

# 晚清女传教士在华差传与中国女性启蒙 ——以福建为中心的考察

史伟明

(福建师范大学协和学院 福建 福州 350117)

摘要: 鸦片战争之后, 西方来华传教迅猛发展。其中来华女传教士在西方女权思潮与列强“门户开放”的影响下, 积极来华从事传教事业。虽然由于教会狭隘的传教驱动及西方沙文主义作祟, 晚清女传教士在华差传影响的范围、广度与深度均有局限, 但通过其戒缠足、兴女学等一系列活动, 影响并启蒙了中国女性主义的发展。

关键词: 晚清; 女传教士; 戒缠足; 兴女学; 女性启蒙

中图分类号: K252 文献标识码: A 文章编号: 1000-579(2016)02-0180-05

## Women Missionaries of the Late Qing Dynasty in China and Chinese Feminism Enlightenment

——Taking Fujian as the Center of Study

SHI Weiming

(Concord University College, Fujian Normal University, Fuzhou, Fujian 350117, China)

**Abstract:** The missionary activities in China developed significantly ever since the Opium Wars. More women missionaries than ever came to China for their missionary career under the influence of western feminism and the policy of “Open Door” of the colonies. Although the women missionaries’ endeavors and impacts in China were relatively limited due to the religious motives and Western Chauvinism, their efforts in such aspects as forbidding foot-binding, promoting female education, etc., to certain extent, do arouse the female consciousness of the late Qing Dynasty and enlighten the development of Chinese feminism.

**Key words:** late Qing Dynasty; female missionaries; forbidding foot-binding; promoting female education; female consciousness enlightenment

历经两次鸦片战争后, 中国门户大开, 来华传教活动逐步解禁: 1842年《南京条约》规定了耶稣圣教及天主教的传授习学活动, 中国官吏不得苛待、禁阻; 1844年《黄埔条约》承认了西方国家有传教权, 获许在沿海口岸设立教堂; 1858年《天津条约》进一步规定耶稣教天主教可入内地自由传播。外国传教士们把这一切都称为“光荣的消息”、“一个崭新的时代现在已经来临”。西方列强教会和政府对于前往东方传教的提倡与支持使得基督教在中国迅猛发展。来华基督新教传教人员来自十几个国家, 而在19世纪中叶以前, 来华的女传教士以男传教士家眷为主, 单身女传教士较少, 鸦片战争前夕仅201人左右, 但1889年上升至1296人, 1920年则达到3919人, 远远超过男传教士数量, 达到传教士总人数的

收稿日期: 2015-11-18

基金项目: 福建省教育厅 A 类社科项目“文化身份、翻译与近代福州”(编号: JA13403S)

作者简介: 史伟明(1979-), 男, 福建泉州人, 福建师范大学协和学院讲师。研究方向为美国文学等。

60%。<sup>[1] (p8-9)</sup> 男女传教士人数与比例的变化,让我们看到了西方妇女的宗教信仰。她们在向外传教的过程中,不仅扩张了自我,加快了实现自主意识的脚步,还留下了性别的明显印迹。也就是说,在传教的过程中,她们相应带来了女性性别意识的影响。因此,从这一组看似平淡的数字中可以看到,晚清女性传教士带来了性别的变化,也折射了男女传教士传教视角的差异性。正是这种性别的差异,及其身体力行的实践,在不经意间打开了封闭锁国的晚清男权社会的一道裂隙,为晚清女俗改良做出先行的实践。

来华女性差传基于自身女性视角与传教士的身份,关注晚清女性问题,改良女俗,在传教策略上走出一条迂回的路线,客观上促进了中国女性意识的启蒙与发展。福建作为晚清较早的对外通商口岸集中地,传教活动一向走在全国之首,具有典型的研究范本意义。本文试图从19世纪中叶以降来华女传教士发展的原因入手,主要以福建地区为考察中心,探究其在华差传的心态及关注的女性问题,梳理晚清女性传教士在戒缠足、兴女学等方面的作为与局限,探索该群体在传教过程中的独特性。

## 一、福音与困惑:来华女传教士源流与变化

大量来华女传教士的涌入,源于两方面的推动:一是以男传教士的家眷身份来华。据光绪三十年的《万国公报》披露,“1903年耶稣教西人在东方传道者男女2950人,男1233人,内有妻868人,女之未嫁849人”;“作为海外传教团体的女传教士仍是一个可以在纷乱的工业化社会中得到安定感且觉得有意义的工作”。<sup>[2] (p83)</sup> 同时,美国“学生志愿海外传教组织”呼吁大学生赴海外传教。虽然有资料显示女传教士的工资在很长一段时间内低于男传教士,但到东方传教不失为一个相当好的性别空间与价值实现的契机。对于女传教士而言,来华可以实现在西方无法实现的理想——女性的自我独立与社会地位的提升。19世纪末,西方已基本完成宗教改革,经历了工业革命,“平等、自由、博爱”观念深入人心。19世纪的美国社会发生了多次妇女运动,从道德改革运动(moral reform movement)、禁酒运动(temperance movement)一直发展到女权运动(women's rights movement)。在神学界,学生运动、黑人运动,再加上女性主义运动的推动,为女性主义神学(Feminist Theology)奠定了基础。她们力图改述基督信仰的基本文本,以女性的视角重新解读圣经,责问神学的男性形象和男权式的教会结构,重新诠释基督教的上帝观、基督观、人性论以及创造观、救赎观等。

女传教士大量来华的另一个原因则是,女性传教士相比于男性,更方便在中国家庭中布道传教。中国历来“男女授受不亲”、“男女大防”,女传教士在妇女间开展布道尤显便利。因此,派遣女传教士和妇女传教团来华,设立妇女布道站对于推动传教活动有着重要意义。

通过上述两方面的推动,来华女传教士从家庭妇女的位置摆脱出来,顺应时代潮流,紧握福音差传契机,更为轻松地在中国实现了在西方男权主导的性别秩序中很难实现的性别空间的突围。而且,基于自身基因与成长经历,她们在传教时,显然也会“自然”地同情晚清中国妇女的悲惨境地。两千多年的积淀,中国社会男尊女卑的伦理纲常根深蒂固,三从四德、三纲五常、妇女缠足成习、殉节成风,这些给了传教士很大的震动,激起她们极大的同情。因此,她们决心投入“一场十字军运动,以争取中国妇女的平等权利”。<sup>[3] (p627)</sup> 当然,尚在襁褓中的女性视角与身份的基因决定,传教布道的功利目标驱动,直接决定了来华女传教士参与引导的晚清女俗改良的不成熟性,不可能真正提出“男女平等、尊重妇女权利”的要求,她们追求的勿宁说是维多利亚式的典雅而温顺的女性形象。

在现实的传教过程中,大多数晚清来华的女传教士们做得并不比男性好,甚至还因此带着浓厚的文化优越感。1912年来福州华南女大任教的康慎德(E. L. Clark)就是其中的一个典型。毕业于芝加哥大学的神学院的她本想认识并探究中国的古老文明而未果。相反,她本人与中国人接触时越来越挑剔或苛求。逢美国国庆日,康慎德等女传教士们甚至在校园里升挂美国国旗,鸣枪庆祝,她们觉得热爱国家及沙文主义是神圣而自然的。<sup>[4] (p149-150)</sup> 她们虽然在本国内鼓吹女权,对中国男子却感觉有相当的优越感。康慎德认为,“绝大部分华南女大男子的体型都比我小”。在日记中,她认为自己可以打败中国男子。在一场网球比赛中,她和美国同伴把中国男生打得大败。“中国小伙子完全不是我的对手,他们懦弱瘦小。对任何小伙子所谓的男子气概,我都觉得可以轻蔑地将他们击溃”。<sup>[4] (p163-164, 205)</sup>

在女传教士看来,晚清妇女应圈定在家庭与宗教界限之内,永远当个温顺而贤惠的内助就足够了,

参政议政则是男人的范畴。蒲星氏认为,“我的意见,妇女必须谋自身的健全,知识能力,充实丰富,然后才可谈到参加政治工作”。<sup>[5]</sup>面对同样曾经面对的女性在男性主宰世界中夹缝的空间诉求,走在前列的西方来华女传教士明显持分裂而矛盾的双重标准,否定了晚清女性空间的拓展与开放。

## 二、戒缠足:改良风俗过程中的文化推动

中国妇女缠足陋习相传起源于南唐李后主的倡导,此后不断流传并形成社会风尚。这一陋习要求女子以残害肢体为代价来取悦男性,有十分复杂的社会成因与社会心理。传教士卢公明认为,“女人脚的大小和形状是区分社会等级的标志”,“是一种文化教养……也是一种时尚……一种民间习俗,但却拥有强大的传统力量和广泛的认同”。<sup>[6]</sup>女性之所以缠足成风,一方面是男权社会畸形的审美观而带来的婚嫁社会压力,如葛佩兰(KWOK Pui lan)指出,“当三寸金莲成为上等阶层的象征,代表着良好的形象,而自然足成为低等社会的代表而为人们所鄙视时,即使是穷苦人家的父母,也坚持给女儿缠足,目的只有一个:为了嫁个富裕人家”。<sup>[7]</sup>另一方面,清入关之后虽曾三令五申禁抑汉人缠足,特别是康熙三年清廷再下禁缠足令:“元年以后所生之女若有违法裹足者,其父有官者交吏兵二部议处,兵民则交付刑部责四十板,流徙。家长不行稽查,枷一个月,责四十板。该管督抚以下文职官员有疏忽失于觉察者,听吏兵二部议处。”<sup>[8]</sup>然汉人的民族主义情结,对异族统治强烈的抵触情绪,“男降女不降”,导致缠足习俗比明代有过之而无不及,并广泛影响到汉族以外的地区。

传教会“戒缠足运动”实践,始于厦门,波及全国。1874年,在伦敦传教会牧师约翰·麦克高望(Mac Gowan John)及其妻子的主持下,约60名中国女基督徒聚集厦门,成立了“厦门戒缠足会”,又称“天足会”(The Heavenly Foot Society)。该会每年聚集两次,凡不愿为女儿缠足并立约画押者皆可入会。三年内,入会者80余家。在厦门的推动下,福建、山东、河北、北京等地的反缠足运动蓬勃发展起来。同时,传教士利用教会的影响,积极扩大戒缠足运动的影响。在福州和兴化的寄宿学校中,一百多名寄宿女生都不缠足,有的教会学校还规定,不得雇佣缠足妇女作学校教师。比如基督徒何金英便是福州最早拥有天足的新女性。

来华传教士宣传和实践“不缠足”首先是为了更好布道,因为“妇女既缠足,多不能赴稍远之会堂听道礼拜,又不能就塾读书,伤闺闾风化。此不啻害及其身,并害及其魂”。<sup>[9]</sup>根据基督教“上帝面前人人平等,皆为兄弟姐妹”的教义和“天赋人权”的思想,传教士强烈反对妇女缠足,认为“上帝创造世人,男女并重。凡有道之邦,即信上帝之真道者,其男女无不平等,无道之邦,即不信上帝之真道,而别有所谓一切道者,其男女无一平等。观教化者,必观其女人。无论男女手足皆同。今观天下,除中国外,妇女均无缠足,可见上主造人之足形,男女无二致,此古今之通义也”。<sup>[9]</sup>

过于浓厚的宗教色彩自然削弱了传教事业在“不缠足”运动中的作用,毕竟晚清基督教影响有限,入教教民较之大众更是为数不多,故其影响仅限于教民内部。然而,传教士在戒缠足方面的努力却找到了一条有效途径,即自下而上地推动废除缠足陋习,并为国人提供了一些可操作的实践经验。此外,还推动了晚清自上而下的废除缠足运动。维新变法领袖康有为1883年在家乡创立不缠足会,鼓动妇女不缠足。1898年,光绪皇帝采纳康有为的意见,发布上谕禁止妇女缠足,1907年不缠足的要求还写进了清政府颁布的女子学堂章程。破除缠足陋习,至此成为近代中国女性解放的重要篇章。

## 三、兴女学与推动中国女性独立

1844年,英国东方女子教育协进社派遣女传教士爱德赛在宁波创办女子学塾,这是西方传教士在中国设立的第一所女学堂。其后又有11所女子学堂相继在五口和香港设立。教会学校规模扩大,层次提高,先后成立了著名的上海中西女塾(1892)、华北协和女子大学(1904)、启明女校(1905)及北京燕京女子大学(1908)、华南女子文理学院(1917)等。这些女校中,学生数量众多,学制完备,有小学、中学、大学。女校最初为吸引学生,只能免费招收来自贫苦家庭的女生并提供生活资助。后来,不再免费招收贫苦女孩,而尽力吸收富绅家庭子女入学。1915年,基督教会办的师范学校中,女生占65%,职业学校女生占51%,圣经学校女生占72%。1919年教会学校中,女生占64%。同年基督教办的大中小学的教

会女校学生达到60487人,占整个教会学校学生的29%。<sup>[10] (p271)</sup>很快,出现了“教会所至,女塾接轨”的局面。

1850年,美以美会传教士麦利和夫人斯佩里(Sperry)在福州仓山创办了第一个女塾。1853年,美部会的卢公明夫妇创办“美部会妇女学校”(即后来的“保福山女书院”),由卢公明夫人负责管理和教学。福州相继成立了诸多完备的女校,培养了王世静(后来任华南女子文理学院院长)、柯金英(其在福州教会医院资助下赴美国留学,1894年毕业于费城女子医科大学。回国后主办福州妇幼医院)等中国第一代女知识女子。

在传教士看来,兴办教育一直以来是“教会的大事”。美国传教士Anna Seward Pruitt(1862-1945)就认为,“真正的重要性在于,基督教办教育实际上给我们的工作带来了长期回报”。<sup>[11] (p28)</sup>教会女学发展的意义,首先在于其开启了女性职业化教育的先河,培养了第一代中国女性知识分子,破除了“唯女子与小人难养也”,“女子无才便是德”等陈旧观念。“中国女性并不是天生愚笨,只是需要一种神性将其解放”。<sup>[12] (p546)</sup>自然,教会心中的神性无疑只能来自基督了。其次,教会女学在很大程度上促进了晚清女俗的改良。1886年,《益闻报》发表“创设女学论”,主张废弛缠足,禁止缠足女生进入教会学校。为了稳定教学秩序,在学生入学时要家长填志愿书,以保证学生未到毕业时决不半途辍学。这种做法抵制了当时中国流行的早婚现象,同时保证了学生学业的完成。教会学校的这种做法是对封建礼教的抗争,对当时社会风气的改变起到了启蒙作用。教会女校宣传文明婚姻,反对一夫多妻,反对早婚。1894年“福州毓英女校”的招生中,童养媳占学生总数的三分之一,而到1909年则为八十之一。<sup>[13] (p59-65)</sup>胡适在论及基督教传教士倡导女学的作用时说,“忽然从西方来了一些传教士,他们传教以外,还带来了一点新风俗,几个新观点,他们给了我们不少教训,其中最大一点就是教我们把女人也当人看待”。<sup>[14]</sup>

教会女学一般以传教为培养目标,主要为培养合格的教会职员或传教士妻子。传教与布道是首要的,而非一般性的女性素质教育。虽然美国长老会海外女差会(Woman's Foreign Mission of American Presbyterian Church)在1870年创立差会杂志时,提出了“Woman's Work for Woman”(妇女工作为妇女),但这口号明显是出于传教的实际需要。1859年由女传教士媧标利(Beulah Woolston)和媧西利(Sallie H. Woolston)开办的毓英女中,“从一开始,创办女子寄宿学校的最重要原因就是为中国助手们提供信仰基督教的妻子。中国传道助手们必须和基督徒结婚而不是异教徒……因为美以美会圣经学校的男生急着要迎娶毓英女生,女孩子们大都难以完成学业”。甚至到了1895年,上海圣玛利亚女校校长史塔尔(Starr)在其报告中还曾明确地阐明该校的目的在于培养“有用的女基督徒”,并规定该校女生“只准嫁给基督徒”。<sup>[15] (p64-65, 73)</sup>这一点,从教会女学的课程设置就能得到很好的印证,其教育控制手段主要是显性的宗教课程设置以及隐性英美文化场域的建构。教会女学从来不是从纯粹知识角度出发,亦没有从知识本身来对课程做“镜式”反映,它仍然取决于教会上层统治阶层的意旨。

另一方面,从教会女校的教学内容看,西方的文化沙文主义与文化侵略现象异常明显。“立案前所用的课本,除语文外,一律都是英文的,连中国的历史、地理课本也是美国人编写……翻开这些史地课本,触目的就是抽鸦片烟、缠小足、拖辫子、留长指甲、茅草棚、乞丐等侮辱性的材料,而其他英文课本,都是宣传美国的美丽花鸟、‘英雄肖像’、‘辉煌的战绩’以及高楼大厦等。”<sup>[16] (p304)</sup>

## 结论

综上,来华女传教士处在两套不同的符号体系之下,具有双重的身份意识与性别空间:一是作为在西方传统符号体系下,一向依附于第一性的男性而存在的逼仄的第二性,主内而虔诚,贞洁而温顺,极少涉足男性统领的政治社会空间领域。一是在中国作为差传,由于其形体较之国人过于高大,在中国境内传教事务上,不仅对中国人来讲属于强势且有绝对话语权,对男传教士也有相当的拍板权而有别于晚清女子的“第三性”。当然,在传教士看来,晚清女性也是具有双重性的:她们一方面是男权社会男尊女卑体系下的牺牲品,另一方面却能凌驾于男子之上并能在某种意义上决定家庭男性宗教信仰倾向的精神领袖。

如此的双重性,决定了来华传教士戒缠足、兴女学等方面所谓的“男女平等”,与西方的女权主义有

实质性区别,其宣传往往带有明显的宗教色彩和宗教意图。基督教是西方列强进行文化渗透,实现“为基督征服世界”目标的重要工具。她们未能把西方妇女解放理论,包括被视为妇女解放经典的著述全面介绍过来。同时,她们也从未真正关注晚清女性迫切的性别空间拓展诉求,宣扬着不触动固有的特权阶层与统治基础的女性意识启蒙。教会的种种活动,并未从根本上触动封建传统,他们对中国约束妇女的封建道德核心——三纲五常等并不反对,而将基督教的戒律与之结合。无论是对缠足的抨击,还是对女学的倡导,来华女差传主要从布道的需要出发,以东方主义的视野观照晚清中国,并未触动压迫和摧残妇女的封建礼教。

经过工业革命与历次人文运动,天赋人权学说在西方已深入人心。在林则徐与魏源“睁眼看世界”的思路引导下,在来华女性传教士系列活动的影响下,晚清知识分子把目光投向了更为宽广的领域,妇女问题作为一个社会问题也进入了他们的视野。早期维新派是中国最早接受这一学说的有社会影响的人群,虽然其接受仍带有一定的阶级烙印与局限性。他们提出“天地生人男女并重”之说,与西方的“天赋人权”、“男女平等”理念仍有一定的距离。然而,他们能以西方女性为参照系,比照当下富国强民良种的社会需求,重新审视晚清女性的局面。如有人认为,解决妇女问题是“富国强兵之本计”。特别在论及女子教育的重要性时,他们普遍认为“女学最盛者,其国最强,不战而屈人兵”,“女学次盛者,其国次盛”,“女学衰,母教失,愚民多,智民少,如是国之所存者幸矣”。<sup>[17]</sup>(p120-121)当然,知识分子的呼声,难免人少声弱,未能形成有影响的社会思潮,也不具备将思想变为改革行动的社会环境,却催生了女性启蒙运动思潮,充当了历史不自觉的工具。

#### 参考文献:

- [1] Mary Taylor Huber and Nancy C. Lutkehaus. *Introduction: Gendered Missions at Home and Abroad* [M]. Michigan: The University of Michigan Press, 1999.
- [2] 林美玫. 妇女与差传: 19世纪美国圣公会女传教士在华差传研究 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2011.
- [3] [美] 费正清, 刘广京编. 剑桥中国晚清史(1800-1911年上卷) [M]. 中国社会科学院历史研究所编译室译. 北京: 中国社会科学出版社, 1993.
- [4] Jame Hunter. *The Gospel of Gentility* [M]. New Haven: Yale University Press, 1984.
- [5] 蒲星氏. 梦想的大学 [J]. 华南学院校刊, 1947 (42).
- [6] [美] 卢公明. 中国人的社会生活——一个美国传教士的晚清福州见闻录 [M]. 陈泽平译. 福州: 福建人民出版社, 2009.
- [7] KWOK Pui lan. *Chinese Women and Christianity (1860-1927)* [M]. Atlanta, 1992.
- [8] 中国第一历史档案馆. 光绪二十八年四川总督岑春煊“劝戒缠足告示” [J]. 历史档案, 2003 (3).
- [9] [美] 林乐知. 论女俗为教化之标志 [J]. 万国公报(第35本), 台北: 台北华文书局影印合订本, 1968.
- [10] 郑登云. 中国近代教育史 [M]. 北京: 人民教育出版社, 1983.
- [11] [美] 安娜·西沃德·普鲁伊特. 往日琐事 [M]. 程麻译. 济南: 山东画报出版社, 2010.
- [12] [美] 卫三畏. 中国总论(上) [M]. 丁韪良译. 上海: 上海古籍出版社, 2005.
- [13] 华惠德. 初创时期的福建华南女子大学 [J]. 教育评论, 1990 (1).
- [14] 胡适. 人生大策略 [M]. 长沙: 湖南文艺出版社, 1989.
- [15] 陈景磐. 中国近代教育史(第三版) [M]. 北京: 人民教育出版社, 2004.
- [16] 薛正. 我所知道的中西女中 [A]. 中国人民政治协商会议上海市委员会文史资料工作委员会编. 解放前上海的学校 [J]. 上海文史资料选辑(第五十九辑), 上海: 上海人民出版社, 1988.
- [17] 郑观应. 女教 [A]. 罗炳良主编. 盛世危言(卷二) [C]. 北京: 华夏出版社, 2002.

(责任编辑: 戴利朝)