

# 醫療佈道與屬靈信仰： 以長老會傳教士古約翰為中心的考察

趙蕊娟

---

**[提要]** 圍繞醫療佈道的討論是二十世紀初期在華差會面臨的普遍問題，各教區概莫能外，豫北尤為激烈。本文著眼於對加拿大長老會傳教士古約翰（Jonathan Goforth）的個人研究，梳理其在醫療佈道與屬靈信仰的爭論中如何以個體之軀與差會乃至當時的社會環境發生互動，意圖揭示傳教士群體內部的差異性，及其對信仰本身的不同理解如何影響區域傳教策略的選擇。

**[關鍵詞]** 古約翰 豫北長老會 直接佈道 奮興運動

**[中圖分類號]** B979 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2017) 01 - 0093 - 10

---

在有關來華基督教<sup>①</sup>傳教士的歷史研究中，受關注者屈指可數，比如首位赴中國大陸的傳教士馬禮遜（Robert Morrison）、介於傳教士與漢學家之間的理雅各（James Legge）、內地會的創始人戴德生（Hudson Taylor）等。<sup>②</sup>表面上看，傳教士大都遵循著相似的路徑：默默在華工作數十年，之後退休回國。然而，每一個生命個體都有著難以取代的特殊性，他們並不僅僅只是受雇於差會而完成傳教的本職工作，傳道熱情退卻之後，他們中的一部分人甚至開始了第二次的職業選擇，並有意無意超出了差會本身，為中國本土基督教的發展注入了新的活力。這種影響具有鮮明的時代特徵，也更為深遠。

晚清民國時期在河南北部（豫北地區）長期活動的加拿大長老會傳教士古約翰（Jonathan Goforth，又譯為顧拿約單<sup>③</sup>）即屬其中一位。古氏來華長達 47 年（1888 ~ 1935），除他本人及其妻子羅瑟琳（Rosalind Goforth）所著的回憶錄外，學界對其有限的關注均集中於 1908 年他在中國東北領導的復興運動（Revivals Meetings），認為這是在中國最早記載的大規模的地區奮興事件。<sup>④</sup>然而，帶領奮興大會並不是偶發事件，更不是古約翰在華工作的全部內容。以 1908 年前後為界，此前古約翰已在豫北長老會工作長達 20 年之久，之後其工作重心逐漸轉向在中國多地帶領奮興大會，而非豫北教會內部的傳教工作。古約翰與教會的關係隨著基督教保守派與現代主義的對抗而愈加緊張，最終導致他徹底脫離差會，專注於復興運動。本文擬選取古約翰在豫北長老會的工作經歷為研究對象，認為這段經歷部分解釋了他決意離開豫北長老會轉去帶領奮興大會

的原因，對理解古約翰的在華工作補充了新的理解視角，更揭示出時代變遷下傳教士個人與差會之間充滿矛盾又難以割捨的複雜關係，凸顯了傳教士個體的生命意義。

### 一、基督教勢力的全球擴張：古約翰的來華背景

如同亞洲、非洲、拉丁美洲許多國家的基督教會一樣，華人教會也是十九世紀基督教海外宣教運動的結果。<sup>⑤</sup>加拿大在實現了國家獨立後的十九世紀七十年代開始加入向華派遣傳教士的潮流。值得注意的是，促使加拿大長老會儘快向海外派遣傳教士的動力並非來自教會內部，而是來自多倫多幾所高校的在校大學生。1886年，標誌著學生志願運動（Students Volunteer Movement, SVM）<sup>⑥</sup>及現代傳教運動誕生的諾斯菲爾德會議正式召開，有四名加拿大年輕人參加了是次會議。此後，從1886年到1919年，共計8,140名美國學生志願者被派往海外傳教，其中有2,524名來到中國。<sup>⑦</sup>四名參會的加拿大人回國後，旋即在多倫多組織了一個“加拿大高校傳教聯盟”（Canadian Inter-Seminary Missionary Alliance）。1888年，戴德生到訪多倫多時不斷在演講中分享自己在河南的傳道經歷，<sup>⑧</sup>這進一步點燃了大學生到海外佈道的熱情。這一年，僅諾克斯神學院（Knox College，該學院屬長老會的傳統）就有33名學生志願到海外傳道。<sup>⑨</sup>古約翰即屬其中一位，並很快被推舉為學生領袖。其他高校如皇后大學（Queen's College）等也有著數目相仿的學生志願者。這些志願者不斷與自己所在的教會溝通，同時向校友呼籲提供經濟資助，最後長老會決定派遣諾克斯神學院的學生代表古約翰以及皇后大學的史美德（James Frazer Smith）作為長老會的第一批傳道員前往中國。可以說，是學生群體而非教會本身促成了長老會來華傳教，有人因此評斷“在長老會所建立的海外傳教站中，豫北長老會是最獨特的，包括它的緣起、資助方式和政策。”<sup>⑩</sup>

1859年，古氏出生於加拿大安大略省，從小就接受基督教教育。最初的時候，古約翰希望進入大學學習法律，以便步入政界，因為他認為“農村需要優秀的政治家”。<sup>⑪</sup>但在中學的時候，古約翰在Lachlan Cameron牧師的引導和影響下，決定“投身於宗教事業”。<sup>⑫</sup>這位牧師得知後非常支持，並著手安排古約翰學習拉丁文和希臘文，為他之後進入多倫多大學的諾克斯神學院做準備。1881年，古約翰開始了大學生活。從鄉村走到多倫多，古約翰在生活習慣上有諸多不適。他的母親曾為其縫製一件新衣，但這件衣服並不適合大學校園中的社交場合。古約翰不願意為此再增加家裡的負擔，於是他用自己的積蓄購買了一些布料，想讓裁縫為他重新做一件更時尚、更符合社交場合的衣服。不料，計劃尚未實行，他的幾位好事同學便已得知，並在一個晚上沖進古約翰的房間，將一塊白色布料剪了一個洞，套在他的頭上，當眾進行嘲笑。<sup>⑬</sup>當天晚上，古約翰帶著極大的羞辱感以及對人生的失望在上帝面前禱告，意識到擺在他面前的是一條孤獨的路。這件事或許只是同學之間的“惡作劇”，但卻使得古約翰一度感到自尊心受到極大的傷害而迴避大家。他的朋友C. W. Gordon形容他是一個“古怪的傢伙，虔誠的基督徒，但是他為人單純，與眾不同”（simple minded and quire peculiar），不太像一個領導者（an unlikely leader）。<sup>⑭</sup>此後，古約翰的豫北傳道生活在某種程度上也契合了其年少同學的評價。

### 二、疾病與希望：豫北長老會的創立

加拿大長老會選擇豫北作為傳教基地帶有一定的偶然性，古約翰作為教會的重要開創者功不可沒。1888年黃河大水的消息傳至加拿大，古約翰決定以賑災的名義提前來華。是年1月19日，

諾克斯教堂為古約翰舉行歡送會。出席者有來自諾克斯神學院及其他高校的學生、教授，甚至包括多倫市的市長。會場有人做了一個感人至深的分享。曾有一對夫婦前往非洲素有“白人墳墓”之稱的塞拉利昂傳教，臨行前動情地說道：“我們對於即將展開的旅程有著一種莫名其妙的感覺，好像在一個洞穴裡正向下走去。如果我在家鄉的同輩答應緊緊抓緊繩索，我們願意去冒這個風險。”<sup>⑩</sup>這句話在古約翰之後的傳教歲月中不斷迴響。晚上 11 點過，歡送會結束，人潮仍沒有退去。大家又跟隨這對夫婦一同前往多倫多火車站，一時間，火車站人山人海，充滿了讚美詩和禱告的聲音，“多倫多之後恐怕再也沒有經歷過這樣壯觀的場面了。”<sup>⑪</sup>古約翰夫婦是長老會最早派往中國大陸的傳教士，無怪乎被寄予極大的期望；這種近乎全民參與的熱情，也再次體現了十九世紀末期基督教界向外擴張的趨勢。

2 月 3 日，古約翰夫婦抵達上海，在那裡拜會傳教界有關人士，獲得幾條在華傳道的建議，主要包括：由於語言不通，古約翰手持的賑災款應轉交其他傳教士代為發放；古約翰應先學習中文，不宜過早著手佈道；河南境內黃河以北的三角區域劃分為長老會的“領地”。<sup>⑫</sup>古約翰虛心接受了這些建議，並在美國長老會的幫助下在河南的鄰省山東住下。8 月，史美德醫生夫婦和一名護士 Harriet Sutherland 到達煙臺。12 月 5 日，羅維靈（William McClure）醫生和季理斐（Donald MacGillivray）抵達山東。當晚，古約翰根據加拿大長老會的授權組建了豫北第一個長老會（The First Presbytery of North Honan）並被選為第一屆大會主席，史美德當選第一屆司庫。七位創建者（包括古約翰夫婦、史美德夫婦、羅維靈醫生、季理斐先生和 Harriet Sutherland 小姐）仿照“劍橋七賢”的稱呼戲稱自己為“河南七賢”。“七賢”名副其實，來華之前，羅維靈醫生已經是蒙特利爾醫院的院長（superintendent of the Montreal General Hospital）；季理斐是古約翰在諾克斯神學院的好友，語言天賦出色，並在之後加入總部位於上海的廣學會。

1888 年至 1891 年可視為豫北長老會的早期開創階段。期間，傳教士暫住山東，一邊學習中文，一邊在當地助手和其他差會傳教士的帶領下前往豫北進行巡迴佈道，尋找建立傳教站的機會。巡迴佈道的經驗彌足珍貴，它構成了傳教士對豫北的初步印象，也為確立更有針對性的傳教策略提供了現實依據。

1889 年秋，古約翰和史美德醫生開始了在河南的首次巡迴佈道，耗時四個星期，為他們引路的是美國公理會傳教士明恩溥（Arthur Henderson Smith）。出發之前，古約翰和史美德期待著一次無比刺激和驚險的旅程，<sup>⑬</sup>因為他們對於“河南排外”的名聲早有耳聞。然而，出乎他們的意料，旅途中的每一站遇到的都是充滿笑聲、十分友好的人。這主要歸功於史美德醫生攜帶的那個醫藥箱，裡面裝著一些簡單的醫療設備、藥片，以及一副拔牙用的鑷子。<sup>⑭</sup>幾百名當地村民圍在史美德醫生入住的鄉村旅館中，有的人身上長滿膿瘡，有人的眼睛不斷流出分泌物，場面震撼。當地百姓一邊不無鄙夷地喊史美德醫生“洋鬼子”，一邊心照不宣地湧至他的跟前尋求醫治。史美德認為“當人們面臨疾病、忍受痛苦的時候，對於外國的偏見、恐懼就消失了。”<sup>⑮</sup>每到一個地方停留，都會遇到類似的情形，醫生診治人數最多時，一天達 158 人次，還不包括只做檢查的人數。<sup>⑯</sup>在彰德停留的五天中，大量的鴉片吸食者讓史美德醫生印象深刻。其中不乏當地官員，不論老幼。兩位不足 30 歲的年輕官員曾向史美德訴說憂慮：害怕自己的身體變得虛弱，像那些古老的吸食者一樣。<sup>⑰</sup>但由於治療週期較長，教會尚無固定居所和醫院設施，史美德醫生只能表示若以後有機會建立醫院，會為其醫治。

建立醫院的要求在第二次巡迴佈道中體現得尤為迫切。1890 年 1 月，四位長老會成員分兩路

來到豫北，每路包含傳教士和醫生各一名。古約翰仍和史美德醫生一組，沿衛河南下；另一組為季理斐和羅維靈醫生，他們沿安陽河北上。工作中，診治病患幾乎耗去了醫生的全部時間和精力，<sup>②</sup>同行的傳教士對人群傳道，分派宗教冊子，也在沿途觀察豫北的人文風貌。比如，季理斐注意到，沿途的很多佛院都破敗不堪，但仍有大量的人敬拜這些連自己的居所都無法完整保護的佛像。<sup>③</sup>對基督教而言，這意味著傳教的機會。同時，農村經濟的蕭條和農民的貧困也對傳教士產生了很強的觸動，“毫無疑問，他們是十分勤勞的，即使在中國北方寒冷的冬天也是如此。這裡每一寸的土地都被農民精心耕種，但是人們仍然無法擺脫饑餓。”<sup>④</sup>伴隨饑餓而來的是疾病。在衛輝一個村莊停留的 18 天中，史美德醫生共醫治了 1,380 例病人，其中 350 名來過兩次或以上；共拔掉 35 顆牙齒，手術 105 例。他認為有些病患必須在醫生的監護下進行長時間的治療，這就意味著建立醫院的必要性和緊迫性。<sup>⑤</sup>另一個佈道小組則發生了醫療事故：由於之前診治的一位病人沒有遵醫囑服藥，最終死亡，這為當地流傳的關於傳教士給人下藥，以便挖取病人心臟、眼睛製藥的流言提供了“證據”。為此，醫學傳教士逐漸意識到建立一座醫院的必要性，讓病人在正確的指引下配合治療，不但有利於病人恢復健康，更有利於消除當地百姓對西醫的誤解。

經過邊行醫邊佈道的努力，傳教工作在 1891 年終於打開了局面。長老會在位於河南、山東交界，衛河沿岸的一個商業小鎮楚旺成功租到一處房產。次年，在另外一個商業鎮新鎮租到一處房產。但傳教士最終的目的是在三個府建立傳教站，楚旺和新鎮僅是一個跳板而已。晚至 1894 年，也就是距離古約翰來華七年之後，長老會方在彰德府買到合適的房產，並建立傳教站。其他兩個府衛輝府和懷慶府傳教站的建立則在義和團運動之後。

早期傳教工作進程之緩慢可見一斑，疾病成為一把雙刃劍。一方面醫學傳教士的醫療手段引起當地百姓極大的興趣；另一方面，它嚴重威脅著傳教士的安危，造成了人員傷亡。教會成立早期，幾乎每一個傳教士或其家屬都曾感染過傳染病，有些人則因此喪命。<sup>⑥</sup>而嬰幼兒由於免疫系統較弱，更容易受到疾病侵襲。豫北一帶素來流傳著“貓怕冬，狗怕夏，小孩怕麥罷”的說法，認為小孩子過三夏就是闖三關，非常危險。<sup>⑦</sup>多數傳教士家庭有失去孩子的慘痛經歷，但是古約翰夫婦孕育的 11 名孩子有 5 個先後夭折。他的第一個女兒 Gertrude Goforth 患痢疾去世時，尚不滿一歲，古約翰說：“主把我們所深愛的女兒接去了，但願這個經驗使我們更配去向中國人傳講那位已經勝過死亡的耶穌基督。”<sup>⑧</sup>可以看出，古約翰對待任何事情的首要出發點是上帝，哪怕自己的孩子夭折。但母親的角色使得羅瑟琳對此持有不同的看法。之後古約翰再次希望羅瑟琳陪同外出傳教時，羅瑟琳很猶豫，因為當地正在流行天花，她擔心糟糕的衛生條件會給孩子帶來危險。羅瑟琳出於母愛的擔憂，卻招致了古約翰的批評。巡迴佈道結束後，古約翰說：“我十分肯定這次佈道是出於上帝的計劃，如果你拒絕了上帝的呼喚，我才得開始擔心孩子們的安危；對於你和孩子們來說，最安全的方式就是履行上帝旨意。你以為把孩子留在彰德舒適的家中就能保證他們的安全，但是，上帝會讓你知道你做不到。”<sup>⑨</sup>在他看來，惟一可以信靠的只有上帝。古約翰一語成讖，1902 年，尚在襁褓中的女兒 Constance 在彰德患病去世。

除了疾病，清末政局的動盪也增加了在華傳教的風險。1900 年夏，豫北的傳教士因地方義和團運動的波及而被迫離開河南，返回加國。這一路的逃亡經歷也一直影響著古約翰。由於傳教士事前得到消息說北上的路已經被拳民截斷，所以選擇往南走。<sup>⑩</sup>在經過南陽府城門的時候，古約翰不幸被刀砍中了脖子，幸好有帽子的保護，他才沒有因此喪命。逃亡過程儘管艱辛，但沒有人員傷亡，與內地會等其他差會相比，已屬萬幸。<sup>⑪</sup>這次經歷成了古約翰在華 47 年傳教生涯中最為

驚險的一次，在他看來，自己和同伴能夠得以平安離開，全賴上帝的恩典。他意識到上帝是他唯一的信託，任何外在的保護都是不可靠的。

儘管教會發展醫療工作的需求在不斷增加，但在古約翰看來，醫藥雖能讓豫北民眾產生好感，卻不能在傳播福音時佔據核心位置，而只能成為傳教的輔助手段。信眾對上帝的皈依，應是出自內心的信仰，而非療效顯著的西方醫學。古約翰甚至直接以“借著我的靈”（By My Spirit）作為其回憶錄的名稱，這更能說明他對屬靈的重視。他在書中沒有像其他傳教士一樣記載教會在豫北開展的醫療、教育等社會工作，<sup>③</sup>而是專注於信仰本身對信眾的影響。然而，隨著二十世紀初期社會福音（Social Gospel）在中國的傳播，以及年輕一代傳教士對教會醫學事業的要求日益提高，仍舊專注於單純講經傳道的古約翰顯得尤為特別，與教會的關係也日趨緊張。

### 三、身體與靈魂：古約翰與長老會的分歧

在被問到“古約翰是不是一個容易相處的傳教士”時，其妻子羅瑟琳覺得這是一個難以回答的問題，因為古約翰在日常生活和傳教工作中有著截然不同的性格。<sup>④</sup>生活中的古約翰平易近人，和其他傳教士關係融洽，與彰德本地百姓也打成一片。從傳教角度而言，這種融洽的關係有利於消除當地民眾對外國人的誤解，為傳教工作的開展創造了相對平和的氛圍。但是一旦涉及傳教工作的決策，古約翰則是一個十分固執、堅持己見的人。長老會在管理方式上採取多數原則，由投票決定；而且所有傳教士的工作都被納入長老會的整體規劃之中。對古約翰而言，這種方式逐漸變成一種束縛，尤其是在1900年之後。在他看來，惟一可以支配自己意願的是“聖靈的指引”（Holy Spirit's Leading），而不是任何個人或組織。同時，他與教會在傳教方法上的分歧逐漸擴大。首先，他堅決反對教會在醫療等事業上加大投入；第二，他對於加拿大國內興起的自由之風也深惡痛絕。最後，他開始經常感覺到自己正在等待上帝對他的再次召喚，當他認為奮興大會這種更重視屬靈的崇拜方式代表了上帝的召喚時，他開始試圖突破差會體制，從而對中國基督教的發展帶來了更直接的影響。

#### （一）《聖經》與醫療

醫療佈道（medical mission）作為一種傳教方法在教會來華早期就已形成。<sup>⑤</sup>以華南地區為例，傳教醫生時刻沒有忘記他們活動的宗教、政治和文化目標，也就是說醫療活動更大程度上被視為接近當地百姓的一種手段。因此，對其所發揮的作用無法量化為基督徒數量的增加，而要著重於其在改變地方百姓對外國人蔑視、冷漠的心理，承認西方文明的優越性方面所起到的潛移默化作用。<sup>⑥</sup>豫北教會早期的情況與之相似。上文介紹的早期巡迴佈道中，醫療就在此方面發揮了很大作用。對此，古約翰並不排斥。在他個人關於巡迴佈道的日記中，也多次提到史美德醫生的到來引起圍觀，他就藉機向人群講道。早期豫北傳教士之間對此也有共識，只是對於傳教與醫學比高低存有分歧。

然而，隨著傳教範圍的擴大以及醫學在中國實踐中的經驗不斷積累，更多的傳教士開始呼籲行醫不能被當作傳教的誘餌，醫學傳教士應將大部分時間用於行醫，但是也要對傳教表示關注。<sup>⑦</sup>然而在豫北，當醫學傳教士試圖擴大醫療服務的範圍時，古約翰開始明確反對，他認為醫療應該服務於傳播福音的目的。他的妻子羅瑟琳更是認為，古約翰來華的47年中，從來沒有改變傳播福音這一目的，且把它放在第一位。<sup>⑧</sup>

二十世紀開始，傳教環境已經開始發生變化。年輕一代傳教士不斷到來，他們對於直接傳播

福音的熱情明顯較之前的傳教士低，而更希望在豫北發展出現代化的醫療服務。這種轉變與社會福音運動在中國的流行密不可分。起源於美國的社會福音運動，隨著十九世紀末期海外宣教運動的展開也傳到了中國。社會福音與個人福音相對，它對美國宣教運動的目標和重點與傳統相比都發生了很大轉折：把原先從個人靈魂的救贖轉到身體的幸福和社會福利；從認識個人的罪惡轉到社會的罪惡，他們發現問題的癥結不在於個人，而在於社會，在於超出了個人直接控制之外的制度性結構和模式，他們提倡使“社會秩序基督教化”（Christianizing the Social Order），並把耶穌的教導應用到社會經濟結構中，改善人們生活和工作的社會環境。<sup>⑨</sup>在二十世紀最初二十年，社會福音神學對中國教會的影響日漸擴大，部分傳教士和中國教牧人員開始用社會福音的眼光重新檢視以往的傳教事業。而從十九世紀末期開始，教會教育、醫療教育已經最先得發展，並開始走上專業化的道路。隨著自由派神學在西方國家的發展，社會福音得到更多的重視；二十世紀初美國兩位著名佈道家穆德（John. R. Mott）和艾迪（Sherwood Eddy）先後來華，進一步推動了社會福音運動在中國傳教界的傳播。然而，古約翰對於社會福音運動並無特別的熱情，只把傳教之外的工作視為一種補充；而差會內部對此的分歧也公開化了。這裡僅舉一例加以說明。

1909年，威廉·斯考特（William J. Scott）在向母會的報告中提到懷慶的醫療工作時，對護理設施的落後感到非常痛心。其同事薛利·麥克默特里（O. Shirley McMurtry）的父親獲悉情況後，願意捐資提升豫北的醫療設施水平。來自個人的資助是豫北長老會的一項重要資金來源，因此這項捐贈也為豫北教會大多數人所接受，但是以古約翰為代表的老一輩傳教士認為該捐助會削弱佈道工作在教會中的優先地位，並以此拒絕。最終，長老會以“不接受任何一種用於實際目的而非宗教目的捐助”為由拒絕了這筆捐助。這種態度挫傷了兩位年輕的醫生，並導致他們決定離開中國，退出傳教工作。多年之後，薛利·麥克默特里對此仍心有芥蒂，並告訴他的兒子“古約翰和一些其他傳教士僅僅將醫療工作當成帶人入教的誘餌”。<sup>⑩</sup>但是環顧當時在華的傳教士，直接傳佈播音的情況並不樂觀。愈來愈多的傳教人力和資源不再用於傳統的直接佈道活動，到1911年，只有不足一半的在華傳教士仍在從事直接的福音傳佈工作。<sup>⑪</sup>

不僅是社會福音運動，當自由主義神學在加拿大流行的時候，古約翰也表現出強烈的反對。1909年，古約翰回國度假，當他發現“聖經高等批判”（Higher Criticism）在多倫多的高校中流行的時候，他覺得難以容忍，對教授這些內容的老師們提出了控訴。<sup>⑫</sup>他進一步解釋說：“如果你發現有人正在破壞你和你的同伴用生命建造的根基時，你難道不會全力與破壞者抗爭嗎？”<sup>⑬</sup>他首先對諾克斯神學院講授“高等批判”的教授提出控訴；回到河南後，他認為自己有責任清除教會中的“異端”。<sup>⑭</sup>由於古約翰的控訴，豫北長老會中有三名傳教士被迫在長老會大會前陳述自己的信仰，其中一名辭職，另外兩名繼續留在豫北長老會傳道，不過需要承受老一代傳教士懷疑的目光。<sup>⑮</sup>從這裡也可以看出，至少在二十世紀二十年代之前，較為保守的老一代傳教士仍在豫北長老會佔據主導地位。

上文提及，如果單從數字角度考察醫療對於傳教的作用，難免有所偏頗。早在1903年，彰德傳教站就已經開始嘗試通過信徒數量變化來考察醫學與佈道之間的關係，結果並不令人滿意。該站的數字統計顯示，400名接受教會治療的病人中僅有1名皈依基督教，教會甚至為此感到“羞恥”（humiliation），由此有人認為教會應該更重視病人靈性的培養。<sup>⑯</sup>類似的情況也出現在華南。<sup>⑰</sup>但隨著醫療活動的開展，教會對醫療佈道的作用也更有信心。1915年，豫北長老會首次向海外傳道會提出要建立一座護士培訓學校，敖爾德（Fred M. Auld）樂觀地認為：“今後會有更

多令人振奮的證據表明，醫療工作對於贏得中國人皈依基督教有著重要價值。”<sup>④</sup>醫療在長老會宣教事業發展中的比重日益增加成了必然趨勢，甚至有學者認為醫療工作是豫北長老會歷史中最富有特色之處。<sup>⑤</sup>

有學者對古約翰提出批評，認為“古約翰視中國人民的貧窮落後而不顧，在長老會傳教方式於二十世紀二十年代開始側重於‘社會福音’的傳播後，仍滿足於滔滔不絕的佈道聲，試圖依靠精神和信念來打動億萬中國人的心。同時幻想用宗教‘奮興’運動禁錮教徒的思想，讓其對現實無動於衷。他的主張，既無法從客觀上為中國百姓解除或減輕痛苦，也不能實現吸引更多的人入教的主觀願望”。<sup>⑥</sup>問題在於：與時代潮流（重社會福音）不符，是否就說明古約翰傳教的失敗？其實，對傳教路線的爭議背後反映的是基督教世界基要派與現代派之間的分歧。1920年，20多名不同差會傳教士在江西廬山牯嶺成立中華聖經聯會（Bible Union of China），標誌著基督教保守派反對現代主義的活動發展成為一個基要派的全國性聯盟。<sup>⑦</sup>古約翰在其中擔任副主席一職。他與長老會最激烈的一次衝突也隨後爆發，進一步加劇了二者之間的隔閡。<sup>⑧</sup>對豫北教會而言，隨著更多年輕傳教士的到來，長老會在醫療事業上的投入比重不斷加大，在傳道員的投入上隨之減少，自1923年至1933年間，華北教會（1925年，隨著加拿大國內推行教會合一運動，大部分的長老會合併至加拿大聯合教會中，原來的豫北長老會隨之更名為“華北教會”，NCM）一共失去了11名傳教士，其中10名是如古約翰一樣專門佈道的傳教士。事實上，華北教會已變成了一個福音傳播次於醫學發展的教會。<sup>⑨</sup>

對古約翰而言，這並不意味著他在華傳教工作的結束，相反，他對中國基督教發展的影響恰恰體現在他與豫北教會關係疏離之後、投身奮興大會之時。可以說，脫離差會工作是古約翰與教會理念有所衝突時，“依靠我的靈”所做出的主動選擇，這種選擇符合其對信仰的一貫追求，也是其“與眾不同”性格的體現。

## （二）奮興運動

古約翰所秉承的“依靠我的靈”（Not by might, nor by power, but my Spirit），也是他領導奮興大會的口號。奮興大會的出現，迎合了他對社會福音運動的反對心理，也成了促使他離開教會的催化劑。

1904年，年近45歲的古約翰來華已達16年之久，並在豫北教會佔據主導地位。按照一般的標準，他無疑已經是一名成功的傳教士。然而，對教會而言，由於古約翰對發展教會事業的保守態度，他的存在變得愈加“棘手”（stormy presence）。<sup>⑩</sup>事實上，古約翰的確不安分，一直在等待上帝賦予他“更偉大的工作”。<sup>⑪</sup>此時，古約翰開始關注“威爾士大復興”（Welsh Revival），並研讀被稱為“現代奮興之父”的芬尼（Charles Grandison Finney）的著作，十分著迷。這為古約翰內心的不安分找到了源頭。為了能有整段的時間研讀此類書籍，古約翰早晨六點甚至五點就起床。日常的傳教工作也被他忽略，但凡有任何時間，他都用來研讀這些冊子。其中對古約翰觸動最大的是芬尼認為有一種思想對教會發展極其有害，就是以為教會興旺是神特殊的祝福，並非持守屬靈定律的結果。<sup>⑫</sup>

不止是古約翰，教會裡一些瞭解1904～1905年的“威爾士大復興”的人，都渴望在中國發起像威爾士一樣的復興運動。然而，更直接地點燃中國復興運動大火的，卻是來自朝鮮的火焰。<sup>⑬</sup>1907年的朝鮮正發生著整個基督教世界關注的事情：宗教大覺醒運動，並吸引了多個國家派代表前去考察。正是在這樣的背景下，古約翰陪同加拿大長老會的代表凱文（Robert Peter

MacKay) 前往朝鮮，進行為期三周的考察。這次考察既改變了古約翰個人，使他從一名默默無聞的傳教士，走上了歷史舞臺，也影響了豫北教會的命運。羅瑟琳曾說：“古約翰前往東北時還默默無聞……幾個星期後他回來時就成了基督教世界公眾矚目的焦點。”<sup>⑧</sup>從朝鮮回河南的途中，古約翰繞道東北，在幾個傳教站分享自己在朝鮮的見聞，出人意料地引起了極大的響應。

返回河南後不久，古約翰陸續收到了來自東北（蘇格蘭和愛爾蘭長老會）的邀請函，邀請他赴東北領導為期十天的復興大會。第三封邀請函到來的時候，古約翰開始意識到“這是否是上帝的意願”。<sup>⑨</sup>對於古約翰是否應該前往東北，豫北長老會內部展開了激烈的爭論，最終決定給古約翰一個月的時間前往東北。1908年2月，古約翰啟程前往東北，他雖然確定自己是去傳遞來自上帝的信息，但在具體操作層面，他並不知道如何帶領復興大會。他所知道的只是自己首先講道，之後帶領眾人禱告。<sup>⑩</sup>這次東北之行效果顯著，古約翰在講道之後帶領會眾同聲禱告和公開認罪，現場摻雜著痛苦哭聲，氣氛十分具有感染性。回到河南之後，古約翰更加堅定自己應該擺脫常規的傳教工作，到各地帶領復興運動。他把“依靠聖靈，不依靠力量”作為自己的口號，他認為，已經拋棄了各種偶像和迷信思想而相信上帝的人，如果“仍未擺脫仇恨、嫉妒、不潔、不良、撒謊、傲慢、虛偽、俗氣和貪婪的影響，就仍是在冒犯上帝的神靈”，而這種人不會得到上帝的祝福。為避免這一點，大家應該承認自己有罪，祈求上帝的寬恕。<sup>⑪</sup>當古約翰回加拿大度假的時候，他甚至希望在自己的國家也產生類似中國東北的宗教奮興運動，勸說教會負責人站到信眾面前，公開懺悔自己的罪過。如此挑戰權威的舉動自然引起母會的不滿。在古約翰停留的一段時間裡，幾乎沒有教會願意邀請他前去帶領復興大會，令他倍感失落。<sup>⑫</sup>儘管如此，古約翰仍堅信帶領復興大會是上帝賦予他的新使命。

再次回到河南，他便向豫北長老會表達了自己想外出帶領復興大會的意願。這個決定再次讓豫北長老會陷入為難之中。對豫北長老會而言，古約翰有著20年的在華傳道經驗，在中國信徒中也有著很強的號召力，其對教會的價值難以被取代。古約翰也曾不止一次地表達過他對豫北，尤其是對彰德的深厚感情，“沒有任何事情能比得過讓我在彰德傳教區度過我的一生。”“我心屬於河南，如果不是我堅信上帝在呼喚我去做其他的工作的話，我是不會離開河南的。”<sup>⑬</sup>然而他已經不再願意按照教會的統一安排，繼續進行常規的佈道工作了。面對古約翰的堅持，長老會意識到已經很難再對他有所約束，最終同意了古約翰的離去，但仍然保留了他作為豫北長老會會員的名義，並繼續支付工資。這種若即若離的關係維持了將近十年，在此期間古約翰夫婦帶領自己的五個孩子在中國各地舉行復興大會，足跡幾乎遍佈全國，包括最為人熟知的在馮玉祥部隊中展開的復興大會。有傳教士評價：“他們看到了可以被稱為中國現代五旬節運動的先聲。”<sup>⑭</sup>

1918年，古約翰即將邁入60歲，他認為自己不能再推遲去“為他人磨利器”（Sharpening the tools for others）的工作了，從而正式結束了與豫北長老會的從屬關係。但作為豫北教會的開創人之一，教會仍為古約翰保留了成員名義，並照發工資。1934年，古約翰因身體原因被迫回國，結束了在華傳教工作，兩年後去世。

#### 四、餘論

古約翰作為首批來豫的長老會傳教士，為教會的創立打下基礎，也奠定了其在教會中的權威。然而，古約翰在傳教方法，尤其是醫療佈道與直接佈道之間如何平衡的問題上，表現出極其堅定甚至是固執的一面，與年輕傳教士觀念差別較大。更重要的是，對西方基督教世界自由主義



思潮的抵制，使得古約翰與長老會關係緊張，這種張力隨著教會事業的發展而日益加重。奮興運動在世界範圍內的發展，為古約翰實踐自己的神學主張提供了機會，也加劇了他與差會之間的矛盾。古約翰因此逐漸與豫北長老會疏離，轉而專注於奮興運動。從某種程度上而言，與差會的疏離成就了古約翰，使他從豫北教會走向整個基督教世界。由此，如果將古約翰在差會內的工作與之後的奮興大會割裂開來，對於理解古約翰本人，理解差會工作都是不完整的。

從世俗角度看，差會為古約翰的傳教工作提供了物質保證，但同時也束縛了古約翰實踐其個人的神學理念。在二者長時間的矛盾中，古約翰內心經歷了多重情感變化，最終選擇遵從自己的內心，也即他所言“上帝的召喚”。作為豫北長老會中頗為獨特的一位，古約翰與其他同事的差異本身，就表明傳教士群體之間並非鐵板一塊，而是存在著多樣性。這種多樣性背後除了個體性格的差異，更涉及不同傳教士對信仰的理解以及他們對神學思潮的反映。此種區別也在一定程度上影響了教會策略的選擇。

---

①若無特殊說明，本文所言“基督教”皆指“基督新教”（Protestant Christianity）。

②國內外學界對傳教士的研究綜述，可參見陶飛亞：《基督教與中國社會研究入門》，第二章《當代中國基督教研究的成果與不足》之“八、傳教士研究”，上海：復旦大學出版社，2009年，第71～87頁。

③加拿大在華傳教士的中文譯名主要由宋家珩和李巍整理，本文沿用其譯法。參見宋家珩、李巍主編：《加拿大傳教士在中國》，附錄“加拿大傳教士派往豫北的傳教士名單”，北京：東方出版社，1995年，第288～295頁。

④梁家麟：《華人傳道與奮興佈道家》，香港：建道神學院，1999年，第29頁。對於古約翰所帶領的這次東北奮興大會的研究，可參看連曦：《中國民間基督教的興起》，第四章《“被重擊之地”：復興中的中國》，香港：香港中文大學出版社，2011年，第63～84頁；尚維瑞：《古約翰與滿洲大復興（一九〇八年）》，載連達傑編：《求復興》，香港：復興研究社，1989年，第83～99頁。此外，對古約翰較為全面的研究可參看李巍：《基督教福音的忠實傳播者古約翰》，載宋家珩、李巍主編：《加拿大傳教士在中國》，第227～239頁。文中涉及古約翰與教會的緊張關係，但對學界的討論關注不夠。

⑤梁家麟：《基督教會史略：改變教會的十人十事》，香港：更新資源有限公司，1998年，第284頁。

⑥學生志願運動是一個超越宗派和國界的運動，於1886年12月正式成立海外傳道會（Students Volunteer Movement for Foreign Mission），其口號為

“在我們這一代把福音傳遍整個世界”。參見Clifton J. Phillips, *The Students Volunteer Movement and Its Role in China Missions, 1886-1920*, in John K. Fairbank ed., *The Missionary Enterprise in China and America*, Cambridge: Harvard University Press, 1974, p. 92.

⑦Clifton J. Phillips, *The Students Volunteer Movement and Its Role in China Mission, 1886-1920*.

⑧戴氏於1884年創辦中國內地會（China Inland Mission），1875年開始在河南傳道，1884年方在豫東平原的周家口（今周口）建立傳教站。

⑨⑭⑱⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖ Alwyn J. Austin, *Saving China: Canadian Missionaries in Middle Kingdom, 1888-1959*, Toronto: University of Toronto Press, p. 26; p. 27; p. 39; p. 39; p. 147; p. 117; p. 117; p. 115.

⑩這個論斷出自在豫北傳道數十年的瑪格麗特·布朗（Margaret H. Brown），參見Margaret H. Brown, *History of the North Honan (North China) Mission of the United Church of Canada, Originally a Mission of the Presbyterian Church in Canada*, Unpublished, Chapter one.

⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖ Rosalind Goforth, *Goforth of China*, Toronto: McClelland and Stewart, 1937, p. 23; p. 28; p. 65; p. 66; p. 72; p. 157; p. 130; p. 161; p. 346; pp. 232-233; p. 177; pp. 187-188; p. 183; p. 184; pp. 186-187.

⑬Rosalind Goforth, *Goforth of China*, p. 31. 李巍對此故事的敘述有所不同，參見《基督教福音的忠實傳播者古約翰》，第228頁。

①②③④⑤⑥⑦⑧ Margaret H. Brown, *History of the North Honan (North China) Mission of the United Church of Canada, Originally a Mission of the Presbyterian Church in Canada*, X, p. 2; p. 3; p. 2; p. 5; p. 9; p. 14.

⑨羅維靈的兒子曾回憶說“自己的父親一直在從事醫療工作，幾乎從來沒有參與到佈道工作中”。參見 Dr. Robert McClure, interview by Peter Stursberg, transcripts, 14 July 1976, Library and Archives Canada, MG 31 Series, D78, vol. 44, file 44-29. 轉引自 Sonya Grypma, *Healing Henan: Canadian Nurses at the North China Mission, 1888-1947*, Vancouver, BC: UBC Press, 2008, p. 37.

⑩⑪ Margaret H. Brown, *History of the North Honan (North China) Mission of the United Church of Canada*, VI, p. 3; p. 7.

⑫因健康問題導致的早期傳教士傷亡的詳細情況，可參看 Margaret H. Brown, *History of the North Honan (North China) Mission of the United Church of Canada*, XXX, pp. 4-6.

⑬馮季秋：《近代豫北加拿大傳教士借醫傳教與幼兒衛生觀念變革研究》，河南開封：《河南大學學報》（社會科學版），2010年第1期。

⑭據學者統計，整個義和團事件引致新教傳教士一百八十八人死亡，基督徒的死亡人數更達五千人。參見梁家麟：《福臨中華：中國近代教會史十講》，香港：天道書樓，1988年，第116頁。關於山西、山東、東北、內蒙等幾個衝突嚴重地區的傳教士及本土信徒傷亡情況，可參看顧衛民：《基督教與近代中國社會》，上海：上海人民出版社，1996年，第329～341頁。

⑮其他傳教士的回憶錄可參考：Murdoch Mackenzie（伊茲謀）：*Twenty-five Years in Honan*, Toronto: Board of Foreign Missions Presbyterian Church in Canada, 1913.

⑯⑰吳義雄：《開端與進展：華南近代基督教史論集》，廣西桂林：廣西師範大學出版社，2011年，第17～18、35頁。

⑱吳義雄：《開端與進展：華南近代基督教史論集》，第35頁。李傳斌也有類似看法，他認為早期在廣東傳教的伯駕（Peter Parker）通過開辦醫學贏得了當地中國人的歡迎，也使在華外國人看到，行醫對於打破中國人與西方人交往的障礙，進而對於傳教事業的發

展均有重要意義。參見李傳斌：《條約特權制度下的醫療事業：基督教在華醫療事業研究（1835-1937）》，長沙：湖南人民出版社，2010年，第37頁。

⑲李傳斌：《條約特權制度下的醫療事業：基督教在華醫療事業研究（1835-1937）》，第55頁。

⑳劉家峰：《中國基督教鄉村建設運動研究（1907-1950）》，天津：天津人民出版社，2008年，第16～17頁。

㉑ Sonya Grypma, *Healing Henan: Canadian Nurses at the North China Mission, 1888-1947*, p. 56.

㉒⑳姚西伊：《為真道爭辯——在華基督教新教傳教士基要主義運動（1920-1937）》，香港：宣道出版社，2008年，第37～38、18頁。

㉓ Annual Mission Report, Dec. 1, 1902 to Dec.31, 1903, Changte Station. UCCA 79. 191C. box 2, file 19.

㉔ Peter Stursberg, *The Golden Hope: Christians in China*, Toronto: United Church Publishing House, 1987.

㉕李巍：《基督教福音的忠實傳播者古約翰》。

㉖1922年，古約翰通過外界渠道控訴長老會在校神學教育中的自由主義傾向，矛頭直指時任齊魯神學院（Cheloo Theological College）院長瑞思培牧師（J. D. Macrae）。有關此次衝突的詳細情況，可參看 Margaret H. Brown, *History of the North Honan (North China) Mission of the United Church of Canada*, LXVIII, pp. 7-10.

㉗ Letter from W. Harvey Grant to Dr. A.E. Armstrong, 21 July 1933, UCC 83.058C, box 56, file 6, series 3.

㉘尚維瑞：《古約翰與滿洲大復興（1908）》，第86頁。

㉙連曦：《中國民間基督教的興起》，第65頁。

㉚⑳ Margaret H. Brown, *History of the North Honan (North China) Mission of the United Church of Canada*, XL, p. 2; pp. 4, 9.

㉛ Brewster, "Revivals", in *China Mission Year Book (1910)*, pp. 313-315.

**作者簡介：**趙蕊娟，香港中文大學（深圳）人文社科學院講師，博士。廣東深圳 518172

[ 責任編輯 陳志雄 ]