

Xi, Lian. *The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907-1932*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997. xiv+247pp.

席連〔按：編譯〕。《傳教士的轉變：美國在華傳教士的自由主義神學(1907-1932)》。賓夕凡尼亞：賓夕凡尼亞州立大學，1997。xiv+247頁。

自從八十年代中國大陸實施門戶開放政策以還，不少在國內完成大學及研究院教育的青年學者，有機會以公費或自費方式，到西方（主要是美國）深造。這批既有中國大陸背景，又曾接受西方學術訓練的學者，在考取博士學位後，不論是回國就業，還是在美覓得教席，不少業已在中國研究的不同領域裡，建立了一定的學術地位，成為一股不容忽視的教研力量。近年不少關於近代中國基督教史的博士論文，便是由這類背景的學者撰寫的，我們只要檢索美國 University Microfilms International (UMI) 的博士論文資料庫，便可找出不少相關的研究作品。

本書作者 Lian Xi（抱歉未能查到其中文名字），現為漢奈芬學院 (Hanover College [Indiana]) 歷史系助理教授，曾在福建師範大學任教，後獲紐約州立大學 (State University of New York, Albany [SUNYA]) 獎學金，追隨羅利 (William E. Rowley) 教授，1993 年獲頒文學博士 (Doctor of Arts) 學位，論文題目為 "Missionaries Distracted: The Rise of Syncretism in American Protestant Missions in China, 1907-1932"，經增補後以上述書名出版。

自由主義與基要主義的神學論爭，對二十世紀的中國基督教歷史，無疑佔有相當重要的位置。許多主要基督教機構的領導層（如中華全國基督教協進會及中國基督教青年會），均由自由派人士主持。而自由神學在不少中國著名神學家及基督徒知識分子間（如趙紫宸、吳耀宗、徐寶謙、王治心等），亦有一定的市場及影響力。華人教會多年來對「現代派」、「新派」的抗拒，基本上是承繼著本世紀前期自由主義與基要主義的爭論而來，在在反映出前者對中國教會的影響。可惜，迄今對於自由主義在中國的發展及中國自由神學的建構，仍未有較全面及系統的研究。本書雖說不上是有關課題的整體論述，但對來華美國傳教士與自由主義的關係，亦作出重要的疏理與分析。

本書主要討論從二十世紀初至三十年代初期，自由主義神學在來華美國傳教士間崛興的情況。全書除導言外，包括兩部分共七章，第一部分從微觀角度入手，以胡美 (Edward H. Hume)、樂靈生 (Frank J. Rawlinson) 及賽珍珠 (Pearl S. Buck) 三位傳教士為個案，探討他們如何被中國「改變」，走上自由主義神學的道路。

第二部分則宏觀地分析自由主義在二十世紀初出現的背景，及其在中國及美國產生的迴響。

一如本書的書名——《傳教士的轉變》，作者的主要立論，是指陳中國這個全球最大的宣教工場，如何模塑來華傳教士的神學思想。近年對西方傳教士的研究，事實上已擺脫了「挑戰與回應」的代模，不再單向地將傳教士視作一成不變的人物，強調他們（及其「既定」的神學傳統）如何挑戰中國；反倒是突顯中國處境對傳教士的挑戰與衝擊。關於自由主義的情況，過去我們也較關注有關神學思想在美國的出現，並將其在中國的發展，單純地視為美國（西方）場景的延續。因此自由主義與基要主義在中國教會引發的爭論，也只不過是西方戰場的中國版本而已。

不過，作者在本書卻清楚地指出，與其追溯美國在華傳教士擁抱自由主義神學的美國根源，不若說是對中國處境的回應。事實上，許多傳教士在二十世紀初踏足中國的時候，仍抱持著拯救「異教的中國人」(the Heathen Chinese) 的觀念。但是，在華傳教的經歷，特別是因接觸中國文化及中國人的機會增加，部分傳教士開始質疑全盤否定中國文化的「傳教士個性」(missionary mentality) 是否正確無誤。隨著他們對中國文化（宗教）傳統及社會政治處境的認識，不少傳教士最終揚棄了建基於二元論（黑暗與光明；上帝的國度與撒旦的世界；文明與野蠻）的「地獄之火神學」(hell-fire theology)，轉而強調道德與社會的基督教信仰，並且嘗試肯定中國傳統的價值。

作者在第一部分選取的三位傳教士，正好說明了上述的轉變歷程。胡美隸屬雅禮協會 (Yale Foreign Missionary Society)，1905至1927年間以醫療傳教士的身分，在長沙雅禮醫院及湘雅醫學院工作。在長沙工作不久，胡氏便深深體會到「入鄉隨俗」的道理，而在實際的經驗中，他對中國的傳統醫學，也產生了很大的改觀。後來他著有《中國式醫學》(*The Chinese Way in Medicine*) 及《道一風同——一個美國醫生在中國的生活》(*Doctors East, Doctors West: An American Physician's Life in China*) 等書，正好反映他對中國傳統文化的肯定。在他眼中，中國人不再是異教徒或糟透的人，正在等待傳教士的拯救，反倒是活在其自足及強盛的文化之中。

二十年代的非基風潮，也逼使胡美反省整個傳教運動的方向。他深信，傳教士必須面對中國傳統文化及民族醒覺的挑戰，重新思想基督教的本土化問題。他構想中的「新基督教」，必須是非侵略性 (nonaggressive) 而又能體現人性的

(humanized Christianity)，並且嘗試了解東方宗教及文化，尋求兩者的和諧關係。要完成上述的使命，便需要「東方的使者」(messengers from the Orient)，將「東方」帶到西方。顯然，胡美本人，就是扮演著這種角色。

樂靈生原屬美南浸信會傳道部，1902年抵上海。初期積極從事傳福音及教導工作，透過開辦學校接觸學生，並建立懷恩堂。樂氏對中國文化的態度，最初亦抱否定的態度，他甚至不容許自己的子女接觸中國人的社群，免受異教環境的污染。讓中國人認識真正的宗教——基督教，成為他在華工作第一階段的重點。

1914年，樂靈生擔任中華續行委辦會的執委，未幾又接任《教務雜誌》(*Chinese Recorder*)總編輯工作，開始其傳教生涯的另一個階段。這時，他對宗派主義的不滿愈益增強，在神學立場上也趨向自由主義。這特別表現在其對中國文化及宗教的認同上。因著神學立場的改變，樂氏不見容於原屬差會而轉入美國公理會。二十年代，隨著中國民族主義浪潮的高漲，樂氏對基督教本地化的體會亦愈益增加。一方面，他認為傳教士必須先放棄條約賦予的特權；另一方面，他更主張基督教必須融入中國文化之中。他先後出版了《中國人的上帝觀》(*Chinese Ideas of the Supreme Being*)及《中國基督教的本土化》(*Naturalization of Christianity in China: A Study of the Relation of Christianity and Chinese Idealism and Life*)兩書，闡述了他對中國文化及宗教傳統的肯定與欣賞。他認為西方傳教士必須揚棄西方中心的優越態度，並重新思想基督教的本質。

賽珍珠在中國成長，父親為長老會傳教士，未幾亦隨父腳蹤，由南長老會(Presbyterian Board of Foreign Missions, South)派到中國任教育傳教士，在教會學校任教。1917年，他與北長老會派來中國的農業專家卜凱(John L. Buck)結婚，後隨卜遷到安徽宿州，居住在農舍之中。由於她的童年經驗，加上長期接觸中國農民的緣故，賽氏得以進入中國農民的生活世界，並且反思傳教士向來負面評價中國農民的問題。

1927年，賽珍珠在《教務雜誌》發表了〈外國傳教士是否尚有位置？〉("Is There a Place for the Foreign Missionary?")一文，抨擊傳教士全面否定中國文化的態度，她形容傳教士為「未被邀請的來客」(uninvited guests)，卻強行將自己的東西(包括生活及宗教)加諸中國人身上，這不啻是帝國主義狡猾的表現。甚麼才是傳教士可以傳的信息？這是賽氏所認真思索的問題。

後來賽氏淡出差會的工作，轉而從事文學創作，不少便是以中國為主題的小說，其中《大地》(*The Good Earth*)一書更在1938年獲諾貝爾文學獎。在這部小

說中，西方傳教士被描繪為與中國民眾的快樂及掙扎無關的人。這些「異類」(alien person)在向中國人傳遞無意義的信息。相反，賽珍珠卻在中國傳統文化中找到契機，她不諱言孔子比耶穌對她更有意義，她所順服的「天命」，不再是「你們要往普天下去」，而是「天下為公」。從另一個角度來看，作者指出，賽氏並沒有停止傳教士的工作，她所揚棄的，只是傳教運動中那些道德傲慢及排他性。賽氏期望美國人可以改變對東方無知的態度。這些言論，使她承受許多壓力，最後在1933年向差會辭職。

這三位分別在醫療、文字及教育層面工作的傳教士，具體的經歷不一，但卻同時被中國所改變，走上自由主義的道路。

在第二部分裡，作者從宏觀的角度，詳細縷述自由主義神學在中國產生的背景。首先，作者認為，踏入二十世紀初，特別是1907年召開百年傳教會議後，合一運動在中國方興未艾。為了推動跨宗派的合作，不同神學傳統的差別，便無可避免地予以淡化。其中最重要的發展，莫如1910年愛丁堡世界宣教會議的舉行。1913年，為了落實推動跨宗派的合作，中華續行委辦會正式成立，到1922年，再改組成中華全國基督教協進會。續行委辦會及協進會的組成，除了顯示跨宗派的合作成果外，也標誌著中西合作的重大突破。作者因而認為，隨著華人在中國教會的角色愈益增強，他們對中國文化的認同，以及對宗派觀念的不重視，也為自由主義在中國教會的發展寫下伏線。

其次，踏入二十世紀，特別是五四運動後，中國民族主義的興起，也對不少傳教士構成衝擊。特別是綿延數年之久，波及全國（主要是城市）的「非基運動」，更把矛頭直接針對基督教，指控其乃「洋教」，是帝國主義侵略中國的工具。面對如此巨大挑戰，基督教的「中國化」或「本色化」成為許多傳教士的共識。所謂「本土」的基督教，作者指出包括兩個意思，一是華人領袖及信徒的參與及發言權較前增加了，甚至是在管理及領導層面的本地化，也加快了步伐。二是在福音內容方面的「自由化」及「社會化」。

作者接著將討論集中於美國在華傳教士在「宗教合一」(union of religions)方面的努力，作為自由主義在中國發展的具體內容。早在十九世紀時，中國傳統文化及宗教均被視為異教，成為中國基督化的主要障礙。但到二十世紀以後，不少傳教士開始揚棄這種排他的傾向，轉而肯定及包容中國文化的價值。撇除個別人士不談，李佳白(Gilbert Reid)及艾香德(Karl L. Reichelt)分別創辦的尚賢堂(The International Institute of China)及道友會(Christian Mission to Buddhists)，便

較系統地從事宗教對話及會通的工作。此外，在1928年舉行的耶路撒冷宣教會議上，司徒雷登 (John L. Stuart) 亦提出應發掘及接納中國文化的精神價值。會議的宣言更呼籲揚棄「宗教帝國主義」(religious imperialism)，歡迎在非基督教系統中乘存的優良特質。這種被基要派人士斥為「宗教混合主義」(Syncretism) 的傾向，到1932年「美國平信徒宣教事業調查報告」(Layman's Foreign Missions Inquiry) 發表後，更趨向高峰。正如作者在導言所言，自由主義神學在中國最主要的發展，就是在基督教與中國文化及宗教的關係這課題上，此跟其在美國所表現的高等批判及演進理論迥異。

在討論中國自由主義的主要內容後，作者在最後一章將重點放在中國自由主義神學對美國的「迴響」(reflex influence)。由於不少自由派的傳教士為了爭取更多人的支持，紛紛在美國的神學期刊或世俗報刊中刊登文章或出版專著，陳述其中國的經驗及神學立場。他們在回美休假期間，亦常被邀請到不同的場合中發表演說，甚至不少傳教士在退休或離開中國後，憑藉他們在中國傳教的經驗，及對中國傳統文化、宗教的認識，均在不同的大學宗教系、東方研究系或神學院任教相關的科目。這便構成了作者所指的「迴響」、「逆向傳教動力」(reverse missionary impulse) 或「自由主義神學的『西傳』」(the westward flow of theological liberalism)。作者強調，在海外宣教工場發展出來的現代主義(modernism)，恰好成為二十年代初美國神學界「現代派」與「基要派」論爭的主要根源。為了進一步分析這種情況，作者特別交代了自由主義神學在美國不同宗派的發展，及其與「基要派」激烈爭持的情況。

毫無疑問，本書對在華美國傳教士與自由主義神學的關係，作出了相當深入的分析與討論。作者查閱了大量相關傳教士及差會的檔案與報告，旁徵博引，將自由主義在中國的發展及其「回流」美國所產生的衝擊，作出了清晰的交代。正如筆者在文首指出，本書最大的優點，在於展現其「中國中心」(China centered) 脈絡，突顯中國處境如何改變傳教士，使他們走上自由主義神學的道路。這對我們了解及認識本世紀在中國教會影響深遠的自由主義，委實有很大的幫助。

筆者在此，僅就兩點觀察提出問題，期望能進一步激發思考及討論。第一，是華人信徒在自由主義產生過程中的角色。雖然本書以在華美國傳教士為主角，但是作者也指出，「合一運動」對中西合作的推動，增加了華人信徒參與教政的機會及發言權，而華人對中國傳統文化的肯定及對宗派觀念的不重視，也在在促成了自由神學的發展。(頁135~136) 毋庸置疑，在本世紀初中國教會出現了不
少華人領袖、神學家及知識分子信徒，他們的神學或思想取向是徹底自由主義的。

較諸十九世紀的中國信徒，他們更能肯定中國傳統文化的價值。這自然與華人教會領袖及神學家的崛起（如誠靜怡、趙紫宸等）有關，但是，筆者卻認為，我們不能過分誇大這些華人信徒的作用，而應將之置於二十世紀初中國教會的神學傳統的脈絡下來考量。

其實，早在十九世紀，已有不少中國信徒就基督教與中國傳統文化的調適問題，表達自己的見解。不過，由於當時來華傳教士陣營中持相同立場者不多，主流觀點仍是傾向全盤否定中國文化，中國信徒在此等「敏感禁區」（異教與拜偶像）下，發言空間自然受到限制。直到二十世紀自由主義神學在中國發展後，傳教士陣營內出現了神學立場的分歧，自由主義神學雖然被基要派所排斥，但是其發言空間及位置，卻明顯比十九世紀為時大。職是之故，中國信徒得以突破昔日的禁區，在建構中國本色神學的課題上，作出更多的反省。筆者以為，我們應從這種「互動」的角度來討論中國信徒與西方傳教士在實踐「中國自由主義神學」方面的關係。

第二，作者指出，西方傳教士之所以擁抱「宗教混合主義」，除了因為他們的中國經驗外，另一個主要原因，就是回應中國民族主義的挑戰。這種以肯定中國傳統文化、宗教，亦秉承著真理與價值的「本色化」努力，主要是在文化層面重新認識及檢討基督教與異文化的關係。但是，中國民族主義及非基運動對基督教的衝擊，主要是「政治」（而非文化）的指控。換言之，傳教士以「文化」的方法來回應「政治」的指控，這種本色化的訴求，或對本色教會的認識，似乎並沒有針對問題的根源。在管治權的問題上，許多傳教士顯然並不願意轉移給華人。因為中國教會仍然十分仰賴西方差會的經濟支持，中國教會既不能「自養」，更談不上「自治」了。筆者的觀察是：二十世紀西方傳教士在建立本色教會的反省上，特別在自由主義神學的影響下，傾向在「自傳」方面作出根本的調整，這既表現在重新評價中國傳統文化、宗教的問題上，亦充分在「社會福音」方面體現出來。至於「自治」及「自養」方面，有多少傳教士可以像胡美般，將湘雅學院交予華人接管，實成疑問。

總的來說，要了解在華美國傳教士與自由主義神學的關係，本書確是一本值得細讀的專著。筆者期望在本書的基礎上，有學者可以更全面的檢視「中國自由主義神學」（有別於西方自由主義，或自由主義神學在中國）的發展。