

“文化侵略”与“文化帝国主义”： 美国传教士在华活动两种评价范式辨析

王立新

提 要：关于近代来华传教士的活动，中国学界的“文化侵略”说虽然反映了部分历史真实，但乃是將大革命时期的政治口号直接转化为学术话语，是从单一的政治视角审视复杂的社会文化问题，因此无法对传教运动的多方面影响作出全面、客观的评价；美国学界的“文化帝国主义”理论从后殖民的视角为传教史研究提供了更广阔的视野，但简单地把分析后现代和后殖民时期文化关系的范式直接应用于近代中国，忽视了传教运动在现当代传播过程中的作用，低估了中国文化精英自主选择、抵制文化控制以及维护自身文化认同的能力。

关键词：传教士 文化侵略 文化帝国主义 中美关系

“文化侵略”论是1949年以来中国史学界诠释和评估近代西方在华文化和教育事业，特别是传教士在华活动的主要范式。“文化帝国主义”（Cultural Imperialism）理论则是60年代以来西方激进学者分析西方大国，特别是美国与第三世界国家文化关系的基本范式，并作为后殖民批评的主要话语之一被借用来分析近代传教士在华活动。两种评价范式有诸多相似之处，均有反抗殖民主义和西方文化霸权的色彩，对中美史学界也各具重要影响。但两种范式产生的社会背景，用以论证的理论基础均有很大不同，对历史的解释也各有专长。学术界虽然对这两种范式多有引用和褒贬，但尚无专文加以详细的研究。本文试图通过对历史事实的考察，借用解释学理论辨析两种范式的源流、含义、基本主张的合理性和局限性，并尝试为正确评估近代传教士在华活动提供一个新思路。鉴于本论题所涉领域的广泛性以及为研究问题的便利，本文主要以美国传教士在华活动为考察对象。

一 “文化侵略”说的源流和内涵

“文化侵略”说一度曾是1949年以来中国史学界评价中西文化关系，特别是近代基督教在华传教运动的惟一范式。近年来，越来越多学者感到用“文化侵略”来概括传教士在华活动和近

自1980年代中后期以来，中国学者对近代来华传教士的研究大体经历了从“文化侵略”范式到“现代化”范式的转变。现代化范式反对文化侵略范式单纯从政治角度诠释传教士活动的意义，也不大关注传教士的布道活动及其宣教功能，而主要从宗教与社会关系的视角，借用现代化理论分析近代来华传教士在中国从传统到现代社会演变过程中扮演的角色，侧重考察传教士的社会文化与教育活动，于传教

代中西文化关系的全部内容失之偏颇，试图对这一解释模式进行修正。有学者认为，文化现象与政治和经济现象相比有其特殊性，借用主要适用于民族国家之间政治和经济领域的“侵略”一词概括文化现象从根本上就是不适当的。这些观点都有一定道理，均可构成一家之言。但这些说法主要是从文化的角度来理解和批判“文化侵略”说的，实际上与“文化侵略”说的本来含义相去甚远，而且直到今天，学术界还没有从理论上对这一范式正本清源，对其合理性与局限性给予富有说服力的阐释。

首先要指出的是，文化侵略说倡导者的真正所指并不是今天我们通常所理解和谈论的西方列强摧毁中国传统文化而代之以西方文化的行动和过程，或曰西方文化“侵略”中国文化的现象，而是指西人特别是传教士通过文化活动为西方的政治侵略服务的行为。也就是说，“文化侵略”的含义主要是政治性的，而非文化性的。“文化侵略”说强调的是西人在华文化活动的政治用心和政治后果，而非其文化主张和文化方面的影响。所谓政治后果，是指传教士在华活动起到美化侵略行为、削弱中国人民反侵略精神的作用。在“文化侵略”论者看来，所谓文化活动不过是掩饰政治目的的招牌。“文化侵略”的指控者与1960年代后西方学术界盛行的“文化帝国主义”理论的主张者有根本不同，前者实际上并不在意传教士传播和推广西方文化，传教士并非是因为主张用西方文化改造中国文化而背上“文化侵略”的罪名，因为指控者本身对中国传统文化也殊无好感，实际上，新文化运动中的知识分子和早期国共两党中指控传教士从事“文化侵略”的人大多都是激进的反传统主义者，对中国传统文化的评价甚至比一些传教士还要低。

明确指控传教士在华活动为“文化侵略”可以追溯到1920年代，最初出现在当时的非基督教运动中。这一运动是五四运动直接影响的结果，很多参加非基督教运动的人士本身就是中国文化的激烈批评者，他们认为，传教士来华是整个西方侵华阴谋的一部分，其在华的宣道和文化教育活动不过是对列强侵华的配合。1924年，非基督教同盟发表宣言，提出他们反对基督教的原因是因为基督教被用来“麻醉被征服的殖民地之民众”，使其对列强“永远感恩戴德，不思反抗”，其结果是“破坏中国的民族觉悟与爱国心”。当时国民党上海市党部编辑的《不平等条约研究集》曾这样列举传教士从事文化侵略的罪状：“基督教是帝国主义的先锋，他到一个弱小民族地方去宣传，有两个目的。第一是和平地宣传‘无抵抗主义’，即圣经上所谓‘有人打你这边脸，你连那边都让他打’。他们传播这种思想的用意，简单说起来，就是使他们的政治侵略经济侵略减少阻力……基督教宣传的第二个目的，在惹起次殖民地人民的反感，藉端起衅，替炮舰政策作护符”。

在继之而来的大革命时代，早期的一些激进民族主义者更是把以传教运动为主的西方在华文化活动视为“文化侵略”而加以激烈的抨击，以便动员民众投身反帝革命。恽代英在1926年

士对近代中国社会的贡献多有肯定。文化侵略范式的主要代表著作是顾长声的《传教士与近代中国》（上海人民出版社，1981年）；现代化范式的主要代表著作是王立新的《美国传教士与晚清中国现代化》（天津人民出版社，1997年）。

作者的这一观点受到香港学者梁家麟的启发。参见梁家麟《西化对传统文化：传教士与“文化侵略”问题》，载林治平编《基督教与中国现代化国际学术讨论会论文集》，（台北）宇宙光传播中心出版社，1994年，第708—709页。

张钦士编《国内近十年来之宗教思潮》，燕京华文学堂，1927年，第377—378页。

中国国民党上海特别市党部指导委员会宣传部编《不平等条约研究集》，上海《民国日报》社，1929年，第44页。

对“文化侵略”论作过明确的定义和详尽的阐述。他称“文化侵略是指的帝国主义者一种软化驯服弱小民族的文化政策”。它包括4个方面：“宣传上帝耶稣天堂地狱的迷信，使弱小民族不注意眼前所受切身的痛苦”；“鼓吹帝国主义国家之文明”，使弱小民族“承认帝国主义国家为文物上邦”；“宣传片面的和平博爱的学说……使弱小民族不反抗他们的压迫蹂躏”；“鼓吹帝国主义者对弱小民族之德意……使弱小民族发生感激之心，以自甘为永不反叛的臣民”。至于“帝国主义者施行这种文化政策的方法”，则包括宣传宗教、设立教会学校、招收留学生、办理中西文报纸以及设讲演所等。其目的为了同经济和政治侵略相配合。因此恽代英断言“外国人办的学校越发达，便会使我们反对帝国主义的人越少，便会使我们中国人的民族精神，越受损失”。瞿秋白也认为退还庚款和设立教会学校是“文化的侵略”，其目的是削弱中国人的爱国心，因此“比军事的侵略狠毒得多”。

显然，传教士被指为从事“文化侵略”实际上与他们传播西学，改造中国文化的活动无关，并非是因为他们凭借文化霸权而意图摧毁中国本土文化（而这一点恰恰是“文化帝国主义”论者对传教活动的指责），而是因为其活动在主观上和效果上配合了西方列强对中国的政治和经济侵略，在时人看来这种配合最主要的方面是削弱中国民众反帝的斗志和减少列强侵华的障碍，因此大大不利于中国的国民革命。

无论是恽代英还是非基督教运动的组织者，都不是书斋里的学者，他们指控传教士从事文化侵略并非从学理出发，更不是一种学术行为，而是出于动员民众的革命需要。以打倒列强为宗旨的大革命需要激发民众对帝国主义国家的仇恨，而传教士在华的文化教育和慈善活动常常被认为是西人的“善行”，因此出于反帝和革命的需要，必须打破传教士在华“行善”的神话，以争取更多的民众投入到国民革命中来。毫无疑问，在这种背景下提出的“文化侵略”说并不是一个学术命题，而是一种政治宣传口号。其思想一方面源于当时传入中国的列宁关于殖民地半殖民地革命和帝国主义的理论，另一方面也继承了晚清士大夫的反教理念。

“文化侵略”说种种指控的背后实际上还潜藏着这样一种思想：西人的在华活动是互相关联、互相配合的，因为西方列强在中国有一个整体性的大计划、大阴谋，即变中国为西方的殖民地，而传教事业不过是这一大阴谋的一部分。这种疑惧西人来华目的“阴谋论”实际上可以追溯到咸丰年间士大夫的反教言论，它既源于自鸦片战争以来中国遭受西方列强欺凌的痛苦回忆，也源于非我族类，其心必异的传统夷夏之防的心理。

1857年，翰林院侍讲段兆镛就认为外人传教实系一项侵略中国的阴谋，即“收拾人心”、“惑世诬民”、“隐蓄异志”，是夷人“蚕食海外小国”的手段。当时一些颇通外情的洋务派大员对传教士的用心也甚为怀疑，如驻英公使郭嵩焘即认为西方列强对中国的侵略是通过通商、传教和武力相配合来实现的，“三者相倚以行而各异用”。

大体说来，晚清士绅反教的主要论据包括4个方面：一是从文化和风俗上反教，认为基督教施行邪行妖术，属于邪道，所谓教士挖眼剜心，诱人行淫即属此类；二是秩序意识下的反教，认为基督教聚集异类，隐蓄谋反，不利于社会稳定和维护王朝统治，这实际上把基督教与白莲教等秘密宗教和地下帮派一样看待；三是从义理的角度反教，认为基督教教理粗浅鄙陋，荒诞

《反对帝国主义的文化侵略》，《恽代英文集》下卷，人民出版社，1984年，第820—824页。

《帝国主义侵略中国之各种方式》，《瞿秋白文集》第2卷，人民出版社，1988年，第80页。

王之春：《国朝柔远记》卷13，光雅书局，光绪八年，第13—14页。

郭嵩焘：《养知书屋文集》卷11《与曾中丞书》，光绪年刊本。

不经，不合天理；四是从反对侵略的角度反教，可称之为民族主义的反教，即认为西人在华传教是列强征服中国计划的一部分。进入民国以后，前三种反教的论据因明显不合情理而被摒弃，惟有最后一个论据被继承，并加以理论化。

实际上，早期中共领袖和国民党中的激进民族主义者大多都有与恽代英相类似的看法。后来毛泽东更是把这种说法确定下来。他在1939年12月写作的《中国革命和中国共产党》中列举了帝国主义侵略和压迫中国的10种形式，其中之一就是通过“文化侵略政策”“麻醉中国人民的精神”，“传教，办医院，办学校，办报纸和吸引留学生等，就是这个侵略政策的实施。其目的，在于造就服从它们的知识干部和愚弄广大的中国人民。”

这种在革命时代特殊历史条件下产生的、主要基于反帝和动员民众需要而对传教活动的定性在1949年后为学术界所继承。刘大年在1951年出版的《美国侵华史》中对文化侵略的指责与恽代英和毛泽东等人的说法一脉相承，他认为“资本主义开拓殖民地，本来是以商品、枪炮、传教士这三种武器同时并进的”，近代美国在华从事的文化活动就是“培养一批为美国侵略忠实服务的‘人材’，使美国能在精神上支配中国，从而达到支配中国物质生活，获取高额利润的目的”，以及“从事特务活动，破坏中国人民的革命事业”。概言之，文化侵略非为“文化”目的，而是为经济和政治侵略服务。直至1993年，仍有学者认为，“西方各国大量派传教士来中国是作为各国武装侵略掠夺中国财富的先遣队”。

在20年代特殊的历史背景下，政治家出于革命的需要，比较强调传教士在华活动的负面效果本无可厚非。但是政治领导人出于政治需要做出的结论不应该直接成为学术评价的标准。对传教士从事“文化侵略”的指控可以说是1949年后中国学术研究极端意识形态化，或者说是革命意识形态统率学术研究的集中体现，是把政治话语直接转化为学术话语一个典型例证。

二 “文化侵略”说指控的合理性和局限性

应该说，“文化侵略”说从政治角度对来华传教士的种种指控并非完全是子虚乌有。它的合理性在于，近代传教运动确实与西方殖民主义扩张有着千丝万缕的联系，传教士在华活动在一定时期确实产生了有利于西方政治和经济侵略的客观效果，这表现在：一是在19世纪西方列强多次利用教案向中国提出进一步的特权要求；二是传教士主要出于布道需要而对中国社会进行的调查为商人和政治家所利用；三是少数传教士为西方在华的政治侵略行为进行辩护；四是一些保守的传教士反对中国青年学生参与和从事民族主义运动；五是不能排除教会学校确实培养了一些所谓的“崇洋媚外”者。

但这只是传教士在华文化和教育活动的局部的、客观的后果和副产品，而非其活动的主观目标和主要后果，以此指称传教士不过是殖民主义侵略的先锋和工具过于简单化，也缺乏充分的历史依据。

就动机和目标而言，几乎所有传教士在来华之时都不负有为本国政府或商人服务的使命，更不是殖民主义征服“阴谋”的策划者和参与者。他们来华的目的是向非基督徒传播基督教教

参见叶仁昌《五四以后的反对基督教运动》（台北久大文化股份有限公司，1992年）第116页。

《毛泽东选集》第2卷，人民出版社，1991年，第629—630页。

刘大年：《美国侵华史》，人民出版社，1951年，第84、89页。

欧多恒：《论西方基督教传教士在中国传教的目的和方法》，《贵州社会科学》1993年第4期。

义以及（对少数自由派传教士而言）用基督教文化改造和取代中国文化。所谓“阴谋论”的指控在思想方法上实际是中国传统的泛政治化思维方式，是把中国社会政教关系的经验（宗教置于政治之下，受政治权力的控制和役使）强加给西方，而没有注意到西方，特别是美国政教分离的传统和传教运动兴起的特殊历史背景。

美国在殖民地时代就形成了公民自治传统。美国建国后，宗教自由和政教分离原则被写入宪法，政府不干预宗教生活，宗教团体内部实行的是高度的自治。在海外传教运动兴起的19世纪20—30年代，美国刚刚摆脱欧洲大国的威胁，开始在北美大陆的扩张和拓殖，接踵而来的地区矛盾，特别是南北双方围绕奴隶制经济向西扩展的冲突日益激烈，海外的扩张还远远没有进入美国政治家的视野，美国在远东的活动只是一些商人和传教士个人的冒险活动，美国政府也没有制定向远东，特别是中国殖民扩张的计划，遑论派遣传教士来华从事文化活动，配合其政治和经济侵略。

近代传教运动的兴起固然有赖于西方在东方的殖民主义和贸易活动，但传教士来华的直接背景则是美国基督教内部的福音奋兴运动，即第二次“大觉醒”运动。大觉醒运动在三个方面刺激了海外传教运动的兴起：一是大觉醒运动中兴起的否定加尔文预定论的普遍救赎理论认为，基督是为各地的罪人而死，不是为少数被选中的人而死，所有的人都有得到救赎的可能，关键在于能否聆听到福音。这一思想使异教徒获得救赎在神学上成为可能，从而大大唤起了人们的传教热情。二是大觉醒运动中兴起的基督复临论使海外传教的迫切性突出地摆在了教会团体的面前。三是这一时期一些具有较大影响的传道者如查尔斯·芬尼等人创造的独特的宣道方式极大地激发了信徒的宗教热情。他不仅主张信徒通过忏悔和虔信就可以得到拯救，而且宣扬善行的重要性和教会对社会道德改造过程中的作用，号召青年皈依者去西部，去海外，不仅传道，而且推进道德改进的事业。19世纪末的美国第二次海外传教高潮也是在宗教复兴运动的刺激下兴起的，只不过更强调海外传教运动的人道主义目标，强调教会在社会改革和消除工业社会弊病方面发挥更多的作用。传教运动固然得到了政府和商人的支持，但我们不能因此就认定传教运动是政府组织和推动的，是美国侵华计划的一部分或者认定传教士来华就是为了配合其祖国的政治和经济侵略。

我们从差会给来华牧师的指令和传教士个人的回忆录中也可以清晰地看出，差会派遣传教士来华的使命是传播基督教教义，或曰福音。对一些基要派传教士而言，通过传播上帝的福音拯救异教徒甚至是他们来华的惟一目标。对一些自由派传教士而言，除了布道，他们还有更大的抱负，这就是用基督教文化改造中国文化。无论基要派还是自由派都不可能把为政府服务作为他们的目标和荣誉。早期来华传教士伯驾因担任外交职务而被差会开除，后来也有少数传教士担任公职，但他们从担任公职的那天起，也就不再具有传教士的身份。

那么又如何解释早期传教士在打开中国门户的侵略战争中所扮演的角色以及传教士为西方在华的行为辩护呢？首先应该澄清的是，持这种立场的是极少数传教士；其二，西方列强的对华侵略并非因为传教士的鼓吹和出谋划策，而是源于其他方面的原因，传教士无论采取何种立场，对早期列强（英法）行为的影响都是无足轻重的；其三，这仅仅是少数传教士的个人行为，而非传教运动整体上对政治侵略的配合；其四，这种事件仅仅限于早期，进入20世纪，正是传教团体率先提出拒绝条约体系的保护，对中国民族主义运动表现出同情，并批判母国的炮舰政策；其五是传教士的目的是利用列强的政治侵略打开中国的门户，获得合法传教的机会，其动机与其说是政治性的，不如说是宗教性的，其根源在于传教士自觉不自觉地与当时的殖民主义者分享同一时代的价值观和意识形态，即以征服“落后”地区和“文明”扩张为核心的“帝国

主义精神”(imperialistic spirit)。这其实是传教士自身无法超越的。

德国学者斯蒂芬·内尔通过对世界范围传教运动的研究，就传教运动与殖民主义的关系得出如下结论：(一)在传教团体内既有谴责殖民主义为“剥削和掠夺”的正义之士，也有赞扬西方对东方的统治为白种人使命的殖民主义辩护者，但这两种人都是少数。大多数传教士的观点介于二者之间，他们与其他人一样，无法摆脱那个时代的精神，认为西方对世界的主宰虽然不尽人意，但却是无法抗拒的，也是他们无法选择的，他们愿意尽量发扬其有益的成分，而对西方主宰带来的罪恶往往视而不见。(二)几乎所有传教士都抱有驻在国人民的福祉服务的愿望，但是“传教士也经常坚信他们能比驻在国人民自己更好地判断什么是他们的真正利益”，他们的美好愿望也被“某种施主和庇护人，有时甚至是蔑视的态度所玷污”。(三)在一些情况下，传教士把西方的领土占领和殖民统治视为拯救非基督教国家的惟一途径(如在非洲)，而在另一些情况下，传教士则极力与殖民控制保持距离。确有一些传教士放弃神职而成为行政和外交官员，但在整个传教史上一直是极少数。(四)几乎所有传教士都相信，基督教和西方文化要优越于当地的宗教和文化，他们往往夸大基督教的力量，而低估非基督教国家的传统。(五)传教士和当地的基督徒往往与其周围的世界格格不入，这一方面加强了当地教会对传教士和西方政治力量的依赖，使本土自治教会难以出现，另一方面也使教会团体往往对殖民地和半殖民地争取独立的民族主义运动表现出冷漠和疑惧。他认为简单化地指控传教士就是殖民主义的先锋是一种“天真的错觉”(naive illusion)，他有“数不清的历史记录”表明“传教士进入非基督教国家遭到了(本国)政府、舆论、商人和地方权威机构的反对”。内尔的结论基本上是客观的，与中国的情形大体也是吻合的。

就其后果而言，传教运动所涉及的范围则相当复杂，但无论如何，所谓有利于西方政治和经济侵略并非其主要方面，更不是其全部内容。传教运动最重要的后果有三：(一)就宣教层面而言，近代传教运动将基督教，特别是新教完整地传入中国，并在此基础上帮助建立了中国的本色教会，这是近代来华传教士对中国社会的独特贡献；(二)传教士从事范围广泛的社会、文化与教育活动，传播了现代性的西方文化，对19世纪中国社会产生了大体积积极的影响(这一点已为近年来学者的大量研究所证实)；(三)传教运动在19世纪下半期激起中国广泛的排外主义运动，酿成了无数大小教案和中外纠纷，一方面削弱了清政府的统治权威，另一方面通过对教士的赔款和列强的武力介入加剧了中国的半殖民化程度。只有最后一个方面可能会产生有利于西方经济和政治侵略后果。因此，无论是从传教士来华的动机还是从其行为的后果来看，指称传教士的活动完全是一种“文化侵略”并将革命年代提出的“文化侵略”说作为评价传教士在华活动主要的、甚至是惟一的范式都是不全面的。其症结在于从单一的政治视角审视复杂的社会文化问题，把政治宣传当做学术话语，并将局部夸大为全体，因此无法对传教运动对中国社会的多方面影响做出全面、客观的评价。

关于“帝国主义精神”的概念，参见 Stephen Neill, *Colonialism and Christian Mission*. New York, 1966, pp. 416—417; Helen Gallaway, *Gender, Culture and Empire: European Women in Colonial Nigeria*. Chicago, 1987, p. 4.

Neill, *Colonialism and Christian Mission*, pp. 412—417.

ibid., pp. 13—14.

三 “文化帝国主义”论的源流和内涵

如果说中国盛行的“文化侵略”说主要是从政治角度声讨传教士，并没有抓住问题的核心的话，西方学界的“文化帝国主义”论则触到了传教问题的实质，即从文化层面探讨传教运动的功过是非，不仅关注传教运动的政治影响，而且更重视分析其文化后果。

“文化帝国主义”论最初是对当代西方大国通过文化输出谋求对不发达国家的文化控制和文化霸权的一种批判。其思想起源于1960年代西方社会以法兰克福学派为代表的激进知识分子对战后西方文化的全面反思。他们认为，自二战以来，西方大国主要是美国以高技术为手段，以消费主义为特征，以大批量生产的文化工业品为载体，并通过大众传媒向世界其他地区广泛传播西方文化，其目的是为了对接受国进行文化和意识形态控制。这种控制是在殖民主义受到极大冲击的后殖民时代，西方控制第三世界的新形式。研究经济发展问题的拉美学者则提出依附理论，该理论最初虽然只限于经济学和社会学领域，但后来被一些学者引申到文化领域，提出文化和意识形态依附的概念。差不多与此同时，在60年代学生造反和反战运动中崛起的美国新左派史学家开始了对美国外交政策的全面批判，威廉·威廉斯等人提出美国对外政策的本质是一种政治和经济帝国主义，追求的不是以领土掠夺和殖民征服为目标的传统殖民帝国，而是对其他国家进行经济和文化控制的“非正式帝国”(informal empire)。这些思想都为“文化帝国主义”论的提出提供了理论资源。大体从60年代中后期开始，无论是学术界还是公众话语中都逐渐出现“文化帝国主义”的概念，用以说明和解释西方与不发达国家之间的文化关系以及批判美国的文化输出政策，并成为后殖民批评的主要理论之一。

那么，究竟什么是“文化帝国主义”呢？迄今为止，学术界还没有一个公认的精确定义。就长期遭受殖民主义和帝国主义侵略的中国而言，帝国主义是一个不论学者还是公众都耳熟能

在美国有关近代基督教在华传教史的研究中，占主导地位的分析框架是费正清的“传统与现代”(tradition and modernity)范式。该范式以西方传教士在华活动为中心，主要关注传教运动对中国社会文化的影响和中国社会对传教运动的反应，过于强调传教士在中国社会从传统到现代过程中的“促变”作用。柯文(Paul A. Cohen)为《剑桥中国晚清史》撰写的“1900年以前的基督教传教运动及其影响”一章可谓这一范式的代表。近年来，在柯文倡导的“中国中心观”(China-centered approach)的影响下，在华传教史研究出现了“范式转移”，开始强调以中国为中心，从重视传教士的影响变为探讨传教运动与中国社会文化之间的相互影响，从主要关注西方传教士转向关注中国基督徒和中国基督教本身的演变，从过去较单一的社会文化取向发展为更广阔的多维视野，从较宏观的描述性研究转向具体事件和具体人物的微观分析。代表作是Daniel H. Bays, *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford University Press, 1996.

Evelina Dagnino, *Cultural and Ideology Dependence: Building a Theoretical Framework*. In Krishna Kumar (ed.), *Transnational Enterprises: Their Impact on Third World Societies and Cultures*. Boulder, Colo., 1980, pp. 297—322.

William A. Williams, *The Tragedy of American Diplomacy*. Cleveland, 1959, p. 47.

“Cultural imperialism”一词最早出现在何时已很难考证，60年代以前已有人使用该词，但作为一种论说和学术理论，一般认为是60年代才出现的。1977年的《哈泼现代思想辞典》开始收录该词。参见Jessica C. E. Genow-Hecht, *Shame on US? Academics, Cultural Transfer, and the Cold War A Critical Review*. *Diplomatic History*, vol. 24, no. 3 (Summer, 2000), p. 472; Alan Bullock and Olive Stallybrass (eds.), *The Harper Dictionary of Modern Thought*. New York, 1977, p. 303; Claude-Jean Bertrand, *American Cultural Imperialism A Myth? American Studies International*, vol. 25, no. 1 (April 1987)。

详的词语，其含义主要来自霍布森（J·A·Hobson）和列宁对帝国主义的经典论述。60年代兴起的文化帝国主义概念与列宁的理论颇有不同。1988年的《丰塔纳现代思想辞典》是这样定义的：“文化帝国主义可以被认为运用经济和政治的力量，以牺牲本土文化为代价，宣扬和传播外来文化的价值观和习惯。”这一定义虽然也承认西方对外文化活动对经济掠夺和政治支配的辅助作用，但更多情况下指涉的是发达国家与不发达国家之间文化上的控制与依附关系，强调的是西方国家的文化和意识形态控制以及所产生的文化后果，包括削弱东方国家的本土文化，重塑其人民的价值观和行为方式以及改变其文化认同等等。

“文化帝国主义”不是哪一个学派的理论，不同学科的学者在不同的话语背景下都在使用这一概念，用以说明以美国为首的西方强势文化的扩张性和破坏性。而“文化”这一前缀更多是等同于整个生活方式（way of life），而非狭义上的符号系统。英国学者汤林森（John Tomlinson）认为主要有4种“文化帝国主义”话语，或者说不同学者主要在以下4种语境下谈论和使用“文化帝国主义”这一概念：一是指媒介帝国主义（media imperialism），即西方利用媒体霸权，通过大量输出西方文化产品，把西方的生活方式和价值观念强加给他国；二是把“文化帝国主义”作为一种民族主义话语，指称西方大国把西方文化强加给不发达国家，从而破坏了这些国家独特的文化传统，削弱了其对本土文化的认同；三是指涉美国消费资本主义的扩张及其对全球的主宰，从而导致全球文化的同质化（homogenization）；四是对现代性的批判（critique of modernity），意指西方把技术、科学和理性主宰的意识形态、大众文化、城市化和民族国家等现代性当做全球文化发展的方向和惟一模式强加给整个世界，现代性的强力扩张就是一种“文化帝国主义”。汤林森的分析大体上是全面的。

作为一种相当宽泛的概念，“文化帝国主义”话语为不同学科的学者提供了丰富的理论资源和富有说服力的分析架构。西方史学家开始用其解释和评价历史上的东西方关系，包括近代基督教在华传教运动。

大体说来，绝大多数持“文化帝国主义”论的学者抛弃了把传教士视做为商业扩张和政治征服开辟道路的帝国主义先锋的思想。换言之，他们不大赞同前述中国盛行的“文化侵略”论对传教士的指控。但他们仍然认为传教运动是一种“文化帝国主义”。在他们看来，传教士之成为文化帝国主义者不是因为他们对政治和经济侵略的配合，而是源于那个时代传教士无法摆脱的以征服和控制为特征的“帝国文化”（imperial culture）和帝国主义精神。由此出发，学术界对传教士与“文化帝国主义”关系的指控大体有温和与激进两种观点。

温和派观点大体上把“文化帝国主义”定义为“试图把一种思想和文化强加给他国”。根据这一定义，温和派认为，虽然不存在传教运动对帝国主义政治和经济扩张正式的（formal）、体制（institutional）和功能上（functional）的合作与支持，但来华传教士是在西方在华政治、经济和军事力量的支持下，采用“强加”（imposition）这种“帝国主义方式”把基督教传入中国的，

Alan Bullock and Olive Stallybrass (eds.), *The Fontana Dictionary of Modern Thought*. London, 1988, p. 414.

Arthur Schlesinger, Jr., *Missionary Enterprise and Theories of Imperialism*. John K. Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*. Harvard University Press, 1974, p. 364.

参见汤林森《文化帝国主义》（冯建三译，上海人民出版社，1999年）第1章；J. Genow-Hecht, *Shame on US? Diplomatic History*, vol. 24, no. 3, pp. 473—477.

William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Mission*. Chicago, 1987, p. 204.

因此就是一种“文化帝国主义”。美国著名历史学家小阿瑟·施莱辛格在《传教事业与帝国主义理论》一文中指出，“文化帝国主义是一种文化对另一种文化的思想和观念进行有目的的侵略，单纯的思想价值跨界的传播本身并不是帝国主义”，但是如果“这种传播伴随政治、经济 and 军事压力就是侵略”。威廉·哈钦森认为所谓“强加”不仅仅是指军事手段和权力政治，“利用巨大的资源优势作支持的一般性劝导 (persuasiveness)”也应视为一种强加的方式，也就是说，传教士即使没有诉诸武力手段，而仅仅是利用西方的优势地位进行有意识、有目的的说教也是一种帝国主义行为。

这种温和派的观点承认传教运动从整体上并不是对政治和经济扩张的配合，他们采取结构分析的方法 (structural framework)，认为传教运动所代表的“文化帝国主义”是与政治和经济帝国主义截然不同的、具有内在自主性的独立形态，也就是说传教运动在功能上是独立的 (functional autonomy)，但这种功能上的独立并不能消除传教运动的帝国主义特点，因为二者关系的本质不在于功能上的合作而在于结构上的一致，即拥有共同的或类似的意识形态和行为方式 (analogous ideologies and modes of operation)。按照这种思路，认定传教士是文化帝国主义者不取决于非要证明传教士的行为乃是为政治和经济帝国主义服务，而只要证明传教士抱有帝国主义式的信仰、价值和态度以及在实践中采取了“帝国主义”的方式就足够了。斯图尔特·米勒曾详细分析了传教士如何运用基督教神学论证两次鸦片战争的合理性和神圣性，支持英国用炮舰打开中国的大门以硬把中国开放给基督，以及鼓吹西方列强以武力对付反教运动。这就是典型“文化帝国主义”行为。施莱辛格一方面承认 30 年代初美国平信徒调查团的结论，即基督教传教士“决不是任何政治和经济体系及利益的推动者”，但他同时认为传教士带着征服心理、施主的傲慢和种族偏见来布道，坚持自己“有权挑战古老的风俗和权威，谴责传统的礼仪、信条和神明，剥夺异教徒的精神传统和文化身份”，因此是一种明目张胆的“精神侵略” (spiritual aggression) 和“文化帝国主义”。

如果说温和派主要是从传教士的行为方式来界定“文化帝国主义”的话，激进派则受依附论和米切尔·福柯权力分析理论的影响，认为帝国主义主要不是政治和军事征服，而是一种“权力关系”，其实质是“中心”国家对“边缘”国家的控制和结构上的不平等关系。他们更关注传教运动的后果并以此来审视传教士所代表的“文化帝国主义”政策。激进派认为，传教士被认定为文化帝国主义者不仅在于他们公开利用了美国在华政治和军事力量的支持，更在于他们企图摧毁中国等东方国家的文化传统，对其进行文化和意识形态控制，并使中国等殖民地国家遭

Paul W. Harris, Cultural Imperialism and American Protestant Missionaries: Collaboration and Dependency in Mid Nineteenth-Century China. *Pacific Historical Review*, vol. 60, no. 3 (1991), p. 312.

Schlesinger, Jr., Missionary Enterprise and Theories of Imperialism. Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, pp. 363—364.

Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Mission*, p. 204.

Stuart C. Miller, Ends and Means: Missionary Justification of Force in Nineteenth Century China. Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, pp. 249—282.

Commission of Appraisal, *Rethinking Missions: A Layman's Inquiry after One Hundred Years*. New York, 1932, p. 11; Schlesinger, Jr., Missionary Enterprise and Theories of Imperialism. Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, pp. 360—361.

受了“最令人感到耻辱的失败”，即“文化的失败”。

这种激进的“文化帝国主义”理论对传教运动的批判包括三个方面：（一）作为那个时代“帝国主义文化”的接受者，传教士寻求对中国进行某种形式的宗教文化控制，制造文化上的依附关系，同时也都依赖西方在华政治和经济力量的支持；（二）传教士从事文化和教育活动的目的就是培养有助于这种宗教和文化控制的当地代理人和合作者；（三）传教士通过文化输出和生活示范使中国人接受了西方的（消费）生活方式和价值观念，破坏了中国独特的文化传统并改变了对本民族文化的认同。根据这种激进观点，传教士在落后国家所从事的教育和文化活动都是文化颠覆，连传播西医，鼓励中国妇女放足和伊斯兰妇女揭下面纱都被视为消灭文化独创性（originality）和解构本土文化。

学者保罗·哈里斯通过对鸦片战争前后美国传教士在华活动的研究认为，裨治文主办《中国丛报》（*Chinese Repository*）的目的就是向西方人传达中国在文化和宗教上的落后，需要美国人去拯救；益智会则是要向中国人宣传西方制度和文化的优越性；而马礼逊教育会和马礼逊学校的建立则不过是要培养使中国西方化和与西方合作的代理人。另一位研究来华女传教士的学者詹姆斯·亨特则发现，在华传教士通过建造西式的家庭，享用西方的饮食，雇佣中国的仆人，简言之，在中国继续过西方人的生活，不仅把基督教与西方的富庶和舒适联系起来，从而宣扬了西方的生活方式，而且在教会团体中制造了种族等级思想，不知不觉地塑造了西方的优越和主宰地位。

以上就是西方激进知识分子对传教士从事“文化帝国主义”种种指控的源流和基本内容。

四 “文化帝国主义”论指控的合理性与局限性

作为后殖民研究的主要话语之一，“文化帝国主义”理论透过政治奴役和经济掠夺的表层，从更广阔、更深层的视角，探讨西方对东方的思想控制和文化征服，因而大大扩展了经典帝国主义理论对西方的批判。就近代传教运动的研究而言，与“文化侵略”说出于革命需要而对传教士进行的带有强烈意识形态色彩的情感讨伐相比，“文化帝国主义”范式更多是以学术的态度，从广义的文化视角评估传教运动对中国本土社会和中西方关系的影响，更接近传教活动的本质和历史的真实。“文化帝国主义”范式的成功之处在于：（一）它不是专注于传教士是否有主观上的故意和在政策上是否与帝国主义政治和经济力量相配合，而把视角转向形成和影响传教士政策和行为的文化背景和时代精神，把“帝国文化”和“帝国主义精神”的概念引入传教史研究，并认为这是联结传教运动与帝国主义的纽带，从而避免了对传教士泛泛的和简单化的指责，因此更具说服力。上述温和派观点对传教士的指责无疑是符合历史事实的。19世纪，传教士在华传教的合法性是通过战争这一武力强迫方式获得的，并且是在西方政治、军事力量的

Jean-Francois Revel, *Without Marx and Jesus*. Garden City: Doubleday, 1971, p. 139; Schlesinger, Jr., *Missionary Enterprise and Theories of Imperialism*. Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, pp. 365—366.

Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press, 1967, pp. 39—49.

Harris, *Cultural Imperialism and American Protestant Missionaries: Collaboration and Dependency in Mid-Nineteenth Century China*. *Pacific Historical Review*, vol. 60, no. 3 (1991), pp. 320—326.

Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*. New Haven: Conn., 1984, pp. 128—168.

保护下才得以维持的。传教士的种族和文化优越感，对中国文化的偏见，其强烈的控制和征服欲望，都是受那个时代“帝国主义精神”影响的明证。对此教会团体内部也有清晰的体认。

(二) 这一范式以后殖民时代的东西方关系的性质反观殖民主义时代的传教运动，看到了西方在经济霸权和政治控制之外对文化霸权的追求，同时在战后激昂的民族主义浪潮影响下指出了基督教传教运动可能带来的一大危险，即中国本土文化认同的削弱和文化上对西方的依附，从而在西方“传统与现代”范式之后为传教史和近代中西文化关系史的研究提供了新的视角和更广阔视野。

但是，“文化帝国主义”论并非是评价近代传教运动的最佳范式，它存在诸多不足之处。

其一，它夸大了传教运动对中国文化传统的破坏和文化认同的攻击。近代来华传教士根据其神学思想和传教政策大体可分为两派，即基要派和自由派。基要派传教士虽然对中国文化和风俗习惯采取不妥协的态度，但其活动仅限于布道和拯救个人的灵魂，对改造文化不感兴趣。而自由派传教士大体承认中国文化的价值，其文化活动的目的是用基督教文化改造中国文化，以孔子加耶稣作为未来中国文化的模式，而并不主张完全抛弃中国文化传统。面对基督教的传入和西方文化的挑战，中国士绅阶层也试图强化民众对中国本土文化的认同，以抵御基督教的影响。各地反教运动既有维护士绅利益和排外主义成分，也有捍卫本土文化的成分。至于19世纪末新知识分子阶层中兴起的现代民族主义思想更是把复兴民族文化，构建民族身份，建立现代民族国家作为最高诉求。更重要的是，在正经历由前现代向现代转变的近代中国，中国文化中很多不适应现代社会的部分本来就是要摧毁的。不能认为传教士鼓励女子放足是摧毁中国传统，反对一夫多妻制是破坏中国文化的独特性以及瓦解宗法制度是削弱中国的文化认同，因为这些虽然是中国独特的传统，但却不是应该保留的传统。

其二，“文化帝国主义”范式把中国知识分子看做是传教士宣道的完全被动的接受者，忽视了中国知识精英对西方文化的自主选择能力。现代解释学认为，文化的传播过程也是对文本的解读过程，即解读者与文本之间的交互作用。解读者自身并不是一张白纸，而有自身的文化传统，解读的过程是文本作者的解释学视界和解读者的解释学视界之间的视界融合。同一个文本在不同的解读者看来有不同的意义，因此解读者接受的往往不是文本的全部意义，甚至不是文本的本来意义。同时解读者也不是被动的接受者，而是有目的、有选择的接受者，在接受者的选择下，传播者的本来目的往往很难达到。中国知识分子不是被动地接受传教士的宗教和文化说教，而是有着自主的选择。实际上，多数中国知识分子接纳了有利于中国文化新生和自立自强的文化观念，如西方文化中的科学精神，自由、平等和民主的理念以及民族主义思想，而拒绝了有可能造成中国文化依附地位的成分。美国学者保罗·柯文就曾注意到这样的现象，对近代中国知识精英来说，“在接受西方知识的同时拒绝西方的宗教不但证明是可行的，而且前者甚至可以变成用来反对后者的武器。”实际上，正是西方输入的主权思想促使中国知识精英发起收回文化和教育主权运动以及提出本色教会的建立和自治。前述马礼逊学校培养的容闳等人并没有成为美国控制中国的“合作者”，相反为中国的富强而奔走的民族主义者。正如有学者尖锐批

30年代来华调查传教运动的美国平信徒调查团即承认传教士分享了那个时期的帝国主义文化，带着一种征服和控制的心理来华传教，有时表现出“控制和把自己的意志强加给他人的冲动、‘掠夺的禀性’(predatory temper)和权力意志(will to power)”。See Commission of Appraisal, *Rethinking Missions: A Layman's Inquiry after One Hundred Years*, pp. 9—10.

费正清主编《剑桥中国晚清史》上卷，中国社会科学院历史研究所译，中国社会科学出版社，1985年，第617页。

评的那样，“文化帝国主义”范式的提出者采用极其简单化的主动—被动、控制者—受害者的二元模式（active-passive dominator-victim dualism），把第三世界的文化看做是脆弱的、无助的和被动的，实际上与其批评的对象分享了同样的帝国式语言和帝国主义立场。

其三，“文化帝国主义”范式虽然在一些方面超越了带有强烈西方中心论色彩的“传统与现代”范式，但完全否定传教士所输入文化对近代中国的积极意义也是不公正的，也有违于历史的真实。传教士对女权的提倡，对宗法社会的抨击，对禁烟（鸦片）运动的贡献，对西方文化的输入，对新式教育的倡导以及他们个人的牺牲精神一度使其成为近代中国具有“革命性影响”的力量。实际上，只有这些现代性的输入才能使中国从根本上摆脱对帝国主义的依附，实现自主和自立。毫无疑问，在急需现代性文化的近代（前现代）中国与开始反思现代性的后现代的西方，现代性和西方的文化输出具有着截然不同的意义。把后现代语境下分析后殖民时期东西方文化关系的范式应用于近代中国，无疑需要慎重的选择和严格的区分。

近代基督教在华传教运动是异常复杂的历史现象，这种复杂性在于传教士活动的广泛性、其社会关系的多重性和影响的多面性。任何建立囊括一切的思想框架的努力都是徒劳的。无论是中国的“文化侵略”说还是西方的“文化帝国主义”论都只具有部分合理性，只能解释在华传教运动的某个侧面和某些后果。对传教士在华活动的研究必须根据所研究的特定对象和不同的方面建立不同的理论框架。比如，探讨传教士与近代中国改革运动的关系可以采用现代化分析范式，研究教案和反教问题则可以引入民族主义理论，至于考察传教士与中国政府的关系则可以借用权力政治分析的框架。就本文分析的“文化侵略”说和“文化帝国主义”论而言，如果不是把它们作为可以打开传教士在华活动全部历史的总钥匙，而是把它们看成是各种各样具体的历史环境中发生作用的几种力量之一，则两种范式都具有一定的解释能力。因此，正确评价近代传教士在华活动的合理途径只能是根据不同的研究对象，建构不同的研究范式，毕竟历史事实本身是至高无上的，而理论和范式不过是历史学家的“假设”而已。

〔作者王立新，1966年生，副教授，历史学博士。北京大学历史系 100871〕

（责任编辑：金岱）

Genow Hecht, *Shame on US? Diplomatic History*, vol. 24, no. 3, pp. 481, 487.

Schlesinger, Jr., *Missionary Enterprise and Theories of Imperialism*. Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, p. 372.

Revolutionary Party and the Guomindang , and reveals the designs of the British Indian government over the " Incident of the Tibetan Revolutionary Party. " The event was a conflict and confrontation between China and Britain over the ownership of Tibet.

“ Cultural Aggression ” and “ Cultural Imperialism ”: Two Paradigms for Assessment of Activities of American Missionaries in China Wang Lixin (98)

With regard to the activities of foreign missionaries in China in recent times , the theory of “ cultural aggression ” in Chinese scholarly circles was a product of the political slogans of the revolutionary period , although it contains some historical truth. Viewing complex social and cultural issues from a single political perspective , it cannot make a comprehensive and objective assessment of the influence of the missionary movement. The theory of “ cultural imperialism ” among American scholars opens a broader field of vision from the post-colonialist angle. But it simplistically applies the paradigm to analyzing the cultural relationship between the post-modernist and post-colonialist periods , ignores the role of missionary movement in the propagation of modernity , and underestimates the ability of the Chinese cultural elite in maintaining their independence , boycotting cultural control and preserving their cultural identity. A more correct approach to the assessment of missionary activities is to construct different research paradigms according to different subjects of research.

A Re-understanding of the Historical Position of Metropolitanization in the United States of America

Wang Xu (110)

“ Prototypes ” play a special role in the historical development of urbanization in America , and help us to understand the principles of urbanization in general. Metropolitanization appeared in America at the beginning of the 20th century. A study of this phenomenon will bring to light an accurate picture of the dominant trends and general principles of the development of urban areas in America and , in a sense , in the whole world. This will , in turn , will provide reference for China in its choice of the road to urbanization.

The Adoption of “ Mutual Defense Assistance Control Act of 1951 ” and Its Impacts Cui Pi (120)

The “ Mutual Defense Assistance Control Act ” signed by President Truman on 26 October 1951 has received insufficient attention from Chinese scholars. This paper gives a detailed account of the events that led to the adoption of this act and its impacts. A product both of the American government’s economic containment policy towards the Communist countries and of the reconciliation of contradictions between the Democratic and Republican parties , the US diplomacy based on this Act affected 53 countries around the world. As well as strengthening the system for controlling East-West trade , it provided a glimpse into the future development of the American policy of economic containment.

Historians and History

Pen Notes: Hu Sheng’s Discourse on History

Xu Zongmian (133)

Hu Sheng’s Reflections on New Democracy and the General Line of the Transitional Period in His Late Years

Lin Yunhui (140)
