

「海派基督教」及其歷程——

歐美基督教在近代上海的社會化問題

◎ 李向平

近代中國的歷史上，上海備受關注；「上海現象」早已引起國際學術界的注意；上海基督教，也在中國基督教發展史中最具特徵。作為異質文化或異質宗教，基督教在上海的傳佈和發展，已在西學東漸的層面，漸與上海的社會發展，獲得相當程度的同步性。

本文提出上海基督教的社會化問題，一方面是指基督教的中國化意義，一方面則是與當今基督教學界關心的處境化問題應對。更重要的是，基督教在上海的社會化，確實是西方基督教在近代上海中比較突出的「上海現象」之一。可以說，基督教的上海發展，已經歷史地具備有上海社會、城市文化的區域特徵，構成了「海派基督教」的社會性內涵。

一 「利瑪竇（Matteo Ricci）規矩」的歷史延伸其上海基督教社會化的

起點

1831年8月20日、1832年6月19日和12月5日，德國傳教士郭士立（Karl Friedich August Gutzlaff）先後自澳門乘鴉片走私船先後來到上海寶山、吳淞；英國倫敦會的傳教士麥都思（Walter Henry Medhurst）也在1835年訪問過上海。鴉片戰爭之後，上海作為開放的通商口岸，給基督教在上海的傳教事業帶來了極大的方便。

這個時候，距離中國禮儀之爭以及康熙皇帝1720年禁止西洋人在中國傳教，已有120多年的歷史了。清政府的禁教條例，已經被鴉片戰爭中列強的堅船利炮所打破。1845年2月道光皇帝已經批准着英關於馳禁天主教的奏本。傳統中國政教合一的格局以及皇帝天子身兼人王、教主的雙重權勢再也難以為繼。

利瑪竇文化傳教的規矩，因此具備了歷史延伸，再次發生社會功能的條件。在中國禮儀之爭的影響下，學術、醫藥、出版、教育等方法，已經作為基督教（包括天主教）傳教的直接手段。傳教士們已經不用擔心這些手段的採用，會去觸動晚清帝國的政教神經，從而導致傳教的失敗。「一切傳教士都從鴉片戰爭和隨著中國的失敗而鑒定的條約和法令中，獲得了利益和好處」¹特別是不平等條約中規定的治外法權，能夠使傳教士不受中國法律的約束。雖然，傳教士在中國的傳教活動依然不具合法性，但是，他們的傳教已經沒有太大的危險。正是借助於這些不平等條約，基督教傳教士才和西方商人一道，接踵而至，湧入上海。

1843年，英國倫敦會麥都思、雒魏林（William Lockhart）等人進入上海，借助於不平等條約，開始在上海建立教堂，首先建立了倫敦會上海傳教站，可謂基督教進入上海之始。緊接著，英國的安立甘會、聖公會以及美國聖公會、長老會、浸禮會、監理會等各宗派的傳教士，也先後來到上海建堂傳教。

就當時的歷史處境而言，基督教在中國已經具有了較大的生存空間。傳教士及其對於中國人以及中國知識界的影響，大致也具有了三代人的歷史²，並且從兩廣地區，北移至社會文化基礎更為深厚的長江流域。所以，上海基督教的傳佈，應該說是比較幸運的，發展伊始便比較平穩。更由於基督教在上海的發展，自其發軔就與城市、商業的發展緊密相隨，一直以上海的社會乃至城市的發展為前提。除青浦教案（1848年3月8日）之外，上海的基督教發展，基本上沒有遇到中國其它內地那樣的強烈反對，沒有直接陷入民族主義的仇教、反教情緒之中；被視為外僑的傳教士，與當時自中國各地移民到上海的人們，基本上能夠友好相處。因此，上海基督教在短短的最初17年間（1843-1860），僅僅是英國倫敦會上海傳教站施洗的基督教徒，就有數百名之多，其中還包括有王韜、沈毓桂等文化名人³。

上海基督教的發展卻漸漸地生發出它的特色，即在更多的層面上，基督教能夠與上海的社會構建、城市文化的發展緊密相結合。翻開上海近代史，即可發現，上海基督教在上海的發軔，除建立教堂和佈道所之外，傳教士致力的大致為教育、新聞、出版和醫藥等社會公共事業。

文化教育方面：首先是美國聖公會在華首任主教文惠廉（William Jones Boone）於1865年創辦的培雅書院（Baird Hall）、1866年創辦的度恩書院（Duane Hall）。它們是基督教近代教育在上海的雛形。1877年美籍猶太人施約翰（S. J. Sekoreschewsky）以美國聖公會上海教區主教的身份，組建聖約翰書院。1879年聖約翰書院正式建成，成為上海基督教教會學校中創辦最早、規模最大的一所高等學校。這就是中國近現代歷史上著名的聖約翰大學。

施約翰具有豐富的在華傳教經驗，認為「教會教育即為傳佈基督教的重要手段」；他還在《於中國創辦教會大學之呼籲》中指出：「教育在西方是確立基督教的重要因素之一，我們有理由相信，它在東方亦將成為確立基督教較為有力的輔佐。」⁴在某種層面上，施約翰的在華傳教經驗，也可以被理解為「利瑪竇規矩」在近代上海的一個歷史延伸，不直接向中國社會以及中國人傳教，力圖以開設學校、醫院、文化教育事業等中間手段，來吸引更多的中國人理解或信奉基督教。因此，基督教會在上海致力於神學教育的同時，也先後開設了不同形式的教會學校，以普通教育的發展來促進其傳教事業。據統計，1889至1951年間，基督教在上海創辦的教會中學就有15所，1850年至1952年創辦的教會小學則有32所⁵。

新聞出版方面：上海基督教會所做的貢獻以及對於中國社會的影響亦巨。1843年，英國倫敦會傳教士麥都思來上海，並自印度尼西亞雅加達帶來印刷設備，開設上海最早使用鉛字印刷的西式書局，並於1846年取名為墨海書館。該館在出版西方科學書籍、翻譯西學新書，功不可沒。如艾約瑟（Joseph Edkins）與王韜合譯的《格致西學提綱》、偉烈亞力（Alexander Wylie）與李善蘭合譯的《幾何原本》、艾約瑟與張福禧合譯的《光論》、裨治文（Elijah Coleman Bridgman）與管嗣復合譯的《美利哥地志》等等，皆是西學東漸過程中的重要的里程碑。與此相應，上海基督教教會組織創辦了大量的刊物和出版機構。據統計，1857-1958年間上海基督教報刊共有54種之多⁶，其內容在傳佈基督教教義的同時，對於當時上海的社會發展、時事政治、社會改革、文化教育、醫療衛生等方面，均有不同程度的影響。

醫療衛生方面，1844年2月，英國倫敦會傳教士雒魏林在上海老城南門外率先開設中國民居診所，為基督教在上海醫藥傳教以及上海近代西醫事業之先河。1846年，診所改名為「仁濟醫館」，1861年又改名為「仁濟醫院」。

1866年，美國聖公會傳教士湯藹禮和牧師吳虹玉開設同仁醫院。該院是上海開展西醫治療的先驅者之一，當時中國的許多著名醫生大都在此接受過訓練。1907年，聖約翰大學醫學系擴建為醫學院，該院成為聖約翰大學的教學醫院。此外，美國聖公會還在1904年建宏仁醫院；1882年美國婦女聯合佈道會、浸禮會、監理會聯合創辦西門婦孺醫院。

通過以上簡要敘述，已經不難看出，基督教的傳佈和發展在上海開埠之後的地位和作用。傳教士以其公共文化的創建作為發展的契機，構建文化傳教模式，吸引中上層人士歸依基督教，故而使學校、醫院、出版社、報紙等文化教育機構也陸續在上海城中冒出，並形成功能式的社會輻射，從而使基督教在西方文明中體現出來的近代性，具備了相當開闊的發揮空間。這是基督教在上海社會發展過程中首先得以立足的基點。

比較明末耶穌會士的傳教經驗以及「利瑪竇規矩」在當時的一度成功，我們更可以看清晚清時代上海基督教發展的社會化特徵。

明末年間，利瑪竇本人的傳教經驗形成了他所創立的「利瑪竇規矩」，並能夠得到當時和以後的中國人的認同。其關鍵在於，利瑪竇不僅掌握了儒教社會的特點，而且還能把它與基督教結合起來，宣揚基督教信仰，開創一種中國化的基督教。他並不強調基督教與中國其他宗教的結合，並不強調基督教的排異性。這就像他的裝束、他的談話和作風一樣，以至於除了他的社會和文化活動而外，很少有機會觸及宗教問題。他只是以自己的生活方式帶來了他所要提出的問題。顯然，從利瑪竇的「文化傳教」、「科學佈教」，一直到林樂知（Young John Allen）1881年向美國監理會總會提出「輔助傳教」，即以辦報、辦大學、譯書、創設書局等為政教輔助手段，均可看出「利瑪竇規矩」的歷史影響以及在上海的延伸和發展。

晚清時代的上海，既是一個移民社會，也是一個商業化、市民化的社會，其以租界為中心，逐步逐步地構建成以自治、法治、安全、自由為基本原則的市民社會。它的存在和發展，對於西學東漸，對於西方基督教的立足，都是極其便利的事情。尤其是晚清上海的發展，「不靠皇帝，也不靠官吏，而只靠它的商業力量逐漸發展起來」⁷。西方的傳教士也正是與商業同行來到上海的。此時，傳統中國的政教全能模式早已失去了以往的位能，中國禮儀之爭也已淡化，正面的歷史影響正在突現，「利瑪竇規矩」可以再次作用。因此，基督教在上海可說是得天獨厚。特別是基督教在上海所進行的這些文化教育、新聞出版、醫療衛生等社會建樹，雖說是服務於基督教本身的傳教目的，但是，它們也的確是對於晚清上海乃至晚清中國大有衝擊作用的。正如傳教士自己悟出的道理那樣：「在中國人這樣的民族中，不依靠教育去傳播基督教的行動是完全不明智的。異教徒的國家中很少有像中國那樣，文化與國家生活結合如此密切相關。」⁸當年的利瑪竇是這樣，近代上海的傳教士也是同樣。惟有一點相異，那就是晚清上海已不是明末社會，國家與文化宗教的關係已經鬆動，拉開了距離。而基督教的文化教育活動，不僅僅是在傳佈基督教，同時也在動搖晚清帝國國家生活與文化宗教高度合一的頑石。因為，基督教與近代上海的城市文明發展，在西學東漸的層面上以及市民社會的建構方面，攜手出離了如此僵硬的政教框架。這是基督教在上海積極切入社會生活、走向社會化發展的第一步。

二 作為公共社會組織的基督教教會

1843年上海開埠之後，其優越的地理位置和社會經濟上的重要地位，促使上海也同時成為西方基督教傳教的中心地區。自19世紀60年代後，上海基督教的傳教事業便出現了持續發展的趨勢。聖公會、長老會、浸會和監理會，成為佔據上海基督教主要地位的四大流派。西方基督教世界受此鼓舞，積極主動地向上海派遣傳教士，建立教會組織，遂使上海成為中國基督教教派最多的城市⁹。這恰好是上海基督教與上海社會發展同步的印證。

一份當年的海關報告裏這樣寫道：「由於上海是中國最主要的商業中心，所以它也就成為這一帝國的傳教中心。大多數教會都在這裏建立其總部，並在這裏指揮其在中國各地的的工作。那些在上海沒有專職工作人員或機構的教會，通常也委派代表或代理人在此辦理它們的傳教業務和監督供應品的發送工作。」¹⁰上海作為商業中心，促使上海成為傳教中心，成為西方基督教差會在華傳教佈道的主要基地。

在此方面，基督教的教會組織是它得以發展的制度支撐。作為中國文化傳統，宗教組織完全不是社會生活的主要依托，社會文明的主要特徵因此也無法體現在宗教及其傳統方面。佛教、道教雖有教團組織，但均處在專制王權的統轄中無法自立。上海基督教是伴隨近代上海商業、社會的發達而獲得的發展空間，本來就類似於打進晚清社會結構裏的一根楔子。所以，基督教比較嚴整的教會組織，也是當時上海社會中一股自立色彩比較濃重的社會力量。雖然它出自各國差會，但是，它嵌在近代上海的社會結構裏，卻近似於公共性質的社會組織，具備自立的組織機構，不依官吏，不怕官府，自由集會，活動自如。這一特點，應為上海基督教近代發展的最大基礎，不可忽略。

十九世紀60年代之後，上海社會已經逐步分化為兩大社區，西人社區和華人社區。華人社區中的公共活動場所，大都為會館、公所、茶館、戲院、妓院等，具有區域性、行業性，範圍不大；西人社區中的公共活動場所，則主要是總會、旅館、跑馬廳等，但是，教會及其教堂，也同時在滬外僑的重要公共活動場所。對於這些在滬外僑而言，教會及其組織，構成了他們社會生活的重要側面。他們因國籍、信仰以及教派的不同，各個分屬於不同的教會組織網絡。他們在這些教會網絡之中，做禮拜、參加各種宗教性集會等等，構成了西人社區中富有特色的重要部分。這與晚清上海社會結構緊密相關，也是近代上海社會中非常突出的一個特點。

這些教會的組織及其堂點，財源均來自教徒的捐助或對於都市房地產經營的資助。以建於1848年、上海歷史最老的基督教教堂——聖三一堂為例，可以發見在滬教堂的經費，大多來自於教會自籌。

上海聖三一教堂常年收入概況表（1926、1931）

類別	1926年 (兩)	教堂座位 租金	1931年 (兩)	教堂座位 租金
1925年年底財產餘額	489		/	
中外租金收入	9,300		8,000 (房地產)	

教會學校租金收入	2,500		15,000	
工部局築路租地租金	2,500		3,404	
電話（公司）紅利	18		/	
一萬兩房地產基金利息	640		/	
積餘	1,269		4,614	
銀行利息	/		37	
出售固定裝置所得	/		8	
認捐者（企業及個人）	6,794	4,893	9,393	4,746
捐贈	/		672	
合計	28,403		45,874	

從聖三一堂1926、1931兩個年度的收入情況來看，上海教會組織的房地產經營所得，分別佔年收入的50.3%和57.6%，來自教徒以及社會的捐助分別佔年收入的41.1%和32.3%。房地產經營和接受捐助佔教會年收入的90%左右。其中，房地產經營收入分別來自上海河南路166號地塊以及上海藥房的房地產租金；社會捐助主要來自教徒和匯豐銀行、匯豐旅館業有限公司、英美煙草公司、上海電力公司、電話公司、自來水公司、工部局以及一些外資公司等¹¹。由此可見，上海教會組織從事各項公共事業的社會能力是相當可觀的，而其社會力量及其影響則與上海城市的發展息息相關，確實是在城市商業的發展之中，寄予了基督教事業的發展。

在教會組織的管理層面，也不同于傳統中國的城市管理方法。教會採取的是收支公開的現代管理方式。根據帳簿、憑證、收據等原始資料編制的資產負債平衡表以及各種基金收支平衡表，進行教會的各項財務管理。聖三一堂以及所屬的各個組織，對於各個年度的收入、支出，均有年度細帳，即使是貨幣兌換的差價，也有具體的記錄。在該堂的年度工作報告中，堂內的財務帳目以及捐助者的名額，均是重要的報告內容。聖三一堂還設有由捐助金額達15兩以上者組成「認捐者團體」，對教堂的財務進行監督，從中推選享有選舉權的教會理事和教區委員。

教會的收入來自與教堂相關的社會公共活動，而教會的活動也大都具有社會公共性質。如開辦學校、募捐救助、救濟流浪兒童、棄兒，為醫院病人代禱等，舉行多種娛樂聯誼活動，開設外國婦女之家、教徒俱樂部、教會羽毛球俱樂部、演講會、唱詩班、各類講座等等。通過這些活動，教堂培養了教徒乃至部分市民的和諧精神和團契精神，增加了教會作為社會公共組織的凝聚力和影響力。所以，教會的堂點組織不僅致力於宗教信仰活動，而且也進行社會團體活動經驗的訓練，促使上海的市民初步具有交友合群、自立互助的社會意識。教會組織捐資興辦的學校、醫院、俱樂部以及房地產等公益事業，同時成為了上海城市文化建設的一部分。

另一方面，基督教組織為適應上海城市的發展，舉辦了許多非宗派性的社會事業，作為其社會公共組織性質的外在延伸。如：

1918年由上海公共租界工部局出面，邀請上海基督教婦女團體和慈善機關組建的上海進德會，以「正民風習俗，改革租界內之淫業」。1920年更名為「進德會」，具有26個團體會員，代表中有英、美、日、中等國人士。該會主要通過公開演講或報刊文章，批判

淫業對於道德的敗壞，鼓吹淫業改革。

1882年由美國韋凡理女士發起，1921年成立於上海的中華基督教婦女節制協會。最初目的是禁酒，後將宗旨擴大為主張一夫一妻制、社會就業機會均等、國家的和平統一等內容。1922年該會出版《節制季刊》（四年後改為月刊），大力宣傳禁煙、禁酒，在上層婦女發生一定的影響。

1924年，以上海基督教界為主幹，聯合中華教育促進會、基督教全國青年會、上海總商會等30多個團體組建而成的中華國民拒毒會，由天主教著名學者馬相伯任名譽會長，基督教徒徐謙和黃炎培任正副會長。該會成立後，即確定9月28日為全國拒毒日，而全國通電響應者達900多個城市。自1927年7月起，該會還出版有英文版《拒毒月刊》。此外還有1901年由5名外國女教士成立的上海濟良所，包括有收容所、教養院、習藝所以及1906年成立的愛育學校。1905年由上海基督教徒高翰卿、顧念劬等人與佛教著名居士王一亭等共同出資建立的上海孤兒院¹²。

雖然基督教的傳教過程，自始自終具備基督教的傳佈性質，但是，基督教在上海的發展伊始，就舉行了多種多樣富有近代性的社會活動，從而使其傳教活動在客觀歷史層面上，具備了社會公益活動的色彩，產生了非宗教性的社會影響。在這個層面之上，基督教教會組織給上海近代社會注入了傳統中國並不具備的「社團性」因素。在這些「社團性」因素伴隨近代社會的不斷養成，也相應地長成為上海近代初步具有「社團性質」的社會組織，由此拓展了近代上海具有社會學意義上的社會領域，奠定了上海基督教社會化和城市化的基礎，並在舉辦一些富有社會意義的社會公益活動方面，將其社會影響向整個上海乃至周邊地區輻射。

從上海近代化的歷史角度來看，上海的近代史的演變過程，其本身並沒有明顯的體現出傳統政教模式分化的趨勢。這個區域性的歷史特徵，表現在基督教的上海發展方面，基督教作為一個異質文化體系的嵌入，確實是促使西方基督教本身所帶有的社會公共性質，在近代上海社會發生了客觀的、酵母般的、促使傳統傳教模式呈現分化的時代特徵。一方面，上海基督教作為社會公共文化事業的一部分，可以一個類似於法人團體的身份存在於近代上海社會之中，與其他公共社團共存共處，初步具有了近代社會公共組織的特性。這可從教會組織的公益活動的經濟來源進行分析；另一方面，上海基督教作為宗教組織，它的信仰方式，又逐步形成私人化的趨向。比如教會的活動資金，並不出自官府的財政撥款，而是教徒的私人捐助、社會捐助以及教會本身的經營所得，具備明顯的宗教私人化痕跡。這一社會特徵，若比較傳統中國的政教模式，方可看出上海基督教發展的歷史意義。如能歷史地剔除西方基督教進入上海（包括中國內地）的「文化入侵」的色彩，上海基督教的發展，則不難看出它的社會意義，看出在國家與社會之間乘虛而生的基督教及其組織，近似於近代社會的社區組織，具備某些市民社會性質。上海基督教作為一股異質文化力量，可以將個人、文化和組織認同等層面聯結起來，不僅可以促進非官府組織內部的社會實踐活動，而且在塑造國家和社會之間的關係方面，也將起到重要的作用。上海基督教的近代演變，可以尋出這一歷史的、潛在的脈絡。這也是西方基督教在近代東亞傳佈過程中，一個十分重要卻又往往被治宗教史者所忽視的問題。

三 祛除「洋相」：中國化與社會化

西方基督教（包括天主教）的入華，很自然的會披上洋教的「洋相」。宗教的因素常常會自覺不自覺地抹上民族的油彩，由此構成宗教間乃至宗教與民族間的衝突。中國近現代史上頻繁出現的「教案」，大多源自於此。

針對中國社會反洋教的問題，上海基督教會先後在1877年、1890年和1907年組織召開了三屆傳教士大會，共有傳教士1741名出席了會議，代表著基督教近40餘個在華宗派和差會。已經從政或從商的傳教士代表、中國的基督教徒代表、一些新近成立的世界基督教團體如青年會、勉勵會等組織的代表也出席了這三次大會。會議的共同主題是：在中國的傳教問題，由此而涉及基督教與中國文化傳統的矛盾、基督教的教務建設、《聖經》的翻譯和出版、宗教書刊的出版以及教會辦學、社會慈善事業等問題。

第一次會議於上海英租界工部局大禮堂召開，主要討論基督教及其傳佈與中國文化傳統的矛盾。會議從孔子與耶穌、基督教與祖宗崇拜、婚喪嫁娶等民間禮儀的矛盾，論及基督教傳教事業的方法及其與文化、出版等方面的關係，從中可以明顯看出「利瑪竇規矩」的歷史痕跡，並呈現出中西文化交流得以進步的歷史軌跡。值得注意的是，福州美以美會傳教士、《教務雜誌》（*The Chinese Recorder and Missionary Journal*）的創辦人保靈（S. L. Baldwin）著有〈論土著教會自養〉的長文，在會議上首次提出了中國教會的經濟自給問題，試圖解決「吃外國飯，自然傳外國教」的矛盾，並認為這是基督教在中國不能順利發展的原因所在。

第二次會議，召開於上海博物院蘭心大戲院。當時的在華傳教士已有1296人，基督教在中國以及上海地區迅速發展，但是各地的「教案」也日益增多，所以，該會首先通過了《奏呈皇上以及傳教活動與中國政府關係》的報告，意在借助官府力量進行傳教。此外，大會的開幕演說由著名的監理會傳教士、《萬國公報》的主辦人林樂知主講，題為「中國的變化」。林樂知在演講中分析了半個世紀以來中國傳教事業的發展概況，認為中國的開放推動了傳教事業的發展，而中國的開放會促使中國進入學習時期，基督教從此可以在自己的崗位上「站立堅定」，作為「老師」，所以，林樂知就《聖經》的翻譯出版、教會大學的創辦、宗教書籍的出版等問題，向傳教士提出了新的要求。為此，該會成立常設委員會，負責宗教書刊的出版工作。針對「傳教士與鴉片」的問題，會議還通過了鴉片問題委員會的一個報告，明確表示反對鴉片貿易，希望中國基督教加入萬國拒毒會。因此，上海基督教聯合上海其他社會團體，成立了中華國民拒毒會。

會議被許多上海中西報刊報道，說明基督教對於上海社會已不再陌生，其影響和地位可見一斑。

第三次會議，地點是上海英租界工部局、基督教青年會殉道堂、聖三一教堂和新天安堂等。這次會議的重要特點是它的第一個專題：《中國的教會》。報告人是在廣東汕頭已經傳教30多年的汲約翰（J. C. Gibson）。汲約翰在他的報告中正視了中國基督教發展的現狀和問題，認為中國民族已經大大地覺醒，再也不願意接受外國人的控制，基督教已經在中國人眼中聲名狼藉，以致教案迭起，所以，中國基督教教會組織的獨立和聯合是勢在必行的兩件事情，而獨立發展尤為重要。他首次提出了中國教會應當「自治、自養、自傳」的口號，成立「宣教基金」，讓中國教會自我發展；傳教士則致力於教育、文字出版以及神學解釋方面的工作，發揮其應有的影響。

值得一提的是，基督教界還設有上海福音廣播電台。其主要創辦人是醫生王完白。1932

年首次廣播。此事曾得到商業界基督教徒趙晉卿、李觀森等人的大力支持，台址就設在廣學會大樓的樓頂，並經國民政府批准，指定周波呼號，於1933年12月正式播音，王完白任電台總理。其功率為1000瓦，在當時國內民營電台中功率名列前茅。1936年元旦，該電台還播放了宋慶齡的演說詞，盛極一時。據當時上海的西文報紙稱，這種非營業性的傳教電台，在全球也是唯此一家¹³。

依上述史實，說明近代上海已成為中國基督教的一個發展基地，基督教則已隨著上海之社會變遷，亦步亦趨上海化、中國化，即適應中國人需要的基督教，必須與中國文化傳統相結合。儘管這個上海化、中國化還寄托著強烈的西方語境，但是，從傳教士以及教會組織對於中國社會的關注，他們對此問題的思考，採取的相應措施，都能夠看到基督教在上海化和中國化層面上顯現的社會化跡象。

自社會學的興趣而言，宗教社會化的研究，應面對作為社會範疇的宗教如何產生、如何形成的問題¹⁴。從上海基督教來說，即「基督教社會化」的可能性問題，促使上海基督教的本身能夠在國家與社會之間，獲得自己的正當性。換言之，則是一般社會如何給予宗教發展的社會合法性，提供其社會發展空間，讓宗教本身具有社會發展形式的問題。所以，上海基督教在近代上海城市社會的演變，「基督教社會化」，為其問題焦點。

上海基督教經過三次傳教士大會，致力於不同層面的社會事業活動，已接觸此問題根底。雖然基督教的上海化、中國化，即是基督教「洋相」的祛除，獲取中國發展形式，但是，基督教的中國化與基督教的社會化，在很大程度上是相互刺激、彼此補充的。特別是在國家政府大規模體制的侵入尚沒進行或無法進行的時候，宗教社團、宗教活動尚能具有一定的社會空間，它的上海化或中國化，就必然帶有突出的社會化特徵。因此，上海基督教的中國化，不一定是國家化，而其上海化，則被視為與國家化保持一定距離的社會化。

如果說，上海基督教的「本色化」運動，是基督教中國化的先聲，那麼，上海基督教的「自立運動」，則可以說是基督教的社會化。「本色化」運動的特點是：由國際傳教組織推動，側重於教會組織領導機構及其人員的本國化和宗教禮拜儀式的民族化。「本色化」一詞，在英文的表達中含有「本地所產」的意思。它對於中國來說，即是將西方各個差會直接控制的基督教，轉化為中國土生土長的中國基督教¹⁵。

上海基督教的「本色化」運動，早在三次傳教士大會中關於中國傳教問題的討論中，就提出了「本色化」的口號，看出了它的端倪，比如，傳教士問題、中國的教會建設的問題、基督教教義神學與中國文化傳統的關係問題；特別是在第三次大會上由汲約翰提出的「自治、自傳、自養」的問題，無不與後來提出的「本色化」緊密相關。在1910年的愛丁堡世界基督教宣教大會上，國際基督教宣教協會的發起人穆德（John R. Mott），曾要求每個教區必須具有若干名熟悉情況的本地領袖，認為傳教的成功，必須以「了解中國人眼中的中國近狀、趨向和問題」為前提。1913年，穆德在上海主持召開了有120名教會領袖參加的基督教全國大會，部署基督教傳教問題的調研計劃，同時，商定在上海成立一個全國性機構中華續行委辦會（The China Continuation of the National Missionary Conference），穆德本人負責協調該項工作。這項名為「中國基督教事業統計」的調查，即是後來的於1922年公開出版的《中華歸主》（*The Christian Occupation of China*），英文直譯為《基督教佔領中國》。

1922年，穆德再到上海，召開基督教全國大會。會議有來自全國19個行省的中國代表，共10多個宗派的代表1000多人參加了會議。為期八天的會議，專事討論傳教、出版、慈善等問題，再次肯定「本色教會」是中國教會發展的關鍵，教會的前途在於「合一、本色、成聖三端」。會議解散了中華續行委辦會，成立中華全國基督教協進會，選舉青年會全國協會總幹事余日章為會長，上海監理會牧師江長川、山東浸理會傳教士巴穆德（Harold Balme）為副會長，誠靜怡為該會總幹事。會址設在上海。

從這次會議的結果來看，中國基督教的高層組織機構，已經由歷次傳教士大會，發展到有中國基督教代表參加，直至中華基督教全國協進會的設立。正如該會的宣言所說：「我們宣告時期已到，吾中華信徒應用謹慎的研究，放膽的試驗，自己刪定教會的禮節和儀式，教會的組織和系統以及教會佈道及推廣的方法，務求一切都能輔導現在的教會成為中國本色化的教會。」¹⁶其目的是設法使教會適應中國社會環境，促進中國基督教與世界基督教的貫通，提倡自治、自傳和自養，既要有民族獨立的面貌，又要納入西方控制的國際宣教事業的大軌道。雖然在本色化的過程中，原由外國差會控制的幾個大宗派也都冠以「中華」二字，如中華聖公會、中華信義會、中華監理公會，而長老會則與公理會聯合組成中華基督教會全國總會，但是，中國基督教在此時期，確實倡導了許多「適應環境」的事工，建造中國殿宇式的教堂、編寫民族格調的讚美詩、編定接近中國風俗的婚喪禮儀等等，均為中國教會「本色化」的漸進過程。

上海基督教中國化乃至社會化的努力，得到了部分中國基督教徒的肯定。儘管其「本色化」所促成的中國基督教的演變，基本上是由外國傳教士乃至教會組織的推動，使本色化運動難免「洋相」的色斑，然而，在很大程度上，它本無國家化的特點，而是強調本色化，實際上也是它的中國化乃至社會化。這並不源自國家官府的啟動，而是發軔於國家與社會的縫隙之中，漸成基督教的中國發展模式。據1913年和1922年兩次基督教全國會議對當時中國基督教徒的統計，已經反映了基督教本色化過程中西方傳教士的減少，中國基督教徒增加。

如下統計雖是全國基督教徒的數目，無法直接反映上海基督教的發展，但也看出19世紀下半葉以來中國基督教中國化的概況¹⁷。

年份	男女傳教士人數 (包括男教士妻室)	中國 男傳道人數	中國 女傳道人數	正式教徒數
1876	473	缺	缺	13,035
1889	1,296	1,477	180	37,287
1906	3,445	6,067	887	178,261
1913	5,031	15,672	2,207	285,045
1922	3,212	17,187		386,524

表中反映的中國男女傳道者，已經在1922年高達17,187人，而西方傳教士的數目則下降。這不能不說是基督教本色化的一大成果。它倡導的「本地所產」，其自然的發展結局，在上海這個獨特的城市來說，即是社會學意義上的「本地社會所產」，並由於上海城市獨特的社會結構，已在自覺不自覺地促使本色化運動走向社會化。

1927年，上海的基督教教會就從內地會中分立一個新型的基督教組織，名為「上海基督教徒新團契」，目的在於創設本色教會的模式。該組織從改革讚美詩入手，纂寫、譜就

50餘首新詩，用笙、笛、琵琶伴奏；變更了禮拜堂的設備和儀文，在教堂正中設立聖壇。壇旁是講台，壇上用銅爐燃點沉香，以定人之精神；禮拜之前，每人須在聖壇前跪拜。講道者則身穿玄色聖衣，圓襟長衫，以莊嚴氣象。更突出的是，該組織反對具有等級觀念的主教、長老制，人事採用委員制，下設各股，分工負責。

這個本色小教會，地處上海市閘北區天通庵路，是「中國根裏生長的基督教」，相當本色化，已經基本具備中華教會自立的特點。所以，本色化注重基督教在中國生根，增加傳道人中的中國人，採用中國式傳道方式，儘量實現中國人「自傳」；社會化則致力於基督教發展模式的中國化，實現中國式的「自治和自養」，並在此層面上積極與城市社會生活直接打通。

在歷史層面上，上海基督教的「自立運動」，首先注重經濟自養，由中國基督徒自辦教會。還是在第一次傳教士大會上，傳教士保靈的〈論土著教會自養〉就講過：「用外國錢來支持中國教會是最大的蠢事」，並認為，有限的教徒要負擔教會龐大的開支，比較困難。這是中國傳教事業難以發達的原因。當時的廣東和山東地區，也都有傳教士在討論教會的自養問題。然事隔20年，教會的自養問題沒有很好的解決。正是在商業經濟比較發達的上海，才能夠率先摸索出基督教自養問題的解決路徑。上海的愈國楨牧師，於1906年正式發起「耶穌教自立會」，當是此徑中的一塊里程碑。

作為一名中國土生土長的傳教人，愈國楨1894年任上海虹口長老會牧師，不久遷任閘北區長老會堂牧師。因該堂經費的困難，愈國楨在教徒的支持下，宣佈經濟自養，將教堂改名為閘北自立長老會堂。1910年，愈國楨聯合江浙沿海一帶受他影響而成立的自立教會，在閘北堂成立了中國耶穌教自立總會（The National Free Church of China），翌年創辦了會刊《聖報》。辛亥革命後，自立會迅速發展。1915年愈國楨另租自立會於閘北堂附近的義品裏。1920年7月在上海召開第一次代表大會，130名教徒出席大會。大會審定了章程，選舉董事，重新定名為「中國耶穌教自立會全國總會」，愈國楨被選為總會長（後為終身會長）。至1929年自立會全國總堂——永志堂成立，全國總會下的下屬自立會教堂已有350多處¹⁸，大可與西方差會不分軒輊。

愈國楨創辦自立會的宗旨是「以期消弭教案，保全教會名譽」，不假外力傳教，以消釋民教猜疑。雖然，愈國楨及其自立會同原西方差會的母子般隸屬關係無大改變，僅經濟上自立，組織結構不嚴謹，但自立會作為上海和中國社會中下階層基督徒自創自立的宗教組織，能夠宣告經濟自養，自募資金建立堂點。這是近代上海基督教發展的一個社會特點，是上海社會中非官方、非營利、民間社會組織的近代雛形，類似於時下政治學、社會學關注的社會「第三部門」。

上海基督教外有列強背景，內受本色化、自立運動的影響，張力自結構內孕生，自發地出現了所謂「脫離宗派」、「不屬公會」的獨立性教會。這些組織，不僅不依從某一教派的教義和儀式，而且在人事、經濟等方面也不接受西方差會的控制。它們近似於自主自立的教會組織。如較大的伯特利教會、基督徒聚會處、靈糧堂、榮耀堂、神召會、使徒信道會、靈工團等。據1950年的統計，除已加入靈工團和耶穌教自立會的組織外，這些獨立自主的教堂已有近30所¹⁹。上海基督教之所以能夠如此發展，乃是因為基督教身處近代上海這個工商經濟發達的城市，為教會組織的自主自養，提供了相當厚實的經濟條件，以及相當寬闊的社會空間。這是上海基督教社會化過程中異常突出的一個現象。上海基督教的中國化以及在此基礎上的社會化，能夠發生並取得一定的效果，由此看

來，也是勢所必致。

近代上海素有「中國第一碼頭」、「全國通商總匯」之譽稱，它的通商功能，促使上海能夠溢出被傳統政治制約的城市發展框架，呈現多元並存、繁複錯綜的社會生活環境。在這樣的社會歷史背景之下，上海又作為近代中國典型的移民城市，相應地形成了人口的高度異質性。1949年前，非上海籍的人口常常佔上海人口80%以上。因此，來自不同國家、不同民族和不同地域的人們，紛紛也將不同的乃至異質性的文化帶到上海，形成了上海文化的多元性和寬容性。所以，「海派文化」一詞，成為了特定歷史條件下對上海文化的特定描述。創新、開放、靈活、多樣，構成了「海派文化」的社會歷史特徵，濫觴為特定歷史中的上海市民文化²⁰。

特定的社會文化背景，它制約、構建了上海基督教的社會化模式。比較中國內地的基督教發展情況，它已經具備了多樣、靈活、開放、創新的歷史特徵，在其發展的社會形式上，已經初具「市民宗教」的社會樣式。從其生成的社會歷史背景——海派文化的而言，基督教呈現出「上海現象」，應當受到基督教界或宗教學界的關注。上海基督教應當成為一個歷史的、宗教史的專用術語，也可用「海派基督教」一語，表述其近代社會、歷史特徵。

如何看待這一社會、歷史特徵？涉及到上海基督教史的研究方法問題。研究基督教在近代上海的發展，關鍵是在於上海基督教發展的社會學意義的梳解與詮釋：自其社會化的過程，考量宗教研究的方法論，視宗教發展為一社會性問題。這不僅是一個理論問題，更是一個市民社會及其文化再構建的難題。任何一系宗教的正常發展，惟有奠基在社會性自主的層面，方有可能。由此可以反證一個社會分化或進化的程度和深度。因此，「上海基督教」的社會特徵，或基督教發展的「上海現象」，可供教界、學界琢磨之處甚多。

注釋

- 1 英國中國教會史專家懷特語。轉引自於可主編：《當代基督新教》（北京：東方出版社，1996），頁292。
- 2 受基督教影響的第一代人是容闈、梁發、洪仁^文等，分佈在兩廣地區；第二代是王韜、馬建忠、蔣敦復等人，主要出現在江浙皖一帶；第三代則是康有為、梁啟超、譚嗣同以及稍後的鄒容、陳天華等。參李天剛：〈基督教傳教與晚清「西學東漸」〉，載高瑞泉主編：《中國近代社會思潮》（上海：華東師範大學出版社，1996）。
- 3 轉引自熊月之主編：《上海通史》，第五卷：《晚清社會》（上海：上海人民出版社，1999），頁269。
- 4 瑪麗·蘭伯頓：《上海聖約翰大學，1879-1951》（英文版）（紐約，1955），頁4-5。
- 5 引自孫金富主編：《上海宗教志》（上海：上海社會科學院出版社，2001），頁510-513。
- 6 引自註5書，頁522-525。
- 7 〔美〕霍塞（Ernest O. Hauser）：《出賣的上海灘》（北京：商務印書館，1962），頁4。
- 8 W. 芬恩：《變化中中國的基督教高等教育》（英文版）（埃德曼出版公司，1976），頁29。
- 9 參註5書，第五卷：《晚清社會》，頁270。

- 10 徐雪筠編譯：《上海近代社會經濟發展概況（1882-1931）》（上海：上海社會科學院出版社，1985），頁111。
- 11 參註5書，第九卷：《民國社會》，頁416-420。
- 12 此處引用的相關資料均出自阮仁澤、高振農主編：《上海宗教史》（上海：上海人民出版社，1992），頁869-874。
- 13 參註12書，頁852-871。
- 14 參Roland Robertson(1979)著，林本炫譯：《宗教運動與近代社會：進步性的問題焦點轉移之提出》。引自林本炫網頁
（<http://netcity1.web.hinet.net/UserData/1in66/newpage82.htm>）。
- 15 參註12書，頁第972。
- 16 參註12書，頁974及註5書，頁535-534。
- 17 引自註12書，頁981。
- 18 參註12書，頁965-972。
- 19 引自註12書，頁981，並參註5書，頁537-540。
- 20 參註3書，第一卷：《導論》，頁62-69。

李向平 上海大學教授