

基督教与中西文化交流丛书

《中国评论》

与晚清中英文学交流

The *China Review* & the Literature Intercourse
between China and Great Britain
in the Late Qing Dynasty

段怀清 周俐玲 编著



基督教与中西文化交流丛书

《中国评论》

与晚清中英文学交流

The *China Review* & the Literature Intercourse
between China and Great Britain
in the Late Qing Dynasty

段怀清 周俐玲 编著

图书在版编目(CIP)数据

《中国评论》与晚清中英文学交流 / 段怀清 周俐玲编著. —广州: 广东人民出版社, 2005. 7

ISBN 7-218-05271-1

I. 中… II. ①段… ②周… III. ①文学—翻译理论 ②文学—文化交流—文化史—中国、英国—清后期 IV. ①I046 ②I209.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 057359 号

《中国评论》与晚清中英文学交流

作 者 / 段怀清 周俐玲

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 / 何筠 + 卢小雅

责任技编 / 黎碧霞

总 经 销 / 广东人民出版社发行部

经 销 / 各地书店

印 刷 / 肇庆市科建印刷有限公司印刷

开 本 / 880 毫米 × 1230 毫米 1/32

印 张 / 13.25

插 页 / 4

字 数 / 315 千

版 次 / 2006 年 7 月第 1 版

印 次 / 2006 年 7 月第 1 次印刷

印 数 / 3000 册

书 号 / ISBN 7-218-05271-1/I·664

定 价 / 25.00 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

图书营销中心: 020-83799710 (直销) 83790667 83780104 (分销)】

本书出版得到了浙江大学侨福基金资助,谨致谢忱!

INTERACTURE

序

陈思和

1993年，我被聘为现代文学专业的博士生导师，第二年开始指导博士研究生。段怀清于1995年考上博士研究生攻读学位，成为我门下最早的几位学生之一。当时他是湖北大学的英语教师，学外文出身，却能写几首感情缠绵的旧体诗词。我是先读了他的旧体诗，才确认了他能够承担本学科研究项目的的能力。来复旦以后，他的主要研究方向是哈佛大学著名人文学者白璧德的思想学说对中国学界的影响，由此又涉及《学衡》杂志及东南大学诸君子的文学活动。他外语掌握较好，对国学也有兴趣，读书相当广泛，兴趣也随之广泛。毕业以后，举家南移，久无音信。虽然沪杭两地并不遥远，我也经常在杭州讲学开会，但不知怎么回事，每回去总是不遇，他似乎经常在四处奔波，为学术也为生计。人世倥偬，阔契无常，相忘于江湖也是一种自在的人生态度。这样一瞬间竟有六七年的时间过去。去年年底，忽接他的来信，报告最近的学术状况，兴趣依然在中西文化的交流，并有几种著述要问世，他希望我对其中的这本《〈中国评论〉与晚清中英文学交流》作序。信中有云：

……在完成了博士论文的修订之后，我一直在思考一个问题，就是晚清时期西方思想家或者作家解读引发中国文学的文献资料，基本上来自于这一时期甚至更早时期的汉学家们的努力。在西方学术思想中，形成了四种汉学传统：传教士汉学传统、外交官汉学传统、西方思想家汉学传统和西方作家汉学传统。当然此外还有后来的职业汉学家的汉学传统。白璧德研究给我最大的触动，同时也是写作过程中的知识缺憾，就是此前对于上述四种汉学传统一无所知。因此，白璧德研究也只能局限于个案。

序

而在思考过程中遇到的另一个问题，就是：为什么晚清中国人文知识分子接受西学和西方文学那么困难，而西方人文知识分子在接受中国文学的时候，却没有上述那些困难？如果想当然地认为是因为中国知识分子们的儒家信仰，那么，晚清来华传教士们的基督教信仰要比中国知识分子们的儒家信仰更坚定，至少不比他们弱。原因在哪里呢？晚清中国对外文学交流，基本上处于出超地位，但这些文学贸易，却不是中国文学知识分子们自觉地完成的，而是西方汉学家们自己来取的。这种出超的状况，一直延续到五四才发生逆转。那么，五四时期的文学知识分子们又为什么能够没有多少障碍地大张旗鼓地引进介绍西方文学呢？

对于上述问题，我将自己关注的注意力作了一些调整，开始集中在晚清以来的中英文学交流上。计划从三个界面开展工作，即：晚清英国来华传教士们的中国研究、晚清中英人文知识分子的对话交流、晚清翻译文学与五四新文学。目前，第一个课题基本上完成，除了翻译了这一时期最有代表性的传教士—汉学家理雅各的两部传记外，就是选择了这一时期最有代表性的一个汉学刊物《中国评论》进行了专门研究。而第二个课题，也有《晚清中国的知识图谱：传教士与晚清口岸文学知识分子》一书，已基本完成。最后一个课题，就是《晚清翻译文学与五四新文学》。

上述研究的一个努力，就是全部使用第一手的文献资料。《中国评论》英文原文 125 期及这一时期前后的相关英文刊物，是我在徐家汇藏书楼一期一期地看过来的。也因此，今年 8 月份在深圳大学和北京大学有两个会，我也都荣幸地受到乐黛云先生的特别邀请，专门就上述工作作一些交代介绍。这也是我觉得没有辜负老师的期待的地方。

……

我当时还没有阅读段怀清的著作，见来信后便让他把书稿寄来。于是很快就收到了这本《〈中国评论〉与晚清中英文学交流》，有二十几万字。在附信中他又一次说到了自己的学术研究计划：

……博士论文之后，尽管有一段时间没有写什么，但脑子里一直在思考一些问题，那就是现代中国文学知识分子（以《学衡》知识分子群为例）与西方之间的关系，在近代文学语境和跨文化交流语境中又是怎样一种形态？这种交流和跨文化经验对于五四新文学而言究竟意味着什么？如何找寻到一些具体的跨文化交流的个案进行专题式的研究？这些问题都将我自己的知识和关注范围从所承担的当代文学教学推往现代文学，又进一步推往近代文学，而且还不仅限于中国文学。阅读量越来越大，中间多次几乎陷入到一种绝望的境地：前面如山似海，一个问题牵连另一个问题，一个汉学家又引出另一个汉学家。你简直不知道什么时候才能够穷尽你所追求的东西，并最终有一个最后的结论或者答案。更有甚者，越往前走，你身边能够看到的同伴越少，到最后，你对研究对象要发出议论，已经几乎没有任何可供参考的前人他者的意见了。

不过，与原来读书写作有些差别的是，我现在一方面追求所谓“总体解决”，另一方面也随时将已经有材料、有分析、有结论的一些问题先形成单篇论文，这样从2004年7月份开始，到2005年底一年多的时间里大体完成了三十多篇专题论文，集中在维多利亚时代的英国汉学与晚清中国文学知识分子这两大领域，其中以对理雅各与“中国经典”的研究介绍最能反映出自己的体会，而这些论文也应该是国内学界相对集中地介绍这位世界汉学史上第一位将中国的四书五经完整地翻译成英文译本的汉学家。而在个案研究中就晚清中英跨文化交流所形成的一些具有普遍意义的结论，譬如晚清来华传教士适应中国的三种形态与晚清中国文学知识分子接受西方的三个阶段（西教阶段、西学阶段与西方文学阶段）、“圣谕广训”的宣教方式对于新教来华传教士宣道方式的影响以及这种影响反过来又如何影响到以梁启超为代表的启蒙知识分子的“觉世”方式等，自己觉得还是有些意思。另外就是对辜鸿铭作了一些专门的阅读，写了一组辜鸿铭的文学—文化批评与五四新文学的稿子，其中一篇得到了《中国社会科学》王兆胜兄的肯定。

关于著作，除了发来的关于《中国评论》一书外，现已完成





了《传教士与晚清口岸文学知识分子》一书，也是上述著作的一个继续，是从一个刊物的个案专题研究，转向一种类型的知识分子群的研究。我在阅读上述文献材料的过程中有一个最深刻的感受，就是读到宋元之际的一个学者刘谧的《三教平心论》时所产生的感慨：中国早在宋元时期，就已经有了西方19世纪才真正建立起来的比较宗教学的基本原理、方法等，但令人惆怅的是，中国的比较宗教思想并没有发展形成一种真正“学科”和“科学”意义上的比较宗教学，而只能停留于思想批评层面，这种学术现象实际上在晚近兴起的诸多人文学术领域都多多少少地存在着。而西方汉学家们从着手收集研究中国的文献资料开始，就注重原始文献材料和科学的方法，这就使得19世纪西方汉学很快就超越了个人兴趣、情感性的纪录以及印象式的批评等阶段状况，而成为一门足以使得这门学问融入到高等院校里的学科体系之中的“可持续发展”的独立学科。而这也让我对白璧德对于现代西方人文学术教学研究过分“专门化”、“科学化”以及“学院化”的批评有了更进一步的了解体会。而这些，也让我总是回想起老师当初对文学史意识的强调和对文学批评的兼顾。……

我没有得到段怀清的同意就在序里披露了他的言志书信，似乎有点冒昧，但也情有可原。这么多年我对他的状况一点儿也不了解，只能通过他本人的叙述来介绍他在近年来的学术努力和追求；我觉得这两封信写得很好，可以使读者在读这部著作之前，可以略微了解作者的思考方法与学术心迹。在这个前提下，我们再来讨论这部书的意义与可能给以我们的启迪。

应该说，我看到段怀清在完成博士学业后的几年时间里能有如此持续、系统、集中的研究成果，确实感到由衷的高兴，更使我欣慰的是，他在学术研究中并没有沾染时下流行的弄虚作假、以次充好、粗制滥造、阿世媚俗、故弄玄虚、虚张声势、哗众取宠等风气（这些风气越来越成为学术领域的歪风而影响着一代学子）。我亲眼看到许多有才华的学生拿到学位后，挡不住社会名利、金钱的诱

惑，利用现代教育体制上的混乱无序和学术评估机制上的浮夸疏漏，忙于呼风唤雨而疏于踏实苦干、兴风作浪者能够获得青睐；埋头治学者反而得不到鼓励。这种情况下，我宁可赞扬像段怀清那样，在谋生而外，始终把学术当作一种精神的追求，而不是把它当作谋生手段而减低学术的品格。

我这么说，也不是认为段怀清的著作已经达到了什么了不起的高度，但在他力所能及的范围内，他是很认真地做着自己的一份努力和贡献。关于近代传教士文化与中西文化的交流，一向是中外学者所关切的领域。比较文学和比较宗教的研究都出过不少的成果，但从具体的研究来说，中国的学界还是有许多空间可以发展。这首先是一个研究方法的问题。关于这一领域的资料极为丰富和有待开发，由于政治上的原因，我们过去在较长时期对这个领域讳莫如深。记得20世纪80年代贾植芳教授担任复旦大学图书馆馆长，他曾经告诉我，院系调整后一批关于天主教传教士的法语著作，经三十几年的冷处理，一直保存着却没有给以整理编目，当然也谈不上利用。现在又过了差不多二十年，还不知道这批资料是否已经重见天日。近二十年来这个领域跋涉者甚多，也有不少专业性的书目和材料被整理出版，这对于学术研究是一个重大的贡献。但我也发现，在当前的学术趋向里，好大喜功，贪走捷径之风渐成主流。以申报各类项目为例，往往是资料整理得不到支持，而一些动辄就是什么“史”什么“论”的空疏之作，反倒容易蒙混过关，名利双收。我读过一些关于晚清中西文化交流的论文，题目很大，理论也很空洞，通篇内容是综合了以前的有关材料论述，却没有自己的第一手材料发现，从学术积累而言只是在原地踏步，当然也不可能有理论上的重大推进。相比之下，段怀清这样的研究我是赞赏的。表面上看，他做得很“小”，仅仅是研究了一家刊物《中国评论》，但是他确实确实一期一期地阅读，做阅读笔记，整理目录，对其中的重要作者作品进行专门介绍等等。这家刊物上发表文章的作者都是一时之精英，有英国传教士，或者公务人员，通过他们在刊物上发表的译作、介绍、演讲稿等文献，展示出中英文化交流的第一阶





段的实质性的成果。可以说这也是一份资料性的成果，如果我们把中西文化研究看成是一座巍峨的大厦，那么，每一种资料性的成果都像一块坚实的砖石，垫入了这座大厦的基础，成为一块不可动摇的基石。

其实，关于来华的传教士研究成果，在西方学界是很丰富的，大量的学术成果可以供我们去借鉴。段怀清对《中国评论》的研究不局限在同一份刊物上，相反，他的研究是有自己的理论设定。他把这中西文化交流分成若干阶段，把西方汉学传统也分成若干分支。如传教士的汉学传统，外交官的汉学传统，西方思想家的汉学传统和西方作家的汉学传统。而他关于《中国评论》的研究正是前两个汉学传统的集中表现（关于后两种传统他又在另一部关于白璧德的著作里给以阐述），所以他把研究重点放在《中国评论》上，是要通过这份刊物的资料梳理，再现中英文化交流之初的传教士汉学传统和外交官汉学传统，当然，在这个新的认识视角上如何进一步去探讨不同的汉学传统的历史演变，如何进一步区别和厘定这两个汉学传统的特点，本书还只是做了初步的研究，但对以后的进一步探索提供了新的空间。《中国评论》是一家历史悠久、精英荟萃的汉学刊物，从1872年7月创刊，至1901年6月停刊，前后一共29年；作者队伍基本集中了当时在华英国传教士或者在华领事外交人员。我曾翻阅葛桂录的《中英文学关系编年史》，从1872年起，先后介绍了《中国评论》上刊载的有关《水浒》故事、《三国演义》故事、《醉翁亭记》、《离骚》以及中国戏曲的翻译，虽然在整个中英文学翻译书目里不算重镇，但仍然是有相当的重要影响。段怀清通过对这样一份刊物的研究梳理，感到了一种疑惑，他说：“当我们将维多利亚时代或者晚清中英文学文化交流背景状况有了一个基本认识之后，我们会对自马礼逊开始，直至19世纪末期——以理雅各1897年的去世为标志，中英之间的文学贸易有一个更清晰的把握。总体而言这是一种中方处于出超地位的贸易关系——汉学家们从中国翻译的、购买的、携带的以及诠释的、研究的中国的一切，要远远早于、多于中国专务西学的有识之士从英国所

进口的一切。”我想这是他写这本书的出发点，这样一种从具体研究阅读中发现问题和提出问题，并试图进行解答的治学态度，而不是先从国外学术界或者流行话语里寻找一个时髦理论，然后来拼贴材料，郢书燕说（而后一种风气现在学界极为盛行），是值得重视和值得提倡的。尽管作者在具体个案分析后，仍然把这种结果归结为士大夫的政治功利性和现实需要，我觉得稍显简单了一些。

从治学态度而言，作者也是诚恳的。我们从书中借用和引入的材料中也能窥见，关于传教士的研究在西方是相当深入、全面的，而作者也确实是掌握了大量的相关成果。段怀清的英语底子好，给他的研究带来了方便。他的态度是，先是老老实实在地研读西方学者的相关著作，然后挑选重要的材料进行翻译、介绍、出版；然后在这基础上，形成自己的学术思路和学术研究的方向。这一系列的准备工作都是非常值得提倡的。他这么做，就杜绝了两种当前也是很严重的不良学风，一种是借助一点新鲜的来自西方的材料，当作自己的原创，来炫耀欺世；另一种是根本不知道世界学术的动向和成果，把自己的一点点体会夸大成独一无二的原创。这两种态度都是很可笑的。我在不久前曾读过一部书稿，是研究西方文学的，从古希腊到现代主义，但所用的材料，通篇都是借助中译的二手材料，处处是断章取义的转引和摘引，没有一条是直接引自西方著作的原文。我觉得非常奇怪，这样一种借助中国学者研究介绍的著作和中文翻译的西方原著和论著，怎么可能提出准确而科学的学术判断？所以，我很赞成怀清这样的治学态度，我们今天的学术研究，很难完全离开对西方的借鉴，但如何来实事求是地继承前人的学术成果，又实事求是地推动学术进步，做出自己的贡献，且不提“原创”两个字，先把自己的学术思路和材料来源梳理清楚交代清楚，我以为这就是诚实的治学了。

读完这部书稿，真让我想了很多很多，也许是多年不见自己的学生，如今他的成长进步让我感到高兴，也许是有感于当前日甚一日的不良学风盛行其道，正在深刻影响一批本来可以利用教育资源做出更大成就的青年学人，才借题发挥说了一些冒犯的话。当然，

这部书稿的不足也是存在的，我不一一指出了。唯想告诉怀清的是，他的学术研究计划里有很丰富的内涵也有很艰巨的要求，决不是目前计划中的两三种书所能够穷尽，而是需要将来花大力气才能有所成就的。这是我们都需要努力的。

陈思和

2006年6月9日于黑水斋



目 录

序	陈思和 (1)
引 言	(1)
总论：《中国评论》与晚清中英文学交流	(41)
一、《中国评论》概述	(43)
二、《中国评论》与维多利亚时代汉学家解读阐释中国的 动机	(52)
三、《中国评论》与中国文学	(74)
四、《中国评论》与中国小说	(82)
五、《中国评论》与中国诗歌	(93)
六、《中国评论》与中国民间文学	(106)
七、《中国评论》与中国戏曲	(120)
专论：汉学家与中国文学	(125)
一、理雅各与清皇家儒学——理雅各对《圣谕广训》的 解读	(127)
二、晚清民歌《茉莉花》西传考补	(149)
三、《中国巨人历险记》：关于《水浒传》的一部英文 节译本的析评	(160)



四、《玉娇梨》：晚清中英文学交流的审美基础	(174)
五、《中国评论》时期的欧德理及其汉学研究	(211)
六、《中国评论》时期的翟理斯与中国文学 ——翟理斯与《闺训千字文》、《镜花缘》和《聊斋志异》	(236)
七、《中国评论》时期的湛约翰及其中国文学翻译和研究	(271)
附录一：参考书目	(284)
附录二：《中国评论》目录（共125期）	(293)
后 记	(406)



引 言

两僧自西域来，一赴五台，一卓锡泰山。其服色言貌，俱与中国殊异。自言历火焰山，山重重气熏腾若炉灶，凡行必于雨后，心凝目注，轻迹步履之，误蹴山石，则飞焰腾灼焉。又经流沙河，河中有水晶山，峭壁插天际，四面莹彻，似无所隔。又有隘可容单车，二龙交角对口把守之。过者先拜龙，龙许过，则口角自开。龙色白，鳞鬣皆如晶然。僧言途中历十八寒暑矣。离西土者十有二人，至中国仅存其二。西土传中国名山四：一泰山，一华山，一五台，一落伽也。相传山上遍地皆黄金，观音、文殊犹生。能至其处，则身便是佛，长生不死。听其所言状，亦犹世人之慕西土也。倘有西游人，与东渡者中途相值，各述所有，当必相视失笑，两免跋涉矣。

——蒲松龄《聊斋志异·西僧》

这是蒲松龄《聊斋志异》中一则有关自西域不远万里来到中土、以求“能至其处，则身便是佛，长生不死”的西僧行旅的记载。《聊斋志异》中有关海外异域来客的故事并非仅此一则，至少还有《番僧》、《红毛毡》、《外国人》等。这些故事，或者过于纪实（如《外国人》），其中虽有“衣鸟羽”而“漂至中国者”，终不免“烟波微茫信难求”；或者仅为对域外人狡黠贪婪人性的奚落，也显得过于轻松，譬如《红毛毡》。独《西僧》一则，文字不多，却意味深长。至今读来，令人依然不禁生出联翩浮想。

显然，蒲松龄对于去了解澄清中西交通历史并无多少真实兴趣，尽管此时在大清皇家的朝堂之上就有来华耶稣会士。而蒲松龄





所关注的，是交往当中的人和他们的精神世界，或者那种在似有若无的故事背后的那种中国文人所独有的飘渺虚幻的感觉。在蒲松龄时代，或者说在《聊斋志异》成书时代，西人东来者鲜^①，因此书中对于东来西僧只是“立此存照”，唏嘘当时，昭示后人，或讥或讽，权当一个孤愤之人的“放纵之言”。

只是，蒲松龄始料未及的是，一百多年之后，他的“知我者，其在青林黑塞间乎！”的喟叹，也让那些一个又一个接踵来到中土的西僧们听到了。这些“西僧”中，有真正为“僧”者，譬如卫三畏（Samuel Wells Williams，1812—1884年）这样的新教来华传教士；也有作为政府驻外使团的来华公职人员，譬如翟理斯（Herbert Allen Giles，1845—1935年）这样的学生—译员（student-interpretor）出身的领事外交人员；还有像阿林格（Clement F. R. Allen）、梅辉立（W. F. Mayers）这样对蒲松龄这位一百多年前的“抱树无温”的“惊霜寒雀”、“倦阑自热”的“吊月秋虫”怀着好奇还有同情之心的西土之士。不过有一点，这些西土之士自西徂东，并非来求“身便是佛”的秘方或者“长生不死”的灵丹，而是怀着令蒲松龄惊讶的“基督化”中国的“神圣使命”和“崇高目标”——当然也有商业往来中的丰厚利益。^②

我们这些心灵已经被高高在上的主照亮的人们，是否能够
我们是否能够去点燃那些已经熄灭了的灵魂？

哦！拯救！哦！拯救！让那快乐的声音发出直到那遥远的
国度，也听到弥赛亚的英名。

——赫伯主教（Bishop Heber）（《传教士颂》）

^① 有关康熙朝西人东来的历史状况，可以参阅〔清〕王之春著《清朝柔远记》卷一、卷二、卷三部分，中华书局1989年版。

^② 第一次鸦片战争甫定，就有一位几乎亲身经历了这场拉开近代中国历史帷幕的口岸知识分子，在给自己的一部著作所写的序言中这样写道，“夫西国之风气，惟利是图”，“五口通商之后，固专于牟利，亦乐于传教”。见〔清〕梁廷相，《海国四说》，中华书局1993年版，第2页。



自1807年第一个新教来华传教士马礼逊（Robert Morrison, 1782—1834年）抵达南中国后，整个19世纪，又有多少大英帝国的青年，在赫伯主教上面这首《传教士颂》的鼓舞激励之下，怀着“将耶稣基督的英名和上帝的福音传播到那些尚且未被上帝之光照亮的、蜡封着的黑暗之域”的神圣理想而离开故土，远赴异域。其中，有些人在垂暮之年得以重归故园，而也有一些人，则永远地留在了他们所祈望照亮的那片土地上。据说，有一个英国青年，就是因为一次在自己所工作的律师事务所的办公桌上读到一本刊物封面上刊登的这首《传教士颂》而深受感动，进而向教会提出申请，并最终被伦敦传道会（London Missionary Society）差派到中国上海的，他就是后来在上海墨海书馆协助麦都思（Walter Henry Medhurst, 1796—1857年）传道并因积极翻译西学而声名于当时上海中国知识界的慕维廉（William Muirhead）。^①

相比之下，结束了在东方长达四十余年的传教、布道生涯之后而出任牛津大学首任中文教授的理雅各（James Legge, 1815—1897年），曾经应邀就1877年新教在华传教士召开的上海会议所讨论的“儒教与基督教之关系”撰写过一篇论文——这在维多利亚时代的英国汉学史乃至欧洲汉学史上无疑是一次颇为值得记忆的事件。^②而在这篇论文开头，理雅各对自己在中国的四十余年传教使命和置身于“异教中国”的生活作了这样的回顾总结^③：

回望四十余年生涯，我对当初能够被导引成为一个到中国

① *The China Review* 或 *Notes and Queries on Far East*, Vol. 25, No. 2 (1900, Oct), P82.

② 事实上，理雅各就“儒教”与基督教之间关系所作的打通努力与综合比较，特别是他所提出并坚持的儒家思想中存在着与基督教神学思想和基本教义相契合的内容的主张，在1877年的上海会议上就遭到了一些传教士们的批评甚至指责，不过这些批评的声音并没有马上传回英国，而当时理雅各已经被任命为牛津大学首任中文教授。参阅 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, California University Press, 2002, Berkeley (Los Angeles).

③ Helen Edith Legge, *James Legge: Missionary and Scholar*, London: The Religious Tract Society, 1905.