



千禧年的感召

——美国第一位来华新教传教士裨治文传

[美] 雷孜智 (Michael C. Lazich) 著

尹文涓 译

QIANXINIAN
DE GANZHAO

丛书主编 周振鹤



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

[美] 雷孜智
(Michael C. Lazich) 著



千禧年的感召

尹文涓 译

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

千禧年的感召：美国第一位来华新教传教士裨治文传 /
(美) 雷孜智 (Lazich, M.C.) 著；尹文涓译．—桂林：
广西师范大学出版社，2008.1

(基督教传教士传记丛书 / 周振鹤主编)

ISBN 978-7-5633-7471-7

I. 千… II. ①雷…②尹… III. 裨治文—传记
IV. B979.971.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 041284 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码: 541001)
网址: <http://www.bbtpress.com>

出版人: 何林夏

全国新华书店经销

广西师范大学印刷厂印刷

(广西桂林市临桂县金山路 168 号 邮政编码: 541100)

开本: 787 mm × 1 092 mm 1/16

印张: 23.75 字数: 340 千字

2008 年 4 月第 1 版 2008 年 4 月第 1 次印刷

印数: 0 001~5 000 册 定价: 48.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。



《基督教传教士传记丛书》序言

周振鹤

传记就是历史。中国的廿四部正史，全部是纪传体体裁，大致由本纪、列传、表、志四类不同形式的文字组成，其中列传主要就是历史人物的传记，占了所有正史里的最大分量。本纪则是帝王的活动记录，也可以视为他们的传记。所以我们不妨可以说历史主要是由传记组成的。人是历史活动的主宰，所以人的传记自然就是历史的最主要组成部分。西方的情况与之相类似，用历史学家 Heinrich Simon 的话说，传记是最好的一种历史。一个人的生活如果袒露在我们面前，那么他所思想和他所做的一切，就给我们一个对他所处时代的历史的较好的领悟，比其时所有总的记录可能给我们的还多。因此重视传记就是重视历史，阅读传记也是阅读历史。这就是出版这套基督教传教士传记丛书在学术上的一般意义。

这套丛书还有其特殊意义。那就是从晚明以来的天主教与基督教新教传教士在中外关系史与中外文化交流史上有其特殊的地位。可以笼统地说，晚明以来到达中国的西洋人主要有三种：一是传教士，二是商人，三是外交官。但从晚明到清代中期，能深入内地，能深入宫廷与民众之中的人只有传教士，甚至在乾隆年间严禁传教的情况下，依然有许多传教士秘密进入内地。而商人历来只能活动于澳门与广州，有时再加上其他一些沿海港口，至于外交官则只有使团性质的短暂停留。晚清以后，商人与外交官的活动显著加强，但传教士来华的活动则更加公开也更加深入，其影响程度依然远在外交官与商人之上。

与此同时，传教士中的佼佼者或者知名度较高者，其主要功绩或在历史上的重要表现并不在传教的成绩方面，而在于他们在中西文化交流史上的特殊贡献，或在中外关系史方面所起的作用（这种作用有好有坏）。他们在中国登堂入

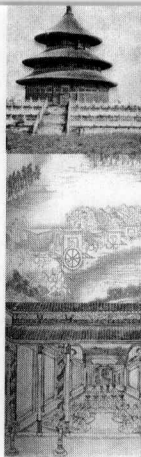


室，不仅影响一般人的普通生活，甚至还参与了中国的政治生活，干预了中国的外交活动。其中有不少人或者留下重要著作，或者介绍中国文化于西方，或者引进西方的科学技术于中国。有的甚至成了汉学研究的先驱或真正意义上的汉学家。虽然传教是他们的最重要使命，但其实有的传教士在这方面完全乏善可陈。例如德国的传教士卫礼贤就曾经说过，他在中国从未成功劝导过一人入教。所以无疑地，通过阅读传教士的传记或与传记相关的资料，我们又无异于在加深对中外关系史与中外文化交流史的了解。

当然，传记并不总是全部可靠的。因为写传记的人与传主的关系可能会影响传记的可信性。与典章制度的记载不一样，历史上这方面事实基本上是秉笔直书的，但人物传记不同，为尊者讳，为亲者讳，在中国都是儒家的教导，在外国也未必不如此。加上私人之间的恩怨或利害关系，就使得传记会有不实的成分。同时传记也不好写。不好写是因为除了叙述事实以外，还要对传主有所评价。而历史人物的评价始终是历史研究中的难题。对于大部分的历史人物很难有一个大家公认的评价，甚至是最公认的雄才大略的爱国者或是臭名昭著的卖国贼，也都会有不同的看法。更有甚者，历史人物的所谓定评还可能随时被推翻，而作翻案文章也始终是最有卖点的工作甚至是特别的成就。而如果这些传记牵涉到来华的外国传教士，那么问题就更加复杂。

基督教入华有过四次间断的过程。其中后两次，即晚明至清前期天主教传教士，以及19世纪以后新教传教士更为重要。直到1949年以前，在华的外国人中，仍以商人、外交官与传教士三种人为主，其中传教士的数量最大，如果倒退到晚明清初，绝大部分在华的外国人差不多都是传教士。无论明清之际或晚清，这些传教士在中西关系史及中西文化交流史上都起着重要的作用，其中有的甚至起了不可磨灭的历史作用。所以很自然地，在汉学领域里打先锋的都是传教士，无论天主教还是新教都是如此。传教士的第一目的自然是传播基督教义，但为了做到这一点，他们首先必须贡献中国文化所欠缺的东西，才能引起中国人的兴趣。于是西方的科学与文化就成为传教的媒介。为了传教他们还必须学习甚至精通中国语言文字，他们也由此理解与研究了中国积淀数千年的丰富博大的文化，在17世纪与18世纪之时，他们将这一文化的详情（有时不一定是精髓）以各种方式传播到欧洲去。当时的传教士研究中国有一点为艺术而艺术的味道，主要目的并不在于其有何实用价值。当然他们也有所图，那就是在欧洲文化出现危机时，试图以中国文化来济欧洲文化之穷。虽然这只是一种愿望，但却是中西文化交流史上值得重视的课题。

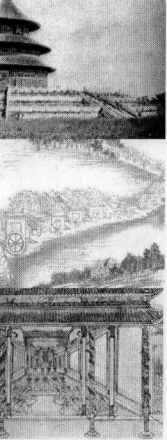
当法国在1815年正式建立起汉学讲座，标志欧洲汉学研究的纯粹学术化，把对中国文化的研究变成一门学科的时候，其实是传教士奠基了两百多年中国



研究以后的必然结果。同样英美等国汉学的建立，也是新教传教士筚路蓝缕的结晶。这些传教士不但是开路先锋，而且本身具有很好的素养与研究成果。在中西文化交流史方面，我们不能无视传教士的功绩与影响。除了学术方面，清初的传教士还影响到中国的宫廷生活甚至皇帝的某些决策，在晚清则甚至干预到中国与列强的关系，有的传教士的确在中外关系史上扮演了不光彩的角色。所有这些都应该得到很好的清理。而传记的写作与翻译就是这种清理工作的具体体现。但新中国成立以来，我们在学术上对传教士并没有进行认真的研究，在文化大革命以前，所有传教士都被视为文化侵略者，尤其是新教传教士大多是在鸦片战争后偕枪炮俱来，除了文化侵略以外，还被看成是帝国主义的直接帮凶。近些年来，这一方面的研究工作有所进展，但又出现另一种倾向，似乎所有传教士都完美无缺，都是中外关系与中外文化交流的积极推动者。实际上，这样两种倾向都缺乏历史理性，也是没有事实根据的。

为了正确地认识传教士在中国历史上的作用，我们现在迫切需要的是做一些基础性的建设工作，也就是将四百年来的传教士的活动进行具体而微的研究，而不是大而化之的空论，而其中最直接具体的莫过于传教士传记的撰写，将每个传教士的言行完整全面地呈现在读者面前。这一工作西方学者已经走在我们前面，因为他们有资料方面的优胜条件。虽然西方学者的这些传记未必尽善尽美，但在我们未曾有自己撰述的新传记以取代它们时，我们不妨先将这些传记翻译过来，以作为我们进行深入研究的基础。实际上，由于这些传教士的主要传记资料都在西方，所以即使我们有意重写这些传教士的传记，我们也不得不大量依靠西方的文献资料。

对于晚明清初天主教士的传记，已经有人进行过很好的研究，有些已经翻译过来。而对于新教传教士，因为禁忌较多，半个世纪以来，在国内基本上没有得到很好的研究。即使早有传记行世的，也始终没有人进行翻译。例如作为北京大学前身京师大学堂总教习的丁韪良，他的自传性质的《花甲忆记》，就始终没有全译本。对于第一个来华的新教传教士马礼逊虽有不只一种传记译本，但对其夫人所编辑的保持原始资料较丰富的《马礼逊回忆录》以及《卫三畏生平及书信》也始终无人译出。基于以上种种原因，这套丛书的译者的主要任务就是坚持将尽可能原始的材料翻译给那些没有太多时间去找原著，或读原著比较费时费事的读者。选取的原则首先是以本人的回忆录或书信集为主，其次是他人所写的传记。传记里头又以作者为传主亲近者为先，其次才是专家所写的学术或思想评传。目的不为别的，主要是为了先把比较原始的资料呈现给大家，而暂不作任何评论。如果要说的话，也是由读者去做，译者与主编者并不认为自己在这方面有任何高明于读者之处。这就是编辑这套丛书的宗旨。而且这样



做对历史研究还有一些明显的好处，因为越是原始的材料往往越能够体现历史的本来面目。例如本丛书中的《卫三畏生平及书信》就比较直接地暴露出了卫三畏的一些殖民者的观点与行为，其中对中国人的蔑视、提倡侵略中国的必要，都是通过他自己的书信表现出来的，让我们更能充分认识其人的全貌。也许今天的学者为其写传记，担心触怒中国人民的情感，倒可能删去一些内容，这反而掩盖了历史的真相。这就是我们尽量选取原始的传记资料的另一个原因。相信读者是不会以为译者、主编者与出版社同意或赞赏传记中所呈现的传教士的错误观点与行为的。

宗旨确定以后，在实际工作中，却遇到一些具体的困难。荦荦大者有二：一是传记原著本身的不足。有的传教士很有名，但却没有人为他们写传记，如傅兰雅，如伟烈亚力，都是19世纪来华的鼎鼎大名的学者，而且对中国文化与中国人民有深厚感情，但在西方至今未有一本传记问世。傅兰雅，还有人为其做了一本类似年谱长编的未出版的稿本，而关于伟烈亚力，则只有一些纪念性文章而已，颇令人感到遗憾。二是难译。难译主要不体现在原文的艰深，而是复原的难度。中国的人名、地名、职官名与其他专用名词从西文回译到中文，有时要费很多的时间与精力。如丁韪良在《花甲忆记》里头提到某天总理衙门的三位值班大臣时，说他们分别姓xu（阳平）、xu（上声）、xu（去声），乍一看，会以为丁是为了说明汉字四声读音之难而编出来的，未必真有其事，而且前两个音可以复原为“徐”与“许”，第三个拼音则颇费踌躇，后来查了当时的文献，才知道确有其人其事，第三位是蒙古族，其名字头一字是“续”。这查核文献之工夫有时比翻译本文的时间还要费得多。所以译者不但要精于西文，而且要熟悉中国历史文献与历史事实，才能使传教士传记达到杰出的翻译水平。

所幸这一丛书的头三本，即《花甲忆记》、《马礼逊回忆录》与《卫三畏生平及书信》，都有很好的译者，他们不但英文功底深厚，而且对所译传记的传主都有深入的研究，发表过有关的专门的论著。在译作如林的今天，读者一定会对他们的翻译水平作出正确的评价。

原版序言

中国传教史和中国基督教史这两个中国历史研究的领域在过去的二十年中取得了显著的成就,雷孜智(Michael C. Lazich)博士关于裨治文(Elijah Coleman Bridgman, 1801—1861)的评传从很多方面而言都是这一领域的一个重要贡献。

首先,本书是迄今为止学界对裨治文这位美国在华新教事业奠基人的唯一的全面的评述。目前,有一系列著作探讨了英美在华开创传教事业的头四十年的活动,其中之一就是拙著《英美在华传教事业的起源》(Murray A. Rubinstein, *The Origins of the Anglo-American Missionary Enterprise in China, 1807—1840*, Scarecrow Press, 1996),另外还有几种则是关于英国伟大的新教传教士先驱马礼逊(Robert Morrison)的研究,譬如,香港浸会大学的巴顿·斯塔(Barton Starr)目前正在编撰马礼逊的档案。此外,还有诺曼·格拉多特(Norman Giradot)新近为伦敦会(London Missionary Society)传教士以及后来的牛津大学汉学家理雅各(James Legge)的学术生涯所撰写的评传,最近还出现了一系列关于理雅各在华南的传教活动的文章。爱德华·吉利克于1973年所出版的《伯驾与中国的



开放》(Edward V. Gulick, *Peter Parker and the Opening of China*, Harvard University Press, 1973)所探讨的则是曾和裨治文一起工作过的伯驾。然而,无论是裨治文还是他的伙伴——和他一起出版过《中国丛报》(*Chinese Repository*)的卫三畏(Samuel Wells Williams),学界迄今为止尚未对他们进行过任何全面的评述。唯有龙夫威(Fred Drake)曾撰写过几篇关于裨治文的文章,本人亦曾在20世纪70年代和80年代先后发表过几篇关于卫三畏的生平及其宏篇巨著《中华帝国》(*The Middle Kingdom*)的文章。雷孜智这本书关于裨治文及其作为传教士榜样的重要贡献的研究,无疑填补了这一空白。

雷孜智是将裨治文置于其时代宗教背景以及他所受到的爱德华兹/霍普金斯派(Edwardian/Hopkinsian)的“无私的仁爱”(disinterested benevolence)这一神学理论的感召下进行考察的。本书第一章精彩地概括了这一神学理论的背景及其发展为传教理论(也就是当今学者所谓的传教学)的过程。霍普金斯派的神学观具有美国特有的乐观主义精神,本章脉络清晰地勾勒了这一具有强烈情感冲动的特质与其如何被那些创建了美部会、后来成为其领袖和成员的人付诸实践的过程,以及随后的第二次大觉醒运动和神学根源。本章还介绍了裨治文的成长背景,以及他为这股奠定了他一生的事业的宗教潮流所感召的过程。

本书接下来的几章精彩地再现了美部会在华传教站头几十年的活动情况。这几章生动地描述了当时侨居广州的外国商人和传教士团体的生活,向读者展示了一幅当时中国广州城墙外以及十三行的活动情景图。作者还深刻地透析了马礼逊、伯驾(Peter Parker)、卫三畏、史第芬(Edwin Stevens)和郭士立(Karl F. Gutzlaff)等另外几位重要传教士的人物性格,并将几位著名的商人与鸦片贩子也搬上了这个在华外侨生活团体的场景。为建构这样一个宏大的场景,作者充分借鉴了雅克·唐斯(Jacques M. Downs)、彼得·费伊(Peter Fay)和乔纳森(Jonathan Goldstein)等学者关于中国鸦片贸易方面的研究成果,同时还参考了爱德华·德拉罗(Edward Delano)、亨特(William Hunter)等与传教士同期在华的商人关于旧中国的描述。与此同时,作者还细致地梳理了美部会的原始档案和贝尔切城历史学会(Belchertown Historical Society)档案中关于裨治文的个人

材料。作者的叙述逻辑清晰,从容不迫地将各个历史事件和问题一一展开。值得一提的是,从书中所涉及的关于中国历史的多个方面的探讨中,雷孜智同时还向我们展示出了他在这方面的丰富知识。实际上,早先的传教士传记和传教史研究大多没有将其研究对象置于中国这个宏大的背景之中进行考察。

本书涉及19世纪40年代和50年代的那几章尤为可贵,因为近来的学术研究甚少关注鸦片战争期间及此后几年间在华传教士的活动。这几章考察了裨治文参与中美政治外交和翻译《圣经》的活动。作者再次发掘、利用了大量关于美国在华传教站的原始文献,这一章关于译名之争的资料尤为详细。

本书的最后几章也异常精彩。这几章勾勒了上海在发展成为一个大都市之前的场景。雷孜智向我们展现了裨治文细致的观察力及其在汉学方面的成就,同时也让我们看到了裨治文的局限性,囿于其时代背景,裨治文不可能对他所要努力去救赎的中国抱有很正面的观感。

雷孜智是一个精巧的艺术家,全书行文极其清晰而细腻,他对文献的运用和细致的分析展现了他高超的组织材料的能力,而他流畅的叙述则绝不会让读者有为材料所累或流于空泛之感。

本书涉及多个学科领域,中国历史、传教史、基督教史以及中西关系史等领域的学者都会看到本书的新颖和重要之处。本书同时也是中美关系史和外交史研究的重要贡献。雷孜智教授这本书所考察的不仅是一个人、一个时代,而且是异文化间的一次重要对话。这本厚重的学术著作可与 Kathleen Lodwick、魏扬波(Jean Paul Wiest)、鲁晞珍(Jesse Lutz)等其他中外学者的成就比肩,他们一道为让我们更多地认识到传教士在中国的现代化历程中所起的作用作出了重要的贡献。

张格物(Murray A. Rubinstein)
CUNY-Bernard Baruch

原版谢辞

在此,我要对所有为本书的研究和撰写提供了帮助的人们致以衷心的感谢。首先,要感谢纽约州立大学布法罗分校的 Roger DesForges 教授在本书尚为博士论文阶段时所给予的宝贵指导和建议,他耐心的指教与严格的态度永远值得我仿效。同时,我还要衷心地感谢纽约州立大学布法罗分校的 John A. Larkin 和 Georg Iggers 教授给予我的可贵意见与热心支持。

在我为本书研究、查找各种信件、日记等原始文献的过程中,有诸多人给我提供了宝贵的帮助,其中,我要特别感谢贝尔切城历史学会的 Doris Dickinson 女士、耶鲁大学神学院图书馆的 Martha Smalley 女士以及哈佛燕京学社的 Timothy Conner 先生。

最后,我要向 Fred Drake、Murray Rubinstein、David Mungelleo 和 J. Barton Starr 几位学者致以深切的感谢,他们通读了本书初稿并提出了宝贵的修改意见,在此我还要谢谢他们所给予的热心鼓励。当然,本书如有错误或遗漏之处,责任完全在于本人。

中文版序

随着 21 世纪中国在政治和经济上的崛起,中美早期关系史日渐成为学者与外交家们感兴趣的重要研究领域。人类文明史上最古老的文化大国与最年轻的国家之间所发生的文化和政治上的最初接触及进展,无疑是 19 世纪最令人瞩目的历史事件之一。美国传教士在这段中美关系史上起到了重要的作用,作为早期的汉学家和文化传播者,他们不仅努力将中国的历史、文化介绍给了英语世界的读者,同时,他们还协助西方外交使节摧毁了阻碍中西文化与物质自由交流的屏障。当然,传教士们的首要目标是将他们深信不疑的基督教传播给中国人,从这个角度看,他们的传教活动无疑是自负地将西方的价值观念强加给一个具有悠久历史和传统的异质文化。

对于传教士在中西关系史上所扮演的角色,其固有的矛盾和双重性,是长期以来令研究新教在华传教事业的西方学者困惑的一个难题。毫无疑问,对基督教事业的认同使得他们更倾向于强调传教活动的积极因素,并将此视为现代化进程和人道主义在世界范围内蔓生的一个必不可少的、值得称道的环节;但另一方面,那些对基督教在世界历史上的作用持批判的态度的学者则倾向于将



传教士描述为政治与文化上的帝国主义分子,认为他们是西方政府武力外交和经济掠夺的无耻帮凶。这本关于美国第一位来华新教传教士裨治文的研究著作,在尊重以上两派的基础之上,试图对这位美国传教士的生平事业进行客观而中允的评价,他是美国传教士中最受人敬仰和最有影响的人物之一。裨治文是美国早期在华传教事业的奠基人和关键人物,同时,在他于1861年逝于上海之前,他也是美国最重要的“中国专家”,因此,他作为主要顾问与翻译参加了早期美国派往清政府的外交使团的活动。

当今世界全球化进程中最显著的标志之一,是美国文化在中国和世界范围内日益增长的强大影响。随着中国朝着经济增长和全球化进程的稳步发展,如何理解文化交流在中美历史关系中的微妙作用,则日益成为中美学者需要共同关注的重要课题。

本书译者尹文涓能认识到本书的研究对于深入探究中美之间跨文化对话的价值和意义,在此我要对她致以最衷心的感谢。文涓的才华和学识,她本人在传教士研究领域的丰富积累,以及她出色的英语能力,都使得她尤其胜任翻译这卷关于裨治文生平的著作的工作。中文译本体现了她可敬的才华与对本书的充分理解,我衷心期望这一切都能为中文读者所欢迎和赏识。

雷孜智

目 录



∴∴ 丛书总序 / 周振鹤	1
∴∴ 原版序言 / 张格物	1
∴∴ 原版谢辞	4
∴∴ 中文版序 / 雷孜智	5
∴∴ 引言	1
∴∴ 第一章 千禧年的感召：美国第一位来华新教传教士	9
∴∴ 第二章 在华基督徒协会	54
∴∴ 第三章 实用知识传播	98
∴∴ 第四章 鸦片、政治和福音	143
∴∴ 第五章 传教士外交：服务政治的诱惑与危险	180
∴∴ 第六章 上帝的形象：译名之争	218
∴∴ 第七章 华北传教站：上海 vs. “天京”	254
∴∴ 第八章 传教士外交：已成就和未实现的千禧年之约	296
∴∴ 参考文献	335
∴∴ 专有名词中英对照表	350
∴∴ 译后记	363

引 言

凡是涉猎中西文化交流史的人都必然清楚耶稣会士在促进西方世界认识和理解中国文化方面的重大贡献。邓恩(George Dunne)、史景迁(Jonathan Spence)、孟德卫(David Mungello)、孙尚扬等学者对利玛窦以及17世纪其他来华天主教传教士在汉学和文化传播方面的成就作了深入的探讨。然而,迄今为止,学界对19世纪初来华的第一批新教传教士却一直没有予以应有的关注。正如那些耶稣会士前辈一样,这些来华的新教传教士极大地扩充了西方人关于中国的认知,并且向中国传播了大量关于西方文明的信息。除此以外,他们还在很大程度上参与了中国与西方国家之间第一批外交条款的谈判,从而为一个政治接触和文化交流激增的时代拉开了序幕,这也正是令人们对他们的评价毁誉参半之处。

裨治文是早期来华的最重要的新教福音传教士之一,同时也是美国第一位来华的传教士。他受美国海外传教部总会(American Board of Commissioners for Foreign Missions,下文简称美部会)派遣,于1830年抵达中国南部的港口城市广州,在那里学习中文和研究中国文化,以期为将来美国传教事业的扩展奠定根



基。裨治文幸而与早在 1807 年来华的伦敦会传教士马礼逊为伴,并在语言学习方面得到了后者的指导。在纽约富商奥立芬(D. W. C. Olyphant)的资助和支持下,裨治文与马礼逊尝试了多种在中国人当中传播基督教的策略,与此同时,他们还为了唤起西方人对这个在他们看来是世界上最有前途的传教领地的更多兴趣而作出了不懈的努力。

在鸦片战争(1840—1842)前,由于清政府严格限制外国人在广州的活动,那时在华的新教传教士不到 5 名。在这种情况下,这些传教士在形塑西方人关于中国社会的观感和对中西外交关系的影响等方面作出了重要的贡献。其中,裨治文的作用尤为重要,因为他不仅最先向美国读者传递了关于中国的各种信息,而且同时将西方世界的历史和文明介绍给了中国人。在这一点上,他继承和拓展了两个世纪前在华耶稣会士们所大力推行的东西文化交流。

孟德卫的《神奇的土地:耶稣会士的调适策略与汉学的起源》(*Curious Land: Jesuit Accomodation and the Origins of Sinology*, 1985)一书是关于在华耶稣会士研究的优秀著作之一,该书探讨了耶稣会士在拓宽欧洲知识分子的视界和西方萌发早期汉学研究方面的重要贡献。利玛窦以及其他 17 世纪早期来华的耶稣会士所采取的调适策略开辟了中国和西方之间文化交流的通道,从而为双方大量有用而新奇的知识交流打开了方便之门。耶稣会士对中国文化的热爱使他们赢得了中国人的尊重,并获得了洞悉中国社会最高阶层的运转的特权。同时,对中国文学和哲学典籍的潜心研究使得他们对中国人的信仰与实践有了深入的了解,从而使得他们能够将自己的宗教及文明解释并传递给中国人。

就在欧洲社会刚从宗教分裂的阵痛中挣脱出来之际,耶稣会士关于中国士大夫阶层和具有人文主义关怀的儒家传统的描述为莱布尼茨(Leibniz)、伏尔泰(Voltaire)等欧洲知识分子提供了一个崭新的视角,也为他们抨击基督教西方世界的落后与自命不凡提供了参照。同时,耶稣会士的中文著作和译述也给了很多中国知识分子第一次了解欧洲文化与知识传统的机会,从而使得中国知识分子当中的一部分人开始大胆地反省自身的文化及思想遗产。不幸的是,发生在 18 世纪初的“礼仪之争”导致中国朝廷和罗马教廷的关系破裂,也给东西文化

交流的这一辉煌时期划上了句号。由于罗马教会不允许中国教徒参与某些儒家传统中最受尊崇的礼仪,为此激怒的康熙皇帝被迫施行禁教政策,严格限制在华传教士的所有活动。

毫无疑问,此后来华的新教传教士开启中西文化交流史的新篇章时,耶稣会士们曾经关注和困扰的很多问题会引起他们的重视。如同他们的天主教前辈一样,新教传教士觉得有必要将中国的古代历史和《圣经》的纪年关联起来,确立基督教相对于儒家传统的价值,以抗衡中国人以“中央帝国”自居,在文化、政治上都自命不凡的观念。利玛窦是通过强调文化的融合和肯定中国文化中诸多方面的内在价值来解决这些问题的。这一策略提供了耶一儒并存的可能性,从而赢得了中国士人的尊重,并开辟了一条基督教在中国传播的可行路径。

但是,在新教在华的传教事业开辟之际,塑造了当代西方人的宗教、政治力量 and 此前影响耶稣会士的因素有着鲜明的差异。新教时代的西方国家已经脱离了曾经笼罩着 17 世纪欧洲的宗教冲突和专制政治的阴影,并取得了辉煌的进步。到 19 世纪初期,英国人与美国人对他们在社会、政治和物质文明方面所取得的不断发展充满了信心,将自己视为新时代的先驱。与此相反的是,中国的政治和社会环境却进入了一个衰败的阶段,尽管这个国家在清朝政府的统治下有过一段比较长的和平和繁荣时期,但是,各种恶性的因素正在严重地破坏中国社会的整体性。这个曾经让耶稣会士们钦佩不已的中国对于新教传教士而言并没有多少值得称道之处,实际上,他们在中国所看到的大部分实情只会让他们强烈地意识到西方文明的无上优越。

或许,正是早期新教传教士这种自以为是的宗教情绪,使得很多学者对这一领域的研究失去了兴趣,迄今为止,关于这批传教士的个人生平和传教活动的大部分著作均出自他们的拥趸者之手。最早出版而且资料最详实的传记合集是传教士学者兼出版家伟烈亚力的《来华新教传教士纪念集》(Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publication, and Obituary Notices of the Deceased With Copious Indexes*, 1867)。该书收录了三百多名传教士的生平及其中、英文著述资料。其他关于早期新教传教



士的传记合集还有约翰·凯森的《十字架与龙：基督教在中国的命运》(John Kesson, *The Cross and the Dragon, or the Fortunes of Christianity in China*, 1854) 和查尔斯·克里根牧师的《新教传教士先驱》(Rev. Charles C. Creegan, *Pioneer Missionaries of the Church*, 1907), 这两种作品均侧重于早期传教士的关键人物, 强调他们的努力对于整个中国教会史的意义。

属于这一范畴的传教士文献还有几种篇幅较长的个人行录式的传记, 如威廉森牧师的《雅裨礼回忆录》(Rev. G. R. Williamson, *Memoir of the Rev. David Abeel, D. D., late missionary to China*, 1848)、卫斐列的《卫三畏生平及书信》(Frederick Williams, *The Life and Letters of Samuel Wells Williams, LL. D.*, 1889)、乔治·史蒂文斯的《伯驾的生平、书信与日记》(Rev. George B. Stevens, *The Life, Letters, and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D.*, 1896), 还有裨治文夫人关于裨治文生平事迹的简述《裨治文的生平与事业》(Eliza Bridgman, *The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman*, 1864)。以上传记的作者均对相关人物所献身的事业极度支持和认同, 所以传记中充满了赞誉之辞。这样, 尽管这些作者对人物所处的时代背景有着可贵的认识并提供了大量有价值的历史资料, 但很显然, 他们缺乏必要的客观态度和开阔的视野, 因而势必不能揭示他们所描述的对象在历史中的更深层意义。

在 20 世纪上半叶, 对传教运动的评价开始体现出当时在基督徒群体中日益占据主导位置的自由主义的倾向。这一时期的基督徒作者摒弃了前辈对非西方文化的刻薄和诋毁, 无论是对基督教内部的各差会还是对外部的非基督教群体, 他们均提倡高度的宽容与调和精神。很多传教运动的支持者从义和团事件的惨痛经历中得到了教训, 意识到应该采取更温和的手段, 降低他们的期望, 并更加坦白地承认他们在宗教组织上的不足。这一态度上的转变也使得人们对传教事业的评价更为全面和学术化, 譬如奥利弗·埃尔斯布里的《美国传教精神的兴起》(Oliver Wendell Elsbree, *The Rise of the Missionary Spirit in America 1790—1815*, 1928)。更具有代表性的研究则是赖德烈的不朽著作《基督教在华传教史》(Kenneth Latourette, *A History of Christian Missions in China*, 1932)。

随后,费正清成为传教士研究领域最可敬的推动者。在很大程度上,这一领域的学术研究正是在他的鼓励与引领下提升到一个学术规范和受人瞩目的新层面。本着揭示“新教传教士事业的多样性”的精神,费正清引领传教士研究脱离了传教事业支持者的狭隘圈子,并展示出这一领域作为严肃的学术研究的丰富价值。他所编撰的《美国和在华的传教事业》(John K. Fairbank, *The Missionary Enterprise in China and America*, 1974)这一里程碑性质的著作,为体现对美国传教士在华活动的各个方面的思考提供了一个开阔的论坛,收录了克利夫顿·菲利普斯的《现代主义和传教运动:自由派的海外传教活动》(Clifton Phillips, *Modernism and Missions: The Liberal Search for an Exportable Christianity, 1875—1935*)以及斯图亚特·米勒的《结局与手段:传教士与19世纪西方对中国的武力征服》(Stuart Creighton Miller, *Ends and Means: Missionary Justification of Force in Nineteenth-Century China*)等方面的研究。

费正清还与传教士研究领域的另外一位著名的支持者苏珊娜·巴尼特(Suzanne W. Barnett)合作编撰了《美国教士在华言行论丛》(*Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, 1985)一书,其中所收录的研究论文展示了传教事业的另外一个重要方面。该书囊括了这一领域的杰出学者关于传教士的中文著述的研究和对基督教与西学如何通过翻译被传递及介绍给中国人的探讨。这其中有裴士丹(Daniel H. Bays)关于米怜(William Milne)的广为流传的宗教册子《两友相论》的研究,还有龙夫威关于裨治文和郭士立为“在华实用知识传播会”(Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China)所刊印的中文书刊的研究。

近期,在亨利·卢斯(Henry Luce)基金会所资助的“中国基督教史研究项目”(1985—1992)的推动下所产生的成果,更是进一步扩展了读者对新教传教士在华传教事业的理解。其中,值得一提的是张格物所著的《英美在华传教事业的起源》一书,这本读者期待已久的研究著作所探讨的是开创了新教在华传教事业的差会机构和传教士。此外,还有裴士丹所编撰的《基督教在中国:从18世纪到现在》(*Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*,



1996)一书,该书所收录的20篇论文从各个新颖而有趣的角度展示了关于基督教与中国的现代化进程之间的关系这一命题的探讨。

与此同时,中国的学者也开始更加严肃地思考早期新教传教士在现代中西文化和政治关系定型中所起的作用。譬如,梁碧莹就深入地研究了新教传教士在迫使中国向国际资本主义和西方帝国主义打开大门中的帮凶作用。邹明德和熊月之的研究所关注的则是传教士通过教育和译介西学书籍等手段在促进中国社会政治改良中所起的积极作用。此外,罗志田探讨了在华传教士们所遭遇的复杂局面,譬如,他们向中国所输送的科学知识是如何彻底颠覆了他们本来的传教目标,以及他们在文化上的自大又如何使自己与这个国家的诸多的进步知识分子对立起来。

尽管近年来传教士研究领域已经取得了一些重大的成就,但是,诚如费正清在1985年所指出的那样,“在19世纪中国与西方的关系中,新教传教士扮演了最重要的角色,但至今学界对此的研究是最少的”^①。最能说明这一问题的就是,对于美国第一位同时也是早期最有影响力的来华新教传教士裨治文,学界迄今为止仍没有对其生平和事业予以足够的关注。这并不是说裨治文完全被忽略了,苏珊娜·巴尼特、龙夫威和张格物等学者都曾对其作过颇有价值的探讨。但是,令人惊讶的是,对于一个在中美关系史上如此重要的人物,学界至今仍没有对其生平作过完整而细致的考察。

学界对美国到中国的第一位新教传教士没有予以足够的关注并不是因为缺乏足够的文献资料。裨治文实际上是一位多产的作者,他与美部会、各个《圣经》协会、同事以及亲戚朋友间有大量的通信。裨治文在给美部会的一份报道中曾提到,光是他在广州的头五年就寄出了813封书信!裨治文早期的部分通信收藏于马萨诸塞州贝尔切城历史学会档案馆,经由龙夫威整理后,这部分资料已于1971年制作成缩微胶片并收藏于马萨诸塞大学阿默斯特分校。裨治文的大部分文献,包括他写给美部会的几百封报告和信件,现在保存在康涅狄格

^① 费正清:《美国教士在华言行论丛》,哈佛大学出版社,1985,2页。

州纽黑文市耶鲁大学神学院图书馆的传教士档案中。这些资料涵盖了裨治文一生事业的各个阶段,提供了大量关于他每天的日常生活以及美部会中国传教站的长期发展状况的宝贵信息。

裨治文还有比较规律地将日常事务记在日记里的习惯,其中一册现藏于耶鲁大学神学院图书馆中。从裨治文夫人所撰写的《裨治文的生平与事业》中也可以找到多处他的日记的摘引。《教士先驱报》(*Missionary Herald*)上也摘录、刊载了大量他的日记和写给美部会的信件,定期地向新英格兰地区的读者报道裨治文在中国的活动。在他最亲密的同事卫三畏和伯驾等人的书信式传记中,也可以找到不少他的重要通信。

除了他的私人信件和日记外,裨治文还在他与卫三畏于1832年至1851年所创办的著名汉学杂志《中国丛报》上发表了大量随笔、论文和翻译文章。这些文章忠实地记录了他在那风云变幻的20年中在学术、宗教以及政治领域的兴趣。同时,他还为《广东纪录》(*Canton Register*)、《北华捷报》(*North China Herald*)等在华外侨团体所办的英文报刊撰写了大量的文章。裨治文对时政,尤其是东亚地区的时事非常关注,他总是就当时所发生的重大事件和新闻积极发表他的看法。

裨治文还出版了几种重要的中文著作,这其中包括在华实用知识传播会资助刊印的一些宗教册子和几种重要的非宗教书刊。其中大部分现收录于一份资料集中,该资料集是从哈佛燕京学社图书馆美部会档案中编选出来的,由赖荣祥(John Yung-hsiang Lai)于1980年整理编目。其中有裨治文和郭士立合办的中文期刊《东西洋考每月统记传》(*East-West Examiner and Monthly Recorder*),还有裨治文的有名的《美理哥合省国志略》(*Brief History of the United States of America*),以及他为在华实用知识传播会所编撰的另外一种同样有意义但却较少为人所知的著作《广州方言中文文选》(*Chinese Chrestomathy in the Canton Dialect*)。

哈佛燕京学社和耶鲁大学神学院图书馆收藏的这些资料,为研究在华传教士提供了丰富的资源,却少有人问津。克利夫顿·菲利普斯所著的《新教美国



和异教世界:美国海外传教部总会前五十年,1810—1860》(*Protestant America and the Pagan World: The First Half Century of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1810—1860*)首次向人们展示了美部会档案中所潜藏的资源。此后,苏珊娜·巴尼特在利用哈佛燕京学社图书馆所藏文献的基础上撰写了她的那篇资料丰富的博士论文《福音主义的实践:新教传教士与西方文明的东渐,1820—1850》(*Practical Evangelism: Protestant Missions and the Introduction of Western Civilization into China, 1820—1850*)。

正是在上述学者为在华新教传教事业这一历史研究领域所作的贡献的基础之上,本书作者拟对裨治文这位最有影响,甚至在很多方面最有意思的美国来华传教士进行考察,并对其复杂的历史遗产进行全面的探讨。

千禧年的感召： 美国第一位来华新教传教士

《新约》预言，基督教的精神必将传播到地球的每一个角落，届时所有的民族都将成为耶稣的子民，耶稣及其信徒将成为地球的主宰，所有的民族都信仰基督，遵从基督。^①

贝尔切城 (Belchertown) 位于马萨诸塞州中部，周围是岩质的群山和茂密的林地。这是一个传统的新英格兰小镇，在那里，人们仍能感受到那段令当地人引以自豪的拓殖历史。在小镇繁华的广场上，耸立着一座庄严的纪念碑，以纪念那些战死沙场的当地子弟；旁边一座白色而典雅的高大建筑是公理会教堂，时刻昭示着这个地区庄严而虔诚的宗教传统。在贝尔切城历史协会的档案中，有一类专门的历史记录和大事记，记载着那些曾对本镇有历史贡献及为社会或

^① 塞缪尔·霍普金斯：《论千禧年》(Samuel Hopkins, *Treatise on the Millennium*, Boston; Isaiah Thomas and Ebenezer T. Andrews, 1793; repr., New York: Arno Press, 1972), 25 页。



国家的崇高利益而献身的居民的名字。在编年史里那些神圣的名字当中,美国第一位来华传教士裨治文(Elijah Coleman Bridgman)的名字最为醒目,他对美国集体智慧的贡献(当地)其他人莫能比肩,他为神圣的传教事业所奉献的一生也倍受人们尊敬。

裨治文生于1801年4月22日,至此,其家族在贝尔切城地区已经居住了数代。他的父亲西奥多(Theodore,生于1775年6月5日)继承了小镇外不远处庞德山上的家族农场,这宗家产从他曾祖父埃比尼泽·布里奇曼(Ebenezer Bridgman)开始代代相传。^① 小镇当时的名字为冷泉(Cold Spring),作为小镇的第一代移民,埃比尼泽的名字被记录在1737年的一份请愿书上,当时有20户居民联名请求地方法院以土地税的形式资助他们“请来一位牧师,并修建一座教堂”^②。贝尔切城于1761年正式建成,该镇深受新英格兰早期殖民者简朴勤勉的清教传统的影响。正如马克·杜丽特尔在他的《贝尔切城公理教会简史》中所描述的那样:

他们的言行举止都遵从一条显而易见的原则,那就是维护宗教信仰、教会传统以及民众对上帝的礼拜。他们坚守这些信条并不是因为这是制度或一时头脑发热而采取的权宜之计那样简单,对他们而言,宗教信仰是生活的精神支柱,无论是对于现实生活还是对于精神世界的繁荣,都是不可或缺的。^③

裨治文的母亲是位虔诚的信徒,她正是按照这些信仰准则来悉心教导儿子的。如果我们认同裨治文的兄长对他的评价的话,童年和青少年时代的裨治文

^① 《布里奇曼家谱:詹姆士·布里奇曼之后裔》(Bridgman, Burt Nichols, and Joseph Clark Bridgman, eds., *Genealogy of the Bridgman Family: Descendants of James Bridgman*, Hyde Park, Mass., 1894), 88页。

^② 马克·杜丽特尔:《贝尔切城公理教会简史》(Hon. Mark Doolittle, *Historical Sketch of the Congregational Church in Belchertown, Mass*, Northampton, Mass: Hopkins, Bridgman & Co., 1852), 17页。

^③ 马克·杜丽特尔:《贝尔切城公理教会简史》, 19页。

“总是心地善良,热情洋溢,忠实顺从,工作勤勉,侍奉双亲,充满宗教热忱,一心遵从上帝”^①。从另一段叙述中我们发现,裨治文的母亲为儿子的精神救赎而做的殷殷祷告在1812年得到了回应——在汉普郡(Hampshire County)一场大规模的福音奋兴运动集会中,当时年仅11岁的小裨治文“光荣皈依”了基督。^②不久,在1813年2月的第一个安息日,他在波特牧师(Rev. Experience Porter)主持的一次大规模的洗礼仪式上正式加入了贝尔切城的公理会教会。^③

不幸的是,此后不久,1814年10月3日,裨治文的母亲因病去世。从那以后,照顾小裨治文和他的兄弟们的担子便落到辛劳的父亲肩上。但裨治文永远都难以忘怀母亲对他的慈爱,母亲逝世的那一幕成为他宗教生涯的永恒动力。他妻子伊丽莎·布里奇曼(Eliza Bridgman)^④后来回忆道:

我们常常谈到他母亲的逝世。他总是说:“她走得如此安详,她是如此的虔诚,对基督满怀信仰;她不带任何遗憾地走了,只是活着的人再也无法得到她的祷告和泪水。”^⑤

裨治文一边在父亲的农场上辛苦劳作,一边坚持上学,并于1822年被阿默斯特的“专科学院”(即后来的阿默斯特学院[Amherst College])录取。该学院创建于1821年,波特牧师是最初的董事会成员之一,毫无疑问,他在次年裨治文的人学中起了重大的引荐作用。

19世纪早期福音派在新英格兰的兴起推动了许多学校和教育团体的建立,

① 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》(Eliza J. Gillett Bridgman, *The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman* New York: Anson D. F. Randolph, 1864), 2页。

② 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》, 1~6页。

③ 裨治文的一位朋友亲历了这一场面,他后来写道:“在尊敬的波特牧师的见证下,包括裨治文先生在内的106个人宣誓将自己交予上帝。那是光荣的一天,人们的心灵为上帝的灵所感召,仿佛天国的大门向人们敞开了,天地连为一体。”(伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》, 4~5页。)

④ 后被中国人称为贝满夫人。——译注

⑤ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》, 5页。



它们致力于培养能够激发民众宗教热情的领袖人物。根据学校章程,阿默斯特学院建校伊始筹集的“慈善基金”将用于对有潜质并且虔诚的贫困年轻人进行古典神学教育,条件是愿意接受这样的教育、并致力于教牧事业,矢志不渝。^①

像裨治文这样一个相对贫穷然而相当虔诚,又具有一定学习天分的农村少年,正是这个新学院想要培养和深造的理想对象。裨治文欣喜地抓住了这个机会,走出了农场,开始为将要终身从事的宗教事业做准备。他在学院北区的8号房间里度过了四个春秋,孜孜不倦地学习古典语言、数学、修辞、道德哲学和自然哲学等规定课程。

在裨治文就读于阿默斯特学院期间,《教士先驱报》(*Missionary Herald*)、《波士顿纪录报》(*Boston Recorder*)等宗教杂志日渐风行,而裨治文则成了它们的忠实读者,他从中获得了大量有关海外日益扩张的传教运动的令人振奋的消息。与此同时,来自新英格兰以外的其他地区的同学也为他带来了马萨诸塞州中部以外的世界的大量消息,他们全然不同的经历和视角激发了裨治文对外部世界的强烈兴趣,也拓宽了他的社会视野与思维空间。在这四年时间里,他还一直是这个新学院各种活动和社团组织的积极分子,他尤其热心于那些和宗教有关的研究和活动。^②

1826年,裨治文从阿默斯特学院毕业,并获得升入安多弗神学院(*Andover Theological Seminary*)的殊荣。安多弗神学院创建于1808年,专门为新英格兰地区的公理会和长老会教堂培养及输送受过正统教育的牧师。该学院创建之际,列奥纳多·伍兹牧师(*Rev. Leonard Woods*)和耶迪蒂·摩尔斯(*Jedidiah Morse*)博士正领导着一群坚定的加尔文派牧师同他们眼中的唯一神教派和其他非正统教派的堕落势力作坚决的斗争,以维护本地区宗教文化的正统性。正如伍兹

^① 苏珊·斯蒂夫勒:《早期美国汉学家裨治文》(*Susan Reed Stifler, "An Early American Sinologue: Elijah Coleman Bridgman," in The Amherst Graduate's Quarterly*), 1935(2)~(3), 2页。

^② 正如苏珊·斯蒂夫勒所言:“在学院里,裨治文如鱼得水,他在各种正式和非正式的证道活动中都表现得非常活跃,而列奥纳多·伍兹和耶迪蒂·摩尔斯所领导的宗教奋兴运动给了他最强烈的心灵震撼。”(《早期美国汉学家裨治文》,3页)

为《教士报》所写的系列论战文章所宣扬的那样,安多弗神学院成立的宗旨是为了确保我们的后代所受益的是一个“未被污染的基督教”。^① 这股传承他们心目中正统宗教的渴望,正是当时美国新教主义发展的主要潮流的一部分,这股潮流也就是后来推动传教运动兴起的动力。因此,为了更好地理解裨治文和其他年轻的传教士们后来为何矢志投身于“见证全世界”的宏伟事业中去,我们有必要对这一时期的宗教发展状况作一些简要的回顾。

激励 19 世纪初美国传教士到世界各个角落去传播福音的那些信仰和观点,其实来自一个世纪以来塑造了美国宗教生活的各种力量,其中最主要的就是“虔敬主义”(pietism)的形成并成为主流的宗教表达与体验。虔敬主义源于德国。1648 年,在结束长达 30 年之久的战争之后,德国新教主义面临着山穷水尽的窘境。^② 激烈的神学论战导致一些思想家对当时人们对教条义理的过度强调和诠释产生了强烈的反感,越来越多的宗教领袖呼吁应重新重视对内在的基督教品质的培养,他们当中的领军人物便是菲利普·斯宾塞(Philip Jacob Spencer, 1635—1705)。正如沃特豪斯所言,斯宾塞的虔信主张注重决心而非知识,将宗教教义放到了次要的位置;同时强调“因信称义”之“信”须为以实际行动支撑的信仰,如忏悔、转变进而获得重生。^③

虔敬主义强调主动危机感的必要性,强调与世界的决裂是自我拯救过程的一部分,这一观点将成圣(将自己献给基督,并且靠圣灵的工作来成就)和重生(圣灵在个人生命中的重新整理)尊为成就的事实,而非空幻地执著于因信称义的抽象理论。当时除强调改革宗教认知外,与之同时兴起的还有关于千禧年(Millennium)将临的新一轮的鼓吹。所谓的千禧年将临是指这样一种信念:《圣

① 据约翰·安德鲁称,伍兹撰写了一系列介绍耶迪蒂·摩尔的文章,其中特别提到了《关于神学院重要性的思考》(“Thoughts on the Importance of a Theological Institution,” in *Panoplist* 3, 1808, p. 308)。约翰·安德鲁:《重建基督王国:新英格兰地区的公理会与海外传教事业,1800—1830》(John A. Andrew, *Rebuilding the Christian Commonwealth: New England Congregationalists & Foreign Missions, 1800—1830*, The University Press of Kentucky, 1976), 16 页。

② 沃特豪斯:《宗教和伦理百科全书》(卷十)(E. S. Waterhouse, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. X, James Hastings, ed., New York: Charles Scribner's Sons, 1961), 6~9 页。

③ 沃特豪斯:《宗教和伦理百科全书》(卷十), 8 页。



经》中所预言的和平与繁荣的新千年即将到来,届时犹太人重返巴勒斯坦,罗马天主教消亡,宣告基督教的最终的胜利。这些宗教信仰轻易而迅速地跨越了欧洲和美洲的政治界线,为诸如英格兰的美以美教会(Methodism)、欧洲大陆的摩拉维亚兄弟会(Moravian Brethern)以及新英格兰的大觉醒运动(Great Awakening)等新的宗教运动提供了巨大的动力。

1740年9月,乔治·怀特菲尔德(George Whitefield)的巡游布道活动拉开了大觉醒运动的序幕,作为美国清教传统核心的虔敬主义也随之兴起,并为曾经塑造了新英格兰公理会信徒精神生活的加尔文派信仰注入了新的推动力。大觉醒运动背后的情感能量在大规模的宗教奋兴运动中被点燃,如野火般蔓延于美洲殖民地的城镇和村庄之间。尽管“新神启派”(New Light)宗教复兴主义者的狂热宗教情感当时确实煽动了很大一部分人,但还是有一部分人对这种过度虔诚的表现持严肃的保留意见。这场运动不久就遭到了清教团体中的保守势力,即“旧神启派”(Old Lights)的攻击,他们认为这场运动是对宗教正统性的威胁。很多宗教“自由派”(Liberals)也反对这场运动,认为它简单鲁莽地抛弃了理性,是对欧洲启蒙精神中人文主义原则的糊涂背叛。如此这般,经过年复一年的狂暴论争和精神剧变后,大觉醒运动彻底毁灭了新英格兰地区的人们“对统一神学思想的迷恋”(埃德温·高斯塔德),但为新的神学派别打开了大门,“新神学派”(New Divinity)、“旧加尔文派”(Old Calvinists)以及“自由派”纷纷登上了历史舞台。^①

毫无疑问,“新神学派”是传教运动最重要的指导思想来源之一。公理会牧师、神学家乔纳森·爱德华兹(Jonathan Edwards, 1703—1758)在他的作品中对这一派别的神学观点作了最为清晰和雄辩的阐述。爱德华兹试图修正情感与理智或经验与思想之间的不平衡力量,这种不平衡让人们在宗教复兴运动的狂潮中表现得如此惊惶失措。爱德华兹把宗教复兴主义的虔信、热忱和正统加尔文教派陈腐的教条巧妙地结合起来,从而为美国的宗教信仰奠定了尤其稳固而

^① 埃德温·高斯塔德:《新英格兰的大觉醒运动》(Edwin Scott Gaustad, *The Great Awakening in New England*, New York: Harper & Brothers, 1957), 127页。

且充满生命力的基础,同时又为正统加尔文主义在大觉醒运动中走向极端、产生破坏性后果之后的复兴做了准备。^①

爱德华兹一方面反省那些“新神启”复兴派在指责对手“未受神启”时所表现出来的“精神优越感”,另一方面却又认可这样的观点:宗教在本质上是情感的,基督教最基本的精神动力是通过情感而非理智展现出来的。对此,爱德华兹自己是这样阐述的:“所有真正宗教的本质在于圣洁的爱;这种神圣的爱、对爱的自然表达,以及作为爱之基石的神启和爱所产生的结果,就构成了宗教信仰的全部。”^②然而,这并不意味着爱德华兹否认教义的重要性,事实上,他认为大觉醒运动再次肯定了《圣经》的权威性,他坚持认为虔信运动的兴起是振兴而非消减了加尔文派的宗教思想。同时,他也无意贬低人类理性的价值和力量,只是强调脱离了《圣经》的神启与宗教体验,任何形式的知识本身都无力改造人的本性。

大觉醒运动不仅把信徒们的注意力导向通过信仰体验获得精神救赎的重要性,它还在许多人心中激起了向他人传播这一神圣体验的愿望。正如高斯塔德所解释的那样:“在大觉醒运动之后的那段时间里,人们不再局限于探求救赎问题——他们不仅要做主的荣耀的接受者,还要努力做它的传播者。”^③大卫·布恩纳德(David Brainerd)在新泽西印第安部落中传教的努力就是这种精神的体现。爱德华兹在他的著作《大卫·布恩纳德牧师传》^④中高度评价并大力宣扬了布恩纳德牧师的事业。爱德华兹自己也曾到马萨诸塞州西部的印第安人当中去传教,虽然此举几乎是徒劳无功的,但他的事迹激发了人们对传教事业的重要性的认识。

① 爱德华兹关于大觉醒哲学最有影响也是他最后的阐释,是其撰于1746年的《论宗教热情》(*A Treatise Concerning Religious Affections*)。高斯塔德称:“这本宗教心理学研究著作是该领域的颠峰之作,唯有威廉·詹姆士后来于1902年出版的《宗教体验的多样性》(*Varieties of Religious Experience*)堪与之比肩。”(《新英格兰的大觉醒运动》,97页)

② 高斯塔德:《大觉醒运动》(*Great Awakening*),转引自《爱德华兹选集四卷本》(*The Works of President Edwards in Four Volumes*, New York, 1843),101页。

③ 高斯塔德:《大觉醒运动》,转引自《爱德华兹选集四卷本》,105页。

④ 该书于1749年在波士顿首次出版。



爱德华兹关于基督在千禧年重临的预言引发了当时人们日益高涨的向“异教徒”传播福音的兴趣。他认为《圣经》中所预言的千禧年将临的景象在18世纪正在迅速展现。他是这样阐释这些预言的：在经历了一定时间的社会和政治生活的巨大混乱之后，世界将达到高度和平与繁荣的状态，并将实现《圣经》所许诺的耶稣基督重临。随着千禧年的到来，基督教的福音将以迅猛之势传遍异教民族和国家，万民都将成为基督王国的子民。

美国民众在大觉醒运动中表现出的高涨的宗教热情使爱德华兹深信，美国的基督徒注定要在为实现“后千禧年”（postmillennialist）的宏图而奋斗的这一伟大的事业中扮演非同凡响的角色，他们必将领导这场救赎全世界迷途羔羊的运动。^① 威廉·哈奇森认为，爱德华兹还就关于新英格兰宗教复兴运动者的信仰是虚假的或是将他们妖魔化的指责进行了辩护，爱德华兹认为这些宗教复兴运动者不仅是真诚的，他们还证明了上帝通过他最年轻、最精练的子民国（美国）来拯救世界的意愿。^②

爱德华兹令人耳目一新的理论，包括他关于基督千禧年重临的令人敬畏的预想在他最有名的弟子霍普金斯（Samuel Hopkins, 1721—1803）的作品中得到了更详尽的阐释。霍普金斯那一代人见证了一个新的社会政治典范在西欧和美洲的崛起。在许多福音传道者看来，18世纪晚期的历史风云变幻，更是印证了爱德华兹在大觉醒运动中所宣扬的千禧年预想。对于经历了独立战争洗礼的美国人而言，爱德华兹关于新大陆人民独特使命的观念变得更加可信且鼓舞人心了。事实上，正是由于在大觉醒运动中开始认识到应该将世界历史的发展看成千禧年宏大盛典的一部分，美国教会成为抗英斗争的积极支持者，就如杜丽特尔所描述的贝尔切城公理会教友们在抗击英国侵略者时所展现的爱国热

① “后千禧年”这一关于《圣经》预言的阐释，与19世纪后期以基要派（fundamentalist）为主导的“前千禧年”（premillennialist）设想有着显著的区别，后者强调基督的重临和审判会在和平、繁荣的千禧年来临前实现。

② 威廉·哈奇森：《世界的使命：美国新教思想与海外传教》（William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions*, Chicago: University of Chicago Press, 1987），41页。

忱那样：

在争取独立的整个革命过程中，他们团结一心为自由事业而斗争，表现出令人景仰的英勇气概和基督精神。他们将抵抗任何形式的侵略视为基督教徒的责任，任何蔑视人权的独裁，无论用怎样的法律外衣来伪装，也不能骗取他们的敬意、赞许或支持；任何恐吓的法令，即便是来自英国王室甚或梵蒂冈，也遭到他们的唾弃，难行其道；他们遵从的不是暴君制定的法令，而是来自更高的权威、具有高尚的目标，是为了实现更崇高的理想而订立的律法。^①

如果说是爱德华兹把大觉醒运动的福音精神与他《圣经》预言的后千禧年主义的阐释相结合，最先预言了美国传播福音的使命的话，那么霍普金斯则是将这一预想变成了一个全面的行动构架。在他的著作《论千禧年》^②中，霍普金斯就爱德华兹对《圣经》预言相对模糊零散的诠释作了令人信服的扩展，将千禧年描绘成一个和谐友爱的新纪元：

那时，世界将充满了和平、仁爱和诚挚的友谊，一切战争及纷争都将停止，取而代之的是友爱与仁慈。人类终将克服本性中那些导致一切纷争的自私自利的欲求，转而追求宁和、温良而宽宏的无私仁爱和神圣智慧。所有的战争都将结束，正如《圣经》所示：“他必在列国中施行审判，为许多国民断定是非。他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀。这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事。”^③“我的百姓必住在平安的居所，安静的住处，平静的安歇所。”^④全世界的人们将联合成一个大家庭，本着最完善最恒久

① 马克·杜丽特尔：《贝尔切城公理教会简史》，46页。

② 这部作品于1793年在波士顿的Isaiah Thomas and Ebenezer T. Andrews出版社刊印。霍普金斯时任罗德岛州纽波特县(Newport, Rhode Island)第一公理会教堂牧师。

③ 《圣经·以赛亚书》2:4。又，本书《圣经》译文均采用新标点和合本，下同。——译注

④ 《圣经·以赛亚书》32:18。——译注



的信念,互助互爱,互惠互利。^①

霍普金斯断言这种最终和平的到来必将伴随着物质生活水平的极大提高,届时“各种物资将极大丰富,人人都能各取所需”^②。这种物质进步在很大程度上归功于“机器工业的发展和进步,那时,地球将被征服和开发利用,各种生活所需的物资将以更高的效率与更低的成本被生产出来”^③。

霍普金斯的千禧年预想特别强调人类知识领域的拓展及其为物质繁荣和精神复兴所奠定的基础。霍普金斯断言:“人类的理性和知识将增长到前所未有的程度。”他认为,人们在宗教信仰和相互理解的渴望等方面的日益增长的需求,是精神与智力完善的一个动态统一的过程:

因为知识、理智和灵性三者是密不可分的,从某些角度来看,甚至是同一的。灵性是真正的智慧和辨识——它依赖于正确的体验,又存在于体验之中;它是人们在一切实用知识之后的终极追求,这种终极追求的深度和广度与人们的灵性体验是同步的;灵性体验有助于人们集中精力并快速地领悟及获得知识,从而能有效地纠正错误、偏见和误识。因此,一个富有灵性的时代,也必然是一个理性和知识高度发达的时代。^④

千禧年注定要带来知识爆炸,而知识爆炸最令人向往的好处就是“所有与《圣经》显而易见的真理相冲突的错误”都将得到最终解决,从而全人类终将在宗教理解上达成共识:

千禧年必然带来理性与知识的高度发展,人们届时将能更好地认识上

① 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,59~60页。

② 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,69页。

③ 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,71页。

④ 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,57页。

帝所启示的伟大真理和信条,认识到那些真理和信条之间的联系、它们的完美和重要之处,它们必将被所有的人认识及信奉。人们将在共同的信仰和共同的认识之下联合起来,将世界共同构建成一个幸福、友爱的基督徒大联盟,人们彼此真心相爱、坦诚相待。^①

霍普金斯同时认为,千禧年的另一个标志是世界共同语言,“那时全人类将使用同一种语言”,共同的语言将“极大地加快有用知识和各种信息的传播,从而造福于全人类及世界各地”。^②关于世界共同语言对于建立千禧年新秩序的重要性,霍普金斯这样写道:

这种共同语言将会把全人类融合为一,这是现代社会所不能企及的高度和优势。它将消除现在世界各国由于语言不通而产生的分歧,人们可以自如地交流。正如《圣经》中描述的那样,当人们使用一样的语言的时候,他们成为一样的人民(《创世记》11:6),这样将更有利于他们携起手来为共同利益而奋斗。^③

如果把基督信仰这一核心话题从霍普金斯的《论千禧年》里抽掉,那么书中剩下的思想就与法国哲学家孔多塞(Marquis de Condorcet, 1743—1794)在《人类精神进步史表纲要》中所描绘的乌托邦设想相去不远了。孔多塞的书仅仅比《论千禧年》晚一年刊出,两本书所探讨的都是人类知识激增后将发挥的救赎和统一作用。和霍普金斯一样,孔多塞也坚信人类知识和理解能力的进步将在

① 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,65页。

② 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,77页。

③ 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,77页。苏珊·贾斯特在最近发表在《美国历史评论》上的一篇文章《政治家还是密法家?》(Susan Juster, “Demagogues or Mystagogues,” in *The American Historical Review*, 1999[12], p. 1571)中指出:“霍普金斯的千禧年观念认为,学习和出版可以全面开创一个文明的社会。”



“人类走向极致完美”^①的过程中起到关键作用。他也认为一种世界共同语言的使用将是实现人类大同的关键一步,因为“人类智慧领域内的任何一门学科都将通过世界共同语言来表述,它的精确和严密使得真理易于理解与传扬,谬误难行其道”^②。身为一名传教士,孔多塞这样自以为是地发出疑问:“现在世界上只有少数像法兰西和美国这样最文明、最自由、最无偏见的民族才达到了一种高度的文明,总有一天,所有的民族都能达到这样的文明程度吗?”^③简言之,霍普金斯千禧年预想中的欧洲启蒙主义成分和孔多塞启蒙思想中的千禧年主义因素是差不多的。

虽然无人知晓千禧年来临的确切时间,但是《圣经》显示的种种线索让霍普金斯相信,这个伟大的时代即将到来。霍普金斯在这方面的构想是在对《但以理书》和圣约翰《启示录》中的神秘预言进行年序与数字命理学分析后得出的。关于时间长度的象征性事件就是,《启示录》中的“恶兽”就是“罗马教皇”,他对“纯正的基督教的迫害、折磨和欺压”,要一直持续到天使倒出“七个金碗,盛着七种大灾,这象征着上帝公义的审判,降灾于兽与他的军兵和人世间”,而教皇的“灵魂巴比伦”最终将被推翻。^④

千禧年就这样在“一系列重大的历史事件中慢慢展开画卷”,同时,为打破现有政治宗教秩序的根基,千禧年的到来也必将伴随着惊人的灾难。^⑤霍普金斯的许多预言似乎在法国大革命的种种极端行为中得到印证。美国人在大洋彼岸一直密切关注着革命的进展,因此,霍普金斯对《圣经》预言的诠释中不时提及欧洲当代发展的各种动态:

在那“恶兽”和官僚的罗马教廷对世界的邪恶影响下,在撒旦的鼓动

① 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》(Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, New York: The Noonday Press, 1955), 184页。该书于1795年首次出版。

② 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》, 199页。

③ 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》, 173页。

④ 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》, 98页。

⑤ 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》, 84页。

下,人类毫无节制的欲望会驱使他们做出种种恶行,罪大恶极,前所未闻:不忠、自然神论和无神论,还有对神最公然大胆的不敬与亵渎将到处泛滥,虚假的宗教、各种各样的大骗局及错觉遍生,并在那些对宗教还心存希望的人当中传播。^①

霍普金斯认为他那个时代的罪恶就是天使从第六个金碗中所倒出的灾难。这些罪恶将持续影响到下个世纪,并愈演愈烈:基督教徒,乃至全人类的信念和行为越发堕落,以致不可救药;他们沉迷于各种恶行,不能自拔。直到伟大的争战到来的那一天,神对人类进行最终的审判,那时第七个金碗将倒出,毁灭恶贯满盈的人类,迎来新的千禧年。^②

但并非所有千禧年来临的征兆都像上文描述的那么阴森恐怖,世界也将沐浴新时代的第一缕曙光,享受刚刚显现出来的宗教革新和信仰重建所带来的益处。霍普金斯是这样解释第六个金碗倒出之后所要发生的事情的:

从很多角度看,虽然纯真的基督教在这个金碗倒出后处于黑暗之中,但它注定要复兴,世界各地一定会有更多的人皈依基督教,真理终将战胜谬误,那些睁开眼睛的人将会辨别得更加分明;真正的基督徒将摆脱种种谬误和恶行的困扰,基督教的信条与行为将更为尽善尽美。所有的事物、所有的事件都在准备着以最好的方式、在最恰当的时刻为千禧年拉开大幕。^③

为了给那些相信新生的美利坚合众国肩负有伟大而神圣的使命的人以信心和支持,霍普金斯试图证明大觉醒运动的正确性与重要性。

千禧年最后隆重登场,将以耶稣基督亲手倒出第七个金碗为标志,“耶稣基

① 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,111~112页。

② 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,145页。

③ 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,114页。



督被神所眷顾,并授予了天上与地上所有的神圣权柄,尽管他在天上并没有显现;他以这样显著的方式和行为来对敌人和罪恶的世界进行审判,以明白无误地宣告他的存在及权柄”^①。霍普金斯还引用了《诗篇》中的一段来证明在最终的战争中,上帝对虔信者的承诺——征服并统领世界各族——终将兑现:“我就将列国赐你为基业,将地极赐你为产业。”^②这则预言是说,“基督教的王国必将广袤无边,远及大地边缘,包含世界上所有的国家和民族”^③。

在这里,霍普金斯并不是暗示千禧年到来后行政秩序将被教会主管,而行政官员则没有必要存在了。相反,他一直支持奥古斯丁教义中“基督教会不是一个世俗团体,也不关心世俗事务和世界大局,教会所考虑的只不过是人们对耶稣基督的律法的遵从”^④的观点,因此,随着千禧年的来临而诞生的基督教王国仍需要某种形态的公民政府,以及与宗教法律秩序有着本质区别的世俗法律体系:

人类世俗需求的存在决定了法律规章制度存在的必要性。选举英明的人来管理和指导世俗事务即便不是必须的,也是合适的、有益的。他们的职责是决策管理人们的日常事务,必要时发布法规,以促进公共利益和个体的权益。^⑤

因此,霍普金斯指出,为维持世俗政权的运转和法令的执行,民主的政治体制是绝对必要的。不足为奇的是,霍普金斯所构想的这一民主政治体系与美国宪法之父们所设计的体系是高度相似的。毫无疑问,霍普金斯以这种方式在《论千禧年》中为美国的福音派信徒们提供了极有说服力的历史典范,它不仅合理地解释了世界上目前发生的种种灾难,而且描绘了一个乐观而安定的前

① 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,115页。

② 《诗篇》2:8~9,转引自《论千禧年》,123页。余同。——译注

③ 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,12~13页。

④ 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,79页。

⑤ 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,79页。

景——忠信者必得应有的嘉赏,不义者则必然会因其恶行和不忠遭受惩罚,而美国典范的政府制度也必将被广为效仿,并成为全球一体的基督王国的范本。

霍普金斯还发展了另外一个神学理念,即“无私的仁爱”(disinterested benevolence),这一理念在激发美国的传教精神时起到了关键的作用。根据当时通行的理解,“无私的仁爱”是说唯有那些彻底舍弃了对个人命运的关怀,并且为了上帝的荣耀而甘受诅咒的人才能最终获得救赎。^①“无私的仁爱”被视为霍普金斯和他的信徒们所推崇的“调和的加尔文主义”的精髓,它代表了美国宗教思潮的重大转折,并为第二次大觉醒运动奠定了基调。正如奥利弗·埃尔斯布里所言:

获得救赎的罪人对神的爱是基于这样的认识,即上帝起初是爱世人的,并且努力要救赎所有的罪人——这是韦斯利及其追随者们所宣扬的一个论点。霍普金斯则认为这一观点是错误的,因为它否定了世人对上帝的“仁爱”,即世人对上帝的爱不会因上帝的计划而改变。霍普金斯进一步阐释道:“即便你看不到上帝爱你并且打算救赎你的任何迹象,但如果你有一颗重生的心,充盈着对上帝的无私的仁爱,你就会成为上帝的朋友……仁爱的基督徒并不关注一己的利益,他们只因希望和成就上帝的荣耀而欣喜。”^②

显然,霍普金斯的“无私的仁爱”否认了早先加尔文派关于人神关系的概念,后者认为选民与上帝立约的主导情感是恐惧和忏悔。然而,在大觉醒运动后,获得重生的信众更加深信上帝赋予他们选民身份的特别恩典,因此更加热

^① 康拉德·赖特认为,霍普金斯的这一观点出自爱德华兹。康拉德·赖特:《美国唯一神教派的起源》(Conrad Wright, *The Beginnings of Unitarianism in America*, Boston: The Beacon Press, 1955), 116页。

^② 奥利弗·埃尔斯布里:《美国传教精神的兴起》(Oliver Wendell Elsbree, *The Rise of the Missionary Spirit in America 1790—1815*, Williamsport, PA: The Williamsport Printing and Binding Co., 1928), 148页。



衷于表达他们的宗教使命与热忱。威廉·哈奇森认为,只有理解了这一信念与保守的加尔文派相对严苛的信条之间的区别,“才能更全面地理解这个新的宗教和民族使命感中所充溢的热情和深信不疑的自以为是”^①。霍普金斯派——后来人们对霍普金斯追随者的统称——展示出来的这种激进的福音主义,为他们关于千禧年预想的迫切使命注入了精神上的动力。当历史在他们面前展开世界的画卷,他们怎能放过这样去用无私的奉献来荣耀上帝的机遇,以成就上帝拯救世人的伟业?^②

霍普金斯的追随者们于1799年建立了麻省传教会(Massachusetts Missionary Society),并于1803年赞助创办了《麻省传教杂志》(Massachusetts Missionary Magazine),一步步把传播福音的宏大事业日程化。这段时期,霍普金斯派由于领导了针对人数日增的自由派的斗争,从而赢得了众多温和的“旧加尔文派”的支持,因为很多宗教保守主义者和福音主义者均认为自由派必将毁坏新英格兰公理教会的统一与宗教活力。被对手们蔑称为“阿米尼乌斯派教徒”(Arminians)的自由派反对清教主义核心观念中对未获重生者和获得重生者进行的严格区分,他们认为,皈依的道路因人而异,信仰的评判标准不应该仅限于内心世界,外在的生活道路与方式亦为成就的方式之一。^③

自由派还否定了加尔文主义原罪观中的人性本恶的核心观念。他们认为所有人的人性中都兼具向善和向善的本能,未来发展取决于教育与外在环境的

① 威廉·哈奇森:《世界的使命》,49页。

② 皮尔斯·比弗认为:“霍普金斯逐步将‘上帝的荣耀’的观念发展为‘无私的仁爱’,在‘无私的仁爱’中,他糅合了人类作为上帝的助手的概念,从而成为19世纪末20世纪初鼓动人们参与和支持传教事业的最有力的号召。敬慕上帝的荣耀和无私地爱上帝,均要求世人绝对地服从上帝的意愿;蒙上帝悦纳和服从上帝的最好方式是为他服务,从而创造最高的利益,而为个人带来最少的荣誉和好处——这就是参与和支持传教事业。”皮尔斯·比弗:《传教思想在近三个世纪中的发展》(R. Pierce Beaver, “Missionary Motivation Through Three Centuries”),转引自《美国教会史的再度诠释》(Jerald C. Brauer, ed., *Reinterpretation in American Church History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1968), 121页。

③ “阿米尼乌斯派教徒”一词源自荷兰教士、神学家雅各布·哈门森(Jacob Harmensen, 1560—1609),哈门森的姓氏在拉丁文中为“Arminius”。他反对加尔文主义中关于预言和上帝有条件地选拔的观念,强调自愿和上帝的恩典。康拉德·赖特:《美国唯一神教派的起源》,46页。

影响。^① 自由派同时还质疑“三位一体”的合理性,进而修改了《尼西亚信经》(Nicene Creed)的基本教条,削弱了耶稣受难的拯救意义,仅将他视为神启的阐释者和上帝关于世人标准的完美体现。^② 有趣的是,据说自由派教义能够在大部分新英格兰港口城市的知识分子和文化精英中迅速传播的原因之一,是那些知识分子和文化精英在与国外日益增长的商业往来中开阔了视野,认识到了教会的虚伪性与基督教教义的限制性。^③

无论当时的情形究竟如何,自由派和他们精神上的嫡系后裔——一神教派(Unitarians)都强烈地反对传教事业。他们认为传教完全是对资源的浪费,人们自命不凡地规劝异教徒皈依基督教,却无意于根除美国基督教徒的种种恶行和改善国内人们的生活。^④ 但是,对传教运动的支持者而言,基督教的本质就是为了让异教徒获得“新的生命”,让他们过上“更幸福的新生活”——这样的慷慨只有铁石心肠或麻木不仁的人才会拒绝接受。正如一位撰稿者在《基督教研究与神学评论》中所说的:

在传教的问题上,如果我们和基督及其门徒们不同心,那我们还能算是基督的信徒吗?若非主为我们带来这一切,我们本可能像那些异教徒一样悲惨地生活,而今,我们若不愿为他们做任何事,那我们还配做基督的信徒吗?^⑤

① 康拉德·赖特:《美国唯一神教派的起源》,112~113页。

② 康拉德·赖特:《美国唯一神教派的起源》,22页。

③ 正如康拉德·赖特所言:“乔治·巴彻勒指出,塞勒姆港口船主们神学观念的自由化,是由他们与外国和东方宗教的接触而不是思想和教育的垄断所形成的。他认为,在发现那些野蛮人往往比‘文明’人更诚实可信后,那些船长和水手们再也难以接受教会那时大肆宣传的、人类中的大多数必须被毁灭的信条。”康拉德·赖特:《美国唯一神教派的起源》,7页,转引自乔治·巴特勒《社会均衡》(George Batchelor, *Social Equilibrium*, Boston, 1887)。

④ 《论一神教派与海外传教事业无缘的原因》(*On the Causes by Which Unitarians have been Withheld from Exertions in the cause of Foreign Missions*, Boston: Cummings, Hilliard & Co.)《基督教研究与神学评论》,第10卷,1824,182页。

⑤ 《论一神教派与海外传教事业无缘的原因》,《基督教研究与神学评论》,第10卷,188页。



因此,海外传教事业成为自由派与霍普金斯派的主要分歧之一。霍普金斯派积极推进的传教事业——当时主要在印第安人当中进行——成为他们讨伐自由派的异端邪说的重要武器之一。

而且,18世纪末19世纪初,不仅美洲大陆的福音派基督徒们充满了传教的热情,而且在与美国兄弟们一样对世界局势的担忧和神学冲动的刺激下,欧洲新成立的传教差会已经开始往海外输送传教士了。埃尔斯布里这样写道:

在大不列颠乃至整个欧洲大陆,新的曙光就要来临。1792年,英格兰基特宁的特别浸礼会(Particular Baptists)教徒组织了一个传教差会,并派遣了传教士威廉·凯里(William Carey)前往印度。三年后,英国独立派和长老会以及部分安立甘会信徒组建了伦敦传教会(London Missionary Society)。同样,英国圣公会也在18世纪结束之前组建了圣公会传教差会。传教运动在苏格兰和荷兰也同样兴起。各传教差会纷纷制订行动计划,并派遣传教士到各个非基督教国家去,以实现将福音遍传天下的愿望。新教传教士甚至没有忽略亚洲、非洲和南太平洋诸岛。在一部分人眼里,十二门徒之后最伟大的时代来临了。^①

然而,在新英格兰成功地开展海外传教运动之前,福音派与自由派在公理教会领导权上的僵局必须得到解决。这一转机发生在1803年,这一年,哈佛神学院的塔潘(Tappan)教授逝世,于是霍林斯(Hollis)神学教授一职空缺出来,选举继任者为问题的解决提供了契机。学院董事会被授权任命继任者,但必须得到由国会议员和波士顿地区公理会全体牧师组成的监督委员会的认可。最后的候选人是正统派的候选人耶西·阿普尔顿(Jesse Appleton)和自由派的亨利·韦尔(Henry Ware)。两派就应依据哪派教义来确定人选的问题争论不休,僵局持续了数月。1805年2月,学院董事会以秘密投票的方式最后选定韦尔为

^① 奥利弗·埃尔斯布里:《美国传教精神的兴起》,47页。

哈佛神学院的神学教授。^①

一神教派执掌哈佛神学院之后,保守派宗教领袖耶迪蒂·摩尔斯发表了一份宣言,公开谴责选举亨利·韦尔为霍林斯神学教授的决定。摩尔斯原本就是反对自由派的主要领袖之一,在列奥纳多·伍兹的帮助下,他在最近发生的一场论战中成功地调和了温和的旧加尔文派与麻省传教会的霍普金斯派之间的诸多分歧。随着一名反“三位一体”的自由派人物当选为霍林斯神学教授,摩尔斯和伍兹的注意力转移到新的阵地上来,一方面,他们要将自由派挤出公理教会;另一方面,他们需要巩固那些接受了福音奋兴观念的正统加尔文派分子的阵营。用埃尔斯布里的话说,这场斗争“标志着—场拉锯战的开始,结局是将公理教会一分为二”^②。

在消除自由派对公理教会的影响的斗争中,正统加尔文主义的维护者结成了一个总联盟,并将他们的几个重要活动领域的资源联合起来。1808年,霍普金斯派的《麻省传教杂志》与摩尔斯创办于1805年的《教士报》(*Panoplist*)合并,以便更广泛地传播与传教运动相关的信条与理念。正如埃尔斯布里所阐述的那样:

《教士报》(1808年起更名为“教士与传教报”[*Panoplist and Missionary Magazine*])的主要目标是唤起昏睡的正统派的力量,无论那些到目前为止仍然显得重要的教义的特点是什么;同时还要面对曾攻击加尔文的那些基督教的阴险敌人。同时,《教士报》另外还有一个重要的使命:摩尔斯和这家新杂志的支持者们都是坚定的传教狂热分子,《教士报》的读者们始终都能读到关于英国传教士们在亚洲、非洲和太平洋岛国的传教活动的报道。^③

① 选举结果随后由监督委员会投票表决认可,严重分裂的监督委员会所得出的选票结果为33:23,这一结果充分暴露出英格兰公理教会内部的分裂在日益加深。

② 奥利弗·埃尔斯布里:《美国传教精神的兴起》,94页。

③ 奥利弗·埃尔斯布里:《美国传教精神的兴起》,95页。



就这样,《教士报》成了当时最具影响力的宗教杂志之一,同时也是海外传教运动最有力的推动者。多年后,裨治文在广州传教站所写的一封信中,还提起这份杂志对他关于传教事业看法的影响:

我清楚地记得,大概是25年前,我慈祥的老祖父常常让我给他念《教士报》……如果我没记错的话,是《教士报》上一些关于海外传教的事迹最先引起了我对这一事业的兴趣。毫无疑问,还有很多人同样也由于受到它的影响,将自己或是子女,或是财物,连同祷告一起奉献给了海外传教事业。^①

在另一条战线上,耶迪蒂·摩尔斯和列奥纳多·伍兹终于成功地争取到足够的经济资助来建立一所正统的神学院,以取代哈佛神学院的地位。1808年9月28日,安多弗神学院在波士顿成立了,这标志着他们成立一所“虔诚而正统的神学院,以培养渊博、虔诚的牧师”^②的计划最终有了结果。据《教士报》的编辑称,这所学院“将致力于消除迄今为止使正统派力量四分五裂的分歧,当然,它同时也必将深化一神教派和加尔文派之间业已存在的裂痕”^③。

安多弗神学院建立的第一年,列奥纳多·伍兹担任阿博特(Abbot)神学教授一职^④,原来在哈佛神学院任职的埃利法莱特·皮尔森(Eliphalet Pearson)教授则担任《圣经》文学教授。新学院对其成员资格的严格标准都反映在安多弗神学院章程中加尔文教条性质的条款里,所有的教师都必须每五年签约一次。霍普金斯派严厉的宗教虔诚对这间新学院的生活的影响如此之大,以至于温和

① 裨治文致美部会,广州,1836年9月7日,美部会档案(Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions),卷256。裨治文经常给字句加下划线以示强调,下同。

② 伍兹致摩尔斯,1806年10月21日,转引自约翰·安德鲁《重建基督王国:新英格兰地区的公理会与海外传教事业,1800—1830》(John A. Andrew, *Rebuilding the Christian Commonwealth New England Congregationalists & Foreign Missions, 1800—1830*),16页。

③ 《教士报》,1807(12),转引自奥利弗·埃尔斯布里《美国传教精神的兴起》,98页。

④ 霍林斯神学教授及阿博特神学教授均相当于院长一职。——译注

派的埃利法莱特·皮尔森在任职仅一年后就迫于压力而辞职了。^①然而,对于更多支持建立该学院的人而言,这正是他们对自由派之战的第一道防线,而且,它作为正统加尔文派新精神的象征,变得越来越重要了。

安多弗神学院免去了“贫困但虔诚的青年人”的学费和食宿费,这为来自新英格兰中部乡下地区、愿意献身宗教事业的学生们提供了学习机会,他们可以在这里接受神学训练,为将来的教牧事业做准备。它还成了美国第一批海外传教士的培训基地和信息中心,这主要归功于安多弗神学院头两届学生中某些人的个人努力,他们进安多弗不久就萌发了要成为美国第一批海外传教士的强烈愿望。^②这些学生被《教士和传教报》上关于传教活动的浪漫描述所诱导,成立了一个名为“传教探求社”(Society of Inquiry on the Subject of Missions)的秘密学习小组。^③根据社团章程,“该社的目标是在社团成员的心里激起向异教徒传教的使命感”^④。就这样,“传教探求社”开始聚会研讨欧洲传教差会正在开展的传教活动,并发动人们支持美国人参与到同样的事业中去。

1810年6月27日,四名“传教探求社”的学生带着一份简短而精心措辞的请愿书参加了公理会代表大会,请愿书上简明地列出了他们向公理会全体神职人员所提的问题:

从他们目前的观点和感受出发,他们是否会以虚无缥缈或不切实际为由而放弃传教事业?如果回答是否定的,他们应该关注西方还是东方?他们愿意得到国内某个传教差会的资助和支持,还是更愿意接受欧洲传教差

① 奥利弗·埃尔斯布里:《美国传教精神的兴起》,99页。

② 他们中包括阿多尼拉姆·贾德森(Adoniram Judson)和戈登·霍尔(Gordon Hall),他们在1812年到印度传教。比他们低一年级的人中有后来在国内外传教事业中声誉鹊起的塞缪尔·米尔斯(Samuel J. Mills)、后来到锡兰(现称斯里兰卡)传教的詹姆斯·理查兹(James Richards)。

③ 这个社团1806年组建于威廉斯学院(Williams College),是兄弟会社团。1809年,其社团章程和记录被米尔斯和理查兹带到安多弗神学院。奥利弗·埃尔斯布里:《美国传教精神的兴起》,99页。

④ 奥利弗·埃尔斯布里:《美国传教精神的兴起》,100页。



会的领导？在真正的传教活动开始之前，他们应该做些什么样的准备工作？^①

代表大会为这些年轻人的献身精神和热情所打动，他们将这项议题提交给了委员会，并着手起草了成立一个新的传教差会的计划，这个传教差会即美国海外传教部总会（American Board of Commissioners for Foreign Missions，以下简称美部会）。代表大会任命了由九位成员组成的执行委员会，并授权委员会任免官员、起草章程。克利夫顿·菲利普斯是这样评价这项行动的意义：

这些年轻人的行动迅速点燃了美国海外传教事业的导火索，虽然这场运动的到来并非毫无征兆。美国福音主义团体被第二次大觉醒运动中所爆发出来的奋兴精神激励后，看到英国的先驱们在海外传教事业取得的成绩，对国内教会的毫无作为更为不满，便开始着手为这场运动做了长达二十年的准备，迄今为止，唯一缺乏的就是志愿献身于海外传教事业的教士。^②

美部会一成立，那些热心海外传教事业的人立刻开始在各地区寻求组织支持，并征集必要的经济援助。1812年，在康涅狄格州原州长约翰·特雷德韦尔（John Treadwell）任委员会会长期间，美部会得到马萨诸塞州的法律认可，从而享有大规模集结基金投资和咨询委员会（Prudential Committee）的指导下发展

① 参见美部会第一次年会记录。克利夫顿·菲利普斯：《新教美国和异教世界：美国海外传教部总会的前五十年，1810—1860》（Clifton Jackson Phillips, *Protestant America and the Pagan World: the First Half Century of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1810—1860*, Cambridge: Harvard University Press, 1969），21页。四位请愿者的名字是：阿多尼拉姆·贾德森、塞缪尔·诺特（Jr., Samuel Nott）、塞缪尔·米尔斯和塞缪尔·纽厄尔（Samuel Newell）。

② 克利夫顿·菲利普斯：《新教美国和异教世界》，22页。

下级团体的特权。^①在美部会的号召下,整个新英格兰地区的加尔文派牧师为了争取民众对这一事业的支持而四处讲道,宣传千禧年将至前在当前社会运动中所显示出来的明显征兆,并号召基督教徒为海外传教事业慷慨解囊。

耶迪蒂·摩尔斯在1810年的一篇布道文中告诉教众:《但以理书》的预言已经显示,东西方的基督教敌人土耳其帝国和罗马教皇均将在1866年前消亡。到那时,犹太人将重返巴勒斯坦,异教徒将皈依基督,千禧年将随之而至;拿破仑的战争正在为世界旧秩序挖掘坟墓,同时,新近的航海发现和探险则是新秩序到来的可靠迹象。摩尔斯提醒听众,《但以理书》上已经明白地写着:“必有多人来往奔跑,知识将必增长。”1784年成立的亚洲研究协会(Asiatic Society)推动了对东方文明的研究,还有纷纷兴起的各种《圣经》协会和基督教知识传播协会,这些都是千禧年预言即将实现的证据。摩尔斯坚称,传教事业理应得到所有基督教徒不遗余力的支持,离千禧年到来只剩下五十年,但还有大量的工作要去做,时不我待。^②一时间,新英格兰各地的教堂里和宗教杂志上都充斥着类似的呼吁与预言。

美部会成立后不久,就开始规划各种建立海外传教站的具体计划。美部会起初有意和伦敦会联合开展活动,但是他们的这一意图遭到了对方礼貌的回绝。美部会咨询委员会最后决定冒险在缅甸建立一座自己的传教站。^③确定这一预期目标后,美部会于1812年1月在撒来姆(Salem)镇的塞缪尔·伍斯特基督堂(Samuel Worcester's Tabernacle Church)举行了一个盛大的仪式,按立戈登·霍尔、卢瑟·赖斯(Luther Rice)、塞缪尔·纽厄尔、塞缪尔·诺特和阿多尼

① 约翰·安德鲁:《重建基督王国》,23页。美部会得到了长老会(Presbyterian)的支持,1812年,纽约州、新泽西州和宾夕法尼亚州纷纷派遣委员加入该会,如此一来,美部会实质上成为一个派系联合和国家级的组织。

② 这篇布道文是摩尔斯于1810年11月在北美印第安人和其他人当中的传播福音协会(Society for Propagating the Gospel)中所做的讲演。奥利弗·埃尔斯布里:《美国传教精神的兴起》,129页。

③ 阿多尼拉姆·贾德森曾就此事前往英国去与伦敦会协商,尽管伦敦会表示很赞成美国向海外派遣传教士的想法,但是他们并不打算与美方进行任何合作。克利夫顿·菲利普斯:《新教美国和异教世界》,32~33页。



拉姆·贾德森五人为美部会首批传教士。^① 咨询委员会给他们的指示是：“完善自我的宗教修养，与其他差会的传教士兄弟团结友爱，并尽快形成一个教会和社会团体。”这五位传教士分乘两艘船从新英格兰出发，并于当年夏天到达印度的加尔各答。

但在通往缅甸行程的最后一段，他们遭到了英国东印度公司的强硬阻挠，东印度公司本来就反对在其管辖领土上进行任何传教活动，而1812年英美之间爆发的战争使得他们的处境更为窘迫。这支传教士队伍一方面受到被英国人遣返的威胁，另一方面又被缅甸国内的战火阻挡在境外，处在进退两难的处境中，于是美部会准许他们自行决定何去何从。最后，赖斯和贾德森离开了他们的同伴加入了浸理会——他们的这一决定让美部会咨询委员会尴尬万分。留下来的霍尔、诺特和纽厄尔在历尽千辛万苦之后，终于在孟买成功地建立起美部会的第一个传教站。

即使出师不利，美部会还是在锡兰(1815)、夏威夷群岛(1819)、西土耳其和士麦那(1819)、巴勒斯坦(1821)、马耳他(1822)和叙利亚(1823)等地相继建立了传教站。^② 在每个传教站，传教士们纷纷开办学校、创办报刊，一面争取让异教徒皈依基督，一面将美国的文明成果传授给“野蛮的”文化。当时，《教士与传教报》(1820年起更名为“教士先驱报”[*Missionary Herald*])和其他流行宗教期刊，如《波士顿纪录报》等，上面都定期登载关于各个传教站日常生活的生动报道。^③ 这些杂志为读者提供了大量关于亚洲和太平洋岛国迷人而具有异域风情的细节描述，这种以神圣的事业为名的诱导，激发了更多大胆而虔诚的福音主义分子投身到这场宗教运动中来。

美国早期的对外宗教和文化扩张，标志着美国在其民族与宗教个性的形成过程中进入了一个新的阶段。在很多福音领袖的文章里，这个新民族的诞生是

^① 纽厄尔、诺特和贾德森均携妻同行。克利夫顿·菲利普斯：《新教美国和异教世界》，34页。

^② 克利夫顿·菲利普斯：《新教美国和异教世界》，34页。夏威夷(Hawaii)群岛当时英文名为“Sandwich Islands”。

^③ 《教士先驱报》即成为美部会机关报刊。

和新千年的到来紧密相连的。现在,第二次大觉醒运动所唤起的宗教责任感激励了一批人,使他们觉得有义务将他们伟大的新共和国——这个新的耶路撒冷——诞生的喜讯传遍世界每个角落。^① 正如威廉·哈奇森所言,美国新教早期传教运动中的民族主义冲动和宗教冲动从根本上说是密不可分的,二者均是假设的成分多于理论的成分,但二者相互依存,互为前提又互为证明,彼此既不可替代也不能消减。倘若二者缺一,美国海外传教运动的火焰则早已熄灭。^②

1826年,裨治文进安多弗神学院的时候,新英格兰地区所有重要的宗教报刊均宣称,美国开展海外传教运动的时机比以往任何时候都更为成熟。比如,《波士顿纪录报》声称,“现在正是开展传教事业的绝好时候”,因为在现在这个“文明时代”,人们对海外国家和人民的状况有了更多的了解,这更加有利于传教士们选择到最有希望的地区去开拓他们的事业。^③ 此外,现代更加发达的商业贸易网络和装备更精良、速度更快的航船,这一切都意味着“与国外的交通手段已经到了前所未有的发达程度”。与外国人的口头与书面交流近年来也更加便利,因为“所有重要的国家都已经有了商人和知识分子去过并在那里居住,他们已经出版了各种语言的字典,并有能力提供其他各种帮助,这使得传教士在抵达那些地方后较之以前能更早地开展工作的”^④。

与此紧密相关的是,此时《圣经》已经被翻译成各种语言,而且大部分翻译工作是最近完成的。这使得传教士们比十年前有了更大的优势:

现在可以将《圣经》直接发放到四五百万没有《圣经》的异教徒手中,而不需再做任何新的翻译……经文翻译的伟大工作近大半是在最近的十

① 如果将当时人们对传教事业的支持概括为“大多数人的行为”(majority expression)或许并不十分准确,尽管这样说对传教运动的重要性并无贬低之意。实际上哈奇森的说法更为贴切,即“是文化民族主义和相对孤立主义为获得更多认同而在一段时间内周期性地向世界昭显的表现”。威廉·哈奇森:《世界的使命》,7页。

② 威廉·哈奇森:《世界的使命》,45页。

③ 《波士顿纪录报》,1821年8月25日,第6卷,35期。

④ 《波士顿纪录报》,1821年8月25日,第6卷,35期。



年内完成的,这难道会是徒劳?这绝不亚于上帝亲口说:“传教的时候到了。”^①

在时代的强烈感召下,裨治文进入安多弗神学院不久后就表达了做一名海外传教士的愿望。在入学几个月后给他妹妹的一封信里,他宣称:“我深信,任何困难都不能阻止我成为一名福音传播者。在我面前,世界是一片传播基督的福音与仁爱的广袤领地,我每天都在热切地祈祷自己能成为这片领地里一名忠实的耕耘者。”^②然而,此时裨治文还不能正式向美部会提出传教职位申请,因为他必须修完安多弗神学院的学业后才具有被任命为牧师的资格。

裨治文的想法实际上是很具有代表性的,当时很多年轻人认为到海外去传教是一项崇高而且前景诱人的冒险事业。这些人大多来自新英格兰中部的农场和乡镇,他们最先响应到海外去传教的号召,而东部沿海城市则应者寥寥。正如克利夫顿·菲利普斯所总结的,海外传教士的志愿者来自美国的福音运动中心,他们大多来自新英格兰中西部的小镇和村庄以及纽约州北部偏远地区。这片早期的边疆地区经历过强烈的福音奋兴,这股宗教狂热促使人们不仅要教堂修到西部的“精神荒原”,还要修到海外的异教地区。^③菲利普斯指出,传教事业对于那些加尔文主义正统理论影响根深蒂固的地区最具有吸引力,由于波士顿和马萨诸塞州东部地区是一神教派的势力范围,因此,很自然,早期的传教士大部分来自新英格兰中西部乡村的“福音主义的根据地”。^④

对于裨治文来说,安多弗神学院的生活虽然有时候不免艰苦,但使他受益匪浅。从他那段时期的家书,我们可以对他的态度和日常生活有一个大致的了解。在给与他关系最亲密的妹妹卢克丽霞(Lucretia)的一封信中,他描述了自

① 《波士顿纪录报》,1821年8月25日,第6卷,35期。

② 裨治文致卢克丽霞,安多弗,1826年12月30日,贝尔切城历史学会裨治文档案(Bridgman Papers in the Belchertown Historical Society, Amherst, MA: University of Massachusetts Photographic Center, 1971),缩微胶卷1411。

③ 克利夫顿·菲利普斯:《新教美国和异教世界》,30页。

④ 克利夫顿·菲利普斯:《新教美国和异教世界》,30页。

已典型的一天：

……早上5点起床,或稍晚一点,锻炼身体到6点,学习到7点,然后做祷告,由一名高年级学生主持。早祷完毕到餐厅用早餐,通常是咖啡、牛奶、冷的白面包或黑面包等。从8点开始读希腊文和希伯来文,11点开始背诵一个钟头的课文,然后锻炼身体直到午餐时间。12点半到餐厅吃午饭,有烤牛肉、烘豆子、布丁等。下午1点半开始阅读报刊等,然后学习和背诵希伯来文,直到4点半,接着又是祷告,由一位教授主持。然后是晚餐,有茶、牛奶、饼干等。晚上接下来的时间我用来阅读、写作或干点别的,10点钟休息。这就是我的一天。^①

虽然有时也会觉得这样的生活单调得难以忍受,但裨治文强调,总的来说,“这个学校有很多令人喜爱的地方”^②。

在霍普金斯派学说的影响下,安多弗神学院非常注重在学生中培养“无私的仁爱”。例如,裨治文在描述一门比较有趣的课程时这样写道:

斯图亚特教授是我们学校今年的主持牧师。他开设了一门关于舍弃自我(self denial)的课程,从《路加福音》第9章第23节的“若有人要跟从我……”开始,已经就“舍弃自我”的本质、重要性和困难等作了五次布道,他的语言极具感染力、一针见血而又令人信服。^③

毫无疑问,这样的课程进一步加强了裨治文原本就已经非常虔诚的宗教信仰。在他行将结束在安多弗神学院的学习时所写的一封信中,我们可以清楚地看到他已彻底接受了霍普金斯派的思想:

① 裨治文致卢克丽霞,安多弗,1826年11月3日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

② 裨治文致卢克丽霞,安多弗,1826年11月3日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

③ 裨治文致卢克丽霞,安多弗,1826年11月3日,贝尔切城历史学会裨治文档案。



我希望、我愿意做一名基督徒，基督徒具有耶稣基督的精神。那么，什么才是耶稣基督的精神、怎样才算具有耶稣基督的精神呢？毫无疑问，具有基督的精神就是要感基督所感，为基督所为，思如基督，行如基督。那么基督又是如何感、如何为、如何行的呢？他为罪人洒泪——虽然他们是他的敌人；他总是四处行善——却从不为自己着想；他是神圣的、无邪的、纯洁的、远离恶人的；最后，他为我们而死，为你、为我、为世人。跟随基督，这是我必定要选择的道路。^①

在安多弗神学院学习的那几年，裨治文始终对波士顿周边地区频频爆发的宗教奋兴运动抱有浓厚的兴趣。他一方面在情感上支持这些运动所爆发出来的宗教热情，但另一方面，他也意识到了运动的极端倾向，并指出奋兴运动和宗教虔诚应予以适当地节制和成熟地表达。让他感到幸运的是，他在波士顿及周边地区见证了“主的圣灵的沐浴”，这“与奋兴运动时期的狂热情感是不同的——一切都是庄重、严肃和真切的探求”。按照裨治文的说法，这像是“在庆祝圣灵降临节”，而且“没有任何人会怀疑这是上帝的圣迹”。^②

对于福音派来说，长久以来最大的困扰之一，就是如何在宗教奋兴的过程中确认谁是真正的皈依者。根据加尔文派的精神拯救计划学说，真正的基督徒和未获拯救的大众之间的标志性区别，是个人在信仰转变过程中的直接体验。个人不能依靠自身的努力去一级一级地攀登信仰的高峰而成为上帝的选民。救赎是上帝根据他自己的意愿赐予个人的礼物，其间个人会因内心充盈着圣灵的力量而一度喜不自禁——这个极度迷狂的瞬间就是个人精神获得重生的标志。尽管个人的宗教虔信力量是与生俱来的，但加尔文派神学家却试图将这种体验置于正统信条的客观框架内来加以阐释，自然也就不可避免地陷入自相矛盾的境地。

① 裨治文致卢克丽霞，安多弗，1829年1月24日，贝尔切城历史学会裨治文档案。

② 裨治文致卢克丽霞，安多弗，1826年4月19日，贝尔切城历史学会裨治文档案。

在为他们的教堂和宗教社区制定吸收新成员的标准时,正统的加尔文派认为需要严格把关,将那些重生体验不怎么真切甚至伪装体验的信徒从忠实的皈依者中区分出来。具有备选资格因而成为一件非常严肃的事情,候选人必须经过严格的考察,以鉴定他们宗教体验的真伪——这需要通过长时间的考察他们的道德行为和信仰实践范则来完成。对这一问题重视不足会导致严重的信仰倒退,在大觉醒运动的过程中,这种信仰倒退的现象就曾使作为福音主义精神救赎计划的理论基础的可靠性遭到了质疑。

在一个被区分为要么被诅咒、要么获救,要么是敌人、要么是朋友的二元对立的世界里,弄清楚应该在哪儿画这条分界线是绝对必要的。因此,正统加尔文主义者一直不辞劳苦地捍卫他们学说立场的完整性和揭露“真正宗教”的敌人。或许我们可以这样认为,19世纪早期美国加尔文主义中的极端排他性,是客观教条与主观宗教体验之间固有的冲突的产物,亦是福音奋兴主义者捍卫其主观约定的正统宗教体系免遭其他更自由和宽泛的神学思想侵蚀的需要的结果。正如威廉·詹姆士在其经典著作《宗教体验的多样性》中所总结的那样:“福音奋兴主义者总认为唯独他们的宗教体验才是最完美的;人们必须首先经历被钉在十字架上的绝望和痛苦,才能体验转瞬之间被解脱的神奇。”^①然而,詹姆士指出,任何这种主观的直接宗教体验都存在的问题是,“它本能地、不可避免地要成为神话、迷信、教条、规则和形而上神学,以及一个教派攻击另一个教派的源头”^②。

正统加尔文主义和宗教虔敬主义融合而成的爱德华兹/霍普金斯神学观,在裨治文严格的非黑即白的世界观里得到了反映。在他那里,那些宗教信仰较为松懈的人,即使是亲朋密友,也都被毫不留情地描绘成可怕的敌人。在一封给妹妹卢克丽霞的信中,裨治文写道:

^① 威廉·詹姆士:《宗教体验的多样性》(William James, *Varieties of Religious Experience*, New York: The Modern Library, 1902), 228页。

^② 威廉·詹姆士:《宗教体验的多样性》, 423页。



有很多跟我们很亲密的人——我无须提及他们的名字——认为虔诚毫无必要，他们不把自己看作新的生命，没有获得重生。如果他们的观点是正确的——谁又能怀疑他们是错误的呢——那他们不是上帝的敌人又是什么！请永远记住，我们周围的人不是上帝的朋友，就是上帝的敌人。他们就是上帝的敌人，既然他们是上帝的敌人，那么他们必将下地狱。他们必须忏悔，皈依我主，否则就将永远消亡。没有其他选择，必须如此！^①

人只有通过皈依上帝这样的信仰历程才能成为上帝的“朋友”，而个人只有在强烈意识到自己的微不足道和罪恶之后才会选择这样的道路。根据精神训练的法则，为激发人们抵达获得精神启迪的那一即刻瞬间，个人必须深刻认识到自己人性的堕落本质，或所谓“原罪”。加尔文派这一独特的精神启迪手段常常以看似令人厌恶或奇怪的方式来表达。比如，为了使他的小妹妹安娜做好皈依的准备，裨治文这样写道：

我们的心灵充满了邪恶。我亲爱的妹妹，恐怕你还从未看到和体会到你有多么邪恶。我这么说并不是为了惹你不高兴——我真心希望你能非常幸福——但你必须拥有一颗崭新的心，只有皈依基督，你才能享有真正的幸福。^②

然而，裨治文对待罪恶的严厉态度并没有减少他对家人的亲情。在一封给妹妹卢克丽霞的信中，他满怀深情地回忆起在老家舒适而快乐的生活：

每到周六的傍晚时分，我就会情不自禁地想象自己仍然在家里，和家人一起围坐在温暖的壁炉旁聊天。我常常想象这一幕，然后，我仿佛看见父亲坐在壁炉旁的一把大靠椅上，背靠着墙，我们的母亲、萨利姨妈，还有

① 裨治文致卢克丽霞，安多弗，1829年1月24日，贝尔切城历史学会裨治文档案。

② 裨治文致伊丽莎白，安多弗，1828年11月27日，贝尔切城历史学会裨治文档案。

你和小安娜都围坐在烛台边,大家都在看书,小狗阿比盖尔蜷伏在一旁的地板上。多么温馨的夜晚啊!^①

裨治文世界观中的另一个重要的方面,就是他坚信教育具有净化和提升人的心灵的力量,这一世界观是他在阿默斯特学院和安多弗神学院学习期间形成的。他在家书中常常鼓励卢克丽霞培养对学习的兴趣,并表示他希望卢克丽霞能够经常去上学,接受更多的正规教育。他相信他们都能克服和弥补农村环境导致的教育不足,他这样写道:“你应该趁年纪小多上学,我本来也该这么做的。但幸好我们都还年轻,还来得及学习。”^②

裨治文很认同霍普金斯关于“知识、理智和神圣三合一”的信念,他告诫妹妹,“大脑是上帝赐予我们的最宝贵的财富”,而“开发智力就是培养道德情操和改善心灵的最直接途径”。^③这种通过改善和提升智力来有意识地培养人的信仰潜能的主张,与加尔文福音主义的耶稣救世学说并不一致。然而,不难看出裨治文对知识的变革力量的信心,这本来就是霍普金斯千禧年学说的核心内容,况且又与裨治文自身的生活经历密切相关,因此,这种对知识的信心对他产生了根深蒂固的影响,并成为他思维方式的一个重要表征。

当裨治文在阿默斯特学院和安多弗神学院埋头学习时,新英格兰地区的宗教报刊和传教杂志刊载了大量动态消息,报道有关美国和欧洲传教差会在土耳其、孟买、锡兰及夏威夷群岛等地新设立的传教站点的最新进展情况。其中时常会有一两篇介绍伦敦会的传教先驱罗伯特·马礼逊(Robert Morrison)的光荣业绩的文章,马礼逊自1807年起独自在中国南部沿海的港口城市广州开展传教工作。19世纪初,广州是对正式外交体系外的外国商人开放的唯一商贸口岸。但是,18世纪初起,天主教由于禁止中国信徒参加儒家的传统仪式而失去

① 裨治文致卢克丽霞,安多弗,1827年12月1日,贝尔切城历史学会裨治文档案。裨治文的父亲在妻子死后不久就于1814年再婚,裨治文兄妹和他们的后母之间的关系显得非常诚恳、友爱。

② 裨治文致卢克丽霞,安多弗,1827年2月15日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

③ 裨治文致卢克丽霞,安多弗,1827年2月15日,贝尔切城历史学会裨治文档案。



了康熙皇帝的支持,这就是所谓的“礼仪之争”,自那时起,大清帝国就禁止外国人在中国传教。因此,马礼逊随时都有可能被驱逐出境,他后来只好接受了东印度公司的一个翻译的职位,以获得合法居留身份,并为他的真正目的作掩护。

“广州口岸制度”的贸易模式成形于18世纪中英商贸往来迅速扩展之际。尽管英国起先可以在中国沿海的七个港口从事贸易而无须向北京进贡,但是,东印度公司日渐不满于对贸易活动的各种障碍和限制,于是开始向清政府施加压力,要求修订原有的贸易与外交海关条款。1759年,东印度公司甚至派遣洪任辉(James Flint)作为代表北上直达天津,向北京的清朝政府转达公司的抗议——这一举动本身就违反了中国的规定。

被英国公司的专横态度所激怒的清政府进一步加强了贸易限制。1760年,清政府规定,仅设广州一处口岸通商,并将沿海贸易管理的大权交由中国商人行会即“公行”(Cohong)统一管理。公行由朝廷大内所任命的官员监督,这名海关监督还负责征收所有对外贸易的税款并上交户部,这名官员因此被西方人称为“户部”(Hoppo)。^①

在广州经商的外国人被限定居住在广州城墙外的西南角,那里是沿珠江修建的一片西式建筑。这就是所谓的“洋行”(factories),是外国商人办公、住宿以及和公行各种各样的行商交接业务的地方。为了减少外国人对广州市内居民的影响,清政府于1760年颁布《防范外夷规条》(Eight Regulations)^②,1819年嘉庆皇帝再次颁布法令,均对外国人的活动进行了严格的限制。条文规定:禁止洋人携带妇女和武器进洋行;所有洋商的船员及买办一抵粤就必须经行商稽查管束;限制洋人雇请汉役使的人数;禁止洋人随意进入广州城内及城郊地区;指定洋人只许经行商投行交易;所有兵船一律收泊于珠江入口的黄埔港,禁止驶

^① 费正清在其著作《1842—1854年中国沿海贸易与外交》(John K. Fairbank, *Trade and Diplomacy on the China Coast: the Opening of the Treaty Ports 1842—1854*, Chapter 3, Cambridge: Harvard University Press, 1953)中对广州的贸易体制作了非常详细的描述。

^② 1760年清政府所奏准《防范外夷规条》为五则,亦称“防范夷人五则”,所谓“八条”,是后来英国史学家根据其内容作出的总结。——译注

入内河。^①

清政府对在广州经商的外国人所采取的政策,是中国自古以来的传统邦交政策的发展。其中最重要的一点就是王权一统的理念,皇帝是“天命”所授的“天子”,行使统治天下的权力。^② 中国政治哲学的终极目标是一统天下——不仅仅是国内,还包括中国政治文化疆域外的各个部落和民族。中国被看作以其优秀灿烂的知识和文化艺术教化万方的“中华(中央)帝国”。

外国在中国的邦交体系中取得正式席位的唯一方法,就是经由礼部安排后遣使团到中国的首都进贡,在进贡时向天子叩头,表示对其至高无上地位的承认,并进献本国的特产和珍宝。为了答谢他们的敬意,皇帝会向他们回赠礼品,礼品的价值通常会远远超过贡品的价值,并且皇帝会在皇宫内特别的场所设宴款待贡使。朝廷还允许使团在返国前几天到集市上出售他们的土特产。随后,皇帝会承担起维持世界秩序的至高无上的责任,保护朝贡国免受敌人的侵犯,并册封他们的国王。这一系列的邦交政策就是所谓的“朝贡体制”。

中国政府对西方人在广州所从事的那些边境贸易远不及对进贡重视,而是像费正清所解释的那样,“通常被认为是对蛮夷的恩惠政策,是对蛮夷示以怀柔的必要手段,别无其他意义”^③。西方人虽然获得准许与中国行商进行有限的贸易,但倘若他们想和清政府取得更直接的联系,则必须遵照礼部制订的那套传统的朝贡体制而行。然而,西方人是带着完全不同的国际关系观念和对他们自己的宗教与政治主张的无上优越感来到中国的。于是,19世纪一场大规模的文化和政治冲突一触即发。

尽管清政府明令禁止外国人在广州的任何传教活动,但对于新教传教差会而言,人口众多的中华帝国的传教事业具有诱人的前景,是不容忽视的一片广阔领域。这就是伦敦会在1807年1月将马礼逊按立为到中国的第一位新教传

^① 当时侨居广州的西方人对规条细目的理解,可参见亨特的《广州“番鬼”录》(William Hunter, *The 'Fan Kwae' at Canton, Before Treaty Days 1825—1844*, London: Kegan Paul, Trench, & Co., 1855; repr., Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1965), 28页。

^② 中国周代(前1046—前256)就有了这种天命观。

^③ 费正清:《1842—1854年中国沿海贸易与外交》,33页。



教士的原因。^①不幸的是,马礼逊在广州居留的计划一开始就遭到了东印度公司的反对,因为公司主管担心,马礼逊的活动一旦被中国当局发现,将会对公司的贸易带来负面影响。这样一来,由于不能搭乘东印度公司的商船到中国,马礼逊最后只好取道纽约,搭乘美国的“三叉戟号”(Trident)轮船前往中国,最后于1807年9月7日抵达广州。在美国一批福音派教徒的支持下,马礼逊还得到了时任美国国务卿的詹姆士·麦迪逊的亲笔推荐信。在美国驻广州领事卡林顿先生(Mr. Carrington)的关照下,马礼逊在美国商行暂住下来。^②

马礼逊在中国的头几年时间主要花在中文学习上,他打算将来把这项才能用在《圣经》的中文翻译上。为了实现这一目标,他收集了大量的书籍,并逐步编撰出了一套汉语大词典。^③渐渐地,他成为当时西方最重要的中国语言及文化的专家之一,他所发表的文章和中国文学作品的译作,为英语世界的读者提供了大量有关中国文明的新知识和信息。1826年6月,《传教士先驱报》上刊载了一篇关于马礼逊所著的《汉语杂说》^④的详细书评^⑤,《汉语杂说》编选了大量从原文翻译过来的中国文学作品以及马礼逊关于中国文学的起源和发展的评述。

1813年7月,伦敦会派遣的传教士米怜(William Milne)抵达中国,协助马

① 伟烈亚力:《来华新教传教士纪念集》(Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased With Copious Indexes*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867; repr., Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1967), 3~12页。

② 在马礼逊比较熟练地掌握了汉语后,东印度公司很高兴地放弃了早先对他的抵制,并且聘请他为公司的翻译,这样马礼逊就获得了在广州长期居住的权利。参见海恩波:《传教伟人马礼逊》(Marshall Bromhall, *Robert Morrison: A Master Builder*, Edinburg: Turnbull & Spears, 1924), 52~53页;张格物:《英美在华传教事业的起源:1807—1840》(Murray A. Rubinstein, *The Origins of the Anglo-American Missionary Enterprise in China, 1807—1840*, London: The Scarecrow Press, Inc., 1996), 65~69页。

③ 本书第二章将就此问题作进一步探讨。

④ 马礼逊:《汉语杂说》(Robert Morrison, *Chinese Miscellany; consisting of Original Extracts from Chinese Authors, in the Native Character; with Translations and Philological Remarks*, London: Printed for the London Missionary Society, 1825)。

⑤ 该书书评参见《教士先驱报》,1826(6),194页。

礼逊工作。^① 然而,米怜与马礼逊在一起只呆了六个月,之后米怜就动身去了巴达维亚、马六甲和檳榔屿等地,考察那里的华人移民社区,准备在那里的华人聚居地当中建立起一个更安全、更有保障的传教活动基地。马礼逊和米怜共同制订了面向中国及东南亚开展传教工作的恒河外方传教团(Ultra-Ganges Mission)计划。^② 该计划包括在马六甲建立一个传教中心站,在那里建立相应设施,以方便开展语言学习、刊印中文宗教小册子和其他材料等活动。

马礼逊一方面将广州作为长期活动基地,同时又于1818年到马六甲和米怜一起开办了英华书院(Anglo-Chinese College)。书院旨在为西方人提供有关中国语言和文化方面的培训,同时又为中国人普及基督教教义、英语与西方社会历史方面的基础知识。很快就有其他传教士加入到“恒河外方传教团”,马六甲传教站成为东亚和东南亚新教传教士的活动中心。米怜还刊印了英文季刊《印支搜闻》(*Indo-Chinese Gleaner*),这份杂志在当时是对地球这一端的语言和文化感兴趣的西方读者的重要信息来源,上面的文章亦经常被英美的传教杂志转载。

在广州居住期间,马礼逊同好几位美国商人建立了亲密的关系,那几位美国商人都是虔诚的信徒,而且曾对他在中国的传教活动予以多方支持。1820年,美部会的咨询委员会致函马礼逊,表示坚决支持他的传教事业,并任命他为美部会驻广州站通讯委员,这样他就能在《教士先驱报》上发表文章,号召读者关注在中国的传教事业。^③

最后,在1827年11月,纽约商人奥立芬(D. W. C. Olyphant)和其他几人在广州马礼逊的住处集会并拟定了一份请愿书,请求美国教会立即派遣两名传教士到中国来:一名协助马礼逊工作,为在中国人中传教做准备,另一名为黄埔港

① 米怜也属于伦敦会,他于1785年生于苏格兰的阿驳丁郡。伟烈亚力:《来华新教传教士纪念集》,12~25页。

② 恒河外方传教团是在伦敦会的指导下设立的,其具体计划详见海恩波《传教伟人马礼逊》,84~85页。

③ 塞缪尔·伍斯特(Samuel Worcester)致马礼逊,1820年3月7日,转引自张格物《英美在华传教事业的起源:1807—1840》,195~196页。



口的英国海员和商人布道。^① 马礼逊还随请愿书另附信一封,以强调他们的请求的紧迫性、神圣性和重要性。除此之外,也许最重要的是,奥立芬在请愿书中承诺:任何接受挑战的传教士可以免费搭乘他公司的轮船来中国,而且,他还将在广州为他们提供临时的食宿。

奥立芬自1820年第一次作为纽约商人托马斯·史密斯(Thomas H. Smith)的商行代理被派驻中国以来,就和马礼逊建立了亲密的友谊。1827年,史密斯的商行倒闭后,他成立了自己的公司,即“同孚行”(Olyphant & Company),其商行一直以不参与鸦片贸易和热心地在广州的海员和商人中宏扬基督教而闻名。^② 奥立芬的请愿和关于实际支持的承诺很有分量,这促使美部会将在中国开拓传教阵地的事情提到议事日程上来,并尽量引起新英格兰教会对此一事业的关注。

美部会首先是节选了米怜的一系列文章,刊载在《教士先驱报》上。这些文章有一部分节选自米怜所著的《新教在华传教早期十年史》^③。除了其他情况,这本书还简要介绍了中国自远古传说中的三皇五帝到现在大清帝国的基本概况。总的来说,该书强调了中国社会的“倒退状态”,并指出中国人“盲目崇古,而且对自己的不足毫无认识,缺少崇尚进步的高尚品格”^④。中国的宗教堪与古希腊或古罗马五花八门的偶像崇拜相提并论——这个类比并无多少夸张之处。按照米怜的说法:

在中国,你能找到所有古代迦南人、古希腊人、古罗马人、古巴比伦人

^① 马礼逊、奥立芬致美部会,1827年11月19日(Robert Morrison and D. W. C. Olyphant to the American Board, Nov. 19, 1827, Missionary Research Library, Union Theological Seminary, New York),转引自张格物《英美在华传教事业的起源:1807—1840》,220~221页。

^② 赖德烈:《中美早期关系史:1784—1844》(Kenneth Scott Latourette, *The History of Early Relations between the United States and China, 1784—1844*, New Haven: Yale University Press, 1917), 69页。

^③ William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, Malacca: The Anglo-Chinese Press, 1820.

^④ 《教士先驱报》,1828(10), 326页。

还有印度人的偶像神。中国人也有他们的黛安娜,他们的阿波罗,他们的谷神、医神、战神、商业守护神、海神、冥神,以及西方其他异教徒的神;中国人还有天上的、地上的以及地下的各路神仙;此外还有山神、土地神、树神、城隍爷、家庭守护神、店神,还有灶君。^①

这一类比对 19 世纪的新教传教士起到了很大的引导作用,他们以早先使徒的当代代表自居,决心再度到那些偶像崇拜的民众中去传播福音,从而将他们的先辈所取得的光辉业绩再次发扬光大。

《教士先驱报》还节选了米怜书中的另一段文章,是关于早先基督教在中国的几次相对失败的经历的。从早自公元 7 世纪进入中国的景教起,《教士先驱报》还选登了米怜著作中关于罗马天主教向中国所派遣的传教使团的介绍。据称,早在 13 世纪,教皇尼古拉四世(Pope Nicholas IV)曾派遣使者去拜访元朝的统治者忽必烈;文章接着介绍,其后意大利籍耶稣会士利玛窦深入中国传播天主教信仰,并在一段时期内取得了相当的成功,至此,天主教教会在中国始奠定根基。^②

在讲述天主教教徒们在“礼仪之争”后的不幸遭遇时,米怜解释了当初“关于使用哪个词才能准确表达‘神性’和关于中国人常见的祖坟前的祭拜仪式是否合法的争论,以及欧洲教会特使的到来——他们长期惯于尊荣而且被授予了解决一切争端的神圣权力”是如何招致了“外部的鄙夷和内部的分裂”,并最终导致天主教被中国政府所取缔。^③ 米怜关于基督教在中国的这一悲剧性事件的叙述,从某种角度来讲是一个警告,意在警示读者这样的不幸“可能会降临到任何到异教国度传教的人头上,无论是天主教传教士还是新教传教士”^④。

于是,中国就被描述成这样一个国家,它亟需具有献身精神的传教士来从

① 《教士先驱报》,1828(10),327 页。

② 《教士先驱报》,1828(10),328 页。

③ 《教士先驱报》,1828(10),329 页。

④ 《教士先驱报》,1828(10),329 页。



事这一神圣而英勇的事业,将福音之光传播到这个落后而野蛮的民族,而目前这项重任落在了马礼逊一个人的肩上。《教士先驱报》强烈呼吁虔诚的志愿者前去中国:“没有什么理由不派别的传教士去助他一臂之力,美国的教会也没有理由不派遣这些传教士。”^①《教士先驱报》声称,英国在世界的这个部分并不像在印度一样有什么特权,“中国没理由不被看作美国伟大传教事业的领地之一,上帝也指向中国,告诉美国教会这也是他们的责任之一”^②。

毫无疑问,裨治文在考虑自己的教牧事业的未来时,非常认真地倾听了来自《教士先驱报》字里行间的召唤。实际上,当他还在安多弗神学院学习时,他就认为新英格兰地区的学院和神学院临海的地理优势使得这些学院在海外传教事业中担负起特殊的责任。^③从1829年4月18日他妹妹卢克丽霞给他的一封信中,我们可以证实裨治文已经告知父亲和继母他到海外去传教的打算,并得到了他们的衷心支持。^④

但是裨治文没有正式考虑过到中国去传教,直到1829年9月的某一天,美部会的助理秘书大卫·格林(David Greene)拜访了他在安多弗的住处。裨治文在日记中是这样描述这一重要时刻的:

他(格林先生)谈到咨询委员会长久以来一直想派遣一名传教士到中国去的急切愿望和派遣传教士去的原因,还谈到目前将此计划付诸实践的

① 《教士先驱报》,1828(10),330页。

② 《教士先驱报》,1828(10),330页。

③ 在给一位在阿默斯特学院的朋友的信中,裨治文写道:“我们在南方和西部的学院——只要他们愿意致力于教牧事业——将主要为南方和西部培养教士。我们这些神学院也是这样,实际上,我们新英格兰地区的学生也会这样做。但是,谁将会、谁愿意离开这里到异教徒的国度去服务呢?南方人不会去,西部人也不大可能。那么,谁会去呢?必须是新英格兰人去。”裨治文致布拉德(Asa Bullard),1828年6月20日,转引自克利夫顿·菲利普斯《新教美国和异教世界》,28~29页。

④ 卢克丽霞致裨治文,1829年4月18日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,10~11页。看上去裨治文很快就得到了他的家人的支持,他妹妹写信告诉他:“如果你希望去,而且你自己认为你在异教徒的国度比在祖国更加有益,那么,他们要说的是:去吧,全心地投入到这一伟大而光荣的事业中去吧。至于去哪个地方,他们希望你到最有用的地方去,你的愿望正是我们所有人的愿望。”

紧迫性,以及纽约的奥立芬先生为差会提供的慷慨赞助,最后,他们希望是由我来承担这一使命,等等。

我答复格林先生说,我很久以来就一直对传教事业非常关注并有志于此,但从来没有考虑过自己是去中国服务,因为我认为到中国去传教是一项非常重要的使命,对传教士有着非同寻常的要求;况且,我此前一直对南欧和西亚更为关注些。尽管如此,我告诉他,如果他们找不到其他合适的人选,而且经过慎重考虑他们仍觉得我适合承担这一使命,那么我也会欣然接受差会的安排。我们谈了很久,那天其他时候我们又一起谈了话。^①

如果说起初裨治文确实不太愿意选择中国作为他传教事业的地点的话,那么他的观点很快就发生了转变,因为第二天他在波士顿与美部会的格林先生、希尔先生和耶利米·伊瓦茨(Jeremiah Evarts)先生商谈之后,便接受了去纽约与其他和本次传教计划有关的人员会面的邀请。美部会和美国海员之友会(Seamen's Friend Society)联合起来,共同挑选了两名志愿者以满足奥立芬和马礼逊于1827年11月提交的请求(即一名协助马礼逊工作,准备在中国人当中建立起一个新教传教站;另一名为居住在港口的英国船员和商人布道)。裨治文被美部会选中去协助马礼逊,而年轻教士雅裨理(David Abeel)则是海员之友会选中的那名海员牧师。^② 差会告诉雅裨理,他在向海员和商人布道一年后,将和裨治文一样归入美部会,成为一名在华传教士。

1829年9月26日,星期六的早上,裨治文和雅裨理参加了奥立芬与其他传教赞助人主持的关于这两个职位的正式面试,并被允许就与这项传教计划相关的事宜提问。^③ 怀尔德(S. V. S. Wilder)牧师主持面试,祷告之后,面试官请裨治

^① 裨治文日记,1829年9月23日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,11页。

^② 雅裨理生于1804年6月12日,新泽西州新不伦瑞克县人(New Brunswick, New Jersey),属于荷兰归正教会(Dutch Reformed Church)。伟烈亚力:《来华新教传士纪念集》,72~75页。

^③ 参加会谈的还有莱维特(J. Leavitt)先生、布里格哈姆(Brigham)先生、乔治·特雷西(George Tracy)先生和怀尔德牧师。雅裨理为荷兰归正教会牧师,被海员之友会选中派往黄埔港口,为说英语的水手们布道。



文和雅裨理陈述他们俩对这项任务的看法。裨治文在当晚的日记里这样写道：

他们要求雅裨理先生和我就去中国传教发表看法与感受。雅裨理先生说他那个国家很感兴趣，并且一旦条件允许，就时刻准备着为此奉献终身。我也根据自己的看法和感受表示决心接受这一使命。

随后，会议要求我和雅裨理先生退席。几分钟后我们回到会场，他们宣布了会议决定：正如我所预料的一样，他们建议我立刻开展美部会的这项工作；会议同时建议雅裨理先生为美国海员之友会工作一年，随后与美部会商议，看他们是否愿意接受他的服务。^①

9月29日，裨治文将付诸一生的事业开始后没几天，他登上了“本杰明·富兰克林号”汽船前往波士顿，打算从那里回贝尔切城老家最后一趟，在家里做短暂的驻留。在离开纽约之前，他弄到了米怜的《新教在华传教早期十年史》和马礼逊的《米怜回忆录》(Memoir of William Milne)，加上这些年他在《教士先驱报》上读到的几篇短文，这就是他在前往全新的传教领地前所能获得的全部资讯了。

裨治文计划于10月10日从纽约启程去中国，在此之前，他在贝尔切城探亲访友，度过了忙乱的一周。在他回家的宝贵的这几天里，他被“贝尔切城基督教会公函”召集的教会理事会正式按立为“基督的牧师、异教国度的传教士”。^②按立仪式在他回家的最后一天举行，这对裨治文来说是一段特别感人的经历，因为这不仅代表了他多年勤奋学习及准备的结晶，也将是他与家人和亲朋好友最后一次相聚的机会。裨治文在回顾当天的场景时写道：

按立仪式的情景深深地印在我的脑海里，永不磨灭。我就站在儿时受洗的那个圣坛前，在我12岁时，出于上帝的恩典，我认识了上帝的契约，并

^① 裨治文日记，1829年9月26日，转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》，14页。

^② 教会理事会报告，参见伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》，17~18页。

宣誓成为上帝的子民。此情此景,加上那些宝贵的记忆,使得这个场面变得更为富有意义。

与亲朋好友的告别令我难以忘怀,尤其是离开家的那一幕,所有的亲人都来了,此外还有邻居汉弗莱博士、伍德布里奇和希契科克教授等。^①

阿默斯特学院院长汉弗莱(H. Humphrey)牧师、哈德利教堂的约翰·伍德布里奇(John Woodbridge D. D.)牧师和贝尔切城教堂的莱曼·科尔曼(Lyman Coleman)牧师在按立仪式上都作了布道演讲。汉弗莱在布道演说中将虔诚的传教士比作一名优秀的战士,“较之其他勇士拥有更为神圣的事业、具备更为出色的指挥才能”^②。汉弗莱还将这一战斗的比喻无限放大,将裨治文即将在中国开展的事业描绘成一幅生动的启示录般的景象:

你将亲眼见识到什么是最陈旧、最根深蒂固的偶像崇拜,你将亲耳听到最可怕的咆哮,你将去攻打最坚不可摧的堡垒中的“恶魔”(Prince of Darkness),你将在由大多数充满敌意的欧洲人的驻地里面面对所有的一切,唯有一名老兵(马礼逊)能给你帮助。^③

伍德布里奇牧师的布道则高度赞扬了一名富有献身精神的传教士的价值,为了基督的爱,他宁愿离开“清教先辈的土地,自由、智慧、强大、福音遍布与信仰复兴的国度,就为了将救赎的喜讯带给深陷于精神堕落的人们,他们的祖先从洪荒时代起就一直在无知、虚妄和可悲的偶像崇拜中生活和死去”^④。

① 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,19页。

② 汉弗莱牧师在裨治文按立仪式上的布道演说,贝尔切城,1829年10月6日,贝尔切城历史学会裨治文档案,14页。

③ 汉弗莱牧师在裨治文按立仪式上的布道演说,贝尔切城,1829年10月6日,贝尔切城历史学会裨治文档案,18页。

④ 约翰·伍德布里奇牧师在裨治文按立仪式上的布道演说,1829年10月6日,贝尔切城历史学会裨治文档案,1页。



科尔曼牧师来自贝尔切城教堂,他是裨治文的本堂牧师,他也谈到了裨治文将在中国遇到的顽固、恐怖的偶像崇拜,并将裨治文的使命描绘成基督教征服全世界之前善恶之间不朽斗争的一部分:

去吧,我的兄弟,忠诚地去完成你的工作吧。不要因为这一使命过于伟大而被吓倒,虽然这一计划确实过于宏大——你要向数以万计的中国人传播福音,要将无知、顽固和骄傲在他们周围筑起的高墙攻破,让他们领受福音的沐浴,要将他们古老的、根深蒂固的自罪恶与迷信弥布世界的那一刻起就愈行愈烈的偶像崇拜体系彻底推翻。^①

裨治文于10月6日在暮色中离开了贝尔切城。在连夜赶路去纽约州的奥尔巴尼(Albany)之前,他在北汉普敦(Northampton)作了短暂停留,拜访了好朋友沃克博士夫妇。10月7日傍晚,他与美部会咨询委员会的通讯秘书伊瓦茨以及其他几位委员会会面,商谈最后的准备工作,最后,他们一起做了“一段时间的祷告”。第二天早上,他又去拜访了伊瓦茨先生,后者将咨询委员会的书面指示交给他,随后,他就乘汽船离开了纽约。^②

这封笔调严肃的书面指示首先肯定了裨治文所承担的使命的重要性和艰巨性:“或许,目前的基督教会里,没有任何人所承担的使命将开拓比这更广阔的领域,面临更复杂、更艰辛的工作,但是却会有更了不起的收获。”^③与此同时,委员会强调了他此行之责任重大,“你将是向这个异教民族传播福音的第一人,你的布道也许是他们所接受的关于基督教信条的唯一解释,你的言行举止是他们所能见到的基督徒实际生活的唯一范例”^④。他们还提醒裨治文,“将福音传

① 莱曼·科尔曼牧师在裨治文按立仪式上的布道演说,1829年10月6日,贝尔切城历史学会裨治文档案,5页。

② 裨治文日记,1829年10月9日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,20页。

③ 咨询委员会给裨治文的书面指示,由秘书耶利米·伊瓦茨签署,1829年10月7日。伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,20~27页。

④ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,20页。

播给他们、引导他们走向净化和救赎之途的工作,是得以加速还是延迟,甚或是停顿数年,全取决于你是积极、明智、忠诚,还是恰恰相反”^①。

咨询委员会向他许诺基督教征服中国的伟大千禧年前景:

这一点不容置疑:基督的福音总有一天会传遍中华帝国,它的万千子民必将皈依基督。以这个希望鼓励自己吧,在心中点燃神圣的激情,发挥你灵魂的每一分光和热,不辞劳苦、坚持不懈。很快,你这个基督的战士就会在这个成就中建立自己的功劳。^②

咨询委员会承认目前所掌握的关于中国的情况还非常有限,因此不能给出更详细的指导,具体工作的细节须由裨治文自己定夺。委员会只强调让裨治文一到广州就去找马礼逊寻求帮忙和建议。委员会知道裨治文将会“花几年时间专门学习汉语”,鼓励他“尽可能地争取帮助”,即使这意味着要在马六甲的英华学院花一到两年时间。^③不过,他们让他最好呆在广州,尽可能地利用那里的资源。

咨询委员会同时要求裨治文花一定的时间与精力来“分发宗教小册子和书籍,尤其是《圣经》”,前人已经在这方面做了很多准备工作。^④委员会还希望他能在翻译或教师的帮助下尽快试着“与对基督教教义和责任有好感的个人或小组团体交流”^⑤。委员会还建议他在礼拜天到英美商人和海员当中去布道与主持礼拜。在与其他广州外侨交往时,他应该表现出“坦诚、谦恭和热情;但任何时候都不可以哪怕是仅仅表现出对他们的精神幸福不够严格及关注,因为你是基督派往罪人的大使”^⑥。

① 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,20页。

② 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,21页。

③ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,22页。

④ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,22页。

⑤ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,23页。

⑥ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,23~24页。



最重要的是,委员会告诫裨治文要牢记他的首要目标是向中国人传播基督福音,“上帝很快就会为这项工作大开方便之门”^①。委员会再次提到奠定了美部会海外传教事业大纲的千禧年预兆,信中写道:

……过去30年的政治变革可能只是其他更有影响的变革的前奏,新的变革将影响最长久、最牢固的政权。在工作中不要失去希望,应该感到上帝的国度是至高无上的,他的仁慈是无边无际的;人间帝王们的心尽在上帝的掌握之中,他将会履行对子民的诺言。^②

最后,咨询委员会表达了他们对裨治文的良好祝愿,希望他的努力“能大大促进基督教精神在这个国家的生长”。委员会还提示,传教士们的书信已成为“唤醒基督教世界关注传教精神的工具”^③,对于这一重要作用,委员会总结道:

由于你将要事工的领域幅员辽阔,而且人们对它非常关注,你将比你的同仁更具优势。因此,如果精力和条件允许,我们希望你能尽量多来信,详细描述当地人民的性格、生活状况、礼仪风俗等,尤其是宗教对这些方面的影响。

以上为咨询委员会对你的指示和告诫,并谨此将你托付给全能的上帝,愿他眷顾你。

咨询委员会秘书 耶利米·伊瓦茨^④

在接下来的短短几天内,裨治文在纽约拜访朋友,并在特雷西先生的协助下做最后的准备。特雷西也是几周前主持面试的其中一员。10月10日傍晚裨

① 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,25页。

② 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,25页。

③ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,26页。

④ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,27页。书面显示签署日期为1829年10月7日。

治文是和奥立芬一起度过的,他在日记中回忆道:“我从来没有遇到过像奥立芬先生这样好的人。如果所有的商人都像奥立芬先生的话,那么宗教、虔诚和传教事业都将得到极大的提高。”^①

10月14日,裨治文和拉文德(Lavender)船长、伊瓦茨牧师、莱维特牧师、克拉克(D. A. Clark)牧师、艾伦(C. W. Allen)先生,还有其他的一些人一道,终于登上了奥立芬的“罗马号”。所有人都在船舱集合,在克拉克牧师的带领下祈祷。裨治文在日记中写道,克拉克牧师为“中国人、船员、传教士、船长和水手们还有我们的朋友祈祷,最后还将我们托付给上帝”^②。最后,伊瓦茨先生还做了简短的致辞,鼓励裨治文和雅裨理。裨治文回忆道,伊瓦茨先生激励我们“联合起来,彼此亲如手足,全心投入到传教事业中去,在所有的工作、学习和言行中都力求忠心耿耿、尽善尽美”^③。在回忆起离开的最后一幕时,裨治文写道:“人们都来到甲板上,唱着赞美诗向我们道别,这是多么庄严而发人深思的一幕。”^④

① 裨治文日记,1829年10月10日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,27页。

② 裨治文日记,1829年10月10日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,27页。

③ 裨治文日记,1829年10月14日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,28页。

④ 裨治文日记,1829年10月14日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,28页。

在华基督徒协会

上帝的预言和承诺是非常准确而全面的，地球上所有的家庭、民族和国家都将成为基督的信徒，都将蒙基督赐福。但是，如果基督教与基督的王国还没有在全世界接受和盛行至前所未有的深入、广泛、普遍的程度，这一切都不会应验和实现……^①

1829年10月14日午后，“罗马号”载着裨治文和雅裨理驶离了纽约码头，当晚在检疫港口停泊。第二天，船乘顺风在夜幕降临之际驶至桑迪胡克(Sandy Hook)，船长认为时间太晚不宜出海，便决定就地停靠一晚，等到次日清早再起航，全速前进。当时去广州的航线取道“东路”，也就是说要绕过非洲南端的好望角，然后朝着东印度群岛的方向横渡印度洋。尽管裨治文在头几天一直晕船，但他的心情还是相当愉快。在给妹妹的一封信中，他以轻松的笔调写道：“没有比晕船更好的催吐剂了——它把什么都翻出来了，连胆汁都吐出来了。”

^① 塞缪尔·霍普金斯：《论千禧年》，12页。

我身体虽然难受,可是心情却再好不过了。我什么也没吃,什么也不想吃。”^①

裨治文没过几天就习惯了海上航行,开始有规律地调整生活,一直到历经四个月的航行后抵达中国。他每天清早起来祷告,将一天的时间合理分配做各种事情:到甲板上锻炼,学习汉语、希腊语和希伯来语,以及读《圣经》和其他宗教作品。^②此外,裨治文和雅裨理在礼拜天早晚轮流为船员讲道,并在平常的工作日定期主持集体礼拜。他俩一直非常关注他们的旅伴的精神生活,不放过任何能激发起其他乘客和船员的宗教兴趣的机会。可以想象,那些船员会怎么看待这两个满腔热情不远万里到世界的另一端去向中国人传教的怪人。不过,看上去乘客和船员们一直相处得非常融洽,而且船长允许他俩检验自己的说教能力。然而,他们显然收效甚微。裨治文在给妹妹的信中一面说“从某种角度来说,这里的情况非常适宜感受圣灵”,一面又很无望地称“目前这种状况里我们是多么需要上帝子民的祷告”。^③

乘客当中有位名为威廉·亨特的年轻人,他受雇于奥立芬先生,到广州生意兴隆的同孚行做办事员,因而免费搭乘轮船去中国。^④亨特早在1825年就是纽约托马斯·史密斯贸易行在广州的雇员。那时,他还到马礼逊和米怜在马六甲开办的英华书院学习过汉语。^⑤但1827年史密斯商行破产后,亨特就回到了纽约,在那里,他又得到了这个为奥立芬工作的新机会。其实同孚行正是在托马斯·史密斯贸易行的废墟上建起来的。由于亨特受过一定的正规的汉语读写训练,因此,裨治文和雅裨理便请他在旅途中教授他们基础的汉语课程。^⑥

① 裨治文致卢克丽霞,1829年10月31日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

② 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,30页。

③ 裨治文致卢克丽霞,1829年10月1日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

④ 亨特:《广州“番鬼”录》,19页。

⑤ 亨特:《广州“番鬼”录》,15~16页。

⑥ 亨特在其有名的《广州“番鬼”录》一书中回忆他在“罗马号”上的经历时这样写道:“我们加起来一共六名乘客,有陶伯特(Charles N. Talbot)先生的父亲和弟弟。陶伯特先生在1802年或1803年已经到了广州。另外两名是裨治文牧师和雅裨理牧师,他们是到中国的第一批美国传教士,他们当中的裨治文先生后来成为当时最著名的汉学家之一(这其中也有我的功劳,在航程中,我每天给两位先生讲授汉语!),而雅裨理先生后来成为美国驻广州以北港口城市厦门的第一任领事。”(亨特:《广州“番鬼”录》,19页)



1830年2月19日傍晚，“罗马号”经过126天的航行后终于在珠江口的零丁岛靠岸。^①裨治文认为这次航行要比想象中的愉快得多。零丁岛是当时的一个临时停靠港口，是一个鸦片走私站，也是外洋船只在到达终点站黄埔之前最后的整备货物和船员的地方。按亨特的说法：

零丁岛(或称伶仃岛)是当时鸦片走私船的停靠港,也是去往黄埔的船只的临时停靠港(有些船不停)。美国船只一停靠,就派出两艘小“快艇”,一艘去广州与那里的代理商联络,另一艘去澳门找领航员来把船领进内河。^②

停泊几天后,裨治文和其他乘客搭乘一艘中国小船去澳门找马礼逊,但却得到消息说马礼逊目前在他任职的英国东印度公司驻广州的商馆。因此,他们因天气恶劣在澳门滞留了几天后就回到船上,找了另一艘船沿珠江而上,带他们到最终目的地。由于他们没有外国人进入商馆的特别通行证,只能偷偷摸摸地走,因此得找一艘中国快船,在夜色的掩护下偷偷通过入海口的虎门岗。^③于是,他们在黄埔港口附近换乘一只停在港里的小船,秘密逆水而上去了广州。裨治文是这样描述他的最后一段行程的:

我们驶离黄埔时,最后一抹夕阳正洒在河岸高耸的宝塔上,洒在广州那边的山顶上。在我们到达广州之前,西边的日光已经完全消失,夜色从四面将我们包围起来,河上渔家的灯火因此更加明亮。巨大的船只一派古朴气象,大船小船不计其数,往来各方,或成群停泊,或排成一列,像条街道,整个景象非常独特,不可言喻。^④

① 裨治文致父亲,广州,1830年2月20日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

② 亨特:《广州“番鬼”录》,11页。“快艇”是指一种狭长的船只,由8~10人划船,在港口附近快速运送人和轻便货物。

③ 裨治文致父母,1830年3月1日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

④ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,36页。

2月25日晚9点左右,裨治文和雅裨理终于抵达了广州城外的外国商馆区。广州城距离澳门80英里,距零丁岛60英里,距虎门40英里,离下游外籍轮船装卸货物的黄埔码头10英里。那些商馆,也就是中国人叫作行的地方,是德国、法国、英国、美国等其他国家到中国做生意的商人办公和居住的地方。裨治文是这样描述这个地方的:

除了两三条窄街外,商馆的房子连成了一片紧密的街区。每家商馆都与整个街区一般宽,而且都有独特的名字——即便不合适——是中国人取的吉祥的名字。譬如,有家商馆叫“集义行”(The assembled righteousness factory),另一家叫“保和行”(The factory that insures tranquillity),还有一家叫“裕源行”(The factory of wide fountains)。每家商馆都分为四到五个“行”,每家商馆视情况可占一个或多个行。这些商馆都是用砖或花岗岩建的两层楼,楼面结实坚固,装点着各国国旗。对陌生人来说,这倒与本地的“天朝上国”的旗帜和建筑形成赏心悦目的对比。^①

裨治文和雅裨理一到美国商馆,就找到美国领事陶伯特(Charles N. Talbot)先生,陶伯特的父亲和弟弟恰巧是与他们一同乘“罗马号”来的。裨治文当即将与奥立芬先生的介绍信呈给他,信中写道:

鉴于我为一愿意来中国传教的传教士提供路费和一年的住宿,美部会决定开创在中国的传教事业。这是我和美部会之间就裨治文先生达成的协议,我委托您履行这些协议。请您为裨治文先生提供一个房间、一个佣人、日常洗礼以及与您共同进餐。全部费用由我承担。^②

① 裨治文日记,1830年2月26日,《教士先驱报》,1832(3),67页。

② 奥立芬致陶伯特,纽约,1829年10月13日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,37~38页。



在奥立芬先生的朋友和熟人的关照下,裨治文得到了开展工作的一切必备条件,包括在美国商馆二号楼内的一间舒适的住房。他对这样的安排很满意,他在不久后给美部会的信中写道:“我在这里的生活条件,一切都再好不过了,让我心满意足。”^①雅裨理住在邻近的一间房里。二人此时已经结成了亲密友谊,并把他们自己看作周遭一片可怕的精神黑暗中的一星光亮:

雅裨理已经在同一家商馆里住下了。他是一位热心的朋友,我事事可与他商量,如果没有他的陪伴,就会如同身处午夜的漆黑里。整个城市的人都崇拜偶像,到处是寺庙、祭坛、祭品和各种邪神的信仰者。^②

二人在抵达的次日一早就将剩下的介绍信送了出去,他们受到了一些侨居广州的美国人的接待。他们还见到了马礼逊先生,用裨治文的话说,“他用父亲般的热情接待了我们,并衷心欢迎我们来到新的工作环境”^③。

马礼逊生建议裨治文首先着手几件事情,其中一件就是尽快学习汉语。在马礼逊的亲自督促下,裨治文特地请了一位中文教师。裨治文告诉美部会他还将学习粤语,“它与官话以及其他方言的区别只是发音不同,汉字的书写在各地都是一样的”^④。在另一封信中,裨治文热情洋溢地称赞了马礼逊先生所提供的宝贵帮助:

马礼逊先生对我们非常之好,并极尽所能地帮助我们。除了给我各种指导外,他还他的英国书商那里订了一套《汉语字典》送给我;并且在我收到那套字典之前,他从英国公司(东印度公司)的图书馆借里借了一套给

① 裨治文致伊瓦茨,广州,1830年3月5日,美部会档案,卷233。这封信也刊载在1830年9月的《教士先驱报》(279页)上。

② 《教士先驱报》,1830(9),279页。

③ 《教士先驱报》,1830(9),279页。

④ 《教士先驱报》,1830(9),279页。

我使用。此外,他还送给我三四十本中文书籍,都是马上就用得上的。在其他方面,马礼逊博士及夫人也给了我诸多关怀,这里就不提了,只希望我能报答他们为我所做的这一切,并在今后的共同事业中更紧密地与他合作。^①

对早期传教士来说,数千个汉字和习惯用语是汉语学习的一个巨大的挑战。从裨治文的报告和书信中可以很明显地看出他在汉语学习上投入了大量的时间和精力。不久,裨治文甚至不得不跟父母解释说,他学习任务太重而没时间一一回复家乡来信,“我希望朋友们不会认为我已经把他们忘了。为了掌握汉语,我必须全身心地投入学习”^②。裨治文很清楚掌握汉语对未来传教工作的重要性,他告诉伊瓦茨,他决定将全部经历都投入到汉语学习上,因为“将来发放书籍、宗教手册以及与人交谈等,都要求在一定程度上熟练使用汉语,只有学好了汉语,才能有所作为”^③。

裨治文和雅裨理抵达广州几天后,马礼逊带他们去参观了外国商馆河对岸河南(Honam)岛上的一座佛教寺庙。该庙被外国人称为“河南庙”(Honam Joss-

^① 裨治文致伊瓦茨,广州,1830年4月16日,美部会档案,卷233。裨治文这里提及的《汉语字典》(*Chinese Dictionary*)是指马礼逊在十多年前和米怜在汉译《圣经》时所编撰的《华英词典》(*Dictionary of the Chinese Language*)。整套词典共三部分,含四卷,计约4595页。第一部分中文书名为“字典”,1815年出版于澳门,是按部首排列的汉英字典;第二部分中文名为“五车韵府”,1819年出版于澳门,该部分为拼音排序汉英字典。第二部分是根据《康熙字典》翻译的,而第一部分的排序方式和汉字数目与《康熙字典》也大体雷同。第三部分含中英、英中对照两卷,书名亦为“字典”。其中第一卷1823年出版于澳门,第二卷在1822年出版于伦敦。可以想象,马礼逊的字典后来成为裨治文学习汉语的必不可少的工具,这对许多后来的来自英语世界的学习汉语的人也是一样的。邹明德在其《鸦片战争前基督教传教士在华的文化活动》(《近代史研究》,1986,5页)一文中高度评价了马礼逊的字典在促进19世纪初期中西文化交流中的重要意义。(按:作者此处关于马礼逊词典的介绍有误,现根据周振鹤先生的修改意见订正如下:该字典总名称为“*Dictionary of the Chinese Language*”,无总的中文名,可拟称为《华英字典》,共计六卷。第一部分中文书名为“字典”,是按汉字部首排列的汉英字典,分三卷。第一卷出版于1815年,第二卷出版于1822年,第三卷出版于1823年。第二部分中文名为“五车韵府”,是按拼音排列的汉英字典,分两卷,第一卷1819年出版,第二卷1820年出版。第三部分无中文名,是英汉辞典,1822年出版。总页码为4597页。——译注)

^② 裨治文致父母,广州,1830年4月16日,美部会档案,卷233。

^③ 裨治文致伊瓦茨,广州,1830年10月20日,美部会档案,卷256。



house, Joss 是葡萄牙语“神”的俚称), 裨治文称该庙是“广州城内外众多寺庙中最宏伟、最金碧辉煌的寺庙之一”^①。他参观河南庙的游记后来被刊载在《教士先驱报》上, 字里行间流露出一种特殊的既好奇又反感, 既喜爱又厌恶、既钦佩又轻蔑的复杂情感, 这种情感后来实际上成了他看待所有中国事物的典型态度。不过, 裨治文具有细致的观察力和超强的记忆力, 这使得他对这些建筑与场景的描写栩栩如生而富有历史感。在描写寺院时, 他写道:

寺院占地数英亩, 四面高墙环绕, 目前寺里有一百五十多位僧人。佛像不计其数, 有些形体巨大, 面目丑陋。寺庙建筑由亭子、殿堂和厢房组成。最大的一间大殿叫“大雄宝殿”, 供着三尊佛像——过去、现在和未来佛——三尊大佛依次排开, 在他们的左右两侧有十八尊菩萨弟子的塑像, 叫作十八罗汉。现在统治中国的鞑靼家族依据他们对轮回的看法, 称他们的皇帝就是十八罗汉转世。

我们在一个厢房里看到一个印刷室, 里面有大量木版活字。此外还有一间书店, 出售佛教和道德类书籍。我们还参观了一位僧人的住所, 他的仆役曾做过我们的向导。他立刻叫人备上茶和蜜饯, 请我们喝茶、用点心。他和马礼逊先生用流利的官话交谈, 不时请我们原谅他招待不周, 但他显得既不关心今生, 也不关心来世。我们感谢了他的热情款待并付了小费, 然后起身离去, 只觉得他是一个可怜而又可悲的迷信者。^②

裨治文在对寺庙辉煌的院落和各种建筑特点的意义进行精彩而细致的描述时, 也毫不掩饰自己对佛教徒的宗教生活的成见。他在给父母的信中提到这次参观的时候说: “我们穿过寺庙的一座座大殿, 每座大殿都供着佛像——我们看见一些白人在佛前跪拜——他们把本属于上帝的荣耀给了这些泥雕木

① 裨治文日记, 1830年3月3日, 转引自《教士先驱报》, 1832(3), 68页

② 裨治文日记, 1830年3月3日, 转引自《教士先驱报》, 1832(3), 68页。

偶。”^①他就此将佛教的崇拜形式和西方异教社会的邪教作了一个比较,写道:“看到这样的场景,真是让人痛心。但是对于那些身陷其中者,则是更大的悲哀,他们就像罗马人,将上帝的真理当作谎言,礼拜那些偶像胜于我们应当永远称颂的创世者。阿门。”^②

3月25日晚,裨治文和雅裨理经介绍认识了中国第一个被按立的新教宣教士梁阿发(Leang Afah)^③。梁发是一个非常虔诚且精力充沛的人,他将来会在裨治文的传教事业中扮演重要的角色。梁发是1816年在马六甲英华书院当印刷工的时候经米怜施洗入教的。此后他出版过多种自己写的传教小册子,并大胆地在广州西边他自己家附近的中国人当中证道,因而在传教事业的支持者当中赢得了良好的口碑。裨治文对这位著名的本土宣教士的威严的仪表和优雅的举止感到颇为意外,他在给耶利米·伊瓦茨的报告中对梁发颇为嘉许,提到梁发因在广州周围传教而遭到迫害,但是,尽管如此,裨治文注意到“他仍然充满热情和勇气,我们相信,他时刻准备着为捍卫与见证真理而献出生命”^④。

麦沾恩(G. H. McNeur)在他的著作《中华最早的布道者梁发》一书中提供了更多关于这些美国人和梁发第一次会面的细节。书中描述了马礼逊如何请裨治文和雅裨理到他的家里来与这位中国宣教士会面,以及随后梁发用中文所做的简短祷告:

……梁发领祷时,所有人都跪在地上,马礼逊把梁发的祷词翻译成英语,之后他们起身。马礼逊告诉这些美国朋友,梁发所背诵的祷词与多数传统学究所用的正规言辞不同,而是采用了当地的方言,以便使听众感觉更诚恳,发自内心。这是美国教会和中国教会之间的第一次直接接触。听

① 裨治文致父母,广州,1830年3月3日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

② 裨治文日记,1830年3月3日,转引自《教士先驱报》,1832(3),68页。

③ 字母A念“阿”,经常用于名字前以示亲切和熟悉。

④ 裨治文致伊瓦茨,广州,1830年4月16日,美部会档案,卷233。



了梁发的祷告之后,这两位美国同仁更是深信他们的使命之重要。^①

从抵达中国的那一刻起,裨治文就深信,一名基督传教士在为他所面临的责任做准备时,最可靠的方法就是获取服务所在领地的知识。这不仅包括了解该国的地理和人口等基本信息,还包括熟悉社会各阶层日常生活的实际知识。^②虽然总体上裨治文指责中国社会“完全陷于偶像崇拜之中”,但他的观念中有强烈的人文主义和平等思想的一面,这与他所追随的加尔文主义中“在获救的罪人的共同特征面前,贫富、学识、国别、阶级及个性的区别都无足轻重”的观念是相符的。^③他心灵中良知的一面使他对中国百姓怀有真挚的同情和友爱之心,也促使他热切希望去进一步了解他们的生活。

裨治文非常享受身处纷拥的人群中的乐趣,在今天看来,他对中国人街头巷尾和家居生活的描述虽然颇为居高临下,但同时也折射出他温暖的人情味、幽默感及对社会交往的喜好。正如他在一封家书中对父母说的那样:

要找着当地人并和他们接触一点也不难——可以毫不夸张地说,他们蜂拥在你身边,四面都是人——穿越街道像挤过集市一样费力。有老人、女人、孩子、青年男子、男孩和女孩。穷人家的女人才上街,她们步行——其中有一些还光着脚——露出一双天足;还有一些,即便是穷人家的女人,有的像乞丐一样,也是颠着小脚一路蹒跚,那双小脚看起来更像削尖了的木棍。中国的大家闺秀出门总乘轿——无论是在家里还是出门在外,她们除了在家人的面前,轻易不露面。我到过一些人家,其中最富有的是一位年

^① 麦沾恩:《中国最早的布道看梁发》(G. H. McNeur, *Life of Leung Faat*, The Christian Foreign Mission Press, 1955), 41 页。

^② 裨治文在广州的头几年里最感兴趣的内容是中国人口的准确数目,以及尽可能详细的关于中国政府的情报。在 1830 年 5 月 12 日所写的一封信中,他从 1829 年 10 月 3 日的《广东纪录》(*Canton Register*)上摘引了马礼逊的一篇长文提交给美部会,文章指出,通过对大量可靠的中文资料的考证,得出目前中国人口总数约为 330000000 人的结论。

^③ 裨治文日记,1830 年 8 月 2 日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,52 页。

仅22岁的商人的家，他有成群的妻妾和儿女——具体多少我不清楚，只见到他的两个小儿子，是非常漂亮的小家伙，他们同我握手，饮茶，温文尔雅。我开始说一点中文了，希望慢慢地能够说得像母语一样。中国人并不像我们所说的那样恭敬谦卑。普通百姓会直接走进房子，甚至是你的房间，毫无任何诸如握手之类的礼仪，径直问你是做什么的，“来中国做什么的”，“多大岁数了”，“双亲健在否”，等等，他们都很健谈。^①

裨治文在葡萄牙属殖民地澳门度过了他在中国的第一个夏天。澳门位于珠江入海口最西边的一个小半岛上。关于广州洋商的管理条例规定，所有的外国人在贸易季结束后，都必须回到自己的船上或到澳门去。但那时中国政府的管理比较松散，因此大多数离开广州的外国人——包括裨治文在内——多半是去澳门度假疗养的。澳门半岛靠近海洋，因此夏季的天气不像广州那么闷热。尽管澳门是在葡萄牙天主教会的管辖之下，因而对新教传教士的宗教活动限制丝毫不比广州宽松，但裨治文他们在澳门至少可以暂时摆脱闷热的天气，以及商馆里单调沉闷而压抑的生活。实际上裨治文在夏季住所的日常生活也并无多大变化，他的大部分时间仍花在汉语学习上，尽管他现在住的地方离他师长的家更近了，学习语言更方便了。就像他在给卢克丽霞妹妹的信中所说的那样：“我在这里的工作和在广州的一样，只是条件更好了，因为在这里我可以得到马礼逊博士更多的帮助。”^②

自16世纪中期明朝政府(1368—1644)允许葡萄牙人在澳门建立贸易区起，澳门就被葡萄牙占领了。不久，这个港口就成为天主教到中国活动的重要基地。天主教在华的传教活动是在狂热的耶稣会士范礼安(Alessandro Valignani, 1539—1606)任印度群岛巡察使期间开始蓬勃发展的。尽管新教传教士经常称赞那些早期在华的传教使团的热情和奉献精神，他们对天主教的教条与天主教在华传教士的所作所为还是多有批评。裨治文在日记中写道：

^① 裨治文致父母，澳门，1830年6月16日，贝尔切城历史学会裨治文档案。

^② 裨治文致卢克丽霞，澳门，1830年8月2日，贝尔切城历史学会裨治文档案。



不论有意与否,这些天主教徒极大地纵容了中国的偶像崇拜。如果说他们有能力却没有将《圣经》交给中国人的行为还不算的话,那么,他们允许中国人从事他们自己的礼仪崇拜活动则是故意纵容中国的偶像崇拜了。^①

裨治文在影射康熙王朝时曾身居钦天监要职的著名耶稣会传教士南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)时继续写道:

作为康熙皇帝的朋友兼老师,如果不是将心思花在铸造火炮和追求世俗权力上,而是用于创办报刊、出版《圣经》和引导中国人追求基督的王国的话,中国的那些偶像必定早已被打倒了。^②

天主教徒是19世纪早期福音派新教徒批判的主要目标之一,霍普金斯在《论千禧年》中所描绘的启示预想的核心内容,就是“那恶兽和官僚的罗马教廷对世界的邪恶影响”^③。因而,裨治文对罗马天主教在华的活动大加诋毁也就不足为奇,他常常将天主教的崇拜仪式与中国人的偶像崇拜活动等同起来。他是这样评价在澳门看到的天主教和佛教的礼仪队列的:

天主教和中国人的宗教之间的外在区别是如此细微,难怪像马若瑟神父(Father Prémare)这样的人都要说:“世界上其他任何地方的魔鬼,都不曾将正宗教会的神圣风范伪造得如此逼真。”我们在昨天刚刚目睹了它们两者的绝妙比照——两支仪仗队在礼炮的轰鸣中齐驱并行,唯一的区别就是,一队没有武器,而另一队则由全副武装的士兵护送。这就是澳门的偶

① 裨治文日记,1830年8月13日,转引自《教士先驱报》,1831(8),243页。

② 裨治文日记,1830年8月13日,转引自《教士先驱报》,1831(8),243页。

③ 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,111~112页。

像崇拜。^①

裨治文在讽刺他所见到的“狂热的偶像场景”的同时，也生动地描述了澳门各个宗教团体的活动仪式。在描述另一场佛事活动时，他这样写道：

这些队伍很难描述，因为据我所知，世界上没有什么人可与之参照。他们三教九流汇集一处，有一两百人的，也有多到三百的。他们骑着高头大马，当中有神色庄严、衣着讲究的老乡绅，也有僧人、青年、男孩和女孩；还有一队队的锣鼓、招幡供桌、各色荤素果蔬祭品，以及花哨稀奇的装饰品等，总之一言难尽其妙。^②

试想裨治文远在新英格兰的家乡人，当他们围坐在壁炉旁，在《教士先驱报》上如饥似渴地搜寻美国派往中国的第一位传教士的文字的时候，裨治文这些丰富多彩的、充满异域情趣的描述将会给他们留下何等深刻的印象。

9月一回到广州，裨治文就继续像刚到中国时那样积极而系统地学习汉语。他在1830年11月报告美部会，说又请了一位新中文老师，是一个五十岁上下的先生，每月付16美元。^③ 裨治文甚至还考虑过到马六甲的英华书院去学习，后来，当时任学院院长的塞缪尔·吉德(Samuel Kidd)说服了他，告诉他不如留在广州，充分利用身边说粤语的中国人的语言环境。^④ 吉德在给裨治文的信中表示，他理解国内的人通常会低估学习汉语和中国习俗的难度：

总的来说，恐怕我们国家的传教团的朋友们对这些异教国家的情况了

① 裨治文日记，1830年8月13日，转引自《教士先驱报》，1831(8)，243页。

② 裨治文日记，1830年8月13日，转引自《教士先驱报》，1831(8)，243页。

③ 裨治文致伊瓦茨，广州，1830年11月13日，美部会档案，卷256。

④ 吉德在在回复裨治文关于去马六甲学习汉语的咨询信的时候说：“毫无疑问，你那里学习汉语(我想是广东话)的条件，要远比我们这里所能提供的要好得多。”裨治文致伊瓦茨，广州，1830年10月20日，美部会档案，卷256。



解非常之少。要真正了解这些野蛮人,必须日日和他们相处,长年累月方能见效。其实我们所要应付的困难的性质,以及困难的艰巨性,远非美国或英格兰的基督徒朋友们所能想象的一个传教士所要经历的那些考验那么简单。^①

美部会于1830年派遣裨治文去中国时是满怀着成功的期望的。那时引导着海外传教思想舆论的千禧年预言认为,世界性大规模皈依基督的时机已经成熟。而且1820年派往夏威夷群岛的传教士们所取得的巨大成就,也让传教事业的支持者们不现实地对在中国取得同样进展的期望迅速膨胀起来。^②但自裨治文到中国以来,他还没有成功地劝服一个中国人信教,即便他并不忌妒同行们在世界其他地方所取得的胜利,也不禁开始为自己的毫无成就辩护。例如,在跟父母谈到传教士们在夏威夷群岛所成就的伟业时,他忍不住指出他们的情况“和这里有天壤之别。这里,全是偶像崇拜”^③。

渐渐地,裨治文越来越感觉到有必要抵挡潜在的对他在中国传教失败的批评了。他经常提醒美部会广州的中国人是如何特别的顽固。在他的一篇关于广东人的幽默但尖刻的记叙文中,他甚至将他们和新英格兰最顽固的那些人相比较:

中国人骨子里头可怕的冷漠、固执、虚伪、傲慢和无知,如果光靠凡人的力量的话,是传播真理的可怕障碍。幸而我们有这样的荣幸,我们知道和相信大能的神恩是必然要应许的。这样说可能重了点,需要修正,或许也用不着,但用在广州的中国人身上是合适的。如果要用一个词来概括他们,我选择“东方的美国佬”(Yankees of the East)。^④

① 裨治文致伊瓦茨,1830年10月20日,美部会档案,卷256。

② 克利夫顿·菲利普斯:《新教美国和异教世界》,88~132页。

③ 裨治文致父母,广州,1830年12月28日,贝尔城历史学会裨治文档案。

④ 裨治文致伊瓦茨,广州,1830年10月20日,美部会档案,卷233。Yankee意为“美国佬”,这里有嘲弄和蔑称的意味,类似“老土”。——译注

裨治文到中国的第一年年末,开始了一项后来将戏剧性地改变他的传教事业性质的试验:10月末,他领养了一个十来岁的名叫阿昌(Achan)的男孩,并开始教育他。^①虽然他在日记和信件中都没有提及这个孩子的出身,但这个孩子很可能是某个与广州的美国人做生意往来的行商的亲戚。不久以后,他又接受了中国宣教士梁发的10岁的儿子。这个孩子名叫梁进德(Liang Jinde),家里人叫他阿德。他父亲将他托付给裨治文,是“希望他学习英文,熟悉英文《圣经》,以便日后可以协助修订《圣经》的中译本”^②。

翌年年初,裨治文又答应教育另一个15岁的名叫阿强(Acheong)的男孩。照看这些活泼的家庭新成员,裨治文只需每月为每人支付两美元的日常开支。在裨治文看来,这点花费比起他们在汉语学习上对他的帮助是完全值得的。在向美部会报告这个最新的情况时,他强调这“只是一个试验”,还要求美部会不要将此公布,表示“我关于这些男学生的做法只是情势需要,我祈祷他们归入我主基督的门下”。^③裨治文在向父母提起这些男孩子的时候表示,他希望:

将他们培养成主的仆人和基督王国的子民,我爱护他们有如自己的亲兄弟。他们已经学会了祷告词,他们早晚或在其他合宜的时候背诵祷词。他们在世界地图上沿着我来的路线找到了美利坚我父母兄弟姐妹生活的地方。^④

照看三个少年的额外负担占用了裨治文大量的时间和精力,在日记里,他提到,“由于要照看他们,我关注国外的机会和用于阅读与写作的闲暇都变得非常有限”^⑤。在头几个月里,他仍坚持说,“无论过去还是现在,这还只能看作一

① 裨治文日记,1830年10月23日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,54页。

② 裨治文日记,1830年10月23日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,54页。

③ 裨治文致伊瓦茨,广州,1830年11月13日,美部会档案,卷213。

④ 裨治文致父母,广州,1830年12月28日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

⑤ 裨治文日记,1831年3月28日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,58页。



个谨慎的试验”^①。不过,裨治文对教育的改造作用是坚信不疑的,并且,他清楚地意识到了这种努力对于中国传教运动的长远意义。他甚至开始建议美部会考虑“为贫穷的孩子开设学校”^②。虽然美部会认为这个提议尚不成熟,但咨询委员会还是传达了赞同裨治文的个人“试验”的信号——《教士先驱报》开始定期登载他来信中描述这几个中国孩子学习进展的片段。^③ 随着对自己的试验成果的日渐满意,裨治文为这个逐渐扩大的家庭又增添了几名新成员。1833年初,他向美部会报告说,“我马上要接受第六名学生了,他是个北方人,在11个兄弟里排行第九”^④。

1830年11月,裨治文向美部会报告说,广州的传教支持者成立了一个名为“在华基督徒协会”(Christian Union in China)的组织。^⑤ 协会第一批成员包括裨治文、马礼逊、马儒翰(J. R. Morrison, 马礼逊之子)、雅裨理以及金(C. W. King, 奥立芬之侄)先生。协会的目标很简单,就是“为实现我们传播基督仁爱的计划而相互支持和协作”。裨治文在后来发表于《教士先驱报》上的一封信中对此作了进一步解释:“这个协会不干预个人的行为,但会为所有人提供咨询与支持,并在力所能及的范围内对传播基督仁爱的各个计划进行总体监管。”^⑥

在华基督徒协会的最初目标包括建立一个书库和图书馆,建立同其他传教站之间的通讯联系,出版一本名为“圣书日课初学传用”(Scripture Lessons for the Young)的中文书籍,等等。^⑦ 这本书译自大英圣书公会(British and Foreign School Society)出版的英文《圣经》导读本,是一本相对简短且不加注释的《圣

① 裨治文日记,1831年3月28日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,58页。

② 裨治文致伊瓦茨,1831年1月27日,美部会档案,卷233。信件部分刊载在1831年8月的《教士先驱报》(244页)上。

③ 关于他教管这几个男童的报道最先出现在1831年8月的《教士先驱报》(244页)上。

④ 裨治文致安德森,广州,1833年1月19日,美部会档案,卷233。

⑤ 裨治文致伊瓦茨,广州,1830年11月13日,美部会档案,卷233。

⑥ 裨治文致伊瓦茨,广州,1831年1月27日。这封信刊载于1831年8月的《教士先驱报》(244页)上。裨治文在报告里说:“这里的几位英国和美国的朋友已经给我们捐助了540元,用于资助出版。”

⑦ 该书中文、英文书名均录自伟烈亚力《来华新教传教士纪念集》(22~23页)。

经》文选简写本。印刷的首笔费用来自广州的支持者们,尤其是同孚行的慷慨捐助。^①

裨治文亲自负责编辑工作。他的中文水平还十分有限,主要是从马礼逊和米怜合译的《圣经》中文本中挑选出相应的章节。^② 其后交由马礼逊编辑校订,马礼逊再交给梁发,安排几位广州的印刷工人私下出版。该书于1831年底出版,其后几年里由传教士在广州和沿海其他地区的中国人当中广为散发。

在华基督徒协会发出的首批通信内容之一,就是请求海员之友会派遣传教士过来顶替雅裨理的职位,因为按照先前的安排,雅裨理在当年年底就开始为美部会服务了。雅裨理的新上司交给他的第一个任务是调查在东南亚华人社区中传教的前景。1830年12月的最后一天,雅裨理乘“加斯特·亨特利号”(Castle Huntley)启程前往爪哇岛。^③ 裨治文向伊瓦茨报告了雅裨理离开广州前往爪哇的事,并热情洋溢地称颂了他们的赞助人在过去的一年里所给予的慷慨资助,还特别提到陶伯特先生为雅裨理免去了价值好几百美元的全部食宿费用,而且雅裨理的两位朋友还赠送了150美元的现金。^④

最后,一名来自耶鲁神学院的毕业生史第芬(Edwin Stevens)顶替了雅裨理空出的职位。史第芬乘奥立芬公司的“马礼逊号”(Morrison)于1832年10月26日到达广州,并立即开始在黄浦的海员中间布道。^⑤

同孚行的经济支持对于美国在中国设立第一个传教站而言至关重要,若非同孚行的资助,美部会绝不敢轻易冒险采取这一行动。公司老板不仅为传教士们提供了“罗马号”和“马礼逊号”的免费船票,还支持传教士们尝试一些更大胆的活动,以鼓励他们发挥主动性,开展一些有风险的活动。裨治文对他的父

① 裨治文致伊瓦茨,广州,1831年1月27日,美部会档案,卷233。

② 马礼逊和米怜共同完成的《圣经》译本于1823年出版于马六甲,详见第六章。

③ 威廉森:《雅裨理回忆录》(G. R. Williamson, *Memoir of the Rev. David Abeel, D. D.*, Wilmington: Scholarly Resources Inc., 1972)。

④ 裨治文致伊瓦茨,广州,1831年1月27日,美部会档案,卷233。

⑤ 史第芬1802年生于康涅狄格州新迦南县。伟烈亚力:《来华新教传教士纪念集》,84~85页。



母解释说：

你们一定会很高兴知道“罗马号”的主人既富有又慷慨。他们为赞助我和雅裨理兄弟而给美部会与海员之友会支付的钱不下3000美金。我猜这艘船去一趟中国的利润不下30000美金。船主是住在纽约的奥立芬先生和现在在广州与我住在一起的两位陶伯特先生。他们虽然是商人，但他们是真正的绅士，慈善、慷慨而又热心。如果有必要的话，我可以为他们极尽赞誉之辞，但他们的实际行动本身更有说服力。^①

在中国的第二年，裨治文的大部分时间花在编辑《圣书日课初学传用》、学习汉语、教授孩子上，此外，他还要履行牧师的职责，诸如在安息日证道、主持公共崇拜等。1831年年末，他开始为马萨诸塞米德尔敦主日学校的孩子们撰写一系列的短信。据裨治文称，他写这些信“是为了向那些孩子们展现关于中国的一些最显著的特色和最有趣的现象”^②。信件的大部分是对中国百姓的风俗习惯和生活的简洁而文雅的描写。米德尔敦主日学校协会最后将其中的18封信汇编成一册精装本，于1838年出版，整个新英格兰地区主日学校里的孩子们关于中国文明最初的深刻的印象就是来自该书。

这些信笺涵盖了非常广泛的内容，如《广州市貌、人口等》、《技艺》、《宝塔以及偶像崇拜》、《儒家学者》、《结婚礼俗》、《妇女性格及生活状况》和《生死观及治丧习俗》等。^③书信行文还是裨治文一贯的风格，其中既有对中国人“令人憎恶”的信仰的愤慨指责，又有对他们的生活习俗的充满热情而丰富多彩的描述。当然，他对中国人最严厉的指责仍是他们的宗教信仰和实践。在一封以“寺庙、和尚、尼姑和佛像”为标题的信中，他写道：

① 裨治文致父母，广州，1831年3月28日，贝尔切城历史学会裨治文档案。

② 裨治文日记，1831年12月26日，转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》，67页。

③ 裨治文：《致小读者》（Bridgman, *Letters to Children*, Boston: Massachusetts Sabbath School Society, 1838）。

佛教自印度传入中国,并且很可能是在耶稣受难前后在中国普遍流传开来的。这个宗教以及道教都非常邪恶,令人憎恨;和尚和道士是中国最无知、最悲惨的人了。^①

不过,绝大部分的信件是关于中国社会各阶层文化、物质生活细致而生动的描述。裨治文的这些信函被分发到新英格兰各主日学校的孩子们手里,这些关于异国文化的描述无疑为孩子们提供了想象的丰富源泉。不管怎么样,裨治文坚信,传播异文化的知识不仅不会动摇孩子们基于基督教文明的优越感,而且会加强这方面的信念。因此,他决心为美国的孩子们提供必要的信息,以使他们形成关于中国人的“正确看法”:

我希望你们能对中国人的日常行为和特别的礼仪风俗有一定了解,这样,你们才能对他们的特点形成自己的正确的理解。我会很高兴看到你们能对他们的生活方式有个全面的了解。我希望你们能了解关于他们的一切:他们的生活状况,他们的所思、所行,我希望你们能了解他们的臣民、夫妻、父子、手足之间等的关系,他们彼此如何相待。^②

1831年10月,裨治文得知了既是同事又是密友的耶利米·伊瓦茨的死讯。伊瓦茨自裨治文抵达中国起就担任美部会通讯秘书,是裨治文与咨询委员会之间的主要联系人。裨治文为好友的逝去感到万分悲痛,他致信鲁弗斯·安德森(Rufus Anderson)牧师,向美部会所有成员表达对“我们亲爱的朋友与兄弟的逝世”的深切悼念。^③安德森为伊瓦茨做了多年的助手,曾因差会事务与裨治文通过一两回信。他头脑灵活,颇具管理才能,此时接任伊瓦茨的工作成为美部会的通讯秘书,这一事业最终为他赢得了“19世纪美国杰出的海外传教事业组织

① 裨治文:《致小读者》,14页。

② 裨治文:《致小读者》,31页。

③ 裨治文致安德森,广州,1831年10月25日,美部会档案,卷233。



者和理论家”的声誉。^①

安德森和裨治文一样毕业于安多弗神学院,他亦对千禧年“如《圣经》所命定和预言的在全世界遍传福音的‘时机已经成熟’”这一预想深信不疑。^② 安德森将自己想象为那些在古罗马帝国传播基督教的早期教会创始人的追随者,坚信“使徒们的传教模式应该成为后来任何时代的基督传教事业的真正榜样”^③。虽然关于在实践中应用“使徒模式”的观点在很多方面与裨治文的具体情况相冲突,但安德森在咨询委员会就任要职后,他们俩在将来的工作中必然有诸多往来。

裨治文一到中国就表达过在澳门或广州设立一家教会印刷所的愿望。印刷所的用途之一是创办一份搜集有关中国各种情报的刊物,在西方传教事业的支持者中发行。他还在1830年5月寄了几份孟买的美国传教印刷所发行的《东方基督观察》(*Oriental Christian Spectator*)的头几期给美部会。裨治文认为这些关于印度历史、风俗和信仰的文章对将要前往那个地区传教的教士很有价值,同时也希望说服美部会,创办一份类似的刊物对中国的传教活动也会很有帮助。

马礼逊也急切地想要在中国建立一家教会印刷所,因为他很清楚,如果能办好这样一家印刷所,不仅能够激起人们对传教活动的广泛兴趣与支持,还能为传教士们的智慧和才能提供一个良好的平台。他和米怜在1815年至1822年于马六甲的伦敦会印刷所的出版经历已经充分证明这一点。^④ 马礼逊自己还一度在澳门设立过一间印刷所,但由于葡萄牙当局和英国东印度公司主管担心中国政府会出面干涉,他一直未能按自己的意愿充分利用这间印刷所。^⑤ 因此,他

① 威廉·哈奇森:《世界的使命》,78页。

② 鲁弗斯·安德森:《海外传教事业:关系与需求》(*Rufus Anderson, Foreign Missions: Their Relations and Claims*, New York: Charles Scribner and Company, 1869), 27页。

③ 鲁弗斯·安德森:《海外传教事业:关系与需求》,29页。

④ 关于米怜在马六甲出版活动的信息,参见《米怜牧师的生平与事业》(*Life and Labors of the Rev. William Milne, D. D.*),转引自《中国丛报》,1832(12),321页。

⑤ 苏珊娜·巴尼特在其博士论文中,对英国传教士在出版业方面的事迹作了精彩的描述,其中包括马礼逊在澳门建立印刷所的努力等。苏珊娜·巴尼特:《福音主义的实践:新教传教士与西方文明的东渐,1820—1850》(*Suzanne Barnett, Practical Evangelism: Protestant Missions and the Introduction of Western Civilization into China, 1820—1850*, Harvard University, 1973)。

希望美部会能认识到在中国建立一家独立的教会印刷所的必要性,并允许传教士们充分利用。

然而,裨治文和马礼逊似乎也意识到了,美部会保守的领导很可能认为在当前形势下建立印刷所的风险太大,而且创办一份类似《东方基督观察》的杂志与传教目标似乎没有直接的关系。因此,裨治文和马礼逊只能进一步强调,目前向中国人传播基督教的唯一途径就是大量分发宗教书籍与小册子。对此,裨治文的解释是:

由于中国政府不容许公开讲道传播福音,因此,传播基督教相关知识的最好办法就是刊印宗教书籍和手册。如此看来,新教传教士到中国后的首要任务,就是刊印和散发书籍;这也将是他们以后的工作,直到每个说汉语的人都能用他们自己的语言阅读上帝的伟大作品并认识神的恩典。^①

如此看来,裨治文和马礼逊在广州建立印刷所有两个基本目的,并且他们认为这两者对实现他们的传教目标都至关重要。这两个目的之一是研究中国的文明和文化,让西方人了解中国是怎样一个国家,尤其是认识到它是多么需要基督教文明的熏陶。他们希望借此激发国内民众对传教活动的兴趣和支持。^② 目的之二,也是裨治文在给美部会的报告中所强调的,就是印刷一些宗教书册,将基督教的精神要旨传达给中国人,这样也能逃避中国政府对外国人活动的限制。

裨治文相信西方印刷技术的应用,包括中文活字印刷系统的发展,将对大量印刷中文材料起到极大的促进作用。他知道中国人自己曾经发明过一套活字印刷系统,他一方面敬佩中国人雕版印刷术的独创性和对开发当今能成功利

^① 裨治文日记,1831年5月10日,转引自《教士先驱报》,1932(5),138页。

^② 伊丽莎白·马尔科姆:《〈中国丛报〉与中国文学,1800—1850》(Elizabeth L. Malcolm, *The Chinese Repository and Western Literature on China 1800 to 1850*),载《现代亚洲研究》(*Modern Asian Studies*),1973(7),2页。



用高级机械印刷技术的活字系统的促进作用,同时又指出这种方法的明显缺陷。在一篇发表于《教士先驱报》上的文章中,裨治文介绍了中国的印刷术:

中国早在10世纪就发明了印刷术,比欧洲早了四五百年。从最开始到现在,他们的印刷模式都十分简单原始。他们在与要印刷的纸张等大的木板上雕刻出汉字,制成像西方国家用的模板那样的东西,然后由一个人用手把印上字的纸从模板上取下来,不用任何机械。整个印刷过程速度很快而且非常优雅。但在印刷大部头作品的时候,雕版的体积很大,很占地方;而在印小册子时,刻模板所费时间和金钱又显得很不值。因此,若要在说汉语的国家传播基督教知识,则亟需使用活字印刷技术。^①

裨治文和马礼逊在传教站建立一家现代印刷所的请求,最终得到慷慨的赞助商奥立芬的响应。作为在华基督徒协会的成员之一,奥立芬安排他所属的纽约布利克街长老会教堂捐赠了一台印刷机给在华的传教士。为纪念教堂里刚刚辞世的马提亚·布鲁恩(Matthias Bruen)牧师,这台印刷机被命名为“布鲁恩印刷机”,搭乘“富兰克林号”于1831年12月运抵广州。然而,让裨治文感到沮丧的是,首次运抵的货物中没有所需的铅字模板,铅字模板直到1832年4月才由“罗马号”运到。^②铅字一运到,裨治文就向美部会报告说他已经聘请了一位印刷工,并设立了一家印刷所,每月花费为50美元。他向美部会宣告:“我们即将创办一份期刊,但具体形式尚待最后确定。”^③

实际上,马礼逊和裨治文脑子里所设想的期刊在形式上与《东方基督观察》是差不多同一类型的,更确切地说,接近于米怜于1817年至1822年在马六甲创办的《印支搜闻》。米怜的《印支搜闻》为季刊,上面刊载了各种有关“印度一支那国家”(Indo-Chinese nations)的文学、历史、哲学和神话类的文章,为英语读者

① 裨治文日记,1831年4月8日,转引自《教士先驱报》,1932(5),138页。

② 裨治文致安德森,广州,1831年12月30日,美部会档案,卷233。

③ 裨治文致安德森,广州,1831年4月18日,美部会档案,卷233。

提供有关这个地区的大量有价值的信息。^① 但由于这项工作在很大程度上与宗教无关,因此,裨治文便不愿与美部会讨论其计划的具体细节。不管怎么样,这两个传教士决心将工作向前推进,终于完成了出版所需的各种设施准备。这份新杂志就是《中国丛报》(*Chinese Repository*),它的第一期就诞生在美国商馆的一个小房间里,由裨治文编辑出版。他在1832年5月1日的日记里写道:

开始创办《中国丛报》。但愿它完完全全是上帝的作品,从诞生之日起,在它的整个成长过程中,都是如此;愿它的每一页都充满了真理,宣扬上帝的荣耀,增加其子民的德与善。^②

促使在华基督徒协会立即着手刊印《中国丛报》的一个原因是裨治文他们获得了普鲁士传教士郭士立(Karl Gutzlaff)的一份日记,上面详细记载了他在1831年下半年沿华南海岸北上的航行。作为荷兰传道会(Netherlands Missionary Society)派出的第一名传教士,郭士立于1827年1月先到荷兰殖民地爪哇岛的首都巴达维亚居住了一段时间。^③ 郭士立长得派头十足,又有语言天赋,很快就得到海外传教支持者们的认可。此外,他颇好游历,到过新加坡、马六甲和暹罗等地。

1829年,郭士立脱离了荷兰传道会,暂住马六甲。当时塞缪尔·吉德不在马六甲,因此郭士立暂时接替他的工作管理伦敦会在那里的传教站。居住在马六甲期间,郭士立与一个叫玛丽·纽厄尔(Mary Newell)的英国女人结了婚。1830年2月,郭士立夫妇移居暹罗,但一年后,郭士立夫人即死于难产,母婴均葬于曼谷。郭士立不想在伤心地逗留,便于1831年6月乘一艘中国舢板船沿海北上。该船于9月末到达天津,然后又南下,最后于12月中旬返回澳门。根

① 伟烈亚力:《来华新教传教士纪念集》,20页。

② 裨治文日记,1832年5月1日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,74页。

③ 郭士立在巴达维亚的时候,和伦敦会的麦都思(W. H. Medhurst)住在一起。伟烈亚力:《来华新教传教士纪念集》,54页。



据伟烈亚力的描述，“郭士立先生在当地人中间行医，穿着当地服饰，还起了一个中文名字，和当地人打成了一片；同时他抓住一切机会大量分发基督教书籍”^①。裨治文于1832年1月与郭士立初次会面。当时，郭士立正打算搭乘英国怡和洋行(Jardine, Matheson & Co.)的一艘鸦片船再度沿海北上。^② 裨治文那时在信中向父母提及郭士立时只简单地说他这个人“很有意思，看来也很虔诚”^③。

裨治文在为《中国丛报》创刊号所写的序言里阐明了该刊创办者的基本指导思想 and 目标。裨治文首先表达了他的惊异和惋惜之情：“尽管基督教国家与东亚国家的商业往来由来已久，但知识及精神的交流却微乎其微。”^④其主要原因是“三十年前，这里没有一个人能将汉语翻译成英语；也没有一个‘天子’(Son of heaven)的臣民能够正确地读、写或说英语这种语言”。在裨治文看来，这一情况导致的不幸结果是西方人对中华文明所知甚少，有限的一点点知识也大多来自早期天主教传教士的研究。另一方面，中国人对本国文化政治疆域以外的世界更是一无所知。因此，令人不可思议的是，他们居然会认为中国“居于‘地球的中央’。不管争议如何，它提供了天底下最宽广、最有意义的研究领域”^⑤。

裨治文希望能激起众多读者的好奇心，便列出了新杂志的基本目标，试图说明这其实远不止是一本传教杂志。首先，裨治文表示，希望能够纠正西方现有的关于中国的报道中的错误印象。因此，《中国丛报》将开设一个书评专栏，评论现有的关于中国的书籍和文章，“在这些(外国人所撰的)书籍中，很多在一页之内就能发现大量不一致和相互矛盾的记载，这证明了向当地最受称许的典

① 伟烈亚力：《来华新教传教士纪念集》，55页。

② 亨特在《广州“番鬼”录》中曾提及郭士立乘坐鸦片走私船旅行的事情，提到“为了散发经文和书籍，他担任鸦片贩子的翻译”（70页）。

③ 裨治文在1832年1月17日给父母的信中提到了郭士立，美部会档案，卷233。

④ 《中国丛报》，1832(5)，1页。

⑤ 《中国丛报》，1832(5)，1页。裨治文这里使用“地球的中央”和“天底下”等词，是对中国传统的“中央之国”和“普天之下”等观念的讥讽。

籍咨询与求证是非常必要的,且务求准确无误”^①。裨治文很明显地将矛头直指一两个世纪前耶稣会士们的作品,他们早先那些关于中国政府和社会的赞美之词,在19世纪早期的新教传教士看来,与中国的现实不相吻合。

除此之外,在裨治文看来,还有很多话题也应该纳入关于中国的研究之中去。比方说,在“博物史”领域,以下方向的调查将会是富有成果的,可以“去调查气候变化、风力、降雨量及其对人体健康的影响;关于土地,要调查矿藏、植被、畜产、肥沃程度和耕作状况;还要调查江河、湖泊和海洋的渔产”^②。至于商业,裨治文建议“特别值得关注的是从过去到现在的发展变化,尤其要注意目前商业状况的利弊”^③。他还鼓励去研究中国的“社会关系”、“精神形态”和他们的“文学特点”,这一研究很自然就包括了对中国书籍与教育体系的深入考察。

当然,裨治文并非故意忽略那些传教士可能最感兴趣的领域,他将关于中国人的“宗教特点”研究放在了优先位置:

作为一种精神存在,宗教注定了永恒,它具有“智慧的力量,能领悟神的伟大,能穿透宇宙洪荒的影响”,在法力无边、智力无限的上帝手中创造的所有奇迹当中,它是为人类展示出的最有意义的研究主题。实际上,其他一切领域的研究,其内在价值是与其拯救或是腐蚀人类灵魂的程度成比例的,现世如此,来生也是一样。^④

与此同时,裨治文也不愿意吓跑那些不像他那样热衷于宗教的潜在的赞助人,因此承诺把读者的兴趣放在首位,坚持“公正地进行工作,只为责任,不求报答”^⑤。他们计划把这份杂志办成一个建筑在最广义的博爱原则基础之上的研究和辩论的公开论坛,并欢迎所有感兴趣的人都来添砖加瓦:

① 《中国丛报》,1832(5),2~3页。

② 《中国丛报》,1832(5),3页。

③ 《中国丛报》,1832(5),3页。

④ 《中国丛报》,1832(5),4页。

⑤ 《中国丛报》,1832(5),4页。



我们渴望得到来自各方面的帮助,同时也不会畏于或无视来自朋友或陌生人的批评,我们渴望任何能照亮我们前行道路的灯光,并对此充满衷心的感谢。我们将“给予比接受更为有福”这句至理名言奉为普遍的真理,也将其具体应用,尤其是在知识交流这种情况中;因此,为了造福于这些“血脉相连,遍布世界各地的同胞”,在我们尽力实践这条原则时,不应只乐于接受任何可用于了解这个“天朝”实质的知识而吝于给予。^①

裨治文还打算每期开辟一个“新闻杂俎”专栏,刊载从中外文材料上搜集来的新闻时事。关于中国时事和发展动态的主要消息来源是清政府官方刊印的新闻报纸《京报》。^②实际上,马礼逊早前曾偶尔节译过一些《京报》资料寄给欧美的各种宗教杂志。比如,早在1816年,费城的《宗教备忘》上就曾报道:“我们收到数期由马礼逊牧师翻译成英文的《京报》和其他中文作品,这些讲述中国风俗与文学的文章很有意思。”^③鉴于《京报》的新闻价值且容易获得,裨治文和马礼逊决定定期摘译这份中文报纸的文章,将其作为“新闻杂俎”专栏的主要内容,使这个专栏成为西方人了解中国国内事务的一个最可靠的、最基本的信息来源。

《中国丛报》在出版的头几年确实做到了恪守承诺,上面刊登的文章涉及中国及其周边地区的各个领域的话题。光裨治文所撰写的就有《广州和澳门的气候》(*Climate of Canton and Macao*)、《耶稣会士提到的中国犹太人》(*Jews in China Mentioned by the Jesuits*)、《日本地理、人民、政府、物产和对外关系》(*Geography, People, Government, Intercourse with, and Productions of Japen*)、《中国报刊和中文学习》(*Presses in China, and Study of Chinese*)、《唐女皇武则天传》

① 《中国丛报》,1832(5),5页。

② 这种名为“京报”的新闻报纸是中国政府在北京刊发的,40页左右,每月一次派送到各省。上面刊登了政府的各种谕令,以及各种特别重要的时事新闻和信息。

③ 《宗教备忘》(*The Religious Remembrancer* 13, Philadelphia),1816年11月23日,51页。

(*Life and Actions of Wú Tsihtien, Empress of the Táng Dynasty*)、《基督教早期在中国的传播》(*Early Introduction of Christianity into China*)、《拐卖儿童与自杀》(*Kidnapping of Children and Suicide*)等及其他大量文章。^① 马礼逊也在其上发表了大量文章,包括《皇族特性》(*Traits of the Imperial Clan*)、《1832年科举试题》(*Themes at the Examinations in 1832*)、《祭祖与上坟》(*Worship of Ancestors, and at the Tombs*),以及译自各种中文作品的选段。^②

虽然《中国丛报》上的文章绝大多数为传教士所撰写,但是这份杂志还是因其学术价值和信息性——虽然其内容不免偏颇——而赢得了很高的声誉,从而成为关于东亚的各个领域的知识来源。白瑞华发现《中国丛报》刊行二十年间的撰稿者名单非常引人注目,认为“杂志的撰稿者名单实际上就是当时在华的英美汉学家名单”^③。那些撰稿者当中包括不少知名的英美商人,如英格利斯(Robert Inglis)和金(C. W. King),还有大批在华外交官、领事馆官员和海军军官,如鲍宁(John Bowring)、威妥玛(Thomas F. Wade)、密迪乐(T. T. Meadows)和英格索尔船长(Captain Ingersoll)。^④

裨治文一开始就很清楚,《中国丛报》的日常事务在某种程度上已经超出了美部会为他所规定的正常工作范围。他提醒美部会,他们对他职责的指示是宏观的,因此“留有很大余地由我根据具体情况来确定”,但他显然心存愧疚和不安,写道:“我曾一次又一次希望您能在这个问题上给我更明确的指示。”^⑤与此同时,裨治文又毫不迟疑地大胆宣告他对这项工作的关注和投入,他强调:“只要想到我们多么缺乏有关中国和华语国家的信息,我们就会看到或是感觉到,一个以基督教原则为指导的有效的交流平台的必要。”^⑥为了打消咨询委员会

① 这些文章均收录于1851年《中国丛报》停刊后不久卫三畏(S. Wells Williams)所编撰的“总索引”中。《中国丛报》: I, 488; III, 172; III, 145; II, 1; III, 543; I, 447; II, 527。

② 《中国丛报》: II, 378; I, 459; I, 201; II, 163。

③ 白瑞华:《中国报纸:1800—1912》(Roswell S. Britton, *The Chinese Periodical Press, 1800—1912*, Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1966), 28~29页。

④ 裨治文和卫三畏于1851年12月所编写的《中国丛报·总索引》中有完整的撰稿者名单。

⑤ 裨治文致安德森,广州,1832年5月2日,美部会档案,卷256。

⑥ 裨治文致安德森,广州,1832年5月5日,美部会档案,卷256。



对杂志出版经费的顾虑，裨治文向他们保证，如果订阅费用不能偿抵每年1000~1200美元的出版经费预算，美部会只需承担赤字的四分之一。^①

裨治文在顺利得到印刷机并开始出版《中国丛报》后不到几个月，就提出他在广州的这个日益繁忙的印刷所需要增加一名印刷工来帮助他印制这份新杂志、宗教宣传册和其他材料。每月出版一期《中国丛报》，加上其他事务，这对裨治文来说是一个非常沉重的负担。他在1832年7月给父母的信中写道：“学习、教书、写作、印刷等工作，把我忙得团团转——几个星期以来我都忙得没有时间到外面街道上走一走。”^②此外，他还提到早先聘请的那个印刷工人“是个葡萄牙人，不太懂英语，这样使得工作更是困难”^③。裨治文早在1832年12月就已经向美部会提出增派一名熟练的印刷工的要求，几个月过去后，他的请求越来越急迫了。1833年2月，他甚至告诉安德森说他已不堪重负，再一次提醒上司他需要一名“忠诚、虔诚和受过良好教育的印刷工”^④。

最后，裨治文终于盼来了他期待已久的熟练印刷工人卫三畏(S. Wells Williams)。和其他美部会的传教士一样，奥立芬让卫三畏免费搭乘“马礼逊号”到中国。卫三畏1814年出生在纽约州的尤蒂卡，当时正在纽约州特洛伊市的伦塞雷尔学院(Rensselaer Institute)学习。他父亲威廉·威廉斯(William Williams)告诉他美部会要招一名印刷工到中国的消息，卫三畏立即告知安德森他对此职位感兴趣，在美部会安排他进行短短几个月的印刷必要技能的学习后，他就离开美国到了广州。卫三畏最初的理想是做一名植物学家，但他放弃了原先的梦想，选择向中国人传教这项更崇高的事业，用他的话说，就是“拥有

① 裨治文致安德森，广州，1832年5月5日，美部会档案，卷256。《中国丛报》的出版经费主要由在华基督徒协会资助，而其中大部分为奥立芬赞助。

② 裨治文致父母，广州，1832年7月28日，贝尔切城历史学会裨治文档案。

③ 裨治文致父母，广州，1832年7月28日，贝尔切城历史学会裨治文档案。

④ 裨治文致安德森，广州，1833年2月16日，美部会档案。

庞大人口的中国正在从中心崩溃”^①。卫三畏是和特雷西(Ira Tracy)一同前往中国的,特雷西是安多弗神学院的毕业生,被美部会派往中国传教。^② 卫三畏于1833年10月抵达广州,然后立即接替了孤军奋战、疲惫已极的裨治文,成为印刷所里的主要印刷工。

卫三畏和裨治文很快就成为亲密的好朋友与高效的合作伙伴。裨治文年龄稍长,所接受的教育稍多,因而理所当然地成为了这个新来的印刷工可信赖的良师益友。裨治文开始帮助他学习汉语,并提醒他,居住在这片洋行里不是十分虔诚的商人圈子中,应当在生活上时刻注意各种陷阱和诱惑。两个人生活在这样封闭狭小的环境里,共同担负着沉重的工作,他们建立起亲密的情谊是再自然不过的事情了。按照卫三畏的说法,两人相处得这样和睦,这和裨治文平易近人的性情不无关系:

如果我在这里工作的最初几年里是与一个脾气乖戾、难以捉摸的人为伴,那情况将会有多大的不同啊!我很可能就卷起铺盖走人了。真该为裨治文的榜样和影响感谢上帝!^③

渐渐地,卫三畏开始全面负责印刷所的日常事务,并且和裨治文一起承担了《中国丛报》的编辑工作。他自己还开始为《中国丛报》撰写一些小文章,最早的两篇是发表于1834年2月的《中国的度量衡》(*Chinese Weights and Measures*)和《广州进出口贸易》(*Imports and Exports of Canton*)。

卫三畏到达广州不久后就发生了一系列打乱了广州口岸现有中外关系体系的重大事件。其中最重大的就是英国政府终止了东印度公司在中国的贸易

① 卫三畏致父母,尤蒂卡,1833年4月2日,转引自卫斐烈《卫三畏生平及书信》(Frederick Wells Williams, *The Life and Letters of Samuel Wells Williams, LL. D.* [该书已有中文译本。——译注], New York: G. P. Putnam's Sons, 1889; repr., Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1972), 48~49页。

② 伟烈亚力:《来华新教传教士纪念集》,79页。

③ 卫斐烈:《卫三畏生平及书信》,62页。



垄断权,该公司的最后一艘轮船于1834年1月离港返回英国。《中国丛报》的编辑们热烈拥护这一变化,他们声称“有些法律通过剥夺多数人的天赋权利去保证少数人的特权,无论它们订立了多久,要求废止这些法律的原则的胜利应该受到每个自由人的欢迎和拥护”^①。与大多数在广州的外国人一样,裨治文和卫三畏也清楚这个变化会引起公行官员的重大调整,但他们确信最终的结果会对大家都有利:“毫无疑问,这些变化会给本地的某些商人带来一些尴尬,但可以肯定的是,这一变革将给这个国家乃至整个世界带来好处。”^②裨治文本人则将这一发展看作上帝不可抗拒的计划的一部分:“将在这里引进一个新的秩序,取代由来已久的偏见,粉碎那些反人类、反国家的恶行,从而为中国和文明的基督教国家人民之间的自由交流奠定基础。”^③

但这些传教士们没有预见到的是,新型贸易关系的直接受益者将是那些私营公司,如怡和洋行、颠地洋行(Dent & Company)等,这些公司从前是东印度公司授权下从印度向中国贩卖鸦片的主要经营商。现在这些公司不再受那些原本就松松垮垮的公司执照管理条例的限制后,他们更加肆无忌惮地大量进口鸦片,最终和中国官方发生了激烈冲突,并导致了1840年至1842年的鸦片战争。

1833年,当东印度公司特别委员会照会中国政府他们即将终止在中国的业务时,他们承诺英国王室会任命一名官员到中国来管理英方贸易。因此,中国人以为这位即将到来的商业官员会继续遵守广州贸易系统现有的规定。然而,英国政府早就打算改变中国对外贸的严格控制的格局,因此,在终止东印度公司的贸易垄断后不久,英国政府就任命了律劳卑(William John Napier)为英国驻华商务监督前往广州,与中国政府谈判建立一套全新的商业外交规定。裨治文向安德森报告了律劳卑到达外国商馆的消息,“新的英国官员已经到达广州,马礼逊博士和他们在一起”^④。

① 《时事日志》(Journal of Occurrences),载《中国丛报》,1834(4),574页。

② 《时事日志》,载《中国丛报》,1834(4),574页。

③ 《中国丛报》,1834(5),13页。

④ 裨治文致安德森,广州,1834年7月28日,美部会档案,卷256。

在律劳卑夫妇短暂逗留澳门期间,马礼逊就已经和他们建立了亲密的关系。他甚至还接受了律劳卑的邀请,准备出任英方与中国政府谈判时的翻译。然而,不幸的是,马礼逊的健康情况近几个月来一直在恶化,在这个时候离家似乎加重了他致命的病情。在从澳门去广州的途中,马礼逊在敞篷船里遭受了一夜的闷热和狂风暴雨。^①这样,他到广州后不久就因重病离世了。

在1834年8月1日的日记里,裨治文表达了对这一不幸的深切悲痛:“马礼逊博士在今天早上10点去世了。主啊,你带走了你所给予的!赞美你神圣的名字!”^②但这并不意味着裨治文对马礼逊的死深感意外,因为早在7月8日时,马礼逊就曾给他写信说:

我的身体和精神状况变得很糟糕,再也没有力气为《中国丛报》写稿子了,这让我很难过。在炎热的气候中生活了那么长时间后,我的身体变差了,这一点都不奇怪。上帝已经很仁慈地延长了我的生命和工作,很多与我同时工作的人早早就离开了人世。^③

然而,裨治文还是对马礼逊的离去悲痛不已,因为他在广州的传教士生涯的第一年曾深深受益于马礼逊的指导和陪伴。

尽管遭受了马礼逊去世的打击,但律劳卑仍决定坚持按英国外交大臣巴麦尊(Lord Palmerston)的训令行事,直接致函两广总督知会他赴任广州的消息。因此,他数次大胆地尝试直接将公函送到城门口,试图同两广总督卢坤直接联系,但屡遭失败。律劳卑的做法公然违抗了中国关于官方往来的规定,因此,裨治文等人都很关注这一事件的可能结果。尽管裨治文相信无论结果如何,都必将会推动中国与西方国家外交关系的发展,但他在给安德森的信中所流露出的

① 海恩波:《传教伟人马礼逊》,217页。

② 裨治文日记,1834年8月1日(Yale Divinity School Library Missionary Archives)。

③ 马礼逊致裨治文,1834年7月8日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,83页。



焦虑之情还是反映了他对这一事件的担忧,他唯恐律劳卑的顽固会导致清政府将外国人从广州驱逐出去。^①

裨治文的一些担心很快就变成了现实,因为两广总督卢坤对律劳卑的强硬要求颇感愤怒,于是将他驱逐出广州,并对英国船只实行禁航。^② 这些事件引起的紧张政治气氛直接影响到了裨治文和他的小家庭。他在日记中记录道:“今天四个孩子离开了我,这是律劳卑爵士来中国后和当局之间纠纷的结果,他直接致函给两广总督,企图与他直接联系。”^③

整个8月,由于律劳卑继续鲁莽、无礼地要求改变原有广州体制下的官方往来规定,紧张气氛持续升级。律劳卑甚至公开张贴了一份中文声明,谴责两广总督在处理最近的纠纷时的表现为“无知和固执”,并宣称英国政府希望“与中国在互惠的原则上进行贸易往来”,并且会将这一努力进行到底,直至两国在贸易上取得对等地位”。^④ 次日,裨治文在日记中不无担忧地写道:“昨天律劳卑发布的一份声明又引起了新的骚动,可能导致更严重的后果。”^⑤

事实正如裨治文所担心的那样,律劳卑很失策地张贴宣言后不久,中方终止了英国的所有特权,并施加压力将逗留的英国人驱逐出广州。9月9日,裨治文在日记中摘记了一段中方公告:“本地居民禁止为英夷提供食物,违令者死,若美国或其他国家商馆违令,则终止其贸易。”^⑥而且南海县黄县令下令逮捕梁发及其助手,他们被指控与律劳卑的那份公开声明有涉。梁发的三名印刷工也被拘捕关押,但清兵赶到梁发家时,发现他已经携妻潜逃。梁发后来逃到澳门,

① 裨治文致安德森,广州1834年7月28日,美部会档案,卷256。

② 卫三畏在其《中华帝国》一书中关于此事有详尽的描述。卫三畏:《中华帝国》(Middle Kingdom, New York: John Wiley, 1847; rev. ed., New York, 1883; repr., Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1965), 464~469页。

③ 裨治文日记,1834年7月29日。

④ 卫三畏:《中华帝国》,473页。

⑤ 裨治文日记,1834年3月31日。卫三畏在几年后记叙这一事件时,认为律劳卑发表声明的行为是“愚蠢和危险的”,这一行为不仅危及了英国商人的生命和财产安全,也影响了在广州的所有外国人,他们的安全与利益均因律劳卑个人导致的纠纷而受到影响,但律劳卑爵士在他的函札中对此提都没提。卫三畏:《中华帝国》,473页。

⑥ 裨治文日记,1834年9月9日。

最后在裨治文的帮助下乘船逃往新加坡,在那里,特雷西刚刚将美部会所购买的一家印刷所安置下来。^① 梁发后来是这样回顾这次可怕经历的:

感谢主的眷顾,我平安到达澳门。见到裨治文先生时,我悲痛得不能自己,痛哭流涕。裨治文先生见我如此悲伤,便安慰我,让我不要过于灰心,因为阿刚和马儒翰先生(马礼逊之子)已经派人去知府衙门,并打听到只要交付 800 美元的赎金,官府就会释放所有被押人员,并不再追查我们一家。

……他们最后同意交付 800 美元赎金就释放所有被押人员,但巡抚坚决要逮捕我。裨治文先生一得知具体情况,就用一艘小快船将我和儿子阿德送到伶仃岛帕里船长的船上。帕里船长听说了我们的遭遇后,就非常热情地把我们安置在他船上。^②

在中国政府采取一系列强硬的行动之后,律劳卑挑衅地命令军舰“安多梅契号”(Andromache)号和“伊莫金号”(Imogene)突入虎门水道并进驻黄埔的一个临时停泊点,途中与沿岸的中国哨所发炮互轰。大有如果中方不能给他满意答复,他将诉诸武力对抗之势。

但律劳卑没有活到将他的武力威胁付诸现实的那一天。他因致命的高烧于 1834 年 10 月 11 日在澳门病逝。在帮助梁发逃往新加坡后,裨治文当时仍留在澳门。后来他向安德森报告说:

律劳卑患病之时,我几乎每天都去探望他,有时在他的请求下一待就是好几个小时。他被病痛所折磨,而他的家人也心痛不已。然而这些苦不

^① 关于此事件的详细情况,参见海恩波《传教伟人马礼逊》,68~70 页。

^② 梁发关于此事的口述(1835 年 1 月 20 日)由裨治文和马儒翰翻译成英文后广为刊发,现收藏于美部会档案(卷 256)中。



会白受。上帝指定他们为善的使者,善必已在他们心中结果。^①

《广东纪录》刊发了律劳卑的讣告,内容如下:

所有的医学手段、家人的关怀、澳门的清新空气,一切都没能阻止爵士病情(是热病)的致命恶化。他所得到的唯一慰藉,就是在裨治文牧师的协助下虔诚地祷告。爵士在广州参加裨治文先生主持的公开崇拜时便表达了对他的敬重。裨治文先生为他做的挽祷,选的是《民数记》第23章第10节:“我愿如义人之死而死;我愿如义人之终而终。”^②

律劳卑死后,广州的危机渐渐平息,贸易也逐步恢复正常。但这一事件严重扰乱了传教士们的正常活动,对刚刚起步的传教站是一个沉重的打击。裨治文在10月底给安德森的信中写道:

自从上次给您写信之后,阴云笼罩了我们。马礼逊博士逝世,我的小学校被解散,我们一些负责印刷和分发书籍的人被捕,这一切都让我们焦虑万分,在某种程度上阻碍了我们工作的进展。^③

但是,为了不让国内的支持者们担心,裨治文肯定地说:“我们所遭受的挫折绝对不会削弱我们的热情、信念和给教会的祈祷”,而且,“不久,我们就能像以前一样将工作开展下去”。^④

① 裨治文致安德森,广州,1835年3月26日,美部会档案,卷256。

② 《广东纪录》(Canton Register),1834年10月21日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,85页。《广东纪录》是美国人伍德(Wood)先生创办于1827年的一份英文小报,经费由英商马地臣(James Matheson)资助。该报一直到鸦片战争停刊前,在广州外侨当中颇为流行。

③ 裨治文致安德森,广州,1834年10月31日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,85页。

④ 裨治文致安德森,广州,1834年10月31日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,85页。

然而,早先下令逮捕传教站印刷工人的那位南海县县令随即颁布了一道公告,禁止传播刻印外人经文等书籍,并警告说:“凡刻印传播此类书籍者,必照即查拿,严惩不贷。”^①至此,裨治文不得不承认,在经历前几个月的事件后,“现在我们只能尝试一些新的印刷书籍和传播福音的途径了”^②。

尽管如此,裨治文还是坚信,所有这些无论看上去是多么不幸的事情,都是在为基督教的最后胜利而铺设道路:“尽管所有的一切看起来都是对我们不利的,但谁能怀疑它们都是(上帝的)计划的表现,并最终会向着有利的一面发展呢?”^③裨治文从而将所有的事件都诠释为上帝千禧年计划的一个发展阶段,甚至认为广州县令封禁基督教书籍的布告“可能比梁发花几个月挨家挨户地传播福音的效果更好,这样没准越发引起公众对我们这些书籍的注意,从而使中国人认知上帝的真理”^④。

在此之前,传教士们主要依靠印刷和散发宗教书籍来传播福音,如《圣书日课初学专用》与梁发的《劝世良言》(*Good Words to Admonish the Age*)等,这类活动主要是由英美各个《圣经》协会资助的。^⑤比如,向来广州参加会考的儒生们散发这些材料就是一个向中国社会最有文化的人群传播福音的很有效的方法,因为这些考生们会把材料带回他们在内地的家乡。1834年4月,裨治文曾致信美国圣书册会,告诉他们郭士立和华南沿海以及梁发在广州城里和周边乡村所散发的基督教书籍在中国人当中颇受欢迎。^⑥但是,在经历律劳卑事件后,裨治文不得不报告说:“很可能在一到两年内,无论是梁发还是其他什么人都没法在这里传发宗教书籍。”^⑦

① 该公告于1834年8月30日张贴,经裨治文和马儒翰翻译后收录于一则传发给大家的通知内,日期为1835年1月20日。美部会档案,卷256。

② 裨治文、马礼逊传阅文件,美部会档案,卷256。

③ 裨治文致安德森,广州,1834年10月31日,美部会档案,卷256。

④ 裨治文致安德森,广州,1835年1月9日,美部会档案,卷256。

⑤ 这些协会主要是美国《圣经》协会(American Bible Society)、大英圣书公会(British and Foreign Bible Society)和美国圣书册会(American Tract Society)。

⑥ 裨治文致美国圣书册会,广州,1834年4月14日,美部会档案,卷256。

⑦ 裨治文致安德森,广州,1835年1月20日,美部会档案,卷256。



虽然马礼逊的逝世和梁发的流亡对广州这个小小的传教团体来说是莫大的损失,但剩下的传教士们没有浪费任何时间,立刻转而寻求其他有希望的领域。为了纪念马礼逊,裨治文和几位同仁向广州的外侨发布了一份请愿书,号召组建马礼逊教育会(Morrison Educational Society)。^①他们在一个月之内就筹措到4800美金,并成立了一个由裨治文、马儒翰、查顿(William Jardine)、奥立芬和颠地(Lancelot Dent)组成的临时委员会。

委员会任命裨治文为通讯秘书,并发表了一份通告阐述委员会的基本目标,呼吁“其他国家的开明之士”大力襄助,共创伟业。^②委员会呼吁为马礼逊先生召开一个追思会,纪念其生平事业及其“将《圣经》翻译成中文,为在世界四分之一的人口传播真理,从而为将基督教传遍世界而奠定了基础”的贡献。委员会宣称:

正如懂得汉语知识给外国人带来的强大优势一样,掌握英文将会给这个帝国的人民同样或更多的好处。为了让中国人获得这些好处,也为了继续马礼逊博士所开创的伟大事业,我们提议组建马礼逊教育会,以马礼逊博士毕生追求的目标为己任,使之成为一座比大理石或是黄铜还要不朽的丰碑。^③

现在正是中西方关系的紧张时期,在中国人当中培养英语人才这一目标对传教士和商人来说是很有吸引力的。失去马礼逊和梁发之后,再加上外国商行的中国帮佣被清退,外国人一下子失去了最得力可靠的翻译帮手。由于西方人掌握汉语的速度比较缓慢,因此更合理、更有效的选择无疑就是教中国人学会听说和阅读英文。除此之外,他们还认为,中国人想要受益于西方文明,最有效

^① 《中国丛报》,1836(12),373页。请愿书上的日期是1835年1月26日。

^② 裨治文作为马礼逊教育会临时委员会通讯秘书撰写了这份通告。广州,1835年2月25日,美部会档案,卷256。

^③ 广州,1835年2月25日,美部会档案,卷256。

的方法就是在掌握基本语言技能的基础上自行学习。因此,委员会宣布:“这个机构的目标,就是在中国兴建和资助一些学校,以教育本地青年,使他们在掌握本国语言的同时,能够读写英文;并能借助英文了解西方的各门知识。”^①为了有时间获得足够的捐赠和必要的资源,委员会决定将马礼逊教育会的正式成立时间推迟到1836年秋天。

1836年9月28日,马礼逊教育会终于在美国商馆裨治文的住处正式宣告成立。裨治文提交了委员会章程草案,以待最后通过,并报告现有的5977元资金暂由委员会司库查顿保管。同时,他还报告:教育会已经收到图书1500册,内容涉及科学、文学等。^②最后,会议选举由五人组成的理事会,总管教育会各项事务。裨治文被任命为总会长,负责“依据理事会的指示执行理事会的方针和决议,进行对外联系,挑选学生、教师、教材等”^③。

理事们建议从美国请一位“年轻、有事业心、熟悉教育领域,并有志于将此作为终生奋斗目标”的教师。^④同时,理事们还争取获得大英学校公会(British and Foreign School Society)的帮助和建议,希望他们能够代为从英国物色一名教师,来做美国教师的助手。理事们决心立即采取措施,“通过调查中国所有人口中男性与女性各自受教育的比例、儿童蒙学年龄、他们受教育的方式和年限、学费和书本的费用等情况,来核实中国的教育状况”^⑤。理事会很明白,要建立自己的学校还需假以时日,因此承诺“只要有合适的青年人或是机会,无论何时何地均当尽力而为”^⑥。

裨治文是促成马礼逊教育会的重要力量,他积极地承担总会长的各种责任。在1836年10月28日召开的教育会第一次会议上,他宣告:

① 广州,1835年2月25日,美部会档案,卷256。

② 《马礼逊教育会》,载《中国丛报》,1836(12),375页。

③ 《马礼逊教育会》,载《中国丛报》,1836(12),376页。

④ 《马礼逊教育会》,载《中国丛报》,1836(12),377~378页。

⑤ 《马礼逊教育会》,载《中国丛报》,1836(12),378页。

⑥ 《马礼逊教育会》,载《中国丛报》,1836(12),378页。



只要给我们这个机会,让我们采取有效的方法来教育整整一代人,而那些影响人心灵的法则将代代相传下去,那么可以想象,我们对这个民族的精神、社会和国民性格将产生多大的影响!这将比任何一个时代的军事/海军力量,或是最有利可图的商贸刺激,亦或是各种力量的联合作用还要大。^①

裨治文进一步补充说:“向中国人教授英语,能使他们获得必要的指导,以成为明智、勤勉、冷静、品德高尚的社会成员,使他们能更好地各尽其责,承担起对自己、家人、国家和上苍应尽的义务。”^②裨治文还故意改写了儒家典籍《大学》的一段措辞来作为结尾:“物有本末,事有始终,知所先后,则近道矣;吾等欲明明德于中国,先致其知,知至而后事成。”^③

尽管马礼逊教育会迟至1839年才开办自己的学校,但裨治文还是立刻着手开展关于中国教育状况的广泛调查,并将资料提供给那些正在开展中国青年教育活动的人。^④除了裨治文自己照管的那几个孩子的教学“实验”外,另一个最早尝试向中国年轻人提供西式教育的人是郭士立的夫人玛丽,她得到了英国的印度与东方女子教育促进会(Ladies' Association for the Promotion of Female Education in India and the East)的资助。

玛丽曾在马六甲开办过一间女子学校,为此,裨治文早在1834年就曾向美部会申请过资助。玛丽与郭士立结婚后移居澳门,很快在那里又开办了一间类似的学校,并于1835年9月招收第一批学生。尽管郭士立夫人最初办学的想法是只招女生,但后来得到了马礼逊教育会的赞助,所以学校又招收了一个男

① 《马礼逊教育会》,载《中国丛报》,1836(12),378~379页。

② 《马礼逊教育会》,载《中国丛报》,1836(12),379页。

③ 《马礼逊教育会》,载《中国丛报》,1836(12),379页。

④ 裨治文第一篇关于中国教育历史与现状的文章于1835年发表在当年5月的《中国丛报》(1页)上。

生班。^① 裨治文在开学前参观了位于郭士立住所内的学校。他在给卫三畏的信中描述了所见所闻,尽管他对郭士立夫妇奢侈的生活方式不以为然,但他对学校的安排还是颇为满意:

今天下午我和郭士立先生共进午餐。饭后,我们去看了郭士立夫人的教室。他们住在一所新房子里,地理位置甚是方便,在钱纳瑞先生(Mr. Channary)家北边不远的地方。郭士立夫人竟然雇有一位招待,是位女士,好像是从澳洲的植物湾请来的!这栋房子一共有三层楼,还有地下室,楼上两间大房间被用作教室,详细情况等我有了进一步了解再跟你说吧。

……有理由相信,她会对教育和引导这些无知的年轻人起到非常有益而有效的帮助。^②

马礼逊教育会的学校最后于1839年11月在澳门成立,由布朗(Samuel R. Brown)牧师任校长。布朗1832年毕业于耶鲁学院,在被派遣到中国就任新职前,他曾在纽约的一家聋哑学校任教授。^③ 学校在澳门开办几年后,搬迁到香港后来被称作马礼逊山的新校址,这片地是由殖民地首任港督璞鼎查(Henry Pottinger)批给学校的。学校的新大楼由在鸦片贸易中暴发的英商颠地先生出

① 容闳:《西学东渐记》(Yung Wing, *My Life in China and America*, New York: Henry Holt and Company, 1909), 7页。郭士立夫人的第一批男生班中最知名的学生是容闳。容闳在郭士立夫人的学校学习过一段时间后,又先后到澳门和香港的马礼逊学校学习,后来他被选为赴美第一批中国留学生。容闳于1854年毕业于耶鲁大学后返回中国,于1871年代表中国教育使团选派了120名中国孩童赴美留学。由于深受西方教师言传身教的影响,容闳是那一代中国青年知识分子的缩影,他们由于饱受西方文化熏陶而不能见容于清代社会生活。在试图为中国政府引进各种维新主张而收效甚微后,容闳与美国康州的一名女子(Mary Louisa Kellogg)结婚并终身定居美国。汪一驹:《中国知识分子与西方:1872—1949》(Y. C. Wang, *Chinese Intellectuals and the West, 1872—1949*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1966)。

② 裨治文致卫三畏,澳门,1835年8月14日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

③ 季理斐:《新教在华传教百年史:1807—1907》(D. MacGillivray, ed., *A Century of Protestant Missions in China, 1807—1907*, Shanghai: The American Presbyterian Mission Press, 1907), 651页。



资建造。新学校于1843年11月正式开张。^①同月,英国著名传教士理雅各将原属伦敦会的英华书院从马六甲搬至香港。^②

律劳卑事件之后的几年,裨治文和他的同事所组建的另一个机构是医务传道会(Medical Missionary Society)。这并不是西方人头一回为中国人提供医疗服务,马礼逊从1820年起就在澳门为中国人发放过药品。除此之外,东印度公司的郭雷枢(T. R. Colledge)博士也曾于1827年在澳门开办过一间诊所,并在1828年开办了一家小型眼科诊所。在他的启发下,广州的医生也在一年后开办了一间公开诊所,向广州市民发放药品。裨治文在刊发于《中国丛报》的一篇文章中描述过诊所里常见到的情形:

每天一大早,你就能看见病的、盲的、瘸的各种人,男女老少都有,挤在诊所的门前。我们见过奶娘手里抱着无助的孩子,依中国的习俗,更常见的是由年轻佣人背着孩子。我们也曾见到眼盲的老人颤巍巍地“拄着杖”,由小孙子领到诊所来;还有一些家庭条件好些的便乘着轿子来。^③

① 不幸的是,马礼逊学校的捐款在鸦片战争之后急遽减少。裨治文解释其原因为“现在在华各差会传教站均需加强自办教育的投资,马礼逊教育会所推行的是宽泛的基督教慈善事业准则,要么过于宏大,要么会被忽略,不如具体的方案更容易赢得人们的支持。加上原先集居在广州和澳门的外侨现在已经分散到五处开放口岸,他们自然不再情愿给一个他们无法监督的协会捐资,而宁可转而支持他们身边的教会机构。再一个原因就是近几年在华商贸的萧条。总之,诸多现实原因导致我们现在报表中的捐赠者大幅减少”。(《中国丛报》,1849[1],35页)欧内斯特·埃梯尔(Ernest Eitel)对当时学校的困境作了另外一番解释,他认为学校致力于培养“在中国政府高层谋求体面职位”的少数学生,完全没有实现创建者的崇高期望。埃梯尔说,事实上,早期的几名学生“因为涉讼而名声很不光彩”。自那以后,“大家就得出这样的推论,认为中国年轻人所接受的英语教育,即便是有宗教背景,其结果是不但没有改善道德品质,反而是诱发了其中国特性中恶的因素”。那些早期的捐助者因此开始对这项事业失去了热情,不再为马礼逊教育会捐款。(季理斐:《新教在华传教百年史:1807—1907》,652页)不管怎么样,马礼逊教育会在1848年底还竭力呼吁各方援助,试图为其生存作最后的努力。他们请求英国在香港的政府恢复璞鼎查任港督时为学校提供的每年1200元的补贴,另外就是鼓励各传教差会将学校教师列为差会代表并提供补贴,就像以前补贴“医务传道会”的医务传教士的做法一样。但不幸的是,这些呼吁没有得到任何积极的回应。1850年1月,裨治文被迫宣布:“由于时局的变化,马礼逊学校无法继续办下去。”

② 《中国丛报》,1849(1),35页。

③ 《中国丛报》,1833(10),276页。

裨治文称赞这些成功的事例是基督教慈善事业的出色体现,为向中国人传播基督教提供了很好的机会。他宣称他们的成功“既保证又鼓励了这些善行在中国继续发扬光大,与此同时也鼓励了其他人效仿他们的做法”^①。因此,裨治文开始主张美部会派遣一名受过良好训练的医生来华,这样可以在广州开办一所小小的教会医院。

在美部会决定将特雷西调到新加坡后,裨治文便请求派遣一位医学专业人士来广州接替特雷西的工作。裨治文提起了数月前他写的一封信:

我完全同意将特雷西兄弟转调新加坡。我希望他在这里的职位能立即由一位有能力的医生来接替。从10月的《中国丛报》上您会看到我们这里多么需要医务人员。我在以前的信中已经谈到过这个问题,现在大家都希望能派一名医生来。最好是个一流的眼科医生,并且会治疗所有的皮肤病。当他治好病人,让盲人重见光明时,他会发现有无数的机会向人们散发宗教书籍。^②

1834年10月26日,裨治文的愿望终于得以实现,伯驾(Peter Parker)博士与奥立芬同乘“马礼逊号”抵达广州。伯驾是耶鲁学院医学系和神学系的双学位毕业生,他于1834年5月16日被按立为传教士。虽然美部会主要是应裨治文的强烈要求派他来中国的,但美部会允许他自行决定到任何条件适宜的地方开展工作,甚至可以尝试去天津或宁波——这两个城市当时还不对外国人开放,但郭士立认为在那里还是有传教的可能。^③

① 《中国丛报》,1833(10),277页。

② 裨治文致安德森,广州,1833年12月26日,美部会档案,卷256。

③ 审查委员会给伯驾的指示,见乔治·史蒂文斯《伯驾的生平、书信与日记》(The Life, Letters, and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D., Rev. George B. Stevens, Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1972), 82~83页。该书首次出版于1896年(Congregational Sunday School and Publishing Society, Boston and Chicago)。



不巧的是,伯驾抵达广州时,正是律劳卑事件后风声最紧的时候。因此,自然而然地,他认为暂时到特雷西新近在新加坡建立的传教站去行医、传教和学习中文是更好的选择。伯驾决定去新加坡也是受了郭士立的影响,郭士立认为广州当时非常不适宜开展传教活动。^① 郭士立还建议伯驾,如果他想哪天沿海北上航行的话,那么他必须学习福建方言。由于新加坡的大部分华侨是福建移民,因此去那里学习福建方言自然是再好不过的了。^②

伯驾去新加坡的决定自然让裨治文感到非常不快,于是他继续请求美部会派一名医生到广州来。他在12月的一封信中写道:

伯驾兄弟已经给你们说明了他去新加坡的充足的理由,但我们这里仍然需要一名医生。其他地方更急切地需要布道者,但我们这里需要的是医生,恐怕派一名非神职的医生来我们这里是最合适的。为我们祈祷吧。^③

具有讽刺意味的是,伯驾到新加坡后不久就发现那里学习汉语的机会比在广州更少,而且他的时间很快就被医疗工作占满了。^④ 此外,他患上了严重的疾病,身体越来越差,他认为是炎热的气候造成的。^⑤ 因此,他便搭乘从加尔各答到黄埔的“威廉堡号”于1835年9月4日返回广州。

伯驾回到广州不到两个月,奥立芬就从富有的行商浩官(伍崇曜)手里以极低的价钱在洋行租下了一处房子,伯驾从1835年11月4日开始在广州为中国人行医。^⑥ 很快,新成立的医院就人满为患了。伯驾在给美部会的信中描绘了

① 伯驾致安德森,广州,1835年12月4日,美部会档案,卷256。

② 伯驾致林林,澳门,1834年12月10日,转引自乔治·史蒂文斯《伯驾的生平、书信与日记》,108页。

③ 裨治文致安德森,广州,1834年12月20日,美部会档案,卷256。

④ 参见爱德华·吉利克对伯驾日记的评述。爱德华·吉利克:《伯驾与中国的开放》(Edward V. Gulik,), *Peter Parker and the Opening of China*, Cambridge: Harvard University Press, 1973), 38页。

⑤ 乔治·史蒂文斯:《伯驾的生平、书信与日记》,116页。

⑥ 恒慕义:《清代名人传略》(Arthur W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington: United States Government Printing Office, 1943), 867页。

医院的情形,该信后来发表于《教士先驱报》:

我现在有 300 个病人,绝大多数是眼疾患者。从患病的时间和治疗情况来看,估计他们当中有很大一部分人正在痊愈。来就诊的病人都对我满怀信心,大量的病人因为我忙不过来而只能延迟治疗。我们今天已经贴了一个告示,声明 15 天后才能接收新的病人。那些治好了的病人都对我们感激不尽。^①

很快,伯驾就因其善举和功绩而闻名于广州中外人士。裨治文虽然担心伯驾没有足够的时间来提高他的汉语水平,但伯驾的工作给传教活动带来的积极影响还是令他兴奋不已。因此,他建议美部会补充更多的医疗人员,因为他们不仅能为广州市民提供宝贵的服务,而且能以此提高传教士的声望,同时,诊所也为传播福音提供了很多机会:

诊所不仅提供了治疗人们身体的机会,从而体现了“远方蛮夷”的技能和善意,同时,也为人们心灵的治疗提供了大好的良机。我们认为应该采取措施将这间诊所永远办下去。^②

随着广州中外居民给诊所的捐款源源而来,就需要有一个管理机构来处理这些捐款,这就意味着“医护和管理人员均不够用”^③。因此,为了替伯驾医院的发展建立一个持久的基础,并在其他地方推广这一事业,裨治文、伯驾和郭雷枢于 1836 年 10 月 5 日联名发表了一份倡议书,呼吁成立一个医务传道会。^④倡议书援引千禧年主义对真理力量乃至医学真理的颂扬,称其为能启迪基督教

① 《教士先驱报》,1836(6),203 页。

② 裨治文致安德森,广州,1836 年 5 月 2 日,《教士先驱报》,1836(6),203 页。

③ 裨治文致安德森,广州,1836 年 5 月 2 日,203 页。

④ 该倡议书后来刊发在 1836 年 12 月的《中国丛报》(372 页)上。



更深刻真理的革命力量。

在这场对世界知识和道德进行革命的广泛斗争中,我们不能忽视任何武器的价值。作为一种刺激中国人麻木神经的方法,难道我们不该重视医学真理的价值,难道我们不该引进这一方法让其很好地为宗教真理服务?如果关于某一领域的探求能够将我们导向真理,那这不正是成就所在吗?①

这个关于组建一个有效的管理组织以确保西式诊所能在中国延续和推广的倡议终于结出了硕果,医务传道会成立大会于1838年2月在广州召开。第一次会议在广州外商总商会举行,与会者讨论并通过了一套章程,并组建了管理委员会。会议选举郭雷枢为会长,伯驾、查顿、英格利斯(Robert Inglis)、亚利山大·安德森(Alexander Anderson)、李太郭和裨治文被任命为副会长。依据章程,医务传道会旨在“在国人当中开展医疗服务活动,将我们所享有的科学、医学研究和启发性的讨论所带来的成果也传递给他们”②。

1838年4月24日,医务传道会举行了第二次会议。由于广州的诊所需要几个月的时间进行修葺和扩建,会议要求伯驾到澳门开办一家诊所。就在医务传道会组建之际,郭雷枢由于私人事务要离开中国,他在澳门的诊所暂时无人照看。1837年5月,裨治文做主买下了郭雷枢在澳门的诊所,同年8月,他亲自到澳门接管了那些房产。③ 广州传教站的传教士在1837年9月12日联名写的一封信中告诉美部会,尚在计划中的医务传道会已经在澳门购买了一所能容纳150多名病人的房子。④ 这就是伯驾后来于1838年7月5日重新开张的诊所。三个月里,伯驾在这间诊所收治了700多名病人,大部分是眼疾患者。

不幸的是,伯驾返回广州后,澳门的诊所由于没有合格的医生来接管,只好

① 《中国丛报》,1836(12),372页。

② 《教士先驱报》,1839(3),113页。

③ 裨治文日记,1837年8月28日。

④ 广州传教站致安德森,1837年9月12日,美部会档案。

于10月关闭。不管怎么样,在医务传道会的支持下,伯驾在广州的医院兴旺了好几年,为传教士们提供了与成千上万前来就诊的病人自由交流的宝贵机会。随后,在中国被迫向西方进一步开放后,医务传道会还将进一步在其他城市和地区兴建医院与诊所。

如上所述,裨治文在马礼逊教育会和医务传道会的形成过程中均起到了关键的作用。他的千禧年理念和宗教人道主义精神为这两个具有开拓意义的协会提供了方向性的指导与目标,他坚定的领导以及毫不动摇的决心也为这些活动确保了充足的人力和物力支持。

实用知识传播

新的千年,知识的光芒将更加明亮可见,神示的真理将更加清晰可辨,二者价值卓越,意义非凡,密切相关,必将被全人类所了解,并全心接受。^①

律劳卑 1834 年夏天到广州的访问造成了破坏性的后果,传教士们被迫开始考虑向中国人传播福音的新策略。由于当时中国官员对所有公开出版物普遍提高了警惕,严防被他们视为异端或具有煽动性的内容在社会上传播,裨治文等人无法继续利用梁发在广州的印刷所来印制中文宗教手册,也无法继续公开地将这些材料散发给广州市民。南海县县令黄大人下令彻查并销毁一切“夷邦邪恶淫秽之书籍”,并警告,从此以后,任何中国刻工有协助传教士者,“一经发现,必照即查拿,严惩不贷”^②。

① 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,57 页。

② 该公告于 1834 年 8 月 30 日张贴,经裨治文和马儒翰翻译后收录于一则传发给大家的通知内,日期为 1835 年 1 月 20 日。

在裨治文看来,律劳卑事件暴露出来的问题,是西方人与中国人缺乏对彼此知识文化的了解和理解,所以妨碍了双方关系的进一步改善。当然,中国人对此负有更主要的责任,他们对欧洲及美国的强大与成就一无所知,这是他们不愿意“平等互惠”地接受西方人的主要原因。实际上,早就有人指出,中国人从来不愿意将自己对世界的认知扩展到传统疆域之外,这是导致他们落后与衰败的根本原因。早在1833年5月《中国丛报》第二卷的发刊词中,裨治文就这样写道:

这个国家在沉睡之中,就在地还沉浸在伟大和辉煌的美梦之时,她已在强大与迅猛的冲击下步向落后;如果不赶紧唤醒她,我们如何阻止她的衰落?在这个世界的很多地方,人类生存的环境已经改善,其速度之快为人类前所未见,这是我们这个时代的光荣。无数的事例可以说明,欧洲与北美甚至非洲、南亚和西亚的一些小国家,正处于这样的飞速发展之中。进步的方式是多种多样的,但是知识的增长无疑是其中最重要的。而在中国这个古老的帝国,情况却恰好相反,由于其知识上的退步,她在以不小的幅度走向衰落。中国人拥有大量的学校和有高级头衔的文人,这为求知提供了驱动因素。可是,尽管很多人在学习,但他们的知识却没有增长。^①

裨治文认为,语言是向中国人传播西方知识,或将中国的知识传播到西方的最大阻碍。确实,在19世纪30年代中叶,只有屈指可数的几个西方人和为数更少的中国人能够将两种语言的信息有效地相互转译。因此,裨治文不但全心身地投入到语言学习中,而且开始积极向他人宣传学习中文的重要性。他在《中国丛报》的一篇重要文章《中国的语言》中写道:“迄今为止,外国人完全忽视了中文的重要性,即使是那些谋求商业利益的人也不肯学习中文,他们普遍认为中文难以掌握,或者以为他们没有必要进行这方面的思考和学习。”^②裨治

① 裨治文:《发刊词》,载《中国丛报》,1833(5),4页。

② 裨治文:《中国的语言》,载《中国丛报》(*The Chinese Language*),1834(5),3页。



文坚持认为：“显而易见的是，如此众多的人口在使用这种语言，他们在世界上占有如此巨大的比例，这本身就足以吸引那些富有进取心的人们，促使他们学习这门语言。”

在同一篇文章中，裨治文追溯了中文的发展史，并对中国语言的特色进行了描述。比如，他提到中国人认为汉字起源于传说中的造字英雄仓颉，以及汉字如何从早期的象形文字发展成后来比较抽象的固定模式。裨治文甚至还介绍了六书，即中国语言学家对中文的各种语义和语音表达方式所作的分类。此外，文章还用了一页的篇幅，用图示的方式比较了篆书、草书等汉字常用的六种字体，并简要说明了每种字体的历史和用途。尽管裨治文对汉字书写系统的复杂性颇有微词，但是他还是对其造型上的奇妙、精巧与特有的美感表达了极大的钦佩。不过他同时保证，“为了使读者对中文有一个全面的了解，因此，无论中国文字多么新颖和动人，我们都不会被它的独有特色所迷惑，我们不会忽略它的缺陷；同时，我们也不会掩盖它固有的优点，从而哪怕是最低程度地降低我们对其评价的客观与公允”^①。

裨治文在文章中说，中国人对自己的语言极为尊重，因为他们相信“只有在他们的语言中才存在统领与调和世界的礼仪和原理，上古时代的圣人们已经把革新的理论通过文字传给他们，他们必须将这些宝贵的遗产代代相传。拒绝学习和对文字不敬的人，是不学无术、没有教养、粗鲁与野蛮的！”^②尽管裨治文嘲讽中国人，认为这种观点表现了他们的“民族虚荣心”，不过他也承认，正是由于中国人存在这样的看法，西方人更应该对中文学习表现出浓厚的兴趣。任何传教士如果希望掌握这门语言，就必须“用这种语言来表达他们的想法，即使不够流畅、清晰，也会得到中国人耐心、专注的倾听”^③。因此，“新奇有趣的想法、纯洁端正的情感，最重要的是，神所揭示的崇高真理……如果我们能够用本土化的方式来加以表现，也许它们就会更加富于吸引力，就能够更加有效地唤醒沉

① 裨治文：《中国的语言》，载《中国丛报》，1834(5)，3页。

② 裨治文：《中国的语言》，载《中国丛报》，1834(5)，4页。

③ 裨治文：《中国的语言》，载《中国丛报》，1834(5)，7页。

睡的灵魂、激荡人们的热情、纠正他们的判断,最终在这个帝国掀起精神与道德上的革命”^①。

所以,只要西方人能够掌握中文,那么通过印刷品传播的源源不断的知识,就会成为改变中国人的国民性格的最强大的工具。用裨治文的话来说,“知识的传播,能有效地影响这个国家的道德和宗教、清本正源、制止暴乱、减少私刑,这样不仅能够挽救这个帝国衰落的命运,而且会让它跻身于世界强国之林”^②。因此,裨治文的结论是:“目前有太多的理由要求我们必须学习中文,不容忽视,有识之士也应对此予以足够的重视”,因为“上帝的知识要传遍全球,世界要归于和平,所以我们必须将中国人带入世界大家庭,我们应该帮助他们、关怀他们、与他们共同前行”^③。

在裨治文看来,自发明印刷术以来,科学、艺术、技术、政治等方面的理论在欧洲广为传播,这是欧洲国家得以“飞速进步”的根本原因。因此,他相信,即便是这些世俗的知识,也是对中国人有益的,因为这些知识的传播会从根本上改变中国人的思想和看法。自新教传教士进入中国以来,这种看法绝非前所未有的。米怜曾产生过同样的想法,他于1815年至1821年在澳门创办的中文期刊《察世俗每月统记传》(*World Examiner and Monthly Recorder*)上曾撰写过一些文章,向中国人传播科学、地理、历史等方面的知识。虽然这本期刊以宗教内容为主,不过米怜也经常在上面发表一些诸如《天文地理论》和《英国土产所缺》之类的文章,向读者介绍欧洲国家的概况与它们所取得的成就。^④

郭士立定居广州后,于1833年夏创办了一份类似米怜的《察世俗每月统记传》那样的中文刊物——《东西洋考每月统记传》(*East-West Examiner and Monthly Recorder*)。郭士立旨在通过这本杂志向中国读者介绍西方国家的强大

① 裨治文:《中国的语言》,载《中国丛报》,1834(5),7页。

② 裨治文:《中国的语言》,载《中国丛报》,1834(5),10页。

③ 裨治文:《中国的语言》,载《中国丛报》,1834(5),12~13页。

④ 伟烈亚力在其《来华新教传教士纪念集》中称米怜的《察世俗每月统记传》在传教士团体中广为流行。(20页)



与成就,希望以此来扭转他们对自身文化的优越感的错觉。^①他在发表于《中国丛报》上的一篇文章里阐明了自己的目的:

当飞速发展的文明在世界其他地方战胜蒙昧与谬误时,唯有中国几个世纪以来依然停滞不前。尽管我们与中国人进行了长期的接触,但他们仍然妄自尊大,以自己为天下翘首,视外邦为“夷狄”。这本月刊旨在消解中国人一贯的高傲和排外态度,帮助他们了解我们的艺术、科学与理念。本刊无关政治,亦断无任何冒犯他们的过激言论。我们将绝妙地证明我们并非“夷狄”,编者会通过列举大量事实来让中国人明白,他们需要(向西方)学习的东西很多。^②

为了引起读者对他这本新杂志的兴趣,郭士立故意在杂志封面引用一句儒家或其他权威典籍中的醒目的语录,通常都是一些强调博学的重要性或是鼓励读者增长见闻的话。例如,其中一期的封面上是“儒者博学而不穷,笃行而不倦”^③,另一期封面用的则是“四海一家,万姓为子”^④。为了激起读者的好奇心,引导他们进一步探究正文中的俄罗斯地图或者西方学者想象的北极星图等内容,他还将目录直接印在封面上。^⑤

尽管《东西洋考每月统记传》最初的定位是非宗教的话题,但其中还是有一部分关于基督教概念的文章和评论,尤其是那些旨在拓宽中国人的世界观的内容。例如,在第一期的序中,编者试图说明全人类出于同一祖先,有如“身之有

① 苏珊娜·巴尼特、费正清:《美国教士在华言行论丛》(*Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, edited by Suzanne Wilson Barnett and John K. Fairbank, Cambridge: Harvard University Press, 1985), 95~96页。

② 郭士立,《中国丛报》,1833年第2卷,187页。

③ 《东西洋考每月统记传》,1833(11)。本书涉及传教士的中文著述中所引用的中文典故、语录等,为体现传教士中文书刊的原貌,无论其与典籍是否有出入,均“还原”为原期刊或书籍引文,不做订正,下同。——译注

④ 《东西洋考每月统记传》,1834(3)。

⑤ 《东西洋考每月统记传》,1833(11)~1833(12)。

四肢百体,血脉相通而痾痒相关”^①。这些说法与中国古代圣人所教诲的“四海之内皆兄弟”是一致的。郭士立还试图套用儒家思想和术语来表述他的观念,强调普天之下都由上帝统辖,“犹太阳发光宇宙一然,万人万物”,虽然他“听则无声,视于无行”。^②

郭士立借用孔子的语录“多闻阙疑,慎言其余”^③来规劝读者须扩大眼界,接受外国的知识和文化,并强调儒家一再重申学习他人的重要性,指出孔子曾说:“三人行,必有我师。择其善者而行之,其不善者而改之。”^④郭士立含蓄地指出,中国人在与外国人交往时,应该显示出更多耐心和尊重。为了进一步说明他的观点,他引用了孔子对樊迟关于仁的解释:“居处恭,执事敬,与人忠。虽之夷狄,不可弃也。”^⑤

在1833年至1834年的短暂刊行期间,《东西洋考每月统记传》这本杂志确实向中国读者介绍了大量关于西方历史和成就的知识。其中有一个名为“东西史记和合”的专栏,其中主要为麦都思(W. H. Medhurst)被伦敦会派遣到巴达维亚(今雅加达)和马六甲期间用中文所撰写的文章。^⑥这一系列文章将中国历史与西方历史相对照,显示了西方文明历史悠久而灿烂的传统。麦都思在《教士先驱报》上解释过他当时撰写该系列文章的初衷:

我之所以动笔写下这些文章,主要是针对中国人妄自尊大的习惯。中国人惯于吹嘘他们上古以来的历史,对欧洲相对较短的文化传统嗤之以鼻,并暗自嘲讽我们没有任何有关公元前的历史记载。因此,我努力按照年代排列,介绍了各个主要时期的重大成果和事件,以此来向他们证明,我

① 《东西洋考每月统记传》,1833(6)。

② 《东西洋考每月统记传》,1833(6)。

③ 《东西洋考每月统记传》,1833(6)。

④ 《东西洋考每月统记传》,参见《论语》7:22。

⑤ 《东西洋考每月统记传》,参见《论语》13:19。

⑥ 麦都思作为伦敦会的传教士于1817年6月被派遣到巴达维亚,后来他曾到东南亚各华人移民区传教,后于1835年定居广州。参见伟烈亚力《来华新教传教士纪念集》。



们拥有一整套完整的编年史,比他们的更为可信,更为古老……^①

麦都思的这一努力与16世纪末17世纪初在华耶稣会士的“索隐派”(figurists)的做法相似,他们当时也是将中国的历史编年与《圣经》编年进行比较,试图以此证明《圣经》历史与世界历史是基本一致的。^②例如,在《史记洪水后记》一文中,麦都思将《旧约》中挪亚的故事与中国古代圣君治水的传说加以类比。^③这样就将儒家典籍中关于尧、舜、禹的传说与《创世记》的故事联系起来,试图证明中华文明的缔造者实际上就是挪亚之苗裔,他们在洪水之后“生齿日繁,驻亚细亚之四方”^④。

《东西洋考每月统记传》上面还有很多自然科学方面的文章,解释了日食、月食和月亮的变化周期等科学现象。^⑤郭士立在该刊上还选登过一些有关现代西方技术方面的文章,介绍诸如蒸汽机的发动原理等知识。^⑥该刊还有一个短小精悍的“新闻”专栏,通报中国海内外值得关注的发展与时事消息。此外,该刊还经常刊登广州市场上丝、茶、食品等商品的现时交易价格。简而言之,《东西洋考每月统记传》为中文读者提供了大量有价值的信息,同时也极大地增进了他们对西方文化与文明的了解。遗憾的是,在律劳卑事件发生之后,由于中国官方对外国人的非法出版物加强了警惕,该杂志被迫停刊。

不过,《中国丛报》还在继续发扬《东西洋考每月统记传》的知识传播策略。而且,1834年11月29日,一些有志于此的传教士和商人在广州聚会,协商组建在华实用知识传播会(Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China)。^⑦

① 麦都思来信,1828年7月,载《教士先驱报》,1829(1),193页。

② 卓新平:《索隐派与中西文化认同》(*The Figurists and the Acknowledgement of Similarities in Chinese and Western Cultures*),中国基督教史国际研讨会论文,香港,1996年10月。

③ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

④ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

⑤ 《东西洋考每月统记传》,1833(8),1835(5)。

⑥ 《东西洋考每月统记传》,1833(8)。

⑦ 在英国,已经有一个实用知识传播会,该会通过降低印刷成本来加大发放有关实用知识材料力度的做法,深为在广州的外侨团体所认同。《中国丛报》,1833(10),329页。

会议选举马地臣 (James Matheson)、奥立芬、华地玛 (Wm. S. Wetmore)、因义士 (James Innes) 和福克斯 (Thomas Fox) 为执行委员会委员, 由裨治文和郭士立任中文秘书, 马儒翰任英文秘书。^① 该委员会在《中国丛报》上发表了一则声明, 明确他们的目标为:

在我们所处的时代, 很多国家已经竞相开始发展; 这些国家在快速前进, 科学的光芒和真理的力量照亮并加速了他们的发展进程。这些国家的进步归功于实用知识的传播。但是, 这个“中央之国”却丝毫没有感受到这些进步的影响, 中国依然在冥顽不化地抵制“夷狄”思想的侵入。导致这一现象的主要原因在于中国人的麻木、妄自尊大和无知使他们没有与其他国家一道加入思想文化的进步大潮。但是, 尽管如此, 我们对此绝不能漠不关心、视而不见, 我们需要传授他们以进步的手段, 唤醒他们沉睡的能量, 激发他们追求知识的动力。^②

在裨治文等人看来, 传播实用知识远比采取任何军事行动都要积极有效, 他们可以不必使用任何杀伤性武器, 仅靠“知识炮弹”就能够彻底粉碎那些阻止中国“加入世界文明国家大联盟”的障碍。^③ 因此, 实用知识传播会的主要职责是, “尽其所能, 采取一切可行的办法, 以廉价的方式刊刻和印发通俗易懂的中文书刊, 推介适用于中国之现状的实用知识”^④。这样, 他们希望就此将他们与中国人之间的冲突转移到文化和思想领域, 并期望随之而来的是“胜方与败方皆大欢喜”的斗争结局。^⑤

遗憾的是, 尽管实用知识传播会的口号得到了广泛的响应, 但是, 当时的西

① 参见在华实用知识传播会成立会议记录, 《中国丛报》, 1834(12), 380页。该报告同时刊载于1835年7月的《教士先驱报》(268页)上。

② 《中国丛报》, 1833(10), 379页。

③ 《中国丛报》, 1833(10), 380页。

④ 《中国丛报》, 1833(10), 383页。

⑤ 《中国丛报》, 1833(10), 380页。



方人中没有一个人真正熟练掌握了中文,因此无法将他们理想中的中文出版物付诸实现。正如裨治文在给安德森的信中汇报该协会的成立一事时所写的那样:

我们在广州成立了一个实用知识传播会,目标崇高,应予以支持。目前迫切需要的是人力资源——那些熟练掌握了中文的人。^①

除了马儒翰以外,委员中就数裨治文与郭士立的中文好些,所以大部分的材料由他们负责编译。不过,裨治文很清楚自己的中文还不是很熟练,而他又还有大量其他事务性工作,没法投入更多的时间来学习。况且,在当时的条件下,很难雇到中国助手。因此,协会虽然有着非常远大的目标,但是暂时还无法付诸行动。

裨治文当时还肩负着其他很多重担,其中《中国丛报》的工作量最大。他在1834年12月给安德森的信中抱怨道:“要做的事情实在是太多了,我恨不得有三头六臂。上期和这期的《中国丛报》几乎都是我编写的,有些内容难度很大。”^②那段时间,他所撰写的文章有:介绍清朝统治者的祭典仪式的文章,如《中国的国家宗教》(*The State Religion of China*);讲述西方外交使团朝觐中国皇帝的历史的,如《与中国谈判》(*Negotiations with China*);还有概述中国印刷史和中文活字印刷困境的《中国印刷史以及中文学习》(*Presses in China, and Study of Chinese*);以及《世界的和平》(*Universal Peace*),这篇长文论述了中国和日本的封建专制制度为这两国与外国建立和平外交关系所制造的障碍。^③

自1835年初,修订马礼逊的中文版《圣经》成为在华新教传教士的另一项重要任务。当时传教士们所使用的中文版《圣经》实际上还是13年前马礼逊和米怜所翻译的版本,但随着传教士们中文水平的提高,他们越来越觉得有必要

① 裨治文致安德森,广州,1834年12月20日,美部会档案,卷256。

② 裨治文致安德森,广州,1834年12月20日,美部会档案,卷256。

③ 《中国丛报》,Vol. III,49; Vol. III,17; Vol. II,1 & Vol. III,43; Vol. III,516。

对此进行修订。早在1834年4月，裨治文就曾告诉安德森，在没有完成新版的修订之前，他们决定不再刊印旧版《圣经》。不过，修订工作难度极大，裨治文不得不承认，在华的新教传教士们实在“难以胜任”。^①

马礼逊本人其实早就意识到修订其译本的重要性，因此，他在马儒翰、郭士立和裨治文的协助下，自1834年初开始对旧版进行修订。但当时马礼逊的健康状况不佳，因此只做了少量修订。1834年8月马礼逊去世之后，修订工作就完全落在了其他人肩上。裨治文在1835年1月的信中与安德森谈到这项工作时写道：

《圣经》的修订，或者说是重译，在过去六个月里成了我们主要的工作。我已经很久没有给《圣经》协会写信了，希望很快能为他们带去这方面的好消息。^②

在美国《圣经》协会和大英圣书公会的资助下，特雷西在新加坡大量刻印了马礼逊所译的中文版《圣经》。这两个组织一直在资助中文版《圣经》的出版，并急切希望在华的传教士能够将中文版《圣经》的修订工作继续下去。

然而，到1835年3月，修订工作一度陷入停顿，裨治文开始对大家能否完成任务失去信心。他向美部会汇报了关于麦都思的消息，麦都思目前在巴达维亚传教站，如果过来的话，对《圣经》修订工作或许有帮助。裨治文在信中写道：

《圣经》的修订工作进展缓慢，我们比以往任何时候都更加需要更多的时间和更多有才干的人来共同参与这一工作。麦都思先生近日写信给我，说已得到伦敦会的允许，即将来华，其目的之一就是参与《圣经》的修订工

^① 裨治文致安德森，广州，1834年4月28日，美部会档案，卷256。

^② 裨治文致安德森，广州，1835年1月9日，美部会档案，卷256。美国《圣经》协会为刊印中文版《圣经》的主要赞助者之一。



作。全面的修订工作迫在眉睫、至关重要,我们需要一切可能的支持与投入。^①

麦都思于1817年受伦敦会派遣,到马六甲协助米怜在英华书院所属的印刷所的工作,此后在东南亚的华人聚集区传教。这么多年来,他一直居住在槟榔屿、巴达维亚、新加坡等地的华人社区,并一直在学习中文,因此,对于广州这个勉力维持的《圣经》修订小团体而言,他完全有资格为他们提供些帮助。^② 麦都思于1835年6月自巴达维亚抵达广州,一个月后,裨治文致信安德森通报了这一消息:

他现在主要的工作是修订《圣经》,从早到晚我都在与他讨论此事。很快,我会通过您向《圣经》协会全面地汇报我们所做的工作。《圣经》中文版的修订远比想象的重要。^③

麦都思的到来确实使修订工作取得了很大进展。裨治文在1835年8月从澳门写给卫三畏的信中说:“目前我们对这项工作的前景十分乐观。”^④实际上,他们到1835年12月已经完成了第一阶段的工作,裨治文很高兴地向国内汇报:“去年12月,我们已将新修订完的《新约》全稿和11本新编撰的小册子送往新加坡付印。”^⑤特雷西和他的中国助手负责在新加坡将这个新的修订版刻印出来,然后通过伯驾在广州开设的医院等渠道散发给中国人。美国《圣经》协会为《圣经》的修订和刊印提供了大笔的资金,这也是裨治文他们能够投入如此多的时间和精力来从事这项工作的原因。裨治文在写给安德森的信中特别提到

① 裨治文致安德森,广州,1835年3月26日,美部会档案,卷256。

② 伟烈亚力:《来华新教传教士纪念集》,25页。

③ 裨治文致安德森,广州,1835年7月14日,美部会档案,卷256。

④ 裨治文致卫三畏,澳门,1835年8月14日,贝尔切城历史学会裨治文档案。这封信后来亦抄送给他父母,好让他们了解他目前的身体和工作状况。

⑤ 裨治文致安德森,广州,1836年5月2日,美部会档案,卷256。

了美国《圣经》协会的慷慨资助：“他们有求必应，提供了如此慷慨的资助，这对于我们来说是极大的鼓舞。愿上帝赐我们以恩典和力量，愿我们能够取得更好的成绩。”^①

裨治文一边与麦都思、郭士立、马儒翰合作修订中文版《圣经》，一边继续与卫三畏合办《中国丛报》。《中国丛报》由于各专栏趣味性和实用性并重，为越来越多的读者所喜爱。早在1834年1月，裨治文就曾向美部会汇报，鉴于《中国丛报》的订户正在稳步增加，所以他们决定将定价减半，并将发行量从400份增加到1000份。^②翌月，奥立芬甚至同意在订阅费不足以抵付开支的情况下承担全部费用，这样，即便《中国丛报》有任何亏损，美部会也不必承担资金责任。^③

当时，《中国丛报》向英美两国各出版社和教育机构提供了大量的赠刊，一时间，《中国丛报》成为两国关于中国的最有价值、最可靠的信息来源。正如伊丽莎白·马尔科姆所言：“当时西方大部分有影响力的期刊得到了《中国丛报》的赠刊，如《北美评论》、《爱丁堡季刊》、《威斯特敏斯特评论》以及《布莱克伍德杂志》等，其所刊登的有关中国方面的文章，大都参考了《中国丛报》的内容或鸣谢《中国丛报》赠刊。”^④增大发行量是一个明智的策略，裨治文和卫三畏都十分清楚，他们选择赠送《中国丛报》的那些机构与个人，会进一步将《中国丛报》所刊登的内容广为传播。

当时，裨治文对中国的教育状况相当关注，并初步构思了马礼逊教育会的目标。在1835年5月号的《中国丛报》专栏上，他发表了一篇关于中国教育历史的研究文章，并就当时中国人对教育和艺术的看法进行了一番评论。该文开宗明义地指出：“自远古时代以来，教育在中国人的心目中一直处于十分崇高的

① 裨治文致安德森，广州，1836年5月2日，美部会档案，卷256。

② 《中国丛报》发行量后减至800份。裨治文致安德森，广州，1834年5月24日；裨治文致安德森，广州，1834年5月24日，美部会档案，卷256。

③ 裨治文致安德森，广州，1834年2月4日，美部会档案，卷256。

④ 伊丽莎白·马尔科姆(Elizabeth Malcolm)：《〈中国丛报〉与中国文学，1800—1850》(The Chinese Repository and Western Literature on China 1800 to 1850)，载《现代亚洲研究》(Modern Asia Studies)，1973(7)，172页。



地位,它对这个国家的礼仪规范、风俗习惯和政策法规的形成起到了重大的作用。”^①裨治文进一步说明,中国人认为他们的学识是源自上古圣君,他还引用了一位“中国历史学家”的观点来证明这一点:

在文学、艺术和科学各方面,均有完美的范本可依,这些现成的范本代代相传,可供后人借鉴模仿。唯有“天性纯良”的人才具有如此高贵的美德,他们值得我们钦佩。^②

接下来,裨治文形容中国人是如何吹嘘其古人在天文历法方面的伟大成就的。他继续引用了同一位历史学家的观点,该历史学家声称,“借助天文仪器方面的发明”,从而为“科学迅速发展,几近登峰造极”创造了条件。^③在地理学方面,裨治文引用了另外一部关于古代圣君大禹治水的中国文献,描述大禹如何“在四海之内设置九州,内置 1773 个诸侯国,为其一一设定详细疆界;并将九州之形各自绘于九个大鼎之上”^④。

裨治文对这些文献记载的真实性颇为怀疑,不过,他也注意到:“中国人当中,也有很多人非常勇于质疑和求证早期的历史记载。”^⑤他的结论是,无论中国人在古代取得了多么辉煌的成就,进入现代以后,他们的科学发明要么已被遗忘殆尽,要么早就被弃之不用。他宣称,譬如“中国的天文学历史简直就是一片空白”,而中国人“对地理学的基本原理根本就一无所知”。^⑥

裨治文将中国在艺术和科学上的衰落归结于以下两个主要原因:其一是汉字系统过于复杂;其二是过于注重儒家礼仪的教育体系。几个世纪来,中国人

① 裨治文:《中国的教育》(*Education Among the Chinese*),载《中国丛报》,1835(5),1页。

② 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),2页。

③ 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),3页。

④ 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),3页。这段内容讲的是传说中的大禹,他治理了洪水,建立夏朝(约前 2070—前 1600),并将中国划分为九州。

⑤ 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),3页。

⑥ 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),3~4页。

还在不停地生造众多笔画繁复的汉字,这使得其书面语言愈加难以掌握。正因如此,“对于一个年轻人而言,学会阅读中文需要花费的时间,要远远超过同等程度掌握任何一门欧洲语言的时间。如果使用更简化的汉字系统,学习中文的时间也会大大缩短”^①。中国人将大部分精力用在了阅读和书法上,几乎没有多余的精力去关注更有益与实用的知识。^②

此外,他们还要学习数以百计的典礼和社交礼仪,因为这也是儒家教育的重要内容。在裨治文看来,虽然这些礼仪规范占据了道德和宗教的位置,但是它们极大地制约了社会的自然发展,是中国很多知识分子道德颓丧与因循守旧的根源:

在过去漫长的两千多年里,中国人似乎从未有过任何革新进步的想法;而且,在任何学科领域,任何超越古人的想法都会被视作异端。当代文人的著述已经充分证明,几百年来,这个国家的风尚(包括道德和宗教在内)在不断败落。反面典型与不良教育大行其道,良好的规范与优良操守几乎被摧毁。这是中国人的教育方式所带来的必然后果,如果不对此加以革新,我看不出他们有任何发展进步的可能。^③

裨治文对中国的口诛笔伐显然缺乏历史的全景式关照。譬如,他丝毫没有提及中世纪早期(6—11世纪),西方历史学家大多将这一时期视为欧洲知识史上的蒙昧时代,与中国此际唐宋时期辉煌的文化相比,更是暗淡无光。裨治文并非不知道中国的这段历史,而是将一切与他关于西方历史持续进步的描述不相容的东西有意否认或忽略了,而且,他认为西方的历史进步自然是基督教和西方传统文化的必然产物。

① 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),3页。

② 早期传教士认为中文本身难度很大,其对智力的全面发展会产生消极影响。近年来,这些看法遭到了批驳,很多学者认为学习中文实际上可以增强其他方面的能力。

③ 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),4~5页。



裨治文还调查了中国女子受教育的情况,他指出,尽管将近半数的中国人接受过一定程度的教育,但是90%的中国妇女完全被剥夺了接受最基本的正规教育的机会。他认为这是中国现存体制中的最大弊端,因为“中国所有的儿童,在其重要的蒙学时期,都是由其母亲、保姆与女佣们管教;而这一时期的儿童需要特别的看管和照顾,他们此时还无法完全自理,也完全不具备分辨是非的能力。但是,负责教导他们的居然是最愚昧无知的那些女人”^①。因此,在裨治文看来,“忽视女子的教育,不给学龄前儿童提供适当的教育,是导致社会根基腐败的根源,同时还酝酿了家庭、社会和政治上的种种罪恶——这块土地上充满了这样的罪恶”^②。

裨治文整篇文章都在抨击中国教育在“目的和方法”上的种种弊端,并将其作为中国“落后”于“现代的”西方国家的主要原因。他认为,中国人忽视了那些最重要的方面而过分讲究那些“表面的礼节”。除了那些表面工夫,他们对其他的方面毫不重视,至于“世界历史和地理、精密科学与自然科学的各个分支,还有人格修养及人文社会科学,完全被他们忽略了”^③。

裨治文后来还进一步阐述他的这一论点。他翻译出版了中国学堂里通用的蒙学课本如《三字经》和《千字文》等。^④ 尽管裨治文对这些课本中部分内容的优美和巧思大为赞赏,但他仍然认为里面的知识没有什么实际意义,而且内容枯燥,容易导致学生的厌学情绪。裨治文这样评论《千字文》:

……这本教材完全无法达到教育的目的。孩子们,乃至成年人,如非迫于无奈,永远都不会或者说很少发自内心地喜欢它。在他们看来,学习这样的东西是令人生厌的。只要认真读过《千字文》——无论是原文还是

① 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),7页

② 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),7页。

③ 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),7页。

④ 《英译〈三字经〉》(*Translation and character of the a King, or Trimetrical Classic*),载《中国丛报》,第4卷,105页;《英译〈千字文〉》(*Translation of the Tn Tsz Wan, or Thousand Character Classic*),载《中国丛报》,第4卷,243页。

现在的这个译文,我们便会知道,中国的初等教育需要新的教材。^①

在裨治文看来,中国所必需的教育改良绝对不可能从中国内部产生,因为中国目前的状况,正是“其固有体制的根本缺陷所带来的必然的、不可避免的后果”,而且“整个帝国根本不具备足以影响或改变自身命运的指导思想或力量,她无法靠自身的力量崛起,加入到西方发达国家的行列”。^② 裨治文断言:“中国的改良必须借助外来的力量才能实行,或者说,至少是在受到了外部的冲击之后,所产生的改良才能达到预期效果。”^③很显然,这是西方人显示爱心的时机和必须承担的责任,“我们要打破她的盔甲,将她带到我们的面前来接受我们的帮助,我们要帮助中国人战胜他们身上最强大的邪恶,战胜他们的妄自尊大和盲目排外”^④。

不过,在裨治文为《中国丛报》所撰写的大量文章中,这些笔调严肃的议论和调查报告只是其中的一部分,同时,他也以非常轻松愉快的笔触描述了广州居民的快乐生活和日常消遣。在他流畅、风趣的笔调下,他对广州的大街小巷的描述,以及他在市井闲逛的所见所闻,无不流露出他对中国平常百姓的热爱和同情。来到广州以后,裨治文一直努力向国内读者介绍他周围那些鲜明的景象,那些与西方相比令人惊讶的差异和周围熙熙攘攘的生活。在一篇文章中,裨治文故意模仿“天朝自大”的中国人那套外交辞令,幽默地表达了他撰写这些文章的意图:

……对于那些从来未曾在“天朝大国”的街道上走过的人,中国人会对其详加展示中国诸般礼仪风范,以此“向外邦远夷示以怀柔”。为中国人所感化,所以我们在《中国丛报》上为他们留有一席之地。^⑤

① 裨治文:《英译〈千字文〉》,载《中国丛报》,第4卷,243页。

② 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),9页。

③ 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),9页。

④ 裨治文:《中国的教育》,载《中国丛报》,1835(5),9页。

⑤ 裨治文:《走遍广州》(*Walks about Canton*),载《中国丛报》,1835(5),42页。



裨治文发表在《中国丛报》和《教士先驱报》上的系列文章《走遍广州》，给很多新英格兰人留下了关于中国新奇生活的基本印象。下面这段文章发表于1835年5月，从中我们可以看出裨治文出色的文字技巧，他将美国洋行外面的生活描述得情趣盎然：

漫步广场：我坐在狭小逼仄的洋行里，“这针眼儿大的地方，闷得我透不过气来，出去！我要出去走走！”于是我抓起帽子和手杖，大步走出洋行。到了洋行外面的广场，下意识地，我停下了脚步，不知该往何处去。在我面前的宽大的广场上，似乎每一寸地上都挤满了人，人群熙熙攘攘。虽然，我仍不想放弃“散步”的愿望，却发现自己只是在洋行前转了半天，在一群无事闲逛的人当中挤来挤去。广场的一头摆满了一长溜食品摊子，卖水果的、卖糕饼的、卖蜜饯的、卖汤水的，琳琅满目，摊主们大声吆喝着，招揽路人光顾。在广场的另一头，摆着一排红色的看西洋景的盒子，里面有一些花里胡哨的图片，引来很多孩童和傻乎乎的成人，让他们掏出口袋里的钱，买一点乐子。广场的一角，被二十来个剃头匠占满了；一群夹着缝纫袋子的老女人占了另一片地方，袋子里面装的是针头线脑。补鞋匠，补锅匠，挎着篮子卖猫、卖狗、卖家禽的人……纷纷来到这个地方。^①

裨治文敏锐的眼睛善于捕捉事物的细节，他也很善于生动地描述他身边的景物，将西方读者所知甚少的国度和文明展现成一幅纷繁多彩的画卷。

律劳卑事件后，中国官方进一步加强了对外国人刊印和散发各种材料的限制，但设在美国洋行里的印刷所相对安全些，传教士们利用这个印刷所小规模地刻印了一些材料。他们还找到一些胆子较大的中国人作为助手。但是，自1835年4月郭士立和史第芬(Edwin Stevens)闯进福建闽江旅行之后，就连刊印

^① 裨治文：《走遍广州》，载《中国丛报》，1835(5)，43页。

这样极为有限的印刷品的机会也没有了。^①

闽江之旅的队员还包括一名来自孟加拉的殖民官戈登(Gordon)先生,他此行的目的是想参观那里的茶园。在他们动身以前,裨治文向国内汇报道:

他们将直接前往闽江河口,然后由此往前走,见机行事,步行、乘船或坐轿去武夷山,迂回前进,沿途总长200多英里,预计行程为两个月。他们携带了大量图书……这是一次冒险之旅,不过如果能够成功,也将是一次最有意义的冒险。^②

尽管这样的旅行本身就完全违反了中国政府的相关法规,但这批人还是决定深入中国内地冒险。他们还决定沿途大量散发基督教书籍和经文。在律劳卑事件刚发生后不久,这样冒冒失失的闯入闽江的行动无疑是极其愚蠢的。结果不出所料,他们的行为进一步激怒了中国官员,于是中国官员们接着采取了更为极端的警备措施。

在此之前,欧洲和美国的许多宗教杂志大肆宣扬郭士立在中国沿海的英勇远征与大胆传教的行为。很多人相信,即便是郭士立这样随意地散发出去的那些经文书册也是有效的,因为上帝的语言本身具有的巨大力量自会感动和赢得无数中国人的心灵。裨治文当时在一篇文章中也这样说:

尽管这样短暂的逗留并不是最完美的传教方式,但毕竟以某种方式接触到了一千万到一千两百多万中国人,并为他们带去了经文书册。这些书籍在传教士无法在场的时候依然可以传播教义,这与他们和基督教的福音完全隔绝是大不相同的。不仅如此,谁会相信那三年中散发出去的数以千计的书籍会被上帝彻底遗忘?谁会相信它们一定“无功而返”?我们不该

^① 史第芬于1832年抵华,他作为海员之友会的牧师代替雅裨理的职位。和早前的雅裨理一样,他后来成为美部会的传教士,留在中国服务。

^② 裨治文致安德森,广州,1835年3月26日,美部会档案,卷256。



放弃希望,或许,这些经文正在启迪沿海而居的那些谦卑的中国人,甚或为他们带去来自天堂的真理之光,照亮那些迷失在黑暗的异教信仰中的苦难心灵。^①

尽管认识到这种旅行可能带来的风险,但裨治文还是认为在中国政府的严苛管制下有必要大胆一博。不过,他并不认可郭士立有时表现出来的过分莽撞,而认为应保持一定的谨慎。裨治文有时甚至觉得有必要提醒郭士立,因为郭士立到华南沿海所做的那些航行,有时候搭乘的是走私鸦片的船只;而且,他在信件和文章中有时候会冒出不够严谨准确的言论。郭士立经常在文章中作出草率甚至错误的判断和结论,裨治文曾就此在给安德森的信里写道:“对于他那些不甚确定的说法,我们在将其发表在《中国丛报》之前,坚决予以修改、订正或者干脆将其删除。”^②裨治文所提及的那些不当言论,有些是指郭士立对其自身成就夸大其词,或者是吹嘘自己如何成功地与中国高级官员建立了联系。

因此,尽管很多西方读者对郭士立超人的勇气和才能印象深刻,但是,他身边与他一起共事的人却对他的才能有更为冷静的判断。裨治文在给安德森的信中说:“如果我没有判断错误的话,人们一直过高地估计了他的才能和努力。再说,他与所有人一样也有缺点和不足,因此,他需要有忠实、坚定而谨慎的朋友在工作中不时提点他。”^③裨治文当时对郭士立的看法在他这封给安德森的信中得到了最为充分的体现:“幸好世界上有这样一种人存在;也幸好,这样的人为数不多。”^④

无论事实如何,在郭士立与史第芬一行闯入闽江之后,中国官方采取了更为严厉的措施,彻底杜绝传教士继续雇用中国人协助他们印刷任何中文材料。裨治文对此向安德森进行了说明:

① 《教士先驱报》,1835(12),472~473页。

② 裨治文致安德森,广州,1835年3月26日,美部会档案,卷256。

③ 裨治文致安德森,广州,1835年3月26日,美部会档案,卷256。

④ 裨治文致安德森,广州,1835年3月26日,美部会档案,卷256。

闽江之行后不久,《中国丛报》6月号上就刊载了其旅行经历;与此同时,福建巡抚向皇帝连连上书报告此事,并同时将奏章的副本抄发给广州知府。北京下来的谕旨很快就送达沿海诸省,称当地居民仍有人教习洋人中文、刻印夷书、充当洋人买办诸事,等等,并勒令随即搜查这些汉奸,将其抓捕归案,依律裁处。^①

裨治文在日记中记录了梁发的手下阿刚被迫逃离广州的事情,此后不久,他又焦急万分地向安德森汇报说:

我们刚刚获知,我们的一个人,就是寇阿刚(Keuh Agong)的儿子,已于两日前被抓,衙门还在追捕其他人。这些事情令我们焦急不安。目前中文印刷工作仍处于停顿状态,本地工人没有一个敢来为我们做事。^②

迫于官方的压力,洋行老买办浩官(Howkwa)赶来私会传教士,告诫他们务必遵纪守法。随着来自朝廷的风声越来越紧,裨治文甚至向安德森报告,说已经有传言称他将被“驱逐出广州”^③。在这种情况下,传教士们别无选择,只好将所有的中文印刷设备以及库存的图书和经文书册运送到安全地点,以免被当局没收。此时,裨治文刚要开始刊印最新修订好的中文版《新约》。这一危机也影响了在华实用知识传播会的出版计划,因为虽然当时准备尚未充分,但是他们已经决定重刊郭士立的中文期刊《东西洋考每月统记传》,现在这一计划被迫搁置。

现在所有的工作都只能搬到美部会设在新加坡的印刷所去做。不过,如果要同时印刷修订版《圣经》和在华实用知识传播会计划出版的中文材料的话,势必需要给特雷西增派大量人手。既然他们所雇请的雕版工人在广州没法活动,

① 裨治文致安德森,广州,1835年9月11日,美部会档案,卷256。

② 裨治文致安德森,广州,1835年9月25日,美部会档案,卷256。

③ 裨治文致安德森,广州,1835年9月25日,美部会档案,卷256。



于是,他们决定将印刷工人派往新加坡协助特雷西工作。裨治文负责安排此事,他很快在广州找到了七名印刷工并将他们送往澳门,准备从那里前往新加坡。裨治文在信中说:“如果我们能够将这些人成功送出,那么我们的印刷所一定会得到极大改善。”^①

到1836年底,看来裨治文对自己的中文写作水平有了更多的自信。他在9月写给美部会的信中说:“现在,中文写作、翻译和修订中文版《圣经》占据了我绝大部分的时间,这种状况也许会持续很长一段时间。”^②裨治文一方面承认自己还“不足以”担当此困难而艰巨的任务;但另一方面,他又表示,“就目前看来,这些任务只能交由我来承担,我一定会尽我最大努力去将它做好”^③。那一段时间,裨治文确实一直忙于他所参与的各种各样的《圣经》修订、撰写传教经文和其他中文材料的工作。正如他在1837年3月写给妹妹卢克丽霞的信中所说的那样:“这段时间,中、英文写作几乎占去了我所有的时间,每天从清晨到夜里9点,除了祷告和吃饭之外,我整天都在工作。”^④

另外一项让裨治文投入了大量时间和精力的重要工作就是重刊人们期待已久的《东西洋考每月统记传》。新版的《东西洋考每月统记传》定于1837年1月(丁酉年正月)刊行,基本上仍沿用郭士立原先在1833年至1834年间刊行的版式。该刊拟与在华实用知识传播会的其他资料一道在新加坡刊印。

跟早期的版本一样,新版《东西洋考每月统记传》的封面仍刊录有目录和一条引自中文典籍的名言警句。选登这些语录的目的是强调中国的文化传统中具有“类似基督教”的信条,或为鼓励博学致知,或为推行仁政思想。例如,其中一期封面引用了这样的句子:“道也者,不可须臾离也。”^⑤而另外一期所引的则是“民之所好好之,民之所恶恶之”^⑥。

① 裨治文致安德森,广州,1835年9月25日,美部会档案,卷256。

② 裨治文致安德森,广州,1835年9月7日,美部会档案,卷256。

③ 裨治文致安德森,广州,1835年9月7日,美部会档案,卷256。

④ 裨治文致卢克丽霞,广州,1837年3月14日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

⑤ 《东西洋考每月统记传》,1838(8)。

⑥ 《东西洋考每月统记传》,1838(7)。

在《东西洋考每月统记传》复刊的第一期的序言中,编者对中国读者说:

切祈上帝俯念中国,赐汉人近祉亨嘉。且赋心自觉万物主宰之宠惠,愈增感佩铭刻。盖所食之饭,所饮之水,皆上帝之恩赐,莫不必尽心感激无涯焉。^①

接着,编者还说道,由于他们均为“碌碌庸才”,因此,新版《东西洋考每月统记传》存在很多不足,这令他们“羞赧无地”,希望读者对此给予理解和体谅。编者用这种中国式的措辞方式,谦逊地表明,尽管他们的历史知识和个人阅历都相当有限,但是他们“情愿展发中国与外国之对联史。又致明古今中外史记之美,又使人景仰各国之圣贤者”^②。他们认为这一做法是很有价值的,因为“述史之时,表著上帝之福善祸淫,即是天纲之道也”^③。

编者称,《东西洋考每月统记传》将在多方面为读者提供有价值的借鉴和参考,包括“申明地珠之正背两面,详细列国之论”,还有“略说天文”,以后还将刊登“禽兽部纲目,树草花之总理,金石部之论”。^④编者声称,西方人“行窍十分精工,竭力制造新法子不辍。此样技艺令人惊奇特异”。他们还告诉读者,欧罗巴人“甚贵文字,新闻之本,以广阁流传不胜数”。编者承诺,他们将择其最有趣味、最有价值的内容译成中文。他们唯一的担心是,“但只恐以世事之传,不齐心推德,以世务为綦重”。因此,他们表示该刊还将劝勉“多讲善言”,教人以“天之教”,以此“守志乐道”。^⑤

《东西洋考每月统记传》的编者郑重承诺,该刊所选登的内容对中国人来说

① 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。该杂志刊发的文章均不署名,因此很难知道其作者为谁。不过,根据文风和内容,引言明显为禔治文所作。

② 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

③ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

④ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

⑤ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。



极有意义,因此他们请求读者广为传布,“效劳敷施之四海内”^①。同时,为了赢得中国读者的支持,他们一再鼓励读者探求中国外面的世界的文化成就,强调世界之学问“大哉文艺犹沧海茫茫,始浮其面,忘食废寝,独愿养本灵气,成四德全备矣”^②。编者还巧妙地将基督教和儒家的思想融合起来,写道:“上帝于生人禀予才能,谕教育之,人不学,不成道。”^③

他们很容易就能找出一些中国人自己所熟知的强调博学多闻的教条,他们提醒读者,“子云:‘博学之,审问之,慎思之,明辩之,笃行之’”。他们还引用了《论语》第一章中的经典语录:“学而时习之,不亦乐乎?”但是令人奇怪的是,他们没有接着引用下一句:“有朋自远方来,不亦乐乎?”同时他们没有放过任何一个传播宗教思想的机会,一再强调博闻广知的益处和探究“学问之渊”的重要性,因为每一个中国人都知道,按照《大学》中的教诲,一个人的人生最高境界在于“明知物之格,且明明德”^④。

复刊的《东西洋考每月统记传》第一期重登了一篇《史记洪水后记》,这篇文章郭士立曾在该刊的旧版上发表过。该文认为,《圣经》中挪亚时代的洪水与中国三皇五帝时期的洪水是同一回事,并说明全天下的人原本使用同一种语言,后来上帝为人类“建高塔犹巍岭入云焉”的行为所激怒,才变乱了语言。文章告诉读者,自此之后,人们的语音混乱,各族人四散居住,而“东亚细亚,汉人取其本源焉”^⑤。作者认为,这个故事说明世界各地的人原本就是同宗同族的:

家之有宗族,犹水之有分派,木之有分枝,虽远近异势,疏密异行,要其本源,则一人之宗族者,如身之四肢,百体如血脉相通,而疴痒相关焉。^⑥

① 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

② 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

③ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

④ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

⑤ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

⑥ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

作此开篇之作后,该刊每期都专门开设了一个“史记”栏目。该专栏发表了大量介绍外国历史的文章,使很多中国读者第一次了解到了欧洲和中东地区辉煌灿烂的古代文明。其中一些文章,如《西国古史》、《希腊国史略》等,探讨了西方古代文明^①,还有一些文章如《欧罗巴列国之民寻新地论》则重点介绍了西方人在近代所取得的历史成就^②。此外,通过《大清年间各国事》一类的文章,他们还试图让中国读者了解当代各国最新的发展形势。^③

不足为奇的是,编者们在介绍西方历史的时候,将重点放在了《圣经》所记载的以色列历史上。结果,在他们的诱导下,多数中国读者认为以色列是古代西方最强大的王国。这方面的系列文章有《主师治理以色列国》、《琐罗门王纪》、《犹太国王纪》、《以色列民出麦西国》等。^④他们在讲述这些历史时,特别强调了上帝在拯救和惩戒以色列人时所体现出来的至高无上的权威。作者煞费苦心地将这些历史事件与中国古代帝王的历史编年对证起来,以此证明犹太文明的古老与悠久,借此赢得中国人对犹太—基督教文化的尊重。

尽管对于传教士而言,宗教是最重要的话题,但《东西洋考每月统记传》的主要内容都是世俗方面的,上面的文章涵盖了科学、技艺、经济、政治、文学等各方面的知识。譬如,该刊“地理”一栏就介绍了世界上不同国家和民族的大量信息。毫无疑问,其中最受关注的就是欧洲,该刊用大量篇幅介绍瑞典、葡萄牙国、俄罗斯国、尔兰地(即今爱尔兰)等国的情况。^⑤这些文章不但提供了关于各国历史、君主、首都、物产等方面的基本信息,还对各国的国内政治局势和国际地位作了重点介绍。

此外,《东西洋考每月统记传》上还刊登了一些论说文章,专门介绍西方先进的社会和政治体制,希望中国能加以借鉴。譬如,其中就有一篇鼓吹“英吉利

① 《东西洋考每月统记传》,1838(9),1838(1)。

② 《东西洋考每月统记传》,1837(5)。

③ 《东西洋考每月统记传》,1837(7)。

④ 《东西洋考每月统记传》,1837(10),1838(8),1837(5)。

⑤ 《东西洋考每月统记传》,1838(4),1837(8),1837(9),1837(11)。



国政公会”(即国会)的文章^①,还有一篇文章介绍了西方医院的管理和服务制度^②。与此同时,编者也会不失时机地在一些诸如《论王霸异道》的文章中攻击一下专制制度,或者利用《侄答叔论监内不宜过于苦刑》这样的文章谴责酷刑。^③显然,他们想通过宣传以人道主义取代中国传统的暴政的做法来促成中国的社会和政治变革。

《东西洋考每月统记传》上所刊载的科技类文章对大量中国人视为神秘事物的自然现象进行了解释。在该刊的“天文”专栏中,先后刊登过《天文日长短》、《月面》、《宇宙》等文章。^④ 该刊另一个比较常见的主题就是气象与地理现象,其中一些文章从科学的角度简明地介绍了露、雹、霜、雪,地震和火山等产生的原因。^⑤ 博物方面,他们还介绍了一些中国人非常感兴趣的异兽,如狮子、鲸鱼、鸵鸟、豺等。^⑥ 该刊还涉及人体解剖学领域,譬如其中一篇文章介绍了“察视骨骼之学”。^⑦ 为了激发读者对西方技术的喜爱,《东西洋考每月统记传》还介绍过水内匠笼和火蒸车的发明与原理。^⑧

当然,《东西洋考每月统记传》上文笔较好的文章是关于文学、宗教和哲学方面的。刊载这类文章与介绍科学技术的目的一样,都是唤起中国人对精妙的西方文明的赞赏与认同。在一篇介绍西方诗歌的文章的开篇,作者这样写道:“人怀魂抱神,二者若不以文思养之,虽有粟衣,岂得补灵魂之缺。”^⑨

在这篇文章中,作者表明诗歌在欧洲国家有着古老而辉煌的传统,“其中大量诗歌作品在全世界广为传诵”,但是,中国人却“只传诵本民族流传下来的伟大诗歌,对欧洲诗歌不屑一顾,因为他们想当然地认为外国人根本就没有文学

① 《东西洋考每月统记传》,1838(4)。

② 《东西洋考每月统记传》,1838(8)。

③ 《东西洋考每月统记传》,1837(8),1838(5)。

④ 《东西洋考每月统记传》,1837(1),1837(8),1837(4)。

⑤ 《东西洋考每月统记传》,1837(10),1838(3),1837(6)。

⑥ 《东西洋考每月统记传》,1837(3),1837(11),1837(8)。

⑦ 《东西洋考每月统记传》,1838(7)。

⑧ 《东西洋考每月统记传》,1837(6),1837(3)。

⑨ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

或诗歌作品,因此也看不到翻译西方作品的意义”。^①为了扭转中国人的错误看法,文章作者说明,西方实际上存在着各种各样的诗歌形式,诗歌艺术的漫长历史亦可追溯至远古时代。他提到了西方的著名诗人和马^②和米里屯^③,认为“其作品之深奥,其意境之悠远,唯‘道’一词可形容”^④。

在另一篇文章《经书》中,作者提到,“尽管中国经典文献已经被译成西方文字,广为传诵,但是,中国至今却没有翻译过任何一部西方经典作品”^⑤。究其原因,在于中国人一向低估外国人的文学水平,但事实是“各个国家都拥有自己的文学和诗歌作品,这些作品都足以让人对其作者的聪明才智与文学天赋肃然起敬”^⑥。文章进一步介绍,西方的文学传统源自古希腊,其所处时期相当于中国周朝共王至懿王年间。古希腊文明衰落后,涌现了一批优秀的罗马诗人如味耳治、和喇士,同时还产生了几位伟大的历史学家如利味、大西多,他们共同继承了古希腊遗留下来的文学传统。^⑦ 文章还说,除了这些伟大的文学经典外,西方人一直对上帝所教谕的“圣书”恭敬备至,盖因上帝之默示“著万物主宰之圣意”^⑧。

《东西洋考每月统记传》每期还刊载了经济贸易类的文章。譬如,该刊“贸易”一栏专门用来报道广州洋商贸易活动的最新变化和进展情况。该专栏经常披露广州体制上存在的缺陷,或批评破坏了中外贸易友好合作的违规与腐败现象。编者在《银钱》等有关文章中积极鼓吹自由贸易原则,并向中国读者大力推介西方的银行体系和金融措施。

① 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

② 即古希腊诗人荷马(Homer)。——译注

③ 即英国诗人弥尔顿(Milton)。——译注

④ 《东西洋考每月统记传》,1837(1),11页。

⑤ 《东西洋考每月统记传》,1837(1),18页。16世纪末,耶稣会士将中国文学作品译成拉丁文并传入欧洲。到了18世纪,法国天主教传教士也将大量中文作品译成法语。这些译著为西方读者提供了大量中国文学方面的资料,对启蒙时期的欧洲的很多知识分子产生了重大的影响。

⑥ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。

⑦ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。味耳治指古罗马诗人维吉尔(Vergil),和喇士今译赫瑞斯(Horace),利味今译李维(Livy),大西多今译塔西佗(Tacitus)。——译注

⑧ 《东西洋考每月统记传》,1837(1)。



该刊每期的最后一个栏目是“新闻”，专栏以短讯的形式，报道小至中国沿海台风天气，大到欧洲政治局势的消息。该栏目反复强调全球各地所发生的事件之间的彼此联系，这一点体现了19世纪中叶福音派新教传教士典型的千禧年观念。譬如说，该刊1837年第1期的“新闻”讲道，上一年中国和英国均频发雷霆暴雨，这足以证明万能的上帝对那些邪恶与不肯皈依基督的人们是何等愤怒，并用这种方式来惩罚那些罪人。接下来的两篇报道提到最近在法兰西国和西班牙国所发生的政治骚乱，说明政治斗争所导致的无序与混乱已经危及这两个天主教大国的稳定。另外一篇报道提到，最近一名英国钦差被土耳其国^①宰相侮辱和囚禁的事件，报道表示，对此等有伤体面的事端若不加以妥当处理，必将引起英国政府的强烈愤慨。编者在这里显然是在警告中国读者不可重蹈覆辙。

尽管我们无法统计《东西洋考每月统记传》当时的具体发行数，不过大量证据表明该刊拥有不少中国读者，而且该刊的内容给他们留下了深刻的印象。诚然，某个时期中国官员突然意识到必须要向西方人学习的时候，这本杂志无疑是能够为他们提供关于外部世界的少而又少的信息渠道之一。苏珊娜·巴尼特曾指出，魏源的《海国图志》中的一些内容就是摘自《东西洋考每月统记传》。^②此外，美国传教士雅裨理曾将包括《东西洋考每月统记传》在内的一些资料在徐继畲编撰《瀛环志略》之前赠送给他，《瀛环志略》在1848年刊出，在中国与《海国图志》齐名。^③

魏源和徐继畲的作品极大地影响了国人对外部庞大的世界的看法和对本国在世界上的地位的认识，他们还从这些作品中获得了大量新的知识与信息。包括龙夫威(Fred Drake)在内的很多学者认为，在《东西洋考每月统记传》等传

① 即今土耳其。——译注

② 苏珊娜·巴尼特：《魏源与西方：〈海国图志〉的编纂》(Wei Yuan and the Westerners: Notes on the Sources of the Hai-Kuot' u-chih)，《清史问题》卷二，第四期，1970(11)，8页；《新教与中国的西方观念》(Protestant Expansion and Chinese Views of the West)，《现代亚洲研究》，6，1972(2)，129~149页。

③ 龙夫威在其《徐继畲及其〈瀛环志略〉》一书中对此有精彩的研究。(Fred Drake, *China Charts the World: Hsu Chi-yü and His Geography of 1848*, Cambridge: Harvard University Press, 1975)

教士刊物的带动下,中国人开始探究世界地理,对外部世界的探究不仅将打破中国天朝至上的神话,还意味着对儒家秩序的颠覆。^①正如裨治文在《中国丛报》上发表的关于徐继畲的《瀛环志略》的书评中所指出的那样:“我们相信这本书会在很大程度上击毁中国统治者和文人学者们的狂妄和幻象,并唤醒他们的无知,这本书会让他们明白,他们的国家在这个世界上并不是独一无二的。”^②不管怎么样,《东西洋考每月统记传》至少为中国读者展现了一种全新的报刊模式,正如一位中国学者所言:“这是在中国境内出版的第一种现代中文期刊。”^③

裨治文为在华实用知识传播会所做的另一项工作是撰写《美理哥合省国志略》(*Brief Account of the United States of America*),只有这本小书基本上是他自己独自完成的。1836年9月,裨治文向美部会汇报说他正在撰写此书,并描述了该书的内容、形式和写作目的:

几个月以来我终日忙碌,其中大部分时间用于写作一本美国简史。该书计划分为两卷,每卷75页。该书主要介绍美洲的发现,美国的地理位置、疆域,以及国民性格、礼仪、风俗,还有政治、文化、宗教、慈善机构等各方面的内容,共计56章。这不仅是因为现在很需要这样的一本书,而且我将写作这本书当作一次练习中文的机会,对于初学者来说,这样的写作练习比严谨的《圣经》翻译要容易得多。该书将由在华实用知识传播会出版。^④

由于此前从未有人用中文撰写介绍美国的著作,所以,这样一本书毫无疑问是极有必要的。而且,在裨治文看来,在所有的西方国家中,唯有美国在宗教

① 龙夫威:《徐继畲及其〈瀛环志略〉》,3页。

② 裨治文:《徐继畲之〈瀛环志略〉》(*Universal Geography of Sü Ki-yü*),载《中国丛报》,1851(4),193页。

③ 蔡武:《谈谈〈东西洋考每月统记传〉:中国境内的第一种现代中文期刊》,台北:“国立中央图书馆”馆刊,新2卷,第4期,1969(4),23~46页。

④ 裨治文致安德森,广州,1835年9月7日,美部会档案,卷256。



信仰和政治制度上提供了体现基督教文明的最完美的范例。当然，裨治文从国内最近传来的消息中已经知道，奴隶制度和西部边疆的暴力冲突等问题已经使美国国内的政治局势日趋紧张。他在给安德森的信中写道：

……“移民之地”传来的消息令我们感到十分悲哀。在最近与国内通信中，我们没有得到丝毫有关“光荣奋兴”的信息，相反，我们听到了很多关于我们自己人与自己人的战争、争端、混乱和冲突的传言。我们为此感到无比的悲伤，希望有一天，我们可以理直气壮地让中国人学习美国、英国、法国和其他国家，将这些国家当作依照我们神圣的宗教的准则来生活与实践的光辉榜样。^①

尽管如此，裨治文还是决定先将这些麻烦的矛盾问题搁置一边。他在1837年11月30日的日记中写道：“为在华实用知识传播会所撰写的两卷本中文美国简史已经完成。”^②

《美理哥合省国志略》再次展示了裨治文善于激发中国人对文化的兴趣的才能。他在序中写道，他一直认为天下原本为一家，而中国是这个家庭中的一员，“是则宇宙之士，肢骸肤体，莫不皆同”^③。他用这样一个经典的比喻来说明，尽管在古代各邻邦之间互相往来，但后来逐渐各据一方，所以现在偶然相逢，亦能“萍水忽作知交”^④。

裨治文在自我介绍中说明，他出生于美理哥合省国马沙诸些省^⑤，该地与中国有天渊之隔，位于地球的另一面。他今年37岁，来到中国以后，与英吉利、法

① 裨治文致安德森，广州，1835年3月5日，美部会档案，卷256。

② 裨治文日记，1837年11月30日，美部会档案，卷256。

③ 《美理哥合省国志略·序》，1页。

④ 《美理哥合省国志略·序》，1页。作者将“萍水忽作知交”理解为“像水上的浮萍一样，彼此离散”，有误。在征得作者同意后，上面译文根据裨治文原文意思进行了调整。——译注

⑤ 即今马萨诸塞州。——译注

兰西、荷兰、西班牙^①、牙非利加^②、暹罗、日本和中国的饱学之士交契往来，并一一领略了各国的文艺成就，“一览之后，缱绻难忘”。裨治文在此将自己比方为自远方来且乐于学习的朋友，以此暗合《论语》开篇的经典语录，这样的开篇方式，实在是再合适不过了。^③

接下来裨治文写道，他五岁入学，及至年壮，四季在农场里帮助父亲干活，日工而晚课，并无虚度片刻韶华。^④父亲很爱他，因此希望他能够成为才学之士，于是他得以入学读书。他每天“暮归晨出，艰难毋惮，不远二十里往返之遥”。后来，他经考试选拔到省书院就读，此后又升入大院深造，在那里学习各国之古今文史、地理天文、律例规条等课程。此外，他还博览研求习传教之法，讲经讲道。且每岁考验，最后顺利获得文凭。后来，在父亲和兄弟们的良好祝愿下，他游学于外国，增广见闻，以“免坐井而观天”^⑤。就这样，他视“富贵功名，如浮云而无有。唯善为宝，时防陷溺于恶之中；广博勤求，必究至见闻而止”^⑥。今得遇华人，领略唐书七八载。虽然觉得自己“荒陋无闻，华人多见广识”，不过同时他也发现，中国人对“合省地舆地产、人物规条，一切国中事物，尚未领悉于胸中”。^⑦

《美理哥合省国志略》上册共计 27 卷，开篇和结尾两卷分别为《觅新土》和《推度将来》。其他各卷涵盖了美国历史、文化、政治等方方面面的内容，标题有“原居苗人”、“田农”、“贸易”、“国政”、“书籍”、“各艺”、“仁会”等。裨治文在凡例里交代，该书共两帙，首帙统言全国之大略，次帙分省而详说之。^⑧

① 今译西班牙。——译注

② 或称亚非利加，今译非洲。——译注

③ 子曰：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？”《论语》，1~2 页，转引自理雅各译，《中国经典》(James Legge, trans., *The Chinese Classics*, Vol. 1, Oxford: The Clarendon Press, 1893), 137 页。

④ 《美理哥合省国志略·序》，1 页。

⑤ 《美理哥合省国志略·序》，2 页。

⑥ 《美理哥合省国志略·序》，2~3 页。

⑦ 《美理哥合省国志略·序》，3 页。

⑧ 在该书第 1 版中，裨治文将“州”译作“省”，这是明清时期地方行政区的叫法。



为了便于读者更好地理解文字内容，裨治文为该书设计了一套标点符号，书内人名、地名等皆用下划线标记，其中很多是新组合的中文词汇。裨治文希望该书能够尽量做到准确达意，因此不追求文字渲染，他解释说：“是书直道直陈，不措词华，不立注释，欲其意简言赅，以便稽考。”^①

在该书第一卷《觅新土》中，裨治文首先描述了一幅基督教关于人类文明起源的图景，不过，他采用的却是典型的中国式表达：

尝思田地未开辟之先，原有上帝创造，故有天地而后有万物，有万物而后有男女，有男女而后有夫妇，有夫妇而后有父子，有父子而后有君臣，有君臣而后有列国焉。^②

接下来他说，古代西方人以为天地是恒定不动的，不知道地球实际上是一个不断旋转的球体。当时西方人实际上只知道一些邻邦国家，没有认识到“山川遥阻，云天迥隔，尚有至极之国乎”^③。后来，他们开始认识到天下共分为三大块地方，即亚细亚、欧罗巴和亚非利加。

裨治文接着讲哥伦布如何发现了新大陆。由于哥伦布坚信地球是圆的，因此他一直向西航行去寻找新的土地。^④哥伦布的船队经历了漫长的航行，水手们几乎中途返航，终于有一天，他们抵达一片青草龙茸的陌生海岸。其后，明弘治十年，亚美理哥（即亚美理哥·韦斯普奇，Amerigo Vespucci）所率领的船队也抵达了这片新大陆，并在此长期居住，因此，这片土地后来就以他的名字命名为亚美理哥。接着，裨治文又简短地介绍了葡萄牙人到亚细亚的航行，以及马其兰^⑤

① 《美理哥合省国志略》，2页。

② 《美理哥合省国志略》，1页。

③ 《美理哥合省国志略》，1~2页。

④ 裨治文显然不想助长中国读者的中国中心观，因此避开哥伦布寻找通往东印度（中国和东南亚地区）的新航线这一初衷不谈，只说其航行是为了寻找新大陆。哥伦布就这样在他的笔下成为了“新大陆的寻找者”。

⑤ 即 Magellan，今译麦哲伦。——译注

的环球航行。这些航行无论自东往西,或由西返东,都可以到达亚洲,这充分证明了地球确实是一个圆形的球体。从此以后,人们将亚美理哥称为新地,将欧罗巴、亚细亚、亚非利加称为旧地。^①

在第三卷《创国原由》中,裨治文讲述了早期到北美的英国移民,以及此后英法两国为争夺殖民地所发生的战争的情况。第一批移民为了按照他们自己的方式侍奉上帝而来到被称为新英吉利的地方,他们在那里建造教堂,崇拜上帝,并“设官职以治群黎,立学校以教子弟”。随后,来自荷兰和瑞典的移民也纷纷涌入,在不同定居点建立了自己的殖民地。后来,北美各国移民的数量迅速增加,最后形成十三省,各省督抚均由英国政府委派。^②

在《百姓自脱英国之制》一卷中,裨治文谈到了美国的独立革命这一重大历史事件。裨治文讲述道,在康熙年间,北美殖民地黎民不断繁庶,商贸活动逐渐兴隆,但是,英国国王开始强行增收税赋。他还特别强调,所增税饷尤指英国商船从大清贩往美国的茶叶。他还列举了其他一系列影响美国殖民地与英国政府之间关系的重大问题,并写道,最后,在华盛顿的领导下,殖民地人民进行了英勇的独立战争,并最终建立了美理哥合省国。^③

在谈及美国的法律与宪法时,裨治文自然特别强调了那些他认为与中国人相关并且可供他们借鉴的部分。譬如,他指出,在制定外交原则时,美国奉行的首要原则为“视四海如一家,不可自专”;其次,“两国往来,必同一体”。^④裨治文列举了美国与欧亚各国之间的外交关系,介绍到诸国之间常互派使节,频繁往来。他强调,只有建立这样的律法秩序,一个国家才能日渐强大起来,也唯有这样才能与世界各国和平共处。

裨治文用了五卷的篇幅来介绍美国的国政,他详细介绍了美国的基本政府机构以及地方州政府与联邦政府之间的关系。其中第一部分为《国领:内外大

① 《美理哥合省国志略》,2~3页。

② 《美理哥合省国志略》,6~9页。

③ 《美理哥合省国志略》,10~15页。

④ 《美理哥合省国志略》,16页。



宪衙门》，在这一卷中，裨治文简要介绍了美国联邦政府和各州政府的组织形式。例如，他说明了统领（总统）是如何由全民选举出来的，任期只有四年，任期结束之后，“如无贤于他者，公举复任”。首领（州长）的行政权限仅涉及州内事务，其人选也由民众在该州居民当中选举产生。

第二部分《制例之设定》详细介绍了各地方、州政府及联邦政府的行政权限。裨治文列举了联邦政府在铸钱、制订与外国人及印第安土著等的贸易和外交往来法范等一系列问题上的特权。^①在下一卷中，裨治文又进一步介绍了联邦政府享有的特权和对其权力的限制，指明即便是总统，在上任之初也“须誓曰：我必先循例正身，然后尽力治民，断不徇私”^②。

裨治文关于美国政府制度其他部分的介绍主要放在“审察罪名之制”这一方面。在此，裨治文同样强调了美国司法体制中那些可为中国有益借鉴的内容。在解释地方和联邦法院具体权限的时候，裨治文详细介绍了它们在各自权限范围内的具体执法功能。他还描述了法庭陪审团制度以及不公裁决的上诉程序。裨治文还介绍了美国的“刑法监狱之制”，其中列举了美国所发生的各种犯罪行为以及对此的法律制裁。他还以马萨诸塞为例，列举了从道光元年到道光十五年（1821—1836）该省犯法监禁者的具体数目和所犯罪行。^③裨治文指出，与中国刑法制度不同的是，美国没有枭首、充军、拷打等刑罚。美国只有三种刑罚：处以绞刑、收监和罚金。^④在裨治文对美国的理想化描述中，在以善言劝诫、劳动约束和每日祷告后，美国监狱里的大部分罪犯已弃恶从善。^⑤

裨治文还决心要将美国精妙的文化和艺术成就介绍给中国读者，所以该书亦含《学馆》、《书籍》和《各艺》等卷。裨治文所选取的仍然是那些最能激起中国读者的好奇心的话题，同时也希望借此能对中国人的行为方式起到改良和革

① 《美理哥合省国志略》，38~39页。

② 《美理哥合省国志略》，41页。

③ 《美理哥合省国志略》，47~48页。

④ 《美理哥合省国志略》，47~48页。

⑤ 《美理哥合省国志略》，61页。在《仁会》一卷中，裨治文也谈及了监狱的问题。该卷主要介绍了聋哑人之家和《圣经》协会之类的慈善机构。

新的作用。譬如,在谈及教育的时候,裨治文指出,在美国无论男女都有受教育的机会,而且都是在年幼的时候就开始上学。^①在有关书籍的章节中,裨治文向读者介绍了报纸、年鉴、期刊、经典著作和其他多种文学作品形式,这些报刊、图书采用现代印刷机印刷,发行量巨大,且不受任何政府管制。^②在《各艺》一卷中,裨治文介绍了船舶和武器的制造加工技术,以及房屋建筑、乐器、弹唱与绘画等方面的技艺。^③

在《土音本源》一卷里,裨治文对英文字母作了详细的解释,并说明英文的各种词汇都是由元音和辅音字母组合而成的,而且英文的阅读方式是由左至右。他还尝试使用发音近似的汉字来标注26个字母的发音(例如,“五曰:E音‘依’”;六曰:F音‘符’”)。^④最后,裨治文指出,与中国人的书写方式相比,拼音文字具有很大的优越性,“虽三岁童子,亦可学习”。

裨治文在对美国社会的介绍中,自然用了大量笔墨来谈论宗教与道德,而且他再一次着重强调了那些与中国相关的话题。^⑤例如,在《辩教邪正》这一卷中,裨治文说明,美国人只敬畏和崇拜“天皇帝”,除此之外不敬奉任何别的神灵。^⑥天皇上帝的教谕记录在一本编撰于夏朝末年至汉朝初年间的《旧遗诏圣书》中。虽然上帝是不可见的,不过他的意愿经由圣人摩西的记载而代代相传。裨治文还谈到灵魂之不息不灭,宣扬信仰上帝的人会得到福报,进入天堂,而不肯信上帝的人则会受到惩罚,永祸于地狱。^⑦

在《五伦》一卷中,裨治文讨论了美国社会中人与人之间的关系,这是儒家伦理思想关注的核心话题。裨治文在该卷中介绍了美国的婚姻制度。他解释

① 《美理哥合省国志略》,56页。

② 《美理哥合省国志略》,58~59页。

③ 《美理哥合省国志略》,60~61页。

④ 《美理哥合省国志略》,54页。

⑤ 表面看来,裨治文介绍的是美国历史和现状,事实上,他的用意无疑是向中国提供处理社会问题和政治问题的样本,因此,一些不利于美国形象的内容,如奴隶制度及与印第安人的关系问题,完全被他刻意回避了,而有关中国迫切需要改良的方面,如刑事司法和政府管理,则被大大渲染。

⑥ 《美理哥合省国志略》,51页。

⑦ 《美理哥合省国志略》,51~52页。



说,未婚男女在双方深入了解彼此的基础上可以自主选择配偶,双方家庭不得包办,也不会施加任何压力。这种说法无疑很难被中国读者接受,不过他们一定会赞同裨治文接下来的说法:“家以夫为主,妇以顺为正也。”^①在论及政治关系时,裨治文强调美国的首领与臣民之间的关系与中国的君臣关系是大不相同的,虽然各级首领之间有高低之别,但是,“各首领之动静起居、饮食衣服,亦不外乎平民”^②。

在第一册的最后一卷《推度将来》中,裨治文重申了他撰写《美理哥合省国志略》的目的,并简洁而有力地表达了他对美国未来发展的信心。现全文转引如下:

夫观此合省志,则此国开创之由,及礼乐刑政、风土人情、山川时令、草木禽兽等,亦可知其大略矣。第国内地广人稀,倘为君者,能修养生息,使百姓能各安其业,各遂其利,则户口渐多,而日盛一日,安见既庶既蕃之象,不可预卜于今日乎。于是导以礼仪,教以诗书,使人人皆知敬畏天皇上帝,而忠以事君,孝以事亲,弟以事长,信以处友,和以睦众,义以训子,各尽其道,各守其分,则虽饱食煖居而不至流于淫邪匪僻之为矣,此非为国之要务乎。欲如是,则必立国法,定章程,勿横征税餉,勿刻剥小民,使农工商贾共踊跃而乐利无穷。由是百姓足而君无不足,仓廩府库可永无匱乏之忧。设书院,辨正教,感发其良心,启悟其德行,而仁义礼智,虽愚夫亦黽勉争趋。由是邦本固而民皆可用,敌国外患,不致有侵伐之虞。即或大兵临境,而我之国富兵强,亦何畏彼哉。然非于太平之日,预防失国之心,兢兢业业,慎始慎终,上畏上帝,下念小民,清心寡欲,敬身修德,而乃暴虐纵恣,赏罚不平,致触上帝之怒,惹万民之怨,则众叛亲离,国家解体,亦安有不失位者哉。是在乎为君者之自取耳。

① 《美理哥合省国志略》,63页。

② 《美理哥合省国志略》,64页。

兹因纂合省志，故特跋数语，以警天下之为国君者，幸其勉诸。^①

裨治文的《美理哥合省国志略》于1838年由新加坡美部会所属的坚夏书院印刷出版。据说该书在中国沿海华人社区中广为流传。鸦片战争之后，该书于1844年在香港再版，中文书名改为“亚墨理格合众国志略”。不久，该书的修订本又于1846年在广州出版，书名更为“亚美理驾合众国志略”。该书的第四版《大美联邦志略》最后于1862年在上海出版。^②

裨治文的《美理哥合省国志略》一出版便成为中国第一批迫于现实放眼看世界的士大夫和官员了解西方的国土、风俗与思想的主要资源。裨治文本人也利用一切机会将该书赠送给一些有影响力的中国高层官员，上至朝廷钦差如林则徐、耆英，下至太平军首领。该书亦成为魏源撰写《海国图志》中美国相关章节的重要依据。^③ 而根据龙夫威考证，徐继畲的《瀛环志略》征引了《美理哥合省国志略》的大半内容，作者只是对原文的文字和内容进行了加工处理。^④ 1862年版的《大美联邦志略》还曾被译成日文，在相当长的一段时间内成为日本人了解美国的主要信息来源。^⑤

事实证明，《东西洋考每月统记传》和《美理哥合省国志略》后来成为中国人了解外部世界的重要窗口，正如邹明德所评价的那样：

在清朝统治者采取排外政策的形势下，基督教传教士所撰写和出版的关于西方文学与地理的书籍起到了至关重要的作用。他们向中国改良派

① 《美理哥合省国志略》，68～69页。

② 熊月之：《1842年至1860年西学在中国的传播》，《历史研究》，1994（4）。

③ 苏珊娜·巴尼特：《魏源与西方：〈海国图志〉的编纂》，《清史问题》卷2，第4期，1970（11），10页；另见《新教与中国的西方观念》。

④ 苏珊娜·巴尼特、费正清：《美国教士在华言论丛》，101页。龙夫威研究发现，徐继畲深受裨治文的《美理哥合省国志略》的影响，他所撰写的《瀛环志略》显示，他在很大程度上接受了裨治文在书中向中国读者所宣传的观念。

⑤ 熊月之：《1842年至1860年西学在中国的传播》，《历史研究》，1994（4）。



提供了认识和了解世界的机会,从而为引进西学创造了条件。^①

这一说法在徐继畲身上体现得最为明显。按照龙夫威的说法,徐继畲就是东方的伽利略,他的作品敢于大胆挑战中国的传统,采用全新的视角看世界,是对几千年来中国人保守观念的有力冲击。^②

如果考虑到传教士们并不熟练的中文水平,那么应该说,在华实用知识传播会所推出的这几部中文作品确实是很了不起的成就。在参与这些工作以前,裨治文曾多次向安德森表示他的忧虑,他担心大量繁杂的工作会占用他学习中文的时间。他在1835年3月的信中写道:“要想做一些有益于中国人的事情,必须做到能流利地读写中文,这几乎需要付出全部的时间和精力。而我现在无法做到这点。”^③

裨治文等人在学习中文的过程中所遇到的主要问题,是缺少能给予他们帮助的参考文献和工具用书。尽管马礼逊所编著的《华英词典》能为书面语的学习提供有益的参考,但这本词典所采用的是普通话而不是粤语发音。1828年,马礼逊在澳门出版了《广东省土话字汇》(*Vocabulary of the Canton Dialect*),试图用于粤语发音参考,但是内容过于简单,没有标注有关粤语的语法和用法介绍。裨治文在1835年3月的信中提及了编写一部综合性的粤语辞典的迫切需要,并表示他本人已经在了一本中文词典的基础上着手这方面的工作。

接下来的几年中,裨治文在继续担任实用知识传播会的其他工作时,将大部分的精力投入到编写广东方言词典上,着手编撰《广州方言中文文选》(*Chinese Chrestomathy in the Canton Dialect*)。^④ 1841年,《广州方言中文文选》正式出版,全书将近七百页。该书不仅可以“帮助外国人学习中文”,而且能够“帮助中国年轻人掌握英语,使中国人认识到罗马字母所组成的英语是多么易于表

① 邹明德:《鸦片战争前基督教传教士在华的文化活动》,《近代史研究》,1986(5),5页。

② 龙夫威:《徐继畲及其〈瀛环志略〉》,191页。

③ 裨治文致安德森,广州,1835年3月26日,美部会档案,卷256。

④ “chrestomathy”一词来自希腊语 chrestomatheia (fr. Chrestos [有益] + manthanein [供学习]),《韦氏大词典》的定义是:文选汇编,用于辅助语言学习。

达和简单易学”。^①

为了实现这一目标,《广州方言中文文选》大部分文本采用三栏式排版,将同一内容分别用英语、中文和罗马拼音的粤语三种形式表达出来。威廉·琼斯爵士曾发明过一套拼音系统,英语国家的学者将此用来拼写印度、太平洋岛国和北美土著居民的语言。^②裨治文在此基础上进行了修改,并增加了中文的注音符号,他试图采用一套罗马拼音系统来表达粤语,并认为这样可以有效地表现粤语发音上细微而复杂的差别。裨治文认为他的这套拼音改良系统非常有价值,此前从未有人如此准确地将粤语的发音展示给西方读者。他写道:

西方人与广东人交往的两百多年,一直忽视了粤语这种方言,这种情况不应再继续下去。在这种情况下,我们编写了这部《广州方言中文文选》,希望它能够得到大家的认可,并对那些有志于此的人提供一些帮助。^③

但从《广州方言中文文选》的内容来看,裨治文所关心的远非语言学习这一层面。该书共计22章,涵盖人体解剖、亲缘关系、社会阶级、商业活动、建筑工艺、人文艺术以及地理、植物、动物、医药和政府管理等诸多领域的丰富知识和信息。由此可见,尽管该书表面上看起来是向语言学习者提供一系列关于基本句法和词汇学习的简单课程,但实质上,它还承担着向西方人介绍中国与向中国人传播西方历史成就的基本知识的双重使命。

裨治文撰写该词典的目标之一,就是向西方人介绍中国的哲学和文学传统,一方面帮助他们正确认识中国人在这些方面所取得的伟大成就,另一方面又试图让西方人摆脱原有的错误观念,使他们以更为积极和同情的态度来看待中国人的思想观念。在这一点上,他沿用了在《中国丛报》上所采取的策略,他

① 裨治文:《广州方言中文文选》(Bridgeman, *Chinese Chrestomathy in the Canton Dialect*, Macao: S. Wells Williams, 1841), 导言, 1页。

② 威廉·琼斯(1746—1794)爵士是英国东方学专家和法理学家,他翻译过大量波斯与阿拉伯作品,并编写了《波斯语法》(1772)。

③ 裨治文:《广州方言中文文选·导言》, 1页。



相信,西方人如果对中国有一个更加全面的了解,会有助于他们正确地评判中国文化——所谓的正确评判,也就是与他相同的评判:

人们如果想对中国人的整个知识体系作出一个正确的评判,就必须投入相当长的时间去深入了解中国人和他们的作品,可以说,目前健在的外国人当中没有一个人做到了这一点。当然,一个自然学家为了确定某一物种的特征和性质,他不需要对自然界中该物种的每个个体逐一进行考察,同样,如果谁想要对中国文学得出一个看法,他也不必阅读所有的中文书籍。但是,他起码需要了解到底有哪些作品存在,这些作品的创作背景如何,等等,只有在这些基础之上,方可对作品的价值下一个结论。^①

本着这一目标,裨治文在《广州方言中文文选》中单列了一章来节引《钦定四库全书总目》。^②《四库全书总目》所收录的书籍目录是清乾隆年间(1736—1796)中国人所编修的大量中文经典作品集成。^③其选录作品起自汉代(前206—220),共分为四大类,即经部、史部、子部和集部。裨治文从《总目》的各大分类中共摘选了165条目录作为样本。他希望这个目录节引可以帮助学习者按图索骥,方便地收集中文典籍,“同时也是为了给读者提供一些有参考价值的数据,以便人们能够对中国文学的价值、种类和数量有一个基本的认识”^④。

如前所述,《广州方言中文文选》的大部分章节排列成三栏,每组词义均以英文翻译、中国汉字和粤语拼音三种形式表达。例如,在《人品篇》那一章中,裨

① 裨治文:《广州方言中文文选·导言》,7页。

② 伟烈亚力评价该套丛书是“当朝皇家图书馆藏书总目,是皇帝钦命汇编的”。伟烈亚力:《中国文献记略》(Alexander Wylie, *Notes on Chinese Literature: With Introductory Remarks on the Progressive Advancement of the Art; and a List of Translations from the Chinese, into Various European Languages*, Shanghai, 1867; repr., New York: Paragon Book Reprint Corp., 1964), 75页。

③ Kent Guy's study of this project in *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*, Cambridge: Harvard University Press, 1987. 这套丛书是中国历史上最庞大的图书汇编。

④ 裨治文:《广州方言中文文选·导言》,18页。

治文摘录了中文典籍和注疏本中各种关于圣人的短语来说明中文习惯用语与中国人思想观念中对这一概念的理解,因为对于传教士来说,圣人这一概念至关重要。譬如,书中前两组词汇是这样的:

- | | | |
|---|------|---------------------------|
| 1. Confucius is the chief of sages. | 至圣孔子 | Chí' shing' 'Hung ' tsz'. |
| 2. The maxims of the sa-ges are wide spreading as the ocean... ^① | 圣谟洋洋 | Shing' mò yéung yéung. |

裨治文在脚注里强调,“‘圣’一词的含义,最好要根据上下文的语境来仔细鉴别,这比任何标准定义都更加有效。‘圣’作为一个称呼,是用来表示最高级别的一个阶层”^②。为了更清晰地表述中国人赋予“圣”一词的确切含义,裨治文从儒家典籍及其注疏本中摘录了其他说明性的文字:

- | | | |
|--|------|-----------------------|
| 3. The doctrines of the sages are profound as the abyss. | 圣道渊源 | Shing' tò ün yün. |
| 4. The virtue of the sages is lofty and sublime. | 圣德巍巍 | Shing' tak ngai ngai. |
| 5. The sages teach man-kind. ^③ | 圣人教人 | Shing' yan káu yan. |

然而,《广州方言中文文选》中的大部分内容是面向中文初学者的,通俗易懂但呆板无趣。例如,在《身体篇》的《四肢类》那一节中,裨治文列举了“伸开

① 裨治文:《广州方言中文文选》,109页。作者没有完整引用裨治文所注的粤语拼音。

② 裨治文:《广州方言中文文选》,109页。

③ 裨治文:《广州方言中文文选》,109页。



手”等习惯用语^①。在《日用篇》的《食物类》一节中,则列举了“今日整羊肉汤”^②。该页还在脚注介绍了中国人彼此如何打招呼及准备食物款待客人等风俗。

《广州方言中文文选》中有一章是《贸易篇》,里面包括《茶叶类》、《国宝类》、《各款绸缎》等方面的内容;而《王制篇》所关注的则是《宗人类》、《内阁》、《律例》和《六部》等;《六艺篇》讨论的则是《礼仪类》、《乐器类》与《射法类》;《日用篇》则分为《首饰衣服类》、《装扮类》、《交接仪容类》等几个方面。其中各章节都节选了相应的日常用语和习惯表达,供学习者在特定场合使用。由此可见,《广州方言中文文选》不仅是关于广东方言的学习指南,更是对中国人的生活、习俗、信仰、历史等各方面的全面介绍,这是裨治文从自己发表在《中国丛报》上介绍中国的文章中提炼出来的精华部分。

《广州方言中文文选》的部分章节还详细介绍了中国的政治制度,为西方读者提供了这方面的丰富的知识和术语,这些知识对于翻译朝廷文书和谕旨来说是十分必要的。例如,在《王制篇》的《皇王异说》一节中,裨治文解释了皇帝的各种称谓,并介绍了关于皇帝谕令的表达。他从各种朝廷文书和大臣奏章中精心挑选了一些习惯用语,并介绍了大量指代皇帝的词语,充分体现了中国人对统治者的看法:

2. August sovereign is an appellation of one possessing complete virtue and able to act on heavenly principles...	皇帝有盛德 而能行天道 之尊……	Wóng tai' yau shing' tak í nang hang tín to chí ch'ing...
--	------------------------	---

① 裨治文:《广州方言中文文选》,64页。

② 裨治文:《广州方言中文文选》,166页。

9. The decree of the august sovereign is the revered decree, and is otherwise called the sacred will. ①	皇帝之命曰钦,命又曰圣旨。	Wóng tai' chí ming üt yam ming, you üt shing' chí.
---	---------------	--

在这一章的另一节《职分类》中,裨治文列举了大量中国古代与当朝主要官职的名称,如:

2. Commissioner or master of the police...	制置使……	Chai chí sz' ...
10. An assistant magistrate of a department or district. ②	州同	Chau tung.

《广州方言中文文选》中有关西方知识方面的内容主要是面向中国读者的,其内容多摘自《东西洋考每月统记传》和在华实用知识传播会出版的其他几种书籍。以《地理志篇》为例,这一章包括各种表达科普知识的术语和专业用语,其中有一部分是新合成的词汇,如《地形类》中:

6. The two poles are the extremities of the axis, the north and the south pole.	两极即直距尾之北极南极。	Léung kik tsik chik k'u mí chí pak kik nám kik. ③
---	--------------	---

① 裨治文:《广州方言中文文选》,558页。

② 裨治文:《广州方言中文文选》,586页。

③ 裨治文:《广州方言中文文选》,400页。



该章还涉及“欧逻巴国”、“亚非利加国”与“美理哥国”等内容,其中也采用了大量新合成的词语来为中国读者介绍这些地区的地理、历史、政治等基本情况。譬如,在介绍欧洲地理时,就出现了如下新合成的词汇:

2. <i>Europe on the north extends to the Icy Sea; east it borders on Asia; south it extends to the Black Sea and the Mediterranean; west it reaches to the waters of the Atlantic.</i> ①	欧 逻 巴 北 至 冰 海, 东 连 亚 细 亚, 南 至 黑 海 及 地 中 海, 西 至 压 兰 的 海。	<i>Au ló pá pak, chí' Ping 'hoi; tung lín A' sai' á'; nám chí' Hak, hoi, k'ap Tí chung hoi; sai chí A't lán tik hoi.</i>
--	--	--

此外,在谈及某国国王、首都的情况时,还出现了诸如此类的新合成词:

8. <i>France, of which Louis Philippe is king, and whose capital is called Paris.</i> ②	法 兰 西 王 者 号 路 义 · 腓 立, 建 都 城 曰 巴 犁。	<i>Fát lán sai ché, wóng ho Lú í Fí lap, kfn' to shing üt Pá lai.</i>
---	---	---

在“美理哥国”一节中,裨治文采取了同样的合成新词的办法,介绍了美洲大陆的地理、历史、政治等方面的情况。自然而然的是,这一章节的很多语句都是直接引自《美理哥合省国志略》:

① 裨治文:《广州方言中文文选》,409页。

② 裨治文:《广州方言中文文选》,410页。

<p>1. Were the globe of the earth opened and spread out, and were Asia, and Europe, and Africa, made to constitute one hemisphere, then America would be opposite to it...</p>	<p>推布地球,以亚细亚、欧罗巴、亚非利加为正面,美理哥为背面.....</p>	<p>Túi pò tí k'au, í Á' sai' á, Au lò pá Á' .fí lí ká wai ching' mfn, Mí lí kó wai púi mín.</p>
<p>3. In the reign of Hungchí of the Ming dynasty, Columbus, an Italian, sailed on a voyage, and went thither (to America) in person. ①</p>	<p>明弘治年间,以大理之个伦布者,由是日解维,身历于斯。</p>	<p>Ming, Hung chí nín kán I tái lí chí Kó lun po ché yau shí yat kai wai shan lik ü sz'.</p>

《海岛列国》和《亚细亚国》这两节也是以同样的形式展开,《广州方言中文文选》通过这种方式向读者提供了有关世界各国的包括当前政府机构与统治阶层等方面的大量信息。

1841年7月,裨治文从澳门致信安德森,他写道,《广州方言中文文选》终于印刷出版了,这项工作在过去几年中耗费了他和卫三畏的大部分精力。鸦片战争之后,中国的局势发生了很多变化,《广州方言中文文选》因此显得更为重要。卫三畏在《中国丛报》撰文高度评价了《广州方言中文文选》的作用,并强调了它在语言学习和信息资源上的双重价值。他在文章中引用了裨治文为该书所作的序,写道:

在有关中国和中国人的作品中,很少有像这套词典这样包含了如此丰

① 裨治文:《广州方言中文文选》,413页。



富的资料与信息。在这一点上,这么说是一点也不过分的,因为我们希望将《广州方言中文文选》推荐给那些爱好中国文学,尤其是学习中文的朋友。“如果《广州方言中文文选》能够有助于改善外国人与中国的关系,能够促进彼此友好地交流,正如双方共同期待的那样——那么本书的目标就完全实现了。”^①

在当时的历史背景下,禔治文所编撰的《广州方言中文文选》确实不失为一部杰作,它不仅为学习粤语语法和用法提供了出色的指导,还为中国与西方的读者同时提供了大量广泛而且富有价值的信息。如果不是因为该书定位于粤语学习而显得局限性较大的话,相信这部作品一定会引起更为广泛的关注。^②尽管如此,《广州方言中文文选》还是为西方人和中国人提供了一条初步了解彼此文化与文明的便捷通道。这正是禔治文所奉行的文化传播策略的体现,也正是他在《中国丛报》和在华实用知识传播会中一贯采取的路线。这种文化传播的实践拓展了中国人和西方人的视野,从而有效地促进了文化间的对话和交流,这在双方的沟通与交流急剧增长的时代里,意义重大。

① 禔治文:《广州方言中文文选·序》。

② 《广州方言中文文选》的具体发行量很难统计,与禔治文的《美理哥合省国志略》情况不同,《广州方言中文文选》于1841年第一次出版以后,读者的需求量似乎不是很大。

鸦片、政治和福音

你求我，我就将列国赐你为基业，将地极赐你为田产。

你必用铁杖打破他们；你必将他们如同窑匠的瓦器摔碎。（《诗篇》2:8~9）^①

1834年律劳卑事件之后的几年中，广州中英之间的紧张关系在不断升级。由于旧式广州体制的传统贸易关系受到新的自由贸易的强劲冲击，英国政府的在华贸易政策也日渐为那些富庶的私营贸易商如查顿、马地臣和颠地等所左右。对于这些唯利是图的贸易商而言，民族自豪感和皇家使命感早已让步于对利润的追逐。这批新暴发起来的企业家宁可承担以武力迫使中国发生激烈变革的风险，也不愿再忍受目前贸易关系中的腐败、高昂的成本和屈辱。律劳卑和两广总督之间的悲剧性冲突因此成为中英关系开始紧张的标志。尽管事后双方也采取了一系列的措施来修复差异和恢复贸易，但在很多人看来，这一事

^① 转引自塞缪尔·霍普金斯：《论千禧年》，122~123页。



件所体现出来的观念冲突是未来事态发展的不祥预兆。

事实上,贸易恢复后不久,商船“阿盖尔号”(Argyle)在一场风暴中严重受损,被迫在中国东南海岸避难,这引来了更多的麻烦。次日一早,船上的二副和11名船员一同上岸寻找领航员时,被中国官府抓获并关押。消息传到澳门,新任英国驻华商务监督义律上校(Charles Elliot)和“阿盖尔号”船长以及翻译郭士立一同前往广州,试图直接向当地官员请求释放被关押人员。但当他们于1835年2月1日早晨抵达城门时,中方以他们再次破坏官方交往规定为由严厉拒绝了他们。因此,他们非但没能在清朝官员面前陈述他们的不幸,反而被粗暴地赶离城墙,在混战中,义律的头部还挨了两下打。幸而三周后中国方面主动释放了被押的“阿盖尔号”船员,这才避免了事态的恶化。^①

这些小插曲让外国人越来越坚定地认为,对这种恶劣的贸易和外交关系体系进行根本性变革的时候到了。在这种紧张局势中,《广东纪录》和《中国丛报》等在华出版的英文刊物变得尤为重要。它们一时成为外侨团体探讨时局的公开论坛,如讨论应该建立一个什么样的更加公平互惠的关系体系,以及怎样才能让中国人接受这样一个体系,等等。很显然,裨治文的《中国丛报》主编之职即意味着他要在这场关键的对话当中起到重要的导向作用。

在为《中国丛报》所撰的一篇文章《同中国人谈判》中,裨治文讨论了中国同西方交往的历史与现状,并回顾了早期几个西方政府使团出使中国朝廷的情况。^② 这篇文章的主要目的是要说明,早先来清廷朝拜的使团所遭受的冷遇,其现在仍是困扰中外关系的问题所在。裨治文这些早期使团的意义和策略提出严重质疑:

欧洲曾向中国朝廷派遣了大量的特使、使节和大使,并花费了大量的

^① 杰拉德·格雷厄姆:《1830年至1860年中国的地位、战争与外交》(Gerald S. Graham, *The China Station, War and Diplomacy 1830—1860*, Oxford: Clarendon Press, 1978), 65~66页。

^② 裨治文:《同中国人谈判》(*Negotiations with the Chinese*),载《中国丛报》,1835(1),417~428页。

钱财来装备这些使团,这些使节通常都是些很有才干的人。但他们却经常被中国人看作“贡使”,并且总受到怠慢和侮辱。而且折腾一番之后,使团收效甚微或根本没有得到任何好处,世界也未见得因此有什么进步。^①

裨治文以1655年荷兰政府从巴达维亚派往北京的使团和1720年俄国的伊兹马伊洛夫使团的经历为例,强烈谴责了中国对外国使团的傲慢无礼的态度:“中国人根本不承认国与国之间的平等权利。”^②在裨治文看来,中国对西方国家使节的权利与尊严的无耻藐视就是因为这个帝国的臣民自己毫无任何权利,基于此点,“外邦蛮夷就更没有什么权利和豁免权可讲了”^③。裨治文还解释道,中国统治者这种至高无上、不可侵犯的观念,正是建立在中国人自古以来的君王观念传统之上的:

皇帝的至高权力皆因“天上唯有一日,普天之下唯此独尊”。他是上天的代表,四海内外都必须臣服于他,顺之者昌,逆之者亡。^④

在谈到贸易话题时,裨治文列举了律劳卑事件等各种事例来说明行商及其政府后台的贪得无厌和反复无常。他还引用了卫三畏前不久出版的《中国商务指南》(*Commercial Guide*)上登载的中国政府向外国商人征收的各种税饷和勒索的名目,指出这是外国商人与中国官方之间矛盾不断激化的根本原因之一:

“多年来广州贸易体制中最严重的顽疾就是政府不将贸易税固定下来,这一直是各种利益集团、政府、行商、通译所玩的一个伎俩,他们都尽量向外商隐瞒对外贸易税收的税目和税率。”在多数情况下,“非法和临时所

① 裨治文:《同中国人谈判》,载《中国丛报》,1835(1),419页。

② 裨治文:《同中国人谈判》,载《中国丛报》,1835(1),419页。

③ 裨治文:《同中国人谈判》,载《中国丛报》,1835(1),419页。

④ 裨治文:《同中国人谈判》,载《中国丛报》,1835(1),419页。



征的税款是朝廷实际征税的四倍多；在棉花等重要商品上的非法税收居然增加了十倍”。^①。

各种巧立名目的税收中饱了中国官员的私囊，用作公行开支而征收的臭名昭著的“公所基金”就是一个例子，所列出来的名目看来大多是些可疑的花销，其中包括最近为户部官员的妻子和母亲购买礼品的2万两银子与为各类官员采办年敬的4万两银子。^②这仅是裨治文为了“说明现有的交往体系充满罪恶”而举的一个例子。在他看来，中国人的傲慢、贪婪和软弱无能所导致的不讲道德的风气，其恶劣影响在商业、政治、社会、道德与宗教等方面无处不在，“就像霉菌一样，将一切引向死亡”。裨治文作出论断，正因为如此，“才滋长出了走私贸易，除非施以有效的解救措施，控制或避开这一罪恶的蔓延。否则，我们将会看到，走私贸易必将会导致最可怕的、最惊人的后果，它会动摇朝廷的根基，乃至推翻皇族的统治”^③。

和多数在华旅居的外国人比起来，裨治文对中外关系症结的剖析要更深刻一些。然而，他提供的解决方案也体现了19世纪“美国—基督教”外交模式在对非西方国家推行的过程中所体现的内在矛盾。依据相互尊重与平等的原则来定义各国的权利和义务时，裨治文期望所有的国家都遵从一种构建于民主、资本主义及基督教原则的基础之上的国际秩序，为了实现这一点，即便是采用强硬的手段也在所不惜。因此，在裨治文的千禧年设想中，很重要的一点就是，基督教国家的列强共同行动起来，将中国纳入到国际大家庭中去。因为：

① 裨治文：《同中国人谈判》，载《中国丛报》，1835（1），424页。随着广州海关贸易税收的持续增长，税收逐渐成为中国官府和个人的一个重要牟利来源。自19世纪30年代中期起，各种苛捐杂税急剧增多，西方商人开始感觉到他们成了中国人敛财的对象。有些税收虽然冠以贸易海关税的名目，但实质上是敲诈勒索。正如费正清在《中国沿海的贸易和外交》中所指出的那样：“他们形成了一个前所未有的‘敲诈’传统。”见费正清《中国沿海的贸易和外交》（John K. Fairbank, *Trade and Diplomacy on the China Coast*, Cambridge: Harvard University Press, 1953），52页。

② 裨治文：《同中国人谈判》，载《中国丛报》，1835（1），425页。

③ 裨治文：《同中国人谈判》，载《中国丛报》，1835（1），427页。裨治文这里显然是指19世纪30年代急速泛滥的鸦片走私活动。

(尽管)必要时,单是大不列颠一个国家就足以向中国发号施令,让它接受任何条款,或是动用海军力量,来排除政府有责任排除的一切不利因素……可是这些罪恶不只危害着一个国家,而是危害着所有国家。因此,与这些罪恶作斗争就不仅仅是一个国家的事,而应该由所有国家联合起来共同行动。因为任何与中国往来的国家都有权利去要求,也有义务去承担。国家之间的平等权利和义务,其真义在于它是天授的,任何国家都无权自行决定接受或是拒绝这种关系。^①

怀着这样的信念,裨治文号召英国、法国和美国联合起来,为“开创和建立一个与中国自由、正当、有序的外交关系”而共同努力。裨治文认为,这三个强国应该:

……与中国政府平等相待,向清朝皇帝和他的大臣们指出和平谈判和友好往来的益处,同时以不容拒绝的方式要求清廷给予我们对等的权利,因为这是独立的大国间关系的特征。^②

裨治文并没有明确表示“以不容拒绝的方式要求”指什么,但是这种说法很明显隐含着这一层意思——军事威胁是必要的。

与此同时,裨治文在《中国丛报》同一期上所发表的另一篇文章中声称:“基督教国家不应当开始对中国人怀有敌意。”^③在这篇题为“福音的传播”的文章中,裨治文毫不含糊地强调:“在传播神圣真理的过程中,请切记无论如何不能采取欺骗或强迫的手段,这与所要传播的宗教精神是相违背的。”^④裨治文还进

① 裨治文:《同中国人谈判》,载《中国丛报》,1835(1),421页。

② 裨治文:《同中国人谈判》,载《中国丛报》,1835(1),428页。

③ 裨治文:《福音的传播》(*Promulgation of the Gospel*),载《中国丛报》,1835(1),428页。

④ 裨治文:《福音的传播》,载《中国丛报》,1835(1),429页。



一步补充道：“除了论辩和劝说，即‘启发和爱’之外，没有其他人力的传播福音的方式。我们只能寄希望于这种方法和神的恩典，从而将基督福音传播和根植于中国。”^①鉴于中国在国际社会中的地位，基督徒们应该确信这一点，即“救世主是万能的，他最终会将所有的国家纳入他的王国”^②。

然而，裨治文却试图要竭尽全力助救世主一臂之力。鸦片战争前夕，随着中国和大不列颠之间政治紧张关系的不断升级，他在为《中国丛报》所撰写的文章里关于将中国纳入他构想的国家共同体的规划也变得越来越大，并拿出了将中国纳入到这个国家共同体或说是“古代先知所预言的千禧年和平和繁荣之国”的最佳方案。^③ 裨治文列出了他的核心提议，他认为这些提议是“应当时刻牢记，并不断尝试直至成功的”做法：

1. 全权大使应当进驻北京，享有所有的安全保障、外交豁免权和礼遇，这是平等独立的主权国家之间的使节通常享有的基本权利……这一措施能消除清政府的许多恐惧和困惑，以及目前其外交公文中对外国人明显的不信任。

2. 这个帝国的所有疆域都应该像康熙王朝时代那样向各国船只开放，并制定相应条例，保证政府收取合理的关税；也向本国和外国的商人开放，并以条例保证他们能安全地、光明正大地做买卖。

3. 各主要港口应当派驻领事，并赋予其权力以保护本国国民，同时向朝廷保证该国的每一个国民都遵纪守法。在涉及诉讼时，该领事应亲自出席，并同意对本国犯人的行为负责。

4. 允许外国人获取有关中国语言、律法和用法的各类信息，并得到关于健康与财产的保障……总而言之，中国人所享有的权利，也应当赋予在

① 裨治文：《福音的传播》，载《中国丛报》，1835(1)，429页。

② 裨治文：《在中国传教》(Christian Missions in China)，载《中国丛报》，1837(6)，54页。

③ 裨治文：《中国的前景》(Prospects of China)，载《中国丛报》，1837(5)，1页。

这个国度的任何一个外国人,就像在英国和美国的外国人所享有的权利一样。^①

裨治文一方面不断地暗示西方列强应当联合采取必要的军事行动,以强迫中国接受这些提议;另一方面,他坚持认为积极改善中外关系的最佳途径是更加深入地了解中国的语言和文化。然而,他又对英国早先派遣的马嘎尔尼(Macartney)伯爵和阿美士德(Amherst)伯爵的使团所采取的外交策略不以为然,认为太过讨好清政府。他设想道:“如果英国当初不是派遣这两个使团,而是培养出二十个有能力的汉语人才,然后通过他们获取有关这个国家及国民的必要知识,那么,此时便拥有了成功谈判的最重要法宝。”^②

在《中国人的思维特征》这篇文章中,裨治文指出:“迄今为止,我们同中国人往来失败的最主要的原因之一,就是没能了解他们的个性,因而无法同他们交流,并对他们施加积极的影响。”^③在裨治文看来,我们在尝试同中国人接触的过程中,很多失败是因为未对时间、地点和人员安排给予充分的重视。有时候,不仅是“举止不慎,或是言辞不当”,而是言行举止都不对头。有时候,在外国人本来是出于好意,但却由于无知而白费力气,甚至是吃力不讨好,好意被误认为敌意,友好的关注被认为是侮辱。^④

裨治文认为:“对精神的影响力如同对物质的影响力一样,是源自知识。”^⑤因此,西方努力解决与中国的政治分歧的结果如何,完全取决于西方人是否愿意多了解中国的文化和社会,并根本改善及影响中国人的心灵:

改善中国的对外关系与改善中国人的状况是密不可分的。这两者的

① 裨治文:《中国的前景》,载《中国丛报》,1837(5),5页。

② 裨治文:《中国的前景》,载《中国丛报》,1837(5),1页。

③ 裨治文:《中国人的思维特征》(*Intellectual Character of the Chinese*),载《中国丛报》,1838(5),3页。

④ 裨治文:《中国人的思维特征》,载《中国丛报》,1838(5),3页。

⑤ 裨治文:《中国人的思维特征》,载《中国丛报》,1838(5),7页。



改善是加快、减缓还是完全停滞,要看外国人采取什么样的行动。从这个角度来说,至关重要,我们需要全面了解中国的情况,不仅了解其语言和国土,而且要了解它的人民;不仅要了解他们的外在,还要了解他们的内在想法……^①

作为《中国丛报》的编辑,裨治文在过去几年中一直致力于此,并立誓要继续为此奋斗:

《中国丛报》的资助者们的初衷就是更好地了解中国的社会和文化,并作出自己应有的贡献。在过去的六年中,他们对这一目标的重视丝毫未减,也毫不觉得自己肩上的担子轻了,相反,他们认为这个问题变得越来越重要了。因此,只要有机会,他们会继续为学习和传播真理与知识而努力。^②

裨治文为改善中西关系构想了一个和平而理想的策略,不幸的是,鸦片贸易导致的一系列事件使局势变得危机四伏,裨治文的策略也因此而被忽视。

18世纪晚期以来,鸦片一直是英国对华贸易的一项重要内容。鸦片主要在英国控制的印度孟加拉地区种植。在中国,抽大烟原先只是富人们的享受,后来,鸦片在中国社会各个阶层流行起来,于是鸦片在中国的销量激增。英国东印度公司起初在华贩卖鸦片的商业动机是平衡在广州茶叶贸易中的逆差给他们带来的巨大的经济压力。过去,这种贸易逆差是由从印度进口棉花之类的商品来弥补的,中国将棉花加工成棉布和其他家用产品。然而,随着中国对鸦片需求的增长,它最终超过其他商品成为公司的稳定财源,其高额利润便成为英国商人难以抗拒的诱惑。

东印度公司主要是通过私营商来向中国运输和贩卖鸦片的,因为英国公众

^① 裨治文:《中国人的思维特征》,载《中国丛报》,1838(5),8页。

^② 裨治文:《中国人的思维特征》,载《中国丛报》,1838(5),8页。

反对贩卖鸦片,这在国内是一个敏感事件;此外,这样也可以避免因为进口违禁商品而与中国人发生直接冲突。^①到19世纪30年代,由于种植商和销售商之间的激烈竞争,以及东印度公司商人对利润的追求日益膨胀,鸦片成本降低、供应量增大,向中国非法走私鸦片的网络也就急剧扩展。越来越多的人抽大烟成瘾,对鸦片的需求就越大;需求越大,就越多人上瘾。这个恶性循环的加剧,以及那些从鸦片贸易中获利的外商人的贪婪无耻,最终导致中国经济、社会陷入严峻的进退两难局面。鸦片贸易不仅耗尽了中国的白银,恶化了国民经济,更严重的是,大量国民陷于烟瘾这个可怕的问题本身已经开始动摇中国社会的根基,其他不计其数的问题也正在削弱清朝社会政治秩序的基础。

随着东印度公司的贸易垄断权被取消,私营商贩卖鸦片的最后障碍也被消除了,他们变得更加肆无忌惮。大量经验丰富的私营商开办的公司涌入中国沿海地区,他们利用武装了的走私船只秘密贩运和倾销鸦片,鸦片一时泛滥成灾。有人认为,中国商人和官员对鸦片走私活动的“默许”实质上纵容了鸦片的泛滥,这本身也是对中国政府早期查禁鸦片行动的讽刺。尽管这种说法不无道理,但那些将鸦片贩运到中国的人,那些从这些买卖中获取巨额利润的人,他们为了扭转同中国的贸易逆差而将鸦片倾销到中国,他们是无法推卸其道义上的责任的。如果说中国政府先前还疏于执行打击走私的规定的规定的话,那么在律劳卑事件之后,它已表现出决心要更深入核查鸦片对中国社会的影响,并决定采取更严厉的行动来控制局势。

1836年底1837年初,传闻中国政府计划将鸦片贸易合法化,因为有人发现有官员上书皇帝,建议将此作为更有效管理鸦片进口的手段。^②这一事件在广州的西方人当中引发了关于鸦片贸易的讨论,他们就鸦片贸易的道德和经济意义分成针锋相对的两派,尤其是当中国政府试图采取积极措施查禁鸦片的时候,他们的这一阵营划分就更加明显了。在广州和澳门的外国商人有不少人希望鸦片贸易继续下去,他们试图证明它存在的合理性,认为其实主要是中国人在

^① 19世纪初期,清朝政府曾下令禁止鸦片进口。

^② 参见许乃济《请求弛禁鸦片的奏疏》,马儒翰英译,载《中国丛报》,1836(7),138页。



销售鸦片,也主要是他们在从中获利。因此,朝廷宣布查禁鸦片其实只是一个姿态,不必当真。正如《广东纪录》的编辑施赖德所说:“即使是省里最高级的官员,也是一手写着反对贩卖鸦片的告示,另一只手却伸出去接收从这个被禁的毒品上敛取的钱财,而这些钱财正是在那些朝廷各级官员的默许和纵容下,来自那些从走私船上购买鸦片、将精制鸦片膏传入内地的中国掮客。”^①

颇具讽刺效果的是,即便是那些通常比较同情中国的外国人也为鸦片贸易的正当性辩护。亨特就是一个例子,他在其关于“老广州”的描述中经常赞扬中国人的诚实、灵巧和机智,但他却对鸦片对中国社会的整体影响不以为然。亨特断言:“我自己,甚至可以很大胆地说,整个外国人群体,极少,即便偶尔有,发现有任何人在身体或精神上受到了鸦片的伤害。”据亨特称,事实上,吸食鸦片“只是一个习惯,就像我们饮葡萄酒一样,只要保持适度就可以”,而且,“与美国人和英国人饮用烈性酒比起来,吸鸦片的坏处简直就是微乎其微了”。^②

但裨治文及传教士同仁们对鸦片及其对中国人产生的影响却有截然不同的看法。传教士们在伯驾的医院里照看病人的时候亲眼目睹了抽大烟上瘾对健康的损害,他们对鸦片对中国家庭和整个社会的危害尤其担忧。因此,他们自然极力反对鸦片贸易,并大力呼吁将此商品从中国和西方的贸易往来中彻底清除。

裨治文自1830年抵达广州后不久就开始密切关注鸦片贸易的后果,但最初迫于压力对此没有发表评论。他在早期一份给美部会的报告中附上了一段日记,谴责这种毒品:

如果你们要将这篇日记中的某些部分登载在《教士先驱报》上,那最好把有关鸦片贸易的那段删掉,因为在这里这是一个非常敏感的话题。但对

^① 施赖德:《中国近事报道》(John Slade, *Narrative of the Late Proceedings and Events in China*, Canton: Canton Register Press, 1839), 4页。

^② 亨特:《广州“番鬼”录》, 80页。

中国来说,鸦片意味着死亡。^①

不过,一旦裨治文在新的工作环境中稳定下来,他就开始坚定地抨击这个他认为是中国社会最严重的流毒。《教士先驱报》1832年5月号上发表了其日记的一个片段,文中揭露了“这种‘黑毒’如何泛滥成灾,上至皇宫,下至草庐,整个帝国、各个社会阶层无所不至,祸患无穷”^②。

19世纪30年代中期,裨治文已成为抨击鸦片贸易的主要成员之一,并在《中国丛报》上积极发起了反对鸦片贸易战役。律劳卑事件之后局势紧张的几年中,尤其是在中国官方再次查禁鸦片的举动引起广州外侨的论辩之后,《中国丛报》登载了30多篇长短不一的文章,揭露这种罪恶的贸易对这个民族道德、商业和政治生活所带来的负面影响。

其中裨治文亲自撰写的文章有《中国的鸦片贸易史》(*History of the Traffic in Opium to China*)、《为中国市场制造的鸦片》(*Preparation of Opium for the Chinese Market*)、《中国的制烟方法》(*Chinese Method of Preparing Opium*)和《鸦片贸易危机》(*Crisis in Opium Traffic*)等。^③裨治文还在《一个盲人乞丐对鸦片的抗议》(*A Blind Beggar's Remonstrance Against the Use of Opium*)和《孙官的劝诫图:看鸦片吸食者的下场》(*Sunqua's Admonitory Pictures Showing the End of an Opium Smoker*)等文章中向读者展示了中国人对烟瘾祸害的看法。^④他还翻译了一篇题为“洋烟之毒十论”(*Foreign Opium a Poison: Illustrated in Ten Paragraphs*)的文章,作者是“江苏省江宁县的一位文人”。该文用骇人听闻的例证痛斥了鸦片是如何“耗尽人体的精力和骨血、劳民伤财,又如何导致淫乱与践踏法律”的。^⑤

不幸的是,《中国丛报》的编辑们所发起的反鸦片贸易战役并不能阻止西方

① 裨治文致伊瓦茨,广州,1830年7月19日,美部会档案,卷256。

② 裨治文日记,1831年4月8日,转引自《教士先驱报》,1832(5),138页。

③ 《中国丛报》,Vol. V,546;Vol. V,495;Vol. VI,197;Vol. VII,609。

④ 《中国丛报》,Vol. VII,391;Vol. V,571。

⑤ 裨治文译文,见《中国丛报》,1838(6),107~109页。



走私商贩卖鸦片。尽管英国国内反对鸦片贸易的呼声很高,但英国怡和洋行等公司还是能够利用他们对英国外交大臣巴麦尊和其他高层政府官员的巨大影响来阻止英国政府对鸦片贸易采取任何实质性的限制行动。包括旗昌洋行(Russell & Co.)在内的美国公司也在稳步增加他们在鸦片贸易中的份额,并与英国商人暗地里联合起来,抵制任何终止鸦片贸易的行动。^①裨治文关于与中国建立一种更加“正大光明”的贸易关系的呼吁因此愈加淹没于英、美鸦片走私的罪恶洪流之中,这种形势将他关于基督教徒道德优越论的宣扬击得粉碎。

到1837年年中,清政府在发动高级官员对是否禁止鸦片贸易进行廷议后,最终决定采取措施严禁鸦片贸易。很快,皇帝的圣旨传到广州官府,勒令停泊在伶仃岛和珠江口周围其他地方的鸦片货船“离港返国”。^②北京政府不允许货船以任何借口拖延,并命令广州官员“秘密搜查鸦片贩子窝点窑口,逮捕惩治所有贩子,一律从严;庶可根株净尽,永绝弊源”^③。1838年9月,清政府甚至派了一名官员到黄埔港口收查和缴没鸦片,由此引发一场小暴动,导致一名官员受伤,数人丧命。

两个月后,广州接到圣旨,告曰:朝廷即将出台一项新的法令,规定吸鸦片者和鸦片贩子一律都将被处以死刑。^④为了向外国人显示禁烟的决心,中国官方甚至试图在洋行和珠江之间的广场上处决几名抓获的鸦片贩子。那片广场是洋人锻炼和休闲的场所,在场的英国人和美国人都认为这个行为是对他们尊严的莫大侮辱,因此与围观的中国人发生了激烈的冲突。裨治文在他1838年12月12日的日记中描述了这个事件:

今天上午10点半,中国官兵开始准备在洋行前行刑,处决几名鸦片贩

^① 查尔斯·斯特尔的著作中有关于美国商人涉嫌鸦片贸易的详细资料。参见查尔斯·斯特尔《19世纪美国在华的鸦片贸易活动》(Charles Clarkson Stelle, *Americans and the China Opium Trade in the nineteenth Century*, New York: Arno Press, 1981)。

^② 译文见《广东纪录》,1837年10月3日、10日。

^③ 《广东纪录》,1837年10月3日、10日。

^④ 具体细节详见施赖德《中国近事报道》,2页。

子,地点就在美国旗杆附近,东面就是瑞典商行大门。这些人出现之前,外国人没有接到任何通告,对将要发生的事一无所知。很快,消息就传遍了各洋行。好几个外国人赶到了事发地点。美国国旗已经降下来了。正当中国人要搭遮阳棚时,人群中的外国人阻止了他们……然后他们就找了个离河边更近的地方,但一看见外国人跟过去,就立刻停了下来。现在已经快12点了。此时,人群中发生了一些骚动,很快就发展成斗殴,小规模冲突开始了。人群越聚越多,有6000人到8000多人的样子。几个外国人试图保卫阵地,但很快就不得不找地方躲避朝他们飞来的石头、砖块和棍棒。几名衙役冲了出来,和人群发生了严重的冲突。今天事态会如何发展,目前形势还不十分明朗。^①

广州的很多外国人开始将这一事件看作中国人决心禁止鸦片贸易的可怕预警,但大多数从走私鸦片中牟利的人并未因此而胆怯,因为他们早就习惯于毫无顾忌地违反清政府的各种法令和条规。当时就职于旗昌洋行的亨特对他的同胞们如此肆无忌惮地违抗中国的规定感到十分惊奇:“我们的人对他们的‘捕鼠夹’不屑一顾,将他们的禁令、警告和威胁等视为例行公事。”^②

第二年,事态进一步严峻,皇帝决定派钦差大臣林则徐到广州禁烟,以强硬手腕彻底杜绝鸦片在中国的走私。1837年以来,林则徐曾任湖广总督,已有一定的处理鸦片问题的经验。在关于鸦片贸易的廷议中,他的观点给许多朝官留下了深刻印象。道光皇帝在19次单独召见他后,授予他全权使命,前往广州调查鸦片走私的情况,并采取一切必要的措施,将局势控制住。^③

1839年3月10日上午林则徐乘船抵达广州后,立即着手大胆实施一项新

① 裨治文日记,1838年12月12日,贝尔切城历史学会裨治文档案。

② 亨特:《广州“番鬼”录》,77页。

③ 张馨保在其著作《林钦差与鸦片战争》中对林则徐的生平事迹有精彩的描述。(Chang Hsin-pao, *Commissioner Lin and the Opium War*, Cambridge: Harvard University Press, 1964)。另见阿瑟·威利《中国人眼中的鸦片战争》(Arthur Waley, *The Opium War Through Chinese Eyes*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1958)。



措施。3月18日,他向外国人发布了一道告示,谴责他们滥用贸易权贩卖鸦片:

尔等感恩,即须畏法,利己不可害人,何得将尔国不食之鸦片烟,带来内地,骗人财而害人命乎?查尔等以此物蛊惑华民,已历数十年,所得不义之财,不可胜计。此人心所共愤,亦天理所难容。^①

在这道公告里,林则徐还强调,洋人必须将停泊于伶仃岛和周边地区的货船上的所有鸦片尽数上缴官府,“呈官点收,验明毁化,以绝其害”^②。此外,他还命令“一面出具夷字汉字合同甘结,声明嗣后来船,永不敢夹带鸦片,如有带来,一经查出,货尽没官,人即正法,情甘服罪字样”^③。

为确保他的命令得到准确传达和切实执行,林则徐扬言要将涉嫌参与鸦片贸易的行商处以绞刑,并勒令当时居住在洋行里的所有外国人不得离开。僵持了好几周后,英国商人迫于压力,在驻华商务监督义律的带领下同意上缴鸦片,但拒绝具结,这使得恢复英国在华贸易的可能成为泡影。英国人既然不愿服从林则徐的命令,就只得离开广州前往澳门,后来又被驱逐至香港岛,在那里他们最终成功地保住了一个防御阵地。

在同孚行与中国官方具结后,在广州的美国商人纷纷效仿,同意具结,因此得以继续照常贸易,没有受到任何侵扰。美商的这一行为遭到了英商的强烈反对,甚至连当时的美国领事士那(Peter Snow)也对他们的决定表示反对,尽管他无权对此加以干涉。^④

5月25日是驱逐英商的最后期限,当天美国商人聚集在一起,向美国国会提交了一份备忘录,表达了他们对导致目前危机的一系列事件的看法,并对将

① 施赖德:《中国近事报道》,27~30页。该段引文节自林则徐于道光十八年二月初四日《谕各国夷人呈缴烟土稿》,见齐思和等编:《鸦片战争》(二),上海:上海书店出版社,1954,242~243页。——译注

② 施赖德:《中国近事报道》,28页。

③ 施赖德:《中国近事报道》,28页。

④ 查尔斯·斯特尔:《19世纪美国在华的鸦片贸易》,74页。

来的行动方案提出了建议。虽然我们不清楚裨治文是否直接参与起草了这份文件,但其中提出的建议和他长期以来在《中国丛报》上所鼓吹的设想是基本一致的。该备忘录一开始便催促美国领导人“与英国、法国、荷兰政府联合起来,或与其中任何一个国家协同行动,努力与这个帝国建立一种安全而正当的贸易关系,就如其他友好国家之间的关系一样。应该同北京的清政府直接交涉,争取让他们至少同意如下重要要求……”^①

美国商人建议美国政府争取让清政府同意如下要求:允许外交使节在北京朝廷附近永久居住,享有完全的外交特权;建立固定的关税;开放其他通商口岸;而且,“在外国人清楚了解和完全认可中国法律之前,外国人在触犯中国人或其他外国人之后所受的刑罚,不应当比在美国或英国犯类似罪行所判的刑罚严重;在罪行未得到公正而清楚的证实之前,中国官府也无权给外国人治罪”^②。这些建议在本质上和裨治文于1837年5月发表在《中国丛报》上的《中国的前景》的构想是一致的。

该备忘录也声明了美国商人反对鸦片贸易的立场,表示“无论是从道德、仁爱的角度,还是仅从商业角度考虑,我们都非常希望看到鸦片的贩卖和消费在中国得到禁绝”^③。他们还解释了他们决定与林则徐签署协约的原因是他们相信中国政府想要禁止鸦片贸易的决心,并且表示“将来再不参与毒品交易”^④。鉴于同孚行首席代表金查理在广州美国人当中的巨大影响,以及他和传教士之间的亲密关系,这份备忘录与裨治文在这个问题上的一贯论调及内容如此一致,这也就不足为奇了。正如泰勒·丹尼特所言,“这份备忘录最大的特征:对中国人不存刻薄之心,建议同英国联合行动,坚信和平手段足以解决问题”^⑤。

① 泰勒·丹尼特:《美国在东亚》(Tyler Dennett, *Americans in Eastern Asia: A Critical Study of United States' Policy in the Far East in the Nineteenth Century*, New York: The Macmillan Company, 1922), 99页。

② 泰勒·丹尼特:《美国在东亚》, 100页。

③ 福士等人的备忘录, 1839年5月25日, 查尔斯·斯特尔:《19世纪美国在华的鸦片贸易》, 76页。

④ 查尔斯·斯特尔:《19世纪美国在华的鸦片贸易》, 76页。

⑤ 泰勒·丹尼特:《美国在东亚》, 99~100页。



裨治文和他的同事们意识到,当前的危机仅仅是未来中英之间长期斗争的开端,他们希望这至少是终止不光彩的鸦片走私的第一步。裨治文在5月向安德森报告局势时写道:

正如你在金查理先生和伯驾、雅裨理、卫三畏的来信中所了解到那样,因为鸦片,那些走私犯现在正受到法律的制裁。我们希望走私能得到彻底根除。这两个月以来,我们这个小小的社区一直处于痛苦、恐惧和不安之中。前景也并不看好……英国、印度乃至所有基督教国家,现在必须认清这“祸害”的罪恶了。^①

裨治文支持钦差林大人的禁烟运动,他还乐观地表示:“当西方国家的人都认识到这些可怕的罪恶时,想到他们曾做了长时间的帮凶,他们不仅会停止过去的错误行为,而且会像真正的基督徒慈善家一样,去努力弥补他们犯下的过失。”^②

1839年6月,中国政府为昭示其禁烟的决心,将英国人向林则徐上缴的近20000箱鸦片当众销毁并冲入大海。在林则徐的日记里,记载了裨治文等美国人前来观看销烟时的反应,以及他们后来见面时的情形:

今日已刻,京夷带其女眷与卑治文、弁孙等,同驾小船,由师船带至虎门,在池上看视化烟,并至厂前,以夷礼摘帽见,令员弁传谕训戒,犒赏食物而去。^③

林则徐称,在销烟现场他向外国人作了如下谕示:

① 裨治文致安德森,广州,1839年5月15日,美部会档案,卷257。

② 裨治文:《鸦片贸易危机》,载《中国丛报》,1839(5),4页。

③ 阿瑟·威利:《中国人眼中的鸦片战争》,50页。林则徐原文凡涉及洋人姓名,左边均加口字偏旁以示华夷之别。现下划线为译者加。原文参见《林则徐集·日记》,中华书局,1962,343页。——译注

以现在天朝禁绝鸦片,新例极严,不但尔等素不贩卖之人,永远不可夹带,更须传谕各国夷人,从此专作正经贸易,获利无穷,万不可冒禁营私,自投法网。^①

裨治文对钦差林大人的印象很好,对他在处理鸦片问题上刚正不阿的态度赞赏不已。^②他关于镇口销烟和与林大人会面的详细记述发表在1839年6月号的《中国丛报》上。^③他肯定地说,外国人对林则徐不会当真销毁所缴获的鸦片的揣测是没有依据的,他写道:

……我们反复检查过销烟的每一过程。他们在整个过程中所体现的细心和忠实的程度,远出乎我们的想象,我不能想象有比执行这个工作更为忠实了。各面都布了岗哨,比在广州拘禁外国人时更严格。在镇口,有一个穷人想随身偷带一丁点鸦片,结果就被搜查出来了,差点儿就立刻被处以死刑。哪怕偷运极少量的鸦片,也会有生命危险,至少我是不得不这么认为的。^④

裨治文详细地描述了他与金查理先生会见钦差大臣林则徐的情景,细致地描写了会见厅的摆设和布局、林则徐的衣着和外表,还有随从和在场官员的各个细节。在回顾他和金查理先生被引进大厅参见钦差大臣的那一刻时,他写道:

① 阿瑟·威利:《中国人眼中的鸦片战争》,51页。这段引文引自林则徐给道光皇帝的奏折,原文参见:《林则徐等又奏虎门销化鸦片一律完竣摺》,《筹办夷务始末·道光朝》卷七。——译注

② 裨治文在为《中国丛报》撰写的文章中对林则徐大加赞赏。裨治文:《中国的外交》(*Foreign Relations with China*),载《中国丛报》,1840(5),3页。

③ 裨治文:《鸦片贸易危机》,载《中国丛报》,1839(6),74页。

④ 裨治文:《鸦片贸易危机》,载《中国丛报》,1839(6),74页。



从澳门出发时,我们根本没想到我们这么快就能被带到这些高官面前。然而,我们决心充分利用中国人的温文儒雅,延长我们的会见时间,以了解当时可能了解的一切。我们“以中国人的方式”(à la Chinoise,原文如此。——译注),以恰当的严肃和必要的庄重走到大厅西部。我们站在林大人正对面,向他脱帽鞠躬行礼,四周密密匝匝围满了官员与随从。谈话开始了,进行了整整两个小时。^①

他们详细地探讨了导致当前危机的原因,还讨论了为防止将来可能发生的损失和关系破裂而采取的各种措施。裨治文描述了他们谈话的一些细节:

林大人很详细地询问了英国人从港口撤离的目的,同英国女王及其他欧洲国家领导商谈以赢得他们对禁烟运动支持的最好方式。他还希望得到有关地图、地理和其他内容的外文书,尤其是一套完整的马礼逊词典。^②

总而言之,裨治文对同林大人会谈的结果感到非常满意,他说:“从整个会谈过程中的谈话和他提及的问题来看,很显然,钦差大人的唯一目标就是禁绝鸦片买卖,并保护与保留合法正当的贸易行为。”林则徐的个人风范和言谈举止也给他留下深刻的印象。他描写道:“他会谈中的举止风度和谈吐都表现出色……表情流露出具有多思慎辩的习惯。”^③

在镇口会见后不久,裨治文在1839年5月号的《中国丛报》上刊登了林则徐致英国女王的著名的禁烟信。文章表示,钦差大臣曾表示“急欲了解如何将此信递交英国王室”^④。裨治文提到,我们不了解当时起草信笺的具体情况,但

① 裨治文:《鸦片贸易危机》,载《中国丛报》,1839(6),75页。

② 裨治文:《鸦片贸易危机》,载《中国丛报》,1839(6),76页。

③ 裨治文:《鸦片贸易危机》,载《中国丛报》,1839(6),76~77页。

④ 《致英国女王信》,载《中国丛报》,1839(5),9页。广州的危机导致这一期的《中国丛报》推迟了两个月才刊出。《中国丛报》索引上显示该信的译者为裨治文和R.托马。译文修订版发表于1840年2月号的《中国丛报》上(497页)。

“该信同其他官方文件一样,是允许在百姓当中散发的……当时林大人和其他官员正要离开广州去收缴以英国王室名义上交的鸦片”^①。1839年5月号《中国丛报》上登载的译文似乎是该信件的第一个英文译本,后来的一个御批版本登载在1840年2月号的《中国丛报》上。^②

正如裨治文所预料的那样,这封信的发表能够保证它即便不能通过正常渠道传递给英王,也能随着每月送到英国的大量《中国丛报》到达英格兰海岸。实际上,林则徐后来曾安排“托马斯·库茨号”(Thomas Coutts)商船的华纳(Warner)船长将此信带到英国,但英国外交部因事先知道了其内容,因此拒绝接受,这更加证实了裨治文这一做法的远见性和重要性。^③这样,尽管不能确认维多利亚女王是否亲眼看到了这封信,但很多英国人也能有机会在《中国丛报》上读到它的一个版本。

在这封信中,林则徐意在告诉英国女王中国严格查禁毒品的原因,并争取她的支持,以杜绝鸦片贸易。^④信中,林钦差引述了他认为中英共有的信念,很明显,林则徐了解西方人的宗教信仰,并在基督教的教义中发现了一些与中国的传统观念在本质上共通的地方。在给女王信的开头,林则徐写道:

照得天道无私,不容害人以利己,人情不远,孰非恶杀而好生。贵国在重洋二万里外,而同此天道,同此人情,未有不明于死生利害者也。^⑤

在中英因鸦片问题出现危机的初期阶段,林钦差与广州的美国传教士之间的各种往来具有重要的意义。除在镇口与裨治文和金查理私人会面外,林则

① 《中国丛报》,1839(5),9页。张馨保认为信件原稿日期为农历二月(3月15日~4月13日)。

② 张馨保认为,第二个版本显然是皇帝于1839年8月御批后的版本。和第一个版本相比,第二个版本有明显的修改,更加强调了皇帝至高无上的权力和天朝中心观。

③ 张馨保:《林钦差与鸦片战争》,138页。

④ 该信函实际上是由钦差林(则徐)、两广总督邓(廷桢)、兵部侍郎广东巡抚怡(良)联合署名。

⑤ 《中国丛报》,1839(5),9页。第二个版本明显删除了这一段。



徐还请了裨治文所器重的一名学生梁德(梁发之子)做他的主要译员,并为他提供有关西方人的信息。在为林则徐办事的过程中,梁德得到了前所未有的机会,他因而能够向中国朝廷的高级官员传达他从他的老师裨治文那里学到的知识。1840年1月,传教士们获悉,梁德在为林大人翻译一部西方地理著作。传教站的一名成员这样给美部会报告道:

梁发之子梁德,就是裨治文先生所教的一名学生,现在仍在为林则徐做事。目前他正在翻译慕瑞(Murray)所著的《世界地理大全》(*Encyclopedia of Geography*)。我们认为这是一个很好的迹象。我们有足够的理由相信,中国年轻人所学到的英语知识以后会进一步被清政府官员赏识。如果这一愿望能够实现,那么我们就有理由进一步期望“生命之水”能够最终通过这些新的交流渠道通畅地注入这个帝国。^①

除梁德之外,林则徐还请了另外几个中国人为他服务,他们先前都曾在同新教传教士的交往中学过一定的英语。其中包括林阿适,他和梁德一样都是裨治文最初招收的“实验学校”的学生,他甚至还到美国呆过一小段时间。裨治文在同钦差林大人会面之后曾记叙如下:

林大人雇请了四名中国人来为他做事,他们或多或少懂得一点英文。第一个是个年轻人,曾在槟榔屿和马六甲学习,还在北京为清政府当过多年的差。第二个是位老先生,在塞兰坡受的教育。第三个是个年轻人,他曾在美国康涅狄格州的康沃尔学习过。第四个是个小伙子,在中国念的书,能轻松熟练地阅读和翻译一般的文书。^②

^① 致美部会,澳门,1840年1月1日,载《中国丛报》,9页。

^② 《中国丛报》,1839(6),77页。第一名译员为袁德辉,1825年至1826年曾与亨特一道就读于马六甲的英华书院;第二名为在印度塞兰坡(Serampore, India)传教的浸礼会传教士马仕曼(Joshua Marshman)的学生;第三名为林阿适,也是裨治文的学生之一,曾在美国短暂逗留;第四名为梁德。

从1839年夏天到1840年11月,林则徐的“译员”奉命搜集与西方有关的各种信息,并从澳门和广州发行的西方报纸及杂志上摘译有用的资料。^①在此过程中,林则徐得到了不少在华实用知识传播会出版的书刊,如《东西洋考每月统记传》和裨治文的《美理哥合省国志略》等。这些资料成为后来林则徐所编著《四洲志》的基础,该书于鸦片战争期间在文人士大夫当中私下流传。^②而林则徐所编的《四洲志》后来又成为其他人撰写关于外部世界的著作的重要蓝本,如魏源的《海国图志》等。^③

在为林则徐办事期间,梁德与传教士朋友们保持着密切的联系,偶尔还到裨治文在澳门的临时住所去拜访他。裨治文向安德森报告过梁德的一次探访:

最近我的好孩子阿德来探望我了。他已经长成大人了。在林府做事期间,他的学识颇有长进,我发现他也更加虔诚了。他是一个十分亲切、聪明、大有希望的青年。在我看来,他比以往任何时候都更渴望将所学付诸实践。^④

在此期间,梁德也曾将中国政府的计划和行动等重要信息透露给传教士们。^⑤在一封称裨治文为“亲爱的老师”、匿名落款为“V”的私函中,梁德写道:

现在我要告诉您一个内部消息。我听说清政府马上又要宣布追杀英国人了。一个在林大人府上当差的朋友告诉我,公告上说,无论谁,若能将义律、懿律(George Elliott)和伯麦(Bremer)中任何一人抓获并送交官府,便

① 这些编译材料的原件现藏于南京图书馆,刊载在《鸦片战争资料丛刊》(1955)中。

② 苏珊娜·巴尼特考察了林则徐的这一系列活动,参见《新教与中国的西方观念》,《现代亚洲研究》,6,1972(2),129~149页。

③ 李欧娜:《魏源与中国海洋世界的重新发现》(Jane Kate Leonard, *Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World*, Cambridge: Harvard University Press, 1984), 98页。

④ 裨治文致安德森,澳门,1840年11月29日,美部会档案,卷257。

⑤ 林则徐在日记中曾提到,在鸦片战争期间,他从美国人那里获悉了英国军队的动向。阿瑟·威利:《中国人眼中的鸦片战争》,106~107页。



可得五万两赏银,并可到外省做官。^①

如此看来,裨治文大概是这场危机期间在中国消息最灵通的西方人了。他获取消息后,向外国人预示可能发生的祸乱,并指引美国传教事业向安全有利的方向发展。

1839年9月,即在林则徐收缴鸦片和将英国人逐出广州后数月,美国传教士向美部会汇报了他们当前的危险处境,并表达了他们对近来所发生的事件的看法。尽管此时危机四伏,但这些传教士们坚信,近期事态的发展仍然是千禧年即将来临的又一迹象:

对于此点我们坚信不移:耶和華的目标必将实现,全天下必成他的王国。他曾面对大海发下的誓言“你骄傲的浪涛必将平息”;他的真理中包含了为每个国度所设定的疆界、年限(包括时间和季节),到这个尽头,一切坏人的邪恶都将被终止。他最亲爱的圣子的福音,必将传遍每一寸土地,深入到每一个心灵。他的方式与我们的不甚相同。他的一切为善,为至善,虽然有时显得神秘、晦暗,令恶人痛苦,甚至令义人迷惑。鉴于过去几个月这里发生的事情,我们承认有时曾痛苦过,迷惑过,若非我们的天父所赐予的恩惠和希望,我们早已陷于彻底的绝望之中。^②

同样是在这份报告中,传教士们将鸦片斥责为“一种丝毫不亚于奴隶制和纵欲的罪恶,甚至比这两者加起来还要严重”,并指出这一“流毒”所造成的罪恶是如何日渐酿致目前的危机的。他们肯定地指出,目前局势中最令人不安的一点就是,这是西方人自己强加于中国人的,因此玷污了基督教的名誉:

使得这一声名狼藉的现代恶行显得尤为罪大恶极的事实是:西方人,

^① 阿德致裨治文,广州,1841年2月18日,美部会档案,卷257。

^② 致美部会,澳门,1839年9月7日,美部会档案,卷257。

所谓的开化民族,基督教徒,是生产和贩卖这种毒品的主犯。基督徒所奉行的信条是:尽可能向所有的人行善,避免哪怕只是看起来为恶的行为。当一名教徒奉行这些原则时,他便成为我们神圣宗教完美教条的化身,他的生活无可指摘,他的美名四方传扬;如果需要,他宁可受难也永远不会成为行恶之人。当基督教徒停止作恶、开始行善之时,便是中国的福音到来之日。可现在,唉,这里仅有的一点善也被称作恶的了——现在很难再让“天朝子民”相信外国人能给他们带来什么好的东西了。^①

在1839年5月新一卷的《中国丛报》上,裨治文在导言中也提出了同样的观点。^②裨治文简述了东印度公司垄断时期鸦片贸易在中国的发展历史。他对那些英国权贵默许鸦片走私而感到震惊和无奈,指出:“竟然没有人因为他是在东方靠贩卖鸦片发财,而受到上流社会的冷落。”^③不过,要让裨治文继续扮演伪君子或停止说那些可能损害他自己利益的话却越来越难了。尽管他的批评没有直接点名道姓,却很明显是针对查顿、马地臣和颠地等人的,虽然他们都是他熟识的朋友,也是医务传道会和马礼逊教育会等机构的主要赞助人。然而,裨治文还是继续抨击鸦片走私,称其为“毁灭生命、财产和道德的最见效的罪恶之源”^④。

在裨治文看来,西方人在中国犯下如此罪行,其主要原因是西方政府对其国民在国外的活动放任自流造成的。在与中国的交往过程中,外国政府未能采取果断的措施来确保体面的外交关系,并维持符合伦理规范的行为,这使他们大大地蒙羞:

……他们没有采取恰当的措施来树立一种光明正大、无可指摘的品

① 致美部会,澳门,1839年9月7日,美部会档案,卷257。

② 裨治文:《鸦片贸易危机》,载《中国丛报》,1839(5),1页。

③ 裨治文:《鸦片贸易危机》,载《中国丛报》,1839(5),3页。

④ 裨治文:《鸦片贸易危机》,载《中国丛报》,1839(5),3页。



格——这是与别国体面往来的基础。在中国人眼里，我们的品格是低下的。我们的个人或是团体，没有采取任何措施来提升我们的品格，我们必须承认，西方政府为保护其在华的利益而制定的路线，是有计划地堕落，而非提升我们的品格……我们的国家的形象因我们自己的愚蠢和大意而蒙尘。^①

裨治文总结道，先前同中国政府建立直接、正当往来的努力之所以失败，是因为那是以“利益独占或是利益分割”为驱动的，而非“建立于普遍的权利和平等的广泛原则之上”的。^② 假如外国人能够“以不可抗拒的力量，联合起来将西方世界的道德力量，用于打破那曾经长期将中国和最开化、最和平的基督教国家分隔开的重重障碍……那将会是怎样的一个新时代——一个对我们、对我们的国家，最重要的是对中国而言的幸福时代”^③。如同他以前大量以此为主题的文章一样，这篇文章反映了裨治文对道德力量和完美的“开明、和平的基督教王国”深信不疑的理想化信念。

在鸦片战争前夕，许多美国人对中国的同情，都是由于受到了裨治文和其他在广州的传教士所发表的文章的严重影响。泰勒·丹尼特曾这样评价：“那些已经在中国工作了十年的传教士的报道，在美国民众当中激起了越来越强烈的对大清帝国的同情。其中，他们关于鸦片贸易的罪恶的描述是影响公众舆论的一个重要因素。”^④虽然是无意的，但传教士们关于日趋恶化的危机的叙述也使得很多国人相信，英国人是不可信任的，他们很可能有控制中国庞大的经济资源的狼子野心。正如丹尼特所言：“美国人民也敏锐地发现，这场冲突不过是英国在世界范围内大肆侵略的又一个表现。他们在1812年的战争中对此早已

① 裨治文：《鸦片贸易危机》，载《中国丛报》，1839（5），6页。

② 裨治文：《鸦片贸易危机》，载《中国丛报》，1839（5），8页。

③ 裨治文：《鸦片贸易危机》，载《中国丛报》，1839（5），8页。梁碧莹指出，“这篇文章体现了裨治文认为西方势力应该联合起来为中国寻求最终福祉的观点”。见梁碧莹《第一次鸦片战争期间美国的对华政策》，104页。

④ 泰勒·丹尼特：《美国在东亚》，102页。

熟悉,至今仍记忆犹新。”^①

因此,美国政府远比英国政府更愿意主动承认鸦片贸易的固有罪恶,并公开反对鸦片贸易行为。从另一个角度看,就如查尔斯·斯特尔在其关于美国在华鸦片贸易的研究中所讥讽的那样:“谴责这样一种可憎的商品的走私,和批判英国人的无耻行径,这种机会碰到了一起,这对美国人来说是一个满足自我正义感的难以抗拒的诱惑。”^②无论如何,广州的美国商人停止参与鸦片贸易的承诺成了美国政客攻击英国海外政策的理由。在广州鸦片危机出现后不久,来自马萨诸塞的议员顾盛(Caleb Cushing)——不久即当选美国首任使华公使——在一次国会演讲中宣称:

广州的美国人,几乎只有他们,展示了对中华帝国的法律和公共权利的尊重,与那里的英国人的无耻行径形成了鲜明的对比……我相信,如果英国选择坚持用武力迫使中国人遍地陷于鸦片的毒害,那么英国应该清楚,她将不再得到美国对这一罪恶行径的任何帮助和支持。^③

但实际上美国人参与鸦片贸易已有数年了,只是在被逐出广州的威胁下,一些鸦片商才和金查理及同孚行站在一边,并保证今后不再参与贩卖鸦片。鸦片战争期间,美国一旦取得在华贸易的垄断权,美国商船就立马开始从印度向广州贩运鸦片,那些商行所谓的承诺的虚伪性也就暴露无疑。^④

美国政府高层中还有一些高级官员,希望能够将公众的注意力从鸦片贸易转移到别的问题上,不将此看作当前中国所发生的混乱的主要原因。与在华美

① 泰勒·丹尼特:《美国在东亚》,102页。

② 查尔斯·斯特尔:《19世纪美国在华的鸦片贸易活动》,80页。

③ 《美国国会资料集》(Congressional Globe),1~26页,VIII,1840年3月15日,275页,转引自查尔斯·斯特尔:《19世纪美国在华的鸦片贸易活动》,80页。顾盛有意忽略了旗昌洋行和其他在华美国商行参与鸦片贸易的事实,鉴于他与新英格兰的商人和造船主的密切关系,他对此应该非常清楚。

④ 查尔斯·斯特尔:《19世纪美国在华的鸦片贸易活动》,82页。



商有着千丝万缕联系的约翰·昆西·亚当斯(John Quincy Adams)辩称道,冲突的真正原因在于“中国的狂妄自大,他们在与任何国家的政治或商业往来中都以侮辱的方式要求对方绝对地承认他们的优越”^①。据亚当斯称:

公众普遍认为,这场冲突完全是由英国商人非法地向中国输送了几箱鸦片,并为中国官府缴获而导致的,我认为其实不然。这只是引发冲突的一个导火索而已,就像波士顿倾茶事件一样,其意义在于引发了战争,而不是北美独立革命的真正原因。^②

令人费解的是,鸦片危机爆发前夕,美部会的咨询委员会开始限制传教士在广州的活动范围。其中一项就是要求裨治文停办他至爱的《中国丛报》,还要求传教士们尽量减少与传播基督教没有直接关系的活动。鉴于《中国丛报》多年来一直倡导反对鸦片贸易的运动,美部会停办该杂志完全有可能是出于某些比较隐秘的动机。很明显,美部会的主要赞助人中肯定有不少人与在华美商有着这样那样的关系,他们很有可能微妙地向美部会施加压力,要求广州的传教士们专心于纯粹的宗教活动,而不插手其他事务。

不论实情如何,1837年底,咨询委员会已开始向传教士们施压,要求他们不得参与所有非宗教性质的活动,并停止刊行《中国丛报》。美部会强调,传教士的首要任务是用当地语言向当地人传播福音。美部会的第28届年会报告声明:“美部会在异教地区的传教站的首要目标是,在上帝的保佑下,建立本地教会,将其交由具有一定能力与资历的本土牧师管理和教牧,并为其提供充足资源,以保证他们自己能够做到自传福音。”^③他们鼓励海外传教士把资源用在刀刃上,由于“宣讲福音是最重要且花费最少的手段,因此必须全力以赴;必要的

^① 摘录自亚当斯演讲稿,刊载于《中国丛报》,Vol. XI,1842(5),281~288页。同时参见查尔斯·斯特尔《19世纪美国在华的鸦片贸易活动》,81页。

^② 查尔斯·斯特尔:《19世纪美国在华的鸦片贸易活动》,81页。

^③ 《美部会第28届年会报告》(Twenty-Eighth Annual Meeting of the Board),载《教士先驱报》,1837(11),473页。

话,除发展新基督徒和能给基督教带来恒久影响的活动外,哪怕牺牲其他所有与此没有直接关系的活动也在所不惜。”^①

美部会出台的这个政策与通讯秘书安德森的观点是高度一致的。安德森一直就对医务传道会和马礼逊教育会之类的组织抱有警戒之心,更别提《中国丛报》了,并曾公开表示反对这类活动。他呼吁美部会在各地的所有传教士进一步专注于他们“崇高的精神目标”,放弃徒然地追求“以各种直接手段,重新建构当地的社会体系,因为他们所施洗的基督徒是这个社会的一部分”^②。

然而,裨治文认为传教站所从事的所有活动是相互联系的,他对安德森认为传教士们忽视了他们的最终目标的说法愤愤不平。当美部会指示传教站实行“节省制度”以限制各种花费时,裨治文对安德森说:“恐怕您并不如我们所期望的那样完全了解这里的情况……如果您在这里,您就会有与现在不同的印象和看法。”^③裨治文尤其决心要保住《中国丛报》,他辩护道:“问题的关键是,只要保证它的刊行不干扰其他工作就行了。”^④

咨询委员会为裨治文的不妥协态度所激怒,最后命令他退出《中国丛刊》的编辑工作,将所有时间用于“宣讲福音”。咨询委员会甚至在正式通知裨治文之前就在《教士先驱报》上公布了这一决定:

裨治文先生被要求退出《中国丛报》的编辑工作。这份杂志已经基本上完成了国内基督教界所赋予的使命。目前传教站的紧要任务是,要求懂汉语的传教士将全部时间和精力投入到需要汉语的工作中去。^⑤

不论咨询委员会强迫传教站停止刊行《中国丛报》的真正原因何在,不过,

① 《美部会第28届年会报告》,载《教士先驱报》,1837(11),472页。

② 署名为“安德森”的一份宣言,题为“The Theory of Missions to the Heathen”,转引自威廉·哈奇森《世界的使命》,82页。

③ 裨治文致安德森,广州,1838年1月28日,美部会档案,卷257。

④ 裨治文致安德森,广州,1838年3月26日,美部会档案,卷257。

⑤ 《教士先驱报》,1838(1),9页。



它毫不迟疑地向公众传达了这样一个印象：至少，他们阻止自己的传教士成为编辑。

然而，裨治文决心保住他心爱的杂志。在美部会将这一决定通知他后不久，他答复道：“尽管我没有遵照信件上的要求做，但这个要求所要达到的目标已经实现了。”^①就这样，裨治文向他的上级表明了他将违抗指示继续刊行《中国丛报》的意图，并着手防备这项事业在将来受到进一步干涉。几个月后，他通知咨询委员会，《中国丛报》已不再“处于美部会的管辖范围之内”。他就《教士先驱报》上对《中国丛报》情况的错误描述谴责安德森：

《中国丛报》第九卷即将发行。现在，《中国丛报》用的并不是您的印刷机，也没有怎么使用您的人力、经费。我对您在报告和《教士先驱报》上说的话深感遗憾。您让一部分人误以为您已经将《中国丛报》停办了，或是打算这么干。奥立芬先生、金查理先生和陶伯特先生是《中国丛报》直接或间接的主要赞助人，而且我知道他们是不会停止资助《中国丛报》的。现在《中国丛报》只需要投入一点编辑力量，就会办得很好。您尽可以把这里最好的资源抽走，但我希望您以后不要再干预它了。我会竭尽所能把它继续办下去的，当然我也不会因此而影响我的本职工作。^②

多亏了裨治文的大胆叛逆和同孚行的慷慨资助，《中国丛报》才得以继续刊行，并脱离了与美部会的关系。在此后的又一个十年间，在西方读者最需要有关中国的消息的时候，《中国丛报》为他们提供了相当广泛且及时的信息资源。

在林则徐收缴并销毁外国人的鸦片后的数月中，在华的美国传教士仍然希望不要发生战争。他们相信，“耶和華无所不能，在他的帮助下，现有的问题都能得到缓解，不会发生将带来流血和悲痛战争”^③。自危机开始，裨治文一直

① 裨治文致安德森，广州，1838年11月1日，美部会档案，卷257。

② 裨治文致安德森，广州，1840年5月10日，美部会档案，卷257。

③ 致美部会，澳门，1840年1月1日，美部会档案，卷257。

试图扮演调解人的角色,他想要说服中国方面,使他们相信与英国强大的军事力量发生直接的武力冲突是毫无好处的。他在谈到与林钦差的两次会面时写道:

在去年6月和9月在镇口的两次会面中,我们所谈论的话题都是战争爆发的可能性。我们这方一直坚持认为,不应该将目前的问题导向战争;武力冲突只会恶化而不会缓解当前的局势。而且,战事一旦爆发,便无人能预知它将以什么方式或何时方能结束。^①

但英国方面已经决心用武力来解决这个问题,尤其是在1839年9月和10月中国与英国海军在九龙、穿鼻海面屡次发生冲突以后,战争更是迫在眉睫了。在为1840年1月号的《中国丛报》所写的一篇文章中,裨治文指出了许多不祥之兆,预示了这场战争的不可避免,以及这场冲突的深刻含义:

局势每况愈下,冲突不断升级。光明未现,黑暗已至;秩序未建,祸乱已临。已经发生的冲突和暂时的平息显然是更激烈、更具灾难性的冲突的前奏。巨大的利益、强烈的愤怒和长久珍视的原则都被卷进来了——利益、情感和原则的无数支流蔓延到了全世界,深入地渗透到了社会最深层最坚固的根基,正将这两个广袤的帝国卷进一场冲突。^②

在裨治文看来,近来的行动和事件并没有有效地终止鸦片走私的祸端,实

^① 同上,444页。裨治文于1839年9月10日第二次到镇口。很显然,林则徐让他来是将一封信带给义律。义律当时已返回澳门,但仍希望与中方案和谈解决当前的危机。林则徐手下的一名委员接见了裨治文,并让他谈了对当前局势的看法。然而,裨治文拒绝传递这封信,据卫三畏的说法,这是因为他认为“他不能充当信使的角色去传递信件”。卫斐列:《卫三畏的生平及书信》,115~116页。

^② 裨治文:《新年》(The New Year),载《中国丛报》,1840(1),441页。



际上,现在的鸦片走私“与此前任何时期一样严重,甚至有过之而无不及”^①。让局势变得更糟的是,外国的鸦片船现在都“配备了武装,以抵御当地船队的挑衅”,并且,“也有不少本地的走私犯用洋人提供的步枪、火药和子弹武装了起来……看上去鸦片贸易与往常一样猖獗,也一样安全,一样利益丰厚”。^② 令裨治文焦虑不已的是,尽管几乎所有的人都在谴责鸦片贸易,但是很显然,无论是中国人还是外国人,都没能采取真正有效的措施来阻止鸦片贸易。实际上,他发现,“到目前为止,为禁烟而采取的措施不仅无一奏效,而且几乎毁掉了这个国家的一切对外贸易,还给它带来了卷入战争的威胁”^③。

但是,裨治文仍然希望英国政府会认识到它在鸦片问题上的道义责任,并“竭尽所能去压制这项非法贸易”。在为这一争端提供解决方案时,裨治文强调坚持“平等、公正和正当的贸易互惠”原则的重要性,他呼吁:

让我们摒弃罪恶的鸦片贸易吧,让秩序良好的商业贸易得到推广,让和平、友好的往来得到保护,这样岂不皆大欢喜? 这些伟大而崇高的目标都可以通过公平正当的手段实现。^④

为了帮助实现这一目标,裨治文欢迎对此感兴趣的人将他们的观点发表在《中国丛报》上,并声明“我们渴望将这个问题的真实情况全面而公正地展现出来,并且很希望大家能帮助我们一起来做这件事,因为我们对目前这个悬而未决的问题深感兴趣”^⑤。他把儒家的逻辑和基督教的原则结合起来,总结道:

通过这种将不同的观点加以比较的方法,我们或许能找到“中庸之道”;一旦找到这个办法,我们就可以照这个办法去做,这样就能够保障有

① 裨治文:《新年》,载《中国丛报》,1840(1),442页。

② 裨治文:《新年》,载《中国丛报》,1840(1),442页。

③ 裨治文:《新年》,载《中国丛报》,1840(1),444页。

④ 裨治文:《新年》,载《中国丛报》,1840(1),446页。

⑤ 裨治文:《新年》,载《中国丛报》,1840(1),446页。

序、和平、美好和繁荣的局面。作为主的后人和基督的信徒,我们和我们的同胞都必然要像爱自己一样爱我们的邻人,像我们期望他们如何对待我们一样的去对待他们。^①

但到1840年4月,很明显,战争已是一触即发。裨治文在向安德森通报英国即将派遣一支强大舰队来华的消息时评论说:“这场宏大戏剧的新一幕就要开启了……看来好像是上帝要给他们一个教训。”^②

1839年5月底,裨治文带着传教站印刷所的存留物品和英国人一起离开广州前往澳门。而卫三畏自1837年乘“马礼逊号”同英格索尔船长一起去日本作了一次重要而失败的航行后,就一直留在澳门学习日语和中文,并在那里准备刊印裨治文的《广州方言中文文选》。^③

伯驾是最后一个离开广州的美部会传教士。尽管鸦片危机期间他不能开办医院,但他坚持秘密行医直至1840年夏天。在此期间,伯驾还数次为林钦差治病,并向他保证说:“我是一个世界公民,是全人类的朋友,我的唯一目标就是救死扶伤,并尽我所能为人行善。”^④1839年7月,林则徐请他翻译了瑞士法学家滑答尔(Emeric de Vattel)的《国际公法》(*Law of Nations*)中有关战争和国际关系的几个篇章,同时,还请他提供治疗鸦片烟瘾的方子与治疗建议。伯驾医生还为林则徐所患的疝气病提了一些私人建议,并送了他一个疝气带以减轻他的病痛。^⑤然而,随着1840年6月英军的入侵,广州被军事封锁,滞留的美国人,包括伯驾在内,都离开广州去澳门避难了。

① 裨治文:《新年》,载《中国丛报》,1840(1),446页。

② 裨治文致安德森,澳门,1840年4月15日,载《中国丛报》,1840(1),446页。

③ 关于卫三畏护送几名日本水手到日本的航行,以及此段时间他的其他活动,参见卫斐列的《卫三畏的生平及书信》。事实上,卫三畏参与了《广州方言中文文选》的很大一部分工作,根据其子卫斐列所述,“到1841年该书刊印时,他实际上负责了将近一半的内容。然而,考虑到该书为裨治文博士的正当权利,因为他发起和计划了该书的编写,因此,他(卫三畏)甚至不愿意将自己的名字作为合作者出现在扉页上”。《卫三畏的生平及书信》,105页。

④ 伯驾致林则徐函,引自乔治·史蒂文斯的《伯驾的生平、书信和日记》,171页。

⑤ 关于伯驾与林则徐的交往,参见爱德华·吉利克的《伯驾与中国的开放》,88~91页。



快速而和平地解决广州冲突的希望渺茫,伯驾在金先生的资助下获得一个免费搭乘“奈安蒂克号”(Niantic)返回美国的机会。伯驾这次回国正值美部会的关键时期,裨治文很高兴能有机会让一名同事跟美部会当面解释他们的传教活动和近期事件的背景,因此强烈鼓励他回国。^①他向美部会报告了伯驾出发一事:

伯驾先生在中国生活了好几年,与这个国家的人民和官员有过广泛的接触,毫无疑问,无论在私下会谈还是公开演讲中,他都能给大家传达大量的信息,这在一定程度上能够弥补我们信件交流的不足。这一点很重要,因为现在看来,我们会需要更多的人力、财力来满足更多新的机会和需
求。^②

伯驾于1840年12月抵达纽约,然后立即开始试图“引起美国实权人物对美华关系的重视”。在纽黑文短暂停留之后,他又前往华盛顿。^③由于他在广州的医院里救治了数千病人,因而颇具声誉,再加上美国官员开始日益关注中国局势的发展,因此,伯驾不难找到热心的听众。在华盛顿期间,伯驾甚至受到了美国总统马丁·范布伦(Martin Van Buren)和国务卿约翰·福赛思(John Forsyth)的接见。当然,或许更重要的是,他被引荐给来自马萨诸塞的极具影响力的参议员,也就是下一届国务卿丹尼尔·韦伯斯特(Daniel Webster)。韦伯斯特对伯驾的意见很感兴趣,并请他将这些观点付诸笔端,以便详加研究。鉴于韦伯斯特后来在美国对华政策中所起的决定作用,伯驾详细记录下的见闻和建

① 当时美部会在华的传教士还包括裨治文、卫三畏和雅裨理。雅裨理在返回美国后,于1839年2月返回澳门。

② 裨治文致安德森,澳门,1840年7月1日,美部会档案,卷257。

③ 乔治·史蒂文斯:《伯驾的生平、书信与日记》,183页。

议无疑具有举足轻重的作用。^①

伯驾在写给韦伯斯特的意见书中首先肯定中美关系问题“绝非一个轻率的话题,而是深思熟虑的结果,而且得到了颇有远见卓识的先生们的绝对认同,他们对这个问题的考虑绝非出于个人的目的”^②。很显然,传教士们把自己看成了毫无偏见的中立观察者,自诩超然于狭隘的“个人利益”之外,并认为自己是唯一有能力向美国政府就危机背后潜藏的原因提供正义而公平的评估和处理危机的方式的人。^③

在意见书中,伯驾建议美国政府承担起调停中英冲突的责任,并立即派遣“全权公使直接去见道光皇帝”。伯驾肯定地告诉韦伯斯特:

……如果有一名在年龄、能力和级别等方面都合格的美国大使,对中英两国来说,这都是最及时、最可接受的调停人,他不仅有可能调整两国之间的紧张关系,而且还能争取在对所有人都有利的正当的原则下恢复贸易。^④

伯驾还提到了他和裨治文在危机爆发的头几个月里同林则徐交往的情况,提到“由美国充当调停人是我们同中国官员的交谈中经常提到的一个话题”。伯驾还对韦伯斯特保证:

中国会对此表示赞同的,他们清楚地知道中间人的意义,并把这个看

^① 雅克·唐斯在其著作中对伯驾与美国官员的交往作了有趣的探讨。(Jacques M. Downs, *The Golden Ghetto: The American Commercial Community at Canton and the Shaping of American China Policy, 1784—1844*, Bethlehem, PA: Lehigh University Press, 1997)

^② 伯驾致韦伯斯特,华盛顿,转引自史治·史蒂文斯《伯驾的生平、书信与日记》,184页。

^③ 在信件开头,伯驾写道:“事实上,这一问题的本质是,它是基于对整个国家利益的考虑而提交给美国政府的,而不是出于任何个人的私利。我们的商业城市里的一些商人曾经积极地提出这一问题,但是他们这么做是否出于私人利益的驱动,是很值得怀疑的,就像当前的这一问题,由于他们是基于私利,因而是站不住脚的。”乔治·史蒂文斯:《伯驾的生平、书信与日记》,185页。

^④ 乔治·史蒂文斯:《伯驾的生平、书信与日记》,185页。



作调解外交冲突的理智手段。我们大可自信地说,中国很有可能会很欢迎这样的调停。^①

在伯驾看来,“中国只求能平息冲突,恢复贸易,这样朝廷不会‘丢面子’,或失去诚信,同时又能终止鸦片贸易”^②。

伯驾信心十足地告诉韦伯斯特,由于美国人给中国人的印象特别好,因此很合适做这场危机的调停人。伯驾还举了几个美国商行的例子,它们对中国朝廷毕恭毕敬、支持有加,奥立芬的同孚行就是其中之一:

在中国人眼里,可以说美国比其他国家更可信赖。美国商人很少涉入这项违法的鸦片贸易,而且,有些美国商人因为坚决反对鸦片贸易、并努力利用自身影响以唤起西方国家的道德良知来抵制这一流毒,因而闻名于中国朝廷上下。^③

总而言之,伯驾建议,如韦伯斯特本人这样资深的美国政治家,应当考虑将这个使命看作“一生中为国立功的一个不可多得的颠峰时刻,即促成同这样的一个帝国签订一个公正的条约,这样就很有可能会因此免除一场大规模的流血冲突,从而实现造福全世界的目标”^④。

尽管伯驾提交给韦伯斯特的意见书,以及他给美国政府其他官员的倡议书和陈情书并没有得到传教士们所预期的热烈支持,但是,他为包括众、参两院在内的各种组织与机构所做的证道和讲演却激起了美国公众对中国局势以及美国对华关系的强烈关注。伯驾关于广州的眼科医院及其向中国百姓传播基督教的积极作用的描述,也激发了公众对在世界上那个地区传教的新一轮兴趣和

① 乔治·史蒂文斯:《伯驾的生平、书信与日记》,185页。

② 乔治·史蒂文斯:《伯驾的生平、书信与日记》,186页。

③ 乔治·史蒂文斯:《伯驾的生平、书信与日记》,187页。

④ 乔治·史蒂文斯:《伯驾的生平、书信与日记》,188页。

支持。裨治文曾向安德森表达过他对伯驾此行所寄予的厚望：“我们希望并祈祷他此行能唤起国人对中国更多的关注。”^①

伯驾在为各个组织所做的演讲中描绘了中国社会的落后,强调了打开中国国门、让它接受基督教文明洗礼的必要。在费城第一长老会教堂演讲时,伯驾回顾了裨治文这些年在《中国丛报》上所发表的关于中国现行社会政治秩序的一系列批评。其中观点之一就是:“中国出于骄傲和恐惧而实行的闭关锁国政策,使这个国家长期以来被看作是无法接近的。”^②伯驾解释说,中国百姓认为当朝的统治者是“受命于天,统辖天下”的,而且“那些不向天朝进贡的国家,在他们看来就是不尽天职”。伯驾将此归因于中国的“妄自尊大”,并称目前统治中国的是“鞑靼族”,他们“蔑视和凌辱汉族人,并且根深蒂固地保守他们的旧风俗,这使得他们一味维护旧有的传统,不管这是多么的荒谬”。^③这样,伯驾让他的美国听众们相信,是征服者满族窃取了王权,而中国的广大百姓处于他们的政治压迫之下。

此外,伯驾还抨击了中国的教育体制,指出这一体制从根本上说就是“鹦鹉学舌”,它“既不能训练又不能拓展人的思维”。这种教育主要就是让学生死记硬背孔子的著作,“其中虽然不乏经典,但也有大量有害的思想”。至于宗教信仰,中国人被称为偶像崇拜者,“不论上层社会还是普通百姓”皆是如此,这片土地也被描绘成“遍地是偶像”。不过,伯驾指出中国崇拜的“偶像不像印度的那么令人厌恶”,还说,在北京,有“日神、月神,还有土地爷”和财神爷及其他神祇。伯驾还回忆道:“林则徐钦差大人在海边销烟之前,还到一个神像面前祭拜,祈祷让海里的鱼儿游得远远的,免得受鸦片毒害。”^④然而,伯驾也认为中国文明有很多值得称道的地方,譬如那些“浩如烟海的文学作品,以及各个门类的科学著述”。他据自己的亲身经历,指出“他们的药物学著述有40卷之多”。简言之,

① 裨治文致安德森,澳门,1841年7月1日,美部会档案,卷257。

② 引文为伯驾的演讲内容,参见《基督徒观察》(*The Christian Observer*, Philadelphia),1841年2月12日。

③ 《基督徒观察》,1841年2月21日。

④ 《基督徒观察》,1841年2月21日。



伯驾在费城第一长老会教堂所作做的演讲就是《中国丛报》自1832年刊行以来各种重要论题的提炼。

伯驾返回美国后的几个月，英军向中国开战，最后以武力迫使清政府作出让步，从而获得了许多他们长久以来期望的要求。在战争的第一阶段，英军摧毁了中国在珠江口的防御工事，并对广州港实行了军事封锁。舰队余部继续北上，占领了舟山群岛，并据此控制了长江三角洲地区的主要入海通道。当时为英军指挥担任翻译的郭士立被任命为当地的临时民政主管。^① 继而，英国又派了一支舰队继续北上，威胁把守通往天津的北河河口的大沽炮台，在此情形下，清政府不得不同意派遣直隶总督琦善到广州，与英国海军上校义律和谈。根据他们1841年1月签订的条约^②，中国将香港割让给英国，并赔款600万两白银。

1841年4月，在战争第一阶段后的短暂平静中，裨治文回到广州作短暂停留。他向安德森描述了广州自1839年以来发生的巨大变化：

亲爱的兄弟，在离开这个省会城市将近两年后，我又能在这里给你写信了。现在这个地方真是面目全非！两年前，整个外国人社区被严格监禁，有数千人把守，以防逃脱。天子之尊“被严厉地施于野蛮的夷人之上，以迫使他们就范”。外国人所能做的只有缄口服从。而现在，从珠江河口到城里，还有洋行周边，根本没有当地官府存在的痕迹！所有的中国炮台、战船和军队不是被摧毁就是被赶跑了。我于2号离开澳门，正好有机会沿珠江而上，看到沿途那些废墟，几个星期以前，还都是大汉子民坚不可摧的防御工事。一切都被摧毁得再彻底不过了。不过，英军只是谨慎地摧毁了

^① 在中文史料中被称为“伪县令”。——译注

^② 即《穿鼻草约》，亦作《川鼻草约》，鸦片战争中，英军代表义律单方面公布的议和草约。1841年1月7日，英军攻陷沙角、大角炮台，清钦差大臣琦善派鲍鹏去穿鼻洋议和，20日义律单方面宣布《穿鼻草约》成立。主要内容：(1)中国割让香港，赔偿烟价600万银元，开放广州为通商口岸；(2)英军撤出沙角、大角炮台，归还定海。1月26日英军强占香港。广东巡抚怡良以义律在香港发出的布告为证，揭参琦善。清政府不承认此约，并将琦善逮问。其实，琦善答应赔款，但拒绝割地。此约并不成立。

陆路防御和海防设施,现在都成了一堆堆废墟……^①

但鸦片战争并未因为琦善和义律上校和谈的条约而结束,因为两国政府都对其中的条款非常不满意。道光皇帝对琦善大为光火,因其同意将香港割让给英国,还允许英国与清政府进行直接的外交往来;而英国外相巴麦尊也同样对义律大发雷霆,责怪他没有向打败的中国要求更多的让步。这两人均因为没能签订更有利的条约而被撤职。次年,在英国新任全权代表璞鼎查(Henry Pottinger)的牵制下,双方对抗重新升级。这期间,美国传教士在澳门避难,一直紧密关注着战局的发展。他们坚信,“统治天下的万能的主,任免国王和统治者的主,必会响应他的孩子们为中国所做的祈祷”^②。

^① 裨治文致安德森,广州,1841年4月5日,美部会档案,卷257。

^② 裨治文致安德森,澳门,1841年7月1日,载《教士先驱报》,1842(3),101页。

传教士外交： 服务政治的诱惑与危险

人类世俗需求的存在决定了法律规章制度存在的必要性。选举英明的人来管理和指导世俗事务即便不是必须的，也是合适的、有益的。他们的职责是管理人们的日常事务，必要时发布法规，以促进公共利益和个体的权益。^①

美国政府官员们在远方一直观望着鸦片战争的发展，并渐渐领会到英国要在中国达到的目的。其中一部分人开始担心英国是否企图谋取在华的贸易垄断权这一战利品，将美国和其他西方国家从中国市场上挤兑出去。尽管很少有人支持伯驾关于美国充当冲突调停人，或者干脆直接加入这次国际远征的建议，但还是有不少人认为有必要保护美国的利益，让中国人清楚美国应该得到和英国同等的待遇。此外，还有很多美国人对他们的国人染指鸦片贸易深感不

^① 塞缪尔·霍普金斯：《论千禧年》，79 页。

安。因此,美国总统泰勒命令海军司令加尼(Lawrence Kearny)率领东印度舰队(East India Squadron)开往中国,在严守中立的前提下保护美国商人的利益,并“防禁和惩罚美国船只或他国船只悬挂着美国国旗向中国走私鸦片”^①。

加尼于1842年4月抵达澳门后发现确实有一些走私贩利用广州的美国人同林则徐签订的协约,在美国国旗的掩护下走私鸦片。因此,他到中国采取的第一个行动就是通知美国驻粤副领事沃伦·德莱罗(Warren Delano Jr.),令其向美国商人公告本国政府对于鸦片走私的政策。加尼的公告被刊登在《中国丛报》上显眼的位置,并张贴于美国商馆示众,公告声明:“美国政府不允许悬挂美国国旗在中国沿海从事违反中国法律的‘鸦片走私’”,并进一步警告说,“自此次公告后,任何美国船舶倘因此而遭中国政府捕获,本司令绝不予以任何援救”。^②

加尼的公告遭到英国人的大肆嘲笑,被认为是在同中国套近乎,但却深得两广总督祁埏的好感。祁埏在看到加尼的公告后给行商下达如下札谕,“米夷此行为十分可敬,亦颇恭顺”,还补充说“他们在广州的船只,自通航就专经营合法贸易,并无转售鸦片之事”。^③实际上,这一结论很不准确,但祁埏对待美国人顺从中国法律的这一宽容的评价,反映了广州的美国商人和传教士在中国官方面前为本国争取良好印象上的成功。

加尼向祁埏通报,称他将要“调查本国人走私鸦片的情况,禁止他们或是别国人打着美国的旗号从事这项非法贸易”,这更加深了祁埏认为美国人恭顺的印象。^④尽管加尼并不具有必要的法律权限去惩戒违禁者,但他至少希望能警告走私者,或许还可以在在一定程度上控制他们的走私活动。1843年5月,加尼

① 查尔斯·斯特尔:《19世纪美国在华的鸦片贸易活动》,82页。

② 戴维兹:《美国外交档案:美国与中国》(*American Diplomatic and Public Papers; the United States and China*, Jules Davids, Editorial Director, Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1973), 5页;转引自《中国丛报》,1842(4),259页。

③ 祁埏,1842年4月15日,《美国外交档案》,第1卷,7页,转引自《广东纪录》,1842年4月5日。

④ 加尼致两广总督,1842年4月27日,《美国外交档案》,第1卷,22页。



找到一个合法借口没收了“气精号”(Ariel)货船的证件和货物。据了解,这艘船一直挂着美国国旗走私鸦片。^①然而,加尼的这种做法激怒了很多英国人,他们抓住一切机会揭露美国政府的虚伪性——毕竟,即便是新上任的美国领事福士(Paul S. Forbes),也与鸦片贸易有瓜葛。^②

加尼到中国不久,另一件引起他关注的事件是同孚号洋行的“马礼逊号”船只于1841年5月遭清军误袭,造成一名美国船员死亡和部分财产损失,加尼需就此向中方提出索赔。裨治文应邀充当这起案件的翻译,鉴于他和这家公司的特殊关系,这项任务自然是不容推辞。

在澳门时,加尼并未收到任何中方警告,通知外国战船不得进入该地区,于是他便大胆命令战船驶入黄埔。裨治文从那里写信照会两广总督祁埏,报告加尼到达的消息。裨治文在加尼的“康斯特拉星号”(Constellation)上给安德森写了一封信,描述了清政府对待美国舰队态度上的巨变,尤其是他们首次愿意直接同洋人交涉。^③显然,裨治文很珍惜这个直接同中国政府官员打交道的机会,他在照会中说明加尼司令是“受命于美国政府,负责保护参与正当合法贸易的本国国民的生命财产安全”,他还向祁埏保证,“他(加尼)和所有的人一样,必会遵纪守法,唯求和平解决事端”。^④

裨治文接着陈述了“马礼逊号”遇袭的实情,并总结道:“受委托人在此恳请您惩办元凶,赔偿伤亡和损失。唯有如此,他和他的国人才能满意,才能对未来完全放心;国家的尊严亦得到维护,两国方能和平相处。”^⑤

裨治文原来预计只需几天时间便能完成加尼的任务,但一系列的问题和麻烦使得他们同祁埏的谈判比预计的拖延了很长时间。然而,中方最后还是承认

① 该船为一名为 George W. Fraizer 的美国私营商所有。加尼致海军总部,1843年5月19日,转引自《美国外交档案》,第1卷,15页。

② 福士与美国旗昌洋行一直关系密切,后被要求不得以任何形式与鸦片贸易有涉方可保留领事一职。美国国务院致顾盛,1843年6月12日,转引自《美国外交档案》,第1卷,17页。

③ 裨治文致安德森,1842年5月11日,美部会档案,卷257。美国的“东印度舰队”含两条船,即“康斯特拉星号”与“波士顿号”。

④ 加尼致两广总督,1842年4月27日,转引自《美国外交档案》,第1卷,22页。

⑤ 加尼致两广总督,1842年4月27日,转引自《美国外交档案》,第1卷,22页。

了自己的责任,并赔偿了受损方将近一万美金的经济损失。尽管同孚行对这个数字并不十分满意,但在加尼看来,这已经足以了结此案了。更重要的是,这起事件证明了裨治文的服务对于加尼的使命来说是不可或缺的。这起案件顺利了结后,加尼请裨治文又多待了几天,协助处理其他事务。^①

在此期间,加尼表现出对裨治文的学识和经验的高度欣赏,并总是很乐意采纳他的建议,其中包括利用泊于黄埔的舰队与中方建立更密切的关系。为了达到这个目的,加尼向每位愿意到美国舰船上视察的清政府官员发出邀请。最后,水师提督吴建勋接受了邀请,并于1842年5月9日参观了这艘船。吴建勋事后上书朝廷,描述了这次应邀参观的情形:

今年夏天,两艘美国战舰进入黄埔,欲保护夷商。该船上的夷人通报译员曰:“我们的战舰很强大。天朝的官员可以自由上船参观。”^②

裨治文急切希望中美双方彼此能留下好印象,因此很高兴看到这次视察似乎让双方产生了相互尊重和钦佩之情。他在给美部会的报告中说,吴提督“由于其官衔和地位显赫而受到了高规格的接待”,还说“舰队上的军官们对这位官员的举止风度很满意”。^③裨治文此后还在《中国丛报》上发文详细描述了这次中美往来,该文称赞了这位提督的“英武之气”,描述了他所受到的美国人的热情接待,还写道:“提督下船时已是日落时分,他显然对接待的规格和船上海军官兵对他的重视很满意。”^④

中国方面确实对美国的接待感到满意。吴提督后来报告,加尼曾以一艘小

① 裨治文为这两个月的服务得到了500美元的报酬。裨治文致美部会,1842年9月20日,美部会档案,卷231。

② 施维许:《中国筹办美国夷务档案》(Earl Swisher, *China's Management of the American Barbarians: A Study of Sino-American Relations, 1841—1861*, New Haven: Far Eastern Publications, Yale University, 1953), 93页。

③ 裨治文致安德森,1842年5月11日,美部会档案,卷257。

④ 《中国丛报》,1842(6), 333~334页。



船和一张美国地图相赠,他也回赠了一些礼物“以表交好之意”^①。中国人对美国战舰的战斗力的印象颇为深刻,吴提督在对这些战舰描述一番后说道:“我们应该找熟练的技工,依样仿造他们的船只。”^②

加尼访华期间,中英之间实力悬殊的战争以1842年8月《南京条约》的签署而告终。清朝皇族成员、大学士耆英被清政府派任了这一令人不愉快的任务,与英方签订了对方强加的屈辱条约。条约含如下条款:增开五处通商口岸;支付2100万银元作为没收鸦片和英军军费的赔偿;赦免战争期间帮助过英军的中国人;协定进出口关税;官方承认此后英、中两国实行平等的外交往来。^③

伯驾于1842年10月携新婚妻子哈里特·韦伯斯特(丹尼尔·韦伯斯特的亲戚)返回中国后,立刻担任了加尼的首席翻译,代替已前往香港考察传教前景的裨治文。

加尼在访华期间企图让中国人明白美国与英国享有同等的贸易特权的重要性。因此,当他得知钦差大臣伊里布要到广州同英国人进行商约附加条款的谈判时,便请伯驾代表美国商人致函两广总督祁埏,表明他希望“清政府应该认识到美国贸易的重要性,并且,美国公民应享有最惠国商人的同等待遇”^④。加尼的信件发出一周后,祁埏向其保证,美国人“在贸易上所享受到的优惠比任何其他国家的商人都要多;而且他们向来遵守法度……我们断不会亏待美国商人”^⑤。

不料伊里布于1843年3月到广州后不久就去世了。尽管朝廷已经派了另一名钦差大臣来广州接替伊里布,但加尼却不能再推迟归期了。他只好通告祁埏,美国商人应该享有与英商同等的贸易特权,由于“事关重大”,美国政府很可

① 奏折,1842年10月28日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,94页。

② 奏折,1842年10月28日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,94页。

③ 卫三畏:《中华帝国》,549~550页。《南京条约》共13款,主要内容:(1)中国向英国赔款2100万银元;(2)割让香港;(3)开放广州、福州、厦门、宁波、上海等五处为通商口岸;(4)中国抽收进出口货的税率由中英共同商定,不得随意变更。——译注

④ 加尼致祁埏,1842年10月8日,转引自《美国外交档案》,第1卷,64页。

⑤ 祁埏致加尼,1842年10月15日,转引自《美国外交档案》,第1卷,65页。

能另派一名“高级官员”来与清政府签订单独的条约。^①可以想见祁埏接到这个消息时该是如何的惊惶,他知会加尼,“大清国同外邦交往二百年来,从未与哪国交换过条约”,而且,“若两国如往常进行贸易,当然仍能保持和平关系,亦无签订正式条约之必要”。^②这样,加尼在得到祁埏对于美国贸易权利的含糊保证后便离开了,同时为中美关系的下一个发展阶段建好了舞台。

尽管当时美国与中国的政治经济关系尚未确定,但在传教士们看来,鸦片战争和《南京条约》具有深远的宗教与历史意义。他们认为,英国凭借武力迫使中国所发生的根本性变化为基督教在中国的胜利打开了大门。尽管他们继续谴责那些导致英国侵略大清帝国的“罪恶原因”,但战争的结局却似乎让他们更为深信,一切皆为主的安排。对于裨治文来说,这些令人不安的战局,无疑证实了上帝救赎全人类计划的不可预知性:

这片土地上的人民被卷入到悲痛和混乱之中——鸦片的输入、战争的继续、洪水的肆虐、意见的分歧、百姓的骚动——很显然上帝是在通过这些实施着他的宏伟计划。他会在愤怒中保持仁慈,于混乱中建立秩序,于邪恶中伸张良善,甚至将人类的邪恶转化为主的荣耀。他的预言必定会实现,无人能阻止他大能的手,异教徒必将皈依圣子,全世界最终将称颂他为全人类的主。^③

传教士们衷心地将《南京条约》看作新千禧年秩序在中国到来前的黎明。裨治文为1843年1月号《中国丛报》所撰写的一篇文章宣告:“从此,中国这个天朝上国,这个古老而长期封闭的国家,将与地球上其他国度一样,成为这个大

① 加尼致祁埏,1843年4月13日,转引自《美国外交和政府文书》,第1卷,77页。

② 祁埏致加尼,1843年4月16日,转引自《美国外交和政府文件》,第1卷,79页。

③ 裨治文:《1842年春季搭乘美舰“星座”号溯游珠江的回忆》(Notes of a trip up river to Canton in the U. S. Ship Constellation),载《中国丛报》,1842(6),336页。



家庭的一员。”^①他将近来所发生的事件与《圣经》的预言联系起来：

《圣经》向我们许诺了这样一个人类大家庭的存在。它未必会恰好为期一千年，但肯定是一段不短的时期，或许人类也无从知晓它究竟什么时候降临。但这个时代的变迁似乎向我们预示了一个前所未有的光明时代即将来临。知识和纯粹的宗教正以史无前例的速度传播与流行开来。人们空前地企盼和平，为重建和保卫和平而作的让步，不是怯懦而是大度的表现。中国迅速地重归和平，以及为促进和平而签订的有利条款，是这个时代最可喜的迹象。我们因此盛赞宇宙至高无上的神对人类的恩典，也更坚信旧的秩序正在消亡，在不久的将来，国与国之间将自由友好地往来。^②

传教士们当下的任务，就是要最大程度地利用眼下摆在他们面前的新机遇。

裨治文在 1842 年的夏天为加尼司令服务了一段时间后，着手在香港岛上筹建一个新的传教基地。1839 年 8 月，英国人在被林则徐从广州和澳门驱逐出去后，就到了香港。《南京条约》规定英国“常远据守”该岛。当英国永久占据该岛的局势明朗后，在中国内地的那几个小传教团体就将总部搬迁到香港去了。

裨治文和他的同事决定将传教站从澳门的战时临时据点搬迁到香港岛是基于以下几个重要考虑。首先，自特雷西于 1841 年退休后，传教会在新加坡的印刷所就不再运营了。尽管美部会在 1838 年增派了波乃耶(Dyer Ball)夫妇到新加坡，但因为波乃耶夫人体弱多病，他们最近也决定离开新加坡传教站到澳门去，加入裨治文、卫三畏和雅裨理的行列，这样不仅对健康有利，而且也可以

① 裨治文：《中华帝国之现状》(Present Conditions of the Chinese Empire)，载《中国丛报》，1843(1)，1 页。

② 裨治文：《中华帝国之现状》，载《中国丛报》，1843(1)，7 页。

彼此照应。^① 澳门也有其弊端,不合作为传教团的永久总部。正如裨治文在他的一份报告中所谈到的那样:“澳门的天主教和中国传统宗教影响深远,并非我们的理想之地。”^②

因此,裨治文将他和卫三畏的经费拼凑起来,于1842年7月去香港置买了一块地皮,并为传教团建造了一座简便的房子。他们计划于年末和波乃耶夫妇一同搬过去。裨治文在报告中指出了这处新地方诸多优点:“香港正式割让给大英帝国后,这里会成为外国与大清国各地往来的中心……这样,这里就将成为一个长远的重要交通枢纽,人口密集——我是这么认为的——这样说来我们还需要进一步扩大这个总部。”^③就这样,裨治文很快在香港开始了他的新生活。他告诉安德森,他打算将一半的时间用来布道,另一半时间则用来修订《圣经》、编写宗教册子以及处理其他事务。^④

然而,裨治文在香港建立传教站新总部的热情受到了打击,美部会没有增派新的传教士来中国,这几乎令他绝望。1842年,在华的新教传教士还是一个很小的群体,欧洲和美国的传教差会还在观望着鸦片战争的结局,以决定是否增加在华的人力与资金投入。眼看着飞速扩张的前景,裨治文无法掩饰他的焦急,因为美部会还没增派新的传教士来中国。他一面监视着新总部的建造工程,一面对安德森悲叹道:

现在,我亲爱的兄弟,我们又该如何?你看我们现在,势单力薄,几乎无计可施。雅裨理先生一个人在鼓浪屿,我在香港,澳门也只有卫三畏和波乃耶先生,如此境况,令我沮丧而烦恼。想想这块土地上有三亿六千万

① 波乃耶和他的妻子露西于1838年被美部会派到新加坡。伟烈亚力:《来华新教传教士纪念集》,107~110页。

② 裨治文致安德森,香港,1842年11月23日,美部会档案,卷257。

③ 裨治文致安德森,香港,1842年11月23日,美部会档案,卷257。

④ 裨治文致安德森,澳门,1842年11月30日,美部会档案,卷257。



名异教徒,而我们为他们所做的却非常微薄!①

裨治文尤感焦虑的是,天主教会抓住新的机遇,在迅速扩大在华的传教规模。他在另一封信中向安德森报告道,自从香港开埠之后,天主教会已经在那里投资近两万美元,建造了一幢三层大楼和一座大教堂。“他们让我们无地自容,”裨治文感叹道,“欧洲正把一群群的天主教传教士选派到这儿来。难道我们还要继续袖手旁观?”②

安德森并不否认需要更多的传教士,问题是一时无法招募到人并解决经费支援。况且,他始终认为,早期教会的使徒们所树立的榜样是在中国开展传教活动的最好方式,传教的终极目标是建立“自养(self-supporting)、自治(self-governing)、自传(self-propagating)的教会”,这样就不需要西方不断地输出传教士了。③安德森认为,西方传教士囿于其文化背景,将基督教和“教育、社会秩序,以及规范的道德和行为方式”联系得过于紧密,乃至混为一谈了。他认为这种情况“削弱了他们对于福音的信心。在早期的使徒们看来,福音是最完美而纯粹的转变信仰的途径,他们正是完全仰仗于这一神圣的力量而获得成功的”。④

安德森对传教士们所参与的各类世俗活动持越来越怀疑的态度,尤其是那些为中国青年提供西式英语教育的活动。他认为他们所教授的知识大多与基督教的教义无关,而且基督教的思想本身具有在世界上的各种文化语境中繁衍的能力。这一观点与裨治文的理解是大相径庭的,裨治文坚持认为“开办教育是让中国人接受基督教的主要途径之一”⑤。在裨治文看来,“如果不开办教会学校,我们又如何能培养优秀而虔诚的布道者和文笔出色的经文作者呢?”⑥他

① 裨治文致安德森,香港,1842年9月22日,美部会档案,卷257。雅裨理决定在新开辟的港口厦门另建一个美部会的传教站,因此暂住靠海的鼓浪屿。

② 裨治文致安德森,香港,1842年11月23日,美部会档案,卷257。

③ 安德森:《海外传教事业:关系与需求》(*Foreign Missions: Their Relations and Claims*),60页。

④ 安德森:《海外传教事业:关系与需求》,94~95页。

⑤ 裨治文致美部会,澳门,1841年7月1日,载《教士先驱报》,1842(3),101页。

⑥ 裨治文致美部会,澳门,1841年7月1日,载《教士先驱报》,1842(3),101页。

进一步辩论道,中国人目前最需要的知识,以英语为媒介最容易传达。

但这并不意味着裨治文和其他传教士对安德森在这一问题上的意见无动于衷。他们在香港开办了一所很小的学校,为折中起见,这所学校与马礼逊教育会所开办的学校不同的是,他们主要是雇请中国老师用汉语教育学生,而且对于宗教训练的要求重于对科学和人文知识的灌输。1844年7月,裨治文向安德森描述了这间学校:

今年年初,我们在香港的传教站里又开办了一所小小的学校,一共有六个中国孩子。他们都在十岁到十五岁,完全用汉语教学。我们的首要目标就是要在他们脑子里灌输福音的精神,把他们培养成耶稣基督的真正信徒。整个教育方案都以这一点为指导方针。^①

实际上,裨治文自己也开始对英语教育的结果感到担忧了,因为他早先所培养的一些学生由于中国对翻译人才的巨大需求而放弃了宗教事业,充当翻译去了。比如梁德,自小便是裨治文最得意、最悉心栽培的学生,后来竟被“林钦差诱去做事,他几乎被毁了”。尽管林则徐被免职后,梁德回到了传教士们身边,但裨治文不得不承认,“即使是现在,我对他仍没有十足的信心”^②。1844年夏天,梁德又受命到钦差大臣耆英的手下当差,这进一步证实了裨治文的担心。裨治文向安德森报告了这个最新情况:“和这些官员的关系给他带来了不少烦恼,这也是我如此反对这种关系的一个重要原因。我认为,是高薪把他从我身边拉走的。”^③

事实上,尽管裨治文在中国奋斗了12年,但仍不能自信地称他的哪位学生是真正的基督徒。在裨治文看来,一名真正的皈依者必须有确凿无疑的证据显

① 裨治文致安德森,澳门,1844年7月8日,美部会档案,卷231。

② 裨治文致安德森,香港,1844年2月14日,美部会档案,卷257。

③ 裨治文致安德森,1845年4月26日,美部会档案,卷231。



现出他的“心灵受到过圣灵的感化”^①。这种“成为一个敬神的人”的证据要从“言行举止的风范”中去寻找。更具体地说,这要求一个人在与人交往中体现出“勤勉、守时、守信、善良、谦恭”的品质。真正的基督徒还应该坚持参加“主日的崇拜”,这体现为他愿意“停下一切世俗的事务,花一整天的时间用于宗教的安息和崇拜”。^②真正的基督徒还会“热心于基督徒的义务,即聆听和宣扬基督,以及所有与基督的王国有关的事情”,而且,还会“紧紧地跟随着主的步伐,研读他的话语,每天早晚持之以恒地祈祷”。

尽管有几名学生已经理解并接受了基督教的基本教义,但裨治文心目中的基督徒的标准如此之高,以致他无法将他们看作真正的基督徒或合格的福音布道者。正如他曾向美部会所报告的那样,“我现在正悉心教育几名青年,他们一旦皈依基督,便几乎立刻可以胜任福音布道工作”^③。他对美国浸礼会(American Baptist Board)的叔未士(Jehu Shuck)、地凡(Thomas Deven)和罗孝全(Issachar Roberts)等传教士甚为不满,因为他们宣布已经为大量的信徒施了洗,而且让他们的中国助手承担了大部分的布道任务,且对此津津乐道。裨治文在一封信中不无怀疑地谈道:

我并不急于在施洗的人数和教堂的数量上有什么表现,我更关注的是真正的皈依。只要我愿意,我早就可以建立新教堂;或“经过两个月的考察”就给很多人施了洗。但是我们的兄弟们在这里施了洗的信徒当中,除了一两个以外,大多是很可疑的。时间会说明一切。^④

1843年末,裨治文得到消息说顾盛带领的美国使团将要来到中国。顾盛来自马萨诸塞,曾任众议院议员,现为政府外交委员会委员。他是纽伯里波特

① 裨治文致安德森,广州,1847年5月3日,美部会档案,卷259。

② 裨治文致安德森,广州,1847年5月3日,美部会档案,卷259。

③ 裨治文致安德森,香港,1843年11月30日,美部会档案,卷257。

④ 裨治文致卫三畏,广州,1845年11月25日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,145页。

(Newburyport)一位著名造船商的儿子,是一名杰出的律师和机敏的政客,被认为是带领这个使团的最佳人选。^①美国总统泰勒决定派遣委员来华主要是出于对新签订的《南京条约》的顾虑。尽管祁埏已向加尼作出保证,但美商们还是担心他们不能分享英国新赢得的商业特权,因此强烈希望能同中国另外签订一份正式的条约。

约翰·昆西·亚当斯代表外交委员会向国会提交了一份支持代表团的报告,该报告体现了伯驾两年前访问华盛顿时所强调的千禧年主题。亚当斯强调,迄今为止,地球上的大部分地区还处于“闭关锁国的状态中,未曾享有自然和造物主的法则所赋予的独立与平等”^②。可是,当前“所发生的一系列事件都是由仁慈的上帝一手安排的,虽然如此奇妙的迥异,表面上看起来有本质上的冲突,但正是这一系列的事件冲破了从赤道到两极许多国家紧锁的大门”。有鉴于此,外交委员会赞同总统的请求,“相信现在是一个大好时机,中国和美国可通过双方认可,将未来彼此的关系建立在国家平等互惠的基础之上”^③。

顾盛由弗莱彻·韦伯斯特(新国务卿丹尼尔·韦伯斯特之子)陪同——弗莱彻·韦伯斯特还担任顾盛秘书一职——同时由军舰“勃兰的湾号”(Brandywine)、战舰“圣路易斯号”(St. Louis)和新式蒸汽军舰“密苏里号”(Missouri)组成的舰队护送。顾盛的主要目标就是要确保美国的商船在新开放的口岸享有同英国船只一样的贸易特权,并坚持在中美未来的关系中保证美国享有“最惠国待遇”(most favored nation)的原则。

丹尼尔·韦伯斯特给使团的训令反映出了伯驾此前提供给他的知识和建议。韦伯斯特强调:

你的目标始终是力求使中国政府与人民了解使团来华完全是为了和

① 顾盛的父亲是位造船商,因而与东印度贸易关系密切;而且,顾盛的堂兄顾盛强(John Perkins Cushing)也是一位早年在广州的贸易商。

② 约翰·昆西·亚当斯,1844年1月24日,《美国外交档案》,第1卷,第64号文件,147页。

③ 约翰·昆西·亚当斯,1844年1月24日,《美国外交档案》,第1卷,第64号文件,147页。



平,你们毫无敌意,也无意挑衅;你们乃是和平之使者,从美洲最强大的国度将尊敬和善意带到亚洲最大的帝国,是为建立友好往来的关系而来。^①

顾盛一方面被叮嘱“切不可冒犯中国人,或伤害这个帝国的尊严”,另一方面受到这样的指示:

言行举止要有理有节,不要做那些连中国人看来都显得低人一等、有损你自己政府形象或是有损国家独立的行为。你应该告诉中国人:美国政府向来受制于宗教感和荣誉感;各国宗教信仰与宗教仪式各不相同,你不能有任何有违本国宗教及情感的行为。^②

韦伯斯特还指示顾盛告诉中方,“派遣你的政府绝不而且永不支持美国公民有任何违反中国商贸规定的行为”。至于鸦片贸易,韦伯斯特则嘱咐顾盛转达美国政府的坚定立场:“中国的商贸规定已广为各国商人所知,应该受到口岸各国船只和商人的尊重。”尽管训令没有要求美国政府采取积极的措施禁止鸦片贸易,但韦伯斯特让顾盛明确表示,“在此情形下,美国公民如果被发现触犯广为人知的贸易法规,美国政府是不会因他们的违法行为而保护他们免受惩罚的”^③。

韦伯斯特还指示,为了实现这些目标,“如果可能的话,你最好能够进入北京,到朝廷觐见皇帝本人”。他指示顾盛“转告朝廷官员,你带着给皇帝的美国总统亲笔签名的国书,这封信必须呈递给皇帝本人,或是当着皇帝的面呈递给朝廷的高官”^④。不过,韦伯斯特在这一点上给顾盛留了一些余地,指示他“只要合适不过分”,就应该坚持觐见皇帝。

① 1843年5月8日,《美国外交档案》,第1卷,第65号文件,150页。

② 1843年5月8日,《美国外交档案》,第1卷,第65号文件,153页。

③ 1843年5月8日,《美国外交档案》,第1卷,第65号文件,153页。

④ 1843年5月8日,《美国外交档案》,第1卷,第65号文件,152页。

但韦伯斯特训令中最关注的是美国在中国的商业利益。最重要的是，顾盛应“以明确的语言和坚决的态度告诉中国皇帝，倘若美国公民不能享有与其他国家的公民一样多的特权或贸易便利，那么皇帝陛下则不可能获得美国政府的友谊与尊重”^①。

尽管美部会经常警告传教士不要参与世俗的政治事务，但是安德森还是对顾盛使团可能带来的前景表现出了不同寻常的兴趣。安德森在1843年6月写给裨治文的信中表示：“按照我们的理解，顾盛使团的目标与您的是一致的，尽管不尽相同；我们相信，这个使团将对中国的宗教发展产生不可低估的推进作用，这是我们特别关注的。”^②新英格兰的商人圈中有美部会的大量支持者，他们都非常赞同顾盛使团的目标，美部会态度的转变无疑与此有关。

不管怎么样，美部会认为，让在华的传教士们给顾盛充当顾问和译员是很合适的。安德森特别推荐了裨治文或卫三畏承担这项任务，解释说伯驾刚结束在欧洲和美国的长期巡游回到中国，而且语言能力不足以胜任这项工作。^③然而，伯驾在回美国期间已经成功地树立起其中国事务专家的名望，况且又与哈里特·韦伯斯特结为伉俪。因此，不足为奇的是，丹尼尔·韦伯斯特首先邀请了他来做使团的中文秘书。

实际上，裨治文对传教士参与这类政治事务是持有严肃的保留态度的，而且，他对安德森对于顾盛使团的乐观期望颇为迟疑：“我不知该说什么——我不认为这能带来什么好处……就我看来，和这些官员打交道是不合适的。”^④

裨治文不愿意卷入顾盛的使团，部分应归因于他与加尼打交道的经历。尽管加尼在试图同中国朝廷直接交往这一点上获得了很大的成就，但他认为加尼

① 1843年5月8日，《美国外交档案》，第1卷，第65号文件，154页。

② 安德森致传教站，波士顿，1843年6月8日，转引自克利夫顿·菲利普斯《新教美国和异教世界》（*Protestant America*），192页。

③ 安德森是通过马萨诸塞的地方官员——同时也是美部会的委员塞缪尔·阿姆斯壮（Samuel T. Armstrong）转交的推荐信。安德森致阿姆斯壮，波士顿，1843年6月8日，转引自克利夫顿·菲利普斯《新教美国和异教世界》，192页。

④ 裨治文致安德森，香港，1843年11月30日，美部会档案，卷257。



的访问对推进传教事业毫无益处。加尼访华所关注的主要是美商的安全和利益,当时大多数美国官员对这个宽泛而理想主义的目标尚且无动于衷,更别提传教士们所提倡的宗教目标了。因此,裨治文只好降低对政治战线上成功的期望,因而也就对顾盛使团的目标和效果颇为怀疑。

美国使团终于在1844年2月24日抵达澳门。顾盛打算在那里停留一段,待准备妥当后再向靠近中国首都北京的北河河口进发。他当即向国会报告了抵达澳门的消息,并称,他们“为了不显得和英国政府关系太亲密”而预备停留在澳门,而非前往英国的新殖民地香港。他还告诉国务卿,他打算“最大限度地利用在澳门停留的几个星期,同众多因生意或宗教而来到这片地区的有头脑的美国人多多沟通”^①。

既然安德森主动提出给予协助,顾盛便立即前去探访伯驾和裨治文。但伯驾因病未能即刻与他会面,而裨治文虽然最后同意为使团效劳,但却因忙于香港的事务而难以抽身。不过这种情况并没有影响顾盛将他来华的消息照会中国官府,他到达澳门后几日,便递交了一封英文信给广东巡抚程裔采。^② 在信中,他自称为美国“派往中国朝廷的特使暨全权公使”,经美国政府授权,与中国签订各款条约,“以建立和巩固中美永远公正友好之关系”。^③ 他礼节性问候了皇帝的健康状况,然后宣布他打算不日北上北京,将泰勒总统玺书呈献大皇帝御览。^④

但同中方的交往并非顾盛想象的那么容易,程裔采直到3月17日才回复他的照会。按照裨治文在《中国丛报》上的说法,是由于“顾盛先生当时身边没有翻译,因此他的信直到写了起码两周后才送到代总督的手里”^⑤。中方确实难

^① 顾盛致亚伯·阿帕歇尔(Abel P. Upshur),1844年2月26日,《美国外交档案》,第1卷,第72号文件,179页。

^② 其时程裔采亦代理两广总督。——译注

^③ 顾盛致程裔采,1844年2月27日,《美国外交档案》,第1卷,第73号文件,180页。该信亦刊于1845年8月的《中国丛报》(344~345页)上。

^④ 顾盛致程裔采,1844年2月27日,《美国外交档案》,第1卷,第73号文件,180页。

^⑤ 《中国丛报》,1845(8),355页。

以将信件翻译成中文,程霁采在向皇帝报告顾盛抵澳的奏折中说,这封信是用“夷字书写”^①的。

程霁采最后在给顾盛的答复中警告他们必须留在澳门,并解释说传统体制向来不许外人晋京。程霁采指出,任何正式谈判均须由朝廷为此专门指派钦差大臣来进行。程霁采告诉顾盛,他已将美国贸易特权之事启奏陛下,因“贵国既已与英国享受同等贸易权利”^②,无须另签正式条约。不过程霁采还是补充道:“如果贵公使仍要坚持晋京,尚须本总督奏明请旨,分别准行与否,再取进止。”^③

尽管驻广州的美国领事福士曾事先通知程霁采,顾盛来粤后很可能会请求晋京,瞻覬天颜,但中方当时似乎对此没有足够的警惕。因此,此际中方一边忙作一团商议处理危机的对策,程霁采一边试图采取拖延战术阻止顾盛北上。程霁采在给皇上的奏折中报告自己如何婉言拒绝了他们的要求,并且“用模棱两可之语设法使美使留粤,以方便朝廷制定权驭之计”^④。

4月末,裨治文终于到达澳门,与伯驾一同担任美国使团的中文秘书——使团现驻扎在葡国某前任总督的旧宅内。裨治文立即发挥自己的才能,将程霁采的一封日期为4月21日的来信翻译成英文。程霁采在信中解释了为什么顾盛初到中国时没有钦差大臣在此迎候,以及他为何不可违背体制来处理使团晋京的请求。^⑤这招致顾盛频频照会中方,态度强硬地要求北上北京,并兼以武力示威的方式威胁程霁采,催促朝廷派遣钦差大臣来广州谈判,这些往来信件均由裨治文和伯驾翻译。^⑥最后,曾与英国谈判的耆英被火速任命为钦差大臣,“(来广州向顾盛)剖切开导,度其情理,设法控驭,以免事态恶化”^⑦。

① 奏折,1844年4月9日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,139页。

② 程霁采致顾盛,1844年3月19日,《美国外交档案》,第1卷,第79号文件,191页。

③ 《美国外交档案》,第1卷,192页。

④ 奏折,1844年4月9日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,142页。

⑤ 《中国丛报》,1845(8),368~369页。

⑥ 据梁碧莹考证,在顾盛与程霁采笔战的短短几个月期间,相互往来信函多达23封。见梁碧莹《第一次鸦片战争期间美国的对华政策》,59页。

⑦ 训令,1844年4月9日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,144页。



尽管顾盛实现了会见清廷钦差大臣的目标,但裨治文却对他滞留澳门、没有按当初的方案直接北上晋京的决定而感到不满。在后来为《中国丛报》所撰写的一篇记述使团活动的文章中,裨治文评论道:

如果顾盛先生真的打算去京城的话——就如我们认为他曾经如此打算的那样——那么他就根本就不该在澳门上岸,也不该让“勃兰的湾号”在附近停留超过48小时。既然作了必要准备,他就应该尽量立刻北上觐见皇帝,那样他就有可能在北京或附近进行条约谈判,还能拜访朝廷,为争取常驻北京——这可是一个非常重要的目标——扫平道路。^①

裨治文对中方坚持将顾盛留在澳门的原因心知肚明,他一直强调无视中方态度坚持给中方施压的重要性。在裨治文看来,中国朝廷仍然抱着同英国开战前那种夜郎自大的态度来进行外交,而且他们的谕旨和奏折的确仍在声称皇帝为普天之下的至高主宰,而他们对不在京城接待美国人的主要理由,竟是美国的情况与晋京朝贡的体制不符。^②

当然,裨治文也意识到中国人很精于与对手周旋,而且清楚顾盛在北上晋京问题上的犹豫不决会很快被中国人识破并加以利用。裨治文批评顾盛在同中国人打交道时不够果断,写道:

如果不想北上,或是对此仍有疑虑,就应闭口不提此事。同这样的民族或这样的政府打交道,除了那些明显正确合宜的内容,就不应该有任何其他的提议;而且,一旦提出就不应轻易放弃,除非有非常可信而且重大的理由。^③

① 《中国丛报》,1845(8),358页。

② 训令,1844年4月9日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,143页。

③ 《中国丛报》,1845(8),358页。

尽管顾盛对自己的外交才能很自信,但裨治文知道他和中方长时间的讨价还价很可能会使局势转向对美国不利的一面。因此,裨治文对顾盛与程总督拖沓的信件往来感到十分不满,他指出:“不管怎样,笔战是不可避免的了,而中国人从来就是不惧笔战的。”^①无论如何,裨治文和伯驾还是很乐于利用这一系列的信函往来给中方上一堂国际礼仪课。在其中一封信件中,他们试图让程裔采明白会见外国使节的重要性:

外交使节代表着国家主权。任何对他们的不敬即是对他们所代表的国家、政府或主权的不敬。他们有权在完成外交使命后自行决定去留而不得受到驱逐或滞留。无故冒犯使节是对其所代表的国家的最严重的伤害。

……这些是西方人基于人类广泛的利益而遵从的礼节。因为大国之间的外交,不外乎通过派遣使节建立友谊,或通过派遣舰队和军队发动战争,别无他途。有鉴于此,外交使节便具有重要作用,不仅可以阻止战端祸乱,还可以带来持久的和平。^②

钦差大臣耆英最后于6月初到达广州,并立刻知会顾盛,表示愿意同顾盛谈判。6月17日,耆英及其助手前往澳门,入住望厦村的观音庙。次日,耆英及随从应邀参观了“勃兰的湾号”,受到顾盛及美国使团其他成员的正式接待,如同两年前来访的加尼所做的那样。第二天,耆英为使团高级成员举办了一个类似的招待会,当晚,他安排弗莱彻·韦伯斯特、伯驾和裨治文同他的助手黄恩彤、赵长龄和潘仕成会面,讨论谈判的日程安排。

6月21日,韦伯斯特、伯驾和裨治文拿出了一份顾盛已经通过的条约“草案”呈给耆英下属过目。顾盛在寄给华盛顿的一封信中描述了“我与钦差大臣之间进行谈判的方式”:

^① 《中国丛报》,1845(8),365页。

^② 顾盛致程裔采,1844年5月9日,《美国外交档案》,第1卷,第96号文件,220页;另见《中国丛报》,1845(8),372~373页。



……6月21号,我将条约草案呈给耆英。根据我们之间达成的共识,韦伯斯特先生、裨治文先生和伯驾先生坐在一边,黄先生、赵先生和潘先生坐在另一边。会谈持续了好几天,有时在澳门我的住处,有时在望厦村。他们分别代表我和耆英讨论与修改这个草案,直至它变成本月3日我们在望厦村认定和签署的版本。^①

而耆英则是这样向皇上汇报谈判情况的:“有事属难行妄事请求者,有必须要约而漏未开列者。”^②同时,他还指出伯驾和裨治文最初起草的条约“文义鄙俚,字句晦涩,其间疵类多端,殆难枚举”。最后,耆英说明了他和藩司黄恩彤以及其他官员是如何应对的:

……连日与之往返辩诘,分别应准应校、应删应增各项。共定三十四条款,其情理可通者,则详为指示,以破其愚蒙;其制度攸关者,则严加辩论,以杜其希冀。而文理难通之处,又不能不略加修饰,出以浅显,俾得了然无疑。计前后四易其稿。^③

在整个谈判过程中,双方之间的交流非常成问题。裨治文和伯驾都讲粤语,不通官话,因此很难向耆英表达他们的想法。因此,曾为行商的广州本地人潘仕成负责将传教士们蹩脚的粤语翻译成官话,再传达给其他不通粤语的谈判官员。^④此外,尽管裨治文的中文写作水平比其他在华的美国人略强,但相对而言他的文笔还是比较拙劣的,有时表达的意思也不是很准确。耆英是这样描述美国人于6月21日提交的草案的:“虽汉译不明,字句晦涩,而大致尚与新订章

① 顾盛致约翰·纳尔逊,1844年7月8日,《美国外交档案》,第2卷,第17号文件,233~234页。

② 奏折,1844年7月28日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,160~161页。

③ 奏折,1844年7月28日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,160~161页。

④ 奏折,1844年7月17日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,154~155页。

程(《南京条约》)略相仿。”^①

尽管如此,裨治文和伯驾的技巧与经验在帮助顾盛完成使命的过程中仍起到了至关重要的作用,两人对条约各个条款的制订发挥了重大贡献。传教士们在整个谈判过程中所起的自主作用恐怕比许多历史学家估计的要大得多。资料表明,裨治文和伯驾在很多问题上主要是依据他们自己的判断。实际上,很多关键条款直接反映了裨治文在他那些文章中长期倡导的原则。正如丹尼特所言:

确实如此,如果将《中国丛报》和《望厦条约》作一个细致的比较,就能发现顾盛在1844年的谈判中受裨治文协助颇多,裨治文不仅充当他的翻译,还起到了顾问的作用。条约中的许多条款,看来是直接从事前的《中国丛报》上的讨论中发展而来的。^②

正如梁碧莹所指出的那样:“这个条约对中国主权的侵害甚至比《南京条约》还要严重,其中一些条款,裨治文和伯驾在发表于《中国丛报》上的文章中就已经提出。”^③

重要的一点是,传教士们一直强调让中方明白国家间平等原则的重要性。他们在望厦村谈判之前就试图实现这一点。譬如,钦差大臣前往广州途中给顾盛的前两封书函将美国的国名写得比中国的退后一格,这是中国人常用的一种书写方式,用以巧妙地暗示中国更高一等。不过裨治文和伯驾却非常清楚这一做法,他们敦促顾盛退还这些信件,并知会这位钦差大人“陛下将会认识到信守国家之间的平等原则是明显更合适的做法,这对维护两个政府之间的和平与友好是必不可少的,因为两国的共同利益要求两国彼此给予对方一个独立强国应

^① 奏折,1844年7月17日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,155页。

^② 泰勒·丹尼特:《美国在东亚》,557页。

^③ 梁碧莹:《第一次鸦片战争期间美国的对华政策》,59页。



有的尊重”^①。

和《南京条约》一样,美国的这个条约也强调在官方往来时承认国家平等,但要比《南京条约》更详细具体。条约第三十条规定:

嗣役中国大臣与合众国大臣公文往来,应照平行之礼,用照会字样。领事等官与中国地方官公文往来,亦用照会字样。申报大宪,用申陈字样。若平民禀报官宪,仍用禀呈字样。均不得欺藐不恭,有伤公谊。^②

制订这类条款需要对中国的行政程序有广泛的了解,并对中国为维护政治优越形象惯用的手段有透彻的认识。这就是为什么后来顾盛在报告中说裨治文和伯驾“对使团有卓越贡献,他们不仅是作为翻译,更是起到了顾问的作用,这是因为他们同中国有长时间的接触,了解中国的真相”。^③

但同样,伯驾和裨治文也应该为美国在与中方谈判时所表现的可耻、虚伪负责。譬如,当他们在一些条款中将国家平等原则列为重要内容时,却不可原谅地在另外一些条款中忽视这一点。例如在第三十二条中,双方协定无论何时美国兵船进入中国各港口——中国现在被迫允许它们进入本国领海——“其兵船之水师提督及水师大员,与中国该处港口之文武大宪,均以平行之礼相待,以示和好之谊”^④。当然,中国的船只在美国领海并不享受同等的权利。

但体现美国虚伪的最令人瞠目的例子还属“治外法权”这一条款,也就是赖德烈(Latourette)所谓之“该条约对远东外交最杰出的贡献之一”^⑤。顾盛向国务卿解释了这项条款的必要,他分析道,西方国家“对于公共国所称为国际法之各项成规与惯例,则承认其权威……但事实上只为基督教各国之国际法而已……况同出一源,共宗教而通文化……至其政府,亦互派外交代表,办理其恒

① 顾盛致耆英,1844年6月3日,《美国外交档案》,第1卷,第106号文件,247页。

② 《望厦条约》,《美国外交档案》,第2卷,第13号文件,126页。

③ 转引自摩斯:《传教士与美国对华外交:1844—1860》,36页。

④ 《望厦条约》,《美国外交档案》,第2卷,第13号文件,127页。

⑤ 赖德烈:《中美早期关系史》,140页。

久有条不紊之外交……凡此事实，乃吾美联邦民主国之特色，分授于基督教各国者，诚非鲜也”^①。

由于中国不是“基督教国家大家庭”中的一员，西方国家的国民若犯下罪行，亦不应交由中方治罪。裨治文在多年前也表达过类似的想法，当时是鸦片危机的顶峰时期，他批评中国官府在处理走私问题时所采取的措施过于严厉：

不可否认，中国官府在确保公正无私的前提下具有逮捕、审判和处罚犯罪分子的权力，但照过去的经验和现在的情况看来，外国人并没有享受到公正无私的待遇，因此就不必服从中国官府的命令。只要他们对外国政府作出了相应的承诺，就不会再遇到抵抗。^②

由此可见，治外法权的理论基础是基于这样一种假设：实际上中国与西方国家是不平等的，中国需要经历一段时期的监护，可能是皈依基督教，才能在国际舞台上获得与其他国家真正平等的地位。

然而，颇具讽刺效果的是，治外法权原则在鸦片走私问题面前却犹豫了。与《南京条约》不同的是，《望厦条约》不再小心翼翼地回避鸦片贸易的字眼，而是公开声明，任何美国公民：

凡有擅自向别处不开放之港口，私行贸易及走私漏税，或携带鸦片及别项违禁货物至中国者，听中国地方官自行办理治罪，合众国官民均不得稍有袒护。^③

此外，美国还将设法禁止“别国船只冒合众国旗号做不法贸易”。^④

① 顾盛致卡尔洪(John Calhoun)，1844年9月29日，转引自赖德烈《中美早期关系史》，141页。

② 《中国丛报》，1840(5)，6页。

③ 《望厦条约》，《美国外交档案》，第2卷，第13号文件，128页。

④ 奏折，1844年7月28日，转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》，128页。



值得赞赏的是美国将此条款写入了条约,但由于中美双方均疏于执法,而且《南京条约》没有作类似的承诺,因此,这一条最终成了对禁止鸦片贸易的行为的讽刺。然而,裨治文和伯驾却很高兴能将这一条款写入条约中,他们并不奢望这一款能取得预期的效果,但至少这一点使得美国在中国人心目中的地位又提高了一层。耆英后来向皇帝奏报说,这一条款乃美国人“遵守天朝法度,不敢任意妄为”^①之证明。

顾盛还同意裨治文和伯驾将两项对美国传教事业有利的条款纳入了条约。现在回顾起来,这两项条款对打破中西之间强大的文化障碍起到了巨大的作用。其一是第十七条,该款规定:合众国民人在新开商埠“均应准其租赁民房,或租地自行建楼,并设立医馆、礼拜堂及殡葬之处”^②。显然,这一条款保障传教士可以长期而安全地居住在中国百姓中间,这为将来进一步扩展其活动范围奠定了重要的基础。其二是第十八条,该款规定:“准合众国官民延请中国各方士民等,教习各方语音,并帮办文墨事件。不论所延请者系何等样人,中国地方官民等均不得稍有阻挠陷害等情。并准其采买中国各项书籍。”^③裨治文和伯驾一定很高兴中方接受了这一条款,尤其是在几年前刚刚遭遇了梁发和其他中国助手的惨痛经历之后。尽管这两条将对中美关系未来的发展道路产生巨大的影响,但顾盛和耆英对它们却不甚重视。

然而,并非所有的中国人对这两项条款可能产生的影响都感到满意。比如,在一些大臣看来,允许洋人延请士民教习并采买各项书籍一款是“本干例禁”,而耆英所同意签署的这些条款“漫无限制,则流弊滋多”。^④诚然,这两项条款都为传教士们深入接触中国社会提供了必要的法律保障。正如梁碧莹所言,这两项条款意味着“在文化领域,从此打开了美国对中国进行文化侵略的方便之门”^⑤。

① 《望夏条约》,《美国外交档案》,第2卷,第13号文件,163页。

② 《望夏条约》,《美国外交档案》,第2卷,第13号文件,122页。

③ 《望夏条约》,《美国外交档案》,第2卷,第13号文件,122页。

④ 奏折,1844年8月15日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,169页。

⑤ 梁碧莹:《第一次鸦片战争期间美国的对华政策》,60页。

然而,最后皇帝不顾一切要阻止美国使团晋京的决心压倒了关于条约对中国社会安宁之影响的顾虑。6月24日,在美国使团于澳门驻地举行的一次会谈中,耆英针对顾盛的条约草案提出了许多反对意见,其中最关键的一点是,他坚决拒绝了顾盛晋京将泰勒总统的信面呈中国皇帝的提议。耆英驳斥道,他可以代呈这封信,晋京既不合适宜又没必要。如果美国人坚持要晋京,耆英声称,恐怕两国体制的差异会引起不愉快的冲突;此外,朝廷有可能无法得到这些文件。^① 耆英见这个警告有了效果,又宣布如果美国人坚持要晋京上朝廷,他便无法与他们缔结条约——让中美双方谈判官员的辛劳都前功尽弃。

中方关于谈判的记载更是明白无误地显示了阻止美国人北上的决心,这是唯一的不可让步之处。耆英是这样向皇帝报告这场和顾盛的关键较量的:

奴才复率同黄恩彤等,亲见该夷使,谕以天朝法度,凡旧制所无,不准辄有增加……复折以情理,晓以利害,计辩论半日之久……其语意时而恭顺,时而桀骜,情词甚为闪烁。加以穷诘,无可置喙。^②

正如程喬采所估计的那样,耆英相信美国人坚持晋京只是一个空头的威胁,而他们的真正目的,只不过是想要从中国人那里获得比英国更多的贸易权利。事实上,从顾盛在其外事书函中所表达的观点看来,他确实是将觐见皇帝的要求作为策略的考虑,而并不像裨治文和伯驾那样相信它有什么深远意义。因此,尽管顾盛声称他尽力履行训令,觐见皇帝,但他坚持认为:“美国在中国的利益是商业上而非政治上的,本使团的首要任务,是为我们与中国的商业往来争取新的、更有利的环境而做出令人满意的安排。”^③正如中方所猜测的那样,顾盛

① 顾盛电报,1844年7月8日,澳门,转引自米勒《美国的条约及其他国际法案》(Miller, *Treaties and Other International Acts of the United States of America*, Vol. 4, Washington: U. S. Government Printing Office, 1931), 647页。

② 奏折,1844年7月17日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,154页。

③ 顾盛:《望厦条约》(Treaty of Peace, Amity, and Commerce, with Tariff of Duties, Signed at Wanghia),转引自《美国外交档案》,第2卷,207页。



不愿为觐见皇帝的事而危及条约,最后,他应允将泰勒总统的信件交给耆英,请他代呈北京的朝廷。

既然顾盛在这一问题上的立场如此,裨治文和伯驾也只好不情愿地停止敦促美国使团北上晋京。正如裨治文一直所担心的那样,他们给了中方太多时间来制订对策,而顾盛则只能别无选择地放弃觐见皇帝的要求。然而,传教士们成功地在《望厦条约》中加入了诸多有利于传教的条款,同时又完成了保证美商商业利益的任务。尽管《望厦条约》的34项条款中有不少类似《南京条约》的内容,尤其是商贸部分,但远比《南京条约》要详细、全面得多。

梁碧莹认为,《望厦条约》是中美关系史上一个重要的里程碑,标志着一个时代的转折,该条约实际上是美国对中国文化与商业侵略的开端。^①《望厦条约》同时也标示着中国错失了一个与西方建立更先进的关系体系的机会。梁碧莹认为,皇帝对顾盛晋京的顾虑制约了中方形成更公平的条约,“耆英并未考虑国家和人民的安宁与利益,而是只顾捍卫清朝建立在陈腐观念之上的立场”,并且,“由于耆英对国际关系的无知,他不是基于对每项条款利弊的衡量,因此轻率地接受了顾盛使团的要求”。^②

另一方面,裨治文对《望厦条约》颇为满意,而且顾盛的领导才能也给他留下相当不错的印象。他在向安德森报告谈判结果时评论道:

……《望厦条约》将保证美国获得非同一般的特权——确实,在当时的条件下,能要求的都要求了。在整个谈判过程中,顾盛先生一直保持了一种对他个人、他所代表的国家和人民来说最可敬的精神与风范。该条约含34款,完全值得列入美利坚合众国的“外交律例”。正如您所期望的那样,我们的传教站在不影响其他工作的前提下给予了力所能及的帮助。^③

① 梁碧莹:《第一次鸦片战争期间美国的对华政策》,60页。

② 梁碧莹:《第一次鸦片战争期间美国的对华政策》,59页。

③ 裨治文致安德森,澳门,1844年7月18日,美部会档案,卷231。

第二年,裨治文和伯驾均出席了条约的正式交换仪式。1845年12月31日,在广州上游两英里左右潘仕成的乡下住宅里,詹姆士·比德尔(James Biddle)司令和耆英分别代表各自国家举行了条约交换仪式。耆英在向皇帝奏报此事时写道:“据其(比德尔)所述,该国对我天朝恩惠感激备至,愿永远维持此条约,不复再议。其举止言语均颇为恭顺。”^①

在举行仪式之前,耆英向朝廷递交了一份奏折,其中关于美国的描述,内容几乎完全引自裨治文的《美理哥合省国志略》。耆英无意中在奏折里反映了裨治文的民族自豪感和乐观精神,他指出,尽管这个国家立国不过数十年,但“其地广,其民勤,其物丰。故西方藩属与英法并称强国者,唯此国值得关注。荷兰与西班牙虽建国在先,却莫能与之比肩”^②。

在中国与美国的第一次重要政治交锋中,裨治文和伯驾的学识与才智发挥了不可估量的作用。顾盛本人在给美国参议院的塔斯廷(Tustin)牧师的信中,也肯定了他的传教士助手们的重要价值,他写道:

……在同中国的后期谈判中,美国传教士们,尤其是裨治文先生和伯驾先生,提供了最重要并且最不可或缺的帮助。他们具备他人所没有的相当的汉语知识,这使他们能够承担起使团的翻译工作;同时,他们对中国和中国人的切身了解使他们成为出色的顾问;他们高尚的人格为我们的使命增加了分量和道德力量。事实会证明,他们给我的帮助将为美利坚合众国带来巨大的贡献,而我同时相信他们对在东方推广仁爱精神和基督教事业的作用也不亚于此。^③

鸦片战争后,中国被迫同英国、法国和美国所签订的三个“不平等”条约戏

① 奏折,1846年2月18日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,184页。

② 奏折,1846年1月17日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,183页。

③ 顾盛致塔斯廷,华盛顿,1845年2月17日,见伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,132~134页。裨治文因其在华的工作而于1841年被纽约大学授予荣誉博士学位,因此常被称为裨治文博士。



剧性地改变了传教事业在中国的前景。美部会在《教士先驱报》上欣喜地宣告：“接连同中国签订的这三个条约中的任何一个，都是一个进步，打破了长久以来封闭着这个广袤的国家的隔离墙。”^①为了吸引更多的传教士投身到这个事业中来，裨治文在香港新发行的一份传教杂志上发表了一封公开信，信中描绘了这些变化：

中国政府对外国人的政策不仅变得更加宽容，而且更为妥协。过去这个政府标志性的高高在上、视自己为宇宙主宰的姿态也改变了；他们现在变得愿意（其实是迫于无奈）以应有的平等方式待人。社会上涌现出改革的浪潮，势不可挡。中国与世界的格局现在发生了如此大的变化，这个政府要想维持国内外的和平，就必须同其他国家协商，并或多或少地遵循他们的惯例。这个国家已经不可能退缩或回到原先与世隔绝的状态中去了。我们期望，不出几年，西方国家就会向北京派驻全权大使，同时也会有中国朝廷的代表进驻各国的首都。过不了几年，中国从北到南、从东到西将遍布外国人的足迹，他们在这里就像在欧洲大陆一样自由和安全。^②

条约签订后，咨询委员会对裨治文关于需要更多人手的呼吁作出了更积极的回应，1844年，他们甚至同意将在婆罗洲服务的罗啻（Elihu Doty）和波罗满（William J. Pohlman）调任到中国，到新开放的口岸厦门建立一个新的传教站。不久，迫切需要增援人手的呼吁更加频繁地出现在《教士先驱报》上。^③不过，此时不止美部会一个传教组织被中国所吸引，伦敦会、美国浸礼会和长老会也同样忙于征募人手到新开放的口岸。但是，到1845年1月为止，在华的新教传教士还只有29名^④，裨治文认为这远远不能满足中国的需要。

① 《教士先驱报》，1846（1），10页。

② 裨治文公开信，香港，1845年1月20日，美部会档案，卷231。

③ 罗啻和波罗满调任到厦门的公告见1845年2月的《教士先驱报》（52页）。

④ 裨治文公开信，香港，1845年1月20日，美部会档案，卷231。据裨治文统计，当时在华的新教传教士分布于以下各处：上海，2名；宁波，2名；厦门，7名；香港，13名；广州，2名；澳门，3名。

裨治文不顾一切地想壮大他们的队伍,他甚至安排自己的堂弟詹姆士·布里奇曼(James G. Bridgman)自费到中国担任独立的传教士助理。詹姆士·布里奇曼于1844年2月到达香港与堂兄会合,他立即开始学习汉语,并承担一切力所能及的工作来养活自己,直到有传教会愿意资助他为止。裨治文以这种方式招来自己的堂弟,实为向美部会表达不满,认为他们招收新工作人员不力。詹姆士·布里奇曼到中国不久,美部会咨询委员会便应传教站成员的请求正式任命他为差会的传教士。^①

裨治文列举了堂弟可被正式委任为传教士的数条资格,强调了他可做榜样的虔诚和在阿默斯特学院取得的优异成绩。裨治文还解释了他没有在这所被美部会认可的神学院完成学业的原因——这是美部会任命传教士的前提条件:

我深知及早开始汉语学习是多么的重要,因此更加不愿意看到在我们这里人手这么短缺的情况下,堂弟还要在美国耽误三年的时间去学习神学理论。他的神学理论知识已经足以满足中国人的需要了——即使不够,在掌握了汉语,能自如地向他们传播基督教的基本教义之后,他还能很容易地继续学习。^②

鉴于传教站其他成员都一致支持任命詹姆士·布里奇曼为传教士,美部会很难拒绝这个要求。1846年5月31日,由麦都思、裨治文和梁发组成的牧师团将詹姆士·布里奇曼“按立为福音牧师”。^③

在为顾盛使团服务后不久,裨治文就开始对他们最近在香港建立的新总部的长远前景和利益表示怀疑。新的条约为传教士们在开放口岸保障了一系列的特权,同时也打开了中国的大门,其开放程度远远超出了短短几年前人们的想象。香港的环境相对比较隔绝,因此,这里并非一个能广泛接触群众的理想

^① 裨治文致安德森,香港,1845年4月2日,美部会档案,卷231。

^② 裨治文致安德森,香港,1845年4月2日,美部会档案,卷231。

^③ 伟烈亚力:《来华新教传教士纪念集》,134页。



基地。裨治文在信中告诉安德森他们打算离开香港返回广州这一突然而意外的决定：

您清楚我们当初搬迁到这里来的情况。现在情况已经发生了变化，因此我们可能一部分人或者全部都从这里搬回广州去。波乃耶先生和我都对在这个殖民地继续待下去的意义表示怀疑。尽管我们已经找到并会继续找到一些我们可以布道、散发经文和《圣经》的对象，但我们的责任是到对传教站更有好处和前景的地方去。^①

应该还有其他因素导致他们作出了这个决定，其中也有香港大量外国居民的不利影响，他们的举止和行为往往与传教士们所宣扬的基督教文化的道德优越相背离。裨治文不止一次向安德森抱怨说，中国人拒绝接受他传道的主要原因之一，就是洋人们自己都不遵从这些神圣的指令。^② 这并不难相信，充斥香港生活方方面面的色情行业就是一个有力的证明。

无论实情如何，传教士们于1845年夏天已将传教站迁回广州。广州紧邻人口密集的内陆地区，又因为有伯驾医院，从而拥有前所未有的优势。伯驾于1842年返回中国后就将医院重新开张了。裨治文在5月初回了一趟广州，找了一处住所，足够他自己、詹姆士·布里奇曼和《中国丛报》办公所用。一回到香港，他就分别以5000美元和2050美元的价格将传教站的两所房子都卖了，并将所得款项用于购买传教站在广州的主要住房上。后来，他们还打算在广州另买或建造两所房子，用作裨治文一家和波乃耶一家的永久住宅。^③

这次搬回广州并非这一时期裨治文生活的主要变化。在离开香港前，他与美国传教士助理伊丽莎·吉勒特(Eliza J. Gillett)结婚了。裨治文一直拒绝世俗生活的享乐，而且他在广州住处的环境的严格约束，以及他对工作的全身心

① 裨治文致安德森，香港，1845年5月26日，美部会档案，卷231。

② 裨治文致安德森，香港，1845年5月26日，美部会档案，卷231。

③ 裨治文致安德森，香港，1845年7月28日，美部会档案，卷231。

投入,也使这成为不可能。然而,随着口岸的开放,现在商人和传教士较之以前有更多的机会过上正常的生活,那些愿意来中国工作的传教士也不必再作出过多的个人牺牲。单身不再具有以前那样的优势,实际上,现在这已经成为一个社交障碍。裨治文自迁到香港之后便同波乃耶一家生活在一起,这让他越来越强烈地意识到这个问题。正如他对安德森所说的那样:“在东方,即便有,那也是极少数家庭愿意长时间地和单身汉生活在一起。”^①

因此,裨治文这时开始打算接受家庭生活了,他向安德森透露说他如何“深受单身之苦,因为在很多方面不能享有基督徒圈子里的神圣权利”^②。他写道:“好几年来,我都想在家庭关系中有点变化……在一个人私下祈祷的时候,我常常向上帝祈求这个心愿——我祈求如果主的意愿许可,我希望得到一个在他看来也是必要的帮手。”

裨治文的祷告在1845年的4月因伊丽莎·吉勒特的到来而得到了回答。伊丽莎·吉勒特是美国圣公会(Board of Foreign Missions of the Protestant Episcopal Church)向中国派遣的一名传教团成员。她是与文惠廉(W. J. Boone)主教夫妇、伍兹(Woods)夫妇和另外两个单身姑娘——琼斯(Jones)小姐和摩尔斯(Morse)小姐一起乘坐“霍雷肖号”(Horatio)来华的。裨治文是这样描述他突然决定要结婚的情形的:

今天是6月23日,我离开波乃耶一家到广州独自居住的日子就要到了。伍兹和他的团队已经从香港返回,还是住在我们的房子里。在我看来,吉勒特小姐正是我向上帝祈求的帮手,看起来我的朋友们都赞同我在这个问题上的眼光。她接受了我的求婚,5月28日,也就是一个月前,香港主教在英国教堂里为我们举行了婚礼,很多本地和外国朋友来参加了婚礼。我们于本月3日立即离开了香港,并于次日到达这里。感谢主的眷

① 裨治文致安德森,香港,1845年7月28日,美部会档案,卷231。

② 裨治文致安德森,广州,1845年7月28日,美部会档案,卷231。



顾,到目前为止,我们的身体和精神状况都很好。^①

不巧的是,裨治文5月在广州找好的房子还需要一些新的修整,因此他和夫人7月到这里的时候还不能入住。于是,他们夫妇俩只好在伯驾家里借住了六个星期,而伯驾此时正忙于开办医务传道会下属的医院。最后,裨治文和他的妻子以及堂弟詹姆士搬进了位于前丹麦行的新家。传教士们急于利用新获得的特权,他们迅速组建起印刷所,开办了一所小小的学校,并开始在周边的大街小巷布道。到1846年底,裨治文夫人已经开办了一个主日《圣经》班,其成员为每天跟她学习英文的一群男学生。此外,她还照管着一个七岁的中国女孩。

裨治文这段时期在广州的生活的主要特点是,他开始有了比原先多得多的机会来散发宗教书刊和向当地居民布道。由于他们现在可以在广州附近建立自己的教堂,各个传教组织都在当地组建了传教中心,用以巩固新生的教会和扩展他们的活动范围。梁发在离洋行大概一英里处建起了一座小教堂,并在大门顶上写着“真神堂”几个朱漆大字。裨治文认为这个教堂“很整洁,并且布置得很得体”,他有时还与梁发以及来自伦敦会的吉列斯皮(Gillespie)先生一起主持礼拜。

梁德也时常过来拜访裨治文一家,他现在为耆英当差。尽管裨治文起初认为这种工作会对梁德成长为基督徒产生消极的影响,但他现在对此放心多了,他向安德森报告道:“就我目前看来,他保持了基督徒的品质,他很谨慎地远离一切偶像崇拜,坚持主日礼拜;他待人诚实守信,渴望学习更多的上帝的真理,并坚信遵从和追随耶稣基督是他最重要的职责。”^②

尽管裨治文对广州的大多数传教士在积极利用新的机遇而感到满意,但他也常常注意到个别传教士的布道方式过于偏激和冲动。他在给安德森的一封信中评论道:

^① 裨治文致安德森,广州,1845年7月28日,美部会档案,卷231。

^② 裨治文致安德森,广州,1845年12月25日,美部会档案,卷231。

现在有个“过”的问题,即便是赛跑,这种速度也是太快了。这里最近有几位传教士,我不能说他们是做得过火了,但也许可以说是不够谨慎,这已经导致不必要的敌对和反抗。耶稣的使者,如他的主一样,应该像蛇一样聪明,像鸽子一样和平。如果我们都这样,就不会有什么过火的事情,不会走回头路,也就没有做不到的事。^①

裨治文对其他传教士的传教方法的担心看来是很有道理的,因为不出一个月,美国浸礼会的一些传教士就引发了一场骚乱,这对所有传教士的活动都造成了负面影响。裨治文写信把这件事告诉了安德森:

我们的一些朋友做得不够明智和英明,他们本来可以做到如此——叔未士先生和地凡博士所选择的方式,即便是最好的,也很严重地限制了他们的活动范围。有一次,他们被关在小教堂的房子外面。人们因这一成功增长了胆量,后来将吉列斯皮先生和梁发都从教堂里赶出去了。我无从知晓以后还会发生什么事。^②

实际上,裨治文回到广州不久,中国人对外国人的敌意就已经成为他们传教工作的一个严重障碍。鸦片战争事实上加剧了中国人和外国人之间的紧张关系,英国的大炮摧毁了当地太多百姓的家庭,这是谁都难以忘记的灾难。伯驾在结束顾盛使团的工作返回广州时曾报告道:“当地人对所有外国人的严重反感——这显然是最近这场战争的产物——成了这座城市及周边地区平民的共同情感,哪怕是那些原先唯恐天下不乱、趁火打劫的强盗和歹徒也与他们同仇敌忾。”^③此外,“广州城的问题”成了一个更棘手的两难问题——外国人开始坚持他们刚刚赢得的进入广东省会城门的权利,但遭到了广州市民的强烈抵

① 裨治文致安德森,广州,1845年8月15日,美部会档案,卷231。

② 裨治文致安德森,广州,1845年9月9日,美部会档案,卷231。

③ 伯驾致安德森,广州,1844年8月1日,载《教士先驱报》,1845(2),53页。



抗。总之,对洋人的仇恨成了该地区的共同情绪,这甚至超过了中国社会内部各阶级之间越来越强烈的对抗。

具有讽刺意味的是,此时更麻烦的一起事件竟与担任美国使团临时代办的伯驾和他的所作所为有关,伯驾的这一职务是比德尔于1845年12月指派的。1846年7月8日晚,居住在洋行的外国人遭到一场石块碎砖的袭击,“几十个流浪汉”袭击了整个商馆区,发泄他们的不满与愤恨。作为回应,伯驾要求中国官府增补《望厦条约》中他和黄恩彤商定的有关保护在粤外国人安全的条款。同传教士们“打破中国封闭的壁垒”的愿望相反的是,这些补充协定包括以下内容,如不准任何闲杂人等靠近洋行区,搭建篱笆围墙,封闭洋行的部分区域,禁止一般人进入,等等。^①

伯驾对中方官府的公开要求,加上他的一些私人的购置房产的行为——有许多打算用作住房和美部会办公场所——引发了中国人对他群起而攻之,指责他的欺诈行为。在一张公告上,伯驾被冠以如此恶名:“狐假虎威,推波助澜,祸害百姓。”^②伯驾在许多中国人当中的声望,兼以他在《望厦条约》的谈判中所扮演的角色,使得那些被洋人的飞扬跋扈和“不平等条约”激怒的中国人很自然地将他列为仇恨的靶子。

到1846年底,情况变得更糟了,中国官员开始有意地煽动老百姓的仇外情绪。裨治文能清楚地感觉到周围中国人的愤怒,他常常在给美部会的报告中评论当前的局势。例如,他在1846年11月的报告中写道:

尽管我们在当地的中国人中有不少朋友,但广州城里和周围的公众对外国人的主流情绪是充满敌意的。去年7月的暴乱所激起的民愤根本没有平息。公众情绪正影响着官府的态度和做法,最近,官员们似乎又开始摆出他们早前对“洋人”的冷淡面孔。^③

① 关于此事件的描述及其意义的讨论,参见《美国外交档案》,第3卷,第3号文件,9页。

② 公告,1846年9月6日,《美国外交档案》,第3卷,第18号文件,53页。

③ 裨治文致安德森,广州,1846年11月23日,美部会档案,卷259。

裨治文后来发现,中国人日渐增长的仇外情绪已经足以引起他的恐慌了。1846年7月的一天,他和妻子伊丽莎以及另外两位美部会的同仁波罗满和邦尼(Bonny)租了洋行的一条划艇,雇了七个桨手,沿河而下游玩,同时准备散发一些宗教册子,并和百姓有些接触。^①在后来发表于《教士先驱报》的一篇文章中,裨治文描述了他们起初沿着广州城东南边河南岛的小溪悠闲地航行,以及遇到人群的地点和情形。他们在岸上漫步时遇到一群人,一个外国女人的出现让人们很感兴趣,他们安静地聚拢过来,观看这几个人的服饰和裨治文夫人的大脚。

然而,当他们沿着狭窄的河道继续前行时,不久就遭遇到一群暴民,那群人沿着河岸追赶他们,似乎要动手袭击他们。裨治文详细地描述了当时的情形:

突然,没有任何征兆,整个情况都变了。我们听到人们向我们威胁、喊叫,看到了人们阴沉的脸色和愤怒的手势。闲汉和混混很快就围过来,到处是“杀番鬼”的喊声。人们开始向我们投掷棍子和卵石,接着变成了石块和瓦片。不管我们的船夫说什么,人群的愤怒情绪仍不停上涨。他们把能找到的东西都狂暴地扔向我们,嘴里还喊着骂着。开始一段时间桨手们还坚守岗位,但后来袭击太猛烈了,有几个桨手只好放弃。一个桨手的额头上被砸出一个深深的口子,冲进船舱,痛苦地呻吟着,血流不止;另一个很快也跟了进来。裨治文夫人尽力安慰他们,替他们止血;先生们则试图用沉重的木板来代替被大石块打碎了的船桨。

看到这群恶棍人数众多,还疯狂地要置我们于死地,我们唯一的出路就是平息他们的愤怒,或者逃离。后一条路似乎走不通。我只好走出船舱,用所有可能起作用的话来表示抗议。有几个人受了我的劝导,停了手转身离去,但他们的位置很快就被其他人填上了,人群变得更加怒不可遏。“洋鬼子杀了我们的人,我们要杀了你们来报仇伸冤。不管你们是谁,中国

^① 《教士先驱报》,1847(1),22页。洋行的这种划艇很结实,有一个小船舱,经常被外国人租来到广州附近的水域游玩。



人的血债是要用血来还的。”他们高声威胁、喊着这些以及其他类似的话，挽着袖子，捶着胸，手臂在头顶高高地挥着，愤怒地将致命的石块、瓦片、坚硬的干泥和土块砸向我们。^①

裨治文接着描述了他们如何进一步试图逃脱或者安抚岸上紧追着划艇的人群。后来小船慢慢划近了一座石桥，这使那些进攻者占据了一个可怕的制高点，可以更准确地给他们的船以致命的打击：

那些攻击者向前跑去，一大群人聚集在桥上，他们把随身带着的石块堆集到一起，变成很大的一堆。当我们的船靠近并从桥下通过时，石块像雨点一样砸下来。我们的船几乎被砸毁了，只剩下两个桨手还在坚持划船。我不知道我们最终是如何逃脱的，只能说是仁慈的上帝搭救了我们。^②

幸运的是，穿过石桥以后，河道变宽了，河岸筑着高高的围墙，那些人没法继续追着攻击他们了。而后，裨治文自信地——也几乎是天真地——断言，“当时如果我们上了岸，同他们近距离地接触，让他们了解我们，或许我们会取得成功，将他们从敌人变成朋友”。他承认：

我们能够逃脱并保住性命，不是由于我们自己有什么远见或是能力，也不是由于攻击者不够凶狠或强大，而完全是由于仁慈的主的眷顾，他对着愤怒的人群，如同对着汹涌的海浪一样，说道：“你们远道而来，而你们的愤怒将在此平息。”^③

尽管广州市民的敌意给他们带来了潜在的危险，但裨治文还是对其他几个

① 《教士先驱报》，1847(1)，23页。

② 《教士先驱报》，1847(1)，23页。

③ 《教士先驱报》，1847(1)，24页。

开放口岸的传教前景感到十分乐观。雅裨理首先到了厦门,并于1843年在那里建立了美部会的传教站。随着1844年4月波罗满和罗啻从婆罗洲调任到厦门,这个传教站的力量迅速增强。^①然而,雅裨理不久就因病被迫离开了传教站,他于1845年1月离开中国返回美国,并于1846年9月病逝于纽约奥尔巴尼。

这意味着1846年初美部会在华只有5名正式任命的传教士:广州的裨治文、波乃耶和伯驾,厦门的波罗满与罗啻。此时,詹姆士·布里奇曼还没有得到正式任命,而卫三畏又已于1844年11月离开中国返回美国,他的离开使裨治文再次强烈感受到了人手的缺乏,印刷所的事务和《中国丛报》的出版工作再次落到了裨治文的肩上。

1846年1月号的《教士先驱报》刊载了传教站的报告,传教士们发出了强烈的呼吁,希望能有新的力量来增援现有的广州、厦门两个传教站,并在其他开放口岸建立新的传教站。^②他们建议至少“需要10名传教士在广州工作,而厦门需要5名,福州需要5名,宁波需要5名,上海需要10名,一共是35名”。但咨询委员会表示此时资金极度缺乏,不仅没法满足传教站增派人手的需求,还要求传教士们尽量将目前的开支缩减至最低限度,并停止一切与传播福音没有直接关系的活动,即伯驾在医院的工作和裨治文的《中国丛报》,还有波乃耶的男童小学校。颇具讽刺意味的是,这段时期由于美部会大幅缩减资金,这些传教士此时不得不靠《中国丛报》的收益维持生活。^③

尽管美部会为缺乏资助而困扰,但这几年来咨询委员会仍一直催促裨治文到访各处新开放的口岸,考察那里是否适合开展传教活动。在这种情况下,我们不难理解为什么裨治文认为美部会在过度扩张。因此,尽管他也赞同朝这个方向努力,但他仍然坚持在传教团得到足够的人手补充之前留在广州。正如他在1845年11月给安德森的信中所解释的那样:

① 《教士先驱报》,1847(1),11页。

② 《教士先驱报》,1846(8),275页。

③ 裨治文致安德森,广州,1847年1月18日,载《教士先驱报》,1846(8),275页。



我曾经告诉过您,我非常乐意遵照咨询委员会的要求,在条件允许的情况下到这个帝国北部的那些港口去看看,只要这样可行且有利。我尽量争取不仅到那些已开放的城市看看,也顺带看看其他地方。但看来现在情况不允许,我必须等到卫三畏先生和其他传教士到了这里才能走。我们和您一样希望能在北方开拓新的领地,可是我想,您应该不愿意看到广州被废弃;相反,我认为您希望我们在这里打下坚实而广泛的基础。我们会努力去做的。^①

事实上,广州的传教团直到1847年初才在财力、人力上有所保障,至此,裨治文可以开始考虑那期待已久的北上之行了。此时,卫三畏即将结束他的美国之行返回中国,詹姆士·布里奇曼也已经积累了足够的经验,可以承担更多的工作,而美部会对他们急需的资金也给予了更多的支持。于是,裨治文将《中国丛报》和印刷所的其他事务交给詹姆士管理,开始安排自己到上海考察一段时间。他告诉安德森他打算在上海停留六个月,利用这段时间在那里建立一个永久传教站。^②

裨治文携同妻子以及她照看的两名中国女童,还有刚从耆英府上回到裨治文家中的梁德,一道于1847年6月4日乘坐美国公司的“科柯特号”(Coquette)帆船离开广州前往上海。除了珠江河口以外,裨治文还从未沿中国海岸航行过。这次航行带给他莫大的喜悦,因为他亲眼见到了许多过去在编辑《中国丛报》时在很多文章中常常读到的地方。裨治文致信美部会,告知他已平安抵达上海:

自从我1830年2月到中国,还从未走出过由广州、澳门和香港组成的小小三角区,这次沿海北上,以及沿壮阔的扬子江及其小支流吴淞江逆流而上的行程非常令人愉快。我们见到了几处大的岬地和岛屿,包括台湾和

^① 裨治文致安德森,广州,1845年11月3日,美部会档案,卷231。

^② 裨治文致安德森,广州,1847年5月3日,美部会档案,卷259。

舟山群岛中最大的几个岛屿。^①

不用说,裨治文的游记很快就刊载到了《中国丛报》上,在文章中他记述了沿途所经各地的历史、地理和民间风俗。裨治文还为读者提供了他所经过的各个大城市的中文名字、它们的正确读音和含义。比如,在“科柯特号”驶出珠江口时,他写道:“当我们的船驶出急水门(Kih-shui mun, the Swift-water gate)之前,次日的早潮已经退了……”^②

裨治文一家一抵达上海,就在朋友事先选好的房子里住下了。这所房子“距离外国商馆2.5英里左右,离河岸大约275码远,四周环境舒适宜人”^③。既然是来上海考察建立新传教站的前景的,因此,裨治文立即到街上四处考察新环境,并尝试着开始布道。他向美部会描述道:

昨天我第一次走到上海的街道上,一边散发宗教小册子一边与当地人交谈,向人们传播福音。我待在这里的日子,只要一有机会我就会继续这么做。这里的方言和广州的相去甚远,但在这些小册子的帮助下,人们能够了解其中的真理,让这些异教徒将耶稣认作救世主,罪人的唯一救世主。这里的人们完全为商业和各种世俗利益所驱使。商人们忙于购置地产,用于出租或是建造房子,期望和盘算着几年内能从这个新开放的港口获得巨大的利润。但是,与传播福音比起来,货物和金钱的交易又算得了什么呢?^④

或许,裨治文所不能预想到的是,这个扬子江三角洲上原本名不见经传的城市会如此迅速地成为中国主要的沿海大都市,他同样无法预知的是,上海从此将成为他后半生的安家之地和重要的工作场所。

① 裨治文致安德森,上海,1847年6月26日,美部会档案,卷259。

② 《中国丛报》,1847(8),399页。

③ 裨治文致安德森,上海,1847年6月26日,美部会档案,卷259。

④ 裨治文致安德森,上海,1847年6月26日,美部会档案,卷259。

上帝的形象：译名之争

耶 和华必作全地的王。那日耶和华必为独一无二的，他的名也是独一无二的。^①

在早期来华新教传教士的经历中，有许多耐人寻味的事件，但没有哪一起事件像“译名之争”（Term Question）那样引人注目，也没有哪一件事曾引起过如此多的争议。译名之争的起因很简单，就是在《圣经》汉译的过程中，对应采用什么样的中文词语方能最恰当地表达英文的“God”和“Spirit”，在华的传教士们持不同意见。事情后来发展到传教士团体分裂成针锋相对的派别，最后，译名之争戏剧性地断送了此前新教传教士为赢得基督教征服中国的最终胜利而努力结成的宗教联盟。尽管这已经不是来华的传教士第一次在译名问题上产生分歧，但事情发展到如此深入地检讨中国人的宗教信仰问题，并就基督教基本教义本身展开如此激烈的争辩，则是前所未有的。

^① 塞缪尔·霍普金斯：《论千禧年》，63页。引自《撒迦利亚书》14：9。

实际上,早在“礼仪之争”(Rites Controversy)期间,关于如何精确地用中文表达“God”一词的争议在传教士当中已经初现端倪,在那场争论中,罗马教廷否定了耶稣会士所采取的文化融合策略。就是否接纳中国人的某些礼仪和信仰的问题,耶稣会士与其他天主教教派进行了长达数年的激烈争辩。最后,罗马教廷宣布,耶稣会士在翻译经文时从中文典籍中选用的词语“上帝”和“天”均是对包含了基督教基本信条的“God”概念的不正确表达。梵蒂冈认为,从根本的文化和神学的角度来看,“天主”这一表达才是唯一可接受的译名,而且决定自那一起,所有在华的天主教传教士都必须采用这一译名。^①

罗马教廷对这件事情的最后决断,即意味着对早期耶稣会士所持的“传统儒家思想”观念的明确否定,而确定这一观念的人则是天主教传教士先驱利玛窦。尽管利玛窦本人在他自己写的宗教册子中曾正式使用过“天主”这一词,但是他认为儒家典籍中的“上帝”和“天”才真正地表达了基督教所认定的最高精神存在的上帝的概念,因此,他也经常使用这些词语。利玛窦认为,中国人对于最高存在的理解与基督教具有很大的差异,其根本原因就在于中国人原初信仰的纯洁性已经被宋代(960—1297)的投机理学思想歪曲了,他认为宋代的理学观比中国古代经典中的思想具有更多的无神论倾向。^②

因此,利玛窦认为,对传教士而言,最有效的策略就是将基督教的思想与中国传统经典中固有的信念结合起来,从而为确立中国本土化的基督教奠定富有意义的神学基础。^③然而,其他天主教教派占了上风的梵蒂冈坚信,中国人完全

① 关于19世纪的新教传教士如何理解“礼仪之争”的意义,参见约翰·凯森的《十字架与龙:基督教在中国的命运》(John Kesson, *The Cross and the Dragon, or the Fortunes of Christianity in China*, London: Smith, Elder, and Co., 1854), 128 ~ 131 页。

② 利玛窦这里特别是针对宋代的哲学家朱熹和其他几位儒家大师而言的,他们对古代儒家思想作出了新的阐释。孟德卫在《神奇的土地:耶稣会士的调适策略与汉学的起源》(David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1985)一书中对耶稣会士的文化调适政策和利玛窦的“传统儒家思想”概念作了深入的研究。

③ 最近研究这一问题的学者如孙尚扬对这一本土化策略的实施进展进行了考察,他认为实际上耶稣会士在晚明时期(1369—1644)已在这方面很有成就。(孙尚扬:《基督教与明末儒学》,北京:东方出版社,1994)



不具有任何关于“真”神的认知。在他们看来,任何将“上帝”和“天”与基督教的“God”相提并论的企图,都是对异教观念及思想的妥协,这就无异于是对主的亵渎。结果罗马教廷对这一事件以及其他相关事宜的处理激怒了康熙皇帝(1662—1723年在位),他开始严格限制传教士在中国的活动,并下令将所有不愿认同中国人的信仰与习俗的洋教士驱逐出境。^①

新教传教士自然充分意识到了一个世纪前天主教在中国遭受的失败,他们对自身内部不团结可能造成的危害十分警惕,并一再警告自己不能重蹈覆辙。英国传教士米怜就曾这样强调:“有理由这样认为,实际上是发生在传教士内部的分歧,以及由此引起的怨恨与嫉妒,给他们造成了真正的伤害,这种伤害比之他们所遭受的任何外在的迫害更为严重,历来所有的基督教徒在遇到类似情况时都是如此结局。”^②不幸的是,米怜的告诫并未能阻止在新教传教士内部出现同样的纷争,因为就在他们不得不从本质上定义他们自己的宗教传统与中国人古老的信仰和传统之间的关系时,几乎相同的历史悲剧就开始上演了。

新教传教士认为,要为“上帝”找到一个合适的中文表达,关键在于强调将《圣经》的启示视为宗教真理与知识的最重要的根据。对裨治文而言,尽管从万物自然中也能识别到上帝的迹象与证据,但是,如果不借助《圣经》的启示,人们只可能对神性有一点细微认识。正如他在给《中国丛报》写的一篇文章里所宣称的那样:

造物主的作品所展示的是神伟大而万能的仁爱的象征,其无与伦比的仁慈就存在于启示的篇章之中。倘若耶和華没有赐予人们对未知事物的启示,人们将永远陷于无边的黑暗里,内心充满无尽的悲伤。人类智慧所获得的发现和发明固然值得尊敬,但是光凭人类的力量是永远无法洞察这

^① 赖德烈在其《基督教在华传教史》(Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York: The MacMillan Company, 1932)中对“礼仪之争”作了非常精彩的概括。(131~155页)

^② 米怜:《新教在华传教早期十年史》(Milne, *Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*),转引自《教士先驱报》,1828(10),329页。

无形的世界与认知世上的万物生灵的；如果没有神的帮助，人类仅仅能在土地和看得见的天空找到一些神的痕迹。凡世人所不能的，神必已成就；为了向他所创造的万物揭示他神圣的意愿，他向他们所展示的是一个永远荣耀的世界。^①

在裨治文看来，这种启示唯独存在于犹太—基督教传统之中，因为没有任何一种信仰或文化，曾经像《圣经》这样如此神奇地表达出上帝的愿望与旨意。因此，基督教才是“唯一的普遍适用的宗教，也唯有基督教才能将地球上所有国度引向永远幸福的康庄大道”^②。至于在非基督教文明中所见到的那些进步的迹象，也不过是原始时代的理性遗留下来的微不足道的成果，或者是远古时期《圣经》的真理跨越文化的边界间接渗透的迹象。裨治文强调，唯有《圣经》是“微言大义，才能保证‘心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平’”^③。

由此看来，在将《圣经》翻译成中文时，最重要的是要将其真谛准确而优美地传递出来。而这样艰巨的工作是非这样的人而莫能为的：他既精通汉语，又在基督教教义方面造诣颇深。裨治文解释道，毕竟“即使是博学的基督徒也不可能完全理解《圣经》中的所有章节……那么可以设想，对于异教国家的人们而言，这种困难只会更大，因为他们除了译本，几乎没有或很少有其他什么途径来理解经文”^④。裨治文甚至危言耸听地宣称，“《圣经》的部分内容在一些异教民族的语言里根本就没有现成的词汇可以用来表达”，在这种情况下，“这些内容要么留着不译，只给出发音；要么采用一种全新的表达方式。但二者均难尽如

① 裨治文：《〈圣经〉的中文译本》(Chinese Version of the Bible)，载《中国丛报》，1835(10)，249页。

② 裨治文：《〈圣经〉的中文译本》，载《中国丛报》，1835(10)，298页。

③ 裨治文：《〈圣经〉的中文译本》，载《中国丛报》，1835(10)，298页。这里裨治文所阐述的是米怜《新教在华传教早期十年史》一书中的观点，而米怜实际上是在阐释儒家典籍《大学》中一段有名的语录。

④ 裨治文：《〈圣经〉的中文译本》，载《中国丛报》，1835(10)，303页。



人意”。^①

马礼逊和米怜于1819年出版的《圣经》中译本是最早的中文全译本之一。^②他们的出版经费主要来自大英圣书公会,该会为他们的翻译与刊印前后一共提供了一万多英镑的资助。^③该译本一直为早期来华的英国传教士们广为使用,早期在广州的美国传教士使用的也是这个译本,美国《圣经》协会1833年至1836年一共提供了19000美元的基金,供他们刻印这套中文《圣经》。^④

然而,随着传教士汉语理解水平的提高,大家逐渐达成共识,认为米怜和马礼逊的译本显然需要进一步修订。尽管马礼逊本人曾于1834年开始修订《新约》部分的译文,后来该项工作于次年由裨治文、麦都思、郭士立以及马儒翰共同完成,但是,总的来说,这次译文还是存在许多毛病。因此,为了创造“一个比迄今出版的任何译本更加适合广泛传播的《圣经》中文译本”,在华各个传教团体的代表于1834年8月22日在香港召开大会,准备为修订《圣经》制订一个联合的、全面的计划。^⑤

香港会议最后决定,所有在华新教传教士都参加修订工作,将翻译工作分发到当时新成立的五个传教站。计划的第一步,是每个传教站先选派有资历的代表成立一个委员会,负责修订《新约》的某一部分。之后,他们将所完成的修订稿与其他传教站点进行交换,进一步讨论并作相应的调整与修改。在各个站点的修订全部完成后,各处的委员会将选派代表形成一个修订《圣经》的“总委

① 裨治文:《〈圣经〉的中文译本》,载《中国丛报》,1835(10),305页。

② 马礼逊最早翻译《新约》时,参照了一个不完整的中译本手稿,该译本译自拉丁文,时间为1738年和1739年,手稿收藏于大英博物馆。见《中国丛报》,1835(10),252页。

③ 托马斯(James Thomas)牧师,见《圣书会月报》(*Bible Society Monthly Reporter*),1882(9),转引自《在中国传教》(Arnold Foster, ed., *Christian Progress in China: Gleanings from the Writings and Speeches of Many Workers*, London: The Religious Tract Society, 1889),43页。

④ 亨利·德怀特:《美国〈圣经〉协会百年史》(Henry Otis Dwight, *The Centennial History of the American Bible Society*, New York: The Macmillan Company, 1916),242页。

⑤ 参见1834年8月22日香港会议记录《关于〈圣经〉中译本现状的思考》(*The Purpose of Taking Into Consideration the Present State of the Chinese version of the Sacred Scriptures*),载《中国丛报》,第6卷,1843(10),551页。

员会”，负责对各个译本进行全面审定，再拿出最后的定稿。^①

尽管传教士们在香港的会议上就修订计划达成了一致，但他们在如何最恰当地将“God”和“Spirit”译成中文的问题上出现了重大的意见分歧。他们在争论中形成了两大主要派别：一派赞成使用中文经典中的“上帝”或就是“帝”来表达“God”，用“神”来表达“Spirit”；另一派则主张用“神”这一词来表达“God”，用“灵”来表达“Spirit”。其中最核心的问题还是究竟用哪一个词来作为“God”的译名。裨治文以及其他美国传教士主张用“神”，而大部分英国传教士，除了理雅各以外，主张用“帝”或“上帝”。^②

分歧刚开始是出现在麦都思和理雅各所在的那一个委员会，他们俩在这个问题上各执一端，无法达成一致。最后，聚集在香港的传教士只好如此决议，“由于难以决定采用何种表达作为‘God’最合适的中文译名，每个传教站可以先暂时使用其喜欢的词，留待总委员会最后裁定”^③。

尽管新教传教士在一定程度上早就开始关注和讨论“译名问题”了，但这次修订《圣经》的新任务使得这个问题显得更为紧迫，亟待解决。翻译者的主要目标是拿出一个与原文完全相符的标准中文版《圣经》。裨治文与其他人曾极力强调“《圣经》的历史感、诗学特点、连贯性和其他风格，在翻译中都应该准确地保留下来”^④。裨治文强调，要做到这一点就应该“对每一个词、每一字所表达的含义与语态都进行仔细的推敲；要确切、完整地理解希伯来语和希腊语原文中的每一个意思，并将其准确无误地转译成中文”^⑤。

所有的人都意识到，这项任务的最大困难在于，中国与犹太—基督教世界在语言和文化上存在着巨大的差异。然而，大家普遍还是对此持有乐观的态度，认为只要进一步深入研究中文典籍，就能为译名问题找到一个令人满意的

① 裨治文致安德森，上海，1848年8月25日，美部会档案，卷259。

② 理雅各于1840年被伦敦会派遣到马六甲，接替伊万斯主管英华书院，后于1843年将英华书院从马六甲迁往香港时来到中国。参见伟烈亚力《来华新教传教士纪念集》。

③ 这次会议的记录发表在1843年10月的《中国丛报》(553页)上。

④ 《中国丛报》，1846(2)，108页。

⑤ 《中国丛报》，1846(2)，108页。



答案。不管怎么样,传教士们一致坚信,只要本着学术考证与理性讨论的精神,所有的分歧最终将都能够得到解决。本着这种精神,裨治文表示希望“那些能胜任此项工作的同人,对这几个词以及《圣经》中的其他词和词组,展开更加充分、全面的讨论”^①。为推动这一进程,裨治文还宣布将在《中国丛报》上开设一个论坛,公开讨论关于这一问题的研究。随着各地委员会翻译工作的展开,《中国丛报》上涉及“译名问题”的文章逐步增多。

从1845年到1846年年初,裨治文率先抛出了几篇关于译名问题的短文,其内容主要是阐明译名问题的复杂性,希望借此引发进一步的讨论。^②譬如,在有一篇文章中,裨治文比较了《圣经》现有六个不同中译本的《约翰福音》第一节,列出了几个重要的英文词语在各个译本中的不同译法。不过在“God”一词的译法上,他还是不经意地流露出他自己更倾向于使用“神”而非“上帝”一词。^③

在另一篇文章里,裨治文试图说明选择标准译名的内在困难:

大家应该记住,《圣经》包含了诸多事实和观念,描述了大量的思想和情感,这对那些没有领悟过神的启示的人来说是完全陌生的。然而,这些新的事实、观念等,都必须使用他们头脑中早已熟知的词语来表达。此即困难所在。一个基督徒和一个异教徒都可能会谈论到上帝、天堂、地狱、永恒,以及其他很多事情,并且都在使用他们各自语言中最合适的词语,但是,他们(表达)的思想却可能会千差万别。^④

争论之初,双方都认为中国人此前不具有“独一真神”的概念,因此在他们的语言中,没有能体现犹太—基督教中耶和華作为唯一主宰的词语。对此,裨治文的解释是:

① 《中国丛报》,1846(4),165页。

② 《中国丛报》,1845(1),54页;1845(3),145页;1846(2),108页;1846(4),161页。

③ 裨治文:《〈新约〉中译本》(*Versions of the N. T. in Chinese*),载《中国丛报》,1845(1),54页。

④ 裨治文:《〈圣经〉中译本的修订问题》(*Revision of the Chinese Version of the Bible*),载《中国丛报》,1846(4),162~163页。

毫无疑问也一直被反复强调的是，“中国语言中没有任何称谓能表达出基督教中神、神性这些词所体现的概念”，等等。我们甚至可以这样说，中国语言中不仅没有任何字眼，甚至没有任何词组或词条，包含或者表达了那些受神感召的作者所给予我们的独一真神、永恒的耶和華这样的概念。^①

因此，传教士们的任务就是找到一个词，其用法和普遍意义上能够最接近希伯来文中的“Elohim”或希腊文中的“Theos”一词，这两个词在英文《圣经》中均译为“God”或者“god”。^②

那些主张选用“神”这一译名的人认为，中文中“神”是最接近“God”的普遍意义的词语，它所代表的是中国各种宗教中所崇拜的具有最高地位的存在。使用一个普遍性的表达的根据是，它与《圣经》中“God”的用法是相吻合的——既表示耶和華，也表示其他伪神——因此就能够最有力地体现《圣经》中的旨意，即除了以色列的真神，禁止崇拜其他任何神祇。鉴于中国文字中没有大写字母这一现象，他们相信这样一种类神的表达，对将独一“真神”和其他“伪神”严格区分开来至关重要。裨治文后来在给安德森的信中写道：“如果采用别的译法而不是‘神’来表达‘Theos’和‘Elohim’，我们的《圣经》——我是说《圣经》译本——将会在多神和偶像崇拜的中国失去其强大的影响。”^③

裨治文的这一观点，主要是基于他认为中国人与古代罗马人和古希腊人的宗教信仰极为相似这一点。因此，在向多神崇拜的中国人翻译《圣经》时，应该采取那些使徒先辈们在向多神崇拜的古希腊人和古罗马人传播基督教信念时的做法。裨治文对此的解释是：

① 《中国丛报》，1847(2)，100页。

② 至于希腊文“Theos”是否希伯来文“Elohim”的最恰当表达这个问题，后来也成了争论中的一个重要部分。

③ 裨治文致安德森，上海，1849年5月14日，美部会档案，卷259。



古希腊人有众多的神。中国人亦如此,他们通常用“神”这一词来指称那些神。这个词是由“申”(意为表达、说明),和“示”(意为天上的征兆)这两部分构成的……我们早就表明我们倾向于使用“神”一词。次之是“神天”(意为神圣的上天),或者是“上帝”(最高统治者),或是“天主”(神圣的主、天上的主)。^①

《中国丛报》上第一篇声援裨治文的重要文章是娄礼华(W. M. Lowrie)所写的,他被美国长老会海外传教部(Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church)派遣到宁波传教。娄礼华的文章发表在《中国丛报》1846年6月号上。和裨治文前面的短文相比,该文更为鲜明地主张采用“神”这一译法。但是,娄礼华在1842年才到中国,因此,几乎可以断定他的大部分观点是出于裨治文授意。作为《中国丛报》的主编,裨治文显然希望在这场争辩中置身幕后,即便实质上他是主张“神”这一译法的主要鼓吹者。

娄礼华在他的文章里强调,在将“God”翻译成中文时应极为谨慎,他还警告,像“上帝”这样的表达“仅仅是中国某些具体的偶像的名字或称呼,尽管他们的地位很高,但他们既不能反映《圣经》中‘God’的普遍性含义,也不能体现其崇高地位”^②。娄礼华提出,“《圣经》的所有真谛、所有使徒的榜样、所有基督教的传统,都倾向主张在每一国度中采用类神的词语来作为对真神的称谓”,他进而强调,他选择“神”作为最准确的译法是基于将作用的重要性作为第一准则。^③

娄礼华试图证明,儒家典籍中诸如“上帝”、“天”这样的词语在很大程度上等同于“异教信仰中宙斯、丘比特、沃登(Woden)还有托尔(Thor)之类的概念”^④。但是,“神”却是一种一般性的表达,譬如,在《孟子》中就有这样的话:

① 裨治文:《〈圣经〉中译本的修订问题》,载《中国丛报》,1846(4),163页。

② 《中国丛报》,1846(6),317页。

③ 《中国丛报》,1846(12),597页。

④ 《中国丛报》,1846(12),598页。

“圣而不可知之谓神”(神圣而不可理解的就是神)。^①可见“神”和基督教《圣经》中“God”一词的用法是吻合的。虽然蒯礼华也承认“不管选用哪一个词,我们都会发现它或多或少要偏离我们的用法与意义”,但是,他坚持“神”是唯一的译法,因为它“除了不具备唯一真神的概念外,与‘Elohim’在所有意义上都是相当的,而据我们所知,中国人没有关于唯一真神的概念,因此他们也就不可能赋予‘神’这种意义,除非有外人教他们这么做”^②。

主张用“上帝”或“帝”作为“God”标准译名的最重要的人物是伦敦会的麦都思。1847年,麦都思发表了一篇题为“论中国人之神学观”的文章,全面地探讨了中国的宗教传统,旨在“帮助那些撰写中文宗教材料的人和《圣经》翻译者,以确定何者为表达‘God’的最佳中文词语”^③。该文同时强调,“这些(中文)经文必须也将会在未来成为中国的思想和表述的基础”。麦都思从中国三大宗教(儒教、道教、佛教)的典籍中征引了大量的例子来证明“在这三大教派的所有著作中,我们从来没有发现‘神’一词具有肯定、完整的普遍神性意义,更不消说表达‘最高存在’的概念”^④。

譬如,从一本儒家典籍《中庸》注疏本中,麦都思引用了这样的一些词条,如“祖宗之神”(祖宗的神灵)、“养神”(修养精神、培养心灵),以证明“神”一词在中文里的意思是“精神”(spirit)而非“神灵”(god)。^⑤麦都思同时还列出“神”一词在《康熙字典》中的各种定义和词条,通过给出的各种释义,“我们可以认识到‘神’仅仅是表达了某种精神、精神的或神秘思想的概念”^⑥。

麦都思认为,按照中国宗教经典中的用法,“帝”一词是中文中唯一能够完整表达“God”崇高含义的类属词:“因为在诸多权威典籍中,‘帝’就是用来表达

① 《中国丛报》,1846(12),579页。

② 《中国丛报》,1846(12),588~589页。

③ 麦都思:《论中国人之神学观》(*Dissertation on the Theology of the Chinese*, Shanghai: Mission Press, 1847),1页。

④ 麦都思:《论中国人之神学观》,203页。

⑤ 麦都思:《论中国人之神学观》,98页。

⑥ 麦都思:《论中国人之神学观》,8页。



‘最高权力’的概念,所有教派都用它来指代不同体系的神,亦可用来表示尘世的王权。这说明,‘帝’是‘Elohim’最为准确的汉语表达,大体可作为‘God’之中文译名。”^①麦都思同时还在佛教经典《金刚经》中找到一些例子,认为书中频繁使用的合成词如“天帝”(上天的主宰)等,具有与“God”或“gods”相近的所指。^②同时,他还引用了儒家典籍《诗经》和《尚书》中的一些片段,力图证明“上帝”一词在中文中明确表示“上居天堂、下辖人间的统治力量和最高权力的人格神”^③。麦都思通过举证大量文献后得出如下结论:“帝”一词指万物之主,而“神”仅指相对低级的“尘世所及的自然能量”^④。

麦都思不同意其对手将中国与古希腊、古罗马的多神信仰在本质上混为一谈的做法。他认为,古代西方的诸神是人—神同形同性的:

……古希腊的丘比特类同于中国诸神中的最高神祇,但他所具有的骄奢淫逸的性格,是我们在任何中文典籍中都找不到的。中国的最高神祇既没有形体也没有情感,“上帝”一词在中文中仅指至高无上的权威,超越一切的力量、正义、荣耀、权威与主宰。^⑤

麦都思在参考了当时一些中国学者的看法后提出:“最高主宰(上帝)的形象不应与中国庙宇中所供奉的神像相混淆。这些神像为后世所塑造,在孔子时代并不存在。”^⑥在这一点上,麦都思与利玛窦的看法是相近的。利玛窦的“传统儒家思想”观点认为,中国上古时期曾经有过类似基督教“最高存在”的概念,

① 麦都思:《论中国人之神学观》,277页。

② 麦都思:《论中国人之神学观》,220页。《金刚经》(*Vajrecchedika-prajnaparamita-su-tra, or the Diamond Sutra*)为大乘佛教经典之一,译为鸠摩罗什。参见水野弘元《佛典成立史》(*Kogen Mizuno, Buddhists Sutras: Origin, Deleopment, Transmission, Tokyo: Kosei Publishing Co., 1982*)

③ 麦都思:《论中国人之神学观》,259页。

④ 麦都思:《论中国人之神学观》,278页。

⑤ 麦都思:《论中国人之神学观》,273页。

⑥ 麦都思:《论中国人之神学观》,270。遗憾的是,麦都思并未提供引文的具体来源,仅说引自“一位中国作家”。

但是由于后来儒家思想受到佛教的改造,加之后世中国哲学家的无神论倾向,导致这一概念被扭曲。

到1847年6月第一届《圣经》修订委员会——又称“代表委员会”(Committee of Delegates)——会议在上海召开的时候,大家已经就“译名问题”对中国宗教与哲学传统进行了深入的研究。除麦都思撰写的《论中国人之神学观》以及他所译的《尚书》(英译本,上海墨海书馆,1843)外,他与娄礼华在《中国丛报》上所发表的相关文章也大量介绍了中国古代典籍及注疏本中诸多此前不被西方所知的思想主张,为西方人了解中国的宗教观念提供了许多新思路。^①

但是,这些从中文资料中找来的大量新证据并没有帮助他们解决译名问题,反而使争论愈演愈烈,并使得针锋相对的双方更加各持己见。代表们原本希望在会议期间将问题彻底解决,可是,令人沮丧的是,他们发现两派人马对各自的观点越发坚持了。译名问题至此已成为统一《新约》新译本的最大阻碍。鉴于双方均期望将问题解决,代表们延长了上海会议的时间,力图协力完成中文《新约》的最后修订。

此时,代表委员会由美国圣公会(American Episcopal Mission)的文惠廉(Bishop Boone)、伦敦传教会的麦都思与施敦力约翰(J. Stronach)、美国长老会的娄礼华以及美国公理会的裨治文共同组成。^② 裨治文在向总部汇报会议情况时写道:“这项工作任务艰巨而责任重大,可谓耗费心力、殚精竭虑而又需谨慎细微。为我们祈祷吧。”^③

几天之后,委员们开始着手修订《马太福音》第一章,这时,裨治文提议以“神”替代此前临时修订本中的“上帝”。根据《中国丛报》所载会议记录,“文惠廉博士与娄礼华先生积极赞同和支持(裨治文的)这一提议,而麦都思与施敦力

① 娄礼华:《谈汉语中最适于表达“God”的名称的词汇和词组》(*Remarks on the words and phrases best suited to express the names of God in Chinese*),载《中国丛报》,Vol. XV,568页、577页;Vol. XVI,39页;麦都思:《关于主张用“上帝”来表示“God”的意见》(*Remarks in Favor of Shàngtǐ for God*),载《中国丛报》,Vol. XVI,34页。

② Thomas, *Bible Society Monthly Reporter*, in Foster, *Christian Progress in China*, pp. 44 ~ 45.

③ 裨治文致安德森,上海,1847年6月28日,美部会档案,卷259。



约翰先生则坚持采用‘上帝’或‘帝’”^①。经过两三天毫无结果的争论后,委员会决定将修订工作暂时搁置,以便有充分的时间解决这一问题,并谨慎地“将关于这两个词语的争论减少到书面形式的讨论”。^②

遗憾的是,这一做法并未使双方达成一致的意见。经过四个月的深入研究与争论后,委员会最终只好决定“继续译本的修订工作,‘God’一词暂不做翻译,待双方就各自观点向公众及密切相关人员陈述理由后再作决断”^③。1848年1月,裨治文与卫三畏联名通告《中国丛报》读者,声称鉴于“译名问题至关重要,迄今遭遇颇多困难。我们曾多次呼吁广大同仁关注和就此展开讨论,并已于本刊发布各方观点。本刊将继续这一努力,并确信在不远的将来,译名问题的真正意义定会得以显现,从而为整件事情得出一个令人满意的结论”^④。

然而,裨治文本人仍不愿出面就此事发表重要文章,他选择在幕后积极支持那些与他持有相同观点的人。同时,他向此时正在密切关注这一争论的重要人物和机构陈述了自己的立场。他在给安德森的信中提到这场争论时写道:

……我阅读了大量书籍,并做了翔实的笔记,但是迄今为止仍未单独就此事发表任何文章,我本人亦不认为有此必要。不过,就此问题,我现在决定为您和美国《圣经》协会提供一份尽可能详细的备忘录……^⑤

但这并不意味着裨治文对这一问题的公开论战彻底袖手旁观,相反,他开始就一些相关的枝节论题发表或翻译一些文章,从侧面迂回参与讨论,如他所译的《宋代大儒朱子传略》(*Memoir of the Philosopher Chü [Xi], Who Flourished*

① 《新约全书中译本的修改问题》(*Revision of the Chinese version of the New Testament: proceedings of the delegates, from the General Committee of Protestant missionaries assembled at Shanghai*), 载《中国丛报》,1848(1),53~54页。

② 《中国丛报》,1848(1),53页。

③ 《中国丛报》,1848(1),53~54页。

④ 裨治文:《〈新约〉中译本》,载《中国丛报》,1848(1),54页。

⑤ 裨治文致安德森,上海,1849年3月16日,美部会档案,卷259。

During the Sung Dynasty in the Twelfth Century, by Káu Yu A. D. 1697)一文。^① 在《中国人的宇宙观》(*Notices of Chinese Cosmogony*)一文中,他深入探讨了中国宋代新儒家的主要观点,并就中国形而上哲学观提出了自己的看法。^② 裨治文的这些文章从流行的中文作品中提取素材,为与译名之争相关各问题的探讨补充了更为充分的依据。在裨治文看来,这些材料足以表明,中国人的宇宙观与《圣经》的有关内容是完全背道而驰的。对于中国宋朝时期的玄学思想,他在给安德森的信中是这样总结的:

您尽可以称之为泛神论、无神论,或称其为别的什么东西。但是,无论其名称是什么,这种观点绝非基督教的,我们必须彻底推翻这套理论,并以主的福音——耶稣基督的教义——取而代之。^③

不幸的是,1847年8月19日,娄礼华悲剧性地命丧中国海盗之手。^④ 他的去世无疑使美国传教团失去了一名积极而出色的辩手。所幸的是,他的这一空缺很快就由干练而热情的美国圣公会传教士文惠廉补上了。文惠廉的基本论点在很大程度上也是得益于裨治文广博的知识与丰富的经验。自1848年1月起,文惠廉在《中国丛报》上发表了一系列文章,集中批判麦都思《论中国人之神学观》一文的观点,并详尽阐述了自己的立场。

文惠廉的核心论点是,无论古代中国人对“帝”或“上帝”作何理解,均与《圣经》中“God”一词的概念毫无关联,“在异教徒的语言中,我们根本无法找出可以准确传达唯一真神的概念的词语,这些概念是从古拉丁文的用法习惯中沿

① 《中国丛报》,1849(4),187页。

② 《中国丛报》,1849(7),342页。

③ 裨治文致安德森,上海,1848年6月23日,美部会档案,卷259。

④ 在由上海前往宁波的途中,娄礼华所乘的船只遭到中国海盗袭击,他本人被推落水中,并因此丧生。具体详情见1850年9月的《中国丛报》(Vol. XIX, 496~497页)。



袭下来的,而且这些概念唯独通过神自己的意愿赐予的启示而获得”^①。这与麦都思所持观点截然相反,因为麦都思认为中国人“并非不具有所谓自然神学的知识”,从中文典籍中可以找到有关“最高存在”的“属性与美德”的“一个相当完善的谱系”。^②

麦都思虽然也认为中国人确实“不具备获得启示的能力”,但他仍然认为中国人对独一真神有些许认知——尽管这一认知“被各式迷信腐化”。^③文惠廉则强烈抨击了麦都思的这一观点,他坚信那些外在于犹太—基督教传统的人们根本不可能独立获得关于上帝的知识;事实上,“我们可以推想,得到启示的主体应该提供这方面的知识,以此来展示真神——圣父、圣子、圣灵,并帮助人们认识到三位一体的真神出于救赎世人的目的所采取的崇高计划”^④。

然而,在麦都思看来,上帝主要是通过他的美德或“崇高”而被人类所了解,因此,人类可以通过理性获得关于上帝的某种感知。于是,这种认知论上的关键分歧成为区分两派的核心问题。裨治文与其他赞同以“神”作为“God”的译名的人认为,《圣经》的“启示”是认知最高存在的唯一途径:

关于神圣的存在、造物主、万物的主宰,其实质与特征,必须通过启示方可认知;而且,他乐于被人们所称呼的一种或多种名字,以及我们对其名字的援引和使用,都必须从启示中得来。^⑤

上帝的启示性质具有神圣的意义,使用任何一个无法准确传达这一意义的词语,或冒冒失失地将基督世界的上帝与中国人的最高神祇等同起来,无疑是对上帝的亵渎。因此,文惠廉声称,由于中国人从来没有得到过上帝启示的恩

① 文惠廉:《试论“Elohim”与“Theos”的中文译名》(An Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos into the Chinese Language),载《中国丛报》,1848(1),17页。

② 麦都思:《论中国人之神学观》,2页。

③ 麦都思:《论中国人之神学观》,2页。

④ 《中国丛报》,1848(1),17页。

⑤ 裨治文日记,1850年(无具体日期)。

典,如果使用中文典籍中表达“最高主宰”的词语,便意味着“信徒们在称呼上帝时,其所崇拜的对象并非真正的上帝,而仅仅是某个他们自己想象的产物”^①。文惠廉进而强调:“‘God’乃是《圣经》中至为重要的一个词,人类所必须了解的一切知识,都与此密切相关。”^②

正如娄礼华早前所断定的那样,文惠廉也认为传统的儒家思想与古希腊和古罗马的多神信仰相似。他断言:“早期在古希腊和罗马传播福音的使徒们所面临的情况与我们今日的处境极其相似,我们正在寻求一个通用的准则以指导我们的探讨。”^③文惠廉因此强调,既然早期基督徒在罗马帝国采用了“Theos”与“Deus”,而非“宙斯”或“丘比特”来命名上帝,那么“对于多神崇拜的民族,在将《圣经》翻译成他们的语言时,应遵循早期使徒们的先例,使用该民族对最高存在的通称来作为‘God’的译名,而不是选择他们对主神的称呼”^④。

在裨治文与娄礼华观点的基础上,文惠廉坚持认为,在翻译《圣经》的过程中,为了避免产生多神论的误解,使用类属词来翻译“God”是绝对必需的。为了让世人确切地了解教义,杜绝假神崇拜,有必要将中国人所理解的神与《圣经》中自我启示的上帝清楚地区分开来:

在为“Theos”一词选择译名时,译者应反复斟酌,极其谨慎,尽可能了解中国人现有的关于神性的所有知识,以避免他们将耶和华与他们众多神灵中的哪一个相混淆;同时尤其希望对该译法的选择能够有效地抵制多神崇拜。^⑤

虽然文惠廉不如麦都思那样精通中国文化,但是他充分利用了法国人杜哈德(J. B. Du Halde)与马若瑟(P. Prémare)等西方学者的汉学研究成果。从裨治

① 《中国丛报》,1848(1),17页。

② 《中国丛报》,1848(1),17页。

③ 《中国丛报》,1848(1),20页。

④ 《中国丛报》,1848(1),20页。

⑤ 《中国丛报》,1848(1),18页。



文在《中国丛报》上所介绍的这些汉学家的著述中,他了解到,在中国宋朝时期有一批被天主教传教士称之为“理学”(Atheo-politique,无神论政治)家的思想家。这批思想家在当今清王朝备受推崇,被奉为中国传统典籍最权威的阐释者。

于是,文惠廉引用了这一学派最权威的人物如朱熹与程氏兄弟的学说,力图证明该学派对古代典籍中所提及的“天”与“上天”等词语作过隐喻性的解释,这说明近代中国人认为宇宙的创造力是一种无生命的原则,是“非欲非愿,无形无动”的“理”。在文惠廉看来,“该学派对‘天’的解释为:天,即上帝,是上天的主宰;而上帝即‘理’,是秩序、定数和命运的主宰”^①。

在裨治文与文惠廉联手对《论中国人之神学观》中的观点进行抨击之后,麦都思的想法也发生了一定的变化。他不再否定“神”绝对无法用作“God”一词的译名,但坚持认为“神”是一个“过于宽泛的通称”而不适用于翻译“God”。麦都思进一步指出,古希腊人与中国人对上帝的所指大相径庭,尽管像古希腊人一样,中国人“频繁提到‘最高存在’,但他们从未将其命名为‘神’”^②。麦都思甚至采用了对方的类比来为自己辩护,指出既然一些古希腊哲学家可以摆脱其所处时代的多神信仰,进而认可了唯一的、自我完善的“最高存在”,那么同样的,古代中国人也会对上帝的性质获得某种认知。

尽管迫于文惠廉的雄辩,麦都思不得不承认,从语言学的角度而言,“帝”也许“类属概念不足”,因而不能精确地表达“Elohim”与“Theos”的用法,但是他依然认为该词在语义上已经非常接近“God”的内涵,因此,从这个意义而言可以将其用作“God”的译名。^③针对文惠廉认为“上帝”在汉语中仅表示最高神祇或主要偶像的观点,麦都思驳斥道:

……中国人用来表示最高权威与宇宙主宰的词类似“天”的概念,而这

① 《中国丛报》,1848(1),35页。

② 麦都思:《答文惠廉》(Reply to Boone's Essay),载《中国丛报》,1848(12),610页。

③ 《中国丛报》,1848(11),577页。

个“天”并不仅仅指主宰某一个民族的最高存在,而是所有民族的主宰;它统领整个世界,为世间众人所敬畏。我们据此可以得出结论:“天”并非中国人的主神,而是指最高统治力量,其存在为中国和世界各地所共知。^①

在麦都思看来,中国古代典籍中所体现的对“最高存在”的认知,是通过“自然神学”的方式获得的。“自然神学”是约翰·洛克(John Locke, 1632-1704)等欧洲启蒙运动时期思想家所创立的一门学说,当时是为了挑战基督教认为启示是认知神的唯一途径的假说。洛克认为,人类不是只有依靠《圣经》才能获得上帝的真知,人们可以在自然界中发现上帝无处不在:“……全世界所有的人,只要他们不是对自己与生俱来的一些本能漠不关心,只要他们不拒绝接受自然的引导,那么他们便具备了足够的天分,就能够在自然界里发现上帝和他的神迹。”^②颇具讽刺意味的是,这一发端于欧洲的自然神学思想,在本质上与世界上包括中国儒家思想在内的众多宗教思想极为近似。

尽管如此,裨治文、文惠廉及多数参与论战的美国传教士依然确信,对上帝的存在这一真理的认识,无论多么有限,也只能通过上帝在《圣经》中的启示得来。这种认知上的根本分歧成为译名问题的关键所在,这也是举国上下对洛克推崇有加的英国人之所以支持麦都思的原因。在文惠廉和裨治文看来,要回答的问题十分简单:“中国人到底有没有关于唯一真神上帝的认知?如果他们具有这种认知,而且这种认知确实关乎上帝本身及其启示,那么,如何能证明他们具有这种认知?”^③

由于一直未能说服英国的代表们接受他们的观点,裨治文与文惠廉均备感挫败,这种愈加强烈的挫折感在一篇发表于《中国丛报》1848年7月号上的匿名文章里体现得尤为明显。该文章的作者实为文惠廉。这篇短文将矛头直指

① 《中国丛报》,1848(3),128页。

② 洛克:《论自然法则》(John Locke, *Essays on the Law of Nature*, W. von Leyden, ed., Oxford: The Clarendon Press, 1954), 155页。

③ 裨治文日记,1850年(无具体日期)。



那些支持采用“上帝”译名的人，谴责他们违反了基督教信仰的核心准则，并言之凿凿地宣称：“那些崇拜‘上帝’或教导人们崇拜‘上帝’的人，是有罪的，因为他们违背了上帝制定的第一条也是最重要的一条戒律。”^①结果可想而知，这一关于渎神的粗暴指控只能使两派的关系雪上加霜。而且，麦都思及其支持者当然清楚谁是这一匿名指控的始作俑者，他们立即写信要求文惠廉公开道歉。^②

到1848年底，译名之争论战双方的主要人马均对说服对方接受自己的观点不再抱有任何期待。于是，他们将各自努力的重心转移，分别向英美主要差会和《圣经》协会的委员会寻求支持。大英圣书公会最早提出了解决意见，他们在1849年3月致信代表委员会，表示虽然他们还无法提出最佳的译法，但“神”绝非将“Elohim”与“Theos”译成中文的适当选择。^③大英圣书公会同时还对正在发生的论战表达了遗憾之情，并建议教士们不要继续各执己见，应该共同寻求解决问题的途径。

鉴于国内《圣经》协会的态度，麦都思、施敦力约翰和美魏茶(W. C. Milne)表示他们愿意进行某种妥协，建议以“天帝”(上天的主宰)取代“上帝”或“帝”。这一看似妥协的姿态，实际上将裨治文和文惠廉置于非常不利的地位，因此，他们不仅拒绝折中，而且更为强硬地拒斥所有除了“神”以外的译名，尤其是那些令人生厌的含有“天”或“帝”等字样的合成词。

迫于各方面的压力，为了解决争端，麦都思一派最后只得写信通告“全体在华新教传教士”，在信中，他们表示放弃采用任何站不住脚的中文词语作为“God”的译名，包括“天帝”在内，同时提议采用音译法，将“God”译为“Aloah”。麦都思他们的信中写道：

① 《对劝说中国人信奉上帝的传教士阐明几个简单的问题》(A few Plain Questions Addressed to Those Missionaries, Who, in Their Preaching or Writing, Teach the Chinese to Worship Shang-ti), 载《中国丛报》, 1848(7), 360页。

② 有关文惠廉对此事的回应，参见《驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名》(Defense of an Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos into the Chinese Language), 载《中国丛报》, 353页。

③ 在1849年3月16日写给安德森的信里，裨治文向他通报了收到该信的情况。美部会档案，卷259。

我们倾向使用一个通用的音译词来代表“El”、“Eloah”、“Elohim”、“Theos”和“Theoi”等词,不论这些词所使用的时代,也不论它们是指代假神或真神。假如有人反对我们使用与我主上帝相同的称谓来称呼那些可鄙的异教之神的话,我们也只能说:遵循《圣经》中已有的先例,这是最安全的做法。^①

正在此时,《圣经》原修订计划的主要参与人之一理雅各返回香港。理雅各于1845年底因健康原因返回英国,现在已经完全康复,返回香港后依旧担任英华书院校长一职^②。理雅各一返回中国,就积极地参与到译名问题的争论之中,为这一旷日持久、沸沸扬扬的事件增添了充满才智却又颇具争议色彩的新观点。实际上,自1843年香港会议以来,理雅各在该问题上的立场已经发生变化,他由此前赞同“神”,改为提倡使用中文典籍中的“上帝”来作为“God”的译名——而这时麦都思及代表委员会中的英国教士们恰恰已经开始考虑放弃将“上帝”作为译名。

理雅各对裨治文和文惠廉的观点进行了驳斥。他强调“God”一词并非用来“说明本质,或表达耶和華之存在”。他声称,“God”一词即便在西方语言里也根本不是一个类属的表达,而是一个相对的概念,它真正的意义来自上帝与其所主宰的人和自然所构成的世界的关系。“神”确实可被视为一个类属词,但“*Theos*”与“*Elohim*”则绝非如此:

准确地说,“*Theos*”与“*Elohim*”是相对词,而“神”则是类属词。因此,“*Theos*”与“*Elohim*”本身并不体现其所指称的一个或多个存在的本质;而

① 摘自“致在华新教传教士”的一封信,1850年1月30日,载《中国丛报》,1850(7),356页。

② 理雅各于1848年7月返回香港。



“神”则相反,仅仅用来体现其所指称的一个或多个存在的本质。^①

理雅各进一步阐述说,由于儒教典籍中的“上帝”实质上如同犹太—基督教的“God”一样反映了其与人类世界的关系,因此可以肯定的是,“中国人确实具有对真正的上帝的认知”。他继续理直气壮地补充道:“我很愉快地表示承认和接受中文典籍中的‘上帝’以及中国人民的‘上帝’就是至高无上、永远得享荣耀的上帝。”^②尽管麦都思也曾提出过近似的观点,不过他从来没有像理雅各这样大胆和明确地指出“God”和“上帝”之间的共性。此时正值争论的白热化阶段,在裨治文和文惠廉正日益严厉地谴责中国文化传统的“彻底的无知和偶像崇拜”之际,我们很难想象,还有什么比理雅各的观点更能激起他们的愤怒。

由于理雅各重新提出将“上帝”作为“God”最适当的译名,于是他成为被攻击的主要对象,理雅各被指控亵渎、背叛了基督教的核心教义。裨治文后来在向安德森通报情况时写道,理雅各“认为中国人是一神论者”,并且“似乎以为他们对真正的上帝有所认知”。裨治文进一步抨击理雅各的论点:“如果基督教世界居然相信中国人是一神教教徒,而且这个神就是真正的上帝,那么,毫无疑问,魔鬼听到这一消息,一定会万分欣喜,因为如此一来,它便可以继续获得中国人的崇拜。”^③

1850年7月,文惠廉在《中国丛报》上发表了文章《驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名》,公开指责理雅各将“上帝”与基督教世界的“God”混为一谈的大胆言论。^④文惠廉对理雅各所主张的“God”实际上是“相对”概念,而在某种意义上并非是对最高存在的“绝对”表达的看法相当震怒。他在文中引用了基督教教条中至为重要的《尼西亚信经》(Nicene)和《亚他那修信经》(Athanasian Creed)的内容,并写道:“如果理雅各博士的立场是正确的,那么那

① 理雅各:《谈“God”的中文译名问题》(On the Rendering of the Name 'God' in the Chinese Language),载《德臣西报》(China Mail),1850年6月20日。

② 转引自《中国丛报》,1850(7),351页。

③ 裨治文致安德森,1849年7月12日,美部会档案,卷259。

④ 该文第一部分发表于《中国丛报》1850年第7期(345页)。

些教导我们遵守三位一体正统信仰的教条,岂不成了一纸空谈。”^①

文惠廉指责麦都思与理雅各两人的谬误在于,“借用斯当东先生的话来说,将‘God’一词当成了‘概念的符号’,而没有依照事实将它视为上帝的真实的存在。对于这一真实存在,我们是在穷尽各种思考之后,才形成目前这一依然不甚确切的表达”^②。文惠廉还断言理雅各“将名称与存在混为一谈”,称“依照各个时期基督教会正统作家的习惯用法,‘God’一词从来都不是相对的而是绝对的概念,它确切地表达了耶和華的本质”^③。具有讽刺意味的是,麦都思后来对其最初立场的放弃,也为文惠廉提供了分裂与征服“上帝”派的机遇,他得意地指出:“麦都思先生和他的朋友们与我对理雅各博士两个主要观点的反对意见是一致的:其一,汉语中的‘上帝’并非我们真正的上帝;其二,‘God’一词是通称,因此必须采用类属词来翻译。”^④

文惠廉进一步指出,既然理雅各认为中文的“上帝”一词代表了真正的上帝,并且体现了上帝与人类和自然无与伦比的关联,那么,依据当代公认的神学观,理雅各就有责任证明中国的“上帝”具有“无可比拟的力量与权威、完美的知识及无上的智慧,是不朽、永恒和无处不在的,具有造物的神力,是至高无上、独一无二的且必不可少的存在”^⑤。至于他自己,文惠廉许诺,他将“从所有能找到的书籍中收集关于‘God’的最准确的定义,并从这些定义与中国人的宇宙观出发,证明我完全有理由反对理雅各博士的中国人的‘上帝’是至高无上、永远得享荣耀的上帝这一观点”^⑥。

理雅各毫不意外地接受了文惠廉的挑战,并充满激情地撰写了一篇洋洋洒洒、题目冗长的文章——《中国人对 God 与 Spirits 的定义:就〈驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名〉一文进行探讨》。该文从争论之初的各种观点入手,详尽

① 《中国丛报》,1850(7),414页。

② 《中国丛报》,1850(7),348页。斯当东也曾表示反对使用“神”作为“God”的译名。

③ 《中国丛报》,1850(7),417页。

④ 《中国丛报》,1850(7),356页。

⑤ 《中国丛报》,1850(7),361页。

⑥ 《中国丛报》,1850(7),345页。



地剖析了引发译名问题的症结所在：

“中国人是否具有关于真正上帝的认知？”在他们所崇拜的众多神中，是否有一个最为突出、最为崇高、最与众不同的，以至于我们可以确定无疑地认识到他的威严与崇高？因他的意志，他是否为立于天地万物之中永得荣耀的唯一的主宰？万事万物是否因他生成，归他所有，为他而存在？^①

理雅各告诉他的读者，他本人对这一关键问题的回答是“坚信不疑，绝对肯定的”。他进一步说：“中国文学和历史文献中为此提供了充分的证据，我深信，任何一个对中国文学和历史有过研究的人，都难以得出相反的结论。”^②

理雅各的立场就其本质而言，是与利玛窦的“传统儒家思想”观点一致的。两者都认为，人们之所以错误地认为基督教的“神圣造物主”上帝与新儒家的虚无不定的“太极”是截然不同的，是因为他们没有参考能够说明中国传统宗教观的原始文献。在理雅各看来，宋代思想家曾试图证明世界万物的产生和主宰是“通过‘太极’（绝对终极）、‘理’（秩序的法则）、道（最高理智）以及气（原始物质或水汽）等来维持的。他们的错误与很多欧洲机会主义思想家一样，最终陷入了无神论的泥淖，或者至今还在泥淖中挣扎”^③。

理雅各坚持认为，只有通过“研究与中国宗教信仰有关的正确的文献”，才能真正理解中国人的宗教信仰。他宣称，他已经“找到了大量出人意料的证据，这些证据已经足以让人得出这一愉快的结论：这个拥有世界上最多人口的国家

① 理雅各：《中国人对 God 与 Spirits 的定义：就〈驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名〉进行探讨》（*The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits: With an Examination of the Defense of an Essay, on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos, into the Chinese Language*, Hongkong: “Hongkong Register” Office, 1852），7 页。

② 理雅各：《中国人对 God 与 spirits 的定义：就〈驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名〉一文进行探讨》，7 页。

③ 理雅各：《中国人对 God 与 spirits 的定义：就〈驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名〉一文进行探讨》，17 页。

对上帝并非一无所知”^①。他所说的证据来自《大明会典》，内含各种礼乐、祭祀以及每年皇帝祭天大典的详细记录。

理雅各充分利用了他在这部此前未被西方人发现的典籍中找到的新证据。他提出，中国传统观念中的“上帝”与亚伯拉罕、以撒、雅各更为接近，而且，皇帝的祭天仪式就像“所罗门的圣殿”里的一样，也有“祭坛、燔祭品和供桌”。^②实际上，皇帝和官员是将“上帝”当作“至高无上的神”来崇拜，并且“‘上帝’一词与‘神’的分离，就意味着已将‘上帝’与其他神独立区分开来”。^③为了回击文惠廉的质疑，理雅各断言：

……中国人与其他异教徒的截然不同体现在以下两个方面：其一，他们对上帝的表述是贯彻始终的；其二，他们从未将任何其他存在与上帝等同起来。在中国人看来，他是造物主，是至高无上的主宰，他神圣、公正、仁慈，这一点从来没有改变过。从来没有任何一个神“与他相同或仅次于他”。^④

麦都思于1850年1月20日致“全体在华新教传教士”表示妥协的信，是因为迫于国内差会及《圣经》协会的压力。他们对这场旷日持久的争论颇为担心，而且现在《新约》的修订即将完成，因此必须要对选择哪个译名作出最终决定。然而，文惠廉与裨治文毫无妥协的迹象，他们依然固执地认为：“以中文里固有的或以用于假神的特有的名称来称呼上帝，都是对耶和华的亵渎”。因此，用类属词“神”作为译名“可以正确地传达‘第一诫’以及《圣经》中的其他教义。为

① 理雅各：《中国人对 God 与 Spirits 的定义：就〈驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名〉一文进行探讨》，22 页。

② 理雅各：《中国人对 God 与 Spirits 的定义：就〈驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名〉一文进行探讨》，27 页。

③ 理雅各：《中国人对 God 与 Spirits 的定义：就〈驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名〉一文进行探讨》，33 页。

④ 理雅各：《中国人对 God 与 Spirits 的定义：就〈驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名〉一文进行探讨》，33 页。



了遏制多神信仰,我们绝对必须采用‘神’这一译名”^①。在此基础上,裨治文进一步强调:“‘神’是我们可以采用的唯一译名;实际上,我们不可能找到更好的选择。”^②

然而,事情到了这个地步,麦都思和他的同伙也同样不肯再作让步。对于裨治文与文惠廉的顽固态度,他们反驳说,在《新约》的修订本中,“插入这样一个词语(即‘神’)来作为‘Theos’的译名,我们相信这样会严重破坏整部作品的经典性和权威性”^③。为了使事情得到妥当解决,“神”派提交了一份“致各《圣经》协会的请愿书,申请各协会资助,增印一版以‘神’作为‘Theos’(‘Elohim’)的译名的《新约》”^④。

如此一来,到1850年7月《新约》修订完毕之际,代表委员会内部因译名之争而愈加分裂。代表们在1850年8月1日在上海召开的会议上无奈地表示,“修订本要么继续留下相关词不做翻译,要么废弃不用。唯一可能的解决方案是请求其他当事方来决定译名,但委员会对此又拒不接受”^⑤。在别无选择的情况下,总委员会最终通过如下决议:其一,将现有保留译名空白的修订本提交代表委员会和英美资助修订的《圣经》协会,“上述各方有权就现有修订本采取任何措施”^⑥;其二,大会决定,在即将进行的《旧约》修订工作中,有关译名问题,以同样方式处理,对译本中出现的“God”或“Spirit”不做翻译。^⑦

由于《圣经》修订计划的初衷是拿出一部在中国使用的统一的《圣经》的版本,因此,8月大会的决议就等于正式宣告了这一计划的彻底破产。虽然裨治文

① 文惠廉:《驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名》,载《中国丛报》,1850(7),346~347页。

② 裨治文致安德森,上海,1850年2月16日,美部会档案,卷259。

③ 转引自《致〈中国丛报〉编辑部的公开信》,署名麦都思、米怜,1851年8月1日,美部会档案,卷258。

④ 裨治文致安德森,上海,1850年1月18日,美部会档案,卷259。

⑤ 1850年8月1日会议记要,载《中国丛报》,1850(10),546。

⑥ 《中国丛报》,1850(10),546页。

⑦ 《旧约》修订计划最初是在1849年12月18日的会议上提出的。当时人们一致认为地方委员会的修订工作效率性太差,耗费时间,因此《旧约》修订由总委员会单独完成。《中国丛报》,Vol. XIX,554页。

与文惠廉不愿接受委员会的这一决议,但是他们这一派和麦都思他们相比在人数上处于下风,因此迫于压力只得勉强接受。裨治文在给美国总部的信中写道:

这两个决议产生时,我和文惠廉博士均在场。如果不对当时的形势加以说明,你们一定会对此感到奇怪。总而言之,麦都思先生、施敦力约翰先生和美魏茶先生(他们三票对我们两票)当即就宣布了他们的决定。他们决定将译本付印。至于《旧约》译本,他们的决定是,在全体在华传教士对修订本中的 Elohim 与 Rauch (Spirit) 的译名问题有满意的答案之前,暂不翻译《创世纪》。简而言之,我们当时只有两个选择:要么改变我们原有的一切修订计划(使用完全不同的译本),要么同意这两个决议。文惠廉博士与我选择了后者。^①

就这样,尽管在译名问题上存在严重的分歧,1850年底,代表委员会还是克服一切困难,磕磕绊绊地开始了对中文版《旧约》的修订工作。同时,他们还吸收了几个来自地方委员会的新成员,一起参与这一工作。^②

然而,很显然译名之争已经在委员们之间造成了不可挽回的影响,两派终究要分道扬镳的迹象很快就浮出水面。作为《圣经》中文修订版资助方之一的美国《圣经》协会在1850年12月5日的董事会议上全票通过了译本委员会的决议,表示“在迄今所有参考译名中,赞同采用‘神’作为译名”^③。该版本委员会所提交的《关于中文版〈圣经〉的报告》还列出了相关的出版物和手稿名单,表明他们就双方对此问题的讨论进行了详细的研究,并参考了《中国丛报》上发表的大部分相关文章和理雅各博士关于“上帝”一词的辩论。裨治文和文惠廉

① 裨治文致安德森,1850年9月13日,美部会档案,卷259。

② 新的代表名单列在1850年8月1日的会议纪要上,这份会议纪要刊登在1850年10月的《中国丛报》(Vol. XIX, 546页)上。

③ 摘自刊登在1851年4月的《中国丛报》(Vol. XX, 219页)上的《关于中文版〈圣经〉的报告》。



付出了极大的努力,力图向美国《圣经》协会证明他们的立场是正确的,而现在美国《圣经》协会的这一决议无疑证明他们大获全胜。

就在美国《圣经》协会的决议发布后不久,大英圣书公会、伦敦会和安立甘会(Church Missionary Society)的代表在伦敦安立甘会总部举行了一次大会。大会通知各差会在华代表:他们“反对在中国发行两个相抵触的《圣经》译本,并强烈要求在华所有传教士使用统一的中文版《圣经》”^①。大会未对译名之争两派中的任何一方表现出明显的支持,仅提醒代表委员会“为实现这一众望所归、意义重大的目标,双方共同让步达成和解,是基督徒之使命所在”^②。

《圣经》修订计划的资助各方在12月作出的这些决议使麦都思、施敦力约翰和美魏茶陷入了进退两难的窘境。一方面,美国《圣经》协会采取了支持裨治文和文惠廉的立场;而另一方面,英国的各差会要求他们妥协。现在摆在麦都思他们面前的选择只有两个:要么彻底向对手投降,挽救全局;要么退出修订委员会,保留自己的尊严和骄傲。在这样一种形势下,1851年2月18日,代表委员会秘书裨治文收到了美魏茶写来的一封短信,上面写道:

麦都思、施敦力约翰先生和我本人,将在明天的会议上宣布退出中文《旧约》修订委员会。我们将分别向各自的差会递交辞呈。鉴于差会传达给我们的指示,这是目前我们唯一可做的选择。^③

第二天,三人提交了一份正式的通告,宣布退出与代表委员会有关的一切活动。他们以“伦敦会上海传教站传教士”的身份宣布:“我们不再将自己视作《旧约》中文修订版代表委员会中的一员,无论是此前任何差会指定成立的或以

① 摘自刊登在1851年4月的《中国丛报》(Vol. XX, 220页)上的1850年12月17日的一份会议决议。

② 摘自刊登在1851年4月的《中国丛报》(Vol. XX, 220页)上的1850年12月17日的一份会议决议。

③ 这封短信发表在1851年4月的《中国丛报》(Vol. XX, 221页)上。

后可能指定的委员会均不再与我们发生任何关系。”^①次日,他们又发表了一份声明,宣布他们计划“自己成立一个委员会,名为‘《旧约》中文翻译委员会’,从属伦敦会”^②。

为了证明其行为的合理性,三人援引了伦敦会董事会于1850年7月22日通过的决议。该决议内容为:“最为理想的做法是,麦都思、施敦力约翰和美魏茶三位先生与本差会其他有能力的传教士,独立完成中文版《旧约》的修订,而不与其他任何机构的代表发生联系。”^③不过,麦都思等人故意忽略了一个事实,那就是伦敦会的这个决议是在伦敦大会之前发出的,五个月之后,在1850年12月召开的伦敦大会上,各差会一致作出了妥协的表决。

裨治文在《中国丛报》上发表了麦都思等人辞职的报道。从字里行间不难看出,裨治文对于这一突然的转机感到得偿所愿甚至欣喜。他明显放弃了自己追求一个统一的《圣经》中译本的初衷,在评论中乐观地表示:“分开之后,各方可以依照自己的原则进行翻译,经过时间和实践的检验,各个译本的优劣自然会得到评判。”^④作为代表委员会的秘书,裨治文很快向各传教站及《圣经》协会通报了此次辞职事件,并迅速宣布重新组建总委员会,吸收新的代表参加。^⑤至于辞职事件发生的原因,裨治文的解释是在“译法”上存在无法达成共识的分歧。他表示,“他们的退出,不会令任何人感到遗憾,在我们看来,应该感谢他们帮助大家摆脱了这一十分尴尬的处境”,辞职事件不会影响总委员会在修订工作上的努力,“我们有信心承担并完成这一落在我们肩上的工作,我们会以令人满意的方式,给亿万中国异教徒带去上帝的祝福”。^⑥

麦都思反对采用“神”作为译名的核心论点之一,就是认为中国人自己在著

① 基督教伦敦传教会上海部的一份正式决议,米怜,1851年2月19日,美部会档案,卷258。

② 声明,1851年2月20日,美部会档案,卷258。

③ 声明,1851年2月20日,美部会档案,卷258。

④ 裨治文:《中国人眼中的〈中国丛报〉》,载《中国丛报》,1851(4),223页。

⑤ 除裨治文外,新组建的总委员会还包括安立甘会的麦克拉奇(T. C. McClatchie)、美国圣公会的文惠廉、美国浸礼会的叔未士、美国长老会的克陞存(M. S. Culbertson)等人加入。

⑥ 致美国《圣经》协会,上海,1851年3月4日,转引自致安德森,1851年4月16日,美部会档案,卷259。



述中从未用“神”一词来指代“最高存在”或“至高无上的神”，因此，以“神”作为译名会“破坏《圣经》译本的经典性与权威性”^①。理雅各对这一论点也作了强调，他指出，“在中文中不能用‘神’一词来指称上帝。无论是书本还是老百姓的口头语中，我们都可以找出数以万计的例子来证明该用法的错误”^②。因此，当一部新近发现的文集摆在人们面前的时候，它立即引起了所有传教士的关注。该文集据称为前钦差大臣耆英所撰，文中使用了“神”一词来指代上帝。

这本文集是在福州的怀德(M. C. White)牧师买到的。据怀德说，他从一位“文人”手里购得此书，“那人在北京得到这本书，并将其带回福州老家”^③。怀德向他的美国同仁们解释，他之所以特别注意这本文集，是因为他“认为该集中关于祈祷‘天神’的章节，有力地证明了我们以‘神’作为上帝译名的正确性”^④。据推测，这是耆英所撰写的一篇祷文，他最近身染重病，在向西方人的“天神”祷告之后，沉痾痊愈，所以他在秘书的建议下写下这篇祷文，以纪念这段神奇的经历。文中出现了大量诸如“唯神无私”和“甘遭神怒”的表达，从中可以清楚地看出“神”的所指即上帝。^⑤毫无疑问，怀德当即兴奋异常地将文集的相关章节抄发给各传教站。

裨治文与文惠廉自然对这一发现欣喜若狂，因为这恰好证明了中国的文人士大夫并不认为用“神”来指代上帝“不够经典和文雅”。文惠廉自信地宣称：“什么以‘神’作为上帝的译名破坏了中文的文法，什么这样做会得罪中国人，什么会因此遭到他们的蔑视，等等，现在，根据耆英这篇文章中对‘神’的用法，我可以对这些荒唐的观点完全加以否定。”^⑥文惠廉急于利用这一不同寻常的发现，因此他迅速发表了祷文的译文，并附加了一些注释和评论，强调耆英的文章

① 致在华传教士的公开信，1850年1月30日，美部会档案，卷258。

② 理雅各：《中国人对God与Spirit的定义》，8页。

③ 《耆英祷文译文》(*Kiying's Testimony to Christianity*)，载《中国丛报》，1851(1)，41页。

④ 《耆英祷文译文》，载《中国丛报》，1851(1)，41页。

⑤ 《耆英祷文译文》(*Testimony of Kiying, to the Truth of Christianity*)，裨治文、文惠廉译，美部会档案，卷258。

⑥ 《耆英祷文译文》，美部会档案，卷258。

如何“频繁地使用‘神’一词,而且这个汉字在文中的含义绝对是‘造物主’。在耆英看来,‘神’就是‘开天辟地’的造物主。值得一提的是,耆英对基督徒们的一神信仰完全能够理解,他写道,‘在他们看来,世上存在造物主,即天神’”^①。

文惠廉确信,这一材料可以彻底驳倒麦都思认为“神”作为译名与中国人的宗教表达方式完全相悖的观点。于是,他立即向英美两国的《圣经》协会和传教差会提交了该文的译文与他的评论。在一定程度上,麦都思之所以从《圣经》代表委员会退出,是迫于这一新论据对他的论点所造成的毁灭性的打击及可能的指控。

难以置信的是,人们很快发现,那篇为“神”一词提供了诸多重要证据的文章居然是彻底的伪作,这令那些对耆英的祷文信心百倍的人感到万分懊恼。理雅各于1851年5月13日致信大英圣书公会编委会秘书梅勒(E. Mellor)牧师,指出所谓的耆英的祷文纯属伪造。理雅各是从最近由福州到香港的柯林(Collins)牧师那里得到这本文集的。理雅各解释说,他满怀期待地翻到那篇备受关注的文章,结果在仔细研究一番后,十分震惊地发现该文“与其说是为耆英所撰,不如说其为大英圣书公会主席所作!”^②

事情的真相是,这篇文章是被人粘进一部名叫“榕园全集”的书里的,该书刊印于二十年前,作者是福建的一位名叫李彦章的地方官。这篇文章不仅印刷纸张和字体与该书其他部分不同,而且连页码、目录都有明显的改动痕迹。理雅各还指出,该文序言堂而皇之地宣称“什么该文为耆英所撰,近期刊于北京,纯属无耻伪造”^③。他取笑那些被伪作愚弄的人:

我完全可以想象,这样一份拙劣的伪作如果到了中国学者的手里,一定会被弃之如敝履。只有福州的传教士,除了那篇自认为是“宝贵的”、不可辩驳地证明了耆英使用了“神”指代最高存在的文章,其他地方他们似乎

① 《耆英祷文译文》,美部会档案,卷258。

② 理雅各致梅勒,香港,1851年5月13日,美部会档案,卷258。

③ 理雅各致梅勒,香港,1851年5月13日,美部会档案,卷258。



一页都没有翻开看过。^①

理雅各非常清楚,这份材料作为译名之争的关键证据是多么的重要,尤其是现在正是各《圣经》协会和传教差会即将就此作出最终裁决的时候。因此,他十分急于将真相公之于众,并希望借此扭转争论的局势。他在给梅勒的信中说:

这就是那份材料,那些支持在神圣的《圣经》中以“神”作为“God”译名的人曾视此为牢不可破的证据。我在上一封信里已经尽力向您证明,它绝对不能证明他们的观点。只有那些利用它的人误以为可以。他们在中国的很多朋友也抱有同样的想法,英美两国国内的很多人可能也产生了这样的错觉,因此,在一段时间内影响了对一个严肃而重大的问题的决定。很多人——或许包括您所在的《圣经》协会,都被一篇伪造的文章所误导,而只要稍加谨慎,用十分钟的时间认真检查一下,就可以辨别出这篇文章为伪作。^②

在柯林将包括该篇祷文在内的整个文集公开发布后,所有人都相信那确实是一份伪作。裨治文也不得不在《中国丛报》上承认,《榕园全集》确实是假借耆英之名的一部伪作。面对这样一个令“神”派倍感尴尬的事实,裨治文仍然试图减轻其带来的恶劣影响。为了挽回文章的可信度,他甚至异想天开地提出,也许文集中备受争议的那篇文章确实为耆英所写,即便不是他,也有可能是另一位众所周知的中国的大人物。按照裨治文的说法,伪造文章的作者的目的也许仅仅是“提升其价值,吸引外国人的兴趣,从而增加销量”^③。

^① 理雅各致梅勒,香港,1851年5月13日,美部会档案,卷258。“最高存在”用于指代上帝,而不是泛指其他神或神性存在。

^② 理雅各致梅勒,香港,1851年5月13日,美部会档案,卷258。

^③ 裨治文:《〈榕园全集〉全集》(*Complete Collection of the Garden of Banians*),载《中国丛报》,1851(6),341页。

理雅各自然将裨治文这番毫无说服力的辩解大为嘲弄了一番,断定“文章是彻头彻尾的伪作”,是“有人先将原书中的一部分内容抽掉,再换成这篇东西”。^①正因为如此,所以印制伪作的成本远远高于售价,因此,在理雅各看来,裨治文的推想等于是说“有人花五英镑伪造一个东西,然后标价一英镑卖出去”^②。同时,理雅各感觉到在这份伪作背后,有人玩弄了一个聪明而又具有讽刺意味的小把戏:

……我越读下去,越相信序言部分有一股淡淡的讽刺意味。难道不会是作者想嘲弄一下很多传教士所用的中文译名吗?难道那个李先生祈祷上帝而重病痊愈的故事,不是在有意挖苦基督教的种种仪式吗?把这样一份拙劣的伪作放进文集的人,当然也完全有能力加进这点轻侮的意思。^③

考虑到伪作出现的时机和当时的形势,理雅各关于有人在幕后策划了整个事件的推断看上去确实是有几分道理的。在事件发生时,福建巡抚徐继畲对传教士的活动已经有了相当充分的掌握,所以他完全有可能策划这样一个计谋,当然,并没有证据能够证明徐继畲就是那个幕后黑手。^④无论伪作事件究竟是怎样出台的,至少从表面上看,已经有中国人清楚地意识到了传教士们关于译名问题的争论,所以趁机愚弄了这群外国人一回,传教士们就这样成了被捉弄的对象。

那些轻率地利用伪作来支持自己在译名问题上的立场的人,经此一役,声望大受打击。尽管裨治文和文惠廉都想极力掩盖这一事件所造成的不良影响,但是他们仍然颜面扫地。重组后的代表委员会也因此受到影响,其受关注度和公信力与此前相比已不可同日而语,很多人开始担心,麦都思、施敦力约翰和美

① 理雅各致梅勒,香港,1851年5月13日,美部会档案,卷258。

② 理雅各致梅勒,香港,1851年5月13日,美部会档案,卷258。

③ 理雅各致梅勒,香港,1851年5月13日,美部会档案,卷258。

④ 龙夫威在其《徐继畲及其〈瀛环志略〉》一书中有关于徐继畲生平事迹的记载。



魏茶的退出,使最有能力的人离开了。为了向美国《圣经》协会证明情况并非如此,裨治文只能承诺“我们将通过工作来证明事实绝非如此”^①。

关于译名问题的激烈争论最终导致英美传教士在各自《圣经》协会的资助下分别成立了独立的翻译委员会。当裨治文回顾这段在早先代表委员会的经历时,他写道:

《新约》的修订并没有得到预期的结果,也许有人会因此而感到遗憾,认为我与后来退出的那些人不应陷入如此旷日持久的分歧。可是,谁都无法清楚地预见到这样一种结果的出现,因此当时我没有理由置身事外。我确实曾经希望——至今依然希望——福州的委员们能加入进来,其他传教站的兄弟们也能一起来努力促成《圣经》的修订和改正工作,可惜的是,事实刚好相反。双方现在已经在译法问题上出现分歧,其实分歧早就存在了。在这个问题上的分歧,就如在“Theos”中文译名上的分歧一样,势必将引发一场激烈的争论,这种争论是对人类意志的磨练。^②

在1851年2月前代表委员会出现分裂的时候,译本的语言风格还不是很重要的问题,但是当两派各自开始进行独立翻译后,文体上的差异变得越来越明显。麦都思、施敦力约翰和美魏茶于1852年完成的“代表版”译本保留了原委员会《新约》修订本的古典风格,但是,裨治文表示他们将采取新的翻译风格。他强调:“我们将严格遵照原文平实、简明、朴素的行文风格进行翻译,要让那些没有受过教育和儿童都能够理解。”^③换言之,就是要翻译出一部“忠实的《圣经》译本”,在内容上“对原文一字不减、不增、不走样”。

总而言之,译名问题导致了传教士团体内部严重的分裂,这一点显然不符

① 裨治文致布里格哈姆(Brigham,美国《圣经》协会秘书),上海,1851年8月9日,美部会档案,卷259。

② 裨治文致安德森,上海,1851年11月10日,美部会档案,卷259。

③ 裨治文致安德森,上海,1851年10月1日,美部会档案,卷259。

合基督徒所倡导的友爱仁善精神。卫三畏在给安德森的信里悲哀地写道：“争论所导致的恶劣影响随处可见。恐怕争论上帝名称的结果，并没有引起人们对上帝的名有更多敬畏或热爱，但是其不良影响，可能要用很长时间才能消除。”^①

但是，译名问题本身并不是关于词义的无意义的争论。正如唐纳德·特雷德戈德(Donald Treadgold)所说的那样，这个问题“涉及古代中国人究竟是否为一神信仰这一重大命题，以及中国文化中是否具有一些应该被基督徒所尊重或者简单地加以抨击和剔除等相关问题的讨论”^②。认为中国人具有对上帝的真知的这一看法，是与美国福音派的教义背道而驰的。深受大觉醒运动虔敬主义影响的传教士们眼中的世界非黑即白：一个人不是上帝的朋友，就是上帝的敌人；不是被救赎，就是被抛弃；不生活于现世，就生活在来生；不是上帝的信徒，就是邪恶的异教徒。

裨治文来到中国的时候就抱定了一个信念，那就是他这一代人所见证的知识爆炸将最终使全人类获得统一的思想、统一的价值标准和对宗教信仰的统一认识。然而事实证明知识的扩充——这里指的是对中国的了解——不但没能使他们获得统一的认识，反而轻易地导致了基督徒自身内部的分歧与冲突。从这个意义上来说，译名问题损害了传教士们对知识的力量信心。不但如此，他们还沮丧地发现，他们个人固有的和因教化而形成的宗教信念固然可以通过学识的增加与知识的丰富来得以提升，可是这些信念也可能会引发问题。换言之，一方面，基督教主张是全人类共享的、与事实和理性完全一致的信仰；另一方面，基督教的很多基本教义本身存在着固有的排他性和相互矛盾的地方，而译名之争则恰好暴露了两者之间的固有矛盾。

在对译名问题所引发的争论进行痛苦的反省之后，或许也是因为感受到在

① 卫三畏致安德森，广州，1851年4月28日，美部会档案，卷259。

② 唐纳德·特雷德戈德：《俄国与中国视野中的西方：现代的宗教和世俗思想》(Donald Treadgold, *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 44页。



理雅各面前所暴露出的学识上的不足，裨治文对传教士的知性主义观念越发表示不满，他在一篇日记中悲哀地写道：“我认为，博学与强知对于形成正确的判断，并不是不可或缺的。”^①裨治文曾经以为，在讨论一个重大问题的时候，“不能有一丝含糊，必须充分估量所有正反两方面的因素”。现在回过头审视自己原先的理性主义主张，他更倾向于提出这样的看法：“《圣经》告诉我们，与最渊博、敏锐的理论家相比，谦逊、淳朴但头脑清晰而虔诚的农夫往往能够更确切、安全地为人指明方向。”^②裨治文不再像以前那样相信知识的统一力量，这使他开始从正统派的角度诠释基督教教义，尤其是在他将其译成中文的时候。从此以后，他将把主要精力倾注在他和他那些同仁们所谓的“忠实于原文”的中文版《圣经》上面。

另一方面，理雅各的相关文章和阐释为一些基督徒较为宽泛地认同中国人的宗教信仰奠定了基础。一些基督徒开始愿意了解甚至是借鉴外国的信仰方式，进入19世纪以后，这种情况表现得更为明显。在1893年芝加哥世界宗教大会上，自由派基督徒的这种容忍精神得到了充分的体现，在会议期间，很多美国人第一次听到关于外国人的宗教信仰和风俗习惯的介绍。因此，译名问题对19世纪基督教思想的发展所产生的影响比很多历史学家今天所认识到的还要深远。而当时在中国的情况是，它确实造成了传教士团体内部自由派与基要派的巨大分裂。^③

一直到今天，当学者们评价儒家思想与基督教二者之间的关联的时候，译名之争所引发的讨论仍然持续着。实际上，在某种程度上，所有刚进入中国思想史研究领域的人，都必须要在这一问题上作出他们自己的判断，那就是中国传统思想与西方宗教传统之间究竟是大体相似还是截然不同。就深刻的神学的意义而言，中国古代典籍中的上帝是否相当于《圣经》中的上帝，这在相当

① 裨治文日记，1850年（无具体日期）。

② 裨治文日记，1850年（无具体日期）。

③ 王立新：《19世纪在华基督教的两种传教的政策》，《历史研究》，1996（3）。

长的时间内也许仍然会是个悬而未决的问题。对于那些相信宗教在现代社会中仍然至关重要的人来说,这个问题仍然具有极大的意义,人们还在努力寻求打破宗教和文化障碍的途径,那些障碍曾经阻碍了我们去认识人类精神上的彼此关联。鉴于此点,译名问题仍然期待我们——或许永远期待我们——给出一个确定的回答。

华北传教站：上海 vs. “天京”

恶人将成为相互折磨彼此毁灭的工具，他们以极其残酷可怕的方式相互对抗，挑起血腥而毁灭性的战争，成千上万的人将被杀死，整个国家变得一片荒芜……^①

裨治文于 1847 年 6 月刚到上海时，心怀两大目标：一是与代表委员会的其他成员一起完成《新约》的修订工作；二是为美部会调查在这里建立一个新传教站的前景。因此，每当结束与代表委员会一起的乏味的工作后，他便尽量利用其他时间来收集一切有关上海的有用信息。刚到上海不久，裨治文给安德森写信汇报：“用军事上的术语来说，我已经开始侦察我们强大对手的这个要塞了，不久你就会知道我所能侦察到的一切有关上海的历史和现状的信息。”^②

在给美部会的第一份关于上海的报告中，裨治文指出，这座城市的人口大

^① 塞缪尔·霍普金斯：《论千禧年》，116 页。

^② 裨治文致安德森，上海，1847 年 8 月 2 日，美部会档案，卷 259。

约只有广州的三分之一,换言之,“不超过四十万,很可能还没这么多”^①。他将这个城市同广州作了一番比较,说“尽管广州已经够昏暗阴沉的了,上海比它还要厉害”。他解释道,这是因为广州的房子盖的都是浅色的瓦片,并且用白石灰牢牢地糊住,而上海屋顶的瓦片则是灰暗的泥色,一片接一片松松垮垮地搭着,一点石灰都没有用;而且,尽管广州的房子密密匝匝地挤在一片,但上海的街道比广州要脏得多,乱得多,“水沟和排水道都很糟,大部分积满了污物,许多地方散发出污浊而恶臭的气息,让人简直无法忍受”^②。

在裨治文看来,中国这座城市里的居民很明显是受到了鸦片战争的教训而变得乖巧了。他们对待外国人的态度“不单是顺从,简直是奴颜婢膝,好像是害怕大棒再次落到他们身上一样”^③。让裨治文无法忍受的是,他“听到他们将洋人们蔑称为‘鬼子’时是多么的惊讶”,他还发现,“在这里的人比广州的人更缺少友好交流的意愿”。

上海较之广州为数不多的优势之一就是这里的妇女有更多的自由,可以外出做事和活动:

在广州,除了那些最穷困、最卑贱的人家的妇女,你不可能看见其他女子在大街上走,若非用布帘遮蔽了路人的视线,恐怕连乘轿上街也是难得一见。这儿却大不一样,就像是在我们国内的城市里一样,你能见到中产阶级的女子到邻居家串门,或是到商店购物,各个年龄层的都有。可能是由于这个原因吧,外国妇女在这里不像在广州一样引人注目。^④

到上海后没几个月,裨治文就将他所收集到的有关这座城市的所有信息汇编成一篇长文《上海印象》,发表在《中国丛报》上。裨治文想通过这篇文章来

① 裨治文致安德森,上海,1847年8月2日,美部会档案,卷259。

② 裨治文致安德森,上海,1847年8月2日,美部会档案,卷259。

③ 裨治文致安德森,上海,1847年8月2日,美部会档案,卷259。

④ 裨治文致安德森,上海,1847年8月2日,美部会档案,卷259。



向读者介绍有关这座城市的有用而有趣的知识,如它的“地理位置、早期历史、城墙城门、运河沟渠、池塘水井、街道房屋、政府公所、海关军队、书院学堂、宗教机构、墓园坟地、市井手工、内外贸易、棉花茶叶、丝绸毛纺、加工造船、商业行所、城市郊区、洋行侨民、房产业、人口气候,以及基督教传教团体,等等”^①。

为了使该文显得翔实可靠,裨治文利用了各种资料来源,其中最重要的就是嘉庆年间(1796—1821)刊印的一份关于这座城市的中文文献《嘉庆上海县志》(*Kiákíng Shánghái hien chí*, a statistical account of the district of Shánghái, in the reign of the Emperor Kiákíng)^②。从这份材料中,他了解到这些信息,如上海行政区域的面积为“自北至南仅 90 里,由东至西 86 里”;又如上海到中国其他主要城市的距离,“距北京 2889 里”。^③他还从中了解到,“在基督降生前的几个世纪,也就是在孔子生活和写作的那个时代,这个地区属于吴国,为后来的三国之一,在中国的通俗小说《三国演义》里非常有名”。裨治文进一步解释道:“‘上海’这个称呼,始于宋朝(始于 960 年)。那时这个城市叫作‘上海镇’,字面意思就是‘海的上面’,或是‘海的外面’。”^④

裨治文为读者提供了与该城市及其周边地区相关的各种重要事物的中文名称和解释。例如,在描述上海周边的行政区划时,裨治文写道:

同这个帝国的其他地方一样,这片地区分成许多小的乡镇,因此有:

Híáng 乡, or townships

Páug 保, or tythings

Tú, 团, or wards

这些乡镇都各自命名且有一定的数目。其中一个乡镇叫作“长人”,一

① 裨治文:《上海印象》(*Descriptions of Shanghai*),载《中国丛报》,1847(11),529 页。

② 裨治文:《上海印象》,载《中国丛报》,1847(11),530 页。这部作品通常被称为“上海县志”(嘉庆年间刊印)。

③ 裨治文:《上海印象》,载《中国丛报》,1847(11),531~532 页。

④ 裨治文:《上海印象》,载《中国丛报》,1847(11),530 页。

个叫“高昌”，长人有3个保，高昌有9个。^①

裨治文的《上海印象》一文中还附有一幅地图，该图描绘了上海主要街道和河流的大体布局，并标出了城墙上各个城门的位置。裨治文叙述了关于六个主要城门名称来历的掌故，其中大部分是关于这些名称的含义的猜测，或是引用当地居民流传的关于这个地点的故事传说：

2. 跨龙门 (*Kwá lung mun*)，“lung”指的是龙；*kwá* 则意为跨过，分腿而坐或骑乘的姿势。这是大南门，由此通向一个阅兵场，再往外就是郊区了……

5. 朝阳门 (*Cháu yáng mum*)，位于城市的东南边上，通常被叫作“小南门”。“yáng”的意思是太阳，而“cháu”则指早晨；大概的意思是指这里是迎接朝阳之门。^②

他还用同样的方式描述了该市的主要区域、街道和河道，为读者提供了一份非常详细而有趣的关于上海城市布局与风貌的介绍。

裨治文还概述了上海的各个政府机构，列出了主要官员的官衔名称，并简要描述了他们的主要职责。他甚至列出了目前在任的官员的姓名，譬如，当时的海防同知名叫沈柄栢。^③ 裨治文还不忘照顾西方商人的兴趣，为他们提供了这个地区的商业资讯，他指出，“除了竹制品以外，那么可以说上海的加工业品

① 裨治文：《上海印象》，载《中国丛报》，1847(11)，532页。

② 裨治文：《上海印象》，载《中国丛报》，1847(11)，537页。

③ 裨治文：《上海印象》，载《中国丛报》，1847(11)，543页。



种稀少,产量有限而且缺乏优质产品”^①。

裨治文最感兴趣的莫过于该市的宗教、教育和文化机构,而《上海印象》一文中有关寺庙、学堂与祠堂的描述是该文最引人入胜的地方。这些描写一如既往地对中国人的信仰和宗教仪式的侮慢评价为主要特征,尤其是那些佛教徒,他们被描绘为“最贫穷、最无知、最邪恶、最迷信、最懒散、为数最多”的一个社会阶层,他们“大字不识,就会念几句经;而且他们道德败坏,作恶多端”^②。然而,他对一座供奉文学之神的孔庙的描述却宽容得多,而且这段描绘也再次证明了他敏锐的善于观察细节的能力:

文庙,供奉文学之神的庙宇,紧邻国子监,亦是其建筑的一部分。庙里有“大成殿”,是专门供奉孔子的地方,雍正皇帝为此题字为:

<i>Sang-min wí yú</i>	生民未有	Of those women born, there was never the like.
-----------------------	------	--

这座殿很宏伟,里面还有很多各种各样的匾额,都是称颂这位圣人的,其中有:

<i>Wán shí sz' piáu</i>	万世师表	Ten thousand ages master pattern.
<i>Yü t'ien tí tsán</i>	与天地参	With heaven and earth equal.

在同一个大殿里还供奉着一些塑像,正中间就是至圣先师孔子,他的周围是一群门徒和学生的塑像,其中有孟子,还有朱熹,人们多称其为朱夫子。^③

① 裨治文:《上海印象》,载《中国丛报》,1847(11),563页。琳达·约翰逊在其著作《从乡镇到条约口岸的上海:1074—1858》(Linda Cooke Johnson, *Shanghai: from Market Town to Treaty Port, 1074—1858*, Stanford: Stanford University Press, 1995)中对此段时期上海的加工业有精彩而更积极的评述。

② 裨治文:《上海印象》,载《中国丛报》,1847(11),557页。

③ 裨治文:《上海印象》,载《中国丛报》,1847(11),552页。

正如他十多年前所撰写的《走遍广州》一样，他关于上海的细致描绘，生动而有趣地为西方读者展现出了这座具有一定规模的中国城市中多彩生活的各个方面。

裨治文关于他的这个新住所的一番“侦察”，主要是为了说服咨询委员会在上海建立一个新的传教站。鉴于咨询委员会曾表示希望在未来几年内扩大在中国的传教规模，裨治文便试图说服他们将重点主要放在上海及其周边地区。不过，他也提醒他们，这应该是在“不减少你们对广州、澳门和福州的关注”的前提下进行，美部会在这些地方刚刚建立了新的传教站。^①

裨治文建议在上海建立传教站的理由之一是，从这里到扬子江下游附近的城镇和村庄交通方便，便于今后布道与散发经书、经文册子。而且，这里不像广州，那里的居民出于敌意抵制传教士在城里和周边的一些区域活动；而在上海，“个人不会在信教、讲道以及传教方面受到任何限制”^②。裨治文甚至一反先前的某些论断，称“这里的大多数人愿意聆听福音”，他自信地断言，“主的道路已经扫清，神圣的真理会找到倾听者”。^③

裨治文评论道，上海的另一个优势是这里气候宜人，土壤适合种植小麦、桃树和另外一些传教士们所喜爱的作物与水果。正因如此，上海的外侨不像南方传教站的传教士那样饱受高死亡率的威胁。裨治文报告说，实际上，“外国人在这里很少患病，墓地里仅埋葬着一个外籍居民的遗骸”^④。而且，“这里生活费用适中”，尽管“必须新建或整修住房，但这也所费极低而且简便；否则，如果住在当地低矮而潮湿的公寓里，肯定会大大损害健康和生活”。

不幸的是，裨治文对上海的热情并没有得到美部会其他在华成员的响应。已经成立的传教站一直为人手和资金的严重短缺而困扰着，几乎没有人愿意为

① 裨治文致安德森，上海，1847年10月11日，美部会档案，卷259。

② 裨治文致安德森，上海，1847年10月11日，美部会档案，卷259。

③ 裨治文致安德森，上海，1847年10月11日，美部会档案，卷259。

④ 裨治文致安德森，上海，1847年10月11日，美部会档案，卷259。



冒险北进而累及刚刚取得的一点成绩。卫三畏在给安德森的报告表达了广州传教站留守的几个传教士的观点,他认为即使“在读了裨治文博士为推进此计划所提交的一切材料后,我们仍然认为,在现在这三个南方港口城市的传教站得到巩固之前,咨询委员会应该暂缓在上海建立新的传教站”^①。

卫三畏反对在上海建立新传教站的一个主要原因几乎与裨治文提出的应该在那里建立传教站的理由相同:已经有来自6个不同传教差会的19名传教士居住在那里,而且,其他打算向中国派遣传教士的差会似乎不久就会派更多的人去那里。卫三畏辩驳道:“与之相反的是,各个差会在广州的传教站都人手不足,所以应该将新来的传教士派往广州。”^②此外,卫三畏还为当时美部会在广州的几名传教士的素质非常担忧。他已经因为邦尼而私下写信给安德森,称此人“常有浅薄之举,由于他的鲁莽、举动无礼,以及对当地人的情感的漠视,当地人常常耻笑他乃至我们所有的人”^③。

卫三畏还对裨治文的堂弟詹姆士·布里奇曼持保留态度。据卫三畏称,詹姆士到目前为止尚未对传教站作出任何积极的贡献,而他阴沉好斗的性情似乎使他永远都不可能有所作为。用卫三畏写给安德森的原话来说:“他到目前还没有做任何事情,他在等自己做好准备。他几乎从未开口布道,而且似乎也不打算这样做。我实在不知道他什么时候才能准备好;他这样的风格使得他不适合在任何地方或对任何人施加什么好的影响。”^④

在谈及其他时,卫三畏的态度更为积极一些,他告诉安德森:“我们认为广州比起前些年来变得更适合传教了。”^⑤事实上,一些传教士终于在洋行以外的居民区找到了长期住所,租金也比先前更便宜。卫三畏解释道:“邻居们向房东

① 卫三畏致安德森,广州,1849年1月29日,美部会档案,卷259。

② 卫三畏致安德森,广州,1849年1月29日,美部会档案,卷259。

③ 卫三畏致安德森,广州,1849年1月29日,美部会档案,卷259。邦尼于1845年受美部会派遣来广州协助传教。

④ 卫三畏致安德森,广州,1849年1月29日,美部会档案,卷259。

⑤ 卫三畏致安德森,广州,1849年1月29日,美部会档案,卷259。

抱怨外国房客的事情越来越少了。”^①他最后说明道：“毋庸置疑的是，现在我们这里有多少证道师，就能建立起多少布道点；既然这边是如此状况，我们当然不太可能建议您在这些旧的传教站得到足够的供给之前，把人手都派到新的传教站去。”^②

裨治文很担心圈子里的不同意见，他说他并不想“与广州的美部会同仁们真的或是显得背道而驰”^③。然而，他仍然坚持尽力说服咨询委员会，认为在上海建立传教站非常重要，他指出，上海的兴起及其战略位置已经引起了美国国内赞助者的关注，而且“美部会如果好好规划并出资在这里新建一个传教站，根本不会影响到中国其他港口城市、其他异教国家乃至在美国的各个教堂中正在开展的事业，也不会因此减少美部会的资源。结果应该是恰恰相反”^④。

裨治文并不是唯一预见到这个新开放口岸的无限潜力的人。1848年11月，他接受了伯驾所捐助的1000美元。伯驾因为被任命为美国驻华使团的秘书而于1847年退出了美部会。^⑤伯驾“主动提供的”捐款是随一封信一起寄到裨治文手中的，信中写道：

我很荣幸地随信寄上1000美金，由上海旗昌洋行办理。

请将该款项视作我为美国海外传教部总会在上海建立第一个传教站的捐款，可酌情将其用于购买房产。^⑥

裨治文原本就是个从来不会因为环境不利而放弃自己的主张或停滞不前的人，因此，他接受了这笔捐款，并希望这样能减少咨询委员会反悔先前在上海

① 卫三畏致安德森，广州，1849年1月29日，美部会档案，卷259。

② 卫三畏致安德森，广州，1849年1月29日，美部会档案，卷259。

③ 裨治文致安德森，上海，1849年1月19日，美部会档案，卷259。

④ 裨治文致安德森，上海，1849年1月19日，美部会档案，卷259。

⑤ 伯驾与美部会断绝关系一事的详细情况，参见乔治·史蒂文斯《伯驾的生平、书信与日记》，258-268页。

⑥ 伯驾致裨治文，广州，1848年11月29日，摘自裨治文致安德森，1849年1月19日，美部会档案，卷259。



建立传教站的决定的可能性。

尽管伯驾的捐助可能确实是“主动提供的”，但毫无疑问他一直很清楚裨治文对上海的希望，而且以他和裨治文的亲密关系，他的慷慨捐助来得这么恰是时候，是丝毫不足为奇的。一两个月后，安德森便惊讶地从裨治文那里得知，他已经为传教站购买了一处合适的房产，并正在计划着开办一所学校和一座小教堂。^① 就这样，裨治文一面同代表委员会一起做着修订《新约》的收尾工作，一面开始独立为美部会建立新的上海传教站。现在万事俱备，只缺咨询委员会认可这个“既成事实”(fait accompli)的一纸批文了。不过由于安德森对裨治文的自行决断越来越不满，这倒不是件那么有把握的事情了。

裨治文夫妇此时既已决定留在上海，便开始开办原先打算等回到广州再办的女子学校。裨治文夫人长久以来一直想为中国的女子开办一所学校。自她到中国以来，就一直在密切关注她所接触到的那些中国妇女的需要和状况。裨治文本本人长期以来也很关注中国女子的生活状况，并撰写了多篇相关的文章发表于《中国丛报》，强烈抨击诸如裹脚、扼杀女婴等行为。^② 这样一来，伊丽莎在他丈夫那里找到了最有见地而且富有同情心的支持者，他非常愿意花费时间和精力来为这项新的事业奠定基础。

到上海几个月后，伊丽莎致信美部会陈述了她建立女子学校的理由，告诉他们：“我到中国来的目的，就是为了献身于异教国家的女子教育事业。”^③ 伊丽莎指出了目前中国妇女在家中的卑微处境，强调通过教育来提高她们的地位、开启她们的心智的重要性：“中国的女性之所以不可抗拒地唤起善良的人的同情，之所以应该得到基督教教育，其中一个重要的原因，就是在中国传统的专制社会中，她们聆听福音的机会真是少得可怜，而基督教社会中又有哪个人不赞赏蒙学教育的积极影响呢？”^④

① 裨治文致安德森，上海，1850年6月10日，美部会档案，卷259。

② 如：《中国妇女缠足的风俗起源和影响》(Origins and Effects of the Chinese Custom of Compressing the Feet of Females)，载《中国丛报》，1835(4)，537页。

③ 伊丽莎·布里奇曼致安德森，上海，1847年12月11日，美部会档案，卷259。

④ 伊丽莎·布里奇曼致安德森，上海，1847年12月11日，美部会档案，卷259。

伊丽莎申请美部会资助的请求得到了丈夫的大力支持,他试图以自己的方式向咨询委员会证明,支持中国女子教育是一种道德义务。裨治文在提到他妻子关于开办女子学校的请求信时,说道:

裨治文夫人尽管有点不太情愿,但还是就我们都深感兴趣,尤其是她很关注的一件事情写了一封短信给诸位。这里妇女的景况是如此悲惨,而改善的希望又如此渺茫,当我们谈到这个话题时,她常常黯然落泪,足可见其同情之心。哎,如果我们国内那些虔诚而善良的女士们见到我们在这里每天所看到的情形,她们一定会慷慨解囊,资助这项事业的。^①

在裨治文的推波助澜下,美部会犹豫地接受了他们的想法,同意他们招收“几个本地学生”,就像裨治文夫妇已经在教导的小女孩阿叶和阿兰一样。但咨询委员会同时表示,他们对伊丽莎所提议的庞大而野心勃勃的教育计划持保留态度。^②伊丽莎很可能早就预见到会得到这样冷淡的反应,所以已经开始通过其他渠道为她的计划争取支持。同时,她以其丈夫特有的方式通知美部会:“在过去一年里,我给国内的一些朋友和女子传教会写了信,向他们讲述了这个帝国的女性在学识与道德上的贫乏,以及我想帮助她们的愿望。”^③然后,伊丽莎继续采取主动,她告诉安德森她准备不久就招收“一些当地小学生,12~15名的样子,通过书面契约的方式,让她们离开她们的异教徒父母,跟着我生活几年。我要在中国老师的帮助下,用她们自己的母语对她们进行良好的基督教教育”^④。

伊丽莎开办女子学校的梦想在1850年春天终于实现了。经过数月的计划和筹备,她终于成功说服一些中国邻居,让他们将自己的女儿送来上学。裨治文向美部会报告了学校开学的情况,信中写道:

① 裨治文致安德森,1847年12月10日,美部会档案,卷259。

② 伊丽莎·布里奇曼致安德森,上海,1850年1月11日,美部会档案,卷259。

③ 伊丽莎·布里奇曼致安德森,上海,1850年1月11日,美部会档案,卷259。

④ 伊丽莎·布里奇曼致安德森,上海,1850年1月11日,美部会档案,卷259。



裨治文夫人的中国女子学校于4月15日在此地开张了。她事先拜访了附近的一些家庭,请家长们送他们的女儿们来上学,并向他们承诺,给她们的女儿每天提供一餐米饭(12点钟),聘请一名汉语老师,并供给铅笔、墨水和书籍等。^①

裨治文向安德森保证,“在得到委员会正式批准之前,不会让美部会为此支付任何费用”^②。这样,他又在咨询委员会面前造成了另一个“既成事实”,他为此懊悔地解释道:“裨治文夫人和我都不愿违背您的意愿,但我们感到必须将我们的大门打开,并竭尽所能地用他们的语言把《圣经》教给那些中国异教徒。”^③

1850年12月,裨治文夫妇被一则来自广州的消息所震惊——他们的堂弟詹姆士“在一阵精神错乱中”在洋行附近的脚行(Foot Hong)家中自杀身亡了。^④裨治文对堂弟之死的最初反应是极度的痛苦和自责。在向安德森报告这起意外事件时,他明显地感到有必要为自己将堂弟招来中国作些辩护,他解释道:“我尽力鼓励他,让他振奋起来。就我所知,除了在最后那个悲哀的时刻,他从未表示过后悔来中国;相反,他为此感到很高兴。总的来说,他几乎一直是很开心地工作。”^⑤

然而,裨治文很清楚,他的堂弟詹姆士在死前曾经遭受精神失常的痛苦折磨。据伊丽莎说,在悲剧发生前不久,他和妻子收到的堂弟的那些来信就“显示出他神志恍惚,精神不稳定,而人们认为那是他过度深思、封闭及钻研的结果”^⑥。为了勉强给这个悲剧一个合理的解释,伊丽莎还回忆起,不久前詹姆士在广州街头走过时曾被石块击伤头部。不管实际情况怎样,那些同詹姆士接触

① 裨治文致安德森,上海,1850年5月11日,美部会档案,卷259。

② 裨治文致安德森,上海,1850年5月13日,美部会档案,卷259。

③ 裨治文致安德森,上海,1850年5月13日,美部会档案,卷259。

④ 伊丽莎·布里奇曼在《裨治文的生平及事业》(187页)一书中描述了他们夫妇俩听到这一悲剧性消息的情况。

⑤ 裨治文致安德森,上海,1851年1月2日,美部会档案,卷259。

⑥ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,188页。

最密切的人早就已经对他的怪异行为评头论足了，裨治文为此向安德森解释道：“有人可能会说我堂弟早就该去接受治疗，或换个环境之类，但现在事情已经发生了，我们只能后悔当初没有采取这样或那样的措施了。”^①

很自然，裨治文对这起意外事件怀有很深的负罪感。后来伊丽莎白回忆说，詹姆士“盛年夭亡，并且又是以这种方式离开，这给整个传教士圈子带来了悲痛，对他在上海的堂兄而言，更是一个心理和感情上的巨大打击”^②。裨治文深重的负罪感甚至使他产生了将这一悲剧迁怒于他人的倾向。他在给安德森的一封信中强烈谴责美部会拖延处理詹姆士回美国探亲的请求的行为，称“对他请求回国探望父母的要求迟迟没有任何回复的失望，是导致我堂弟如此悲哀的死亡诸多原因之一”^③。

事实上，正是堂弟之死导致了裨治文对美部会的猛烈抨击，他认为派驻海外的传教士“与‘差房’之间缺乏自由而充分的沟通”，所谓“差房”是指美部会在波士顿的总部。^④多年以来，裨治文一直在批评美部会置身事外的态度，也曾多次向安德森抱怨咨询委员会与他们的联络非常不规律。一些传教士甚至将差会称为“办公房”，这其实已经是在婉转地讽刺委员会在对待外派传教士时所体现的官僚和冷漠的作风了。裨治文向安德森指出，他们有时会一连好几个月都接不到来自总部的一封信或者一份报纸，他抱怨道：

不能及时得到差会和亲人的消息在某些情况下并不是件小事。在这些死寂一般的地方，频繁往来的信件都是带着魔力的，它们就如同“饥渴心灵的甘泉”。^⑤

但卫三畏对詹姆士的悲剧之死却有不同的解释，认为他“自来中国起，便在

① 裨治文致安德森，上海，1851年1月2日，美部会档案，卷259。

② 伊丽莎白·布里奇曼：《裨治文的生平与事业》，188页。

③ 裨治文致安德森，上海，1851年7月1日，美部会档案，卷259。

④ 裨治文致安德森，上海，1851年7月1日，美部会档案，卷259。

⑤ 裨治文致安德森，上海1851年7月1日，美部会档案，卷259。



很多细节上显示出他的性情古怪,这些看起来都不过是一些怪癖,并不是很严重,但综合起来却体现出他的头脑并非很清楚、很稳定”^①。据说深入的神学研究加重了詹姆士心理上的这些缺陷。卫三畏解释道,詹姆士离世前数月便显示出“异常兴奋的精神状态,总认为魔鬼正疯狂地占有他的灵魂”^②。与裨治文的某些说法相反的是,卫三畏坚持认为“他的死与这里任何具体的传教工作无关,也不是因为学习汉语太过艰难,而是因为他在很大程度上忽视了生理与心理卫生的准则,而这恰恰是不容忽视的,难免无患”^③。

1850年的最后几个月以及来年的大部分时间无疑是裨治文传教生涯的低谷。除了广州的堂弟之死,还有其他诸多的不顺利,这使得他的景况颇为黯淡。因为译名问题与代表委员会的最终决裂,以及新教传教士内部的激烈争论都还不算是最严重的问题。就在堂弟之死给裨治文清醒、决断的名声蒙尘之时,伪造着英文章一事惨败又使他的才智和诚信倍受质疑^④,因此,当他打算为重组的代表委员会争取支持时,他已经很难赢得那些主要赞助人的信任和信心了。

在另一条战线上,美部会也开始批评裨治文刚刚在上海建立的传教站与女子学校,坚持认为他应该把更多的精力投入到“朴实的福音传播”中去,而不该热衷于开办学校、医院和印刷所这类文化事业。^⑤ 咨询委员会又开始态度鲜明地反对传教士们参与所谓的“副业”(secondary enterprises)。而且,由于对裨治文的判断逐渐失去信心,美部会开始比先前更强硬地抵制他的任何建议和行动。^⑥

在这段时间里,裨治文遭遇的另一个悲剧是奥立芬在回美国的途中逝世。对裨治文夫妇来说,这一灾祸恰恰发生在这一时刻比在其他任何时候都要严重得多。他们失去的不仅是一位亲密的朋友和恩人,而且是一个强有力的支持

① 裨治文致安德森,上海,1851年7月1日,美部会档案,卷259。

② 卫三畏致安德森,广州,1850年12月28日,美部会档案,卷259。

③ 卫三畏致安德森,广州,1850年12月28日,美部会档案,卷259。

④ 参见第六章。

⑤ 裨治文致安德森,上海,1851年8月7日,美部会档案,卷259。

⑥ 参见美部会委员会1854年的年度报告。《教士先驱报》,1855(1),26页。

者,因为奥立芬正打算运用他的影响力来帮助裨治文夫妇建立上海的传教站与女子学校。伊丽莎记下了他们在丧友之后的悲痛心情:“我们对奥立芬先生的返美之旅寄予了很大的期望,他能激起人们对中国的关注。”^①

奥立芬的逝世也部分地促使了卫三畏决定停办《中国丛报》,这是裨治文在华生涯中一个亮点的熄灭,也使他失去了一个最理想、最有效的发表阵地。但是《中国丛报》在刊行的最后七年中一直有300~400美元的年度赤字,失去了奥立芬的热情推广和支持,除了停办别无选择。但《中国丛报》的编辑自身对该刊后期的没落也难辞其咎,他们因陷于译名问题而刊登了太多这方面的文章,这无疑使那些对宗教不太感兴趣的读者对该刊失去了兴趣。无论事实如何,卫三畏给安德森写了一封长信,作为对《中国丛报》的最后定论,他为《中国丛报》的巨大价值和合乎时宜作了申辩,并严厉谴责咨询委员会未能在道义与物质上给予该刊应有的支持。^②

这些悲惨而令人失望的事件发生在一起,一定使1851年成为令裨治文异常苦闷的一年。在遭受各方面的悲剧和失败的同时,他还得不停歇地为他那些举步维艰的事业继续谋求支持。裨治文因此患上神经衰竭症,而严重的肠功能紊乱更加剧了他的病情。1851年年终之时,裨治文事实上因疾病和情绪低落而无法继续工作,他不得不考虑暂停一段时间的工作甚至回国探望自来中国起离别了二十多年的祖国和亲人的可能性。

裨治文果真于1852年1月给美部会写了信,告诉他们他的病情如此严重,使他不得不告假离开上海一段时间以恢复健康。为证明情况属实,裨治文将他的医生查尔斯·泰勒(Charles Taylor)大夫的一封信转寄给了安德森,信中说:“我坚信,一次长途的海上航行对恢复您的健康是绝对必要的,就是说保住您的性命也不过分。”^③这一诊断后来得到了为裨治文诊治的另外好几个医生的认

① 伊丽莎·布里奇曼:《中国女子》(*Daughters of China, or Sketches of Life in the Celestial Empire*, New York: Robert Carter & Brothers, 1853), 168页。

② 卫三畏致安德森,广州,1850年11月1日,美部会档案,卷259。

③ 泰勒大夫致裨治文,上海,1852年1月30日,美部会档案,卷259。



同,因此似乎给了泰勒医生的诊断无可争议的佐证。^①

裨治文深知他离开岗位的这一突然决定有违咨询委员会的相关规定,因此他强调他非常不愿意离开——“我们如此深爱的的工作”,这个决定“让我们倍受煎熬”。^②然而,面对医生的建议和可以免费搭乘“阿德莱德号”(Adelaide)回纽约的机会,他相信离开上海是上帝的意愿,但同时他又表示:“我承认,我们的挚友奥立芬先生以及我堂弟詹姆士·布里奇曼的死对我的这个决定有一定影响。”^③因此,尽管裨治文的身心健康状况可能确实要求他暂时离职休养,但很显然,处理这两人的后事也是他回乡的重要原因。

1852年2月3日,裨治文夫妇在他们的一个年轻的女学生金妹的陪同下离开了上海。他们将女子学校的事务交给了长老会的怀特夫妇管理。他们这次返乡走的是西路航线,要绕过非洲的好望角。幸运的是,出发不久后,裨治文的健康就有了很大好转。当他们的船航行到印度洋时,他给安德森写信说:

感谢主的眷顾,我的病在这次航程中显然已经完全痊愈了。尽管还没有达到我先前期望的状况,但就现在的情况来看,我很有信心完全恢复健康,也预备请求(即我在2月的信中提出的)立即返回上海工作。^④

也是在这封信中,裨治文透露了很可能是他此次回乡的最主要的原因:

我希望此次能与您以及其他秘书,还有咨询委员会的一些成员和差会的其他朋友会面并增进了解。

为了见您及其他人,我很希望能在波士顿离你们较近的地方找个住处停留几天,在此期间,我希望向你们了解,同时也尽我所能地向你们提供一

① 裨治文致安德森,上海,1852年2月2日,美部会档案,卷259。

② 裨治文致安德森,上海,1852年2月2日,美部会档案,卷259。

③ 裨治文致安德森,上海,1852年2月2日,美部会档案,卷259。

④ 裨治文致安德森,阿德莱德号,1852年3月15日,美部会档案,卷259。

切能最好地推进我们共同事业的信息,尤其是通过改进和扩展我们在中国的传教站来推进在华的事业。您在7月写给我们在广州的兄弟们的信说得很对,我们才刚刚开始在中国人中的事业,“事已如此,那就任其发展吧”。^①

很显然,裨治文是带着推介华北传教站的构想的目标回美国的,无疑,他还要从咨询委员会的疑虑中挽救他蒙尘的名誉。他还想会见美国《圣经》协会的代表,澄清一下《圣经》修订过程中出现的误解,尤其是关于译名之争和他新成立的翻译委员会的问题。卫三畏看上去很清楚裨治文此行的目的,他致信美国《圣经》协会支持裨治文,信中说:“希望你们收到此信之时,裨治文博士已经如我们所期望的那样到了你们那里,并已恢复健康。他将向你们提供许多关于上帝之作品在中国刊印的情况,并会向你们解释任何看似有疑惑的问题。”^②

不过,这些重要的会面和讨论稍有延迟,因为裨治文要回家乡探望久别的亲人与朋友。他于1852年6月17日抵达纽约后首先前往奥尔巴尼,在卢克丽霞那里做了短暂的停留,他青年时期常常向这个亲爱的妹妹倾吐心事。随后,他又前往阿默斯特和贝尔切城,与家人和朋友度过了一段珍贵的时光。伊丽莎白后来回忆了他们回到家里的情景:

在纽约停留几日之后,我们又前往马萨诸塞看望“家乡的老房子”和留在那里的幸福的亲人们。离家多年的兄弟回到家里,他的脸庞、他的身形再次出现在家人中间,他们百感交集,家庭成员彼此望着,竟一时语塞,无法将心中满溢的喜悦表达出来。^③

在探亲期间,他们受到多方邀请,到各座教堂和学院去讲述他们的传教经

① 裨治文致安德森,阿德莱德号,1852年3月15日,美部会档案,卷259。

② 卫三畏致裨治文,广州,1852年3月28日,美部会档案,卷259。

③ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,191页。



历,他们也充分利用这些机会为他们在中国的各个计划争取支持。裨治文夫妇所教养的中国女孩金妹的出现,引发了人们对中国传教站的更多好奇和兴趣。而夫妇俩对诸如南哈德利(South Hadley)的圣约克山(Mount Holyoke)女子神学院等学院的访问,则明显是要为中国的女子教育争取支持。裨治文将他们要去圣约克山女子神学院访问的事通知了安德森,并请他将此消息转告他的女儿们,说不定她们会感兴趣,末了还委婉地讽刺道:“如果您觉得值得在茶桌上跟她们提及此事的话。”^①

到8月底,裨治文已经再度展示了他高超的说服技巧,成功地为他的各个计划争取到了资金和态度上的支持,从而有效地排除了美部会反对他的计划的任何可能。事实上,他现在完全可以自豪地向安德森报告,他已经从家乡的资助者那里募集到了足够的资金,足以维持女子学校当年的运作。裨治文无疑很清楚,美部会不可能公开拒绝大家对这位最受欢迎和尊敬的传教士代表的支持。

另一方面,裨治文向安德森保证,与某些谣传的疑虑相反,“翻译委员会”在他长期雇佣的两名中国助手的协助下,即便在他缺席的情况下仍在顺利地继续工作。^②他同时将这一消息传达给了美国《圣经》协会的主管们,并向他们作了令人信服的解释:为什么在华的美国传教士有必要继续修订一个更忠实原文的《圣经》中译本,以替代麦都思及其同事所完成的那个“有瑕疵”的版本。就这样,裨治文完全凭借着自己的才智和个人魅力,保证了他珍爱的翻译工程继续得到支持,并排除了几乎所有对他在上海开展的与传教相关的事业的公开反对意见。

裨治文在波士顿与美部会讨论的另一个重要话题就是中国当前的政治形势和改良的前景。这当然是咨询委员考虑是否在上海建立华北传教站的一个关键因素,所以裨治文最有必要让他们在这个问题上放心。因此,裨治文提醒咨询委员会,美国与中国的条约将在1855年修订并续签,他补充道:“如果我对

^① 裨治文致安德森,阿默斯特,1852年7月21日,美部会档案,卷259。

^② 裨治文致安德森,波士顿,1852年8月21日,美部会档案,卷259。

局势的判断无误的话,我们在土耳其所获得的一切很快也会在中国实现:那就是基督教国家的全权大使将进驻中国首都,外国人原则上被允许到这个国家的任何地方去。”^①最后,咨询委员会似乎为裨治文的意见所动摇,或者说是被他的政治技巧所俘虏,他们正式批准裨治文用伯驾的捐款在上海购买房产,这实际上也就等于宣布他们在这个城市建立传教站的意愿。^②

毫无疑问,裨治文夫妇对他们的成就相当满意。他们于10月12日乘奥立芬公司的“野鸽子号”(Wild Pigeon)离开了纽约。在绕过合恩角,往上航行到旧金山而后再横跨太平洋的漫长航程中,裨治文一直忙于研究和写作。伊丽莎后来回忆:“他对研究航海和风暴的规律非常感兴趣,手上的笔总停不下来。”^③在特拉德尔富角(Terra del Fuego)靠岸时,他甚至还收集了一些海藻标本,并将其连同关于它们显著特征的观察报告一起寄给了阿默斯特学院的希契科克(Hitchcock)牧师,还断言,“关于这些植物的植物学研究和对它们特性的化学研究,将为我们展现一个广阔而有趣的研究领域,必能取得丰富的研究成果”^④。

轮船终于在1853年2月12日驶抵旧金山,这座城市在裨治文1829年第一次前往中国时还没有任何经济意义。在旧金山短暂停留期间,裨治文应斯皮尔(Speer)牧师的邀请,参加了为当地华人居民捐建一座教堂的仪式。在淘金热的余波中,成百上千的华人来到旧金山讨生活。

裨治文夫妇又继续上路,经过38天的航行平安抵达香港,并于4月2日到达广州。他们在伯驾家寄住了三个礼拜,“友好地拜访了传教士和其他朋友圈子里的一些旧友”^⑤。夫妇俩还到深井岛(French Island)上给堂弟詹姆士扫了墓,到黄埔的邦尼家里逗留了一段时间,然后就乘“玛丽·伍德号”(Mary Wood)汽船前往上海了。他们最后于5月3日抵达上海。伊丽莎很快就重新接管了女子学校的管理工作,而她丈夫则与克隆存和麦克拉奇一道继续他们的

① 裨治文致安德森,波士顿,1852年8月27日,美部会档案,卷259。

② 裨治文在1853年5月7日给安德森的信(美部会档案,卷259)中谈论了这处房产的用途。

③ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,191页。

④ 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,193页。

⑤ 伊丽莎·布里奇曼致安德森,广州,1853年4月20日,1853,美部会档案,卷259。



《圣经》翻译工作。

1853年12月,裨治文致信美国《圣经》协会的布里格哈姆牧师,他回顾了过去几年所发生的一些事件,并建议由他们开始新一轮的《圣经》修订工程。裨治文提到的第一个变化是,“我们不再把自己看作由当地委员会所组成的代表委员会,而是一个联合委员会,代表各自所属的差会”^①。另一个变化则是,委员会决定对原代表委员会于1851年完成的中文版《新约》进行更彻底的修订。他们已经决定,除了原先对“God”和“spirit”两词的中文译名所做的细节性修订外,新版本将在总体风格上对原先的那个版本进行更具实质性的修改。

裨治文指出,目前出版一个“更容易接受的版本”的《圣经》显得尤为迫切,“特别是如果我们考虑到这个帝国目前方兴未艾的宗教大运动的具体情况”^②。裨治文所说的“宗教大运动”是指几年前在广西兴起的以基督教为口号的太平天国运动。尽管传教士们才刚刚开始了解到这场运动背后的宗教教义,但事实已经很明显,太平军信仰的基础在很大程度上就是他们早年从广州周围散发的基督教书刊中获得的一些零星的教义。裨治文向布里格哈姆解释道:

您或许已经知道,起义者们正在南京印制郭士立先生翻译的《新约》和《旧约》,而所有人,包括英国和美国的传教士在内,都认为他的这个版本有很大的缺陷,还有不少错误。^③

太平天国运动是在鸦片战争之后广州周边地区的社会、经济状况极度恶化的背景下爆发的。19世纪初以来,迅速扩张的人口就成为这一地区的沉重负担,而这一地区在地理上靠近中国的主要贸易港口也使得它不得不承受破坏性的后果。这里,鸦片泛滥成灾,而中国越来越严重的贸易赤字也使得这一地区的经济陷入一片混乱。鸦片战争期间,广州地区大量无家可归、赤贫的居民涌

① 伊丽莎·布里奇曼致安德森,广州,1853年4月20日,美部会档案,卷259。

② 裨治文致布里格哈姆,上海,1853年12月26日,美部会档案,卷259。

③ 裨治文致布里格哈姆,上海,1853年12月26日,美部会档案,卷259。

入内地,更加剧了这一地区的问题。事实证明,清政府为了应付19世纪早期棘手的移民潮问题已经捉襟见肘,更无力维护地区的稳定,而战败于英国军队的屈辱也严重地损害了其力量和威信。^①随着国内动乱加剧,广东和广西两地很多地区的民众开始依赖各种宗族网络与秘密会社维持生计与寻求保护。

太平天国运动的起源,具体可以追溯到一个非常有趣而且富于领袖魅力的人物——洪秀全(1814—1864),他是广州北边50千米处花县一个贫苦客家家庭的第三个儿子。洪秀全在少年时期勤奋好学,他与许多同乡的抱负一样,想要考取功名并在清朝政府中谋得一职,好为自己和家人赢得安稳的生活及名望。1833年10月,他前往广州参加省府主持的三年一次的考试,却未能中榜,这令他非常失望。然而,在返乡之前,他从两人手中接到了一份基督教宣传册子,这两人很可能是郭士立和梁发或他的某个助手,那年他们在那里向前来参加考试的考生散发材料。^②

洪秀全拿到的小册子是梁发和马礼逊所写的《劝世良言》。此书共有235页,分为9个部分,论述了基督教的许多论题如浸洗、三位一体、偶像崇拜、天堂和地狱等。该书于1832年首次刊印,在马礼逊和裨治文的指导下,旨在向中国读者介绍《圣经》中的一些基本问题。这本书与《圣书日课初学专用》一道,成了传教士们向广州市民,尤其是前来广州参加科举考试的青年学子们,所散发

① 梅谷、张仲礼:《太平叛乱:历史和文献》(Franz Michael and Chung-li Chang, *The Taiping Rebellion: History and Documents*, Vol. 1, *History*, Seattle: University of Washington Press, 1966), 3~20页。

② 史景迁认为,洪秀全是在1836年收到这本小册子的,而且是由美部会的传教士史第芬和一个姓名不详的中国人发放的。史景迁:《“天国之子”和他的世俗王朝:洪秀全与太平天国》(*God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, New York: W. W. Norton & Company, 1996), 30~32页。这一说法其实是没有根据的,因为那段时期中国官府严格禁止此类散发基督教书刊的活动,参见本书第三章。关于1836年的这一说法,似乎源自早期韩山文(Theodore Hamberg)刊载在《北华捷报》上的关于太平天国运动起源的一个记载,而这一记载的依据是洪秀全的亲戚,也是太平军领袖之一的洪仁玕含糊的个人回忆。尽管这一记载与史实严重不符,但后来的历史学家,包括梅谷(Franz Michael)和简又文(Jen Yu-wen)在内,都不加考辨地接受了这一说法。然而,正如邓嗣禹(S. Y. Teng)所指出的那样,1833年更有可能是洪秀全得到梁发的《劝世良言》的时间,而且,这一说法也与裨治文关于梁发于1833年在广州参加科举的考生当中散发材料的记载相符。参见邓嗣禹:《〈劝世良言〉与太平天国革命之关系》,《中国史学丛书》,台北,1965。



的基督教宣传册子的主要材料。然而,洪秀全那时对洋宗教却不感兴趣。回家后,他只是将这本书往书架上一塞了事,有很长一段时间,这本书都被遗忘在一边了。

几年后,洪秀全再次到广州参加这耗人心血的考试,但令他非常沮丧的是,他再次落榜了。这次,他几欲发狂,回到家中后竟精神恍惚,卧床不起。在身体快要康复时,洪秀全声称他梦见自己乘着一顶轿子升入天国,在那里脱胎换骨,他的身体裂开,那些不洁的器官都为新的所替代。然后,他被带到一位令人肃然起敬的老者面前,这位老者蓄着金色的长髯,华美地飘垂于他胸前的黑色龙袍上。洪秀全认为那位神奇的老者就是他的父亲,老者涕泪纵横地哀叹世人已经背弃了他们的造物主,转而崇拜“恶魔”,这些魔鬼想要陷世人于罪恶的罗网之中并毁灭他们。

见此情景,洪秀全便祈求天父允许他起来铲除这些恶人,天父因此赐他一柄长剑和一枚金印,而后他在一系列的激战中用此降妖斩魔。在洪秀全据称长达40天的梦境中,他经常得到一位据说是他的兄长的中年男子的帮助,他在洪秀全的圣战中给他提供了巨大的帮助和安慰。最后,洪秀全受天父之命返回人世,他可在此继续同恶魔作战,以挽回迷途民众的浪子之心。^①

在经历了这一神奇的梦幻之后,洪秀全在当地的乡塾教了六年书。在此期间,他目睹了清政府在鸦片战争中耻辱地败给英国军队。1843年夏天,洪秀全的一个亲戚把梁发那本搁在架上被遗忘多年的书借去阅读,他读了之后深有感触,因此鼓励洪秀全也仔细阅读此书。令人吃惊的是,书中关于基督教教义的粗浅的解释,包括对中国的迷信、偶像崇拜和多神信仰的道德谴责,竟使洪秀全相信他真的找到了通往多年前所经历过的幻境的钥匙。

自此以后,洪秀全深信他梦到的可敬长者便是梁发《劝世良言》中的上帝,也就是天父;而那个他认作兄长的人,则正是上帝之子耶稣;那些与他交战的恶魔便是清政府统治者,他们自17世纪中期起便以清王朝的名义统治着中国。

^① 史景迁:《“天国之子”和他的世俗王朝:洪秀全与太平天国》,46~50页。

因此,洪秀全推理,实际上他自己就是上帝的次子,耶稣的弟弟,他受命于上帝——天父,来到地面上铲除清朝统治者和其他恶人,并建立预言中的天国。

洪秀全思想中的这些救世理论,与此时正成为该地区主要力量的宗教兄弟会和三合会团体所信奉的教义非常相近。天地会便是这样的团体之一,该会具有强烈的政治反抗精神和宗教救世情结。^①另一方面,洪秀全的信仰也与新教传教士们的千禧年预想十分相似,传教士们早就接受了这样的理念:上帝早就预言了即将发生的一系列灾祸和苦难,用以惩罚那些罪恶之徒,并引导世人进入应许的天国。

洪秀全将中国的救世论与新教的千禧论出色地结合起来,创立了一个新的宗教意识形态,最终吸引了成千上万的教众,尤其是广西的那些客家农民和苗族土著。短短几年之内,洪秀全的创见就成了一个被称作“拜上帝会”的新宗教团体的基本信条,这个团体的信徒网络在广州以西的华南地区迅猛扩大。

在尚未赢得众多的追随者之前,洪秀全曾于1846年前往广州,向罗孝全求教更多的关于基督教的知识。罗孝全后来回忆道,洪秀全曾经“要求受洗,但却在对他的资格完全满意之前回到广西去了”^②。有意思的是,几乎与此同时,裨治文表达了对罗孝全的一些疑虑,认为他在中国人中间的活动有迷信的性质,并且与郭士立有可疑的瓜葛,而郭士立此时在传教士圈子中已经迅速失去了人们对他的好感。

郭士立一方面因其浮夸的风格和好出风头的做派一直就为同仁所不齿,而

^① 约翰·凯森:《十字架与龙:基督教在中国的命运》(John Kesson, *The Cross and the Dragon, or the Fortunes of Christianity in China*, London: Smith, Elder, and Co., 1854), 281页; [荷]德瑞特·伯哈尔(Brend J. ter Haar):《中国天地会的仪式与神话传说——创造某种认同》(*Messianism and the Heaven and Earth Society: Approaches to Heaven and Earth Society Texts*), 转引自王大为(David Ownby)、玛丽·赫迪斯(Mary Somers Heidhues)编:《重新审视中的秘密社会——华南和东南亚近代史考察》(“Secret Societies” Reconsidered: Perspectives on the Social History of Modern South China and Southeast Asia, Armonk, New York: M. E. Sharpe, 1993), 154页。

^② 罗孝全:《洪秀全革命之真相》,转引自 *The Chinese and General Missionary Gleaner*, Vol. II. 9, 1853(2), 67页,亦收录于克拉克等编《西文关于太平天国的报道》(Prescott Clark and J. S. Gregory, *Western Reports on the Taiping*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1982), 19页。



他在鸦片战争期间及此后的可疑表现更是激起了人们对他品质的深深猜疑。郭士立待人冷淡,并且大肆浪费传教士团体储存的宗教书刊——这与他早自1841年起和罗孝全之间的往来有关。这些都加重了人们对他的猜疑。正如裨治文当时的一份报告所形容的:

他的举止在诸多方面使我(其他许多人也是如此)不得不质疑他虔诚的品质和可信度。他一直在散发书籍,或者说是在浪费这些书更合适些,因为我无法确定他从仓库里取走的那些书是否全都送到了搬运工的手上。他对其他的传教士相当冷漠,除了对罗孝全先生以外;他既不参加我们的会议,也不对我们讲他在做些什么,即便我们希望他这样做。我完全不知道他把那些从仓库里取走的上千本书都怎么处置了,如果他不对我讲明白的话,我也不知道是该称赞他,还是相反。^①

裨治文尤其关注郭士立于1844年在数千名本地基督徒当中成立的“福音宣教圣会”(Chinese Association)。郭士立自称这些基督徒都是他在广州市以外的地区发展起来的。郭士立称,他正是通过这个“福音宣教圣会”,或是后来改称的“福汉会”(Chinese Union),才将成千上万册他所翻译的《圣经》散发到内地去的。^②裨治文向安德森报告了郭士立这些令人难以置信的说法:

他称,在他的“福音宣教圣会”——据他说是一些基督教教堂的联合——中有数千成员,在18个省份中大都设有他所谓的“教堂”,但都是在外国人所不能到的地方!^③

^① 裨治文致安德森,澳门,1841年7月11日,美部会档案,卷257。裨治文在1841年8月12日给安德森的信中还描述了另外几件相关的麻烦事。

^② 关于郭士立的“福汉会”争议的详细讨论,参见Jessie G. Lutz and R. Ray Lutz,“Karl Gutzlaff's Approach to Indigenization: The Chinese Union,” in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by Daniel H. Bays (Stanford: Stanford University Press, 1996)。

^③ 裨治文致安德森,上海,1849年10月17日,美部会档案,卷259。

无论郭士立的“福汉会”的实情如何,有迹象表明,在广州周边地区乃至西边更远的地区,确实在拜上帝会出现之前数年就已经受到了基督教教义的影响。^①实际上,在华西方人留下的很多关于太平天国运动的最早记载,都提及了该运动与在这一地区传播的郭士立的作品之间的关联。因此,郭士立和他的中国助手先前播下的种子,很可能由洪秀全收获了,他可能在原先由“福汉会”所建立的现成的教会网络中发展出自己的宗教组织。

洪秀全在广州罗孝全那里呆过一段时间后,就与他先前的伙伴冯云山会合了。冯云山前两年已经在广西的紫荆山地区发展了数千名新教众。后来又有两名来自客家底层社会的领袖型人物加入了拜上帝会,他们声称也经历过与洪秀全类似的幻境。第一位是杨秀清,他后来被洪秀全立为圣灵,即上帝或天父的代言人;第二位是萧朝贵,他被洪秀全及其教众立为耶稣或圣子的中间人。渐渐地,洪秀全越来越倚仗这两人所揭示的神谕来确认上帝和耶稣的意愿,好引导这场救世运动。

1851年1月,洪秀全正式宣告建立“太平天国”,并公告天下,他的使命是消灭清朝统治者,引导民众回归对唯一真上帝的崇拜。他非凡的领导才能赢得了其他许多秘密教派和兄弟会的忠诚,他还将太平军塑造成一支纪律严明的部队。太平军根据“天条”规范自己的生活,这是一种清教徒式的法规和准则,大部分是洪秀全从传教士所散发的基督教宣传册子和《圣经》上搬来的。太平军势不可挡,以惊人的速度向北推进,并于1853年占领了扬子江上的战略要地南京城,在那里建立了他们的“天京”。

卫三畏1850年初发表在《中国丛报》上的一篇文章是西方人关于广西起义

^① 据郭士立的传记作者P. 克拉克(P. Clark)考证,“福汉会”在远至广西省桂平县的地方都有分会。转引自史景迁《“天国之子”和他的世俗王朝》,89页。



的最早报道之一,当时外界对这场运动的宗教倾向几乎一无所知。^①后来,关于起义的消息渐渐传到广州,人们了解到这场运动在某种程度上与基督教有些关联,而且,它的领导人正从事着一场革命性的宗教改革运动。正如《中国丛报》所报道的那样:

广州及周边民众都有这样的印象,认为他们同外国人和基督教有某种联系,人们通常称他们为“上帝会”。流言广为传播,看来似乎不像是广州官府为了让附近百姓害怕起义者而故意将他们同洋人联系到一起,尽管有些人想要这么做。这些流言似乎是从广西传来的。有人宣称这个自立的天帝是几年前在澳门受的洗,但这一说法毫无根据。这里的人大多相信,他和他的教众并不崇拜任何中国的神,也不拜他们的像,反而将寺里的神像全都扫除出去了,并把庙宇挪作他用。人们传言,他实施第七日休息制,但对其具体的仪式则一无所知。^②

太平军于1853年占领了南京,这使他们的起义一下子成为在华外国人关注的焦点。当时,位于南京下游仅300千米左右的上海正崛起发展为中国的主要贸易港口。因此,西方政府迫切希望对这个起义有更多的了解,以便他们决定一旦清政府被打垮或将要倒台时该选择站在哪一边。传教士们对起义也是既担心又好奇,不少人认为这一运动可能确实成就了他们的千禧年期盼,即基督教在中国获得胜利。因此,无论是商人还是传教士,都希望同义军领袖建立联系,以便确认这场运动的宗教和政治倾向,他们甚至希望对此施加影响,因为它越来越显得注定要改变中国的面目。

1853年4月,在马沙利(Humphrey Marshall)的带领下,上海的外国人作出

^① 摘自《中国丛报》1850年(Vol. XIX, 462页。)的一篇报道。在这篇关于太平天国运动的报道中,卫三畏写道:“我们还不是很清楚,是什么特别的冤情导致广西人揭竿而起,也不知道他们的领导者是谁。不过可以肯定的是,更多的人是出于趁火打劫或改善他们的处境的愿望而被劝诱加入到起初的起事者中去的,而并不是有什么伸张正义的具体计划。”

^② 摘自《中国丛报》1851年(Vol. XX, 497页)的一篇报道。

了与太平军取得联系的第一次尝试。马沙利是在菲尔莫尔(Fillmore)总统任内的美国驻华委员。他在1853年1月到任时,便对英国在中国的企图深怀疑虑,因此,在太平军节节进逼的政治危局中,他对此更是格外警惕。为防止英国抢先与太平军达成共谋,他决定先发制人。他请伯驾前来相助,并大胆地采取主动,争取成为最先同起义军进行公开外交往来的西方人。^①然而,这一行动在当时也有一定的困难,由于美国的护卫舰“苏西奎汉纳号”(Susquehanna)排水量大,它能不能在扬子江内河航行还是个问题。果然,1853年4月初从上海起锚不久,“苏西奎汉纳号”便发现它难以通过河道中星罗棋布的浅滩。

这次使命未能达到目的,这意味着此时上海的外国人尚未得到有关起义的任何准确可靠的消息。《北华捷报》不无遗憾地写道:“倘若他们的行动成功,至少,我们很可能很快就能了解到一些关于中国目前所存在的政治派别状况的明确信息,这样就能使我们较为准确地调整今后的行动方向。”^②

当然,英国人对美国人的失败并不感到失望。很快,英国全权公使文翰(George Bonham)爵士便命令战舰“赫尔墨斯号”(Hermes)从香港驶往南京,开始了英国人对太平天国首都的远征。文翰于4月27日成功抵达天京,并立即派英国驻广州领事馆的前任翻译密迪乐(T. T. Meadows)和海军上尉斯普拉特(Spratt)上岸会见太平天国官员。他们与北王韦昌辉和翼王石达开见了面,并向太平天国表示,英国政府将在太平军与清政府的战争间保持严格的中立。在谈论到各种宗教和实际的话题时,密迪乐还提出希望能与天王洪秀全见面。^③

然而,他们很快就被迫放弃了与天王会面的努力,因为太平天国向“赫尔墨斯号”降了一道谕,声称:“上帝天父派我主降至凡间,为万国真主”,还说“凡世

① 丹尼特在其《美国在东亚》(Tyler Dennett, *Americans in Eastern Asia*, New York: The Macmillan and Company, 1922)一书中记载了马沙利试图访问太平天国的情形。(214页)同时参见1853年4月9日的《北华捷报》。伯驾在马沙利来华前任美国使团代办和中文秘书,他在德威士于1850年5月离任后临时代理委员一职。

② 《北华捷报》,1853年4月9日。

③ 邓嗣禹在其《太平天国与西方列强》(S. Y. Teng, *The Taiping Rebellion and the Western Powers*, Oxford: The Clarendon Press, 1971)一书中透彻地分析了文翰的这次远征。(210~217页)



人若想上朝觐见，须得遵从一应礼仪”。^①显然，英国人是绝对不愿意向这样一个被过度吹捧的领袖表示敬意的，文翰严厉申斥太平天国这道谕令“不合法令，态度亦令人反感”，随后便命令“赫尔墨斯号”返回上海。不过，在离开之前，英国人又与他们来往了几份外交声明，并尽量搜集了一些太平天国的出版物，第一次为外国人了解太平天国运动的行动纲领提供了大量信息。

“赫尔墨斯号”从南京返回不久，当时任英国驻上海领事馆中文翻译的麦都思便开始研究文翰此次收集的12本太平天国的主要文册，并接连在《北华捷报》上大量发表了这些资料的译文。对这些文字材料的初步研究结果使传教士们一阵欢欣鼓舞，因为即使对某些教义的理解有偏差，太平军似乎仍是虔诚而忠实的基督徒。一份关于文翰远征队的报告热情洋溢地宣称：

起义军是基督徒，而且是新教的，他们严格地反对偶像崇拜。他们只承认独一的上帝，即无所不知、无所不能、无所不在的造物主“天父”；他们还尊崇人类的救世主耶稣基督；此外就是圣灵，三者一道为三位一体。^②

尽管太平天国版的基督教有些不地道的地方，但这场运动被认为是圣灵事功的体现，它带来了这样的希望：中国的千禧年命运意识即将被唤醒。麦都思这样盛赞太平天国运动在社会和精神层面所取得的非凡成就：

多么伟大的精神革命！它在数年累月间劝服了十万中国人告别了烟草、鸦片、淫欲和贪欲；让他们归于法律约束，乃至一改中国人爱财如命的习性，愿意过没有钱财的生活，一切财富共享均分，为此甘心就死，毫不退缩。或许他们的教条并不完美，有或大或小的错误，但如果上述细节是真

^① 《英国议会文件集》(British Parliamentary Papers, Irish University Press), 区域研究, 中国, 32页, 转引自史景迁《“天国之子”和他的世俗王朝》, 195页。

^② 《北华捷报》, 1853年5月7日。

实的,或哪怕只有一半是真实的,这都必定是一场道德革命,是时代的奇迹。^①

此外,值得一提的是,太平军在各种宣传手册和布告中都使用了汉语中的“帝”或“上帝”来指称英语中的“God”——麦都思在他所发表的太平天国文献译文中很自豪地提到了这一点。^②这样,令裨治文和他的同事们懊恼不已的是:太平天国看来所采用的是郭士立的《圣经》译本,该译本所采用的译名是“帝”和“上帝”,而且并未如裨治文在译名之争中所争辩的那样,“帝”和“上帝”没有抵制多神和偶像崇拜的力量。^③实际上,洪秀全是绝对否定偶像崇拜的,他宣称“崇拜偶像就是违背上帝的意愿”。^④

尽管如此,裨治文还是加入了庆贺这场运动的行列,他将此看作他早年在广州指导传教工作的收获。裨治文此时比以往更加坚信向中国人散发基督教书籍的作用了。他断言,太平天国运动证明了“1832年至1834年间在广州及周边地区所进行的这些传教准备工作是卓有成效的”,这几年间“我们印制了大量印刷品,主要是《圣经》的节选,并在马礼逊博士、梁发和我,以及我们所代表的差会、《圣经》协会及圣书册会的共同努力下,在周围广为散发”^⑤。

尽管裨治文很担心起义对中国社会总体安全的直接影响,但他还是无比坚信太平军会取得最终的胜利,并将整个国家交由外国传教士来指引和领导:

在大危机过去之前,局势可能会变得更糟。但危机一旦过去,我们满

① 《北华捷报》,1853年11月26日。

② 《北华捷报》,1853年6月18日。

③ 邓嗣禹认为,梁发的《劝世良言》对于太平军反对偶像崇拜也起到了重要的作用。引自裨治文致安德森,上海,1849年5月10日,1849年5月14日,美部会档案,卷259。

④ 施友忠在他的著作《太平军的意识形态:其思想源头、阐释》(Vincent Y. C. Shih's, *The Taiping Ideology*, Seattle: University of Washington Press)中讨论了他关于太平天国的宗教形态的观点。(23页)

⑤ 裨治文致安德森,上海,1853年12月16日,美部会档案,卷259。不足为奇的是,裨治文在这一说明中只字未提郭士立。



可以自信地预计,故都南京将成为新的都城,成为一个全新的基督教的政权所在地,他们的领袖会请求并大声召唤基督教牧师和导师。^①

然而,并非所有在华的外国人都对太平天国满怀热忱。^②例如马沙利就曾向华盛顿首府报告,表示对下属伯驾的幼稚的偏见感到不满,信中说:“他对他所津津乐道的中国的爱国者表现出如此的热情,使我不免认为他出于传教士的同情心而忘记了作为使团秘书所应有的中立态度。”^③很明显,马沙利远不像传教士们那样为太平天国运动的意识形态所打动,他对太平天国采取的政策正是邓嗣禹所形容的“名义上中立,实际上敌对”^④。如此一来,上海的美国人一方面继续打听太平天国的宗教和政治形态,一方面就政府是否应该承认并支持这场运动而争论不休。

1853年9月,清廷在上海的驻军意外战败,城市被三合会的一个独立团体小刀会攻占,人们的注意力立刻从太平天国那边转移过来。^⑤裨治文所在的城区在这次攻击中陷入一片混乱,夫妇俩不得不将住所和学校都从南城搬迁到城市的西北边。所幸的是,胡巴德(Hubbard)牧师原先建的一所房子当时正好空着,可以供他们使用。裨治文在随后给安德森的信中说,他们的新住所“正好容我们俩和我们的寄宿学校安身”^⑥。这样,他们在兵荒马乱的上海暂时得到一个安身之所。裨治文报告道:“在这里我们可以不受侵扰,身体状况也良好,工作也得心应手,一时间每天都有很多人上门索要基督教书籍。”^⑦

① 裨治文致安德森,上海,1853年12月16日,美部会档案,卷259。

② 譬如,《德臣西报》和《香港纪录》(*Hongkong Register*)对太平天国的评价就远不如《北华捷报》那么肯定。

③ 马沙利(Humphrey Marshall)致马西(John Marcy),上海,1853年7月6日,转引自《新教美国与异教世界》,200页。

④ 马沙利当时还拒绝同意罗孝全、查尔斯·泰勒以及丁勉良(W. A. P. Martin)等美国传教士前往南京和太平军接触。邓嗣禹:《太平天国与西文列强》,224页。

⑤ 邓嗣禹:《太平天国与西文列强》,233页。这支叛军是由一个名为刘丽川的广东人领导的,他原先是西方商人的翻译,后来在上海靠免费为穷人行医治病而广为人们拥戴。

⑥ 裨治文致安德森,上海,1853年12月16日,美部会档案,卷259,第16号文件。

⑦ 裨治文致安德森,上海,1853年12月16日,美部会档案,卷259,第16号文件。

在裨治文翻译《圣经》期间,他们的女子学校主要由妻子伊丽莎管理。在她的照管下,学校蒸蒸日上,很快就超过了美部会规定的一个又一个新的规模上限。^①由于上海没有别的教会女子学校,裨治文夫妇不得不完全依靠自己的判断和经验来设置相应的课程。正如裨治文早先对安德森所说的那样:“建立学校是一个试验,一个很简单过程,这样可以通过实践来确定我们能做些什么,并能可靠地预计将来的事业。”^②与此同时,裨治文也非常清楚安德森担心传教士们将传播福音和传播西方文化混为一谈,因此他谨慎地向安德森保证,除了他们从广州带来的那两个女孩外,“每门课程和训导都是用中文教导。学校并不教授英文”^③。

为了帮助伊丽莎教导女学生们读写,“他们请了一位经验丰富的本地老师”,他是“用方言和古文的语法”来备课的。^④女学生们在初步学会一些汉字后,便开始学习一本根据《三字经》编写的初级阅读课本,这是一本中国教师通常的读物,但在此基础上做了些修改,加入了一些基督教的教义和原理。正如伊夫琳·罗斯基(Evelyn Rawski)在其关于教会学校的研究中所指出的那样,传教士教育家们在教授中国学生进行初级的读写时所面临的种种困难,迫使他们采用传统的中国课本,或是在此基础上他们修改了版本。^⑤《三字经》尤其是属于这种情况,裨治文夫妇所采用的就是麦都思的修订本,是在上海墨海书馆刊印的。^⑥这个基督教版本的《三字经》是用押韵的对句写成的,每行三字,为学生们简单介绍了《圣经》故事和基督教的基本教义。裨治文女子学校的学生能通背这本书,她们能“从头到尾把它背诵出来,不需要任何提示,也不会错漏一

① 1853年12月,裨治文报告道:“现在一共有30名学生在接受这个基督教家庭的影响和教育。”裨治文致安德森,上海,1853年12月16日,美部会档案,卷259,第16号文件。

② 裨治文致安德森,上海,1851年4月15日,转引自伊丽莎·布里奇曼《中国女子》,178页。

③ 伊丽莎·布里奇曼:《中国女子》,188页。

④ 伊丽莎·布里奇曼:《中国女子》,188页。

⑤ 伊夫琳·罗斯基:《传教事业中的基础教育》(*Elementary Education in the Missionary Enterprise*),转引自苏珊·巴尼特、费正清《美国教士在华言论丛》。

⑥ 据伟烈亚力考证,麦都思分别于1845年、1848年和1852年在上海刊印了多个版本的《三字经》。(《来华新教传教士纪念集》,27页)



个字”^①。

在掌握了这些简单的课文之后,女学生们便开始进一步阅读用方言口语写的《新约》。^② 学校还使用了一种被裨治文称作“女子训育”的中文课本,据说此书“专门用以教导社会生活的礼仪”。数学课程仅仅是学到乘法运算为止,但即便是这样,也是“用简单的形式,因此用她们自己的语言便能够学习”^③。不过,这些女生还接受了一些音乐基础知识的教育,并学唱了一些赞美诗——美部会倒不认为这个像数学和科学一样是在明目张胆地强迫她们学习西方文化。学校还要求女生们参加各种家务劳动,如“做饭、清扫、擦洗、清洁、缝补等”^④。最后,报告中提到她们如何热切地参加每日的祈祷活动,而每个周六,除了留给她们一部分娱乐活动的时间以外,其他时间她们都用以准备安息日的祈祷,“这样,在主日,她们除了准备食物和整理床铺以外,便不做其他任何事情”^⑤。

总的来说,裨治文对他们教育实验的结果非常满意。尽管他在报告中说:“我们甚至不敢说她们中有哪一个人真正皈依了基督教”,但同时他又自信地宣称,“我们毫不怀疑,她们即使不是全部,也总会有一些人会与大批的真正的基督徒一道,成为来自中国之地的、被送入上帝的教会的第一批果实”^⑥。

裨治文一家被三合会从他们在南城的住所赶跑后不久,他们从安德森那里得到消息,美部会将增派艾奇逊(William Aitchison)和柏亨理(Blodget)夫妇三人前来协助他们建立上海传教站。^⑦ 这两位先生都曾在耶鲁学院当过教师,据

① 裨治文致安德森,上海,1851年4月15日,转引自伊丽莎·布里奇曼《中国女子》,89~90页;又,《英译〈三字经〉》(Translation and character of the Sántsz' King, or Trimetrical Classic),载《中国丛报》,Vol. IV,105页。

② 裨治文致安德森,1851年4月15日,转引自伊丽莎·布里奇曼《中国女子》,190页。这里所用应该是裨治文自己翻译的《新约》。

③ 裨治文致安德森,上海,1851年4月15日,转引自伊丽莎·布里奇曼《中国女子》,190页。

④ 裨治文致安德森,1851年4月15日,转引自伊丽莎·布里奇曼《中国女子》,191页。

⑤ 裨治文致安德森,上海,1851年4月15日,转引自伊丽莎·布里奇曼《中国女子》,191页。

⑥ 裨治文致安德森,上海,1851年4月15日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,193~194页。

⑦ 安德森致裨治文,波士顿,1854年1月26日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,201页。

安德森说，“他们看上去非常适合承担这项任务”。

艾奇逊和柏亨理夫妇于 1854 年 8 月抵达上海。他们立即开始学习中文，为在中国开展传教工作做准备。裨治文满怀欣喜地迎接新助手的到来，并且对他们的品格非常满意，伊丽莎后来回忆道：

这些亲爱的兄弟来得非常及时，这极大地鼓舞了裨治文博士的心，使他重新振作起来，对事业又有了新的动力。这正是他日夜祈祷的回应，我们相信他们正是上帝为工作所挑选的人，他可以与之同心协力，可以用他以前的经验来帮助他们。^①

到中国的头几个月里，艾奇逊和柏亨理夫妇不得不与裨治文一家以及他们的女子学校一起，挤在胡巴德牧师那座房子的有限的空间里。不过早在新的传教士们到来之前，裨治文就开始为他们安排更合适的住所了。最后，在“久经考验的老朋友”伯驾和一名来自广州、现在上海从事外贸行业的富有的教友赖孙（[音]Laisun）先生的资助下，裨治文买下一处新的房产。他计划在此新建一个宽敞的传教站总部，1855 年 2 月，新的总部终于建成了。

与此同时，美国新任驻华委员麦莲（Robert McLane）决定前去探访太平天国的首都南京。美国国务卿马西（William Marcy）给予了麦莲很大的临机专断的权力，并要求他以美利坚合众国外交代表的身份与清政府和太平天国同时建立联系。^② 到 1854 年春，美国仍未能与太平天国建立任何联系，麦莲认为自己最重要的任务之一，就是让起义军领导清楚美国在中国的利益所在。麦莲非常了解裨治文的学识和声望，十几年前他曾为顾盛提供了宝贵的帮助，因此，便请他来担任使团的中文翻译与顾问。裨治文接受了这项任务，前提是让当时正在协助他修订《圣经》的克陛存一同前往。

1854 年 5 月 22 日，美国远征队所乘坐的“苏西奎汉纳号”在“孔子号”

^① 伊丽莎·布里奇曼：《裨治文的一生与事业》，203 页。

^② 丹尼特：《美国在东亚》，214 页。



(Confucius)蒸汽拖船的护送下离开上海,前往南京。当他们经过太平军设在上海上游的第一个前哨镇江府的防御工事时,一发警示炮弹出人意料地掠过船头。“苏西奎汉纳号”见此立即在太平军主炮台对面的江面上停了下来,船长富兰克林·布坎南(Franklin Buchanan)下令全船各就各位,准备战斗。根据《北华捷报》上的记载,“船上的重火炮全都架了起来,一切准备就绪,一旦有更多敌意表示,就立刻予以应有的反击”^①。美国使团的刘易斯·卡尔(Lewis Carr)和海军上尉杜尔(Duer)在裨治文与克陞存陪同下被派遣登岸,前往太平军处陈述使团的来意,并要求对方对刚才的警示炮作出解释。

众人在倾盆大雨中艰难跋涉,终于到达太平天国指挥官吴如萧([音]Wu Ruxiao)的住处。他们向吴如萧解释道,美国公使打算继续向上游航行,以便获得关于太平天国在内战中的立场和观点的准确信息,并争取太平天国表示对“我方中立权利的应有尊重”^②。他们还要求吴如萧对他们刚抵达时的开炮示警作出解释并道歉,吴如萧则回应道:“中原妖魔尚未除尽,江上船只频繁往返,故我部势必保持最高警戒。”^③除此之外,他并未道歉。美国人提出,他们使团的意图是友好的,尽管吴如萧接受了这个说法,但仍要求他们在此等待,唯有得到太平天国君主的批准方能前往南京。^④

众人回到船上并报告了他们与吴如萧交涉的情况后,布坎南再次派遣杜尔和裨治文带着一封书信上岸。信中要求“(太平军)对今天早上从岸上开炮的放肆、无礼行为作出彻底的、令人满意的道歉”,并信誓旦旦地说,“若您在答复中没有作出彻底的、令人满意的道歉,我将在自南京返回途中毫不犹豫地对此一侮辱美国国旗的行为进行反击(报复)”^⑤。布坎南还通告吴如萧,他们打算立即溯河而上,声称:“次日一点钟我们将拔锚起航前往南京,向你们的统领太平王告发镇江府驻防官员的傲慢,你们对国家之间友好往来的礼节和义务一无所

① 《北华捷报》,1854年6月10日。

② 《北华捷报》,1854年6月10日。

③ 吴如萧致布坎南,1854年5月26日,《美国外交档案》,第7卷,第105号文件,216页。

④ 吴如萧致布坎南,1854年5月26日,《美国外交档案》,第7卷,第105号文件,216页。

⑤ 吴如萧致布坎南,1854年5月26日,《美国外交档案》,第7卷,第105号文件,216页。

知,也不明白美利坚合众国的国旗永远都应该受到尊重。”^①布坎南还让杜尔和裨治文将一幅美国国旗的图案呈交给这位太平军将领,如他信中所说:“从今以后你就再不会弄错了。”^②

美国人与太平天国首次打交道便表现得如此专横,是受益于先前英国“赫耳墨斯”使团和法国“卡西尼”(Cassini)使团的报告。这两个使团的领队报告说,尽管太平军在他们的革命观念中确实认同了基督教的某些核心思想,但他们在与外国人打交道时,仍然保留了清朝统治者自负的中国中心观念,太平天国的领导天王把自己视为“万国真主”。^③因此,美国人决定让太平军明白西方的国际礼节标准背后的原则。但即便是在上海的某些外国人看来,麦莲和布坎南在镇江府的傲慢行为也并不值得称道。密迪乐在他关于美国此次远征的记载中评论道:

美国的指挥官有什么权力在准备与太平军进行友好往来之时,无视对方向来船鸣炮示意停船的正常要求,不给后者任何判断来船真正性质的依据,便径直将船对准太平军,准备开炮?……因此,不是他们(太平军),而是美国人应该受到“应有的谴责”。^④

麦莲的船队最终于5月28日抵达天京,他们派遣杜尔、卡尔和裨治文携布坎南船长致“南京驻军总司令”的信上岸交涉。^⑤信中通报了“美利坚合众国驻中华帝国委员”抵达天京的信息,并希望与“太平王军队的大元帅、国务大臣杨

① 吴如箫致布坎南,1854年5月26日,《美国外交档案》,第7卷,第105号文件,216页。

② 引自1854年6月10日《北华捷报》上关于此次远征的记载。

③ 《英国议会文件集》,区域研究,中国,32页,转引自史景迁《“天国之子”和他的世俗王朝》,195页。

④ 托马斯·密迪乐:《中国人及其叛乱》(T. T. Meadows, *The Chinese and Their Rebellions*, London: Smith, Elder & Co., 1856), 319页。

⑤ 布坎南致太平军将领,1854年5月28日,《美国外交档案》,第7卷,第107号文件,218页。



秀清阁下会面”。^①在裨治文任翻译的情况下,麦莲与太平天国的其他官员进行了简单的交流,双方就宗教和政治上的一系列话题交换了意见。此外,美国人请求获准参观南京城南门附近的“瓷塔”,这是一个知名的建筑奇观。^②

“苏西奎汉纳号”停泊在港期间,美国人允许南京的中国人上船参观船上的武器装备和制造特点,正如裨治文和加尼在12年前所做的那样。美国使团的一名成员刘易斯·卡尔(Lewis Carr)回忆道:“在南京停泊的两三天里,船上总是挤满了成千上万的参观者,从皇子、将军(他们为数众多)到苦力,所有人都对船只的硕大体积和精良制造感叹不已。”^③

美国方面会见东王杨秀清的请求终于有了回音,由太平天国的两名大臣罗必奋([音]Luo Bifen)和刘成方([音]Liu Chengfang)下谕答复。裨治文将答复翻译成英文,其中有不少在美国人看来是精神和政治上自命不凡的内容。这些官员称:

……我东王(东王九千岁!)乃谨承天命降临人世,以助我天朝一统天下众生,故尔等应三跪九叩而来,具奏章,遵臣服之礼,方显尔朝拜之诚……^④

不仅如此,这些官员还驳斥了美国人自以为是地宣扬的独立平等国家间交往应遵循的恰当礼节,指责他们“并未完全理解天国事理,仅想象国家间这样那样不同,不知真理放之四海而皆准”。最后,他们断言:

^① 此时,在华的外国人已经清楚杨秀清是太平军领袖中最有实权的人。布坎南致太平军将领,1854年5月28日,《美国外交档案》,第7卷,第107号文件,218页。

^② 裨治文曾在《中国丛报》(Vol. XIII, 265页)上撰文介绍这一著名的瓷塔,因此,这一要求很有可能就是他提出的。由于太平军不同意他们参观,美国人对此很不耐烦,因此,擅做主张跑去参观瓷塔,结果在那里被太平军临时拘禁起来。查尔斯·法斯(Charles F. Fabs),1854年6月1日,《美国外交档案》,第7卷,第22号文件,46页。

^③ 刘易斯·卡尔报告,1854年6月14日,《美国外交档案》,第7卷,第113号文件,228页。

^④ 1854年5月30日,《美国外交档案》,第5卷,第111号文件,222~223页。

若尔等着实敬天尊王,则我天朝视天下为一家,联各国为一体,定将受尔忠心,准尔年年前来朝贡,既而成为天国之臣子民众,永沐天朝洪恩,居尔国土,安宁荣耀。^①

太平天国的这些诰諭使麦莲意识到与他们作进一步的交流是徒劳的。因此,布坎南写了一封信谴责罗、刘二位官员,称他们信中的“用语如此古怪难懂,令我惊讶不已”,而且,由于他们的信函“语气不甚友好,对我国亦大不敬,故我方拒绝当前任何往来”。^②接着,布坎南通告太平军,“美利坚合众国政府在与他国政府的往来中从不进奉贡品,或承认对方国家任何盲目的自大”^③。最后,他在信中附上了一册裨治文的《美理哥合省国志略》和一面美国国旗,并要求转交给他们的最高领导。^④

然而,麦莲并没有直接回上海,而是指挥舰队继续往扬子江上游驶去,沿途考察太平天国势力范围内的其他地区的状况。船队一直行驶到南京上游一百英里左右的芜湖,深入到了英国和美国人以前从未到过的地区。在船队向前从容航行的过程中,裨治文对沿岸途经的每个城镇和村庄的特点都做了细致的记录。他还尽量与当地百姓交谈,并记下一切搜集到的信息。此外,麦莲还要求船上的领航员和观察员也一并收集资料并汇总。所有这些资料最后都由裨治文汇编成此次考察的见闻报告,发表在《北华捷报》上。^⑤

可以预见的是,为麦莲使团服务的经历使裨治文对太平天国运动的好感较之以前大为减少,而他发表在《北华捷报》上关于此次远征的考察报告也将对公众舆论反对基督教起义军的立场转向产生巨大的影响。回到上海不久,裨治文向安德森提交了一份报告,其中罗列了他的一些考察发现,并提到自南京返回

① 1854年5月30日,《美国外交档案》,第5卷,第111号文件,222~223页。

② 1854年5月30日,《美国外交档案》,第5卷,第112号文件,224页。

③ 1854年5月30日,《美国外交档案》,第5卷,第112号文件,224页。

④ 史景迁:《“天国之子”和他的世俗王朝》,207页。

⑤ 这篇报告题为“扬子江”,由一系列的文章组成,自1854年8月12日起在《北华捷报》上连载刊出。



之后,他已经“为麦莲先生提交了两篇文章,并已由他转呈华盛顿政府”^①。这些文章后来发表在《北华捷报》和《教士先驱报》上,对起义军的宗教与政治前景提供了一个全新的评估。^②

裨治文在南京调查的目的,很明显是要解决在华外国人之间关于太平天国领袖真正的政治目标和宗教信仰的分歧与争论。对于太平天国政府的政治目标和天王的地位这个中心话题,裨治文解释道:

他们的政府实行的是神权政治,很显然,是他们所信仰的一种新的神道的发展。就像摩西带领下的以色列人一样,他们认为他们是在万能的神所立的摩西的领导下,由摩西在世上执行他的意志。他们认为他们的国家直接受神的指引。他们说,有时他们的领袖会升入天国,有时天父也会下凡来到他们中间。^③

裨治文继续解释道,而且“他们非常明确地认为,在他们的主要参与者(有男也有女)和天王以及天兄之间,存在着一个中间人”,并且“他们所有的世俗的国家事务,都奇怪地与宗教事务混杂在一起——我不是在说神性,因为我不认为他们对神和属灵事物有什么认识”。^④

尽管裨治文报告中的内容有不少已经在《北华捷报》上所登载的太平天国文献的译文中有体现,但他对太平天国的宗教和政治信仰的审视,远比麦都思的文章要来得详尽深刻。毫无疑问,裨治文也要借此机会证明——尽管是间接的,太平天国所使用的“不正确的”《圣经》译本是如何阻碍了他们获得关于基督教上帝的正确认识。很显然,在裨治文看来,太平天国所宣扬的这个基于与上帝和圣灵之间存在个人交流的新宗教信仰,意味着他们对神的认识存在根

① 裨治文致安德森,1854年6月27日,美部会档案,卷259。

② 《教士先驱报》,1854(10);《北华捷报》,1854年7月4日。

③ 《北华捷报》,1854年7月22日。

④ 《北华捷报》,1854年7月22日。

本性的谬误，而这个神学上的根本问题正是他攻击的矛头所在。

尽管洪秀全个人仍然笼罩着神秘面纱，不为人知，但裨治文还是从太平天国的法令、布告中搜集到了足够的信息，从而相当有把握地描绘了杨秀清在“王室兄弟”中的地位，尤其是他与天王的关系：

他之于天王，远胜过亚伦之于摩西。在朝官们心中，他近乎完全的神圣。对他们而言，接近他的“金身”是一件非常令人敬畏的事。无论是在王室兄弟还是普通百姓当中，他都是如此尊贵，一言九鼎。他的名字不断出现在公众面前，在所有的政府公告中，他的名字前面都是下面这一长串的头衔：“真天命太平天国劝慰师、圣神风、禾乃师、赎病主、左辅政军师东王杨”。^①

在裨治文看来，东王这些自高自大的头衔，最能显示太平天国对基督教核心教义的无知：

这一长串头衔令人非常惊讶，也非常费解。我不用读神这个词，仅仅是因为我不确定也不愿意相信，他是否已经或正在理解：这些原本是受到神启的作者称颂神的尊号，此时却被一个罪恶的凡夫俗子套在自己头上。我确实非常担心这位“金身”并不知道甚至还没开始意识到圣灵的存在。^②

传教士原来的报告倾向于强调太平天国的信条与基督新教教义之间惊人的相似之处，裨治文指出他们的这一想法是“彻底的无知或荒谬，或二者兼有，

^① 《北华捷报》，1854年7月22日。尽管还不为美国人所知，但实际上当时杨秀清已经开始谋划从政治和宗教两方面夺取洪秀全的领导地位。但他企图篡夺太平天国运动最高权力的阴谋后来被推翻，他和他的家人以及数千支持者均于1856年9月被北王韦昌辉所杀。参见梅谷、张仲礼《太平叛乱：历史和文献》，109~115页。

^② 《北华捷报》，1854年7月22日。



谬不可及,令人痛心”^①。尽管他仍然称赞这个新政权的“秩序和纪律”——这体现在它严厉禁止烟草与鸦片上,以及它“旺盛的生命力”——这体现在它成功的军事斗争及社会组织重建上。他还是强烈谴责了他们的宗教意识形态中那些在他看来无法接受的过激之处。可以想象的是,裨治文对太平天国的信条的批评主要集中在他们对神这一概念的理解上,而这恰恰是方兴未艾的译名之争的关键问题所在。鉴于太平天国所用的《旧约》和《新约》均为郭士立译本,裨治文这样意味深长地评论道:

我在这里不便讨论的问题是:他们的谬误在多大程度上应该归咎于那个译本中本身存在的错误。他们关于神的概念存在着严重的问题。尽管他们明确宣称只有“唯一真上帝”,但《圣经》的神启性、基督与上帝同在,以及其他基本教义却完全被他们忽略了,而这些都是经由《圣经》明白地启示并为新教徒普遍接受的真理。^②

不过,裨治文就太平天国的政治倾向而得出的结论对在华外国人所普遍关注的问题而言有着更为重大的意义。裨治文不愿意把太平天国政治上的盲目自大简单地解释为一个新获取政权的集团的不成熟的自信,他指出:“在天京,他们的高官所说的每句话、每件事都透着一种过于自大的语气和神气,这绝非空虚的傲慢,其中原因是无法简单说清的。”^③因此,尽管裨治文仍然相信这场运动不失为颠覆清朝政权的良机,但他很关心太平天国是否有能力建立起一套像清政府那样有效的行政体系。他坦白地质疑,他们能否建立起像咸丰皇帝的祖先所创下的那样一个“辽阔而繁荣”的帝国。^④

最重要的是,裨治文怀疑的是,太平天国的政治意识形态使他们能在多大

① 《北华捷报》,1854年7月22日。

② 《北华捷报》,1854年7月22日。

③ 《北华捷报》,1854年7月22日。

④ 《北华捷报》,1854年7月22日。

程度上尊重西方人经过多年努力才与清政府签订的条约和协定。换句话说,他质问道:“如果有朝一日他们成为中国的主人,那些王室兄弟和大臣们是否会承认清帝国政府与英格兰、法兰西及美利坚政府所签订的现有条约呢?”裨治文的回答是:“几乎可以肯定他们不会,除非是出于被迫,或是他们自动放弃他们的权位。”^①鉴于西方列强此前为建立现有的条约体系所付出的巨大努力,裨治文关于这个问题的观点必定会掀起轩然大波。

裨治文广为人知的对太平天国的批评给了许多曾热情地支持起义的西方人一个毁灭性的打击。英国传教士汉学家伟烈亚力当时曾这样评价太平天国:“他们的无端自傲——一名首领自命为上帝之子,另一名则自称为圣灵——在他们的许多朋友心中激起了失望的情绪。”^②卫三畏也支持他的看法:“18个月前传闻起义军信仰基督教的消息所带给人们的希望,现在看来却是一场虚幻,当这种感觉过去后,西方人就再也不会对他们怀有什么同情之心了。”^③

甚至连太平天国曾经最热情的鼓吹者之一麦都思现在都显得急于要与这场运动保持距离。实际上,在麦莲远征一个月之后,他就乘“响尾蛇号”(Rattler)参加了英国的第二次天京之行。结束考察后,他与鲍宁合写了一份报告,其中对东王杨秀清在宗教和政治上的自傲进行了猛烈的抨击,较裨治文有过之而无不及。不过,也有与裨治文不同之处,他不认为杨秀清是出于对基督教教义的根本无知而自封为神,而是“可恶的渎神行为”。他补充道:“不能说他自封为圣灵是出于对这一称号真正含义的无知,因为东王所提的问题显示出他对《新约》中这一概念的阐释是有所了解的。”^④

① 《北华捷报》,1854年7月22日。

② 伟烈亚力致伦敦传教站秘书,1854年6月26日,转引自邓嗣易《太平天国与西方列强》,177页。

③ 卫三畏书信,1854年12月9日,转引自克利夫顿·菲利普斯《新教美国和异教世界》,201页。

④ 麦都思、鲍宁(Bowring)致英驻华公使约翰·鲍宁(John Bowring),1854年7月4日,转引自普雷司各特·克拉克《西方关于太平天国的报道节录》(Clarke and Gregory, *Western Reports on the Taiping*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1982), 163页。报告中,译名问题再一次成为论争的焦点。



裨治文对太平天国的评价被附在麦莲递交给国会的报告中,这无疑促使美国政府此时对起义军采取了更为强硬的立场。麦莲在给国务卿马西的报告中也强调:

不管这个地球上文明、开化的国家对这场运动抱有什么希望,现在已经很清楚,他们既不宣称信仰,亦不理解基督教。无论关于他们政治力量形式的判断正确与否,已经毫无疑问的是,我们根本无法与他们建立或维持平等的交往。同样不幸的是,他们的民事政策与他们的宗教信仰紧密地混杂在一起,任何试图纠正他们对《圣经》真理严重误解的尝试,都会引发与他们民事系统组织之间的矛盾。^①

在《北华捷报》的编辑看来,“苏西奎汉纳号”的考察活动证实了一个越来越大的疑虑,即“无论这场伟大的起义运动的领袖及其追随者有多少信仰基督教的成分,你都会发现在与外国人打交道时他们是不折不扣的中国人:只要一开始进行严肃的谈判,我们就会遇到以前和清政府官员谈判时所经历过的完全一样的困难”^②。考察结束后,麦莲决定不以任何形式正式承认太平天国政权,并采取了他的前任马沙利的投靠清政府的政策。正如1844年帮助奠定了美国与中国第一个条约的基调和内容一样,在美国政府制定对华政策的另一个重要转折点上,裨治文又一次扮演了关键的角色。

对裨治文和他的同仁而言,太平天国已不再是基督教千禧年在中国实现的先兆,而仅仅是旧有社会秩序的破坏者了。1854年10月,裨治文在向安德森通报当前中国内战的局势时写道:

目前,我们无法再对旧的清政府或是起义军抱什么信心。“破坏者已经显现”;我们与您一样正密切关注着局势的发展。我们所能确信的是,主

^① 麦莲致马西,1854年6月14日,《美国外交档案》,第5卷,第24号文件,57页。

^② 《北华捷报》,1854年6月17日。

一手设计了这些翻天覆地的大事。^①

“破坏者”暗指塞缪尔·霍普金斯在《论千禧年》中提到的《诗篇》中的一个预言：“我就将列国赐你为业，将地极赐你为田产。你必用铁杖打破他们，你必将他们如同窑匠的瓦器摔碎。”^②如此一来，太平天国运动成为上帝在中国的计划最终实现之前一个必然要扫除的罪恶。裨治文在1856年7月访问了美部会在福州的传教站后在报告中评论道：“内战本身即为一大罪恶，但在某种程度上，对于这个邪恶、狠心的民族而言，这一罪恶或许确有必要。”^③

当然，太平天国自己设想了一个完全不同的千禧年降临中国的情景。他们与新教徒唯一的共识是：世界正对千禧年的降临拭目以待。洪秀全曾欣喜地宣告：“这是一个天下太平的神圣日子，福音早有预言，如今得以印证。”^④

① 裨治文致安德森，1854年10月2日，美部会档案，卷259。

② 塞缪尔·霍普金斯：《论千禧年》，123页，《诗篇》2：8-9。

③ 裨治文致安德森，上海，1856年7月1日，美部会档案，卷259。

④ 梅谷、张仲礼：《太平叛乱：历史和文献》，939页。

传教士外交： 已成就和未实现的千禧年之约

这些本性和道德上的罪恶，不论是多么可怕，多么令人厌恶，就它们本身而言，对基督教会的至善都是必要的。正是因为这些罪恶的存在，我们才能以最好的方式进入千禧年盛世，从那时起直到永远，世界上会有更多的神圣、欢乐和幸福。^①

当在华的西方人一旦判定太平军不可能将中国转变成一个他们所期望的基督教国家，便将注意力再次转移到四面楚歌的清政府那里，要求它作出更多政治上和经济上的让步。他们将希望寄托于 1844 年《望厦条约》中所包含的一项条款，该条款规定，如果有“重大原因”，可在该条约 12 年期满时对其中的条款进行修改。法国人在同年随后签订条约时也将类似内容写入了条约。英国人也依据中英《虎门条约》补充条款中的“最惠国待遇”一款，要求在《南京条

^① 塞缪尔·霍普金斯：《论千禧年》，149 页。

约》签订12年后修约。

西方列强向中国政府要求修约是有不少原因的。首先是以前与清政府打交道时所遇到的那些令人头疼的外交问题现在仍然让外国人愤怒且困扰不已。在刚签订那些条约的那段时间,钦差大臣耆英给外国人带来过一小段时期的好感,但在1848年朝廷将他召回北京并派徐广缙来顶替他的职位后,情况就出现了反复。朝廷指令徐广缙采取“安抚民心,约束夷务”的政策。^①在操作上,这意味着利用民众的压力来阻止不平等条约中那些条款的彻底执行。耆英的继任者强硬的对外政策在1851年咸丰皇帝继位后得到了更极端的推行。这个政策上的变化很明显地反映在一个重要职位的任命上——咸丰皇帝于1852年任命叶名琛为两广总督。^②叶名琛对西方人各种要求的抵制比徐广缙更为坚决,他尽可能狭义地解释条约中的条款,只允许外国人在紧急状况下与中方进行官方往来。

可以理解的是,各种弊端在不平等条约体系的保护下迅速升级,难怪中方采取了更强硬的立场。与西方人当初在谈判时所作的高调承诺和保证相反的是,这些条约并没有建立起一个更公正、更体面的中西关系框架。现在,由于治外法权条款执行不力,西方人在中国犯下罪行后几乎可以不受任何处罚;而且,由于没有任何有效的国际条例来制约走私,因此鸦片贸易愈加泛滥成灾。即使是《望厦条约》中的反鸦片贸易条款也没能减缓走私,因为执行反走私法令是中方的责任,这样一来,正如查尔斯·斯特尔所指出的那样,“这实际上是使鸦片贸易不再受任何干扰”^③。

太平天国起义所造成的混乱和破坏也是中外关系走下坡路的原因之一。因为那些沿海城市因此处于一片混乱之中,这样各个条约里的规定便无法实行。三合会攻占上海之后海关税收系统的崩溃便是其中一个例子。^④另一方面

① 训令,1848年2月3日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,第109号文件,188页。徐广缙为河南鹿邑人,1811年进士,曾任职于上书房。恒慕义:《清代名人传略》,318页。

② 叶名琛为湖北汉阳人,1837年进士,曾为翰林院学士。恒慕义:《清代名人传略》,904页。

③ 查尔斯·斯特尔:《19世纪美国在华的鸦片贸易》,109页。

④ 这一问题最终因1854年建立的“外国检查员体系”而得到解决,外国人由此代为清政府负责海关税收。



是中国方面已无力依据条约规定对外国商人的贸易和财产安全给予足够的保护了。麦莲在1854年6月与两江总督怡良的一次会谈中声称,既然中方已无力保护美国贸易,因此美国的护卫舰队应该有权开往扬子江上游及支流水域,并将这作为修改中美条约的一个“重要原因”。^①

然而,在很多西方人尤其是传教士的眼里,阻碍中西关系发展的最令人烦恼的问题,莫过于清政府仍然固守文化和政治上的优越感。代表这种观念的最令人痛恨的一个象征,就是清朝皇帝坚决拒绝西方派外交官到北京建立使馆。这样一来,无论是在实际还是象征意义上,外国公使进驻北京就被看成了解决其他所有阻碍中外关系的问题的关键所在。正如裨治文长期呼吁的那样:“非如此,我们就无法维持长久的和平;大不列颠、法兰西和美利坚合众国越早采取行动并实现这个方案,对他们以及中国就越有利。”^②

但咸丰皇帝绝对不愿意考虑洋人们的任何修约要求,尤其是允许外国公使永久居留北京,或是开放内陆航道的过分要求。因此,当麦莲和英国驻华全权公使鲍宁(John Bowring)于1854年8月乘船前来广州向叶名琛施压,要求对条约作重大修改时,这位总督坚决遵照了朝廷“妥为开导,但必坚持定约”、“万不能允其12年更定之议,以绝妄念”的指示。^③

麦莲和鲍宁见无法在叶名琛那里取得进展,便商定派遣联合舰队前往天津附近的北河河口,以期震慑咸丰皇帝,迫使他指派一位钦差大臣前来就要求修约一事进行磋商。1854年10月10日,一支由五艘战舰组成的舰队离开上海,六天后到达北河入海口的大沽炮台。^④ 时任美国使团中文秘书的伯驾和任英国使团中文秘书的麦都思被派上岸,与中国官员进行先期接触和谈判。他们的要求包括:允许外国公使驻京;允许在中国全境进行贸易;允许外国船只自由驶入

① 《美国外交档案》,第5卷,36页。这一会见在上海城外的昆山进行。

② 《中国丛报》,1847(1),51~52页。

③ 训令,1854年8月18日,《中国筹办美国夷务档案》,第139号文件,221页。

④ 法国人原本打算派遣所有在华的军舰参加这一行动,但由于事前法国军舰“贞德号”(Jeanne d'Arc)在扬子江河口出了故障,因而未能成行。不过,后来法国方面派了 Kleskowsky 伯爵作为代表表示参与其中。

扬子江。可想而知,经过数周的艰苦谈判后,外国人仍无法从这位专员那里取得任何大的让步。由于冬天很快就要来临,舰队百般无奈,只好返回上海。

虽然第一次向北河派遣联合舰队的行动结果令外国人非常失望,但麦莲很明显认同了裨治文和伯驾长久以来坚持的观点,那就是:如果美国想在美中关系上取得重大进展,唯一的方法就是联合西方列强一致对中国进行“武力威胁”。麦莲在1854年11月的一封信中向美国国务卿马西建议,美国在修改现有条约这个问题上应该采取更“积极”的措施,他甚至还建议“英、法、美三个条约国应联合武力封锁北河、扬子江、闽江和黄浦江段,直到达到以下目的为止:我们可以与中国所有百姓进行自由买卖的权利得到尊重,不受任何限制和约束;同时,在中国,官方应确保所有条约中的其他条款得到承认和执行”^①。

但是,美国政府对这些建议的反应却相当冷淡。马西坦白地表示,总统“对于你自称的侵略政策——联合英、法海军威胁中国以达到修改条约的政策,表示非常强烈的反对”^②。马西解释说:“我们国家目前的感情不会接受这样的联合行动。”他进一步指出:“在没有得到许可的情况下,为了你提议的这个目的而派遣海军舰队是不值当的。万一仅仅靠武力的展示不能达到威吓的效果呢?而且如你所知,没有国会的许可是不能出动海军的。”^③

凑巧的是,麦莲也没有多少时间来争取他的提议了,因为不久他的健康恶化,这迫使他暂时离任驻华委员一职并离开了上海。在与满族巡抚吉尔杭阿的最后一次会面中,麦莲抱怨道,与中国人协商并达成共识几乎是难于上青天,这令他屡受挫折。他认为形势不容乐观,“要维持和平不是哪个国家的哪个外交官所能做到的”^④。他补充道:“如果皇帝不听从我们的建议,不任命专员来协调对外关系,苍天在上,我们之间的友好关系必将难保。”但麦莲没有将全部问

① 麦莲致马西,1854年11月19日,《美国外交档案》,第5卷,第155号文件,315页。

② 麦莲致麦莲,1855年2月26日,《美国外交档案》,第5卷,第164号文件,333页。

③ 麦莲致麦莲,1855年2月26日,《美国外交档案》,第5卷,第164号文件,333页。

④ 麦莲与吉尔杭阿会面记要,1854年11月27日,《美国外交档案》,第5卷,第162号文件,327页。吉尔杭阿为一名满族镶黄旗将军,他在1855年2月参与了平定三合会叛乱收复上海的战事,随后被任命为巡抚。



题都归罪于中国方面,指出“双方都倾向于制造麻烦”,但他却没有表明谁的责任更大。他警告吉尔杭阿说:“如果皇帝还不干预的话,麻烦就来了。”^①

麦莲在返回美国之前任命伯驾为美国驻华代理委员及使团秘书,并表示他确信“对他的信任会让他尽心尽力”^②。伯驾在麦莲委任之前已经先后五次担任此职,对此颇为熟悉。由于美国委员更换频繁,正如泰勒·丹尼特所言,伯驾实际上是“美国对华关系中唯一一个具有连续性的因素”^③。伯驾居于此职,便理所当然地成为宣扬他的传教士同仁们的宗教预想的主要推手。因为尽管他早在1846年就与美部会决裂了,但他从未放弃自己对传教事业的热爱,一直与裨治文以及其他传教士保持着亲密的关系,并与他们结成了紧密的精神同盟。^④

伯驾被任命为代理委员后没几个月就患了重病,麦莲离职后留给他的繁重公务令他不堪重负。^⑤他原本以为麦莲很快就会恢复健康并重返岗位,因此便将美国使团的事务交给卫三畏,自己于1855年5月离开澳门回美国养病去了。卫三畏不久前刚参与了那次著名的由美国海军司令佩里率领的日本之旅。然而,健康状况似乎并不是伯驾回美国的唯一原因,他还打算私下处理一些已经开始严重破坏中美关系体系的问题,而他和裨治文曾为这个体系的建立立下汗马功劳。

完全缺乏相应的设施是最紧迫的问题之一,比如缺乏执行治外法权的司法任务所需的牢房和监狱。毕竟,中美条约中的这项条款是由裨治文和伯驾在为顾盛服务时促成的,因此可以理解的是,他们个人感到有责任看到这一条款得到尊重与切实的执行。伯驾还打算敦促美国政府采取更积极的政策,正如他和麦莲曾在公文中所呼吁的那样,与英、法采取更有效的联合军事行动,以达到与

① 麦莲与吉尔杭阿会面纪要,1854年11月27日,《美国外交档案》,第5卷,第162号文件,327页。

② 麦莲致伯驾,1854年12月9日,《美国外交与政府文件》,第6卷,第1号文件,3页。

③ 丹尼特:《美国在东亚》,283~284页。

④ 关于伯驾与美部会决裂一事的详细讨论,参见乔治·史蒂文斯《伯驾的生平、书信与日记》,258~268页。

⑤ 乔治·史蒂文斯:《伯驾的生平、书信与日记》,297~300页。

中国修改条约的目的。可是伯驾一回到美国便吃惊地得知麦莲已经卸任,皮尔斯总统已经决定由他正式接任驻华委员一职。

伯驾在1855年9月提交给国会的备忘录中概述了他对目前美中关系状况和发展前景的看法。他坚持认为,“要想通过修约取得任何切实的利益,必须先做好充分的准备”,而且,“若想双方政府均在友好的贸易关系中获得最大的利益,就必须作出重大的改变”^①。根据伯驾的备忘录意见,“获得最大的利益的必备条件是:一、外交使节进驻北京;二、外国在中国领土范围内无限制地扩张贸易”^②。显然,伯驾所说的贸易无限扩张当然同时包括传教活动范围的无限扩张。

在伯驾向华盛顿的政府官员推销他的主张的同时,裨治文在另一条战线上也提出了同样的建议,他在写给美部会咨询委员会的一封信中指出:

……1856年7月3日过后,我们的政府便可以公开要求并坚持修改我们与中国签订的条约了。美国政府应该利用这一机会要求或者说改善两个方面的权利:美国使团永久进驻北京;允许美国公民在这个帝国的任何地方活动或居住。我们必须尽快争取获得以上权利,越早越好。^③

鉴于美部会与新英格兰的政客和商人们之间千丝万缕的联系,因此,裨治文的主张很有可能会极大地影响美国很多政要的观点。

尽管很难说他们关于向中国采取更具侵略性政策的个人游说究竟会在多大程度上影响美国的决策者,但伯驾和裨治文所提出的很多政策提议最后还是被国会采纳,并正式写进了给伯驾的训令。这份训令任命伯驾全权负责《望厦条约》的正式修约谈判,同时要求他争取让中方作出如下让步:

① 伯驾致国会备忘录,1855年9月20日,《美国外交档案》,第6卷,第37号文件,85页。

② 伯驾致国会备忘录,1855年9月20日,《美国外交档案》,第6卷,第37号文件,85页。

③ 裨治文致安德森,上海,1855年9月3日,美部会档案,卷259。



……一名美国外交使节进驻北京；有权觐见皇帝；美国在中国领土范围内无限制地扩张贸易；废除任何限制美国公民人身自由的规定；美国公民在人身和财产安全以及各种贸易事务上，都应享有与中国公民完全同等的权利。^①

国务卿马西一改此前的警告，甚至指示伯驾和英国与法国的外交部门会晤，他断言：“如果三个强国能在任何行动上达成一致，那么我们遇到中国政府采取反对和抵抗的可能性就会大大减小。”^②因此，伯驾在返华途中到伦敦和巴黎分别拜访了英国外相卡灵顿(Clarendon)爵士、法国外相瓦尔斯基(Walewski)伯爵，与他们探讨了“协同作战”的可能性。这两人都表示对伯驾的提议感兴趣，但当时他们都忙于关注俄罗斯的局势和即将爆发的克里米亚战争(Crimean War)，因此并没有作出多少实质性的答复。

伯驾最后于1855年12月31日到达香港，他作客鲍宁府上并停留了一段时间。据说他和鲍宁在“西方国家应对中国采取的政策上持完全相同的观点”^③。此外，两人还保证将“亲密合作……采取共同行动”。伯驾抵华不久，便指示同意临时担任美国使团中文秘书的卫三畏，“(向中国当局)宣布美国总统对我的任命和我已抵达中国的消息，以及我希望尽早将总统先生委托的国书转呈给皇帝陛下的意愿”^④。此时美国驻华使团已牢牢处于伯驾和卫三畏的控制之中，而这两人都是裨治文的精神弟子，因此，在美国传教士们看来，他们长期鼓吹的永久性调整对华关系的政策终于到了实现的时候。

伯驾还照会叶名琛，通知他很快会将美国总统致中国皇帝的问候信交给他代为转呈。此外，他还向叶名琛表示，“很希望能与总督进行一次正式会谈，表达彼此的友情，并传达美国总统对中国皇帝陛下的诚挚问候，以及他希望皇帝

① 马西致伯驾，1855年9月27日，《美国外交档案》，第6卷，第9号文件，19页。

② 马西致伯驾，1855年10月5日，《美国外交档案》，第6卷，第11号文件，30页。

③ 伯驾致马西，香港，1856年1月14日，《美国外交档案》，第6卷，第16号文件，48页。

④ 《美国外交档案》，第6卷，47页。当时，卫三畏还在等待美部会批复他在美国使团兼职的请求。另见卫斐列《卫三畏生平及书信》，234页。

陛下健康长寿、大清国世代相传的良好祝愿”^①。意料之中的是，叶名琛断然拒绝了伯驾会晤的要求，这位总督强硬地回复道：“无须就此纠缠”，此外，“由于忙于向广西调遣军队和相关供给等事务，我无片刻闲暇”。^② 伯驾送给上海吉尔杭阿的目的相同的照会也遭到了同样的拒绝。这位满族官员坚持让伯驾“遵守定规”，直接与钦差大臣和两广总督（叶名琛）交涉。^③

伯驾担心中国人再一次使用推脱的策略来对付他，因此便使出浑身解数来实施他的强国“联盟”计划。但此时英国和法国正被克里米亚战争弄得心烦意乱，不愿意将海军派出来参与这样风险很大的远征。而华盛顿尽管含糊地支持各国联合起来修约的行动，却不愿意参加对华的联合军事行动，因此极不愿意依伯驾之计派遣战舰来华。

伯驾在极度沮丧中决定单方面采取北上的行动，即使没有足够的军事护卫也在所不惜。因此，他向叶名琛通告了他北上的计划，并请他向皇帝要求“指派钦差大臣一人或数人，授予全权，与在下在北京会晤”^④。1856年7月，伯驾率领着唯一的一艘战舰“莱范特号”（*S. Levant*）离开香港，北上直至上海。在那里，中国官员拦截了该船，并向他承诺，他们会上书皇帝，请求皇帝派遣钦差大臣到上海来与他谈判。等伯驾意识到这个承诺不过是又一个阻止他北上的计策时，冬季已近，不便北上，他不得不承认此次行动的失败。伯驾此行的唯一成功之处，似乎就是让中方断定，他这个原先的传教士就是西方列强修约的主要煽动者。^⑤

由于西方列强和中国在修约问题上引起的摩擦进一步破坏了他们之间的外交关系，清政府便开始更严肃地看待传教士们的工作，以及他们的教条给这个帝国的政治稳定带来的威胁。此时，中国人已经对传教士们的目标以及他们

① 伯驾致叶名琛，1856年1月19日，《美国外交档案》，第6卷，第19号文件，55页。

② 叶名琛致伯驾，1856年1月30日，《美国外交档案》，第6卷，第20号文件，56页。

③ 吉尔杭阿致伯驾，1855年2月4日，《美国外交档案》，第6卷，第21号文件，57页。

④ 伯驾致叶名琛，1856年5月2日，《美国外交档案》，第6卷，第41号文件，92页。

⑤ 施维许：《中国筹办美国事务档案》，1856年7月23日，第210号文件，316页。在这一奏折中，中国官方担心“伯驾复又煽惑鲍宁、葛罗（Gros）北上”。



的教说对中国百姓观念的潜在影响有了更深刻的认识。叶名琛在一份汇报太平天国事态的奏折中,对那些实际上准许传教士在通商口岸布道和散发宗教书刊的条约条款表达了深切的担忧:“孰料这一流毒竟泛滥至此?”^①

为了抵制基督教的影响,广州的官员们发布了一份题为“铲除邪教崇尚真理檄文”的告帖,意在揭发这种宗教的诸多邪恶,并罗列了中国人对此必须予以坚决抵制的种种理由。^②这份告帖后来被卫三畏翻译成英文并发表在《教士先驱报》上,这为美国读者提供了一个了解中国知识分子对基督教的观感的难得机会。这份告帖首先为中国人信仰与行为方式的合理性辩护,继而揭露了基督徒们对中国所谓排他性的无理指控,还作出了如下警告:

近日洋人来华传播耶稣教书籍,奚落我中华礼佛祭祖之传统风俗,劝诱百姓改信基督。彼等用心险恶、蓄谋已久,且巧言令色,如施糖果之于孩童,以期逐渐劝诱我大清国百姓加入此无君无父之宗教,遵其教规,不再求佛拜神。此等扰乱视听妖言惑众之意图,大大有损于美德,有违天道,完全有悖于我圣人所教之仁、义、理、智。彼等传播耶稣书籍之夷人,其恶意教唆,天地不容,应惩之以大清国之极刑。^③

最后,这份告帖以孟子的名言结尾:“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。”

1856年10月,清朝水师登上三桅船“亚罗号”(Arrow)搜捕船上潜藏的海盗,这一事件使中西之间日趋紧张的政治冲突达到了爆发的极限。尽管该船属一名中国人冯阿明(Fong Ah-ming)所有,但船上悬挂了英国国旗,并在英国香港当局登记了牌照以保卫英国殖民地不受沿岸海盗侵扰。在清朝官府逮捕了船上的中国船员并降下了英国旗帜后,鲍宁和当时英国驻广州的年轻领事巴夏礼

① 叶名琛奏折,1855年9月28日,《美国外交档案》,第6卷,第303号文件,308页。

② 卫三畏致美部会,1856年7月22日。《中文告帖》(A Chinese Placard),载《教士先驱报》,1856(11),323页。

③ 卫三畏致美部会,1856年7月22日。《中文告帖》,载《中国丛报》,1856(11),323页。

(Harry Parkes)赶紧抓住了这个机会,将此作为对他们所痛恨的叶名琛采取决定性行动的借口。尽管英国对伯驾早先对抗中国的尝试不甚热心,但这一假想的侮辱国旗、有损国家尊严的事件则是无法忍受的。

实际上,“亚罗号”事件在当时已经得到了一系列的处理和平息,根本不足以成为英国后来采取报复行动的借口。^①因此,尽管鲍宁积极争取美国支持他将要对中国采取的对抗行动,但伯驾却找不到充足的理由来违背政府训令的中立政策。因此,他只好回复鲍宁道,尽管美国政府致力于就“条约规定下的任何共同权利和利益”与西方各国采取联合行动,但此类“仅仅关乎其中某国与中国关系”的行动,美国并无正当的理由参与其中。^②对伯驾而言,当前的争端与他们所遭受的不公平相比根本只是微不足道的一件小事,当前的大问题是:“各条约国是否与中国相敌……清政府是否承认我们的力量并尊重我们的利益?”^③

因此,当“亚罗号”事件后中英之间的对抗迅速升级,伯驾仍尽忠职守地努力寻求这样一种平衡:一方面坚持美国的中立政策,另一方面,争取西方列强就“关乎共同权利和利益的问题”采取联合行动。^④显然,这个路线在很大程度上取决于伯驾对共同权利和共同利益的个人判断,也因此,伯驾应当坚持的美国中立政策大大打了折扣。

从所谓的“亚罗号”战争一开始,美国的中立立场便没有站住脚,因为伯驾和美国驻广州领事佩里(Oliver Perry)坚持要求叶名琛在中英关系恶化的情况下继续保护居住在广州的美国人。对此,叶名琛不无道理地指出,事实上中方无法确保这样的保护,他提醒佩里,“祸乱之中,我们无法分辨贵国公民和别国人,因此他们(贵国公民)最好离开广州,以免遭受危险”^⑤。

① 其中一个事实是,“亚罗号”的牌照已于9月27日到期,因此该船无权悬挂英国国旗。

② 伯驾致鲍宁,1856年11月17日,《美国外交档案》,第13卷,第45号文件,54页。

③ 《美国外交档案》,第13卷,55页。

④ 正如伯驾在信中对美国东印度舰队司令阿姆斯壮所解释的那样:“在具体涉及某个条约国的事务时,我们不便介入,应保持严格的中立;但涉及条约相关的共同利益和权利时,我认为各条约国应该步调一致,联合行动。”伯驾致阿姆斯壮,1856年11月11日,《美国外交档案》,第13卷,第38号文件,41页。

⑤ 叶名琛致佩里,1856年11月10日,《美国外交档案》,第13卷,第35号文件,37页。



伯驾立刻以叶名琛不愿意执行条约规定之义务为借口,命令富特(Andrew Foote)率领“苏西奎汉纳号”开往广州,以保护那些选择留在广州城里的美国人。1856年11月15日,当该船接近目的地时,遭到据守珠江河口的炮台的攻击。“苏西奎汉纳号”受到轻微损伤,但没有还击,指挥官富特命令军舰返回澳门,并报告了这起事件。次日,海军司令阿姆斯壮派了一只船前往炮台附近河面试探,也遭到火炮袭击,导致一名船员死亡。阿姆斯壮迅速召集伯驾上船,并命令旗舰“圣雅辛图号”(San Jacinto)沿珠江上溯至炮台对面进行反击。在美国战舰数天的狂轰滥炸之下,中国的5个炮台被攻占,160名中国兵勇战死;而美国方面的伤亡统计则是4死9伤。

这些行动是对美国中立立场的公然违背,若非中国方面强烈希望阻止英美联盟,这些行动很容易导致中美之间发生战争。尽管伯驾并没有亲自下令发动此次进攻——至少根据官方记录是这样——但他支持了阿姆斯壮的决定,还把事件归咎于“钦差大臣的顽固不化”及其“不可理喻的做法”。^①伯驾不顾美国政府严格的中立政策,毫不掩饰他对叶名琛的反感和对英国的支持。

“苏西奎汉纳号”事件发生一个月以后,广州洋行于12月14日晚毁于一场大火,佩里将此事汇报为“中国官府的蓄意行为”^②。这场大火中,卫三畏所经营的美部会印刷所被彻底烧毁,广州传教站不得不暂停工作。^③那时还发生了另外一些在外侨群体中引起不安的事件。其一就是英国的邮船“西斯尔号”(Thistle)在1857年1月6日遭到一队乔装的中国士兵的致命袭击,导致14名乘客丧生。

伯驾利用了这些事件以及它们所引起的恐慌气氛,鼓动西方列强进行一场更大规模的联合军事行动。1857年2月,他致信新当选的美国总统詹姆斯·布坎南,强调了“立即增加驻华的海军力量”的重要性,他还坚持认为,“无论我们

^① 伯驾致马西,1856年11月22日,《美国外交档案》,第13卷,第159号文件,304页。

^② 佩里致伯驾,1856年12月17日,《美国外交档案》,第13卷,第188号文件,358页。实际上,叶名琛明确地否认了这一指控。有理由认为这场大火是英国人自己失火导致的。

^③ 卫三畏考虑到咨询委员会会不会重新建立印刷所,因此当时便决定离开美部会,正式接受了美国使团的中文秘书一职。参见卫斐列《卫三畏生平及书信》,242页。

的政府拥有如何出色的经验、能力和外交手段,在此紧要关头,如果没有相应的海军力量在此助阵,我们都是无法与这个高傲的政府进行谈判的”。^① 在同一封信中,伯驾呼吁与英、法采取同步行动,“以矫正这些罪恶,并通过修约将两国关系建立于公平、正义、合理的基础之上”^②。伯驾甚至建议,作为“下策”,西方列国亦可考虑暂时占领中国的部分领土,直至“谈判再无障碍,各方取得最理想优惠之结果”^③。

然而,令伯驾沮丧的是,新总统对他的侵略态度和建议感到震惊——尤其是直接使用武力威胁或以占领中国领土来对中国施压的做法。马西于1857年2月作出如下说明:

总统不认为我们与中国的关系是接纳您所提议的“下策”的理由;即便真的如您所说,也只有国会才有权力派遣陆军或海军。

……无论怎么说,中国都没有任何义务必须选择在北京或是京城附近就修改我们的条约的问题进行谈判。他们毕竟已经同意修约,只是尚未指定确切的地点。^④

很显然,布坎南政府对伯驾未能遵循美国政府在中国的中立政策而感到不满。首先是伯驾在中英矛盾爆发之时没有命令美国国民撤出广州;而他对“苏西奎汉纳号”事件的处理就更令总统感到不悦了。正如马西后来告诉伯驾的那样,关于此次事件的初步调查显示,事件发生之前,“两广总督对待美国公民并无异常”^⑤。实际上,指挥官富特也证实:“他们对他们‘一如既往的谦恭有礼,极力显示欲与我国(美国)交好的意愿。”简而言之,在他们眼里,是伯驾草率好战的行动导致了“后来的一系列问题”,是伯驾忽略了他作为美国驻华委员应该遵

① 伯驾致布坎南,1857年2月13日,《美国外交档案》,第13卷,第87号文件,146页。

② 伯驾致布坎南,1857年2月13日,《美国外交档案》,第13卷,第87号文件,146页。

③ 伯驾致马西,1856年12月12日,《美国外交档案》,第13卷,第59号文件,71页。

④ 马西致伯驾,1857年2月27日,《美国外交档案》,第13卷,第92号文件,156页。

⑤ 马西致伯驾,1857年2月27日,《美国外交档案》,第13卷,第183号文件,347页。



循的中立政策。

到最后,伯驾在其驻华委员任职期间的成绩被布坎南政府彻底否定了,1857年8月,布坎南政府解除了他的任命。泰勒·丹尼特在总结伯驾担任美国驻华委员的短暂任职时,作出了如下客观的评判:“他迫不及待地要将‘成功地在北京设立美国使馆和实质性地扩张美国在华贸易的桂冠,戴到本届政府的头上’,但除了将远东的问题搞得更是一团乱麻,一切努力都是白搭。”^①或者如朱尔斯·戴维斯(Jules Davids)所言:“他所追求的目标超出了美国政府的能力,而他野心勃勃的鹰派政策则加深了中国对美国的憎恨,进一步破坏了中美关系。”^②在理想化的千禧年新秩序和对中国传统政治观念的深恶痛绝的驱动之下——这也是他与裨治文和卫三畏的共识,伯驾的政治生涯最终以失败和耻辱而告终。

美国总统布坎南在拒绝了伯驾对中国的“军事联盟”的策略之后,将修约的任务交给了列卫廉(William B. Reed)。列卫廉是总统的一名有力支持者兼亲信,因此预计他不会偏离政府的政策。列卫廉于1857年11月抵达香港后,就立即着手实施新国务卿卡斯(Lewis Cass)在训令中交给他的任务。

颇具讽刺意义的是,列卫廉受命通过修改《望厦条约》要达到的目标几乎与伯驾争取的完全相同,这包括向北京派驻大使、扩展贸易往来、保障所有在华外籍人员宗教自由的承诺。^③只不过是美国总统不愿意通过加入“军事联盟”来达到这些目标。^④卡斯提醒列卫廉,美国“并没有与中国政府开战,除合法贸易和保障在华美国公民的生命财产安全之外,美国也无意进入中国”^⑤。换句话说,卡斯解释道:“美国对中国实行何种政治制度毫无兴趣,武力干预不仅本身

① 丹尼特:《美国在东亚》,283~284页。

② 戴维斯,《美国外交档案》,第6卷,38页。

③ 卡斯致列卫廉,1857年5月30日,《美国外交档案》,第14卷,第37号文件,180页。

④ 列卫廉指责伯驾误导了英国和法国,并且“对军事联盟抱有膨胀的期望”,乃至企图占领中国的领土。列卫廉致卡斯,1857年11月10日,《美国外交档案》,第14卷,第2号文件,180页。

⑤ 卡斯致列卫廉,1857年5月30日,《美国外交档案》,第14卷,第37号文件,181页。

有失正义,而且有可能会阻碍我们达到目标。”^①

布坎南的对华政策希望是基于“和平联盟”之上的,即一方面承认西方列强在华的共同目标和利益,但另一方面拒绝与他们联合实施军事胁迫。简言之,卡斯指示列卫廉:

应同英、法外交大臣就各方面的共同利益坦诚交换意见,以达成共识,即我们三个国家获取公正待遇的决心是一样的,以及希望通过修约拓展在华贸易并获得对华贸易更充分的保护的愿望也是一样的。但就你而言,只能通过坚定的陈情来影响中国政府的政策和决定,而不应该越界行事。^②

训令还要求列卫廉与俄罗斯保持亲密的关系。那时,俄罗斯也正企图让中国作更多的让步。

当英法联军于1857年12月进攻广州城时,列卫廉所受训令的内在矛盾就凸现出来了。在英国驻华全权大使额尔金(Lord Elgin)的领导下,这两个欧洲强国决定首先攻击两广总督叶名琛的衙门所在地广州,以显示他们的决心,然后联军北上要求对各自的条约进行重大修改。列卫廉由于有训令在身,不宜参加此类行动,他受到了额尔金几乎毫不掩饰的轻蔑,额尔金认为列卫廉一方面不屑于武力胁迫,一方面又表示希望英法联军当前的行动“最后能有好的结果,或多或少影响清廷的政策”,甚是虚伪。^③

在对广州的进攻中,英法联军顺利地占领了叶名琛的衙门,后来甚至俘获了叶名琛本人以及几名高级官员。在联军从衙门抄没的文件档案中,有各个条约的原件,还有一些军机处给叶名琛的函件,从中大概可以看出中国分头瓦解英美两国修约企图的策略。列卫廉在现任首席翻译卫三畏的建议下,作了如下报告:所抄文件中包含的信息“证实了历届总督与朝廷之间的关系是非常令人

^① 卡斯致列卫廉,1857年5月30日,《美国外交档案》,第14卷,第37号文件,182页。

^② 《美国外交档案》,第14卷,180~181页。

^③ 额尔金致列卫廉,1857年12月,《美国外交档案》,第14卷,第54号文件,298页。



失望的,毫无疑问,叶名琛与缔约国往来的一言一行都是朝廷意志的忠实代表”^①。

实际上,在卫三畏的影响下,列卫廉逐渐采取了与其身败名裂的前任伯驾几乎相同的立场。列卫廉这样评价了这些文件的意义:

它进一步显示了朝廷阻止外国人晋京或接近京畿的极端不安的心理,也证实了俄国全权大使一直强调的观点:以坚决的态度和强大的武力逼近北京,便可能产生实际效果,除此之外别无成功之策。

最主要的是,这些文件表明,我们将自己区别于其他西方国家并无任何好处。我们坚守的中立政策和一贯的友好关系原则并未给这个封闭而顽固的帝国留下什么好印象。我从不认为他们的官员会将我国区别对待,现在我对此更确信无疑了。^②

尽管列卫廉仍不得不遵循美国的中立政策,但他越来越倾向于支持和英法联军一同北上了。最后,他与英、法、俄专使一道,也向清朝军机处发送了一份照会,从而将美国的利益与这支新近组建的联军联系在了一起。从此往后,美国的目标和手段都与英、法的密不可分。在这份给大清国军机处的照会中,列卫廉与其他西方国家专使一样,要求朝廷派遣钦差大臣到上海与他会谈修约事宜,并警告说,否则“他将在不作进一步通告或是声明的情况下,毫不犹豫地决定自行或是与其他西方国家一道联军北上,进一步逼近北京皇城;或是根据美国总统的指示采取其他类似行动”^③。

在当时的情况下,列卫廉决定尾随英法联军之后北上,看在英法军队的武力威胁之下是否有可乘之机。与他同行的是俄国专使普提雅廷(Count Poutiatine),同样,俄罗斯政府对他的指示也是不要直接参与军事行动。如此一

^① 列卫廉致卡斯,1858年2月4日,《美国外交档案》,第14卷,第71号文件,367页。

^② 《美国外交档案》,第14卷,367~368页。

^③ 致军机处,1858年2月10日,《美国外交档案》,第14卷,387~388页。

来,列卫廉一方面仍能声称坚持美国的中立立场,另一方面却不放过任何一个折中训令精神的契机——尽管从任何角度讲,他这么做都是无可指摘的,因为他所受到的训令及其精神本身就是自相矛盾的。丹尼特对列卫廉所处的外交困境作了如下分析:

……一位美国特命全权大使被派遣到世界的另外一端,提着篮子站到一棵果树下,等着那些在树上的同行摇下果子来,同时,他还肩负着在树上之人与果园主人发生冲突时从中调停的指示。很显然,从未有任何美国代表在国际事务中扮演过如此不名誉的角色。^①

对卫三畏而言,美国模糊的立场是无紧要的,他为此次征伐所展现的千禧年景象感到狂喜不已。事后,他将此描绘为“一个将四个最强大的基督教国家联合在一起的计划,共同努力争取和亚洲最古老、人口最密集的国家建立公平而有利的关系”^②。卫三畏进一步宣称:“对那些接受全能的上帝的直接统辖,并依照他的英明计划来建立国家间的秩序的人来说,这次向北京进军的共同行动将被永远视为人类发展的一个里程碑。”

毫无疑问,裨治文也热心地支持联军的北上行动。他对西方基督教国家这样的联合行动已经等待了数年之久。与卫三畏一样,他也是从千禧年构想的角度来看待这次远征行动的。他在就任上海文理学会(Shanghai Literary and Scientific Society)会长的仪式上宣告:

在东方的这些海洋上,从未有这样的景象——出现了如此众多、如此强大的战舰,以及来自众多国家的全权大使,他们被赋予了相当的权力,并享受这么大的特权。我们似乎处在巨大动荡的前夜,在中国,如同在印度,无疑即将爆发大规模的革命。中国已经发生了很多重要的变化,我们希

① 丹尼特:《美国在东亚》,305页。

② 卫三畏:《中华帝国》,648页。



望,在不远的将来,有更多重大的变革即将发生。^①

在裨治文看来,“这种军事行动显然是有必要的,它能使我们关于国际权利的最简单、最公正的要求得到应有的保障。这是天赋之人权,我相信我们都热切地期待着最终能够获得这些权利;但恐怕只要这些汉人的贵族子孙仍沉浸在国强兵壮的幻想中,他们就不会真诚主动地把这些权利交给我们”^②。令人费解的是,裨治文随后又马上声明他并非在“鼓吹敌对”,而且,“作为一个和平福音的传播使者,我无论如何都是和平政策的坚定支持者”^③。

很显然,裨治文没有意识到,当各国开始诉诸武力炫耀的时候,暴力冲突几乎是不可避免的了。1858年5月20日,英法联军对中国企图拖延谈判并限制谈判范围的行为失去了耐性,对大沽炮台进行了猛烈的炮轰。随后,他们沿北河直上,驶入天津并占领了这座城市,还截获了一大船运往北京的贡粮。

最后,皇帝不得不承认无法抵御洋人,便派遣大学士桂良与吏部尚书花沙纳火速离京前往天津,“以查事况并作处理”^④。此后,谈判在英、法大炮的威胁下进行,尽管中方一直在尽力抵制额尔金愈加无理的要求,但桂良还是不得不向皇帝奏称:“英、佛(法国旧称——译注)骄悍异常,不可轻试其锋,奴才等实有所见,仍以暂借和好之说,迅速了结为得计也。”^⑤因此,各大国所要求的条款迅速在谈判中得到确定:中俄条约于6月13日签订,中美条约6月18日,中英条约6月26日,中法条约6月27日。

在《天津条约》中,中方作出了外国人在鸦片战争前就一直想得到的大多数重大让步。其中最重要的一条,就是中英条约中措辞谨慎的“向京城派驻外交

① 裨治文:《就职演说》(Inaugural Address),载《上海文理学会会报》,1858(6),9页。

② 裨治文:《就职演说》,载《上海文理学会会报》,1858(6),9页。

③ 裨治文:《就职演说》,载《上海文理学会会报》,1858(6),9页。

④ 致内阁,1858年5月28日,转引自施维许《中国筹办美国夷务档案》,第334号文件,471页。

⑤ 桂良备忘录,1858年6月26日,转引自施维许《中国筹办美国教务档案》,第372号文件,506页。参见《咸丰朝筹办夷务始末》卷二十六,“桂良等奏英自定条约五十六条款逼令应允摺”。——译注

使节”的权利,这一条款被额尔金认为是“通过条约所获得的最重要的东西”^①。此外,所有的条约都赋予外国人在内河航行以及在中国城镇建造住所的权利,因此大大开放了中国的内陆地区。在外国人看来,进入北京和开放内陆这两大让步,是新条约的关键所在,他们相信这必然会将中国与西方的关系带入一个新纪元。

《中美天津条约》与额尔金签订的《中英天津条约》在绝大多数款项上是类似的,然而,中美条约在语气上明显缓和很多,而且,具有讽刺意味的是,该条约并未坚持派遣专使驻京或取得内河航行权。当然,反正美国凭借最惠国待遇也能获得这些权利,因此列卫廉和他的传教士谈判人员卫三畏、丁韪良(W. A. P. Martin)就尽可以表现得大度些,而将更有争议的条款等得罪人的工作都留给英国去做了。同时,美国条约还在治外法权和其他方面将一些不足挂齿的小权利与保护权等让渡给中国,以显得较之英国更为慷慨大度。^②此外,这一条约还承诺,“若他国有何不公轻藐之事”,美国将尽力相助,“从中善为调处,以示友谊关切”。^③美国谈判人员的友好表示使丹尼特得出这样的结论:美国条约“为中美之间的友谊奠定了基础,使之得以在未来十年内迅速发展”^④。

《中美天津条约》的另一重要条款——当然是对传教士来说最重要的条款——是由卫三畏和丁韪良起草的,使得中国前所未有的向基督教传教活动开放的条款。美国人担心英国的条约中会漏掉这一条款,因此坚持要写进美国条约中。尽管这明显地超出了列卫廉所受训令的范围,但他仍然同意了如下条款:

耶稣基督圣教,又名天主教,原为劝人行善,凡欲人施之己者,亦如是施于人。嗣后所有安分传教习教之人,当一体矜恤保护,不可欺侮凌虐,凡

① 卫三畏:《中华帝国》,655页。

② 例如,《中美天津条约》第十一款规定:“至捉拿犯人以备质讯,或由本地方官,或由大众合国官,均无不可。”参见《美国外交档案》,第56号文件,85页。

③ 参见《美国外交档案》,83页。

④ 《美国外交档案》,322页。



有遵照教规,安分传习者,他人毋得骚扰。^①

谈判还在进行之时,裨治文便致信安德森,表达了他的坚定信心——这一条约的签订将是西方强国“正义”征伐的最辉煌的战果之一:

在中国,我们眼前正展开一幅崭新的图景,这比我到这个国家以后所亲历的一切都更有意义。这一前景对所有人来说都具有吸引力,但那些基督以鲜血赢得的信徒对此的热切欢迎要远过于此。阻止传教士深入这个帝国的每个角落去传播基督福音的最后障碍正在被拆除。我估计,初步行动已经取得了成果,四国全权特使与大清谈判官员已经达成协议:基督教传教士有权利在大清帝国的任何地方自由地传播我主耶稣基督的教义。^②

然而,在对待鸦片的问题上,中美条约却像中英条约一样谨慎地保持了沉默。但这并不意味着列卫廉没有考虑这一问题,相反,他在来中国之前曾一直强烈地反对鸦片贸易,而且,给他的训令也指示他要在新条约中重申美国政府反对鸦片贸易的立场。但或许是出于对英国恩惠的感激和羞耻感,他选择了尊重额尔金的请求,将这一问题排除在此次天津正式谈判的内容之外,从而为中外双方日后在上海就关税问题进行谈判时在此问题上有机会达成其他解决方案留下了后路。

实际上,许多在华的美国人已经形成了这样的观点:尽管将鸦片贸易合法化看似应受到谴责,但比起目前鸦片走私体系中的罪恶勾当而言,这也许会是更好的选择。自鸦片战争以来,清军忙于镇压国内反抗不暇,清政府不得不放松了对鸦片贸易的查禁。此外,随着越来越多的中国商人和官员倚赖鸦片贸易

① 丹尼特:《美国在东亚》,562页。

② 裨治文致安德森,上海,1858年6月14日,美部会档案,卷259。

作为公私收入的一个来源,中国政府禁绝鸦片的决心也日渐消退了。^① 渐渐地形成的对走私鸦片进行半公开地征税和索贿的制度,为中国商人和外国走私者的各种不法行为大开了方便之门。因此,许多美国人开始接受英国人所鼓吹的立场,即鸦片贸易合法化是“对付因为禁止该项贸易而带来的大量危害的最好办法”^②。

1842年至1844年的条约之后,甚至连传教士们反对鸦片贸易的辞令也软化了下来。不过,毕竟是他们本身在承受来自中国百姓对毒品贸易的愤怒声讨。例如艾奇逊就曾提到,当他在上海的街头布道时,鸦片问题就是他经常遭到质问的话题,这已成为“基督教胜利的最严重的障碍”^③。而美部会在福州新建的传教站的教士弼莱门(Lyman Peet)则是这么说的:

我和这里的人在一起的时候,他们问得最多的就是和鸦片有关的问题:“难道鸦片不是从你们国家运过来的吗?你们这些信耶稣基督的人不是也在向我们出售鸦片吗?”^④

中国人将那些谴责清算到传教士们的头上,在很大部分是基于这样的事实:鸦片是非法商品,可是西方人尽管表面上积极鼓吹法律原则,还有基督教的什么“金科玉律”^⑤,但实际上,西方人却是中国禁止鸦片进口法令的最臭名昭著的违抗者。因此,传教士们便开始对鸦片贸易合法化一事另眼相看了,他们

① 在上海、宁波、福州和厦门,中国已对鸦片贸易公开收税。参见查尔斯·斯特尔《19世纪美国在华鸦片贸易》,118页。

② 鲍宁致卡灵顿,1856年1月8日,转引自查尔斯·斯特尔《19世纪美国在华的鸦片贸易活动》,121页。

③ 艾奇逊来信,1856年2月1日,载《教士先驱报》,1856(6),165页。

④ 卡森:《在福州传教》(Ellsworth C. Carlson, *The Foochow Missionaries, 1847—1880*, Cambridge: Harvard University Press, 1974), 70页。弼莱门于1839年被美部会派遣到中国传教,他于1847年被派往福州新建的传教站。

⑤ Golden Rule,即耶稣的格言:“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人。”见《马太福音》7:12。——译注



希望这样至少能够使中国百姓不再指责西方人目无法律。而且,如果鸦片贸易合法化能够减轻附生于当前制度下的欺骗、暴力和腐败,那么,西方国家走私鸦片的行为也就显得不是那么严重的道德堕落。1847年起,裨治文和卫三畏发表在《中国丛报》上的文章就反映了传教士在这一问题上的立场的显著变化。

在其中一篇相关的文章中,一位匿名商人为鸦片贸易合法化作了如下辩护:当前制度“为大量的海盗和走私者提供了支持,犯下了最可怕、最残暴的罪行”,而且,“即便鸦片本身并非罪恶,但它也招致了许多罪恶,这使得参与这项买卖的人都因此而受到了玷污”。^①这位作者声称,鸦片战争之后所签订的条约并未将鸦片贸易正式合法化,这使他非常“苦恼”,因为这使得中国人将外国人看作“一伙不羁之徒”。他进一步指出,也正因为如此,“中国商人从来只是抓着我们与他们交易中的这个小辫子,而我们带来的好处他们则全然记不住”^②。

在接下来的几年中,《中国丛报》还登载了另外数篇支持鸦片贸易合法化的重要文章。编者称,尽管“我们不能(至少是在目前)支持合法化,但我们也还不好说,如果鸦片贸易合法化了,贩卖和吸食鸦片的罪恶是否会加剧”,而且,由于“对这个问题的方方面面都应进行最细致的讨论……所以我们邀请读者朋友参与进来,深入讨论这一问题的本质”。^③

到19世纪50年代中期,很显然,美国传教士对鸦片问题的态度已经有了根本性的转变。他们原先对鸦片侵害中国人民健康与福利的人道主义关注,已经自私地让位给了对买卖鸦片的西方兄弟的名声的关注。如果清政府能将鸦片贸易合法化,外国人就不必再背负违反中国法律的恶名,那么,传教士就可以从因为与他们的关联而产生的犯罪感中摆脱出来。因此,当列卫廉在《天津条约》签订完毕后回到上海时,他发现在华的绝大多数外国人,包括传教士在内,

① 《鸦片贸易:一位商人建议要么让鸦片贸易合法化,要么禁止》(*The Opium Trade: Proposition of a Merchant to Legalize or Abolish the Traffic*),载《中国丛报》,1847(1),40页。

② 《鸦片贸易:一位商人建议要么让鸦片贸易合法化,要么禁止》,载《中国丛报》,1847(1),40页。

③ 一个外国居民:《鸦片贸易:鸦片生产的增加,澳门的过境税,贸易的特点》(*The Opium Trade: ...Remark on the Character of the Traffic, by a Resident*),载《中国丛报》,1847(4),179~180页。

都认为与其在当前制度下走私鸦片,还不如将鸦片贸易合法化的好。^①

因此,列卫廉向额尔金表示,他同意英方将鸦片贸易合法化的条款纳入正在进行的关税谈判。而英方则在上海的商业条约谈判中让中方将鸦片列入了纳税商品清单,因此暗中获得了他们在《天津条约》正式谈判中不愿意用武力强取的利益。在卫三畏对新条约意义的阐释中,传教士们在鸦片问题上的伪善态度和前后矛盾的立场可谓一览无余:

中国政府曾长期抵制这种麻药通过海关进入中国,而现在它终于让步了。至此,1840年的鸦片战争最终以鸦片的胜利而告终,而尊贵的英国商人和政府现在终于可以摆脱走私这一商品的罪名了。尽管这一胜利不见得是好事,我却坚信这是这个复杂问题可能找到的最好的解决方法。合法化毕竟优于目前附生于这场闹剧的那些罪恶,鸦片一旦能公开上岸,鸦片走私船和受贿的监察员都一去不复返的时候,情况就会好很多。^②

《天津条约》及其附属商业协定将会成为19世纪后期中西关系的基调,其中所包含的条款将迫使中国较之以往更进一步地打开自己的大门,让西方列强的文化和经济长驱直入。在西方的强盛和武力的压迫下,中国人自负的文化优越感与天朝自大的观念土崩瓦解,这个国家将不得不开始认识到完全纳入到新生成的国际格局及资本主义经济的重要性。从这个意义上说,裨治文、卫三畏和伯驾这些传教士外交家,在中美外交关系初步定型的最初三十年中起到了重要的作用,从而也促进了他们千禧年蓝图中一个重要方面的实现。

然而,换一个角度来看,这些强加于中国的不平等条约,实质上代表了对宗教和民主根本原则的虚伪背叛。亨特曾不无讽刺地指出:那些促使西方国家努力去“打开”中国大门的崇高理想,最后完全被他们为实现这一目的而采取的手段所掩盖了:

① 查尔斯·斯特尔:《19世纪美国在华的鸦片贸易活动》,128页。

② 卫斐列:《卫三畏的生平及书信》,291~292页。



中国人在强大的陆、海军的武力胁迫下所作出的让步,当然不可能是心甘情愿的。这场战争使他们丧失了无数的生命,还带来了巨大的灾难、前所未有的痛苦和除了战争赔款之外数百万元的经济损失。这些经历是惨痛的,他们从中得到的不过是一个无人向往的“荣幸”,那就是与西方的思想观念保持步调一致。在这个“了不起的荣幸”的刺激下,由此而生的信心使得他们现在忙于签约贷款、按照欧洲的模式打造战舰、用外国战术训练士兵、购买西方的精良武器装备起来。简言之,他们正在武装自己。他们还在全力建立外交体系,和外国互派大使或外交大臣——也就是“相互派驻间谍来看护各自国家利益的体系”。

一剑在颈,逼得他们成为这个滑稽的所谓的“兄弟国家联盟”中的一员!^①

由于传教士是西方国家图谋中国的主要发起者和推动者,因此,中国百姓随后自然要将所遭受的不公正与痛苦归罪于他们。简言之,不平等条约体系就是传教士们千方百计迫使中国去认识的国家之间应平等相待的讽刺性结果。正如斯图亚特·米勒所指出的那样:“历史上不乏这样的例子,支持正义的真理、义愤填膺的集团,往往最后堕落为盲目的自以为是,并因此混淆了手段与目标之间的界限。”^②裨治文、卫三畏和伯驾就是很好的例证,尽管他们绝非没有意识到西方国家采取了如何卑鄙的手段来胁迫中国签订这些新条约,但他们被那些浪漫的宗教信念蒙住了眼睛,竟将此作为不可避免的罪恶来接受。

传教士在推动中美关系的发展上起到了重要的作用,裨治文尤为如此。列卫廉本人曾证实了这一点,尽管他在到中国之前并不认同传教士们的观点,但他很快就认识到了他们在美国外交主动态势上的巨大作用。列卫廉在致国务

^① 亨特:《广州“番鬼”录》,155页。

^② 斯图亚特·米勒:《美国和在华的传教事业》(Stuart Greighton Miller, *The Missionary Enterprise in China and America*),282页。

卿卡斯的信中写道：

……我不得不进一步指出，传教士们以及与传教事业相关的人所作的研究对我国的利益至关重要。如果没有他们做翻译，我们的事务便无法处理。如果没有他们在这里，我便寸步难行，也无法履行我的职责，我不能读，不会写，对于往来的文件与条约规章，我一窍不通。有了他们在这里，我便毫无困窘。

1844年顾盛先生的情况也是如此，传教士们担当起公务的翻译和助理的职责；1853年的马沙利和1854年的麦莲先生，都是由裨治文博士担任所有公务的主要助手。他现在仍积极从事有益于国家之事。借此机会，我很高兴能向他表达我的谢意，感谢他随时随地提供的协助及其经常的、最宝贵的意见……

美国在华的商人没有一人能够读或写一个中文句子，就我所知，英国商人中也只有一人粗通中文。^①

因此，从各方面而言，裨治文和他的同仁们所信奉的千禧年之梦也成了美国的梦想，而这一梦想是否能够实现，在很大程度上取决于他们能否成功地将这一梦想转化为社会和政治的行动。

1857年9月5日，裨治文在上海的家里举行了“传教士来华五十周年庆典”，以纪念马礼逊到广州五十周年。共有71人参加了这次庆典，其中包括25名男士，19名女士和19个孩子，几乎当时在上海的每个新教传教士及其家庭都参加了这次活动。^②当天下午，裨治文作了一个简短的演讲，总结了基督教在传入中国的漫长历程中所作的各种努力以及应当吸取的经验教训。也许是感到他们的前景在当前的政治条件下还并不明朗，裨治文提醒传教士们要牢记自己的“艰巨任务”，是要“为这个帝国千千万万的人民打开天堂的大门”，并警告听

^① 列卫廉致国务卿卡斯，1858年6月20日，转引自丹尼特《美国在东亚》，556页。

^② 伊丽莎·布里奇曼：《裨治文的生平与事业》，221页。



众们“要警惕,要充分认识并且彻底避免以前那些景教和天主教先辈们已经犯过的错误”。^①

裨治文演讲过后,传教士中的资深成员又分别讲述了各个传教团体的努力和成就。此后,大家一起唱圣歌、奏乐,并喝茶、享用点心。这个由在华传教时间最长的新教传教士所组织的“传教士来华五十周年庆典”,肯定激起了这个团体内年长一辈人内心最深沉的情感,曾经经历的不寻常往事和所取得的成就,此时历历浮现在眼前。

裨治文在为《北华捷报》所撰写的一篇文章中回顾了新教传团体在过去五十年中的成长,以此作为对马礼逊来华五十周年的又一纪念。裨治文在文中提到了传教活动在最初几十年中的缓慢进展,并高兴地总结道,到1857年为止,他们的成员已接近四百人,其中包括正式按立的福音传教士、医务传教士、长期代理、传教士家属和大量的未婚女性助手。裨治文对传教士们在过去几十年间所开展的各个方面的活动进行了描述,值得一读:

从最开始到现在,传教士们所做的工作和工作环境如此复杂多样,只能对其中大部分作一个大体的概括:首先是语言学习,包括各种方言、各种形态,以及语言学习工具的准备。其次是每日的口头布道,或在大教堂里,或在小礼拜堂里,有时在寺庙里,有时在公路上,有时在某户人家,也有挨家挨户的时候,在陆地旅行或在河上航行时,都可能进行传教工作。常常是面对单个的听众,有时又是大型的集会人群,但更多的时候只有几十个听众。再次是书籍的翻译工作,《旧约》和《新约》的66卷已经翻译为通用的中文,其中部分翻译为多种方言,与此同时还有这些经书的刊印工作,以及为此而做的物质准备。还有刊印宗教宣传册子以及散发这些宣传材料和《圣经》的工作,此外,还开办了寄宿学校和走读学校,并为其编写教材;组织《圣经》学习班、学习谈论会;提供查经服务,审查受洗教徒资格;照

^① 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,222页。

管幼儿教会,引导无知者,努力争取迷途信徒;探望病人、盲人,为病人分发药物,救济穷人;搜集、刊印各类信息,向各个机构和私人朋友分送所出版的期刊,寄送信件等诸如此类的工作。凡此种种,以及类似的其他工作,皆为他们工作的内容。在过去五十年的日日夜夜里,四百名选择了这条道路的男男女女为此劳心劳力,从无懈怠。^①

裨治文本人几乎参与了以上所有的各类工作,为此后在中国全面开展传教运动奠定了基础。对美国来华的第一位传教士来说,这样的回顾尤其显得五味杂陈,随着造物主无情地将中国和整个世界朝着《圣经》所预言的最终胜利推去,他还将继续亲历这一过程中翻天覆地的变化:

因此,凭着他神奇而神秘的意志,大门终于彻底向新教传教士们敞开。尽管他们的工作尚未开始,但他们已将自己全身心地投入到这一事业中来。在拥有天上和地上的一切权力的上帝的指引下,耶稣基督的门徒受命将生命的食粮——上帝的作品带给天下苍生。在上帝设计好的时间里,这个崇高的任务必定会得到最彻底的执行。而年复一年,在未来的半个世纪中,他的真理——如果我们准确地解读了他的预言的话——将会结出辉煌荣耀的果实,这将是自十二门徒和最初的殉教者时代以来,他地上的臣民所见证的最伟大的成就。中国必在其中。^②

但裨治文在上海传教十年,在散发了无数的宣传册和《圣经》之后,他在上海建立的教堂里仍然只有屈指可数的几名信徒。^③ 实际情况是,大多数中国人认为这些西方传教士所带来的精神信仰与他们根深蒂固的文化本能和个人宗

① 《北华捷报》,1857年9月5日。

② 《北华捷报》,1857年9月5日。

③ 在1859年底,裨治文报告道,他们上海的教堂里“确认耶和華為他们的上帝、耶稣为他们的救世主”的领圣餐者的总数目才达到14名。参见《北华捷报》,1857年9月5日。



教体验并不相容。基督教的严格排外与儒家和佛教传统的相对宽容形成了鲜明的对比。因此,尽管很多中国人认为基督教的道德信条非常合理,很有吸引力,但他们却对这种宗教颇为冷淡,也对美国大觉醒运动理论中所主张的宗教“皈依”不甚理解。

美国福音主义者们所信奉的基督教救赎之路对一切与中国本土宗教传统相关的东西都是彻底排斥的。正如裨治文在译名之争中反复强调的那样,中国人“自上古时代起,就不认识真神上帝和他的启示”^①。他的这种态度体现在接受每个皈依者入教之前的严格审讯中。比如,裨治文就要求金妹承认“各国的神灵、中国的所有神灵都是假的、无意义的”,还希望她“从此永远弃绝这些神灵”。^②因此,毫不奇怪,裨治文几乎所有的皈依者都来自他的“家庭成员”或是伊丽莎的学校,因为他们都被彻底地灌输了这种信仰背后的文化。这与安德森所主张的基督教之本质同西方文明并无太大关系是完全相反的,而事实却越来越明显地表明,那些真正理解并接受了美部会的传教士所灌输的基督教信仰的中国人,都是那些在西式教育中接受了西方文化的人。

裨治文在华最初二十年中所不懈追求的事业一直延续到他生命的最后岁月。通常情况下,他都是从早忙到晚,参与裨治文夫人的女校^③的各种活动,组织传教站礼拜堂的各项事务,每天花很长时间从事艰苦的《圣经》修订工作。然而,自1851年《中国丛报》停办后,他生命中便一直有一个未竟之梦。尽管《北华捷报》偶尔也刊登学术性的文章,但是受报纸版式的限制,无法给予这类文章应有的版面和关注。此外,尽管皇家亚洲学会中国支会(China Branch of the Royal Asiatic Society)——裨治文1847年2月当选其通讯员——出版了一份自己的汉学研究杂志,但学会的绝大多数资深成员住在香港,而在该地以外居住

① 裨治文致安德森,上海,1851年8月7日,美部会档案,卷259。

② 裨治文致安德森,上海,1855年5月28日,美部会档案,卷259。

③ 该校后命名为裨治文女子学校。——译注

的成员很难参加学会的定期会议和活动。^① 因此,裨治文希望为上海外侨成立一个类似的组织,他于 1858 年发起组建了上海文理学会(Shanghai Literary and Scientific Society)。上海文理学会有意识地仿照香港的皇家亚洲学会中国支会,意欲利用“与中国土地和人民的接触,从根本上研究与这个巨大人群的生理、智力及道德状况相关联的一切现象与问题”^②。作为这个新学会的会长,裨治文自然担任了学会会报的首任编辑,该刊由《北华捷报》报馆出版。如此一来,正如他 1832 年在广州洋行的狭小办公室里创办《中国丛报》一样,裨治文期望该刊为学者们提供一个开放的论坛,发表他们关于中国及其他东亚国家的地理、历史和文化研究的成果。

尽管上海文理学会的会员不仅限于传教士,但其组织目的不可避免地带上了该会会长关于宗教和人类知识力量的个人观点的烙印。裨治文在描述上海文理学会的目标时特别强调,“随着我们对所居住的这个国家的认识的加深,对其宗教、科学、贸易和整个文明的关注必然会给我们带来很大的益处”^③。对中国的深入了解除了会“推进基督教文明的发展进程”以外,对解决西方自己在对科学和哲学真理的探求中存在的迷惑与误解也有积极的贡献。或者,正如裨治文所言:“西方的某些历史和哲学理论的探索有待于来自这个帝国的启示,只有这样,才能填补那些似是而非的假设所留下的疑点的空白。”^④

裨治文在就任上海文理学会会长的就职演说中指出,尽管中国没有受到“启示真理的神圣感召”,因此文学和科学都“远远落后于基督教国家”,但是,“在没有启示真理指引的情况下,中国就已经取得了巨大的成就”,而且“远比它的近邻发达”。^⑤ 裨治文因此推测,这是由于中国像古代西方异教国家(埃及、

① 皇家亚洲学会中国支会成立于 1847 年 1 月,关于其组建的详细情况,参见《卷首语》(Preliminary Address),收录于《皇家亚洲学会中国支会会报》(Transactions of the China Branch of the Royal Asiatic Society, Hong Kong: Printed at the Office of the China Mail),1847(1)。

② 《上海文理学会会报·刊首语》(Journal of the Shanghai Literary and Scientific Society, Preface, Shanghai: Printed at the Office of the North China Herald),1858(6)。

③ 《上海文理学会会报·刊首语》,1858(6)。

④ 《上海文理学会会报·刊首语》,1858(6)。

⑤ 《就职演说》(Inaugural Address),载《上海文理学会会报》,1858(6),1 页。



腓尼基、古希腊和古罗马)一样,吸收了“来自人类早期部族的微弱光芒”。他认为:“这个帝国的创建者与西方古代王国的创建者只相隔几代人而已,他们一定都在某种程度上受惠于大洪水之后残存的文学和科学知识。”^①

裨治文呼吁各个领域的学者努力探索,将他们的才智用于开发这个尚无多少西方人触及的知识和思想宝库。裨治文还浪漫地描绘了他们面前令人振奋的研究前景,他声称:“中国这里有的是研究可作,大有可为,科学家们、饱学之士们、那些乐于研究地理的人们,随着这个帝国大门的敞开,他们会迫不及待地走遍这里广阔的平原和纵横的河流,攀登这里的丘陵和高山,像那些自然学家们所乐于做的那样,描绘这里的溪石山谷、鸟兽虫鱼;与这里的每棵树、每丛灌木、每一朵花一起呼吸着高原的清新空气,痛饮喷涌而出的清冽泉水。”^②裨治文还用类似的巧妙的比喻来向听众承诺:“在自然科学史的矿物、植物和动物这三大门类中,有成千上万的、大大小小的课题,等待那些热爱自然的各种形态与它变幻莫测的面纱的人们来研究。”^③

很自然,被裨治文赋予“至高重要性”的课题是他所指的“智力哲学”。裨治文宣称:“中国人心灵的力量和能力,以及他们的文学和科学作品,至今仍没有为外国人所完全理解,因此没有得到完全的欣赏——除了少数人以外,这些人通常都非常关注汉语书籍。”^④在裨治文看来,中国的艺术几乎是完全独立于神启宗教的影响而发展出来的,这本身就是一个很奇妙、很有意思的课题:

……中国人所展示的是最完整的样本,在过去的数个世纪中,在没有真正宗教的引导下,人类智力能够取得如此的成就——乃至我们自己都从未有过的。我坚信,出于我们所未知的原因,耶和華乐于让这个实验得以进行,好让所有人都能看到和了解到:人类的智力在没有上天智慧的引导

① 《就职演说》,载《上海文理学会会报》,1858(6),2页。

② 《就职演说》,载《上海文理学会会报》,1858(6),5页。

③ 《就职演说》,载《上海文理学会会报》,1858(6),6页。

④ 《就职演说》,载《上海文理学会会报》,1858(6),7页。

下能走多远,能攀多高,能至何极。^①

《上海文理学会会报》第一期由裨治文亲自主编,含如下文章:《大清或中国当前朝代的货币》(*Coins of the Ta-ts'ing, or Present Dynasty of China*)、《东亚人种学论稿》(*Contributions to the Ethnology of East Asia*)、《佛教经典——译自中文》(*A Buddhist Shastra, Translated from the Chinese*)和《日本下关、函馆游记》(*Visit to Simoda and Hakodadi in Japan*)。与《中国丛报》的“新闻杂俎”一样,会报每期都会有一个名为“中国纪事”(Record of Occurrences in China)的专栏,对中国近期发生的重要时事作一个总结,其中不少信息摘自各种报刊和中国人发行的刊物。

上海文理学会还定期聚会,邀请学会成员和其他客人前来做研究报告或是讲述他们的经历。例如,1858年10月26日,卫三畏就被请来为学会做一个关于日本的演讲,因为他曾作为佩里的翻译参与了1853年至1854年那次著名的美国远征日本之行,并刚刚陪同专使列卫廉访问长崎归来。卫三畏是这样描述他到该学会做嘉宾的经历的:

这是到场的每个人在当地所见过的最盛大的集会,而似乎每个人都很满意地从头至尾听完了近两个小时的报告。报告结束时,额尔金爵士和四美(Smith)主教上前来表示感谢。上海文理学会会长裨治文博士和我一同站在讲坛上,表示这个讲座对于这些完全忙于“美元和晚宴”常规生活的人们来说,肯定是一个不错的调剂。^②

不到一年,上海文理学会就变成了“皇家亚洲文会北中国支会”(North-China Branch of the Royal Asiatic Society),这一步是裨治文从一开始就设想到了

① 《就职演说》,载《上海文理学会会报》,1858(6),7页。

② 卫斐列:《卫三畏生平及书信》,288页。



的。^①这个新成立的学会在《北华捷报》上登载了一份公告,声称其创立者“是出于这样的渴望,即搜集和整理我们周围无数有趣课题的资料,对其进行探索,推动科学研究,使这些努力的成果能够永远得到保存与流传,为人类知识的汪洋大河再添一条信息的支流”^②。裨治文同样成了这个新学会的会长兼会报主编。

皇家亚洲文会北中国支会每月在上海图书馆举行集会,常常邀请学会成员或其他嘉宾来就其研究论文发表演讲,或让会员们介绍其各种最新研究动态。《北华捷报》上有一个固定的栏目,发布集会活动的通知。例如,据《北华捷报》1859年2月19日的通告,此次亚洲文会集会的内容有裨治文关于《扬子江上游支流》(*Upper Branches of the Yang-tze Kiang*)的讲座,随后学会秘书节选其《汉口往返航行日志》(*Journal to Hankow and back*)一文做相关报告。而由于时间有限,当晚的另一篇论文《犹太教在中国的踪迹》(*Traces of Judaism in China*)将推迟报告。^③

在下个月的通告中,读者可以看到如下消息:谢尔茨(Shertzer)博士致信帅福守(E. W. Syle)牧师,“请求协助获得关于中国本地人种的准确的特征细节和体格尺寸”^④。一个由霍布森(J. Hobson)、帅福守和威廉斯(F. D. Williams)组成的委员会受命对此请求作出回应,“代表学会收集并负责寄送所需资料”^⑤。会议晚些时候,学会宣读了英国总领事蒙迪尼(M. C. de Montigny)的来信,“信中附俄罗斯国‘斯特洛克号’(Strelak)费多洛维奇(Joseph Fedorovitch)从长崎到上海途中的航海报告,交由学会处理”^⑥。随后,“玛高温(Macgowan)应邀为学会

① 关于皇家亚洲文会北中国支会组建的情况,详见《皇家亚洲文会北中国支会会报》(*Journal of the North-China Asiatic Society*)的序言。

② 虽然没有具体说明这段话的作者是谁,但其风格和内容表明,它很可能出自裨治文之手。见《北华捷报》,1859年7月23日。

③ 《北华捷报》,1859年2月19日。

④ 《北华捷报》,1859年3月3日。

⑤ 《北华捷报》,1859年3月3日。

⑥ 《北华捷报》,1859年3月3日。

介绍了他近期访问日本的见闻以及日本的书籍出版情况”^①。

公众对这个新学会的关注很快有所增长，会刊也一直有大量稳定的投稿。在《皇家亚洲文会北中国支会会报》第一期的前言中，编委会宣告：

自从上期开始，这些来稿保障了我们在这个年轻的学会的未来发展中可以将视线投向一个有趣并且有用的领域，同时也使得我们可以在大量来稿中精选优稿。我们的目标是涉猎各种课题，并特别关注与我们目前在东方所在地区相关的问题。幸运的是，我们的工作领域为这种多样性提供了一个广阔的选择范围，而时势在我们面前展开的文学、科学和古文物研究的广阔天地，也使我们更加确信，我们目前所从事的事业必将产生不一般的成果。^②

会报的第一期很好地体现了编者在组稿时坚持的“涉猎各种课题”的承诺，该期会报含以下文章：《台湾岛纪行》(*Narrative of a Visit to the Island of Formosa*)、《墨子性格及作品》(*Notices of the Character and Writings of Meh tsi*)、《中文文献目录》(*Chinese Bibliography*)、《日本的自然科学研究》(*On the Study of Natural Sciences in Japan*)、《中国目前地磁现象备忘》(*Memorandum on the Present State of Some of the Magnetic Elements in China*)、《扬子江吴淞至汉口段导航》(*Sailing Directions for the Yang-tsze Kiang, from Woosung to Hankow*)、《中国的音乐符号》(*On the Musical Notation of the Chinese*)，当然，还有“中国纪事”专栏里对近期新闻大事的概述。^③ 裨治文本人对该刊所撰写的文章有《苗族概略》(*Sketches of the Miau-tsze*)，文中他节译了中国20个少数民族的简介，选自“多年前一位到贵州旅行过的中国学者的作品”^④。

① 《北华捷报》，1859年3月3日。

② 《北华捷报·前言》，1859年3月3日。

③ 《北华捷报·目录》，1859年3月3日。

④ 《皇家亚洲文会北中国支会会报》，1859(12)。



裨治文还撰写了大量编者按语,体现了他一贯认为西方强国才是政治教化和真正宗教的标准的观点。因此,关于时事动态的描述,也会被裨治文加以千禧年话语体系中理性与迷信、自由与压迫、信仰与绝望之间的绝对道德对立的评语。在谈到近期因《天津条约》而引起的紧张局势时,裨治文评论道:

一种充满了傲慢、忌妒和欺骗的政治制度必然会为另一种基于理性和公正的政治制度所压倒。一种空洞的旨在压制而非开发人的心智的哲学必然会与另一种以进步为格言、以力量为果实的哲学相对立。一种源于无稽想象的艺术必然会与另一种从纯净的自然之泉中直接吸取灵感的艺术相抵触。如果一种信仰缺乏信任、对最高主宰的依赖和渴慕,仅仅是道德与智力的产品,像蛛网一样纠结于思想表面,那么,它必然会被另一种信仰所压倒——能将人的精神提升到单靠其自身无法达到的高度,于是最有力地证明自己的神圣起源、解释了堕落的人性所蕴含的谜团,并在对抗其他任何宗教所无法对抗的巨大道德罪恶时战无不胜。^①

裨治文急切地警告世人正在东亚进行的世界末日善恶决战,但他的这种努力很快就走到了尽头。1861年10月15日,裨治文缺席皇家亚洲文会北中国支会第四次年会,此事非常引人注目。裨治文和他妻子在9月都“染上了痢疾”,据伊丽莎称,她丈夫试图通过节食治疗。^② 尽管伊丽莎很快恢复了健康,裨治文却久未痊愈,这使他无法继续日常的工作。

但裨治文缺席皇家亚洲文会北中国支会年会并未妨碍学会依据他数月之前发起的提议修改学会的章程和其他规章。提议表明:“从今以后,出版用中文写的关于历史、科学以及其他方面的研究,将成为学会的主要任务之一。”^③很明显,裨治文希望能够重振他于19世纪30年代所开创的文化策略,即将在中国

① 《皇家亚洲文会北中国支会会报》,1859(12)。

② 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,256页。

③ 《北华捷报》,1861年10月19日。

传播有用知识作为新学会的主要任务。尽管皇家亚洲文会北中国支会并非当时唯一出版非宗教中文出版物的机构,但在 19 世纪后半叶,它注定要在上海转变为西方影响辐射中心的过程中扮演主角。^①

裨治文患病后不久,他和妻子受到上海琼记洋行(Messrs. Heard & Co.)的邀请,乘坐漂亮的汽船“火枪号”(Fire-Dart)沿扬子江而上到汉口去旅行。裨治文那时仍深受病痛折磨,但他只说是因为克陛存不在,翻译工作太多走不开,拒绝了这个邀请,并坚持让伊丽莎独自前往。^②当伊丽莎结束 15 天的航行回到家中后,很吃惊地发现丈夫“面容异常消瘦苍白”。尽管在安息日裨治文仍坚持到伦敦礼拜堂布道,但到周一晚,他发了严重的高烧,周二,医生诊断为“慢性痲疾”。医生尝试了多种治疗方法,但病情发展得如此迅速,到周三时,朋友们都觉得有必要尽快准备后事了。

马礼逊教育会学校前任校长布朗牧师那时正在上海,他作为荷兰归正教会的传教士被派到日本。布朗记下了裨治文的最后时刻:

11 月 1 日,星期五,他仍“怀有希望,仍在耐心地同病魔作斗争”,但很显然,他感到死神已经临近了。他说:“如果上帝真的眷顾我,我希望能活到 70 岁。我们如此缺乏人手,而工作却如此繁重。但上帝的意志是无上的,我们并不知道什么是最好的。”由此可见他对传教事业多么投入。他闭着眼躺了一会儿,喊道——他显然并不知道谁在身边——“教会能完成这项伟业吗?”周六凌晨 3 点左右,他向密友、亲人、各个传教士家庭,乃至美部会和其他传教会、《圣经》协会和本地教会一一表达了他恋恋不舍的基督之爱。他“最后表示希望能好起来,但如果这是上帝的意愿,他也愿意服从”。不久,他向妻子深情地告别:“我想我应该与你在一起,我不知道,但

^① 关于西方人早期刊印的中文出版物的情况,及其与上海兴起为西方文化影响中心的关系,参见熊月之《1842 年至 1860 年西学在中国的传播》(4 页)。

^② 克陛存一家到厦门去旅行了。



我希望如此。”她说：“在见证者如云的环绕中？”他回答道：“是的。”^①

伊丽莎同样也回忆了她丈夫生命中最后时刻的情景：

他的一心一念都坚定地与基督同在。他闭上眼，说：“除了对耶稣基督，我将不再说什么。上帝永远不会抛弃信任他的人。”在上帝的眷顾下，在中国的这32年中他一直小心照顾自己，身体一直很健康。这是他头一次病得这么重，但他从未呻吟一声。最后，当同病魔的斗争变得激烈起来时，他说道：“我心里痛。”他此刻仰面朝上躺着——这是他最喜欢的休息姿势，向上苍望去，眼中透着坚定的信念。他的嘴唇翕动，显然是在祈祷，尽管没有声音。最后，他没有挣扎，也没有呻吟，呼吸一下比一下短促，渐渐没了气息，安静得就像一个孩子，在母亲的臂弯里香甜入睡。“在主的眼中，圣徒之死弥足珍贵。”^②

裨治文的逝世对那些认识并尊他为“美国传教之父”的在华外国人来说是一个巨大的损失。他众多的朋友和同事所撰写的大量赞誉之辞，都证明了他对福音服务难以企及的奉献与对传教事业的投入。布朗这样总结了熟悉他的人对他的感情：

裨治文博士在中国生活了32年，与这里和广州的外国人群体有着较之其他传教士更为密切的联系，也最为人们所熟悉。事实上我可以说，任何人的离去都不会像他这样引起所有人如此深切的悲伤。他为人性情温和，待人友好，思想淳朴，心地单纯。他对任何能有益于中国社会的事务都深感兴趣，总是抱着这一目标积极投身于各类事业。^③

① 《教士先驱报》，1862(3)，76~77页。

② 伊丽莎·布里奇曼：《裨治文的生平与事业》，262~263页。

③ 《教士先驱报》，1862(3)，77页。

裨治文的葬礼于11月4日周一下午四点半在上海的墓地礼拜堂举行,并依照裨治文的遗愿,由布郎牧师主持。这让人觉得很合适:马礼逊教育会招募来华的第一名职业教育家,送在华最重要的西学传播者走完最后一程。对于布郎来说,同其他很多人一样,裨治文是一位良师益友,他为基督教的传教事业作出了巨大的牺牲并奉献终生。文惠廉描述了礼拜堂里令人悲痛的情景:

他伤心欲绝的妻子和悲痛的朋友想要依他所愿为他唱:万古磐石为我开,容我藏身在主怀。

但他们泣不成声,分明是在诉说现实的残酷:无论信念如何坚定,大自然仍会取其所应取。当他们想到眼前一别即成永远,便悲伤得泪流不止。^①

裨治文被埋葬在上海公墓,他的传教士朋友在坟前立了一块碑。此外,他在伦敦会礼拜堂的同事也在教堂讲道坛旁边的墙上为他镶嵌了一块大理石碑,以示对他的尊敬。颇具讽刺意味而又合适不过的是,讲道坛的另一面墙上已经镶嵌了一块类似的石碑,是用以纪念裨治文多年的同事和对手——于1857年1月24日在伦敦辞世的麦都思。

《北华捷报》上所刊登的讣告是文惠廉主教撰写的,他充满敬意地回顾了裨治文赢得人们如此爱戴的崇高品质:

我们对这位逝去的兄弟的评价几乎是完全一致的,他给与之交往过的人们留下了共同的印象。他最突出的特征就是直率、纯朴、热心真诚。他言谈谨慎,异乎寻常地纯粹、无恶意、从不冒犯他人。我们甚至怀疑世上是否有人曾被他的言语或是行为所伤害过。他性情平和从容。他并非有不寻常的天分,他所取得的成就全都来自他对目标一心一意的追求。他勇往

^① 伊丽莎·布里奇曼:《裨治文的生平与事业》,275~276页。



向前,虽然不快,但心无旁骛,也从不徘徊,他所完成的旅程是那些快速前进的人很少能完成的。他的影响力是逐步累积的。他凭着温和的、持之以恒的基督徒行为一直在积累,从不因一点恶意、愚蠢的评论或是举动就放弃已经积聚起来的成绩。这就是他性格中的美好之处,它是一体的,由里到外,自始至终。^①

梁德在《北华捷报》上读到了他敬爱的导师的噩耗后,写了一封短信给裨治文夫人,表达了这个消息给他一家所带来的深切悲痛:

我们全家人都陷入沉默,回想起我们从他那里得到的仁爱 and 关心。他曾像爱护自己的子女一样爱我们;而现在,我们再也见不到他的面容,得不到他的教诲了。他于我不仅是慈父良师,而且有如拐杖之于老者,手杖之于盲人。痛何如哉!现在我又如何能抑止内心的悲痛!^②

梁德这样评论文惠廉主教在《北华捷报》上所发表的讣告:

讣告所言句句是实,但只描绘了我敬爱父亲的善之万一。他到中国两年后我就同他在一起,直到现在。无论是英国人、美国人还是中国人(不管是官员还是百姓),我从未听到任何人对他稍有微辞;只要谈起他,人们肯定是异口同声地说他是个好人、一个真圣人、一个真正的基督徒。^③

刚从美国回来的卫三畏在得知这一噩耗后也发了一封信给裨治文夫人。令人悲伤的是,卫三畏刚刚写信告诉裨治文,他寄养在国内哥哥弗雷德里克家

① 《北华捷报》,1961年11月9日。

② 梁德(F. W. C. Leang),妈屿(Double Island),1861年11月19日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,267页。

③ 梁德,妈屿,1861年11月19日,转引自伊丽莎·布里奇曼《裨治文的生平与事业》,267页。

的儿子威利(Wally)不幸夭折。卫三畏在信中回顾了他和裨治文之间长久以来的亲密关系：

我非常理解你的心情,我亲爱的朋友,你丈夫抛下尘世的操劳与焦虑,离开我们前往安息之地,对我来说,就像失去了一个最亲爱的弟兄。经过多年愉快的共事、讨论和共享的快乐,我们之间的手足之情恐怕要比世上任何其他人都还要深。你知道我们之间的交往是多么的真诚和自由。自1833年我抵达广州的那天起,直到我得知他死讯的这个悲伤的日子为止,我们之间的友谊从未间断。我无法一一讲述我们相识这28年来他所给予我的善意的帮助、友好的建议、及时的劝告、忍耐和协助,这些从未间断过。我如此沉湎于旧事,是因为我再也见不到他了;这些回忆能给我带来一丝安慰,尽管越回忆就越感到失友之痛。^①

类似表达关爱和悲痛的书信从在中国的几乎所有外国人群体中传来,每封信都证明了裨治文的一生从很多方面来说都是他所投身的宗教和人道主义原则的真正实践。

然而,裨治文所留下的遗产远比他的密友与同事所寄托在颂词里的复杂和深刻得多。除了奠定了中美早期关系以外,裨治文作为学者和出版者的一生同时也奠定了美国汉学的基础,并唤起了美国人民对世界上人口最多的文明的奇迹的关注。此外,他还为中国关注外部世界的知识分子打开了了解西方的大门,并参与发起了大规模的西学东渐的活动,而这最终将瓦解这个古老文明的传统社会和政治秩序。从以上各个角度来说,作为一个在中西关系的剧烈变革时期推波助澜的人物,人们对此的评价是褒也好,贬也好,裨治文都有份。

但裨治文想要推动的人类知识大扩张没有实现他千禧年设想中关键的“思想和观点的统一”以及“共同的宗教认识”。要说有作用,那也是东亚文化了

^① 卫三畏致裨治文夫人,转引自卫斐列《卫三畏生平及书信》,331~332页。



解的增加为世人提供了更丰富的信仰和视角选择,从而削弱了基督教的宗教排他性。事实上,不少西方人正是通过新教传教士们的研究和翻译——仅仅是从那些宗教说教的字里行间——而对东亚的宗教及哲学传统有了更多的尊敬与欣赏。尽管我们可以实事求是地说,裨治文确实在开创中西文化知识的交流和相互了解的新时代中作出了重要的贡献,但是很显然,这个新时代的实际发展远远偏离了他的设想。不过,在很多他自己都没有预料到的方面,裨治文倒确实推进了新千禧年的到来,并且带来了霍普金斯所描绘的“理性和知识前所未有的剧增”^①。

^① 塞缪尔·霍普金斯:《论千禧年》,57页。

参 考 文 献

Aldridge, A. Owen. (奥尔德里奇·欧文), *The Dragon and the Eagle: The Presence of China in the American Enlightenment* (《龙与鹰:中国的存在与美国的启蒙》), Detroit: Wayne State University Press, 1993.

American Board of Commissioners for Foreign Missions, Papers (美国海外传教部总会档案), Missions to China (ABC 16.3), Reels 231, 233, 256, 257, 258, 259, Yale Divinity School Library.

American Diplomatic and Public Papers: The United States and China (《美国外交档案:美国与中国》), Jules Davids, Editorial Director. Wilmington: Scholarly Resources Inc., 1973.

Anderson, Rufus (鲁弗斯·安德森), *Foreign Missions: Their Relations and Claims* (《海外传教事业:关系与需求》), New York: Charles Scribner and Company, 1869.

Andrew, John A. (约翰·安德鲁), *Rebuilding the Christian Commonwealth: New England Congregationalists & Foreign Missions, 1800—1830* (《重建基督王国:



新英格兰地区的公理会与海外传教事业,1800—1830》),The University Press of Kentucky,1976.

Arkush,David R. (大卫·阿克仕) and Leo O. Lee, trans. and eds., *Land Without Ghosts: Chinese Impressions of America from the Mid-Nineteenth Century to the Present*(《没有幽灵的土地:从19世纪中叶到现在中国人关于美国的印象》), Berkeley:University of California Press,1989.

Barnett,Suzanne W. (苏珊娜·巴尼特),“Practical Evangelism:Protestant Missions and the Introduction of Western Civilization into China,1820—1850”(《福音主义的实践:新教传教士与西方文明的东渐,1820—1850》), Ph. D. dissertation,Harvard University,1973.

Barnett,Suzanne W.,“Protestant Expansion and Chinese Views of the West”(《新教的扩张与中国人对西方的认识》),in *Modern Asian Studies* 6, No. 2,1972.

Barnett,Suzanne W.,“Wei Yuan and the Westerners:Notes on the Sources of the Hai-Kuot’u-Chih”(《魏源与西方:〈海国图志〉的编纂》),《清史问题》,卷二, No. 4,1970.

Barnett,Suzanne, W. and John K. Fairbank (费正清), eds., *Christianity in China:Early Protestant Missionary Writings*(《美国传教士在华言行论丛》), Cambridge:Harvard University Press,1985.

Bays,Daniel H. (裴士丹), ed., *Christianity in China:From the Eighteenth Century to the Present*(《基督教在中国:从18世纪到现在》), Stanford:Stanford University Press,1996.

Beeching,Jack(杰克·比彻),*The Chinese Opium Wars*(《鸦片战争》),New York:Harcourt Brace Jovanovich,1975.

Bible,N. T. Chinese(Hsin y,eh ch’an shu),Delegates’version(《新约全书》委办本),Hong Kong:British and Foreign Bible Society,1854.

E. C. Bridgman,trans.,*Bible,N. T. Chinese*(Hsin y,eh ch’an shu)(《新约全书》裨治文译本),Shanghai:American Bible Society,1863.

Boston Recorder(《波士顿纪录报》), Boston, 1816—1849.

Brauer, Jerald C. (杰拉德·布拉尔), ed., *Reinterpretation in American Church History*(《美国教会史的再度诠释》), Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

Bridgman, Burt Nichols(伯特·布里奇曼) and Joseph Clark Bridgman(约瑟夫·布里奇曼), eds., *Geneology of the Bridgman Family; Descendents of James Bridgman*(《布里奇曼家谱:詹姆士·布里奇曼之后裔》), Hyde Park, MA: 1894.

Bridgman (Elijah Coleman) Papers in the Belchertown Historical Society, 1820—1839(贝尔切城历史学会裨治文档案), Amherst, MA: University of Massachusetts at Amherst, 1971. Microfilm 1411.

Bridgman, Elijah Coleman(裨治文), *Chinese Chrestomathy in the Canton Dialect*(《广州方言中文文选》), Macao: American Board Mission Press, 1841.

Bridgman, Elijah Coleman, *Letters to Children*(《致小读者》), Boston: Massachusetts Sabbath School Society, 1838.

Bridgman, Elijah Coleman, *Brief Account of the United States of America*(《美理哥合省国志略》), Singapore: American Board Mission Press, 1838.

Bridgman, Elijah Coleman, *The Two Routes of Truth and Falsehood*(《真假两知论》), Singapore: American Board Mission Press, 1837.

Bridgman, Elijah Coleman, Journal and notes included in the missionary archives of Yale Divinity School Library(耶鲁神学院藏裨治文日记).

Bridgman, Eliza G. (伊丽莎·布里奇曼), *Daughters of China; Or, Sketches of Domestic life in the Celestial Empire*(《中国女子》), New York: Robert Carter & Brothers, 1853.

Bridgman, Eliza G., *The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman*(《裨治文的生平与事业》), New York, 1864.

Britton, Roswell S. (白瑞华), *The Chinese Periodical Press, 1800—1912*(《中国报纸:1800—1912》), Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1966.



Broomhall, Marshall (海恩波), *Robert Morrison: A Master Builder* (《传教伟人马礼逊》), London: Student Christian Movement, 1927.

蔡武:《谈谈〈东西洋考每月统记传〉:中国境内的第一种现代中文期刊》(*The East-West Monthly Examiner: The First Modern Chinese Periodical Published in China*), *National Central Library Bulletin* (台北), 1969(4)。

Chang Hsin-pao (张馨保), *Commissioner Lin and the Opium War* (《林钦差与鸦片战争》), Cambridge: Harvard University Press, 1964.

Canton, William (威廉·坎东), *A History of the British and Foreign Bible Society* (《大英圣书公会历史》), London: John Murray, Albemarle Street, W., 1904.

“Preliminary Address,” in *China Branch of the Royal Asiatic Society* (《皇家亚洲学会中国支会学报》), Hongkong: Printed at the Office of the *China Mail*, 1847 (1).

China Mail (《德臣西报》), Weekly, Hong Kong, 1845—1974.

E. C. Bridgman and S. Wells Williams (卫三畏), eds., *Chinese Repository* (《中国丛报》), 20 vols. Macao and Canton: 1832—1851.

Ching, Julia (秦家懿), *Confucianism and Christianity: A Comparative Study* (《中国宗教与基督教》), Tokyo: Kodansha International in cooperation with The Institute of Oriental Religions, 1977.

Christian Observer (《基督徒观察》), Philadelphia: 1841—

Clark, Prescott (普雷司各特·克拉克) and J. S. Gregory, *Western Reports on the Taiping: A Selection of Documents* (《西方关于太平天国的报道节录》), Honolulu: The University Press of Hawaii, 1982.

Cohen, Paul A. (柯文), *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860—1870* (《中国与基督教: 传教运动与中国排外主义的发展》), Cambridge, Harvard University Press, 1963.

Condorcet, Antoine-Nicolas de (孔多塞), *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (《人类精神进步史表纲要》), June Barraclough,

trans. , New York : The Noonday Press, 1955. First published, 1795.

Creegan, Charles (查尔斯·克里根), *Pioneer Missionaries of the Church* (《新教传教士先驱》), Fiche B4000 ATLA fiche 1986—0099. Yale Divinity School Library.

Danton, George, *The Culture Contacts of the United States and China* (《美国与中国的文化交流》), New York : Columbia University Press, 1931.

Dennett, Tyler (泰勒·丹尼特), *Americans in Eastern Asia* (《美国在东亚》), New York : The Macmillan and Company, 1922.

Doolittle, Mark (马克·杜丽特尔), *Historical Sketch of the Congregational Church in Belchertown, Mass* (《贝尔切城公理教会简史》), Northhampton, Mass. : Hopkins, Bridgman & Co. 1852.

Gutzlaff, Karl F. A. (郭士立) and E. C. Bridgman, eds. , 《东西洋考每月统记传》 (*East-West Examiner and Monthly Recorder*), Singapore : Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China, 1836—1839.

Downs, Jacques M. (雅克·唐斯), *The Golden Ghetto: The American Commercial Community at Canton and the Shaping of American China Policy, 1784—1844* (《美国在广州的商人团体与美国对华政策的形成》), Bethlehem, PA : Lehigh University Press, 1997.

Drake, Fred W. (龙夫威), *China Charts the World: Hsu Chi-yu and His Geography of 1848* (《徐继畲及其〈瀛环志略〉》), Cambridge : Harvard University Press, 1975.

Drake, Fred W. , “Bridgman in China in the Early Nineteenth Century” (《19世纪初期裨治文在中国的传教活动》), in *American Neptune* 46, No. 1, 1986.

Dwight, Henry Otis (亨利·德怀特), *The Centennial History of the American Bible Society* (《美国〈圣经〉协会百年史》), New York : The MacMillan Company, 1916.

Elsbree, Oliver Wendell (奥利弗·埃尔斯布里), *The Rise of the Missionary Spirit in America, 1790—1815* (《美国传教精神的兴起》), Williamsport, PA : The



Williamsport Printing and Binding Co. ,1928.

Fairbank, John K. and Teng Ssu-y. (邓嗣禹), *China's Response to the West* (《中国对西方的反应》), Cambridge: Harvard University Press, 1954.

Fairbank, John King, *Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports, 1842—1854* (《1842—1854年中国沿海贸易与外交》), 2 Vols. , Cambridge: Harvard University Press, 1953.

Fairbank, John King, ed. , *The Missionary Enterprise in China and America* (《美国和在华的传教事业》), Cambridge: Harvard University Press, 1974.

Fairbank, John King, ed. , *The Cambridge History of China*, Vol. 10, *Late Ch'ing, 1800—1911* (《剑桥中国晚清史》), Part 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Foster, Arnold, *Christian Progress in China. Gleanings from the Writings of Many Workers* (《基督教在中国的进程》), London: The Religious Tract Society, 1889.

Gaustad, Edwin Scott (埃德温·高斯塔得), *The Great Awakening in New England* (《新英格兰的大觉醒运动》), New York: Harper & Brothers, 1957.

Graham, Gerald S. (杰拉德·格雷厄姆), *The China Station, War and Diplomacy 1830—1860* (《1830年至1860年中国的地位、战争与外交》), Oxford: Clarendon Press, 1978.

顾长声:《传教士与近代中西文化交流》(*Missionaries and Modern Sino-Western Cultural Exchange*),《历史研究》,1989(3)。

Gulick, Edward V. (爱德华·吉利克), *Peter Parker and the Opening of China* (《伯驾与中国的开放》), Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Hastings, James (詹姆士·黑斯廷斯), *Encyclopedia of Religion and Ethics* (《宗教与伦理学百科全书》), New York: Charles Scribner's Sons, 1961.

Henderson, John B. (约翰·亨德森), *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis* (《经书、典籍与注释:儒家与西方人的不同解读》), Princeton: Princeton University Press, 1991.

Historical Sketch of the Congregationalist Church in Belchertown, Mass. ,from its Organization, 114 years, with notices of The Pastors and Officers, tracing geneologies, intermarriages and family relatives. Also, embracing numerous Facts and Incidents Relating to the First Settlers and Early History of the Place(《贝尔切城公理教会简史》), Northhampton, MA: Hopkins, Bridgman & Co. , 1852.

Hopkins Samuel(塞缪尔·霍普金斯), *Treatise on the Millenium*(《论千禧年》), Boston: Isaiah Thomas and Ebenezer T. , 1793; repr. , New York: Arno Press, 1972.

Hs, Francis(弗朗西斯), *Americans and Chinese; Purpose and Fulfillment in Great Civilizations*(《美国人与中国人:伟大文明时代的目标与成就》), New York: Doubleday, 1970.

Hs, Immanuel C. Y. (以马利), *China's Entrance into the Family of Nations*(《中国加入国际体系的历程》), Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Hummel, Arthur W. (恒慕义), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*(《清代名人传略》), Washington: Government Printing Office, 1943.

Hunt, Michael H. (迈克尔·亨特), *The Making of a Special Relationship: The United States and China to 1914*(《特殊关系的形成:1914年前的美国与中国》), New York: Columbia University Press, 1983.

Hunter, William(亨特), *Bits of Old China*(《旧中国杂记》), London: Kegan Paul, Trench, & Co. , 1855; repr. , Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1966.

Hunter, William. *The 'Fan Kwae' at Canton: Before Treaty Days 1825—1844*(《广州“番鬼”录》), London: Kegan Paul, Trench, & Co. , 1855; repr. , Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1965.

Hutchison, William R. (威廉·哈奇森), *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions*(《世界的使命:美国新教思想与海外传教》), Chicago: Chicago University Press, 1987.

Ingersoll, C. J. (英格索尔), “A Discourse Concerning the Influence of America



on the Mind”(《论美国对思想的影响》), in *The Christian Examiner*, 36, 1830(1).

James, William(威廉·詹姆士), *Varieties of Religious Experience*(《宗教体验的多样性》), New York: The Modern Library, 1902.

Jen Yu-wen(简又文), *The Taiping Revolutionary Movement*(《太平天国运动》), New Haven: Yale University Press, 1973.

Johnson, Linda Cooke(琳达·约翰逊), *Shanghai: From Market Town to Treaty Port, 1074—1858*(《从乡镇到条约口岸的上海: 1074—1858》), Stanford: Stanford University Press, 1995.

Journal of the Shanghai Literary and Scientific Society(《上海文理学会会报》), Shanghai: Printed at the Office of the *North China Herald*, 1858.

Juster, Susan(苏珊·贾斯特), “Demagogues or Mystagogues”(《政治家还是密法家》), in *The American Historical Review*, 104, No. 5, 1999(12).

Kesson, John(约翰·凯森), *The Cross and the Dragon; Or, the Fortunes of Christianity in China; with Notes of the Christian Missions and Missionaries, and some account of the Chinese Secret Societies*(《十字架与龙: 基督教在中国的命运》), London: Smith, Elder and Co., 1854.

King, Frank H. H.(弗兰克·金), and Prescott Clarke, ed., *A Research Guide to China-Coast Newspapers, 1822—1911*(《晚清西文报刊研究指南》), Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Kuhn, Philip A.(菲利普·库恩), “Origins of the Taiping Vision: Cross-Cultural Dimensions of a Chinese Rebellion”(《太平天国的起源: 一场中国革命的跨文化维度》), in *Comparative Studies in Society and History*, 19, No. 3, 1977(7).

Lai, John Yung-hsiang(赖荣祥), comp., *Catalogue of Protestant Missionary Works in Chinese*(《新教传教士中文著述目录》), Harvard-Yenching Library, Harvard University, Boston: G. K. Hall, 1980.

Latourette, Kenneth S.(赖德烈), *A History of Christian Missions in China*(《基督教在华传教史》), New York: Macmillan, 1929.

Latourette, Kenneth S., *The History of Early Relations between The United States and China, 1784—1844* (《中美早期关系史: 1784—1844》), New Haven: Yale University Press, 1917.

Lee, Peter K. H. (彼得·李), *Confucian-Christian Encounter in Historical and Contemporary Perspective* (《历史与现代视野中的耶—儒对话》), Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, Ltd., 1991.

Legge, James (理雅各), *The Chinese Classics* (《中国经典》), Vol. 1. Oxford: The Clarendon Press, 1893.

Legge, James, *The Notions of the Chinese Concerning God and the Spirits; with a Examination of the Defense of an Essay, on the Paper Rendering of the Words Elohim and Theos, into the Chinese Language* (《中国人对 God 与 Spirit 的定义: 就〈驳论“Elohim”与“Theos”的中文译名〉一文进行探讨》), Hongkong: “Hongkong Register” Office, 1852.

Lian, Xi, *The Conversion of Missionaries: Liberalism in America Protestant Missions in China* (《传教士的转变: 美国新教自由主义与在华的传教运动》), University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.

梁碧莹:《美国传教士与美国对华政策》(*American Missionaries and America's Policy Towards China*),《广西社会科学》,1992(2)。

梁碧莹:《第一次鸦片战争期间美国的对华政策》(*American Policy Towards China at the Time of the First Opium War*),《中山大学学报》,1991(1)。

Locke, John (洛克), *Essays on the Law of Natur* (《论自然法则》), W. von Leyden, ed., Oxford: The Clarendon Press, 1954.

罗志田:《传教士与近代中西文化竞争》(*Missionaries and Modern Sino-Western Cultural Competition*),《历史研究》,1996(1)。

MacGillivray, Donald (季理斐), ed., *A Century of Protestant Missions in China (1807—1907), Being the Centenary Conference Historical Volume* (《新教在华传教百年史: 1807—1907》), Shanghai: Christian Literature Society for China, printed at



The American Presbyterian Mission Press, 1907.

Malcolm, Elizabeth (伊丽莎白·马尔科姆), "The *Chinese Repository* and Western Literature on China 1800—1850" (《〈中国丛报〉与中国文学, 1800—1850》), in *Modern Asian Studies*, 1973.

McNeur, George Hunter (麦沾恩), *Life of Leung Faat* (《中华最早的布道者梁发》), The Christian Foreign Mission Press, 1955.

Meadows, T. T. (密迪乐), *The Chinese and Their Rebellions* (《中国人和他们的革命》), London: Smith, Elder & Co., 1856.

Medhurst, Walter Henry (麦都思), *A Dissertation on the Theology of the Chinese* (《论中国人之神学观》), Shanghai: The Mission Press, 1847.

Medhurst, Walter Henry, *China: Its State and Prospects, with Especial Reference to the Spread of the Gospel, Containing Allusions to the Antiquity, Extent, Population, Civilization, Literature, and Religion of the Chinese* (《中国概况: 国家与前途》), Boston: Crocker and Brewster, 1838. London: John Snow, 1840.

Michael, Franz (梅谷), and Chung-li Chang (张仲礼), *The Taiping Rebellion: History and Documents* (《太平天国: 历史与文献》), Vol. 1, *History*. Seattle: University of Washington Press, 1966. Vols. 2 and 3, *Documents and Comments*. Seattle, 1971.

Miller, Stuart Creighton (斯图亚特·米勒), *The Unwelcome Immigrant, The American Image of the Chinese, 1785—1882* (《不受欢迎的移民: 美国人的中国形象》), Berkeley: University of California Press, 1969.

Miller, Hunter (亨特·米勒), ed., *Treaties and Other International Acts of the United States of America* (《美国的条约及其他国际法案》), Washington: U. S. Government Printing Office, 1931.

Milne, William (米怜), "A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China, ... Accompanied with Miscellaneous Remarks on the Literature, History, and Mythology of China" (《新教在华传教早期十年史》) etc., Malacca: The

Anglo-Chinese Press, 1820.

Missionary Herald(《教士先驱报》), Boston, 1821—1860.

Mizuno, Kogen(水野弘元), *Buddhists Sutras: Origin, Development, Transmission* (《佛典成立史》), Tokyo: Kosei Publishing Co., 1982.

Moss, C. G. G. (摩斯), *Missionary Participation in the Diplomacy of the United States in China, 1844—1860* (《传教士与美国对华外交: 1844—1860》), [Microfilm]: being largely a study of the work of the missionaries Bridgman, Parker, and Martin. 1926. Yale Divinity School Library.

Mungello, David E. (孟德卫), *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (《神奇的土地: 耶稣会士的调适策略与汉学的起源》), Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1985.

Napier, Priscilla(普里西拉), *Barbarian Eye, Lord Napier in China, 1834* (《野蛮人的眼睛: 1834年在中国的律劳卑》), *The Prelude to Hong Kong*. London: Brassey's, 1995.

Naquin, Susan(苏珊·纳奎因), *Millenarian Rebellion in China* (《中国的千禧年革命》), New Haven: Yale University Press, 1976.

North China Herald(《北华捷报》), Shanghai: 1851—1951.

Overmyer, Daniel L. (欧大年), *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* (《民间佛教: 近代中国的不同教派》), Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Ownby, David(大卫·奥恩比) and Mary Somers Heidhues, eds., *Secret Societies Reconsidered: Perspectives on the Social History of Modern South China and Southeast Asia* (《反思秘密会社: 关于近代华南和东南亚社会史的观察》), Armonk, New York: M. E. Sharpe, 1993.

Panoplist and Missionary Herald(《教士报》), Boston, 1818—1820.

Panoplist and Missionary Magazine(《教士与传教报》), Boston, 1808—1817.

Phillips, Clifton Jackson(克利夫顿·菲利普斯), *Protestant America and the*



Pagan World: The First Half Century of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1810—1860 (《新教美国和异教世界:美国海外传教部总会的前五十年,1810—1860》), Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Polachek, James M. (詹姆士·波拉克克), *The Inner Opium War* (《中国内部的鸦片战争》), Cambridge: Harvard University Press, 1992.

The Religious Remembrancer (《基督教纪念集》), Philadelphia, 1816.

Rubinstein, Murray A. (张格物), *The Origins of the Anglo-American Missionary Enterprise in China, 1807—1840* (《英美在华传教事业的起源》), London: The Scarecrow Press, Inc., 1996.

Rubinstein, Murray A., “Canton and Boston: Board/Mission Dialogue and Development of the American Board’s China Mission, 1829—1833” (《广州与波士顿:美部会与中国传教站的对话及其在华传教事业的发展》), in *American Asian Review* 10, No. 2, 1992.

Rubinstein, Murray A., “Propagating the Democratic Gospel: Western Missionaries and the Diffusion of Western Thought in China 1830—1848” (《传播民主的福音:西方传教士与西学在中国的传播》), in *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica* 11, 1982(7).

Shih, Vincent Y. C. (施友忠), *The Taiping Ideology: Its Sources, Interpretations, and Influences* (《太平军的意识形态:其思想源头、阐释和影响》), Seattle: University of Washington Press, 1967.

Slade, John (施赖德), *Narrative of the Late Proceedings and Events in China* (《中国近事报道》), Canton Register Press, 1839; repr., Wilmington: Scholarly Resources Inc., 1972.

Spence, Jonathan D. (史景迁), *To Change China: Western Advisors in China, 1620—1960* (《改变中国:在中国的西方顾问》), Boston: Little, Brown, 1969.

Spence, Jonathan D., *The Search for Modern China* (《追寻现代中国》), New York: W. W. Norton & Company, 1990.

Spence, Jonathan D., *God's Chinese Son* (《“天国之子”和他的世俗王朝:洪秀全与太平天国》), New York: W. W. Norton & Company, 1996.

Stelle, Charles Clarkson (查尔斯·斯特尔), *Americans and the China Opium Trade in the Nineteenth Century* (《19世纪美国在华的鸦片贸易活动》), New York: Arno Press, 1981.

Stevens, Rev. George B. (乔治·史蒂文斯), *The Life, Letters, and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D.* (《伯驾的生平、书信与日记》), Boston and Chicago: Congregational Sunday School and Publishing Society, 1896; repr. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1972.

Stifler, Susan Reed (苏珊·史蒂夫勒), "An Early American Sinologue: Elijah Coleman Bridgman" (《早期美国汉学家裨治文》), in *The Amherst Graduate's Quarterly*, 1935(2) ~ (3).

孙尚扬:《基督教与明末儒学》(*Christianity and Late Ming Confucianism*), 北京:东方出版社, 1994。

Swisher, Earl (施维许), *China's Management of the American Barbarians: a Study of Sino-American Relations, 1841—1861, with Documents* (《中国筹办美国夷务档案》), New Haven: Yale University Press, 1953.

Teng, S. Y. (邓嗣禹), *The Taiping Rebellion and the Western Powers* (《太平天国与西方列强》), Oxford: Oxford University Press, 1971.

邓嗣禹:《〈劝世良言〉与太平天国革命之关系》(*The Connection Between 'Good Words to Admonish the Age' and the Taiping Rebellion*), 《中国史学丛书》, 1965。

Tomlin, J., *Missionary Journals and Letters* (《传教士日记与书信》), London, 1844.

Treadgold, Donalds (唐纳德·特雷德戈德), *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Time* (《俄国与中国视野中的西方:现代的宗教和世俗思想》), Cambridge: Cambridge University Press, 1973.



Waley, Arthur (阿瑟·威利), *The Opium War Through Chinese Eyes* (《中国人眼中的鸦片战争》), Stanford, CA: Stanford University Press, 1958.

王立新:《19世纪在华基督教的两种传教的政策》(*Two Strategies of Christian Missionaries in China in the Nineteenth Century*),《历史研究》,1996(3)。

Wang, Y. C. (汪一驹), *Chinese Intellectuals and the West* (《中国知识分子与西方》), Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1966.

Williams, Samuel Wells (卫三畏), *The Middle Kingdom: A Survey of the Geography, Government, Education, Social Life, Arts, Religion, etc., of the Chinese Empire and Its Inhabitants* (《中华帝国》), 2 vols. New York: John Wiley, 1847; rev. ed., New York, 1883; repr. Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1965.

Williams, Frederick Wells (卫斐列), *The Life and Letters of Samuel Wells Williams, LL. D.* (《卫三畏生平及书信》), New York: G. P. Putnam's Sons, 1889; repr. Wilmington: Scholarly Resources Inc., 1972.

Williamson, Rev. G. R. (威廉森), *Memoir of the Rev. David Abeel, D. D., late missionary to China* (《雅裨理牧师纪念集》), 1848; repr., Wilmington: Scholarly Resources, Inc., 1972.

Wright, Conrad (康拉德·赖特), *The Beginnings of Unitarianism in America* (《美国唯一神教派的起源》), Boston: The Beacon Press, 1955.

Wylie, Alexander (伟烈亚力), *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased, with Copious Indexes* (《来华新教传教士纪念集》), Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867; repr. Taipei: Ch'eng-wen Publishing Co., 1967.

Wylie, Alexander. *Notes on Chinese Literature: With Introductory Remarks on the Progressive Advancement of the Art; and a List of Translations from the Chinese into Various European Languages* (《中国文献记略》), New York: Paragon Book Reprint Corp., 1964.

熊月之:《1842年至1860年西学在中国的传播》(*The Spread of Western*

Learning in China from 1842—1860),《历史研究》,1994(4)。

Young, John D. (杨意龙), *Confucianism and Christianity: The First Encounter* (《儒家思想与基督教的第一次碰撞》), Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.

Yung Wing (容闳), *My Life in China and America* (《西学东渐记》), New York: Henry Holt and Company, 1909.

卓新平:《索隐派与中西文化认同》(*The Figurists and the Acknowledgement of Similarities in Chinese and Western Cultures*), Presented at International Symposium on the History of Christianity in China, Hong Kong, 1996(10).

邹明德:《鸦片战争前基督教传教士在华的文化活动》(*Cultural Activities of Christian Missionaries in China Prior to the Opium War*),《现代史研究》,1986(5)。



专有名词中英对照表

— A —

Abeel, David 雅裨理

Adams, John Quincy 约翰·昆西·亚当斯

Aitchison, William 艾奇逊

Alcock, Rutherford 阿礼国

Allen, C. W. 艾伦

American Baptist Board 美国浸礼会

American Bible Society 美国《圣经》协会

American Board of Commissioners for Foreign Missions 美国海外传教部总会

American Evangelicalism 美国福音主义

American Presbyterian Board 美国长老会

Amherst College 阿默斯特学院

Lord Amherst 阿美士德勋爵

Anderson, Alexander 亚利山大·安德森

Anderson, Rev. Rufus 鲁弗斯·安德森
Andover Theological Seminary 安多弗神学院
Anglo-Chinese College 英华书院
Appleton, Jesse 耶西·阿普尔顿

— B —

Ball, Dyer 波乃耶
Suzanne Barnett 苏珊娜·巴尼特
Belchertown 贝尔切城
Biddle, James 詹姆士·比德尔
Blodget, Henry 柏亨理
Bogue 虎门
Bonham, Sir George 文翰
Bonney, Samuel William 邦尼
Boone, Bishop W. J. 文惠廉
Bowring, John 鲍宁
Brainerd, David 大卫·布恩纳得
Bremer, J. G. 伯麦
Bridgman, Ebenezer 埃比尼泽·布里奇曼
Bridgman, Elijah Coleman 裨治文
Bridgman, Eliza 伊丽莎·布里奇曼(裨治文夫人)
Bridgman, James G. 詹姆士·布里奇曼
Bridgman, Lucretia 卢克丽霞·布里奇曼
Bridgman, Theodore 西奥多·布里奇曼
Brigham 布里格哈姆
British and Foreign Bible Society 大英圣书公会
British and Foreign School Society 大英学校公会



British East India Company 东印度公司
Britton, Roswell S. 白瑞华
Brown, Rev. Samuel R. 布朗
Bruen, Matthias 马提亚·布鲁恩
Bruen Press 布鲁恩印刷所
Buchanan, Captain Franklin 富兰克林·布坎南
Buchanan, James 詹姆士·布坎南
Burlingame, Anson 蒲安臣

— C —

Callery, Joseph Marie 加略利
Calvinism 加尔文主义
Carey, William 威廉·凯里
Carr, Lewis 刘易斯·卡尔
Carrington 卡林顿
Cheng Yucai 程裔采
Chinery, George 钱纳利
Christian Union in China 在华基督徒协会
Church Missionary Society 安立甘会
Clarendon 卡灵顿
Clark, D. A. 克拉克
Coleman, Lyman 莱曼·科尔曼
Colledge, Dr. T. R. 郭雷枢
Collins 柯林
Condorcet, Marquis de 孔多塞
Congregationalist 公理会
Crawfurd, John 克劳福德

Culbertson, M. S. 克陛存

Cushing, Caleb 顾盛

— D —

Davis, John Wesley 德威士

Davids, Jules 朱尔斯·戴维斯

Davis, Sir John Francis 德庇时爵士

Delano, Warren 沃伦·德莱罗

Dennett, Tyler 泰勒·丹尼特

Dent, Lancelot 颠地

Deven, Thomas 地凡

disinterested benevolence 无私的仁爱

Doolittle, Hon. Mark 马克·杜丽特尔

Doty, Elihu 罗畜

Du Halde, J. B. 杜哈德

Duer, Lieutenant 杜尔

Dunne, George 邓恩

— E —

East India Squadron 东印度舰队

Edwards, Jonathan 乔纳森·爱德华兹

Elgin, Lord 额尔金

Elliot, Charles 义律

Elliott, George 懿律

Elsbree, Oliver Wendell 奥利弗·埃尔斯布里

Evarts, Jeremiah 耶利米·伊瓦茨

Everett, Alexander Hill 义华业



— F —

- Fairbank, John K. 费正清
Feng Yunshan 冯云山
Fearou, Samuel 费尔罗
Fedorovitch, Joseph 费多洛维奇
Flint, James 洪任辉
Foote, Andrew 安德鲁·富特
Forbes, Paul S. 福士
Forsyth, John 约翰·福赛思
Fox, Thomas 福克思

— G —

- Gaustad, Edwin 埃德温·高斯塔得
Gillespie 吉列斯皮
Gingell, W. R. 金执尔
God Worshipping Society 拜上帝会
Gordon 戈登
Great Awakening 大觉醒运动
Greene, David 大卫·格林
Gros 葛罗
Gulick, Edward V. 爱德华·吉利克
Gutzlaff, Karl Friedrich August 郭士立
Gutzlaff, Mary 郭士立夫人

— H —

- Hamberg, Theodore 韩山文

Hall, Gordon 戈登·霍尔
Heaven and Earth Society 天地会
Heavenly Capital 天京
Henry, Benjamin Couch 香便文
Hobson, J. 霍布森
Hodgson Jr. 霍季逊
Hollis 霍林斯
Hong Xiuquan 洪秀全
Hopkins, Samuel 霍普金斯
Howkwa 浩官
Hubbard 胡巴德
Humphrey, Rev. H. 汉弗莱
Hunter, William C. 威廉·亨特
Hutchison, William 威廉·哈奇森

— I —

Ingersoll, Captain 英格索尔船长
Inglis, Robert 英格利斯
Innes, James 因义士

— J —

James, William 威廉·詹姆士
Jardin, Matheson & Company 怡和洋行
Jardine, William 查顿
Jones, Sir William 威廉·琼斯
Judson, Adoniram 阿多尼拉姆·贾德森



— K —

- Kangxi Emperor 康熙
Kearny, Commodore Lawrence 加尼
Keating, A. S. 基廷
Kerr, John Glasgow 嘉约翰
Kidd, Samuel 塞缪尔·吉德
King, Charles W. 查尔斯·金
Kingmeh 金妹

— L —

- Lagrené, Théodore-Marie de 刺萼尼
Latourette 赖德烈
Lavender 拉文德
Lay, G. Tradescant 李太郭
Leavitt, J. 莱维特
Legge, James 理雅各
Liang Afah 梁发
Liang Ateh 梁德
Liberals 自由派
Libios, Napoléon 李播
Lin Zexu 林则徐
Lindsay, Hugh Hamilton 胡夏米
Locke, John 约翰·洛克
London Missionary Society 伦敦会
Lowrie, W. M. 娄礼华
Lu Kun 卢坤

— M —

- Macartney, Lord 马嘎尔尼
Macgowan 玛高温
Malcolm, Elizabeth 伊丽莎白·马尔科姆
Marcy, John 马西
Marcy, William 麻西
Marjoribanks 马治平
Marshall, Humphrey 马沙利
Martin, W. A. P. 丁慧良
Matheson, James 马地臣
McClatchiethe, T. C. 麦克拉奇
McLane, Robert 麦莲
McNeur, G. H. 麦沾恩
Meadows, J. A. T. 密妥士
Meadows, T. T. 密迪乐
Medhurst, W. H. 麦都思
Medhurst, Jr. W. H. 麦华陀
Medical Missionary Society 医务传道会
Mellor, Rev. E. 梅勒
Michael, Franz 梅谷
Miller, Stuart Creighton 斯图亚特·米勒
Mills, Samuel J. 塞缪尔·米尔斯
Milne, William 米怜
Milne, W. C. 美魏茶
Montigny, M. C. de 蒙迪尼
Morrison Educational Society 马礼逊教育会
Morrison, Robert 马礼逊



Morrison, J. R. 马儒翰

Morse, Jedidiah 耶迪蒂·摩尔斯

Mungello, David E. 孟德卫

— N —

Napier, Lord 律劳卑

“New Divinity” school 新神学派

Newell, Mary 玛丽·纽厄尔

Newell, Samuel 塞缪尔·纽厄尔

North China Branch of the Royal Asiatic Society 皇家亚洲文会北中国支会

Nott, Jr., Samuel 塞缪尔·诺特

— O —

Olyphant, D. W. C. 奥立芬

— P —

Palmerston, Lord 巴麦尊

Pearson, Eliphalet 埃利法莱特·皮尔森

Peet, Lyman 弼莱门

Parker, Peter 伯驾

Parkes, Harry 巴夏礼

Perry, M. C. 佩里

Pietism 虔敬主义

Phillips, Clifton 克利夫顿·菲利普斯

Pohlman, William J. 波罗满

Porter, Rev. Experience 波特牧师

Pottinger, Sir Henry 璞鼎查

Poutiatine, Count 普提雅廷

Prémare, J. H. M. 马若瑟

— Q —

Qi Gong 祁顷

Qi Shan 琦善

Qi Ying 耆英

— R —

Raffles, Stamford 赖福士

Rawski, Evelyn 伊夫琳·罗斯基

Reed, William B. 列卫廉

Reeves, J. R. 雷维思

Ricci, Matteo 利玛窦

Rice, Luther 卢瑟·赖斯

Richards, James 詹姆士·理查兹

Rites Controversy 礼仪之争

Roberts, Issachar 罗孝全

Robertson, Daniel B. 罗伯孙

Russell & Company 旗昌洋行

— S —

Seamen's Friend Society 海员之友会

Semendo, Alvarez 曾德昭

Shanghai Literary and Scientific Society 上海文理学会

Shuck, Jehu 叔未士

Sinclair, Charles 星察理



Slade, John 施赖德
Small Sword Society 小刀会
Smith, Thomas H. 四美
Snow, Peter 士那
Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China 在华实用知识传播会
Spence, Jonathan D. 史景迁
Spener, Philip Jacob 菲利普·斯宾塞
Spratt 斯普拉特
Staunton, G. L. 斯当东
Stelle, Charles 查尔斯·斯特尔
Stevens, Edwin 史第芬
Stronach, Rev. J. 施敦力·约翰牧师
Sullivan, G. 苏利文

— T —

Taiping Heavenly Kingdom 太平天国
Talbot, Charles 陶伯特
Taylor, Dr. Charles 查尔斯·泰勒
Term Question 译名之争
Thom, Robert 罗伯聃
Tracy, George 乔治·特雷西
Tracy, Ira 特雷西
Treaty of the Bogue 虎门条约
Treaties of Tianjin 天津条约
Treaty of Nanjing 南京条约
Treaty of Wangxia 望厦条约
Treadgold, Donald 唐纳德·特雷德哥尔德

Treadwell, John 约翰·特雷德韦尔

Triad organizations 三合会

tributary system 朝贡体系

— U —

Ultra-Ganges Mission 恒河外方传教团

— V —

Valignani, Alessandro 范礼安

Van Buren, Martin 马丁·范布伦

Vattel, Emeric de 滑答尔

Verbiest, Ferdinand 南怀仁

— W —

Wade, Thomas 威妥玛

Walewski 瓦尔斯基

Ware, Henry 亨利·韦尔

Waterhouse, E. S. 沃特豪斯

Webster, Daniel 丹尼尔·韦伯斯特

Webster, Fletcher 弗莱彻·韦伯斯特

Wei Yuan 魏源

Wetmore, Wm. S. 华地玛

White, Rev. M. C. 怀德

Whitefield, George 乔治·怀特菲尔德

Wight, J. K. 怀特

Wilder, S. V. S. 怀尔德

Williams, Frederik Wells 卫斐列



Williams, S. Wells 卫三畏

Wood, W. W. 伍德

Woodbridge, Rev. John 约翰·伍德布里奇

Woods, H. W. 伍兹

Woods, Leonard 列奥纳多·伍兹

Wylie, Alexander 伟烈亚力

— X —

Xianfeng Emperor 咸丰

Xiao Chaogui 肖朝贵

Xu Guangjin 徐广缙

Xu Jiyu 徐继畲

— Y —

Yang Xiuqing 杨秀清

Ye Mingchen 叶明琛

Yiliang 怡良

Yilibu 伊里布

— Z —

Zhu Xi 朱熹

译 后 记

我很高兴终于可以就本书的翻译过程和内容写一个简短的说明。回想起来,本书的翻译前后经历了近六年的时间。

记得是在2002年1月,我和作者雷孜智博士在北大首次见面,开始讨论本书的翻译。那时我尚在北大比较文学研究所就读,博士论文的选题就是裨治文和他所主编的《中国丛报》。我向来认为翻译是一项需要极其谨慎,而且费力远甚于自己写作的工作,所以一直怯于接受这方面的任务。但是,我对于这一领域的兴趣、我和作者的研究之间的许多契合点,以及由此而建立起来的友谊,还有想将这一领域的研究成果介绍给中文读者的愿望,都促使我最后还是忍不住要将这本书翻译出来。译书初稿本来于2002年底就已经完成,但后来由于种种原因,译稿一度搁置下来。后来幸得本丛书主编、复旦大学历史地理研究所周振鹤教授,以及广西师范大学出版社编辑张民老师的鼓励,才于去年决心完成译稿的修订工作,由于事过境迁,实际上是从头到尾重新翻译一遍。

当然,我选择翻译这本书的最主要原因是其自身的价值。美国学术界对来华新教传教活动真正感兴趣,始于20世纪70年代。1968年费正清当选为美国



历史学会会长,在他那篇著名的就职演说《七十年代的任务》中,费正清号召美国历史界重视对中国历史的研究,并特别呼吁学术界加强传教史的研究。在他的影响下,传教士研究成为中国史研究的热门话题之一,出现了一批极有分量与创见的专著和论文。这方面的成果按范围和主题可以分为传教史总体研究、专题研究、传教士个案研究三个方面。传教士个案研究中最有特色的著作之一,就是本书作者雷孜智所著的《美国第一位来华新教传教士裨治文》。该书从裨治文在华的文化活动、传教事业、外交活动三个层面,对裨治文复杂的一生作了精彩的描述与分析,是新教在华传教史研究从宏大叙事转向个案研究的可贵开拓。此外,本书还对美国19世纪上半叶的宗教生活与对外传教运动的兴起作了细致分析,为深入探讨区域传教活动的研究者提供了有益的参考和背景。

本书另一可贵之处是其流畅而精细的行文风格,正如张格物在序言中所言:“雷孜智是一个精巧的艺术家,全书行文极其清晰而细腻。他对文献的运用和细致的分析,展现了他高超的组织材料的能力,而他流畅的叙述则绝不会让读者有为材料所累或流于空泛之感。”译者限于才力,或很难保留其风格,由来翻译“信、达、雅”难齐全,这也是本书中译本的遗憾。

关于本书译文范例有三点说明。其一,本书涉及外国人名、地名,除既有中文名称外,其他采用译名;为方便读者进一步检索的需要,人名、书名、专有名词等在首次出现时,均提供英文原文。其二,本书涉及中文文献引文的情况有两种:一种是本书作者直接引用,此种情况在翻译时均做还原处理;另外一种情况是,本书所提及的传教士中文著述(如《东西洋考每月统记传》中的文章)中所引用的中文典故、语录等,为体现传教士所编撰中文书刊的原貌,无论其与中文原典是否有出入,均将其引文一律“还原”为原书刊上的模样,不做任何订正。其三,本书原文凡有错漏处,在征得作者同意的情况下,在翻译时均做订正。此外,本书译文提供了专有名词中英对照表,原文涉及特别常见的中文地名、专有名词有删节,并增补了原文中出现过但对照表原文中未录入的外国人名、地名等。

最后,我要感谢所有为本书翻译提供了帮助的人。我的朋友张旭辉女士承

担了本书第三章和第六章大部分内容初稿的翻译。除了作者本人外,美国基督教史研究领域的学者 Kurt Selles 和 Gerald Anderson 博士为我的疑惑提供了及时的解答。周振鹤先生作为丛书主编,为本书严格把关,不辞辛劳地从头至尾审校了译稿,凡发现有不实之处,周先生必一一悉心指教。当然,本书译文仍难免有错误之处,则完全由本人负责。

本书得以付梓,还得益于广西师范大学出版社张民老师和本书责编廖佳平老师的热心鼓励与辛勤劳动,在此一并致谢!

尹文涓

2007年10月于北京



QIANXINIAN DE GANZHAO

◎策划编辑 张 民
◎责任编辑 廖佳平
◎封面设计 杨 琳
◎版式设计 林 园

ISBN 978-7-5633-7471-7



9 787563 374717 >

定价：48.00 元