



乡村教会本色化路径考察——以山东圣公会为例

王思琪  <https://orcid.org/0009-0005-6448-4520>

上海大学文学院历史系

wsq970707@163.com

摘要: 基督教在山东乡村传播广泛, 以英国圣公会为例, 其乡村堂口、信徒数量都不断增长, 在此过程中, 中国同工发挥了较大作用。在教义传播方面, 中国同工将教义转译为乡土语言, 增强民众情感认同; 在宗教实践方面, 通过神迹叙事和仪礼的结合, 调和了基督文化与乡土信仰间的张力。在信仰组织上, 信仰的家族化传播推动了地方信仰共同体的构建。制度层面, 中国同工主导教会治理, 推动自传、自养、自立。因此, 鲁中乡村教会的本色化不仅是教义传播方式的调适, 更是语言、仪礼、社会结构和制度的重塑。乡村基督教的本色化路径, 不是对西方模式的简单移植, 也并非对本土文化的完全迎合, 而是在信仰认同的背景下实现的普世性与地方性的结合。

关键词: 山东、基督教、乡村教会、本色化

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_\(25\).0005](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0005)

乡村基督教的发展得到了众多基督教史学者的关注，如段琦、刘家峰、史维东（Alan Richard Sweeten）等人，都对乡村基督教的发展以及基督教的乡村建设作了详细探究。¹这些成果或着眼于基督教进入乡村后的在地调适，或着眼于基督教对中国乡村建设的作用，而忽视了教会与乡土文化间的张力与融合，对教会本色化路径缺少一系统考察。部分学者用个案审视乡村教会的本色化。范正义认为传统社会时期，基督教与民间信仰的冲突往往与双方的文化隔阂有关，另一方面也与基督教传入后对乡土社会的运行机制以及权利与利益秩序的破坏有关。基督教能不能本土化，以及在多大程度上实现本土化，与基督教的外源有着密切的联系。²陶飞亚则指出，新时期的乡村教会虽仍存在还原主义倾向，但整体上仍逐渐向理性主义色彩的常态社会下的体制教会发展。³无论是非基时期的去洋教诉求，还是基督教中国化语境中的政策倡导，围绕基督教本色化路径的研究不断深化，呈现出从宏观到微观，从神学到社会文化的多重转向。乡村教会远离传教士权力核心，文化环境复杂，最能体现地方社会对外来宗教的接受、转译与重构。山东中部⁴是英国圣公会在中国北方较早的传教区，这里村庄集聚且受儒家文化影响深厚，其乡村教会的发展经验也是基督教在地方社会深度融合的路径体现。基督文化进入他者社会，不仅会对本土产生影响，更因传教等问题对当地族群产生冲击，因基督教产生的某些政治、社会问题都可归于人的问题，或人的行为问题。因此，本文试图切入边缘视角，关注在传教和教会治理中发挥关键作

1 段琦，《奋进的历程：中国基督教的本色化》（北京：商务印书馆，2017）；刘家峰，《中国基督教乡村建设运动（1907-1950）》（天津：天津人民出版社，2008）；史维东（Alan Richard Sweeten），吴薇译，《中国乡村的基督教：1860-1900年江西省的冲突和适应》（南京：江苏人民出版社，2021）。

2 范正义，《众神喧哗中的十字架：基督教与福建民间信仰共处关系研究》（北京：社会科学文献出版社，2015），第234页。

3 陶飞亚，《复原还是趋新：中国农村教会走向的思考——以泰安马庄北新庄教会为例》，载刘家峰主编，《离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起》（上海：上海人民出版社，2005），第178页。

4 下文统称鲁中地区

用的中国同工¹，自下而上地审视乡村教会的本色化。通过考证英国圣公会在鲁中乡村的发展路径可知，乡村教会的本色化，并不仅是教义、手段的地域性调适，更是一个涉及了宗教语言、仪礼制度以及社会结构的复杂过程。本文试图通过分析基督教语言的乡俗化、仪礼的调整、信仰认同体的构建，以及中国同工的教会治理与自立，从而展现乡村基督教本色化的独特之处，即理论——认同——实践的动态路径。

一、理论：宗教语言的转译

在华圣公宗差会以美国圣公会和英国圣公会为代表，美圣公会曾于第二次鸦片战争后尝试登陆山东，但效果并不理想。1874 年，英国圣公会传教士史嘉乐（C.P.Scott）、林披基（Miles Greenwood）乘船到达山东烟台，开始初步传教。²随后，史、林二人来到泰安，不断植堂，发展鲁中及胶东半岛两大传教区域，其中鲁中势头更盛，信徒足迹涉及泰安、平阴、新泰、兖州、东昌等地的城镇与乡村。1904 年，山东脱离英国圣公会华北教区分治。成为独立教区后，英国圣公会在山东迎来繁荣，牧区数量、规模及信徒人数不断增加，最盛时大小教堂近五十处，信徒数量近达五千人。³与美圣公会相似，英圣公会入鲁之初也引

1 山东圣公会的中国同工可分为三种。一是传教初期，通过琐碎的宗教活动发展的教友。这类教友多在十九世纪末便开始担任传道士，未经系统训练但拥有数年的传道经验，如驻大官庄村的王明昌、驻莱芜的李先生以及驻沟头村的马孝廉等。二是接受过神学院的专业宗教教育，具有系统神学观与传教意识的神学生。烟台神学院（Chefoo Theological Collage）是圣公会开办的唯一一个专业宗教教育机构，1906 年春季开班，1912 年关闭。在开办的六年间，共招收三批神学生。这些学生结束学习后大多返回乡村做传道士，部分被按立为执事（*deacon*，又叫会吏），负责乡村堂会事务，他们随着工作的发展不断晋升，有个别神学生在后期被按立为牧师。第三则是参加过学道班、学道院等短期神学培训的传道士。相较于神学院来说，学道班更常见于牧区之中，且多设于农闲之时，对乡村基督徒来说更为便利。

2 C.P. Scott, *Church Work in North China: A Sketch of the Church of England Mission in North China, Together with an Account of the Formation of the Diocese* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1891), p.23.

3 石经校，《泰安中华圣公会》，载山东省政协文史资料委员会编，《山东文史集萃 民族宗教卷》（济南：山

起了民众的排斥，传教效果并不显著。即便是在条约保护以及政府信仰自由的政策之下，基督教获得了社会存在的合法性，但在文化感情上仍然是疏离的。¹外来的基督文化无法真正与乡土文化抗争，传教士自带的“洋”色彩无法真正接触乡土社会，因此，在传教过程中，中国传道士与基督徒发挥了重要作用。

福音的实现并不取决于教义本身，而更取决于语言、文化是否能被理解。面对文化水平低下的村民，中国传道士通过翻译和再创作，将教义与土话结合，创造出的一套本土的传教语言，完成了基督教的初步在地化，基督教义也被赋予乡土经验。他们注重利用乡民熟知的宗教形象，促进乡民与外来宗教间的心理认同。鲁中乡村惯有供奉河神的习惯，传道士李广信便以龙王庙祭台上摆放的神像作为讲道的对象，借“龙王”之名传基督之道。²有鉴于此，许多乡村传道士在讲道时，会更注重宣传基督教的信仰替代作用。在新泰，一位妇女因为自己的孩子身体虚弱，常常担心孩子会被“老天”收走，于是她做了一个泥娃娃来供奉菩萨，希望菩萨能让他的孩子平安成长。传道士听说之后，向她讲述圣经中耶稣拯救世人的故事，劝其受洗，以求得上帝庇佑其孩子平安。³讲经时，传道士们参考《三字经》的格式总结教义，使福音简明易记。⁴这种歌谣式的福音传播既与乡民口语习惯适配，也使得教义融入日常交流。同时，传道士更注重讲道的顺序，由浅入深，由俗入圣。他们首先向乡民解释人类俱有敬神之心，但神亦有真假，由此引入真神概念，并指出真神只有一位，即上帝。而后，既分别神有真假，传道士便引导村民弃假归真，接触上帝，并解释基督教所办一切事工皆符合社会进步潮流。最后，传道士为村民传递人若真信耶稣必获永生的理念。在讲道过程中，传道士多

东人民出版社，1993），第 214-215 页。

1 黄剑波，《地方文化与信仰共同体的生成 人类学与中国基督教研究》（北京：知识产权出版社，2013），第 73 页。

2 “Li-Kuan-Hsin”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXVII, no.3(July,1919), pp.7-9.

3 “Hsintai City”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXIII, no.4(October,1915), pp.59-60.

4 “Letter from the Rev. Ives Stocker”, *North China and Shantung Mission*, vol. XX, no.2(April,1912), pp.51-53.

以“老天爷”、“上天”等概念来解释上帝涵义，赢得民众认同。¹这种循序渐进的讲道更注重乡民的情感体验，传道员本身便是乡村一员，对本土文化与宗教环境十分熟悉，他们利用宗教语言在异文化中的模糊性，将信仰与世俗需求并列。这种语言策略实际是一种文化上的协商，它通过模糊宗教边界，让基督教嵌入乡土，使得基督教不仅以具体存在立于乡村，更内化于乡民的心灵体验之中。

基督教想要在乡村扎根，单纯依靠民间语言来解释教义未免太过单薄，经过启蒙运动唯礼主义漂洗之后的西方基督教与中国传统民间宗教在理性化程度上存在巨大的差异。²反之，若基督教能还原为一个较原始的形态，像初期教会般注重圣灵能力的即刻彰显，则较易为村众接受。因此，讲述“神迹”也是传道员的必要手段。传道员多利用某些具体事例，通过神化语言和肢体表达，将上帝的普世拯救与现实困境联结，使教义成为一种救赎符号，如：

案例 1：

留村一位彭姓信友，因其兄长酒后杀人逃逸的罪行被牵连关进监狱，传道员在得知此消息后带领村中信众为其祈祷。一周后，彭姓信友被释放，人们都认为这是上帝的旨意，得知此事的村民，纷纷来到彭信友家中听讲，并有几人成为慕道友。³

案例 2：

莫庄的一位信友在聊天时猝死，信众握住该信友的手集体祷告，竟神奇复活。

4

案例 3：

1 丁玉源，《教讯：山东教区：新泰布道团工作》，《圣公会报》1934 年第 27 卷第 16-17 期，第 13 页。

2 黄剑波，《地方文化与信仰共同体的生成 人类学与中国基督教研究》（北京：知识产权出版社，2013），第 85 页。

3 "Letter from the Rev. B. M. McOwan, Liu-Ts'un", *North China and Shantung Mission*, vol. XVIII, no.4(October, 1910), pp.117-119.

4 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.", *North China and Shantung Mission*, vol. XIII, no.1(January,1905), pp.10-15.

1935年，山东遭逢旱灾，天气炎热无雨，晚禾及豆苗花生均渐渐枯槁。8月20日，山东圣公会史主教召集各教区牧及信徒召开灵修会，自8月21日起23日止，每日祈祷查经，即于是时普降甘霖，数百里之旱灾，完全消弭。¹

这种神迹宣传一直沿用至今。2023年8月，笔者去到山东泰安灵芝街圣公会旧址时正遇信友讲道，于是跟听讲道内容。信友在讲道时使用方言，描述道：“之前下大雨的时候我们院子周边都被淹了，只有我们这里好好的，这就是我们主保佑我们，这是神的旨意。”

与西方基督教重文本的神学偏好不同，中国基督徒，尤其是乡村基督徒更倾向于接受经验性宗教，即通过亲身经历的方式，构建自己的信仰体系。中国同工深谙此道，神迹叙事便是其唤醒情感和激发认同的重要手段。这种方法范围广且时间跨度大，通过村镇之间的信息传递可将传播范围扩大至整个教区，具有长期性与历时性的特点。凭借这种特点，教会在鲁中乡村形成了可共享的宗教记忆网。虽然在神迹传播的过程中，人们无法估计信息的变异情况，在信息链前后的信息准确性仍然存疑，所谓神迹在传播过程中是否变质为另一种迷信事迹也不可而知。但是，神迹作为异域宗教与本土的调和剂，既是传道士宣传动员的工具，更是民众信仰的实在依据。

仪礼的改造则更能体现基督教与乡土在形式上的融汇。以圣公会信徒的葬礼为例，信徒临终时，牧师用经过主教祝圣过的橄榄油涂抹在教徒耳、目、口、鼻、手、足，并为其念祈祷经，以保其死后进入天国，赦免罪过。²葬礼保留了中国葬礼中停灵的传统，并为披麻戴孝、跪地磕头等传统礼仪让步。牧师允许死者子女在正式葬礼的前一天叩头，并允其披麻戴孝。正式的基督教葬礼则在第二天举行，由牧师领导其他信徒唱诗、做祷告，送灵并下葬。³地方牧师在尊重民俗的

1 陈子谦，《教讯：山东教区：灵修会的神迹》，《圣公会报》1935年第28卷第19期，第9-10页。

2 李柯，《圣公会传教》，载刘如峰等主编；中共聊城市委党史研究室，聊城市政协文史资料委员会编，《聊城重要历史事件》（北京，中共党史出版社，2003），第331页。

3 “Diocese of Shantung. Report for 1924”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXXIII, no.2(April,1925),

同时，保留基督教仪式的神学意义，拉近了基督徒与非基督徒的认同距离。宗教本质上是通过仪式生成和创造的，而非人类心灵的制作。因此，仪式本身便是集体力的体现，它既承担着灵性交流的神圣职责，也发挥着现实组织的功能，它既强化了群体内部的信仰归属，同时又通过仪式化的公共行为，促进了不同文化的集聚与交流。仪式或成为乡村基督教在地化最为直观的表现，加之语言与叙事的转变，基督教在其倡导的灵性体验与乡土秩序之间找到了平衡，在乡村社会完成了初步的本色化改造。

二、认同：信仰共同体的构建逻辑

在乡村社会，信仰的归属并不在于精神或灵体的交流，而是受到亲属关系和传统社会结构的影响，是理性与功用主义共同作用的结果。以圣公会为例，信仰的变动与认同往往以家族为单位展开，进而形成集聚性的信仰网络，这种集体的皈信也在侧面体现了信仰共同体构建过程中的亲缘特点。

（一）信仰的家族化

家族作为构成中国乡村社会的基本单位，不仅主导着经济与伦理秩序，也在宗教认同的建构中扮演着重要角色。家族内的信仰传播途径大致有二，一为纵向血缘、婚缘继承，二为横向的宗族分支的地缘传递。以血缘、婚缘为线索的信仰传播主要体现在直系亲属之中。如邱家庄的马姓家庭，马先生最先受洗，后其母亲、兄弟与儿子女儿全部受洗入教。¹徐家庄的一个四代家庭，家庭内有 18 位成员，17 位都相继受洗成为基督徒，并有 10 名受餐。²丁家村的丁氏为该族族长，

pp.7-8.

1“Letter from the Rev. Frances H. Sprent. An Account of some recent Baptisms”, *North China Mission*, vol. II, no.3 (October,1894), pp.51-54.

2 “Letter from the Rev. Henry J. Brown”, *North China Mission*, vol. V, no.4(January,1898), pp.58-59.

同时也是基督徒，在其影响之下，十余名后代全部受洗为基督徒。¹即使是实用主义影响下的入教也具有血缘特点。如高余一位八十岁老人在儿子从圣公会广仁医院治疗之后，受洗成为基督徒，经老人介绍后，其家人全部入教。²除近亲之外，圣公会的乡村信徒有相当比例是通过地缘影响而入教。鲁中地区村落分布集中，村庄间的社会关系密切，具有较高的信息联通性，在这种空间结构下，信仰的传播力显著提高。如在新泰，一信友去拜访亲戚，并宣传基督教义，在其影响之下整个家族约五十人全部成为基督徒。³同样情况发生在张家村，部分基督徒因为一位女信友来此拜访亲戚，才接触到基督教，随后便有 13 人受洗。⁴最具有宗族传播特点的是大孙庄村，村内七十余名基督徒中，绝大部分都来自于孙氏家族。⁵建国后的基督教统计数据也显示，平阴、泰安两地的信徒多为同姓亲友，如刘姓、孙姓、赵姓等，且多有受家庭影响自幼入教的情况。⁶上述案例均能说明，信仰选择与亲属依附之间联系密切。在家族中，信仰不再是个体的决定，而成为了家庭认同的一部分，信仰共同体的构建受到精神认同与社会资本的双重影响。家族内部的信仰问题并不仅是简单的血缘承继，而是一种资源的配置，它为乡村教会的发展提供了最基础也是最为坚固的支撑。

（二）乡村场域下的改教

圣公会进入乡村后，无形中对乡村原有的宗教秩序、群体认同发起挑战，基督徒与非基督村民间的矛盾贯穿教会发展始终。例如大官庄村堂在创设之初便

1 "Letter from the Bishop in Shantung", *North China Mission*, vol. XXX, no.3(July,1922), pp.2-6.

2 "Report of the Ping Yin District", *North China Mission*, vol. XXIX, no.2(April,1921), pp.5-9.

3 "From the Bishop in Shantung", *North China and Shantung Mission*, vol. XLII, no.2(April,1934), pp.7-9.

4 "Diocese of Shantung:1935", *North China Mission*, vol. XLIV, no.2(April,1936), pp.9-11.

5 "Report of the Ping Yin District", *North China Mission*, vol. XXIX, no.2(April,1921), pp.5-9.

6 《关于宗教团体基本数字统计与基督教志愿赴朝医疗队登记表》，1951年，0003-002-0039-001，平阴县档案馆藏。

有乡民多加阻挠，他们在修筑教堂时多次报官，阻碍教堂建设。¹大多村内基督徒的生活境遇也十分窘迫，他们出门时常会受到乡民的辱骂，因此多在自家院子活动，鲜少外出。²乡民也常以各种名义驱逐基督徒，一些村的信众只能被迫呆在山洞生活或另寻生处，某次这种驱逐行动竟持续三周之久。³泰弗尔（Henry Tajfel）的小群体实验很好的解释了这种人际冲突。⁴乡村场域下，非基督徒在所在族群中获得了较大的身份认同感，当其群体身份被划分且得到认同时，便会促使他们表现出群体偏见，即对群体内更为善意，而对外群体性质的基督徒更为猜忌甚至是敌意。但是，群体归属并不是一成不变的，如果社会身份令人不满，人们就会离开现属群体并加入更有利的群体，因此在乡村频繁出现改教现象（Conversion）。

在选择信仰的过程中，社会资本与宗教资本的投入比例是人们考量的重要因素，而在乡村，个人的社会地位和资源往往依赖于其家族。因此，随着人们与委身于不同传统的宗教的人具有或形成更强的依恋，他们就会选择亲密对象的信仰。⁵在前文述及的马姓家庭中，大部分成员皈信之前都是金丹教徒，由于长子马先生及其兄弟受洗，其它成员才改信基督。⁶此处信仰的变更不再单纯是个体的精神取向，更代表这个人在乡土生活的群体归属。同时，改教之后的村民也会将其对前宗教的贡献精神投入于基督教之中，为教会带来实际好处。例如新泰张家村的一位信徒，他在改教之后，便将原来用于修建寺庙和请庙戏的钱捐献给

1 "Letter From the Bishop", *North China and Shantung Mission*, vol. III, no.3(October,1895), pp.49-52.

2 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D. D." *North China and Shantung Mission*, vol. XVI, no.1(January, 1908), pp.22-26.

3 "Tai-An-Foo", *North China and Shantung Mission*, vol. XXXVL, no.3(October,1895), p.59.

4 泰弗尔将实验对象尽可能随意的分组，然后要求人们给其他参与者打分，其结果显示，参与者往往会给同组成员打相较于外组成员更高的分数，即群体间的社会认同。

5 罗德尼·斯达克（Rodney Stark）、罗杰尔·芬克（Roger Finke）著，杨凤岗译，《信仰的法则 解释宗教之人的方面》（北京：中国人民大学出版社，2004），第 146 页。

6 "Letter from the Rev. Frances H, Sprent An account of some recent Baptisms", *North China Mission*, vol. II, no.3(October,1894), pp.51-54.

教会，还无偿出借一块土地修建教堂，之后又拿出土地给基督徒耕种，并将粮食收益作为教会自立基金。¹

除家族影响之外，改教也与乡村宗教的多元性密切相关，宗教间的自相似性为乡民的改教提供了合法依据。圣公会的乡村信徒中有相当一部分在受洗之前是一贯道、金丹教（离卦教）等民间教派的成员。²还有部分曾参加耶稣家庭的礼拜，随后才来到圣公会。³这侧面说明了在一些被称之为“宗教”或者“宗教的”现象里，存在着一系列或多个系列的构成要素或特征，这些在自身宗教中总结出的内容与特点，同样存在于其他宗教之中，即宗教间具有自相似性。⁴这种自相似性在另一角度解释了为何乡民能对信仰的更迭快速适应。在封闭的乡村场域之中，基督教与其他宗教、儒教以及秘密教门互为补充，共同构成了此区域内的宗教环境。农民现世困苦的生活使他们对物质生活极其追求，并对来世有着极大的期待。处在如此繁杂宗教环境中的乡民更易获得多种信仰选择，从而可以在多重选项中找到最符合自身利益的一个，信仰的重叠也成为乡村宗教生活的最大特点。在此条件下，放弃原有宗教接触基督教是信徒在有限的资源内和多元的信仰之间权衡的结果。

通过层累地将宗教认同建构于乡村之中，圣公会在乡村组成了较为稳定的信仰共同体。鲁中地区的信仰共同体规模不大，但足以支撑乡村教会运转，并成为乡村社会的补充单元。信众在接受基督教的同时，也将复杂的乡村文化逻辑送入基督教内部，基督教的本色化也得以持续深化。

1 "DIOCESE OF SHANTUNG:1935.", *North China and Shantung Mission*, vol. XLIV, no.2(April, 1936), p.9.

2"Letter from the Rev. Frances H. Sprent. An Account of some recent Baptisms", *North China Mission*, vol. II ,no. 3(October,1894), pp.51-54.

3 "A Day In A Motor Car in Shantung", *North China and Shantung Mission*, vol. XLI, no.3(July,1933), pp.5-7.

4佩里·施密特·克里尔（Perry Schmidt-Leukel）著，张绪良、王蓉译，《一花一世界：分形理论视角下的佛耶对话》（北京：宗教文化出版社，2020），第50页。

三、实践：制度重塑与教会自立

乡村教会的本色化不仅体现在传教上，更体现在教会管控权与话语权的重建之上。英国圣公会自十九世纪末来华，教会事务多是外国传教士控制，虽然信众接触更多的是中国传道士，但中国同工仍缺乏实质权力。

建会初期，大部分圣公会传教士对于教会自立的观念仍是传统的，即通过驻华各国势力间的政治、商业和社会交往来实现中国各民族的聚集，将基督教文化同化至中国本土生活之中，形成一种具有中国特点的基督教生活形式。¹在此预设中，中国人的角色仍是被控制者，传教士并没有将教会兴盛的希望过多的寄托于中国牧师。且他们认为，中国同工往往会被一些暂时的皈依所迷惑，忘记民众信教的物质前提。²但正如亨利·维恩(Henry Venn)³所说，中国人口基数庞大，即使将所有的英国传教士都派到中国，也是不够的。⁴圣公会传教士在来往书信中也常表现出对人手不足的无奈。传教士对中国同工的情感是矛盾且复杂的，他们一方面深知建立本土教会及培养中国牧师的重要性，另一方面也对本土工人的素质保持质疑，存疑的重点主要在本土工人的教育水平较低、视野有限、以及独立思考能力较差等问题之上。⁵与此同时，教会内部对中国同工群体规模的扩大十分警惕，恐对外籍传教士造成威胁。曾任山东教区主教的艾立法(G.D.Iliff)认为，如有必要，应采取限制手段，防止主导权完全掌握在中国人手上，从而造成

1 "In the April number", *North China Mission*, vol. X, no.3(July,1902), p.1.

2 "Letter from Bishop Iliff", *North China and Shantung Mission*, vol. XIII, no.4(October,1905), p.21.

3 亨利·维恩(Henry Venn)，十九世纪中期英国圣公会义务教职干事，他与美国公理会传教士安德生(Rufus Anderson，又译安德森)提出了本色教会(Indigenous Church)概念，并指出本色教会的三自原则，即自治(Self-Governing)、自养(Self-Supporting)、自传(Self-extending/ Self-propagating)。

4 Edited by Max Warren, *To Apply the Gospel: selections from the Writings of Henry Venn*, Michigan: Eerdmans Publishing Company,1971, p.118.

5 "The Letter from the Right Bishop Iliff, D.D.", *North China and Shantung Mission*, vol. XVI, no.4(October, 1908), pp.135-138.

本土教会与母会割裂的危机。¹随着传教工作的深入，传教士开始意识到外国人向中国人直接传教是艰难的，乡村传教的效果往往取决于中国传道员的行动，²而传教士的工作重心更应立于培养中国同工之上。³于是他们开办神学院、圣经班、讲道班等机构，并选送学生进修，提高中国同工素质，这在一定程度上促进了中国同工自立意识的觉醒，为教会的自立提供了人员基础。

中国同工的主导性始于议事权与话语权的提高。1913年5月，冯杏春（1880-?）、高约翰（?-1930）二位执事被按为牧师，任会长职，山东圣公会正式拥有了中国籍牧师，乡村信徒也可在本地牧师手中受洗。⁴1924年，石蕴升、刘德盛、孙建润、高鸿恩几人被按为牧师，任会长职。⁵自此，山东圣公会共有7名中国牧师，5名执事。⁶本土牧师的数量逐渐超过传教士，所有乡村堂会几乎都有中国同工驻守。⁷抗日战争爆发后，传教士多撤退回国，或转移到临海安全区，中国牧师与执事全面接管教会事工，自主运作教会事务。教会议事方面，1907年，本土信徒代表首次参加教区会议，在会上，代表就各项议题发表了意见，虽都是参考建议，但仍是本土基督徒参与教会话事迈出的重要一步。⁸1908年2月，泰安座堂召开第三次教区会议。在这次会议中，有四位中国同工参与，四人就教会

1“Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXI, no.2(April,1913), pp.43-46.

2“From a letter from the Rev. I. Stocher”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXV, no.4(October,1917), p.76.

3“Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D. D.”, *North China and Shantung Mission*, vol. XVII, no. (January,1909), p.19.

4“Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D. D.”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXI, no.3(July,1913), pp.74-79.

5 高鸿恩，《教务：山东辖境：派立圣品记略》，《圣公会报》1924年第17卷第16册，第15-16页，U104-0-119-563，上海市档案馆藏。

6“Looking Round”, *North China and Shantung Mission*, Special Number of The Land of Sinim, (October,1924). pp.17-21.

7“Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission*, vol. XXI, no.4(October, 1913), pp.104-107.

8“Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.”, *North China and Shantung Mission*, vol. XV, no.3(July,1907), pp.75-79.

仪式是否应该适应中国习俗发表了意见。¹在此之后，越来越多的中国成员加入教区事务的探讨，本土信徒已不再是被动的接收者，而是以教会成员的身份介入教会治理。1928 年的教区会议上，十三名参会成员中仅有两名外籍传教士，其余皆为中国人，中国同工在会议讨论中的发言比重不断提高。²本土同工积极参与教区事务，在婚丧仪式等问题上发表建议，侧面推动着教会向适应中国社会秩序的方向演化，也体现出教会权力开始由单一向多元过渡。

中国同工的职能不断扩大，议事结构随之改变。在乡村教会中，若一堂口信徒人数发展至十人以上，则该堂要在当地传道士或主管牧师的指导下，成立小堂会，作为该堂的主要议事组织。小堂会主要由会吏、传道士及普通信徒组成。小堂会之上是大堂会，大堂会多立于城中，由支堂信徒代表、会吏（执事）、会长（牧师）及传教士组成。除大小堂会之外，另设有教区议会，是为教区最高议事组织。³在上述组织之中，传教士驻于城中大堂，定期参加教区议会，小堂会完全由中国传道士、会吏掌握，乡村教会的日常议事、宗教事务及财务开支完全交由中国人之手。这种三级议事结构形成了教会内部新的治理体系，其核心便是本土人员的深度参与。教会制度的重构促进了教会治理风格的转变。相较于传教士“传教——执行”的模式，中国同工更强调治理过程中的协商与民主参与。在大小堂会宪章中（文后附），规定了信徒的议事权，并明确堂董选举机制、堂会报告制度，提高了教会内部的信任感，同时也体现出“信众参与，共同治理”的倾向。

乡村教会的自主性最早体现在自传之上，中国同工对此表现出强烈的主动性。他们先是仿照传教士活动，在堂口设立圣经班，为慕道友、信徒讲经。随后，又组成了成规模的传道团，巡村讲道。1909 年，山东少雨，庄稼歉收，几名从

1 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.", *North China and Shantung Mission*, vol. XVI, no.2(April, 1908), pp.54-57.

2 "From the Bishop in Shantung", *North China and Shantung Mission*, vol. XXXVII, no.1(January,1929), pp.7-9.

3 "The Annual Meeting", *North China and Shantung Mission*, vol. XXIII, no.1(January,1915), pp.11-14.

潍县学堂毕业的基督徒主动联系传道士，在各支堂发起露天祷告会。祷告会由各村传道士牵头，慕道友及信徒聚集一处，共同祈祷。¹日常生活中，各村传道士、慕道友也多自发组织讲道，他们常坐于村中人群密集处，向村民宣讲福音。²1913年，几位潍县学生³利用暑假时间组成学生布道团，从新泰灵查庄开始，在泰安牧区内七处乡村支堂讲道，强调学习圣经及为主奉献的重要性。⁴除此之外，学生们还对乡村基督徒作了普遍调查，并与非基督徒建立了良好的联系。⁵艾立法主教十分看好此次自发传道，并评价这次活动带着新鲜与活力，不仅推动着乡民接触基督教，也感染着本土同工的行动。⁶1934年，新泰牧区又发起组成一春季布道团，去往张家村、岳家庄、婆婆峪等地传道。成员以张家村为驻地，晚间讲道，值主日时由成员领礼拜三次，日常则查考慕道友圣经知识。据传道士丁玉源所说，布道团所到之处，“受人欢迎，调查每次听众不下六七十人，而受感立刻弃假归真，排除偶像者，颇不乏人”。⁷抗战时期，丁玉源、田庆丰等人组成战时布道团，下村巡回讲道。布道团每至一村，都召集听众，演说圣教要义，演讲结束后散发传单、福音书，又贴标语于墙壁及石碑之上，鼓励听众信教。⁸上述传道活动虽规模有限，但仍体现出中国同工的积极与主动，教会自立真正开始迈入实践。

1 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.", *North China and Shantung Mission*, vol. XVII, no.4(October, 1909), pp.136-139.

2 "Letter from Rev. W. G. Mawson", *North China and Shantung Mission*, vol. XX, no.1(January,1912), pp.20-26.

3 分别是：张约翰、石蕴升、马嘉乐、董思源、王汉三、孙建治、孙建洛、孙建润、田保罗。

4 《山东近事一束》，《中华圣公会报》1913年第6册第11号，第9-10页，U104-0-108-543，上海市档案馆藏。

5 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.", *North China and Shantung Mission*, vol. XXI, no.4(October, 1913), pp.104-107.

6 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D.D.", *North China and Shantung Mission*, vol. XXI, no.4 (October, 1913), pp.105-106.

7 丁玉源，《教讯：山东教区：新泰布道团工作》，《圣公会报》1934年第27卷第16-17期，第12页。

8 丁玉源，《山东教区：新泰搬倒井布道团概述》，《圣公会报》1935年第28卷第1期，第13-14页，U104-0-129-1，上海市档案馆藏。

自养是自立的基础，乡村教会的经济来源有二，一是母会供给，二是信众捐献。传教士对于教会自养十分重视，也不断采取措施鼓励支堂自养。如教区司库减少拨给乡村教堂建设费用，鼓励信众筹款自建，灵查庄、高峪等村教堂的部分修筑资金便是由信徒自筹。¹艾立法主教还曾任命席永清作丰收节的特别传道人，去各乡村堂口巡回劝捐，收效甚好，当年泰安地区的教友捐献就高出前一年近三倍。²1914 年，教会取消了原来各乡村支堂教职人员薪资、建筑及维护开支由教区司库拨款的制度，改为按年发放整体补贴。补贴款项下发后，由当地支堂主管牧师、执事负责，用于教会日常开支。每年年底，主管牧师、执事将开支账目送至泰安座堂，以备主教查看。³如此之后，部分财务权限被下放至中国牧师之手，中国职员获得一定的财务自主权，但总理权力仍掌握在传教士手中。

马嘉乐的发言代表了中国同工对经济自养的态度：“盖教会既为中华教会，中华自养之，自立之，固然也，不然常赖母会资扶，即永无成人盼望”。⁴因此，要想建立中国教会，自养是必经之路。1911 年，丁振寰在沟头传道时，竭力向当地信众宣传教会自立自养的理念。他集聚当地信众，商讨成立自立会储金一事。在筹议之时，毕承法会吏来到沟头，听闻丁振寰主张后，毕氏立刻出金作为立会之资，其他与席信友见状也纷纷出资，沟头支堂储蓄会始告成立。随后，储蓄会正式定名为益善会，这是本土教牧人员发起成立的第一个自养组织。益善会以“力求中华教会自养自立，并遣人往远方传道”为宗旨，设总理、副总理、书记、书启、司库几职。会内倡导民主，实行职员公举制，会员在会中有干预会务、投票议决提案的权力，且有捐助本会、保护本会名誉的义务。益善会主要依靠信众捐

1 "Letter from Rev. W. G. Mawson", *North China and Shantung Mission*, vol. XX, no.1(January,1912), pp.20-26.

2 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D. D., *North China and Shantung Mission*, vol. XXI, no.1(January, 1913), pp.12-15.

3 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff, D. D.", *North China and Shantung Mission*, vol. XXI, no.1(January, 1913), pp.12-15.

4 马嘉乐，《山东泰安沟头益善会序（附简章）》，《中华圣公会报》1914 年第 7 册第 1 号，第 27 页，U104-0-109-1，上海市档案馆藏。

项，另有买地以及放债等生利性收入，其所得捐项，全部用于沟头支堂药房、学校以及教堂建设。捐献每年一次，各位信众尽力捐献，按五饼二鱼之法，即捐献二百五百或二千五千不计。¹传教士并不认同利用自立金买地投资等举动，在他们看来，自立金应依靠信众捐献，用来支付堂口职员的薪资，而不应靠投资来获得未来收益。²换言之，传教士对于自养关注的是当下经济问题的解决办法，而中国同工更关注的是教会的持续收入。

随着益善会发展规模不断扩大，捐项积蓄日益增加，于是沟头支堂遂将益善会改为自立会，由单纯自养向自立、自传、自养的三自教会转变。受沟头影响，各牧区兴起建设自立会热潮，又因自立尚未达到，于是各地支堂多成立筹备自立会，以示自立之决心。各地自立会制度大多相同，资金管理方面，自立会全部实行基金制，即将捐项作为自立基金存于银行，仅用利润而不动本金，且利润的使用也需达到一定数额后，才能取用。同时，一改以往各地支堂独立为政的现象，在中心教区泰安设置特别议会，专门负责管理各地自立会事项，如职员选任、方针政策制定等问题，均由特别议会在教区会议召开时会集商议。³在 1928 年的教

1 马嘉乐，《山东泰安沟头益善会序（附简章）》，《中华圣公会报》1914 年第 7 册第 1 号，第 27-31 页，U104-0-109-1，上海市档案馆藏。

2 "DIOCESE OF SHANTUNG Bishop Report for 1922", *North China and Shantung Mission*, vol.XXXI.no.3(July, 1923), pp.5-6.

3 筹备自立会现行办法：一、凡在本教区任事受薪之各等宗主华职员，皆每年定纳其薪俸之五十分一（或一月一捐，或一季一捐，半年一捐，或半年一捐，或一年一捐，皆随各堂酌定）。各教友皆随意乐捐，至少每年一次。二、何堂教友与何堂职员皆捐与何堂。三、储放生息，不得过二分利。四、储放之法由各堂自定。五、每届堂会各堂各选委员主理其事。六、每届教区议会，总「筹备自立会」即自行聚会，（不论圣品平信徒，凡华人皆是会员）选举全教区「筹备自立会」总部职员，计主席一人，书记一人，会计一人，及统计调查劝募三股，每股有股长一人，以理全教区「自立会」之事。七、每年年终，必将旧本若干，本年收到若干，新捐若干，总结一次。八、每年年终，各支堂必将各支堂「筹备自立会」之情形账目，呈报区牧，区牧再呈报调查股转统计股，总汇全教区「筹备自立会」之情形和账目，而统计股再将统计表，分致各牧区各支堂。俾众周知全教区「自立会」之情形。九、各堂自立款，用利不用本，但必须本银至五百

区议会上，教会取消了捐献金需达到当地堂会需要的规定，将其改为当捐项利息达到一定金额时便可直接用于教会支出。¹通过这一变动，乡村教会取用自立金更加便利。1940 年，在泰安座堂的带领下，各地自立会又进行改组。改组后的自立会仍以驻守牧师为会长，综理全局。另选十人组成自立会款产委员会，并选举查帐员一人，以备核查账务。款产委员会十人中，五人为劝募组，负责劝捐事宜，另五人为保管组，掌握自立款项。两方分头负责自立事宜，互相监督，互相负责。²

益善会的设立标志着教会财务由母会供养向本土集资的转变，增强了教会的财务独立性，也为教会自立提供了物质支撑。自立会的改组也使得信徒身份发生转变，在捐款即参与的逻辑下，信徒从跟随教会转变为投资教会，他们既是福音的接受者，又是教会运作的贡献者。在乡村教会中，捐献不仅仅是履行宗教义务，更是参与公共治理，信徒同工捐资参与教会事务，在议事、决策等过程中获取象征性的或实质性的地位。这种身份的转变，使得信徒的信仰认同与社会认同发生融合，加强了乡村基督教认同体的聚合力。若说信仰共同体的形成是乡村教会本色化的基础，那么教会中本土职员的参与，则是推动本色化的保障。在中国同工的主导下，教会组织建制、权力结构与治理方式相继发生变化，教会开始摆脱差传色彩，向自传、自养、自治的三自教会转型。更为重要的是，这些转变并不是复制西方教会的模板，而是在实践中逐步形成的一种符合乡村社会的生存逻辑。

元者，始每年交教区会计洋五十元，若五百元以上者，每至百元即每年于当交之五十元外，再交教区会计十元，其余类推，若不足百元，即不交银矣。

1 "From the Bishop in Shantung", *North China and Shantung Mission*, vol. XXXVII, no.1(January,1929), pp.7-9.

2 石经校，《山东泰安座堂自立会改组》，《圣公会报》1940 年第 33 卷第 11 期，第 20-21 页，U104-0-134-223，上海市档案馆藏。

结语：本色化的内涵与路径

圣公会在乡村的本色化并非简单的文化或手段调适，而是涉及语言、经验、组织、制度等多个层面的系统重塑。首先，本色化是异域文化侵入中国社会后做出的回应。在社会动荡、信仰多元的乡村之中，基督教想要立足，必须要缓和自身教义与地方文化间的张力，宗教语言的转译、仪礼的改造等均体现了基督教文化对本土文化的让步与吸纳。其次，本色化依托于以血缘和社会资本为纽带的信仰共同体的构建。与西方传统基督教社区模式不同，家族式的入教与改教使得宗教嵌入到血缘、姻缘和地缘交织的社会网络之中。随着益善会、自立会等自立形式的出现，乡村教会逐渐具备了财务决策和组织运行的能力，并试图构建出一个地方性宗教空间。最后，本色化的本质是一种认同的建构过程。此认同体的形成，并非中国信徒被动的适应，而是主动创造。成员之间除实际交往之外，还通过仪式、叙事、教会制度相连接，在灵性与族群的双重关系中强化了身份认同。除此之外，乡村教会的本色化过程不仅包含地方社会对西方宗教的同化，还有基督教义对乡土伦理秩序和家庭制度的塑造。基督教由此成为乡土秩序的一部分，教会不仅融入了乡村社会，更成为中国地方宗教的组成部分。圣公会经验表明，中国乡村基督教的本色化路径既非完全去西化，也非对乡土文化的单纯妥协，而是在张力与协商中形成的，具有普世性和地方性特点的信仰重构。

附：

山东圣公会大堂会宪章：

- 一、山东圣公会每大堂应有大堂会之会正
- 二、大堂会由所属各圣品人及所属各支堂之海道者，堂董组织而成。
- 三、每大堂会之会正，宜该堂监守充任之
- 四、大堂会会期，应于每年主降临节中为定时，倘会正有要事，他时会集亦可。
- 五、每聚大堂会时，应先收各小堂会之报稿，并商酌各小堂翌年进行事宜。后大堂会将各主意报于主教，或主教所派之委办。主教准许并资助若干与否，以为定夺。
- 六、大堂会照密选法举二人为赴山东辖境之代表。

山东圣公会小堂会宪章：

- 一、各处支堂若足十位领坚振之信徒，并有堂者，可立小堂会。
- 二、小堂会由其监守与其余圣品人，海道者并堂董二人，及十六岁以上，领过坚振礼之信徒，组织而成。
- 三、堂董须以品行端正，在教会无可指摘，有好名誉，已领坚振礼之信徒，充任之。
- 四、每年主降临第一主日前，已领坚振之信徒，应于时选派二人为堂董。并将二人之名呈与监守，若为监守准许，则监守或其所派之执事，应在圣堂内为之行礼。
- 五、堂董之任期，自本年主降临第一主日起，至翌年该日为止。
- 六、小堂会定期在主降临节前，每年一次，并选派堂董。
- 七、监守或其所派执事，为小堂会之会正，本堂圣品人，海道者及堂董等，副理其事。
- 八、小堂会所论一切事宜，必监守认可，方能成案，否则无效
- 九、小堂会理事诸人，宜代监守收信徒之捐项。且除特别外费所捐之外，可

为本堂用费。迨年之终，小堂会应于大堂会报明其出入账目，

十、每年小堂会，应于大堂会时将其已办之事，并翌年要办之事，报告详明。

1


1 《山东辖境圣公会第六次议会记录》，《中华圣公会报》1915年第8册第5号，第8页，U104-0-110-249，上海市档案馆藏。

参考文献 References

- 黄剑波。《地方文化与信仰共同体的生成 人类学与中国基督教研究》。北京：知识产权出版社，2013。[Huang Jiangbo. *The Emergence of Local Cultural and Faith Communities: Anthropology and Chinese Christian Studies*. Beijing: Intellectual Property Publishing House,2013.]
- 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克著。《信仰的法则 解释宗教之人的方面》。杨凤岗译。北京：中国人民大学出版社，2004。[Rodney Stark, Roger Finke. *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Translated by Yang Fenggang. Beijing: China Renmin University Press,2004.]
- 佩里·施密特·克里尔著。《一花一世界：分形理论视角下的佛耶对话》。张绪良、王蓉译。北京：宗教文化出版社，2020。[Perry Schmidt-Leukel. *TO SEE A WORLD IN A FLOWER*. Translated by Zhang Xuliang, Wang Rong. Beijing: China Religious Culture Publisher,2020.]



An Examination of the Indigenization Pathways of Rural Churches: A Case Study of the Anglican Church in Shandong

Siqi WANG  <https://orcid.org/0009-0005-6448-4520>

Department of History, School of Liberal Arts, Shanghai University

wsq970707@163.com

Abstract: Christianity experienced widespread dissemination in rural Shandong. Taking the Anglican church as an example, both the number of rural chapels and adherents continued to increase, with Chinese workers playing a pivotal role in this process. In the sphere of doctrinal transmission, they translated theological concepts into local idioms, thereby strengthening emotional identification among the populace. In religious practice, they mediated the tension between Christian culture and indigenous beliefs through the integration of miracle narratives and ritual performances. At the organizational level, the kinship-based dissemination of faith fostered the formation of local faith community. Institutionally, Chinese workers assumed leadership in church governance, advancing the principles of self-propagation, self-support, and self-governance. Consequently, the indigenization of rural churches in central Shandong entailed not merely an adaptation of doctrinal transmission but also a reshaping of language, ritual, social structures, and institutional forms. The indigenizing trajectory of rural Christianity was neither a simple transplantation of Western models nor a wholesale accommodation to local culture, but rather a synthesis of universality and locality achieved within the framework of faith identity.

Keywords: Shandong; Christianity; Rural Churches; Indigenization

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_\(25\).0005](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0005)