



萨义德的东方主义与基督教差会研究*

作者：赫伯·斯旺森（Herb Swanson）

译者：陶小路（上海大学国际教育学院）

原文：Herb Swanson, "Said's Orientalism and the Study of Christian Missions", in *International Bulletin of Missionary Research*, volume 28, 2004, pp. 107-112.

DOI: [http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_\(20\).0017](http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202306_(20).0017)

1978 年，爱德华·W·萨义德出版了他极具争议的杰作《东方主义》。¹ 书中指出，从历史上来看，西方人对亚洲的学术研究“建构”了一个虚假的、带有贬低意味的、为西方利益服务的东方叙事，萨义德将其称之为东方主义。在随后的四分之一世纪里，多个领域的学者就这一观点进行了持续的辩论。萨义德指责东方学家利用他们捏造的虚假的知识体系来帮助和支持欧美对亚洲的控制。他以充满力量和激情的笔调表达了他的主张，他的观点吸引和改变了一些人，也促使另一些人提出了强烈的反对意见。东方主义的重要性除了萨义德

* 译者按：萨义德（Edward W. Said, 1935.11.1-2003.9.24）巴勒斯坦裔美国人，美国哥伦比亚大学文学教授，后殖民主义研究领域的奠基人。萨义德《东方主义》一书在欧美中东乃至整个世界产生巨大的影响，其东方主义虽然不是无懈可击，但其强烈的意识形态批判精神，为人们认识东西方之间的文化与权力的关系，及西方对东方殖民地国家的精神支配提供了犀利分析和方法，在当前仍有很强的学术意义和现实意义，其理论对研究西方人的中国观有重要的参考意义。赫伯·斯旺森在《萨义德的东方主义与基督教传教研究》（*International Bulletin of Missionary Research*, 2004, vol. 28, pp. 107-112）论述了东方主义如何影响被传教国家的基督教，其中也提到了中国。特将此文译出，供有兴趣的读者参考。

¹ Edward W. Said, *Orientalism* (1978; reprinted with a new afterword, London: Penguin Books, 1995). Page references in the text are to the 1995 edition. 正文括号中页码所指的是企鹅图书公司 1995 年出版的萨义德《东方主义》英文版页码。



本人的大量论述之外，也在于它所激发的高水平论战。¹这场论战从各个方面修改、软化和充实了萨义德的理论，从而使他对西方学者处理东方“他者”做法的直率抨击变为一个更加中肯、有效地了解西方学者如何理解东方人民的工具。鉴于这场辩论和萨义德在西方式“建构他者”的研究中的广泛影响，学界常说萨义德的东方主义在世界学术界的影响是“具有开创性的”。

然而，对过去 25 年的基督教传教学研究者的讨论和关切的问题的调查显示，萨义德在传教学或传教运动研究的文献中在很大程度上是缺席的。许多来自基督教会的学生可能根本不知道东方主义的辩论，因为这种辩论通常发表在不会阅读或参考的杂志以及不会参加的学术论坛上。其他学生可能会反感萨义德对西方的不懈攻击，不愿意将差会的历史置于这种性质的攻击之下。还有一些人可能把萨义德看成是“另一个后现代主义者”，一个昙花一现的学术投机者。可以肯定的是，有一些传教学研究利用了萨义德的研究成果，²但这些研究并不构成一种潮流，也没有迹象表明萨义德或他的批评者和支持者的看法在传教学研究中发挥了能与他们对其他领域的影响相提并论的作用。

这篇文章的目的并不是要对萨义德和他的批评者进行又一次学术史的回顾。相反，它打算指出的是，有关东方主义的学术辩论可以通过各种方式对历史研究和当代国际传教运动研究做出贡献。它将这种辩论视为批判性分析和跨文化反思的工具，是对传教学领域具有潜在价值的工具。

一、萨义德的批判

虽然萨义德并没有发明“东方主义”这个词，也不是第一个描述和批评欧

¹ For one listing of key works in the debate over Said's *Orientalism*, see Valerie Kennedy, *Edward Said: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2000), pp.162-73.

² See, for example, Jonathan Ingleby, "The Involvement of Christian Missions in Education: Colonial Ploy or Commitment to the Poor; Historical Resources in the Contemporary Debate," *Journal of the Henry Martyn Institute* 18, no. 2 (1999): 48-61.



洲东方学家的人，¹但这个词与他的名字联系之紧密要远超他人。萨义德认为，东方主义是由一系列相互关联的特征构成的。从狭义上讲，它是由一群被认为是东方通的欧洲作家和年代稍近一些的美国作家们所创造的一个有几个世纪之久的传统知识体系。这些人中有学者、小说家、旅行家、外交官和传教士，其中学者最接近萨义德批评的靶心。根据萨义德的说法，这个统一的国际知识体系将东方人描述为具有不文明、不进步、不道德、不主动、情绪化、好享乐，以及其它一大堆不光彩的特征的群体。这套知识体系体现在萨义德所说的“话语”中，他从法国历史学家兼哲学家米歇尔·福柯那里借用了这个术语并加入了自己的一些理解。萨义德专注于东方学家产生的书面话语，并将其中相当数量的话语置于尖锐的、有时可说是粗暴的审视之下。他还认为，虽然远非精确，但欧洲对东方人的政策和行动也是东方主义“话语”的一部分。

萨义德强调了东方主义的传统性质，从古希腊开始，东方主义就如此有力地嵌入了西方对东方的思考，以至于构成了一种不容置疑的思维习惯。实际上每当涉及到亚洲时，西方便会戴上一套叫做东方主义的眼罩。萨义德有时认为，不存在真正的或现实意义上的“东方”：它只是欧洲人根据他们对阿拉伯人，特别是伊斯兰教世代相传的恐惧而发明出来的一种神话话语。然而，在其他时候，萨义德清楚地假设有一个真正的东方，并激动地谴责具有胁迫性、侵略性和压迫性的东方主义者歪曲东方的方式。归根结底，欧洲和美国把这种东方主义的知识体系作为在亚洲建立和扩大西方权力的手段，也当成了西方殖民主义和帝国主义的工具。

最后，萨义德强调了东方主义的二元性质，这种二元主义在“文明的西方”和“未开化的东方”之间做出了硬性的区分。东方主义围绕着“我们”和“他们”之间的区别而展开。东方主义者认为，西方是进步的、充满活力的，而东

¹ See Donald P. Little, "Three Arab Critiques of Orientalism," *The Muslim World* 69, no.2(1979):110-31.



方基本上是停滞的、一成不变的。根据传统的东方主义话语，东方人也是无知的，他们对自己的了解远不及东方主义者对他们的了解。他对东方主义有许多总结性的描述，其中有一条指出，它是“一个可以将东方作为认知、探索和实际操作的主题来进行系统性接触的框架。”又或者，是“一个梦想，意象和词汇的集合体，任何人想要谈论分界线以东的事物时都可以随取随用”。（第 73 页）

《东方主义》是一本迫使读者选边站队的书。在早期围绕它的论战中，不少人要么热情地接受、要么激烈地拒绝，但常常用看似合理的学术性理由进行掩饰。然而最近一些学者在萨义德的基础上，对东方主义的意义和作用有了更有益的理解。例如，他们已经证明，有许多“好的”东方主义者，在欧洲人的广泛偏见之下，以同情的理解来书写东方人。最近的学术研究还发现，许多亚洲人实际上以各种方式维护了东方主义，东方主义的话语甚至被创造性地用来抵制欧洲的势力。比如印度的民族主义者就利用东方主义对印度非暴力与平和的描述来鼓励民众以非暴力的形式实现民族解放。亚洲学者们还有个令人不快的发现，即亚洲人有时会发展出他们自己的东方主义版本，并应用于其他亚洲人。例如，在奥斯曼帝国即将灭亡的时候，执政的土耳其精英们提出了一种“奥斯曼东方主义”，认为帝国的其他民族是野蛮落后的，需要由文明进步的奥斯曼政府进行现代化改造。¹许多学者开始看到，萨义德所描述的“东方主义”实际上只是西方应对“他者”的更大的政策集合体中的一个例子，无论这些“他者”是亚洲人、非洲人、城市贫民、美国原住民、犹太人，还是其他许多身处各个地区、国家乃至全世界的社会边缘人。

在过去十年左右的时间里，关于萨义德的激烈论战似乎已经烟消云散了。取而代之的，是在将东方主义的概念运用在新的地方时，把他作为起点或灵感

¹See Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism," *American Historical Review* 107, no.3(2002):768-96.



来源顺便一提。对过去和当前的外国传教士研究具有价值的，正是这种改良版的东方主义。

二、传教士话语与东方主义

谈到将萨义德的东方主义应用于基督教传教运动研究的可行性，很重要的一点是从一开始就去审视传教士书写所构成的一系列话语中表现出的大量东方主义话语的特征。传教学家和传教士们在神学范围内积极地寻求打破旧有的传教思路的方式，以及发掘更多能够因地制宜地呈现教义自身价值的方式，这些努力都意味着传统的传教话语正是东方主义的一种形式。萨义德本人也在多处暗示了包含传教活动在内的基督教与东方主义之间的联系。例如，他声称，虽然东方主义主要是一种世俗话语，但它起源于基督教的宗教话语，即使在其世俗化的形式中，作为这种话语中不变的潮流，它仍然保留了一种重构的宗教冲动，一种自然化的超自然主义（第 121 页）。因此，他认为东方主义是一套结构，是“基督教超自然主义的自然化、现代化和世俗化的替代物（或变体）”（第 122 页）。萨义德还将基督教新教在中东的传教活动与欧洲对该地区的殖民扩张联系起来（第 100 页）。虽然萨义德对东方主义中的宗教因素只是一带而过，但他关于这方面的暗示和评论则值得仔细斟酌。哈特曾这样提醒道，要注意“萨义德对神圣的，宗教性的，神学的和摩尼教的东西那些隐晦飘忽却不懈的引用”。¹

萨义德显然认为，二元论是东方主义和基督教之间的关键联系之一，也就是前文提到的东方主义思维的本质——“自身/他者”。他发现这种二元论是东方主义的基石，也是本质上令人反感的核心。它构成了一个坚固的滤镜，让东方主义者得以藉此去描绘和理解他们预设中恒久不变的所谓的东方。也就是

¹ William D. Hart, *Edward Said and the Religious Effects of Culture* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000), p. ix.



说，东方人被东方主义者一贯描绘为生来就落后而堕落，与进步的、道德的欧洲文明完全不可同日而语。（第 206 页）。萨义德反复提到东方主义的二元论性质。在他对东方主义广为接受的四大主要“教条”的概括描述中，他将二元论排在首位，并将其概括为“西方是理性的、发达的、人道的、优越的，而东方是反常的、不发达的，劣等的，两者之间存在绝对的、系统性的差异”（第 300 页）。在对欧洲如何将东方“视为其伟大的互补的对立面”的简要叙述中，萨义德列举了一长串二元论观点的来源，清单上的第一项就是《圣经》和“基督教的兴起”（第 58 页）。

长期以来新教传教士的话语中表现出的二元论，与萨义德所描述的东方主义二元论非常相似。传教士的著作一直将世界划分为基督教和非基督教这两个对立的、互不相容的国度。传教士文献，尤其是 1920 年之前的文献，经常把非基督教世界描述为不道德的、愚昧的、偶像崇拜的、异教徒的、野蛮的、不信教的等等。那个陈旧的词“异教徒”可能是对这一长串术语最好的概括了。虽然“异教徒”这个词在第一次世界大战后就过时了，但它的历史十分悠久，根据《牛津英语词典》，它至少可以追溯到九世纪，词典列出了它从 heathendom（异教、异端、异教国）到 heatheny（异教徒、无信仰的）等 15 种变体。十九世纪和二十世纪初的传教士文献，正如其研究者们所知，充斥着对基督教之外的其它宗教性质的描述，而且经常将当代的异教文化与保罗在《罗马书》中所描述的进行对照。

因此，二元化的传教士话语与东方主义话语有一些共同的重要特征。它是一个传统的知识体系，采用一种专门的语言，通过一套自我认知的组织、机构和惯例来体现。那些接受了基督教传教话语的人认为它是由基本的、不变的真理组成的，比如声称现在的异教正如保罗时代，或者现在的偶像崇拜与希伯来先知和《诗篇》时代如出一辙等等。与东方主义一样，传教士的话语传统一直是咄咄逼人的，对待其他信仰的亚洲人毫无敬意，所表达的观点中也常有对当



地文化的负面看法。正如上文所述，萨义德曾指出，东方主义是“一个梦想，意象和词汇的集合体，任何人想要谈论世界分界线以东的事物时都可以随取随用”。传教士的话语，无论是书面的还是口头的，同样包含了这些“想像、意象和词汇”，被传教士和其他基督徒用来描绘那些在虔诚对异端二分法中站在“分界线以东”的那些人。

传教士话语和东方主义话语之间的相似度之高，以至于萨义德能用神学术语来描述东方主义，比如把东方主义的基本信条称为“教条”。他指责一位重要的东方主义学者有一种“形而上学的态度”。他特别指责另一位东方学家用“基督教传教士的浪漫主义救赎条款”来阐述欧洲统治东方的动力（第 300-301、283、172 页）。换句话说，传教士和东方主义者的话语有着共同的显著特点，它们都被置于欧洲话语的大家庭中。结论显而易见：萨义德的《东方主义》作为一部具有开创性、影响广泛的著作，值得研究者和传教者认真、深入的关注。

三、与传教运动研究有关的问题

传教学研究者们会发现，正如萨义德在《东方主义》中表现出的那样，他对西方思想持续否定并且大加批评。有些人至少对将他的方法和观点引入传教运动研究领域时会犹豫不决，担心这样做的结果不过是另一轮的“抨击传教士”现象。那些曾经自豪地顶着“东方学家”头衔、多年来一直在多个学科的杂志和著作发表看法的人，特别是西亚区域研究知名度很高的人则对萨义德理论激烈抗拒。¹然而今天人们认识到，在萨义德对东方主义体系所进行的单方面批判

¹For early rejections of Said, see, for example, Malcolm H. Kerr, review of *Orientalism*, by Edward W. Said, *International Journal of Middle East Studies* 12, no.4(1980):544-46; and Bernard Lewis, "The Question of Orientalism," *New York Review of Books* (June 24,1982): 49-56. One of Said's best known critics is James Clifford. See, especially, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988), 225-76. For a summary of criticisms of Said and *Orientalism*, see Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics* (London: Verso, 1997), 34-73.



性的、论战性的、几乎是程式化的攻击中，其激烈批判的本质持续激发了大范围的创造性的回应。印度、中国和日本的学者们发现自己对所研究对象有了新的领悟：即使萨义德是错的，他的错误也会引发人们的思考以及对其理论的修正。¹《东方主义》远非一部完美的作品，但它有一个完整的核心理论，点亮了研究和思考的新路径。从基督教传教学的角度来看，萨义德身上有一种先知式的特性，尽管他本人可能是世俗主义的，但却让人想起古代希伯来先知对正义和真理的热情追求。

尽管人们看到传教学研究将不得不在萨义德身上下功夫，对其理论按需进行软化、编辑和修改，但我们仍然要承认他把我们的注意力引向了一些至关重要的领域。第一，萨义德强调了知识和话语与权力的关系。他反对东方主义，不仅仅是因为它歪曲了真实的亚洲，还因为这种歪曲导致了对许多亚洲人，特别是给阿拉伯人带来的殖民和帝国主义压迫。亚洲人民已经并将继续在东方主义者手下受苦。就基督教差会传教而言，从阅读萨义德的《东方主义》中获得的洞察力可能会启发我们提出一个问题：传教士的话语在语言和行动中是如何体现和使用权力的？这个问题特别适用于观察外来传教士与“本土”教会的关系。

仅举一例，20 世纪 50 年代在泰国有一个美国主流差会主动解散了，目的只为把该会的资深人员都安排在泰国国家教会的实权位置上，使其在接下来的四分之一世纪里都无法独立运作。另一个例子也发生在泰国，一个福音派差会拒绝允许其教徒建立自己的教派机构，理由是《新约》中无此先例，而与此同时差会自身仍然是一个独立的超级机构，把对教徒管控的实权保留在自己手

¹ See, for example, Arif Dirlik, "Chinese History and the Question of Orientalism," *History and Theory* 35, no. 4 (1996): 96-118; Milica Bakić-Hayden, "Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia," *Slavic Review* 54, no.4(1995):917-31; and Gyan Prakash, "Orientalism Now," *History and Theory* 34, no.3(1995): 199-212.



中。在传教士仍将自己的皈依者视为受异教污染者的时代，差会的权力究竟有多大？这种力量是如何影响福音的传播的？它是如何影响亚洲教会的历史性出现的？萨义德的理论有助于揭露传教士与皈依者教徒之间是一种权力关系，而这种关系并不总是有利于教徒的。

第二，与刚才的观点有关，萨义德明确指出，东方主义的功能是限制东方主义者的视野，使他们倾向于看到东方最差的一面和西方最好的一面。在传教士文献中，我们有时会发现一种类似的倾向，即把亚洲人身上看到的弱点描述为其亚洲性的基本特征。亚洲人的成就，即使被承认，也被写成是某人的个人贡献。萨义德认为东方主义是一种“档案规范”，它为欧洲人具体化了一套对东方的经验，并从中创造了一系列典型和典型的回应。他称这些回应为“包囊”或“认知箱”，并注意到东方主义者们运用这些条条框框来从整体上解读他们与东方人的体验。每当东方主义者发现新的或不寻常的东西，便用东方主义负面的刻板印象来重塑这种经验（第 58、102 页）。很明显前几代传教士从国内带来了他们自己的“认知箱”和“包囊”，并将传教地的异域世界转换为他们所熟悉的二元论的、狭隘的版本。传教士的偏见实质及其所能达到的程度是非常值得研究的。如果存在这些偏见，它们是如何影响传教士与其他文化和拥有其他信仰的人之间的关系的？它们如何影响了传教士与他们所建立的教会的关系？又在多大程度上成为传教运动的障碍？

第三，萨义德指责东方学家具有“文本主义态度”，即错误地假设“人类赖以生存的那个拥挤不堪，不可预测又充满问题的世界都可以用书本知识来理解”。他声称，当东方主义者遇到“相对未知的、有威胁性的、曾经远在天边的事物时”，他们就会依赖这种文本态度。在这种情况下，萨义德写道，“一个人不仅要从过去的经验中寻求与新事物的相似之处，还要求助于他所读到的关于它的内容”（第 93 页）。按照其对东方主义的一般论述，萨义德将这种文本心态理解为代表另一种二元的东方化策略，用来定义（消极的）东方的



“本质”。他的论点提出了一个重要问题，即《圣经》在传统新教传教工作中的作用。直到 20 世纪，传教士文献中就大量引用并经常参考钦定本《圣经》，传教士作者显然依赖它作为理解异教徒的工具，并向他们自己和其他人证明他们对异教徒的态度和行为是正确的。那么，在西方差会与其他文化和信仰的人的关系中，《圣经》的作用是什么？说过去的传教士经常滥用《圣经》并把它变成一本意识形态的教科书，这样的论断是否公正？如果是公正的，那么其影响是什么？如果不公正，我们又该如何理解历史上传教士对《圣经》的使用？无论如何，萨义德的价值在于鼓励我们把《圣经》文本作为传教士行为和思维的历史性因素来看待。

第四，萨义德将东方主义者和东方之间的关系描述为“亲密的疏离”。东方主义者对东方人非常了解，甚至是亲密无间，但他们仍然觉得自己比东方人优越，而且在本质上与东方人不同。萨义德认为，这种疏离感尤其构成了东方主义传统的一个显著特征，在一代又一代的东方学家中流传下来（第 248 页：260 页）。至少在泰国的十九世纪传教士们的信件和报告中所反映的与当地文化的关系，与萨义德所描述的“亲密的疏离”惊人地相似。传教士们了解当地人，说他们的语言，吃他们的食物，访问他们的家和村庄，并且在日常生活中大部分时间都与“当地人”亲密接触，但他们似乎从未完全忘记，这些土著人是一个不太先进的异教国家的代表。他们把在单家独户的传教站工作的传教士家庭描述为“孤独”和“孤立”的，尽管他们生活在成千上万的当地人中间。萨义德的观察再次提出了关于传教士与当地文化、当地居民和当地基督徒之间的关系的重要问题。他们是否生活在“亲密的疏离”之中？如果是，那么这种关系是如何影响当地人对基督教信仰的接受的？

本文篇幅有限，无法对萨义德的其他主题进行更充分的探讨。然而，有必要谈一下其他学者以至少两种方式对萨义德的理论所进行的扩展和修正的例子。第一，乌萨马·马克迪西（Ussama Makdisi）对萨义德和其他人所说的“奥斯曼



东方主义”进行的有趣的描述。他用这个词来描述奥斯曼帝国的统治精英们，一方面抵制欧洲的东方主义，另一方面又创造了一种平行的东方主义，把自己定义为帝国中具有创造性的且充满活力的现代化的因素，而把帝国中其他民族描述为是落后的、崇尚暴力的和传统主义的，是现代化绊脚石。¹马克迪西为我们提供了一个例子，说明亚洲人如何吸收了欧洲的种族主义和东方主义思想，再用这种思想来对付其他亚洲人。所谓第三世界的教会则提供了一个似乎与亚洲人利用东方主义对付其他亚洲人的类似的现象。在世界许多地方，皈依者的教会一贯将拥有其他信仰的人定义为“外来者”，认为他们将永世受苦。至少在佛教国家，基督教的这种态度严重阻碍了福音的传播，并在一定程度上迫使基督徒成为少数群体，窝在自己的小地盘里，在信仰上与更广大的社会隔绝。

第二，沿着同样的思路，但从更正面的角度来看，我们已经注意到，亚洲人已经时不时创造性地积极利用东方主义。因此，理查德·福克斯（Richard G. Fox）发现，在英属印度，锡克教徒接受了英国人对其好战和军国主义的刻板印象，并反过来培养这些特征和精神，以抵抗英国的占领。福克斯指责萨义德没有“探测”到东方主义本身会成为亚洲抵抗欧洲殖民主义的武器。²同样的道理，我们是否可以认为，亚洲基督徒也利用了传教士话语的积极方面，并将之运用于本土语境下的信仰传播，以及更普遍的教会生活中？

四、以东方主义为基础的思考

对于萨义德主义，一些人热情地全盘接受，另一些人则对其人其书都排斥到底。而介于这两个极端之间是整个学术界对《东方主义》的普遍反应是一种纠结又赞赏的态度：“是的，不过……”。正是因为他的成果刺激了如此多的思考，以至于尽管他有时仅仅被人三言两语地提及，他的见解现在也只是被认

¹ Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism," pp.768-96. See also Bakic-Hayden, "Nesting Orientalisms," pp. 917-31.

² Richard G. Fox, "East of Said," in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker (Oxford: Blackwell, 1992), pp. 146, 152.



为是种假设，但他的理论还是成为了若干研究领域的学术聚焦点。由于上述原因，传教运动的研究者们最好将东方主义和它所激发的更多文献置于审视之下。可以预料，有些人的反应是“不，从来没有”，另一些人则是“没错，一直如此”。然而，我们相信，大多数学者会对待萨义德激烈地否定西方论点持保留态度，并认识到：“是的，萨义德在许多方面是正确的，但是，他并没有讲出事情的全貌，在有些地方讲错了，其他一些地方则没有得出恰当的结论。”萨义德之所以影响深远，部分原因在于他所激发的问题。与他接触，与他争论，一定会促使我们对传教研究中那些困难而有趣的议题进行富有成效的探索。

传教运动研究者从对萨义德的深入探讨中可能会得到期待已久的一个回报。东方主义最大的优势之一是它可以打破学科之间的界限，把历史、知识社会学、文学批评和其他领域的各个方面结合在一起。因此，今天当人们阅读萨义德时，就是在阅读一部对全世界知识思想产生了强大影响的共享著作。当人们对萨义德进行延伸阅读时，会发现亚洲人的名字比比皆是。同时，萨义德借鉴了后现代主义思想，但显然不是一个“真正的”后现代主义者（他犯了“本质化”的错误，写了一个“普遍化的元叙事”，并且是一个相信有一个真正的东方存在的深柜“现实主义者”）。通过萨义德的著作，我们打开了更广阔的认知视野，这些领域是传教学研究者们肯定想要探索的，以便更好地理解《圣经》与世界的关系。我们现在明白，传播福音总是需要善于理解语境。萨义德的东方主义已成为我们用来反思过去和当下的情况，以及作为传教者与传教对象之间关系的重要根据。

总而言之，从传教学角度解读东方主义，为传教学研究者们提供了对其研究领域进行批判性思考的机会。这些解读提出了新的问题，并以新的方式去审视老问题。它们为传教士提供了参与当代知识思考的机会，这与他们自己的事业直接相关。也就是说，萨义德和东方主义，对传教士自身提出了一个明确的来自亚洲的挑战。萨义德把他们当作潜在的东方主义者，尽管是间接的，他试图



重新调整他们对自己的主题、知识领域和研究方法的想法。萨义德的挑战是一个强有力的预言性的挑战，即使他有时夸大其词，甚至讲错论据，他提出的问题对研究亚洲和世界其他地区的基督教都至关重要。