

基督教与中西文化交流丛书

传教士

与晚清口岸文人

The Missionaries and the Literati  
at the Trading Ports  
in the late Qing Dynasty

段怀清 著



广东省出版集团  
广东人民出版社

基督教与中西文化交流丛书

传教士  
与晚清口岸文人

The Missionaries and the Literati  
at the Trading Ports  
in the late Qing Dynasty

段怀清 著

广东省出版集团  
广东人民出版社

---

**图书在版编目(CIP)数据**

传教士与晚清口岸文人 / 段怀清著. —广州: 广东人民出版社, 2007. 12  
ISBN 978 - 7 - 218 - 05624 - 1

I. 传… II. 段… III. ①近代文学—文学研究—中国—清后期 ②文化—名人—人物研究—中国—清后期 IV. I206.5 K825.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 140245 号

---

**传教士与晚清口岸文人**

---

作 者 / 段怀清

出 版 者 / 广东人民出版社

地 址 / 广州市大沙头四马路 10 号

邮政编码 / 510102

责任编辑 / 崔肇钰 倪腊松

封面设计 / 卢小雅 何 筠

责任技编 / 周 杰 黎碧霞

---

总 经 销 / 广东人民出版社发行部

经 销 / 各地书店

印 刷 / 广州伟龙印刷制版有限公司

---

开 本 / 889 毫米 × 1194 毫米 1/32

印 张 / 10.125

插 页 / 2

字 数 / 250 千

版 次 / 2007 年 12 月第 1 版

印 次 / 2007 年 12 月第 1 次印刷

印 数 / 1 - 3000 册

---

书 号 / ISBN 978 - 7 - 218 - 05624 - 1

定 价 / 22.00 元

---

如果发现印装质量问题, 影响阅读, 请与出版社 (020 - 83795749) 联系调换。

【出版社网址: <http://www.gdpph.com> 电子邮箱: [sales@gdpph.com](mailto:sales@gdpph.com)

图书营销中心: 020 - 37579695 (直销) 37579604 (分销)】

# 跨文化启示录（代序）

赵白生

传教士做的事，是他们始料不及的；段怀清写的书，也是我们始料不及的。西洋传教士和中土口岸文化，大有关系，这是传教士事先没有想到的。《遐迩贯珍》、《六合丛谈》、《中国教会新报》、《上海新报》、《中西闻见录》等一批批传教士办的报刊，鱼贯而入，给口岸文人洗脑，向中国文化吹风，锲而不舍，润物无声。段怀清博士似乎暗示，晚清中国的知识图谱，离开这一块，就不完整。这是我们事先没有意识到的。

《传教士与晚清口岸文人》给我们的启示，当然远远不止这些。晚清传教士的工作，晚清人的评价基本上是负面的。郑观应指出：“西人之要求中国者，通商、传教两端而已。通商虽夺吾民之利，苟能发愤为雄，如日本重订税则，振兴商务，仿西法，只准各国在外埠通商，不准入内地夺吾民之利，何虑人心不服？惟传教之牧师必入内地。内地人教之民，良莠不齐，往往因此滋事，且动以兵力相胁。民之受屈愈甚，则衔恨愈深，而教堂之案迭起矣。”<sup>①</sup>教患大于商祸，这个观点在晚清人的脑海里相当普遍。李东沅就是一例，他的想法跟郑观应几乎如出一辙，连措辞都有不少雷同：“通商则渐夺中国之利，传教则并欲夺华人之心。阳托修和，阴怀叵测。而教民交涉之案，遂迭起矣。”<sup>②</sup> 通商与传教让中国人头痛，

<sup>①</sup> 郑观应：《盛世危言》，载夏东元编的《郑观应集》（上册），上海人民出版社1982年版，第405页。

<sup>②</sup> 李东沅：《论传教》，载郑振铎编的《晚清文选》，上海书店1987年版，第190页。李东沅的文字与郑观应的言论是什么关系，待考。参见：《郑观应集》（上册），第121-122页。





更让晚清朝廷寝食难安。难怪恼于跟洋人周旋的恭亲王临别时对英国驻华公使阿礼国说：请你把两样东西一起带走——“鸦片烟和传教士”。对于恭亲王的话，丁韪良这样评论：恭亲王把“鸦片烟和传教士”归结为“中国不幸的根源，不无道理”，因为中英战争的祸端就在鸦片，而1860年法军入侵北京不就是为了报复被杀害的一名传教士吗？<sup>①</sup> 丁韪良当过传教士，了解其中的隐情，他的评论可谓深中肯綮。把鸦片和传教视为孪生兄弟，意味深长，恭亲王与丁韪良，一东一西，心有灵犀。可是，这样硬性的政治经济分析能做到一分为二吗？

晚清学者对传教士的工作评价也不高。论述晚清思想的伏流佛学时，梁启超谈到基督教。他写道：“各派教会在国内的事业颇多，尤注意教育，然皆竺旧，乏精神。对于数次新思想之运动，毫未参加，而间接反有阻力焉。基督教之在清代，可谓无咎无誉，今后不改此度，则亦归于淘汰而已。”<sup>②</sup> 1904年，王国维在《论近年之学术界》一文中也说：“至明末而数学与历学与基督教俱入中国，遂为国家所采用。然此等学术皆形下之学，与我国思想上无丝毫之关系也。咸、同以来，上海、天津所译书，大率此类。”<sup>③</sup> 一个“无咎无誉”，一个“无丝毫之关系”，没想到大学者的话说得一个比一个绝对，个中原因不难理解。他们的共同点是，对传教士的工作缺乏具体而微深入肺腑的内部了解，更没有对传教士的事业作统观全局的长线分析，但他们却决然地把传教士的工作全盘否定了。这样的裁断符合历史的真实吗？

晚清人把传教士的功劳几乎一笔抹杀，而传教士们在大量的书信、日记、传记、回忆录里则把他们自己的苦劳纤细无遗地记录在

① [美] 丁韪良著，沈弘、恽文捷、郝田虎译：《花甲忆记：一个美国传教士眼中的晚清帝国》，广西师范大学出版社2004年版，第304页。

② 梁启超：《清代学术概论》，商务印书馆1932年版，第168页。

③ 王国维：《海宁王静安先生遗书》（四），影印本，载《静安文集》，（台北）商务印书馆1976年版。



案。双方各有成竹，到底听谁的？还是先来听听第三方的看法吧。没想到的是，瑞典文豪斯特林堡也在关注晚清的传教士。更没有想到的是，他还没有多大的立场问题。他对英国人走私鸦片口诛笔伐，指出晚清人当然“不愿意接受投毒者和压迫者的信仰”。同时，他又认为，需要有人站出来，帮助可怜的中国人解决信仰问题。斯特林堡写《瑞典传教士在中国》的目的，可以说是为传教士树碑立传，因为在他看来这些瑞典传教士是为解决中国人的信仰问题而献身的。在写到传教士哈姆贝里时，他这样说：<sup>①</sup>

他在那里所起的作用大大超出了他的想象。作为太平天国皇帝洪秀全的同党洪仁玕的老师，他可能给了由基督教取来的星星之火点燃的那场信仰之战以营养。它使古老的中国陷入熊熊烈火之中，并导致旷日持久的内战，中国付出了两千万人生命的代价，直到南京的皇帝自杀战火才熄灭。

看了这段文字，我们哭笑不得。所谓“信仰之战”，对中国人来说，祸兮福兮，不言自明。我们所关心的是，我们还能像梁启超那样说“基督教之在清代，可谓无咎无誉”？或者看到这个给当时文人巨大震撼的事件之后，我们是否仍然像王国维那样坚持说，基督教“与我国思想上无丝毫之关系”？

《传教士与晚清口岸文人》提醒我们，我们能否不从硬性的政治经济来研究传教士？能否不用纯粹的学术思想来考量传教士？因为他们的主体毕竟不是职业政客，多数人没有成为一代宗师。我们还不了他们的本来面目，正如费正清所说，他们太复杂，很难有定论。<sup>②</sup>但是，我们可不可以描述他们独特的跨文化历程？有了相对

<sup>①</sup> 斯特林堡著，李之义译：《瑞典传教士在中国》，载《斯特林堡文集》（五），人民文学出版社2005年版，第207页。

<sup>②</sup> *Chinabound: A Fifty-Year Memoir*, by John King Fairbank, Harper & Row, New York, 1982, p. 113.





清晰的历程，我们才能识辨现代文化的生成谱系。具体而言，或许也正是从这里开始，我们才算是真正进入到晚清中国新兴文化生成发展的另一条河流之中，才算是真正贴近晚清口岸文化和口岸民间草根文人。而无论是对传教士在晚清跨文化交流对话中的贡献，还是口岸民间草根文人对新兴口岸文化的贡献，《传教士与晚清口岸文人》对此所作的对应比较分析，对于我们重建晚清中西跨文化对话交流叙述的历史现场，无疑提供了一种有益的尝试，尤其是它将中西民间草根文人之间的对话交流，作为一条克服了民族文化和宗教信仰障碍的“主线”，并对这条“主线”在晚清中西跨文化对话交流中的地位、特性以及局限等，作了具有文献基础的解释说明。而上述晚清著名政治人物和思想人物对传教士及其宗教活动的“反感”，恰恰是因为他们没有注意到或者有意无意忽略了传教士在宗教活动之外，还实际上成为了晚清中西跨文化对话交流的开拓者及重要力量。而对传教士后一种文化身份和历史贡献真正具有切身体会和了解的，显然并非晚清中国的那些著名政治人物和思想人物，而是直接与前者进行跨文化对话交流的晚清口岸的民间草根文人们。

也许，这是段怀清博士给我们的最大启示。

# 目 录

跨文化启示录（代序） .....	赵白生（1）
绪论 传统文化的边缘与新兴文化的中心：口岸文化的生成、 发展与近代中国 .....	（1）
一、近代口岸城市与口岸文化：新知识、新文化与近代 中国文化区域中心的变迁 .....	（2）
二、跨文化交流中的近代文人 .....	（12）
三、晚近期刊文学和新的作者/编者——读者受众文学互 动模式的形成 .....	（23）
第一章 理雅各、湛约翰、英华书院、《遐迩贯珍》及其周围 .....	（35）
一、“中国经典”与传统中国的世界意义 .....	（36）
二、《遐迩贯珍》中的“文学西方” .....	（45）
第二章 麦都思、慕维廉、艾约瑟、伟烈亚力、墨海书馆、 《六合丛谈》及其周围 .....	（71）
一、作为一种宣教策略的西学中译 .....	（73）
二、《六合丛谈》与晚清的西方文学启蒙 .....	（81）
三、墨海书馆及其周围的口岸华人文人：王韬、李善兰 .....	（87）
四、王韬及其《媚梨小传》 .....	（100）
第三章 林乐知、《中国教会新报》、《上海新报》及其周围 .....	（111）
一、文学中国的发现与口岸民间草根文人 .....	（112）





二、最早的文学报刊及其周围 .....	(118)
三、宣教布道与改良社会风俗：晚近口岸启蒙文学的 双重使命 .....	(127)
四、《上海新报》、《中国教会新报》上刊登的主要诗 歌作品 .....	(131)
五、在诗词唱和之外：信仰冲突中的口岸文人 .....	(141)
<b>第四章 傅兰雅、江南机器制造总局翻译局及其周围 .....</b>	<b>(149)</b>
一、傅兰雅与西学中译 .....	(150)
二、傅兰雅的翻译实践与“新小说”竞赛 .....	(181)
<b>第五章 丁韪良、京师同文馆、《中西闻见录》及其周围         .....</b>	<b>(191)</b>
一、从四译馆到同文馆：传统“华夷观”的沿袭与变异 .....	(193)
二、传教士/西学总教习与京师大夫阶级的文化矜持 .....	(206)
三、丁韪良眼中的中国文人/学者—政治家 .....	(214)
四、《中西闻见录》及其周围 .....	(225)
五、汉诗英译 .....	(228)
<b>附录一：韩南《中国近代小说的兴起》述评 .....</b>	<b>(234)</b>
<b>附录二：中国人的浪漫史：重新叙述中国及其文化寓意         ——以 F. H. 巴尔福《远东漫游——中国事务系列》         文本分析为中心 .....</b>	<b>(261)</b>
<b>附录三：卫三畏论中国雅文学 .....</b>	<b>(275)</b>
<b>附录四：传教士与晚清启蒙文学 .....</b>	<b>(288)</b>
<b>参考书目 .....</b>	<b>(302)</b>
<b>后 记 .....</b>	<b>(311)</b>

# 绪 论

传统文化的边缘与新兴文化的中心：  
口岸文化的生成、发展与近代中国

## 一、近代口岸城市与口岸文化：新知识、新文化与近代中国文化区域中心的变迁

清同治壬申十二月初六日（1873年1月），在由口岸华人文人主持的《申报》第一页第一条位置，破天荒地刊登了这样一条与文学有关的广告。广告标题是“新译英国小说”。鉴于此条文学广告极有可能是近代中国第一条有关汉译西方小说的广告，遂将广告内容全文摘录如下<sup>①</sup>：

今拟于《瀛寰琐记》中译刊英国小说一种，其书名《昕夕闲谈》。每出琐记，约刊三四章，计一年则可毕矣。所冀者各赐顾观看之士君子，务必逐月购阅，庶不失此书之纲领，而可得此书之意味耳。据西人云，伊之小说大足以怡悦性情，惩劝风俗。今阅之而可知其言之确否。然英国小说则为华人目所未见、耳所未闻者也。本馆不惜翻译之劳力，任剗刷之役，拾遗补缺，匡我不逮，则本馆幸甚。如或以为不足观，而竟至失望，则本馆之咎也。惟此小说系西洋慧业文人手笔命意，运笔各有深心，此番所译，仅取其词语显明，片暇清楚，以为雅俗共赏而已，以便阅之者不费心目而已，幸诸君子其垂鉴焉，谨启。

此广告从初六日一直刊登至二十二日。值得注意的是，此前无论是由传教士主持的中文报纸，还是英文报纸，都尚未见专门就西方文学作品的汉译而刊布广告者。《上海新报》、《中国教会新报》

<sup>①</sup> 《申报》总第214号，清同治壬申十二月初六日（1873年1月），第1页。



以及《北华捷报》上都曾经刊发过诸如书院告白、华人学习英文教材广告一类，而像上文这样由华人主持的报纸连续刊载一篇关于汉译英文小说的广告，实属前所未见。

不过，这部后来连载于《瀛寰琐记》中的近代第一部翻译小说，更多的只是呈现出一种文学史和中西文学—文化交流史意义，此外似乎并没有对当时口岸文人乃至以后的白话小说或者翻译小说的发展产生明显的影响。不过，译者在上述“告白”中所传达出来的有些信息，譬如“小说大足以怡悦性情，惩劝风俗”，再譬如“此小说系西洋慧业文人手笔命意，运笔各有深心，此番所译，仅取其词语显明，片暇清楚，以为雅俗共赏而已”之类文字，不仅关涉晚近中西小说观念，尤其是翻译者对于小说和西方小说的认知解读，而且大有以此进一步提升小说在表情达意、传递各种信息方面的独特作用之意图。而更为值得一提的是，翻译者在这里提到了小说的两种效用，一是怡悦性情，另一是惩劝风俗。对于后者，本来中国读者就有此认识，并有因此而与小说对立者，譬如官府以及卫道士们，他们注意到的通常就是小说惑乱人心、扰乱社会风俗的破坏作用。而对于前者，也就是翻译者所提到的小说的“怡悦性情”的效用，这是晚近文人在小说的效用认识上值得予以高度关注的一个“进步”。而且，将小说的“怡悦性情”的效用置于它的“惩劝风俗”效用之前，如此排列，表面上只是一个前后顺序问题，实际上关涉到小说究竟依靠什么样的力量、通过什么样的手段方式来实现其“惩劝风俗”的社会目标问题。

这无疑是一种新知识，而在这种新知识背后的，实际上是一种新的文学文化观念，以及对于传统小说效用的新发现或者改造提升。在这里，已经不见传统文人对于小说这种文学形式的根深蒂固的普遍的文化鄙视或者隔膜。实际上，在传统文学形式中，小说这种形式大概是所有文学形式中让文人与社会、生活、民间、底层等距离最近的一种形式。或者说，传统文人最适宜借用的一种与民间大众、社会人生进行现实的对话交流的主要文学形式，其实也正是



小说。而诗词歌赋——无论文人们在这些诗词歌赋中表达了怎样强烈的社会关怀和人生人文意识——则是更为文人化或者文人中心的文学形式，这些文学形式在历史或者文学史的进程中无论怎样进化演变，大都依然没有超越文人的世界范围，至多将上述文人的世界范围扩大一点，延伸到一个更宽泛一点的文人范围空间，但它并没有动摇传统文人中心立场，或者并没有开放传统文人为中心的意识形态体系。

由此而言，《申报》上刊载的这则翻译小说广告，还是具有一定指标意义的，它至少昭示出晚近口岸文人已经开始在西教、西学以及一个现实的西方世界和地球世界之外，惊喜地发现还有一个文学的西方世界，尽管此时口岸文人对于西方文学还只有一个朦胧的粗浅的认识，即使此前已经有美国诗人朗费罗（Longfellow）的《人生颂》<sup>①</sup>、英国诗人密尔顿（John Milton，1456—1647年）的《目盲吟》（*On His Blindness*）<sup>②</sup>等通过中西文人的合作而被翻译成中文，但并没有进一步的证据表明，上述中西文人的合作行为，催生了相关更多的中西文学交流行为的发生。且即便是在上述两次晚近中西文学—文化交流史上颇为值得大书特书的弥足珍贵的文学对话交流，限于种种原因，也只能被视为孤立的文学交流个案。尽管正是由这些不断累计的文学个案，汇总成为晚近中西文学—文化交流的长河，但单就这两次文学交流的具体情形而言，尤其是就其过程和具体结果而言，似乎都不宜过于放大。譬如朗费罗的《人生颂》的中译，单就共同完成这首英文诗的中西双方合作者的情况而言，这确实是一次应该予以高度重视的中西文学—文化交流活动——《人生颂》的汉译初译者是当时英国驻华使节、汉学家威

① 钱钟书在其《汉译第一首英语诗〈人生颂〉及其相关二三事》一文中指出：“《人生颂》是破天荒最早译成汉语的英语诗歌。”见《七缀集》，三联书店2002年版，第134页。

② 周振鹤在其《近代早期中文报刊的史料价值——有感于〈遐迹贯珍〉研究出版》一文中指出，早在1854年9月1日一期出版的《遐迹贯珍》中，“已刊载有英国诗人米其（密尔）顿自咏目盲诗一首”。见《文汇报书周报》2006年3月13日。



妥玛 (Thomas Francis Wade), 而修改定稿者是曾经历任户部、吏部尚书而时任总理各国事务衙门大臣的董恂。如果还注意到董恂曾经是当时京师同文馆这所旨在培养清政府的高级涉外事务语言人才的教育机构的主要督办者这一事实, 也就会更为看重威妥玛与董恂之间的这次跨文化交流合作。但令人感到吃惊的是, 作为当事人一方的董恂, 并没有对这一中西文人之间的“雅事”给予多少关注, 在董恂《还读我书室主人年谱》中, 只字未提此事, 而年谱中对历次同文馆月考、岁考出题监考情况, 倒是惟恐遗漏地予以翔实记载。

这说明了什么呢? 或者说, 从中我们可以发现晚近中西文学—文化交流的哪些更真实、更本质甚至也更为我们所容易忽略的事实呢? 《遐迩贯珍》是由理雅各 (James Legge, 1815—1897 年)、湛约翰等伦敦传道会差遣来华宣教的传教士在香港主持的一份中文报刊, 其周围那些华人文人也只是晚近中国一些边缘、民间、草根文人, 即便有王韬、洪仁玕这样的时代精英文人一度介入到理雅各的在华文学—文化活动中, 但在当时中国, 这些华人文人依然不过处于主流文人世界的边缘。而密尔顿的《目盲吟》这样的英语文学中的精品的汉译, 则正是在这样的边缘文人之间完成的。换言之, 当董恂这样的主流精英文人和士大夫阶级的代表不愿意或者不屑于在自己的年谱——一生功过大事的记录中记载提及曾经为威妥玛的《人生颂》译稿作过修订的时候, 大量晚近中国的边缘、民间、草根文人却在积极地加入到中西文学—文化对话交流中来。他们并不将当时中西之间的关系, 简单地理解为一种政治的、经济的或军事的关系, 他们从更现实、更人生同时也更人性、更文化的角度, 来直面晚近中西关系的客观事实, 无论他们是自愿还是不得不如此。我们甚至也可以由此而得出这样的推论, 那就是在晚近中西文学—文化交流过程中, 担当着晚近中国交流主体的, 并非当时占据社会主流、拥有至高话语权的精英文人——士大夫阶级, 而是那些处于知识界边缘的落魄失意的民间文人, 这些文人不仅“无

位”，而且也并不拥有民间精神思想领袖的清望。像王韬并不是因为他的传统中国意识和中国立场而赢得文学史和晚近思想史、中西文学—文化交流史的地位的，恰恰是因为他努力突破传统中国意识或者对这种意识进行近代世界语境意义上的修正、重新阐释整合的行为，将这个一直为现实政权通缉、为主流文人阵营所遗弃、长期奔波生存于社会边缘的民间文人，抬升拥挤到了晚近中国历史的波峰浪尖上。

而无论是刊布上述翻译小说广告的《申报》，还是发表密尔顿的《目盲吟》的《遐迹贯珍》，都不是在晚近中国的主流文人文化的中心——北京发生的，而是在因为晚近中西条约的签订而形成的条约口岸城市（treaty-opening cities）香港、上海等地。而由边缘、民间、草根文人担当主体、在新的开埠口岸城市展开的中西文学—文化交流，实际上成为了晚近中西交流的中心，也因此而诞生了晚近一种新的文人群体——口岸文人，以及随之而来的一种新兴的文化——口岸文化。也因此，晚近中国的知识图谱和文化中心也发生了明显的改变，如果说北京曾经是中国文人的文化中心，但这时更准确地说它只是主流文人或者传统文人的文化中心，一种新的文人和一种新的口岸文化，已经部分程度上改变了传统中国的文化结构和文化图谱，并开始形成新的文化中心。

晚近口岸文人在文化结构上所作的调整，或者说传统文人在知识结构上因为中西文学—文化交流而面临的挑战，具有鲜明的近代性：即它不是在一个同步、完全开放的可选择的系统中展开并发生完成的，而是口岸文人在并不具有多少选择可能的历史语境中发生并形成的。具体而言，那些因为太平天国运动而避难上海的江南才子学人或者因为兴趣，但更多却是因为生计而走近口岸西人世界的。在走进西人世界的过程中，他们并非毫无压力、痛苦地完成了自我文化身份的转型——从一个传统的、中国的文人，转换成为一个近代的、口岸的文人。而口岸在这里已经不只是一个地理空间意义上的概念，更多地呈现出来的是一种历史的、文化的乃至哲学的





意味。譬如相对于内陆和北方，晚近中国的口岸意味着沿海的、南方的和开放的、交融的诸多因素，而沿海的、南方的也已经不仅限于地理位置上的描述，而同样还附带有文化历史意义上的新的要素的出现与组合。

如果粗略予以概括的话，晚近口岸文人在走进西人世界的过程中，大抵经历了西教、西学和西方文学三个对话交流阶段。而口岸文人和口岸文化，也因此而呈现出与上述三者同步的阶段特征。大体而言，在时间上从1843年到1870年，这近三十年时间是西教、西学相互交织且互为手段而向口岸文人渗透的阶段。在此阶段，西方传教士无疑扮演了主要角色，而口岸文人所担当的是协助性的配角。从19世纪70年代开始，无论是在中西文学—文化交流的方式、主体还是范围上，都发生了诸多前所未有的变化，首先是随着西学的大量引进介绍，已经在口岸培育出了第一批初谙西学的近代文人，与此同时，政府派遣幼童赴洋留学，已经通过一种体制性行为来转换传统文人的知识结构和文化类型，尽管这种转换因为数量和时间进度的原因而不可能立即大范围地奏效，但它同样具有影响晚近文人文化生态的种子效应；其次，在19世纪70年代前后，无论是传教士汉学家，还是口岸文人，几乎都注意到了还有一个落后于西教、西学的“西方”不曾被重视并介绍到中国来，那就是“文学西方”。而文学西方的发现和随之出现于晚近中西文学—文化交流范围内，也就迅速上升并成为晚近中西文学—文化交流中最富有活力的部分。

而在这样一个文学西方被发现并被重视之前，口岸文人所面临的，主要是一个现实世界中的西方：洋枪洋炮、兵舰邮船、日用器物 and 西风西俗等，和一个精神文化、科技学术意义上的西方：基督教、西学。而在接触上述两种西方的过程中，尽管晚近主流官方精英文人譬如林则徐、徐继畲、奕訢、董恂、曾国藩、李鸿章、张之洞等，亦对晚近中西情势有独到精辟之认识判断，但他们自身直接渗入到晚近中西文学—文化交流中的具体行为甚少。即便有，也不

过是仅限于公事公办一类。譬如《上海新报》就曾经报道两江总督曾国藩从南京抵上海江南机器制造局及广方言馆视察两天一事，其间自然也有与制造局及广方言馆中的西人接洽，但这些接洽根本不可能像口岸文人与传教士们那样，进行真正意义上的中西文学—文化对话交流。比较之下，担任总理衙门大臣的董恂因为外交上的事由，与在京西人外交使团接触更多，而且还有为威妥玛修订《人生颂》译诗的“雅举”，但这并没有在董恂这里引发出更多诸如此类的中西文人之间的风雅逸事。而士大夫阶级中偶有像郭嵩焘这样的开明者，在与西方世界和西方文人直接具体的接触中体认到近代西方文明的客观成果，并逐渐将晚近中国对于西方和世界的认识水平，提升到一个更全面、更丰富、更深刻也更广泛的界域，但这种意识形态上面的突破，终究受到他的职位的羁绊限制，而让其承受两难抉择，并最终因为自己在思想观念上的“叛逆”，而受到主流权力话语社会的排挤遗弃。

其实，类似的两难处境，民间草根文人同样遭遇过，但因为他们“无位”且迫于生计，在一个充满活力的外部未知世界的吸引下，加上他们自己对于这种全新的中西文学—文化交流的兴趣与使命意识，使得口岸文人迅速成长为晚近中西文学—文化交流最基础、最庞大同时也是最有影响的主体力量。

而在这一口岸文人与西方宗教文人对话过程中，前者所曾经遭遇到的困难，实际上几乎同样令人关注。有关最初一批上海口岸文人在与初来乍到的西方宗教文人在就宣教布道以及《圣经》汉译过程中所经历的尴尬冲突，在稍后介绍墨海书馆及其周围的一章中还将更详细地探讨，这里仅选择王韬《瀛孺杂志》中一则文字来证实说明口岸文人内心深处曾经经历过的挣扎乃至苦痛。这则所谓“晚节末路之难”的札记，是就晚明清初著名画家、诗人吴渔山在皈依天主教一事所作的议论评价，其中意味，倘结合王韬自己一生经历，读之令人感慨唏嘘：

