

# 文化書評

胡衛清著。《普遍主義的挑戰——近代中國基督教教育研究（1877-1927）》。上海：上海人民出版社，2000。474頁。

Hu Wei-qing. *The Challenge of Universalism: Study of Christian Education in Modern China (1877-1927)*. 474pp.

## 一、對本書的綜合評論

近年來，海內外對教會學校的研究和著述甚多，雖然焦點主要還是集中在幾間較具規模的教會大學之上，但亦有幾部著述是整體地討論基督教教育的，胡衛清的《普遍主義的挑戰：近代中國基督教教育研究（1877-1927）》是其中較值得注意的一本，這是他在華東師範大學獲取博士學位的論文。值得注意的不在於本書的重大發現，而在於作者以較特別的角度，重提教會學校與「文化侵略」的關係，這是在華傳教史及中國基督教史關鍵性的評價問題。由於作者在導論部分特別評述筆者的觀點，筆者願借此書評跟作者做較深入的討論。

在未曾評論「文化侵略」問題以先，且對全書的內容作簡單的介紹與評價。全書共分四章。第一章是導論，作者將對教會學校的解說模式歸納為兩種，分別予以批判，然後提出他的普遍主義理論，指出基督教是普遍主義宗教，而來華傳教士都有普遍主義的傾向。第二章論及教會學校的教育哲學，作者認為基督化是教會學校最根本的教育哲學，但也因此最為國人所抗拒。他把教會學校的課程內容分為三類：宗教、科學及儒學，分別討論它們與基督化任務的關係。第三章是教育模式的討論，作者分述教會學校對教育語言的選擇，傳教士欲向中國政府立案而被拒，教會學校無法併入公立教育系統等問題。最後一章是教會學校與中國近代政治的關係，討論清末民初就教會學校而出現的種種政教衝突，國家主義的興起及對基督教教育的批判，非基運動與收回教育權運動等。

也許由於教會學校這個課題已被人廣泛研究，作者並不很專心地就所搜羅的資料做歷史敘說，復原事實真相，卻不斷回應各種現存的學說和觀點；他的策略是對所有別人的觀點都持否定的態度，藉批駁別人來為自己確定位置（筆

者未曾見過他肯定任何一個前輩學人的說法)。<sup>1</sup> 例如他在介紹教會學校的科學教育時，主要駁斥某些學者指宗教與科學相衝突，故傳教士無意向國人傳授真正的科學知識這說法；他在探討傳教士對儒學的立場時，絕大部分的篇幅都是用來批評傳教士戰略思想的轉變的說法……全書給人的印象是一連串不相銜接的「史論」的討論。並且，由於作者不斷捲入一個又一個論爭，而這些國內學界的論爭大多是環繞對這個人物那個事件的「定性」，因此全書亦充滿作者對不同事實和事件的屬性的全稱性判斷，如基督教的傳播是純宗教性質抑或具有政治性、「孔子加耶穌」僅是文化策略而非真實信念……；而最終要做的，是為整個近代在華的基督教教育定性（在知識論上，作者的普遍主義傾向非常強烈）。

全書充滿大量本質性的討論：這是手段抑或目的，那是肯定抑或否定，一切都是抑或彼 (either/or)，黑白分明的。再舉例言，作者在臚列傳教士對儒學的不同看法的時候，已顯示出他們對儒學的褒貶其實並不一致。當然我們不可能期望傳教士會視孔子與耶穌同尊，他們即使肯定儒學的價值，亦不會認為國人僅擁抱儒學便足夠，再不要接受基督教了，但這與全盤否定儒學總是兩碼子的事，我們不該只有「全盤肯定」與「全盤否定」這兩個選擇。但作者一進入本質討論部分，他的普遍主義傾向便教他全盤否定事物的特殊性。只要傳教士持守基督教這個真理的尺度而不懷疑此尺度的可靠性，又以此尺度來評估中國文化，那他們評估所得的不同結論（無論肯定抑或否定），便亦無關宏旨了（頁218）。他斷說：「對於基督教教育來說則不是這樣，普遍主義的價值取向決定了它在本質上對民族文化的排斥態度，本土化更多地表現為一種策略，西化才是目的。」（頁340）基督教是普遍主義宗教，故在本質上必然排斥他族文化；而中國人必然要回到「弘揚民族文化的正道上來」，因此在本質上「無法寬宥」傳教士要改變中國的企圖。我們再用不著理解傳教士排斥中國文化的哪些部分，又是何種理由加以排斥，這些理由是否合理等，也不用探問國人對傳教士的批評是否真的不予認同，以及他們在文化層面反對基督教的哪些部分。

作者在批判筆者拒絕以整體主義的觀點評鑑歷史的立場時，曾為整體主義這樣辯解：

整體主義認為事物的所有部分均具有相同的特質，均可運用同一理論模式來說明，具有鮮明的機械決定論性質；而對事物作一般的宏觀評價則是從某個角度，從某種意義

---

<sup>1</sup> 這個偏向也許是其導師夏東元誘導的結果。參夏東元的書序，胡衛清：《普遍主義的挑戰：近代中國基督教教育研究（1877-1927）》（上海：上海人民出版社，2000），頁1。

的綜合上來評價事物的性質，它對事物的評價並不表示事物的每一部分在性質上都絕對相同。我們對傳教歷史作宏觀的、整體的把握，認為它是一種帝國主義的文化侵略，並不妨礙我們認識傳教運動的複雜性以及傳教士、差會在態度上的特殊性。（頁 6）

我們在全書均可看到這個方法論的全面實踐。不過，中國是十九至二十世紀全球最大的傳教區，來華傳教士極多，建立的教育事業極其龐大。不同傳教士各自有不同的宗派與神學傳統，他們在各地面對的處境亦不盡相同，因此，要從如斯紛紜複雜的現象裡綜合出一幅較有規律和系統的圖畫，從而為這幅圖畫定性，實在是極為困難的任務。作者於此的策略有二：

第一，放棄就史實來作綜合，集中總括傳教士的言論。教會學校數量太多，它們各自有不同的教育目標與課程設計，要綜合談何容易；故對所有教會學校的實際措置等問題，作者乾脆迴避（僅隨意略提如福州英華書院與上海中西書院等學校的情況，惟從未證明過它們在眾多學校中的代表性），只純粹就某些傳教士在傳教雜誌或傳教大會中所發表關於教育的言論來加以綜合解說。其中一個突出的例子是，就教學語言這個屬於教育模式而非教育哲學一章的課題裡，我們看到的僅是傳教士對雙語教育的爭論，而非各學校如何選擇及實施其教學語言。因此，我們無法從本書準確而全面地得知教會學校的科學或儒學教育的具體安排，僅知道有傳教士（儘管他們大多參與教育工作，但參與教育而不熱衷於寫文章的更多，後者肯定不是作者探究的對象）提出這樣那樣的主張。至於這些主張是他們紙上談兵的想法，抑或已具體地在他們所辦的學校裡付諸實踐，就難以知悉了。嚴格來說，本書的副題不應是「近代中國基督教教育研究」，而該是「近代中國基督教教育思想研究」。

第二，將複雜繁瑣的言論大幅概括化，藉以為之總結並定性。作者花了不少功夫，研讀和整理傳教士對各個教育問題的不同看法，特別是連篇累牘地縷述在某些爭論中的各派觀點。但是，作者很輕易地用某些普遍主義的元素（諸如神學立場的開放或保守、傳教士的年齡等）為此等不同看法作解說並歸類，藉以解除它們的特殊性；而在綜合部分，作者更傾向將前述的種種分歧觀點（殊性）的意義淡化，而跳進更籠統、近乎常識的共同傾向（共性）去，然後便以這些共性來印證他那個同為籠統、近乎常識的理論。譬如說，他在詳細分析傳教士對宗教與科學的關係的不同態度後指出，無論他們的觀點如何不同，他們都抱持有神論的科學觀——教會學校的科學教育，都是為了推進基督教而設的（頁 188）；他在詳細分析傳教士對儒教及儒學教育的不同態度後指出，傳教士並無打算在價值層面接納儒學，將之與基督信仰等量齊觀（頁 252 ~

253)；他在介紹傳教士就教學語言的爭論後，卻認為他們是在尋求統一的理想教育模式，而這種模式的基調就是基督化（頁 289）；他敘述傳教士對待中國覺醒問題的不同看法，指出他們始終把皈依基督教作為療救國人的良方，並始終將教育視為改變中國的手段（頁 294）。

筆者不認為這些綜合總括不準確，卻相信無須用如斯繁浩的工夫，證明傳教士信仰基督教而非儒教，他們要向國人傳播基督教，並期望以基督教取代國人原有的信仰等常識；並且，若基督教教育的基本性質就在於此等常識（傳教士要以基督教來改造中國），而教會學校遭國人反對也是由於具有基督化中國的性質的話，這都與傳教士對科學和儒學教育、教學語言、學校模式等課題的不同主張與實踐，全無直接關係，作者竟花這麼多力氣加以敘述，其價值實在很難不受質疑。

## 二、「文化侵略」一詞的歷史涵意

接下來，我們集中討論作者對教會學校「文化侵略」性質的觀點。

第一章是導論，胡衛清將學術界對教會學校（其實是整個傳教事業）的理論評價歸納為兩種模式：一是「文化侵略論」，一是「現代化論」。前者認定教會學校是帝國主義侵略中國的重要組成部分，而後者則認為教會學校傳播西方近代文明的價值與觀念；前者對教會學校的價值持否定的態度，後者則對之高度評價。他將筆者歸類為後者，認為「梁家麟持『現代化』說」，指出筆者雖然承認基督教與帝國主義有千絲萬縷的關係，但由於不同意傳教事業是帝國主義侵華計劃的一部分，亦相信傳教士並無有意識地配合帝國主義侵華的行動，所以便等於筆者認為「不存在甚麼『文化侵略』」。

胡氏進一步說，筆者有駁斥某些「文化侵略論」者的意圖，並以傳教士並沒有配合帝國主義侵華行動為理據，批評「文化侵略論」者的觀點，進而否定在歷史上存在「文化侵略」的事實。他說：

如果梁家麟以此來批評某些「文化侵略論」者的觀點和邏輯……是比較恰當的；但如果以此來否認近代史上存在著文化侵略這一事實，則明顯缺乏說服力。（頁 5）

必須澄清的是，筆者在他所引述的〈西化對傳統文化：傳教士與「文化侵略」問題〉一文裡，既從未籠統地、原則地否認過有「文化侵略」的存在，也無意捲入國內學界有關「文化侵略」的討論去，批評某些「文化侵略論」者。胡氏所說筆者或成功或失敗的兩個目標，統統是子虛烏有的。對筆者而言，若

「文化侵略」的指控一直存在於國人中間，經久不衰，而我卻硬說並無這樣的東西存在，則也僅是罔顧現實地自說自話。至少在國人心中，這個名詞必然是有所指涉的，而其所指涉的不可能全無事實根據，無的放矢。

與胡衛清不同的是，筆者所關懷的是歷史事實及解釋，而非對歷史作整體性、本質性的評價。<sup>2</sup> 筆者所要探究的，是「文化侵略」這個名詞究竟是甚麼意思。它是否等同於一般未經嚴謹思考的人心中想當然的意思，抑或另有所指？它的意思是關乎某個客觀的事實，還是某個對事實的詮釋，又或是一個臆斷、一個情緒反應？換言之，這裡所討論的不是傳教士有否從事「文化侵略」的問題，而是自十九世紀以來，國人指控傳教士從事「文化侵略」，到底是何所指：

1. 我們關心的不是名詞，而是名詞所指涉的。

2. 我們關心的不是這個名詞標準化（若有的話）的意思，而是在某個特定的歷史時空裡某個群體對此的理解，因此是歷史性而非詞源學上的討論。

3. 作為歷史研究，筆者所要論述的不是「我是否同意有『文化侵略』存在？」，也不是「我對『文化侵略』一詞的理解」，而是前述的特定時空的特定群體對這名詞的理解和應用，因此是他們的理解而非筆者個人的理解，是古人的理解而非今人的理解。<sup>3</sup>

在〈「文化侵略」的問題〉一文的有關段落裡，筆者開宗明義便說：

甚麼是「文化侵略」？一般人往往以為這是指著摧毀一個地方的傳統文化，而代換以外來文化的行動。但對二〇年代的反基督教人士而言，「文化侵略」的指控卻無這方面的含義。（頁 173）

讀者可以不同意筆者提出的這個歷史論斷，或認為筆者為此論斷所供應的理據並不充分，卻不能以此推說筆者否認有「文化侵略」所關涉的某種歷史事實存在，或說筆者在原則上全盤否認有所謂「文化侵略」，而將筆者歸類為甚麼「現代化論派」。我們可不要把客觀的歷史討論變作個人的政治表態。

<sup>2</sup> 此即他所說的「對傳教歷史作宏觀的、整體的把握」（頁 6）。胡衛清認為筆者的論斷「隱含對整體主義評價方式的批評」。有趣的是，「整體主義」、本質主義的評價方式，正是順應胡氏所責難普遍主義的思維模式，亦必然有普遍主義的知識論作為其理論前設。

<sup>3</sup> 筆者在文章的有關部分，只有一個注釋（注 49）是提到今人的觀點的，所提的便是顧長聲，但也僅是指出他附和了毛澤東的說法。可見筆者關懷的仍是歷史人物對此的說法，而非當代學界的爭議。

筆者不擬重覆在前文所列舉的資料論據，僅將兩個要點摘錄如下：

1. 在二十年代，指控傳教士進行「文化侵略」的知識分子，他們的關懷是政治性而非文化性的，他們大都對傳統文化毫無感情，且以全面剷除國粹為己任。激烈反基督教的自由主義者與馬克思主義者都沒有捍衛中國文化道統的動機，他們同時主張輸入某套西方思想（「主義」）以拯救中國。

2. 事實上，套用王爾敏老師對民族主義的分類，此時流行在國人中間的民族主義，都是以「主權」（保國）而非「種族」（保種）或「文化」（保教）作為其關懷與訴求的。「主權」問題是此時期的民族主義與非基督教運動的關鍵元素。

建基在堅實的史料論據之上，筆者對二十世紀國人指控傳教士從事「文化侵略」的判斷是：

「文化侵略」並非指傳教士企圖在文化上使中國附庸於西方，摧毀傳統文化，輸入並宣揚西洋文化；卻是指在西方列強的侵華行動中，傳教士以文化活動來予以配合，傳教工作成為帝國主義侵略中國不可分割的部分。（頁176）

「文化侵略」一詞所關涉的不是「文化」，而是「主權」問題，與傳教士貶抑中國文化與引進西方文化無關，與教會學校的西學教育也無關。這卻是指國人認為傳教士在華的傳教事工乃帝國主義侵華行動中不可分割的部分，並在整個侵略行動中扮演收買國人、減低他們的反帝意識、使他們以為西方人在華的種種行動皆出於善意等文化性角色，產生配合帝國主義侵華行動的結果。

在釐清「文化侵略」一詞真實的歷史意涵後，筆者並無全盤否定二十世紀初國人的指控，僅輕輕一筆帶過，否認傳教事業是某個既定的帝國主義侵華計劃的不可分割部分，也否定來華傳教士有意識地從事帝國主義活動（為傳教事業平反根本不是該文的重點）；卻特別指出以下兩點：

1. 傳教士的活動實質地幫助了帝國主義侵華的行動；傳教事業作為西方列強在華事業的一部分，產生了妨礙反帝國主義運動的文化與社會性後果。

2. 由於國人的指控是在「主權」而非「文化」方面，故不管傳教士在教會學校裡如何調整其傳教策略，對傳統或流行文化採取更寬容的態度，都無法平息國人的猜疑，他們只能將傳教事業的主權移交給本地信徒，結束傳教歷史的一頁。「主權」的指控只能以「主權」的答辯作回應。

從這兩點總結，筆者實在想不到如何能讓人產生一個否定存在著歷史意義的「文化侵略」的印象。筆者就是連「不慎引起讀者誤會」的責任亦不願意承擔。

事實上，胡衛清雖然在導論中表示不同意筆者的定義，卻在內文裡幾乎全盤順應筆者的思路，從「主權」而非「文化」角度理解「文化侵略」（參頁341）；他與筆者所不同的，是他把筆者所言的歷史偶然性更易為本質上的必然性（傳教士在本質上要來華傳教，在本質上必然侵犯了中國人的主權，故本質上必為國人反對）。筆者敢說，至今為止，沒有人能動搖筆者在數年前就此課題所作的定論。

### 三、存在著怎樣的「文化侵略」？

在澄清筆者個人的研究主旨與論點後，我們轉而討論胡衛清本人所關注的課題，即在中國近代史上，傳教士（他說的主詞其實是教會學校）是否曾進行「文化侵略」。

對筆者而言，「『文化侵略』是否存在」是無法討論的課題，真正的問題在於「存在著怎樣的『文化侵略』」。若是論者對「文化侵略」這個關鍵詞彙並無一致的理解，則某甲以A定義否認「文化侵略」的存在，某乙又以B定義肯定「文化侵略」的存在，那他們便只能各說各話了。

遺憾的是，胡衛清雖然斷言「文化侵略」存在，認為它是傳教事業的本質：「我們對傳教歷史作宏觀的、整體的把握，認為它是一種帝國主義文化侵略」（頁6）；卻在全書三十萬字裡，都沒有對這個關鍵名詞作過任何正面的、精確的定義。作者僅說了以下一段話（為免招來斷章取義之譏，故徵引較長）：

誠然，「文化侵略」不是一個規範的學術概念，它缺乏明確的外延，因為作為觀念形態的文化很難從法理上劃定其主權範圍，很難像政治領土那樣有著十分明確的邊界，但是這並不意味著這一概念就不包含著較為清晰的內涵；如果一種文化傳播——不論它是以強制方式，還是以和平方式——對一個國家的主流意識形態和民族認同意識構成威脅和傷害，那麼它就是「文化侵略」。教會學校是近代西方基督教文化傳播的場所，而基督教文化在進入中國時本來就帶有十分強烈的意識形態色彩，它希望徹底征服、改造中國文化，「為基督征服中國」的主張為傳教士們所共同接受，表現出鮮明的文化殖民主義傾向。所以這一切勢必對當時中國的主流意識形態和民族認同意識形成直接的挑戰。儘管……中國文化並沒有經歷像美洲印第安人文化那樣的涵化過

程，但這並不表明中國沒有遭受過文化侵略。如果一個民族聽任外人來傳播殖民主義意識，聽任他們來踐踏和改造民族文化，那麼這個民族還有生存的理由嗎？唯一的辦法似乎只能是對抗和抵制，如果這樣，豈不是與「文化侵略論」者的邏輯一致了嗎？（頁4）

這段話有許多值得討論的地方。首先，就「文化侵略」一詞的定義方面，作者一方面說無法就此名詞作精確的定義，另一方面卻堅持其有較為清晰的內涵，就是「一種文化傳播……對一個國家的主流意識形態和民族認同意識構成威脅和傷害」。這顯然是從文化傳播所造成的後果來評鑑，並且是由受眾的情況（或感受）來決定，與傳播者的企圖及傳播方式（作者強調不論是強制抑或和平方式，都無損其效果）無直接關係。就此點，筆者有以下的問題：

1. 作者從效果上立論，甚難營建一個本質主義的定性。一切都是後驗的、歷史的與偶然的。我們不能說傳教事業或教會學校本質上是「文化侵略」，只能說它在中國近代史上產生了「文化侵略」的後果；我們不能斷說傳教士在近代中國進行了某個經確定的「文化侵略」行動，而只能說近代國人體會到傳教士在進行「文化侵略」，因為他們的主流意識形態和民族認同意識經受威脅和傷害。這與筆者一直迴避對歷史問題作整體性、本質性的評論的立場，其實並無太大分別。但是，作者竟欲將原為對歷史的後驗討論提升至本質上的先驗論斷，這便不能不說是「理論的飛躍」了。

2. 因為實際產生效果的是接受外來文化的一造，故傳播者的主觀願望和客觀行動即或有作用，在供作者評斷的過程中亦僅扮演次要的角色。換言之，傳教士是否意圖威脅或傷害中國的主流意識形態和民族認同意識，其實並非那麼重要；因為即使他們有傷害性的意圖，但無法在實踐上達成這後果，便亦不致構成「文化侵略」；反之，設若他們原來無此意圖，卻在實際上使中國人的主流意識形態和民族認同意識被傷害了，那整個行動便是不折不扣的「文化侵略」。

將傳教士的主觀意願與傳教工作的實際後果予以區分，並非筆者無事生非妄自選作。事實上，作者亦曾指出，傳教士雖曾提出許多關於中國改革的方案，並且付諸實踐，「但我們卻很難說傳教士對近代中國的教育改革有多大直接的影響。他們的著作、文章及所設計的方案對開通中國人尤其是官員的視聽有一定作用，但我們很難把一場極其複雜的歷史變革運動的動因簡單地歸結為傳教士的宣傳鼓動，我們只能將之視為思想動因之一。我們可以說傳教士為中國的教育變革提供了一些思想資源，但中國人是否採納這些資源是完全由中國人自己決定的」（頁308）。這段說法可謂再正確不過。

矛盾的是，作者在討論傳教士的正面貢獻時，將他們的言論、意向與實際效果予以區分，但在討論他們的負面作用時，卻沒有這樣做。他從未在事實上證明教會學校曾「對當時中國的主流意識形態和民族認同意識形成直接的挑戰」，卻耗用幾乎所有篇幅，綜合傳教士的言論，說明傳教士擁有普遍主義的心態，企圖全面改變中國文化，然後便推論說這樣的心態「勢必對……形成直接的挑戰」，藉以說明「文化侵略」是不容抵賴的事實。作者說：「基督教文化在進入中國時本來就帶有十分強烈的意識形態色彩，它希望徹底征服、改造中國文化，『為基督征服中國』的主張為傳教士們所共同接受，表現出鮮明的文化殖民主義傾向。」當然，傳教士的動機或會促成與動機一致的後果，但作者仍得用歷史事實來證明「文化侵略」真的存在於受眾中間，而不能單單分析傳教士的言論或意向，便假設「文化侵略」業已因言論而存在。這不免教人迷惑：在作者眼中，究竟是傳教士的動機或意向，還是國人的感受（注意：「感受」一詞在此無虛假的意思）構成「文化侵略」呢？

3. 假設我們同意作者的說法，還是得問：所謂「文化侵略」的後果，是指存在於中國文化的客觀事實，抑或是國人的主觀感受？從作者所說的「儘管……中國文化並沒有經歷像美洲印第安人文化那樣的涵化過程，但這並不表明中國沒有遭受過文化侵略。如果一個民族聽任外人來傳播殖民主義意識，聽任他們來踐踏和改造民族文化，那麼這個民族還有生存的理由嗎？唯一的方法似乎只能是對抗和抵制」一段話，我們可以估計他說的主要是國人的感受，就是國人覺得被文化侵略了。作者便以此解釋他們反對傳教事業的原因。

要是胡衛清說近代國人感覺被「文化侵略」，而「文化侵略」又是他們意識中存在的事實，則筆者將毫無保留地贊同。如前所說，筆者從沒否定國人感覺遭到「文化侵略」，筆者所要探究的，正是這個廣泛的歷史指控的實際意含，亦即他們的主觀想法對應了怎樣的客觀事實。

但問題是，作者卻又批評筆者說：即或筆者成功地批評了某些「文化侵略論」者的觀點（我再說，我沒有這樣做過），亦不能「否認近代史上存在過文化侵略這一事實」（我再說，我沒有這樣做過）。這樣，「文化侵略」還是客觀事實而不僅是主觀意識。這到底是指甚麼事實？抱歉筆者翻破作者全書，都找不到清楚的申論。

從這段批評，我們也可以確定作者並不僅是申明近代國人確認「文化侵略」的存在，而是他自己亦確認「文化侵略」的存在。他個人的觀點與歷史人物的觀點完全一致。

#### 四、傳教士的「文化侵略」意識

綜合前面三個問題，我們要問：作者認定「文化侵略」是不容否認的事實，那麼他說的「文化侵略」究竟是客觀事實，抑或是主觀意識？若是意識，這究竟是傳教士的意識（傳教士的文化侵略意識），抑或是國人的意識（國人被文化侵略的危機意識）？

筆者為何要糾纏於客觀事實與主觀意識的區別呢？因為若我們確定「文化侵略」是客觀事實，便得具體指出那是指著甚麼事實。譬如指傳教士在華主辦各級學校、出版報刊書籍、傳播西洋思想文化，乃至引進各種社會文化組織（如青年會）與活動，便是「文化侵略」；又或者指傳教士把其在華的教育事業建成一個獨立於中國官方教育系統以外的系統，傳教士禁止教會學校學生參與反帝運動，向他們灌輸國際主義、與西方親善的思想，便是「文化侵略」；甚或進而相信傳教事業確實是帝國主義侵華這個整體性計劃不可分割的部分，傳教士有意藉教育等文化活動來配合侵華行動，達成全面奴化及控制國人的後果，故是「文化侵略」……確定這個罪狀所指涉的行為，我們便可就是否存在此等行為來進行分析。要評估罪名能否證立、這是否對該等行為最允當的概括（包括區分「文化交流」與「文化侵略」），我們得就具體的事實理解「文化侵略」的具體含義。

所以，胡衛清刻意與「文化侵略論」派劃清界線，因他知道上述所有觀點都存在著難以克服的理論困難：

「文化侵略論」者的理論困境在於：一方面他們稱教會學校的開辦在本質上就是文化侵略，既然是侵略，就應當予以抵抗和排拒，可是在另一方面他們又不得不承認教會學校在傳播西方近代文明的價值與觀念，引進西方的教育制度與管理方面起過積極的、進步的作用。（頁3）

綜觀全書，我們看到作者對教會學校有多方面的肯定，特別是針對過去國內「文化侵略論」派的一些陳腔濫調，列舉事實以糾正澄清。譬如他駁斥某些學者認為科學必然與宗教不相容，故教會學校所教導的都是已過時的科學知識的觀點（頁173～174）。與此同時，胡衛清堅持「文化侵略」在近代中國是具有清晰內涵的事實，那他所指的有別於「文化侵略論」派的「文化侵略」是甚麼呢？

答案仍在前面所引胡衛清的一段話裡：「如果一種文化傳播——不論它是強制方式，還是以和平方式——對一個國家的主流意識形態和民族認同意識

構成威脅和傷害，那麼它就是『文化侵略』。」對他而言，教會學校的存在不構成「文化侵略」，包括外語教育、宗教教育在內的教學內容不構成「文化侵略」，教會學校任何個別的單元都不構成「文化侵略」；但是，傳教士旨在全面改造中國的野心，卻必然對中國的「主流意識形態和民族認同意識構成威脅和傷害」，這也就是不折不扣的「文化侵略」了。

作者提出本書標題所用的「普遍主義」一詞，認為基督教是具有普遍主義性質的宗教，西方近代文化具有強烈的普遍主義傾向，而來華的傳教士都是普遍主義者。甚麼是普遍主義？

普遍主義是歷史過程與思想過程的統一。作為一種歷史運動，普遍主義是指人類逐漸從分散、孤立的狀態中擺脫出來，在其活動中呈現出愈來愈強烈的歷史統一性。作為一種思想運動，普遍主義不斷地深化著關於人類一致性的信仰，它試圖確立一套對所有人都通用的、統一的價值准則。（頁 10）

筆者且改以簡單的字眼說，普遍主義的歷史觀是指著同一個歷史的軌跡去，沒有任何個人與群體可以免疫例外，這即等於波柏 (Karl Popper) 所批判對開放社會構成危害的「歷史主義」(必須注意，在波柏眼中，馬克思主義才是最危險的歷史主義或普遍主義)。普遍主義的歷史觀背後必然蘊含普遍主義的真理觀，相信有放諸四海而皆準的知識與價值。這套知識與價值觀適用於每個時代、社會和民族，故亦為人所接受。

作者認為，基督教是普遍主義的宗教，而傳教運動亦是普遍主義的表達：

基督教是一種普遍主義宗教。正是這種普遍主義性質決定了基督教具有強烈的排他性。基督教傳教運動本質上是一場宗教文化的征服運動，它的目標是清除打擊一切異端宗教，拯救一切非基督教徒，使他們都皈依上帝。（頁 190）

傳教士將中國基督化的使命，總是「以西方先進的宗教與文化來改造中國，來『化』中國」，它與殖民化是同一個歷史過程的兩個方面。「基督化是帝國主義的文化政策的體現，它表現了基督教徹底改造中國社會的勃勃野心」，如此在根本性質上亦與殖民化無大差異。他總結說：

只要不放棄使中國基督化的使命，基督教教育就不可能單純是教育，而一旦完全放棄了使中國基督化的使命，它便喪失了自身存在的基礎，這是基督教教育在中國面臨的兩難處境，也是基督教教育不容於中國社會的根本原因。（頁 125）

作者企圖將自己與「文化侵略論」派的籠統論斷區別出來，突顯其普遍主義的解釋模式的特色，但他卻又同時強調「文化侵略」的存在，那便使他在解說上陷入尷尬的境地。譬如說，他一方面認為近代西方的基督教傳教運動有別於殖民主義，另一方面卻又認定這同是普遍主義的表達（不過是宗教普遍主義而非世俗普遍主義），因此，兩個運動具有相同性質，都是「資本主義文明的擴張」（頁33，37）。他一方面不同意傳教士宣稱在中國建立「上帝之國」，即代表他們具有政治上統治中國的野心（頁123），另一方面卻又認為傳教士傳播宗教，對中國帶來的不僅是宗教上的衝擊，更意味著國家對意識形態的失控，故亦「含有強烈的政治意圖」（頁124～125）。他一方面不認為來華傳教士都有將中國殖民地化的政治動機，另一方面卻又認為他們在教會學校裡傳授西方的道德和宗教，本身已是文化殖民主義的思想表達，因為傳教士認定基督教優於中國文化：「根深蒂固的宗教偏見和殖民主義者高高在上的文化優越感結合起來，為傳教士們的宗教文化征服運動增添了某種合理性，使他們能夠無所顧忌地在教會學校裡進行宗教道德的傳輸與講授」（頁99）。「傳教士宣稱在中國必須進行靈性教育和道德教育，其不言自明的前提是中國實為一個缺乏精神信仰、道德水準低下的野蠻國家，必須由傳教士們進行精神和道德啟蒙，而教會學校正是實施這種啟蒙的最好場所，因此這種教育本身就體現了殖民主義者對待落後國家的文化心態與戰略。」（頁110）

他甚至認為，基督教所宣揚「愛」的教義由於具有普遍主義的性質，而在其推廣過程中又不可避免要借助世俗的力量，因此，「傳教士在教會學校宣揚基督教的『愛』的精神，本質上就是殖民主義的奴化教育。」（頁101）

要是筆者沒有理解錯誤，作者的思路是這樣的：過去那些指摘傳教士為文化侵略者的人（即「文化侵略論」派），他們所提出的論據都有欠說服力，故無法有效地確立「文化侵略」的說法。他們最大的問題是論述層次太低，僅從傳教士的某些失誤入手，或為傳教士羅織某些罪名，藉以確立傳教士對中國的侵犯。他們看不到的是，只要證明傳教士所秉持的是普遍主義的宗教信仰，只要他們來華的目的是傳教，即要改變中國，便等於對中國原來的價值觀持否定態度，認為基督教優於中國文化，認為中國人必須改換信仰，這亦等於挑戰傳統中國的政統和道統。即使傳教士沒有狹義的政治野心，他們的傳教活動已是具有政治性質的活動，而整個傳教行為亦等於「文化侵略」了。這是更高層面的「文化侵略」。

作者認為，除非傳教士放棄傳教、除非基督教教育不復成為基督教教育，否則便無法擺脫其為「文化侵略」及將中國殖民化的性質。但傳教士確實不可能不成為傳教士，他們之為「文化侵略者」，便成為歷史的宿命了。<sup>4</sup>

作者將自己與「文化侵略論」派區別出來，以為可以擺脫過去持此論者的種種偏狹說法與理論困難，並與極端排外的民族主義情緒劃清界線；卻想不到這個所謂更高層次的說法，其實是使其理論更形偏激與排外。要是不管改變的內容與謀求改變的方式，任何改變中國主流思想與意識的企圖皆屬殖民主義和「文化侵略」，則中國傳統的政統和道統便是神聖不可侵犯，不能為人所改變的了；此豈非較當代新儒家的觀點還要偏狹？至少，新儒家學者在強調中國文化道統不能改變的同時，也承認中國必須從西方輸入民主和科學，而這兩者正具有普遍主義的價值，超越民族特殊性之上。

## 五、過於普遍的普遍主義

教筆者感到困惑的是：可以存在一套反普遍主義的真理觀和價值觀嗎？即使再激烈的相對主義與虛無主義（如某些後現代理論），只要持此論者長期持守其信念，並以某種形式向別人言說，他的信念與說法就不可能沒有任何普遍性的成分。普特南(H. Putnam)說：「任何一個相對主義者都不願成為一個絕對的相對主義者。」他必要為自己的相對主義主張設立界限，否則便是自拆牆腳、自相矛盾。<sup>5</sup>對真誠的宗教信徒而言，他可以認為自己的信仰僅是一個隨意的說法，沒有真確性、永恆性與普遍性嗎？對立志普渡眾生的傳教者言，他可以不相信所持的信仰是永恆唯一的真理，必要向全世界宣揚，引導迷途者走向正路嗎？所有在歷史中留存的宗教都必然蘊含普遍主義的性質。即或它們主張其普遍性只適用於某個社會階層或某個種族（所謂「選民」），但至少對「選民」群體而言，這個宗教仍是普遍主義的。而那些所謂世界宗教，包括佛教、基督教、伊斯蘭教等，便更不可能不是普遍主義的宗教了。筆者不反對作者指基督教是普遍主義的宗教這說法，但敢進而做一個普遍主義的斷言：所有成形的宗教都是普遍主義的，<sup>6</sup>所有宣稱為真理的學說理論都是普遍主義的。

<sup>4</sup> 筆者在過去已多次碰到這樣的古怪邏輯。譬如反基督教的新儒家信徒宣稱，除非基督教放棄所有與中國儒家思想不同的教義，使基督教不再基督教，否則中國人就不會接受基督教。令筆者感到困惑的是，若基督教與儒家思想沒有兩樣，那中國人為何還要考慮接受這個外來宗教呢？

<sup>5</sup> 普特南著，李小兵等譯：《理性、真理與歷史》（瀋陽：遼寧教育出版社，1988），頁197。

<sup>6</sup> 作者與許多宗教相對論者，都混淆了宗教寬容的概念。他指出，基督教是不寬容的

對於那些拋棄在本國原有一切，梯山航海，飽歷險難的傳教士而言，我們如何能設想他們僅是旨在到一個陌生國度進行文化交流，而完全無意改變別國人民的信仰與價值觀？撇開絕大多數受奮興運動與基要主義神學影響、以直接佈道和建立教會為職志的傳教士不談，即或是二十世紀初受自由主義神學影響，並且專門受僱於高等學校或醫院等特定崗位的專業傳教士，他們還是要向中國人傳遞一個經現代思想修訂的基督教，及他們認為與基督教相關的民主、自由、博愛等精神，而這等信息不可能不具有普遍主義性質，他們亦不可能不志切藉以改變中國。套用史景遷 (J. Spence) 的話 (作者曾徵引此書，故不詳贅)，不管其思想背景，來華的西人就是要改變中國 (to change China)，這是他們的共同性，沒有一人例外。當然，如何改變中國，例如是以強制方式抑或和平方式，由傳教士自行包攬整個過程抑或協助國人所領導的變革 (後者的例子包括中共所歌頌的白求恩等外國友人)，在改變的過程中是否較多關注被改變者的感受，仍存在不同的路徑與做法，產生至為懸殊的後果，不能一概而論。但若如胡衛清所言，不管是強制方式抑或和平方式，只要文化傳播者期望全盤改造中國，從而威脅國家的主流意識形態和民族認同意識的話，便總是「文化侵略」了。<sup>7</sup> 那麼，筆者得問：可以有非「文化侵略者」的傳教士嗎？<sup>8</sup>

宗教，因為「在傳教士看來，世界上只有一個救世主基督，只有一種真正的宗教基督教」(頁190)。無疑在歷史上，堅持只有一個真正宗教的人，很容易會以行動排斥其他宗教，但我們亦僅能以他們排斥別的宗教的具體行動指摘他們不寬容，卻不能要求他們放棄自己所信的為唯一宗教的想法，否則便只有相對主義或虛無主義者才能實踐寬容了。

指基督教為世界上最不寬容的宗教的人，大抵都很容易在歷史上尋覓證明他們說法的罪狀；但至少他們得正視以下的政治現實，在人類歷史上，宗教寬容的觀念作為學理及經法律確定的實踐，還是在近代由具基督教文化背景的西方首先提出來的，並且今天在宗教與思想上最不寬容的國家，幾乎都是非基督教國家。

<sup>7</sup> 有趣的是，當不少學者對晚明利瑪竇等耶穌會傳教士的和平傳教手法表示讚賞，並以此與晚清時以政治力量協助傳教的傳教士相對照，作者卻對這樣的讚賞和對照不以為然。他認為兩者的區別僅在於時代背景、國力，及傳教策略上不同而已，兩代的傳教士所秉持的目標都是一樣的，就是讓中國人皈依基督教，改造他們的信仰。他更指出，正是由於晚明傳教士 (被迫?) 採用和平、平等的傳教手法，沒法對中華帝國構成足夠的衝擊，以致傳教無法竟功：不是基督教改變了中國，而是中國收納了基督教 (頁43~45；另參頁192)。作者於此似乎欲傳遞兩個結論：(一) 只要傳教士欲改變中國人的信仰，便不管做法如何，性質都是一樣 (都是「文化侵略」?)。(二) 既然傳教的本質是「文化侵略」，若不以徹頭徹尾的侵略形式來進行，便根本不會竟功。

<sup>8</sup> 這裡必須強調，自由主義的傳教士在宗教信仰層面無疑較基要主義者為寬容，但由於他們理解的信仰關涉面遠較基要主義者為大，他們對改造中國政治、社會和文化的興趣更濃厚，所以他們的思想和活動更具侵略性。一個專制性、排他性強的國家，對基要主義宗教的接受程度，往往較對社會福音派、現代派等為高。所以，我們無法以神學立場或傳教策略為分野，在傳教士群體中找到非「文化侵略者」。

要是傳教士之所以成為「文化侵略者」，並非由於他們的傳教方式不當，而在於他們志在傳教的本身，那傳教士就不能難免成為「文化侵略者」了。傳教士與「文化侵略者」、傳教活動與「文化侵略」也只是同義詞了。若傳教士皆為「文化侵略者」，傳教活動即等於「文化侵略」，那我們亦用不著尋找證據證明「文化侵略」的存在了。胡衛清花三十萬字所寫成的論文，努力在他所所做的二元分類（「文化侵略論」派對「現代化論」派）之外另樹一幟，目的就是要做這樣粗陋的循環論證嗎？筆者但願是誤解了他。

無論如何，作者欲找一個新的詞彙概念來為整個傳教歷史（或基督教教育史）作新的詮釋及價值評斷，是頗有意思的嘗試；但他所用的「普遍主義」一詞，實在是太普遍了，普遍至無所不包、無事不適用的地步。按照作者的邏輯，某甲若有某個自付為真理的想法，志切向某乙分享，企圖改變其原有想法，那不管他的分享是如何溫柔謙卑，只要該想法關連到某乙的基本人生觀與價值觀，而改變某乙的想法即意味扭轉其自我意識，某甲的做法便是「文化侵略」了。追源溯始，罪魁禍首還是某甲認為他所信的是普遍真理，也正是這樣的普遍主義思想使他繼後所做的都不免成了「文化侵略」。所以，「文化交流」與「文化侵略」的分野，不在於手法方式，而在於傳播者不要相信他所要傳播的是普遍性真理，或僅是各自表述而不企圖改變對方。

「普遍主義」一詞實在是太普遍了，普遍至無所不包、沒有邊界的地步。與普遍主義相對的是甚麼？是特殊主義？要是我們考究歷史而非逕自談論個人的想法，那答案當然不是。在近代中國，沒有幾個人相信相對主義或特殊主義；先知先覺的知識分子，既為國人過去昧於時代形勢（「變局」）與文化潮流（無論是法蘭西文明抑或俄羅斯文明）而憤慨，又呼籲必須盡快使國家納入人類文明的共軌，以免被開除「球籍」，他們都相信有一個普遍主義的真理觀與歷史進程存在。如林毓生所言，大多數知識分子都在探求一套整體地解決中國問題的思想出路；又如李澤厚所說，中國人之所以接受唯物史觀與進化論，「不是作為具體科學，不是作為對某種客觀規律的探討研究的方法或假設，而主要是作為意識形態，作為未來社會的理想來接受、來信仰、來奉行的。」<sup>9</sup> 二十年代學術界興起的問題與主義之爭，正顯示多數知識分子追尋的是具普遍主義的世界真理。倘若國人不因馬克思主義具普遍主義性質而抗拒，我們就不能申論只因基督教具普遍主義性質，便必然為國人所棄。可見，國人反對基督教及基督教教育是另有原因的。

<sup>9</sup> 李澤厚：《馬克思主義在中國》（北京：三聯書店，1988），頁13。

綜觀全書，與普遍主義相對的大概是民族主義或國家主義。但有趣的是，作者大抵附和梁啟超在二十世紀初的說法，認為中國直到近代都沒有現代意義的「國家」觀念，這個觀念是從西方輸入的，而在其輸入中國時，它已成為世界性的思潮，故具有強烈的普遍主義性質（頁391）。所以，國人以民族主義立場反對基督教，絕非以特殊主義來反對普遍主義，卻是以這個普遍主義的信仰反對那個普遍主義的信仰。作者承認，所有反基督教的理據，包括政教分離與教育自主，都是從西方而來且具普遍主義性質的，故基督教的失敗「只是宗教上的失敗，而非整體的普遍主義運動的失敗」（頁441）。這樣，為何我們還要夾纏於「普遍主義」這全無解說能力之詞，為何不乾脆說國人拒絕基督教這個自稱為普遍真理的信仰，而接受另一個自稱為普遍真理的信仰，如唯物主義、進化論、自由主義、世俗人文主義等；國人反對基督教，與基督教具有所謂普遍主義性質毫不相干。

要是所有知識與價值學說都具有普遍主義的性質，普遍主義成了一切宣稱為「真理」的理論的界定性徵 (defining characteristic)，那基督教之為普遍主義，便沒有甚麼值得說的；把基督教在中國傳播所遭遇的困難，說成是因其具有普遍主義傾向，不若更簡單地說：由於其為外來宗教，所以必然為持傳統信仰者所反對吧。

作者對「文化侵略」的新詮釋實在是太荒誕了。任何外來的新學說，只要令國人覺得其主流意識與民族認同意識受威脅，便等於是「文化侵略」，並且這尚不僅是他們的主觀感受，乃是不容否認的客觀事實。於此筆者彷彿聽到當代新儒家如蔡仁厚的觀點。本來筆者有興趣追問「主流意識與民族認同意識」所指的是哪個「政統」與「道統」，又這些意識所代表的是哪個社會階級的意識（存在決定意識呢），但由於篇幅不許可，故只能讓問題繼續懸疑下去了。

梁家麟  
建道神學院