

• 基督教教育与中国社会丛书 • 第二辑 •

基督教教育 与 中国知识分子

史静霞 王立新 著

福建教育出版社

吴梓明主编
基督教教育与中国社会丛书
(第二辑)

基督教教育与中国知识分子

史静寰 王立新 著

福建教育出版社

1998·福州

丛 书 主 编：吴梓明
丛书责任编辑：黄 旭
本书责任编辑：陈天正

基督教教育与中国社会丛书

(第二辑)

基督教教育与中国知识分子

史静寰 王立新 著

福建教育出版社出版发行

(福州梦山巷 27 号 邮编:350001)

福建省新华书店经销

福建青年印刷厂印刷

(福州新店义井工业区 邮编:350012)

850×1168 32 开本 10.375 印张 250 千字 2 插页

1998 年 7 月第一版 1998 年 7 月第一次印刷

印数:1—1200 册

ISBN 7-5334-2565-0/G·2080 定价:20.00 元

如发现印装差错,由承印厂负责调换

总序一

基督教传入中国,可分四个时期:即唐代的景教为第一时期;元代的也里可温教为第二时期;明代的罗马天主教为第三时期;及至清代的基督教为第四时期。基督教教育在中国的发展是始自19世纪,英人马礼逊牧师(Robert Morrison. 1782~1834)于1807年来华传教时。由于中国当时采取闭关政策,严禁传教士进入境内传教,马礼逊牧师只得在马六甲开办一所教会学校,时为1818年,该校名为“英华书院”。办学之初,马礼逊的理想有二:一是为促进欧洲与中国间语言文学上的相互沟通,让欧洲人士可以学习中国的语言及文学,也让华人可以学习英语,接受西欧文学与科学成就;二是透过学校教育,促进基督教思想在东亚和平的传播。

鸦片战争后,传教士开始积极在中国大陆兴办学校。一方面是由于他们传教的热诚,要促使“中国基督教化”;另一方面是因为他们借助在政治上取得的优势,可以在各通商口岸兴办学校,教会学校的数目因而剧增。根据晏文士(Charles keyser Edmunds)在《中国现代教育》一书的报道,1918年中国基督教教会学校的统计已高达6 000所,学生超过15万人,分布如下:

学校类型	数目	学生人数
幼稚园	15	3,196

初级小学	5,276	133,826
高级小学	575	19,605
中学	233	12,533
专上学校	28	1,499
师范学校	56	不详
神道学校	31	985
职业学校	40	1,409
孤儿院	49	1,544

基督教教育事业因此构成了中国教育系统中一个重要部分。传教士在中国兴办的幼稚园、中小学、师范学校,以致大学及研究院校,先后有一百多年的岁月,在中国教育、文化、医疗、科技、政治、经济等领域,影响至深且巨。今日研究中国近现代教育史、文化交流史,甚至是近代中国政治史、近代科学发展史、法律史或建筑史等,都可以在不同层面或多或少地接触到与基督教有关的课题。至于基督教教育的资料也逐渐地成为近代学者所留意和重视的目标,并作为他们研究中国近现代史的重要参考资料。

80 年代开始,中国推行改革开放政策,国内学者对中国基督教史的研究兴趣愈来愈浓厚,尤其在基督教教育史方面的研究,更有显著的成就。1989 年 6 月,在武汉举办中国 40 年来首次“中国教学大会史国际学术研讨会”上,章开沅教授对国内基督教教育史研究有如下评价:“无庸讳言,教会与教会大学曾与西方殖民主义及所谓基督教征服中国的宗教狂热有过不同程度的联系,也正因为如此,教会大学曾引起中国知识分子的强烈反感和抨击。”他接着补充说:“但是,以现在的眼光来看,这种尖锐的批判虽不无事实依据,但却失之笼统与有所偏颇,因为它没有将教会大学作为主体的教育功能与日益疏离的宗教功能及至政治功能区别开来。……今天,我们已有可能并且应该排除民族情绪与历史成见中的某些偏颇因素,更为客观地、全面地、科学地从事中国教会大学史的研究

究,从各个侧面与不同层次探索其发展流变与社会效应。”

近年来,国内学者先后多次举办国际性研讨会,即如1991年6月在南京师范大学举办“教会大学与中国教育的现代化研讨会”;1993年10月在武汉华中师范大学举办“韦卓民学术思想国际研讨会”;1994年3月在四川大学举办“教会大学与中国现代化学术研讨会”等,这些学术研讨会正是反映出中国学者正视过去的基督教教育事业,重新肯定基督教教育事业在中国社会发展历程上所产生的积极影响及成果。福建师范大学高时良教授在他的近著《中国教会学校史》一书中,明确指出教会大学是“中西文化交流的产品”。至于近代学者应如何看待基督教教育的问题,高教授认为“应当全面地看问题,对它进行科学分析与总结。……既否定教会教育中的消极因素,又肯定其值得参考的经验,做到实事求是,对其办学成绩和具体问题作具体分析”。换言之,国内学者已积极采取较客观和科学的研究方法,全面地及实事求是地从事中国近代基督教教育史的研究。

为了肯定国内学者近年研究的成果,以及进一步推广有关基督教教育的研究,华人基督教宗教教育促进会决定出版一套《基督教教育与中国社会丛书》。促进会成立宗旨有三:一、联系香港及世界各地华人基督教宗教教育工作者,并藉资讯促进彼此之交流;二、推动教会关注宗教教育,加强联络网;三、普及基督教教育研究的成果。该会自1989年在香港成立以来,曾积极接触从事教会工作或教育研究的信徒和学者,建立沟通的桥梁,达至相互的交流、促进基督教教育事业的发展。除分别举办学术讲座、座谈会、训练课程、研讨会外,还有出版《通讯》和编撰《迈向九十年代的基督教宗教教育》专书等工作,备受香港教育界尊崇。

至于国内联系方面,近年经常主动与国内学者接触,参与国内举办有关基督教教育各种学术研讨会,由是加强两地学者交流往

来的机会。本丛书的出版计划缘起于1994年3月在成都四川联合大学举行“教会大学与中国现代化研讨会”，其中一些来自中国不同地区和香港的学者，相聚间谈起国内有关基督教教育研究的专论著述不多，尤以丛书形式出版的专书更少。鉴于现代中国社会极需有较客观、更科学化及实事求是的研究著作，应在有关基督教教育与中国社会的课题方面作出深入研究，有见及此，学者建议彼此携手，共同撰写一套《基督教教育与中国社会丛书》，以补这方面学术著作的不足。于是各位学者推举本人为丛书的主编，负责联系大陆、香港两地具有学术水平、专门研究基督教教育的学者，并策划有关出版事宜。本人适任华人基督教宗教教育促进会主席，蒙学者们错爱，遂答应肩负出版丛书的重任。返回香港后，本人先后联系大陆、香港学者共八位，分别是北京师范大学教育系史静寰博士、华中师范大学教育科学研究所周洪宇博士、山东大学历史系陶飞亚副教授、南开大学历史系王立新副教授、福建师范大学教育系高时良教授、福建师范大学历史系谢必震副教授、福建省教育科学研究所黄新宪先生、及香港信义宗神学院李志刚博士。他们均同意参加此项计划，并约定分工撰写下列七册专著：

- (一)陶飞亚、吴梓明：《基督教大学与近代国学》
- (二)史静寰、王立新：《基督教教育与中国知识分子》
- (三)黄新宪：《基督教教育与中国社会变迁》
- (四)高时良：《基督教教育与中国科学文化事业》
- (五)周洪宇：《基督教教育与中国教育的发展》
- (六)李志刚：《基督教教育与中国出版事业》
- (七)谢必震：《基督教教育与近代中国妇女》

这项丛书出版计划，标志着大陆和香港两地学者首次携手合作，共同撰写有关基督教教育与中国社会课题的专论。丛书的特色除了由两地学者共同撰写外，更是十分注意客观的研究及事实的

陈述,尤其是从正面、系统地探讨西方传教士过往在 19 世纪至 20 世纪中叶(1807~1952),在中国社会所提供的基督教教育(包括教会或差会所办之中、小及大学机构),以及对中国社会各方面的影响。各位作者尝试从不同的角度、多种层次去探讨,目的是要将基督教教育过往在中国社会的发展及影响作出客观的论述和阐释,冀能引发更多学术思想的交流。本丛书为能符合一般学术著作的要求,各书均附有详细的注释和参考书目,以便读者进一步深入研究。

本丛书得以顺利完成,实有赖各位作者的衷诚合作,不负所望,完成艰苦的撰写工作。1995 年初,适逢武汉华中师范大学章开沅教授在香港中文大学崇基学院从事学术访问研究,藉此难得机会,我们恭请章开沅教授执笔,为丛书作序,获赠鸿文,使丛书增添无限光彩,谨此衷心铭谢。

本丛书能如期出版,我们更须感谢香港圣公会诸圣堂等慷慨捐助教育专款作为丛书出版经费,福建省教育科学研究所黄新宪先生鼎力从旁协助,并蒙福建教育出版社支持出版,乃底以成,谨此志谢。

吴梓明

于香港中文大学宗教系

1997 年 5 月 21 日

总序二

基督教与佛教、伊斯兰教一样，是源远流长且具有普世性的重要宗教之一。基督教在中国的流传也有一千多年的漫长历程，其间虽然多经历严重挫折与长期停顿，但自 19 世纪中期以来，特别是在 20 世纪的 20 至 30 年代间，又复得到比较明显的发展。基督教的信徒虽然在数量上远远少于佛、回、道等业已完成本土化的各大宗教，但由于其承办的各项事业渗透于中国社会生活的各个层面，而且在不同程度上成为传播西方近代文明的媒体，因此所产生的影响之深远亦未可低估。

教育是基督教在华事业的重要部分，除了神学教育外还包括各个种类与各个层面、各种形式的世俗教育，而对中国社会影响更大的正是世俗教育。这不仅是就学校和师生总数而言，更重要的是世俗教育与社会生活关系密切，直接服务于中国社会发展的需要。

无可讳言，早期的较低层次的基督教教育，多半是为传教或培养宣教人材而兴办。其中有些草创阶段的学校还具有救济与慈善性质，当然救济与慈善也被视为传递福音的信息，归根到底还是为了基督教的传布。由于 19 世纪中叶以后基督教在华传布受到不平等条约的支持与庇护，许多西方传教士对中国文化知之甚少，而且持有西方中心主义的傲慢态度，有些人甚至直接为殖民主义的侵

略活动服务,所以“中华归主”之类口号自然会受到中国民众的厌恶与抗拒,被解读为西方侵略者“征服中国”的同义语,乃至激起20世纪20年代风起云涌的非基督教运动,而基督教各类教育事业亦曾受到严重的冲击。

但是,与任何异质文化之间的交流都存在着冲突与融合,排拒与接纳两种趋向一样,上述情况只是基督教在华事业遭遇的一个方面。在另一方面,基督教内部也存在著逐渐加强理解、吸收中国文化的顺应趋向,与此相应的则是很早就出现了中国基督教“自传、自治、自养”的主张,以及其后“本色神学”探讨热潮的兴起。历经多次反复的激烈碰撞乃至对抗,从20世纪20年代后期开始,以各级基督教学校向中国政府教育部门注册为标志,基督教教育走上本土化、世俗化和知识化的道路。对于这条道路的选择,其利弊功过在基督教内诚然有激烈的争议,因为世俗化的结果必然是教育功能的迅速彰显与宗教功能的日益淡化。但从基督教教育事业,特别是高等教育事业的自身发展而言,唯有世俗化才能赢得政府与民间更多的认同和支持,否则便很难承受公立学校与其他私立学校的强力竞争,甚至连继续存在都会受到严重威胁。前些年我在美国教书时,有的天主教大学知道我正在研究中国教会大学史,便邀请我参加座谈会。我曾谈到中国教会大学之所以一度得到迅速发展,是由于它们的决策注意到:(1)努力满足社会需要;(2)利用有限资源,着力办好两三个领先于全国的有特色的专业,决不追求“大而全”。这些天主教大学同事对此备加赞赏,因为他们的学校也正面临类似的困难抉择,而从学校自身来说,存在与发展毕竟是性命攸关的首要问题。后来我到台湾东海大学访问,知道夜间部的创办对该校发展厥功甚伟,但却受到有些教会人士的指责,称之为“不务正业”、“偏离了办学宗旨”。这或许也可以看作为中国基督教教育事业世俗化问题的争议在台湾的延续。

但无论如何,世俗化毕竟为基督教教育事业增添了活力,开辟了通向社会并为社会所认同的道路,同时也为社会的发展与进步发挥了自己应有的作用。虔诚而多少流于偏执的基要派必然不会同意这种说法,因为他们认为福音的传播主要得靠个人与上帝的直接对话,颇为近似传统儒学所一贯提倡的“内省”。但现代神学的诠释早已多元化,把基督精神外化为世俗精神,把“Serve God”与“Serve the Society”统一起来,把“与上帝对话”溶于“与人民对话”之中,也未尝不能促使基督教得到复兴,至少是可以发扬基督教文化的优良部分。或许可以说,也正因为如此,基督教教育才能对中国社会的走向现代化发挥更大的作用。

由吴梓明博士主编的《基督教教育与中国社会丛书》,经由福建教育出版社鼎力协助出版,正好为我们研究上述这些问题提供一套重要的参考书。这套丛书的作者都是多年从事基督教教育研究的学者,他们分别从国学研究、中国知识分子、科学文化事业、教育的发展、社会的变迁、出版事业、近代妇女等不同层面和不同角度,深入探讨基督教教育在中国社会发展过程中的角色和作用。这些选题虽然未能包括基督教教育的全部内容,特别是没有专门论述基督教的神学教育,但是大体上却能涵盖了基督教教育与中国社会关系最为密切的主要方面。因此,通过这套丛书,读者对于基督教在华教育事业将可获致比较客观而又深刻的认识。

我对基督教教育的研究侧重于高等层次,深感基督教教会在中国创办的十余所大学很有成绩,在专业人材培养与新型学科的开拓两方面都有重要的贡献。如果仅就教会大学的教育功能着眼,它们与亚洲其它地区的教会大学相比较,自有其优胜与成功之处。但是,教学大学在中国大陆的结局却又比其他地区更为可悲,因为其他地区的教会大学虽然也面临许多严重的挑战乃至挫折,但它们毕竟大多能够保存下来,并且继续在激烈的竞争中谋求自身的

发展,而在 50 年代初年教会大学却从此绝迹于中国大陆。不过正如一些中外学者所曾指出,教会大学已经发挥其应有的历史作用,不仅培养了大批新型人材,开创了许多新兴学科,而且它们的校园、建筑、设备、图书乃至留校服务的师生,仍然为新中国的高等教育发展继续作出贡献。同时,教会大学还留下许多成功的或失败的办学经验,这也是一笔丰富的历史遗产,只要加以正确总结,便可成为当前深化高校教育改革的重要借鉴。

1979 年以来,由于出国机会较多和任职学校的历史渊源,使我得以结识许多以前曾经在中国教会大学长期服务的教职员及其子女。根据我的了解,他们虽然在 1950 年前后为形势所迫长期离开中国,但绝大多数人对中国和中国人民怀有深厚的感情,并且衷心希望中美两国恢复正常邦交与加强经济文化交流。以燕京大学夏仁德教授(Dr. R. Sailer)为例,他不仅敢于在朝鲜战争期间,公开向出席联合国安理会的新中国代表握手祝贺,而且还不顾横行一时的麦卡锡主义的威胁,在《纽约时报》发表公开信,强烈谴责美国飞机轰炸上海的野蛮行径。1982 年秋天,我有幸在华盛顿郊区他的儿子家里小住数日,这位在中国出生的“传教士第二代”,当时正担任美中关系全国委员会副主席,在繁忙的律师业务之余,尽心尽力地推动美中两国人民的友好交流。我们曾一起满怀激情地大唱当年流行于教会大学校园的各种歌曲,包括迎接解放的革命歌曲。歌声使我们回到风华正茂的青春岁月,歌声也唤醒了我们之间沉睡已久的固有情谊。类似的事例我还可以举出好多好多。无论是我个人的生活体验,还是通过中外历史研究的心得,我永远相信世界上的好人占绝大多数。对于那些无怨无悔地把自己的青春,自己一生中最美好的岁月,都奉献给中国教育事业的外籍教会人士,我们没有理由不给予以应有的尊敬。

我之所以要说这些似乎“题外”的话,是因为我们过去对基督

教在华教育事业的评价常失于偏颇,而其实对它们的切实研究非常不够,甚至缺乏起码的了解。现在,我们应该也有可能力求客观地、也更为超越地研究这个历史课题,使人们获致比较符合当年实际的全面理解。基督教并非专属于西方,它也属于世界,是人类文化总体的一个组成部分。我们不能老是把基督教视为外来宗教,其实它与佛教、伊斯兰教一样,已经逐步融入中国社会,充其量只是有时间长短、程度深浅、范围大小的差别而已。基督教教育,经过几代中外人士一百多年的努力,早已不是外来事物,而是中国文化遗产的一部分,我们不可以不加珍惜而随便唾弃。即令是基督教神学教育,除狭义的教育功能外,更具有满足一部分人民灵性生活需要的宗教功能,我们也不可以简单粗暴的态度随意加以否定。我认为,基督教教义的正常宣传,特别是多年以来基督教内有识之士对于汉语神学的艰苦探索,也属于中西文化的交流与相互融合,在不同层次和程度上丰富与促进了中国文化的发展。在大力提倡研究传统文化与世界文化的今天,我们完全有理由加强对基督教文化,特别是中国基督教文化的研究,剔除其糟粕,吸收其精华,必然有益于当前的人文精神重建。

是为序。

章开沅

于香港马料水客舍

1995 年夏

第一章

绪论：中国的文化传统与 传统的中国知识分子

“文化传统”在学术界是一个使用频率很高的词。历史学、社会学、人类学、心理学、政治学、教育学等很多学科都将其纳入自己的研究范畴。许多学者在研究中都注意到，文化传统与传统文化在许多方面并不相同，尽管人们常常把它们当作同义词而使用。传统文化更多的属于历史，指“历史上的精神与物化了的的精神的主要领域”。而文化传统则既是历史，也是现实，而且更多地属于现状的研究范畴。它是历代相传，至今不绝，体现在社会生活各个方面的某种“根本性的东西”。^①

根据世界著名社会学家、历史学家艾森斯塔（S. N. Eisenstadt）的解释，传统有符号系统和体制结构两个基本层面。而这两方面的形式与发展都与知识分子具有密切联系。^②

① 朱维铮：《文化传统与传统文化》，《音调未定的传统》，辽宁教育出版社 1995 年版 20 页。

② S. N. Eisenstadt, *Intellectuals and Tradition*. Humanities Press 1973. Preface.

一、中外学者对知识分子的理解与定义

学术界对于知识分子的研究被称为是“自我研究”，因为总是知识分子在写知识分子。然而恰恰是这种自我认识、自我研究是最困难的。

研究知识分子问题遇到的第一个明显困难就是如何对其进行定义。什么是知识分子？为什么称这一部分而不是那一部分人为知识分子？作为知识分子，他们有那些同质的特征使他们成为这个复杂社会的特殊群体……诸如此类问题，中外学者争论长久，但似乎并未有大家共同认可的结论。

艾门(Ron Eyerman)在他1994年出版的《在文化与政治之间——现代知识分子》一书中概括说：西方对于知识分子的界定大致可分为两大类，一类是从个人特点的角度，例如称知识分子是“把思考作为主要工作使命的人”，是“那些永远对现实不满意的人”。另一类是从社会结构和功能的角度来界定知识分子，其中最具有代表性的观点是利普塞(Seymour M. Lipset)提出的“知识分子是创造、传播和使用文化的人。”^①

对中国的研究者来说，不少人比较一致的看法是：“知识分子”这个概念本身是舶来品，是从西方传入中国的，^②而且应该是近代

① Ron Eyerman, *Between Culture and Politics — Intellectuals in Modern Society*, Polity Press 1994, p. 1.

② 参见徐复观：《知识分子与中国》，台湾时报文化出版事业有限公司1980年版24页；金耀基：《中国现代化与知识分子》，时报出版公司1977年版61页。

以后的事情。西方学术界对于知识分子这个概念的理解至少有东欧、西欧两种不同来源的区别。西文中“*intelligentsia*”这个词即出自东欧,特指一群文化程度很高,社会地位优越,精神生活丰富,但又对社会现状,特别是政治制度持批判态度,往往有贵族家庭背景的社会精英;而“*intellectual*”这个词则是西欧社会的产物,是指一批在学问上十分杰出,但并不一定具有相应的社会地位,更热衷于在咖啡馆或沙龙里高谈阔论、抨击时政的学者。^①无论是东欧还是西欧,西方传统所理解的知识分子具有一些共同特征,他们拥有知识,与社会其他成员相比,他们的知识并非仅是量多,而且有质的不同。这是他们得以影响社会的最主要的资本。他们都有强烈的社会意识,对社会的发展有自己的理想,因而往往对社会现状不满,对政治采取批判态度。

本世纪中期以后,随着西方学术界对知识分子研究的日益深入,对这一概念的解释也日益具体、精确,答案当然也更多样。

首先由社会学家开始进行的对知识分子进行类型划分的研究使人们注意到,曾被认为同质程度很高的知识分子群体内部其实很有差异性,特别是现代社会,由于社会的分工日益精细,学术日益专门化,知识分子群体也被分化。例如,科学家、文学家、律师、教师、记者、工程师等都是知识分子,但他们所接受的专业训练,他们的工作环境和性质,他们影响社会的具体方式等都不尽相同。为了说明这种不同,一些社会学家采用了依据职业和工作性质来界定知识分子的办法。例如利普塞将知识分子分为“创造型”:包括学者、科学家、哲学家、艺术家、作家等;“散布型”:如教师、编辑、演员、临床医生、律师、工程师;“批判型”:在创造型知识分子中有少数以怀疑和批判态度来看待普遍价值和社会秩序的人属于这一

① 徐复观:《知识分子与中国》24—26页。

类。另一社会学家默顿虽然也依据职业,但分类比较笼统。他把知识分子分为两大类:那些在官僚组织中行使顾问或技术功能的知识分子和那些不捆绑在任何官僚组织上的知识分子。^①

按职业对知识分子进行分类的作法,虽然使知识分子的定义更加具体,但也有明显缺陷,最主要的是容易使人将知识分子与某些职业等同起来,而这恰恰是很多学者在研究知识分子的问题上所极力避免的。因此,一些人又试图改换分类标准,从新的视角来认识知识分子群体的复杂性。例如,希尔斯(Edward Shils)提出“原创型”、“再造型”和“消费型”知识分子类型说。他的理论的独特之处是认为,虽然可以用这三种类型来划分知识分子,但更主要的是以此来划分知识分子的行为。一个知识分子可以同时兼具这三种类型的行为,或者说,一种或数种行为特征可以同时存在于一个知识分子身上。^②另有人试图根据知识分子的精神处境和心态,根据他们在统治社会的价值与信仰系统中所占据的位置和起的作用来分类。如香港学者金耀基运用一些社会学家提出的社会的“中心”与“边陲”说,将处于“统宰社会的价值与信仰符号核心地带”的知识分子称为“中心”人物,而与他们相对应的则是“边陲”人或“边际”人。^③类似理解在海外华人学者中还多有存在。对人的精神处境和心态的关注,为知识分子研究开辟了新的广阔空间。

主要由历史学家进行的,从社会发展的历史背景和线索中对知识分子进行研究的成果使人们意识到,知识分子不但在群体内部有很多差异,而且在历史发展的不同时期,其构成、表现、形象和

① 参见郑也夫:《知识分子的定义》,《知识分子》1988年春季号。

② Edward Shils "Intellectuals, tradition, and the traditions of intellectuals: some preliminary considerations, in Intellectuals and Tradition, edited by S. N. Eisenstadt, Humanities Press, 1973, pp. 21-22.

③ 参见金耀基:《中国现代化与知识分子》56、60页。