

- 12 《福聲》
- 13 朱鋒：《基督教與近代女子高等教育——金陵女大與華南女大比較研究》，福建教育出版社，2002年版。
- 14 L. Ethel Wallace: *Hwa Nan College*, New York, 1956.
- 15 Jeffrey W. Cody : *Building in China: Henry. K. Murphy's "Adaptive Architecture, 1914-1935"*, The Chinese University Press, 2001.
- 16 *Chinese Record*, Vol. 55. 70.77. 64.
- 17 《文史資料選編》之第五卷《基督教天主教編》，福建人民出版社，2003年版。
- 18 [法]丹納著，傅雷譯：《藝術哲學》，人民文學出版社，1994年版。
- 19 Mary Gertrude Mason: *Western concept of China and the Chinese 1840-1876*, N.Y., 1939.
- 20 Jeffrey W. Cody : *Striking a harmonious chord: foreign missionaries and Chinese-style buildings, 1911-1949*.
- 21 J. Macgowan: *Pictures of southern China*, London, 1897。
- 22 魯迅：《熱風五十四》，原載《新青年》第6卷3月號，1919年。
- 23 《福聲》第一期
- 24 Eugene Stock: *Study of the Fuh-kien Mission of the Church Missionary Society*, London, 1882。
- 25 朱峰：《在信仰與實踐之間——福建基督教史鉤沉》，匯美傳意，2002年版。

【五】

本土化與信譽重建

近代泉州基督教的本土化歷程

◎張鍾鑫

泉州，素有「世界宗教博物館」之稱。古代的泉州，曾以其博大的胸襟將道教、佛教、伊斯蘭教、基督宗教等攬入自己的懷中，而放射著璀璨光芒的宗教文化也曾是泉州文化繁榮顛峰上的一顆耀眼明珠。基督宗教很早即已傳入泉州，具體何時，學術界尚無定論。但可以肯定的是，元代基督宗教已在泉州傳播。¹至明代，意大利耶穌會士艾儒略（Julius Aleni）曾九進九出泉州，期間受洗者甚眾。²明崇禎八年（西元1635年），天主教教士聶伯多（Caneveri）到泉州傳教。至崇禎末年，泉州已出現13座天主教堂。³清代，因「禮儀之爭」，雍正皇帝下諭禁止傳習天主教，於是在此後的一百多年間，基督

¹ 參見吳幼雄：《泉州宗教文化》，鷺江出版社，1993年6月，頁250。

² 參見林金水、吳懷民：〈艾儒略在泉州的交遊與傳教活動〉，《海交史研究》，1994年第1期。

³ 吳幼雄：《泉州宗教文化》，鷺江出版社，1993年6月，頁260。

宗教在中國被禁絕。

鴉片戰爭後，通往中國的福音大門被槍炮轟開，傳教士藉條約後盾，得以在各通商口岸傳教。1842年，美歸正會雅裨理（David Abeel）抵達廈門，率先進入閩南傳教，此後，英倫敦會施約翰（John Stronach）、養為霖（William Young），英長老會用雅各（James H. Young）、賓為霖（W. C. Burns）也接踵而至。三會鼎足而峙，均以廈門為傳教起點，旋即無視禁規，分頭向漳泉內地發展。

一、接觸——近代基督教在泉州的傳佈與發展

近代基督教各派在泉州傳教的主要有英國長老會、英國倫敦會，此外，美以美會、美部會、安立甘會、歸正會、基督復臨安息日會、基督教聚會處、基督教恩典院等均有在泉州傳教。早在1833年8月，荷蘭傳道會郭士立（Charles Gutzlaff）就與鴉片販子查頓（William Jardine）合作，乘「約翰·比如號」（John Biggar）到泉州灣一帶活動。⁴ 1857年，⁵英長老會杜嘉

4 吳義雄：《在宗教與世俗之間——基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣東教育出版社，2000年，頁235。

5 杜嘉德至安海的時間，所見外文文獻如 *working his purpose out*、*China Mission at Amoy and Swatow* 中均是1857年，而中文文獻中均為1856年，鑒於中文文獻均轉引自許聲炎之《閩南中華基督教會簡史》，而該書係後人回憶編撰而成，較之外文文獻轉引自傳教報告，後者更為可信，故本文採用1857年，作為杜嘉德至安海的時間。另姜嘉榮的《清季閩南基督教會之研究》亦是1857年。

德乘福音船⁶至安海，基督教傳入泉州，從此開始了基督教與泉州地區的接觸。

所謂接觸，《漢語大詞典》中意為「人們間的接近交往」，⁷《現代漢語大詞典》中則意為「接近並發生交往或衝突」，⁸故本文中的接觸意指基督教文化與泉州本土文化的接近、交往與衝突。以下將重點探討作為基督教文化主要載體的傳教士與作為泉州本土文化載體之一的泉州地區當地民衆之間的早期交往，及交往過程中雙方的態度與反應，並呈現基督教各派在泉州的傳佈狀況。

（一）長老會在泉州地區的傳佈與發展

長老會於泉州的傳教活動，主要在安海、泉州城和永春三個據點先後展開，並基本上覆蓋整個泉州地區，成為泉州地區最有勢力的教派。

1. 安海會堂及其教務拓展

安海，位於廈門與泉州之間，乃基督教通往泉州的首要通道。它作為長老會入泉的起點，在長老會與泉州的早期接觸中，是最值得關注的。1857年6月，杜嘉德乘福音船首次到達安海傳教，在此後的兩天半時間裏，他與蔡擇聚、傅寬在一座寺廟的庭院裏佈道。期間，他們非但沒有受到任何的拒斥，反而引來了許多聽衆。這次訪問給杜嘉德留下了很好的印象，並

6 長老會因本地渡船均污穢難堪，加之種種不便，故自造帆渡，稱為福音船。

7 羅竹風主編：《漢語大詞典》（6），漢語大詞典出版社，1990年，頁710。

8 王同憶主編：《現代漢語大詞典》，海南出版社，1992年，頁658。

且大大鼓舞了他。⁹

然而，杜嘉德首次在安海傳教所受的「禮遇」，無非源於安海人對「新事物」（基督教）的一種好奇罷了。而這也正是基督教與近代中國的早期接觸中，福音往往「聽者甚多，信者絕少」的緣故。當安海人逐漸對基督教有了一定的認識與瞭解後，先前的「友好」也就走到了盡頭。基督教在安海的境況由此急轉直下。村子（安海）裏到處都是禁止人們和新宗教（基督教）發生任何關係與恐嚇基督徒的貼子。¹⁰「彼有名士、紳、商、賈、殷戶，視教會為不屑親近。凡親近者，均被擯絕革除不齒」，¹¹可見地方的權貴階層對於福音甚為鄙夷。「故安海鎮無人敢與教士為伍」，¹²直至1860年（咸豐十年），才有鄭爽、鄭坦、吳江、陳尾力等人施洗入教。¹³但「有之亦只三數下流而已」，¹⁴鄭爽乃是鎮中的更夫，嗜煙成癮，後與弟鄭坦「聞道而信」，「革煙癮，去舊染，作新人而歸主」。¹⁵他

9 Donald Matheson, *Narrative of the Mission to China of the English Presbyterian Church*, London: James Nisbet & CO. 1866, p.34.

10 Donald Matheson, *Narrative of the Mission to China of the English Presbyterian Church*, London: James Nisbet & CO. 1866, p.35.

11 許聲炎：〈安海堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁3。

12 許聲炎：〈閩南長老會過去陳史略述〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁13。

13 許聲炎：〈安海堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁2。

14 許聲炎：〈閩南長老會過去陳史略述〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁13。

15 許聲炎：〈安海堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁2。

們即是長老會安海傳教之「首實」。然而，福音傳播在安海的發展，即便是再微小也是無法容忍的。1860年，安海教案的爆發將安海民衆的反教推向了高潮，直至興泉永道尹於同治二年（1863年）六月出示嚴禁仇教，反教情緒受到抑制，事態才逐漸緩和。

從此，長老會在安海的發展漸趨順利。倪爲霖（William MacGregor）在1868年的傳教報告中這樣寫道：「慕道友的數量大幅提高，福音的種子在這個地方（安海）有了廣泛的根基」。¹⁶建立起較為堅實的據點後，安海逐步向外拓展。除泉州堂會之外，祥芝（1865）、官橋（1867）、大盈（1880）、石井（1882）、深滬（1883）、永寧（1884）、金井（1888）、及石獅（1889）先後由安海拓展設立支會。¹⁷

2. 泉州會堂及其教務拓展

泉州爲閩省名郡，民庶殷蕃，人文薈萃。長老會欲在泉州轄內傳教，泉城實爲首要。前文提到，安海乃長老會入泉之跳板，長老會於安海之種種努力，實爲進入泉州做一鋪墊。然「聖教傳入安海，艱難備嘗，將十年而未得佳果，故進泉之望，遲遲不得。」¹⁸

其實，早在1859年11月，¹⁹杜嘉德與鄭爽、陳強等即首

16 R.H.A Anderson, *China Mission at Amoy and Swatow*, Edinburgh, January 1868, p.5.

17 長老會於以上各支會的歷史，姜嘉榮的《清季閩南基督教會之研究》、許聲炎的《閩南中華基督教會簡史》中均有詳述，此處不再贅言。

18 許聲炎：〈泉州教會簡史〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁9。

19 中文文獻中，包括許聲炎的〈閩南中華基督教會簡史〉、姜嘉榮的〈清季閩南基督教會之研究〉等均認爲是1863年，依前文杜嘉德至安海時間的採用

次至泉州佈道，但收效甚微。1860年，²⁰他偕蔡擇聚、陳子路、鄭爽、傅寬等，第二次到泉州佈道，沿途屢遭石擊。期間，他們還在清靜寺旁佈道，伊斯蘭清真寺殘留的遺跡、上帝福音的宣講以及加雜著佛教、道教、伊斯蘭教的大批異教徒聽衆繪成的那一幕，給杜嘉德留下了極為深刻的印象。²¹但此次佈道除了石頭之外，沒有多大收穫，杜嘉德一行沒幾日即回安海。

1866年2月，杜嘉德率同蔡擇聚、鄭爽、謝琛等第三次到泉州佈道，先宿於孔子廟側，後租開元寺舊館驛李坦的店屋爲講堂，因多人信主守安息日，店屋狹小，轉租南街頭新花山爲教堂。因恐地方士紳反對，乃於10月12日破曉前悄悄搬進。翌日，衆人得知，有人唱議將此堂付之一炬，但未果行。11月，反教情緒激化，教堂被毀劫，英領事館照會廈門道尹曾獻德，駐泉州福建陸路提督羅大春出令嚴禁仇教，曾獻德諮文泉州太守沈榮柱嚴辦此案，後經罰款408元方草草結案。²²

此後，基督教在泉州城內的傳教，漸趨安定。長老會在泉州逐漸站穩腳根，並逐漸向外拓展，洪瀨（1886）、溪尾（1878）、英都（1885）、湖祥（1895）等先後由泉州拓展爲支

原則（具體可參照注3），筆者選用了外文文獻中轉引杜嘉德本人傳教報告的時間，即1859年。

²⁰ 依上面基督教傳入安海時間的確定原則，採用1860年爲杜嘉德第二次到泉州的時間。

²¹ Band, Edward, *Working His Purpose Out: The History of the Presbyterian Mission 1847-1947*. London: Presbyterian Church Press, 1947, p. 56.

²² 許聲炎：〈泉州教會簡史〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁11-12。

會。1895年，西街禮拜堂建成，1896年即成立泉西堂會，下轄泉州西街、永春、洪瀨、蓬壺、五門、山頭城、河市、彭內等8個支會，原泉州堂會改爲泉南堂會，下轄溪美、英都、東田、大宇、安溪、湖頭、長坑等7個支會。西元1900年，南安縣的洪瀨、河市、彭內、羅溪、千金廟等支會，自立爲洪瀨堂會。²³

3. 永春會堂及其教務拓展²⁴

永春，民國時下轄德化、大田，與上游通衢，乃要衝必爭之地。其地屬閩南，本應爲閩南公會佈道區域，但福音於安海、泉州，備受阻撓，教會實無暇顧及永春一地，直至1886年，長老會才自泉州派傳道吳封波、葉聯登等，到五里街豐嶺頭設講堂傳道。後移東嶽橋頭，賃鄭冬等人的書塾爲禮拜堂。²⁵1895年，永春本堂由東嶽移真武殿，以醫院講堂爲禮拜堂。²⁵1898年，經長老會泉屬大會批准，永春堂會成立，下轄永春、蓬壺、五門、高麗、達埔、小岵、蘇坑、德化、雷鋒和南安的頭城等支會。²⁶

²³ 長老會於以上各支會的歷史，姜嘉榮的〈清季閩南基督教會之研究〉、許聲炎的〈閩南中華基督教會簡史〉與鄭炳山的〈近代基督教傳入泉州史略〉（《泉州文史資料》第3、4輯）中均有詳述，此處不再贅言。

²⁴ 永春之教務，因有美以美、安立甘會在前，長老會乃後到接管，故不予詳述。唯因永春乃長老會在泉州三個重要據點之一，故有此一節。

²⁵ 許聲炎：〈永春堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁42-43。

²⁶ 永春堂會及下轄各支會之歷史可分別參閱許聲炎〈永春堂會史略〉與鄭炳山的〈近代基督教傳入泉州史略〉（《泉州文史資料》第3、4輯），此處不再贅言。

(二) 倫敦會在泉州地區的傳佈與發展

泉州地區，本乃長老會的差傳區域，而倫敦會在泉州的傳教，則僅局限於惠安一隅。

1865年，有惠北慕平鄉鄉民何烏梨，僑居漳州海滄，得聞主道，加入倫敦會海滄堂會，並常到海滄守禮拜。此後，何烏梨攜白話聖經及詩歌，引張四經回惠安傳道。他先勸家人皈依，繼而在本鄉租屋為堂，宣傳福音。當時，惠安人受糧胥敲詐甚厲，聽說入教可免重征橫稅之苦，許多人都視為可藉護符，紛紛入教。1866年，廈門倫敦會牧師施約翰，得聞此事，即偕許純嘏來惠視察，「見若輩雖為慕勢而來，似可乘機教之以正」，²⁷遂在惠安縣城北門外街設立講堂。倫敦會由此正式於惠安建立據點。

1876年，倫敦會購得縣城隍口墘地一段建教堂。剛一落成，城內的紳士以破壞風水為由，鼓動民衆拆毀，牧師林貞會、傳道陳景秋越牆脫險。後經英國駐廈門領事照會泉州道尹，才以賠償教會損失了事。²⁸而山前教會則被「鄉人目為洋教，疑將不利於地方，遂糾集鄉鄰，共謀阻撓，謗言四出，惡語難聞，時由講堂後窗，擲石投穢，路中逢遇，則侮辱揚沙，婦女來堂禮拜，則穢語毒罵」，甚至毀搶講堂，將傳道陳景秋擄

27 周之德：〈惠安基督教史略〉，《閩南倫敦會基督教史》，鼓浪嶼聖教書局，1934年，頁47。

28 周之德：〈惠邑教會〉，《閩南倫敦會基督教史》，鼓浪嶼聖教書局，1934年，頁61。

去毆打，勒逼其退教。²⁹

傳教雖如是艱難，但在倫敦會的努力下，惠安教務蓬勃發展，各堂會³⁰先後建成如下：驛阪堂會（1881年）、東坑堂會（1881年）、惠邑堂會（1883年）、輞川堂會（1885年）、浮坑堂會（1886年）、崇武堂會（1892年）、洛陽堂會（1893年）、梅林堂會（1895年）、前坑堂會（1899年）、前湖堂會（1915年）、前內堂會（1920年）、郭厝堂會（1925年）。³¹

(三) 其他教派在泉州地區的傳佈與發展

1. 美以美會和安立甘會

1867年，惠安輞川人陳立至福清經商，加入福清美以美會，並引美以美會至輞川設教。美以美會遂派林極津、孫西川以孫立的店屋為講堂佈道傳教。後經倫敦會施約翰與其協商，美以美會退出輞川。³²1870年，福州美以美會，派孫西川、孫胡、孫澤等到永春佈道設教。³³1885年，美以美會又派傳教士到上湧佈道，七天中聽衆達六百多人。³⁴1874年，安立甘會也

29 周之德：〈山前教會〉，《閩南倫敦會基督教史》，鼓浪嶼聖教書局，1934年，頁69。

30 惠安各堂會的歷史可參閱周之德的《閩南倫敦會基督教史》，此處不再贅述。

31 吳幼雄：《泉州宗教文化》，鷺江出版社，1993年6月，頁269。

32 周之德：〈輞川教會〉，《閩南倫敦會基督教史》，鼓浪嶼聖教書局，1934年，頁75-76。

33 許聲炎：〈永春堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁42。

34 吳幼雄：《泉州宗教文化》，鷺江出版社，1993年6月，頁268。

自福州派傳道何信善（福清縣人）至德化東門外嶽尾街賃屋傳教，「無如信納者絕無，故移永春、蓬壺、湖洋等處」。³⁵

1880年，安立甘會又派德化人鄭派（原係做藤工人，早年在福清入教）為傳道，回德化雷峰傳教。初租恆林橋頭嶺民房為教堂，後租霞阪方板紹之公塾芸香堂為教堂，進行傳教。因考慮到自福州所派傳道方言與本地不同，且有諸多不便，即於1888年將下游教會全部收回。後因雷峰「乏人教治」，且發展教徒不多，於1895轉予美以美會。³⁶ 1888年，安立甘會將蓬壺支會割讓給長老會。³⁷ 1896年，安立甘會又將永春的高麗、達埔和德化的雷峰三支會劃歸永春長老會。至此，美以美會與安立甘會因種種原因均撤出永春、德化，兩地盡歸長老會管轄。

2. 歸正會

1870年，美歸正會從同安雙圳頭派李牧師和邵子美到安溪的龍門、榜頭、官橋一帶傳教，1906年在龍門、蔡厝寨建立教會，隨後發展到整個安溪南部之平原、後坪、西坪、舉溪和龍涓半嶺，屬廈門區會管轄。1937年，龍門、蔡厝寨等七個教會改屬泉永區會管轄。³⁸

3. 基督復臨安息日會³⁹

35 許聲炎：〈永春堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁54。

36 許聲炎：〈永春堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁54-55。

37 許聲炎：〈永春堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁43。

38 柯建瑞：《泉州基督教》（修訂稿），頁3。

39 新教宗派之一，1845年創立於美國，創始人是美國人威廉·米勒。該派因

基督復臨安息日會於20世紀初傳入中國，1908年，由長泰縣人郭子穎傳入泉州城，先後在花巷、通政巷設會所。1930年，在承天巷建教堂和小學一座。後又在惠安租屋佈道。1928年，於惠安湖布垵翻建新堂，並辦懷德小學。分別於1931年與1945年在山腰與輞川設堂傳教。這些教堂均屬1932年成立的中華總會的閩南區會管轄。⁴⁰

4. 基督教聚會處⁴¹

基督教聚會處於1935年由蘭進陽、蔡志崇從廈門傳入泉州城，泉州本地楊世潮、吳仁傑等信徒在泉州西街孝感巷吳仁傑家中起首聚會。1936年租南嶽後街民房設聚會點。1938年在金剛巷購置舊屋修建教堂。⁴² 此外，在惠安縣的東園、縣城，晉江縣的青陽、安海及石獅等地均設有聚會點。⁴³

此外，美部會曾於19世紀中葉從福州派人到永春傳教數年，後撤出。⁴⁴ 基督教恩典院⁴⁵亦在泉州、晉江、南安、安

相信基督即將第二次來臨而得名，認為基督復臨的預言之所以未能實現，是由於信徒沒有遵守舊約律法規定的以第七日為安息日之故，因此提出必須遵守安息日的有關規定。該派於19世紀末20世紀初傳入中國。具體參見《簡明基督教百科全書》（中國大百科全書出版社，1992年版，頁146）。

40 柯建瑞：《泉州基督教》（修訂稿），頁4。

41 中國基督教教派之一，1922年由倪柝聲等在福州創立，該派提倡脫離宗派，主張每一地方建立一個地方性教會，各自獨立；信徒互稱弟兄姊妹，不設牧師，設同工與長老；每星期日舉行一次「擘餅聚會」；信徒入教採用「受浸」；女教徒參加宗教活動時須「蒙頭」；堅持基本主義信仰，不重禮拜儀式。具體參見《簡明基督教百科全書》（中國大百科全書出版社，1992年版，頁166）。

42 魏守仁：《基督教聚會處史略》（未刊稿）

43 柯建瑞：《泉州基督教》（修訂稿），頁4。

44 柯建瑞：《泉州基督教》（修訂稿），頁2-3。

45 1935年，由留美學生宋尚節創立，是為擺脫外國教會控制而建的「地方教

溪、永春等地設有恩典院組織，尤以永春信徒居多。⁴⁶

由上文可見，基督教傳教士及其信徒不畏艱險的傳教、佈道，和泉州當地民衆的反教仇教，乃是近代基督教在泉州地區本土化早期接觸中的主旋律。此間，教會在泉州民衆心中缺乏信譽當是顯而易見的。

作為泉州本地文化的主要載體的泉州人，按其對基督教的不同態度，大致可分成以下三種類型：

第一種即為仇教反教的當地民衆。基督教在泉州地區的早期傳播過程中，其所到之處，或為擲石揚沙，或遭毀堂劫物，或被百般詰難。此般受擾，實謂屢見不鮮，尤以安海為甚。而仇教反教情緒的激化，又往往釀成教案，安海、泉州等教案則為典型（將在第二部分中論述）。此類民衆，既抱仇教反教之心態，對基督教自是毫無信任可言。

第二種乃是早期的基督教信徒。近代傳教士雖竭盡所能於泉州傳播福音，然信教之人少之又少，這從另一側面反映了基督教對於大部分泉州民衆來說毫無信譽可言。反觀那些信教的少數人，其入教動機，則令人懷疑。

倫敦會初入惠安時，惠安人受糧胥敲詐甚厲，聽說入教可免征橫稅之苦，許多人都視為可藉護符，紛紛入教。從入教避稅這個例子來看，這些人入教存有強烈的功利心，而並非真正信教，即並非真正信任基督教。而施約翰「見若輩雖為慕勢而

會」，多係在家庭中談經唱詩，沒有固定禮拜堂。轉引自吳幼雄的《泉州宗教文化》（鷺江出版社，1993年6月，頁270）。

46 吳幼雄：《泉州宗教文化》，鷺江出版社，1993年6月，頁270。

來，似可乘機教之以正」，也並不反對，因為當時入教的人實在太少，這樣的機會實屬難得。

就信徒的成份來看，大部分早期的基督教信徒或是「三數下流」，或屬貧賤之人。如長老會於安海之「首實」鄭爽，為縣中更夫，家境窮困，又嗜毒成癮；安海的另一個信徒顏鳩元，乃縣中丐首，為盜時雙眼被人挖去，無惡不作；⁴⁷又如麥嘉湖曾記載了這樣一個惠安信徒：他是個農民，不僅嗜毒成癮，且嗜賭成性，因窮困潦倒，到廈門謀生，後經施敦力（亞歷山大，Alexander Stronach）感化，成為信徒（筆者疑此人為何烏梨）。⁴⁸這些人要麼是被社會所排斥，要麼衣不蔽體、食不果腹，雖未有文字說明他們真正的入教動機，但不能不讓人懷疑，他們是否真正與基督教建立了信任關係，或是慕勢逐利而來。

第三種是對基督教既「厭」又「怕」的地方官。近代基督教與泉州地區的接觸中，我們不難看出，地方政權扮演著「吃力不討好、兩面難做人」的角色。槍炮與條約的保護，使傳教士們獲得治外法權，並推及教民。地方官不能任由這一特殊階層對自身權威的肆意衝擊。這樣，對於地方士紳民衆的仇教反教，他們寧可睜一隻眼，閉一隻眼。但迫於基督教背後列強的壓力，以及條約的保護，對於教會的建堂納徒卻又不得不「聽之任之」。如泉州地方官就任由杜嘉德在泉州傳教，而在杜嘉德的傳教報告中，地方官心目中的傳教士形象則成了「討厭的洋

47 許聲炎：《閩南長老會過去陳史略述》，《閩南中華基督教會簡史》，廈門：中華基督教會出版社，1934年，頁14。

48 John Macgowan, *Christ or Confucius, Which?: or, The Story of the Amoy Mission*, London: London Missionary Society, John Snow & CO. 1895, pp. 127-132.

人」(the hated foreigner)。⁴⁹「厭」是因為傳教士很讓他們傷腦筋，「怕」是因為基督教容易惹「事非」，常常有地方官因處理不當，就丟了頭上的烏紗帽。由此足見，地方官們對基督教根本沒有好印象，更別提信譽了。

綜上所述，近代基督教在泉州地區的早期傳播接觸過程中，其在泉州民衆心中，根本毫無信譽可言。基督教與泉州本土文化間缺乏起碼的信譽根基，從而導致彼此間理解的偏差，使福音在泉州的傳播困難重重。無怪乎呂實強先生要說：「基督教與中國文化吵架吵了一百多年，卻從來沒有見過面。」⁵⁰

二、衝突——近代泉州的民教衝突及教案

所謂衝突，《中國大百科全書》(社會學卷)中意指「人與人，群體與群體之間激烈對立的社會互動方式和過程。」⁵¹近代基督教自傳入以來，即與中國本土發生激烈衝突。大多數中國民衆心中的基督教，是妖言惑衆，滅絕人性，心懷叵測，意欲侵我疆土的「洋教」，對之深惡痛絕；而基督教則自視救渡中國這一愚昧文明的福音使者，近乎傲慢而不近「人情」，正如孔漢思所言：「傳教士和所有的白種人一樣相信自己的種族優

49 Band, Edward, *Working His Purpose Out: The History of the Presbyterian Mission 1847-1947*. London: Presbyterian Church Press, 1947, p. 55.

50 轉引自林治平：《基督教與中國論集》，宇宙光出版社，1993年，頁6。

51 《中國大百科全書》(社會學卷)，中國大百科全書出版社，1991年12月，頁18。

越，一旦面對它國本地傳統問題，他們十有八九表現得不體諒、不變通並且倨傲不遜。」⁵²是以，近代基督教與本土文化的衝突，就主要外化為教會及其教士、信徒與中國紳民之間的「激烈對立」，成為基督教本土化進程中無法迴避的一面。泉州基督教自不例外。自基督教傳入安海，及至遍佈泉州，民教雙方就衝突不斷。以下擬就基督教在泉州所遇的衝突展開論述。

安海教案

安海，基督教入泉的最早據點，長老會在此地傳教三年，方有「首實」，近十年，才站穩腳跟，期間歷盡艱難，所受「謾罵、投石、潑穢」如「家常便飯」，牧師教徒受辱被毆、教堂被毀搶焚劫亦是屢見不鮮。其中最激烈的一次當屬安海教案。

1860年的一天，杜嘉德行於街上，一群小孩尾隨嘻笑怒罵，杜嘉德轉身驅趕這群小孩，致使其中一個小孩驚慌撲地受傷，小孩的父母找杜嘉德理論未果，此事引起周圍民衆的圍觀，有人喊說：「洋鬼子殺人」，遂群情憤慨，攻毀教堂，並衝入堂中將「杜嘉德拉出堂外，以石擊殺，人以其死，棄之」，⁵³不料杜嘉德只是暈了過去，後來鄭爽與另一個信徒將他拖入堂中，後翻牆逃到蔡宅搶救，等醒後由鄭爽替他喬裝打扮，趁夜色逃上「福音船」回到廈門。英領事柏威林(W. H. Pedder)得知此事後，勃然大怒，決定派炮艦前往安海鎮壓，經杜嘉德阻

52 秦家懿、孔漢思：《中國宗教與基督教》，三聯書店1990年版，頁220。

53 許聲炎：〈閩南長老會過去陳史略述〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁14。

攔後，才改爲照會福建地方官。針對民衆此起彼伏、逐漸升溫的仇教反教事件，興泉永道尹迫於無奈，出示嚴禁仇教《告示》。⁵⁴

迄今爲止，就筆者所掌握的資料中，許聲炎的《閩南中華基督教會簡史》、徐恭生的《論安海教案》、⁵⁵王洪濤的《安海教案》⁵⁶以及外文資料如 *Working his purpose out*、⁵⁷*Narrative of The Mission To China*⁵⁸等關於這起教案的時間、起因均有不同說法。

關於此案爆發的時間，許聲炎和徐恭生在文字中分別以「一日」或「有一天」表述；王洪濤則認爲是杜嘉德首次進安海的1856年⁵⁹或周道尹出示嚴禁的1863年；*Working his purpose out*中引述了鄭爽對教案的回憶是在1860年；*Narrative of The Mission To China*則確定是1860年5月。筆者認爲，首先可以排除1856年，因爲此時教案的當事人之一鄭爽尚未入教；其次，據外文文獻記載，此次教案未獲賠償。而在*Narrative of The Mission To China*中，還記載了1861年11月發生的一起毀搶教堂案：

54 《安海志》卷三十五《基督教堂告示》。

55 徐恭生：〈論安海教案〉，《安海港史研究》，福建教育出版社，1989年，頁207-216。

56 王洪濤：〈安海教案〉，《泉州文史資料》第一輯，1961年2月，頁12-17。

57 Band, Edward, *Working His Purpose Out: The History of the Presbyterian Mission 1847-1947*. London: Presbyterian Church Press, 1947, p.54.

58 Donald Matheson, *Narrative of the Mission to China of the English Presbyterian Church*, London: James Nisbet & CO. 1866, p.35.

59 中文文獻中普遍認爲杜嘉德首次入安海是1856年。

比上次（1860年杜嘉德被毆案）好的是，這次我們得到了賠償，杜嘉德在一個官員的陪同下，扛著一些被搶走的財物從衙門滿意地歸來，他希望這對人們會產生好的影響。⁶⁰

可見，教案發生的時間不可能是1863年；再次，從1863年的《告示》中可知，其針對的是安海一系列的仇教反教事件，而非僅此一案，故以《告示》頒佈時間作爲此案發生時間理由並不充分；最後，作爲教案當事人鄭爽的回憶，相對於前幾種史料來說，應更爲可信。所以，這起教案發生的時間應是1860年。

關於此案的起因，教會與非教會雙方雖各執一辭，但筆者以爲，雙方對於該案起因的記載可能均有偏向。小孩於後嘻笑怒罵，《閩南中華基督教會簡史》中記載「牧師回顧」，至於回顧做什麼，沒有敘述，按常理推之，「牧師回顧」應是驅逐這些討厭的小孩，但不至於如非教會一方所記載的「怒斥」甚至「揮棍亂打」。當然，因爲所掌握的資料有限，以上也僅爲筆者個人的推測而已。

泉州教案

泉州城，乃是長老會於泉州地區傳教最重要的據點。倪爲霖在1866年的傳教報告中寫道：「泉州城是如此重要，以至於我們打破慣例，在沒有核心信徒或虔誠慕道友的情況下，就在

60 Donald Matheson, *Narrative of the Mission to China of the English Presbyterian Church*, London: James Nisbet & CO. 1866, p.37

那裏開設教堂。」⁶¹ 1866年，長老會秘密租下泉州城南街頭新花山為教堂，這一舉動很快激化了反教情緒，在地方士紳的鼓動帶領下，泉州教案爆發。

1866年10月13日，長老會偷偷搬進新花山的第二天，泉州民衆得知後，地方紳士率先發難，「二百餘人，力為阻撓」，甚至有人倡議將此堂付之一炬，但未果行。後李孝然、李孝治與李培世三秀才到教堂詰辯，警告「若不速將（搬）去，將必有焚毀之禍」。當時堂中鄭爽等人對此恐嚇不予理睬。11月19日，反教情緒激化，李孝治和金作勵兩秀才率領七、八十人衝入教堂，毆打黃擇善、鄭國梁、鄭爽，三人後來逃回安海。⁶²

11月21日，杜嘉德得知此事後，報告英國領事郇和（Robert Swinhoe），郇和立即照會廈門道尹曾獻德，並將鄭爽等人送往道署，報告毀搶情形，曾獻德不大理睬，反問說：「汝等既係勸人行善，人何至毀搶汝等，無乃汝等教人毀棄祖先，挖死人眼睛者乎」，後駐泉福建陸路提督羅大春恐事態擴大，立即出令嚴禁反教，26日曾獻德才諮文泉州太守沈榮桂，令其嚴辦，沈榮桂遂於28日援引1863年周道尹嚴禁安海仇教的告示，出示禁阻仇教，1867年，晉江縣王佩文賠款408元，此案草草了結。⁶³

61 R. H. A. Anderson, *China Amoy and Swatow*, Edinburgh, January 1866. p.3.

62 許聲炎：〈泉州教會簡史〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁11-12。

63 許聲炎：〈泉州教會簡史〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁12-13。

安溪湖頭仇教事件

長老會至1885年在安溪湖頭設教以來，即受當地仇教者百般窘逐。1887年，湖頭四房新衙無賴李蘇闖入湖頭教堂問難，後出堂與地方民衆擲石毀堂，後經許聲炎告於地保，才得賠償了事。⁶⁴

永春教案

1879年，永春新路頭，民衆因迎神事不歡，百餘人擁入教堂，將教徒吳國課、周興珠兩人毆打成傷，將教堂的瓦椽桌椅等擊毀，又揚言他日要將教堂等焚毀。地方官據報親臨勘驗後，即派差買足瓦椅等賠修，並出火票嚴拿滋事犯到案。隨之拿得兩名滋事犯，便飭公答責五百板，罰錢三十千，再出示曉諭，宣告完案。另外，據稱有漏網之滋事犯，自知理虧，私託公親與周興珠講和，賠償數千療養費。⁶⁵

1893年，長老會於永春五里街華岩真武殿購買王淑西、王金福等舊屋三座及田地四畝籌建醫院，後「合永紳士百四班宴集，發出文告，鼓勵人心，同力協阻」，說：「洋人藉稱傳道施醫，實利我土地，收拾民心」，並向地方官具稟，後經教會嚴重交涉，三年後方草草結案。

1913年，德化的傳教士干預訴訟，由此引發永春、德化大規模的民教衝突。民衆焚毀教堂。在美國領事的挾制下，清政

64 許聲炎：〈安溪堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁62-65。

65 〈永春州教堂受迫歸結〉，《萬國公報》頁6202，轉引自林文慧：〈清季福建教案之研究〉，台灣商務印書館，1989年，頁120-121。

府令永春、德化、大田等三縣賠償教會損失5萬多銀元。⁶⁶

惠安的民教衝突及教案

1867年3月12日，山腰民衆闖入教堂，「掘陷搬搶，越早，洗毀山埔」，並將傳道陳景秋抓去，捆綁在石臼上，逼其退教，不准開堂，陳景秋不從，旋被拽出鄉外，「石擊杖加」，後來人們以爲他死了，才棄之不顧。其家人將其送往廈門救治，方得痊癒。後經官府「嚴懲首禍之人，示准在鄉設教」。⁶⁷

1876年，倫敦會於惠邑城隍口墘地建立教堂。教堂一落成，邑內士紳認爲教堂有礙風水，就唆使全邑的民衆衝入教堂，將教堂毀搶一空。牧師林貞會、傳道陳景秋越牆逃跑。後經英領事照會地方官，惠安縣下令嚴辦，終以賠償了事。⁶⁸

1892年，惠安縣山后鄉蔡送來，因不派迎神賽會錢，鄉中首事蔡紅狗毀其田園，蔡送來不服控於知縣李鍾鯉，李鍾鯉派差勸止息事。1893年，蔡送來仍拒派迎神賽會諸錢，致使傳道張鎮忠、陳敬誠、陳天救與首事蔡歉、蔡紅狗理論，後張鎮忠等四人被蔡姓族衆拘留不放。知縣金汝奎得英教士陳培德稟控，始會營前往押放拿辦。此後，教徒與蔡姓族群爭毆不休，或教徒抓人入堂毆打，或蔡姓族群焚書毀堂，且四處張貼揭貼，雖地方官介入，但仍糾纏不清。後又有陳氏一案，經官府

⁶⁶ 吳幼雄：《泉州宗教文化》，鷺江出版社，1993年6月，頁268。

⁶⁷ 周之德：〈山前教會〉，《閩南倫敦會基督教史》，鼓浪嶼聖教書局，1934年，頁69。

⁶⁸ 周之德：〈惠邑教會〉，《閩南倫敦會基督教史》，鼓浪嶼聖教書局，1934年，頁61。

多次查辦，實乃自然身故，然教會一方堅稱陳氏乃「被毆身死」，終獲賠款，草草了事。⁶⁹

1909年，山腰大房小房械鬥，小房的基督教徒莊有才往大房基督教堂做禮拜途中，被人殺死，牧師陳和禮將此事告之英駐廈門領事，英領事照會清政府，清政府飭令惠安縣知事剿辦緝凶，倫敦會也派陳和禮、方希賢到山腰督辦，但九個月未果，該知事因辦案不力被革職。後新任知事先令山腰大房賠償人命錢3000元，但仍剿辦未果，後立碑示禁。

以上案例，僅爲基督教與泉州當地紳民衝突的一部分。雙方衝突之激烈、頻繁由此可見一斑。許聲炎在《安海堂會史略》中，將民衆仇教反教的原因歸納爲三點，即「一，以教道從外洋傳入。二，以禁絕迷信，凡迎神賽會演劇諸費不供。三，以廢除祭祀。」⁷⁰其實再加上教會干預訴訟一條，似可大致完整。

其一，「以教道從外洋傳入」，這裏包含了兩層的含義。

第一層體現了泉州本地文化強烈的民族中心主義傾向。人類學認爲，任何一個民族都將自己的文化置於中心位置。⁷¹心理學則往往將這種心理稱爲人類的文化自戀傾向。民族中心主

⁶⁹ 教務教案檔，頁五輯（三），轉引自林文慧：《清季福建教案之研究》，台灣商務印書館，1989年，頁105-108。

⁷⁰ 許聲炎：〈安海堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁3。

⁷¹ Rogers, E. M. & Steinfatt, T. M., *Intercultural Communion*. Prospect Heights, IL: Waveland. 轉引自劉雙、于文秀：《跨文化傳播——拆解文化的圍牆》，黑龍江人民出版社，2000年1月，頁32。

義以自己的文化標準衡量一切，認同自我，排斥他者，即「非我族類，其心必異」。而這裏的「以教道從外洋傳入」，隱意即為不管「教道」是好是壞，是對是錯，必竟是洋人的玩意兒，乃蠻夷之物，與我中華博大之文化豈可相比擬，露出一種鄙夷外洋之物與崇信儒家文化自大的民族中心主義心態。就如安海，乃閩南著名的文化古鎮之一，譽稱「二朱過化」⁷²之地。長老會在安海艱苦經營十年，方見成效，而此時「白水營以及漳浦東西地方」已是「聖教大興」，⁷³兩相比較，這與安海潛藏的文化自大心理似乎不無關係。而就歷史上曾輝煌一時的泉州來說，泉州教案爆發的原因則有一部分應歸結於此。

第二層則源於基督教入華的「先天不足」。「教道」乃仗槍炮、條約，強行從外洋傳入，洋人侵我領土、踐我主權，中國人對洋人恨之入骨，自然也有地方民衆「恨屋及烏」，視其為侵華工具。基督教傳入永春時，「合永紳士百四班宴集，發出文告，鼓勵人心，同力協阻」，認為：「洋人藉稱傳道施醫，實利我土地，收拾民心。」⁷⁴槍炮與條約強行打開了基督教通往中國的福音之門，一方面使他們得以在華傳教，但同時也扭曲了他們在中國人心中的形象。是以，槍炮與條約，既是傳教士們傳教的「先天優勢」，亦是「先天不足」。這種「先天不足」

72 「二朱」即指宋代朱熹及其父親朱松。朱松曾在安海當過鎮監，大力提倡儒學；後來朱熹任同安主簿時也常來安海「與父客耆士論經義」，於是「鎮人蓋勤于學」，後人稱為「二朱過化」。

73 許聲炎：〈泉州教會簡史〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，第9。

74 《中華基督教歷史》（甲編），頁149。

導致基督教深陷信譽危機之中。而信譽的缺失，正是近代紳民仇教反教的深層動因。

其二，「以禁絕迷信，凡迎神賽會演劇諸費不供」，「以廢除祭祀」。迎神賽會乃近代中國的社會習俗之一，其所需費用均由大家分攤，但教民以不信雜神為由，不交該費，遂引發民教衝突。前面所列的永春教案以及惠安的多起民教衝突均係出此因。而敬天祭祖乃儒家倫理綱常的重要體現，教會不准教民祭祀，由此也常常引發民教衝突。筆者以為，如果將這些衝突簡單地歸納為文化間的衝突有失偏頗。就如惠安山后鄉一案，蔡送來雖是教徒，但起初他照交迎神賽會錢，與蔡姓族群倒也相安無事，直到他突然不交該錢時，才引發一連串糾纏不清的衝突。顯然，不交迎神賽會錢的蔡送來觸犯的不但是族群的權威，更直接觸犯了族群的切身利益，這是該案爆發的直接原因。這裏利益衝突的成份要大於文化衝突，如果將其籠統地歸結為文化間的衝突，就過於牽強了。又如安海教案，傳教士也敏銳地看到了這點：

觀音，就象古代的戴安娜女神一樣，不經鬥爭，是不會放棄對她的信徒的控制的，就像在以弗所，由於在這裏，大部分人是靠賣祭品以及演戲祭祀他們的神為生的，所以福音的到來威脅到了他們的生計，這成為他們反對的藉口。⁷⁵

可見，教會在安海傳教威脅到以迎神賽會和祭祀為生的當

75 Donald Matheson, *Narrative of the Mission to China of the English Presbyterian Church*, London: James Nisbet & CO. 1866, p.35.

地民衆的生計。教會對於民衆切身利益的侵犯，正是安海教案爆發的真正原因，而杜嘉德驚嚇小孩致傷不過是點燃了積蓄已久的仇教情緒罷了。

其三，干預訴訟。近代中國，由教會干預訴訟、致使判決偏袒教民的例子不勝枚舉，但由此而引發教案卻並不多見。在泉州的大部分教案中，官府迫於教會背後列強的壓力，均或多或少對教會一方有所偏袒。如德化教士干預訴訟一案、惠安山后鄉一案及山腰大小房一案等，教會均插足訴訟，但僅德化一案引發教案。教會通過列強間接或直接地干預地方訴訟，片面維護偏袒教民的同時，也使自己在地方民衆心目中的信譽降低，這是傳教士在華傳教的一大敗筆。

值得注意的是，無論「以禁絕迷信，凡迎神賽會演劇諸費不供」、「以廢除祭祀」，還是干預訴訟，究其根本，仍是由基督教在華傳教的「先天不足」所致。保護傳教的條款列入了西方列強依靠炮艦得到的不平等條約之中，這體現出傳教利益和西方列強在華政治和經濟利益的同一性，政教不分使基督教在華傳播呈現出侵略性的一面。⁷⁶這種侵略性並非體現於領土的侵略上，而體現在：槍炮與條約，賦予外國傳教士諸多特權，使傳教士和教民成為獨立於中國主權和司法之外的特權階層。正是倚仗槍炮保護、條約後盾，「洋教」敢於干預訴訟，「洋教」教徒敢「迎神賽會演劇諸費不供」、敢不祭祀。基督教的「先天不足」導致「政教難分」——失去槍炮和條約的保護，基

76 章開沅、劉家峰：〈如何看待近代歷史上的教案〉，《人民日報》（海外版），2000年9月20日。

督教就難以在中國傳播，而依仗槍炮和條約的保護，又使其深陷信譽危機之中——這就使本已深陷信譽危機中的基督教更難自拔。

綜上所述，泉州地區的民教衝突及教案，究其癥結乃源於基督教採用非常規的手段強行傳入，並在中國強迫推行，導致其毫無信譽所致。正如呂實強先生所說：基督教在華傳教一事，如不用政治武力強迫推行，雖未必能全免於衝突，但未始不可以和平方式為主，由逐漸的相互瞭解，而達於彼此交流與融合。其所以引起許多重大不幸的慘案，所關乎基督教義與儒家思想根本者，並非甚多，而出於人類貪婪自私的因素，實為主要。⁷⁷

三、調適——近代基督教在泉州創辦社會事業

所謂調適即為調整與適應，它是基督教本土化過程中的重要一面，只有通過不斷地調適，基督教才能逐漸被本土文化所接納，並發揮自身創造力改造本土文化，建立新文化。衆所周知，近代基督教雖仗槍炮保護、條約後盾，強行傳入中國，但卻並非一帆風順，而是困難重重。在遇到種種挫折與拒斥之後，一部分傳教士開始自覺不自覺地探索一條更具「中國特色」的傳教道路。除了常規的佈道、建堂、發宗教宣傳品之外，他

77 呂實強：〈近代中國知識份子反基督教問題的檢討〉，《基督教入華百七十年紀念集》，宇宙光出版社，1990年，頁278。

們設醫院、建學校、辦報刊，力圖洗脫「洋教」惡名，架設信譽的橋樑。這正是基督教本土化過程中調適的一面。

前面兩節的論述為我們呈現了這樣一幅圖景：近代基督教「先天不足」所致的信譽危機，使基督教與泉州地區缺乏友好溝通的信譽根基；而在「後天塑造」過程中，基督教又難以擺脫「政教難分」的兩難境地，使其在信譽危機的泥淖中愈陷愈深；信譽缺失所帶來的，不僅僅是當地民衆一雙雙冷漠的眼睛，還有頻頻爆發的激烈衝突。是以，「調適」乃是近代基督教在泉州地區本土化的當務之急。通過創辦醫療、教育、慈善以及文字出版事業，近代泉州地區基督教開始走上了信譽重建的道路。

（一）醫療事業

1835年，伯駕（Peter Parker）以廣州地區的下層群眾為行醫對象，開辦「普愛醫院」（Pu Ai I Yuan or Hospital of Universal Love）。⁷⁸醫院的開辦取得了意想不到的成功。《中國叢報》報導說：「在六個星期的時間內，我們看到有450名病人得到了一個外國人的醫治。」⁷⁹可見，醫院在為缺醫少藥的社會下層民衆提供醫療服務的同時，也為基督教提供了一條接近中國民衆、提高自身信譽的有效途徑。傳教士們開始意識到，「醫務傳道」（medical mission）不失為一種打破冷漠敵視、重建信任

78 吳義雄：《在宗教與世俗之間——基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣東教育出版社，2000年，頁295。

79 *Chinese Repository*, Vol.4, p. 386.

的相對有效的傳教方式。於是，「醫務傳道」作為新的基督教傳教方式，被逐漸推廣開來，成為基督教在華傳播最成功的策略之一。

泉州的教會醫院主要有長老會辦的惠世醫院、永春醫院以及倫敦會辦的仁世醫院三所。這之中以惠世醫院最為突出。⁸⁰1880年，英國長老會傳教士兼醫生顏大辟（David Grant），由廈門抵達泉州，以南街禮拜堂為診所，施醫治病⁸¹。據*Chinese Recorder*記載，至1884年，每年有將近4000人次到醫院看病，⁸²而1885年，就有12685人次到禮拜堂看病，其中住院491人次，門診3345人次。⁸³1877年，顏大辟欲購一地作為醫院的新址，但遭地方士紳的反對阻撓，最終未果。後租得中山北路連理巷民房為醫院，開創泉州地區第一家醫院。1888年，顏大辟回國，施約翰接掌醫院。1892年，惠世醫院在連理巷落成。⁸⁴惠世醫院開辦以來，「醫士（顏大辟）品學均優，熱心主道，泉城與惠安教會，進教者，半由醫院得道而來」。⁸⁵可見，惠世醫院對長老會泉州傳教之顯著功績。惠世醫院也兼培訓學生，學制五年。許多經惠世醫院培訓的學生後來都獨立

80 以下僅介紹惠世醫院，另外兩所醫院請參見本人碩士論文《本土化與信譽重建》。

81 許聲炎：〈泉州教會簡史〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁16。

82 *The Chinese Recorder*. Vol. 15, p. 310.

83 *The Chinese Recorder*. Vol. 16, p. 157.

84 柯建瑞：〈泉州基督教〉，頁27。

85 許聲炎：〈泉州教會簡史〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁16。

開業行醫，如陳浴波開「辟仁堂」、黃中流設「辟生堂」、何大年辦的「永惠醫院」（解放後合併於人民醫院）等。1901年，惠世醫院還在西街裴巷建女子醫院，⁸⁶ 1938年左右，又成立惠世護士學校，⁸⁷ 培養護士人才。抗戰期間，惠世醫院內遷南安，對南安鄉間醫療水平的提高也起了促進作用。⁸⁸ 解放後，惠世醫院由政府接辦，改為泉州第二醫院，後再改為福建醫學院第二附屬醫院。

顯而易知，教會醫院在改善基督教形象、重建自身信譽上扮演了重要角色。

首先，泉州地區各教會醫院為地方民衆施醫治病，成績與效果顯著。教會醫院均由素質較高的傳教士主持，如馬士敦、陳和禮等人均為醫學博士，他們醫術精良，致使本地民衆乃至外地民衆均到泉州地區的教會醫院看病，這就為基督教與當地民衆提供了一個互相接觸與瞭解的難得機會。傳教士通過救死扶傷，贏得了當地民衆的信任，這使那些認為傳教士以施醫贈藥為名，淫辱婦女、挖眼挖心煉藥為實的謠言不攻自破，從而在當地民衆心中重建自身信譽。此外，廉價甚至無償為下層民衆施醫治病，雖然有招徠信徒的目的，但這使那些長期缺少藥、無錢治病的下層民衆得到了醫療保障，從而為基督教在下層民衆中拉到了不少選票。

其次，泉州地區各教會醫院兼顧培訓學生。雖然醫院培訓

86 魏守仁：〈鯉城區基督教會附屬機構〉，《泉州市基督教會志》，頁1。

87 魏守仁：〈鯉城區基督教會附屬機構〉，《泉州市基督教會志》，頁6。

88 吳幼雄：《泉州宗教文化》，鷺江出版社，1993年6月，頁274。

88 吳幼雄：《泉州宗教文化》，鷺江出版社，1993年6月，頁274。

學生，部分是因缺乏人手所致，但卻客觀上培養了大批掌握西醫藥理知識與技能、有實踐經驗的人才，為近世泉州西醫的啓蒙奠定基礎。泉州的華人西醫，是基督教傳教士引進的西方醫學與泉州本地文化的產物，是泉州地區基督教本土化的結晶。既是華人，又是西醫，這種雙重「身分」，使一般民衆不會像對傳教士一樣，先入為主，認為你是洋人，就對你帶來的一切產生厭惡感，有利於增進民衆對西醫、基督教乃至西學的瞭解，改變地方民衆對基督教的仇視態度，緩和雙方的衝突。

最後，泉州地區各教會醫院在治病救人的同時，還向地方民衆宣講基督教教義。醫務傳教士們不但精於醫術，而且也善於向病人佈道。這種佈道有別於常規的佈道。病人首先是信任醫生，才會來看病，雖然這種信任主要是對西醫的信任，但這至少營造了較為緩和的氣氛。相對於常規佈道通常遇到的強烈的拒斥心理，這種佈道使地方民衆更易於吸收與接納福音，增進對基督教的瞭解，糾正心目中扭曲的基督教形象。這就有利於基督教與泉州地方民衆間逐漸建立溝通的信任關係。此外，華人西醫在各地自行開業施醫，由此建立起一張以教會醫院為核心，由各地西醫「療點」為終端的網。可以想像，這張無形的大網發揮的效用將是非常巨大的。

誠然，醫務傳道的效果經常受到質疑，認為病人接受治療後旋即離開，極少無故重來，何況病人離去以後，即使信奉基督教，亦礙於路途阻隔，很少參加聚會。⁸⁹ 但筆者以為，醫務

89 姜嘉榮：《清季閩南基督教會之研究》（1842-1892），香港浸會大學哲學碩士學位論文，頁95。

(二) 教育事業

91 據 1937 年福建省政府《福建省統計年鑑》的不完全統計，截至 1937 年，尚存的泉州城區由基督教會創辦的規模較大的登記在案的學校數字分別為：惠安縣 1 所，南安縣 2 所，金門縣 1 所，永春縣 1 所，德化縣 2 所。另據陳支平、李少明《基督教與福建民間社會》一書所公佈的材料（下限為西元 1949 年），泉州地區教會辦學校的數位分別為：南安縣 10 所，惠安縣 8 所，永春縣 6 所，泉州城區 1 所。

教會辦學的方式大致相同，以下就以培元學校為例。1896年，長老會傳教士文高能在南街舊禮拜堂開辦小學。⁹³ 1904年，文高能聘英國倫敦大學數學系畢業的安禮遜（Alan Anderson）於泉州平水廟創辦培元學校，先是辦起小學名為養正，學生只有20多人，後改名為培元。⁹⁴ 1916年，學校由平水廟遷址至花棚下，聘燕京大學畢業的許錫安為校長，規模逐漸擴充，遂增辦中學。培元學校初創時，宗教氣氛甚濃，學生每星期日都要排隊到禮拜堂參加禮拜。學校校訓為「真理、自由、服務」，含義即是「為真理得自由而服務」，這裏將「真理」放於首位，正表明了基督教神學在學校教育中的地位。培元學校的教學科目初時以聖經為必修科，畢業與否主要依據聖經科的成績好壞。⁹⁵ 後以英國中學為藍本，注重英語、數學，國文只是一種學科而已。學校的教師多來自國內外著名大學的學

95 陳朝卿：〈泉州培元學校史話〉，《泉州文史資料》第18輯，頁70-71。

生，國文則專請泉州學望均優的士紳。當時慕名而來就學的學生很多，除泉州各縣外，漳州也有不少學生前來就學。由於教學水平較高，學生成績優異，培元學校聲譽名揚海內外。20世紀20年代就有8所有名的大學約請免試保送就學，而南洋許多地方的華僑子女也慕名前來就學。⁹⁶1941年，王慶元被聘為校長，除極少數國文教師外，幾乎全部為大學畢業生，教師陣容整齊，校譽日昌。1934年，學校辦理立案，成立校董會，⁹⁷1952年，由政府接辦，改名為泉州第二中學。建校以來，培元辦學成績優異，培養出大批傑出人才，僅在20世紀30年代就有著名的學者、科學家如謝玉銘、蔡鑑生、張文裕、張天澤、張楚琨、吳保助、王新民、丘新尼、潘國梁、程炳耀、林俊琛等。⁹⁸

教會學校的辦學宗旨乃是培養基督化人格，而其落腳點則在人的培養與發展上。那麼這一宗旨在泉州地區貫徹效果如何？答案是與教會預期相差甚遠。綜觀泉州地區教會教育事業的情況，泉州地區的教會學校數量多，且種類豐富，雖然辦學水平均在大學以下，但是學校還是為社會輸送了大批人才。然而，教會學校培養出一批批「真正的人」，其最終指向卻大多不是基督信仰。就以泉南堂的牧師許子逸為例。許子逸信教的思想歷

⁹⁶ 魏守仁：〈鯉城區基督教會附屬機構〉，《泉州市基督教會志》（初稿），頁5。

⁹⁷ 魏守仁：〈鯉城區基督教會附屬機構〉，《泉州市基督教會志》（初稿），頁6。

⁹⁸ 魏守仁：〈鯉城區基督教會附屬機構〉，《泉州市基督教會志》（初稿），頁5。

程是從「崇英、親英」的思想開始的，他先後就讀於教會辦的鑄英小學、養正小學、培元中學，從小看到英國傳教士「吃好、穿好」、「還有很多工友跟從」，又在教會學校中耳濡目染，使他對於英國先進豐富的物質與精神文化非常嚮往，但從金陵神學院畢業後，在面臨做傳道還是當教師的抉擇時，求學路上均受到教會資助的他義憤填膺：「他們怎能用錢來支配我呢？」，於是不顧教會的威脅、父親的不滿，毅然選擇了後者。⁹⁹雖然因生活所迫，做了幾年教師後，許子逸還是當了傳道，但當許子逸選擇教師時，他無疑成了教會教育的失敗品，教會培養出來的人才，最終沒有如他們所預期地指向福音信仰。可見，先進西學培養的「真正的人」不一定就會信教，而不信教的人也並非一定不是「真正的人」，人才的培養與宗教指向並沒有直接必然的邏輯關係。而這也就注定以造就基督化人格為宗旨的基督教教育最終無法如願以償。

然而，作為基督教傳教的策略之一，基督教教育雖並未達到教會預期的目標，但還是相對成功的。雖然教會學校培養出來的學生大多沒能皈依福音，但仍有一批人被造就成基督化菁英。就泉州來看，除第一代華人傳道之外，此後的華人傳道幾乎都是教會教育的產物，如許錫安、許子逸等人。另據統計，至1930年，僅惠邑的時化小學，就為教會培養出80多名傳道，20多名牧師。¹⁰⁰由此足見，泉州地區的基督教教育還是取得了一定成效。

⁹⁹ 許子逸：〈我的宗教生活〉，《泉州文史資料》第14輯，頁167-170。

¹⁰⁰ 吳幼雄：《泉州宗教文化》，鷺江出版社，1993年6月，頁273。

此外，與創辦醫療事業一樣，教會教育為基督教提供了與泉州地方民衆互相接觸與瞭解的機會。維繫固定聽眾，使學生相對於去醫院看病的病人來說，更能瞭解與認識基督教信仰。而基督教教育引入相對先進的科技文化，又「營造出對西方文明信任、欣賞的氣氛和對傳教士的感恩心理」，¹⁰¹從而改善了民衆對基督教的態度，這無疑是基督教與泉州民衆之間建立信任關係邁出的重要一步。

綜上所述，無論是在培養基督教菁英，還是在重建基督教信譽方面，基督教教育作為教會在泉傳教策略之一，都算是較為成功的，對泉州地區基督教的本土化具有重要意義。

（三）社會慈善事業

基督教在華傳播，常常創辦慈善事業，一來與其宗教精神相符，二來可藉此改善自身形象，提高民衆對它的好感與信任。事實上，教會在華創辦醫療事業與教育事業，這「兩種活動作為慈善事業的意義要遠遠大於作為傳教事業的意義。」¹⁰²教會醫院往往廉價甚至免費為地方民衆治病，教會學校則大多屬於義學，幾乎毫無營利性質可言。而且，教會也並沒有把皈依福音作為提供醫療服務與接受教育的先決條件。可以說基督教在華創辦醫療事業與教育事業，在某種意義上即是創辦慈善

事業。

19世紀末葉，英長老會駐泉禮和蓮女士，憫盲人失明之苦，乃於住宅對面創辦盲人學校，又名指明堂。指明堂專收失明男女，資以衣食，教他們讀書識字。學校所用書籍，與通常不同，乃用堅硬厚紙夾在金屬版中，版分上下兩層，劃定方格，上層放空，下層版上有六凹點，作出字形，用小鑽子，按孔鑿下凸點，互換左、右、上、下位置，由凸點之多少及形式之變化，分成二十四字母按白話字拼法，印成文字，令盲人用指摸索，由左而右，學習讀寫，由此得以明書曉理，故曰「指明堂」。學校曾由英國特聘盲人教師閣約翰為主持，又聘華人洪冊書為教員兼任監學，除讀書、寫字外，教針織及其他手藝，使得學生習得一技之長，將來藉以自謀生計。此外，學校還資助「聰明可深造」的學生，到廈門鼓浪嶼回瀾聖道學校，修習神學，畢業後擔任傳道，主持教會。如泉州的陳春來，安溪湖頭的李秋金即為泉州盲人學校畢業。1906年禮和蓮因病回國，「指明堂」因乏人主理而停辦。¹⁰³

此外，教會創辦婦學、女校，幫助婦女識字，反對溺嬰、纏腳、童養媳等陋習。還建孤兒院，收養孤兒。教會醫院設戒毒所，幫助吸食鴉片的人戒毒。在創辦慈善事業的同時，教會也不忘向受幫助的人灌輸基督教思想，不用說其創辦的婦學、女校，就連盲人學校，也有被送往聖道學校修習神學的。教會的慈善事業，確實幫助了不少孤寡殘疾婦女等弱勢群體，這些

101 吳義雄：《在宗教與世俗之間——基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣東教育出版社，2000年，頁357。

102 吳義雄：《在宗教與世俗之間——基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣東教育出版社，2000年，頁356。

103 吳炳耀：〈百年來的閩南基督教會〉，《廈門文史資料》第13輯，頁17。

人大多對教會感恩而皈依基督教。當然，它也為基督教贏得不少好感與信任。教會在幫助別人的同時，也幫助自己提高了信譽。

(四) 文字出版事業

基督教傳入閩南初期，閩南多文盲，為了便於傳教，實為霖、羅啻和打馬字等傳教士，以英文字母為基礎，略加修改，綴成 23 個字母，又增加一個擦音字母，共 24 個字母，聯綴切音，凡屬閩南方言，均可拼讀，稱為白話拼音。¹⁰⁴此後，閩南地方的教會書籍均由白話拼音拼成，這大大有利於基督教在閩南的傳播。杜嘉德還編著《廈門音字典》、《華英字典》，以便外國人學習漢字。

教會報刊是傳教士在泉州地區傳教的重要宣傳工具。泉州地區的教會報刊相當之多，創刊最早，發行最久的當屬永春教會辦的《崇道報》。1923 年復活節，永春教會牧師林啓林、薛貽松等創辦永春《崇道報》。初用石印，1925 年改用鉛印，原是週報，1937 年改為日刊，行銷國內乃至南洋各地。1942 年因經濟困難曾改為月刊，抗日勝利後仍復日刊。¹⁰⁵此外，1931 年，金井教會創辦《金聲月刊》，於 1935 年停刊；1934 年，惠安教會創辦《惠音》，於 1944 年停刊；1944 年，泉州教會創辦《母訓》，其創辦的刊物還有《協進》和《通問》。¹⁰⁶

104 "The Romanized Colloquial at Amoy", in *The Chinese Recorder*, Vol.16, p.239-240.

105 柯建瑞：《泉州基督教》（修訂稿），頁 34。

106 蔡重光：〈閩南基督教文字事業的回顧與本報的前瞻〉，《閩南聖會報》。

其中《崇道報》、《金聲》、《協進》等都是閩南乃至全國著名的教會報刊。泉州地區的教會報刊對於當地民衆增長見識、瞭解時事起了重大的推動作用，例如《崇道報》、《金聲》等均有報導國內外時事、地方新聞等。但是，作為教會報刊，教義的講釋、佈道的消息、教會的通知等宗教內容在其中占了很大比重，致使大部分的教會報刊幾乎成為純粹的宗教宣傳品，其讀者也僅限於教內人士，這就大大限制了教會報刊的影響。

泉州地區基督教文字出版事業，對於基督教在泉州地區的傳播起了推動作用。白話拼音是教會創造的基督教與地方民衆溝通的基本橋樑；教會報刊則是教會宣傳教義、啓迪民智的「喉舌」；印書局是教會文字事業的基礎。泉州地區基督教文字出版事業對於增進地方民衆對基督教的瞭解，擴大基督教的影響，提高基督教的信譽有重要作用。但應該注意的是，由於泉州地區教會報刊宗教內容過多，導致無法吸引更多的教外人士，這就大大限制了它的影響力。

四、重建——近代泉州基督教的「自立」運動

閩南長老會乃是全國教會「自立」運動的先行者，例來注重「三自」發展，特別是「自治」與「自養」。自閩南長老會開「自立」先河之後，同處閩南的倫敦會亦仿效開展「三自」運動。1920 年，長老、倫敦兩會合一組成「中華基督教閩南合一會」，其宗旨即為「聯絡閩南基督教會合力進行，共圖自養、自治、自傳之教會，普及救世之精神，發揚基督教完全之主義於

世界上」，¹⁰⁷對「三自」的重視於此可見一斑。泉州地區是閩南三角中之一角，其教會的「自立」發展必然與整個閩南教會的「自立」發展息息相關、步調一致。自安海、泉州相繼成立堂會以來，教會即致力於「自立」發展。

(一) 自治

1862年，在打馬字與杜嘉德策畫下，美歸正會與英長老會合一成立了「漳泉大會」。¹⁰⁸「漳泉大會」憲章規定，「華人處理閩南教會的日常事務，歸正和長老兩會的傳教士不可控制大會議決，只擔任『諮詢顧問』角色，大會更可審核個別傳教士列席資格，並包括取消傳教士在大會的列席資格」。¹⁰⁹這充分體現了教會自治的精神與決心。1920年，「中華基督教閩南合一會」成立，其宗旨更是重申與強調了「三自」乃是閩南教會奮鬥之目標。在這一背景下，長老會於泉州地區的「自治」成績顯著。

泉州地區最早成立自治堂會的是安海，時間應在1865年之前。¹¹⁰此後，泉南（1873）、祥芝（1891）、泉西（1896）金

107 陳秋卿：〈閩南教會合一的經過〉，《中華基督教年鑑》6，台北：中國教會研究中心，重刊，1983年，頁186。

108 長老會與歸正會合一經過在姜嘉榮《清季閩南基督教會之研究》（香港浸會大學哲學碩士學位論文，頁123-127頁）中有詳細論述。

109 姜嘉榮：《清季閩南基督教會之研究》，香港浸會大學哲學碩士學位論文，頁117。

110 姜嘉榮的《清季閩南基督教會之研究》認為安海成立堂會應在1875年之前。據鄭炳山《近代基督教傳入晉江史實》轉引閩南基督教會記事冊記載，1865年，安海堂會已有教徒30人，而據許聲炎〈閩南中華基督教會簡史〉記載，此時安海堂會已經在泉州、祥芝設支堂，由此推斷安海成立堂會應當在1865年之前。

井（1896）、永春（1898）、安溪（1899）、洪瀨（1900）、永石（1902）、蓬壺（1904）、石井（1906）、溪尾（1906）、官橋（1908）、詩山（1912）、湖祥（1917）先後成立堂會。因大會規定：「凡欲成立新堂會，非備聘牧師不可」，¹¹¹故以上各堂會均先後自聘牧師。除牧師之外，傳道、長老、執事自然均為華人，且人數相當可觀。事實上，堂會的自治，其基礎乃是華人擔任堂會神職人員，特別是牧師、傳道二職。由此觀之，泉州各堂會在「自治」方面已經邁出了重要一步。據許聲炎統計，1862至1932年間，閩南自立堂會41個，其中泉州地區就有15個，¹¹²約占四成。

然而，華人於教會占一席之地，尚不足稱「自治」，只有華人參與會務決策，並成為教會中堅與領袖，按華人意願治理教會時，方可稱得上真正的「自治」。許聲炎的長子，曾任石獅、永甯堂會牧師的許錫慧，回顧了1928年教會的現狀：「本會雖早立為自治教會，但是從前幼稚時期，在會中發言者，多為西教士，華議員多為贊成或反對之舉手者已耳。現則不然，在會中發言者，多為華人，其比較重要或有關於國情文化之議案，西人發言尤少，西教士以客卿自居，本教會以顧問尊之，彼此互相推重，感情頗形融洽。以外如西教士向來直接管理之事來，現亦逐漸讓渡於本教會接續辦理。」¹¹³可見，華人已經

111 許聲炎：〈附閩南中華基督教會推進自立自養概況〉，《中華基督教年鑑》12，台北：中國教會研究中心，重刊，1983年，頁80-81。

112 許聲炎：〈附閩南中華基督教會推進自立自養概況〉，《中華基督教年鑑》12，台北：中國教會研究中心，重刊，1983年，頁81-82。

113 許錫慧：〈閩南教會現狀〉，《中華基督教年鑑》10，台北：中國教會研究中心，重刊，1983年，頁25。

逐漸成為教會會務決策的主導力量。不僅如此，一些華人牧師亦成為教會的中堅及領袖。曾任閩南大會會正、中華基督教協進會全國總會副會長、廈門聖道書院院長、閩南聖經學院院長、金聲社社長的泉州金井牧師許聲炎，就是其中最傑出的一位。此外，在教會社會事業方面，華人也逐漸取代外國人，成為主持各項教會事業的主要力量。¹¹⁴

(二) 自養

閩南教會，歷來注重教會「自養」。1890年，「漳泉大會」規定：「嗣後欲新分立者，非力足選聘牧師者，不准分立。自天寶等會分立以後，再有分立者，均以此為標準」，¹¹⁵從而使教會的自治與自養同時並進。此後，閩南教會新立堂會30多個，「均以先謀財力足以延聘牧師，方請分立」，¹¹⁶可見，「這種帶強制性的、以自養換自治的方法」，¹¹⁷其目的正是強調各堂會首先應在經濟上要能「自養」。而也只有先在經濟上能「自養」，才能談得上真正的「自治」。

綜觀泉州地區各堂會，當以金井堂會的「自養」最為突出。1886年，長老會於金井設教傳道。1890年，許聲炎出任

114 具體參見本人碩士論文《本土化與信譽重建》。

115 許聲炎：〈山城堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁19。

116 許聲炎：〈山城堂會史略〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁20。

117 張化：〈基督教早期「三自」的歷史考察〉，朱維錚主編《基督教與近代文化》，1994年，頁143。

金井教會傳道。同年，金井會友自籌百餘元，許聲炎添募百餘元，在金井街北曠地建小禮拜堂，名曰「金井堂」。這是金井教會「自養」的始步。¹¹⁸1896年，金井教會自聘當時已出任廈門聖道書院院長兩年的許聲炎為牧師，成立自治堂會。此後教會即對「三自」非常重視，特別是「自養」方面。除了自聘牧師之外，1897年，金井教會自創感恩會，並設立感恩會款，專作對外佈道之用。後來每年奉獻款項由數十元而百餘元，數百元，至千餘元。以此款，金井教會分別於1902年設新堂於前港新街；1903年設新堂於羊角山；1914年設學校於湖厝。1933年，金井教會第三次建立新堂，所需20000餘元均為會友歷年捐款，而紀念樓5000元也由會友捐獻。¹¹⁹金井教會創辦的毓英學校，其經費來源除教會承擔一部分外，還向旅菲僑胞募捐。許聲炎就曾渡菲募得數萬元。¹²⁰此外，教會創辦的《金聲月刊》、金井聖經學校等，經費也全由教會自己募得。由此觀之，金井教會自成立堂會以來，「除建造禮拜堂外，一向不接受公會（長老會）的經濟津貼」，¹²¹教會及所屬社會事業經費均由華人自己提供，實乃泉州地區教會「自養」的典範。

泉州地區教會，歷經閩南教會長執時期、漳泉大會時期、

118 李叔靜：〈金井基督教會百年簡史〉，《晉江文史資料》，第10期，頁194。

119 李叔靜：〈許子玉牧師與金井基督教會〉，《晉江文史資料》，第5期，頁641-645。

120 李叔靜：〈毓英學校簡介〉，《晉江文史資料》，第1輯，頁112。

121 李叔靜：〈許子玉牧師與金井基督教會〉，《晉江文史資料》，第5期，頁650。

總會時期、閩南合一會時期，無論是長老會或倫敦會，均竭盡致力於教會「自養」實踐上，取得了一定成績，特別是長老會在自聘牧師以及捐款方面，成績顯著。然而這離真正的「自養」仍是「路漫漫其修遠」。泉州地區教會的其他開支以及各種教會事業的經費，仍或多或少依賴於外國差會的經濟支援，即使是金井教會在建堂方面也曾得到差會的捐助。而在近代中國，要完全擺脫這種經濟支援，對於教會來說，確實是相當困難的。是以，泉州地區的「自養」能達此地步，實已難能可貴。

(三) 自傳

在教會的「三自」中，「自傳」乃是建立在「自治」與「自養」基礎之上的。沒有「自治」，何來按華人自己的意願傳道，進而開闢新的傳道區域？沒有「自養」，談「自傳」就如無米之炊。因此，閩南教會更為注重「自治」與「自養」兩方面，而在「自傳」方面則著力最少。但誠如許聲炎所說：「佈道非獨西教士義務，亦吾徒要責」，¹²²而「設教非西人之專責，亦華人份內事也。」¹²³隨著教會在閩南地區的不斷發展，僅憑西牧之力，實不足以勝任整個閩南地區的傳教、佈道工作。作為教會一份子，華人神職人員自然亦有責任挑起傳教、佈道的重擔。一來可進一步擴大教會的影響，促進教會的發展，二來則是教會「自立」的重要表現。

122 許聲炎：〈閩南長老會過去陳史略述〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁26。

123 許聲炎：〈閩南長老會自立自養歷史〉，《中華基督教年鑑》1，台北：中國教會研究中心，重刊，1983年，頁33。

雖然相對於「自治」、「自養」來說，閩南教會在「自傳」方面著力較少，但並不代表不重視。1882年，「漳泉大會」成立宣道會，設董事12人，此乃閩南教會「自傳」的重要機構。宣道會一成立，即設教於汀州府轄永定縣，後因該地方言不同，牧師佈道巡視均有不便，乃將該地託交汕頭長老會與美公會分理。此後，宣道會又在金門、東山兩島設教。¹²⁴至1914年，宣道會已在兩地設立教堂7所、牧師2人、傳道45人、男女校員67人。¹²⁵1928年，宣道會仍於金門、山東二地傳教，未見擴展，乃因「董事者囿于一隅，且各為職守所限制，未能盡力提倡，經費因感支絀，不能再圖擴充。」¹²⁶

泉州地區各堂會中在「自傳」方面，最為突出的當屬金井堂會創設感恩會。金井設教以來，會友蔡支租每逢年首禮拜日，均向教會捐款五六元。如此連續多年，會友有感，許聲炎遂勉勵會友仿效。1897年，教會決定將每年歲首禮拜日定為感恩會日，所得款項，「專作對外佈道之用，實行自傳。此後每年奉獻款項，由數十元而百餘元、數百元至數千元，立下教會自傳的堅實基礎。」¹²⁷用此感恩會款，金井教會先後設立四所

124 許聲炎：〈閩南長老會過去陳史略述〉，《閩南中華基督教會簡史》，中華基督教會出版社，1934年，頁26。

125 許聲炎：〈閩南長老會自立自養歷史〉，《中華基督教年鑑》1，台北：中國教會研究中心，重刊，1983年，頁34。

126 許錫慧：〈閩南教會現狀〉，《中華基督教年鑑》10，台北：中國教會研究中心，重刊，1983年，頁25。

127 李叔靜：〈金井基督教會百年簡史〉，《晉江文史資料》，第10期，頁197。

由此觀之，泉州地區的教會雖然更注重於「自治」與「自養」，但並沒有忽視教會的「自傳」工作。泉州地區的金井、泉南、泉西等堂會在這方面均取得了顯著成績。而且就整個閩南地區的教會來看，泉州地區的成就是最爲突出的。當然，這與泉州地區教會「自治」、「自養」發展迅速不無關係。

134 柯建瑞：《泉州基督教》（修訂稿），頁6。

137 張化：〈基督教早期「三自」的歷史考察〉，朱維錚主編《基督教與近代文化》，1994年，頁156。

筆者以為，在近代中國教會的「三自」中，處於核心地位的應當是「自養」，「經濟基礎決定上層建築」，只有真正在經濟上獨立，才能真正在「治」與「傳」上自主。事實上，近代泉州地區乃至閩南教會對於「自養」都極為重視。為了促進各堂會「自養」，閩南教會首創用「自養」換自「自治」的強制性手段。這種方法極大地促進了閩南地區教會的「自養」發展。並直接帶動了「自治」與「自傳」的進步。然而，教會「雖然花大力氣敦促自養，由於其龐大的教會機構和眾多的附屬事業，經濟上主要還是依靠差會津貼」。¹³⁸泉州地區教會的「自養」亦是如此，除了自聘牧師之外，其他教會經費大多由外國差會支援。無法實現真正的「自養」，使得教會的「自治」流於形式，而「自傳」則成了無米之炊。這正是泉州地區教會的「三自」無法真正實現的癥結所在。

華人崛起和民族運動內外吹動下的教會「三自」，其最終指向乃是自身信譽的重建。然而，「三自」本身無法實現，也決定了這種通過組織的外在重建去實現自身信譽的重建最終無法實現。近代中國的第一批「新知識份子」們，仍然無情地將教會劃入民族主義運動的聲討物件中。槍炮與條約保護，仍是橫亙在基督教信譽重建道路上的一座大山。教會試圖借助「三自」的翅膀飛越它，最終還是失敗了。為了與「洋」字劃清界限，1926年，協進會第四屆年會上通過了廢約宣言。但由於在華外籍商人的激烈反對，加上也未被列強接受，他們仍是處於

槍炮與條約的保護下，與「洋」字糾纏不清。

當然，教會的「三自」也有它積極的一面。在教會的「三自」進程中，湧現出一大批華牧菁英。他們開始尋找基督教本土化過程中，基督教文化與中國本土文化的內在契合點，探索基督教在中國社會生存的現實意義。雖然「三自」僅是基督教在華本土化進程中外在組織重建的一面，但它必竟創造了許多新的教會組織模式，為新中國的「三自」愛國運動模式奠定了基礎。況且，在紛亂的近代中國，「三自」能取得如此成績已是難能可貴了。

五、結語

綜觀近代泉州地區基督教的本土化發展，我們看到這樣一幅圖景：槍炮與條約的保護，使「洋教」惡名印刻中國民眾心中，而「政教難分」，又使基督教深陷信譽危機的泥淖而難以自拔。貼著槍炮與條約的護符，迎接福音的是謾罵、石擊與毀搶，摘掉它，傳教士們卻又寸步難行。身處兩難境地的傳教士們，開始尋找重建信譽的道路。他們設醫院、建學校、辦報刊，試圖營造更適合教會生長的外部環境，他們高喊「自治」、「自養」、「自傳」的口號，渴望創設更利於福音傳播的教會組織。西學傳入了，華牧崛起了，然而，通往信譽的「天塹」未變通途，「洋教」的烙印依舊如新。當發現自己赫然就在民族運動的聲討口號、反對標語中時，震驚、憤怒、委屈、害怕……，他們百感交集。宣佈廢約，他們誓與「洋」字劃清界

¹³⁸ 張化：〈基督教早期「三自」的歷史考察〉，朱維鈺主編《基督教與近代文化》，1994年，頁156。

限，卻忘了中國仍是外國人說了算的地盤。槍炮、條約，難以彌補的「先天不足」，注定了近代泉州基督教本土化備嘗艱辛的道路與海市蜃樓般的福音理想。

1950年5月2日，新中國剛剛成立半年多，周恩來總理在談到基督教問題時說：「近百年來基督教傳入中國和它對中國文化的影響，是同帝國主義對中國的侵略聯繫著的。基督教是靠著帝國主義槍炮的威力，強迫中國清朝政府所簽訂的不平等條約而獲得傳教和其他特權的。因此，中國人民對基督教曾產生一個很壞的印象，把基督教叫作『洋教』，認為基督教是同帝國主義對中國的侵略分不開的，因而也就反對基督教」，「基督教最大的問題，是它同帝國主義的關係問題。中國基督教會要成為中國自己的基督教會，必須肅清其內部的帝國主義的影響與力量，依照三自（自治、自養、自傳）的精神，提高民族自覺，恢復宗教團體的本來面目，使自己健全起來。」¹³⁹周總理這番話道出了近代基督教的最大問題——與帝國主義糾纏不清，也為新中國基督教的发展定了調——「肅清其內部的帝國主義影響和力量」。

此後，新中國的新「三自」開始席捲整個中國教會，徹底洗刷「帝國主義」的殘跡餘味，基督教揚眉吐氣，教會面貌煥然一新。「洋教」惡名被丟入歷史的長河，只留在歷史教科書裏。終於，舊「三自」未竟的心願實現了，「中國歸中國人」，中國教會歸中國人，但「中國人歸基督」了嗎？據南京愛德基

139 中共中央統一戰線工作部、中共中央文獻研究室：《周恩來統一戰線文選》，人民出版社1984年，頁180-182。

金會統計，1996年，中國基督教徒人數在9,155,000人至13,317,000之間（不包括18歲以下的信徒），而1949年中國基督教徒人數為936077人，¹⁴⁰1900年為30000至50000人。如果1996年與1900年均選取最大值計算，1996年的中國基督教徒人數是1949年的14倍，而1949年中國基督教徒人數是1900年的18倍，可見解放後基督教徒增長率並不如近代。若1996年中國人口以12億計，中國基督教徒人數僅占中國人口的1%左右。由此可見，雖然「中國歸中國人」了，但「中國人歸基督」卻還遙遙無期。為什麼信譽危機解除了，基督教卻仍然游離於中國文化的核心之外呢？

事實上，「中國歸中國人」並不意味著「中國人歸基督」。新「三自」僅是完成了舊「三自」教會組織的革新任務。換句話說，新「三自」完成的僅是基督教組織形式的本土化，這對於完成基督教的本土化來說，還只是第一步。無論是新「三自」，還是舊「三自」，它們中的「自傳」，始終都未能解決「傳什麼」的問題。必竟，基督教的本土化不是一廂情願的事情，是基督教與本土文化的互動過程。那麼傳什麼樣的福音才能吸引中國人，才能使中國人信呢？這個20世紀20年代，基督教本色化運動中，王治心、趙紫宸、吳雷川、誠靜怡等人未能解決的問題，直到現在仍然困擾著基督教，仍然等待著精通基督教神學與中國文化的人去解決。

140 《世界基督教手冊》（1952年版）。