

西方长老会和改革宗中国宣教简史

蒋真理

尽管十九世纪被遣往中国的传教士大多可以广义地被称为“改革宗”的，但本文的关注点仅限于那些明确地称自己为长老会或改革宗的人员、机构或教会。对于在此之外者，本文并未对他们的信仰或贡献有任何暗示。笔者的焦点更集中于西方那些自称为长老会或改革宗的传教士的贡献的某些方面——也即那些对中国改革宗神学和长老治理的发展、衰退和重生做出最直接贡献的方面。笔者不会过多地关注其他西方团体的重要贡献、韩国长老会在中国的宣教、或长老会和改革宗宣教士在中国医学、教育和政治领域中做出的巨大影响。

长老会和改革宗中国宣教背景

也许读者会感到吃惊：毛泽东时期之前，有大量的长老会和改革宗传教士进入中国，或者说十九世纪被遣往中国的传教士大多可以被广义地描述为改革宗的。通常的看法是：新教徒（基督教），特别是改革宗和长老会教会在开始时缓慢参与国外宣教。事实上，罗马天主教护教士在反对新教徒的辩论中说，相对于罗马天主教的大量事工，新教徒在这方面的活动很少¹。尽管这样的观察有其正确的一面，但某些事实却不应被忽略。

首先，1555年，加尔文鼓励日内瓦教会派遣传教士前往巴西²。尽管此次宣教有点短命且效果不尽人意，但作为一个例子，却说明了在最早的新教徒心中已有将福音传到“异教的世界”的想法。

其次，宗教改革早期，新教的国外宣教运动也受到政治环境的限制。海运路线基本被罗马天主教国家如西班牙和葡萄牙所控制，这使得新教国家很难将其影响

¹ 似乎第一位提出这种论点的罗马天主教护教士罗贝托·拜拉明（Robert Bellarmine; 1542年—1621年），因为在他们的区域没能成功使非基督徒归信，把路德宗教徒看为异教徒（见其著作 *Disputationum de Controversiis Christianae Fidei*, 2.4.12）。与司提反·尼尔（Stephen Neill, *A History of Christian Missions* (New York: Penguin, 1990), 188-189）和他的认同者（比如提摩太·乔治（Timothy George, Timothy George, “Evangelical Revival and the Missionary Awakening” in *The Great Commission: Evangelicals and the History of World Missions* (Nashville: B&H Publishing Group, 2008), 45）不同，拜拉明并不把宣教列为真教会的十八标志之一；他宁可只列出十五个标志，在对第九个标志的探讨中，在关于教会教导功效的最后一段，他才突然强调，要信徒成圣并鼓励他们行出高贵品德。拜拉明提出宣教，仅仅是作为此类事工的一个例子。也参 Olivier Roy（奥利维尔·罗伊），*Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways* (New York: Columbia University Press, 2010), 44-51。与尼尔和乔治类似，罗伊认为，从有组织的跨文化宣教的努力上来看，一直到十八世纪晚期之前，在新教徒中并不存在像罗马天主教那样付出的新教宣教。

² 参 R. Pierce Beaver, “The Genevan Mission to Brazil” in *The Heritage of John Calvin*, ed. John H. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 55-73.

拓展到本国海岸线之外。那时，欧洲新教兴盛区域常常被罗马天主教重军围困，或者被那些宗教倾向频繁更替的政府大加迫害。

第三，虽然新教教会一直等到十八世纪才有良机差派传教士远离故土，去到异国他乡，但新教教徒从最开始就热衷于抓住机会广传福音。宗教改革所产生的事实便是明证。很多早期新教徒将福音（按照宗教改革者所理解的福音）传到罗马天主教统治的地方，因为他们认为在那里福音已经不再纯正。也因着这一热心，很多人丧失了生命。

第四，当新教徒迁徙到了“新世界”并开始建立由新移民组成的教会，自然开始了向他们遇到的当地人传福音。较早的例子，如十七世纪约翰·艾略特（John Elliot）在新英格兰的本土美国人和奴隶中服侍；大卫·布锐内德（David Brainerd）于1774年被纽约的区会长老会差派到特拉华河流域的阿尔贡印第安人中侍奉³。

大约同一时期，波西米亚兄弟会（又称为摩拉维亚教会）受亲岑多夫男爵（Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf）的资助，开始组织全球宣教⁴。尽管该教会所委身的神学并非属于改革宗，但其所树立的榜样，很快激发了更多的加尔文宗信徒个体和团体参与国际宣教。

这些宣教者中的先驱是坚定的加尔文宗浸信会宣教士威廉·克里（William Carey），他常被称为是现代宣教运动之父。他在印度的早期事工和他的著作《对基督徒当竭尽所能带领异教徒归信正、世界各国的宗教状况、以往成功的先例和今后可行的方法之探讨》激励了很多后来的宣教士⁵。除了英国浸信会传道会（Baptist Missionary Society）是最初为资助克里去印度的宣教而建立的，克里的榜样也直接地使另外两个重要的宣教会——美国公理会海外传道部（American Board of Commissioners of Foreign Missions）和伦敦传道会（London Missionary Society）——建立起来，从而差遣了数以百计的宣教士去往世界各地。随后的年月里，这两个传道会差派了很多改革宗和长老会的宣教士出去。

马礼逊和早期中国事工

第一位踏上中国土地的新教传教士是马礼逊（Robert Morrison; 1782–1834），他是在伦敦传道会的资助下前往的。马礼逊在苏格兰教会长大，1798年成为一名苏格兰教会（长老会）领受圣餐的会员⁶。他与这一传统的联系并非仅仅是形式上

³ Timothy George, *Faithful Witness* (Birmingham: New Hope, 1991), 42–44.

⁴ Stephen Neill, *A History*, 201–3.

⁵ George, *A Faithful Witness*, E.1–E.57.

⁶ Christopher Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism* (London: T&T Clark, 2008), 12. 书中并未精确写出是长老会的哪个团体。然而，英格兰纽卡斯尔的高桥教会，是佩斯利和佩斯的长老区会的一员，似乎是不从国教者的苏格兰长老会教会的一个团体。参 E. Mackenzie, *A Descriptive and Historical Account of the Town and County of Newcastle on the Tyre*, vol. 1 (St. Nicholas' Church Yard: Mackenzie and Dent, 1827), 387–89. 亦参：Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (London: Longman,

的，因为他的神学委身很清楚是加尔文宗的，可见于他根据《威斯敏斯德小教理问答》而写成的教理问答⁷。马礼逊由伦敦传道会领导层所按立，而那时的伦敦传道会是包含了苏格兰长老会的牧师⁸。

1807年，马礼逊抵达中国，那时外国人一般是禁止进入中国的，并且仅仅允许居住在几个通商口岸，比如广州和澳门，而马礼逊的余生也基本上在这两个口岸度过。当时的中国是禁止传教的。马礼逊为了能在中国居住而供职于东印度公司。对于其宣教活动，东印度公司满怀狐疑。中国人也被禁止教授外国人中文，违者将被处死。这些显然极大地限制了福音事工的直接果效。

尽管在广州建立了一个英国人的基督教教会，这次早期宣教努力的最大果效在本质上是文学上的⁹。马礼逊的首要工作是编制一本汉英词典和翻译中文版圣经。在后期，他在同工米怜（William Milne; 1785 - 1822）的协助下工作¹⁰。米怜是苏格兰长老会信徒，于1812年抵达中国。1819年印刷工麦都思（Walter Medhurst; 1796 - 1857）加入，“通过他，他们的中文圣经、论述、著作和小册子‘道成文本’。”¹¹麦都思自己也成为了一名多产的中文作家¹²。

以长老会教会为基础的国外宣教的开端

既然马礼逊和米怜这样的长老会和改革宗传教士都可以通过像美国公理会海外传道部和伦敦传道会这样的非教派传道会来中国事奉，十九世纪早期长老会中开始就一个问题产生了争论：长老会教派是否需要拥有自身的海外宣教董事会？

美国长老会教会（Presbyterian Church in the USA）在此问题上存在分歧，沿着教会已有的“旧学派”和“新学派”分为两派。“新学派”认为没有必要建立一个宗派支持的宣教会，维持“自愿原则”，长老会成员可以自行决定与其他想法一致的基督徒参加相应的宣教。“旧学派”认为宣教应由教会通过她所任命的议会得以恰当执行。在1812、1828和1831年的长老会总会上，旧学派未能成功使教会建立

Orme, Brown, Green and Longmans, 1839), 2-5. (译注：已有中文版本。顾长声译，《马礼逊回忆录》，广西师范大学出版社，2004年）。

⁷ 《問答淺註耶穌教法》，在线：<http://nla.gov.au/nla.gen-vn2023536>

⁸ Eliza Morrison, *Memoirs*, 93-94. 在伦敦宣教会的早期领袖中似乎有很多苏格兰长老会牧师。参加马礼逊的按牧牧师之一是亚历山大·沃（Alexander Waugh），他是一名“伦敦背景分离派牧师”，参 Nigel M. de Cameron, ed., et al, *Dictionary of Scottish Church History and Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 568-69.

⁹ Hancock, *Robert Morrison*, 204-5，也参马礼逊和霍布森家族成就摘要，在线：<http://www.mundus.ac.uk/cats/16/1262.htm>

¹⁰ Hancock, *Robert Morrison*, 92-93. 尽管来源不确定，但下面这句有趣的引用要归功于米怜：学习中文需要“钢铁身体，黄铜心肺，橡木脑袋，弹簧双手，雄鹰双眼，使徒心肠，天使记忆和玛土撒拉的生命。”

¹¹ Hancock, *Robert Morrison*, 136.

¹² 有九部著作可以在澳大利亚国家图书馆在线获得（<http://nla.gov.au>）；麦都思的很多其他著作华盛顿国会图书馆，属于威廉·甘布尔的收藏（William Gamble Collection）。麦都思还编译了汉英、英汉辞典，并写出了其他关于中国人的英文著作。

她自己的教派董事会。1831年，匹兹堡旧学派大会的主要成员建成了自己的教派董事会，并在1832年和1837年，差派39名宣教士去利比亚和印度。1837年，当长老会总会召开，旧学派的主席拒绝承认几个主要的新学派大会的代表合法参会身份，长老会以压倒性优势的选票建立了她自己的海外宣教董事会。该董事会在该年晚些时候于1837年10月31日在匹兹堡召开首届会议。¹³

这个会议作出决定，中国将是董事会要开拓的主要新领域。选择这片土地的原因有：1，人口众多；2，基本上不知道真正的上帝；3，这个伟大的国家有着通用的语言文字；4，似乎正在“虚怀以待福音的到来”。1837年12月6日，美国长老会海外传道会差派出首批传教士出发前往中国。¹⁴

这些传教士最初在新加坡开展事工，因为中国不允许传教士进入。然而，中国败于鸦片战争并签署了“不平等条约”，从而自1842年起为传教士在五个“条约口岸”——广州、厦门、福州、宁波和上海——开展事工敞开了大门：美国长老会传教士很快在除了福州之外的各个港口开设了宣教站。上海、宁波和广州成为美国长老会在中国长期事工的重要中心。由于缺少传教士，厦门的事工最终移交给美国改革宗教会（RCA）。第二次鸦片战争后，山东在1861年作为一个单独的宣教场而开放，并成为美国长老会神学保守派的要塞。最后，美国长老会宣教站沿着东海岸线一路建立起来，从北方的北京远至南方的海南岛¹⁵。

其他长老会和改革宗教会很快效法美国长老会的榜样。以下的信息取自于美南长老会教会（Presbyterian Church in the United States）布道团1919年的报道，列出了长老会和改革宗教会建立宣教站的具体时间和地点：

1837 美国长老会教会（从北京到海南的东部省份）

1842 美国改革宗教会（Reformed Church in America；福建厦门）

1847 英国长老会教会（Presbyterian Church of England；广东汕头、福建厦门、台湾）

1867 美南长老会教会（PCUS；江苏省、浙江省）

1872 联合的苏格兰自由教会（United Free Church of Scotland；满洲，包括黑龙江、吉林和辽宁省）

1874 爱尔兰长老会教会（Presbyterian Church of Ireland；满洲，包括黑龙江、吉林和辽宁省）

1875 苏格兰教会（Church of Scotland；宜昌，湖北）

1887 加拿大长老会教会（Presbyterian Church of Canada；河南、台湾）

1889 联合弟兄会教会

¹³ G. Thompson Brown, *Earthen Vessels & Transcendent Power* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1997), 11–13.

¹⁴ Brown, *Earthen Vessels*, 13–14.

¹⁵ Brown, *Earthen Vessels*, 25–38, 42–44, 54–56.

1895 北美改革宗长老会教会 (Reformed Presbyterian Church in North America; 黑龙江齐齐哈尔, 辽宁沈阳和广东省西北部)

1901 美国归正教会 (Reformed Church in the United States; 湖南省)

1901 新西兰长老会教会 (Presbyterian Church of New Zealand; 广东省西部)¹⁶

一位中国牧师宣称这些在中国的教会是“以色列十二支派”。¹⁷

从上述列表中, 可以看到长老宗布道团从东北三省沿着中国海岸线下至所有东部省份, 包括海南岛和台湾岛, 只有越南边境的广西省不包含在内。除了伪满洲国, 长老会没敢深入内陆, 只有美国归正教会的湖南布道团和苏格兰教会在宜昌附近开展了事工¹⁸。但是, 长老会宣教士仍旧遍及了中国东部 4000 多公里人口密集的省份, 而这些区域基本连在一起。他们直接帮助超过十万人人口归主, 并建立了数百间教会、几十个长老会区会和长老会大会。

宣教“教会治理”

在长老会中国宣教的事工中很早就产生了两个问题: 1, 本土长老会最好用什么方法建立; 2, 被按立的海外宣教士与本土教会及其按立的领袖之间是什么关系? 或者说, 当中国人归向基督, 他们当参加什么教会? 谁做这个教会被按立的领袖? 当本土牧师被按立起来, 他们属于什么区会长老会? 对应这些问题, 以下三种基本的模式被使用:

(北部的) 美国长老会计划

美国长老会宣教团寻求建立教会、长老会区会和长老会大会, 它们起初都是美国国内教派的一部分, 因此隶属于美国总会。一般来讲, 教会派出至少三名被按立的牧师去服侍一个宣教站, 而他们会很快会在这一牧区建立区会。结果, 甚至在建立起中国信徒的本土教会之前, 上海、宁波和广东等地就已经有了隶属于纽约的

¹⁶ Samuel Isett Woodbridge, *Fifty Years in China; Being an Account of the History and Conditions in China and of the Missions of the Presbyterian Church in the United States from 1867 to the Present Day* (Richmond: Presbyterian Board of Publications, 1919), 208. 此列表中的部分信息来自其他资料。

¹⁷ Woodbridge, *Fifty Years in China*, 208. 看不出为什么基督联合弟兄会也在列表中。可能是, 鉴于当时普世基督教大联合的推动, 长老会教会与这个团体有合作关系。基督教归正教会和信正长老会教会之后也派遣了宣教士 (Brown, *Earthen Vessels*, 213), 以这种方式来补充一个“丢失的支派”。

¹⁸ Brown, *Earthen Vessels*, 167–72. 亦参 R. G. Tiedemann, *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China from the Sixteenth to the Twentieth Century* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 2009). Brown, *Earthen Vessels*, 202–7, 也报导了美国长老会教会在云南十五年的事工 (1917-1932)。这项事工是美国长老会在泰国宣教的发展, 最终因为大萧条而导致资源缺乏, 最终被路德宗宣教所取代。

长老会大会，这种情况一直维持到 1870 年建立起来的中国长老会大会¹⁹。当中国人成为基督徒后，他们事实上成为了美国长老会的一员。当中国人被按立为长老，他们像海外宣教士一样成为同一个堂会长老会和区会的一员，与其拥有同等权柄。这也意味着，新建立起来的当地教会像美国长老会一样要用《威斯敏斯德准则》、教会治理章程、纪律手册和敬拜指南来治理。因此，这些文件需要翻译成中文，以便中国牧师能像海外宣教士一样在同样的基础上完全参与到教会生活中去。²⁰

这种模式的优点在于，从事工一开始就将教义标准、治理章程、问责制结构提供给本地教会使之建立，从而使海外宣教士与本土的中国教会领袖的平等计划落实到实处。

但是这种模式也有显著的缺点。首先，美国总会距离中国教会半个地球之遥，其考虑、解决方案和记录都是用英文。对在中国长老会教会的领袖来说，与遥远的美国长老会的总会进行组织联结的这种模式，带来更多的是麻烦，而不是对双方运作实践的优势。下面几项事例将会说明这一点。

宁波区会在其 1849 年左右召开的第二次会议上向美国总会提交了一份议案，询问如何处理教会信徒与非信徒之间的婚姻。总会仅仅把此议案发还给区会，而没有提出建议。²¹

1878 年，一些中国牧师就长老会大会作出的禁止裹脚的决定提出上诉，认为裹脚仅仅是审美目的下的文化习惯。这项上诉被退回大会。²²

1888 年，中华大会的成员上诉于长老会总会，因为中华大会决定允许牧师在圣餐中使用黄酒来代替葡萄酒。原因是当地缺乏适合造酒的葡萄，而进口外国葡萄酒太贵（这种做法有时会容易在本地人中产生迷信），且意识到将另外一种醉人的饮料引入中国并培养本地人学会制作方法既非明智亦非宣教士的责任。这项提议也被退回大会。²³

¹⁹ Brown, *Earthen Vessels*, 52-54, 120. 美国长老会教会宣教董事会总部设在纽约，所以，直到可以在国外建立长老会大会，所有外国长老区会都要置于纽约大会的裁判之下。值得注意的还有：当广东和宁波长老区会从一开始就迅速增长时，上海长老区会建立后却多年未曾召开会议，因为这个区会中的牧师人数没有达到法定人数。

²⁰ 这些文献的 19 世纪的翻译都是可以得到的。大部分都可以在普林斯顿神学院的图书馆找到；然而，我唯一能找到的《威斯敏斯德信条》十九世纪复印件是在国会图书馆的威廉·甘布尔的收藏里。那些现在是普林斯顿图书馆藏书的一部分，来自于 B. B. 沃菲尔德的私人图书馆的捐献。

²¹ Brown, *Earthen Vessels*, 53.

²² 这个长老会大会的事件报道可以在这个长老会大会的事件报道可以在 *Chinese Recorder*, vol. 9 (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878), 201-10.

²³ *Minutes of the Sixth Meeting of the Synod of China* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1888), 12-14, 19-24. 中华大会会议记录正式副本可以在宾夕法尼亚州费城的长老会历史学会处获得。亦 *Minutes of the General Assembly* (PCUSA), 1889, 91.

1903年，华北大会不得不在一个与她所请求的不同的日期开会，因为混淆了西方通用的格里高利日历和中国所用的农历，而导致总会批准的日期是错误的。²⁴

总会需要批准区会长老会之间的建立边界的议案，但是总会的大多数人不可能很熟悉东亚地理。虽然美国总会无疑不加思索即予批准了本土长老会区会和大会的请求，但当组建中国长老会大会时，日本和泰国的长老会也被包含在内。这两个区会从未派遣代表去该大会，而假如他们派遣，看不出他们的参会能实现什么。似乎这是为了在美国保存记录的那些人的方便，而不是为了东亚教会实际操作的便利。²⁵

最终，美国长老会这一计划培养出来的却是对外国人、外国机构和外国资助的过分依赖。直到1906年，在美国长老会传教士首次涉足中国六十多年后，中国基督徒才拥有一个与美国教会独立开来的中国长老会大会。²⁶

美南长老会教会（PCUS）计划

尽管一开始美南长老会教会想效法（北部）美国长老会教会，但最终他们选择了一种有些相反的模式。虽然宣教士们在本土长老和牧师被按立之前，监督他们所建立的教会，但这些教会永远不会成为美南长老会教会的一部分。一旦本土堂会长老会建立起来，这些宣教士就会放弃一切监督权利，给他们本土的同事进行。

采取这种模式有两个原因。第一个似乎是有关种族主义的。一种“混合式区会长老会”最终导致教会议会为本土圣职人员所管理，从而使得白人宣教士置于“‘不成熟’的其他种族的基督徒”的纪律之下²⁷。另外一个原因是为了挪去本土教会难以与其他教派的长老会传教士在中国建立的教会联合起来的障碍。结果美南长老会总会做出了以下决议：

我们不应当寻求向世界各地传播有我们自己特色的长老会团体，而只是传讲我们持守的原则和教义……异教的土地只有靠着当地子民所建立的机构才能彻底地福音化。海外宣教士在上帝的祝福下，可以推动福音之球，并在一定时期塑造其路线。但那片土地上的人们必须继续拓展这项事工。²⁸

这个计划无疑有很多优点，因为鼓励本土教会训练、资助其自己的领袖阶层，较少依靠海外帮助。但另一方面，它使得宣教士们只能“纸上谈兵”（以局外人身份襄

²⁴ 《华北大会第二次会议记录》（上海：长老会宣教出版社，1903年）。这个会议记录的中文版正式副本放在普林斯顿神学院图书馆。这个会议记录英文版副本似乎不存于世；尽管如此，我已经翻译出来，以供索取。

²⁵ Brown, *Earthen Vessels*, 120.

²⁶ Brown, *Earthen Vessels*, 184–86.

²⁷ Brown, *Earthen Vessels*, 121.

²⁸ *Minutes of the General Assembly (PCUS)*, 1876, (Richmond: Presbyterian Board of Publications, 1876), 299, 303. 引自 Brown, *Earthen Vessels*, 121.

助），而且推迟了转移给本土神职人员的权柄的时间，直到整个堂会长老会被建立之后。

美国改革宗教会和英国长老会教会的“厦门计划”²⁹

1847年，美国改革宗教会（到1867年被称为（在美国的）荷兰改革宗新教教会）和英国长老会教会布道团发现他们一起在厦门事工。既然这两个团体的教义和结构在根本上是一样的，两个布道团携手齐心，为要在厦门建立一个独立的改革宗的和长老会的教会。他们都不想在中国传讲其各自的教派，且都认为两个教派的牧师在同一个教会议会中与本土教会领袖的平等性很重要。结果就诞生了“厦门计划”。

“厦门计划”包含以下要点：1，中国建立起的本土教会既不隶属于美国改革宗教会总会，也不隶属于英国长老会总会；2，宣教士仍将保留他们本国教会的会籍且在其教会纪律之下，但也在本土教会议会中拥有完全的投票权；3，本土议会将有因宣教士不合宜的行为将其驱逐出教会，尽管这并非视为正式的教会纪律，也不需要正式纪律的完整过程；³⁰ 4，只有教会以全额资助的许诺呼召出来侍奉的本国人才有资格被按立为牧师；5，来自英美的资金将由其各自的布道团进行监管和分配，而本国所吸纳的资金由本国教会议会所监管。

到1856年，美国改革宗教会和英国长老会教会已经预备好按照“厦门计划”成立一间本土教会并按立教会的首届本土长老。当此计划提出后，英国长老会教会很快就接纳了，但美国改革宗教会总会强烈反对，坚持认为美国改革宗教会宣教士所建立的教会当归入美国教派的权下。最初美国改革宗教会宣教士很吃惊总会作出这样的决定，以为总会误解了他们的意图。随后的数年中，措辞强硬的信件你来我往。但此讨论在1860年左右似乎平息下来。接着，在1862年几间独立具有堂会长老会的本土教会建立起来后，宣教士决定是时候建立一个本土长老监督会（或长老会区会，厦门方言是“tai-hoe”）了。1863年，美国改革宗教会总会发表声明否决宣教士的行为，清楚表明他们没有误解美国布道团的意图并反对“厦门计划”。对此，布道团成员提出各种解释，努力捍卫“厦门计划”³¹。几名宣教士威胁说要辞职，除非总会改变其策略，理由是：建立一个中国的美国荷兰改革宗教会没有意义，并且“建立拥有相似信仰和治理的两所不同教会，让中国的肢体心烦意乱，浪费宣

²⁹ 这一节的主要来源是 Gerald F. De Jong, *The Reformed Church in China 1842–1951* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 62–77, 和 Brown, *Earthen Vessels*, 122–23.

³⁰ 1906年，美国长老会和美南长老会把他们的事工合为一体以组建五省大会时，采用了“厦门计划”，但为了驱逐一名宣教士，需要获得三分之二的多数支持。Brown, *Earthen Vessels*, 185.

³¹ 比如，下面的小册子是美国改革宗教会宣教团的一员所写：Rev. J. V. N. Talmage, *History of Ecclesiastical Relations of the Churches of the Presbyterian Order of Amoy China* (New York: Wynkoop, Hallenbeck & Thomas, 1863).

教士精力且对基督的身体造成无休止的分割，这不仅没有必要而且错误。”³² 最终，1864年总会通过一项解决方案，为这些宣教士们的早期决定给予暂时例外，此类事情以后再也未曾被提起。

以后，“厦门计划”越来越成为其他布道团使用的模式，直到今天仍为长老会教会提供了一个有用的模式。这项计划同时解决了几个问题：1，它平衡了两种需要：一是海外宣教士在植堂早期为教会提供了最初的领导阶层，二是使本土教会负起自身管理和资助的责任；2，它使宣教士清楚明白本土教会和教会议会的关系；3，它建立了一个以教会为中心的布道方法，这一方法允许不同教派背景的海外宣教士一起合作。

山东省三位重要的美国长老会宣教士

山东宣道站是在美国长老会的宣道站中神学上最保守的，有一些著名的长老会宣教士在那里事工。在此以三位为代表来说明在山东所建立的牢固的长老会教会其135余年的事工³³。

十九世纪最为重要、声名远播且影响深远的长老会宣教士可能算是倪维思（John L. Nevius; 1828-1893）了。倪维思就读于普林斯顿神学院查理·赫治（Charles Hodge）门下，与阿奇博尔德·亚历山大（Archibald Alexander）为友。他是一名多产的中文作者，但大部分著作已经流失了³⁴。

倪维思属于“旧学派”长老会会员，从引自于他自传上的一些引言可清楚看到他教会治理和神学的信念。在一封信中，他写给刚刚加入美国主教宗教会他的兄弟鲁宾（Reuben）：

我已在长老会教会里找到了我在各方面的需求。我还没发现一条圣经不完全支持的教义，也没发现一个我的心智不完全认同的教义。关于敬拜的形式和教会的治理，我相信‘我所属的教会是神所设立的。’我认为这一切显明犹太人的教会和早期的教会都是一个‘共和治理模式的’，并且在新约里有且唯有一种[同等权柄的]牧师（one order of gospel ‘ministers’）所传讲的教会治理制度。另外，不管是依据圣经还是从我自身来看，对文本形式的祷词的独特用处，我

³² D. MacGillivray, ed., *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, 370, 引自 Brown, *Earthen Vessels*, 123.

³³ 最近去山东青岛的一次旅行中，一位当地的中国牧师将本省教会的坚定的保守特点及对灵恩派影响的抗拒，归结为几十年前长老会宣教团的牢固的保守品质。

³⁴ 我所找到的他最大的作品集藏于牛津大学图书馆，里面有他九本不同的书。他的六本不同的作品可以在澳大利亚国家图书馆找到：在线阅读：<http://nla.gov.au>。他所述书名中的很多书（其中只有一个不能在目前的两种作品集中找到）和一本他妻子写的教理问答可在国会图书馆的甘布尔藏书中找到。哈佛-燕京图书馆藏有几部著作，然后在全世界就只有为数不多的其他几本了。这些归在一起，现存著作约有十三本，仅仅是赵享恩所述书名的一半，参“John Livingston Nevius (1829-1893): A Historical Study of His Life and Mission Methods” (PhD diss., Fuller Theological Seminary, 1991)。

没有看到什么论据，反而看到许多问题。主教宗教会中还有其他我不赞同的，在此不再细说。还有，当我问自己，纵观不同教会之特点，哪个教会会更好地推动我在恩典中成长；当我应用福音书中的检验标准‘凭着他们的果子，就可以认出他们来’；当我转目其他教会，以寻求其对基督的事业和促进祂国度扩展的热心标志，我从来没有想过把我的教会换成其他任何别的。³⁵

在另外一封晚些时候写给鲁宾的信中：

鲁宾，对于你我来说，这个世界改变了。我们几乎是生活在一个新的世界中，呼吸着新的空气……自从你信主之后，你难道没有被引领而认识到‘上帝的道不是你的道，他的意念不是你的意念’？当你为自己的未来作出计划，你难道没有发现计划失败，而上帝已经给出了一个更好的计划，更有益于你的灵性，并教给你一门功课：靠主而活？祂清楚知道如何将祂的子民从困苦试探中释放出来！‘我一生一世必有恩惠慈爱随着我，我且要住在耶和华的殿中，直到永远！’噢，我是如此如此地喜爱这句诗篇。我记得，它也是妈妈所喜爱的。

‘救主鸿恩实在高深

万分之中难报一！’

若非上帝的恩典，我们怎么可能归向基督？洁净之物岂能出自污秽之物？除非它被拔出，就像一根柴从火里抽出来的一样以外，没有任何灵魂能得救？这难道不是很清楚的吗？结论是什么？祂不是拣选这些他从火里抽出来的人吗？我们不是在世界的根基未立之先就已经在祂里面被拣选了吗？……或者，不沿着这种思维路径，我们知道万有的心肠在上帝的手中；我们知道祂化引万物，内外皆然，我们也在祂化引之下，所以我们一思一行，其第一因无不是上帝。然而我们知道自己行动自由，如心所愿。我们意识确实如此。但是我们怎么让这些事实和谐一体？这又是另外一个问题。我们知道上帝没有开始；这是理性告诉我们的。理性和经验同样告诉我们万物需要指定一个开始、一个原委。这些事实放在一起，我们只能相信，只能承认我们无知，只能以喜乐的盼望去等候，直到上帝的奥秘显明……我认为这是一个我乐意细细琢磨的课题，此课题极具价值（其他人想法相反），我要把这个严肃的问题带回家。我是否被拣选之民？为要竭力务使‘我们所蒙的恩召和拣选坚定不移’。其它的观点能这样如此深刻地显明神的怜悯和良善，或者使我们的心的如此容易爱祂，像这样的概念：首先祂赐下他的儿子，为的是舍命，当祂看

³⁵ Helen S. Coan Nevius, *John Livingston Nevius: For Forty Years a Missionary in China* (New York: Fleming H. Revell, 1895), 63–63.

到没有人接受这白白的恩典，于是就拣选一些人，可以说，将一些人带到天国，甚至是违背他们的意愿，而强行把他们带到天国？³⁶

在此，倪维思对于长老宗和改革宗神学的个人深入委身清楚地表现出来，这是在山东宣教站侍奉的宣教士所特有的。

倪维思以在其教会计划原则中为中国引入了“三自”概念而最为著名。三自计划强调本土教会当自治、自养、自传。这个计划坚决阻止使用海外资金以雇佣本土传教士和建立教堂；这些任务是本土教会的责任，通过自身奉献完成。尽管这种方法是由几名牧师在山东宣道站所使用，但韩国长老会却远比中国长老会更为始终如一地使用³⁷。

山东宣道站的另外一位重要人物是狄考文（Calvin Wilson Mateer）³⁸，在西部神学院（Western Seminary；后成为匹兹堡神学院）受教，那时西部神学院深受美国长老会“旧学派”的影响。和倪维思一样，狄考文是一名坚定的长老会会员，渴望本土教会按照由本土长老组成的堂会长老会、区会和大会的教会法庭治理原则来发展。然而，为了植堂和教会的发展，他与倪维思在三自计划的一些方面意见不一致，他认为：考虑到本土教会的贫穷和西方教会的富有，拒绝对本土教会的资金帮助是没有慈悲心³⁹。除了这一点分歧，两人之间似乎没有大的嫌隙。直到1905年（倪维思去世后12年），狄考文才在别的宣教士敦促下勉强出版了与倪维思不同观点的文章。⁴⁰

狄考文在文学、传福音和教育工作上也负有盛名。他在中文和合本圣经翻译委员会任主席，现在这个译本几乎被所有中国基督徒使用，这也许是对中国基督教最大的贡献。然而，除此之外，他孜孜不倦的事工、布道旅行、牧养教会、写作，以及对长老会传道会出版社（上海华书局）的发展做出的贡献，和他作为登州文会馆和齐鲁大学校长的事工也不容忽视。⁴¹

³⁶ Helen Nevius, *John Livingston Nevius*, 64–65. 他妻子在信尾评论道：“正确地讲，我应当说我丈夫关于拣选和预定论的观点在后来有所修改，几年后，他不会像上面那封信中那么强烈地表达自己的观点。”很难知道如何评估这句陈述。

³⁷ 参约翰·倪维思著，葛庆元译，《教会宣教与拓植》（台北：财团法人基督教橄榄文化事业基金会，1994）。倪维思计划在韩国详细使用，参 Charles Allen Clark, *The Nevius Plan for Mission Work Illustrated in Korea* (Seoul: Christian Literature Society, 1937)。

³⁸ 参 Daniel Webster Fisher, *Calvin Wilson Mateer Forty Five Years a Missionary in Shantung, China: A Biography* (London: T. French Downie, 1911). (译注：已有中文译本。关志远译，广西师范大学出版社，2009年出版)

³⁹ Fisher, *Calvin Wilson Mateer*, 196–99.

⁴⁰ Fisher, *Calvin Wilson Mateer*, 292.

⁴¹ Fisher, *Calvin Wilson Mateer*, 152–55. 亦参：Gilbert McIntosh, *The Mission Press in China* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1895), 24 和 Brown, *Earthen Vessels*, 179. 长老会传道会出版社（上海华书局）对中国基督教的贡献不容低估。到1907年，它每年印刷一亿页，是亚洲最大的出版社之一，为中国和东亚几个国家的宣教士服务。

山东宣道站的第三位同等重要的人物是郭显德（Hunter Corbett; 1835-1920）⁴²。他和倪维思一样，在普林斯顿神学院受教于赫治门下。郭显德使用《威斯敏斯特小教义问答》来培养门徒，他的布道事工最为著名⁴³。他被称为“博物馆的传道士”，他建立了一个博物馆，向好奇的当地人展示国外的动物和发明，然后和他们分享福音⁴⁴。郭显德和包括倪维思和狄考文在内的许多其他人在山东宣道站工作，他于1864年抵达时，山东省连20名信徒都不到，但“当他去世前，山东领受圣餐者和慕道友（catechumens；直译为“学习教理问答者”）的名单上有32,478个名字。”⁴⁵

长老会布道团的转变

人们可能会感到奇怪，既然长老会宣教士十九世纪和二十世纪早期在中国进行了大量事工，且硕果累累，但为何现在长老会教会在中国如此稀少。部分原因是神学自由主义的影响，在对整个西方的传统教派造成严重破坏后，很快开始渗入中国。

1900年是中国长老会布道团的关键一年。大约135名新教宣教士，53名宣教士的孩子，以及1912名中国新教信徒在义和团运动中被杀；罗马天主教受创更深⁴⁶。然而，这不但没有吓退想要来的宣教士，相反，激发了一次新的长老宗宣教士的浪潮⁴⁷。但到1900年为止，这些宣教士并非都是坚定的“旧学派”信徒，甚至在某些情况下教义也不是很正统。⁴⁸

这些新来的宣教士中有人向还没有准备好的教会领袖介绍高等批判性的思维和非信条性的观点。尽管有些中国基督徒领袖在神学训练上的确很出色，但似乎很多初信栽培者都与罗约翰（John Ross）有同感：

刚开始传福音的时候，初信者寥寥，我们每天聚会一小时来学习圣经和基督徒职责。回忆起第一次上课的情形不禁莞尔。传教士摸索着方法进行教导，他在本国受训的影响并无削减。神学课程被认为是喂养这些初信者的适当模式。这位缺乏经验的教导者将罗马书和加拉太书中有关信心的教义以讲座和问答的形式仔细地、系统地、反复地分解并加以阐述，直到他相信这位初信者可以理性接纳地理解他所讲的。

⁴²参 James R. E. Craighead, *Hunter Corbett: Fifty-Six Years Missionary in China* (New York: The Revel Press, 1921). (译注：已有中文译本。魁格海著，小光译，《掘地深耕》，（台北：改革宗出版社，2007）。

⁴³ Craighead, *Hunter Corbett*, 174.

⁴⁴ Craighead, *Hunter Corbett*, 143-50.

⁴⁵ Craighead, *Hunter Corbett*, 155.

⁴⁶ Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929; reprint, Taipei: Ch'eng-Wen, 1970), 508-13, 517.

⁴⁷ Brown, *Earthen Vessels*, 159-60, 165.

⁴⁸参 Phil Remmers (瑞莫斯), "The Theological Development of Modernism among Protestant Missionaries in China, 1900-1930" (MA thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1996), 74-83. 瑞莫斯认为，总体来讲，1900年之前遣往中国的各个教派的宣教士信仰都属正统，之后就不是很正统了，其动机也常常差强人意。

这种正规的神学课程是第一次，也是最后一次。这种教育方式不合适中国人的思维。它需要大量的经验和预先的阐述才能使人理解。

已经在西方出现的神学难题，包括信心的实质、运行方式、在恩典系统中的精确价值，这些对于中国人来说闻所未闻，他们不理解为什么会存在这些难题。提出这些难题的思维习惯对于中国人来讲是全然陌生的。福音书中有清楚的事实。使徒书信中有明白的陈述。一个中国人成为基督徒时，他相信这些。去相信就是“单单相信”……

……因此，这种中国人的思维习惯不久就导致了另外一种形式简单的初信栽培。

在伪满洲国的基督徒信仰历史中的任何阶段，我们没有给他们介绍（根据这一术语普遍的意思）圣经批判学。当批判学以其建设性行为努力朝着发现圣经丰富真实的内容时，它对于基督的教会帮助很大。但在其好斗和破坏性的氛围中，它的价值却仅仅是学术上的。批判学的兴趣仅仅是，或主要是对语法、语言或年代的讨论。一位著名的批评家声称他可以凭借想象和常识发现以赛亚书的真正文本。想象经常可派上用场，但常识的作用并非显而易见。现代批判学的作用似乎是去满足那些知识人，但却忽略了人们痛苦的内心，对其没有影响。它不能改变人们的需要。它不能，也不会试图去满足人们心灵的渴求。它无法回应人们内心对光明的痛苦呼求。它无法让拯救的道路更清楚。它不能使人们亲近那位拯救者。然而这些与人们灵魂需求相连的事项，却是宣教士必须认真考虑的，并需要使用他的精力、智慧、忠诚和时间去做。

但是，中国的教会有自己的问题需要解决。将这些问题抛给没有准备好的教会只能是浪费人力，且没有好的果效。⁴⁹

然而，怀有“好斗和破坏性情绪”中的“学术”批评家们所提出的问题确实进入中国，而中国教会对此似乎措手不及。

或许有人对罗约翰以下所写的深以为然：需要根据特定情形调整对本土信徒（特别是初信者）的培训；为什么教导圣经高等批判分析是无济于事的；高等圣经批判学不能满足任何人心灵的渴求——但历史已经表明：不管“中国思维”有何等不同，中国教会领袖仍需要和西方的同行们一样多的教义培训，圣经也是这样要求的。

⁴⁹ John Ross, *Mission Methods in Manchuria* (Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1903), 80–83. 罗约翰（John Ross; 1842-1915年）是一名苏格兰联合自由教会（United Free Church of Scotland）牧师，在伪满洲国的沈阳和朝鲜服侍。他担当了第一版韩文圣经的部分责任。

宣教士和其传讲信息的特点的发展过程可以在三个人的牧职事工上表现出来：娄理华（Walter Lowrie; 1819-1847），丁韪良（W. A. P. Martin; 1827-1916）和司徒雷登（John Leighton Stuart; 1876-1972）。

娄理华是一位“旧学派”的长老会信徒，父亲是一名美国宾夕法尼亚州（毗邻匹兹堡）巴特勒的“旧学派”长老会信徒，那里是“旧学派”长老会的中心⁵⁰。娄理华于1838年至1840年就读于普林斯顿神学院，师从阿奇博尔德·亚历山大、查理·赫治和赛缪尔·米勒（Samuel Miller）⁵¹。1841年，他被按立并乘船前往中国，属于第一次美国长老会教会宣教士浪潮中一员。在其短暂的一生中，他学到了足够的中文知识以协助修订圣经中文译本。1847年，在他被淹死前仅仅三个月——“在中国海被强盗从船上扔下去”⁵²——娄理华完成了《威斯敏斯德小教理问答》最早的完整译本的手稿⁵³。他临死前的最后一个动作是当他已经被抛出船甲板时，用力将他的希伯来-希腊-英文圣经扔回甲板，以防与自己一同毁灭⁵⁴。他在普林斯顿的导师对他的品行和事工敬佩有加，并亲笔写下一篇长的悼文给他的父亲。⁵⁵

丁韪良的爷爷是移民到美国宾夕法尼亚州的爱尔兰长老会的信徒，他的父亲与娄理华一样，是一名“旧学派”的长老会信徒，极大地参与了当时的“新”“旧”学派之争⁵⁶。丁韪良的父亲是一名牧师，在十九世纪早期沿着西部边疆开拓教会，最终定居在印第安纳州。那里也是丁韪良出生、成长的地方。丁韪良就读的是印第安纳州大学，学校校长安德鲁·怀尔（Andrew Wyle）因对当时新旧学派之争而造成的分裂极度失望而离开长老会教会，成为一名美国主教会教徒⁵⁷。怀尔的著作《教派主义和异端》（*Sectarianism and Heresy*）可能对丁韪良有所影响，此书认为基督徒不应“将无限纳入一个体系”，而应当有一个简单的信心，这信心“不是基于自身的能力去理解加尔文、亚米纽斯（Arminius）、蒲力斯特里（Priestely），或其他哲学家们所创造的这些体系。”⁵⁸之后，丁韪良就读于印第安纳州南部的新奥尔巴尼神学院，在那里，几位教员和新同学让他感到失望。⁵⁹

⁵⁰参 Walter Lowrie, ed., *Memoirs of the Rev. Walter M. Lowrie, Missionary to China* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1854). 这一卷的编者是此书主人公之父。娄理华的父亲在美国长老会宣教董事会做秘书长长达三十一年之久，娄理华的两兄弟也在海外宣教禾场侍奉。

⁵¹ Lowrie, *Memoirs*, 12-13.

⁵²普林斯顿神学院麦基中心（Mackay Center）的殉道宣教士回忆铭文。

⁵³ Lowrie, *Memoirs*, 371.

⁵⁴ Lowrie, *Memoirs*, 382.

⁵⁵亚历山大的评论，参 Lowrie, *Memoirs*, p. 398. 更全的版本是1849年版，Walter Lowrie, *Memoirs of the Rev. Walter M. Lowrie: Missionary to China*, (New York: Robert Carter and Brothers, 1849), 内有赫治（Hodge; 第481页）和米勒（Miller; 第482页）以及很多其他当时著名的宣教士和长老会牧师（第456-500页）所写的信件和评论。

⁵⁶ Ralph Covell, *W. A. P. Martin, Pioneer of Progress* (Washington, D.C.: Christian University Press, 1978), 5-12.

⁵⁷ Covell, *Martin*, 14.

⁵⁸ Andrew Wyle, *Sectarianism and Heresy* (Bloomington, Ind.: Gale Publishing, 1841), vi-viii, 引自 Covell, *Martin*, 15.

⁵⁹ Covell, *Martin*, 18-21. 新奥尔巴尼神学院是芝加哥麦考密克神学院（McCormick Theological Seminary）的

1849年年末，丁韪良乘船前往中国宁波，他的聪明才智和冒险精神与其在边疆成长的背景相称，给他带来了很大帮助，但同时也给他带来麻烦。他经常与一名没有丁韪良那样“闯荡”的传教士医生麦嘉缔（Divie Bethune McCartee; 1820-1900；他缺乏神学上的正规训练）争吵。

麦嘉缔和丁韪良几乎在所有可以想象得到的问题上意见都不一致。丁韪良希望能尽早为信徒施洗，而麦嘉缔则一直要等到信徒有真正的‘为罪悲痛’的表现。在对那位神圣者的称谓上，丁韪良倾向于‘上帝’，而麦嘉缔偏向于‘神’。

丁韪良希望本土的助手能负担起更大的责任，麦嘉缔却认为这有违长老宗章程。

⁶⁰

丁韪良赞同以宁波方言使用罗马字体书写福音材料，而麦嘉缔赞同使用中国汉字⁶¹。麦嘉缔相信与太平军的任何来往都是有勇无谋之举，丁韪良却认为这场运动对中国的宣教是有利的，宣教士有必要与他们接触⁶²。有一次，麦嘉缔甚至指责丁韪良的三位一体观点接近三神观，猜测他“在被问及赞同《威斯敏斯德信条》之前被按立。后来当他被问及（他是否赞成），他回答道：‘就我相信它符合圣经而言，我赞同它。’”⁶³

丁韪良最重要的神学著作《天道溯原》⁶⁴，是从一名证据论者的角度，来阐述正统的基督教信仰。它与改革宗信仰告白一致，证明他在三神论的控告上是无辜的。然而，他对进化论的评论，甚至他认为古代中国人通过自然神学对上帝的有着正确的理解，明显让人有些不舒服⁶⁵。但即使是麦嘉缔，最终都评价丁韪良是“一个好人、一个专心敬虔的人、一个有益的人。”⁶⁶

前身，但在当时有一位相当严格的“旧学派”校长。

⁶⁰ Brown, *Earthen Vessels*, 70. 事实上，在这里，布朗（Brown）混淆了每个人所倾向的术语。“神”这个词通常更多是指“神祇”，“上帝”是当时被作为偶像来崇拜的一个特别的神祇的名字。丁韪良相信上帝是中国古人一神论者用来指称他们的神。他认为这个神就是圣经中的上帝，后来的偶像崇拜者玷污了这个术语所拥有的理念，“中国古典书籍教导对真正的上帝的敬拜”。丁韪良一度建议使用罗马天主教所创造的称呼上帝的名词：天主，但这个名词也招致了麦嘉缔的强烈批评。参 Covell, *Martin*, 66-68, 144。为了使用本土工人，柯饶富（Covel）也指出，“虽然丁韪良接受长老会教会的信仰，是一个长老会信徒，但他不喜欢严厉的教会管制。”

⁶¹ Covell, *Martin*, 63-71.

⁶² Covell, *Martin*, 80-84. 太平天军是 1850-1864 年间，由洪秀全领导的一支起义队伍。洪秀全曾经与中国宣教士有些接触，并收到一本中文圣经，创建了短命的、从根本上讲属于伪基督教的邪教，这种邪教是以他对那本圣经的奇怪解释为根据的。

⁶³ Divie Bethune McCartee, Ningbo, to PCUSA Missions Board, 5 July 1853, PCUSA Board of Foreign Missions Secretary Files, reel 192, volume 3, record 252, PHS, Philadelphia, PA. 也参 Covell, *Martin*, 69. 关于麦嘉缔对丁韪良的三位一体的观念的怀疑，参 Covell, *Martin*, 70.

⁶⁴ 《天道溯原》，在线：<http://nla.gov.au/nla.gen-vn1908976>

⁶⁵ Covell, *Martin*, pp. 108-131.

⁶⁶ Divie Bethune McCartee, Ningbo, to PCUSA Missions Board, 5 July 1853, PCUSA Board of Foreign Missions Secretary Files, reel 192, volume 3, record 252, PHS, Philadelphia, PA. See also Covell, *Martin*, 69.

在其早期对中国人的宣教事工上，丁韪良花了大量时间用于巡回宣教讲道，直接的福音传讲，以及文字事工——特别是圣经翻译⁶⁷。虽然从没放弃通过直接的福音传讲和发放圣经以期人们向基督委身，但自从 1862 年搬到北京后，丁韪良很快将事工的主要方向转至发展教育，以及有关中国文化、科学和国际法等主题的写作，甚至有时帮助美国在中国的外交使团，这使其事工逐渐染上世俗色彩⁶⁸。他后期强调他相信基督教与一般儒家思想的兼容性，也强调应该以中国人自己的文化术语上来接触中国人。他甚至肯定“祖先崇拜”，认为它不应仅仅被视为一种宗教敬拜而禁止，而应视为一种文化习俗，虽然包含一些偶像崇拜的要素，也可以被福音所转化⁶⁹。虽然他绝不会赞成“对于中国的教会宣教，教育、‘文化接触’，或‘社会变革’应该优先于直接的福音拓展”这样的观念，但从在他后期的事工生涯中来看，似乎确实如此。

司徒雷登是第四代长老会牧师，也是美南长老会教会中国传教士的第二代，1876 年出生于中国⁷⁰。自 1899 年至 1902 年就读于维吉尼亚州里士满的协和神学院（Union Theological Seminary），于 1905 年新年前夕作为被按立的宣教士返回中国，在浙江杭州开始了为期三年的传教士生涯。当时，司徒雷登事工的重点明显是引人信教，作为基督徒，但即便那时，对于国家的社会变革的想法至少也被放在心底，因为他“自己的神学与社会福音和自由神学是一致的，这种思想在二十世纪初的美国长老宗教会中已经势头不小。”⁷¹

1909 年，他前往南京，在基督教长老会华中联合神学院侍奉，教授新约、教会史和希腊语，并用中文写作讲解希腊语词汇和语法的著作。他到南京不久，政治动乱就席卷整个中国，司徒雷登目睹了这场为中国的帝国统治划上了句号的革命。司徒雷登对此革命充满热情。因为动乱，他暂时不能继续留在神学院，所以他接受了美联社“战时记者”的工作。他的政治生涯由此开始——他甚至被引介给美国的威尔逊总统（President Woodrow Wilson）——作为战时记者的工作似乎进一步推动了他对上帝的国度的政治化理解。⁷²

1919 年，他移居北京，并成为燕京大学校长，在那里他的自由主义理念进一步发展。在司徒雷登领导下，燕京大学规模快速扩大，重要性迅速提高，引起了其他宣教士和海外神学家对他的注意。

但是在二十世纪二十年代早期，有人指责司徒雷登是异端。第一次是格里菲斯·托马斯（W. H. Griffith Thomas）。他曾于 1920 年夏天访问中国，并给《普林斯顿神学观察》撰文，认为司徒雷登在 1919 年一次基督教青年会讨论会上的演

⁶⁷ Covell, *Martin*, 59.

⁶⁸ Covell, *Martin*, 158.

⁶⁹ Covell, *Martin*, 245–55.

⁷⁰ Yu-ming Shaw, *An American Missionary in China: John Leighton Stuart & Chinese-American Relations* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 11–12.

⁷¹ Shaw, *John Leighton Stuart*, 20–21, 25–26, 28.

⁷² Shaw, *John Leighton Stuart*, 28–29, 34–38.

讲是非正统的⁷³。第二次是《普林斯顿神学观察》的编辑阿里士博士（Oswald T. Allis），他为该期刊撰文回应司徒雷登的一封信，在这封信里司徒雷登针对托马斯捍卫自己的福音派立场。阿里士博士后来又撰文控告司徒雷登，认为他对启示文学但以理书和启示录的注释使用了圣经高等批判学的观点。最后，该控告引起了美南长老会教会海外宣教执行委员会的关注。为了平息与美国长老会教会教义标准的争议，司徒雷登请求他国内的区会长老会考核自己。让很多人，包括梅钦博士（J. Gresham Machen）吃惊的是，他的区会没有在他的神学中发现错误。一位牧师对此强烈抗议，将该案件上诉到弗吉尼亚州长老会大会，但最终司徒雷登被证明没有任何异端罪。梅钦、白秀生（Hugh G. White；一名美南长老会宣教士）、路华德（J. Walter Lowrie；美国长老会教会宣教士，蒯理华的亲戚），还有其他人继续表达他们对司徒雷登的不满，主张对他的劝惩，提议在司徒雷登任燕京大学校长期间撤销对该大学的资助。当时，随着长老会教会中神学自由主义的增长趋势，这些抗议在美南长老会教会中没能赢得大多数人的支持。⁷⁴

自此，司徒雷登没有再受到更多的来自“基要主义者”的阻碍而得以继续其在燕京大学的工作。在随后留在中国的岁月期间，一直到1949年共产主义革命令他不得不离开，他越来越多地参与到政治事务中去。他在中国的最后一个职务是美国驻中国大使。

我们可以以这三位人物来评估长老会教会中国宣教团跨世纪的转变。你可以很容易设想蒯理华与丁韪良的亲密同工，特别是在丁韪良的早年，正如麦嘉缔和丁韪良的亲密朋友倪维思所做的⁷⁵。你也可以设想丁韪良与司徒雷登在北京的亲密同工。当然，他们拥有共同的目标，希望通过教育改革和政治努力来影响中国文化。但是设想一位坚定保守旧学派的长老会传道士（就像蒯理华那样）和一位自由神学者（就像司徒雷登那样）一起工作。然而，有可能他们的确拥有一些共同点，因为普林斯顿神学院的旧学派传统（蒯理华与丁韪良来自于这个传统）支持了一种倾向于文化凯旋主义的后千禧年论；在很多方面上，此概念和后来的传道士所追求的社会福音抱负差距不大。

旧学派长老会教会信徒和神学自由主义者的这个共同点可能就是长老会教会在中国失败的原因，也许在全世界也是这样。一方面，建立坚定的改革宗长老会教会需要承担教会的教义标准的义务。但在另一方面，有很多优秀的教育者和政治家，基督徒可以与他们在相关领域合作，但后者并没有承担这种义务。狄考文无疑受到了普林斯顿神学院旧学派后千禧年主义的影响，他曾说出以下这句话，“我期待在

⁷³ Kevin Xiyi Yao, *The Fundamentalist Movement among Protestant Missionaries in China, 1920–1937* (Lanham, Md.: University Press of America, 2003), 55. (译注：中文繁体版本：姚西伊：《为真道争辩——在华基督新教传教士基要主义运动》，香港：宣道出版社，2008年）。格里菲斯·托马斯（1861-1924）是一名保守派英国国教神学家，后来成为北美基要主义运动的一名有影响力的领袖。

⁷⁴ Shaw, *John Leighton Stuart*, 71–87.

⁷⁵ 倪维思似乎从未挑起过丁韪良所挑起过的那种论战，并且看上去在神学上没有那么大胆。他在整个事工生涯中都是丁韪良的信实之友。倪维思去世后，其妻子为他所写的传记就是由丁韪良作序的。

异教的中国死亡，但我也期待在基督教的中国复活！”⁷⁶尽管他对上帝的福音使用的信心值得尊敬，但有人质疑，假如教会领袖以这样的抱负去追求建立一个“基督教的国家”，将会转移教会的核心目标——培养门徒，建立忠心的教会，兴起教会的下一代委身于圣经教导。能否追求这样的抱负而不过分将教会卷入政治和其他文化的领域？

与此同时，美国长老会教会宣教董事会不得不费力斟酌怎么应对赛珍珠（Pearl S. Buck；1892 - 1973）的问题。赛珍珠曾一度为其效力。她是一名坚定的自由主义者，否认基督教信仰的核心教义，反对整个宣教事业在其传统上所追求的。她的作品使其被强烈反对继续在董事会中任职，然而她的离职却仅仅是因为她自己的辞呈——鉴于宣教董事会部长罗伯特·史比尔（Robert Speer）在神学上比较保守的立场，这一结果令人大为吃惊⁷⁷。董事会不愿辞退赛珍珠的部分原因是不想冒犯像约翰·洛克菲勒（John Rockefeller）这样的大捐赠者吗⁷⁸？当然，假如教会的计划在于建立一个“基督教国家”，那么她就万万不可冒犯支持这样的昂贵计划的重要捐赠者。

除了资金来源，实现这样的计划还需要广泛的合作。鉴于中国的国土面积和庞大的人口，从一个世俗的角度来看，任何一个大规模的基督教化的愿望都需要自由主义者和基要主义者、改革宗和非改革宗之间跨越教派的合作努力。在这样的情景下，教会是否很难阻止自己滑落到这样一种境地：既想要接纳像赛珍珠这样的自由主义宣教士，也想接纳像赫士博士（Watson Hayes）这样坚定的信仰捍卫者？

⁷⁹

一种普世精神已经占得一席之地，并在长老会宣教的早些年产生了巨大张力。1953年，麦嘉缩写道：

我们是由极不相同的人组成的团队。我们中的有些人是在公理会背景下长大的，且在进入神学院之前从未进入过长老会教会，他们愿意遵循从小长大的那种方式；有些人是在最严格的旧学派且反对“新措施”的长老会背景下成长的；还有些人尽管是长老会会员，但认为堂会长老会在宣教禾场是不适宜的。有些姊妹在差传宣教事工上更愿‘凡事与其它差会相同’，而不愿与长老会教会有联结。⁸⁰

⁷⁶ Fisher, *Calvin Wilson Mateer*, 319.

⁷⁷ Yao, *The Fundamentalist Movement*, 240-46.

⁷⁸ Yao, *The Fundamentalist Movement*, 42. 自由主义事业中洛克菲勒的资助以及他与美国长老会宣教董事会的关系的详细记载，参 Gary North, *Crossed Fingers: How the Liberals Captured the Presbyterian Church* (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1996).

⁷⁹ 赫士（Watson McMillan Hayes, 1857-1942）是以后出版文章的标题。

⁸⁰ Divie B. McCartee, Ningbo, to PCUSA board, 5 July 1853, PCUSA Board of Foreign Missions Secretary Files, reel 192, volume 3, record 252, PHS, Philadelphia, PA.

但在十九世纪，似乎很有理由在长老会教会和改革宗教会之间追求组织架构的一体，正如他们第二和第三准则所概括的，这个组织架构基于他们对圣经的共同理解。正如美国改革宗教会和英国长老会教会所发现的，鉴于他们信仰告白的一致和对教会教制的基本认同，两者不需要在中国宣传他们各自的教派——一个共同的中国改革宗长老会教会已经足够。

对于将中国改革宗和长老会教会的不同宣教团事工联接起来的努力有以下几项：1874年，美国长老会教会宣教团在山东省组织了一次跨教派的会议，旨在建立一个合一的中国长老会教会。1890年上海宣教士会议结束之后，五个长老会教会采纳了《合一计划》，但各个宣教团却不能实施该计划⁸¹。1906年，“五省长老会大会”建立，包括美国长老会的宁波区会、上海区会、杭州区会和南京区会，以及美南长老会教会的江浙区会。四年后的1910年，美南长老会教会江苏北部宣教团建立了江北长老会区会，隶属于这个大会⁸²。在随后的12年间，不同的长老会和改革宗宣教团召开会议，率先建立长老会教会联合会（Council of Presbyterian Churches），接着在1918年建立了一个临时的总会⁸³。这些努力的最高成就是建立起中华基督教长老会，在1922年组成其首届总会，并且“随着‘信仰条文’被‘临时总议会’所采纳而接受它”⁸⁴。“信仰条文”确认圣经新旧约作为信仰和生活的最高准则。它也规定隶属于总会的每个长老会大会要继续坚持它们原来所使用的信条和教理问答（因为不同的大会由不同的宣教团所设立，而它们原先使用的是不同的信条）。《威斯敏斯德小教理问答》被公认为是这些信条的要点概括。⁸⁵

然而，教会已经开始追求更具雄心也更有争议的合一目标。很快，在中华基督教长老会的首届总会成立的几天后，便召集了中华基督教会临时总会的首届会议⁸⁶。这个联盟建立的基础是一个极其简单的信仰告白：

- （一）信仰基督耶稣为赎罪之救主为教会之基础以基督之国普建于世为目的
- （二）接纳旧新约圣经为上帝之言由灵感而成为吾人信仰及本分无上之准则
- （三）承认使徒信经堪以表示正宗教会共信之要道

⁸¹ Brown, *Earthen Vessels*, 123–124.

⁸² Brown, *Earthen Vessels*, 185–186.

⁸³ Brown, *Earthen Vessels*, 211–212.

⁸⁴ 《中华基督教长老会总会记录》(1922), 11, RG-431, box 13, folder 11, PHS, Philadelphia, PA. 这里特别有意思的是济南的长老区会建议在“信条典章”（11）中的第二节“旧新约圣经为上帝之言由灵感而”这一短语中加上“乃完全毫无瑕疵”（九页）。对此建议似乎没有回应的行动，因为会议记录中没有再提起此事。

⁸⁵ *Minutes of the Fifth Meeting of the Federal Council of the Presbyterian Church in China and of the First Meeting of the (Provisional) General Assembly of the Presbyterian Church of China (1918)*, 17–19, RG-431, box 13, folder 12, PHS, Philadelphia, PA.

⁸⁶ 《中华基督教长老会总会记录》，27–32。中华长老会教会总会首届会议在1927年4月22–26日召开；中华基督教会首届临时总会会议在1927年4月27–29日召开。由后者总会会议制定出的联合计划附在前者总会会议记录的附件中。

吾人信耶稣基督之身体乃一凡同心承认以上之信条者我等必开诚欢迎认其为合一之团体⁸⁷

这份信仰告白打算将中国所有的新教教徒容纳进来，敞开大门欢迎无论是“神学自由主义者”还是“基要主义者”。组建这种新教派的势头表现得势不可挡，在1927年九月末召开的中国长老会教会的第二届总会上，似乎代表们唯一要做的事就是投票取消本教派以便建立中华基督教会的首届总会。⁸⁸

中华基督教会第一届总会召开于1927年10月1日至11日，包括了几乎所有隶属中华基督教长老会的教会和美国公理会海外传道部、伦敦传道会、英国浸信会传道会、基督联合弟兄会与独立派教会所培养起来的教会⁸⁹。其他教会团体也随后加入。这个教派作为一个独特的团体继续发挥作用，直到二十世纪50年代晚期；然而由于1949年共产党政府的限制，与外面世界的交流变得越来越难，这个团体最后一次会议的召开时间不详。但很清楚的是，在其存在后期，教会领袖越来越多受到了中国共产党和“三自爱国运动”的影响。⁹⁰

1927至1950年间中国保守派长老会

最强烈反对中华基督教会成立的是五个在山东省和江苏省北部的长老区会，以及一些加拿大长老会和基督教归正教会（Christian Reformed Church）宣教士建立的教会⁹¹。1929年，这些教会组成中华基督教长老会总会，并采用《威斯敏斯德信经》作为他们教义的信仰告白⁹²。这个机构保持独立，直到1948年最终还是加入了中华基督教会。⁹³

⁸⁷ 《中华基督教长老会总会记录》，27.

⁸⁸ 我没有找到中华长老会最后一次会议的任何正式文件。我所找到的能够证明此次会议召开过的唯一直接证据是来自代表中华长老会的一名美国长老会的宣教士在一封正式信件中所引用的话：“中国教会，致敬并道别！1927年9月29日，在上海清心堂，中华长老会教会走向了一个令人尊敬并荣耀的结局。告别！……中华长老会教会的最后一次行动正是它当做的——纪念主的圣餐，由中华长老会的首届也是唯一的总会的主持者神学博士谢誌禧牧师施行。领受了这个属灵团契的圣礼之后，有什么比推迟作为长老会会员，比作为一个更大团契的会员而聚会更合适的呢？从而试图实现主最后关于祂门徒合一的祷告。” A. R. Kepler, Shanghai, to Mrs. A. W. Dimock, 1, 17 October 1927, RG-82, box 31, folder 13, PHS, Philadelphia, PA.

⁸⁹ *Church of Christ in China: Origin—Purpose—Constitution* (Shanghai: General Assembly of the Church of Christ in China, 1932), 4, MR6.8 C474, PHS, Philadelphia, PA.

⁹⁰ Wallace Merwin, *Adventures in Unity: The Church of Christ in China* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 172–94.

⁹¹ Brown, *Earthen Vessels*, 213. 之后的教会，即与加拿大长老会教会相联系的教会，在伪满洲国聚会，与信仰复兴运动者传道人古约翰（Johnathan Goforth; 1859-1936年）有联系。古约翰毕业于诺克斯学院，与苏格兰自由教会有联系。他在访问朝鲜并亲自见证了国家的信仰复兴之后返回中国，并在中国使用了在那里见证过的同样的方法。他还是一名“基要主义者”，乐于推荐人去位于山东省的保守的华北神学院读书，但是芬尼（Charles Finney）的作品对他也有很大的影响。参 Rosalind Goforth, *Johnathan Goforth* (Minneapolis: Bethany House, 1986).

⁹² Yao, *The Fundamentalist Movement*, 215.

⁹³ Merwin, *Adventures in Unity*, 63.

梅钦博士及其追随者组成长老会海外传教独立董事会之后不久⁹⁴，该董事会呼召柯亨利（Henry W. Coray）作为它的第一名宣教士，并差往中国⁹⁵。道雅伯（Albert Dodd）、安笃思（Egbert W. Andrews）和葛福恩（Richard B. Gaffin）很快追随柯亨利前往中国⁹⁶。这些人除了安笃思之外，都在山东省侍奉，而柯亨利后来转去伪满洲国⁹⁷。道雅伯和柯亨利与赫士博士一起在隶属于中华长老会教会的华北神学院侍奉⁹⁸。在伪满洲国的主要城市哈尔滨，柯亨利、安笃思、布鲁斯·亨特（Bruce Hunt）和 Herber McIlwaine 继续向中国人、日本人和朝鲜人传福音⁹⁹。他们的努力因着混乱的政治武装争斗而中断，他们不得不于二十世纪四十年代中期离开中国。¹⁰⁰

北美改革宗长老会于 1895 年进入中国，其宣教事工一直持续到二十世纪四十年代末。和这个宣教团有关的教会从未隶属过中华长老会教会或中华基督教会。这个宣教团事工的第一个宣教站是在广东省¹⁰¹。北美改革宗长老会于 1931 年差派普林斯顿神学院著名教授霍志恒（Geerhardus Vos）的儿子魏司道（J. G. Vos）前往伪满洲国。这一举动产生了深远影响。¹⁰²

与山东的赫士类似，爱尔兰长老会宣教士康慕恩（James McCommon）想在伪满洲国建立一个免受当时已入侵沈阳的神学自由主义影响的神学院，1930 年，营口圣经学院在辽宁营口建立。尽管康慕恩是一名时代论者，但对于他在普林斯顿过安息年期间见过的霍志恒印象很深，当他发现霍志恒的儿子魏司道也在伪满洲国侍奉，就于 1938 年邀请他教神学。那时日本控制了伪满洲国，而由于英国和日本关系恶化，康慕恩被迫离开伪满洲国，在 1940 年将神院校长一职移交给魏司道。¹⁰³

⁹⁴ 长老会海外传教独立董事会（Independent Board for Presbyterian Foreign Missions）；因为那时美国长老会海外传教董事会愿意差遣支持自由神学的宣教士，因此 1933 年，梅钦博士建立了该董事会，它的目标是差遣保守长老会宣教士。

⁹⁵ Edwin H. Rian, *The Presbyterian Conflict* (Horsham, Pa.: The Committee of the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1992), 68.

⁹⁶ 结束语言学习之后，葛福恩在青岛侍奉，做巡回布道。

⁹⁷ 安笃思在伪满洲国（哈尔滨）侍奉，直到政治动乱迫使他返回台湾侍奉。参 Patricia E. Clawson, “Betty Andrews: A Woman of Prayer,” *New Horizons*, (February 2011): 8–9.

⁹⁸ Yao, *The Fundamentalist Movement*, 259–70.

⁹⁹ 布鲁斯·亨特的大量侍奉，参 Bruce Hunt, *For a Testimony* (Willow Grove: Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 2000) 和 William Blair and Bruce Hunt, *The Korean Pentecost and the Sufferings that Followed* (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1977)，中文版，威廉·布雷尔与布鲁斯·亨特著，黄莉莉译，《野火燎原：韩国大复兴报道》（台北市：橄榄基金会出版，1997）。

¹⁰⁰ D. G. Hart and John Muether, *Fighting the Good Fight* (Willow Grove, Pa.: The Committee of the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1995), 75–78, 83. 这一段中所提到的所有人都成为了 1936 年建立的正统长老会教会的会员。他们当中，除了道雅伯之外，都在新成立的教派的海外宣教委员会侍奉。

¹⁰¹ Alice E. Robb, *Hoi Mon: Fifty-Five Years of Reformed Presbyterian Mission Work in South China* (The Board of Foreign Missions of the RPCNA, n.d.). 这本著作尽管没有标明出版日期，但可能是在 1968 年左右出版。

¹⁰² J. G. Vos, *Our Mission in Manchuria* (Board of the Foreign Missions of the Synod of the RPCNA, 1936), 4. 有意思的是，他任本校校长期间，邀请信正长老会教会的安笃思来授课。

¹⁰³ Charles Chao, *Out of the Tigers Mouth* (Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 1991), 11–12, 35–40. 中文版：赵

魏司道在营口圣经学院期间，与一名叫赵中辉的年轻学生关系很好。赵中辉毕业后从事牧职一段时间后，魏司道邀请他返回学校协助校长的工作。在那时，魏司道向赵中辉介绍了伯特纳（Lorraine Beottner）的作品。赵中辉受魏司道和伯特纳的影响很大，以致后来在神学上很严格地支持改革宗的信仰。既然赵中辉的部分职责是翻译魏司道的讲课，他也开始获得翻译上的技能。¹⁰⁴

1941年，才接手校长之职一年多一点，魏司道便不得不离开了中国。赵中辉担当学校看管者达十四月之久，之后日本人关闭了这所学校。¹⁰⁵

最终，在共产主义革命中，赵中辉不得不离开中国，另谋他职。1948年，赵中辉在香港遇到了北美改革宗长老会中国宣教团的包义森（Samuel Boyle）¹⁰⁶。包义森和赵中辉两人都意识到需要高质量的中文版改革宗文献，在魏司道的帮助下，他们成立了基督教改革宗翻译社。翻译社首批重要的译著包括包义森翻译的《基督教与新神学》（梅钦著，1951年）和赵中辉翻译的《基督教预定论》（伯特纳，1952年）¹⁰⁷。赵中辉和基督教改革宗翻译社通过自二十世纪五十年代以来所出版的文献，帮助培养了新一代的中国改革宗领袖以及遍及全球的华人教会领袖，包括：林慈信、唐崇荣、王志勇和吕沛渊。

1950年至二十一世纪

大约从1950年到1990年，中国教会与外面的世界相对而言是封闭的。那段时期，中国教会的主要影响人物，像倪柝声、王明道和丁光训主教，都明显不是改革宗的。尽管不知道为什么上帝允许共产主义革命的发生，但对于西方的中国宣教和中国的改革宗信仰来说，一些结果却令人吃惊。其中之一就是：共产主义革命净清除了在中国的自由主义神学的西方宣教士。从那时起，很多正统福音派宣教士返回中国，相对而言，神学自由主义者则基本上没有返回。尽管正统信仰者从中国被驱逐出去是一个悲剧，但西方自由神学对中国教会非常真实的危险也被清除了。同样，不管我们对共产主义革命毁掉的那些优秀的基督教文献有多悲伤，但它也同时铲除了这个国家中绝大多数的有害的基督教文献，从而只留下了一本主要的文献给中国教会——圣经。笔者认为，这似乎是中国教会合一的主要原因，即便是政府支持的三自教会，在神学上仍比西方教会保守得多。

中辉著，《神恩浩大》，（台北：基督教改革宗翻译社，1983）。

¹⁰⁴ Chao, *Out of The Tigers Mouth*, 41–42.

¹⁰⁵ Chao, *Out of The Tigers Mouth*, 43–44.

¹⁰⁶ 其生平简述，参 Robert Taylor, *Whatever God Wants: The Life of Samuel E. Boyle* (Kansas City: Robert Taylor, 1999)。

¹⁰⁷ Chao, *Out of The Tigers Mouth*, 99–109.

赵中辉的儿子赵天恩在 80 年代开始访问中国。从那时起，改革宗信仰再次在中国绽放¹⁰⁸。现在，随着中国日渐自由，那些同样属于上述改革宗传统中的人们开始重新担当前辈们不得不放弃的事工。来自于基督教改革宗翻译社和其他改革宗机构的书籍正被引入中华人民共和国，或在国内复制和印刷，或能在线阅读。有些改革宗书籍已经用北京发行的国际标准书号出版，比如由马礼逊工程所资助的图书。长老会的教会、神学院和长老区会已经建立起来。尽管在自称为“长老会”教会中的中国信徒数量仍旧相当少，但今天的改革宗神学也许比以往任何时候都发挥着更大的影响，拥有教会更多的追随者，。

藉着上帝的恩典，愿那些持守改革宗信仰者兴起，迎接挑战，抓住中国教会现在享有的新的自由所带来的机会。如果我们不这样做，即是拱手相让于其他宣讲别的信息的团体了。

¹⁰⁸ David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*, rev. ed. (Oxford: Monarch Books, 2006), 294–97.

