

越界与想象

晚清新教传教士译介史论

何绍斌 著



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

越界与想象:晚清新教传教士译介史论/何绍斌著. —上海:
上海三联书店, 2008. 4

ISBN 978 - 7 - 5426 - 2789 - 6.

I. 越… II. 何… III. 翻译—语言学史—研究—中国—清后
期 IV. H059 -092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 040978 号

越界与想象——晚清新教传教士译介史论

著 者 / 何绍斌

责任编辑 / 姚望星

装帧设计 / 薛颖骏

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(200031)中国上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号

<http://www.sanlian.com>

E-mail: shsanlian@yahoo.com.cn

印 刷 / 上海展强印刷有限公司

版 次 / 2008 年 4 月第 1 版

印 次 / 2008 年 4 月第 1 次印刷

开 本 / 890×1240 1/32

字 数 / 220 千字

印 张 / 10.25

ISBN 978 - 7 - 5426 - 2789 - 6

G · 912 定价: 29.00 元

序

谢天振

在新中国建国以后的相当长的一段时期里,传教士研究绝对是一个不可触及的禁区。一提传教士,那就是“文化侵略”,那就是“传播精神鸦片”,毋庸置疑。因此直到二十世纪八十年代以前,我们的研究者对传教士研究这一领域只能望而却步。

改革开放以来,随着国家经济实力的提升,更随着我国学术环境的越来越宽松,我们在对待一些历史现象、文化现象时的心态也变得越来越从容,越来越自信,我们开始摆脱极左思潮、意识形态的羁绊,如同任继愈先生所言,“以科学的良心,如实地向世界推进文化交流,介绍古代先驱者的业绩”。^①于是过去的不少研究禁区都逐一被打破了,过去研究者不敢越雷池半步的研究领域,现在甚至成为了研究的一个热点,西方来华传教士研究就是其中的一个。

最近一二十年来,国内学界对西方来华传教士活动的关注和研究逐渐多了起来。不光这方面的译著一本接一本,如前些年朱静教授等翻译的皇皇六大卷、两百万言的《耶稣会士书简集——中国回忆录》,即使是研究性的专门论著也同样令人目不暇接,如顾长声的《传教士与近代中国》、《从马礼逊到司徒雷登》,王立新的《美国传教士与晚清中国现代化》,等等,不一而足。

然而,正如绍斌在本书的“绪论”里所指出的,虽然在传教士研究这一领域,“前辈学者已在这方面做了不少富有成效的开掘,但

① 任继愈:《西方早期汉学经典译丛·总序》,大象出版社,2001年。

还远未穷尽,作为一个研究领域还处在学术关注的边缘”。在他看来,国内的传教研究在取得丰硕成果的同时,也还存在着一些问题:首先是在研究的内容方面偏重于宣教、教难、神学争论等方面,而对传教士的文化活动论述尚不够充分,在研究的时段方面,则多集中在明清之际,对晚清的关注不多;其次,是理应得到充分重视的传教士的译介活动,在国内目前已经发表、出版的相关论著中,关注得不多。这也是绍斌这篇博士论文的出发点,他认为新教传教士的译介活动不仅历时长、规模大,而且内容广泛,传播渠道多元化,对中国社会和文化的各方面都具有举足轻重的影响,值得作为一个专题予以深入研究。

绍斌于2003年考上复旦大学比较文学与世界文学专业博士生,从我攻读译介学理论。对国内学术界来说,译介学还是一个比较新的研究领域,它对研究者的学术素质要求比较高:它要求研究者具有比较扎实的外语基础和比较深厚的比较文学学科理论修养,与此同时,它还要求研究者对国内外各种翻译理论、与翻译研究相关的文化理论以及中外翻译史都有比较全面的了解和把握。绍斌本来就是在四川外语学院接受的硕士生训练,有很好的外语基础,来到复旦以后,他对自己的专业表现出发自内心的热爱,学习非常刻苦投入,因此很快就掌握了一个译介学专业博士生所应该掌握的基本理论和相关知识,也比较早地明确了他的博士论文的研究对象。所以,目前呈现在读者面前的这篇博士论文体现出他非常自觉和相当明确的译介学研究的理论意识:它的研究对象是自鸦片战争到戊戌变法期间的新教传教士的译介活动,它的研究方法是在整理和发掘新旧翻译史料的基础上,采用总体描述与个案分析、史实描述与理论阐释相结合,它的研究目标是探讨传教士译介活动发生、发展的原因与具体过程,剖析传教士译介活动的具体策略,然后在中西交汇的历史语境中呈现新教传教士译介活动与中国近代思想文化转变之间常常为人忽视但又非常重要的联系。通读这篇博士论文,我们不难发现,作者基本达到了他在撰写

论文之初给自己设定的研究目标。

最后,我想特别强调指出的一点是,本书虽然只是一个传教士译介活动的个案研究,但它的意义却并不局限于传教士研究这个领域。我很希望读者能特别关注书中作者对传教士译介动机、译介表现及其背后的“赞助人”的分析,以及作者对传教士翻译策略的讨论。我很赞同作者在本书“结论”中的一段话:“晚清的翻译运动对中国近现代思想文化史的意义已得到广泛而深入的研究,但遗憾的是大多数研究集中在20世纪初以来中国人的各种翻译活动,而鸦片战争前后至戊戌变法前后半个多世纪的翻译运动及其意义却没有得到应有的重视与发掘。即使涉及这一阶段的翻译活动,不仅专门研究阙如,而且对翻译的理解还是沿袭了陈旧的翻译观,将翻译视为透明无碍的知识与观念的流通过程,而翻译作为越界行为的作用与后果未能得到充分的分析与展示。翻译史因袭一般历史书写的模式,往往沦为资料汇编与其他历史著作的注脚。”从这一点上,我们可以发现本书对目前国内翻译史编写和研究的启迪意义。此外,我们国内学界一直有一个关于“中国文化如何走向世界”的焦虑。本书尽管是对晚清来华传教士译介活动的一个研究,但通过对这些传教士译介活动的研究,我们同样也可从中得到启发和借鉴。尽管时代不同了,时代的文化语境已经发生了很大的变化,但中外文化交流的内在规律却是不变的。

是为序。

目 录

序	1
前言	1
绪论	1
第一节 宗教与世俗之间的抉择	6
第二节 新教传教士译介活动:课题与问题	14
第三节 翻译观念与研究范式的嬗变	23
第四节 翻译与文化建构	35
第一章 新教传教士译介活动的不同阶段及主要内容	44
第一节 传教士早期的译介内容	45
第二节 第二阶段传教士译介的主要内容	56
1.2.1 1843至1860年间传教士译介的内容	57
1.2.2 1861至1887年间传教士译介的主要内容	67
第三节 第三阶段传教士译介的主要内容	84
第四节 传教士双(多)语字典中的译介情况	92
第二章 影响传教士译介活动的因素	99
第一节 复杂的译介动机与表现	100
第二节 无处不在的赞助者	111
第三节 晚清的语言与文化规范	122
第四节 译者个人因素	130

第三章 传教士译介活动的具体策略举隅	139
第一节 传教士关于翻译方法的讨论	140
第二节 本土归化(中国化)策略——创造性叛逆表现之一	150
第三节 译者的改写与操控——创造性叛逆表现之二	165
3.3.1 以“忠实”的名义进行的改写与操控	166
3.3.2 《百年一觉》——译者创造性叛逆的范本	176
第四章 传教士译介活动的影响与反响	208
第一节 传教士译介词语与再造观念	213
第二节 传教士与中国文学观念的变革	242
4.2.1 传教士译介作品之于中国文学的意义	243
4.2.2 传教士出版业对中国文学变革的促进	260
第三节 传教士与晚清的翻译话语	272
结束语	294
附录	303
参考文献	306
后记	317

前言

中国近代史是一部充满屈辱与抗争的历史，同时也是一部中西文化冲突与交流的历史，其间，基督教传教士曾扮演过重要角色。当然，基督教传入中国并非始自近代。早在唐朝，在中国部分地区一度流行的景教就是基督教早期的“聂斯托利派”（Nestorians），元朝也有基督教活动的记载，时称“也里可温”。基督教对中国真正发生较大影响的是明清时代，明朝末年，天主教多个修会曾先后派遣传教士到中国，其中以意大利传教士利玛窦为代表的耶稣会影响最大。比较而言，明末清初时的中国还堪称世界强国，基督教传教士对中国文化和历史颇怀景仰之心，在传教策略上采取迂回而温和的方式，如结交上层士大夫，学习中国语言文化，着华服，并努力用中文著述，包括翻译。部分思想开明的士大夫与传教士成为朋友，并衷心佩服他们译介的一些西方知识，有的甚至还受洗入教。总的说来，明末清初，中西文化交流是在较为平等的基础上进行的。但由于基督教与中国文化在本质上是异质的，因“礼仪之争”，无可调和的冲突终于爆发，从康熙后期，尤其是乾隆时代，中国开始实行禁教政策，甚至闭关锁国。但基督教在禁教时代并未完全消失，秘密传教活动依然存在。

当历史行进到 19 世纪初，中西力量对比已发生了显著变化，甚至是大逆转。自中世纪末期以来，西方凭借地理大发现、文艺复兴及工业革命之功，科技、经济和文化实力大为增强。在此过程中，出现了宗教改革运动和殖民主义潮流。在宗教改革中诞生的新教（Protestantism）在一定程度上契合了资本主义发展的需要，

因而迅速传播,许多新兴的资本主义国家都成为新教国家。科学和理性的发展势必影响人们的宗教热情,无论旧教还是新教都无法避免这一事实,因此,新教也很快意识到在世界各地发展信徒的必要性,于是鼓励信徒们要把上帝的福音传播到世界各个角落。

1807年9月8日,伦敦会传教士马礼逊(Robert Morrison)登陆中国广州,正式拉开了基督新教传播中国的序幕,中国历史也翻开了新的一页。而此前,基督教另外两大宗派即天主教和东正教早就派遣传教士到达了中国,尽管清政府实行了严格的禁教政策,但并未能彻底禁绝秘密传教活动。换言之,自19世纪初以来,基督教三大宗派同时在中国传播,这是前所未有的新现象。毋庸置疑,自基督教传播中国以来,尤其是19世纪以来,基督教传教士在中国的活动对中国社会文化产生过重大影响,但要评价这些影响却非易事,绝对的肯定或否定都有可能将复杂的问题简单化。

首先,传教士与殖民主义的关系往往“剪不断,理还乱”。传教士自称是“福音”传播者,代表上帝拯救人类,撒播上帝之“爱”,是和平的使者。一方面,传教士中的确不乏虔诚的基督徒,能以平等与平和的方式对待中国人,真诚地同情和帮助中国人民,但同时也有不少传教士持有民族主义甚至帝国主义心态,极力贬低中国文化,个别人甚至充当殖民者的马前卒。这方面比较典型的例子是普鲁士传教士郭实腊(Karl Gutzlaff),鸦片战争之前他就在南洋及澳门等地活动,曾多次乔装打扮,搭乘中国商船,到中国沿海许多地方刺探中国的军事、政治和经济情报,绘制地图,然后把这些情况提供给东印度公司。东印度公司是殖民主义的产物,往往以贸易为名,实际上是殖民活动的前哨。部分传教士通过各种非法手段从中国沿海获得的情报又通过东印度公司等渠道提供给各国政府,成为其殖民活动的决策依据。有的传教士甚至在报纸上发表文章,公然鼓吹对中国动武。还有的传教士在中国战败后与外国缔结条约时充当翻译,他们利用中国人对国际法的无知和语言上的隔膜,在条约文本中大做文章,损害中国人民的利益,而中国政

府很多时候只能吃哑巴亏。但另一方面,即使像郭实腊一样借宗教行殖民侵略之实的传教士也在中西文化交流与融合方面做过不少努力。郭实腊的中文很好,用中文撰写和翻译过近 60 种各类著作,而且主编过中国大陆第一份中文期刊《东西洋考每月统记传》,在该杂志上刊载了大量西方历史、地理、文化和经济贸易方面的文章,同时也有介绍中国的文化、历史和习俗等方面的内容。

其次,评价传教士活动的困难在于,传教士群体本身并非整齐划一,存在诸多差异。19 世纪以来,基督教三大宗派都在中国传教,尽管各宗派在本质上并无实质差异,但某些教义和具体的宗教仪式等有较大差别,其中新教产生较晚,扬弃了旧教的因循保守一面,吸纳了一些民主和科学理性因素,在传教策略上更灵活与务实一些。传教士虽然统一在“上帝”的旗帜下,但传教士作为具体的个人,同样有民族和国别归属,他们活动的动机往往或隐或显地暴露了他们的民族或国家意识形态(详见本书第二章第一节),对于同一问题往往有不同甚至截然对立的观点。例如传教士在《圣经》中译上对某些词汇的译法的激烈而持久的争论,看似是语言和文化理解问题,但从结果看,民族和国家意识形态才是这场论争的真正焦点。传教士本身的意识形态和知识结构也对他们在华的活动有直接影响。上述差异决定了他们在传教方式上的差别。一般而言,传教士来华的直接目的是要将中国这个占世界四分之一的“异教”国家基督教化,大多数传教士主张直接布道。但由于基督教神学与中国传统的儒释道思想存在巨大差异,大部分中国人,尤其是读书人、士大夫和社会上层对基督教很不屑。明末清初,耶稣会传教士采取所谓文化传教方法,期望以西方近代的一些科学成就来吸引知识阶层,部分达到了目的。到晚清时代,伴随着炮舰而来的传教士通过条约体系把传教合法化,以为这样就扫除了传教的障碍,所以开始也主张直接传教,但出乎意料的是,尽管中国政府已经允许传教和信教,基督教的传播还是遭到中国人顽强的抵制。在这样的情形下,部分传教士模仿利玛窦的做法,在中国开展了各

种文化活动作为传教的辅助手段,如开办学校、创办印刷机构、出版报刊、翻译出版各种宗教和科学书籍以及编纂词典等等。这样的文化活动持续时间很长,规模也不小,还吸引了部分中国知识分子参与。不过,从事这些文化交流工作的主要是新教传教士,尽管新教无论是在华传教士数量还是教徒数量,都比天主教少,尤其是在19世纪中期以前。有些新教传教士在华的时间远远超过在母国的时间,甚至客死中国;有的人几乎没有直接传过教,主要精力都用在文化活动上了,这也从侧面说明新教和旧教是有较大区别的。总的说来,传教士在19世纪后期译介宣传的科技和社会政治学说,尽管很不系统,还是对中国知识阶层产生过重大影响,而对有些传教士而言,最初作为传教手段的文化活动结果演变成了某种目的,比如试图影响和左右中国改革派的变法思想,离宗教的初衷越来越远了。

第三,传教士开展各种活动的主观目的和实际结果并不对称,甚至出现巨大错位,这一点对理解和评价晚清传教士的译介活动尤为重要。传教士当然希望在中国发展尽可能多的教徒,但结果离他们的理想差距很大,而且真正成为教徒的社会中上层人士非常有限。他们用以辅助传教的文化活动产生了与他们期望相反的效果,许多人从传教士译介的西方科技作品中获取的知识未能使他们产生对上帝的眷恋,反而用来证明宗教的虚妄;传教士译介的政治社会学说也被用来批评西方对中国的欺凌和勾画中国未来的理想蓝图,这是传教士最不愿意看到的。换言之,传教士开展各种文化活动的初衷并非要使中国变得更加文明和强大,但客观上起到文化交流的作用,打破了原先封闭的文化和心理结构,开始了痛苦而艰难的文化转型。为什么传教士如此辛苦经营却未能如愿?这是因为,文化传播有其自身的规律,并不以传播者的主观动机为准绳,而且文化传播是一个双向影响的过程,并非只是单向的改变。

尽管传教士问题具有上述复杂性,以往的研究或者简单地将

之定性为“文化侵略”和“文化帝国主义”，忽略了传教士的某些文化活动对中国的近代化转型也发生过客观的推动作用；或者干脆避开这个话题，使传教士处于学术研究的禁区。上世纪 80 年代以来，随着我国对外交流的深化，反思近代以来中西冲突和交流的历史成为学术界关注的热点问题。传教士研究开始摆脱纯意识形态批判，进入客观的学术谈论范畴。但值得警惕的是，个别学者在这个问题上有点矫枉过正，有过分美化传教士之嫌。马克思主义唯物辩证法告诉我们，任何事物都有其两面性，其发生和发展都是内因和外因共同作用的结果。关于传教士与中国近代文化发展变化关系，中国社会内部的发展变化无疑是内因，而传教士文化活动只能是外因。

要言之，19 世纪基督教大举入华，无论在规模、涉及中国社会的深度和广度方面，还是在对中国社会的影响方面都是空前绝后的。基督教传教士伴随殖民者的炮火而来，具有十分复杂的身份；由于直接传教遇到强烈抵制，部分传教士（主要是新教徒）采用了迂回的文化传播手段，而贯穿这些文化活动的恰恰是翻译活动；从世纪初到世纪末，传教士译者在中國译介了大量西方宗教、科技和文化作品，成为中国翻译史上一道特殊的风景线；传教士译介活动的初衷自然是为传教服务的，但产生的影响却出乎他们的意料。以往关于传教士的研究都集中于传教史、教案、或者是中西交流史，也有些著述涉及传教士的译介活动，但往往多是译介资料的汇集，对译介活动的动机、具体过程、影响及反响方面论述不多。鉴于此，本书从翻译学角度，把晚清新教传教士的译介活动作为独立考察对象，将其回置于 19 世纪中西冲突和交流的历史语境，希望重新勾勒一段既远又近、既简单又复杂的历史过程。因此，本书在宽泛的意义上也可算是传教士研究的一种，但作者更希望读者将其当作翻译史来读。需要说明的是，本书由于题旨所限，对传教士的宗教身份和宗教活动论述较少，也较少价值判断，但这并不表明作者没有立场倾向，希望上述文字能让读者诸君明白作者的良苦用心。

绪 论

第一节 宗教与世俗之间的抉择

在学术层面上,基督教(Christianity)是对所有信奉“上帝”为唯一真神、《圣经》为唯一经典的教派的通称。基督教历来有许多宗派,从其成立到现在,主要有三大宗派,一是历史最悠久、以罗马为基地的罗马公教派(Roman Catholic Church),明末传入中国的就是该派,在中国习惯上称“天主教”;其二是罗马帝国东西教会分裂时,以君士坦丁堡为基地的东部教会,他们自封为基督教之“正朔”,被称为“东正教”,简称“正教”(Orthodox);第三大教派是近代宗教改革(Reformation)运动的产物。在文艺复兴及理性思潮的推动下,欧洲各民族国家对罗马教廷垄断神学解释权以及其专制、腐败和因循守旧等阻碍新兴资本主义的因素极端不满。1517年,德国神学家马丁·路德(Martin Luther, 1438—1546)发表《关于赎罪券效能的辩论》(又称《九十五条论纲》),矛头直指罗马教廷代理上帝、信徒只有通过教牧人员才能得到救赎的传统教义,他称任何信徒只要通过《圣经》研习就可以获救,这就是汉语基督教世界所说的“因信称义”。路德的新得救观从根本上动摇了罗马教廷的权威,受到广泛的拥护,最著名的追随者是法国人加尔文(Jean Calvin, 1509—1564)。为了整顿日益分崩离析的教会,1529年,神圣罗马帝国皇帝在施派尔召开帝国宗教会议,与会者中信仰天主教的封建诸侯居多,他们要求重申对异端即与罗马教廷作对的各教派的禁令,但与会的信仰路德宗的诸侯们联合提出抗议,他们

被时人称为“抗议者”(Protestants),他们的信仰被称为“抗议宗”(Protestantism),后世人们又称其为“基督新教”,简称“新教”,以有别于天主教和东正教,汉语世界习惯上称其为“基督教”或“耶稣教”。

基督教传入中国的历史,现在学术界一般遵从陈垣 1927 年提出的“四期”说,“第一期是唐朝的景教,第二期是元朝的也里可温教,第三期是明清的天主教,第四期是清朝的耶稣教”。^① 景教是汉语文献的称谓,最早见于 1625 年(明天启五年)在陕西周至出土的《大秦景教流行中国碑》,碑载景教主教阿罗本(Olopen)于 635 年来到西安,唐太宗派房玄龄亲自迎接,并拨款修建数座“波斯寺”,一时间王室贵胄对其趋之若鹜,直到 845 年唐武宗灭佛,景教亦受牵连,逐渐式微以至完全销声匿迹。^② 景教就是早期基督教的聂斯脱利教派(Nestorians)。基督教从诞生之日起就一直存在宗派纷争,既有神学方面的不同见解,也和欧亚历史上与基督教有关的政治版图的数次变更有关。罗马帝国的东西部在政治上的龃龉导致教会东西分离的局面。聂斯脱利(Nestorius, 380—451)是东罗马帝国的叙利亚人,428 年被任命为君士坦丁堡主教,他在神学上主张“二位二性”,与正统教义的“三位一体”说背道而驰,因此他最终被流放到埃及,在那里过着悲惨的生活,但他的思想对东方基督徒影响很大。^③ 元代除景教外,还有其他派别,如 1246 年到达中国的柏朗嘉宾(John de Plano, 1182—1252)就是天主教教皇派往中国去阻止蒙古军队西侵的使节,这些教派在中国统称“十字教”,也称

① 陈垣:《基督教入华史》,载《陈垣学术论文集》,中华书局,1984 年版,第 93 页。

② 中唐以后,景教只是在内地灭绝,边疆地区景教依然流行。在蒙古、山西等地发现许多基督教活动的遗迹。参见顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海人民出版社,1996 年版,第 8—13 页。

③ 威利斯顿·沃尔克:《基督教会史》,孙善玲等译,中国社会科学出版社,1991 年版,第 167—171 页。

“也里可温”，或“伊噜勒昆”、“阿勒可温”、“耶里可温”等，有人认为这些称谓是 Erkaum 一词的转音，意思是“为福缘的人”，也有人认为是 Arhan 的转音，意思是“信上帝的人”。^① 不管词源如何，汉语中的不同称呼肯定是音译而来是没问题的。景教及也里可温教之所以东传，主要是教会内部宗派纷争和军事冲突，导致东方教会某些宗派被迫转移，到中国传教可以说无心插柳的结果，目标并不十分明确，加上其本身只是一个很小支派，势力并不强大，传教的动力也很有限；另一方面，唐元时代，中国正处于辉煌盛世，气象万千，胸襟开阔，对外来文化极其宽容，这两点也许可以说明基督教之所以能在中国立足但影响又极其有限的原因。

明末清初，天主教再次东传，主要是应付欧洲日益炽烈的宗教改革运动。罗马天主教教廷面对越来越多的异端信仰，也就是新教各派，还有文艺复兴所激发的理性怀疑思潮，不得不进行还击。天主教主要采取了三种措施应对这些乱局，史称“天主教宗教改革 (Catholic Reformation)”或“反宗教改革 (Counter Reformation)”。^② 第一项措施就是召开特兰托宗教会议。1536 年，教皇保罗三世 (Pope Paul III, 1534—1549 在位) 召集 9 名主教组成改革委员会，研究内部弊端，并下令召开宗教会议。由于教皇和神圣罗马帝国皇帝查理五世 (1519—1556 在位) 都想控制会议，经过八年谈判才确定在特兰托开会。会议从 1545 年 12 月 13 日一直开到 1563 年 12 月 4 日才结束，历时 18 年。第二项措施是加强异端裁判所的惩治力度。第三项措施是组织耶稣会、方济各会和多明我会等修会，并派遣教士到各地包括海外去传教，直接目的是弥补新教抢走的信徒，间接地增加财富与影响力。明朝末年来我国的传教士，这三个修会的人都有，但耶稣会来华的人数及影响都远远超过前两者，

① 陈钦庄：《基督教简史》，人民出版社，2004 年版，第 419 页。

② 同上，第 257 页。

所以现在一说到明末清初的传教士,大多数人都只知道耶稣会。^①对于耶稣会传教士在中西文化交流上的影响,国内外已有很多研究,在此不必赘述。

新教东传的原因和后果与前三次都不一样。新教海外传教运动的兴起自有其神学基础,也与欧美近代化浪潮有关。新教传教的直接动力是 18—19 世纪欧美的福音奋兴运动(Evangelical Revival)和大觉醒运动(Great Awakening)。路德提倡的宗教改革虽然打破了教会充当上帝与信众中介的教条,“但采取了一种固定的、武断的解释形式,刻板而严厉……这种新教的经院哲学在某些方面比中世纪的还要狭隘”,^②因此 17 世纪德国首先出现反对这些新的经院哲学的倾向,反对者强调感觉在信仰中的首要作用,证明平信徒在宗教生活中可以主动采取灵活的方式感知上帝,并强调对现世的严格禁欲主义,这就是所谓的“虔敬主义”。另一方面,理性主义引起人们对“神迹”的怀疑,英国工业革命加剧了信仰危机,但理性和技术进步并未能阻止贫困和灾难。面对信仰危机和人们性灵生活的死气沉沉,18 世纪 30 年代以来,英国各宗教教会社号召信徒通过聆听福音,寻求灵魂得救之道,希望通过复兴原始基督教的教义和仪式以重新赢得民众对基督的皈依。英国的福音运动在美国得到呼应。18 世纪末至 19 世纪初,美国兴起第二次大觉醒运动,该运动在理论上有两个焦点:一是反对加尔文主义宣扬

① 耶稣会是西班牙贵族罗耀拉(Ignacio de Loyola)于 1540 年成立的,直到 1773 年因“礼仪之争”而被解散。耶稣会有严格的纪律,强调下级对上级的绝对服从,类似一个准军事组织;他们的口号是“目的证明手段的正确”,为了达到目的可以不择手段;强调教育,在欧洲兴办了一些教会学校,传教士也具有较高的文化水平。参见 Erdman's Handbook to the History of Christianity, 转引自陈钦庄:《基督教简史》,人民出版社,2004 年版,第 216 页。

② 威利斯顿·沃尔克:《基督教会史》,孙善玲等译,中国社会科学出版社,1991 年版,第 561 页。

的“预定论”，^①宣传人类可以达到至善之境界；二是宣扬基督复临论，基督不久将再次降临人间，建立理想的千年王国，为了迎接千年王国的来临，信徒必须在人间弘扬基督精神，引导他人信奉上帝以涤荡俗世的罪恶。无论是虔敬运动、福音运动，还是大觉醒运动，“最重要的成果之一是近代新教传教事业的兴起”。^②早在1649年，英国国会决定成立一个海外传教组织——新英格兰海外广传福音会，在印第安人中传教，但真正对后来海外传教事业有重大影响的是1792年凯里(William Carey, 1761—1834)创立的英国浸信会(Baptist Missionary Society)，他们很快就派出牧师到印度等地传教。1795年，超宗派的伦敦布道会(London Missionary Society)成立，第二年就派出传教士前往南太平洋的塔希提岛，1807年来华的第一个新教传教士马礼逊就属于该会。19世纪初，美国基督教各派在大觉醒运动的推动下，也纷纷成立海外传教组织，1812年2月，首批美国传教士奔赴印度传教。据统计，迄至1851年，来华新教差会共19个，而1830至1905年间，仅美国来华的新教差会就达35个。^③继英美之后，其他国家新教组织如德国和荷兰等也派出一些传教士前往中国，但人数和影响力都远不及英美传教士。

如果说唐元时代中国文化具有包容开放气魄因而对外来文化极为宽容，明末清初中国也还是世界强国之一，对外来文化采取有限度的接纳。19世纪初新教来华时，中国的锁国政策已实行了近

① 加尔文主张，人的首要义务是服从上帝的旨意，人在被创造时本来是善的，即能服从上帝，但人由于亚当的堕落而失去了这种能力，人的所作所为都谈不上善功，得救还是毁灭全由上帝决定，而且早已决定了。

② 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，孙善玲等译，中国社会科学出版社，1991年版，第595页。

③ 关于早期来华新教传教士的情况，可参见吴义雄：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年版。对中后期的情况统计，可见王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津人民出版社，1997年版，第15—25页。