

# 从近代福州基督教会看女信徒的教会地位

徐炳三

**提 要：**基督教自近代大规模传入福州以来，在西方文明理念和中国社会进步大潮的推动下采取了许多措施，使得教内女信徒的地位有所改善和提高；但由于基督教教义天然的保守性和近代中国社会改良的滞后性，女信徒的教会地位又有一定的局限。教会中真正意义上的男女平等的实现最终有赖于全社会女性地位的整体提高。

徐炳三，1976年生，华中师范大学中国近代史所2005级博士生。

**主题词：**福州 基督教 女信徒 女性地位

女性地位问题历来是女性史和社会学学者关注的焦点之一。目前各类女性群体的社会地位大都受到了一定的关注，并有大量成果问世，而基督教女信徒群体的相关研究则鲜有人涉足。事实上，在基督教会这样一个特殊的组织里，女信徒的地位是十分微妙复杂的，对近代史上女信徒的地位进行研究，能够使我们更好地认识当时动荡社会环境下中国女性群体的一个侧面，也有助于增进我们对今天社会类似群体的理解。故本文选取近代福州基督教女信徒群体为例试探讨之，祈望专家学者不吝批评指正。

## 一、近代福州基督教女信徒群体的组织构成

基督新教是在鸦片战争后大规模传入福州的，在发展的过程中逐渐形成了以美以美会（Methodist Episcopal Mission）、圣公会（Church Missionary Society）、美部会（American Board）三大公会为主，其它小宗派为辅的传播局面。早期各会传教颇不顺利，民众对与他们痛恨的鸦片、炮舰和奸商同来的洋教士充满了抵

触情绪，基督教往往被魔鬼化为奸淫采生、谋财害命的邪教，男性信徒尚且要承受巨大的压力，入教女性的境遇可想而知。

女传教士和传教士夫人的到来对女信徒的发展起到了至关重要的作用，在民风尚保守的时代她们比男传教士更容易与中国女性接触。通过开办女校、逐家布道、免费医疗等方式最终得以收获：1857年加入美以美会的许松匄成为福州教会第一位女信徒<sup>①</sup>；卢公明夫人（Mrs Doolittle）所办女校的第一批三个成员沈守真、倪玉成和刘孟提也成为美部会较早的女信徒，并加入到最早的女传道的行列<sup>②</sup>；圣公会在1863年受洗的13人中也出现了女性<sup>③</sup>。最初的局面打开后女信徒增加较快，尤其是19世纪80年代以后，初步的议会组织及女性传教机构的建立、教育医疗慈善等事业的完善、西方教会女部的加盟等因素使得女信徒的发展十分迅速，到了20世纪初群体力量基本形成。1922年福州三公会女信徒情况见下表：

表一：1922年福州三公会受餐信徒人数及女信徒比例<sup>④</sup>

教 会	男受餐信徒	女受餐信徒	受餐信徒总数	女信徒比例
公理会（美部会）	2085	1110	3195	35%
美以美会	12280	8392	20672	41%
英圣公会	3175	1961	5136	38%

注：表中第一栏公理会除美部会外还包括闽南长老会等教派，因同属于公理宗，故这里的女信徒比例适用于福州美部会。

按照教会中身份地位的不同，女信徒群体可以分为若干个层次。最低一个层次是数量众多的

平信徒，她们没有被授予神职或教内职务，对教义的理解较为粗浅。较高的一个层次是数量较少的教会职员，如女执事、女传道、女劝士等人，她们有一定的文化知识，大多受过专业的神学训练，接受教会的津贴。介于两者之间的还有部分不受薪的女性义务传道、义务劝士等义工，她们是教会的忠实助手。另外的一些人她们的身份就决定了其必须履行的义务，最典型的就是“牧师娘”或“师母”一类的人，即牧师或传道的妻子或其他女眷，她们有服务教会的义务。此外还有大量女性望教者的存在，她们是有待发展的潜在的基督徒。

按照在教会事业中的职业划分，福州女信徒又可以分为医生、护士、教师、学生等职业群体。这些人与社会上职业女性的不同之处在于她们大都在教会开办的各种机构中工作和学习，如慈善机关、教会医院、教会学校等等。这些机构中的女性职员绝大多数都是基督徒，只有学生中的女信徒比例稍低，但绝对数量仍不在少数。这些女信徒具有较高的文化素质，在教会中有一定的发言权，她们往往在工作学习的同时也兼行使传教和参与教会管理的职能，故她们在教会中也具有相当的影响力。

上述身份和职业的划分，使女信徒得以各安其位地履行各自的职责。但仅仅有这种划分还不够，还需要一种将她们凝聚起来的整合力量。这种整合力量来自于教会网络系统及其严密组织机构。

福州基督教会与其它地区教会的组织体系大略相似，一般都有一个核心的最高权力机关教区议会，下设若干部门。议会设会长或会督，各部设部长，由他们每年召集各地信徒代表召开年会。会上代表们履行汇报本区工作、讨论教会事务、制订发展计划等职责，经表决通过会长批准的决议具有最高的行政效力。在这个体系里，除了各部均有女信徒参与外，往往还开设由女信徒负责专司女信徒事务的部门，如圣公会的女传道部，美以美会的女传道会、婚丧部等等。在年会召开的同时，女信徒所属部门也召开会议，讨论和解决各种与女信徒有关的问题。福州美以美会还设立有独立的女部，完全由女信徒自己处理自己的事务。

除了权力部门的领导力量外，社团组织在女信徒群体的整合方面也起到了重要作用。这些社团有的是综合性的，如以美以美会的基督教妇女服务会和圣公会的女信徒服务团等；也有的是具

有特定功能或针对特定的对象的，前者如母范会、传道会、婢女会等，后者如少女团、幼徒会、青年服务团等。这些团体一般都有比较严密的组织，能够将大量女性信徒团结到教会的周围，如1943年福州美以美会的妇女服务会会员达三千多人，<sup>⑤</sup>足见其凝聚力量之强。另外灵修会、修养会、布道会等集会也是加强女信徒联系的有效手段。正是在上述种种力量的整合之下，个体女信徒才形成了一个具有凝聚性力量的群体，其作用为人注目，与之相关联的教会地位也成为值得我们探讨的问题。

## 二、福州基督教女信徒教会地位的提高及局限

早在19世纪福州教会势力还不甚强大的时候，传教士就对教内女信徒的生活境遇和地位问题表现出充分的关注。这种关注首先体现在他们对女子陋俗改良的大力提倡上，这种改良的努力一直贯穿于教会发展的始终。

在种种陋俗中缠足之俗首当其冲。1874年厦门伦敦会传教士麦嘉湖(John Macgowan)组织了以反缠足为宗旨的“天足会”，拉开了天足运动序幕。受其影响福州教会也把放足当成一个重大的任务来抓，从1885年福州美以美会妇女大会成立以来，几乎每一届会议都会谈到放足问题，并通过了种种决议。如缠足者不准入教，入教的缠足者必须放足，不愿放足者开除出教，缠足女子不得入学，不与缠足女子结婚等等。这些决议大多数都得到了推行，大大加速了天足运动的进程。进入20世纪以后，天足运动已成为一种自然的潮流，放足者成批出现，人们的观念也发生了巨大的改观。

旧式婚俗也受到了抨击进而得到改良。教会首先打破了不重子女意志的旧规，指出“凡为父母者当妙法察男女之心志有相合否，切不可强为结婚。”<sup>⑥</sup>教会又指出了早婚之害：“男长女幼、女长男幼皆有一偏之损；或男女俱幼更虑，其不知节制情欲，齐相不顾身体，咏关雎之乐。”<sup>⑦</sup>因而禁止早婚成为各派教会的共识。如圣公会对教徒婚龄的要求是男20岁、女18岁，美以美会则要求男20岁、女17岁方可成婚，如违规则“讼他如犯法，予以严惩。”<sup>⑧</sup>教会还对婚姻论财之风大加鞭挞：“婚姻论财大伤风化，皆由视女人为产业所致，我教会当起倡挽此风。”<sup>⑨</sup>圣公会早期规定结婚聘金为银100两，美以美会要求聘金至多80元，愈少愈好；衣服不得奢华；不可借端索银；纳聘方只需手环一对。这些数字也并非固

定，而是随时而变，不过遵循的都是从简原则。另外教会普遍要求结婚之女不缠足，结亲两家不得换婚，不得纳童养媳和婢妾等等，总体上是进步的。

与婚俗相关的童养媳和婢妾问题也受到了的关注。早期由于反对力量强大，教会对童养媳问题大都采取折衷方案，随着时代的变迁和社会舆论的转向，教会对童养媳问题的态度也由折衷转向反对。1935年美以美会的决议案中明确指出基督教家庭不得有童养媳，如已有不能送还女家则夫家必须给予她与自己子女同等的教育机会；如男女双方不愿结婚应无条件送还其母，求其同意为之择配；教会受薪人员如抱养童养媳将停其职。对于婢妾问题教会也加大了改良力度。如1935年福州美以美会成立了“废婢运动委员会”，四处鼓动宣传。他们强调对婢女要“换其姓名，常视其为己女使其衣食饱足，使其受自己儿女所受同等之教育，辍学后年龄达到婚配时当求其同意为之择配。”<sup>⑩</sup>择配时不能卖之为妾、索要嫁妆等。对于蓄婢之教会人员予以革职，不释放婢女者不得受洗。这些措施取得了一定的成效。

上述的女俗改良虽然名义上是针对整个社会的，但实际上只对教内女信徒具有真正的约束力，因此女信徒成为这些改良最早的受益人。就近代中国妇女运动的大潮流而言，经过改良洗礼的教会女性，其地位本身就是一种提高。当然，这只是女信徒地位问题的一个侧面，我们还可以从以下几个方面认识福州女信徒较高的教会地位。

第一，女信徒具有广泛的教会事务的参与管理权。前文已述，女信徒在教会系统的各个部门中均有参与的权利，她们可以担任教会职务，对教内的重要事务有一定的表决权 and 决策权。在年议会中女信徒有作为代表参加并提出议案的资

格，1925年福州圣公会年议会中普通信徒代表111人，女信徒有33人，比例达29.7%<sup>⑪</sup>。这个比例略低于当时女信徒在全体信徒中的比例，但相差已不是十分悬殊。年议会中涉及到女性传教和管理事务时，女信徒往往起到主导的作用。女传道部议案的提出和通过主要是由女信徒代表来完成的，其决议具有教内最高效力。

第二，女信徒获得了相对均等的教育机会。福州教会较早地建立了相对完善的女子教育体系，大大增加了女信徒受教育的机会。这种教育体系以正规教育为主，非正规教育为辅。

正规教育具体体现在众多以女性为主的学校的创办，这些学校呈现出多层次、高质量的特点。福州教会开办的大中小学有代表性的有陶淑女中、寻珍女校、毓英女校、华南女中、文山女中、华南女子大学等；师范学校有福州女子师范、福州协和师范、福州协和幼儿师范等；医护学校有柴井、塔亭、惠乐、圣路加、仁爱、怀礼等护士学校；神学教育有女神学院、进修园、福建协和神学院等。各校广泛吸收教牧、工农、职员、官僚、教育者等家庭的女孩子，而以平民信徒为主，教学质量极佳，毕业生多为社会看重。

非正规教育涉及的内容十分广泛。信徒培训方面有妇女培训班、女学、妇校、识字班等类别；宗教生活方面有读书会、查经班、修养会、主日学等等；社会生活方面有妇女职业传习所、产婆训练班、卫生普及会等等；在传教方面也推出了很多有助于文化传播的文字出版物和宣传材料。这些非正规教育极具灵活性，适应性很强，虽然以宗教教育为主，但客观上使大量没有机会入学的下层女信徒受到了多方面的教育，真正地发挥了实效。

第三，女信徒在物质待遇方面有所改善。以教会学校教员的薪金为例，1928年福建圣公会男女教员的薪金水平见下表：

表二：1928年福建圣公会男女教员薪金比较表（单位：元）<sup>⑫</sup>

年限		1~5年	6~10年	11~15年	16年以上
第一等	男	16	18	20	22
	女	16	18	20	22
第二等	男	14	16	18	20
	女	13	15	17	19
第三等	男	—	—	—	—
	女	12	14	16	18

注：男第一等高级中学毕业（师范科），第二等初级中学毕业或相等之程度，无第三等；女第一等大学师范科毕业者，第二等高级中学毕业（师范科），第三等为其它类别。

从该表可以看出男女教员薪水已经基本持平。值得注意的是女信徒的最高等级为大学师范科毕业生，男教员的最高等级为高级中学师范科毕业生，只相当于女教员的第二等。从这种等级划分上也可以看出教会女性文化水平的提高，教会对教育行业中女性从业者重视程度和要求也都有所加深。

教内其他男女职员的待遇也基本相同。如传道员的待遇，男传道有娶妻者和未娶者的区别，女传道一般都是寡居者。女传道与男性未娶者待遇大体相同，有时略有偏低但相差不大；女传道有子女或养子女的，其子女待遇与娶妻男传道子女待遇相同。教会还足够重视女职员提出的意见和建议，如福州基督医院和圣路加医院都曾提出请求男女待遇平等的议案，两议案经表决都得到了通过，民主气息十分浓厚<sup>⑧</sup>。有些教会还设立女信徒福利机构，如圣公会的恤嫠部、美以美会的养老部等等，足见教会的扶弱精神。

第四，教会在福州女信徒教会地位问题上给予更多的舆论支持。早在1907年美以美会就在涵江“设一男女平等会，凡人入是会视女子无异男子，或读书或衣食均平等顾待。”<sup>⑨</sup>福州圣公会传教士恒爱道女士在一次演讲中就指出了男女平等的神学理由：“甲、耶稣降生为人类的救主，全藉一女界圣母玛利亚并顾从上帝命令。乙、本教区十三支区由女传道而听道的女界是下世代的母亲，若今日家庭实是基督化家庭，则不必虑到将来的教会。丙、圣保罗说，于耶稣基督里无犹太和希利尼奴隶和自由人男和女的区别。”<sup>⑩</sup>其言论实际上已经涉及到女性神学思想，对福州女信徒产生了一定的影响。在女性能否接受按手派司当牧师问题上，福州教会中很多人士也表现出支持的态度，这在福州教会刊物中多有体现。另外，教会要求信徒家庭中夫妻双方要互爱互敬、平等礼让，“勿轻视妇女，然男女老幼皆有不死之灵魂，宜相敬相爱，任救主行为。”“不可视之如用物，当夫唱妇随，大益主道通行”，当“敬之如宾，爱之如己”，<sup>⑪</sup>这也是一种进步的表现。

以上简述了近代福州基督教女信徒地位改善和提高的一些积极的方面，但至此我们还不能认定在教会内部具有完全意义上的男女平等。事实上，女信徒地位在许多方面都打了折扣。

以女子陋俗改良为例，在早期教会多采取妥协性的折衷方案。如教内多数人反对童养媳这一陋俗，但在禁与不禁问题上却有分歧。1884年圣公会年议会讨论该问题时有人说“幼女如西乡

地方适人，可免溺女之害，此亦美俗。”<sup>⑫</sup>1887年又有人说“禁买义女一以阻富人不敢入门，禁育媳女以阻贫人不敢入门，恐因此两事反使主道不行。”<sup>⑬</sup>争议的结果是折衷方案的出台：原则上不反对平信徒和教外人士抱养童养媳，但抱养时必须指定该女具体配给哪个儿子，以免引起纠纷；对教内受薪人则禁止，如违规则不受教会供给<sup>⑭</sup>。虽然后来教会在禁止方面达成一致意见，此后童养媳的数量也有所下降，但离禁绝的目标还相去甚远。婢女、缠足和溺婴现象也在不同程度上贯穿于整个近代福州社会，女性信徒之家亦未能全免。

女信徒在教会中不能担任圣职也是一个不争的事实。在绝大多数教会中，女性是不能担任牧师和会长等高级职务的，这不能不说是一种歧视。有一个很典型的案例：1944年，圣公会港粤教区因为圣品人才缺乏按立女会吏李某为会长，由于这是史无前例之举而不断遭人议论诋毁，李女士不得不自动辞职<sup>⑮</sup>。实际上1942年福建教区就参与了该问题的讨论和表决，结论是教区没有按立女会长的必要。虽然福建教区传教士郎比息女士两度发表文章支持女会长的按立、驳斥反对者的言论<sup>⑯</sup>，也不乏其他的一些支持者不断进行呼吁<sup>⑰</sup>，但支持者仍显得势单力孤，最终结局还是无情地说明了问题。

女信徒群体本身也存在着一种“失语”的现象。在教会记录和报刊杂志中，我们可以看到许多女信徒活动的身影，但很少能见到她们留下的文字、很少能看到她们的思想，甚至很少能够知道她们的姓名。教会重大事务的处理的确有女性的参与，但人数有限，而且她们似乎更倾向于表决而不是提案。表决通过的、包括女传道部在内的提案，最终也要由男性会督或会长签字，否则就无法生效。在教会中发挥着较大作用的女信徒一般是女传道、女执事等职员，但教会对她们的一个基本要求就是要独身，事实上她们大都是寡居者。有子女的寡妇也要住在所属教堂，平时无故不得与子女聚居。教会认为只有这样她们才能全心全意为教会服务，不至于分心于家庭。而担任类似工作的男性却完全没有此类限制，这也很难说是一种公平。教会中真正意义上的男女平等的实现还任重道远。

### 三、福州基督教女信徒教会地位变化的原因分析

近代福州基督教女信徒的教会地位既有相当的改善和提高也有一定的局限，这种状况是多种

因素合力作用的结果。

谈及中国基督教女信徒的地位问题，我们有必要先了解一下西方教会女性的地位，因为两者之间具有一定的关联。马丁路德改革以前，西方教会女性的地位也很低下，而改革后形成的新教普遍反对修女独身制度，主张建立自由家庭，虽然女性的从属地位没有完全摆脱，但地位多少有所改变。随着人文主义和理性主义等思想的流行，女性的地位又有了一定的提高，17世纪中叶以后英国公理会、浸礼会等自由教派已经开始派出女传教士到北美传教。19世纪末20世纪初，随着女子教育水平的提高，大量的女性传教组织得以建立，女传教士开始到亚、非、拉各地传教，在国外的影响甚至超过了本国。浸礼会、长老会、路德宗等教派中的女性甚至可以担任牧师，其地位得到进一步的提高<sup>④</sup>。20世纪的教会女性开始广泛参与教会事务，地位大幅度提高，直到后期女性神学的出现达到顶峰。西方社会改良运动也对基督教女信徒地位的提高起到了相当大的作用，男女平等的观念逐渐被人们所接受，成为一种广泛的共识。

在来华的教会西人中有相当一部分是女性。“1903年耶稣教在东方传道者男女2950人，男1233人，内有妻868人，女之未嫁849人。”<sup>⑤</sup>1876年来华的女传教士只占传教士全体的49.8%，1905年时已达到58%；1915年在华外国女职员占总数的60.2%，1920年时则达到63.2%<sup>⑥</sup>。大量有着切身感受的西方教会女性对中国妇女问题发生关注是十分正常的。许多男传教士也受到西方女权思想的影响，把一些进步观念引入中国社会。“新教教徒中，很多人明确信奉男女平等原则，而且决心投入一场十字军运动，以争取中国妇女的平等权利。”<sup>⑦</sup>这种观念理所当然首先在中国教会女信徒中贯彻，虽然有时是下意识的。因此这些理念及实践在福州教会中也必然有所体现。

近代中国的社会环境也发生了巨大的变化，政治与经济的变动带动了文化上的变迁，妇女运动悄然兴起。尤其是在五四新文化运动以后，人们的观念变化很大，男女平等得到大力提倡，女性的社会地位有了一定的提高。这种局面对教会也带来了多重的影响：

其一是女信徒自我意识的初步觉醒。民国福州女信徒中有相当一部分是知识女性，尤其以教会女校毕业的信教女性为代表。她们人数虽然有限但思想观念大多与时代同步。前文提到过女医

生和女职员提出男女待遇上平等的要求就是这种觉醒的一种体现，事实上女信徒在诸多言论上也表现出这种态度。虽然这种觉醒是初步的、微弱的，但也会对女信徒群体产生积极的影响。

其二是教会内部掌握实权的中国男信徒观念有所转变。福州教会中处于领导地位的中国男信徒一般都受过新式教育或受过进步思想的影响，故在对待女信徒态度方面比较开明。另外教内相当一部分家庭中夫妻都是信徒，教会广泛开展的基督教化家庭运动要求夫妻和睦相处、互敬互爱，这与时代潮流也有着一致的地方。社会潮流与教会要求双向作用在男信徒身上，对他们的思想转变无疑是有一定益处的。

其三是社会的进步使得教会的一些理念得到贯彻。经过新文化运动启蒙人们对旧传统的固陋之处已有所认识，新的观念逐渐形成。如1932年一位论者谈到一件事：五十年前教会毓英女校放足的女生出行时遭到无数妇女的围观，称其为“扁脚婆”，而此时某地又有许多女生讥讽外出的缠足女子为“扎脚鬼”，“盖五十年前教会女子因天足运动而被讥，于今日可扬眉吐气矣。”<sup>⑧</sup>反映的就是这样一种情形。社会观念的变迁弱化了教会的女性政策与社会习俗之间的冲突，女信徒教会地位的状况自然有所改观。

从教会内部来看，组织体系的不断健全、群体力量的不断壮大、群体价值的不断显现、群体作用的不断发挥，这也是女信徒地位提高的一个重要基础。正是在这样的背景和条件下，福州教会女信徒的地位才呈现出改善和提高的特征。

然而旧有的社会问题和教会问题依然存在，这就决定了中国基督教女信徒的教会地位必然有一定的局限性。从社会的层面来看，虽然近代中国向民主文明方向发展是一种大趋势，但其过程是曲折复杂的。传统的封建伦理道德仍具有很强的影响力，从整体上看社会上多数女性的地位仍是比较低下的。无论教会如何努力，女信徒也不能脱离社会大环境，其地位很难产生根本的改观。教会人士也很难不受到社会上消极因素的影响。一方面，福州教会中很多中国信徒带有惯性的传统思维仍常常左右教会，教会为了减少传教阻力也不得不作出妥协；另一方面，女信徒自身素质低下、主体意识的缺失也是影响其教会地位的重要因素。另外女信徒在改善自身地位方面的努力也要付出一定的代价，如天足运动就会因与社会传统相冲突而给女信徒带来很多的麻烦，这往往会使她们踌躇不前。

而基督教教义本身也具有天然的保守性。《圣经》中就有许多相关的证据，如圣徒保罗说“妇女在教堂里要闭口不言，像圣徒的会众一样。因为不准她们说话。她们总要顺服，正如律法所说的。她们若要学什么，可以在家里问自己的丈夫，因为妇女在教堂里说话是可耻的。”<sup>⑩</sup>“男人是上帝的形象和荣耀，而女人是男人的荣耀。起初男人不是由女人而出；女人乃是为男人造的。”<sup>⑪</sup>这些言论产生了极其严重的负面影响，成为教会男权主义的基础，不仅当时社会环境下的人们无法完全摆脱，即便是在当今教会中有些人还奉之为圭臬。

故而当时的外部环境并没有达到完善的程度，近代中国女性社会地位的整体低下是一个明显的事实，这就使女信徒的教会地位相应地打了一次折扣；而基督教教义天然的保守性又使女信徒的教会地位打了第二次折扣。所以女信徒地位的改善和提高只能是相对的，是在一定范围、一定领域以及一定程度上的改观。认为女信徒的教会地位没有任何改变不符合实际情况，而认为女信徒的地位发生了革命性的变化同样也是夸大事实。

#### 四、结 论

基督教自近代大规模传入福州以来，从未停止过针对教内女信徒群体的改良活动。传教士按照西方价值理念对中国女信徒的旧有传统进行改良，用西方教会体系对女信徒群体进行组织改造，客观上使得女信徒的教会地位得以改善和提高。这实际上是与近代西方文明看齐的一个过程，无论传教士上述活动是有意识还是下意识的，这一过程本身都具有积极意义。而基督教教义天然的保守性，加上近代中国社会的改良活动的滞后性，又决定了女信徒的教会地位必然带有一定的局限性。

社会环境的变化也会使基督教的同一种行为在世人眼中呈现出不同的状态。在晚清文明程度较低思想普遍保守的时期，教会对教内女信徒地位的改善显得激进和显眼，进步色彩十分鲜明；而到了五四运动以后女权运动勃兴的时期，教会上述行为保守的一面则更多地凸显出来。但无论如何，基督教会女性在地位改良地位方面仍有许多开创性的贡献，对近代福州社会也具有一定的积极影响。

任何宗教要想生存和发展都要不断调整自己以适应社会的需要，基督教也不例外。社会的变

迁必然对基督教会产生更大的影响，随着社会的进步基督教教义中保守的一面必然会被重新解读和诠释，以适应时代发展的需要。因此我们有理由这样认为，教会中真正意义上的男女平等的实现最终有赖于全社会女性地位的整体提高。

(责任编辑：东 月)

- ①余淑心《天安堂史略》，《福州美以美会天安堂八十周年纪念刊》，1936年。
- ②《福州公理会传道史》，《中华基督教历史》（金陵神学志特刊20卷甲编），1924年，第190页。
- ③《福建圣公会史》，《福声》月刊（1932年），第15期。
- ④数据来源中华续行委办会调查特委编、蔡永春、文庸、杨周怀、段琦译《中华归主——中国基督教事业统计》（中册），中国社会科学出版社，1987年，第173页。
- ⑤《福州年议会妇女服务会开会记录》，《中华基督教卫理公会福州年议会第五届年议会录》（1943年）。
- ⑥《美以美会兴化年议会录》，第六次（1901年），第19页。
- ⑦《中华圣公会福建教区议会报告书》，第六次（1888年），议案。
- ⑧《美以美会兴化年议会录》，第四次（1899年），第19页。
- ⑨《美以美会兴化年议会录》，第十四次（1909年），婚丧部议案。
- ⑩美会福州年议会宗教教育部基督化家庭儿童事业委员会《废墟运动消息》，1936年3月，第2页。
- ⑪数据来源于《中华圣公会福建辖境第十六次议会报告书》（1925年），与会代表名单统计。
- ⑫该表根据《中华圣公会福建辖境第十九次议会报告书》（1928年），第14页数据制定。
- ⑬《中华圣公会福建教区第三十二次议会报告书》（1942年），第18页。
- ⑭《美以美会兴化连环议会录》（1909年），涵江部分。
- ⑮恒爱道《女传道部演讲》，《中华圣公会福建教区第三十三次议会报告书》（1943年）。
- ⑯《中华圣公会福建辖境第一次议会报告书》（1883年），议案。
- ⑰《中华圣公会福建教区议会报告书》，第二次（1884年），议案。
- ⑱《中华圣公会福建教区议会报告书》，第五次（1887年），议案。
- ⑲《中华圣公会福建教区议会报告书》，第十三次（1895年），议案。
- ⑳《圣公会报》（1946年），第2期，第8页。
- ㉑郎彼息《关于女会长》，《中华圣公会福建教区月刊》（1943年）第1期、第2期。
- ㉒郭文汉《女会吏升任会长问题之我见》，《圣公会报》（1947年）第6期、第7期。
- ㉓王美秀《基督教的妇女观的演变》，上海师范大学学报，2000年第4期。
- ㉔林乐知译《欧美杂志·传道人数》，《万国公报》，光绪三十年四月。
- ㉕郑永福、吕美颐《近代中国妇女生活》，郑州：河南人民出版社，1993年4月，第218、219页。
- ㉖费正清、刘广金《剑桥中国晚清史》，北京：中国社会科学出版社，1993年，上册，第627页。
- ㉗《福声》，第十三期（1932年）。
- ㉘《新约·哥林多前书》14：34~35。
- ㉙《新约·哥林多前书》11：7~9。