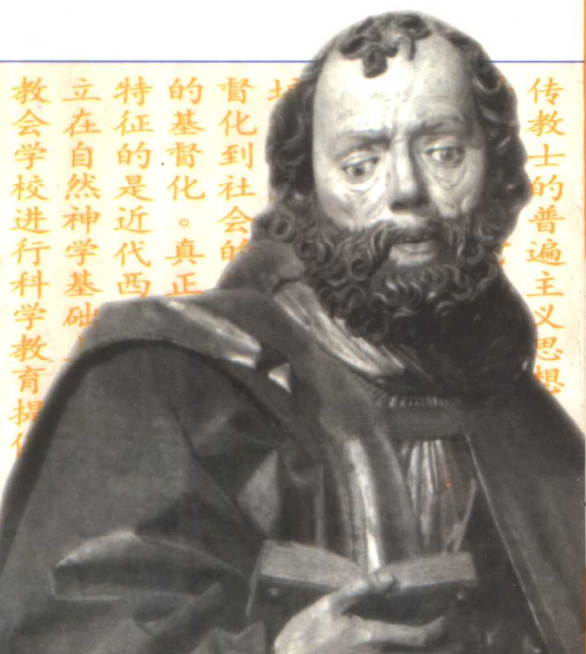


近 世 文 化 论 丛

普遍主义的 挑战

近代中国基督教教育研究（1877—1927）

胡卫清◎著 上海人民出版社



传教士的普遍主义思想

基督教到社会的

的基督教。真正

特征的是近代西

立在自然科学基础

教会学校进行科学教育提

当性，同时也为教育与福音的适度分离提

供了依据。为了彻底改造所谓异教文化，

从事教育工作的传教士就儒学的人文主义

精神及其非宗教的伦理与教育思想展开了

讨论，以基督教『真理』来裁量儒学。对

儒学的批判，构成基督教教育哲学的一项

重要内容。但是，近代中国历史发展所昭

示的主体性，迫使传教士们不得不寻找一

种既能有效地推进宗教普遍主

近

世

华北水利水电学院图书馆



208899343

7

G529

H510

普遍主义的 挑战

近代中国基督教教育研究 (1877-1927)



胡卫清 著 上海人民出版社

889934

图书在版编目(CIP)数据

普遍主义的挑战:近代中国基督教教育研究.

1877~1927/胡卫清著.

-上海:上海人民出版社,2000

(近世文化论丛)

ISBN 7-208-03319-6

I.普… II.胡… III.基督教-宗教教育-研究-中国-近代
-1877~1927 IV.G529.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 50964 号

责任编辑 李远涛

封面装帧 陈红萍

·近世文化论丛·

普遍主义的挑战

——近代中国基督教教育研究(1877—1927)

胡卫清 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路 54 号 邮政编码 200020)

新华书店上海发行所经销 商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 850×1168 1/32 印张 15.25 插页 5 字数 363,000

2000 年 4 月第 1 版 2000 年 4 月第 1 次印刷

印数 1-4,000

ISBN7-208-03319-6/B·271

定 价 30.00 元

序 一

“言人之所未言，发人之所未发”。

这是我做学问的箴言，也是我对弟子们特别是对博士生的要求。要较好地做到这点，我另有三句箴言：

坚实的马克思主义理论；

第一手资料；

创新的论点。

我给每一届博士生上的第一课就是谈这个问题，其中尤其突出强调学术的创新。创新是学术的生命，没有创新就谈不上学术。然而，创新谈何容易！前人的研究成果也是千淘万选，披沙拣金才得来的，其中的甘苦只有学问中人才能体会得到。就某一具体研究对象而言，小至一时一事之考订，大至理论评价之建构，莫不凝聚了学者们的心血与思想，要有所突破是很困难的。胡卫清博士在五年前选择“近代中国基督教教育研究”作为博士学位论文题时，我就告诉他，这个领域学术界已有不少成果问世，并且逐步成为学术热点，我希望他首先深入其中，了解学术界的基本研究成果及学术理路，然后跳出其外，力争有所突破和创新。当初我在审阅这篇论文时就颇感欣慰，认为基本达到了我的要求。后来各位通讯评委和答辩委员的意见印证了我的看法：“这是一篇富于创新和哲理思辨的优秀博士学位论文。”现在，胡卫清博士将该文修改定稿，交由上海人民出版社出版，我

作为他的导师自然很高兴,在此先谈谈个人对这部书稿的几点看法。

首先,本书在理论建构上有重大突破。学术界评价近代中国基督教教育有两种基本的评价模式:一为“文化侵略论”,一为“现代化论”。卫清经过深入研究和思考,认为这两种理论模式均不能圆满解释基督教教育在中国所起的作用及其所遭受的境遇,不能清晰地阐明基督教教育在华的真正使命,于是他不囿成说,提出以“普遍主义”作为基本视角和范式来考察近代中国的基督教教育的教育哲学、教育模式及其与民族主义的复杂关系。作者指出,普遍主义不仅是一种思想运动,而且是一个历史过程。作为思想运动,普遍主义不断深化着关于人类一致性的信仰,试图确立一套对所有人都通用的、统一的价值标准;作为历史运动,普遍主义是指人类逐步从各自分散、孤立的状态摆脱出来,在其活动中呈现出愈来愈强烈的历史统一性。作者深入分析了宗教普遍主义的基本内涵,分析了宗教普遍主义与近代殖民主义的互动关系。他正确地指出,正是由于普遍主义取向对基督教教育哲学、教育模式的深刻制约和影响,才使得基督教教育成为中国民族主义的批判对象,成为众矢之的。作者最后提出,作为一种一体化的历史运动,普遍主义的整体进程是不可逆的,近代中国在与宗教普遍主义的抗争中之所以能够取得胜利,主要原因在于后者与普遍主义的主流趋向相背离。总之,“普遍主义”范式的提出不仅为近代中国基督教教育研究,而且为整个近代中西文化关系的研究提供了一个新视角。

其次,本书在许多具体问题上有所创新。如作者对基督教教育哲学深入细致的分析,提出从个体人格的基督化到整个国家社会的基督化是这种教育哲学的核心内容,这是很有见地的新看法。又如,对传教士科学观的全面阐释解决了学术界多年悬而未决的一个理论问题。作者指出,近代来华传教士的科学观

是建立在自然神学基础上的一种有神论的科学观,正是这种科学观为来华传教士进行科学传播和科学教育提供了理论上的正当性。这就为人们长期困惑的宗教与科学关系找到了结合点。再如对“战略转变说”的质疑,对传教士儒学观的剖析,对基督教化教育与党化教育关系的分析,都提出了新看法,体现了作者强烈的创新意识与精神。

第三,史料征引丰富,史实考订细致,表现出严谨求实的治学态度。作者为本课题研究作了艰苦细致的准备,在图书馆、档案馆中披览了大量中西文论著、材料,甚至看了基督教会多届开会的记录,在资料收集方面下了很大功夫,获得了不少十分珍贵的史料。由于有丰富材料作为基础,作者能够对有关史实进行仔细考订,如关于传教士中西文著作的对比分析,关于1877年传教士大会上有关儒学问题的争议,关于“基督教教育”一语源流问题,关于美国监理会在华教育事业的研究,等等,其间推翻了学术界一些臆测性结论,可以看出作者不蹈虚空,力求务实的精神。值得一提的是,作者在学位论文通过之后仍然抽出时间,奔波于京、沪、粤三地图书馆,耗时两月有余,又搜集不少材料,并根据这些材料对原论文重作修订增删,这种精神是非常可贵的。

当然,历史学像所有学科一样,对客观事物的认识是永无止境的,我希望胡卫清博士在今后的研究中继续开拓创新,力争在学术上有较大成就。是为序。

夏东元 1999年6月序于沪上临渊斋

序 二

卫清博士的《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究(1877-1927)》即将出版,要我写序。对一部三十余万字的学术著作,很难在短文里作全面的评说。因此,我只想就该书所表现出的创造性学术思维谈一点管见。

创造性学术思维本质上是一种反向思维,它此中见彼,同中有异,综合创新。简言之,善于标新立异。因此,每每与积极的求异性、敏锐的洞察力、高度的概括性以及新颖、生动的表述等特点相关联。用之以衡视卫清的大作,可以如实地认定,它是一部洋溢着创造性学术思维的立异创新的近代中国基督教教育研究专著。

说到本书的新异之处,首先表现在它的撰写结构上。以往对中国基督教教育研究较多着力于“事实是怎样发生的”这种史的叙述,而对“事实为何如此”的史的分析则较嫌欠缺与不足。而20世纪以来的史学变革发生了由传统的叙述史向分析史的转变,近些年又呈现出强调“在历史研究中,应加强分析与叙述的密切的结合”的新趋势。本书采用了论析与叙述相结合的框架,集近代中国基督教教育的叙述史与分析史于一身,无疑是适应史学变革大趋势的一种创新。

改革开放以来,中国的史学出现欣欣向荣之势,这除了现代化中的中国在召唤史学的繁荣这一客观需要的驱动外,更与治

史者在理论规范和思维模式上作了很大改进有关。本书的新异之处,更表现为提出了一种宏观大思路,首倡普遍主义这一学术命题,在研究范式上使人耳目一新。正如作者所说,以往论者对近代中国基督教教育的评析,一般袭用“文化侵略论”和“现代化论”两种评价模式。应该承认,这两种模式均曾给研究者以方法上的启示,推动他们对近代中国基督教教育的历史面貌和性质功用作出不少切实有益的考察和说明。然而,随着研究的发展和深入,尤其是需要对近代中国基督教教育作综合性论析时,人们就会发现它们所表现出的从各自一端出发而殊途同归的折中主义和文化相对主义的弊端,因为在其规约下所得出的“侵略(主流)+近(现)代化(支流)”或“现(近)代化(主流)+侵略(支流)”式的结论,虽能引起某种学术心理上的满足,但由于其浸润着机械主义色彩,实难以做到对错综复杂的客观史实作出整体的评析和说明。而作者提出“普遍主义”这个命题,正是解救这种研究窘境的一种学术努力。关于普遍主义的多重含义,本书已作了诠释和界定。在我看来,近代世界历史进程是一个充满普遍主义挑战的过程。近代基督教的普遍主义是近代世界普遍主义的一个方面,它和近代世界普遍主义结伴而行。可以说,近代基督教普遍主义实是一种寓含着宗教性与近代性、神圣化与世俗化、科学与宗教、近代化与殖民化等一系列悖论性命题的复合性概念,用之以作为近代中国基督教教育研究的理论模式,有助于克服上述评价模式所显现的一种单一的单线的思维定式的局限和缺憾。很显然,这种在宏观思路和研究范式上的改进和创新是弥足称道的。

近年来史学研究取向的拓展和史学水平的提高,还与进行比较研究和进行多学科、多领域的交叉性和复合性研究有关,本书作者也在研究方法上作了新改进。他视野开阔,不蹈故常,以基督教教育哲学为立论起点,广泛运用哲学、历史学、宗教学、教

育学、政治学、社会学和文化学等多学科的知识和方法,征引丰富的中英文历史文献资料,构建新颖的理论模式和写作框架,对晚清到民国年间的基督教教育作了实证性的考察和论辩性的评析,涵咏深广,新论迭出。譬如,对基督徒人格具有宗教性和近代性双重特征的认定;对来华传教士一般抱有自然神学思想,往往能使宗教与科学携手并进的论述;对一度流行的19世纪后期来华传教士发生“战略转变”说的质疑;对近代中国基督教教育的三种模式及其无法解决“西化”与“本土化”的矛盾的阐述;对基督教普遍主义与近代中国民族主义的矛盾和冲突的揭示,以及所作出的中国只有保持与“近代世界的时代精神”相契合的“文化特性”才能迎接和面对普遍主义的挑战的结论,均表现出理论上的某种突破和学术见地上的诸多创新。

“学涯长河若,惊涛细流成。风物淘千古,润泽绿九州。”这是我旧作的一首《咏学》小诗。引发苏东坡无限感叹的长江巨浪确是无数潺潺细流所汇成。我在序后叹赏卫清的睿智时,更感慨他矢志治史的那种锲而不舍和日积月累的超常勤奋。我们相识与相知快十年了。“细流斋”读写论坛虽仍按月进行,卫清充当主将和屡发宏论的岁月业已不再,但我在陋室仍会不时地听到他由远方传来的学术的涛音。权为序。

刘学照 五十年国庆日于沪上细流斋

目 录

序 一	夏东元
序 二	刘学照
第一章 导论	(1)
第一节 两种评价模式及其理论预设	(1)
一 两种模式	(1)
二 理论预设	(7)
第二节 普遍主义的历史进程	(10)
一 普遍主义的起源与初步发展	(10)
二 普遍主义在近代	(33)
第三节 近代中国基督教教育发展概论	(45)
一 为“基督教教育”立名	(45)
二 传教教育时期(1818-1877)	(48)
三 基督教教育发展的三个阶段	(52)
第二章 基督化:教会学校的教育哲学	(77)
第一节 从人格的基督化到社会的基督化	(78)
一 传教方针的调整	(78)
二 福音与教育之间:专业化的限度	(86)
三 基督化的灵性教育与伦理教育	(94)

四	自由教育理论·····	(112)
五	地上的“上帝之国”·····	(120)
第二节	理性宗教与科学·····	(128)
一	科学与宗教的一般关系·····	(129)
二	近代来华传教士的科学观·····	(143)
第三节	作为异端的儒学·····	(189)
一	对所谓“战略转变说”的质疑·····	(189)
二	在基督教“真理”的天平上·····	(204)
	本章小结·····	(253)
第三章	本土化与西化:教育模式的选择·····	(255)
第一节	双语教育模式·····	(256)
一	双语教育之初步发展·····	(256)
二	《教务杂志》上的讨论·····	(260)
三	一个计划的失败·····	(267)
四	真正的交锋·····	(274)
五	问题并没有解决·····	(279)
第二节	基督化的公立教育模式·····	(291)
一	“中国已经开始觉醒”·····	(291)
二	“先驱者”的建议与行动·····	(296)
三	尴尬的旁观者·····	(309)
第三节	寻找楔入点:典型个案分析·····	(313)
一	福音教育与社会边缘人物·····	(314)
二	折中型模式与楔入主流社会的尝试·····	(318)
三	政策调整, 监理会教育体制的形成·····	(328)
四	不能楔入中国新式教育体制的原因·····	(334)
	本章小结·····	(339)

第四章 基督教教育与近代中国政治	(342)	3
第一节 清政府的消极限制政策	(343)	■
一 风起于青萍之末:拜孔问题	(343)	目
二 “无庸立案”与概不给奖.....	(352)	录
第二节 北京政府时期:转变与反应	(362)	
一 旧政策的延续.....	(363)	
二 积极取缔与收回.....	(370)	
第三节 国家主义与基督教教育	(389)	
一 国家主义的挑战.....	(389)	
二 教会方面的回应.....	(408)	
第四节 一个时代的结束	(416)	
一 注册问题之解决.....	(416)	
二 党化与基督化.....	(429)	
本章小结.....	(440)	
 简短的结束语	(443)	
附录一 英汉姓名译名对照表	(447)	
附录二 中文参考书目举要	(455)	
附录三 英文参考书目举要	(461)	
后 记	(471)	

第一章 导 论

本章首先考察学术界对于近代基督教教育的两种评价模式及其理论预设,我们将证明这两种貌似截然对立的理论不仅存在着相通之处,而且各有其无法自圆其说的地方。造成这种理论进退失据的根本原因在于近代中国所面临的文化挑战的特殊性,这是一场普遍主义的挑战。近代基督教^①的在华传播本质上是这场世界性的普遍主义运动的组成部分,而基督教教育则不过是实践普遍主义目标的一种方式 and 工具。因此,对普遍主义进程的考察成为本章的中心内容,这也是全书立论的理论基点。

第一节 两种评价模式及其理论预设

一 两种模式

近年来,近代基督教在华传播运动开始受到学术界的重视,作为这一运动重要组成部分的传教士的教育活动更是备受关注。仅仅围绕教会大学这一专题国内学术界就先后在成都和武

① 本书除导论部分外,“基督教”系特指基督教新教。

汉召开了四次学术研讨会,各种论著的发表和出版,使得这片沉寂多年的园地忽然热闹了起来。关于近年来的研究概况学术界已有多篇文章予以评述^①,我不打算在此炒冷饭,我们所关心的是近年学术界对近代教会学校的理论评价。仔细考察学术界近年来的研究成果,我们发现主要存在着两种评价模式:一种是“文化侵略论”,一种是“现代化论”。

“文化侵略论”者认为教会学校就其性质而论是“一种文化侵略”,“是帝国主义侵略中国的重要组成部分”^②。这一观点论者一般从民族主义立场出发对基督教在华的教育活动给予严厉谴责和整体否定,但是他们并没有对“文化侵略”这一术语进行认真的界定,也缺乏对“文化侵略”的内容与过程的深入分析。他们似乎仅仅满足于对近代殖民主义的文化侵略活动进行道义上的谴责。虽然这种谴责是正确的,任何稍有良知的中国人都不会赞同这种谴责,但这对作为一名历史学者来说却远远不够。如果我们不去探讨近代殖民主义赖以发生的物质条件,不去考察殖民主义与近代世界文化格局变化的密切关系,不去考察近代世界的发展趋势及其对近代中国命运的深刻影响,如果我们在畅快淋漓的爱国主义情绪宣泄之后在思想的沙滩上所留下的只是几行随时会被时代风潮抹平的足迹,那我们也实在太可怜了。我们既没能深刻认识近代中国的文化危机,也无法面对当

① 孟曙初:《国内学术界近年来对基督教在中国传播问题研究述》,载《北京大学研究生学报》1990年第2期;顾卫民:《近年大陆的中国基督教史研究概述》,载《近代中国史研究通讯》第16期;马敏:《近年来大陆中国教会大学史研究综述》,载章开沅主编:《文化传播与教会大学》,湖北教育出版社1996年版。

② 陈列:《略论教会教育的目的与实质》,载《教育评论》1993年第6期;何桂春:《也谈目前教会、教案史研究状况》,载《福建师范大学学报》1992年第4期。类似的文章不胜枚举,著作方面则以顾长声《传教士与近代中国》(上海人民出版社1991年版)为代表。

前中国所面临的文化挑战。当我们将一切从西方传入的文化均称之为“殖民话语”，以对待军事侵略的方式来对待这种文化侵略时，我们就有可能在充满正义感的伦理自慰中重新关上思想的大门。

考察“文化侵略论”的内容，我们发现他们所说的“文化侵略”，往往主要是指政治侵略。传教士凭藉不平等条约在中国强行开办学校，拒不接受中国政府的管理，这首先是一种政治行为，而非单纯的文化行为，它侵犯了中国的政治主权。不过，他们在以“文化侵略”之名抨击实际的政治侵略时，的确也涉及到了文化侵略的本质。他们认为教会学校的开办旨在彻底摧毁中国文化，培育殖民主义意识。然而“文化侵略论”者的理论困境在于：一方面他们称教会学校的开办在本质上就是文化侵略，既然是侵略，就应当予以抵抗和排拒，可是在另一方面他们又不得不承认教会学校在传播西方近代文明的价值与观念，引进西方的教育制度与管理方面起过积极的、进步的作用。

如果说“文化侵略论”代表了中国民族主义者对教会学校的一贯评价，那么运用现代化理论来评价教会学校对近代中国所起的作用则是近几年新出现的趋向，并且越来越占据主导地位。“现代化论”者一般认为“文化侵略”这一概念带有太浓厚的意识形态色彩，不适宜作为理论尺度来评价近代中国的教会学校。他们主张运用现代化的理论模式来研究传教士的文化教育活动和教会学校的历史，只有这样才能绕开意识形态的陷阱，才能进行公正、客观的评价。事情果真如此简单，那么一切问题似乎就可迎刃而解。

现代化理论作为一种“万应灵丹”，近年来在中国近代史领域得到越来越广泛的运用。我不打算对这一理论进行全面的批评，我想指出的是，假如我们不认真分析现代化理论的预设和内涵，假如我们不仔细考察这种理论对于我们的研究对象的适用

性,而是匆忙地拿过来生搬硬套,那么现代化理论就将丧失其理论的锋芒而沦为一种新的意识形态,成为我们剪裁、斫伤历史的工具。现代化运动在本质上是一场世俗化运动,而教会学校由于其特定的宗教意识形态使它在取向上与现代化一直存在着紧张关系。神圣价值与世俗价值的区别一直是传教士和教会学校关注的焦点。“现代化论”者似乎完全忘记了这一最具本质性的特征,而在那里一厢情愿地寻找两者亲和关系的证据。问题还不止于此,人们在运用现代化理论分析教会学校的历史时还有意无意地回避了问题的症结所在。诚然,“文化侵略”不是一个规范的学术概念,它缺乏明确的外延,因为作为观念形态的文化很难从法理上划定其主权范围,很难像政治领土那样有着十分明确的边界,但是这并不意味着这一概念就不包含着较为清晰的内涵;如果一种文化传播——不论它是以强制方式,还是以和平方式——对一个国家的主流意识形态和民族认同意识构成威胁和伤害,那么它就是“文化侵略”。教会学校是近代西方基督教文化传播的场所,而基督教文化在进入中国时本来就带有十分强烈的意识形态色彩,它希望彻底征服、改造中国文化,“为基督征服中国”的主张为传教士们所共同接受,表现出鲜明的文化殖民主义倾向。所有这一切势必对当时中国的主流意识形态和民族认同意识形成直接的挑战。尽管由于国际国内各种因素的制约和中国文化顽强的生命力,中国文化并没有经历像美洲印第安人文化那样的涵化过程,但这并不表明中国没有遭受过文化侵略。如果一个民族听任外人来传播殖民主义意识,听任他们来践踏和改造民族文化,那么这个民族还有生存的理由吗?唯一的方法似乎只能是对抗和抵制,如果这样,岂不是与“文化侵略论”者的逻辑归于一致了吗?当然“现代化论”者很少追问到这一层,他们对于中国现代化的热切渴望遮蔽了他们的历史视野。与“文化侵略论”者一样,“现代化论”者很少清理自己的

学术思路,他们都简单地认同一种理论,或者说得更直截一点,是采用几个理论术语,前者如“帝国主义”、“文化侵略”,后者如“传统与现代”,然后拿来研究历史,丰富多采的历史于是被阉割了。

当然,也有的“现代化论”者持论谨慎,并且对他们不赞同“文化侵略”的理由作了详尽的说明。香港学者梁家麟就是这样做的。他并没有专门评论教会学校,而是将之与近代传教运动连在一起进行讨论的。梁家麟持“现代化论”说,但他并不否认基督教与帝国主义的关系。他认为两者在来华后“曾在相当的时间内交叠在一起”,有着“千丝万缕”的联系^①。但是他又认为通常人们所说的文化侵略并非是指传教士企图在文化上使中国附属于西方,摧毁中国传统文化,输入并宣扬西洋文化,却是指在西方列强的侵华行为中,传教士以文化活动来予以配合,传教工作成为帝国主义侵略中国不可分割的一部分^②。在梁家麟看来,传教士并没有进行这样的配合活动,因此不存在什么“文化侵略”。如果梁家麟以此来批评某些“文化侵略论”者的观点和逻辑,正如我在前面所分析的那样,是比较恰当的;但如果以此来否认近代史上存在过文化侵略这一事实则明显缺乏说服力。某些“文化侵略论”者所批评的“文化侵略”与历史进程中的“文化侵略”毕竟不是一回事。否定前者容易,只需在学理上找出它们的内在矛盾就行,而要否定后者则须十分审慎,必须有足够的证据才行。遗憾的是,梁家麟并没有在这个更本质性的问题上展开,而是专门就某些“文化侵略论”者的观点展开批评。梁家麟认为,从主观上驳斥传教士以文化活动配合帝国主义的侵略

①② 梁家麟:《西化对传统文化:传教士与“文化侵略”问题》,载林治平主编:《基督教与中国现代化》,台北宇宙光出版社1994年版,第700、710页。