

人文社科新论丛书

刘树森 编

基督教在中国： 比较研究视角下的 近现代中西文化交流



53



上海人民出版社



人文社
科新
论丛
书

上架建议：中国史、比较研究

ISBN 978-7-208-08656-2



9 787208 086562 >

定价：25.00元

易文网：www.ewen.cc

45


人文社科新论丛书

刘树森 编

基督教在中国： 比较研究视角下的 近现代中西文化交流

B978-53

L676

 上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

基督教在中国:比较研究视角下的近现代中西文化交流/刘树森编. —上海:上海人民出版社,2010
(人文社科新论丛书)
ISBN 978-7-208-08656-2

I. 基... II. 刘... III. ①基督教-宗教文化-作用-文化交流-中国、西方国家-近代②基督教-宗教文化-作用-文化交流-中国、西方国家-现代 IV. B978-53
G04-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 104818 号

责任编辑 孙 瑜
封面装帧 王小阳

· 人文社科新论丛书 ·

基督教在中国

——比较研究视角下的近现代中西文化交流

刘树森 编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海华业装潢印刷厂有限公司印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 10.5 插页 3 字数 258,000

2010 年 1 月第 1 版 2010 年 1 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-08656-2/B·755

定价 25.00 元

出版说明

近十几年来，出版界愈益为生计所累，纯学术著作因印数较少，出版颇为困难。而在另一方面，随着我国国民素质的普遍提高，高校招生的迅速扩大，整个社会的学术创造力大大增强，学术成果愈见丰厚。除学术专著以外，频繁举行的国内或国际学术会议，也形成了大量群体性的学术成果。有鉴于此，本社决定策划出版《人文社科新论》丛书，意在给高质量的学术论文集的出版开辟一个新的园地，使广大学者积年研究所得的学术心得能够嘉惠学林，传诸后世。

本社向以传播和译介学术文化为己任，为将优秀的学术成果转化高质量的出版物而努力。出版一流学者的一流学术著作固然是我们不懈的追求，但学术成果的价值常常需要时间的检验，凡能采用新材料、运用新方法、提出新观点，新颖、扎实的学术著作我们均竭诚欢迎。列入这套丛书的论文集集中的文章，或许在各自领域里所取得的成果有大有小，但这些成果都是逐步成长累积的学术大厦的必要组成部分。

属于人文社会科学的学科林林总总，决定了这套丛书的选题范围比较宽广。在丛书出版的初始阶段，取稿以研究中国传统文化者为主，且暂不作分类，待到有一定的积累和规模后，或可按学科分类构成若干专题。

学术为天下公器，立言可达人生不朽。我们殷切期待海内外学者不吝赐稿，为学术文化事业的繁荣发展共同做好这件有意义的事情。

Abstracts

Christianity in China: Perspectives and Methodologies as Comparative Studies is the proceedings of the titular seminar, which was held on November 25~26, 2006 at Peking University. The proceedings consist of sixteen essays, in addition to three forewords respectively by such professors as Zhou Zhenhe (Fudan University), Meng Hua (Peking University) and Yang Huilin (Renmin University), and an afterword by Professor Liu Shusen (Peking University). For the convenience of English readers, the English abstracts of the sixteen Chinese essays are provided below in the alphabetic order of their authors.

Chinese Literature and Christian Culture

Chen Weihua (Hunan Normal University)

Based on a statistical account of the Chinese publications as translated texts of biblical stories through different periods in the 20th century, the essay makes a general analysis of the thematic features and cultural connotations of such publications and further discusses the influence of biblical literature on Chinese novelists such as Mao Dun, interpreting the interaction as a driving force for literary development and reform.

***The Chinese Recorder* and Chinese Versions of God in Early Modern China: Looking into the Controversy of Missionary Translators**

Cheng Xiaojuan (Henan University)

As an intensive study of the debates published in *The Chinese Recorder*, a leading missionary journal in China in the 19th century, the essay is intended to look into the controversies over finding Chinese equivalences of God when Western missionaries made efforts to translate *Bible* from English to Chinese in the second half of the 19th century. As missionaries understood their mission as well as Chinese cultural heritage from different standpoints and perspectives, they adopted different translation strategies. As a result, they were prone to choosing their own Chinese equivalence for God. The controversy lasted over half a century and came to the virtual agreement that a few Chinese equivalences were acceptable for the common goal of Christianity.

The Image of China from the Perspectives of American Missionaries to China in the 19th Century

Cui Lifang (Nankai University)

As representatives of American missionaries who were active in China in the 19th and 20th centuries, John Livingstone Nevius, Samuel Wells Williams, William Alexander Parsons Martin, and Arthur Henderson Smith were prone to idealizing Chinese politics, education, law and other aspects of Chinese civilization in their works such as *China and the Chinese* and *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*. The essay interprets this phenomenon from the perspective of the “other” and compares their idealization with negative views of American diplomats. Such idealization of Chinese civilization and society comes from the collective imagination of American missionaries and also mirrors their disappointment on the social reality in their motherland.

From Fusion to Transcendence: Western Missionaries in Ming and Qing Dynasties and Their Interpretation of Chinese Classics in *The True Meaning of the Lord of Heaven and Tian Ru Yin*

Guang Ensen (Shangdong University at Weihai)

As missionary pioneers who ventured into China in the Ming Dynasty, Matteo Ricci and Antonio de Santa Maria Caballero took different strategic attitudes toward Confucianism, which could find best expression in their influential works such as *The True Meaning of the Lord of Heaven* and *Tian Ru Yin (Concordantia legis divinae cum quatuor libris sinicis)*. The essay discusses the background and evolution of their attitudes from fusion of Confucianism toward the conscious transcendence in order to arrive at the integration of western and Chinese cultures. Their attitudes have been proven to have profound influence on their successors in Qing Dynasty.

Western Missionaries in the Late Ming and Early Qing Dynasties and Translation: A Study of Adaptation as Translation Strategy

Huang Zhonglian (Huazhong Normal University)

By introducing the advanced western learning in science and technology as the path for Christianity to have access to Chinese people, Western Missionaries in Late Ming Dynasty and Early Qing Dynasty made adroit use of adaption as their translation strategy. On the above assumption, the essays explores how Matteo Ricci, Didaco de Pantoja, Sabatino de Ursis, Giulios Aleni and other missionaries cooperated with their Chinese assistants and manipulated the translated texts by deliberately deleting some of the content of the original text, adding new information,

editing and commenting on the Chinese version, so as to fulfill their missionary missions in the Chinese context.

Destinies of Christian Pacifists in Early Modern China and Japan: A Comparative Study of P. C. Hsu and Toyohiko Kagawa

Liu Jiafeng (Huazhong Normal University)

The essay is a comparative case study of P. C. Hsu and Toyohiko Kagawa as representatives of Chinese and Japanese pacifists in the first half of the 20th century. In addition to finding their identical belief in Christian love as the solution to international conflicts and social injustice, the essay attempts to explain the difference of their thoughts in terms of nationalism and peacemaking ideals, with a chronological narrative of their major activities as pacifists.

Joseph-Marie Amiot and Chinese Music: A Study of the Evolution of His Identity

Long Yun (Peking University)

Apart from his other achievements as musician, Joseph-Marie Amiot distinguished himself by his outstanding contribution to translating and disseminating Chinese music into the musical circles of the west. The essay explores the evolution of his identity from French missionary musician to a student of Chinese music and eventually a master of Chinese music. With his masterpieces such as *Mémoire de la Musique des Chinois, tant anciens que modernes* (1776), he contributed significantly to enriching the fusion of western music and Chinese music.

Western Interpreters Assisted by Chinese Writers and the Reception of “Political Economy” in Late Qing Dynasty: A Study of the Chinese Version of *Political Economy for Use in School, and for Private Instruction*

Sun Qing (Fudan University)

With the reference of the original English text by William Chambers & Robert Chambers, the essay makes a comparative study of both Chinese and Japanese versions of *Political Economy for Use in School, and for Private Instruction*, along with a detailed analysis of their translation samples. Though the former was translated by John Fryer and his Chinese assistants in 1885, eighteen years after the Japanese version appeared, it contributed to bringing the western theory of political economics into China and exerted significant influence on Chinese audience not only by the theory itself but also by the translation strategy John Fryer and his collaborators used in manipulating the translated texts for the expected reception of western political economics.

The Image of Mongols from the Perspective of James Gilmour

Temur Temule (Nanjing University)

The Scottish missionary James Gilmour performed missionary work in Mongolia nearly through the last quarter of the 19th century and published prolifically on the history and life of Mongols according to his own experiences as missionary traveler to many places in Mongolia. Most of his essays about Mongols were collected in *Among the Mongols*, which has been considered as a major source about the image of Mongols. The essay gives a critical account of how James Gilmour shaped the image of

Mongols with a focus on his perspective as the western “Other” in narrating and interpreting the nature and life of Mongols.

The Tungwen College in Peking and The Boji Medical School in Canton: A Comparative Study

Wang Fang (Sun Yat-sen University)

Through a detailed narrative of the founding and function of The Tungwen College in Peking and The Boji Medical School in Canton, the essay discusses their different efforts to introduce western learning and languages into China. The study is also made of their different approaches to contributing to the reforms and developments of China in early modern times. The function and contributions of such missionaries as William Alexander Parson Martin and John Glassgow Kerr are highlighted with statistic interpretation. Sun Yat-sen and a few of his colleagues were cited as representatives of influenced Chinese students of the Boji Medical School in Canton.

James Legge and His View on Confucianism

Wang Hui (Hong Kong Baptist University)

The essay looks into James Legge’s English translation of Chinese classics, as represented by his eight-volume *The Chinese Classics*, with a critical study of his understanding of Confucianism through different phases of his career as missionary translator. Besides, James Legge’s involvement with the debate over Chinese equivalences of God in the second half of the 19th century is interpreted as a necessary step for him to identify Confucianism as monotheism.

A Comparative Study of Chinese and Western Secretaries in Young Women's Christian Association of China

Wang Li (Capital Normal University)

The essay compares its Chinese and Western Secretaries of Young Women's Christian Association of China in the 1920's, in terms of their religious belief, education, leadership, and personality, and makes an analysis of their discrepancies and cooperative efforts for Christian missions. Grace Copock and Maud Russell are emphatically studied with regard to their contribution to training Chinese secretaries. It also argues that the nature of their cooperative relation relates to the complicated interaction of western and Chinese cultures.

William Alexander Parsons Martin and His Chinese Translation of *Elements of International Law*

Wu Baoxiao (Hebei Normal University)

On the basis of a comparison of the English original and its Chinese version, the essay discusses William Alexander Parsons Martin's Chinese translation of *Elements of International Law*, including his attitude as missionary translator and his strategy and skills. In addition, it also argues that his Chinese version was not a complete one and far from being faithful to the original text, with intentional mistranslation of many key terms. Thus the role of the Chinese version of *Elements of International Law* was both inspiring and misleading.

The Japanese Experiences as Model and The Legal Recognition of Christian Schools in the Reign of the Republic of China

Zhang Yongguang (Huazhong Normal University)

The essay first traces the development of Christian schools in Japan in the second half of the 19th century and the legal prohibition of Christian education in 1899, and then explores its consequence on Christian education in China. In spite of the social disagreements on the legal prohibition or recognition of Christian education, the official attitude of the Chinese government remained relatively tolerant to Christian education in the first half of the 20th century. That accounts for the steady development of Christian education and the dissemination of western learning in the process of China's modernization.

Donald MacGillivray's Chinese Translation of *Parables from Nature*: A Study of literary Translation by Protestant Women Missionaries

Zhu Jing (Peking University)

From the perspectives of both gender studies and missionary studies, the essay gives a historical and critical account of protestant Women Missionaries' Chinese translation of biblical or allegorical literature, as represented by Donald MacGillivray, Laura M. White, Calvin Wilson Mateer and their Chinese disciples. Then it focuses on Donald MacGillivray's Chinese version of *Parables from Nature*, illustrating the thematic structure and moral enlightenment of the tales in the book as well as the skills she used as missionary translator.

On Two Missionary Cases during the Reign of Emperor Qianlong

Zhou Pingping (Tsinghua University)

The essay is an effort to explore the nature of the official policy of prohibiting western missionaries from activities in the reign of Emperor Qianlong. By analyzing the discrepancy of the official attitudes toward

two missionary cases in 1747 and 1754, it argues that the overall prohibition and punishment of missionaries in 1747 was in light of the increasing tension between the Chinese government and Vatican, particularly as a result of the latter's forbiddance of Chinese disciples from worshipping Confucius, and that the relatively forgiving policy in 1754 was an exceptional departure from the consistent strategy of treating missionaries in the reign of Emperor Qianlong.

ACKNOWLEDGEMENTS

“Christianity in China: Perspectives and Methodologies as Comparative Studies” was a supervised seminar for young scholars in China, which was held on November 25~26, 2006 at Peking University. Major funding for the titular research project, including the seminar and the subsequent publication of the proceedings as the final result of the research project, was provided by the Institute of Comparative Literature and Culture at Peking University, Department of English at Peking University, the Institute for the Study of Christian Culture at Renmin University of China, and The Endowed EDS-Stewart Chair for Chinese-Western Cultural History and Asian Scholarship Fund of the Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History at the University of San Francisco Center for the Pacific Rim.

The academic committee of “Christianity in China: Perspectives and Methodologies as Comparative Studies” wishes to thank all the sponsors of the research project. Without their generous and significant support, it would have been next to impossible to image the successful completion of the research project.

序 一

周振鹤

一般以为 20 世纪初是比较史学的开端，只不过被认为是比较史学开山的布洛赫本人也承认，他并不是比较方法的创造者：“比较方法已不再需要加以创造。在人类的许多科学领域中，比较方法很久以来就已经证明了自身的效能。”这样说是很得体的。比较观点或比较视角是许多学科，尤其是历史研究的自然的行为。历史学家在编纂历史或一般人们在阅读历史时自然而然产生的就是比较的思路。司马迁所谓“通古今之变”，这个“变”就是通过比较才能看得出来的。司马光之所以将历史看作为“资治通鉴”，也就是对历代的统治进行比较的结果。

不过用比较视角与比较方法来研究历史，并不等于就是比较史学。用余英时先生的话来说，比较史学“是一种专门之学。而且尚在发展阶段，一时不易见其归趋”。比较史学的最终目的也许是在寻找历史的规律性的东西，以创立新的历史观。这个鹄的比较高远，因此无论在中国在西方，比较史学还是不很发达的一个领域。不过，即使我们今天不必追求比较史学的高度，但对历史比较研究的实践，也是应该加以重视的。因为就认识论看来，比较是认识事物与现象不可或缺的手段与方法。在历史领域中，遇到与自身不同的历史现象时，比较视角往往油然而生。大而言之，黑格尔说中国没有历史，那是与欧

洲的历史发展相比较而言的，因为他以为光是王朝的更替并非历史的真谛。小而言之，19世纪来华的新教传教士在他们主办的杂志上刊登《东西史记和合》，将中国历史与西洋历史并列写出，为的是让中国人知道西方也有自己的历史，这些都是显而易见的例子。即使在只知道自身而不知他者的历史时，也同样会有比较行为产生，那就是时代不同的比较。以司马迁与司马光等人为代表的中国史家所著述的典籍里就充满了比较的事例。

比较观点看似自然，其实能够做到认真的比较而且获得真正的认识并不容易。而且比较的视角，除了主观的原因外，有时也要受到客观的制约。当世界东西方还相对处于隔离状态时，双方对于对方的了解往往不免于天方夜谭，因此以自身为世界中心的观点在许多文明里都出现过，而在中国则尤其突出。从古到今，中国人经历了一个中国的世界、中国的亚洲（或东方）与世界的中国三个阶段。可以说，在晚明以前，中国人是没有世界观念的，有的只是“天下”的意识，视整个世界只是由中国与四夷所组成，所谓“四海之内，六合之中”，都与“天下”是一个意思，所以在一个很长的时期里世界就是中国，或者说是中国与四夷之和。晚明以后，天主教传教士带来了全新的世界地理知识，绘制了《坤舆万国全图》，有细心的中国士人开始对“天下”的意识发生怀疑，因为从这幅地图上，与中国发生朝贡关系或受中国文化影响的国家只有五十来个，只占世界的五分之一。中国原来并不等于世界，这让一部分知识分子感到了强烈的震撼，于是而有“无远弗届，是耶非耶”的疑问产生。这就是比较的结果。

但至少到晚明的时候中国还等于东方。虽然中国文化的广被不至于无远弗届，但在东方在亚洲还是处于中心的位置。只是这个地理现实在晚明并不是任何人都认同的，有人是不愿正视，更多的人是还蒙在鼓里。到了清代，这种情况并没有改善，康乾盛世时期的皇帝是知

道这个真实世界的，因为宫廷里有各种传教士所绘制的世界地图，但他们依然以中国加四夷的天下来看世界。即使魏源的《海国图志》已经具备世界地理眼光，但他仍然认为英国不过是一个海国，也就是放远去了的四夷之一而已。不过此时许多知识分子，已经知道中国不等于世界，最多只等于亚洲了。比如，徐继畲写《瀛寰志略》时，有人还建议他要中国地图放在亚洲地图前面。大约要到清帝国在甲午战争中为日本所败，许多中国人才完全觉得中国不过是世界万国之一而已，不但不是世界的中心，也难以说是亚洲的中心了。换句话说，也只是在 20 世纪快来临时，中国士人才明白中国不过是万国之一。

地理空间知识的扩展是最为明确、最为客观的事实，但要承认这一事实，并且加以客观上的比较，尚且如此不易，因而如何将历史事件、历史现象以及历史人物的比较研究放在一个相对的客观视野中，必然是更不容易了。这种不容易，有时并非客观上的原因，而往往是主观上的无视或臆想。乾隆皇帝就不愿意承认英夷有跟中国可以比较的资格，意识不到这个九万里外的海国对中国存在的潜在威胁。更有甚者，晚清以来西方科学技术虽使许多中国人折服，但与中国古代典籍作比较后，有相当多的知识分子却得出“西学中源论”的结论来。也就是说，所有西方先进的科技，不但是小道，是末学，而且全都起源于中国。这样的比较可有一点实际的意义？

以是，用比较的观点来研究历史看似简单容易，其实包含着极其复杂的内涵。2006 年底，我参加了“基督教在中国：比较研究的视角与方法”青年学者研讨会，那次会议的讨论结集成了这本论文集。从中我们可以看到，年轻的学子们不但已经开始历史的比较研究，而且已经有了不俗的成绩。他们比较的视角既有时间系列上前后阶段的纵向比较，也有同一阶段不同地域的横向比较，而且他们已经尝试在比较同中之异与异中之同。例如说，以类似的宗教事件在不同国家的

处理过程相比较，以类似的人物在不同情境下的遭遇相比较；或反过来，在类似的情境下，不同的宗教传播方式的比较与不同的宗教人物的比较。

以比较的观点研究历史，无非就是通过两种或两种以上的历史现象的比较来加深、扩大和验证对历史的认识的一种方法。没有比较就谈不上对客观事物的准确认识。但在这之前就首先要有主观上的努力，这种努力就是不要受先验的比较结果所操纵，为比较而比较，而是先彻底弄清历史过程的真相，复原历史变迁的原貌，只有在这个重要的前提下，才有进行比较的客观基础。南北朝时的颜之推告诫其子云：“观天下书未遍，不得妄下雌黄。”当然天下书不可能观遍，只是看少了书，或是对现象观察不够，却是作不了比较，或者说作不了真正充分的比较，也就判断不了事物的真相。

虽然我们尚未达到比较史学的高度，但能以比较观点来研究历史过程，已经是一个大的进步。只要一步一步做起，我们就能得到被某些原因所遮蔽的历史的真实面貌。而且也才能全面地理解看似无关的历史现象可能有内在的关联。《文心雕龙·比兴》云：“物虽胡越，合则肝胆。”胡与越一向被中国人看成是文化差异最大的两大民族，但他们却是一个文化躯体的共同组成部分。同样，整个世界文化也必须由西方文化与东方文化组成。欧洲中心论固然不对，中国中心论也并不可取。当欧洲文化与中国及其周边文化发生面对面的接触时，许多新的文化现象就产生了，历史比较研究方法的用武之地就更广阔了。当然，在基督教史研究方面，它同样是可以大有作为的。让我们期待下一次会议的更大成功。

序 二

孟 华

自 1582 年利玛窦 (Matteo Ricci) 抵华至 20 世纪前期, 中国与西方的接触在很大程度上与基督教入华史平行、相交, 甚至重叠。这一特殊的历史“景观”, 使得“基督教与中国文化”、“基督教在中国”一类的课题引发了学者们极大的兴趣。

由于第一次大规模的中学西传是由明清之际来华传教士引发的, 而西传的结果影响到了欧洲文化的发展和演变, 故上述课题一直是欧洲汉学界、比较学界感兴趣的研究领域。大家都很熟悉的艾田伯 (Rene Etiemble) 的《中国之欧洲》(*L'Europe Chinoise*) 可谓集大成之作。此前与此后还有一些重要的工作, 仅以我所熟悉的法国为例, 就有比诺 (Virgile Pinot) 的《中国与法国哲学精神的形成 (1640—1740)》(*La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640—1740*)、艾田伯的《耶稣会士在中国: 礼仪之争 (1552—1773)》(*Les Jésuites en Chine, la querelle des rites, 1552—1773*), 以及谢和耐 (Jacques Gernet) 的《中国与基督教》(*Chine et christianisme, action et réaction*) 等。

在中国, 此类课题早在 20 世纪 20、30 年代就已引发过相当的关注, 前辈学者如陈垣、朱谦之、徐宗泽、方豪等都有重要著作贡献。而自 20 世纪 80 年代以来, 随着改革开放的深入, 中国人在反思自己

文化的过程中又重新意识到此领域之重要，国外相关著述多有中译本即为明证。更重要的是，越来越多的学者，特别是青年学者纷纷涉足其间。他们的研究不仅几乎涵盖了人文研究的各个方面，而且一如国际发展的大趋势，在时间段上也早已不再拘泥于明清之际，而是向前推展至现当代。这些年轻学者的加入，使此类课题一时竟成为比较文学、史学等领域中的一种“显学”。

2006年11月，北京大学比较文学与比较文化研究所、北京大学英语系与美国旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所在北京大学联合举办了“基督教在中国：比较研究的视角与方法”青年学术研讨会。此次研讨会的主要目的就是希望在这样一个有意义的研究方向上，为青年学者们提供一个交流的平台，帮助他们学习从“比较”的视角切入，以比较的方法去深入研究。

这里所谓的“比较”，原是取“比较文学”之意。那么，何谓“比较文学”？倘要追根溯源，我们就需上溯至19世纪初。那时，法国某些文学研究者发现用传统的国别文学研究思路难以解释融入了法国文学中的异国因素（英国、意大利、西班牙……），于是他们希望用一个新词来界定这样一种有别于国别文学的文学。恰逢此时，“比较”一词风靡欧洲，那些不满足于单一向度的研究纷纷在自己的学科前冠之以“比较”两字，诸如“比较解剖学”、“比较语言学”……既如此，为何不可以将跨越了国别文学单一向度的文学称之为“比较文学”？1817年，法国学者若埃尔（François Noël）在编写教材时就首次使用了“比较文学”一词，以此来说明融入了法文和拉丁文学作品中的英国思想、文学作品。显而易见，这里的“比较”并无将甲与乙并列起来去讨论其异同之意，而是指文学之间交流的事实与后果，指由文化交流、对话而导致的跨文学现象。一个一时被错用的词汇由此却拓展了其语义场，此后，比较文学便始终将各文学、文化间实际上的

交流、交叉作为本学科最基本、最根本的研究内容。

20世纪60年代以后，比较文学扩大了自己的研究视域和方法，将类比研究，或曰平行研究，也纳入其中。但即便如此，其终极目标也丝毫未变。比较文学平行研究之目的，绝不是在毫无关联的甲乙间简单地比较其异同，而是更好地了解、促进文化的交流与对话。我们甚至可以说，比较文学的平行研究就是要在没有联系之处建立起联系起来，就是要通过研究者的工作，在比较的各方之间有效地建立起文化交流与对话的关系来，以此来达到文化的互识、互补、互证。那么，这不是在做文化交流、文化对话的大文章，又是什么呢？！在这个意义上，季羨林先生对比较文学给出的定义堪称最为精辟，他说：“比较文学的研究属于文化交流的范畴。……比较文学所要探索的正是文学方面的文化交流”（《比较文学与文化交流》）。

这样一种研究与一般研究最大的不同，就是它姓“跨”：跨语言、跨文化。因为姓“跨”，所以它要求研究者至少要熟悉两种语言和文化，要对交流或平行比较的双方（或多方）的文化都有较到位的把握，要最详尽地占有各方而非单独一方的材料。

因为姓“跨”，所以它开放、大度，不拒绝使用任何有用的理论与方法，不拒绝与任何相关的学科联手合作：与中国文学、外国文学、艺术联手，与历史、哲学、神学联手，甚至与社会学、人类学等社会科学联手……

也因为姓“跨”，因为属于文化交流的范畴，所以它不满足于纯粹描述性的工作，而希望能以自己的研究成果反思并积极促进文化交流与对话。因此，它要求研究者具有敏锐的分析和批判能力，能在尽量还原由交流而产生的（或客观陈述为交流而平行置放的）种种文化事实、现象的基础上，去质疑这些事实、现象的成因与效果，探讨它们是如何及缘何在特定文化场的合力作用下生发，又是如何演变、成

形的。尤其重要的是，它要研究文化与文化相遇、对话时彼此怎样才能打通阻隔，又如何和为何相抵牾，怎样和为何彼此作用……总之，要寻找事物发展的内在逻辑，总结文化交流的得失、规律，思考如何建构起更有效的文化对话机制来。45年前，法国著名比较文学家艾田伯曾这样描绘他心目中理想的比较文学：“这种比较文学把历史方法和批评精神结合起来，把考据和文章分析结合起来，把社会学家的谨慎和美学理论家的勇气结合起来，这样比较文学立时便可以找到正确的对象和合适的方法。”（《比较不是理由》）检视今日比较文学之发展，我们可以告慰艾田伯先生的是：他的理想正在成为现实。

以上三点，大致可以概括“比较的视角和方法”对学者所提出的特殊要求。而其中的最后一点，对本次研讨班还具有了一层特殊的意义。

作为比较学者，我本人对早期来华耶稣会传教士身上表现出来的身份混淆问题十分感兴趣，并曾在一篇论文中讨论过法国传教士巴多明（Dominique Parrenin）的情况。我的讨论其实缘起于对一个称谓——“数学家传教士”（Missionnaire mathématicien）的质疑。这个将宗教（传教士）与科学（数学家）置于同一层面的并列结构词组，是当年法国人对来华耶稣会传教士的普遍称谓，但按照常理（中国人今日的理解），却是个很悖论又很奇怪的组合。这种怪异性刺激了我的兴趣，引起了我的质疑与思考。而一旦将这个词组置放于当时的历史文化场景中，我们就会发现它其实再清楚不过地揭示出了传教士们在中西文化交流中所遭遇到的尴尬，和他们为打破文化阻隔而作出的努力。这里涉及的不仅是这些传教士采用的策略，他们的地位、作用，更重要的是他们的文化身份（identity）问题：宗教与科学混淆、欧洲文化与中国文化混淆，而所有这些混淆都是在一个相当长的时间段内，在文化的交流与对话中逐渐产生的。对此现象的研究引发的

思考，关涉中西文化交流的过去、今天与未来（详见《18世纪一场关于中国人起源争论的启示》）。

数年前，在和吴小新博士的一次谈话中，我从这个问题出发谈及我的博士生们的研究课题，不无担忧地提到他们似乎对此类文化现象缺乏敏感。他们可以很好地完成史料搜集整理工作，却往往却步于质疑和分析。吴小新博士闻后认为这个现象具有某种普遍性，于是我们谈到联手举办一次青年研讨会的可能性，希望以此为年轻人提供一次学习、讨论和交流的机会。这便是本次青年学术研讨会的缘起。

自那次谈话后，又经过一段时间的准备，在我的年轻朋友刘树森教授的帮助下，我们最终落实了研讨会的全部筹备工作，并很荣幸地请到了周振鹤（复旦大学历史地理研究所教授）、杨慧林（中国人民大学文学院教授）、杨熙生（中国人民大学文学院教授）、王立新（北京大学历史系教授）五位著名教授，再加上筹备组的吴小新（美国旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所所长）、刘树森（北京大学英语系教授）和我本人（北京大学比较文学与比较文化研究所教授），共同组成了本次研讨会的学术委员会。这个学术委员会之所以要广泛聘请来自历史学、神学、哲学、比较文学以及外国文学等不同学科的学者，皆因我们所面对的课题具有上文所述的所有“跨”的特性，即跨语言、跨文化、跨学科。而研讨会采用的方式也完全按照交流与对话的原则来进行设计：首先请青年学者们宣读论文，然后全体与会者进行讨论，最后再由专家们点评。我深信，这样的交流与对话，为与会的青年学者们提供了一次历练的机会，促使他们去重新审视材料，更促使他们去质疑现象、思考问题。这本论文集便是那次研讨会的结晶。尽管这里发表的文章有些还略显稚嫩，有些甚至存在着一定的问题，但它却忠实地记录了年轻学者们成长的历程。

在论文集正式出版之际，作为本次活动的倡议者和主办者之一，

我首先要感谢旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所，特别是吴小新博士，感谢他们对研讨会从筹备到举办，从经费到出版自始至终的大力支持。我还要衷心感谢学术委员会的各位同行们，他们对研讨会的成功举办至关重要。早在筹备期间，这些专家们就都认真参与了论文的筛选工作。到正式开会时，周振鹤先生“不远千里”专程从上海赶来，在北京的各位也放下各自手头繁忙的工作，全力以赴地参与了研讨会的工作：阅读与会者的论文，倾听他们的发言，平等参与讨论，严肃而耐心地进行点评……在两天的时间里，这七位代表了不同领域的专家学者们以其敬业的精神与认真的态度，以其丰富的学养与精辟的见解，为青年学者们生动地诠释了什么叫做“学者”。而这样的身教，或许比之研讨会本身还要更富教育意义。最后，也是我最想感谢的，是我的年轻同事和朋友刘树森教授。作为筹备组的主要负责人，他领导着他的研究生们承担了全部最繁琐、最枯燥的会务工作，但却做得一丝不苟、井井有条。研讨会结束后，他又默默无闻地承担起了出版论文集的全部编辑工作。但他并不是个专职行政人员，而是学有所长的专家，是北京大学外语学院的副院长，他是在承担了正常的授课、研究以及各种行政事务之余为研讨会服务的。对这样的人，岂能以一个“谢”字来表达我的、我们的心情？

序 三

杨慧林

美国旧金山大学与北京大学联合举办的青年学者研讨会，题为“基督教在中国：比较研究的视角与方法”。在我的记忆中，这可能是比较文学方法与宗教学研究第一次明确地关联在一起，也是比较文学、宗教学和历史学的学者们第一次被同样的题目聚合在同一张圆桌。对于这一“视角”与“方法”下的具体论域，与会的青年才俊都有各自的心得和研究。我希望与大家分享的，则是从密集的讨论中延伸而来的话题，即：为什么比较文学与宗教学注定会有这样一场对话？

2000年，斯皮瓦克（Gayatri Chakravorty Spivak）恰恰是针对她本人所从事的比较文学研究，提出了“一个学科的死亡”。2003年她将相关讲稿整理成书并以此为题公开出版，在学界引起了强烈的震动^①。作为一位比较文学教授，斯皮瓦克所宣称的“死亡”当然不是要取消这个学科，却是希望真正在“国际”而非“西方”或者任何一种“中心”的意义上，唤醒“比较”所蕴含的对话精神，并重建“世界文学”的观念。大而言之，这其实不仅是对研究方法的检点，也关

^① Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of A Discipline*, New York: Columbia University Press, 2003.

涉人文学术得以成立的前提。

“世界文学”所谓的“国际”（international），是与 national（民族、国族）相对而言；延及信仰，便是 inter-faith（跨信仰）；延及文化，便是 inter-culture（跨文化）；延及学科，便是 inter-disciplinary（跨学科）；延及主体，便是 inter-subjectivity（互主体）。在这种从单一逻辑转向“中-间”（in-between）概念的趋势下，则非但比较文学，任何“真正的思想”，也都必然带有某种“解中心”的意味^①；而一旦超越“中心”之惯性和“学科”之界限，便可能打开新的思想空间。

与比较文学分享上述命意的最典型学科，确实是宗教学。这有西方宗教学的创始者缪勒（Max Müller）的名言为证：“He who knows one, knows none.”（只知其一，便一无所知）——其中潜在的“比较”意识与“对话”精神，实际上已成为比较文学与宗教学共同的立身依据。因此在当代西方学界，宗教学（甚至基督教神学）与比较文学在不同层次上的相互沟通和借鉴，逐渐形成了一道独特的景观。

比如美国芝加哥大学大卫·特雷西（David Tracy）对语言的神话与历史的神话之解构，哈佛大学伊丽莎白·费洛伦查（Elizabeth Fiorenza）的女性主义神学与文本解读，英国诺丁汉大学密尔班克（John Milbank）的“激进正统论”（Radical Orthodoxy）与文化研究，美国雪城大学卡普托（John Caputo）关于解构主义思想的神学解说，普林斯顿大学斯塔克豪斯（Max Stackhouse）的“公共神学”（Public Theology），剑桥大学福特（David Ford）的“文本辨读”（Scripture Reasoning），哈佛大学弗朗西斯·费洛伦查（Francis Fiorenza）的批判理论研究，英国格拉斯哥大学大卫·雅斯贝尔（David Jasper）的

① Slavoj Žižek, “Hallward's Fidelity to the Badiou Event”, see Peter Hallward, *Badiou: a Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota, 2003, pp. ix—x.

“神学与文学”研究，德国图宾根大学孔汉思（Hans Kung）的跨文化对话，法国斯特拉斯堡大学南希（Jean-Luc Nancy）的宗教艺术理论等等。其中最根本的趋向，正是“跨信仰”、“跨文化”、“跨学科”、“互主体”的内蕴。

从西方宗教本身的情况看，这一点在梵蒂冈第二次大公会议上已经得到了特别的肯定。已故的天主教教宗若望·保禄二世（Ioannes Paulus P. P. II）在1999年发表《致艺术家的信》，其中写道：“真正的艺术甚至可以超越具体的宗教表达，与信仰的世界极为相似。因此即使文化与教会处于完全不同的情境，艺术同宗教经验之间也保持着一座桥梁。艺术在日常生活中寻求美和想象的果实，实质上正是对神秘的吁求。即使艺术家探索灵魂中最黑暗的部分或者恶的躁动，他们也是在呼唤一种普遍的救赎愿望。”^①

与之相应，近些年来教会内的学者对于文学研究与艺术批评的高度认可也是前所未有的。他们已经不只是宽容或者接纳文学研究对基督教内容的涉及，而是从根本上意识到文学研究与神学自身的相似性。比如格拉斯哥大学的“文学与神学研究中心”，陆续出版了11卷“文学与神学研究丛书”^②；美国圣托马斯大学的“天主教研究跨学科委员会”（Catholic Studies Interdisciplinary Committee）甚至明确提出：“对于文学艺术的学术分析带有跨学科的性质，这为不同主题的综合提供了一种模式，而且恰好也是天主教研究的特征。”^③

① *Letter of His Holiness Pope John Paul II to Artists*, April 4, 1999, available at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters.

② David Jasper edited, *Series for the Study of Literature and Theology*, London: The Macmillan Press Ltd., 1993.

③ Michael Miller, “Forward”, see Sister Paula Jean Miller & Richard Fossey edited, *Mapping the Catholic Cultural Landscape*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004, pp. xi—xii.

在宗教学的意义，比较研究的起点就是对“他者”的进一步关注和界说，就是以“中-间”（in-between）取代单向的主体，就是“将唯一的反思性道德主体置换为一个道德话语中的主体群”^①。由此成全的不仅是“让上帝成为上帝”^②，或者作为信仰对象的“全然他者”；实际上也是当代神学家所表达的一个文学命题：“让他者成为他者”，而不是“我们想象的投射”。^③其中所启发的，正是单一“主体”之外的“他者”的出场。

由此开始的研究，最终不可能只是通常意义上的文学比较、文化比较、宗教比较，而必然要指向“话语”本身的重构。如果当代人文学术确实包含着对于权力话语以及既定真理系统的挑战，包含着传统的“确定性”遭到动摇之后对于确定意义的追寻，那么这也就是比较文学与宗教学所能提供的最重要启发。

其实，当代神学和宗教研究本身就是传统神学之危机的一种产物和解决方式，是对某种独一叙述的挑战。按照埃里亚德（Mircea Eliade）的说法，不同的宗教现象具有“最根本的一致性”，而这是“人们直到近代才意识到”的“人文科学精神历史的统一性”。^④因此我们可以看到：当代神学家往往是通过文学艺术去发掘信仰本身所同样需要的“破执”。

比如大卫·雅斯贝尔一方面强调“研究伟大的文学作品最终会将

① Francis Schüssler Fiorenza, “Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology”, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, p. 2.

② Karl Barth, *Church Dogmatics, a Selection with Introduction*, New York: T & T Clark, 1961, p. 51.

③ David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, p. 49.

④ [美]埃里亚德著、吴静宜等译：《世界宗教理念史》第一卷，台北：商周出版社，2001年，30页，32页。

我们引向无可逃避的宗教的结局”；另一方面也意识到“为了神学而阅读文学的重要性”。乃至他用来警示当代信仰的，竟是诗人柯尔律治（Samuel Coleridge）的一段论说：“爱基督教甚于爱真理的人，接下来便会爱自己的团体或教会甚于爱基督教，最终则是爱自己甚于爱一切。”^①

另一位英国诗人克里斯托弗·斯玛特（Christopher Smart）本来并未引起文学研究界的太多关注，他写作长诗《羔羊颂》（*Jubilate Agno*）的时候实际上已被关进疯人院。而在1999年，神学家密尔班克等人《激进的正统》（*Radical Orthodoxy*）一书却将斯玛特的诗行引为题注，甚至特别提到：“希望本书没有背离……克里斯托弗·斯玛特的精神”^②。恰如《羔羊颂》所预言的，“H是一种精神，所以H就是上帝；……M是音乐，所以M就是上帝；……T是真理，所以T就是上帝，……X有三的力量，所以X就是上帝”；《激进的正统》所要建构的“新神学”（A New Theology），显然已非传统意义上的神学。

曾经留下《拉奥孔》和《汉堡剧评》的莱辛（G. E. Lessing），在剧作《智者纳坦》中还讲述过一个“三指环”的著名故事，堪称“破执”之经典：

一位父亲藏有一枚神奇的指环，据说谁佩戴这指环，谁就会得到上帝和所有人的爱。但是指环只有一枚，他却有三个儿子。于是父亲在临终前打造了两枚一模一样的指环，以便能给每个儿子都留下一枚指环，而连他自己也分不清哪一枚是真、哪一枚是假。后来三个儿子都认为自己才拥有唯一的真指环，争执不下，只好去打官司。

① David Jasper, *The Study of Literature and Religion: An Introduction*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 2.

② John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward edited, *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London and New York: Routledge, 1999, “Acknowledgement”.

断案的法官确实非同一般，他认为分辨指环之真假的关键，不在于它的质地、材料和工艺，而在于究竟谁能“得到上帝和所有人的爱”。换句话说，如果三个儿子都不能“得到上帝和所有人的爱”，他们的指环也就都不是真的；如果相反，那么三枚指环又都可能是真的。在这里，“真”或者“假”已经不是指环的问题，而是指环所预期的“人”的品质。这品质的根本不是占有，却是施予。因为要“得到所有人的爱”，只能首先学会爱，否则又何来“所有人的爱”？这大概也就是中世纪的圣方济（St. Francis）在他的祈祷文中所说：“去宽慰才能得到宽慰，去理解才能得到理解，去爱才能得到爱；因为是在给予中获取，是在谅解中被谅解，是在死亡中得到永生。”

最后“三指环”故事中的法官对那三个小伙子说：“真正的指环无法得到证明，犹如我们现在真正的信仰无法得到证明。而每个人都应该确信他的指环是真的，每个人都应该去表现那指环所蕴含的爱的力量。”

在莱辛辞世 50 多年以后，又是 20 世纪最重要的神学家卡尔·巴特（Karl Barth）写下《论莱辛》的长文。其中不仅转述了“三指环”的故事，还以莱辛与之相关的一段名言作结：“人的价值并非来自一个人所掌握或者妄自认为所掌握的真理，而是他为探索真理所付出的真诚努力。……占有只会使人静止、怠惰、骄傲。假若上帝的右手握着所有真理，左手握有唯一的、不断躁动的追求真理的冲动，……我会恭顺地扑向他的左手。”^①

通过上述神学家对文学的引述和阐发，我们或许会想到海德格尔（Martin Heidegger）一段特别值得玩味的話：“当诗人作为诗人的时

^① 莱辛著、朱雁冰译：《历史与启示》，北京：华夏出版社，2006年，79—80页，333页。

候，他们是先知性的（prophetic），但他们不是……‘先知’（prophets）；……诗人的梦想是神性的（divine），但他并不梦想一个神（a god）。”^①当比较文学与宗教学在中国学人的研究中开始相互激发的时候，当两者的结合使一切自我封闭、自我诠释和“事先的信靠”（Pre-assurance）^②得以消解的时候，其中所包含的灵感和启示，或已成为人文学术之价值命意的根本标志。

① Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, New York: Routledge, 2002, p. 54.

② Ibid., p. 44.

基督教与中西文化历史系列研究计划

该计划由国内相关学术机构与旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所合作进行，包括数个主题相对独立又彼此关联的研讨项目，通过精深的专题研究和小型研讨会，推动基督教史与中西文化历史研究课题的学术发展。

该计划聘请国内外著名学者担任学术委员，指导、协助研究计划的进行。目前已完成“离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起”、“性别与历史：近代中国妇女与基督教”、“史料与视界：中文文献与中国基督教史研究”、“基督教与中国近代中等教育”、“基督教在中国：比较研究视角下的近现代中西文化交流”、“多元族群与中西文化交流：基于中西文献的新研究”、“地方社会文化与近代中西文化交流”、“身体·灵魂·自然：中国基督教与医疗、社会事业研究”等项目。欢迎广大读者和学术界同仁对研讨计划的主题提出批评和建议。

“基督教在中国：比较研究的视角与方法”学术委员会委员

周振鹤：复旦大学历史地理研究所教授

孟 华：北京大学比较文学与比较文化研究所教授

杨慧林：中国人民大学文学院教授

吴小新：美国旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所所长、博士

杨煦生：中国人民大学文学院教授

王立新：北京大学历史系教授

刘树森：北京大学外国语学院英语系教授

研究计划总策划：吴小新

本卷策划与编辑：刘树森

目 录

序一/周振鹤	1
序二/孟 华	1
序三/杨慧林	1

中国形象

被俯视的文明：19 世纪美国来华传教士视阈中的 中国形象/崔丽芳	2
从钱德明与中国音乐的关系看其文化身份的变化/龙 云	21
蒙古使徒景雅各笔下的蒙古人形象/特木勒	36

翻 译 策 略

明末清初传教士变译考察/黄忠廉	54
《教务杂志》中“God”汉译讨论研究/程小娟	68
季理斐夫人与《喻言丛谈》——清末民初西方来华新教 女传教士文学翻译的考察/朱 静	85
关于丁韪良译介《万国公法》的若干问题/吴宝晓	109

宗 教 理 念

乾隆朝江南两次教案述论/周萍萍	124
理雅各的儒教—神论/王 辉	138
从合儒到超儒——由《天主实义》与《天儒印》看明清传教士 经典诠释/管恩森	154

文化 教育

北京同文馆与广州博济医校的比较研究/王 芳	170
日本经验与民国时期中国基督教学校的立案/张永广	188
中华基督教女青年会中西干事比较研究——以 20 世纪 20 年代为中心/王 丽	210
略论中国文学与基督教文化/陈伟华	226

政 治 定 义

西译中述与晚清“西方政治之学”的型塑——以江南 制造局译印《佐治刍言》为中心的讨论/孙 青	238
近代中日基督教和平主义者的命运——以徐宝谦与贺川丰彦 为个案的比较研究/刘家峰	279
论文作者简介	299
编后记/刘树森	300

中国形象

被俯视的文明： 19世纪美国来华传教士视阈中的 中国形象

崔丽芳

引 言

倪维思 (John Livingstone Nevius) 的《中国和中国人》^①、卫三畏 (Samuel Wells Williams) 的《中国总论》^②、丁韪良 (William Al-

① 《中国和中国人》的出版正值蒲安臣率领中国使团访美，在美国影响较大。倪维思 (1829—1893) 是美国北长老会的一位传教士，1854 年入华，在华长达 40 年，先后在浙江宁波和山东登州、烟台地区传教；1890 年倪维思曾担任在上海举行的基督教全国传教大会的两主席之一。他用中文写了大量宗教性读物外，而其面向西方读者的主要英文著述就是出版于 1869 年的《中国和中国人》。

② 卫三畏 (1812—1884) 来华，虽然主要身份是传教士，但其职责主要是美部会的教会出版事业，并未被授予牧师职位，然而他终身恪守教职努力宣教。卫三畏是美国新教传教士中在华时日最长的人，他集传教士、外交家与汉学家于一身，其许多著述是美国人研究中国的必备之书。《中国总论》(两卷本) 初版于 1848 年，1883 年于纽约出修订版。两版基本长度不变，内容编排大致相同，在新版中，作者删掉了一些他认为累赘和值得怀疑的句子，并增写了“太平叛乱”、“英中第二次战争”以及“中国近事概述”等章节。关于作者对两个版本的说明可见其为新版所做的序言。本文将考察的即是 1883 年的修订版。此版已由福州师范大学学者陈俱译出，上海古籍出版社 2005 年出版。本文参考了该译本中的部分内容 (译文出处略)。

exander Parsons Martin) 的《中国知识》和《花甲忆记》^①以及明恩溥 (Authur Henderson Smith) 的《中国人的素质》^②是体现 19 世纪美国来华传教士所建构的中国形象特点的代表性文本。这几种著述在论述上各有侧重,但基本涵盖了中国历史文化、政治思想、社会民生的方方面面。虽然由于性格的差异、来华居留时段及工作地区与经历的不同以及受教育程度的高低导致不同作者对中国一些方面的认识存在某种程度的意见分歧甚至相互矛盾的地方,但这些分歧和矛盾并不是本质上的。因为相同的文化背景、宗教信仰、职业意识和国籍决定了这一时期的美国传教士们有一种比较牢固的团体意识和大体一致的见解,他们通过各自的文本向本国公众所传递的中国形象也就由此体

① 丁韪良 (1824—1916) 在中国活动达 60 年,除从教外,他还著书立说,介绍中国的科学与文化,是近代史上对中国社会影响较大的美国传教士。他关于中国的英文著述中最具有专论性和系统性的作品就是《中国知识》,但该书所涉及的内容却不及其自传体作品《花甲忆记》全面。丁韪良在《中国知识》一书的序言中说该书是对《花甲忆记》的补充。因此本文将这两种著作一并作为体现丁韪良笔下中国形象的代表性文本。《中国知识》初版于 1901 年,本文所依据的是 1912 年于纽约出版的再版本。《花甲忆记》共有 1896、1897 和 1900 三个版本,均在纽约出版,笔者所找到的英文版是 1896 年的第 1 版,1900 年的第 3 版已由北京大学沈弘等学者译出,广西师范大学出版社 2004 年出版。两版主体内容无任何变化,本文参考了该译本中的部分内容 (译文出处略)。

② 明恩溥 (1845—1932) 为美国美部会 (亦称“公理会”) 传教士,1872 年来华,在山东等地传教 30 多年,1905 年辞去教职。他关于中国的英文著述颇丰,其中影响最大的就是《中国人的性格》。该书 1892 年初版于上海,后又多次重印,正是因为这部著作,明恩溥在传教士中的名声大振,开始被看作是中国问题专家。本文所依据的英文版是纽约出版的 1894 年版。笔者还找到了该书的 5 个中译本:1998 年北京光明日报出版社的《中国人的特性》(匡雁鹏译)、2001 年上海学林出版社的《中国人的素质》(第 2 版,秦悦译)、2002 年北京京华出版社的《中国人的素质》(林欣译)、2004 年太原海海出版社的《文明与陋习;典型的中国人》、2005 年北京金城出版社的《中国人的德行》(陈新峰译)。其中学林出版社的译本是依据 1894 年该书的英文版译出的,该译本较忠实于原文,已连续印刷 3 次。本文参考了其中的部分内容 (译文出处略)。

现出显而易见的统一性。本文即以上述著述中关于中国政治、教育、宗教和社会民生的相关表述及议论为文本依据来集中分析 19 世纪美国新教传教士这一特殊群体视阈中中国形象的特点，并尝试用当代形象学理论对这一形象的表述类型做出解读。

一 政治与律法

在本文所择取的几种文本中，对中国的政治制度介绍得最为详尽的是卫三畏的《中国总论》。在该书第一卷的第七章中，作者首先对中国政体形式在监管如此庞大的人口方面所体现出来的有效性表示了好奇和“敬畏”。他指出，中国政府的组织形式毫无疑问是家长制的：皇帝是一家之长，他的官员是对各自所管辖的各省府、各部门负有责任的家族元老。在卫三畏看来，这一政治传统是建立在不正当、不道德原则之上的“亚洲文明”、“异教文明”的典型体现，是专制和有缺陷的。它虽然可以使社会处于相对稳定的状态，但绝不可能改善人们的生活和道德水平。可究竟是什么因素使中国的家长制政治体制维持得如此长久和稳固呢？卫三畏认为，严厉监督和相互责任是它得以依存的两大主要体系，而严格的等级制和官员之间的隶属关系又进一步加强了这两大体系的效能。“这使中国看起来就像覆盖在整个社会表面上的一张大网，每个人闭塞在自己的网格内，但相互之间又负有责任，谁也不可能逃脱政府密探的监视。如果有人逃避责任，他就可能面临株连九族的惩罚”。^①卫三畏强调，严厉监督和相互责任使民众不仅对政府充满了畏惧，也使他们丧失了对各级官员的信心，由此产生一种普遍的不信任感，民众因此将远离政府和官员视为明哲保身的最

^① S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. I, pp. 380—381.

安全的办法。而中国政治尽管以失去公正、诚实、人伦常情为代价，但民众与政府之间完全的隔绝状态正是统治阶层最希望达到的结果。卫三畏对中国政治制度的上述分析也见之于其他传教士的文本中。如明恩溥就谈到，中国社会的一个最大特点可以用“责任”来一言以蔽之，而这正是中国各项制度得以长久保持的众多原因之一，也是“导致各级官员自下而上故意而有系统的弄虚作假的直接原因”。^①

中国官员的腐败是新教传教士在议论中国政治时特别关注的现象。对此，丁韪良在《花甲忆记》中介绍说：“中国没有出版自由和投票选举，地方长官独断专行，几乎不受干涉。贪污受贿比比皆是”，而中国官员之所以贪财，其中一个很重要的原因就是他们的薪俸少得可怜。他们往往通过不正当手段来增加收入，“有些手段习以为常，有些手段则习而非常。富起来的事实即是侵吞的证据”。^②

压榨、残酷、虚假、腐败等是19世纪美国新教传教士在描述中国官僚体制时最经常使用的词汇，可见他们眼中的中国政治图景是颇为黯淡和压抑的。但传教士们并没有全盘否定中国的政体和官制。如倪维思承认，与欧洲有些国家的政府相比，中国政府对公共事务的处理更显专业化和系统化，“这种管理机制已渗透到每个偏僻的城镇、每个村子，甚至每个家族”。^③卫三畏也总结说，尽管中国政治生活中存在着很多令人震惊的欺诈和邪恶，但确有成千上万的官员愿意公正执法，惩恶除暴，并运用他们所有的知识和权力来履行自己的职责，以在民众之中获得好的声誉。^④两人援引了斯当东爵士发表在1810年

① A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, pp. 235—236.

② W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay, or China, South and North with Personal Reminiscences*, New York: Fleming H. Revell Co., 1900, p. 332.

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, pp. 70—71.

④ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. I, p. 393.

第16期《爱丁堡评论》上的一篇文章评来分析中国律法的特点和优点并一致认为，不应仅仅从个别压榨和反抗的案例中就断定中国的整个法律体系是残酷的。这种片面的认识常常是旅行家们的短见。事实上，只有观察了中国律法在整个社会执行的一般状况和最终效果之后，才能公正地评判此种制度是否有效和实用。^①

美国传教士对中国政治与法律中某些方面的肯定显然体现出了他们努力做出的力求公允的姿态，但与其否定性描述相比，他们的褒扬之词实在是十分有限。在他们看来，中国政府的组织形式和管理体系虽不比古希腊或古罗马的制度糟糕，甚至可以说远远胜于亚洲其他国家的体制，但对于谙熟了基督教国家政治和社会的公正、真诚、纯洁的人来说，中国政治堕落与邪恶的程度无疑是令人震惊和难以置信的。^②

二 教育制度

19世纪美国新教传教士在观察和分析中国的政治结构时，都无一例外地认识到了文人在中国社会的特殊地位和重要性。他们同时看到这一阶层并不拥有世袭特权，任何有学识和才思的人都有可能成为帝国的文化精英，而实现理想的唯一途径即是接受正统的儒家教育，踏上“充满荆棘的科举竞争之路”。^③传教士们都对中国文人持之以恒的学习精神表示了钦佩，对于科举考试制度在中国社会中所发挥的正面作用，也基本上达成了共识。他们一致认为，这一制度是维持中国统一和政治稳定的最重要的因素。由于其最终目的是金榜题名，封官

① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 72; S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. I, pp. 392—393.

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. I, p. 518.

③ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 328.

拜相，来自不同阶层的人都愿意让子嗣接受正统教育，这一功利性追求无疑促进了教育的普及，提高了全民的受教育水平。^①传教士们对科举考试的分析与曾受到耶稣会士中国报告影响的欧洲学者们的中国观有某些契合之处。当年，以伏尔泰为代表的启蒙思想家们曾提出欧洲国家应引入和借鉴中国的文官选拔制度，而这一倡议的最终实践则启发了一个半世纪之后来华的美国传教士对中国教育制度及其适用性的重新认识。如丁韪良就指出，美国若想扩大在世界的影响，就必须对中国的竞争考试制度明智合理地加以利用；但他同时又强调他所指的借鉴和利用不是指照搬照抄地引进，而是“需要用西方的思想加以接种，以便使它更能适应现代生活已经改变了的状况”。^②可见，丁韪良对于中国教育体系的肯定只限于科举考试这一竞争机制，在他及其同道的眼中，中国的教育制度尽管具有某些合理成分，但作为影响这个“异教”社会和民族的决定性因素，这种教育从根本上说是有缺陷的，是应该加以批判和否定的。

美国传教士对中国教育体系的批评主要集中在教学内容、教学方法、考试形式等几个方面。首先，在教学内容上，他们看到中国学生的课本永远是四书五经，这些经典除了满篇充斥着道德说教外，提供给人们认识世界的真正有价值的东西是非常有限的。^③除内容上的缺陷外，儒家经典的学习方法在传教士看来也是极不可取的。他们观察到，中国私塾的教学，一般是学生入学后，先学《千字文》、《三字经》等蒙书，而后便开始机械地背诵《四书》。明恩溥曾经对这种方

① S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. 1, p. 565; J. L. Nevius, *China and the Chinese*, pp. 62—63; W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, pp. 324—325; W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 329.

② W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 42.

③ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. 1, p. 568.

法感到颇为费解，他认为大声诵读课文不仅“极大地损伤了孩子们的发音器官，也使外国人心烦意乱”。^①丁韪良则将中国学生的机械记忆归因于儒家经典所用的呆板、过时的语言。^②倪维思认为背诵这些经典虽然“有助于发展记忆力”，但此种方法却“扼杀了人的理智发展和创造力，阻碍了思想的自由表达”。^③美国传教士对中国教育体系的否定还体现在他们对科举制度八股取士的批评上。卫三畏在《中国总论》第一卷第九章中对各级考试中所要求的程式及一系列清规戒律作了相当详细的介绍。他虽然承认科举考试的严格性和系统性，但同时指出八股文的死板形式加之儒家经典中的君权思想和保守观念钳制了文人的心思，使其成为国家的“教士阶层和统治者最忠诚、最持久的支持者”。^④对中国科举制度的竞争机制颇为推崇的丁韪良也认为中国科举考试的缺点在于缺乏专门的适应性，一成不变的考试形式“引导学生完全模仿古代的范本，从而为进步设置了障碍”。^⑤总之，美国传教士对中国传统教育的认识是颇为理性的，他们一方面赞赏它的内在价值，另一方面又批评其教育内容的陈腐和学习方法及考试形式的机械。这种褒贬相糅的评价既是他们以中西比较的结果，也是其以西变中的准备和前提。

三 宗教信仰状况与儒学

19世纪美国新教传教士来华是为了传播福音，实现中国的基督

① A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 251.

② Martin, W. A. P., *A Cycle of Cathay*, p. 42.

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 65.

④ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. I, p. 520.

⑤ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 42.

教化。这一宗教使命使他们自然格外关注中国社会的宗教信仰状况。然而，传教士们一致承认，理解一个“异教民族”的“宗教信仰”是一件艰难的事。^①这种困难首先来自于中西文化对“宗教”一词的不同理解。倪维思指出，在基督教国家中，“宗教”一词是指“上帝及信仰上帝的观念，其涵指是精神的、神圣的；中国的‘教’则不包括我们所理解的宗教的任何意义”。^②卫三畏也认为，在中国，没有普遍意义上指称宗教的专有名词。“教”这个字的意思是“讲授”，或者“所教的东西”；它还用来指称“所有的教派和具有纲领与典礼的社团组织”。除中西文化的差异外，传教士们将造成理解中国宗教困难的另一个原因归结为中国人宗教信仰的混乱状态。对此，明恩溥的描述是颇为形象的，他认为中国社会的宗教力量可与堆起夏威夷群岛的火山的力量进行类比：在有些古老地区，人们对宗教的冷漠和淡忘就“如同群岛北部沉寂多年的火山”；而在另一些省份，人们的宗教热情则“如同群岛东南部仍在频繁爆发的火山，其威力足以震撼四周”。^③尽管传教士们普遍感到难以准确把握中国宗教的特征，但为了使本国读者能对此有所了解，他们在各自的文本中仍都用了较大篇幅来概述中国社会的主要宗教信仰及其对国民精神和道德生活的影响。传教士们观察到，中国的宗教形式主要有三派，即通常被称为儒、佛、道的三教。虽然这三个教派在教义上有所不同，在逻辑上也无法调和；但它们不是截然对立的，而是相互补充、协调一致的。^④

① S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. II, p. 193.

② J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 79.

③ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 299.

④ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 79; W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 193; W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 289.

在传教士看来，三教中最值得深入研究的无疑就是儒教了。儒教既可以指“一般所说的文人信仰”，也可以作为“国家宗教的代名词”；^①但两者的基石均是正统的儒家学说。儒学本身并不是宗教，而是一种思想体系。对于这一体系在中国社会中所发挥的巨大作用，传教士们显然早已达成了共识。他们特别肯定儒家关于人际关系和道德修养的一些观点。如卫三畏写道：“孔子教育了中国人如何进行日常生活的交往，子女如何对待父母以及男子如何娶妻和入仕，这些对我们来说可能毫无意义，但对当时的人们来说却是必须精心谋划的。”^②倪维思指出，孔子从正反两方面阐述了“仁者爱人”的道理，特别是他“己所不欲，勿施于人”的道德标准与《圣经新约》所说的“你想人家怎样待你，你也要怎样待人”的为人“金律”有明显的契合之处。^③丁韪良认为，儒家“修身齐家治国平天下”的伦理要求用最为巧妙的方式道明了人类关系中的责任，勾画了一幅理想的乌托邦图景。虽然这样的乌托邦从未在中华帝国出现过，但它却是“维系中国社会关系的一条纽带”。^④明恩溥也毫不否认儒家思想中的一些内容对中国人来说确实具有重大而独特的意义，“如统治者必须有德有能，人与人之间五种关系的主要理论……像一座座山峰，突现在一般中国人的思想之中，吸引所有观察者关注”。^⑤

传教士们对儒学的肯定并不意味着他们对其持有真正欣赏和接受的态度；相反，他们看到的更多的是其中存在的与基督教义以及西方

① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 79; S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. II, p. 193.

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. I, p. 663.

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 51.

④ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, pp. 287—288; W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 212; p. 214.

⑤ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 289.

近代精神相悖的地方。首先，孔子对古代圣君的追随反映了儒学的崇古心理，而这种心理与儒家对“孝道”的强调一起导致了中国人对伟人和祖先的神化与崇拜。^①传教士们观察到，祖先崇拜已构成了中国宗教的核心内容，但此种宗教形式的本质究竟如何？中国人与他们所祭拜的对象又是什么关系呢？这一曾引起当年罗马教廷与清政府礼仪之争的问题现在又摆在了美国新教传教士们的面前。卫三畏在详细描述了“皇天崇拜”的隆重仪式之后分析说，中国人对天和祖先的概念似乎是泛神论的，“在崇拜天、地和陆上诸神时，他们的意思包括所有在上的力量，以谋求其好感”。^②明恩溥也谈到，“在某种意义上，中国的所有死人都是神”，所以，中国整个民族是多神论者。^③祖先崇拜的泛神论或多神论倾向显然与传教士们所信奉的基督教一神论信仰格格不入。虽然他们承认，比起其他异教民族的宗教信仰，中国的这一活动形式从未神化罪恶，也不宣扬杀人献祭，但它却是典型的“偶像崇拜”，或至少包括偶像崇拜的成分。^④倪维思就认为，祖先崇拜与上帝十戒中的第二戒是不相容的，“它使人的精神逐渐地远离上帝，将上帝之真理变为谎言”。^⑤丁韪良分析说，中国人祭祖的仪式有三个要素，即拜、祈和祭。虽然拜和祭本身并不属迷信活动，但向死去的先辈祈求庇护和保护则是真正的偶像崇拜。针对传教士是否应该坚决反对祭祖的问题，丁韪良还发表了自己的见解。他指出，祖先崇拜对中国宗教和道德的影响是其他任何一种体系或教义所无法相比的，因此，传教士最好不要干预中国人的祭祖行为，而应把它置于上帝真理

① J. L. Nevius, *China and the Chinese*. p. 48; p. 51.

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. II, p. 198.

③ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*. p. 290.

④ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. II, p. 192.

⑤ J. L. Nevius, *China and the Chinese*. p. 157.

的影响之下。^①不难看出，丁韪良对祭祖活动所采取的相对宽容的态度在一定程度上承袭了明末清初耶稣会士“耶儒合流”传教策略中的某些内容。^②但从本质上看，他的主张和立场与后者向中国祭祖传统所作出的妥协还是有所不同的。这种不同首先源于时代和心理的重大差异。耶稣会士来华是在殖民主义扩张前期，其文化中心主义远没有19世纪传教士那么强烈，他们将祖先崇拜只看作是国家的习俗和单纯的礼节，与对上帝的信仰并不冲突，因而可以将二者协调起来。而一个半世纪之后，中西关系的对比已发生了根本的转变。虽然丁韪良在华生活多年，他的经历使他较其他传教士更能全面了解到中国文化的深层内涵，但拯救“异教中国”的坚定信仰和西方文化至上的观念仍不可避免地囿限着他观察中国的视野。因此，尽管他对祖先崇拜的态度曾引起过与其同期来华的大多数传教士的反对，但他的最终落脚点与反对派的主张实质上是毫无二致的，即消除传教士的文化障碍，改造中国文化，使中国基督化、西方化。

虽然美国新教传教士关于祭祖问题存在着传教策略上的分歧，但在对儒家学说的另一缺陷——对上帝和精神的忽视——的认识上，他们的结论则是完全一致的。如倪维思谈到：“儒学中自然之光所启迪的真理是片面的、不完整的，因为它注重的只是现世关系中人与人之间的责任。上帝及我们与上帝的关系、精神的本质、来世命运等是中国人从未考虑也不能真正理解的问题。”^③丁韪良也认为，儒家学说的内容虽然系统周密，但其中的错误与缺陷表明这一体系仅仅是对外在现象的陈述，而忽视了心智因素和对现象后面因果本质关系的探索。^④

① W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, pp. 276—278.

② 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津人民出版社，1997年，第47—48页。

③ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 148.

④ W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 226.

卫三畏的论述更具代表性，他指出，孔子只教导人们对国君或家长承担责任，而不是对任何高于人的力量负责。明恩溥则特别摘引了他颇为推崇的德国传教士花之安（Ernst Faber）^①的分析来阐明儒学的缺陷。花之安在他的中文著作《儒学汇纂》一书的结尾处，曾用了一个章节来写“儒学的不足与错误”，如儒学没有区分人的灵魂与肉体，无力惩罚罪恶等等。花之安对儒学存在的各种弊端和缺陷的分析使明恩溥得出的最终结论是——儒学根本无法支撑一个民族的精神生活。^②

19世纪美国新教传教士的上述论述清楚地表明了他们对儒学所采取的是本质上对立和否定的立场。这一立场显然与他们的基督教中心主义意识相吻合。为了证明基督教的优越性，他们对儒学中所有不符合基督教原则的内容都给予了严厉批评。而在此种批评视角下，三教中的另外两种宗教——佛教和道教——对传教士来说，在拯救中国人精神和灵魂方面就更加显得无能为力了。^③总之，中国的宗教信仰状况在传教士看来是混乱无序、缺乏活力的。^④“皇天崇拜的庄严礼仪，孔子的教诲，佛教的仪式和道士的巫术”使各个阶层的人们都置身于“无知与谬见的迷雾之中”。^⑤而如何才能驱散这些迷雾，给异教

① 花之安（Ernst Faber, 1836—1899），1865年代表德国礼贤会到香港和广东内地传教。1880年与礼贤会脱离关系，独立传教。他著述颇丰，中文著述最著名的是《自西徂东》和《中国史编年手册》。英文著作中除了《儒学汇纂》（1875）外，还有《中国宗教学导论》（1879）、《从历史角度看中国》（1897）、《中国古代社会主义的重要思想——哲学家孟子的学说》等书。1893年，花之安还应邀参加在美国芝加哥举行的世界宗教研究会，在大会上宣读了有关儒学的论文。他被誉为“19世纪最高深的汉学家”。

② A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 293.

③ Ibid., p. 311.

④ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 151.

⑤ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. II, pp. 266—267.

中国带来真正的信仰和知识的光芒呢？传教士们的答案自然是不言而喻。

四 社会生活和国民性格

在中美不平等条约的保护下，美国新教传教士逐渐从海岸深入到内地，从城市深入到乡村，中国社会生活的“内幕”也随之越来越多地展现在他们面前。文化观念和传统的差异与相斥使传教士们感到中国的许多社会现象都令人不可思议，难以认同和接受。最令传教士迷惑和反感的首先是中国人很多似是而非的迷信观念和占卜活动。这其中引起他们特别关注的是被称为“风水”的相地术。中国人关于合风水者得福禄，不合者遭殃的说法使传教士们感到颇为费解，并且还意识到，这一迷信思想已成为了他们在华生活和传教的主要障碍。对传教士而言，风水是伪科学，它阻碍着一个国家的发展和进步，使各阶层民众处在无知和贫穷之中。^①

除迷信外，传教士们还观察到，中国社会生活中的另一个重要特征是异常牢固的家庭纽带，而维系家庭关系、进行家庭管理的基础就是孝道原则。对于中国这一古老观念，传教士们并没有单纯地进行否定和排斥，他们甚至认为，中国人的孝行，对于“家庭关系纽带有点过分松散”的基督教国家来说确有不少吸引人的方面；但他们同时强调，孝道只讲述了孩子对父母的责任，却忽视了父母责任和女性权益，而基督教教义在此方面则显示出了中国道德所无法比拟的优越性。因为《圣经新约》明确指出了丈夫与妻子、父母与儿女之间的相

^① W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 41; J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 172; S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. II, p. 246.

互责任，其教义顺应了人的内心自然本性。此外，传教士们还看到中国人的孝主要在于传宗接代，这是造成一夫多妻制与蓄妾制度的根本原因，并随之产生各种不幸，而溺婴行为就是其中之一。中国社会的一夫多妻制和溺婴现象在美国新教传教士到中国之前已引起了来华外国人的关注。马戛尔尼使团的成员之一约翰·巴罗（John Barrow）就曾渲染说，他在中国首都北京的时候，听到马车每天都在街上盘桓，捡拾被残忍的父母扔到街上的婴儿。19世纪早期来华的德国新教传教士郭实腊（Charles Gutzlaff）和法国天主教传教士古伯察（Huc, Evariste Regis）则进一步肯定了巴罗的描述。^①与以上几位作者相比，美国新教传教士对此的认识和分析倒显得相对冷静、客观一些。他们指出，溺婴习俗在中国并不是普遍存在的，“把一小部分人的残暴行为强加到所有中国人头上是不公平的”^②。但他们同时也认识到，这种令人震惊的犯罪行为“仍在清王朝的一些地方肆虐”，^③而且，由于公众的抵触，他们“难以获知此类事情的确切情况”。总而言之，它是孟子“不孝有三，无后为大”训导的必然结果，也是“接受异端迷信教育的人们头脑被扭曲、心灵被腐蚀的具体体现”。^④

中国孝道中对女性权益的忽视还使美国传教士格外关注中国妇女在中国社会中的地位。在他们眼中，中国妇女的命运显然不及她们的欧洲姐妹们幸福。“年轻的妻子在她们的新家里几乎找不到基督教国家的女性所获得的爱和同情”，而由于不知道世界上还有比她们更好

① 约·罗伯茨：《十九世纪西方人眼中的中国人》，第110页。

② S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. II, p. 240.

③ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 108.

④ A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 178; J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 251; S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. II, p. 240; W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 108.

的妇女，她们“对于其伴侣剥夺了自己做决定的权利，不会感到丝毫的不平”。^①尽管中国妇女地位有不少不尽如人意的地方，传教士们认识到，她们也并不是毫无尊严可言。根据孝道的原则，寡妇可以管教自己的儿子，儿子必须孝敬自己的母亲。倪维思指出，虽然中国的“妻管严”丈夫比美国和欧洲要少得多，但中国妇女也有她们自己的“女权观”，而且有些妇女在家庭中的权威地位及其所表现出来的控制意志还是显而易见的。^②对于中国妇女自身的德行与潜质，丁韪良更是给予了肯定：“从伦理道德上来说，妇女是中国更好的那一半人口”，“在智力上，她们并不愚笨，由于不能上学，她们只能在若明若暗的朦胧状态中长大成人。”^③

美国传教士对中国社会民生的描述和议论最终落实到了对中国人性格的分析和总结上。他们都承认，西方普遍流行的简化、丑化中国人形象的做法是不可取的，应从决定和影响民族性格的诸多因素中去把握中国人的特征。而由于中国人所处的环境与社会及其生活中的“各种现象本身就是互相矛盾的”，^④他们的性格自然也表现复杂性和多面性。这其中既有值得肯定的优点，也有天性恶劣、堕落的特征。如倪维思在对中国人的文明和性格进行总体评价时就首先承认，中国人的智慧是显而易见的，“关于这一点，事实胜于雄辩”。^⑤对于中国人的智慧与知识水平，丁韪良也颇为认同。他指出，人们往往怀疑中国人是否具有创造力，事实上，他们既有智慧，又务实能干。^⑥传教

① S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. I, p. 794.

② J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 249; p. 238.

③ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, pp. 82—83.

④ Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, p. 316.

⑤ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, pp. 279—280.

⑥ W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 23.

士们还认为，勤劳质朴、撙节尚俭也是中国人的主要素质之一。而且在这一品德培育下，中国人还具有坚韧的毅力耐性、知足常乐的心态和旺盛的生命力。另外，在传教士们的眼中，中国人还是爱好和平、重情尽孝、遵纪守法的民族，在这一点上过分注重个人自由的西方人应该向中国人学习。^①

美国传教士对中国人性格中上述特点的肯定显然体现了他们在各自文本中旨在摆脱西方社会漫画化中国人形象的倾向和动机，但特定的身份与视野决定了他们的立场。为证明基督教改造中国人的必要，他们必须要找出中国人性格中的软肋，而这根软肋就是其人品道德中的劣根性。对于中国人恶劣的性格品质，倪维思的描述是，与欧洲人相比，中国人是“一个不思进取、不够主动且缺乏精力的种族”。^②丁韪良也认为，中国人的民族性格中确实有某种与众不同的缺陷阻碍了中国人心智的发展，而能使中国人最终克服羁绊、促进心智进步的只有基督教文明与上帝的福音。^③卫三畏则强调说，中国人的天性中有腐化、堕落的特征，而“试图以法律制约和普及教育来补救性格上的缺点”显然收效甚微，唯一可行的办法就是要等福音来帮助提高全民族的道德观念。对中国人的劣根性作出总结性归纳的是明恩溥的专著《中国人的素质》。其中所列出的如“面子要紧”、“拐弯抹角”、“柔顺固执”、“互相猜疑”、“言而无信”等品质都直接反映了中国人在处理人与人关系方面的虚伪和相互间的欺骗。明恩溥特别指出，中国人对任何外界的刺激麻木不仁，尤其漠视西方文明的进步。因此要想让中国对西方保持尊敬，只有一个办法，那就是用事实来向中国人证明基

① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 278.

② W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay, or the Intellect of China*, p. 229.

③ S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. I, p. 836.

督教文明的优越性，因为“中国的各种需要只是一种需要。这种需要，只有基督教文明，才能永恒而又完整地加以满足”。^①

结 语

有学者指出，作为中国文化的评论者，在华的新教传教士可以说是最好的，但又是最糟的。说他们是最好的，是因为其所接受的教育和在中国的长久生活，使他们既具备研究中国的基本素质，又保证他们比其他外国人更经常地接触中国社会各种现象。说他们是最糟的，是因为他们带着不可动摇的成见来到中国，即认定中国文化是异教文化、停滞的文化，而他们自己的主要任务就是向这些异教传统发起挑战并击败它们。^②新教传教士的这种二元对立立场明显不同于耶稣会士较为温和的中国观。用形象学的术语来说，中国形象已发生了从乌托邦到意识形态的历时变化，而这一变化的基础就是西方的崛起、欧美现代化、殖民扩张以及传教运动的具体实践。

当代形象学研究者认为，一切异国形象“都源于对自我与他者、本土与异域关系的自觉意识中”，^③并且始终是自我在与“他者”的关系中，依照自我的理解，针对“他者”所进行的自我异域化的实践结果。而自我创造绝不仅仅是一种单纯的个人行为，它是通过作者本人所隶属的社会和群体的形象描绘出来的。法国比较学者把这种在“他者”形象建构中起支配作用、来自其所属社会和群体的影响源称为“社会集体想象物”。这一想象物并不是统一的，它有颠覆作用和认同

① A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, pp. 392—393.

② 约·罗伯茨：《十九世纪西方人眼中的中国》，第49—50页。

③ 巴柔：《形象》，孟华主编：《比较文学形象学》，北京大学出版社，2001年，第155页。

作用两种力，存在于乌托邦和意识形态之间。^①前者本质上是质疑现实的，它由于向往一个根本不同的“他者”社会而对异国进行描写，是对群体象征性模式所作的离心描写。^②而意识形态则“按照群体对自身起源、特性及其在历史中所占地位的主导性阐释将异国置于舞台上”，这些形象“将群体基本的价值观投射到‘他者’身上，通过调节现实以适应群体中通行的象征性模式的方法，取消或改造了‘他者’，从而消解了‘他者’”。^③按照这样的原则，我们不难推断，明清之际来华的耶稣会士以及受其影响的欧美启蒙学者们对中国的表述在很大程度上是倾向于前者的，因为虽然动机不同，他们却都是以具有离心力的话语来表述中国的，将中国描述成道德政治和审美艺术的乌托邦。然而当代形象学理论又提出，乌托邦与意识形态其实并不是截然分开的两种类型，它们往往交织在一起，相互渗透，相互补充。法国学者保罗·利科（Paul Ricoeur）就认为，“乍看上去，两个现象是截然相反的，但在进行更仔细的检查时，它们却是辩证地相互牵连的”。^④形象学的这一原则在耶稣会士和启蒙学者的文本是有所体现的。事实上，耶稣会士“集体想象”的类型与其说是乌托邦的，不如说是意识形态的，因为其所建构的中国形象是完全被纳入基督教视野的，即使他们在表述中国时肯定多于否定，赞美多于贬抑，其直接目的也是趋向于利用“他者”来“整合、重复、反射”自身的宗教观。同样，启蒙学者关于中国的“集体想象”也表现出了意识形态的一些

-
- ① 比较文学形象学理论中使用的“意识形态”一词并不具有政治、论战意义，而只具有描述意义。
 - ② 莫哈：《试论文学形象学的研究史及方法论》，孟华主编：《比较文学形象学》，第37页。
 - ③ 同上，第35页。
 - ④ 保尔·利科：《在话语和行动中的想象》，孟华主编：《比较文学形象学》，第60—61页。

特征，因为其笔下的中国形象虽然是以质疑或颠覆本国社会秩序为基本倾向，他们在向往中国的同时，却看到了中国缺少变化、闭关自大、不讲科学、崇尚迷信等种种弊端。而这些形象的坐标自然是处于特定历史时期的西方人的价值观和思维模式。

与上述两种形塑者一样，19世纪美国新教传教士在建构中国形象时也受到了“社会集体想象物”的支配和制约。从形象所呈现的特点中不难看出，这一想象物同样也包含有乌托邦和意识形态两种因素。如对中国古代文明成就的欣赏，对中国律法体系和文官选拔制度的推介，对儒家道德观念的认可以及对中国人爱好和平、勤劳守法等品质的肯定都体现了他们对耶稣会士和启蒙学者中国形象乌托邦倾向的继承。有传教士还坦言：“我们可以明智地从中国书里抽出一片绿叶，为改造我们这个太过物质化的时代所用。”^①美国传教士的这一观点实际上是源于其理想主义的宗教道德信念与美国国内日益加重的商业化趋势和拜金主义倾向之间的矛盾，对母国社会弊病的不满使他们自觉地使用了离心力的话语来表现自身视阈内中国文化所含有的正向价值。然而综观美国传教士所勾画的中国全景图，“他者”形象中的正向价值可以说微乎其微。他们最经常使用的是“异教”、“古老”、“停滞”、“专制”、“保守”、“贫穷”、“宗教冷淡”、“偶像崇拜”、“麻木虚伪”等等凸显其基督教普遍主义、西方中心主义以及种族优越感的词汇和话语模式。可以说，耶稣会士基于宗教立场而整合中国形象的意识形态想象和启蒙学者的时代精神以及价值观念都直接传输到了美国新教传教士的“社会集体想象”之中，并由此成为影响和规范其建构中国形象的主要思维定式。

^① J. L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 288.

从钱德明与中国音乐的关系看 其文化身份的变化

龙 云

如果说钱德明（Joseph-Marie Amiot, 1718—1793）在今天的西方世界依然具有知名度，这在很大程度上得益于他在音乐方面的成就。近年来，他在音乐方面的翻译著述成为西方学者关注的一个重点，一批原始手稿^①、音乐学研究著作^②以及音乐作品相继出版。其中，《华乐西传法兰西》^③较系统地研究了钱德明在中国音乐方面的著译，以及在法国的接受情况。一些论文重新发掘了钱德明的未刊手稿^④，

① Fr. PICARD et P. Marsone, “Le cahier de musique sacrée du Père Amiot; Un recueil de prières chantées en chinois du XVIII^e siècle”, dans *Sanjiao wenxuan: Matériaux pour l'étude de la religion chinoise*, 3, 1999, pp. 13—72.

② B. Didier, *La musique des Lumières*, Paris, PUF (coll. Ecriture), 1985, pp. 61—87; Fr. Picard, *La musique chinoise*, Paris, Minerve, 1991; Fr. Picard, «La musique catholique en Chine du XVI^e au XVIII^e siècle», livret d'accompagnement du CD, *Messe des Jésuites de Pékin*, pp. 9—15; Fr. Picard, «Music», dans N. Standaert, *Handbook of christianity in China*, t. 1: 635—1800, Brill, Leiden-Boston-Cologne (coll. Handbook of Oriental Studies. Handbook der Orientalistik, section 4: China, numéro 15—1), 2001, pp. 855—860.

③ Y. Tchen (陈艳霞), *La musique chinoise en France au XVIII^e siècle* (《华乐西传法兰西》), Paris, Institut des Langues et Civilisations orientales (coll. Publications orientalistes de France, numéro 702), 1974.

④ M. Brix et Y. Lenoir, «Une lettre inédite du Père Amiot à l'abbé Roussier (1781)», dans *RAHAL*, 28, 1995, pp. 63—74; M. Brix et Y. Lenoir, «Le Supplément au Mémoire sur la musique des Chinois du Père Amiot. Édition commentée», dans *RAHAL*, 30, 1997, pp. 79—111.

将研究导向了民族音乐学的范畴。^①近作《钱德明之中国礼仪舞》重点考察了他所参照的中文文献，力求廓清其创作时期的历史文化背景。这些著作或论文相继发表，从一种新的深度挖掘了钱德明在音乐方面的研究工作，即从单纯的西文文本转向了中西文材料并重的比较研究路数。

音乐是钱德明到中国之后最早接触的领域之一，他研究中国音乐前后时间跨度很大，其成果在当时也多被论及并产生了一定的影响。本文将更多地关注钱德明的文化媒介人身份，注意考察文化传播过程中其自身身份的细微变化，从而更好地理解他在中西文化交流史上的地位和作用。我们将通过历时性研究来洞悉其文化身份和接受心态的转变，进而分析导致这种心态转变的内外原因。以下从三个时间段来进行梳理：一是来华之前法国对中国音乐的接受情况，二是来华初年与中国音乐的初次接触，三是来华二十多年后对中国音乐的深入研究。

一 18世纪上半期法国关于中国音乐的社会集体想象

利玛窦以降，来华耶稣会士大都秉承“适应策略”，以科学和技艺为宫廷服务，从而为天主教在华的传播争取生存空间和发展契机。这是主流耶稣会士的不二法门。法国传教士是其中的代表，他们通过

^① 该处的资料可参见 Michel Hermans, “Joseph-Marie Amiot, une figure de la rencontre de l'autre au temps des Lumières” (《钱德明：启蒙时代一个与他者相遇的形象》), 载 Yves Lenoir 和 Nicolas Standaert 著, *Les danses rituelles chinoises, d'après Joseph-Marie Amiot* (《钱德明之中国礼仪舞》), Presses universitaires de Namur, 2005, 第 11—12 页。

对中国文化的适应和研究不断地推进这一传统。诚然，法国最初派遣耶稣会士的计划具有多元的目的，既有科学考察的需要，也有传教的意图，同时还有建立一个常设性使团的初衷，所以被选来华的传教士“或通晓天文学、数理化，或身怀绝技，这就保证了他们能够沿着利玛窦开创的道路走下去，也保证了他们能完成法国国王委以的科学、宗教、外交这三大任务”。^①作为早期来华法国耶稣会士中晚辈的钱德明，音乐方面的才能正是他被派来华传教的原因之一，他自己也清楚地意识到了这一点，他说“尤其是在我受上级之命来到（中国）的首都和宫廷，科学和艺术是最有效的手段。”^②

至于钱德明在音乐方面的造诣，费赖之（Louis Pfister）称他为“非常好的音乐家”。^③而他自己在谈到音乐方面的素养时则谦虚地说：“我马马虎虎懂音乐，会吹横笛和演奏管羽键琴，我运用所有这些小才能让自己被（中国人）接纳。”^④这是他对自己音乐才能的评价，其中并没有更多地谈及在法国学习音乐的情况。那时候，他的故乡土伦并没有音乐家，但当时很多耶稣会学校都开有戏剧音乐课，进行音乐方面的基础教育，如他曾经就读的里昂三一学院^⑤。

① 孟华：《伏尔泰与孔子》，新华出版社，1993年，第23页。

② 钱德明：《Mémoires concernant les Chinois》（《中国杂纂》），t. 6, Chez Nyon l'aîné, 1780, pp. 1—2.

③ Louis Pfister（费赖之），*Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine*（《在华耶稣会士列传及书目》），Changhai, 1934, p. 851.

④ Amiot, *Mémoires concernant les Chinois*, t. 6, p. 2.

⑤ 参见 Michel Hermans 著，《钱德明：启蒙时代一个与他者相遇的形象》，第26页。P. Guillot, *Les jésuites et la musique. Le collège de la Trinité à Lyon 1565—1762*（《耶稣会士与音乐，1565—1762年的里昂三一学院》），Liège, Editions Mardaga, 1991（sur l'éducation musicale dans la pédagogie jésuite, pp. 147—159）。T. Fr. Kennedy, «Les jésuites et la musique»（《耶稣会士与音乐》），dans G. Sale（éd.），*l'Art des Jésuites*, Paris, Editions Mengès, 2003, pp. 297—308.

钱德明来华之前，中国音乐在法国的介绍和传播几乎是空白，因此他缺少对中国音乐进行了解的媒介。在欧洲提到远东音乐是很晚的事情了，直到1681年，法国耶稣会士梅纳斯特里埃（Claude-François Ménéstrier, 1631—1705）才在《古今音乐的演奏》（*Des représentations en musique anciennes et modernes*）中谈到中国人的音乐。该书认为中国人自古以来就有通行于欧洲的大部分东西，中国人把自己的法律及政府的政治准则称为“乐”，只有统治世家才掌握这种音乐的奥妙和演唱方法。^①在整个18世纪前半期都备受关注的《中华帝国全志》中有关于中国音乐的少量内容，这是经过杜哈德（Du Halde, 1674—1743）神父加工改编而成，编者自身缺乏生动的调查经验，对中国音乐进行了比较负面的评价：“按照他们（中国人）的说法，是他们自己创造了音乐，他们吹嘘自己过去曾经把音乐发展到了完美的极致。如果他们所说不假，需要说的是它还处于原始的状态，因为现在有那么多种缺陷，只勉强够得上音乐这一称谓而已。”^②有研究者指出，该书中给出的中国曲谱“错误百出”，“中国音乐被一种最怪异的方式横加扭曲，如果说这让欧洲人大为震惊的话，那可能会让中国人更加目瞪口呆”。^③在18世纪前半期，通过他传递给西方的中国音乐形象是滑稽而浅薄的，与西方人对音乐的理解和认知存在较大的差距，这也是当时法国人对中国音乐的一般认识。直到钱德明离开法国的前一年（1748），也没有其他介绍中国音乐的著作面世，法国人对中国音乐的

① 参见 Y. Tchen 著 *La musique chinoise en France au XVIII^e siècle* 第一章《最早的论述》。

② Du Halde（杜哈德），*Description géographique, histoire, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*（《中华帝国全志》），t. 3, La Haye, Chez Henri Scheurleer, 1736, p. 328.

③ Y. Tchen, *La musique chinoise en France au XVIII^e siècle*, p. 34.

了解还大致停留在杜哈德的只言片语之上：“谈到中国音乐，我们发现几乎还是对……《中华帝国全志》中关于音乐的文章的原版复制。”^①

从比较文学形象学角度来看，“形象因为是他者的形象，故而是一种文化事实；此外，我们说的也是文化的集体形象。它应被当作一个客体、一个人类学实践来研究。它在象征世界中占有一席之地，且具有功能，我们在这里把这一象征世界称之为‘集体想象物’。它与一切社会、文化组织都无法分开，因为一个社会正是通过它来反思自我、书写自我、反思和想象的。”^②在18世纪前半期的法国，由于没有更多专业介绍中国音乐的著作，杜哈德神父那些简略而贬低中国音乐的文字几乎成了独家材料，加之这部作品在当时影响较大，所以一般法国人建构中国音乐形象的素材大都出自这部作品。这种相对负面的中国音乐形象植入了当时法国人的大脑，逐步纳入到社会集体想象物之中，并且开始发挥它的“功能”。在社会集体想象物“这个张扬互文性的场所”中，保存或传递着《中华帝国全志》中关于中国音乐的“只言片语、序列、整段文章”，成为一个将这种形象不断“现实化的场所”。脱胎于这个注视者文化语境的钱德明受到该社会集体想象物的作用，而那些从杜哈德神父作品中分离出来的话语渐次成为“套话”融入了他个人的想象空间。这时候的钱德明相对于中国音乐这个“相异性”元素来说，他只是一个简单的注视者，还不具备进行深入自我反省、思考、对比、修正的客观条件。

如果说钱德明在来华之前对中国音乐有一鳞半爪的了解，那不过是对杜哈德作品的匆匆一读，获得的只是从这位神父笔下经过多重接受效果之后所生发的观念，认为中国音乐原始而低级，与西方音乐相

① Y. Tchen, *La musique chinoise en France au XVIIIe siècle*, p. 41.

② 孟华主编：《比较文学形象学》，北京大学出版社，2001年，第126页。

比几乎不能称为音乐。钱德明来华之前对中国音乐的了解是间接的，他只是多重接受链中靠近尾部的一环，中国音乐经过多重媒介之后在某种程度上已经被“误读”而“变形”，不会是一种真实的、客观的、直接的认识，这种认识迎合了18世纪上半期法国人对中国音乐的集体想象。但这种集体想象为钱德明的个人想象提供了原始的依托和框架，为他在与“他者”进行“亲密”接触之前准备了比较的素材（杜哈德的中国曲谱，杜哈德论及的中国音乐史）。虽然他个人关于中国音乐的形象还脱不了当时“套话”的窠臼，但他将带着这种集体想象话语的简单复制而前往中国，开始自己历时数十年的中国音乐之旅。

二 初逢中国音乐（1751—1763）

1751年到达北京之后，钱德明开始按照利玛窦的道路学习中国语言文化，努力进行“汉化适应”。他说：“来到中国后，我第一等关心的大事就是学习他们的语言和风俗，以便向他们成功地宣讲我们圣教的真谛。”^①要从来华耶稣会士的传统中去寻求传教的突破口，音乐才能是一个可资利用的捷径，他希望用西方音乐去吸引和感染中国文人，从而达到使他们皈依天主的目的。他不遗余力地介绍西方音乐，不错过任何可以利用的场合：“在我刚来北京的初年，一切可以利用的机会，我都不会忘记去征服听我演奏的中国人，希望让他们相信我们的音乐要比当地的音乐高出一等。而且这些都是有教养和判断力的人，往往是朝中的一品大员，经常来法国传教会谈论中国科学与艺术，他们能够做出相应的比较。”^②但试图用西方音乐去打动中国人的

① Amiot, *Mémoires concernant les Chinois*, t. 6, p. 1.

② Ibid., p. 2.

初衷并未实现，他的努力未能取得预期效果：“拉莫的名曲，最动听的奏鸣曲，最婉转的长笛曲，布拉韦的长笛奏鸣曲，这些都丝毫不能对中国人产生影响，我看到他们脸上只有冷漠的表情，显得漫不经心，说明我压根就没有打动他们。”^①

面对中国人对西方音乐的无动于衷，他开始接触和研究中国音乐。正如他自己所说：“在中国文化多方面有着深入研究的宋君荣（Antoine Gaubil, 1689—1759）神父鼓励我接触（中国音乐方面的）著作，并且给我尽可能的帮助。”^②他开始用西方记谱方式收录中国歌曲，并且寄给英国皇家学院。宋君荣神父在给伦敦皇家学会的信中写道：“钱德明神父刚刚来到这里，他交给我的几首中国歌曲，正如您希望的那样，我把它们寄给您。该神父说他想学习中国音乐方面的相关内容。如果他继续学习的话，在这方面您还会收到新的东西。”^③1751年11月，钱德明寄出了10首中国曲子，这些曲子于1753年寄达伦敦，其中第一首曲子是《柳叶锦》。^④同时，他决定翻译李光地的《古乐经传》（*Kou-yo-king-tchouen, Commentaires sur le Classique touchant la Musique des Anciens*）。翻译完成之后，钱德明将手稿寄给德拉杜（de la Tour, 1697—1766）神父，并答应每年都寄送其他关于中国音乐的补充材料，并请他将该手稿转交美文铭文学院常任秘书布甘维尔（de Bougainville, 1722—1763）。^⑤“我多次直接寄给德拉杜神

① Amiot, *Mémoires concernant les Chinois*, t. 6, p. 2.

② Ibid., p. 3.

③ 转引自 Michel Hermans 文第 27 页。Gaubil（宋君荣），Lettre du 30 octobre 1751 adressée au secrétaire de la Royal Society de Londres, Cromwell Mortimer（1751 年 10 月 30 日致伦敦皇家学会秘书 Cromwell Mortimer 的信），*Correspondance*（《通讯》），第 644 页。

④ 参见 Michel Hermans 文第 27 页。

⑤ 同上，第 29—30 页。

父的材料最终到达了法国，等最后一次寄出去之后，布甘维尔先生已经过世，而德拉杜神父也于1763年和我们断了联系”，从此他对这部手稿的命运了无所知，开始“转向其他更值得学者们关注的领域”。^①钱德明对中国音乐的初期努力也就告一段落，等到1770年代之后，他才重拾起中国音乐研究。

钱德明到达中国仅两三年就开始翻译《古乐经传》，这时候他对汉语的掌握明显不足，对中国文化和中国音乐的整体理解也很有限。当二十多年后回忆起当年的翻译时，他自己也承认：“在我写作中国古代音乐时，我对这方面的了解远远赶不上现在，对整个国家的风俗习惯和经典著作的了解也远不如目前，各方面所能得到的帮助也非常有限，在我早期的作品中免不了要出现无数的错误……”^②今天，钱德明的这部翻译手稿已经无迹可寻，我们不能一睹它的面貌了，但这一未经出版的手稿在18世纪却被多次引用^③，钱德明认为那些引用经过了随意的篡改，“我完全有理由认为我的手稿经历了很多人手，遭到了无数次改头换面的篡改”。^④尽管如此，我们仍可以从某些片断来解读他早年对中国音乐的认识。

当时，他对中国音乐的概念还比较模糊，对“律”等重要观念一知半解，对所谓中国上古的确切概念也不甚了了。他认为中国古代音乐包含着很多秘密，虽然“我们努力地希望洞穿中国古代音乐的晦涩性，消除包裹着中国音乐的隐晦成分，但这些都无济于事。……唯一的结论……就是中国古代音乐……和季节、月份、五行以及自然有着

① Amiot, *Mémoires concernant les Chinois*, t. 6, p. 5.

② Ibid., p. 12.

③ 关于该手稿在法国的详细接受情况，可参见陈艳霞著《华乐西传法兰西》第二章《钱德明与李光地〈古乐经传〉》。

④ Amiot, *Mémoires concernant les Chinois*, t. 6, p. 11.

联系”。^①由于对中国音乐缺乏深入的研究，他的某些观点现在看来让人觉得荒谬：“他们（中国人）的听觉器官很迟钝，或者说不灵敏。……我们最美妙的音乐，最细腻感人的曲子，……意大利和法国最好的音乐家，由最精湛的大师来演奏……有着所有能够想象出来的精确、轻松、惬意、微妙，……但是他们都少有反应。”^②他试图找到这种差异的原因，认为中国人的听觉器官与西方人的迥然不同。在他看来，中国人的耳朵“长、宽、垂、厚、开、软”，因此不能像西方人的双耳那样感受音乐的无限妙处。另外，他还试图从气候角度上去探寻中国人听觉迟钝的原因，他以北京当地的气候为依据，认为这里冬夏温差和湿度较大，气候条件影响了中国人听觉的灵敏性。^③他对中国音乐的认识还不深入，还存在一些明显的错误，未能从本质上去认识中国音乐，而是从中国人听觉器官的生理特征上去寻觅与西方人的区别，从而堕入了简单主义的泥沼。

在这种早期的比较意识里，他对中国语言文化的了解还不深入，还没有能完全“适应”和内化到中国文化之中。他刚刚来到中国，对中国这个“他者”还停留在初步接触的层面，远未放下自己以欧洲文化为中心的心态。在音乐研究中的身份定位还受到欧洲文化的影响，在审视中国音乐时还带着西方人的立场和色彩，其评价也受到相应的影响。他这样写道：

我们上面所涉及的所有乐曲在中国非常受欢迎，大家可以评

① 转引自陈艳霞著作第69—70页。

② Amiot, *De la musique moderne des Chinois* (《中国现代音乐》), Rés. Vmb. Ms. 14, Département de la musique, BNF. 根据 Michel Hermans 文第28页注82认为,《中国现代音乐》的写作时间大致为1751—1760年间。

③ Amiot, *De la musique moderne des Chinois*.

价一下看值不值得一听再听，可以说它们已经让我非常厌烦，我希望它们不要去破解它们的人产生同样的效果。这里还有其他几首曲子，我用西方记谱方式记录了下来。从我掌握的乐曲中，我得出的结论是——而且你们也许会和我得出一样的结论，中国在音乐方面太滞后了，而这门艺术在我们法国已经达到了最完美的程度。^①

如果说来华之前他对中国音乐的了解基本上受当时社会集体想象物的左右，来华初年他已经在空间上和“他者”进行了直接接触，已经具备了将自己头脑中的形象进行具象化和现实化处理的初步条件。但他仍然坚持以欧洲文化为中心的态度，西方的文化身份依旧强势地在他身上发挥作用，因此他认为西方音乐比中国音乐更加臻于完美，中西音乐的发展程度远非同日而语。在面对“他者”的时候，他更多地抱着一种“居高临下”的态度，抱着一种优越的心态想以“我”去征服“他者”。他更多地凸现出了自己西方人的文化身份，在中西文化交流碰撞中，他将“我者”与“他者”割裂开来，强调自己的注视者文化，对被注视的异质文化抱着一种瞧不起的心态。

当然，在和中国音乐相遇的过程中，钱德明也并不是固步自封的，如在西方音乐碰壁之后，他已经改变了策略，开始去主动了解中国音乐，并且与之靠近。另外，正如我们前文所说，此前法国的集体想象物给他提供了形象的基本构架和比较的最初素材，他来华之后寄回欧洲的第一首曲谱就是杜哈德神父曾经刊出的《柳叶锦》，他纠正了其中的大量错误，以一种准确得多的方式进行了记谱。在直接的调查和研究成为可能之后，虽然此前的集体话语还在发挥主要的作用，

① Amiot, *De la musique moderne des Chinois*.

但是接受者不再是被动的、消极的、简单的，而是主动、积极、创造性地参与到了形象的重新建构之中，虽然他系统的中国形象还在草创之中，但我们已经隐约窥见了这种我的能动作用以及与“他者”的互动关系，这就是钱德明与中国音乐的最初对话。

三 中国音乐专家（1774年之后）

1774年，法国皇家图书馆馆长彼尼翁（Jérôme-Frédéric Bignon, 1747—1784）将鲁西埃（l'abbé Pierre-Joseph Roussier, 1716—1790）所著《古代音乐》（*Mémoire sur la Musique des Anciens*）一书寄给了钱德明，促使他重新开始了对中国音乐的研究，并撰写了《中国古今音乐篇》（*Mémoire de la Musique des Chinois, tant anciens que modernes*, 1776）。他亲自抄录两份手稿分别寄给彼尼翁和贝尔坦（Bertin, 1720—1792）。彼尼翁1777年回信说：“我浏览该书的内容，发现您一定花了很多心血，广泛的研究，大量的计算，对不懂音乐的人来说简直非常困难。”^①在该书中，他介绍了中国音乐体系、传统、音律、乐器。著作共三部分，勾勒了中国音乐的历史发展脉络，展现了中国音乐发展的主要趋势，论述了上古音乐的产生和特点。介绍中国古乐器这一点非常重要，这是确立中国音乐体系以及进行历史定位的基础工作，是支持中国音乐体系独立于古代埃及音乐体系的佐证。当然这还不是一部系统和深入的专著，他自己也说：“这是一篇论文，而不是一部正式的中国音乐专著。在这世界的尽头，我不能获得必要的知识，也不能得到我所需要的帮助，从而来完成一部完

^① 参见 Michel Hermans 著作第 52 页。Archives jésuites, fonds Henri Bernard, JBM n° 69 ; Copie d'une lettre de M. Bignon au P. Amiot, novembre 1777.

整的专著，对我来说，我认为能够为欧洲学者提供材料让他们从中受益已经足够了。”^①

他开宗明义地提出了结论：“我的结论是——我希望我们的博学家也能和我得出一样的结论，埃及人没有传递给中国人音乐体系，……必然的结果是，中国人就是这个古老的民族，从他们的身上，不仅是希腊人，就是埃及人自己也吸取了很多科学和艺术的养分，而后又传递给了西方的蛮族。”^②他不仅认为中国音乐是世界上历史最悠久的体系，而且还是西方音乐的源头。在谈到这个民族的时候，他充满了欣赏和崇拜的口吻，与早期谈论中国音乐时那种情形大相径庭。钱德明得出的主要结论是：中国音乐与中国历史一样具有绵长的延续性，领先于其他任何文明；中国人自己发明了音乐体系，史籍中的记载早于其他所有民族；中国音乐体系中包含所有希腊和埃及音乐中所具备的内容，他们都是从中国人那里借鉴了各种音乐要素；毕达哥拉斯可能来中国学习过音乐，返回希腊之后对音乐理论进行了修订，从而创立了毕达哥拉斯音乐理论。

这个结论可能让很多人吃惊，但如果我们从钱德明与整个西方学术界的交流中去把握这个问题的话，就对其思路的形成和发展不会感到奇怪了。在 18 世纪关于中国人与埃及人起源的问题上，钱德明就已经批驳过中国人起源于埃及的论断，而且认为中国人的文明是在自己的独立系统中发展起来的，中国历史的悠久性高于其他民族。来华二十多年之后，钱德明已经成为名副其实的“中国通”和汉学家，看待中国的视角发生了彻底的转换。他已经系统地建构起了自己的中国形象，尤其是中国历史形象，在 1770 年和 1775 年完成的《中国通史编年摘要》(*Abrégé chronologique de l'histoire universelle de l'empire*

①② Amiot, *Mémoires concernant les Chinois*, t. 6, p. 20.

chinois) 和《由载籍证明中国之远古》(*Antiquité des Chinois prouvé par les monuments*) 中, 钱德明将中国历史上溯到了黄帝时期, 并且将黄帝之后的历史列入信史时代。在认同中国上古历史之后, 他形成了一整套中国古代的认识体系, 中国音乐体系是中国历史形象大框架下的一个副产品, 其历史沿革和传承吻合支持着他塑造的中国历史形象。另外, 鲁西埃的著作是他重新研究中国音乐的动因, 因为鲁西埃在提到埃及人时, 认为他们是音乐的缔造者, 认为埃及人发明了大部分艺术和科学。而钱德明在论证中国历史时已经宣布, 中国历史直接起源于大洪水之后的诺亚子孙, 从而否定了中国人是埃及人后裔的说法。他坚持认为中国人具有独立而悠久的音乐体系, 而非从埃及人那里继承了音乐传统, 这是对他建构起来的中國历史形象的发展和对中国上古赞美态度的深化。

钱德明希望全方位地统一和协调自己的中国形象, 而其中的中国音乐体系受制于同时支持着整个大形象架构。钱德明说: “这一(关于中国音乐的) 结论放在了我论及《由载籍证明中国之远古》时得出的结论之后, 这最后的结论将支持我的观点。我觉得, 在我看来已经证明的大量有关中国的事实, 对于那些带着偏见的人来说可能觉得是异想天开。……这种能力和这种审视、感觉和判断问题的方法, 只能通过长时间才能获得, 要经历很多痛苦, 还必须在这个国家之内, 但我至少将给他们介绍主要的史籍, 由此他们可以运用自己的洞察力和批评方法。” “如果涉及著作, 要被欣赏, 要被理解的话, ……需要阅读者长期的关注, 尤其是这一类著作, 人们一般认为它们本身没有多少意思, 无非是干涩的事实, 至于细节没有任何愉悦想象力的地方。我在《音乐篇》中所要讲述的通常都是这类东西: 有些内容需要很多注意力, 需要耐心; 有时候还需要高兴的心情; 尤其是需要顺应中国人的观点, 可以说是设身处地按照他们的口吻来说话——如果要理解

这些内容的话。”^①

他希望按照中国人的思维和情感来讨论有关中国的问题，对中国音乐的接受态度可以看出其身份的演变过程，从刚开始看不起中国音乐到现在对中国音乐的赞扬，这一历时性态度变化体现了他在汉化过程中的身份转换，他已经站在中国人的角度来看待和宣扬中国文化，抛弃了那种以欧洲文化为尊的心态。在写作《中国古今音乐篇》时，连他自己都说：“在谈及中国古代圣人的时候，我经常都操着一种该国作者的口吻。”^②这一身份转化过程的实现是抛弃固有偏见，通过长时间，经历各种痛苦并且在实地了解之后完成的；这是一种田野调查式的结果，而不是在远离中国土地上带着偏见的想象。在与“他者”的接触过程中，他逐步完成了从“我”向“他者”文化身份的过渡，逐渐颠覆了原来禁锢自己的社会集体想象和传统套话，主动地介入到中西文化交流中去，用自己塑造的新形象去影响西方注视者的想象，希望建构起一种更加接近于他眼中的“真实的他者”形象。这种过程是适应和汉化的结果，是投身异质文化产生的变异过程。

通过上述钱德明对中国音乐三个阶段的态度可以看出，在接触、了解和发现“他者”的过程之中，“他者”对“我”的作用非常明显，已经将“我”进行了改造。钱德明逐渐改变了自己的身份，吸取了相异性的文化因素，从某种程度上达成了身份认同。钱德明也不再是一个被动的中国文化的接受者，他成了一个积极的中国文化的传播者。从“我”到“他者”，从被动到主动，从消极到积极，从欧洲文化中

① Amiot, *Mémoires concernant les Chinois*, t. 6, pp. 16—17.

② Amiot, *Mémoire sur la musique des Chinois, tant anciens que modernes* (《中国古今音乐篇》), BNF, Fonds français 9089, 1776.

心论到中国文化中心论，这种历史的发展过程体现在了他的创作活动之中。作为第一接受者的钱德明，其文化心理在这种变化过程中清晰地折射了出来，来华二十多年之后，他的立足点也更多地是中国文化，这种文化身份不再是孤立的、外在的“我”的反应，而更多地是经过长时间被“他者”所感染和同化之后的“我”，这种变化源于他对中国文化长时间的接受反应，即一种倾向于“他者”身份的文化立场，从而自觉不自觉地偏向于从“他者”的角度出发来塑造异国形象。如果说他刚来中国还是个完全的法国人，适应策略和氛围影响成了他身份改变的催化剂，正是这种“我”与“他”之间的互动作用在不断地改变着他，影响着他的研究活动，最终塑造出了他笔下的中国音乐形象。

蒙古使徒景雅各笔下的蒙古人形象*

特木勒

一 景雅各是谁？

景雅各（James Gilmour）是苏格兰人，伦敦布道会（London Missionary Society）历史上最著名的传教士之一。1870年奉派来华后，景雅各开始了在南北蒙古的巡游传教事业，直至1891年在天津病逝。作为一名信仰坚定的纯粹的基督教传教士，他长期坚持在漠南、漠北和东蒙古地区传教，时间超过20年。在景雅各的时代，他是唯一一个深入蒙古人居住地区巡游传教的传教士。但是，景雅各在20世纪后半期以来汉文和蒙文基督教史论著中极少被提及。长期以来，景雅各在中国和蒙古国的基督教史研究中属于被遗忘的角落。

在20世纪前期的中国教会学者的译著中，景雅各的名字曾经出

* 本文使用的一些术语“蒙古”、“蒙古人”引自 Christopher Atwood, *Young Mongols and Vigilantes in Inner Mongolia's Interregnum Decades, 1911—1931* 的用法。作为名词的“蒙古人”（Mongol）指代族群意义上的人群，而忽略其国籍。作为形容词，“蒙古”（Mongol, Mongolian）主要用来形容关乎蒙古族群的事物，而忽略其国界和中蒙两国各自官方历史的表述方式。例如“蒙古文学”、“蒙古语言”等等。景雅各习惯使用的“漠南蒙古”（South Mongolia）和“漠北蒙古”（North Mongolia）是以戈壁沙漠为界的。本文将直接沿用景雅各的用法和他“布里亚特蒙古”（Buriyat Mongolia）的用法。景雅各传教的最初两年是在布里亚特蒙古地区和漠北蒙古，后来的时间似乎大多活动于漠南蒙古地区。

现过。1922年出版的《中华归主——中国基督教事业统计》汉译本说：“伦敦会最抱布道热忱之葛雅各君（James Gilmour）始创游行布道工作，远至本区恰克图等处，道途跋涉，莫遑安处，垂二十余年。惟最先之十五年，葛氏仅于本区北部游牧蒙人中专任布道工作，且逆料东南部蒙人农民中之事业可由华布道员担负责任，迄1886年，始获常驻于本区东部；然尤勤奋不倦，直至鞠躬尽瘁，死而后已，诚为吾道中之佼佼者。”所谓葛雅各就是景雅各。^①

迄今为止，西文和日文论著是我们了解景雅各的主要知识来源。伦敦会的传教士文显理（G. H. Bondfield）在《蒙古传务》中说：“景雅各对蒙古人的热爱以及为劝化他们而单独进行的努力将永远不会被忘记。”^②1932年赖德烈（K. S. Latourette）的巨著《基督教会在中国史》也曾简短论及景雅各的传教事业，他说“他于1870年来（华），面对冷漠、误解、怀疑、稀缺的信徒以及部分信徒的背信弃义，继续他的工作，直至1891去世”。^③宾州州立大学罗恺玲（Kathleen Lod-

① Milton T. Stauffer (eds.), *The Christian Occupation of China: A General Survey of the Numerical Strength and Geographical Distribution of the Christian Forces in China*, Shanghai: China Continuation Committee, 1922, p. 269. 本引文来自《中华归主》全绍武汉译本之第四编“特别行政区与无工作地面”，上海商务印书馆代印，1922年，第9页。按，“葛雅各”是《中华归主》1922年汉译本自创的译名。魏外扬则又发明了“季雅各”来称呼 Gilmour。（《蒙古使徒——季雅各》，载于魏外扬著《中国教会的使徒行传》，宇宙光人文关怀，1995年。）早在1945年，泽琦坚造《蒙古传道与蒙古语圣经》已经正确指出了他的中文名景雅各。（《东亚人文学报》4—2，204页）Gilmour在华期间使用的汉名是“景雅各”，《教务教案档》所载总理衙门给顺天府的文书和《教务杂志》关于景雅各的回忆文章都清楚地说明了这个问题，参见拙文《传教士 James Gilmour 及其笔名、中文姓名研究》，《文化杂志》（澳门）2004年冬季号。

② G. H. Bondfield, *Mission Work in Mongolia*, *The Chinese Recorder*, Vol. 43 (August, 1912), p. 455.

③ K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*. New York: The Macmillan Company, 1932, p. 365.

wick) 教授利用伦敦大学亚非学院 (SOAS) 所藏伦敦会档案中景雅各的手稿, 发表有关景雅各的系列专题论文, 这是有关景雅各研究的最新的西文论文。

景雅各 1843 年 6 月出生于苏格兰小镇凯司金 (Cathkin)。他的父亲詹姆斯·吉尔默 (James Gilmour) 兼具泥瓦匠和建筑师的技术, 母亲是个手艺熟练的裁缝。景雅各家中人口较多, 兄弟六人中他排行第三。青少年时代的景雅各受到很好的教育, 从来没有为温饱问题操劳过。^①1862 年, 景雅各开始就读于格拉斯哥大学。大学毕业以后, 他在伦敦会彻斯罕特学院 (Cheshunt College) 接受两年的训练, 成为一名传教士。1870 年, 景雅各抵达清帝国, 开始了他在南北蒙古地区的传教生涯。

伦敦会在蒙古人中的传教工作肇始于 19 世纪初的布里亚特蒙古地区。根据英国学者鲍登 (C. R. Bawden) 的研究, 伦敦会是在 1814 年做出决定, 在西伯利亚设立传教站的。该协会第一批传教士于 1817 年经由俄国到达贝加尔湖东南, 开始在布里亚特蒙古人中展开传教工作。在以后的二十余年中, 传教士们除了传教, 还做了一项重要工作, 即蒙译《圣经》。1840 年, 俄国沙皇命令他们离开该地区, 使伦敦会从俄国方面向蒙古地区传教的运动突然中止。^②当时《圣经》蒙译工作已大体完成, 可以说, 这是 19 世纪初二十余年伦敦会蒙古传教运动的最重要的成果。

景雅各肩负着重要使命来到中国, 即以北京为基地, 从中国一侧重新恢复伦敦会在蒙古人中的传教工作。1870 年 4 月景雅各到达天津,

① Richard Lovett, *James Gilmour of Mongolia: His Diaries letters and Reports*, London: The Religious Tract Society, 1895, p. 15.

② C. R. Bawden, *Shamans, Lamas, and Evangelicals: The English Missionaries in Siberia*, London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 61.

同年8月，他从北京出发，经由张家口，踏上了他首次向漠南和漠北蒙古的旅程。这次漠北和布里亚特蒙古之旅历时15个月的时间，他于翌年11月返回北京。景雅各15个月的主要成就是在蒙古语口语方面取得了重要突破。作为伦敦会传教士，30年后重返布里亚特蒙古地区，景雅各看到的只是零星的遗迹，先辈同工曾经工作的地方早已物是人非。更现实的困难是护照的问题，景雅各似乎没有持顺天府颁发的护照，初到恰克图就遇到俄国和蒙古官员的阻挠。景雅各的大部分时间只能停留在边境城市恰克图和临近的北蒙古地区。在15个月的旅行中，景雅各所做的主要工作就是学习蒙古语会话。也是在这次旅行中，景雅各开始真正接触蒙古人的社会和生活。根据《蒙古的景雅各：他的日记、信件和报告》的记载，景雅各到漠北和布里亚特蒙古仅此一次。

从1872年到1886年，景雅各在蒙古人中传教的活动主要集中在漠南蒙古和北京。大体的模式似乎是这样的：景雅各在春夏季经张家口到漠南蒙古西部各盟旗传教，行医，结识当地蒙古人；秋冬季则主要住在北京，在回访的蒙古人朋友和其他进京的蒙古人中进行传教。1886年是景雅各的传教生涯的一个转折点。他转移到漠南蒙古东部，喜峰口外的大吉口、大城子和朝阳，在那里工作，直到1891年在天津逝世。

作为传教士，景雅各是一个失败者，他在超过20年的传教生涯中没能争取到一名蒙古信徒。前引《蒙古的景雅各》记载，一个叫宝音图(Boyantu)的蒙古人，受景雅各的影响而皈依基督教，在张家口由美国传教士施洗入教。这是我们所知道的唯一一个受景雅各影响而皈依基督的蒙古人。根据罗恺玲的研究，景雅各在20年的传教生涯中始终没有能够劝化一个蒙古人。^①她是在阅读景雅各档案和手稿

① Kathleen L. Lodwick, For God and Queen: James Gilmour in Mongolia, 1870—1891. In Kathleen L. Lodwick and Wah Cheng (eds.), *The Missionary Kaleidoscope: Six Portraits of China Missionaries*, Westport, Connecticut: EastBridge, 2006.

的基础上得出这个结论的。笔者在耶鲁大学神学院图书馆阅读《伦敦会月报》（*The Chronicle of London Missionary Society*）时发现，景雅各月复一月，年复一年的报告始终是：仍然没有蒙古人被劝化。这与罗恺玲得出的结论是一致的。如果宝音图受洗不被算做是景雅各的传教成果，我们可以说景雅各超过 20 年的传教工作毫无结果。

在近代来华传教士群体中，景雅各与众不同。他的特别之处不仅仅在于他传教的对象和地区与众不同，还在于他多年的努力并没有争取到一名蒙古信徒。在总结景雅各传教失败的原因时，《中华归主》分析说：“蒙人之宣教事业其所以不易施行者，盖因地广人稀之故，除二三城市之外，其余各地仅有少数蒙人团居一处而已。又因本区气候凛冽，阅时甚久，非年富力强之宣教师，断难忍受游行布道之困难，及零丁孤苦之情景，当宣教师游行布道时，须设幕而居，且朝迁暮徙甚足沮人志气。况蒙人半似游牧之生活，皆为喇嘛教之势力所束缚，及喇嘛僧之恶力所威逼，尤为宣教前途之一大障碍。但此种困难问题虽其他各国亦在所不免，惟赖基督教之宣教师有以解决之耳。”这样的陈述突出了蒙古和蒙古人在人口、气候、生活方式和所信仰的宗教方面与汉地的差异。而日本学者前岛重男似乎将景雅各的失败归咎于蒙古人的“不开化”，他在《内蒙古的基督教：以厚和为中心的概况》一文中说景雅各的书《在蒙古人中》（*Among the Mongols*）“详尽叙述了他自 1870 年 26 岁开始，从北京出发深入蒙古地区旅行，直到 1891 年死于天津为止，在蒙古地区所遇到的种种事情。”^①

① 参见前岛重男（Maejima Shigeo）《内蒙古的基督教：以厚和为中心的概况》，《内陆アジア》第 1 辑，蒙疆财团法人：蒙古善邻协会，生活社，1941 年，118 页。笔者按：厚和就是今天的呼和浩特。

本文要提出的问题是：景雅各自己是如何看待蒙古和蒙古人的呢？答案未必能够解释景雅各传教失败的原因，但是回答这个问题的努力至少有助于我们了解景雅各身处蒙古人中的时候的身份认同。

二 景雅各和他所表述的“蒙古人”

景雅各是一个矢志不渝、忠于职守的传教士，也是一个勤于笔耕的传教士。他在多年的巡游传教过程中，清醒地意识到他作为漠南、漠北蒙古地区先驱传教士的使命感。他将自己在南北蒙古地区的所见所闻都写成文章，在《教务杂志》发表，这些文章都浸透着作者召唤后来者的意向。关于这个问题，笔者将另文撰述。本文所关注的是景雅各表述蒙古人的话语及其所体现的自我身份认同。

从1872年1月开始，到1890年8月，即去世的前一年，他在《教务杂志》（*The Chinese Recorder*）连续发表29篇文章（其中25篇是在1883年之前以Hoinos为笔名发表的^①）。这些文章几乎涵盖了有关南北蒙古和蒙古人的自然与人文所有方面的论题。1883年，景雅各回国休假期间，在伦敦出版了他的著作《在蒙古人中》，该书在英国立即产生了极大的反响。有人甚至将该书与笛福的《鲁滨孙漂流记》相提并论，所不同的是，景雅各书讲的是真实的故事。印第安纳

① 2003年，当笔者初识《教务杂志》中有关蒙古基督教史料的时候，是罗恺玲（Kathleen Lodwick）教授教导我Hoinos就是景雅各的笔名，笔者按图索骥，找到了所有景雅各在《教务杂志》发表的文章。笔者认为，Hoinos应该是蒙古语Qoina acha在口语中元音后同化的形式，Qoina意谓“北方”或“后方”，acha是蒙古语从格助词。Qoina acha意谓“来自北方”或“来自后方”。《教务杂志》的编辑部在上海，Hoinos是否表达景雅各的投稿或者文章所传达的讯息是“来自北方”或者“来自长城以外”呢？暂且作为一种解释，置于此处。

大学的塞诺 (Denis Sinor) 先生在《在蒙古人中》1970 年美国首版的序言说, 此书“并非旅行记, 而是有关 19 世纪后半叶蒙古人风俗的描述”, 似乎不妥。景雅各从伦敦出发到清帝国的时候, 主观意愿上当然不是到蒙古草原来旅行的。但是事与愿违, 景雅各到达北京以后就开始了马不停蹄的旅行生活。在北京停留两个月, 张家口两星期, Kudara 一个月, 恰克图一月半, 漠北蒙古两个月, 俄国旅行两星期, 景雅各似乎成了一个身不由己的旅行者。他对此还表现出愧疚的心情。^①1872 年以后, 他以北京为基地, 在漠南蒙古巡游传教, 大多是以春去秋来的“雁行”方式进行的。景雅各每年在《教务杂志》发表的文章都可以视为旅行传教的见闻记。我们知道, 《在蒙古人中》大部分篇章是由《教务杂志》发表的文章构成的。如果了解这一点, 我们就可以认定, 《在蒙古人中》不仅是游记, 而且是 19 世纪后期西方人关于漠南和漠北地区的经典游记。与塞诺的评论相比较, 诺比 (Judith Nordby) 说“这本书在 1883 年第一次对于他的旅行和 19 世纪末蒙古人, 特别是普通蒙古人的生活和习俗作了经典的旅行见闻式的描述”,^②似乎更贴近事实。

《在蒙古人中》一书共有 32 章, 其中的 16 章就是从《教务杂志》发表的前 25 篇文章中选取的。^③这些篇章在收录到《在蒙古人中》的

① Charles Lovette, *James Gilmour of Mongolia: His Diaries, Letters, and Reports*, London: the Religious Tract Society, 1895, p. 66.

② Judith Nordby, *Mongolia*, World Bibliographical Series, Vol. 156. CLIO Press, 1993, p. 9.

③ *Among the Mongols* 最早出版于 1883 年伦敦的圣教书局 (London: the Religious Tract Society, 1883) 日本学者后藤富男 (Goto Tomio) 早在 20 世纪 30 年代即将此书译为日文并出版, 书名译为《蒙古人之友》(1939 年); 大概是鉴于后藤译本的不足, 佐藤武久 (Sato Takehisa) 重新翻译此书, 于 2002 年 2 月出版了新日译本。蒙古国立大学的巴图夫根据佐藤新日译本蒙译为基里尔蒙古文。笔者尚未见该书新旧日译本及基里尔蒙古文译本。

时候，有一些经过了删节。^①另外，景雅各在《教务杂志》发表，而没有收录到《在蒙古人中》的有 13 篇文章。迄今为止，该书以其对蒙古社会引人入胜的描写，在英文、日文和基里尔蒙古文读者群中都有重要影响。唯独中文读者群对景雅各及其著作知者寥寥。我们要探讨有关景雅各的课题，当然要对该书足够的重视。同时，那些在收录到《在蒙古人中》时被删节的部分和没有收录到该书的文章同样要引起我们共同的关注。

《教务杂志》是“美国传教士在近代中国创办的英文刊物”，1867 年始创于福州，1869 年停刊，1874 年在上海复刊，1941 年因太平洋战争爆发而停办。这个杂志的一个重要宗旨就是在传教士队伍中互通讯息。^②陶飞亚教授认为，《教务杂志》的文章主要反映了“传教运动的圈内声音”。^③笔者认为，这个观点从总体上是可靠的。比较《在蒙古人中》的内容，景雅各在《教务杂志》发表的原文似乎更多地反映了他本真的主旨和意图。

在 19 世纪后期的南北蒙古地区，蒙古人大多过着传统的游牧生活，这对于来自英国的景雅各是一个完全陌生的环境。带有异质文化背景的景雅各，在南北蒙古地区旅行并观察记录当地人的社会生活，我们可以把这个过程视为一种“文化越境”（Transculturation）的过

① 景雅各身后出版的 *More about the Mongols* 是伦敦会同工编辑景雅各没有收录到 *Among the Mongols* 的部分文章而成。而 *Adventures in Mongolia* 是 *Among the Mongols* 的节选本。

② Kathleen Lodwick, Introduction; History and Description of the *Chinese Recorder*, In Kathleen Lodwick (eds.) *The Chinese Recorder Index: A Guide to Christian Missions in Asia, 1867—1941*. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1986, p. 1.

③ “史料与视界：中文文献与近代中西文化交流史研究学术研讨会”会前论文集，厦门大学，2006 年 3 月。

程。作为“文化越境者”的景雅各，从19世纪的英国，带着自己浓厚的文化背景来到南北蒙古地区，对蒙古游牧社会的各个方面进行了纤细毕至的描写。首先进入我们视野的是景雅各关于“文明”的概念和判别“文明”与“非文明”的标准。他并不隐讳将“蒙古”作为非文明世界的一部分加以表述。

蒙古人游牧的生活方式本身就是景雅各首先遭遇的文化冲击(culture shock)，这种生活方式的特征之一就是可拆装的蒙古包(ger)。在1870—1871年漠北蒙古之行过程中，景雅各为了学习蒙古语，了解蒙古人的社会和生活，改变自己原来的计划。他开始每周往返于边境城市恰克图和漠北蒙古之间，分住在恰克图的俄罗斯人的住房和北蒙古一个喇嘛的蒙古包中。在《在蒙古人中》中，景雅各谈到他与一位喇嘛同住在一个蒙古包中，向喇嘛学习蒙古语。他说：

他（蒙古喇嘛）已经同意为我提供食宿并教我蒙古语，我付给他每天相当于一先令多的酬劳。从那以后，我每周各一半的时间分别住在俄罗斯人和蒙古人的住所。也就是每周3天，或者四五天住在毡帐里，其他时间则住在文明世界里。^①

相对于“文明世界”，蒙古人的毡帐就是“非文明世界”了。我们可以从这段表述中读出两层意思。在景雅各头脑中，居住方式似乎表明了文明和非文明的差异。俄罗斯人固定的房屋是文明的，而非固定的毡帐是非文明的，景雅各还要与喇嘛同住一个蒙古包，这对于来自英国社会景雅各当然是匪夷所思的，此其一。基督新教与欧洲各国

^① James Gilmour, *Among the Mongols*. New York & London: Praeger Publishers, 1970, p. 15. 此处所引内容由笔者译为中文。

的近代化是密切关联的，也与当时西方人的“文明”概念息息相关。尽管俄罗斯人信奉的是东正教，那毕竟属于基督宗教的一脉，而蒙古人的宗教是藏传佛教，在当时的基督徒的眼中是异教。初到漠北和布里亚特的景雅各在新环境遭遇的文化冲击可以想见。所以，景雅各回到俄罗斯人的房屋也就感觉回到了“文明世界”，此其二。这是景雅各初到布里亚特时的写作。

蒙古人煮食羊肉的方式方法当然与英国人大不相同，而这种景雅各看来很“粗陋”的烹肉方法也成为“非文明世界”里的一项内容。不过景雅各也发现，这种“非文明世界”的烹饪方法竟然也有它的独到之处。他说：

（他们煮的）肉经常是未熟透，而且很难嚼烂。但是随后端上的第二道，肉汤小米粥却总是很受用，我过去还很少品尝过文明的烹调法做出如此美味的东西。^①

景雅各惊喜的心情溢于言表。但是，这份惊喜并非来自那羊肉汤米粥的美味，而是来自事实与他的成见之间的反差。这个先入为主的成见就是他头脑中划分“文明世界”与“非文明世界”的边界。

1876年，普尔热瓦斯基（Nikolai Mikhaylovich Przhevalsky）《高地亚洲旅行记》的英译本在伦敦出版。这本书是普氏在内陆亚洲旅行的记录，其中相当长的篇幅是记录他从北京经张家口到西伯利亚的旅程的。在这本书英译本出版当年，景雅各就读到了。1877年初，景雅各在《教务杂志》发表长篇书评《评普尔热瓦斯基〈高地亚洲

① James Gilmour, *Among the Mongols*. New York & London: Praeger Publishers, 1970, p. 20.

旅行记》》，激烈批评这个俄国旅行家游记中的种种谬误。普氏书中说，蒙古人见面互相问候的时候，总是先问候对方的牲畜是否肥壮，然后才问候对方本人的健康。针对这一描述，景雅各批驳说，一个人生活在草原上，

每天会有各种各样的蒙古人跟他打招呼，但是他从来没遇到过一个蒙古人不是先问候他的个人健康。蒙古人的确珍爱牲畜，但是他们不是那种先问候对方牲畜情况，然后再关心对方个人健康的野蛮人。

普氏对中国内地和南北蒙古地区很多事物的看法都是负面的。《高地亚洲旅行记》是普氏首次在汉地、漠南漠北地区旅行之后的作品，其中难免会有很多错误的表述。而当时景雅各已经在南北蒙古地区游历七年，掌握了比较熟练的蒙古语，对于蒙古社会的各个方面了解甚深。他以一个“蒙古通”面貌出现，批评“普氏走马观花，少见多怪，见识肤浅，论述多不足凭信”等等，显得十分自信。同时我们也不难发现，作为批评者的景雅各对于蒙古人的看法也并不总是正面的。他并没有和普氏争辩蒙古人是否野蛮人，他批评的矛头并没有针对普氏的话语和立场本身，而是在争论蒙古人是什么样的野蛮人。^①景雅各认为，他更了解“真实的”蒙古人和蒙古社会。或者说，他在强调，他所知道的蒙古人和蒙古社会更“真实”。

景雅各所表述的“蒙古人”，因为是景雅各传教的对象而成为他研究的“对象”，“深深打上了‘他性’的——代表着所有不同的东

^① Hoinos, Notice of Recent Publications. *The Chinese Recorder*, Vol. 8 (January-February, 1878), pp. 102—156.

西，不管是‘主体’还是‘对象’的——烙印。”^①从景雅各对蒙古人的描写中，我们也多次读到他对于蒙古人的同情式的理解。但是，“蒙古人”在景雅各的作品中，始终没有摆脱作为“他性”（otherness）的特征。

三 欧美英文读者群：景雅各蒙古学写作的制约因素

景雅各巡游蒙古多年，是专职的传教士，对于蒙古人的知识和感情不同于其他来华传教士。但是，景雅各毕竟是西方来华传教士之一，因此对于蒙古和蒙古人的描述，除了受到他生长的英国社会文化的影响，欧美国家的英文读者群，特别是在华欧美人的社会，即他身处其中的社区（Community），对于他的写作也都起着重要的制约作用。

漠北和漠南蒙古处于内陆亚洲，在整个19世纪和20世纪初都是圣彼得堡—北京欧亚陆路通道的必经之地方，沿途的蒙古人成为东来的欧美人观察记录的对象。对于多数欧美人，漠南和漠北蒙古又是世界上最偏僻和遥远的地方，吸引了来自欧美很多国家的传教士、商人、探险家、博物学家来旅行。这些旅行者大多都与景雅各一样，是以北京为基地，出发到蒙古的。要深入了解景雅各对蒙古及蒙古人的表述，我们需要把他的作品放在景雅各时代在华西方人社会的大背景下进行考察。19世纪后期，西方心目中的蒙古人的形象已与马可波

^① Edward W. Said, *Orientalism*. New York: Vintage Books, a Division of Random House, 1994, p. 96. 引文来自萨义德《东方学》王宇根汉译本，生活·读书·新知三联书店，1999年，126页。

罗时代判然迥异。在中国内地的西方人的头脑中，长城外的南北蒙古地区是化外之区。蒙古人作为前近代的所谓的原始种族成为西方人当时“近代话语”体系表述对象之一。这个“近代话语”主要表现为文明与野蛮，清洁与肮脏，落后与进化的二元对立和比较。亚当·华威克（Adam Warwick）是《国家地理杂志》的女记者，1921年她在《国家地理杂志》发表文章说“蒙古人曾经是整个基督教世界的威胁，现在则是原始的无害的游牧种族”。^①这一观点代表了带有13世纪成见痕迹的西方人的话语。探险家安德斯（Roy Chapman Andrews）和门云（Ethan Munyun）则表现为业余的体质人类学家，他们不谋而合地将蒙古人的体貌特征与美洲印第安人进行了详细的比较。^②在他们发表的文章中有很多插图，其中有很多蒙古人的侧面像和正面像的特写和图片说明。威廉姆森（Williamson Alexander）在东部内蒙古考察期间，描写蒙古人“对畜群吼叫，以不可思议的机敏将数百头牲畜驱赶到新鲜的牧场，让畜群在他们前面奔跑，挥舞套马杆，像野人一样。而他们确实是野人”。

上述描写都是欧美人对于蒙古人静态的观察记录。而在华欧美传教士群体中的一部分人与蒙古人是有交往和接触的，他们的描写与上引文有些不同。詹姆斯·罗伯特（James H. Robert）是美国对外传教委员会（ABC FM）的传教士，1900年前在保定传教。义和团运动爆发前夕，他和其他几名传教士同工及其家庭一同经由张家口、漠南和漠北蒙古、西伯利亚逃回美国。1903年他出版《逃生路上途经蒙古

^① Adam Warwick, *The People of the Wilderness*, *National Geographic Magazine*, Vol. 39 (1921), p. 507. 承蒙《国家地理杂志》档案专家 Cathy Hunter 女士的赐教，得知 Adam Warwick 是 Juliet Bredon Lauru 的笔名，谨此致谢。

^② Ethan C. Le Munyun, *The Lama's Motor Car: A Trip across the Gobi Desert by Motor Car*, *National Geographical Magazine*, Vol. 28 (1913), p. 653.

的记录》，书中多次描述蒙古人是“头脑简单的人群”（simple-minded folks）和“孩童般的野蛮人”（childlike barbarians）^①等等。逃难途中，他们在一个熟识的蒙古朋友“大少爷”家中逗留数日，期间罗伯特回忆此前每年夏天传教士们在漠南蒙古草原避暑的美好经历：

我们曾经在这里度过很多快乐的日子。经常是一伙传教士来这里疗养，呆上一个星期甚至整个夏天。每次来都受到主人毫无保留的热情招待，我们也试图回报主人的美意。但是以同样的热情来回报他们并非易事，因为在家里招待鞑靼人实在办不到。^②

景雅各多年往返于北京和蒙旗之间，清楚地知道在华欧美人社会关于蒙古人的观念。他自己在蒙古人家里做客时，蒙古人就曾经问他，如果他们到景雅各在北京的家里，他是否会欢迎。景雅各做出了肯定的回答，后来确实也在北京的家里招待了进京的蒙古朋友。他清楚地了解西方人的蒙古经验，也知道蒙古人在北京和张家口回访外国人和汉人朋友时的遭遇。但是，景雅各自己也毕竟只是当时来华的欧美人之一，他对“蒙古人”的表述不可避免地要受到在华西方人社会环境的“制约”。

到北京访问他们的外国朋友的时候却被赶出大门，当然，很多很多的情况使得我们进入他们草原上的毡帐不同于他们进入我们在北京的文明的房屋。蒙古人有时候抱怨汉人，说他们来到蒙

① James H. Robert, *A Flight for Life and an Inside View of Mongolia*. Boston & Chicago: The Pilgrim press, 1903, p. 81.

② *Ibid.*, p. 64. 所引内容由笔者译为中文。

古，进入蒙古人的毡帐，受到主人热情的招待。但是这些蒙古人到中国内地的时候，他们的汉人朋友却不让蒙古人进入他们的房子。当我在蒙古人的毡帐里做客时，主人曾经很多疑地问我，如果他们到北京，我是否欢迎他们进入我的房子。我当然说欢迎，后来也信守诺言，在北京的家里招待他们。……还有，外国人对于在蒙古地区接受热情招待通常很谨慎，他们都会回赠礼物或者其他什么。所以蒙古人对我们没有什么可抱怨的。^①

景雅各没有具体谈“很多很多的情况”具体指什么。但是可以确定，在景雅各头脑中，“蒙古人”是“非文明”的人群，当然他也就不会否认不同族群之间的文化差异。以上内容引自景雅各的文章《如何在蒙古旅行》，发表于1875年。这里的“中国佬”（Chinaman）所指的是汉人；“外国人”（foreigners）当然是指欧美人。可以清楚地看到，在景雅各头脑中，“我们”（欧美人）和“蒙古人”之间有着清晰的边界。在景雅各先入为主的文化成见中，蒙古人仍旧是“异类”（other），当时他对蒙古人怀有“异己感”（the sense of otherness）。1883年《在蒙古人中》出版的时候，上引段落的最后部分被删节，但是在《教务杂志》的原文中我们可以看得很清楚。

结 语

景雅各来自19世纪后期的大不列颠王国，当时的大英帝国正处于帝国主义的黄金时期，而他传教的南北蒙古地区在当时的西方人看

^① Hoinos, How to Travel in Mongolia. *The Chinese Recorder*, Vol. 6 (September-October, 1875), pp. 323—336.

来是世界上最偏僻落后的角落。景雅各在漠南蒙古几乎一直是单打独斗，独自一人巡游于地广人稀的游牧社会。当同时代的西方旅行者与蒙古人保持距离的时候，他习得了比较纯熟的蒙古语，在生活方式尽可能调整自己，以适应当地的环境。但是，他并未长期生活在蒙古人的社会，而是以北京为基地，做春去秋来的“雁行”巡游。所以，景雅各生活的圆心仍然是北京。而在北京，景雅各所生活的社区是欧美人的社区。这样，他作为英国人的种族和国家身份，他作为西方人的文化身份从来没有动摇。他的蒙古学写作的读者群就是欧美英语国家和在华的欧美人读者群。景雅各是苏格兰人，他未必认同英格兰人(English)，但他是带着19世纪后期不列颠人(Britisher)的国家身份、种族身份和文化身份来到蒙古的。根据《更多关于蒙古人的知识》(*More about the Mongols*)的记录，白皮肤、金发碧眼的景雅各经常被蒙古人误认为是俄罗斯人。这时候他总是强调他是不列颠人(Britisher)。^①该书收录的是《在蒙古人中》中没有出现的文章，在景雅各身后出版，但是书中文章仍然是景雅各撰写。景雅各将“我们”与“蒙古人”分列开来的时候，主要体现了景雅各作为西方人的文化身份。本文只是通过解读景雅各在《教务杂志》发表的文章，探讨景雅各的身份认同。当我们试图回答景雅各如何看蒙古人这个问题的时候，也就看到了他如何看待自己的。

① James Gilmour, *More about the Mongols*. London: the Religious Tract Society, 1893, p. 24.

翻 译 策 略

明末清初传教士变译考察

黄忠廉

引 言

自 16 世纪始，中国科技发展落后于西方，至明末则远远落后于深化改革的西方国家。罗马教廷实行宗教东传，意大利籍传教士利玛窦等人却不能依法在中国传教，在发现中国士大夫对某些科学技术颇感兴趣之后，产生了“科学传教”的想法，即利用传播科学的手段，敲叩中国的大门，所以传教士借以科学技术传播推进宗教的传布。而传播科学，就需要翻译。最初的翻译并非当今推崇的全译，而是“变译”，即“译者根据特定条件下特定读者的特殊需求，采用增（释、评、写）、减、编、述、缩、并、改等变通手段摄取原作有关内容的翻译活动”。^①在变译过程中，呈现出独特的变译主体和独特的变译策略。

一 独特的变译主体

1. 独特的译者构成

传教士变译的活动主体是一种特殊的翻译主体：传教士和中国学

^① 黄忠廉：《变译理论》，中国对外翻译出版公司，2002年，第96页。

者，即传教士口述，中国学者笔录润色。比较著名的有：利玛窦、徐光启合译的数学著作《几何原本》[后来徐又与传教士庞迪我（Didaco de Pantoja）、熊三拔（Sabatino de Ursis）合作校译]，天文学著作《圜容校义》、《浑盖通宪图说》；利玛窦、李之藻合译的数学著作《同文算指》；徐光启负责，众多中外学者集体编译的《崇祯历书》；熊三拔、徐光启编译的水利学著作《泰西水法》；艾儒略（Giulio Aleni）、杨廷筠合译的地理学著作《职方外纪》；邓玉函（Johann Schreck）译述，中国学者毕拱辰润色的医学著作《泰西人身说概》；傅方济（Franciscus Furtado）、李之藻合译，毕拱辰润色的哲学著作《名理探》、《寰有论》等等。^①合作双方在变译活动中担当各自不同的角色，这种变译颇似后来的林纾与其合作者的变译活动。

2. 独特的主体活动阶段

从翻译的理解、转换、表达三阶段看，传教士担起了翻译的主体工作，即理解与转换过程，而中国学者只参与了表达的落笔与润色工作，高明的合作者有时会把自已的知识融入其中。这种口述是一种特殊的口译，不如静坐笔译来得四平八稳。传教士口述时，因中国学者在一旁静候，所以他们不可能译得慢条斯理，可能只言片语被笔录者记下，也可能因汉语水平不够，原文内容口译重复多次，而笔录者有时只能摄其大要。这种口译实为一种视译，说是口译，真正只停留在口头上，只完成了理解与转换的作用。如果某些传教士对原文进行了相应地变通，如增、减、编、述、缩、并、改、仿，则发生了部分变通行为。

另一方面，中国的笔录者是一些不懂外语的学者，自明代万历

^① 林延清、李梦芝：《五千年中外文化交流史》（第二卷），世界知识出版社，2002年，第68—136页。

朝传教士入华至清代雍正朝禁教的百余年间，传教士的合作者中，“除王征略识 20 余个拉丁字母外，国人中没有一个人（包括王征）通晓外文”^①。他们可能对某门知识有所了解，也可能不甚了解，笔录时字落纸上，不懂之处还得与口述者反复确认，可能改得一塌糊涂，所以笔录是一件吃力不讨好的事情。有时它还取决于合作者的专业水平和经历，比如利玛窦与李之藻译述《圜容校义》，因李精通天算，利此前译过类似的书籍，所以口述笔录，“译旬日而成编”。^②如果某些中国学者对口述也进行了相应的变动，则也发生了部分变通行为。

3. 合作中主译者地位的变化

因为初来乍到，汉语还不纯熟，传教士主动邀请中国学者合作。利玛窦译《几何原本》时，自知独译艰难，就主动约请中国学者相佐。传教士请中国学者参入，还有一个作用，即这些参与者会主动在中国士大夫中大力宣传，因为他们合作之时，已浸染其中，深受科学真理的影响。找中国学者合作，传教士既完成了译作，又免去了书写之难之繁，更是少了许多择词、造词、谋篇之苦。这一举多得的好处着实起到了率先垂范的功效，后来熊三拔、艾儒略、汤若望（Johann Adam Schall von Bell）、金尼阁（Nicolas Trigault）、龙华民（Nicholas Longobardi）等纷纷仿效这一合作方式，翻译了一批科学书籍。

中外合作翻译历经一定时期后，中国学者开始觉悟，并在翻译中掌握主动权，自己选题，主动请传教士合作。比如为兴修水利，徐光启请熊三拔译《泰西水法》，熊三拔并未立即应允，只是在徐反复请

^① 黎难秋：《中国口译史》，青岛出版社，2002年，第180页。

^② 同上，第183页。

求之后才为之。徐在翻译时并没有简单地直译熊三拔的讲课笔记，而是基于对中国水利灌溉方法与工具的了解，择其实用或先进者译出，并检测其功用性能，记录制造和试验的过程、方法及结果，验证后方可入书。再如，徐光启意识到欧几里得《几何原本》是一个科学的理论体系，欲全译该书，而利玛窦借故只肯译前六卷的平面几何，而七至九卷的数论、十卷的无理量、卷十一至十三的立体几何均未译出。^①

4. 优势发挥得不同

传教士理解应该没问题，转换可能有问题，表达可能更有问题。一般说来，中国学者表达不成问题，但是表达并不纯是语言问题，还有专业学科的问题。如果传教士理解、转换和表达不论哪一环节出问题，再高明的汉语表达者即便是照实录下，也会让人不知所云。传教士来华前后虽习过汉语，大都限于日常对话，笔译含学术内容的书籍起初不免困难重重。利玛窦与中国学者译《几何原本》，前三次都失败了，既因为中国学者不熟几何学，也不排除他口译水平欠佳。又如穆尼阁（Nikolaus Smogulecki）与薛凤祚译述《天步真原》，穆尼阁中文基础不好，薛不通西语，译文就难以忠实流畅，最后还需清末数学家梅文鼎订正。再如王征与邓玉函译述《奇器图说录最》时，邓“分类而口授”，王“信笔疾书”，^②可见，翻译之快。书写速度恐怕也是传教士愿意请中国学者笔录合作的原因之一。

由此观之，传教士强于动口，专注于转换；中国学者强于动笔，专注于表达，发挥各自优势，相得益彰。

① 林延清、李梦芝：《五千年中外文化交流史》（第二卷），世界知识出版社，2002年，第101页。

② 黎难秋：《中国口译史》，青岛出版社，2002年，第180、196、187页。

二 特殊的变译策略

从目前研究来看,传教士的变译策略主要包括增(写、释、评)、减、编、述、缩、并、改等。^①这些策略多半是综合运用的,如意大利耶稣会士殷铎泽(Prospero Intorcetta)和葡萄牙耶稣会士郭纳爵(Ignatius da Costa)合译《大学》时,取名《中国之智慧》(改),内容包括孔子的传记(写)、《大学》译文和《论语》前半部的译文(减)。又如:焦勳曾不断向汤若望求教炮铳技术,一个口译一个笔录,后来应友人请求,他“就名书之要旨,师友之传及,苦心之偶得,去繁就简,删浮采实,释奥注明”(《火攻挈要自序》)。黎难秋^②说他“编译”成了《火攻挈要》,实际上是变译成了该书,“编译”一词囊括不了他本人所指的翻译行为的内涵。

1. 增

增,指在原作基础上增加信息,可分为释、评、写。

1.1 释

释,即阐释,是在译文中对原作某部分内容的解释,包括释典、释古、释义、释疑等。当时的阐释,有的融入译文中不可察觉,有的与译文通过字符的大小等特征标示出来。如法国传教士贺清泰(Louis Poirot)译《古新圣经》就加了不少注释,作者在序中说:“若问大字里头搀和的小字。答说:大字是《圣经》的本话,小字是没奈何添上的。若不添上小字,中国话说不完全,《圣经》的本意不能明白。”^③

① 黄忠廉、李亚舒:《科学翻译学》,中国对外翻译出版公司,2004年,第60—90页。

② 转引自黎难秋:《中国口译史》,青岛出版社,2002年,第194页。

③ 转引自陈福康:《中国译学理论史稿》,上海外语教育出版社,1992年,第61页。

释可能与译同次完成，也可能分次完成。如圣经的注释一直是传教士关注的问题之一。据程小娟^①研究，1877年传教士大会上，有人要求圣经公会出版带有前言、评论等解释说明性材料的圣经，帮助中国人理解圣经的相关内容，但反应不大。1885年，《教务杂志》对这一问题展开讨论，有所进展。1890年这一问题成了传教士大会的主要话题，支持者众。1893年有了实际进展，《教务杂志》登出花木兰圣经公会所接受的《马可福音》含注释的部分草稿，这种版本随后得以出版。这种“释”就是对全译本的加工。而译与释同次完成的典型，在严复的译著中也是常用的，如：

原文：Suppose a shipload of English colonists sent to form a settlement, in such a country as Tasmania was in the middle of the last century.

全译：假设在上一世纪的中叶，有一船英格兰殖民者前往塔斯马尼亚开拓殖民地。

变译：今设英伦有数十百民，以本国人满，谋生之艰，发愿前往新地开垦。满载一舟，到澳洲南岛达斯马尼亚所。澳士大利亚南有小岛。（《天演论》·导言七 善败）

严复在变译中已在“达斯马尼亚”加了“澳洲南岛”，可是他又用小号字体加了“澳士大利亚南有小岛”，实际上严复在此的阐释属于重复阐释，因为照贺清泰的说法，严复在“本话”中已作阐释，而用小字再作阐释已属多余，只能是蛇足。

^① 程小娟：《〈教务杂志〉中“God”汉译讨论的研究》，基督教在中国：比较研究的视角与方法青年学者研讨会，北京大学，2006年。

殷铎泽和郭纳爵合译《大学》时，在每个汉字的旁边注上拉丁文读音，又在汉字之下，附拉丁文解释。如“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”的每个字之旁，都有拉丁文注音“Ta hio chi dao, cai min min te, cai cin min, cai chi yu chi xen”，下面又有解释性的译文“Magnorum uniorum sciendi institutum consistit...”（伟人们做学问的目的，在于……）^①另外，其他传教士如利玛窦、罗明坚（Michele Ruggieri）、柏应理（Philippe Couplet）、卫方济（Francisco Vieira）、金尼阁、白晋（Joachim Bouvet）等在向西方译介中国典籍四书五经时，对原文均有不同程度的注疏。

1.2 评

评，即评论，是对所译的内容进行批评或发表议论，包括评估、评价、评介、评判、评析等。如下文所引例中，利玛窦译 *The Swollen Fox*（见例1）时，在文末加了“智哉！此狐。吾人习为自淑，不亦可乎？”这是译者加上的，是利玛窦所加，还是合作者所加，不得而知。不论是谁加上的，这几句话都是对前面寓言的评论，不是原文的内容。

有趣的是，与之相反，郑振铎早在1922年主编《儿童世界》周刊时，就摘译过印度寓言。原作在寓言本文之外，有时写上一些说教文字，郑振铎则把这些删去了。他认为，“这可以使读者更感得直捷的兴趣，而不受繁辞的厌倦”。陈福康^②认为郑振铎的这一翻译工作是很有意义的，其功用在于突出寓言本身的价值，说教文字不仅无助于理解，还妨碍阅读。

① 林延清、李梦芝：《五千年中外文化交流史》（第二卷），世界知识出版社，2002年，第395页。

② 陈福康：《郑振铎论》，商务印书馆，1991年，第389页。

庞迪我在其论述道德修养、宣传天主教义的译著《七克》中，引用多则《伊索寓言》故事，并加以评析，与所阐述的道理融为一体。如卷一《伏傲篇》在论述阿谀奉承之危害时，引用《伊索寓言》中有名的《狐狸和乌鸦》的故事；而《戒好贵》一章在论述人贵有自知之明时，又举了《树木与橄榄树》这则寓言来说明道理。

1.3 写

写，指在译作中添写与所译部分相关的内容，按空间位置可分：译前写、译中写和译后写。例1首句 A fox, very much famished ……利玛窦等人译作“野狐旷日饥饿，身瘦羸”，其中“旷日”与“身瘦羸”均纯添写的。用“旷日”以加重野狐饥饿的程度，加“身瘦羸”更是状摹饥饿的形态，使变译文更加生动，为下文狐狸因饥而偷食，因过饱而自行饿瘦作好铺垫。

有译、有写是传教士的一种变译策略。如汤若望等把中国以往的某些科学著作作为新著的基础，或加以修正，重新翻译欧洲各种典籍。^①如果对每部作品仔细划分，可能有两种情形，一种是成品中以翻译为主，中国原有的内容为辅；一种是成品以中国原有的内容为主，翻译为辅，翻译成为参考和补充。比如，徐光启主持修改历法，就采用了后者，修改蓝本是中国旧历法，吸收的是中西方历法中比较科学先进的内容，所以整个历书既译又撰，译写兼融，经他手润色方成。再如利类思（Ludovic Bugli）1665年译《超性学要》时“加增新语”等。

2. 减

减，是总体上去掉原作中在译者看来读者所不需要的信息内容。有时去掉的是原作的残枝败叶，挤掉的是水分，表现为对原作的取

^① 马祖毅：《中国翻译简史》，中国对外翻译出版公司，1984年，第184页。

舍。减是最简单、最易操作的变通手段。“减”与“增”相对，面对同一文本，减的反面就是摘。如例 1 就删除了句群 Another fox passing by, heard his cries, and coming up, inquired the cause of his complaining. On learning what had happened, he said to him.

又如前面所提及的《几何原本》的翻译，利玛窦只译出十三卷中的前六卷，其他卷删去不译，所以传教士在口译时就进行了取舍。再如利类思 1665 年译《超性学要》，葡萄牙人安文思（Gabriele Magalhaens）译《复活论》，都取自托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）著《神学大全》，前者选译其第一部分，后者则是第三部分。再如艾儒略译有《天主降生言行纪略》八卷，多取自《新约》，为了以耶附儒，舍去了基督教中诸多与儒教相冲突的信息内容^①，属于摘译本。

3. 编

编，即编辑，指将原作内容条理化、有序化，使之更完美、更精致的行为，包括编选、编排、编写等。

明末清初，前后来华的传教士知名者超过七十人，译著达三百余种，其关涉科学的一百二十余种，“从表面上看，著述多于译作，实际上有些以著述出现的東西就是编译，只是无从查考罢了”。^②如《天问略》成书过程很有趣，口译者阳玛诺（Emmanuel Diaz）自序说，他就国人的问题作答，先用汉语写成，合作者孔贞时等人读后质疑求解，阳玛诺再作答；而孔贞时撰序说，他同周希令、王应熊等人学习西泰之书，感到不解之处就求助于阳玛诺，阳氏作答，三人逐题记录整理而成。^③不论哪种形式，中外双方学者都对所记进行了编辑、整

① 夏元：《价值冲突中的〈圣经〉翻译——明末清初耶稣会传教士的翻译策略和关键译名选择》，载《中国翻译》2005年第1期。

② 马祖毅：《中国翻译简史》，中国对外翻译出版公司，1984年，第183页。

③ 黎难秋：《中国口译史》，青岛出版社，2002年，第195页。

理和加工。

4. 述

述，即将内容写下或说出，包括转述（把基本或主要内容简练地表达出来）和复述（将内容重说一遍），是地道的舍形取意。

以例1的变译为例，其中就包括译述。本则寓言的变译，屠国元、王飞虹^①认为既非直译，也非意译，而是“接近林纾的自由译”，这还只是泛泛的界定。仅这短短的一则寓言，却关涉不下五种变通策略，详见下表。单说这“述”的策略。译者将直接引语“Ah, you will have to remain there my friend, until you become such as you were when you crept in, and then you will easily get out.”转为间接引语，变对话为叙述，将朋友的建议换作狐狸害怕鸡笼的主人的心理活动，不得已又数日不食，并照应前面通过变译添写的“身瘦羸”的内容，最后得出译述文字“恐主人见之也，不得已又数日不食，则身瘦羸如初入时，方出矣”。

例 1: “The Swollen Fox” 变译与变通策略

言语单位	原文	变译 腹胀的狐狸	变通策略
1	A fox, very much famished,	野狐旷日饥饿	增（写）
2		身瘦羸	增（写）
3	seeing some bread and meat left by shepherds in the hollow of an oak, crept into the hole and made a hearty meal.	就鸡栖窃食，门闭无由入，逡巡间忽睹一隙，仅容其身，俛亟则伏而入	改（换形象，换情节）

^① 屠国元、王飞虹：《论译者的材料选择与翻译策略取向——利玛窦翻译活动个案研究》，载《中国翻译》2005年第2期。

(续表)

言语单位	原文	变译 腹胀的狐狸	变通策略
4	When he finished, he was so full that he was not able to get out, and began to groan and lament very sadly.	数日饱饫欲归, 而身已肥, 腹干张甚, 隙不足容	增(写)减(复句)
5	Another fox passing by, heard his cries, and coming up, inquired the cause of his complaining. On learning what had happened, he said to him,		减(句群)
6	“Ah, you will have to remain there my friend, until you become such as you were when you crept in, and then you will easily get out.”	恐主人见之也, 不得已又数日不食, 则身瘦羸如初入时, 方出矣	改(换形象)述
7		智哉! 此狐。吾人习为自淑, 不亦可乎? (利玛窦等译)	增(评)

5. 缩

缩, 即压缩或浓缩, 是对原作内容的浓缩, 用非常凝炼的译语将原作压缩, 信息量由大变小, 远小于原作, 篇幅由长变短。缩的方法往往是在删减的基础上再浓缩, 也有在通读原文的基础上浑然把握原文的内容, 再用自己的话道出其主要内容。比如, 艾儒略翻译《万日略经说》时, “会撮要略, 粗达言义”, 讲的就是缩译。

6. 并

并, 即合并, 是根据需要将原作中同类或有先后逻辑关系的两个及以上的部分合并。相关联的部分可能是句、句群、段、篇、章, 甚

至是书。如邓玉函口述、王征笔录的《奇器图说》实为综述而成，已查明出处的有：公元前一世纪罗马建筑师 Vitruvius 的拉丁文本《建筑术》、Simon de Bruges 的拉丁文本《数学记录》、德国医师 Georgius Agricola 的《金属论》、Agostino Ramelli 的《论各种工艺机械》等。^①

“并”的对象不仅是原作之间的，而且可能是原译与译语本土作品之间的。如利玛窦与李之藻合译《同文算指》就是克拉维斯 (Christopher Clavius) 的《实用算术概论》(1585) 和程大位的《算法统宗》合并而成的，互为补充，共铸一体。

7. 改

改即改变，使原作发生明显的变化，改变内容或形式，包括改换、改编、改造等。最根本和最常见的是改变内容。内容有增减，有更换，如用本土的例子替换国外的例子，使本族语读者更好地理解原作内容等。看一则改内容的例子：

The groundwork of social economy is in the Family Circle. It is a rule of human nature for the man and woman to associate themselves by marriage in a permanent union; ... Thus a family is constituted, an association in which the best affections have scope, and which conduces beyond every other institution to the happiness of mankind.

全译：社会经济的基础是家庭圈。男女以婚姻为纽带组成一个永久的组织，这是人类的自然法则；……家庭由此而构成，在这种组织内，蕴藏着人类最好的情感，它对于人类幸福的益处远甚于其他任何组织形式。(孙青 译)

^① 马祖毅：《中国翻译简史》，中国对外翻译出版公司，1984年，第194页。

改译：一国之治，其原皆始于家。盖天之生人，必使男女相配，成为夫妇，而立有家室……自立家室，从此继继承承，相传勿替，家道之隆，真有不可限量者。故一切风俗规矩皆属后起之事，惟此夫唱妇随实为王化所自始。（傅兰雅、应祖锡译）

孙青^①认为，原文强调家庭是国家最基本的社会组织，经济行为藉此而展开，虽然也论证国家可能在血统上是由一个家庭开枝散叶发展而来，因此才自有其民族特征，但没有改译者擅自推演的伦理层面的意思。

回头看例1，利玛窦等人变译 *The Swollen Fox* 时，就改变了内容。原文是 (A fox...) seeing some bread and meat left by shepherds in the hollow of an oak, crept into the hole and made a hearty meal, 可是译者将物 bread、meat、hollow、oak、hole 换作了“鸡栖”、“食”、“门”、“隙”，将原文中见树洞中有食而潜入洞中美餐一顿的情节换作见家中鸡笼有食而钻门缝窃食，结果得到译文“就鸡栖窃食，门闭无由入，逡巡间忽睹一隙，仅容其身，馋亟则伏而入”。其他改译之处见文中所列表格。

另外，利玛窦译编《天主实义》时，有意利用儒家经典改造基督教教义，借以笼络中国的士大夫阶层和统治集团，“吾天主乃古经书所称上帝也”^②足以略窥其貌，他在《畸人十篇》、《辩学遗牍》等译著中也大量引用中国经典。后来的传教士艾儒略、南怀仁

① 孙青：《西译中述与晚清“西方政治之学”的塑形——以江南制造局译印〈佐治刍言〉为中心的讨论》，基督教在中国：比较研究的视角与方法青年学者研讨会，北京大学，2006年。

② 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1991年，第4—5页。

(Ferdinand Verbiest)、白晋、孙璋 (Alexander De la Charme) 等也同样大量引用儒家经典。据邹振环^①考证,《交友论》是利玛窦根据古今西方名人有关友谊的格言编译的一部格言集,利玛窦本人也承认:“我写这部书时,为了尽量迎合中国人的兴趣,根据需要,将许多西方哲人的名言或西方的谚语都作了随意的改动。”通过这一改译,利玛窦把中国古代圣贤有所直觉但尚未详细讨论的话题,通过借用西方哲人的话进行比较透彻的阐发,由此引发了中国士大夫的强烈共鸣。

结 语

明末清初,传教士是西方宗教推进的先遣队,科学技术传播是其推进宗教的前奏,而翻译是其不可或缺的工作,他们本人则是一群独特的翻译主体,在译录中他们发挥自己的语言优势和知识优势,完成了翻译的理解、转换和变通阶段。受主客观因素影响,除了传统的全译策略外,他们常常运用变译策略,对原文内容与形式采用了变通手段,诸如增(写、释、评)、减、编、述、缩、并、改等,或单独使用,或综合运用,推动了西方科技和宗教在中国的传播。

[本文为教育部人文社会科学研究重大项目《汉语句法机制与汉外互译(全译+变译)本质探索》(02JAZJD740016)成果之一]

① 邹振环:《利玛窦〈交友论〉的译刊与传播》,载《复旦学报》(社会科学版)2001年第3期。

《教务杂志》中“God”汉译 讨论研究^①

程小娟

在《圣经》汉译史上，“God”的译名问题是争论最多的问题之一。正如狄考文（C. W. Mateer）所说：“传教士们走遍了地球上几乎所有异教国家，向他们传播基督教和翻译《圣经》，但在为‘God’寻找一个恰当的译词方面从没有遇到过像在中国这样严重的困难。”^②这一问题在明末清初天主教中已经有过激烈的争论，新教从马礼逊（Robert Morrison）来华翻译《圣经》开始，便已考虑选用哪一个中文译词的问题，1843年8月至9月筹划委办译本的传教士会议上，“God”翻译问题被委派给一个专门小组处理，并出现了分歧，此后

① 学术界对新教传教士译名讨论已经有过一些研究，只是关注的时段、角度、具体对象各不相同，请参：Wright, Arthur F., “The Chinese Language and Foreign Ideas”, in Arthur F. Wright, (ed.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1953; 李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教传教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七至一八七七年）》，稿本复印本，香港中文大学硕士论文，1991年，香港中文大学图书馆，CC Thesis BT180. N2 L48 c. 2; Lee, Peter K. H., “Naming the Divine: The Christian-Chinese Cross-cultural Experience”, in *Ching Feng* 39/2 June 1996; 赵维本：《中文圣经译名争论初探：神乎？帝乎？》，《中国神学研究院期刊》，第二十四期（1998年1月）；吴义雄：《译名之争与早期的〈圣经〉中译》，《近代史研究》2000年第2期；伊爱莲：《争论不休的译名问题》，伊爱莲等著，蔡锦图译《圣经与近代中国》，汉语圣经协会有限公司，2003年。

② Mateer, C. W., “The Meaning of the Word 神”. *The Chinese Recorder* 32 (1901), p. 61.

主张“上帝”的一派和主张“神”的一派便在《中国丛报》上展开了针锋相对的争论。1847年6月召开的委办译本翻译会议上，分歧依然严重，会议不得不停下翻译，专门解决这一问题。尽管在接下来的半年内双方的讨论材料差不多有六百页纸之多，^①然而并未解决问题。最后委员会决定投票解决，而对立双方票数却相同。从1848年到1850年代前期，双方在《中国丛报》上集中发表许多文章，继续争论这一问题。1850年代后期到1870年代前期讨论逐渐减少。1877年传教士大会的筹备又使译名问题浮现出来，从1875年到1877年，《教务杂志》(*The Chinese Recorder*)上出现了一个争论的高潮。1878年第一期《教务杂志》中，编者发表一个声明，决定停止刊出讨论译名问题的文章。1890年传教士大会前，又有传教士提出解决译名问题的建议和方案，《教务杂志》重开关于此问题的讨论，但已远没有前几次的讨论那么热烈，但这次的讨论持续时间却很长，一直延续到1919年《和合本》出版前后，此后就很少看到译名问题的讨论文章了。

对于新教传教士的译名争论，过去的研究者提出过不同的解说。吴义雄将之看作英美传教士间的派别之争，将双方的神学分歧视作争论的主要原因。^②李家驹则从中西语言文字、宇宙起源论、思维方式方面的差别以及资料运用方面的不同来解释这一争论。^③李景雄从经典诠释、哲学、神学角度给予了简要说明。^④国外学者赖特(Arthur

① 尤思德著，蔡锦图译：《和合本与中文圣经翻译》，国际圣经协会，2002年，第73页。

② 吴义雄：《译名之争与早期的〈圣经〉中译》，《近代史研究》，2000年第2期。

③ 详参李家驹：《一场“神”或“上帝”的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七至一八七七年）》，第四章。

④ Lee, Peter K. H., “Naming the Divine: The Christian-Chinese Cross-cultural Experience”, in *Ching Feng* 39/2 June 1996.

F. Wright) 则认为争论源自中西语言性质和结构的根本差异带来的翻译的限制和困难。^①这些解说都从不同的侧面揭示出了争论产生的原因,然而这些原因的分析又大都是问题内的分析,即这些原因大都属于争论本身的部分内容或要素,而不是跳出具体内容的更高层面的思考。其实,如果我们深入分析传教士在争论中对译名问题的论证,会发现他们的争论涉及对翻译各个环节遭遇到的问题的不同理解,包括:对“God”希伯来原文的不同理解,对中国语言文化和相关名词的不同理解,对当下中国读者的不同理解以及对传教士自身所处传统的不同理解等。在这些不同理解的相互碰撞与磨合中,产生出各种不同的解决方案。这其中蕴含着浓厚的诠释学意味,我们也正可以借鉴诠释学的理论来为新教传教士关于“God”汉语译名的讨论提供一种解释。

由于《教务杂志》上的译名讨论一方面延续了19世纪四五十年代讨论的课题和主要论证方式,另一方面也反映出了讨论随历史发展出现的新趋势,在此正可以作为适宜的研究对象。

一 传教士对“God”原文的理解

《教务杂志》上传教士对“God”希伯来和希腊原文的讨论重复、强调或修正着先辈们争论的话题,在“Elohim”、“Theos”究竟是通用词(generic term)、专有词(special term)还是关系词(relative term)方面,仍然持不同的观点。怜为仁(William Dean)认为

^① Wright, Arthur F., “The Chinese Language and Foreign Ideas”, in Arthur F. Wright, (ed.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

“Elohim”、“Theos”表示的是作为敬拜对象的一类存在，是一个通用词。^① 娄约翰（John S. Roberts）通过“Elohim”与“Jehovah”的对比，认为《圣经》最常用的之所以是前者而非后者，是因为它从本质上表明了一个崇拜的对象，这使它成为一个通用词。^② 但有传教士则强调应当注重的是“God”的至高存在、非被造、创造性等属性，而不是通用词所强调的作为敬拜对象的属性，^③ 因而不能把“Elohim”作为通用词看待，否则就是对“God”地位的贬低。纪好弼（R. H. Graves）和丕思业（C. F. Preston）在肯定“Elohim”是通用词的同时，试图解决通用词和专有词之间的矛盾，他们解释说，通用词是最高的，^④ 且按照希伯来文的语言习惯，复数单用表达的是一种强烈的单一观念。^⑤ 这就使“Elohim”不会因为是普遍词而显得地位低下，以至于不能表示最高存在。署名为 Inquirer 的传教士找到了另外一种承认“Elohim”为通用词又不致在其表示最高存在时发生混淆的解决之途。他从原文中“Elohim”和“Jehovah”出现的次数，及两者的联合使用中发现，“Jehovah”的频繁出现会给读者以指引，使他不会产生混淆。^⑥ 因而，突出“Jehovah”一词将会减轻翻译中所采用的通用词的重要性及其可能带来的负面影响。^⑦ 罗素（William

-
- ① Dean, William, “Correspondence”, *The Chinese Recorder* 6 (1875), pp. 370—371.
② Roberts, John S., “Correspondence”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), pp. 213—214.
③ “Notices of Recent Publications”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), p. 190.
④ Preston, C. F., “Terms in Chinese for ‘God’, ‘Gods’ and ‘spirit’”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), p. 229.
⑤ Graves, R. H., “Thoughts on the Term Question”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), p. 141.
⑥ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), pp. 84—85.
⑦ *Ibid.* p. 92.

Armstrong Russell) 干脆将“Elohim”和“Theos”定义为一个独立全称词(absolute-generic terms), 即它们既包含所有一类对象, 又可以独立使用来表示其中的一个, 他提出在翻译中不考虑词的指涉对象, 只专注于词语本身, 把单纯的词语的对应作为翻译的原则。^①但这在实践中显然是行不通的, 没有人能够强迫读者忘掉一个词的指涉。

除了前述问题之外, 希伯来原文中“God”拥有多个名字这一事实也受到了传教士的关注。^②他们通过对原文多个名字的考察指出, 翻译应当忠于原文, 采用多个名字来表达“God”, 这实际上为多个翻译并存提供了依据。由于认识到“Jehovah”一词的重要性, 这个词的转写问题受到了一部分传教士的关注, 在20世纪初的十几年中陆陆续续有人发表自己的看法, 讨论哪一种转写才是正确的。^③从“Jhvh”到“Adonai”再到“Jehovah”这一演变过程中, 牵涉不同的传统, 传教士的争论其实主要在于对传统的确认问题。语词中包含的丰富的神学意义也是传教士考虑的问题, 但没有很好的办法在翻译中保留该词的意义。

① 参考对 William Armstrong Russell 的著作 *The Term Question: or, An Enquiry as to the Term in the Chinese Language Which most nearly Represents Elohim and Thoes as They are Used in the Holy Scriptures* 的介绍和评论。See “Notice of recent publications”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), pp. 264—265.

② JEW, “The Term for God in Chinese”, *The Chinese Recorder* 7 (1876): 370—375; Graves, R. H., “Thoughts on the Divine Names”, *The Chinese Recorder* 25 (1894), pp. 153—155.

③ Davis, John W., “JEHOVAH”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), pp. 398—403; Crofoot, J. W., “To Bible Translation Committees”, *The Chinese Recorder* 40 (1909), p. 104; Norris, Frank L., “A Question of Terms”, *The Chinese Recorder* 44 (1913), p. 53; Kastler, CH. W., “Ye-ho-hua or the Divine Name in Chinese”, *The Chinese Recorder* 44 (1913), pp. 185—186; Warren, G. G., “On the Rendering of the Old Testament Name of God in the Chinese Scriptures”, *The Chinese Recorder* 47 (1916), p. 181.

二 传教士对中国语言、宗教和 相关名词的理解

对中国语言文化和相关名词的理解是争论最多的问题，也是最困难的问题。虽然 19 世纪四五十年代的传教士已经在这方面付出了很多努力，但仍难让他们的后辈做出确切的判断。参与《教务杂志》讨论的新一代传教士对中国古典文化的研究不及他们的前辈，因而讨论中对前辈们的权威论述多有倚重，但同时，他们也拥有了站在巨人肩膀上的视野，这使他们有可能以新的眼光审视问题，从而将讨论推向新的高度。

在对中国宗教和语言的总体认识方面，从基督教和西方文化优越性而来的对中国宗教和语言的否定性评价仍占上风，许多传教士认为中国是个异教国家，中国人是偶像崇拜者，充满泛神论观念，从来不认识真正的“God”，而且他们的思想也是混乱不清的。相应地，中国语言也有着固有的异教性，所有现成的宗教用语都充满偶像崇拜的观念和联想，^①这种异教特征似乎使任何一个中文词都没有资格来表达“God”这个至高无上的神圣存在。此外，他们认为中国语言本身是有缺陷的，没有单复数变化，没有大小写之分，也没有定冠词，而且意义模糊不清，这些都造成寻找合适译名的困难。与此同时，从理雅各（James Legge）等人而来的对中国宗教和语言的肯定也时有出现。他们认为中国人是认识“God”的，中国的上帝就是基督教的“God”，在真正的经典意义上，上帝是严格一神论的观念，^②最合适的

① S., “The Term Question: A Plea for Union on the Bible Terminology”, *The Chinese Recorder* 36 (1905), p. 557.

② Edkins, J., Some Brief Reasons for not Using Ling in the Sense of Spirit, *The Chinese Recorder* 8 (1877), p. 528; Douglas, Carstairs, “‘Spirit’ and ‘God’: How Should They be Translated?”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 72.

译名当然就是“上帝”。至于语言的模糊不清，可能只是传教士的困难，并未对中国人自己构成困扰。除此之外，不少传教士提出应当将考察的对象从古代经典扩展到当代语言的实际运用，后者甚至比前者更重要。在争论中，这一维度开始被较多地关注。

作为最重要的两个候选词，“上帝”和“神”仍然是讨论的核心。问题的焦点则集中在三个方面：“上帝”是否等同于基督教的“God”；“神”字的意义究竟是“God”还是“spirit”，它能否表示“God”；“上帝”/“帝”与“神”几个词的普遍性问题。

肯定“上帝”等同于基督教的“God”的传教士，着眼点主要在中国早期经典。在这些经典中，他们得到“上帝”至高性、庄严尊贵、非被造、创造性、全能、全见、全知、智慧、有理性人格、无所不在、不具偶像特征等与基督教“God”属性相似的证据。不过他们大多只是把这一论断限定在早期经典中，并承认“上帝”观念在以后的历史中逐渐堕落了。否定者从各个角度进行了反驳，丕思业认为也许“上帝”在经典中并没有那么尊贵，那些支持者只是把基督教的含义附加在异教的经典或谈话中的词上，从而形成一种并非来自这些词原初意义的错误印象。^①据他分析，“帝”甚至都不是“God”，而是指统治者（ruler），“上帝”之“上”意思不一定是“至高”，而可能是“在上”，暗示与一个‘在下’的统治者相对应，仅仅是一个流行的偶像的专名，用它来表示“Elohim”和“Theos”仍然有许多可反对的地方。^②纳尔逊（R. Nelson）则完全从中国人当下的无神论、自义等民族性出发，反推出中国人并没有关于“God”的知识和敬仰。^③又有

① Preston, C. F., "Terms in Chinese for 'God', 'Gods' and 'spirit'", *The Chinese Recorder* 8 (1877), p. 232.

② Ibid. p. 235.

③ Nelson, R., "Notices of Recent Publication", *The Chinese Recorder* 8 (1877), pp. 353—355.

传教士认为，不能因为上帝具有“God”的某些属性就推定他是“God”。他们还认为，上帝不具有“God”永恒自存和从无中创造天地万物等属性。^①麦克拉奇（Thos. McClatchie）则从以朱熹为核心的儒家体系与西方哲学传统中的宇宙观的比较中发现，“上帝”不是至高存在，且具有物质性。^②此外，不少传教士着眼于当下，指出“上帝”只是供奉在庙里的偶像之一，不可能是基督教的“God”。

“神”字的意义究竟是“God”还是“spirit”，这对《圣经》翻译构成了很大的困扰，事实上，在过去的译本中，有的用它来翻译“God”，有的则用来翻译“spirit”。支持“上帝”的麦都思（Water Henry Medhurst）曾经证明“神”只应翻译为“spirit”，“spiritual energy”和引申为一些拥有或具体表现上述力量的存有。^③在《教务杂志》的讨论中，对这一断然的看法已没有更多的论证，即便出现也只是教条式的引用。许多认为“神”的基本意思是“spirit”的传教士同时也承认该词有“God”的意思。相反，另外一些传教士承续文惠廉（William Jones Boone）等人的看法，认为“神”的基本意义是“God”和“Gods”，而不是“spirit”。署名 Inquirer 的文章《“神”字的含义》^④考察了与中国人的神有关的各种活动以及神所具有的属性，将之与异教“God”的定义进行比较，确认“神”在中国语言中确定和权威的用法就是“God”或“Gods”。分量最重的研究是狄考文的

① Inquirer, “Is the Shangti of the Chinese Classics the Same Being as Jehovah of the Sacred Scriptures? Part I”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), pp. 422—424.

② McClatchie, Thos., “GOD κατέξοχῆν Part I”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), pp. 398—402; Part II, *The Chinese Recorder* 8 (1877), pp. 477—488.

③ 详细情况参见李家驹：《一场神或上帝的争论——早期来华新教教士对于“God”一词的翻译与解释（一八〇七至一八七七年）》，第199—203页。

④ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), pp. 65—93.

《“神”字的意义》，这篇长文从1901年2月开始，陆续在16期上以大量篇幅刊发。狄考文以西方关于“God”和“spirit”的定义为支撑，几乎考察了从古至今“神”字的所有用法，并一一指明“神”字的这些用法都是“God”、“divinity”或“Godlike”等意思，没有“spirit”的意思。沃克（J. E. Walker）似乎跳出了争论的漩涡，指出，事实上“神”这个词同时具有“God”和“spirit”两种意思，中国人对这两种观念没有清楚的区分。^①艾约瑟（J. Edkins）也持类似的想法，不过他认为中国人将“spirits”和“Gods”看作是同一类的。^②

至于“神”能否用来表示至高的“God”，反对者认为单用“神”这个字来表示至高者没有足够的威严，也没有足够的确定性。^③支持者则从中国经典中找到一些例子表明它可以用来指最高存有，^④且在朱熹的宇宙观中，“神”是高于“上帝”的。^⑤而它的不确定性也许可以通过与专有词的结合使用得以克服。^⑥再者，“神”为中国人所熟悉，用它来表示“God”正可以帮助他们认识基督教“God”的属性。^⑦

① Walker, J. E., “Too Straight is Crooked the Other Way”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), p. 520. Walker 在发表于1903年的一篇文章中重申了这一看法，参见“A Word or Two about the Supernatural, the Superhuman and the Divine in the Chinese Languages”, *The Chinese Recorder* 34 (1903), p. 168.

② Edkins, J., “Some Brief Reasons for not Using Ling in the Sense of Spirit”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), p. 527. 类似的看法还见于 Warren, G. G., “The Term Question: A Plea for Comprehension”, *The Chinese Recorder* 35 (1904), p. 217.

③ Douglas, Carstairs, “‘Spirit’ and ‘God’: How should they be translated?”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 71.

④ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), pp. 87—88.

⑤ McClatchie, Thos., “GOD κατέξοχῆν Part I”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), pp. 400—411.

⑥ Mateer, C. W., “The Term for God in Chinese”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), p. 97.

⑦ Inquirer, “The Meaning of the Word ‘Shin’”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), p. 85.

在“上帝”/“帝”与“神”几个词的普遍性问题上，传教士间的冲突主要在于对“普遍性”尺度的把握上。认为“上帝”/“帝”不具备普遍性的传教士很容易找到大量不能包含在其中的对象。认为它具有普遍性的则指出多种“帝”或“上帝”的存在。对“神”是否具有普遍性的争论主要在它能否包括菩萨、佛和仙等上面，不同的证据产生出不同的结论。

三 传教士对当下中国读者的理解

在长期的工作实践中，一部分传教士越来越意识到实际读者的理解对解决译名问题的重要性，毕竟传教士的工作最终是为了他们。他们相信中国读者中有许多有才能的人，他们有能力做出独立的判断，为传教士提供可靠的参考。^①但是另一部分传教士却对此不抱希望，认为中国人只是附和他们的传教士老师，根本没有独立的判断。^②那些相信中国读者判断能力的传教士并没有从他们的读者身上找到译名问题的出路。从他们的举证中可以看出，中国读者本身成分的构成很复杂，不同文化层次、不同地域、不同宗教经历的读者对“上帝”和“神”的理解和反应各不相同。传教士从各自有限的接触面出发所看到的情况是不同的，也是有局限的，因而，他们的论证中出现了互相矛盾的例证。有的中国人认为“神”更适于表示“God”，有的则认

① Hartwell, C., “Correspondence”, *The Chinese Recorder* 6 (1875), p. 229; Douglas, Carstairs, “‘Spirit’ and ‘God’: How Should They be Translated?”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 69; Sinim, “The Protestant Chinese View of the Term for God”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 379.

② Dean, William, “Correspondence”, *The Chinese Recorder* 6 (1875), p. 371; Ross, John, “The Term for God”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 217.

为“上帝”更好，意见仍然难以统一。沃克（J. E. Walker）通过对福州和邵武的基督徒教师、助手和普通基督徒的问讯觉察到了这一复杂情况，^①从而意识到在这两个词之间没有对与不对的区别。

对读者理解的分歧集中表现在传教士对 1876 年和 1877 年两次征文事件的诠释中。1876 年讨论的对象是 1875 年由广东传教士提供奖金进行的征文比赛。杜嘉德（Carstairs Douglas）认为这些文章反映出来的情况彰显了本地基督徒，尤其是其中受过较好教育的人的观点，表明本地教会的经验能够测试译名的恰当性；^②罗斯（John Ross）在此基础上强化了这种看法。纪好弼和哈巴安德（A. P. Happer）则通过对征文情况的说明得出结论说，从总体情况来看，绝大多数本地基督徒使用的译名都受了他们接触的传教士的影响。^③1877 年的争论针对的是福州传教士发起的《上帝乃神》的征文。狄考文和纳尔逊认为文章中反映出中国基督徒“神”是“God”的基本理解，与发起者所期望的“神”是“Spirit”的正统理解恰好相反。摩怜（C. C. Baldwin）和打马字（J. V. N. Talmage）则否认这一看法。双方展开了言词犀利的争论。^④

四 传教士对自身所处传统的理解

作为诠释主体，传教士处于特定的传统之中，这种传统以权威的

① Walker, J. E., “Too Straight is Crooked the Other Way”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), pp. 520—522.

② Douglas, Carstairs, “‘Spirit’ and ‘God’: How should they be translated?”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 69.

③ Graves, R. H., Happer, A. P., “Term Used by Native Christians”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 444.

④ 参见 *The Chinese Recorder* 1877 年 5—6 月到 11—12 月系列通信。

姿态制约着传教士的诠释活动。比如，在论证问题时，传教士常常会以基督教西方翻译传统和西方文化传统为出发点。传教士在中国形成的传统，比如老一代传教士观念、教会沿袭的传统、天主教传统等，也影响着他们的判断。但同时，传统本身是多元的，有诠释和取舍的空间，因而传教士在争论中也在不断肯定或重新诠释他们所处的传统，来确立自己在译名问题上的观点。比如，保罗进入希腊采用“Theos”一词翻译“Elohim”，对此，一方将之解释为对普遍词的采用，另一方则将之解释为对表达最高者的词的采用。对天主教采用“天主”一词的传统，有的新教传教士主张追随这一传统，另外一些传教士则认为这正是新教所应当避开的。对老一代传教士的理解，传教士也有着不同的解释，比如围绕卫三畏（Samuel W. Williams）词典中“神”的意思究竟偏向于“God”还是“spirit”，传教士们展开了激烈的辩论。^①这些不同的看法对译名的选择产生了不同的影响。

五 传教士提出的解决方案

《教务杂志》重新开始译名讨论之后，尤其是在 19 世纪末与 20 世纪初的讨论，明显不同于以往讨论的特点之一就译名本身的讨论

① Preston, C. F., “Correspondence”, *The Chinese Recorder* 6 (1875), p. 289; Douglas, Carstairs, “‘Spirit’ and ‘God’: How should they be translated?”, *The Chinese Recorder* 7 (1876): 70—71; Lyon, D. N., “The Term for ‘God’”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 133; Talmage, J. V. N., “‘Spirit’ and ‘God’: How should they be translated?”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 218; Mateer, C. W., “The Term for God in Chinese”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), p. 94; Douglas, Carstairs, “Dr. Williams’ Testimony that SHIN does Mean ‘spirit’”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), p. 161; Mateer, C. W., “Usue Loquendi”, *The Chinese Recorder* 8 (1877), pp. 257—258.

减少了，就如何解决问题的讨论增加了。随着讨论带来的对问题各方面的深入理解，许多传教士意识到，译名问题的解决需要的已不再是有关真理的辩论，因为旷日持久的论证和传教工作实践已经表明，“上帝”和“神”这两个译名各有优劣，难分高下，而经过指导，这两个词都可以引导中国人走向对基督教“God”的正确认识，这为传教士在译名问题上达成妥协奠定了基础。传教士需要做的是为和谐统一的目的，摆脱各自的习惯和偏见，共同接受一种解决方案。然而究竟该采用哪一种方案，传教士间却难以达成一致。概括而言，传教士提出的方案有如下几类：

一类是两个或多个译名共存。1875年已有传教士提出传教士间应互相尊重，和谐共处，让两个译名并存。1876年嘉约翰（J. G. Kerr）分析了译名共存的可能性——用哪个译名并不重要，并指出必要性——不可能让任一方放弃自己长期珍视的译名。^①1894年纪好弼以更积极的态度肯定了这一方案，认为“上帝”是表达“God”的超越性（transcendence）的最好的词，“神”则是表现他神圣临在（Divine imminence）的最好的词。“上帝”可以很好地用来表现他神圣的权威和有力的统治，“神”则是表达他创化万物的神秘工作最好的词。两个词共存也是对原文的忠实。^②

另一类是主张统一到唯一的译名上。1876年的讨论中，有传教士称，只注重统一这一结果，不注重用哪一个词，他们愿意采用任何一个词。^③1894年11月《教务杂志》上公布的一份译名问题的调查结果

① Kerr, J. G., "A Layman on the 'Term' Question", *The Chinese Recorder* 7 (1876), pp. 66—68.

② Graves, R. H., "Thoughts on the Divine Names", *The Chinese Recorder* 25 (1894), p. 155.

③ Dubose, Hampden C., "On the Term for 'God'", *The Chinese Recorder* 7 (1876), pp. 134—135; Helm, B., "Shen and Shang-ti", *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 436.

开始使天平倾斜，支持“上帝”的人占了绝大多数。^①不少传教士认为这一数据指明了译名统一的方向。沃伦（G. G. Warren）、富善（Chauncey Goodrich）、薛思培（J. A. Silsby）等人也都对“上帝”一词表示了肯定。^②在此背景下，1904年11月发表的北戴河会议的会议记录将这种倾向更加明确化和权威化。其中公布了一份译名问题的调查结果，并建议将《圣经》和其他文学中的译名统一为用“上帝”表示“God”，用“圣灵”表示“Holy Spirit”，但“神”作为通用词允许在布道中让传教士根据需要采用。^③这一方案受到了许多传教士的支持，并以不同的方式被贯彻到实践中去。

还有传教士认为应当将问题延后，由中国人自己在适当的时候解决。他们认为决定译名的应当是，必须是，也必然是中国本地教会和信徒自己。^④传教士要做的则应当是在中国人面前活出“God”的生命，培养中国基督徒的生活以形成现在所用的所有词语中都没有的观念。^⑤不过也有传教士对此表示担忧，认为现有的译名用的时间越长，越难以改变，不同译名的运用可能会形成中国基督徒中间不同的传统

-
- ① “Editorial Comment”, *The Chinese Recorder* 25 (1894), p. 552.
- ② Warren, G. G., “The Term Question; A Plea for Comprehension”, *The Chinese Recorder* 35 (1904), pp. 215—219; Goodrich, Chauncey, “Tracts and Term”, *The Chinese Recorder* 35 (1904), pp. 389—394; Silsby, J. A., “One Bible with One Set of Terms”, *The Chinese Recorder* 35 (1904), p. 479.
- ③ Fenn, Courtenay H., John, J. B. St., “Conference on Federation at Pei-tai-ho”, *The Chinese Recorder* 35 (1904), pp. 554—555.
- ④ Ross, John, “The Term for God”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 216; Simim, “The Protestant Chinese View of the Term for God”, *The Chinese Recorder* 7 (1876), p. 379; Bonsey, Arthur, “District Committee (Hankow) and the ‘union’ Terms”, *The Chinese Recorder* 37 (1906), p. 158; Pollard, S., “The Term Question”, *The Chinese Recorder* 37 (1906), p. 219; “Editorial Comment”, *The Chinese Recorder* 40 (1909), p. 419.
- ⑤ Pollard, S., “The Term Question”. *The Chinese Recorder* 37 (1906), p. 219.

和习惯，从而更难统一。^①

在统一的强烈趋向面前，也有个别传教士坚决抵制，认为那是对个人自由的干涉，是强迫别人违背自己的良心。^②这些人顽强地发出自己抗议的声音，要求继续出版不同译名的译本。也许正是因为这些声音，《圣经》公会最终没有统一译名，和合本也仍然出版“神”版和“上帝”版两种版本，这显示出传教士对不同意见的尊重。

六 对传教士译名争论的诠释学思考

翻译须臾离不开诠释，在传教士把“God”翻译成汉语的过程中，诠释更是充当着重要的角色。与一般的翻译不同，传教士的这一翻译在一定意义上是从一种非母语的翻译到另一种非母语的翻译中，并要将译作放置于一个传教士不是很熟悉的处境中去。因而，如前所述，翻译中传教士不仅花费许多功夫诠释原文，而且还投入大量精力诠释译入语和读者，甚至还要反思自身所处的传统。另外，“God”的翻译不是个人的行为，而是一个群体的行为，许多传教士都对这一问题发表过意见，所有这些意见形成了“God”汉译的制约力量，直接或间接地影响着译名的取舍。而这个群体的参与，产生出翻译中诠释的激烈冲突。在共时的维度，这种冲突时常令人绝望。从前面对《教务杂志》中译名争论的梳理可以看出，传教士在翻译每一环节的关键问题上都无法达成共识。他们受到各自处境、传统、学识、经验等因素制约形成的前见的影响，对同一问

① Preston, C. F., “Correspondence”, *The Chinese Recorder* 6 (1875), p. 283.

② One to Whom You Sent Your Circular, “An Open Letter; To Thomas Cochrane, Esq., M. B., C. M., Chairman of the Peking Committee on Union”, *The Chinese Recorder* 36 (1905), p. 416.

题往往有着不同的理解，然而又常常认为自己掌握着真理，激烈地批评对方，以至于彼此之间产生分裂，由此又波及传教事业的其他方面。

但是从历时的维度来看，诠释的冲突正是达成更完满解决的途径。每一个诠释都是从一定前见出发并受之限制的。传教士所受的西方传统及基督教的中国传统的影响不同，对中国语言、文化、宗教的接触层面不同，由不同传教区域、传教对象和传教方式产生的传教经验也不同，加上各人学识和性格的不同等等，都会影响到他们的前见，构成视阈的限制。然而正是从有限视阈出发的不断诠释使传教士得以从对手和前辈们那里获取另一种视角，在视阈的不断融合拓展中，逐渐走向对诠释对象更全面地理解和把握。比如在对原文的理解中，主张“Elohim”、“Theos”为通用词和专有词的双方在相互的辩驳中让一部分传教士认识到这个词本身兼具两种性质的特征，从而把争论从这两种属性之争转移到以“Jehovah”一词的翻译来弥补“Elohim”作为普遍词的不足上来。对中国语言、宗教及“神”、“上帝”等词的诠释冲突则让传教士更深入全面地认识到了他们所面对的对象之诸多层面，认识到中国语言文化构成的复杂性和地域差异，以及随历史发生的变迁，从而在对对方观点的关照中形成更宏大的视野，并由此反思并修正自己的观点。对读者诠释的冲突让传教士了解到不同地域、不同文化背景、不同个体的读者之间的差异，帮助他们对中国读者有一个更为全面和客观的把握。对传教士传统的不同诠释则在一定程度上削弱了传统的权威性，减少了传教士对当下问题做出决断时对传统的倚重，拓展了考虑新因素、做出新决定的空间。

译名问题从剑拔弩张式的争论到逐渐走向平和以及最终多种方案的提出都表明了传教士在诠释冲突中获取的理解的进展。正是因为诠

基督教在中国

释冲突中双方意见的充分展现，让后来的很多传教士认识到他们各自的合理性和缺憾，从而不再固执一词。这也使他们重新审视他们的一元情结，意识到传达“God”的途径不一定是唯一的。这种认识使翻译中的妥协和多元成为可能，也使翻译成为可能。

季理斐夫人与《喻言丛谈》

——清末民初西方来华新教女传教士文学翻译的考察

朱 静

19世纪末至20世纪初，外国文学作品的翻译陆续出现在中国并逐渐兴盛，此时不仅涌现出梁启超、林纾、周桂笙、曾朴、包天笑、周瘦鹃等国内翻译家，一些西方来华新教传教士，如李提摩太、林乐知、丁韪良、傅兰雅、狄考文、季理斐等也加入这一行列，对于他们的翻译活动相关研究中都有所论述。虽然学界对西方传教士海外传教事业的关注逐渐兴起^①，但对女性传教士的研究仍属少数。^②现有的

-
- ① 西方学界自上世纪60、70年代，开始逐渐重视对海外传教士的研究，并体现出新的研究思路，如 Paul Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats: The American Protestant Missionary Movement in China, 1890—1952*, Princeton: Princeton UP, 1958. John King Fairbank (ed.), *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1974. Daniel H. Bays (ed.), *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford: Stanford UP, 1996 等。我国学界的研究成果主要有顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年；宋家珩主编《加拿大传教士在中国》，东方出版社，1995年；顾为民：《基督教与中国近代社会》，上海人民出版社，1996年；王立新：《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督教新教传教士在华社会文化和教育活动研究》，天津人民出版社，1997年；杨天宏：《基督教与民国知识分子：1922—1927年中国非基督教研究》，人民出版社，2005年；陶飞亚：《边缘的历史：基督教与近代中国》，上海古籍出版社，2005年。
- ② 研究教派历史的学者们曾纪录过本教派的女性团体或特殊的女性传教士角色，但是把海外传教的女传教士作为整体研究的个案仍鲜见于世。See Patricia R. Hill, *The World Their Household: The American Woman's Foreign Mission Movement and Cultural Transformation*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1985, p. 2.

研究也大多关注她们在教育、卫生医疗或社会改良等领域的活动,^①她们的文学翻译活动一直没有得到应有的重视。本文以广学会干事季理斐夫人(Donald MacGillivray)的汉译《喻言丛谈》(*Parables from Nature*)为个案,展开分析,试图重新认识清末民初西方来华新教女传教士在西方文学汉译领域的活动以及影响她们文学翻译的主要外部机构——广学会。

一 西方来华新教女传教士译者及其中国追随者

20世纪初年,中国上层社会对基督教的态度发生了明显的转变,传教士们能够在中国的主流社会活动,而不再被贬为边缘。^②但在传教过程中,传教士中的一部分人如李提摩太、林乐知、丁韪良等人还是认识到了现实社会中的来自乡绅等阶层的种种阻力,要实现中国社

① See R. Pierce Beaver, *American Protestant Women in World Missions: A History of the First Feminist Movement in North America*. Grand Rapids, Michigan; William B. Eerdmans, 1980. Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*, New Haven; Yale UP, 1984. Fiona Bowie, Deborah Kirkwood and Shirley Ardener, *Women and Missions: Past and Present: Anthropological and Historical Perception*, Providence and Oxford; Berg Publishers, 1993. Kathleen L. Lodwick, *Educating the Women of Hainan: The Career of Margaret Moninger in China, 1915—1945*, Lexington, Ky.: UP of Kentucky, 1995. Dana Robert, *American Women in Mission: A Social History of Their Thought and Practice*, Macon, Georgia; Mercer UP, 1996. Rhonda Anne Semple, *Missionary Women: Gender, Professionalism and the Victorian Idea of Christian Mission*, Suffolk, UK; The Boydell Press, 2003. 中国学界的研究成果主要有朱峰:《基督教与近代中国女子高等教育:金陵女大与华南女大比较研究》,福建教育出版社,2002年;陶飞亚:《性别与历史:近代中国妇女与基督教》,上海人民出版社,2006年。

② G. Thompson Brown, *Earthen Vessels and Transcendent Power*, p. 163.

会的基督教化，首先就要使上层社会中的士大夫阶层接受基督教。李提摩太甚至规划出基督教需要影响的人，包括朝廷和各省中层及以上的文武官员、占百分之五的文人及这些人家眷的百分之十等，共计44 036人。^①根据中国社会重“文”的特点和文字传播的广度，他们逐渐强调文字事工的重要性，认为这是一条“更加快捷的道路”。文学作品不仅能够影响这一代人，还包括以后的世世代代。^②

秉承上述信念，西方来华传教士在20世纪初的上海成立了广学会，学会运作的方式就是怀着基督的目的，以中国的观点撰写与发行书籍、文章和传单等，了解中国人的想法，指导和提升当地人口；创办相对而言质量较高的期刊以适应中国的知识阶层；创办针对妇女和儿童的期刊。^③所以广学会广泛从事创办报纸杂志，翻译西方宗教、法律、历史、科技、文学、哲学等方面的著作，撰写文章、宣传手册或专著等各项文字活动。女传教士们也逐渐加入到这项事业中，例如担任广学会创办的《女铎》报、《福幼报》(*Happy Childhood*)等的主笔、编辑纷纷为其撰稿。女传教士们利用这些新的传播媒介，发表文学翻译作品，传播基督福音以感化中国女性读者。

在这个过程中逐渐形成了以女传教士及其在教会学校的女学生为主体的女性译者群，她们以广学会为中心，以《女铎》为主要阵地，

① Timothy Richard, *The Need and Scope of Our Work*. In *Fourth Annual Report of the Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese for Year Ending October 31, 1891*, Shanghai: Noronha & Sons, 1891, p. 11.

② Leslie R. Marchant, *British Protestant Christian Evangelists and the 1898 Reform Movement in China*. Nedlands: University of Western Australia, Center for East Asian Studies, 1975, p. 9.

③ *First Annual Report of the Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese for Year Ending October 31, 1888*, Shanghai: the Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese, 1888, pp. 3-4.

发表了一系列西方文学作品的译作。代表人物有：《女铎》首任主笔，美国女传教士亮乐月（Laura M. White）；^①《福幼报》主笔，加拿大传教士季理斐的夫人季师母（Donald MacGillivray）以及美国女传教士狄丁氏，即狄考文夫人（Calvin Wilson Mateer）^②和《女铎》其他主要撰稿人，多数是教会学校的女学生，如李冠芳、^③袁玉英、周澈朗、郑申华等人。虽然她们的文学翻译活动在很大程度上着眼于文本的宗教意义，而不是文学上的价值，但这些活动客观上在译介西方文学方面起了不小的作用。本文即以季理斐夫人的译作《喻言丛谈》为个案进行考察，试图把女传教士的文学翻译活动还原到它的历史背景中加以探讨，以加深对于传教士在近代中国传教事业中文字事工的理解，从文学翻译的角度认识他们在近代中西文化交流中的作用。

季理斐夫人原名丽莎·柏卫（Lizzie A. Bovey），出生于英格兰。1898年受伦敦教会的派遣来华，1900年8月与加拿大长老会传教士季理斐（Donald MacGillivray）博士在上海结婚。^④季理斐夫人曾在

① 关于亮乐月及其文学翻译活动，参见朱静《〈刺肉记〉：新发现的莎剧〈威尼斯商人〉中译本》，《中国翻译》2005年第4期。

② 她的丈夫疑为 Calvin W. Mateer，后者著有 *Mandarin Lessons*。See Michael Lackner, Introduction. In *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, Leiden, Boston and Koeln: Brill, 2001, p. 1.

③ 1919年亮乐月回国休假，Miss Martha Pyle（Methodist Episcopal Church, U. S. South）接替《女铎》主笔一职，但是由于健康原因并没有维持多久。之后李冠芳被任命为《女铎》主笔，是广学会第一位担任此职务的中国女性，直到五年后她离开广学会，后由亮乐月的另一位学生刘美丽接任。Margaret H. Brown, *Our Periodicals*, In *No Speedier Way*, p. 115. 但是据《女铎》显示，李冠芳于1929年接替亮乐月担任《女铎》主笔。

④ *The Chinese Recorder and Missionary Journal*. Vol. XXXI, 1900, p. 488. Margaret H. Brown, *MacGillivray of Shanghai: The Life of Donald MacGillivray*, Toronto: The Ryerson Press, 1968, p. 88. Geoffrey Johnston (ed.), *Happy Childhood* 中记载她的原名是 Elizabeth Bovey，第1页。

广学会任职，是广学会的干事之一，广学会的对外通讯工作大多由她负责联络。^①根据广学会资料记载，她“是热心于国外布道的人，曾著过几本书，也很风行一时”，和季理斐博士“一心一意作文字事业，算得是‘天作之合’”。^②季理斐夫人的文学翻译多是针对基督教家庭的儿童读者群，目前可知她的翻译活动有1903年翻译了《喻言丛谈》，该书于1915年由广学会再版发行，有文理和官话两个版本。1906年翻译了一些儿童作品，例如《饥渴有福》、《幼女诞礼遗范传》和《惜畜新编》等作品，内容是教育中国儿童善待动物等，可惜目前尚未找到这些中译本。1909年，季理斐夫人在《中西教会报》的复刊198至214册上发表了美国通俗小说家苏珊·华纳的畅销小说《幼女遇难得救记》，这部译作很受教会学校女学生的好评，是她们最爱的读物之一。^③

这些文学翻译活动在学会内外都产生了一定的影响，1915年《福幼报》创刊时，季理斐夫人受邀担任该杂志的主编，一直工作到1936年。^④1910年她掌管外国救援工作（后改名为“女子之家”）的财务，这个组织主要是为了给在港口居住或随船旅行的传教士提供暂时的住处和保护。^⑤季理斐夫人还热衷于提倡针对不识字妇女和儿童的拼音文学，曾经担任中华续行委办会1922年成立的拼音文学委员会主席。^⑥她的译作还包括《瞎哑聋》（*Life of Helen Keller*）、《孩童

① 如 *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 上多次刊登的有关书籍经销、汇款等事宜，联络人都是季理斐夫人，例如 Vol. 31, p. 488, Vol. 53, p. 883 等。

② 《季理斐博士小传》，《广学会近况（1930年10月至1931年10月）》，第17页。

③ 甚至直到1925年，《教务杂志》在基督教大学的学生中做的问卷调查显示，该书仍然在他们的阅读书单中。*The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. 56, 1925, pp. 307—308.

④ Geoffrey Johnston (ed.), *Happy Childhood*, p. 1.

⑤ *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. 41, 1910, pp. 369—370.

⑥ *Ibid.*, Vol. 53, 1922, p. 45.

故事》(*Stories for Children*)、《伶俐幼童故事记》、《圣诞真意》(*The True Meaning of Christmas*)、《还有七天的生活》(*Robert Hardy's Seven Days*)等,^①广学会1918年再版了她的译作《牲畜罢工记》。1921年8月,在《女铎》主笔亮乐月回国休假期间,季理斐夫人暂时接任了主笔一职,同广学会的中国干事李冠芳、朱懿珠等一起负责该报事宜。^②此外,她还出版过《儿童圣经》,担任过加拿大女子布道会的主席。^③1931年季理斐博士逝世后,季理斐夫人继续在广学会工作,直到1936年6月退休回到加拿大,并于该年去世。^④

① 上海广学会出版,具体出版年份未知,但在1918—1922年之间。See G. H. Clayton (compiled) *Publications in Chinese Issued Between October, 1918, and September, 1922*. In Donald MacGillivray (ed.), *The China Mission Year Book Being "The Christian Movement in China" 1923*, pp. 282—283.

② *The Thirty-fourth Annual Report of the Christian Literature Society for China for Year Ending September 30th, 1921*, p. 26. *The Thirty-fifth Annual Report of the Christian Literature Society for China for Year Ending September 30th, 1922*, p. 22. 根据马长林和杨红的论文《宗教、家庭、社会——面向女性基督徒的宣教——以〈女铎〉、〈女星〉、〈女青年报〉、〈妇女〉为中心》,季理斐夫人曾在1919年之后和她的两位助手李冠芳和朱懿珠,接替亮乐月担任《女铎》报的主笔。参见陶飞亚编《性别与历史》第28页。但在阅读《女铎》报的过程中,发觉继亮乐月后担任《女铎》报主笔一职的似为李冠芳和许耐庐,此处暂存疑。

③ *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. 61, 1930, p. 33, p. 259.

④ 如《广学会近况(1930年10月至1931年10月)》中,提到今年的再版书中,就有季理斐夫人的《耶稣我救主》和《孩童的祷告》(第3版)等,第8、10页。详情另见《广学会四十周年纪念》,第3页。Mrs. Donald MacGillivray, *What the Society Has Done for Women and Children*, p. 38. Margaret H. Brown, *Our Periodicals*, p. 117. *The Twenty-eighth Annual Report of the Christian Literature Society for China (1914—1915)*, p. 9. Geoffrey Johnston (ed.), *Happy Childhood*, p. 1. *The Chinese Recorder and Missionary Journal*. Vol. 67, 1936, p. 596.

二 《喻言丛谈》与 *Parables from Nature* 之比较

1903年广学会出版了季理斐夫人的译作《喻言丛谈》，共包括《磷火之喻》（“The Will of the Wisp”）、《蜻蜓前身喻》（“The Metamorphosis of the Dragon Fly”, or, “Not Lost, but Gone Before”）、《蝶喻》（“The Butterfly, A Lesson of Faith”）、《思想奇妙园》（“The Unknown Land, Heaven”）、《桦柏喻言》（“The Trees Talking”, or, “Mutual Accommodation”）、①《今日之劳今日足矣》②（“Count Your Blessings”, or, “A Day at a Time”）、③《蜜蜂之喻》④（“The Bees”, or, “The Law of Authority and Obedience”）、《风云蔽月》（“The Moon will Shine Again”, or “A Lesson of Hope”）和《风花晤谈》（“The Wind and the Flowers”, or, “Training and Restraining”）等九个小故事。这本书受到读者的欢迎，1915年广学会发行了第二版。出版者认为该书“对学堂和家庭中的孩童尤其有用”，它“试图从上帝创造的奇迹中收集道德教义，……故事美好、道义真实、语言简单优美，……希望能在中国儿童中流行”。⑤原作是英国19世纪博物学家盖蒂夫人的五卷系列作品《自然界寓言》中的第一部。

盖蒂夫人于1809年6月3日出生在英国艾塞克斯郡，她生平对海藻和海洋植物的研究甚感兴趣，以撰写儿童科普读物闻名，其中最

① 经对比查证，该译文对应的原文是“The Law of the Wood”。

② 正文中的题目为《今日的劳苦今日足了》。

③ 经对比查证，该译文对应的原文是“Daily Bread”。

④ 正文中的题目为《蜜蜂比喻》。

⑤ Opinions of the Press, 《喻言丛谈》，广学会。

受欢迎的就是系列丛书《自然界寓言》。该书自 1855 至 1882 年间重印了 18 版，直到 1954 年还由不同的出版商以各国语言出版发行。她的儿童作品在 19 世纪后半期许多中产阶级儿童中耳熟能详。作为一位贤妻良母、慈善家和基督徒，她的科学研究和写作是担任这些职责的延续。她的作品一方面教育读者认识周围的客观世界，另一方面也引导他们采用恰当的基督教态度，加强他们的宗教信仰。^①

《自然界寓言》不仅体现了盖蒂夫人寓乐于工作的原则，还充满“对自然界中渺小、无助的美丽事物的喜爱、基督教色彩浓厚的想象力和饱满的情感”。^②这部作品秉承了传统的儿童文学通过讲故事来教导儿童的特点，但是没有一般作品浓厚的说教气息，它的语言简单、优美，情节想象丰富。^③与原作相比，译文的特点可以初步归结为以下几点：

（一）译作更加强化基督教色彩，甚至不惜另拓篇幅阐释基督教教义，淡化了原文的科学精神。原作者是一位虔诚的基督徒，她的创作意图就是希望通过对自然环境的研究，使读者能够了解他们身处的世界，加强他们的宗教信仰。^④在 19 世纪自然主义神学的影响下，科普作品的撰写都包含在宗教的外衣下，自然主义神学认为研究大自然的目的就是为了赞赏和理解上帝的工作，^⑤所以《自然界寓言》中的每个故事开篇总是引用《圣经》中的一句话点明本篇的主要寓意。但

① Suzanne Le-May Sheffield, *Revealing New Worlds: Three Victorian Women Naturalists*, London and New York: Routledge, 2001, p. 7, p. 14, p. 15, p. 26, p. 43.

② Introduction, In *Parables from Nature*, London: J. M. Dent & Sons, Ltd, New York: E. P. Dutton & Co., 1907, p. ix.

③ Suzanne Le-May Sheffield, *Revealing New Worlds*, p. 46.

④ Ibid, p. 43.

⑤ Ibid, p. 48.

是作为一名博物学家，原作中蕴含科学精神，并探讨大自然中的微小事物。而译本则着重强调文本的宗教意义，不惜另辟篇幅、大费笔墨在故事的结尾处做专门的论述，对宗教寓意的过度渲染使原文中的科学精神几乎荡然无存。

例如《蝶喻》的原文讲述一条毛毛虫受蝴蝶临终前的托付，要照看她的孩子，但毛毛虫不知道怎样照看这些蝴蝶的卵，就问见多识广的云雀。云雀告诉它，蝴蝶的卵像它一样吃卷心菜的叶子，而不是毛毛虫以为的露水和花蜜，并且这些卵会变成毛毛虫，而不是蝴蝶，最后云雀说毛毛虫有一天也会变成蝴蝶。毛毛虫起初并不相信这些，云雀告诉它要有信仰，正在这时那些卵真的变成了小毛毛虫，从此毛毛虫学会了信仰，它相信奇迹。在原作者看来，这是一个关于死亡的故事，这个故事告诉读者拥有自然界的知识会带来信仰，相信那些无法通过感官和推理而完全得知的事物。^①如原文开篇所引用的《圣经》中的一句话：Job xiv. 14. “If a man die, shall he live again? All the days of my appointed time will I wait, till my change come.”^②

而在译文中，这个寓意被扩大、明晰化了，特别是译者在结尾处对人之生死的大段阐释，使得整个故事读来充满布道的意味，而毛毛虫成长为蝴蝶的自然经历变得微不足道了。译者写道：

我们世上的人，有许多奥妙不测的事，自己不明白，千万不可疑惑，但要存倚靠的心。人若到去世的时候，这肉身埋在土里，灵魂却是不灭的，必要去到天堂上头，世人往往以这话为奇异，疑惑不信，请看哥林多前书（十五章三十五至五十八节）说

① Suzanne Le-May Sheffield, *Revealing New Worlds*, p. 51.

② Mrs. Gatty, *Parables from Nature*, p. 1.

道：又问死的人，如何能复生？他凭个什么身子生呢？答道：你真愚得很，你所种的种子，必定变化，后来才生，你所种的种子，和你所生的身体不同，所种的，或者是麦子，或是百样的谷，只有一颗，上帝随意赐给各样身体，形象各各不同，有人兽鱼鸟等项，有天上的物，有地面的物。天上物的荣耀与地上物的荣耀，各有不同。日头的荣耀，不同月亮，月亮不同星宿，一个星的荣耀，不同众星，复生的道理，也是这样。……①

《喻言丛谈》中的九个故事几乎都采用了这种在译文结尾处另辟篇幅，明确阐发基督教教义的手法。或鼓励读者“应当坚固，不可动摇，殷殷勤勤服事主，因为知道奉主所作的工夫，不是枉然的”；②或教导读者“学那尽善尽美的工夫，因为我们世人，时常没有倚靠的心，恐怕后来不好，时常担忧。若有这样的人，当要记念圣经的话”；③或告诫读者“当守救主耶稣的道理，他教我们恭敬尊长，服君王的权，断不可藐视离异”等。④译者有时还会在篇尾附上歌谣，方便读者的接受和记忆。例如《思想奇妙园》后，译者补充了一段“歌道”：“我是行路的人，我家在天，在世常有忧闷，我家在天，飘游过海登山，东西南北循环，福地不在世间，我家在天。”⑤

还有些译作中则套用中国传统的儒家思想，使之与《圣经》教义相契合，以获得读者对这些思想的认同。例如《桦柏喻言》的原文，

① 《喻言丛谈》，第17—18页。

② 《蜻蜓前身之喻》，第13页。

③ 《今日的劳苦今日足了》，第39页。

④ 《蜜蜂比喻》，第45页。

⑤ 同上，第26页。

在开篇引用了《圣经》中的一句：“Let every one of us please his neighbour for his good. —Rom. Xv. 2.”^①译作基本上保留了故事的大概，语言、情节更为简化，尤其强调贯穿其中的与人相处“以和顺为贵”的思想。无论是桦皮所说：“你我若独处旷野地方，那就任凭自己所为了，但是在丛林里头，岂可这样行为，这样说话么？我们同在林中，是有一定的公例，总以和顺为贵。”^②还是柏树亲戚的对话：“凡我们的树林，有一定的法子，当要体恤邻舍，相安而处，断不可枝叶相交，彼此妨碍，要守处邻的道理，大约以和顺为贵。”^③都体现了这个思想。译者在篇末写道：

如圣经罗马书上说（十二章十节）：应当相爱如弟兄，彼此尊敬，是以善使人喜悦，扶助他的德行。又儒经上说：己所不欲，勿施于人。又说道我不欲人加诸我，我亦不欲加诸人。这个说法岂不顶好的道理么。^④

对儒家思想的借鉴与再现，不仅体现在译者的译作中，在她的创作小说《东方晓》中，在教堂讲福音的也是“中国宿儒”，而且“听讲之下，宗旨多与儒教合，……，继有西人讲道，语语足为箴训”。^⑤

（二）叙事模式方面做了较大改变。原作多采用直接对话的方式，故事由角色的对话构成，叙述者的客观表述出现较少，而译文则更贴

① Mrs. Gatty, *Parables from Nature*, p. 73.

② 《喻言丛谈》，第30页。

③ 同上，第31页。

④ 同上，第32页。

⑤ 《中西教会报》第19卷第1号（1911年1月），第65页。

近中国传统的叙述模式。自《史记》始，故事中的叙述者往往也扮演评论者的角色，例如“君子曰”、“太史公曰”、“评曰”等。^①故事是从叙述者的口中讲出，首先交待人物事件的来龙去脉，再铺叙情节，寓意放在通篇的最后，由叙述者做一番阐释。这样传统的书写方式，符合读者的阅读期待，有利于他们对译本的认同和接受。例如《磷火之喻》，原文的开头是：

“Detestable phantom!” cried the traveler, as his horse sank with him into the morass; “to what a miserable end have you lured me by your treacherous light!”

“The same old story for ever!” muttered the Will-o'-the Wisp in reply. “Always throwing blame on others for troubles you have brought upon yourself. What more could have been done for you, unhappy creature, than I have done? All the weary night through have I danced on the edge of this morass, to save you and others from ruin, if you have rushed in further and further, like a headstrong fool, in spite of my warning light, who is to blame but yourself?”^②

这段对话直接引出故事，没有任何的背景铺垫，而译文则重新调整了原文的叙述顺序，把故事发生的背景提到前面由叙述者讲述，然后才出现故事中个角色的对话：

有人骑马驹，黑夜行路，远望前面有磷火，忽显忽没，他心

① Andrew H. Plaks, *Towards a Critical Theory of Chinese Narrative*, p. 326.

② Mrs. Gatty, *Parables from Nature*, p. 40.

中暗想，这必是乡庄住家的点着灯，所以打马前去。马走的正快，不料想咕咚一声，人马都掉在泥坑里，把马蹄子陷住了，再也跳不起来，渐渐儿没有力气，到这时人马算到了死地。骑马人微声叹气自语道：“我真是冤枉，被这无情的火欺哄，领到这险地，可惜可惜，我的性命完了。”磷火听他说这样的话，大大怪异，对骑马人说：“你凡事不小心，自己错了，不怨瞞自己反怨别人，真是叫人可怪。我从来在这淤泥的地，未尝离开，每到日头落后，就发光，整夜照耀，特为警戒走路的人，躲开这险地，别遭这害。今儿你不审察，人马掉在这泥坑里，遭了凄惨伤命的祸，你想是谁的错呢？”^①

开篇首先交待故事地点、人物或时间背景而将角色对话推后的做法，在《喻言丛谈》中时常出现。例如《蜻蜓前身之喻》的开头：

在一带山岭的中间，有一个水池子，这地方很是幽雅，水清山秀，景况极好。四周围栽的苍松古柏，青翠的颜色，使人爱看。池傍石头桥，过桥一片野草，这野草正在开花的时候，那香味儿阵阵不断，这个景致，不是人巧手做成的，实在是天造地成，自然的文章，不是平常的地方了。

原文如下：

I wonder what becomes of the Frog, when he climbs up out of this world, and disappears, so that we do not see even his shadow; till, plop! he is among us again, when we least expect him. Does anybody know where he goes to? Tell me, somebody, pray! ...

① 第1—2页。

The water formed a beautiful pond in the center of a wood. Stately trees grew around it and reflected themselves in its surface, as on a polished mirror; and the bulrushes and forget-me-nots which fringed its sides, seemed to have a twofold life, so perfect was their image below.

(Not Lost, But Gone Before)

不仅季理斐夫人采用了这样的调整，其他女传教士译者也在文学翻译中运用了这种方法。例如亮乐月在翻译《威尼斯商人》时，也是首先交待故事发生的场景、人物的身份等，再铺述故事情节。^①这种变动符合了中国小说传统的叙事模式，迎合了中国读者的口味。

无论是在译作结尾增添大段饱含宗教意味的阐释，还是调整原文的叙事模式，译者所采用的翻译策略和方法，目的都是为了更好的宣传基督教教义，以期获得中国读者的认可，并最终感化读者，使他们皈依基督教。如果结合比利时学者安德烈·勒菲弗尔（André Lefevere）翻译研究的理论分析，这两种翻译策略的采用，分别受到译者意识形态和当时主流诗学的影响，下一节将结合勒氏理论，尤其是“赞助人”这一概念，阐释影响女传教士译者文学翻译的因素。

三 广学会与女传教士的文学翻译

翻译活动总是受到各种社会因素的影响和制约，勒菲弗尔认为在不同的历史条件下，翻译（或者他所说改写）主要受到两方面的限

^① 参见朱静《〈肉内记〉：新发现的莎剧〈威尼斯商人〉中译本》，《中国翻译》2005年第4期。

制：意识形态和诗学形态。他认为：

文学作品经过翻译所投射出的形象，基本上由两个因素决定，以重要性论之，分别是译者的意识形态（无论他/她自愿接受，还是由某种赞助人所加诸的限制）和进行翻译时译入语文学中主流的诗学。^①

他在论述中引入俄国形式学派的“系统”这一概念，将文化看作是由不同子系统，例如文学、科学和技术等构成的复杂的“系统之系统”，各个子系统之间互相影响。它们之间的互动由其所属文化的逻辑决定。他认为有两个因素控制文化的逻辑，使文学系统不至于脱离构成社会的其他子系统。一个因素位于文学系统内部，即所谓“专业人士”，包括批评家、评论家、教师和译者等。而另一个因素位于文学系统之外，即“赞助人”。赞助人类似促进或阻碍文学阅读、写作和改写的权力，它可以是个人或机构，例如个人、一群人、宗教团体、政党、社会阶层、皇室、出版商或者媒体。赞助人通常由三个因素构成，一是意识形态因素，它限制形式和主题的选择与发展；二是经济因素，确保作者或译者能够以此谋生；第三个因素涉及社会地位，接纳赞助人意味着进入某种支持团体和他的生活方式。^②

广学会曾明确指出它出版的书籍主要有三类：“（1）翻译自西方最优秀作者的作品；（2）外国人撰写的作品；（3）中国人撰写的作品”，^③所以翻译活动一直是在广学会的支持下进行的。结合本章的两

① *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, p. 41.

② *Ibid.*, pp. 15—16.

③ *The Thirty-sixth Annual Report of the Christian Literature Society for China for Year Ending September 30th, 1923*, p. 10.

个个案分析，广学会可以看作是女传教士译者进行文学翻译活动的赞助人。《女铎》报和《喻言丛谈》都是广学会出版发行的刊物，译本中对宗教含义的强化不可避免地受到后者出版宗旨和政策的影响。本节将简要介绍广学会成立、发展和方针前后变化的情况，以期了解影响女传教士译者群体的外部因素之一。

广学会^①建立的渊源可以上溯到1877年5月10日至24日在中国上海召开的基督教大会，会上任命韦廉臣（Alexander Williamson）、丁韪良、林乐知、傅兰雅等人组成委员会筹备教会学校的教科书籍，该会中文名称为益智书会。^②1884年韦廉臣在格拉斯哥成立机构协助益智书会，协会成立后获得大力支持。后韦廉臣返回中国，他认为益智书会的运作范畴狭窄，不能满足中国的需要，于是1887年在上海成立了同文书会，英文名为The Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge。该名也显示了书会的两个目的：传播宗教和介绍新知。^③同文书会建立的章程中，宣布该会的目标为：继续在中国出版、发行基于基督教教义的作品，特别是那些适合各个阶层的期刊。^④1892年，位于格拉斯哥的支持机构的英文名称改为The Christian Literature Society for China。1906年上海的the S. D. C. G. K. 也

① 广学会历时70年，1956年12月5日，与中华浸会书局、青年会全国协会出版部和中国主日学公会，联合组成中国基督教联合书局。熊月之：《西学东渐与晚清社会》，第552页。

② 益智书会是基督教传教士编辑、出版教科书的机构，1890年机构改组，西文名称为中华教育会（Educational Association of China），中文仍称益智书会。1902年，改称“中国学塾会”，1905年改称“中国教育会”，1916年再改为“中国基督教教育会”。熊月之：《西学东渐与晚清社会》，第484—485页。

③ 梁元生：《林乐知在华事业与〈万国公报〉》，香港中文大学出版社，1978年，第90页。

④ *First Annual Report of the Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese for Year Ending October 31, 1888*, p. 3.

采用了相同的名称，简称 C. L. S.。学会最初的英文名称，不仅拗口，而且“传播普通知识”这一提法在国内差会容易产生困扰，不利于筹集资金，名称改变后，预示着广学会对基督教文学的强调和重视。至于协会的中文名称何时从同文书会改为广学会并不十分确定，但至少 1892 年李提摩太在《万国公报》上发表文章时就已经使用这个名称了。而 1894 年在同文书会年度报告的《章程》中，明确规定书会的中文名称为“广学会”。^①1890 年韦廉臣逝世后，英国浸礼会同意派遣李提摩太担任广学会总干事，这项任命拯救了广学会，使它站稳脚跟并逐渐发展壮大。^②戈公振在《中国报纸进化之概观》中提到：“英美在华之官吏教士，于光绪十三年，设广学会与上海，以赞助中国革新相标榜。其最初之手段，在翻译新书，发行杂志，我国人颇受其影响。”^③

广学会的发起人不尽为传教士，还包括当时在上海有名的西人，从事各种职业，如商人、官员和外交人员等，^④他们更关注清末的社会变迁和政治运动。早期广学会的目标是通过出版物来影响政界和教育界，用文学影响和启发上层官员和中国士绅阶层的“思想”和“改革”。^⑤1892

① *Seventh Annual Report of the Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese for Year Ending October 31, 1894*, Shanghai: No-ronha & Sons, 1894, p. 7.

② 广学会早期历史参见《广学会四十周年纪念》(*Forty Years of Christian Literature in China*), p. ii. Rev. A. J. Garnier, *Outline History of the Christian Literature Society for China: 1887—1937*. In *No Speedier Way*, pp. 1—4.

③ 戈公振：《中国报纸进化之概观》，中国人民大学新闻系编《中国近代报刊史参考资料》，第 2 页。

④ 王树槐在《外人与戊戌变法》（上海书店出版社，1998 年）一书中统计，1889 年广学会 39 人的职业分别为：商人 16 名、传教士 9 名、税务司 8 名、外交人员 3 名、律师 1 名、医生 1 名和报馆工作者 1 名。第 33—34 页。

⑤ Mrs. Donald MacGillivray, *What the Society Has Done for Women and Children*, p. 38.

年7月《万国公报》上刊登“广学会问答”一文，陈说广学会成立的缘由：

中国所以不遽兴盛者，良由中国学塾未遍设，五洲书籍未遍翻，虽官绅士民欲求新学之效籍，考证参观，特苦于不知，无从下手。仆等今兹创设此会，盖欲多翻五洲有益各书，先为士民广开识见，俾得深通各国之事，然后絮短较长便可恍然悟矣。^①

在其作者看来，目前中国讲求新学所受较大的阻力主要是因为很多大臣不了解西方，如果能够广泛的建立书院、翻译新书，使得士民了解新政，则中国何愁不能兴盛。广学会是传播西学的途径之一，而传教士则希望能够因此扩大他们在中国政治事务上的发言权。如果能对处于社会上层的领导阶层施加影响，就拥有了自上而下改造中国社会、使民众信仰基督的可能。所以学会此时的出版物是以政府官员、学生和普通读者为对象，^②侧重科学、政治、经济、法律、商业和历史等方面，这些活动对晚清政治产生了一定的影响。

此时专门针对妇女和儿童的出版物较少，协会中也没有女性成员。虽然韦廉臣在广学会建立之初即指出协会的目的是两方面的：一是为中国知识阶层提供比较高层次的书籍，一是为家庭提供带有彩色石板印插图的书籍，^③但韦廉臣并没有足够的时间贯彻这项宗旨，于1891年去世。继任的总干事李提摩太重申广学会宗旨时，省略了第

① 第6页，署“钱江孙稻荪代稿”。

② Continuation Committee Conference in China, Findings of North China Continuation Committee Conference Held at Peking, February 25—28 1913 (China, 1913), p. 10. 转引自何凯立《基督教在华出版事业》，第171页。

③ Margaret H. Brown, *Our Periodicals*, p. 107.

二条的内容，表明协会的目的在于“在帝国的领导者中宣传最有用和最佳的知识”，^①在他提议的工作计划中也没有提到针对妇女和儿童的内容。^②1895年广学会曾经讨论过专门为妇女儿童创办一份刊物，但由于各方面条件不成熟，没能实行。^③

甲午战争后，广学会出版物成为维新派等有识之士了解西方社会的窗口之一，广学会也毫不客气地认为这在很大程度上促进了国人的警醒。^④它被称为传教士们“不可或缺的同盟”，它的首要目标就是要教育中国的领导者，那些将要成为地方长官的人士。此时广学会的出版重点并不在女性读者方面，只有少数人士关注这一方面的写作。1899年，伦敦传教会的阿诺德·福斯特夫人（Mrs. Arnold Foster）在广学会出版著作介绍西方一些杰出的女性，例如哈弗吉尔（Miss Havergal）、南丁格尔（Florence Nightingale）和艾格尼丝·韦斯顿（Agnes Weston）等，作者认为她们是提高女性地位这项事业的领导者。这部作品可能更多地被男性读者阅读过，它向中国男性展示了其他国家女性的作为，为中国女性的改革铺垫了道路。^⑤女传教士可能部分的夸大了这本书的作用，但它毕竟向中国阐述了女性从事有意义的工作的可能性。

① Timothy Richard, *The Need and Scope of Our Work*. In *Fourth Annual Report of the Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese for Year Ending October 31, 1891*. Shanghai: Noronha & Sons, 1891, p. 10.

② 李提摩太：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，李宪堂、侯林莉译，天津人民出版社，2005年，第201页。

③ Mrs. Donald MacGillivray, *What the Society Has Done for Women and Children*, pp. 35, 37.

④ *Twelfth Annual Report of the Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese for the Year Ending October 1901*, p. 21.

⑤ Mrs. Donald MacGillivray, *What the Society Has Done for Women and Children*, p. 37.

19世纪末期，随着维新变法的失败、义和团“扶清灭洋”运动的兴起和遭到镇压以及八国联军侵入北京，这些事件都给广学会和传教事业带来巨大冲击。此时广学会在李提摩太的领导下主要精力用于创作那些促进好感与和平的书籍，试图在中国建立基督教的道德规范。出现的妇女儿童作品也不算多，只有亮乐月和季理斐夫人的几部译作，如前者1903年的作品《贫子奇缘》和《狱中花》（这两部作品并没有受到特别关注），随后的《小英雄》，季理斐夫人的《贫女遇难得救记》。^①虽然对中国领导阶层的诉求依然存在，但学会的出版物越来越多侧重于服务逐渐增长的基督教社区，而且为了满足他们的阅读需要，此时出版的书籍也不是古典的文言文体，而是更为简单的官话口语体。^②

辛亥革命后民国初立时期，与广学会有所联系的清廷官员被新的政府成员所取代，学会与上层社会的联系基本被切断。^③此时学会重新调整了出版策略，确立了“在中国人中间宣传基督教”的目标，采用的主要手段是散发合适的文字资料。因为他们认为中国古老的宗教，例如佛教、道教和儒教等，它们的传播和保持都没有雇用专门的传教人员，而几乎完全依靠书本解释教义、灌输观念。^④第一次世界大战爆发后，主要欧洲国家都卷入到战争中，之前一直受英国资助的

① Mrs. Donald MacGillivray, *What the Society Has Done for Women and Children*, p. 37.

② Rev. Principal W. M. MacGregor D. D., *An Indispensable Ally*, p. 3.

③ 也体现在女传教士和中国上层妇女之间的联系上。Dorcas C. Joynt, *China's Women: Their Needs and Supply*, p. 309. 女传教士们还专门讨论过如何接触北京、上海、天津、杭州、福州和广州等地上层社会的中国女性。See Higher Class women: What is Being Done to Reach Them. In Donald MacGillivray (ed.), *The China Mission Year Book Being "The Christian Movement in China" 1912*, pp. 145—153.

④ *Christian Literature and the Reform Movement in China*, p. 3.

广学会面临困境，给它解决困难的正是来自美国和加拿大的女性。她们认为中国女性就快迎来崭新的一天，希望加入培养未来新领袖的过程中，此时广学会出版工作范围扩展，更加注重妇女、儿童方面的文献资料。^①例如 1911—1912 年间，广学会不仅继续出版宗教方面的书籍，还涉及了家政、抚养儿童和如何治疗常见病等有关日常生活知识的内容。^②1911 年在广学会的年度报告中重新提到创办一份专门针对女性的报刊。^③

就国内情况而言，20 世纪初期民国初立，一些进步人士认为这把中国带入现代化进程，极大地刺激了国人学习西学和掌握英语的热忱。教会学校忽然变得流行起来，例如长江流域的十五所教会女子中学面临着给它们的毕业生提供高等教育的压力。^④随着教育的相对扩展，包括妇女、儿童和学生等在内的新读者阶层逐渐成长起来，他们对书刊的要求日益增长，而专门针对他们的书刊杂志并不多，市场竞争较少，广学会势必会考虑到这一新情况而对自身的出版政策做出相应调整。^⑤而且此时广学会还认为中国对宗教的兴趣又重新兴起，^⑥它一改过去将普通社会科学知识作为出版重点的做法，把以后的工作

① Margaret H. Brown, Introduction, pp. ii—v.

② Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Mission in China*, p. 649.

③ Margaret H. Brown, *Our Periodicals*, p. 112.

④ R. Pierce Beaver, *American Protestant Women in World Missions*, p. 171.

⑤ 广学会把《女铎》报出版的成功便部分的归结为彼时针对妇女、儿童的杂志较少，竞争不激烈等。See *The Thirtieth Annual Report of the Christian Literature Society for China for Year Ending September 30th, 1917*, Shanghai: the Shanghai Mercury, Limited, 1917, p. 9.

⑥ *Report of the Christian Literature Society for China for the Year Ending 31st March, 1914, with Appendices, Subscription Lists, and Report of the Proceedings at the Twenty-second Annual Meeting, Held in Glasgow, on 14th May, 1914*, Glasgow: M'Naughtan & Sinclair, Printers, 1914, p. 10.

严格限定在宗教文献的出版上。这还出于另外两个原因的考虑：一是协会的社会声望在下降，二是中国教会的需求在增长。^①

所以此时《女铎》报、《福幼报》等宗教妇女儿童杂志的创办便应运而生，它们既可以在一定程度上提高广学会的影响，又满足了新兴读者群的要求，通过这些杂志继续扩大基督教在新读者群中的传播。女性读者成为广学会重视的对象，他们认为中国女性正迅速形成一个新的领域，转型期的中国女性比任何时候都需要良好、健康的文学的指引。《女铎》报只是触及女性所需文学的边缘，女性中逐渐增长的读者群对广学会既是挑战也是号召。他们希望传教士和受过教育的中国女性能够合作，向报刊投稿，也希望在海外留学回来的女学生能够响应号召，为女性和家庭构建基督教文学。^②

除了上述国内外客观环境的影响，20世纪初广学会出版方针的转变还有重要的人事方面的原因。第二任广学会总干事李提摩太侧重普通知识的传播，而季理斐博士素来注重的是教会文学。^③自后者1920年继任广学会总干事以来，对于会中的工作另定方针，“开辟民智与介绍西方文化原是广学会以往的任务”。季理斐更重视教会工作，他认为广学会的目标也应当注重教会文学，所以大部分出版物都是基督教方面的著作，如圣经词典、神学、护教学、教会历史和布道术等。^④1920年代的中国各种思潮纷纷涌现，季理斐认为正是由于基督

① 何凯立：《基督教在华出版事业》，第77页。

② *The Thirty-fifth Annual Report of the Christian Literature Society for China for Year Ending September 30th, 1922*, p. 22.

③ Margaret H. Brown, *MacGillivray of Shanghai*, pp. 132—137.

④ 参见《广学会近况（1930年10月至1931年10月）》，第11—12页。Rev. A. J. Garnier, *Outline History of the Christian Literature Society for China: 1887—1937*, pp. 6—7.

教传教士和中国基督徒的努力，才给新思想的接受作好了准备，而广学会在此准备过程中占了很大的份额。^①1930年代广学会也承认“少出关于科学上的书，但是在教育与宗教方面仍是努力不懈”，^②它新通过的会章中表示：“本会宗旨为著译及广传本于基督教原则之图书，此等图书以中文为主体。”^③

可见女传教士译者受20世纪初广学会工作方针转变的影响，宗教题材备受重视。其实，无论广学会的出版方针如何变化，它的根本目的是不会变的，正如《广学会四十周年纪念》一文中的明确阐释：

夫本会之宗旨，表面论之，虽曰灌输文化、开启民智、改良社会、化导家庭、培养灵修、破除迷信、造福女界、嘉惠儿童，然实际论之，无非欲以基督之福音，圣经之精义，藉文字而阐扬真理，期望我国民众，共明救世大道，信仰天下人间唯一之救世主也。不但个己得以造成完全人格，即群己亦得以结成坚固团体，则魔权虽大，恶势虽盛，亦何畏哉？^④

只是在不同的阶段侧重宣传的对象重点不同。通过对比广学会19世纪末和20世纪初出版书籍的不同目录，也可以看出它前后关注点、出版重心和方针的变化。根据广学会1892年的出版目录，此时它的出版物一般知识的传播占有较大比重，涉及法律、财政、戒烟、哲学、农业、矿业、军事、科学等各个方面，与基督教教义直接有关的只有第六部分的《圣经》故事，而针对女性读者的书籍几

① Donald MacGillivray, *The Revolution of Thought in China*, 1921, p. 14.

② 《广学会近况（1930年10月至1931年10月）》，第1页。

③ 《广学会新会章》，《广学会近况（1930年10月至1931年10月）》，第21页。

④ 《弁言》，《广学会四十周年纪念》。

乎为零。^①但是到了1913年，广学会的出版物在数量上有了大幅度增加，涉及的范围逐渐扩大，此时的出版物在内容上更倾向于基督教教义的阐释和传播，不仅出版了许多针对妇女和儿童的书籍，涉及家庭生活、个人卫生、教育儿童等方面，还创办了专门针对基督教妇女和家庭的杂志《女铎》报。^②20世纪初以来，广学会关注的读者群逐渐从士大夫阶层转移到普通妇女儿童，也从侧面显示出之前的工作并没有能够取得满意的效果，传教士们试图从中国领导者阶层入手，由上而下地使中国社会基督教化的道路是走不通的。

① *Catalogue of the Publications of the Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge among the Chinese*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1892.

② *1913 Catalogue of the Publications of the Christian Literature Society with a List of some Chinese and English Publications for which the C. L. S. are Agents*, Shanghai: C. L. S. 1913.

关于丁韪良译介《万国公法》的 若干问题

吴宝晓

一 《万国公法》非全译本

丁韪良 (William Alexander Parsons Martin) 译《万国公法》所依据的美国人惠顿 (Henry Wheaton) 著的《国际法原理》一书最初出版于 1836 年, 同年出第二个版本, 1846 年出了修订第三版, 截至 1864 年, 又有 10 种版本^①。从内容上看, 丁韪良译《万国公法》依据的是 1846 年英文版, 该版是惠顿生前的最后一个英文版, 基本反映了他对国际法的最终观点。该书是当时国际法领域里的权威著作, 欧美外交官的必读书。丁韪良翻译本书的原则, 依据他在中文本中所写“凡例”, 是“惟精义是求, 未敢傍参己意, 原书所有条例无不尽录, 但引证繁冗之处, 少有删减耳”。可见, 此中文本不是严格意义上的全译本, 尤其是在案例方面有较多缺译, 而案例恰构成国际法的重要内容。不过, 原书的主要内容无疑是译出了, 因而仍可视作一种内容较全的译本。

^① 惠顿国际法的版本情况, 见 Henry Wheaton, *Elements of International Law*, a Literal Reproduction of the 1866 Edition of Richard Henry Dana, Jr., Washington: 1936, p. 607.

丁韪良翻译该书的动机，据他在回忆录所说，是这本书“可以对我的事业以及中英这两个帝国产生一定程度的影响。其实，局势对这种书的需求早已引起我的注意。我本来打算翻译瓦岱尔（Vattel）的作品，但华若翰（John Ward）先生建议我采用惠顿氏的，他的书同样权威，且更现代一些”^①。显然他以政治方面的考虑居多，适应了当时列强想和中国互派使节，发展外交关系的需要。但也不能认为这本书只对列强有利，因为总理衙门显然也希望国际法书籍能尽早翻译，以备交涉参考之用。1863年7月，总理衙门曾催促赫德（Robert Hart）尽快翻译惠顿国际法，哪怕只翻译和当时外交有关的部分内容。赫德遂将从英国公使蒲鲁斯处借到的惠顿著作第三部分内容大要译成中文，供总理衙门参考。接着赫德又将惠顿著作中有关使馆权利的内容译成中文，交总理衙门。随后翻译的是有关海军以及条约的内容，但呈送总理衙门的似仅条约部分。赫德还翻译过《美国领事手册》（*U. S Consul's Manual*）。赫德的翻译在当时被装订成册，但未见出版^②。可见，《万国公法》的译介，适应了中西双方的共同需要。

二 总理衙门对待《万国公法》的态度

国际法传入中国后，即产生关于其效力问题的争论，学界对此研究已十分透彻，不加赘述，但值得注意的是总理衙门的态度。总的看来，尽管国内不少人最初对国际法予以较高期望，但总理衙门的看法

① 丁韪良著，沈弘等译：《花甲忆记》，广西师范大学出版社，2004年，第159页。丁韪良使用的是阳历。

② Katherine F. Bruner, John K. Fairbank, Richard J. Smith, *Entering China's Service—Robert Hart's Journals 1854—1863*, Cambridge (Massachusetts) and London, Harvard University Press, pp. 295, 299, 303, 306.

有很大不同。它最初对国际法持十分慎重甚至矛盾的态度，只是把它作为一种辅助工具来使用，对我有利则用之，对我不利也不愿受其束缚。下面是总理衙门刚看到《万国公法》初译稿时的反应：

检阅其书，大约俱论会盟战法诸事，其于启衅之间，彼此控制钳束，尤各有法。第字句拉杂，非面为讲解，不能明晰，正可藉此如其所请。因派出臣衙门章京陈钦、李常华、方睿师、毛鸿图等四员，与之悉心商酌删润，但易其字，不改其意。半载以来，草稿已具。丁韪良以无资刊刻为可惜，并称如得五百金，即可集事。臣等查该外国律例一书，衡以中国制度，原不尽合。但其中亦间有可采之处。即如本年布国在天津海口扣留丹国船只一事，臣等暗采该律例中之言，与之辩论，布国公使，即行认错，俯首无词，似亦一证。臣等共同商酌，照给银五百两，言明印成后，呈送三百部到臣衙门。将来通商口岸，各给一部。其中颇有制伏领事官之法，未始不有裨益。^①

参与润色译本的总理衙门章京方睿师和总理衙门看法有相似之处：

《万国公法》，美国丁韪良所译，予与陈子敬、李叔彦、毛升甫三君竭余年之力，为之删削考订，其中于中外交涉事宜，颇多可采。惟以钩辘格磔之谈，律以中华文字，不无勉强牵就，并有语气不合处。有心者分别体会，未始不可据理辩论，因势利导

^① 《筹办夷务始末》同治朝，文海出版社，1971年，第二十七卷，第二十五、二十六页。

也。全书俱在，披览可知。^①

显然，由于国际法原则和中国制度差别很大，代表官方立场的总理衙门绝无可能因区区一本国际法的翻译就改变中国固有制度，整体接受国际法观念，承认《万国公法》中有值得中国利用的内容，应该属于正常的反应。这和鸦片战争时期林则徐翻译国际法的出发点没有什么不同，主要是作为一种工具，不可能将其作为对外指导原则。奕訢在奏折中，认为《万国公法》最有价值的内容有两条，一是“大约俱论会盟战法诸事，其于启衅之间，彼此控制钳束，尤各有法”；二是“其中颇有制伏领事官之法，未始不有裨益”。第一条内容，当和中国传统上盛行“以夷制夷”之术，国际法中关于“彼此控制钳束”的内容与之相似，因而引起总理衙门兴趣有关。第二条内容，当和外国领事经常滥用武力，以及商人充当领事容易偷漏税款，总理衙门一直想改变这种现象有关。《万国公法》中关于领事权限的规定十分细密，奕訢对此感兴趣，十分正常。当然，国际法的核心内容是国家主权，而非“会盟战法”及“制伏领事官”诸事。

总理衙门也看到，《万国公法》与“中国制度，原不尽合”，警惕列强以国际法原理破坏中国固有制度。虽然奕訢没有具体指明国际法和中国哪些制度不合，但这种冲突是显然存在的，有不少蛛丝马迹可寻。1863年，当赫德将惠顿《国际法原理》中有关使馆权利部分内容译成中文交给总理衙门时，总理衙门大臣薛焕即担心，外国列强会坚持让中国在每一个方面接受这种国际法。^②薛焕拒绝的主要是使领制度，他当时在总理衙门影响很大，仅次于文祥，其观点当有代表

^① 方睿师：《蕉轩随录·续录》，中华书局，1997年，第326页。

^② *Entering China's Service—Robert Hart's Journals 1854—1863*, p. 302.

性，对有关条约的内容引起疑虑较少。1863年，当赫德将其翻译的惠顿著作中有关条约的内容送总理衙门时，大臣董恂对理解它们没有任何困难^①。这可能是后来《万国公法》序言由董恂所作之原因。总理衙门对国际法的疑虑，外国公使觐见问题也是突出事例。同治十二年（1873），列强提出公使觐见皇帝问题，并指出只要查阅《万国公法》一书，就可发现此要求的合理性。总理衙门则大谈中国制度，对《万国公法》不愿深谈。^②

显然，同洋务运动时期洋务派奉行的“中体西用”宗旨一样，总理衙门对《万国公法》采取的是一种实用主义的态度：既要利用其中一些对外手段，作为拒绝列强要挟的工具；又要防止其中某些内容破坏中国固有制度。

三 《万国公法》关于国际法效力的误导

国际法传入中国后，即产生关于其效力问题的争论，具体评价因人而异。一般不从事外交的人如郑观应等评价较高，国际法有效还是无效，属于国际法学界所说国际法的法律效力问题，即国际法是否和国内法一样具有法律约束力问题。几乎从国际法创立时开始，人们就讨论这个问题了。从第二次世界大战后确立的国际关系看，“在实践上国际法不断地被各国政府承认为法律，它们认为它们的行动自由在法律上是受国际法的约束的。国家不仅在无数条约中承认国际法规则具有法律约束力，而且经常确认它们之间存在有法律的事实。它们还要求它们的官员、法院和国民遵守国际法对国家所设定的义务，从而

① *Entering China's Service—Robert Hart's Journals 1854—1863*, p. 303.

② 《筹办夷务始末》同治朝，第八十九卷，第二十九、三十页。

承认国际法”^①。但在19世纪，多数国际法学者对国际法的法律效力作出的回答是否定的。晚清，中国人所说国际法是有效还是无效，主要涉及国家间重大利益争执这一方面，尤其是希望利用国际法阻止列强侵略，这和国际法学上讲的法律效力问题的内容还不完全一致，而没有什么约束力则相同。

中国一些人对国际法的作用估计较高，很大程度上与丁韪良的误译及误传有很大关系。关于国际法的约束力问题，惠顿在著作中明确指出，国际法只有在特定情况下，具有道义的约束力。其原文大意是：“国际社会的成员之间是完全独立的。各国生活在自然状态下，不承认有共同的统治者、主宰或裁决。以国内法为标准看，在违犯国际法应受到的外部制裁方面，和国内法相比是不足的。只有当担心万一违犯国际法，会招致广泛敌意，遭到不幸时，遵守国际法的义务才会受到道德的制裁。”^②但是，这层意思没有被准确无误地译出。《万国公法》将其译成如下一段模糊不清的文字：

夫诸国天然同居，不相依傍，无一人作统领之主，所奉之法不比各国之律法也，无刑典以罚罪犯，其所以遵之者非外权，乃内情也。（《万国公法》第二卷第一章第三节）

① [英] 詹宁斯、瓦茨修订，王铁崖等译：《奥本海国际法》第一卷第一分册，中国大百科全书出版社，1995年，第8、6页。

② Henry Wheaton, *Elements of International Law*, pp. 77—78. 原文是：Each member of the great society of nations being entirely independent of every other, and living in what has been called a state of nature in respect to others, acknowledging no common sovereign, arbiter, or judge; the law which prevails between nations being deficient in those external sanctions by which the laws of civil society are enforced among individuals; and the performance of the duties of international law being compelled by moral sanctions only, by fear on the part of nations provoking general hostility, and incurring its probable evils in case the should violate this law.

这段文字中，用“内情”一词翻译“道德的制裁”完全不可解。中国习惯使用的表达类似意思的词汇是“天理”、“情理”、“神明”、“天道”等词。使用“内情”一词表达类似含义比较模糊，超出了当时中国人所能理解的范围。不仅如此，《万国公法》中虽然也提到国际法“不比各国之律法也，无刑典以罚罪犯”，亦即它和国内法不同，但这种区别在相当长时间内不为很多中国人所理解。其原因是：

1. 中国人按照惯例，一般将“法”理解为国内的“律例”，很难将国际公法和国内法区分开来，很多人将二者视为性质相同的法律规范。《万国公法》从最初的译名《万国律例》改为《万国公法》，对中国人的看法没有什么影响，将国际法等同于国内法是普遍现象。驻美公使崔国因在光绪十七年（1891年）的日记中就认为“万国公法如中国之律例”^①。众所周知，郑观应在19世纪70年代对国际法作用估计较高，认为它是处理国际关系的灵丹妙药。为何有这样的结论？原来他认为，列强之间互相争斗，类似战国七雄，“而各国之藉以互相维系，安于辑睦者，惟奉万国公法一书耳。其所谓公者，非一国所得而私；法者，各国胥受其范。”“故公法一出，各国皆不敢肆行”^②。显然，他把国际法看成了各国奉行的法律规范。直到甲午战争前夕，他才明白，国际法原来讲的是“虚理”，不是真正有约束力的法律，中国虽然翻译了不少公法书籍，适用了国际公法，但仍受到不平等条约的束缚。能否遵守国际公法，与国力强弱有很大关系。^③

① 崔国因：《出使美日秘国日记》，黄山书社，1988年，第六卷，第三十八至三十九页，光绪十七年三月四日条。

② 夏东元编：《郑观应集》，上海人民出版社，1982年，上册，第66页。

③ 《郑观应集》上册，第389页。

2. 丁韪良实际有意混淆国际法和国内法的区别，夸大国际法的约束力。在《万国公法》“凡例”中，丁韪良明显地将国际公法和国内法的性质混为一谈。他声称：“（《万国公法》）盖系诸国通行者，非一国所得私也。又以其与各国律例相似，故亦名为《万国律例》。”受此影响，1863年关于《万国公法》的一篇序文就误以为《万国公法》像各国盟约一样，要世代遵守，如有违犯，就会受到神明的惩罚。^①在1884年的另外一篇论文中，丁韪良又夸大国际法的效力：“交际之道，莫备于公法，亦莫善于公法，足以为天下公约而举其纲，并能正各国之专约而祛其弊。强国不敢肆其贪，弱国得以免于祸。昭示大公，维持全局，胥恃此也。……公法之利国，实出机器之上。”^②洋务运动时期洋务派认为西方船坚炮利，从西方重金购买机器，丁韪良遂作比拟，认为《万国公法》比机器的作用还大，夸大国际法作用的语气十分明显。总的看来，由于《万国公法》译介的偏颇，中国人在相当长的时期内，实际上很不了解国际法和国内法的区别。他们感到国际法没有约束力，主要是从弱肉强食的国际政治中得出的，不是来自丁韪良的翻译作品。

这里会产生一个问题：为什么在六七十年代总理衙门对待国际法的态度比较客观？原因说来也简单，这正是丁韪良为使总理衙门接受该书，事先声明《万国公法》只可参酌援引，没有约束力所致。同治三年（1863），奕訢在奏折中有详细说明：

窃查中国语言文字，外国人无不留心学习。其中之尤为狡黠者，更于中国书籍，潜心探索，往往辩论事件，援据中国典制律

^① 张斯桂序，见丁韪良：《万国公法》，上海书店，2002年。

^② 丁韪良：《中国古世公法论略》序，载《西政丛书》第七册，上海书店，1897年。

例相难。臣等每欲借彼国事例以破其说，无如外国条例，俱系洋字，苦不能识。而同文馆学生，通晓尚需时日。臣等因于各该国彼此互相非毁之际，乘间探访，知有万国律例一书。然欲径向索取，并托翻译，又恐秘而不宣。适美国公使蒲安臣来言，各国将有大清律例翻出洋字一书。并言外国有通行律例，近日常文士丁韪良译出汉文，可以观览。旋于上年九月间，带同来见，呈出万国律例四本，声称此书凡属有约之国，皆宜寓目，遇有事件，亦可参酌援引。惟文义不甚通顺，求为改删，以便刊刻。臣等防其以书尝试，要求照行，即经告以中国自有体制，未便参阅外国之书。据丁韪良告称，大清律例，现经外国翻译，中国并未强外国以必行，岂有外国文书，转强中国以必行之礼[理]。因而再三恳请。^①

从这段引文中看，奕訢显然也不了解国际法和国内法性质的不同，但他从本能地维护国家体制的角度，看出《万国公法》和中国制度的不同。因为担心外国要求中国必须遵守国际法，所以最初采取拒绝态度，直到丁韪良声明外国不能“强中国以必行”国际法，又声明中国对《万国公法》只可“参酌援引”后，总理衙门才同意刊印。既然中国不能强迫外国遵守《大清律例》，外国也不能强迫中国遵守《万国公法》，在强调以条约为据的外交方针下，总理衙门很难会像民间论议者那样将万国公法看作灵丹妙药，认为它会对外国列强有多大约束力。但是，除总理衙门外，外界是无从了解丁韪良的“特别说明”的，《万国公法》中对有关国际法效力文字的翻译又全然难懂，

^① 《筹办夷务始末》同治朝，第二十七卷，第二十五、二十六页。尤其注意着重号部分。

丁韪良对外又极力宣传国际法的效力如何如何大，种种误导很容易使人以为国际法是处理国际关系的灵丹妙药。

《万国公报》1904年11月份刊登美国传教士林乐知（Young John Allen）的《万国公法释疑》一文，这是一篇关于国际法效力问题的绝妙文章，足解很多中国人的疑惑，观点十分中肯：1. 对万国公法的期望值不能太高，“责望于公法者太过，而公法不足以担任。”“以公法为己定之宪典，而欲诉其冤抑于公法，已属误矣。”2. 认为公法毫无作用的观点也是不正确的。“世界乌有公法，只有强权，此语亦殊不合。盖公法之行，必平等之国。国既平等，则所守之公法，亦必平等。而非然者，彼不平等之国，欲取平等之公法以行之，早失公法之本义，又何足以咎公法哉。”3. 要解决大国之间的争端，最终要用“和平退让”和“战争抵抗”两种方法。4. 公法不具强迫力，不过是公法家“搜集各国现行之成例，以著于书，备外交家之援引而已。”5. 公法是不发展的。“世界之程度日高，则公法之程度亦日高。随时代为变迁，固公法学之初旨如是也。”^①可惜，这篇文章远不及《万国公法》那样影响巨大。

四 《万国公法》与不平等条约

整个19世纪晚期，中国比较强调遵守不平等条约，和当时翻译到中国的国际法著作的局限性是有一定关系的。至于一些学者认为，当时介绍到中国来的国际法均无讨论修改不平等条约的内容，以致当时认为除

^① 林乐知：《万国公法释疑》，《万国公报》第190册，第1—2页。

非用武力废除这些规定，否则只有遵守^①，其实也没有这么绝对。

丁韪良翻译的《万国公法》中，强调不平等条约也必须遵守：

至于各国相待，有被逼立约者，犹必遵守。被逼维何？即兵败民饥、敌人盘踞地方等类。如此被逼立约，倘不遵守，则战争定无了期，必至被敌征服尽灭，而后已焉。

民人立契据，倘此得便宜，而彼受委屈，其所损益，大相悬殊，即可以为逼害，而废其事。但各国立约，不能因利害迥异而废也。虽曾被逼，犹必谨守为是。^②

这段译文大意和原文基本符合，但语气差别很大。^③同原文相比，译文大大突出了不平等条约必须遵守的内容。对民间所立契约，只要不平等即无约束力的内容大大简化。其原因或者为丁韪良有意为之^④，或

① 如刘光华：《清季（1861—1884）总理衙门外交政策的目标取向》，载《中山学术文化集刊》第29集，台湾中山学术文化基金会，1983年，第17—18页。刘说来自王曾才：《中国对西方外交制度的反应》，载其所著《清季外交史论集》，台湾商务印书馆，1972年，第22—23页。又见王曾才《从中英关系看中国对近代国际政治的适应》，载《中英外交史论集》，台湾联经出版事业公司，1979年，第14—15页。梁伯华也认为，“十九世纪后期介绍到中国来的国际法著作虽然不少，但均无讨论废除不平等条约的部分，因而中国亦没有利用国际公法与列强争取修约及收回权益，回顾这段历史，实在觉得很可惜！”见梁伯华：《近代中国外交的巨变》，香港商务印书馆，1990年，第55页。

② 丁韪良译：《万国公法》第三卷，北京崇实印书馆，1864年，第二一页。

③ Henry Wheaton, *Elements of International Law*, pp. 284—285.

④ 一个可参考的旁证是：1895年，英国传教士李提摩太在拜访李鸿章时，在和美国人 Pethick（美国人，李鸿章外文秘书之一）交谈时，从中得到如下信息：“中国政府需要明白，条约像任何法律一样，是有约束力的。一旦忽视或违犯，战争就会爆发。”见 Timonthy Richard, *My Forty-five Years in China*, London, 1916, p. 245。看来，外国人因通过不平等条约获得诸多特权，便有意强调其必须遵守，有其共性。

总理衙门润色人加工所致（因这段译文甚通顺，不似传教士手笔），详情已不可考。考虑到《万国公法》在当时的巨大影响，类似误译必会加深国人对不平等条约必须遵守的认识。

在强调条约必须遵守的同时，《万国公法》也提出了修改、废除条约的办法，认为条约有“恒约”和“常约”之分。“恒约”必须遵守，“常约”可以改变：

盟约有二种，恒约常约是也。恒约者乃永远流传，一经成立，即君王更换，国政变迁，其约必不废焉，即二国不睦之时，其约虽停而不行，然俟两国复和之日，其约亦必复旧照行，不必另为创议也。让地换地，改立疆界，臣服他国等事，俱归恒约。^①

常约者，随常之约也。即和约会盟、通商航海各议，约内虽云永远奉行，然或屡废者，其废之故有四：

其一，乃因国亡而废者。（惠顿原意为：缔约方之一不再作为独立国家存在。）

其二，乃国法大变，致前约万不相合，地位迥异而废者。……

其三，立约之国失和而有战争，其约旋废。但其中所有预防限制交战章程，即如预定日期，准敌国人民携带财产出疆等类，皆当存之也。……

其四，约内倘有限定日期，限期已满，苟无公议复新之，其约自废。若因事而立，事成其约自废，或事有大变，地位全异，势不能行，其约亦废。^②

① 丁韪良译：《万国公法》第三卷，北京崇实印书馆，1864年，第二一页。

② 同上，第二三、二四页。

惠顿又指出，各种国际协定，尤其是和平条约通常具有混合的特点，经常难以区分哪些规定是要永远遵守的，哪些是可以修改的，或因条件变化而失效的。为慎重起见，条约中往往有如下规定，如以前签订的条约继续有效，或任何一方不能废除以前订立的条约等等。^①总的看来，中国和列强订立的条约，主体部分多是混合型的，不太好区分哪些是恒约，哪些是常约，但也不是没有规定。1844年签订的中美《望厦条约》中，有“至各口情形不一，所有贸易及海面各款恐不无稍有变通之处，应俟十二年后，两国派员公平酌办”之规定，这种规定和惠顿关于“常约”的提法是一致的。根据一体均沾的规定，《望厦条约》的这个规定对当时中国大多数条约有效。

对于“恒约”和“常约”的区别以及“常约”可以修改，晚清国人似知之甚少，并认为修改有关通商的条约不会引起战争。试举三例：1. 郑观应在《易言》二十篇本中指出，“约之专为通商者，本可随时更改，以求两益，非一成不变者也。”^②这里所说的“约之专为通商者”，显然指常约而言。2. 谭嗣同设想，可以在“每逢换约之年，渐改订约章中之大有损者，援万国公法，止许海口及边口通商，不得阑入内地”。如果列强不答应，中国可以“即以其人之道，还治其人之身”，也可在列强国家内地通商。对于协定关税，谭嗣同认为，中国可以仿照列强办法，增加洋货进口税。如果列强不同意，中国销往列强国家的商品，也可享受低关税待遇，这样，“即我往彼国之进口税，亦当视他国而独轻矣。”^③谭嗣同主张修改的，主要是“通商”方面的，以及协定关税。“常约”的影子十分明显。3. 马建忠认为，“和

① Henry Wheaton, *Elements of International Law*, p. 296.

② 《郑观应集》上册，第176页。

③ 谭嗣同：《谭嗣同全集》，上海人民出版社，1982年，第389—430页。

约之与商约有异，在我不背和约，决无开衅之端。而所定商约则因有以十年或十二年为期，如欲修约先行知会之专条……届时会议，坚持应加数条之税。”如果列强不同意，中国可以在“每届各国修约之期，必加其税，不出十年，中国税则不亚欧洲各国”^①。马建忠所说的“和约”与“商约”其意与“恒约”和“常约”同。他认为，修改商约不会引起战争，这类观点后来十分流行。

总的看来，丁韪良译介《万国公法》作为晚清中国众多国际法书籍中影响最大的一本，对中国近代外交影响巨大。但因中文水平限制导致的误译和有意误导也不少，进而限制了该书应有的作用，甚或造成中国人的不少误解。

^① 中国史学会编：《戊戌变法》第一册，神州国光社 1957 年，第 172—176 页。

宗 教 理 念

乾隆朝江南两次教案述论

周萍萍

康熙末年，罗马教皇下令禁止中国教士、教民“祭祖”、“敬孔”，从而引发“礼仪之争”。康熙帝下令禁止天主教在华传播，“以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事”^①，从此天主教在中国失去公开传教的自由。雍正即位以后，他对天主教态度冷漠，下令将京城之外的传教士一律驱往澳门，各地教堂或拆毁或改作他用。乾隆继位后，承袭雍正帝的禁教措施，且有过之而无不及。因为雍正一朝，虽然禁教，却未发生教案；乾隆朝则教案不断。乾隆十二年（1747）和乾隆十九年（1754），江南分别发生两次教案。

一 乾隆十二年苏州教案

1. 背景

乾隆继位后，因其爱好西洋科技、工艺等，故仍在钦天监、如意馆中留有西洋传教士为之效力。但在对待天主教的态度上，他承袭了雍正的禁教政策，不准老百姓信奉天主教，“国家任用西洋人治历，以其勤劳可嘉，故从宽容留。满汉人民概不准信奉其教”。^②乾隆二年

① 陈垣编：《康熙与罗马使节关系文书》（影印本），北京故宫博物院，1932年。

② 樊国梁：《燕京开教略》中篇，见《中国天主教史籍丛编》，台湾辅仁大学出版社，2003年，第388页。

(1737)，北京传道士刘二因为给弃婴施洗，被官府抓获，交刑部审理。刑部尚书尹继善上书乾隆，要求严惩教徒刘二，严申禁教之令：

我们必须将趋向于欺骗民众的所有邪教连根拔除。仅仅是由于西洋人掌握了某些数学知识，陛下的先皇才对外国人充满善意，而没有迫使他们从中国返回故里。难道曾允许他们于帝国内传播其宗教、从各处聚集吾民并以邪教教理来扰乱吾民吗……即通过公开张贴告示，而禁止民众参加基督教，并且勒令那些已经加入者放弃该宗教。^①

乾隆帝批准了这道奏折，下令张贴告示，严禁中国人入教。在宫中为皇帝服务的传教士们心急如焚。不得已之下，郎世宁（Giuseppe Castiglione）神父冒死上书，请求皇帝放宽教禁。最终，乾隆特谕刘二案件与天主教及传教士没有关系，“刑部以刘二迷拐人口，大于国纪，特行严拿治罪。然此案于天主教人及传教士毫无干涉”。^②但是皇帝的新批示，刑部并没有执行，因为取缔天主教的判决书依然被发往全国各省，张贴于各个十字路口，甚至贴在北京教堂的门上。禁教风声极为严厉，陕西、山东的传教士被迫带领信徒躲进大山，以免被抓获解往衙门。

随着时间的推移，刘二案件引起的禁教风波，慢慢平息下来，官府渐渐放松对教徒的监视与控制。于是，潜藏于各地的传教士们又重昼伏夜行，巡视各个会口，悄悄传教。但是传教活动的日渐活跃，再次引起地方官府的警觉。乾隆十一年（1746），福建巡抚周学健、福

① 《耶稣会士中国书简集》第四卷，耿昇译，河南大象出版社，2005年，第183页。

② 樊国梁：《燕京开教略》中篇，见《中国天主教史籍丛编》，第388页。

州将军兼管闽海事务新柱等先后上疏，奏报拿获了在福安县传教的西洋夷人白多禄（Pietro Sansi Jorda）等五人，以及藏匿西洋神父的中国信徒数百人。周学健请求皇帝乘此案件，治传教士以重罪，以儆效尤，断绝其再入中华的念头，“似当乘此，严定科条，治其诬世惑民之大罪，渐行驱逐，绝其固结人心之本根，使山陬海澨，晓然知天主一教，为盛世所必诛。士民不敢复犯，岛夷不敢潜藏，方可廓清奸宄”。同时，周学健由福安一地拿获五名西洋传教士，联想到全国情形，提醒乾隆帝为国家安全计，应当彻底搜查有无西洋人在境传教，“密飭督抚，务各彻底搜查，不使一名潜藏内地。如此广积久之，流毒一旦涤除，彼狡黠之岛夷亦无所施其技矣。”^①福建教案，引发了乾隆时期全国范围的教案。在乾隆的谕令下，禁教行动在全国渐次展开。从七月开始，直隶、山东、湖南等省相继严厉查核有无教士、教民活动，江南也不例外，结果有两名神父被抓获，发生了苏州教案。

2. 教案经过

江南地区教务一直比较发达。明朝末年，传教士初入中华，江南地区信徒人数位居全国之首，“明末教务最盛者，首推江南……计江南一省，领洗信教者，不下十万有余，得中国奉教者三分之二”^②。清入关后，传教士逐渐把传教重点转移到都城北京，他们力图赢得皇帝对天主教的好感，为天主教在华传播创造比较好的条件。尽管传教重心北移，江南仍是传教士较为重视的传教区域之一。特别是雍正、乾隆禁教时期，江南因河湖船荡较多，便于隐匿，故仍有不少西洋神父和中国传教士在此活动。江南教区在整个中国传教史上，占据举足

① 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册，中华书局，2003年，第89、90页。

② （法）肖若瑟：《天主教传行中国考》，河北献县天主堂，1931年，第214页。

轻重的地位。正因为江南的信教基础较好，所以传教士一直对它抱有美好的想法，认为禁教风波不会波及于此。尚若翰（Jean-Gaspard Chanseau）神父曾在寄回国的一封信中乐观地写道：“江南那美好的基督教会口与其他基督教会口相比较，则较少受到动乱与欺压的影响。因为江南基督徒的人数如此之多，以至于在所有衙门中都有基督徒，他们自己就取缔了所有的追捕令；或者是他们在这些命令被执行之前，便发出警报，以使其他基督徒们通过金钱贿赂而撤销这一切。”^①

福建教案发生后，江南官吏接到谕令，四处访拿传教士。乾隆十一年（1746）八月，苏州巡抚陈大受上奏，“臣现在钦遵，密饬地方官严加访缉。如有西洋人潜匿境内，私建教堂、聚众诵经者，立即通报查拿，遵旨办理。并令将旧日教堂某处改为公所，系作何用；某处系变价归公，现在何人居住，是否向来入教之人。逐一查明，申报查办。”^②因那时江南信徒，确有不少在官衙中当差，消息灵通，所以教士们早都藏形匿迹，暂避风头。一直在江南传教的黄安多（Antoin-Joseph Henriques）、谈方济（Tristan d' Attimis）两位神父，也都格外谨慎。官吏们东访西缉，并无所获，于是他们向皇帝奏明江南没有西洋人活动。乾隆十二年（1747）六月，江苏巡抚安宁奏称，“臣查此案，据审，现在习教者山阳县止有二人，金匱县十一人，俱系穷苦乡愚，沿袭未改，并无招引徒众惑众做会等事。臣又复加访察，实无别故……仍饬将各犯交保管束，并令地方官不时查察，毋许阳奉阴违，所有现在查无西洋人在境。”^③同年七月，两江总督尹继善奏称：

① 《耶稣会士中国书简集》第四卷，第346页。

② 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册，第108—109页。

③ 同上，第150页。

“据苏州按察司翁藻详称，下江所属现在并无西洋人在境行教，即内地民人亦无传习其教，转相诱惑之事……至上江地方亦通行查复，并无西洋人在境，亦无内地民人习教情事。”^①官吏们拿获不到西洋传教士，也知道江南教徒人数众多，并没有什么为非作歹的行迹，统统严拿，恐犯众怒，所以禁教令就渐渐松弛下来。

当江南官吏逐渐放松警惕，禁教风声慢慢平息时，谈方济与黄安多两位神父便又开始悄悄巡视各个会口。黄安多曾在一封写给省会长的信中，提及江南禁教风声渐息，“这里风波不甚险恶，且像残灯似的，将渐渐熄灭了”。^②不过，黄安多已经察觉出信徒中可能出现不良之辈，会向官府告发。在几个月后的另一封书信中，他写道：“仇教的风声已平，但茹答斯辈，真是可怕，同门仇敌，防不胜防，奈何。”^③对于熟稔神父行踪的信徒，传教士可谓防不胜防。果然如此，导致苏州教案发生的正是一个姓尤的教徒。正是由于他的告发，谈方济与黄安多两位神父被官府抓获，并被处死于狱中，其他信徒也受到牵连，江南教区受到一次沉重打击。

尤姓教徒与神父结怨，起因是乾隆十一年，他与族人争夺田产，因其理亏，遭到黄安多神父的斥责，于是就怀恨在心，伺机报复。乾隆十二年十二月，当黄安多、谈方济两位神父在一个信徒家中聚会时，尤姓教徒得到消息，立刻赶赴苏州告密。苏州按察使翁藻派人前去捉拿，谈方济与黄安多相继被抓获。江苏巡抚安宁将拿获神父之事详细上报朝廷，“据按察使翁藻禀、据苏州府知府傅椿禀称：访闻苏、松、太各属尚有信奉天主教之人，并闻常熟、昭文一带，现有潜住之

① 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册，第151—152页。

② 徐允希：《苏州致命事略》，上海土山湾印书馆，第22页，无出版年代。

③ 《苏州致命事略》，第22页。

西洋人，臣等当即飞飭查拿。据该府带同常、昭二县，于昭文县地方获到西洋人一名谈方济各，并拿获内地现奉天主教之唐德光等数名。逐一研究，据供：谈方济各于乾隆九年正月内自西洋起身至广东澳门，于九年十一月内由广东、江西一路到江南之昭文县地方，何公祠内潜住。复又究出尚有西洋人一名王安多尼，现在浙江嘉兴府蕪洪尚米行内。当即差员驰往彼处拘拿，一面飞咨浙江抚臣顾琮。随经浙江抚臣委员协同江省差员，于嘉兴地方孙景山家内拿获王安多尼，解到江省。臣查谈方济各、王安多尼，不远重洋，潜住内地，将久奉严禁之教传习、煽惑，其中有无别情，必须严加究诘。现飭臬司隔别研讯，并查开从前失察之地方官职名。”^①与谈方济和黄安多神父同时被抓的还有苏州、常熟、嘉定、太仓、丹阳、上海等地的一百多名信徒，其中有不少女教徒。有一位七十岁的老太太沈陶氏，负责女信徒的教牧，她见到神父和信徒都被抓获，便自己去投案自首了。

被拿获的传教士和教徒都受到官府威逼，教徒中有被严刑拷打仍保持宗教信仰的，如唐德光被打得皮开肉绽，死于监中；也有还没用刑就背教的，如谈文多拉供称奉教是受洋人哄骗。据《苏州致命事略》可知，神父和教徒先后共被审问十次之多^②：一、元和县知县张曰谟审；二、保甲局审；三、知府傅椿审，判洋人遣回本国，汪斐理、王若望、谈文多拉杖五十、唐德光杖五十，枷号两个月；四、臬台翁藻审，初判西洋人送回本国，教民保释；五、三县会审（元和县张曰谟、长洲县郑时庆、吴县王继祖），判西洋人拟绞、唐德光、沈陶氏永流边外；其余杖一百，枷一个月；六、三县复讯；七、新知府姜顺蛟审；八、臬台翁藻复讯，判西洋人杖四十，枷二月，驱逐回

① 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册，第153—154页。

② 参见《苏州致命事略》，第49—50页。

国；九、藩台朱一蜚审；十、抚台安宁审，依三县决，上奏请旨。可以看出，判决结果也前后不一，其中以第五次三县会审的判决最为严厉。

在京教士刘松龄、郎世宁等极力设法营救，他们深恐“江南一片干净土地，从此封闭，不能传教了”，于是撰写奏本，请官员代为奏陈，大意说：“圣教道理正，实无邪，教士都能洁身谨行。民间但为奉教缘故，受刑万状，实属冤抑。且天主圣教，明代已来，未闻邪妄之说，奸诈行为。间虽有人妒恨教士，横加冤诬，朝廷常施恩保护。”^①但没有人愿意替他们把奏本代呈皇上，各大臣惟恐避之不及，为自己找借口开脱，“他禁止民众奉你们的外国教，不啻三令五申。倘吾直口谏争，忤了皇上意旨，反使皇上严办教民，那不是反成了一桩恶事么。”^②最终两位神父在监狱中被秘密绞死，信徒沈陶氏以“开堂窝顿、左道惑人为从”的罪名，被充军边外，其余教徒各被杖责一百、八十、四十不等。

二 乾隆十九年第二次江南教案

1. 背景

乾隆统治时期，虽然被称作“盛世”，但繁荣的外表下已经掩盖不了内部矛盾：阶级矛盾、民族矛盾贯穿始终，农民起义此起彼伏。统治者对老百姓严加提防。乾隆十七年（1752），湖北发生了马朝柱反清案，朝廷怀疑与西洋人有关。乾隆帝下令严加搜查，从重惩治。

① 《苏州致命事略》，第51—52页。

② 同上，第51页。

马朝柱大约生于康熙五十一年（1711）前后，湖北蕲州人，后来迁往安徽霍山县居住^①。乾隆十二年（1747），马朝柱以开山烧炭为借口，在江南的英山、霍山与湖广罗田交界的深山里，安营扎寨，名为天堂寨，同时宣称西洋不日起事，兴复明朝。马朝柱的反清行踪引起地方官府的注意。乾隆十七年（1752）四月，清军前往罗田县天堂寨搜捕，马朝柱得以逃脱。但马朝柱一直宣称“西洋出有幼主”，“西洋不日起事，兴复明朝”，他所建的“天堂寨”又与天主教教义所宣扬的“天堂”两字相符，这一切都引起官府对西洋传教士的怀疑。且官府经过讯问得知，马朝柱的余党散布在江南桐城、太湖、亳州、河南汴梁等处。在华的西洋传教士因此被想象成马朝柱的同伙，搜捕马朝柱的同时，秘密传教的西洋人和依旧奉教的中国信徒都成为打击对象。

在全国性的大搜捕之下，教士、教民都受到波及。乾隆十七年（1752），福建龙溪、福清等县拿获依旧奉教的百姓。乾隆十八年（1753），湖北查获信奉天主教的曹应文等书写番字经札案。乾隆十九年（1754），直隶查获宛平县民张显枢等尊奉天主教案；江南则拿获传教西洋人张若瑟（Joseph de Araujo）等案。

2. 教案经过

在搜捕马朝柱的风声之下，江南提督林君升担心苏、松、太一带靠近海滨，仍会有西洋传教士偷偷活动，下令“地方文武，不时留心访察”，结果发现江南仍有不少人家都信奉天主教。官府在苏州、常熟、上海等七个县区，搜捕“私行奉教者”时，西洋传教士张若瑟神父被拘获，大约八百名教徒被告发，其中不乏苏州教案内的旧犯。张若瑟被抓后，在京的钱德明（Joseph-Marie Amiot）神父赶紧向欧洲

^① 参看吴伯娅：《康熙乾三帝与西学东渐》，宗教文化出版社，2002年，第197页。

汇报此事，告知江南教区再次遭到破坏，“在江南传教的郎若瑟（Araujo）神父已经被捕，并在他被拖入的衙门中受到官员的拷问……许多基督徒也遭受到了同样的命运，并且人们已经公布了所有在这一省份传教的欧洲传教士的体貌特征”^①。在官府的缉拿下，闻风潜藏的江南其他四位传教士也都被捉拿归案。

经审讯，这五名传教士中有的已潜在江南传教两三年，有的竟长达十年，如费德尼（Ferreira）神父于乾隆十年（1745），在教徒的引导下就来到江南传教。苏州教案发生后，他还一直暗藏于江南，传教不辍，这让官府十分惊讶。五位神父被关押在南京狱中，并遭到反复拷问，“郎若瑟（Joseph de Araujo）神父已被多次提审；大量基督徒也具有和郎若瑟神父一样的遭遇；某些受刑者已被打成残疾；另一些人做好了坚强地忍受酷刑、审问的准备，并勇敢地表明对耶稣基督的信仰”^②，“同僚五人去岁被捕，今尚在狱，备受刑杖，问官某手画十字，命诸神甫用足踏之。及见诸人不从，复以诸刑苦之”^③。

江南再次发生教案，神父被关押在监中，生死、前途未卜，北京的神父十分担忧。时任钦天监监副的傅作霖（Félix da Rocha）神父到处斡旋，请求释放五位传教士，“在一七五五年曾数请于总督，请将禁于南京狱中之郎若瑟、卫玛诺（Viegas Emmanuel）、毕安多（Antoine Pires）、费德尼、林若瑟（Joseph da Sylva）五神甫开释”^④；“中国省会的副省会长傅作霖神父曾前去拜访人们曾多次恳求其为被

① 《耶稣会士中国书简集》第五卷，吕一民等译，河南大象出版社，2005年，第29—30页。按郎若瑟神父，即张若瑟神父，译音不同，笔者注。

② 《耶稣会士中国书简集》第五卷，第30页。

③ （法）费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》（下），冯承钧译，中华书局，1995年，第909—910页。

④ 《在华耶稣会士列传及书目》（下），第808页。

关押者说情的首辅大臣 (le premier minister), 后者亲自对傅作霖神父说, 他目前正在审理我们神父的案子, 这一案子肯定会在年内了结。届时人们将把这些神父遣送回家, 即遣送回澳门。”^①

或许是在京传教士的催请起了作用。张若瑟等被关押了一年多后, 1755年9月, 乾隆降下圣旨, 重又过问此案, 言辞之中流露出释放传教士的意思, “可传谕询问该督抚等, 自张若瑟等犯案之后, 现在该省有无此等西洋夷人潜入内地, 煽诱行教之事。如并无此等情事, 则张若瑟等自可仍照前旨从宽, 解往澳门安插。着该督抚查明, 具奏, 钦此。”^②这种情况下, 两江总督尹继善与江苏巡抚庄有恭只好释放五位神父, 并将他们解往澳门安插, “今已羈狱一载。荷蒙恩谕下询。仰见我皇上恤囚柔远之深仁。臣等尊查张若瑟等事犯, 羈禁之后, 现在江省各属并无此等西洋夷人潜入内地、煽诱行教之事。拟合奏明, 请旨将张若瑟等五犯从宽释放, 逐程金差递解粤省, 转发澳门安插。仍令严加管束, 不许再往内地煽诱行教”^③。张若瑟等人被释, 不能不说是传教士之大幸, 连当时地方官员, 都“颇以为感”^④。

三 严厉查处教案的原因

从江南连续发生两次教案来看, 乾隆朝对天主教是严行禁止, 毫不宽松。这一方面是由于乾隆帝的严厉禁教政策。乾隆曾下令: “仔细地搜捕所有那些于其父皇或在他统治下重返中国内地、在那里秘密而颇有成效地工作的传教士们。”^⑤宫中尽管有西洋传教士为其效力,

① 《耶稣会士中国书简集》第五卷, 第60页。

②③ 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册, 第236页。

④ 方豪:《中国天主教史人物传》(下), 中华书局, 1988年, 第173页。

⑤ 《耶稣会士中国书简集》第四卷, 第322页。

但乾隆并不对禁教稍加松弛，他曾说：“北京西士功绩甚伟，有益于国，然京外诸省西士，毫无功绩可言。”^①即使是京中传教士，乾隆也不过把他们看作是为其效忠的臣子，而非宣传天主教理的神父，这一点传教士已十分明了，“然满、汉人皆知帝恶天主教，不许外省有传教师，并不许官吏入教。是以读教中书，言教中事者甚稀。即在教友之中，信心日弱，吾不信朝中尚有一人敢在帝前言西士为传教师。每次吾人试一为之，辄被拒绝。帝意以为我辈西士中已有四人擢授官职，即此已足，从未思及略微优遇天主教。”^②

另一方面是因为士绅对西方天主教势力进入中国的担忧。当时欧洲各国不断进行海外殖民活动，许多亚洲国家相继沦为殖民地。这种情况下，海疆大臣们认为传教士与西洋势力有千丝万缕的联系。在他们眼里，西洋传教士不远万里来华，肯定不只是简单地传教，而是有着不可告人的阴谋，否则他们具有一定学识，为何却要背离家乡、父母，来到中国。为国家安全计，他们主张对传教士严厉处置。福建教案中，福建巡抚周学健为处死西洋传教士，使其不敢再入中华，向乾隆帝陈述了如下理由：

首先，西洋国家阴行诡秘。周学健经过审问得知：西洋国家每年如期运送银两，资助在华的教士、教民。澳门有八个教堂经管行教、支发钱粮的事，每个堂经管中国一个省。每年该国钱粮运交吕宋会长，再由吕宋转运至澳门各堂散给。对此，周学健忧心忡忡地提出：“夫以精心计利之国，而以资财遍散于各省，意欲何为？是其阴行诡秘，实不可测也。”

其次，西洋人坚忍阴狠。周学健认为：西洋人饮食、嗜欲与中国

① 《在华耶稣会士列传及书目》（下），第783页。

② 同上，第690页。

相同，但是传教士却能别离父母、绝其嗜欲，终身为国王行教，直至老死。并且还违反中国的禁令，藏匿于民间，不管是夹壁还是地窖，都可以成为他们的藏身之所，这种人“忘身触法，略无悔心。是其坚忍、阴狠，实不可测也。”

第三，天主教固结人心。周学健发现中国人一旦信奉天主教后，就坚定不移，毫不悔改。不仅乡村愚民如此，就连文人举子亦如此。他们至死不愿跪拜孔子及关帝诸神，被迫拜后，还说“身虽拜，心仍不服也”。面对此情形，周学健更为担忧，他说：“以读书入学之生监，归其教者，坚心背道，至于如此。是其固结人心，更不可测也。”

第四，传教士有幻术诡行。在周学健看来，男女情欲，就是父母、法律都阻止不了的，而信教的处女却终身不嫁。他经过仔细探究，认为传教士用其幻术，能使人终身不思嫁娶，“更不可测也”。

第五，邪教招服人心。凡入教的人，传教士都给取一个教名，登记在册，每年有人去澳门时就托其把名册带回，以领取银两。周学健经过讯问，得知“现在番字册内，共有福安从教男妇二千六百一十七户口”。而据受雇前往澳门取银的缪工禹等交代，“每年往澳门取银时，遇见北京、江西、河南、陕西各处人，皆来缴册领银。”面对这种情形，周学健忧愤交加，认为天主教收买人心，“夫以白多禄等五行人教，而福安一邑已至二千六百余户口。合各省计之，何能悉数？是其行教中国之心，固不可问！至以天朝士民而册报番王，俨入版籍。以邪教为招服人心之计，其心犹不可测也。”^①

周学健在奏折中一连用五个“不可测也”，来提醒乾隆应防止天主教浸淫人心，危害国家。内中虽然有对于天主教的误解，但较真实地反映了周学健等出于维护清朝长治久安的动机。尽管觉得周学健的

^① 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册，第116—118页。

主张过于严厉，乾隆帝还是批准了他的建议，“未免言之过当。然按律定拟，自所应当。”^①最终，白神父被斩首，其他几位神父被处斩监候，不久都毙命于狱中。乾隆十一年九月，周学健升任江南河道总督。乾隆十二年，苏州教案发生，因福建福安县教案中已有处死白多禄神父的先例，因此安宁对于苏州教案中两位神父的严惩，也就不难理解了。

乾隆十九年，江南再次发生教案时，地方官员依旧要求严惩传教士。两江总督鄂容安、江苏巡抚庄有恭这两位苏州教案中就主张严惩传教士的官员，联名上书提出，天主教煽惑人心，传教士多次违抗禁令在华偷偷传教，在已有处死传教士的先例之下，他们仍敢潜伏传教，若不加以严惩，则西洋人不知道天朝的国威，建议：“可否将张若瑟等，照从前江西拿获夷人李世辅之例，暂行隔别监禁，俾伊等稍知儆惕。”^②李世辅是乾隆十一年在江西鄱阳县境被抓获的西洋传教士，曾传教山西、陕西等地。第二年，乾隆下令将其与两名被抓的中国教徒“永远牢固拘禁。则伊等狡狴伎俩，举无所施，不致蔓延生事。”^③显然，地方官员想以处置李世辅的方式为例，囚禁张若瑟等。

乾隆帝同意了江南地方官员的请求，将神父们继续羁押在监中，以警示其他西洋传教士，不许再擅自进入中国内地。同时，令广东督抚明确传谕澳门耶稣会会长季类思，禁止传教士入华传教。

结 论

从乾隆朝对教案的严厉查处，可以看出，西力东渐已使朝廷对传

① 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册，第121页。

② 同上，第224—225页。

③ 《清高宗实录》第二八八卷，乾隆十二年夏四月壬申。

教士在华活动严加防范。特别是禁教期传教士昼伏夜行，秘密布道，信教者又多为下层民众，常常夜间聚会，天明即散，极易被地方官员认作是秘密结社、犯上作乱。传教士按照教规，每年都编写信徒名录寄回欧洲，更使朝廷认为传教士与西洋势力勾结在一起，图谋不轨。而且罗马教廷下令禁止中国信徒“祭祖敬孔”，割裂了中国人对先祖、对孔子的尊敬之情，背离了中国传统思想。这就使天主教的教仪教规，在维护中国传统的士绅眼里，成为“歪理邪说”。出于国家安全的考虑，为防止天主教煽惑人心，朝廷必须对传教士严厉处置，以割断国人与西人的联系，维护清朝的长治久安。

理雅各的儒教一神论

王 辉

理雅各 (James Legge, 1815—1897) 是英国伦敦会遣华传教士, 寓居香港三十余年 (1843—1873), 译出《中国经典》(*The Chinese Classics*) 八卷五册, 包括四书、《尚书》、《竹书纪年》、《诗经》、《春秋》以及《左传》。1876 年, 他受聘为牛津大学首任中国语言文学教授, 又译出《孝经》、《周易》、《礼记》以及道家经典《道德经》、《庄子》、《太上感应篇》, 名之为《中国圣书》(*The Sacred Books of China*), 收入缪勒 (Max Müller) 主编的《东方圣书》(*The Sacred Books of the East*) 系列。理雅各的翻译, 至今被奉为标准译本, 是英语世界的汉学经典。他本人也因此成为 19 世纪欧洲汉学的最大权威。

理雅各儒教观之形成, 有一渐进过程。现有文献表明, 在执教牛津之前, 理雅各并未使用儒教 (Confucianism)^① 一词。但他后来所谓“儒教”, 却是将此前所发明的中国古代宗教与孔孟学说加以整合而来, 理雅各对孔子的看法, 亦因此整合而发生变化。所以, 考察理雅各的儒教观, 需要将其早期论述纳入研究视野。

① 英文 Confucianism 一词, 可译为儒教、儒学、孔教、孔学等。本文译作儒教, 是因应理雅各儒教观而来, 但儒教之名, 自有渊源, 本身并不含宗教判定之意味。

一 中国古代宗教一神崇拜的论定

理雅各对中国宗教的兴趣，源于新教传教士的译名之争。《圣经》中 Elohim/Theos/God 等的中译，理雅各起初主张“神”，1848 年转而主张“上帝”，美国的文惠廉（William Boone）则反之。两人论战的焦点，起初是中国人是否有最高神之概念可资利用。文惠廉以为，中国人之“上帝”，不过是诸神之中的主神而已，并非万物之创造者；而且道教崇拜多位上帝，宋儒又将上帝解释为天理，或流于多神，或迹近无神，不可采用。“神”作为中国人对神祇（gods）之通名，则可加以改造利用，传达基督教的一神观念。理雅各则以为，“神”一词多义，兼指精神与灵魂，不可用来翻译 God 或 gods。中文里表达最高存有（Supreme Being）概念的是“帝”、“上帝”或“天帝”。“上帝”之名，虽为五方上帝以及道教玉皇上帝、玄天上帝、元天上帝等“偶像”所僭用而流于多神崇拜，但可以唯一真正之上帝耶和华夺回。首次加入译名之争的理雅各，对中国经书尚无深入研究，在文献佐证上完全依赖同一派系的麦都思（Walter Henry Medhurst）。他主张“上帝”为 God 的对应观念，但并不否认中国宗教为多神崇拜。^①

1852 年，理雅各针对文惠廉的驳论，发表长文“中国人的上帝（God）与鬼神观”，对此前的观念加以辩护与修正，明确提出：“中国人认识真正的上帝（God），^②他们所崇拜的最高存有，与我们所崇

① 参见 James Legge, *An Argument for 上帝 (Shang Te) as the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos in the Chinese Language*, Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1848. 该文 41 页明确提及“中国人的多神信仰”。

② “上帝”一词，今天已经成为 God 的一个标准译名，但在漫长的译名之争中却饱受争议。本文翻译引文中 God 为“上帝”时，在括弧内补加 God 一词，显示其为汉译，以与中国固有之上帝观念相区别。

拜的是同一实体。”^①他的论证方法，是广泛收集涉及“上帝”的中国文献，考察其中的“上帝”是否能，而且只能，用英文中的 God 加以替代，抑或经书中有关“上帝”的种种属性，是否仅仅适用于耶和華。

除与文惠廉就《周易》之宇宙观各执一词外，^②理雅各并未从其他经典中发掘更多的佐证。他接受文惠廉挑战，转而从历史文献中寻找中国宗教之实录，遂有《大明会典》中一帝崇拜的重大发现。理雅各全文翻译出明代皇帝郊祭上帝的祈祷文，^③指出：上帝是至高无上的，众神^④只是他的“陪列”与属下。皇帝对上帝俯首称臣，却可以指挥群神。上帝“立天、立地、立人”，是万物的创生者。证明了上帝的至高无上与肇造万物，理雅各自信地宣称：“基督教世界都会同意我的观点：‘这位上帝就是我们的 God’。”^⑤

理雅各将皇帝郊祭上帝称为中国的国教（the State Religion of China），据此驳斥宋儒的上帝观。他宣称：“中国的宗教、中国人的常识都会对宋儒的奇思异想加以否定。中国人并不知道那无意志、无计划、

① James Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1852, p. 23.

② 理雅各与当时诸多传教士一样，以为《周易》是中国最古之书，1865年翻译《尚书》时始觉其误，故后期论证上帝信仰，常举诗、书、鲜及易。文惠廉认为《周易》之宇宙观是天地化生万物，理雅各则从《易传·说卦》“帝出乎震”一段看出上帝创生、主宰万物。《周易》初为卜筮之书，既含有原始的宗教观，又发展出自然主义的宇宙观。传教士各执一端为说，皆失之偏颇。

③ *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, pp. 25—36.

④ 理雅各否定“神”之“神格”，不承认他们是 Gods, gods, or deities, 认为“神”只是想象中的精神存在（spiritual beings），受上帝驱使，故祭祀神鬼并不影响把中国宗教定位为一神（帝）教。文惠廉等传教士则认为，“神”作为崇拜对象，即具备神格，故中国宗教为多神教。有关明代皇帝祭祀天地群神之性质，亦多有争论。

⑤ *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, p. 31.

无作为的理，他们认识发布命令、肇造万物、主宰一切的上帝。”^①

然而，欲将明清的一元上帝崇拜奉为中国国教之正统，则无法回避秦汉以来的多元上帝观念。理雅各根据明清史料及《资治通鉴》中的一些记载，认为五帝崇拜始于汉文帝，是受道教误导所致。“汉以前之宗教与典籍，绝无五帝之说。”^②换言之，由汉至宋长达十二个世纪的多帝崇拜，只是对一神教传统的背叛。明代的宗教改革，才是向传统回归，“走出中国历史上的黑暗时代”。^③

汉唐国教既属堕落，作为参照的正统国教之渊源何在？理雅各认为，作为民族国家信仰的上帝崇拜可以上溯到远古：“他们（中国人）的宗教仍同四千年前一样，虽非纯正的一神教，但无疑是一神教。他们崇拜的上帝，从其属性判定，就是我们崇拜的 God。”^④

古籍中有关上帝崇拜的最早记载，是《尚书·舜典》中舜“肆类于上帝、禋于六宗，望于山川，遍于群神”。理雅各认为舜的统治始于公元前 2230 年，故有“四千年”上帝崇拜之说。舜又是传说中的圣王，故其上帝崇拜被确定为国家民族之信仰。

然而虞舜并非中国历史的源头，理雅各将上帝崇拜继续向前推进。他认为，舜同时祭祀山川群神，一神教传统早已不再纯正：

遗憾的是，舜未能更好地继承传统。不过，他将至高无上的上帝 (God) 与其他神祇一起崇拜，只是证明了，诺亚家族中流徙到中国的这一支，与更靠近原居留地的那几支一样，都会犯错误。^⑤

① *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, p. 32.

② 同上，第 47 页。

③ 同上，第 46 页。

④ 同上，第 33 页。

⑤ 同上，第 56 页。

可见，理雅各所谓中国纯粹一神信仰的源头，原来设定在《圣经》的传说之中。其一神论的判定，显然受到基督教意识形态的影响，有先下结论、再作求证之嫌疑。

1860至1872年，理雅各系统研究、翻译中国经书，先后译出四书与五经中的《诗经》、《尚书》、《春秋》。他从《诗经》、《尚书》中找到大量有关上帝的语句，证明上帝具有“人格意志（personality）、至高无上（supremacy）、独一无二（unity）”的特性。^①但诗书中并没有上帝造生万物、先万物而自有（self-existent）的证据，理雅各径自将上帝译作“God”，引致不少传教士的非议。

1877年，理雅各在提交上海传教士大会的论文“儒教与基督教之关系”中，明确宣称：“中国经典中的帝与上帝就是 God，我们的 God，真正的 God。”^②

1880年，理雅各试图从字源学的角度推测史前时代中国人的信仰。他认为，“天”由“一”、“大”构成，是以广大无垠表示物质之天，天空之广阔继而唤醒初民的神圣意识（sensus numinous），促使他们用“天”来表达“主宰”之观念。^③“帝”的字源不明，理雅各未做任何分析，便认定其原初意义亦为“主宰”（lordship and governor），并且断言：“‘帝’字形成伊始，便是（主宰之）‘天’的人格

① James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 3, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960 (1865), p. 193.

② James Legge, “Confucianism in Relation to Christianity”, Shanghai: Kelly and Walsh, 1877, p. 3.

③ 理雅各此说，本之《说文》：“天，颠也，至高无上，从一大”。但他未能理解“颠”是指人的头顶（段注：“颠者，人之顶也”）。甲骨文中的字形已经证实这一点。陈咏明指出，“天”字在商代主要是头顶之义，或为“大”的异体字，并不表示天空，而天神之引申义，最早可能出现于商末，至西周始与“帝”同时出现，表主宰之义。见陈咏明：《儒学与中国宗教传统》，北京：宗教文化出版社，2003年，第68—75页。理雅各试图将“天”之神性义推至汉字源头，只能视为想象。

名 (personal name)。”^①在理雅各看来,“天”、“帝”自初民开始即指“主宰”,前者强调其权柄大能,后者显示其人格意志。“天”“帝”异名同实,在经书中交替出现,彼此的关联“使中国宗教中的一神崇拜始终凸显,确保‘帝’之名未被滥用。”^②换言之,“天”的独一性确保了“帝”的独一无二,“帝”的人格性确保了天的神性义。

理雅各的字源分析,只是推测,甚或虚晃一枪,背后的神学预设显而易见,但他却以不容置疑的口吻宣称:

原始汉字表明,中国的先民与创立者信仰至高无上、独一无二的上帝 (God)。毫无疑问,上帝 (God) 是中国人最初的崇拜对象,在一段时期内很可能还是唯一的崇拜对象。^③

就这样,理雅各将一神信仰推到了中华民族的源头,为中国确立起一以贯之的“神统”。在理雅各的表述中,上帝崇拜既是“古代中国人的宗教”或“中国古代宗教”,^④又是“中国最古老的国家宗教”或“中国的国教”。在不少地方,理雅各直接称之为“中国宗教”。^⑤

① James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*. London: Hodder and Stoughton, 1880, p. 10. 传教士湛约翰 (John Chalmers) 将“帝”拆解为“大”、“丨”(统治)、宀(天)、阝(地),得出“帝”之字源义即统治天地的伟大主宰之结论,极尽想象与附会之能事。理雅各认为这种解读“非常聪明,但不能令人完全信服”。(James Legge, *The Sacred Books of China*, Part 1, Oxford: Clarendon Press, 1879, pp. xxiv—xxv.) 这里可以看出理雅各的矛盾心态,一方面不满索隐附会,注重文献证据,一方面受其传教动机驱使,作出了不少不能证实的关于中国宗教之断言。

② 同上,第 11 页。

③ 同上,第 69 页。

④ 同上,第 11 页。

⑤ 同上,第 52、98、101 页。另见 *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, 第 47 页。

如何看待理雅各关于中国上帝崇拜的论断呢？应当指出，理雅各大体能够区分学术与信仰，注重文献研究，对中国经典中的宗教材料和以帝王为代表的国家宗教活动有深入系统的梳理，尤其是《明会典》等历史材料的发现，使其关于中国一神崇拜的论断，较之生活在明末而且专注于向皇室、士大夫传教的利玛窦之论证更为有力。如果说利玛窦最早在经书中“发现”了上帝，理雅各则进一步从明清史料中证实了皇室的上帝崇拜。他关于明清国家宗教的论断无疑是先驱性的，欧德理（Ernest Eitel）称之为“理雅各教授对汉学研究的最大贡献”。^①

但不可否认，当理雅各试图将《诗经》、《尚书》中的上帝观念以及明清皇帝的上帝崇拜构建为中国亘古以来一以贯之的传统时，其论证明显失之粗疏，而且压抑了大量反面材料。他以明代祭祀文证明上帝是造物主，由此证成《诗经》、《尚书》中的“上帝”即是基督教的 God，显然有违历史理性。^②他一反自己对《尚书》中上古记载的怀疑，将国家上帝崇拜推至虞舜时代，又凭借高度主观的字源猜想，将上帝观念推进到伏羲以前，足以显示，理雅各并不满足于在商周明清发现上帝，而是急于为中华帝国在源头上确立起一元上帝信仰。^③理

① Ernest Eitel, "Review of 'The Religions of China'", *The China Review* 9:1 (1880), p. 44.

② 儒家经典及商代宗教中“上帝”的本质，迄今众说纷纭，或以为自然神，或以为祖先神。陈咏明认为，商人崇拜的主神上帝是一多元系统，“不止有一个上帝或帝”。见陈咏明：《儒学与中国宗教传统》，北京：宗教文化出版社，2003年，第32页。

③ 理雅各相信尧舜为历史人物，是“最早移居中国之民的首领”，但认为《尚书》中有关他们的记载多为“传说”。又说，“试图超越《尚书》的记载，将中国历史向前追溯许多世纪，以至伏羲的时代，是荒唐无稽的。”谈及《尚书》中舜祭祀上帝的记载，理雅各写道，“我并不认为这些段落是舜所作所为之实录，但作为《尚书》的编纂者认为舜在其所处时代应有之作为，它们是有价值的。”参见 James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 3, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960 (1861), p. 80, p. 193.

雅各关于中国上古信仰的论断，作为一种猜想或者假说，未尝不可备为一说。但他却以强烈的自信，将猜想径直表述为事实。个中原因，既有基督教意识形态对其理解的制约作用，又与其传教策略不无关系。

理雅各的传教方案，首先是要唤醒中国人对一元上帝、灵魂、来世的信仰，再以基督教教义去补充、完成之。在我国的黄金古代“发现”一神信仰，对于批判汉唐宋元的多帝崇拜以及作为国家意识形态的无神论宋明理学，实在是难得的利器。向严守夷夏之辨，信而好古的中国人传教，理雅各的策略，确实高于同侪一筹。这一点在理雅各的儒教观中也有明显的体现。

二 儒教与孔子形象的变化

理雅各 1877 年以前的著译，并不见“Confucianism（儒教）”一词。他就“译名之争”发表的两篇长文，仅仅偶尔提及孔子。孔子与中国的“神统”，似乎并没有太大的关系。理雅各译注《中国经典》，卷首均有对经书详细的介绍与评论，但儒教并未作为一个整体受到评介，这应当也是 Confucianism 一词晚出的原因。

1861 年出版的《中国经典》第一卷之绪论中，有对孔子及其学说与影响的介绍，其中第六小节评论孔子的宗教性格，指出孔子缺乏宗教关怀与精神信仰，但并非反对宗教。在理雅各看来，孔子“不臆测万物的创造或毁灭，不揣度人类的起源与来世，”^①不谈论怪力乱神，在终极问题上保持沉默，是他的无知与不幸，也是他的务实与谨慎，不应受到指责。但在他所熟知的问题，即中国古代的信仰问题

^① James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 1, Hong Kong: At the Author's, 1861, p. 98.

上，孔子至少有两点不及古人。其一，有关上帝（God）的称谓，《诗经》、《尚书》中大量使用人格的“帝”或“上帝”，《论语》中的孔子却只使用非人格的“天”，其影响所及，非但“不利于中国人纯正宗教情感之发展”，而且“开启了中世纪与近世儒者（关于‘天’）之玄想”，后者“将上帝（God）解释为理或自然之道”，陷于无神论的泥沼。^①其二，孔子“敬鬼神而远之”，对祭祀鬼神采取实用主义与形式主义的态度，并非真的相信，且在此问题上对弟子刻意隐瞒与回避，有失诚信之道。孔子的不真诚，恰恰又是宗教冷漠（un-religion）的自然结果。理雅各 1861 年对孔子的评价相当负面，宗教因素当是最重要的考量：

我长期研究他的为人和学说，但不能认为他是伟人。他比同时代的官员和士子高明，但并未超前于时代。他没能发明任何普世关心的问题，没有推进宗教信仰，不同情进步。他发挥过很好的影响，但这影响就要减小。我认为，这个国家对他的信仰很快就会大面积消失。^②

饶有意味的是，1893 年理雅各修订此书，结论却变成了：

对他的为人和学说研究越久，我就越敬佩他。他非常伟大，

① James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 1, Hong Kong: At the Author's, 1861, p. 100, p. 101. 理雅各与耶稣会士一样，认为理学家是无神论者，但他指出，“朱熹的判断力常常摆脱其哲学之束缚，他的很多言论是地道的有神论。” *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, p. 17.

② James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 1, Hong Kong: At the Author's, 1861, p. 113.

对中国人的影响总体来说十分有益，他的教诲对于我们这些基督的门徒也不无裨益。^①

理雅各对孔子的评价转趋正面，并非完全如他所说，是因为研究与理解的深入所致。内中的蹊跷，其实与其儒教观有莫大的关系。

1877年，理雅各在“儒教与基督教之关系”一文中，首次用到“儒教”(Confucianism)一词。他认为，儒教就是“所谓儒家经典——五经，尤其是四书的学说。”^②当《诗经》、《尚书》等古代典籍在理雅各的视域中由“中国经典”转变为“儒家经典”时，这些文献中的宗教记载也就顺理成章的成了“儒教”关于上帝与鬼神的重要教条。当理雅各“发现”的崇拜一元上帝之古代信仰成为以孔子(Confucius)命名的“儒教”(Confucianism)之最重要信条时，孔子的宗教性格自然需要重新诠释。正是在这一背景之下，孔子由一位“缺乏宗教情怀”、避而不谈“上帝”的世俗圣人，突然转化为上帝(God)的使者，中国一神信仰的保护人。他说：

我赞同并且相信这样一种说法，孔子——还有其他人，此处不列——是上帝(God)派遣来教导中国人的。……上帝(God)眷顾他们，是要通过他们，让数以百万计的中国人保持对上帝(God)有所了解。^③

删定六经，述而不作的孔子，作为黄金古代一帝信仰的保存者，

① James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 1 (Revised 2nd edition), Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960 (1893), p. 111.

② James Legge, "Confucianism in Relation to Christianity", p. 2.

③ 同上，第10、11页。

成为理雅各推行适应性传教策略的统战对象。^①理雅各呼吁传教士将孔子作为“引导中国人走向耶稣的教师”，“善用儒家学说中的真与善，帮助中国人认识基督教。”他指出，传教士“越是能避免驾着马车在夫子墓地上横冲直撞，就越有希望早日看到耶稣君临中国人的心灵。”^②

随着孔子宗教地位的确定，理雅各对孔子的伦理学说，尤其是孔子的金律，有了更为正面的评价，孔子的历史地位也得以提升：

如果要为人类的圣哲与恩人建立纪念堂，则在孔子的雕像下，应当刻上《论语》第15篇第23章中他与子贡的对话。^③

如果说在1877年论文中理雅各并未明确说明儒教是宗教，^④两年后他开始将儒家经典作为《中国圣书》（*The Sacred Books of China*）向西方译介，使儒教与世界其他主要的“圣书宗教”（Book Reli-

① 应当说，理雅各并非像索隐派传教士一样刻意附会。他既认定中国人之“天”与“上帝”和 Elohim/Theos/God 诸概念所指为同一真神，则怀有深刻天命意识与使命感的孔子，自然也就成为这唯一上帝（God）的使者了。非独孔子，其他古代圣人亦然。《尚书》中不是说，“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”吗？虽然如此，理雅各1852年已经相信上帝与 God 为同一“存有”，1861年还在批评孔子宗教意识淡漠，1877年才作出这番推论，正是他对反省、调整传教策略的迫切性之认识使然。

② Confucianism in Relation to Christianity, p. 11, p. 12.

③ 同上，第9—10页。理雅各称许的对话见于《论语·卫灵公》：“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎？己所不欲，勿施于人。’”

④ Girardot 认为理雅各文中讨论的儒教的三个因素——上帝与鬼神崇拜，人性与来世，人伦与道德，其实已经是理雅各从新教背景出发对宗教要素的最低界定。参见 Norman Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, Berkeley: University of California Press, 2003, p. 221。此书指出，理雅各使用 Confucianism 一词，实际上已经将儒教作为宗教看待。

gions) 等量齐观，显然已经确定了其宗教属性。

在《中国的宗教》(1880)一书中，理雅各如此界定“儒教”：“首先是指中国的古代宗教，其次是那位伟大哲人(孔子)对它所作的发明或变更。”^①在理雅各的视域中，儒教的核心就是崇拜一元上帝的古代宗教。书中关于儒教的两个演讲，四分之三的篇幅即在于此。相形之下，孔子及其观点被淡化处理，只占了不到四分之一的篇幅，而且是为了避免出现“《哈姆雷特》剧不见哈姆雷特出场”^②的尴尬。在理雅各看来，孔子并未“改动或变更古代宗教”，^③他的作用只是守护与传承。为与孔子的“宗教教师”(religious teacher)^④身份相一致，理雅各将其1861年指责孔子“宗教冷漠”的两项证据作了重新诠释：孔子谈“天”而不言“帝”，是因为上帝崇拜乃帝王之特权，孔子作为臣民，不愿口称“上帝”之名，他所谓的“天”，实则便是具备人格之主宰；至于“敬鬼神而远之”，则是告诫弟子防止祖先崇拜与鬼神崇拜的流弊。^⑤《中庸》中所引孔子之言“郊社之礼，所以祀上帝也”，在理雅各看来，是孔子卫护一神信仰最重要的言论，也是理雅各批判多帝崇拜与自然崇拜的有力武器。孔子述而不作，有功于传统，但他本人不应当成为崇拜对象：

孔子很伟大，很了不起。但他发现并尽力传承的(古代)宗教，比他更伟大，更了不起。^⑥

① James Legge, "The Religions of China", p. 4.

② 同上，第123页。

③ 同上，第137页。

④ 同上，第4页。

⑤ 同上，第140—141页。

⑥ 同上，第149页。

在 1886 年的一场布道中，理雅各称孔子为“我师”，耶稣为“我主我师”，显示出基督徒也可以向孔子学习，但信仰与最高真理，则必须归于耶稣。^①

理雅各 1892 年的论文《圣人孔子与中国的宗教》，开篇即反驳两种观点，其一认为中国的国教创始于孔子，理雅各观点已如前述；其二认为孔子学说纯属道德范畴而无宗教因素。理雅各指出，道德之源在于上帝，成汤有“惟皇上帝，降衷于下民。若有恒性，克绥厥猷惟后”之说（《尚书·汤诰》），周武王有“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”（《尚书·泰誓》）之说，这些表明中国人相信，君主与圣贤乃是奉上帝之命施行统治与教化。孔子之道亦具足宗教品格，子思所谓“天命之谓性，率性之为道，修道之谓教”（《中庸》），说明道德教化根于本性，而本性乃上天亦即上帝所赋。率性修道即是实践天命，遵从上帝的命令。理雅各认为，孔子谈及“天”时充满虔敬与恭顺，如“不怨天，不尤人。知我者，其天乎！”即是显例。因此，孔子道德伦理学说的“深层根基”，乃是他所继承并传述的古代宗教。确定了孔子及其学说的宗教品格之后，理雅各对孔子的评价也愈加正面：

孔子的出现诚为中国历史上划时代的事件。中国历史悠久，人口众多，可见它有不少优长之处。这些优点与长处，主要归功于孔子。中国的政治、社会与道德，均依赖于圣人的学说得以形成。如果孔子之教能够独尊，中国的情况会更好一些。但道教与

① James Legge, “The Bearing of Our Knowledge of Comparative Religion on Christian Missions,” p. 10. 转引自 Lauren Pfister, “Discovering Monotheistic Metaphysics”, *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, Albany: SUNNY Press, 1999, pp. 235—236.

佛教的杂草分别于孔子之前及一世纪便开始滋蔓。^①

值得注意的是，理雅各此文虽然强调孔子的道德学说与中国宗教之传承关系，但并未将二者统合起来，以“儒教”名之。谈及对中国社会的贡献，理雅各显然比以前更能欣赏孔子学说之作用，而不再坚持狭隘的宗教决定论。

三 传教士视域、意识形态与宗教研究

传教士是西方汉学研究的开拓者，也是 20 世纪以前西方了解中国的主要媒介。他们所制造的种种中国形象，固然可以作为我们反观自身颇为有益的“第三只眼”，不无借鉴作用；但传教士汉学中体现出的文化殖民心态以及意识形态对学术研究之强力介入，亦需要反思与警醒。

无论是耶稣会士还是新教传教士，但凡具备学术倾向者，都对中國宗教表现出浓厚的兴趣。其目的，或为圣名翻译，欲求贴切有效之中文传达基督教之上帝（God）观念；或为知己知彼，了解传教对象之信仰，做到有的放矢，有破有立。他们阅读、诠释中国经典，关注的焦点常常是其中的宗教因素：上帝、鬼神、祖先崇拜、宗教仪式、天的属性等等；提出的问题也带有强烈的西方中心主义色彩：中国人信仰的是一神教、多神教、自然宗教，还是无神论？上帝与诸神是主从关系还是平行关系？祖先崇拜是否偶像崇拜？中国人是否相信灵魂与来世？诸如此类的问题，常被中国学者指责为“伪问题”，但也应

^① James Legge, “Confucius the Sage, and the Religion of China”, in *Religious Systems of the World*, London: Swan Sonnenschein, 1892, p. 75.

当承认，剔除这些问题背后的宗教霸权与征服心态，传教士的“伪问题”，其实也推进了我们对传统多方面、多角度的理解。

儒教和儒家经典在中华帝国的至尊地位，使得传教士对中国宗教的关怀常常聚焦在儒教是否宗教这一问题上。应当说，理雅各对这一问题的回答显得十分审慎。他在 1852 年即已确信中国有一元上帝 (God) 崇拜之传统，但迟至 1877 年才将“中国古代宗教”纳入儒教的范围，儒教的宗教地位才得以确立，儒家经典成为宗教“圣典”，孔子的“宗教性”亦因之改写。这一转变，既有其合理性，也有不少问题。其合理性，在于看到了儒教与古代宗教的传承关系。事实上，理雅各正是在儒家经典中发现了上帝信仰，则传述六经之孔子，被视为此传统之保存者与守护人，不能算作牵强。即便在宋明理学贵为国家意识形态的明清时代，儒者也是帝王祭祀天帝活动的参与者与组织者。这说明儒教并非毫无宗教因素的纯粹伦理教化之学。理雅各研究之贡献，在于揭示出儒教中通常被遮蔽的对于上帝或神性义之天的信仰。这一信仰或许只是古代信仰之残存，或许为帝王所垄断而不能深入民间，或许与儒教的主流思想不无冲突，但它毕竟存在着。

问题是，理雅各关于儒教之论断，过分夸大与凸显儒教的宗教面，走向了简单化的另一极。孔子对于上古宗教传统，固然有传承之处，但亦有转折之义，关注的焦点由天道转向人道，因此才有了人的觉醒与哲学的突破。《论语》中的“天”，有好几处可作神性义的解读，但孔子毕竟不语怪力乱神，罕言性与天道，抱持“未知生，焉知死”的现实关怀，将其定位为“宗教师”，显然难以服人。理雅各对孔子宗教人格之判定，始而以为“宗教冷感”，终而以为一神传统之守护人，转折十分突兀，却拿不出新的佐证，只能视为诠释者传教策略使然。

理雅各对儒教的界定与介绍，颇有蹊跷之处：向上可涵盖古代宗

教，向下却止于孔孟，将汉儒的“六天六气”说、宋儒的理气说、秦汉唐宋之多帝崇拜，均视为对儒教传统之背叛与败坏，断然加以摒弃。其利用先儒批驳后儒的策略，与利玛窦并无二致。他将《诗经》、《尚书》中的上帝观念以及明清帝王的上帝崇拜无限夸大，表述为中国人一以贯之的神统，正是要借助黄金古代之威力，解构儒教的历史发展，否定宋明理学的形上学建构，引导中国人回到上帝信仰之“原点”，进而接受基督教的补充与完成，拥抱关于上帝（God）更全面之“真理”。这种传教式宗教研究，颇有宗教殖民主义的味道。

在儒家经典和帝王祭祀中发现上帝或神性义的天，是理雅各的幸运，也是他的不幸。他看到了他想看到的，看到了基督教“完成”儒教的接触点或桥梁，但也因为固执这一发现，夸大这一发现，使他不能对儒教的历史发展作同情之了解，不能欣赏儒教的现实关怀，也不能理解宋明理学中开发出的另一种宗教性。究其原因，实在是囿于基督教诠释框架与神学信仰之影响，对文化和宗教意义上的“他者”，抱持唯我独真之传教士心态。我们或许不必苛责理雅各，因为所有的诠释与理解，必然受制于特定的历史情境，意识形态与诠释者独特的生命体验，而19世纪又是西方席卷全球，极度自信的世纪，是基督教播撒福音，不肯平等看待“他者”的世纪。但我们从事学术研究，讨论儒教是教非教，研究者必须具备反省精神，对自己的研究预设，宗教文化心态以及理解与诠释的境遇与局限有充分之认识，才不会过分自信，让自己的前理解或偏见压制了文本与材料的声音。

从合儒到超儒

——由《天主实义》与《天儒印》看明清传教士经典诠释

管恩森

天主教自明末传入中国，众多传教士就已经开始了与中国的宗教文化对话之尝试。尽管未必是自觉意识，但他们的一些行为和活动，已经从比较研究的视角与方法，对中西文化与宗教进行了有益的探讨。由此切入，则利玛窦和利安当（Antonio de Santa María Caballero）这两位分属不同传教修会的明清传教士，就更具有典型意义。利玛窦之《天主实义》与利安当之《天儒印》这两部文本体现了不同的经典诠释策略，反映了明清天主教入华发展不同阶段的特征。我们将通过研究其相关诠释活动，剖析明清入华传教士的诠释策略及其意义生成，进一步揭示明清天主教在华由合儒到超儒的发展过程。

一 合儒：利玛窦《天主实义》的诠释目的

利玛窦的《天主实义》又名《天学实义》，共八篇，分上下两卷，正式刊布于明万历三十一年（1603）。该著作最显著的特点，便是对天主教教义的经典诠释，融会和总结了利玛窦探讨文化对话之路的思考和选择：排斥佛说，而追求合儒、补儒。这是利玛窦在徐光启等儒士的帮助下，结合中国实际情况，顺应“中国化”策略而作出的重大选择，也是耶稣会的总体传教方针与中国多元文化特征的创造性结

合，包含了异质文化互融、会通的深刻意义。

利玛窦在《天主实义》中创造性地积极倡导“合儒”、“补儒”策略。他不但在身份上认同于自己的儒士身份，而且在教理上也试图沟通基督教与儒学，建构起新的传统。他通过追寻和诠释“名”之相似性，来遮蔽“实”之差异性，寻求异质文化的沟通和对话。利玛窦诠释经典的过程，也就是基督教与明末文化对话的过程，他的诠释策略主要体现为三个方面：

首先，追求名称的相似性：在经典诠释中以“名”代“实”，寻求文化的相似性，体现了文化宽容态度。罗明坚在《天主圣教实录》中第一次将拉丁文的“Deus”译为“天主”，但他并没有对此译名加以合理的诠释。利玛窦则在熟读中国儒家经典的基础上，对“天主”这一译名作出了颇具深意的解释：“吾国天主，即华言上帝。……吾天主，乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：‘郊社之礼，以事上帝也。’朱注曰：‘不言后土者，省文也。’窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？《周颂》曰：‘执兢武王，无兢维烈，不显成康，上帝是皇’；又曰：‘于皇来牟，将受厥明，明昭上帝’。《商颂》云：‘圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。’《雅》云：‘维此文王，小心翼翼，昭事上帝’。《易》曰：‘帝出乎震’。夫帝也者，非天之谓。苍天者抱八方，何能出于一乎？《礼》云：‘五者备当，上帝其飨’，又云：‘天子亲耕，粢盛秬鬯，以事上帝’。《汤誓》曰：‘夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正’，又曰：‘惟皇上帝降衷于下民，若有恒性，克绥厥猷惟后。’《金縢》周公曰：‘乃命于帝庭，敷佑四方’，上帝有庭，则不以苍天为上帝，可知。历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。”^①

① 利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第21页。

在这里，我们可以很清晰地看到，利玛窦巧妙地将中国经典中的“上帝”之名与基督教中的“天主”之称谓达成了意义上的关联，认为基督教中的“天主”和中国经典中的“上帝”是同一概念，只是在名称上有所差异而已，基督教之“天主”是合于儒学之“上帝”的。利玛窦有意利用中国典籍中的“上帝”来契合他基督教中的“天主”，既承接了中国先儒的思想，又创造性地寻找到了基督教与中国文化的榫接。

当然，利玛窦也知道中国的“天”并不完全等同于他的“天主”，因此他又进一步解释说：“君子如或称天地，是语法耳。譬若知府县者，以所属府县之名为己称，南昌太守称谓南昌府，南昌县大尹称谓南昌县。比此，天地之主，或称谓天地焉，非其以天地为体也，有原主在也。吾恐人误认此物之原主，而实谓之天主，不敢不辨”^①。利玛窦这种唯名论的追求，乃在于将中国人十分陌生的基督教之“天主”在称谓上和中国典籍沟通起来，既可以达成理解的认同感，又在某种程度上附和了中国儒学传统。对这一点，清人在《四库全书总目子部杂家类存目提要》中也作了鞭辟入里的剖析：“知儒教之不可攻，则附会六经中上帝之说，以合于天主。”^②

其次，表现出强烈的崇古倾向：在回归先儒中建构新的传统。中国文化传统中有一种很强烈的崇古、尚古的风尚，孔子多次表白“吾从周”^③，先秦诸子都将尧、舜、禹等三皇五帝时代视为理想朝代，老庄哲学中更是充满返璞归真的追求，希望回到“鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来”^④的状态，以对抗现实中的战乱纷争。从整体上

① 利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第22—23页。

② 同上，第102页。

③ 《论语·八佾》。

④ 《道德经》。

看，中国文化传统表现为一种稳定而保守的尊古、复古的风尚。耶稣会本身就是为了反对宗教改革而出现的保守修会，他们的主张和行动都很鲜明地表现出反对革新、尊古崇古的倾向，而“基督教创世说中的历史观与儒学中的退化史观具有本质上的相似性。”^①利玛窦非常敏锐，也非常聪明地把握到了中国文化的这一崇古传统，并自觉而成功地运用到了他的《天主实义》中。他引用了大量的先儒经典来为自己的论述提供理论支持，据笔者粗略统计，在《天主实义》中先后出现了《太极图理》、《中庸》、《周颂》、《商颂》、《易》、《礼》、《雅》、《汤誓》、《金縢》、《盘庚》、《西伯戡黎》、《召诰》、《诗经》、《春秋》、《大学》、《舜典》、《皋陶谟》、《益稷》、《泰誓》（应为《牧誓》，此为利玛窦之误）、《康诰》、《多士》、《多方》、《论语》、《孟子》等 24 部中国先儒经典，这既反映了利玛窦对中国文化研习程度之深入，也说明了利玛窦能掌握和熟练运用儒士撰述的方法论，即通过大量引证先儒的经典论述来支持自己的观点，并对经典给予新的诠释。

利玛窦对儒学的诠释重点是肯定先儒，从基督教的前理解去认知、发掘和诠释中国先儒经典中的宗教意义，试图发掘并构建起中国先儒的宗教传统。这主要体现在他对先儒学说中有关宗教内容的发掘和诠释上。《天主实义》第四章即“辩释鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体”，利玛窦引述了大量经典加以说明：“《盘庚》曰：‘失于政，陈于兹，高后丕乃崇降罪疾，曰曷虐朕民！’又曰：‘兹予有乱政同位，具乃贝玉。乃祖乃父丕乃告我高后，曰作丕刑于朕孙；迪高后丕乃崇降弗祥。’……盘庚者，成汤九世孙，相违四百祀，而犹祭之，而犹惧之，而犹以其能降罪降不祥，励己劝民，则必以汤为仍在而未散矣。祖伊在盘庚之后，而谓殷先王既崩而能相其后孙，则

^① 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994年，第65页。

以死者之灵魂为永在不灭矣。”“《金縢》周公曰：‘予仁若考，能多才多艺，能事鬼神。’又曰：‘我之弗辟，我无以告我先王。’《召诰》曰：‘天既遐终大邦殷 [之] 命，兹殷多 [先] 哲王在天，越厥后王后民。’《诗》云‘文王在上，於昭于天’，‘文王陟降，在帝左右’。周公、召公何人乎？其谓成汤、文王既崩之后，犹在天陟降而能保佑国家，则以人魂死后为不散泯矣。贵邦以二公为圣，而以其言为诬，可乎？异端炽行，谤张为幻，难以攻诘，后之正儒其奈何？必将厘斥其邪说，明论鬼神之性，其庶几矣。”^①通过钩沉中国远古文化中尊奉祖先、敬拜其神的传统，来证明鬼神存在的合理性。利玛窦从基督教的信仰为前理解出发，对先儒的诸多思想重新予以神学诠释，以达到沟通基督教与先儒学说的目的。孔子曾说过“敬鬼神而远之”^②，也多次表示“不语怪力乱神”^③，表达他对现世的推崇。后儒多基于孔子此论，来强调儒家思想的无神论，但利玛窦却作出了相反的诠释：“夫鬼神非物之分，乃无形别物之类，其本职惟以天主之命司造化之事，无柄世之专权。故仲尼曰：‘敬鬼神而远之。’彼福禄免罪，非鬼神所能，由天主耳。而时人谄渎，欲自此得之，则非其得之之道也。夫‘远之’意，与‘获罪乎天，无所祷’同，岂可以‘远之’解无之，而陷仲尼于无鬼神之惑哉！”^④按照利玛窦的诠释，孔子倒成为了有神论者，表现出对天主的敬畏，这很显然是出于将基督教神学信仰糅接到先儒学说的目的而有意作出的诠释。

① 利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第33—34页。

② 《论语·雍也》。

③ 《论语·述而》。

④ 利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第39—40页。

第三，注重伦理的相同性：努力将基督教道德与先儒修身道德及世俗伦理秩序的某种相似，经过诠释达成一致。孙尚扬曾经指出：“当利玛窦肯定甚至赞美儒学时，他肯定的是：（一）古代儒学经典中的宗教成分；（二）儒学中天主教宗教道德有些许相似性的世俗道德观念、规范，即所谓合乎自然理性者。”^①利玛窦在《天主实义》的诠释过程中，坚持双重“视域融合”的原则，极力强调耶儒在伦理上的一致性，尤其是把儒家修身道德、世俗伦理秩序与基督宗教道德融会诠释。在《天主实义·引》中，开篇即强调：“平治庸理，惟竟于一，故贤圣劝臣以忠。忠也者，无二之谓也。五伦甲乎君，君臣为三纲之首。”^②这里的平治、忠、五伦、三纲，活脱脱就是一种儒家思想，但同时也包含了“忠也者，无二之谓也”的基督教式的诠释：天主独尊，只有无二，方为忠也。至于“邦国有主，天地独无主乎？国统于一，天地有二主乎？故乾坤之原，造化之宗，君子不可不识而仰思焉”^③，这样的论述，其诠释的双重视域及创造性的融会则是显而易见。

在伦理层面上，占据中西伦理中心位置的基督教之“博爱”与孔子之“仁爱”确实存在着可以沟通和融会的可能性。“仁爱”是儒家伦理的根本特征，在孔子那里，“仁”就是“爱”，因此，“樊迟问仁，子曰：爱人”^④。基督教伦理学也强调爱，耶稣教导人们“你要尽心、尽性、尽意爱主你的神，这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”^⑤

① 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994年，第101页。

②③ 利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第6页。

④ 《论语·雍也》。

⑤ 《圣经·马太福音》第22章第34—40节。

在“爱人”这一点上，两者有着相似性，因而，利玛窦就把基督教的爱的伦理套用到儒家的“仁”的伦理上，“仲尼说仁，惟曰‘爱人’，而儒者不以为外学也。余曰仁也者，乃爱天主。”^①他进一步引申说：“夫德之品众矣，不能具论，吾会为子惟揭其纲，则仁是焉。得其纲，则余者随之，故易之：‘元者，善之长；君子体仁，足以长人。’”然后他概括说儒家的仁学主要有两条：“夫仁之说，可约而以二言穷之，曰爱天主，为天主无以尚；而为天主者，爱人如己也，行斯二者，百行全备矣。”并最终将仁与爱都归于天主：“然二亦一而已。笃爱一人，则并爱其所爱者矣。天主爱人，吾真爱天主者，有不爱人者乎！此仁之德，所以为尊。”^②很显然，利玛窦把儒家的仁与基督教的爱关联在一起，并使二者彼此沟通与融会。

而实际上，儒家之“仁”和基督教之“爱”亦存在着较大差异性，儒家的“仁爱”是存在于上下、君臣的等级秩序中的，而基督教的“博爱”则是平等的，“其‘爱人如己’的诫命就是毫无差等地博爱众生，从而与孔子‘爱有差等’的‘己欲立而立人、己欲达而达人’形成了重大差别。”^③但是，利玛窦出于“合儒”的目的，却只强调其共同性和相似性，对彼此的差异性却存而不论。

由以上分析可以看出，利玛窦采取了耶儒双重视域融合的诠释策略，积极寻求文化的共通性、相似性，在彼此顺向的路径中开展积极而有效地宗教性文化对话，以期实现他使基督教“合儒、补儒”的目的。

① 利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第77页。

② 同上，第79页。

③ 高旭东：《中西文学与哲学宗教——兼评刘小枫以基督教对中国人的归化》，北京大学出版社，2004年，第168页。

二 超儒：利安当《天儒印》的诠释意义

利玛窦对基督教与儒学的双重视域诠释，影响了后来传教士的撰述风格，后继者如艾儒略（Giulio Aleni）的《口铎日抄》、孙璋（Alexandre de La Charme）的《性理真诠》、庞迪我（Diego de Pantoja）的《天主实义续篇》等等，皆循此例，许多研究者也往往更加注意这些文本，对此颇多研讨。而方济各会士利安当撰写的《天儒印》却很少引起研究者的关注，其内容虽然也偶然散见在个别研究者的部分引文中，但从经典诠释角度对其深入剖析尚未有较为广泛而深入的研究^①。实际上，利安当的《天儒印》是在耶儒经典诠释中呈现出的另一进路，标志着经典诠释的深入和发展，因此，值得我们加以关注和研究。

方济各会会士利安当（1602—1696）所著的《天儒印》，其拉丁文为：*Concordantia legis divinae cum quatuor libris sinicis*，若再翻译为汉语则为：《天主教义与中国四书之对照》^②。《天儒印》刊行于1664年，比利玛窦《天主实义》晚出61年，恰值基督教在华传教受到清初皇帝庇护而顺利发展的时候，传教事业逐渐深入和兴盛，据称利安当一个人在中国授洗的华人就达五千人，这和利玛窦的“慢慢来”策略形成了鲜明的对照。

① 陈义海：《万里东来 来相印证——〈天儒印〉研究》，《上海师范大学学报》（社会科学版），2001年第3期，该论文是从内容上专门论述《天儒印》较早而又为数不多的研究文章之一。刘耘华：《利安当〈天儒印〉对〈四书〉的索隐式理解》，《世界宗教研究》，2006年第1期，该论文是从诠释角度进行研究且颇具创新深度的文章。

② 方豪：《中国天主教史人物传》（中），中华书局，1988年，第108页。

如果说利玛窦时代是在垦拓和播种，那么利安当时期则处于成长和收获期。因此，与早期宗教性的潜隐不同，这一时期基督教在华传教的策略和文化对话呈现出更为鲜明的宗教性特征，基督教的神学色彩更为凸显，这些变化和发展鲜明地呈现在《天儒印》的耶儒经典诠释中。

首先，注“经”以达成耶儒经典同质化。同样是经典诠释，《天主实义》为求达成“合儒”之目的，其经典诠释的重点不在“经典”，而在“相似性”；但《天儒印》的重点则在于“经典”。

我们可以从两方面来对《天儒印》之“注经”予以剖析，一是侧重“注”的注解方式：《天儒印》直接引述儒学经典章句，主动用基督教教义来加以全新的诠释。据笔者统计，在《天儒印》不足万字的论述中，先后五处引用《大学》，十四处引用《中庸》，十四处引用《论语》，四处引用《孟子》。如果仅仅是文中论述引用这些经典，为了增强论据的权威性，并不一定具有特别的含义，但《天儒印》引用《四书》的章句却有特殊的用意。它所引用的每一章句，特意放置在每一段落的句首，并恰恰是该段的主题句，而该段落的其他文字和内容都是对这一章句所作的基督教化的诠释。如《大学》中章句曰：“（大学之道）……在止于至善，知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”这本来是儒家在论述道德修养的递进和提升层次，但利安当在《天儒印》第三段则首先引用了“大学云：在止于至善”作为该段的首句和主题句，然后展开诠释和注解：“超性学论，惟天主可云至善，则至善即天主也。其曰：止于至善者，谓得见天主之至善，而息止安所也。夫止者，吾人之向终也，故曰：知止而后有定，盖既知吾人究竟，即当止向天主，则定而静、而安、而虑矣。虑而后能得者，谓于目前而能预筹身后之图，则有备无患，自得其所止也。凡失天主为永祸，得天主为永福，得，即得至善永福

之天主也。”^①这里面蕴含的基督教教义化诠释不言自明，但我们值得注意的是这种注解和诠释的形式以及方式，则是仿照了中国经学注解的传统，通过这种“注经”方式的套用，增强了基督教教义诠释的权威性和认同感。

二是侧重“经”的经典选择。《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》历来是中国儒家学说的核心，是经典中的“经典”，可以说是儒学中的《圣经》。早期的传教士曾经将《四书》翻译成拉丁文字传回欧洲，如1588年罗明坚在离开中国前，他将《大学》的第一部分拉丁译文刊载于1593年波色威诺的《精选文库》，此后，利玛窦、金尼阁、殷铎泽、柏应理、白乃心、白晋、马诺瑟、雷孝思、孙璋、钱德明等传教士，先后翻译过中国经籍，主要也是以《四书》、《五经》为主。而利安当则是对《四书》进行基督教化的诠释，这是他的创造性建树。他选择《四书》来诠释，可以说是有意为之、别具匠心，通过对《四书》与《圣经》教理的互相印证，使基督教的《圣经》等同于儒学的《四书》，达成了耶儒经典的同质化，即儒学之《四书》与基督教之《圣经》，具有同等的经典意义，进而将基督教等同于中国正统儒学。《天儒印》的书前刻有魏学渠的《天儒印序》，透过这序言的论说，可以很清楚地看到，利安当将耶儒经典同质化的目的达到了。魏序将基督教义与孔孟儒学相提并论：“顷见利先生《天儒印》说，义幽而至显，道博而极正，与四子之书相得益彰，则孔孟复生，断必以正学崇之。”很显然，他已经把利安当的《天儒印》等同为儒学《四书》的经典高度，他甚至进一步断言：“使诸西先生生中国，犹夫濂、洛、关、闽诸大儒之能翼圣教也。使濂、洛、关、闽诸大儒出西土，犹夫

^① 利安当：《天儒印》，载《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，1966年，第994页。

诸西先生能阐天教也。盖四海内外，同此天，则同此心，亦同此教也。今利先生处济上，近圣人之居，必更有发扬全义，以益畅乎四子之指者，则儒家之体用益著云。”^①按照魏学渠的理解，四海内外，天同、心同，则其教也相同，因而西方之教士若在中国，就是能发扬传播儒学的大儒，中国之大儒，在西方就是能够阐发诠释基督教教义的教士。依此而论，孔子是欧洲的耶稣，耶稣是中国的孔子，儒学则等同于基督教，儒学经典等同于基督教经典。

其次，解“印”，置换儒学“基督教化”。《天儒印》中的“印”有两种含义：

其一，是名词之“印”。《天儒印》书前有一篇尚祜卿的序言《天儒印说》，较为详尽地解释了《天儒印》名称的由来和含义：“大主之造物也，殆如硃印之印楮帛，楮帛之印，非可执之为印，斯乃印之迹耳。天地人物，一切万事之理，皆天主迹也。使欲当之原印，而复以印诸物，不亦谬乎？……则尼山之心源，固维皇之降里也。大主共授印者乎？宣圣共承印者乎？苟不问生纵之由来，而徒知表章孔子，尊为立极之至范，虽非阿私所好，然执楮帛之印当原印，以印诸物。吾知至人复起，亦必辞而辟之矣。”^②尚祜卿基于天主创世这一基督教教理，以“硃印”与“印迹”设譬，认为天主掌握“硃印”，而世间万物则是印在楮帛上的“印迹”，孔子儒学也同样是“楮帛之印”的印迹，只有天主才有授印的资格，顺理成章地推论出只有天主才掌握“硃印”。通过对“印”与“印迹”的区别，将儒学视为基督教之“印”的“印迹”。因此“今而后谓四子之书即原印之印迹也，可，于

① 利安当：《天儒印》，《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，1966年，第985—987页。

② 同上，第989—990页。

是名其帙曰：《天儒印》。”^①通过对名词之“印”及其“印迹”的剖析，可以看出，利安当的写作目的就是宣扬天主教掌握“原印”。

其二，是动词之“印”。尚祐卿之子王弼曾经指出：“该略四子数语，而姑以天学解之，是以为吾儒达天之符印也。”^②利安当《天儒印》中用基督教教义来印证和诠释《四书》章句，使儒学的章句在基督教教义中得到印证和解释。如他引用《中庸》中的“天命之谓性”，他首先辨识“天”的涵义，指出：“此‘天’字，与本章‘天地位焉’之‘天’不同，彼指苍苍者言，此指无形之天，即天主是也。”他把“天命”中的“天”，与“天地位焉”的“天”区别开来，认为后者是指自然界中苍苍茫茫的“天空”，是自然之物，不具有人格意义，而前者则具有人格意义，是指天主。继而他进一步印证说：“性者，言天主生成万物，各赋以所当有之性，如草木则赋之以生性，禽兽则赋之以觉且生之性，人类则赋之以灵而且觉生之性焉。”基于此，他即用基督教教义来印证“天命”与“性”以及两者间的必然关联，“天主初命人性时，即以此十诫道理铭刻人之性中，而人各有生之初，莫不各有当然之则，所谓性教也。以故趋善避恶，不虑而知，岂非秉异同然哉？人能率循性教，可无违道之讥，奈性久沦晦，人难率循，于是又有书教，以十诫规条刊列于石，令中古圣人以宣示之，俾人率性而行，遵如大路，所谓道也。迨世风日下，人欲横流，书教又不足以胜之，及至天主降生赎世，亲立身教，阐扬大道，普拯群生，使天下人皆得性教之本，而教术始咸正无缺矣。夫合性书二教而为身教，此属吾主宠教恩施于此。”^③《中庸》云：“天命之谓性，率性之谓道，

① 利安当：《天儒印》，《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，1966年，第992页。

② 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年，第131页。

③ 同上，第998—1000页。

修道之谓教”，上天赋予的禀性，率循本性的品德就是道，修节正道推行的法则就是教化，《天儒印》同样按照这一逻辑顺序，依次论述性教、书教以及天主之身教，使儒学思想与基督教教理相互得到印证，并通过印证努力使儒学“基督教化”。

其三，阐发以图谋基督教“超儒学”。利玛窦曾经提出在华传教的战略步骤在于易佛、合儒、补儒、超儒、胜儒。但利玛窦《天主实义》的目的是“以中证西”，尽量“合儒”，以获得中国文化传统的认同和接受，这是传教初期采取的小心翼翼的适应策略。而《天儒印》则不同，随着传教事业顺利而兴盛，天学已经深入到中国文化的内部，此时需要的是对中国儒学传统进行改造和建构，传教策略就更为直接和明确，不再有任何的遮掩和潜隐，其目的乃在于“以西印中”，并要努力去“超儒”。《天儒印》对《四书》的诠释处处显示出基督教的优越和高超，基督教之“天主”远远超越于儒学之“圣人”。如“《中庸》云：及其至也，虽圣人亦有所不知焉。盖言惟天主则无所不知也。又云：及其至也，虽圣人亦有所不能焉。盖言惟天主则无所不能也。”^①圣人有所不知、有所不能，但天主却无所不知、无所不能，天主全知全能，自然超过了圣人，由此可得出结论：基督教也超过儒学。他甚至附会说孔子能够成为圣人也是得到天主的提携和佑助，《论语》中说：“固天纵之将圣。”^②这句话本来是出自《论语·子罕》，是子罕向别人解释孔子之为圣人的缘故在于“天纵之将圣”，意思是说，孔子之为圣人，乃是上天放纵他，对他的才能不作限量，才使得孔子成为圣人。很显然，这里的“天”乃是中国哲学意义上的“天”，并非基督教中的“天主”，但《天儒印》则附会曰：“释此，知孔子之

① 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年，第1000—1001页。

② 《论语·子罕》。

得成其圣者，非孔子自能，而由天主阴鹭之也，故孔子尝言：天生德于予。则亦知阴鹭之所自来矣。维仪封人亦曰：天将上天之命也。今学者既知尊孔子矣，而不知钦崇纵孔子之圣者，谁属命孔子之为木铎者，谁属可谓孔子之徒乎？”^①经过利安当的曲意诠释，孔子竟然受惠于天主的佑助，成了基督教的木铎。按照这样的逻辑，以孔子为代表的儒学自然也就附属于基督教了，而基督教则可成功超越儒学了。

结 语

利玛窦处在基督教入华初期阶段，只能通过“易佛合儒”来获得认同和接受，从而为基督教赢得生存空间，尚不能实施其超儒、胜儒的远景目标。而利安当的《天儒印》则标志着基督教在华发展到了一个新的阶段，其诠释的意义乃在于“超儒”、“胜儒”的努力。

利玛窦所作的诠释，还是比较谨慎的，是在寻求中国儒学中 with 基督教义的相似性，而这种相似性往往更多地呈现为表面的相似，经过利玛窦的刻意诠释，才具有某种程度上的沟通和契合。在利玛窦的诠释过程中，他是以较为被动的姿态，去寻找和解读儒学中的某些内容，来为自己的基督教义张目，“以中证西”，他的诠释目的在于“合儒”，也就是将基督教“儒学化”，借重儒学的传统为基督教取得合理的权威性和认同感，使基督教容易为中国文化所接受。而利安当的《天儒印》，尽管也同样是耶儒的互证、互释，但却将利玛窦的诠释策略更加推进和发展，以积极主动的姿态去诠释和注解儒学，“以西印中”，他所要达到的目的是要将儒学“基督教化”。这标志着基督教与

^① 利安当：《天儒印》，载《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局，1966年，第1023页。

儒学对话的深入，是基督教获得认同和接受之后，进入儒学文化传统内部，试图改造和建构新的信仰体系，是“合儒”之后“超儒”的理论化成果。

总之，从利玛窦《天主实义》中的“合儒”到利安当《天儒印》中的“超儒”，这一带有连续性和发展性的经典诠释策略，表明并见证了基督教入华由最初的艰难尝试，到后来的寻求认同，再到扎根并兴盛后的超越儒学这一发展历程。

（本文为2004年山东大学威海分校重点科研基金项目成果之一）

文化 教育

北京同文馆与广州博济医校的比较研究

王 芳

北京同文馆和广州博济医校都创办于1862年^①，是中国大陆最早引进并采用西方专业教育模式的近代学校。其主理人丁韪良（William Alexander Parson Martin）和嘉约翰（John Glassgow Kerr）都是来自美国长老会的著名传教士。两所学校近40年的教学活动正处在中国教育大变革的前夜，传播了近代科技知识和西方文化观念，推动了中国新教育的产生和发展，并培养了一批新型人才。但两所学校办

① Letter of Dr. Fulton to Dr Kerr, Feb. 26, 1897, 广东省档案馆 92-1-442, p. 36. 通常人们将1866年嘉约翰购地后建成新的博济医院的时间确定为开办博济医校的时间，比如2006年11月中山大学医学院的建院140周年庆典活动，就是以1866年作为博济医院的创立时间。目前所见到的医学史著作也大都采用此说，如中国医学领域有很大影响的王吉民、武连德的英文版《中国医学的历史》（K. ChiMin Wong & Wu Lien-Teh, *History of Chinese Medicine*, Shanghai, China National Quarantine Service, 1936, p. 391.）和马伯英的《中外医学文化交流史》中都将博济医校的创办时间定为1866年。但是，广东省档案馆的一份档案文献显示嘉约翰告知富玛利女医生他开办医学教育的时间是1862年。而这一年博济医院的年度报告也表明，博济医院提出针对对中国青年的教育培训将强调医学理论科学和外科技术领域的双重目标（*Hospital Report for 1862, MMS Report for 1862, January of 1863*）。此外，嘉惠林在他的《博济百年》中明确提出医学教育在1862年已列为博济医院的工作重点。嘉约翰的学生叶芳圃也提到博济医校的创办时间为1862年。因此，这里将博济医校的成立时间确定为1862年。日后会另行著文探讨这一问题。

学性质存在根本性的不同，一为清政府官办，一为医学传教士私人办学，因而办学宗旨存在很大的差异。两所学校分别位于中国一北一南，两地的社会经济和政治环境也不同。丁韪良与嘉约翰在中国办学的理念和政治目的是什么？是什么样的信仰理念导致两校学生选择了不同的人生道路？笔者欲就这些问题试作对比分析，通过分析也许会有助于我们准确把握两所近代学校的本质特点，进一步认识两校学生面临晚清特殊的历史困境所作出的不同反应的背后因素。

一 北京同文馆与广州博济医校

第二次鸦片战争后，在“自强新政”的招牌下，清政府中一批洋务派官员开始开办洋务事业，其中教育方面的主要举措是1862年创办了北京同文馆。而远在广州的嘉约翰也于1859年由美国返回，选址重建著名的博济医院，并于1862年创办了附设博济医校，这是近代中国医学教育的肇始。

同文馆最初建馆的动机是因为中英条约的签订，条约中有一个条款规定，英方致中国当局的公函在三年之内暂时附送中文译本，以便中国政府能在这段时间内培养出一批合格的翻译人才。根据奕訢等人的办学规划，同文馆目的是培养翻译人才，与教会教育无涉。1865年3月，丁韪良经美驻华外交官蒲安臣（A. Burlingame）和威妥玛（T. F. Wade）的推荐，成为清政府第一个官办洋学堂同文馆的第三任英文教习。自此，丁韪良在同文馆任职近三十年，其中任总教习就达二十五年之久。同文馆能够在北京生存下来，不只是附着于总理衙门的庇护，经济有保障也是一个重要因素。其来源是由赫德监管的海关税收中支出学校每年所用款项，不仅支付聘请的教师费用，还包括学生的住宿、书本和津贴等费用。所以丁韪良称赫德为“同文馆之

父”，而自己则是个“奶妈”。同文馆的学生都是官费生，有 120 名。分为两种：一种从外语开始学习，另一种从格致开始学起。前者都是来自北京的旗人，往往在学习外语时连本国的文字也所知甚少。后者包括汉人和旗人，通过科举考试已取得一定的功名，这部分人有较好的文字功底。^①

丁韪良以总教习身份主持同文馆工作后，大力提倡和扩大西学教育。此前的同文馆也只能成为“译员学校”，1866 年奏请设立天文算学馆，遇到以帝师倭仁为首的顽固守旧派的极力反对，但仍于 1867 年得以设立，招收满汉正途科甲人员。接着，在 1871 年添设了化学馆，1878 年添设天文馆，1888 年添设格致馆，西学教育规模逐渐扩大。及至 1879 年同文馆已建立起比较完整和系统的教育体制，成为有别于中国传统旧式学堂而具有近代学校特点的新式学堂。从丁韪良拟定的新课程表来看，有数学、天文、格物（物理）、化学、地理、医学、制造、史地、国际法、富国策（政治经济学）等西方自然科学和社会科学课程。丁韪良注意采用试验的方法，在他的主持下，1876 年建成化学实验室和科学博物馆，1888 年建物理实验室和天文台，作为课堂教学实验场所。如天文台，“上设仪器，顶盖四面旋转，高约五丈，凡有关天象者，教习即率馆生登之，以器窥测。”^②同文馆无论是教学内容还是教学方法，都已具有近代西方学校的教学特点，也博得清廷官员信赖和赞赏。应当承认，这是与总教习丁韪良的努力分不开的。

1859 年，嘉约翰重返广州建立博济医院，通过免费施医送药，

① 丁韪良：《花甲忆记：一位美国传教士眼中的晚清帝国》，沈弘等译，广西师范大学出版社，2004 年，第 211 页。

② 朱有珮主编：《中国近代学制史料》第 1 辑（上），华东师范大学出版社，1983 年，第 6、10 页。

展示西医技术，使中国人看到其有效性。同时，嘉约翰也计划开展西医学的教育工作，从而寻求一条促使中国百姓能够完全信任和接受西学的途径。不过，第二次鸦片战争加重了中国人民的排外情绪，中国的知识分子多因“以夷人为师，玷辱士林”的观念拒绝学习西医。面对着这样的社会氛围，嘉约翰等待了3年，于1862年才开办医校。^①

嘉约翰希望通过这所医学校培养学生，在未来他的中国学生将会遍布到清帝国的每一个角落。^②他发表了《医学教育大纲》一文，提出西医学校教育的目的：一是为民众培养才干学识俱全的中国医生；二是提高教会医院内的医生水平；三是造就医学校的教员。^③1863年9月《华北每日新闻》刊载一篇社论，就阐述了在中国创建西医学校的目的和可行性。认为中国知识界对西医学的求知欲正在与日俱增，并且“不只是学习内科、外科，还要配备其他科目讲授的要求，接着便兴建一个医学院”。^④

1862年，有4名学生接受专业方面的指导；1863年，共有3名学生和4位来自德国教会的学生在博济医校学习基本理论课程和外科仪器的使用；1865年有8名学生。这些学生多是来自教会学校，也有金利埠医院的学生，还有一些中医。^⑤1866年新的博济医院大楼建成后，增添了更多的辅助医疗设备，使长期以来希望扩大正规医学教

① Letter of Dr. Fulton to Dr Kerr, Feb. 26, 1897, 广东省档案馆 92-1-442, p. 36.

② Cadbury, *At the Point of Lancet, One Hundred years of the Canton Hospital, 1835—1935*, Shang Hai, 1935, p. 175.

③ 陈明斋：《中国百年来新医学之进展及其近状》，《新中华》，第2卷第9期，1934年5月，第31页。

④ The North China Daily News of September, 1863 (391), in Wang and Wu, *History of Chinese Medicine*, p. 391.

⑤ Cadbury, *At the Point of Lancet, One Hundred years of the Canton Hospital, 1835—1935*, Shanghai, 1935, p. 176.

育成为可能。同西方其他医学院校一样，最初招收的都是男性。及至1879年，嘉约翰医生招收3名女生学习西方医学，^①这在中国历史上是破天荒的事。这不仅使部分女子打破家门禁锢，走上社会，而且开始接受西方近代自然科学和社会科学知识，逐步走上自强、自立的道路。嘉约翰在博济医校招收女学生学医，开创了在中国女子接受高等医学教育之先河，从此医生这一职业成为中国妇女进入近代社会的最早行业之一。^②

与同文馆的官办性质不同，博济医校是医学传教士的私人办学，没有来自清政府和美国差会的任何资助，但得到中国医务传道会(Medical Missionary Society in China)^③的支持。19世纪80年代以前是不收学费的，但学生要自己负担书本和食宿费用。80年代后开始每年收20元学费，学习一年以后缴纳。具体情况也常视学生的经济能力而定，大部分学生或交一半学费或免交学费。比如孙中山入学的1886年，招收了16名学生，但医院年度财政报告的学费收入只有76元。^④财政紧张是制约博济医校进一步扩大、发展的主要因素。但学习西医给学生未来就业带来的实效性，也使得博济医校从未发愁招不到合适的学生。

为招募更多的生员来博济学医，嘉约翰亲自编纂招生启事，宣传

① “Letter of Noyes to Ellinwood”, PBFM, Feb. 3, 1880, Vol. 16, p. 22.

② 王芳：《博济医院第一位女医生——赖玛西》，《中华医史杂志》，2006年10月，第45页。

③ 中国医务传道会是中国最早的医学组织，以传教医生为主体，融合广州的中外商人团体、西方外交人员和一些英美利益集团的复合体，跨越基督教教派的区分，招募西方新的医生成员，为来华传教医生提供经济上的帮助和指导，其早期影响不单是广州、澳门区域，还远至舟山、上海、宁波、厦门、福州和南京等地，乃至日本和朝鲜，到中、后期其主要的功能是支持西医在广州地区的医疗活动，并为嘉约翰的博济医院和周边的诊所提供经济后援。

④ *Canton Hospital Report for 1886.*

西医长处，列出了招收学生学习西医的规程：医学生年龄为 18—25 岁，通晓文字的青年，学制 3 年，学习医学基础课程，并建议毕业后留在医院实习 1 年。嘉约翰强调学医之人，首宜敦飭品行，并要夙兴夜寐，勤习师传。医校初期每周 4 天授课，19 世纪 80 年代后授课时间改为每周授课 5 天，1 天进行实验课。授课内容为：《全体阐微》、《化学初阶》、《博物新编》、《体制穷源》、《体用十章》等基础医学理论课程；此外还有临床诸症科目，《内科全书》、《割症全书》、《眼科撮要》、《妇婴新说》、《卫生要旨》等。医校制度严格，“每堂课抽查上节课学习成效，并一一记录在案；每年考问两次，5 月下旬和 12 月中旬，甄别优劣”；嘉约翰要求学生：“在医局居住者，每早 6 点钟、晚 4 点钟，到看症房，帮理一切，随同先生诊视病人，并换药之事。”^①

博济医校章程显示出这一时期学生们学习西医时刻苦用功的生动场景，在学习理论课程的同时，还要花费大量的时间参与医院的医疗实践。这是医学专业的特殊性，只有理论加实践才可能培养出出色的医生。北京同文馆也开设医学科目，但没有一名学生日后成为医生，就说明了医学实践的重要性。一些嘉约翰的学生回忆说：“在开始学医的时候都是 20 岁左右的年纪，嘉约翰医生就像引领他们航向的灯塔，所有的事情都以嘉约翰为典范。”^②嘉约翰每天早晨 5 点钟起床，先到学生的宿舍召唤学生们起床，再围绕着医院散步。学生们也陆续带着实验器具和书本跟在嘉约翰的后面散步锻炼身体，然后温习功课，再到医院查房换药，查完病房之后才用早餐。^③嘉约翰几次在外出诊疗的旅途中，凡遇到合适的年轻人，都会说服他们跟随他来到广

① 嘉约翰：《奇症略述》附录，光绪十二年。

② Cadbury, *At The Point of A Lancet, One Hundred years of the Canton Hospital, 1835—1935*, Shanghai, 1935, pp. 187—191.

③ Ibid., p. 189.

州学习医学，后来有的人学有所成，成为他的医学助手。^①

为了使学生们能受到全面的医学教育，根据嘉约翰的安排，他本人讲授药物学和化学，黄宽承担解剖学、生理学和外科学课程，关韬教授中医课程并指导临床实践。嘉约翰多次称赞黄宽医生协助其开办教育的功绩。后期的师资队伍主要由博济医校优秀的毕业生组成，苏道明、梁乾初等先后出任教务监督。学生们除了学习医学基础理论课程外，还需要在医院门诊学习诊治，并到手术室学习手术割治技术。理论学习与临床实践相结合，学生参与医院日常事务，施药、手术割治等协助性工作，毕业后大都在华南地区从事与医疗事业相关的工作。

1868年嘉约翰从欧美购得一批化学实验设备，采用西方的教学方法，开设实验课，并让学生亲自参与试验，以验证从书本上学到的知识。另外为中国学生准备的药物治疗学课程需要的试验器皿是由中国工人根据在医院中使用后的仪器制作，这是中国制造医疗仪器的开始。^②运用试验的方法进行教学，这在当时中国的教育领域还是新事物。其意义不仅在于帮助学生尽快掌握所学的科学知识，培养学生的实际操作能力，还有助于培养起逻辑思维方式。^③1870年嘉约翰翻译的《化学初阶》出版，丁韪良为北京同文馆的学生们订购100套，并于1873年开设化学馆讲授化学，成为同文馆最受学生欢迎的一门课程。

博济医院的设备与结构的更新、医科学校的教育理念和医院的临床实践经验的积累，帮助博济医校的医学教育不断朝正规化发展。当

① Tso To-Ming, "Sketches of Dr. Kerr, First Report of the Refuge for the Insane in Canton", PBFM, Vol. 38.

② *Hospital Report, MMS Report for 1868*.

③ 龚书铎：《中国近代文化概论》，中华书局，2002年版，第157页。

然，还有许多方面的障碍有待于嘉约翰去克服。比如，西医教育必须的解剖学训练，“中国人对尸体的迷信态度成为获得尸体的主要障碍。”受中国人传统观念——“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”的儒家忠孝思想影响，国人视解剖人体为大逆不道。嘉约翰常为学生得不到足够的尸体进行解剖练习而头痛，但他尽力想办法弥补缺欠，营造有利于医学教育的环境。

最初，博济医校只能从医院中寻找一些无亲友的尸体来供学生们的解剖课之用。有时在急诊手术中截肢下来的一个胳膊或一条腿也成为学生了解、认识人体重要器官相关知识的重要来源。经过嘉约翰的努力，在广州为解剖课而寻找尸体来源似乎并没有受到太大的阻力。他也没有打算将解剖实验这一过程神秘化，在病人或其他人的心中并没有产生什么不好的影响。尸体解剖是医学生认知人体过程，中国人很少或根本不在意小孩子的尸体，一次在医院的院子里嘉约翰就以一具被抛弃的儿童尸体为解剖实例，让学生直观地了解人体的基本结构，类似这样的学习解剖的机会总是或多或少地存在。配合医学教学，博济医校曾经进行过多次尸体解剖。嘉约翰本着十分谨慎的、公开的态度，他相信公众会逐渐熟悉和了解解剖是医学教育的基础课程，没有必要对解剖尸体大惊小怪，也从来没有引起什么争议。^①

但位于北京的同文馆采纳西学的境遇就十分不同，丁甦良早在1867年开办天文馆时就提议建新的天文台。总理衙门也承认有这个必要，并答应一旦确定了合适的地点，便马上建造。不过这项计划还是冒犯了钦天监的权威，因为他们对于天文事宜容不得别人插手。当丁甦良选了几处地方作为新观象台的地址，但每一次都是因为风水不和的原因而遭否决。1888年，等待了20年的盼望已久的观象台方才

① *Hospital Report, MMS Report for 1867* (canton: 1868), pp. 15—16.

被获准建立。丁韪良开设医学班，请伦敦会著名医生德贞执教，但不能获许学生到德贞开的教会医院实习，开设解剖课程更是想也不敢做的事情。丁韪良自己也认为：“医学班就这样花费十年的光阴，授课只不过成了像文科教育那样的思想交流而已。”他很钦佩嘉约翰的医学教育方法，认为：“正在努力培养中国人自己的西医，以取代旧派的江湖庸医。”^①

丁韪良、嘉约翰两人从19世纪60年代开始都非常积极从事新式教育，西书翻译等活动，并非巧合或偶然。这与他们都敏锐地洞察到中国刚刚兴起的学习西方的潮流有关，他们开办新式教育等世俗性活动无疑都适应了当时中国学习西方的社会需要。博济医校和同文馆都没有开设宗教课程，也没有明确要求学生必须是基督徒，但嘉约翰要求学生和医院里能够走动的病人每天早晨要到教堂参加礼拜。1897年招收37名学生中，仅有10名学生未受洗。嘉约翰以自己的言行为学生们树立了基督徒的典范，受嘉约翰感召而入教的大有人在。^②而同文馆受北京的政治气候影响，即便是私下对基督教稍有好感，也很少有学生入教。

这两所学校分别位于广州和北京，地域上是中国的一南一北两座重要城市，其面临的政治和经济环境是截然不同的。广州是明清两朝中国唯一的对外通商口岸，繁荣的港口贸易虽在1850年以后有所转移，但其重商观念和历史上累积的财富也为近代医学教育的发展提供了一定的经济基础；广州又是中国最早的对外开放城市，华洋杂处，形成较开放的社会心态，上至官员，下至平民百姓都对博济医院和医

① 丁韪良：《花甲忆记：一位美国传教士眼中的晚清帝国》，沈弘等译，广西师范大学出版社，2004年，第203页。

② 博济医校1897年学生名单，广东省档案馆：92-1-442，第23—24页。

校采取支持的态度，为西方医学教育的输入创造了方便条件。而北京同文馆从建馆伊始就遭到保守派不间断的攻击，对于翰林院的学士来同文馆学习，翰林院倭仁强烈抗议，认为“这简直是中国学问的耻辱”，到诬告“同文馆为旱灾的根源”，同文馆始终处在中国政治斗争的漩涡之中，这也使得学生不停地观望政治形势，考虑更多的是自己未来的政治出路。博济医校重点是放在一些实用性职业科目上，为学生提供谋生的机会；而丁韪良的同文馆则是为清政府提供外交翻译人才。

二 丁韪良与嘉约翰：从传教的“舟楫”到“为国培元”的办学理念

传教士来华的初衷并不是办教育，而是在迫近的千禧年来临之前拯救尽可能多的灵魂，但传教士们发现中国人对传教士的讲道和福音单张并不感兴趣，经常表现出对基督福音的抵制。在领教了中国传统文化悠久历史和深厚积淀的“功力”厉害后，传教士们逐渐摸索出以医务传教、办学等间接手段来接近中国人，即著名的“舟楫论”或“工具论”，进而达到传播基督教的目标。^①嘉约翰与丁韪良两人都是在这样的历史背景里，因传教事业的吸引而来华，并相继采用世俗的教育方法引入中国教育机制，承担开办近代学校的任务。

嘉约翰与丁韪良分别是两所学校的灵魂人物，早期的生活经历和教育背景也影响了日后开办学校的教学理念和办学举措。他们都出生于美国中部贫寒的家庭，自幼受到基督教思想的早期影响。嘉约翰于

^① 王忠欣：《基督教与中国近现代教育》，章开沅，马敏主编《基督教与中国文化丛刊》，湖北教育出版社，2000年，第19页。

1824年11月30日出生在美国俄亥俄州邓肯思维尔（Duncansville）。五岁时父亲去世，小嘉约翰被送到弗吉尼亚与叔父共同生活，并在那里接受教育。看到奴隶的生活窘境，他曾公开地宣称：“一个人的正当权利不应该被其他人束缚。”^①嘉约翰从小养成的“上帝面前人人平等”的观念影响了他日后在中国工作时对待中国人的态度：平等、尊重，敢于追求真理，不畏强权。

1840年他回到家乡俄亥俄州，进入大学学习，成绩一直名列前茅，在学习的过程中决定成为一名医生。1842年他开始在肯塔基学习医学，然后进入美国著名的费城杰弗逊医科学院，1847年3月获得硕士文凭。^②1892年美国西部大学为表彰嘉约翰在中国从事多年具体的医疗救助活动和卓越的在华传播医学贡献而授予他名誉博士学位。^③

1847年，22岁的嘉约翰毕业后到家乡俄亥俄州南部的一个小镇，开始他的医疗实践生涯，在这里行医达七年之久^④。一次，他听到一位中国人在小镇讲演，说：“中医不明解剖，不讲生理，不识物理化学，其治疗疾病仅凭药物，并无割治之术，常置可治的疾病于死亡或残废之中。中国人口每年的死亡率要远远高于全欧洲。”^⑤听了这位中国绅士的报告，嘉约翰激动不已，^⑥向美国长老会总部提出申请，表

① Kerr, "First Report of the Refuge for the Insane", PBFM, Vol. 38, p. 31.

② Material taken from paper prepared by Dr. Kerr's granddaughter, in paper by Ip Fong Po.

③ "Letter of Hattie Noyes", Oct. 8th, 1901, PBFM, Vol. 36, p. 60.

④ Mrs. Kerr, First Report of Refuge of Insane, PBFM, Vol. 38, p. 33.

⑤ From Ip Fong Po, in Cadbury, *At the Point of Lancet, One Hundred years of the Canton Hospital, 1835—1935*, Shanghai, 1935, p. 102.

⑥ C. C. Selden, "The life of John G. Kerr", *The China Medical Journal*, April of 1936.

示“愿意赴中国”。美国长老会也看中了嘉约翰的医生身份，很快指派他去中国，于1853年11月14日乘船赴中。^①作为一名有着虔诚信仰的医生，嘉约翰听到那里“缺医少药”的召唤，出于医生的职业道德，主动承担这项工作。嘉约翰来华是为了运用他的专业特长，用西医技术来解救饱受疾病折磨的中国百姓。

丁韪良1827年生于美国印第安纳州的利沃尼亚，在十个兄妹中排行第八。身为长老会牧师的父亲，用了两个传教士的名字给他取名，由此可见父亲从小就对他寄予的期望：希祈他将来成为传教士或牧师。19岁（1846年）时，丁韪良进入印第安纳的纽阿本尼长老会神学院（Presbyterian Theological Seminary at New Albany）专攻神学，其间曾因经济困难中途辍学，转到教会学校教书。正值此时，丁韪良立志要当一名传教士，遂又回到神学院，完成学业。在最后一年，他向长老会提出到中国或日本传教的申请，而获准到中国。1849年他毕业后，11月便扬帆启航，次年抵达中国。^②丁韪良刚踏上宁波，就非常热心创办教会学校，招收20名小学生，灌输基督教思想，但并无成效。

刚接受教职时，丁韪良曾一度想辞去同文馆的工作，他感到：“每天只花两个小时教十个孩子英文，是虚度光阴。”但总理衙门的两位大臣，户部尚书董恂和刑部尚书谭延骧竭力劝他收回辞呈，他们说：“想想这些学生的前程，我们的年龄越来越大，他们当中的有些人会被委派取代我们的职位。皇帝也会感到想学外语，谁知道你的学生会不会被找去教皇帝英语呢？”这番劝说使丁韪良决心要开拓比在

① Mrs. Kerr, “First report of the Refuge for the Insane”, PBFM, Vol. 38, p. 33.

② Peter Duus, *Science and Salvation in China: Life and Word of W. A. P. Martin (1827—1916)*, Liu Kwang Ching Edited; *American Missionaries in China*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1970, pp. 12—13.

北京街边教堂传导影响更为广泛的领域。^①

从嘉约翰与丁韪良的教育和工作经历来看，嘉约翰首先是一位职业医生，有系统的医学教育经历，并在美国有着成功行医经验、富有爱心和责任感的称职医生，他传播西方医学、治病救人的责任感要远远大于传播基督教的使命感。博济医校鲜明的世俗性质导致嘉约翰在美国长老会广州传教站自始至终都是一位颇具争议性的人物。

长老会资深牧师哈巴安德（Andrew P. Happer）对嘉约翰的传教效果表示不满，多次向差会提出，解除嘉约翰及其医院与差会的关系。1870年医院的年度报告中显示医院里的宗教活动，由其他长老会牧师和中国助手主持每天早晨的祈祷和公开的布道。这一年的头半年嘉约翰医生像以前一样主持一天礼拜堂的活动，但后期由于医院事务繁忙和不断增加的医学教育、译书等工作压力，被迫取消他的宗教布道活动。

为此，哈巴安德曾多次向差会总部弹劾嘉约翰，指责嘉约翰没有为传教工作投入精力，而是全身心地开展医疗、医学教育工作，除此之外还编辑汉语报刊，编译出版《化学初阶》和《西药略释》等书，无心从事宗教的福音布道。工作性质根本没有基督教传教士的特点，因此医院中没有什么人了解基督教的知识，主张嘉约翰及其医院脱离美国长老会广州传教站。^②嘉约翰也向差会表达了他的观点，“所有的人都清楚，医学传教是一项伟大的事业，它必将为差会的福音传播开

① 丁韪良：《花甲忆记：一位美国传教士眼中的晚清帝国》，沈弘等译，广西师范大学出版社，2004年，第203页。

② *Archives of Foreign Mission of the Presbyterian Church*, Vol. 7, p. 7, p. 92, pp. 133—135, p. 151, p. 199, p. 236, p. 238, p. 377, 哈巴在1864—1872年建多次写信致差会总部探讨广州传教站与嘉约翰的关系问题，正如博济医院礼拜堂的牧师Preston所说的“差会组织类似的讨论会已经有42次之多，这对于监督医学传教士的工作总有些不正常”。

辟一条合适的道路。”^①在这里，嘉约翰也明确他创办医院和医校是为传播基督教创造一个有力的社会氛围。

与嘉约翰相比，丁韪良在美国神学院接受了旨在培养牧师的系统教育，包括《圣经》语言、神学理论和布道实践技能等方面严格训练，由此确立了传教使命感、责任感、职业道德等坚定信念，自愿接受上帝召唤，来中国传道救世，他怎会不忠于职守呢？1868年丁韪良升任同文馆总教习后，鉴于自己不宜继续做长老会的传教士，而提出辞去传教士职务。但这并不表示他已放弃自己多年的理想和使命，相反，他在1869年12月的辞职书上又宣称：“我宁愿人们认为我具有积极的传教士资格”，“在思想上我仍然是一名传教士，并按照我认为最有效的方式为（这个国家）人民福利而工作”^②，表达了他终生为传教事业效劳的决心。当同文馆扩大到招收正途士子和在职官员时，他认为有了施展抱负的机遇，通过知识分子和上层人物使中国基督教化。所以，丁韪良把他所主持的京师同文馆作为布道计划的试验场。1906年，从京师大学堂总教习之职退下来，他返回美国后，已70岁高龄的他又以“名誉传教士”重返中国，重捧《圣经》直接讲经布道，直至1916年去世。据此可见他对在华传教事业真可谓“真诚到永远”。^③

嘉约翰一贯坚持“从世俗的角度出发”，他的医学教育思想包含有“为国培元”的理念。他认为，医生这一职业在西方国家颇得官民敬重，选取入行之医学生首先看重他是否品行端正，再考察是否博学

① “Letter of Kerr to Lowrice”, Sep of 1868, PBFM, Vol. 13, p. 210.

② 王维俭：《丁韪良和京师同文馆》，载自汪熙主编：《中美关系史论丛》，复旦大学出版社，1985年，第217—218页。

③ 孙邦华：《丁韪良与傅兰雅比较论》，载自章开沅主编：《基督教与中国文化丛刊》，第六辑，湖北教育出版社，2004年，第91页。

聪明、心怀仁爱，经过多年勤习西方医学之规矩，辨识中外各国之良药和治法，讲究住居环境卫生及通风换气，熟悉地方风俗水土之情形，能够采取合适的治疗手段和药物解除患者的病痛。他还强调指出：“西方国家的医生都要经过医校和大医院的考核，成绩合格方能发给凭照，不敢私自称为医生，借以浑水摸鱼，胡乱吹嘘以欺世人；西药也是货真价实，何种成分具一一注明，如有假伪则遭重罚。”

嘉约翰进一步宣传“健康的民本思想”，“国家以民为重，无论士农工商，必须精力充足，身无病患，方能任事有成。治国之大权不外赏善罚恶，不罚则从者众，恶必多，善不赏则为善者必寡”。^①他向学生们强调：“不论中外国家都应有爱民的意识。”他在分析中西差别时，指出：“国落后的原因除了制度上的原因外，还有学术上和教育上的原因。因为只有全民族的素质、思想开化和身体健康，才有强大的生命力。通过医生有效的工作帮助政府调整元气，保护人民的身体健康、休养生息；如若坐视满目疮痍于不顾，或推诿这是上天的惩罚，这样的政府如何能管理好一国之众。”^②嘉约翰锻造医学生成一国之栋梁的观念和医生辅佐政府培养有用之民的想法深深影响了他的学生。

总而言之，嘉约翰与丁韪良尽管有相似的来华背景和传教使命，也都曾想借用办学的手段来传播基督教，但长期在华的经历逐渐使他们的立场发生了不同转变，嘉约翰希望通过教育为中国培养有用之民，铸造“中国之栋梁”。中法战争时广州是战争的前沿地区，国人排外情绪很高，中国人见到外国人就会喊“鬼佬滚出去”。嘉约翰在一次出诊的过程中被一块石头击中眼睛，但他并没有抱怨，回到医院诊疗后，反倒是宽慰学生不用为他的安全担心，并帮他的学生分析中国未来前景。学生们对清朝政纲之朽坏心冷神灰，对嘉约翰说：“究

①② 嘉约翰：《卫生要旨》，羊城博济医局，1875年。

不如我等与先生一起去美国学医可乎？”嘉约翰曰：“不可，汝等留此学医，必须勤求上进，将来为中国人之标榜足矣。”^①1900年义和团运动对所有在华的传教士而言都是一次生死考验，广州的民众也聚集起来标出传教士人头的价码，但同时也明确提出：“只有一个外国人是大家要保护的，那就是嘉约翰医生，因为他对中国人很友好，也是唯一一位照顾中国疯人的传教医生。”^②

丁韪良则不同，他每每在中国动荡不安时对自身角色的定位都出现问题。比如在第二次鸦片战争时，丁韪良除为侵略者辩护外，还认为此时是他推进在华基督教事业发展的天赐良机。他说：“首先应该使用武力，令这些高傲的亚洲人谦恭下来，然后才能用福音把他们抬高。”^③义和团运动蓬勃兴起，在控制京津地区之后，丁韪良惊呼：“西方人成了异教狂热的牺牲品，那就让这个异教帝国被基督教列强分而治之吧。”^④他躲进英国公使馆，亲自拿起一杆毛瑟枪，并参与后来的抢劫活动。所以中国学者孙邦华对丁韪良的评价是“带着殖民心态”的传教士，他赞成使用暴力和强制手段，以消除中国人对于西方接触和基督福音的抵抗。^⑤

检验一所学校是否适应社会的发展，除了办学条件、师资队伍、开设课程等指标外，还要看培养出的学生的素质和参与社会发展的程度。由于丁韪良和嘉约翰的办学理念、教学目标不同，他们进行西学教育与西学传播的深度、广度也就不相同，最终成就各异。

① 梁乾初：《西医人粤记》，1935年（手抄本），共38页。

② “The First Report of The Refuge for the Insane in Canton” p. 18, PBFM, Vol. 38.

③ 顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，上海书店出版社，2005年，第185—203页。

④ J. Spence, *To Change China: Western Advisers in China, 1620—1960*, Boston Little Brown and Co. 1969, pp. 148—139.

⑤ 孙邦华：《丁韪良与傅兰雅比较论》，载自章开沅：《基督教与中国文化丛刊》，第6辑，湖北教育出版社，2004年，第109页。

丁韪良认为创办同文馆是清政府迫于新形势的一种让步，目的只是为了提供少数训练有素的官吏，并非要革新整个帝国的官僚制度。这样的导向也决定了学生的志向，让丁韪良沾沾自喜的是同文馆的学生中，“清廷九品官衔中，除了没有头品之外，其余八品几乎都有”。同文馆最好的毕业生都是在外交界和国外的领事馆工作，有好几位已升任总领事和代办。有的学生进了武备学堂，有的进了电报局等新兴起的行业工作。最为突出的是张德彝和沈铎被派去给光绪皇帝教英语。^①

寓华传教士李提摩太批评同文馆“天文、舆地、算学、化学不过粗细皮毛而已”，同文馆建馆几十年却没有能培养出几个在近代中国留下影响的重要人物或是专门人才。^②同文馆招收的学生非富即贵，初期是北京满族子弟，后来招收通过不同程度科举考试的士子。丁韪良在25年的总教习生涯中几乎未遇到过任何学潮，只有一次，全体学生表示了消极的反抗。因为同文馆接纳了一位去过欧洲、能说法语的孩子，本意是希望通过他来帮助法文馆的学生说好法语，但却没有一个学生愿意跟他说话，原来他曾经在法国公使馆当过仆人。让这么一个仆役加入旗人后代的圈子，并要求他们平等地对待他，这对于旗人的自尊心无疑是一个致命打击。丁韪良庆幸自己“后来找了个借口，将那个孩子辞退了”。

而嘉约翰主持的博济医校早期招收的大部分学生都是出身贫寒，有志西学的青年。对于那些赴美打工的青年人，嘉约翰总是大开绿灯。他的著名的学生苏道明、梁晓初等都有类似的留美打工经历，后

① 丁韪良：《花甲忆记：一位美国传教士眼中的晚清帝国》，沈弘等译，广西师范大学出版社，2004年，第198—221页。

② 郑观应著、夏东元编：《郑观应集》（上），上海人民出版社，1982年，第280页。

来接受博济医校系统医学训练，并协助嘉约翰开展医疗工作多年，最后都成为广州地区的名医。苏道明是嘉约翰最得意的门生，协助嘉约翰开展医疗工作达32年。苏道明生于1847年，1861年在美国旧金山“打工”，1867年秋，苏道明跟随嘉约翰返回中国，在医校系统学习4年西方医学的基本理论。由于他的勤奋好学，博得嘉约翰的认可，还没等到毕业，自1869年开始，他就在博济医校任课。黄宽去世后，他出任医校教务监督^①。苏道明擅长麻醉术，经他麻醉的病人无一死亡；他又是眼科方面的专家，白内障手术完成得非常漂亮；另外他治愈的霍乱患者超过一万人。^②

嘉约翰在华工作近半个世纪，他所推行的专业教育、采用新的教学方法和编印教科书的做法推动西方医学思想在中国的传播，促进了我国近代医疗卫生事业的发展。随着嘉约翰医学教育工作的深入，广州人的生活方式和价值观念都发生了许多重要的变化，博济医校不仅是一个传授医学知识和技能的场所，同时还起到了教化民众、移风易俗、领导社会风气的作用。博济医校早期的毕业生绝大多数成为医院的助手，或从事宗教事务工作，或当医校的教师，或自行开办医疗诊所和西药房谋生。嘉约翰不仅教给他的学生安身立命的医术和技能，还将西方科学和民主的观念灌输给他的学生，从而在中国社会内部酝酿变革的力量，对中国向近代社会转型具有启导意义。最为显著的是，博济医学生的生活方式和价值观念都发生了本质性的变化，成为中国近代文化的开创者或奠基人。从康广仁参与的维新变法，到孙中山领导的辛亥革命，嘉约翰的“为国培元论”实际上顺应了中国近代社会“救亡图存”的时代主题，其医学观念的社会启蒙意义明显。

① “Letter of Noyes to Board”, May 17, 1869, PBFM, Vol. 9, p. 77.

② “Canton Hospital Report for 1919”, p. 27.

日本经验与民国时期中国基督教学校的立案*

张永广

兴办教育是基督教差会在布道中所普遍采用的方式。具有“西洋”色彩的基督教学校，必然在东方国家面临着本土化及与当地政权相协调的问题。近代基督福音的东传伴随着民族主义的挑战，作为西方传教士重要差传地的日、中两国，在相差二十余年的时间内均遭受相似问题的困扰。目前学界对中国基督教学校立案问题虽进行了一定研究，但尚未注意到日本经验所起的作用。^①本文从分析两国基督教学校的立案进程入手，考察中国基督教教育界对日本相关经验的借鉴，并比较两国立案的背景及带来的不同影响，揭示个中原因。

1899年8月3日，日本文部省颁布第十二号训令：“从教育管理的角度来看，普通教育应独立于宗教之外，国立学校、公立学校及其

* 本文为教育部重大课题《近代东北亚基督教比较研究》阶段性研究成果。在论文写作过程中，华中师范大学东西方文化交流研究中心日籍访问学者加藤实先生给予了极大帮助，在此表示感谢。

① 相关研究成果主要有：胡卫清：《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究（1877—1927）》，第四章：基督教教育与近代中国政治，上海人民出版社，2000年。

他遵照国家法令规定课程之学校，一律禁止举行宗教教育及宗教仪式，虽在正式课程以外，亦不淮行。”^①这一严格禁止宗教教育的政策无疑是向日本的基督教学校阵营投掷了一枚“炸弹”，进而引发了随后几年有关“认可”问题的争论。

实际上在这一法令颁布之前，日本基督教学校已经在立案方面进行了一些实践。明治维新初期，由于对英语和西方知识的广泛需要，基督教学校很受欢迎，有大量学生就读。^②但自 19 世纪 90 年代后，日本的基督教教育受到严峻挑战。造成这一局面的原因尽管有反基督教思想的冲击，但来自公立教育的竞争同样重要。日本的公立教育不仅有强大的资金支持而且有诸如推迟服兵役等诸多特权，而基督教学校的学生则有义务在法定的年龄内因服兵役而中断学业。为了得到与公立同级别学校平等的利益和特权，一些基督教学校选择处于文部省监管之下，在课程设置方面也几乎与政府学校一致。^③到 1896 年，如何接受政府中学系统，已经是教会学校所面临的重大问题。东京的几所基督教学校决定迎合这一体系，虽然会在基督教仪式上受到很大限制，但学校可以得到快速发展；而它们所要做的就是避免犯佛教学校一样过分依赖政府的错误。^④但自 1897 年起，日本政府开始认真调查研究“如何管理那些基督教会建立的学校”。^⑤1899 年日本颁布的

① 文化厅编：《明治以降宗教制度百年史》，原书房，第 236 页。

② Ernest W. Clement: *Christianity in Modern Japan*, Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1905, p. 124.

③ “Chrisitan work in Japan”, *The Japan Evangelist*, Vol. III, No. 2, December, 1895, p. 98.

④ C. Nakamura, “Japan of 1896”, *The Japan Evangelist*, Vol. IV, No. 4, January, 1897, p. 105.

⑤ C. Nakamura, “Japan of 1897”, *The Japan Evangelist*, Vol. V. No. 1, Januarry, 1898, p. 15.

《中学校令改正》和《私立学校令》，仅仅是就校舍、设施和师资等方面提出要求，对宗教教育问题并没有明确规定。^①因此一些开办较好的基督教学校，如明治学院、青山学院、同志社等获得了政府所颁发的“中学许可证”。它们除在宗教教育和宗教仪式上不受限制外，还获得了同官办中学一样的特权。^②

明治维新以来，日本的基本国策是祭政合一。这一政策在教育领域的表现为强化祭祀、政治与教育的一致；但在另一方面又包含了“一般宗教与教育”的分离。^③日本文部省显然不能容忍基督教学校对这一原则的侵犯，因此不久即颁布第十二号训令。这一政策对基督教学校意味着，要么放弃宗教教育，要么放弃认可及其相关特权。

日本政府所实施“禁止宗教教育”的政策在基督教教育界引起了极大恐慌。基督教学校面临着两难选择，它们中的大部分放弃了政府的承认以及与之而来的特权；而继续向以前一样坚持宗教指导，每天早晨要求参加礼拜和在正规的课程中安排圣经学习。但它们又不甘于栖身于这种困苦之境，除在报纸杂志上发表抗议、批评文章以泄愤外，更是踏上了积极的“争权”之路。

1899年8月16日，六所基督教学校^④的代表在东京开会商讨对策。在它们看来这一规定违反宪法所保护的信仰自由，而且限制了家长在决定孩子接受教育方面的权利，“我们并不反对文部省对由公共

① 《资料日本现代教育史·战前》，三省堂，1974年，第137—142页。

② “Report of Commission III Education”, *World Missionary Conference*, 1910, p. 142.

③ 日本文化厅编：《明治以降宗教制度百年史》，原书房，第236页。

④ 分别是青山学院、麻布英和学校、同志社、立教中学校、明治学院和名古屋英和学校。

资金资助的学校进行这些限制，但是把这些限制强加于由私人资金资助的学校是很不公平的”。因此他们呼吁所有基督教学校的教师和工作人员对这一问题采取坚决而强硬的立场，不能为得到政府所给予的权利而放弃任何基督教的原则。^①

会议随后任命了一个委员会，计划采取有效措施来免除法令限制。他们要求同文部省长官会谈，并提交了请求。但文相桦山资记以超出权利所限为由，对这一请求进行敷衍。迫于压力，日本几乎所有的传教团体于1900年1月3日至5日在东京集会，讨论基督教教育面临的问题。会议最终决定继续采取强硬态度，^②大部分基督教学校放弃了认可。由于每年被征兵入伍的人数大约为当年所有适龄人数的五分之一，由此有足够多的年轻人可以摆脱征兵困扰。但因为没有认可中学的毕业证明，基督教学校毕业生要确保进入更高级别的学校却非常困难，而这反过来会影响就业。^③因此对放弃认证的学校来说，所亟需争取的就是毕业生“升学”的权利。

经过多次谈判后，文部省对规定进行了一些调整，允许明治学院等几所优秀基督教学校的毕业生享有进入高等学校（Koto Gakko）^④的权利。但它们不能使用“中学”的名字而且还要符合文部省在校舍、师资等方面的规定，这些基督教学校后被称为指定学校。日本教会人士原本以为文部省的这一部分让步，是对问题的最终解决。不料，文部省在1902年春又颁布新规定，要求除中学之外所有学校的

① Dr. William Imbrie, "Privileges Granted by the Department of Education", *The Christian Movement in its relation to The New Life in Japan*, 1904, p. 36.

② Ernest W. Clement; *Christianity in Modern Japan*, Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1905, p. 126.

③ "Christian Education", *The Christian Movement in Japan*, 1907, p. 195.

④ 这里的高等学校，前称为高等中学校，是大学的预科。

毕业生都要在正常入学考试之前通过一个特别考试，而且要交 5 元的考试费，考试内容包括中学所学的所有课程。^①这项规定显然是对非认可中学的一种限制。为此各基督教学校联名向文部省长官再次提交请求书，指出早在 1899 年这些学校就曾获得政府颁发的中学资格证，之后因为宗教教育问题才被迫放弃。这已经表明它们早就达到中学水准，因此另外的预考是没必要的。而且为了得到指定学校的认可，各个学校都接受了政府的视察，并在很多方面进行了改正。现在新的规定无疑会再一次使学校的发展陷入被动。^②

尽管这一请求受到礼遇，但一段时间过后文部省并没有进行更正，基督教学校只好转而采取另外一种方式。它们在井深梶之助、本多庸一、片冈健吉^③等日本基督徒的领导下，先谋求进入专门学校的权利^④。在他们的争取下，专门学校的入学规定有所改变，向那些“同政府认可中学一样优秀的学校”开放。这样明治学院、青山学院、同志社、东北学院等基督教学校的毕业生就可以直接通过入学考试进入专门学校。由于专业学校和高等学校同属于公立教育系统，而且这两类学校的入学条件相同，因此能够进入专门学校在理论上也就意味着可以进入高等学校。

于是井深梶之助和本多庸一又接连拜访文部省长官久保田，文部省副长官小场，专门学校长官松井等，请求他们准许基督教学校的毕业生可以通过直接考试进入高等学校。文相答应会仔细对待这一问题，其他人也允诺会妥善处理。到 1904 年的 1 月 25 日，文部省终于

① Dr. William Imbrie, "Privileges Granted by the Department of Education", *The Christian Movement in its relation to The New Life in Japan*, 1904, p. 38.

② Ibid., p. 39.

③ 此三人分别是明治学院院长、Methodist 教会监督和日本众议院议员。

④ 专门学校原本也只接受公立学校的毕业生和通过特别考试的学生。

给出明确答复，把进入高等学校的权利赋予那些得到文部省指定的学校。自此经过近四年的争权，像明治学院等基督教学校终于获得了属于“中学”的所有特权，而且在一定限制下，它们比认可中学在课程方面有更多的自由，文部省也默认了它们实施宗教教育的权力。^①

当然也有一些基督教学校没有放弃政府认可，而是选择削弱宗教教育。桃山学校的几乎所有传教士一致决定，为了得到认可中学的所有权利把宗教教育排除在必修课程之外。后来校方解释这一原因可能在于传教士中的大部分人来自美国，而美国的州立学校是没有宗教教育的。虽然很多人对他们的这一行为多有批评，但学校在获得认证后确实也有很大发展：“学生数量从1901年的100人增加到现在的450人，现在只是受制于我们所能容纳的程度。”这些学校虽然被禁止宗教教育，但可以在宿舍进行指导和祷告，另外还可以有自己的活动室。^②有些基督教学校也发现可以在学校课时之外，或是通过非正式的形式进行宗教指导。^③

经过多年来的努力，日本的各级基督教学校以宗教自由的大小和所受特权的多少同政府建立了三种不同的认可方式。第一种是仅仅获得政府许可去开办某种教育。这种认可没有特别的规定，因此在宗教教育方面也没有限制。基督教会所开办的绝大多数幼稚园、大多数女子学校和所有的夜校及实业学校都属于此类。这些学校并不受限于升学和服兵役等问题，所以自然选择有完全宗教自由的认可方式。第二种是被认可为属于政府某个级别的学校，并享有一定

① Dr. William Imbrie, “Privileges Granted by the Department of Education”, *The Christian Movement in its Relation to the New Life in Japan*, 1904, pp. 35—42.

② “Christian Education”, *The Christian Movement in Japan*, 1909, p. 184.

③ Arthur D. Berry, “Recognition of Christian Schools in Japan”, *Educational Review*, Vol. XIX No. 4, October, 1927, p. 367.

的特权，同时有完全的宗教自由。属于这种认可的有绝大多数基督教男子学校和部分基督教女子学校。男子学校被认可为中学校级别，但不能使用“中学”的名称。^①这些学校一般称为指定学校，但在享受的权利上同公立中学无异。学生必须要参加礼拜，而且把《圣经》列为德育教材。第三种是被认可为“中学校”，遵守政府所有的规定并享有同公立学校一样的权利。同第二类认可相比，它在公众心目中有更高的“威望”，劣势是需根据政府规定禁止宗教教育和宗教仪式。^②

二

无独有偶，作为西方教会另一差传重地的中国，在时隔二十五年后，也遇到同样问题。而早先日本基督教学校的立案经验也在一定程度上被中国教会借鉴。

当1899年日本文部省颁布“禁止宗教教育”的训令后，《教务杂志》随即对此进行了报道。中国教内人士对日本基督教学校的遭遇深表同情，他们谴责这一“强烈反对所有形式宗教信仰”的政策并对日本基督教教育界采取的联合抵制方式表示支持。他们相信由于日本民众对这一政策普遍谴责，会迫使文部省“修改或者废除这一训令”。^③反观自身，中国的基督教学校虽然也非常注意调整同政府的关系，但

① 私立学校在注册名称上有所区别，只有完全遵从的才能被称为“Gakko”（学校），不完全遵从的基督教学校一般称为“Gakuin”（学院），而不完全遵从的佛教学校则被称为“Gakurin”（学林）。

② D. B. Schneder, D. D., “Christian Education in Japan”, *The Chinese Record*, Vol. XLIII, No. 9, September, 1912, pp. 525—527.

③ Rev. H. Loomis, “The Prohibition of Religious Instruction in Government Schools in Japan”, *The Chinese Recorder*, Vol. XXXL, No. 3, March, 1900, pp. 143—146.

由于清朝实行消极限制政策，对教会学校既“无庸立案”亦“概不给浆”，因此中国基督教学校的“立案”问题一度被搁置。^①

1912年民国建立，中国的“政教”关系进入新阶段。传教士对新政权的到来抱有很大希望，他们认为新政权对基督教教育政策将会有很大的改变，基督教会也会受到完全容忍。基督教学校学生将享受与官办学校学生相同的待遇，而它们所要做的就是采用官方规定的课程并接受监督。在他们看来，只要做到这两条，官方的承认就不会有什么问题。^②长老会传教士柏尔根也认为，新政府信奉“自由的理念”，其教育政策同清政府相比肯定会有重大改变，而发展的趋势应当是逐步同西方国家接轨。同时他也看到，由于国家控制教育是西方国家的普遍趋势，即使日本、印度也不例外，所以中国的教会学校也要考虑政府认可问题。在这种情况下，政府认可对教会学校来说不是适不适宜的问题，而是不可避免的趋势。而且他还指出，要求教会学校立案本身就是政府的一项权利。^③

正是基于这种认识，传教士开始更具体地考虑政府认可的优劣。受1910年爱丁堡世界宣教大会的推动，各差传地互相交流信息并加强联系，^④日本基督教学校的立案经验逐渐成为教会人士思想的资源。大英教会驻福建地区主教在向中国基督教教育会提供的报告中，就明确指出对于中国基督教学校的立案问题，“我借用的日本经

① 有关这一时期的“政教”关系问题，参见胡卫清：《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究（1877—1927）》，上海人民出版社2000年版，第342—362页。

② Editorial, “Future of Missionary Education Work; The Opportunity”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLIII, 1912, No. 4, pp. 191—193.

③ Rev. Paul D. Bergen, “Is Recognition of Mission Schools by the Government Feasible or Disirable?”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLIII, 1912, No. 4, pp. 207—215.

④ W. Nelson Bitton, “Report of the Proceedings of the World Missionary Conference in Edinburgh”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLI, 1910, No. 8, pp. 530—549.

验要多于对中国情况的了解”。^①尽管在传教士看来接受政府控制是一个不可避免的趋势，但这对基督教学校来说同样有益。因为就日本经验来看，基督教学校在接受认可后有很大优势。它们能吸引更多的学生，能为毕业生提供更好的升学机会；而且接受政府的监督也有助于提高效率。^②日本大阪一所基督教女子学校的校长在给这一主教的信中写道：“即使我们没有获得直接进入高级学校的特权，但这种认可还是可以提高学校的标准并赢得公众的信任。”^③另外，中国传教士也认识到向政府立案可以减少歧视，而且还可以利用学校之间的交流，传播基督教教育原则，扩大基督教的影响。当然他们也知道，接受政府认可意味着要接受特定规则，例如要同政府规定的课程标准一致，要有一定数量的持有政府认可师范学校文凭的教师等，“就像日本的基督教学校被要求在校舍、设施、教师、课程等方面要同政府相符一样”。这些规则可能会存在课程过于拥挤等缺陷，但真正的困难还在于政府会在宗教教育和参加宗教仪式上面进行限制。圣公会主教认为，如果中国新政府打算采用类似日本的态度，那么爱丁堡世界宣教大会上有关日本教会学校立案的大量有用信息就可以提供有益指导。当然，他希望中国政府的政策能够更自由，“在积极认可教会学校的同时，能够为它们进行宗教教育和举行宗教仪式留出自由的空间”。主教这一近乎理想的期望看似有些空想，但他也解释说曾利用私人关

① Rev. H. McC. E. Price, “The Advantages and Disadvantages of Government Recognition of Mission Schools and Colleges”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLIII, 1912, No. 4, p. 197.

② Rev. Paul D. Bergen, “Is Recognition of Mission Schools by the Government Feasible or Disirable?”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLIII, 1912, No. 4, pp. 213—214.

③ Rev. H. McC. E. Price, “The Advantages and Disadvantages of Government Recognition of Mission Schools and Colleges”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLIII, 1912, No. 4, p. 204.

系了解到日本一所较大的基督教学校已经做到这一点。^①

传教士不仅仅注意到日本基督教学校立案后的优势，同时也看到了受冲击的一面。柏尔根认识到，日本初级基督教教育这几年下降很大，目前只有 20 所。1907—1908 年，日本各级基督教学校的数量从 150 所下降到 111 所，体现了公立学校正在逐步取代私立学校。^②日本公立教育逐渐垄断初级教育也引起中国教会人士注意。圣公会主教就建议应该利用目前机会和自由在初等教育领域做出最大努力，这样当政府实行义务教育时，“就能使我们赢得政府的认可而不失目前的宗教教育自由”。^③

这一时期中国传教士对日本基督教学校立案经验的摄取，还主要是看到了立案的结果，而对立案的方式与过程关注甚少。在他们看来，日本的基督教学校在立案问题上显然取得了成功，即在认可中得到了益处，又保留了学校基督教的特色。《教务杂志》在随后一期对日本基督教教育现状作了介绍，文章以一种乐观的态度讲述了日本基督教教育近几年的飞速发展，并总结了基督教学校三种不同的认可方式。^④《教务杂志》的编辑之所以刊发这一文章，也是注意到“日本的教育问题同中国的非常相似”，认为读者肯定会非常感兴趣；而且基督教教育在日本的发展会给中国以鼓励。另外日本的教会学校已很

① Rev. H. McC. E. Price, “The Advantages and Disadvantages of Government Recognition of Mission Schools and Colleges”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLIII, 1912, No. 4, p. 205—206.

② Rev. Paul D. Bergen, “Is Recognition of Mission Schools by the Government Feasible or Disirable?”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLIII, 1912, No. 4, p. 207.

③ Rev. H. McC. E. Price, “The Advantages and Disadvantages of Government Recognition of Mission Schools and Colleges”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLIII, 1912, No. 4, p. 206.

④ D. B. Schneder, “Christian Education In Japan”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLIII, No. 9, pp. 521—530.

好解决了“如何在非基督教国家办学和抵制反教思想对基督教教育的影响问题”，因此编者建议读者仔细阅读这篇文章，日本为中国在“开展良好工作的同时如何教授基督教方面”提供了榜样。^①

日本基督教学校所取得的这一不错结果显然刺激到中国同行。既然接受立案有这么多优势，中国的基督教学校应该尽早立案为妙。传教士已经看到政府在这一方面所采取的行动，中华民国教育部在1912年就派遣特别代表团到日本学习它们对教会学校的承认办法，并了解基督教教育与日本政府的关系。^②中国政府之举，显然是想借鉴日本政府经验来解决本国的基督教教育问题。中国教会人士郭秉文也认为北京政府会仿照日本，禁止施行宗教教育，不过他也相信这种禁止并不妨碍自愿的宗教教育。^③但此次考察之后，教育部颁布的“公私立专门学校的规程”并没有针对教会学校的规程。面对政府迟迟没有下文，中国基督教会的行动开始主动起来。基督教续行委员会认为中国基督教学校在新环境下，应该积极同公立教育系统接轨。他们建议教会教育机构同“公立教育系统保持最密切的联系，尽可能地采用政府颁布的课程”，并督促任命一个专门委员会在合适的时机向政府提出认可请求。^④

20世纪前十年，中国政局动荡，没有稳定的中央政权，各地的基督教学校转为主动向地方政府申请立案。广东省的基督教学校由于该省的教育局长是基督徒而得到地方的认可，但这种承认是否具备长

① Editorial: “Christian Education in Japan”, *The Chinese Recorder*, Vol. XLIII, No. 9, pp. 507—508.

②④ P. W. Kuo, “Co-operation between Mission Schools and Government Schools”, *The Chinese Record*, Vol. XLVI, 1915, No. 3, p. 172.

③ Pin Wen Kuo, *The Chinese System of Public Education*. New York, 1915, pp. 139—140, 转引自胡卫清书，第366页。

期的法律效力颇令人置疑；在四川，中华基督教教育会华西分会在寻求地方当局承认方面就没有广东方面幸运，他们的报告拖了多年仍无下文；江苏省的基督教学校也积极利用江苏省教育会的斡旋来谋求政府承认；华东基督教教育会也设立专门的委员会，建议教会学校积极预备立案。^①

由于政府在这一期间少有作为，因此基督教学校的立案问题进步不大。中国的基督教事业在 20 世纪的前二十年得到飞速发展，基督教学校也认识到自身同公立学校相比存在某些优势，在没有感觉到来自政府的压力时，它们也不愿主动放弃传教教育所带来的特权。因前有日本的立案经验作借鉴，在它们看来中国的情况至少不会比日本差。抱有这种乐观态度，它们追求政府认可的热情也就慢慢淡下来。

但局势的发展并不在教会人士的控制之中。1921 年 4 月 9 日，北京政府教育部公布第一百三十八号训令，规定了教会中学立案办法。训令规定“关于学科内容及教授方法，不得含有传教性质”，这实际上是对宗教教育作了最严苛的限制。^②而这同基督教学校所设想的两全注册条件相去甚远，也令那些早先积极督促立案的教会人士颇为尴尬，他们用一种不作声来消极抵制这一规定。但次年爆发的非基督教运动则把整个基督教事业卷入全国舆论声讨的中心，基督教学校已经不能再坐视不理。华东基督教教育会就决定采用教育部新颁布的 6：3：3 壬戌学制，主动同政府教育体制接轨。而当 1922 年的非基督教运动刚刚过去，紧接着于 1924 年开始爆发的声势浩大的收回教育权

① 胡卫清：《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究（1877—1927）》，上海人民出版社 2000 年版，第 368—369 页。

② 《政府公报》，第 1844 号（1921 年 4 月 12 日），《中国近代学制史料》，第 4 辑，第 783 页。

利运动则直接把斗争的矛头对准基督教学校。在这种情况下，它们所面临的不仅仅是立案问题，甚至有被取缔的危险。

中国教会人士面对这突如其来而又日益严峻的形势，颇有些不知所措。在巨大的压力前，他们很自然地想到二十余年前日本，只是这次他们关注的已不只是立案的结果，而更多的是当时日本基督教学校的处境以及解决这一问题的方式。他们已经没有先前那种乐观超然的心态，而真正有了一种同病相怜地对困境的体认，在借鉴的广度、深度和全面性上远胜于前。

1925年3月，中国基督教教育会正式发行中文版的《教育季刊》。这标志着华籍基督教人士地位的提升，并开始在基督教学校的立案中扮演重要角色。在创刊号上，《教育季刊》对日本教会学校的立案过程进行了详细介绍，从中得到的认识是：“日本政府对于教会学校之态度，日益宽大，而教会实受最低之限制，享宽大之自由。”而中国教会学校所争取的，“不过似日本政府给予的自由而已”。^①同年，英文版的《教育季刊》在第二期上刊登了日本基督教协会干事阿姆斯特朗（R. C. Armstrong）的《日本政府和基督教教育》和日本神户关西学院院长贝茨（C. J. L. Bates）的《日本基督教学校现状》。这一期的《编者寄语》中明确提到，目前中国的基督教教育同二十五年前日本的处境有些相似。那个时候的日本政府采取了极端反对基督教教育机构的态度，因此希望这两篇文章“能给中国的基督教教育者以帮助”，也相信读者对此会有极大兴趣。^②第一篇文章用很大的篇幅转引了日本文部省的第十二号训令和日本基督教学校向文部省长官递

① 《日本的前例》，《中华基督教教育季刊》，第一卷，第一期，1925年3月，第47—48页。

② Editorial Notes, “Lesson from Japan”, *Educational Review*, Vol. XV II, No. 2, April 1925, pp. 103—104.

交的两封请愿信的内容，基本呈现了当时日本立案情况的原貌；而后作者简单介绍了日本基督教学校的几种注册方式和最近日本政府对基督教控制的放松。他在文章的最后指出，能从日本这儿学到的一个经验就是，“不要随波逐流，时间自然会解决这些困难”。作者显然是要告诫中国的基督教教育者，面对反基督教思想和立案的压力要冷静和学会坚持，因为日本的一些基督教学校正是由于“缺乏耐心和政治家的远见，不仅放弃了它们的特权，还导致了学校的关闭”。^①第二篇文章则以一种比较客观的态度介绍了基督教学校作为私立学校同日本政府的关系及在日本的现状。文章讲述了日本教育部门对待基督教学校的态度还比较公正，虽然从不正式承认有宗教学校，但还是把它们置于私立教育系统的管理之下；日本政府对私立学校的管理比较严格，私立学校的校长和所有老师都必须向教育部注册并得到认可；私立学校虽然在法律上同其他学校是平等的，但它们的师生同公立学校相比还是处于劣势，学生毕业后只能获得较少的薪水，教师的情况也同样如此；宗教教育在官立、公立和被称为“学校”的私立学校是禁止的，但在注册为“学院”或“学林”的私立学校可以进行宗教教育和举行宗教仪式。小学几乎没有基督徒教师，它们整体上是反对基督教的，但在中学和大学，基督教的影响正逐渐增强。^②

1926年1月，《教务杂志》刊发了瑞斯凯尔（A. K. Reischauer）所写的《日本政府和基督教学校》一文，文章除对日本基督教学校立案的形式和条件作了说明外，还重点介绍了基督教学校如何开展自愿

① R. C. Armstrong, "The Japanese Government and Christian Education", *Educational Review*, Vol. XVII, 1925, No. 2, pp. 127—134.

② C. J. L. Bates, "The Present Position of Christian Schools and Colleges in Japan", *Educational Review*, Vol. XVII, 1925, No. 2, pp. 135—140.

性或强制性的宗教教育以及它们所取得的成效。^①时隔一年，中文版的《中华基督教教育季刊》在这年的第三期上刊登了三篇有关日本政府处理基督教学校的文章；^②同年，英文版的《教育季刊》在第四期上再次刊登了这三篇文章。中国基督教教育界三种最重要的期刊，在前后三年的时间里，接连发表有关日本基督教学校立案问题的文章，充分说明了中国教会对日本经验的重视。

令中国的基督教学校感到庆幸的是，中国的政府并没有日本政府那样的强硬和坚持。1925年11月16日，北京政府发布第十六号公告，对先前的立案规则做了调整，颁布新的“外人捐资设立学校请求认可办法”。新规定除要求学校的管理权需掌握在中国人手里外，对宗教的规定主要是第五款和第六款，即“学校不得以传布宗教为宗旨”，“学校课程，须遵照部定标准，不得以宗教科目列入必修课”。^③这比1921年的训令要温和了许多，即从“禁止”宗教教育变为“限制”宗教教育。

面对这一新的规定，中国基督教界人士改“冷静”为“活跃”。他们立即集会来商讨对策，但会议并没有达成一致意见，而只是建议了三种可采取的方式。从后面的进程看，第三种方式，即“先总体接受，再适机修改”被大部分学校所接受。^④中华基督教教育会高等教育参事会和中等与初等教育参事会，先后在1926年开会，通过了学

① A. K. Reischauer, "The Japanese Government and the Christian School", *The Chinese Recorder*, 1926. No. 1, pp. 9—14.

② 这三篇文章分别是：韦尔胥：《日本政府与基督教学校》；白锐：《日本认可基督教学校问题》；亚木隆勒：《高丽基督教学校之近况》。

③ 《政府公报》，第3459号（1925年11月20日），《中国近代学制史料》，第4辑，第784页。转引自胡卫清书第377页。

④ Editorial, "Government and Christian Education", *The Chinese Recorder*, Vol. LVII, February, 1926, No. 2, p. 81.

校注册的决议案。他们还建议中华基督教教育会选送代表五人去教育部，“非正式陈述基督教学校愿意注册的意思及当前的困难，并商榷解决办法”。^①各基督教学校普遍置疑的是教育部公告的第五款，即“学校不得以传播宗教为宗旨”。因此，中华基督教教育会会长刘廷芳受董事会委托以大学教授的个人身份同教育部进行交涉。教育部的批示是各学校都应该以“部定教育宗旨为宗旨”，不能再自行设立，“在校内，不应有强迫学生信仰任何宗教，或参加宗教仪式之举”，但对于“信仰及传教之自由，并无限制”。^②

得此批示，基督教人士大为宽心。他们认识到教育部规定并无损于传教自由，而强迫性的宗教教育也被大多数中国基督徒认为没有必要。^③因此进入1927年以后，也由于“南京事件”的推动，各地区的基督教学校开始主动向政府立案。1927年5月3日至4日，全浙基督教中等以上学校代表会议在杭州召开，会议决定，“本省教会学校，应一律向政府立案”，各校应“将宗教定为选修，礼拜任学生自由”；与此同时会议还向省教育厅提呈意见书，希望政府能在校内行政方面给予教会学校充分之自由，对于宗教科目及崇拜仪式可以任学生“自由选习参加”，但“不能废止”。^④同年7月江苏基督教中等以上中学会议也决定采取类似行为。从1927年2月燕京大学率先向北京政府注册起，绝大多数基督教大学都在政府规定的最后期限前完成了立案。

①② 刘廷芳：《会长通函第三号：为解释部令第十六号第五条事》，《中华基督教教育季刊》，第2卷第3期。

③ “Why do the Chinese Challenge Compulsion in Religious Education?” *The Chinese Recorder*, Vol. LVII, 1926, pp. 307—310.

④ 《全浙基督教中等以上代表会议》，《全浙基督教中等以上学校联合会向本省教育厅提呈意见书》，《中华基督教教育季刊》，第3卷第2期。

由于当时的政局不稳定，私立学校的立案规程也经常处于变动之中。北京政府之后，广州国民政府行政委员会也于1926年10月18日颁布《私立学校规程》；南北政府统一后，主管教育的大学院于1928年2月公布了《私立学校条例》；而后，接管大学院的教育部又于1929年2月公布了《私立学校规程草案》，并于8月29日正式发表。虽然规程不断改变，但对基督教学校的政策却基本一致。内容主要集中在两个方面，一是学校的管理权应该掌握在中国人手里；二是学校不得以宗教科目为必修课。只是国民政府教育部颁布的规则中增加了一点，“在小学并不得举行宗教仪式”。^①为此，15个教会及差会团体代表20万基督徒于1930年向教育部递交了一份请愿书，请求所有基督教学校均可开始宗教选修课，并允许小学自由礼拜。但教育部长蒋梦麟以宗教信仰自由和教育必须以教育为目的为由，驳回了这份请愿书，所以基督教小学最后申请立案者很少。^②自这次请愿运动以后，中国基督教学校的立案也就基本完成。

三

比较两国基督教学校立案的条件和过程，可以看到一些相似之处。中日两国在对待基督教学校上都采取了“限制”或“禁止”宗教教育的政策，而两国的基督教学校在争取权利时，依据的原则和采取的策略也颇为相近。它们都以宪法所规定的宗教信仰自由作为抗争的法律依据，在具体的实践过程中也都采取了私人拜访和集体请愿等方式。这正是本文所要表明的中国基督教教育界对日本经验的借鉴，或

① 教育部：《私立学校规程草案》，《中华基督教教育季刊》第5卷第1期。

② *Educational Review*, Vol. XXI, October, 1930, No. 4, pp. 374—381.

更恰当地说，是不同的差传地在处理政教关系时采用的一种普遍方式。

与中国基督教学校在立案时经历了“非基督教运动”和“收回教育权利”运动的冲击相似，日本的基督教学校也在19世纪末遭受了一场反基督教运动的磨难。当日本第一届国会建立之后，日本民众普遍保守起来，国家主义观念在日本人中盛行，神学上的困难也使很多基督教工作人员迷惑，教堂里也变得空荡荡。^①基督教学校被批判为助长了过分的“西洋化”，学生数量有所下降。^②而1891年的内村鉴三不敬事件^③则把反基督教的运动推向高潮。为文部省发行的教育敕语撰写解说书《敕语衍义》的帝国大学教授井上哲次郎抨击基督教是超国家的世界主义，不重视忠孝道德，违反教育敕语。舆论界和教育界彼此呼应，一起对基督教进行迫害。^④而日本基督教会所办的刊物——《福音周报》也因刊载为内村鉴三的辩护文被禁止发行。^⑤这一时期日本基督教的发展受到很大阻碍。

但两国的反基督教运动有很大不同。日本的非基督教运动基本上是思想界的争论，虽然也有政府的介入和民众的呼应；但在程度和范围上都远不及1920年代在中国爆发的，有国民党、共产党、国家主义派等众多政治力量参与的，在“反帝”号召下开展的强烈民族主义运动。中国的反教运动所斗争的重点，既有对基督教思想的挑战，更

① Rev. A. Miyake, "The Evangelistic Work in Japan", *The Japan Evangelist*, Vol. 1, No. 1, October, 1894, p. 54.

② Ernest W. Clement: *Christianity in Modern Japan*, Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1905.

③ 1891年1月，第一高等中学举行恭迎教育敕语仪式时，内村根据基督教信仰对天皇的署名没有进行“礼拜”。他的真实想法并不是反对教育敕语，而是认为这是应当执行的，而不应去礼拜。这一行为被谴责为不敬，内村被骂为国贼，被迫辞职。

④ [日]远山茂树：《日本近现代史》（第一卷），商务印书馆，1992年版，第93页。

⑤ 同上，第99页。

有在民族觉醒意识下对基督教事业的暴力冲击。基督教学校被指责为是对中国教育行政权的严重干涉，继而又引发“收回教育权利运动”。虽然在日本也有关于传教士权利的争论，但大都局限于教会，而且在认可之前已多有解决，日本很多基督教学校的校长都是本国人就是明证。

中国所借鉴的经验以日本为主，这虽然有中日两国处境相似的原因，但更离不开 20 世纪以来中日两国基督教会交流的增强。20 世纪初的爱丁堡大会是一次世界范围内的宣教大会，在此次会议上中日两国对彼此的情况有了一定的了解并增加了私人间的信息交流。进入 1920 年代以后，中日两国基督教会的关系进入一个新阶段。1923 年日本发生地震，中国基督教协进会派出慰问团，并带去了募集自中国教会的 3 500 元善款，这一举措在很大程度上增强了中日两国教会间的友好关系。^①立案期间，日本基督教教育界人士纷纷向中国刊物撰文，分享经验。日本基督教教育系统中一些参与“争权”的领导人，如明治学院院长井深梶之助向英文版《教育季刊》的编辑写信，告诫他们面对非基督教运动的冲击，最重要的是“保持基督徒教师的冷静和坚定立场”。^②中日两国基督教会间的友好关系一直持续到 1930 年代前半期，即使在两国政治上紧张时期，基督教会之间的关系也一直非常友好。^③

当然立案经验的借鉴只是在一定范围内，背景相似也只是在一定

① “Some Hopeful Trends in the Christian Movement in China During 1923”, *The Chinese Recorder*, Vol. LV, No. 1, January, 1924, pp. 7—8.

② Editorial Notes, “Lessons from Japan”, *Educational Review*, Vol. XV II, 1925, No. 2, p. 104.

③ Dwight W. Learned, “The Missionary Significance of the Last Ten Years: A Survey”, *The International Review of Missions*, 1932, p. 18.

程度上。对比两国立案，实际上存在很多不同，表现之一就是对待认可的态度不同。日本教会人士对十二号训令普遍感到震惊与愤怒，所采取的行动是坚决抵制和积极争权。相比之下，中国开始是一种近似无语的冷处理，而后则是在相对平静中积极向政府申请立案注册。两者态度不同的最主要原因，是双方立案条件上的差异以及由此带来的冲击的显著不同。

相比两国政府正式颁布的立案条件，日本政府实际上采取的是“禁止宗教教育”，中国政府则是一种“限制宗教教育”。日本政府的“禁止令”显然已经超过了日本基督徒所能承受的低限，基督教办教育的目的就是为了进行宗教教育，至少也要保持基督教的特色。中国的立案条件中虽然也有“不得以传教为目的”，但在看到政府的解释后，中国基督教人士感觉到这只是形式上的空泛规定，并不会对实质影响，因而也就勉为接受。

而且“认可”与否对两国基督教教育的冲击也有很大不同。对日本基督教学校来说，这意味着一些重要特权的有无。当时的日本基督教教育系统发展得很不完整，在公立教育的冲击下已经是“头脚悬空”。在初级教育方面，由于政府规定四年的义务教育必须在认可的学校进行，但很少有私立学校能得到这种认可，基督教会实际上已经被迫退出初级教育。^①在高等教育方面，基督教学校尚在刚刚起步之中，同公立大学相比根本没有优势。在前无小学教育提供生源，后无高等教育为毕业生提供深造机会的情况下，这些特权对基督教学校来讲就显得尤为重要，因此也就不难理解他们为何如此震惊并积极争权。

相比日本，中国的情况要好得多。中国基督教学校起步较早，而

① “Report of Commission III, Education”, *World Missionary Conference, 1910*, pp. 141—142.

且在发展过程中较少受到来自公立教育的竞争。到20世纪20年代立案问题来临时，中国的基督教教育已经建立起完整的独立升迁的教育系统，并享有很高的声誉。同中国发展不久的公立教育系统相比，它们有着一批最优秀的中学，即便在高等教育领域也可以和公立大学竞争。它们不愁没有生源，也不怕学生毕业后没有出路，同时在中国也没有“服兵役”的规定。况且立案注册可以使基督教教育摆脱非议，赢得公众信心，又不失基督教的特色。自愿的宗教教育已经被看成是一种趋势并逐渐被中国教会人士接受，中国基督教学校自然在立案方面不会有太多的不满或犹豫。

舆论反应的不同也在一定程度上影响到两国基督教会人士的态度。日本颁布第十二号教育令时，反基督教的高潮已经过去，当时的舆论普遍谴责文部省长官的固执和同情基督教学校所遭受的不公。^①再加上认可条件的苛刻，教内人士的震惊与愤怒也就不难理解。而中国基督教学校的立案实际上是中国舆论推动的结果，先后爆发的非基督教运动和收回教育权利运动都把斗争的矛头指向基督教学校，谴责它们对教育原则的损害和对教育权的侵犯。处于舆论批评的中心，中国教内人士自然不敢冒天下之大不韪，他们反观自身，也认识到外国色彩过于浓厚等缺点，因此当中国政府颁布还算温和的立案条件后，大都积极平静地申请注册。

立案对两国基督教教育的影响也存在不同。日本的基督教学校在立案过程中所遭受的打击很大。日本教会人士一直把“政府认可的不公所导致的特权的缺乏”当作基督教教育发展缓慢的首要原因。^②在最初的几年，由于大部分基督教学校放弃了认可，因此学生数量下降

① “Christian Education”, *The Christian Movement in Japan*, 1909, p. 185.

② “Report of Commission III, Education”, *World Missionary Conference*, 1910, p. 138.

很大；虽在取得特权以后，人数有所回升，但在质量方面显然不能同公立学校相比。基督教学校只能招收被公立学校所淘汰的二三流的学生，即使基督徒也不愿把自己的孩子送到这里。此时，日本基督教学校真正沦为公立教育的附庸，被彻底边缘化。因此日本基督教教育界在立案后才下决心发展基督教高等教育，建立完整的基督教教育系统，以改变这种不利局面。立案后，日本基督教教育发展的另一趋势是注重发展幼稚园教育，因为政府在这一领域没有做出任何限制。到20世纪20年代，幼稚园已经是日本基督教教育系统中数量最多的教育机构。^①相比之下，中国由于公立教育系统不太发达和基督教教育自身基础的强大，基督教学校受到立案的冲击并不是很大。基督教中学依然保持着自己的优势，基督教大学也在20世纪30年代的学术化过程中有了较快发展。相比日本基督教教育发展下移的趋势，中国的基督教初级教育在立案后反而有所削弱。

政府对基督教学校的认可也给两国教会人士留下了新的课题。如何防范世俗化，如何更有效地开展宗教教育是两国共同面临的问题。而在国家教育系统中，中国基督教学校如何应对党化，日本基督教学校同军国主义的关系也同样值得比较研究。

① Rev. Francis Newton Scott, "A Survey of Christian Education During 1922", *The Christian Movement in Japan*, 1923, p. 134.

中华基督教女青年会中 西干事^①比较研究

——以 20 世纪 20 年代为中心

王 丽

基督教女青年会 (YWCA) 起源于英国。1855 年金纳德夫人 (Lady Kinnaird) 在伦敦创立女青年会, 不久即传到德国、美国等地。1894 年, 世界女青年会在英国成立, 会址于 1930 年迁至日内瓦。女青年会提倡国际主义精神, 提倡平等和合作, “以基督教义为基础, 谋世界青年女子的幸福为宗旨”, “派遣干事周游各国促进女子觉悟”。据 1919 年调查, 全世界已有 35 国设立女青年会, 会员已达 80 万。^② 中华基督教女青年会主要由美国女青年会协助创办, 1890 年在杭州弘道女中组织了第一个学校女青年会, 1923 年 10 月 5 日, 中华基督教女青年会在杭州召开了第一次基督教女青年会全国代表大会, 成立全国协会, 会址设在上海, 成为中国当时人数最多、分布地域最广的女性社会团体。其宗旨为: “本基督之精神, 促进妇女德智体群四育之发展, 培养高尚健全之人格, 团契之精神, 服务社会, 造福人群。”^③

① 干事是女青年会对其职业工作人员的称法。

② 李涤尘:《世界基督教女青年会的发达》,《女铎》,11卷,1923年7月。

③ 《上海青年志》编纂委员会编《上海青年志》,上海社会科学院出版社,2002年。

20世纪20年代的中国，社会巨变，中西方文化交流频繁，跌宕起伏、风云变幻的环境给中国传统女性带来了改变的契机。而中华基督教女青年会给中西方女性提供了一个机会，理解自身文化和学习其他文化，在这个给予和接受的过程中，既需要双方艰苦努力的工作，也需要彼此开放的心态。干事作为女青年会工作的实施者，正是承载这个过程的对象。

女青年会初由外籍干事组成，后逐渐吸纳中国干事，形成了很长一段时间中西干事并存现象。这个时期也正是女青年会活动最活跃、影响最大的时期，对这个时期的考察绝不可忽略中西干事并存这一现象。对中西干事的研究，将有助于我们更清晰地了解女青年会，也有助于我们认识这个时期中西方文化交流下，中国干事怎样借助于女青年会这一女性组织逐渐形成她们自身的力量，来领导中国妇女运动，并试图进入国际视野。本文拟进行中西干事比较研究，通过对两者社会文化背景，及其在女青年会所扮演角色不同的分析，来考察20世纪初期中西干事以女青年会这一基督教女性组织为基础，怎样面对矛盾和差异，怎样合作和融合，怎样实现以她们为媒介的中西文化交流。

一 中西干事的社会背景及个案分析

中西干事长期并存，因她们的出身背景、教育背景、工作方式、个人经历等原因会有所差异，本文试图描述中西干事的社会背景，进而进行个案分析，阐释中西干事之共性与差异。

1. 中西干事的社会背景

20世纪初，西方女权运动已经发展到一定阶段，有了诸多女性组织，如：美国的全国消费者联盟、妇女工会联盟、妇女基督教禁酒

会、社会福利院等。^①她们呼吁自由、平等和独立，中产阶级女性开始接受高等教育，并深受基督教文化影响。同时，西方国家对不发达国家的殖民占领或者势力入侵，让她们非常同情这些国家的女性，激发了部分女基督徒的服务热情和使命感。此时美国女青年会发展到比较成熟的阶段，海外事业部不断扩大对海外干事的派驻和在不发达国家组建各国女青年会，中国是其关注的重点对象之一。^②20世纪初几乎所有来华美国干事，如顾恩慈女士（Grace Copock）、陆慕德女士（Maud Russell）等，都出身于中产阶级基督教家庭，盎格鲁撒克逊人，受过大学教育。^③这个时期，美国女青年会干事所持大多是维多利亚时期的女性观：重视家庭，提倡母性和基督教的博爱精神，反对激进的革命，主张温和的社会改革。

20世纪初的中国与美国等西方国家的情形截然不同。当时的中国，政治动荡，社会变迁剧烈，各种思潮涌现，国家面临了种种危机，诸多先进的知识分子开始批判对女性的束缚，呼吁将女性从家庭的从属地位解放到社会中来，增加国家和民族的力量以对抗外侮，争取国家民族的独立。^④女学以及公共教育的兴起提供了女性受教育的机会，女青年会干事作为一种新职业，为这些女性提供了舞台和机会参与中国妇女解放运动。基督教会在中国所办学校，给女青年会

① 王政：《女性的崛起——当代美国的女权运动》，当代中国出版社，1995年6月，第21页。

② Nancy Boyd: *Emissaries: the Overseas Work of the American YWCA 1895—1970*, New York: the Woman's Press, 1986, p. 96.

③ Karen Garner: *Precious Fire: Maud Russell and the Chinese Revolution*, University of Massachusetts Press, 2002, p. 13.

④ 比如陈独秀、李大钊、鲁迅、胡适等人都对封建礼教进行了批判，呼吁妇女解放，尽管其内容有所差异，但都赞同妇女解放。参考刘巨才：《中国近代妇女运动史》，中国妇女出版社，1989年7月。

提供了最重要的干事来源，这也是很多重要干事有教会学校背景的原因。西方干事很多出生于基督教家庭，在浓厚的基督教氛围下成长。中国干事宗教信仰的形成比较复杂，除了少数出生于基督教家庭以外，一般是在学校阶段受到基督教教育或氛围的影响，转而信仰基督教。

下面将选取对中国女青年会起到重要影响的第二任总干事顾恩慈和第一任中国总干事丁淑静进行个案分析，她们的教育背景、宗教信仰、家庭出身等在一定程度上分别代表了当时很多来华外国干事和中国干事之情形。

2. 中西干事之个案分析

(1) 个人经历

顾恩慈女士（1882—1921）是中国女青年会第二任总干事，“系美国内布拉斯加（Nebraska）省人^①，盎格鲁撒克逊人，1906年24岁时来到中国，出身于中产阶级的基督教家庭，受过大学教育。她在内布拉斯加州大学学习时，被传教士精神所吸引，作为学校女青年会的成员，受到‘传教热’的影响而决定成为一个‘彻底的基督徒’，加入中国的使命团。”^②1921年顾恩慈手术后感染肺炎，因已病了数月，抵抗力很差，无法抵御新的病疾，于10月15日在上海去世，年仅39岁。^③顾恩慈终身未婚，对中国女青年会的发展功不可没，去世后“一个又一个国家的电报证实了她在世界基督教妇女运动中占有非常重要的地位”。^④

① 朱胡彬夏：《中国女子的模范》，《女铎报》，9卷，1921年12月。

② Karen Garner, *Precious Fire: Maud Russell and the Chinese Revolution*, University of Massachusetts Press, 2002, p. 13.

③ *The Chinese Recorder*, Vol. 52, Nov. 1921, p. 781.

④ *Ibid.*, p. 780.

丁淑静（1890—1936），第一任中国总干事，1890年2月17日出生于山东与河北交界处的山东临清。^①从一些档案和丁淑静后来的回忆可以推测，丁淑静的家庭并不富裕，她父母本来信佛，为了丁淑静可以去教会学校念书，在她十一二岁时皈依基督教。^②丁淑静1911年从华北协和女子大学毕业，回山东一个教会学校教书；1914年返回北京在贝满中学（Bridgman Academy）教书；1916年10月加入新成立的北京基督教女青年会城市分会，很快任总干事；1923年参与组建女青年会全国协会，并于1926年正式担任总干事。10多年后，丁淑静因败血症于1936年7月27日逝世。^③丁终身未婚，“任事忠勇有为，而于社会服务尤为成绩昭著”。^④她去世后来自各国的信件和电报向中国证明了人们对丁女士的尊敬，“丁女士的生命已经变成中国女青年会的遗产。”^⑤

（2）领导才能

顾恩慈对中国女青年会从创建到拓展功不可没。她服务的15年间，最初“仅有几个学校女青年会，尚无所谓城市女青年会者，全国协会亦尚在组织之中。今则有学校女青年会89所，学生会会员共计4552人；又有城市女青年会12处，统计会员达6414人。与她同事的外国干事84人，中国干事42人。全国协会设在上海，内部组织，十分完备”。^⑥这样一个纯粹女性组织在近代中国能取得这样的成绩，

① “Miss Ting Shu Ching”, *The Chinese Recorder*, December 1936.

② Elizabeth A. Littell-lamb, *Going Public: the YWCA, “New” Woman, and Social Feminism in Republican China*, dissertation, doctor of philosophy, Carnegie Mellon University, 2002, p. 309.

③⑤ “The Y. W. C. A. of China 1933—1947”, The National Committee of Young Women’s Christian Assoc. of China Shanghai, 1947, 上海档案馆馆藏资料 U 121.

④ 《女青年》，1926年1月。

⑥ “女青年会会务消息一束”，《女青年》，1922年3月。

实在可以证明顾女士卓越的领导力。

顾恩慈善于发现人才，使用人才。“她有一个本事，实非寻常人所能及，无论走到何处，她总能觅得有用的人，真是古今中外难得的大才。”^①她频繁旅行，“每二三年必往欧美一次，1913年，顾女士召集了18个美国干事来中国，1917年，即使在第一次世界大战的尾声，她也召集了26个美国干事来华，接下来两年又有23个干事受到其感召来华服务。”^②对中国女子，她将“有才干的，以才干服侍社会；有学问的，以学问辅助社会；有道德的，以道德影响社会；有金钱的，以金钱供给社会；有地位势力的，以地位势力扶持社会。”^③总之是人尽其才，才尽其用。这样，中国女青年会成为了一个中西干事合作的国际性组织。

顾恩慈以一种国际视野来领导中国女青年会的事业。她除了从欧美招募人才，还积极争取交换干事，她去世前最后几个月还很关注与印度、日本的女青年会领导人商议在东方国家交换干事的可能性。她频繁地在各国旅行，有助于她形成国际视野，并在此视野下进行管理。她也努力促进将女青年会的事业纳入到当时的主流社会中去，即使在她去世前几天，作为基督教全国大会执行委员会委员，还是出席了全国大会前召开的执委会，她提出了很多关于妇女地位的问题。顾女士大力促进中国女青年会的本土化，于1913年继任总干事时，坚持要聘任一个中国干事，否则就拒绝服务，^④丁玛丽（Ding Mary）在她的坚持下成为中国女青年会中第一个中国干事。也正是她坚持对丁淑静的培养和挖掘，使之后来成为第一任中国总干事。

①②③ 朱胡彬夏：《中国女子的模范》，《女铎》，9卷，1921年12月。

④ Nancy Boyd, *Emissaries: the Overseas Work of the American YWCA 1895—1970*, New York: The Woman's Press, 1986, p. 61.

丁淑静接受第一任中国总干事的任命时，曾犹豫再三，此时正值非基督教运动兴起，政治形势紧张，她最终因为“作为一个中国女性，我必须这样做”^①，而接受这个任命。这显示了丁淑静的勇气和作为中国女性的责任感。时任总干事的文自立女士（Miss Rosalee Venable）写到：“我感到她是我曾工作过的所有国家中最有能力的管理者之一。”^②在她的领导下，中国女青年会发展为22个市会和四个乡村女青年会，^③并成功召开了第二次、第三次全国大会。

丁淑静的领导方式比较具有中国传统文化的特征：含蓄、谦虚、内敛。有干事以一幅画来比喻她的领导艺术，“画面中一个年轻女子手持蜡烛，站在一位年长女子的前面，年长女子左手拥着女孩的肩，右手指着前方的路。这正是丁女士的领导方式，她总是在背后鼓励和指导别人前进，尽可能地避免成为焦点。”^④

丁淑静热心服务和献身，不仅是对女青年会，更包括中国妇女运动。她不仅是儿童福利社的执行委员，基督教协进会的成员，美国圣经社的执行委员，贝满中学、金陵大学等学校的董事会成员，也是上海市市民委员会的成员。^⑤诸多社会活动的参与提高了她的声望和影响力，同时作为世界女青年会的副总干事，她通过国际活动来提升中国妇女在世界的地位。丁淑静既是一个国际主义者，又坚定不移地推

① USA, China, Microfilm 50. 2, Correspondence with National General Secretaries, Rosalee Venable, "Ting shu Ching", October 1936. Elizabeth A. Littell-lamb, *Going Public: the YWCA, "New" Woman, and Social Feminism in Republican China*, dissertation, doctor of philosophy, Carnegie Mellon University, 2002, p. 324.

② Elizabeth A. Littell-lamb, *Going Public: the YWCA, "New" Woman, and Social Feminism in Republican China*, dissertation, doctor of philosophy, Carnegie Mellon University, 2002, p. 323.

③④⑤ The Y. W. C. A. of China 1933—1947, The National Committee of Young Women's Christian Assoc. of China Shanghai, 1947, 上海档案馆馆藏资料 U 121.

动女青年会本土化的进程，将政策由培养中上层妇女领袖转向下层劳工妇女。她认为面向劳工妇女才能对中国女性真正起到服务作用，能真正帮助中国。尽管由于政策的变化引起了众多西干事的不解甚至反对，她一方面努力协调关系，另一方面坚持将政策实施下去，最终实现双方共同合作。

(3) 个人魅力及信仰

顾恩慈幽默、风趣开朗，努力熟悉中国文化并赏识中国女性的长处，体贴谅解他人，终身未婚，喜欢孩子，能和中国干事平等共处，在女青年会内部塑造了一种团结的良好氛围。

顾恩慈“能用比她资格更老、经验更多的人做她的助手”，^①既是一种领导艺术，更是她个人魅力之表现。她不摆架子，也不做谦恭下士的虚套，一概视如同伴。她宽厚并理解他人，从不刺伤他人的感情，尊重其他干事的选择，乐于帮助别人。顾女士对人谦和，与小孩子们做朋友。她喜欢吃中国饭，会说极好的上海话，也能讲官话。朋友众多，遍及各大洲，超越了肤色和种族。^②

顾女士生活“非常的平衡”，正是代表基督教所蕴涵的丰满生活。她的进取和含蓄，幽默和严肃，思想深邃和对每个人富有同情心的能力，一如她的人格众所周知，能继续在中国妇女中创造更丰满的生活。正如她的一个中国佣人所说：“她非常会做人。”^③她有一种快乐健爽的神采，令人见之，志气亦为之一振。^④在顾女士这里，中国妇女可以看到基督教最好的成果，通过她，以一种非同寻常的方式基督教女性听到了一种呼声，中国女性渴望上帝赋予的与生俱来的自

① Karen Garner: *Precious Fire: Maud Russell and the Chinese Revolution*, University of Massachusetts Press, 2002, p. 12.

②④ 朱胡彬夏：《中国女子的模范》，《女铎》，9卷，1921年12月。

③ The Chinese Recorder, Vol. 52, Nov. 1921, p. 781.

由权利并友好地伸手去抓住获得它的机会。她的精神也是大多数女青年会所具有精神的代表——来自人类精神与上帝接触永不停歇的追求。^①

丁淑静被日本女青年会干事赞誉“具有精神和形体双重之美的高贵外表”。获得高贵外表是通过默祷和与上帝同在的信仰，她的高贵和宁静显示了她内在的力量和安宁。^②丁淑静很强调丰满的生命，认为获得丰满的生命的意义重大，是人生的希望，社会改进的原动力，建国的基础。中国内忧外患下，更是迫切要求丰满生命的人生。^③

从顾、丁个体看来，都有很强的领导力，社会声望高，富有个人魅力，有基督教信仰，都是国际主义者且终身未婚，关心并促进了中国妇女运动和女青年会的发展。不同的是，顾恩慈来中国传教与美国当时的海外传教热有很大关系，而丁淑静是因其教会学校的教育背景使之有机会接触女青年会，从而为她提供了机会。此时正是中国妇女解放运动如火如荼时期，作为中国女性的一员，她的意识与中国妇女的境况密切相关，参与意识更深刻。两者可以说是推进本土化和接受本土化的双方。同时，因为两者文化的差异，可以看到她们领导方式和个性上的不同，丁淑静显得更为含蓄、沉静。另外，她们处于女青年会不同的发展时期，中国社会政治环境的变化，导致了她们之间政策实施上的差异。

我们可以以管窥豹，来体会中西干事之间的差异，比如地位、个性、工作方式、思维方式和出发点。当然，这两个个案无法代表全部干事情形，丁淑静代表了当时重要的中国干事，受过西式教育，或出

① The Chinese Recorder, Vol. 52, Nov. 1921, p. 781.

② The Y. W. C. A. of China 1933—1947, The National Committee of Young Women's Christian Assoc. of China Shanghai, 1947, 上海档案馆馆藏资料 U 121。

③ 丁淑静：《丰满的生命》，《女青年》，1928年5月。

国深造、或在国内基督教所办大学受教育,^①在学生阶段或受家庭影响逐渐形成基督教信仰,家庭大多为中上层家庭或至少是小地主家庭,有自由、平等、女权等渴望和要求。西干事大多出于使命感,来帮助不发达国家女性获得解放。客观来说,中国干事的教育水平总体比西干事要低,^②西干事在事实上也更多处于领导者地位。尽管有种种差异甚至矛盾,但女青年会共同的服务目标以及作为女性希望提高女性权利地位的共同理想最终将她们团结在一起,克服种种矛盾和问题,走向团结与合作。

二 中西干事在工作中的分歧和合作

文本中没有完全记载中西干事关系,笔者只能通过部分干事的个人通信、报告去揣摩,尝试分析中西干事当时的处境及关系。笔者赞同“中西干事之间的关系主要是独立、合作、相辅相成的关系”。^③

按规定,来华西干事会有一年语言学习时期,但大多数并未能很好掌握中文和熟悉中国文化。92个来到中国的美国干事中,52个不

① 刘王立明,美国留学多年,中华基督教女青年会董事。邓裕志,中华基督教女青年会劳工部干事,金陵女子大学文学学士,纽约大学经济学硕士。郑章成夫人,先入裨文中学,旋入圣玛利亚女校,后又返裨文。1916年渡美国如门霍理和克大学(Mount Holyoke),留学数载。梅华铨夫人,1911年在马开里中学(Mckinley High School)毕业,旋即投入加里弗尼亚大学(University California),一年后又转入百奈女子大学(Barnard College),后于1915年在纽约哥伦比亚大学(Columbia University)得了学士学位。

② 《中国基督教女青年会全国会务研究会报告书》,1930年9月,上海档案馆馆藏U 121.

③ Elizabeth A. Littell-Iamb, *Going Public: the YWCA, "New" Woman, and Social Feminism in Republican China*, dissertation, Carnegie Mellon University, 2002, p. 451.

满5年服务期限就离开了。^①由于中西干事采取的是两种不同的人事制度，西干事在20世纪30年代以前由派出国付薪，^②比照各国当时的标准，普遍高于中国干事的待遇，引起了部分中国干事的不满。西干事大多处于领导地位，部分人带有一定的种族优越感，也给中国干事带来了一定的负面情绪。而实际层面，西干事的教育水准和职业能力总体水平的确要高一些，西干事在未来中国以前，差不多有70%已有过会务工作的经验。本国干事在未任职以前，没有一个曾接受女青年会的训练，西干事却有39%此前接受过女青年会训练，^③休假和深造机会也就更多一些。这些实际情况和主观因素客观上导致了一些矛盾。

20世纪20年代日益增长的民族主义情绪，扩大了女青年会内部中西干事之间的分歧和矛盾。比如，1925年非基督教运动发生时，舆论谴责中国干事，认为她们在一定程度上是卖国的。这些干事感到很委屈和艰难，对西干事说：“作为基督徒我们被认为卖国贼和帮凶，被称为‘洋鬼子的走狗’。”^④为了尽量避免受到谴责，中国干事对西干事刻意表现出淡漠感和距离感。尽管笔者目前无法看到更多的档案文件来证实具体的矛盾，但可以想象并肯定的是当时双方处境尴尬。

然而，在近代中国复杂动荡的社会环境中，女青年会内部的团结

① Elizabeth A. Littell-lamb, *Going Public: the YWCA, "New" Woman, and Social Feminism in Republican China*, dissertation, Carnegie Mellon University, 2002, p. 367.

② Karen Garner: *Precious Fire: Maud Russell and the Chinese Revolution*, University of Massachusetts Press, 2002, p. 12.

③ 《中国基督教女青年会全国会务研究会报告书》，1930年9月，上海档案馆馆藏U 121。

④ Margaret Mack, *Reports 1920—1925*, NBA/RFC. Nancy Boyd, *Emissaries: the Overseas Work of the American YWCA 1895—1970*, New York: The Woman's Press, 1986, p. 140.

与否决定了它能否继续生存和发展下去。尽管非基督教运动一度影响了中西干事的关系，但总体上来说，中西干事是合作并相辅相成的关系。据女青年会干事回忆：“大家工作关系很好的，个人与个人关系都很好。我到的时候，学生部主任干事是耿丽淑（美国女青年会驻华干事），我们关系就很好。不但工作关系不错，私人关系也很好。”^①朱胡彬夏写道：“（顾恩慈女士）很信任中国女子，她的同事看她的榜样，也大都如此；所以在女青年会中，这大姐姐爱护小妹妹的行为，成为一种风气。”^②曾有外国干事评论说这是她所经历过的外国干事最多、最团结、氛围最好的国际组织，“据我的经验，我从没看见过任何团体有这样多不同国际的同工和带着这样浓厚的国际主义的色彩。”^③

女青年会提倡国际主义精神和基督教信仰，这对团结整个女青年会起到了良好的作用。在国际主义精神、基督精神和为女性服务的共同目标下，中西干事比较成功地实现了合作，形成一个中西合璧的基督教女性组织，实现为中国妇女服务的目标。

三 以干事为媒介的中西文化交流

中西干事代表着东西文化的相遇，中国女性历来很少有机会从我角度来审视自身的地位和作用，也少有机会看世界，与世界交流。女青年会的出现尤其是中西干事共存带来了这样一种契机，彼此认识

① 赵晓阳：《施葆真：女青年会改变了我的一生》，2003年10月13日下午3点；10月16日上午9点，于上海施葆真先生家中访谈，《近代中国基督教史研究集刊》，香港浸会大学，2005年第6期。

② 朱胡彬夏：《中国女子的模范》，《女铎》，9卷，1921年12月。

③ 杜爱伦：《女青年会相信什么主义》，凯如译，《女青年》，1928年5月。

对方的文化，了解之间的同一性和差异，在冲突、矛盾中寻找妥协、合作，甚至融合。中西干事作为媒介和载体在这个过程中起着关键作用。

西干事帮助中国女青年会进行制度建设，传授管理经验，培养中国领导人。“（西）干事们的贡献是无价的，她们通过个体分享了服务的精神，丰富的经验及对女青年会运动价值的深刻信念。在此意义上她们已经建立了真正充满理解和同情的国际友谊，女青年会的这种干事合作正是我们履行国际情谊的方式。”^①

西干事也向她们所处的西方世界传播中国文化和中国妇女运动，“在中国女青年会服务的干事中有一百余人是属于欧美各国的，她们有的已经回籍去了。但是她们对于中国妇女运动的兴趣和热诚，还是一样浓厚，并且在祖国努力的谋求各该国与中国的亲善。”^②女青年会美国干事在中国、美国通过她们的机关刊物及其他传教刊物，来解释“中国人的哲学和心理状态”，如反对治外法权，这些观点是通过全国协会中国干事和在华美国干事一起工作，相互交流收集而来。^③西干事向本国募捐并介绍中国情况，也促进了西方对中国的了解，比如陆慕德女士（Maud Russell）在北伐战争时期坚持留在武汉不走，翻译了她所收集的1926年秋和1927年春的一些文书和革命小册子。^④这些方式对西方世界了解中国妇女来说非常重要，在近代中国也是罕见

① Ting Shu Ching: *Character Growing*, 353, Karen Garner: *Precious Fire: Maud Russell and the Chinese Revolution*, University of Massachusetts Press, 2002, p. 91.

② 杜爱伦：《女青年会相信什么主义》，凯如译，《女青年》，1928年5月。

③ Karen Garner: *Precious Fire: Maud Russell and the Chinese Revolution*, University of Massachusetts Press, 2002, p. 72.

④ Institutional Identity: the YWCA Challenge to Extraterritoriality in China, 1925—1930, *Women's History Review*, Vol. 10, No. 3(2001).

的方式，通过一个女性团体来让西方世界了解中国，这本身就意义非凡。

中国干事参加各种国际大会，汇报中国的情况，对促进互相了解，尤其是国际对中国的了解，起到了很重要的作用。中华基督教女青年会参加1928年在布达佩斯召开的世界基督教女青年大会，程婉珍代表全国协会参加了这次会议，介绍国民革命和反帝经验，强调“合作”和“统一”。^①此外，中国女青年会与各国女青年会密切联系，“民国十三年丁淑静女士被全国协会委派参与世界女青年会于华盛顿所举行之第八次大会，继而考察美国女青年会之工作，同时并至各地演讲中国妇女运动之状况，及女青年会之进行。去年绕道欧洲回国，沿途调查各国妇女情形。前月道经印度，适值该国女青年会五十周年纪念大会，女士以中国代表资格出席该会。女士此次道经各国均受欢迎，并使各国人士对于我国妇女有新观感，并非特女士之荣，实吾全国妇女之大幸也。”^②除了参加国际会议，各国也经常互换干事。

这些交流既有利于中国女青年会学习外国经验，也有利于西方社会了解中国社会和妇女状况。女青年会还通过劳工事业、学生事业、女权运动等方式与世界各国互相往来，互相借鉴、吸收和帮助。各种基于干事基础上的往来都有助于加强中国妇女与世界的联系，对近代中国尤其重要。

结 语

将近一个世纪前，女青年会以东西方文化交汇的姿态出现在中

① Institutional Identity: the YWCA Challenge to Extraterritoriality in China, 1925—1930, *Women's History Review*, Vol. 10, No. 3(2001).

② 《女青年》，1926年1月。

国，出现在中国近代女性历史上，带给中国女性崭新的社会内容。两种文化冲突与调和具体体现在中西干事身上，近代中国女性的一部分历史也浓缩在她们身上。两种文化相遇的结果自然是复杂的，“外来文化与本地文化接触，其结果必然是双方都发生改变。”^①重要的是中国干事在这个交汇的过程中学到了什么，获得了什么，又产生了怎样的变化。

中西干事的互动，深刻而明显地体现在女青年会的发展过程中。西方干事的本土化过程和中国干事接受西方文化的影响这两相逆的过程很不一样，也很有意思。外国干事面对完全不同的异文化努力理解和尝试接受，在新环境中开展服务工作。中国干事在这样一个西方色彩浓厚的组织中受到国际主义精神的熏陶，接受西方式的训练和西方理念的影响。在这种互动过程中，不可避免有差异、分歧甚至矛盾，但基督信仰和性别的同一性加深了双方的理解和妥协，对矛盾的消解和对不同文化的理解起到了特殊的作用。虽然两者地位、关系的变化随着中国外围环境的变化而有所变化，比如非基督教运动所要求的本土化、民族主义的兴起等产生了不同程度的冲击，但最终在为中国妇女服务的共同目标下，中西干事互相妥协和合作，使中国女青年会在动荡不安的近代中国顽强地生存下去，并延续至今。

通过以上分析，我们得知中西方交流时文化的差异所带来的分歧、冲突以及融合怎样在女青年会中西干事身上表现了出来，信仰和性别的同一性对这种冲突、融合所带来的影响。通过这个小小的缩影折射出当时的中国面临了怎样一种中西方文化交流的处境，尤其是一直作为被忽略的女性形象怎样面对文化差异，冲突和妥协，理解和合

^① 乐黛云：《世界文化语境中的〈学衡〉派》，《中西文化研究十论》，复旦大学出版社，2005年11月，第93页。

作，这种崭新的体验给近代中国女性留下了深刻的记忆，而这段中西干事共事的经历也将给历史留下不可抹杀的记忆。

附：

中西干事人数变化对比表

	1913	1914	1916	1919	1920/1	1922	1923	1924	1930 ^①	1937
外国干事	14	14	21	52	84	83	85	64	77	11 1/2
中国干事	3	1	7	18	42	61	65	51	30	80

资料来源：Elizabeth A. Littell-lamb, *Going Public: the YWCA, "New" Woman, and Social Feminism in Republican China*, dissertation, doctor of philosophy, Carnegie Mellon University, 2002, p. 462.

① 《中国基督教女青年会全国协会委员会年会记录》，1931年10月，上海档案馆馆藏 U 121。

略论中国文学与基督教文化

陈伟华

西方文学中有不少作品取材于《圣经》，如弥尔顿的《失乐园》和《复乐园》取材于《创世记》，《力士参孙》取材于《土师记》，福克纳的《押沙龙！押沙龙！》借用了《撒母耳记》的故事，乔叟《坎特伯雷的故事》中的材料来自《创世记》，拜伦的《该隐》取材于《创世记》，艾略特的《圣人朝圣记》取材于《马太福音》，惠特曼《草叶集》中的组诗歌《亚当的子孙》取材于《创世记》。事实表明，对《圣经》故事进行翻译、改编和重构已成为文学作品生成的典型方式。基督教文化传入中国以后，也出现了类似的现象。

一 译介《圣经》故事

1913年，时任“世界基督教学生同盟”总干事和基督教青年会国际委员会的负责人穆德在中国召集了基督教各个差会的领导人大会，号召各个差会为促进基督教在华传教事业的发展对中国基督教的现状和有关的中国国情作周密的调查研究。会上还决定在上海成立“中华续行委员会”，下设“特别调查委员会”，该会于1918年开始进行实际调查。调查人员根据克莱顿牧师编著的《中国基督教中文图书分类目录索引》（1918年4月出版）对“基督教中文书籍的实际需要”进行了分析。表中所提供的数字是到1918年4月为止的三年内

的年平均销售量。下面是涉及文学类书籍的三个表^①。

有关《圣经》的书籍（包括圣经故事和有关宗教教育的书籍）

	用中国人的名义出版的书	用外国人的名义出版的书	用中外人士合著的名义出版的书	合 计
书籍种类	14	23	3	40
页 数	1 618	9 143	248	11 009
小册子总类	—	1	—	1
页 数	—	8	—	8
书籍售出册数	4 478	2 065	242	6 785
小册子售出册数	—	5 333	—	5 333

有关《旧约》的书籍（包括教理问答和《旧约》故事）

	用中国人的名义出版的书	用外国人的名义出版的书	用中外人士合著的名义出版的书	合 计
书籍种类	2	23	2	27
页 数	206	4 619	255	5 080
小册子总类	—	3	—	3
页 数	—	27	—	27
书籍售出册数	310	6 251	98	6 659
小册子售出册数	—	141	—	141

^① 中华续行委员会调查特委会：《中华归主：中国基督教事业统计（1901—1920）》（下），中国社会科学出版社，1987年，第1011—1013页。

有关《新约》的书籍（包括新约的历史、四福音书、比喻和异迹）

	用中国人的名义出版的书	用外国人的名义出版的书	用中外人士合著的名义出版的书	合计
书籍种类	7	30	7	44
页数	700	6 086	1 639	8 407
小册子总类	1	2	—	3
页数	1	17	—	18
书籍售出册数	5 598	7 579	306	13 483
小册子售出册数	48	36	—	84

上述书籍的总数是 111 种。如果单从数字上看，数量并不多，但从当时出版现状看来，已属较大数目。据《中国现代文学总书目》，1920 年以前没有出版诗歌集、散文集和戏剧集，1919 年以前出版的小说为 9 部，翻译文学 99 部。^①

2005 年 3 月 24 日以“圣经故事”为检索词检索中国国家图书馆 OPAC 系统，查得文献资料 92 种。

出版时间及对应数量如下表：

出版年份	数量	出版年份	数量	出版年份	数量
2005	1	2000	9	1995	4
2004	3	1999	5	1994	3
2003	8	1998	1	1993	5
2002	8	1997	3	1992	2
2001	1	1996	1	1991	1

^① 贾植芳、俞元桂主编：《中国现代文学总书目》，福建教育出版社，1993 年。

(续表)

出版年份	数量	出版年份	数量	出版年份	数量
1989	1	1983	2	1939	1
1988	3	1982	1	1937	1
1987	1	1981	2	1936	1
1986	11	1966	1		
1984	1	1957	1		

自 20 世纪 80 年代以来,译介《圣经》故事开始大量出现,其中 1986 年、2000 年、2002 年及 2003 年是出版高峰,出版此类图书的出版社遍布全国各地。译介《圣经》故事之风至今方兴未艾。

二 改写与重构

茅盾的小说《耶稣之死》最初刊于 1942 年 9 月 5 日《文学创作》创刊号,《参孙的复仇》于 1942 年 12 月 15 日刊于《文学创作》第 2 卷第 1 期,这两篇小说皆取材于基督教的《旧约》和《新约》,都是他在香港脱险后小住于桂林期间写的。香港沦陷后,为瞒过特务的眼睛,茅盾身边不带其他的书,却带一部《圣经》,这部《圣经》后来一直带到桂林。因为从老隆到桂林那一段路是蒋区,仍然得用《圣经》来迷惑特务。熊佛西当时正在主持《当代文学》月刊,向茅盾约稿。当时文网甚严,他接受了约稿之后,恰巧看到那一本从香港带来的《圣经》,“于是就想到借用《圣经》中的故事来一点指桑骂槐的小把戏,《耶稣之死》就是这样产生的。”^①在熊佛西的鼓励下,他又写

① 茅盾:《〈茅盾文集〉第八卷后记》,《茅盾全集(9)》,人民文学出版社,1985年,第542—543页。

了《参孙的复仇》。

如作者所说,《参孙的复仇》主要取自于《旧约·士师记》第16章。在这篇小说里,主要内容没有改变,但叙述方式有所变化。在《圣经》里面,大利拉数次引诱参孙的顺序是按事物发展的自然进程进行,而茅盾的小说则是以大利拉对参孙的第四次引诱开头,再追叙前三次的引诱经过。小说铺陈了大利拉对参孙的引诱,夸张了大利拉的形象。在小说中,大利拉是“妖媚的”,“像一条蛇,大利拉纠缠着参孙的粗壮的躯干;像蛇的尖端开锋的毒舌,她那一会儿软媚,一会儿泼辣,一会儿佯嗔,一会儿呜呜咽咽的百般做作,百般花言巧语,刺进了参孙的耳朵,刺痛了他的脑,有时使他麻痹,有时使他战栗;有时甚至也使他不免一阵儿的迷惑晕眩。”^①小说如此描写大利拉:“黄铜的镜台上忽然映出了纷乱闪动的色彩。黄色的长帔,莹然乳白的腿,乌云样的头发乱作一团,妖艳的大利拉从粗壮的参孙的身上委落到他脚边,眼睛半闭,猩红的嘴唇半开。”^②这些修饰性的文字都是原文中所没有的。

两相对照,可以发现,《参孙的复仇》就是对《旧约·士师记》第16章的扩充和改编。两者的故事情节完全一样,不同之处,除上述叙述顺序、叙述方式有所改变外,作者还在文本中夸张放大了大利拉的欺骗行径。

弥尔顿创作的诗剧《斗士参孙》^③,取材于同样的题材,描写同样的人和事,但与茅盾的《参孙的复仇》的叙事焦点不一样。茅盾侧重表现大利拉对参孙的欺骗过程,详细地描写了大利拉对参孙的四次欺骗过程,并创造性地想象了大利拉的容貌和形体语言。弥尔顿的

^{①②} 茅盾:《参孙的复仇》,《茅盾全集(9)》,人民文学出版社,1985年,第372页。

^③ 参见金发荣:《弥尔顿抒情诗选》,湖南文艺出版社,1996年,第163—199页。

《斗士参孙》则侧重表现参孙在狱中的苦难生活和内心的痛苦，以及大利拉在参孙复仇后对自己的行为忏悔。

为什么两部作品内容相同，而处理的侧重点不同呢？作家创作的身世和生活环境可能是一个重要原因。弥尔顿出生于1608年，死于1674年，他生活的年代正是当时英国的资产阶级和封建势力激烈斗争之时。弥尔顿出身于清教徒家庭，而他自己又倾向于革命，因此，在他的诗剧《斗士参孙》里面，他张扬的是参孙的革命精神，他高唱着：“复仇啊，代价昂贵，却光芒万丈！”又因为他从小在清教徒家庭里长大，耳濡目染，思想里不自觉地沾染了宗教气息，因此，作品中的宗教信息也扑面而来。在茅盾的《参孙的复仇》里面，作者更多地采用描写、内心独白等多种方式来叙事。而在《斗士参孙》里面，多对话和独白这种方式叙事。同样是独白，二者的预设受话者却不同。《参孙的复仇》中，叙述的焦点是在参孙对大利拉行为的评判上，参孙独白的预设受话者是大利拉，其主要内容是参孙被打入监牢之前的事。而在《斗士参孙》里，参孙的内心独白的受话者是上帝，其主要内容是大利拉的忏悔和请求。虽然两部作品叙述的重心均与《圣经》原典中的叙述有异，但弥尔顿的作品宗教色彩比较深厚。对茅盾而言，他是应约而创作，之所以要采用改编《圣经故事》这种方式，是因为当时“文网甚严”，恰巧有从香港带来的《圣经》，于是就想到借用《圣经》中的故事来一点指桑骂槐的小把戏。^①

茅盾的《耶稣之死》，先于《参孙的复仇》而创作。《耶稣之死》的材料来源如作者在文后附注说：“要看本文材料来源，请看《新约》四福音书。”小说《耶稣之死》共分9节，讲述了耶稣之死的原因及

^① 茅盾：《〈茅盾文集〉第八卷后记》，《茅盾全集（9）》，人民文学出版社，1985年，第542—543页。

经过。作品以问句“耶稣和法利赛人是怎样结下了仇恨的呢？”开头。主要选取的材料有施洗约翰传道、耶稣受洗、收 12 门徒、向大众传道、法利赛人求神迹、防备法利赛人和撒都该人的酵、进入耶路撒冷、祭司长不服耶稣的权柄、两个儿子的比喻、凶恶佃户的比喻、纳税给恺撒的问题、耶稣和淫妇、谴责文士和法利赛人、祭司长图谋杀害耶稣、犹大出卖耶稣、和门徒过逾越节、设立圣餐、耶稣被捕、耶稣在公会里受审、耶稣被交给彼得拉多、耶稣被判死刑、耶稣被钉十字架、耶稣的死等。略去的材料有耶稣基督的家谱、耶稣基督的降生、博士朝拜、逃到埃及、屠杀男孩、从埃及回来、山上宝训、耶稣受试探、众门徒不认识耶稣以及耶稣复活等情节。单纯从故事性方面说，这些被茅盾略去的东西更具有可读性，也更能引发读者的阅读兴趣。他省略的原因，可能有两：一方面是因为当时的文网甚严，他担心其中的一些内容不能通过当局的文化审查；另一方面，他有他自己的写作意图。正如他后来回忆：

我是小说家，被熊佛西派定写小说于是不得不改变原来的打算，提笔再写短篇小说。可是写什么好呢？再写《某一天》那样内容的小说，图书审查处肯定通不过，还可能给熊佛西惹来麻烦。正在为难，我的目光偶然掠过墙角竹制书架上的那本《新旧约全书》，突然有了主意：为何不选圣经中的一则故事来写以隐射现实？在通过东江游击区逃难时，我曾将这本来伪装的《新旧约全书》重新读了一遍，对其中的某些故事很有感融。于是我写了《耶稣之死》，登在《文学创作》创刊号上。我借圣经中耶稣与法利赛人斗争的故事，诅咒了国民党的法西斯统治。^①

① 茅盾：《我走过的道路（下）》，人民文学出版社，1981年，第472页。

小说《耶稣之死》是《圣经·四福音书》的缩写，同时又进行了改编处理。其改编处理的方式主要是略去一些内容，以便彰显另外一些内容。小说中略去了《圣经》中的训诫、说教方面的内容。在《圣经》中，山上宝训和耶稣施神迹救人占了相当大的篇幅，这些内容也正反映了基督教的精神；而在《耶稣之死》中，这些内容都被略去，作者突出了耶稣和法利赛人的斗争，强调了耶稣所受的迫害以及文士和法利赛人的虚伪。这样做，正是基于“指桑骂槐”的用意。

《圣经·四福音书》依耶稣的生命历程叙事，而小说《耶稣之死》则包含两条线索：法利赛人与耶稣交恶；耶稣的出生入死和复活。作者这样做实际上起到了明修栈道，暗渡陈仓的效果。

需要指出的是，虽然作者对圣经故事进行了改编，但语言符号所负载的文化仍不可能完全剥离基督教文化色彩。

三 文学的生产

中国小说于先秦获名，魏晋志怪盛，唐代传奇旺，宋代话本兴，明清章回体小说发达。每一次变异和发展，莫不含其他文化的刺激。晚清时代，基督教文化大规模传入中国，并借中国社会文化转型的契机与中国传统文化发生整合，给中国文学带来了一股新风。关于这一点，闻一多在当时就已经看出，他在《文学的历史动向》中说：“第一度外来影响刚刚扎根，现在又来了第二度的。第一度佛教带来的印度影响是小说戏剧，第二度基督教带来的欧洲影响又是小说戏剧。”^①

理想与现实间的合力左右着文学创作的路向。可以想象，如果创

^① 闻一多：《闻一多选集（1）》，四川文艺出版社，1987年，第366页。

作的环境再宽松一点，那么茅盾创作的应该仍是他所擅长和喜欢的那些具有强烈现实意味的作品。如果基督教被禁止在中国传播，茅盾恐怕也不会那么容易得到《圣经》，他也不大可能从《圣经》中寻找创作资源。如果没有熊佛西盛情约稿，那么茅盾也很可能会利用这受制约的空间来构思他的长篇巨制。从这个意义上看，《耶稣之死》和《参孙的复仇》的诞生实际上算是一次非正常的创作。或许，新事物之所以被称为新事物，在于它的打破常规，正如蚕之获得新生，必须发生蜕变。

20世纪初，胡适发表《文学改良刍议》，陈独秀发表《文学革命论》，以他们为首的一批人以《新青年》为阵地掀起了“文学革命”的大旗。在此之前，梁启超于《夏威夷游记》中倡导诗界革命、文学革命以及小说界革命，开文学革命先声。此三子，皆不以文学创作见长。他们在时代的巨变中，欲以文艺救国救民，其言论烙上浓厚的“思想启蒙”的色彩。也可以这么说，中国新文学的出现，也得益于一种时代的契机。思想巨子的大声疾呼，基督教文化适时传入，两者一拍即合。

正如叙事学理论家所指出的那样，虚构作品创造的幻觉可以通过两种方式来实现；或者作者装得好像若无其事，这样作品就被说成是现实的、自然的或忠实于生活的；或者他可以强调这个好像（而其实不像），而这始终是其主要的隐秘动机。在这种情况下他的作品被称为幻想、想象或主观之作。因此，可以把小说划分为两种，一种声称要从生活中取得素材，另一种则相当坦率地承认自己仅仅是一组形象与形式。在两者中，前者可能是作者有意掩饰自己的策略。^①也就是说，作者的声明会影响读者对该作品的认定。同样的作

^① 华莱士·马丁：《当代叙事学》，北京大学出版社，1990年，第37—38页。

品可以有不同的认定,《圣经》的境遇也如此。我们看到,《圣经》在中国流传时,拥有两种身份。有人把《圣经》看成是文学作品,完全消解了其中的宗教意味,如上述茅盾对待《圣经故事》的态度,如叶灵凤、沈从文等人对《圣经》的认定。但在基督教徒看来,《圣经故事》是基督教典籍,是选民接近上帝的途径,是灵修的工具,是神圣不可动摇的,篡改经文无异于背叛神,会受到严厉惩罚。然而,自19世纪以来,越来越多以《圣经故事》命名的书籍在中国出现,其中的吸引因素,可能更多是文学性、故事性,而非宗教性。当然,从另一个方面来说,这些书籍的流通,无疑也在客观上促进了基督教文化的传播。

为了传教,基督教徒们也创作了许多的文学性相当强的作品。这些文字,有诗歌,有戏剧,也有故事;有抒情作品,也有叙事作品。在他们看来,这些东西都是灵修作品,是自己与上帝对话的工具,但如果读者不遵守这一约定,那么,它们其实就是文学作品。《圣经》在中国的流传,也被赋予两种身份。当它遭遇文学家时,它成了一座文学宝藏。

文学研究会倡导“为人生而艺术”,但在现实的压力下,他们也不得不写着与现实毫不相关的东西,譬如茅盾,他不得不从《圣经》里寻找故事,虽然他自己说是借小说来指桑骂槐,但这种隐义,文本里其实很难看出。创造社高举“为艺术而艺术”的旗帜,但创造社的成员郭沫若、郁达夫、张资平等一个个都写着自己身边的事,虽然其中不乏浪漫主义色彩,但字里行间透露出的是自己的生活印迹。可以这样说,文学从来就没有独立过,它总是在社会的规范和作者的境遇中生长和发展,它总是在作者的理想同困境的调和中寻找自己的生命形式。

每个时代都拥有自己的文学,风动于上而波震其下。在现实需要

基督教在中国

和资源俱备的土壤里，中国作家拿起了翻译、改编和重构的武器，向基督教文化寻求可供利用的资源，使中国小说出现新的面貌，旧文化成为新文化的原动力，旧文学成为新文学的借鉴资源，也从一个侧面演示了文化发展的轨迹。

政治定义

西译中述与晚清 “西方政治之学”的型塑

——以江南制造局译印《佐治刍言》为中心的讨论

孙 青

引 言

19世纪中叶以来，中文世界渐次出现有关“西方政治之学”的译作。“西学东渐”的内容遂不再限于以介绍自然知识及器物制造术为主的“西学”与“西艺”，而向西方现行政治律法制度及其背后的学理依据延伸。然而，正如许多研究者已经指出的那样，任何外来知识形式登陆中国，最初都不免有一个被本土重新解读的过程，这一过程也构成了中国现代政治学建立之“前史”的重要内容，塑造了现代中国政治学的一些基本特征。

在所谓“西方政治之学”与本土传统的这场复杂互动中，西人译书活动及由此而产生的各种译本是其中必须加以考虑的变量。从1860年至19世纪末，传教士们的译述是本土知识精英有关“西方政治之学”最主要的知识来源。这些19世纪中叶来华的基督教传教士，在译介西学时，仍然沿袭传统的西述中译的模式，即先由传教士口译后，再由一位中国本土知识分子笔述成文。这样，在西文原本与中文译本之间，就经历了两个中介环节：一是来自并非该学科专家的传教士的意译，一是本土知识分子的再表述。这样转译而来的相关本子，

就成了考察 19 世纪中叶“西方政治之学”与本土传统间复杂互动的很好案例。

19 世纪 80 年代江南制造局译印的《佐治刍言》，就是其中一个十分典型的例子。此书经英国人傅兰雅口译，浙江永康芝英人应祖锡笔述，于 1885 年首印出版，成为当时中国知识精英关于“西方政治之学”最重要的来源。晚清出现的各种西学书目及西学类书都在相关分类下收录了此书。

虽然思想史的研究者很早就注意到《佐治刍言》与康有为《大同书》之间的关系^①，但是学界以往对于译本本身的研究却大致停留于概述性介绍的层面。近年来关注于晚清西学东渐过程中所产生之译本本身的研究开始多了起来。韩国翰林大学校亚细亚文化研究所研究员梁台根于 2006 年 10 月发表在《汉学研究》第 24 卷第 2 期的论文《近代西方知识在东亚的传播及其共同文本之探索——以〈佐治刍言〉为例》，对比了《佐治刍言》在东亚的几个同源译本，讨论了它们在一些问题上的不同译法，同时也试图寻找出梁启超的著述与《佐治刍言》的内在联系，是目前所见研究《佐治刍言》译本问题的最新成果。但是，由于其对传教士翻译活动之本身，包括译本在晚清西学东渐语境中之传播、应用环节等关注不够，不免在缺失相关历史图景内一些重要环节的情况下去展开讨论，引出结论，以至于略有隔靴搔痒之憾。

本研究拟弥补以上之不足，从考释江南制造局译印之《佐治刍言》及其英文底本以及译述者入手，来讨论具体翻译过程中的各个重要环节。并通过对比英文底本与江南制造局译本以及 20 世纪初年出

^① 邹振环：《影响中国近代社会的一百种译作》，中国对外翻译出版公司，1996 年，第 94 页。

现的白话转译本《富强起源》的文本，来分析某些有关“西方政治之学”的重要概念是如何在几个层次的转译过程中发生了层层转变，并参与型塑晚清中国知识精英观念中之“西政之学”。在此基础上，试图复现《佐治刍言》在晚清西学东渐语境中的传播、接受及应用的图景。讨论具体有哪些经层层转换而来的关于“西政之学”的概念，渐次进入晚清知识精英的学识储备，并最终成为具有公信力的合理性论证来源，在清末知识转型及文化启蒙过程中发挥了最实际的效用。并期望以此为契机，为考察中国现代政治学建立的前史提供有效的切入点。

一 江南制造局译印《佐治刍言》 及其英文底本

1897年5月22日至7月20日间，梁启超在《时务报》上连载《变法通义·论学校七：译书》，回顾了中国此前译介西书的大概情况，指出不重视政法之学是导致“外之不能与国争存，内之不能使吾民得所”的主要原因，提议：“必尽取其国律、民律、商律、刑律等书，而广译之。”更为重要的是，梁启超指出此前中国虽有丁韪良主持的公法书籍译本，但却失之于不明白“律法之读，尤重在律意，法则有时与地之各不相宜，意则古今中外之所同也”。因此呼吁：“尽采西人律意之书，而斟酌损益之。通以历代变迁之所自，按以今日时势之可行，则体用备矣。”然而，中国“旧译无政法类之书。惟《佐治刍言》一种耳”。很显然，根据梁启超的观察，1896年之前，在中国大量的西学译本中，只有江南制造局译印的《佐治刍言》涉及了“西人律意”的问题，是唯一的“政法类之书”。

《变法通义》刊出后的五年，国内局势发生了天翻地覆的变化。

戊戌维新以流血而终，康梁远走东瀛，清末新政开始推行，科举改试策论，东学东籍大量登陆。光绪二十七年（1902）初，盛宣怀在《南洋公学推广翻译折》^①中说：“昔年官译诸书，只有同文馆所译《法国律例》，制造局所译《佐治刍言》数小种，余皆不及政治。……现在举行新政，凡学校、科举、军政、财政诸大端，钦奉明诏，一皆参酌中西以议施行，则凡有关于学校、科举、理财、练兵之政治、法律诸书，均待取资，势不容以再缓。”他在随后的《奏请设立译书院片》^②中又重提梁启超此议，回顾此前三十年间国内的译书成果，说：“中国三十年来，如京都同文馆，上海制造局等，所译西书不过于百中之十一，大抵算、化、工艺诸学居多，而政治之书最少。”

据此而知，至少在1902年之前江南制造局译印的《佐治刍言》是知识精英认识西方政治之学的最主要渠道。正因为如此，本研究选择此译本为分析西译中述模式对晚清知识精英观念中的“西政之学”之型塑作用的案例，应有其充分的历史理由。

1. 江南制造局译印《佐治刍言》

《佐治刍言》的英文底本为英国人钱伯斯兄弟（William Chambers & Robert Chambers）所编的教育丛书中的一种 *Political Economy, for Use in School, and for Private Instruction*，即《政治经济学（适合学校教育及参考用）》。此书出版于1852年，底本未署明此书的原作者，只是在序言中称其为“一位完全胜任的作者”。根据日本名古屋大学政治经济学教授水田洋（Hiroshi Mizuta）所考，这位未署

① 盛宣怀：《愚斋存稿·卷六》，收入沈云龙编《中国近代史料丛刊续辑》（122—125），台湾：文海出版社，第19页。

② 张静庐辑注：《中国近代出版史料初编》，上海书店出版社，2003年，第50页。

名的作者应该是与钱伯斯兄弟关系密切的爱丁堡法学家 John Hill Burdon (1809~1881)。^①《佐治刍言》英文底本的编辑者钱伯斯兄弟，是英国 19 世纪颇有影响的出版家，编有大量与新学科有关的教育丛书、百科全书及词典。他们自 1932 年开始，编辑出版周刊《钱伯斯杂志》(*Chambers' Journal*)，介绍有关历史、宗教、语言科学等学科的内容。1934 年他们又编了《钱伯斯大众知识杂志》(*Chamber's Information for the People*)，内容广泛地涉及自然科学、数学、历史、地理及文学各学科。他们编辑出版《佐治刍言》的英文底本《政治经济学（适合学校教育及参考用）》，是因为他们认为政治经济学应该成为基础教育的一个组成部分，当时不太被重视的社会经济学科理应成为教育者最为关注的对象之一。从《政治经济学（适合学校教育及参考用）》一书的出版定位来看，它无疑是一本可以用来提供学校教育及参考用的教科书，因此专业性及研究深度虽未必谈得上，但对学科介绍却确乎颇具系统性。无怪乎，日本的福泽谕吉（Yukichi Fukuzawa）也选择此书，作为译介西方政治经济学的底本。福泽谕吉于 1867 年在日本译印出版《西洋事情外编》，此书被日本政治经济学的研究者公认为该学科在日本最重要的早期出版物之一，^②他所依据的也就是钱伯斯兄弟的这个本子。

1885 年，江南制造局翻译馆据此本译出了《佐治刍言》三卷本，口述者是当时主持翻译馆译政的英国人傅兰雅（John Fryer），笔译者为上海广方言馆毕业生，浙江永康芝英人应祖锡。中文书名“佐治刍言”意为“有助于治事治道的一系列论说”。此前，清道光二十五年（1845 年），范玉琨所著的一部治河心得书也用这个书名，收在

①② 水田洋（Hiroshi Mizuta）（ed.），“Introduction”，*Western Economics in Japan: The Early Years*，Bristol 1999，第 5—11 页。

《小灵兰馆家乘》中。

从1885年到1907年,《佐治刍言》屡被翻印,有过各种印本。就笔者所见的就有如下表所列这些,有单行本,有丛书本,有单卷本,有三卷本,有排印本,有石印本。同一印本中有廉价的赛连纸本,亦有稍贵的连史纸本。其能为书商牟利,流传之广于此可见一斑。

表一 《佐治刍言》笔者所知见各版本一览表

年代	出版社	印本	所收入丛书	丛书编者	册数
1885	江南机器制造总局	铅(排)印本	单行本,连史纸,售价六角		不分卷,3册
1885	江南机器制造总局	铅(排)印本	单行本,赛连纸,售价三角五分		不分卷,3册
1896	上海鸿文书局	石印本	《西学富强丛书》	张荫桓	1册,第33册
1897	慎记书庄	石印本	《西政丛书》	梁启超	1册,第6册
1897	武昌质学会据制造局本重雕	刻本	《质学丛书初集》	汤寿潜	2册,第6—8册
1898	湖南实学书局	刻本	单行本		4册
不详	不详	石印本	《西学军政全书》	不详	1册,第3册
1901	小仓山房	印本	《富强斋丛书续全集·公法》	袁俊德	1册
1907	江南机器制造总局	刻本	《江南制造局所刻书》	未署	3册,第21—23册

(续表)

年代	出版社	印本	所收入丛书	丛书编者	册数
早于 1899	格致书室排 印本	不详	单行本, 根据 1899 徐维则《东西学书 录》载	不详	
早于 1899	上海排印本	不详	单行本, 根据 1899 徐维则《东西学书 录》	不详	
早于 1902	会稽徐氏重 印本	不详	单行本, 1899 徐维 则《东西学书录》未 收, 至 1902 徐氏 《增版东西学书录》 乃收入	不详	

2. 《佐治刍言》的白话转译本

1894年之后, 中国各地兴起的各种白话报刊开始流行用白话来演绎传教士所译的西学文本。如 1898 年创刊的《无锡白话报》(第五期后改称《中国官音白话报》), 就在 1898 年 5—9 月间先后用白话重演连载了《富国策》、《养民新法》、《农学新法》、《泰西新史揽要》、《万国公法》、《百年一觉》、《地理初枕》、《俄皇彼得变法记》、《治国要务》等 9 种传教士翻译的西学西政译作。而 1901 年 10 月由包天笑等人发起创刊的《苏州白话报》周刊, 就从第一期开始以《富强起源》为名, 连载《佐治刍言》的白话演绎本。白话本署名“天鸣子”, 天鸣子具体是谁, 尚待考证。

《苏州白话报》七天一期, 三十二开木刻线装。目前能见到的只有出版于十月至十二月的第一册至第九册。该报仿效《杭州白话报》等报纸, 开辟了论说、新闻、演报、歌谣杂录等专栏。每册的第一篇是论说, 是宣传该报政治、社会主张的重头文章, 随后是数篇经过精

选、夹叙夹议、融入了编者观点的新闻。“演报”并非每册都有，其内容为将其他报刊上的文言文演成的白话文。该报长篇连载《富强起源》和《对清策》两篇白话文章，前者即演自《佐治刍言》，后者演自日人添田寿一原著的《对清策》的文言译文。从第七册起，该报自称各处蒙学堂订购它作为课本，所以开始连载将清朝的掌故用白话文编成的《皇朝大事问答》。各个专栏的文字，全都通俗易懂。在应该停顿的地方，它都空开一格，以便读者断句；在一些新奇的名词下面，还用小字加了注释。《苏州白话报》的宗旨，用该报《简明章程》中的话来说，是“为开通人家的智识”，即康有为、梁启超等人提倡的“开通民智”。^①但实际上此报的目标读者群究竟是普通大众，还是基层知识分子，是十分值得深究的问题。根据包天笑《钏影楼回忆录》来看，报刊的编辑者、演义者实际上都有东文背景。因此这个报刊对于传教士译本的演义，实际上也显现了西学传播由西方传教士译书一统天下的局面，转向逐渐由东学背景的知识分子接手之局面的中间过渡过程。

3. 《佐治刍言》的东亚同源译本

在傅兰雅和应祖锡于1885年翻译钱伯斯兄弟所编《政治经济学（适合学校教育及参考用）》之前，日本的福泽谕吉已经选译了其中的一些章节编成《西洋事情外编》。福泽谕吉在书的题言中称，之所以编译钱伯斯氏所编的经济书，乃是因为如果仅按照各个国家的历史政治等类目来逐条记叙西洋的事情，不单道不尽而且还有失纲领。就好像不了解房屋的柱础和墙壁的构造，就急着检视家里的奴隶一样。因此，编译钱伯斯氏的经济书就有利于为考察理解《西洋事情》中所记

^① 详细介绍见费成康：《苏州白话报》，中国社会科学院近代史研究所文化史研究室丁守和主编：《辛亥革命时期期刊介绍第二集》，人民出版社，1982年，第81页。

述的内容提供一个纲领性的条贯，也因而把它作为书的外编。而之所以只节选几段，是因为当时日本已经有人翻译过西方经济学的著作《经济小学》，为免重复，因此略去书中关于经济学的内容不译。

而在东亚的另一个国家韩国，其开化时代的重要思想家，甲午更张的主要领导者俞吉濬也在 1889 年据福泽谕吉译本，著译成韩文本《西游见闻》行世。基于一个底本在东亚三国有中日韩三个译本，就为我们讨论相关的问题提供了很好的案例。而前文所提梁台根的研究就是基于此而展开的。

二 西述中译的翻译模式与 《佐治刍言》的翻译

1. 译者及述者

中文译本《佐治刍言》比日译本晚了 18 年，且经历了江南制造局专职翻译的“西士”傅兰雅与应祖锡这两位中介者。译本的西述者傅兰雅受聘于英国圣公会，于 1861 年来华执教，后因与教会交恶，申请成为传教士之途亦绝，才成为受聘于中国政府的第一位西方专职翻译人员，专门从事翻译“格致制器”等书。而中译者应祖锡字璧如，号韩卿，家中排行第二，生于 1855 年（咸丰丁巳年二月初八日），卒于 1927 年。他祖籍浙江永康的芝英镇，世代书香，族中科甲之士几难胜数，叔祖公乃上海道台应宝时。他本人曾就学于上海江南制造局属下的翻译学校广方言馆，与傅兰雅合译《佐治刍言》时 30 岁，除译《佐治刍言》之外，还在 1891 年同傅兰雅合作译过一本矿物学小册子《银矿指南》。应祖锡在译《佐治刍言》之后的三年，即光绪十四年（1888 年）以县学优行廩膳生身份得中光绪戊子科举人。此后任江苏试用州同，清末驻西班牙二等参赞，驻日参赞等职，

并历任江苏南通、高邮两地四品知州，民国初任句容县知事。曾编《增广尚友录统编》和《洋务通考》，著有《西班牙日记》等。很显然，应祖锡是晚清西学东渐时代一位颇典型的沟通中西的本土知识分子与外交官员，学贯中西，横跨学政两届，能以所学为所用。实际上，江南制造局所聘的“译书华士”卸任后常常会担任外交官的职务，因此傅兰雅认为他们在馆内参与译书，每日和西方人讨论那些西学书籍，因而通晓西学西事，能理解中西交涉对于国家的好处。

……译书华士，屡有更换，迄今略有五人……所有前译书而为官者，有驻德国星使李丹崖，并前为山东制造局总办王筱云，又在伦敦为供事者黄玉屏，另有严子猷等诸君，今俱当要职，亦前在馆译书者。此数君前在馆时，每日与西人译书讲论，故俱晓西学。可见此译书外另有大益于国，因译书而为官者皆通晓西事，能知中西交涉所有益国之处。^①

据此可见，江南制造局的西述中译活动本身就以一种十分实际而独特的方式影响了中国当时的现实政治活动。分析这种翻译活动，为理解中国晚清现实政治外交史，也将能提供独特的视角。

2. 江南制造局的译书方式

傅兰雅与应祖锡的翻译，采用了当时流行的译述方式，即由傅兰雅从底本意译口述，再由应祖锡将其转换为合乎本土标准的文字。傅兰雅在此前所写的《江南制造局译书事略》中曾描述过这种翻译方式：

^① 《江南制造局翻译西书事略》，见张静庐辑注：《中国近代出版史料近代初编》，上海书店出版社，2003年，第18页。

至于馆内译书之法，必将所欲译者，西人先熟览胸中而书理已明，则与华士同译。乃以西书之义，逐句读成华语，华士以笔述之；若有难言处，则与华士斟酌何法可明；若华士有不明处，则讲明之。译后，华士将初稿改正润色，令合于中国文法。有数要书，临刊时华士与西人核对；而平常书多不必对，皆赖华士改正。因华士谨慎郢斫，其讹则少，而文法甚精，既脱稿，则付梓刻板。^①

1894年傅兰雅开始申请加州大学伯克莱分校的东方语言和文学教授职位。1895年4月30日，傅兰雅的继室爱丽莎·纳尔逊(Eliza Nelson)写信给加大校长马丁·凯乐格(Martin Kellogg)，陈述丈夫的工作，支持丈夫的申请。她在信中描述了丈夫特殊的翻译方式：

A word as to Dr. Fryer's method of translating and adapting into Chinese—Most translators give the substance of what they wish to say, in the dialect with which they are most familiar and the Chinese writer himself changes it into the wen-li or easy classical, as he writes down the thought, I think that Dr. Fryer and Dr. Matin are the only ones who give to their writers the exact words in the wen-li itself, thus gaining the advantage of giving out their own thoughts without having them strained through a Chinese brain before they can be known to the world.^②

① 《江南制造局翻译西书事略》，张静庐辑注：《中国近代出版史料近代初编》，上海书店出版社，2003年，第18页。

② Ferdinand Dagenais, *John Fryer's Calendar: Correspondence, Publications, and Miscellaneous Papers with Excerpts & Commentary*, Version 3, August 1999. 上海图书馆藏赠本(未公开印行)，1895年条下，第4页。

在妻子眼中，普通的翻译者通常只能用自己熟悉的中国方言讲述底本的大概内容，然后由中译者自行转换成文言或简单地援引经典。但唯有傅兰雅和丁韪良能够亲自给出确切的文言译词。所以，他们作为翻译者就可以直接表达思想而无须受那些中国译者矫饰的文辞所限制了。

很显然，这里有两点值得我们注意。首先，西述中译的方式有很强烈的解释倾向。西士如傅兰雅者本来并不是所译专门学科领域内训练有素的专家，中国笔述者更只不过最多属于翻译馆培养的学生。西士强调翻译时对于底本大意熟览胸中以明书理，然后强调在翻译时表达自己的思想“giving out their own thoughts”。而中国笔述者则负责润色以合乎中国文法，其中必会产生矫饰之弊。一般的书籍，这样译就之后，西士也不再核对，一任华士按照自己的理解来“改正”。更有意思的是，根据傅兰雅夫人的叙述，我们发现西方叙述者在翻译时不一定采用官话，只用自己熟悉的一种中国方言来叙述，这其中的转折环节，多到耐人寻味的地步。

其次，但就《佐治刍言》的翻译而言，他的西方译述者傅兰雅据称是一个有相当中学素养的人，能够在翻译的时候给出确切的文言译词。这样，在这个本子中西述者与中译者的角色作用相互纠缠，就殊难分疏了。这是下文在详考《佐治刍言》的译述表现时，必须加以考虑的内容。

无疑，中西两位中介者在转译过程中所表现出来的解释倾向，直接影响了“西方政治之学”在中文世界最初的系统表达，也造成了晚清汉语语境中该学科的一些基本特征。

三 《佐治刍言》译述过程中对晚清 “西政”影像的型塑

笔者曾在几年前的一篇短文中以《佐治刍言》为例，初步分析过传教士译述所表现出来的倾向：从“即物穷理之学”向“设事知方之术”的倾斜；在论证西方现行政治制度合理性时故意淡化某些核心的结构性概念以及抽换论证资源等。传教士的译述策略实际上已经对中国现代政治学一些基本特征的形成发生了重要影响。下文试从一些原文的结构性概念入手，来讨论其如何在从原文向译本再向转移本传递时发生变化的。下文的对勘，首列英文底本《政治经济学（适合学校教育及参考用）》中的原文，次列江南制造局傅兰雅所译《佐治刍言》的译文，以1885年江南制造局排印的不分卷3册本为准，最后列《苏州白话报》连载的白话转译本《富强起源》。由于目前所能见的《苏州白话报》只有9册，因此在有些章节中白话本的译文尚告阙如。

1. 被淡化或湮没的“社会”概念

(The family circle) 4. The groundwork of social economy is in the family circle. It is a rule of human nature for the man and woman to associate themselves by marriage in a permanent union; it is equally a rule for their children to live with them in the enjoyment of protection and sustenance till the years of maturity. Thus a family is constituted, an association in which the best affections have scope, and which conduces beyond every other institution to the happiness of mankind. A family may expand in the course of generations to a clan or sept, or even to a considerable nation.

Generally, we see a nation composed of a cluster of families, speaking one language, and having other peculiarities in common; it is, as it were, an enlarged family. We can in few instances trace a nation to its origin; but we generally see it marked by certain features of body and mind, shewing it to be sprung from one common stock. (英文底本)①

(第一章 论家室之道) 第四节 一国之治, 其原皆始于家。厥后生育儿女, 为父母者必能本天性抚育之, 教养之, 必至儿女长大成人, 方可使稍稍相离, 自立家室, 从此继继承承, 相传勿替, 家道之隆, 真有不可限量者。故一切风俗规矩皆属后起之事, 惟此夫唱妇随实为王化所自始。是以积家可以成族, 积族可以成国。今日之所谓国, 未始非昔日之所谓家。若将各国世系, 沿流而溯其源, 则其国之发源于一家者, 或尚历历可考。即或年湮代远, 不能深究, 而观国中人之状貌性情, 皆与别国人迥异, 则其发源于一家可无疑矣。(江南制造总局译印《佐治刍言》)②

(第一章 论室家的道理) 第四节 一个国里的政治 他的根原是从一家起的 为什么呢 天生了人 就分别一个男女 那男女配合起来 就成了夫妻 既成了夫妻 自然有家室 随后就

① William and Robert Chambers: *Political Economy for Use in Schools, and for Private Instruction* (reprint), *Western Economics in Japan: The Early Years*, edited and introduced by Hiroshi Mizuta, Nagoya University, Bristol: Thoemmes; Tokyo: Kyokuto Shoten. 以下英文底本引文都出自此版本, 下略。

② 傅兰雅口译, 应祖锡笔述: 《佐治刍言》, 同治六年江南制造局刻本。以下所有中译本《佐治刍言》引文皆引自此版本, 下略。

生下儿女来 做爷娘的把儿女抚育起来 到孩子们长大成人 方可离开了爷娘 自立家室 从此一代一代的接续下去，就成了大族了 把几个大族合拢来 变成一个国家 所以现在虽然说他是一个国 起先原是一家 你若不信 把各国的世代 考究起来 一国的起头 从一家起的 历历可考 就是有的年代久远了 不能深考 然而看他一个国里的人 相貌形状 以及性情举动 统较别国人两样的 就可以知道 起初原是一家人了（白话演义本《富强起源》）^①

此处有两点值得我们注意：

其一，social economy 被笼统地翻译成“一国之治”，到白话本更被具体化为国家里面的政治，摒弃了“经济”的含义。看下文原来是要从经济学角度说家庭是一个社会最基本最自然的联合组织，可以在其中抚养儿女。因为渐渐摒弃了经济学的视角，所以译文就开始强调家庭的伦理和政治作用。译文说“故一切风俗规矩皆属后起之事，惟此夫唱妇随实为王化所自始”，乃原文所无。

其二，白话本把“故一切风俗规矩皆属后起之事，惟此夫唱妇随实为王化所自始”，这样的伦理说教去掉，而强调家族对于国家的重要性，这也是底本原文所不强调的。

7. By a like impulse, man is social; he both has an enjoyment in the society of his fellow-creatures, and, by association, can

^① 长鸣子：《富强起源》，《苏州白话报》，光绪二十七年九月初十日至十二月初六，第一期至第九期连载（未完）。以下所有白话演义本《富强起源》的引文皆出此版本，下略。

effect many good ends for his own advantage, which could not be attained otherwise. Individuals under perverted feelings have attempted to live solitarily; but few have by such means rendered themselves happier, still less conduced in any degree to the benefit of their fellow-creatures. (英文底本)

第七节：喜聚而不喜散，物类尚有此情，人为万物之灵，其不能寰居孑立，绝往来交接之常，屏父子家人之乐也明矣。世有与人相绝，僻处山林，自谓千古高人，究之枯槁终身，悠悠没世。矫情背理，果何补于己耶？（江南制造总局译印《佐治刍言》）

第七节：可见喜聚而不喜散 就是物类 也有这个情的 什么样一个人 有的出了家 亲朋断绝 他仿佛同人家没有往来的了 住在深山里头 以为第一等的高人 不到几年 也就枯瘦死了 这有什么好处呢（白话演义本《富强起源》）

此处有三点值得我们注意：

其一，原文意在论证人是社会的动物，因此必须组织形成社会，译文完全没有谈到人的“社会性”和提及“社会”概念。因而也就没有能引出“合作”的概念，而只有强调“喜聚不喜散”是人之常“情”。

其二，原文有 individual 和 fellow-creatures 的概念，即“个人”与同自己平等的“他人”的概念。译文淡化“个人”概念译成普通性的“人”，将“fellow creatures”译成“父子家人”。白话本根本就没有译出这句话。

其三，原文因为有“individual”与“fellow creature”这对概念，因此论证逻辑是，如果个人脱离了自己的社会性，那么非但会阻碍自己的幸福，也对“他人”无利。译文因为缺失这对概念，因此不知道怎样说理。只能借用中国传统中“隐逸”的概念来论述，说离群索居式的“清高”会造成“枯槁终身，悠悠没世”这种孤独而终的后果。因为考虑到受众的理解力，白话本则将这种对社会性的疏离状态译成具体的“出家”、“住在深山里头”，其后果则解释成更加具体的“枯瘦死了”。在这种论述中完全没有“个人”、“他人”、“社会”、“合作”这种概念，以及逻辑上的连贯性。因此只能依据传统资源进行普通的说教，而白话本所依据的传统资源又更是来自于“小传统”，其转折层次十分有趣。

湖南人唐才常在1898年5月3日、4日（光绪二十四年闰三月十三日，三月十四日）有《辨惑》一文连载于《湘报》第50、51号上。他在文中引用《佐治刍言》中的这段表述来论证自己的观点。唐氏对于这段话的理解当十分有代表性。

《佐治刍言》曰：世有与人相绝，僻处山林，自谓千古高人，究之枯槁终身，悠悠没世，矫情背理，何补于己！佛家亦于枯禅自了汉，诋为顽空，别为小乘。今世士夫痛世局之奇殃，则愤然曰：吾宁茧足荒山，置理乱不闻，终余世而徜徉焉尔。虽然，不于此时出而图之，而全球鼎沸，揭竿斩木之徒，因利乘便，箕山颍水，行为喋血涂肝脑之场，庸有幸乎？即不然，而一切巡捕、议院、国会、学堂、保民、治地方之大权，先事毫无措置，一旦西人乍而有之，则一动一言，一纤悉之事，彼皆耳而目之，圈而执之，其视深山穷谷之人，不以为隐逸，而以为野蛮，必多方辟荒芜，务抵挤，与南洋巫来由、非美土人、台湾生番等。欲求一

薇一蕨，以高首阳之节，焉可得哉？然则膜视君民，孤身遁世，进退失所，首鼠两穷，其与存者几何？其惑十。^①

唐才常从中译本《佐治刍言》的文本出发，来理解这段话。把原文说的“脱离社会性”理解为在中国传统中与王权政治、儒家纲常伦理体系相对应的“隐逸”概念，把两者等同起来。以此来证明人应当积极入世，参与治理国家的大事。这是因为原文要传达的“个人”通过“合作”与“其他对等个体”建立“社会”，并由“社会”作为中介，参与到“国家”事务中去的逻辑链，在翻译的过程中早已被转换并湮没了。

2. “社会”被等同于“国”

此章第十一节的译述是一个非常典型的例子，在这里 society 和 law 已经被等同于“国”：

11. Along with the rights which each individual enjoys in society, are imposed the duties he owes to it. . . . Since moreover, he enjoys protection from society under favor of its various laws and regulations, he is bound to respect, in his own practice, those laws and regulations. If he does not provide for himself and his own, while he is enjoying the right which society respects in him, he is, in a manner, defrauding it. And were all, or even any considerable number to act in this manner, society could not any longer exist.

① 本文原载《湘报》第50、51号，后收入《觉颠冥斋内言》卷四；又见《唐才常集》第163—169页，郑大华、任菁：《中国启蒙思想文库 破旧危言——唐才常 宋恕集》，辽宁人民出版社，1994年，第135页。

So, also, if many persons, while exception protection from the laws, were to be continually infringing them, law and society itself would speedily come to an end. (英文底本)

第十一节 人生一国内，既有应得之端，即有分所当为之事。……又一国之人，既受国家多方保护，则国内所有法律章程皆当恪恭谨守，无负国家培植之意。若一味望国家保护，己则游手好闲，不能自谋衣食，是之谓欺骗国家及本国之人。国内若有此种欺骗之人，其国必不能久长矣。（江南制造总局译印《佐治刍言》）

第十一节 凡一个人在国里 既有他应该得着的权利 就有他应该做的事情 ……再有一件 一国的人 他既受了国家的保护 那国里所有的法律章程 就应该要守住的了 倘使一味要国家保护 自己做了一个游手好闲 连正正当当的衣食 也不能够自谋 这叫做什么 这叫做欺骗国家及本国的人 一个国里有了这种人 终不能兴旺了（白话演义本《富强起源》）

(Society A competitive System) 28. ... In doing so, all compete less or more with each other. Hence society at large is said to be formed on the competitive principle. It is much to the advantage of human nature that it should be so, since, were there not emulation among mankind, and motives for individual exertion, many valuable services would fail to be performed. (英文底本)

（第五章 论国人作事宜有争先之意）第二十八节 ……是以一会一国之中，若无彼此相形之事，则用力作事这既无甚益

处，而众人所做有益之事必有许多人不肯做矣。（江南制造总局译印《佐治刍言》）

（第五章 论国人做事应该大家有争先的意思）第二十八节…… 所以一个国里，倘使没有彼此可以比较的事 那用力作事的人 既没有益处 这有益众人的事 必定有许多人不肯做的了（白话演义本《富强起源》）

在这里原文是一种叙述，说社会是一个竞争的体系。译文把陈述句式改成了祈使句式，把说理变成说教。重视“设事知方”之术，而不是“格物穷理”之学，是传教士翻译的主要特点之一。

其次，原文本为专论社会是一个竞争的体系，所有的铺陈解说皆为要论证社会从大处而言是必须建立在竞争原则之基础上的。而中译本略去了对于社会体系本身的描述，只是强调行为可能引起的不良后果。在行文上故意引入“国”来与“会”并举。到了白话本，则索性抹去了“会”的概念，独存“国”的概念。这显然是因为白话本乃直接从中译本而来，并且显示“会”这个概念对于当时的中国人来说可能实在过于隔膜，难有直观的理解，甚至白话演义者本人也不能理解，因此索性去掉了事。至于中译本将“国”与“会”并举，究竟是出于傅兰雅对于接受度的考虑，还是限于应祖锡的理解力使然，因为没有直接证据，故不好妄断。虽然考虑到傅兰雅的背景，以及应祖锡对于西学的了解之深，完全闹不明白 society 是怎么一回事情，似乎可能性不大。因此，更可能还是有意为之的。当然对于中国现代政治学知识形成的前史而言，更为有意义的是这种转译误读本身所造成的结果而不是原因。其结果是，在中国人理解“个人”与“国家”这两个层次的西方政治学概念时，在概念上先天缺失“社会体系”这个环节。

3. “政府”等同于“国家”，“法律”等同于国家

除了前文所述的第十一节将“社会”等同于“国”以外，《佐治刍言》也将 government、law 等概念与“国家”等同起来，如：

(DIFFERENT KINDS OF GOVERNMENT) 73. It is usual to say there are three kinds of government—Monarchy, or the rule of one; Aristocracy, or the rule of a superior hereditary class; and Democracy, or the rule of the people through representatives by election. . . . In point of fact, nevertheless, even the most absolute monarchies are obliged to yield a certain deference to public opinion, as, like every other kind of government, they only exist through the permission of the people, or some considerable portion of them. (英文底本)

(论人类分国) 第七十三节 地球所有国政，约分三种：一为君主国之法，一为贤主禅位之法，一为民主国之法……然国王权柄即无界限，所出政令不论可否，百姓俱不能不从，其权若有一定界限，亦不得不少留余地，使民心服。盖国以民为本，民心不服，其国必不能久长也。……（江南制造总局译印《佐治刍言》）

(DIFFERENT KINDS OF GOVERNMENT) 75. The principles of government, forming the science of Politics, cannot be considered as sufficiently determined to allow of our laying down any regular system; we can at the utmost indicate a few circumstances, which are usually seen in the relation of cause and effect in this department of national economy. (英文底本)

（论人类分国）第七十五节 国政应用何法，尚难臆断，故此处不能详论，第择其紧要数事约略言之。由此数事，究其所以然之故，并何以有利，何以有弊之由，亦能推阐数种公论。（江南制造总局译印《佐治刍言》）

(GOVERNMENT FUNCTIONS AND MEASURES) 6. The express function of government is to preserve the public peace, to secure the inviolability of the laws, and to conduct the intercourse of the state with foreign powers. The extent to which and government should go beyond these limits is a matter of dispute. Some hold that government should regulate the wages of labour, find work for the unemployed, fix the prices of commodities, support the poor, and interfere in various other ways with private rights and duties. (英文底本)

（第十二章 论国家职分并所行法度）第六节：国家职分应为之事，大概有三：一令国中平安，一令国人遵守律法，一料理本国与各国交涉之事。此三事外，另有许多小事，应归国政管理与否，尚难遽定。或谓各色人应得工资，并国中所出货物价值，均应由国家酌定；其人民不习工艺，与夫穷苦无告者，皆应由国家代觅艺业，给予养贍；此外各事，凡与民生相关系着，国家皆应出为管理云。（江南制造总局译印《佐治刍言》）

在这里，首先 government 被等同于国家，state 也等同于国家，在同一段里面。因在《佐治刍言》的翻译中，是不区分 government 和 state 的，虽然英文本的用词是有区别的。public peace 被等同于国

中平安，也不去解释 public 的特殊含义，这是传教士的翻译策略使然，还是笔者者的理解与考虑造成的，殊难分疏。但更重要的是，这种混淆在以后中国人以此书作为介绍西方政治制度、政治理论的最可信的合理性论证知识资源时，传达了出去，认为西方国家也是所有职能和权力都归于“国家”。“国家”对于中国人来说是一个内涵丰富到甚至带有象征性含义的概念，而西方的“state”其实不然，尤其在《佐治刍言》的原文。因此这种有意无意的误解，造成了日后对于相关问题的先验性知识和心理积淀，影响或延缓了大家在一个西方化的政治经济学理论体系中去正确理解之。

4. 淡化法律与自由的关系

(INDIVIDUAL RIGHTS AND DUTIES) 8. In all societies of human beings there are common peculiarities of character, and of habits of thought and feeling by which their association is rendered more agreeable. There are, however, diversities of disposition, and inclinations to peculiar convictions, which have a tendency to separate mankind. It is everywhere admitted, that society only can exist if individuals will consent to exercise a certain forbearance and liberality towards their fellow-creatures, and to make certain sacrifices of their own peculiar inclinations. Thus only can the requisite degree of harmony be attained. (英文底本)

第八节 凡有众人相聚成会，无论其会为大为小，必有公共之性情、公共之意见，则往来交接，彼此俱觉合宜。若会中别有一种性情意见，止能合一二人或数十人，而不能与大众相合者，其会必因此渐渐离散。故会中生齿殷繁之后，总不免有不同性

情、不同意见之人，坚执私心，以为己是人非，己直人曲，至彼此不肯相让，其会必永远不能和睦。是以会中人凡事皆须各相让几分，以为往来准则，若能彼此交让，则大家俱可相安矣。（江南制造总局译印《佐治刍言》）

第八节 凡聚了許多人 成了一个会 不论这会的大小 必定有一个公共的性情 公共的意见（大家以为是 大家以为非 这就是公共的性情意见了）然后往来交接 大家可以合宜 倘使这个会中 另有一种性情意见 只能够合一两个人 多至数十人 那不能同大众合一的 这会就因了这个缘故 要渐渐的分散了 所以一个会中 人多了总不免有意见不同的地方 以为我是人非 我直人曲 大家不肯相让 这个会就永远不能和睦 所以会中的人 不拘什么事 大家总要各让几分 这就可以大家和气 没有事了（白话演义本《富强起源》）

底本第八节从家庭圈出发分析个人与社会的关系。它说一个社会中有不同意见是必然的，因此为了维持社会，个人意志和自由必须有所牺牲。这种分析势必能在逻辑上引出下文的 regulation 和 Law 概念。而译本采用傅兰雅惯用的“会”一词来对应“society”，但是却并没有强调这个“会”处在与 Individual 的对应关系中。因而将原文的这种逻辑分析简化为和睦相处之道，淡化了“个人”与“社会”的关系中的“社会”概念。原文所述在一个社会中个人要让度自由，这样一种个人、社会、自由的递进关系，在译本中简化为一个特定组织“会”中的和睦之道，是不能坚执私心。而到了白话译本，则更通俗化为要尊重“大家以为是，大家以为非”，各要让几分才可以“和气”、“没有事”。

(INDIVIDUAL RIGHTS AND DUTIES) 9. While God has given man the gift of life, he has also given him the capacity to support that life, provide he duly employs the means, This capacity for exertion, however, would be useless without liberty to use it. Accordingly, every human being, of whatever colour or country, has, by a law of nature, the property of his own person. He belongs to himself. In ordinary language, man is born free. This freedom he is not at liberty to sell or assign. Neither, in justice, can any one take away his personal freedom, so long as he conducts himself properly and does not injure his neighbors . . . In law, this degree of freedom is called civil liberty, that is to say, liberty secured by the laws and subject to the regulations of the civil government. (英文底本)

(第二章《论人生职分中应得应为之事》) 第九节 天既赋人以生命, 又必赋人以材力, 使其能求衣食以保其生命。顾人既有此材力, 必当用力操持, 自尽职分。若不能自主作事, 则材力仍归无用, 大负上天笃生之意矣。故无论何国、何类、何色之人, 各有身体, 必各能自主, 而不能稍让于人。苟其无作奸犯科之事, 则虽朝廷官长, 亦不能夺其自主之本分。……是以国家所定律法、章程, 俱准人人得以自主, 惟不守法者, 始以刑罚束缚之。(江南制造总局译印《佐治刍言》)

第九节 天生的人 又付了一付材力给他 教他自己去求衣食 可以保全自己的性命 这是天的意思极好的了 但是有了这一副材力 一定自己用力去做 自尽职分 这就狠好 倘使不能

够自主（自己可以做主的意思）并且不能做事 那就白白的有了这材力了 所以不论什么国度 什么种类的人 大家有身体 大家就能自主 没有一点可以让个人家的 倘使这个人 并没有犯什么罪 做什么歹事 那就是朝廷同官长 亦没有可以夺他自主的本分的。……所以国家所定的法律 章程 都准人人可以自主 不过有一等不守法的人 害了人家的自主 那就可以用刑罚治他了（白话演义本《富强起源》）

原文强调 *civil liberty* 的合理性来自于自然法则，因此人生而自由，只要不触犯别人的自由便具有天然的合法性并受法律保护；译文则表述为法律允许个人自主。将 *civil liberty* 译为“自主”，本身是一个自上而下的概念。*civil liberty* 原本是一个自下而上的概念，是 *individual* 的天赋之权（原文：*man is born free*），而译成“朝廷官长”都不能“夺”的“自主”，实际上这种“自主”仍是置于对应臣服于“朝廷官长”的概念体系之中的。白话本更加“自主”阐释成“自己可以做主的意思”。

12. The idea of a perfect society supposed an assemblage of free citizens, each contributing his labours for the benefit of the whole, and receiving an appropriate remuneration, and each respecting those laws which have been ordained for the general benefit.（江南制造总局译印《佐治刍言》）

第十二节 今有若干人聚成一会，或成一国，欲其兴利除弊，诸事完善，则必使人人俱能自主，人人俱能工作，方能十分富庶。（江南制造总局译印《佐治刍言》）

第十二节 现在譬如有多少人 聚成功了一个会 或一个国家 要把他的有利的事 都兴起来 有弊的事 都除掉他 各事都要完善 那必定要教那个人 可以自主 每个人都有事业 方能够富强起来（白话演义本《富强起源》）

本章第 12 节原文是讲个人与社会以 general benefit 和 law 为原则联结起来，译文则以“求富庶”为论证分析的基础，淡化了 free citizens, law, society, general benefit 等概念。

(INDIVIDUAL RIGHT AND DUTIES) 14. It appears equally reasonable to expect of every individual in society an observance of its leading moral rules and legal provisions. If it is better to live in a civilized than in a barbarous community, we are not entitled to the benefit unless we contribute our part to what makes a civilized state namely morality and law; we must help to support these condition. . . . Its title to do all this has been acknowledged in every community since the world began, and to support it in this title is the duty of every citizen in every Free State.

第十四节 凡有若干人成会或成国，则其国内之律法章程，人人皆当恪守。盖人幸而生长文教之邦，其视生长野人之国者，已十分安乐。而欲享文教之乐利，则必守文教之章程，而不为有害文教之事。……此等律法，古时各国中已有行之者。凡有民主之国，其人民皆当辅助国家，行此警惰之善政也。

第十四节 凡有许多人 在一个国里 这一个国里的章程

律法 自应该恪守的 要晓得幸而一个人 生长在文教的国里 比了生长在野蛮国里的 已经天差地远 十分安乐的了 然而要享文明国的安乐 利益 必定要守文明国的章程 …… 这种法律 现在各国已有行过的了 所以许多百姓 成了一个国家 那百姓就应该帮了国家 行这个警戒懒惰的法子

此处把 individual 先译成普遍性的“人”，把 society 译成“会”，添加了“国”来与之并列。到了白话本中，这个“会”又不见了踪影，徒留下“国”。而原文说守法是每个“free state”里面“citizen”的责任，到译文里就成了人民辅助国家行的善政了，到白话本中更成了 citizen 更变成了“老百姓”。Free citizen 连含糊的“民主之国”的翻译也被抹去，成了简单的“国家”。

四 流传与接受

江南制造局译印的《佐治刍言》在翻译过程中表现出从“即物穷理之学”向“设事知方之术”的倾斜；在论证西方现行政治制度合理性时故意淡化某些核心的结构性概念以及抽换论证资源等译述倾向。其直接的结果是淡化或湮没了 individual 与 nation 之间的“社会”概念，或将其与“国”等同起来，同时也将“政府”等同于“国家”，将“法律”等同于国家。在解释西方从自然法则而来所谓天赋的“自由”时，将其放到专制君臣伦理体系中去解释，将赋予这种自由的主体由“自然法则”、“天”转换成朝廷和官长。不仅如此，它也因此而割裂了自由与法律之间的关系。

如此种种皆型塑了晚清中文世界出现的“西方政治之学”中间一些极为重要的面向。具体而言，《佐治刍言》作为 19 世纪末期中国知

识精英了解西方政治制度背后之学理依据的唯一途径，它对于英文底本内一些政治学结构性概念的上述重新解释会在读者心中形成倾向性的心理积淀。当这些知识精英以自己的言论著作向普通民众传达西政之理的时候，这种心理积淀也进一步构成了绝大多数中国人去接受“现代政治学”的知识准备。对于“中国现代政治学”的成形而言，这是其“前史”中重要一环。下文就具体讨论《佐治刍言》印行后在中文世界的流传应用与接受情况。

1. 《佐治刍言》在“西学东渐”架构下的流传与应用

从表一《〈佐治刍言〉笔者所知见各版本一览表》可以看到这个译本自1885年到1907年间不断有各种印本出现，更常被清末各种新学丛书所收录。表二厘清了晚清几个重要的新学丛书收录一个译本的情况。清末新学丛书的编辑与晚清科举内容的屡次变化有着密切的联系，它们常常是普通士人应付瞬息变化的科举内容改变的枕中鸿宝，是向广大走“正途”出身以举业为读书主要目的的士人引渡新知的重要津梁，笔者有另文详细讨论，此处不再赘述。但是，仅从收录《佐治刍言》之新学丛书的时间跨度来看，《佐治刍言》在“西学东渐”架构下充当了有关西政、公法、商学等领域内的主要知识来源这一角色，是大致无疑的。

表二 《佐治刍言》在晚清重要新学丛书中的收录情况

1896	上海鸿文书局	石印本	《西学富强丛书》	张荫桓	1册，第33册
1897	慎记书庄	石印本	《西政丛书》	梁启超	1册，第6册
1897	武昌质学会据制造局本重雕	刻本	《质学丛书初集》	汤寿潜	2册，第6—8册

(续表)

不详	不详	不详	《西学军政全书》	不详	1册, 第三册
1901	小仓山房	印本	《富强斋丛书续全集·公法》	袁俊德	1册
1907	江南机器制造总局	刻本	《江南制造局所刻书》	未署	3册, 第21—23册

除了大量新学类书, 晚清知识分子为了了解新知应付科举内容的改变, 以及随着维新运动、科举内容改变而来的地方一级教育考试内容的变化, 往往求助于当时出现的几种重要书目。1898年5月11日的《湘学新报》刊登了江西义宁仁义书院的一则启事, 要将该书院冬课的内容由诗赋改为策论^①。这显然是为了因应戊戌前后科举内容变化之动向的结果。这则启事不仅表示, 由于时局风气变化, 读书人所读之书也得有所变化, 讲求实学, 多读经济时务书。而对于“僻处偏隅”的人来说, 要快速找到讲求实学的经济时务书来读, 最便捷的方法是依靠书目。该启事在末尾列举了一些当时重要的新学书目, 并对这些书目的特长及用法作了介绍。

看《辘轩语》可知读中书门径, (武昌刻元程端礼《读书分年日程》亦学者必读之书), 看《初学读书要略》(叶瀚著) 可知读西书门径。经史子集要书, 其目具《书目答问》。近译西书及中人所著言西事之书, 其目具见《西学书目表》(附《读西学书法》, 梁启超著) 查阅二书, 便于够取。欲知近日中西情事, 莫如阅《时务报》。其议论明达, 视向来各报不同, 各省大吏俱札

^① 《江西义宁仁义书院变通冬课诗赋改为策论启》, 见《湘学新报》第三十六册, 1898年5月11日, 光绪二十四年闰三月二十一日。

飭属员，购给各书院士子批阅。《湘学新报》分史学、掌故、舆地、算学、商学、交涉六门。贯穿古今中外，讲求实用。每年末又附各门切要书目提要二页，指示门径。诚最便学者之书（湘抚陈鄂督张）曾札飭属员购给各书院士子批阅。

不难发现，在当时人的心目中，如《辘轳语》、《初学读书要略》、《西学书目表》等书目是以了解西学的方便门径，也是西学译本传播十分重要的途径，被纳入这些书目中去的书，会很快进入人们的阅读视野。因此我们可以通过分析这些书目收录《佐治刍言》的情况、对其的评价介绍甚至拒而不纳的情况，来考察它的流行与接受。

表三 晚清主要新学书目对《佐治刍言》的收录情况及其定位

年 代	书 目	《佐治刍言》 所处分类	提 要
1897年5月22日（光绪二十三年四月二十一日）	《湘学新报》 每期后附推荐 书目	商学类	佐治刍言 三册 制造局本 三本 英傅兰雅译 永康应祖锡笔 述。不详作者姓名。是书专论 家国相通之理，而主于人各用 其自主之权，以谋生计，使国 无游惰之民，最为明晰。所论 机器无害于民，及银行赊借诸 法，尤为中国所宜详究。法人 所主均财之说，此书力驳其非
1897年（光 绪丁酉年）	《西学书目表》	无可归类 之书	制造局本 3本 三百八十 “言政治最佳之书” 《西学书目表后附〈读西学书 法〉》称：“《佐治刍言》言立 国之理及人所当为之事，凡国 与国相处，人与人相处之道悉 备焉，皆用几何公论探本穷 源，论政治最通之书。”

(续表)

年代	书目	《佐治刍言》 所处分类	提 要
1898年(光 绪戊戌年七 月)	《中西普通书 目表》算学报 馆自刻,白竹 纸每部二角五 分 三角 孙 诒让序,平阳 黄庆澄纂	西学普通门 径书	《佐治刍言》探本穷源亲切有味 以上三书(指颜永京《肄业要览》,花之安《西国学校》)均不得仅作西书观故列于此
1899年	徐维则、《东 西学书录》	政治法律第 二\政治类	《佐治刍言》三册 制造局本 富强丛书本 石印本 格致书室排印本 上海排印本 军政全书本 英傅兰雅译,应祖锡述。前半多言政教,后半多言财用而以各申其自主之权为持论之主。书中论机器益民及除借诸法尤宜详究。作者不详其名字,殆深于公理者也。中国宜多译此种书,以启来者(东亚书局译有《欧美强国新政治学博议》《万国维新政治学》《英国社会古今义》。时务报馆译有《日本丛聚法规》均未出)
1901年	《西学通考· 西书考》,上 海书局石印本	政治类	用梁启超《读西学书法》提要
1902年	《增版东西学 书录》徐维则 光绪二十八 年十二月印	政治法律第 二\政治类	《佐治刍言》三册 制造局本 富强丛书本 石印本 格致书室排印本 上海排印本 军政全书本 会稽徐氏重印本(《增版东西学书录》,《近代译书目》第72页) 提要同1899年编《东西学书录》

(续表)

年代	书目	《佐治刍言》 所处分类	提要
不详	《上海制造局译印图书目录》，民国23年重印本	政治类	《佐治刍言》不分卷 三本连史六角 赛连三角五分
1909年(宣统元年)	《江南制造局译书提要》。翻译馆陈洙等编	政治类	《佐治刍言》三卷 撰人失名。英国傅兰雅口译永康应祖锡笔述。凡三十一章，逐条阐发。前半多言治具，后半多言财用。开章言人生多历一分患难即多增一分识见，以下立言以人人得其自主之益为指要。第十章有曰国以民为本，第九章有曰国政以能愜民心者为本，良以国与民有密切之关系也
1903年(光绪二十九年癸卯四月)	《京师大学堂暂定各学堂应用书目》、湖广总督署重刊	法学、理财学目下皆未收	法学译编都非佳本，慰情胜无，籍知其概。理财精意具见于《原富》一书，而近译东文简本恰合教科之用……
1903年	沈兆祜编：《新学书目提要·法制类》，上海：通雅斋印行	未收	
1904年后	顾燮光《译书经眼录》	未收	到民国24年顾燮光将1902—1904年间自己所见的译书再度编辑成册，就是《译书经眼录》。《译书经眼录》沿袭了《增版东西学书录》的体例，从其所收录的书目来看，来自日本的西学译书或者日本人写的有关西学的书籍占了绝对多数。

从1897年《湘学新报》后附推荐书目到1902年《增版东西学书录》，即戊戌维新至清末新政这段时期内，《佐治刍言》几乎是当时主要西学书目政治类下面唯一所收的译书。对于它的归类，有的也归于商学目，而梁启超的《西学书目表》则是将其置于“无可归类之书”下，其理由应是梁氏认为当时“政治类”是一个纯粹介绍制度性内容的概念，不能将具有学理介绍性质的《佐治刍言》归入，所谓“用几何公论探本穷源，论政治最通之书”。据《湘学新报》书目对此书的理解，《佐治刍言》主要是讲了“家国相通之理”，主张人都有为自己谋生计的自主之权，可以使国内无惰民。这些内容都是可以放到中国当时的伦理结构，转至统治理论的框架内去接受和阐述的。

除了清末那些主要的新学书目收录《佐治刍言》，并将其作为了解西方现行政治制度及其背后学理依据的主要知识来源之外，它也为清末地方教育改革提供了知识资源。

湖南时务学堂是戊戌变法维新思潮的产物，于1897年秋冬开办。据梁启超《湖南时务学堂学约》所载，该学堂功课分“溥（普）通学”与“专门学”两类。普通学人人必习，专门学每人各占一门。专门学分公法学、掌故学、格致学。公法学下，《学约》有如下注解：“宪法、民律、刑律之类为内公法，交涉约章之类为外公法。”《湘报》第102号所刊出的《学会汇纂·时务学堂功课详细章程》，列出《佐治刍言》是时务学堂专门科公法门的教材。安排在第五月让学生去读，言其“此为宪法学之书，然学者宜人人共读，可先于此时读之”，^①到八月份又将《佐治刍言》列于专门科公法门的必读书下称其“此为内公法之书”。

除了教育环节以外，湖南学政在出题选拔秀才的时候，也曾以

^① 《湘报》影印本，中华书局，2006年，下册第946页。

《佐治刍言》为题，比如《初十日考试长寿阴浏茶宁文童时务题》就有一题“近译《佐治刍言》跋”。^①在湖南著名的地方维新派团体南学会的藏书也有《佐治刍言》，其中有3套是由蒋德钧、刘麒祥、熊希龄分别捐出在会内传播供会员阅读的。^②

2. 阅读

《佐治刍言》通过被书目介绍、被类书阑入、被学会藏书处收藏供同人阅读，抑或被列为教材，成为考题，以这种种方式进入晚清士人的视野。那么这个译本进入阅读层次以后，又是被怎样解读的呢？因为唯有阅读，译本才有可能内化为中国知识精英本人知识仓储中的一部分，所以检视这个层面的事实，应是必要的。

出生于清同治十三年（1874）的孙宝瑄，是一名典型的中国士绅。他的父亲孙诒经，是光绪朝户部左侍郎。哥哥孙宝琦，曾任清廷驻法、德公使暨顺天府尹等官，民国后一度任北洋政府内阁总理。岳父李瀚章，乃李鸿章之兄，曾任两广总督之职。孙宝瑄以父兄之荫也得授过分部主事、保补员外郎及工部、邮传部及大理院等职。民国初年，还担任宁波海关监督。

孙宝瑄衣食无虞，做着不大不小的官。虽然父兄、岳父等都身居要职，但是他本人却相对比较悠闲。既没有郭嵩焘、王韬等人感时忧世式的沉重思想负担，也没有李鸿章、张之洞等朝廷大员复杂的政治背景和现实责任。与康、梁相比，他也不以时代的变革者自居。但是，他又性喜读书，尤其是对晚清以来流行的西学书籍极感兴趣：“自（癸巳）以后泛览史鉴，于历代兴亡得失，及典章制度之沿革迁

① 《湘报》第一百三十九号，《湘报》影印本，中华书局，2006年，下册第1358页。

② 《捐助南学会书籍提名》，《湘报》第40号，《湘报》影印本，中华书局，2006年，上册第320页。

变，究其大凡。又喜诵汉魏六朝之文赋。……遍涉诸子百家，旁及释道家言。又习日文，凡新译东邦书，无不读，尤注重政治、哲学”。^①同时，他交游广阔“居沪后，获交章太炎、贵翰香、严几道、谭壮飞、梁任公、夏穗卿、蒋观云、汪穰卿、欧阳石芝、邵二我诸君”。孙宝瑄既与晚清变革中各方面的重要参与者都有或多或少的亲友关系，自己却又没有处在时代的漩涡中心，而是扮演着悠闲的士绅角色，这使得他能够有一个相对健康与平和的文化心态来看待西学西政。孙宝瑄从光绪癸巳年（光绪十九年，1893）开始记日记，每年一册，未尝间断。今仅存癸巳、甲午合一册，丁酉、戊戌、辛丑、壬寅、癸卯、丙午、丁未、戊申各一册，其余各册皆毁于兵灾。这些留存下来的日记，被汇为《忘山庐日记》行世。该日记，向来都是学术界研究晚清西学接受情况的重要资料之一，因为这些日记基本上是一部读书笔记，详细地记载了孙宝瑄读过的书和他的读书心得。

表四就以这部《忘山庐日记》为主要考察对象，来分析《佐治刍言》进入士人阅读层次后被理解的情况。

表四 孙宝瑄《忘山庐日记》对于《佐治刍言》的阅读笔记

阅读日期	阅读者及出处	涉及内容	相关表述
光绪辛丑 (1901) 三 月二十七日	孙宝瑄，《忘 山庐日记》	新学书	晴。欲往习东文，会三六桥来 访不果。日中始出，在藩卿所 午餐。复诣丽轩谈。(晡)，至 广学会购得《天文图说》、《地 理全志》、《万国史记》、《佐 治刍言》，持赠金月梅。月梅， 晋产名女优也，聪慧爽闾，解

① 叶景葵：《忘山庐日记序》，见孙宝瑄：《〈中华文史论丛〉增刊 忘山庐日记（上、下册）》，上海古籍出版社，1983年9月第1版，第2页。

(续表)

阅读日期	阅读者及出处	涉及内容	相关表述
			文义，欲舍所业，从事西国语言文字。余谓曰：汝欲通他国方言，宜先明公理，知宇宙大势乃有用。遂购四种书使观之。且为摘示大略曰：熟此能换凡骨。月梅欣然。(第 339 页)
光 绪 辛 丑 (1901) 四 月 二 日	孙宝瑄，《忘 山庐日记》	维新与守旧	<p>观傅兰雅译《佐治刍言》人人有维新性质，无守旧性质。何以言之？人之心皆利是趋，而害是避。彼守旧者，惧新之足以害己，恐失其旧利，故坚不肯变革。使一旦知新之利，察旧之害，未有不谈新者也。故余谓无新旧之别，有愚智之别。</p> <p>野蛮人处于污浊之地而甘心焉，有人引之清洁世界，则大惊，退视其污浊，不可一朝居焉。然则好洁者，人之本性然也。守旧者不知新之利，及闻新理，退视其旧，亦不可一朝居。然则维新者，亦人之本性然也。(第 340 页)</p>
光 绪 辛 丑 (1901) 七 月 二 十 一 日	孙宝瑄，《忘 山庐日记》	格致学 利用厚生 之道 卫生	<p>《佐治刍言》云：欧西从各国所定法度中，择其尤合公用，得一种格致学问，而治民之具始备。余谓格致学出，其于世界国民利用厚生之道进矣。</p> <p>野蛮之国，无良法卫生，人多夭折。国既文明，则人寿无不增益者。近时英国有人寿比较数，谓较百年已经增益若干，此信而有征者也。(第 396—397 页)</p>

(续表)

阅读日期	阅读者及出处	涉及内容	相关表述
光 绪 辛 丑 (1901) 七 月二十三日	孙宝瑄,《忘 山庐日记》	理财	<p>《佐治刍言》云：英人玛刻骆尝释理财两字，为办理物料之律学。此言殊不可解。然细论之，凡人日用所需，莫非万物，惟有财能化万物，使供我用。是故以财为物料，以理财为办理物料之律。</p> <p>众人之事，宜听众人自理之。若事事用一人之为经理，鲜有不败者。……</p> <p>《佐治刍言》曰：天地间最珍贵之物，尽人可以公用者，空气、日光而已。余谓二者尚有水、火二物。然饮自来水，用自来火，尚需钱买，但空气、日光，则不用钱买也。(第 398—399 页)</p>
光 绪 辛 丑 (1901) 八 月十九日	孙宝瑄,《忘 山庐日记》	脑力与体力 工作之分	<p>《佐治刍言》云：凡人用力作事，无论其力为筋骨所出，或由脑子所出，皆可称之为工。忘山居士曰：工也者，心灵出而构撰万物，以益其群者也。无论其力出于筋骨，或出于脑子，皆不能不用心灵。但用筋骨时，费心灵者少，用脑时，费心灵较多耳。(同上，第 400 页)</p>
光 绪 辛 丑 (1901) 八 月二十一日	孙宝瑄,《忘 山庐日记》	公司 贸易 竞争 原则	<p>《佐治刍言》论西国有准一人或一公司，专造一种货物出售，如他人违例私造，准其人指控拿究者，以为病民之政。盖谓贸易之道，必有数家互相</p>

(续表)

阅读日期	阅读者及出处	涉及内容	相关表述
		专利法	<p>争竞，然后物美而价不至甚贵；若止有一家，则必任意索重价，货虽甚劣，而国人不得不往购之，则买物者受累无穷矣。忘山居尼士曰：由此说也，则专利一法岂亦有弊乎？虽然，欲救其弊，亦非无法也。其法奈何？曰：凡创新法制器者，除自己售卖外，有他人欲仿造以博利者听，惟所得必取五分之一于创物之人，如是则创物者不失专利之益，而又无一家居奇之害矣。</p> <p>人与人共处世界上，必有相抵之权力，乃不敢不尽其职分，而彼此受益。若权力不能相抵，则世间一切事皆将退化。然抵力分二种：一、国家设法律以生民之抵力者；二、听民之互为抵力，而国家不与闻者。如通商贸易之事，即听民互为抵力之一端也，国家万不可与闻。说详《佐治刍言》第二十六章。（第 401—402 页）</p>
光绪辛丑 (1901) 九 月五日	孙宝瑄，《忘山庐日记》	官办钱价是专制之弊	<p>观于乾隆十三年之谕，谓市井之事，当听民间自为流通，一经官办，本求有益于民，而奉行未协，转多扞格。曩者京师办理钱价，屡变其法，讫无成效，只得以不治治之云云。……此则非特专制为然也，《佐治刍言》发明此理甚精，余亦论之于前矣。（第 408 页）</p>

根据孙宝瑄的认识,《佐治刍言》是一部可以向女伶如金月梅者(此伶人为晚清根据《三言两拍》等来编演新戏极为出名的京剧红伶,与学界、政界之人多有往还,为郑孝胥外室)推荐的能讲明“公理”的新学书。可以帮助她“明公理,知宇宙大势”,称“熟之能换凡骨”。不过对于孙宝瑄而言,该书除了关于维新守旧等的观念进入孙宝瑄的思考而外,引起他注意的基本上还是关系西方商务、经济、金融等知识的介绍。关于西方现行政治制度背后为梁启超所注意到的学理论述之内容,并没有给孙宝瑄留下十分深刻的印象。

3. 成为论证资源

前文已经提及唐才常在1898年的《辨惑》一文中,曾经引述《佐治刍言》的译文来论述自己的观点。将“《佐治刍言》曰”与“佛家”言并列,来阐述人不能独善其身,必须起而行道,参与到国家事务中去。虽然,通过对比英文底本的原文与中译本以及白话演义本的文字,明显感受到唐才常对于西方政治学学理所强调的个人、社会、国家这三者之间层层递进的逻辑链尚茫然无知,只是将《佐治刍言》不主张人脱离社会理解为不应该独善其身于乱世中做在野不言政的隐士。也就是说他引用他所相信的所谓西方政治之学学理来作为论证资源,实际上乃是基于误读。但是这种误读至少一则显示了《佐治刍言》已经内化成他自己的知识资源,可以随口征引,讨论时事;二则表明,唐才常相信,对于他的目标读者群而言,这部书已经是一个具有公信力的合理性论证资源了。

无独有偶,随手征引《佐治刍言》来论证自己的观点,也是廖平喜欢做的事情,他在《知圣篇》下中有两次引用了《佐治刍言》的观点或论述来证明自己的看法。

《诗》以长寿大年为皇帝之盛事,又以疾病为灾厉,而福祸

亦以刚强与弱病分。《佐治刍言》言谓文明之国极详卫生，英国人民较前人年寿大有进境，更为可量云云。

火木二道诸小行星，近乃测得，西人皆以“女”名之。列于《谈天表》中一百十余星，皆以“女”名。……言天下一家，中国一人，实《诗》、《易》之大例。《佐治刍言》深明此理。以天下比室家，男女配合，即平治天下之大纲。

《知圣篇》两处征引《佐治刍言》之处，一为应用书中所言的西方文明之国的具体情况，二为引用书中所示从“男女配合”出发，以“室家”为“天下”大治之基础的学理。这表明《佐治刍言》所言的西方世界一些具体的文明、卫生制度之类知识、以及经翻译改头换面后能与中国本土伦理相契合的“家、国一也”的论述已经内化成清末某些维新知识分子重要的知识资源，达成了某种共识，不仅可以随口征引，也无需详细注释就可以期待目标读者群的理解。

至此，江南制造局译印的《佐治刍言》作为 19 世纪 80 年代中国第一部系统介绍西方政治制度背后之学理的译著，以其独特的译述倾向，型塑了晚清中国“西方政治之学”的一些重要面向。并通过各种书目、各种新学类书，借助于戊戌维新、地方教育改革、科举内容变更等实际层面的东风进入晚清知识精英的视野。他们通过阅读，重新理解这些知识，将其内化成自身知识资源的重要组成部分，成为以后立论著述的资源。到了 19 世纪末，甚至成了知识界普遍而具有公信力的合理性论证资源。这个过程上文已经略作描述，我们借此得以窥见中国人根据自己所见、所知、所解型塑出来的“西方政治之学”之一斑。

近代中日基督教和平主义者的命运*

——以徐宝谦与贺川丰彦为个案的比较研究

刘家峰

前 言

基督教对待战争的态度自四世纪以来就有“和平主义”和“正义战争”的争论，前者反对一切暴力和战争，后者强调符合“正义原则”的战争是必要的，这种争论直到今天在教会界也没有解决。本文所关心的是中日两国的基督教和平主义立场、行动及命运。笔者无意对两国的基督教和平主义者做全面的分析，仅对其近现代代表人物徐宝谦和贺川丰彦进行个案比较研究。笔者相信此研究有助于我们加深对东亚基督教和平主义运动的发展及命运的理解。^①

徐宝谦，中国著名基督徒知识分子、作家，1892年生于浙江上

* 本文研究得到华中师范大学“近代东北亚基督教运动比较研究”项目资助，特此致谢。

① 学术界目前关于中日基督教和平主义的研究关注不多。中国方面，主要有姚西伊教授所做的系列研究，如《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》，载刘家峰编：《离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起》（上海人民出版社2005年版），第57—88页；《二十世纪前半期中国基督教和平主义运动与思潮》；《吴耀宗唯爱主义思想初探》（以上两篇皆是未刊论文）；日本方面，主要有Nobuya Bamba & John F. Howes 编的 *Pacifism in Japan: The Christian and Socialist Tradition*, Kyoto: Minerva Press, 1978. 其中有关于贺川丰彦的研究论文，见 Yuzo Ota, “Kagawa Toyohiko, A Pacifist?”, pp. 169—197.

虞章镇一个具有深厚儒家背景的家庭。1910年入北京税务专门学校，1913年皈依基督教，1915年毕业时放弃待遇优厚的海关职位，到北京青年会就任干事。1924年获哥伦比亚大学硕士学位，回国继续担任青年会工作，同时兼任燕京大学教授。1935年他去江西黎川农村实验区担任总干事两年，战时辗转到达成都，负责基督教经典翻译出版工作。1943年冬天在去重庆旅途中遭遇车祸，1944年1月去世。^①

贺川丰彦是日本著名牧师、布道家、劳工运动领袖和作家。1888年生于神户一个官宦家庭，父母早逝，后在美国传教士 H. W. Meyers 的支持下读完中学，1904年受洗入教。1909年他住进神户贫民窟，开展教育、医疗等救济工作。1920年代后期，他在东京开始推广经济合作运动，1929年在全日本发起“神之国运动”。贺川一生著述甚丰，作品被翻译成多种文字，包括中文。在第二次世界大战前，贺川已蜚声国内外。1920年贺川来上海讲学时，陈独秀赞扬他在贫民窟的工作，孙中山与他会面。^②有传教士把贺川、甘地和孙中山相提并论，誉为三位“现代东方的哲人”。^③战后，他致力于推动日本的和平运动，1955年曾被提名诺贝尔和平奖，1960年去世。^④

① 关于徐宝谦的研究，详见吴利明：《基督教与中国社会变迁》，香港：基督教文艺出版社1981年版；Yeung Kwok-keung, *Taking up Worldly Causes with a World-Rejecting Spirit: the Religion-Political Identity Negotiation of the Chinese Christian, Xu Baoqian 1892—1944*, 香港中文大学博士论文，2000年。

② 这次会见很少为人所知，具体研究见（日）浜田直也：《孙文与贺川丰彦——1920年的上海会谈》，《孙文研究》第30号（2001年7月），第1—25页。

③ Paul G. Hayes, “Wise Men from the Modern East”, *The Chinese Recorder*, Vol. 64 (1933), p. 770.

④ 关于贺川丰彦的传记很多，早期传记多带有宣传性，在事实方面多有夸张，如 William Axling, *Kagawa*, New York: Harper and Brothers, 1932。最近较好的研究性传记有 Robert Schildgen, *Toyohiko Kagawa: Apostle of Love and Social Justice*, Berkeley: Centenary Books, 1988。

从上述两人的简历看，贺川在国际上的知名度要比徐宝谦高很多，但作为基督教和平主义者，他们都是当时有影响的代表性人物。两人不同的思想背景以及各自所面临的国家处境和挑战，使他们在和平主义理论渊源、发展、实践方案等方面都展现出不同或相同的特色，以下分别予以简要分析、比较。

一 徐宝谦：从民族主义到唯爱主义

徐宝谦并非入基督教后就提倡和平主义，相反，很长时间内他都自称是一个“狭义的民族主义者”，这点在他撰写的《我讲国际主义的经过》一文中明确的表述。^①徐读中学时，其伯父曾同他约法三章：不许入洋教，不许入革命党，不许剪发辫，但后来一一被徐宝谦打破。民国成立后，他很快对革命党人的腐化表示失望，后加入孔教会，这也让他失望，其精神陷入苦闷。适在此时，北京基督教青年会成立，该会经常邀请世界名人来演讲，这引起了他对基督教的好奇心，并在1913年的一次夏令会中决志皈依基督教。^②

从徐宝谦信教经历看，他所以研究基督教，主要是对中国政治的不满，希望能从基督教中寻求国家富强的方案，其动机显然带有民族主义的倾向。民国成立后，有所谓“五族共和”的名词和事实出现，徐宝谦这才恍然大悟，“知道先前所抱狭窄的种族思想，不合正义公理，无非是中宣传家之毒而已”，他自称这是他获得国际思想的第一步。^③但这

① 徐宝谦：《我讲国际主义的经过》，《真理与生命》第二卷第十六期（1927年12月），第15页。

② 徐宝谦：《二十年信道经验自述（一）》，《真理与生命》第七卷第七、八合期（1934年5、6月），第27—30页；亦见徐宝谦编：《宗教经验谈》，上海：青年协会书局1934年版，第44—50页。

③ 徐宝谦：《我讲国际主义的经过》，第12页。

时他没有放弃以前的“种族思想”，一直到在美国进修期间（1921—1924），他才完成从民族主义到国际主义的转变。其转变的主要因素来自他在美国的亲身感受，他本人也成了种族歧视的对象，美国的种族问题，犹太人所受的迫害，正在兴起的非战思想等给他留下深刻的印象。同时，他回国途中特意在日本停留，所见所闻，让他觉得以前仇视日本人的心理，“实在是最不合理的”。^①这些都坚定了他提倡国际主义的决心，回国后不久就著文提倡“中日合作论”。

徐宝谦回国时也正是国内基督教和平主义运动刚刚兴起之时，其主要标志是中国唯爱社的成立。唯爱社（Fellowship of Reconciliation）由英国贵格会的霍德进（H. T. Hodgkin，1905年至1910年在四川传教）在一战爆发后所创办，以不加入战事相号召。中国唯爱社于1922年在北京成立，总部设在南京，各地社友以传教士为主，中国信徒占少数。^②值得注意的是，虽然徐宝谦一生主张唯爱主义，与唯爱社过从甚密，但从未正式加入唯爱社。

不幸的是，1925年“五卅惨案”发生，国人要求武力抵抗列强的民族主义（当时更多称之为“国家主义”）运动蓬勃发展，并引发了新一轮非基督教运动的高潮，这对刚兴起的唯爱主义运动是严峻的考验。中国基督徒必须应对外界对他们没有“国性”、“不爱国”的批评，于是，基督教的民族主义很快在教会内成为主流。主张唯爱主义的徐宝谦，这时仍敢冒不韪，提醒信徒和国人要看到民族主义的两面性，特别是其侵略性的一面，“国家主义，在历史中固已有若干功绩，然其为侵略主义的导线，亦为必不能讳的事实。试问今之提倡国家主

① 徐宝谦：《我讲国际主义的经过》，第14—15页。

② 徐宝谦：《记南京唯爱社会议》，《真理与生命》第四卷第一期（1929年3月），第8页。

义者，能否保证将来中国绝无侵略的野心？能否使中国数千年来喜爱和平的精神不因此而堕失？”^①徐宝谦认为国人当前主张武力，并非只求自卫，“何以知强盛后，不蹈帝国主义国家之覆辙？”^②

徐宝谦把这种国家主义称之为“窄义的国家主义”，“这种国家主义，是根本上与国际主义相冲突，也是我所极端反对的”。他要提倡的是“正当的国家主义”，它与国际主义“不相冲突，且可收互相补充的利益”。徐宝谦认为要达到国民运动的目的，非兼采国际主义的精神与手段不可，因为国内的恶势力往往与国际的恶势力互相勾结，故欲打破国内的恶势力，非用国际大手段不可。^③

尽管有徐宝谦以及唯爱社同仁对和平主义的鼓吹，但中国基督教和平主义运动在持续高涨的民族主义潮流面前很快出现了衰退迹象，社员人数以及组织活动都减少很多，到1929年唯爱社在南京召开全国大会时，以前比较活跃的北京唯爱社，现在“不啻无形消灭”；南京唯爱社颇有生气，但社友15人中，也只有1人是中国社友。^④在和平主义运动走向低潮时，徐宝谦并未改变自己的主张，他在解释他所以未加入唯爱社的原因时再次强调他对唯爱的主张是“完全赞同的”，之所以未正式加入者，是“因为觉得唯爱社在中国的运动，颇有信仰不坚名实不符的危险，故宁愿立在社外作友谊的批评与鼓励。”^⑤

“九一八事变”发生后，中国教会在对待日本武力抵抗还是唯爱和平的问题上再次发生激烈的争论。燕大学生曾总结当时的讨论大致

① 徐宝谦：《敬告今之提倡国家主义者》，《生命月刊》第五卷第四期（1925年1月），第2页。

② 徐宝谦：《再质国家主义者》，《真理周刊》第三年第二十四期（1925年9月），第1—2页。

③ 徐宝谦：《编者言》，《真理与生命》第二卷第十六期（1927年12月），第2页。

④ 徐宝谦：《记南京唯爱社会议》，第9页。

⑤ 徐宝谦：《中国唯爱社之危机及任务》，第5页。

有三派：武力抵抗派、中间调和派和唯爱派，徐宝谦自然被列入了唯爱派。^①很显然，唯爱派自争论开始一直都是中国基督教界的少数派，到抗战全面爆发后，连立场最与之接近的中间派也开始与其疏远，并指责他们作为国民不尽国家义务。^②1937年8月，基督教中外教会人士在庐山集会讨论如何应付战争，大部分基督徒都持自卫抗战的立场，只有两位中国人持和平主义立场。传教士发现中国教会人士“无论对理论的还是实践的和平主义都不感兴趣”。^③

尽管如此，徐宝谦仍坚持为唯爱主义辩护，拒绝采用武力的途径，在他看来，“战争的途径，根本上与基督教唯爱的精神相背驰。战争的目的在力服，基督教则主感化。战争所用武器在毁灭，基督教则主救赎。战争时所用之宣传方法，往往颠倒是非，基督教则重事实。战争之结果，使仇恨报复的心理深刻化，基督教重友爱，从根本上消弭战争的原因。两者的方法与手段及结果，既然这样不同，当然无调和之可能。”^④因此，如何根据基督教教义，找出一种足以代替战争而又能根本解决国际纠纷的方案，徐宝谦认为这是中国基督徒当前的唯一任务。

“九一八”之后，徐宝谦提出解决中日问题的很多具体方案，并努力去推动实施。这些具体方案包括：让中日两国的自由思想者欢叙

① 刘子静：《基督徒与国难》，《真理与生命》第七卷第五期（1933年3月），第33页。

② 具体分析见姚西依：《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》，第57—88页。

③ “What Can a Christian Do in Case of War?” *The Chinese Recorder*, Vol. 68 (1937), pp. 611—612; “The Chinese Church’s Position on War”, *The Chinese Recorder*, Vol. 68 (1937), p. 657.

④ 徐宝谦：《基督教对于中国应有的使命》，《真理与生命》第七卷第三期（1932年12月），第14页。

一堂，讨论并找出基督教的解决方案；两国应设一适当的教育机关，用较高的思想培养一般民众，使不致受宣传和情感作用的影响；^①召开国际圆桌会议；两国战争发生时，共同派员到当地调查事实真相，随时宣布，并主持公道，提出解决方案。^②

在徐宝谦和青年会领袖顾子仁的努力下，一个规模很小的中日基督徒会议于1934年8月14—18日在北京召开，只有8位中方代表和5位日方代表（2名教授和3名学生），皆以个人身份参加。有趣的是，与会双方的学生都认为对方的基督徒学生具有太强的民族主义。^③这次会议除了具有中日沟通的象征意义外，并没有产生任何实际效果。

徐宝谦在1933年给学生的一封信中提到，他曾打算亲自到日本去住几年，作国际合作的准备，并与日方通信接洽，“大概早则今年秋天，迟则明年可以实行”。^④但最终未能成行，后来他离开燕大去江西黎川进行农村实验了。在他的思想中，这也是实践唯爱主义的途径之一。抗战开始后，基督教和平主义在中国几乎失去了话语权。为躲避战火，徐宝谦也只好带领全家从上海辗转到了四川，他一路见证了抗战所带来的英勇气以及国家新希望。在1940年的一篇文章中，徐宝谦表达了他对战争所造成的巨大牺牲的无奈，但他仍提醒注意和平主义对抗战的间接贡献。^⑤在全民抗战的局势下，徐宝谦显然也不

① 徐宝谦：《怎样解决中日问题》，《唯爱》第四期（1932年2月15日），第9—10页。

② 徐宝谦：《国难与基督徒》，《真理与生命》第七卷第四期（1933年1月），第3—4页。

③ P. C. Hsu: "A Sino-Japanese Christian Conference", 《真理与生命》第八卷第五期（1934年10月），英文版第1—7页。

④ 《通讯·徐宝谦答蔡咏春》，《唯爱》第七、八合期（1933年3月），第44页。

⑤ 见徐宝谦：《抗战建国中的基督教信仰》，吴耀宗编：《基督教与新中国》，上海：青年协会书局1948年再版，第146—147页。

可能再去宣传和平主义，但他没有停止思考和平主义的践行方法。

二 贺川丰彦：多面相的和平主义者

据已有研究，贺川丰彦主张和平主义最早可以追溯到他的中学时代，他已受洗入教。这时正值日俄战争，他就读的德岛中学要求学生穿军服，并必修军训课。有一天，学生都在行军训练，贺川扔下手中的武器，宣布他是和平主义者。教官命令他捡起，贺川拒绝，因此被揍了一顿。^①1906年，他入明治学院，在《德岛每日新闻》发表了《世界和平论》，这篇文章引用了康德、黑格尔、马克思著作以及当代文献，显示出他的和平主义倾向。^②1915年他出版了《贫民心理的研究》一书，批评政府不顾众多贫困人口，仍大量开支军费。1917年从普林斯顿回国后，他写了一篇名为《和平之路》（1919）的文章，批评日本把“二十一条”强加给中国。他在文章中疾呼：“用剑获得的和平不是和平。让我们离开军队！只有这样才会有真的和平。”^③1924年，他联合泰戈尔、甘地、爱因斯坦、罗曼·罗兰等人共同签署了一份《废除兵役宣言》，并于次年交给国联。20世纪20年代以后，贺川在和平主义方面的努力主要是以组织者和公共演说家的身份进行，吸引了大量民众，特别是在海外，如中国和美国，他被看作日本和平主义运动的领袖。^④本文将着重讨论贺川与中国的交往以及他对中日战争的立场。

早在1920年8月，贺川曾应上海日本人基督教青年会和内山完

① 前揭 Robert Schildgen 书，p. 25。

② 前揭 Yuzo Ota 文，p. 173。

③ Ibid.，p. 175。

④ Ibid.，pp. 176—177。

造邀请访华，担任第一回“夏季自由大学讲座讲师”，连续讲座和举行早祷会5天。^①1927年8月，贺川应中华全国基督教协进会邀请，到上海参加“全国基督化经济大会”。他很关注中日之间的政治和经济冲突，反对日本在东三省的野心。他认为解决经济的难题，应用科学方法，实地研究，教育指导，不宜侵略邻国土地。^②1928年5月，日军在山东制造“济南惨案”，显示田中内阁在实施进一步的侵略政策，这对贺川产生很大的刺激。8月，他和一群和平主义者组织了“全国非战同盟”，他担任委员长，宣布十条主张，包括实施巴黎和平条约、团结世界和平力量、削减军费、反对帝国主义教育等。^③

1930年7月，他应中华基督教会邀请，来杭州参加该会会议，并发表多次演讲。他向中国同道为日本的侵略行径道歉，他说：“我一直主张基督教的国际主义，因为基督教就是国际的。我很爱日本，因此我为这个国家服务。但是，我从来没有忘记我也是天国的一个子民。我首先是上帝的子民，然后才是日本的国民。”^④这次访问，使贺川在中国的声誉达到前所未有的高度。1931年1月15—18日，贺川再次应邀来到上海，在沪江大学接连发表三次演讲，主题是基督教与社会秩序、城市问题等，深得中国教会人士好感，一位听过他演讲的中国基督徒评论贺川“更像中国人而非日本人”。^⑤

“九一八事变”发生时，他正在从美国返回日本的途中。他在日

① 米沢和一郎编：《贺川丰彦Ⅱ》，东京：纪伊国屋书店2006年版，第602页。

② 邢德：《贺川丰彦评传》，上海：中华全国基督教协进会基督化生活委员会1927年版，第17—18页。

③ 前引米沢和一郎编著，第581页。

④ A. P. Kepler, “The General Workers Conference of the Church of Christ in China”, *The Chinese Recorder*, Vol. 61 (1930), p. 549.

⑤ Ida Belle Lewis, “Kagawa: Prophet of Radiant Abandon”, *The Chinese Recorder*, Vol. 62 (1931), pp. 180—181.

记本上写下两首诗，其中一首题为《焦虑的孩子》，用英文写的。有这样的句子：“我再次成为焦虑的孩子，满载日本的罪……向中国道歉，向世界道歉。”^①1932年，他又写下一首类似的英文诗，发表在《教务杂志》上，题目是《心痛的孩子》(Child of An Aching Heart)^②。同年3月，由于贺川在自己主编的《耶稣之友》上发表了抗议日本侵略中国的文章而遭到地方当局囚禁。^③

为了加强中日基督教界的沟通，1932年11月，中华全国基督教协进会仍按惯例派代表参加日本基督教协进会的年会。中国代表也和贺川见面，但贺川并没有就中日关系表示什么。^④1933年6月，燕京大学、金陵女子大学和金陵神学院的三位中国学生访问日本，其中一个重要活动就是与贺川的会面。6月25日他们见到了贺川丰彦，同时参加他主持的礼拜。贺川向中国学生解释了他对中日事件缄口不言的原因。他说他现在所能走的只有两条路：一是坐监，二是创办和平教育。他认为眼下日本第一应做的事，就是悔改，日本既犯了破坏和平的大罪，为永久计，就当用彻底的和平教育来弥补。关于东三省问题，贺川认为虽一时为日本所得，但决不能为日本所有，因中国东三省移民的生活程度和那魁梧雄伟的体格，非日本国民所能望其项背；况且地处寒带，非日本国民所能耐，所以纵令日本政府以高压政策促使人们迁移，也决非持久。因此，他认为中国不必着慌，唯一的出路还是经济与文化的竞争。贺川不赞成中国的武力抗战，“假如中国以武力夺回东三省，那简直是劳而无功，仅供牺牲而已”。他说，中华民族的特长在于同化别人的力量非常之大，所以对日本的文化侵略不

① 前引 Yuzo Ota, p. 177.

② *The Chinese Recorder*, Vol. 63 (1932), p. 308.

③ 详见《布道杂志》第五卷第四期(1932年7月)，第73页。

④ L. H. R., "A Visit to Japan", *The Chinese Recorder*, Vol. 64 (1933), p. 130.

必惧怕。中国学生对贺川的态度有些困惑，甚至不满。^①

1934年3月，贺川在参加完菲律宾基督教协进会会议后，取道中国，在香港、广州和上海停留十天，发表不少讲演。每次正式讲演前，他都要先向听众为日本军阀对中国的伤害表示道歉，请求中国人原谅。^②3月11日，他在上海出席《爱的科学》中文版的出版仪式上，为中文版写的序言也充满了忏悔之情：

我觉得非常的难过，因为我们日本人对于中国不断地破坏着爱的法则。我爱日本样地爱着中国，而且我是永久的祈祷着中国早能得到太平的日子。……即使我代替日本对中国作一百万回的谢罪，也不能谢完了日本的罪吧。……我羞愧我没有感化日本军阀的力量。……饶恕我吧，产生过孔子和墨子的国民啊，日本民族总有一天也会丢弃了枪炮而在十字架的爱上觉醒罢。现在我除了谢罪之外没有想别的。如果中国的同志们有来翻开这本书一读的时候，请记住在日本也有许多年轻的灵魂是像我这样忏悔着而恳求谢罪。^③

“七七事变”爆发后，日本政府决定实行全民参战的国民精神总动员，要求全国民众和各组织的支持。1937年7月，日本基督教协进会立刻成立一个30人的特别委员会，做了四点声明，内容包括“为了表示我们对帝国军队的辛苦，我们将采取措施安慰他们。”^④该

① 张雪岩：《东瀛归来》，《金陵神学志》15卷8期（1933年10月），第30—31页。这次访问的报道，亦见“Editorial”，*The Chinese Recorder*，Vol. 64（1933），pp. 697—698。

② “Dr. Kagawa Visits Canton”，*The Chinese Recorder*，Vol. 65（1934），p. 339。

③ 贺川丰彦著、俞康德译：《爱的科学》，上海：广学会1934年版，第1—2页。

④ “Church of Japan in War Time”，*The Chinese Recorder*，Vol. 68（1937），p. 658。

声明所表达的立场显然与和平主义的信仰相去甚远。日本教会在这时已开始集体转向，一些基督徒试图把神道教与基督教紧密结合起来。

此种情形下，贺川仍在1938年《日本基督教年鉴》上发表文章，批评日本教会完全堕入民族主义，指出基督教作为爱的宗教，本来应该充满热情和吸引力，但现在变得冰冷和让人厌恶了，失去了上帝信仰的活力和独特性。他发现很多基督教组织已“变得极端民族主义”，和平主义运动被人讥笑，任何反对军方行动或声明的言论都为法律所禁止，报刊甚至连“和平”两字都不能出现。^①这篇指责民族主义的文章，让贺川承受了被宪兵逮捕的风险。显然，这时再提倡和平主义已不合时宜了。

1940年8月25日，贺川被宪兵逮捕，直接原因是他给美国的宗教组织发送了一些反战文章，并批评了日本对中国的侵略。这个消息由传教士迅速传到海外，让人们看到他仍是一位坚定的和平主义者。9月13日，他很快被释放。^②

1941年太平洋战争爆发后，贺川对待战争的态度有了很大的转变，他反对日本侵略中国，但认为日本与美国及英国的战争是正义的。1943年5月他由于涉嫌反战和传播社会思想再次被捕审讯。之后，他宣布他不再是一个和平主义者，退出世界反战联盟和日本唯爱社。贺川说：“最热忱的和平主义者，在看到邱吉尔和罗斯福准备联手来毁掉日本，这个东方唯一独立的国家之后，都无法再保持以前的信仰”，“我已下定决心，即使其他日本人都已死去，只有我还活着，我也要继续保卫日本，让独立和自由不会从东方消失。”^③

① Kagawa Toyohiko, "The Church and Present Trends", *Japan Christian Year Book*, Vol. 36 (1938), pp. 170—171.

② 前揭 Ota 论文, p. 178.

③ *Ibid.*, p. 191.

战争时期，贺川仍四次来中国布道演讲，所讲内容不外乎“大东亚圣战”期间，“中日基督徒应合作”云云。根据一位与贺川交往很深的美国传教士贝克（Richard Terrill Baker）的说法，贺川在公开场合说日本是帮助亚洲所有国家从西方殖民统治中解放出来，但在私下的会谈中，仍对日本侵略中国表示遗憾。^①

诚然，贺川丰彦在战争时期呈现出难以把握的多面性，在中日战争和太平洋战争前后，他对中国和美国的态度以及和平主义的立场都有不小的差异，他的人格表现似乎也充满了矛盾。大田评论贺川的和平主义是“既不一贯又不坚定，只能说倾向和平主义”，他认为这是贺川战时的投机主义（opportunism）造成的。^②笔者认为，如果考虑到战时日本政府对基督教以及和平主义运动的严格控制甚至迫害，或许我们能对贺川在战时向民族主义“投降”给予更多同情的理解。贝克早在1947年曾就贺川的“变节”极力给予解释、辩护。他提到一个事实，在战争时期，贺川没有参加过任何一个当时铺天盖地的各种爱国组织。他认为贺川在战时所为，都是出于为了让整个教会避免政府的打扰。贺川自己承认在他面前只有两条路：一条是殉道，一条尽可能少些屈从，仍能活着担起教会的重担，继续工作。贺川选择了后者，他的理由是日本教会还很脆弱，已被（政府）毫不留情地压制；如果他再进一步地反抗，很可能导致像1600年的大迫害。^③

我们只能说，贺川并不是一位绝对的和平主义者，不会在任何政治环境下都会把和平主义的思想变为行动。何况，贺川对实现永久的和平主义有他自己独到的理解，即用经济合作运动的方式来推进世界

① Richard Terrill Baker, *Darkness of the Sun: The Story of Christianity in the Japanese Empire*, New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1947, p. 147.

② 前引 Yuzo Ota, p. 197.

③ 前引 Baker 书, p. 156.

和平（详下）。其实，无论在中国、日本还是欧美，战争时期民族主义与和平主义不可调和的冲突，都是普遍存在的。

三 徐宝谦与贺川丰彦关于和平主义的理论思考

徐宝谦和贺川丰彦虽然都在美国受过系统的神学或哲学教育，但都算不上神学家，他们也不愿意以神学的方式来思考问题，似乎更愿意从基督教基本教义出发，结合他们的亲身经历和生活经验，提出他们对基督教信仰的理解以及行动纲领。这里把他们关于和平主义的理论思考作一概括与比较。

前面已谈到，徐宝谦的和平主义思想是以基督教的“唯爱”为特征，“爱”是一切的基础，是消除战争的根本。“战争不能消除战争，暴力不能废止暴力。从我们的观点看，世上只有爱，能胜一切恶。一切问题的根本解决，不在他人，而在我们自身。我们应将一切仇恨从心中除去；从耶稣所表示的爱里，找出一条解决问题的出路。”^①这是唯爱社的宣言，也是徐宝谦和平主义思想的根本出发点。到20世纪30年代末期，徐宝谦对和平主义又有新的表达，他说：“基督教和平主义不过是在任何条件下都把爱应用在生活中，因此，它不是不切实际的乌托邦理想，也不是软弱无力的感情用事。”^②由此可见，“爱”的思想在徐宝谦信仰中所占的地位。

“九一八事变”和“七七事变”之后，大部分基督徒虽然并不否认基督教“爱”能运用于社会一切领域的效力，但他们认为中国还不

① 徐宝谦：《记南京唯爱社会议》，第10页。

② P. C. Hsu, "Pacifism", *The Chinese Recorder*, Vol. 70 (1939), p. 499.

具备实行“唯爱”的条件。有基督徒批评说：“这种论调不消说是悬想太高了，因为站在我们现在这种地位，从事实方面来看，我们根本不配有这种奢望。”^①“武力抵抗”是大部分基督徒认为应付时局的合理选择。抗战爆发后将近两年，徐宝谦亲眼见到中国军民进行了英勇的抵抗，在这种形势下，徐宝谦作为一个中国基督徒，“禁不住感到巨大的挑战”。他又联想在整个西方的历史上，“也没有一个国家曾实行过‘爱你的仇敌’的教义，这个挑战就更严峻了”。^②

这些挑战迫使徐宝谦对民族主义与和平主义的关系重新进行思考，他在江西的农村经历让他对民族主义有了新的认识。1937年，他从南昌发给中国唯爱社的一封信中这样写道：

过去我在谈论民族主义的时候总是以轻松的语调，甚至还加以嘲讽，现在我不敢这样了，其原因是在黎川两年的农村工作。民众如此无知，根本没有国家的概念，对中国的历史、地理和传统文化一无所知。……我现在确信，政府严格军训和每周总理纪念仪式，对一个正在形成的国家是必要的。换句话说，要想让一个国家的公民在为世界做出真正贡献之前，首先必须让他具有国家意识，国家统一。正是由于这个原因，我最近编辑出版了民众教育的两本课本，一本是名人传，大部分是民族英雄，一本是爱国歌曲。^③

① 熊镇岐：《基督徒爱国》，《中华归主》第一百八十四期（1938年3月1日），第19—20页。

② P. C. Hsu, “Pacifism”, p. 496, p. 498.

③ P. C. Hsu, “Pacifism and Nationalism”, *The Chinese Recorder*, Vol. 68 (1937), p. 617.

抗战一开始，已没有任何空间和途径可以让徐宝谦实践和平主义，哪怕是作文字的宣传，但他并没有停止思考实践和平主义的方法问题。早在1927年，徐宝谦就曾提出“积极奋斗的和平主义”，把信仰相同的人们联合起来，“组成一个坚固的团体，摒弃国家和种族的观念”。^①1939年，他进一步发展了这个理念，主张抛弃“个人和消极的和平主义”，用“联合的和积极的和平主义”，具体来说，就是把和平主义放在整个世界环境下加以考虑，并且作为世界力量来行动。他认为，为了应对今天的世界形势，有必要成立和平主义者的国际组织，这就是徐宝谦所称的“社团和平主义”（corporate pacifism）^②。徐宝谦对成立这样一个国际组织充满希望，他甚至想邀请甘地出任这个组织的领袖，但这个组织直到徐宝谦去世之前也从未开始筹备。

贺川丰彦与徐宝谦一样，他的和平主义思想乃至整个的基督教信仰，都是建立在“爱”上，更准确地说，是耶稣在十字架上“救赎的爱”。贺川在他《爱的科学》一书中，用富有感染力的语调，多次阐释了他对上帝“爱”的理解，“有爱的地方就有上帝。爱是我的一切的一切”。^③这可见贺川对“爱”的高举。贺川自称老早就是“社会主义者”，是唯神论的“基督教社会主义者”。^④他还撰写了一本《基督教社会主义》，指出基督教社会主义就是“爱的社会主义运动”，并最终“实现共产主义”。^⑤他把“爱的社会主义运动”落实到经济合作上，把爱体现在经济生活中，这就是他所倡导的“基督教的合作运

① 徐宝谦：《中国基督教学生运动的今昔及其应有的特点》，《真理与生命》第二卷第八期（1927年4月），第212—213页。

② P. C. Hsu, “Pacifism”, p. 502.

③ 贺川丰彦著、俞康德译：《爱的科学》，第8页。

④ 邢德：《贺川丰彦评传》，第15—16页。

⑤ 贺川丰彦著、阮有秋译：《基督教社会主义论》，上海：太平洋书店1928年版，第49—50页。

动”，并希望藉此合作促成永久的世界和平。贺川在1936年美国出版的 *Brotherhood Economics* 一书中做了集中阐释，这可以看作是他和平主义理论的总结。他所讲的合作运动又不同于一般的经济合作运动，他提倡的是充满爱的精神的合作运动，因此，1940年出版的中文版名为《友爱的合作经济学》，十分确切。在贺川看来，如果各国在商业上密切相关，并设立国际经济会议进行协商，国际的合作运动组织也就有了巨大进步，就可以成立国际合作社，借国际合作获得世界和平。^①

贺川曾把世界上的和平主义者分为四种：

第一种是“情感化的和平论者”（sentimental pacifist）：理想高尚，但不了解清楚社会混乱的原因，因此往往无能为力。

第二种是“道德和平论者”（moral pacifist）：被良心所驱使而拒绝服兵役的人便属这一类，这种观点无法劝服社会止息战争。

第三种是“理性的和平论者”（rational pacifist）：他们是国际组织及海牙世界法庭的推动者，富于理想主义，但缺乏经济基础。

第四种是“经济的或合作的和平论者”（economic or cooperative pacifist）。^②

根据这个划分，徐宝谦当属第三种，贺川属第四种。尽管他们分属不同类型，各有特色，但他们的思想基础——对上帝爱的高扬则是一致的，爱是不分种族和疆界的，因此，两人都强调和平主义不能仅从个人的、国家的层面来进行，而必须发展国际联合与合作，这成为他们和平主义信念的一个共同点。

① 贺川丰彦著、许无愁、程伯群译：《友爱的合作经济学》，上海，广学会1940年版，第145页。

② Kagawa Toyohiko, *The Economic Foundation of World Peace*, N. P. Friends of Jesus, 1932, pp. 64—65.

结 语

徐宝谦与贺川丰彦这两位基督教和平主义者，一个是被侵略国的公民，一个是加害国的公民，他们所处的环境和面临的挑战各自不同，相同的是他们和平主义理想的实践都遇到极大困难。徐宝谦甚至认为中日两国的和平主义者在战争考验面前完全是失败的，因为他们在实际的国际政治，譬如公开事实真相、提供自由交流机制方面几乎没有做任何有价值的工作。^①失败的根本原因，似乎不难寻找，概括来说，即：在中国和日本，民族主义与和平主义之间都存在着难以调和的矛盾。战争时期两国急剧兴起的爱国主义、民族主义成为社会动员最有力的工具，而和平主义的理想听上去很美，却很难被民众和政治家引为同调。一个不可回避的事实是，无论中国还是日本，无论是传教士还是本国信徒，和平主义都只有极少数的支持者，和平主义在战争时期几乎没有多少施展余地。

作为和平主义者，徐宝谦和贺川也都是不折不扣的爱国者。他们尽管在理性上能理清民族主义与基督教和平主义的关系，但作为一位公民应当为国家承担的义务而言，他们都有难以逃避被谴责的尴尬。因此，在人类和平与本国幸福、理想与实践之间，他们内心都有着不可释怀的紧张。徐宝谦经常面临着同胞对其“不爱国”的指责，但他认为并非自己不爱国，“不过我对爱国的方法，与国家主义者不同而已”，^②他有比一般基督徒更高的目标，即“基督徒是世界公民，决不

① P. C. Hsu, "Pacifism and Nationalism", *The Chinese Recorder*, Vol. 68 (1937), p. 618.

② 徐宝谦：《再质国家主义者》，第2页。

以国家为最后的目标。基督徒所提倡的，是正义不是私利，是全人类的幸福，不是一国一族的幸福”。^①这种论调在战争时期很难说服别人。

对贺川而言，以神道爱国主义为特征的民族主义和国内高压政策，对他所倡导的和平主义更是严峻的挑战，他的两次被捕，以及太平洋战争之后他在和平主义问题的转向，都在验证了他内心的痛苦抉择。除此之外，作为一个加害国的和平主义者，他还要受到自己除了向被侵略国家人民道歉外不能做任何有实质意义的事情的良心谴责以及外界的误解，因而自始至终有道德上的犯罪感。1933年中国学生访问贺川时，其中一位学生张雪岩对贺川表示不去监狱很不满意。张认为贺川应该学习耶稣走上十字架的勇气，而不应选择活下来教育民众，“死否尚不定——就令因非战而牺牲了性命，也大可激动各国为和平而奋斗的青年，这样的影响也会愈演愈烈，直至和平的天国实现于人间”。^②这样的质问尽管偏激，但对贺川而言是很大的压力。1939年1月14日，贺川与甘地在印度的会面再次彰显了这样的道德困境。两人很快谈到了中日战争，谈到贺川有无殉道的意愿。贺川问甘地的建议，甘地回答，“我将声明我的观点，然后等死”；“我要建议你宣布你反对日本（的战争），通过你的死来使日本复活”。贺川没有选择死亡，他被甘地的话深深刺痛。^③

如果我们回顾欧洲的和平主义者在二战时期的作为，会发现类似

① 徐宝谦：《我为什么提倡基督教公民运动》，《真理与生命》第二卷第十二期（1927年10月），第322页。

② 张雪岩：《东瀛归来》，《金陵神学志》第十五卷第八期（1933年10月），第31页。

③ Mohandas Karamchand Gandhi, *The Collect Works of Mahatma Gandhi*, Vol. 90, New Delhi: The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1977, Vol. 68, pp. 295—298. 转引自 Robert Schildgen, p. 294.

徐宝谦、贺川这样的困境实际上是普遍存在的。二战中德国进攻英国时，英国著名和平主义运动领袖 Cecil J. Cadoux 说他不希望整个国家采取他的方法（和平主义），他认为对一个大多数人不是和平主义者的国家而言，用武力抵抗纳粹的侵略是“两害相权取其轻”（a second best），他称之为“相对的”正义。在欧洲，战时放弃和平主义的基督徒绝非少数。^①

徐宝谦与贺川丰彦分别生活在一个基督徒当时所占人口比例很小的中国和日本，他们是少数中的少数，但他们在充满武力竞争的政治环境下发出了“唯爱”与“和平”的呼声。尽管声音很微弱，尽管他们设计的和平主义实践方案存在着不少过于理想化的成分，也基本没有取得什么成功，但基督教和平主义所昭示的美好理想一直都是人类追求的目标，他们在东亚基督教思想史上仍具有重要意义和研究价值。

在当代有关基督教和平主义的研究中，已不仅仅强调以“基督的爱”与正义原则来面对已发生的战争，而是要在冲突还没有达到用战争解决手段解决之前，就主动去和解（peacemaking），去调解、预防冲突。^②这种现实主义的和解观，让人类看到了世界大同的希望。当前，随着经济、政治、文化、宗教等领域全球化的步子越来越快，也有越来越多的国际组织开始发挥促进世界和平的积极作用，某种程度上也验证了徐宝谦和贺川丰彦所倡导的和平主义理想的可行性。

① Cecil J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined*, Oxford, England: Basil Blackwell, 1940, p. 210.

② 孙毅：《基督教的和解观》，《中国宗教》2004年第2期，第31页。

论文作者简介

- 陈伟华：湖南大学文学院 讲师
程小娟：河南大学文学院 博士研究生
崔丽芳：南开大学英语系 副教授
管恩森：山东大学威海分校中文系 副教授
黄忠廉：华中师范大学翻译研究中心 教授
刘家峰：华中师范大学中国近代史所 副教授
龙 云：北京大学比较文学与比较文化研究所 博士研究生
孙 青：复旦大学历史系与中外现代化进程研究中心 讲师
特木勒：南京大学历史系 副教授
王 芳：中山大学历史系 博士研究生
王 辉：香港浸会大学 博士研究生
王 丽：首都师范大学历史系 博士研究生
吴宝晓：河北师范大学历史文化学院 副教授
张永广：华中师范大学中国近代史研究所 博士研究生
朱 静：北京大学外国语学院英语系 博士研究生
周萍萍：清华大学哲学系 博士后研究人员

编 后 记

刘树森

这本论文集原计划 2008 年夏季出版，因部分文稿需要修改，此后还要经过不同层面的审阅，使得付梓的时间延迟了一年有余。现在终于完成了方方面面的工作程序，论文集即将出版，作为编者，我感觉如释重负，心里庆幸终于完成了一件重要而艰难的事情。在此，我首先感谢周振鹤、孟华、杨慧林、吴小新、杨煦生、王立新等教授组成的学术委员会，以及参与这一研究项目的黄忠廉教授等十几位年轻有为的学者，若是没有他们的积极参与和独到的学术研究，要完成这样一个具有鲜明特色的跨文化研究项目是难以想象的。其次，还要特别感谢上海人民出版社的孙瑜先生，他在审阅文稿和推进出版进度等方面默默无闻地做了许多重要的工作。倘若没有他在过去近两年间积极、严谨而富有耐心的编辑工作和鼎力支持，这本论文集面世的时间可能会更迟。

“基督教在中国：比较研究的视角与方法”是一个有特色的研究项目，内容包括进行专题研究、举办专题学术研讨会与出版论文集。本论文集收入的 16 篇论文就是在上述专题研讨会上宣读、交流和研讨的论文，也是该研讨项目预期取得的近期成果；其远期目标则在于更为广泛地推介比较研究的方法，为有志于进行跨文化研究的学者提供可资借鉴的研究思路与方法。能够有机会参与筹备和举办此次研讨会的工作，并在会后负责编辑论文集，我感到在诸多方面都有所收

获，的确是一件难得的幸事。关于研讨会探讨的主题和具体内容，可以参阅论文集集中收入的16篇论文与周振鹤、孟华、杨慧林等三位教授所写的序言，在此无须赘言。需要提及的是：在筹备这一研究项目、举办研讨会以及会后编选论文集的过程中，涉及许多方面的工作，诸如策划该研究项目的宗旨、研讨会的主题结构，选择承担课题研究工作的学者，以及评审论文等相关工作程序等等，几乎每项工作和每个步骤都具有一些别有新意的细节，也是该研究项目的有机组成部分。因此，将这些背景情况予以扼要介绍，相信有助于读者更为客观地了解这一研究项目，尤其是能够更为全面地了解整个项目运作的来龙去脉及其意义。

作为该研究项目的核心内容，题为“基督教在中国：比较研究的视角与方法”的研讨会2006年11月25日至26日在北京大学召开，主办单位是北京大学比较文学与比较文化研究所与外国语学院英语系，以及美国旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所。此次研讨会的主旨是强调比较研究的方法在跨文化研究中的重要性，倡导在研究与“基督教在中国”相关的课题时采用比较研究的视角与方法。从人类发展的历史来看，人在探索自然世界、认识人类自身、创造文明的漫长过程中，也在不断探索和改善认知方法，改善形形色色的工具，由表及里，由浅入深，不断深化。如果说公元前6世纪孔子所说的“工欲善其事，必先利其器”，体现了古代对具有可视物质形态的工具的重视，19世纪歌德所说的“只通晓单一种语言的人不能真正了解自己的语言”（“No monoglot can truly know his own language.”）则显示了对非可视物质形态的认知方法的青睐，强调在比较研究的视角下观察和认识研究对象。对于任何研究而言，能否选择最佳的研究方法，都会对能否取得理想的研究成果具有重要意义。对于跨文化的课题来说，比较研究的视角和研究方法尤为重要。

“基督教在中国：比较研究的视角与方法”研讨会为期两天，日

程紧张有序，虽然会议期间没有安排旅游观光，与会者也皆大欢喜，原因应当是研讨会从筹备到举办都设计了周密而有创意的程序，体现了客观、公正、严谨、注重学术质量的特色。为了确保这一研究项目前期相关研究课题的学术质量以及研讨会的学术水准，三个主办单位聘请国内外不同学术领域和专业的七名专家组成了学术委员会，成员包括：复旦大学历史地理研究所周振鹤教授、北京大学比较文学与比较文化研究所副所长孟华教授、中国人民大学文学院院长与宗教研究所所长杨慧林教授（现任中国人民大学副校长）、美国旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所所长吴小新博士、中国人民大学文学院杨煦生教授、北京大学历史系王立新教授，以及我本人（北京大学外国语学院英语系教授）。此外，还成立了研讨会的筹备委员会，由我担任负责人，具体负责联络和筹备研讨会等事宜。

学术委员会确定这一研究项目的内容是研讨基督教在中西文化交流过程中所起的作用，鼓励青年学者进行相关研究，并强调比较研究的视角与方法，以期引导研究工作能够更好地向纵深发展。研究的核心内容主要包括：西方来华传教士在“中学西传”以及西方“中国观”（或称“中国形象”）建构过程中的作用；西方来华传教士文化身份之多重性、交叉性，以及内在张力（相互作用与制约）；西方来华传教士的翻译策略及其充当双向文化交流媒介的方式与效果；西方来华传教士与中国本土知识分子的关系；西方传教士在近代以来中日韩与西方文化互动中的媒介作用；以及其他以比较研究的视角与方法相关的内容。

在此基础上，鼓励国内青年学者，包括从事相关研究的博士研究生、博士后以及已参加工作的青年学者，提交具体的研究计划，由学术委员会按照国际惯例以匿名评审的方式进行评审。在规定的时间内，收到了38位学者提交的研究计划，学术委员会的七位成员按照主题设计、逻辑思维、研究方法、原创见解、叙述文笔、预期成果等六个方面的具体要求对其进行独立的审阅，分别评分，再对七位学术

委员会成员的评分进行叠加和综合统计，最后根据每个研究计划的平均得分择优遴选。经过匿名评审，选择出 18 篇优秀的研究计划，作者绝大部分都是具有博士学位或副教授以上职称的高校教师。学术委员会决定对其予以研究资助，并邀请 18 位作者作为正式代表出席研讨会，宣读论文。另外，还参照研究计划的评审成绩，选出 10 位作者作为列席代表参加研讨会，以此作为对其研究工作的认同和支持。

就这一研究项目的整个过程而言，最令人难忘的时刻无疑是在北京大学外国语学院民主楼举行的为期两天的研讨会。在此期间，与会的 18 位青年学者宣读了各自的研究成果，过程精彩纷呈。其间，学术委员会的七名教授分别从各自的学术领域与专长着眼对每一位代表宣读的论文进行了开诚布公、细致入微的点评，进行了深入的探讨和切磋。会场自始至终气氛热烈，互动高潮迭起，比较研究的视角和方法也显示了独特的学术价值和魅力。研讨会结束之后，16 位与会学者按照学术委员的建议对论文进行了修改和补充，由学术委员会再次审阅后汇集成为这本论文集。

本论文集后所附作者简介，仍旧依照诸位作者参与这一研究项目时所在单位与身份的情况予以介绍，以真实地反映历史的状况，特此说明。在此，还特别感谢朱静博士在研讨会结束之后为联系作者和编辑论文集所做的工作。

从 2006 年春季开始筹划这一研究项目至今，已经将近四个年头了，但上文叙述的许多事情仍旧历历在目，恍如昨日，若究其根源，应当是“基督教在中国：比较研究的视角与方法”这一研究项目蕴含的学术价值与魅力使然。

2009 年 12 月 20 日

[General Information]

书名=12522171_人文社科新论丛书_基督教在中国 比较研究视角下的近现代中西文化交流_作者 : 刘树森编_上海人民出版社, 2010.01

作者=

页数=303

SS号=

DX号=

出版日期=

出版社=

封面

书名

版权

前言

目录

序一&周振鹤

序二&孟华

序三&杨慧林

中国形象

被俯视的文明：19世纪美国来华传教士视阈中的中国形象&崔丽芳

从钱德明与中国音乐的关系看其文化身份的变化&龙云

蒙古使徒景雅各笔下的蒙古人形象&特木勒

翻译策略

明末清初传教士变译考察&黄忠廉

《教务杂志》中“God”汉译讨论研究&程小娟

季理斐夫人与《喻言丛谈》——清末民初西方来华新教女传教士文学翻译的考察&朱静

关于丁韪良译介《万国公法》的若干问题&吴宝晓

宗教理念

乾隆朝江南两次教案述论&周萍萍

理雅各的儒教一神论&王辉

从合儒到超儒——由《天主实义》与《天儒印》看明清传教士经典诠释&管恩森

文化教育

北京同文馆与广州博济医校的比较研究&王芳

日本经验与民国时期中国基督教学校的立案&张永广

中华基督教女青年会中西干事比较研究——以20世纪20年代为中心&王丽

略论中国文学与基督教文化&陈伟华

政治定义

西译中述与晚清“西方政治之学”的型塑——以江南制造局

译印《佐治刍言》为中心的讨论&孙青

近代中日基督教和平主义者的命运——以徐宝谦与贺川丰彦
为个案的比较研究&刘家峰

论文作者简介

编后记&刘树森