

思道 学刊

SI DAO JOURNAL

- 记忆的灵性精神空间与公共性
- 中华融贯神学述评
- 希伯来先知与中国仙姑比较研究
- 中国教会大学研究专题



第五辑 二〇二二年 春

No.5 Spring 2022

思道學刊

Si Dao Journal

第五輯 二〇二二年 春

No. 5 Spring 2022



思道学刊（半年刊）

第五辑 二〇二二年 春

出版人 王忠欣

主编 王忠欣 刘孝廷

编辑委员会 刘平 刘光耀 姚西伊 查常平 荣光启

出版 北美华人基督教学会

93 Emerson Gardens Road

Lexington, MA 02420, USA

网址: www.ccsana.org

电邮: ccsana@gmail.com

纸质版 ISSN 2767-407X

网络版 ISSN 2767-4088

Si Dao Journal (semi-annual)

No.5 Spring 2022

Publisher Zhongxin Wang

Chief Editors Zhongxin Wang· Xiaoting Liu

Editorial Board Ping Liu· Guangyao Liu· Xiyi Yao

Changping Zha· Guangqi Rong

Published by Chinese Christian Scholars Association in North America

93 Emerson Gardens Road

Lexington, MA 02420, USA

Website: www.ccsana.org

Email: ccsana@gmail.com

Print ISSN 2767-407X

Online ISSN 2767-4088

目 录

Table of Contents

卷首语	王忠欣 刘孝廷	1
Editors' Note	Zhongxin Wang and Xiaoting Liu	
记忆的灵性精神空间与公共性	张蕴艳	3
The Spiritual Space of Memory and Publicity	Yunyan Zhang	
姜原来、薇依与陀思妥耶夫斯基的变奏	刘光耀	12
A Comparison of Yuanlai Jiang, Weil and Dostoevsky	Guangyao Liu	
中华融贯神学述评	刘孝廷	28
A Commentary on Chinese Coherence Theology	Xiaoting Liu	
希伯来女先知与中国仙姑比较研究	林 艳	38
The Comparative Study of Hebrew Prophetesses and Chinese Fairies	Yan Lin	
古代维吾尔基督教史简述	单传航	47
A Brief History of Ancient Uighur Christianity	Chuanhang Shan	
杭州的传教士家族与之江大学	俞 强	54
Missionary Families in Hangzhou and Hangchow University - - -	Qiang Yu	
普氏三父子与沪江大学	刘 平	62
The Poteat Family and the University of Shanghai	Ping Liu	

目 录

赫士与近代山东高等教育	郭建福 71
Watson Hayes and Modern Shandong Higher Education	Jianfu Guo
宣教士司督阁与奉天医科大学	钱秋 81
Dugald Christie and the Mukden Medical College	Qiu Qian
教会学校对朱生豪创作和翻译的影响	刘丽霞 刘晓琪 89
The Influence of Christian Schools on Shenghao Zhu's Writings and Translations	Lixia Liu and Xiaoqi Liu
学术活动简讯	97
Brief News	

卷首语

王忠欣 刘孝廷

第二次世界大战以后,世界逐渐进入一段和平与发展的相对稳定时期,和平与商贸成为时代的主线。在这种观念的引导下,科学技术获得突飞猛进的发展,人类的生活品质也不断得到改善,物质文明的提高世人有目共睹。然而,2022年初发生的震惊世界的大事件再次让我们对人类文明不得不重新审思。在新冠疫情的防控仍然不见曙光的彷徨之际,在以和平为宗旨的北京冬季奥运会刚刚结束之时,俄罗斯竟悍然对其“友好”邻国乌克兰发动了假以“特殊军事行动”为名的武装入侵。正如印度总理莫迪所言,今天的时代已经不是战争的时代,民主、外交和对话才能使整个世界联系在一起。以获取土地为目的的战争属于二战及以前的“旧”时代,与这个时代是格格不入的,因此战争打乱了文明的有序进程。对此,美国学者福山早在1992年发表的《历史的终结》一书中就指出,自由民主制的到来可能是人类社会演化的终点、是人类政府的最终形式。虽然福山的理念一直受到挑战,但俄乌战争的爆发再次提示世人自由与平等的可贵,使世人体会到不受限制的权力滥用是人类进步的公敌与灾难之源。因此,历史越进步,人类的力量越强大,越应警钟长鸣、枕戈待旦。

现代文明不仅包含以科学技术为发展主线的物质文明,也更加突出以人为本、尊重个体、提倡每个人自由而全面发展的社会制度与精神文明。谋求幸福是人生的永恒目标和目的,而人的平等与自由不但是获得幸福的重要前提,更是幸福的重要内容。平等和自由作为人类的共同福祉并非男性的专利,更应惠及全体女性。世界各古老民族的文化传统

中都有关于女性的论述,那些肯定女性历史地位和作用的阐释,在人类漫长的以父权思想为主导的历史长河中,作为可贵的闪光之点无疑是文明进步的路标。不论是希伯来民族还是华夏民族,都曾在远古时代就意识到女性的重要,并把她们放在先知、神仙的行列予以讴歌。所以,我们很难想象在进入到 21 世纪文化昌明的盛景下竟还有“铁链女”、“铁笼女”等把女人当成商品和生殖工具来奴役的现象存在。虚华之下藏污纳垢,清明世界浊溺横流,此真可谓是对现有文明及其意识形态的无情嘲讽。可见,阻碍人类实现平等与自由的藩篱,特别是限制女性权利和解放的枷锁,仍是我们进入现代文明所必须拆除的重大障碍。

文化丰富多样、各美其美,文明无问西东乃人类共有财富。如何把产生于华夏以外但属于全人类的文明嵌入到中华文化中,以推动天下共荣和大同的实现,是每一个严肃思考中国和人类命运的人无可回避的挑战和重任。而文明的提升与进步在很大程度上依赖于教育,特别是高等教育。从世界范围来看,欧洲的高等教育起步最早,11 世纪时就有了今日的大学初型,经过多个世纪的改革和发展,如今美国后来居上,贡献了众多世界名校。中国的高等教育出现在 19 世纪末,是由来华的西方基督教传教士艰苦创办的。其中,美、英的基督新教传教士是在中国开办高等教育的主力,他们把当时英、美的高等教育理念和模式引入中国,为之培养了第一批现代化人才。以高等教育为龙头,中国社会被逐步带到现代文明的门口,不但实业得到了发展,自由平等人权等新观念也渐为国人所知和接受。近年来,不少学者静下心来挖掘史料,收集到许多有关中国基督教高等教育的珍贵资料并整理成文,使我们对曾经推动中国零距离接触现代文明的教会大学认识更加真实而全面,也让我们看到信仰在构建现代文明中的核心作用和特别价值。

日月经天,行自有规;文明以止,泽必承运。这表明文明的演历在根本上是不可逆的,文明前行的洪潮伟力也是不可战胜的,时代总须回归和平对话与商贸互惠的方向乃人类文明发展大势所趋。可喜的是,一批有识之士不但竭力悟通人人、天人、神人之奥谛,且已在文史哲科、戏

剧、美术、音乐、建筑等诸多领域进行新鲜尝试与再创作,产生了有益的世界影响。我们也盼望这种文化、思想、理念的交流与整合在更多的领域蓬勃展开,为人类共同福祉、为灿烂星空献上我们的美好祈愿和无尽赤诚!

记忆的灵性精神空间与公共性

——以姜原来的剧作为例

张蕴艳

(上海交通大学)

一、引言：背著记忆“灰囊”的朝圣

“姜原来是个奇特的存在”——这不是笔者的评价，而是出自美国当代宗教学家和文学批评家 Lori Branch 之口。她于 2018 年访问上海时，跟着剧作家姜原来走访了上海多处基督教文化古迹与建筑之后，由衷地惊叹他那种对历史文化的关切之情与博闻强识的风范。姜原来就像上帝嘱咐但以理要殷勤记录异像和异梦一样，在成为基督徒的几十年来马不停蹄地用脚步丈量并重复带领众信徒参观朝圣，以此行动来记录下近现代这一段以江南地区为核心的传教史乃至被掩盖的重要公共历史。所以姜原来的四大剧本从记忆的载体而言，首先是一个基于作者个体的生命体验与生存经历而形成的独特的地理发现与灵性空间的记忆。跟着姜原来游览过江南各地的朋友都知道，他对江南各地精神与灵性空间的记忆，深入到某一地的肌理，比如在他指点属灵前辈如王明道晚年居住的小楼时，可以顺便捎带出王明道居住周边的历史人物。如同唐代诗人李贺的作诗“锦囊”，姜原来随身也总是带著一个“灰囊”，一个装着属灵前辈如钱神父（《兰林复活节》等剧中多次

提到过)、¹ 范神父、彭牧师、张神父等人和其他圣徒的骨灰或遗物,以及对他影响至深的母亲和外婆遗物的“锦囊”(他称为“圣物袋”)。这听上去有些惊悚,却是他自觉蒙召背起的记忆十字架。这个“灰囊”,于隐喻的意义而言,首先是融合了多地记忆的一个骨灰的“团契”。所以解读姜原来的戏剧,首先是要关注到其记忆的空间性或曰在地性的特征。窃以为,在潘蕾蕾采访他的一集纪录片《十二——之八》中,片尾姜原来在他和母亲几十年居住的斗室中用沪语祈祷的片段,最为典型地体现了他的这一精神肖像。²

二、地方性:“沉默江南”的“肺腑之言”

江南作为姜原来的生活世界,其中不少地方烙刻着他的精神体验的踪迹,比如上世纪八十年代他参与规划管理的上海市郊淀山湖风景区雪米村,就可谓是其江南记忆的一个原点。他曾在《“沉默江南”的“肺腑之言”》一文中,期待借水乡农村原住民自己的生活文献让“沉默江南”发声。³ 此后他对包括江南在内的基督教精神和文化的热情,也使得他可以如数家珍地道出各类基督教遗址的前世今生。姜原来已出版的两部剧作集(《一切从墨面基督和不吃人开始——来自中华大地深处的两部史诗剧》和《贝河浩荡莎林华——来自中华大地深处的两部东西方艺术交流史诗剧》),其副题均标示了“来自中华大地深处”的定语,此定语“大地深处”也鲜明地勾勒了其地方性的特点。而其中收录的四部剧作,标题也都鲜明地体现了这种地方性。《贝多芬在中国》(1999-2001)六幕剧从1827年维也纳的贝多芬葬礼开始,虚构了贝多芬的幽灵在鸦片战争前夜的广州、甲午年间的鲁南山区、抗日战争结束时的沉

1 姜原来:《一切从墨面基督和不吃人开始——来自中华大地深处的两部史诗剧》(以下简称《一切》)(香港:手民出版社,2017年),第122页。

2 微信公众号“潘蕾蕾的忆平方”,2020年1月10日发布。

3 姜原来:《雪米村民俗志·序言》(上海:上海人民出版社,2008年),第1页。

阳、文革后期 1974 年的上海以及 20 世纪 21 世纪交替之夜上海的游荡,每一个时间的刻度都有相应的空间的交叉点,由这种具体时空的交汇点抽绎出百年中国精神史的多条线索。这是一种历史记忆的时空“蒙太奇”。在百年中国精神史的每一个历史关节点上,都有一个具体的地理空间的截面。这是上帝的灵走过中国的刻度、痕迹与物证。《莎士比亚在嘉兴》(2004)六幕剧标题同样也标识了嘉兴这一地方性的具体记忆空间。通过聚焦嘉兴的一个标志性精神文化地标朱生豪的故居荒园,展开了对从利玛窦、徐光启、圣经汉译群体到朱生豪、穆旦等从事翻译事业的前辈们的追思。他虚构了莎士比亚拜访江南古城嘉兴朱生豪的故宅,带出故宅主人朱生豪翻译莎士比亚的历史故事。在抗战时期,朱生豪在贫病交加的困境中,在诗人夫人宋清如的辅助下,在即将完成《莎士比亚戏剧全集》翻译的舍命奋斗中去世,同时也谱写了一段东方罗密欧与朱丽叶的爱情经典。此剧又交织著当代上海女研究生宋秀萍拜访朱生豪故居遇见“神秘老人”的故事。围绕她去朱生豪故宅荒园经历的各种争论,展现了当代中国文化与精神生态的生动场景,顺便也交待描绘了嘉兴的精神文化版图。嘉兴作为连接沪杭的纽带,所谓其灵性精神文化版图,是指的它在江南传教版图上的重镇地位,并且它连接着杭州传教史。

《兰林复活节》(2016—2017)以身处底层山野的“兰林团契”为焦点,以当代“兰林团契”面对的当代中国处境为出发点,思考该团契提出的“不吃人神学”,以此为参照,批评三自教会郭谷等人的“幸福神学”等神学观。“兰林团契”的原型融合了从北方燕山十字寺、太行山农民教会到中原安徽乡村教会、江南苏州无锡阳澄湖一带渔民教会的故事原型,将之浓缩落实在江南气息的“兰林”。兰林看似是一个虚构的地名,却有着扎实的来自民间底层的、多重复合的地方性记忆。“兰林”信徒是明朝后期传教士艾儒略等人进入渔民中间传教的结果,江南内河渔民因此几乎全部皈依了天主教,是最早一批集体皈依基督的华夏子民。至清雍正禁教后转入地下,但天主信仰一直是他们世代的祖传瑰宝。在《雁荡

平安夜》剧中提及的钱神父等前辈遭流放与苦害的信徒史实再一次被作者从历史记忆中提取出来,兰林湖区天主教徒赵爷爷与钱神父曾一起去青海劳改农场三十几年,钱神父在青海劳改期间默默地背下流放犯的名字,后又让赵爷爷用石碑或十字架刻上他们的名字,都体现了《圣经》对记忆与记念的教导。

所以姜原来上述四大剧作的记忆书写,首先源于作者的历史地理发现,是他去除官修史学传统造成的历史记忆遮蔽之有效途径。因为经上说“罪在哪里显多,恩典就更显多了”,“尸首在哪里,鹰也必聚在那里”。其次,这不单单是物理空间的发现,而是同时指向他精神空间中的边缘人意识。再次,这种历史地理发现,改变了记忆研究或书写记录单一线性的模式,有利于扩展为一个多维立体的多元记忆空间。在笔者有限的视野里,除范稳等当代基督徒作家关于西藏的宗教冲突与融合之历史记忆的地理发现之外,在当代中国基督徒关于历史记忆的书写中,这一点远未被充分地实施。金宇澄《繁花》写到上海东正教堂的背景,但是“上帝不响”;余华近作《文城》点到金陵神学院,但是蜻蜓点水,远未深入。姜原来不仅改造了历史记忆的空间格局,也开拓了江南研究的精神与灵性空间。

概括而言,大陆学界江南研究的刻板印象,一是把江南仅看成一个世俗文化的空间,精神性的江南特别是灵性的江南长期被遮蔽;二是仅从文化脉络看江南,忽略了江南隐含的政治性和意识形态属性。江南是对官方主流意识形态的抵抗空间,也是一个亚杜兰洞式的避难所。姜作不仅内含着这一问题,并且用基督教义和“墨面神学”作了对话。

三、公共性与“他者”视角的消逝

姜原来话剧记忆书写的地方性特征并不意味着它不具有普遍的意义和公共性。这种公共性,既是哈贝马斯意义上伴随现代性的发生而诞生的公共领域与公共性,也体现为教会史层面的大公教会传统。作

为基督徒作家，姜原剧作公共性的突出特征，一是体现为他将基督教命题与社会公共文化命题相结合，探讨人类广阔丰富的社会文化命题背后更具本源性的基督教神学问题。比如《贝》剧就梳理出一段波澜起伏的近现代中西文化交流史。它从19世纪初维也纳贝多芬葬礼开始，截取从晚清到当代这一漫长的时间轴上的六个横切面，在此六个横切面上逐一盘点了贝多芬圣乐及基督教文化与中国文化的张力或姻缘。

举例而言，基督教文化与中国文化的张力与姻缘的矛盾，借此剧中人物小提琴手亨德尔与中医生林秀才的争论可见一斑。林秀才帶著亨德尔辨识中药，亨德尔教他识谱赏乐，两人无疑是好友。但林秀才有著强烈的民族主义意识，他所经历的中西文化间的张力在中华乡民乃至中华知识分子中具有代表性。乡民们在面对两者之间的矛盾与张力时，表现为因鸦片而起的洋人“叫魂”事件，即与教案有关的对贝多芬作品等西洋音乐的排斥事件。村民一怒之下烧了亨德尔的洋行。这就涉及一个曾引起广泛争议的公共性的问题：鸦片贸易与传教士有没有关系？不少质疑基督教的意见都将鸦片贸易引致的不良后果归罪于传教士，对此宗教学界梁家麟、何光沪等学者事实上都已作了较为充分的说明和反驳，在此不做展开讨论。事实上，很多传教士是赞同禁烟运动，并且也反对国人吸食鸦片的。从本剧作可见，剧作者对此公共问题虽不可能作完全理性的分析，但其认识却是十分清醒的。这不是在中西文化价值之间和稀泥，剧中林秀才接过亨德尔赠送的贝多芬乐谱结束这一幕，既暗示著中西文化的和解与融合，某种程度上于剧作者而言，更是对中国文化接受融入基督教及其文化的期盼寓言。因而这一截面从一开始就奠定了此剧的思想性与公共性的品格。此剧之后对文革的批判，对音乐家陆鸿恩、傅雷和顾圣婴的纪念，都体现了这种一以贯之的清醒的理性、思想性与公共性。同样，《莎士比亚在嘉兴》以翻译家朱生豪及夫人宋清如为焦点，也将公共文化思想界与基督教界的思考相连接，目的是纪念那些如鲁迅所说“借外国火把照亮华夏黑暗”的、包含圣经翻译与莎译

等名著翻译在内的译界先驱。⁴ 不过可惜囿于戏剧形式、篇幅和对相关教义的理解不够等原因,作者对基督教文化与中国文化的张力与姻缘的矛盾缺少更深层次的探讨,人物形象也因此具有类型化的特征。但反过来说,若将姜作仅仅囿于剧作来谈,又会削弱其思想性和公共性对中国文化的灵性精神问题的发问。姜原来是个很好的发问者,只有长在中国大陆的土壤、且是经历大陆当代重大事件的见证者,才能留下这一份原生态的、甚至神学上、艺术上都有欠缺的证词,但它具有高度的对大陆人精神状态的概括性,其问题意识具有普遍性。

姜原来剧作的公共性特征之二,是体现为他作为一位新教徒,但并不局限于新教徒的宗派立场,而是秉承普世与大公的精神,去理解天主教与东正教等不同教派与宗派的神学主张。但这里蕴含的问题也是富有争议并且很值得探讨的。首先,这种基督教意义上的大公性,是否具有世俗学术层面所言的公共性,是有不少争议的。《兰林复活节》中的“兰林团契”体现了这种基督教的普世与大公的精神,它是由新教、天主教和东正教的十几户小家庭组成的大家庭。“兰林团契”的这种精神也是作者所见的“墨面基督”的异象,它由钱神父所拟写,而由剧中人物裴牧师道出。“墨面基督”的丰富内涵,正是对中国本土基督教化的大公合一精神的形象注解。美国神学学者沃弗(Miroslav Volf)在讨论公共神学时提出一种综合性进路,称之为“内在的差异性”(internal difference)的进路,即“一方面植根于基督宗教的信仰传统,委身于神学的独特性,但同时又需要勇于进入公共领域进行交谈和对话”。姜原来在其作品完成以前应该没有接触过沃弗的公共神学,但其剧作中体现的信仰实践与公共性同样是走着综合性的路子。

姜原来剧作的公共性之艺术表达形式,是由他借“他者”视角的引入来实现的。姜原来的剧作几乎无一例外都有一个“他者”的视角。戴明等外来者虽一开始与作者呈现的信仰团契氛围有别,但随著剧情的展

4 姜原来:《一切》,第157页。

开,他们的外来者的身份逐渐淡化,认同感增强,最终放弃了他们原本的角色认同,也即放弃了“他者”的视角。这一主人公身份与视角的转换位移,与作者在剧中安排的上升的精神结构是同步的,体现了剧作者强烈的宣教倾向。但这也会导致作品艺术性的削弱与神学内涵的窄化。不过姜原来自己曾经解释过其剧作对公共性的追求,他认为他不是基于学院的神学论辩传统或圣经文本的不同阐释路径来理解不同教派的,而是基于他作为一个“打地铺的”剧作家的原初信仰生活经验所作出的选择,故而无法严格以神学理论和教义来解释。此外“他者”视角的消逝也与其剧作鲜明的音乐性有着内在的同构性。作为古典音乐发烧友,姜原来对音乐版本的选择是很讲究的,对不同剧情与不同乐章的情调搭配更是作了审慎的甄别。如,随著《庄严弥撒》的幕间音乐,第五幕伴著“文化大革命”的主题,贝多芬开始酝酿创作《人类安魂弥撒曲》。一个忏悔与希望的祷歌。这一幕艺术再现了文革后期美国费城交响乐团访华演出的情节,演出之前演唱的文革时期红色歌曲与贝多芬交响乐形成鲜明的对比。而伴随着徒弟小柴的忏悔,带出了师傅陆鸿恩的文革遭遇,背景音乐是为贝多芬第九交响乐第三章。可见音乐一方面与剧情水乳交融,另一方面,音乐又超越了剧情和文字,在隐喻的意义上洁净、遮盖了地上的罪,将地上的生命与故事与永恒连接,音乐通过这样的抽象和过滤从而具有了记忆与补赎的功能。

四、小结:“正确地记忆”

如何避免苦难的循环上演,正确地记忆就尤为重要。姜原来剧作中的江南传教史版图,就再现了这种记忆的精确性。当代美国神学家沃弗(Miroslav Volf)在《记忆的力量:在错误世界迈向盼望》(The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World)中提出了怎样“正确地记忆”的问题。只有透过耶稣基督受难这一神圣记忆(sacred memory),我们才能安放历史中的人类自身受苦的记忆,从而可以正确地记忆。所以

“正确地记忆”实则关涉到施害者加害受害者之后,受害者如何获得正义的保障,他是否可以实施“对恶人的报复式正义”(retributive justice)。沃弗认为既不能忽视公义,也要借著耶稣基督的救恩转化受害记忆,这是一种“转化性恩典”(transforming grace)。⁵“没有真实的记忆,就不会有公正的拯救”。⁶在此意义上,姜原来剧作为汉语神学和汉语文学艺术正确地记忆与饶恕提供了一份独特的证词。

5 邓绍光:<导读>，《记忆的力量：在错误世界迈向盼望》，沃弗 Miroslav Volf 著，吴震环译（新北市：校园书房，2012年），第17页。

6 同上，第150页。

姜原来、薇依与陀思妥耶夫斯基的变奏

——当代华语基督徒戏剧轨迹与展望之二

刘光耀

(湖北文理学院)

1

在当代中国基督教文学中,戏剧这一文类,几乎是姜原来¹一帜独撑的。因在基督徒戏剧家中除了姜原来,其他较为人知的就只有施玮、张鹤、齐宏伟了,²但他们的作品至少在数量上便远逊姜原来。姜有多幕剧多部,已出版戏剧集两部:《一切从墨面基督和不吃人开始》(下简称《墨》)³和《贝河浩荡莎林华》(下简称《贝》),⁴在国内外获奖多项,有的还在十分困难的情况下,在北京、上海等地公演,以“小众”文学而契

- 1 姜原来,本名姜孝瑾,1983年决志,1989年受洗。曾有公职,后辞职全心致力于基督教信仰活动和文学创作。1992年起,除讲道讲学,着力于小说、诗歌、散文、儿童故事等的创作,以话剧为主。其话剧截至目前(2019年9月)有六部。独幕剧《洪水滔滔时》、《万里夕阳垂地大江流》、《落日江头万籁沉》;大型话剧四部:《贝多芬在中国》(六幕)、《莎士比亚在嘉兴》(六幕;2004年)、《雁荡平安夜》(六幕;2007年)、《兰林复活节》(六幕;2017年)。
- 2 相信民间还有基督徒创作戏剧,只是未得公开出版和演出,难为人知。
- 3 姜原来:《一切从墨面基督和不吃人开始——来自中华大地深处的两部史诗剧》,内收“兰林复活节”(六幕剧)、“雁荡平安夜”(六幕剧)(香港:手民出版社,2017年)。
- 4 姜原来:《贝河浩荡莎林华——来自大地深处的两部东西方艺术交流史诗剧》,内收“贝多芬在中国”(六幕音乐剧)、“莎士比亚在嘉兴”(六幕剧)(高雄:陈玉林出版,2019年)。

入公共文艺空间,在整个中国当代文学之中异彩夺目,影响锐利。可说姜原来一人撑起了中国当代基督教文学版图诗歌、小说、戏剧、散文等的四分之一,其戏剧创作的意义也首先在此见出。试想,若无姜原来,中国基督教文学会显得多么残缺!而若无如此鲜明夺目地闪烁着基督信仰精神的戏剧,当代中国文学又该显得多么可怜!⁵

2

谈起姜原来,十九世纪俄罗斯诗人丘特切夫(F.I.Tyutchev, 1803-1873)的诗句总挥之不去:

祖国啊,在你的大地上,
背负着十字架的上帝,
作为一个奴隶四处走遍,
他祝福你每一寸土地。⁶

姜原来当然不是背十字架的上帝,可作为一个“打地铺的作家”(姜原来语),却也像一个背负行囊的上帝的仆人那样,常年奔走于大江南北的山间湖畔,“走遍”了一众作家、学者脚迹罕至的“贫困的村庄,/这贫瘠的自然,/长期忍辱负重的故土”,⁷与那些“墨面农夫工匠”、“墨面山民渔夫”、“尤其是默默承担着骇人生存重负的农家船家妇女”,⁸同诵福音,共颂神恩。与那些得到体制荫庇的作家不同,姜原来一早放弃公职,仿佛方济各(S.Francesco.di.Asisi, 1182-1226)的神贫,以其六幕剧

5 有感于当代中国对基督信仰的渴望和与之相关的基督教文学这一“小众文学”进入公共空间的迫切性,以及当代基督徒文学某些显得与姜原来颇具共通性的问题,本文拟暂不多涉《贝》,只对在信仰表达上更鲜明强烈的《墨》略陈管见,以求教于方家。

6 [俄]丘特切夫:“‘这些贫困的村庄’”,载《丘特切夫诗全集》,朱宪生译(桂林:漓江出版社),第310页。

7 同上。

8 姜原来:《贝多芬在中国》,载姜原来:《贝河浩荡莎林华——来自大地深处的两部东西方艺术交流史诗剧》,第30页。

《莎士比亚在嘉兴》中朱生豪夫妇那样对清贫甘之如饴的“清心”，为基督信仰对文学的浇灌，以墨面同工的激情风尘仆仆地四处奔走，与辗转挣扎在穷乡僻壤的草根渔民农民一起抵抗吃人的恶人，警戒吃人的诱惑，用对上帝之爱的赞颂祝福这“每一寸土地”，⁹为基督教戏剧的繁茂不倦耕耘。姜原来早年曾在上海组织“马槽剧社”，为基督教戏剧殚心竭力，乐不言疲。可谓因信仰益戏剧，因戏剧益信仰，脚扎在草根深处而为基督教这草根信仰种出了绚丽的戏剧之花。

3

这种强烈的信仰，赋予了姜原来戏剧近乎古希腊悲剧的激情，也正是这种品质，使得姜原来戏剧与古希腊悲剧在神韵上连接起来，这是令人首先注目且格外珍视的。

古希腊悲剧堪称理念戏剧。那些悲剧英雄几乎都是伟大理念的践行者、殉道者。索福克勒斯(Sophocles, 约前 496-406)的《安提戈涅》堪称典例：剧中每个主人公都各秉被其珍为神圣的理念，如安提戈涅、国王克瑞翁、波涅格吕斯分别之于亲情、国家、爱情，慷慨悲歌地为之舍生取义。姜原来每出戏都是对出自信仰的观念、理念的激情宣告和讴歌。《贝多芬在中国》：贝多芬所象征的天国悲悯、挺身走进上帝的激情、爱；《莎士比亚在嘉兴》：对倾心精神圣殿、甘以清贫清心为福的颂扬；《平安夜》：对天国之平安如歌如诉、深沉昂扬、诗意流淌的祈祷和歌吟；《兰陵复活节》：对“一切从不吃人开始”的几乎是愤怒的呼号……姜原来大部分作品都是对信仰的直白式宣告，主要主人公没多少思虑迷惑、心志游移，没多少天路历程中的辗转反侧，有的更多的是直截明快、喷薄而出的信心、信念，深沉而清澈，简洁而丰饶，直言不讳而又余味悠长。试想，在当代中国基督徒作家（不含诗人、散文家）中，有几人做到了这一

9 [俄]丘特切夫：“‘这些贫困的村庄’”，载《丘特切夫诗全集》，朱宪生译（桂林：漓江出版社），第310页。

点呢?比如北村和施玮,他们写的更多的是天路旅人千回百转的挣扎、彷徨的步履。如果说张晓风的戏剧是寓言性的,¹⁰是由信仰观念、理念为先行题旨主导编排的故事,还较多地停留在对世界的观念性诠释上,那些观念还尚未化为人现实的生命激情的话,在经过了灾难深重、败坏遍地、逼迫频仍的洗礼之后,姜原来剧中的信仰已不可能再是张晓风那种书斋式的静思默观,而更多地是于现实风雨中跋涉的泥泞脚踪了,即如姜原来本人朝圣的步履那样。

4

这种信仰激情与信仰观念的交融,将中国基督教戏剧由姜原来推到了与同古希腊悲剧一脉相承的西方基督教戏剧的接壤之处。这种情形的出现非同寻常,不可等闲视之。这既使中国基督教戏剧临到了某种新的可能性,也使得我们有了在同现代圣徒、基督教思想家及剧作家西蒙娜·薇依(Simone Weil, 1909-1943)的比较中解读姜原来,谈论这种可能性的可能和必要。因薇依不仅有对希腊哲学、文学的深入研究,她仅此一部的戏剧更是立于基督信仰对希腊悲剧传统的出色承继。若我们关注中国基督教戏剧的未来走向,而非仅沉浸于令人喜悦的成就,对姜原来与薇依戏剧的诗学比较当不可回避。

5

薇依的悲剧乃希腊悲剧那样的观念或理念激情角力的戏剧。理念性的激情的相互冲撞是古希腊悲剧之魂。舍此,古希腊悲剧与其它悲剧——如中国古典戏剧里的悲情戏——的分别何来呢?古希腊悲剧里

10 参拙文:“张晓风的真与寓言式戏剧——当代华语基督徒戏剧轨迹与展望”,《思道学刊》(美国)第二辑,二零二零年秋。

不同理念的冲撞，其实也就是真实与幻像、真理之善与罪谬之恶的冲撞。不难看出，这显然与基督教上帝与魔鬼、天国与世界等之对立是同构的。形式结构上，古希腊悲剧冲突与柏拉图(Plato, 前 427-前 347)理念与现实相隔之说是同构的，同基督教上帝之爱与人之罪、天上之城与地上之城两相对立的观念亦是同构的，虽然柏拉图的理念与基督教的上帝在质上有霄壤之别。

6

稍仔细些分辨便可看到，柏拉图关于理念与现实的差别、分隔背后的问题意识，应是在理念的真实性与世界的虚幻性、理念与模仿的相互牵缠之间双方各自的处身位置问题，尤其是现象界如何承载理念或真理、真实，如何及在何种程度上站入真理、真实的光亮之中的问题，或曰人的生存与真理双方如何互相参与、互相生成，即双方在对方之中如何处身的问题。希腊悲剧与该问题同构，只不过真理、理念与现象变成了其与人类的生存，即其如何在人的实存(existence)中显身的问题。而悲剧之为悲剧，搬演的则是人的血肉之躯如何承担这种冲突带来的磨难。在此，人为自己赢得了道德上的善或德性成就，但却未必一定得到真理的眷顾。真理就是真理，走着自己的路，没有善恶问题，因其本身就是善，是德性。人不是真理，又不是与真理相伴随的善。作为现象，人与真理(理念)和善本身就隔着一层。故人的生存未必一定是德性之善，这使得人仿佛命定地要分别善恶，仿佛唯有德性才是其拥有真理的证明，拥有德性方能站入真理之光，因为柏拉图意义上的真也就是善，德性乃真理的衣衫。人的生存与真/善的距离，以及由此而来的人为道德冠冕的挣扎，既带来了人存在的激情，也带来了人生命的撕裂。正像索福克勒斯(Sophocles, 前 496-前 406)的《俄狄浦斯王》所表明的，虽然人投入巨大的道德激情追求真理真相，趋善避恶，但真却常常与人失之交臂，隔着一层。希腊悲剧搬演的是什么？不正是真与善、真理与德性和人的生

存之间的紧张吗?人的伟大也许也就在于,他以自己的生命激情弥补了不可见的真理、真实与可见世界的裂痕,在本体的真/善与人的生存之间,创造了连接、显现它们的人的生存之美——吾愿大胆言曰:不可试图将生存中的德性升高变之为真理,也不要试图将真理下降变之为人生存中的德性;在对真、善的生存追求和担受中让人性之美豁然开朗,抑或即古希腊悲剧所昭示的文学性的真和文学性的善吧。美者何为?是否即在与真和善的对话中所酝酿、形塑的人性的形象和样式呢?

7

大体上可说,在中国戏剧传统中,居首位与核心的乃德性上的善恶,而非理念上的真谬。在此意义上,张晓风戏剧的路向其实是深得古希腊悲剧真味的。因既然是从观念角度对基督信仰和传统人生观念孰真孰假的评判,这便与传统戏剧重于求善、轻于求真区别了开来。应当说,对中国戏剧的演变来说,张晓风这一点之意义尚未得到充分估计。¹¹当然,真与谬、实与幻的分别与冲突在张晓风那里更多的还是认知性的,人们虽也被其中的生存论意味所打动,但由于对传统文学意象那种寓言式的撷取,它们更多显得像是遥远世界的倒影或回声,精致精美,但少了些近在身前的生活气息。姜原来生活气息的浓厚,可看作是张晓风之后中国基督教戏剧的另一种面相,另一种风格性转向吧。

8

我们知道,形式结构相同或类似的观念更易融合。作为“两希”结合的文化,后来西方基督教戏剧对古希腊戏剧某种仿佛天然的融合,似应

11 包括笔者发表在《思道》2021年第二期上的小文。虽然论及张氏戏剧里的真理问题,对其生存论品质则所涉甚少。愿有机会另赘。

归因于此。中国基督教既为基督教,其与西方基督教观念结构的同构自不待言。这就使可推论:既然基督教与古希腊在观念结构上的同构诞生了西方基督教戏剧同古希腊戏剧的融合,便有理由将此看为对中国基督教戏剧未来走向的某种昭示或参照。这是我们下面要联系薇依对姜原来做些勘察的原委。

9

在信仰与现实的融汇上姜原来比张晓风的推进是明显的,但从诗学上看,即在对真理的生存论开掘上,在对信仰观念与现实生活、信仰真理与德性之善的区分与张力的把握上,姜原来却显得相对不足。他信仰观念的宣告既是理念论的,也更是伦理学的,既关乎救恩之真,也关乎品行之善,是信仰真与德性善的联姻。信仰的教条、教理,直接成为人生活行为的圭臬,信仰与德性合二为一,在信仰的光环下,对真与善的生存论开掘,或对人在世生存的诗性品质的观照上略显不足。

10

联系大陆近几十年来的社会变迁来看,这一点不难理解:遍地触目惊心的腐败堕落,令人不寒而栗的“吃人”恶行和“被吃”惨剧,都在震耳欲聋地呼吁着道德根基、德性秩序的重整与重建,作为圣洁和公义的宗教,基督信仰自然是基督徒文学家无疑的重建资源之选。“墨面”题材、“不吃人”主旨,是姜原来戏剧的两大底色。这显而易见接续自鲁迅。立足于草根信仰群体的虔敬和德性,更是姜原来接过鲁迅“改造国民性”议题,并补足鲁迅信仰缺失的自觉命意。但这种信仰、理念与伦理的混合,既赋予了姜原来戏剧以力量,也为其带来了不足:过多大段的宣道式道白,减弱了戏剧的动作性,拖慢了戏剧节奏。尤其令人局促不安的更在于,它给人以信仰尚浮泛于人心灵表层而未透入灵魂的感觉。主人

公当然可以“说”信仰,但这种说却不可像孩童那样单向的牙牙学语,而须有返自人灵魂深处的回声。若只能单听见信仰教导的声音,却很难听到信仰从人心中折返的回响,则让人感到信仰还尚未成为人的生存品质。深入分析可发现,比之张晓风此处姜原来是有所不逮的。虽然张侧重于对信仰之真理性的张扬,但若的确抵达了信仰的真理,那其实便一定不与人的生存感绝缘,一定会拥有信仰的生存论质感的。

11

试想:怎可能不是这样呢?在希腊悲剧里,观念、理念直接就“是”主人公,就“是”主人公的存在,两者如影随形。主人公浑然不觉地就活在他的理念之中,在对德性的追求中,主人公不期然而然地达成了真理的意旨,跻身于真理的德性。德性与真理在主人公身上也许是脱节的,但那种脱节却恰是两者连接的方式,脱节即连接。如在《俄狄浦斯王》里,俄狄浦斯力求逃过弑父娶母之罪的德性恰使他奔向那罪,奔向那种真相。再如《安提戈涅》,各个主人公并未想成为相应理念(爱情、亲情、城邦)的形象,只是各以自己的德性轨迹,不期然而然地彰明了相应理念的逻辑轨迹。也就是说,他们不是把理念真理标举为自己的德性,而是把自己的德性标举为真理理念,从而使自己的德性充满了神性光辉。

12

可以说,以真理为德性,还是以德性为真理,这就是古希腊悲剧提出的问题。德性是什么?不就是人活出来的人的人性吗?不就是人依着自己的知情意信(信仰),依着自己的在世性情自然自发的生存吗?故“以德性为真理”,也就是依人的性情自由地存在,自由地在存在之中“出场”、“在场”,使自己的人性得以自由自在地坦露,从而使真理成为

在人性中出场的真理。相应的,“以真理为德性”,则是让人的在世性情“退场”或“隐没”,而代之以真理或关于真理的理念,将真理之“真”做成人的生存之“善”。然而重要的是,由于人与真理的天然差异,即由于人远低之于真理,“以真理为德性”看似是将真理置之高于人高的位置了,实际上却是将真理降低了,使真理失去了其本有的光辉与力量——这是许多席勒(J.C.F.von.Schiller,1759-1805)式作品艺术魅力不足的原委之一吧。

13

姜原来《墨》的主人公走着与希腊悲剧不同的路。他们不是“以德性为真理”,而是“以真理为德性”的。《兰陵复活节》时刻要申明的乃是不吃人、不被吃的德性,因为它源自上帝的真理:上帝即爱。这当然没错。问题在于:上帝之真被直接置换为人的德性之善,越过、忽略了在上帝的真到人的德性之间的生存转换,或在相当程度上此一转换被夹生了。从主人公那里,人们只看得到人对上帝单向度的、直白的聆听、模仿,看得见人向着上帝牙牙学语的生成,却缺乏人对上帝真理的创造性参与,更不用说上帝向着人的生成。在《地下室手记》里,陀思妥耶夫斯基(F.M.Dostoevsky, 1821-1881)的主人公只是那样一个性情乖戾、缺乏理性、神经质到诅咒“二二得四”,似与上帝风马牛不相及,但却恰是他活出了上帝最珍视的自由,而上帝的自由也担受并通由地下室人才有的乖戾形貌透显自己,因“上帝就是自由自身”,¹²地下室人拒绝二二得四的自由非上帝无人可赋,二二得四乃在上帝的自由创造之中,但上帝的自由同样保证了人拒绝二二得四的非理性权力。地下室人的生活世界远非上帝的真理世界,他的非理性、神经质与上帝真理不知道“隔”了多远,但也恰是这个“隔”的空间,将他与上帝真理连接起来,使他与上帝因

12 [俄]别尔嘉耶夫:《末世论形而上学》,张百春译,中国城市出版社,北京:2003年,第114页。

“隔”而“不隔”。就像柏拉图的理念或理式与现象世界隔着一层那样,即使是神在他里面、他也在神里面的人,¹³ 神与人的隔也从未消除。双方可有某种融合,但距离永存。施玮小说《叛教者》的主人公李夜生,每每以为灵“进入了他里面”,但其实他却总是与灵甚“隔”。¹⁴“隔”乃真相,“不隔”乃幻相。上帝道成肉身也并没有消去人与神的“隔”层,却是恰表明了那“隔”的存在。《兰陵复活节》里主人公的许多信仰告白,乃出于主人公要将其信仰直接作为其道德成就、作为其存在的本质性标志,表明他的生存之“是”就是上帝真理之“是”,表明其生存行为直接来自上帝启示。但需要表白恰表明上帝真理还未进入其存在,还未成为其德性。他不过是在模仿上帝真理的德性,其德性之“是”、德性之状恰恰不是真理之“是”和真理之状。原因是简单的:上帝的真理仅仅是上帝的真理,上帝的德性也仅仅是上帝的德性,像柏拉图的理念与世界隔着一层那样,人只能悖论地以不在上帝之中而在上帝之中,因恰如朋霍费尔(D.Bonhoeffer, 1906-1945)所谓“与我们同在的上帝,就是离弃我们的上帝”¹⁵ 那样,上帝是以其不在世界之中而在世界之中的。要刻意表明其存在“本质”上合乎真理,恰表明其尚未达乎真理之“存在”。

当然,这里不是说基督教真理无关乎道德。基督教真理所以是真理,便由于耶稣基督既是“道”、是真理本身,又是德性,因他就是“道路、真理、生命”。¹⁶ 但由于上帝为“太初”之道,“太初”之逻各斯,一切皆他所赋,故一方面圣言不仅意味着上帝向人的自我开启、自我讲述,要求人“听”,而且还同时意味着是向人的召唤,意味着要人“听”了以后也以自己的“说”对之做出回应,而这个“回应”仅仅是人对上帝真理的认知所呈现出来人的德性,而非上帝真理本身的德性。故只有超越于德性

13 约 14:20。

14 施玮小说《叛教者》里殉道的主人公李夜生每每以为圣灵“进入了他里面”,但实际上却总是与之甚“隔”的。

15 迪特里希·朋霍费尔:《狱中书简》,高师宁译,成都:四川人民出版社,1992年,第175页。

16 约一 4:8。

之真理,才可能抵达真理之德性。

14

我们看薇依的《拯救威尼斯》。

主人公加斐尔出于对朋友和团队的爱而接受了领导叛乱的受命。因对威尼斯城居民的怜悯,对单纯美丽的威尼斯姑娘维奥莱塔的爱,以及对朋友、战友的爱而向威尼斯当局自首,致使朋友战友全部被捕,他亦遭威尼斯当局背信放逐,受到敌友双方的仇恨诅咒,遭到可耻的羞辱、蔑视与唾弃,落得在世上仿佛根本“不存在”一般,“灵魂哀嚎只是徒劳的渴求”,¹⁷“痛苦把我撕扯,无穷无尽地撕扯”。¹⁸加斐尔无疑是个为爱而受难的耶稣基督般的形象,虽然全剧没有一句话提起基督,但他浑身却都透显着基督般的气息和情怀。耶稣基督的受难是上帝受难的人性形象,加斐尔的受难是人受难的神性形象;耶稣基督身上传出的是作为神的神人双声回旋和鸣,加斐尔让人传出的则是作为人的神人双声回旋和鸣;在耶稣基督身上上帝成为被神抛弃的人,在加斐尔身上人成为被人抛弃的上帝。这两者的差异、距离何其之大!但比之《墨》的主人公,加斐尔岂不离上帝更近?加斐尔以与耶稣基督之“隔”、以保持而非抹除与耶稣基督的距离而走进或走近了耶稣基督。薇依的主人公以自身的生存挣扎消弭了上帝真、善的光华,但却让上帝的真、善之光照亮了自身的生存之美。《墨》的主人公直接以上帝的真善为人的德性,既掩盖了人的生存之光,也使得上帝之光暗淡未彰。它也许传达出了某些上帝的真善,但上帝真善的生存酿造并未完成,这是剧中的对白显得庸长乏力的原委吧。

17 [法] 西蒙娜·薇依:《拯救威尼斯》,吴雅凌译,华夏出版社,北京:2019,第86页。

18 同上,第91页。

15

如此看来,姜原来戏剧堪称巴赫金(M.M.Bakhtin, 1895-1975)所谓独白型的。因既然要越过真与善的生存论空间,直接对主人公的德性做出“盖棺论定”,独白型便是作者唯一的选择了吧。

薇依的《拯救威尼斯》是复调型的吗?在巴赫金,复调型和独白型是针对小说叙事说的,戏剧没有叙事,也会有类似问题?

复调与独白的分别是由作者在作品里的“处身位置”或曰“身位”决定的。即作者是作为置身于主人公之外的“他”,宰制主人公、将其视为认知性的客体,¹⁹还是作为视主人公为与自身一样的主体、双方平起平坐“我-你”对话、让攸关主人公的论断都由主人公之“你”说出的“我”。²⁰不论小说还是戏剧,作者的“身位”选择问题都是有的,而这对作品的精神品质构成来说,都是举足轻重的。

16

可先看《拯救威尼斯》中作者身位的情形。

《拯救威尼斯》呈示了主人公身位性的丧失或被剥夺。加斐尔失去了任何一个身边的“你”:朋友之你、战友之你、甚至敌人之你,只有一个完全外位于他,将他从人格关系当中剔除出去的“他”。故加斐尔作为人已经“不存在”。也就是说,他成了孤独的、没有了“你”和“他”的“我”。而如果说“我”总是与对自身的意识、对自身与他人的区分相牵缠的话,那么,丧失了“你”、“他”、不被当人看的人,便连“我”也难再谈起,其身位性也便彻底丧失了。

这与发生在耶稣基督身上的情形颇为相似。

对耶稣基督来说,他被钉时是被父离弃了,已经不是圣父之“我”的“你”,圣父之言的“言”已经对他闭口。由于言说即意味着言说者、聆听

者、见证者的一体共在,那么,在失去了言说者圣父的情形下,也许可推论说,见证者圣灵²¹也同时悄然缄默,从言说中隐去。因如果说见证者是对说、听两造之见证的话,若那言说本不存在,见证者又能“见证”什么?而若没有什么可见证的,则见证者何来之有?这样,在这种情况下,是否可以说圣子的言说的位格性亦遂告丧失了呢?由于位格性在一定意义上即人格性,那么,丧失了人格性的圣子,岂不是也从人之中被驱逐、被唾弃了吗?是的,兵丁吐吐沫在他脸上,门徒们也走散了。²²由于位格性与身位性多所类似,这样,位格性的丧失也就同时意味着身位性的丧失——加斐尔的身位性荡然无存。这是加斐尔与耶稣基督相似的根本之点。

17

加斐尔与耶稣基督的这种相似性深意可究。

我们知道,耶稣基督是完全的神和完全的人。他的神人二性使我们可以说,在上述情形中,失去身位性的是作为人的上帝,而不是作为神的上帝。正因作为人的上帝死了,才有作为上帝的人即耶稣的复活。也就是说,钉死耶稣基督,这就是世界对他的盖棺论定。但耶稣基督默默无言拒绝这种来自身外的论断,以复活而做出自己对自己的论断,也就是做出他自身之“你”的自我言说,即将对自己的最后论断交付自己手中,从而牢固地保守自己的“你”的身位。毋庸赘言,加斐尔的情形与之相类,也是一个这样的“你”。而如果加斐尔是一个“你”,便自然意味着作品作者是一个“我”了,作者与主人公同为平等地互相面对、言说的两个主体了。

19 巴赫金:《诗学与访谈》,白春仁 顾亚玲 等译,河北教育出版社,1998.北京,第76页。

20 巴赫金:《诗学与访谈》,白春仁 顾亚玲 等译,河北教育出版社,石家庄:1998年,第69页。

21 圣灵在一定意义上可视为圣子的见证者。参太 3:16-17。

22 太 27:27-30。

18

这让我们看到,和古希腊悲剧一样,薇依的主人公既是真、善的担当者,却又仿佛与此二者并不相干,避免了将它们做成德性标签,或将德性做成真善的标签。能够做到这一点,端在于他的主体性,在于他作为一种“自在之你”与耶稣基督的对话。巴赫金说陀思妥耶夫斯基复调小说所追求的,是作品的“思想探索的结果”中应浮现一个“理想人物的形象,或者是基督的形象”,一切“应该由这个形象或这个天上的声音来圆满地完成”、组织和支配,²³即作品的最高主人公是作品外的上帝。与此相似,“自在之你”加斐尔所与之对话的同样是似乎并未在作品里出场的耶稣基督,上帝也是位于作品之外的,但却是在作品之外而在作品之中的。加斐尔在自己的生存处境中自由自主行动,不言必称上帝而在上帝之中,因其之心思行为皆出于与那个似并不在场的上帝的对话。恰如陀思妥耶夫斯基的主人公那样,加斐尔乃彻底仅仅属于自己的“你”,在自己的处境中自主展开自己的命运。这使得像前述古希腊悲剧的主人公那样,加斐尔以自己完全属人的生存透显出真理和善的德性之光,透显出人的生存之美。

19

如果说人的生存之美是由神圣的真和善在人生存世界中的碰撞、酿造、形塑而成的,是像桥梁那样跨越了真、善本身与现象世界、人间善恶之区分的人的生存,而非真、善以德性的形式在现象世界合二为一的直接呈现,那么,这便使得陀思妥耶夫斯基那样复调的“多音齐鸣”有了

23 巴赫金:《诗学与访谈》,白春仁、顾亚玲等译(石家庄:河北教育出版社,1998年),第128-129页。

可能。《被拯救的威尼斯》真的是“众声喧哗”的：加斐尔、他的朋友、书记官、维奥莱塔、巴西奥、威尼斯匠人和学徒……他们每个人的声音都一齐嘈嘈杂杂，却又彼此应和，而姜原来《墨》里不是基本只有一个声音，即出自作者之口的信仰宣告之音吗？里边当然也有众多人物，但所有人物的声音却只是两类，合与不合信仰的。而这两类声音也又合为一个声音，一个作者的信仰独白之音。这是难以避免的：独白型小说的诗学规定了作品中只有作者一人的声音，所有人物的声音都不过是作者所分派的，主人公都是作者的客体。

20

当然，薇依戏剧和陀氏小说的复调形式上并不完全相同。陀氏主人公的言说随时随地都与其聆听相关，并激发着相应的回应，见证着相应对话的发生及其过程，从而一直地萦绕不绝。薇依的复调却像无声的交响乐，要在其最后一个音符隐去，最后一缕乐音消散，一切都归于静寂之后方告完成，那各种各样声音的铺展、振动、交汇、碰撞、共鸣才突然山呼海啸般轰然响起，经久不绝。当此时也，我们听到的既是主人公们相互言说的声音，而又不再生是主人公们的声音。那声音在加斐尔的沉默中已然经沉淀而升华、灵化。因为加斐尔已像被宰的羔羊耶稣基督在死后的沉默中复活、升天、进入了不可见的天国那样，加斐尔是以其无言之言、不言之言而言人与上帝的“我-你”言说的。独白与复调，这是姜原来与薇依的主要区别。

21

因此，如果说姜原来的戏剧戏剧性不足，叙事性过浓，那便正意味着其中那种陀思妥耶夫斯基似的人言与神言、人灵与圣灵的平等对话、双向回应稀少、微弱。姜原来戏剧道白过长，动作性有弱，理念与德性相

混合虽为重要原因,更深入看,却是结因于人与上帝、人灵与圣灵的对话微弱或缺乏。这里只有人对上帝主仆般的听从,有人言对圣言的学语,却缺乏与上帝的“我-你”(布伯[M.Buber, 1878-1965]语)对话。也就是说,姜原来的主人公还没有成长为与上帝平起平坐的主体。当然,这样的论评也许会让人觉得对姜原来过于苛刻,不合情理,因姜原来主人公的信仰背景和土壤远没陀思妥耶夫斯基的那么深厚、悠长,他的主人公还没有成为“自在之你”。也许如此。不过,如若想到托尔斯泰(L. Tolstou, 1828-1910)、屠格涅夫(I.S.Turgenev, 1818-1883)与陀思妥耶夫斯基是同时代人,唯独陀思妥氏写的是人与人、人与神“众声喧哗”的复调型小说,我们便会猜想他们与陀的不同大约并不是现实土壤的差异,而是诗学选择的差异吧。

22

当然,没有理由要求每一个作家的创作非要复调型,独白型的诗学范式也许永远是有效的。比如武陵夷的《骑在鱼背上离去》,基本上仍然是独白型写法,却同样罕见地深刻而感人。不过,武陵夷的这小说俄罗斯套娃般地以短篇写长篇,且以圣经《出埃及记》为更大的套娃,其实一定程度上也可构成为与陀思妥耶夫斯基异样却也多少接近的复调。²⁴当然,即使如此,也许仍不足以将陀思妥耶夫斯基复调悬为中国当代文学创作的最高标杆,传统的独白型创作仍是大有用武之地的。不过,对于当代中国基督徒文学或基督教文学来说,表达信仰的文学欲进入公共话语空间,陀思妥耶夫斯基那种不言信仰而言信仰的复调,也许更具文学效力吧。

24 参拙文:“俄罗斯套娃:揭示当代中国国民性的进路、结构和诗学”,见武陵夷:《骑在鱼背离去》(台北:致出版,2021年),第004页。

一种实即普遍化之文明模式

——中华融贯神学述评¹

刘孝廷

(北京师范大学)

一、融贯与融贯神学

当代中国融贯神学是已故香港著名神学家何世明先生生前所倡导的一种学说,内容主要涉及神学与儒学的关系。当然,“融贯”(coherence theory)这个词并非他首创,因为中国文化里早就有“融会贯通”之意,而何先生是选用。其中,“融”是把不同的东西集中融合在一起,“贯”是融后要成为一个全面关联的有机整体,即所有部分和整体相融汇,整体当中包含着部分,部分当中也包涵整体之意。此处,对于整体包含部分,人们都会理解,而部分包含整体则需要一些辅助知识。好在现代混沌科学中的分形理论主要讲部分包含整体,如我们平素看到的树木生长过程中树杈包含着树的整体结构信息一样,而克隆人也是基于此,这是分子生物学研究的全息现象;此外,还有一个结构与过程也是彼此包含的,因为我们受观察所限对一个事物经常能看见结构而看不见过程,可实

1 本文为“理性、信仰与和谐文化建设”课题(07JJD720037)的阶段成果,并据2018年以来多场报告录音转文字概要而成,感谢王忠欣、单传航博士等的精到评论。

际上是在过程当中有一个结构的生成过程,而这个结构当中也包含着它所经历的每一个过程;同理,内外关系也如此。

本人最早接触这个词是在怀特海的书里,怀特海推崇黑格尔而把自己的哲学叫做思辨哲学。而黑格尔哲学的主要特点是辩证法,除了他的正反合模式以外,辩证法还具有三个特征:第一个特征是思想的连续性;第二个特征是思想的全息性,即整体被包含到局部里的这样一种状态;第三个特征是思想自身的生命性,因为哲学是绝对观念,即自带“能量”的观念,它能自己向前“滚动”(自我运动)。怀特海之所以要求思辨哲学必须是融贯的,也就是“整个体系所包含的基本观念都是互相依存的”。² 本人最早涉及“融贯神学”的文章是为参加王忠欣博士2003年在波士顿组织的“基督教与中国”学术研讨会而准备的《文明的冲突与汇流——中国当代精神之构架》,只是我几经折腾到2004年才最终成行,2005年会议文集《基督教与中国》第三辑公开刊出³。没想到这篇文章后来反响很多,新加坡的《儒学文化》杂志收录了它,余国良先生主编的《拆毁了中间隔断的墙》⁴文集也收录了,《恩福》杂志则刊发了论文主干部分。而文中提出的中国文化“一体两翼三足四项五元”之说,还被旅居芬兰的黄保罗博士在其“大国学”著作中扩展成“加强版”。⁵

此外,使用“融贯”一词的还有现代分析哲学真理观中的“融贯论”。一般所说的真理观有三种:一种是符合论,讲真理是符合“客观”事实的命题,任一命题是否是真理与它和其他命题的关系无关而与事实有关。符合论通常被指责为根本没有外在于意识和可供作为真理标准的“纯客观”的事实存在,所谓“事实”不过是强势话语的拟构。第二种真理观即融贯论,讲真理是能够自圆其说、没有自相矛盾的命题体系,任一命题是否是真理由它和其他命题的关系决定。符合这个定义的

2 [英]怀特海:《过程与实在》,李步楼译(北京:商务印书馆,2011年),第9页。

3 王忠欣主编:《基督教与中国》(年刊),第三辑(洛杉矶:恩福基金会,2005年)。

4 余国良主编:《拆毁了中间隔断的墙》(北京:宗教文化出版社,2007年)。

5 黄保罗:《大国学视野中的汉语学术对话神学》(北京:民族出版社,2011年)。

命题体系不是唯一的,因而融贯论通常被指责为真理的无政府主义和相对主义。第三种叫冗余论真理观,即“断定‘A真’”与“断定A”、“断定‘A假’”与“断定-A”语义完全相同,因而“真”或“假”是冗余概念。如果离开分析哲学,则还有更广泛的另外三种真理观,分别是再现的真理观(反映论)、显现的真理观(万物自行开显)和体现(实践论)的真理观。儒家和马克思主义主要坚持第三种真理观,所以儒家习惯于把德性说成德行,就是要行出真理来。这些内容表明,关于真理的理论实际上有多种多样的讨论和表述方式。

融贯神学的主要内容包括两个方面,一方面是说,基督教信仰在中国应吸收儒家说中的优秀营养,以更好的在地化;另一方面,更要用基督教信仰来“融会贯通”地改造中国传统文化(主要是儒学)中的弊端,从而完成基督教与中华文化的融合,所以也可以叫“中华神学”,即富有中华民族文化特色的神学。中华神学属于普世神学及系统神学或融贯神学之一类,所以又可称之为中华基督教融贯神学;由于它是使中国传统文化意识融会于基督教信仰中,而又以基督之道一以贯之的神学,所以也可以叫“基督教儒学”。于是,就有了三种神学:第一种神学是圣经神学,这是所有的神学之根本;第二种是把圣经神学整理成系统的理论以便于人们学习的系统神学,相当于普及概要本;第三种是把系统神学思想投射到比较合适的地方或特殊文化里去,借以形成有该地特色的系统神学,而其根基仍是《圣经》居中间,属于系统神学的实践。

在何世明先生看来,基督教信仰本身既可超越于一切文化之上,亦可进入一切文化之中,属于一本而万殊。所以,基督教信仰既可与西方文化融会,亦可与东方文化如印度文化、中华文化融会。只是不论与任何文化融会,都必须以基督之道一以贯之,不能贯而不融,更不能融而不贯,既融且贯乃“融贯”是也。而在普通中国学者看来,这属于延长了百年来“中西体用”之争中的“西体中用”而“基体儒用”。

二、融贯神学之基本构架

关于融贯神学的基本构架这里主要讨论三点,一是它的根本立足点,二是它的内容布排,三是切近儒家或中国文化的编史学属性。

1、人神关系为支点

融贯神学既是神学,则它就不是从现成的基督教与任何文化融贯开始的,而是从信仰之初人与上帝之间的融贯开始的。基督教源于犹太教,同属亚伯拉罕宗教,它的主要信仰就是神人之复和(Reconciliation),也可说是神人之融贯,即人融会于上帝中,而又以基督之道一以贯之。此之谓与主同在而又与主合一。这一信仰结构是融贯神学基本的信理基础。

这样一种思想对于当代俄罗斯东正教哲学家关于灵修思想的理解也是蛮有支撑的,因为所谓灵修中的神人合一,就是人合到上帝那里面去。而记得贝多芬的《欢乐颂》也说“在你温柔翅膀下面众人团结成兄弟”。这歌词就带有融贯之意。正是基于神人融贯之信仰,所以才有人之文化思想融贯于神之意旨中的融贯神学。而普世之文化若均能融贯于三位一体之上帝中,则普世文化乃可达致以三位一体之上帝为中心,而且相互融贯。这是基督教信仰中所说的人与主合一,然后以上帝为中心而与众人合一之意。适如圣子耶稣曾向圣父上帝祷告说:“我在他们里面,你在我里面,使他们完完全全的合而为一。”(约 17:23)这便是融贯神学最高之理想与最后之目标。所以,融贯神学不是要做宗教或文化比较,其目的只是要将某一民族之文化思想融合于基督教之信仰中,而绝非以基督教与另一宗教作比较研究。

其实,一个普世的传统到任何地方和当地的文化结合时都会遇到是否融贯的问题,或者说,普遍真理与具体文化或地方文化相互结合,特殊的东西被普遍化所贯穿就是融贯。大陆流行的以某思想为指导而复兴中华传统文化,其实就是融贯模式。这样的套路在所有争取现代化

的发展中国家都会遇到，就如自然研究中的柏拉图传统与亚里士多德传统结合引发近代科学革命一样，而且别无选择。

2、系统神学的构架

根据前述，融贯神学既是系统神学之一种，其根源也来自系统神学。流行的系统神学构架基本是按照上帝论、圣父论、圣子论、圣灵论、救赎论、天国论、信徒论、修为论等，一字排开，实际上是把《圣经》中最核心的一些内容分别提出来做一个阐述，条理化、概要化、普及化，也可以认为是《圣经》思想的理论化。融贯神学就是以系统神学做标杆去度量 and 结合其它文化思想，然后形成普遍性与特殊性相统一的信仰理论。而这项工作最开始遇到的是比对问题，也就是思想比较问题，因为不比较就不清楚，那又何以融贯？所以基督教来华最早遇到的就是中国古来有无关于上帝信仰的问题，如果没有，就很难结合更侈谈融贯。400 多年前来华的西方传教士利玛窦等已经发现，中国古代是有关于上帝信仰的。至少夏商时代的上帝与犹太教的上帝还是有许多相似性的，周以后的历史虽然发生了大规模持续不绝的世俗化运动，但至今关于上帝信仰的遗迹还有残存。

关于中国古代的信仰，20 世纪上半叶的思想家们曾有比较激烈的辩论，但大多都认为与犹太教的上帝是有某些相似性的。如胡适曾说：“老子以前之天道观念，都把天看做一个有意志、有知识、能喜能怒、能作威作福之主宰。”（胡著：《中国哲学史大纲》第 55-56 页）吴康也说：“凡《诗》、《书》中所云之天，或帝、或上帝、皆人格化之最高主宰，乃宗教上之天，同于基督教或犹太教等之上帝（神）也。”（吴著：《诸子学概要》第 2-3 页）

冯友兰在《中国哲学史》中认为：“在中国文字中，所谓天有五义：曰物质之天，即与地相对之天。曰主率之天，即所谓皇天上帝，有人格之天、帝。曰命运之天，乃指人生中吾人所无可奈何者，如孟子所谓若夫成功则天也，之天是也。曰自然之天，乃指自然之运行，如荀子天论篇所说之天是也。曰义理之天，乃谓宇宙最高之原理，如中庸所说‘天命之谓性’，

之天是也。”(冯著:《中国哲学史》第55页)冯氏之天有物质、主宰、运命、自然、义理等五义,至少包含着“主宰”这一最重要之义。他甚至说:“《诗》、《书》、《左传》、《国语》中所谓之天,除指物质之天外,似皆指主宰之天。《论语》中孔子所说之天,亦皆主宰之天也。”而他更引《尚书》之记载说:“有夏多罪,天命殛之。……予畏上帝,不敢不正。”(《尚书·汤誓》)以证明古代之中国人的确相信一最高主宰之存在,称之为天或上帝等。

前台湾辅仁大学校长罗光先生作为亚洲天主教区的大主教曾主编一大套多卷本的《中国哲学思想史》,其工作即是用天主教的眼光去解读中国古代哲学,这一思路可看作是对何世明先生融贯思想的一个策应。根据罗光先生的统计:“到了周朝,中华民族已有文据。这些文据是中国的五经。五经书里,最高神明虽也称为帝,然称为天的次数更多。《书经》在廿九篇中用天字,在十二篇中用上帝,在四篇中用帝,在三篇中用皇天,在一篇中用皇帝及皇天上帝。《诗经》则在十九首诗里用天字,在十二首诗中用昊天,在九首诗里用帝,在八首诗中用上帝,在四首诗里用旻天,在一首诗里用昊天上帝。这些不同的名称,同是指最高的神,即甲骨文的帝。”(罗著:《中国哲学大纲》上册第15页)而且,甲骨文所说的上天或帝的说法,与《旧约》相比有两大共同特征,第一个是上天是善的,第二是上天是全能的。这表明先民的最初信仰是相近的,也为基督教信仰的普遍性提供了印证和基础。

近年大陆学者杨鹏在《“上帝在中国”源流考》⁶一书中依据早期文献并汇总当代解释,进一步指出,中国人之对于上帝有许多不同的名称,或称之为天、昊天、皇天、帝、上帝等等。其名虽有异,但其义却和古代希伯来民族《圣经·旧约》中之 Adonai 或 Jehovah 大致相同,所指的全是一位至高无上,独一无二之主宰,也与《圣经·新约》中之 Theos 或 Kurios 及英语民族所称之 Lord 或 God 并没很大分别。

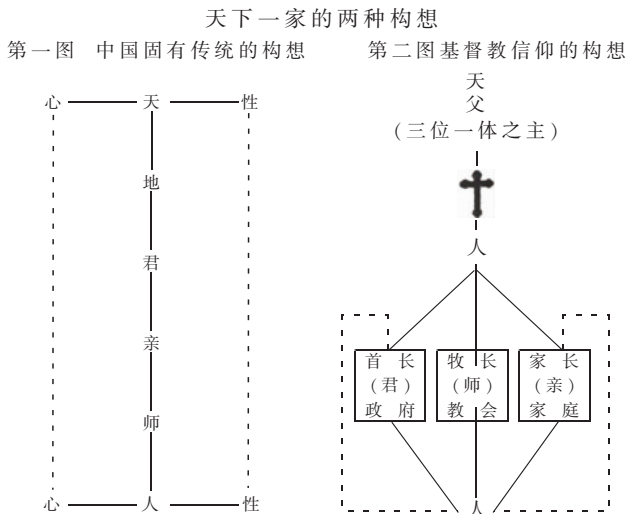
6 杨鹏:《“上帝在中国”源流考》(太原:书海出版社,2014年)。

此外,结合新近材料回溯到 3000 年的商周巨变,可以发现,那时不但有权力的转变,更有精神和文化的变革。其中最大的一个现象就是,周在灭商时还摧毁了商的文化,导致距周初仅仅 400 多年的老子孔子等都不知有甲骨文一事;同时,依据甲骨文关于商的记载也同时都消失了,这大概算是中国第一次文化灭绝运动,远早于秦始皇的焚书坑儒。而中国的历史描述之所以多不可信,就是因为这些内容都是后起的胜利者自己写的。

由于对历史的真实记载多已丢失,细节根本无法复述,所以后世只能根据搜集的吉光片羽资料拼凑历史的大致脉络和粗线条,形成“推理性”的“大”历史,在这方面李泽厚先生算是成就最卓著的一位。他认为中国文化在先商时代主要处于巫文化时代,商中后期则由巫入史发生了信仰对象的变化而盛行祖先崇拜。商周之变后经过周公等人制礼作乐的一套操作,社会主流文化便由史入礼,由旧的人天关系为主而转为人人之间的等级关系。后世的孔子推崇周公而释礼归仁,即赋于礼以仁的解释或内涵,要求人们“克己复礼”,从此以血亲为核心的家国同构的中国等级文化就大体确定了。这种文化因为以“人”为中心而有比较强的伦理色彩,而其发展趋势却是一直在弱天(神),以至于后世曾有人提出“人定胜天”的怪论,而这在西方是根本不可想象的。在此说一个就近的故事,有一位本来对上帝信仰不感冒的人,因为偶然看了杨鹏的《“上帝在中国”源流考》,有一天竟然说:“原来上帝不是西方的?中国自己也有,那如果信基督教的上帝,也算不上是崇洋媚外嘛。”相信这样的情境人们会在许多地方见过。对普罗大众来说,在自己家里“出”了上帝,就顿时增加了亲切感。可见,至今中国人的思维还是多么的属地化与血亲化(团伙化)。我当时听了只是一笑,因为这种说法对于没有接触过上帝信仰的国人来说,确实具有很强的心理吸引和安慰作用,只能“英雄不问出处”了。

最后,何世明先生在《融贯神学概论》一书中给出了“天下一家的两

种构想”图,⁷简单直观,可供学习或研究者理解和参考。



3、以基解儒的编史学

编史学(historiography)是指从什么样的史观出发去编写历史学(书籍或教科书)。这个概念的出现意味着,即使面对同样的史料,从不同的视角出发也可能得出不同的结论。学界把人带着某种先有的视角或立场去看历史的做法叫辉格史。由于人们不可能去掉先在立场,所以辉格史就是普遍的。但是这其中也有一个“对路”或不“对路”的问题。最典型的如李约瑟的《中国科学技术史》,本来是为中国古代文明辩护和提气的,可他自己却是不自觉地从西方科学技术史视角出发做出的,一般称之为“反向格义”,其研究结论究竟符合不符合中国实际?其中的许多问题于今却成了疑问,让人在引用时不得不反复权衡。

在这里,融贯神学提出了一种以基解儒的编史学,即从基督教出发解读儒家或中国历史的编史学思路,这同样也是一种类似李约瑟模式的辉格史。对此,可能会引发一些争论,如许多人会坚持,中国古代一直是多神的(一千多个杂神),从没有达到单一的抽象的神的精神高度;而

7 何世明:《融贯神学与儒家思想》(北京:宗教文化出版社,1999年);《融贯神学概论》(北京:宗教文化出版社,2018年)。

传统的祭天和祭祖到后来分开了,天子祭天,因为这是皇权,而老百姓只能祭祖;此外,皇帝作为天子垄断了人间的一切大权,从而在世间形成一种松散的政教合一的权力系统,这与欧洲后来的政教分离的政治传统是根本不一样的。故而,凡此种在后续讨论基督教与儒家关系时都是需要注意的。

三、简短之评论

首先,从文化视角看,融贯神学属于一种积极的文化观,就如利玛窦的传教路线不同于龙华民一样。利玛窦是寻求认同和融入,而龙华民过于强掉差别乃至最后活动被禁或人员被驱而彻底告吹。目前类似利玛窦这条路线实际上是被大多数华人基督徒所接受和认可的,而融贯神学算是为此提供一种普遍化的理论支撑。

其次,从宗教“进化”的视角看,中国和印度在宗教精神和发展层次上都还差一些(或许印度稍好些),对此黑格尔曾有明确断言。如果按照关于黑格尔辩证法的进程模式,则中国属于原初的肯定,印度属于否定,西方则是否定之否定。我们知道中国文化的“教”性一直比较弱,至今还充塞着图腾和偶像崇拜的原始性的宗教痕迹,只有道教的原初思想里有一些否定的色彩;而印度的宗教已经发展到否定的阶段,印度人群中的原始信仰已经很弱;脱胎于犹太教信仰的基督教如今早已到了否定之否定的状态。由于宗教是上古文明的主要精神形态,是身心中的精神被单独“拉”出来特向化的一种努力方式,所以中、印、犹的宗教差别或许和它们各自寓居的文明体——中国、印度与巴比伦的发生即文明起源的时间早晚有较大关系。从这个视角出发讨论问题,则百年前在中国发生的中西体用之辨,原以为中西作为水平性的区域分别并无高下之分,而体用是有高下的。如今回看,最初的争辩充满许多意气成分,其中中西的“西”也是现代了的“西”,就如西医的“西”一样,只不过是西来而已,因为已经找不到原始的“西”。这个现代化了的“西”就是现

代或当代,是已经脱出了地域性和多样性文化层面的普世的现代文明。于是,所谓中西对话,就是古今以及传统的地域性文化与现代的普世文明的对话。⁸在此,经历过现代化洗礼的基督新教恰恰就是现代精神的精华和代表,我们甚至可以由此去看世界上已经现代化了的国家和新教的关系来作印证。

最后,从精神提升的视角看,融贯神学做出了一种可贵的努力,它也变相地提出了如何从人格化的上帝走向神格化的人的任务,即恢复人的崇高性而在神义上成人的任务。因为按照基督教,上帝创世时将其位格分给了人,使人成为有形体和位格的万物之灵长。由于这一点,人就具有了某种神格,有了跟上帝沟通的中介或基本资格,因为人是“从本有而来”的(海德格尔),那么我们最终在世界上或在人世上努力去做一个好的信徒或实践者,行出神的形象或位格来,也即成就了崇高的自我。这也是基督徒与非基督徒的一个比较大的区别,因为基督徒如果是虔诚的被上帝所感动了的,自会拼命去行出上帝在人间的真理,这样的人就已经是有点神格化的了。相反,我们一般的普罗大众不仅关于人格的理解是很混乱的,在其行迹中寻找崇高感也是非常困难的。而按照孟子的大任说,儒家本来也是有使命感的,如果再充实以现代基督教的普遍性,则未来或许可以行出充满活力的新精神流派来,这又未尝不是一种难得的盼望。

8 在此补充一例,活跃于中国大陆各种显赫场合的原美国夏威夷大学教授安乐哲(加拿大籍),就一直在宣讲儒家伦理是“角色伦理”(安乐哲《儒家角色伦理学》,山东人民出版社,201年),而平素所见之所谓当代儒家学者大都跟着吆喝,却绝不见异议反驳者。

希伯来女先知与中国仙姑比较研究

林 艳

(深圳大学)

希伯来圣经由律法书、先知书、圣卷三部分组成,其中先知书主要讲述先知的事迹,而且以男先知居多。希伯来圣经也有女先知(נְבִיאָה),巴比伦塔木德的拉比智者罗列了七位女先知,她们分别是撒拉、米利暗、底波拉、哈拿、亚比该、户勒大,以及以斯贴。¹不过,在传统上真正称得上女先知的只有米利暗、底波拉,以及户勒大三位。²女先知底波拉的希伯来语意为“蜜蜂”。她说预言的年代正值迦南王耶宾统治以色列人。底波拉吩咐巴拉迎击耶宾的将军西西拉。巴拉要求底波拉与其同行,底波拉预言巴拉得不到荣耀,西西拉会被一名妇女杀死。后来,巴拉打败西西拉的军队,西西拉逃进与耶宾王交好的基尼人希百家里。希百的妻子雅亿乘西西拉熟睡的时候,用帐篷橛子打通他的鬓角(《士师记》4)。这样,迦南王耶宾被以色列人制服。

作为深受中国传统文化影响的圣经研究学者,希伯来圣经里的女先知让笔者想到了中国民间信仰里的仙姑,如八仙里的何仙姑、山西的麻衣仙姑、甘肃张掖的平天仙姑等,她们是民间信仰里的女神,农民心中的女

1 Daniel Skidmore-Hess and Cathy Skidmore-Hess, "Dousing the Fiery Woman: The Diminishing of the Prophetess Deborah," in *Shofar*. Vol 31, no. 1, (2012), 9.

2 “讷未阿”(נְבִיאָה)是女先知的希伯来音译,阴性名词。它的阳性名词是“先知”(נָבִיא)。Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson, 2003), 611.

仙,守护着乡土中国的精神世界。希伯来圣经女先知与中国民间信仰里的仙姑,对于我们考察希伯来文化和中华文化里的女性超越者形象有重要参考价值,对于希伯来文明与中华文明的交流与互鉴也有启发意义。

一、诠释传统中的希伯来女先知

希伯来圣经讲述的女先知理应被尊重,但在古代基督教—犹太教诠释传统里的女先知却一再被贬低,其重要性也被弱化。以底波拉为例,我们考察一下不同历史时期的释经权威对她的不同评价。

犹太释经者把底波拉和其他从事政治领导权的妇女描写得不像女人。例如,巴比伦塔木德讨论为什么底波拉坐在棕树下审判以色列,根据西蒙·本·亚比沙龙拉比(Rabbi Simeon ben Abishalom)的说法,这样做是为了避免隐私。换句话说,底波拉不能违背拉比律法:禁止与不相干的男人和女人在私人场合——例如底波拉的房子——聚会。底波拉在公共场合审判就可以避免丑闻。³ 犹太释经者其实是因底波拉的性别而贬损她,削弱其作为领袖的地位。

犹太拉比那哈曼(Rabbi Nahman)认为底波拉表现出傲慢的特征,“她打发人……把巴拉召了来。(《士师记》4:6)”再看歌词,底波拉说以色列被蹂躏,“直到我底波拉兴起”。⁴ 塔木德无视底波拉的先知地位,从消极负面的角度看待她。

《圣经》描述底波拉是士师,但是在传统拉比律法里,女人不能在法庭上作证。所以在逻辑上,女人不能做法官(士师)。传统拉比否认底波拉的士师地位,这与经文的话相矛盾。这样,就出现了折中的看法,认为底波拉根本就不是士师,而只是律法教师。中世纪高级释经专家托萨菲斯特(Tosafists)认为,就底波拉是女先知而言,她已经接受了从上帝而

3 Daniel Skidmore-Hess and Cathy Skidmore-Hess, “Dousing the Fiery Woman: The Diminishing of the Prophetess Deborah,” 9.

4 同上。

来的司法权威,因此底波拉可算为经卷士师。⁵ 这种看法,既强调了底波拉的士师地位,又增添了她作为律法教师的一面,是在希伯来《圣经》基础上符合中世纪犹太神学的合理诠释。

犹太拉比智者指责底波拉傲慢自大,但是基督教的教父维护底波拉。不过,他们都限制底波拉的作用,消解她独一无二的领袖地位。通过认定她是一位好妻子、圣洁寡妇、律法教师,来否认她是一位有主宰能力的政治人物,甚至根本不承认她是一位士师。⁶ 贬低底波拉是古代文化规则的合法做法,即使在现代《圣经》学者这里也仍存在。《圣经》学者马克·兹维·布莱特勒(Marc Zvi Brettler)就认为底波拉不是一个十足的士师。⁷ 詹姆斯·库格尔(James L. Kugel)描写底波拉是“某种先知”,但是他并没有解释是“哪种”。⁸ 类似地,琐金(Soggin)认为:“底波拉承担了某种司法和先知职分...至少在目前的叙事形式,似乎并没有非常重要的功能。”⁹ 这种说辞显然与《圣经》经文相悖。

罗伯特·金绍姆(Robert Chisholm)从基督教福音派的角度认为底波拉降低了以色列领袖的素质。¹⁰ 根据金绍姆的看法,底波拉之前出现的士师,例如加勒、俄陀聂、以笏,以及珊迦都是约书亚型的领袖。但是从底波拉开始出现滑坡,最终导致一个社会的完全消亡,需要一个君王来重整秩序。在底波拉叙事的结尾,“人们感到以色列已经倒退了.....不幸的是,两个勇义的妇女兴起补足巴拉的软弱。然而,妇女扮演的军事角色映照出男领袖素质的下降。”¹¹ 但是细读希伯来《圣经》,我们发现

5 同上,第10页

6 Daniel Skidmore-Hess and Cathy Skidmore-Hess, “Dousing the Fiery Woman: The Diminishing of the Prophetess Deborah,” 11.

7 Marc Zvi Brettler, *The Book of Judges* (London: Routledge, 2002), 112.

8 James L. Kugel, *How to Read the Bible* (New York: The Free Press, 2007), 390.

9 A. Soggin, *Judges: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1972), 68.

10 Robert B. Chisholm, “The Role of Women in the Rhetorical Strategy of the Book of Judges,” in *Evangelical Society Papers*, (1994), 4.

11 Daniel Skidmore-Hess and Cathy Skidmore-Hess, “Dousing the Fiery Woman: The Diminishing of the Prophetess Deborah,” 13.

这种下降从《士师记》更早的时候就开始了。例如,以笏是左撇子男人。而且,底波拉并不是《士师记》里补足男性领袖缺点的第一个女人。迦勒的女儿,第二位士师俄陀聂的妻子,她要求丈夫向岳父要一块地,表现出主动进取的方面(《士师记》1: 13-15)。如果非要说发生了堕落,也是从约书亚开始的。约书亚死的时候,既没有征服迦南全地,也没有指定一个接班人完成未尽的事业,更没有让支派远离异教崇拜的风俗。因此,底波拉跟摩西一样,是标准的先知和士师。

现代学者比较能够接受底波拉的强大角色。沃尔夫冈·瑞切特(Wolfgang Richter)是二十世纪典源批评的主要人物,他承认底波拉作为先知和士师的地位。¹² 弗雷默·肯斯基(Frymer-Kensky)连接了学者传统和女性主义,充满了重振底波拉的意识形态兴趣。他宣称“在古代以色列,妇女可能被希望成为先知,就像先知户勒大那样。”。希伯来圣经从来没有说女人不能接受预言,或者女人是二等先知。¹³ 当代学者对底波拉的态度与二十世纪女权主义运动的影响不无关系。

女性主义诠释底波拉是从伊丽莎白·卡迪·斯坦顿(Elizabeth Cady Stanton)开始的,已经持续了一个世纪之久。斯坦顿指出男人总是不情愿给女人应得的尊重和荣誉,底波拉是个真正的英雄。但是另一方面,斯坦顿又认为杀死以色列的敌人西西拉的希百之妻雅亿的行为更像一个魔鬼,而不是女人。这反映了斯坦顿认识上的局限性。¹⁴ 这种局限性被另一些学者所突破。万·迪克·赫美斯(Van Dijk-Hemmes)主张《士师记》第4章是男性主宰的文本,而第五章则是女人写的文本,底波拉和巴拉都赞美了雅亿。¹⁵ 吉弗雷·米勒(Geoffrey P. Miller)认为由妇女底波

12 Wolfgang Richter, *Tradition as Geschichtliche Untersuchungen Zum Richterbuch* (Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1963), 37; Daniel Skidmore-Hess and Cathy Skidmore-Hess, "Dousing the Fiery Woman: The Diminishing of the Prophetess Deborah," 14.]

13 Tikva Frymer-Kensky, *Studies in Bible and Feminist Criticism*, (Jewish Publication Society, 2006), 47, 160.

14 Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible* (Amherst, NY: Prometheus Books, 1999), 18-20.

15 Arie Vab der Kooij, "On Male & Female Views in Judges 4 and 5," Bob Becking and Meindert Dijkstra, eds., *On Reading Prophetic Texts* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 139.

拉和她的将军巴拉指挥的成功战斗,应该得到各群体的欢迎。他也肯定了女人雅亿用暴力“毁灭”西西拉的行为。¹⁶ 女性主义对底波拉的诠释是对诠释传统里贬低底波拉倾向的强有力的反拨,有效扭转了底波拉在释经传统里的地位。

二、中国民间仙姑信仰

中国民间信仰里的仙姑是广大农村地区信奉的神祇,反映了人们对真、善、美的追求。仙姑信仰涉及的女仙有很多,最著名、最具有代表性的有八仙里的何仙姑、甘肃的平天仙姑,以及山西的麻衣仙姑。本研究以何仙姑为考察主线。何仙姑是中国家喻户晓的女性神仙,她的祖籍一说在湖南永州,一说在广东增城。她的成仙经历是这样的:

“年十四五,梦神人教食云母粉可得亲身不死。又遇异人与桃食之,誓不嫁人,常往来山顶,其行如飞,朝去暮则持山果归,遗其母,后遂辟谷,语言异常。”¹⁷

这段记载表明何仙姑是位修炼成仙的道姑,她不食人间烟火,乃处子之身,孝养母亲。据说她是吕洞宾的弟子,这里的“异人”就是吕洞宾。

何仙姑与其他中国传统仙姑的共同点非常鲜明。首先,她们都是未婚女子经过修炼,得道成仙。何仙姑“誓不嫁人”,显示出她得道时是处子之身。未婚女子成仙的叫做仙姑,已婚女子成仙的称作仙娘。未婚的形象体现了父权制文化强烈的处女情结和贞洁意识,也反映出民间宗教对神仙超越性方面的要求。

其次,她们都出生于贫苦家庭,经过勤苦修道,才位列仙班。何仙姑

16 Geoffrey P. Miller, “A Riposter From in the Song of Deborah,” V. H. Matthew, B. Levinston, & T. Frymer-Kensky, eds., *Gender & Law in the Hebrew Bible & the Ancient Near East* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1998), 114.

17 (元)赵道一,《历代真仙体道通鉴后集》,卷5,《续修四库全书》第1295册(上海:上海古籍出版社,2002年),第167页。

的母亲何二娘以织鞋为生,其父何泰是做豆腐的。¹⁸ 另外一些地方通志说法也各异,《福建县志》称何仙姑是一个卖饼人家的女儿;《浙江通志》中的何仙姑是一个采樵女子;她成仙以前过着辛苦的生活。¹⁹ 所以,何仙姑是典型的贫苦家庭出身。仙姑的身世显示了民间信仰扎根乡村,惠济乡民的平民意识。

再次,她们都有祈雨、送子、却兵等神力。何仙姑得道成仙后,能预知祸福,“名甚著,士大夫趋询休咎。”何仙姑完全是一位呼风唤雨、祈福禳灾、收精度胎、救死扶伤的女仙。何仙姑也是精通兵事的地方保护神,“宜其谈兵决策,歼数十年之逋寇。”²⁰ 仙姑信仰充分满足了人们的功利主义宗教思想,反过来进一步神化和推动了仙姑信仰。

最后,她们的形象是攀附儒释道思想后综合形成的。何仙姑属于巫道合一的兼顾形象,从道教方面看,她是一位道姑;从“趋询休咎”这种占卜吉凶、求神问鬼的本领看,显然是巫术的表现。²¹ 早期的仙姑形象具有民间信仰的特点,反映了流传地巫俗的浓厚。唐代国家宣扬佛教,在南方地区出现了佛教与民间神灵的互相吸纳。何二娘是一个侍奉和尚的民间女神,并由此受到当时皇帝的召见,这是民间神灵对于佛教的认可。宋代一贯重视道教,何仙姑很快又被道教吸收利用。然而,儒释道文化的融合,也使得何仙姑逐渐具有儒家文化的特点,起初并不注重礼仪的何仙姑逐渐具有“孝”的特点。²² 何仙姑孝养母亲正是儒家孝道的体现。

三、仙姑信仰视域下的希伯来女先知

希伯来女先知与中国的仙姑都是神人沟通的媒介,具有预知祸福

18 陈泽泓,“何仙姑传说的民俗文化意义”,载《岭南文史》,2006(1),第54页。

19 郑朝琳,“浅析何仙姑形象的演变及意义”,载《世界宗教研究》,2006(1),第18页。

20 易先根,“何仙姑及其传说的巫文化气质”,载《零陵师专学报》,1992(1),第97页。

21 同上。

22 郭文字,《宋元以来社会变迁过程中的神灵塑造——以增城何仙姑为例》,暨南大学硕士论文,2010年,第42页。

的超越品格。她们有很多相似的方面和可比之处。希伯来女先知是精英人士,与上层社会打交道,或者本人就是部落领袖。底波拉是士师,审判以色列百姓中的案件,是国中最大的法官。她也是战时指挥打仗的领袖。希伯来女先知隶属于先知群体,这个群体大多跟以色列的君王打交道,或者有着宏大叙事的意识形态兴趣,这个特点让希伯来文化呈现出一种先知意识、超越意识,以及超前意识。中国的仙姑几乎都出生贫苦,仙姑信仰扎根民间,属于中国文化里的小传统叙事,培育乡土中国的精神世界,造福着广大乡民的世俗人生。

希伯来女先知和中国民间信仰里的仙姑虽同为神人间的媒介,但是希伯来女先知为上帝代言,服务于一神信仰。女先知底波拉是耶和华的士师,领导以色列百姓反抗迦南人的压迫,她是个非常在意耶和华荣耀的女先知,并预言耶和华的荣耀将归于一个女人。中国民间信仰里的仙姑是儒道佛巫多种文化形态综合形成的产物,并不服务于某种单一信仰里的神灵。民间信仰里的仙姑是乡土中国适应各种文化冲击与融合的结果,是乡民功利主义宗教信仰的集中体现。

《圣经》描写希伯来女先知的事迹往往用歌舞助兴。《圣经》作者为女先知底波拉/雅忆也创作了一首赞歌,《士师记》第 5 章底波拉和巴拉的歌运用了平行、交叉等修辞方法,具有极高的文学价值:

第 4 节的“天漏”(נָטַף)	第 4 节的“云也落雨”(נָטַף)	预示了上帝会介入随之而来的战斗。
第 11 节“耶和华的民”(עַם־יְהוָה)	第 5 节的“以色列的神”(אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל)	表明耶和华与以色列之间的和解。
第 8 节象征绝望和失败的“城门”(שַׁעְרִים)	第 11 节就成为象征胜利的“城门”(שַׁעְרִים)	使用了重复和对比来增强效果。 ²³

23 Shimon Bakon, “Deborah: Judge, Prophetess and Poet,” in *Jewish Bible Quarterly*, vol 32, no. 2 (2018): 113.

第7节的“兴起”(קום)	第12节的“兴起”(קום)	不仅是底波拉的兴起,也形容巴拉兴起指导起义。
第13节“那时有余剩的贵胄和百姓“一同下来”(יחד)	耶和华降临(יְהוָה)	上帝赞扬加入巴拉军队的六个支派,谴责了但、基列,以及亚设支派,因为他们拒绝了巴拉的呼召,讽刺了流遍。 ²⁴
第23节“耶和华的使者说:‘应当咒诅(אָרַר)米罗斯’”	第23节“大大咒诅(אָרַר)其中的居民”	平行的修辞手法
第23节“因为他们不来帮助耶和华(לְעֹזֶרֶת יְהוָה)”	第23节“不来帮助耶和华(לְעֹזֶרֶת יְהוָה)攻击勇士。”	重复的修辞手法
第24节“愿基尼人希百的妻雅忆比众妇人多得福气(מְנַשִּׁים)”	第24节“比住帐篷的妇人更蒙福祉(מְנַשִּׁים)”	平行的修辞手法

中国民间仙姑信仰有自身的巫歌和巫乐。巫歌中的请八仙,何仙姑一段是这样唱的:“第六神仙行莲步,貌美法高世间无,是非朝朝有,不听便是福。”“是非朝朝有,不听便是福”是对凡夫俗子的劝诫,也充满了对哲理的探求。有些地方民间信仰已经申请并获批为非物质文化遗产。非物质文化遗产的生存和传承离不开一些表演形态。有些仙姑信仰里就有岳村钹子、桥头大鼓、跑报子等民间器乐和艺术活动,它们是伴随祈雨过程应运而生的。这些民间器乐和艺术活动的传承也扩大了仙姑信仰的流传范围。²⁵ 仙姑信仰里的器乐甚至成为中国非物质文化遗

24 Shimon Bakon, “Deborah: Judge, Prophetess and Poet,” 114.

25 宋鸿秀,《麻衣仙姑的地方传说与当代建构——以山西麻衣仙姑传说圈为例》,山西师范大学研究生学位论文,第70-74页。<https://kns.cnki.net/kns8/defaultresult/index>

第4
来”
将后
单引
单引
引号
号。

产,具有极高的民俗鉴赏价值。女先知的赞歌与中国民间信仰祈雨仪式中使用的乐器表明,音乐有助于女先知/仙姑受感说话,更好地传达神祇的旨意。

结语

作为一位研究希伯来圣经的中国学者,在理解和研究希伯来女先知时,不可避免地将希伯来女先知与中国民间信仰里的仙姑形象联系起来进行理解。希伯来女先知形象在漫长的诠释传统里经历了嬗变,不过总的来说,负面观点和直接忽视的性别假设占据主导诠释地位,指出这一点有助于揭示女性在漫长历史上失语和被妖魔化的不利处境,并重构属于女性自身的话语机制和性别身份。希伯来女先知深受古代近东,尤其是迦南多元宗教文化的影响,希伯来女先知的迦南神话背景让读者意识到《圣经》作为多元宗教经典的文化意义。希伯来女先知的精英意识与中国民间仙姑信仰的平民出身构成强烈的反差。希伯来女先知服务于一神信仰,而中国仙姑信仰是多元文化融合的产物。女先知的赞歌与中国民间信仰祈雨仪式中使用的乐器表明,音乐有助于女先知/仙姑受感说话,更好地传达神祇的旨意。本文在女先知敬拜和仙姑信仰之间还有进一步发掘的空间,期待以后有更好的讨论。

古代维吾尔基督教史简述

单传航

(波士顿教育中心)

基督教最早传入维吾尔族及其国家,是在公元8世纪。公元10至13世纪,是基督教在维吾尔人中的昌盛发展阶段。14世纪末,维吾尔基督教正式消亡,直到19世纪末再次传入。¹如今,大部分维吾尔人居住在中国新疆地区。

序:古代维吾尔基督教的宗派来源

源于小亚细亚半岛埃戴萨(Edessa)王国的叙利亚教会(Syrian Church),沿着丝绸之路,一路向东宣教,至公元225年就在美索不达米亚平原和波斯境内拥有20多个主教(Bishoprics)驻地,而且其教区势力范围也已进入中亚地区的大夏(巴克特里亚)——大月氏贵霜王国。²后来,在波斯境内发展壮大的东叙利亚教会(East Syriac Church),因为遭受波斯帝国的严重逼迫70多年,于公元410至424年间被迫宣布独立,自称“使徒圣而公之的东方亚述教会”(Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East),简称“东方亚述教会”(Assyrian Church of the

1 参看单传航的博士论文英语版(未出版):Mark C. Shan, *The Historical Uyghur Identity and its Attributes from Kocho Civilization and East-Syriac Christianity*, submitted on July 31, 2018.

2 Mingana, Alphonse, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East* (Piscataway, NJ: Georgia, 2010), 298.

East), 与罗马宗主教区、康士坦丁堡宗主教区、亚历山大宗主教区、安提阿宗主教区, 在事实上并列成为第五大宗主教区(号称东方宗主教区), 但并未得到罗马教廷和其它宗主教区的承认。³ 东叙利亚教会的教宗(Catholicos)由波斯国王任命, 以波斯首都塞琉西亚—泰斯封(Seleucia-Ctesiphon 即后来的巴格达)为教廷驻地, 使用“帕氏他”(Peshitta)版本的叙利亚语《圣经》, 采用“东叙利亚语”(East Syriac)的圣礼传统。⁴

公元 431 年的“以弗所大公会议”之后, 波斯境内的东叙利亚教会及其学术中心——埃戴萨学院(后来学术中心被迫转移到尼西比西 Nisibis 学院), 继续坚持秉承被这次大公会议以及 20 年后的迦克顿大公会议(451)定为异端的安提阿(Antioch)宗主教区神学传统中的“基督论”和“圣母论”, 常被称为“聂斯托利派”(Nestorianism)。⁵ 此外, 历史中东叙利亚教会所传播的基督教, 也被人们称为波斯基基督教、大秦景教、迭屑教(达娑教)、弥施诃教、也里可温教, 等等。如今总部仍在伊拉克的东方亚述教会, 学术界普遍称之为东叙利亚基督教或东方基督教, 成为与天主教、东正教、新教并列的基督教宗派。1994 年, 罗马天主教会与东方亚述教会联合发表公告宣布和解, 结束了双方在“圣母论”和“基督论”上的历史争议。⁶

一、早期维吾尔基督教(720s—841)

传入维吾尔人当中的基督教, 也是传入中亚、东亚和西伯利亚地区

3 Baum, Wilhelm and Winkler, Dietmar W., *The Church of the East: A Concise History* (New York: Routledge Curzon, 2003), 19–20.

4 朱谦之:《中国景教》(北京:人民出版社, 1998 年), 第 41 页, 第 43 页。

5 Baum, Wilhelm and Winkler, Dietmar W., *The Church of the East: A Concise History* (New York: Routledge Curzon, 2003), 23, 26.

6 MAR DINKHA IV, IOANNES PAULUS PP. II. “COMMON CHRISTOLOGICAL DECLARATION OF POPE JOHN PAUL II AND HIS HOLINESS MAR DINKHA IV, CATHOLICOS-PATRIARCH OF THE ASSYRIAN CHURCH OF THE EAST”, Friday, 11 November 1994, Vatican City. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1994/november/documents/hf_jp-ii_spe_19941111_dichiarazione-cristologica.html

的基督教,都属于东叙利亚基督教,即属于东方亚述教会的建制体系。根据叙利亚教会史料可知,公元5世纪中期至7世纪中期,东叙利亚教会在中亚地区的宣教取得了历史性的成果,在阿姆河(Amu or Oxus River)南岸流域设立了包括梅尔夫(Merv)在内的至少四个主教驻地,辖区直到帕米尔高原,并进一步在北岸流域设立了撒马尔罕教区。⁷此外,根据中国宫廷史书可以推断出,最晚在公元6世纪,东叙利亚教会的辖区已经涵盖了帕米尔高原以东的塔里木盆地的东北缘和吐鲁番盆地,东叙利亚基督教与当地的佛教,成为两大主导性的宗教。⁸

公元751年,伊斯兰教军事势力击败唐朝中国,在中亚取得控制权。东叙利亚教会在教宗提摩太一世(Timotheos I 780-823)的领导下,继续向东强化推动亚洲的宣教事业,在东亚和西伯利亚地区获得突破。⁹

公元8世纪初,维吾尔部落中的一支——可以推断是率先皈依了东叙利亚基督教的汪古维吾尔,与其它三个草原基督教国家同属东叙利亚教庭专门设立的可能是位于天山北麓(今中国新疆奇台县)的大主教驻地之辖区。¹⁰公元780年,位于今蒙古草原的维吾尔汗国的顿莫贺(Tun Bagha Tarkhan 780-789)武力夺权成为第四任汗王。虽然摩尼教是其国教,但新汗王敌视摩尼教徒。公元781年,教宗提摩太一世在东亚设立了新的大主教驻地,地点不详,可能是专门为维吾尔汗国的教会而设立的;同年,《大秦景教中国流行碑》在唐朝中国首都西安被立。后来,支持(或信奉)景教的中国“圣徒皇帝”唐德宗,将一位女儿嫁给了这位

7 Mingana, Alphonse, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East* (Piscataway, NJ: Georgia, 2010), 305.

8 Shan, Mark C., "Silk Road Christianity in Tarim and Turpan Basins Prior to AD 640 When Tang China Took Over Kocho Kingdom" in *Africanus Journal*, Vol. 13, No. 2, November, 2021, 26-44.

9 Baum, Wilhelm and Winkler, Dietmar W., *The Church of the East: A Concise History* (New York: Routledge Curzon, 2003), 47-50.

10 任冠、魏坚:“2021年新疆奇台唐朝墩景教寺院遗址考古发掘主要收获”,载《西域研究》(乌鲁木齐:新疆社会科学院),2022年第3期,第106至113页。

维吾尔汗王。¹¹

公元 841 年,北方西伯利亚地区的吉尔吉斯人,南下击败了维吾尔汗国,亡国后的维吾尔人被迫分成三支向西迁徙。作为黄头撒里维吾尔人这一支,西迁到河西走廊和敦煌地区(今中国甘肃)定居,而最大的一支则继续向西,定居在天山以南的吐鲁番盆地和塔里木盆地,并再次建立汗国,史称高昌维吾尔汗国(或西维吾尔汗国,汉语史料称为“西州回鹘”);还有一支维吾尔人,继续向西迁移到帕米尔高原以西定居,后成为喀喇汗国,后来可能演化为乌兹别克。¹²此外,汪古维吾尔人选择南迁到靠近中国的边境地区(今中国大同盆地)定居。高昌维吾尔汗国占据并统治着天山南北地区,包括塔里木盆地信奉东叙利亚基督教和佛教的吐火罗—夏人(Tocharian-Sarmatian)等印欧人的大小城邦王国。¹³

二、本地化的维吾尔基督教(841—1218)

在维吾尔人西迁之前,估计最晚不迟于公元 823 年,位于塔里木盆地西端的喀什,已经成为东叙利亚教会的大主教驻地,管辖塔里木盆地吐火罗—夏人等印欧人的东叙利亚基督教。自 841 年西迁之后,经过大约一个世纪,高昌维吾尔基督教得到了稳定的发展,可能隶属于奇台大教区。同时,维吾尔摩尼教仍然保持建制势力,而佛教则继续存在于当地的吐火罗—夏人当中。¹⁴

这一时期,作为撒里维吾尔人当中的基督徒,他们与当地的汉人、

11 Mark C. Shan, *The Historical Uyghur Identity and its Attributes from Kocho Civilization and East-Syriac Christianity*, submitted on July 31, 2018.

12 景净:《大秦景教流行中国碑》(781);刘昫:《旧唐书》;欧阳修,宋祁:《新唐书》;Grousset, René, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, Naomi Walford (tr.) (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1970), 120–127.

13 刘昫:《旧唐书》;欧阳修,宋祁:《新唐书》;脱脱:《宋史》。

14 单传航:《古代维吾尔摩尼教的发展与变异——兼析学术界误认为高昌维吾尔人信奉佛教的原因》(波士顿:中国基督教理学会,2019年)。

西夏的基督徒,同属敦煌基督教,隶属于唐古特大主教区。帕米尔高原以西的维吾尔人,他们当中的基督徒部落,属于突厥基督教¹⁵,与当地的突厥人、吐火罗、粟特等印欧人同属撒马尔罕(Samarkand)大教区——印欧民族基督教。南迁维吾尔人的汪古基督教,则属于大同(西京)教区。¹⁶

至公元10至11世纪,除了维吾尔基督教汗国,还出现了其它五个不同民族/种族的基督教国家,分布在西起阿尔泰山脉、东至大兴安岭山脉的广大地区。¹⁷期间,伊斯兰教进入塔里木盆地。1130年,东亚的契丹辽国被女真人击败后向西迁徙,占领中亚地区包括高昌维吾尔汗国,史称西辽,其大贺氏皇室贵族具有基督教传统。西辽末期的统治者,大力支持基督教,并在喀什教区压制伊斯兰教势力。1218年,成吉思汗蒙古人击败西辽等国,占领中亚地区,之后在此建立了蒙古帝国的察合台汗国辖区。

三、高度发达的维吾尔基督教(1218-1368)

蒙古人征服中亚地区后,重用维吾尔人治理帝国,创造了蒙古文字,并教化蒙古汗室贵族;高度发达的维吾尔文明及其基督教属性,自此彰显于世。蒙古人称东叙利亚基督教徒为“也里可温”,成吉思汗之后的汗室贵族普遍信奉东叙利亚基督教。蒙古帝国鼎盛时期,东西方使者来访频繁。当时的亚美尼亚史学家将高昌维吾尔汗国称为“迭屑国”

15 澄清并认知古代突厥人与古代维吾尔人属于不同的民族和国家,有助于理解中亚地区古代基督教的整体而细致的构图。本文建立并区别“突厥基督教”和“维吾尔基督教”的名称概念,正是出于这种民族宗教学的逻辑,并希望以此消解学术界对于新疆地区古代基督教及其民族属性的一些长期误解和迷茫。关于两者的民族身份区别,参看单传航:《简述维吾尔族身份中的历史属性和地理属性——及其与突厥身份和土耳其身份的本质性区别》。

16 Mark C. Shan, *The Historical Uyghur Identity and its Attributes from Kocho Civilization and East-Syriac Christianity*, submitted on July 31, 2018.

17 同上。

——即基督徒之国，并指出蒙古人当中的许多精英和贵族都是维吾尔人，而罗马教皇的使者则称维吾尔人是“聂斯托利基督徒”。¹⁸ 期间，在高昌维吾尔汗国境内，基督教和佛教继续主导，摩尼教仍然保持建制性影响，而伊斯兰教势力继续扩张。

在蒙古帝国广袤的辖区内，一批维吾尔基督徒精英登上了世界舞台，扮演了重要的历史角色。例如，维吾尔基督徒沙吾提(Sawut 田镇海)(1169–1252)，从起初就跟随成吉思汗，担任蒙古帝国的丞相 40 多年，效力三代汗王，堪称帝国的塑造者。¹⁹ 此外，蒙古帝国中先后有 600 位维吾尔高级官员效力汗廷，包括 20 多位丞相。这些维吾尔精英当中有许多是基督徒。在蒙古帝国的元朝中国辖区，有大约 60 位维吾尔高官，例如，出身于维吾尔基督徒世家的马祖常，成为一代汉语文豪。²⁰

1278 年，两位汪古维吾尔基督徒修士，巴·扫马(Bar Sauma)和马古斯(Marcus)，获得忽必烈大汗的差遣，从汗城(北京)出发前往耶路撒冷朝圣。到达巴格达的东叙利亚教廷后，马古斯于 1281 年成为东叙利亚基督教会的教宗，名号 Yahballaha III，在位 36 年后去世。1287 年，巴·扫马代表蒙古帝国波斯辖区，作为基督徒使者出访欧洲，先后会见了拜占庭东罗马的皇帝安德洛尼卡二世(Emperor Andronicus II)、法国的国王菲利普四世(Philip IV the Fair)、英国的国王爱德华一世(Edward I)和罗马教皇尼拉斯四世(Nicholas IV)，谋求与欧洲缔结十字军联盟，从东、西方向夹击伊斯兰教军事势力，收复耶路撒冷。²¹

18 Grousset, René, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, Naomi Walford (tr.) (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1970), 252–277.

19 同上, 257, 270; 宋濂:《元史》。

20 Mark C. Shan, *The Historical Uyghur Identity and its Attributes from Kocho Civilization and East-Syriac Christianity*, submitted on July 31, 2018.

21 Budge, E. A. Wallis, (tr.), *The Monks of Kublai Khan Emperor of China, or the History of the Life and Travels of Rabban Sawma, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khans to the Kings of Europe, and Markos who as Mar Yahbh-Allaha III Became Patriarch of the Nestorian Church in Asia* (London: The Religious Tract Society, 1928).

结束语

1335年至1350年,统治天山南北地区的蒙古东察合台汗国,全面皈依伊斯兰教。1392年,东察合台的军队攻陷高昌维吾尔王国的首都高昌(今吐鲁番),标志着古代维吾尔基督教至此消亡。

杭州的传教士家族与之江大学

俞 强

(上海大学)

一、引言

一百多年前,中国封闭的大门被打开,大批的西方传教士们来到这片禾场。他们不远万里,飘洋过海来到中国,不仅满怀热情地传播基督福音,还带来了近代西方文明。

在中国近代历史上,西方传教士是一批很奇特的人群。一方面他们来中国的内驱力是来自神的呼召,前往中国传播基督福音,他们在中国翻译圣经,建立教堂,传讲福音,祈望“中华归主”;另一方面他们也是近代中西文化交流的主要媒介之一。当时在进入中国的西方人士中,除了传教士,还有外交家和从事贸易的商人。传教士们在中国开办各种近代事业,包括创办近代报刊、创立近代新式学校、建立近代西式医院等,给中国社会带来了西方先进文明和技术,成为中国社会近代化的一股强劲的驱动力。

早期美国教会史学派的重要代表人物,致力于研究近代中国基督教史的著名教会史学家赖德烈(Kenneth Scott Latourette)就曾预言到:“未来的历史学家将发现,在华传教是过去三百年中最重要的运动之

一。”¹著名的汉学家、历史学家费正清(John King Fairbank)则宣称:
“在19世纪的中西关系中,新教传教士是研究最少,而又最有意义的人物。”²近年来历史学家出版的大量研究成果已经证明,研究在华传教事业是了解中美关系的关键钥匙,”然而,“这一工作不过刚刚开始。”³

“跨海”与“造桥”这两个词正好能概括西方传教士的精神和贡献。西方传教士不畏艰难险阻,跨越波涛汹涌的大洋,带着一种炽热的宗教热情和使命感来到中国,同时,他们也在搭建一座沟通中西文化交流的桥梁。

在这群奇特的人群当中,有的传教士是兄弟、夫妻、父子一道来到中国,成为中西文化交流史上一道独特的风景线,这就是本文所要研究的传教士家族。

二、在杭州的传教士家族

在本文中,我主要想给大家介绍两个与杭州密切相关的美国传教士家族。这两个传教士家族不仅在中国活动的时间跨度大,而且在中国的近代文化教育领域做出了重大贡献。

首先是司徒家族。司徒家族包括了父亲司徒尔(John Linton Stuart)、母亲玛丽·霍顿(Mary Louisa Horton)、兄司徒雷登(John Leighton Stuart)、弟司徒华林(Warren Horton Stuart)。

1874年夏天,司徒尔和玛丽·霍顿结婚。蜜月刚过完,他们夫妇便受美国南长老会的差派一起来到中国杭州。司徒尔在水天堂负责传教事务。司徒夫妇在适应了中国的新生活后不久,便开始开拓在杭州的教

1 Latourette, K.S., “Introduction”, *A History of Christian Missions in China* (New York: The Macmillan company, 1929). 5.

2 John K. Fairbank, “Introduction”, in Barnett and Fairbank, *Christianity in China – Early Protestant Missionary Writings* (Cambridge: Harvard university press, 1985). 2.

3 John K. Fairbank, “preface”, in Kathleen Lodwich, *The Chinese Recorder Index – A Guide to Christian Missions in Asia, 1867–1941* (Wilmington, Del.: Scholarly Resources Inc., 1986).

会事工。他们不仅传播基督福音,还积极参与兴办近代文化教育事业。玛丽·霍顿还是杭州基督教女青年会的创始人之一。1890年,玛丽·霍顿在弘道女中创立了第一个中华学校女青年会,1908年该会正式更名为杭州基督教女青年会,1922年更名为杭州基督教女青年会。1923年全国基督教女青年会第一次代表大会在杭州召开,并成立了中华基督教女青年会全国协会。从此,女青年会运动在中国蓬勃发展起来。⁴1947年,世界基督教女青年会第一次代表大会在杭州召开,有25个会员国参加,当时宋美龄曾出席开幕式,并发表演说,致词欢迎。⁵司徒尔在杭州传教四十六年,于1913年1月在杭州病逝,享年73岁。1925年,玛丽·霍顿也在杭州逝世。司徒夫妇都安葬于杭州九里松基督教墓地。1920年,美国南长老会传教士贝恩德(George Whitfield Painter)及当时在杭州的教友在众安桥建造了“湖山堂”,以此追念司徒尔牧师。

在中国近现代教育史和外交史上赫赫有名的司徒雷登就是司徒夫妇之子。1876年6月24日,司徒雷登出生于杭州天水堂,11岁时返回美国弗吉利亚上学。求学期间,司徒雷登受到“学生志愿国外传教运动”的影响,立志于海外传教。1904年结婚后,他携妻子艾琳·罗德(Aline Rodd)回到杭州,成了第二代美南长老会传教士。司徒雷登在杭州呆了三年半的时间。在此期间,他一方面在湖山堂从事传教事工;另一方面参与创建了杭州育英书院,还在弘道女中和冯氏女中等教会学校任教,同时也积极参与基督教青年会的活动。1908年,他到南京金陵神学院任教,1910年,担任南京教会事业委员会主席。1919年,司徒雷登应邀到北京筹建燕京大学,并出任校长,为该校的发展壮大做出了不可磨灭的贡献。到1930年代,燕京大学已成为中国学术水平最高

4 参见“基督教女青年会第一次全国大会”——《中国大百科全书》第三版网络版,<https://www.zggbk.com/ecph/words?SiteID=1&ID=351902&Type=bkztb&SubID=532>;登录时间:2023年4月27日。

5 参见“基督教女青年会”,http://www.hzsc.gov.cn/art/2009/7/2/art_1271484_4621451.html;登录时间:2023年4月27日。

的教会大学之一。⁶

司徒华林是司徒雷登的弟弟,也与杭州有缘。他1907年来华,1916年至1922年担任杭州之江大学(Hangchow Christian College)的校长,1924年,担任金陵神学院的教授。

第二个传教士家族就是费启鸿(George F. Fitch)和费佩德(Robert Ferris Fitch)父子。费启鸿是美国北长老会教士,1870年来华,在上海传教,1872年前往苏州设立北长老会传教站,1885年调往宁波,1888-1914年任上海长老会所办的美华书馆(American Presbyterian Mission Press)主任,同时兼《教务杂志》(The Chinese Recorder)总主笔,1923年病逝于上海。

费启鸿之子费佩德,1873年生于上海,1898年在美国大学毕业后回到中国,在宁波长老会所办的中学任校长,后前往杭州,担任杭州之江大学神学院教授、校长。著有《杭州-浙江游记》(Hangchow-Chekiang Itineraries)(1918)和《普陀山游记》(Pootoo Itineraries: Describing the Chief Places of Interest, with A Special Trip to Lo-Chia Shan)等书。

三、司徒家族和费氏家族与之江大学之缘

在来华西方传教士的心目中,开办近代新式学堂是传播福音的一个重要手段,所以传教士在其传教的中心地区都会创办教会学校,将新式的教育理念和内容引入中国,客观上促进了中国近代新式教育的发展。这两个在杭州的传教士家族也是这样,他们虽然来华是为了传播福音,但在传福音的过程中都参与了兴办教育的活动,特别与位于杭州的之江大学结下深厚的渊源。

之江大学,英文名为 Hangchow Christian College,前身是美国长老会在通商口岸宁波创办的崇信义塾(Boys Boarding School)。这是一所男生

6 司徒雷登在华活动情况,具体可参见[美]司徒雷登著,《在华五十年——司徒雷登回忆录》,陈宗家译(北京:北京出版社,1982年)。

寄宿制学校,1845年由美国长老会传教士麦嘉缔(Divie Bethune McCar-tee)创办,“招收贫困家庭的儿童免费入学,主要是培养基督教牧师和从事当地教会工作的助手”。⁷随着传教士不断深入到浙江内地活动,浙江省府杭州的吸引力越来越大。在传教士们看来,杭州不仅人口众多,而且经济发达,交通便利。于是,在1867年,通过中国籍教员吕文振的协助,崇信义塾从宁波迁到杭州。起先学校落脚在皮市巷,并取“乐育英才”之义,将学校重新命名为育英义塾。⁸1879年,传教士们决定购置位于皮市巷附近的大塔儿巷中的一座宅院。完成购置并稍作修整后,传教士们于1899年将育英义塾正式迁入新址,并“改义塾为书院,而规模宏敞矣”。育英书院成为义和团运动之后,美国长老会在中国成立的第一所高等院校。⁹后因书院规模拓展,学生人数增加,校址不敷使用,1907年传教士们又选中了钱塘江边六和塔处的一块区域,此地“有山阻江不骞,而毓秀天然”,是新校区的理想选址。经过三年多的建设,1911年2月育英书院正式迁入新校舍,因地处钱塘江弯曲处,呈“之”字形,故取名“之江学堂”。¹⁰

司徒家族一向与杭州的教会学校关系密切。司徒雷登的母亲玛丽·霍顿创办了杭州的第一所女子学校。1867年,玛丽·霍顿在杭州天水桥创办了“贞才女校”,并亲自担任校长。¹¹1899年,美国北长老会在杭州大塔儿巷创办育才女校;1902年,美国北浸礼会创办蕙兰女学;1912年,贞才、育才、蕙兰三所女学校合并为一校,定名为弘道女校。“弘道”语出《论语》:“人能弘道”,这里引伸为耶稣基督之道在中国光而大之。后来,弘道女校移交给中华基督教华东大会及沪浙浸礼会两个中国基督教团

7 张立程,汪林茂:《之江大学史》(杭州:杭州出版社,2015年),第5页。

8 [美]队克勋著,《之江大学》,刘家峰译(珠海:珠海出版社,1999年),第9-10页。

9 [美]罗伊·休厄尔,沈弘著:《天城记忆:美国传教士费佩德清末民初拍摄的杭州西湖老照片》(济南:山东人民出版社,2010年),第3页。

10 《杭州之江学堂·1912》,上海美华书馆印,第8页。

11 参见杭州市政协文史委员会、杭州市文化广电新闻出版局、杭州文史研究会编:《天城遗珍——杭州对外文化交流史迹》(杭州:杭州出版社,2016年)。

体,并正式更名为“杭州市私立弘道女子中学”。弘道女中的英文名称为 Hangchow Union Girls School,旧址位于现今杭州学士路上的浙江省妇保医院内。1952年,弘道女中解散,并入省立杭州女子中学。¹²

玛丽·霍顿的两个儿子也与之江大学很有缘分。司徒雷登在参与创办燕京大学之前,也参与创办了之江大学的前身——杭州育英书院。1907年,身为美国南长老会传教士的司徒雷登提议与北长老会合办育英书院,并帮助书院搬迁到之江秦望山麓的新校区以扩大办学规模。育英书院即之江大学的前身,从这个意义上讲,司徒雷登可以算是之江大学的创办人之一。在美国南北长老会合作办学的事业中,司徒雷登曾以南长老会代表的身份参与杭州育英书院的管理。¹³

司徒华林与之江大学的关系更加密切。1909年,司徒华林进入之江大学任教,是之江大学教职员中第一位美国南长老会成员。1916年至1922年,他担任之江大学的第三任校长。司徒华林在校长任期内为之江大学的发展做出的巨大贡献之一,就是在1921年返美为之江大学募集资金。经过不懈地努力,他终于使学校在美国哥伦比亚特区获准立案,嗣后凡在该校大学毕业者皆可获得学士学位。这极大地提高了之江大学的声誉和实力。¹⁴

与之江大学有缘的还有费氏家族中的费佩德。费佩德曾于1922年至1931年担任之江大学的第四任校长。1908年,他从宁波到杭州的育英书院任教。当他来到位于杭州大塔儿巷的育英书院时,这所学校正在筹划募款和建造新校园,费佩德立即被委以建校的重任。费佩德对新校园的建设可谓殚精竭虑。为了建设新校园,费佩德四处募捐。1915年和1918年,他曾两次返回美国作巡回演讲,为学校募款。为了方便美国听众更好地了解演讲的内容,费佩德特地将他在中国拍摄的照片做成了

12 参见张清宏著:“民国时期杭州的弘道女中”,载《杭州民进》,2018年第2期。

13 参见沈建中著:“之江大学创办提议人司徒雷登”,载顾志兴主编:《江上自古多才俊》(杭州:杭州出版社,2013年)。

14 参见“之江大学之新消息”,《申报》,1921年1月14日。

幻灯片在演讲时进行播放。在美国各地进行讲演时,这些生动形象的照片深深地吸引和打动了听众,大家纷纷解囊捐款,费佩德最终成功地募集到了预定款项。

除了募款,费佩德还要监督建校工程的进度。根据费佩德女儿珍妮特(Janet Fitch)所著的回忆录《洋鬼子:一个来华传教士女儿的回忆录》(Foreign Devil: Reminiscences of A China Missionary Daughter 1909-1935)的记载,费佩德“每天吃过早饭,就会把裤脚卷起来,扣上夹子,从门厅的衣帽架上拿起他的软呢帽,然后骑自行车去火车站。二十分钟后,他和自行车将搭乘在一辆三等车厢,大约半小时后,到达郊区江边的终点站——闸口车站。再沿着钱塘江骑自行车半个小时,他会到达之江大学校园的山脚下。他沿着鹅卵石铺成的山路,边走边推着自行车,爬上陡峭的山坡,来到一片建筑工地上,在那里,他正在监督工人们开展之江大学校园的建设。一座附带教室的行政大楼,一个可容纳两百个男学生的宿舍,在这些建筑之上,还在建造四个教职员工的住宅。当这些建筑完工时——希望在1910年秋天能够完工——这里将会建成自义和团运动以来中国最早的美式大学之一。虽然传教士已经在中国建立了许多中学,但现在他们的毕业生需要有机会继续深造。”¹⁵

在费佩德担任校长期间,之江大学无论是在硬件上,还是在软件上,都有了很大的进展。这一时期可谓之江大学发展最快的时期。费佩德也在这里度过了他生命里重要的阶段。1931年,国民政府教育部收回教育权,规定外国人不得担任大学校长,费佩德改任之江大学副校长,直到1945年离开中国。

四、余论

“一粒麦子不落在地里死了,仍旧是一粒;若是死了,就结出许多子

15 Janet Fitch, *Foreign Devil: Reminiscences of A China Missionary Daughter 1909-1935* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1981), 4-5.

粒来”。许多来到中国的西方传教士都抱着这种心志,带着基督福音和爱来到中国,又用自己的生命来爱和影响中国。他们中有的人甚至夫妇相随,父子相传,兄弟相继,把自己的一生和家族的命运扎根在中国这片土地上。

司徒家族和费氏家族,只不过是这批近代来华西方传教士家族中的一个缩影。我们所熟知的诺贝尔文学奖获得者赛珍珠,也是美国来华传教士赛兆祥的女儿,出生在中国镇江,在中国的生活经历为其文学创作提供了丰富的素材,其文学笔触也饱含着对中国的情感。这些传教士家族用一种血脉亲情和人生记忆联系着中美两国,这是一种非常宝贵的文化和情感,更是一种基督大爱的体现——“带着爱来中国”和“用生命爱中国”。

除了精神上的维系,这些来华传教士家族也切切实实地推动了中国社会的进步,造福了中国人民。司徒家族和费氏家族在杭州近代社会和近代教育的发展上,尤其是在之江大学的建立和发展上起到了举足轻重的推动作用,由此也推动了中国近代新式学堂和教育制度的发展和变革。这是他们在中国这片土地上播下的文明的种子,必定会等来在禾场上收获的日子。

普氏三父子与沪江大学

刘 平

(复旦大学)

在近现代中国基督教史上,传教士家族子承父业或女承父业前赴后继来华工作的案例不少。普氏父子三人即是其中的一个案例。他们出自于同一个新教宗派——浸信会,有着共同的学术训练和兴趣爱好——体育,也都将教学工作落在同一所教会大学——沪江大学(University of Shanghai)。他们就是父亲普天德(Edwin McNeill Poteat, 1861–1937年)、长子普体德(又译“普提特”, Gordon McNeill Poteat, 1891–1989年, 1915–1921年在开封)、次子普立德(又译“普立特”, Edwin McNeill Poteat, Jr., 1892–1955年, 1917–1926年在开封)¹。本文对父子三人的生平略作考察,以便当代学术界有所了解,且不至于将三人混淆。

一、父亲普天德

父亲普天德是美国著名的牧师、教育家。普天德出生于北卡罗莱纳州北部的卡斯韦尔郡(Caswell County, North Carolina), 1881年从湖林学院(Wake Forest College)获得文学学士学位, 1884年在同一学院获得道

1 参见 Memory F. Mitchell:《普立德》(Edwin McNeill Poteat, Jr.), 刊于“北卡罗来纳州立图书馆”(State Library of North Carolina)官方网站: <https://www.ncpedia.org/biography/poteat-edwin-mcneill-jr>, 引用日期: 2022年1月2日。“国外基督教运动简讯: E.M. 普体德被选为纽约‘柯给·罗彻斯特’神学院院长”, 刊于《协进》, 1944年, 第3卷第2期, 第13页。

学博士学位。1885年,他从美南浸信会神学院(Southern Baptist Theological Seminary)毕业,此前一年即被按立为浸信会牧师。在以后的20年中他先后在数家教会牧会。普天德的第一份牧职是在教堂山(Chapel Hill)担任牧师,1886年离职后在母校湖林学院担任古代语言助教数月。1886年至1888年,普天德在约翰·霍普金斯大学(Johns Hopkins University)攻读心理学及哲学研究生学位。之后,他在巴尔的摩的李街浸信会(Lee Street Baptist Church)担任代理牧师(acting pastor),在此期间,1889年暑期前往德国柏林大学从事研究生课程学习。自1888年起,普天德在康涅狄格州纽黑文加略山教会担任牧师10年时间,同时也是耶鲁大学的特别学生。1889年,普天德与高哈丽(Harriet Hale Gordon, 1865-1919年)结婚。高哈丽致力于创导波士顿幼儿园教育。他们夫妇共有8个子女。长子与次子均生于纽黑文。1919年,高哈丽去世;1925年,普天德与美北浸礼会来华传教士白奇芳(又作“白鼎汉”,Harriet Helen Brittingham)结婚。

1898年,普天德担任费城浸信会纪念堂的牧师,1903年担任位于南卡罗来纳州格林维尔(Greenville, S.C.)的福尔曼大学(Furman University)的校长(1903-1918年)。在此期间,他于1906年和1907年分别从南卡罗来纳大学(University of South Carolina, Columbia)和德克萨斯州韦科的贝勒大学(Baylor University, Waco, Tex.)获得法学博士学位(LL.D.)。1918年,他离开教育界,担任平信徒传教士运动(Laymen's Missionary Movement)和跨教会世界运动(Interchurch World Movement)的代表,以讲员身份四处演讲而广为人知。1919年至1921年,普天德担任美北浸礼会发展委员会(General Board of Promotion of the Northern Baptist Convention)的部门执行干事。

1921年,普天德来中国探访自己的两个儿子即哥哥普体德及其弟弟普立德。沪江大学借机邀请他担任该校哲学及伦理学教授(1921-1927年)。在任教的6年期间,他积极参与沪江大学篮球队的培训,担任教练

²,为沪江大学篮球队名闻华东而贡献卓著。他还参加沪江大学歌咏团,担任指导,也是其中唯一的外教。³之后,普天德回美,在弗吉尼亚州里士满(Richmond, Va.)第一浸信会(First Baptist Church)担任临时牧师(interim pastor),两年后在亚特兰大(Atlanta, Ga)的第二浸信会(Second Baptist Church)担任牧师;1931年至1934年,转至乔治亚州梅肯(Macon),担任莫瑟尔大学(Mercer University)的伦理学及比较宗教学教授;1934年回到福尔曼大学,担任伦理学教授直至去世(1934-1937年)。⁴

二、哥哥普体德

1891年4月11日,普体德出生于康涅狄格州的纽黑文。普体德自幼生活在家庭教育气氛浓厚的环境之中,在南卡罗来纳州的格林维尔(Greenville, South Carolina)成长。年轻时,普体德立志学医以期行世济众,在医学校攻读了两年。但是,当他看见解剖尸体和流血时,总是感觉不适,所以后来就没有完成医学学业。1910年,他从他父亲担任校长的福尔曼大学毕业,年方二十,之后继续在湖林学院深造,获得硕士学位,继而在美南浸信会神学院接受神学训练3年,1914年获得神学硕士学位。在毕业的那一年,普体德已经开始从事基督教学生运动推展工作,奔走于美国南北十三个州的各大学中。

1915年秋,普体德受美南浸信会海外传道部(The Foreign Mission Board of Southern Baptist Convention)的派遣,携妻来华,在上海登陆,继而北上,经南京、徐州、开封至北京。为了熟悉中国各地的风土人情,普体德夫妇沿途逗留,访问游览。从徐州到开封的旅途中,火车乘客极其

2 “体育:大学各队教练:普天德先生,篮球教练:[照片]”,刊于《沪江年刊》,1925年,第10卷,第204页。

3 “MUSIC:沪大歌咏团:职员:指导:普天德……(附照片)”,刊于《沪江年刊》,1929年,第14卷,第194页。

4 Henry S. Stroupe:《普天德》(Edwin McNeill Poteat),刊于网站:<https://www.ncpedia.org/biography/poteat-edwin-mcneill>,引用日期:2023年5月10日。

拥挤。他们所乘坐的是载货铁蓬车,又恰巧遭遇大雨,二人衣衫淋漓,夜间到达开封,不得已住在一家又脏又暗的小客栈。他们初到中国就尝到了生活艰辛的滋味。但是,他们立定心志在华传教,此类旅途不适只是区区小事而已。当时在中国能说英语者寥若晨星,他们的工作需要深入到普罗大众之中。为了克服工作上的语言困难,他们到北京学习中文,练习国语,翌年再南下至开封,驻于此地,开展教会工作。初在开封,普体德夫妇被当地人称为“洋鬼子”,受人漠视。

普体德的胞弟普立德与其父同名,又称“小普天德”,不久也来到开封与兄嫂会合。当地人分别称他们兄弟俩为“大普”和“二普”⁵。他们兄弟二人在鼓楼街路南原85号(今开封市市政协院)建立了开封第一家美南浸信会教会“开封基督教浸礼会教堂”,又名“鸿恩堂”⁶,即今已拆除的鼓楼堂(Drum Tower Street Church),时可容纳1500人,主要建筑包括礼拜堂、教学楼、传教士住宅楼各一座,平房几十间,后门即复兴街对面为中国教牧人员住宅区。⁷ 鸿恩堂为开封浸信会最大的教堂。⁸ 在以后的发展中,以鸿恩堂为主体的建筑群形成“鼓楼教会区”。⁹ 普体德与弟弟共同在开封工作4年半,在开封设立识字学校、民众学校、幼稚

5 河南省地方史志编纂委员会编纂:《河南省志·体育志》,第59卷,邵文杰总纂,张耀庭主编(郑州:河南人民出版社,1993年6月),第134页。

6 赵圣城:“浸礼会开封小区情况”,刊于中国人民政治协商会议河南省开封市委员文史资料委员会编:《开封文史资料》,第10辑,“民族宗教专辑”,内部资料,1990年10月,第131-136页。

7 开封市地方志编纂委员会编:《开封市志》,第6册(北京:燕山出版社,2001年10月),第129页,认为“1912年完工”当为错误。

8 礼拜堂为二层砖混建筑,南北长29.6米,东西宽23.1米,高12米,建筑面积683.76平方米。该建筑为青砖砌筑清水外墙,歇山坡屋顶,小青瓦屋面,棕红色木门窗镶嵌平板玻璃。大厅内两列10根钢筋混凝土柱把大厅空间分为3跨,中跨8.7米,两边跨各3.8米。东西两侧设4个出入口,上有水磨砖砌的雨篷。该建筑曾作市政府礼堂,于2006年被拆除。参见刘顺安:《古都开封》,“中国古都系列丛书”(杭州:杭州出版社,2011年5月),第222页。开封市地方志编纂委员会编:《开封市志》,第6册,第138页。

9 [美]普体德(Gordon Poteat):《普体德来华家书:一位传教士在中国心灵中开拓人生工作史话》(Home Letters from China. The Story of How a Missionary Found and Began his Life Work in the Heart of China, New York: George H. Doran Company, 1924.)

园(幼儿园)、妇人补习班、演讲会以及医院等。这些工作改变了当地人对他们的态度,逐渐不再称呼他们为“洋鬼子”。

1921年之后,兄弟二人先后离开开封,转至上海。普体德在由美南浸信会、美北浸礼会合作创办的沪江大学任教,担任新约及伦理学教授,主讲宗教与哲学课程。普体德夫人(Mrs. Helen Carruthers Poteat)曾接受过图书馆学专业训练,在沪江大学图书馆工作,担任主任。¹⁰ 普立德也随父兄至沪江大学任副教授(1927-1929年)。

1927年,普体德回美,继续致力于教会工作,在当时正处于蓬勃发展时期的学生志愿运动(The Student Volunteer Movement)机构担任教育干事。该组织有各国代表两千余人,普体德编辑该机构的机关月刊。一年后,普体德搬至丹佛(Denver)担任城市公园浸信会堂(City Park Baptist Church)牧师。

1931年,普体德以美南浸信会大会(Northern Baptist Convention)代表的身份再次来华,回到沪江大学继续任教布道,1937年6月下旬回美。¹¹ 在此期间,他从母校福尔曼大学获得荣誉道学博士学位。普体德前后在沪江大学工作与生活12年之久,分别为两个6年。他的教学法深得学生喜爱,他的辞语有力,充满深刻的意义。普体德颇具演说才能,能够讲一口流利的国语,精通中国古籍,在讲堂上时常用四书五经中的字句来引证说明,乃至他的讲学水平足有做国文教师的资格。普体德喜爱运动,在沪江大学常担任篮球队指导。沪江篮球队驰名沪上,其中就有普体德训练有方的功劳。在沪江大学教学之余,他也受邀到各地中学和大学讲道。在华前后22年中,普体德脚踪遍及江(上海时属江苏)、浙、赣、皖、豫、鄂、鲁、冀、闽、粤等十余省,他深入了解中国,常以中国人自称。在临别之际,《沪大半月刊》曾刊登七言诗一首《赠别普体德博

10 王一心:《天堂应该是图书馆模样 走进民国大学图书馆》(合肥:黄山书社,2017年12月),第277页。该书作者在此将“普体德夫人”误作为“普天德夫人”。

11 朱谱康:“普体德博士生平”,刊于《角声》,1937年夏季特大号,第141-144页;“赠别普体德博士”,刊于《沪大半月刊》,第4-5期,1937年,第141-144页。

士》，以表情谊：

万里重洋圣教传，散花妙法独占先。
忠心卫道裨奸魄，博学多才续绝编。
此去家乡新岁月，回头古国旧云烟。
知音归意急于鹄，握手临歧正惘然。¹²

普体德回美后，入职宾夕法尼亚州切斯特(Chester, Pennsylvania)克罗兹神学院(Crozer Theological Seminary)，担任社会伦理学及布道学教授。1944年至1950年，普体德担任宾夕法尼亚州路易斯堡(Lewisburg, Pa.)第一浸信会牧师，同时在巴克内尔大学(Bucknell University)担任宗教讲师及浸信会学生牧师。1950年至1961年，他在佛罗里达州代托纳海滩(Daytona Beach, Fla.)跨宗派的游客教会(Tourist Church)中担任传道者。1986年，95岁的普体德在佛罗里达去世。普体德除译有中文圣经译本“普体德译本”之外，还以中英文著有有关中国历史与传教的作品存世。¹³

三、弟弟普立德

普立德与长兄仅差一岁，出生于纽黑文，也追随长兄入读父亲做校长的福尔曼大学，1912年获得文学学士学位，1913年获得文学硕士学位，之后入读美南浸信会神学院，1916年获得神学硕士学位。他曾从湖林学院(1933年)、杜克大学(Duke University, 1936年)、希思戴尔学院(Hillsdale College, 1940年)、北卡罗莱纳大学(University of North Caroli-

12 “赠别普体德博士”，刊于《沪大半月刊》，1937年第4-5期，第48页。

13 [美]普体德(Gordon Poteat):“慈母”，蔡燕恼、汤治我主编：《宗教名言集》(上海：广学会，1937年3月)，第213-215页。[美]普体德(Gordon Poteat):《南方的伟大心灵：医学传教士安德森》(A Greatheart of the South, John T. Anderson, Medical Missionary, New York, George H. Doran Co., 1921.)

na, 1946 年)、科尔盖特大学 (Colgate University, 1947 年) 获得各种荣誉学位。从美南浸信会神学院毕业后, 他继续追随兄长, 在纽约担任学生志愿运动的旅行干事 (1916-1917 年)。

1917 年 8 月, 普立德以美南浸信会传教士的身份前往中国。直至 1926 年, 他一直都在开封工作, 一方面布道传教, 一方面建造浸信会传教区, 其中包括教堂、学校、住宅等。在此期间, 1918 年 6 月, 他与哈薇玛 (Wilma Hardman) 结婚, 生育有 4 个子女。1922 年左右, 基督教青年会在开封山货店街建立。该会负责人就是普立德。普立德能阅读四书, 能说很流利的中国话, 再加上冯玉祥 (1882-1948 年) 信仰基督, 在当地利用《圣经》训练士卒, 所以基督教青年会的活动非常繁忙。¹⁴1926 年, 因受到大革命的影响和冲击, 普立德与家人在零度气温下乘坐货车逃离开封, 前往上海, 在沪江大学担任哲学及伦理学副教授 (1926-1929 年)。在沪江大学期间, 他除了日常教学之外, 还担任《沪江年刊》美术顾问¹⁵、沪东浸礼公会委员会委员长¹⁶。与父兄一样, 他尤为喜好体育运动, 在清一色美国篮球队中是明星投手。

1929 年 9 月, 普立德途径西伯利亚及欧洲回到美国, 在北卡罗来纳州罗利 (Raleigh) 的普伦浸信会纪念教会 (Pullen Memorial Baptist Church) 担任牧师。1937 年, 他前往俄亥俄州的克利夫兰 (Cleveland, Ohio), 在欧几里得街浸信会 (Euclid Avenue Baptist Church) 担任牧师。1944 年他被选为位于纽约罗切斯特 (Rochester) 的科尔盖特-罗切斯特神学院 (Colgate-Rochester Divinity School) 的院长, 遂前往罗切斯特, 负责神学院的行政工作至 1948 年。1948 年春, 他因病辞职。同年秋, 他回

14 李道祥:“参加实验“设计教学法”前后”,刊于中国人民政治协商会议河南省委员会文史资料委员会编:《河南文史资料》,1993 年第 2 辑,总第 46 辑,内部资料,第 58-73 页,第 71 页。

15 “年刊社顾问:普立德先生(美术顾问):[照片]”,刊于《沪江年刊》,1928 年,第 13 卷,第 7 页。

16 张春江:“RELIGION:沪东浸礼公会委员会:委员长:普立德,执行干事:朱福康……(附照片)”,刊于《沪江年刊》,1929 年,第 14 卷,第 172 页。

17 Memory F. Mitchell:《普立德》(Edwin McNeill Poteat, Jr.), 刊于网站: <https://www.ncpedia.org/biography/poteat-edwin-mcneill-jr>, 引用日期, 2023 年 5 月 10 日。

到普伦浸信会纪念教会。1955年,普立德在前往教堂举行婚礼的路途上因冠心病爆发而去世。¹⁷

四、结语:中国近现代教会大学的高光时刻

上述普氏三父子在华经历为中国近现代基督教史、教会大学史、圣经中译史研究提供了一个案例。他们父子三人均受过优良的高等教育,且都可堪称“学霸”,若致力于学术研究,也可期待必定会在母国取得杰出的成就。但是,他们受到当时流行欧美的海外志愿传教运动的深刻影响而梯山航海来到中国,除了致力于布道、普通教育以及医务传道之外,特别将自己的学识投入到教会大学的建设之中,为教会大学的发展作出重要的贡献。就此意义上而言,他们是中国教会大学的杰出代表——一方面用所学知识服务于中国近现代高等教育,另一方面还用他们所掌握的业余爱好丰富民国时期的校园文化,为沪江大学课余生活中的体育、音乐、演讲等投入自己的时间与热情,让校园文化具有现代的时尚与风气。不难想象,他们在操场上奔跑的身影、合唱团中的歌声以及演讲时的声情并茂一定给当时的师生乃至上海市民留下极其深刻的印象——不仅指他们业余爱好所具备的高水平,也包括“大普”、“二普”娴熟的美式国语。他们正是以这种课堂之内以及课堂之外兼顾的方式为近现代中国高等教育挥洒自己的美好岁月。

无疑,对他们而言,从外在形式上看,他们需要面对当时中国的各种艰难险阻,诸如战争、瘟疫和社会动荡,在华岁月并非静好。但是,从本质上看,他们在中国的大学校园中分享他们生命中的美好,借此来丰富中国师生的生命。而这才是他们作为来华教育传教士所能给予中国人民的最宝贵的礼物。就此而言,他们深爱中国人,深爱中国的高等教育,在一定意义上甚至比中国人还爱着中国人。这种热爱来自于他们的信仰,且付诸于行动,因此显得尤为精彩而真诚。

若再将他们置立于整个中国近现代教会大学教育传教士群体之中,

他们既是他们之中普普通通的成员,也是他们中的每一个人。1949 年之前,中国教会大学之所以能够达到如今都难以超越的高度,正是有一群“普氏三父子”、有一个个的“老普”、“大普”、“小普”们,将当时在欧美所学得的最优质的学术知识、最优秀的教育理念和实践、最活泼健康的业余生活带入中国,无私地奉献给了中国人。若离开他们如今几乎被中国人所遗忘的奉献与牺牲、分享与给予,如今我们所仰望的中国近现代高等教育的高光时刻就不可能来临。

如今我们打捞出历史太平洋盆地中的遗物,除了将他们的身影再次呈现给 21 世纪的中国人,更重要的是,或者说,最为重要的是,通过他们的故事以及他们在中国历史上的淡淡痕迹,尽可能将太平洋两岸连接起来。而他们如精卫将自己的美好生命填入大海的精神以及生命故事,若再次延续,或有一部续集,那么,再宽再深的太平洋也会被填满,多元主义的世界也必定会因此而更加和平、公义。

赫士与近代山东高等教育

郭建福

(山东女子学院)

赫士(Watson McMillan Hayes, 1857—1944)是一位晚清时期来华的美国基督教传教士。他出生在宾夕法尼亚的一个农民家庭,1875年考入威斯敏斯特学院(Westminster College, New Wilmington)。在四年的大学生活中,赫士熟练地掌握了拉丁文、希腊文、是非学(逻辑学)以及理化诸科,毕业时获得初级学士文凭。1879年,赫士进入匹兹堡神学院学习,三年后毕业,获得教士文凭。¹1882年,赫士受美国基督教北长老会的差派来到中国山东登州²,辅助长老会传教士狄考文(Calvin Wilson Mateer, 1836—1908)在登州文会馆的工作,从此开始了他在华长达62年的教育生涯。

赫士担任过登州文会馆的监督(即校长),还间接或直接参与创办了其它三所中国的高等教育机构:齐鲁大学、山东大学和华北神学院。

一、在登州文会馆的工作

影响赫士投身教育事业的有两个重要人物:一个是赫士的大学老师,著名的神学教育家本杰明·华菲德(B. B. Warfield, 1851—1921),另

1 郭大松:《中国第一所现代大学——登州文会馆》(济南:山东人民出版社,2012年),第61页。

2 现在的山东省蓬莱市。

一个就是狄考文。华菲德的影响使赫士成为一名坚定的保守主义神学教育者,而狄考文则深深地影响了赫士的教育思想。1864年,狄考文在山东登州创办一所男童蒙养学堂,该学堂于1877年更名为登州文会馆,取以文会友之意。³1881年2月14日,狄考文正式向美国长老会本部提出将文会馆扩建成大学的请求。⁴总部同意了这一请求,并派赫士夫妇来登州辅助狄考文的工作。⁵

对来华传教士来说,所面对的最困难的事情就是学习汉语。但赫士却极具语言天赋,且勤奋好学。在狄考文的指导下,他仅用了11个月就初步学会了使用汉语⁶,随后“不数载即深通华文经籍”⁷。经过一段时间的教学实践,赫士很快成为狄考文教育教学方面的“左膀右臂”⁸。1895年,赫士正式接替狄考文担任文会馆监督。赫士在文会馆从事教学工作共18个年头,教授过物理学、数学、天文学和地质学等学科。在教学管理方面,他也是文会馆杰出的监督。⁹

赫士也是狄考文教育理念坚定的支持者和执行者。狄考文管理学校非常严格,有严苛的惩罚措施,正是这个原因,学生们有时候称他是狄老虎。¹⁰有一次,狄考文在惩罚一名吞食鸦片自杀的学生时,“当着全体同学的面,按照规矩狠狠鞭打了他一顿”,并且认为“应该那样做”。文会馆的赏罚条款规定,一个礼拜内,“学生有何争执、肆骂、吵闹等事,

3 郭大松:《中国第一所现代大学——登州文会馆》,第25页。

4 同上,第214页。

5 狄乐播:《中华育英才——狄邦就烈传》,郭大松译(北京:中国文史出版社,2009年),第31页。

6 姚西伊:“传教士与中国现代化关系的嬗变——以赫士(Watson Hayes)为例”,载《基督教研究》,2004年,第七辑,第487页。

7 同3,第61页。

8 Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American Missionaries in East Shantung*(Harvard University Press, 1978), 183.

9 同5,第31页。

10 费丹尼:《一位在中国山东45年的传教士——狄考文》,郭大松、崔华杰译(北京:中国文史出版社,2009年),第99页。

均记册内”，由“监督训诫而惩戒之”。¹¹ 这项规定直到 1901 年赫士离开文会馆时才被废除。

赫士还坚定地支持狄考文关于不在文会馆教授英语的规定。作为一座美国人开设的学校，文会馆坚持不教英语似乎很难理解，而且这样的规定在其他教会学校中也是绝无仅有的。对此，狄考文给出的解释是，教英文或用英文教学可能会“培养出一个不同的学生阶层”，而且会导致学生“国学水准的下降”。在文会馆教育经费极度匮乏时，曾有捐助者提出，只要在学校教授英文就会捐给学校一大笔款项，但狄考文坚决地拒绝了。在给美国总部的一封信中，赫士和狄考文明确表示，只要文会馆由狄考文和赫士掌管，他们就坚决不教授英语。¹²

文会馆虽然受到办学经费短缺、地理交通不便等因素的影响，但经过狄考文、赫士等人的努力，在办学上取得了显著的成效，“几乎确定无疑是 19 世纪中国最好的教会大学”¹³。1897 年，狄考文在给美国同学的信中说：“我们现在拥有与美国普通大学一样好的仪器设备，比我们毕业时的杰斐逊学院的两倍还多”¹⁴。狄考文与赫士的关系非常密切，对赫士完全信赖。当赫士决定辞去文会馆监督一职的时候，狄考文“几乎如丧亲之痛”¹⁵。

二、创办山东大学

义和拳乱导致八国联军介入之后，清廷出于维护自己统治的目的，开始进行有限的制度改革，兴办学校。1901 年 9 月 14 日，慈禧太后下令

11 同 3，第 75 页。

12 费丹尼：《一位在中国山东 45 年的传教士——狄考文》，第 148 页。

13 Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American Missionaries in East Shantung* (Harvard University Press, 1978), 140.

14 同 12，第 114 页。

15 同 12，第 153 页。

“着各省所有书院,于省城均改设大学堂”¹⁶。时任山东巡抚的袁世凯看到了机会,随即上书皇帝奏请在济南设立大学堂,分斋督课,¹⁷并举荐赫士担任山东大学堂总教习:“现由臣访订美国人赫士派充大学堂总教习,该洋人品行端正,学术淹通。曾在登州办理文会馆多年,物望素孚,实勘胜任”¹⁸。光绪皇帝10月6日朱批:“知道了。”¹⁹袁世凯积极邀请赫士来济南商谈创办山东大学堂之事,并亲自与赫士“订立合同十条,载明应听巡抚节制”,“此项合同”由赫士“亲笔签字”²⁰

1901年10月,赫士接受了袁世凯的邀请,率领美籍教习4人,文会馆现任教习9人,并挑选文会馆应届、往届毕业生8人,共计22人,沿用文会馆的办学方法,用不足两个月的时间建成了中国第一所省级官办大学堂,并招收第一批学生300名。²¹赫士因此受到慈禧太后的嘉奖,获得清廷颁发的“双龙勋章”。袁世凯还仿照狄考文、赫士编制的《文会馆典章》,制定了《山东大学堂章程》。清廷认为山东学堂事宜及试办章程“其教规课程参酌中西,尤得成德达材、本末兼资之道。”要求“政务处即将该署督原奏并单开章程,通行各省,立即仿照举办,毋许宕延”²²。1902年3月11日,清廷复谕令各省开办学堂“仿照山东所拟章程,先行举办。”严令“当知变法求才,实为当今急务。”“如再观望迁延,敷衍塞责,咎有攸归,不能为该督抚等宽也。”²³由此可见当时的清政府对山东的办学章程非常重视。

16 (清)朱寿朋:《光绪朝东华录(4)》(北京:中华书局,1984年),第4791页。

17 《山东大学百年史》(济南:山东大学出版社,2001年),第6页。

18 袁世凯:“订美国人赫士充大学堂总教习片”,载廖一中、罗真荣整理:《袁世凯奏议》(天津:天津人民出版社,1987年),第340页。

19 光绪帝朱批袁世凯奏折《奏试办山东大学堂折》,原件存于台湾故宫博物院,编号001853。

20 《筹笔偶存:义和团史料》(北京:中国社会科学出版社,1983年),第646页。

21 韩同文:《广文校谱》(青岛:青岛师专印刷厂,1993年),第20、21页。

22 璩鑫圭、唐良炎:《中国近代教育史资料汇编(学制演变)》(上海:教育出版社,2006年),第7页。

23 同上,第75页。

山东大学堂建成后,赫士出任总教习,直接对巡抚负责,拥有学校的管理权和人事权。1902年8月,山东大学堂附设师范馆,从各地的廪生、增生和附生中考选,共招104人。该馆后来从山东大学堂独立出来成为山东师范大学的前身。

在山东大学堂任职期间,赫士主持编辑出版了《西学要领》,内容包括西洋各家史学、哲学名人的格言,和声、光、电、化的知识。赫士还在学校实行星期天休假制度,开清廷官办学校风气之先。赫士还仿照登州文会馆实验仪器制造所(workshop)模式,聘任文会馆的学生丁立璜创办了山东理化机械制造所,²⁴制造高校所需实验器械设备,成效显著。狄考文、赫士还“为这个制造所的设备及其产品广泛进行通信联系,产品销路很好”²⁵。1910年,山东理化器械制造所将所制造的物品参展南洋劝业会²⁶,为全国第一家参展的机构。²⁷在文科方面,赫士在办学上效仿登州文会馆开设史志、地舆等课程,形成了中国经学与中外历史并存的课程体系。大学堂的备斋除了开设中国经史掌故外,还授以外国语言文字、史志等各种浅近之学;正斋分政、艺两门,授“普通学”。²⁸袁世凯曾高度评价这一课程设置,称:“中外史学、中国治法学皆囊括于内。”²⁹

1902年,袁世凯调任直隶总督,新上任的山东巡抚周馥坚持张之洞的“中体西用”,并提出“新知识与旧道德”的理念,要求山东大学堂的师生跪拜皇太后、皇帝牌位,平常礼节上打躬作揖,如遇祭孔之大典则行跪拜礼,如有不跪拜的学生则直接开除。以赫士为代表的基督徒教师坚

24 郭大松:《中国第一所现代大学——登州文会馆》,第61页。该制造所后来被官方垄断。

25 同上,第263页。]

26 南洋劝业会是中国历史上首次以官方名义主办的国际性博览会。由时任两江总督端方于1910年6月5日在南京举办,历时达半年,共有中外30多万人参观。

27 《筹笔偶存:义和团史料》,第52页。

28 崔华杰:“登州文会馆与山东大学堂学缘述论”,载《山东大学学报(哲学社会科学版)》,2013年,第Ⅱ辑,第127页。

29 袁世凯:“订美国人赫士充大学堂总教习片”,载廖一中、罗真荣整理:《袁世凯奏议》(天津:天津人民出版社,1987年),第332页。

持“非真神不跪拜”的原则,与山东官方的要求产生了矛盾,并且逐渐尖锐起来。赫士撰文指出,他们并非反儒,而是认为山东大学堂强制要求师生祭拜孔子违背了信仰自由的原则。这时,赫士日益感到“应该谨慎地放弃自己的职务。”³⁰ 山东巡抚周馥对赫士的请辞做出了回应,他首先盛赞赫士“贵总教习教导有方,在堂诸生方将仰赖裁成”,对赫士的辞职则是“何至遽然请退,彼闻之下,歉仄难安。”周馥认为“敬拜孔圣乃中国至重典礼”,表达的“不外报谢与敬仰二意”,而“贵总教习必欲教民不拜孔圣,不但违背学堂章程,事体不合,且恐嗣后民教畛域,益因而显分矣”。最后周馥极力挽留赫士:“贵总教习岂不知之,本部院深顾阁下推与人为善之心,宏舍己从人之量,乃留皋比,启迪诸生,以副袁宫保当日聘请之意,至合同三年期满,是否愿留,鄙人亦不敢相强。今欲中道辞归,毅然截然,蒙请至年底为期,为学堂另延教习”,希望赫士“复加斟酌,不胜盼祝”。³¹ 周馥作为清廷的封疆大吏,能如此谦卑地挽留赫士,也是尽力了。

赫士试图用自己的声音迫使清廷官方做出某种妥协,但他也深知这几乎是不可能的。1902年,赫士辞去山东大学堂总教习职务。赫士的辞职无论是对山东大学堂,还是对赫士本人都是很大的损失,但这种深植于中西文化之中的礼仪冲突³²,也不是他们能够解决的。

三、创建齐鲁大学

赫士离开山东大学堂后,深感与当时清廷办学理念的不可调和,先后到芝罘(今烟台)、潍县(今潍坊)一代传教,后被青州共合神道学堂聘为总教习。1904年,登州文会馆迁至潍县,与青州英国浸礼会库寿龄教

30 Irwin T. Hyatt, Jr., *Our Ordered Lives Confess: Three Nineteenth-Century American Missionaries in East Shantung* (Harvard University Press, 1978), 137.

31 李刚己:《教务纪略(四)》(上海:上海书店,1986年),第335页。

32 钟鸣旦:《礼仪的交织》,张佳翻译,(上海:古籍出版社,2009年),第5页。

士所办的广德书院大学班合并,改名为广文学堂。1917年,青州共合神道学堂、医道学堂和广文学堂合并,搬迁到济南,称为齐鲁大学。齐鲁大学是民国时期中国北方最具影响力的大学之一,与北京的燕京大学合称“南齐北燕”。齐鲁大学建校初期有三个院系:文学院、神学院和医学院,赫士担任神学院院长职务。

新开办的齐鲁大学虽然没有了官方封建条款的羁绊,但此时的齐鲁大学神学院建制极为复杂,很多宗派掺杂其中,合办的宗派有四大公会:英浸会、美长老会、坎拿大(加拿大)长老会、美公理会,不久又有友爱会加入。神学院的前身是创建于1881年的青州共和神道堂,隶属于英国浸信会,当大学合并到济南时,来自英国募捐来的款项建造了神学院大楼。长期以来,英国浸信会的影响在神学院根深蒂固,这让隶属于美国北长老会的赫士,虽然身为神学院院长,也常感力不从心。³³

齐鲁大学内部也出现了保守主义神学和自由主义神学之争。赫士深受其老师华菲德的影响,是一位坚定的保守主义神学家。而曾在文会馆从教过的路思义(H. W. Luce, 1868-1941)等人则崇尚自由主义神学思想,自由主义神学思潮在校园内迅速蔓延。赫士曾尖锐地指出:“即便是从较温和的保守观点来看,济南的某些教学内容也只能被定为谬误。”1919年8月卜道成和赫士被迫辞职,辞职的原因是:学校当局纵容自由主义神学思想的蔓延,校园里各种奇谈怪论甚嚣尘上。赫士曾指名道姓地批驳了菲斯克(Fiske)的例子:“此人曾在早晨礼拜时,公开嘲笑旧约,把求雨祷告说成旧时代的迷信。”³⁴赫士坚定反对自由主义神学思潮的立场还与狄考文晚年思想有关。对于自由主义神学思潮的蔓延,狄考文陷入深深的思考:“过去漫长世纪的信念已经被迅速摒弃,新的信念又该是什么样子呢?这是当今基督徒们面临的最大问题。中国的年轻人都在疯狂地学习英语,因为这意味着会给他们带来金钱。伴随英

33 赵曰北:《历史光影中的华北神学院》(汉赛尔出版社,2017年),第30页。

34 同上,第31页。

语而到来的书籍和报纸，为不可知论、怀疑论和唯理论等等种下了种子。问题是谁将是真理最后的捍卫者？谁将提供救世良方？谁将维护基督教义？谁又来证明主耶稣基督？这些呼吁之声是迫切的，撒旦仍然存在于这片土地上。机会正在慢慢流失。谁将听从上帝的召唤？”³⁵狄考文晚年的思索深深地影响了赫士，使他更坚定了保守主义神学思想，并与自由主义神学思潮做毫不妥协的斗争，也为华北神学院的创建埋下了伏笔。

最终，赫士“由于文理、医、神三科合并到济南成为一所大学所产生的各方面困难”³⁶而被迫辞职。

四、创建华北神学院

1919年9月，赫士带领18名学生，离开齐鲁大学回到潍县乐道院内，继续他的教学工作，同时凭借着丰富的办学经验，着手创建新校。此时的赫士已是62岁的老人。1922年9月，赫士把新创建的学校迁到了山东滕县，建立了永久校址，定名为华北神学院。赫士明确表示，华北神学院是一所尊重圣经的保守主义的神学院。

赫士后来曾回忆说：“华北神学院，创始于1919年秋，彼年因与齐鲁神科管理及道旨意见不同，长老会学员情愿退出，教员亦分离，同到潍县，另立神学……1922年秋，因交通便利，并愿与美南长老会合组一道旨纯正信仰坚固之神学，即迁至滕县。”新学校的学制从3年扩展到4年，最初的毕业班规模都很小，1924年1月仅仅有一个毕业生。但赫士还是满怀热情地描述自己在滕县最初建校的那两年：“学生在学业和在城市以及附近乡村的福音传道工作中都表现出少有的热情，因此总

35 费丹尼：《狄考文传：一位在中国山东生活了四十五年的传教士》，关志远译（北京：中国文史出版社，2010年），第203页。

36 奚尔恩（John J. Heeren）：《在山东前线——美国长老教会山东传教团历史》（美国长老会外务部，1940年），第161页。

的来说笔者觉得那是在 1923 年中最令人满意的学期。”[赫士:“十年经过”,载《华北神学院年刊》(南京灵光报社,1930年),第1页。]此后大约六七年的时间里,在赫士的领导下,神学院的各项事务进展很快,不久就成为华北地区最有影响的保守派神学院。

尽管年事已高,但赫士仍坚持亲自给学员上课,他所主讲的“教义神学”是华北神学院2至4年级的主要课程。1930年4月,他出版了《教义神学》,这本书成为神学院的教科书。除赫士以外,长期在神学院工作的外籍教师还有道雅伯(Albert Dodd)、卜德生(Craig Patterson)、何赓诗(Martin Hopkins)、毛克礼(Alexander MacLeod)等,他们都是学有专长的学者。道雅伯1902年毕业于普林斯顿神学院,具有博士学位,是当时国内为数不多的希伯来语教授。何赓诗早年也毕业于普林斯顿大学。毛克礼应赫士邀请到神学院上课时,已获得4个学位,其中两个是在普林斯顿神学院获得的。同时,赫士还经常聘请国内外著名学者来院讲演,开展学术交流活动。神学院人才济济、硕果频出。副院长贾玉铭是正统基督教保守派的传承者,也是神学本色化的代表人物。神学院还有被誉为“中国的艾迪”的丁立美等优秀人才。

值得一提的是,华北神学院并非只教授神学,还教授物理、化学、动物学、植物学、历史等科目,把理化和天文学作为重要课程,并建有一座标准很高的理化实验大楼。

结语

赫士是一位传教士,为了传播基督信仰而来到中国。在中国的62年时间里,赫士在基督教信仰的支撑下,参与到中国近代的教育事业中,为中国的近代高等教育做出了重要贡献。他先是在中国最早的大学之一——登州文会馆任教18年,并担任校长6年,又于1901年参与创建了中国最早的官办省立大学——山东大学堂,再于1917年与路思义等人一起创建了基督教齐鲁大学,最后于1921年创办了华北神学院。

赫士晚年病逝于日本人的集中营中。

翻开赫士的履历,执着和坚持是他一生最大的特点。也正是他的执着与坚守,使他一次次“自毁前途”,他的基督教信仰与中国儒家文化礼仪发生冲突,他毫不退让,宁愿辞去山东大学的总教习职务;他的保守主义神学思想与自由主义神学思想发生冲突,他也不愿妥协,毅然辞去齐鲁大学神学院院长的职务。他的耿直和坚持使他无法绕开东西方文化中的礼仪壁垒,以及保守主义神学与自由主义神学的张力。表面上看,赫士在这些方面失败了,但正是这些失败彰显了赫士真诚和崇高的信仰。

宣教士司督阁与奉天医科大学

钱 秋

(东北神学院)

在中国走向现代化的进程中,高等教育起着关键的作用。而在中国率先创办大学、建立高等教育体系的是来华基督教宣教士。本文以宣教士司督阁(Dugald Christie)在东北创办的第一所医科大学为例,梳理其对中国近代医疗事业产生的深远影响。

一、创办奉天医科大学

司督阁,1855年出生于苏格兰,1874年,受穆迪(Moody)福音奋兴运动影响,决心委身于基督教事业。1881年爱丁堡大学医学院毕业后,他在苏格兰伊盖特(Cowgate)贫民区负责医疗宣教事工一年,1882年,受苏格兰联合长老会(United Presbyterian Church)差派,到中国东北进行医疗宣教。在上海码头,他拒绝了被高新雇佣的机会,毅然决然奔赴在当时很多人看来还很封闭、保守的东北。就是在当时还很落后的东北,他委身于医疗事业40年之久,开创了东北医疗史的诸多第一。他创办了东北第一个现代化西医院——盛京施医院(即今天的中国医科大学附属盛京医院)、东北第一个女施医院、中国第一个红十字会医院以及东北第一所医科大学——奉天医科大学。

在诸多事工中,创办医科大学是司督阁最大的愿望。他认为一名医疗宣教士最伟大的事工就是通过医学院复制自己。因为只有通过医学

院培养的人才,中国医疗事业才可持续发展。

基于这样的理念,司督阁在东北开展医疗宣教之初,就开始注重培养本地医疗人才。早在 1885 年,当时医疗条件还比较简陋,司督阁就以半工半读的方式培养本地助手,这些助手经过 3 年培训后正式工作。1892 年司督阁在盛京施医院开设盛京医学堂,当时有 7 名学生,学制 5 年。在首批学员中,王宗承(又名王少源 1876-1966)由于成绩优秀,留在施医院工作,1913 年,又经司督阁推荐,出任张作霖的军医,成为东北军医创始人,为东北军创立近代卫生保障体系做出了杰出贡献。

但司督阁最大的愿望是办一所高水准的医科大学。他从不满足于现状,总是竭力向“最好”努力。他认为以基督的名所开展的事工一定要有一流水准,献给上帝的应该是“最好的”。在 1907 年基督教入华百年宣教大会上,做为医疗事工委员会主席的司督阁在大会上特别强调了这一点。

1906 年,时任盛京将军的赵尔巽表示要协助司督阁建立医科大学。不料第二年东北改制,赵尔巽离任。1908 年在完成盛京施医院重建后,司督阁便开始着手筹建医科大学。庆幸的是,东北新任总督徐世昌同样支持医科大学的建立,并提供财政资助。那时中国已有几所医学院,但在司督阁看来,没有一所是他理想中的,这些医学院不是设备不全就是师资缺乏。当时日本人也在沈阳筹建医学堂,但全部是日语授课,主要为日本人服务。而司督阁是要在东北建立一所完全服务于中国人、用汉语教学、学术一流的医科大学。此时苏格兰宣教部由于经济有限,虽然赞同司督阁建立医科大学,但却无法援助资金,只能靠司督阁自筹资金。在这种情况下,中国官方的支持就变得非常重要,这也成为了奉天医科大学与其他教会大学最大的不同之处,即与中国官方合作密切。奉天医科大学建立不久就在地方教育部注册,学生的毕业文凭获得官方的认可,学校每年都可得到财政补贴。1909 年司督阁从英国募集到 5000 英镑,同时聘请剑桥大学毕业的嘉科森(Arthur F. Jackson)和利物浦大学毕业的病理学家毛国栋(R. Howard Mole)来医科大学任教,并协

助他建校。

在筹备建校之际,恰逢1911年东北大鼠疫暴发,盛京施医院仅有的三位宣教士司督阁、嘉科森、袁阿乐(Alex R. Young)及全体医务人员都投入到抗疫中去。此鼠疫属肺炎型鼠疫,传染性极强,一旦被感染,一两天之内就会死亡。在所记载的43942个病例中,无一例治愈,防治的唯一方法就是隔离。时任东北总督锡良任命司督阁为政府首席医疗顾问,并成立了奉天防疫委员会,采取了一系列的防疫措施,如媒体宣传、建立防疫院、隔离所、消毒站、检查站、掩埋队、停运、停止公共活动等。由于沈阳在司督阁的指导下及时采取有力的防疫措施,疫情得到了有效控制,死亡人数降低到最低点。不幸的是,嘉科森在抗疫中染上病毒而殉职。嘉科森的去世,震撼了全中国,各大报纸相继报道了这位疫情逆行者舍己为人的事迹。东北总督锡良送给嘉科森的母亲一封慰问信和10000元慰唁金,但嘉科森的母亲把这笔钱捐给了医科大学,表示用这笔钱建设医科大学是对儿子最好的纪念。总督深受感动,他曾为医科大学捐赠过5000元,这次又捐了4000元(为了表示对嘉科森母亲的敬重,他的捐献不能超过1万元)。这些捐款后来被用来建成了医科大学教学楼的西翼。

为了有效防控这场疫情,清政府在沈阳召开了“国际鼠疫研讨会”,有11个国家的33名代表参加,司督阁作为中国代表参加了会议。这是中国政府召开的第一次国际会议,会议地点设在医科大学建筑用地隔壁的工业学校,盛京施医院的部分房间也被用来接待会议代表。大会从4月3日到28日,开了23场会议,出版了完整的会议报告,为全世界抗击鼠疫提供了宝贵经验。就在大会还在进行时,疫情逐渐的消失了。

疫情过后,司督阁重新开始医科大学的建设。至1911年底,学校建设基本完工,建成了四层教学大楼。学校采用自来水系统供水,在楼顶上安装了一个大水箱,通过水箱把水输送到医学院、医院和工作人员住宅,这是东北第一个自来水系统。1912年3月28日,奉天医科大学第一

期学员入学。在 142 名考生中,录取了前 50 名。学校学制 5 年(1924 年后学制有调整),课程设置基本上与爱丁堡大学医学院相似,学生毕业后被授予内外科双学士学位。学校的校训是“乃役于人”,取自圣经马太福音 20 章第 18 节(文理版);校徽为针、蛇、火炬组成的图案,针、蛇象征救死扶伤,火炬象征学术光明之灯。

奉天医科大学的建立,标志着司督阁在东北的医疗事业进入了一个新阶段。通过医科大学,他复制了大批优秀医学人才,这些人才成为东北以及全国各地医疗机构的中流砥柱。

二、奉天医科大学办学理念及影响

奉天医科大学自成立以来,不断创新发展,完善教学体系。随着时局的变化,该校校名也几经更改。至 1949 年并入中国医科大学时,奉天医科大学共培养本科医师 682 名、药剂师 78 名、检验技师 40 名、护士 329 名。许多从该校出国留学深造的学生学成毕业后,回到国内成为各医学领域的专家和先驱者。那些在各教会医院或公立医院服侍的毕业生,许多人成为院长或科室主任。1931 年“九一八”后,许多毕业生赴关内,为中国内地医疗事业的发展做出了巨大贡献。奉天医科大学之所以取得如此多的成果,与司督阁的办学理念密不可分。

奉天医科大学建校之始,司督阁就为学校定下了三个原则,这三个原则反映了司督阁的办学理念。第一个原则是高水准办学。这不但要求教师队伍水准高,也意味着对学生高标准、严要求,每位学生只有达到学校规定的标准才能毕业。每学期的期末考试采取口试、笔试、实验、操作相结合的方式,凡两门不及格者,不能升级,因此每班入学、毕业人数差别很大。第一届学生入学时是 50 人,1917 年成功毕业的却只有 20 人。

1922 年后为进一步提高教学质量,学校的招生名额限定在每年 20 人,但能顺利毕业的只有十几人。能够毕业的学生,个个都成为医学精

英。1924年学校首次招收3名女生(吕淑贤、刘述真、贾玉蓉),为女子接受医学教育提供了机会。在高等学校,男女同班授课,在当时西方亦属罕见。1930年3名女生以优异成绩毕业,被称为“学校之光,女界之优。”其中刘述真留校,后被选派留学英国,学成回国后任内科教授、女施医院内科主任。1932年奉天医科大学学位得到爱丁堡大学承认,毕业生可得到爱丁堡大学奖学金去爱丁堡深造。

为了完善师资队伍,学校选拔一些优秀毕业生留校。这些毕业生经过两年助教培训后会被派到国外进一步留学深造,获得博士学位后再回学校任教。许多学成归来的毕业生都成为所研究领域的专家和先驱。第一届留校毕业生高文翰先后在爱丁堡大学、维也纳大学进修眼科。他医术精湛,使许多盲者重见光明,是中国眼科奠基人之一,著有《眼科学》一书。另一位留校毕业生刘同伦先后在爱丁堡、丹麦、瑞士专攻肺结核防治,回国后在任教的同时,在盛京施医院建立了东北最早的肺科病房,任该科主任。他采用人工气胸、膈神经切断、胸廓成形等手术治疗,攻克了当时被称为不治之症的肺结核。1941年后他任盛京施医院院长,著有《结该病学》,是中国肺结核病医疗研究的先驱之一。

第二届留校毕业生张霁(又名张查理)从英国留学回来后曾任外科及解剖学教授,著有《实用外科解剖学》,是中国解剖学先驱之一。第三届留校毕业生于光元,从爱丁堡大学留学回校后任皮肤科主任及药理学教授,是中国皮肤科前辈之一。第四届毕业李宝实,留学英国爱丁堡皇家医学院专攻耳鼻喉科,回国后任同济医工大学耳鼻喉科教授,主编《耳鼻咽喉科全书》。1931年“九一八”事变后,许多毕业生赴关内各地,他们在各自岗位上兢兢业业,成为医疗、教学、科研等领域的骨干。

司督阁的第二个原则是,奉天医科大学要成为中国人自己的大学,教师队伍要逐渐由中国人自己组成。1925年遵照司督阁“将学校和医院的管理逐渐转交给中国人”的嘱托,学校改组了董事会,由高文翰任副校长,后任校长。

1930年,学校有教员35人,其中外籍教员13人,中国教员22人。

中国教员基本上是学校自己培养的优秀毕业生。1941 年太平洋战争爆发后,学校外籍教员或被驱逐、或被拘禁,学校的管理和教学均由中国教员担任。中国教员虽然人少、教学和医疗任务繁重、经费拮据、学校经常缺煤、停水、停电,但全体教职工齐心努力、共渡时艰,学校从未停过课、医院从未停过诊。在当时全国各地大学普遍遭受严重破坏之际,奉天医科大学依然坚守着阵地。1945 年日本投降后,联合国善后救济总署到各地视察,奉天医科大学和盛京施医院井然有序的事工、以及为此而努力的医护人员手上的冻伤,给他们留下了深刻印象。联合国善后救济总署为医科大学捐助了医疗设备等物资,一些英籍教授也先后返校任教,学校再展风采。1947 年学校召开校友会,校友从全国各地返校聚集,盛况空前。至 1947 年底,学校占地面积为 164 亩,有楼房 34 栋,图书资料万余册,各种标本 3000 余件,各种仪器 200 多台,显微镜 80 多台。

司督阁的第三个原则是,学生要本着“乃役于人”的精神做医疗工作。司督阁本人就是本着这一精神来彰显福音的真谛。他在东北宣教四十年,把对每一个伤口的包扎、每一个药剂处方的给与都看作是对上帝之爱的传递,尽心竭力服侍病患,正像服侍基督一样。事实上,很多病人正是因着医生们默默的见证而走进教会。2015 年,笔者在爱丁堡的一片墓地中寻找司督阁的墓碑时,发现“迺役於人”这几个中文字醒目地刻在他的墓碑上,见证着他对中国人的服侍精神。

本着“乃役于人”的精神,学校的一切制度,都是围绕着为病人服务这一理念制定的。学校的每一位教员在为学生上课的同时,也在医院服务病人。学生一进入学校,就沉浸在一切为病人服务的气氛之中,从而养成了“乃役于人”的医德医风。学校第十一届(1927—1933)毕业生吴英恺,回忆当年在学校学习的光景时,谈到了“乃役于人”的精神对他一生的影响。学校教员们兢兢业业的服务精神,使他决心将来也要像他们一样,服务病人,并且创办医院和医学院,带领更多年轻人,服务他人,为社会多做贡献。吴英恺正是以“乃役于人”的精神实现了他的梦想。他

曾先后任北京阜城门外院长、北京安贞医院院长及北京协和医学院教授等职,在中国医疗领域创造了许多第一,如第一例食管癌切除术、第一例未闭动脉导管结扎术、第一例缩窄性心包炎切除术、第一所胸科医院的建立、第一个食管癌防治科研协作组的成立、第一个心血管病流行病学与人群防治研究室的创立等。他发表论文 200 余篇,编撰专著 10 余种。他曾主编由国际百余名专家撰写的《国际心胸外科实践》(1985 年)。在一生的医学生涯中,他本着“乃役于人”的精神,努力工作,成为中国胸部和心血管外科的先驱,为中国医疗事业的发展做出了杰出贡献。

1922 年 4 月 21 日,司督阁在东北服务 40 年后,因健康缘故离职回国。在结束东北医疗生涯之际,他欣慰地看到,已有 75 名他所培养的毕业生可以替代他工作,实现了他在东北复制自己的愿望,并且这种复制还在不断的进行。

1925 年,东北三省各界为纪念司督阁对中国医疗和教育事业的巨大贡献,塑半身青铜像,立于奉天医科大学教学楼正门东侧,铜像由张学良将军揭幕。碑文如下:

司公督阁 英苏格兰人 清光绪八年航海来奉 首创盛京施
医院 民国元年后组设医科专门学校 开科学治疗之先河
启慈善事业之导线 苦心孤诣 人咸称之 至十一年退职返
国 公在奉垂四十年 牺牲一己 赤诚待人 虽迭遭艰困而
迈往之志不衰 其患沉痾得庆更生者岁以万计 官绅商民
见其造福於社会也 皆乐输财以为之助 迄今医院扩充 医
才辈出 公之功德又宁可没耶 固醵资铸像 以垂不朽 并
略志其生平而勒之石 俾后之观者有所兴起焉

中华民国十四年十月吉日 东三省各界人等敬立

三、结语

奉天医科大学基于司督阁远见卓识的办学理念,以“乃役于人”的

精神培养学生,逐渐成为具有一流专业水准、具有中国特色的中国人自己的医科大学。学校毕业生遍布全国各地,他们医术精湛、学术严谨,成为各医疗领域的专家和先驱,为中国医疗事业发展做出了不可磨灭的贡献。司督阁只是来华兴办高等教育的宣教士之一,每一位在中国创办高等教育的来华宣教士都有自己的感人故事和卓越贡献。随着这些被尘封的历史不断浮出水面,这些来华宣教士留下的宝贵历史文化遗产将会更加璀璨。

参考资料

- 1 Elizabeth Inglis Christie, Dugald Christie of Manchuria: Pioneer and Medical Missionary: The Story of a Life With a Purpose (London: James Clarke & Company, 1932).
- 2 Dugald Christie, Thirty years in Moukden (New York: McBride Nast & Company, 1914).
- 3 Dugald Christie, Ten years in Manchuria: a story of medical mission work in Moukden, 1883 - 1893 (Edinburgh: Religious Tract and Book Society of Scotland, 1894).
- 4 The Conference Committee. China Centenary Missionary Conference Records (Shanghai: The Conference Committee, 1907).
- 5 DS Crawford, Mukden Medical College (1911 - 1949): an outpost of Edinburgh medicine in north-east China (Royal College of Physicians of Edinburgh, 2006).
- 6 Ellerbek, S.A. Fra L?geskolen i Mukden .K?benhavn (Det Danske Missionsselskab, 1928).
- 7 刘仲明主编,《奉天医科大学(辽宁医学院)简史》(中国医科大学内部资料, 1992 年)。
- 8 辽宁红十字会编,《红十字会运动在辽宁(图鉴)》(沈阳:辽宁人民出版社, 2017 年)。
- 9 国际会议编辑委员会编辑,《奉天国际鼠疫会议报告》,张士尊译(北京:中央编译出版社, 2009 年)。
- 10 吴英恺,《医务生活六十年——吴英恺回忆录(1927-1987)》(上海:上海科学技术出版社, 1990 年)。

教会学校对朱生豪创作与翻译的影响

刘丽霞,刘晓琪¹

(济南大学)

朱生豪(1912-1944)最为人所熟知的身份是莎士比亚戏剧翻译家,学界对于朱生豪的研究与评价,也大都集中在他突出的翻译成果上。朱生豪除了文学翻译家的身份外,还是一个文采斐然的作家,其作品包括诗歌、散文、小说与短剧等。朱生豪之所以在莎剧翻译上有如此大的贡献和影响,与他深厚的文学功底是分不开的,换言之,作为翻译家的朱生豪与作为作家的朱生豪是分不开的,而朱生豪的文学创作与翻译又与他在教会学校所受的文学教育有很大关系。教会学校的课程设置与中英教学夯实了朱生豪中西兼备的文学素养,教会学校的文学社团和校园刊物也为其文学活动提供了展示的舞台。

一、教会学校的课程设置

朱生豪是浙江嘉兴人,天赋颇高,自幼便在长辈引导下熟读《三字经》、《千字文》、《百家姓》及《神童诗》等启蒙读物。²进入秀州中学之前,他在当地的开明初小和嘉兴第一高小读书,均以第一名成绩毕业,

1 作者简介:刘丽霞,文学博士,济南大学文学院教授,山东大学犹太教与跨宗教研究中心兼职研究员;刘晓琪,济南大学基督教文化与文学研究中心助理研究员。

2 朱尚刚:《诗侣莎魂——我的父母朱生豪、宋清如》(北京:商务印书馆,2016年),第11页。

并初步接触了中国传统文学和英语学习。³

由基督教美南长老会于1900年创办的教会学校秀州中学在嘉兴一带颇有名气,著名的几何学家陈省身、物理学家李政道、美国科学院院士兼军工专家潘文渊、地理学家周延儒、生化药理学家周延冲等早年均毕业于该校。朱生豪于1924年秋入学,当时秀州中学的校长是美国牧师窦维思。正是在这一年秀州中学改为新学制,“称三三制,即初中三年,高中三年,初中不分科,高中分文、理、师范三科”⁴,全校课程分必修和选修两种。朱生豪的爱人宋清如也曾提到:“原来是小学分初、高两阶段七年制,改为六年一贯制;中学阶段由原来的四年一贯制改为初、高中两阶段六年制;大学除医科外,取消预科,改为一般本科四年制。”⁵在《雪泥鸿爪忆秀州——嘉兴秀州中学校史文集》中,薛九皋在《母校的必修、选修课程和学分制》⁶中列出了课程表,从中可以发现自1924年新学制开始实行后,高中公共必修课程有国语、英语、宗教、物理或化学、中等代数、西洋史、世界史、体育等32种。高中分科必修课程有文学概论、文字学、普通物理或化学、立体几何、哲学概论、音乐等30种。“从二年级开始,分设文、理科(有的学校还有商科、美术科、师范科等),学生们可以根据自己的爱好兴趣,任意选读,朱生豪选了文科”⁷。“全校的课程设置和教育方法比较严格精炼。英语都是美国教师授课。中文课程则由几位老秀才上古文课。还有几位主要的老师,如黄式金、何章钦、童金耀、曹之竞等,讲授数学、物理、化学、新文学等”⁸。可以看出,这些课程涵盖面非常广,中外文理皆有所涉。朱生豪的国文老师是曹之竞,“他和胡山源都是1923年在上海出版的《弥洒》杂志的小说作

3 吴洁敏、朱宏达:《朱生豪传》(上海:上海外语教育出版社,1990年),第10页。

4 同上,第21页。

5 朱尚刚:《伉俪——朱生豪宋清如诗文选》(北京:中国青年出版社,2013年),第76页。

6 毛树坚、姚洪瑞主编:《雪泥鸿爪忆秀州——嘉兴秀州中学校史文集》(嘉兴:嘉兴秀州中学,1999年),第130页。

7 朱尚刚:《伉俪——朱生豪宋清如诗文选》,第77页。

8 钟凡勇主编:《秀州人物》(嘉兴:嘉兴市秀州中学百年校庆筹备委员会,1999年),第159-160页。

者。鲁迅先生在《中国新文学大系》小说二集中所提到的曹贵新就是他。他教的《文学概论》课程,把近代的西方文艺观点传播给同学,也讲授白话诗。”⁹朱生豪在中学时代不但熟悉四书五经,对诗人李杜欧苏等也有了更深层次的了解,对新文学、新观念也有了一定的认知。徐志摩、郭沫若、闻一多等新文化运动倡导者都是朱生豪所喜爱的,也就是在这一时期,他开始了新诗创作。据朱生豪的胞弟朱文振回忆:“在中学阶段,特别是高中时期,他已接触到好多种中国古典经史著述和诗词歌赋,以及近代的文学作品和文学以外的东西……另外,通过英文和古代汉语又直接读到了一些文学作品……还有汉译的外国文艺著作和外国史等等。”¹⁰

中学毕业后,朱生豪进入之江大学。之江大学的前身是美北长老会创办于1845年的宁波崇信义塾,1910年起改名为由美北长老会和美南长老会在中国杭州联合创办的之江学堂,1914年又改名为之江大学¹¹,是当时中国的13所基督教大学之一。朱生豪在大学时,选读的是中国文学系(简称国文系),并选英文系作为辅系。据朱生豪之子朱尚刚先生介绍,当时之江学生除土木系外,都必须在主修系外再选修一个辅系,以扩大知识面,提高适应能力。国文系的学生为了之后更好就业,通常会选修教育、政治、经济等辅系,而像朱生豪选英文作辅系的绝无仅有。当时之江大学国文系开设的必修课程有:“国学概论、文学概论、中国文化史、诗选、文字学、声韵学、诗经或左传、词选、四六选、周秦诸子选读、经学通论等,其他还有汉魏六朝文选、散文选读、英文作文及修辞等选修课。”¹²按规定作为辅系的学生必修课要少得多,但朱生豪对英文系开设的课程也全部选读。¹³在1929至1931年,之江大学又对其课程

9 朱尚刚:《伉俪——朱生豪宋清如诗文选》,第77页。

10 吴洁敏、朱宏达:《朱生豪传》,第26页。

11 徐一良:《学府遗珍》(北京:生活·读书·新知三联书店,2018年),第270页。

12 朱尚刚:《诗侣莎魂——我的父母朱生豪、宋清如》,第54页。

13 同上,第54页。

设置进行了大改动,新的课程系统包含12个不同的科系。“涵盖了中文、英文、政治、教育、历史、哲学、经济、生物、化学、物理、数学、土木工程”¹⁴。经此调整,中国文学系成为之江大学课程最多的专业,全部课程多达39门,超过土木、经济等之前赖以成名的应用学科。当时的国文系主任是钟钟山先生,教员有著名的词学家夏承焘以及胡山源、李雁晴、邵潭秋等。“国文系不分专业,开设的主要课程包括经、子、小学、诗、词曲、理学、清儒等考据等等”¹⁵。之江大学这些中西兼顾的课程,为朱生豪的创作和日后的莎剧翻译奠定了坚实基础。

二、教会学校的国学教育与朱生豪的文学素养

朱生豪自幼有着良好的国学基础,在秀州中学时期便开始发表诗作和诗论《古诗与古赋》等,1929年秋进入之江大学后,其国学水平日益提高。如前所述,朱生豪在大学期间主修国文。当时教会大学“内外皆认为基督教大学应该更加注意教授国学……同时要聘请进深研究中国学之教授”¹⁶。之江大学当时的国文系主任是钟钟山先生,也是之江大学的著名教授。在任期间,他广纳群贤,国文系日益壮大。“文科方面钟泰、夏承焘均为‘国学界著名之士’……先后聘请邵祖平、祝观如(前清举人)、臧承宣(清副贡)、夏承焘、李笠、徐昂、郁达夫、王子慧、田君伟、王善业、朱建新。”¹⁷ 师资阵容可谓强大,朱生豪也得遇名师指点,亦可谓幸事。

在之江大学学习一年后,朱生豪便被广大师友们公认为“之江才子”,尤其是在诗词创作方面大放异彩。他爱李白的潇洒超脱,也喜欢李

14 [美]裴宜理:《异同之间:中国近代教会大学个案研究》,陈红民译(杭州:浙江人民出版社,2019年),第298页。

15 朱尚刚:《伉俪——朱生豪宋清如诗文选》,第80页。

16 [美]裴宜理:《异同之间:中国近代教会大学个案研究》,第298页。

17 同上,第299页。

贺的瑰美冷俏,他被屈原的拳拳爱国之心所打动,也对陶渊明的恬静淡泊心向往之。他不仅喜欢读诗,更爱写诗,各种题材与形式的诗词都能信手拈来,独具一格,不落俗套。¹⁸“一代词宗”夏承焘先生曾在《天风阁学词日记》中对朱生豪的才华表示了很高的评价:“夕阅考卷,朱生豪不易才也。(1930年11月5日);阅卷,嘉兴朱生豪读晋诗随笔,极可佩,惜其体弱。(1930年12月8日);夜阅文科学生试卷,朱生豪十八岁,真可钦佩。(1931年1月13日);阅朱生豪唐诗人短论七则,多前人未发之论,爽利无比,聪明才力,在余师友之间,不当以学生视之……闻英文甚深。之江办学数十年,恐无此未易才也。(1931年6月8日);阅卷甚忙。朱生豪读词杂记百则,仍极精到,为批十字曰:审言集判,欲羞死味道矣。(1931年6月16日)……”¹⁹除了夏承焘老师,“五四”新文化运动中著名作家胡山源(“弥洒社”创始者之一)和之江大学老师陆高谊都对朱生豪的才华称颂有加,并在朱生豪毕业后,将他介绍到上海世界书局工作。朱生豪同学的回忆也佐证了其文学才华,如彭重熙在1983年10月17日写给宋清如的信中说,朱生豪尤其喜欢唐宋两代的诗词作家和作品,并有许多自己的独到见解。正逢当时夏承焘老师为他们教授唐诗宋词,在课程结束后,夏师对朱生豪的评论短则赞不绝口。²⁰黄竹坪也曾回忆道,夏承焘老师认为朱生豪是一个罕见的不易之才,他从朱生豪的论文中看到了独到的洞察力与精炼的风格,这是不同于常人的,并称赞他的才气与智慧“在古人中亦有苏东坡一人而已”²¹。

之江大学校园文化丰富,特别是文学社团诸多,朱生豪在与师友的诗文切磋中也得到了锻炼。当如中国文学会,朱生豪是发起人之一,文学会顾问有夏承焘、钟钟山、李雁晴等老师。再如之江诗社,成立于1931年,社长是夏承焘先生,主要是本校学生参与,也吸引了一些校外

18 朱尚刚:《伉俪——朱生豪宋清如诗文选》,第80页。

19 夏承焘:《天风阁学词日记》(杭州:浙江古籍出版社,1992年),第163、176、182、209、210页。

20 吴洁敏、朱宏达:《朱生豪传》,第51页。

21 同上,第52页。

诗友,如当时的浙大校长程天放便是该诗社的成员²²。宋清如曾回忆她刚进之江大学时,对之江诗社就有所耳闻。诗社的活动主要是探访名迹并用古诗词形式来记录,夏承焘、钟钟山、邵潭秋等老师都曾在诗社发表过诗词,朱生豪的好友彭重熙和张荃都是诗社有名的诗词人,诗友之间亦经常有诗词酬和的活动。如1932年5月18日集会于秦望山之韦斋,邵潭秋老师和浙大校长程天放都曾来参加²³;5月18日相会于清波门学士桥午园黄兰荪家;9月22日相聚于满觉珑赏桂花等等²⁴,每次活动完毕均有诸多佳作产生。朱生豪的才气引人注目,其大学时期的诗词作品大部分都与该诗社有关。毕业后,朱生豪将在诗社创作的诗词皆誊抄于《芳草词撷》中,可见其对诗友们的怀念和对诗社的留恋。

三、教会学校的英语教学与朱生豪的西学视野

1924年秋朱生豪进入秀州中学后,在英文学习方面是佼佼者,校长窦维思经常让他在课堂上诵读课文,以作示范²⁵。“生豪对英语的兴趣极其浓厚,放学回家之后,总是反复诵读,也唱英文歌,音调铿锵,歌声嘹亮”²⁶。随着英文水平的不断提高,朱生豪开始接触西方经典文学,雪莱、拜伦、济慈、华兹华斯、白朗宁等著名诗人均是朱生豪感兴趣的对象,莎士比亚的戏剧作品也进入了他的视野。

在秀州中学的高中英语选材中有英国查尔斯·莱姆姐弟改写的《莎氏乐府本事》,在高中英文课上也曾选读莎氏的《哈姆雷特》及《裘力斯·凯撒》等剧本的片段²⁷。《莎氏乐府本事》是一本汉英对照的初级英文学习教材。“作为一种学习英语的重要普及读物,《莎氏乐府本事》和注释

22 同上,第54页。

23 朱尚刚:《诗侣莎魂——我的父母朱生豪、宋清如》,第76页。

24 吴洁敏、朱宏达:《朱生豪传》,第54页。

25 同上,第26页。

26 朱尚刚:《伉俪——朱生豪宋清如诗文选》,第79页。

27 朱尚刚:《诗侣莎魂——我的父母朱生豪、宋清如》,第26页。

本开始出现在中国学生学习英语的课堂上,并对初习英文的中国学生产生了广泛的影响”²⁸,郭沫若、季羨林、吴景荣都曾提到《莎氏乐府本事》对他们的影响之深。这本书最先由林纾与魏易以文言形式翻译成中文,名为《英国诗人吟边燕语》,收录了20个莎剧故事,后又多次被其他人译介。1949年以前,兰姆姐弟编写的《莎氏乐府本事》一直都是学生学习英语的入门读物,1949年之后也被多次印刷出版。可以说,这些具有普及意义的《莎氏乐府本事》“在中国的英语教育史上占有非常重要的地位,并且也是莎士比亚在中国传播的重要一环”²⁹。朱生豪在中学阶段与莎士比亚剧作的相遇,为他日后的莎剧翻译埋下了伏笔。

朱生豪进入之江大学后,得以更广泛地阅读国外书籍。戏剧、诗歌、散文、小说和哲学等都在他研读的范围之内。论文《近代英美新诗运动》和《斯宾诺莎之本体论与人生哲学》等都是这一时期的思考结晶。宋清如在1983年8月曾回忆,对朱生豪影响最深的还是英国的浪漫主义诗人,如拜伦、雪莱、济慈等。在这些诗人的带领下,朱生豪的思维更加开阔,眼界也更加高远,并在和他们的共鸣中,开始创作新体诗歌。³⁰朱生豪曾在自己的长诗《别之江》中,引用雪莱的诗句:“冬天来了,阳春岂能久远?”足可以看出他对英文诗歌、尤其是浪漫主义诗歌的喜爱。在大学圣诞节时,朱生豪曾尝试抒写英文小诗,如《The Piper》(吹笛人),他通过吹笛人轻快的笛声来展望春天的到来,也表达了对未来美好的企盼;同时也提醒读者不要忘记过去艰难的日子,只有不忘来时的路,才能更好地拥抱未来的光明。与此同时,朱生豪也开始翻译诗作,如《The Sea Echo》(海的回音)和《Lyric》(我的白玫瑰)。

在《宋清如与彭重熙谈朱生豪》一文中,彭重熙回忆道:朱生豪虽然

28 李伟民:“<莎氏乐府本事>及其莎剧注释本在中国——莎剧入华的“前经典化”时期”,载《东方翻译》,2010年第5期。

29 李伟民:“中国英语教育史上的重要读物:莎士比亚戏剧简易读本”,载《语言教育》,2013年第3期。

30 吴洁敏、朱宏达:《朱生豪传》,第39页。

主修的是国文,但是他的主要精力则放在了自己的辅修英文上。在业余时间,朱生豪大量浏览与阅读英语名著,最多的是诗歌和小说。他出色的英语能力也引起了当时之江大学校长李培恩的注意,他对朱生豪的英文造诣大加赞赏,并“自诩为之江乐育之英才”³¹。在《之江年刊》的编辑人员中,朱生豪曾多次担任过英文主任,而且“既担任过英文主任又担任过中文主任的,也仅有他一人”³²。正是因为朱生豪英文能力的出众,在他毕业前夕便受到上海世界书局胡山源的邀请,聘请他到书局任职英文编辑,使其才华得到用武之地。

总之,朱生豪在教会学校所接受的中西兼备的文学教育,为他的文学创作和日后的莎剧翻译奠定了坚实基础,本文只是粗略加以介绍,相关资料尚有待于进一步整理和研究。

31 宋清如、彭重熙:“宋清如与彭重熙谈朱生豪”,载《英语研究》,2005年第3期。

32 朱尚刚:《诗侣莎魂——我的父母朱生豪、宋清如》,第57页。

33 吴洁敏、朱宏达:《朱生豪传》,第72页。

学术活动简讯

1、2022年1月25日,上海大学黄保罗教授在“复兴家园论坛”上通过视讯做了“路德与第三次启蒙”的学术讲座。黄教授提纲挈领地论述了马丁·路德的贡献以及今天重新研究马丁·路德对于汉语学界第三次启蒙的意义。他提出的第三次启蒙,即在全球化和人工智能为代表的科技发展语境中,以路德思想来改变知识结构,匡正错误观念,更新思维范式,探讨汉语社会的具体问题,以期化解现代性、西方性和中国特色性之间的冲突,使人这个独立的主体脱离虚拟权威的束缚而进入真正的自由之中。

2、“铁链女现象的文化反思”学术座谈会于2022年2月22日在“爱学思道论坛”上通过视讯方式圆满举行。王忠欣、刘孝廷、查常平、董美珍、刘康乐、王俊、瞿旭彤七位学者做了主题发言。学者们认为,铁链女现象不只是一个简单的法律道德问题,更是一个文化问题。从社会法律角度看,它是违法的,更是与每个人的生存权利、尊严、平等和自由等现代价值观相悖的。但是,从文化心理看,它又是我们一些传统文化观念、文化习惯的表现。中国传统文化中多子多福、男尊女卑的观念容易使女性成为牺牲品,沦为生育机器。所以,铁链女现象不但反映了中国传统文化并没有完全实现向现代文化的转型,也暴露了现有社会治理存在的一些死角。

3、“爱思学道论坛”举办的“俄乌战争与文明前景”学术座谈会于2022年3月16日通过视讯方式圆满举行。刘孝廷、刘平、王俊、刘焱、王忠欣、陈灿六位学者做了主题发言。学者们认为,俄乌战争对人类未来发展方式及发展方向产生了重大影响。主要表现在:第一,掠夺土地

不再是人类的主要发展模式。虽然土地和人口是国家存在的必要条件,但知识、科技、文化和教育才是决定国家或地区发展水平的根本支撑和标志。第二,核武器提供的安全价值将显著降低。传统思维将拥有核武器视为安全保障,但现实是谁都不可能任意发动核战。第三,人类的基本道义和秩序不可颠覆。俄罗斯在乌克兰陷入困境,表面上是由于乌克兰得到美国及北约的巨大支持,但问题的实质是俄罗斯的行为不符合人类正当道义,不可能成为人类的发展主流而导致众叛亲离。第四,人类命运与共。一国不可能独存与发展,这是不可违背的基本法则,任何违背这个法则的自私行为,必被反噬或遗弃。

4、2022年3月25日,北美华人基督教学会会长王忠欣博士应邀在“关注学术使命平台”主办的“基督教与社会”系列讲座中主讲“基督教与中国现代高等教育”。王博士讲到,19世纪晚期以来,西方基督教会开始在中国创办具有现代意义的教会大学,到20世纪20年代之后教会大学已具有相当规模,分布于华北、华南、华东、华中、西南,各地教会大学在中国高等教育现代化过程中起着示范和导向作用,是中国高等教育史上不可缺少的重要篇章。

5、2022年4月12日,“爱学思道论坛”举办的“防疫与社会文明”学术座谈会通过视讯方式圆满举行。王忠欣、王思佳、孙必锋、古马尔、陆臻、刘孝廷六位学者就世界各地的防疫情况做了主题发言。学者们认为,疫情检验也考验各国社会的文明状况和治理水平,由于制度、文化不同,在灾难面前各国政府、社会组织和普通民众的应对方式、防疫措施,也呈现出不同的样貌。但面对生命不可承受之重,面对幸存与死亡的悖论,都无以回避,也难以决断。就中国而言,如何将国家政府层面的高效控制与民间自治层面的社会组织治理统一起来是一个时代性课题。

6、“活出真理的生命——纪念乔宁座谈会”于2022年5月14日在“复兴家园论坛”上通过视讯方式举行。刘孝廷、单传航、张华、尚九玉、游斌、王忠欣、荣光启、李少兵、刘莉源九位学者各自分享了在与乔宁交

往的过程中,乔宁爱人如己的美好见证对自己生活的帮助和心灵的触动。乔宁弟兄歇了地上的劳苦,回到美好的天家安息,得享永生。正如使徒保罗所说的,那美好的仗我已经打过了,当跑的路我已经跑尽了,所信的道我已经守住了。从此以后,那公义的冠冕必为乔宁弟兄存留。纪念座谈会情真意切、感人至深。

7、2022年6月12日,华东师范大学刘文瑾教授在“复兴家园论坛”上通过视讯方式做了题为“约伯的醒悟:苦难,神义论与救赎”的学术讲座。如何理解约伯的无辜受难与上帝有公义这一悖论?刘教授认为,在人的常识看来,如果确有上帝,如果上帝有公义,那么这世界就该恶人遭报而义人蒙福。但《圣经》中上帝的救世与超越,此岸与彼岸实为一体两面,既有符合人们常识的一面,亦有吊诡挑战常识的一面。上帝虽然未直接回答约伯究竟缘何受苦,但约伯却醒悟悔改了。约伯是在一种醒悟而非理解中解开了心中的结。约伯最终选择停止追问上帝,不再用无知的言语,使上帝的旨意暧昧不明。这意味着约伯最终选择接受这对悖论-----自己的无辜受苦与上帝的公义。约伯放弃以自我的遭际来称量上帝的公义,选择自我对宇宙的责任先于个人自由。约伯以责任替换申诉,因此上帝视他为义人。

兴通 学刊

网络电子版国际标准期刊号 Online ISSN 2767-4088

纸质版国际标准期刊号 Print ISSN 2767-407X