

羅伯特、艾麗斯魯思拉姆齊著。楊天慶譯，田泓校。《門諾教在中國》。中國：四川省地方志編輯委員會，1997。

Robert and Alice Ruth Ramseyer, *Mennonites in China*. Winnipeg, Manitoba, 1988.

今年是基督教新教來華一百九十周年紀念。1807年，英國倫敦會傳教士馬禮遜 (Robert Morrison) 遠涉重洋，來到中國，開始了新教在華傳教的歷史。近兩個世紀過去了，帶著「中國歸主」(the Christian occupation of China) 的宗教使命到中國來播種耕耘的傳教士，如果回顧歷史，會為自己理想目標的實現尚遙遙無期而感到沮喪。絕大部分中國人的宗教感情尚未被培植起來，他們一如既往地過著自己的世俗生活，中國過去是，現在也基本上是一個遠離了宗教天國的人間淨土。

不過這並不意味著基督教在華所做的一切純屬枉然。數以千計建築風格與中國傳統的樓台亭榭迥異的西式教堂畢竟已經星散中國的城市和鄉村，數以萬計的中國人畢竟已經走進他們過去感到神祕莫測的教堂，接受洗禮。直至1915年，僅美國聖經會在中國銷售的《聖經》便已超過兩千萬本。基督教這部經典的傳播，猶如一陣西風，在近代中國社會掀起一道道波瀾。洪秀全讀了《聖經》，便開始造反了；孫中山讀了《聖經》，便起來革命了。如果說，信奉基督教的洪秀全與信奉儒教的曾國藩較量的結果表明，清朝咸同時期，作為一種外來宗教，基督教尚未在中國找到植根的土壤的話，那麼，孫中山領導的革命的成功則表明，到二十世紀初，基督教在中國已經不再是水上游蕩的浮萍了。當然，與在中國遭受抵制的激烈程度相比較，基督教在中國所受到的歡迎是微不足道的。近代以來，以政、教和民、教衝突為表現特徵的教案 (the missionary case) 層出不窮，愈演愈烈，終致發生了清季的義和團運動和民國初年的非基督教運動 (the anti-Christian movement)。到1927年國民革命軍北伐接近成功之時，外國傳教士避其鋒鏑，幾乎全部撤離中國腹地，¹ 由馬禮遜開創的新教在華傳教事業幾乎到了前功盡棄的可悲地步。由於價值取向在任何社會都不可能趨同，對基督教在華傳教的是非功過的評價將永遠是一個見仁見智的問題，因而我也不準備就此發表甚麼意見。但是，從歷史研究的角度看，既然基督教能夠在近代中國啟發和刺激起性質截然相反的兩種社會運動，人們就沒有理由漠視它的歷史和現實的存在，而應該冷靜地認識它，研究它。

¹ Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York, 1929), 820.

國外學者對基督教在華傳教史的研究起步較早，出版了大量學術研究成果。中國大陸由於人所共知的原因，直到七十年代末期，對於教會歷史的「研究」尚停留在政治批判的階段。近十幾年來，學術研究的條件初步具備。在眾多學者的共同努力下，宗教史學界逐漸推出了一批較符合學術研究規範的論著，填補了過去幾十年因各種外在干擾而留下的缺憾。然而，就整體而言，學術界對於基督教在華傳教史的研究尚處在一個比較低的水平。就已經出版的論著來看，大抵為通史性的論著多而專史性的論著少，籠而統之地研基督教歷史的論著多而具體深入探討基督教某一教派歷史的論著少，全國範圍的宏觀研究多而區域性的特色研究少。這種狀況在與港台及國外學術界的研究狀況相比較時顯得尤為特出。海外的研究路徑在很多方面適與此間的研究路徑相反，一般均較為注重實證，注重具體問題的研究，因而不少我們研究中的短處恰恰是他們的長處，反之亦然。鑑於這種情況，翻譯介紹海外學術界的有關研究成果，對於提高國內宗教史學界的研究水平，實在是十分必要的。

《門諾教在中國》就是應這樣一種需要而翻譯出版的。

門諾派 (Mennonites) 是當代基督新教中的一個福音主義派別，因其創始者荷蘭人門諾·西蒙斯而得名，原先為新教重洗派的一個分支。該派的宗旨與瑞士弟兄會相似，強調《聖經》為信仰和生活的最高權威；認為教會在實質上是信仰的、契約的團體，主張信仰和入教自願；注重人的意志自由，認為信徒可以通過個人努力而得救並超凡入聖。其社會立場具有和平主義的特點，反對任何形式的暴力行為。重視社會慈善事業是該教派傳教活動的一個顯著特徵。門諾派的個別教會（如美國的 Old Order Amish Church）信仰及行為方式均十分保守，甚或與現代文明成方柄圓鑿之勢，這是研究該派教會歷史時應該留意的。從歷史演變的角度看，門諾派形成以後曾多次遷徙，其信徒分共在世界各地。十七世紀中葉傳入美洲，陸續形成若干派別。分佈在美國和加拿大的門諾會是北美分佈最廣、歷史最為悠久的教會。據1982年牛津大學出版的《世界基督教百科全書》統計，門諾派的主要教會團體共有九十一個。擁有信徒1,141,439人。

第一位到中國來的門諾人是加拿大安大略省的威廉·沙茨(William Shants)，他是由門諾會正式派遣到中國的傳教士，其啟程前往中國的時間是1895年9月，來華後在基督徒與傳教士聯合會服務。兩年後，美國賓夕法尼亞門諾教友會派遣胡·斯奈德前往中國。現在國內著作大多把門諾人來華的時間界定在1901年。這一年美國門諾教會的亨利·巴特爾和內利·巴特爾夫婦隨義和團事變之後返華傳

教的「中國隊」一起，來到中國，開展傳教活動。² 巴特爾夫婦開展的傳教活動比沙茨所做的工作更加卓有成就，這是事實；但他們晚於沙茨來華幾乎六年，這也是事實。門諾派最早來華的時間顯然不應該以其先驅者的工作成效來加以界定。若以來華的方式論，則沙茨和巴特爾夫婦都是由門諾教會正式派遣來華的，兩者之間並不存在實質性的區別。因此，將1895年確定為門諾人最早來華的年份，似乎更為準確。如果這一事實能夠被確認，那麼門諾人到中國來活動的歷史到現在正好過了一百年。《門諾會在中國》講述的就是過去一個世紀門諾派在華傳教的歷史。³

這本由羅伯特·拉姆齊及其妻子合著的有關門諾人在華經歷的著作是應中國北美教育交流計劃(CEE)負責人之邀請而寫成的。作者是一對善良而又富於同情心的門諾人。由於信仰的緣故，他們當然不可能像世俗學者那樣超然，寫出對自己教派歷史透視性很強而又沒有價值傾向性的純學術著作。從這個意義上講，《門諾教在中國》也許算不上反映基督教在華傳教史的上乘之作。但恰恰是因為作者身與其事的緣故，擺在讀者面前的這部歷史著作又是一部頗具特色、在很多方面為局外人炮製的同類著作所無法接踵比肩的著作。作者對自己教派的歷史如數家珍，而又不事雕鑿，以平實的語調，徐徐道出了一百年來門諾派在中國發展的歷史，具有事實上的可靠性。其具體內容當然不必在此介紹，讀者徑讀原文或譯文，自可一目了然。我只想說說讀過本書時偶然萌發的一點感想，以期引起研究基督教在華傳教史的學人對這本書的興趣。

該書第五章以相當於漢字一萬多字的較大篇幅，記述了美國門諾派傳教士弗蘭克·丁·溫斯等人在福建客家人中間長達三十餘年的艱苦而又富有成效的傳教工作。客家人是一個有著自己的文化、具有強烈的自豪感和獨立意識的社會群體。對於政府當局，客家人從不輕易順從，他們以難以管束而聞名。十九世紀中葉，以基督教理想為號召而發動太平天國反清起義的領袖人物中，相當一部分是客家人。也許正是由於這一現象的啟迪，溫斯等人產生了到福建客家人中間去建立門諾弟兄會的念頭。至於能夠在多大程度上取得成功或者能不能取得成功，他們並沒有把握。然而實際傳教活動表明，至少相對主流文化所覆蓋的大多數地區而言，門諾人在福建客家人中間所作福音工作的成就是卓著的。以人口不到五萬

² Robert & Alice Ruth Ramseyer, *Mennonities in China* (Winnipeg: Manitoba, 1988), 52-54.

³ 該書於1988年在加拿大溫尼伯和曼尼托巴出版，主要記述了1949年以前基督教門諾派在中國傳教的歷史。在翻譯成中文時，作者又補寫了1949年以後特別是1978年以後直至九十年代中期的部分，這就正好湊成了整整一百年的基督教門諾派在華傳教史。

的上杭及其附近地區為例。到1920年，門諾人已經開辟了十一個傳教中心，開辦了一所男校、一所女校及一所聖經學校；建起了一個診所，一個雇員之家，一座倉庫，並集資修建了一座能容納六百人的大教堂；聚集了十一名牧師，發展了四百五十名教徒。這些數字對於證實門諾派福音工作的成功應當是有說服力的。但該書的價值並不在於簡單地描述了一些一看可知的事實，而在於用另外一些一般人極其難以捕捉到的事實，解析了上列事實所由發生的社會文化方面的原因。

為甚麼福建客家人相對中國其他社會群體更容易接受和吸納西方人帶來的福音？他們的文化與社會習俗與基督教文化具有某種為世人所不知曉的親和力嗎？溫斯的實地考察使這個問題有了明晰的答案。溫斯曾聽說福建客家人普遍信仰一種叫做「太博」（Tai Bok 的音譯）的傳統宗教。在一位對太博宗教運動持支持態度的新教徒的帶領下，溫斯上山去參觀了該教的總會。在溫斯後來發表的與太博宗教運動領袖相處時留下的記述中，清楚的描述了福建客家人這一傳統宗教的本質特徵。溫斯參觀所獲得的印象是，客家人「崇拜的未知的與保羅在雅典相遇的神十分酷似」，他們當時正在進行的宗教運動，「拋棄了所有神性的象徵，崇拜存在於宇宙間某處、其神貌不能由人類的想象去描繪的造物主。」顯然，在反對偶像這一點上，門諾人與客家人找到了相通之處。溫斯在太博總會受到熱烈歡迎，主人設宴款待，並提供了一次佈道的機會。「溫斯根據保羅在雅典說教的情況，強調太博和基督教信仰有共同之處，他們當作造物主來頂禮膜拜的神也就是我們崇拜的上帝。」⁴ 溫斯的這次佈道是基督教文化與僻處福建山區的客家人宗教文化一次正式的對話，通過這次對話，門諾人與客家宗教領袖在信仰上達成了共識。顯然，上帝的同一是客家人幾乎沒有甚麼內部阻力便接受了基督教信仰的最基本的原因。

該書與其他同類著作一個明顯的不同之處在於，作者行文中沒有加上任何主觀分析，他只是單純地陳述事實。然而正是作者在這些事實的平淡的鋪陳中不經意地走出來的以文化理解文化的思路，不僅使我們看到了福建客家人樂於接受西方福音的宗教背景，而且提示了解析近代中西方文化衝突與融合深層原因的一種方法，溫斯很可能是受到太平天國運動的啟發而走進客家人聚居的福建山區的，我們不妨就以這場具世界影響的農民起義為例，看看溫斯在福建發現的事實在洪、楊揭杆起義的廣西紫荊山地區是否具有相同的意義。

⁴ Robert & Alice Ruth Ramseyer, *Mennonites in China*, 56.

與福建上杭的不少客家人一樣，太平天國的起義者也接受了西方基督教。所不同的是，洪秀全當初讀了《勸世良言》，宣布皈依基督，卻被視為異端，不能見容於族人與鄉鄰，被迫出走廣西紫荊山。他自己並沒有想到，這一走，卻將滿盤棋都走活了。正是在紫荊山，他贏得了眾多的忠實信徒，為日後龍蟠虎踞金陵的事業奠定了神權和政權的基礎。這裡自然產生了一個問題，為甚麼洪秀全在廣東花縣不作成的事業到了廣西桂平縣卻又作成了呢？一百多年來，研究太平天國史的學者一直試圖回答這一問題。但幾乎所有學者都沿襲了一種可以化約為「壓迫——反抗」的解析模式，以為由於土地佔有關係的緣故，廣西桂平地區的社會矛盾較其他地區更為尖銳，而基督教的平等觀念無疑為力圖擺脫現實痛苦的當地農民提供了一種思想武器。我們不能說這種分析毫無道理。但這畢竟只是一種政治學的詮釋，而未能道出紫荊山農民接受基督教的文化及宗教的原因。1983年，在研治太平天國史時，我曾帶著疑惑前往廣西桂平、平南、貴縣及蒙山等地作實地考察，希望從歷史的殘留物中尋出一些思考的線索。8月31日晚，我與平南縣文管所所長黃素坤先生作了一夕長談。我請黃先生介紹一下桂平、平南一帶老百姓現在參拜甚麼樣的「神廟」，他幾乎不假思索，一口氣便說出了三十餘種。其中包括甘王廟、三界廟、烈聖公廟、千駟廟、大王廟、石榴大王廟、天后公廟、參贊廟、二帝公廟、泰山石敢當廟、大姑娘廟、真武廟、六公祠、覃俘廟、千戶廟、佛子大哥廟、眾勝公廟等等。這些廟宇中有些是其他地區也有的，但多數則為當地所特有。聯想到半個月來在桂平等地看到的各種神廟裡的香火盛況，我突然受到了某種啟發。我懷疑，一百三十年前，廣西紫荊山地區居民的宗教信仰尚處於一種類似原始多神崇拜的階段。如果這一懷疑能夠得到證實，那麼，洪秀全的「半基督教」在廣東花縣被視為異端到了廣西桂平卻得以傳播也就有了合理的解釋。宗教是排他的，愈是一神獨尊，對異教的排拒力愈強。從文化分佈的狀況看，廣東花縣鄰近廣州，應該是在儒學為代表的主流文化的覆蓋範圍之內，而廣西紫荊山地區在顯然處於主流文化與客家人亞文化及少數民族文化交界的邊緣地帶。儒學當然不是任何嚴格意義上的宗教，但是它在中國文化圈內卻起到了宗教功能替代物的作用，因而同樣具有排他性。花縣一帶儒學獨尊，洪秀全宣傳異教豈能見容於當地社會？而紫荊山地區諸神共處，本無所謂異端，基督教也就比較容易便找到了立足之地。洪、楊一幫人離開廣西後便迫不及待的接過天地會「討胡」的旗幟，而曾國藩在《討粵匪檄》中偏要抓住其「竊天主教之餘緒」不放，亦反證了這一點。我曾自認為我為太平天國歷史研究中的一個疑難問題找到了一個強差人意的解釋。現在看了《門諾教在中國》，才意識到問題最多解了一半。順著該書作者的思路，我們還可進一步思考，同樣是客家人，接受基督教福音之

前的紫荊山群雄與六十年後的福建上杭地區的居民有沒有某種相似的宗教信仰？或者再問明白一點，廣西紫荊山一帶的客家人是否也在崇拜著一個「與保羅在雅典相遇的神十分酷似的」無以名狀的神？是否也在一定程度上進行著一場類似福建客家人的太博的宗教運動？現在要就此作出結論恐怕為時尚早，但我相信，沿著溫斯當年所走過的路，太平天國宗教史研究中這個令人困惑的問題，終將有獲得明確解答的一天。

該書另一引人注目之處，是作者對大革命期間以及革命風暴之後餘波尚存的年代基督教受到的衝擊，以及門諾人對此作出的反應的客觀陳述。國民革命掀起的民族主義風暴席捲著外來的一切，誠如時人所言：「青天白日所到之處，基督教遭遇著一種從來未有的影響。」⁵教會的「本色化」即中國化的問題很快由早先的理論探討變成了教會改革的實踐。歷史已經證明，中國的基督教徒為實現教會的「自養、自治、自傳」付出了艱苦的努力。但外國傳教士也並不像迄今大多數著作所分析的那樣，只是被迫接受了這個無可奈何的既成事實。有關資料表明，早在明清之季，耶穌會傳教士便已穿著華服，操華語，效華風，容許教徒敬孔祀祖，開始了將基督教與中國文化溶為一體的嘗試。清末民初，傳教士則進一步將融匯中西文化發展成對建立本色教會之倡導。在1907年召開的新教入華一百周年紀念大會上，建立「中國教會」被列為重要議題。各國傳教士各方面探討了如何促成中國教會的獨立這一問題。會議報告指出：「在中國已經存在著一個從本質意義上說是自治、自養和自傳的基督教會……如今，這個教會已不再是一個由差會撫育的弱小嬰兒了，它已成為一種朝氣蓬勃的精神力量的化身。因此，我們要繼續發揮它的特性，積聚它的力量，使它在把上帝的王國建立在中國的偉大事業中可以脫離我們（西教士）的控制，而這也正是我們最大的榮耀和最義不容辭的責任。」⁶這段文字為研究教會本色化問題提供了一段不應該忽視，但在實際的研究中卻被極大地忽視了的史實。根據這段史實，可以斷言，在教會本色化問題上，傳教士並不是單純的受動者。

現在，《門諾教在中國》又為這一見解提供了新的證明。也正是我們上文提到的溫斯，在大革命期間，曾積極謀求重新闡釋傳教士在中國的作用，力圖改變傳教士的行為方式。他認為，教會只有本色化，福音工作才能有效進行下去，況且中國人已經具備了自行傳播福音的能力。1928年，溫斯在一份報告中指出，造

⁵ 王治心：〈青天白日下的基督教〉，《文社月刊》第2卷第6期，（1927年4月）。

⁶ 《基督教入華100周年紀念大會紀錄》（上海：衛理公會印書館，1907），頁18。

成大批傳教士離開中國的那場政治風暴有主的旨意之內，其目的是要使中國教會能夠自己站立起來。溫斯感到，傳教士仍然坐在早該讓中國人來負責的位置上，是一種有違主的旨意的行為。中國的政治風暴使八分之七的傳教士離開中國，這可以理解為主的指示，強迫權力移交。溫斯盼望傳教士能夠重新被召喚回中國，但認為他們不應當再去管理教會事務，而應當與中國教徒一道，傳播福音。他相信，當傳教士被召回時，迎接他們的將是中國的基督教教會。

不難看出，作為門諾派傳教士，溫斯在主張在華教會實現本色化時，並沒有將來自中國民族主義運動的衝擊視為一種動因。他所考慮的唯一因素是神啟，是主的旨意。在這裡，被人們稱之為「個人理性」的新教的「內在神光」顯示了其指引航向的作用。新教區別於舊教的一個重要特徵在於強調個人理性，否定教皇權威，由是個人便可不需中介而直接感受到上帝的博愛，勇敢地負載「原罪」，並得到上帝的拯救。馬克斯·韋伯將新教的這種「內在神光」稱為「價值理性」，認為它是新教取得成功的一個很重要的因素。⁷很難設想，曾經把舊教一統天下的時代充當尋求靈魂得救的眾生與上帝之間中介物的教皇棄置一旁的新教傳教士，會甘願充當中國教徒與他們所信仰的上帝之間的一個不倫不類的中介。從中外人士對所謂「洋教」的態度上看，中國教徒受潛在的民族主義情感驅使，他們要想免卻信奉「洋教」之譏，故有建立本色教會的要求。但外國傳教士也不願意認同基督教是「洋教」的說法。因為在他們眼裡，上帝是無所不在，也無往而不適的。如果中國的教會需要外國傳教士來主持，則主持者已無異在事實上認同了「洋教」的說法，這與基督教信仰「普適性」的原則顯然會構成悖論，他們又豈會願意為此？我以為，在華基督教傳教士能夠成為教會本色化運動的一種積極推動力的原因，正可在此尋得。這也是《門諾教在中國》一書中大量事實所內含的一種啟示。

四十年代末和五十年代初，大部分西方人離開了中國，門諾派傳教士和其他教職人員也返回北美。以後二十餘年，既有的聯系完全中斷，中國的教徒在「三自」運動的旗幟下獨立地走著自己的信仰之路。1975年，在中美謀求恢復邦交期間，原門諾派中國志願隊成員、時任門諾派戈申學院院長的伯克霍爾德以教育家的身分再訪中國，重新開始了北美門諾派與中國文化交流的歷史。1979年，戈申學院與四川省高教局達成了教育交流協議，並逐漸制訂實施了在內容方面極具

⁷ 馬克斯·韋伯：《新教倫理與資本主義精神》（三聯書店，1987，中譯本），頁64。

建設性的「中國北美教育交換計劃」。這項計劃的實施範圍很廣，但其中心卻只有兩處，一處是位於美國印地安那州的戈申學院，一處是位於中國成都的四川師範大學。近二十年來，有差不多三百名戈申學院的學生來到四川學習交流；四川省則派出一百多名學者回訪了戈申學院，雙方建立了友好的關係。現在這本反映門諾人在華傳教史的著作被譯成中文，譯者囑我評介。我供職四川師範大學，理當為學校效力。因寫下這篇文章，權充書評。不能為原著及譯著增色，於心有戚戚焉。

楊天宏
四川師範大學