

漢語“中國基督（新）教史”之 書寫及其問題意識

Rethinking the Writing of the General History of Chinese Christianity

曾慶豹

CHIN Ken Pa

作者簡介

曾慶豹，輔仁大學哲學系教授

Introduction to the author

CHIN Ken Pa, Professor, School of Philosophy, Fu Jen Catholic University.

Email: kenpa.mnf@gmail.com

Abstract

A writing of general history represents a kind of delineation and evaluation of the development of history, interrogating what kinds of understanding and explanation are inevitably reflecting what kind of thought or political presumption of their time. The dissemination history of Christianity in China raises not only the problem of periodization, but also the phenomenon of distinct writing by Catholics and Protestants.

Undoubtedly, those works written in Chinese represent not only a kind of self-understanding, but also reflect the problems that existed within the historical record and how they were addressed, argued, and reevaluated. This paper investigates the problem of general historical writing on the history of Chinese Christianity and evaluates the different stances on Christianity in China by Catholic and Protestant writers. It focuses on histories of Christianity in China written by, or from, the perspective of Protestants, comments on their ideas of dissemination history and how they assess the beginning of Christianity in China, which relate to how we deal with and evaluate Catholic development in China.

Keywords: Anti-Christian, Political Criticism, Christian Mission, Catholic and Protestant in China

我們不知道，天主為何允許善人窮苦，惡人富貴。我們也不知道，照我們看來，一人作惡多端，本當受苦，却享世福；而另一人修德立功，本當享福，却受盡世苦。我們更不理解為何無辜的人，由法庭出來，不但未被昭雪，反因法官不公正，或為假證人所控告，被判罪名；他的仇人不但未受罰，反而侮辱他。

——奧古斯丁，《天主之城》第二十卷第二章

本書書名故題為*A History of Christian Missions in China*而非*A History of Christian Church in China*，這樣也就強調了外國人的部分。我們希望，將來華人能從後面的角度寫出一部通史。

——Kenneth S. Latourette，《基督教在華傳教史》序

“歷史”一詞，包含有兩個廣泛的意義，它一方面是指那些在過去發生的事，另一方面則是指對過去的事的記錄和書寫，德語學界用兩個不同的語詞將他們區別開來，前者為“Geschichte”，後者則是“Historie”。我們可以輕易地發現，基督宗教學者在書寫歷史時，不管是“中國天主教史”或是“中國基督（新）教史”，總不免從其自身的宗教背景和視角看待所發生的事情。他們不一定是為了維護教會的利益，但是至少他們選材和看問題的角度免不了會以信徒為出發點。這與出自於非基督宗教背景的學者一樣，在解釋基督宗教的歷史時會有受其背景影響而不同的視角。

事實上，上述這些情況都毋須多說，當代詮釋學的研究已揭示出書寫與前理解的關係。不管是基於興趣或是利益的考慮，總是難以避免這些因素的存在，這些因素是必須的，至於它是好是壞，則可以另議。或許，這正是歷史書寫可貴的地方，人們總會產生一些不同於過往的解釋，也許是因為資料的增補或新發現，也許是因為角度不同導

致對資料的解讀有所不同。

儘管中國學界先輩早已倡議將“Christianity”翻譯作“基督宗教”，以便能廣泛包含漢語世界的天主教、東正教及基督教諸派別。我們注意到確實有部分學者採用了這個術語，尤其是基督新教團體，因對“宗教”一詞帶有抗拒，加上對天主教多有誤解和偏見，此外在漢語語境中新教教派已習慣地被冠以“基督教”，這也難免讓使天主教人士感到不適。

事實上，“基督宗教”一詞本身就帶有歷史、教義、現實等諸多難以協調一致的因素在內，尤其是漢語學界的書寫，其歧異更大，正如在漢語《聖經》譯本中，存在着“兩位God”（一是“天主”，一是“上帝”）的現象，而在德語、法語、英語，甚至馬來語世界的譯名，根本上不存在這種現象。漢語天主教和基督教的分歧在於漢語《聖經》中的譯名都“判若兩人”：Moses有兩個中文名“梅瑟”和“摩西”，John成了“若望”和“約翰”，甚至坊間有些譯者把教宗John Paul II改作新教徒，譯之作“約翰保羅二世”，這是笑話還是無知？抑或者它本身即是一個“基督宗教”內諸多分裂和誤解的直接反映？更容易造成誤解的是在中國大陸天主教和基督教被認為是兩個不同的宗教，因而更顯複雜。

上述現象必然造成漢語學界在撰寫諸如《中國基督教歷史》（*A History of Christianity in China*）之類書籍時出現一些根本的困難。比如，賴德烈（Kenneth S. Latourette）寫*A History of Christian Missions in China*^①，但中國學者就必須寫清楚是《中國天主教史》（*A History of Catholic Missions in China*）還是《中國基督教》（*A History of*

^① K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009). 由於英語Christian一詞在漢語中泛指天主教、東正教、基督（新）教等諸派信仰者，本書涵蓋了天主教、東正教、基督（新）教在中國的歷史，比重和篇幅都相當的均衡，但中文譯作《基督教在華傳教史》引來身為天主教神父的譯者雷立柏（Leopold Leeb）的微詞，因為在漢語語境下《基督教在華傳教史》讓人很容易以為是基督教新教在華傳教史（*A History of Protestant Missions in China*）。

Protestant Missions in China)。① 所以，賴德烈等西方學者沒有“譯名之爭”所可能引來的“教派之分”，基本上不會帶有教派立場的偏見，不會有漢語學界的概念理解偏見或教派考慮與矛盾。換句話說，漢語基督教史的撰寫尚未進入“宗教對話的大公精神”和“普世合一運動”之中。②

總之，歷史的書寫與其讀者的接受史確實存在着極為微妙的關

① 漢語天主教學界撰寫中國基督（宗）教史論者，計有蕭若瑟、徐宗澤、方豪、張奉箴等人，大致上都是以天主教傳教事業為本，然而唯有張奉箴計劃嘗試將中國基督（宗）教史的撰寫擴及基督（新）教，在《福音流傳中國史略》中，張奉箴計劃將以五卷本的形式來完成此著述，其中卷四和卷五更多的涉略到基督（新）教的情況，可惜此計劃最終並未完成，前後只僅僅出版了卷一（1970）和卷二（上編，1971），之後所見的，卻是以另一本書的形式出版名為《歷史與文化》（一，1978始），內容形式以論文集的方式收集諸種專題之論文，已不是原先構思的通史之作。《福音流傳中國史略》撰寫計劃共分五卷。第一卷：略述教會史的意義，基督創立教會，宗徒宣講福音，多默來華的傳疑，景教和首次天主教在華的興亡，迄元朝滅亡（1367）止。第二卷：為“創始期”以明末天主教耶穌會把福音再度傳入迄南明滅亡為止（1661）。其中，自萬曆十年（1582）至永曆十五年（1661），天主教穩固地建立起來，又為“奠基期”。第三卷：敘述清代天主教和俄國東正教在華的進展情形迄鴉片戰爭（1840）止。其中包括了康熙元年（1662）至雍正元年（1723）間，湯若望、南懷仁、張誠、白晉等耶穌會士在獲得清廷的信任，參與治曆，訂約、測繪地圖等工作。教務賴以順利推進，是為“進展期”；又雍正元年（1723）至道光二十年（1840）間，歷史上的所謂“禮儀之爭”終告一段落，天主教會在華傳教事業受阻以及發生所謂的“百年教難”。這是“式微期”。第四卷：介紹晚清天主教和基督教在華迅速進展的情形，迄清亡（1911）為止。是為“復興期”。第五卷：略述1912後至1949福音在華的傳行概況，即教會“繁榮期”。然而，張奉箴最終還是完成了他的夙願，以一本篇幅極小的外語著述《中國基督教概述》（*A Historical Sketch of Christianity in China*）將天主教和基督新教一併包含在其著述之中。

② 本人主編的以中文作品為主的“漢語基督教經典文庫集成”（Sino Christian Classics Library）叢書裏，不僅包含明清天主教的經典作品，甚至把東正教的禮儀或禱文也要一併納入，編委成員包括了天主教學者。文庫總召集人周聯華牧師在《總序》中小心翼翼地避開了以天主教或基督教來分立這套經典的編輯工作，比如他稱呼明代來華的傳教士為“西方傳教士”而非“天主教傳教士”，此外他一概以“新教”來稱呼1807年以降來華的傳教士及其教會事業發展，故言：“本委員會鑒於時機之難得，遂主編這套叢書，從景教開始直到一九五〇年，以廣義之基督教定義搜集一千三百年來漢語創作凡百餘本，名為《漢語基督教經典文庫集成》，藉以對歷史負責，也以此來回饋讀者”。這套經典文庫希望以促進合一運動（Ecumenical）為最終目標。

係，同時它們之間又存在着一種循環關係，歷史書寫的價值也因此更為突出，在這一點上，帶有信仰或意識形態考慮的基督宗教之歷史書寫尤為明顯。本文立基於基督（新）教的背景作評述，問題的探問和思考均以基督（新）教學者為主，特此說明本文的局限，以就教大方。

一、書寫“中國基督（新）教史”的問題意識

基督（新）教來華後，第一本由新教傳教士撰寫的傳教史書籍是米憐（William Milne）的《新教在華傳教前十年回顧》（*A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China, 1820*），這書既是歷史著作又是史料，記述了米憐和馬禮遜（Robert Morrison）初期來華期間的種種事跡，有着無可取代的價值。^①

最早以漢語書寫基督新教在華歷史的可能是王元深的《聖教東來考》（1906），這部書篇幅很短，主要以傳教團體以及其開拓的教堂組織為書寫的內容，局限於廣東地區，有史料價值但略顯單薄。王元深是一位華人牧師，先輩接受基督教甚早，已有兩代為牧師，與外國傳教團體和堂會關係頗深。這部書僅為一般性記述，尚不能稱為基督教在華史著作。

但《聖教東來考》一書最為特別之處是首先將景教定義作天主教和基督教分裂前的聖道，屬兩教之本源，並未將景教當作異端來看待。然而書中將天主教作為附錄附在書末，主要記錄了倫敦傳道會、浸禮會、安立甘宗、長老會、禮賢會（Rhenish Mission）等西方新教傳教團體到廣東的情況。因王元深是禮賢會牧師，關於該會的傳教發展就更為詳細。三十八頁的《聖教東來考》整體而言還是一本過於單薄的著作，只能算做是一部區域傳教史之作，諸多方面的論述可以說

^① 另參Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a list of their publications and obituary notices of the deceased, with copious indexes* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867).

都是闕如的。

1911年中國第一部由基督（新）教背景的學者所撰寫的中國基督教史終於問世——謝洪賚出版的《中國耶穌教會小史》，與米憐之作前後相距約一百年。從謝洪賚的《中國耶穌教會小史》出版至今，又歷經了一百年的時間，中國基督（新）教史的撰寫問題，仍存在着幾項重要的議題：^①

（一）中國基督教的歷史到底從何開始？始於景教嗎？那麼，景教是異端嗎？如何理解景教的本色化工作？景教的消亡該如何解釋？如何評價景教的功與過也將會影響到如何判斷利瑪竇以降的天主教傳教史。此外，基督（新）教的書寫仍不免要質疑馬禮遜是否真的是第一位來華的基督（新）教教士，如此突出馬禮遜的“第一人”身分會忽視唐代已經來華的景教和元明時期的天主教。如果把臺灣也書寫入中國基督教史，基督（新）教面臨的問題更為複雜：1627年6月來到臺灣的康第丟斯（Georgius Candidius）是有名有姓的“第一位新教來華的傳教士”，甚至還可以提早到1624年荷蘭人登陸安平港（熱蘭遮城）無名教士。我們該如何定義和理解基督教在中國傳教的“開端”？

（二）如何看待在中國歷史上出現的不同派別？天主教和東正教在中國的傳播均以傳播耶穌基督的福音為旨，均有顯著成就和影響，尤其是天主教。那麼該如何對待天主教？究竟它是基督宗教的一支還是不同的宗教？該如何理解天主教在中國的發展？該如何評價自明末以降的天主教傳教策略以及立場？其在本色化的努力是成功還是失敗？或者，它們的本色化是錯誤的或是過頭了？

（三）應該根據何種問題來梳理基督（新）教的發展？如何梳理不同教派的宣教史（堂會史），以及不同的傳教團體、不同的教派組

^① 賴德烈在《基督教在華傳教史》導言中做出了對傳教史相關問題的17項提問，堪稱作為中國基督（宗）教史研究之經典之問，跟着一個問題接一個問題，即是形成一部中國基督（宗）教史的基本框架。

織（包括超越教派組織的機構團體）的歷史？在書寫本色化史的過程中，如何評估其發展歷程中受到的當地文化和政治上困難或壓力？本色化又是以何種方式完成其在地化的成果和特點的？前者是一種成果的展示，後者是一種護教性的說明。特別是三個本色化教派（召會、真耶穌教會、耶穌家庭）的發展和特色，既可以作為本色化的成就又可作為教派史的特色，最值得深入探討。

（四）如何處理兩岸政治現實與意識形態問題？1949年以後，中國基督（新）教史的書寫出現了顯著差別。港臺學者從宗教自由或信仰傳播的政策問題角度來理解中國基督（新）教史發展，一度在“反共”的思想主導下撰寫基督教史。他們反對中國大陸將基督教傳教事業定調為帝國主義文化侵略，試圖以基督教促進了中國的現代化並一直在努力調解與中國文化的衝突來為基督教正名，同時批評基督教在中國大陸遭遇的壓迫（如文革時期），以此來突出港臺等地的宗教自由。

中國大陸學者在史學上控訴基督教為帝國主義的先鋒，促進了海外學者的“反控訴”的研究。^① 學者們一方面盤點基督教來華的種種“貢獻”，一方面分析“控訴”（反教）的歷史和文化根源，聚焦於教案和非基運動等方面的研究和分析，以反映當時中國基督教發展的

^① 兩岸意識形態的因素牽動着對民國基督教史的梳理和解釋，因為以中國基督教三自運動為主的史觀早已將晚清至民國基督教定調為“帝國主義的幫凶和侵略工具”，相關的數據可參考羅冠宗編：《前事不忘，後事之師：帝國主義利用基督教侵略中國史實述評》，北京：宗教文化出版社，2003年。[LUO Guanzong ed., *Qian shi bu wang, hou shi zhi shi: di guo zhu yi li yong Jidu jiao qin lue Zhongguo shi Shi Shu Ping* (Beijing: China Religious Culture Publisher, 2003).]; 中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會編：《基督教愛國主義教程（試用本）》，北京：宗教文化出版社，2006年。[CCC/TSPM ed., *Jidu jiao ai guo zhu yi jiao cheng* (Beijing: China Religious Culture Publisher, 2006).]; 丁光訓等：《中國基督教三自愛國運動文選（1950-1992）》，上海：中國基督教兩會出版部，2006年。[DING Guangxun et al., *Zhongguo Jidu jiao san zi ai guo yun dong wen xuan* (1950-1992) (Shanghai: CCC/TSPM, 2006).]; 羅冠宗編：《中國基督教三自愛國運動文選（1993-2006）》，上海：中國基督教兩會出版部，2007年。[LUO Guanzong ed., *Zhongguo Jidu jiao san zi ai guo yun dong wen xuan* (1950-1992) (Shanghai: CCC/TSPM, 2006).]

困境以及尋求突破之可能。臺灣部分學者對基督（新）教史的研究與當時島內主張的反共意識形態相呼應，站在對立面或反控訴的立場上，一方面說明基督教對中國現代化的貢獻，另一方面則攻擊中國共產黨的宗教政策，指控其扭曲歷史事實，亦指控其阻撓中國現代化之歷程、違反宗教（學術）自由，突出意識形態的因素並從政治的意義上支持國民黨政權統治的正當性。^①

上述兩種書寫依然是從教會本身的問題來着眼於寫作的內容，主體依然是基督教本身。然而，如何突破此種教會性的書寫方式，進入思想文化史的撰寫形式，將基督教來華作為中國歷史中不可或缺的文化事件來理解，從東西方思想互動並結合現實社會或政治問題的發展來思考，是未來書寫者應該意識到的問題和挑戰。

（五）迄今為止，漢語基督新教的中國基督（新）教通史類之作的書寫並不多（不到十本），其中的原因也許是基督（新）教的學者尚未具備成熟的條件來進行這項工作，或許是中國政治現實的飄浮和複雜使得任何關於中國基督教史的寫作都必然遭遇評價問題，往往這些評價又如此關鍵地決定着這項書寫的內容和價值。追問上述幾個問題有助於判斷基督（新）教學者對中國基督教史的書寫意向從何而來，以及它們的特色和局限何在。

二、作為範例的《中國基督教史綱》

^① 臺灣基督（新）教學界最重視的以“反教”問題為切入點的史學著作是呂實強的《中國官紳反教的原因（1860-1874）》（1966初版），這本書幾乎左右那個時期思考中國基督教史的基本方向。林治平以“基督教對中國現代化的貢獻”作辯護，趙天恩以“指控中共宗教政策對基督教的壓迫”為理由，以此推進中國基督（新）教史之研究；林的代表作為《基督教與中國近代化論集》（臺北：臺灣商務印書館，1970年）。[LIN Zhiping, *Jidu jiao yu Zhongguo jin dai hua lun ji* (Taipei: The Commercial Press, 1970).] 趙的代表作為《中共對基督教的政策》（臺北：中華福音神學院出版社，1986年）。[ZHAO Tian'en, *Zhong Gong dui Jidu jiao de zheng ce* (Taipei: China Evangelical Seminary Press, 1986).]

王治心^①的《中國基督教史綱》^②可說是提到中國基督（新）教史的通史性代表作，而且是第一本此類作品。該書出版於1940年，自出版以來飽受批評，有些很不客氣，然而，其地位至今無可取代。^③王治心自己在《我的寫作與宗教》（1946）中提到這本書時卻格外低調：

^① 王治心（1881-1968），浙江吳興縣（今湖州）人，自幼習四書五經，在清末科舉中取得庠生的資格，往後十年充任新式學堂教員。在義和團事變後皈依了基督教，成為監理會信徒，1913-1918年間擔任監理會潘慎文牧師主理的《興華報》編輯一職。1919年秋入金陵神學院教授中國哲學至1925年止，1926至1928年擔任《文社》編輯工作，後又與沈嗣莊等人成立新文社編輯出版《野聲》。1928年被邀於福建協和大學任教授國文，後被推為文學院院長、國文系主任兼黨義教授。1934年被邀往上海滬江大學擔任國文系主任，至1948年回金陵神學院擔任半義務編輯工作。著有：《孔子哲學》、《道家哲學》、《墨子哲學》、《中國學術源流》、《佛學研究》、《莊子研究及淺釋》、《中國宗教思想史大綱》、《基督徒佛學研究》、《中國歷史的上帝觀》、《三民主義研究大綱》、《中國學術概論》、《中國文化史類編》、《中國基督教史綱》等。

^② 學者曾做過相關的評論，可參見查時杰：《七十年來中國基督教通史的研究（代序）》，載魏外揚：《宣教事業與近代中國》，臺北：宇宙光出版社，1978年，第17-28頁。[ZHA Shijie, “Qi shi nian lai Zhongguo Jidu jiao tong shi de yan jiu (Dai xu),” in WEI Waiyang, *Xuan jiao shi ye yu jin dai Zhongguo* (Taipei: Cosmic Light Press, 1978), 17-18.] 李金強：《中國基督教史研究之興起及其發展》，載《近代中國基督教史研究集刊》創刊號，1998年，第5-30頁。[LI JinQiang, “Zhongguo Jidu jiao yan jiu zhi xing qi ji qi fa zhan,” *Journal Of The History Of Christianity In Modern China*, vol. 1 (1998): 5-30.]; 陶飛亞、楊衛華：《基督教與中國社會研究入門》，上海：復旦大學出版社，2009年，第43-50頁。[TAO Feiya and YANG Weihua, *Jidu jiao yu Zhongguo she hui yan jiu ru men* (Shanghai: Fudan Press, 2009), 43-50.]

^③ 如徐以驊所述：“近代以來，真正做教會史研究的學者，大多為教會中人，因此對傳教士和教會的評價均比較正面且帶護教色彩。在20世紀20年代初的非基督教運動之中與之後，教會學者對中國的基督教會作了許多自省和反思，並設計了種種改造方案，本質上都是要使基督教更多地與中國文化結合，且更好地為國人所接受。王治心的《史綱》在史學領域代表了此種努力，是百餘年來護教性通史著作的集大成者。”“然而在《史綱》問世半個多世紀的今天，在漢語學術界還沒有一部關於中國基督教會史的通史或全史著作在影響上全面超過《史綱》，正如在英語學術界還沒有一部中國基督教會史的通史或全史著作在影響上全面超過賴德烈的《基督教在華傳教史》。”參見徐以驊：《前言》，載王治心：《中國基督教史綱》，上海：古籍出版社，2007年，第19頁。[XU Yihua, “Qian yan,” in WANG Zhixin, *Zhongguo Jidu jiao shi gang* (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2007), 19.] 王治心《中國基督教史綱》於上海古籍出版社重印出版，徐以驊特別針對王治心這本書作了極為深入的分析 and 批評，值得注意的是，徐以驊對於王治心的批評或多或少帶有“政治正確”的暗示。

關於前者【按：《中國基督教史綱》】共列二十一章，除略述中國宗教背景外，把基督教自唐代輸入以來的經過加以敘述，分景教，也里可溫教，天主教，耶穌教四個時期；並說到太平天國，與國民革命，在宗教上的影響，庚子事業與反基運動的經過。全書約十八萬言，陳文淵先生為作序文，由協會出版，不及一年，初版即已售罄。各方面關於此書的評論甚多，並得長老會的獎金。茲已加以修改，預備再版。^①

可以看得出來，王治心對於諸多對他著作所做的批評，是虛心接受的，而且，看來他也做了修正，可惜並未見其出版。1948年的重印版並不是修訂版，1949年後在政治正確的前提下，他面對的是“史學控訴運動”，也更加不可能還對《中國基督教史綱》做出什麼樣再版的期待，甚至王治心本人還曾在1952年公開宣布要銷毀此書。^②在臺灣，《中國基督教史綱》曾經收錄在沈雲龍主編的《近代中國史料叢刊》第六十四輯中（1971），以照相複印的方式出版，但是在香港出版時，卻是以刪除改動的方式修訂出版，先是基督教輔僑出版社於1959年出版，1979年再由基督教文藝出版社出版第三版次。^③

王治心認為，中國基督（宗）教史應從唐朝的景教算起，一直到現在亦有一千三百多年或斷或續的活動，大體上我們可以承認有過四個時期：即（一）唐代的景教，（二）元代的也裏可溫教，（三）明代的

^① 王治心：《我的寫作與宗教》，載《基督教叢刊》，1946年。[WANG Zhixin, “Wo de xie zuo yu zong jiao,” *Jidu jiao cong kan*, 1946.]

^② 王治心：《王治心先生要求銷毀〈中國基督教史綱〉》，載《天風》，1952第1期。[WANG Zhixin, “WANG Zhixin xian sheng yao qiu xiao hui *Zhongguo Jidu jiao shi gang*,” *Tianfeng*, vol. 1 (1952).]

^③ 徐以驊特別指出，《中國基督教史綱》於港重新排版出版時，其中第十九章、第廿章竟被做了大幅的刪節，其中最主要涉及與國民黨員相關的部分。本人稍統計，共刪去原書13頁，從內容及段落來看，很難判斷究竟是基於何種理由刪去那些部分。

天主教，（四）近代的更正教。《中國基督教史綱》的目錄如下：

第一章 導言	1
第二章 中國的宗教背景	7
第三章 基督教教義與中國	17
第四章 基督教始入中國的傳統	25
第五章 基督教在唐朝的傳布	31
第六章 元代基督教的傳布	47
第七章 明代基督教的輸入	61
第八章 利瑪竇與其他教士	71
第九章 南京教難的始末	87
第十章 天主教在文化上的貢獻	101
第十一章 第二次教難前後	115
第十二章 禮儀問題的爭端與其影響	131
第十三章 更正教輸入中國的預備時期	145
第十四章 太平天國與基督教	163
第十五章 道光以後天主教的復興	177
第十六章 道光以後更正教各宗派的活動	191
第十七章 庚子的教難	221
第十八章 庚子後基督教的新趨勢	237
第十九章 基督教與國民革命	247
第二十章 非基同盟與本色運動	257
第二十一章 基督教的事工	275
第二十二章 結論	359

《中國基督教史綱》開篇（第二章）的標題是“中國的宗教背景”，此舉可能是受到謝洪賚的《中國耶穌教會小史》之影響。《中國耶穌教會小史》第一章以“耶穌教會之先行”為題，內容提及基督新教

來華之前，中國宗教的狀況，雖然論及外來宗教的篇幅較多，但還是提及了中國宗教的情況。當然，王治心對中國宗教的理解肯定比較豐富，他所著的《中國宗教思想史大綱》無疑的也是一部值得肯定之作。對謝洪賚而言，了解基督教來華前中國宗教的情況，是為了“洞悉傳教之情形更易瞭然”，換言之，從傳教史的角度而言，一方面是要了解傳教工作的成果和困難，留意“耶穌教會之先行者”如猶太教、回教、景教、羅馬教等，另一方面則是為了突出傳教事業中所面對的究竟是一種怎樣的宗教土壤或環境，以期突破困難，並進一步思考中國教會如何接過此項工作，響應自養、自治、自立、自傳之挑戰。

謝洪賚提到：

聖教入華百年，而吾國中無一詳備之歷史，記其顛末，非惟信士之羞，抑亦有文獻湮沒之懼。不鑒既往，何知來者，則中國百年教會史之作，又甚不可緩也。

但是，其困難是

或曰：子輯中國教會小史，而中國信士之遺事，所記者獨少。滿紙所見，都為西教士之經營，何也？答之曰：吾莫能強無以為有也，吾所采之書籍，多英美人之所著，其詳於西而略於中，勢也。^①

^① 謝洪賚：《中國耶穌教會小史》，上海：青年協會書局，1918年，第3版，第1頁。[XIE Honglai, *Zhongguo ye su jiao hui xiao shi* (Shanghai: Youth Association Press, vol.3, 1918), 1.] 另可參見王成勉：《清人寫青史——謝洪賚《中國耶穌教會小史》之探討》，載《十字架前的思索——文本解讀與經典詮釋》，臺北：黎明出版公司，2011年。[WANG Chengmian, “Qing ren xie qing shi : XIE HongLai’s *Zhongguo ye su jiao hui xiao shi zhi tan tao*,” in *Shi zi jia qian de si suo: wen ben jie du yu jing dian quan shi* (Taipei: Cultural Enterprise Co., Ltd, 2010).] 王成勉文中提到《中國耶穌教會小史》一書共有112頁應是1911年之版次，1918年第三版次時，頁碼有異，全書共為120頁，但沒有了之前所收錄一篇關於學校青年會之作。

儘管如此，作者表示還是要盡最大的努力，拋磚引玉。

謝洪賚之作，全書共五章。第一章“耶穌教會之先行”（介紹基督教如何產生以及在中國出現過的景教、（羅馬）天主教、希臘（東正）教、猶太教，還特別附了一些重要的石碑原文，如《大秦景教流行中國碑》、《尊崇道經寺記》、《重建清真寺碑記》等，這個部分就占了40頁（1911年版次共120頁）。從第二章（1807-1842）開始講述基督（新）教之來華，從馬禮遜、米憐、裨治文、郭實臘等早期來華的傳教士及其事工；第三章（1842-1860）交待了教會的建立，包括不同的地區及不同的傳教團體的成果，結束於太平天國之起；第四章以傳教事業從沿海擴張到內地為旨（1861-1890），各地教會的建立，也包括了蒙古、西藏、臺灣等地，這一章的內容還說到了兩次的傳教士大會（1877，1887）、廣學會、教案。最後，以呼籲青年加入教會之自養、自治、自立、自傳之運動，以為教會之進步付出力量，這也恐怕是謝洪賚寫作此書之目的，其文末附上了“布道會用本書法”可以得知對此書的定位：“在使青年知早歲聖道之難傳，先輩教會之犧牲，與今日情形相比，而作其願任布道之觀念。”^①

對比謝洪賚和王治心，他們都尤其關注中國人接受宗教的情況，也就是關注究竟中國人對待宗教的態度如何，這當然是傳教工作尤其要留意的重點，王治心還進一步提到“基督教教義與中國”，換言之，這裏所言及的不是所謂的比較宗教，事實上，主要還是關心傳教時可能面對的衝突，或者如何化解不兼容的部分。王治心提出了七項導致傳教困難或形成衝突的問題：^②

中國祖先崇拜

中國在文化上的優越感

中國宗教的迷信與落後

^① 謝洪賚：《中國耶穌教會小史》，第121頁。

^② 王治心：《中國基督教史綱》，第22-23頁。

中國民間宗教的社會聯繫

中國孝順父母的倫常關係

中國宗教信仰性質上比較遊離，無特定歸屬

基督教自身的缺點

這些說明了王治心撰寫中國基督教史的原委，即關心基督教與中國是否可以融通的問題。全書共21章，除了第21章“基督教的事工”外，其他章節都反映了這個主題脈絡，正如他在導言中所述：

我們所要說明的，有下列的幾點：（一）基督教教義與中國固有的宗教習慣，是融合的還是衝突的？（二）基督教輸入後，其經過的情形在中國文化上發生了什麼影響？（三）過去基督教的發展與所引起的變動，究竟是有功還是有過？（四）基督教在中國所經營的事業與工作，於新中國的建設究竟有什麼關係沒有？總之：我們在這裏要對於過去的加以檢討，為未來工作上的參考。根據着這個意見，來做一個嘗試。^①

《中國宗教思想史大綱》可以說是《中國基督教史綱》的前奏，前書把中國固有的古代宗教，自庶物崇拜至天祖崇拜，乃至道教的產生與演變都有論述，當然，最為特別的是涉及了佛教、伊斯蘭教、基督教等外來宗教的傳入。^② 我們可以將《中國宗教思想史大綱》視為《中國基督教史綱》的預備，旨在詳盡梳理基督教在中國傳播可能遇到的困難。的確，因為基督教在中國傳播時所遭遇的困難有着相當複雜的原因，《中國基督教史綱》特別針對這些困難和原因，並在第21

^① 王治心：《中國基督教史綱》，第3頁。

^② 王治心：《中國宗教思想史大綱》，臺北：臺灣中華書局，1965年。[WANG Zhixin, *Zhongguo zong jiao si xiang shi da gang*. (Taipei: ChungHwa Book, 1965).]

章的結論中對此做了總結。

歷史學者論述過去，總免不了帶有“以史為鑒”或“鑒往知來”之意向。本於基督徒本位的思索，基督教歷史的書寫不僅要明白或認識對手，也要自我檢討，王治心的護教心切但不是一種不加檢討或一概否定他教的做法，《中國基督教史綱》做出的總結本身即是充斥着自我批判性：（一）檢討不平等條約的非正義性，（二）逐漸脫離受西教士的控制以更為有利的自立發展，（三）與天主教攜手合作促進教傳事業，（四）改變遁世心態以福音改造社會。王治心在結論中說：^①

其傳布的背景，不幸與不平等條約發生關係，這雖在當時情勢有不得不爾的苦衷，非一般抱犧牲主義的教士們的素願，究竟是基督教在中國的歷史上不易洗滌去的污點。

減少西教士的派遣與經濟上的津貼，在行政上經濟上完全讓中國人去負責。

新教舊教的水火，尤為習見的事。天主教書籍中，往往痛詆路德為叛逆，更正教為誓反；即更正教中亦有自以為屬靈排斥他會為屬世。這種情形，我以為有亟謀改進的必要，不但希望更正教中的宗派主義漸臻消滅，更希望天主教與更正教間不應再有歧視。

說到社會福音的問題。基督教雖注意於個人生活的改造，但決不是獨善其身的小乘宗教。要知道靈性生活的培養，目的是在增加精神力量，來負擔改造社會的責任。

一方面應十分注重到靈修工作，一方面更應激發

^① 王治心：《中國基督教史綱》，第359-361頁。

教友的服務精神，決不能偏於一面，置國家社會於不顧。過去基督教不無此種偏枯，雖近年來對於社會福音的提倡，固已大見進步，然而猶有一部分基督徒只知自求受用，理亂不聞。要知道基督教所重的“得救”道理，“不能自救，決不能救人，不能救人，亦決不能自救”，其中有因果關係存焉。此後基督教如果不能努力於社會福音的提倡，以應付社會新潮流，恐將與佛教同樣要成為新社會的疣癢。

事實上，《中國基督教史綱》把基督教理解為一種進步的宗教，尤其是對近代中國而言，正是在對待德先生和賽先生的問題上來面對思想和製度變革的問題。王治心認為基督教對現代政治方面的貢獻尤其需要中國社會積極學習，而科學方面，基督教也扮演著傳遞者的角色，所以他說：

民治主義是基督教的產物，基督教帶來了這顆種子，下種在中國的文化田裏，使中國固有的階級製度與傳統思想，發生了莫大的影響，是無可否認的事實。至於科學雖不是基督教的東西，而基督教却負了介紹的責任。在自明至清的教士們中，看他們如何努力譯着的工作，可見一斑。所以基督教雖不是文化搏鬥中的主力，却無庸否認是把面酵放在面粉中的婦人。^①

王治心認為，中國追求民主，而基督教即是那傳播民主的推手，可見，他對於基督教與民主政治這方面的關係不僅予以肯定，而且還

^① 王治心：《中國基督教史綱》，第1-2頁。

認為中國接受基督教應與之對民主的接受一併思考。^① 王治心的分析主要不是說基督教與民主沒有衝突，相反的，他是主張民主是基督教的產物，因此強調基督教對中國的改變應從民主對於中國的急切性和需求性來理解，而科學方面只是負責介紹，並非直接相關。

當然，王治心也補充到，接受基督教並不能與全盤西化劃上等號：

果然不能否認中國固有文化，必須加以改造，使一切不良成份歸於淘汰，以合於現代的潮流，但是我們決不可以不問青紅皂白，一棍子把固有的一切打倒，全盤承受西洋文化來替代。^②

王治心的寫作，明顯地表現出對民主和科學的價值之肯定，並以此作為中國共同追求的目標，而基督教作為一種與民主和科學文明一併接受的宗教，兩者間並沒有太大的衝突。^③ 事實上，《中國基督教史綱》全書可以說是停留在第20章的主題上，即“非基同盟與本色運

^① 關於這方面，我們留意到王治心所著的《三民主義研究大綱》和《孫文主義與耶穌主義》，都是表達了基督教對於民主政治可以做出的貢獻，《中國基督教史綱》第十九章“基督教與國民革命”完全地透露出國民黨義與基督教教義地關係，認為三民主義與耶穌的自由平等博愛精神是相一致的。把孫中山先生的國民革命與基督教說得如此關係密切，是不是王治心開此先河，之後有諸多民國基督教的歷史研究，就是特別喜於突出孫的基督教身分以及黨國要員中的基督徒。

^② 對待傳統中國文化方面，王治心的確着力非常深，他的著作中，很大部分都是與研究中國文化有關的，如《中國學術思想源流》、《孔子哲學》、《孟子哲學》、《道家哲學》、《莊子研究及淺釋》、《墨子哲學》、《中國宗教思想史大綱》、《基督徒佛學研究》、《中國歷史的上帝觀》等。

^③ 臺灣部分基督（新）教學者，對於傳教士對近代中國的貢獻只提科學/現代化，完全不提民主之部分，或者比較感興趣的是黨國基督徒的表現，尤其孫中山和辛亥革命與基督教有關的部分，至於對於那些帶有社會福音（左）傾向的傳教成果，則排除在中國基督教的研究或關注的對象外，這說明了臺灣的中國基督教研究明顯與島內的黨國意識形態有關。

動”，在王治心看來，基督教在中國的傳播時一直遭遇反抗，作為一個外來宗教會面對諸多困難也是完全可以理解的。然而，非基運動所突出的問題，即在於基督教在中國的命運，與中國那些反基督教的言論背後所關注的中國問題已經聯繫起來了，這是危機也是轉機。換言之，這裏進一步表示了基督教必須將自己推到與現代中國的命運發展相關這一位置上，才可能解決其如何紮根於中國的問題，因此本色化運動刻不容緩，必須尋找一個絕佳的機會來脫離由西教士帶來的問題，讓中國基督徒覺悟到自身的責任，接過基督教的傳播任務。^①

《中國基督教史綱》非常明確地關注本色化運動，從導言到結語，都重申中國基督教應從西教士之手接過來，實現“中國化”，強調自養、自治、自立、自傳等原則。書中毫不避諱地承認基督教與帝國主義和不平等條約難以割斷的關係，這對傳教事業不利。因此，基督教被視為“外國教”或洋教不僅是一個文化的問題，而且更為根本的恐怕是政治和經濟的問題，如果繼續依賴西教士或西教組織，很難洗脫“外國教”的不名譽指控。^②

然而，徐以驊卻曾批評這本書未能充分展開對中國教會本色化運動的討論，對中國教會的本土和自立運動也是輕描淡寫，而且還說此書的“視角仍主要集中在差會和由差會創建並資助的大公會及所屬機構”^③。這些批評不太公允。究竟如何理解本色化？基督教是一個移植性的宗教，它在中國的傳播不可能與其傳播的團體和背景有任何的關係，這也是王治心警覺到的問題，所以他設想的本色化是一場運動，是階段性發展的運動，不可能一搓而就。

從本質上來說，本色化運動是一場自立運動，尤其是行政獨立，其主要目的是脫離來華傳教團體的行政控制。王治心離開文社之後去了野聲，他與沈嗣莊、張仕章的感受一樣，要擺脫西教士機構團體，

^① 王治心：《中國基督教史綱》，第273-274頁。

^② 同上，第359-360頁。

^③ 徐以驊：《前言》，第6頁。

經濟獨立極為重要，所以本色化運動須要中國基督徒負起責任，其中最重要的是經濟獨立。他看到了非基運動帶來的挑戰，在權衡關係上他認同中國反對基督教的知識分子，認為基督教不論是外部或是內部，都不應該淪為一種思維不獨立、依附於權力的宗教。作為一位自由派或相信社會福音的學者，王治心認為基督教應該帶來的是解放而非奴役，包括在經濟和行政權上的獨立，與傳教宗主國建立更為平等的關係。^①

這本書出版於1940年，此時本色化運動剛開始不久，內外阻力都很大，成果亦不明顯。王治心本人也牽涉於其中，不可能達到徐以驊所期待的那樣可以著墨得更多或更深入。徐以驊認為《中國基督教史綱》的撰寫與西人所撰寫的“基督教傳華史”並無實質的差別，其“史學控訴”背後似乎在批評王治心對本色化談論得不多，或對“基督教為帝國主義的文化侵略”的批評不夠，但是這樣的評論也許過於倉促。該書實為一本通史之作，可以納入書寫的內容太多，不可能面面俱到，而作為一本開山之作，且作者本人也身陷當時教會發展的種種關係之中，能認真討論當時的困難以及本色化運動的必要性已屬不易，我們不能從當下的處境來要求作者。

^① 王治心與沈嗣莊、張仕章一同結束並離開了文社，轉而成立新文社，發行《野聲》，即是與西教士的衝突，和神學立場之殊異有關，他特別提及此事說到：“與廣學會的筆戰，漸漸成為基督教中革新派的大本營，惹得一般守舊的基督徒的不滿，他們便運用暗箭傷人的辦法，謀截止文社的經濟來源，使文社不能在中國繼續，果然，三年來的文社就壽終正寢了。在文社三年的工作，出版過十一種國人創作的書籍及幾種布道單張，刊行了廿三期的月刊，發行到三千多份。文社停刊以後，沈嗣莊張仕章和我三個人繼續組織了新文社，發行一本月刊，稱為野聲，並且發刊過幾種叢書，新文社因為沒有分文經費，純由我們三人自行挖荷包，全國新基督徒，雖在主張上有不少的同情，但不能從經濟上加以援助，我們三個人又因各謀個人的生活，分散到各處，沈嗣莊到南京政界中去了，張仕章入滬北浸會堂教師了，我則執教於福建，便不能集中力量，乃至無形消滅。先是當我在編輯文社月刊時，又自辦一張周刊，名曰直道，發表我個人對教會的主張，攻擊教會中的帝國主義者，曾嚴厲地討罰施嘉達，責備廣學會，並積極主張教會自立，取消不平等條約，更為一般人的眼中釘，這也間接影響到文社的命運。於是我們這幾個人，便成為基督教的革命者，和叛徒了！”，見王治心：《我的寫作與宗教》，第37-38頁。

還有一個值得注意的問題是，王治心把太平天國列入了他的歷史書寫中。徐以驊因此批判王治心把野史當正史，認為此舉為王書之一大敗筆。事實上，天平天國是否可以被看為是中國基督（新）教史的一部分存在爭議，而且這個問題是有討論空間的，因為儘管太平天國的諸多表現均受到嚴厲的批評，但作為通過基督教而發展出來的“變種”宗教，仍然是一個不得不正視的、存在於中國基督（宗）教史上的獨特現象。從史學角度看，學者們就基督教的“本色化”問題談得很多，很少涉及基督教的“民間化”。如果將太平天國作為一個“民間化”的基督教變種，將其置於中國基督（新）史的歷史書寫中也是可以接受的。^① 正如鐘鳴旦所說的，“我們研究的目的決不是在基督教的傳教史，而是中國的歷史，在其中基督教起了某種作用：研究的出發點也不在於外來的因素，而是本土的文化背景”。^② 這種範式的轉變，將會引起人們關注本色化運動中存在的一些民間化原素。王治心的著作並未觸及這個部分，但這個部分卻又是中國基督（新）教史最值得大書特書的部分。^③

三、書寫中國基督（新）教史之時代障礙

如上所述，王治心的《史綱》作為開山之作有諸多缺憾，也受到不少批評，真耶穌教教友楊森富因為不滿於王治心的諸多疏漏而專門在1968年出版了自己的《中國基督教史》。楊森富自謙該書為“編

^① 參見周偉馳：《太平天國與啟示錄》，北京：中國社會科學院出版社，2013年。[ZHOU Weichi, *Taiping heavenly kingdom and Revelation* (Beijing: China Social Sciences Press, 2013).]

^② 鐘鳴旦：《基督教在華傳播史研究的新趨勢》，載《國際漢學》第四輯，1999年，第486頁。[ZHONG Mingdan, “Jidu jiao zai hua chuan bo shi yan jiu de xin qu shi,” *International Sinology*, vol.4 (1999): 486.]

^③ 參見連曦：《浴火得救——現代中國民間基督教的興起》，香港：香港中文大學出版社，2011年。[LIAN Xi, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2011).]

著”，似乎想表明其着主要徵引的都是客觀資料，以別於王著。楊森富提及了王治心和他的差別是史觀和讀者不同：

本書與王治心先生前所撰：《中國基督教史綱》，有一共通點，即合編新舊二派基督教的歷史於一書；所異於王著的最大地方，並不在乎史料之補充與更正、而是史學觀點的不同。前者以基督教的觀點立論，而本書則純以客觀的史學觀點立論，這一點也是筆者差堪自慰處。換一句說，前者系統為中國基督徒而編寫的；而後者却是為廣大讀者而編寫的。^①

但是，楊森富的弱點恰恰是缺乏王治心一書中的問題意識，也因此讓其書雜亂而無特色，儘管該書正文中經常出現大量引文以證實其客觀價值，但這並不夠。另外，楊森富的日文能力相當強，曾翻譯過不少日本學者論及中國基督教的文章並將其發表於《景風》上，他在自序中提及：

餘既譯日本岩波文庫的《在中國的耶穌教》（石田幹之助着）一書，又手輯《中國近代教案論叢》。^②

論及目前活躍於學界的中國基督教史研究專家，楊森富都可算是前輩。相較之下，楊書的學術性甚至比王書還高，因為其中引述了非常多且重要的歷史文獻，還有不少第一手資料，但楊森富本人並非學者，在臺灣恐怕也不易找到或了解到如此詳細的數據源並引述，為

^① 楊森富編著：《自序》，載《中國基督教史》，臺北：臺灣商務印書館，1968年，第4頁。[YANG Senfu, “Zi xu”, in *History of Christianity in China* (Taipei: The Commercial Press, 1968), 4.]

^② 楊森富：《自序》，第3頁。

該書補充了不少極為珍稀的部分，如“禮儀之爭及其餘波”、“太平天國與基督教之關係”、“庚子教案始末”、“傳教條約及近代教案概述”、“邊疆地區的基督教”、“中華聖經翻譯史”等。^①可以猜想，楊書確實得力於日文著述頗多，這面的優異表現恐怕都得歸功於日本學界。《中國基督教史》一書之目錄如下：

- 第一章 古代基督教傳入的傳說、及猶太教的遺跡
- 第二章 唐朝景教傳教史
- 第三章 元朝的也可裏溫教
- 第四章 自沙勿略至利瑪竇的入華傳教努力
- 第五章 南京教案
- 第六章 明清間耶穌會士的著作及貢獻
- 第七章 明清間耶穌會士的修歷工作
- 第八章 禮儀之爭及其餘波
- 第九章 明清帝室與天主教之接觸
- 第十章 太平天國與基督教之關係
- 第十一章 清季入傳中國的俄國東正教會
- 第十二章 基督新教之傳入及其主要的各教派
- 第十三章 庚子教案始末
- 第十四章 傳教條約及近代教案概述
- 第十五章 民國成立以後的基督教

^① 查時杰因此對楊森富之作的肯定甚至比王治心還高，見查時杰：《七十年來中國基督教通史的研究（代序）》，載《宣教事業與近代中國》，魏外揚編，臺北：宇宙光出版社，1978年。[CHA Shijie, “Qi shi nian lai Zhongguo Jidu jiao tong shi de yan jiu (Dai xu),” in *Xuan jiao shi ye yu jin dai Zhongguo*, ed. WEI Waiyang (Taipei: Comic Light, 1978).] 陶飛亞評述之書說到：“該書框架尚待調整，內容選擇也有可議之處，且於民國着墨不多，給人通史不通之感”，見陶飛亞、楊衛華，《基督教與中國社會研究入門》，第46頁。陶飛亞之見正是挑釁屬於學者型會具有的框架之說，至於徵引資料方面，基本上沒有做出批評。

第十六章 邊疆地區的基督教

第十七章 臺灣、香港、及海外的華人教會近況

第十八章 中華聖經翻譯史

附錄一 新教各派初傳年代及傳教區域表

附錄二 天主教各修會來華及傳教區域表

附錄三 外國來華女修會表

“按基督教之傳入中國，自唐朝至今也有一千多年的歷史，其所帶來的基督教文化，事實上亦已與中國文化合流，並激進近代自然科學之發展與研究。”^① 楊森富認為，本色化是已然存在的事實，基督教在中國發展的各種不同階段早已與中國文化融合在一起。這表明楊氏仍延着王治心之作的問題意識，以本色化作為其論述的焦點。

徐以驊對王治心的批評和查時杰對楊森富的批評一樣，都認為他們對於民國時期基督教的發展涉獵得太少。問題是，不管是王治心還是楊森富出版作品之時（王治心之作出版於1940年，楊森富之作出版於國民政府遷臺且兩岸關係緊張之時），有關民國基督教研究的内容都很難豐富；況且，民國基督教最為龐雜和混亂，梳理出基本的框架幾乎都是一件難事，更不要說對資料的掌握，因此上述對王治心和楊森富的批評都屬“過分要求”。賴德烈之作停在1926年，王治心和楊森富基本上也是停在此，兩人在民國基督教史部分特別着墨於“非基運動”，並以本色化運動為寫作目的，儘管楊書有專章介紹“臺灣、香港、及海外的華人教會近況”，基本上與1949年前中國基督教沒有多大關聯。總之，就民國基督教通史性部分之書寫而言，至今仍是闕

^① 基本上，楊森富這本書還是從本色化的問題出發做書寫的，另參見楊森富：《中國風土與基督教信仰》，高雄：天啟出版社，1977年。[YANG Senfu, *Zhongguo feng tu yu Jidu jiao xin yang* (Gao Xiong: Tian qi Press, 1977).]

如。^① 深究其原因，兩者的書寫都或多或少被“政治”或時代闕限。

這一點在如何評價景教問題上體現得更為深刻。謝洪賚、王治心和楊森富的“中國基督（新）教史”的書寫，都從景教開始。謝洪賚對景教有四點評價：

一則景教碑文可助談道，蓋吾國習俗，頗知尊古，見耶穌之教，輒斥為異說，以其新入吾國也。如示以景教碑文，為述聖道於中古，早已來過中國，中間因種種原因，而遭廢止，則頗足以引聽者之興趣，而使樂於談論也。二則觀景教之傳於吾國，頗以中華之傳說，改竄本教之宗旨，失其真原，遂減精神，其不能大興於時，作支那之救法或在於是。三則景教出行似注意上流社會，故碑文之中，祇知鋪揚御賜，侈張爵位，而於道傳平民之，罕為所稱道者，與我救主貧民得聞福音之說，殊不合符。四則中國秘密教派所持之信法，所授之語句，頗有與基督教相彷彿者，意者殆景教之所遺云。是

^① 儘管查時杰的《民國基督教史論文集》可算作一種補白，但該書主要是以數篇論文集結成書之作，大體上仍不能算得是一部通史性之作，民國基督教的基本框架未清楚地梳理出來。見查時杰：《民國基督教史論文集》，臺北：宇宙光出版社，1993年。[CHA Shijie, *Minguo Jidu jiao shi lun wen ji* (Taipei: Comic Light, 1993).] 另可參見查時杰：《中國基督教人物小傳（一）》，臺北：中華福音神學院出版社，1983年。[CHA Shi jie, *Zhongguo Jidu jiao ren wu xiao zhuan*, vol. 1 (Taipei: China Evangelical Seminary, 1983).] 至於趙天恩、莊婉芳的《當代中國基督教發展史（1949-1997）》則應屬於另一個問題，主要是關涉到1949年後基督教在中國大陸的發展情形。見趙天恩、莊婉芳：《當代中國基督教發展史（1949-1997）》，臺北：中國福音會出版部，1997年。[ZHAO Tianen and ZHUANG Wanfang, *Dang dai Zhongguo Jidu jiao fa zhan shi (1949-1997)* (Taipei: CMI Publishing Co., Ltd., 1997).] 關於這個部分，是另一個複雜的論題，或可參見拙作《從移植到紮根——民國基督教》，載《中華民國文化史：文化發展》，漢寶德、呂芳上主編，臺北：聯經圖書公司，2011年。[CHIN Ken Pa, “Cong yi zhi dao zha gen,” in *Zhonghua Minguo wen hua shi: wen hua fa zhan*, eds. HAN Baode and LV fang (Taipei: Linking Publishing, 2011).]

則景教之名義，雖久絕於華夏，而其精理名言，仍有存於人心，為後來耶教之先容，其益亦甚溥雲。^①

景教在歷史上確實曾被教會判作異端，但1994年11月11日教宗若望·保祿二世與東方敘利亞教會主教馬爾完卡四世在羅馬簽訂了一個聯合聲明，指出公元431年的以弗所會議中有關尼西亞信經的爭論實為誤解，並非教義上有何不同，這等於教庭在宣告景教不是異端，使這一宗千古冤案終於得到平反昭雪。謝洪賚的觀點明顯受限於他的時代，我們無法對其過於苛責，但謝至少還是把景教視為基督教的一支，承認其是基督教在中國的先行者。^② 值得注意的是，王治心卻沒有提及其異端的身分，他在《中國宗教思想史大綱》直指“景教就是基督教”，而且只提及了與謝洪賚的第三點相同之論點：

在唐朝與元朝的兩時期中，基督教的活動，都在君王與貴族之間，與普通的平民階級沒有發生什麼關係，君王的勢力一倒，基督教也隨着消滅。^③

^① 謝洪賚：《中國耶穌教會小史》，第21頁。另可參見王成勉：《清人寫青史——謝洪賚〈中國耶穌教會小史〉之探討》。

^② 中國天主教史家徐宗澤在《中國天主教傳教史概論》中對景教的批駁：“……此異端寄生於中國，不即消滅，為聖教之傳揚不特是一阻礙，……景教之絕跡於中國，實天主上智之安排也”。見徐宗澤：《中國天主教傳教史概論》，上海：土山灣印書館，1938年，第108-109頁。[XU Zongze, *Zhongguo Tianzhu jiao chuan jiao shi gai lun* (Shanghai: Tu shan wan yin shu guan, 1938), 108-109.]關於景教的解釋問題，請另參見拙作《如何看待中國景教的發展和衰微？——評述漢語基督教史著述》，載於東京“第五屆國際景教研究大會”，2014年10月17-19日。[CHIN Ken Pa, “Ru he kan dai Zhongguo Jing jiao de fa zhan yu shuai wei?-Ping shu Hanyu Jidu jiao shi zhu shu,” in *The Fifth International Conference on Nestorianism*, Oct 17-19, 2014.]

^③ 王治心：《中國基督教史綱》，第62頁。

同樣，楊森富在其他文章中指出景教在中國傳教失敗的諸種原因，但也未稱景教為“異端”：^①

景教由阿羅本傳入中國，和唐代的帝王將相，往來未免過密。一些傳教士，過度仰賴帝王將相的支持，忽略歸化衆大的群眾。景教的盛衰存亡，似乎僅系於帝王的好惡，和政府政策的轉移。這種趨炎附勢的心理和作風，可以從景教碑文裏隱隱看出。這是景教衰落的另一原因。

景教忽視培育國籍傳教士，也是式微的主因之一。景教碑上列名的傳教士都是外國人。中國教會不培育本地傳教士，不建立正統教區，單憑客籍教士支撐，是缺乏鞏固基礎的。客籍教士一旦絕跡，外國經援一旦中止，教會勢必衰落下去。

景教在宣教和著作上，受佛、道、摩尼等教的影響太深不能擺脫他們的支配。景教殘留的經典，滿布佛道兩教的名詞和術語。尊經中開列的三際經、寧思經和四門經原屬摩尼教，而景教却錄為己有。這種隱藏真理不宣，缺乏獨立精神的教門，自然引不起士大夫的向往，並要遭到文化界的唾棄。

對景教的評價牽動着對於天主教的評價。由於景教和天主教的傳教策略有諸多相似性，比如都採取了文化的進路來調合基督（宗）教與中國宗教文化的關係，這種策略經常被基督（新）教的部分學者，

^① 楊森富：《唐元兩代基督教興衰原因之研究》，載林治平、史文森：《基督教入華百七十年紀念集》，臺北：宇宙光出版社，1977年，第52頁。[YANG Senfu, “Tang yuan liang dai Jidu jiao xing shuai yuan yin zhi yan jiu,” in *Jidu jiao ru hua bai qi shi nian ji nian ji*, eds. LIN Zhiping and SHI Wensen (Taipei: Cosmic Light, 1977), 52.]

尤其是基要派和保守主義分子否定，因此批評景教連帶的也否定了天主教。謝洪賚在前面說“以中華之傳說，改竄本教之宗旨，失其真原，遂減精神，其不能大興於時”，言下之意是認為景教之亡與其未能真傳基督教有關，換言之，如果試圖以佛道思想來改造基督教，其後果即是無法發展。這種情況與之後的天主教類似：“羅馬教雖已入中華數百年，得信徒數十萬，而猶未足大顯基督之真光，發揚救世之大道。迨耶穌教倫敦傳道會之教士馬禮遜君入中華，而後中國始可謂直沐耶穌之教化，而為近世布道之一大紀念。”^①換言之，景教和天主教的成功與否繫於他們的傳教策略問題，但從他們在中國的有限成就而論，當然是不及之後才來華的基督（新）教。

王治心在《中國基督教史綱》的導言中透露，該書的中國天主教史的主要內容都是他的女兒摘譯而成。王治心把天主教在文化上的貢獻形容為“革命”，如它影響了傳統中國倫理，在物質和科學方面都有貢獻；然而，天主教雖然克服了各種教難威脅，最終卻因為教會內部的矛盾而為清政府提供了禁教之理由。因此，王治心認為教會內部的爭端和不和是本色化的阻力，天主教在中國的命運以及基督（新）教對天主教的態度，都應深切檢討：^②

新教舊教的水火，尤為習見的事。天主教書籍中，
往往痛詆路德為叛逆，更正教為誓反；即更正教中亦有

^① 基督（新）教學者在評述景教和天主教的傳教策略時，經常以此判斷作成功與失敗之由。事實上，他們對於景教和天主教的傳教策略之批評往往是犯上時空錯置，以晚清基督（新）教所處的時代背景來看唐元、明清的傳教事業，最顯著的例子即是他們都認為景教採用佛道語言傳達基督教是錯的，一是造成無法辨識差異，二是隨着唐代滅佛運動也自然牽連在內。然而我們要質問的是：如果景教不採用佛道語言，只有兩種可能，一是完全不說話，另一則是只說敘利亞話，最終的命運將會是消失得更為徹底，甚至連他們曾經存在的證據都不可能留下。參見拙作《漢語景教經典中的“政治神學”問題》，載《道風》第34期，2011年。[CHIN Ken Pa, “Hanyu Jing jiao jing dian zhong de ‘zheng zhi shen xue’ wen ti,” *Logos & Pneuma*, no. 34(2011).]

^② 王治心：《中國基督教史綱》，第360頁。

自以為屬靈排斥他會為屬世。這種情形，我以為有亟謀改進的必要，不但希望更正教中的宗派主義漸臻消滅，更希望天主教與更正教間不應再有歧視。

天主教與基督（新）教的中國基督教史上的關係應不至於如此緊張，要是從學術的角度放棄談論彼此，卻顯得更尷尬或無知。王治心所述的偏見和障礙，在後來那些具有機構或教會包袱的基督（新）教學者尤其是基要派分子那裏可見一斑，他們的護教性非常狹隘，亦缺乏學術誠實，更多考慮的是教派利益而非信仰，這種表現都不利於中國基督（宗）教史之研究。

由此可見，討論景教和天主教都與基督（新）教史的書寫相關。而談論“開端”問題（即將馬禮遜宣傳為基督（新）教來華“第一人”）又涉及到《中國基督（新）教史》寫作可能引起的種種爭論。2007年“中國基督（新）教會史”領域的學者們紛紛以“馬禮遜來華二百年”來重申“第一位到中國的新教傳教士”的歷史地位，他們此時似乎“政治不正確”地遺忘了“臺灣”，究竟“中國基督（新）教史”該不該將臺灣包括在內？徐以驊即以政治正確的眼光指出其中的疑慮：“一部真正的中國教會史，不能只限於祖國大陸，還必須包括臺、港地區。”^①

如果在“中國基督（新）教史”的論述中應該包括“臺灣教會史”，或者說，寫作“中國教會史”不應該刻意邊緣化“臺灣”部分，那就會形成一個極為有趣的爭論：到底誰才是第一個真正來到“中國”的“新教傳教士”？^②

^① 徐以驊：《前言》，第20頁。

^② 參見簡又文：《中國基督教的開山事業》，香港：基督教輔僑出版社，1956年，第2頁。[JIAN Youwen, *Zhongguo Jidu jiao de kai shan shi ye* (Hong Kong: The Council on Christian Literature for Overseas Chinese, 1956), 2.]究竟從什麼時候開始，學界或教會界就此認定馬禮遜為新（更正）教入華之“第一人”？我們知道馬禮遜逝世一百周年時（1934年），中華基督教廣東協會就為馬禮遜的墓旁刻了一個石碑，第一句話即是“基督教辨正宗之來華布道也自馬禮遜先生始”。

這個問題牽動着“中國基督（新）教史”與“臺灣基督（新）教史”兩方的“政治立場”。某些從事“臺灣基督（新）教史”的學者以“臺灣”之名排除依據“中國基督（新）教史”為時間論述的起點，甚至將“臺灣基督（新）教史”僅等同於“臺灣基督長老教會史”，不考慮其他教派的存在。^①這種情形從“區域史”的角度可以獲得認可，然而如果從事“中國基督（新）教史”的學者將臺灣包含在中國內，“臺灣基督（新）教史”就應該是“中國基督（新）教史”的一個部分。這樣就必須面對一個尷尬的局面：“新教教士”來“中國”的“第一人”肯定不是馬禮遜，因為早在十七世紀就已經有荷蘭的改革宗教士來臺，據文獻記載，於1627年6月來臺的康第丟斯（Georgius Candidius）才應該算得上是有名有姓的“第一位新教來華的傳教士”^②，無名無姓的教士還可以提早到1624年登陸安平港（熱蘭遮城）的荷蘭人。^③令人玩味的是，基督

^① “統獨”意識形態間的對立是明顯存在的。鄭仰恩的“臺灣教會人物”不包括吳勇、張靜愚、周聯華等人，林治平的“辛亥百年基督徒”也不包括李春生、楊士養、黃武東、黃彰輝等人，可見長老教會與非長老教會仍然在一種“政治考慮”的“正統論”之下來理解教會史，一方是臺灣“本土基督教史”，一方是“中華民國教會史”（注意，林治平的編輯也不含有1949年前那些後來與“三自教會”有關係的人士，如吳耀宗、陳崇桂、賈玉銘等人）。參見鄭仰恩主編：《臺灣教會人物檔案（一）》，臺南：人光出版社，2001年。[ZHENG Yangen, *Taiwan jiao hui ren wu dang an*, vol. 1 (Tainan: Ren Guang Press, 2011).]以及林治平：《風雨中的彩虹—基督徒百年足跡》（五冊），臺北：宇宙光出版社，2011年。[LIN Zhiping, *Feng yu zhong de cai hong-jidu tu bai nian zu ji* (Taipei: Comic Light, 2011).]兩者正代表了長老教會與非長老教會的“政治”矛盾。

^② 康第丟斯留下了極為寶貴的作品《福爾摩沙簡報》，證實傳教事業已於福爾摩沙開始；又可根據《荷蘭信使》、《歐洲年度大事記》中提到在臺灣發生的“教難”，可參見鄭維中：《製作福爾摩沙——追尋西洋古書中的臺灣身影》，臺北：如果出版社，2006年，第二、五章。[ZHENG Weizhong, *Zhi zuo fu er mo sha: zhui xun xi yang gu shu zhong de Taiwan shen ying* (Taipei: Asif Publishing Company, 2006).]

^③ 林昌華：《阿立、塔瑪吉山哈與海伯——宣教文獻所見臺灣本土宗教與荷蘭改革宗教會的接觸》，載《臺灣風物》2003年第2期，第15-62頁。[LIN Changhua, “A Li, TA Majishanha yu HAI Bo-xuan jiao wen xian suo jian Taiwan ben tu zong jiao yu Holand Gai ge zong jiao hui de jie chu,” *the Taiwan Folkways*, no. 2(2003): 15-62.] 連雅堂在《臺灣通史》卷二十二也提到：“在有明之季。當荷人據臺時。大布福音。以牖土番。建教堂。設學校。譯《聖經》。授十誡。三十年間。實收其效。”見連雅堂：《臺灣通史》，臺北：祥生出版社，1973年，第657頁。[LIAN Yatang, *Taiwan tong shi* (Taipei: Xiangsheng Press, 1973),

（新）教圈子裏講了兩百多年“馬禮遜是第一位來華的基督（新）教傳教士”的口號，竟然染上政治不正確之危險。^①

徐以驊對於臺灣從事中國基督教史研究中傾向於“本土化”的現象予以肯定評價，指出此現象歸咎於受到“變化的政治生態所推動的臺灣學術本土化趨勢的掣肘”，然而，卻因為本土化的趨勢而造就了一個機會，“擴大了中國基督教史的內涵與外延，為重寫中國基督教史另辟蹊徑”。徐所說的“重寫”是直接質疑新教教會學者所標榜的“1807年新教入華”，因為1807年的時間點不過是指“進入中國內地而已”，換言之，如果將荷蘭改革宗早期對臺灣原住民傳教的事實涵蓋進來，無異將“重寫”“中國基督（新）教史”。^② 如果從更大範圍來理解這個問題又反映出“統獨”意識形態間的對立問題。

此外還有與天主教的關係問題。為了強調和突出了馬禮遜卓越成就和開創性，中國基督（新）教史把馬禮遜視為“第一位”或“開路先鋒”來理解，並將他視為開端，其實是在拒絕承認在他抵達中國大陸之前已然存在的傳教成就以及與天主教相關的歷史。^③ 如果我們能夠證實馬禮遜的成就不是“從無到有”，而且是受惠於天主教已然成就的工作，是不是可以將之視作福音傳播史的承接而非完全的斷裂式的開端？特別是《聖經》翻譯方面，如果沒有天主教譯本在先，很難想像馬禮遜會如此快速地完成新譯本。

儘管馬禮遜在澳門傳教期間確實與天主教人士有些不愉快的互

^① 值得注意的是，2007年被香港中國教會史學會授予“學術成就獎”並被喻為作中國基督教史研究推手和促進者的林治平，在2001年主編出版的《風雨中的彩虹—基督徒百年足跡》（五冊）序言裏，仍以馬禮遜為“第一位來華的傳教士”，完全不理會這個已經輕易被推翻的“說法”，仍然未做出修正，其後果即是對於同屬於其教會背景の後學弟子，無疑是一種誤導。

^② 參見徐以驊：《大陸、香港及臺灣地區中國基督教史研究之比較及其重心轉移》，載《基督教學術》第七輯，上海：古籍出版社，2009年，第3-4頁。[XU Yiye, “Da lu, Hong Kong ji Taiwan di qu Zhongguo Jidu jiao shi yan jiu zhi bi jiao ji qi zhong xin zhuan yi,” *Jidu jiao xue shu*, vol. 7 (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2009), 3-4.]

^③ 簡又文：《中國基督教的開山事業》。

動（這些部分當然也可以加入所撰寫的內容中，如謝洪賚所提及的那樣），但是一旦我們注意到被視為馬禮遜重大成就的《聖經》翻譯工作，實際上是得益於天主教《聖經》中譯本中，這些成就更多應該歸功於天主教。沒有《白日升譯本》，很難想像會有《神天聖書》。^① 基督（新）教諸多學者誇大和標榜馬禮遜的貢獻，忽視作為《聖經》翻譯先行者的天主教的貢獻，都不是一種正確的做法。在中國基督（宗）教史上，漢譯《聖經》史是一種延續而非另創，因為遑論一些教義性語詞的延用，單就《聖經》翻譯這件大事，就有足夠的理由將天主教和基督教寫入同一部中國基督（宗）教史中。^②

基督（新）教的學者把天主教淡化在中國基督（新）教史的脈絡中，也許與兩方面的因素有關。一是新教學者的能力有限，比較容易掌握和理解晚清以降的數據研讀，卻不太能掌握明清天主教的著述，因後者更多是涉及到神學教理的問題，基督（新）教學者多為歷史學家而非神學家，所以可以兼具晚清以降的基督（新）教和明清天主教的基督教學者少之又少。另一個原因是基督（新）教的學者存在着一種神學偏見，一方面否定天主教的正統性，另一方面不同意明清以降天主教本地

^① 曾慶豹：《馬禮遜聖經譯本之辨正》，載《世界漢學》第9卷，北京：中國人民大學出版社，2012年，第149-162頁。[CHIN Ken Pa, “Ma li xun sheng jing yi ben zhi bian zheng,” in *World Sinology*, vol. 9 (Beijing: Renmin University of China, 2012), 149-162.] 事實上，《馬禮遜回憶錄》中透露出不少他與天主教的正面性接觸。

^② 這也許可以讓我們明白何以楊森富在《中國基督教史》的最後一章以《中華聖經翻譯史》為結束，基督（新）教的譯經之始，基本上即是受惠於天主教譯本，這是不爭的事實。

化的傳教策略。^① 在港臺華人的基督（新）教圈子裏就存在着一種極端的對天主教正統性的偏見，認為天主教的神學或信仰是有問題的，而只有由路德改教之後的基督教新教才是正統的，甚至一些基要主義份子還將天主教說成是異端，扭曲其諸多的教義主張並攻擊其種種離經叛道的表現，由此可以明白那些長期投入中國基督教史的研究者和推行者為何竟很少認真看待天主教並邀請他們共同參與此領域的研究。^②

然而，不管存在着何種偏見或是能力有限，如何公允並深入地梳理包括天主教史在內的中國基督（新）教史將是撰寫一本通史性中國基督（新）教史是否可能成功的關鍵點，這無疑將會加入另一種史

^① 被華語基督教界說成是臺港中國基督教史研究“最具影響力的促成者和領航者”（王爾敏語）的林治平，從他曾經推動並主辦過的學術會議場次標題和內容來看，天主教史從來都不在其考慮範圍，他代表了臺灣基要派的基本立場。考慮到林治平的國語禮拜堂背景和教會機構包袱，儘管對天主教並未有過不當的言論，但從其所促成和領航的研究（林治平本身並沒有什麼學術上的成果，他更多像是一位宣傳家而非學者，其事工性更多是考慮到其所經營的機構之生存問題），明顯地暴露出偏見和諸多考慮，天主教（包括臺灣基督長老教會）的研究也就排除於他的思考境域，甚至連合作之事也未見有過，儘管表面上他仍強調努力在中國傳播福音。相關評價可參見拙作《從基督教“在”中國到基督教“與”中國——林治平與中國教會史之研究》，《輔大宗教》第23期，2011年。[CHIN Ken Pa, “Cong Jidu jiao ‘zai’ Zhongguo dao Jidu jiao ‘yu’ Zhongguo-LIN Zhiping yu Zhongguo jiao hui shi zhi yan jiu,” *Fu da zong jiao*, no. 23(2011).]

^② 王永信牧師的《真道手冊》對長期支配並毒害着臺灣基督（新）教對天主教的評斷起着關鍵作用，此書屬於免費贈閱，自1964年出版至今仍再版發送，書中對天主教的錯誤指控從未改動過，他曾領導過華福會並作為全球福音派的洛桑會議之華人代表，他的《真道手冊》對天主教近乎無理的批評和論斷，至今仍然支配着華人基要派圈子的思想。就臺灣的情況而言，最著名的事件莫過於是1966年“天主教與基督教聯合祈禱會”之事件引起的爭議。此一事件是對普世教會的批判，即指控以長老會為首的教會與“異端”天主教聯合是“出賣耶穌”之舉，陳維屏、賈嘉美、盧祺沃等都發表相同的主張，甚至遠在美國的趙天恩也特別寫信來，反對天主教、反對普世教會，認為與天主教往來嚴重背離了基督教信仰，呼籲要組委員會來揭發“異端”的合一運動。王永信書中論及天主教的部分全文轉載刊於《福音報》。此事正是亞洲基督教護教反共聯合會中華民國分會成立的這一段前後時間，參見《福音報》第284期到296期，從1966年1月到3月間，都有針對此事的報導。關於此事，由於《天僑周刊》特別刊登並鼓勵參加天主教與基督教聯合祈禱會的消息，結果之後“被迫”要楊石林結束該周刊，但在表面的解釋則是說與《福音報》合併，見《福音報》第271期，1965年10月31日。

觀，即“大公精神”或“合一運動”的信仰精神。中國基督（新）教史的撰寫應該具有此種態度，以符合基督耶穌所期許的：“在基督裏合而為一。”換言之，中國基督（新）教史不僅是一部福音傳播史，也應該是一部教會的合一史，儘管後者的表現在教會史中往往是失敗而非成就，但基督教歷史的撰寫者怎能只有光榮史而沒有黑暗史呢？救恩史不也是一部人類墮落的歷史嗎？

四、結語

王治心曾坦言：“編歷史最重要的條件，至少要做到‘備’與‘信’”兩個字。什麼叫做‘備’？就是要沒有掛漏；什麼叫做‘信’？就是要非常正確。要達到‘備’與‘信’的條件，關鍵全在收集材料的一點上。”^①但是，在兩個多月內完成這本書，要做到“備”與“信”實在是不可能。

《中國基督教史綱》出版之後，確實引來了不少批評，有些批評相當嚴厲。例如陳增輝曾撰文批評《史綱》，認為該書除了天主教部分之外主要是改寫自他人著作。另也指出《中國基督教史綱》在體裁上有三大缺陷：（1）材料分配及取捨之詳略失當。如關於“南京教難”，《中國基督教史綱》敘述甚詳，且列專章，但雍正、乾隆、嘉慶、道光四朝的重大“教難”則“以數言了之”，為數不及半頁；又如第10章《天主教在文化上的貢獻》詳列利瑪竇至陸安德等28人著作目錄，佔書7頁，“一般讀者讀之，索然無味，若供專家參考，又嫌不足”；對東正教在中國的發展，《中國基督教史綱》付之闕如；至於中國著名的牧師如朱少庵、席勝魔、顏永京等，《中國基督教史綱》“竟未提其名”。^②

^① 王治心：《中國基督教史綱》，第4頁。

^② 陳增輝：《評王治心著〈中國基督教史綱〉》，《史學年報》第12期，1940年。
[CHEN Zenghui, “Ping WANG Zhixin zhu Zhongguo Jidu jiao shi gang,” *Shi xue nian bao*, no. 12(1940).]此處注釋均轉引自徐以驊：《前言》，第10-12頁。

《中國基督教史綱》確實有太多的隨意性，手上有現成數據就多寫，無現成資料的則少寫或不寫。陳增輝將之分為以下十二類：（1）事實之誤；（2）引證之不當；（3）翻譯之錯誤；（4）誤稱為人名；（5）年月之誤；（6）數字之誤；（7）漢名之誤；（8）譯名不統一；（9）擅改人名書名；（10）外人中文姓名之錯誤；（11）印刷之錯誤；（12）列舉參考書不規範等。陳文所列舉的此12項錯誤，大部屬於無可辯駁和寬宥之缺陷。^①

除了諸多引證或數據上的瑕疵，徐以驊對王治心的《中國基督教史綱》亦有諸多深入和致命的批評，但徐仍然認為此書“在史學領域代表了此種努力，是百餘年來護教性通史著作的集大成者”。^②此處所言的“護教性”之說，很容易被人理解為有欠學術性或客觀性，但是“護教性”究竟是說出了這本書的優點還是缺點呢？徐以驊並未明言，但可以肯定的是，王治心也並未一味袒護基督教會，在該書的《結論》部分，他承認傳教事業和基督教會在中國的發展過程中“亦自有其無庸諱飾的缺點”，而且，恰恰是這些因素成了傳教的障礙。首先，傳教的背景不幸與列強在華的不平等條約發生關係，這可以說是最為棘手的問題，是“基督教在中國歷史上不易洗滌去的污點”；其次，宗派的門戶紛歧和傳教團體（差會）利益的衝突實在予人莫大詬病，往往這些都是教派鬥爭的起因。王治心顯然沒有把基督教在中國發展的困難歸咎於各種反對的力量，相反，他深切地期待教會有所反省，包括宗派禮儀的爭端、新舊兩教的嫌隙、個人福音或社會福音的分歧等，這正凸顯了《中國基督教史綱》是以本色化為書寫目標，通過批判和檢討來“以史為鑒”。

也許王治心為自己的著述所設想的本色化目標應和了徐以驊對

^① 陳增輝：《評王治心著〈中國基督教史綱〉》，《史學年報》第12期，1940年。
[CHEN Zenghui, “Ping WANG Zhixin zhu Zhongguo Jidu jiao shi gang,” *Shi xue nian bao*, no. 12(1940).]此處注釋均轉引自徐以驊，《前言》，第10-12頁。

^② 徐以驊：《前言》，第12頁。

《中國基督教史綱》為“護教性”之作的指稱，不管是基於批評或檢討，根據王治心給自己的期許，《中國基督教史綱》的目的在於探討以下幾個重要問題：第一，基督教教義與中國固有的宗教習慣的關係如何？第二，基督教到了中國後對中國文化產生了何種影響？第三，基督教在中國的發展所引起的變動的功過如何？第四，基督教在中國所經營的事業與工作對於新中國的建設有何幫助？基本上，這四大問題便是貫穿《中國基督教史綱》寫作的基本線索。《中國基督教史綱》的撰寫自有其問題意識，而且，這種問題意識與提問者本身當然有關。作為一位投身於基督教文字和教學工作的基督徒，王治心的寫作，包括對中國文化諸多主題的鑽研，均出於基督徒的信仰本位，但正是放置在此問題意識中，才可能突出其研究成果的價值。當然，是否有價值還需經過他人評斷。

說到底，我們還是不得不同意呂實強所說的，華人撰寫中國基督教史至今尚未能超越賴德烈的視野。^① 既然如此，華人學者何不採取他的架構和整體的構思方向，模仿他的方式寫成一部“中國基督教史”之作，以彌補缺憾？！嚴格說來，賴德烈之作還真的沒有什麼太大可挑釁的，特別是其整體論述的框架，儘管其所根據的資料和觀點主要受限於外國傳教士或外語資料，華人學者何不在賴德烈的基礎上講述華人觀點並輔以中文資料為論述之依據，撰寫出一部以華人觀點或問題意識為出發點的“中國基督（新）教史”之作？

^① 臺灣學界對於中國基督宗教史的研究首先從中國近代史的問題開始。清中葉以後，外國傳教團體大量涌入，造成從文化到教育、從生活到外交全面衝擊，不一而足。呂實強通過參與整理中央研究院近代史研究所清季總理各國事務衙門清文件，特別是匯編《教務教案檔案》之便，應用了大量史料來探討晚清反教或教案發生的現象與原因。《中國官紳反教的原因(1860-1874)》一書可以說是臺灣學界對於中國基督教史研究的一個典範，該書也成了一個以“反教”作為中國基督教史研究的問題意識的代表作。見呂實強：《中國官紳反教的原因(1860-1874)》，臺北：中國學術著作獎助委員會，1966年。[LV Shiqiang, *Zhongguo guan shen fan jiao de yuan yin (1860-1874)* (Taipei: China Academic Book Award Committee, 1966).]

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

Wylie, Alexander. *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a list of their publications and obituary notices of the deceased, with copious indexes.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867.

中文文獻 [Works in Chinese]

陳增輝：《評王治心著〈中國基督教史綱〉》，《史學年報》第12期，1940年，第153-160頁。[CHEN Zenghui. “Ping WANG Zhixin zhu Zhongguo Jidu jiao shi gang.” *Shi xue nian bao*, no. 12(1940):153-160.]

丁光訓等：《中國基督教三自愛國運動文選（1950-1992）》，上海：中國基督教兩會出版部，2006年。[DING Guangxun, et al. *Zhongguo Jidu jiao san zi ai guo yun dong wen xuan (1950-1992)*. Shanghai: CCC/TSPM, 2006.]

簡又文：《中國基督教的開山事業》，香港：基督教輔僑出版社，1956年。[JIAN Youwen. *Zhongguo Jidu jiao de kai shan shi ye*. Hong Kong: The Council on Christian Literature for Overseas Chinese, 1956.]

李金強：《中國基督教史研究之興起及其發展》，載《近代中國基督教史研究集刊》創刊號，1998年，第5-30頁。[LI JinQiang. “Zhongguo Jidu jiao yan jiu zhi xing qi ji qi fa zhan.” *Journal of the History of Christianity in Modern China*, vol. 1 (1998): 5-30.]

連曦：《浴火得救——現代中國民間基督教的興起》，香港：香港中文大學出版社，2011年。[LIAN Xi. *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2011.]

連雅堂：《臺灣通史》，臺北：祥生出版社，1973年。[LIAN Yatang. *Taiwan tong shi*. Taipei: Xiangsheng Press, 1973.]

林昌華：《阿立、塔瑪吉山哈與海伯——宣教文獻所見臺灣本土宗教與荷蘭改革宗教會的接觸》，載《臺灣風物》2003年第2期，第15-62頁。[LIN Changhua. “A Li, TA Majishanha yu HAI Bo-xuan jiao wen xian suo jian Taiwan ben tu

- zong jiao yu Holand Gai ge zong jiao hui de jie chu.” *The Taiwan Folkways*, no. 2(2003): 15-62.]
- 林治平：《基督教與中國近代化論集》，臺北：臺灣商務印書館，1970年。[LIN Zhiping. *Jidu jiao yu Zhongguo jin dai hua lun ji*. Taipei: The Commercial Press, 1970.]
- 林治平：《風雨中的彩虹—基督徒百年足跡》（五冊），臺北：宇宙光出版社，2011年。[LIN Zhiping. *Feng yu zhong de cai hong-Jidu tu bai nian zu ji*. Taipei: Comic Light, 2011.]
- 羅冠宗編：《前事不忘，後事之師：帝國主義利用基督教侵略中國史實述評》，北京：宗教文化出版社，2003年。[LUO GuanZong, ed. *Qian shi bu wang, hou shi zhi shi: di guo zhu yi li yong Jidu jiao qin lue Zhongguo shi shi shu ping*. Beijing: China Religious Culture Publisher, 2003.]
- 羅冠宗編：《中國基督教三自愛國運動文選（1993-2006）》，上海：中國基督教兩會出版部，2007年。[LUO Guanzong, ed. *Zhongguo Jidu jiao san zi ai guo yun dong wen xuan (1950-1922)*. Shanghai: CCC/TSPM, 2006.]
- 呂實強：《中國官紳反教的原因(1860-1874)》，臺北：中國學術著作獎助委員會，1966年。[LV Shiqiang. *Zhongguo guan shen fan jiao de yuan yin (1860-1874)*. Taipei: China Academic Book Award Committee, 1966.]
- 陶飛亞、楊衛華：《基督教與中國社會研究入門》，上海：復旦大學出版社，2009年。[TAO Feiya and YANG Weihua. *Jidu Jiao Yu Zhongguo she hui yan jiu ru men*. Shanghai: Fudan Press, 2009.]
- 王成勉：《清人寫青史——謝洪賚〈中國耶穌教會小史〉之探討》，載《十字架前的思索——文本解讀與經典詮釋》，臺北：黎明出版公司，2010年。[WANG Chengmian. “Qing ren xie qing shi-XIE Honglai’s ‘Zhongguo ye su jiao hui xiao shi’ zhi tan tao.” In *Wen ben jie du yu jing dian quan shi*. Taipei: Li Ming Cultural Enterprise Co., Ltd., 2010.]
- 王治心：《我的寫作與宗教》，載《基督教叢刊》，1946年，第36頁。[WANG Zhixin. “Wo de xie zuo yu zong jiao.” *Jidu jiao cong kan*, (1946):36.]
- 王治心：《王治心先生要求銷毀〈中國基督教史綱〉》，載《天風》，1952第1期，第10頁。[WANG Zhixin. “WANG Zhixin xian sheng yao qiu xiao hui *ZhongGuo Jidu jiao shi gang*.” in *Tianfeng*, no. 1(1952):10.]
- 王治心：《中國宗教思想史大綱》，臺北：臺灣中華書局，1965年。[WANG

- Zhixin. *Zhongguo zong jiao si xiang shi da gang*. Taipei: ChungHwa Book, 1965.]
- 王治心：《中國基督教史綱》，上海：古籍出版社，2007年。[WANG Zhixin. *Zhongguo Jidu jiao shi gang*. Shanghai: Shanghai Guji Press, 2007.]
- 謝洪賚：《中國耶穌教會小史》，上海：青年協會書局，1918年。[XIE Honglai. *Zhongguo ye su jiao hui xiao shi*. Shanghai: Youth Association Press, 1918.]
- 徐以驊：《大陸、香港及臺灣地區中國基督教史研究之比較及其重心轉移》，載《基督教學術》，2009年第七輯。[XU Yihua. “Da lu, Hong Kong ji Taiwan di qu Zhongguo Jidu jiao shi yan jiu zhi bi jiao ji qi zhong xin zhuan yi.” *Christian Scholarship*, vol. 7(2009).]
- 徐宗澤：《中國天主教傳教史概論》，上海：土山灣印書館，1938年。[XU Zongze. *Zhongguo Tianzhu jiao chuan jiao shi gai lun*. Shanghai: Tu shan wan yin shu guan, 1938.]
- 楊森富：《自序》，載《中國基督教史》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。[YANG Senfu. “Zi Xu.” In *History of Christianity in China*. Taipei: The Commercial Press, 1968.]
- 楊森富：《唐元兩代基督教興衰原因之研究》，載林治平、史文森：《基督教入華百七十年紀念集》，臺北：宇宙光出版社，1977年。[YANG Senfu. “Tang yuan liang dai Jidu jiao xing shuai yuan yin zhi yan jiu.” In *Jidu jiao ru hua bai qi shi nian ji nian ji*. Edited by LIN Zhiping and SHI Wensen. Taipei: Comic Light, 1977.]
- 楊森富：《中國風土與基督教信仰》，高雄：天啟出版社，1977年。[YANG Senfu. *Zhongguo feng tu yu Jidu jiao xin yang*. Gaoxiong: The Apocalypse Press, 1977.]
- 曾慶豹：《從基督教“在”中國到基督教“與”中國——林治平與中國教會史之研究》，《輔大宗教》第23期，2011年。[CHIN Ken Pa. “Cong Jidu jiao ‘zai’ Zhongguo dao Jidu jiao ‘yu’ Zhongguo-LIN Zhiping yu Zhongguo jiao hui shi zhi yan jiu.” *Fu da zong jiao*, no. 23(2011).]
- 曾慶豹：《從移植到紮根——民國基督教》，載《中華民國文化史：文化發展》，漢寶德、呂芳上主編，臺北：聯經圖書公司，2011年。[CHIN Ken Pa. “Cong yi zhi dao zha gen.” In *Zhonghua Minguo wen hua shi: wen hua fa zhan*. Edited by HAN Baode and LV fang. Taipei: Linking Publishing, 2011.]
- 曾慶豹：《漢語景教經典中的“政治神學”問題》，載《道風》第34期，2011年。[CHIN Ken Pa. “Hanyu Jing jiao jing dian zhong de ‘zheng zhi shen xue’

- wen ti.” *Logos & Pneuma*, no. 34(2011).]
- 曾慶豹：《馬禮遜聖經譯本之辨正》，《世界漢學》，2012年第9卷，第149-162頁。[CHIN Ken Pa. “Ma li xun sheng jing yi ben zhi bian zheng.” *World sinology*, vol. 9(2012):149-162.]
- 曾慶豹：《如何看待中國景教的發展和衰微？——評述漢語基督教史著述》，載於東京“第五屆國際景教研究大會”，2014年10月17-19日。[CHIN Ken Pa. “Ru he kan dai Zhongguo Jing jiao de fa zhan yu shuai wei?-Ping shu han yu Jidu jiao shi zhu shu.” In *The Fifth International Conference on Nestorianism*, Oct 17-19, 2014.]
- 趙天恩：《中共對基督教的政策》，臺北：中華福音神學院出版社，1986年。[ZHAO Tian'en. *Zhong Gong dui Jidu jiao de zheng ce*. Taipei: China Evangelical Seminary Press, 1986.]
- 趙天恩、莊婉芳：《當代中國基督教發展史（1949-1997）》，臺北：中國福音會出版部，1997年。[ZHAO Tianen and ZHUANG Wanfang. *Dang dai Zhongguo Jidu jiao fa zhan shi (1949-1997)*. Taipei: CMI Publishing Co., Ltd., 1997.]
- 鄭維中：《製作福爾摩沙——追尋西洋古書中的臺灣身影》，臺北：如果出版社，2006年，第二、五章。[ZHENG Weizhong. *Zhi zuo fu er m osha-zhui xun xi yang gu shu zhong de Taiwan shen ying*. Taipei: Asif Publishing Company, 2006.]
- 鄭仰恩主編：《臺灣教會人物檔案（一）》，臺南：人光出版社，2001年。[ZHENG Yangen. *Taiwan jiao hui ren wu dang an*, vol. 1. Tainan: Ren Guang Press, 2011.]
- 中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會編：《基督教愛國主義教程（試用本）》，北京：宗教文化出版社，2006年。[CCC/TSPM ed. *Jidu jiao ai guo zhu yi jiao cheng*. Beijing: China Religious Culture Publisher, 2006.]
- 鐘鳴旦：《基督教在華傳播史研究的新趨勢》，馬琳譯，載《國際漢學》第四輯，1999年，第477-480頁。[ZHONG Mingdan. “Jidu Jiao Zai Hua Chuan Bo Shi Yan Jiu De Xin Qu Shi.” Translated by MA Lin. *International Sinology*, vol.4 (1999):477-480.]
- 查時杰：《七十年來中國基督教通史的研究（代序）》，載魏外揚：《宣教事業與近代中國》，臺北：宇宙光出版社，1978年，第17-28頁。[ZHA Shijie. “Qi shi nian lai Zhongguo Jidu jiao tong shi de yan jiu (Dai xu).” In WEI Waiyang. *Xuan Jiao Shi Ye Yu Jin Dai Zhongguo*, 17-28. Taipei: Cosmic Light Press, 1978.]

- 查時杰：《中國基督教人物小傳（一）》，臺北：中華福音神學院出版社，1983年。[ZHA Shi jie. *Zhongguo Jidu jiao ren wu xiao zhuan*, vol. 1. Taipei: China Evangelical Seminary, 1983.]
- 查時杰：《民國基督教史論文集》，臺北：宇宙光出版社，1993年。[ZHA Shijie. *Minguo Jidu jiao shi lun wen ji*. Taipei: Comic Light, 1993).]
- 周偉馳：《太平天國與啟示錄》，北京：中國社會科學院出版社，2013年。[ZHOU Weichi. *Taiping heavenly kingdom and Revelation*. Beijing: China Social Sciences Press, 2013.]