

19 世纪美国来华传教士 笔下的中国形象

The Images of China depicted by American Missionaries
Who Come to China in the Nineteenth Century

崔丽芳 南开大学

Cui Lifang, NanKai University

[Abstract] In the opinions of the researchers on comparative literature, the impression of the society and the class that dominated the construction of the images of the otherness is called the “social collective visualization”, characteristic of both the utopia and the ideology, which has subversive action and identifying action. The western missionaries were influenced and restricted by the “social collective visualization”, which was the main thinking pattern to construct the images of china.

215

引 言

倪维思的《中国和中国人》、卫三畏的《中国总论》、丁韪良的《中国知识》和《花甲忆记》以及明恩浦的《中国人的素质》是体现 19 世纪美国来华传教士所建构的中国形象特点的颇具代表性的

几种文本。其中,《中国和中国人》和《中国总论》是真正的综述性和概论性作品。前者出版正值蒲安臣率领中国使团访美,在美国影响较大。^① 作者除一般描述中国的自然与人文状况外,着重介绍了中国人的宗教信仰、社会习俗、中西关系,并对西方在中国的传教政策进行了探讨。与前者相比,后者的概述更加系统、详尽、全面。该书洋洋百万字的篇幅涵盖了中国历史和现状的方方面面,堪称 19 世纪美国的中国百科全书。^② 丁韪良的《中国知识》和明恩浦的《中国人的性格》虽然内容不及前两种全面,但它们是对其中某些内容的扩展和深入,因此更具专论性和研究性。丁韪良的《中国知识》是对其自传性作品《花甲忆记》的补充,他在该书中特别关注的是包括科学技艺、宗教哲学、文学教育等方面的中国历

① 1867 年,经总税务司英国人赫德的推荐,总理各国事务衙门请已卸任准备归国的美国驻华公使蒲安臣“权充”中国派往欧美各国的使臣,派中国官员志刚和孙家谷以“大臣”名义随蒲安臣出国,同行的还有英国人柏卓安、法国人德善,组成了中国向欧美派出的第一个外交使团。关于蒲安臣使团出使欧美各国的经过和影响可参见李定一著《中美早期外交史》(北京大学出版社,1997),第 341-369 页。倪维思(1829-1893)是美国北长老会的一位传教士,1854 年入华,在华长达 40 年,先后在浙江宁波和山东登州、烟台地区传教。1890 年倪维斯曾担任在上海举行的基督教全国传教大会的两主席之一。他用中文写了大量宗教性读物,而其面向西方读者的主要英文著述就是出版于 1869 年的《中国和中国人》。

② 卫三畏(1812-1884)来华,虽然主要身份是传教士,但其职责主要是美部会的教会出版事业,并未授立牧师职位。但他终身恪守教职努力宣教。卫三畏是美国新教传教士中在华时日最长的人,他集传教士、外交家与汉学家于一身,其许多著述是美国人研究中国的必备之书。《中国总论》(两卷本)初版于 1848 年,1883 年于纽约出修订版。两版基本长度不变,内容编排大致相同,在新版中,作者删掉了一些他认为累赘和值得怀疑的句子,并增写了“太平叛乱”、“英中第二次战争”以及“中国近事概述”等章节。关于作者对两个版本的说明可见其为新版所做的序言。本文将考察的即是 1883 年的修订版。此版已由福州师范大学学者陈俱译出,上海古籍出版社 2005 年出版。本文参考了该译本中的部分内容(译文出处略)。

史文化知识。^① 明恩溥则将中国社会民生和民族性格纳入自己的视阈。^② 这几种著述在内容上各有侧重,但同时又是相互补充的。本文即以它们为代表性文本来集中分析 19 世纪美国新教传教士这个特殊群体笔下中国形象的特点及影响和规范其建构这一形象的主要思维定式。

在上述文本中,传教士们首先谈到的是对“中华帝国”的总的印象,如卫三畏在《中国总论》的开篇中就介绍了中华文明的悠久性和独特性:“在任何年代或世界上任何地方,都可以说中华帝国是由统一的力量所治理的领土最为宽广的国度之一。……这个国家的文明完全是在自己的组织和制度之下发展起来的;其政府的形成,不必模仿或参照别的国家;其文学也无需借鉴他国学者的才华和研究成果;其语言的音符、结构以及年代久远,都是独一无二

① 丁韪良(1824-1916)在中国活动达 60 年,除从教外,他还著书立说,介绍中国的科学与文化,是近代史上对中国社会影响较大的美国传教士。他关于中国的英文著述中最具有专论性和系统性的作品就是《中国知识》,但该书所涉及的内容却不及其自传体作品《花甲忆记》全面。丁韪良在《中国知识》一书的序言中说该书是对《花甲忆记》的补充。因此本文将这两种著作一并作为体现丁韪良笔下中国形象的代表性文本。《中国知识》初版于 1901 年,本文所依据的是 1912 年于纽约出版的再版本。《花甲忆记》共有 1896,1897 和 1900 三个版本,均在纽约出版,笔者所找到的英文版是 1896 年的第 1 版,1900 年的第 3 版已由北京大学沈弘等学者译出,广西师范大学出版社 2004 年出版。两版主体内容无任何变化,本文参考了该译本中的部分内容(译文出处略)。

② 明恩溥(1845-1932)为美国美部会(亦称“公理会”)传教士,1872 年来华,在山东等地传教 30 多年,1905 年辞去教职。他关于中国的英文著述颇丰,其中影响最大的就是《中国人的性格》。该书 1892 年初版于上海,后又多次重印,正是因为这部著作,明恩溥在传教士中的名声大振,开始被看作是中国问题专家。本文所依据的英文版是纽约出版的 1894 年版。笔者还找到了该书的 5 个中译本:1998 年北京光明日报出版社的《中国人的特性》(匡雁衡译)、2001 年上海学林出版社的《中国人的素质》(第 2 版,秦悦译)、2002 年北京京华出版社的《中国人的素质》(林欣译)、2004 年太原书海出版社的《文明与陋习:典型的中国人》、2005 年北京金城出版社的《中国人的德行》(陈新峰译)。其中学林出版社的译本是依据 1894 年该书的英文版译出的,该译本较忠实于原文,已连续印刷 3 次。本文参考了其中的部分内容(译文出处略)。

的。中国人民以其勤劳、热爱和平以及人数众多、习俗独特而著称。”^①倪维思在对中国进行概览时也指出：“中华帝国土地肥沃，社会秩序良好，法律制度完备，政府管理有效，所有这些使中华文明得以在漫长的历史中稳定不变，人民繁衍生息，安居乐业。”^②卫三畏和倪维思的如此描述无疑是对西方人心中存留的美好中国印象的承继，但他们在肯定和承认中华文明高度发展、自成一体的同时，看到的更多的是这些独一无二的优势所转化而成的反面特性。卫三畏就认为，独特的地理环境是造成中国人“同其他人种在智识方面分离开来的一个潜在因素”，^③这种状况必然导致中华文明在空间上的闭塞与时间上的停滞。倪维思在描述中国城市时也曾惊诧于其所呈现出来的单一性和封闭性，他说：“这个国家最显著的特点之一就是每座城市都筑有高高的城墙。……虽然中国城镇的面积大小不一，但这些城墙却使它们看起来毫无变化。”^④中国僵化单调的另一个具体表现是她恒久如一的历史。^⑤明恩浦在其《中国人的素质》中指出：“中国人的历史是大洪水前的。……只有一个完全缺乏时间观念的民族，才会编写和学习这样的历史，只有中国人的记忆，才会把这样的历史贮藏在宽大的‘肚量’里。”明恩浦

① S. W. Williams, *The Middle Kingdom: A Survey of the Geography, Government, Literature, Social Life, Arts, and History of the Chinese Empire and Its Inhabitants*, vol. I, New York: Charles Scriber's Sons, 1883, p. 1.

② J. L. Nevius, *China and the Chinese: A General Description of the Country and Its Inhabitants; Its Civilization and Form of Government; Its Religious and Social Institutions; Its Intercourse with Other Nations and Its Present Condition and Prospects*, New York: Harper & Brothers, Publishers, Franklin Square, 1896, p.45.

③ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 190.

④ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, pp. 23 - 24.

⑤ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, New York: Fleming H. Revell Co., 1894, p. 44.

的结论可以说代表了 19 世纪西方中国历史观的主流。但熟谙中国典籍的丁韪良却似乎对中国历史的停滞论持不同看法。在《中国知识》中,他强调中国并不是“由蜷缩在各自狭窄外壳中、对外界刺激毫无反应的珊瑚虫堆积而成的庞然大物,中国人也不同于很少有感情交流的非洲人或美洲印第安人,中国历史的发展表明她并不是静止不动的,只不过其变化是缓慢和艰难的”,而“阻止中国历史进步的就是构成中国社会组织结构的四块柱石,即专制的君主制度、文人至上的观念、对父母的绝对服从和祖先崇拜的传统”。^①丁韪良提出的这四个方面显然涉及到了中国的政治制度、教育体制、宗教信仰以及社会民生等问题。可见,基于传教的需要,又因具有较高的文化素养,美国新教传教士在描述中国时已不再满足于浮光掠影式的瞥视。深入研究中国社会的内部结构和中国人精神组织的心理基础对他们而言是传播基督教真谛的前提,因此上述有着长久传承性和相对稳定性的历史中国中的深层内容就成为美国传教士为本国读者所勾勒出的中国图景中的浓墨重彩。

一、政治与律法

在本文所择取的几种文本中,对中国的政治制度介绍得最为详尽的是卫三畏的《中国总论》。在该书第一卷的第七章中,作者首先对中国政体形式存在的持久性及其在监管如此庞大的人口方面所体现出来的有效性表示了好奇和“敬畏”,他指出,中国政府的组织形式毫无疑问是家长制的:皇帝是一家之长,他的官员是对各

^① W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, New York: Fleming H. Revell Co., 1912, p. 404.

自所管辖的各省府、各部门负有责任的家族元老。虽然家长制可能并不是中国特有,但中国却是世界上将此种制度执行得最系统、最彻底的国家。在卫三畏看来,这一政治传统是建立在不正当、不道德原则之上的“亚洲文明”、“异教文明”的典型体现,是专制和有缺陷的。它虽然可以使社会处于相对稳定的状态,但绝不可能改善人们的生活和道德水平;既不能提高妇女的地位,也不能使人变得善良、诚实、受人尊重,更不能让各阶层民众学习到应对上帝所尽的义务。但究竟是什么因素使中国的家长制政治体制维持得如此长久和稳固呢?卫三畏认为,“中国政府可以说是世界上存在的最纯正的军事管制的寡头组织之一,因为严厉监督和相互责任是它得以依存的两大主要体系,而严格的等级制和官员之间的隶属关系又进一步加强了这两大体系的效能。这使中国看起来就像覆盖在整个社会表面上的一张网,每个人闭塞在自己的网格内,但相互之间又负有责任,谁也不可能逃脱政府密探的监视。如果有人逃避责任,他就可能面临株连九族的惩罚”。^①卫三畏强调,严厉监督和相互责任使民众不仅对政府充满了畏惧,也使他们丧失了对各级官员的信心,由此产生一种普遍的不信任感,民众因此将远离政府和官员视为明哲保身的最安全的办法。而中国政治尽管以失去公正、诚实、人伦常情为代价,但民众与政府之间完全的隔绝状态正是统治阶层最希望达到的结果。

卫三畏对中国政治制度的上述分析也见诸于其他传教士的文本中。如明恩浦就谈到,“中国社会的一个最大特点,可以用‘责任’来一言以蔽之,而这正是中国各项制度得以长久保持的众多原因之一。这使得中国社会的每一个成员都被带上了无法挣脱的

^① S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, pp. 380 - 381.

‘脚镣’”，这也是“导致各级官员自下而上故意而有系统的弄虚作假的直接原因”。^①因此，“相互责任”原则的滥用，是官僚体制的弊端，也是造成中国执法混乱、官场腐败的主要原因。中国官员的腐败是新教传教士在议论中国政治时特别关注的现象。对此，丁韪良在《花甲忆记》中介绍说：“中国没有出版自由和投票选举，地方长官独断专行，几乎不受干涉。贪污受贿比比皆是”，而中国官员之所以贪财，其中一个很重要的原因就是他们的“薪俸少得可怜”。虽然地方官享有一小笔“养廉金”，但“养廉金”养而不廉，他们往往通过不正当手段来增加收入，“有些手段习以为常，有些手段则习而非常。富起来的事实即是侵吞的证据”。^②

总之，压榨、残酷、虚假、腐败等是 19 世纪美国新教传教士在描述中国官僚体制时最经常使用的词汇，可见他们眼中的中国政治图景是颇为黯淡和压抑的。但是，为体现其力求公允的态度，传教士们并没有全盘否定中国的政体和官制。如倪维思承认，与欧洲有些国家的政府相比，中国政府对公共事务的处理更显专业化和系统化，“这种管理机制已渗透到每个偏僻的城镇、每个村子，甚至每个家族”。^③卫三畏也总结说，尽管中国政治生活中存在着很多令人震惊的欺诈和邪恶，但不能因此就推断其毫无可取之处，“确有成千上万的官员愿意公正执法，惩恶除暴，并运用他们所有的知识和权力来履行自己的职责，以在民众之中获得好的声誉”。^④两位作者尤其对中国政治中的法律体系作出了一定程度的

① A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, pp. 235 - 236.

② W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay, or China, South and North with Personal Reminiscences*, New York: Fleming H. Revell Co., 1900, p. 332.

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, pp. 70 - 71.

④ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 393.

肯定。他们都援引了斯当东爵士发表在 1810 年第 16 期《爱丁堡评论》上的一篇书评来分析中国律法的特点和优点。在这篇题为《大清律例评论》的文章中,斯当东描述道:“尽管中国的律法冗长繁琐之处颇多,我们还没看到过任何一部欧洲法典的内容那么丰富,逻辑性那么强那么简洁明快,不死守教条,没有想当然的推论。在政治自由和个人独立性方面,确实非常的糟糕;但对于弹压叛乱,对芸芸众生轻徭薄赋,我们认为,总的来讲,还是相当宽大相当有效的。中国的社会发展水平似乎很低,也很糟糕;但我们不知道要维持和平与安全是否还有比这更好的明智之措施。”^① 对于斯当东关于中国律法的评价,倪维思和卫三畏是相当认可的。尽管他们都对中国律法中的连带责任和处罚规定持有异议,并指出中国监狱的状况令人作呕,但他们一致认为,不应仅仅从个别压榨和反抗的案例中就断定中国的整个法律体系是残酷的。这种片面的认识常常是旅行家们的短见。事实上,只有观察了中国律法在整个社会执行的一般状况和最终效果之后,才能公正地评判此种制度是否有效和实用。^② 美国传教士对中国政治与法律中某些方面的肯定显然体现出了他们所作出的试图摆脱类型化、漫画化中国形象影响的努力,但与其否定性描述相比,他们的褒扬之词实是十分有限。在他们看来,中国政府的组织形式和管理体系虽不比古希腊或古罗马的制度糟糕,甚至可以说远远胜于亚洲其他国家的体制,但对于谙熟了基督教国家政治和社会的公正、真诚、纯洁的人来说,中国政治堕落与邪恶的程度无疑是令人震惊和难以置

^① 约·罗伯茨,《十九世纪西方人眼中的中国》,蒋重跃等译,时事出版社,1997,第 41 页。

^② J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 72; S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, pp. 392 - 393.

信的。^①

二、教育制度

19世纪美国新教传教士在观察和分析中国的政治结构时都无一例外地看到了文人在中国社会的特殊地位和重要性。这些儒家化和官僚化的读书人“形成了一个强有力的中间阶层，他们不仅积极为统治者出谋划策，同时还制造和控制公众舆论。当人民的权益受到威胁时，他们能成功地阻挠官吏们的压榨行为，而有时他们也与官方合作来平定暴民的叛乱或安抚受难的百姓”。^②传教士们还看到，这一阶层并不拥有世袭特权，任何有学识和才思的人都有可能成为帝国的文化精英，而实现理想的唯一途径即是接受正统的儒家教育，踏上“充满荆棘的科举竞争之路”。^③中国的教育体制曾为耶稣会士所称道，他们不仅惊讶于中国极高的教育普及率，还非常推崇中国教师的言传身教。^④对于耶稣会士的溢美之词，一个半世纪之后来华的美国传教士自然不会全部接受，但他们也坦承，中国教育体系中确有值得欣赏的方面。如卫三畏就认为，中国学生通过勤奋诵读儒家经典获得了最完备、最严格的道德训导，而如果基督教世界中的年轻人能以同样的方式来学习《所罗门箴言》和《圣经·新约》，那么他们肯定会成为更优秀、更有用的国家公民。^⑤明恩浦也对中国文人持之以恒的学习精神表示了钦佩。他指出，虽然中国的教育模式存在着各种弊端，“但有一个特点却始

① S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 518.

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 563.

③ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 328.

④ 张国刚，《从中西初识到礼仪之争》，人民出版社，2003，第304页。

⑤ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, pp. 563 - 564.

终吸引人们的注意力——勤奋才有回报。……《三字经》中提到的人物，他们勤学不辍的传统精神，……至今为中国各地成千上万的人所模仿，他们在不同程度上与传统事例相类似”。^①

除中国文人的勤奋精神外，对于科举考试制度在中国社会中所发挥的正面作用，美国传教士们基本上也达成了共识。他们一致认为，这一制度是维持中国统一和政治稳定的最重要的因素。它在理论上为所有踏上仕途的有才之士提供了平等的机会。由于科举考试的最终目的是金榜题名，封官拜侯，来自不同阶层的人都愿意让子嗣接受正统教育，这一功利性追求无疑促进了教育的普及，提高了全民的受教育水平。^②传教士们对科举考试的分析与曾受到耶稣会士中国报告影响的欧洲学者们的中国观有某些契合之处。当年，以伏尔泰为代表的启蒙思想家们曾提出欧洲国家应引入和借鉴中国的文官选拔制度，而这一倡议的最终实践则启发了19世纪新教传教士对中国教育制度及其适用性的重新认识。如卫三畏就承认，科举制度是维护和巩固中国家长制统治的最有效手段，它对其国民所产生的积极影响远远大于西方圣贤柏拉图、亚里士多德、塞内加等对欧洲人的影响，但他同时坚持认为，在教育形式、考试机制、学习内容等方面，中国传统教育与西方现代教育是不能相提并论的。因为二者之间并不存在一个可以共用的标准。只能说，中国的教育体系确实大大优于形成于同一时期的犹太、波斯或亚述人的教育制度。^③与卫三畏相比，丁韪良的认识倒

① A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 28.

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 565; J. L. Nevius, *China and the Chinese*, pp. 62-63; W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, pp. 324-325; W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 329.

③ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, pp. 519-520; p. 564.

显得更为开放和灵活一些。他谈到,中国的教育体系是在几千年的时间内缓慢发展起来的,其优越性在中国得到了充分的体现和证实。英国、法国的文官考试制度,均借鉴了中国的经验,美国若想扩大在世界的影响,就必须对中国的竞争考试制度明智合理地加以利用,丁韪良强调他所说的借鉴和利用当然不是指照搬照抄地引进,而是“需要用西方的思想加以接种,以便使它更能适应现代生活已经改变了的状况”。^①可见,丁韪良虽较其他传教士更重视中国教育体系中的积极方面,但他并未完全步他的欧洲前辈们的后尘,仅是对其加以片面的美化和称颂。事实上,与他的同道一样,丁韪良在19世纪的中国所观察到的也多是与西方文明的进步观念和基督教的神学思想相悖的制度和传统,因而在以他为代表的美国新教传教士们的眼中,尽管中国的教育制度具有某些合理性成分,但作为影响这个“异教”社会和民族的决定性因素,这种教育从根本上说是有缺陷的,是应该加以批评和否定的。

美国传教士对中国教育体系的批评主要集中在教学内容、教学方法、考试形式等几个方面。首先,在教学内容上,他们看到中国学生的课本永远是四书五经,而这些经典除了满篇充斥的道德说教外,提供给人们认识世界的真正有价值的东西是非常有限的。此种单调的学习内容使得学生只能具备一些文学知识,别的什么也不知道,特别是中国的教育体制把科学和任何先进的知识拒斥在外,^②这使中国人不了解中国以外的知识,“即使是对自己国家的认识也是变形和扭曲的”,尤其“导致了一些官员的盲目自负和傲慢无知。他们在遭遇劲敌的挑战时,便因此表现得手足无措,毫

① W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 42.

② W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 296; W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 42.

无应战准备”。^①除内容上的缺陷外,儒家经典的教学方法在传教士看来也是极不可取的。他们观察到,中国私塾的教学,一般是学生入学后,先学《千字文》、《三字经》、《百家姓》等启蒙书,而后便开始机械地背诵全部《四书》,甚至更多。明恩浦曾经对中国学者的这种学习方法感到颇为费解,他认为大声诵读课文不仅“极大地损伤了孩子们的发音器官,也使外国人心烦意乱”。^②丁韪良则将中国学生的机械记忆归因于儒家经典所用的呆板、过时的语言。他指出,中国人在写文章时所使用的文言与他们的口语化表达相距甚远,这些书面文字的常用词是“由一些与众不同的字符来表示的,这些字符之间的关系具有很大的任意性和不明确性,以致任何分类法都是不完整的,学习文言文自然就成了死记硬背的过程”。^③倪维思也认为背诵这些经典虽然“有助于发展记忆力”,但此种方法却“扼杀了人的理智发展和创造力,阻碍了思想的自由表达”。^④美国传教士对中国教育体系的否定还体现在他们对科举制度八股取士的批评上。卫三畏在《中国总论》第一卷第九章中对各级考试中所要求的程式及一系列清规戒律作了相当详细的介绍。他虽然承认科举考试的严格性和系统性,但同时也认识到八股文的死板形式加之儒家经典中的君权思想和保守观念钳制了文人的心思,使其成为国家的“教士阶层和统治者最忠诚、最持久的支持者”。^⑤对中国科举制度的竞争机制颇为推崇的丁韪良也认为“中国科举考试的缺点在于缺乏专门的适应性”,一成不变的考试形式

① S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 568.

② A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 251.

③ Martin, W. A. P., *A Cycle of Cathay*, p. 42.

④ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 65.

⑤ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 520.

“引导学生完全模仿古代的范本,从而为进步设置了障碍”。^①总之,美国传教士对中国传统教育的认识是略显暧昧的,一方面,他们赞赏它的内在价值,另一方面又批评其教育内容的陈腐和学习方法及考试形式的机械。这种褒贬相揉的评价既是他们以中较西的结果,也是其以西变中的准备和前提。

三、宗教信仰状况与儒学

19世纪美国新教传教士来华是为了传播福音,实现中国的基督教化。这一宗教使命使他们自然格外关注中国社会的宗教信仰状况。然而,传教士们一致承认,“要把一个异教民族真正的宗教信仰和宗教活动描述得让人容易理解,这对从未跟他们一起生活过的人来说是一件艰难的事”。^②他们意识到这种困难首先来自于中西文化对“宗教”一词的不同理解。倪维思指出,在基督教国家中,“宗教”一词是指“上帝及信仰上帝的观念。宗教信仰和宗教生活的目的是获得一种未来的恩典状态(future state of blessedness),其涵指是精神的、神圣的;中国的‘教’则不包括我们所理解的宗教的任何意义”。^③卫三畏也认为,在中国,没有普遍意义上指称宗教的专有名词。“教”这个字的意思是“讲授”,或者“所教的东西”,它用来指称“所有的教派和具有纲领与典礼的社团组织”。除中西文化的差异外,传教士们将造成理解中国宗教困难的另一个原因归结为中国人宗教信仰的混乱状态。对此,卫三畏分析说:“就中国人来说,尽管书上写了他们的宗教,没有一个人能够十分满意地阐

① W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 42.

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 193.

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 79.

述他们信仰的真实性质和礼仪的意图”，甚至“属于同一教派的人也存在不可调和的意见。”^①明恩浦对这种现象的描述则更加形象，他认为，中国社会的宗教力量可与堆起夏威夷群岛的火山的力量进行类比：在有些古老地区，人们对宗教的冷漠和淡忘就“如同群岛北部沉寂多年的火山”，而在另一些省份，人们的宗教热情则“如同群岛东南部仍在频繁爆发的火山，其威力足以震撼四周”。因此，明恩浦承认，若不作全面调查，仅根据表面现象，是很难了解中国宗教信仰的本质和意义的。^②

尽管传教士们普遍感到难以准确把握中国宗教的特征，但为了使本国读者能对此有所了解，他们在各自的文本中仍都用了较大篇幅来概述中国社会的主要宗教信仰及其对国民精神和道德生活的影响。传教士们观察到，中国的宗教形式主要有三派，即通常被称为儒、佛、道的三教。虽然这三个教派在教义上有所不同，“在逻辑上也无法调和，道教是唯物主义的，佛教是唯心主义的，儒教则主要在伦理方面”，但它们不是截然对立，互不相容的。^③因为“中国人就像这个国家一样对三教各取所需，融会贯通。通常他们的生活受到儒学规则的限制，而生病时则请道士来驱魔，葬礼上他们又召来和尚念经超度亡魂”。^④因此，在中国人的实际生活中，这三种教派是相互补充、协调一致的。

在传教士看来，三教中最值得深入研究的无疑就是儒教了，儒教则既可以指“一般所说的文人信仰”，^⑤也可以作为“国家宗教的

① S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, pp. 191 - 194.

② A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 299.

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 79; W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 193; W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 289.

④ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 289.

⑤ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 193.

代名词”。^①但两者的基石均是正统的儒家学说。儒学本身并不是宗教,而是一种思想体系。对于这一体系在中国社会中所发挥的巨大作用,传教士们显然早已达成了共识。卫三畏评价说:“孔子及其思想对他之后的年代所产生的不可估量的影响足以证明他描述的道德理念是崇高的,而这些理念从此成为衡量民族良心是否公正、正直的最高标准。”^②倪维思甚至认为,“孔子的伦理学说是独立于圣经神启之外的异教世界中产生的最纯正的思想。与其他任何一位未受过神启的古代圣人相比,他对我们基督教世界的影响是最为广泛和显著的”。^③明恩浦和丁韪良也同样认可儒学体系在道德上的优点。前者指出,这些优点“使中国人明显地服务于道德的感召力”,这是中国人延续至今的一个重要因素。^④后者虽然强调“孔子不是基督,而是摩西”,但他却承认“在异教的圣人当中,孔子在道德和影响方面跟耶稣最为相近”,甚至其体系同基督教也是和谐的。^⑤

传教士们的上述议论当然并不意味着他们能对儒家学说持有真正欣赏和接受的态度。事实上,他们只是对儒家关于人际关系和道德修养的一些观点进行了有限的肯定。如卫三畏写道:“孔子教育了中国人如何进行日常生活的交往,子女如何对待父母以及男子如何娶妻和入仕,这些对我们来说可能毫无意义,但对当时的人们来说却是必须精心谋划的。”^⑥倪维思指出,孔子从正反两方面阐述了“仁者爱人”的道理,特别是他“己所不欲,勿施于人”的道

① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 79.

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 663.

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 54.

④ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 290.

⑤ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, pp. 287 - 288.

⑥ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 663.

德标准与圣经新约所说的“你想人家怎样待你,你也要怎样待人”的为人“金律”有明显的契合之处。^①丁韪良认为,儒家“修身齐家治国平天下”的伦理要求用最为巧妙的方式道明了人类关系中的责任,勾画了一幅理想的乌托邦图景。^②虽然这样的乌托邦从未在中国出现过,但它却是“维系中国社会关系的一条纽带”。^③明恩浦也毫不否认儒家思想中的一些内容对中国人来说确实具有重大而独特的意义,“如皇帝对自己的统治向上苍直接负责,统治者必须有德有能,人与人之间五种关系的主要理论等…像一座座山峰,突现在一般中国人的思想之中,吸引所有观察者关注”。^④

传教士们对儒学的肯定固然体现了其在描述中国时刻意做出的公正客观的姿态,但特定的文化和宗教立场以及职业职责使他们看到的更多的是其中存在的与西方近代精神和基督教义相悖的地方。首先,孔子“不是任何新学说或新体系的发明者,他只是对他之前圣贤哲人的教义作了进一步的阐述”;因而,从思想倾向上来看,他是旧习俗、旧传统的坚守者。孔子对古代圣君的追随反映了儒学的崇古心理,而这种心理与儒家对“孝道”的强调一起导致了中国人对伟人和祖先的神化与崇拜。^⑤传教士们观察到,祖先崇拜已成为“中国人精神生活里一种活生生的信仰”,它“构成了中国宗教的核心内容”。^⑥但此种宗教形式的本质究竟如何?中国人与他们所祭拜的对象又是什么关系呢?这一曾引起当年罗马教廷与清政府礼仪之争的问题现在又摆在了美国新教传教士们的面前。

① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 51.

② W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p.212; p.214.

③ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, pp.287 - 288.

④ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 289.

⑤ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 48; p.54.

⑥ W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p.265; p.267.

卫三畏在详细描述了中国“国家级祭祀活动”，即“皇天崇拜”的隆重仪式之后分析说：“中国人对天的概念似乎是泛神论，在崇拜天、地和陆上诸神时，他们的意思包括所有在上的力量，以谋求其好感。”^①明恩浦也谈到，“‘天’一词不仅在中国的古典作品中模糊不清”，中国人认为“风有灵，草有性”，因而他们是泛神论者。而从祖先崇拜又可以肯定，“在某种意义上，中国的所有死人都是神”，所以，中国整个民族又是多神论者。^②祖先崇拜的泛神论或多神论倾向显然与传教士们所信奉的基督教一神论信仰格格不入。虽然他们承认，比起其他异教民族的宗教信仰，中国的这一活动形式从未神化罪恶，也不宣扬杀人献祭，^③但它却是典型的“偶像崇拜”，或至少包括偶像崇拜的成分。倪维思就认为，祖先崇拜与上帝十诫中的第二诫是不相容的，“它使人的精神逐渐地远离上帝，将上帝之真理变为谎言”。^④丁韪良分析说，中国人祭祖的仪式有三个要素，即拜、祈和祭。虽然拜和祭本身并不属迷信活动，但向死去的先辈祈求庇护和保护则是真正的偶像崇拜，因为“把恩赐和庇护归属祖先损害了只属于上帝的荣耀”。针对传教士是否应该坚决反对祭祖的问题，丁韪良还发表了自己的见解。他指出，中国的祖先崇拜由来已久，并已发展成一种制度。通过这种制度，忠孝之道得以维系和加强，从而有利于家庭的团结和社会的稳定。可以说，祖先崇拜对“中华帝国”宗教和道德的影响是其他任何一种体系或教义所与之无法相比拟的。他因此建议，传教士不要干预中国人的祭祖行为，而应把它置于上帝真理的影响之下，“使之与基督教信

① S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 198.

② A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 290.

③ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 192.

④ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 157.

仰的要求逐步一致”。^①不难看出,丁韪良对祭祖活动所采取的相对宽容的态度在一定程度上承袭了明末清初耶稣会士“耶儒合流”传教策略中的某些内容。^②但从本质上看,他的主张和立场与后者向中国祭祖传统所作出的妥协还是有所不同的。这种不同首先源于时代和心理的重大差异。耶稣会士来华是在殖民主义扩张前期,其文化中心主义远没有19世纪传教士那么强烈,对于中国文化,他们表现出来的是欣赏多于批评,宽容多于排斥。他们将祖先崇拜和祭祀孔子只看作是国家的习俗和单纯的礼节,与对上帝的信仰并不冲突,因而完全可以将二者协调起来。而一个半世纪之后,中西关系的对比已发生了根本的转变,中国的大门已向基督教打开。在西方军事政治力量和不平等条约的保护下,被宗教中心主义和殖民主义意识形态充盈着的美国新教传教士抱着“拯救异教中国”的强烈愿望义无反顾地踏上了中国的土地。丁韪良亲历了中西关系中的许多重大变化,虽然多年在华生活的经历使他较其他传教士更能全面了解到中国文化的深层内涵,但坚定的基督教信仰和西方文化至上的观念仍不可避免地囿限着他观察中国的视野。因此,尽管他对中国崇拜祖先的态度曾引起过与其同期来华的大多数传教士的反对,但他的最终落足点与反对派的主张实质上是毫无二致的,即消除传教士的文化障碍,改造中国文化,使中国基督化、西方化。

虽然美国新教传教士关于祭祖问题存在着传教策略上的分歧,但在对儒家学说的另一缺陷——对上帝和精神的忽视——的认识上,他们的结论则是完全一致的。如倪维思谈到,“儒学中自

^① W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, pp.276-278.

^② 王立新,《美国传教士与晚清中国现代化》,天津人民出版社,1997,第47-48页。

然之光所启迪的真理是片面的、不完整的，因为它注重的只是现世关系中人与人之间的责任。上帝及我们与上帝的关系、精神的本质、来世命运等是中国人从未考虑也不能真正理解的问题”。^①丁韪良也认为，儒家学说的内容虽然系统周密，但其中的错误与缺陷表明这一体系仅仅是对外在现象的陈述，儒学家们在阐明德行的时候，并未去探究德行的实质；在劝人坚守各种责任时，也从不讨论责任的依据是什么。可见，儒学忽视了心智因素和对现象后面因果本质关系的探索。^②卫三畏的论述更具代表性，他指出，虽然孔子自视为受命于天、要来恢复古代国王们的教谕和制度的人，但是他只教导人们对国君或家长承担责任，而不是对任何高于人的力量。卫三畏还谈到了正统派理学的集大成者朱熹对“上帝”的解释，朱熹“将《书经》中关于上帝的几句含糊的话解释为纯粹的唯理论”，并断言“还不具备足够的知识来正面肯定神和灵魂的存在”，因而，可以采取一种“不可知论和冷淡主义”的态度，而这一做法成了“全中国几乎所有受过教育的人都奉行的信条”。^③对于中国文人阶层对上帝的漠视，明恩浦的分析与卫三畏的认识有异曲同工之处。他谈到，中国下层阶级的多神论和泛神论，与上层阶级的无神论正好形成对比，“从深谙于此的人们的论述，从众多的表面迹象，以及从‘天理’之中，我们不难作出总结，中国的儒学家是这个地球上最为彻底的一群受过教育和教化的不可知论者和无神论者”^④。为进一步阐明儒学的缺陷，明恩浦特别摘引了他颇为推崇

① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 148.

② W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 226.

③ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, pp. 200 - 201.

④ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, pp. 292 - 293.

的德国传教士花之安^①的分析。花之安在他的中文著作《儒学汇纂》一书的结尾处,曾用了一个章节来写“儒学的不足与错误”。他首先认为,“儒学不承认与现存的神有任何关系”;它“没有区分人的灵魂与肉体。无论从肉体上还是生理上,都没有一个关于人的清楚的定义”。明恩浦对此非常认同,他也指出,儒学的最为致命的弱点就是“根本不懂什么是灵魂,只知道那是一种肉体上的活力”。^②明恩浦还认为,花之安关于儒学无力惩罚罪恶的看法也相当精到。儒学不仅“在总体上对罪恶洞察得不够深刻”,而且“在训诫罪恶时,口气也不够坚决,不够严肃,因为除了社会生活中的道德谴责外,它并没有提及惩处措施”。此外,虽然儒学强调“榜样的力量是无穷的”,但儒家伦理却难以解释“何以中国的伟人没有强烈地影响那些研究伟人们,并修正其性格”。花之安对儒学存在的各种弊端和缺陷的分析使明恩浦得出的最终结论是——“儒学在试图给人以新生,让人有更高尚的生活和作为方面,是无能为力的”,儒学家的不可知论“就如同一股强大的水流,注入了中国思想这条小溪,水流已经泛滥了七个世纪,留下一片无神论的不毛之地,根本无法支撑一个民族的精神生活”。^③

19世纪美国新教传教士的上述论述再清晰不过地表明了他们对儒学所采取的是本质上对立和否定的立场。这一立场显然与

① 花之安(Ernst Faber, 1836 - 1899), 1865年代表德国礼贤会到香港和广东内地传教。1880年与礼贤会脱离关系,独立传教。他著述颇丰,中文著述最著名的是《自西徂东》和《中国史编年手册》。英文著作中除了《儒学汇纂》(1875)外,还有《中国宗教学导论》(1879)、《从历史角度看中国》(1897)、《中国古代社会主义的重要思想——哲学家孟子的学说》等书。1893年,花之安还应邀参加在美国芝加哥举行的世界宗教研究会,在大会上宣读了有关儒学的论文。他被誉为“19世纪最高深的汉学家”。

② A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, pp. 307 - 308.

③ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 293.

他们的基督教中心主义意识相吻合。为了证明基督教的优越性，他们对儒学中所有不符合基督教原则的内容都给予了严厉批评。而在此种批评视野中，三教中的另外两种宗教——佛教和道教——对传教士来说，在拯救中国人精神和灵魂方面就更加显得无能为力了。他们认为，佛教在中国的立足也许会为基督教的传播提供一丝借鉴，^①但它“已经不再做任何事来使中国社会变得强盛或振兴；相反，它就像青藤般依附着一座摇摇欲坠的高塔，从腐朽的塔身上汲取自身所需的营养”。^②而道教在本质上就是偶像崇拜的，它催生了各种巫术和迷信活动，“道士们通过夸饰的言辞和伪装维持着他们对民众的影响”，^③并从民众的迷信中获取既得利益。因此，它同样“不能给人以新生，让人有更高尚的生活和作为。”^④总之，中国的宗教信仰状况在传教士看来是混乱无序、缺乏活力的。^⑤“皇天崇拜的庄严礼仪，孔子的教诲，佛教的仪式和道士的巫术”，以及“对于邪恶神灵的恐惧和对祖先的崇拜”，都未能给予人们现世的幸福和来世的快乐，“各个阶层的人们都是毫无根据的恐惧和迷信的牺牲品，都处身于无知与谬见的迷雾之中”。^⑥而如何才能驱散这些迷雾，给异教中国带来真正的信仰和知识的光芒呢？传教士们的答案自然是不言而喻。

① W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 188.

② W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 38.

③ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 217.

④ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 311.

⑤ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 151.

⑥ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, pp. 266 - 267.

四、社会生活和国民性格

在西方政治军事力量和不平等条约的保护下,美国新教传教士逐渐从中国海岸深入到内地,从城市深入到乡村,中国社会生活的“内幕”也随之越来越多地展现在他们面前。同所有以其他身份来华的外国人一样,面对完全相异于西方传统的中国社会风情与民间习俗,他们首先表现出来的是好奇和不解。卫三畏在其《中国总论》中就引用了曾发表在《中国丛报》上的记录一个外国游客在华经历的文章来说明中国人观念与风俗的奇特与怪异。这位游客发现中国社会生活中的每件事几乎都是和西方人反着来的,如对风向的解释,人们的装束,婚丧嫁娶的礼仪,他因此感慨道:“到了海外,我遇到那么多事情,跟我早先的正确概念相对立,我欣然赞同一位朋友的看法,认为除了地理位置遥遥相对而外,中国人在许多方面和我们恰恰相反。”^①文化观念和传统的差异与相斥不仅使美国传教士感到中国的许多社会现象令人不可思议,其特定的宗教立场更让他们难以认同和接受其中的一些风俗习惯。最令传教士迷惑和反感的首先是中国人很多似是而非的迷信观念。他们认为,中国知识群体逆来顺受的漠然已经不能阻止这些迷信观念在下层民众中蔓延,似乎“人人都愿意祭拜任何可以保证遂愿或提供帮助的神灵”。^②如中国人把疾病灾祸和所有的不幸都归之于瘟神,他们或通过祈祷送礼取悦于神灵,或编制符咒以驱散鬼神。^③

① S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 833.

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 201.

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 165.

中国人对鬼神的惧怕还使他们非常“相信五行和凶兆一类的说法”，^①占卜算卦的生意因此十分火爆。这些巫术“有着复杂的理论与实践，是各种力量进行一种直线式的作用和相互作用，数不清的中国人依靠这种普遍而实用的理论来谋生”，而尽管各种迷信“对人们日常生活的影响因地而异，但它在中国百姓的内心世界里却是现实的，起作用的”。^②在中国各种奇特的占卜活动中，引起传教士特别关注的是被称为风水的相地术。他们看到，中国人，无论贱贵穷富，凡在选择宅基和坟地时，都十分注意该地的风向山水。^③对此卫三畏评价说，风水的各种规则，“至今仍然包含了他们的大部分科学，说明了大部分迷信。……它如果仅仅是事实与幻想结合的别致的万花筒，倒是个无害的消遣；然而它现在进入生活的每个方面，人的灵魂和身体，不论现世或来世，都认为会经常受到风水活动、相关物以至位置的影响”。^④中国人关于合风水者得福禄，不合者遭殃的说法自然使传教士们感到颇为费解，他们还意识到，这一迷信思想已成为了其在华生活和传教的主要障碍。丁韪良特别指出，在美中条约的一个条款中就“涉及了这种具有很大影响的异端邪说，因为该条款规定美国人买地盖房子时当地政府不得干涉，除非本地居民因这块土地本身的问题提出反对”。^⑤明恩浦也谈到，风水观念给外国人制造了许多麻烦。当他们准备竖一根电线杆或为了内地的煤来回运行方便而铺条铁轨时，中国民众，甚至中国官员会以此为借口来反对这些工程项目。^⑥在传教士

① W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 313.

② Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 164.

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 171.

④ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 246.

⑤ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 41.

⑥ Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 122.

看来,风水是“伪科学”,^①是“制造恐怖气氛的资源”,^②是“愚蠢、滑稽和毫无根据的迷信活动”,^③它给整个中国带来了无法估量的灾祸,因为没有像它那样,能够如此阻碍着一个国家的发展和进步,使各阶层民众处在无知之中,使广大地区深深陷于贫穷。

除迷信外,传教士们还观察到,中国社会生活中的另一个重要特征是异常牢固的家庭纽带,而维系家庭关系、进行家庭管理的基础就是孝道原则。^④对于中国这一古老观念,传教士们并没有单纯地进行否定和排斥,他们甚至认为,中国人的孝行,对于“家庭关系纽带有点过分松散”的基督教国家来说确有不少吸引人的方面,如明恩浦就承认,“在西方国家,儿子长大成人之后,想去哪儿就去哪儿,愿干什么就干什么,与父母没什么关系,而对中国人来说,这样的想法就像长大的牛犊和小驴对待母牛和母驴,动物才做得出,但不完全符合人类实行的‘礼’”,因此,“假如我们从中国人的立场出发,去仔细想一下,就会发现我们自己的社会实践尚需改进的地方”。明恩浦在对中国人的孝道准则进行褒扬的同时,也强调了其存在的缺陷和不足,如只讲述了孩子对父母的责任,但却只字未提父母对孩子的责任。另外,孝道中也没有为妻子和女儿说什么话,在明恩浦看来,对父母责任和女性权益的忽视压抑了人们的天性,而基督教教义在此方面则显示出了中国道德所无法比拟的优越性,因为圣经新约明确指出了丈夫与妻子、父母与儿女之间的相互责任,其教义顺应了人的内心自然本性,他因此得出结论说:“孔子的所有道德说教中,有哪条实际的智慧比得过这些影响甚远的原

① W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 41.

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 246.

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 172.

④ W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 213.

则呢？”明恩浦还认为，中国人的孝主要在于传宗接代，这由此导致一连串的弊端。首先，它强调人们不管有没有条件供养孩子，都得生养。这不仅“导致了早婚，也造成了千百人陷于极度贫困，难以活口”。^①传宗接代还是造成一夫多妻制与蓄妾制度的根本原因，并随之产生各种不幸，而溺婴行为就是其中之一。中国社会的一夫多妻制和溺婴现象在美国新教传教士到中国之前已引起了来华外国人的关注。早在17、18世纪，当耶稣会士在努力强调中国人天生美德的同时，他们就看到了其生活中的一些阴暗面，并对此有所揭露。^②随着西方中国观从肯定向否定的转变，这些阴暗面逐渐成为西方人在谈及中国时普遍津津乐道的话题和他们用来证明中国人愚昧残酷的最佳证据。如关于溺婴现象，马戛尔尼使团的成员之一约翰·巴罗就渲染说，他在中国首都北京的时候，听到马车每天都在街上盘桓，捡拾被残忍的父母扔到街上、已死或垂死的婴儿。^③19世纪早期来华的德国新教传教士郭实腊和法国天主教传教士古伯察则进一步肯定了巴罗的描述。前者认为，溺婴行为的罪行在中国十分普遍，“以至于他们行凶时残酷无情，甚至还谈笑风生。政府及他们的圣人圣语对这种恶毒风俗都置之不理。父亲有权主宰孩子的命运，可以随意处置他们”。后者也写到，“一般来讲杀死婴儿——即把婴儿窒息或溺死——是屡见不鲜的，并且无疑比世界上任何其他地方都普遍，其主要根源是贫穷”。^④与以上几位作者的叙述相比，美国新教传教士对此的认识和分析倒显得相对冷静、客观一些。他们指出，溺婴习俗在中国并不是普遍存

① A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, pp. 182 - 183.

② 张国刚,《从中西初识到礼仪之争》,第306页。

③ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 240.

④ 约·罗伯茨,《十九世纪西方人眼中的中国人》,第110页。

在的,^①只是由于广东、福建两省一部分居民的杀婴行为,整个中国便被视为一个有系统地谋杀亲生骨肉的国度,“而这两个省,中国人一般认为属于全国最野蛮、最贫困的省份”。因而这一现象在中国的分布情况被过分地夸大了,“把一小部分人的残暴行为强加到所有中国人头上是不公平的”。^②但他们同时也认识到,这种令人震惊的犯罪行为“仍在清王朝的一些地方肆虐”,^③而且,由于公众的抵触,“难以获知此类事情的确切情况”。^④总而言之,它是孟子“不孝有三、无后为大”训导的必然结果,也是“接受异端迷信教育的人们头脑被扭曲、心灵被腐蚀的具体体现”。^⑤

中国孝道中对女性权益的忽视还使美国传教士格外关注中国妇女在中国社会中的地位。他们认为,西方很多作者关于中国女性悲惨状况的描述虽然包含有夸大、失真的成分,但他们对其闭塞、幽居的生活、低下的受教育水平以及对丈夫和公婆的绝对服从等方面的报道却是完全符合中国现实的。在传教士眼中,中国妇女的命运显然不及她们的欧洲姐妹们幸福。^⑥“年轻的妻子在她们的新家里几乎找不到基督教国家的女性所获得的爱和同情”,而由于不知道世界上还有比她们更好的妇女,她们“对于其伴侣剥夺了自己做决定的权利,不会感到丝毫的不平”,中国女性的“愿望和见识不会超出家庭的圈子”。^⑦尽管中国妇女地位有不少不尽如人意

① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 262.

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 240.

③ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 108.

④ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 178.

⑤ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 251; S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. II, p. 240; W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 108.

⑥ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 238.

⑦ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 794.

的地方,传教士们认识到,她们也并不是毫无尊严可言。根据孝道的原则,寡妇可以管教自己的儿子,儿子必须孝敬自己的母亲。倪维思甚至指出,虽然中国的“妻管严”丈夫比美国和欧洲要少得多,但中国妇女也有她们自己的“女权观”,而且有些妇女在家庭中的权威地位及其所表现出来的控制意志还是显而易见的。^①对于中国妇女自身的德行与潜质,丁韪良更是给予了肯定:“从伦理道德上来说,妇女是中国更好的那一半人口——她们谦卑、优雅和俊秀。在智力上,她们并不愚笨,只是无知。由于不能上学,她们只能在若明若暗的朦胧状态中长大成人。她们的潜质可从以下的事实来进行推测,即在诗人、历史学家和统治者的名人堂里可以找到不少妇女。”^②

中国习俗中另一引起传教士诸多议论的主要特征是中国的礼节。卫三畏首先看到,中国人从小所受的关于礼貌的教诲,使他们时时处处表现出文雅的举止和亲切的态度,“不论在拥挤的狭窄街道上,在乡村田野、市场和人碰人的渡船上,还是群集的队列中——凡是人群混杂的场合,可以看到大家性情良好,谦恭有礼”。^③明恩浦也评论说:“中国问题方面最为挑剔的批评家也被迫承认,中国人已经把礼节的实践带到了一个完美境界。此种境界,在西方闻所未闻,在亲眼目睹之前简直是不可思议、无法想象的。”^④中国人对礼节的注重虽令传教士颇为钦佩,但他们却难以真正欣赏其繁琐的规则和过于周到的形式。他们一致认为,中国的礼节是一门“科学”,一种“演示专门技术的仪式”。虽然它有助于调节人

① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 249.

② W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, pp. 82 - 83.

③ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 800.

④ Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 36.

际关系,但却缺乏真诚。而且,这些表达方式时常让人想到尊卑关系,因而不能给对方带来尊重和体面。^①除种种的繁文缛节外,中国社会生活中招致传教士非议的其他现象还有中国女子的缠足和男子的赌博嗜好。对于缠足,丁韪良的评价颇具有代表性,“此习俗有百害而无一利。……它的残暴性超过了西方任何一种变态趣味,包括对蜂腰和扁头的嗜好。西方的恶习只是偶发性的,或仅限于某一部落,而缠足在中国却是全民性的”。^②卫三畏则看到赌博是中国一种非常流行的娱乐,他将这一陋俗归因为中国性别隔离的结果。他认为,中国男女两性的隔离“使娱乐活动很难得而且缺少趣味,即使是最讲道德的人也以赌博来打发时间”,因为在中国“不可能期望听到文学社团或自愿慈善机构普遍成立”,这类团体是“基督教独一无二的事物”。^③此外,吸食鸦片、偷窃、不讲卫生等也是被传教士所诟病的中国人生活中的恶习与缺点。在他们看来,这些弊端构成了中国的破旧与可憎之处,是表现中国“异教”特征和东方性的有力证明。

美国传教士对中国社会与习俗的描述和议论最终落实到了对中国人性格的分析和总结上。他们都承认,西方普遍流行的简化、丑化中国人形象的做法是不可取的,应从决定和影响民族性格的诸多因素中去把握中国人的特征。这些特征中既有种族、地理和生理的,也有政治、经济、宗教、习俗等文化方面的。而由于中国人所处的环境与社会及其生活中的“各种现象本身就是互相矛盾

① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 239; S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 803; 805; Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 38.

② W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 25.

③ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 783.

的”^①，他们的性格自然也表现为一种“独一无二的混合体”。卫三畏因此认为，要概括中国人性格中的道德特性——这是一项比列举稀奇古怪的事情困难得多的工作，“如果有些东西可以赞扬，也有更多的应予责备；如果说他们有某些显眼的罪恶，他们比大多数异教国家有更多的美德”。^②倪维思同样指出，“生活中总是有阴也有晴，只有给出两方面的观点，才能展示中国人真实的状况和性格”。^③明恩浦更强调说：“把两个显然对立的观点融合在一起已属不易，却常常必须这样做，因为在中国，把问题的一面完全看清，就已十分困难，更不用说两个面了。”^④以上陈述表明，在更关注精神和道德层面的传教士眼中，中国人的性格是具有复杂性和多面性的，其中既有值得肯定的优点，也有天性恶劣、堕落的特征。如倪维思在对中国人的文明和性格进行总体评价时就首先承认，中国人的智慧是显而易见的，“关于这一点，事实胜于雄辩”，如起源于中国的印刷术“在文明世界的各种技艺中就是至关重要的，数百年前西方对它还一无所知时就已经广为使用了。在指南针、火药、丝绸、瓷器的制造和使用上他们也是领先的”。^⑤对于中国人的智慧与知识水平，丁韪良也颇为认同。他指出，人们往往怀疑中国人是否具有创造力，事实上，他们既有智慧，又务实能干。“从他们建立的独一无二的政治体制和社会体系中，从他们发明的工艺技术中，我们可以断定，中国人并不缺乏原创性”。^⑥传教士们还认为，勤劳质朴、尊节尚俭也是中国人的主要素质之一。而且在这一品德培

① Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 316.

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 836.

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 292.

④ Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 316.

⑤ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, pp. 279 - 280.

⑥ W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 23.

育下,中国人还具有坚韧的毅力耐性、知足常乐的心态和旺盛的生命力。明恩浦认为这些特质的形成与中国的自然环境及其恶劣的生存条件有关,“中国人多年以来经常在最不利的条件下谋求生存,因而学会了把最为文明的民族的积极的劳动同北美印第安人消极的忍耐融为一体”。^①另外,在传教士们的眼中,中国人还是爱好和平、重情尽孝、遵纪守法的民族。卫三畏在描述中国人性格好的方面时就谈到,中国人“循规蹈矩、爱好和平的性格极好地保障了他们生命、财产的安全”,而且,对家庭契约的尊重和对尊长的恭顺构成了中国社会的坚实基础。^②明恩浦也认为,中国家族制度以及由家族制度扩大到社会和政治中的责任连带性,虽然在许多情况下违背了公正的原则,但造就了中国人忠于职守和敬畏法律的性格。而“在基督教国家,受过教育的体面人与没有受过教育的目不识丁者,好像都达成了一种共识,冷漠地忽视或者有意地蔑视国家的法律”。明恩浦因此指出,过分注重个人自由的西方人在这一点上应该向中国人学习。^③

美国传教士对中国人性格中上述特点的肯定无疑体现了他们在各自文本中旨在摆脱西方社会流行的简单化、漫画化的中国人形象的倾向和动机,但特定的文化立足点和宗教视野并不能使这些具有特殊职业身份的作者真正地坚守住自己曾宣称的公正、客观的写作立场。他们的身份与视野自然决定了他们的选择。为证明基督教改造中国人的必要,他们必须要找出中国人性格中的软肋,而这根软肋就是其人品道德中的劣根性。对于中国人恶劣的性格品质,倪维思的描述是,与欧洲人相比,中国是“一个性情迟

① A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, pp. 146 - 147.
 ② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 833.
 ③ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, pp. 238 - 239.

钝、不思进取、不够主动且缺乏精力的种族”，“他们缺乏勇气与胆量”，“性格胆怯而温顺”，“心灵愚昧贫乏”。^①丁韪良认为，中国人精神上强调“五觉”，物质上强调“五行”，道德伦理上强调“五德”，社会关系中强调“五常”，所有这些都表明中国人毫无分析能力。虽然将中国人视为智力低下的民族并不公平，但在他们的民族性格中确实有某种与众不同的缺陷阻碍了中国人心智的发展。这种缺陷体现为语言的僵化、观念的保守、政治的专制以及教育内容的陈腐过时，而能使中国人最终克服以上羁绊、促进心智进步的只有基督教文明与上帝的福音。^②卫三畏则强调说，从表面现象看，中国人很有教养，然而只要对他们的品行稍作了解就会发现与此相反的事实，那就是中国人的天性中有腐化、堕落的特征。在他们身上，“虚饰的仁慈与内在的猜疑，礼仪上的客气与实际上的粗鲁，部分的创造力与低下的模仿，勤俭与浪费，谄媚与自立，还有其他黑暗与光明并存的品质，奇异地结合在一起”，而“试图以法律制约和普及教育来补救性格上的缺点，他们无疑抓住了正确方法；但他们的不足表明了这两者多么不灵，要等到福音来帮助统治者和被统治者来提高全民族的道德观念”。^③

以上三位作者对中国人劣根性的评价在19世纪美国新教传教士的中国观中是很具有代表性的，然而由于各自文本所侧重内容的限制，他们并未对这一话题作更为深入的讨论，而对此真正作出总结性归纳的则是明恩浦的专著《中国人的性格》。明恩浦在该书中列举了中国人的二十六个特征，除前文提到的他颇为肯定的勤劳节俭、坚韧顽强、遵守法律、重情尽孝等品质外，其余各个特点

① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 278.

② W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 229.

③ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. I, p. 836.

几乎都是他对中国人性格中劣根性的揭露与批评。如“面子要紧”、“拐弯抹角”、“柔顺固执”、“互相猜疑”、“言而无信”等直接反映了中国人在人与人关系方面的虚伪和相互间的欺骗。此外,中国人还缺乏同情心,漠视公共事务,对任何外界的刺激麻木不仁,尤其漠视西方文明的进步与优越性。因此,明恩浦指出,要想让中国对西方保持尊敬,只有一个办法,那就是用事实来证明基督教文明带来的大大小小的成就是中国现有的文明所无法企及的。那么究竟能用什么来向中国人展示基督教文明真正的优越性,并由此来革新中国、拯救中国呢?对肩负上帝使命的新教传教士而言,答案当然不是物质、技术、制度和外交,或不仅仅是以上因素。因为改革中国的核心是道德,而只有基督教道德才能提供给中国人所需要的人格和良心,正如明恩浦在《中国人的素质》的结尾中所提出的——“要改革中国,就一定要在素质上追根溯源,一定要在实际上推崇良心。……中国需要的是正义,为了获得正义,必须了解上帝,对人要有新的概念,要了解人与上帝的关系。中国的每一个人、每一个家庭以及社会,都需要一种新的生活。我们发现,中国的各种需要只是一种需要。这种需要,只有基督教文明,才能永恒而又完整地加以满足”。^①

五、结 语

有学者指出,作为中国文化的评论者,在华的新教传教士可以说是最好的,又是最糟的。说他们是最好的,是因为其所接受的教育和在中国的长久生活,使他们既具备研究中国的基本素质,又保

^① A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, pp. 392 - 393.

证他们比其他外国人更经常地接触中国社会各种现象。说他们是最糟的,是因为他们带着不可动摇的成见来到中国,即认定中国文化是异教文化,停滞的文化,是“邪恶势力的产物”,而他们自己的主要任务就是向这些异教传统发起挑战并击败它们。^① 新教传教士的这种二元对立立场已明显不同于耶稣会士较为温和的中国观。用形象学的术语来说,中国形象已发生了从乌托邦到意识形态的历时变化,而这一变化的基础就是西方的崛起和欧美现代化、殖民扩张以及传教运动的具体实践。

当代形象学研究者认为,一切异国形象“都源于对自我与他者、本土与异域关系的自觉意识中”^②,并且始终是在自我与他者的关系中,依照自我的理解,针对他者所进行的自我异域化的实践结果。而自我创造绝不仅仅是一种单纯的个人行为,它是通过作者本人所隶属的社会和群体的形象描绘出来的。法国比较学者把这种在他者形象建构中起支配作用、来自其所属社会和群体的影响源称为“社会集体想象物”。这一想象物并不是统一的,它有颠覆作用和认同作用两种力,存在于乌托邦和意识形态之间。^③ 前者本质上是质疑现实的,它由于向往一个根本不同的“他者”社会而对异国进行描写,是对群体象征式模式所作的离心描写。^④ 而意识形态则与“任何自塑自我形象,进行戏剧意义上的自我表演,

① 约·罗伯茨,《十九世纪西方人眼中的中国》,第49-50页。

② 巴柔,《形象》,孟华主编,《比较文学形象学》,北京大学出版社,2001,第155页。

③ 比较文学形象学理论中使用的“意识形态”一词并不具有政治、论战意义,而只具有描述意义。

④ 莫哈,《试论文学形象学的研究史及方法论》,孟华主编,《比较文学形象学》,第37页。

主动参与游戏和表演的社会群体的需求相连”；^① 它“按照群体对自身起源、特性及其在历史中所占地位的主导性阐释将异国置于舞台上”，这些形象“将群体基本的价值观投射到‘他者’身上，通过调节现实以适应群体中通行的象征性模式的方法，取消或改造了‘他者’，从而消解了‘他者’”。^② 按照这样的原则，我们不难推断，耶稣会士以及受其影响的欧美启蒙学者们对中国的表述在很大程度上是倾向于前者的，因为虽然动机不同，他们却都是以具有离心力的话语来表述中国的，将中国描述成道德政治和审美艺术的乌托邦，一个历史美好、国富民强、道德高尚、重视农业、实行开明君主制的几近至善至福、完美无缺的理想王国。然而当代形象学理论又提出，乌托邦与意识形态其实并不是截然分开的两种类型，它们往往交织在一起，相互补充，相互渗透。法国学者保罗·科利就认为，“我们甚至很难决定某种思维方式到底是意识形态的还是乌托邦的”，“乍看上去，两个现象是截然相反的，但在进行更仔细的检查时，它们却是辩证地相互牵连的”。^③ 形象学的这一原则在耶稣会士和启蒙学者的文本是有所体现的。事实上，耶稣会士“集体想象”的类型与其说是乌托邦的，不如说是意识形态的，因为其所建构的中国形象是完全被纳入基督教视野的，即使他们在表述中国时肯定多于否定，赞美多于贬抑，其直接目的也是趋向于利用他者来“整合、重复、反射”自身的宗教观。同样，启蒙学者关于中国的“集体想象”也表现出了意识形态的一些特征，因为其笔下的中

① 莫哈，《试论文学形象学的研究史及方法论》，孟华主编，《比较文学形象学》，第32页。

② 同上，第35页。

③ 保尔·利科，《在话语和行动中的想象》，孟华主编，《比较文学形象学》，第60-61页。

国形象虽然是以质疑或颠覆本国社会秩序为基本倾向，他们在向往中国的同时，却看到了中国缺少变化、闭关自大、不讲科学、崇尚迷信等种种弊端。而这些形象的坐标自然是处于特定历史时期的西方人的价值观和思维模式。

与上述两种形塑者一样，19世纪美国新教传教士在建构中国形象时也受到了“社会集体想象物”的支配和制约。从形象所呈现的特点中不难看出，这一想象物同样也包含有乌托邦和意识形态两种因素。如对中国古代文明成就的欣赏，对中国律法体系和文官选拔制度的推介，对儒家道德观念的认可，以及对中国人爱好和平、勤劳守法等品质的肯定等都体现了其对耶稣会士和启蒙学者中国形象乌托邦倾向的继承。有传教士还坦言：“我们可以明智地从中国书里抽出一片绿叶，为改造我们这个太过物质化的时代所用。”^①美国传教士的这一观点实际上是源于其理想主义的宗教道德信念与美国国内日益加重的商业化趋势和拜金主义倾向之间的矛盾，对美国社会弊病的不满使他们自觉地使用了离心力的话语来表现自身视阈内中国文化所含有的正向价值。然而综观美国传教士所勾画的中国全景图，“他者”形象中的正向价值可以说微乎其微。他们最经常使用的是“异教”、“古老”、“停滞”、“专制”、“保守”、“贫穷”、“宗教冷淡”、“偶像崇拜”、“麻木虚伪”等凸显其基督教普遍主义、西方中心主义以及种族优越感的词汇和话语模式。可以说，耶稣会士基于宗教立场而整合中国形象的意识形态想象和启蒙学者的时代精神与价值观念都直接传输到了美国新教传教士的“社会集体想象”之中，并由此成为影响和规范其建构中国形象的主要思维定式。

^① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 288.

在中国开展传教活动的美国新教传教士来自于国内不同的差会组织。各差会的分野是以其不同的宗教教义和原因为依据的。在社会和政治问题上,这些差会又大体分为两派,即自由派和保守派。自19世纪起,自由派和保守派的分歧集中体现在对科学和进化论的认识上。自由派提出神学与科学一致的观点。在他们看来,宗教宣传的是来自上帝的真理,科学揭示的是上帝赐予的物质。而以福音派为代表的保守派则固守宗教神圣的教条。^① 在传教策略上,自由派主张采取“西艺——西知——西政”的开智路线和“自上而下”的方式以达到“以学辅教”的目的。而保守派则坚持通过街头教堂和深入到下层民间来直接宣讲教义。^② 从本文所择取的文本作者的传教经历来看,卫三畏和丁韪良应是较具代表性的自由派传教士,而倪维思和明恩溥的传教方式则相对保守些。当然,区别一个传教士是自由派还是保守派并没有一套绝对严格清晰的衡量标准。这里所要强调的是,不论传教士来自哪个差会,也不论他们的传教方法趋于灵活或保守,他们的基本信仰是毫无二致的,即都坚信传教的神学基础是一神论的上帝观,只有笃信耶和华的信仰才是唯一真实的信仰。基督教的上帝观本质上是世界主义和唯我独尊的。而在美国,清教移民所笃信的加尔文“选民论”和“预定论”则进一步加强了其本土教民的这种上帝普世观和拯救全人类的使命感,传教因此成为信徒和差会的主要职责。在如此宗教观的制约下,美国传教士自然将一切非基督教国家视为异教大国。“异教”暗示着宗教文化的卑劣和堕落,暗示着没有任何慰藉的沉沉黑夜。而中国就是这样一个落后、贫困、充满苦难的

① 董小川,《儒家文化与美国基督新教文化》,商务印书馆,1999,第124页。

② 基要派与自由派传教士在传教策略和方法上的不同可参见王立新,《美国传教士与晚清中国现代化》,第27-40页。

异教民族。在这里，真理荡然无存，宗教混乱黑暗，迷信邪说盛行，道德水平低下，民众对鬼神、灾难、死亡都充满恐惧。传教士将这一切苦难和匮乏都归结为中国的非基督教文化。这种“异教”话语是一种典型的传教士逻辑，其目的显然不在于反映客观现实，而是要强调基督教的优越性和上帝信仰的普世主义。

在美国传教士的思维定式中，不仅基督教是优越的，信仰基督教的盎格鲁—萨克逊民族也远远优于任何一个非基督教民族，这种种族中心主义的倾向也是导致其中国形象呈现出格外明显的意识形态特征的一个重要成因。种族优越论在美国社会由来已久，在19世纪中后叶的美国西部排华浪潮中，此种论调表现得尤为露骨。当时，自称人类学家的斯陶特大量引用了刚刚出现的体质人类学的研究成果和推论，并在文化人类学的理论中采纳了文化进化论的观点，即站在欧洲文明的基点上，来俯视其他各人种、各民族及其文化。^① 斯陶特的论调实质上是配合国内排华浪潮的，虽然在华的美国传教士对这股反华情绪予以批评，而且力图纠正公众对中国人的偏见和误解，但他们仍未能突破种族优越论的思想倾向的囿限。如明恩浦在描述中国人“麻木不仁”的特征时，就不无讽刺地说道：“尽管中国人的神经与西方人相比，用几何学的术语来说是‘相似或者同位’的，但他们的神经与我们所熟悉的十分不同，这一点是再明白不过的了。”^② 美国传教士在文本中还间接地去强化东西方民族的差异与冲突。当他们肯定中国的某些方面时，往往是在与某些原始的、未开化的部落或种族比较的意义上谈论这些特点的。在他们看来，中国人只是比其他野蛮民族相对要

① 吕浦等编译，《“黄祸论”历史资料选辑》，中国社会科学出版社，1979，第9-10页。

② A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 92.

好一些,但与信奉基督教的盎格鲁-萨克逊却无法相比。如卫三畏就认为,“中华民族可能在人的管理上达到了很高的水准”,“远胜于查拉、塞内加、苏格拉底、朗吉弩斯的国家”,但“中国人还是远远落后于基督教国家的人民”,他们是“异教和半文明的民族”。^①可见,新教传教士从没有把中国人看作是与西方基督教国家和西方人地位平等的民族。

种族优越论归根结底表现为西方中心主义。这一制约美国传教士写作的又一思维定式源起于欧洲启蒙运动的叙事话语。前文谈到,虽然明清之际来华的耶稣会士为护教传教需要而塑造的乌托邦中国形象为启蒙学者的理性追求提供了一种参照、一种证据。但是,后者并不是对中国社会“落后”于西方文明的方面视若无睹。停滞不前的历史、一成不变的语言文字、难以约束的皇权意志、退化萎缩的物质生活都与启蒙学者崇尚的科学、进步、自由、主权在民等理想格格不入。特别是随着资本主义文明的迅速兴起、经济商业的增长、科学技术的空前发展以及殖民主义急剧扩张,欧洲生活方式和价值取向的普遍理想化很快占据了支配地位,同时也从本质上改变了西方对非西方的评判模式。^② 后者“古老”、“专制”、“迷信”、“落后”、“贫穷”的社会与文化特征成为前者“现代”、“自由”、“科学”、“进步”、“富裕”的反衬,而且对西方文明而言,非西方的停滞是绝对的,唯一变化的可能是外来冲击打破这一定格化状态。欧洲现代化的神话逐渐成为“世界”通行的思维倾向,也树立和规范了启蒙思想家之后西方学者和公众观察和表述中国的二元

① 卫斐列,《卫三畏生平及书信》,顾钧等译,《卫三畏生平及书信》,广西师大出版社,2004,第240页。

② 约恩·吕森,《如何在文化交流中进行文化比较》,郭健译,《史学理论研究》,2003(1),第24页。

对立标准和话语策略。

基督教的神本主义特征似乎与近代资本主义文化的科学理性观不相协调,但事实上,16世纪西欧宗教改革确定的人本主义思想将批判和怀疑精神引入基督教,“实现了对自由理性思维和异端思想的宽容”。^①这种宽容不仅给基督教的扩张带来了契机,也转化为一种伦理气质刺激了资本主义精神的产生,而资本主义精神在实践上,就物质化为资本社会的建制。^②可以说,美国现代社会的政治制度、民族主义、实用主义、自由主义、道德规范等无一不渗透着新教伦理精神,这一精神与基督教信仰不仅不相悖,而且还相辅相成,互为参照。这就是为什么美国新教传教士在感知中国时,往往将基督化与现代化视为一物。在他们看来,西方现代化文明是基督教信仰的必然结果,而基督教又是衡量现代化的一个关键尺度。^③当然,他们一再强调的是,要使中国真正实现现代化并不仅仅是把西学和西方技术输入进来,更重要的是精神和道德的现代化,而达到这一目的的唯一良方就是引入基督信仰,传播上帝的福音。

① 王立新,《美国传教士与晚清中国现代化》,第2页。

② 马克斯·韦伯,《新教伦理与资本主义精神》,于晓等译,北京三联书店,1996,第16页。

③ Charles W. Hayford, *Chinese and American Characteristics: A. H. Smith and His China Book*, in S. W. Barnett & J. K. Fairbank (eds.), *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, Cambridge (Massachusetts) and London: The Committee on American-East Asian Relations & the Council on East Asian Studies, 1985, pp. 164 - 165.; [美]卫斐列,《卫三畏生平及书信》,第241页。