常有必要推进这项工作，林乐知还要求传教差会能够“派来……你们最优秀的、最聪明的、最有经验的人。”^[6]

[1] Allen, "Note pad, 1879-1880," n.p.

[2] Adrian A. Bennett. op. cit., p. 49.

[3] Adrian A. Bennett. op. cit., p. 49.

[4] James Cannon, The History of Southern Methodist Missions. Nashville: Cokesbury Press, 1926, p. 100.

[5] The Letter from Allen to Dr. Edward W. Schon, sometime in 1866, AM.

[6] The Letter from Allen to Dr. T. O. Summers, editor of CA, Dec, 13, 1876.

三、布道成效

就像我们所看到的那样，林乐知在使异教徒皈依基督教方面并没有取得多大的成功，从 1860 年开始他只为 7 个人洗过礼，到 1867 年另外还有 7 个人处于实习阶段，其中一个还是上海广方言馆的学生。此外，他也对传教布道的效果也质疑过，他也曾总结出一个原因就是他在城市里的所办的教堂里的教堂会众“大都是些虚度光阴，无所事事的人们，或者是街上的一些看热闹的人。另外，他的教堂会众的人数往往是天气的好坏所决定的”。^[1]

1868 年到 1869 年之间，有 25 个中国人加入了基督教，使教会中活跃的中国人数量增加到了 45 人。到 1870 年的十月份，差会宣布一共有 56 名活跃的中国基督徒和 15 名正在见习期的中国人。1872 年差会里拥有 75 名活跃的中国基督徒，另外又增加了 15 名正在见习的中国基督徒，到 1878 年为止一共有 112 名中国基督徒，其中 50 名男性，62 名女性。1880 年大约有 135 名活跃的中国基督徒和 45 名正在试用期的基督徒。因此在 1868 年到 1880 年差不多 12 年里的时间里，在中国的监理会传教差会又增加了 95 名传教人员。跟其他的传教差会相比，这并不能给人留下深刻的印象。1877 年基督教传教差会组织在上海召开了联合大会，共有 28 个团体代表参加。根据在大会上统计的数字表明，“属于基督教差会的中国基督徒大约一共有 13515 人，平均每个差会组织应该有 482 个中国基督徒”。^[2]在中国的监理会传教会才拥有 112 个中国基督徒，这显然并不能看作是一种成功的效果。

一些问题根源于隶属于这个传教会的数量太少的传教士。1877 年这个传教会只有 6 个传教士，包括蓝柏（Lambuth）夫人和派克（Parker）夫人，她们每人都经营着一所女子学校。在中国的传教差会中，每个小团体组织拥有的传教士的平均数量大约是 11 人。大约有 7 个传教团体只有 1 到 2 个传教士经营着他们的组织。但是很多传教组织都是拥有相当大数量的传教士：北长老会在中国大约有 59 个传教士，美国传教总会外国差会部在中国有 50 个传教士，伦敦圣公会在中国有 43 个传教士。林乐知所领导的传教会中所皈依基督教的中国人之所以这么少还有一个原因就是林乐知的两个新同事刚刚来到中国，还没有掌握中文这门语言。1877 年这个差会中只有三个人能够讲中文：林乐知，蓝柏及他的儿子沃特（Walter, J.W.Lambuth）一位医生对传教的并没有直接的联系。其他的传教士派克（Alvin P.Parker）及他的夫人只比其他的传教士早来了两年，刚刚掌握中文而已。因此只有林乐知和蓝柏（Lambuth）能够从事向中国人布道，并说服他们加入基督教的工作。他们两个将大部分的时间花在从事教师和翻译的工作，以解决他们个人及差会的生计问题。1878 年林乐知说到，“现在这个差会存在的仅仅是个表象而已。”他知道他的差会说服了极少数的中国人加入基督教，但是他已经尽力了。

1881 年 6 月一个在南汇的中国布道者，用英文给林乐知写了一封信，根据他的经验和观察，在信中他总结了中国人对传教士以及他们所做的工作的看法。一些中国人坚信这些传教士的目的就是慢慢地占领这个国家。这些中国人看到“传

^[1] Allen, Diary of 1867, Jan. 3, 5, Mar. 10, 19.

^[2] Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Shanghai, May

教士们到处在中国开办学校，租房子布道，并且花了大笔的钱买地建房子，如果不是要占领征服中国的想法的话，那是什么令他们愿意花这么多钱？”另外还有些中国人意识到基督教义中的优点，但是他们只看到教义中赋予人们的种种权力，但是并没有认识到要对他们的罪恶进行忏悔。还有第三类中国人，他们相比之下具有更高尚的思想，他们总是对于我们的宗教致以最高的敬意。他遗憾地认为这类人属于“地下基督教徒，他们并不愿意公开承认他们是基督教徒”。^[1]

传播基督教福音的工作难度还是相当大的，因为除了人们公开承认加入基督教以外，没有任何其他方式能够说明这基督教义已经被人们接受了。对于林乐知来说，这位中国布道者的报道无疑是令他失望泄气的。

四、管理传教事业

1881年4月7日，监理会的主教（Holland N. McTyeire）往上海寄了一封信，通知林乐知他被任命为监理会在中国传教差会团体的总教长，这一职责还包括协调妇女传教团体在中国的有关活动。这个主教解释“这一职责要求要有对在中国传教具有极大的热情以及对太平洋彼岸的情况十分了解的经验……在过去的这一年里，我们很清楚地看到我们在中国的传教事业已经进入了一个新的时代，那里需要更多的经验、更广的领域、更多的精力以及更多有效的方法。你就是那个教会可以依靠来处理这片新领域的事务的人选。”^[2]在做这项任命的时候，监理会的主教们对林乐知以前的工作非常的了解并且告诉他“他们不想打断他现在正干的红红火火的事业。”然而主教们认为现在的形势非常的严峻而不得不让他牺牲他先前所从事的工作。

林乐知是在1881年的六月份的时候才收到的这封信，因为当时从纳什维尔（Nashville）到上海寄一封信需要两个月的时间。林乐知写道：“他对目前教会所面临的机会，印象是极为的深刻”并且相信：“在美国家乡的差会组织会大力的支持他”。在这一基础上，林乐知接受了这一任命并且辞去了在清政府所从事的工作。^[3]由于他签了合同，他并不能立马停了在上海广方言馆和江南制造局的翻译工作，但是他向上级组织请求允许他在1881年11月12日之前结束他的工作。他的这一总教长的职位赋予了林乐知“安排差会的计划以及根据他自己的判断做出对妇女传教工作的安排的职责”。^[4]当然，林乐知应该和其他工作人员之间展开商讨，但是最终的决策权在总教长。

当林乐知就任的时候，他发现差会的人员安排和1880年的一样，没有发生任何变更。7个由监理会安排的传教士，再加上4个由妇女传道组织派来的女传教士，一共是11个传教士。就像先前讨论的那样，差会的精力主要集中在布道和教义上，林乐知不太赞赏这样的工作安排。他认为差会目前正奉行着一种“缓慢、无效、浪费”的传教原则，他希望能够改变目前的状况。他对差会所经营的学校的安排计划极为的不满。“1881年11月，这些学校之间极为分散，学生们几乎都是社会上最低阶层人士也是些前途希望极为渺茫的学生，中国的教师素质低下而且不可靠。”这段时间里一共有18所全日制学校、26名教师、262名学生，或者说可以说平均每所学校拥有15名学生。学校的具体地址不太清楚，

[1] C.K.Marshall to Young J.Allen, June 12, 1881, AM.

[2] The Letter from Allen to Mrs. D.H. McGavock, Jan. 21, 1882, AM.

[3] Adrian A. Bennett, op. cit., p. 84.

[4] Bishop Alpheus W. Wilson to Allen, Aug. 7, 1881, AM.

但是大多数应该坐落在三个主要的传教据点：上海、苏州、南京。应该还有一些在像嘉定这样的小地方。林乐知想介绍已经发生了的改革和变化。“这些都得到了我们这些传教士的批准和认可，我可以毫不犹豫的说我们从来没有像现在这样和谐一致。”^[1]

林乐知为差会所做的计划包括“组织、协议、一致、有效的努力、在任何时间和金钱上的花费要保持节约。”具体说来，林乐知提议在三处主要的传教据点：上海、苏州、南京建立联络总部。在这三所城市的任何一所里，对传教差会的传教士和妇女传道会里的女传教士来说都拥有各自的但是协调一致的组织和学校。林乐知认为这样的安排具有这样的优点：“简洁、方便、能够速效的在有关社会方面和经济方面互相帮助。”^[2]这样的制度安排对监理会来说会拥有一种持久性和永恒性的气氛。另外他还提议将大部分小型的全日制学校关闭，将学生们集中在上海、苏州、南京的大型学校里。然而，他想招收的学生是那种社会上层的子弟、前途比较有希望的学生，通过收集中国人的捐款和学生们很少的一部分学费来支付整个学校的花费和运转。

林乐知的省时、有效、节约的传教差会是建立在对传教士工作的新的认识的基础上的，这种认识和想法是在 1882 年的时候写出来的。过去的二十年的经验告诉他，传教士并不应该将自己局限在基督教教义和信条上，应该尝试着从整体上解释中西文明之间的差异。尽管林乐知对西方的商人和外交官的许多行为的观点上都有所保留，但是他认识到，从整体上来看，西方人士在中国所从事的世俗上的活动，在很大程度上促进了中国社会的进步。林乐知非常乐观的说道：“传教士们逐渐认识到中国人在学习基督教教义，准备加入基督教之外还有更多的东西要跟这些传教士们讨教。”西方的外交官和商人正是实际上为中国人民展示了西方文明的优越性，但是这些人无法解释西方是如何发展起来的。林乐知认为只有传教士们才能回答这样的问题，即使是在传教士在解释的时候要引用一些中国人无法接受的事实。依林乐知的旧观点来说，他不仅再一次的强调传教士的角色应该还包括教师的角色，而且他又阐释了他对西方的人们在中国的活动的新的想法，他坚信“这两种来自西方的似乎势不两立的元素——世俗和宗教是可以互补、互益的，能极大的冲击异教徒们思想保守和坚持迷信思想堡垒”。^[3]他逐渐认识到西方的这两种势力在经济和政治上起到的对中国的激发的作用。

如果中国人能够真正的接受西方人们给他们所演示的东西方之间的差异，那么他们现在就可以成为能够解释中西差异的一种渠道了——传教士，这样的话，传教士们就应该改变其传教和生活的方式了。林乐知现在认为传教士的工作应该“结束慈善的象征”这样的性质，而反过来使慈善活动成为传教士的工作的象征。之后不久这些想法就被传教士们付诸实施了，但是这些想法使得教会变的贫困……他们极力地想办法使教会摆脱贫困并且能够自给自足。要解决这一问题，林乐知认为必须实施这样的办法。他强烈地批评学校强制学生学习那成千上万的宗教信仰信条，并且免费供给他们吃、穿并且还向对传教士和教师那样给他们许愿为他们提供免费的住所。这种方式“对他们大部分来说可以说是天堂了，也是这些学生的理想了……但是对他们来说要抵制住这样的诱惑还需要更多的修养。”他们也并非全都是些寄生虫和伪君子，林乐知补充道，这也并非是制度的错误，制度本身并无错误而言的。简而言之，这些想法无法给皈依者的信仰提供

^[1] The Letter from Allen to Mrs.D.H.McGavock,Sept.16,1881,May.10,1882,Sept.16,1881.

^[2] The Letter from Allen to MrsD.H.McGavock,Jan.21,1882,AM.

^[3] The Letter from Allen to Mrs.Dr.Oscar P.Fitzgerald,June23,1882,CA,Aug.19,1882,p.10

任何保证，接着林乐知注意力转移到了罪恶的问题上了。1882年5月，他写道“我们的方法必须采取革新的方式而取得进步，而不是固步自封而继续后退。”1883年的时候，林乐知的想法和计划慢慢的成型、成熟了，他在佐治亚写了一封通讯消息，他的目的是这样的：“放弃以前那些只雇佣当地布道者和接收一些白吃米饭的基督徒。通过付钱的方式，我们可以使每个成员都成为布道员，通过米饭这种诱惑方式我们可以差会里的皈依者们保持极度的热忱。但是我们并不应该也不能这样。……我们必须坚持罪恶的观念并且坚持信仰的皈依……。”^[1]

林乐知的新政策的是由经过扩充的团队——包括4个新的成员执行的：两个来自妇女传教组织——派克博士(W.H.Park)，一个医学博士和安娜(Anna J.Muse)，一个教师，另外两个来自传道部——安德森(Reverend D.L.Anderson)和鲁道夫(C.G.Mingledorff)。两个大的寄宿学校在苏州建立了：博习书院(the Buffington Institute)，一个由潘慎文(Reverend Alvin P.Parker)掌管的教会学校，大概又有70个学生，另一所是女子寄宿学校，是由派克夫人掌管的，以妇女传道会的名义开办的。除了还建了一所教堂以外，在苏州还建立了两所外国人居住的宿舍，一处是给派克夫妇的，另一处是给克莱恩斯(Reverend Clarence F.Reid)家的，他是苏州地区传道的管理人。另外，苏州传道据点最近还添加了一所医院，在那儿传道部的沃特·蓝柏(Walter R.Lambuth)和帕克(W.H.Park)博士都是外科医师。五个主要的中国助手在学校里和医院里帮忙。在南京有两所由妇女传道部管理的女子学校：悦来女塾(Pleasant College)，雷金贞(Lochie. Rankin)在那儿教学，还有一所由朵拉(Dora.Rankin)执教的全日制学校。安德森(Reverend D.L.Anderson)是这个地区的管理人，另外还有三位中国布道者协助他工作。

上海地区是传教士们最关注的地区，这片地区由蓝柏(Reverend James W.Lambuth)管理。除了两所小的教堂以外，差会又建立了圣三一教堂(Trinity Church)，林乐知和耀里(W.W.Royally)在那儿布道，并由一个中国布道者协助。另外，还有三个中国助手在上海地区。两所传教士家庭住处却住着三所家庭，林乐知一家、蓝柏一家和Royally一家，其中一所房子是个双套房。1882年期间，妇女传道部还建立了一所女子学校克来普顿女塾(Clopton School)，这所学校能够容纳50个学生，由蓝柏(J.W.Lambuth)管理。除了这些组织外，林乐知还有一个要建一所大学校的伟大计划，这个我们即将在下文有所讨论。

现在差会能够得到美国总部正常的援助，而且现在的差会也有比较合理的人事组织安排。直到1883年末，差会里一共有15个西方人，包括由美国监理会传道部赞助的8个传教士和1个医生，以及由美国监理会里的妇女传道部赞助的5个传教士和1个医生。到目前为止，还有三个授予圣职的中国布道者，5个还未授圣职的布道者，总共至少有15个中国助手，他们分别在教堂、学校、医院里帮忙。除了那三所主要的大传教据点之外，还有8处比较小的外边的传教据点。差会拥有10所不同水平的学校，总共容纳了700多学生。差会共有6所教堂还另外租了14所教堂，在这些教堂里有9所全日制学校共拥有311名学生。1883年末，苏州的新医院培训了至少两名医学学生，就这样开启了医学教育。毫无疑问，林乐知的计划使得美国在中国的监理会比以前组织性强、工作效率高、经济上更加节约。做过出版中文期刊先锋工作的林乐知，现在也证明自己是一名非常有能力的传教工作管理者。

尽管做了这么多努力，美国南监理会里的皈依者还是比较少。1883年1月，整个差会只有131个领受圣餐的人，不包括正在试用期的60个人。这些统计数

^[1]The Letter from Allen to Mrs.D.H.McGavock,Jan.21.,May15,1882,CA,Aug.19,1882,p.10.

字和 1880 年的 135 个领受圣餐的人，45 个正在试用期的人这样的统计数字没有什么区别。但是我们可以看到，林乐知并非仅仅担心这几个数字。他希望他的皈依者们能够诚实，相信基督教教理。这种期望以及他的希望为中国人们带来了启发，使林乐知认识到这样传教的任务以及在教会的赞助下构想教育的计划。

五、传教中的感受和思考

在中国的日子里，林乐知记录着对中国以及中国人的不同印象和评论。1861 年 1 月，他写信给他的姨父和姨母告诉他们他在中国经历了很多事。“很少能让人高兴，大都是些让人悲伤的事。”对于这些凄凉的景色，他的心非常苦恼。“成批成批的人没有房子和家庭，就连生活的必需品他们都没有，整个国家正在为大饥荒而苦恼。”^[1]

当林乐知了解了和自己接触过的几个人之后，他对上海到处都充斥着谄媚而感到非常反感。1864 年林乐知写到，“中国人喜欢奉承，他们正在向地狱堕落。”他不愿意相信这是中国人独特的一方面，但是，他又补充道中国人在这方面的确不同于其他人。^[2]他对自己传教所产生如此小的影响而感到非常的气馁，他说中国人往往向邪恶势力折腰，即使他们知道他们这样做是不对的，他们还是义无反顾。

但是，林乐知仍能看到希望的光芒。1864 年 4 月，在和上海广方言馆的一些官员交谈之后，林乐知发现：“和中国的上层阶级中的懂礼貌和有学问的人交谈能够收获不少经验”。^[3]他还记得在 1866 年和那些官员一起开的会议，他发现：“这些官员自己非常乐意接受西方的知识的传授，不仅包括基督教义，还包括一些有用的西方艺术和科学”。^[4]这些乐观的言论对林乐知来说是一种极大的鼓舞，允许他计划他的教育方案，因为如果没有这乐观感，他就不可能在这条艰难的传教道路上继续走下去。

即使是希望中国的官方能够做出改变的态度，他仍然对中国抱批评的态度。1867 年 1 月，两个广方言馆的学生来找林乐知帮忙，希望他能够找到他们的兄弟，他们的兄弟可能被抓到去国外做苦力的轮船上了。林乐知说，这苦力集团让人不能容忍，“甚至比奴隶贸易还要可恶！”^[5]这是唯一一句林乐知对奴隶制贸易或者是苦力贸易所作出的有记载的评价。有趣的是这评价是从一个继承奴隶主的财产的人的口中得知的。这评价也可以看出林乐知对于贸易港口中的不公平和不正当贸易也是有所知晓的。

林乐知对中国人的盲目崇拜和不讲卫生是持非常批判的态度。这两者和林乐知本人都不着边。1867 年新年的那一天，他记录了当天走在上海大街上的一些感想：“富裕的和贫穷的，穿礼袍的和衣衫褴褛的，俊的和丑的，高雅的和低俗的，庄重的和下流的，干净的和肮脏的，每一对能想象得到的对立的事物，这些又都结合在一起崇拜那恐怖的偶像。”几个月以后，广方言馆的财务主管来到林

^[1] The Letter from Allen to his Aunt and Uncle.

^[2] Allen,Diary of 1864,Feb.9,1864.

^[3] Allen,Diary of 1864,Apr.13,1864.

^[4] The Letter from Allen to Sehon,Dec.7,1866.

^[5] Allen,Diary of 1864,Apr.13,1864.

乐知的家中，林乐知写到：“他对我们外国人家中的整洁有序的印象非常的深，确实这同中国人的家庭环境能形成鲜明的对比，以至于他们认为这种整洁有序是需要花费很多钱的”。林乐知还写到“中国的家庭不知道这整洁有序的价格是高还是低”。另外，“在把一个异教徒皈依为上帝的子民，传教士首先应该做的工作是什么”。很明显，整洁有序是基督教信条中的一部分。

同时，林乐知也看到了一个即将苏醒的中国的迹象，他相信他会在这一过程中扮演一定的角色。他开始研究有关贸易和化学方面的书，因为他发现有必要学一些这方面的知识，“这样可以满足中国人的需要，因为他们越来越发现他们自己的脑子里什么东西都没有，也相信通往中国人心中的直接的道路就是一种实事求是的精神”。^[1]

即使林乐知看到了一线希望，他还是不断的碰到让自己情不自禁就去批评的中国文明的种种方面。仅仅在林乐知写了请求中国人教自己真理的一个周之内，林乐知发现他的老师为了他在给上海广方言馆聘用林乐知这件事中当了中间人而向林乐知要中介费。对于林乐知来说，这种要求显示出了中国人恶劣的方面，也显示出中国人的脑子里全是如何才能得到钱，获得钱财的种种主意。获得钱财就是中国人的座右铭，挣钱，只要你公平的得到它就行。这种描写和 Huc 在 1852 年对中国人的描写是一样的。林乐知还发现让中国的工人做一些得体的工作是很困难的。1867 年 4 月，林乐知让一些中国人把锌片和铜片融在一起从而为他的原电池产生电流，但是这些中国人都做不好。几个星期以后林乐知写到，他对中国人这种“不懂装懂”的微妙调整以适应林乐知非常的反感。当他们被告知的时候，他们几乎什么都不懂，什么都不理解，几乎全都是错的。5 月份的时候，几个中国人来到林乐知的家中来看一些科学仪器。他们跟林乐知讲他们所看到的都非常精彩，值得在中国报道一下。林乐知顿时哑口无言，“除了为他们这固执的盲目和污秽感到丢脸，其他的什么都不想，他们对我来说似乎更不寻常”。^[2]

林乐知对中国的印象一会儿充满了希望，一会儿又极度地失望和沮丧。他的情绪在这两者之间不断的波动。这种矛盾感出于他的视角。当把中国看成一个整体的时候，他就信心十足，仿佛看到了变化的迹象，但是当他直接和中国的习俗和人打交道的时候，他就会感到非常地失望。但是林乐知相信中国的下一代会掀起一场变革的。1867 年林乐知到过北京一趟，他发现，“如果政府再不采取什么措施的话，这个国家的学生就会发生暴动”。^[3]如果说是作为回应的话，美国将伯林盖姆（Burlingame）差会派到了西部。这个传教会是由在美国退休的传教士组织的，蒲安臣使团（Anson Burlingame）在一个满族人和一个汉人的陪同下，成了一个流动的外交团体，他们劝阻西方国家势力不要强迫中国加快走西方化道路的节奏。从林乐知的信件里可以看出，上海的外国团体对于这个外国传教差会的决定非常的吃惊，他们认为这是中国为国际上所承认是兄弟友国所迈出的第一步。据林乐知所言，这个外国传教差会并非是迫于外国外交方面的压力才发展的，主要是因为威廉姆博士所翻译惠顿的《万国公法》，这本国际法于 1865 年呈现给政府的。这支传教的队伍是由一直被当权的于 1866 年派往欧洲的半官方的传教队伍发展而成的。中国人的眼界将被这支传教队伍所打开和开阔，林乐知想象的到底是怎样一回事，因为“知识就是力量，这是让清朝的子民意识改变的一种静悄悄的方式。”^[4]这外交性质的传教差会认为中国已经意识到自己在世界上的位

^[1] *ibid.*, Apr. 3, 1867.

^[2] *Ibid.*, Apr. 10, 27, May 8, 1867.

^[3] Allen, *Diary of 18*

^[4] The Letter from Allen to Myers, Jan. 4, 1868.

置，他认为只是在帝国政府统治下取得的一连串的进步的开始。

林乐知 1867 年的日记里记载了很多关于他的布道词内容以及他的听众的反响。通常他的布道词主要关注的是那些盲目崇拜和迷信的谬见，同时还关注着人们面临的生活需要。1867 年前半年里，林乐知的日记抨击中国的盲目偶像崇拜的现象。比如说，在三月份的日记里林乐知说“中国人长期以来的敌人就是他们所崇拜的那偶像。”当林乐知谴责中国人的偶像的时候，他们似乎非常的惊讶。当我把他们的偶像同造世主耶稣加以比较的时候，对他们留下了深刻的印象。1867 年 4 月份的布道词继续着这样的主题，林乐知通过一个小小的关于天文学的讲座来揭露中国对月食现象的解释是多么的愚蠢，接着他继续讲关于宇宙的知识……对上帝的感恩。在这个特殊的布道之后，他的中国助手对他讲：“他为他们无法理解这些事情非常的遗憾，因为如果他们理解的话，他们肯定信仰基督教，成为基督徒。”^[1]如果说林乐知的助手观察的出林乐知的会众根本无力理解他的布道演说，那么林乐知感到自己的布道是一种狭隘的传播福音方式就一点也不奇怪了。

1867 年 5 月份的一场布道里，林乐知对中国人对一些自然现象进行迷信化的解释作了演讲。他们这种对这些现象的关注和兴趣是值得赞扬的，但是我希望他们能够抛弃他们目前的观点而信奉基督教对这些现象的解释。林乐知最后显示了文化的优越性，他让他的听众们拿出任何一样他们的东西和外国科技相比较，并且问他们是不是外国人任何东西都比你们的强，甚至基督教义信条也比他们信奉的要好，“就好像看一棵树的好坏主要看它的果子结的怎么样就行”。^[2]当然这些布道词还包括对于对月食和雷雨现象的解释并把还将西方文明同中国文明相比较，这对中国人来说如果没有达到敌对的程度，对中国人来说也是极大的挑战。林乐知认为这样的布道会使人非常的感兴趣，但是他仍然对所产生的最终影响有所质疑。尽管林乐知布道的主题不断的变化。1867 年 1 月里，他对中国的狭隘的社会制度进行评论演讲，他认为中国的社会制度包含着“礼”的概念。林乐知将这种“礼”理解为简单的道德感和礼节，他希望中国人采用一种更完善的准则，这是上帝的旨意。1868 年 5 月 28 日，下午做完礼拜后，他向他的会众们解释到真理的原则是以很多种方式体现出来的，“他们是意识中本来就所具有的，并非从某些书上学来的。”另外，他还指出“人们的意识都有罪恶感，因此我们都是些罪人，没有完美的人。”在总结这场布道的时候，他发现他的听众非常的有兴致，被深深的感染了。9 月份的时候，他试图将中国的信仰同基督教义进行比较。他称，“基督教信条是由上帝制定的，并且无所不知的广泛的被人们所采纳，结果是早就设计好的了。但是中国的信仰中的信条是人们所创的，既然人们并不理解人自身，那么他们自己又怎么能抓住他们生命的主要动机，并使自己焕然一新呢？”^[3]

尽管林乐知对布道的结果还是很失望，但是他发现妇女更专心，比男人更容易受影响：“我们凭借这一点可以先去感化妇女，然后再继续去感化她们家庭中的其他成员。她们对真理更虔诚，认真。因为男人们只不过是听听而已，随后就忘了，他们比起女性来似乎缺少同情心，心肠比较硬。尽管这些妇女现在遵守的还是中国的传统信仰，甚至还信奉迷信，但是她们的心底比较好，富有同情心。”^[4]妇女们的在中国的地位的强调，以及她们潜在性的角色，对于林乐知的后半生

^[1] Ibid., Apr. 20, 1867.

^[2] Ibid., May 16, 1867.

^[3] Ibid., Jan. 28, May 28, Sept. 29, 1867.

^[4] Ibid., Dec. 5, 1867.

一直是一个启发。作为一个年轻人，他对历史上的妇女非常感兴趣，他在读了 Huc 的在《在中华帝国的旅途》一书以后，他指出中国的妇女在社会中处于从属地位，这一事实很快就被他自己的亲眼所见证实了。林乐知把中国的妇女当作是这个国家的基础，如果它能够感化了这部分群体，那么整个社会就很容易被征服了。^[1]这种想法最终促使他在中国建立主要关注中国女性的传教差会。

这个在上海的差会终于在 1867 年 3 月份收到来自美国的资金。林乐知和蓝柏在普鲁士领事馆当过翻译，甚至还做过刽子手。他们俩拿到这笔赞助资金以后，他们决定用这笔钱来还教会的债务，并且还开办了一所全日制学校，在那里那些年轻的中国基督教徒还可以在里面当教师。1867 年 12 月林乐知和蓝柏两人各自建了一所拥有 10 个学生的学校。学校每天都要上课，甚至星期天都上课。学校开办了一个月以后，林乐知想出一个主意，开设一个手工制作传教差会，作为是中国人文明化、基督教化的另一种形式。要不是那几年太平天国运动使学校脱轨，这些学校可以招收更多的无家可归的男孩。学校会教这些男孩儿有用的西方先进的技术，这样可以为他们提供养活自己的一技之长，同时他们可以接受教育也能使他们基督教化。^[2]到 1867 年，林乐知的传教观念开阔了，增添了一些非传统化的观念，比如说，感化中国妇女的思想，在中国建设教会学校的希望等。

但是上海的传教差会并没有想过要开拓他们的传教方式。林乐知和蓝柏，这两个传教士自 1860 年以来仅仅收到过来自美国差会的一笔款项，他们按时的传教，开办日制学校，竭尽全力地维护这个差会，别使它垮掉。林乐知对学校的开设以及教师的行为非常的满意和高兴。家乡差会的援助的迟迟未到，使林乐知于 1867 年 1 月不得不写到：“我们这些背井离乡的人感到最悲伤的就是和家乡的朋友失去联系，‘希望的延迟令心灵更加的脆弱。’沮丧感对这可怜的心灵太冷酷了。”1867 年 3 月林乐知读了 1866 年佐治亚基督教年会上的报告，这份报告并未提及到在中国的差会。他们似乎把林乐知等这孤独的处在遥远的天国的人们给忘了，他们似乎也忘了他们是并肩一起宣扬上帝福音的兄弟。他还说到他的名字现在也从名单里剔出了，甚至被遗忘了。如果我死了的话，我的工作将会一片空白。^[3]他把在中国的差会形容成“一种精神元气”，某种程度上是和美国监理会联系在一起的，但是注定要付出极大的努力。这差会的最后五年相当的危险，但是终于在失去组织的前提下挺过去了。

19 世纪 60 年代的后半期，除了每天在教堂里布道，在上海广方言馆里执教，监管着一所小型的日制学校以外，林乐知又开拓了影响中国人传教的新方式。

自从林乐知来到中国，他就开始研究学习中国的语言，现在他开始大量的阅读中国的著作，尤其是关于这个朝代的历史方面的书。研究这么多书以后，他用英文写了一篇关于中国引进棉花的文章，并发表在 1867 年 7 月份刊的《教务杂志》上。他追溯到中国最初引进棉花的培育，并且建议了一些关于现在提高产量的方法。这篇文章的内容如何并不重要，重要的是林乐知已经开始评价中国的历史了，这标志着林乐知的汉语水平有了很大程度上的进步。一年之内，他接到一位将军的要求，要求他把一些科技材料翻译成中文。林乐知拒绝了，因为他以前没有涉猎过这方面，他怕翻译的材料不够准确。林乐知也担心自己从事这项工作的能力。在接到这样的请求两天之后，他在日记里写到：“我对这门语言的读写并没有想象的那样精通，最后几年里，我没有能力请老师。”尽管这样中国政府

^[1] Allen, Diary of 1867, Mar. 2, 1867.

^[2] Ibid., Mar. 3, Apr. 2, 1867.

^[3] Ibid., June 2, Jan. 14, Mar. 29, 1867.

认为林乐知对中文的掌握已经足够可以胜任翻译的工作了，他的精炼程度要比自己认为的高的多。

林乐知在 1860 年到 1867 年阶段的经验对于他以后职业的发展是非常重要的。太平天国运动是林乐知的活动只能限制在上海，美国内战使得林乐知不得不抛弃按部就班的传教工作。为了维持自己和家庭的生活，林乐知开始寻找传教工作以外的工作。任教的工作并不仅仅的能够使他养家糊口，他抓住了任教这一机会，开拓了他传教的新视野，通过这种方式他的传教的影响也扩大了。

林乐知当老师的经验对于他在中国传教方面产生了极大的影响。两年之内他成为了上海广方言馆的英语教习，他还提议在他上海的传教差会里建立教育系统。同一时期，林乐知为传统的传教方式所困，他开始考虑其他的宣教方式。除了定期的宣教以外，他还创立了巡回制宣教，这是他能够到上海周围的县城去转转。1867 年他重新回到上海广方言馆教书，这解决了他的经济困难，但同时他也认识到教育是一种扩大他们传教影响的有力方式。

林乐知能够转到传教工作的更多的学术方面，这并不难理解。他在美国所接受的教育是学术性的，他能够成为一个牧师、传教士，都是基于自己的虔诚和自学。这并不是说，林乐知现在对传教的热情已经渐渐了。相反，这么多年来没有任何援助的前提下，林乐知在维持传教方面的努力是对他的神圣的虔诚和执著的一种见证。1867 年 1 月，当他极度失望的时候，他写下了一些证明他并没有失去传教热情的话：“是上帝指引我从事传教的工作，是上帝指引我来到这片神圣的土地，但是我孤独的一个人能胜任起上帝指派给我的任务么？我能将这些工作做好了从而使上帝感到高兴吗？”^[1]

尽管在林乐知接下来的一生里，他都认为教育是非常重要的。但是林乐知认识到传统的传教方法，尤其的群体性质的传教对于使中国接受基督教并不是很有效。尽管林乐知还是坚持着布道，但是他早期就开始在自己的纯教义性的布道词里添加一些关于中国的成语，希望这样能够挑起他的听众的兴趣。他逐渐的喜欢上同中国人单独交流，这样传教效果非常的有效。同时，林乐知还扩大它对基督教义方面的解释，加进一些西方文明的方面，尤其是学术教育方面的。他尝试着给中国人显示西方知识的实际性的好处，他认为如果他研究科技，不用语言的解说，他们就会发现基督教发面的好处。

林乐知的目的和在中国的其他基督教传教士一样，但是，我们能够看出来，他采取的达到这种目的的方法，和他对基督徒的认识，和他的同事们是不一样的。

^[1] Allen, Diary of 1867, Jan. 24, 1867.

第四章 宣教思想

如前所述,林乐知和大部分来华传教士一样,怀着同一个梦想也就是向中国传播基督福音,以求中华归主。1901年,林乐知在自己的一封私人信件中就这样写道:“有时非常地渴望关爱和同情,在中国过的是一种追求信仰和希望的生活,这几乎是我生活中的全部,往往还得不到任何支持。信仰对我来说是我的无形支柱,是我坚持不懈的动力和理由,因此,我会努力将中国里的异教大山沉入大海之底。”^[1]从这一话语中,我们不难看出他对信仰的执著和不达目的誓不罢休的野心,他的最终目的就是使中华归主,用基督教征服中国这片广大的异教领域。在前面我们已经分析到了,林乐知在华的经历和磨练已经使他的传教思想发生了巨大的飞跃,林乐知的传教思想也是他的其他思想的归结点,其他方面的思想可以说是其传教思想的附属,论其影响也可以说是一种“种瓜得豆”^[2]现象。

一、利用报刊作为主要宣教工具

林乐知最先来到中国的时候,还是循规蹈矩坚持着福音派的直接布道的方式,但是收效甚微,促使其不断探索着新的宣教方式。在从事传教士、教育家、翻译家这些职业的同时,他发现了各种不同的方式来接近和了解中国人,从而达到宣教的目的。直到19世纪后期,他坚信需要通过期刊杂志这种学术交流的方式来接近中国的文人学士,以便能使基督教征服他们。林乐知的第一份周刊性质的杂志是《教会新报》,刊于1868年,直到1874年停刊。后来这份杂志被《万国公报》所取代。这两份杂志及其他开办的学校和传教工作,足以描绘出他的职业生涯中的主要成就。

为了便于更好的分析其宣教思想,在这里再进一步分析一下他宣教所主要依靠的文字工具——《教会新报》、《万国公报》。

(一) 主要宣教报刊

“林乐知是在1867年上海召开基督教联合会的时候,提出办一份中文宗教性质的杂志,他自愿着手开创这一事业。因为这一提议得到了当时出席的所有传教士们的支持,这样的话,就好像这一提议是由所有的在中国的新教传教士们所发起的,但是只有林乐知一个人承担起所有编辑和出版工作的压力和责任”。

^[3]自1868年到1874年,这份杂志都是由林华书院出版的,林乐知任总编。

在《教会新报》前两卷里,林乐知为读者们提供了大量的动植物图片,及《圣经》中一些章节的解释。接下来,关于科学的解释出现的频率比较高,一般都是关于宇宙、火车、开采技术和人体构造等方面的知识。这份期刊并非以一种始终

^[1] The Letter from Young John Allen to Rev.George G.Smith,Shanghai,China,Jan,20,1901.

^[2] 李喜所:《林乐知在华文化活动》,《社会科学研究》,2001年,第一期。李喜所指出众多传教士到中国传教,结果是其追求的基督教文化并未真正在中国生根开花,而服务其传教目的的那些西方的教育、科技、新闻出版等先进的文化却得到了广泛地传播。这就是所谓的“种瓜得豆”现象。

^[3] Adrian A.Bennett.op.cit.,p99.

如一的形式出版的，尽管每一期里的页数是按时间顺序排列的，在头一年半里，期刊里的原稿一般都是对《圣经》里的一些章节的翻译。但是自1870年1月15日之后，新闻类的栏目，通常是关于中国国内的新闻，刊登在第一页上。直到第5期的时候（1872—73），所有的文章和注释都被置放在两个综合性的题目之下：《政事近闻》、《杂事近闻》。

作为《教会新报》的编辑，林乐知对于这份杂志的各个方面的的工作都很负责。他得安排以既是最便宜又是最可靠的方式送到订阅者的手里及中国各个地方的传教据点里。还得确保有足够的材料来填满所有的版面，文章还得讨论令读者感兴趣的内容，并以最好的形式出版。

林乐知作为编辑的主要任务除了要从其他的期刊里征稿、截稿、自己写稿以外，还要为新闻和宗教部分准备材料。他雇了两个助手，其中一个帮着他翻译宗教方面的材料，另一个就帮他翻译新闻类的文章。许多新闻都是从西方的一些英文报纸里翻译和总结来的。林乐知也从中文报纸中选录一些文章，比如说《香港新报》、《上海新报》、《广州新报》、《申报》、《中外纪闻》、《中外新闻周刊》及《北京公报》。在这些报纸里，林乐知从《上海新报》上节选文章最自由，因为1867年到1871年期间，林乐知自己是这份期刊的编辑。

林乐知拥有众多渠道来选取新闻素材，他挑选的都是那些令读者感兴趣的或者是能够拓宽他们的世界观的材料。除了负责编辑这份杂志外，林乐知还写一些评论性的文章来解释办这份期刊的目的以及他用的一些专有名词的用意。他还出版一些批评中国现象的文章，基督教和儒教的对比，发明和改革的建议。有时候，林乐知还在撰稿人写的文章后面加上他自己的评论。在这些评论里，他或者提出自己的观点，或者呼吁大众的回音。

1874年7月18日，在接近《教会新报》第六卷的尾声之际，林乐知在一篇以《本报现更名曰万国公报》为题目的文章中宣布要改一下这份中文杂志的名字。（这份报纸的名字现在已经改为《万国公报》）我们可能会认为林乐知将这份杂志的名字改为《万国公报》的目的是为了使它的教会性质的色彩更为淡化一些，这样才能减少和中国文人学士们之间的抵触。但是林乐知是这样解释道：“之所以取这样一个新名字，是因为这份杂志涉猎的范围太为广泛了，所以叫《万国公报》。”^[1]

尽管《万国公报》是《教会新报》的延续，并且在许多方面与《教会新报》很相似，但其还是做了一些比较重要的变更。林乐知搜集到了更广泛地资料来源来编辑《万国公报》这份杂志。在一些老的撰稿人不再为这份杂志写稿子的同时，也增加了不少新的撰稿人。对世俗新闻的报道，尤其是中外关系、西方社会发生的重要事件、还有中国的社会形势的报道都大幅的上升；新闻报道语气比起以前来说更加严肃。在一些篇幅比较长的文章里，论述了各种不同的主题，比如说对西方的政治和宗教系统的深入、彻底的评价以及对中国的弱势及需求的批判性的评价，也提出了更加详尽的、具体的改革方面的建议。

跟担任《教会新报》的编辑的责任一样，林乐知还担任着《万国公报》编辑——挑选文章及新闻，负责安排印刷及分发报纸、还得收集订阅费。除了西方杂志、报纸的来源以外，林乐知还继续依赖中国报纸来为《万国公报》搜集恰当的文章和新闻。关于西方的资料来源主要是《纽约时报》《New York Observer》和《泰晤士报》《London Times》。一些中文方面的资料来源还是：《中西闻见录》

^[1] 林乐知：《本报现更名曰万国公报》，《教会新报》第6本，1873年，第3293-3295页。

直到它 1875 年停刊为止,《申报》,《中外新闻》,《上海新报》,《字林新报》。^[1]此外还增加了一些新的中文资料来源:《闽省会报》,王韬的《循环日报》,《益智新录》,《华字日报》,《格致汇编》,《宁波甬报》。这些新的资料来源大部分是从 19 世纪 70 年代开始出版的,这就解释了为什么在《教会新报》中没有引用这些资料。在这些新的中文资料来源中,引用次数最频繁的是《循环日报》、《中西闻见录》、《申报》、《闽省会报》及《益智新录》。

林乐知还继续保留任用两名中国助手,一个帮忙搜集宗教方面的资料,另外一个则帮忙搜集科学方面的资料。林乐知自己在一位中国秘书的协助下写作,通过信件及杂志来联系交流,在出版的文章上加以评论,撰写长篇的文章。林乐知继续为这份报纸负全部的责任,除了 1878 年的 3 月到 11 月之间这段时间,那时他出差了。“启者本教会名监理会,每逢四年一大总会。今年西历五月初一日适逢总会之期,经本国本会之年会中将(乐知)举派为集议之人所以意料不到,必须回国,一行约在七八个月方可回沪。自中国二月十三日所出第四百八十卷《万国公报》之后,特托驻沪美国长老会传道教士陆佩先生代为经理所有向蒙,各处(中外)良朋寄登报纸各件并承,赐顾公报者,此后有信件请祈寄到上海交陆佩先生收录,或仍寄至八仙桥东本宅收下,以便转回陆佩先生亦可至于《益智新录》现归上海麦家圈慕维廉先生管理,专此奉告顺候”。^[2]“万国公报因陆佩先生抱病回国委廉代著,共有二十一卷……今自五百六十卷起仍归林华主人亲自经理,想著作自有一番新意焉”^[3]。从以上这两段报道来看,当时美国长老会的陆佩(Reverend John. S. Roberts)及伦敦传教组织的慕维廉(William Muirhead)接管了编辑的工作。但纵观这份杂志的始末,林乐知一直担任着总编。

1874 年 7 月林乐知声称他将会把杂志分为 5 个部分:“北京公报”、综合新闻、教会新闻、各地的来信及科学技术。这一模式并没有始终坚持下去。尽管在刚开始的时候,《万国公报》出版《北京公报》上的新闻,但是林乐知在《万国公报》上出版《北京公报》的文章坚持了仅仅三年的时间,那时这一板块是杂志里的主要版块,在杂志里占主要地位。后来,在第 10 卷(1877-78)和第 11 卷(1878-79)中,林乐知仅仅是在期刊的末尾描述了《北京公报》的大概摘要。从第 12 卷(1879-80)开始,林乐知连大体概要都不再出版了到 1880 年为止,“公报”可以以更便宜的价格出卖,因此林乐知就没有必要再继续再在《万国公报》中囊括它了。从 1871 年《申报》开始出版之际,《申报》就开始全篇幅完整地出版《北京公报》,这样的话林乐知也可能是由于竞争的原因不再继续出版《北京公报》上的内容。

事实上,林乐知并没有按照他所宣布的种类安排他的材料。文章并没有按照系统的顺序出版,可能是因为他想强调他自己认为比较重要和吸引人的文章的重要性。唯一一段时间这份杂志开始在各自的标题下安排自己的文章是 1878 年 6 月到 8 月,那时是慕维廉(William Muirhead)任编辑的时候。慕维廉(Muirhead)将这份杂志分成这样几部分来编辑:政事、教事、各国新闻、杂说及京报选录。直到 1878 年 11 月林乐知回来后,还继续在第 11 卷中保持了这种结构。第 12 卷开始的时候,就恢复了以前那种毫无组织的结构方式。

在《万国公报》中,林乐知并没有像编辑《教会新报》那样写很多关于他编辑这份杂志的目的的相关文章。这种明晰性的缺乏并不意味着林乐知没有明确的

^[1] Roswell S. Britton, *The Chinese Periodical Press, 1800-1912*, Shanghai: Kelly and Walsh, 1933, P.39.

^[2] 林乐知:《托代办万国公报告白》,《万国公报》第 480 卷,1878 年 3 月 16 日,第 8 本,第 4739 页。

^[3] 慕维廉:《交卸公报启》,《万国公报》第 516 卷,1878 年 11 月 30 日,第 9 本,第 5728 页。

办报方针。他认为《万国公报》会在对中国人有益的同时，“将继续在精神、目的和影响方面作为传教士的期刊。”^[1]1877年5月，在上海召开的基督教传教大会上，期刊文学委员会由艾约瑟（Joseph Edkins），慕维廉（William Muirhead）和林乐知组成，建议大会能够赞成这六家基督教差会赞助开办的中文期刊，因为这已经“成为传教士必须的活动了，并且已经证明在这个国家内地传播信息方面非常有用。”委员会认为这些报纸的出版已经成为中国基督徒彼此分散的教会之间联系的“必不可缺的方式”。此外，他们还鼓励中国基督教牧师及各种不同组织的文人学士们能够成为定期的或偶然性的撰稿人。这些杂志对所有的中国作者开放即使是非基督徒，“他们肯定对讨论关于吸食鸦片、缠足、大众教育及其他诸如此类问题感兴趣，并且会讨论他们对此问题的社会及道德上的感受。”^[2]

《万国公报》和在《教会新报》中一样，这样的道德伦理及社会问题都加以讨论，尽管林乐知从来不专门在杂志中宣布这样的政策。这一委员会的报道，林乐知帮着写了出来，同时是第一次做出这样的建议。

林乐知在《万国公报》上的一些言论是考虑到中国人的感受的。1874年7月，当他解释到改换杂志的名字的时候，林乐知暗示到将不会再发表出版关于对中国官方批评的文章。1877年6月，在呼吁更多的读者写一些关于时事及宗教方面的文章以便使“真理能够在中国和西方传播”的同时，他尤其强调编辑们不应该伤害到人们的道德观及习俗。1879年6月，林乐知强调这份杂志将翻译中国和其他国家的交流谈判的新闻，并且并不会担心进行进一步详尽的报道，但是他补充道他不会发表出版关于对中国批评评论的文章。“公报何为而作哉，选西国之新闻登中原之实事，不假修饰，务在率真。奚事铺张，惟求严实，十八省中传布殆遍，虽不敢曰尽，愜乎人心而已，为有目者共赏矣，惟是于立报之本意，尚未能踴躍滿志也，兹于行口岸各内地……然必实事求是无伤风俗之言，斯可耳”^[3]。但是事实上，这份杂志确实发表过关于对中国政府、官员、中国的各种不同的习俗严厉批评的文章。这些评论不仅在再版的《北京公报》中出现，中国及西方读者投稿的文章中——既包括基督徒也包括非基督徒，这种抨击性的评论还出现在林乐知写的文章中，其中有一些是这些文章中最具批判性的。因此，这份杂志经历了从在《教会新报》中无政治及社会评论性的政策向可以发表关于对中国文明某些方面的批评的改革转变，但是得有一个附加条件就是“不能伤害中国人的社会道德感和习俗。”到19世纪70年代晚期，这一附加条件就被抛到另一面了，杂志上出现的文章要求进行政治和社会改革。这一转变既显示了林乐知对中国的需要的观点的转变，毫无疑问也显示了洋务运动的广阔的范围。林乐知清楚地认为他的期刊能够在清政府中的“进步”的官员（洋务派）所发起的这项运动中起到重要的作用。

不管如何，我们可能认为对中国社会的评论是林乐知的意识性的政策，很明显他还在继续努力介绍他对基督教的广义上的观点和看法，包括人类同上帝、人

^[1] The Letter from Allen to Atticus A. Haygood, July 28, 1879, AM.

^[2] Adrian A. Bennett. op. cit., p. 153; Joseph Edkins, William Muirhead, and Young J. Allen, "Report of the Committee on Periodical Literature," in Records of the General Conference of the Protestant Missionaries, May 10-24, 1877 (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1877), p. 474; reprinted in CA, Aug. 25, 1877, p. 7. The six periodicals were (with the Chinese titles added if known): Hsiao-hai yueh-pao (Childs Paper), edited by J. M. W. Farnham; the Min-sheng hui-pao (Foochow Gospel News), edited by the Misses Woolson and Paxton; the I-chih hsin-lu (Monthly Educator), edited by Joseph Edkins, William Muirhead, and Young J. Allen; the "Fukien Church Gazette," edited by Rev. S. L. Baldwin; the Ko-chih hui-pien (Chinese Scientific and Industrial Magazine), edited by John Fryer; and the Wan-kuo kung-pao. All were published on a monthly basis.

^[3] 林乐知：《本书院紧要告白》，《万国公报》第6本，1877年，第3801-3802页。

及自然的关系。这份杂志的内容主要包括政事、教事及科技——显示出林乐知认为什么是重要的。他对这种全面性的关注是非常明确的。

（二）《万国公报》与《教会新报》的宗教性质分析

1、《教会新报》

《教会新报》里的文章可以根据内容分成四类：宗教方面的、世俗新闻、科技方面的、评论与建议。林乐知自己本身并没有将杂志内容归类，在他看来，这些文章是为了综合性的宣传基督教福音真理，使他赢得基督徒皈依者，促使中国政府能够善政并能更好地理解西方及其文明。通过计算出每一分类所占的条数，并把每一卷的都加在一起，一共有六卷，百分比就会算出来了，能够显示出重要的趋势。

卷册（合订本）	年份	宗教	科技	世俗新闻	评论与建议
第1本	1868年	218	91	100	24
第2本	1869年	162	48	160	98
第3本	1870年	97	22	378	26
第4本	1871年	95	23	156	12
第5本	1872年	96	34	145	23
第6本	1873年	96	52	302	154

最后统计显示，关于宗教类的文章大约占28%——包括关于宗教的文章和注释，《圣经》的节选，中国及国外宗教性会议的报道，还有各种宗教相关的新闻。世俗性新闻大约占45%，另外大约15%是关于科技方面的知识，例如关于化学、采煤、地理、气压等方面的文章，剩下的12%就是批评和建议性的文章了——通常是对中国现象的批评，为中国的未来提出政策性的意见。这些数字显示了报纸对世俗性新闻及其他与宗教并非直接相关的重视，每一卷的统计细目都显示出的这种趋势更明显。

第一本中，48%的是宗教性的材料，26%的是新闻类的文章，22%的是科技方面的材料，4%是批评与建议。这些统计数字显示了周刊的主要目的是宗教性的，然而到第2本的时候，宗教方面的材料和世俗新闻类的各占36%，科技类的降到了9%，但是批评与建议类的上升到了19%。在第三本中，只有18%的内容是关于宗教的，68%的内容被世俗新闻所占据，剩下的3卷《教会新报》，宗教类的材料比重保持在占全篇的16-20%之间，世俗新闻类的各占64%、46%、50%。科技类的降到了13-30%之间，批评与建议类的降在4-15%之间波动。

这些统计数字清楚地显示了期刊的宗教特性逐渐在减弱。到第三卷的时候，宗教类的空间占全刊的比例就不到在第一卷时的一半了。很明显，林乐知是故意在第3卷的时候，扩大新闻类的比例，有为了吸引读者这一方面的原因，但也是为了便于读者了解时事。到第三卷的时候，《教会新报》其实就变成了涉及到各方面的综合性的杂志了，只有一小部分是关于宗教的。

2、《万国公报》

为了找出《万国公报》着重的是哪一方面的主题，我像分析《教会新报》那

样，同样也将其分成了四类：宗教材料、世俗新闻、科技材料、评论及建议。最后统计得出这份期刊里只有 19% 的内容是宗教方面的材料，包括赞美诗、圣歌、关于宗教会议的报道及对不同的基督教宗派的讨论。世俗性的新闻占了整份杂志的 53%，这些新闻有一半之多是来自《北京公报》。这份杂志只有 3% 的内容是关于科技材料的，包括彗星、日食、灌溉水利、电报、铁路及对化学的介绍。评论及建议这一部分占了这份杂志的 24%。这样的话，《万国公报》中的强调重点和《教会新报》相比有了明显的转移，尤其是在看到最后两项的统计数字之后。在《教会新报》中，宗教性的材料占了杂志的 25%，世俗性的新闻占了 45%，但是科技方面的占了 17%，只有 13% 是关于评价和建议的。这无论如何，这两份杂志的共同的优势是更加趋向其他的主题而不是宗教。

通过分析《万国公报》的每一本（合订本），会发现这种趋势更加清晰。在前三本中（7、8、9——1874 年 8 月到 1877 年 8 月），宗教性的材料分别占了 12%、13%、8%。然而，世俗性的新闻分别占 75%、73%、72%，科技方面的材料则分别占 6%、4%、1%。评论和建议这方面则分别占了 7%、10%、19%。在第 10 卷中，这种情况有所转变了，有一方面的原因是林乐知开始削减从《北京公报》上摘的新闻，还有一方面的原因是这一年在林乐知出差的时候，是由 John S. Roberts 和慕维廉（William Muirhead）来编辑这份杂志的。在这一卷中，宗教性的材料上升到了 31%，世俗性的材料下降到了 44%。科技方面的材料只占 2%，评论及建议性的材料则占 23%。在第 11 本中（1878-79），宗教性的材料降到了 25%，世俗性的新闻则上升到了 62%，科技方面的材料则只占 3%，评论和建议性的材料则占这份杂志的 10%。

从第 12 本开始（1879 年 8 月），林乐知开始只出版从《北京公报》上的简短的摘录。由于另一出版物的原因，他也减少了报道西方各国新闻的空间，“因为当时林乐知的《西国近事汇编》已经可以购买了”。^[1]早在 1879 年 3 月份的时候，林乐知就报道说：“《万国公报》的成功及优势已经得到了上海政府部门及语言和科学学校的翻译系的赞美，《西国近事汇编》这本书里有很大一部分是本来要发表在《万国公报》上的内容”。^[2]

但是最重要的是林乐知同时决定将自己的力量放在除了世俗性新闻以外的需要更多关注的题材。林乐知写到这里面的其中一点是“对这些能够启发并能激发当地教会热情的素材的讨论。”^[3]然而，令人惊讶的是，接下来的几期杂志里并没有显示出在宗教资料方面的大幅度的增长；增长的却是关于对世俗事务的评论和建议。在第 12 本中，杂志的 16% 是关于宗教方面的资料的，32% 是关于世俗性新闻的，只有 3% 是关于科技事务的。这份周刊的 49% 是关于对世俗新闻的评价和建议的。在上面三本中，这种模式还有一些起伏。在第 13、14、15 本（1880-83）中，这三份杂志里分别有 23、25、35% 是关于世俗性新闻的，2、7、6% 是关于科技知识的。在第 13 本中，48% 的内容是关于对世俗性新闻的评价的，在第 14 本中这一比例攀长到了 57%。然而在第 15 卷中，这一比例又下降到了 26%，但是这种变化好像能看出林乐知在宗教事务方面的全神贯注；他于 1881 年 6 月份起担任了他们传教差会的总负责人，因此很少有时间顾暇其他事务。

对于世俗性新闻的评论和建议的趋势一直在上升除了 1882-83 这一年，同时也能看出其他的趋势。尽管这份杂志从整体上看，世俗性新闻材料占了绝对地优

^[1] Adrian A. Bennett. op. cit., p162.

^[2] The Letter from Allen to Dr. Wilson, Mar..5, 1879, AM.

^[3] The Letter from Allen to Dr. Wilson, Mar..5, 1879, AM.

势，但是关于宗教方面的材料的比例一直在上升，尤其是在不在再版《北京公报》上的新闻，再加上《西国近事汇编》的出版使得没有必要再去报道相关的西方国家的新闻了。从第7本开始，宗教方面的资料占了12%，到第15本时已经增长到了35%。同样值得注意的是，在《万国公报》里，只有一小部分是关于科技方面的材料的。这一部分在《教会新报》从来没有低于过9%，一度还达到过30%的比例，但是在《万国公报》里，这一部分于1874年到1883年之间里从来没有超过7%的比例。林乐知从来没有解释过这一方面的原因，但是有理由这样认为，他可能觉得关于科技方面知识的需要可以通过其他出版物来满足。由丁韪良（W. A. P. Martin）编辑的《中西闻见录》，出版于1872-75年，还有接下来的《益智新录》，林乐知自己也在这份报纸中担任编辑，这两份报纸里都有关于科技知识方面的文章。林乐知可能觉得不应该再去复制他们的成果。1876年，傅兰雅（John Fryer）创办了《格致汇编》，里面有充足的科技方面的材料。《益智新录》于1878年就不再继续出版了，但是傅兰雅的《格致汇编》，在1877年的短暂的停刊后，从1879年开始重新出版了，一直持续到1881年。因此，从1872年到1881年开始，至少还有一份其他的杂志提供充足的关于科技方面的材料。然而，到19世纪80年代早期为止，关于科技领域方面的小册子和书籍，江南织造总局已经大量出版了，林乐知自己也参与了这些书籍的编辑和出版。林乐知在江南制造总局的分内工作就是关注那些非科学方面的课题，比如说政治、历史、地理，这一些都在第三章里讨论过了。因此，对于世俗性新闻的评论和建议这一板块的重视，也显示出林乐知个人的特殊兴趣。

虽然从表格里可以看出这两份杂志的宗教特性在减弱，但是这也是林乐知的一种宣教策略，退一步是为了进十步。尽管报纸从表面上看可以分成四部分，宗教、科技、世俗性新闻、评论和建议类的。但是仔细研读，就会发现宣教思想是所有文章的根基，万变不离其宗，最终都是回到了宣扬基督教福音的主题上。这一点将在接下来的部分里展开分析。在林乐知看来，基督教乃科技之源，基督教乃立国之本。宣扬科技和对世俗的评论和建议只是林乐知宣教的一种手段，当时中国正处于水深火热之中，路漫漫其修远兮，多少中国人为中国的富强和进步上下所求。宣传科技及西方的一些先进的政治及经济思想都是正合中国人的意，这一层只是手段，目的是藉此赢得中国这些异教徒皈依基督教，所以林乐知极力地宣扬基督教乃科技之源，基督教乃立国之本。这可谓是用苦良心，也可以看出他的思想活泛。但是从结果来看，他的这一策略却有种瓜得豆的影响，这将在后面的一章立展开分析。

二、宣教特征

对于这两份宣教工具性的期刊，我将林乐知的宗教宣传思想归结为显性和隐性两种，也可以分为直接和间接两种。这是从其宣传的手段来划分的。按其内容可以划分为三类：一是宣讲基督教讲义，传播福音，对于宣讲基督教教义方面也可以分为直接和间接两种；二是宣传近代西方先进的科技及教育情况，以学辅教，宣扬基督教乃格致之源；三是宣传西方先进的政治制度及经济思想，以政论教，宣扬基督教乃立国之本。有一个前提，就是这些划分有一个前提，换句话说也就是归结点，就是传播基督教福音，使中华归主。这也就是林乐知的出发点和主观目的。

（一）直接宣讲教义

对于《教会新报》和《万国公报》中的关于直接宣传基督教讲义的文章的分析，我们可以将这些文章的内容再一次的归类分析，从而可以更加细致地分析林乐知的思想。

1、对《圣经》中的具体段落的节选及其评论

《教会新报》的宗教性外观是毫无疑问的，就像林乐知本身是传教士一样。对《圣经》的选录和摘录及解释已经形成了《教会新报》的基本形式。

一些从《圣经》里的节选，既有选自《旧约全书》的，也有选自《新约全书》的，通过引用一些奇迹，尤其是关于耶稣的来赞美上帝的力量。当耶稣将视力归还给盲人，将健壮的胳膊和腿脚归还给残疾人，使人起死回生的时候，他能做到这些是因为这些盲人、残疾人或者说他们的亲戚对上帝的虔诚的信仰。比如“耶稣出会堂入西门彼得家中，西门彼得岳母有疟疾，病甚惊人，为之求耶稣医，耶稣走进西门彼得之岳母前而立斥虐，虐便退，妇即起而服事耶稣与众人也。”^[1]“凡负病患鬼者就耶稣举邑集于门，耶稣医多人负病者，且逐鬼不许鬼言盖鬼识之也。……耶稣于遍加利利在其会堂宣教且逐鬼，有一癩者，就而求之曲跽，谓之曰，尔若肯能洁我，耶稣悯焉，伸手抚之曰，我肯尔可洁，言毕癩即除，其人洁矣。”^[2]“翌日耶稣入一邑，名拿因门徒及群众同行近邑门育儿死者出，其母惊独生此子邑，民借之者甚众，主见谓之曰，毋哭。遂近，接近亲儿者止。耶稣曰，少者，我命尔起死者，即坐且言。耶稣乃以子予其母，众骇归荣。神曰大预言者兴于我中，神眷顾其民矣，于是此声偏杨于犹太周及四方，约翰门徒以及事悉告之。”^[3]“有一人名拉撒路，患病。属伯大尼为马利亚及其姊妹，马大之村夫此马利亚即以香膏膏主以发拭主足者，其兄弟拉撒路患病，姊妹故遣告耶稣，曰：‘主尔所爱者患病矣’，耶稣闻之则曰：‘此病不致死，乃为神之荣，彼身之子以之而得荣’。耶稣自恸至墓，乃一洞上有石置焉，耶稣曰：‘尔移石去’。死者之姊妹马大谓之曰：‘主与彼今臭矣’，盖其死已四日也。耶稣谓之曰：‘我非语尔云若尔有信则必见神之荣也’。乎众移石离于置死者之所，耶稣仰目曰：‘父与我谢尔，以尔曾听我，我知尔恒听我，然我缘环立之民，尔而言此彼，其可信而之遣我也，言竟则大声呼曰：‘拉撒路与出死者即出，手足缚于布，面裹于巾，耶稣语众曰：‘释之任其行来就马利亚之犹太人，既见耶稣所作之事，多有信之。’^[4]“申初祈祷时，彼得约翰同上殿有一人自母胎而跛，日为人所，置于殿之门，门名美门者欲求济于人殿之人彼得约翰将入殿则求济，彼得与约翰注目视之曰：‘观我即观之冀有所得’。彼得曰：‘金银我无，有惟所有者我予’，尔今以拿撒勒人，耶稣基督之名起而行也，遂执其右手而起之，其足与踝即健劲，乃跃而立且行。且咏赞美神，众民见其行而赞美神，皆识其为素坐殿之美门求济者，则甚骇而奇所遇之事得愈之跛者。”^[5]

从这些对《圣经》段落的节选及其评论解释来看，出版的这些宗教材料旨在

^[1]林乐知：《路加四章三十八节》，《教会新报》第1本，1868年，第61页。

^[2]林乐知：《马太一章三十二节至四十五节》，《教会新报》，第1本，1868年，第69页。

^[3]林乐知：《路加七章一节至十九节止》，《教会新报》第1本，1868年，第77页。

^[4]林乐知：《约翰十一章》，《教会新报》，第1本，1868年，第176页。

^[5]林乐知：《使徒行传三章至十八节止》，《教会新报》，第1本，1868年，第323页。

强调对上帝的顺从及忏悔的重要性。许多节选的文章都是在强调只有通过对上帝的服从和忏悔，人类才有希望得以拯救。

此外他还以人生来有罪，人性恶的角度来阐释信仰上帝的重要性和必要性，以阐释基督教信仰是财富。在《教会新报》里，林乐知为读者举了很多相关信仰的力量的例子，他强调根据《圣经》十诫遵循道德准则的重要性。如“律法中何诫谓至大，耶稣谓之曰，尔必尽心、尽兴、尽意，爱主尔之神，私诫之首为大者。……上帝遣耶稣降生人间，在犹太国，钉于十字架上，舍己身以赎普天下人之罪孽。”^[1]“惟主耶稣历尝辛苦，继遭惨害，俯顺甘当洵，是上全恩旨，下拯蒸灵，以极艰极苦之任，独力承担以成律法，启赎门归众罪，盖我济世人自亚当之遗衍无能，顿改兼己身之暗累，难复本真理，合当诸患难，亲受重刑，毕罹不灭之火之狱，永苦永忧，抑又何辞。而十字架上一律修收群孽，蒙主亲身担任，豁免我齐重负并准，克享永康，若非耶稣当日已受至重诸艰，身负十字架纯全神德，则今之人之业恶被魔障禁锢，身同螺拽，终日茫茫造孽，离真定负无期之十字架矣。既赖主已赎清，致今之人得入悔罪之门，轻身健步祈邀圣灵化导坦，坦进履前途无负重轭之烦虑。”“是日即七日节之首日，既暮门徒所集处之门闭焉，因惧犹太人也。耶稣至立门徒中谓之曰：‘尔众平安入父遣我，我亦如是’。遣尔言竟嘘气于众谓之曰：‘尔受圣灵凡为尔曹所释其罪者，则为之释焉，为尔曹所定其罪者，则定焉’。耶稣来时十二门徒之一多马名低土马不同，在众门徒故谓之曰：‘我齐已见主矣’。彼谓之曰我若不见钉迹在其手，且伸我指探入钉迹，并伸我手探入其。”^[2]

从这些材料我们可以看出，林乐知的最终目的和想法就是要使中国大众知道只有通过对上帝的服从和忏悔，人类才有希望得以赎罪、得以拯救。

《万国公报》并没有像《教会新报》早期的那几卷那样出版一些节选自《圣经》上面的段落。这样的宣传很少。但是有许多中国基督徒及一些西方的传教士发表的一些文章、诗歌、民歌、圣歌里显示了对《圣经》里的具体段落的解释。其中这些文章大部分都是基于《新约》里的段落的，尽管也有一些涉及到《旧约》里的内容。这些作者里，有一些对于这些段落的难领略性及诗性极为感兴趣——比如说，Luke4:32：“他们对他的信条感到非常吃惊；因为他的话语太有力量了，”或者 Matthew4:19：“并且他对他们说，跟随我，我会使你们变成人类中的渔夫。”一位皈依者根据他从《圣经》里节选的片断，从创始到谚语，写了一首简短的歌。他的大部分的节选是直接关于基督教教义的例子，但是其中有一个是，来自以士帖记一章十七节的一条关于女性独立的消息：“无边苦海境寥寥，蔑视其夫罪，自招夫倡妇随，千古理不遵，大理即违修。苦海无边瑟矢调，三纲不振恨难消，一违夫子违天命，怎对臣工与百僚”^[3]。大部分文章里，给读者明确地指出了《圣经》中的某一条条文，并就这条条文做详细的论述和阐述，以求得世人能够理解圣经，了解基督教，从而信奉基督教。“上主是我们的大父，我们全是他的糊涂孩子们。我们不知道的他知道，我们不明白的他明白。凡是一切给我走的道儿无论好走不好走，终究必定有真福气在后头，就仿佛金刚钻儿包在大石头里，必得下功夫把石头断开，然后才可以得着金刚钻儿，所以救主说你们若知道这个理而且照着去就行，有福了。我们得能认识大父，信靠救主这是得福的起首，蒙圣灵的引导可以行善，是得福的中途死后得救，是得福的。究竟吾人得细心察究才能

^[1] 林乐知：《第一诫》，《教会新报》，第1本，1868年，第11页—第12页。

^[2] 林乐知：《马太二十七章二十六节至三十二节》，《教会新报》，第1本，1868年，第245页。

^[3] 林乐知：《约翰二十章十九节至末》，《教会新报》，第1本，1868年，第155页。

得着永福啊。”^[1]尽管有一些文章明显地显示出真诚的语气，但是人们怀疑其他的仅仅是文学措辞。比如说，其中里面有一首诗，仅仅是由《圣经》里的各个题目组成的，“悔误名、悔误利、悔荒功、悔失时、悔染病、悔花钱、悔信药、悔滥交、悔负友、悔己迟。”^[2]每一行看起来都很行得通。写这首诗的作者认为这首诗有助于帮助人们很容易地记住圣经里的题目。

《旧约》和《新约》的书籍式的文章，于1882年连续好几个月里在对《圣经》的如此强调，是典型的基督教福音派的做法，几个传教士利用《万国公报》提供以《圣经》为背景的信息，例如威廉臣写得一篇关于《圣经》的文章在《万国公报》上以连载的形式刊登^[3]。

2、对神学理论的思索和讨论

除了对《圣经》的直接解释以外，《教会新报》和《万国公报》还出版了一些神学问题，比如罪的存在，基督教中的“爱”的观念，这些文章详细地解释了基督教福音派的基本信仰，基督教的道德观问题，也反应出林乐知早些年在埃默里大学上学的时候所接受和具备的一些思想。

关于罪的存在问题，在《教会新报》中，浸礼会的黄品三的一篇文章指出上帝允许魔鬼的存在，因为这些魔鬼的存在有助于磨练人们自由的意志。“子幼时喜闻人尝论将入教时，读《创世纪》，每念神体纯善何来，魔鬼既有之何不即灭之，以绝后患。译以为疑因此而祈祷神指示者，并非一朝一夕后，忽忆中庸有云天地之大也，亦有所憾一句不觉光自天来思过，其半于心始安知人较于物智过百倍，神较于人其聪明睿智何止于万倍人之作为。禽兽不能识则神之经纬人焉，能尽知哉。虽然尝以腴度摸索，神旨之一二快然自得不知其非也，今见条问，如同志之把晤愿述鄙见以作谈心，不堪为奉答也。窃谓神之造人赋以自权善恶，任人自作故特树禁果以试之，不然则不必有是树矣，凡人之爱声色货利分外营求者谓之贪若其求智慧，邀天爵不可谓贪夏娃被诱之时，天律未降。保罗云律不云贪我不识贪（罗马七章七节）魔鬼之诱夏娃也，不顾令其违命先以未必二字惑之继云食之可有神之才能，夏娃见果之美而羡慕渐至忘神命而食禁果，魔鬼之计朽矣。当时即以之诱亚当亦将惑而从天堂地狱之设，敝意以为天堂在人之先地狱，在人之后旧约未甚发明耶稣始云王将语其左右者曰，被况者乎，离我入永火即为魔鬼与其使而备者（四十一节）不言《创世纪》似乎在于后矣，即此兼知地狱为魔鬼，亦为人而设也。羞字因风俗而起以之为羞，则羞矣。以之为常则常矣。譬如有一人裸体而行于市上必为人所羞辱，人所厌恶。若在于浴堂中则彼此皆无羞耻，因众以为之为常也。”^[4]对于这篇文章，作者主要是根据《圣经》的指引，人类能够选择自我拯救的道路，并且过上一种靠近上帝的日子。罪人并非无法自我拯救，因为上帝被看作是赎罪者，通过皈依的经历及基督徒的生活，人们可以找到自我拯救的道路。

在《教会新报》和《万国公报》中经常会讨论基督教道德观里的“爱”的含

^[1] 补纲：《尔若知此而行之则福矣（约翰十三章十七节）》，《万国公报》第461卷，1877年，第7本，第144页。

^[2] 杨鑑堂：《劝戒吸烟人十悔诗》，《万国公报》第453卷，1877年，第7本，第4111页——4113页。

^[3] 威廉臣：《二约小引——第一卷》，《万国公报》第676卷，第14本，1881年，第219页——第221页；威廉臣：《二约小引——第十四卷》，《万国公报》第676卷，1881年，第14本，第8977-8978页。

^[4] 黄品三：《黄品三答路教友》，《教会新报》，第1本，1868年，第366页——第367页。

义，认为这种属于基督教精神的情感，应该通过关心穷困和无助的人，并且帮助他们改变现状的行动来表达这种情感——爱。“赦罪救灵权瑞乎，主济贫荣会行在于人。圣书云骆驼穿针孔斯，勉富慰贫偕趋光径于富，则勉于贫则慰足征主爱无方，莫堪量度矣。昔日圣徒有旧屋之助，保罗有嘱慰之书，是故教牧师矜爱为怀和平，笃尚播种必冀，夫实栽培必体夫质。（同格林多后书九章六节七节也）若成仁爱征失则观望者，效增百倍，致行仗教欺人等等不端之事情，反得假为辞饰而在诚实，教友亦不能也，诚哉，教牧师任大责重直不易当耳，务必援慰有方，俾堪诸肢一气齐旧荣神之志，各怀矜爱之忱，而交会中原属同心慕义然，亦贫富相兼，富恒好义，巨富何妨贫不循模，澈贫何益然，而富者终日温饱去夫骄淫于从真理，则易贫者失业乏居衣量，匪继诚乃遵诚好义，若灵魂必事永生制福，但兹居世何以生为会内故有矜恤一举，而中委婉我齐格宜体谅就里意或有等为义，肉身者精纯术作于保灵要领毫末绳心，殊可悲叹！（当看马太七章二十一节）面难于正义诡矫混淆难辨我齐务必细察愚拟一则于未进教时，查渠果是真诚者，则收否则弃之。（已进教者有旧章程）凡教中生意番书教话笔墨并下等事，任无论中外国人乃教外者概不能约用司职。（意方马太十六章五节十二节）……然教中人本以救灵为重，浮生过客 此数则，虽理未合而亦不失于矜爱也。……且凡窘患教友，我齐当同力扶慰，毋得彼此推诿。（宜循马太五章十六节约翰一书三章十七节四章二十一节箴言十九章十七节）余有旧章若斯实堪荣于教会上体上帝仁慈以慰教友之心，又庶乎近于公义，余添入圣门虽属寒流，或有 余继炊者，有之吹时，应者，有之 奈力不克周是以补揣冒昧用敢直呈勿以此论为教会无益之语……”^[1]从这篇文章，作者认为富人帮助救济穷人，是基督教教义的要求，也是一种赎罪的方式，这是基督教中“爱”的一种解释。

慈善的思想及对贫苦大众的慈善救济被视为基督教义的最根本的信条，这也显示了传教士在中国最关注的社会问题，就是对穷困和无助的人的关心，并且广行慈善救济活动，或施药送诊、办教会医院，“自嘉庆九年以来西过来中华者约有四十余人，更足幸者，英国炮船驶入各处，内有医官来意原不在送诊。其中或有专医治洋商者不一然，恬静多暇帮理院中医事扶危就安滋弱调幼，抑何其美欤。且牧师教士每下乡讲书宣道之时，遇有急难危疾亦当带药施送事不关乎医院，然即此可悟圣道之真诚，信徒之恳切，良不使一毫伪心明矣，何其华民之众均视，此道以为不足凭也，不亦可惜乎，此皆西医所从来 膳数行备述其原委云。”^[2]或者施粥，“时近隆冬，沪城内老弱乞丐夜间常多露宿之苦，涂观察仍照旧章在小南门外空地盖草屋准老弱乞人夜间前往住宿，并给粥一碗既免其寒，复免其馁。凡安分乞人勿不仰体害德前往住宿，其不愿住宿，仍于夜间在城内游荡者，定非安分之徒，兹订于闰十月初二日为始特委从九品吴敏树办理弹压等事。”^[3]或为救灾奔走呼号，“昔贤论救荒有广招商贩卖米济饥之策，今直隶四府水灾，奉天、牛庄又水灾，饥民待济者，亿万计，圣天子广沛仁恩以江浙米八万石，奉天米二万石，普拯群黎，此真如天德泽足以挽厄数之穷弥造物之憾也。近日京师又设厂济天津，伸商捐济牛庄，西商又捐济已救生灵无数矣。第饥者甚众而济有穷时，财祇此数弩，既虽请屡颁富者，亦灾捐又不能常特则招商尤为此时急务也。惟米商获利斯源源变通宜免关税厘金庶招商，来可全民命也。况此非创举近已有行之

^[1] 《顿悟子至公论》，《教会新报》第1本，1868年，第278页—279页。

^[2] 《医院来历》，《教会新报》第2本，1869年，第497-498页。

^[3] 《涂观察施粥》，《教会新报》第3本，1870年，第1112页。

者矣。”^[1]

3、宣传如何布道和祈祷

这两份杂志还出版关于布道和祈祷的文章。还有如何规劝其它人悔悟、祈祷、爱他们的邻居的建议。皈依的过程经常通过个人经历来加以讨论和解释。

通过《教会新报》中的《杭州长老会于》这篇文章，我们可以大体了解林乐知所宣传的布道方法观，“耶稣降世一千八百六十五年始由宁波遣人至杭省赁屋，居住传宣主道于兹已四年矣，蒙神及主耶稣基督之恩，得于乙丑年元月初八日合众教友立一支会，屢年以来受洗人教者渐增渐广，迄今男教友三十一名，女教友十二名，孩提受洗者十三名，持警告入本会者七名，核计男女教友名数，除孩提受洗者之外，共有五十名。本会于二年前在湖州祈市镇设讲书堂一所，去年于绍兴曹娥及杭州西北鄙瓶窑镇，各设讲书堂一所。今年春又于绍兴复设讲书堂一所，此四处自西至东约计二百余里，自南至北约计一百余里，咸为杭会所属此外又有大书馆一所，乃去年八月间，由宁波迁移杭州城馆中大小学生共二十八名，信道受洗者十五名，至于本会中传道者，外国教师二位，中国教师一位，另有传道分圣书者七人，在馆教读书者二人，溯自四年前，浙省内地传教者，踪迹罕至信道者未见其人，而今中外教师咸集大异夙昔之情形，城乡信士率增可卜后来之隆盛，若是者岂人力所能为哉，吾是以不得不归尊荣赞谢于治理全公会三位一体之复活神也，第念及杭地传教之难，尤不能不令人戚戚于心者，何也，省垣之地事偶像尚邪较他处为尤甚重冥资逐名利视正道为迂阔，虽遭兵变之后，依旧罔有后心倘非吾主格外赐恩渺予小子，何能挽回而使之信从乎，仰祈各处中外教师先生及众位在主之兄弟，于祷告时代为祈求是诚杭州会之所切恳也夫”^[2]。从中我们可以了解林乐知所要表达不过是传道不应局限于一处地方，而是应该采取“巡回布道制”，不断开拓传教的领域，以求更多的皈依者，如由宁波遣至杭州、湖州祈市镇、绍兴曹娥、杭州西北鄙瓶窑镇。另外，传教可以通过开办学校使学校的学生接受洗礼，如“乃去年八月间，由宁波迁移杭州城馆中大小学生共二十八名，信道受洗者十五名”。还有就是任用当地的传道者，“至于本会中传道者，外国教师二位，中国教师一位”。这就是前文所提到的本土传教法。总之，这种介绍布道的方法，为的使传教士能够更有效的使更多的异教徒皈依基督教。

一些中国基督徒写文章，感谢他们的同胞令他们皈依。如一位皈依者说他是通过受自己儿子的感染皈依基督教的，他儿子不断地跟他讨论《圣经》里相关的问题。“广东长乐教会张学圣者，期颐老人也。前其母享寿期颐五世同堂，今老人继其光焉，翁事父母孝温情服劳得亲顺亲，遐迩称扬余思圣经第五诫云敬尔父母则于上帝所赐之地享遐龄老人宜有此寿。老人有三子，俱已发白子孙曾元，皆绳武尽孝，仲子张复明无克全子职为基督徒十余年，慕道殷信心固爱帝爱人劳心劳力，当乃父未信救主之时，于心旦夕不安意，谓父亲之日无多子道之职，未尽除此迟暮之年，犹是救灵之日，倘得老父行归正道，而就耶稣方不愧于天矣，是以趋庭之下略几陈以福音，复于祈祷指时，求圣神而迪于是天从人愿，有志竟成信主恒求则得之旋于同治乙丑，秋老人翻然省悟信主受洗，自此圣神启发道心日生，老人信耶稣得赦罪获永生之要道，以迄今拳拳服膺客岁广东，何学使赠老人额曰，郭福彭年余以传道至其家仰视其额老人曰似此过誉不识宜乎，主否余曰此世上之福寿耳然吾不属此，世世人以为大者，吾犹以为小也。孰若天上之永

^[1] 《贩米救灾免征厘税》，《教会新报》第4本，1871年，第1532-1533页。

^[2] 《杭州长老会于》，《教会新报》第1本，1868年，第46页。

福人意所不及者乎，愿老人慕之信之，必得其福寿矣，老人点首曰诚哉是言也，兹溯老人信道从主之原幸获有子代祷之诚，亦赖有子恒祈之切实谢上帝允求之恩也。由是观之，祈祷一事，为信徒至要之端，不容稍懈其有裨于己者，良不浅也，兹将此事谨登新报深望诸邦，教友之为父子兄弟者，以此老人父子懿行嘉言则是效，岂不懿哉，岂不美哉。”^[1]

一些中国基督徒写文章赞赏传教士使他们皈依基督教，1868年10月出版的一篇文章，一个以微恭子为笔名的中国人写道，林乐知和蓝柏的建议使他不断思考无隐和广爱的含义，这对作者的皈依起了很大的作用。“（蓝柏 林乐知）两先生南针指示，敦琢循材茅塞略开，已并荷喻圣书九编十诫……呜呼！教外奇谈怪论，洵系缪妄谤讪何余之不幸得聆真道，若斯之迟怠衍故也，欲得悔罪归善要旨，承两先生乐石良多，最先者二句乃（无隐 广爱）四字也”。他认同“不隐”意味着忏悔的重要性，“夫行不隐如日之光照澈寰宇，倘隐则光无莫之是日也。人亦如之，凡事无隐者，则善过彰明过明则人知而已，易故人知，则善箴有门籍堪类入，悉知非事实不可为，战战兢兢，痛切悔罪，归善势定见义，必趋见过辙，改行义避邪已行夫是暗去光临，日渐日新，天国在眸睫之间也”。而“广爱”即是博爱，“夫广爱者从心推爱己之心之原则，必上爱真神授我灵性，创造天地日风雨水金等物，种种匪堪悉述皆为我盖立养命应用之需，又不念始祖亚当遗传，犹遗独生之子降世普救罪人，赖耶稣基督不惜己身成功，父旨代我赎罪救我灵魂圣灵开导保卫我之神心，援我离暗就光以介纯瑕，此恩弥隆，此德弥高，莫能报也，愈思愈爱中心感谢难已，惟有一心时时祈祷赞美爱诸明者俾我多益，辅我成仁为义中心羡慕惟有恭忱，爱诸暗者及毁谤我者，彼未获光或我有过致也，旋正己过而以善婉之言劝慰之得一善闻，即当告彼中心以彼为我能弗爱乎。我爱若是则神必不我 定蒙眷锡也。若夫无爱心者，非人也爱而不能广者私溺也。匪可云爱犹不爱也，私则不明而沉溺，沉溺之人鲜夫得救乎，灵也”。并且还讨论了“无隐”和“广爱”两者是缺一不可的。“盖广爱者仁之纲也，无隐者义之维也，爱私而好隐者，罪之端也。无隐而广爱者，惟道是乐九福内著十诫，外守心体光明 源蕴本归荣于神生克逍遥而纳景福卒享无疆之斯”^[2] “无隐”暗示着忏悔的重要性，“广爱”意味着博爱，这些中国词语将林乐知及其同事的基本概念表达得恰如其分。

和《教会新报》一样，《万国公报》也经常描写一些人的皈依过程。上海浸礼会的黄品三于1877年9月份写到，在他生病之后就皈依了基督教，并且被一个基督教徒朋友所照顾。“越三年岁饥载道，因劝同社诸君不作佛事，将会费买粥筹以施之，自以为神若有灵，不我罪也。诂料于四月间二旬之内，一子二女相继而殇，夫妇又染病，三月困苦特甚，愈后感之，偶遇礼拜堂见西士讲道，就而听之藉以解闷，毫不开心，意谓是或一道焉耳。咸丰三年春，牧师高第丕夫人请余教女塾午前读儒书，午后读圣经，问答之类亦不介意，得其修而尽我分而已，惟观其夫妇之举止语默有君子风心敬之。明年余患病，高公频来探问，病少痊镇寂聊卧观《新约》以消，永览觉其中有异味，连观五六日以终其篇。越日高公来叙谈问，余曰我已观新约，知此书诚善，问何以知其善，曰书中所载改恶行善，余吾心契合，故知其书也。……至明正月十六日，晏牧行浸于黄浦中，宛在昔之约但也，既入会家人亲友无有责者，因言明于前也”。紧接这篇文章之后，林乐

^[1] 《老人入教》，《教会新报》第4本，1871年，第1740页。

^[2] 《微恭子论》，《教会新报》第1本，1868年，第47页—48页。

知发表了自己的言论，“以上黄品三先生信主起因记，乃叙明信主之始也，凡中国十八省不论何会，信主教友或职司传道，或襄理教事，或仍为本来旧业者，或乡农妇女入教者，皆有其可各将始信之，因先寄本书院登列公报后，可集印成书以便分散各处教会，此亦发明兴旺教会之一大要端也”^[1]。由此看林乐知呼吁读者们发送他们自己的皈依过程。这样可以使更多的中国人受到感染而信奉基督教，也可以兴旺教会事业。在皈依之后，人们都有着平静的心态和快乐的心情。一篇文章的作者声称他不再为这个世界而担忧了，因为他相信等待着他的的是天堂，“诸君易问曰，请教夫子进耶稣圣教有何益乎？对曰大有益非语所能尽述者，略立二义以证之。曰身前之福，身后之福。身前之福，一览于己，一属于天下，属于己者，即上帝免我之罪，圣神诚意有天堂，想望日日，此心护安慰，凡事有上帝眷顾，以上之福为真福”^[2]这份杂志除了刊登一些传教士的传记之外，还刊登一些皈依的基督徒的传记。^[3]

4、以基督教比附儒教

关于这一专题，在这里我不加以详细阐述，将在下一章，林乐知的中国文化观中详细的论述，因为用基督教比附儒教，属于间接的宣传基督教教义了，也显示了林乐知的传教策略，同时这部分也属于林乐知的中国文化观，放在中国文化观这一部分中会更加合适。在这里只是简单的介绍一下这两份杂志中的这一类的文章。

《教会新报》还出版一些将基督教同中国的儒教比较的文章，当然这些文章是令人能接受的，主要意图是要找到基督教和儒教的相通之处。第一篇这样的文章是1869年11月份出版刊登的，“夫圣教之理真而且宜乎归服者众矣，乃数十年来信者固不乏人，不信者仍不胜屈。推其故，则我中夏所尊者士，士所拘泥者，儒书也。儒书甚多而四子书及六经为尤重，其中所载于人事则详于天道，稍稍然细读之有与圣教相发明相表里者，如上论上帝无嗅无声，论人性原于天命等语，未始非上帝之感召卑前贤笔之于简单，以挽人心于万一未。将来圣教光扬地也。”^[4]这篇文章具体指出其实《四书》和《五经》里包含着和《圣经》里关于上帝同人类相似的观点。作者张更生认为这些经典著作的作者是无意识性的有关基督教信仰的提倡者。这种认为儒教同基督教相似的分析将会引起许多其他文章的反响。

一位浸礼会的皈依者，郑雨人，于1870年4月份发表了一篇文章认为儒教与基督教这两者的教义是相似的，尤其是在关于人的本性问题上。“从来事绝不相类者，初不必强言其同而实相表里者，正不必矫言其异论，耶稣圣教与我国儒教名虽迥别，道本同原，皆存心养性之学，非诡辩怪异之行”，在举了儒家的几种观点后，郑总结到绝大多数中国学者认为人类本性是恶的，郑雨人认为这种说法与基督教里认为人类需要重生才能升天堂，这两种说法本质上一样的。“而其间精微奥妙蕴寓阐发人所当知，而未得知者也，兹所举人性而言，放之上帝造人，

^[1] 黄品三：《信主起因记》，《万国公报》第453卷，1877年8月11日，第7本，第32页—33页。

^[2] 阐道生：《记论信耶稣之益》，《万国公报》，第452卷，1877年8月18日，第7本，第3988页—第3990页。

^[3] 《顺天道州友人李庆轩信耶稣教自叙》，《万国公报》第7本，1877年，第19页—20页；陈发东：《信道自叙》，《万国公报》第581卷，1880年3月19日，第12本，第7121页—7128页；李庆轩：《信耶稣教自述》，《万国公报》，第685卷，1881年4月15日，第14本，第8930页—8931页。

^[4] 张更生：《请以儒书证圣教启》，《教会新报》第2本，1869年，第620页—621页。

元祖灵性纯洁无瑕，后被魔鬼诱，生命顿迁代代相因，性非纯善。（详见《创世纪》二章七节至四章八节）此本非虚诞之辞也，远证诸书近验诸世古今一辙，天下同然乃儒教中人闻之每刺繆曰是异端焉，独不知儒书中早有是说矣。忆昔尧授舜曰，人心维危道心维微，显见人性中有道心，即有人心。且道心寡弱无能，而人心乘权有力也。又大学之道首言明明德，夫明德禀之于天，何待人为乃必明之而后明，可见明德早失其明矣。然失之之故，究从何自，古人立论纷纷彼说，此是此说，彼是终未得其真诠，惟孟子独言人性皆善，以辟众说之。非其言犹不免流于偏业，盖言人性之善犹水之下果尽善，人当无往而不善，又何独情可以为善乎，而或谓人之为不善非才之罪，惟物欲陷逆而然耳，拒知天下之物莫不有理，人果用之而各适其宜物何害焉，惟人性不善物遂得乘机以诱人，其咎仍不在物而在人也，况有时善念一动而情欲顿生外物，未交而私心早起，人即朝夕惕仅能绝其外感，究难遏其中藏此性中有善，有不善不显然若揭乎，独是拘守儒教者，茫然不察辙云性相近也，习相远也，人之为不善皆由于后学终不可谓性之不善也，抑知人性果近于善，当以为善为友，以恶习本无由而至也，纵或猝然而来，亦可用力以祛之，而何以骄奢淫逸之情，偏从中发乎，此非特一人为然，人皆同然。即赤子亦莫不然，盖往往稍拂其意，则乖僻显呈于目。前略各遂其心则骄态早形于言，外由是观之恶心本寓于性，中原非习染而后有然，则人欲恃己力以复其性，岂不徒托空言哉，故我主耶稣曰人不重生，未能进上帝之国（约翰传三章三节）。又曰我为尔树为我枝，则枝必结实繁多，否则尔定不能焉，（详见约翰传十五章一至五节）盖谓人之性惟上帝能造之，亦惟上帝能复之也，余今不揣陋仅将性之善恶互论两教同，异愿我华夏文人平情度理定晓真诠，慎勿以其有异儒教妄生毁谤”。^[1]

1870年5月，林乐知开始出版了第一份由11个小部分组成的这种系列专题，一直到1871年11月，里面也包含着儒教和基督教的相似及不同之处的比较。一位匿名作者（用的是笔名）强调了基督教与儒教两者相通的部分。有一篇文章是这样解释耶稣的，他说道存在于每个人的心中，所以每个人都离它不起。尽管作者认为“中庸之道”一时一刻也不能抛弃，因为这样作者认为“中庸之道”和耶稣之道是相似的，最终要坚持的还是耶稣之道。^[2]紧接着一篇文章中，作者强调了基督徒都应当承担的人道主义责任，他写道儒教中强调“己所不欲，勿施于人。”基督教中对这种信念强调的更为积极，他具体指出如果一个人想得到衣服、食物和赞美的话，那么首先他得付出衣服、食物和赞美。同样，一个人如果不想受到诽谤，诅咒和伤害的话，他自己首先不能诽谤、诅咒、伤害别人。^[3]其他的文章写到，孔子认为“修身养性”是一种重要的美德，基督徒们也有这种信念，只不过他们补充到信仰上帝也是修身养性的一部分。除此之外，儒教强调的是今世的重要性，而基督教强调的是今世和来生。^[4]另一篇文章则是阐述儒教中的中庸与基督教中的“不要因自己的命运不好而责骂上天”具有教义上的相似性。作者引用了中庸之道的那句谚语“不怨天不尤人”，作者还说这一谚语和圣经里的关于不要中伤上帝一语相关。^[5]这一系列文章还提到了忏悔、牺牲精神，以及佛教和

[1] 郑雨人：《圣教儒教异同辨》，《教会新报》第2本，1869年，第803页—804页。

[2] 《儒教言道不可离与耶稣教会》，《教会新报》第2本，1869年，第824页。

[3] 《儒教中庸与耶稣教同》，《教会新报》第2本，1869年，第839页。

[4] 《儒教言诚意正心修身与耶稣教异同》，《教会新报》第2本，1869年，第804页。

[5] 《儒教不怨不尤与耶稣教异同》，《教会新报》，第2本，1869年，第858页。《儒教与耶稣教信同异》，《教会新报》第2本，1869年，第884页。《儒教耶稣教改过异同》，《教会新报》第2本，1869年，第915页。《儒教耶稣教异同》，《教会新报》，第4本，1871年，第1560-1561页。

道教对中国人们的误导。几乎每篇文章，都显示了儒教和基督教的相似性，但是强调的是基督教的包容性。

这两教中的教义的相似性，在《教会新报》中引起了极大的关注。一位中国作者，河南的伦敦会的教徒写了一篇关于这方面问题的文章，“福音道理不背于儒，此神余衷兼之潜心十载，两相印证，始有所得之语也。中华之读儒书者，笃信儒书以为尽善尽美，语以福音不视为异学，必多所游移。凡若此者，非惟不知福音实录，不知儒书也。何则儒家之书，首重天德。今所学者，辞章之末耳，况制艺出题多用截搭逐末矣。虽擢高第号旧才造理学者寥寥无几，非读此孔孟之书哉。未明乎下手得力处耳。河南上蔡县张子仲诚天启时人。国初进士也。四书五经均有注解，又撰为学次第道，一录溯流史诸书，著述甚富，取前注而集成折衷阅读之始见心法之真，而于福音道理更可恍然无疑矣。或曰张注未必愈注西教，未必愈儒教则不思之甚也。独不观斯时之器物乎，电报火轮前人何尝有哉。制作愈创而愈精，文明丕焕，岂独秘于斯道哉。倘读儒书者，肯取观焉，以证福音实行远自迩之一助也。书板初存文昌宫印者不多，同治二年河南张巡抚特为修祠携书入都，由是外省之来印书者纷纷不绝，汉口白义问牧师嘱余代购览毕当登英字新报，以告同好余久，仰林乐知先生精宣正道无美不臻博采新闻，有要必录上下数千年纵横亿万里何其盛也，面谋未遂心许维殷谨陈所知可否登报候裁判常惺顿者。”^[1]从文章中我们可以看出他认为“天德”在基督教和儒教的教义中都能找到。这一结论是经过十年对基督教和儒教的考证研究后得出的，他还写到，这两者并没有任何冲突矛盾，事实上，他认为研究《圣经》还有助于理解儒家的经典著作。

还有一系列比较精彩的基督教与儒教相比较的文章于1873年到1874年之间出版。王素卿写了一篇文章，共分六个部分解释了王是如何在和一些儒家学者的争论中维护基督教的。在前三部分中，文章的主要观点是认为基督教中的一些思想要比中国的传统思想深远的多。比如说，在回应这个问题——“为什么他要加入基督教，并与外国人们交流时”，他说：“圣人物与民胞天下，犹一家，四海皆一体，天下无不可为之人，可善之俗”。他认为世界本身就是一个大家庭，因为每一个地方都有好的人和事。“有何夷教？有何与西人为伍？有何雅怀之不可共证乎？吾所奉者天道耳，何分华夷道，犹未了”。他认为基督教中的“天道”并不分“华道”和“夷道”。和传教士林乐知和威廉臣的著作中的观点一样，“天之所以赋人当然之理也，是道为尽人所固有，即为尽人所当遵也，然人卒不之思焉，至圣所以有谁能出不由户莫，由斯道之叹也。今之世俗各师一说，其所谓道非率性之道，乃率心之道焉，心人心也。自始祖亚当受惑于魔，万世兆姓亦受笼络于邪魔，天赋人本无不善之性，如良苗载于情田也，魔亦植莠草于情田也。救主所谓敌人之为也，今之人心皆莠草也。自人以率心为道，所以异端百出，左道迭兴，有以守心为道者，释教是也。有以完身为道者，道教是也。今之游手僧道以诳人糊口为本，更非释教道教也。他如杨墨白莲回回，亦不过率心之谓道耳，其余尚何足道哉”。王认为基督教教导人们如何对待天意，而儒教教义中却忽视了这一点。最初的时候，人们拥有了了解上帝的方式，但是因为祖先们曾犯过错，这些方式就变得模糊了。耶稣教给人类自我拯救的方式。王将孔子视为一位伟大的导师，但他认为现代的儒教并没有领会到儒学教义中的真正含义，无法理解基督教教义。^[2]通过研究儒家的经典著作及《圣经》，就像王那样做的话，这些儒家知

^[1] 《儒教圣教论》，《教会新报》，第4本，1871年，第1824-1825页。

^[2] 王素卿：《士人议论》上半，《教会新报》，第5本，1872年，第2319页—第2320页。《士人议论》中半，

识分子们就会发现基督教教义与儒家教条中的相似处，更重要的是，能够理解王的定论——基督教教义更加完整。

文章的最后三部分主要是针对那些对基督教教义已经了解得很多的却还是批评基督教，也没加入基督教的儒家人士。这些学者对中国牧师持极端的批判态度，他们认为他们过于平庸，对《圣经》和中国传统经典著作了解甚少。这些儒家人士认为那些中国牧师是机会主义者，加入基督教只是为了生存。这些学者发现这些中国牧师对于基督教中的很多问题都回答不上来，他们不值得受到尊敬，也无法给人们带来好处。文章然后又比较了《圣经》和中国的传统经典著作。王素卿认为人们应当关注《圣经》和中国的传统经典著作。王素卿认为人们应当关注《圣经》而不应当为了升官发财而去涉足其他领域。学者们是这样回应的，他们认为比起《圣经》来说，中国的传统经典著作更纯粹、直接。事实上，通过研究中国经典著作人们可以更容易理解《圣经》，王还批评了中国的传统经典著作，没有讨论生与死，宇宙的起源，上帝在宇宙的位置问题。那些学者是这样回应的，他们指出《圣经》里并没有详细地解释天堂及地狱的问题，只能让人去想象，然而，他们说这些中国的经典著作确实涉猎到《圣经》里的一些问题，他们也承认做进一步的研究是必要的。文章还提了一些问题包括将儒教与基督教的先知、宿命论加以比较，以及研究科举考试的重要性。这些讨论的最后结论一般都是无定性的，在文章中的最后，王说他已经无法辨认对与错了。他希望其它人就他的文章能给他一些建议和观点。^[1]这篇文章是一种对话形式的典范，能够启发不少中国人，它也是一种理解儒家人士对于中国基督徒和基督教教义的态度独特方式。更广义上讲，基督教与儒教的对比，早在几个世纪之前就有，那时耶稣基督徒们和明朝的儒家知识分子就例子和言论等展开争论。尽管我们并不知道这些在《教会新报》上发稿的中国作者是否知道那些争论，我们可以断定他们的这些言论并非是最早的。

报纸中也指出了中国同西方的一致之处，尤其是中国与西方古代历史中的相似事件。1870年10月份，艾约瑟（Joseph Edkins）写到在古代的时候认为，“中国夏时之遗书为唐书虞书夏书，夏小正西国同时之遗书为摩西五书中《创世纪》，二者既同时，则书中所载天文、水利、国政、民情、风俗、言语、农事工作等事，俱可彼此互证以见中西诸派虽异而源实同也”。他认为中国的夏书与西方的《创世纪》出现在同一个时代，两书中都有关于政治、农业、天文等方面的记载，由此可以证明东方和西方历史的发端是一样的。下面他又列举了《圣经》和中国传统经典著作中的一些可以证明他的观点的例子。“圣书云主造万国本于一脉，地以居之时以定之界以限之此征万国一本矣。……华人先祖始至中土，已传有帝王之制，如《创世纪》十章所载云。古实所生之宁绿英武盖世，肇基于巴别及示拿地之甲尼，由示拿亚述出建尼尼微考巴别即巴比伦城，此城在百辣河滨城高十丈，或曰三十丈周，一百六十八里，西面计百门尼尼微城在地各力斯河滨二河俱发源于挪亚方舟停泊之呵尔弥尼亚国汇流入于巴西湾，此河之水利于农田，故河流所经民丰物阜。帝王之政，由此而兴焉然。宁绿之声誉不如尧舜，圣书谓宁绿在耶

《教会新报》，第5本，1872年，第2333-2334页。《士人议论》，《教会新报》第5本，1872年，第2347-2349页。

^[1] 王素卿：《续士人议论》，《教会新报》，第6本，1874年，第2906—2907页。《续士人议论》，《教会新报》，第6本，1874年，第2928—2930页。《续王素卿续士人议论第三次终》，《教会新报》，第6本，1874年，第2933—2935页。

和华前为猎夫之雄，猎夫所长不过身体强健志气刚勇耳。宁绿既歿后世法之亦建国立王而王之暴昏明则在乎天焉，如中国之秦始皇久已中心识之矣。及至中土，因本之立国尧舜兴而熙续亮工遂奏地平天成之伟烈焉，始皇之后汉高除其苛政传至汉文而恤民求贤务为宽大其前后仁暴之迥殊者，或天道循环之故欤。亲九族和万邦，昔上帝造元祖亚当子孙繁衍宗族以立支派众庶邦国，以分邦国分而协和万邦之帝王出焉，宗族者，如亚伯拉罕为以色列十二族之祖，掌教化司祭祀由帝王之名族无长则不睦国无君则不安然，宗族先立邦国，后分万邦帝王迭兴而优劣不同，有修文治以德服人者，有缮武备以力服人者，以德服人者，体众庶之情，而民之从之也。诚以力服人者，逞一己之能而民之从之也。强变宗族为邦国，先后不同者，如西方之宁绿法老中土之轩辕尧舜者，后如西方西方只以色列北方之蒙古，且至今尚有无主之国，旧约以色列国自亚伯拉罕至撒母耳时，皆以上帝为主而立士师以理民事，至撒母耳始立王焉，今西方诸国政令所出有五有出于上帝者，有出于国主者，有出于族长者，有出于民间父老之公论者，有王与民父老会议者。中国古昔亦有族长司，一族所位宗子也，今南方诸省犹遗风焉，《创世纪》谓自亚当至宁绿之时，惟有族长理民政，迨宁绿创立为王于巴比伦亚述，凡附近之处皆从之稍远诸国如迦南等犹奉族长焉。天文乃命羲和钦若昊天。中土始兴天文之学，因乎农事此敬授人时之意所为兢兢也，巴比伦埃及等近河诸国，因河水润农事之兴最早而天文亦滥觞，天文与农事相关故也。况其处天气清明，川原平阔测量日月兴宿较易，巴比伦埃及常建高台以定四方测星宿，正子午分月建也。……此皆在尧舜之先文王筑台于商末古籍未载，有建测天文之台者，然意尧舜之际，不能无此台也。天文兴农事实创始于中国巴比伦埃及三国，虽不能无小异，然察其制作似乎同出一本焉。”^[1]由上面的材料可以看出，他主要是就帝王制度创建对东西方社会进行了对比从而找出统一，并且还对东西方著名的帝王及其他所采取的措施的共性进行了归纳。

也和《教会新报》里一样，《万国公报》上也刊登一些中国的宗教与基督教之间的比较，尤其是和儒教的比较。比如说，有文章就是来比较《十诫》和儒家教条的，还有将“五常”和《圣经》加以比较的。^[2]

林乐知写了一些关于基督教与儒教的相似性的文章，要求儒家学士们在批评基督教义之前应当仔细检讨一下自己的传统文化，尤其是中国的传统经典之作。他这样做是为了促进中西双方互相理解。1869年11月，林乐知发表了一篇文章，是关于儒教中所强调的五种人际关系，他写到基督教对这些关系也非常的尊敬，那么为什么要认为基督教是对人们的冒犯呢？“夫文童读圣贤书，儒者也。儒者有成见，非孔孟之教，目为异端，每好辨之、辟之，然辨之、辟之可也，毁之掠之不亦过乎。儒者之道先求自己正心诚意躬自厚薄，责人及其壮戒在关。今为儒而毁人屋，掠人财并于外国妇人夺其手上戒指，掠其身上洋钱，向其怀中摸索，儒者当如是乎？是口孔孟而行盗跖也，不过借端掠财耳”^[3]他指出儒教强调的是真诚与公正，儒家学士要求应多检讨自身而不是批评自己。因此，他呼吁那些以儒教的名义攻击基督教的应当就此罢手，因为这种攻击并非儒家精神。无论如何，

[1] 《稽古集解》，《教会新报》，第3本，1870年，第1027页—1030页。

[2] 俞福田：《耶稣曰我国不属此世》，《万国公报》第375卷，1875年，第4本，第405页。阐道生：《儒教不信福音之效》，《万国公报》第455卷，1877年，第8本，第4069页—4070页；孙守：《圣教辩论——论为何从儒教不足必该从耶稣之教》，《万国公报》第8本，1878年，第5001页—5002页；知非子：《儒教辨谬论生死》，《万国公报》第8本，1878年，第5176页—5178页；《儒教辨谬论考》，《万国公报》，第9本，1879年，第117页。

[3] 林乐知：《消变明教论》，《教会新报》第2本，1869年，第612页—614页。

对那些攻击传教士的人来说应当研究一下传教士们的信仰。另一篇文章里，林乐知说儒教中的“仁、义、礼、治、信”，《圣经》里也有所提到。尽管《圣经》里没有与这些中国词语直接相关的话，但是林乐知认为它里面包含着与这些品德相通的思想。他认为儒教和基督教尽管属于不同的宗教，但是它们的目的是是一致的。在另一篇文章里，林乐知将儒教的教义同《圣经》十诫加以比较，他强调诫条要求尊重祖先并且禁止杀戮、偷盗及说谎，这些同儒教的教义非常地相似。^[1]到1869-70年，林乐知明确地认为儒教与基督教并非是互相排斥的。就像我们所看到的那样，林乐知在10年前的英文文章和信件中写到儒教只显示了真理的一部分。基督教里包含的更广，包括人与人、世界、上帝的关系。因此，儒家学士们应当在基督教中找到更多地相似之处，认为基督教同儒教之间存在一致性的观点，得到了好几位传教士的认同，李提摩太、丁韪良（William A. P. Martin），韦廉臣（Alexander Williamson）和艾约瑟（Joseph Edkins）。然而在中国的大多数传教士并非如此接受中国文化。

5、指出基督教差会中存在的问题

尽管林乐知的目的是要宣传基督教思想，但是他的胸怀极大宽广，能够对教会中存在的一些习俗问题做出批评。1869年11月的一篇文章，一位匿名的作者说他目击了一些教堂里的祈祷仪式，对出席者的不恰当的打扮及坐姿感到非常地惊讶。他说：“如果上帝在世的话，他们这是对上帝极大的不恭，我为什么要参加这样的仪式呢？”主要是，作者提到如果上帝存在的话，他们对他们的行为举止会极大地不满，以至于他根本就不会听他们的祷告。林乐知还加以点评呼吁教会成员们对这项批评做以解释。“余儒教中人也，于十月十八日过圣会堂前见堂开，知礼拜，因趋进，见男女老小在左不少，云今日公祈非常礼拜可比然，余一观大为不解，夫礼者礼貌也，拜者拜神也。公祈者合公会祈祷也，而何为于祈祷之时，见有立者，有俯者，见有坐者，见有立而眼合，有立而眼开者，见有曲肱而俯，有侧首而俯者，见有坐而如睡，有坐而偏侧者，并见有其冠不正，有其冠不带者，并未见有一人俯伏而跪克尽乎，拜神之礼貌者，则礼拜二字究属何解，想在堂者多教中人必皆知拜神之礼也，而何为乎。拜神之时，无礼如此不同，如此则公祈二字又属何解，所谓道一风同不一，则其道可知不同，则其风可知不一不同，祈何云公余思致敬尽礼庶可对神俯首拜跪庶，可求神不论何神皆当以礼敬之，况闻耶稣教中，只知拜一天上神，天上神而以地下人拜之，岂可稍忽乎礼哉，忽乎礼即不知礼教何以广不知礼人何以信无惑乎，嗤之多矣，余向闻耶稣教中有公祈而曾未一观及观之，而仅如是。噫嘻，人之不信也，其来有自余特书此仅呈。尊院勿怪饶舌希登新报，公祈之礼究应若何，是是非非听之公论。此论叟原有见言，非无因请吾教中牧师教友各以意答，惟宜词气和平言娓娓辩理足词恬，乃后异日业集问答当刊为一编散寄各省。”^[2]1870年1月1日，上海浸礼会的教徒，在一次会议上，映射得很明显，指出祈祷仪式并不是一正规集会，出席的人也并不全都是基督徒。无论如何，他认为教会应该欢迎任何人，不管其是否具有基督徒教信仰都可以参加集会。“我教中之公祈系合，各会而祈福音，广播非所谓大礼拜，优加礼貌也。各会中礼拜及领圣餐是有常例不加文饰，惟诚心诚意以求公祈时，亦容教友同邻人及路过教会外之人进堂杂坐，欲其因观而得聆福音也，教外之人

^[1] 林乐知：《消变明教论》，《教会新报》第2本，1869年，第622页—623页；林乐知：《消变明教论》，《教会新报》第2本，1870年，第645页—646页。

^[2] 《失礼论》，《教会新报》第2本，1869年，第619页-620页。

未悉堂规，未免有耳目无加手足无措之态。海滨叟概以教友观之无怪其议论也。我齐之拜不重外貌而重内初，圣书中有跪而祈者，有立而祈者，亦有患难中或行或坐而祈者。谓之心祈以其时值拮据也。盖礼之为体虽俨然，皆出于自然之理。教友中或有品行柔弱，或信德未坚，祈祷时心或外驰动于中必形于外身在而心不在祈，犹不祈到犹不到有何益哉，嗣后奉劝同人互相勤勉改过，不吝祈祷时心存神鉴在兹心毋二用尽心尽意，则祈祷之情，神必垂听而祝教会兴而信者众焉，论而带动并谢海滨叟之益言。”^[1]还有来自教会内部的批评，杨先生，宁波的一位教徒，认为传教士们应该更加关注中国的习俗，尤其关于纸上文字问题。他指出中国人认为踩在这些纸上或是将它们扔掉都是对其极不敬的行为。“余每与中国士人论及耶稣圣教皆云道理虽属善美，而至中邦传道者多有故意污蔑字纸，有此一弊，深为可惜，愚虽详为解说而众心依然未降，窃思字纸尊之敬之固属妄谈而故意污之，亦觉太忍何也，盖敬之者虽曰过礼而污之者究属何心不将无用之字纸变为灰烬，使教外人无可疵议乎，圣书曰众所善者，务之我中国人既以是为美举，即毁字纸亦无害于圣教则何妨热之也，即况字纸中不无圣号及使徒圣贤名字今我等奉教者，故意置之污地寸衷其何能安嗣后识汉文之教士及大小书院观此新报，谅必俯听倘有未通汉文之先生务祈代为传说要使圣公会有不息之美誉而教外人无里巷之话，谈未始非行圣教之一助也。”^[2]

林乐知在《万国公报》中仍然继续着这种做法，偶尔出版一些批评基督教的文章，尽管《万国公报》上仅仅刊登了两篇这种性质的文章。1876年1月，刊登的一篇文章提出了一个话题使许多中国人感到迷惑——在教会里面缺乏统一性，也就是指宗派的数量。“耶稣教之未能风行一时于中土者，或谓西俗之不皆便于东方，或谓耶稣之于西国，犹孔子之于中土也，彼此无所事涉，自可各从各教，因狐疑不一，物议纷然，盖莫知耶稣者神也，斯教者天道也……且来者门户参差，致今世人有所藉以轻藐歧视，兹以教堂而论曰真神堂，曰福音堂，曰耶和華大主宰，曰耶稣圣教等堂，以教会而论曰伦敦会，曰浸礼会，曰长老等会，其所以致人疑议者，未始不为此等字义耳，余窃谓吾教自脱天主教以来久已不相过问，此外英、德、荷等国伦敦等会无非一门，崇奉天道何须区门别户，徒取俗人观望骇疑，奚益之有所以道之滞行”^[3]。事实上，文中的主要观点是这种统一性的缺乏也能解释为什么传教士们不能劝说更多的中国人信奉基督教这种信仰。1879年10月，这份杂志刊登了一篇5段式的文章，文章中提出了一系列比较尖锐的问题，并且尝试着解答这些问题。是这样问的，如果说佛教解答了人们的需要问题，那么为什么还会认为这是一种假的宗教？然而，耶稣和上帝之间的区别是什么：如果两者具有相同的道，那么为什么还要提到耶稣，这样做只会增加迷惑性。林乐知并没有就这些问题作出解答，可能是想引起读者们的反响。1882年1月份，广东浸礼会的陈梦南和一位中国妇女彼此交换了自己的观点。“女史作诗讥之曰，餐薇亦可悲，亡身守义始称奇，愧他七尺须眉汉，甘屈千金事外夷。”^[4]这位妇女认为基督教是荒诞的，因为“圣父、圣子、圣灵”的存在和耶稣死在十字架上都是些神话传说。陈梦南是这样回应的，他认为这种评论并不怎么新鲜。“足然揭其要领有三，一则以为吾教出自蛮夷，心存鄙薄；一则以为吾教所言神迹，语涉无稽；一则以为吾教未合中庸，理多偏僻”^[5]。他发现了三种流行的对

[1] 《失礼辨》，《教会新报》第2本，1869年，第645-646页。

[2] 《杨先生劝惜字纸》，《教会新报》第1本，1868年，第246页。

[3] 台北鹭江氏：《天道滞行论》，《万国公报》第369卷，1875年，第3本，第2098页。

[4] 陈梦南：《与女史论道小序》，《万国公报》第672卷，1881年，第14本，第8695页—8697页。

[5] 陈梦南：《觉梦居士覆怀贞女史书》，《万国公报》第673卷，1881年，第14本，第8727页—8728页。

基督教的批判：一种认为基督教是起源于西方文化，因此和宗教根本就毫不相关；另外有些人认为《十诫》是个传说；还有人认为基督教教义根本就不符合中庸之道，因此西方人是野蛮未开化之人。

（二）宣扬基督教乃格致之源

前面我们已经对《教会新报》和《万国公报》中的文章做过分类，其中有一部分就是科技方面的文章和材料，这些文章的内容分析暂且不论，这里只是论述林乐知是如何认识科技和基督教的关系的。

宗教与科学的关系是极为复杂的。科学和宗教所关注的领域是根本不同的，科学的对象是自然界，而宗教关注的是人的精神和信仰问题。这两者最尖锐地冲突在于世界观的冲突。对于宗教而言，世界由一位全能的上帝创造并主宰，世界万物的运行，包括人，均体现神的意志，但是这在科学上是不能验证的。^[1]《教会新报》为了调和科学与基督教之间的冲突，出版了很多关于科技方面的文章。威廉臣为此做出了总结性的伟大贡献，1872-73年他连载了一篇很长的文章，名字叫《格物探源》，这篇文章以英语表格的形式描述了“自然神学”，讨论了整个自然科学，包括土壤、水、动物、鱼、人类生理学、显微镜的观察、小行星，甚至还有对Lao-tzu和Chu Hsi的进化论的批评，所有的都是以基督教的神学观点入手的，每个话题都有展开详细地讨论，比如人的手和眼肌肉组织。威廉臣说自然界的每个奇迹都显示了上帝的智慧和力量的无限性。有一期里，他列举了62种化学元素，然后为人们所知，说这些元素是所有生命产生所必须的，是上帝创造的它们。“上帝无乎不在，无乎不在必无乎不知，盖以其创造天地万物也”。^[2]

《万国公报》在1874年致1875年间连载了威廉臣的《格物探源》一书，在书中，威廉臣又大谈格致来源于上帝。他认为是上帝增人之聪明，“天壤间物不一类，即一类之中亦不一种，然种类虽不一，而俱有一定之形，俱有一定之性，又聪明者自能分门别类，酌量其才而用之。……皆由上帝按各样之类属予以各样之性清，故令人一见而自明。何类属是何种？何种有何性？何性有何用？种类虽多而了如指掌，此上帝所以加增人之聪明也”。^[3]1890年林乐知在为威廉臣的《格物致知论》作序时也写道：“泰西古昔救主未生之前，尚不知有格学也，迨救主降生之后，天道未及流传之处，问以格学亦茫乎若迷，久之而天道推行渐广，格学之研究始精。是可知天道与格致学同条共贯，若舍天道而学格致，犹采果实而遗其根，食乳浆而离其母，必不可得之数也。”^[4]不仅如此，《万国公报》还认为，如果不先明教道，而只求格致，不但无益反而有害，“世人不察，缪欲背弃真道而不受，凡欲得受道中所发之智学，是犹遗其母以求其子，安望其能如愿以偿乎？既能如愿以偿，而徒得格物之能力，反失教道之爱心，直不啻增虎之翼矣。上帝岂望天下有如是之人哉！将必使之早灭于有道之国”。^[5]

威廉臣的长篇大论是林乐知及其同类的传教士们当时如何对待科学的极好

[1] 罗素：《宗教与科学》，徐奕春译，第5、77页。

[2] 威廉臣：《上帝无乎不知》，《格物探源次卷第十三章》，《教会新报》第6本，1873年，第205页——第206页，1874年。

[3] 威廉臣：《格物探源——论上帝创造之意第六卷》，《万国公报》第2本，1875年，第722页—723页。

[4] [美]林乐知：《格物致知论序》，《万国公报》第13册，1890年，第17本，第10957页。

[5] 林乐知，任廷旭：《续论格致为教化之源》，《万国公报》第107册，1897年，第27本，第17316页。

的例子。尽管中国的基督徒们，比如王素卿，并没有写关于西方科学的著作，但是他们的观点和威廉臣的观点是相似的，以科学的眼光来解释上帝的力量，英明及预见性。前面提到过，林乐知经常写到他相信许多中国人一旦为西方的科学所吸引，就像可能成为基督徒，他把科学真理视为上帝在自然界的杰作。

但是这两者作为人类认识之树上的不同分枝，它们之间仍然存在着密切而复杂的关系。而能说明这一问题的最典型的不过是宗教在近代科学的兴起过程中所起的巨大作用。美国学者梯利是这样论述的，“近代科学的基本精神是理性主义和经验主义，它们的出现与宗教有着直接的关连。近代理性主义与中世纪的经院哲学和唯理主义存在着明显的渊源关系，经院哲学与唯理主义在中世纪并不是十分有利于自然科学成长的，因为它强调宇宙内在的目的性，这样就会转移人们对于具体事物及其细节的注意力，同时它还将信仰的学说视为绝对真理，缺乏一种追求真理的独立的精神。但是，另一方面，经院哲学和唯理主义希望为信仰找到理性的依据，使信仰理论化，让人们用智慧来认识上帝，其结果是奠定了欧洲思想的现代基础。”^[1]基督教对于自然秩序的肯定态度来源于《圣经》。自然界事物之所以存在秩序和因果联系，这是上帝创世的必然结果，体现了上帝的目的。那么按照基督教教义，世界的万事万物都是由上帝创造的，但是上帝又是不能直接看见的，如何来认识上帝的存在和伟大呢？有两个途径：一是通过上帝的启示，即阅读《圣经》来认识上帝；二是通过上帝的造物，即“自然”（包括人）来认识上帝。在《圣经·罗马书》（第一章第21节）中写道：“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物，就可以晓得。”

《圣经》的“创世纪”明确赋予了人以支配其他一切受造之物的力量，人是唯一有理性的受造物，人可以并且必须去认识其它受造之物，只有这样人才能真正认识上帝的目的。《万国公报》的有些文章亦有类似的观点，如林乐知在《论中国变法之本务》中就说：“上帝为人与物的创造主宰，人与上帝同体，为上帝之子女，又与上帝同功，为万物之主人。万物为上帝之产业，即为世人之产业。……上帝创造天地万物，皆赋以定理，出乎自然，循乎当然，惟在明人能察之耳。有如天文，日月星辰皆有一定值轨道动法，自认察之，遂成为天文之学。”^[2]

林乐知沿袭他们前辈“以学辅教”的方法，利用近代西方在科技上的优势，极力宣传西学源于西教，企图以此来吸引那个时代急于想了解西学的中国知识分子，让他们在接受西学的同时信奉基督教。但是我们不难发现林乐知这一极力鼓吹“基督教乃格致之源”的做法在对待科技方面是片面、极端的、最终也是唯心论的。他忽略了宗教和科学之间是存在冲突的。而宗教与科学的最尖锐的冲突在于世界观的冲突。对于宗教而言，世界由一位全能的上帝创造并主宰上帝，世界万物的运行均体现神的意志，但是这在科学上是不能验证的。

总之，宣讲“基督乃格致之源”只是林乐知作为一名基督教传教士为了更好地宣教，博得更多的中国人皈依基督教的一种手段。这也是他的根本目的，“科学只会是宗教恭顺的婢女”。^[3]然而对于林乐知这一思想的评价，我们并不能过于苛刻，因为他只是一个传教士，他的世界观和科学唯物主义截然相反的，传教士的身份就决定了不能超出神学的范围。在宗教世界观的前提下，还能如此重视近代先进的科技已经是一种进步了。如果说他完全归顺于科学的世界观，就不存在什么宣教，传播福音之说了，我们的论述也就失去了意义。我们客观地站在

^[1] [美]梯利：《西方哲学史》（增补本），葛力译，商务印书馆1994年版，第245—256页。

^[2] 林乐知：《论中国变法之本务》，《万国公报》第169册，1902年，第34本，第21546-21347页。

^[3] 《马克思恩格斯选集》第3卷，第390页。

他是一个传教士的角度来评价他的这种传教策略是灵活的、开阔的，这也正是他的思想的闪光点所在。

（三）宣扬基督教乃立国之本

近代中国在政治上是腐败不堪的，清政府的君主专制的封建制度已经是摇摇欲坠，为世界政治潮流所抛弃。这种制度给近代中国带来的是被动挨打、卑躬屈膝的耻辱，给中国人民带来的是背井离乡、妻离子散，中国广大人民生活在水深火热之中，很多先进的中国人为拯救中国及广大中国人民的命运，他们积极奔走呼号，搜寻着能够挽救中国的新鲜血液。来华之后的林乐知也认识到了中国的国情，和中国人民所需。因此他以介绍西方先进的政治制度来吸引中国人的注意，不过作为传教士，他的根本动机是传播基督教福音，使中华归主。因此他又将政治制度和教道撤上了关系。

“天下万国之政治，及其人民之风俗教化，有君主专制之政体，有君民共治之政体，有民主之政体，有未教化之人民，有半教化之人民，有文明教化之人民。虽万有不齐，然考其政治所凭藉之端，与其教化所从出之源，盖莫不根于其教道之性质也”。^[1]不难看出林乐知的意思就是指各国政治的差别来源于不同的教道。“教与政相表里，其教道既为如何，或变为如何，则其政治亦必随之矣”。^[2]教道乃立国之本，“教道实为国家之真命脉矣，无教则不能立国，国之盛衰，皆为教道所结之果也”。^[3]既然教道为国政之本，那么何种教道才能使国家进步富强呢？“一言以蔽之曰，凡不奉基督教之国，其政权无一非专制暴虐者也”。^[4]也就是说信奉基督教的国家，其政治必然先进。他还以客观地例子来证明他的观点。他以美国为例指出，美国立国就是以基督教为根本，美国“自强立以来，凡旧世界中所有古今流传之政教风俗，无一不由欧入美，以供美人之采择。……美人则于其中，最为取法者，实惟基督教圣经之要道”。原因是“其道奉上帝为天父而定一尊，其视并世之人，皆为兄弟之伦，皆有权利，皆当自主，皆知自治，又皆为完全尊贵之人，无一人可以自弃自让，亦无一人可以侵人夺人也。惟人皆有兄弟之爱心，故能各保其自主平等之名分，一切身家性命财产自主，皆得律法之保护，无一人在于律法之外，既无一人不为律法之所保矣，此美国立国之根基也”。^[5]

《万国公报》宣传“基督教为国政之本”，又利用当时西方强盛之国多信基督教这一客观事实进行论证，听起来言之凿凿，有根有据。其实，仔细思考，不难发现他的这种说法是非真理性的，是具有偶然性的。其一，基督教产生于公元一世纪，欧洲的整个中世纪都在其统治之下，当时政教合一，实质上教会高于政府，神权高于政权，按照“基督教为国政之本”的理论，这本应是西方国家政治发展的大好时机，却为何欧洲的中世纪暗淡无光，因教派引发的战祸却连绵不断。相反，近代西方国家冲破了教会的束缚，实行政教分离，政权独立于神权之外，却带来了欧洲的繁荣和富强。这一正一反的事实，不正是对“基督教为国政之本”最有力的否定吗？法国启蒙思想家卢梭曾指出：“基督教只宣扬奴役服从，它的

^[1] [美]盖乐惠著、林乐知译：《论政教之关系》，《万国公报》第170册，1902年，第34本，第21602页。

^[2] [美]盖乐惠著、林乐知译：《论政教之关系》，《万国公报》第170册，1902年，第34本，第21602页。

^[3] [美]盖乐惠著、林乐知译：《论政教之关系》，《万国公报》第170册，1902年，第34本，第21602页。

^[4] [美]盖乐惠著、林乐知译：《论政教之关系》，《万国公报》第170册，1902年，第34本，第21608页。

^[5] 林乐知、任保罗：《论美国立国以教道为本》，《万国公报》第167册，1902年，第34本，第21400页。

精神是太有利于暴君制，以致暴君制不能不是经常从中得到好处的。”^[1]联系欧洲中世纪的实际，这话确是精辟之论。其二，当时世界上强盛的国家固然多是信奉基督教的，但这里有两点需要说明：第一，这一命题的反命题是不能成立的，不能说凡信奉基督教的国家都能富强，新教与富强之间并没有此则彼的必然联系。世界上信奉基督教的国家何其多也，而真正富强的也只有几个。与此相反，日本人并不信奉基督教，日本则照样能跻身于世界强国之林。第二，即便是富强而又信奉基督教的国家，它们并不是因为骤然改信基督教而很快富强的国家。从欧美各国的发展史来看，生产力的解放，经济的发展，以及在此基础上形成的民主思想和民主制度，才是欧美诸国富强的根本原因。

由于《万国公报》宣传“基督教为国政之本”，主要是针对中国现实而言，目的是让中国人由羡慕西政进而信奉西教。其这种论断固然有破绽之处，但是我们还是得将林乐知归为神学传教士这一定位角度，那么他的所做全都是出于他虔诚的信仰，为得使中国广大人民接受上帝的信仰。他的这种曲线宣教方法真可谓是用苦良心。在宣教为目的的前提下，他介绍西方先进的政治制度又在客观上为中国人寻找救国的出路，无意识性的亮了一盏灯。

总之，林乐知的宣教思想是多方面的，他围绕着宣扬基督教福音这一核心思想，根据中国的现实情况和现实需要，积极灵活地为中国量身定做了一套宣教方案。虽然他的这种思想里面有许多值得推敲的偶然性因素，但是我们不得不为其思想的灵活而折服，也正是他的灵活，使当时生活在水深火热之中的中国人，为中国之崛起和复兴而奔走呼号的中国仁人志士们提供了挽救自身的另一种道路，为当时维新派提供了大量可以借鉴的西学，为之改革提供了思想上的借鉴，这也就是学术上所公认的“种瓜得豆”现象。

^[1] 卢梭：《社会契约论》，中华书局1994年版，第183页。

第五章 中国文化观

对于传教士来说，他们来到中国，了解中国文化和社会，了解中国人，了解他们的生存环境、生活状况、宗教倾向等方面，最终为的是使中国人皈依基督教。而他们来到中国传教的最大困难，在于中西这两种文化之间的排斥，基督教在绝大多数中国人的心中属于“洋教”，中国人不论在文化上还是在意识上都极力的排斥“洋教”。因为“‘洋教’一词对于中国人来说并不是中性的描述用语，而是隐含着文化及意识上的排拒”。^[1]所谓的文化及意识上的排拒，最主要的表现是自古以来中国人奉“孔子是圣人，是东方的文化伟人”。西汉武帝时，“罢黜百家，独尊儒术”，使儒学定为一等，由此孔子的历史地位和影响在中国绵延两千多年而不衰。

一、对儒教的态度

学术界较为流行的看法是，晚清来华传教士作为一个整体对待儒学的态度，经历了从“孔子或耶稣”到“孔子加耶稣”的战略思想的转变，即从最初主张基督教与儒学无法并存两立，必须以基督教取代儒学，到后来认识到这种想法行不通，转而提出“孔子加耶稣”。以文化兼容之策略来促进儒学的互补和融合，从而为基督教的在华传播开辟道路。

基督教是一种排他性的宗教，或者说是一种普世性的宗教，它的目标是使基督福音传遍全世界，一切异教都在它的清除打击之列，绝不允许它们与基督教兼容并存，更不会和它们“结盟”。而儒学在传教士的眼中是一种异端宗教，它与释、道共同构成了基督教在华传播的三道障碍，是必须予以打击破坏的，如果论及文化战略，作为以基督征服世界总战略的体现。“为基督征服中国”的口号才是传教士对华的文化战略，这个文化战略是一以贯之的。^[2]

事实上，传教士尝试从儒学经典的片言只语中找到“上帝”的观念在中国上古时代就存在的证据，以儒学伦理比附基督教伦理，以证明两者有相似之处的举措，并非是从晚清开始的，事实上早在利玛窦时代就开始了。的确，这种作法对传教士们“早期的成功起了很大作用”，但是不论是儒生还是传教士，“很快就对这些相似性的可靠基础产生了怀疑”。^[3]对立双方的巨大差异使得耶稣会士的在华活动最终以“礼仪之争”而告结束。

晚清那些对儒学发表过大量意见的传教士，大多在教育文化领域比较活跃。他们中一部分人受到神学自由主义思潮的影响，注重社会整体环境的改造，认为这是福音传播成功与否的重要因素。在他们用中文发表的论文和著作中，确实大量存在以耶证孔，以孔证耶，宣称二者并非截然对立的言论，这不是表明这些人企图推行一种调和性的文化战略吗？事实上主张战略转变说的人所大量引证的

^[1] 蔡锦图：《藏得生与中国内地会（1832—1953）》香港，香港兼道神学院，1998年版，导言。

^[2] 借鉴扬格非：《圣灵与我们工作的关系》；《在华传教士大会纪录，1877年》，上海1878年版（英文），第32页。

^[3] [法]谢和耐：《中国和基督教》，耿升译，上海古籍出版社1991年版，第6页。

正是传教士用中文发表的言论，现在的问题是，这些由传教士口述或撰写初稿，然后经其华人助手整理，润色的论著是否能十分准确地反映传教士内心的思想与主张？这些论著所出现的调和儒耶的言论究竟是体现了一种文化战略呢，还是为减轻基督教在华传播的阻力，而向中国的士大夫们故意作出的一种策略性表示？要弄清这一问题并不困难，只要比照一下他们用西文发表的同样主题的论著即可。

所谓“孔子加耶稣”，实际上不过是传教士故意迎合中国士大夫的一种策略性的文化主张，他们从儒学经典寻找与基督教教义的相似之处，并不是为了证明儒学的正确，乃是为了印证基督教的真理，在他们内心深处基督教文化至高无上的信念从来没有动摇过，“为基督征服中国”的文化战略从来没有改变过。

林乐知和其他来华传教士一样，深知儒家文化在中国社会，中国民众心里的地位和意义，明白要让深受儒家文化重染的中国人尤其是士大夫接受基督教教义，必须理解借助儒学的某些思想和礼仪，因此林乐知力图找寻儒家和基督教在义理、伦理等各方面的相同和相通之处。其传教策略也越来越体现“孔子加耶稣”。这是他的传教思想的特征，从另一个角度来看，有体现出他对中国文化的态度和印象。“孔子加耶稣”并非林乐知的长远的传教策略，而更应该视为其为传播基督教、使基督教征服中国文化的一缓和之计。调和、缓冲、寻求两教缓和之合并并非意味着林乐知甘居儒家思想的下风，而是为了更快更容易的取儒教而代之基督教。我们从《万国公报》后期所发表的文章可以看出，其对儒教的态度逐渐转为批评斥责，并引起很多人的共鸣，这才是林乐知传教的真正目的。

（一）“孔子加耶稣”的传教缓和之计

1、以基督教教义比附儒教的五伦

孟子曰：“使契为司徒，教以人伦：父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序，朋友有信。”^[1]中国的儒家文化把君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友一种最典型性的人际关系归纳为“五伦”，提倡君义臣行、父慈子孝、夫妇挚爱而有别、兄友弟恭、交友以信，这是儒学的施治纲领，是儒学的宗旨。这是中国千百年来处理人与人之间关系的行为准则。林乐知极力从基督教教义中搜寻可以与儒家“五伦”相吻合的观点，以此证明基督教的包容性及验证基督教的真理性所在。

其言“儒教之所重者五伦，而吾教亦重五伦”。林乐知是这样来证明自己的观点的，他认为儒家里的“君臣有义”和在《圣经》里也有，“证以圣经言君臣者”。“彼得前书曰尊皇上，宣讲道书曰不可诅皇上，提摩太书曰宣告祈祷为万人，亦为王，罗马书曰人宣服在上之权益，贡则贡宜，畏则畏宜，敬则敬”，他认为这是和儒家中的“君臣有义”相通的。关于“父子有亲”，他说：“马太传曰神之诫曰敬尔父母；以弗所书曰听从父母、敬尔父母，诚重之首，致而获详；哥罗书曰宣听从双亲；谚语曰听生汝之父尔母老不可轻；”对于“夫妇有别”，他是这样论及的，“谚言曰吝仗者恶淫，哥罗西亚书曰妇服于夫，夫宜爱妇不以苦待之，提多书曰教幼端正，爱夫爱子，樽节贞洁守家仁慈服于其夫，提摩太书曰欲妇女廉耻贞节，勿金珠锦衣宜安静，不许擅权。希百来书曰贵婚姻无玷，苟合淫行神必判之。提摩太书曰年少者嫁生子理家，马太书曰好合其妻，此重夫妇之证也。”林乐知从《圣经》中也找到了夫妇恩爱而有别的观点。对于“长幼有序”，他又是这样论及的，“言兄弟者，彼得前书曰，爱诸兄弟，又曰致爱兄弟无伪由洁心

^[1] 《孟子·滕文公上》p34

而彼此切爱。罗马书曰以兄弟之爱相爱，以礼仪相让，约翰书曰言爱神而憾其兄弟者，是为谎者不爱所见之兄弟，何能爱未见之神乎，爱神宜爱兄弟。马太书曰彼得曰兄弟得罪我，我赦之七次，可乎。耶稣曰七十复七十相乘，又曰倘兄弟得罪于独处时之若听则救厥兄弟。哥林多书曰兄弟与兄弟争且讼尔又过矣，诗篇曰兄弟和合而居善而美，此重兄弟之证也。”朋友以诚信之交，林乐知是这样解释的：“诗篇曰谤我者非仇敌也，是仇敌则忍之自大向我非恨我者，是恨我者，则避自匿为我同密友相亲心悅与之议论。加拉太书曰人偶有过以谦逊之心规正之，此重朋友之证也。”^[1]既然基督教对这“五伦”都非常的尊敬，那么为什么要对基督教加以排斥呢？既然儒教中强调的是真诚和公正，儒家学士要求应多加探讨自身，他呼吁那些打着儒教旗号攻击基督教的应该就此罢手，因为这种攻击并非儒家精神，他呼吁这些排斥基督教的人应当研究一下基督教的信仰。

2、以基督教教义比附儒教的五常

“再进言儒教重五常，吾教亦重五常，复引圣经以证之”^[2]。所谓五常，仁、义、礼、智、信是也。林乐知开始认为基督教的《圣经》中没有相关的仁的记载，但是在他研究过儒家的经典著作之后，知道“仁”即“爱”也，也就是说尽管《圣经》里没有与这些中国词语直接相关的话，但是林乐知认为《圣经》里包含着与这些品德相同的思想。“孔子曰：‘爱人’。又孟子曰仁者爱人，又曰仁者无不爱也。韩文公曰博爱之为仁。朱子曰仁者心之德，爱之理是爱，即仁也。”“吾教言爱即言仁也。考圣经言爱亦多矣。”林乐知说“爱人如己”一语是基督教的宗旨。于是他便从《圣经》中搜寻证据，“圣经尤屡言之如马太书曰，即耶稣曰爱人如己。律法纲领（二十二章）加拉太书曰全律法一言以蔽之曰，爱人如己。（五章）利未记曰同居宾旅视若土著爱之如己。（三章）又曰尔毋报仇亦毋怨憾宜爱人如己。（十九章）此吾教宗旨也与孔孟言仁爱人之音同也”。此外，林乐知还广泛从除了《圣经》的基督教教义中搜寻“爱”的证明。“哥林多书、马太书言爱最详。哥林多书曰能言而无爱如鸣铜响钹，无爱则无为爱，乃宽忍乃慈悲，爱不妒忌，不自夸，不骄傲，不行非礼，不图己利，不轻怒，不念恶，不喜不义，而喜真。凡事容凡事信凡事耐爱永不堕至大者，爱也。（十三章）马太书曰敌尔者祝之憾尔者，善视之虐遇。尔迫害尔者尔为之祈祷。（五章）言爱详，即言仁祥矣。又约翰书曰爱神者，宜爱其兄弟。（四章）又曰尔宜相爱如我爱尔如我爱尔宜如是相爱。（十三章）罗马书曰爱宜毋伪当恶恶恋善。（十二章）又曰勿负人债惟以相爱为负焉。（十三章）以弗所书曰以爱而行，如基督爱我齐。（九章）腓立比书曰，欲尔之爱加多于凡智慧。（一章）希伯来书曰彼此相顾激励于爱。（十章）箴言曰隐过者欲得爱凡此皆言爱即言仁也。又言矜恤者亦即言仁也。马太书曰我欲矜恤。（十三章）耶利米书曰恒施矜恤。（九章）诗篇曰矜恤真实。（八十九篇）又曰矜恤所作（一百四十五篇）矜恤亦仁也。更有仁之大者即耶稣救世，即孔子悲天悯人之心也，此尤仁之大者也。”^[3]这么多的比附，只是为了说明基督教和儒教一样重“仁”，林乐知将基督教的宗旨和儒教的“仁”来比附，可以看出他是在理解中西这两种文化的基础上，努力寻找这两种不同文化的共同点、契合处。

关于“义”，林乐知认为《圣经》里有很多论“义”的篇目，“诗篇言义最多，诗篇曰耶和华以义为喜，必观正直之人。（十一篇）又曰尔义如山。（二十六篇）又曰未见义人被弃其裔乞食。（三十七篇）又曰缘真理与谦义。（四十五篇）又曰

^[1] 林乐知：《消变明教论一》，《教会新报》第2本，1869年，第613-614页。

^[2] 林乐知：《消变明教论二》，《教会新报》第2本，1869年，第621页。

^[3] 林乐知：《消变明教论二》，《教会新报》第2本，1869年，第622页。

公义与，又曰尔义至高。（七十一篇）又曰其义永存。（一百一十一篇）又曰乃义乃诚。（一百十九篇）又曰义乃永义。（一百十九篇）言义屡矣，此外如创世纪日因其信彼得书曰因义受苦是为有福勿畏威勿忧思。（二章）复律例书曰彼乃公义。

（三十二章）耶利米书曰公义义理书曰，义必归尔。（十四章）罗马书曰顺以致义义以成圣。（六章）又曰信者得称义。（十章）默尔录曰，义哉诚哉。（十五章）此皆言义也”。^[1]这是他对儒教重义，基督教也重义之证也。

关于“礼”，林乐知也从《圣经》里搜集了许多可以比附的例子，“圣经明言礼者，如罗马书曰以礼义相让。（十二章）此明言礼也，其他不明言礼也。言廉耻者，提摩太书曰欲妇女廉耻贞节。（二章）言自卑者，马太书曰法利赛人阔其佩经大其衣裾喜席间首坐会堂尊位市上问安为人称曰夫子夫子尔。毋受夫子之称自高者，必降为自卑者，必升为高也。（二十三章）言畏敬者罗马书曰，宜畏则畏宜敬则敬（十三章），利未记曰敬尔者老，且畏尔神（十九章），彼得书曰宜敬终人爱诸兄畏神尊王（二章）。雅各书曰试尔信致生忍耐（一章）哥林多书曰凡事耐（十三章）言不诟不厉者，彼得书曰被诟不反诟受苦不出厉言（二章）此皆不明言礼而实皆言礼也，是儒教重礼，吾教亦重礼之证也”。^[2]

关于“智”，林乐知论及基督教里对于智，是给予了极高的地位，尤为重视，这和儒教重“智”又有了异曲同工之妙，“再进言智，言智之可贵者，约百记曰智慧之赋贵于珍珠淡黄玉，不能比精金不得衡（二十八章）箴言曰智慧之利善于精金宝与琅玕（三章）考箴言传道二篇言智最多箴言曰使人识智慧与训明智者之言（一章）又曰智慧入尔心知识娱乐尔灵谋略必守灵聪明必保尔（二章）又曰获智慧之人福矣（三章）又曰宜得智慧宜得明哲（四章）又曰智慧至要（四章）又曰有智之小子愈于老愚（四章）又曰智愈于力（九章）二书言智屡矣，此外如列王纪略曰施诸智慧相教相劝（三章）马太书曰听我言而行彼为智人。（七章）诗篇曰心专务智慧（九十篇）雅各书曰有智慧识见可由善行以温柔之智彰其所为（三章）此皆言智也，是儒教重智吾教亦重智之证也”。^[3]

关于“信”，林乐知首先论及信哥罗西书中的“止于信”这一章与儒书大学是相类似的，两者都认为忠信可谓甲冑。“再进言信哥罗西书曰止于信（一章）此与儒书大学合者也，以弗所书曰，执信为盾可扑灭恶敌之火箭（六章），此与儒书礼记儒行忠信以为甲冑合者也”。接着他又从《圣经》中找寻到一些关于“信”的言论来比附儒教言“信”，“又圣经言信有以人事言者，有以事神言者，以人事言者。哥林多书曰凭信而行（五章），又曰凡事信，又曰尔自省果信否（十三章），雅各书曰试尔信生忍耐（一章），又曰信与行健兼行且信，由行而全备（二章），希伯来书曰宜坚执盖许者诚信也（十章），罗马书曰未信何颠，未闻何信信由于闻（十章）此即人事言信也，以事神言信者，历代志界曰信尔神必坚立信，预言必利达（二十章），马可书曰尔当信神（十一章），希伯来书曰无信不能见悦于神，就神者信其必当求者（十一章），雅各书曰神唯一尔信之善矣（二章），约翰书曰信耶稣彼此相爱（三章），又曰尔曹信神亦宜信我（十四章），罗马书曰尔心信神由死生之尔必得救，以心信称义（十章），此即事神言信也，凡此皆言信也，是儒教重信，吾教亦重信之证也”^[4]。

以上是林乐知证明基督教也重视五常的论据分析，“然则儒教重五伦五常，吾

^[1] 林乐知：《消变明教论二》，《教会新报》第2本，1869年，第622页。

^[2] 林乐知：《消变明教论二》，《教会新报》第2本，1869年，第623页。

^[3] 林乐知：《消变明教论二》，《教会新报》第2本，1869年，第623页。

^[4] 林乐知：《消变明教论二》，《教会新报》第2本，1869年，第624页。

教亦重五伦五常。教曰耶稣心同孔孟，不过欲己与人皆为好人而已，不逞之徒流言散布，皆捕风捉影之言，不过欲借端起瓜掠财耳，今特申明吾教宗旨重五伦重五常与儒教教异心同，庶此后变故永消而和局永固乎”^[1]。他认为儒教和基督教尽管属于不同的宗教，但是它们的目的都是一致的，两教都希望“己与人皆为好人”，希望以此使两教能够化解误会，和平相处。但是林乐知要的根本目的是使中华归主，那么两教共处并非其根本目的，而只是其达到基督教征服儒教目的的一种手段而已。儒家精神在中国已经根深蒂固，一开始就想使基督教取而代之，那是老虎吃天的作为，只有通过这种曲线求和的方式，才能给基督教在中国存活求一点空间，也只有通过这种比较求和的方式，中国人才会有兴趣了解一下基督教，或者继续发现基督教优于儒教之处，这才是林乐知的策略所在。

3、以基督教教义比附儒学的君子三戒

“儒教孔子言君子三戒，少戒色，壮戒相者，亦重五伦亦重三戒，何所开罪于人，何所掠而为不好人，而必欲掠之乎，岂孔孟教掠乎以读书人而向外国妇人夺手戒掠怀金摸胸物，儒士当如是乎，此吾教所不为也，而儒者为之乎，今余特申明教指庶教既明此后可变可消乎。”^[2]林乐知认为儒教中所宣扬的君子三戒，基督教教义中也有所包含。下面我们详细地看一下他是如何比附的。

君子三戒中的第一戒是戒色，“君子三戒第一戒，孔子曰少之时血气未定，戒之在色”。林乐知认为这与基督教中的十诫中的第七诫是相同的，并且还具体进行的分析，并且充分搜寻了许多《圣经》中关于禁奸淫之心的言论，以充分证明基督教中也有关于戒色的精神。“上帝十诫第七诫曰毋奸淫旨正同也。圣经发明此旨者，箴言利未记马太书，复设律例书，此四书言之最详。箴言曰淫妇其唇滴蜜，口滑于脂又曰何为以淫妇自恋（五章），又曰淫妇之谄媚毋以心恋彼之美，彼以睫困，尔盖妓妇致人匮乏，寻人之命人能置火于怀，而衣不见焚乎，人能蹈热炭，而足不见焚乎，人就人之妻亦如是，与妇行淫坏己命必受伤必受辱（六章）。又曰妓妇之口乃深井（二十二章），又曰妓者乃深渠，淫妇乃狭井（二十三章），此箴言之言戒色也”。“利未记曰毋与邻妻同室以之自污（十八章），淫人妻淫夫淫妇以见致于死（二十章），又曰若祭司女行淫自玷是玷，其父也必毁于火（二十一章），此利未记言戒色也”。“马太书曰古者有言毋淫我，语尔凡见妇而怀欲者，则中心已与之淫矣。又曰非以淫故而出妻则使之有淫行也。人娶出妇亦行淫也（五章），又曰出诸口由心而出斯污人也，由心出者奸淫苟合皆污人者也。（十五章）此马太书言戒色也”。“复律例书曰若有男子与人妇同室，则二人悉致之死若处女受聘男子与同室，则必执二人以石击之致死，若男子强与苟合则置男子于死（二十二章），又曰女中必不可有妓者，男中必不可有顽童。（二十三章）此复律例书之言戒色也”，“此外尚有圣经言戒色者，民数纪略曰以色列民淫摩押之女，耶和華怒烈谕，摩西曰取民首向日悬之，摩西告士师嗣有一人来拽米，田妇非尼哈见之起而操戈刺二人，即以以色列男并刺妇之腹（二十五章），撒母耳书曰尔以剑杀人娶其妻，剑永不离尔家矣！由尔家起祸攻尔，尔邻当白日与尔妻同寝（十二章），何西书曰奸淫与酒悉夺其心（四章），罗马书曰纵可耻之欲，弃妇女顺性之用，嗜欲相 男与男作愧耻之事身受悖戾当得之报（一章），加拉太书曰行显者，即奸淫苟合污秽邪侈（五章），希伯来书曰苟合行淫者，神必 之（三章），犹大曰行奸淫从邪匿受永火之刑，以垂炯戒（一章），默示录曰淫乱者必焚以火

^[1] 林乐知：《消变明教论二》，《教会新报》第2本，1869年，第624页。

^[2] 林乐知：《消变明教论三》，《教会新报》第2本，1869年，第641页。

（二十一章）此皆言戒色可证也”^[1]。

对于儒教中的“色”戒，林乐知找到了基督教十诫中的第七诫来比附，《圣经》中也有这一方面的详细记载和说明。“君子三戒第二戒孔子曰及其壮也，血气方刚戒之在关”。“上帝十诫第六诫曰毋杀人，旨又同也。圣经发明此旨者，创世纪曰或人相杀凡流血殒命残害兄弟者，我必深其冤故流人血者人必流其血（九章）。马太书曰恶念凶杀皆污人也（十五章）。加拉太书曰行显者结仇争妒嫉忿怒分争朋党媚族凶杀行此者，必不嗣于神之国（五章）。默示录曰杀人者，必焚以火（二十一章）。此皆戒斗戒杀也。盖斗而杀人死则丧人之命已偿，则丧己之命，故约百记曰人既死亡岂能复生（十四章）。箴言曰保尔生命（二十四章），皆欲人戒斗戒杀也。且耶稣之旨不但戒杀也，更欲人悯被杀之人而救焉。儒教言戒斗，吾教言戒杀，旨又相通也”^[2]。对于儒教中的第二戒——关，林乐知领会到了关键是戒斗、戒杀的精神，于是林乐知从基督教教义中也找到了类同的解释来加以比附。

对于儒教中的第三戒——得，“君子三戒第三戒孔子曰及其老也，戒之在得”，林乐知是用十诫中的第八诫来比附的，他领会到了君子第三戒中的精神关键就是不能有贪婪之心，因此便从圣经中搜寻了大量关于贪婪之心不可有的言论以证明之。“上帝十诫。第八诫曰毋偷盗。第十诫曰毋贪邻屋邻妻与其仆婢牛驱及凡邻所有者此二诫。皆言戒得也，考之圣经言戒贪婪者，诗篇曰使我心不向于贪婪（四十九篇），哥林多书曰尔毋自欺盗窃贪婪（六章），以弗所书曰或贪婪勿少言圣徒宜然也。污秽及贪婪不得嗣神国（五章），哥罗西书曰故宜灭尔私欲及贪婪，希伯来书曰尔之所为，毋贪婪以上所言戒贪婪即戒得也。圣经中又有言财之虚者，言财之害者，言财难入道者，言财为神定者，言义中有财者，其言财之者传道书言之最详。传道书曰我为己兴，大工建屋宇，植葡萄院，造有种树，造池灌林，置仆婢广牲畜积银积金，置歌男女与多乐者，我智慧犹存焉。目所欲我不禁我心何乐视哉，皆虑也，捕风也（二章）。又曰有一人焉，其目不足于财，不言何劳心乏景福次亦虑也（四章）。又曰喜银者于银，必不知足喜丰盛者，于丰盛必不知足此亦虑也。货货增加则食之者亦增加于主何益哉，惟目望之而已，劳者或食多或食寡其寝亦安富者之丰，不安于寝实为大患，货财存积贻害其主（五章），言之详矣，此外尚有言财之虑者，如诗篇云人富家荣死无可揣（四十九章），箴言曰有富而终无者（十三章），又曰丰财终不能永存冠冕不能永世（二十三章），此皆言财之虑也，戒得也。”^[3]。以上是林乐知对儒教君子三戒中的第三戒的比附。

从以上诸分析我们可以看到，林乐知是非常系统地将基督教教义比附孔子的儒家学说，这也间接的承认了儒家学说中的“五伦”、“五常”和“君子三戒”中含有可取的道德因素。然而，他花了如此之多的篇幅和时间，并非是单纯地证明孔子学说的正确，或是来赞美中国传统的儒家文化。基督教是一种排他性的宗教，其目的是以基督教来征服所有异端的宗教和文化，那么儒家文化当然难逃一例。林乐知的这几篇文章是发表在他主办的《教会新报》上的，在主办《教会新报》的时候，正值他传教刚刚起步，前面我们也分析过他传教所遇到的种种困难，令他对自己的传教结果甚感到失望，于是他采取广义上的传教方式，并非局限于小教堂、散发基督教小册子，他发现了硬生生地让中国人接受基督教教义是一件非常难的事情，于是便尝试着用中国的一些谚语来解释基督教教义，中国人却能听

^[1] 林乐知：《消变明教论三》，《教会新报》第2本，1869年，第642页。

^[2] 林乐知：《消变明教论三》，《教会新报》第2本，1869年，第646页-647页。

^[3] 林乐知：《消变明教论三》，《教会新报》第2本，1869年，第661页-662页。

得津津有味。他便意识到了，对于像中国这个传统文化根深蒂固的异教国家，直接“宣战”是一件多么困难的事情，面对困难，林乐知沮丧过，但是他还是积极地面对困难。于是他便想出了这样一种调和缓冲之计，要取而代之以种文化，那么就要了解这种文化，所谓“知己知彼，百战不殆”。这样得出“耶稣心合孔孟”的论断，就是想通过间接的方式使中国人认识基督教、了解基督教，那么基督教和自己的传统儒家思想有如此之多的共同之处，那么接受这一异域宗教又何乐而不为呢？这样就在中国人，尤其是中国士大夫的心中打开了一扇容纳基督教的大门。这并非是林乐知的最终目的，他并非甘愿使基督教与儒教平起平坐，或甘居下风，以基督征服世界的理念从未在其心中动摇，这只是他为了更好的征服中国这一异教大国的一块跳板。

（二）基督教与儒教异同辨

上面已经提到过林乐知采取“孔子加耶稣”的传教缓和之计，首先将基督教教义比附儒教的五伦、五常、三戒。这是儒家最基本的也是精髓的教义，以便缓和中国人对“洋教”的排斥，从而打开一扇通往征服中国人文化意识的大门。要征服这种异域文化，那是肯定不会仅仅存在求同这一层面上的。接下来林乐知又在《教会新报》上发表了一些关于儒教和基督教比较的文章，这些文章虽然是关于儒教和基督教的某些方面的异同比较，但其重点在异，在同的基础上找出儒教和基督教不同的地方，以便抬高基督教，来说明儒教的这些品质的机械性和不足之处。林乐知明确地认为儒教与基督教并不是互相排斥的。就像我们所看到的那样，林乐知在 10 年前的英文文章和信件中写到儒教只是显示了真理的一部分，基督教里包含的更广，包括人与人、世界、上帝的关系，也就是人伦、物伦、天伦这三伦。

1、诚意正心修身之比较

“儒教欲修其身者，必先正其心，欲正其心者，必先诚其意。……曰人有身、有心、有意。有身即不可不修有心，即不可不正有意，即不可不诚而心为一身之主，所以欲修身必先正心意者之所发，所以欲正心必先诚意，此儒者之说也！”这一说法与基督教有异同么？基督教里认为人要想凭借自己的力量做到正其心、诚其意是非常难的事情，认为这需要神的力量和指引。“若即耶稣乃上帝之子，三位之一，知人当正心诚意，故其教人以清心毋自欺，为醇醇！亦知人心不能自正，人意不能自诚，必籍圣神感动其心，然后心可得而正。拨转其意然后意可得而诚。”那么圣神如何而得？“独是圣神不易得亦不难得，盖圣神与上帝即耶稣乃三位一体者也！上帝是主宰万民耶稣是畜牧万民，圣神是感化万民，上帝怜人如群羊无牧，于是遣耶稣以救之，即耶稣怜人心顽意妄，于是赐圣神以化之，是故欲得耶稣必先敬畏上帝，欲得圣神必先信服耶稣，信服耶稣则圣神自在吾心，而心不期正而自正矣！意不期诚而自诚矣！所谓圣神不准得者此也！若夫闭户静坐面壁心斋，徒恃方寸之灵，吾心之知至于真上帝不识有耶稣而弗信，而欲圣神祇感化不亦难哉！不得圣神感化而谓心能自正，意能自诚乎！心不能正意不能诚其能逃上帝鉴察乎，不能逃上帝鉴察天地末日万灵听审之会何以克免地狱之刑乎？”这里宣扬的是上帝是三位一体的，只有信奉上帝、耶稣，才能得到圣神的

帮助，才能真正地达到修其身、正其心、诚其意。儒教和基督教有关这一认识的不同，关键就在于缺少对神的敬仰，对上帝的信奉，他认为这是舍本取末性的错误。“儒者知有现在，不知有末日，知有爱亲敬长，不知有上帝耶稣，是所谓舍其本而求其末者矣！吾愿饮正心而不能正，欲诚意而不能诚者，盍不含所学之准能而从福音之易得，上帝必以之为子类，耶稣必以之为门徒圣神感化，心可得正意可得诚，天地末日自然对上帝面无惭则道之异同，不待辨而自明矣！”^[1]

2、“道不可离”之比较

《中庸》言：“道也者，不可须臾离也。可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”。“道者，日用事物当行之理，皆性之德而具于心，无物不有，无时不然，所以不可须臾离也。若其可离，则为外物而非道矣。是以君子之心常存敬畏，虽不见闻，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不便离于须臾之顷也。”对于《中庸》里的这段话，林乐知是这样认识的，他说“耶稣言道存于心，去道莫远则知天地人物不能违，故天地离道则气机息，人物离道则生理亡！此道所以不可须臾离也！”这也是儒教和基督教对此认识的共同点，即道都存在于心中，道是万物的当行之理，所以道不可离。在此基础上他还指出了儒教对此认识还有不足和不当之处，“有上帝而弗事，而事山神水怪者矣！有天父而弗敬而敬土木偶像者矣！有兄弟而不弗爱而爱娼妓优伶者矣！且道本无伪而说谎言证，道本无贪而劫夺偷掠，道本无邪无暗而奸淫酗酒，舍光弃明不知事上帝为道而事山神水怪非道，敬天父为道而敬土木偶像非道，爱兄弟为道而爱娼妓优伶非道，无伪为道而说谎，谎言非道无贪为道而劫夺偷掠非道，无邪无暗为道而奸淫酗酒，舍光弃明非道，盖道乃吾人生之生理得道则存，失道则亡，愿不可须臾或离”。他指出儒教所奉的一些非道的例子，如不敬上帝、不敬耶和华、不爱兄弟等等，这也正说明了当时中国的一些社会陋习，敬奉土木偶像、劫夺偷掠、奸淫酗酒等问题严重。并且将问题抬升至中国的儒教对道的理解有误的层次上。并且将之与基督教加以对比，得出中国不得道的关键是没有信仰上帝。在此，他列举的种种中国社会陋习是一大事实，他也正是抓住了中国想解决这一恶习问题的心理，而大肆的鼓吹症结的关键是对道的理解不当，也就是没有信奉上帝，在没有上帝的指引和帮助下，所以中国人所以才不得道。“得道则存，失道则亡”，也只有信奉了上帝，才能真正地做到“不可须臾离”。^[2]

3、“不怨天，不尤人”之比较

《中庸》：“在上位，不陵下；在下位，不援上；正己而不求于人。上不怨天，下不尤人，故君子居易以俟命，小人行险以侥幸。”《论语·宪问》里，孔子也说“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者天乎！”

对于儒学的“不怨天，不尤人”，即耶稣教人亦如是乎曰：“富贵贫贱，吉凶祸福皆上帝所命。天乃上帝座位，怨天则怨上帝矣！所以不可怨天用舍，子夺爱憎慢，皆上帝所主。人何能为？若尤人是不知上帝矣！所以不可尤人，观耶稣言人不可谤诽，上帝又言人勿以恶报恶，可见同一反求诸身敬畏上帝之旨也！”

^[1] 林乐知：《儒教言诚意正心修身与耶稣教异同》，《教会新报》第2本，1869年，第804-805页。

^[2] 林乐知：《儒教言道不可离与耶稣教合》，《教会新报》第2本，1869年，第170页。

在此，林乐知将儒教中的“天”视为上帝，基督教所宣扬的是上帝乃万物之主，人类的一切旦夕祸福、富贵贫贱都是上帝主宰着的。而这一切都有上帝自己的目的所在，“奈何人遇贫窶则曰，上帝不富则我；遭疾病曰，上帝不佑我；虑思难则曰，上帝不恤我，于是怨起。见人不亲我则曰，其人刻薄。见人不助我，则曰其人鄙薄，见人不敬我则曰，其人无礼，于是尤生。不知贫困忧戚，上帝所以玉成我也！遭见嫉，上帝所以锻炼我也！奚可怨天尤人乎！惟得救之士知上帝不可不敬，虽见逐幽囚必处以恒忍而不敢有怨憾之意，虽饥寒疾病，必忍以有待而绝不萌生疾憾之意，诚见头上帝不佑我于生前者，正欲拯救我于死后也，事之得失，境之顺逆何足计哉！吾愿怨天尤人者到此而思之”^[1]。所以作为上帝的子民，不应该埋怨上帝。“不可尤人”也就是不能埋怨任何人，这和基督教教义里所宣扬的不可谤讪，勿以恶报恶等思想有异曲同工之妙。这一解释和儒教中的解释基本是相似的，除了其将儒教中的“天”视为上帝。这也是为了在儒教和基督教之间寻找相合又不相同之处，其最终将人们的焦点转移到上帝的信仰和基督教身上来。

4、“无征不信”的比较

《礼记·中庸》：“上焉者，虽善无征，无征不信，不信民弗从”。所谓“无征不信”就是不听无证之言，不信无证之举。林乐知还是从信奉上帝这一角度来解释所谓的“无征不信”，既然要使人们信奉上帝，相信上帝是存在的，那么就on应该给人们亮出证据。曰：“欲民信从，自然要有证据，若无证据，安能使民信从”。他列的证据多是从《圣经》里去寻找，“然则耶稣与十二门徒而后，神迹罕见，罕闻人得毋以无征疑与曰约书载耶稣行事与十二门徒事迹历代相乘，脍炙人口，则是有征矣！”明显这是为基督教里耶稣存在寻找证据。“约书即证据，既得闻命矣，乃马可载有耶稣言信者，即有异迹从之，即托我名逐鬼操蛇，饮毒无伤，按手病人即愈等事，何后世意不多见哉！”曰：“此一节乃耶稣为当时心顽不信者言之，故以异迹之事，起人信，从若既翕然信之则所重自在信不专在异迹，倘第以异迹为重则诡虞狡诈之徒必有假托幻求造作妖异以惑众诬民者矣。盖信之诚伪不可勉强，异迹之真膺可得娇柔也！且耶稣之道非人所能测度，惟实其心以信之，自能超出流俗寻常之外而言，动识见自迥异乎人则证据孰大乎？是奚必代有异迹然后谓有征哉！”^[2]从这段话里我们可以看出他强调的是对上帝的信，而不是上帝存在的种种迹象。这种说法我们从唯物主义角度去思考的话，必然有种无稽之谈的感觉，这种举证也有种牵强附会的滑稽之谈。但是他是传教士，思考出发的神学角度，并且逻辑性的来证明自己的信仰是可信的、神圣的，我们应该更加看重的是他作为一个传教士的传教责任感和良苦用心。

5、“学而时习”之比较

对于《论语》中，子曰：“学而时习之，不亦说乎。”他是这样认识的，“曰学而弗习，则无温故知新之功习，而弗视则无融会贯通之侯。所以学贵时习，时习则所学有得于心。故说凡学皆然，而学主道更当如是，夫学始于信，习根于学，

^[1] 林乐知：《儒教不怨不尤与耶稣教旨同》，《教会新报》第2本，1869年，第857-858页。

^[2] 林乐知：《儒教与耶稣教征信同异》，《教会新报》第2本，1869年，第884页。

学则必习，习则必时。信而弗学是谓徒学习而弗时，即久亦忘之矣！盖学则必期于成，不可始勤而终怠，惟习然后能有得不宜中辍而浅，苟时而心在福音至当之理时，而心在虑，无寂灭之教方寸，既多纷扰之时，理义岂有快心之会乎。”他还从《圣经》中找到与“学而时习之，不亦说乎。”意思相近的教义。“故约书言勤言、恒言、无怠言、不息皆同一进志时敏，惟日孜孜之意也！”“是以学者求道，贵专寸阴宜惜，勿以现在高贵贫贱之故，舍其所学；勿以佛老炼丹输迥之说，易其初心。”^[1]而这里所强调的道，还是信仰上帝之道，他赞同儒教中的这种“学而时习”之说，但是重点强调的是这种精神该用在学习福音之道上。

6、祭鬼神之比较

《论语》中雍也篇中，子曰：“敬鬼神而远之，可谓知矣。”问敬鬼神而远之，其说何如，曰：“敬上帝则可敬鬼神，则不盖鬼神之说虚而难知，不若上帝之理真而足掠。”^[2]他强调敬奉上帝是真理，而敬奉鬼神是无稽之谈。既然上帝是万物之主，敬奉鬼神而不敬奉上帝是说过去的，也是于事无补的。“且夫宇宙至大也！河海至广也！日月至明也！星辰至远也！飞潜动植至繁也，孰网维之乎时之寒暑也！日至昼尽夜也！人之生死也，物之盛衰也！气运之消长也！大数之盈虚也！孰主张之乎其鬼乎神乎，抑上帝乎不敬上帝而敬鬼神，是犹向饿夫而求米，就贫而借财，岂非事之出于无补哉！”他强调除了上帝之外不应当滥用其敬明，“曰约书，言上帝乃神何也！曰上帝无形而至灵，故谓之神而人心之灵，亦曰神是以事上帝之道贵乎，神与之交也！曰约书，称天上之天使为神，呼地狱之鬼，岂此亦不当事欺曰，不可十诫中有日宗而外不可明别有他上帝，默示录中载约，翰欲拜天使，天使止之曰，尔惟拜上帝而我无非同僚观此，则知上帝而外不可滥用其敬明矣”！！

我们可以从林乐知对儒教中的祭祀鬼神问题看到他对于上帝之外不可滥用其敬明的更为详尽的解释。

《论语·为政》中，子曰：“非其鬼而祭之，谄也。”林乐知对于鬼神问题，其看法是这样的，曰：“凡鬼皆不当祭，无论是鬼非鬼也，凡祭皆谄何！”问当祭不祭，曰：“然则儒者祭祀之礼皆非与。”他认为鬼神是不应当祭祀的，也指出了儒教中的祭祀之礼，其实都是没有必要的，是不应当行之礼。曰“儒者欲尽报本追远至诚爰制春论秋尝当礼，遂以不见不闻之鬼神俨然可亲，可聆之声，该是所谓无鬼而为有鬼，无神而为有神者也！故吾不问祭之是非第，问鬼神之有无设也！祭鬼而果有鬼来妾祀鬼而即有鬼来歆，则牲不为徒供粢盛，不为徒洁矣！人谓无鬼可乎设也，厚待鬼而不见鬼醉饱，薄待鬼而不闻鬼怨恫则香楮，可谓徒焚拜跪，可谓徒劳矣！人言有鬼可乎且世之事鬼媚鬼者，亦以鬼能福人祸人耳！岂知上帝欲贫其人，即事鬼亦贫，不事鬼亦贫，未有事鬼致富者！上帝欲死其人，即媚鬼亦死，不媚鬼亦死，未有媚鬼得生者，况明明无鬼而谓能庇人崇人者乎！虽旧约之书有言祭祀，新约之书屡载患鬼，未可以祭祀为非鬼物！谓无不知上帝新约一立旧幕之故倒已！改耶稣逐鬼而后魂怪之害人已！消若人之灵魂，惟视人之善恶为报应！善人之灵魂脱立躯即登明宫，恶人之灵魂离躯壳则落暗府，宁有魂之可招而鬼之能馁哉！此吾所以不问祭之是非，第问鬼之有无也！”^[3]在这里他批判

^[1] 林乐知：《儒教时习而说与耶稣教同》，《教会新报》第2本，1869年，第947-948页。

^[2] 林乐知：《儒教耶稣教异同》，《教会新报》，第4本，1872年，第1560页。

^[3] 林乐知：《儒教耶稣教异同》，《教会新报》第4本，1871年，第1560页。

的是儒教的祭祀、跪拜习俗，他的论调基点还是上帝主宰一切，拜鬼神都是徒劳无用的。

7、“今生来世”观之比较

《论语》先进篇中，季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”曰：“敢问死。”曰：“未知生，焉知死？”在这里儒教中的“未知生，焉知死”所强调的今生的重要性。那么这是不是跟基督教所重视的来生说恰恰相反呢？林乐知是这样诠释的。“岂儒教独重生前而吾教专务死后？”叹曰：“此正吾教深远奥妙大有功德于人处。”他强调这正是基督教的优点所在。“若儒教以生前伦理为重而置诸不伦不义之列云尔！盖死后之道远而难知非如生前之事，近而易见也！”他所强调的是死重于生，在此，他首先批判中国上下几千年都没有人能够得道，认识上帝的存在，掌握灵魂生命之说。“故自三皇至今上下几千年虽绝世聪明之士，亦不知孰为真上帝及灵魂生命之说，秦汉以下颇知有天堂地狱，然不能不为佛老所误！”接着他就从正面强调上帝的关于灵魂生命之说的正确性和重要性，“惟上帝仁爱不忍人之，仅知有生不知有死，仅知有躯体而不知有灵魂，爰遣其爱子即耶稣降生犹太国为救世之主，传道设教光行灵迹，使人知死重于生，生之富贵贫贱所系小，死之天堂地狱，所关大生之少壮强艾其时，易逝死滞得救永刑，其报靡涯又使人知善树，即结善果贵及时以事主，恶树即结恶果，当悔改以作新死后复生，如何末日审判，如何不可以慎圣神感人，如何基督教救人，如何不可不信，故自耶稣之教兴而上帝称义之道著其门徒，又爱人如己，四方传道不倦使绝域幽暗之地，亦得共见耿光，于是人知灵魂之为贵，而礼拜颂赞之声骛骛乎，有一道同风之盛，岂非吾教之大有功德于人乎！”^[1]这是基督教所宣讲的贵在灵魂之说，灵魂得救才能进入天堂，而这一切都为上帝所掌握，作为上帝的子民只有虔诚的对其拜奉，忏悔，才能得到上帝的拯救。儒教所强调的是今生的作为，没有考虑到是否有来生，而基督教强调的是来生灵魂是否能得救。林乐知将这两种观点相对比，以儒教中的观点的不具长远性来突出基督教的圣明，以基督教的灵魂拯救说来衬托出儒教的无知性，最终的目的正如他自己所说的那样说明“吾教之大有功德于人乎”！

以上这几条，是根据林乐知所编辑的《教会新报》上的关于儒教和基督教相比较的文章总结而出。从以上的逐条分析我们可以看出，虽然是儒教和基督教中的某些教义、观点的比较，归其根是“存同求异”的，“存同”就是支持儒教的这些说法是具有一定的道德观的，“求异”则是强调基督教的真理性和完整性，批评儒教中的一些不符合基督教的做法，并且用《圣经》来加以证明，也就是说从神学的角度对儒学探讨和批评，强调和儒教相比，无疑基督教更胜一筹，只不过言辞比较婉转。我们也可以总结到，所谓的“求异”，不外乎两种问题，一种是“上帝的存在问题”，林乐知承认中国的传统文化中有模糊的“上帝”的记载，只不过古代中国人的心智未开，没能领略到上帝的启发，也就是说儒教没有将上帝作为唯一的信奉对象，而是多神论，只有基督教的一神论才是正确的，那么相应儒教是错误的了。另一种便是人与神的关系问题，既然中国人的心智未受到上帝的启发，中国人就不能和上帝建立直接的、唯一的联系，那么它必然导致多神信仰和迷信思想。正是儒学的强调今世的重要性，没有来世和灵魂的概念，才

^[1] 林乐知：《儒教圣教论死异同》，《教会新报》第3本，1870年，第1230页。

切断了人与神的关系，使得上帝成为普通人命运的旁观者。

从以上种种分析，我们可以确定的是，林乐知的“孔子加耶稣”是一种传教的缓和之计，其逐步地、循序渐进地对儒教展开攻击，从而证明基督教的优越性，从而使中国人皈依基督教，这是基督教的排他性所决定的，只不过现阶段他并没有大肆展开对儒教的攻击，因为这需要一个过程。所以儒教和基督教之间的对比，并不能说是其对儒家文化的让步和妥协，只不过是使用儒家文化来包裹自己的教义的同时，又加以说明这种包裹是有缺陷的，贵在强调所包裹的基督教是真理性的。在刚开始传教的时候，面对如此坚固的中国传统文化之根基，是需要这层包裹为基督教开辟道路的，也就是寻求中国儒家文化要素的承接，寻求中国人的认同，以破除中国人对“洋教”的排斥之阵势，那么设立一种能为双方都接受的话语场所是一种不错的选择。久而久之，这层包裹就不再需要了，在《万国公报》和林乐知的其他一些著作里我们便会发现他对儒学的抨击是直接的，赤裸裸的。

（三）对儒教的批评

他在 1879 年 1 月 30 日写给一家基督教刊物的英文信件中却对孔子与儒学提出了尖锐的批评，他认为孔子虽然已经被各时代的革新者所改造，但是孔子坚持旧习俗、旧传统，坚持政府的稳定，而后者拒绝适应时代变化，这些都是应予谴责的。林乐知认为儒学的最关键性的缺陷在于没有认识到宗教的影响，孔子故意拒而不谈鬼神，希望以此来促进人民的幸福和不受宗教影响的国家进步，而林乐知认为推动这种进步的工作只有上帝和基督教才能承担。他还指出正是因为孔子，这个国家的人民才突然陷入僵化状态，从礼仪、习俗、服饰、学校、语言等方面都陷入僵化状态，直到两千年后的现在，仍然因循从前的一切。（胡卫清）贝内特认为，在对待儒家训条上，林乐知的中文文章要比私下意见更客气。

1、从神学角度批评

林乐知批评儒教“缺而不全”，“所谓缺而不全者，何也，中国教化。”他批评儒教里强调的尽是人伦之道，“以孝弟忠信为本，以仁义礼智为德，以推己及人为恕，是皆为人伦中之要道，中华所以称为东方有教化之宗国者，此也”^[1]。但是批评的前提是，他承认儒教中的人伦之道是可取的，“儒教为东方之教，惟中华信之，其经书为四书五经，其所讲之道，为五伦，即君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友是也。又有五常之德，即仁义礼智信是也。又有所谓大学之道，以明德新民止至善为纲，以诚意正心修身齐家治国平天下为目，其修己之功，不外一敬字，其与人交，不外忠恕二字，是皆儒教中之所谓至德要道，可推于四海，可传于万世，虽历四千余年，而亘古如新者，与西方基督教之真道无异矣。”^[2]在上文我们也分析过他是如何将儒教中的人伦之道比附基督教。但是从基督教的神学角度出发，仅仅人伦这一伦还是不够的，基督教里不仅强调人天伦、人伦、物伦三伦全备，而且首推天伦，“但人伦之上，尚有天伦，儒教未尝论及，良由当时圣人之知识，足以知人，而不足以知天，即知有天，而不足以知天道之真渊源，故不能知在天之大主宰，不远乎人，不能知在天之一主，为下民之父，所以统天

^[1] 林乐知：《中国停滞不长之故》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷上集，第二十页。

^[2] 林乐知：《教道》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷上集，第五十页。

下万民而同归于一源，更不能知在天之帝，有仁爱公义之全能，足以摄引世人之良心，使之辨别是非，避恶迁善，以复其生初固有之灵明，不但此也，由其不知天之真，更于拜天事上帝之外，添出无数祀典，如拜奉天地三光河岳诸神，拜奉人鬼。若古圣贤及本家祖宗之神，嗟乎，拜神之道，以爱博而情不专，遂使世人与上主相隔，而不能相通矣”^[1]。那么儒教之失在于“上交误，下交疏”，“有敬鬼神之名而上不究神之质”。

基督教与儒教两者之间的根本区别在于儒教“不进天伦理”，基督教是以“上帝”作为创造天地万物，无所不知，无所不能的神来崇拜的，而儒学则“敬鬼神而远之”，“不语怪力乱神”，“未能事人，焉能事鬼”，对鬼神漠然视之，儒教始终没有一个超越理性，主宰万物的神，这是儒学与基督教最本质的区别。“所异者，则在于儒教之但论人事耳，其于伦理道德之原，则语为必详，其于天人物相通相资之理，则尚未能见及之，有如性与天道，不可得而闻，则其所谓尽人之性，尽物之性者，可知其徒托空言矣。孔子所不语者，怪力乱神，自始至终，未尝以一语辨别其是非真 示人以当行之正道，是明习耶教惑世惑民之地步也。且于人鬼之殊途，生死之关系，皆未尝论及，季路问事鬼神，子曰，未能事人，焉能事鬼神，敢问死，曰，未知生，焉知死，此可明证孔子之道，与前后开教诸圣之道有异矣。他教之宗旨，虽非一律，莫不有求神赦罪之虔心，及死后得入天堂之盼望，惟孔子则但言人道，而不言天道。但求事人，而不求事神，但知生而不知死，虽亦知有获罪于天之时，亦尝矢天厌之。天厌之誓词，但皆执无可祷免之说，此无他，孔子生于耶稣之前，未获亲聆福音之真道，故但循古传祭献之俗，不知有认罪祷告，赦罪得救之法也。不知上帝爱世，不知者不罪，当世人于愚昧之时，任其行于黑暗之中，不加之罪，一自帝子耶稣降临救世，乃命随在之众人悔改，若有光临于世，而人仍避光而就暗，则其罪自不可逃矣。”^[2]这也是林乐知批评儒教的最根本的出发点。具体他是这样批评的。“儒教以圣人为生知，或且谓其无所不知，或更谓圣人为能无罪，岂非以称上帝者称圣人乎。岂非明证其不知有上帝，但知有圣人乎。不知圣人自圣人，上帝自上帝，圣人者不过为人中之多知多能者耳。徒有觉世之才，豪无救世之力，安能与上帝抗衡哉”。^[3]他首先批评儒教中误将圣人和上帝相提并论，殊不知圣人非上帝，两者具有天人区别。又指出儒教中知道有上帝，但是未能认识到真正的上帝所在。“故论儒教之道，最足以阻教化之长进，而未能造于文明之域者，由于其知有上帝，而不能知上帝之真也”。不知真正上帝何在，中国儒教便误入歧途，“五经四书中，屡言敬畏上帝，屡言上帝之命，并屡言上帝之鉴观，然而上帝之外，又以鬼神与之并列，有如时迈之诗云，怀柔百神，舜典云，偏于群神，皆为后世拜偶像，及信奉异端之厉阶也，不但人民永受虚假之束缚，不能自由长进，与并世之人，同赴于文明之途，且因拜奉多神，违背帝命，获罪于天，显示重罚，使之贫弱不振矣。”^[4]

2、从文化角度批评

他批评儒教“驳而不纯”，“所谓驳而不纯者，何也，中国教化。”“自孔子删定五经，而儒教于以昌明，此实为中华学术极盛之时矣。然而中国教化之良进固

^[1] 林乐知：《中国停滞不长之故》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷上集，第二十页。

^[2] 林乐知：《教道》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷上集，第五十页。

^[3] 林乐知：《中国停滞不长之故》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷上集，第二十一页。

^[4] 林乐知：《教道》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷上集，第五十页。

于当时见为功。中国未教化之恶俗，仍留而未去，则于当时犹友有遗憾也。一切无稽之谈，不经之训，荒唐之邪术，虚假之恶俗，皆为儒教所保守，谓非白圭之玷乎”^[1]。他指出就是儒教的固于守旧的性质，才使中国的一些恶俗得以流传至今。“缘他教中之一切恶俗，如拜佛烧香，诵经茹素，炼丹画符，祈星求雨，选日卜吉等，皆为儒教所准行，援春秋备贤者之义，此等败俗乱道之邪说，任其流传至今，贻害大众，束缚世人，不能自由长进者，岂能为儒教中之圣贤宽其责哉。恶莠恐其乱苗，观于此语，似亦知良苗之中，必不当容莠草与之并植，以害其长进之机矣。然而圣经贤传之中，不少虚假无稽之句语，足供邪教伪道之援引附会者，又岂非为儒教白圭之玷乎。”又直接指出，儒教乃中国恶俗之根源，在《全地五大洲女俗统考》中他直接赞成德国传教士花之安的观点，“德儒花君之安，论中国之史书，谓中国所传败坏之恶俗，皆植其根于经史之中，历览华史，实有两大恶根，明著于其中，最为害于中国之教化者也。”“此可一言以括之曰，儒书除五论五常之外，无一可以对人而无愧矣”。

“孟子曰，不孝有三，无后为大，此言有妻无子者，必当娶妾，冀生子以供奉祖宗之香火，为妻者不当存妒忌之心也。自有此说，而纳妾之事，遂成为正理矣，其悖道为何如哉”。这便是儒教为中国娶妻妾之害的证据和源头，这也是造成中国轻视妇女，中国妇女地位低下的根源，对于中国的纳妾恶俗，儒教应受当其咎，“无论贵贱贫富大小人家，一有妻妾之分，即多奸谋妒忌犯罪各争端。儒书不但不责之，且为之明定其数，如天子除后之外，又有妃嫔御妻等，其总数，殆不下二千人，岂非儒教当任其咎乎。他如畜养太监，广置姬妾，购买奴婢，缠足伤身，以及诸般暴虐女人之恶习，亦皆为儒书所准行也”。^[2]

“儒教尊君如帝天，视民如赤子，惟在上之教养之，使奉公守法而已。故谨守儒教之国人，其上者为顺服之良民，苟势处于不得已，即为叛逆之乱民矣。”他指出正是“孔孟之徒，不明于政府与人民之关系，未尝定立君民共夺之章程，以各保其身命财产权利，行政之权，操之自上，得以惟所欲为，并无律法以限制之”。这也正是指出了儒教的专制不民主性，“正与西国行政定律两权不兼任之例，大相反矣。殊不知一国所定之律法，必以出于民众之公见者，方可谓之成害。若发于专制之一人，或执政之数人者，不能成为法律，此西国所以公举议例员，以为众民之代表也。且无论何项法律，民众皆有改正之权，以谋公众之利益，苟以握权之人，逞其私见，议定律法，不许变更，实为大悖于公理者”。也就是儒教所推行的专制体制，纵容暴君，才酿成了中国叛逆之道。“历溯中国二千年来之史传，叛弑之祸，殆不下五十次。其余地方小乱，年年有之。人民死亡，不可胜数，此亦儒教贻之祸也”^[3]。

他批评儒教“拘而不化”。然后指出儒教的“拘而不化”在于重古薄今，“又其教化，务守过去之陈迹，不察现在之情势，更不问将来之效验，无论一言一行，必则古昔，称先王，从不敢参以己见，自质于本身固有之良心也，岂非人心，为之束缚乎，欲除一弊，则曰，古之人皆行之也，欲与一利，则曰，古之人未尝行之也，又谁能破其藩篱乎。”^[4]

对于儒教的重古薄今，保守主义，林乐知认为罪魁祸首为儒教圣人孔子，“自有孔子而中国之学派于以集大成矣。孔子述而不作，信而好古，非先王之法言不

[1] 林乐知：《中国停滞不长之故》，《全地五大洲女俗统考》，第十卷上集，第二十一页。

[2] 林乐知：《中国停滞不长之故》，《全地五大洲女俗统考》，第十卷上集，第二十一页。

[3] 林乐知：《中国停滞不长之故》，《全地五大洲女俗统考》，第十卷上集，第二十页。

[4] 林乐知：《中国停滞不长之故》，《全地五大洲女俗统考》，第十卷上集，第二十一页。

敢道，非先王之法行不敢行，其学派以保守为主义，不以创发为主义，以托古为宗旨，不以自立为宗旨，有于先师之说，稍有出入者，则群指为背师，有先圣之道。稍有异同者，则咸斥为侮圣孔子之在中国，称为万代宗师，又称为大成至圣，所谓前无古人，后无来者，此之谓也”。^[1]

孔子自身是述而不作，信而好古，中华民族又世代敬奉这位圣人，那么中国就形成了守旧的传统，这也是造成中国阻滞不进的根本原因。“要而论之，孔子之生，在西历前五百五十一年，其于中国大有关系，平生修明古训以示人，删订六经以传世，实可称为当时一代之师表，且其自言述而不作，信而好古，不如古之圣人，乃华人之推尊孔子者，往往过其实。或云，孔子为万代之师表，自有孔子，则不但前无圣人，即后世亦永不能有圣人矣。或又云，孔子之德，与天地同俟，是言天地所赐于世人之益，则孔子亦能赐之，天地不变，则孔子之道亦不变，嗟乎，是二说也，实为中国守旧者之口实，亦即为中国教化阻滞之大原因也。”^[2]

“试观近世守旧之士，每见一新法，必曰此吾中国所固有也，每见一新学，必曰，此吾孔子所已知也。每见一新理，必曰，此吾孔子所尝言也。虽然，是说也，无识者敬之重之，有识者即不免笑之斥之矣。冰生于水而寒于水，非谓水之不若冰也，青出于蓝而胜于蓝，非谓蓝之不若青叶，亦犹孔子生于二千年以前，不能尽知二千年后之法之学之理，谁谓孔子不若今人哉，以孔子之圣之多能，其见所论，与近时所创之新法新学新理相暗合者，自必不少，若必一一求其有合于孔子之道而后从之，岂非所从者，仍在孔子，而不在真理乎，设求之于孔子之道而无所符合，虽明知其为真理，而不敢从之矣。设吾所引为与孔子之道暗合者，或有人焉，援他说以驳之曰，此非孔子之道也。虽明知其为真理，而不敢不弃之矣。岂非中国之学者，以孔子为重，而不以真理为重乎，岂非中国学者之见识，咸以为与其信真理而诬孔子，不如崇孔子而失真理乎，其害可胜言哉”^[3]。林乐知在此批评中国的学术好古，不懂得与时俱进，实事求是，虽然是打着尊奉圣人孔子的口号，而殊不知这是在侮辱圣人孔子。

3、从人伦道德角度批评

在前文里，我们分析了林乐知如何将基督教的教义来比附儒教的“五伦”和“五常”。在这里，他笔锋已转，针对的是“五伦”和“五常”所带来的弊端，从而展开批评。

他指出儒教中的“五伦”中的君权、父权、夫权强调的过重，随之给中国带来了许多严重的社会问题，如专制之政体、子女在家庭中没有地位、男女地位不等、纳妾成风等，“有如五伦为儒教之善道，但其论君权太重，尊为天子，而无对于天之责任，遂永成为专制之政体矣。又其论父权亦太重，几使为子女者，全失其地位，大垂上帝好生之心，即其论夫权亦然，娶妾不禁，出妻有条，苟于妇人，宽于丈夫，不但家室恒失其和，即国家亦隐受其害矣。”^[4]

基督教的观点是，道德的最高准则是“真”，也就是真理和诚实，虚伪是道德的大敌。林乐知根据孔子生来的事迹来批评儒教中的“信”德，借此批评中国

^[1] 林乐知：《论中华地理人民有长进之基》，《全地五大洲女俗通考》。第十卷上集，第八页。

^[2] 林乐知：《教道》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷上集，第五十二页。

^[3] 林乐知：《教道》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷集上，第五十二页。

^[4] 林乐知：《教道》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷上集，第五十一页。

不具诚信。“但论其信德，则美犹有憾矣，非不知信之必使可复，信之不可去，惜其徒托空言，未能显于躬行耳，即孔子一生，亦尝负约于蒲人而适卫，又尝托疾于孺恶而鼓瑟，信于何有哉。又何怪华人之与人交接，不能常存忠信之心哉，更何怪西人之视华人，常称为无信之人，而不敢以诚实待之哉。”^[1]

前文我们已经分析过林乐知将儒教中的种种道德方面和基督教相比较，存同求异，这里我们可以系统的归纳一下他对中国儒教的人伦道德方面的批评。林乐知对于中国儒教的人伦道德方面的批判是基于他对上帝的虔诚的信仰。他认为上帝即是道，人无法依靠自己的力量得到道，只有蒙上帝的恩典，人才能认识道德真理。所以他批评中国儒教的人性自足观，“儒教之论修身，必先正心诚意，试问人之心意，若何而能正能诚乎，人若但求一己，率性而行，安能无误乎。”他指出正是儒教的论生不论死，才使得儒教离上帝之道越来越远。“儒教之论生不论死，由其不明肉体灵魂之分别，因而不知死亡之奥理，不知有能胜过死亡之道，不知肉体有形必死，灵魂无形永不死，不知惟人有灵魂，天地万物皆无灵魂，于是有三魂六魄之说，疑惑惧怕之心，愈趋愈远，而愈失其真矣”。基督教认为，由于人类始祖偷吃禁果，犯下原罪，致使他们的后代一生下来就有罪，因而人性生来就是不完满的，人的道德力量只能来自于神的推动，道德真理并不是人自创的，乃是来自于神的启示，因为只有超验的神是完满的、自足的、人永远不能企及神的高度。林乐知正是基于此点，批评儒教中的强调人性本善的观点，因此他进而批评中国儒教对于“忏悔”的误解，不知罪根于心，只有通过向上帝祈祷，凭借上帝的力量才能真正的得道拯救和解脱。“至于儒书之论罪，皆以为人性本善，犯罪皆缘于后起，不知罪根于心，犯国法者，亦必诛其心，身所犯者，皆为违悖国法之罪，心所犯者，即为违悖帝命之罪，儒教不明此意，遂生二种妄念，一为昧于赎罪之理，或欲将功以抵过，或欲积功以自赎，儒释道三教，皆同此说也。一为不得安慰与盼望，孔子曰，获罪于天，无所祷也，故当知罪求救之时，既无安慰，又无盼望，遂迫而求诸释道二教中人，使之代为忏悔，于是始生建坛设醮，超度亡人，保病延寿诸恶俗，人事之不修，其以此夫。”^[2]

从以上林乐知对儒教的批评的分析中，我们可以看出，他对儒教的态度还是非常尖锐的，这也正是基督教的排他性所决定的。在这里，我们也可以更加确认，他心中的基督教信念从来没有动摇过，儒教对于他来说始终是一种异端，他的目标就是将儒教这座大山沉入大海。

二、对佛道及中国风俗的态度

(一) 对佛道的攻击

对于中国的佛道二教，林乐知是持极为批判态度的，认为二教甚不可取。道教作为中国土生土长的宗教，佛教是外来宗教，但是已经随着历史被中华民族的文化所同化和融合，成了中国式的宗教。总之，佛教、道教和儒教构成了中国传统文化的主要内容，对于基督教来说都是其传教的障碍。基督教的排他性，决定了传教士必然要贬斥这些异端宗教。林乐知也不例外，他对中国的佛道二教持批

^[1] 林乐知：《教道》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷上集，第五十二页。

^[2] 林乐知：《教道》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷上集，第五十一页。

判态度。

在他所办的《教会新报》和《万国公报》中我们会发现有不少文章是关于抨击中国佛教和道教的。其中有关于二教的伪善问题的文章，一般都是些道士、和尚行骗欺诈的故事。如在《教会新报》第二本中有一篇相关批评上海和尚欺诈的新闻，“和尚取利最巧，上海城内有青莲庵中有和尚立关，所谓关者形正方高与人等阔二尺许如方轿，然前有门，启门纳僧入立不得坐，故曰立关立必三年锁其门封识之饮食于前洞纳入便溺之器，亦如之洞方不盈尺三年限满乃出此关者为立募金修庵三年之久则施金多矣。今年八月二十八日正限满之期，庵中香火极盛，观者堵如拜者云如施金者，更雨如和尚大获利有知之者曰此和尚乃他处雇来，雇价六百元，朝则入关，晚则出关，封识可易也，惟日问孑立则稍苦耳然，三年安立而食无事事，乃得六百元，此亦苦中得乐也，巧者和尚，愚者众人，智者不为其所惑。”^[1]类似这样的报道还有很多。

更多的是报道关于佛道二教所造成的伤风败俗的新闻，如世人往往借佛道二教之礼俗来行邪淫之事，“勤百般哄诱竟若弥陀一卷羽化，可期而其铺陈之靡丽饮饌之精工，虽富豪无以过之是以无知者，固尽人迷途有识者，亦渐投罗网，年轻妇女愿意拜师而带发修行，奸诡尼僧逞私欲而损人名节，甚至假礼佛以为名作邪淫之巧计申夜达旦，嬉笑喧哗荡子游僧行踪混杂其中，暧昧情事是有不忍形诸纸笔者，此种恶习非特有玷声名，且于风俗人心大有关系。”^[2]

在《万国公报》中，《万国公报》载文认为释道二教，“其始立意未尝不善，迨其后尽失真传，弊端百出，僧道辈创为轮回之说，广修斋醮，遍立寺院，而泥塑木雕之神，香烛纸钱之奉，无处不然矣。又何怪乎魔鬼肆虐，妖怪兴灾，将世界弄至颠倒错乱，靡所底止哉！”^[3]上面还刊登了关于道教和佛教的部分历史的文章，更多地是将基督教和中国的佛教和道教加以对比，来说明中国的佛教和道教的不足之处。如在1879年版的《万国公报》中陆续出版了艾约瑟的《辟道教》系列文章。通过文章我们大体可以看到他是从这几个方面来批判中国的道教的。首先，他指出了中国的道教应该源于老子，其教义特征可以归为五种：清静、炼养、丹药、服事、经典科教。“道教之为教盖始于老聃，据马端临《文献通考》所言道教行世有变迁，撮而言之其端有五，如所论之清静一也，炼养二也，丹药三也，服事四也，经典科教五也。”并且指出目前中国所奉的道教实际上已经悖离了老子最初的这五端，仅仅剩下了供奉偶像这一说了，“今世之徒则专言经典科教供养神像而已，是道教之日趋日下无论其与真理相谬如何，即以老子言之求为恬淡无为之徒而亦久失其宗旨矣。”^[4]

他接着指出老子对上帝的了解只是一知半解，并没有得到上帝的真道。“老子所著之书，亦复有深意焉，其于上帝也，人也，人死复生之来世也，皆似有一知半解之处，独惜其未能灼指明指故令读其书者，反致生疑耳，观其论道也，则云我不知谁之子象帝之先盖言象帝者，天也。谓谁之子乃在天之先也。夫天先万物者也，而谁之子有在天先落子，盖稍知天之先必有一主乎。天者彼既知主天者为天之先，不能谓其意中无一无形之上帝在也。惜乎其所论者，只指无形之道而言而不知道之与上帝则迥异且。不知永存上帝之行无不合道而行言无不合道而言也”。那么读道教的经典就不如读基督教的福音之书了，“由斯言之世之读道德经

^[1] 《和尚骗钱》，《教会新报》，第2本，1869年，第555页。

^[2] 《余姚县告示》，《教会新报》，第2本，1869年，第928-929页。

^[3] 《辨耶稣教》，《万国公报》，第343卷，1875年，第2本，第1175页。

^[4] 艾约瑟：《辟道教》，《万国公报》，第12本，1879年，第86-88页。

者实不如读耶稣所传之福音书，则论上帝为尤明切也”。他还指出老子根本就不明白世界万物皆由上帝创造的，上帝是一切的主宰，而认为是自然所生。“缘老子称天为象帝，何如不称尤美，余恐无知之人误以天为天之主宰矣。耶稣之书明言天地被造非若儒释道三教之不明言天地为上帝所造，而只谓其为自然而生之误也”。对于道教的人伦，它所强调的是恬静和无为，而非仁爱“其论人也，则以恬静无为以为要务，且不但使民无知无欲，而谓圣人亦不可不以仁。夫仁乃爱德非但为圣人所当有亦为常人所当有者也”。他还指出道教并没有上帝的灵魂得救之说。“道教谓人可得之天堂以为天仙乃修身炼性所致之功效，试请持平而论，何若耶稣圣教之所论乎，吾教之所论，则人灵魂肉体之别，福有今世来世之分，上帝之所降至福与所罚之刑非只施于今世实必待之将来，来世之报者永生永刑也，如斯之论自较道教形神不死之语，更可感诸万人而传之天下也”^[1]。

对于佛教，林乐知在《全地五大洲女俗通考》中说到，“至论佛教之利弊，多讲报应因果之说，以感化人心，强暴之人，苟奉其教，自可戢其凶新，而生其爱心，观于蒙古可知矣，其弊在于专讲虚无寂灭，不究真理实学，专讲来生，不讲今生，其教之初入人国，读书人恒乐从之，历时渐久，教亦渐衰，故凡从佛教之国，仅未见有能兴者也”。^[2]

总之，之所以对这两教大肆诋毁，首先是因为释道二教在教义上与基督教的对立。基督教是绝对的一神教，上帝是宇宙万物的主宰，人只有信仰上帝才能灵魂得救，死后升天堂。道教则是多神教，诸神之间并不绝对排斥，道教重现世，追求的是肉身成仙，长生久视。至于佛教则宣称人人皆可成佛。释道讲轮回托生，十王殿审判。而基督教认为“上帝造人，神妙莫测，死生有命”。^[3]林乐知还是基于传道的目的，以基督教教义来批评道教和佛教的教义。

（二）对中国陋俗批评

以儒释道为主体的中国传统文化，不仅存在于思想观念和意识形态中，而且也渗透到中国人的日常生活和礼仪习俗之中。如果说儒释道的学说和教义主要为知识阶层所信仰，那么源于儒释道的种种礼仪习俗则更为一般老百姓所乐道。由于这些礼仪习俗带有较多的民族性和宗教色彩，所以它们同基督教的对立就更加尖锐。

林乐知在他 1868 年的信件中就透露出他对中国的种种陋俗的反感。“在前一封信里，我已经向你提到过，晚期的太平天国史具有两面性，——政治宗教性，在推翻清政府的同时，它们的另一大目的是终结对偶像的盲目崇拜状况，他们的那种反对传统信仰和习俗的狂热盖过了他们其它方面的特征，直到他们覆灭的那一刻起也没有消减。因此，他们大肆破坏省府中，城市里，乡村中，小岛上、湖、河、海、山中的每一处寺庙及任何相关的习俗。我已经走遍了他们所占领的大部分土地，发现他们所到之处的庙观中的神像没有一处能幸免被摧毁的下场。这一点在受神父及《圣经》的影响下，做得是够彻底的，盲目的偶像崇拜注定要走向灭绝的。

这个国家似乎又得沦落到盲目偶像崇拜的泥潭中，有一天，当我们在苏州了

^[1] 艾约瑟：《辟道教》，《万国公报》，第 12 本，1879 年，第 95-96 页。

^[2] 林乐知：《中国停滞不长之情形》，《全地五大洲女俗通考》，第十卷上集，第四十七页。

^[3] [英]艾约瑟：《辟道教》，《万国公报》第 560 卷，1879 年 10 月 18 日，第 11 本，第 6748 页。

解到罪恶之日被推迟了，教会还有其他的机会进入这片领域，宽广的领域，在这里不允许人们去重建他们的庙观或者对偶像进行顶礼膜拜，为此我们感到既惊讶又高兴”。

事实如下：“许多在这些受到破坏的地区里当职的清朝官员，都认为盲目的偶像崇拜是一种极其愚蠢的做法，具有蒙蔽性，并且引人们走向贫穷，以国家自己的利益向政府情愿禁止重建或者修造那些被破坏的庙宇，并为之作纪念。只有儒教得以免受这种遭遇，因为太平天国也尊信儒教。国王也赞成这种做法，我还得知在上述提到的地区中还签订了一份公告声明，又一次在苏州，我看到了这个省张贴在最大的道路和一些公共场合里的这个省的刑事判决布告，内容有女人不准踏入祠堂中，同时判决偶像崇拜及其从事这一活动的神职人员，一个是可憎的，一个是人民中的骗子，并且威胁到，若敢有人违反布告中的规定，私自去庙中进行朝拜活动的话，将严惩不怠。若有妇女违反这些规定，他们的丈夫降受罚，等级比较小的官员为这几个区的司法权负责，若有失职，不按布告中的规定行使司法权的话，降职及其他形式的惩罚。

人们受到了这一规定的严重的打击，非常惊讶地读着墙上的布告，我只听到了如下的评论，‘这一布告是耶稣教义的救世主，这一决定肯定是教会做的’”。^[1] 他看中太平天国就是因为他们对于取缔偶像崇拜的坚决性，正合基督教的要求，因此大加赞扬太平天国运动的宗教性，当清政府采取强制措施取缔偶像崇拜等迷信活动的时候，他又大加赞赏，当意识到中国又得重新陷入偶像崇拜的泥潭中去的时候，他又几度沮丧。这一切都是因为他出于基督教的排他性，对于一切不符合基督教教义的习俗和宗教的排斥。下面我们就将其对中国习俗的批评分门别类。

1、偶像崇拜和祭祀祖先之非

“论中国之宗教，自古至今，不外神道说教之一大端，此在上古之世，人群进化之初，必从此阶级而上升，实为万国之所同也。神道因天而起，祭天即为敬神之原因，考中国诗书之载，或称上天、昊天、皇天，或称为皇天后帝，昊天上帝，皆以天为最上之神，即指在天之神也，有如皇矣之诗云，皇矣上帝，临下有赫，鉴观四方，求民之莫，咏神在天上，俯察下民也，时迈之诗云，昊天其子之，言地上之帝王，为上天最高之神之子，人当推敬天之心以敬帝也。古时国统未成，君权未固，人民心目中所敬畏者，独有一上天至高之神，故世主利用之以佐治焉，以为帝乃天之子，政权为天之所赐，而祭天之礼，又为天子之专司，他人不敢僭焉。孟子曰，使之主祭，而百神享之，此即以王为一国之祭司长也，又凡天子之一举一动，莫不称天以临之矣”^[2]。在这里，他认为在中国君权未固之前，中国文化中的“天”即是所谓的神，祭天也就是祭神。中国君权确立之后，帝乃天子，祭天之礼则专门是为皇帝所设。

由于人智渐开，中国人对于自然世界的现象种种不解，遂认为是上天所为，以惩戒世人，而且认为自然界万物都有一神，于是便生出敬奉自然界种种虚构之神，以求得自身保佑。

“中国人之于天神，信之最深，以神为独操赏罚之权，甚至水旱偏灾，亦视为神之降罚矣。迨后人智渐开，而幻想渐多，于是神之种类，乃日增而不已。天

^[1] The Letter from Young John Allen Shanghai, China Jan, 28, 1868

^[2] 林乐知：《教道》，《全地五大洲女俗通考》，第十集上卷，第九页。

神之下，则有地祇，以为之配，又有日月星辰山川河岳诸神，尤其下者，则为人鬼物妖，充其幻想之所致。地上无一物，不由精灵呵护而成立者矣。又有谓精灵能托生于人者，更有谓山岳之神，能降生为人者矣”。

这种崇拜随之有衍生了祭祀祖宗之俗，“既有崇拜人鬼之俗，遂又生出一种祭祖宗之法，帝王恒以其祖先，上配于天，以为古昔帝王死后之灵魂，仍在天上，常保护其子孙也。又自拜奉祖宗之心愈切。虽有暴君，于其死后，亦与圣君同学庙祀。因观其祖宗之权力，几与天并矣，此等拜奉多神之见识，数千年犹如昨焉”^[1]。

他认为中国人敬天、地、山川是不可取的，因为这些都是被造物而不是创造者，殊不知上帝是造物主，是世间一切的主宰。之所以会这样，因为中国并没有接受“天伦”、“人伦”、“物伦”三方面全备的学习和熏陶，所接受的只是儒教的人伦一道的教育和熏陶。所以所学是不完整的，犹如只学了些皮毛，并没有得到真道的洗礼，比如世界上只有一个上帝。因此才会继续盲目崇拜许多神灵。从而指责儒教对中国人思想的束缚，以此衬托出基督教教义的美好。“世俗之所谓祖宗，不过四五代，远者不过二三十代，不知祖宗之上更有祖宗，祖宗之祖宗之上更有生祖宗之祖宗，而元始之祖宗本由上帝所造，是上帝乃为初生人类之大祖宗。”^[2]

2、风水迷信之谬

风水是道家所创立的，“唐虞三代之前，不言风水，王侯将相，代有其人，其时和风甘雨，人寿年丰。自晋郭璞创为风水之论，谓阳宅阴宅皆有吉凶祸福所攸关，南向北向皆有废兴衰旺之所在，一人倡之，众人和之，遂至忘天命而不畏，弃人道而不修，其祸流至于今，不知底止”。结果造成了“有因风水之冲犯，两乡相斗致伤人命，累世不和；有因风水之吉地，同族相争，致成官讼，连年不息；有因风水有发长房不发二房之说，以致入室操戈，兄弟阋墙，风水之祸，指不胜屈”^[3]。他还指出风水之说“有碍于水利，有碍于道路，有碍于建造，有碍于耕种，有碍于行业，有碍于财用”^[4]。

总之，林乐知对中国盲目的偶像崇拜、祭祀祖先、风水迷信的批评都是出他对基督教教义的虔诚的信仰——上帝至高无上、主宰万物。

从以上我们所论述的林乐知对儒教、佛道、中国的风俗的态度和观点，可以看出他是绝对站在基督教的立场之上的，以基督教之是非为是非，也反映了基督教文化的排他性。这也是他传教的一种方法和策略，也就是我们前文所提到的间接宣扬基督教的教义，以基督教的真理来批驳儒教、佛教、道教的不足为信之处，在其面临儒教非比寻常的坚固之势，他还会循序渐进，逐渐引导中国人的思路跟随着他踏上承认基督教之优的方法。比如说用基督教教义比附儒教教义，最终有用基督教教义来推翻儒教教义。由此来看，“孔子加耶稣”的传教策略并非是他的最终目的，他最终想要得还是使一切异教归附基督教，以基督教来征服中国的信念从来没有动摇过。

^[1] 林乐知：《教道》，《全地五大洲女俗通考》：第十集上卷，第9页——第10页。

^[2] 杖国老人：《圣教问答二十四条》，《万国公报》第560卷，1879年10月18日，第11本，第6744页。

^[3] 杖国老人：《圣教问答二十四条》，《万国公报》第562卷，1879年11月1日，第11本，第6781-6782页。

^[4] 休休居士：《风俗惑》（续），《万国公报》第549卷，1879年7月26日，第10本，第6540-6541页。

第六章 教育改革思想

前文我们已经提到林乐知来华之后所推行的传教策略是广义上的，可以归结为三个方面：直接宣讲教义；基督乃立国之本；基督乃格致之源。归结到一点是其中华归主，这也显示了林乐知对基督教的普遍主义的实践和应用，而这种基督教的普遍主义从其教育实践和教育思想表现得又淋漓尽致，其教育思想固然给中国乃至世界留下了宝贵的兴办教育的遗产，进一步讲，林乐知在近代中国兴办的近代基督教教育确实是其基督教普遍主义的一部分。而我写林乐知的教育思想这一部分，内容量又不仅仅是如何兴办教育那样简单，它涵盖了林乐知如何处理基督教教义同科学、中国的传统文化（儒教、科举制）、妇女解放的关系。内容虽然复杂，但是我们可以从中找出一个立足点，那就是以基督拯救、征服中国，乃宗教普遍主义的核心内容和体现。

兴办教育事业是林乐知生命中的一大亮点，1881年他开设中西书院，1892年他又同海淑德共同创办中西女塾，1900年12月东吴大学董事会又任命林乐知为董事。林乐知又在上海广方言馆担任过教习，传教期间多次设立小规模的教学学校。这么丰富的经历在其教育思想上体现又将别是一番景象。在引出其教育思想的分析之前，我想先分析一下其科学观，在林乐知看来“格致为教化之源”^[1]。

众所周知，林乐知是美国监理会来华宣教的传教士，宣教传播福音是他的天职。再者，宗教和科学是世人皆知互相矛盾的一对事物。那么林乐知为什么会在《教会新报》和《万国公报》上大篇幅的出版、刊登关于科学方面的文章呢？这的确是一个问题，也就是需要我们来借此探讨一下近代科学与宗教的关系，以及林乐知的科学观。

一、科学与宗教的关系

学术界有一种普遍性的观点就是，科学同宗教乃冰与火的关系，科学代表了真理和先进，而宗教只不过是愚昧无知的代言人。既然这两者的关系水火不容，那为何作为基督教传教士的林乐知在自己办的报纸上大量出版科学类的文章，自己也在课堂上为学生传授属于科学的化学和物理课程，为何在自己开办的学校开设物理和化学之类的课程呢？有人会这样回答，传播科学只不过是其传教的一种手段，那为何不考虑一下为什么要用一种威胁到目标达成的手段呢？其实，层层的反问与假设已经说明科学与宗教乃水火不容这样简单的寓意关系是值得推敲的。为了更好地透析林乐知的思想，在此我们先明确一下科学与宗教是怎样的关系。

^[1] 林乐知著、吴江、任廷旭译述：《格致源流说》，《万国公报》第106册，1897年11月，第27本，第17245页。

（一）科学与宗教的定义

关于科学的定义汇总：（表一）^[1]

作者	定义内容	出处
詹姆斯·布莱恩特·科南特	通过实验和观察发展起来引起进一步实验和观察的一系列互相联系的概念系统。	斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以后的世界》，上海社会科学院出版社1992年版，第247页。
爱因斯坦	科学就是一种历史悠久的努力，力图用系统的思维把这个世界中可感知的现象尽可能彻底地联系起来。说得大胆一点，它是一种企图；要通过构思过程，后验地来重建存在。	爱因斯坦：《科学和宗教》，《爱因斯坦文集》，第3卷，商务印书馆1979年版，第181页。
罗素	科学是依靠观测和基于观测的推理，试图首先发现关于世界的各种特殊事实，然后发现把各种事实相互联系的规律，这种规律（在幸运的情况下）使人们能够预言将来发生的事物。	罗素：《宗教与科学》，商务印书馆1982年版，第1页。

以上对科学的定义并非将科学定义为真理，而是将重点放在概念的系统性和认识的规律性，并没有说明科学的实验认识就等同于存在本身。而那些坚持科学与宗教水火不容的观点的基点正是科学等同于真理，从而对宗教全盘否定。这样我们也能将真正的科学和作为一般世界观的科学分别开来。

关于宗教的定义：（表二）^[2]

定义者	内容	出处
托马斯·霍布斯	对不可见的力量的畏惧，如这种力量是由心灵所杜撰出来的或根据公认的传说所想象出来的，则是宗教。	詹姆士·斯鲁威尔：《西方无神论简史》，中国社会科学出版社1982年版，第77页。
麦克斯·缪勒	宗教是一种内心的本能，一种精神的呻吟与渴望，不借助任何感觉与理性。	麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》，上海人民出版社1989年版，第15页。

^[1] 参考胡卫清著《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究（1877-1927）》，上海人民出版社，2000年版，第128-130页。

^[2] 参考胡卫清著《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究（1877-1927）》，上海人民出版社，2000年版，第132-133页。

黑格尔	一般说来，宗教乃是人类最终、最高的境地，——无论这意识是见解、意志、想象、知，还是认识——即绝对的结局，人转到这个领域，就象转到绝对真理的领域一样。	黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，山东大学出版社 1988 年版，第 47 页。
汤因比	宗教分为原始宗教和高级宗教两大类。	阿诺德·汤因比：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社 1990 年版，第 88-103 页。
爱因斯坦	宗教分为恐惧宗教、道德宗教和宇宙宗教感情三个阶段。	爱因斯坦：《爱因斯坦文集》，第 1 卷，商务印书馆 1976 年版，第 279-281 页。

对于以上这五种对宗教的定义，我们可以看出是来自不同的角度，分别从心理感受、精神情感、认识境地、阶段论来定义的，但是有一共同点就是将宗教看作一种精神信仰。但是，宗教并非仅仅局限在精神生活里，“宗教是信仰神圣之物或注重终极关怀，追求超越性精神的信仰与实践活动，宗教包含三个必不可少的因素：教义、教仪和组织团体”。^[1]

（二）科学与宗教的区别与联系

正如爱因斯坦所讲的那样：“科学直接产生知识，间接产生行动的手段。如果事先建立了确定的目标，它就导致有条理的行动。至于建立目标和作出对价值的陈述则超出了它的作用的范围。科学从它掌握因果关系这一点来说，固然可以就各种目标和价值是否相容作出重要的结论，但是关于目标和价值的独立的基本定义，仍然是在科学所能及的范围之外。”^[2]科学所针对的是理念化自然的一套概念和解释系统，它的对象是自然界，包括作为自然界的一部分——人。对于目标和价值之类的范围则属于宗教的范围，宗教所关注的领域是某种神圣力量和超越性的境界，强调的是灵魂，针对的是人的精神和信仰，并且还得兴办一系列组织和仪式来培养和巩固这种信仰。

虽然科学和宗教之间属于不同领域，但是这两者之间也存在着剪不断的关联。

首先宗教对于近代科学的兴起产生过巨大的作用。近代时期，“经院哲学和唯理主义希望为信仰找到理性的依据，使信仰理论化，让人们用智慧来认识上帝，其结果是奠定了欧洲思想的现代基础”^[3]。这样培养了欧洲人极其严格而精细的作风，这种训练有素的思维方式和周延缜密的逻辑推理是近代理性主义出现的必要前提。同时，近代科学的出现始于观察和实验方法的采用，它是要解决“是什

^[1] 胡卫清：《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究（1877-1927）》，上海人民出版社，2000 年版，第 132-133 页。

^[2] 爱因斯坦：《宗教同科学不可和解吗？》《爱因斯坦文集》，第 3 卷，第 253 页。

^[3] 梯利：《西方哲学史》（增补本），商务印书馆 1994 年版，第 245-246 页。

么”的问题，但是在这之前，得确信事物之中存在着因果联系或规律，这种信念属于典型的宗教信念。与东方世界的神秘主义不同，西方的《圣经》从来没有将自然界的事物加以神化，它肯定自然秩序的存在，而这又是上帝创世的结果，体现的是上帝的目的。正是这种观点使得自然成为研究的对象而非神化而顶礼膜拜的对象，从这一点来说，近代的科学精神和宗教之间有着密切的联系。爱因斯坦曾经用过一个形象的比喻来解释科学与宗教之间的联系，“科学没有宗教就像瘸子，宗教没有科学就像瞎子”。^[1]他认为一个伟大的科学家必定具有宗教感情，“他的宗教感情所采取的形式是对自然规律的和谐所感到的狂喜的惊奇，因为这种和谐显示出这样一种高超的理性，同它相比，人类一切有系统的思想和行动都只是它的一种微不足道的反映。只要他能够从自私欲望的束缚中摆脱出来，这种感情就成了他生活和工作的指导原则”^[2]。

其次，宗教与近代科学的联系还表现在科学与宗教之间的冲突方面。关于这种冲突我想大家都会想到布鲁诺之死这个例子，的确这是个极富有象征意义的殉道事件，显现出了典型的宗教与科学之间的冲突。关于这两者的冲突，罗素认为这是因为宗教教义与科学原理不同所为，“宗教自称人们迟早会发现必须对它的目前的理论作出修正，并且意识到自己的方法是一种逻辑上不可能得出圆满的，最终论证的方法”，因此“科学鼓励人们抛弃对绝对真理的追求，而代之以可称为‘技术’真理的东西”，于是便形成了对宗教的严峻挑战。而宗教与科学的最尖锐冲突在于世界观的冲突。对于宗教而言，它认为世界是由上帝创造并主宰着的，世界万物均是上帝意志的体现，而科学在这一点始终持保留意见的，科学意味着未知和探索。

科学与宗教的冲突，一方面导致了宗教的逐渐衰落，另一方面则确立了科学理性的权威。科学与宗教的冲突绝非简单地胜败问题，冲突会继续下去，新的矛盾也会层出不穷，矛盾解决之时，也便是人类社会进步的时刻。尽管科学已取得了巨大的成就，但是人类认识是无止境的，真理始终是人类永不止息的追求，我们不能专断的充当真理的评判者，而这一切只能托付给时间和人类的追求，只有这样才能对科学与宗教的关系摆出一副公正的态度，从而更好地分析近代史上例如林乐知这样的传教士的科学观。

二、林乐知的科学观

林乐知作为传教士，其神学观念比较开放，他的思想在一定程度上也反映了西方文明的时代精神，表现了一种开放性的态势。

林乐知还在大学的时候，不仅接受神学教育的熏陶而且还得以接受世俗知识诸如文学、历史、物理、化学方面的教育。“林乐知在其大学二年级时，除了学习数学科目中的测量学、代数、几何、平面三角学、解析几何之外，还要学习拉丁语、希腊语及修辞学，他对数学的着迷就是从这时开始的。大三那年…又开设了力学、解析几何、化学和三门哲学课程…大四那年他还学过微积分、球面三角学、化学、天文学、矿物学、地理学、城市工程学等课程”^[3]。从他的大学课程

^[1] 爱因斯坦：《宗教同科学不可和解吗？》，《爱因斯坦文集》，第3卷，第256、182页

^[2] 爱因斯坦：《科学的宗教精神》，《爱因斯坦文集》，第1卷，第283页。

^[3] The Catalogues of Officers, Students and Alumni of Emory College, Oxford, Georgia, of 1854-55, 1855-56, 1856-57, 1857-1858, found in Special collection, Emory University, See Adrian A. Bennett. op. cit, pp7-8.

来看，已经为其以后的思想注入了科学营养，打下了一定的科学基础。

我们再来看看林乐知是如何处理科学与宗教两者之间的关系。思想来源于实践，我们先从其实践活动方面来做一考察。早在 1864 年，林乐知初来上海的时候，“林乐知就不断的接收到中国人的请求，请求他能够教他们有关科学方面的知识而不是英语语言知识。林乐知自己有一段时间也对科学非常感兴趣，尤其是对化学，在 1864 年 11 月他自己曾经尝试着做制作肥皂的实验。为中国人传授科学使得林乐知非常兴奋，如果可以在教会的帮助下开办一所新学校的话，他就可以收到不少想学的人的学费，这样他就会拥有资金。另外，他认为这样学校可以在中国人之间宣传基督教思想，这样可以使他们放弃自己原来的世界观和信仰，从而接受基督教。他发现中国人对哲学基本知识、化学、天文学和他们的观念，迷信思想及繁琐的典礼仪式一样的无知。他所筹划的学校就是准备成为一把楔子，要打破压着中国人数世纪的迷信和无知。为中国人传授西学知识是这所学校的目的所在，他想尽快的建成这所学校。奇迹的日子都已逝去，科学知识在中国宣传开了，这些科学知识是不可战胜的。主要的学科是地理，自然哲学，化学，数学以及天文学。另外，这所学校将配置最好的设备，这样可以通过做实验来讲课，可以使学生们观察到不同的科学现象。这所学校将和传教结合在一起，学校也会宣讲一些基督教义的知识”^[1]。这是林乐知从科学方面为宣扬基督教所作的第一次尝试，从中他领略到科学对于使中国人接受基督教方面的容易度，从而为其以后的尝试打下了铺垫，埋下了伏笔，更为其神学思想的开放性，乃至其思想的深度性打下了基础。“到 1867 年 2 月，林乐知带来了一台电磁机器去了上海广方言馆，并用它开始做实验。之后他又买了原电池，并用它为学校做成了提醒上下课的电铃。3 月份的时候，他开始研究化学，但是他抱怨没有适当的设备，否则他就可以推翻那些中国人迷信的谬论：‘如果我能够掌握一定的方法，我就可以搜集一些做实验的仪器，这样可以吸引更多有学问的中国人的兴趣，我可以向他们解释实验所产生的现象的原因，解释过之后，就可以指出他们那些迷信思想里的谬论和错误。……这样可以开拓他们接受真理的道路’”^[2]这样他的那种以科学来打败击退中国人的迷信和对偶像的顶礼膜拜思想，而又使之接受基督教信仰的思想在逐步的加深。同时，他在中国兴办教育的计划也在酝酿成熟之中。

在兴办中西书院之初，1882 年 9 月，林乐知给他的一个朋友写信道：

“我们必须显示基督教并不仅仅是为拥有宗教信仰的人们所拥有，科学以及在科学方面所取得的成果，这都是属于上帝的，而且也是上帝为人类所设置的，在这一个世保佑人类，在下一世拯救人类。这就是控制力。如果中国认为这种力量是基督教，那么就让它来吧！”^[3]

从这段信的内容我们可以看出林乐知对于科学与宗教的关系理解并非仅仅局限于学习一些科学知识那样简单，他对于科学与基督教的关系有着自己的系统的看法。他认为科学及所取得的成果都是上帝为人类创造的，是上帝为了拯救人类所设，更进一步讲也就是他对基督教教义的理解广泛到将人与自然之间的关系也包括在内，也就是“物理”方面。通常传教士将基督教教义理解为主要关心的是人与上帝的关系以及人与人之间的关系。尽管这种观点一直以来都被视为恰当的，但是林乐知认为其过于狭窄。早在 1875 年，在他的中文期刊中，林乐知详细地分析了这种广义上的基督教思想——在接下来的几期杂志里，他不断的重复

^[1] A.Bennett.op.cit.,p30.

^[2] Allen,Diary of 1867,Mar.8,1867,See A.Bennett.op.cit.,p33.

^[3] Allen to Mrs.D.H.McGavock,Aug.29,1881,Jan.21,1882,AM,See A.Bennett.op.cit.,p.89

这一思想。直到 1880 年这自然的关系。对于最后这一方面，林乐知认为基督教义包含着：“使人们依附于上帝的宗教；人与人之间交流的道德观；教给人们利用世界万物谋取财富的科技”^[1]。

从林乐知的《中西书院规条》中，我们得知他所办的书院“专课中西两学”，“格致为西学所最要也”^[2]。那我们再看看中西书院的课程是否是这样安排的，“第一年认字写字，浅解辞句，习学琴韵，年年如此；第二年讲解各种浅书，练习文法，习学西语言，年年如此；第三年数学启蒙，各国地图，翻译选编，查考文法；第四年代数学，讲求格致，翻译书信等。第五年考究天文，勾股法则，平三角，弧三角。第六年化学，重学，微分，积分，讲解性理，翻译诸书；第七年航海测量，万国公法，全体功用，翻书作文。第八年富国策，天文测量，地学，金石类考，翻书作文”^[3]我们再来看一下林乐知曾构思的高级大学的课程设置“在六年基础学制的前两年里，学校将同时用英文和中文教习希腊语、阅读、写作和说话。第三年里将教习地理、历史及算术。第四年里重复第三年的课程，不过还添加了代数课程。第五年里除了添加了几何和自然地理学外，还是重复第二年和第三年的课程，但是语法课被取消了。第六年里，学生们开始学习几何、音乐、三角学、航海术、外国历史及《圣经》。第七年里，主要学习几何、力学、物理、伦理学和《圣经》。第八年的学习课程包括演算、天文学、城市工程、化学、生理学、地质学、国际法、政治经济学及基督教教义。每隔一年，学校还开设中英文写作和翻译课程”^[4]可见林乐知在学校的课程安排上是非常重视科学教育的，虽说是以基督教名义兴办学校，可是从来没有忽视世俗性的教育。

以上是我们从实践活动来考察林乐知如何处理科学与宗教两者的关系。下面我们进行一些升华，系统地分析林乐知自己所形成的成套的科学观。

林乐知的根本性见解是基督乃格致之源，科学的认识和方法都是上帝这个造物主创造的。“世人不知基督教真教之流传于天下，乃昔存今存万世永存之圣道，亦若天文格物之学同出于一源。…亦既深知在天之真神实为至尊无对。创造天地，保护民物，管理万有之大主宰并世之人，方言虽各殊其音，面貌虽各分其色。究之皆为上帝之所造。吾人当视之若弟兄也。此可知上帝所传之真道，为天下万国所当共信者，一而已矣，岂有二道哉。知格物之出于一源者，即知真道之归于一本矣！欧美各国之所以教化大行者，无一不由基督真道而兴”^[5]。林乐知不仅将科学纳入了基督教的体系之内，而且努力去论证两者之间所存在的亲和关系。他认为上帝创造了一切，包括格致科学，即西学源于西教。“尝考基督教法，厥有三大纲领。上帝为创始天地万物，无始无终，全智全能，独一无二。昔时今时异时，永在之真神，人当以敬之者爱之，其道一也……天照本身之形以造人，使为万物之灵，而以全地之鸟兽虫鱼，付之管辖。是人当有治理万物之权，不当使一物失其所用，于是乎格物之学兴，而万物之利亦与之俱兴。其道三也”^[6]。

在林乐知看来科学与基督教两者是并行不悖的，科学与宗教在作用是互补的。“乃知教道足以予格致，格致足以兴教化，教道与格致并行不悖，方可成为上等之教化，教道以其仁爱释放世人，使去愚鲁而增智慧，格致所由兴业。若但以格致为实学，而无教道之爱心以贯之则亦不能成完人矣。哥林多前书云，三者

[1] Young J. Allen, "Our China Mission," ms, June 10, 1880, AM, See A. Bennett, op. cit., p. 57.

[2] 林乐知：《中西书院规条》，《万国公报》第 25 册，1891 年 2 月，第 18 本，第 11807 页。

[3] 林乐知：《中西书院课程规条》，《万国公报》第 666 卷，1881 年 11 月，第 14 本，第 8577 页。

[4] Allen to unknown, Dec. 1883, AM., Allen to Mrs. Rattilo, Sept. 18, 1882, AM, See A. Bennett, op. cit., p. 92.

[5] 林乐知：《辨忠篇》（下），《万国公报》第 80 册，1895 年 9 月，第 24 本，第 15477 页。

[6] 林乐知译述：《基督教有益于欧洲说》，《万国公报》第 83 册，1895 年 12 月，第 25 本，第 15670 页。

皆存，其中至大者，爱也。所望中国之人，勿误会其意，歧格致教道而二之。或重视格致而轻视教道，当思格物能致外貌之富强。教道尤能成内心之诚正，救主引天下教道之人，使复合于上帝，而复成为完人者，此道得焉耳。”^[1]科学可以为基督教的信仰清除知识上的障碍，为上帝的存在提供合理基础；而宗教则可以为科学提供一种价值和目标，使科学教育真正为上帝和人类服务。但是这两者的关系，在林乐知看来宗教也就是上帝之道应该是出于基础性的地位，“若舍天道而学格致，犹采果实而遗其根，食乳浆而离其母，必不可得之数也”。^[2]

在林乐知看来传播科学给中国人是上帝赋予的使命，是基督教工作的本质需要，他相信科学在打破中国人的愚昧和迷信，扫除占卜、巫术、偶像崇拜等方面有着直接宣讲基督教教义不可替代的作用。从这方面说他把科学作为一种传播福音的手段，换句话说也就是间接的宣教。在这一方面是值得赞赏的，因为他注重的不仅仅是灵魂的拯救，而是将个人和社会的拯救有机的结合在一起，从而达到对整个社会环境的改造。换一个角度来讲，科学在其中充当了一次普遍性的价值尺度，林乐知想挂靠科学赢得中国人皈依基督教，实现基督教在中国的普遍化。

以上就是我所分析的林乐知的科学观，这种科学观是林乐知教育思想的一重要部分，在此专门做了分析。

三、对儒学教育的态度

（一）同意开设儒学课程

上面我们已经分析过中西书院的课程设置，林乐知采取的是中西兼容的态度，“愿来院之子弟，半日中学，半日西学，各劝其业而不荒于嬉。则至十年以外，中学之应试诗文与西学之应用天文地域测量制造，可合观而验效矣。”^[3]但是，我们分析过林乐知对儒教的态度，虽然采取了“孔子加耶稣”缓冲性的传教策略，但是其对儒教的态度还是相当的排斥和尖锐的，包括对儒教的文化层面。但是，为什么林乐知还是允许其学校设立儒学的课程呢？这是一个值得探讨的问题，也是体现其思想的一个角度。

林乐知经过来华多年的传教经验和对这个东方世界的观察，他发现中国教育的本质就是儒学教育，中国传统的知识分子都是儒学教育的制成品，他们对基督教乃至新式教育有着强烈的排斥性。此外，中国的社会分为士农工商四个阶层，“士”为四民之首，他们也是中国官僚的后备军，入则为官，出则为士，直接影响着政府对基督教的政策。因此要想使“中华归主”，首先要攻下“士”这一关，要使“士”接受基督教，则必须从根本上改变中国的儒学教育。这是从宗教角度来衡量林乐知对待儒学的态度，这也是个基本点。

前面我们也分析过，林乐知非常有深度的将基督教教义比附儒家伦理道德，

^[1] 林乐知撰、吴江任廷旭译：《续论格致为教化之源》，《万国公报》第107册，1897年12月，第27本，第17317页。

^[2] 林乐知著：《格物致知论》，《万国公报》第13册，1890年2月，第17本，第15957页。

^[3] 王韬：《与美国林君乐知问答》，《万国公报》1891年7月，第30册，第19本，第12108-12109页。

得出一种结论就是，这两教之间在基本道义问题上有许多相通之处，但是仍得出结论儒教存在着很多问题。此外，他也曾批判过中国儒学的弊端，“中国学术，至孔子而集大成，孔子生于春秋之世。上宗群圣，下治百王，固已早具一统之学力，惜因有德无位，未克亲观其成。至汉高祖适鲁，躬祈太牢，武帝罢黜百家，定以一尊，而孔子儒教，成为国教之势力，遂基于此时矣，而中国学术永不长进之结果，亦遂种于此时矣……观于儒学所结之果，则其有妨于中国教化之长进者，亦不少也。”^[1]他认为儒学是中国教化落后的根源，“总而论之，中国自定儒教为一尊之后，而学问进步之路顿阻。春秋以降，所论之学，古如何，则今亦如何，因儒学从古教化得来。古之教化如何，则其学亦必如何，积习相沿，牢不可破。”^[2]那么理当在其学校里取消儒家经典教育，直接教授基督教和科学，但是却在学校里聘请中国人教授儒家的经典教育，这是因为林乐知考虑到了中国的国情，要想使中国人一下子抛弃祖宗留下来的传统是不可能的，儒学已经不是单纯的一种学说，而是渗入中国人血液中的一种统治性的意识形态，直接影响着中国人的价值观和行为取向。比如说林乐知非常识时务的看到了中国派往美国的留学生身上的弊端，“以为中国至美涉波涛于大海，路有二万七千里之遥，又所招子弟尽发龄知识未开，恐其耳濡目染，习于美者，则放为美人，待至回时，必将本国语言文字转若相忘，有此不便不可行，丁公亟欲行卒令子弟往学方数年，而在美之子弟尽业中学以乡西学，丁公后悔之。今日书院之设，欲以补丁公之缺也，予责受监院，愿来院之子弟，半日中学，半日西学。”^[3]另外，晚清社会还是非常推崇精通儒学经典，胜任科举考试之人，士的地位还是居于农、工、商之首，那些不通晓儒书，不会写文言文的人才，晚清社会并没有给予极大的肯定。林乐知固然不忘传教的职责，但是更得考虑现实利益问题。我们从中西书院的规条也可以看出林乐知的这种现实利益的考虑，“第二十条，习西学以达时务，尤宜兼习中学以博科名，科名预成，西学因之出色尔，诸生各恪守”^[4]。

假如林乐知所办的学校不开设儒学经典，似乎有利于制造基督教传播的气氛，但是学生骨子里的那种儒家的道德观和信仰是不能清除掉的，只有让学生同时接受中西学教育，这样西式教育的优势自然而然就会体现出来，从而学生自身也会重新考虑儒家的教育的价值问题。

林乐知同意在学校开设儒学课程，并非意味着他在价值层面上对儒学委曲求全，也并非欲使孔子和耶稣平起平坐，这只是一种移植嫁接性的教育模式，也是一种本土化的传教策略，因为放弃儒学，基督教和科学在中国就失去了竞争比拼的舞台，因为近代中国人固然拒斥和近代教育绑在一起的上帝，但是面对时代的车轮他们无法拒绝近代教育思想。

（二）对八股取士的批判

科举制度既是儒学教育的重要组成部分，科举制度在一定程度上起到了维系封建专制的纽带的作用。科举考试是儒学的开始，也是儒学的目标。通过科举考试走向仕途之路是对中国知识分子的最大诱惑。

^[1] 林乐知：《学术》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，上卷，第十一章，第五十五页。

^[2] 林乐知：《学术》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，上卷，第十一章，第五十六页。

^[3] 王韬：《与美国林君乐知问答》，《万国公报》，第三十册，1891年7月，第19本，第12108-12109页。

^[4] 林乐知：《中西书院课程规条》，《万国公报》，第666卷，1881年11月26日，第14本，第8577页。

对于科举考试的内容——八股取士，林乐知给予了激烈地抨击，他直接给出了这样的评价：“取士之制只凭制义试律，土饭尘羹，空疏而无用，即条对、经史、时务诸策，浮辞剿说，亦樵拾而无根”^[1]。他还指出八股取士是导致中国病国、病民的根源，“乃自唐以来，竞尚词华，罔事实学，诗赋时文骋妍抽私，虽使才踵屈宋艺，逐章胡究，不知其所为用者，安在犹复尊之以盛，名歆之以厚禄。至今天下才智之士锢塞，明日钻研于试贴之时文之中，以至老死而不知所止，中国之积弱岂不坐此哉。”^[2]还指出八股取士还是中国多病民的原因，“今屈天下之人才尽出于八股，使有才者不得伸，非病民而何。或谓士各有志，岂国家之能固不卸，士人舍科目则无以为学，欲学他学而苦无学之之地，即能造其堂，亦徒劳而已，上不以为赏下，不以为重风气所趋，以艺贱之，不为甘也。夫士为四民之首，其名甚贵，其分甚贵哉。观中国之士苦莫甚焉，何则使得志，掇高科，出则为官，一则绅可为实贵，然而掇高科者有几科名，国家有定额而读书之人日益多得，售者不过百中之一二余，皆不得志。退而舍科馆地亦有限，上馆少而下馆多，有终岁之修脯不满数十，足衣而不足食，则号寒儿，则啼饥，况有中辍亦连年可歌，适馆之时，寒士酸味亦大可哀矣。”^[3]“夫病国病民莫八股为甚”^[4]。

在林乐知看来，八股取士无论在内容上还是在录取对象上都有着单调迂腐性，强调的是厚古，而非能随着时代的发展而得以创新。“四民之中，惟士有学，其余农工商皆无学。士之为学，以信好古人为宗旨，四书五经之外，无他书可读矣。农工商无学，但守其先代之遗器，循其贸易之旧章，试观今日中国农家所用之田器，更观于英京博物馆所藏地中掘出数千年前古人所遗之农具，如出一辙，岂非中国之旧法，岂非传至数千年而不变更乎。”^[5]中国的科举考试所面向的阶层只有“士”，而“农工商”都无此权利，而且它还将另一大人群忽视且拒之门外，那就是中国的女性，“四万万人，男女参半，女子无学，则已坐废其半数矣。男子中，官吏士人有学，农工商贾无学，此可见中国学问中人，不过于四百兆人之中，得数兆人而已，安能与泰西之学术，较短论长哉”^[6]。这样中国人大多数是非受过教育的，导致大批中国人都成为了愚民。在学习的内容上则千篇一律，惟有四书五经，尽是些学来无用的东西，致使中国社会毫无长进和发展可言。

总之，在林乐知看来，整个科举制、八股取士一无是处，必须进行彻底改革才行。只有废除科举制，整个社会崇尚儒学的风气才能得以扭转，进而基督教和科学才能在中国扎下根来。

科举考试既是中国传统教育的目标，也是其中心内容。之所以对科举考试给予全面否定，其主要原因，在于他们出入中西两种文化之间，他们能以西方资本主义的新式教育制度作准绳来衡量中国旧式教育的考试制度，认为这完全不合时代要求，只能予以废除。

^[1]林乐知：《中国专尚举业论》，《万国公报》第704卷，1882年9月2日，第15本，第9261-9263页。

^[2]林乐知：《论西学设科》，《万国公报》第314卷，1874年12月，第1本，第689页。

^[3]林乐知：《续养贤能论》，《万国公报》第564卷，1879年11月，第11本，第6648页。

^[4]林乐知：《续养贤能论》，《万国公报》第564卷，1879年11月，第11本，第6647页。

^[5]林乐知：《学术》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，上卷，第十一章，第五十六——五十七页。

^[6]林乐知：《学术》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，上卷，第十一章，第五十七页。

（三）中西教育之比较

在林乐知看来，区分人类与禽兽的一重大标志就是教育，“人之所异于禽兽者，以其有教育之功能也。禽兽生而有自然之知觉运动，无待于学，亦无所谓教，惟人则否，人之良知良能，全赖教育以滋长，非可任其自然也”，而且人类能够自主教育是和动植物不同的一大区别，“若人则于自然生理之外，别有思想，别有能力，能自主以养其所欲，给其所求，是皆出于人生固有之特性也”，因此要引导人类这一特性是教育的首要任务，“是故学之首务，在于引伸人类固有之特性，扩充而光大之，使其知识，有与年俱进之功也”。^[1]

那么该如何来引导实施对人类的教育呢？林乐知强调的是西学中的循序渐进，由浅入深之法，尤其重视人类的启蒙教育，“作圣之基，始于蒙养，或在家，或在塾，学问由浅而入深，由近而及远也”。并且详细介绍了西方教育的这种理念，根据人类发展的不同阶段所能接受的事物和知识，逐级递进。根据未读书小孩便于观察事物的能力，先须进幼稚园培养和引导其这种能力，称为初学，“泰西蒙学，始于幼稚园，亦称察物学堂。小孩未读书之前，先便察物，就其目所能见，手所能抚，耳所能闻之物，皆便记其名字及其造法、用法，故至读书识字之时，能收驾轻就熟之效也”。在此基础上，进一步学习能使人类养成自治、自治、自主之品行的课程，“使读地理、历史、数学、文法诸书，以课造之。又从而进之，则有理学、格致、律法、政治等书，皆所以养成人类之资格，使其品行知识、体力、心灵皆成为完全而不缺，庶可望其能自知，而非如木偶之徒具形骸；能自主，而非如傀儡之任人提拔；能自治，而非如野蛮之近于禽兽；更能自立，而不为他人之奴隶，不受古人之束缚矣”^[2]。

我们再来看看林乐知眼中的儒学学习方法，“学校皆教以六德、六行、六艺，务乎修齐平治之学”，“既空疏而无用，即条对经史时务诸策，浮辞劝说亦摭拾而无根，合诸虞廷敷奏以言明试以功之，意无乃相左而尤异者，翰林一职备讲筵之顾问，储揆席之经纶，而馆中所课，诗赋而已”^[3]。科举考试的文章试题来源于儒学经典，考试之时，只能代圣人立言，而不能凭自己的辩解来加以发挥，因此，学生从小便背诵全部的“四书”、“五经”，形成了死记硬背的教育方法，所学内容也颇为单一和毫无实用价值。

在林乐知看来这种死记硬背的儒学教育方式分明是在阻碍中国人对智学、辨学、格致学的掌握。而据林乐知介绍，西方的学术里，“以智学为最要，即致知之功夫也。其次则为文学，更进而上之，则为辨学”，他认为辨学，“辨学者，分辨事理，期于众非之中得其是，或于众假之中得其真也，能增长知识者，赖此学；能培养才能者，亦赖有此学”。林乐知以此来对比中国的学术，“若论辨学，则本为中国所无，设执读书人而问之曰，汝明辨学乎，彼必茫然无以应矣。”他为中国无辨学感到非常的遗憾，“不知辨学中之条理，随事而存，亦尽人同具”^[4]。

林乐知进而指出了中国之所以发展落后，国政悖理、民俗虚假，正是因为中国社会缺乏求知、求辨的精神，也是就缺乏智学和辨学。比如说：中国人“谓日为野日所食，月为野月所食，而救护不遑者……正以表明其不知天文也”；“中国

^[1] 林乐知：《维新之正路》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，下卷，第十四章，第七页。

^[2] 林乐知：《维新之正路》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，下卷，第十四章，第八页。

^[3] 林乐知：《中国专尚举业论》，《万国公报》第704卷，1882年9月2日，第15本，第9262页。

^[4] 林乐知：《维新之正路》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，下卷，第十四章，第八页。

黄河之患…老于河工者，咸谓河水泛滥，皆由金龙四大王主之，非人力所能挽回，故沿河皆造龙王庙…然自辨学家观之，则既叹其愚…合流灌注而成泛滥，乃自然之理也”；“华人之歧视外人，动多造谣污蔑之事，亦由于其不知明辨也”；“华人之轻视女人，其源于亦起于无辨学。无辨学，故不能知万物之本源，而误以为乾坤为万物之本原也”。^[1]

经过分析，林乐知所做的中西教育对比，最根本的一点就是教育宗旨的不同，西方的教育宗旨为“皆以真道、真理为归”，而中国“中国之读书，视为士子之专业，且考取功名之外，无宗旨也”。^[2]

（四）建议中国兴教育

“所谓维新之正路者，何也，一为新教育，一为新教道，二者缺一不可”。^[3]林乐知认为中国要想走上富强之路，首先得兴教育。为此他还对当时清政府为兴办新教育的具体措施形成了自己的评价，“政府之讲维新者，士夫之谈时务者，亦皆汲汲注意于教育。然而此议之兴，已数年矣，而教育之实，至今未举……恭读朝廷之诏敕，历考大吏之奏陈，莫不有州县设小学，省会及京师，皆设大学之阶级，乃中学、小学至今未见施设，惟京师大学堂，则规模略具，各省大学堂，亦纷纷筹办”。在林乐知看来，这种兴教育办法毫无用处，因为忽视了教育的循序渐进的规律和教育的启蒙以及对女性的教育，“学必基于蒙养，新学尤必望于青年。中国女学不讲，已庆弃人民之半数，乃今之推行新教育者，又不亟亟诱掖后进，而惟望增添承认之才智，改变举人之习气，此若登楼着，不经初级而欲飞升，安有不跃随之者乎”。^[4]

林乐知在对兴教育的建议中，尤其重视设立初学、公学。“必当先从初学、公学入手，宜由国家定立章程”，“初学既立，则小学、大学不过扩而充之耳”。其次便是兴办女学，“女人无学，终不能得真实之兴盛，西国教化之成为文明，未始不由于振兴女学之功”^[5]，“训孩之责，当归于母，母之愚明，即为小孩愚明之所以出，此女学所以为教育之大本也”。^[6]

在建议中国兴办教育之时，林乐知还强调了一条件，就是教道问题，他认为教育和教道两者是不可分的，最终归结为一点便是中国需要信奉上帝，皈依基督教，最终回归到他传教的策略上来。他直接指出中国不信基督教而学西学的话，后果不堪设想，“若中国不遵耶稣道徒，学泰西之学，其害较前尤害”。他片面的认为泰西之国之所以强盛，就是因为这些国家都信奉耶稣，“旷观天下大局学问之兴，贤才之多，甲兵之强，莫如从耶稣之国，天下之国众矣，而偏让从耶稣之国独兴，何哉，固有耶稣道为之本，所谓君子务本，本立道而生也”。^[7]在林乐知看来，基督教教道是一个国家富强的根本所在，这种思想在我们看来难免是将偶然性视作必然性之谈，这也是他所宣扬的“基督乃格致之源，基督乃立国之本”思想。

[1] 林乐知：《维新之正路》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，下卷，第十四章，第八、九、十页。

[2] 林乐知：《维新之正路》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，下卷，第十四章，第八、十页。

[3] 林乐知：《维新之正路》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，下卷，第十四章，第七页。

[4] 林乐知：《维新之正路》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，下卷，第十四章，第十页。

[5] 林乐知：《维新之正路》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，下卷，第十四章，第十页。

[6] 林乐知：《维新之正路》，《全地五大洲女俗通考》，第十集，下卷，第十四章，第八页。

[7] 林乐知：《续养贤能论》，《万国公报》，第554卷，1879年9月6日，第11本，第6688页。

通过对林乐知的教育思想进行分析，我们首先得肯定他为中国传播西方先进的教育理念和在中国所做的教育事业，这些活动的确推动了中国教育的近代化发展，留下了许多值得我们反思的教育思想，在这一点我们必须肯定其所取得的成绩。

但是我们进一步发现，林乐知极力想将中国的精神结构西方化也有着殖民主义文化战略的色彩，扮演着双重角色：一是征服者，借助教育来使基督教征服东方文化；一是解放者，将中国从迂腐落后的儒教传统中解放出来，将中国的妇女从愚昧和压抑中拯救出来。

我们文中也分析到，林乐知所宣扬的教育思想的根基便是基督教，从这一角度来看，在其教育思想中，福音传播始终是第一位的，其根本目的是想通过学生个体人格的基督化进而影响整个中国社会，完成中国的基督化，最终建立一个东方的上帝之国。就这样作为福音传播的婢女，近代教育和科学便传入了中国。这一过程中，林乐知始终宣扬基督乃格致之源，他将近代科学作为宣扬福音的工具，体现了其福音与世俗的结合之巧妙，扩大了传教策略。

在面对最棘手的对手儒学时，林乐知对儒学进行了一番不留情面的批判，但是在其学校的课程中却必须开设儒学，这说明了基督教要想在中国传播，又必须借助儒学这个颇具影响力的平台。

总之，宗教、科学、儒学和妇女解放是构建林乐知教育思想乃至整体思想的必要元素。

第七章 对妇女问题的关注

在刚来中国传教的过程中，林乐知就发现中国妇女比起男人来更专心，更容易接受新事物：“我们凭借这一点可以先去感化妇女，然后再继续去感化她们家庭中的其他成员。她们对真理更虔诚，认真。因为男人们只不过是听听而已，随后就忘了，他们比起女性来似乎缺少同情心，心肠比较硬。尽管这些妇女现在恪守的还是中国的传统信仰，甚至还相信迷信，但是她们的心地比较好，富有同情心。”^[1]这是他来中国后又发现的一盏照亮其在华传教之路的明灯——中国妇女。当林乐知还很年轻的时候，他就对历史上的妇女问题非常感兴趣，他读了《在中华帝国的旅途》一书以后，他指出中国的妇女在社会中处于从属地位，这一事实很快就被他自己的亲眼所见所证实了。^[2]林乐知把中国的妇女当作是这个国家的基础，感化了这一群体，那么整个社会就很容易被基督教所征服。在这一过程中，他指出了中国妇女地位的低下，批判了中国女俗的丑陋与愚昧，为了唤起中国妇女乃至中国人的觉醒，他引经据典，挖掘世界各国女俗历史，并将其分为“三六九等”，以糟粕来反思，以精华来引导。在这一过程中，他的思想迸出不少先进的火花，引人发省。

一、对西方妇女生活的介绍

林乐知的文章中，有不少是介绍西方妇女生活状况的，有西方女权意识、有西方妇女参加社会工作情况、有西方妇女教育概况。他大篇幅的出版这些文章，为的就是引导中国来释放妇女，改善当时中国妇女的境况，刷新中国传统四书五经所灌输的思想。下面我们分门别类地来分析一下他是如何在中国传播西方妇女的生活状况的。

（一）女权意识

中国妇女还未从“三从四德”的阴霾中解放和苏醒过来之时，西方世界里已是一种女人和男人平起平坐的态势。西方世界里的妇女地位不仅为社会所认可和尊重，而且作为妇女自身也懂得争取和维护自己合法的权利和地位。

林乐知以美国的妇女为例，介绍了西方社会妇女的地位。在财产权方面，男女同享财产权，并且享有充分的自主权，并且受到法律的保护。“男女之平权，女虽未嫁已有治产之权，其产或父母所传，或积资而得，或他人所赠，皆得自主。已有数邦视其定章，非如他事之逐年可改。按照邦律，非必皆同然，亦有相同者，夫死子归母养，产由母掌。夫妇离异之律各邦不同不可谓为已足，然核其总意，夫妻平等平等产及儿应归谁得，皆以公道处之。”^[3]在日常工作方面，“邦律必强令保其身体，如减少时刻之类”。^[4]在女性参与国事，选举权方面，男女也享有平等的权力，并且越来越多的女性参与国家的政治之事。“美女干预国政，少于

^[1] Allen to Dr. Wilson, Mar. 5, 1879, AM

^[2] Howard, "Japan's Role in the Reform Program," p.306, n.38. Also see Jung-pang Lo's biography of Kang Yuwei, p.36, and Cothen, *Between Tradition and Modernity*, p.121.

^[3] 林乐知：《美女可贵说》，《万国公报》125-126册，1899年6月-7月，第29本，第18534页。

^[4] 林乐知：《美女可贵说》，《万国公报》125-126册，1899年6月-7月，第29本，第18535页。

英国，或略多于德义法诸国。英国则当公举官吏时，妇女亦与勤举之列。美则不甚行也，至公举民主之年，皆道及之，故如半年前，美国各党，尽心力以成公举某人之志，或在家延客以助其党。或宜举之民主，过境设会，皆以妇女列名，又有数党报馆，论新民主者，亦常以妇女列名”。^[1]

以上是对西方社会对女权的承认和认可及维护方面的介绍，还有文章则介绍了西方妇女为了维护自己的地位和权利而自身所进行的努力。如在《万国公报》（1891年8月）中，刊载英国的一则新闻“英国伦敦洗衣妇女为争取八小时工作日和提高工资而进行的罢工斗争”。^[2]在《万国公报》（1903年1月）中，报道了纽约女工博览会的盛况，“女工胜会：美国女子释放后日有长进，本年纽约新立女工博览会，甚为兴盛，近年又移往喜（芝）加哥，闻明年当开更大之。”^[3]

（二）妇女参加社会工作

19世纪末，随着西方民主运动的开展，欧美等国妇女地位有了显著的提高，不少妇女已经纷纷踏上了社会的岗位，并为社会做出了一定的贡献。

在《全地五大洲女俗通考》中，林乐知详细介绍了西方女性所涉猎的各行各业及女性自身所具备的优势，并列举了她们在岗位中所取得的成就。在公差方面，“多有身任公家之差事者，有如编审人丁，以任用女人为最妥。美国前年举办户口造州之时，总办请派委员，声明专用女人为主。又如国家所行之善举，使女人为之，必能叹不虚糜，功归实际，因女人多慈悲之心也。又如清道局，亦以女人为总办。”在创造新法方面，“女人较男人为更精，更有特别之一端，则在于能识宝石，如金刚钻石等，皆能识别其真伪高下。”在天文方面，“英国有女子汗歇尔，能助其弟兄，在国家所设之大天文台供职，每年造成航海历书，颁行于世。美国有米歇尔，有邦德，有克伦克，皆为天文学者著名之女子也。”在律师行业中，“论律法中有女人，实为最新添之事业，前美国下议院长李德君之女儿，亦在律法学堂中肄习律法，查美国女子，考取律法者甚多。有如律法院之总教习，亦多用女律师任之。”在医学方面，“女人习医，其益最广，其艺亦最精，由其心静气静，能体贴病人入微也。方今西国女医学，内科外科，皆有著名之女人，不必观于西国而知之，即观于中国播道会中所设之女医院，皆由女医生经理之。上海西门外妇孺医院中之美国罗医生，亦即女医生之大著名望者，华人身受其益者实多矣。”在文学领域里，“则女人之出名者亦多，或著书作论，或译书撰报，孩报，女学报，教会报等，皆有女人为主笔者。且于小说书中，亦寓劝世讲道之意，能使阅者激发其善心，不若男人小说之多荒唐也。诗歌曲文，亦多擅长，其最著者，有赞美歌，能动人信道之心，又有战歌，能激人忠心之气，皆为女学中所结之果也。”^[4]

他还详细分析了西方各国的妇女就业情况，在此以美国为例来说明：

“妇女操业美国妇女之操上工者，为行医、教书、主笔治律之属，多于欧洲各国，其北境城中女医尤多，亦无有藐视之者，又如大学院中亦分医学一门，特准妇女肄业，又如治律较难，今尚初起写字房家办公这，则已逐年增多，惟不甚

^[1] 林乐知：《美女可贵说》，《万国公报》125-126册，1899年6月-7月，第29本，第18535页。

^[2] 林乐知：《万国公报》第31册，第19本，1891年8月，第18888页。

^[3] 《欧美译闻》，《万国公报》第168册，1903年1月，第34本，第21519页。

^[4] 林乐知：《西国振兴女人之效》，《全地五大洲女俗通考》，（第六集 卷下），第六十七页。

入官署耳。有一女，为一粒瑙邦之律法报主笔，称人咸称之。又如膺传道之职者，虽有而不多，又有作论以讲妇职者，如中馈女红之类，又如制造机器、测量天文者亦有之而以不甚相配，故较少。其作报馆主笔者，则甚多，又有为官吏者，亦殊不少，惟在客厅作书记者较英为少，其在官署电局各公司印书局者，皆不其费力之处，比英为多，如英国伦敦各部中之诸曹司需此甚多，美国各邦亦如之，皆文墨之人，盖取其心灵手敏也。又如公学中不论男女童子，皆多延女师如文学。似此上等之妇女，如教士之女，律师之女，最上等也。若就公学初学举比之席，人亦莫有轻之者，较诸欧国如美女欲作事而关乎性灵者，或读书或司账，或出力之事，皆甚易于得业，非谋业也。大众皆其愿延之也，故此事不在人之愿否，有数邦焉，已入定章矣。美国升妇女之品级，如力行善事，推广仁心，他国无有能及之者，故见人受暴虐，妇女恒热心解释，又如戒酒会，见酒醉者之大害，夫与子沾染恶习，妇女以为苦趣，因而推己及人，万分留意。凡有穷苦乞丐，妇人心细如发。见有秽污之事，除之尤亟于男子，故如见街坊有之自觉，其耻不得不恩加照料。或窃物被捕，妇女立院聚教之。又如犯罪而未入监者，亦皆敢之妇女之法善心慈也。如此有时妇女忽觉应作何事，方为合宜。一日，纽约邦都城中之妇女，见有善事，收留苦难之人，以为应如何办法，乃不先告其夫，独至都城议院中，当而说明整顿情形，全邦皆允之，各城之善堂，大半皆由妇女主办，且性甚灵，心甚明，办事甚精，似不可少此人者。而应付管账结账，尤熟于欧妇。凡较少明师之地，如南邦初放黑人时，妇女极认真，其显其爱心”。^[1]

从以上的材料我们可以看出在美国，妇女所从事的职业范围已经非常广泛了，包括医生、教师、律师、编辑等。而且大部分美国人对妇女的职业观也持非常开化的态度。美国人充分认识到妇女具有仁爱、心细、善心等优点，并且充分发挥妇女身上的这一优点，将她们安排到需要这些素质的岗位上——行善事，建善堂，并且取得了良好的效果。

林乐知还在《万国公报》中专门介绍了在政治、科技、文化等领域中的杰出女性人才。如“去今六年之前，瑞典国善士脑脖勒，Alfred Nobel 以其遗产为奖励世界创造加发明家之用，计每年有美金四万元，近日西报，载有一千九百零五年脑脖勒奖赏局董事之报告，通计历年得奖之人，美国独无之，即英国亦为罕有。据纽约某报之论，则历年所给，虽英美两国之人，未尝一沾其利，但考其实际，主持之董事未尝不出。一千九百零五年之提倡平和奖金为男爵夫人，瑟德纳氏所得，夫人所著之书名印于十年前，荷兰弭兵会之设施皆此书所结之果也，女子之得受脑脖勒奖金者兹得二人矣，其一为寇利氏，即创获雷迭恩发光新原质者也，瑟德纳夫人之书颇风行，德国某大报尝极口称赞之上年万国平和会在美国波士顿城大集时，夫人为奥国之代表当弭兵会初创之际，夫人亦预参议之列，所有章程多出其手，诚女中之豪杰矣。”^[2]这则材料主要介绍了获得诺贝尔奖的两位女子，一为寇利氏，即“创获雷迭恩发光新质者”，居里夫人；另一位为 1905 年和平奖获得者男爵夫人瑟德纳氏。另外还介绍了美国著名女作家海伦·凯勒。“美国有著名之女子海伦克尔者生而变瞽后受合法之教育，遂能颇有学问且善言语，近日纽约有慈善大会演说之中海伦与焉。”^[3]

^[1] 林乐知：《美女可贵说》，《万国公报》125-126 册，1899 年 6 月-7 月，第 29 本，第 18534 页-18535 页。

^[2] 《巨金奖励》，《万国公报》第 207 册，1906 年 4 月，第 38 本，第 24210-24211 页。

^[3] 《教育盲瞽之要义》，《万国公报》，第 212 册，1906 年 9 月，第 38 本，第 24671 页。

（三）女子教育

如果将林乐知的妇女观比作一顶价值不菲的皇冠的话，那么他的关于女性的教育思想犹如皇冠上璀璨的钻石。这里我们先来分析一下他是如何介绍西方先进的教育思想和情况的。

他明确地介绍了在西方女性具有和男人平等的受教育的权利，“美国男女无人不读书，自幼而长，涉各等学堂”。^[1]在宣扬女性应当受教育的同时，进一步推测，似乎更重要的落脚点是在于宣扬男女平等思想，这是女性能够和应当受教育的根源所在。

对于西方女子教育概况的介绍，不外乎女子学堂的介绍，西方世界的女子学堂不仅设有中小学堂，还设立了专门的女子高等学堂，并且还还为男女提供追求功名机会均等的机会。“方今欧美大国，不但有特设之中小各女学堂，且有特立之女大书院，即旧时各大学院中，亦皆添设女学一班，且准考给女人之功名矣……美国各邦，共有大学院六十余所，其中不设女学班次，不考给女人功名者，但有十所，皆在东方各邦中，非不以女学为重也，因东方各邦，女学本盛，皆有特设之女大学院，无需乎此耳……欧美各国女孩，无一不能入女学堂。读书者，国中最高大最华美之学堂，即是女学，女人从小孩起，初入察物学堂，迨后与年俱进，循序渐升，由初等、中等、高等各学堂，至于大书院，皆有特设之坎级，使自励其学，自表其才，与男人同奋于功名之途，岂非极至之境乎！甚至政府整顿学校之时，亦派女人作为董事，今同商议教育之良法，几使女人，与闻作育人才之国政矣。”^[2]

以美国个案为例，林乐知详细介绍了美国的女子受教育情况。

“美女孩读书，公学备之，如男孩，然且初学课程同升入中学后，读文法书、写字作论，或男女同堂分班，或别立女学，惟其师及学中之器具，则亦同。女学生在学连读，至可升入上学而止年约十七八岁，其数仍不亚于男学，或有更多者，盖男子将出学谋生。女子则求益进亦，固不能免之事也。即如论中等学，及上等学，亦有特为妇女而立者，否则亦准与男子偕入，功课相通，亦有私家所立之学堂，男女同堂各院。论男女同班之事，不能详知，大抵聚于一学，有时不常在一处，或谓男女混淆杂易起爱心，此亦不错，然无甚邪僻事，且男子之粗暴，有女子而化为文雅，女子之羞涩，有男子而变为惆怅。且自幼在一处，岂不彼此益相知乎，故四此婚嫁实属有福之人也，虽此事不甚多，而问 称为佳，此等学生或在他处，寄养于亲友之家，不过在师前同考之时，男女得以见面，但近来读书之女日多，左右觅地不便，故特立女学房，归老姬约束，故约束知事无与于先生，且不闻因此而貽笑柄也，以上诸法，多在美国西方诸邦，皆新法也。东方诸邦，则类于欧洲，且此法未行之先，已立大学院数处专教女子，欧洲则或有先为男立，而今始重添女学者。如上云云，可知美女之向学，盛于欧洲且知其为大众者视为最要之事也，有此众见。女子乘此而得益，不问而知，他日出外，女子自有声名，已有不必依傍他人之势，且自觉我自有其身分，非专恃乎男子也，西方男女，同学同班，学日以进，女子皆不亚于男子，然亦无所窒碍，女仍是女，而男更硬其

^[1] 林乐知：《美国治法要略序》，《万国公报》第215册，1906年12月，第34本，第21413页——21416页。

^[2] 林乐知：《西国振兴女人之成效》，《全地五大洲女俗通考》，第六卷下集，第六十七页。

品行，岂不大妙”。^[1]

从这段材料我们可以总结出，美国无论是公学还是私学都有专门的女学堂，此种女学堂和男学堂在师资力量上并没有什么差异；美国的女学生可以而且更有可能连读到大学；美国的男女学生同学、同堂、同校并非碍大雅之事情，反而能促使男女之间共同进步，各自向更好的方面发展。总之，兴女学在当时已经成为欧美国普遍且重要之事。

二 对中国贬抑妇女的批判

和西方妇女相比，中国妇女犹如生活在水深火热之中，无论是处于家庭还是置身社会，女性永远是卑微的代言。“男尊女卑”的准则在生活中严格地例行着。她们受缠足之害，她们无上学之权，她们受幽闭之禁，太多的苦难压在她们的身上，而且为社会所习以为常，这也正是一个病态社会的症结之处。

（一）男尊女卑

“男尊女卑”是中国封建社会的陋俗，也是中国封建社会病态的一种表现。“至论中国女人之地位，尤较男人下，女人无名分，故亦无权利，举半中国二百兆妇女，尽成为无用之人，即成为分利之人，国家之积贫而成弱，风俗之积陋而成愚，皆因之矣。”^[2]林乐知认识到中国男女并非平等而言，女子地位极其低下，“男尊女卑”已经成为中国的风俗和习惯，在林乐知看来，这应该是引起一个国家为自己的前途而反思的社会问题。

林乐知考察了中国“男尊女卑”的历史渊源，“按古人以男女配阴阳，又以扶阳抑阴，为天尊地卑之正道，故虐待妇女，并不自知其暴，且妇女素无教育，而专令柔媚顺从，其所谓无违夫子者，几成妇女立身之第一义，此外别无他求，则妇女应该愈愚愈贱，而家庭专制之局长矣，故孝经亦以妻子臣妾，比百姓徒设。所谓严父严兄，与此卦严君之意相合。古之圣人，皆以家族专制主义，推而至于朝廷，观家人一卦爻辞，无往而非专制之精神，其曰闲，其曰假，视妇女略无平等之观念，而无修遂，在中馈二语，著于六二爻下，以为大中至正之规则，殆比于囚虏奴隶之弗若焉，而古之父母，亦遂重男轻女。”中国古人以阳尊阴卑、天尊地卑来比附中国的男尊女卑之现象，认为男尊女卑是天经地义的，也正是这种思想导致了中国的家庭中家长专制主义，推之于国家又形成了专制主义。林乐知还注意到男尊女卑的观念在中国的传统经典著作中也有所体现，“如小雅斯于之诗，其上章云，乃生男子，载寝之床，戴弄之璋，其泣煌煌，朱苗斯皇室家君王，其次章云，乃生女子，载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦，无非无义，惟酒食是议，无父母遗罹，可见重男轻女之风，亦中国自古相传之习俗，其所以然者，此诗颇为曲尽，上章下三句，明男之所当贵，次章下三句，明女之所当贱”。他还认为连在中国被视为圣人的观念中也有深深的“男尊女卑”思想。“三千年之妇女，湮没不彰于历史，而受礼俗与论之虐待，不能堪而齐恨以死者，不知凡几焉，呜呼，余谓中国古圣人，一若视中国妇女为仇敌，岂过情之论哉。”^[3]

^[1] 林乐知：《美女可贵说》，《万国公报》125-126册，1899年6月-7月，第29本，第18534页-18535页。

^[2] 林乐知《论中国变法之本务》，《万国公报》，第169册，1903年2月，第35本，第21547—21348页。

^[3] 林乐知：《论薄待妇女》，《全地五大洲女通考》，第十集上卷，第三十页——三十一页。

就连中国的律法中，他也认为有“男尊女卑”之显现，“照中国律法，亦有男女之别，妻殴夫者，治罪，夫欧妻者，无重伤则无罚。夫与妻不睦，可援例以休之。妻与夫不和，则无法可以免之，妇人以名节为重，犯奸之罪最严，男人以多妻为荣，律法在所不禁，男子可以主祭，虽异性亦可承继，养子赘婿，例许与嗣子平等，女子不可以主祭，非特寡妇不得与嗣子平等，即亲生之女，亦不得与嗣子利益均沾也。又其甚者，视男子为本家之人，视女子为他家之人，女子之嫁也。母命之曰，往之汝家，必敬必戒，无违夫子，此可见女子以夫家为其家，既嫁之后，未分家之前，皆不能成家之望也。”^[1]

林乐知最终回归到基督教，强调上帝造人是讲究平等的，依此来反驳这种“男尊女卑”的观念，并且借此宣扬基督教。“上帝创造世人，男女并重，犹慈父母爱怜亲生之儿女，决无厚薄之意也”。“后世之人，创为重男轻女之说，以男统乎女，以女属于男，并引乾坤阴阳刚柔内外之义以证之，皆出于男人之私见，而不知其背道实甚也”。他认为凡是信仰上帝的国家都是“有道之邦”，男女之间必然是平等的关系，而信仰非上帝的国家，男女之间必然有失公平。“而凡有道之邦，即信上帝之真道者，其男女无不平等，无道之邦，即不信上帝之真道而别有所谓一切道者，其男女无一平等，此可知男女之平等不平等，在于其所信之道，道如是，则其教化亦如是，即其待女人亦必如是矣。观教化者，必观其女人，职是故耳”。^[2]

（二）幽闭妇女

通过以上的讨论我们可以得出当时中国社会存在着严重的不平等，“男尊女卑”已经约定俗成的成了社会的一种“行为规范”，可以说“男尊女卑”是中国男女地位的一种总特征，而男女不平等又通过社会的种种行为和价值取向表现出来，林乐知就进一步批判了中国幽闭妇女这一行径。“中国尊贵女子，终身不出闺门，谓恐染门外之恶俗也，此说相传已久，然试执男人而问之曰，女子不出门，固足保全其贞节，但门外之恶俗，如此其甚，谁当任其咎乎，恐为男人者，必无词以自解矣。昔在某山，有一毒蛇，常出噬人，由下诸村，相率禁止上山樵柴，并禁止妇女小孩，不准出门闲游，若捕蛇之法，则无人念及之，是不思除害，但思避害，何异于幽闭女人之法乎。”^[3]这则材料正反映了中国关于借保全妇女贞节之名以幽闭妇女的社会现象，林乐知认为这是一种有失人道的做法，“若东方诸国，以幽闭女人，为防闭之要道，务使男女不相见，以遏淫风，犹之蒙古牧群，以分别牝牡为良法，岂非以畜道待人乎。”^[4]

林乐知还分析了中国幽闭妇女的原因，是因为中国古圣人认为“阳善阴恶”是绝对的真理，“按男女之别，于何起点，盖在野蛮之世，男女皆无教育，而女子尤甚，既无教育，则无识见，无德行，故淫邪之人，但求纵欲，而不知限止，有古圣人者出，以为此乃妇女之罪，阳善阴恶之公理也，于是不开通妇女之见识，不崇起妇女之德行，反夺妇女之权利，而为种种之防范，务令周密详尽，视妇女如鬼魅，如蛇虺，惟有禁于牛牢豕圈之中，无使出门一步，即万不得已，而有出门之事，必遮塞其耳目，使无所亲闻焉。谓如是，则妇女可勉强以保其贞节，酷

^[1] 林乐知：《家规女俗》，《全地五大洲女俗通考》，第十集上卷，第四十页——第四十一页。

^[2] 林乐知：《女俗为教化之标准》，《全地五大洲女俗通考》，第十集下卷，第三十六页——第三十七页。

^[3] 林乐知：《论中国变法之本务》，《万国公报》第169册，1903年2月，第35本，第21548页。

^[4] 林乐知：《论中华之时局》，《万国公报》，第157册，1902年2月，第34本，第20742页。

矣哉。此中国之妇女，所以亘三千年，而毫不知自主自由为何物，更不敢自认其亦为有权利之人也”。还有一个原因是中国社会秩序混乱，“则以中国古世，未有文明之警察，行途多险，妇女出门，则常有强暴之陵辱，读召南多露之诗，可以想见当日之政治，至此已为极盛，故不若将妇女闭置于房闺之间，最为得计也”。这种中国女性闭门不出的风俗日渐积累遂成为现在的恶俗，并且给社会带来了极大的问题和隐患，“此等古礼，浸成风俗，而妇女亦成风俗，而妇女亦遂自问，不复有自主自由之权利，相与安之，而有事四方之责任，则专以属于男子，循循焉，除科量酒浆，级箴补缀之外，更无天职矣”。^[1]

林乐知对中国幽闭妇女的批判最终还是落脚在基督教上帝的理念上来，“幽闭者，释放之对面也，虎儿之闭于柙，恐其伤人也，凶犯之幽于狱，恐其害人也。今以知能同具，身灵全备之女人，使终身禁锢于闺门内室之中，不得出门一步，不得与闻男人之事，不得与男人通问，不得与男人授受，且不得与男人见面，虽在至亲骨肉，已嫁之后，亦不得同席而食，以为必如是而风俗可美，教化可盛，否则风俗必坏，教化必衰矣，嗟乎，女人何辜，乃视为伤人害人之毒物乎。上帝创造女人之时，与男人一体完全粹美，亦岂料后世之轻慢若此乎”。^[2]林乐知认为上帝同时创造了男人和女人，赋予女人和男人平等的权利，中国如此轻慢妇女是违背上帝造物的旨意的。

（三）女子无才便是德

中国的传统认为妇女所谓的本分就是在家学些女红和相夫教子之道，“礼记，女子十年不出，姆教婉娩听从，执麻枲，治丝网，纫组训，学女事以供衣服观于祭祀，纳酒浆，笱豆菹醢，礼相助奠。又云，古者妇人先嫁三月，祖庙未毁，教于公宫，祖庙既毁，教于宗室，教以妇德妇言妇容妇工，教成祭之，所以明妇顺也”。^[3]这是中国妇女历来的传统，她们一生所学之事不过是妇德、妇言、妇容、妇工之事，读书学习之事自始至终就非属她们的权利。“按观此，则古圣人，并无教育妇女之制矣。自十岁而后，即闭置室中，而所谓姆教者，不过麻枲丝兰酒浆笱豆，其谓读书识字非妇女之本明矣”。^[4]中国传统社会认为学习识字非良家妇女之所为，那么反过来讲就是一种“女子无才便是德”的思想。

林乐知总结了中国对女子的评价有两种标准，一是忠孝节义方面可以与古人相媲美者，二是固守贞节者。“历溯中国有名之女子，其载于列女传，及历代名媛图说者，指不胜数，综其大要，可以两类括之，其一，以效法古人为主，凡忠孝节义诸女子，有能与古人后先媲美者，即可扬名于当世矣。其二，以杀身成仁为主，如烈妇之仰药殉夫，孝女之割股疗亲”。林乐知认为这种衡量标准实为中国的愚民之策，“皆为愚妇之所为，朝廷奖之，时论美之，以是为风化之厚，而不知其有乖常道实甚也”。

在林乐知看来正是依着这种标准，中国的女学才没有发展的可能性。中国重视的是女人之德，讲究的是妇女对丈夫的言听计从，那么不提倡女学便成了顺理成章的事情了。“女学不讲，上等人家，从无以读书识字贵女人者，惟下贱之女，如舞妓歌姬等，有以文学著名者，岂非反当之至乎，华人守女子无才为德之说，

^[1] 林乐知：《论薄待妇女》，《全地五大洲女俗通考》，第十集上卷，第三十一页——第三十二页。

^[2] 林乐知：《女俗为教化之标准》，《全地五大洲女俗通考》，第十集下卷，第三十七页。

^[3] 林乐知：《论薄待妇女》，《全地五大洲女俗通考》，第十集上卷，第三十二页。

^[4] 林乐知：《论薄待妇女》，《全地五大洲女俗通考》，第十集上卷，第三十二页。

以为不使读书者，可免其涉猎淫书也。女子不明者多，易惑者亦不少，其受识字之害，容或有之，但因此而竟废其学，是因一体而废，其全体矣。岂非若人之因噎而废食乎，以世间不能无淫书，致贻女人不学之苦，此非女人之罪也，淫书为男人所撰，岂不当以罪归之乎，乃不禁男人之撰淫书，惟戒绝女人之读书，女人何辜，竟使坐是以废弃终身。”

林乐知认为中国的这种重女人之德，轻女人之才的观念是非常荒谬的，这种观点直接导致了中国的妇女一般都不识字，唯下等之女，妓女舞女之类的能通翰墨。“论中国女人之德，与女人之才，恒不相称，中国理学家，常言女人无德，以无才为有德，推其言外之意，实见夫有才之女子，决难必其为有德者也。女学之不讲，女塾之不设，皆以为读书识字，非女人之本分也，以故富贵家之女，良家之女，大概皆不识字，惟下等之女，如歌姬舞女等，反多有能通翰墨者，岂非颠倒之至乎”。这种现象颠倒了一般文明社会女人与男人享有平等的接受教育的权利，而在中国这种做法无疑为社会增添了一批又一批无知而愚蠢的“顺民”，从而阻滞了一个国家向前发展的脚步。

林乐知进而指出了中国以免妇女接受不良思想为由而杜绝女性识字认书的荒谬性，“世俗又以妇女读书识字，易观淫词小说，而改变其德性，夫中国淫词小说之流传，乃社会之耻，风俗之忧，岂妇女之易观耶，彼男子亦犹乃尔，是必使中国男女，概不读书识字而后也，今不禁刊印淫词小说之人，而禁妇女之读书识字，遏弗戕妇女之耳目，而使成植物呆物，俾毫无知觉，岂不其德性更完全哉”。^[1]林乐知认为中国的女性若接受教育，会令其增长知识、智慧、修养、责任感等，只要她们接受了优秀的教育，对于淫词小说那一套，自然而然就会有免疫力。“夫教育者，开知识，长德行，有科学以增其慧，有明理以乐其魂，有专门以精其业，有真道以坚其志，有自主自由之权利与责任，以自觉其尊贵之位置，则于淫词小说，自蔑如也”。^[2]

林乐知还看到了中国讲究“女子无才便是德”的根本目的是要变妇女为社会的奴隶，男权社会的奴隶。“至德容言工，总以顺字括之，顺者何，无权利，无自主，无自由之奴隶而已”。^[3]

进而林乐知又指出中国之所以强调“女子无才便是德”是为了压抑中国女性，愚昧中国女性，使中国女性始终处于男人的从属地位，归根到底还是男女地位不平等问题，“故汉曹大家作女诫，七篇之中，无非服从主义，令妇女谄媚其夫，谄媚其夫之父母，谄媚其夫之兄弟姐妹，无往而不谄媚焉。斯为顺之至矣，特吾不知当日妇女之自视，果为人类抑否也，是皆中国妇女之教育也，故古人有言，女子无才便是德，其意有才之女子，不受夫男之压制，即失其顺从之德”。^[4]总之，林乐知认为中国传统的“女子无才便是德”观，只不过是一种愚民手段罢了。“国政何以必愚民，民日愚，则为君上者，易于压制其下，家政何以必愚其妇女，妇女日愚，则为男子者，易于压制其妻，洋洋三千年之历史，无非此二事之组织而已”。^[5]

（四）缠足

^[1] 林乐知：《论薄待妇女》，《全地五大洲女俗通考》，第十集上卷，第三十三页。

^[2] 林乐知：《论薄待妇女》，《全地五大洲女俗通考》，第十集上卷，第三十三页。

^[3] 林乐知：《论薄待妇女》，《全地五大洲女俗通考》，第十集上卷，第三十二页。

^[4] 林乐知：《论薄待妇女》，《全地五大洲女俗通考》，第十集上卷，第三十三页。

^[5] 林乐知：《论薄待妇女》，《全地五大洲女俗通考》，第十集上卷，第三十三页。

缠足是林乐知编辑的《教会新报》中关于中国妇女地位低下的问题之一。1870年5月，德贞医生发表了一篇关于缠足的害处的文章。“中国缠足一节，古今误尽多少妇人女子，自后唐窈娘作俑以来，后人习焉，不察亦步亦趋，世风莫易天下无不爱女之父母娇养，惟恐有伤，何独爱之既深，必愿其足之甚小。既愿其足之甚小，必肆其缠之甚恶，裹之、束之，四五岁即当此苦厄，日夜痛楚眠食俱废，难以解释，实为罪孽毕生，无舒畅之心，终身皆艰难之步。求其足之小，不顾其苦之极，其爱之乎，其害之也。然此仍系小节，所关者尚不仅是，夫天下女子在室多病于于归后乏子，虽不在缠足，亦有因此而致之者，诚两足骨肉已拆，最易倾跌扶持需人，行动难以自便，心怀伊，饮食未能消化，动转未能快然，加之寒暑不调，就冷贪凉，则白带经闭，经血妄行诸症，因之由渐而入，安能受孕成胎？或谓风俗自古流传，势有不得不然也。顾居家惟我为主，我行我法，安能附会他人，我不许我女缠足，我之外安得干预我事，是缠足一节，责在父母权，亦操之父母也。倘识为害而非爱一家，易辙家家，效尤，从此渐息，其风亦一道也……倘若能如康熙三年，欲行禁止缠足，今再明谕示宣之中外，吾知天下久蓄此志者，无不遵行矣”^[1]。他将这种恶习的责任归到家长身上，他们有权对他们的女儿“任意妄为”。他极为批判这些家长不体谅他们的女儿所要忍受的痛苦，这些缠脚的女性非常不健康，因为他们的血液循环系统遭到了破坏，他们不能像其他人那样生育很多小孩——这一结果是中国的家长们不愿意看到的。他意识到裹脚缠足是根植于中国传统文化的，但是仍然呼吁废除这种陋俗。同一期里紧随着德贞的文章之后，林寿保就这一问题也发表了一篇文章，他是烟台浸信会的一个成员。“汉人女子裹足一事，孰不知其非亦复孰能知其非者，溯厥由来未详，所始考之史册滥觞，作俑不载于书，或曰斯所以别男女也。夫男女之别彰矣，须其面别以形，雄其吭别以声男子之异，女子莫及奚必于足乎别之。或又曰裹足示弱，所以扶阳而抑阴也，夫男强女弱实由天授生而已，然何需乎人之弱之且非若之适以虐之，肢体无辜横遭摧折，此真惨贼酷刑，可为寒心者也……今之计莫如亟下，明诏今汉人女子并效旗装，自十岁以下勿复裹足，将见数年之后，民生畅适各返其真”^[2]。他认为有更好的方式来区分男人和女人，或者说“暴露女性的弱点”。缠足已成为社会习俗的一部分，但是社会习俗是可以由政府的政策而改变的，因此他希望清朝的统治者能够起草一个废除缠足的法令。接下来的一期里，伉爽字，北京的一基督徒写了一篇《缠足辨》，“中国妇人所重者，三从四德，足之缠不缠，其细焉者也。女之所重在心之贤不贤，不在足之缠不缠。若不论心儿论足，不出揣本而齐未矣”^[3]。他认为缠足同儒家教义中的仁慈、友善等教义极为不符，他认为世界上找不出另外一个对女性进行缠足的国家，中国人应当对妇女放足，他们没必要担心这是在于自己的传统抗争还是采西学。他指出中国东北的妇女及清朝统治者们的夫人们都没有缠足，为了表示赞同他的观点，林乐知在他的文章后面附了一注，概述了缠足的历史。林乐知思想极为开通，还允许杂志上出版相反的观点，认为缠足是中国的风俗应当保留下去。林乐知也在这篇文章的后面加了注释，说明他是想让报纸达到百家争鸣的效果。各种意见汇聚在一起，然后各种敌对的观点进行论战，这样读者可以认真从两方面来掂量这一问题，孰对孰错，就成了一目了然的问题，顺其自然的达到了加深读者了解缠足之害及主张缠足观

^[1] 德贞：《施医信录缠足论》，《教会新报》第2本，1869年，第826页——第827页。

^[2] 林寿保：《缠足论》，《教会新报》第2本，1869年，第827页——第828页。

^[3] 伉爽子：《缠足辨》，《教会新报》第2本，1869年，第881页——第883页。

点的荒谬性所在。

在林乐知编辑的《万国公报》中，这一问题也是报纸讨论的焦点之一。这些文章虽然不是出自林乐知之手，但是林乐知作为杂志的编辑，其本身憎恨缠足的思想在这些文章的摘选也不无体现。王林先生的《西学与变法——〈万国公报〉之研究》一书中详细且全面地阐释了《万国公报》关于不缠足问题的见解，包括缠足之因、缠足之害、放足之难、放足之法、放足之效等方面。

林乐知自己也在文章中痛恨阐释了这一病态的社会风俗，“缠足为中国最恶之风俗，亦为中国汉人独有之风俗，与政府无涉也。究之作淫巧残形有百害无一利，未有如缠足之甚者。近数年来，西国善士在上海创设天足会，劝人释放其足，化无用为有用，华人上亦起而应之由皮张宫保亦提倡之。目前复明降旨谕，劝人释放，以去恶习，中国轻视女人之习，其或可籍此而稍挽乎。”^[1]这段话虽然简短，但却包含了林乐知对缠足问题的全部看法，首先，中国的缠足陋俗“万国皆无，中国独有”，“不但为中国所独有，抑且为汉人所独有。”^[2]其次，倡导中国人放足，“上海西人，创设天足会，南皮张宫保亦赞成之，近复奉明诏，准令满汉通姻，劝民人不再缠足，免残肢体面归有用，今各省绅士，亦有立会，劝女人放足者矣，劝人放足，不啻于受束缚之人，而求其释放，其事至顺”。^[3]再者，林乐知还看到了中国妇女缠足与不学有着紧密的关系，可以借放足之行动进而引导更多的中国妇女走进学堂，也可以打破中国的那种狭隘愚昧的传统观念，“小家容有大足之女人，大家决无不小足之女，不但为饰观起见，亦因遗嫁之难，为父母者，恒念及放足之女，他日长大，必难以嫁人，故迟疑而不能决也，不知女人不学与女人缠足二端相反而适相成，向来缠足之女，虽一字不识，亦易于嫁人，今日不缠足或放足之女，如能读书识字，在学堂卒業成才之后，亦必易于嫁人矣。日本高等学堂卒業之女生，貌虽不扬，而人争娶之，此非其明证乎”。^[4]

（五）纳妾与溺婴

1869年9月林乐知编辑的《教会新报》刊登了黄品三的一篇文章，文章中他质疑了中国的一夫多妻制问题，他弄不明白为什么男的可以拥有三妻四妾，而女的稍有红杏出墙之嫌疑便将受到社会极大的谴责和唾弃；为什么男的只需为他死去的妻子哀悼一年甚至更短的时间就可以另结新欢，而女的便要为其死去的丈夫终生守寡？黄品三说他在《旧约》里找到了部分答案，“女人是为男人而造的，男人却不是为女人而造的。”“其一责罪之重于女而轻于男，古今同慨以中国而言，男耽花柳市井，以为常女犯之，则为终身之污。妻死则夫服期年，夫死则毕生素縗孝服者，悔罪之现于外者也，西国有衣麻坐灰，中国有寝枕块皆罪孽深重之意。”^[5]从文章的语气来看，黄的疑虑并非完全得以解决。1870年7月，《教会新报》上还刊登了一篇关于要好好对待童养媳的文章。“凡人一家之中，如有养媳，当优待何也？盖人养子女无论贫富，均能体恤而独于养媳往往苛责，其故由于小姑之逞能，翁姑之漠视，但小姑有出嫁之日而养媳无离隔之时，使翁姑视若隔膜，将终身无出头之日矣，况质地聪明者少，呆笨者多，在自己家内恃有父母爱惜，

^[1] 林乐知：《论中国变法之本务》，《万国公报》第169册，1903年2月，第35本，第21549页。

^[2] 林乐知：《女俗为教化之标准》，《全地五大洲女俗通考》，第十集下卷，第三十九页。

^[3] 林乐知：《女俗为教化之标准》，《全地五大洲女俗通考》，第十集下卷，第三十九页。

^[4] 林乐知：《女俗为教化之标准》，《全地五大洲女俗通考》，第十集下卷，第三十九页。

^[5] 黄品三：《答路从周》，《教会新报》第2本，1869年，第513页——第514页。

万事尚可任意，即呆笨如聪明一至寄养出外，不敢逞能，多形制肘，即聪明亦呆笨。……予深悯之，为此亟劝为翁姑者视如己出，不苛其责，庶几为”^[1]。作者并没有批评这一行为，而认为这些孩子要在她们的新家庭里呆很长一段时间，因此不应该总是强迫她们去做一些卑下的事情。

《教会新报》中对于妇女问题，抨击更强烈的是溺婴现象，虽然是为经济所迫而行，但是却极大的残害了人性。“忍心害理，惟溺女为最。余观此文洵足惊人心而维风化有功，世教岂浅鲜哉？缘特呈录尊院登报广传庶今多子之家，不致厌烦而骤弃贫穷之辈，不缘苦穷而轻抛以共体造物，大生广生之心。易曰，乾道成男，坤道成女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后又父子，人之所以不绝者，男女构精，生生不息而已。近世乃有绝灭生道而溺女者，殊为不解求其故，或以生育太多厌而溺之，或以屡产皆女忿而溺之，或以养女需乳不利速孕急而溺之，不知多子为福，七子八婿传为美谈，生育之多未可厌也。父精母血秒合成形，为男为女均属骨肉，莫非子也忿之即至子息之有无迟早命，实主人而无子正宜积善祈天人，而晚子益宜培养元气，乃溺现生之女，而妄冀未生之子”^[2]。“贫穷已定，五行中淹女之家必更穷，淹一女儿伤一子可怜打算反成空，呜呼，毕命泪潜，总为庄区体面难体面，轻人命重勿教冤孽造如山”^[3]。文章深刻地批判了溺婴这一残害生命的行为，是极为造孽之举。

三 “释放妇女”

“总而论之，女人之地位，赖基督教道而释放长进，可以二大端括之。一为保全女人之名节，各守一起，不准外好，妻死之后，始得释放。休妻之案，但有一故，所以保节者至矣；一为振兴女人之才具，凡奉基督教之国，必兴女学以造就之，使女人皆得，各就其质性之所宜，成为全用之材，以求胜于男人，表明其可敬可重之人类，皆教道所结之善果也”^[4]。林乐知认为要彻底解放妇女关键要抓住这样两林点：第一要保全女人的名节，实行一夫一妻制；第二要兴女学，使女人成为社会的有用之才。但是这一切必须以基督教作为基点，只有信奉基督教，这两点才能彻底地得以改进和完善。需要说明的一点是，林乐知经常讲“释放妇女”而不是解放妇女。“释放”这一词说明了他认为中国妇女受儒教的束缚，想用基督教来改善中国妇女的处境，最终目的还是为了传教，但客观上对中国妇女有利。

（一）提倡男女平等

1、男女之比较

“上帝创造世人，男女并重，犹慈父母爱怜亲生之儿女，决无厚薄之意也”。^[5]林乐知极力提倡并宣扬上帝造人是平等的，男女之间是平等的。而且他还将男人与女人进行了系统而细致地比较，从而得出结论，女人并非逊色于男人，在很多方面较男人还略胜一筹，故男女之间应该平等。

[1] 张梦花：《优待养媳论》，《教会新报》第2本，1869年，第911-912页。

[2] 《戒溺女文》，《教会新报》，第2本，1869年，第632页。

[3] 修善氏：《戒溺女诗》，《教会新报》，第3本，1870年，第1243页——第1244页，1870年。

[4] 林乐知：《欧洲古今女人地位》，《全地五大洲女俗通考》，第六集（下卷），第五十七页。

[5] 林乐知：《女俗为教化之标准》，《全地五大洲女俗通考》，第十集下卷，第三十六页。

男女之比较：^[1]

比较的方面	女人	男人
身体	貌美胜	力强胜
心才	特别心才胜：专想之心； 觉悟之心；口才；演戏； 笔墨；著作小说	大心才胜：格致；文学； 技艺
品行	胜	负
处事	忍苦耐劳，安贫守志，克 己节欲，治家训子，谨守 本分	
居心	较男人为洁净，以爱心待 人	不及女人，多存报仇之心
胆气	胆小，但当处乱世，临大 节，则女人之胆略大	胆大
爱心	偏爱者多，有溺爱之心， 有爱子之恶	偏爱者少
领悟	速	迟
待人	待人宽厚，而其见识则甚 窄，势脉之及人不如男人 之有力	
信心	取信于女人易，女人之于 相信者，非求其实有可 信，不过以相信为心安之 助耳，故凡女人之所信 者，不必皆为确实之端	取信于男人难，男人之所 信者，皆须查明实而后信 之。
改过之能力	难：女人有过，往往扭于 故见，不肯详察，虽有人 徒劳规劝，仍信以为是， 而不知其非矣	易：男人有过，易于觉察 而悔改之。
过失	在于见小，妒忌，轻浮	在于太过者多，或由于暴 虐，嗜酒及吸烟诸恶
德性	多忍耐好静，谦逊清节， 安分守己	多勤敏好功，勇敢自恃， 恒心不懈
想像	多涉于虚	多证诸实
爱怜	赞之以其人	赞之以其事
行善	优为此事	

由上面这个表格，我们可以看出男女之间，并非男人绝对胜过女人，在很多方面女人还是占上风的，因此林乐知认为应当给予妇女和男人平等的社会地位和机会。

2、基督教释放妇女

^[1] 林乐知：《男女之分别及其关系》，《全地五大洲女俗通考》，第六集（下卷），第六十页——六十四页。

“后世之人，创为重男轻女之说，以男统乎女，以女属于男，并引乾坤阴阳刚柔内外之义以证之，皆出于男人之私见，而不知其背道实甚也。凡有道之邦，即信上帝之真道者，其男女无不平等，无道之邦，即不信上帝之真道而别有所谓一切道者，其男女无一平等，此可知男女之平等不平等，在于其所信之道，道如是，则其教化亦如是，即其待女人亦必如是矣。观教化者，必观其女人，职是故耳”^[1]。在林乐知看来，凡是不信上帝之真道的国家，其男女之间都是不平等的，由此他推出一个这样的结论，只有信奉了基督教，这个社会里的男女才能够平等。

此外林乐知还认为信奉基督教之国度，在信奉基督教之前，往往也是重男轻女的。“欧洲诸国，女人之地位渐高，不但教规振拔女人，即国法亦嘉惠女流，举古昔重男轻女之积习，全行废除矣”^[2]。并且他还以许多国家为例来证明基督教兴之后，女人地位得以提高，并且女学也得以兴。例如他写的《基督教变化罗马之功效》，“论家人妇子，古时轻视女人，创为三从之说，使终身不得自由。其论婚礼，不过视为添丁保国之本务，可休可弃，惟男人之命是听……基督教人则反是，敬礼女人，引为同等，其视婚姻为圣洁之本分，夫爱妇顺，各守其本分，皆有相继相系之情也。”“第九端，为振兴女学。希腊罗马古时，女学无闻，以无才为有德。妇教不讲，以顺从为本务，轻视女人之至矣。基督教男女并重，女孩入塾读书，与男孩同，并有特设女学堂以造就女人者，以故教兴以来，多有贤母，能胜教子之任，并有女师，堪充教习之选者，女学之功效，诚大矣哉！……第十节，为推令妇女并列于公会之中，圣教未兴以前，希腊罗马人民，视女人为无物，惟酒食是议，不使与闻男人之事，且幽闭终身，不使与外人叙谈。自基督教兴以来，女人亦见重于世，凡遇传道之叙会，行仁之善会，演说之公会，以及各项男人所立之会，皆准女人亦见重于世。凡遇传道之叙会，行仁之善会，演说之公会，以及各项男人所立之会，皆准女人一体列会入座，并无歧视之意”^[3]。由此我们可以看出，林乐知的意思就是，要想真正的解放妇女，实现男女平等，信奉基督教是必须的，也是首要的。

（二）提倡一夫一妻制——保全女人的名节

一多夫妻制是中国社会的一大陋俗，“夫妇为人论之始，乃天所定也。上帝造人，皆为平等，无男女贵贱之分。查中华日本史书，自古至今，常见一夫多娶妻妾，或视之如奴，或虐之如囚。为之妻妾者，亦以为分所当受。而安之若素，绝不知羞。嗟乎！男人如此，岂不能恨乎！女人如此，岂不可怜乎！人之待妻如是，为小孩所见，岂不使小孩伤心乎！”^[4]一夫多妻制是中国的一大弊端，由于此女人在家庭没有一点地位。林乐知对此极为不满，“如谓男人以多妻为合理，何以女人又责其从一而终乎，为男人这，苟反己自思，谁则愿受女人之虐待，如今日之男人之待女人者乎？”^[5]在林乐知看来，他相信《圣经》中所倡导的，男人并非为女人所造，女人也并非为男人所造，男人与女人是平等的，所以应该倡

^[1] 林乐知：《女俗为教化之标准》，《全地五大洲女俗通考》，第十集下卷，第三十六页。

^[2] 林乐知：《男女之分别及其关系》，《全地五大洲女俗通考》，第六集（下卷），第六十四页。

^[3] 林乐知：《基督教变化罗马之功效》，《全地五大洲女俗通考》，第五集（下卷），第四十九页——五十一页。

^[4] 林乐知：《日本福泽谕吉事略》，《全地五大洲女俗通考》，第二集上卷，第二十二页。

^[5] 林乐知：《日本福泽谕吉事略》，《全地五大洲女俗通考》，第二集上卷，第二十二页。

导一夫一妻制以保全女人的名节，在婚姻上实现男女之平等，婚姻之自由。

提到中国的一夫多妻制，这一陋俗又与中国的另一大弊端“幽闭妇女”是密不可分。针对这一陋俗，林乐知认为要鼓励男女正常地社会交往，鼓励妇女参加社交活动，应当给予妇女和男人平等的社会地位和机会，这又涉及到教育的道德准则问题，具体还表现了他对妇女的潜力的思想。他指出在儒家文化中，妇女有很多事情是被禁止去做的，然而在基督教里并没有什么戒律阻止妇女去做她们想做的事，所以这根本点又回到了基督教身上。

（三）兴女学

一个国家的文明程度很大程度上可以从这个国家的女学兴办情况得以体现“凡有国者，欲使其国成为文明之国，不但当使男人成为文明之人，亦当使女人成为文明之女。如女人尚未进于文明之域，则其国之教化，终不能成为文明矣！”^[1]林乐知认为一个国家的文明程度很大程度上取决于妇女的文明教化程度。

“国人之中，女人恒居半数，家人之中，子女常遵母训，女人之学与不学，其关系于家国天下者。此家女人识字，彼家女人不识字，岂非有大分别，在其中乎，同一国也，此国女人识字者多，彼国女人，不识字者多，岂非有大分别，在其中乎，中国女人受害已久，自孔子以来，二千余年，圣训百世不能改，中国百世不能兴，即女人亦百世不能有盼望矣。女人至今无长进之盼望，中国之教化，安能有长进之景象乎”。在林乐知看来，然而中国自孔子以来，延续了两千多年的圣训，中国的女人也受了两千多年的压制，目前中国要想得以复兴，那么必须得提高女人的文明程度。“教养女人，以造就贤母之才能。非广设女塾，其何以成之哉？”^[2]

林乐知认为，中国的妇女大有发展的潜力，国家政府应该下令多设立一些女塾，这样中国才有兴旺的希望。他以自己所办的中西女塾为例来说明兴女学是大有成效的。“中国女人亦皆为可造之才，如能下令国中，添设女塾，尽驱女孩，入学读书，不数年，必著大效矣。方今西国播道会人，凡遇设塾造士之区，必添设女学堂，并设女播道会，即如鄙人，前在上海创立中西书院之后，即创立中西女塾以为之倡，至今年年长进，学成毕业者，不乏其人，镇江亦有一著名之女塾，成材亦不少，其余各处，亦多有之，女人身材，虽较男人为弱，其在性灵，实不让于男人也，西国男女同塾，女人之功课，常居人上，此实彰彰在人耳目之前，非虚脱也。中国女人，向多不识不知，亦不能自知其地位，今入西塾，得与西女相周旋，亲炙其嘉言懿行，方自觉其地位之可耻，女人而不学，贱之者视同牛马，即贵之者，亦等于奴仆而已，安得成为完人乎，嗣是以后，不但西塾中，有成才之女生，且有颇为塾师，愿任播道，以救并世之女人者矣，岂非女学有益之明证乎”。^[3]

他认为中国当时正面临着兴女学的绝好机会，应当抓住平息义和拳运动之后，亟需变法，以求自强的这一机会，大力地兴办教育，增设女塾，使女人增长学问。“二十周之首年，适有拳匪之乱，事平之后，当轴鉴于前祸，亟图变法，以图自强，以创设学堂为首务，于京师及各省城，立大学堂，此外中小学堂，亦

^[1] 林乐知：《日本福泽谕吉事略》，《全地五大洲女俗通考》，第二集上卷，第二十四页。

^[2] 林乐知：《女俗为教化之标准》，《全地五大洲女俗通考》，第十集下卷，第三十八页

^[3] 林乐知：《女俗为教化之标准》，《全地五大洲女俗通考》，第十集下卷，第三十九页。

克期兴办，期于必成，但自鄙见论之，当趁机会，添设各等女塾，使与男人，同步长进于学问之途，其效验必大有可观矣”。^[1]

国家是构成世界的基本单位，家庭又是构成国家的基本单位，而妇女又是构成家庭的重要角色，她的角色成败和高低决定着家庭在社会中所起的作用，影响着社会的发展和稳定。“天下之本在国，国之本在家。有夫妇而后能成家，有父母而后能传家，甚矣哉！由是以推，国者，家之积也。有国者，又安可忽视女人哉！”“君子之道，造端乎夫妇，及其至也。察乎天地，以故教化必起于家庭”^[2]。总而言之，女人的教化与否很大程度上关系着世界教化如何。所以林乐知提倡中华只有振兴女学，释放女人，来提拔女人平等之地位，造就女人同具之才能。林乐知批判了许多中国的关于妇女的种种弊端，言辞激烈，且一针见血，找到了中国病理之症结所在，并且为中华建议了许多可行之路，这是我们后人应该欣赏和赞扬的，并且影响深远。但是他倡导基督教来释放女人，信奉基督教与释放女人、女人解放之间并非存在必然性联系，而林乐知则是把这种偶然性联系渲染成了必然关系，这一方面是值得推敲的，但是我们也得考虑到林乐知的身份，作为一个传教士宣扬基督教是必须的任务，这种方法来宣扬基督教也是很新颖的。

^[1] 林乐知：《女俗为教化之标准》，《全地五大洲女俗通考》，第十集下卷，第三十九页。

^[2] 林乐知：《全地五大洲女俗通考林序》，《全地五大洲女俗通考》，第一页。

【附录一】

林乐知生平年表

- 1836年 1月3日 林乐知出生于乔治亚的伯克郡，幼时父母双亡，由住在梅里韦瑟郡的姑母抚养长大。林乐知的早期教育是在乔治亚州的几所小私立学校所接受的，那时起便开始对历史、文学感兴趣。
- 1851年 寄宿于浸礼会主办的布朗伍德研究所。
- 1852年 林乐知转到了一所有霍德尼·莫然创办的学校，就是在那儿，他立志要上大学。
- 1853年 秋天 林乐知开始在埃默里·亨利学院学习，但是仅仅待了一个学期。
- 1854年 春天 林乐知转到了牛津地区的埃默里大学。
- 1857年 林乐知决定成为一个传教士志愿者，自愿到中国去传教。
- 1858年 7月22日 林乐知与玛丽·豪斯顿结为夫妻。
- 11月 林乐知夫妇成为监理会成员。
- 1859年 林乐知一家于纽约登上了通往中国的新娘号轮船。
- 1860年 7月13日 林乐知一家终于抵达上海。
- 11月 林乐知和蓝柏一起前往杭州，建立传教分差会。
- 1861年 1月 林乐知和蓝柏去南京宣教，洪仁玕亲自接待了他们，并且还送给林乐知一只银碗留念。
- 1862年 林乐知每天都在上海中国人聚居区的一所小教堂里布道，偶尔还到附近的村庄里宣教。与此同时，差会面临着极大的经济危机。
- 1863年 9月 林乐知制定了巡回制布道计划，并开始自学中文，开始用中文宣教。
- 1864年 3月21日 林乐知与上海广方言馆正式签约，成为此学校的一位英文教习。
- 9月28日 合同到期，林乐知离开了上海广方言馆。
- 1867年 林乐知再一次陷入经济危机，在解决危机之际，他的传教观念逐步得了开阔。
- 2月2日 林乐知重返上海广方言馆教学，并与学校签了10个月的合同。
- 3月 林乐知收到了来自美国差会的汇款。
- 1868年 5月18日 林乐知接任了《上海新报》的编辑工作，并且持续到1871年。
- 9月 林乐知创办了《教会新报》。
- 1870年 林乐知在上海广方言馆的工作停了一段时间，因为学校要从旧校区搬往新校区。
- 1871年 3月 林乐知恢复了在上海广方言馆的教习工作，并在上海江南制造局从事翻译工作。
- 1874年 7月 林乐知将《教会新报》改名为《万国公报》。
- 1876年 林乐知和慕伟廉、艾约瑟一起开办了《益智新录》，从1876年7月到1878年5月，这份杂志在每个月第15天发

- 行，直到停刊。
林乐知被清政府授予“五品顶戴官”之名衔。
- 1878年3月—11月
春天 林乐知回美国。
林乐知在埃默里大学毕业学位授予典礼上，获得了法学博士学位。
- 1880年 林乐知同上海广方言馆续签了合同，继续在这所学校历任英语总教习。
- 1881年6月 林乐知接到任监理会总教长的通知。
11月 林乐知辞去了在上海广方言馆和江南制造局的工作。
- 1882年 林乐知在上海创办中西书院，培养中国新式人才，第一次招生就招到了学生四百多人。
- 1883年7月 林乐知宣布《万国公报》将暂时停刊。
- 1889年 《万国公报》重刊，广学会接管了其出版权，但是林乐知仍然担任主要编辑职务。
- 1891年 林乐知和李提摩太在广学会编辑出版了《中西教会报》，所标榜的宗旨是专论教务，企图向士大夫宣传宗教，后因销路不畅而停刊。
- 1898年 义和团运动失败后，林乐知被召回美国参加基督教各教会联合会议，专门策划如何加强对中国的传教活动，他在美国为监理会的在华活动募得了5万美元经费，并号召增派50名传教士参与对华传教活动。
- 1900年 监理会决定将苏州博习书院、宫巷中西书院和上海中西书院扩建为东吴大学，校址在苏州天赐庄，林乐知任董事长。东吴大学主楼命名为“林堂”，“中西书院”并入东吴大学后，原有校舍改为东吴大学的第二附属中学。
- 1901年秋 林乐知转道欧洲回到中国。
- 1902年 林乐知创办了中西女塾，学生多来自上海的富有家庭。
- 1906年5月 林乐知最后一次回美国。他受到美国总统西奥多·罗斯福的特别接见。
向总统汇报了中国1905年反美运动的情况，他建议美国总统应加强对华的传教与教育事业。
- 1907年5月31日 林乐知在上海病逝，享年71岁。

【附录二】

林乐知在江南制造局翻译书目一览表

1871 年

《四裔编年表》
《印度国史》
《俄罗斯国史》
《法兰西国史》

1872 年

《德国史》
《挪威及苏格兰史》
《西班牙史》
《葡萄牙史》
《荷兰国史》
《瑞士国史》
《意大利国史》
《普鲁士史》
《土耳其国史》
《波斯国史》
《秘鲁国史》

1873 年

《巴西国史》
《埃及国史》

1875 年

《世界政治史》
《年表》

1876 年

《列国岁计政要》

1878 年

《政事新闻》

1879 年

《西国近事汇编》
《格致启蒙地理》
《水师章程》
《格致启蒙》

1880 年

《格致启蒙天文》
《格致启蒙博物》
《东方交涉记》

1881 年

《希腊国史》
《非洲史》
《拉美史》
《暹罗史》

《澳大利亚史》
基本哲学著作
《波兰问题》
《阿富汗问题》
《亚洲及欧洲的军队》
《制肥皂油烛法》
《印度国史》
《欧罗巴史》
《万国史》
《地学启蒙》
《分光求原》
《格致启蒙化学》
其他
《列国陆军制》
《挺紘外乘》

【附录三】

林乐知在华著译年表：

时间	著作形式	文章题目	万国公报卷册
1882年9月2日	撰著	中国专尚举业论	第十五年 704卷
1890年2月	撰著	格物致知论序	第13册
1890年5月	林乐知口译，袁康笔述	各国近事	第16册
1890年6月	同上	西国近事	第17册
1890年7月	同上	西国近事	第18册
1890年10月	同上	西国近事	第19册
1890年11月	同上	西国近事	第22册
1890年12月	同上	西国近事	第23册
1891年1月	同上	西国近事	第24册
1891年2月	同上	西国近事	第25册
1891年3月	同上	西国近事	第26册
1891年4月	同上	西国近事	第27册
1891年5月	同上	西国近事	第28册
1891年6月	同上	各西国近事	第29册
1891年7月	撰著	借伸谢悃	第30册
1891年7月	林乐知口译，袁康笔述	西国近事	第30册
1891年8月	同上	西国近事	第31册
1891年9月	同上	西国近事	第32册
1891年10月	同上	西国近事	第33册
1891年11月	同上	西国近事	第34册
1891年12月	同上	西国近事	第35册
1892年1月	同上	西国近事	第36册
1891年2月	同上	西国近事	第37册
1891年3月	同上	各西国近事	第38册
1891年4月	同上	西国近事	第39册
1891年5月	同上	西国近事	第40册
1892年6月	同上	西国近事	第41册
1892年7月	同上	西国近事	第42册
1893年9月	撰著	论鸦片之害	第56册
1893年12月	林乐知口译，袁康笔述	西国近事	第59册
1894年1月	林乐知口译，东海居士笔述	泰西总	第60册
1894年2月	林乐知述，铸铁生作	地球弭兵会续纪	第62册
1894年2月	林乐知口译，东海居	各国近事	第62册

	士述		
1894年3月	同上	西事综记	第62册
1894年4月	林乐知著, 铸铁生译	中美关系略论	第63册
1894年4月	林乐知译, 铸铁生译	滇事危言	第63册
1894年5月	林乐知译要, 铸铁庵主、东海居士录	泰西各国近事	第64册
1894年6月	林乐知著, 缕馨仙史作	中美关系略论(续)	第65册
1894年6月	林乐知、蔡缕仙译	电音择要	第65册
1894年7月	林乐知述, 蔡尔康作	俄国新筑西伯利亚铁路说	第66册
1894年7月	林乐知述, 蔡芝绂	英国铁路考	第66册
1894年7月	林乐知选译, 铸铁生笔志	各国机务汇志	第66册
1894年8月	林乐知选译, 蔡紫黻属草	泰西迹事综记	第67册
1894年8月	林乐知选译, 铸铁生随笔	各国新闻	第67册
1894年9月	林乐知命意, 蔡缕仙遣辞	中日朝兵祸推本穷源说	第68册
1894年9月	林乐知译意, 蔡缕仙属辞	泰西各国近事综记	第68册
1894年9月	林乐知译, 铸铁生作	大美国事	第68册
1894年9月	林乐知口述, 铸铁生手录	大英国事	第68册
1894年9月	林乐知口述, 铸铁生作	大法国事	第68册
1894年9月	林乐知选译, 蔡紫黻节抄	大德国事	第68册
1894年9月	林乐知译, 东海居士	埃及国事	第68册
1894年9月	林乐知译, 缕馨外史	印度国	第68册
1894年9月	林乐知译, 铸铁生主	希腊国	第68册
1894年9月	林乐知译, 东海居士	土耳其国	第68册
1894年9月	林乐知译, 铸铁生作	电书汇译	第68册
1894年10月	林乐知命意, 蔡紫黻遣词	游说	第69册
1894年10月	林乐知译, 蔡尔康作	泰西各国简要	第69册
1894年11月	林乐知命意, 蔡尔康遣辞	中东之战关系地球全局说	第70册
1894年11月	林乐知述, 铸铁生作	乱朝记	第70册
1894年11月	林乐知选, 蔡缕仙译	泰西各国纪闻	第70册
1894年12月	林乐知命意	中日两国进止互歧论	第71册

1894年12月	林乐知命意，铸铁生遣词	朝乱纪	第71册
1894年12月	林乐知撰著	微显阐幽两论	第71册
1894年12月	林乐知译，蔡紫黻识	杂事汇录	第71册
1895年1月	林乐知撰，叶尊闻译	满招损谦受益时乃天道论	第72册
1895年1月	林乐知译稿，叶尊闻笔述	以宽恕释仇怨说	第72册
1895年1月	林乐知译	贤相贻书	第72册
1895年1月	林乐知译	大白天下	第72册
1895年1月	林乐知、铸铁生志	朝乱纪	第72册
1895年1月	林乐知译，蔡芝绂志	泰西各国要政	第72册
1895年2月	林乐知译、蔡芝绂志	朝乱纪	第73册
1895年2月	林乐知译铸铁生识	电书汇要	第73册
1895年3月	林乐知选译、蔡志绂染翰	朝乱纪	第74册
1895年3月	林乐知译，蔡缕仙识	中西电说选要	第74册
1895年4月	林乐知选译，蔡芝绂削礼	欧美二洲朝野僉战	第75册
1895年4月	林乐知选译，缕馨仙史志	朝乱纪	第75册
1895年5月	林乐知译述，蔡芝黻笔志	追译中东失和之先往来公牒	第76册
1895年5月	林乐知译，铸铁主草稿	朝乱纪	第76册
1895年6月	林乐知译，蔡芝绂作	中东失和古今本末考	第77册
1895年6月	林乐知选译	衰私议以广公见论	第77册
1895年6月	林乐知命意，缕馨仙史遣辞	朝乱纪	第77册
1895年6月	林乐知选译，蔡子甫笔述	电书总裁	第77册
1895年7月	林乐知追忆，蔡紫黻信笔	美国福世德国务卿语录（并序）	第78册
1895年7月	林乐知撰著	日本新岛自历明证纪略序	第78册
1895年7月	林乐知选义，蔡缕仙建言	衰私议以广公见论（续）	第78册
1895年7月	林乐知传译，铸铁生作	朝乱闰纪	第78册
1895年7月	林乐知口述，铸铁生笔记	电音汇译	第78册
1895年8月	林乐知比事，铸铁生	操纵离合论	第79册

	属辞		
1895年8月	林乐知撰著	辨忠篇	第79册
1895年8月	林乐知撰著	论中国今日匪徒闹教有关国政	第79册
1895年8月	林乐知选译	哀私议以广公见论 (续)	第79册
1895年8月	林乐知译, 蔡紫黻识	电音选要	第79册
1895年9月	林乐知撰著	辨忠篇	第80册
1895年9月	林乐知译述, 蔡尔康札记	德国汉纳根军门语录	第80册
1895年9月	林乐知译, 铸铁生述	美国麦吉芬副将语略	第80册
1895年9月	林乐知节选, 蔡尔康笔述	电音汇译	第80册
1895年10月	林乐知比事, 蔡紫黻属辞	疆弗友刚克论(并叙)(附证语)	第81册
1895年10月	林乐知选译	哀私议以广公见论 (续)	第81册
1895年10月	林乐知译语, 蔡尔康纪文	电书金载	第81册
1895年11月	林乐知选译, 蔡紫黻类志	教祸征(并引)	第82册
1895年11月	林乐知撰著	书日本新岛自历明证纪略后	第82册
1895年11月	林乐知著, 蔡尔康译	险语对(未完)	第82册
1895年11月	林乐知选译, 蔡子弗随笔	电牍合镌	第82册
1895年12月	林乐知著	欧华基督教益叙	第83册
1895年12月	林乐知译	基督教有益于欧洲说(自历明证卷八之第七章)	第83册
1895年12月	林乐知译	基督教有益于中国说(自历明证卷八之第八章)	第83册
1895年12月	林乐知译, 蔡尔康汇录	哀私议以广公见论 (续)	第83册
1895年12月	林乐知译意, 蔡紫黻录稿	电书金载	第83册
1896年1月	林乐知著, 蔡缕仙译	险语对	第84册
1896年1月	林乐知译	印度开化论序	第84册
1896年1月	林乐知译	哀私议以广公见论	第84册
1896年1月	林乐知选译, 蔡芷绂汇述	电说新编	第84册

1896年2月	林乐知著，蔡尔康译	险语对（续）	第84册
1896年2月	林乐知译	印度开化论序（续）	第84册
1896年2月	林乐知选译，蔡芝拂节录	衰私议以广公见论	第84册
1896年2月	林乐知译，蔡芷绂识	泰西各国朝野僉战	第84册
1896年2月	林乐知选译，蔡紫黻汇志	电传竿牍	第84册
1896年3月	林乐知著，上海蔡紫黻钞	险语对	第85册
1896年3月	林乐知译	印度开化论序	第85册
1896年3月	林乐知、杨格非	耶稣圣教入华说	第86册
1896年3月	林乐知选意	衰私议以广公见论	第86册
1896年3月	林乐知译，蔡芝绂记	泰西新政备考	第86册
1896年3月	林乐知选译，蔡紫绂笔记	电传竿牍	第86册
1896年4月	林乐知著译	险语对	第87册
1896年4月	林乐知、杨格非等	耶稣圣教入华说	第87册
1896年4月	林乐知选，蔡尔康汇编译	衰私议以广公见论	第87册
1896年4月	林乐知记	照译中俄密约	第87册
1896年4月	林乐知选译，蔡子弗哀录	泰西各国新闻	第87册
1896年4月	林乐知译语，蔡子弗记文	电书大全	第87册
1896年5月	林乐知、蔡尔康	险语对	第88册
1896年5月	林乐知著	文学兴国策序	第88册
1896年5月	杨格非、林乐知	耶稣圣教入华说（续）	第88册
1896年5月	林乐知著	中东战纪本末译序	第88册
1896年5月	林乐知译，蔡尔康识	大清国事	第88册
1896年5月	林乐知译，蔡紫黻识	各国新政综纪	第88册
1896年5月	林乐知选译，蔡尔康纪言	泰西国政分纂	第88册
1896年5月	林乐知译，秀才蔡尔康志	电书僉载	第88册
1896年6月	杨格非、林乐知	耶稣圣教入华说	第89册
1896年6月	林乐知译、蔡尔康识	防俄杂论	第89册
1896年6月	林乐知选译、蔡芝绂汇撰	泰西朝野僉载	第89册
1896年6月	林乐知译、铸铁生志	电线传书	第89册
1896年6月	林乐知、蔡尔康	中东战纪本末例言	第89册
1896年7月	林乐知选译、蔡尔康汇撰	重衰私议以广公见论（并引）（未完）	第90册

1896年7月	林乐知选译、蔡芝黻 纪要	泰西朝野彙载	第90册
1896年7月	林乐知选译, 蔡尔康 属辞	电牒传新	第90册
1896年8月	杨格非、林乐知	耶稣圣教入华说	第91册
1896年8月	林乐知著	论真实为兴国之本	第91册
1896年8月	林乐知选译, 蔡尔康 谨纂	德轺日记	第91册
1896年8月	林乐知选译, 蔡尔康 摘录	泰西朝野彙载	第91册
1896年8月	林乐知译, 铸铁生作	电书新录	第91册
1896年9月	林乐知著	救护日月辨	第92册
1896年9月	林乐知译, 蔡尔康撰	重哀私议以广公见 论	第92册
1896年9月	林乐知译	星轺汇志	第92册
1896年9月	林乐知选译	洋务新书	第92册
1896年9月	林乐知选译	电柬撷华	第92册
1896年9月	林乐知	复福州王广文元犀 书略	第92册
1896年10月	林乐知译, 金襄如述	印度隶英十二益说 (未完)	第93册
1896年10月	林乐知译	重哀私议以广公见 论(续)	第93册
1896年10月	林乐知节译, 上海蔡 尔康追述	法轺新志(并引)	第93册
1896年10月	林乐知选译, 蔡子弗 追述	泰西朝野彙载	第93册
1896年10月	林乐知译, 上海铸铁 生子弗氏录	飞电传书	第93册
1896年11月	林乐知撰意, 增生金 湘儒述辞	论真实为完人知基	第94册
1896年11月	林乐知译, 金襄如述	印度隶英十二益说	第94册
1896年11月	林乐知选译, 蔡尔康 汇刊	重哀私议以广公见 论	第94册
1896年11月	林乐知译, 蔡缕仙记	追论降将	第94册
1896年11月	林乐知译, 蔡尔康作	英轺笔记	第94册
1896年11月	林乐知选译, 蔡子弗 选录	泰西朝野彙战	第94册
1896年11月	林乐知译, 蔡子弗识	电书月报	第94册
1896年12月	林乐知译	英国得基督教缘始 (未完)	第95册
1896年12月	林乐知命意	教化阶梯衍义叙	第95册
1896年12月	林乐知译, 蔡芝绂著	重哀私议以广公见	第95册

		论	
1896年12月	林乐知译, 蔡尔康志	英轺续志	第95册
1896年12月	林乐知译, 蔡芝绂著	泰西新事撮总	第95册
1896年12月	林乐知选译, 蔡缕仙笔记	飞电传书	第95册
1897年1月	林乐知译意, 蔡尔康撰文	俄荣示险于天下尤险于华英论(续)	第96册
1897年1月	林乐知译	英国得基督教缘始(续完)	第96册
1897年1月	林乐知、蔡尔康志	中朝掌故	第96册
1897年1月	林乐知译意, 蔡子弗记言	重哀私议以广公见论	第96册
1897年1月	林乐知选言, 蔡尔康染翰	英轺三笔	第96册
1897年1月	林乐知译意, 蔡尔康撰文	俄罗斯前主大彼得顾命	第96册
1897年1月	林乐知, 上海蔡芝绂译著	让台记	第96册
1897年1月	林乐知译存, 蔡芝绂汇志	扶桑国志	第96册
1897年1月	林乐知译, 上海蔡尔康述	飞电传书	第96册
1897年1月	林乐知	新著中东战纪本末续编自序	第96册
1897年2月	林乐知译, 蔡尔康作	俄荣示险于天下尤险于华英论	第97册
1897年2月	林乐知译, 蔡尔康著	三哀私议以广公见论	第97册
1897年2月	林乐知译, 蔡尔康记	英轺四笔	第97册
1897年2月	林乐知译, 蔡紫绂录	异域近事汇编	第97册
1897年2月	林乐知译意, 蔡尔康撰文	电书飞布	第97册
1897年3月	林乐知译, 蔡尔康作	俄荣示险于天下尤险于华英论(续)	第98册
1897年3月	林乐知命意, 蔡尔康遣词	中东战纪本末初续编总跋	第98册
1897年3月	林乐知译, 上海蔡芝拂识	中国东方铁路公司章程	第98册
1897年3月	林乐知著	东抚导民方命论	第98册
1897年3月	林乐知译略, 蔡尔康跋尾	英美会订公断违言约略	第98册
1897年3月	林乐知汇译	电报新编	第98册
1897年4月	林乐知撰, 蔡尔康译	俄荣示险于天下尤	第99册

		险于华英论	
1897年4月	林乐知著	三哀私议以广公见论	第99册
1897年4月	林乐知、蔡尔康	英轺五笔	第99册
1897年4月	林乐知、蔡紫黻译著	各国采风问俗记	第99册
1897年4月	林乐知译、蔡紫黻录	电传消息	第99册
1897年5月	林乐知、蔡尔康	中东战纪本末初续编总跋	第100册
1897年5月	林乐知荣章、蔡紫黻译	俄荣示险于天下尤险于华英论	第100册
1897年5月	林乐知著	谦公诚说	第100册
1897年5月	林乐知口译，蔡尔康手录	英轺六笔	第100册
1897年5月	林乐知著	师范说	第100册
1897年5月	林乐知、蔡尔康译著	三哀私议以广公见论	第100册
1897年5月	林乐知选录、上海蔡芝绂选译	外国纪要	第100册
1897年5月	林乐知荣章，上海蔡尔章康缕馨译述	电书月录	第100册
1897年5月	林乐知	赐书汇福	第100册
1897年6月	林乐知、蔡尔康	广学兴国说	第101册
1897年6月	林乐知译	英轺七笔	第101册
1897年6月	林乐知选译、蔡缕仙选录	电书月报	第101册
1897年7月	林乐知译语，蔡尔康撰文	英轺八笔	第102册
1897年7月	林乐知选译，上海蔡尔康芝黻选刊	三哀私议以广公见论	第102册
1897年7月	林乐知比事，蔡尔康属辞	列国月记政要	第102册
1897年7月	林乐知译，蔡子弗记	电话撷新	第102册
1897年8月	林乐知选译，蔡紫黻选志	英轺九笔	第103册
1897年8月	林乐知节选，蔡尔康详录	三哀私议以广公见论	第103册
1897年8月	林乐知译，蔡尔康著	六大国合谋突厥说	第103册
1897年8月	林乐知译，蔡尔康著	欧洲慎战论	第103册
1897年8月	林乐知、蔡紫黻译录	列国月纪政要	第103册
1897年8月	林乐知选译，蔡芝绂选录	电书月报	第103册
1897年9月	林乐知命意，任廷旭属辞	中国度支考跋	第104册

1897年9月	林乐知、蔡尔康选译	列国岁月政要	第104册
1897年9月	林乐知译语，蔡子弗纪事	日行电牍	第104册
1897年10月	林乐知命意，任廷旭遣辞	新学规制考序	第105册
1897年10月	林乐知译，上海蔡尔康志	美轺载笔	第105册
1897年10月	林乐知选译，蔡芝绂选录	列国月纪政要	第105册
1897年10月	林乐知选译，上海蔡芝绂哀录	海外电书	第105册
1897年11月	林乐知选著，任廷旭译述	格致源流说	第106册
1897年11月	林乐知译，蔡尔康译录	三哀私议以广公见论	第106册
1897年11月	林乐知译，蔡尔康志	列国月纪政要	第106册
1897年11月	林乐知译，缕馨仙笔记	飞电遗音	第106册
1897年12月	林乐知撰、吴江任廷旭译	续论格致为教化知源	第107册
1897年12月	林乐知选译，上海蔡芝黻选录	德主夺据胶州记	第107册
1897年12月	林乐知译、蔡尔康芷绂录	三哀私议以广公见论	第107册
1897年12月	林乐知译、蔡尔康录	电语撷新	第107册
1898年1月	林乐知	书南闱监赵侍郎告示后	第108册
1898年1月	林乐知鉴定	列国月纪政要	第108册
1898年1月	林乐知比事，蔡尔康属辞	美轺三笔	第108册
1898年1月	林乐知选译，蔡芷绂选录	德主夺据胶湾记	第108册
1898年1月	林乐知选译、上海蔡尔康选录	电书月报	第108册
1898年2月	林乐知译语，蔡尔康属辞	美轺四笔	第109册
1898年2月	林乐知鉴定，蔡尔康选录	德主夺据胶湾记	第109册
1898年2月	林乐知鉴定，蔡尔康属草	四哀私议以广公见论	第109册
1898年2月	林乐知译，蔡尔康选	电书月报	第109册
1898年3月	林乐知译，蔡尔康紫绂选华报	四哀私议以广公见论	第110册

1898年12月	林乐知旧译，蔡尔康新录	西国箴言	第119册
1899年1月	林乐知译存，蔡尔康撰述	泰西新政揽要	第120册
1899年2月	林乐知选译，蔡尔康选	镜海探骊录	第121册
1899年3月	林乐知选译，蔡尔康芝绂选志	镜海探骊录	第122册
1899年3月	林乐知选录，蔡尔康选译	电语撷新	第122册
1899年3月	林乐知	重回华海仍主公报因献刍言	第122册
1899年4月	林乐知授意，蔡尔康芷绂纪言	惩前毖后说	第123册
1899年4月	林乐知选译，上海铸铁生蔡尔康札记	暹罗中兴记	第123册
1899年4月	林乐知选译，蔡尔康选录	镜海探骊录	第123册
1899年4月	林乐知选译，蔡尔康选录	电语撷新	第123册
1899年5月	林乐知树义，蔡尔康词	匡华新策	第124册
1899年5月	林乐知译，蔡尔康著	镜海探骊录	第124册
1899年6月	林乐知译，蔡尔康录	美女可贵说	第125册
1899年6月	林乐知著，蔡尔康录	匡华新策	第125册
1899年6月	林乐知选译，上海蔡尔康选录	镜海探骊录	第125册
1899年6月	林乐知选，蔡尔康述	转电译要	第125册
1899年6月	林乐知译，蔡子弗录	电书月报	第125册
1899年7月	林乐知著	日本得入万国公会论	第126册
1899年7月	林乐知著，蔡尔康译	铸错危言	第126册
1899年7月	林乐知作，蔡尔康述	李傅相历聘欧美纪叙	第126册
1899年7月	林乐知译，蔡尔康录	美女可贵说（续）	第126册
1899年7月	林乐知译，蔡子弗述	镜海探骊录	第126册
1899年7月	林乐知述，蔡尔康译	电书月报	第126册
1899年8月	林乐知译	路得改教记略总引	第127册
1899年8月	林乐知译，蔡尔康述	保华	第127册
1899年8月	林乐知译，蔡尔康志言	保华全书第一章：北京游记	第127册
1899年8月	林乐知译，任廷旭述	保华全书第二十一章	第127册

1899年8月	林乐知译, 蔡芷绂著	读贝思福大臣保华全书书后	第127册
1899年8月	林乐知著	君民一体说	第127册
1899年8月	林乐知选译, 蔡尔康选录	镜海探骊录	第127册
1899年9月	林乐知译, 蔡尔康识	保华全书第二章: 天津游记	第128册
1899年9月	林乐知译, 蔡尔康纪言	保华全书第三章	第128册
1899年9月	林乐知	沈觉斋先生自历明证序	第128册
1899年9月	林乐知译	路德以前教务情形说	第128册
1899年9月	林乐知著, 蔡尔康译	论求财知误	第128册
1899年9月	林乐知著, 蔡尔康芷绂译	铸错危言	第128册
1899年9月	林乐知选译, 上海蔡尔康择录	镜海探骊录	第128册
1899年9月	林乐知选译, 蔡尔康芷绂选录	电语撷新	第128册
1899年10月	林乐知译意, 蔡尔康属辞	保华全书第二十一章: 论中国水陆武备	第129册
1899年10月	林乐知命意, 蔡尔康芷绂遣辞	英国助华即以害华论	第129册
1899年10月	林乐知选译, 蔡尔康选录	镜海探骊录	第129册
1899年11月	林乐知译, 任廷旭识	保华全书第二十二章: 论中国铁录	第130册
1899年11月	林乐知译, 任廷旭述	论群雄分势之界	第130册
1899年11月	林乐知著	英国贝思福大臣保华全书跋	第130册
1899年11月	林乐知选译, 蔡芷绂哀录	电书月报	第130册
1899年12月	林乐知, 任廷旭译	俄国政俗通考	第131册
1899年12月	林乐知等拟, 蔡尔康译录	十九周季年豫迎二十周旺气说	第131册
1899年12月	林乐知译, 任廷旭记	贝思福大臣保华全书第二十九章: 总括大意	第131册
1899年12月	林乐知译, 蔡尔康录	镜海探骊录	第131册
1899年12月	林乐知选译, 蔡尔康选录	电书月报	第131册
1900年1月	林乐知译	美国学校志	第132册

1900年1月	林乐知选译, 任廷旭译	俄国政俗通考	第132册
1900年1月	林乐知选译, 蔡尔康著录	论腊丁族人	第132册
1900年1月	林乐知口译	苏州拟立大学堂通启	第132册
1900年1月	林乐知、蔡尔康芝绂手志	镜海探骊录	第132册
1900年1月	林乐知、蔡尔康译	电书月报	第132册
1900年2月	林乐知译, 任廷旭述	俄国政俗通考	第133册
1900年2月	林乐知译	美国太学考	第133册
1900年2月	林乐知译, 蔡尔康述	论腊丁族人就衰之故	第133册
1900年2月	林乐知译	泰西朝野僉战	第133册
1900年3月	林乐知著	九九新叙论	第134册
1900年3月	林乐知著, 蔡尔康译	译搜奇约瑟腊丁就衰论毕即书其后	第134册
1900年3月	林乐知译, 蔡尔康录	美国太学考(续)	第134册
1900年3月	林乐知译, 任廷旭述	俄国政俗通考(续)	第134册
1900年3月	林乐知选译, 上海蔡尔康选录	腊丁族就衰证语之一	第134册
1900年3月	林乐知选译	泰西朝野僉战	第134册
1900年3月	林乐知选译蔡尔康哀录	电节月报	第134册
1900年4月	林乐知	中东战纪本末三编弁言	第135册
1900年4月	林乐知译, 蔡尔康录	美国太学考	第135册
1900年4月	林乐知译, 任廷旭述	俄国政俗通考	第135册
1900年4月	林乐知命意, 蔡尔康遣辞	国家之兴衰由于教化之进止议	第135册
1900年4月	林乐知译意, 蔡尔康记言	泰西朝野僉战	第135册
1900年4月	林乐知选译, 蔡尔康哀录	电书月报	第135册
1900年5月	林乐知译意, 蔡尔康达辞	泰西朝野僉载	第136册
1900年5月	林乐知选译, 蔡尔康选录	电书月报	第136册
1900年6月	林乐知译, 任廷旭述	突厥苏丹事实	第137册
1900年6月	林乐知译	太平洋商战说	第137册
1900年6月	林乐知译, 蔡尔康录	保华新书	第137册
1900年6月	林乐知述略	综纪拳匪破义乖和变故	第137册

1900年6月	林乐知译, 蔡尔康录	泰西朝野彙战	第137册
1900年6月	林乐知选译, 蔡尔康选录	西电飞书	第137册
1900年6月	林乐知译存直笔, 蔡尔康录	拳匪作乱电函	第137册
1900年7月	林乐知、任廷旭译	日本名士福泽谕吉事略	第138册
1900年7月	林乐知译, 任廷旭述	论印度古今妇女地位	第138册
1900年7月	林乐知著	保华危论	第138册
1900年7月	林乐知选译, 蔡尔康选录	泰西要政电文	第138册
1900年7月	林乐知译、蔡尔康记	拳匪乱华电音	第138册
1900年7月	林乐知全墨	警信遥传	第138册
1900年8月	林乐知译	论印度妇女利弊	第139册
1900年8月	林乐知	剿匪安华论	第139册
1900年8月	林乐知译, 蔡尔康录	西电译要	第139册
1900年8月	林乐知选译, 蔡尔康紫绂选录	各路军电	第139册
1900年9月	林乐知译著, 蔡尔康纪述	拳匪乱华聚论	第140册
1900年9月	林乐知命意, 任廷旭遣词	论中国目下自全之策	第140册
1900年9月	林乐知译英报, 蔡尔康录华文	拳匪乱华续论	第140册
1900年9月	林乐知选译, 蔡尔康汇录	泰西军国重电	第140册
1900年9月	林乐知选译, 蔡缕仙摘录	拳匪乱华要电	第140册
1900年10月	林乐知	论中国善后要策	第141册
1900年10月	林乐知汇选, 蔡尔康汇述	三译拳匪乱华聚论	第141册
1900年10月	林乐知选译, 蔡尔康选录	泰西电报月书	第141册
1900年10月	林乐知选译, 蔡缕仙选录	拳匪乱华要电	第141册
1900年11月	林乐知、任廷旭译	丁君韪良演说北京使馆被围事略	第142册
1900年11月	林乐知选译, 蔡尔康摘记	西电传音	第142册
1900年12月	林乐知著, 蔡尔康译	势成孤立说	第143册
1900年12月	林乐知述意, 蔡尔康纪言	有实无名论	第143册

1900年12月	林乐知选译, 蔡尔康哀录	泰西机要电笺	第143册
1900年12月	林乐知译, 蔡缕仙造语	拳匪乱华后电报	第143册
1901年1月	林乐知	论海淑德女史为传道人	第144册
1901年1月	林乐知命意, 蔡尔康遣辞	十九周季天下三大事纪	第144册
1901年1月	林乐知译, 蔡尔康绂录	泰西机要电笺	第144册
1901年1月	林乐知选译, 蔡缕仙哀录	拳匪乱华后电报	第144册
1901年2月	林乐知译, 蔡尔康著	贞下起元说	第145册
1901年2月	林乐知译, 蔡尔康录	大英国大行君主印度大后帝大维多利亚外传	第145册
1901年2月	林乐知译意, 任廷旭述言	论高丽妇女地位(并引)	第145册
1901年2月	林乐知著, 蔡尔康述	求新贵有达识说	第145册
1901年2月	林乐知	伤心篇	第145册
1901年2月	林乐知选译, 上海蔡尔康汇录	泰西机要电笺	第145册
1901年2月	林乐知选译, 蔡尔康选录	拳匪乱华后电报	第145册
1901年3月	林乐知命意, 任廷旭遣词	广教兴学以救华策	第146册
1901年3月	林乐知译, 任廷旭述	论整顿印度国俗	第146册
1901年3月	林乐知选译, 蔡尔康选辑	泰西机要电笺	第146册
1901年3月	林乐知译意, 蔡缕仙译语	华乱善后要电	第146册
1901年4月	林乐知译, 任廷旭录	论整顿印度国俗(续)	第147册
1901年4月	林乐知概, 蔡尔康述哀	道弗志	第147册
1901年5月	林乐知译意, 任廷旭述语	整顿印度国俗	第148册
1901年6月	林乐知译意, 任廷旭纪言	整顿印度国俗(续完)	第149册
1901年12月	林乐知口述, 蔡尔康手识	三绕地球新录	第155册
1901年12月	林乐知选译, 蔡芝黻选录	电笺尤要	第155册

1902年1月	林乐知拟, 蔡尔康译	成材补学 议	第 156 册
1902年1月	林乐知著, 范祜笔述	西国近事	第 156 册
1902年1月	林乐知译, 范祜笔述	路透电汇	第 156 册
1902年2月	林乐知撰, 任廷旭述	论中华时局	第 157 册
1902年2月	林乐知答问, 范祜笔记	论无君党	第 157 册
1902年2月	林乐知译, 范祜述	论格致有益于农事	第 157 册
1902年2月	林乐知译, 范祜述	欧美近闻	第 157 册
1902年3月	林乐知译, 任廷旭述	论希腊罗马古时风俗	第 158 册
1902年3月	林乐知撰, 范祜述	闻英日联盟事感书	第 158 册
1902年3月	林乐知撰, 任保罗述	书山东学政尹谕各郡县生员告条后	第 158 册
1902年3月	林乐知译, 范祜述	各国近事	第 158 册
1902年4月	林乐知译, 范祜述	俄皇大彼得传略	第 159 册
1902年4月	林乐知著, 范祜述	再论英日联盟之关系	第 159 册
1902年4月	林乐知译, 范祜述	各国近事	第 159 册
1902年5月	林乐知著, 任保罗述	天津青年会演说	第 160 册
1902年5月	林乐知著	论山东大学堂规条之关系	第 160 册
1902年5月	林乐知译, 元和范祜述	欧美杂志	第 160 册
1902年6月	林乐知撰, 任保罗述	庸众闻道释放长上说	第 161 册
1902年6月	林乐知撰, 任保罗述	十九周长进释放略论	第 161 册
1902年6月	林乐知译, 元和范祜述	论二十周之前涂	第 161 册
1902年6月	林乐知撰, 蔡尔康述	万国公法要略译本序	第 161 册
1902年6月	林乐知译, 范祜述	西国译闻	第 161 册
1902年7月	林乐知著, 任保罗述	论男女知分别及其关系	第 162 册
1902年7月	林乐知著, 任保罗述	论欧洲进化源流	第 162 册
1902年7月	林乐知译, 东吴范祜述	欧美杂志	第 162 册
1902年8月	林乐知撰, 任保罗译	欧亚释放长进论衡	第 163 册
1902年8月	林乐知译, 东吴范祜述	论美国人民权利	第 163 册
1902年8月	林乐知述意, 任保罗撰词	论语言文字之真益	第 163 册
1902年8月	林乐知著, 范祜述	中西交涉之哀的买	第 163 册

		敦	
1902年8月	林乐知译, 范祜述	各国杂志	第163册
1902年9月	林乐知撰, 任保罗译	论欧洲诸国二十周之前程	第164册
1902年9月	林乐知著, 范祜述	论中国亟宜讲求农务	第164册
1902年9月	林乐知辑, 任保罗译	大英故君主维多利亚圣德记	第164册
1902年9月	林乐知译, 范祜述	欧美杂志	第164册
1902年10月	林乐知撰, 东吴范祜述	论政权与教权之分别	第165册
1902年10月	林乐知撰, 东吴范祜述	译谭随笔	第165册
1902年10月	林乐知译, 东吴范祜述	欧美译闻	第165册
1902年11月	林乐知著, 东吴范祜述	救危险	第166册
1902年11月	林乐知著, 东吴范祜述	解惑篇	第166册
1902年11月	林乐知著, 东吴范祜述	译谭随笔	第166册
1902年11月	林乐知译	各国新闻	第166册
1902年11月	林乐知译, 东吴范祜述	路透新电	第166册
1902年12月	林乐知撰, 任保罗述	论美国立国以教道为本	第167册
1902年12月	林乐知著, 东吴范祜述	美国治法要略序	第167册
1902年12月	林乐知著, 东吴范祜述	译谭随笔	第167册
1902年12月	林乐知译, 东吴范祜述	欧美译闻	第167册
1902年12月	林乐知译, 东吴范祜述	路透电汇	第167册
1903年1月	林乐知译, 任保罗述	论美国之前程	第168册
1903年1月	林乐知译, 东吴范祜述	美国治法原理	第168册
1903年1月	林乐知著	译谭随笔	第168册
1903年1月	林乐知译东吴范祜述	欧美译闻	第168册
1903年2月	林乐知著, 任保罗述	论中国变法之本务	第169册
1903年2月	林乐知著, 东吴范祜述	译谭随笔	第169册
1903年2月	林乐知译, 东吴范祜	五洲琐闻	第169册

	述		
1903年2月	林乐知译, 范祜述	路透电汇	第169册
1903年3月	林乐知译	论政教知关系	第170册
1903年3月	林乐知译, 范祜述	译谭随笔	第170册
1903年3月	林乐知译	欧美译闻	第170册
1903年4月	林乐知译	论政教之关系	第171册
1903年4月	林乐知译, 东吴范祜述	译谭随笔	第171册
1903年4月	林乐知译, 东吴范祜述	欧美杂志	第171册
1903年4月	林乐知译, 东吴范祜述	路透电汇	第171册
1903年5月	林乐知译	论政教之关系	第172册
1903年5月	林乐知著	论女俗为教化知标志	第172册
1903年5月	林乐知译	译谭随笔	第172册
1903年5月	林乐知译, 东吴范祜述	欧美译闻	第172册
1903年5月	林乐知译, 东吴范祜述	路透电汇	第172册
1903年6月	林乐知著	论中国维新之正路	第173册
1903年6月	林乐知译, 东吴范祜述	译谭随笔	第173册
1903年6月	林乐知译, 东吴范祜述	各国杂志	第173册
1903年6月	林乐知译, 东吴范祜述	路透汇电	第173册
1903年7月	林乐知著, 东吴范祜述	德国最近进步史序	第174册
1903年7月	林乐知著东吴范祜述	译谭随笔	第174册
1903年7月	林乐知译, 东吴范祜述	各国杂志	第174册
1903年7月	林乐知译, 东吴范祜述	路透汇电	第174册
1903年8月	林乐知辑	欧洲中世政教二权纷争考略	第175册
1903年8月	林乐知著东吴范祜述	译谭随笔	第175册
1903年8月	林乐知译, 东吴范祜述	各国杂志	第175册
1903年8月	林乐知译, 东吴范祜述	路透汇电	第175册
1903年9月	林乐知辑 吴江任保罗译	路得在完墨斯大会坚持真道纪略	第176册

1903年9月	林乐知	全地五大洲女俗通考序	第176册
1903年9月	林乐知	全地五大洲女俗通考序	第176册
1903年9月	林乐知译, 东吴范祎述	欧美杂志	第176册
1903年9月	林乐知译, 东吴范祎述	路透电汇	第176册
1903年10月	林乐知命意, 吴江任保罗译	论各国开辟殖民地	第177册
1903年11月	林乐知译, 东吴范祎述	欧美杂志	第177册
1903年11月	林乐知译, 东吴范祎述	路透电汇	第177册
1903年11月	林乐知译意, 东吴范祎述辞	论中华政俗之性质	第178册
1903年11月	林乐知辑	论中华政俗之性质	第178册
1903年11月	林乐知著	译谭随笔	第178册
1903年11月	林乐知著, 东吴范祎述	欧美杂志	第178册
1903年11月	林乐知译, 东吴范祎述	路透电汇	第178册
1903年12月	林乐知辑, 任保罗译	论女学之关系	第179册
1903年12月	林乐知译, 任保罗述	论中华政俗之性质	第179册
1903年12月	林乐知译, 东吴范祎述	译谭随笔	第179册
1903年12月	林乐知著, 东吴范祎述	欧美杂志	第179册
1903年12月	林乐知译, 东吴范祎述	路透电社	第179册
1904年1月	林乐知译, 范祎述辞	人学	第180册
1904年1月	林乐知译	论中国知政教知性质	第180册
1904年1月	林乐知译, 东吴范祎述	译谭随笔	第180册
1904年1月	林乐知著, 范祎述	欧美杂志	第180册
1904年1月	林乐知译, 东吴范祎述	路透电汇	第180册
1904年2月	林乐知译, 任保罗述	总论中华时局	第181册
1904年2月	林乐知译, 范祎述	人学	第181册
1904年2月	林乐知著, 吴江任保罗述	论大英圣经会百年来之成效	第181册
1904年2月	林乐知著, 东吴范祎	译谭随笔	第181册

	述		
1904年2月	林乐知译, 东吴范祎述	欧美杂志	第181册
1904年2月	林乐知译, 东吴范祎述	路透电汇	第181册
1904年3月	林乐知译范祎述	人学	第182册
1904年3月	林乐知、任保罗译	俄罗斯帝国新政策	第182册
1904年3月	林乐知译, 东吴范祎述	译谭随笔	第182册
1904年3月	林乐知译, 东吴范祎述	欧美杂志	第182册
1904年3月	林乐知译, 东吴范祎述	路透电汇	第182册
1904年4月	林乐知译, 东吴范祎述	论圣经爱邻如己之义	第183册
1904年4月	林乐知译, 任保罗述	突弗林夫人传略	第183册
1904年4月	林乐知译, 任保罗述	论俄罗斯帝国新政策	第183册
1904年4月	林乐知译, 东吴范祎述	译谭随笔	第183册
1904年4月	林乐知译, 范祎述	欧美杂志	第183册
1904年4月	林乐知译, 东吴范祎述	路透电汇	第183册
1904年5月	林乐知辑, 任保罗译	论东西二教化交接情形	第184册
1904年5月	林乐知译, 任保罗述	波斯国古史略	第184册
1904年5月	林乐知译, 范祎述	人学	第184册
1904年5月	林乐知辑, 任保罗译	天足会兴盛述闻	第184册
1904年5月	林乐知著, 东吴范祎述	译谭随笔	第184册
1904年5月	林乐知译, 东吴范祎述	格致新语	第184册
1904年5月	林了知译, 东吴范祎述	时局一览	第184册
1904年5月	林乐知译, 东吴范祎述	欧美杂志	第184册
1904年6月	林乐知译, 任保罗述	开辟中华之总关系	第185册
1904年6月	林乐知著, 东吴范祎述	译谭随笔	第185册
1904年6月	林乐知译, 东吴范祎述	格致发明类征	第185册
1904年6月	林乐知著, 东吴范祎述	时局一览	第185册

1904年6月	林乐知译, 东吴范祎述	各国杂志	第185册
1904年7月	林乐知著, 东吴范祎述	日俄战争之评议	第186册
1904年7月	林乐知著, 吴江任保罗述	总论亚洲篇(五洲女俗通考第二集)	第186册
1904年7月	林乐知著, 东吴范祎述	译谭随笔	第186册
1904年7月	林乐知译, 东吴范祎述	格致发明类征	第186册
1904年7月	林乐知著, 东吴范祎述	时局一览	第186册
1904年7月	林乐知译	成都天足会近状	第186册
1904年7月	林乐知译, 东吴范祎述	欧美杂志	第186册
1904年8月	林乐知著, 东吴范祎述	日俄战争之评议	第187册
1904年8月	林乐知著, 吴江任保罗述	总论亚洲篇(五洲女俗通考第二集)	第187册
1904年8月	林乐知著, 吴江任保罗述	亚皮西尼亚古国风俗考	第187册
1904年8月	林乐知著, 东吴范祎述	译谭随笔	第187册
1904年8月	林乐知译, 东吴范祎述	格物发明类征	第187册
1904年8月	林乐知著, 东吴范祎述	时局一览	第187册
1904年8月	林乐知著, 东吴范祎述	各国杂志	第187册
1904年9月	林乐知辑, 吴江任保罗译	论天主耶稣两教在美洲之分别	第188册
1904年9月	林乐知辑, 任保罗述	欧美十八周进化纪略	第188册
1904年9月	林乐知辑, 任保罗述	欧美十八周人才纪略	第188册
1904年9月	林乐知译, 范祎述	译谭随笔	第188册
1904年9月	林乐知译, 范祎述	格致发明类征	第188册
1904年9月	林乐知著, 范祎述	时局一览	第188册
1904年9月	林乐知译, 范祎述	各国杂志	第188册
1904年10月	林乐知著, 任保罗述	论欧洲古今女人地位(女俗通考第六集)	第189册
1904年10月	林乐知译, 范祎述	译谭随笔	第189册

1904年10月	林乐知译, 范祜述	格致发明类征	第189册
1904年10月	林乐知译, 范祜述	时局一览	第189册
1904年10月	林乐知译, 范祜述	欧美杂志	第189册
1904年11月	林乐知著, 范祜述	万国公法释疑	第190册
1904年11月	林乐知辑, 任保罗述	论欧洲古今女人之地位	第190册
1904年11月	林乐知译, 任保罗述	论西国振兴女人之成效	第190册
1904年11月	林乐知译, 范祜述	译谭随笔	第190册
1904年11月	林乐知译, 范祜述	格致发明类征	第190册
1904年11月	林乐知译, 范祜述	时局一览	第190册
1904年11月	林乐知译, 范祜述	各国杂志	第190册
1904年12月	林乐知译, 范祜述	记美国农学发明知新肥料	第191册
1904年12月	林乐知译, 任保罗述	史丹特与布罗克辩论战局之将来	第191册
1904年12月	林乐知译, 任保罗述	论美国立国以教道为本	第191册
1904年12月	林乐知译, 范祜述	译谭随笔	第191册
1904年12月	林乐知译, 范祜述	格致发明类征	第191册
1904年12月	林乐知译, 范祜述	时局一览	第191册
1904年12月	林乐知译, 范祜述	各国杂志	第191册
1905年1月	林乐知译, 任保罗述	达赖喇嘛考	第192册
1905年1月	林乐知著, 范祜述	论飞律滨之新教育	第192册
1905年1月	林乐知著, 范祜述	史丹特与布鲁克战局之将来	第192册
1905年1月	林乐知著, 任保罗述	论中国知学术(见五洲女俗通考)	第192册
1905年1月	林乐知译, 范祜述	译谭随笔	第192册
1905年1月	林乐知译, 范祜述	格致发明类征	第192册
1905年1月	林乐知译, 范祜述	时局一览	第192册
1905年1月	林乐知译, 范祜述	各国杂志	第192册
1905年2月	林乐知译, 范祜述	论日本对于战事之财政	第193册
1905年2月	林乐知著, 范祜述	论俄国对于战事之财政	第193册
1905年2月	林乐知, 任保罗述	论太平洋大舞台	第193册
1905年2月	林乐知译, 任保罗述	史丹特与布鲁克论战局之将来	第193册
1905年2月	林乐知译, 任保罗述	总论教化篇	第193册
1905年2月	林乐知译, 范祜述	译谭随笔	第193册
1905年2月	林乐知译, 范祜述	智能丛话	第193册
1905年2月	林乐知译, 东吴范祜	时局	第193册

	述		
1905年2月	林乐知译, 范祜述	杂志	第193册
1905年3月	林乐知译, 任保罗述	论英京柏那杜养孤院之成效	第194册
1905年3月	林乐知、任保罗译	论太平洋大舞台	第194册
1905年3月	林乐知译, 任保罗述	史丹特与布鲁克论战局之将来	第194册
1905年3月	林乐知著, 范祜述	译谭随笔	第194册
1905年3月	林乐知译, 范祜述	智能丛话	第194册
1905年3月	林乐知著, 范祜述	时局	第194册
1905年3月	林乐知译, 东吴范祜述	杂志	第194册
1904年4月	林乐知译, 东吴范祜述	记美国京城华盛顿之风景	第195册
1904年4月	林乐知译, 任保罗述	论各国在华之关系	第195册
1905年4月	林乐知译, 任保罗述	史丹特与布鲁克战局之将来	第195册
1905年4月	林乐知译, 任保罗述	古巴天主教徒樊篱罗悔改之自述	第195册
1905年4月	林乐知译, 任保罗述	论民族主义之国度时代	第195册
1905年4月	林乐知译, 范祜述	译谭随笔	第195册
1905年4月	林乐知著, 东吴范祜述	时局	第195册
1905年4月	林乐知译, 东吴范祜述	杂志	第195册
1905年5月	林乐知译, 范祜述	天人一贯论: 生命篇	第196册
1905年5月	林乐知译, 任保罗述	论教化(未完)	第196册
1905年5月	林乐知译, 任保罗述	论各国在华之关系	第196册
1905年5月	林乐知译, 任保罗述	史丹特与布鲁克论战局之将来	第196册
1905年5月	林乐知译, 范祜述	译谭随笔	第196册
1905年5月	林乐知译, 范祜述	智能丛话	第196册
1905年5月	林乐知译, 东吴范祜述	时局	第196册
1905年5月	林乐知译, 东吴范祜述	杂俎	第196册
1905年6月	林乐知译, 范祜述	记法京巴黎之风景	第197册
1905年6月	林乐知译, 任保罗述	论俄国是否需用海军	第197册
1905年6月	林乐知译, 任保罗述	论教化(续完)	第197册
1905年6月	林乐知译, 任保罗述	论设立领事之法	第197册
1905年6月	林乐知著, 范祜述	译谭随笔	第197册

1905年6月	林乐知译, 范祜述	智能丛话	第197册
1905年6月	林乐知著, 范祜述	时局	第197册
1905年6月	林乐知译, 范祜述	杂俎	第197册
1905年7月	林乐知译, 范祜述	天人一贯论: 境遇篇	第198册
1905年7月	林乐知译, 任保罗述	论中国钱法	第198册
1905年7月	林乐知译, 任保罗述	论斐利滨新图法	第198册
1905年7月	林乐知译, 任保罗述	论日本笼络韩人之难	第198册
1905年7月	林乐知译, 任保罗述	论俄国是否需用海军	第198册
1905年7月	林乐知译, 任保罗述	论基督教大兴于日本	第198册
1905年7月	林乐知译, 范祜述	译谭随笔	第198册
1905年7月	林乐知译, 范祜述	智能丛话	第198册
1905年7月	林乐知著, 范祜述	时局	第198册
1905年7月	林乐知译, 范祜述	杂俎	第198册
1905年8月	林乐知著, 任保罗述	论日本五十年中之发达	第199册
1905年8月	林乐知著, 任保罗述	论中国赋税	第199册
1905年8月	林乐知译, 任保罗述	论中国银号	第199册
1905年8月	林乐知著, 东吴范祜述	译谭随笔	第199册
1905年8月	林乐知译, 范祜述	智能丛话	第199册
1905年8月	林乐知著, 范祜述	时局	第199册
1905年8月	林乐知著, 范祜述	杂俎	第199册
1905年9月	林乐知译, 任保罗述	论中国知皇室	第200册
1905年9月	林乐知译, 任保罗述	论巴拿马卫生成效	第200册
1905年9月	林乐知译, 任保罗述	论捐建哈格弭兵会公断衙门	第200册
1905年9月	林乐知译, 任保罗述	论美国经营东方之政策	第200册
1905年9月	林乐知译, 范祜述	译谭随笔	第200册
1905年9月	林乐知译, 范祜述	智能丛话	第200册
1905年9月	林乐知辑, 范祜述	时局	第200册
1905年9月	林乐知译, 范祜述	杂俎	第200册
1905年10月	林乐知译, 范祜述	天人一贯论: 退化篇	第201册
1905年10月	林乐知译, 任保罗述	论中国家规	第201册
1905年10月	林乐知译, 任保罗述	论中国亟需设立幼稚园	第201册
1905年10月	林乐知译, 任保罗述	论日本在华之教育势力	第201册
1905年10月	林乐知译, 任保罗述	论常聚会之益在于	第201册

		兴教进德	
1905年10月	林乐知译, 任保罗述	论美国经营东方之政策	第201册
1905年10月	林乐知著, 范祜述	译谭随笔	第201册
1905年10月	林乐知译, 范祜述	智能丛话	第201册
1905年10月	林乐知辑, 范祜述	时局	第201册
1905年10月	林乐知译, 东吴范祜述	杂俎	第201册
1905年11月	林乐知译, 任保罗述	论中国对外政策之源流	第202册
1905年11月	林乐知译, 任保罗述	论中国各地之会馆	第202册
1905年11月	林乐知译, 任保罗述	美国施嘉哥大学院纪略	第202册
1905年11月	林乐知译, 任保罗述	十九周兵费考略	第202册
1905年11月	林乐知著任保罗、范祜述	智能丛话	第202册
1905年11月	林乐知著, 东吴范祜述	时局	第202册
1905年11月	林乐知译, 东吴范祜述	杂俎	第202册
1905年12月	林乐知译, 范祜述	记俄国新立之代议院	第203册
1905年12月	林乐知译, 任保罗述	记俄国新立之代议院	第203册
1905年12月	林乐知译, 任保罗述	论万国订立公断条约之进步	第203册
1905年12月	林乐知译, 任保罗述	琉球风俗考	第203册
1905年12月	林乐知译, 任保罗述	论美国农业之发达	第203册
1905年12月	林乐知著, 范祜述	第六次中国勉励大会全录书后	第203册
1905年12月	林乐知著, 范祜, 任保罗述	译谭随笔	第203册
1905年12月	林乐知译, 东吴范祜述	智能丛话	第203册
1905年12月	林乐知著, 范祜述	时局	第203册
1905年12月	林乐知译, 范祜, 任保罗述	杂俎	第203册
1906年1月	林乐知译, 范祜述	天人一贯论	第204册
1906年1月	林乐知译, 任保罗述	论中国地势	第204册
1906年1月	林乐知译, 任保罗述	南美阿根廷国风土纪	第204册
1906年1月	林乐知译, 任保罗述	酬恩节演说美国兴盛情形	第204册

1906年1月	林乐知译, 范祎任保 罗述	译谭随笔	第204册
1906年1月	林乐知译, 范祎述	智能丛话	第204册
1906年1月	林乐知辑, 范祎述	时局	第204册
1906年1月	林乐知译, 任保罗述	杂俎	第204册
1906年2月	林乐知译, 范祎述	天人一贯论	第205册
1906年2月	林乐知译, 任保罗述	杂著	第205册
1906年2月	林乐知译, 范祎述	译谭	第205册
1906年2月	林乐知译, 范祎述	智丛	第205册
1906年2月	林乐知译, 范祎述	时局	第205册
1906年2月	林乐知译, 任保罗述	杂俎	第205册
1906年3月	林乐知译, 范祎述	天人一贯论: 模范篇	第206册
1906年3月	林乐知译, 范祎述	杂俎	第206册
1906年11月	林乐知著, 范祎述	回国纪略	第214册
1906年11月	林乐知译, 任廷旭述	论振拔女人之源流	第214册
1906年11月	林乐知译, 东吴范祎 述	译谭	第214册
1906年11月	林乐知译, 东吴范祎 述	智丛	第214册
1906年11月	林乐知译, 东吴范祎 述	时事	第214册
1906年11月	林乐知译, 东吴范祎 述	杂俎	第214册
1906年12月	林乐知译, 范祎述	公德篇	第215册
1906年12月	林乐知译, 任廷旭述	论英人治理国度	第215册
1906年12月	林乐知译, 东吴范祎 述	论英人治理印度(下 篇)	第215册
1906年12月	林乐知译, 任保罗述	论爱国之义务	第215册
1906年12月	林乐知译, 东吴范祎 述	译谭	第215册
1906年12月	林乐知译, 任保罗述	智丛	第215册
1906年12月	林乐知译, 东吴范祎 述	时局	第215册
1907年1月	林乐知译, 范祎述	论美国立宪之历史	第216册
1907年1月	林乐知译, 范祎述	美相恩亲会演说记	第216册
1907年1月	林乐知译, 任廷旭述	德相演说欧洲时局 记	第216册
1907年1月	林乐知译, 任廷旭述	论福乐之分别	第216册
1907年1月	林乐知著, 范祎述	译谭	第216册
1907年1月	林乐知译, 范祎述	智丛	第216册
1907年1月	林乐知译, 范祎述	时局	第216册
1907年1月	林乐知译, 任保罗述	杂俎	第216册
1907年2月	林乐知译, 任保罗述	立宪为中国安危存	第216册

		亡之本	
1907年2月	林乐知著, 任保罗述	美大臣布兰安环游地球述略	第216册
1907年2月	林乐知译, 任保罗述	美国二十五年间兴盛考	第216册
1907年2月	林乐知译, 东吴范祎述	译谭	第216册
1907年2月	林乐知译, 范祎述	智丛	第216册
1907年2月	林乐知译, 范祎述	时局	第216册
1907年3月	林乐知著, 范祎译	论世界震动由释放而起	第217册
1907年3月	林乐知译, 任保罗述	美国前总统麦荆来末次之演说	第217册
1907年3月	林乐知译, 任保罗述	美国三十年来兴盛考	第217册
1907年3月	林乐知著, 东吴范祎述	译谭	第217册
1907年3月	林乐知译, 东吴范祎述	智丛	第217册
1907年3月	林乐知著, 东吴范祎述	时事	第217册
1907年3月	林乐知著, 范祎述	杂俎	第217册
1907年4月	林乐知译, 任保罗述	综论玛理逊之生平	第128册
1907年4月	林乐知著, 任保罗述	监理会创立大学堂之历史	第128册
1907年4月	林乐知译, 东吴范祎述	译谭	第128册
1907年4月	林乐知著, 东吴范祎述	时评	第128册
1907年4月	林乐知译, 范祎述	智丛	第128册
1907年4月	林乐知译, 范祎述	杂俎	第128册
1907年5月	林乐知译, 范祎述	天人一贯论: 明死篇	第129册
1907年5月	林乐知译, 范祎述	世界学术思想进化编叙略	第129册
1907年5月	林乐知译, 任廷旭述	墨西哥民主政绩纪略	第129册
1907年5月	林乐知著, 任廷旭述	美国工党意见述	第129册
1907年5月	林乐知译, 范祎述	译谭	第129册
1907年5月	林乐知著, 范祎述	时事	第129册
1907年5月	林乐知译, 范祎述	智丛	第129册
1907年5月	林乐知译, 任廷旭述	杂俎	第129册
1907年6月	林乐知译, 范祎述	杂著	第130册
1907年6月	林乐知, 范祎述	天人一贯论: 克治论	第130册

1907年6月	林乐知, 范祜述	译谭	第130册
1907年6月	林乐知著, 范祜述	时事	第130册
1907年6月	林乐知译, 范祜述	智丛	第130册
1907年6月	林乐知译, 范祜述	杂俎	第130册

表格说明:

1) 林乐知在华中文著作大部分收录在《万国公报》中, 可分为宗教、世俗性新闻翻译、对中华时局评论、西方科技介绍这四类。

2) 林乐知另外单独出版的著作还有:

《中西关系略论》, 上海, 申报馆, 1882年版。

《中东战纪本末》, 上海, 广学会刊。初编八卷, 光绪二十二年初版(1895年), 续编四卷《文学兴国策》两卷, 光绪二十三年初版(1896年)。

《全地五大洲女俗通考》, 上海华美书局刊印, 上海广学会编行, 1903年。

【附录四】

林乐知私人信件收集列表

1854-6-2	Letter from Y.J.Allen to Mollie Houston
1854-9-7	Letter from Young John Allen
1855-9-14	Letter from Mary Houston to Young John Allen
1856-10-23	Letter from Mary Houston to Young John Allen
1859-11-15	Letter from M.H.Allen to Unknown
1861-1-6	Letter from Young John Allen to his parents
1861-2-18	Letter from W.M.Cater to Young John Allen
1861-5-6	Letter from Wright M.Carter to Young J.and Mellie Allen
1867-10-7	Letter from Young John Allen to Nancy Hutchins
1868-1-28	Letter from Young John Allen
1868-11-17	Letter from C.K Marshall to Dr.Allen
1883-10-15	Letter from Arthur.Allen
1889-11-28	Letter from T.H.Yun to Young John Allen
1890-11-8	Letter from T.H.Yun to Young John Allen
1891-4-3	Letter from George H.Bell to Young J.Allen
1891-9-12	Letter from T.H.Yun to Young John Allen
1891-11-10	Letter from Tsoong Kia tsing
1891-11-24	Letter from Tsoong-Kia tsing to Young John Allen
1892-2-6	Letter from Warren Akin Candler to Young John Allen
1892-3-25	Letter from Geo.Bell to Y.J.Allen
1895	Letter from Tsung Cee Then to Young John Allen
1895-7-29	Letter from J.Chinoa to Young John Allen
1896-2-3	Letter from Geo H.Bell to Young John Allen
1896-2-8	Letter from W.A.Candler to Young John Allen
?-3-5	Letter from Young John Allen to his wife
1901-1-20	Letter from Young John Allen to Rev.George G.Smith
1905-11-11	Letter from Young John Allen to Hon.W.W.Rockhill
1906-2-27	Letter from Young John Allen to Tsoong Kia Tsing
1906-7-11	Letter from Young John Allen to church leaders from the SE region
1906-10-14	Letter from Young John Allen to Mrs.Pattillo

【附录五】

英汉人名、地名及专有名词对照表

A

阿拉巴马州 Alabama
艾约瑟 Joseph Edkins
埃默里大学 Emory University
安德鲁·杨·约翰·威廉·艾伦 Andrew Young John William Allen
安德森 D.L.Anderson
安娜 Anna J.Muse
安纳斯·美查 Ernest Major

B

包尔腾 John Burdon
本杰明·杰肯 Benjamin Jekins
布尔顿 Belton
布朗伍德研究所 Brownwood Institute
博习书院 the Buffington Institute

D

德贞博士 John Dudgeon
查理斯·泰勒 Charles Taylor
朵拉 Dora.Rankin
丁魁良 W.A.P.Martin

F

傅兰雅 John Fryer

H

华美德 Maequis Wood
海古德 Atticus Haygood

J

江南制造局 Kiangnan Arsenal
《教会新报》CHURCH NEWS

K

卡罗莱纳州 Carolia
康尼 W.G.E.Cunnygham
凯莉 Kelly
克莱恩斯 Reverend Clarence F.Reid
克来普顿女塾 Clopton School

L

蓝柏 JamesW.Lambuth
林乐知 Young John Allen
雷金贞 Lochie. Rankin
陆佩 Reverend John S Roberts
伦敦圣教书会 The Religious Tract Society of London

鲁道夫 C.G.Mingledorff
罗斯维尔·布立顿 Roswell Britton

M

马维娜 Malvina
麦高温 John Macgowan
麦都思 Walter Henry Medhurst
美国海外传道部 American Board of Commissioners For Foreign Missions
美国浸礼会传教会 American Baptist Board of Foreign Missions
美华书馆 American Presbyterian Mission Press
美国北长老会 American Presbyterian Mission
美国南浸信会 American South Baptist Convention
美国圣公会 American Methodist
慕威廉 William Muirhead

P

潘慎文 Reverend Alvin P.Parker
蒲安臣使团 Anson Burlingame
派克 Reverend Alvin P.Parker

Q

乔治亚 Georgia

S

斯坦福地区 Starrsville
圣三一教堂 (Trinity Church)

T

田纳西州 Nashville, Tennessee

W

《万国公报》 A Review of The Times, THE GLOBE MAGAZINE

伟烈亚里 Alexander Wylie
沃特·曼德哈斯 Walter Medhurst
文艺委员会 Committee on Literature

X

奚安门 Henry Shearman

Y

以顿 Clement Eaton
约翰·查尔斯 John Chalmers
约翰·克尔 John·G·Kerr
悦来女塾 Pleasant College

Z

詹姆斯·沃特 James Barr Walker
中西书院 Anglo-Chinese College
中西女塾 M.C.Tyeier home and school for girls

【参考文献】

一、经典著作

- 1、《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1972年版。
- 2、《爱因斯坦文集》，商务印书馆，1976年版。

二、报刊、文献

- 1、《圣经》
- 2、《万国公报》
- 3、《教会新报》
- 4、《上海新报》
- 5、《中西教会报》
- 7、《益智新录》
- 8、《申报》
- 9、林乐知：《全地五大洲女俗通考》（共十集，21卷），上海华美书局刊印，上海广学会编行，1903年。
- 10、林乐知：《中东战纪本末》，上海，广学会刊。初编八卷光绪二十二年初版，续编四卷暨《文学兴国策》两卷，光绪二十三年初版（1896年）。
- 11、林乐知（译）：《西国近事汇编》，上海，上海机器制造局，1881年。
- 12、林乐知（译）：《挺紘外乘》，上海，上海机器制造局，1901年。
- 13、林乐知（译）：《列国陆军制》。
- 14、林乐知（译）：蔡尔康辑，《李傅相历聘欧美记》，台北：文海出版社，1972年版。
- 15、林乐知：《中西关系略论》，上海，申报馆，1882年版。
- 16、林乐知（译）：《四裔编年表》，上海，江南制造局翻译馆。
- 17、[日]森有礼编，林乐知译，任廷旭述《文学兴国策》，上海书店2002年重印。
- 18、陈忠倚编：《皇朝经世文三编》。上海，上海书局石印，光绪二十四年（1898）。
- 19、麦仲华编：《皇朝经世文新编》。上海，上海大同译书局刊，光绪二十四年（1898）。
- 20、邵三棠：《皇朝经世文统编》。上海，上海宝斋刊，光绪二十七年（1901）。
- 21、于宝轩：《皇朝蓄艾文编》。上海，上海官书局刊，光绪二十九年（1903）。
- 22、李提摩太：《泰西新史揽要》，上海，上海书店出版社，2002年版。
- 23、巫宝三、冯泽、吴朝林《中国近代经济思想与经济政策资料选辑 1864—1864》，科学出版社，1959年版。
- 24、赵靖、易梦虹主编《中国近代经济思想资料选辑》，北京，中华书局，（上）、（中）、（下）。1982年版。

- 25、王韬著，方行，汤志钧整理：《王韬日记》，北京，中华书局，1987年版。
- 26、王韬：《弢园尺牍》，北京，中华书局，1959年版。
- 27、郑观应著，陈志良选注：《盛世危言》，沈阳，辽宁人民出版社，1994年。
- 28、郭嵩焘：《养知书屋文集》（一、二、三、四），台北：文海出版社，1967年版。
- 29、薛福成：《庸庵文编》（一、二、三），台北：文海出版社有限公司，1973年版。
- 30、李鸿章：《李文忠公全集》，北平文华斋刊。
- 31、谭嗣同、尚方思、方行：《谭嗣同全集》（上下卷），北京，中华书局，1981年版。
- 32、梁启超：《戊戌政变记》（丁酉重看），台北，文海出版社有限公司，1973年版。
- 33、梁启超：夏晓虹辑《饮冰室合集》（上、中、下），北京：北京大学出版社，2005版。
- 34、中国史学会主编《戊戌变法》共四册，上海人民出版社1957年版。

三、论著

- 1、[美]王国华 编译 [美]爱默蕾大学图书馆善本部（MABEL）整理《美国爱默蕾大学图书馆藏来华传教士档案使用指南》（Guide to Achives of Missionaries to China Collected in Woodruff Library, Emory Uninersity, U.S.A.），广西师范大学出版社，2008年3月版。
- 2、[美]费正清主编《剑桥中国晚清史》，中国社会科学出版社1993年版。
- 3、[美]泰勒·丹涅特著《美国人在东亚》（中译本），商务印书馆1959年版。
- 4、卿汝楫著《美国侵华史》第二卷，三联书店1959年版。
- 5、方豪著《中西交通史》，下册，岳麓书社1987年版。
- 6、徐宗泽编著《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局1989年版。
- 7、秦家懿、孔汉思著，吴华译《中国宗教与基督教》，三联书店1990年版。
- 8、[法]谢和耐著，耿升译《中国和基督教》，上海古籍出版社1991年版。
- 9、顾长声著《传教士和近代中国》，上海人民出版社，1991年版。
- 10、顾长声著《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社1985年版。
- 11、顾卫民著《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社，1994年版。
- 12、王立新著《美国传教士与晚清中国现代化》，天津人民出版社1997年版。
- 13、朱维铮主编《基督教与近代文化》，上海人民出版社，1994年版。
- 14、朱维铮著《求索真文明》，上海古籍出版社1996年版。
- 15、熊月之《西制东渐：近代制度的嬗变》，长春出版社，2005年版。
- 16、熊月之《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社1994年版。
- 17、熊月之《中国近代民主思想史》，上海人民出版社1986年版。
- 18、袁伟时著《中国现代思想散论》，广东教育出版社1998年版。

- 19、高瑞泉主编《中国近代社会思潮》，华东师范大学出版社 1996 年版。
- 20、章开沅主编《社会转型与教会大学》，湖北教育出版社 1998 年版。
- 21、丁伟志、陈菘著《中西体用之间》，中国社会科学出版社 1995 年版。
- 22、吕美颐、郑永福著《中国妇女运动（1840-1921）》，河南人民出版社 1990 年版。
- 23、郑永福、吕美颐著《近代中国妇女生活》，河南人民出版社 1993 年版。
- 24、林治平主编《基督教入华百七十年纪念集》，宇宙光出版社 1984 年版。
- 25、林治平主编《近代中国与基督教论文集》，宇宙光出版社 1981 年版。
- 26、林治平主编《基督教与中国近代化论文集》，台湾商务印书馆 1970 年版。
- 27、王树槐著《外人与戊戌变法》，台湾中央研究院近代史研究所集刊，1985 年。
- 28、梁元生著《林乐知在华事业与〈万国公报〉》，香港中文大学出版社 1978 年版。
- 29、陶飞亚著《边缘的历史——基督教与近代中国》，上海古籍出版社，2005 年版。
- 30、姚兴富著《耶儒对话与融合——〈教会新报〉（1868—1874）研究》，宗教文化出版社，2005 年版。
- 31、陶飞亚、刘天路著《基督教会与近代山东社会》，山东大学出版社 1995 年版。
- 32、董小川著《儒家文化与美国基督教新教文化》，商务印书馆，1999 年版。
- 33、董丛林著《龙与上帝：基督教与中国传统文化》，三联书店，1992 年版。
- 34、段琦著《奋进的历程：中国基督教的本色化》，商务印书馆，2004 年版。
- 35、李志刚著《基督教与近代中国》，台北宇宙光出版社，1989 年版。
- 36、杨代春著《〈万国公报〉与晚清中西文化交流》，湖南人民出版社，2002 年版。
- 37、郑贞铭著《世界百年报人》，复旦大学出版社，2006 年版。
- 38、胡卫清著《普遍主义的挑战：近代中国基督教教育研究（1877-1927）》，上海人民出版社，2000 年版。

四、论文

- 1、孙邦华《〈万国公报〉对西方近代教育制度的植入》，《北京师范大学学报》（人文社会科学版）2002 年第 3 期。
- 2、王林《〈万国公报〉对西方民主政治的介绍》，《山东师大学报》（社会科学版）1999 年第 4 期。
- 3、王海鹏《〈万国公报〉对近代中外妇女风俗的考察与评论》，《广西社会科学》2005 年第 4 期。
- 4、杨代春《〈万国公报〉对儒学的评析》，《湘潭大学社会科学学报》2003 年第 1 期。
- 5、王民，邓绍根《〈万国公报〉与 X 射线知识的传播》（《中国科技史料》第 22 卷 2001 年第 3 期）
- 6、杨齐福《传教士与近代中国教育改革》，《福建论坛·人文社会科学版》2004 年第 11 期。

- 7、胡卫清《传教士 儒学 儒学教育》，《史学月刊》 1996 年 第 6 期。
- 8、邹振环《125 年前，林乐知开办中西书院》，《社会科学报》2006 年第 6 版。
- 9、李喜所《林乐知在华的文化活动》，《社会科学研究》2001 年第 1 期。
- 10、尤卫群《林乐知在华传播西教西学述论》，《历史教学》1989 年第 6 期。
- 11、郭卫东《基督新教与中国近代的特殊教育》，《社会科学研究》2001 年第 4 期。
- 12、肖郎《论中国近代义务教育思想的起源》，《杭州大学学报》1998 年第 3 期。
- 13、赵建民《森有礼的“Education in Japan”在中国的翻译及其影响》，《贵州大学学报》（社会科学版）2001 年第 2 期。
- 14、胡卫清《上海中西女塾简论》，《韩山师范学院学报》2002 年第 3 期。
- 15、孙邦华《晚清寓华新教传教士的儒学观——林乐知在上海所办〈万国公报〉为中心》，《孔子研究》2005 年第 2 期。
- 16、孙邦华《晚清来华新教传教士对中国科举制度的批判——以《万国公报》为舆论中心》，《学术月刊》，2004，6。

五、硕士论文

- 1、许玲《传教士办报与中国近代民主观念的输入》，武汉大学 2005 年。
- 2、齐慧敏《林乐知的教育文化观及在华主要活动研究》，河北师范大学，2003 年。

七、相关的网站整理

- 1、上海市地方志办公室：<http://www.shtong.gov.cn/node2/index.html>
- 2、埃默里大学图书馆：http://www.sph.emory.edu/MULTIMEDIA/YJ_Allen/

六、外文资料整理

- 1、Adrian A.Bennett,Missionary journalist in China,Young J.Allen and his magazines 1860-1883, The universty of Georgia Press,1983.
- 2、Allen,Young J,Diary of the voyage to China,1859-1869,Atlanta,Ga:Emory University Press,1953.
- 3、Rev.D.MacGILLIVRAY,M.A.D.D,China Mission Year Book,Shanghai,1910..
- 4、Rev.D.MacGILLIVRAY,M.A.D.D,China Mission Year Book,Shanghai,1911.
- 5、Rev.D.MacGILLIVRAY,M.A.D.D,China Mission Year Book,Shanghai,1912.
- 6、Rev.D.MacGILLIVRAY,M.A.D.D,China Mission Year Book,Shanghai,1913.
- 7、J.CAMPBELL GIBSON MA • DDMission Problems and Mission Methods in South China,Edinburgh,Oliphant,1902.
- 8、Latourette,K.S.N.Y,The Macmfleen,A History of Christian Missions in China,1929.

Letters about Allen Young John:

- 9、 Letter from M.H Allen to Unknow
- 10、 Letter from J.Chinoa to Young John Allen
- 11、 Letter from Geo.Bell to Y.J.Allen
- 12、 Letter from C.K Marshall to Dr.Allen
- 13、 Letter from T.H. Yun to Young John Allen,November 8,1890
- 14、 Letter from Young John Allen to his wife
- 15、 Letter from W.A.Candler to Young John Allen,February 8,1896
- 16、 Letter from Tsoong-Kia tsing to Young John Allen,December24,1891
- 17、 Letter from T.H. Yun to Young John Allen,September 12,1891
- 18、 Letter from Young John Allen,September 7,1854
- 19、 Young John Allen Documents
- 20、 Letter from George H.Bell to Young J.Allen
- 21、 Letter-from-Arthur_Allen-15-October-1883
- 22、 Letter from Young John Allen Jan.28,1868
- 23、 Letter from Young John Allen to Tsoong Kia Tsing
- 24、 Letter from Young John Allen to Rev.George G.Smith
- 25、 Letter from Young John Allen to Nancy Hutchins
- 26、 Letter from Young John Allen to Mrs.Pattillo
- 27、 Letter from Young John Allen to Hon.W.W.Rockhill
- 28、 Letter from Young John Allen to his parents,January 6,1861
- 29、 Letter from Young John Allen to Church leaders from the SE region
- 30、 Letter from Y.J.Allen to Mollie Houston
- 31、 Letter from Wright M.Carter to Young J.and Mellie Allen
- 32、 Letter from Warren Akin Candler to Young John Allen,February 6,1892
- 33、 Letter from W.M.Carter to Young John Allen
- 34、 Letter from Tsung Cee Then to Young John Allen
- 35、 Letter from Tsoong Kia tsing to Young John Allen
- 36、 Letter from T.H. Yun to Young John Allen,December 28,1889
- 37、 Letter from Mary Houston to Young John Allen
- 38、 Letter from Mary H.Allen to Mellie

后记

这是我们人生的纪念日，纪念我们要从人生的一个阶段向另一个阶段过渡。三年的研究生生活，丰富且多彩，只叹时间过于匆匆，犹如白驹过隙。在这个鸟语花香的季节里，我的毕业论文也即将付梓。这篇文章既是对自己三年来学业的总结，也凝聚了诸位师友对我的殷勤栽培和教导。

我首先得感谢我的导师王林先生。在这三年里，学生无论是在学习方面，还是在人生观、世界观方面都受到了先生的良好教育。回想论文创作的过程，论文选题的时候，先生不厌其烦的指导我如何选定一个适合自己的题目。在论文题目确定之后，先生又引导我对论文的纲目结构做合理又细致的布局，对论文的基调和所表明论点做了深有独到的阐述。论文草创后，先生又仔细深入的修改和打造。在论文写作的过程中，我学到的不仅仅是先生严谨、扎实、勤奋的治学态度，更重要的是我学到了先生认真的生活态度，这些对于我来说是属于一生的财富。

此外还要感谢郭大松老师，在查阅相关的英文资料，给予我细心地指导。同时也感谢山东大学的胡卫清教授，在我的论文创造和资料利用方面，先生提出过不少高贵的意见。

学生还要感谢导师组田海林、李伟、张登德、魏永生、王守法、包爱琴诸位教授三年来的教诲。

同时，对中国国家图书馆、美国埃默里大学图书馆、山东师范大学图书馆特藏部表示最由衷的感谢。

日常学习生活中，我的同窗范蕴涵大姐、李治群、王超，师兄张鹏、李光伟，师弟张庆林、相新、师妹郭彩琴、王志洁、肖丽婷等人及我的舍友姜淑红、李明、王春霞都给予了我无私的帮助，在此向你们表示感谢。

最后，感谢生我养我的父母，你们的爱对我来说是世界上无与伦比的温暖，而我对你们最好的报答就是好好做人，做一个对社会有用的人。生生不息，奋斗不止，今后的岁月里我一定会认真且努力的生活，来回报你们的挚爱。

王丽丽
2009年4月

在学期间发表学术论文

- 1、《传教士李提摩太赈灾思想研究》，新世纪文学选刊，2008 年第 3 期。第 61 至 63 页。
- 2、《浅析孙中山的民族主义思想》，辽宁行政学院学报，2009 年第 8 期。第 125 至 126 页。