

## 「社會福音派」與中國基督教鄉村建設運動 的理論與組織基礎\*

楊念群(北京中國人民大學清史研究所副教授)

中國基督教的「社會福音派」是二十世紀初出現的一個非常重要的宗教流派，這一派特別強調把基督教的種種教義與中國民間的社會生活結合起來加以貫通式的理解，使基督福音借助世俗化的手段在中國社會中逐步具備本土化的特徵，從而真正在日常生活層面而非精英化的層面對中國人的思想與行為施加影響。「社會福音派」思潮的外化形式就是二十至三十年代波及全國的基督教鄉村建設運動。本文不打算面面俱到地描述「社會福音派」與鄉建運動的形成歷史，而是想從當時遺留下來的相關文獻中抽取出這場運動與社會、國家、政治錯綜複雜的因緣關係加以評說，並嘗試分析「社會福音派」的行動綱領與實施程序在面對這種多元影響時所產生出的內在緊張及其相關的回應方式。

### 一、「社會福音派」與耶穌形象的重塑 所謂

---

\* 本文為作者由漢語基督教文化研究所「道風研究基金」支持的旅港研究期間完成的論文。作者感謝建道神學院基督教與中國文化研究中心邢福增、梁家麟博士在資料收集方面提供的諸多幫助。

「社會福音派」的歷史起源，按學術界的普遍看法，大致可定位於美國十九世紀中葉這一時期。美國學者認為，「社會福音派」的產生是近代工業化和城市化的直接產物，美國基督徒試圖運用基督教思想處理十九世紀中葉以來工業化和城市化所造成的社會和經濟後果，從而號召基督徒應採取面向社會的工作形式以完成重構社會的使命。實踐這一設想的第一個社會組織是一八七二年成立於波士頓的「基督教勞工協會」(Christian Labor Union)，協會提出了一系列如縮短工作日的變革要求。<sup>1</sup>對「社會福音」(Social Gospel)這一術語進行完整的體系性解釋的著作，是約翰·霍普金斯大學的經濟學家R. Ely於一八八九年寫成的《基督教的社會方面》，在這本著作中，他主張教會必須放棄狹隘、頑固的個人化的態度，放棄拯救靈魂時局限自己視野的觀點。「社會福音」要求不間斷地攻擊每一個產生謬誤的機構，直到人間變成上帝之城。<sup>2</sup>書中已明確區分出「社會福音」理論與基要派的「個人拯救」(individual salvation)理論之間的區別。

本世紀初，把基督教應用於社會已成為美國教會的共識。正如尼布爾(H.R. Niebuhr)在《美國的上帝之國》(The Kingdom of God in America)一書中所示，上帝之國的觀念在美國基督教中一直具有核心的地位，但在現代，它已被等同於地上之國，等同於一種社會秩序。<sup>3</sup>按照麥奎利

---

1. 有關「社會福音派」之起源的詳細討論，可以參閱C.H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915* 《美國新教中社會福音派的崛起，1865-1915》，New Haven: Yale University Press, 1940。又見L.D. Kessler, 〈社會福音與基督教對中國的衝擊：江蘇東部教會的一個個案研究〉，載林治平主編，《基督教與中國現代化國際學術討論會》論文集，台灣，宇宙光出版社，1994，頁594-595。

2. 同上。

3. J. Macquarrie, 《二十世紀宗教思潮：1900-1980年的哲學與神學之邊緣》，何光瀾，高師寧譯，台灣，桂冠圖書公司，1992，頁212-215。

(J. Macquarrie)的劃分方法，美國的社會福音派有三大派別，分別由格拉頓(W. Gladden)、饒申布什(W. Rauschenbusch)和馬休斯(S. Mathews)為代表。<sup>4</sup>在這三類「社會福音派」神學家中，根據歷史記載考察，只有饒申布什的思想在中國一度風行並廣有影響。一九二三年廣學會出版了張仕章翻譯的饒申布什(張譯為饒習博)所著《耶穌底社會原理》一書，這是目前所能見到的關於「社會福音」理論的最早，也是當時最為完整的中文介紹和表述。據我觀察，中國基督教知識分子迅速接受饒申布什的理論大致是出於以下幾個原因：第一，饒申布什強調上帝之國在民間社會中的體現是一種集體性的行動，也是一種群體救贖的行為，他說：「個人福音使我們知道每個人的心裏有罪，並且使我們相信上帝有拯救每一個來到他面前的人的意願和大能，但它卻未能使我們正確地了解社會秩序的罪惡性，和它對處在這種社會秩序中的個人罪惡所應負的責任。」<sup>5</sup>在饒申布什的理論中，一體性的社會觀念代替了個人主義的宗教觀，救贖的範圍必須擴大，這與中國文化中集體利益行為往往對個人選擇權具有優先性的文化傳統是一致的。所以中國的學者在理解其理論時都會着意刻劃個人與群體的協調關係而力求消弭二者的對立，如張仕章在〈序言〉中所說：「現在五十萬的基督徒當中大半都拘守遺傳，着重儀式，只要自己得救，不管鄰舍墮落，只求將來天堂底永福，不顧現在社會底生活。」<sup>6</sup>按張仕章的看法，集體拯救當然是個人拯救的前提，以往所突出的宗教個人性是與中國社會的語境相脫節的，所以基督教的神

---

4. 同上。

5. 《饒申布士社會福音集》，趙真頌譯，香港，基督教文藝版，1956，頁4。

6. 同上。

義中應該容納世俗社會的規則與秩序。他設定的兩個變通公式是：〈1〉「上帝底國」——人道主義——世界主義；〈2〉「十字架」——利他主義——犧牲主義。很顯然，宗教規則通過「利他」、「犧牲」等社會原則與中國文化中的群體精神溝通了起來。

第二，饒申布什社會福音理論的風行，是因為其基本理念與中國教會的自立與社區化的基本趨向十分吻合。饒氏把「上帝之國」置於民間，實際上在神義論方面混淆了「天上王國」與「地上王國」的界限與聖俗關係，至少從表面上看是如此。他強調的「整個社會秩序的基督化」，顯然較易促成基督教與中國社會思潮的吻合，因為「上帝之國」與「地上之國」相通的理論為中國教會如何把一種看似飄渺的西方天國玄想簡化為中國民衆所能接受的世俗形式提供了一個可靠的支點。但是這一支點的形成卻又極易使基督徒在聖俗領域之間乃至在社會場域之內的定位趨於模糊，他們有可能分不清聖俗活動之間的異同關係，或者干脆將二者混為一談，從而為以後的宗教改革運動留下了難以解決的現實矛盾，這也是與當時中國社會的整體分化狀態相一致的。尤其是本世紀二十年代以後，整個社會思潮的總趨勢開始從精英轉入下層，特別關注農民生活的實際狀態，在政教關係與世俗理念上，中國知識層已不是如傳教士那樣，單單考慮神聖事物如何在世俗世界定位的神學啟蒙問題，而是在構想宗教如何被世俗社會所認同所融合的社會學式的問題，這種思維的轉化必然導致對神聖意義之本土適應性的廣泛質疑。

按照宗教社會學的分析，意義的獨特性越鮮明(即神聖世界被表述得越清晰)，則所涉及的事件以及適於處理這些事件的知識，越有可能處於相對專門化的社會角色的

控制之上；反過來，這種專門化將會促使人們把實在劃分為一個神聖世界與一個日常事物世界，並促使宗教表象與世界觀中其他意義領域相分離。<sup>7</sup>饒申布什對神聖事件的表述恰恰與這一程序相反，他對今世生活的強調和對聖俗界限的混淆的最大後果是，上帝之國的秩序很易被理解為是與一般社會組織的功能相同無異，饒氏自己也說：上帝國「拯救社會秩序的能力是以它能否普遍地在社會組織中存在而定。」<sup>8</sup>儘管從根源上而論，饒申布什並非真正放棄對屬靈信仰的追求，可是上帝國在社會組織中的象徵性存在，卻終有可能模糊世俗社區與教會系統的原初界限，甚至二者均被理解為同一性的混合體。正如誠靜怡所說：「因為宗教的生活決不能絕對地劃分，它是包含人們全部的生活，如個人、社會、國家會合國際等方面。在這些活動中，沒有一種是基督的能力所不能或不該透入的。」<sup>9</sup>農村教會的領袖余牧人更明確地認為：教會並不只是履行聖職的場所，而要承擔起處理世俗事物的功能，由各個社會中基督教機關的領袖，實行建設基督教社會的各種事業。他說：「我誠信教會的設立，決不是專為禮拜上帝和講道用的，乃是秉着上帝的真道、耶穌基督的教訓，改造社會的機關。我誠信教會的領袖工人，決不是每日站在台上講幾句道，就可以完成耶穌基督的聖工的。理想的天國，決不是用理想可以實現的，乃是人力造成的。我必須親入各種職業中，現身說法，如耶穌基督當日的態度。」<sup>10</sup>

---

7. T. Luckmann, 《無形的宗教——現代社會中的宗教問題》，單方明譯，香港，漢語基督教文化研究所版，1995，頁69。

8. 《饒申布什社會福音集》，上引書，頁4。

9. 誠靜怡，〈中國基督教的性質和狀態〉，載林榮洪編，《近代華人神學文獻》(以下簡稱《神學文獻》)，香港，中國神學研究所版，1986，頁337。

10. 余牧人，〈基督教改造社會的方法〉，《神學文獻》，上引書，頁580。

教會對世俗事物的承擔，在鄉村教會的領袖們的眼裏，已不是托言於宣道的儀式魅力，而是鍾情於世俗化的組織如何在日常生活中凸現神聖的意義。教會的職能與日常生活畛域之間的界限由此被打破了。

中國的社會福音派雖然直接承受了美國社會福音思潮的影響，在某些理論如宗教與平民之關係方面確能尋到雙方共鳴之點，但是中國社會福音派所面臨的本土問題畢竟與美式的「社會福音派」有很大不同。美國社會福音派的崛起直接遭遇的是資本主義發展成熟階段的勞資分化與經濟動盪問題，而中國基督教面對的則是遠為複雜與多面的挑戰。中國基督徒既要緩解內心因反教風潮導致的民族主義與普世教義之間引起的內在緊張，又要處理在世俗社會中如何使基督教重新定位的問題；既要在複雜的中國政教傳統的縫隙中掙扎求存，又要在多變的政治旋渦中持守靈性的生命，其生存難度可想而知。

對於中國基督徒而言，「社會福音」在中國得以傳播的關鍵步驟首先是在中國本土的語境下如何再塑基督形象，其次才是基督教在中國基層社會如何重新定位。耶穌到底是一種莫可名狀的神啟化身亦或只是平民中以悲憫之心共處的一員，正是社會福音派所劈面遭遇的問題。饒申布什曾批評傳統神學把上帝屬靈化和抽象化的錯誤，他重塑耶穌形象的方法是區分所謂「祭司的宗教」和「先知的宗教」。「先知的宗教」直接把耶穌等同於富有社會行動之責任的宗教改革家，而不是高懸於衆生之上的刻板守舊的職業宣道者。「先知」啟迪的直接後果，在於有形地創生出活潑的生活模式，而不僅僅是一種精神的慰藉與安撫，個人信仰必須有形化，踐履化，這一平民傾向一經引入就立刻被中國基督徒語境化了。

概括而言，中國社會福音派基本上採取了三種重塑耶穌形象的方法：1.把耶穌從西方釋義學與教會的傳統詮釋中剝離出來，與中國聖人相比擬，進行文化角色的定位。2.把耶穌打扮成「勞工形象」進行社會角色的定位。3.把耶穌塑造成「革命家形象」進行政治角色的定位。這三種角色定位分別採取了三種「形象」設計，第一類形象擁有強烈的「文化民族主義」色彩，表現為極力把基督教義與中國傳統信條相互加以協調，一方面尋覓二者之間的相互關聯性(intertextuality)，另一方面用以證明耶穌在中國本土「此在」的合理性。比如趙紫宸的著作《學仁》就是這方面的典型論著，書中分出「國家」、「社會」、「個人」等多種類別，大量引述儒教倫理比附基督教義，通讀全書感覺頗似塾中的倫理讀本。耶穌「勞工形象」的塑造則是用以證明信仰耶穌的人並非是「吃教者」，而是自食其力的勞動者。對耶穌勞動者形象的刻意強調，也是對「非基督教運動」中普遍把基督教歸於資產階級剝削陣營的觀點的一種變通回應。當時的反基督教運動中，有不少言論參酌了美國社會福音派的本意，又兼或受到當時社會主義思潮的影響，極力把基督教視為帝國主義的侵略工具。比如一九一二年上海非基督教學生同盟發表的宣言中，就首先把現代社會組織定義為資本主義的社會組織，另一方面又認定：「各國資本家在中國設立教會，無非要誘惑中國人民歡迎資本主義，同時必須反對這擁護資本主義欺騙一般平民的現代基督教的基督教會。」<sup>11</sup>基督徒對這種看法的回應自然是把耶穌形象與資產階級的剝削形象加以區分，如

---

11. 轉引自呂實強，〈民初若干教會人士對中國基督教社會使命的看法(1912-1937)〉，載林治平編，《基督教與中國本色化》，台灣，宇宙光版，1990，頁442。

範定久就完全把耶穌描述為化身於社會中的漂泊者，「一個不是瘋子，便是聖人的平常的勞工。」<sup>12</sup>吳雷川甚至認為耶穌不但不是資產階級而且也無法躋身於中國一般的貴族階層，他比較孔子與耶穌時說：「孔子不贊成他的門人樊遲請學稼圃，又自以為曾作過大夫的官職，出門就必得坐車；孟子言必稱先王，又不以傳食諸侯為泰。較之耶的要改革社會專和平民接近，專做於平民有益的工作，顯然是不可同年而語。」<sup>13</sup>至於對耶穌進行「革命家形象」的角色定位，則更是中國基督徒論辯的一個主題，在下節中我們會加以詳細評說。

由上述的觀點可知，中國基督徒對耶穌形象的多面塑造基本上是以回應不同類別的世俗思潮為界分標準的，也就是說，「社會福音派」在應對世俗運動的衝擊時所採取的策略，基本上可以從再塑後的耶穌形象的特徵中加以識別。由此而知，作為一種「宗教表象」的多元形式，對耶穌行跡的詮釋已完全泛化為各種不同類型的社會運動的標誌或符號。余牧人對這種工具意識認識得很清楚：「一切宗教不合理的束縛，因為已經不能應付我們的需要，這也是應當推翻而改造的。」<sup>14</sup>同時他又說：「我們承認一切宗教不合理的儀式的束縛，只有修改的必要，而無推翻的可能。」<sup>15</sup>對於這種日益工具化的傾向，有的學者曾認為是處理超俗世的上帝與凡俗世界之間的緊張性的一種通道，這又可分疏為內外緣之別；從內緣的角度說，這是一

---

12. 范定久，〈基督教的社會使命〉，《神學文獻》，上引書，頁565。

13. 吳雷川，〈基督教更新與中國民族復興〉，《神學文獻》，上引書，頁594。

14. 《神學文獻》，上引書，頁580。

15. 葉仁昌，《五四以後的反對基督教運動：中國政教關係的解析》，台灣，久大文化版，1992，頁239。

種自覺對《聖經》釋義的「第二度創造」(create the second degree)，這一過程首先就是要對《聖經》基於猶太人生活與歷史情境的「殊別的」(particular)色彩進行消解，把它盡量向普世的解釋靠攏。《聖經》的普世啟示原本難以套入具體的文化語境之中加以處理，但《聖經》具體對政治社會層面教導的模糊性，恰恰使後人的詮釋餘地有所增大。在這種情況下，爭論乃至搜尋《聖經》的原始教義已無意義，它已經從客觀意義的層面走到詮釋學所謂的主觀意義(subjective meaning)的層面。<sup>16</sup>二十世紀中國耶穌形象的塑造隨着社會變化在不斷發生着伸縮，以致於其定位幅度已遠遠超過了《聖經》的基要原意與範圍。與美國社會福音派扮演的清晰角色有所不同，在一個相當廣泛的意義上說，中國基督徒出於政治、經濟和文化變革的多重動機對耶穌形象的塑造大都可劃歸「社會福音派」的範圍，很難加以嚴格的界定。當然，奉守基要派靈性生命的原則，否棄耶穌形象之重塑的看法遠未在中國絕跡，如流行於二十至三十年代的基督教奮興運動就提出了把「社會使命」與教義功能相區別的思想，直接對抗社會福音派的主張，他們認為：「倘若我們專求社會的改良和世界的改造，雖費了九牛二虎之力，也不能達到目的，社會和世界的困難反而加多，因為人心離開上帝，萬福的泉源，我們若降基督為改良社會的工具，那就無異於捕風捉影，徒然勞苦，大錯而特錯了。」<sup>17</sup>「現在一切的難題，就是『國際的不和』、『社會的不安』、『經濟的不景氣』和『道德的墮落』，這一切問題只有這一個秘訣就能解決，就是從上面

---

16. 同上。

17. 高果能，《教會的復興》，漢口，漢口聖教印書局版，1934，頁36-37。

來的靈性的新生命，因為追求靈性的奮興，雖然不想到社會的改良，而社會自然而然的改變了。」<sup>18</sup>基督教奮興運動在當時社會特別是在農村中儘管風行一時，但是從總體格局而言，「社會福音派」漸已成為中國基督教本土運動的主流。

二、「社會福音派」與國家主義話語的構造 二十世紀初葉，中國基督徒面臨的是與十九世紀完全不同的語境，他們正好處身於一個現代民族國家的建構過程之中。十九世紀的基督徒在宗教事物上與清政府代表的國家政權沒有太多的直接關係，而是徑直受到傳教條約與西方傳教士的庇護。張亦鏡曾經描述過當時所謂「吃教者」的兩種情形：一種情況是倚教會報私怨，教徒宣傳「見官不用跪，有甚麼訟案，得牧師請領事打一個照會，便可包打贏官司，這樣一來，為個人恩怨進教的就漸漸多起來了。間有甲進耶穌教以敵乙，乙見甲有後靠，就跑進天主教以抗甲，兩方出領事，互鬥其國力，嘗有鬥到京裏頭總理衙門也弄不清楚的。」<sup>19</sup>這段描述揭示出基督教內部事物和衝突幾乎與鄉土社區的控制沒有關聯。另一類情形是因進教可以保家，又苦於進了教不讓拜香火紙，於是一家十幾口或幾十口人只派一個人去入教，盼望一方面可以得教力庇護，一方面仍可以保存舊禮俗，不會受鄉人笑罵和神明怪責。<sup>20</sup>從空間分割上來說，以教堂為核心的基督教社區和以傳統的宗族與鄉村體系為範圍的鄉土社區之間一貫處於對立與隔閡的狀態，十九世紀教案的頻繁發生

18. 同上。

19. 張亦鏡，〈今日教會思潮之趨勢〉，《神學文獻》，上引書，頁344-345。

20. 同上。

充分說明了二者對峙的緊張程度。由於有傳教權的保護，西方傳教士可以完全照搬在自己本土採取的個體傳教方式，在幾乎與社會隔離的狀態下推廣福音。饒申布希曾經對此類狀態有很經典的描述，他指出，在社會福音流行之前，「基督教差不多是限於教會以內的生活，因為教會處於反對的社會秩序當中，又不得不防護他的教友，所以就設立一種小小的社會秩序於各教會內，好實現這種分明的基督教的社會生活。他的影響大概是限止個人的生活、家庭的生活和鄰舍的交際，而且也可以提高德道的標準，另一方面他不能夠改造實業、財產和國家。」<sup>21</sup> 饒申布希描述的教會與社會之關聯狀況，同樣可以適用於十九世紀的中國教會，這些教會與普通基層的社會生活完全沒有直接關係。

二十世紀初葉，情況發生了根本的變化，首先是反基督教運動的興起直接配合了成立不久的國民政府對社會層面控制。傳教條約的廢除導致最重要的後果就是打破了基督教區域與傳統社區之間老死不相往來的界限，使得傳教行為已無法成為一種孤立的宗教活動，它必須顧及與國家主義話語和世俗生活相協調的問題。與此同時，基督教的本色化運動使得宗教社區與鄉村社區的界限進一步被打破，「社會福音派」的興起又使中國基督教會具備了本土化的形式。二十世紀初基層反教教案的日益減少，實際上也反映了基督教與世俗社區之間畛域相融的過程已基本完成。

國民政府成立以後，國家權力開始有步驟地擊破基督教與社會生活之間存在着的有形壁壘，其中一個最重要的

---

21. W. Rauschenbusch, 《耶穌底社會原理》，張仕章譯，上海，廣學會版，1923，頁197。

行動就是「收回教育權運動」，以往受傳教條約的保護，教會資助的學校多不向中國政府立案。一九二七年以後，國民政府頒佈了私立學校立案規程，規定學校須依限期呈請立案，需組織校董會，不得以外國人為校長，不得以宗教科目為必修科，如有宗教儀式，不得強迫學生參加等。教育部又對教會學校發出文告，規定凡外人損資設立的各等學校，需由教育行政官廳認可，校董會應以中國人佔過半數，學校不得以傳佈宗教為宗旨。<sup>22</sup>這些步驟的採納無疑是想逐步削弱或壓縮基督教在中國社會的有形支配能力，擴大國家在世俗領域乃至宗教領域的滲透範圍，這種控制也可以說是中國傳統政教關係在現代的一種延續。關於傳統中國的政府力量對宗教有形組織的控制方式，楊慶坤先生曾作過精闢的論述，他認為在中國的語境下，「宗教的影響，就其超自然意義來說，深入中國人社會生活的每一個方面，但是宗教在社會組織中並未發展成一般結構上的重要地位。這種宗教影響是對儒家的結構原則與價值系統給予超自然的認可，因而成為它的一項運用工具。」<sup>23</sup>我們會注意到，國家對基督教的控制從民族主義角度可以理解為是收回帝國主義主宰的利權的一個必要步驟，然而如果深究其意，其另外一層主要目的，則具有相當傳統的控制導向，即它不允許任何宗教在社會層面的有形宗教組織中發展出國家控制之外，或足以和國家政治相抗衡的獨立性空間力量。在宗教主權問題通過反教運動和基督教的

---

22. 沈亞倫，〈四十年來的中國基督教會〉，《神學文獻》，上引書，頁632。有關收回教育權運動的具體情況，可以參閱劉翠華，〈非宗教教育與收回教育權運動，1922-1930〉，台灣，政治大學歷史研究所碩士論文，1978。

23. 楊慶坤，〈儒家思想與中國宗教之間的功能關係〉，載段昌國編譯，《中國思想與制度論集》，台灣，聯經版，1979。

本色化思潮加以解決之後，教會主體終於解除了治外法權的魔咒而歸屬於中國教徒的控制。國家就更有信心在削弱有形組織方面對基督教會加以規約，使之全面納入自己的權力網絡，極力促成基督教以傳播社會福音的形式嵌入世俗階層，即可視為這一取向的一個組成部分，教會由此途徑已無意識地在鄉村社會變革中扮演了政治權力的工具化角色。

另一方面，實現初步自立後的中國基督教會對於反教運動及其以後的譴責話語中包涵着的國家權力的種種暗示，卻有頗為積極的回應。比如在這種暗示下，晏陽初基本上把鄉村建設運動視為國家復興的一個組成部分，提出了教會應為國家先驅的觀點，他說：「中國幅員廣大，決不能事事都倚靠政府進行。教會同工應該有這樣的抱負，在農村建設工作上能作政府的先驅。」<sup>24</sup>另一位作者徐松石更是把基督教能否符合國家不斷變化着的世俗需求視為其存在合理性的尺度，急呼「為着國家的利益和國家的進步起見，一切過時的需求實在有天然淘汰或強制淘汰的必要。」<sup>25</sup>針對反基運動中基督教已不合時宜不合國情的說法，徐松石盡力發掘基督教義中與政治相關的內容，塑造出了基督「國家主義者」的形象，以證明其應時而變的能力。他敘述道：「基督教的國家主義怎麼樣呢？第一，基督教表明國家是神所設立的。神創造萬族的人，使他們住在地上……因此，國家乃神聖的創造，我們不可不愛自己的國，也不可不尊敬別人的國。」在認證國家需求的過程

---

24. 〈晏陽初博士演講錄〉，載邵玉銘編，《二十世紀中國基督教問題》（以下簡稱《基督教問題》），台灣，正中版，1980，頁514。

25. 徐松石，〈基督教如何適應今日中國之需求〉，載《基督教問題》，上引書，頁459，479。

中，徐氏干脆迫不及待地把基督教教義與「三民主義」的核心政治原則勾連了起來，「基督教怎樣解釋三民主義呢？第一，在民權方面，我們要用基督教發長真正的民主精神；第二，在民族方面，我們要用基督教發長正當的國家和國際思想；第三，在民生方面，我們要用基督教改良物質的社會。」<sup>26</sup>這種對等比附顯示出了中國基督徒的一種焦灼心態。在非基運動中，他們備受攻擊之點即在於自己具有「帝國主義工具」的身分，是一種隔離於國家話語之外的政治異端形象，所以在國民政府成立以後，他們必須迅速脫掉自己的「洋教」外衣，擺脫被排拒於民族信仰同類之外的尷尬處境，在宗教遣詞上去廣泛認同國家話語約定的表述內涵。國家主義式的基督教表述內涵大致可以離析出以下幾層意思：1.它強調基督教使命(Mission)的時代性與本土地域性，極力削弱基督教話語的異域色彩。謝扶雅認為在使命的總綱之外，具體解說會因時因地而殊，其條件是必須使使命的運作更有效率(most effectively)，使命的具體內容視民族的需求與時代的要義而定，這樣就把基督普世化的籠統原則轉化成了民族主義性質的言述方式。<sup>27</sup> 2.對時空地域的重新定位，使基督教擁有了十九世紀不曾擁有的民族合法性，但這只是在文化意念上的一種自我劃分和調整，也是對諸如「帝國主義工具論」的一種自我澄清。僅就這一角度而言，中國基督教似乎尚可回答與應對反教運動中提出的中西文化差異等問題，如果沒有一九二七年國民政府的統一局面，也許這種基於民族認同的自我定位已經足夠使基督徒在反教聲浪下重新立足。但是，一

---

26. 同上。

27. 謝扶雅，〈基督教對今日中國底使命〉，《基督教問題》，上引書，頁519。

九二七年國民政府採取的集權體制，迫使基督教必須在民族性的自我澄清之外進一步建構在政治新格局裏的恰當位置，以符合中國傳統政權(包括民國政府)對宗教體制性控制的目標。具體而言，基督教必須進一步申明自己的政治話語以符合國民政府的全局統治策略，與此相應的是，當時隸屬國民政府的官員與文人也不斷借助孫中山的遺訓發出希望溝通的暗示，正如孫科所言：「基督教也是一種信仰，為人生所不可須與離者。所以究其竟，基督教在國民黨，其事工雖不同，其實則殊途同歸者也。因此甚望將來彼此協作，成立一強有力的中華民國。」<sup>28</sup>在為美國著名社會活動家華德(H.F. Ward)的中國演講集所作的序言中，孫科把這番意思表達得更加明確：「在這個帝國主義的壓迫之下，『不革命』就無以得到我們自由之路，我很希望信仰基督教的人們，一致加入革命陣線，共同努力，去做國民革命的工作。」<sup>29</sup>對耶穌革命性語言的敘述與引導乃是國民政府使基督教納入政權體系的輿論步驟之一，比較敏感的基督教學者馬上對此心領神會，如簡又文在孫科序後予以回應說：「非基督教者反對基督教之第一個大理由，也就是以其為『反革命』的，所以在這革命的時代中編印一本書，以研究基督教是否有革命的性質的，也算是切合時勢的要求的吧。」又說：「而在這時代提倡『革命的基督教』也不過是將基督教之真相用現代人的眼光重新表現出來以應付時勢的需要……這不過是一種重定價值及機體的適應作用而已。」<sup>30</sup>以基督教適應國民革命與國家建設的要求，在這段言論中幾乎表露無遺。謝夫雅更把基督教

28. 孫科，〈基督教與國民黨〉，《基督教問題》，上引書，頁383。

29. H.F. Ward，《革命的基督教》，中華基督教文社版，1928，頁1。

30. 同上。

中國化的使命放到「中國底政治」中去加以解說，從而確定了政治統治框架下的基督教內涵，他的詮釋是：「政治生命底中心是統治權(sov<sup>er</sup>eignty)底完整與自立。」<sup>31</sup> 在這個大前提下才能談得上民族革命、社會革命和精神革命。這就與國家權力的暗示直接銜接了起來。

教會史研究者葉仁昌曾經指出，二十世紀的中國存在着兩種國家主義的反教模式：第一種模式叫「功利原則之國家主義」反教，這種模式表明知識分子開始在智識主義層面上理性地探討宗教對國家富強的價值；第二種模式是「意理式之國家主義」反教，其涵義是說知識分子在革命的政治動員中形成的附和國家主義的理念。在北伐統一後，意理式的國家主義有了一個新發展，原先它具有排外主義內涵，可歸屬於典型的「防禦式的國家主義」(defensive nationalism)，在北伐取得階段性勝利，外敵的威脅得到緩解以後，國家主義遂轉變為一種對內的「統整式的國家主義」(integrative nationalism)，其內涵不再是拒抗外力，而是要求國內各個階層、團體與次文化，臣服並整合於國家或代表國家的一切政治符號與意識形態。<sup>32</sup> 這是從基督教外緣影響立論。

這裏需要進一步說明的是，基督教國家主義理念的變化有一個自我調整的內在理路，首先，身處二十世紀初變幻莫測的政治思潮中的基督教，必須極力擺脫「帝國主義形象」符號的支配，解決在中國文化結構中的身分認同問題。而社會福音派強調基督教的民族認同的理論，恰恰在消彌聖俗界限的基點上提供了於基督教原始教義之外發揮

---

31. 《基督教問題》，上引書，頁522。

32. 葉仁昌，《五四以後的反對基督教運動：中國政教關係的解析》，上引書，頁113-152。

闡釋功能的可能性。我們注意到，社會福音派與基要派的一個重要區別就是，其成員的言論幾乎很少涉及《聖經》本意的詮釋，而是借題發揮，談論的多是《聖經》文本之外的現實政治和文化經濟問題，這種敘事方法其實是一種自我疏離於基要教義的策略。借助這個方法，基督教學者可以在身分方面逐步與世俗知識界領袖拉近距離並開展對話。

其次，基督教知識分子之自身言論向國家主義話語的趨同，是過渡期的一種惶惑的表現，因為當時剛剛脫離洋教士的控制，教會的本色化過程又常常處於不穩定的狀態<sup>33</sup>，在處理宗教與世俗之間的關係上還難以確立有效的共識方法，因為如要延續西方政教分立的傳統，在已完成文化身分認同的社會福音派們看來，很難在本國的傳統中求得相似依據，而「社會福音派」在地上建立天國的理論又正好暗示了宗教與政治權力共享精神資源的可能性，因為聖俗不分的框架已包容了聖徒參與政治的餘地，再配合以國民政府的外在壓力，在文化認同之外尋求政治認同幾乎已成為相當一部分基督徒的看法。趙紫辰曾說：最可怕的不是農村的破產、城市的蕭條、民衆的死亡流離，「而在我們自己的自外。我們站在政府之外批評政府，站在國家之外憂慮國家，站在法律之外維持法律，就是我們的自

33. 據龐子賢牧師在《自立教會調查錄》中所作統計，以「中國耶穌教自立會」和「中華基督教自立會」的名義成立的自立教會在本世紀三十年代以前有六百餘處，但截至一九三五年止，真正自立、自養、自傳的自立會，僅餘二百多堂。參閱《中華基督教會年鑒》，1934-1936，頁24。又據R.A. Felton於一九三六至一九三八年對江浙皖地區一千六百六十九個教會的研究，自養的教會約佔20%。然而「自養」可有幾種不同的說法，如果另外詳細研究幾個自養的教會，則可看出整個教會的經費，全由本地教友捐助的，實只有10%而已。參閱R.A. Felton，《基督教與遠東鄉村建設》，廣學會版，1940，頁36。

外。上下都自外，國家的命脈還在哪裏呢？」<sup>34</sup>

二十世紀初，基督徒完成文化認同與政治認同的過程固然可以使基督教被暫時容納於新的社會共同體內，而較少受到排斥，可是這種容納卻是或多或少以犧牲基督教的原始教義為其代價的。耶穌形象的多變塑造不但使《聖經》古義被附加以政治文化的多義詮釋而遭到了廢棄，而且教會的有形儀式化程序在革命的名義下也受到了相當大衝擊，以致於華德教授對此都感到吃驚，一方面他覺得「在中國居然可以隨使用這個名詞(指革命)，令我得有自由的感覺。」<sup>35</sup> 另一方面，在北京基督教學生大會上演講《耶穌的革命精神》時，華德卻批評了當時中國基督教界急於認同世俗權力的功利思想：「因為貴國現在的時勢正有革命的興味和需求，所以在全國人民中居於小數地位的基督徒們便遇着一種誘惑——要表出耶穌是一個革命家，藉以令他的宗教博得社會的歡迎，然而這樣的辦法是很对不起耶穌的。他當時因不欲投身於帝國主義者或資本主義者之隊伍，也不欲投身於國家主義者或武力革命者之黨派中。」<sup>36</sup> 賈玉銘在《新辨惑》一書中也針對新學家混淆社會主義與基督教的界限的言論反駁說：「基督教之真際，猶不在於社會之刷新之演進，實更有遠超物質以上之靈命世界，以為基督教之目的之終歸，豈僅限於現世社會而已哉？」<sup>37</sup> 儘管有些基督學者素持社會變革的立場，但對於某些基督教新派人物對政治體制權威的無條件認同，仍持激烈批評的態度。趙紫宸評論吳雷川所著《基督教與中國

---

34. 趙紫宸，《學仁》，中華基督教女青年會版，1936，頁75。

35. H.F. Ward，《革命的基督教》，上引書，頁16，41-42。

36. 同上。

37. 賈玉銘，《新辨惑》，南京，靈光報社版，1930，頁288。

文化》時直指其放棄基督徒的獨立靈性立場，而苟同於權威話語的控制，批評其「不恤變更基督的教訓而謀與現在流行的政治方式相妥協，這似乎要使基督徒不但棄其迷信，棄其典章制度，而且棄其氣質，而投降於政治勢力之下。」<sup>38</sup>謝扶雅則已經警覺到國家威權對宗教個體的實在威脅，而把兩者作了明確的劃分：個人在社會的地位具有內在的價值(*intrinsic value*)，而國家只有工具的價值(*instrumental value*)。「國家既僅有相對的實在，當然不應有絕對的威權。」國家不應成為絕對無上的主權偶像，成為受全族崇拜的宗教。<sup>39</sup>我們由此看出「社會福音派」在認同國家主義話語時的深刻矛盾，他們一方面急於使自己的信仰與世俗的運動結合起來，以擺脫傳教士撤離後的身分模糊與宗教釋義學的真真空狀態；另一方面，又本能地拒絕自我泯滅宗教特性，全面認同國家構造的政治威權話語。

概要地說，基督教國家主義話語的設計具有以下變革意義：一是促成基督教與世俗社區的廣泛融合。中國基督教涉足於社會生活不是經過如西方那樣的內部宗教改革的自然過程，而是政治反教話語、國家主義話語與基督教內部社會福音派之崛起等多重因素相互作用的結果，而國家主義話語則是基督教從教會絕對自治走向平民社區的最有力的推動者；二是基督教國家主義話語吸收了民初反教話語中的有關成分，修正了自己的傳教主張，實際上從基督教內部的社會福音派理論中尋求到了容納反教與國家主義論點的依據，為基督教鄉村建設運動提供了輿論準

38. 趙紫宸，〈耶穌為基督——評吳雷川先生之基督教與中國文化〉，《基督教問題》，上引書，頁552。

39. 謝扶雅，《基督教與現代思想》，青年協會書局版，1941，頁212。

備。

三、社會福音派與基督教鄉建運動的結合 「社會福音」作為一種舶來品的理論形式至二十世紀初才正式在中國基督徒中流傳開來。其實在此之前，一些美國傳教士已經受到了「社會福音」觀點的影響，開始有限地關注中國人的社會生活，並試圖運用基督教義解決中國社會的具體世俗問題。柯保安(P.A. Cohen)和呂實強曾經把十九世紀的西方傳教士劃分為「基要派」與「社會福音派」兩種類型，前者以內地會創始人戴德生(H. Taylor)為代表，主張醫療衛生等公益事業只是傳播福音的手段，在傳教方法上嚴禁本末倒置，以防歪曲福音純正的本意。而另一著名教會人士李提摩太(R. Timoth)則相信神國不僅建於人的心中，也建立在世上的一切機構裏，力求通過社會服務的手段傳遞福音。<sup>40</sup>十九世紀末至二十世紀初，確會有一些傳教士嘗試着把教會的工作與世俗社區的利益聯結起來，如美國傳教士倪維思(J.L. Nevins)在山東實施「倪維思計劃」，成為中國教會推行本色化運動與奉行「三自原則」的先驅。他本人也身體力行從加州買來成百棵的橙子果樹，又從紐約州北部和華盛頓州購得蘋果樹在山東實驗種植，改善了教會的經濟狀況。倪維思在《傳教中國的方法》一文中主張應盡量使傳教與中國人的自身處境發生關係，甚至本地人可以按本地建築的習慣來構築教堂的外觀形象。<sup>41</sup>稍後入華的美國青年會在中國的代表 E. Barnett

---

40. 參見P.A. Cohen，〈戴德生與李提摩太宣教方式的比較〉，載林治平編，《基督教入華百七十年紀念集》，台灣，宇宙光版，1977。

41. S.H. Chao，《十九世紀中國福音本色化：一個案例研究》，載林治平主編，《基督教與中國本色化》，國際研討會論文集，頁390-393。

非常服膺社會福音派的原則，力主中國社會的全部方面必須被基督化，他親自加入教學、醫療、賑饑及其他諸如舉辦科學講座和娛樂活動、衛生健康運動及推動反賣淫運動等等社會服務之中。他還力求把一些基督教的基本問題同個人問題結合起來加以考量，把基督教義宣講與個人的利益直接貫通了起來。<sup>42</sup>

二十世紀初葉，西方傳教士的視野已逐步擴大到了教會以外的廣大農村地區，並開始實施一些比較純粹的社會服務事業。比較著名的有美國傳教士斐義理(J. Bailie)創設的義農會，開墾紫金山荒地，因其墾荒成效顯著，遂成為一九一五年成立的金陵大學農科的實驗農場。又有樸凱(J.L. Buck)在安徽宿州負責的長老會教會農場。<sup>43</sup>西方傳教士一般比較喜歡在所屬縣級市鎮網絡中從事傳教活動，因為其中既有店鋪、學堂，又有地方機關和旅店，外貌看起來也像鄉村的樣子。萬卓志曾經解釋說：「我們要知道有許多差會特意要在這種縣城或市鎮裏建築教堂，設立學校，不願到那沒有店鋪的鄉村裏去。我們因此可想見有多多少少的教堂和教會所立的學校是在這種市鎮式的城裏了，十里二十里周圍的農民都聚集在這種市鎮裏做買賣，辦理一切事物，這個城市就是農民會集的中心地，城裏的居民也有好多是務農的，所以這種市鎮實在是很好的地方來研究鄉村生活的狀況和傳佈其解決的方法。」<sup>44</sup>可見當時西教士的社會服務基本飄浮在農村的表面，介於鄉村與

---

42. J.G. Lutz, 《宣教士對本色化的態度》，林治平編，《基督教與中國本色化》，上引書，頁366-367。

43. 盧孝齊，《中國基督教鄉村建設運動——以華北地區為例(1922-1937)》，台北，碩士論文未刊本，頁6。

44. 萬卓志講，謝景升述，〈鄉村教會與鄉村學校的種種服務〉，《生命月刊》，卷四，四、五冊合刊，1924，頁5-9。

城市之間，與後來中國基督教鄉建運動中提出的「全人本位，村會中心」的設想<sup>45</sup>相去甚遠，但萬卓志仍談到了西教士在農村推廣滅蝗、養蜂、示範新型鐵制織布機及個人與公共衛生學的種種行動。萬卓志從美國養蜂大家路特(Root)處得到一個玻璃養蜂房，實行西式養蜂法，通州當地的教友在自己籌措教堂經費苦無着落時，就曾請萬氏從美國訂購蜂房、蠟盤等物，然後廉價出售蜂蜜。最後通州七個傳道區中有三個區擁有了自己的蜂房，此外直隸、山東、山西的傳道區也普及了新式養蜂房。鑒於中國人把養育的注意力投入花草、寵物的弊端，萬卓志試圖在農業區推廣近代科學的養育法，「鼓勵鄉村的人把養育法從玩物方面轉用到更有用的植物、動物身上。」<sup>46</sup>

大體而言，十九世紀的傳教士由於全力投入個體福音的傳播，不可能花多少精力，也沒有更多的欲望在基層農村普及社會服務，一般只是在較易直接促成信仰的個別領域如醫療、教育等方面有所投入。但是平心而論，西方傳教士在教會本色化和更廣泛的社會服務方面所進行的早期探索，確實造成了二十世紀初中國教會培育文化認同意識的歷史契機和前提，也使得教會看到了全面拆除教區與世俗社區之間的壁壘，促成宗教目標與社會乃至政治目標相協調的希望與可能性。

如上所述，二十世紀中國基督徒在劇烈變動的時代風潮的擠壓摧迫下，必須獨立解決「文化身分認同」、「社會認同」和「政治認同」等多項問題。「文化身分認同」

---

45.〈全人本位，村會中心〉，《田家半月報》，卷二，第六期，1935，頁13。

46. 萬卓志講，謝景升述，〈鄉村教會與鄉村學校的種殖服務〉，《生命月刊》，上引書，頁5-9。

基本可以通過文字辯爭的吸收達於自我澄清的效果，比如全力論證基督教義與中國先哲的經典在原始語義上的一致性，進而把基督教福音的普世性納入中國話語系統。基督形象的地域性由此被淡化，時代特性則會被放大。當時基督教界有關中國文化與基督教之關係的討論即屬此類嘗試。然而中國基督徒要想以同樣的方式達致「社會的認同」卻沒有那麼簡單，它不單是一個形諸於文字的問題，而是必須在有形的踐履活動中證明教會的存在與其所處之社區利益有直接關係，比如在反基督言論的衝擊下，教會必須證明它不是資產階級剝削人民的基地。「政治認同」的過程也是同樣如此，中國教會必須澄清自己與代表帝國主義之勢力的西方傳教機構有本質的不同，而這種本質差異的衡量標準之一就是教會的言述方式與具體行為是否和國家整體利益具有一致性。

我們同時也會看到，對社會領域與政治領域的認同與疏離的程度大體上決定了基督教鄉建運動所採取的不同路徑與行為取向，進而界分出了教會在社會與政治兩個層面發展程度的歧異性。下面首先分析基督徒在「社會認同」方面呈現出的不同取向。二十世紀初的基督徒在經過各種思潮的激盪洗禮之後，明顯已不滿足於西方傳教士在社會福音領域開闢的點滴工作成效，而是要求擴大社會服務的範圍，超越對傳統慈善事業的限定。一九二二年五月召開的基督教全國大會發表的《教會的宣言》，就已明確要求突破慈善事業的傳統界標，《宣言》指出：「吾們懇請教會，設法使全教會教友，都做社會服務的工夫，都能憑藉基督靈感的能力，使家庭、經濟、政治、教育、實業、商務，簡括些說，社會上種種生活，都得重生。無論教會須付何種代價，有何種犧牲，這個鵠的，是必須要達到

的。」<sup>47</sup> 盧廣綿在《鄉村建設》一文中也述說了鄉村建設和以往教會事業的兩點核心區別：「〈1〉重視造成社會上各種問題的原因，而謀徹底的解決，不是『頭痛醫頭，腳痛醫腳』的敷衍改良辦法；〈2〉是着重充實民衆本身的力量與組織，俾其具備自動解決本身問題與開發本身前途的能力。」<sup>48</sup> 如果把這些設想落實到實際的社會層面進行考察，基督教中「社會福音派」與鄉建運動的結合大致可被劃分為兩種路向，一種路向是基督教的同工以基層教會為核心展開的社會服務行動，這一路向仍以屬靈福音為歸宿，只不過為了使福音傳佈與日用倫常的生活更加密切，以便培育更好的宗教靈性為首要的目的。一九三〇年中華基督教協進會開始推動的五年運動中的八項工作即仍以改進宗教教育、提倡基督化家庭，以及擴展佈道事工、注重受托主義(Stewardship)為主體內容，然後以此為半徑推衍出附屬的社會運動，如識字運動、青年事業及鄉村工作和實業工作。<sup>49</sup>

除了受到社會福音思潮的影響外，教會鄉建運動的最初路向仍源生於自立的生計問題，即教會自立自養的首要任務是要增加信徒的奉獻能力，要達此目的，則必須使信徒具有物質經濟方面的生產技能，所以鄉建運動的初期活動接受的仍是「倪維思計劃」的啟發，以地區教會為核心在鄉鎮設立實驗區網絡，以培訓神學學生的實地技能，包括畜牧、造林、選種、改良種植等等。<sup>50</sup> 但是教會囿於西

---

47. 〈基督教全國大會「教會的宣言」〉，《基督教問題》，上引書，頁565。

48. 徐寶謙編，《農村工作經驗談》，青年協會書局版，1936，頁4。

49. Fu Liang Chang, *Progress of the Five Year Movement* (五年運動的進展), *Chinese Recorder*, July 1933, 頁429-432。

50. 盧孝齊，《中國基督教鄉村建設運動——以華北地區為例(1922-1937)》，上引書，頁30。

方傳教士構想之視野的鄉建初衷卻屢屢被突破，針對農村的凋敝和農民的苦況，教會的這種以自我為中心的自救活動遭到了普遍的質疑，質疑不僅來自教會外部，而且也激發自教會內部。比如張福良就批評說：「五年奮進佈道運動，在各教會大中學校學生並無多大興趣。基督徒青年之優秀分子作將來參加佈道工作之準備者，尤屬寥寥。」這種寥落的現象說明教會僅僅圍繞自立的小圈子在農村推行社會福音的運動是很難在大範圍內奏效的。與此同時，張氏還突出談到共產主義對熱忱有為的基督徒的吸引，暗示教會如不擴大鄉建範圍就會遭受更大的挫折，包括人才損失。<sup>51</sup>從實際情況來看，純以教會為組織系統的「鄉村教會服務區」的分佈和拓展確實極為有限，稍有成績者只有河北美以美會昌黎教區主持的安各莊，以及南京中華基督教會所屬的淳化鎮實驗基地。其他地區教會成立的「鄉村教會服務區」僅有十處而已。針對教會鄉建運動衰落不振的弊端，某些教會人士如尤樹勛曾對教會功能是否能拯救農村深感懷疑，他認為，當日的教會由於在講道上太過於奧妙深邃，幾乎成了「形而上的神秘學」，所以「不輕易打得入農民的心門。他們所最急需的，是目前生活問題，這問題不先替他解決，任你所說的道理怎樣重要，都是叫遠水去救近火，無濟於事。他們不能餓着肚子去聽道，我們若叫他不要肉身，只要靈魂，勿顧今生，只求來世，這不特是對中人以下而與之語上，也忘記了在甚麼人中間作甚麼人的經訓了。」<sup>52</sup>

正是因為「社會福音派」中的一部分人固守教會作為

51. 張福良，〈農村教會〉，《中華基督教年鑒》，第十二期，1933，頁63。

52. 尤樹勛，〈基督教對於農民生活的責任〉，《真光》，卷二十六，第五號，1926，頁44，45。

傳播靈性信息的基地，仍把社會事工置於拯救靈魂之次屬工具的位置，故而在社會服務領域的積極拓展是相當有限的。不滿於此，一部分鄉建領袖決心另闢蹊徑，很快促使基督教鄉建運動轉出了第二路向，主張這一路向的基督教知識分子認為以教會為核心的鄉建組織網絡，仍太過於培育「屬靈化」的程序，總是放不下架子，不能應付鄉人的生活問題。這批人極力動員擁有基督信仰的人從世俗服務的角度滲入農村地區，以「實驗區」的形式從事相當具體的改善經濟生活的工作。此一路向與第一路向相區別的焦點是：他們不是以教會為原點去推廣社會福音，也不急於發展教徒，而是處處以鄉民最迫切的需要為指向和參照構建服務體系。尤樹勛就曾說得十分明確：「人生有兩方面：一是肉體，一是靈性。人活着不單是靠麵包，也是靠着道，但不能說絕對的不用吃麵包，須兩者兼全，才算是靈肉一致，也要身靈並救，才算是救了整個的人生。」所以，「社會福音」的教導必須從生活入手才是所謂「生活的福音」。「耶穌的一言一行都是以人的生活為前，如擘餅飽眾，醫癒各樣的殘疾，解受魔附者的束縛，就是他所遺下的頂好的模範，……也可見耶穌的道理，入世出世，同時並重的了。若偏重出世，絕對不顧人的肉身的饑寒疾苦，這就如《聖經》所說，以所當養父母的獻於上帝，就可不孝敬父母，一樣的不合上帝的旨意。而且他不愛所看見的弟兄，也就不能愛沒有看見的上帝。他所說的注重靈性，都是假的。不過藉以文飾他自便的私圖罷了。」<sup>53</sup>

注重入世甚於注重出世，注重生活甚於注重宣道，幾

---

53. 同上。

乎成了當時基督教鄉建知識分子的一個普遍共識。晏陽初在推行平民教育過程中也是大力強調注重生活優先於講道的觀點，他表明的真實態度是：「我希望諸位教會同工們，今後都能努力農村建設工作，但我更希望他們不可僅偏重於講道，應該多注重社會實際生活狀況，本着基督博愛的精神，和科學的改良方法，改造農村。」<sup>54</sup>這段話看上去像是一般的鼓動詞，卻也未嘗不可看作是對教會原有過於出世的社會福音傳佈方法的含蓄批評。按照江西黎川實驗區總幹徐寶謙的理解，所謂「中國基督化」(Christianization of China)在社會層面的表現決不限於使人悔改入教。宣教也不在於口舌文字，最要緊的就是在日常生活及行為裏，表示基督的精神，最後的目標是農村生活整個的提高與改造。<sup>55</sup>這層意思可以說完全揭示出了和第一路向的根本區別，即這一路向的終極目標已不是超越性的宗教價值，而是宗教靈光籠罩下日常生活的改善，論述的着重點明顯已遷移至世俗性的一面。按照這個標準加以衡量，時人已相當明確地把這部分人的行動劃歸於傳統教會操縱的社會福音系統之外，且看如下的界分：「今日多數青年的目標，都傾向於社會方面，基督教會竟不足以贏得其同情和努力。晏陽初博士、陶行知博士皆熱心基督徒，但其積極努力之鄉村建設工作，則皆以社會為立場，然視其努力，則又處處足以表顯基督之精神，主義，宜其所得實驗之結果，大大獲得多數教會大學學生之同情與欣賞，惟反觀教會之情形，則顯然膛乎其後矣。」<sup>56</sup>

54. 〈晏陽初博士演講錄〉，《基督教問題》，上引書，頁513。

55. 徐寶謙，〈黎川實驗區的理論與實際〉，《中華基督教年鑒》(以下簡稱《年鑒》)，第十三期，1936，頁101。

56. 張福良，〈農村教會〉，《年鑒》，第十二期，上引書，頁63。

第二路向與教會系統的區別在實驗區的具體運作中也可反映出來，比如華北公理會舉辦的保定樊家莊及同仁學校就奉持完全世俗化的策略。樊家莊創辦人胡本德抱定了三個原則：一、不拿金錢去買得農村事業的速成；二、只服務社會，不急於傳教。換言之，是要建新村，不是要成立教會；三、埋頭苦幹，對外不作宣傳，亦不歡迎外人參觀。樊家莊的工作分教育、衛生、生計、娛樂、家事數種，宗教根本沒有列入原定計劃，只是因民衆自動要求，才勉強得以進行。<sup>57</sup>鄉建運動第二路向的世俗化風格於樊家莊之事業安排可見一斑。從規模和範圍觀察，鄉建運動第二路向的組織比第一路向遠為複雜和多樣。就其形式而言，有「平民教育運動」：以晏陽初在定縣的平民教育促進會的工作最有成效；「鄉村服務聯合團」：由各省區及分區聯合計劃，邀請專家互通合作，為農村提供科學服務，如華北基督教農村聯合服務團就有河北、山東、山西三個分支；「鄉村合作運動」：華洋義賑會為中國最先提倡合作運動之機關，其方式為鄉村信用合作社。還有各種類型的農村實驗區如江西黎川實驗區、齊魯大學神學院主辦的山東龍山實驗區、潞河鄉村服務部、燕京大學清河農村服務實驗區等等。

事實證明，社會福音派在鄉建運動中採取的第二路向比第一路向更卓有成效。僅以定縣實驗區的醫療工作為例，由於大力推行醫療保健事業，有效制止了天花的蔓延，經過三年的實驗，到一九三四年為止，在實驗區的六十一個村莊內，天花已近絕跡，一九三四年全國天花流行，唯獨實驗區內病者極少，只有兩人死亡。據平教會的

---

57. 徐寶謙，〈基督教農村運動〉，《年鑒》，第十三期，上引書，頁92。

估計，如這項保健制度推廣至全縣，那麼在保健制度實施以前的四百七十二個村莊之內有二百二十個村不具任何醫療設備，在實驗之後將會每村均有保健員。定縣每年平均死亡人數約為一萬二千人，其中三千五百人在死前未獲任何醫藥之保護，以後將達到每人都可獲取科學醫療之設施。<sup>58</sup>

論及於此，我們不應該忽略的是，鄉建運動所獲得的巨大成功也是以其宗教性的日趨衰微為其代價的，鄉建運動發起的初衷是一批擁有基督教背景的知識精英通過世俗化的事功，期冀在地上建立起耶穌企盼的天國，實現中國的基督化。即使開始的策略是從世俗的肉體與物質需求着手，採取的是逕直切入鄉村民眾日常生活的形式，但最終還是並未放棄在精神層面上使鄉民得到重生的目標。可是無論是鄉建運動的第一路向抑或第二路向，在進行過程中都無法克服一個兩難的處境：就第一路向而言，教會懼於社會壓力，在世俗層面試圖與各種勢力競爭對鄉村地區的控制，以至於不惜採取非宗教的手段，同時又不肯放棄自身的宗教支配權，可是這種謹慎的策略調整不但未使教會的傳道激發出活力，反而使之越益處於邊緣化的地位。按盧克曼(T. Luckmann)的話來說，這是因為教會的世俗化行為取向破壞了其自身的「意義構造」(the configuration of meaning)。在鄉建運動中，如果教會維持其代表與傳達傳統基督教的意義體系的制度性權力，那麼教會本應主要在那些仍然具有過去社會秩序之價值取向的社會群體與社會階層的聯盟中尋求共處。另一方面，如果教會自身去遷就

---

58. 李孝悌，《平教會與河北定縣的鄉村建設運動(1926-1936)》，台灣，台灣大學歷史學研究所碩士論文未刊本，頁199-200。

鄉村中佔支配地位的文化和社區利益，它就必需肩負起證明這種文化為確當的職責。然而，在執行這一職責時，傳統上由教會所代表的意義體系就變得越來越無足輕重了。「簡而言之，所謂的世俗化過程確實既改變了教會宗教的社會定位，也改變了其內在的意義體系。」<sup>59</sup>

第二路向的鄉建運動也面臨着類似的困惑。晏陽初、徐寶謙們所進行的世俗實驗越成功，其事業所內涵的宗教價值和意義也就越小，即使他們極力宣稱要把這些事業賦予基督教精神方面的象徵涵義，可是鄉下人卻極少有人會把有形的物質成功與無形的宗教虔信直接掛起鈎來。恰恰相反，宗教價值對個人的重要性隨着這些價值與經濟、政治和其他活動越來越脫節而日益降低了它在社區內的重要性。

「社會福音」派對宗教價值追求的趨於淡漠，不僅是與世俗社會認同的結果，而且更是與政治認同的結果。在中國二十世紀初的時勢氛圍內，其實本就難以分清社會與政治問題之間的真實界線，因為政治問題往往是社會問題造成的，反之亦然。儘管鄉建運動領袖們多已意識到了政治與社會意識的關聯性，比如他們大多服膺於帝國主義衝擊造成農村社會之凋敝這類政治命題，但他們最初仍十分警覺地把隸屬於政治範疇的權力因素與社會因素加以區分，力避國家威權對鄉建過程的控制。例如江西黎川實驗區在成立之初曾有相當濃厚的政治背景，當時宋美齡在參加牯嶺傳教士集會時建議，由政府於江西省撥出十數縣作教會實驗的地點，後經全國基督教協進會與蔣介石、宋美齡夫婦及江西省政府幾度磋商，始擇定贛閩交界的黎川縣

---

59. T. Luckmann, 《無形的宗教——現代社會中的宗教問題》，上引書，頁36。

為實驗地。<sup>60</sup>但是徐寶謙接手黎川事物後，最初竟置實驗區成立的政治背景於不顧，堅拒與政治勢力的融合，他解釋說：「至於黎川，本可取得政治力量，然經考慮之結果，捨而不用，如此自加制限，固有深長的理由。」<sup>61</sup>可是為時不久，徐寶謙就完全放棄了原初的立場，轉而尋求與國家政府的合作，他自述這段轉變時為自己辯解說：「因無政治力量，工作不易推廣，按黎川創辦人原意，本以不用政治力量為原則，然兩年來工作經驗之所昭示，使同工們深信非有政治力量，工作不易推廣。」對於傳統基督教徒的質疑，他進一步解釋說，與政治結合的步驟雖有別於傳統基督教的政教分離之原則，卻有利於社會發展：「我們既以改造整個生活相號召，則政治當然應該包括在內。不但如此，政治對於人生，處處有關係。假設政治不清明，則整個人生的改善，殆將成為不可能，故根據基督的精神，去澄清政治，並使政治成為建設的勢力，正是吾基督徒的責任。」<sup>62</sup>對政治勢力的認同，實際上就是對國家干預的默認，也就是對政府威權控制鄉建運動的認同。尤樹勛把這層意思說得十分明白：「我們若誤解政教分離，把基督教精神閉藏心中，不拿來灌輸進社會國家裏面去，一任社會國家之腐敗黑暗而不問，這那裏是教與政分離，簡直是民與國分離哩。」<sup>63</sup>這表面上是說基督教要改造政治，實際上是鼓勵政教在國家總體框架下的無條件結合。晏陽初的一段話大可以為此作一注腳，他看到政府當

---

60. 徐寶謙，〈黎川實驗區的理論與實際〉，《年鑒》，第十三期，上引書，1936，頁99。

61. 徐寶謙，〈我怎樣決志參加農村工作〉，徐寶謙編，《農村工作經驗談》，青年協會書局版，1936，頁74。

62. 徐寶謙，〈黎川實驗區的理論與實際〉，上引書，頁99。

63. 尤樹勛，〈基督教對於農民生活的責任〉，上引書，頁46-47。

局對其工作也十分注意，結論自然是：「要想將研究出來的計劃，見諸實行，非有政治力量不可，所以我們最近正在研究如何和政府合作，應用我們的計劃，達到改造民生的目的。」<sup>64</sup>晏氏腦中的政治已幾乎與政府之功能無異。值得注意的是，在基督教鄉建運動的後期，許多實驗性質的行動幾乎都與政府勢力發生了密切的關係。定縣最終成為政府基層改革的一個環節或變相的工具，如黎川實驗區的同工陳召恩在一九三六年被江西省府委任為黎川第四區區長，黎川實驗區也正式加入政府促成的江西省農村改進事業委員會，在第四區正式開始省府頒佈的實施管教養衛二三年計劃，黎川實驗區由此與教會及政府發生了雙重關係。同樣，定縣的平民教育促進會也變成了縣政改革的一個組成部分並同步發生作用。

基督教鄉村建設運動從理論向實際的變異，深刻地反映出中國社會轉型期基督教與社會、政治領域之間存在的微妙互動的關係，同時也促使基督教機構本身日趨複雜化。原有的教會組織功能比較單一，經濟來源主要由差會提供，職能僅限於建構傳教網絡，即使偶爾興辦社會福利事業如醫療、教育，也是規模頗小，構不成教會的主體；而二十世紀初的鄉建運動則有所不同，鄉建運動中的教會不但要自己籌措經費，以應付日益龐大的開支，而且還要面對宗教機構日益世俗化、專門化的挑戰。鄉建運動中的各種實驗區由於是以鄉村的實際需求而非以傳播福音的目的為歸依，所以其機構建置日趨分化，如龍山實驗區的工作分農業、經濟、教育、家事四種，後又析分為衛生所、合作社等專門化組織；定縣平教運動設計了一個六年計

---

64. 〈晏陽初博士演講錄〉，上引書，頁509。

劃，劃定了研究區、研究村和實施中心村的多層格局來推行所謂四大教育即文藝教育、生計教育、衛生教育和公民教育<sup>65</sup>；南京淳化鎮實驗區則劃分有教會、農作物、園藝、畜牧、輔導合作社、灌溉、醫藥、公共衛生等數個部門。<sup>66</sup>

透視這種部門分化的後果，不難看出，鄉建運動中社會結構的制度分割和傳統的、連貫一致的基督教神聖世界的瓦解幾乎是同步的，這不僅影響到作為專門化制度存在的原有教會，而且影響到傳統的具體宗教表象與其他專門化制度領域的價值之間的關係。在各個鄉建的制度領域中，特別是在經濟與政治領域中，流行的規範日益被依據功能合理性而予以合法化，因為「專門化制度領域變得越自主而合理，它們與超越性神聖世界的關係就越疏遠。」<sup>67</sup>基督教鄉建運動的實踐充分證明了世俗價值與宗教價值在社會結構運行中的衝突與緊張。下面我們就以淳化鎮實驗區為例，對這種衝突與緊張作一些比較具體的分析。

#### 四、在宗教與世俗之間：淳化鎮個案 一九三

二年，為了加強鄉建工作的力度，金陵神學院專門成立了鄉村教會科，美國長老會傳教士畢范宇(F.W. Price)擔任科長，開始全面拓展鄉村教會在基層的服務範圍。鄉村教會科的本意是想在南京附近尋找到一個理想的鄉村實習處，一方面可以實地研究鄉村生活及社會服務的方法，另一方面，神學院學生也可在此實習鄉村教會的工作。經過多次的踏勘，實習處地址最終選定了距南京四十里的淳化鎮。

65. 李孝悌，《平教會與河北定縣的鄉村建設運動(1926-1936)》，上引書，頁94。

66. 徐寶謙，〈基督教農村運動〉，《年鑒》，第十三期，上引書，頁94。

67. T. Luckmann，《無形的宗教》，上引書，頁112。

擇此地點為基地的原因是因為金陵大學曾經在這裏作過農業調查，和當地農民有過一些接觸。淳化鎮早在一八九二年就設立了教會，有一定的宗教信仰基礎。

淳化鎮位於南京城的東南角上，原先就是南京通往杭州的重要孔道，鎮內擁有的小規模商業顯得非常熱鬧，中間有京湖路(南京—湖熟鎮)穿越而過，交通頗為便利。根據金陵大學一九三〇年的調查，以淳化鎮為中心的一百五十多平方里內有村莊五十七個，人口達一萬七千人以上。基督教會和實習處就基本以這個範圍為工作的對象。據江寧縣政府一九三三年的調查，淳化鎮有人口二千二百零七人，村莊大小不等，最小村莊僅有三十人，最大的村莊有一千二百三十一人，每戶平均人口為五點七七，人口密度每平方里一百一十人，可以說非常符合傳教士心目中理想的市鎮網絡核心的標準。<sup>68</sup>淳化鎮鄉村服務實驗區的總體特徵和運作程序也較符合於基督教鄉村建設的第一路向，即以教會為核心推廣社會服務工作，力求在福音的有效傳播背景下實現鄉村社會的全面基督化。為達此目標，畢範宇專門請來了朱鏡一牧師擔任牧職。朱鏡一自幼生長於農家，中學時就獻身於鄉村工作，自從一九二六年畢業於杭州之江大學及金陵神學院後，曾在浙江任鄉村牧師達六年之久，具有豐富的鄉村牧會經驗。淳化鎮鄉村服務區整體計劃的展開，從一九三二年正式開始到一九三七年八月第一階段結束，共進行了六年時間，中間經抗戰的八年時間，工作一度遷往四川，一九四六年從川地返回時工作已接近尾聲。下面我們擬分別從宗教層面與世俗事業層面概

---

68. 朱鏡一，《一個實驗的鄉村教會》(以下簡稱《鄉村教會》)，香港，聖書公會版，1954，頁3。

要地檢視淳化鎮鄉村實驗計劃的結構特點及其在實施過程中所面臨的處境化問題。

### 1. 教會福音傳佈的自我更新

淳化鎮教會隸屬於中華基督教管轄，朱鏡一在談到教會實驗工作的原則時明確主張：在教會本身的方面完全採取自立的方式，自始至終保持着一個獨立的鄉村教會的形象，而不是金陵神學院的一部分。因此，淳化鎮教會的經濟完全是普通鄉村教會的待遇，金陵神學院不採取經濟扶助的形式，只是派遣人才協助工作。教會服務工作的宗旨是，傳福音的時候，不忘記服務；服務的時候，不忘記傳福音。<sup>69</sup>基本目標是把福音的傳佈與對社會生活實際問題的處理結合起來。教會的服務工作所需要的財力和人力不採用教會包辦的方式，而是採取與社會其他機構合作的形式，因為朱鏡一已意識到，教會的功能一旦涉及宗教以外的領域，畢竟力量是極為有限的，而社會服務的需要是無限的。<sup>70</sup>

既然淳化鎮作為鄉村教會的改革實體而出現，它就必然在教會福音傳佈與自身儀式的運作上有所變化。據我觀察，淳化鎮教會不同於以往教會的具體行動是大力從倫理馴化的層面入手，為宗教信仰首先奠定一個世俗化的人格基礎。尤可注意者，這個人格基礎的設定與實行步驟並非是從宗教訓練開始的，而是矚意於最基本的道德倫理的模仿與覺悟，以至於我們很難分清宗教教育與倫理教育的本質區別。如朱鏡一在兒童宗教教育方面的設想就是特別注

---

69. 《鄉村教會》，上引書，頁21。

70. 同上，頁21-51。

意他們的環境，補救他們家庭訓練的缺點，方法是對兒童少講理論，少談抽象和消極的事物，多和他們講與他們環境以內日常實際生活有關的事情。<sup>71</sup>這幾乎很難和中國日常倫理對兒童行為的影響方式區別開來，更與純粹的宗教信仰與體驗無關。朱鏡一似乎對此並不掩飾，他說：「橫豎我們沒有要他們馬上做教友的希望，我們就應當忠心地栽培他們，先做一個愛清潔、談話誠實、聽話、知道愛神的好小孩子。」<sup>72</sup>倫理與人格基礎的設置在此自然替代了純粹宗教的心靈訓練。

淳化鎮教會對成人教友採取的策略與兒童是極為相似的，各種方法的運用要求以教友的整個倫理生活做中心，少在他們生活之外的邊涯上繞圈子。比如教會處理與關切的對象就已擴大到了包括婦女方面的管理家庭，養育子女，對待鄰舍，婆媳，妯娌等問題；男子問題則有敦促其改變壞的習慣嗜好，鼓勵一切誠實、仁愛、互助、勇敢、進取等精神。<sup>73</sup>淳化鎮教會大量投入倫理教化的社會動員，誠然有助於淨化當地的道德風氣，為世俗社會組織的倫理馴化原則增添助力，但也無疑會削弱教會對宗教精神和信仰的傳播力度，分散牧會者的時間和精力。美國一位神學家曾對一九三六至一九三七年期間的鄉村教會作過詳細調查，調查表明，中國牧師因為事物繁忙，往往無暇研究宗教學問。作者曾由一千六百六十九個鄉村教會的調查材料中隨意取出十三位牧師的調查表進行比較，分析各牧師用於預備講章的時間，結果十三位中只有一位平均每星期用三天預備講章，兩位用兩天，一位用一天，三位用半

---

71. 同上。

72. 同上。

73. 同上。

天，二位用四小時，還有兩位只用半小時就夠了。至於講章的內容，可說都是關於去邪歸正這一類題目，他們很少準備一個完全新的講章。這位神學家還驚訝地發現，中國牧師比美國牧師要繁忙勞累得多，其職責如幫助教友打官司、調節糾紛、為人寫信、寫田契、散宗教單張、賣《聖經》、種牛痘、救急及處理家務等等，幾乎涉及社會生活的方方面面。<sup>74</sup>

以教友的整個現實生活為核心，還導致宗教講章的語言形式發生諸多變化，這種變化日益從道德教化的日常性方面着手，內容則追求淺顯易懂的通俗表述，以迎合鄉民的趣味。朱鏡一舉了一個很有趣的例子，有一次南京鼓樓醫院的馬林醫生同一位美國哲學家到南京附近去佈道，那位哲學家天真地認為，中國是文明古國，普通鄉民的哲學思想一定很有根基，於是就津津有味地大講其哲學給這班人聽，由馬林醫生作翻譯，那班平民居然聽得眉飛色舞，這位哲學家心裏暗喜悅，他們真不愧是東亞文明老祖的兒女們呀，其實這位幽默大師馬林先生所說的，並不是那些哲學的話，他是講的《三國演義》，因此大得平民聽眾的歡迎。<sup>75</sup> 這個故事的典型內蘊在於，《三國演義》的文本內容是否與基督教義相銜接，以及二者在教化層面的讀解差異如何，在此已經不很重要，重要的首先是宣講過程是否採取的是一種「平民方式」，這就說明社會福音派的基點已經落實到了如何選擇教義顯示的替代物以及如何詮釋「民間話語」這一層面上來了。

朱鏡一在此之後還講了一個自己傳道時如何運用平民

---

74. P.A. Felton, 《基督教與遠東鄉村建設》，楊昌棟、楊振泰譯，廣學會版，1940，頁26-27。

75. 《鄉村教會》，上引書，頁56。

方式的故事。朱鏡一在宣道時曾經講過一個中國笑話，這個笑話說，一天蘇東坡和黃山谷在躲雨時看到桃紅柳綠的春景，不禁詩性大發，蘇東坡搖頭吟道：「風吹楊柳千線動」，黃山谷立刻應對道：「雨打桃花萬珠流」。還沒等到互相擊節叫好，後面站着的一條漢子突然問道：「你們真數過是千條線、萬顆珠了嗎？」二人氣得掃興而歸，心想真有這般認死理的人。途中遇到李鐵拐，述說有個呆子之事，李鐵拐偏偏不信，跑到那漢子面前想問個究竟，漢子問李鐵拐：「大仙所背何物？」李說那叫葫蘆瓶，內裝仙丹妙藥，能包治百病。漢子幽默地說：「請問大仙，有如此仙丹，何不把你自己的臭爛腿治好呢？」<sup>76</sup>朱鏡一認為，把這件治別人不能治自己的幽默笑談，拿來用在勸勉基督徒要言行相顧和先要自救而後救人等講題，顯得非常貼切而有味。<sup>77</sup>

以上兩個故事都涉及到了詮釋學中的所謂「前理解」(pre-understanding)在鄉村教會倡導者頭腦中的支配作用問題。按詮釋學的看法：「任何闡釋者在對一部經典進行闡釋時，都帶着與它提出的問題相關的某些『前理解』。這種前理解只能在文本和闡釋者之間的某種互動關係中起作用。每一個闡釋者走進文本時都負荷着我們稱之為傳統的所有那些複雜的效應史。人無法逃出傳統，正如人無法逃出歷史和語言。因此，所有使用語言的人都部分自覺地，更多地則是尚未自覺意識地，負荷着那種語言傳統中的種種前理解。」基督的故事與哲學被特意安排在多種中國故事的語境下進行解釋，一方面可以看成是把基督的教義置

---

76. 同上，頁 56-69。

77. 同上。

於「前理解」之中，另一方面這也是一種具有化簡傾向(reductionism)的行為。按特雷西(D. Tracy)的意見，化簡傾向是基於一種闡釋的誘惑，即以無視宗教之獨特特徵和堅持認為它的確是某種別的東西，來把宗教解釋成某種更熟悉、更可駕馭的東西的誘惑。在這種情況下，宗教完全被解釋為一種伴隨現象，這種伴隨現象只是暫時站進來代替那些真正現實的東西，比如社會及其肯定自己的需要、心理及其種種需求，經濟及其支配性作用。基督教義被置於中國傳統故事的框架內加以重構，就是一種社會和心理投影的絕妙反映。朱鏡一他們堅信對教義的認識已安全可靠到宗教經典最多只能是他們早已知道的同一種東西的不同表達方式而已。<sup>78</sup>

林治平曾經多次提出基督教義在中國面臨的「情境化」或「關聯化」(contextualization)問題，他認為基督教要在中國本位文化中生根發展，必需在中國文化中找到其脈絡系統。要知道某一基督教所習用之符號傳達到中國後，同一符號在中國的符號系統中是甚麼意思？若將意思搞錯成另一意義必然產生嚴重後果。<sup>79</sup>其實，林治平並沒有考慮到，當時的「關聯化」行為很可能是中國教會人士在「前理解」的支配下達成的一種「有意的誤讀」。這種有意的誤讀完全是由於考慮到文化語境的不同，從而按照中國本土化的邏輯來進行的，這與西方差會的做法有異。西方傳教士有一個基本觀點，那就是認為耶穌的形象與教義是普世性的，是無所不在的，就其存在的可能性和普遍性而言無所謂東西方之別。因此無論中國人承認與否，基

---

78. 同上。

79. 同上。

督早已存在於遠東土地之上，教會只不過擁有闡明其存在的解釋權而已，在這種前定的存在論中，幾乎沒有「處境化」解釋的位置。因此，西方差會的傳教士在十九世紀根本可以不考慮中國本土語境的問題，他們採取的是相當自閉式的純粹宗教行為。可是這個舊路子在基督教鄉村建設運動中卻完全行不通，因為鄉村建設的着眼點是落實在世俗的事物上，屬靈的工作變成了通向世俗生活的媒介。鄉村教會面臨的是如何在社會生活中更為物質化、生活化的層面體現出基督的好處，而不是在冥想沉思中證實基督的另一種異邦形象的存在。換言之，基督教必須被處境化。要達此目的，教會必須經由「前理解」的途徑把社會現實與基督的教導溝通起來，才有可能達致在中國的處境化目標。更具體地說，《三國演義》和蘇東坡的故事恰恰是這種溝通所必須具備的「前理解」的要素。

鄉建運動中的淳化鎮教會不但在傳道的語言形式上進行變通改革，而且在禮拜儀式上也刻意追求與中國傳統習俗相近的風格，以至於教會幾乎被全面地倫理化了。淳化鎮教會在每月都有一個特別的禮拜，這些禮拜的內涵早已失去了純粹宗教的虔敬意義，也不符合西方禮儀的規範，而是與中國的民間習慣和當時急需變革的問題直接相關。經過改進的儀式有：植樹節禮拜、思親節(清明節)禮拜、除毒節禮拜、識字禮拜等等。朱鏡一解釋新節期的確立基本上基於兩種理由：一是要把中國社會中原有的有意義的節期改為基督化節期；二是因為要應付教會及社會的需要。<sup>80</sup>很明顯，第二點才是變革禮儀的核心理由。

與理論上的解釋相對應，清明思親禮拜的舉行，就是

---

80. 同上。

要克服中國社會認為基督教沒有祖宗、不孝父母的誤解。因為傳統教會把中國文化裏的孝道和從其衍引出來的所謂「慎終追遠，民德歸厚矣」等的倫理表現，都當作迷信給清除掉了。朱鏡一很痛心地去反省說：「基督教沒有把人心裡這倫理觀念抓住而利用，反做出這樣不聰明、不需要的『惡人之所好』的事。」<sup>81</sup>有鑒於此，淳化鎮教會把宗教儀式和感情歸屬與中國社會中的道德倫理對接並交融起來，同時把挖掘和宣講《聖經》中孝親重祖的遺訓作為鄉村教會倫理化的一個重要步驟。教會甚至允許會友在教堂裏懸掛死者的遺容，飾以鮮花、野花或紙花，這與早期來華傳教士堅持入教者必須撤除祖先牌位作為入教之基本條件的做法顯然大異其趣。<sup>82</sup>在禮拜期間，教會還倡議把去世的每個教友遺像和簡單的行述，裝掛在教會適當的地方，一則可以表示中國基督徒並不是數典忘祖的宗教；二則使死者家屬對於教會更有聯繫，更有興趣。<sup>83</sup>總之，淳化鎮教會運用各種所謂「勵善」的方法，通過相當中國化的倫理維繫手段，去步步把民衆導引向教堂，而並不在乎這種導引形式是否背離了傳統基督教的儀軌，也不在意儀式更新後是否會偏離對純粹宗教靈性的培育。

淳化鎮教會活動最直接與社會生活相關的恐怕要算所謂「農民節禮拜」儀式了，這一儀式的程序完全是禱告收成五谷豐登，求祈上帝免災去禍，會場用農產物綴成匾額對聯，預備稻秧和豆類種苗各一盆置於講台之上。本日一切的唱詩、崇拜儀式和講道都由農民生活範圍內取材，如內容有牧師為今年下種及未來年成誠懇祈禱，禱告完畢後

---

81. 同上，頁 69-89。

82. 同上，頁 69-89。

83. 同上，頁 69-89。

全體高唱余牧人編寫的《農民節歌》，歌中唱道：「豆麥都成熟，秧針出水中，耘田拔草各做工」，及「耕種靠自己，生長靠天公；風調雨順五谷豐，秋收衣食足，一家好過冬」的歌詞。<sup>84</sup>然後，舉行畢範宇擬定的「農民節崇拜儀式」，崇拜中除了以上帝之名取代傳統的功能神祇之外，與中國傳統意義上的求神祈福的內涵幾乎沒有甚麼區別。

淳化鎮教會的除毒節禮拜，是根據中國端午節除五毒的習俗而來，只是內容已不是紀念屈原，而是利用舊節期，把端午改造成提倡個人衛生、家庭衛生、社會衛生的衛生教育運動。具體方法是在禮堂內懸掛各種衛生掛圖，或辦一個小小的合乎平民生活的展覽室，內容有幾種簡單模型，幾種夏令衛生的標本，如蒼蠅拍子、改良蚊帳、改良兒童衣褲等物，請幾位指導員在旁講解，同時在講道中注意運用《聖經》上的衛生題材，如《舊約》中《利未記》、《民數記》裏的衛生教訓。<sup>85</sup>

總體而言，淳化鎮教會所進行的禮儀變革基本上是圍繞鄉民的社會生活和習俗而展開的。這種變革面臨的最大問題是，如何在順應中國本土生活傳統的過程中使基督教義滲透入民間社會，同時又不失其信仰的終極本色和意義。那麼，禮拜儀式的本土化改造是否只起到了新瓶裝陳酒的形式作用，而無法最終改變中國人崇拜過程中的功利心理呢？淳化鎮的實驗證明，這一問題實際並未得到很好的解決。從基督教鄉建運動的總體路向來看，民間功能神祇與基督教信仰之間如何協調一直是一個難題。在淳化鎮鄉村教會之前，二十年代末的一些鄉村教會實驗者也曾嘗

---

84. 同上，頁 69-89。

85. 同上，頁 69-89。

試過這類協調，如尤樹勛曾直指鄉民原有之宗教思想與行為，如土地神之崇拜，均用於求得生活的滿足，這是無可厚非的。所以基督教的任務就是首先滿足鄉民的物質生活，使鄉民認為基督就是他們的活土地神。<sup>86</sup>這種簡單的偶像崇拜的置換當然無法改變鄉民的終極信仰，反而是對中國傳統功能神祇的妥協。

## 2. 淳化鎮教會如何自我「解除魔咒」

我們在上一節已提到過，余牧人在分析基督教鄉村建設具體實施的情況時曾明確離析出了兩類不同的路向。路向的分歧發生於一九三〇年前後，一部分基督教會人士認為鄉村教會的傳道人和鄉村信徒，其才力殊不足以勝任鄉建重任，故必須另立門戶，在教會結構之外，再設立基督教鄉村服務區，推行世俗化的社會事業。晏陽初的定縣平民教育實驗就是這一類型的出色代表，其運作已完全和教會組織無關；另一部分人則認定鄉村教會實為基督教鄉村工作的唯一中心。鄉村教會雖然缺乏有力量的合用人才，但仍需加緊培養訓練，決不能捨本逐末，忘卻了宗教的宗旨。<sup>87</sup>金陵神學院鄉村教會科及其淳化鎮實驗區就被當作奉持這一立場的典型代表。

淳化鎮作為中國唯一一個以教會為核心的鄉村服務實驗區，在最初的運作中的確也會努力圍繞着基督教的精神有層次地擴大社會服務的範圍，但是到最後人們卻驚奇地發現，原先屬於宗教事業之延伸的社會基督化工程，卻幾乎無可避免地被社會生活中的世俗成分給異化了。其具體

---

86. 尤樹勛，〈基督教對於農民生活的責任〉，上引書，頁45。

87. 余牧人，〈中國鄉村教會事工的回顧與前瞻〉，《基督教問題》，上引書，頁599。

實施的結果也基本與鄉建運動的第一路向同流而趨，從而不復具有構建之初的宗教理想特徵。下面就淳化鎮教會的這一歷史轉向作些具體的辨析。

淳化鎮鄉村實驗區在成立之始就已意識到，實驗區如以教會為核心展開運作，教會本身必須具備相當完善的經濟自立能力。以往的傳教士反對置產生利，以防教會跌入拜金不拜神的境地，當然也害怕教會成為寺廟顯靈式的化緣機器。反對教會置產興利的另一顧慮是怕教會有產業的依靠，會友有可能不肯努力捐輸，或有剝削社會的嫌疑而引起糾紛。淳化鎮教會大膽破除了這一誠律，開闢了自己的農場，其所置產業計有山芋地四畝、桃園二十多畝、水田三畝、旱地七畝等。為避免教徒有疑懼心理，淳化鎮實習處對教會置產規定了種種限制，如所置田地為不動產，以會友捐工代做為目的，會友常年可以田園捐工、自地捐工、臨時捐工的形式參與耕種。置產要在會友附近的地方，並且要那方的會友允許願意捐工耕種管理才予以購置，以防會友依靠教產不努力出捐。<sup>88</sup>教會不置收租性質的產業，保持自耕農的地位。<sup>89</sup>如果到此為止，淳化鎮教會可以說已基本完成了教會自立自養的目標。只是問題並非如此簡單，淳化鎮鄉村實驗區決非中國教會實習自立自養的普通單位，其目標仍是要把觸角伸向世俗生活的各個領域，並承擔起支配領導的責任。按照畢範宇的說法是：

---

88.《鄉村教會》，上引書，頁145-146。

89. 畢範宇曾引述一份報告說：「鄉村教友大多出身於大農或佃農，而大地主很少，只有0.8%是不種田的地主。小農和自耕農佔32.8%，半自耕農14.2%，佃農3.6%，其餘的是女教友，小商人，手工藝人，鄉村教師和學生等。鄉紳不到1%。畢范宇的結論是：「中國的鄉村教會大體上是一個生產的集團，既非剝削階段，更非寄生分子。」參閱畢範宇，〈本院鄉村教會科短史〉，載林榮洪編，《近代華人神學文獻》，上引書，頁619。

淳化鎮「雖以教會為中心，但是服務的工作，遠超基督徒團體的範圍，所有的民衆一視同仁的，這是一個全人民的服務場所。」<sup>90</sup>在淳化鎮鄉村實驗區的六年運轉期間，曾與教會發生合作關係的就有中央大學農學院同畜牧系，他們一度與淳化鎮教會及實習處合作進行豬種的改良。淳化鎮社會事業促進會則是本地紳士和教會並實習處同人聯合組織，負擔改良本地方一切事物。此外，華洋義賑會、淳化鎮衛生事業促進會等等機構均與教會產生過聯繫。

關鍵問題在於，當教會的觸角伸出了宗教及其附屬領域而要與世俗社會分享控制權力時，它果真能在實際運作過程中充任主角嗎？事實表明，當教會真正介入世俗的社會生活時，它已很難獲取到理想中的實際支配地位，而只能作為其中的一個非宗教色彩的部門投入整體的運作。比如實習處為要試驗鄉村教會如何改進農民生計，專門在教會「聖田」外設農場，購置山地水田約五十畝，專為各種種子改良試驗及示範與推廣之用；又特聘金陵大學農學院負指導之責，並且與中央大學農學院、中央農業研究所、中國銀行等機關聯絡合作。合作的結果是試驗與推廣的二千九百零五號小麥種子，獲得了很好的收成。可是我們發現，實習處在農場中所扮演的角色除了具有發起者的頭銜與名義之外，幾乎已不具備實際領導的能力與資格。隨着農場實驗的成功事例越來越多，教會的組織與指導能力反而會越來越趨向邊緣位置，這是因為作為一項完全世俗化的科學事業，它的機構越來越專門化、職業化了，分工的日趨精細使宗教勢力無法置喙其間，教會當然也就佔據不到控制的地位。宗教因素支配能力的削弱還表現於教會

---

90. 同上，頁 619。

「聖田」尚由教友捐工勞作，但實習處設立的實驗農場卻未必由教友耕種，其專業化的自主程度使之與教堂的自養自立行為已完全脫節。再如淳化鎮為了加強社會服務，組織了「方山兒童服務團」，目的是幫助兒童的心、手、腦、體四育並進。團訓十條規定了：愛鄉、服務、修路、栽樹、好學、不罵人、不吸煙、不賭錢、不說謊、不欺人等內容，組織開展各種室外活動如遊戲、參觀、植樹、修路及各類社會服務。江寧縣全境最後發展到擁有九個類似的團體。但是我們同樣獲悉，「兒童服務」的組織從團歌內容到具體活動都與宗教儀式無關，正式儀式中僅有背誦團訓及向團旗敬禮、唱團歌等數項內容，團歌中寫有諸如：「服務，服務，大家要服務；愛鄉，愛鄉，大家要愛鄉。」等詞句<sup>91</sup>，卻並無一句有關基督教的訓誡。至於實習處的其他工作如防旱防水、灌溉修整、公衆衛生等工作就更是純粹的世俗活動了。由此可見，教會的觸角延伸得越開闊，一些由其發起的社會事業一旦達到專門化的自主程度，就越容易從其參與控制的地位中獨立分化出來，教會所實際運用基督精神號召的支配力也就越小，這幾乎已成為鄉建運動中教會解不開的問題死結，解決不了的現實悖論。

從另一側面觀察，教會的功能觸角伸進鄉村社會，在鄉建運動中積極鼓勵教牧人員與世俗機構和政府進行合作，其結果必然要分享這些已專門化的部門對社會的控制資源。然而世俗社會的權力資源分配自然有自身的遊戲規則，教會的精神滲透與機構干預很難在自立自養範圍之外同樣發揮作用，它必須遵守鄉建運動中職業化功能網絡的

---

91.《鄉村教會》，上引書，頁119。

支配。比如淳化鎮的診療所就是由教會提議，在多方合作的氛圍中誕生的，可是診所的內部結構中卻沒有給宗教傳佈預留任何的空間和地位，診所的成員既不完全由教友承擔，也沒有安排如以往教會醫院那樣的專職福音師。診所的位置也不是作為教堂福音傳播的附屬部分而存在，而是變成了完全獨立的民間單元，即它已不具有宗教傳承的功能。在社會服務層面，淳化鎮教會與民間機構的合作關係可謂繁雜多樣，最為教友們所津津樂道的是一九三五年的貸款築渠工程。當時因旱情嚴重，由淳化鎮教會發起邀請當地紳商各界人士參加，組織了淳化鎮社會事業促進會，辦理救濟工作，後經由促進會各委員協商議決，用以工代賑的方法向上海華洋義賑總會借款購糧，貸給農民，作為整修塘堰之用，由教會科實習處協助該會，輔導淳化鎮附近三十七村，組織各村借款修築水利工程委員會。各村委員會均負有建設該村所辦工賑工程及歸還借款等責任。此次工賑時間歷時兩個月，結果計修理大水堰二座，整修及挖掘深水塘二百一十四個，修築溝渠五十一處。由此而獲利的農民有一千零四十六戶，所灌溉的田地共有六十一萬五千八百零七畝，災工人數二千一百四十六人，這一規模浩大的工程是社會總體協調運作的結果，從根本上說與宗教因素的干預已無任何關係。<sup>92</sup>教會科實習處完全是按照社會服務的互動規則來處理這種合作關係，教會在其他合作者的眼裏不過是一個普通的合作伙伴而已。

淳化鎮教會不但與一般社會結構分享權力，而且也試圖把鄉建運動的內容納入與政府相關的機構中去，甚至完全演變為政府的一個職能部門。比如淳化鎮的衛生事業建

---

92.《鄉村教會》，上引書，頁119-183。

設就是與縣政府直接合作的結果，一九三三年實習處及淳化鎮基督教會邀請當地領袖成立的淳化衛生事業促進會，成員就包括本地紳商，縣立小學校長，鎮長，寧屬農業救濟協會，宋墅女青年會，淳化中華基督教會及實習處代表等，包容的階層和人員十分廣泛。推廣衛生計劃的經濟來源則主要來自政府的資助。當江寧自治實驗縣政府開始推行衛生計劃時，縣政府與淳化鎮就已有合作進行衛生工作的動議，協商的結果是淳化鎮衛生事業促進會向縣政府備案，由縣政府每月津貼衛生分所經費，起初每月津貼十元，一九三五年七月增加到五十元。縣政府把淳化鎮衛生分所當作縣衛生事業系統內的機構予以看待，因而得到了縣衛生院的各種幫助。該所的名稱是：「江寧自治實驗縣淳化鎮衛生事業促進會設立淳化鎮衛生分所」<sup>93</sup>，在這項合作事業中，淳化鎮基督教會實驗只能起到協調而非支配的作用。事實也證明，教會亦被迫讓出了宗教原本在西醫衛生計劃和服務事業中擁有的控制地位和資源。

淳化鎮基督教會與鄉村教會科實習處在一九三七年以後的相當長一段時間內由於日本的入侵而被迫停止了活動。一九四六年抗戰勝利後，金陵神學院鄉村教會科實習處重新在淳化鎮恢復運作。和以往稍有不同的是，實習處更加注重世俗化的鄉村建設事業，自一九四六年至一九五〇年期間，實習處在改良種子和農業推廣方面規模均有所擴大，範圍已包括：麥種推廣，豆種推廣，南瑞薯推廣，雜糧推廣，家畜改良推廣等諸多方面。與此形成鮮明對比的是，淳化鎮在宗教組織的復原與發展上卻顯得越形薄弱，處於衰竭不振的境地，教會和實習處只有訓練鄉村教

---

93. 同上。

會義工一項屬純粹宗教活動，實習處為應付南京附近各鄉村教會的需要辦理了多次義工訓練會，但不久有一個叫蘇皖鄉村服務協會的組織，認為這項工作歸併該協會辦理較為便利，所以最終變成了實習處在可能範圍內襄助該種義工的訓練，從而完全失去了這項宗教事業的主體控制權。<sup>94</sup> 淳化鎮的公共衛生工作在抗戰以後雖規模不斷擴大，但是擴展活動已在江寧縣衛生院以及政府的領導與協助之下進行，已經完全與教會失去了協作的關係。易言之，淳化鎮教會在世俗領域中的職責最終被專門化的機構網絡逐步吞噬與取代了。

**五、結論** 中國基督教社會福音派的崛起雖然在名義上秉承了美國「社會福音」宗旨的影響，但是卻有自己相當複雜的處境化詮釋。中國「社會福音派」首先面臨的並非是處理宗教與世俗之關係的傳統命題，也不是如美國那樣是勞資衝突的產物，而是在時勢催逼之下波動掙扎於多重的思潮之中，與世俗派別一樣承載着太多太重的民族主義與社會革命的期待與使命。與美國道友相比，中國「社會福音派」必須首先定位自己的民族角色，把本意是普世化的基督教還原為地域性的體系，以尋求基督教在民族話語中的合法地位；其次，「社會福音派」要處理基督教與國家威權的協調關係，以謀求在傳統政教格局中的生存空間；第三，「社會福音派」必須在社會層面上關注和處理世俗生活的問題，以便在結構和行為方面與本土的語境相銜接。

興起於二十世紀二十至三十年代的中国基督教鄉村建

---

94. 〈本院淳化鎮實習處的概況〉，《金陵神學院四十周年紀念特刊》，1950，頁147。

設運動，基本上就是「社會福音派」社會改造構想的一種反應和表現形式。鄉建運動是針對中國環境的需要而產生，因而它是民族性的；鄉建運動又是國家主義話語參與下的結晶，因而它是政治性的。鄉建運動力求解決的是平民生活問題，因而它是社會性的。讓人始料未及的是，鄉建運動伴隨着教會自立自養的命運節奏而興起，當它把擴展的力量真正達於更廣泛的社會範圍內時，其宣道工作與福音傳播卻受到了專門化機構與政治威權的消融與阻滯，使其無法維繫屬靈的純粹性，從而造成整體性的鄉村建設運動完全以世俗化的結果與面目而終結，社會的基督化最終以基督的社會化形式變相完成了自身的使命。