

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和工具。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

① ② 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。

是很容易的，虽然有不少传教士对帝国主义在华的政治经济侵略行动表示欢迎，甚至有的人还参与了这类活动，但这并不表示“传教士大都支持母国的政治及军事行动”，并有意识地使传教成为侵华大计划的一部分^①。关于传教运动与殖民主义的关系，我们将在本章第二部分详述，此处姑置之不论。这里专门讨论一点，即梁家麟上述论断中所隐含的对整体主义评价方式的批评。的确近代传教士在华活动牵涉面之广，时间之长，传教士个人经历之复杂，各差会对华政策之不同，如果不分青红皂白地一律以“文化侵略”概之，恐怕不是对历史的负责态度。从这个意义上说，梁家麟的上述论断有一定道理。但是，他在反对整体主义的评价方式时是将之与宏观的整体评价等同起来的。其实两者是有分别的。整体主义认为事物的所有部分均具有相同的特质，均可运用同一理论模式来说明，具有鲜明的机械决定论性质；而对事物作一般的宏观评价则是从某个角度，从某种意义的综合上来评价事物的性质，它对事物的评价并不表示事物每一部分在性质上都绝对相同。我们对传教历史作宏观的、整体的把握，认为它是一种帝国主义的文化侵略，并不妨碍我们认识传教运动的复杂性以及传教士、差会在态度与政策上的特殊性。所以梁家麟的上述说法不能完全成立。梁家麟认为，唯一可以争论的是传教士是否自觉地与帝国主义者分享了同时代的信念、价值与态度，因为这个时代的意识形态基本上是帝国主义式的，但紧接着他又以个人无法超越时代代替传教士作了辩解。我认为，梁家麟在这里实际上是将一场影响整个世界文化格局的传教运动简单地化约为传教士的个人信念与价值观，而传教运动本身的性质及其与殖民主义的关系则被忽略了。与所有的

^①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 711 页。

“现代化论”者一样,梁家麟有意无意回避了问题的症结所在。

作为“文化侵略论”与“现代化论”的共同派生物,是对近代传教运动和教会学校采用一种中庸的评价方式,即先承认这是一种文化侵略,给予某些批评,然后列举其对中国现代化的若干贡献。这样做既可避免理论风险,又能给人们某种客观公正的印象。这的确是一种很机智讨巧的做法,不过这种折中主义做法的代价将是:丧失自我对历史进程的主体性思考。

二 理论预设

上述我们只简单地分析了学术界对传教运动和基督教教育的两种评价模式及其逻辑上的困境,尚未分析它们的理论前提。

“文化侵略论”者的依据毫无疑问是马克思主义的“帝国主义”理论,尽管他们已将这一理论大大简化,以便符合他们的民族主义立场。“帝国主义”一词最初的含义是指建立帝国或世界帝国,其最早出现于何时尽管众说纷纭,但被广泛地使用是在19世纪末20世纪初^①。人们一般在两种意义上使用帝国主义概念,一种认为帝国主义是指一种对外侵略扩张现象,一种认为帝国主义是资本主义发展的特殊阶段,它具有垄断、寄生和垂死三个基本特征。后一种观点是列宁提出来的^②。“文化侵略论”者在使用“帝国主义”的文化侵略这一限定性术语时,显然没有将列宁关于“帝国主义”的特定理论意蕴包括进去,因为列宁论述帝国主义时是将其作为无产阶级革命的前夜来对待的,况且列宁主要是从经济和政治角度来论述帝国主义,基本上没有涉

①蔡中兴:《帝国主义理论发展史》,上海人民出版社1987年版,第2-3页,

②《帝国主义和社会主义运动中的分裂》,《列宁选集》,第2卷,人民出版社1972年版,第883页。

及传教士和文化上的帝国主义^①。文化帝国主义作为一个学术概念是西方左派学者在 20 世纪 70 年代提出来的^②。马克思本人并没有直接论述过帝国主义，但他论述过资本主义在世界范围内的扩张以及这种扩张与殖民主义政治的联系。“文化侵略论”者较多地注意了马克思对于近代殖民主义的道义谴责，但很少或基本上没有采纳马克思对于殖民主义双重历史使命所采取的理性态度。马克思在《不列颠在印度的统治》一文中认为殖民主义充当了“历史的不自觉的工具”，并且引证歌德的诗“既然痛苦是快乐的源泉，那又何必因痛苦而伤心”，对殖民主义的历史作用作了充分的肯定^③。

“文化侵略论”者一般使用“西方文化”和“东方文化”，或者“西方文化”与“中国文化”这种对应性范式来表达自己的观点。他们在对文化侵略进行谴责时往往表现出极为明显的文化本位主义立场。他们将西方文化视为一个有机的整体，与之相对应的是东方文化或中国文化。如果东方文化或中国文化不在价值上比西方文化更高的话，至少也是相等的，文化的时代性被悄悄抹去，凸现的是前者对后者的野蛮侵略。如果说 20 世纪 80 年代初的“文化侵略论”较多的是从政治上立意的话，那么近年来学者则越来越关注文化本身，文化民族主义的色彩越来越浓厚。他们以东方或中国文化的殊别性价值来对抗西方文化的普遍主义倾向，强调每个民族的文化都有其独特性价值，都有其生存的理由，实际上是以文化之间的不可通约性和缺乏公度性来否定

① Arthur Schlesinger, Jr., “The Missionary Enterprise and Theories of Imperialism”, see John K. Fairbank ed., *The Missionary Enterprise in China and America*. Mass: Harvard College Press, 1974, pp. 337-339.

② 汪波：《“文化帝国主义”与传教士的行为方式》，载《安徽大学学报》1995 年第 6 期。

③ 《马克思恩格斯选集》，第 2 卷，人民出版社 1972 年版，第 68 页。

文化交流的必要性，从而走向了文化相对主义。

“现代化论”者的理论依据自然是现代化理论。现代化理论是在第二次世界大战后兴起的一种学说，是乐观的社会进化论的产物，它以西方经验为根据，将人类社会划分为传统与现代两大类，强调这种从西方开始的现代化进程的示范性和不可逆性，因此带有十分明显的历史目的论色彩和西方中心主义色彩。尽管现代化理论中有诸多流派，并且从 70 年代以来的激进的依附理论已经对传统的现代化理论提出了挑战^①，但现代化理论的基本构架——传统与现代的两分法依然没有动摇。由于现代化理论本身所蕴涵的普遍主义倾向，现代化论者在考察近代传教运动和基督教教育时很自然地将着眼点放在它们在近代中国社会与文化转型中所发挥的作用上，因此他们的看法较少地带有文化相对主义的色彩。但是，当他们的论著涉及到教会学校的政策与中国政治与文化的紧张关系，涉及到这些学校在教学、课程乃至礼仪服饰完全采用西方标准时，他们的立场便与“文化侵略论”者较为接近了。他们主张现代化并不等于西化、洋化，强调在现代化的同时应当保持民族文化的特性，这种鱼与熊掌兼得的策略，使他们的主张比那种简单地谴责教会学校进行文化侵略的看法更容易为人们所认同，尽管这两种看法在根本上是相通的。

实际上，“文化侵略论”者和“现代化论”者不仅在坚持文化相对主义取向上有相通之处，而且在其立论的基点上也有相通之处。“文化侵略论”者认为传教士的教育活动是旨在破坏和摧残中国传统文化；“现代化论”者则认为这是改造中国旧文化，使之向现代新文化转变。透过他们截然相反的观点，我们看到，他

^① 罗荣渠：《现代化新论》，北京大学出版社 1993 年版，第 37—43 页。盖拉尔·A·阿明：《依附性发展》，载《现代化理论与历史经验的再探讨》，上海译文出版社 1993 年版。

们有一个共通点，那就是都承认传教士和教会学校是负有某种使命的，尽管他们对这种使命的价值判断完全相反。

为什么两种针锋相对的观点会有相通之处？为什么两种观点都很难自圆其说？理论的尴尬往往并非是思辨的不严密，它折射的是历史的无言的尴尬。之所以出现这种情形，这是因为这两种理论都需要艰难地面对近代西方普遍主义的挑战。

第二节 普遍主义的历史进程

任何简单的历史事物往往都有着极其复杂的历史意蕴。如果我们把近代基督教教育单纯地看成是传教士依据某种宗教情怀、为帮助中国人而开办的一些学校，我们就容易为某种历史的表象所迷惑，在一些枝节问题上争执不休，我们的思想就很难从历史的迷宫中走出来。近代基督教教育之所以让中国学术界在理论上感到进退失据，原因就在于它是宗教普遍主义的产物，而宗教普遍主义又是近代西方普遍主义的一个部分。正是近代西方的普遍主义对近代中国文化的生存提出了最严峻的挑战。

普遍主义是历史过程与思想过程的统一。作为一种历史运动，普遍主义是指人类逐步从分散、孤立的状态中摆脱出来，在其活动中呈现出愈来愈强烈的历史统一性。作为一种思想运动，普遍主义不断地深化着关于人类一致性的信仰，它试图确立一套对所有人都通用的、统一的价值准则。

一 普遍主义的起源与初步发展

1. 普遍主义的起源

普遍主义肇始于人类对于自身认识的形成。人类何时形成

对人类自身的认识，什么时候开始有真正的精神运动，从而形成自己的历史，这是很难完全弄清楚的。通常认为，人类自有文字以来即有了自己的历史，文字的出现不仅标志着人类相互之间的交流已经达到很高程度，出现一种新的交流媒体成为必然之势，而且也意味着人类对自身的认识达到了较高水平，开始以抽象符号来记录自己的活动。但是，有文字是否就表明人类有了较为系统的精神活动，并形成环环相扣、前后承接的思想历程，却是大有疑问的。我们无法从现存的极少量的早期文字记载去推断人类文明在早期的精神活动，更无法清理其思想轨迹。同时，将文明史与思想史的等同划一也无法解释那些没有文字的“野蛮人”的精神活动。他们虽然没有文字，但是却有代代相传的创世神话和英雄故事，这些神话和故事非常清楚地展示了他们的思想，显示出他们作为人的存在的独特价值，正是这些神话和故事使他们从历史的自在之域跃进到自为之域。他们没有文字，但有历史、有思想，尽管在他们的思想之上还笼罩着一层层神秘之光。所以，严格地说，人类的思想历程应短于人类的文明历程。这里所说的思想历程，是指人类形成一套约定俗成的思想规范，人类借助这套规范来审视人类自身的历程，历史从此不再是纯粹事件的累积，而是呈现出一种有因果联系的历时性运动，而人们的活动同时呈现出相互关联的共时性运动。人不再是自然群落的一分子，而是作为一种有限的社会存在而融进了无限的时空结构之中。人类一面意识到自己的孤立无援和极度渺小，一面又极力想摆脱这种状况，由有限而无限，由短暂而永恒，由此在而彼岸，人类的思想开始了艰辛而辉煌的历程。正是在这个历程中人类思想开始了它的普遍性诉求，人类相信在无穷的多样性中一定存在相同性，在繁复多变的现象下面存在着不变的本质，而最重要的是，人类相信人与人之间存在一致性。

对人类一致性的信仰建立在对人性认识的基础之上。没有

对人性认识的一致性就不会有真正的人类自我意识，尽管这种人性认识的一致性可能只是某种预设的一致，而非结论的一致，换句话说，人们之间可能会在人性善恶的问题上存在分歧，但都承认有人性，承认人性的可认识性。正是这种预设的一致性使人从自然中分离出来，出现了普遍意义上的人。雅斯贝斯认为，正是‘对人类一致性的信仰’使人类‘努力超越自身的存在’，使人‘真正成为人’^①，人类被视为一个统一体，每个人或每一群体“不再作为某种完全的异类”而与其他个人或群体相对立；虽然一个人或群体可能优于其他个人或群体，因为他较好地代表了人性的理想，但是，他仍然通过这样的事实而与所有其他的个人或群体相联系，即每一个人或群体都分享同样的思想并潜在地包含着同样的完善性’^②。对人性认识一致性的形成，成为普遍主义兴起的一个至关重要的标志。

普遍主义兴起的第二个标志是普遍宗教意识的生成。“人类历史揭示没有哪一时期没有宗教存在，因为人性在所有时代和国家里是基本相同的”；都有希望与恐惧，爱与恨，都要遭受沮丧、疾病与死亡^③。尤其是在人类历史的早期，人类自身的生存能力有限，他们不仅要面对强大的自然，还要与同类进行残酷的竞争，只有宗教能给他们以精神安慰，使他们在绝望中求生存。于是，各种人类群体就拥有了各自的保护神。早期的城市一般拥有自己的神祇，后来在城邦国家的基础上形成民族国家，其中居领导地位城市的神就演变为民族神。民族神观念的出现为一神论奠定了重要的基础。但是，真正成熟的普遍宗教

① 卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社 1989 年版，第 53、58—59 页。

② 米夏埃尔·兰德曼：《哲学人类学》，上海译文出版社 1988 年版，第 27 页。

③ James M. Buckley, *Theory and Practice of Foreign Missions*. New York: Eaton & Mains, 1911, p. 16.

观念必须冲破民族和地域的限制。帝国的出现解决了这个问题。帝国体制决定了它必须为帝国内的各民族提供一种共同的精神信仰，而各民族原有的神祇难以承担此任。在埃及，第18王朝帝国孕育了阿蒙霍特普四世的一神论或单拜一神论（不否认其他神存在）革命，阿吞神（太阳神）成为至高无上的神。与此相似，亚该亚人帝国的“众王之王”神的观念也同样具有普遍性质。显然，只有这种超越民族、地域的唯一之神或至高之神才能凸显帝国的政治权威，或者说他们是世俗权力的某种投射。亚历山大帝国、塞琉西王朝以及罗马帝国都伴随政治的发展而赋予神学以普遍和普世的性质^①。蒙特福尔指出，普遍主义的发展应归因于宗教与世界帝国的出现^②。没有帝国体制，普遍宗教就缺乏赖以生存的社会基础，没有普遍宗教，帝国体制就缺乏基本的精神支持，两者相辅相成。普遍宗教意识的生成不仅界定了人与神的特殊关系，为人们的心灵初步提供了某种共同的归宿，而且也为后来基督教的兴起提供了广阔的精神空间。

普遍主义兴起的第三个标志是世界主义的出现。在古典时代(公元前 500—公元前 336)^③，地中海沿岸国家通过频繁的交往，尤其是希腊诸城邦与波斯帝国的战争形式的交往，使人们的认知空间得到很大的拓展，人们开始产生一种世界意识。希罗多德(公元前 484—公元前 425)是第一个具有世界眼光的史学家，他撰写的《历史》是最早的一部“世界史”；他关注的不仅仅是

① Rev. H. H. Gowen, *The Universal Faith*. London, 1926, pp. 5-6

② John Paterson, "From Nationalism to Universalism in The Old Testament", see William K. Anderson ed., *Christian World Mission*. Tennessee, p. 3.

③ 对于希腊历史，学者有各种不同的分期说法，此处采用美国斯塔夫里阿诺斯《全球通史：1500年以前的世界》一书的分期标准，上海社会科学院出版社 1988 年版。

一个国家、一个民族，而是将欧罗巴和亚细亚结合在一起的“全世界”^①。不过当时他心目中的世界只是一个地理上统一的世界，他尚未认识到人类历史的统一性，而且就是地理意义的世界，也主要集中在地中海沿岸地区。

思想的进程必须由历史进程来推动。希腊化时代（公元前336—公元前31）的开端以亚历山大继任马其顿国王为标志，亚历山大在十几年的征战中建立了从希腊到印度这样幅员辽阔的大帝国，使古典希腊文化遍及整个中东，形成了一个新文明，人类活动的内在统一性大大增强，正是在此基础上，原来较为模糊的世界意识升华为一种明晰的世界主义，“城邦制的地域主义为日益发展的世界主义所取代”^②。这种世界主义表现在政治制度上就是模仿古代东方国家的统治形式，宣布国王即法律。与此同时，希腊的城市制度也遍布于东方，其中建于尼罗河入海口的亚历山大城更成为世界性的中心城市；在经济方面，日益增长的贸易促进了货币经济和银行业务的发展，人们采用共同的货币标准，在西亚和希腊形成了“一体化市场”；在文化方面，希腊文明由爱琴海到印度河的传播，“使希腊化世界拥有了一个共同的文化主体”，这个文化主体“战胜了地域、语言和种族之间的差异”^③。正是这种日益广泛的、丰富的、不断超越地域限制的交往使人们形成了较为完备的世界主义思想。当时就有人说，“我的国家没有城堡、没有屋檐，整个地球是我的栖身之处，是一个等待我们所有人居住的家园”^④。当时最具影响的哲学派别斯多葛学派对世界主义作了明确的阐述，他们认为世界就是一个单一的大同社会，在这个社会里，“只有一种法律、一种权利，即

①希罗多德：《历史》，商务印书馆1959年版，第279—283页。

②③④ 马文·佩里：《西方文明史》上卷，商务印书馆1993年版，第136—138页。

天赋的法律、天赋的人权,因为只有一种宇宙理性”,这种宇宙理性即逻各斯,它是天地万物的灵魂,由于逻各斯遍布世界,因此“一切有理性的人权利平等”^①。当然这里“有理性的人”是指自由的、有智慧的希腊人,那些“野蛮人”是不包括在内的。尽管如此,斯多葛学派的普遍主义立场及其对人类统一性的揭示还是构成了人类思想进程的一个里程碑。一般而论,斯多葛学派的政治学说反映的是一种帝国的意识形态,没有亚历山大帝国的扩张主义,就没有这种世界主义思想。从这个意义上说,普遍主义的历史进程从一开始就和血与火、屠杀与劫掠的战争连结在一起,是以损害乃至毁灭弱小民族与国家为代价的。各民族的差异及独特性被忽略,取而代之的是与帝国意识形态相符的普遍的人。然而,历史进程就是如此,我们无法假定一种完美的、合乎伦理准则的历史进程,将人类逐步凝聚成一个整体的力量在很多时候都呈现出邪恶的特征,人类每前进一步都要付出相应的代价。

斯多葛学派的世界主义思想对后来西方历史影响深远,在罗马帝国时代,一些政治家认为“该帝国实现了斯多葛学派的世界社会的思想”,因为在这个帝国里“不同民族的人民都有公民资格,并且都遵守一个世界范围的法律”;而“这个法律与理性原则,以及支配宇宙的自然规律是完全一致的”^②。罗马帝国就其统治范围而论,在东部它显然没有获得与亚历山大帝国同样的进展,但在西部则将整个地中海沿岸都统一起来,并扩展到中欧、北欧;而就其文化影响论则远远超过亚历山大帝国,它甚至与东方的中国也发生了一些联系,在整个亚欧大陆及北非地区,人类的历史活动开始获得越来越广泛的联系。普遍主义的历史

① 梯利:《西方哲学史》(增补修订版),商务印书馆 1995 年版,第 121、123 页。

② 马文·佩里:《西方文明史》上卷,第 145 页。

进程一经启动，便不可逆转。

2. 基督教的普遍主义^①

尽管在基督教诞生之前，西方的普遍主义的历史大幕早已拉开，但是基督教的出现还是极大地改变了西方乃至全人类活动的总体格局，给人类历史带来了极其深远的影响。基督教的普遍主义是一种典型的宗教普遍主义，这种普遍主义不仅将整个欧洲从文化上连结起来，而且有着向世界各地拓展的强烈动机。因此，考察基督教的扩张史如果仅仅从近代殖民主义运动开始，把它看成近代殖民主义运动的某种副产品，则不但不能弄清这种普遍主义的本质，也不能明白它扩张的原动力。考察基督教的普遍主义必须将其教义和历史两个方面结合起来进行。

基督教的普遍主义突出地表现在它的教义上。有人认为，尽管“普遍”是人类语言中最傲慢的一个词语，但是只有这个词才能充分表达基督教的本质。由于基督教是从一个民族宗教——犹太教的内部发展起来的，它要成为普遍性宗教，就必须继承犹太教已有的普遍主义观念，同时摆脱其特殊神宠论的坚硬外壳^②。事实上，犹太教教义里并不缺乏普遍主义的因素，它要求其信徒都崇拜一位神耶和華，同时欢迎来自各方面的皈依者。但是，民族性限制了犹太教普遍主义观念的进一步发展。在第一世纪里，犹太教只是一个民族的宗教，被接纳的外邦人只能作为犹太人的一部分，他们必须接受割礼、斋戒及其他各种犹太人的习俗，尤为重要的是他们必须承认耶和華仅仅是以色列

① 本书在一般意义上使用普遍主义（universalism），而不是特指“普救论”（Universalism），前者与后者在逻辑上存在包容关系。

② Clarence Tucker Craig, “The Universal in the early Church”, see William K. Anderson ed., *Christian World Mission*, p. 20.

人的上帝，并且只有以色列人才是上帝的选民的概念。这些习俗和观念对于非犹太民族的皈依构成了一道颇难逾越的障碍。

基督教出现之初它所面临的主要挑战有两个方面：第一，必须确立严格的一神论。早期以色列的先知严格说来仍是单拜一神论者，而非一神论者，他们认为耶和华是犹太民族的神，但同时相信周边民族的神也是真正的神，只不过在权能上次于耶和华罢了^①。第二，基督教徒是否仍必须遵循摩西律法，这是冲破民族性限制和破除特殊神宠论的关键。在《圣经·新约》的福音书上，作为救主的耶稣基督对此似乎有着自相矛盾的看法。一方面他宣布：“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全。”^②又说：“天地废去较比律法的一点一画落空还容易。”^③上述话语表明耶稣的布道仍没有超越传统犹太教的限制^④。然而福音书上也有与此相反的记载，耶稣曾说：“我又告诉你们，从东从西，将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席。”^⑤显然，获得上帝恩宠、进入天国的并不只是以色列人，还包括其他地方和民族的人，这是对特殊神宠论的突破。怎样看待这种矛盾现象，如果我们将耶稣视为一个既具有超越性宗教思想，又受时代与地域限制的犹太人的话，那么这种矛盾现象应当是不难理解的。但是，从神学意义上，从后来被基督徒所共同接受的信念来说，耶稣并不是一个犹太人，而是一个“没有国家的神圣的人”，他的思想是没有任何限制的世界主义，他没有种族偏见、党派分野、宗派限制和特别偏爱的民族，

① A Believer, *Universalism*. London, 1912, p. 22.

② 《新约·马太福音》5:17。

③ 《新约·路加福音》16:17。

④ W. A. Smart, "The Universal Gospel of Jesus", see William K. Anderson ed. *Christian World Mission*, p. 12.

⑤ 《新约·马太福音》8:11。