



中西文化交流
Chinese and Western
Cultural Exchange

美国传教士

与晚清中国现代化

AMERICAN MISSIONARIES AND
MODERNIZATION
OF CHINA IN THE LATE
QING DYNASTY

王立新/著



近代基督新教传教士在华社会、
文化与教育活动研究

(修订本)

天津人民出版社



中西文化交流
Chinese and Western
Cultural Exchange

B979.2
31
=2

B979.2
31=2

(修订本)

美国传教士

与晚清中国现代化

近代基督新教传教士
在华社会、文化与教育
活动研究



图书在版编目 (CIP) 数据

美国传教士与晚清中国现代化 / 王立新著. —2 版. —天津: 天津人民出版社, 2007. 11

ISBN 978-7-201-02458-5

I. 美… II. 王… III. ①传教士—美国—关系—现代化—研究—中国—清后期②基督教—传播—历史—研究—中国—清后期 IV. B979.2 K252.07

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 126626 号

天津人民出版社出版

出版人: 刘晓津

(天津市西康路 35 号 邮政编码: 300051)

邮购部电话: (022) 23332469

网址: <http://www.tjrmcbs.com.cn>

电子信箱: tjrmcbs@126.com

天津新华二印刷有限公司印刷 新华书店经销

*

2008 年 6 月第 2 版 2008 年 6 月第 1 次印刷

787 × 1092 毫米 16 开本 23.5 印张 2 插页

字数: 380 千字 印数: 1-4, 500

定 价: 50.00 元

序 言

杨生茂

美国传教士在华活动是早期中美文化交流中最为显著的渠道,因此本书作者所申论的内容,是当今中国近现代史和中外关系史研究中引人注目的热门话题之一。近年国内举行过多次关于美国在华教会学校的研讨会。美国教会组织也曾差人来华搜集有关教会学校的文字或口述资料。与此同时,中国和美国学者也写出了若干关于美国传教会在华文教活动的专著。更有意思的是,近年有些留学美国的学生回国收集老一代留学生的经历。当然他们所收集的资料和访问的对象,不局限于教会学校毕业生,但老一代的留学生中教会学校出身的为数不少。以上学术研究活动正表明美国传教士在近代中美文化关系史上据有的一席重要地位。这种研究既然是“热门话题”,自然由于观察问题的角度不同以及认识的程度不同,产生许多不同的解释,特别是在评价问题上时有分歧。众说纷纭,是好现象,如此方能接近比较合乎实际的想法。应该说,本书作者所作的努力,也是试图应答“热门话题”的。

作者在图书馆中拂尘披览了许多近代来华美国传教士的中西文论著,在资料收集方面下了很大的工夫。他着力勾勒了美国传教士在华活动的主要方面,并结合他们传布“福音”的言行,提出了既有见地,又恰如其分的看法,评鹭珠玑,散落全书。

我们不可简单地把美国传教士在华的布道活动视为纯宗教活动。他们的活动始终与政治、经济同步并进的。传教士、商人和外交官“三位”结为“一体”,在不同方面和不同程度上,都是为美国向外扩张这个总趋势服务的,直是美国扩张主义“齐下”的“三管”。

在 18 世纪末叶,西方对中国文化的评论多有贬词,已不同于启蒙运动时期所表达的赞誉之意。美国开国元勋们对中国不大了解,他们是通过西欧知晓中国的。虽然他们中间有人向往中国,如本杰明·富兰克林表示过访问中国的意愿,但在他们的意识中,中国是遥远不清的。及至 19 世纪,美国传教士来华并非个人的行动,甚而

不是出自个人的意愿,而主要是由教会差遣的。当他们来华时,统治中国的清王朝已开始衰落,并在外国人的进击下节节败退,不得不俯仰由人。1804年美国商人首次从土耳其贩来鸦片,中美贸易开始逐渐发生质变。1844年《望厦条约》的订立正是这种质变的具体表现。这就是美国传教士来华传布“福音”时所处的大时代背景。

作者在全书之末提出了带有评估性的“误导论”,这个总结正是从当时大时代背景出发的。传教士引来的自然科学和社会科学知识,开启了当时中国面向世界的眼界。这无疑较封建思想是先进的,并可成为近代中国人选择和借鉴的内容,对近代中国的改革运动也不无促进作用。但在目的和方式上,传教士并不是将中国引向现代化。他们只能通过“福音化”达到西方化,而西方化绝不等于现代化。1995年约翰·奈斯比特在其所著《亚洲大趋势》一书中写道,“亚洲现代化不等于亚洲西方化”。其实,反置其意,同样确切。近代史上这种例子比比皆是,无需絮谈。究其原因有二:一是外国传教士往往同传入对象国抵抗现代化的封建顽固势力联袂而行,二是传教运动的进程与传入对象国本体所产生的社会原动力格格不入。

时至今日,美国有个中国学学者居然还说什么凡当中国符合美国文化价值观和模式时,中美关系则发展顺利,反之,则困难重重。可见,这种以我为主,强加于人的霸权主义说法仍未绝唱。谈到这里,我们不禁想到“全盘西化论”的危害性。关于这种主张,在中国现代史上曾引发一场大辩论,但至今有些人仍不能明白底里,未能做到泾渭分明。我们认为,跟固步自封、夜郎自大的顽固民粹主义以及数典忘祖、妄自菲薄的灰色虚无主义一样,全盘西化论也是蒙昧的表现。对待外来文化,我们应采取鉴别筛选,择优而从的态度,既不能一股脑地加以否定,又不应该不加区别地盲目吸收。同时对于本国固有的传统文化,也应慎重反思,剔除其沉渣糟粕,发展其优秀素质。但反思不是故做反面文章,而是创造鉴别吸收外来文化优秀部分的内在条件,二者相辅相成,互为补充。同时积极参与世界文化,使两川归大海。这都是为了抵制外来文化中蓄意制造思想附庸的破坏力量,弘扬光大本国悠久文化中的优秀部分,进而丰富世界文化。做到这两点,才能成为有见识、有脊梁的清醒的文化人。但此举绝不是轻易之事,我们必须付出艰巨的努力。晚清士大夫绝对做不到这一点,而今我们没有理由不努力去做到这点。这也许就是作者在书末总结中要表达的潜台词罢。我觉得,应当从这个高度去品评和审视这本著作。

1996年3月
于南开园澹泊惜阴斋

导 言

尽管学术界对什么是现代化可能尚无一致的说法,但运用现代化的概念和借鉴各种现代化理论来研究各国的历史进程,包括中国近代史和近代中外关系史已成为很多学者的共识。按照罗荣渠教授的看法,“现代”(modern)一词有两层含义:“一层是作为时间尺度,它泛指从中世纪结束以来一直延续到今天的一个‘长时程’;一层是作为价值尺度,它指区别于中世纪的新时代精神和特征。”^[1]这种“新时代精神和特征”通常也被称为“现代性”(modernity)。本书“现代化”中的“现代”含有以上两层涵义,但多指后一层涵义。

[1]罗荣渠:《现代化新论》,北京大学出版社1995年版,第6页。

现代化作为自工业革命以来就开始的全球所有国家必然经历的普遍发展过程,其表现形式不可能是一成不变的,而是不断发展、多种多样的。事实上各个国家也已经或正在走上不同的现代化道路,正如美国研究现代化问题的学者C·布莱克所言,“现代化的过程在可以预见的将来会导致一种趋同状态,或者说,导向一种功能的普遍化”,但却“不可能导向体制的普遍化”,各国“在功能上变得越来越相似,但在体制结构上却没有出现相应的趋同现象。它们要做的事情越来越相似,但它们做事情的方式在一些重要方面仍大不相同”^[2]。

[2]C·E·布莱克:《现代化的动力》,段小光译,四川人民出版社1988年版,第68页。

不过,尽管不同国家发展道路可能是不同的,不同时期现代化的表现形式和具体内容也可能是有差异的,但这不等于否认现代化有其特定的和确切的内容,这种特定的内容来源于现代性本身,因而并不随着发展道路和表现形式的差异而有所变化。现代化从本质上是传统农业社会转变成现代工业社会的过程,这一转变涉及传统社会的政治、经济、思想、文化、社会、教育、科技和军事等各个方面。无论是在作为现代化发源地的西方还是后现代化的非西方各国,现代化都应包括如下基本内容:(一)经济上的工业化,指以机器大生产为特征的工业生产方式逐渐取代以手工操作为主的农业生产方式的过程;(二)政治上的民主化,指一个以大众参

与、人民自治为特征的民主制度代替少数人垄断政权的专制制度的过程；(三)思想文化和价值观念由传统向现代的转变,即在人与自然的关系上崇尚理性主义和科学精神,在人与人、人与社会的关系上反对神权和王权,肯定个人价值,尊重人权,崇尚自由与平等。现代化的这些本质涵义当然也适用于晚清中国争取现代化的进程。

一般来说,工业化在现代化中占有主导地位,这在率先实现现代化的西方尤其如此。工业化为政治民主化和思想文化的现代化提供了物质的和社会的基础。然而这一特点并不适用于中国。中国的现代化并不是中国历史自然发展的结果,而是在西方资本主义入侵的情况下被迫兴起的,因此,思想和文化等非经济因素严重束缚了中国现代化进程,工业化始终有赖于思想文化等非经济因素的转变为其开辟道路。中国的现代化运动实际上是从思想上承认自己不足开始的。正如香港学者金耀基所言,鸦片战争以后,中国的士大夫集团“自愿或不自愿地承认中国文化之‘不足’,以及西方文化之有‘胜于’中国者,基于这一种心态的转变,‘现代化’的工作就不知不觉地开始了”。^[1]因此在中国现代化进程中,工业化虽然是主要的,但思想观念的变革具有至关重要的作用。如布莱克所言,现代化固然体现在政治、经济和社会方面的变革,但“现代化的心理方面具有根本的重要性”。^[2]事实上,思想文化由传统向现代的转变一直是中国现代化的先导和关键。这是中国现代化运动的一个鲜明特点。

思想文化现代化的实质和核心是人的现代化,即使传统社会中的人群转变成具有现代意识和观念的人群。近代历史表明,中国传统文化的主体——儒家文化的知识体系与价值观发展到晚清已不适用于近代社会,它往往成为守旧士大夫反对变革的思想武器,但是传统文化不一定会成为它的负载者接受新知的不可逾越的障碍。从社会化角度来看,有利的环境因素可以使传统社会中的人群走向现代化。有利的环境因素包括三个方面:现代教育、大众传播媒介以及与工业化大生产相关的职业,其中通过再教育和大众传播媒介接受现代知识至关重要。研究现代化问题的著名学者吉尔伯特·罗兹曼指出,在中国,“知识分子和政治领导人不愿意接受现代知识”是现代化的一大障碍,因此“接受现代知识,是社会变革过程中的首位实质性的步骤”。^[3]传教士是近代中国西式教育和大众传播媒介的开拓者,他们对近代中国社会变革的作用主要表现在思想文化方面。

需要指出的是,本书是在相对和比较广泛的意义上使用“现代化”一词,认为从传统农业社会向现代工业社会转变的每一个步

[1]金耀基:《中国的现代化》,姜义华等编,《港台及海外学者论中国近代文化》,上海人民出版社1988年版,第2页。

[2]布莱克:《现代化的动力》,第34页。

[3]吉尔伯特·罗兹曼主编:《中国的现代化》,陶骅等译,上海人民出版社1989年版,第672页。

骤,近代中国人在政治、经济、文化、思想意识和心理等方面不断摆脱传统势力的影响,不断追求变革以及为挽救民族危亡和争取国家富强作出的文化选择都具有近代意义。因此,本书把鸦片战争后中国思想界的变化、洋务运动、戊戌变法以及中国近代新学的崛起和传统教育的变革都看做晚清中国现代化过程的环节和内容。

二

现代化作为一个历史发展过程,它的启动,首先在于“现代性的挑战”,即现代知识与观念的出现使传统社会的基本信条受到了挑战,这样,“在其传统知识的框架中,一个社会开始面对现代观念和体制,现代性的倡导者出现了”^[1]。对于中国来说,现代性的挑战主要并非源于中国社会内部而是来源于西方,是一种“外发的压力”,现代化运动是在西方侵略之下被迫兴起的。无论是西方学术界的“冲击——反应模式”、“传统——现代模式”、“帝国主义模式”、“中国中心观”,^[2]还是我国学者的“内因——外因结合论”^[3]都承认这一点,其分歧仅仅在于西方影响的程度和性质。布莱克把这种源于外发压力的现代化称为“防御的现代化”(defensive modernization)。^[4]

“外发的压力”或者说西方的人侵给中国社会造成双重的后果,对晚清中国的现代化运动产生了两个方面的影响。西方入侵的第一方面影响是使中国逐渐沦为半殖民地社会,从而阻碍了中国社会的发展和走向现代化的进程。这种阻碍主要表现在:政治上对中国国家主权的剥夺以及“倾向于依靠并强化传统领袖和体制来维持现状”^[5],即扶植和支持对其有利的封建地主和军阀的统治;经济上勒索大量的赔款和压制中国民族资本主义的发展;思想文化领域散布种族主义和殖民主义,以瓦解中国的文化自信和形成对西方的依附意识,等等。西方帝国主义势力对中国现代化进程的损害还在于西方列强“只想按其自身的需要,在某些特定的方面将现代化的利益推广到一定程度。他们并不愿意看到一种彻底的现代化,因为那将不可避免地导致被统治者的独立,并使统治者丧失本来可以从这种关系中所获得的种种好处”。^[6]从这个意义上说,“一个社会在现时代是自治还是经受着拖延的殖民统治”是关系到现代化能否实现的重要因素。^[7]

西方入侵的另一个后果则在于诱发了中国人为摆脱受控制和半殖民地地位而开始谋求现代化的进程,并以新生产方式所特有的魅力为中国的现代化提供了可以效仿的对象。正如马克思所言:“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的,只是后者未

[1]《现代化的动力》,第95页。

[2]参见 Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, Columbia University Press, 1984.

[3]参见冯天瑜:《从明清之际的早期启蒙文化到近代新学》,《历史研究》,1985年第5期;汪敬虞:《中国近代手工业及其在中国资本主义产生中的地位》,《中国经济史研究》,1988年第1期。

[4]Cyril E. Black, *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History*, New York: Harper & Row, 1966, p. 121.

[5]布莱克:《现代化的动力》,第144页。

[6]布莱克:《现代化的动力》,第183页。

[7]布莱克:《现代化的动力》,第134页。

[1]《马克思恩格斯全集》，第23卷，人民出版社1972年版，第8页。

来的景象。”^[1]西方对中国的挑战在形式上是军事、经济和政治的侵略，实质则是西方近代文明对中国传统文明的挑战，是西方价值观对中国价值观的挑战。西方先进的工业文明与中国落后的农业文明的鲜明对比和强烈反差将闭关自守的中国从睡梦中惊醒，激发了中国社会内部要求变革的意识。正因为如此，中国现代化运动的最初目标是“师夷长技以制夷”，继而是通过引进西方的社会政治制度和价值观念来改造中国国家与社会。西方入侵的这一后果或许并非入侵者的主观愿望，但却是客观存在的，历史的复杂性就在于此。作为西方在华势力一部分的传教士正是在这一背景下卷入了晚清中国的社会变革，并在上述的两个方面对中国的现代化进程产生了巨大的影响。

三

然则传教士与晚清中国现代化的关系是不是仅仅源于他们与外交官和商人一样，是西方势力的一部分呢？回答是否定的。更深刻的原因在于传教士来华的特殊使命和作为西方文化载体的身份特征。

与外交官和商人不同的是，传教士来华的直接目的并不是获取物质利益和谋求政治上的控制权，而是为了传播基督教，用基督教征服和取代中国文化。这一目标背后的殖民主义渊源使传教士在近代早期参与了侵略中国的战争和不平等条约的签订，但传教士声称，他们并不以此为满足，因为这不是他们的真正使命，他们的真正使命是改变中国人的“异教”信仰，以及与信仰相关联的道德标准、价值观念、风俗习惯，即整个生活方式。他们坚信，只有用基督宗教彻底改造中国文化和社会才能完成其传教使命。传教士的这种精神和文化追求是他们与西方外交官和商人的根本不同之处。

除基督教信仰外，很多传教士还试图输入现代科技知识和西方人文与社会科学知识，即广义的西学来改造中国，这不仅因为西学与西教（基督教）相互关联，更重要的是传教士试图借用西学的巨大力量来推进基督教信仰的传播，即“以学辅教”。他们看到西学对中国人的吸引力，发现西学可以成为变革中国社会的重要力量，试图把基督教夹杂在西学中兜售，通过使中国西方化最终达到使中国“福音化”的目的。传教士传播西学主要是通过设立学校、出版书籍和主办报刊来实现的。美国传教士正是通过这些社会文化与教育活动来影响和改造中国社会并与晚清中国的现代化事业发生密切关系的。

传教士选择西学作为改造中国社会的武器是基于传教需要而

对中国社会变化作出的反应。伴随着西方列强在中国的扩张,现代科学知识和西方文化向中国的传播成为一股历史潮流。基于西方历史上科学被用来反对宗教的沉痛教训,以及对“脱离基督教的西方文明”有可能给中国“增加新的罪恶”的深刻认识,^[1]传教士要影响和控制这一潮流,承担起西学传播的责任。美国著名传教士狄考文对此曾有过一番阐述:

中国与世隔绝的日子已屈指可数。不管它愿意与否,西方文明与进步的潮流正朝它涌来,这一不可抗拒的势力必将遍及全中国。不仅如此,许多中国人正在探索和渴望学习使西方如此强大的科学,科学的名声已经传遍了全中国,直至最偏远的角落。基督教传教士为什么要努力培养在这场中国注定要出现的伟大变革中起带头作用的人才,有两个充分的理由。一是这一潮流本身就是一件好事,它将在物质、社会和政治方面给中国带来无数好处,更何况这场潮流带来的科学与艺术将有效地消除异教迷信,如果能正确控制和指导,就会为基督教的普遍胜利开辟一条大道。这引出第二个原因,如果虔诚的人和基督徒不准备控制和指导这场潮流的话,它就会被异教徒和不信教的人所控制,科学、艺术和物质的改善就将落入基督教的敌人手中,被用来作为阻碍真理和正义发展的强大武器,科学不是宗教的盟友,就会成为宗教最危险的敌人。基督教会的良机,就在于培养既能以基督教真理来影响又能领导这场伟大的精神和物质变革的人才,这也是使西方科学和文明迅速在中国生根的伟大时机。因此基督教传教士是最好的人选,他们有才能,受过教育,有事业心,最适于培养和从事上述工作所需要的人才。我认为,在此情况下,传教士不仅要培养宣道师,还要培养教员、工程师、测量员、机械师和工匠等等,这是他们的责任和特权。难道教会能仅仅因为其在中国的代理人和使者担心自己的工作会受到贬低和失去宗教特点,而允许魔鬼来培养人和借用西方伟大的基督教文明的机器,并对他在中国散布怀疑主义和反宗教思想而无动于衷吗?不!要让教会以自己的胆识和能力来控制这场即将到来的潮流,并通过培养合适的代理人保证其在基督教的指导和影响之下。^[2]

传教士热衷于传播西学和从事文化教育活动也是文化传播规律使然。文化的优势传播原理表明,传体文化必须在总的文化势能上或在某一方面的文化要素中具有较高的势能或优势,能够改善和丰富人类生活,才能够有传播的可能性,文化传播不是靠武力能办到的。征服者可以占领异国的土地,掠夺异国的财富,但却不能强迫异国接受自己的文化,除非这种文化具有某种优势。中国历史上多次发生的“征服者被征服”的现象就说明这一点。基督教教义更多体现它的民族特点,体现了西方民族独特的信仰和心理体验,

[1] Rev. D. Z. Sheffield, "The Relation of Christian Education to the Present Condition and Needs of China", *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7-20, 1890*, Shanghai, 1890, p. 474.

[2] Calvin W. Mateer, "The Relation of Protestant Missions to Education", *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 10-24, 1877*, Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878, p. 177.

与中国的佛、道等教难有高下之分。传教士发现,基督教与儒家文化的差异使之寸步难行,他们逐渐认识到,武力能够打开中国大门,不平等条约也可以帮助他们把教堂建立在中国,但西方无法强迫中国民众接受基督教教义。基督教在中国的广泛传播需要采取两种方式:一是借助已被中国人认可的西方科学和文化来抬高基督教的地位;二是对基督教进行改造以适应中国社会和文化。传教士大多不愿在教义和仪式上进行妥协,而更愿意选择前者。他们发现:“传道必须先获华人之尊敬;以为最善之法莫若渐以学术收揽人心,人心既附,信仰必定随之。”^[1]这就是“以学辅教”的由来。正如英国科学史家李约瑟所指出的,传教士热衷于传播科学目的是“利用西方科学的威力来支持并抬高‘西方’宗教的地位”,因为“这里有个暗含的逻辑”:这种科学“发源于基督教国家……就是只有基督教徒才能够发展出这样的科学”。^[2]“以学辅教”是传教士从事西学传播和社会文化活动的主要动机之一。

[1] 费赖之:《入华耶稣会士列传》,冯承钧译,上海:商务印书馆1938年版,第42页。

[2] 李约瑟:《中国科学技术史》,第4卷:天学,第二分册,科学出版社1975年版,第673页。

中国的现代化运动实际上就是改造中国文化和社会的过程,近代中国改革家与西方传教士虽然在动机和目标上截然不同,但在是否改造中国这个问题上,传教士与近代中国的改革家们是一致的,改造中国所使用的工具也是大致相同的,即西学。尽管传教士眼中的西学是包裹基督教外衣的西学,但与中国知识分子接受的西学并没有本质的不同。毫无疑问,现代化并不等于西方化,但不可否认,西方国家的发展道路作为现代化的一种模式体现了现代性的诸方面,部分中国人甚至误将现代化等同于,至少部分等同于西方化。这样,传教士与部分中国现代化的领导者在一些方面就找到了共同之处,寻求变革的中国人与谋求改造中国的外国传教士不谋而合,其合作也就顺理成章了。通过这种合作关系,传教士与一部分中国政治和知识精英建立了相当密切的关系,并因此对晚清中国的现代化运动产生多方面的影响。

四

从事教育和文化活动需要较高的文化素质,那么,美国来华传教士是否具备这一素质呢?回答是肯定的。在西方各国,牧师等神职是受人尊敬的职业,是民众在精神和道德生活方面的导师,教堂和修道院不仅是传经布道的场所,也是从事文明教化和塑造精神楷模的学校,这就要求神职人员必须受过与其身份相符的教育。在美国,一般必须大学毕业以后才能继续攻读神学,神学院毕业后才能被授予神职。因此来华的“大部分美国传教士毕业于自己教派的大学或神学院”。^[3]根据美国传教士卫三畏1855年7月的统计,在

[3] 杰西·格·卢茨:《中国教会大学史》,曹钜生译,浙江教育出版社1988年版,第53页。

此前来华的 110 名美国传教士中,绝大多数受过高等教育,其中获得博士学位的 23 人,约占总数的 20% 多。^[1]考虑到当时美国的教育状况,这一比例无疑是相当高的。第一个来华的美国传教士裨治文 1826 年毕业于阿姆赫斯特学院,接着入安多佛神学院进修,然后才被授予神职。以介绍国际法闻名的丁韪良早年就学于印第安纳州立大学,后在新阿尔巴尼神学院学习,对自然科学尤感兴趣,1870 年被纽约大学授予名誉法学博士学位。著名传教士狄考文则是杰斐逊大学高才生,来华前曾一度担任中学教师。以办报活跃于上海滩的林乐知 22 岁时就获得了埃默里大学的文学学士学位。这些经历在传教士团体中具有一定典型性。

在 19 世纪末,学生志愿海外传教运动中来华的传教士的教育水平甚至更高一些。美国各地的学生志愿海外传教运动组织通常在全国各地的数十个大学校园里寻找理想的志愿传教者。美国学者西德尼·A·福塞特研究了美部会于 1895—1905 年间派往中国北方的 103 名传教士后发现,男性传教士中只有 2 人未上过大学,有 9 人是医学博士;女性教育水平略低,除 13 人仅上过高中外,其余均受过大学教育,其中有 3 名医学博士。在这 103 名传教士中,有 31 人来自 19 世纪末美国宗教改革运动的思想发源地——奥伯林学院。^[2]当时美国大学毕业生的比例只占同龄白人男性人口的 1%,历届国会议员和总统受过高等教育的比例也只有 30% 和 60%。^[3]神职人员是美国社会教育水平较高的群体。

据美国教会史学家赖德烈研究,美国传教士一般来自中小城市和农村的虔诚宗教家庭,他们不仅在教育水平上比同等家庭背景出身的其他年轻人高得多,而且一般具有强烈的责任心和良好的道德修养。^[4]差会在遴选传教士时非常严格,推荐表中赫然写着如下一段话:

候选者在他所接触的人中间应该具有良好的品德和声望。任何缺乏责任心或有过品德受到怀疑纪录的人都是不合格的,如果他们参与传教活动,将是传教事业的耻辱。他的名声必须达到如下程度:当他宣布愿意被派到海外布道时,所有与他相识的人都会一致认为他是非常合适的人选。^[5]

差会的要求固然从基督教道德标准出发,但传教士的责任心和敬业精神确使他们以极大的热情投入社会文化和教育事业。其教育背景使他们能够掌握较新的科学知识,了解西方文化发展的大势,对中国文化也有一定理解力,因而具有在较高层次上从事西学传播和文化教育活动的素质和能力。这是近代来华传教士能够

[1] 卫三畏:《太平天国起义前后外国传教士在华活动的几项资料》,史其志译,载北京太平天国历史研究会编:《太平天国史译丛》,中华书局 1983 年版,第 2 辑,第 131—144 页。

[2] Sidney A. Forsythe, *An American Missionary Community in China, 1895-1905*, Cambridge: Harvard University Press, 1971, p. 12.

[3] Valentin H. Rabe, *The Home Base of American China Missions*, Cambridge: Harvard University Press, 1978, p. 85.

[4] 参见 K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York: The Macmillan Company, 1929, pp. 408-409.

[5] Rabe, *The Home Base of American China Missions*, p. 94.

从事西学传播活动的重要前提。

五

1985年,西方研究中国问题最负盛名的学者费正清教授曾言:“在19世纪中西关系中,新教传教士是被研究的最少,却是最有意义的人物,”研究在华传教士是了解中美关系的主要钥匙。^[1]经过中外学者20余年的努力,这一局面无疑已得到根本的改变,关于基督教在华传播史和中国基督教史的研究持续成为学术的热点,并呈现跨学科的倾向,越来越多的学者加入到这一领域中来,取得了极为丰硕的成果(参阅本书附录对这一领域学术史的介绍)。本书的主旨是运用现代化理论,考察西方主要是美国传教士在晚清中国从事的宣教、出版、办报、办学、译书和慈善活动,分析这些活动对近代中国社会变迁,特别是以输入西学、学习西方、改革弊政、改良社会为取向的现代化运动的影响。本文使用的资料主要是传教士自己撰写的中英文著作、传教士会议记录、传教士在中国主办的中英文报刊、后人编辑的传教士传记、时人文集等。

[1] John K Fairbank, "Introduction: The Place of Protestant Writings in China's Cultural History", S.W. Barnett and John K Fairbank, eds., *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, p. 2.

目 录

导 言

第一章 美国对华传教运动的兴起和概况 1

- 一 宗教改革以来基督教发展的新趋势 1
- 二 福音复兴运动与美国海外传教运动的兴起 7
- 三 美国在华传教运动概况 10
- 四 传教政策和方法 17

第二章 在两个政府之间 34

- 一 传教运动与美国对华政策 34
- 二 传教士与美国商业扩张 58
- 三 晚清政府对传教士的政策 69

第三章 东渐与涵化:传教士与近代中西文化 82

- 一 “广西国之学于中国”:传教士与“西学东渐” 83
- 二 “新旧古今之争”:传教士对中西文化的比较与批判 100
- 三 “混中西之界限”:传教士与中西文化会通

第四章 美国传教士与近代中国教育变革 117

- 一 挑战与示范:教会学校的兴起及其影响 117
- 二 走出闺门:教会女学与中国女子教育 125
- 三 群体的努力:从益智书会到中华教育会 132
- 四 旧教育的批评者、新教育的鼓吹者 141
- 五 美国传教士与晚清中国新式大学的建立 148

第五章	美国传教士与鸦片战争后“开眼看世界”思潮	157
一	第二次鸦片战争前美国传教士在华出版活动	159
二	传教士出版物与《海国图志》	173
三	美国传教士与《合省国说》和《瀛环志略》	178
第六章	美国传教士与洋务运动	187
一	传教士与洋务派的合作	187
二	洋务派对传教士的宽容与认可	195
三	传教士对洋务运动的影响	198
四	传教士与洋务时期的翻译事业	203
第七章	美国传教士与戊戌变法	216
一	广学会与西学的传播和维新运动的兴起	216
二	《万国公报》与维新思想的传播	226
三	传教士与维新派	239
第八章	上帝灵光下的阴影:传教士对晚清中国现代化的误导	260
一	先天不足:传教士作为西学传播者的历史局限性	260
二	强制输入的恶果:因厌恶西教而迁怒西学	269
三	宗教误导:传教士对晚清中国现代化模式的设计	273
	结 语	
附录一	超越“现代化”:基督教在华传播史研究的主要范式述评	285
附录二	中文参考书目	321
附录三	英文参考书目	327
	索 引	334
	1997年版后记	359
	修订版后记	361

第一章 美国对华传教运动的兴起和概况

从14世纪到18世纪,欧洲社会经历了文艺复兴、宗教改革、启蒙运动和社会革命的振荡,基督教失去了中世纪的传统社会地位,不可避免地走向衰落。面对来自世俗社会的人本主义、理性主义、科学主义和工业革命的挑战以及殖民扩张活动的刺激和宗教生活淡化的新形势,基督教,特别是新教出现了许多新变化:一方面是基督教的理性化、社会化及与自然科学的调和;另一方面是基督教与殖民主义的结合和旨在重整基督教的福音复兴(或称灵性奋兴)运动的兴起。基督教史上的这两个潮流塑造了在华传教运动的性质和面貌,规定了传教士在华活动的性质和影响,自然也就成为本章考察的出发点。

一 宗教改革以来基督教发展的新趋势

【新教神学的现代性】 近代以前,基督教曾多次传入中国,其中尤以明清之际天主教耶稣会士来华影响最大。以1807年英国伦敦会传教士马礼逊来华为肇端的近代基督教传教运动与前几次有着明显的不同,新教传教士成为这次传教运动的主体。

近代西方文明是“两希”文明的后代,继承了希腊文明的理性遗产和希伯来文明的宗教遗产,这一过程是通过文艺复兴(复兴希腊文化)和宗教改革(复兴原始基督教的希伯来文化)来完成的。近代以来的自由、平等、人权等思想不仅可以从希腊文化找到源头,实际上也与基督宗教,特别是宗教改革后的新教有密切关系。马丁·路德于1517年掀起的席卷欧洲的宗教改革运动是欧洲继文艺复兴之后的又一次深刻的思想革命。宗教改革否定教会和僧侣阶层的特权,将宗教信仰由一个国家政治问题变成个人问题,复活了原始基督教的人人平等思想,使平信徒意识到自己应当享有的自由权利和平等地位。宗教改革确立的人本主义思想代替了中世纪的神本主义思想是人类社会的重大进步,标志着神权时代的结束和人权时代的到来。路德等宗教改革家反对中世纪的宗教蒙昧,将作为偶像的人格上帝变成了具有自然神性质的理性实体,把批判精神和怀疑精神引入基督教,实现了对理性的尊重和异端思想

[1] 汤因比和池田大作:《展望二十一世纪:汤因比与池田大作对话录》,荀春生等译,国际文化出版公司 1985 年版,第 171 页。

[2] (日) 汤浅光朝:《解说科学文化史年表》,科学普及出版社 1984 年版,第 45 页。

[3] R·霍伊卡:《宗教与现代科学的兴起》,钱福庭等译,四川人民出版社 1991 年版,第 126 页。

[4] 霍伊卡:《宗教与现代科学的兴起》,第 153 页。

的宽容。汤因比曾言:“17 世纪,在西欧基督教世界中确立了宗教宽容,这是近代西方史上划时代的重要事件之一。”^[1] 宗教宽容之所以具有划时代的意义,是因为它确立的宽容精神并不仅仅局限于神学范围之内,而是渗透到社会生活的各个方面。由宗教宽容延伸到信仰和思想间的宽容,即容许别人有思想和判断的自由以及宽容与自己或传统不同的见解,从而引发了作为西方民主政治基础的自由主义的兴起。

马克斯·韦伯的名著《新教伦理与资本主义精神》令人信服地证明了新教伦理对近代资本主义兴起的贡献。新教加尔文主义笃信人精神得救的标志是现世事业的成功。人只要勤勉于世俗事业,保持纯洁的美德,过节制的生活和取得个人成就就能成为上帝的“选民”。韦伯把这种伦理观称为“资本主义精神”。这种伦理观重视世俗成就,适应了新兴资产阶级的需要,为近代资本主义发展提供了精神基础。正如有学者评论的那样:“如果没有给近代资本主义思想奠定基础的加尔文的宗教改革,就不会看到一只手捧着圣经,一只手拨弄着算盘的那些作为近代商人而自由活跃的人们。”^[2]

笔者无意说明,也不相信新教神学传入中国会像在西方那样孕育出资本主义精神,而意在指出,宗教改革后出现的新教精神并非像某些学者指出的那样是西方中世纪封建“旧学”的一部分,而是具有近代意义,与现代性并不存在不可调和的冲突。新教的宽容精神、对理性的尊重、对个人价值和尊严的强调、对世俗成功的追求以及自由和平等观念成为现代性的一部分。

【新教与现代科学的调和】 长期以来,基督教一直被看做是阻碍自然科学发展的力量,中世纪天主教的异端裁判所对一些自然科学研究者的迫害常常成为有力的佐证。然而,一个饶有趣味的事实是,从哥白尼到爱因斯坦的很多杰出的科学家却是虔诚的基督徒,甚至是具有神职的僧侣和修道士。开普勒称天文学家是“上帝传达自然之书的牧师”,^[3] 伽利略则宣布“天文学的真理(即哥白尼体系)实际上包含于《圣经》之中”。^[4] 实际上,新教的某些方面在一定程度上非但不曾阻碍,反而促成了近代科学的产生。不可否认,宗教世界观与科学世界观是对立的,但历史表明,截然对立的事物之间有时有惊人的相似之处。正如道教集中了中国古代很多重要科学成果一样,基督教蕴涵着有助于科学发展的道德的、心理的和观念的因素。这些因素一旦摆脱了教会的神权专制,会促进自然科学的发展。近代科学体系正是在文艺复兴和宗教改革后出现的。如果说,希腊文化留给科学的遗产在于数学、逻辑、观察和实验等科学方法的话,《圣经》的遗产则在于它对世界的看法和探索世