

對異邦文化的不同態度： 理雅各與王韜

• 段懷清

理雅各與王韜之間的關係，可以被視為晚清傳教士—漢學家與口岸知識份子關係類型的經典。理雅各一生最突出的事功，並非在於宣教或翻譯《聖經》、編撰字典，而是翻譯和詮釋中國經典，被稱譽為「開創了西方漢學新時代」的漢學家。而王韜與大部分第一代口岸知識份子所不同的是，他在傳統學術和中國古典文學修養方面具有突出才能，是民間知識份子的代表。

理雅各 (James Legge) 與王韜之間的關係，可以被視為晚清傳教士—漢學家與口岸知識份子之間關係的典型。不過，他們跟開埠初期那些口岸城市中的傳教士—漢學家與晚清口岸知識份子有所不同。作為傳教士—漢學家的理雅各，一生最突出的事功，既不是像中國內地會的創立者戴德生 (James Hudson Taylor) 那樣專力於宣教、發展宣教機構和轉化教徒，也不同於近代第一位來華的新傳教士馬禮遜 (Robert Morrison) 那樣，第一個將新舊約《聖經》翻譯成中文、編撰漢英和英漢字典，而是在於對中國經典進行翻譯和詮釋——這些中國經典不僅包括被奉為儒家經典的「四書五經」，還包括道家經典《道德經》、《莊子》以及《太上感應篇》。理雅各在去世前夕，甚至還已經開始研究《離騷》和《楚辭》，並在《皇家亞洲學會會刊》(*Journal of the Royal Asiatic Society*) 上發表了有關《離騷》的文章^①。事實上，理雅各也是近代西方第一個將中國經典完整翻譯成西方文字的漢學家，他不僅被同時代的法國漢學家儒蓮 (Stanislas Julien) 和英國漢學家艾約瑟 (Joseph Edkins) 稱譽為「開創了西方漢學新時代」的漢學家，更被後來的西方漢學家奉為學術大師和人生楷模^②。

相比之下，王韜作為晚清中國第一代與西方傳教士—漢學家有着密切交往聯繫的口岸知識份子的一員，與大部分第一代口岸知識份子所不同的是，他在傳統學術和中國古典文學修養方面所具有的突出才能——王韜並不是在近代開埠口岸城市的西方教育機構中成長起來的近代知識份子^③，他不僅在走進上海墨海書館以及避禍亡命香港之前已經是秀才出身，而且後來在滬上士子間也頗有文名。除了郭嵩燾等出使西方的官方知識份子，王韜無疑是晚近中國最早接觸西方傳教士的民間知識份子的代表。在理雅各、王韜身上，或者說在理雅各—王韜關係類型中，應該集中凸顯出了近代中西思想文明在對話交流過程中的諸多可能性與難以避免的矛盾衝突。

理雅各原本是立志於在東方、特別是中國傳播基督福音的傳教士，但他後

來最引人注目的成就，卻是作為一個漢學家在中國經典翻譯與闡釋方面的傑出貢獻。或許可以從晚清新教來華傳教士相當一部分都成為了傳教士—漢學家的這一事實來解釋理雅各的選擇與成就，但這顯然不能概括理雅各的選擇與事功的全部，甚至迴避或者遮蓋了理雅各的道路的個人特性及其獨特思想意義。相比之下，王韜與「西方」的接觸最初不僅出於偶然，即使是他到香港與理雅各合作翻譯中國經典，並因此機緣而最終促成了他的歐洲之行，以及在此之後他對西方和中國傳統思想的認識所發生的變化等，都是迫於環境和在相對被動的情況之下發生形成的。一個原本希望成為傳教士的蘇格蘭知識份子，最終成為了傳教士—漢學家，而一個曾經專鶩於科舉仕途的晚清士子，最終成就了文人—政論家的歷史「功名」。如何認識理雅各與王韜在他們的合作與跨文化對話過程中的思想互動過程及其關係實質，以及如何評價他們的個人思想學術選擇與近代中英或者中西跨文化交流的歷史形態之間的關係，特別是他們各自的個人道路對於時代、社會和知識份子的時代啟示意義，這些正是本文所試圖作出解釋或者予以揭示的。

理雅各：英華書院與中國經典翻譯

將理雅各幾乎窮其一生、矢志於翻譯、闡釋和轉移中華古代經典的文化壯舉，簡單地歸因於傳教士的宗教獻身精神或者維多利亞時代知識份子身上所特有的一種與對外擴張政策相呼應的文化狂熱，顯然過於牽強，甚至是一種大不敬。馬禮遜、米憐(William Milne)當初受差會派遣來華，主要使命是培養華人傳教士、翻譯《聖經》和建立印刷機構以印製基督福音書或相關宣教資料，相比之下，理雅各受差赴馬六甲海峽殖民地(The Straits Settlement)④的最直接目的，無疑就是盡快擴大發展他的前任已經開始的事業，特別是在轉化和發展教民信徒方面。作為這一事業的起點，理雅各受命接管由馬禮遜、米憐創辦的英華書院(Anglo-Chinese College)，或者說進一步擴大基督福音在海峽殖民地的傳播範圍。如果將理雅各行前(1839年)在倫敦大學院(London College，即後來的倫敦大學的大學學院)接受曾經擔任英華書院院長的傳教士—漢學家修德(Samuel Kidd)的中文培訓的經歷考慮在內，理雅各也可視為維多利亞時代以馬禮遜、米憐、修德為代表的第一代新教傳教士—漢學家的學生，儘管這一為期三個月的中文培訓與理雅各終其一生的漢學家生涯相比不過是短暫一瞬。

從時間和地點上講，理雅各在英華書院的工作可以分為兩個時期，即馬六甲時期(1840-1843)和香港時期(1843-1856)⑤。在只有短短三年的馬六甲時期⑥，理雅各顯然是將絕大部分精力投入到服務上帝的崇高事業當中去了⑦。但即使在這時，理雅各不僅已經將提高自己的中文水平視為更好地為上帝和差會服務所必須達成的要務，而且，他還已經開始為自己的未來構設更為宏大的目標了⑧。

理雅各在宗教信仰方面的熱情與忠誠似乎不需要懷疑，儘管他與倫敦傳道會之間有過不協調，而這種不協調甚至是他最終與傳道會解除關係的原因之一，但這種不協調似乎更多是因為個人原因而非宗教信仰⑨。這從他晚年一篇有關「儒教與基督教之關係」的論文開篇依然飽含着深厚的宗教感情中得以窺見：

理雅各和王韜在香港的合作，最終使得一個原本希望成為傳教士的蘇格蘭知識份子，成為了傳教士—漢學家；而曾經專鶩於科舉仕途的晚清士子，則成就了文人—政論家的歷史「功名」。理雅各與王韜的合作與跨文化對話，以及他們的個人思想學術選擇，是近代中西跨文化交流史的一部分。在馬六甲三年，理雅各已經將提高中文水平視為更好地為上帝服務所必須達成的要務，而且還開始構設更為宏大目標。

回望四十餘年生涯，我對當初能夠被導引成為一個到中國去的傳教士充滿了感激。我的經歷可以證明我這樣說是正當的，那就是，一個渴望成為傳教士的人，渴望從事一件良善事業的人，一個謙恭而不失智慧地矢志於此、並為此奉獻他的所有力量的人，將從反思回味他的事業當中不斷地獲得滿足和安慰，而且，就在他塵世人生行將結束的時候，他將感恩主把他從自己的國家、從他自己的親人和父親的家中召喚出來，投身到傳教領域當中。

理雅各在中國長達三十多年的神職生涯，完全可以作為上述回顧的註腳。但是，神職生涯並不是理雅各在中國生活的全部，更不是他一生事功的全部。幾乎從到達馬六甲的英華書院起，他就對宣教對象及其文明有着一種較之於其他傳教士更為清晰強烈的「自覺」，這種自覺可以被理解為理雅各「適應」中國文化和宣教社會環境的自覺，特別是在他真正全面深入接觸中國經典之前和之初。概言之，這種自覺體現在兩個方面，一是積極培養華人傳教士，具體表現在英華書院在華人學生的教育培育計劃及具體落實上；一是試圖去打開並闡明作為宣教對象的中國人的思想領域，揭示中國人的道德、社會和政治生活的思想基礎及其文明傳統，其具體落實，就是研究、翻譯和闡釋中國古代思想經典。對於前者的思想緣起及目的，理雅各曾經在給差會和家人的信札中這樣闡述到^⑩：

理雅各對宣教對象及其文明有着一種較之於其他傳教士更為清晰強烈的「自覺」，這種自覺體現在兩個方面，一是積極培養華人傳教士，具體落實為推動在英華書院教育培育華人學生的計劃；一是試圖打開作為宣教對象的中國人的思想領域，揭示中國人的道德、社會和政治生活的思想基礎及其文明傳統，具體做法是研究、翻譯和闡釋中國古代經典。

我對這一傳教信仰越堅定，我就越是覺得，這一偉大的工作必須由他們自己民族的傳教士來完成——就像兄弟對兄弟那樣對他們的同胞宣講，充滿熱誠、判斷力，還有無私。那麼，這些人怎麼才能夠培養出來呢？這一定是一項十分微妙同時又充滿困難的工作。這些年輕人一方面必須具有這樣一種理念思想，那就是他們有一項偉大的工作要做，然而，他們必須得為此作好一切準備，否則他們不過是一些自我膨脹的輕浮之人。自我否定的訓練，簡樸，完全奉獻於一個目標，思想的精神性，必須要通過規則和榜樣對他們循循善誘。

沒有這些年輕人，這項工作就沒有辦法完成。與那些過去來到華人地區的基督教傳教士相比，現代的新教傳教士又有甚麼不同呢？既沒有更文明，也不過是半瓶醋，精神上也沒有更投入獻身。那麼，甚麼才能夠使得他們獲得更大成功呢？對此，我相信：他們就是東方的國民，由他們對自己的同胞傳教，或者東方其他民族傳教，用同樣的標準和價值給他們自己的同胞傳教。

而對於後者的思想緣起，與理雅各保持着密切學術聯繫和良好個人友誼的傳教士——漢學家艾約瑟博士予以了非常清晰的說明^⑪：

他的目標在於打開並闡明中國人的思想領域，揭示人民的道德、社會和政治生活的基礎。這種工作百年當中只可能被人們極為罕見地做一次。在做這件事的過程當中，他感覺到自己是在為傳教士以及其他一些學習中國語言和文學的學生做一件真正的服務。他還認為，這也是為那些西方讀

者和思想者服務。從國土面積幅員之遼闊，人口比例之眾多，以及民族特性等來考慮，中國都可以說是世界上最重要的國家。獲悉了儒家「聖經」所包含的內容，也就使我們處於一種有利的地位來判斷其人民。從這裏，歐洲的政治家可以看到其人民道德標準之本質。他們所閱讀的歷史，他們風格之楷模，他們的保守主義之基礎，都可由此而得到評估。

如今，甚至即使在理雅各已經離開了我們，不再與我們一起的時候，他殫精竭慮經年累月的付出，那些卷帙浩繁的譯著，依然包含着豐富的事實，通過這些事實，歐洲和美國的觀察者可以如此正確地判斷中國人，因為這是他們生活的箴言，在他們的生活當中流行，這裏所包含所闡明的思想觀點，規範着他們的學者和人民的思想。這裏所包含的原則，打破了區域性的界限，將整個民族連接在一起。想想《聖經》對於基督徒意味着甚麼；想想莎士比亞對於學習英國詩歌的學生意味着甚麼；想想《可蘭經》對於穆罕默德的信徒意味着甚麼，這些儒家經典通往普遍的中國思想。將這些書置放在那些滿懷着絕望地觀望着《孟子》或者《書經》的人手上，就是一種最堅固結實的服務，一種最有用的進展。在他獻身於這種工作期間，他為自己確立了這樣一個目標，他不會背離這一目標，並且將直接的傳教工作看成是需要或者接受他的首要關注。

對於自己的這一選擇——從傳教士到漢學家——理雅各不僅在大量信札以及給差會的報告中予以了充分的解釋說明，而且，那些曾經協助過他翻譯中國經典的人，像傳教士—漢學家湛約翰 (John Chalmers) 等對此也有着深刻認識^⑩。曾經協助過理雅各翻譯《詩經》的他的侄子，對於自己所敬重的叔父一生眷念執著的「偉大事業」，給予了這樣的理解^⑪：

在他熱心服務於人性的工作中，他試圖鑽入到中國古代經典所包含的亞洲人的內心的思想之中。他打開了通往中國人的思想的大門。這是一個開拓者的工作；因為他是那些率先認同中國文學的地位和價值的人之一，並且覺得有必要把它介紹到基督教世界當中去。而且，上帝在這項義務中也顯示出真實、生動的聖潔與力量。因為理雅各博士相信，並且堅信，在他經過日夜苦讀之後，從它的經典當中反映出，這個民族的老祖先是「知道上帝的」。

理雅各確實一直試圖揭示出這一點，那就是中國人的思想傳統中是存在着與「上帝」進行溝通的渠道的，或者說，中國人的祖先並非像一般傳教士所理解的那樣，並不知道「上帝的存在」。而那些傳教士之所以會產生上述誤解或者錯誤，關鍵就在於他們對於作為中國思想文化傳統支柱的古代經典缺乏必要的了解和認識。而僅僅出於上述「宗教」對話方面的需要，理雅各認為，翻譯和闡釋「中國經典」也是必要的，更何況還有其他那些必要性的存在。

一直在理雅各身邊目睹着他的辛勞的女兒，對於父親人生的如此選擇，也給出了與上述內容大體一致的說明^⑫：

理雅各的侄子曾經協助他翻譯《詩經》，對於自己所敬重的叔父一生眷念執著的「偉大事業」，他是這樣理解：「理雅各博士相信……中國人的祖先並非像一般傳教士所理解的那樣，並不知道『上帝的存在』。而那些傳教士之所以會產生上述誤解或者錯誤，關鍵就在於他們對於作為中國思想文化傳統支柱的古代經典缺乏必要的了解和認識。」

他感到方方面面都需要他。他認為他們的文明與我們的極為不同，但是他們早已經擺脫了野蠻愚昧。「一旦我們想到四千年來人們已經開始在這裏生存並且收獲，成長繁衍，我們禁不住就會推測到，這個民族可能具有某些更高的品性——亞述人、波斯人、希臘人，羅馬人，以及其他一些更現代的帝國，興起教化又衰落，但是，中華帝國依然聳立，還有它的四萬萬國民。為甚麼會這樣呢？很清楚，在它的國民當中，一定存在着某種最偉大的德性和力量而成就的道德和社會原則。」

他還注意到，這些國民的禮貌風俗和習慣，是由他們從古代傳下來的經典中所表達的思想來規範形成的。那麼，一個想要弄懂中華民族的人，也就必須明白他們的古典文學。在理雅各博士的思想中，經常產生出這樣的信念，那就是「他並不是完全有資格適宜於他現在的傳教士這個位置所要求的責任，除非他已經完全掌握了中國人的古典典籍，而且，對他來說，需要調查中國古代聖賢的所有思想領域」。於是，他開始了他持續終生的工作，學習孔子、孟子還有其他中國古典經典當中的典籍，直到最終他開始編輯包括八卷本的《中國經典》，每一譯本都包含着中文原文、翻譯，評述註釋和知識面廣闊的序言；還有，在為麥克斯·穆勒教授編撰的六卷本的系列叢書「東方聖典叢書」所寫的序言，以及其他一些篇幅稍薄的著作。

理雅各耗費了大量時間精力在中國古代經典之上，並非簡單地出於西方人的知識熱情，而是有着符合理雅各思想個性和精神特質的內在邏輯。他認為中國有着已經獨立發展了幾千年的文明，如果傳教士希望更有效地傳播福音，就必須「完全掌握中國人的古典典籍」，否則他並不完全有資格適宜於傳教士這個位置所要求的責任。

上述引文旨在說明，理雅各耗費了大量時間精力在中國古代經典之上，並非簡單地出於西方人的知識熱情，而是有着符合理雅各思想個性和精神特質的內在邏輯。一方面，他覺得中國並非像傳教士來華之前所想像的那樣，為一塊等待上帝之光照亮啟蒙的黑暗蒙昧之地。更有甚者，隨着他對中國古代思想文化了解得愈多愈深刻，就愈感覺到這裏的文明不僅已經獨立發展了幾千年，而且積累了十分豐富的人文思想道德傳統，一個對此毫無所知的傳教士，除非他是一個知識上傲慢的西方主義者，否則，他就必須去認識了解這一古老的文明，這也是一種比較的、科學的態度；另一方面，如果傳教士希望更有效地傳播福音，他也必須「完全掌握中國人的古典典籍」，或者說「需要調查中國古代聖賢的所有思想領域」，否則「他並不完全有資格適宜於他現在的傳教士這個位置所要求的責任」。在對於中國思想的認知理解方面，理雅各甚至可能走得比上述所言更遠——沒有理由懷疑這些中國思想中的某些東西可能還影響到理雅各直至成為他人思想的一部分。這是一種全新的思想精神經歷，一種深刻的文化理性自覺。在此方面，理雅各無疑超越了他的時代對於一個傳教士的流行要求和觀點。他堅定地認為：「傳教士應該利用他們力量範圍內的一切手段，去熟悉那些宗教。他們應該使得自己熟悉了解他們的文學，這樣就能夠與他們的最為博學者或者『先生』登堂入室而談了。」在他看來，那種認為人們用不着花時間去學習當地宗教，而只須「去傳播福音」就行的觀點，只會使傳教士和傳教事業變得可鄙而且徒勞。對此，最簡捷的解釋還是理雅各自己的一段話：

對於儒家經典，我已經具有足以勝任將其翻譯成英文的中文學術水平，這是五到二十年辛勤鑽研的結果。這樣的努力是必需的，這樣世界上的其他

民族就可以認識這個偉大的帝國了，而且特別是我們傳教士給這裏的民眾傳教，也需要充分的智慧，這樣才能夠獲得長久的結果。我認為，如果能夠將所有儒家經典都翻譯出版，並附以註解的話，這將有助於未來的傳教士的工作。

王韜：墨海書館、亡命香港與英倫之行

相較於上述理雅各在接觸中國文化時所表現出來的個人內在精神驅動、獨立思想、文化理性以及學術自覺，王韜與西方思想政治文明之間的關係，最初更多是出於一種偶然、隨意甚至個人生存方面的現實功利需求。

在走進由倫敦傳道會差派的傳教士麥都思 (Walter H. Medhurst) 所主持的墨海書館之前，王韜還沉浸在「鳴沼觀荷」、「古墅探梅」、「保聖聽松」、「登山延眺」、「白下傳書」、「白門訪艷」、「金陵紀遊」這種經典的江南情韻當中，直至十里洋場的「黃浦帆檣」給他帶來的視覺上的強烈刺激；而他所醉心或者鍾情的，也依然不出小橋流水、菊籬菜畦一類的生活環境以及紅袖添香、結廬湖畔、清茶淡飯、蓑衣竹籬式的文人隱士生活^⑩。嚴格意義上講，這種生活或者人生理想，並沒有因為他走進「十里洋場」的上海而發生根本變化，這一點從《王韜日記》有關他在上海期間的交遊往來的記載中可以看出^⑪。不僅如此，儘管參加了傳教士翻譯《聖經》中文版的潤飾工作，而且還跟他們合作翻譯了幾部西學著作，但從此間王韜與友人交往中所透露出來的心迹看，對於為後來者所推崇看重的「宣傳改良思想」與「傳播西學」之先人之舉，他當時並非視之為改良社會與習俗傳統的「經世偉業」。他所一心嚮往或者念念不捨的，實際上還是當時主流知識份子經世致用的仕途，只是因為此途不暢，他才轉而另謀出路的。

王韜曾經與同在墨海書館謀事的士子管嗣復就彼此「屈身」於西館是否背離了儒者之人生信仰展開過一次小小的「辯論」。當時管嗣復正在覓一新職，「來此將十日矣，所謀安研地，無一就者」^⑫。此前他曾經協助英國來華醫生一傳教士 (Medical-Missionary) 合信醫生 (Benjamin Hobson) 翻譯西醫著作^⑬，而當時正有美國傳教士裨治文 (Elijah C. Bridgman) 「延請」管協助其翻譯經書，但管對此卻並無興趣^⑭。對於自己無意繼續在西館中覓職，管嗣復所作的解釋是，「教中書籍大悖儒教，素不願譯」，因此雖然裨治文「延請」，但管卻「竟辭不往」。管嗣復對此所作的進一步解釋是：「吾人既入孔門，既不能希聖希賢，造於絕學，又不能攘斥異端，輔翼名教，而豈可親執筆墨，作不根之論著，悖理之書，隨其流、揚其波哉。」^⑮對於管的選擇與態度，王韜最初的反應是^⑯：

教授西館，已非自守之道，譬如賃春負販，只為衣食計，但求心之所安，勿問其所操何業。譯書者彼主其意，我徒塗飾詞句耳，其悖與否，固於我無涉也。且文士之為彼用者，何嘗肯盡其心力，不過信手塗抹，其理之順逆，詞之鄙晦，皆不任咎也。由是觀之，雖譯之，庸何傷。

王韜流落香港，最初是出於偶然、甚至是個人生存方面的現實需求。王韜曾經與同在墨海書館謀事的士子管嗣復就彼此「屈身」於西館是否背離了儒者之人生信仰，展開過一次小小的「辯論」。管嗣復無意繼續在西館中覓職，他認為「教中書籍大悖儒教，素不願譯」。王韜最初的反應是：「教授西館，已非自守之道，譬如賃春負販，只為衣食計，但求心之所安，勿問其所操何業。」

言下之意，當時士子寄身西館，不過為了衣食之計，既不會如管嗣復所言背離「孔教」，亦不會簡單地歸依西學，同樣也無意專注於西學東傳，將其當成一種足以彪炳青史的經世偉業來對待。王韜的這種態度，還可以從他在聽了管嗣復一番大義陳辭之後的感慨中窺見一斑：「當余初至時，曾無一人剖析義利，以決去留，徒以全家衣食為憂，此足一失，後悔莫追。」至於此後如何應對當時之計，王韜的回答是：「苟能辨其大閒，雖餓死牖下，亦不往矣。雖然，已往者不可挽，未來者猶可改，以後余將作歸計矣。」^②

事實上，當初與王韜一同在墨海書館工作的李善蘭、張福儔、管嗣復等華人知識份子，主要是協助那些傳教士著譯的抄錄、校對、文字潤色加工等方面工作，也就是將傳教士口譯的粗俚口語內容，轉換成為雅馴的中文(其中李善蘭可能屬於例外)。當然，在一個國門尚未完全打開、只是實行口岸通商的時代，王韜們所從事的工作及其意義，當然不能簡單地等同於今天一般意義上的文字潤色工作。但有一點卻一直很清楚，那就是王韜對於自己所交結的英美傳教士的語言並不通曉，而這實際上可以作為王韜當時並無意專力於西學的佐證之一，也可以視為其對於西學或者西方思想文明並沒有認真長遠打算之證據。王韜對於自己因為不通曉西語而帶來的諸多「不便」，也有不少文字記載，從中應該看出王韜對於西學是否有科學之興趣或者久遠之規劃的一些端倪。

王韜有關自己對於西語的文字，最早見之於他來墨海書館工作十年後寫給友人的一封信。信中這樣寫道^③：

予在西館十年矣，於格致之學，略有所聞，有終身不能明者：一為曆算，其心最細密，予心麓氣浮，必不能入；一為西國語言文字，隨學隨忘，心所不喜，且以舌音不強，不能驟變，字則更難剴別矣。



理雅各二十四歲時學習中文，而王韜並不通曉英文，他在一封信中寫道：「西國語言文字，隨學隨忘，心所不喜。」這可以視為其對於西學或者西方思想文明並沒有認真長遠打算之證據。直至他應邀赴英之前，王韜的中西思想文化觀與當時的主流知識份子並無明顯不同。圖為1869年王韜(右一)與理雅各(左二)及其家人合照。

顯然，王韜不是沒有學過英語，但學習效果並不理想。原因何在？王韜自己一語道破——「心所不喜」。為甚麼心所不喜呢？管嗣復與王韜就供職於西館的一段議論似乎足以為其註腳。

理雅各開始學習中文，年已二十四歲，而王韜第一次走進墨海書館，時年二十二歲。可以想像一個英國傳教士為了掌握中文而花費的心力，更何況還是遠在故國幾萬里之外的異域他邦！而王韜當時的主要工作及經濟來源，就是在西館工作。單純為了工作計，王韜

也應該學習英文並且完全掌握它。但他之所以沒有認真學習英文，除了前述「心所不喜」之外，毫無疑問與他對於中學、西學的總體認識有着直接的關聯。直至他應邀赴英之前，王韜的中西思想文化觀依然沒有發生明顯不同於當時主流知識份子的變化^②。而因為不諳英文，以至於後來他亡命香港、投奔理雅各之時，兩人見面，竟然有難以交談的尷尬。「余來港一人未識，貿貿然至。初入門，即見屈煙翁，把臂欣然，喜舊識之可恃。蒙其導見，理君特為位置。理君僅解粵音，與余不能通一語，非屈翁幾將索我於枯魚之肆矣。」^③

不僅如此，因為他不能使用英語進行交流，以至於後來他在英倫期間，本有不少可與英法同行交流的好機會，也因此而未能很好地利用。比如他曾經與法國漢學家儒蓮會面，儒蓮能識讀和書寫漢字，卻不能口語。「儒蓮通中國文字，能作筆談」。所以，王韜與儒蓮的交流，一方面是通過「導者代為傳言」，另一方面就是兩人筆談，「今有導者代為傳言，故無煩管城子為介紹也」^④。或許與這次難說成功的會見不無關係，後來當王韜寫信邀請儒蓮共同撰寫《法蘭西志》時，並沒有從儒蓮那裏得到他所期待的回應。

作為文人—政論家的王韜，充分發揮了晚清口岸知識份子培植生成出來的新的、同時也頗為複雜甚至駁雜的知識結構特性，站在總攬中西或者人類文明的歷史進程的高度，就中西宗教、中西政治、中西學術、中西文學、中西文明以及中西知識份子等為當時中國知識界、思想界所關注同時也異見紛呈的主題，發表了不少在當時被認為是驚世駭俗並且頗有啟蒙意義的議論文字。但恰恰是從這些文字當中，可以進一步看出作為近代口岸知識份子和文人知識份子的王韜，在向啟蒙知識份子轉化過程中的思想軌迹和知識—思想特性^⑤。

在論述到中西宗教時，王韜認為^⑥：

今天下教亦多術矣，儒之外有道，變乎儒者也；有釋，叛乎儒者也。推而廣之，則有挑筋教、景教、祆教、回教、希臘教、天主教、耶穌教，紛然角立，各自為門戶而互爭如水火。耶穌教則近乎儒者也，天主教則近乎佛者也，自餘參儒、佛而雜出者也。

這種對中西宗教的認識，雖然有別於那些困守儒家思想而不能「睜眼」看世界的保守知識份子，但也並非與理雅各及其晚年在學術研究上最重要的同道、同為牛津大學教授的比較宗教學家和比較語言學家的穆勒 (Max Müller) 所堅持的比較的宗教科學觀點 (comparative science of religions) 相一致。

在對泰西政治體制的認識上，王韜經歷了一個明顯的轉變過程。《王韜日記》清楚記錄了這一過程。王韜曾經在與墨海書館同事蔣劍人的議論中指出：「西國政之大謬者，曰男女並嗣也；君民同治也；政教一體也。」^⑦但是，王韜的上述「無稽之談」，遭到了傳教士—漢學家偉烈亞力 (Alexander Wylie) 的反駁^⑧：

泰西之政，下悅而上行，不敢以一人攬其權，而乾綱仍弗替焉。商足而國富，先欲與萬民用其利，而財用無不裕焉。故有事則歸議院，而無蒙蔽之

王韜曾指出：「西國政之大謬者，曰男女並嗣也；君民同治也；政教一體也。」偉烈亞力反駁：「泰西之政，下悅而上行，不敢以一人攬其權，而乾綱仍弗替焉。」王韜雖然難以真正擺脫華夷正統觀，但他充分發揮了晚清口岸知識份子的作用，發表了不少在當時被認為是驚世駭俗並且頗有啟蒙意義的議論文字。從這些文字當中，可以看出向啟蒙知識份子轉化過程中的思想軌迹和知識—思想特性。

虞；不足則籌國債，而無捐輸之弊。今中國政事壅於上聞，國家有所興作，小民不得預知。何不仿行新聞月報，上可達天聽，下可通民意。況泰西之善政頗多，苟能效而行之，則國治不難。

值得肯定的是，王韜實際上是用這種特殊方式，借外人之口來簡介乃至肯定當時尚不為國內知識界所了解熟知的泰西政治體制。不過，在中西學術史及其認識評價上，王韜主觀偏狹的民族意識和中華文化中心論主張就顯得尤為突出甚至滑稽。即使是在他晚年的文論中，儘管對於泰西學術崇尚實學已經有了初步的認識，但王韜依然難以真正擺脫在思想觀念上的華夷正統觀。他認為：「中國，天下之宗邦也，不獨為文字之始祖，即禮樂制度、天算器藝，無不由中國而流傳及外。」^⑩為此，他不惜一一列舉制器測天、用璿璣玉衡以齊七政、借根方、律曆格致、樂器、造船、指南車、霹靂炮、電氣、時辰鐘、文字、史書文教諸方面，並堅定地認為「中國為西土文教之先聲」。不僅如此，在簡單地議論了埃及象形文字及猶太史書之後，王韜同樣輕易地得出了「中國為西土文教之先聲」的結論。

簡單地評價王韜在上述主題上所得出結論的正確與否並沒有多大意義，至少對於我們認識晚清口岸知識份子傳統意識所面臨的挑戰以及近代意識的形成並無直接幫助。但正是從上述得出結論的方式中，我們可以發現王韜認識泰西文明的方式，大體上並非科學的、考證研究的，更多時候是經驗的、印象的。在王韜所有直接涉及泰西文明學術的譯著中，除了參與修飾潤色的新舊約《聖經》，直接關涉泰西人文社會科學的著譯甚少，但議論泰西文明和文化思想的文字卻甚多。

結 語

事實上，無論是王韜，抑或理雅各，在接觸到另一種思想文明的時候，都面臨着來自於自己所屬文明體系的各個方面、各種形式的「壓力」。理雅各從一開始就採取了正面的方式回應上述壓力，甚至不惜與差派他來華的倫敦傳道會弄得關係緊張以致後來雙方終止協約；他是按照自己的理想，一步一步地克服了諸多難以想像的困難，傾其終生之心力，將其宏大的跨文化交流計劃付諸實施並最終完成。

相比之下，被後來者視為近代中國傳播西學、宣揚改良思想的啟蒙先行者的王韜，在與傳教士接觸之初乃至後來相當一個時期裏，似乎都未曾為自己制定過一份有關學習、研究西學的完整計劃——一份類似於理雅各的中國經典翻譯的西學東傳計劃^⑪。這種狀況的結果，就是王韜對於西學的認識乃至闡述，並不是像理雅各那樣以一個真正的比較學者的身份來展開完成，而只能是以一個文人—政論家的身份最終得以實現。而上述身份對於他們各自所傳遞詮釋的中西方思想文化的認識深度和高度，顯然也難以避免產生了影響。

王韜認識泰西文明的方式，大體上並非科學的、考證研究的，更多時候是經驗的、印象的。王韜對於西學的認識乃至闡述，並不是像理雅各那樣以學者身份去研究和表達，而是以文人—政論家的身份做出介紹和評論。上述身份的差異，對於他們各自所傳遞詮釋的中西方思想文化的認識深度和高度，顯然也難以避免產生影響。

註釋

① 事實上，理雅各對於中國的研究介紹，並非僅限於古代思想文化傳統，對於這些思想傳統在近代中國的狀況，理雅各同樣給予關注。詳見拙文〈理雅各與滿清皇家儒學——理雅各對《聖諭廣訓》的解讀〉（即將刊於香港《九州學林》）。

② 1928年8月31日，也就是在理雅各去世三十年後，一個東方語言大會在牛津大學召開。是日，來自法國、意大利、荷蘭、德國、拉脫維亞、美國及加拿大的國際知名學者，在理雅各墓前敬獻了花圈，花圈上有一張卡片，上書：獻給偉大大師中的不朽天才：理雅各。落款為1928年8月31日，參加牛津大學第十七屆東方學家大學的漢學家。參閱Lindsay Ride, "Biographical Note", in *The Chinese Classics*, vol. 1 (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), 24。

③ 1845年，理雅各曾經帶着英華書院的三位華人男生和一名女生回英國受洗，並於1848年2月9日在白金漢宮獲維多利亞女王親自接見。實際上，理雅各所教授出來的這些華人孩子中的何福堂、吳文秀、李劍麟和宋佛儉等，大多成為他在香港傳教及從事相關活動的得力幫手。參閱Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley: University of California Press, 2002), 44-45。

④ 海峽殖民地於1824年從荷蘭人手中割讓給了英國。

⑤ 理雅各在香港與英華書院的關係，有人以為一直持續到他1873年離開香港返回英國，其實不然。在將英華書院遷到香港後，鑑於《南京條約》中已經正式明確規定了外國人在通商口岸的居留權利，而且理雅各以及其他倫敦傳道會傳教士都認為在香港向華人傳教的環境條件要比馬六甲時期為佳，所以決定進一步加強英華書院中世俗教育之外的神學教育成分。但是，鑑於當時直接向華人學生進行神學教育面臨着教材以及相關基本知識等的匱乏，香港時期的英華書院在神學院之外，又開設了預備學校，教學內容包括英國語文、中國語文以及文學、中英文對譯、《聖經》知識等。除此之外，理雅各還延續了在馬六甲時期就已經開設的天文學、代數、數學、幾何、物理、世界史、歐洲史、教會史以及音樂繪畫等課程。預備學校的教學內容和教學方式，也被認為是香港近代世俗教育中雙軌制教學的啟蒙。但因為當時英華書院的贊助捐資者對書院世俗教育內容過多，宗教神學教育名不副實的狀況日漸不滿，最終導致神學院和預備學校於1856年關閉。後來理雅各曾經以英華日校 (Anglo-Chinese Day-School) 名義再度授課，至1858年結束。之後，理雅各與倫敦傳道會之間的關係也告終止。參閱黃文江：〈英華書院(1843-1873)與中西文化交流的歷史意義〉，載《アジア史の諸問題：深澤秀男教授退官紀念論文集》(盛岡：岩手大學人文社會學部アジア史研究室，2000)。

⑥ 理雅各攜新婚妻子瑪麗 (Mary Isabella Legge [nee Morrison], 1816-1852) 於1839年7月離開英國，並於次年1月到達目的地，前後歷時五個月。

⑦ 據記載，理雅各在馬六甲三年中，主要工作就是管理英華書院、培養有望成為未來福音傳播者的華人青年以及將一些宣教資料翻譯成中文、監管書院所屬的印刷所。「1840年，理雅各成為該書院院長。他開始發奮完善自己的中文知識、提高中文水平。他還監管附屬於書院的一個印刷所。在他管束之下，有四十五個華人孩子和青年，他每天給他們上課，他還在自己居住的屋子裏繼續給他們上課，不過這是一個傳教士向信徒們傳遞的一種功課。對於在他名下的青年，他給予了特別的關照和用心，因為在馬六甲，作為一個專門對華人的傳教士，他好像是找到了最好的途徑。」(參閱Helen Edith Legge, *James Legge: Missionary and Scholar* [London: The Religious Tract Society, 1905], chap. III)

⑧ 即使作為一個傳教士，理雅各在宗教上、知識上和道德上的傲然獨立，幾乎是從他進入海伯里 (Highbury) 神學院就已經顯示出來了。在 "Notes of My Life" 中，理雅各曾經就自己青年時代的宗教觀予以解釋，他說：「我的觀點與當時所盛行的福音傳道觀並無二致。但我不偏袒任何學派黨派。我也不贊同任何信條。對於我可能反對的任何神學的書籍，我都是視若無睹。」而這種「獨立」，對於他後來「發現

中國]並冒着與差會關係不斷惡化的「風險」、幾乎窮其一生翻譯詮釋中國、成為一個被漢學文獻學者高第(Henri Cordier)稱之為“Big Man”的劃時代的文化巨人具有顯而易見的影響。參閱Girardot, *The Victorian Translation of China*, 32-33。

⑨ 美國利哈伊大學(Lehigh University)的吉拉爾多(Norman J. Girardot)教授認為,導致理雅各最終與差會倫敦傳道會解除派遣關係的原因,除了理雅各自己在中國經典翻譯出版方面花費了非常多的時間精力外,當時的倫敦傳道會秘書蒂德曼(Arthur Tidman)對於理雅各上述行為的個人陳見被認為起了關鍵作用。參閱Girardot, *The Victorian Translation of China*, 62-65。

⑩ Helen Edith Legge, *James Legge: Missionary and Scholar*, chap. III.

⑪⑬⑭ Helen Edith Legge, *James Legge: Missionary and Scholar*, chap. IV.

⑫ 湛約翰被差派到香港英華書院後,對於理雅各翻譯《春秋》、《詩經》和《書經》幫助甚大,特別是在對於上述三部經典譯文的附錄索引部分資料的整理提供方面。理雅各也在上述三部經典的英文譯本的前言中專門對湛約翰的特殊貢獻予以了說明和感謝。

⑮⑯ 王韜:《漫遊隨錄》(長沙:嶽麓書社,1985)。

⑰ 王韜著,方行、湯志鈞整理:《王韜日記》(北京:中華書局,1987)。

⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖ 《王韜日記》,頁92;92;92;92;92-93;69;196;112-13;113。

⑲ 據《王韜日記》記載,「米利堅教士裨治文延修《舊約》書,並譯《亞墨利加志》。小異以教中書籍大悖儒教,素不願譯,竟辭不往。」(《王韜日記》,頁92。)

㉔ 王韜曾經於1854年受洗入教,並且曾經陪同麥都思、慕維廉(William Muirhead)、楊格非(Griffith John)等傳教士到上海近郊、杭嘉湖平原一帶傳播福音、散發宣教材料。但王韜對於自己受洗入教一事極為敏感,日記中對此亦不明示。他與曾國藩、李鴻章以及郭嵩燾諸人的接觸,與其說是以一個改良者的面貌出現在他們面前,倒不如說是以一個初涉西學同時又期待着以一個通曉洋務時務的傳統儒家知識份子的身份踏入仕途。有關王韜入教及相關宗教活動,可以參考王爾敏:《清庭〈聖諭廣訓〉之頒行及民間宣講之拾遺》,載《近代文化生態及其變遷》(南昌:百花洲文藝出版社,2002),頁3-30。

㉗ 有關口岸知識份子及其知識一思想的近代特性,請參考柯文(Paul A. Cohen)著,雷頤、羅檢秋譯:《在傳統與現代性之間——王韜與晚清改革》(南京:江蘇人民出版社,1995)。

㉘ 王韜:〈原道〉,載《弢園文錄外編》(上海:上海書店出版社,2002),頁1。

㉙ 王韜:〈原學〉,載《弢園文錄外編》,頁2。

㉚ 需要說明的是,王韜並非沒有比較系統地研究西學或者西學東傳歷史方面的計劃,比如他在上海墨海書館之時,就曾經翻譯或者搜集編撰過《中西通書》、《格致新學提綱》、《西國天學源流》、《華英通商事略》、《西學圖說》、《西學原始考》、《泰西著述考》等。但上述著述或者翻譯,均完成於王韜在墨海書館時期,也就是他所謂「只為衣食計」的時期。但是,作為一個文人知識份子,王韜顯然對於泰西格致之學並無真正興趣,所謂「心所不喜」,不僅指西語,應該還有格致之學。此後,雖然有《普法戰紀》等涉及到更多資料而非一般議論的關涉泰西文明之著述,但殊難顯示出王韜對於泰西之學具有科學的、真正比較研究之興趣。

段懷清 文學博士,浙江大學中文系副教授。主要從事二十世紀中國文學、中外文學關係以及現當代知識份子問題研究。主要著作有:《現代性的地平線》(合譯)、《歐文·白璧德在中國》(編著)、《梅光迪文集》(編著)、《普天之下:歐文·白璧德與中國文化》(專著)等。