

分类号_____

UDC _____

编号_____

華中師範大學

博士学位论文

西教知识的传播与晚清士流

学位申请人姓名：赵广军

申请学位学科专业：中国近现代史

指导教师姓名：章开沅 教授



博士学位论文
DOCTORAL DISSERTATION

博士学位论文

西教知识的传播与晚清士流

论文作者：赵广军

指导教师：章开沅教授

专业名称：中国近现代史

研究方向：中国基督教史

华中师范大学历史文化学院
2007年4月



博士学位论文
DOCTORAL DISSERTATION

Dissertation

**The Research on the Spreadability of the Knowledge of the
Christian Religion Among Intelligentsia in Late Qing Dynasty**

By

Zhao Guangjun

Supervisor: Prof. Zhang Kaiyuan

Specialty: Modern Chinese History

Research Area: History of Modern Chinese Christianity

Institute of Modern Chinese History

Central China Normal University

April, 2007



华中师范大学
学位论文原创性声明和使用授权说明

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师指导下，独立进行研究工作所取得的研究成果。除文中已经标明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：赵广军 日期：2007年5月28日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权华中师范大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

学位论文作者签名：赵广军 指导教师签名：[Signature]
日期：2007年5月28日 日期：2007年5月28日

本人已经认真阅读“CALIS 高校学位论文全文数据库发布章程”，同意将本人的学位论文提交“CALIS 高校学位论文全文数据库”中全文发布，并可按“章程”中的规定享受相关权益。同意论文提交后滞后：半年；一年；二年发布。

学位论文作者签名：赵广军 指导教师签名：[Signature]
日期：2007年5月28日 日期：2007年5月28日



内容提要

基督宗教是以圣经维系起来的信仰体系。它在中国传播的主要是新教和天主教两大宗派，统称为西教。晚清，以基督教历史和教义为主要内容的西教知识在中国知识界的传播，主要是通过几个思潮和潮流进行的。在这些思潮中，中国知识界对它的传播具有稳定性和连续性。

本文选取了西教知识传播主体（传教士和中国各类文人）的文化活动、传播载体（各种载有西教内容的文本）的流传、传播途径三个方面，考察了它在几个思潮和潮流中传播所表现出的区别和共同点。主要是选取了几个对应项进行研究：传教士的文化活动与中国知识界的应对；西教宣教文本与中国知识界著述中关于西教内容的比较；传教士对宗教书籍的传播与中国知识界书籍传播方式的比较。从这些比较研究中，整理出西教知识在中国士流中传播的封闭性、稳定性和连续性特点。

第一章首先考察了清政府对基督教弛禁前后西教文本传播情况。主要选择了道光十二年、十五年传教士在沿海冒险散书传教的三次活动作为问题分析切入点。在教禁时期，来华传教士集中于广州、澳门和南洋地区，主要从事印刷、编译等文化活动。宣教区域由于教禁而不能得到扩大。但是在道光朝，他们所面对的是教禁松动、洋防疲谢、鸦片走私猖獗、中外交涉频繁等有利政治环境。故此，传教士冒险沿海北上中国，考察扩大宣教区域的可能性。三次沿海航行不仅是传教士的文化活动，它们在清廷所引起的政治恐慌更是一个政治事件。清廷以及沿海各地方当局对刊发传教书籍的追查促使教会以书籍传教方式的暂停，这与传教士三次航行散书的初衷相悖。他们所散之书，在语体和内容上都不能被传统知识界所接受。三次散书事件表现出西方教会宗教宣传迫切的主动性，而各级官员文人对之则多是驳斥和查禁的态度。这是弛禁前西教知识在中国传播初期两种态度的错位。

第二章主要探讨了西教知识在传教士文化活动和新舆地学者之间传播的关系。西教知识在中国传统知识界中的传播首先要通过主流知识分子对之的文化检选，以使之纳入新舆地知识结构中，这样，西教知识才能借此在知识界得到广泛传播。道光、咸丰年间经世学风的转变是晚清局变中中国文化近代指向的一个标志。在经世致用目的的指引下，中国知识界掀起对边疆和世界史地研究的思潮。由于研究方法和研究对象的新时代特征，具有近代指向。在新舆地研究中产生了大量的著述，这些著述含载丰富的西教知识，它们直接来源于传教士沿海所宣传的宗教册子、明清时期的传统典籍以及著者与教士接触等几个主要途径。这些著述成为晚清知识界中西教知识传播的源头之一，它们在几代知识界中的影响也使其中含载的西教内容得到广泛的传播，并为此后反洋教思潮提供了了解西教的文本。

第三章主要考察了19世纪60年代逐步兴起的“走向世界潮流”对西教知识摄取并传播的历史现象。出洋的民间和官方文人身历西方基督教国家，直接感受其宗教生活和文化，在日记、



游记中大量记载。这些文人在出洋前的知识准备中，多将新與地思潮中的经典著作随身携带，以便了解西方情状，这是其了解西方基督教的知识储备。他们在西方基督教国家对西教的认识和理性判断不仅检验了其西教知识的准确度，更通过亲身的闻见而补充丰富之。他们在日记中大量记载了西教知识。应清廷日记呈交制度的规定，他们的日记被呈送清廷，也被民间和官方刊发传播。随着这些文本的流传，其中的西教知识在士流中也得到传播。它们甚至也影响了国内各级洋务官员、文人对教案、教务交涉中盲目排斥的态度，使之理性化。这也是西教知识在中国士流中传播的一个重要环节。

第四章，论文讨论了晚清反洋教思潮中西教知识的传播情况，主要选择了反洋教运动中的文化反教部分，以书文揭贴中西教知识的传播为研究对象。这些书文揭贴中也大量存在被误解、歪曲的西教知识。对他们的文本流传和西教知识摄取途径的研究是解释其反教原因的关键。在文化因对上，传教士的文化宣教活动与中国文人的文化反教活动是相对存在的。针对教士的散书传教，地方士流以匿名书文揭贴作为反教的方式；针对教士宣教，各类文人主张以宣讲《圣谕广训》作为限制和反对西教传播的文化对策。揭贴中西教知识多来源于與地思潮中的著述、走向世界潮流中的著述。它也是近代西教知识在中国知识界长期积累和传播的结果。它对晚明、清前中期以及晚清反教资源的挖掘，体现了中国传统知识界中西教知识的内发性传播方式。

最后，本文尝试从时序中观察中国知识界对西教知识内发性传播的流变，并归纳出其表现出的特性。同时也分析了在晚清传统中国内发性文化、宗教结构逐渐解体的文化环境中，西教知识的传播情况。最后选择了一条延续在晚明降至晚清的“西教东源”说作为个案，来分析西教知识在文人中所表现出的内发性传播特性。

关键词：基督宗教 知识分子 文化传播 晚清



Abstract

The Christianity religion is believed or accepted as true, especially by the Holy Bible. There were Protestantism and the Catholicism which were called for the Western religion by Chinese in late Qing dynasty. The Christianity's history and the religious doctrine usually composed the knowledge of the Western religion, and it spreads abroad in the Chinese intellectual circle through several ideological trends. In these ideological trends, its dissemination in the Chinese intellectual circle was steady and continuously.

There are three objects of investigation, the disseminator' activity of the Western religion knowledge, the disseminator' text and the disseminator' approach, in this article. The disseminator' activity comprises Missionary and Chinese each kind of writers. The disseminator' text is mainly those Chinese books that include the Western religion knowledge. As well as, the paper inspected the difference and the sameness which disseminates in several ideological trends displays. There are several items to conduct the research. First, Missionary's cultural activity and the Chinese intellectual circle's reply; secondly, comparison of western religion between in the propaganda religion text and in the Chinese geography work; thirdly, the comparison in dissemination way between religious books of church and books of Chinese clerisy. From these researches of comparison, author has a judgment that the dissemination of the Western religion knowledge has closeness, the stability and the continuity in the Chinese scholar class.

In the first chapter of this article, author study the history how books of Christianity disseminate in Qing Dynasty's government forbiddance relaxing to Christianity. The author mainly chose missionaries' three northward inshore activities in 1832, being Daoguang emperor'12th year, and in 1835,15th year. These hazardous activities can help us to take investigation on attitude of missionaries' propagandize. In the prohibition to Christianity's dissemination time, missionaries bide in Guangzhou, Macao and the Southeast Asia, they mainly are engaged in cultural activities and so on the printing, translation. Because of the religious prohibition, propaganda religion cannot be expanded in region. But in the Daoguang era, they faced the fact that the religious prohibition became less rigorous, the ocean guards less strict, opium smuggling wearily rampant, the negotiation between the Chinese and foreign being frequent. They were the advantageous political context to missionaries' sermon. Because of these reasons, the missionary took risk along China marine for the north, pried into the possibility of expansion propaganda. Not only three coastal navigations were missionary's cultural activity, but also they were political incident which caused scare in the Qing Dynasty government. The Qing center government and the coast local officeholders forbided and investigated whom had published the books. It urged the missionary to break off dissemination of book. This result



was reverse to wish of missionary'. These books which they had spread around all cannot be accepted in the language style and the content by the Chinese traditional intellectual circle. There display initiative and urgentment of the Western church' propaganda in there events, but all officeholders and intellectual all refuted and forbids it. There is an inconsistency between Chinese intellectual's attitude and missionary' in the time of religious prohibition.

Second chapter has mainly discussed the dissemination between the knowledge of the Western religion of missionary and the geographer. The knowledge of western religion in the Chinese tradition intellectual circle was chosen in the first instance by elite of intellectual, in order that it was syncretized into system of Chinese geography, so the knowledge of Western religion can spread abroad in the intellectual circle. During the era of Daoguang and Xianfeng emperor, trend of statecraft made transformation for modernization in the late Qing Dynasty, which is a symbol of political situation. Under the goal of statecraft, the Chinese intellectual circle has raised ideological trend to research history and geography of world. The technique and the object of research had new characteristic and the modern direction. There were many works from study of new geography, those works contain much knowledge of Christianity, which they directly was compiled from the missionary's religious book, the Ming Dynasty and the Qing Dynasty time ancient book and writing books ,and also from contact between intellectual circle and the missionary. These works' knowledge of Christianity become Sources of dissemination in the late Qing Dynasty, and they also make influences to spread widely the knowledge of Christianity in several generations of intellectual circle. At last it provided books for trend of anti- Christianity ideological with knowledge of Western religion.

The third chapter mainly researches the trends of go-to-world rising gradually from the middle 19th century, in which the knowledge of Christianity was absorbed and disseminated. These folk and official writers arrived the Western Christianity country, and felt their religious life and the culture personally, in their diary and the travel notes; there were massive records of Christianity. Before abroad, these writers made much preparation about the West, and during abroad, they carried along with several books of geography in order to understand Western situation. Not only did they examine their Christianity' knowledge and changed the rational judgment and understanding to Christianity in these Christianity country, but also they renewed and enriched the knowledge of Christianity by oneself experience, even more to enrich. They had massively recorded the Western religion knowledge in their diary. The Qing government commanded that they must mail their diary back to China. These diaries were printed by folk and official organization in order to issue. With these text spreading, Christianity' knowledge also obtains the dissemination in the scholar class. It had even affected the domestic intelligentsia and functionary who took charge of foreign affairs, and inflected and changed their understandability to Christianity case and Christianity from anti- Christianity to



impersonality, from blindness to sense perception. This is one important link which the Christianity' knowledge disseminates in the Chinese scholar class.

Fourth chapter, the paper discussed intelligentsia' trend of thought of anti- foreigner and anti- Christianity in the late Qing Dynasty .At the same time, this chapter also study dissemination of Christianity' knowledge in the trend of thought. Author chooses intelligentsia as case from movement of anti- Christianity in order to study its culture reason. In fact, those local intelligentsia disseminated Christianity' knowledge by posting notice and publishing books. There are the massive misunderstood and misrepresent for Christianity' knowledge in these books, articles and posted notices.It is a key to study the dissemination of these books, articles and posted notices, and by this, we can explain why clerisy argued against or absorbed Christianity information.By corresponding study, we know that missionary's cultural propaganda and the Chinese writer's anti-Christianity is the relative existence. Against dissemination of the religion books, the local clerisy opposed it with the anonymous book, article and posted notice.All kinds of clerisy advocated speaking *shengyuguangxun* as a measure to limit and exclude dissemination of Christianity' knowledge, against the priest' propaganda.The knowledge of Christianity in the posted notice comes from new ideological trend of geography and the go-to-world trend.It is a result that the knowledge of Christianity disseminated in Chinese intelligentsia for long time in modern time.These measures come from the tradition of anti-Christianity from the Late Ming dynasty to the Late Ming, and this clue indicates that there is an endogenous dissemination in the Chinese tradition intellectual circle.

At length, this paper tries to research that the endogenous dissemination of the Western religion in the Chinese intellectual circle transformed or transited from one state to another timely. From transformation or transition, we can conclude its dissemination's character. At the same time, the paper proved the consequence that the endogenous configuration of the Chinese religion and culture in Late Qing dynasty took disaggregating gradually, and how, in this disaggregating, the knowledge of the Western religion spread abroad. It is a must to choose a case study to affirm it to be testify that from Late dynasty to Late Qing dynasty there is a clue, fashioning in Chinese intellectual circle, that the Western religion origins from Cathay. The creation and fashion of this opinion substantiate endogenous dissemination to be existent in Chinese intellectual circle and represent its characteristic of dissemination.

Key words: Christian religion; intellectual; dissemination of culture;the late Qing Dynasty



目 录

内容提要	I
Abstract	III
绪论	1
一、选题基本考虑和题解	1
二、核心概念的厘正	3
三、相关研究成果的检讨	8
四、研究之可行性及意义	14
第一章 教禁与传播：道光年间传教士沿海散书活动	17
第一节 政治壁垒：清廷禁教、防夷政策与传教士文化活动	17
一、禁教与防夷	17
二、嘉庆、道光朝疲谢的洋防、禁教及鸦片走私	20
三、传教士的文化活动	27
第二节 道光帝与传教士：宣教册子联系起来的政治事件	32
一、“阿美士德号”事件与郭士腊散书活动	32
二、杨妹妹事件	34
三、被呈奏道光帝之书	36
四、郭士腊的第三次航行和梁发广州散书	39
第三节 道光十五年：郭实腊、史蒂芬与麦都思沿海散书	41
一、出行之准备和契机	41
二、道光十五年的散书航行	43
三、清廷对所散之书雕刊的追查	44
四、麦都思、史蒂芬沿海散书	47
五、散书事件的影响和清廷的结论	49
第四节 弛禁前西教知识传播的文化积累及作用	57
一、两种西教文化传播模式	57
二、传教士的文化积累与中国士阶层的摄取	59
三、宗教宣扬与文化反教	62
第二章 摄取与传播：晚清舆地学思潮与西教知识的传播	64
第一节 “经世”之学的兴起与新舆地之学	64
一、经世传统的衍续与道、咸经世之学的转变	64



二、经世诸学的近代指向·····	71
三、作为经世之新舆地学的兴起·····	73
第二节 舆地学传播中的传教士与中国文人·····	81
一、1815-1860 传教士在华出版活动与舆地著述的编译·····	83
二、中国新文人群体之出现及其与传教士之交谊·····	97
三、中国文人舆地著述的信息来源与编写·····	108
第三节 文本解读：舆地著作中西教知识内容的考察·····	114
一、几种主要的舆地著作中西教知识的资料来源·····	116
二、舆地著作中西教知识的内容·····	128
三、文化抵制·····	136
四、著述对西教知识传播的影响·····	141
第四节、“守道”与“救时”：舆地文化传播与宗教传播·····	147
一、传教士的文化传播和宗教传播路线·····	148
二、士流对宗教传播的抵制以及对文化传播的主动摄取·····	152
三、著述中传教士与中国助译者之间宗教意识的区别·····	155
四、关于地理概念和内容的界定：宗教知识纳入的近代地理学科·····	161
第三章 履实与传播：“走向世界潮流”与西教知识的传播·····	167
第一节 “讳言边裔”与走出国门：文化传播的新视野·····	172
一、清廷出洋政策的确立和实施·····	172
二 出洋日记送缴成例·····	174
三、日记作者对国内保守势力批判的防范·····	176
第二节 出洋前新知识的储备·····	177
第三节 文化守持：游历日记文本中西教内容载量分析·····	188
一、民间文人游记的西教内容·····	188
二、清廷外驻使员日记的西教内容·····	190
第四节 游历期间的文化阅读结构及新信息源·····	195
一、出使人员阅读结构的“变”与“不变”·····	196
二、出使人员对西教认识的新信息源·····	200
三、新知对旧知的补充与更正·····	202
第五节 亲历性西教知识源与中国文人的传播及其作用·····	208
一、出使官员对海外情形的“窥要领”·····	209
二、日记文本在国内士流中的传播和影响·····	210
三、出使官员的教案观念和洋务、教案实践·····	215



第四章 拒斥与传播：晚清反教思潮与西教知识的传播	224
第一节 传教士的散书传教以及文人的反对	224
一、教会出版及散书传教活动	225
二、散书所酿成的教案、揭贴书文对教会书籍的排斥	232
三、文人对散书活动的反对	236
第二节 反教书文揭贴的传播及西教内容：周汉案为例	245
一、匿名书文揭贴的传谣传统及其社会效应	246
二、反教匿名书文揭贴的流传方式	255
三、周汉反教揭贴案例	265
第三节 《圣谕广训》等文教之策对西教宣教的抵制	274
一、黜异端以崇正学：《圣谕广训》的颁行及其反邪教条释解	275
二、从泛道德主义批判到《圣谕广训》之利器	278
三、同治年间的修约与《圣谕广训》反教的集中倡议	281
四、禁教实践：学政禁考、地方官以《圣谕广训》抵制西教	284
五、善书、乡约、《劝学篇》等文教措施反教	288
结 语	293
参 考 文 献	310



绪 论

有学者在审视中西文化之间第一次撞击的时候，称在研究态度上必须作出几种区别，指出在西方教士的文化传播与宗教传播中要明确“动机和效果并非始终都是统一的”^①。事实上，除了宗教与文化传播之间的动机与效果的错位之外，西教知识在晚清中国知识界中的传播也存在着传播主体和对象之间、传播意图和摄取意图之间的错位。传教士文化、宗教传播的目的在于与中国士流“刻意建立对话的桥梁，寻找基督教与中国文化的共同接合点”^②。但是中国知识界却对之施以黜异端、卫道统的文化提防，这是作为文化和宗教传播主体的传教士与作为传播受众的晚清士流知识界之间传播错位的一种表现。本文试图就其中错位的传播细节做细部研究。

一、选题基本考虑和题解

一般而言，文化传播的规律是先物质形态的文化，次之是制度形态的文化，最后才是观念形态的文化。对于19世纪以来中国而言，先是器用等物质产品，再是技术，然后是科学，再然后是制度，最后才是人文思想。但是对西教文化的传播来说，似乎并不是这样的传播规律。作为一种思想，西教知识在近代的传入从一开始就有着自己独特的传播特征：纯思想性传播；与格致科学（主要是历史、地理等人文和自然科学）相互引带传播，而不是表现为科学和人文思想的二元传播方式；传播主体和传播受众之间的关系直观明了；作为思想信仰，遭遇到的阻力也比物质形态、技术形态和科学形态的大，并且随着时间发展而阻力也愈来愈强。更为重要的是它还具有宗教传播本身的特点：以信仰维系起来的社会组织性和信仰的排他性、一元性。

此外，基督宗教作为西方文化背景的宗教形态，它具有自己的文化色彩，其中以《圣经》维持起来的信仰文本依靠是其在中国知识界传播的主要动因，也是传教士在教禁时期冒险在东南沿海进行散书传教的前提。只有圣经等宣教册子的大量传播，其传教才会有更大的可能性。在西教弛禁后的五口通商时期，为进一步打开内地传教，这些传教士所要进行的主要宣教活动就是积累大量的圣经文本：编辑、翻译、印刷、发行等文化活动，并且努力培养与之相近的新知识群体。事实上，从历史的观察来看，在此时期的五口岸中，的确存在着或寄食于传教士文化活动或出于格致兴趣而与传教士相近的新知识群体。本文的研究表明，五口岸时期的西教知识通过这些新知识群体进行传播，他们与当时方兴未艾的世界史地研究、西北舆地研究以及道咸年间所重新兴起的传统经世思想一起，成为西教知识得以传播的文化前提。西教知识在其中的传播是传教士宗教宣传与中国人主动摄取益文化（主要不是西教知识）的错位中进行的。西教作为西方史地学附属内容被中国更为广大的知识界所认知。这是近代西教知识走向中国传统

^①（法）谢和耐著 耿升译：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，上海古籍出版社，2003年，第1页

^②梁家麟：《徘徊于耶儒之间》，台北：宇宙光，1997年，第164页



学界的第一步。从一开始，它就具有中国传统著述中文化批判的清议特征，对西教的批判更是视其为异端，这为后世揭贴书文的反教奠定了借鉴的文本，对西教而言，是一个不祥的开始。附属于舆地学而传播是西教传播的第一个特征。

从“开眼看世界”到“走向世界”，是相互接连的两个对西方认知的潮流，“开眼看世界”思潮积累的大量关于世界史地知识的文本，成为走向世界所依靠的知识信息源之一，而其中西教知识也是走出国门的文人所了解的文化信息。他们凭借这些文本走向了世界，在西方以亲身的经历来订正着这些文本中的错讹，对西教的态式则表现出不同的描述意识。他们为清廷所要求而呈缴的日记在国内的出版，为中国知识界增添了大量新鲜的西方社会的现实描述。更为重要的是，这些出使人员回国后教案交涉的实践体现出他们对西教的关注，这其中存在着相当清楚的内在逻辑关系。这也是西教知识在士流中传播的特点之一。

传教活动与反传教斗争，是中国近代史的一条重要发展线索，也是近代史研究的主要课题之一。除了侵略的政治意义外，传教更是一种文化活动，也是近代中西文化交流的主要渠道之一。我们以往的研究太过于注重政治史的角度而对文化传播的角度观照仍旧不足。从林则徐、魏源开始，传教士所写的各种中文小册子及其发行的报刊曾经是中国人了解西方、了解世界、学习西方文化直接阅读的文本。这种情形一直持续到维新时期的康有为、梁启超、夏曾佑等把教会译书作为主要摄取之源的文化者们。中国知识分子近代化过程是同传教士的文化活动密不可分的。科技知识分子若李善兰、华蘅芳、徐寿，早期改良主义者王韬、郭嵩焘、马建忠、马相伯、陈炽等人思想的近代指向多受其影响。这些主流士阶层还不足以构成整个士流，民间善于匿名的士绅们的文字作品充满了与主流士阶层不同的西教态式：激切的反教。今天我们分析这些存世的揭贴书文时，我们仍旧能从中找出其西教知识来源和传播的线索。它们有来自舆地著述时代的文本，也有来自传教士所直接散发的书籍。今天，学者们已经将这些反教运动称为“反洋教思潮”，并认为它在鸦片战争之后随着传教士的大批来华和洋教的广泛传播而蓬勃发展起来，并主张反洋教思潮的兴起、发展和高涨与列强对中国日益加剧的侵略掠夺基本上同节奏、同步调，并认为其排外性是与保守的官僚的鼓动有直接的原因

①。

事实上，这种鼓动最初的原因正是来自中国传统中的黜异端、卫圣道道统意识的延续，反洋教思潮有着文化保守主义倾向。学者们称反洋教虽然有爱国的激情，但它没有洋务思潮开明，更没有维新思潮对近代中国所起的那种积极作用，没有提出向西方学习的任务^②。本研究也窥探到反洋教思潮是向西方学习思潮中所产生的文化赘物，是附属于历次向西方学习思潮中衍传的产物，也体现着中国文化结构中内发性特点。在这种内发性的文化结构中，西教知识的

^① 吴雁南 冯祖贻 苏中立 郭汉民主编：《中国近代社会思潮》第一卷，湖南教育出版社，1998年，第193-218页

^② 吴雁南 冯祖贻 苏中立 郭汉民主编：《中国近代社会思潮》第一卷，湖南教育出版社，1998年，第193-218页



传播主要是通过中国传统文人而不是传教士的散书宣教等文化活动来传播成功的。对于中国封闭的传统知识界来讲，他们更愿意接受所熟悉的文化传播形式而不是异端之教会文本。它是传播主体（传教士）与受众（传统知识界）之间错位所造成的结果，是传教士主动宣传和知识界怀意地主动选择、摄取的一个传播悖论。西方教会主动向知识界宣传西教知识，而知识界对之的普遍接受则是通过精英文人对之摘编、著述之后广泛传播的，并不是直接来自传教士所散书籍。这种内发性传播方式是西教知识在晚清传播最主要的特点。

二、核心概念的厘正

本研究定名为“西教知识的传播和晚清士流”，主要涉及“西教知识”的内涵、晚清的时间段限定、士流等若干核心概念的厘清，这些概念的辨析有助于明确本课题研究的对象和范畴。同时也就内发性和内生性的探讨视角问题做一个交代。

西教知识：我们首先界定“西教”一词。我们选择“西教”一词而不是“基督教”或“基督宗教”有三个理由：一是晚清文献中对基督教、天主教统称为西教的传统；二、学术界既往研究对西教一词使用的传统；三、本文研究的实际需要。

对基督教称之为西教是晚明以来与天主教的称呼一起出现。利玛窦等入华耶稣会士被中国知识界称之为“西儒”，意为“泰西之儒”，而对其所传之教也称为“西教”，即“泰西之教”，它是通过“西程九万里，东泛八年槎”来华的泰西之教。在晚明至清中期，对之称为“圣教”、“正教”、“西教”、“西士”、“西儒”者，多是当时与来华西方传教士有密切关系的士阶层以及教士本人对之的称呼，甚至顺治帝所作的《御制天主堂碑记》也称天主教为“泰西之教”。而大多数仇教的儒者仍旧是干戈歧视，以“戎狄是膺，荆舒是惩”的态度视之，认为它是“儒术之大贼，圣世所必诛”（王治心《中国基督教史纲》）。在他们所掀起的文字攻击基督教的文献中，对基督教多称为“天主教”、“邪教”、“夷教”，故有黄贞《请辟天主教书》、《破邪集》等。与中学相对的是西学，这是西方教士所传入，而与中国传统儒释道三教相对的是西教，这更是教士来华传播的主要对象。在清中期以前知识界对之的称呼中，西教的称呼是比较中性的定性，“夷教”过于歧视，“圣教”宣教意图过于浓厚，所以研究清前期天主教在华传播时称之为西教也是适用的。

西教一词在晚清也经历了由“夷教”、“洋教”到西教逐渐理性化的过程。王尔敏教授专门考证了对西方世界的交涉由“夷务”到“洋务”一词的变化，李时岳、胡滨等学者也主张“‘洋务’一词从‘夷务’演化而来”^①。对于基督教的称呼则随着对西方人身份是“夷”是“洋”确定的同时而随之确定。在鸦片战争前后。对来华西方人的称谓较为驳杂，称异邦人为红毛夷、白夷见多，鸦片战争中对与西方人的交涉也有呼之为“洋务”者^②。而就“夷”的称呼，早在胡

^① 李时岳 胡滨著：《从闭关到开放——晚清洋务热透视》，人民出版社，1988年，第1页

^② 道光十九年御史骆秉章奏称“把持洋务”，道光二十年御史陆应谷也奏称“于洋务不无裨益”，见《筹办夷务



夏米、郭士腊 1832 年沿海航行时就已经认为是对外国人的侮辱，上书抗议。此后围绕洋、夷称呼展开的争执不断出现，甚至通过正式的外交交涉来解决此问题。1842 年中英议和期间，英国全权大臣璞鼎查对耆英、伊里布称“夷字不美，嗣后勿再用”，双方口水争执的结果是：《南京条约》、《虎门条约》及有关照会中没有出现夷字，但是民间私家著述中仍旧称夷仍故。1858 年再次的新败，官厅多“讳言夷务”称之为“洋务”，中英之间经过交涉以《中英天津条约》（第五十一款）的形式，明文规定“嗣后各式公文，无论京外，内叙大英国官民，自不得提书夷字”^①。自此，有关上谕中夷字逐渐不用，而代之以洋字。各级官员效尤，洋务一词开始广泛使用。而牵涉到基督教时也多称之为洋教。但是“洋”字本身就有着很强的外来性、异域性和某种的异端性，所以即便是基督教教会也避免使用，特别是在教案频仍的时期更是避讳使用，以避免国人无谓的猜疑。而使用西教一词则逐渐为教会和学者官员所逐渐使用。御史陈其璋奏折中称“西教行于中国，分天主、耶稣两门”^②；“窃西教之行于中国，分天主耶稣两门”^③。李庆铨《钧石文集》称基督教为“西教”^④。郑观应在光绪十八年《传教》篇中称其为“西教”^⑤。岭南士流朱一新对基督教称为“西教”^⑥。梁启超《读西学书法》也称基督教为“西教”，是和中国的孔教相对应而言。对西教之称谓，钱恂也称其为西教^⑦。王先谦也称西教^⑧。

甲午后也有人主张西教在中国，“历之久而安焉，数十百年后，中国亦不过于佛老回教而外多一西教名目已耳”，对它在华的传播已经习惯视之，仅仅将之看作列同佛老的宗教而已，西字已经泯灭了其排斥意味，而仅仅是为了区别中国传统宗教而已，这与当年曾国藩对西教传播的主张相似^⑨。

知识界对西教派别的认识是：西教包括天主教和耶稣教新旧两派。对西教的称谓和认识在民间眼中虽然是：“各处民人不问天主、耶稣有无区别，而皆指为天主教也”^⑩的笼统认识。但是在知识界，由于士阶层所接触的西教书籍和中国文人对基督教介绍的书籍，对之有更明确的认识，在他们的语境中西教分类则更为科学和实用：“西教之入中国者，罗马旧教，曰天主教……路得新教曰耶稣教”^⑪。御史陈其章上折称“西教之行于中国分天主、耶稣两门”^⑫。在晚清知识界虽有学者称其为洋教、耶教、救世教，但是意思也仅仅为了表示其外来之意：“洋教者，天

始末》（道光朝）第一册，第 191、323 页

^① 王铁崖编：《中外旧约章汇编》第一册，第 102 页

^② 见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980 年济南，第 422 页

^③ 《皇朝蓄艾文编》卷六十八，页二十一

^④ 李庆铨：《钧石文集》，卷二，页三十四

^⑤ 郑观应著：《盛世危言》卷五，页十七

^⑥ 朱一新著 吕鸿儒 张长法点校：《无邪堂答问》，中华书局，2000 年版，页 172

^⑦ 钱恂：《二二五五疏》上海聚珍板，近代中国史料丛刊第五十四辑第 535 册

^⑧ 见王先谦：《虚受堂文集》光绪庚子年版，近代中国史料丛刊第六十九辑，第 681 册

^⑨ 求是斋校辑：《皇朝经世文编五集》卷二十九页十，近代中国史料丛刊三编第二十八辑

^⑩ 见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980 年济南，第 410 页

^⑪ 求是斋校辑：《皇朝经世文编五集》卷二十九页八，近代中国史料丛刊三编第二十八辑

^⑫ 毛佩之辑：《变法自强奏议汇编》卷二页六，光绪辛丑年，上海书局石印，近代中国史料丛刊续编第四十八辑第 473 册



主教、耶稣教也。耶稣即天主也。二教二而一，一而二者也”^①。梁启超仍认为“耶教之入我国数百年矣，而上流人士从之者稀”（梁启超：《保教非所以尊孔论》）。有人也称“救世教亦曰基督教，其实即耶稣天主二教之总名也”^②。

清廷官方所编辑的政书汇编也称呼东来之基督教为“西教”。如劳乃宣所编《各国约章纂要》就附录“西教源流”^③。李刚己《教务纪略》也称基督教、天主教合称为“西教”^④。驻华领事官员也频频使用西教一词。法国署公使愷自迹照会总署称：“耶苏天主同一西教”，并将西国入教情形告知：“西国无人不在教中”，而中国之不信西教“如江西湖南等省百姓皆不信西教，夫中国不信西教，犹西国之不信释道教，各行其是，岂能相强？”^⑤。即便是教会内部也自称为“西教”，如天主教主教樊国梁就称西来之教为“西教”^⑥。

如此，从晚明以来中国知识界对基督教称呼的传统来看，西教一词并无民族偏见在其中，而夷教、洋教的称呼则包含着这种信息和危险；也没有正教、圣教等词的宣教意味在内。西教一词的使用在中国知识界有着很好的传统，可以作为我们今天研究中从传统中挖掘资源并祛除偏见的最好词汇。本文中西教一词包括晚清知识界认识中的耶教（新教、基督教）和天主教两大宗教。

当下的学术界对来华基督教的称谓则出现有很大的分歧，甚至在先后出现的学术热潮中也曾经普遍使用过西教、洋教、基督教概念。我国大陆受意识形态观念的支配，在国民革命时代对基督教在华就定性为侵略。当时国民党上海市党部编辑的《不平等条约研究集》曾这样定性传教士从事文化活动：“基督教是帝国主义的先锋”^⑦。在建国初年，学术界和政治术语中基本上使用的是洋教一词。反洋教民族情绪的积累一是来自于民族初步独立的集体兴奋，另一方面是来自于马克思列宁主义的国际精神和毛泽东思想政治斗争实践的总结。李时岳《近代中国反洋教运动》足以代表当时反洋教研究的阶段性成果。自1980年代中后期以来，中国学者对近代来华传教士的研究大体经历了从“文化侵略”范式到“现代化”范式的转变。但是学术界更为关注的仍旧是以教案研究和反洋教研究为学术的热点，对西教不便于都称之为洋教。以上我们从历史的传统中已经发现洋教称呼的本身就具有某种排斥性，而学术研究中应该尽量弱化学术政治口号化。反洋教运动研究一度成为八十年代、九十年代的学术热点。学者们对来华各宗基督教均称洋教（在教案研究的学者中多称呼此）：“洋教即西洋宗教，主要指天主教、基督教”^⑧。

^① “问西人崇尚洋教然教中所言质之洋人格致新理不合甚多能悉举其矛盾处否”，何良栋《皇朝经世文四编》，卷四十七 外部治道学术

^② 金匱阙铸补斋辑：《皇朝新政文编》卷二十五，页二，光绪年，中西译书会印，上海铸记书庄经售

^③ 劳乃宣编：《各国约章纂要》，附录，西教源流，光绪版，近代中国史料丛刊续编第十九辑第186册

^④ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“叙”上海书店，1986年

^⑤ 《教务教案档》第四辑（一），第42-43页

^⑥ 李刚己著：《李刚己遗稿》卷四页十六，民国元年都门刊，近代中国史料丛刊第二十五辑第348册

^⑦ 中国国民党上海特别市党务指导委员会宣传部编：《不平等条约研究集》，上海《民国日报》社，1929年，第44页

^⑧ 郑剑顺著：《晚清史研究》，岳麓书社，2004年8月，第456页



王明伦所编《反洋教书文揭贴选》中也包括新旧教在内。反洋教研究产生了大量的学术成果和文献积累,为我们的研究提供了可资借鉴的宝贵资源。

八十年代以来,大陆学术界对西教在华文化事业的研究成果在各个方面都逐渐成熟,价值判断也逐渐客观,逐渐放弃了“洋教”一词的使用。台湾学者在七十年代以来所兴起对基督教在华教案交涉的研究,以及基督教在华文化事业的研究中,使用的就是“西教”一词。吕实强、陈银昆、李恩涵等学者一系列的论著在实际研究中,就表达泰西之教、西方之教的意思。

所以,无论从中国传统文献中的记载还是从学术界的使用情况来看,西教一词都包含着泰西之教和西方之教的意思,可以作为我们学术研究的需要。如果从本文研究的需要来看,更是需要这样一个包含着“西方传播入中国的基督宗教”这样一个内涵的词汇。本文在研究中所称呼的西教主要包括天主教和新教两宗,这是根据本文研究需要而界定的。因为在晚清,知识界虽然对西方传入的基督教有着耶教和天主教的明确认识,但是在他们通过各种形式对西教知识传播的时候并没有将新旧教相区别,而是根据自己接触到的西教文本进行有意识摘录、歪曲、编辑、刊印、散传,乃至代际相传播。所以根据这样的情况,我们选择含量更广的西教一词进行研究也是必要的。本文的西教知识一词主要包括西教的历史和教义教理两个方面。事实上,晚清知识界所重点关注的西教知识也集中在这两个方面。

士流:民国以来,中国的知识界对士大夫的定义就存在着争议。萨孟武认为“士大夫不过一种身份”,他们是生产精神的阶级,是与劳动者阶级相对而言的^①。梁漱溟则指出了士阶层在社会教化中的作用:在“中国旧社会组织构造及其所谓治道者”中,社会秩序所赖以维持的几个要点是教化、礼俗和自力,而这三者又是理性的,“士人即代表理性以维持社会者”在士农工商四民社会中,士“主持教化、维持秩序”^②。在民国期间没有解决的争议一直到今天还未见完全统一,而本文则根据研究对象的特殊性需要对士流也有所界定。

本文的士与传统意义上的功名文人有所区别,也与民间社区中能够维持起地方教化的士绅阶层有所不同。本文所定义的士流是以基本的中文读写为前提,并撰述有有关西教知识和认知作品的士者,而不限其身份有无功名。最初本文关注的是传教士在教禁和海禁的道光年间沿海散书活动所引起的各级地方官吏对西教知识的评述。这些对西教认知和评述多以奏折出现。而在道光咸丰年间经世思潮、开眼看世界和西北史地中的知识分子多在关于外域的地理著述中表达对西教的认知,并对西教知识初步整理编辑,成为近代士流对西教知识了解的源头。这些有舆地著作的士流多是当时的经世文人。由于他们的著述,西教知识随着这些舆地著述而逐步为国人所了解和引述,影响深远。随着走向世界时代的到来,中国知识界对外域的了解途径从传教士和最初一批次的世界舆地著述逐渐转向新的、亲历过西方的知识人的游记、日记,以此来了解包括西教在内的整个西方的情状。而这些出洋游历、外驻的使领人员都在本文士流所限

^① 萨孟武著:《中国社会问题之社会学的研究》上海华通书局,1929年版(民国丛书五编),第117页

^② 梁漱溟著:《乡村建设理论》乡村书店,1939年版(民国丛书第四编第14册)



定的范围之内。晚清，揭贴书文中也包含着大量有意摄取的西教知识，他们是一些对西教有着民族主义激切情绪的中国士人的文化创作，他们的反教作品充满了道德说教，多是士者所作。我们通过选择这样几种具有时代代表性的知识群体来试图构筑起晚清各种知识界对西教知识传播情况的一个大致了解。几种思潮和潮流有大有小，在当时社会中的影响也很有限，但是通过考察，我们发现，在晚清的文献记录中，这几种思潮中所包含的西教知识是最为集中的，在时间上也有着连续性。

从晚明反教士大夫的排外活动所具有的盲目性和非理性特征^①走向近代的思想多异、追求真实，并且更加理性化的士阶层，最后终于演变为具有近代文化指向的知识份子。单单从晚清士流对西教记录、采摘、编辑、批驳、猜疑、恐惧、文化自大、理性冷静等的文献来看，也足可以看出晚清知识转型中几代知识份子的这种理性趋向的演变。这些近代指向的士者，对西教的态度已非晚明清初时期士流中卫道式的否定性反应（拒斥和批判）和羡慕西学而近其人的肯定性反映（同情、交游、积极接受、研究和传播）这样纯粹的两元相分的简单，而是表现出近代文化结构转型中的复杂性，特别是近代新知识阶层产生之后更为复杂。所以本文选择的士大多是思想转型主流中不同的士者。这是本文研究的需要和近代士阶层的特点之必需。

因为要解答知识分子反教的学理则必须深入研读中国知识份子讨论这个问题的著作^②。所以我们考虑选择的多是这些士流的著作来作为研究西教知识在广大士流中的散布和传播。我们因此而选择了西教知识比较集中、中国士流对西教态度比较集中的思潮和潮流（开眼看世界思潮、西北史地思潮、道咸间经世思潮、走向世界潮流、反洋教思潮）作为研究的对象。在这些思潮和潮流所产生的文本中，大量的西教知识随之而在士流中广泛传播，这是一个事实。

晚清的时间限：近代史学科的研究中不同专业领域的研究都有着自己对近代史时间断限的界定。本文研究的时间上限为十九世纪三十年代，下限为义和团运动之前的十九世纪九十年代。

每项研究都具有自己领域的特殊性需要，而传统意义上的 1840 年为近代的划分并不足以解释晚清阶段所有研究项。在基督教学术界的研究则可能会把自己学术研究的时间限提前到 1807 年新教第一位来华的传教士马礼逊为开始，事实上，本文研究的对象也涉及这些早期来华传教士的文化活动，特别是三十年代道光朝时期传教士屡次在沿海的散书活动更是突破了“近代”的时间限制，所以本文没有使用近代一词来作为时间段限，而选择了一个时间段限更为广泛和模糊的“晚清”代之。除了避开近代时间段的争议之外，更是为了研究的便宜。从研究的需要出发，本文研究的上限基本定在十九世纪三十年代传教士沿海散书活动。

义和团运动后，反洋教思潮渐趋低落，单纯的反洋教斗争已经不多见，它已经同其他形式的斗争结合起来，汇入到中国人民反帝反封建的民主革命洪流之中^③。本文也试图从二十世纪初

^① 孙尚扬著：《基督教与明末儒学》，东方出版社，1996年，第11页

^② 邵玉铭著 周如欢译：《廿世纪初期中国知识份子对宗教和基督教的反应》，林治平主编：《近代中国与基督教学论文集》宇宙光出版社，1994年，第147页

^③ 吴雁南 冯祖貽 苏中立 郭汉民主编：《中国近代社会思潮》第一卷，湖南教育出版社，1998年，第197页



十年中寻找西教传播的特性。但是,此时西教知识的传播基本上已经在十九世纪下半期中积累了大量的文本,而反洋教思潮的渐消使对西教知识拒斥性的传播也告结束。所以本文考察的西教知识的传播情况主要在十九世纪,二十世纪初十年由于缺少大的事关西教的思潮,所以暂不论述。

关于内发性传播:本文中多处使用内发性一词,所以也有必要作以解释。本文比较能接受的是日本学者三石善吉在研究中国历史中得出的定义:在力图保持固有文化的文化基础的同时,积极地导入外来文化并加以实践,从而促进本国发展的一种模式^①。三石善吉主张在考察中国历史发展的内发性发展时,必须把握固有的自我发展和外来文化的导入、转化两个方面的内容^②。这很符合本文解释西教知识在中国的传播需要。本文的内发性是强调研究主体自主性的历史发展规律,是一种研究视角。

70年代以来,美国形成一股力求摆脱殖民主义史观,按照非西方社会自身的观点来研究其社会发展进程的思潮。这股思潮反映在中国史研究领域,便是柯文称之为“中国中心观”。批评费正清为代表的“冲击—反应”模式,主张从中国社会内部的发展变化来探讨中国近代历史^③。一二十年来,日本学者的亚洲研究也努力摆脱欧洲中心观的束缚,注重从亚洲内部发现历史^④。近年来,也有中国学者注意将内发性的视角引介到中国近代史的研究中^⑤。

中国文化传统和结构具有相对封闭、自成体系的发展规律,对西方文化(包括西教)采取摄取、排斥、涵化、传播等途径,将之转化为可以被国人接受的文化。近代西教知识在非信徒文人中间的传播就明显表现出这种传播途径。本文无意给两个同义词下定义,而是试图从史料中归整出晚清知识界中西教传播的内发现象,将西教在华传播史的研究视角集中于中国文化规律本身。

三、相关研究成果的检讨

与本研究相关的研究现状包括:传教士编译、印刷、散书等文化活动的研究成果;文化反教的研究成果两个大的研究领域。

八十年代以前^⑥,对西教宣教书籍流传的专门研究则有汉章之《近代宗教书籍之流布》^⑦,

^① (日)三石善吉著 余项科译:《传统中国的内发性发展》,中央编译出版社,1999年,“序”。而该书也介绍了学者对内发性发展的其他定义。

^② (日)三石善吉著 余项科译:《传统中国的内发性发展》,中央编译出版社,1999年,第4页

^③ 参阅柯文著,林同奇译:《在中国发现历史:中国中心观在美国的兴起》,北京:中华书局,1989年

^④ 有论者就日本学界对中华文明圈的内发性发展史观进行研究,翟意安:《论中华文明圈的内发性发展史观——以当今日本学界的相关研究为中心》,华东师范大学博士学位论文,2005年。

^⑤ 陈征平:《云南早期工业化进程研究,1840-1949》,华中师范大学博士学位论文,2001年。也有论者从中国文学史发展的内发性角度探讨中国传统文学观念解体的内发性因素和特征,马睿:《中国传统文学观念的内发性解体及其未完成性》,《社会科学研究》,2004年第5期。

^⑥ 中国基督教史的中文、日文的研究状况,台湾学者已经整理为专著和论文目录出版,该目录所提供的线索对本研究帮助很大。见中华福音神学院 中国教会史研究中心编纂:《中国基督教史研究书目:中、日文专著与论



该文是针对近代各大宗教的传教书籍的流传所做的研究，同时也包括基督教书籍的流布问题，这也是作者所能见到的最早的就宗教书籍流布作为研究的论文。在西教研究的学者中陈垣可谓奠定了研究的基础，他早期研究就已经关注到从教外典籍来研究天主教^②。日本学者矢尺利彦也注意到中国的读书人对基督教的宽容等态式的研究^③。方豪注意到明末清初旅华西人与士大夫之晋接和交往活动^④。学者就鸦片战争后我国有关天主教传教事业的文献探讨^⑤。中国学者对西方传教士借助西方地理学来传播宗教的研究也早在十九世纪三十年代有论述出现^⑥。对反教的研究1936年有全汉升之《明末清初反对西洋文化的言论》^⑦。对来华教士的文化活动的关注早期则有石原道博的《中西、中日交涉史からみた明末清初来华宣教師の文化活动》^⑧。以上是就天主教的文化传播活动、与士流的交谊和文化反教三个方面进行的研究。它们对本文的研究在视野和思路具有很大的启发。

晚清嘉庆年间新教的传入，尤其是基督新教的文化活动也引起了学者们对之的关注。日本学者吉田寅就专门研究了丁韪良的中国布道书的编写和出版^⑨，并对早期新教传教士和中国信徒的传教书籍如《天道溯原》、《劝世良言》、《闲邪存诚》、《张远两友相论》等书的普及和诸版本的流传情况作进行了研究^⑩。甚至吉田寅也注意到了传教士在其所编译的地理书籍《地球说略》中的宣教与反基督教之间的因果关系^⑪。对新教传教士中间所存在的不同宣教方式也开始有学者重新进行讨论和比较^⑫，同时对来华传教士间接宣教的传教方式也进行了个案分析研究，其中对林乐知的研究较丰富^⑬。对于中国基督教内的文化活动的研究最早开始于教会人士的反省

文目录》，台北：中华福音院出版社印行，1981年。本文日文中国基督教史研究成果多参考该目录。

① 《中和月刊》第5卷第9期，1944年

② 陈垣：《从教外典籍所见明末清初之天主教》，《北平图书馆馆刊》第8卷第2期，1934年；另见《磐石杂志》第3卷第1、2、3期，1935年

③ 矢尺利彦：《中国读书人のキリスト教受容》《世界の历史（II）——ゆら中华帝国》，1961

④ 方豪：《明末清初旅华西人与士大夫之晋接》，《东方杂志》第39卷第5期，1943年；另见方豪六十自定稿（上）

⑤ 张奉箴：《鸦片战争后我国有关天主教传教事业之文献》，《辅仁学志》第4卷（法商学院之部），1971年

⑥ 陈观胜：《乾隆时学者对利玛窦诸人之地理学所持的态度》，《禹贡》第1卷第8期，1934年

⑦ 《岭南学报》第5卷第3期，1936年；另见《中国近代史论丛》正中书局，1956年版

⑧ 《历史教育》第2卷第9期，1954年

⑨ 吉田寅：《W.A.P. マルティン（丁韪良）の生涯とその中国文布教书》，《キリスト教史学》第26期，1972年

⑩ 吉田寅：《天道溯原とその普及》，《史潮》第61卷，1956年；吉田寅：《〈天道溯原〉の诸版本について》《プロテスタント史研究》（3），1963年；吉田寅：《〈闲邪存诚〉と中国文布教书》，《キリスト教史学》，第20期，1967年；吉田寅：《〈劝世良言〉考——19世纪中国キリスト教布教书の一考察》，《キリスト教史学》第17期，1966年；吉田寅：《张远两友相论考——中国新教伝道开始の一侧面》，《基督教史学》第6期，1955年；吉田寅：《中国新教伝道の开拓と宣教師の中国文布教书》，《东京学芸大学附属高校研究纪要》1963年。

⑪ 吉田寅：《〈地球说略〉と反キリスト教运动》，《东京学芸大学附属高校研究纪要》第3期，1965年

⑫ 苏文学：《戴德生与李提摩太宣教方式之比较》，《基督教入华百七十年纪念集》台北：宇宙光，1977年

⑬ 查时杰：《林乐知的生平与志事》，《基督教入华百七十年纪念集》台北：宇宙光，1977年；李瞻 石丽东：《林乐知与万国公报——中国现代化运动之根源》台北市新闻记者公会出版，1977年；梁元生：《林乐知在华事业与万国公报》香港中文大学出版社，1978年



①。

对于散书传教引起教案的研究也有大量的优秀作品出现。其中对周汉揭贴反教案的研究在八十年代前已经有杨世骧之《周汉与反洋教斗争：附供词》^①，吕实强《周汉反教案，1890-1898》^②。对文人反教的研究也呈现出成熟趋势。大陆学者有李时岳之《反洋教运动》^③，台湾学者吕实强之《中国官绅反教的原因，1860-1874》^④、《晚清中国知识份子反教言论的分析之一——反教方法的倡议，1860-1898》^⑤、《清末中国知识份子对基督教在华传教目的疑惧，1860-1898》^⑥、《近代中国知识份子反基督教问题的检讨》^⑦，李恩涵之《咸丰年间反基督教的言论》^⑧、《同治年间反基督教的言论》（1-4）^⑨、叶嘉炽之《宗教与中国民族主义：民初知识份子反教思想学理的基础》^⑩、苏萍《谣言与近代教案》^⑪。对传教士与中国知识界交往研究的主要有王树槐《外人与戊戌变法》^⑫等。

八十年代以来的基督教研究中，涉及西教在华文化活动特别是文字宣教活动的研究较为成熟，但是就文人对这些西教文本态度的研究则显不足。大陆主要围绕反洋教和教案研究为主，也出现了对传教士文化活动的著述。学界在议论传教士文化活动时多将西学、西教传入中国作为一种事实来引述，很少就其在文人中间传播的细节而进行研究。第一个系统研究基督教传教士在华社会文化活动的是王立新，其《美国传教士与晚清中国现代化——近代基督新教传教士在华社会文化和教育活动研究》^⑬认为“对于中国来说，现代性的挑战主要并非源于中国社会内部而是来源于西方，是一种‘外发的压力’”（但是本文更关注其内发性特征），中国人为挽救民族危亡和争取国家富强做出的文化选择都具有近代意义。该文也注意到西方文化传播与中国传统知识界对之的选择，更承认其作为近代中国西式教育和大众传播媒介的开拓者，传教士对近代中国社会变革的作用主要表现在思想文化方面，他们具有文化载体的身份特征^⑭。事实上，

① 刘廷藩：《中国基督教文化事业的问题》，《生命月刊》第3卷第2期，1922年；范百海：《基督教文字播道事业之重要》，《广学会卅六周年纪念册》，1923年，另见《中国近代出版史料》（二编），中华书局，1957年；应元道：《百余年来在华西教士对于基督教文字事业之贡献》，《文社月刊》第1卷第4期，1926年

② 《湖南历史资料》第4期，1958年

③ 《中央研究院近代史研究所集刊》第2期，1971年

④ 北京三联书店，1962年

⑤ 《中央研究院近代史研究所集刊》，1966年

⑥ 中央研究院近代史研究所集刊4上），1973年

⑦ 《师范大学历史学报》第3期，1975年

⑧ 《基督教入华百七十年纪念集》，宇宙光，1977年

⑨ 《清华学报》（新）第6卷第1、2期，1967年

⑩ 《大陆杂志》第35卷第3-6期，1967年

⑪ 叶嘉炽著 李云汉译：《宗教与中国民族主义：民初知识份子反教思想学理的基础》，《中国现代史专题研究报告》第二辑，1972年

⑫ 上海远东出版社，2001

⑬ 中央研究院近代史研究所专刊12，1965年

⑭ 天津人民出版社，1997年

⑮ 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化——近代基督新教传教士在华社会文化和教育活动研究》，天津人民出版社，1997年第6页



从本文的研究看来,传教士在思想变革中所充当的角色也的确如此。王著认为传教士热衷于传播西学和从事文化教育活动也是文化传播规律使然,对广大士人则以传播西学为诱饵,通过办学、办报和译书等活动改变知识分子思想和观念。但是在本文的研究中发现,在传教士宣传西教和中国士流对之的态度中存在着另外一条由中国知识分子自己来传播西教知识的过程的,而不是传教士一条线索完成了西教知识在中国知识界的传播。王著的目的在于考察传教士的社会文化活动是如何影响晚清中国社会变革的,对其中传播细节的研究则过于放弃。王著使本文受益非浅的是它对美国传教士在开眼看世界思潮中作用的研究。王著对传教士与该思潮关系的关注使本文增强了研究的信心,可以认定这是一个值得探讨的重要的学术点。但是王著没有就同时期所进行的舆地研究和传统以来的经学风转变作为研究的根本,所以显得缺乏对知识流变的把握。本文关注的是这些地理知识传播中西教知识的传播细节,而王著关注的是传教士著述对知识界的启蒙。

事实上,大陆学界对基督教史的研究八十年代初期以降,传教士问题的研究仍旧偏重于“文化侵略模式”中。八十年代下半期,我国的传教士研究逐渐形成规模,但是在利用中文文献上仍旧存在着不足。近年来,学者对传教士活动的研究相应深入,吴义雄著《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》^①对鸦片战争前后在华南沿海传教士的活动进行史实的整理,特别是对传教士的早期中文著述和编译活动的研究对本文帮助很大。郑师渠《思潮与学派:中国近代思想文化研究》^②集中《两次鸦片战争期间基督教的传播》、熊月之、李喜所、邹振环等前辈学者对早期传教士出版活动的研究也是本文必须参考的。任复兴主编的《徐继畲与东西方文化交流》^③包含了李志刚《从瀛寰考略探究徐继畲与雅裨理牧师之交游》等诸多可资利用的论文。对传教士在东南沿海早期的传教活动进行专门研究的是李志刚之《基督教早期在华传教史》^④,该著对鸦片战争前后传教士的中文出版事业进行专门的论述,澄清了许多史实,十分有学术价值。李志刚还出版有《香港基督教会史研究》^⑤、《百年烟云,沧海一粟——近代中国基督教文化掠影》^⑥等著述,是早期来华传教史研究的翘楚。李志刚《基督教与中国近代儒生之接触及其反响》^⑦在行文中仅仅选取与马礼逊接触的儒生、洪秀全、康有为、孙中山等个体知识分子来分析西教对儒家知识分子的影响,结论为:“三人足以作为近代儒家知识份子之代表,其成就实为接触基督教之反响”。事实上,三人对西教知识的确有摄取、涵化而身受基督教的影响。但是他们不足以代表传统的知识分子。在传统知识界,三人都是当时的“异端”知识分子,不足代表整个知识界。学者们关注对个人的研究而缺乏群体性的观照。关于传

^① 广东教育出版社,2000年

^② 北京师范大学出版社,2005年

^③ 中国社会科学出版社,1993年

^④ 商务印书馆,1985年

^⑤ 论文集,香港道声出版社,1987年

^⑥ 北京:今日中国出版社,1997年

^⑦ 李志刚著:《基督教与近代中国文化论文集》宇宙光出版社,1992年



教士所撰中文册子的流传情况，也有论者作以探讨^①。

西方学界在史料运用上仍旧关注于西方史料的发掘。西方第一部研究中国传教史《基督教在华传播史》及《早期中美关系史》^②的作者赖德烈“几乎没有使用中文资料”^③，甚至在观点上也表现出“新教的偏见”^④。在费正清六十年代末号召改变传教士无人研究的局面之后，美国学界七十年代出版了一批论文集和专著^⑤。其中与本研究相关的论文集有刘广京编辑的《美国传教士在华言行论丛》(American Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars, 1966)、巴奈特(Suzanne W. Barnett)和费正清合编的《基督教在中国：来华新教传教士早期著述》(Christianity in China: Early protestant Missionary Writings, 1985)，包括有几篇讨论米怜、郭士腊等的中文论作。专著则有保罗·科文的《中国和基督教：传教运动与中国排外主义的兴起，1860-1870》^⑥、《中国的反基督教传统》^⑦和《关于清末反传教士情绪的一些资料》^⑧、班乃德的《傅兰雅在十九世纪向中国介绍西方科学和技术》(John Fryer: the Introduction of Western Science and Technology into nineteenth-century China, 1967)、卡尔·史密斯(Carl T. Smith)的《中国基督徒：精英分子、中间人与香港教会》(Chinese Christians, Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong,)、魏扬波《在广东省的天主教活动与中国人的反应(1848-1885)》^⑨、慕瑞·鲁宾斯坦(Murray A. Rubinstein)《英美在华传教事业的起源》^⑩。这些著述共同的不足是中文史料的利用虽有增加，但是仍旧不充分，以至于体现出在研究中主要利用西方教会史料而造成对传教士文化活动过高估计的评价。法国汉学界对在华教士的一贯关注主要在明清时期的天主教各会的研究，而少涉近代西教在华活动的研究，华裔法国学者齐安德(Andre Chih) 1969年出版的《中国人看基督教西方》关注到近代中国寻求新文明的结果和西方对中国的误解之原因及东西文明的会通。

西方学者的研究仍有不尽理想之处，他们的资料大部分来自西文，例如教会档案、宣教

^① 宋莉华：《第一部传教士小说的流传与影响——米怜〈张远两友相论〉论略》，《文学遗产》2005年第2期
^② 赖德烈著 陈郁译：《早期中美关系史，1784-1844》商务印书馆，1963年，其中主要章节也涉及传教士早期文化活动
^③ 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化——近代基督新教传教士在华社会文化和教育活动研究》，天津人民出版社，1997年第21页
^④ 费正清编：《剑桥中国晚清史》(下册)，第660页
^⑤ 关于美国学界的研究情况可参阅聂资鲁：《百余年来美国的基督教在华传教史研究》，《近代史研究》，2000年第3期
^⑥ China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of the Chinese Anti-foreignism, 1860-1870, 全面考察反基督教观点并探讨传教士问题的扛鼎之作，其内容远远超出了1860-1870年的范围，并论及了许多附带事件。书中还转载了许多中国文人反基督教的小册子、标语和传单揭贴。
^⑦ Paul A. Cohen, the Anti-Christian Tradition in China, Journal of Asian Studies, Vol. 20, No. 2 (Feb, 1961), 分析了长时段中中国反洋教运动各种因素
^⑧ Paul A. Cohen, Some Sources of Anti-missionary Sentiment during the Late Ch'ing, Journal of the China Society, No. 2 (1962). 较全面地收集了清末反基督教运动的历史文献。
^⑨ Jean-Paul Wiest, Catholic Activities in Kwangtung Province and Chinese Responses, 1848-1885 (Ph. D. Diss., Univ. of Washington, 1977), 对天主教在广东的活动以及天主教士与广东人的互动做了全面、细致的考述。
^⑩ The Origins of the Anglo-American Missionary Enterprise in China, 1807-1840, 主要研究鸦片战争前伦敦会和美部会传教士在广州和澳门的活动



士回忆录, 以及许多研究中国基督教之西文学术著作。这些学者很少参考中国知识分子和中国基督徒的著作。有学者也指出了这种情况的利弊, 认为: 我们如果一味透过西方的观点来了解中国基督教的情况, 将无从得知中国人的真实想法。我们知道, 不论是宗教或其他外来思潮, 传播时若非慎重顾及当地接受者的需要, 结果是注定失败的。此外, 任何对这种传播所做之评价, 若同样忽略当地接受者的感觉和观念, 这种评价本身即无法公正准确。并主张细读某些具有代表性的领袖人物的著述, 他们的言论多少能反映并影响到其他的知识份子^①。

本文对晚清士流研究的特殊性要求作者就开眼看世界思潮、西北史地研究、经世思潮、走向世界潮流、反洋教思潮等做出必要的了解和研究。在中国学界对开眼看世界思潮的研究中, 对本文研究启发和帮助较大的有德雷克著《徐继畲及其瀛环志略》^②、王先明《近代新学——中国传统学术文化的嬗变与重构》^③、邹振环《晚清西方地理学在中国——以 1815 年至 1911 年西方地理学译著的传播与影响为中心》^④、郭双林《西潮激荡下的晚清地理学》^⑤、熊月之《西学东渐与晚清社会》^⑥、陈胜彝《林则徐与鸦片战争论稿》^⑦、柯文《在传统与现代性之间——王韬与晚清改革》等研究早期受西教影响的中国社会的著述和关于地理学的研究专著等, 不一一列举^⑧。这些文论都是对开眼看世界思潮有着很好把握的论著, 本文的某些观点和分析细节就是以这些研究为出发和基础的。

钟叔河主编的《走向世界丛书》(最初该丛书由湖南人民出版社刊行的有 28 种, 后来重新校订由岳麓书社出版了第一辑 10 册, 共收书 36 种) 为后世学者的研究提供了难得的日记文本的整理, 展示近代中国人最初步出国门后, 对于外部世界的观察和思考。钟叔河为每一部游记日记所作的引言除了介绍这些文本之外本身就是一份具有严肃研究态度的学术论文, 钟叔河在走向世界潮流的资料收集和无疑是最为人所知的学者^⑨。而其他学者对之的研究多是分散不系统的著述和论文^⑩。这些论著和论文将走向世界的使臣和西教知识的摄取联系在一起, 在很多的观点陈述上给本文以启发。

^① 邵玉铭著 周如欢译:《廿世纪初期中国知识份子对宗教和基督教的反应》, 林治平主编:《近代中国与基督教论文集》宇宙光出版社, 1994 年, 第 147 页

^② 天津出版社, 1990 年

^③ 商务印书馆, 2000 年版

^④ 上海古籍出版社, 2000 年

^⑤ 北京大学出版社, 2000 年

^⑥ 上海人民出版社, 1994 年版

^⑦ 中山大学出版社, 1985 年

^⑧ 主要的论文有萧治致:《林则徐眼中的世界——以编译〈四洲志〉为中心》, 收于《鸦片战争与近代中国》, 湖北教育出版社, 1999 年; 黄时鉴:《〈东西洋考每月统纪传〉影印本导言》; 齐思和:《魏源与晚清学风》; 赵春晨:《梁廷楠的基督教观》; 李志刚:《对梁廷楠〈耶稣教难入中国说〉一文的试析》; 吴泽 黄丽镛:《魏源海国图志研究》; 潘振平:《〈瀛寰志略〉研究》; 周振鹤:《正眼看世界的第一人——纪念徐继畲诞辰二百周年》; 童元方:《论王韬在上海的翻译工作》等

^⑨ 这些引言结集出版名为《走向世界——近代知识分子考察西方的历史》, 中华书局, 1985 年

^⑩ 其中对本文直接相关的有林琼:《清末早期驻使节对西方文化的传播》,《广西民族学院学报》(哲学社会科学版), 2000 年 9 月; 莫子刚:《略论曾纪泽的洋教观》,《西南民族学院学报》, 1998 年第 5 期; 肖宗志:《郭嵩焘教案观及其实践论析》,《船山学刊》, 2005 年第 2 期。



晚清揭贴书文是下层士绅阶层所惯用的反西教武器。它之所以能够使西方震惊于其传播的号召力，其中一个原因就在于它的作者曾经根据中国反教传统中对西教知识的歪曲记载和传教士所散书籍的教义描述而进行故意的误解，其内容包含着大量的西教知识的信息，是晚清西教知识比较集中的传播文本。对这些揭贴的研究尚不见多，王明伦所编的《反洋教书文揭贴选》是一部有价值的资料选，常被学术界所使用。但是该集也有很多漏收，所以并不能反映晚清反教的全面情况。而对这些含盖有西教知识的揭贴书文流传的论述目前仅见肖宗志、蒋艳丽《周汉反洋教文本及其传播》^①一篇文章，也仅仅就周汉案中的揭贴流传做以探讨，且文章尚有许多没有述及的细节。

由于本文研究所牵涉的领域较驳杂，所以在具体的行文中可能还有很多没有述及的前辈学者的成果，但是学术界大致的研究情况如上所述。把基督教知识在中国知识界中的传播与当时的社会思潮和潮流相结合则是本文研究的基本思路和尝试。从学术研究的现状中，我们可以了解到，在基督教史研究中中文史料的应用仍旧不足，特别是对这些传教士以中文写作刊发的中文著述的传播和在知识界所产生的影响，以及士流对之的传播情况仍旧需要进一步的研究。另外，对不在教的中国知识分子著述中西教知识的传播情况的研究更是阙如，这是较之于传教士直接散书宣教活动在知识界影响更为广泛的一条西教知识的传播路线。毕竟中国知识界对精英知识分子的著述（包含西教知识）的关注远远超出对传教士著述的关注程度。

四、研究之可行性及意义

目前学术研究中对于西教知识传播情况的阙如是本研究得以进行的前提。在研究思路本文与上述学者存在着以下几个区别：

文献使用：以往基督教研究多关注于西方差、教会的中西文文献的使用，对于主流中文文献则利用不足。有学者也注意到：“传教士来华后，其传教活动是以汉语进行的，大量的记录也是以中文完成的，更重要的是传教士是通过其中文著作和报刊对中国社会施加影响的。因此，没有中文第一手资料根本无法弄清传教士在中国社会的真正作用”^②。这样的呼吁可谓是基督教史研究学界的基本情况，所以本文尝试立足于包含着丰富西教知识内容的传教士中文著作和报刊、中国人的世界史地著述、游历西方的游记和日记、反教书文揭贴等大量的中文文献，试图从中归整出一条中国知识界对西教知识并不是出于宣教意图的传播路线。这条传播路线是与来华教士有着很明显的区别，但是又有着密切关系的传播路线。它在这些中文文献中所表现出的是一条完整的传播规律，与教士的宣教路线相比，它是一条中国知识界的内发性传播路线。本文选择了几个时间上有连续性的大思潮和潮流中遗留的著名精英知识分子的著述，及其内载的

^① 《河北师范大学学报》，2006年第2期

^② 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化——近代基督新教传教士在华社会文化和教育活动研究》，天津人民出版社，1997年第21页



西教知识作为基本文献，同时又大量参考其它官私辅助文献中对之传播情况的记载。

有学者主张将研究视角转移到反教的中国人著述，并发掘其中文化交流的价值。柯毅霖数年前就建议的：“我主张阐明反基督教作品的编年史，试图描述中国反基督教态度（如果有的话）的演变情况”^①，“这些反基督教文献是古今文化间对话的重要内容。反基督教的反映确实处于中国文化和基督教早期接触的核心”^②。而本文则通过对这些文献的整理发现，除了编年史和中外史料古今对话双方在场的意义外，史料本身所体现出的意义还包括：包括西教知识在内的对西方的了解，从开眼看世界的精神振奋到走向世界的亲身经历的真正，以至于靠书文揭贴等文本对西教散书活动的反对，以及在传统资源中寻找出《圣谕广训》作为反教的文化依据，这充分体现中国传统文化结构坚韧的内发性特点，包括内发的伦理结构、内闭的传播结构和封闭的知识人。他们对西教知识的行为，在近代受西方文化影响而逐渐走向近代的晚清中国，虽则有学者称在近代“中国文化没有在自己的社会内在发展中走向近代，而是在西方文化的冲击下引起了变化，是在西方文化和中国传统文化矛盾冲突的过程中，又互相会通融合，形成了资产阶级新文化”^③。但是它所表现出的内在性和自我性也是最清晰、最直观的。本文就试图从西教知识在这种结构中的传播情况，来分析这些中文史料所体现出的自我传播的特性。

研究对象：本文的研究对象包括三个方面：传教士的文化活动和各种文人对西教知识的摄取、传播等活动；各种包含西教知识文本的传播情况；西教思想在中国知识界中的衍传情况。

具体来讲，文化和宗教知识的传播包括三个基本的方面：传播主体、传播受众和知识传播载体。具体到本研究中，就是传教士作为传播西教知识的传播主体，接受（或主动摄取）其宣传的西教知识的中国精英知识分子，这两者之间是传播主体与受众第一阶梯的传播。精英知识分子借助其在中国传统文化结构中所掌握的知识舆论力量在自己的著述中通过传统传播方式将西教知识传播给知识界，这样就构成了传播的第二阶梯，原本是传播受众的精英知识分子成为传播主体而肩负起传播的任务。在近代，传教士所进行的宣教活动一直持续并无间断，而精英知识分子所掀起的开眼看世界、走向世界潮流中对西教知识传播的复杂性是远远超过这样简单的传播主体到传播受众的关系，在这些文本中所体现出的内容的丰富性是本文在研究中所面临的挑战。在传播主体和受众之间，知识的载体是各种中文著述，包括传教士的宣教作品、包含西教知识的格致著述，以及中国知识界的世界史地学著述、出游境外的游记、日记、文牒、奏折、诗集，还应该包括反教的书文、揭贴、告白等。如果抽绎掉其中宣教的意图和反教的激切，那么其中剩余的就是本文可资研究的难得的文本了。

研究重点和难点：本课题的研究侧重于：对与西教知识传播有关联的传教士、传统士流关系的研究；各种包含有西教知识文本的流传及其在社会中的影响。重点抓住西教知识传播中的

^①（美）柯毅霖著 王志成 思竹 汪建达译：《晚明基督论》，四川人民出版社，1999年，第376页

^②（美）柯毅霖著 王志成 思竹 汪建达译：《晚明基督论》，四川人民出版社，1999年，第384页

^③ 龚书铎主编：《中国近代文化概论》，中华书局1997年版 P8



人和文本来分析其中所存在的传播路线。这是本文事实描述层次的重点。在价值判断上，由于接触史料本身有着很强的价值判断的倾向，宣教的文献与中国知识界的中文文献存在着截然相反的话语，对这些史料的应用要求本研究的客观中立立场，小心游走于两种判断之间而避免有所偏颇，这也是本研究需要注意的重点。

本研究的难点在于使用史料中文本作者自述性的知识源和传播情况的分析。而这些自述性史料的不系统，所以很难做出细节的描述。另外，在中国传统社会，文本的流传和新知识的传播具有很漫长的时间性，所以这些文本的影响和流传事实上已经超出本研究所预设的时间段的限制。

本研究可能存在的不足之处：一是难以量化，二是判断的推论性。由于无法穷尽的文献，本文在研究中很少使用量化的方法。在史料中我们可以将之尽量具体化、细节化，但是对更为宏观的把握却只能采用推断。所以本文力图将研究控制于中观的观察视角，避免琐碎的微观陈述和宏观的空泛。本文尝试着给学术界的 researchers 一点点启示，使研究者可以注意到这样一条基督教知识的传播途径，本文可能存在的价值也在于此吧。



第一章 教禁与传播：道光年间传教士沿海散书活动

西教在中国的传播可以以 1844 年弛禁为限，大致分为弛禁前、后两个时期。弛禁前后由于清政府对西教态度的变化，影响着西教传播的措施。明末清初的禁教、洋防的政策传统，一直影响到道光年间才由于世界局势的变化而开始发生改变，而道光年间正是这种变化最明显、最关键的三十年。道光朝的政治外交政策主要承袭于历代所奉行的治洋政策。在这种政策的治理下，天主教传教士利用的是早已形成的民间以教堂为交结核心的传教网络进行宣教活动，弛禁前后变化不大。而新教则主要是采取编译、印刷、散播西教文化（包括西方文化在内），以适应教禁情况下的传教需要。在这些文化活动中，与清廷具有最直接关系的是其亲与性的沿海散书活动，特别是在教禁、防夷、洋防、烟禁等政治壁垒下的道光十二年和十五年两年三次的沿海散书活动对清廷的震动最大。传教士这种积极主动的宣教无疑是其传教最主要的传播途径，也是中国文人阶层重新对西教产生认识、摄取其中的西教知识以及在中国文人中进行内传播的文化积累和交流的前提。

第一节 政治壁垒：清廷禁教、防夷政策与传教士文化活动

一、禁教与防夷

随着十六世纪西欧殖民主义者活动的世界性发展，地理的大发现为西方天主教的传播提供了巨大的传播契机，中国及其所在的东亚地区成为天主教传教士们意趋的传教目标。海上殖民强国葡萄牙发现印度航路之后“大起东略之志”。明弘治正德年间，葡萄牙于南洋马刺加“设印度总督，掌东方贸易，置僧正综理东方教务”，将苏门答拉、爪哇岛渐趋纳入其势力范围^①，中国已经在其视线之内。葡人第一艘小船正德十一年（1516 年）“揭国旗船舶入中国之始”^②。然而葡萄牙和西班牙两个殖民强国“其志固在殖民拓地：然欲圣教之福音传布于东方民族亦其素愿也”^③。十八年后，受耶稣会的指派，方济各·沙勿略（Francois Xavier）来东方传教。自 1542 年来东方到 1552 年的死去，沙勿略一直逡巡于印度果阿（Goa）、日本和广东沿海之间，在葡萄牙商人的居留地之一的上川岛上期盼着中国大陆“希望天主教洞开中国之门户，成为一众传教士之公地”^④，而最终却在中国这块磐石难于打开的遗憾中死去。

今天看来，沙勿略不能进入中国最主要原因就在于当时他试图突破明朝政府的海禁和洋防。明季，广东附近的葡萄牙人居留地有上川、电白和澳门三处，此外宁波、泉州亦多有葡商出入。

^① 刘彦：《中国近时外交史》，台北：文海出版社，1983 年，第 2 页

^② 刘彦：《中国近时外交史》，台北：文海出版社，1983 年，第 2 页

^③ 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海：上海书店，1990 年，第 163-164 页

^④ 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海：上海书店，1990 年，第 166 页



但是由于嘉靖二十四年宁波葡商结党掳掠，性同倭寇，所以沿海地区如宁波、泉州的葡商更为吏民所逐，仅余澳门通贸易。嘉靖政府严厉海禁，海禁的目的在于防夷、防倭，以便永靖洋面。沙勿略身后的几十年间，在天主教教士“将天主教教义儒学化”的努力下，其传教事业在万历年间终于在中国大陆取得了突破性的成功。其成功除了教义儒学化的文化传播的原因之外，另外重要的原因是他们对西学的传入为士阶层所接受，使之成为西教文化的接纳吸收者。在文化上的接受并未消弭晚明政府以及随后代之而兴的清政府对其“外夷”身份的提防。晚明时期的黄贞反天主教学说的建立、沈樞反教、万历逐教以及清政府的顺治、康熙、雍正、乾隆朝的多次教难仍旧以“严华夷之禁”为根据。明政府时期“抗拒欧洲人在大中华大地传教的思潮在潜行滋长和扩大”，整个明晚期发生的教案就达54起之多^①，每次事件都发生于士子和官吏阶层，基于种族大防上的“用夏变夷，未闻变于夏”的文化自尊传统在防夷的口号下颇具号召力。夷人与夷教是否“归化”了，这是对其禁与不禁政策和措施的关键。

万历三十七年（1611年），五官正周子愚题奏的“大西洋归化人”指的即是净化掉夷人身份的庞迪我、熊三拔等人^②。他们之所以能得到中国士人的认同，是由于其“夷”身份的淡化，对儒家王化的向化和归化成为其在明朝政治和文化体制内存在的前提。“清初是在华传教士的黄金时代”，作为异族的满清与夷人相同的认同感成为清初两帝宽容政策的民族情感基础。在当时文献的笔下，“夷”普遍改为“西”，以此来作为种族大防的底线，西人俨然已经成为化内人，语调多为“西洋人（天主教教士）仰慕圣化，由数万里航海而来”^③。康熙朝的“礼仪之争”导致中国士子仇教和康熙政策的转变，西班牙多明我教派、巴黎外方传教会与罗马教廷等对远东传教事业的争控，使传教与政治背景和权力冲突交织在一起。“远籍”来客，在出身国籍和所在国度之间难以取舍，其争执错综复杂，而中方最重要的意见则以康熙帝为嘴失：“他被激怒的原因，除了他内心的天朝的尊严受到西方教士的侮辱外，更主要的是中华民族固有的思想基础受到基督教义的严重挑战”^④。众西洋人在中国的互相争论与“教化王处”极有关系，所以他只认同那些“凡自西洋来者，再不回去之人，许他们内地居住，若今年来明年去的人，不可叫他们居住”。同时一个精辟的“屋内外”的比喻包括了其中管辖权争执的深意：“此等人（今来明去之人）譬如立于大门之前，论人屋内之事”^⑤，“门前”与“屋内”即包含着化外与化内之意。加之沿海各地所奏“设立教堂，内外布满，加以同类洋船丛集，安知不交通生事？”^⑥，所以在对西方人的管辖实践中又有是否领印票之制，以区别王化内外。康熙帝只禁“不曾领票的西洋人”^⑦，并决策自此“不必西洋人在中国行教”^⑧。

^① 张力 刘鉴唐著：《中国教案史》，四川省社会科学院出版社，1987年，成都，第37页

^②（清）黄伯禄编：《正教奉褒》，上海：慈母堂本，光绪三十年（1904年）版

^③ 王治心撰；徐以骅导读：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2004

^④ 张力 刘鉴唐著：《中国教案史》，四川省社会科学院出版社，1987年，成都，第14页

^⑤ 陈垣辑录：《康熙与罗马教皇使节关系文书》影印本（二）

^⑥ 《东华录》康熙五十五年条“广东碣石镇总并陈昂奏折”

^⑦ 陈垣辑录：《康熙与罗马教皇使节关系文书》影印本（十一）



雍正帝继位,严格执行康熙的禁教政策,他禁教政策的理解和解释在于防边防海^①。从来自沿海的闽浙总督满保等疆臣的奏疏开始,雍正帝清楚地认识到“西洋人,乃外国之人”^②,仍旧是化外之人,所以出于“吏治民生”的需要而严厉禁教。各省官吏中禁教最严者在浙江(总督李卫),在福建(巡抚刘世明)以及两广等沿海与洋夷接触较多的地区。杭州李卫《天主教改为天后宫碑记》把中国人的天朝上国心态割切得相当准确:“我朝定鼎以来,圣祖仁皇帝念其人生长海外,远来就化,为说虽不经,然皆具心思知识,未必不可教道。居之京师,使沐浴圣朝德化之盛,久而幡然改悟,归化教其国中之人,咸知天经地义之正”^③,劝化的目的和口气十分明显。李卫如果说其教于人心风俗为小的话,那么其“蹈不测之大海”,来到中国不在于图利而在于收买人心,并认为“化外”之“红毛”济之以银钱,亦在收拾人心,加之苏努案的出现,雍正帝愈迁怒于天主教,曾申斥苏努“中国有中国之教,西洋有西洋之教,不必行于中国”^④,并斩杀苏努儿、孙、曾孙三十九人,天主教传行中国再次受抑制。但是在当时海禁已开的情形下,传教活动随着西欧商船往来于中国东南沿海一带却无所禁阻。“佛郎西货船之至中国者少,而私赴各省之传教者多”^⑤。参考雍正十一年(1734年)的《朱批谕旨》记载,西方教士假通商之名,行开教之实者,其间例子颇多。

乾隆间,“西洋人私赴各处传教者益众”^⑥。清初严厉的海禁“禁佛郎机人不许入广东省会,荷兰之入贡者亦只令在馆贸易”^⑦,中国政府注重的是西人夷的身份,也对西教的传播影响较重。当时对外通商的口岸仅澳门一地。康熙二十二年(1683年)东南各省疆吏请开海禁,康熙帝以“闽粤边海生民有益”^⑧,许民造船出海。二十四年(1685年)又设澳门、福建漳州、浙江宁波、江南云台山四个榷关与外国通商,对来华商船减免商税,以示“怀远”。闽粤各关皆设正副监督各一人,设立行商制度,成立“公行”垄断对外贸易。但是即便开关贸易,对于西方殖民主义者始终心存戒心:“海外如西洋等国,千百年后,中国必受其累,国家承平日久,务需安不忘危”^⑨。自从乾隆朝开始,历经嘉庆至道光年间,清政府对外贸易的限制日益严格。乾隆二十二年(1757年)传谕只准广州一口通商,不得再往厦门、宁波等地。乾隆政府对夷商又制定许多禁例。1757年闭关政策,对于广州一口通商的限制对天主教的传播有很大的影响,且教禁更严,潜行内地的西洋人往往被起解“勒限回国”,亦有被处死者¹¹,各地教案叠起。为防止教士

^① 陈垣辑录:《康熙与罗马教皇使节关系文书》影印本(十一)

^② 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,上海:上海书店,1990年,第255-256页

^③ 《世宗实录》卷14

^④ 碑文见之于张力 刘鉴唐著:《中国教案史》,四川省社会科学院出版社,1987年,成都,第162页

^⑤ 《雍乾间奉天主教之宗室》载《陈垣学术论文集》,中华书局,1980年

^⑥ (清)夏燮:《中西纪事》卷二“猾夏之渐”,岳麓书社,1988年

^⑦ (清)夏燮:《中西纪事》卷二“猾夏之渐”,岳麓书社,1988年

^⑧ (清)梁廷相:《粤海关志》卷十七“禁令一”

^⑨ 《圣祖圣训》卷二十一

^⑩ 《熙朝纪政治》卷六“纪市舶”

¹¹ 王治心《中国基督教史纲》第十三章,福建巡抚周学健处死白多禄等四名传教士事



再混入内地，乾隆谕旨，严查海口，以杜绝“奸人”潜行内地。但是后人认为“严格禁教仅能在表面上阻止宣教活动，使教士活动甚为艰难，但却不可能根除”^①。秘密传教仍时有见案，可见海禁并未在真正意义上起到限制传教活动的作用。乾隆年间，1784-1785年教案发生时，在内地传教的耶稣会士已经多达数十名。1784年从澳门潜入内地的第三批传教士共计19名，潜行范围几遍全国。该次教案抓获西洋传教士数十名，在处理中“宽猛互济”，“交京城天主堂，安分居住”，或“押送回粤，以示柔远至意”^②。然，潜行传教之风并没有因为此次教案而停顿，却越发厉害。从顺治十二年（1655年）首次正式颁布禁海令到康熙二十二年（1683年）间清廷曾五次发禁海令，三次发迁海令，并多次颁行相关法令，防范外国贸易。

明季清初对西人的大防之心除了对西教传播的担忧之外，更多、更为主要的是对其夷人身份的担心。在文化态度上，中国政府及其影响下的文人主要持天朝上国的文化优越主义，对包括西教在内的外来文化以中国文化的视角出发，主张将之纳入为化内，沐浴儒家道统的教化，这几乎成为行至晚清都一直影响着各阶层士子对西人及西教的主要意识。

二、嘉庆、道光朝疲谢的洋防、禁教及鸦片走私

作为“西洋”新起之国，英国等国十分羡慕康熙二十八年清政府与俄国所缔结的尼布楚条约及三十二年所订的通商条约，因此谋划在中国扩张通商利益。它最初采取的是使团手段，但是“谋与我国扩张通商利益，多受屈辱者，英吉利也”^③。“英吉利几次来华交涉失败之后，就继续派遣商船在中国沿海进行走私活动”^④。今人学者仍旧认为“英国对华的炮舰政策开始逐渐以外交事件的形式逐渐形成”^⑤。乾隆五十八年（1793年），英使马嘎尼在热河行宫朝见乾隆帝时，曾经向其提出几项重要要求，其一便是请求允许西方传教士在各省“开堂”传教，这是新教国家第一次向中国皇帝提出传教请求。但是被拒绝，并遭逐^⑥。公开的传教请求遭拒的十四年后，英国新教的第一位传教士马礼逊还是踏上了天朝的土地，从此中国的宗教历史因此而更厚重、多舛。而陆续入华的传教士数量证实了这样的一个事实：乘海远来的西教教士之所以能够在海禁较严的情形下仍旧可以进入中国，重要的原因在于嘉庆、道光朝的海防逐渐疲谢不堪，

^① 张力 刘鉴唐著：《中国教案史》，四川省社会科学院出版社，1987年，成都，第184页

^② （清）王之春：《国朝柔远记》卷五，台湾学生书局，1985年，页40-41

^③ 刘彦：《中国近时外交史》，台北：文海出版社，1983年，P6。刘彦历数崇祯八年威代尔欲与广东大吏直接交涉而不得上陆；康熙十六年英欲在厦门建立商馆清政府拒之；康熙四十年东印度公司派喀齐布尔至北京呈贡品，目的未达；康熙五十九年课输出入税，雍正六年又加输出税，英商屡次恳请减免；乾隆元年，地方官命英商叩头起纷争；乾隆二十四年洪任辉因北上幽澳门两年；乾隆五十八年马甘尼因叩头礼而被拒；嘉庆十年，英遣使当路被斥，嘉庆帝作“傲慢国书”致英皇；嘉庆二十一年亚墨斯尔使北京被拒出境；道光元年广东地方官在粤民与英商的冲突中限制英商，英商携家迁澳门；道光十四年，律劳卑因“书用平行式”引起争端，所以作者认为“屢屢不辞，冀扩张其商务而卒不获所求者，惟英国为最，因此积恨之余，将触机爆发亦自然之势也”。

^④ 蔚伯赞主编：《中国史纲要》（下），人民出版社，1983年，第344页

^⑤ 喻松青 张小林编：《清代全史》（第六卷）沈阳：辽宁人民出版社 1991年

^⑥ 《熙朝纪政》，卷六“纪英夷入贡”



以至于为新教传教士的来华提供契机。

在清代的官治设置上,行使有地方政治管辖权的是各级地方官员,他们对洋防和各种限制西人政策的执行有着直接的成败关系。作为沿海诸省的地方长官主要是总督(辖一省或两省,综理军、政诸事,主管辖区一切内政、外交、军事、经济、考核、监督等)、巡抚(其职责略同于总督,此外则具体管理关税、盐政、漕政等)、藩司(多有专门职务,而非一般牧民地方官)、将军(中央派遣,多驻边疆重地,镇守一方)、提督(专司一省军务),另外还涉及粤海关监督(专司粤海关事)。他们具有联衔上奏的权利,是地方与中央沟通的连接切口,特别是在嘉庆、道光朝“中西文化交流从根本上已处于断绝状态,中国亦于闭关自守之中,脱离世界大潮,因以自误前程,日益落伍”^①的情况下,他们不仅起着沟通上下的作用,也起着沟通内外的作用,中央政府拒绝与外夷交涉的情况下,他们成为夷务交涉最重要的沟通渠道。总督“总理戎务,保卫边疆,并有对外交涉主权”^②。另外,将军与总督“会同奏事”,也是沟通的关键。发生在道光十二年 and 十五年的传教士送书事件的处理就是以他们的处理为最终的定论,所以总督辖权和将军辖治的严与松是事件追查的关键。

道光十二年、十五年两年郭实腊、史蒂芬和麦都思之所以能轻易沿海北上经过粤、闽、浙、苏、鲁、奉天等地,最重要的原因在于各省沿海的水师驻防松弛。清政府的各级地方军事枢纽中,辖治水师的主要是将军、水师提督和水师总兵。清政府在全国十三处设有将军。沿海主要是福州将军和广州将军,福州将军有兵丁二千八百多人,兼节制绿营的陆路镇协各营^③;广州将军有官兵五千二百多人^④,福州、广州将军兼有水军,官兵都隶属八旗。福建水师提督驻厦门,广东驻虎门,江南水陆提督驻松江,浙江水陆提督驻宁波^⑤。水师总兵的分布:江苏驻苏松镇、福山镇;浙江驻定海镇、海门镇、温州镇;广东驻:高州镇、碣石镇、琼州镇、南澳镇,广东南澳镇属闽、粤两省管辖,听闽浙总督、两广总督、福建水师提督与广东水师节制。而以上各点多由郭实腊等传教士所拜访或经过,其驻守松弛的情形,几被郭等人所窥探并报告给西方。

沿海各省水师对近海洋面的管辖采取的是巡防和会讯制度。单就粤洋洋面而言,嘉庆十九年“粤洋分为中路、东上、东下、西上、西下凡五路,定以统巡、总巡、分巡、会哨各目,统归水师提督督寻巡,春在西路、秋往东路,自行具奏,并咨报总督”,为防宵小探知趋避,仍采取“(提督)以本汛之舟师巡本汛之洋面,逐段搜查,不予以隙,其总巡分巡,必须按照洋面之短长,为派定船只之多寡,统巡官酌带二三船,往来稽查,奖勤惩惰,分上下两班,半年一换,造册报部”^⑥,在体制上也颇切实可行。但是,遗憾的是“道光后,巡洋处分,颇有更张,承平

^① 王俯民著:《中华近世通鉴》(上),中国广播电视出版社,2000年,第12页

^② 张德泽著:《清代国家机关考略》,学苑出版社,2001年,第208页

^③ 《清中枢政考》卷一

^④ 《光绪会典》卷八十六

^⑤ 《光绪会典》卷四十三、四十五;《清史稿》“职官志四”

^⑥ 李扬华撰:《公余手存》“海防”卷一,见齐思和、林树惠、寿纪瑜编,中国史学会主编《鸦片战争》上海人民出版社,2000年版,第209页



日久，武备废弛”^①。粤洋洋面作为唯一进出口地，事关紧要。海防尚且如此，以北各省的洋防情形更不堪陈说。闽洋自嘉庆年间，“分东西各路，按段责成师船，轮班巡缉，有东上路、东下路、西上路、西下路之分。自南澳镇起至碣石镇，所辖地方，隶惠州、潮州二府，境内为东上路”^②。道光六年（1826年），两广总督李鸿宾设立水师巡船。道光十二年（1832年）曾废巡船，直到道光十七年（1837年）总督邓廷桢才恢复巡船。而郭实腊第二次航行正在废除巡船的1832年，郭实腊与史蒂芬的航行恰恰也在1832年，史蒂芬和麦都思的航行在废巡船后的1835年，都是传教士乘水师洋防巡船废除的时候，这并不是历史的巧合，而是这些传教士主动的访查后所采取的措施。道光二十年左右，闽省设立用来巡哨的战船“大小二百六十六支”^③，裁汰二十四支，应有二百四十二支，内最大者二十支，中小号船二百二十二支^④，况且在福建“缘边岛屿未设水师镇守”^⑤。浙江和江苏洋面的水师洋防责权划分更为细致：“江南洋面，南方以大羊山、马迹山为界，与浙省昆连，再南为闽粤境，又与英吉利各国海舶相通，东方以与浙省相接之山为界，此外为深水大洋可通盛京、山东与朝鲜诸国”^⑥。而江苏洋面则是“江境洋面辽阔，海路四通八达，防御较难”^⑦。

苏、闽、粤洋面的总、分巡与会哨制度本身并不完善，诺大的洋面仅仅依靠实时固定的巡游并不能有效制洋。郭士腊和史蒂芬、麦都思道光年间沿海航行几乎没有哪次是由巡洋关丁在洋面上发现的，况且北方天津海口水防水师议设议裁屡屡多次，道光十二年又裁去不设^⑧。如果在洋面发现洋船，则洋船是被严禁靠岸的。事实上，传教士和商人们则多次登岸传教散书和售货，也说明了这种巡洋体制的纰漏，况且“外洋辽阔，不特闽浙江苏，彼此连界，即北岸亦一水可通，虽各省均有巡辑舟师，而重洋浩渺之中，番舶乘间出没，势难防堵无遗，……且内地海洋口岸，均被外夷行驶熟悉”^⑨。1835年中国洋面的控制情形正如许乃济道光十六年所称：“夷舶在大洋外，随地可以择岛为廛，内洋商船皆得而至，又乌从而绝之？比岁（1835年）夷舶周历闽浙江南山东天津奉天各海口，其意即在销售鸦片”^⑩。

巡洋不能有效控制近海洋面的主动权，而道光朝体制内的上下信息沟通在时间和决策上也

^①（清）李扬华撰：《公余手存》“海防”卷一，见齐思和林树惠寿纪瑜编，中国史学会主编《鸦片战争》上海人民出版社，2000年版，第210页

^②（清）李扬华撰：《公余手存》“海防”卷一，见齐思和林树惠寿纪瑜编，中国史学会主编《鸦片战争》上海人民出版社，2000年版，第211页

^③（清）黄爵滋撰：《黄少司寇奏疏》（钞本），北京图书馆藏，《鸦片战争》上海人民出版社，2000年版，第471页

^④（清）黄爵滋撰：《黄少司寇奏疏》（钞本），北京图书馆藏，《鸦片战争》上海人民出版社，2000年版，第471页，第472页

^⑤中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社1987，第186页

^⑥（清）黄爵滋撰：《黄少司寇奏疏》（钞本），北京图书馆藏，见上书，第472页

^⑦《筹议巡洋会哨折子》，收于许乔林编《陶文毅公（澍）集》淮北士民公刊本，卷三十三“奏疏·海防”

^⑧《宣宗成皇帝实录》卷二二一，第三至四页

^⑨中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社1987，第166页

^⑩许乃济道光十六年四月奏折，见文庆等纂《筹办夷务始末（道光朝）》近代中国外交史资料汇刊三十种，文海出版社



存在着时效差的问题。道光时期,清政府的行政信息输送大致一循嘉庆旧轨。“但是由于继嘉庆之后清朝统治进一步衰落,信息输送中的一些弊端进一步严重,从而对清朝政府的中枢决策实际执行都产生了不利的影响”^①。道光帝虽保持和各级臣僚的接触,重视上行文书军机廷寄,内阁票拟谕旨和奏折朱批。但是时效紧急的廷寄只限于军务和重大机密紧要事务如查拿邪教、镇压动乱等重大案件,而两次夷人沿海航行的紧张也仅仅是郭士腊所描述的福建与北京往返用十三天的最快效率^②。中枢决策的时效主要是根据各沿海地方所上奏事件情形而确定的,而地方督抚对于夷船事件的态度一面是等候来自北京的消息,一面相机行事。他们对西人采取的最主要的手段是拒不接见、驱之出境,这样的拖延处理使传教士和商人有大量的时间去散书和收集商情。尽管道光帝要求对奏折“随到随递”,并严格处理奏折渠道中的失范情形,但是此时的进折途径已经发生泄密情形多起,甚至发生奏折“两次在洋被劫”的恶劣事件^③。

最后一个对传教士沿海航行成功关键的决定因素是鸦片走私猖獗为其提供了相应的时机。当英国一系列的外交失败后,“介于外交官可怜地撤出和军人胜利进军之间的是鸦片商的阴险渗透。外交官试图打开中国的大门,但失败了,毒品走私者却从后院进来,一旦到了里面,他们就四通八达了”,“它的地下交易破坏了中国的制度,同时它又破坏了东印度公司的商业垄断”^④。“到了1813年,公司(东印度公司)对于自由贸易的压力已无力抵抗下去,结果,除同中国贸易垄断权保留下来外,同印度的贸易在一定条件下向私人竞争开放了”^⑤。但是东印度公司在对中国沿海鸦片走私的实际控制却因为高额利润而起不到实际的作用:“鸦片就因为它是违禁品才带来收益”^⑥。

从1800年到鸦片战争爆发,来华传教士多活动在广州、澳门和南洋各地,而鸦片走私也正在此几处聚集。在此期间,鸦片走私贸易可以大致划分为三个阶段^⑦:1、1800年—1820年,从1800年到1809年鸦片贸易被逐出广州内河,澳门成为非法贸易中心,1809年后清政府放松限制,鸦片贸易又回到黄浦和广州。道光登基,严厉禁烟,道光元年两广总督严厉禁烟,鸦片贸易再次退出广州内河。2、1821年—1830年,伶仃岛是整个走私的中心。3、道光十年至十九年(1830—1839),英国鸦片贩子向中国运送鸦片最猖獗的时期,呈现出三个新特点:进口量空前增长;走私范围由伶仃岛蔓延到东南沿海,珠江三角洲地区走私更为普遍,“差不多沿海各处都成为这种贸易的舞台”^⑧;走私更加明目张胆。而郭士腊1831年的北上航行无疑是起了一个非

^① 白新良著:《清代中枢决策研究》辽宁人民出版社,2002年5月,第416页

^② “奏折于九月二十日到达北京,前后计十三日,比普通公文递送的时间快一倍”,这是一个密折。广东省文史研究馆译:《鸦片战争史料选译》,中华书局,1983年,北京,第9页

^③ 《清宣宗实录》卷三八三,道光二十二年十月

^④ (法)佩雷菲特著,王国卿 毛凤支 谷折 夏春丽 纽静颖 薛建成译:《停滞的帝国——两个世界的撞击》,生活读书新知三联书店,1993年出版,第597页

^⑤ 马克思:《东印度公司,它的历史与结果》见《马克思恩格斯全集》中文第一版,第九卷,第173页

^⑥ 马克思:1859年4月9日致恩格斯的信,《马克思恩格斯全集》中文第一版,第29卷,第398页

^⑦ 喻松青 张小林:《清代全史》第六卷,第326页至328页

^⑧ (美)马士著:《中华帝国对外关系史》卷一,上海书店出版社2000年,第209页



常有带动性的师范作用，也大大打开了西方人冒险北上贩卖鸦片的大门，而不再靠中国的鸦片贩子向北贩卖。当 1820 年两广总督禁查鸦片、逮捕中国的零售商时，“交易却在远离中国官方耳目的伶仃洋进行得更为兴旺”^①。鸦片走私的“奸商”、“汉奸”网络已经初步建立，而这条航路的打开，郭士腊“功莫大焉”。难怪 1832 年胡夏米与郭士腊北上商业调查时，往往被岸上的中国鸦片贩子询问有无带鸦片烟。而沿海地方官对鸦片是禁是弛态度也不一样，这又使得沿海各省针对走私的政策多有不同。广东按察使许乃济 1833 年开始倾向于弛禁论^②，并将这种论调流布于广东士绅中。在鸦片弛禁与严禁的争执中，卢坤、邓廷桢等广东当局主张弛禁，邓后来才成为严禁论者，而江苏当局林则徐力主严禁。时任两广总督的卢坤开始赞同许的看法，于道光十四年十月首次向道光帝提出弛禁主张，掀起 1836 年后的严禁论和弛禁论的争论。地方当局对鸦片走私的态度是传教士沿海航行能否进行的关键，意味着中国对洋面的开放与否。卢坤在任期间，郭士腊的航行很顺利地穿行于粤洋洋面，卢坤并未严格执行道光帝严令查禁的上谕。郭士腊诸次航行的起点，正是在澳门或伶仃洋面，这里当时正是英国人贩运鸦片的储存站中心。鸦片走私最初在澳门南面的云雀湾（Lark's Bay），至 1820 年“由于葡萄牙人的限制和征税”，英国“装载鸦片的船只，通常都是把鸦片继续留在船上运到黄埔，在那里成交，就在船边交货”^③。1821 年以后，清政府封锁澳门和黄埔，鸦片商人就将储存站转移至伶仃岛^④。道光即位之后的第二年就“申谕海口各关津，严拿夹带鸦片烟”^⑤。道光十年“定查禁内地行销鸦片章程”，但是“各口岸已多输入鸦片者，虽查禁其实私销如故也”^⑥。

沿海地方虽屡奉谕旨严禁在案，但是查禁不力之风并未静息，原因在于“因由积习已久，骤难转移，实缘各省大吏视为经常，未能实力查禁之故”，况且“营伍废弛，操防巡哨有名无实”，已经没有力量去查禁^⑦。巡洋制度本身就不足防洋，又加之粤、闽、浙等省水师将弁又吸食成习：“近来粤闽等省兵丁吸食鸦片烟者亦复不少”^⑧。而对于鸦片贩、食者的处置上也有着分歧，“道德主义者”把鸦片视为“邪教”，认为它“毁我中华”，并把其降为蛮夷之例，其中林则徐本人就是这种道德主义者^⑨。在实际的援例处置中，道光朝对鸦片贩的处置基本上是参照邪教例所进行的：“查鸦片之害，与邪教惑人事异而情同，请将吸食者，比照各教会名目收藏经卷例，拟边

^①（法）佩雷菲特著，王国卿 毛凤支 谷忻 夏春丽 纽静颖 薛建成译：《停滞的帝国——两个世界的撞击》，生活读书新知三联书店，1993 年出版，第 597 页

^②（清）梁廷柎著：《夷氛闻记》，中华书局，1985 年第 8 页

^③（美）马士著：《中华帝国对外关系史》卷一，上海书店出版社 2000 年，第 200 页

^④朱庆葆 蒋秋明 张士杰著：《鸦片与近代中国》，江苏教育出版，1995 年

^⑤印鸾章著：《清鉴纲目》岳麓书社，1987 年，第 441 页

^⑥许国英撰：《清鉴录知录》（下册），北京古籍出版社，1987 年 8 月，“正编十四”，页二四零

^⑦“湖广监察御史冯赞勋奏请严行查禁兵弁吸食鸦片折”，收于中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社，1987 年，第 123 页

^⑧“著内閣通諭各省督撫提督嚴禁兵弁吸食鴉片事上諭，收于中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 124 页

^⑨（法）佩雷菲特著，王国卿 毛凤支 谷忻 夏春丽 纽静颖 薛建成译：《停滞的帝国——两个世界的撞击》，生活·读书·新知三联书店，1993 年出版，第 601 页



远充军。光贩者，比照拜师传徒例，拟发乌鲁木齐，开馆者，仍照邪教惑众律，拟绞候”^①。早在嘉庆十八年六月十四日内阁奉谕，定科条，关于贩卖鸦片的罪名：“私开鸦片烟馆，引诱良家子弟者，照邪教惑众律，拟绞监候”^②。嘉庆十九年五月初四又谕天主教绝灭伦理，乃异端为害之尤者，“中国民人有私习天主教者，地方官立即访拿，从重治罪；其西洋人诱惑内地商民者，一经究出拿获，一体治罪，断不宽贷”^③。出于道德考虑，清廷将鸦片与邪教例律同处，郭士腊、史蒂芬、麦都思三人在沿海散发传教书籍在大清法律中应受重罪。

嘉庆、道光年间防“夷”政策也有所变化。中国当局对英国的交涉起自康熙朝，“自康熙二十三年始许英人得建商馆于广州”^④。中英之间的外交交涉自从嘉庆时代的酝酿，至道光年间则明显加剧，英商以夷为化外人而处处向“天朝定制”挑战，而在中国官方眼中，“惟英吉利国夷商最为桀骜”，至于外夷“非我族类，其心必异”，且“各夷犬羊成性，以英夷最为狂悖”，不“折桀骜之气”，无以“整肃国威”，因此“凡涉英国人事务，中国官方（中央与地方）均特极其反感与猜忌的态度，自难善了”^⑤。鸦片战争之前中国实无所谓外交政策，仅有各种的防夷条规、章程等临时规定，所以即便是身处中国的西方人也处处担忧族类的安全：“在世界各地，再没有一个地方当局，对于外侨的安全比这里更注意了。这些外侨是自动的来到一大群广大人民中间，他们的风俗习惯都如此的与外人不同，而且中国政府并无条约的义务来对他们加以保护，中国政府只是允许他们在广州居住”^⑥。在商业上也对外人限制，清政府通过承商制度、揽商制度、保商制度、总商制度，以及烦琐的海关税则（包括船钞、货税、规礼三大宗）、名目捐输、贡物与贡银等加强对行商的控制^⑦，不仅对其经济上控制而且也对其人身限制。如乾隆二十四年因洪任辉案而订的“防夷外事规条（防夷五事）”；英人对澳门用兵一案有嘉庆朝“民夷交易章程”；英国东印度公司驻粤大班携夫人“坐轿进馆”一案有道光间订的“防范夷人章程八条”；因道光十四年律劳卑不遵天朝旧章而有两广总督卢坤制定的“防夷八条”。这些章程规定严格钳制着外人的商务和人身活动。中间的插曲有郭士腊领船穿入内地洋面后，沿海各省督抚规定章程严防外国船只侵入内地洋面^⑧。各章程多在防夷，重在防夷国船只擅自进入内港。嘉庆朝“民夷交易章程”第一个要点就是禁止外国船只擅入内港，李鸿宾章程八条规定不准夷人擅至城门口自投，卢坤“防范夷人章程八条”重点也在外夷护货兵船，不准其驶入内洋，夷人在内河驶用船只，应分别裁节，并禁止不时闲游。层层防夷章程虽在《南京条约》后全告废止，但是在条约前时

^① 湖南巡抚张岳崧奏折，收于中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社，1987年，第278页

^② 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社，1987年，第5页

^③ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社，1987年，第12页

^④ 印鸾章著：《清鉴纲目》岳麓书社，1987年，第452页

^⑤ 陈志奇著：国立编译馆主编《中国近代外交史》（上），台北：南天书局出版，1993年1月，第127页

^⑥ 威廉·亨德著 林树惠译：《旧中国杂记》，收于《鸦片战争》（一）上海人民出版社，2000年，第251页

^⑦ 见吴建雍：《1757年以后的广东十三行》，收于《清史研究集》（第三辑），中国人民大学清史研究所编，四川人民出版社，1984年，成都

^⑧ 上谕见中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第137页



代却是清廷地方当局与洋夷交涉的准法律依据。

鸦片战争之前清政府对夷人的态度基本上是“抚绥外夷”。它认为“普天率土悉属臣民，夷人均在声教之中，同荷生成之德”^①，对于外夷“与其开而揖盗，何如去莠而安良”，要绥服远夷，慎重海防，以期“诸番共沾圣泽”。而作为中国面临的最主要的外交交涉的国家，英国在不断失败的外交尝试之后，认为中国与英国关系的前途只有三条道路可供选择：一、诉诸武力；二、屈从“苛政”；三、放弃贸易^②，英国方面从殖民利益出发而选择了第一条道路。1832年英国东印度公司派出“阿美士德号”船在中国沿海的侦察活动便是其一系列准军事化政策的开始。对于化外人，清典律例处置上明确规定，对于来华夷人等化外人犯罪之人，“若民夷案者，若夷人罪应斩绞者，相验时讯明，确切通报，督抚详加查核，如果案情允当，即行批飭地方官同该夷目将该犯依法办理，……据实讯明将供招报部存案”（乾隆八年澳门夷人伤民人身死案处理议），规定地方当局对夷人有执法权力^③，俨然把化外人以内法处置。林则徐在“致英国国王檄谕稿”中也称“新例于带鸦片来内地之夷人定以斩绞之罪”^④。军机大臣穆彰阿亦主张“化外人犯罪者，并依律拟断”，认为“夷人贸易中土，均在声教之内”，应有权处置^⑤。但是实际上防夷章程和律例规定仅仅起到的是震慑作用。防洋章程“奉行日久，竟成具文，渐生流弊”，是自大的天朝上国的弊病。以英方为势力代表的夷人“在这个问题上必须特别小心谨慎，以免激起中国政府的恐惧或触犯它的偏见，并且不要因匆忙试图扩大交往的机会，而使现有的交往机会甚至遭到危险”^⑥。出于种族偏见的震慑有时也起了一些政治外交作用。所以中国方面看来，洋船侵入内洋，甚至内河，是严厉禁止的，是违反大清律例和章程的。在如此规定下，郭士腊、史蒂芬、麦都思的北上航行是冒险的，容易激起中国方面推行更为严厉的防洋措施的，这是三次航行所产生的负面影响。

再说嘉庆道光朝的禁教。此时清廷的禁教主要针对的是天主教。对于中国而言信奉天主、信奉耶稣者均为天主教，所以郭士腊等人所刊发的宣教小册子亦在朝廷的防禁之列。十九世纪前期，西方法、葡争夺天主教保教权而引起传教政策变化。1834年4月，教皇格列高里十六以葡萄牙不能履行保护者的义务而颁布教谕，取消其保教权。1838年废除它在中国的保教权。但是葡萄牙对中国传教人员的输入并未减少。嘉庆帝严谕禁止鸦片透入内地，同时又认为“天主教，绝灭伦理，乃异端为害之尤者，……不止大于例禁，为国家之隐忧，贻害最大，比白莲教为尤甚，岂可不思深虑远乎？”，并晓谕“沿海商民，并来粤交易之西洋人等，一体知悉，如中国民人有私习天主教者，地方官立即访拿，从重治罪，其西洋人诱惑内地商民者，一经究出，

^① 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 722 页

^② Soothill, *China and the West*, London, 1925, P103

^③ 姚雨蓁原纂 胡仰山增辑《大清律例会通新纂》卷四“名例律下 化外人有犯”

^④ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 646 页

^⑤ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 646 页

^⑥ 胡滨译：《英国档案有关鸦片战争资料选译》（上册），中华书局，1993年8月，“巴麦尊子爵致律劳卑勋爵函，1834年1月25日



拿获，一体治罪，断不宽贷”，以熄邪说，正人心^①。在嘉庆帝看来，鸦片与天主教同为一禁，原因在于其乱风俗，为人心风俗之害。适逢嘉庆十年（1805年）天主教传教士的秘密传教活动暴露以及白莲教叛乱，所以清廷对包括天主教在内的“邪教”采取严厉禁止的态度，并有1805年嘉庆朝大教案的发生。嘉庆帝曾于5月1日命大吏议订取缔天主教章程，并指令粤督抚严禁传教士由澳门潜入内地传教^②。该次教案千余人受惩，是全国性的禁教运动。“嘉庆帝承父之业，仍袭原有（禁教）政策”。嘉庆十年，由于微细事故，适值白莲教叛乱之后，当局对异教邪说深为厌恶之际，故对天主教之处置，采取断然态度，掀起了1805年之“迫害”^③。嘉庆帝一袭乾隆朝终世不变的禁教政策。接连又发生1811年搜捕旗人教徒案、1813—1814年湖北广东驱教案，嘉庆朝中期禁教历时达十年之久。所以此时来华新教传教士或托藉东印度公司^④，或大多集中于南洋、澳门一带活动。

道光皇帝前期仍旧严厉禁教，但是海禁渐开，防夷章程不断疲谢，以成具文。虽然“19世纪30年代，在广州，按中国法律的规定是禁止公开改变宗教信仰，禁止传教士和中国牧师一起学习或购买中国书籍的”^⑤，但是新教传教士1833年仍旧能够在广州城成立一个小小的教会团体，1830年外侨还成立一个“广州基督教联合教会”的宗教组织，1834年又成立“为了在华传播实用知识会”，1835年成立“马礼逊教育会”等三个外侨组织^⑥。道光朝前期的教禁由于嘉庆朝教案的严肃处理而显得很平和，防夷的主要视点集中在禁烟而不是禁教上，纵令出现郭士腊、史蒂芬、麦都思等人甚至于梁发等中国信徒和牧师在沿海散发传教书籍的事被清廷所发觉，清廷对其的处理也较嘉庆朝低调许多。

道光十二年的郭士腊与史蒂芬沿海航行，及十五年的史蒂芬与麦都思的沿海散书活动正是在道光朝防夷成具文、海禁疲谢、教禁不严、巡洋不实、烟私泛滥的情况下成功进入清廷的内洋乃至内河，成功地散发传教书籍的。在道光初年禁烟运动及大量奏议出现的情况下，对于传教的处置则显得相应冷静与谦和一些，虽则禁烟与禁教属同罪处置。

三、传教士的文化活动

在道光朝的防夷、海禁、教禁、巡洋、烟禁诸多政策的限制下，鸦片战争前，来华传教士

^①（清）梁廷柎等纂：《粤海关志》第十八卷，页十五

^②《仁宗实录》卷152

^③矢泽利彦作 景华译：《嘉庆十年查禁天主教始末》，沈云龙辑：《中和月刊史料选集》（第一册），近代中国史料丛刊第600册

^④如马礼逊者，东印度公司“1825年设主任委员会一人，委员会三人，职员二十人，其中包括牧师一人，即”马礼逊博士牧师“，见威廉·亨德著 林树惠译《广州番鬼录》，见《鸦片战争》（一）第263页。而中国地方当局仍旧认为马礼逊是一位行商里的职员，在中文史料中马礼逊的名字也经常出现，但是都没有称及其牧师身份，见郑天挺：《马礼逊父子》，《历史教学》第38期，1954年

^⑤（美）韩德著 项立岭 林勇军译：《一种特殊关系的形成——1914年前的美国与中国》，复旦大学出版社，1993年，第28页

^⑥（美）赖德烈著 陈郁译：《早期中美关系史，1784-1844》商务印书馆，1963年，第94-95页



只能栖身于南洋和澳门、广州等地从事编译、印刷等文化活动，而其中与其文化和宗教传播关系最密切也是其最主要的工作是文字出版。“在 1842 年前来华基督教士之传教事业，以出版事业为主要”^①。其出版物基本上包括书籍、小册子、单张和期刊等形式，在内容上可以分为宗教教义、历史著作、世界通适知识、地理等科学著作，但是这些出版物在中国内地社会所产生的社会影响是不同的，其中尤其以宗教和地理书籍所产生的影响最大。

在鸦片战争前共计有 59 名传教士向华人宣教^②，其中曾驻在澳门、广州者仅有 18 人^③。

1811 年至 1842 年间基督教传教士中文著述的出版地点有广州、马六甲、巴达维亚、澳门、槟榔屿、新加坡等六处。广州在清政府禁教与洋防的制约体制内采取严禁出版传教士书籍的态度，“广州迟至 1858 年才对外国人完全开放”^④。澳门、槟榔屿的出版物为数甚少，所以主要的基督教中文书刊的出版地点主要以马六甲、巴达维亚、新加坡为中心^⑤。主要出版书籍、小册子以及刊物为主。以其流传情况来看，早期的中文刊物如《察世俗每月统记传》派送对象为南洋一带的华人，显然尚未流布中国内地，而《东西洋考每月统纪传》，流布中国沿海较广^⑥。

西方知识的传播大致有口传与文传两种方式，马礼逊时代则以文传为主^⑦。“中国基督教开创时期，因时制宜，不著重口传而著重文宣。所以传教师也好，中国传道也好，都著重文字工作”^⑧。在圣经的翻译和传播上也以马礼逊为开始。先是翻译出版一千册《使徒行传》，后出版《神道论赎救世总说真本》一千册，又译出《路加福音》、《新约》、介绍旧约的历史纲要，主要是《创世记》、《洪水灭世》和《出埃及记》等。1815 年完成出版《创世记》。马礼逊不失时机地向外推荐其印刷的《圣经》，甚至向从琉求群岛来中国朝贡的两位大使赠与《新约》中文本。1834 年马礼逊去世后，即有麦都思、郭实腊、裨治文、马儒翰等人重新修订马氏圣经译本。1837 年出版新约，出于麦都思之手，1838 年出版旧约，出于郭实腊之手。而其后郭再次将新约略加修订，改名为《救世主耶稣新遗诏圣书》。“从 1810 年到 1836 年，有不少于 751763 册劝世小册

^① 见李志刚：《近代儒生与基督教的冲突及其影响》，刘晓枫主编：《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，生活读书新知，上海三联书店，1995 年 2 月

^② 但是在李志刚的研究中的数字是 64 人（表格中所列 64 人，但是在文中又称 63 人），其中仅仅有胡夫（Rev. Wurth）和白佳（Rev. Baker）两人难以考证外，其余均有记录，当为确数。见氏著《基督教早期在华传教史》，台北：台湾商务印书馆，1985 年，第 81 页。而在“1936 Handbook”，p. VIII 所记只有七个传道会的 20 位传教士。1839-1840 年鸦片战争期间在澳门的传教士有 12 人，名录见李志刚著：《百年烟云，沧海一粟——近代中国基督教文化掠影》，北京：今日中国出版社，1997 年，页 86-87

^③ The Chinese Repository, Vol. VII, p. 223

^④（美）卫斐列著 顾钧、江莉译《卫三畏生平及书信：一位美国来华传教士的心路历程》桂林：广西师范大学出版社 2004 年 5 月，P20。1856 年中英失和，“传道者皆迁澳”，1858 年英人据羊城，“教士等复回省宣道”。见王元深《圣道东来考》（三），在此之前，广州地区“内地洋务事，仍未开禁”。

^⑤ 李志刚：《基督教早期在华传教史》，台湾商务印书馆，1985 年版，第 169 页

^⑥ 李志刚：《马礼逊牧师与中西文化交流》，收于林治平：《理念与符号：基督教与现代中国学术研讨会论文集》台北：宇宙光出版社，1991 年，第 55-56 页

^⑦ 李志刚：《马礼逊墓室于中西文化交流》，收于林治平：《理念与符号：基督教与现代中国学术研讨会论文集》台北：宇宙光出版社，1991 年，第 55 页

^⑧ 汤清著：《中国基督教百年史》，香港：道声出版社，1990 年版第 125 页



子和书籍从中国的传教印刷所中分发各地”^①。直到1845年五口开放，更有实效的传教工作进入有两三百万人的地区及其周边地区，开始真正的直接的文化传播。

而同时期在华的天主教传教士在1820年的估计包括有6个主教，2个副主教，23个外国传教士，80个当地牧师，21万5千教徒。1839年的数字是8个主教，57名外国人，114名当地牧师，30万3千教徒。1846年记录表明有12个主教，7个或8个副主教，80个外国传教士，90个当地牧师，40万皈依者；仅四川就有男校54所，女校114所^②。1843-1857年之间耶稣会就向中国新派了58名。天主教传教团在口岸打开之后“首先考虑的是把以前建立的和听其自生自灭的天主教团体重新建立起来，但是又开辟了一些新地区和开创了一些先例”^③。道光二十年（1840年）仅上海地区天主教教徒就达4.8万，由于教廷政策是忙于恢复教区辖区划分的事业，“19世纪50年代起才开始发展慈善、教育事业。19世纪70年代起，开始发展天文、博物、出版等事业”^④，对文化事业的关注在进度上远远迟于新教。19世纪上半期的天主教，“由于没有物质上的援助，以及缺乏科学和文化知识，天主教传教士的地位无法提高，以致不能积极地与耶稣教牧师展开竞争。……总而言之，耶稣的名字和基督教之所以在中国广为人知，就是耶稣教牧师（天主教传教士称之为‘伪教友’）广为散发《圣经》的结果。”^⑤。在此时西方人发行的书籍中“除了一些例外，全是新教教会编写和印刷的”^⑥。在关于书籍的传播问题上，天主教在上海地区一度还成为这些书籍传播和流通的障碍。虽然在1847年耶稣会在上海也成立了徐家汇光启社（Bureau Sinologiqu，即汉学研究所），出版中西教士著作，但是影响很是有限。直到道光三十年（1850年）青浦蔡家湾孤儿院才开始木版印刷，咸丰三年（1853年）迁土山湾，设印刷部、发行所，开始印刷的仍旧只是明清耶稣会士的宗教译著。

传教士所出版的刊物也是以宗教内容为宣传目的，其宗教内容的延续性较好。1815年8月5日，由马礼逊筹办、米怜负责编辑的《察世俗每月统记传》（Chinese Monthly Magazine）在马六甲正式创刊，主要是宗教内容，其次才是世俗内容。其序言中称其所传的内容“神理、人道、国俗、天文、地理、偶遇，都必有些，随道之重遂传之。最大是神理，其次人道，又次国俗，是一样多讲，其余随时顺讲”^⑦，编者自称该刊以神理为最大。在实际的编辑中马礼逊和米怜当时正在翻译的《圣经》就成为该刊宗教内容的主要材料来源。该刊物的主要撰稿者为马礼逊、米怜、麦都思等外国传教士，中国信徒梁发也参与了撰稿。该刊初印500本，至1819年每期增至1000本，后再增加至2000本，至1819年5月共计印刷了3万余册，免费赠阅。读者可以于

^①（英）汤森著 吴相泽译：《马礼逊——在华传教的先驱》，郑州：大象出版社，2002年版，第165页

^②（美）卫三畏著 陈俱译 陈绛校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005年12月，第799页

^③（美）费正清编：《剑桥中国晚清史》（上卷）中国社会科学出版社1985第607页

^④张化著：《上海宗教通览》，上海古籍出版社，2004年，第365页

^⑤（法）卫青心：《法国对华传教政策》下卷，中国社会科学出版社1991第518页

^⑥（美）卫三畏著 陈俱译 陈绛校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005年12月，第844页

^⑦《察世俗每月统记传》嘉庆丙子（1816年）全卷卷首



初一至初四来米怜处领取，外地华人需要，则函索即寄^①。另据戈公振称：“每逢粤省县试、府试与乡试时，由梁亚发携往考棚，与宗教书籍一同分送；余则乘友人游历船舶之便利，销售于南洋群岛、暹罗、交趾支那各地华侨荟萃之区”^②。1823年麦都思在巴达维亚创办继《察世俗每月统记传》之后的中文刊物《特选撮要每月纪传》(Monthly Magazine)，该刊“继续此《察世俗》书，则易其书之名，且叫做《特选撮要每月纪传》。此书名虽改，而理仍旧矣”^③。该刊物的宗旨、内容、式样都与《察世俗每月统记传》相仿，世俗的内容较《察世俗每月统记传》有所增加，主要以历史、地理和宗教为内容。随着时间的转移，传教士所宣传的知识也逐渐从宗教内容扩大为世界地理通适知识的介绍，成为近代开眼看世界思潮的文献依据之一。

早期在广州、南洋、澳门的传教士主要的文化活动是翻译圣经、编辑字典和撰写中文小册子。马礼逊出版的书籍(小册子)主要有赎救的小册子、教义问答的译本、英国教堂的礼拜仪式、《旧约》历史提要、赞美诗、环球游记，总共印刷发行了将近三万册，也出版了关于年表、节日、地理和其它有关中国的零星信息一卷，书名为《中国一览》。马礼逊的著作共有31种，其中19种是英文。最初的发行机构有英华书院以及各派教会在各地所办的印刷所。1918年在马六甲创办之后的英华书院，它兼及发行书籍的作用，因为学校坚持“在民众中建立基督教义和知识联成一体的普通学校更为有益。在英华书院出版的书籍除了《圣经》和小册子之外，还有米怜编辑的期刊《印度支那搜闻》，高大卫翻译的《四书》，马若瑟编的《中国语文概说》，马礼逊写的米怜传记和一册布道书，中文印刷数量近50万册^④。1819年，在槟榔屿伦敦会创办的印刷所，1834年转卖给美国教会，主要功能有印行中文、马来文、不吉文、暹罗文书籍，并铸造铅字，甚至制备了为全副中文活字的钢冲床，做了两副金属活字。1845年印刷所移至中国香港。在爪哇，1819年开始有教会工作，早期在此的荷兰教会几乎没有向当地的华侨做任何的传教工作。美国教会和英国教会在当地的华侨中进行传教希望“这些受到过教育和影响的人士回到祖国，将学到的福音带回中国，在同胞中传播”。在许多殖民地，教会创办学校、印刷书籍，完成中文圣经的翻译、以大小不同的两种版本印成《新旧约全书》2000册，还有10000册《新约》，30000册各种书籍，中文小册子达到50万册以上。此外用马来群岛各种文字印刷了4000册《新约》，小册子15万册，印页约2000万张。约有一万名儿童在教会学校读书毕业。但是很快就认识到“殖民地居民可以对家乡同胞起作用，已证明不过是空想，因为皈依者回到异教徒的国人中，就消失在人群之中，即使他并不照旧奉行原来的异教习俗，也不会有什么能够齐心协力，而且过于无知无能，不足以承担这样的任务”^⑤。

早期在中国专门出版和发行圣经以及宣教小册子的圣经出版组织有两个：大英圣书公会与

^① 方汉奇主编：《中国新闻事业通史》第一卷，中国人民大学出版社，1992年，页256-267

^② 戈公振：《中国报学史》，三联书店，1986年，页66

^③ 《特选撮要每月纪传序》

^④ (美)卫三畏著 陈俱译 陈绛校：《中国总论》(下)，上海古籍出版社，2005年12月，第810页

^⑤ (美)卫三畏著 陈俱译 陈绛校：《中国总论》(下)上海古籍出版社，2005年12月，第811-812页



美国圣经会，它们都在圣经以及宣教小册子上给以经济支持。1814年大英圣书公会资助马礼逊出版马所译中文新约第一版二千本，1822年资助印行马所译全部中文新旧约圣经，1836—1839年专门差其丁礼（G.Tradescant Lay）到澳门作为代表，以表示对中国圣经事业的关注和支持。美国圣经会1822年开始帮助散发圣经给华人，1833年和1834年曾经请梁发为售书员，在广州向应考书生散书^①。但是早期这种散书“几年后发现可能在某种范围内在沿海岸散发印刷品，但是即使用这个方法，在中国开放以前也不能大量散发到人们的手里”^②，从所收到的效果来看，是存在着受众不明、随机性强等不足的。在广州曾经成立的“在华传播实用知识会”，目的在于“筹备和出版一种廉价的、浅显易懂的中文论著，介绍适合于中华帝国现状的各种实用知识”，它出版了“供青年人及没有受过完全教育的人所用的初级实用知识丛刊”，其中包括世界通史和英国史，描写美国的著作和犹太人历史即将出版^③。

早期传教士所编著和印刷的著述和刊物的散播也是前条约时代传教士们主要的文化活动。在1814年，米怜就携带17000册由马礼逊翻译的新旧约和小册子，到东印度群岛在当地华人中散发。这些传教士的文化活动也有刚刚加入西教的中国教徒和牧师的参与。1833年夏季梁发在广州和附近地区分发大量的书籍给赴省会考试的生员，分送书籍的传教方式已经在中国本土进行。1830年（道光十年）梁发等人向广东高州乡试考生散发经书达七百多本。1832年（道光十二年）“一年之内，他们即送小书和《圣经日课》七万册之多”。1833年（道光十三年）10月梁发将“《圣经日课》及其自作之小书以公开的方式分与来省考试之生员”^④。1834年（道光十四年）中英在广东爆发“律劳卑事件”后，梁发又向参加广州乡试考生散发《圣经日课》等书5000本。但是由于上述事情被清廷所发觉，梁逃奔新加坡。从这时起的10年内，广州没有发出几本书，然而在往北到天津沿海广泛散发。郭实腊、麦都思、史蒂芬等人沿海航行分发的书籍是关于宗教与科学的，在郭的航行中分发的书籍“其中有一本关于英国概况的介绍，各阶层都迫切要求得到这本书”^⑤。英国美国的教会在郭实腊航行成功报告的刺激下，允诺帮助他印刷圣经和小册子。郭本人出版物有中文、日文、荷兰文、德文、英文、暹罗文、交趾支那文和拉丁文共计85种。1836年同孚洋行的爹刺拔洋行资助下专门购买方帆双桅船“喜马拉雅号”专门安排来用于在中国沿海及其邻国传播宗教书籍。三十年代的数次沿海航行散书，大约在沿海散发了5万册书籍，在广州、澳门一带发了一倍以上^⑥。

西教传教士在中国政府严厉的教禁和洋防的情形下仍旧借助文字无远弗届的传播功能在东南沿海（主要是在广州和年澳门）以及南洋等地进行经书的编译、印刷和散播。这些文化活

^① 汤清著：《中国基督教百年史》，香港：道声出版社，1990年，第115-116页

^② （美）赖德烈著 陈郁译《早期中美关系史》（1784—1844），商务印书馆，1963年，第85页

^③ 《澳门月报》第7卷，第399-410，转自（美）赖德烈著 陈郁译《早期中美关系史》（1784—1844），商务印书馆，1963年，第94-95页

^④ 麦沾恩著：《中华最早的布道者梁发》，《近代史资料》，第74页

^⑤ （美）卫三畏著 陈俱译 陈绛校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005年12月，第813页

^⑥ （美）卫三畏著 陈俱译 陈绛校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005年12月，第815页



动中，有传教士的亲身参与，也有中国信徒的参与，其文字的影响也以宗教的、科学的内容影响着东南沿海的文化传统，受到传统士阶层的注意，这些是其在文化上的影响。而实际上，传教士的文化活动是在清廷严格的教禁政策的环境下进行的，所以一旦其活动引起清廷的注意，他们的活动就马上会产生政治的影响。而其中，沿海散书活动的亲与性活动则涉及了清政府的夷防、教禁和烟禁的大忌，其散书活动所产生的是与清廷外交举措密切相关的政治事件的影响力。

第二节 道光帝与传教士：宣教册子联系起来的政治事件

有清以来，历代皇帝对西教政策态度的不同，是西教在中国的传播所面临的政治环境，而各地文人对之的反应则是其传播所面临的文化环境。道光早年教禁政策和防夷政策由于海洋权的丧失，面临着传教士以文化为先导在沿海扣击着中国的文化传统。其沿海散书活动则将文化活动和其所产生的政治影响紧密联系在一起，成为西教传播史上最有影响的早期事件之一，宣教册子将清廷决策层和数千里之外的华南沿海活动的传教士联系起来。时至道光年间，松弛的教禁和疲谢的洋防，以及猖獗的鸦片走私也使传教士在沿海散书和航行的船只行走在沿海各省成为可能，而“阿美士德号”则是其中传教士所参与的最为著名的一次活动。

一、“阿美士德号”事件与郭士腊散书活动

道光十二年（1832年），英国东印度公司驻澳门的大班们派遣阿美士德号（Amherst）船到中国沿海进行商务侦察，以“获取中国沿海各地何处能够辟为通商口岸的信息”^①，并了解各地民人及官府对外态度和意向^②。此时道光朝仍严格禁止夷人进入广州以外的任何内洋港口。“阿美士德号”隐称始自“榜葛刺国”（孟加拉，Bengal）来，要行到日本国^③。该船“船式与吕宋甲板船相似，船头有一木楔作和尚形，其色白，炮械整齐”^④，“船上载有西洋布、羽纱、大呢、棉花、时辰表、千里镜等货”^⑤。该船船长礼士（Captain Rees）负责绘制中国各港口精确的航海图，广州商馆大班林赛（Hugh Hamilton Lindsay）主持侦察活动，德籍传教士郭士腊充当翻译兼医生。由于东印度公司提醒该船不要惹怒清廷，所以林赛化名胡夏米（Hoo-Hea-Mee），而郭士腊化名甲利^⑥，船上共有船员七十余人。

随船的郭士腊由于其神职牧师的身份，其本职工作仍旧在于传教。“郭士立的目的，不是要

^① Charles Gutzlaff, *Journal of three Voyages Along the Coast of China in 1831, 1832, 1833*, London, 1834, P.159

^② *British Parliamentary Papers: China, Vol.39. Papers Relating to the ship Amherst*, 转引自喻松青 张小林：《清代全史》第六卷，第353页

^③ 许地山：《达衷集》“胡夏米上福建水师提督”，商务印书馆

^④ 周凯：《厦门志》卷五“船政”页三十五

^⑤ 许地山：《达衷集》“胡夏米上福建总督禀”，商务印书馆

^⑥ 是其教名查里 Charles 的中文写法。见胡夏米：《阿美士德号中国北部口岸航行报告》，福建师范大学历史系 福建地方史研究室编《鸦片战争在闽台史料选编》，福建人民出版社，1982年版，第64页



进行这种游击式的传教活动，而是要探索新的传教领域”^①，他的职责任务在于讲道、行医、散发传教书籍，所以此次航行作为他第二次沿中国海北上的航行，他仍旧携带大量宣教书籍伺机散发。马礼逊在广州印刷有大量的中文圣经，在1832年就曾经将这些圣经“从广州送了几箱到华北、高丽和日本，其中有中文圣经、公祷文和劝世文”，其中大部分是由郭士腊来负责散发的^②。郭士腊携带的书籍包括：《崇真实弃假谎略说》（A Tract Against Lying）、《赌博明论略讲》（A Tract Against Gambling）、《说诚》（A Tract in Praise of Honesty）和多种米怜（Mr. Milne）主持下在马六甲印行的杂著，包括地理、科学等方面的书籍，其中夹杂着圣经选讲和道德论述的书籍、马礼逊译的圣经。除马礼逊的中文圣经外，其他各书都是小册子^③。另外知道的书还包括小册子《日课初学》（Scripture Lessons，关于禁烟的）和《天鉴》（Heaven's Mirror，关于基督教的宣教小册子）^④，还有《张远两友相论》^⑤。船上除了郭士腊的宣教小册子外，数量最大的是英国广州商馆特选委员会主席马治平所作、由马礼逊所翻译的《大英国人事略说》^⑥。“林赛和郭士立在整个航行的过程中，所到之处，都将这本小册子和郭士立所带的传道书一起广为散发，以至于从福建到山东的官员都随奏折将这些书送往清廷”^⑦。

是次航行，在东印度公司看来是“完全成功的”，并且郭士腊的治病传教在当时都起了作用^⑧。作为英国对华炮舰政策形成中一次“准军事化”的行动，阿美士德号对两国政府产生了不同的影响：为英国提供了开辟通商口岸的情报，使中国政府提高防夷的警惕性。这里我们关注的是郭士腊在这次活动中所散发宣教册子和《英吉利国人品国事略说》的活动，以及清廷中央和地方的应对措施。

道光十二年一月二十五日（1832年2月27日）^⑨，阿美士德号从澳门出发。一个月后才离开广东洋面进入福建。3月28日离开闽粤两省共辖的南澳水师总兵辖治，30日到达东山，4月2日到达厦门，抛锚不到半小时，三批包括低级署员、巡检的水师官吏赴船盘查。4月3日水师提督陈化成、金门总兵等谕令其离境，法律依据是嘉庆二十一年的上谕。该船在厦门停留七日，此时才敢向当地官员和士民散发《人事略说》。胡夏米“完全满意地看到采用这个方法所已经得到和将会得到的好处”，他们在一个地方逗留足够的时间，“以便观察这本小著作所引起的强烈

^① 吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年，第94页

^② 马礼逊夫人编：《马礼逊回忆录》顾长声译，广西师范大学出版社，2004年6月版，第276页

^③ 见胡夏米：《阿美士德号中国北部口岸航行报告》，收于福建师范大学历史系福建地方史研究室编《鸦片战争在闽台史料选编》，福建人民出版社，1982年版，第61页

^④ 见 Charles Gutzlaff, *Journal of three Voyages Along the Coast of China in 1831, 1832, 1833*, London, 1834, 4月26日日记

^⑤ 魏元煊起获的郭士腊所送之书，见福建师范大学历史系福建地方史研究室编《鸦片战争在闽台史料选编》，福建人民出版社，1982年版，第27页

^⑥ 道光十二年（1832）壬辰孟春新刊，英华书院藏板，刻于南洋英华书院

^⑦ 吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年，第397页

^⑧ 南木：《鸦片战争以前英船阿美士德号在中国沿海的侦察活动》收于列岛编：《鸦片战争史论文专集》

^⑨ 雷雨田主编：《近代来粤传教士评传》，百家出版社，2004年5月，误作2月7日



的兴趣，以及由它的流传而得到的良好的结果”^①。4月在厦门登岸期间，郭士腊多次、多地点地免费散发传教书籍。8日在福建水师十二艘巡船的尾随下离开厦门（而在中文记录中却是被驱逐远扬的）。4月9日在台湾西屿岛登岸向听戏的群众散书。12日在台湾岛向渔民散书并深入内地五条港地方向村民散书。4月16日船行至海坛，当地水师派巡船同行监督，并严令民船靠拢阿号。4月17日登岸在镇东城向店铺赠书，4月18日向海坛岛渔村赠送圣经。19日，几只渔船靠拢阿号以鱼换米，郭士腊向其赠书，该船被水师所拘。在海坛洋面（大练洋面）多次有渔船靠拢以鱼换米，郭均向其赠书，这些渔户及书马上被海坛镇总兵万超拿获，并交由行司提省审办。4月22日，该船到达闽江口，登岸向村民散书。郭自称“至到今天我们尚未受到兵船的麻烦”^②。4月24日在福州向商店主分送《人事略说》。4月25日，福建当局就所散书籍开始向郭等人盘问并索要：4月25日，福州南台海防同知黄宅中向郭盘问所带的书籍。4月26日，福建巡抚魏元烺指示地方官吏向郭等人索取基督教书籍，以备送呈御览。郭送给他们《日课初学》和《天鉴》以及其它几本书。4月29日向病人分送书籍，等候闽浙总督批示禀文。5月3日就医人数增多，分送书籍数量也增多。5月6日，继续向来船的商人和病人送书，5月17日离开福州。5月26日到达宁波，6月19日到达长江口，7月6日才被赶出上海，7也8日离开长江，“他未到各港口之前，朝廷已下令各地督抚防范，倘该夷船，入内洋，立即驱逐出境，所以他的宣传品毫无作用，白费心机”^③。史实不尽如此，阿美士德号在浙江仍继续散发《人事略说》一书，在山东仍向当地巡抚呈递《人事略说》，收敛的仅是郭士腊的散发宣教册子的活动。

二、杨妹妹事件

在整个福建境内，“郭士立先生经常藏几本书在他的口袋里，以便在村庄散发”^④。而郭士腊所散的这些书籍的去向则足以影响道光帝此阶段的防夷态度。因为郭所散的书籍一部分被福建山东等地方当局所呈览。道光十二年三月十九日在海坛附近的大练洋面，阿号船向渔船用米换鱼，并给予书本，被海坛镇当局起获，咨请军机处，恭呈御览，这与后来的1835年的散书事件一起成为道光帝严查刻书的导火线。

在海坛被海防同知所拿获的渔户杨妹妹、杨猴猴、杨一梅三名，另有杨一兰、杨相茂、杨一五三人系十四五岁之男童，起缴郭士腊所送书籍五本，后海坛镇总兵万超将起获渔户和书籍送省审办。经兼署福建巡抚闽浙总督魏元烺咨请军机处，恭呈御览。魏先行查阅该书后认为：

^① 胡夏米：《阿美士德号中国北部口岸航行报告》，收于福建师范大学历史系 福建地方史研究室编《鸦片战争在闽台史料选编》，福建人民出版社，1982年版，第56页

^② Charles Gutzlaff, *Journal of three Voyages Along the Coast of China in 1831,1832,1833*, London, 1834, 四月二十四日

^③ 陈志奇著：《中国近代外交史》（上），第137页

^④ 胡夏米：《阿美士德号中国北部口岸航行报告》，收于福建师范大学历史系 福建地方史研究室编《鸦片战争在闽台史料选编》，福建人民出版社，1982年版，第61页



“夷书纸片字画，似系内地式样，恐有奸民为之翻刻”，并委员前往沿海一带密为查访，结论为：“并无各种夷书名目，亦无另有收受夷书之人”^①。道光帝朱批认为该书“何似之有，直系内地手笔”，认为是内地刊刻。当浙江巡抚富呢扬阿将郭士腊、胡夏米所呈“夷书”以及通商恭禀呈送道光帝核办时，也曾查阅该书，认为“其款式间有悖谬，语句亦多不通”^②。山东巡抚讷尔经额查阅后也斥为“率多谬妄难解”，并经咨军机处备呈道光帝^③。通过督抚将军提督的奏折渠道，道光帝查阅到起获或呈送的书籍，谕魏元烺等：夷书“恐有奸民为之翻刻”，并谕其提讯渔户，查讯有无勾引接济事，认为该渔户既皆目不识丁，为何送给书本？显然系该渔户勾引接济从中图利，要紧在此，必应究实^④。在令追查、防堵、驱逐该船的同时，道光帝谕令地方严查该书的刊刻情况，认为“送给夷书，难保无生心覬覦之事”，著江苏巡抚程祖洛等悉心查访，务得确情^⑤，并“责成地方官一体严查，出示晓谕沿海居民，毋许与之交接”^⑥。

除了严饬沿海地方当局将之驱逐出境外，道光帝还谕令追查胡夏米等人的根底，并照会英国商馆查询。两江总督陶澍奏陈密访结果：“闻得上年（1831年）广大因英吉利商人争占马头，将其（胡夏米）驱逐，胡夏米等即系被逐之人，不敢回国，来此游奕”^⑦，并认为其“由粤而闽，而浙，而江。直至山东各沿海处所，往来游奕，无非希冀销售货物”^⑧。闻此，道光帝认为其为图利来，所以心稍宽，朱批：“此事总以不准停泊销货为正办，再要明白交替，不可两省推卸。若因此别生枝节，致启衅端，则责有咎归矣”^⑨，口气舒宽许多。后来两广总督卢坤又饬粤省洋面查询该船，大班部楼顿禀称不知有此船名，所以卢认为该船假托国名违例回窠，希图就地销货^⑩。道光帝则重申晓谕夷船务必遵守旧章¹¹。

但是福建当局的追查刻书还没有结果，仍在进行。当海坛镇总兵万超起获的“夷书”呈送福州当局核办时，福州当局便一面委地方营县就书籍直接向郭士腊等婉转查询，并委员赴南澳、金门、厦门一带洋面查询“是否有书本，分给商渔各船，有无奸民为其翻刻”¹²，一面又严讯杨妹妹等人，另外又告示禁止靠近夷船，并飞饬浙省防范。杨妹妹等人的招讯称：“见大船之人，以手相招，因此拢近。船上之人用米数升向其换鱼，并给予书本”。该镇也称呼搜查渔船，并无别物。福州南台海防同知黄宅中在停泊于闽江中等候复禀的阿美士德号上“特别地（向郭士腊）

^① 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 111 页

^② 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 112 页

^③ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 117 页

^④ 咸丰帝敕撰：《清宣宗成皇帝圣训》（四）卷一百一“海防”道光十二年壬辰六月丙子，近代中国史料丛刊三编第九十五辑

^⑤ 《清实录·宣宗实录》卷二一三，道光十二年六月上

^⑥ 《清实录·宣宗实录》卷二一三，道光十二年六月上

^⑦ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 116 页

^⑧ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 122 页

^⑨ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 123 页

^⑩ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 133-135 页

¹¹ 咸丰帝敕撰：《清宣宗成皇帝圣训》（四）卷一百一

¹² 福建师范大学历史系 福建地方史研究室编《鸦片战争在闽台史料选编》，福建人民出版社，1982 年版，第 27 页



问到我们在海坛所散发的书籍，当中有几本在一艘小船上被万总兵没收了”，黄的到来显系魏元烺所遣，他向胡等人要求给他几本，以便转呈总督。当郭把书递与他之后，“他又问起这些书是那里印的”，郭回答道，那些小册子（宣教书籍）大半是马六甲印的，至于《人事略说》，黄尤其感兴趣，胡声称它是一本从英文翻译来的，在新加坡保存有许多，以备散发给中国船只，每只回到中国的船，可能都带有十几本。黄了解到书的刊刻之后便不再询问^①。因为对夷船进入闽洋防范不力而被魏元烺所参摘去顶戴的署闽安左营都司陈显生在阿美士德号打算离开福州时曾为了尽快恢复顶戴而赴阿号调查夷情，包括对其所散书籍的调查。陈显生于5月12日先向胡夏米修书^②。5月16日晨，陈显生赴船送行。陈除了向胡夏米询问船上炮位外，转面也谈到《人事略说》小册子，“他显然很细心读过”，并翻阅放在桌子上的几本小册子，还告诉胡夏米阿美士德号的详细报告已经送北京，并附有一册《人事略说》及四册郭士腊所散的宣教著作。转面他对几本书籍的印刷特别感兴趣^③。对于黄宅中询问书籍的事，郭士腊记载“黄宅中常巧妙的言词来盘问我们所带的书籍”（1832年4月25日记载），4月26日一个当地官吏“奉”了福建巡抚的指示，来向我们索取几本基督教书籍，以备送呈御览。郭送给他《日课初学》和《天鉴》各一本^④。这几位地方官的调查内容并未由福建巡抚奏给道光帝申述书的来历，也证实了道光朝上下信息沟通渠道中所存在的隐而不报的弊端。

三、被呈奏道光帝之书

郭士腊送与杨妹妹等人的宣教书籍被福建等沿海大员斥为“西洋不经之书”，到底是何来历？早期来华传教士的“文字布道事业”主要是以中文撰写、印行和散发传教书籍和单张，甚至成立出版机构、发行刊物等。特别是在早期，宣教小册子的撰写和印行散发“是传教士在具体的活动中必不可少的文字工具，散发这类宣传材料是新教传教士传教活动的主要内容之一”^⑤。这些传教书籍主要宣讲基督教教义、阐述基督教伦理道德，其规模多至数册，少仅一页。马礼逊来华之后即尝试着用中文撰写宣教册子，其入华四年后即在广州刻印《神道论赎救世总说真本》，仅六页规模。至1833年共编印了11种中文传道书。以刻于1812年的《问答浅注耶稣教法》影响最广（该书为30页的小册子，分97个问题来讨论基督新教教义，简明扼要）。自马礼逊之后，来华的欧美传教士多从事于中文宣教册子的撰写和刻发工作。米怜在不到十年的时间

^① 胡夏米：《阿美士德号中国北部口岸航行报告》，收于福建师范大学历史系 福建地方史研究室编《鸦片战争在闽台史料选编》，福建人民出版社，1982年版，第66-67页

^② 见“闽安左营都司陈显生致英船主书”，收于《达衷集》卷上，页三十四至三十五

^③ 见胡夏米：《阿美士德号中国北部口岸航行报告》，收于福建师范大学历史系 福建地方史研究室编《鸦片战争在闽台史料选编》，福建人民出版社，1982年版，第87-88页

^④ 见 Charles Gutzlaff, *Journal of three Voyages Along the Coast of China in 1831, 1832, 1833*, London, 1834, 5月26日记载

^⑤ 吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年，第391页



内撰写了 19 种传道书^①，其中以 1819 年刊刻于马六甲的《张远两友相论》流行最广，郭士腊随胡夏米北上航行即携带此书，被福建巡抚起获呈送道光帝查阅^②。另外 1835 年和史蒂芬一起沿中国海北上散书的麦都思一生撰写有 59 种中文著作，阐述基督教教义的约有 47 种之多。郭士腊本人的中文著述 61 种，50 种为宣教书籍，在郭士腊 1832 年散书之前的中文册子的数量已经相当丰富。1851 年之前的中文传道书计约 300 种左右^③，两外有圣经单行本及全本多种，多是禁教时期的作品。

除了来华的欧美传教士的中文著述外，第一代基督徒梁发等人早在 1819 年就在广州刊发过自撰的《救世录撮要略解》(37 页的小册子)，终其一生共写有 7 种传教书籍。以初刻于 1832 年的《劝世良言》最为著名。象梁发一样的中国基督徒的出现是“中西文化交流和冲突的结果”^④。梁发 1810 年开始参与圣经的雕版工作，1813 年 5 月受雇于英国公理会传教士米怜夫妇前往马六甲，直到 1823 年才开始其宣教生涯，并著述有多种传教小册子，同时还在《察世俗每月统纪传》中发表许多文章。梁发往往自己刻版印刷，然后将这些小册子分送给在广州及各州县应试的生童，也在墟市上派送。其统计总数多至近十万本。梁曾经两次因为印刷和散书而被清政府追捕(1819 年因为参与雕刻《英华词典》而被捕受刑和 1834 年因散书被追捕)。但是道光初年，梁发“回粤城传道刊派《劝世良言》一书，官拘之，杖三十，焚其书，罚金释之”，即令如此，“官禁虽严，而派出之书不下万本”^⑤。道光六年，马礼逊携梁发及屈昂(马礼逊 1819 年在马六甲施洗的华人)在羊城之河南派送《东西史记》(即麦都思的《东西史记和合》)、《劝世良言》二书^⑥。1817 年马礼逊在广州东印度公司印刷处雇工雕印中文印板，被没收印版。广州当局谕令中国工人不得协助外人印刷中文书籍。但是两年后的 1819 年，梁发雕印《救世录撮要略解》(篇幅 37 页，除正文之外，附有经文数段、祷文数篇、圣诗三首和十诫。麦沾恩称“它是第一本用中文写成的改正教布道书籍”，马礼逊许之，梁发在广州印刷二百本，以备分赠亲友，但是被官厅拘捕，书籍印板没收)被罚，于 1820 年返回马六甲。其它雕版工人蔡亚高及其长兄

^① 吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000 年，第 392 页

^② 该书仅 20 页，书中虚构基督徒张某与友人远某之间的对话，将基督教教义分为 12 个方面的问题，加以讨论。被来华的传教士共认为是一部编撰良好的宣教册子，麦沾恩认为该书是“至今仍为最有效用的华文布道小册子”，见氏著《中华最早的布道者梁发》。米怜去世后，曾多次印行，至 1833 年，已经印行 5 万册以上，吴义雄教授尚见到 19 世纪末该本的新刊版，见吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000 年，第 392 页

^③ 见吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000 年，第 393 页

^④ 吕廷涛：《教徒·传教士·畸形儿——关于梁发的一生》，收于四川省近代教案史研究会 四川省哲学社会科学联合会合编：《近代中国教案研究》，四川省社会科学院出版社，1987 年成都，第 481 页

^⑤ 王元深著：《圣道东来考》“英国伦敦传道会入粤记”，收于王庆成编著：《清世史料并考释》武汉出版社，1998 年，第 172 页

^⑥ 王元深著：《圣道东来考》“英国伦敦传道会入粤记”，收于王庆成编著：《清世史料并考释》武汉出版社，1998 年，第 172 页



闻风逃逸。广州的印刷事业由马礼逊“教授葡萄牙人雕刻中国字”，得以出版《英华字典》^①。1826年《大清律例》增加一条条文，文称：“如有外国人在华地宣传天主教或秘密印刷书籍，……为首者绞立决”。但是也正是在该年，梁发返回家乡“决意著作布道小书，分与国人，觉得这是传扬圣道最能实行的方法”^②，曾“著有大批布道小丛书，此类小丛书共有十二种”^③。马礼逊将之送马六甲英华书院付印。

1830年，广州的印刷群体中又增加了屈亚昂，师从梁发学习印刷多年，协助梁发办理文字工作，在马礼逊子马儒翰处学习石印术，常在澳门印刷布道小书。屈亚昂曾印行许多一面经文一面图画布道单张。曾在1830年，屈亚昂在高明雕版印刷梁发的几种布道小书（即《真道寻源》、《灵魂篇》和《异端论》），并同梁发在高州等地送书，仅仅在高州县城就向赴县投考的童生派送七百多本，认为“如要将福音传播于中国各处，那末，必须先影响其士子”^④。在广州向赴省府试的童生送书，马礼逊曾经誉其“用印送小书的方法，已经把真理传得广而且远”^⑤。1831年，美商奥利芬为广州传教士从纽约运来一部印刷机（英文）^⑥。在1832年一年的时间里，梁发等人1831年印送的小书和圣经日课达七万册之多^⑦。而此前一年郭士腊已经尝试着通过冒险航行的办法走出广州，将散书范围向北推行，阿美士德号航行中所散之书，终于引起清廷的注意，而暗中追查书籍的来历。

在福建当局询问宣教小册子的印刷时，郭回答印自南洋等地。1832年以前大部分宣教书籍多在南洋、澳门等地刊印，郭所携带的书籍《张远两友相交论》，写成奕年就由马六甲英华书院印刷了两千本^⑧。米怜看到马礼逊在澳门和广州印刷书籍遇到诸多阻难，“就愈相信大部份的印刷之作应在马六甲举办”^⑨。不过当时马六甲印刷中文书籍仍用木板。当屈亚昂学会石印术之后，书籍的印刷更趋精美。在1832年的航行散书中，第一个向道光帝奏知的是福建当局。书被道光帝斥为妄书之后，福建当局曾派员向郭查问书的来历，而未和广州当局共同追查。所以第一次闽省当局追查书籍的行动不了了之，并无下文奏知道光帝。

散书的影响以及道光帝追查的态度是坚决的。这次郭士腊的散书活动都始终依附于胡夏米的商业调查和政治意图的大目的中，不是事件的中心。而作为事件的延续，道光帝再一次收到沿海地方当局所上奏折中附带的夷书时，态度是当下就严令追查，这就是1835年麦都思和史蒂芬沿海散书而被追查的远因。

^① 麦沾恩著：《中华最早的布道者梁发》，《近代史资料》，第156页

^② 麦沾恩著：《中华最早的布道者梁发》，《近代史资料》，第165页

^③ 麦沾恩著：《中华最早的布道者梁发》，《近代史资料》，第166页

^④ 麦沾恩著：《中华最早的布道者梁发》，《近代史资料》，第169页

^⑤ 麦沾恩著：《中华最早的布道者梁发》，《近代史资料》，第182页

^⑥ 赖德烈著：《早期中美关系史》，第86页

^⑦ 麦沾恩著：《中华最早的布道者梁发》，《近代史资料》，第182页

^⑧ 麦沾恩著：《中华最早的布道者梁发》，《近代史资料》，第158页

^⑨ 麦沾恩著：《中华最早的布道者梁发》，《近代史资料》，第154页



四、郭士腊的第三次航行和梁发广州散书

作为郭士腊散书活动的另一个插曲是他的第三次航行，这次航行被清廷认为与第二次航行为同一次航行，所以对其行动的关注仍是第二次航行的严堵、驱逐的态度。1832年10月20日，郭接受鸦片贩子查顿长期为传教活动捐款的条件，登上鸦片船只“气精号”。这次航行引起了许多批评，麦都思称这三次航行中至少有一次是和鸦片贸易有关的，意指的就是这次航行^①。但是郭士腊的航行日记中却只字不提参与走私鸦片的事实，仅仅称其职责为医生和翻译。该船经广东沿海到山东半岛及辽东半岛，1833年4月29日回澳门。在奉天海面，当奉天地方当局上奏该船“恐即系前在山东游奕夷船”，道光帝朱批“非是而何”，也误认为就是该船。是次航行时，“已届大雪，口岸封冻，所有海口渔船，俱已上岸守冻”^②，所以不仅航行目的甚微，即使是散书行医的郭士腊的活动收效也不大，又加之沿海各地方的防范过严，登岸机会不多。被清廷“节节押令出境，南归回国”，并饬广州大班管束^③。洋商大班部楼顿、德秘师、覃义理三人联名禀称：“我属英国各船中，并无有往东北海面船只，我等在粤远离海外，实不能知”^④。当卢坤将此结果奏知道光帝时，道光帝于道光十三年（1833年）正月二十日谕内阁著沿海各省督抚按照已定章程严防外国船只侵入内地洋面，该谕中对大班的回答似乎相信，对冒称西洋各国船名，经入内洋者严查，并规定对洋行贸易中不公及滥取行为严惩，这也算是郭士腊两次航行所产生的一点影响。但是对于夷书的追查却似乎并未完结。

道光十二年新任的闽浙总督程祖洛在面奉谕旨后，“赴军机处领出魏元烺所呈夷书，携带来闽”。程祖洛道光十四年八月回省后“一面查传接收夷书之渔民，一面详加访察”^⑤，在严讯杨妹妹时，又令其与拿获的“奸民”王略对质^⑥。王略与杨妹妹质认，彼此皆不相识。杨妹妹“坚供”夷船向其以米换鱼，并给与书本，事情无新的结论，又一次搁置。

而此时广东当局却未及时将在广州贡院门口散发同种书籍的梁发等人的活动联系在一起。在马礼逊死后不到一个月，广州适逢三年一次的乡试，梁发趁此机会分送宗教书籍。此时的在华基督教传教士已经没有足以象马礼逊那样有号召力的人物来主持传教事务了。也正是该年中英“两国关系的性质有了历史性的改变”，由“中国与英商”关系易为“中国与英国”的关系^⑦，这种转变是因为该年东印度公司已于1833年届期解散，英国政府任命正式的官员管理英国对华

^① 麦都思：《中国》，1838年伦敦版，第365-367页；《中国丛报》第四卷，第308-335页，见赖德烈《早期中美关系史》第89页。此次航行，郭士腊充任查顿的飞剪船“气仙号”的翻译，在该船出航不久，即有另外两艘鸦片船“詹姆西亚”号和“约翰·比加尔”号分别驶往福州和泉州湾出售鸦片，见福建师范大学历史系福建地方史研究室编：《鸦片战争在闽台史料选编》，福建人民出版社，1982年版，第8页

^② 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社1987，第129页

^③ 咸丰帝敕撰：《清宣宗成皇帝圣训》（四）卷一百一册“海防”道光十二年十月丁卯

^④ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社1987，第136页

^⑤ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社1987，第140-141页

^⑥ 王略，在广东澳门生理，常与夷人交易，通夷语，稔熟夷情，供出鸦片走私内幕，承认曾勾引夷船来闽售私鸦片，在回家探亲时被晋江知县拿获

^⑦ 陈志奇：《中国近代外交史》，第140页



贸易。1834年7月25日当两广总督卢坤与“驻华英国臣民商务监督(Superintendent of the Trade of British Subjees in China)律劳卑(William John Lord Napier)、第二监督部楼乐(William Henry Chichely Plowden)、第三监督德庇时(迪惠民, John Francis Davis)因递交函用平行式的问题而起争执的过程中^①, 梁发等人趁乡试而送书。当卢坤与律劳卑的争执进一步恶化为炮击虎门、兵船闯进内河、进泊黄埔而一时气氛至为紧张的情况下, 梁发等人却因散书而尽力盘旋于广州的低级官僚中间以求开释。8月20日, 梁发等四人在乡试贡院处派送圣经日课一千份共五千本, 翌日又派送一千份, 第三日又派送数百份, 被巡卒执至南海知县处, 但又被释回, 第四日又派送数百份被执, 梁发逃脱。广州知府开始严厉惩捕雕版人。巡抚下令追捕梁发, 梁在裨治文的帮助下逃离广州。后来梁发回忆事情为何由最初拘而释之, 继而又严执的原因时, 声称是因为8月30日律劳卑所贴出的用华文写成的布告列述中国政府待遇英侨之不公^②, 而清廷“直为外国书而非传播基督真理之书”, 所以认定梁发等人所散发书籍也是外国书, 是与律劳卑告示性质相同的书。“劳律的布告是亲手用华文写成用石版印刷的, 中国官府不信外人能写作及印刷华文之布告, 以为一定是华人所为, 而梁发和他的助手因为在不久之前曾以散派外国书籍而被捕至官, 所以就不免大受嫌疑, 官府以为他们与这布告一定有关”^③, 所以梁发认为这次迫害与其说是由于宗教之原因, 无宁说是由于政治之原因^④。而事实上, 南海县知县在贴发的查禁告示上声称, 梁的行为是“刊印海谣及有害心术之外国异端书籍, 作称劝世文, 以派送与人, 实属目无王法”^⑤, 而“官府知彼四处散派外国书籍, 遂借端报仇, 指彼与彼之同事为卖国贼^⑥, 并指圣经为邪恶不良之书籍^⑦。因为散书而被监禁者有十人^⑧。书版一大束也被搜去, 广州的印刷机构遭到破坏^⑨。

郭士腊的沿海散书活动通过各地方督抚大员奏折附带的方式被告知道光帝。这些地方大员也对这些书籍进行评述, 其结论直接影响着道光皇帝的谕旨决策, 而其奏折中对许多事实的真相并未完全清楚, 所以清廷的决策和调查都暂时搁置。但是郭实腊等人的沿海散书活动也由单

^① 事件见陈志奇著:《中国近代外交史》,第140-151页

^② 该告示不是梁发所印刷,是由马儒翰所翻译和印刷的,律劳卑请马儒翰,是8月29日律劳卑针对中国当局在当地散布传说“对英王代表团的荣誉极为不利,并对已经发生的事情进行歪曲”而采取的针对措施。这份生命印刷出来之后,张贴在广州街道的各个角落,并广为散发,文见胡滨译:《英国档案有关鸦片战争资料选译》(上)中华书局,1993年,第29—31

^③ 麦沾恩著:《中华最早的布道者梁发》,《近代史资料》,第189页

^④ 麦沾恩著:《中华最早的布道者梁发》,《近代史资料》,第188页

^⑤ 麦沾恩著:《中华最早的布道者梁发》,《近代史资料》,第189页。告示内容是“为了答复这个文件(律劳卑的告示)而由中国当局发布并同样张贴在街道的各个角落的,见胡滨译:《英国档案有关鸦片战争资料选译》(上)中华书局,1993年,第31页

^⑥ 胡滨译:《英国档案有关鸦片战争资料选译》(上)中华书局,1993年,第29-31页

^⑦ 麦沾恩著:《中华最早的布道者梁发》,《近代史资料》,第189页

^⑧ 根据麦沾恩的记载十人为(音译):周亚生、吴亚清、梁亚新、吴英泰、亚集、继纶、黄兴爱及梁发的三个亲属,以上各人多为印刷工人

^⑨ 该事件可见之于《中国丛报》1834年11月第二卷,译文见广东省文史研究馆译《鸦片战争史料选译》中华书局,1983年北京)。



纯的文化和宗教意图转变为具有政治外交影响和活动的活动。梁发等人在教禁的广州，所从事的雕版印刷和散传宗教书籍活动在中英外交交涉中成为具有地方政治影响的事件，受到广州地方的关注，而被严格追查，逃逸海外以求避祸。而实际上，郭等人在散传宗教书籍中，我们通过其散传对象诸如杨妹妹等目不认丁者来看，其散书是很难受到阅读、被善待的。

第三节 道光十五年：郭实腊、史蒂芬与麦都思沿海散书

中英之间的外交关系在十九世纪三十年代由于英国派驻使者而从商业关系变为政治外交关系。英国政府在 1833 年取消东印度公司对华的贸易垄断权后，设立商务监督署。被任命为首席商务监督的律劳卑在被委任的当天，英国外交大臣巴麦尊就与中国政府的关系上劝其谨慎。同时就沿海进行勘测问题又嘱咐其“关于那些为了贸易的目的试图考察中国沿海的船只，几位商务监督（即指首席监督律劳卑、第二监督部楼乐、第三监督德庇时三人）方面必须采取特别慎重的态度。我们不希望鼓励这种冒险行动；但是，你们必须不忽视这个事实，即你们无权干涉或阻止它们”^①。英方对沿海航行船只的态度是不鼓励但是也无权干涉或阻止，而国籍并不属英国的郭士腊在马礼逊去世后，“其在东印度公司之缺由郭士立接任，在广州十三行办公”^②。在日后律劳卑与中国当局就其身份“是商是官”的纠缠以及此后的一系列中英冲突事件中。郭士腊由于富有沿海航行的经验而充当着继任首席监督德庇时、罗宾臣的智囊作用，甚至罗宾臣在巴麦尊的信件中盛誉郭士腊向其“提供任何可能证明很重要或有兴趣的消息”^③。而在受此盛誉（2 月 27 日）鼓励下的郭士腊又于 1835 年 3 月与美国美部会传教士史蒂芬登上鸦片贩子戈登开往福建沿海的走私船，散发传教书籍和传单。

一、出行之准备和契机

19 世纪三十年代，“所有在中国的外国人都严格地被限制在三个地方：在葡萄牙人和中国人共同管理下的澳门；在省下游十二英里粤江的停泊所黄埔，这是外国船应行停泊的所在；以

^① 1834 年 1 月 25 日“巴麦尊子爵致律劳卑勋爵函，见胡滨译：《英国档案有关鸦片战争资料选译》（上）中华书局，1993 年，第 3 页

^② 雷雨田主编：《近代来粤传教士评传》百家出版社，2004 年，而郑天挺：《马礼逊父子》依据中文史料认为老马礼逊死了之后，小马礼逊继任东印度公司的中文秘书及通译员，见列岛编：《鸦片战争史论文专集》，第 357 页，事实上，东印度公司已于 1833 年解散，马礼逊的职位是英国驻华首任商务监督律劳卑的中文秘书和翻译官，可以穿英国副领事官服，年薪由英国政府出给，1300 英镑。所以“东印度公司之缺”俨然不实，澳门东印度公司奉命停止是在 1834 年 7 月 19 日，马礼逊尚健之日，见马礼逊夫人编：《马礼逊回忆录》顾长声译，广西师范大学出版社，2004 年 6 月版，第 301 页，但是就马礼逊死后律劳卑请马儒翰翻译那份生命的情况看，是马儒翰接掌了马礼逊的职责，并且马礼逊死后，8 月 28 日满清在会晤律劳卑时曾提议以通事来作翻译和书写的工作，以图代替译员马儒翰的作用，见胡滨译：《英国档案有关鸦片战争资料选译》（上）中华书局，1993 年，第 29 页。另外 9 月 2 日两广总督卢坤和广东巡抚祁士贵所发的谕令也由马儒翰翻译并交给律劳卑，见胡滨译：《英国档案有关鸦片战争资料选译》（上）中华书局，1993 年，第 33 页。郭是否接替马礼逊的职位则待考

^③ 胡滨译：《英国档案有关鸦片战争资料选译》（上）中华书局，1993 年，第 71-72 页



及广州城外的商馆或“行”。而澳门却是“外国传教士的避难所”^①，马礼逊就常川于此。裨治文等则在广州十三行活动，而梁发、丘安、李兴等华人印刷及传道者则在广州城活动。1932年，在美商奥立芬的支持下，美国公理会传教士裨治文担任编辑的《中国丛报》创刊，在广州出版，由于该刊是英文所以对普通中国文人来讲影响不大。而马礼逊、梁发等人的中文印刷及散书活动则影响较大。1830年11月5日裨治文、马礼逊、雅裨理三名传教士与在华商人组成“在华基督徒协会（Christian Union in China）”主要目的便是为了印刷中文圣经及传教书籍筹集资金。1830年马礼逊在澳门施洗的一名中国人（屈亚昂？）跟随梁发学习印刷术，并随梁发到内地散发劝世文。1830年10月15日，美国公理会致函马礼逊商议提供其印刷机一部，用于印刷宣教书籍。该年在华的欧美传教士组成“在华实用知识传播会”以推广基督教知识。1832年新版本中文圣经印毕，该年马礼逊从广州送几箱书到华北、高丽和日本，其中有中文圣经、公祷文和劝世文。并由郭士腊负责散发书，该年郭即进行了两次沿海航行，沿途散书，并引起了清廷第一次对新教书籍的注意。美国派来华的传教士裨治文、雅裨理、史蒂文等肩负着美国基督徒希望他们到中国后能散发圣经，并愿意由教会承担全部费用的责任。1832年夏马礼逊用平版印刷机印刷了大量圣经单张劝世文。裨治文在广州重印米怜所写的劝世文，并在中国人中散发了一千份。马礼逊编撰的《神天家训》和《查经课》版而刻好等待英国宗教印刷品协会的自主以便大量印刷。同年，《神天家训》扩大为八开本，马礼逊自费200英镑印刷此书。此时的伦敦会送来印刷机（英文）、马六甲英华书院设置了印刷所、麦都思在爪哇、中国和南洋一带散发了百万份以上的福音印刷品^②。在中国本土设立了两座英文印刷所：一座在澳门的东印度公司的印刷所，专门为印刷马礼逊编纂的《英华字典》；另一所在广州，由英美合作，主要出版中国及其邻国的信息，以引起西方注意中国事务。这两所印刷所都是为了传播基督教和实用知识之用。同时，在马六甲出版的刊物和广州出版的英文报纸以及裨治文的《中国丛报》已经产生了影响。

由于郭士腊第二次航行中的杨妹妹事件，道光帝也得以查阅了这些印刷自广州、澳门和南洋的宣教册子，所以马礼逊欣喜地称“自此由传教士撰写的劝世文，已经进入中国宫廷，连皇帝也已经阅读过了”^③。此次航行的郭士腊也得知福建当局的官吏向其索书是奉了巡抚的命令索取基督教书籍，以备送呈御览时，他趁机送上了《日课初学》和《天鉴》两种，连同在海坛起获的书籍一起由福建巡抚魏焯随折奏至道光帝御览。此书被道光帝批斥为“书内语句够不成语”^④，认为其刊刻此类书籍“情殊可恶”^⑤，谕令沿海地方严防民众接济靠拢，并严令驱逐。而在郭士腊看来，此书“在皇宫里将受到仔细的研读”，并希望道光帝“研读上帝的语言之后，会对

^①（美）泰勒·丹涅特著：《美国人在东亚：十九世纪美国对中国、日本和朝鲜政策的批判的研究》，商务印书馆，1959年，北京，第42页

^②马礼逊夫人编：《马礼逊回忆录》顾长声译，广西师范大学出版社，2004年6月版，第281页

^③马礼逊夫人编：《马礼逊回忆录》顾长声译，广西师范大学出版社，2004年6月版，第281页

^④威丰帝敕撰：《清宣宗成皇帝圣训》（四）卷一百一“海防，道光十二年壬辰六月丙子”

^⑤威丰帝敕撰：《清宣宗成皇帝圣训》（四）卷一百一“海防，道光十二年壬辰七月丙午”



福音有良好的印象”，在他看来，中国政府不厌其烦地研读上帝的经，这还是第一次^①。

事情出乎郭士腊和马礼逊乐观的意料：中国皇帝和沿海地方在密访此类书籍的刊刻情况以便严格缉拿。随着以梁发、屈亚昂等为核心的华人印刷者队伍的增大以及广州局势由于英国东印度公司的解体、驻华商务监督问题的恶化而造成的中外关系紧张的有利时机，梁发及其助手们的印刷活动愈发频繁。裨治文编《圣经摘编》此时由在华外侨商人基督徒捐助下由梁发等人雕版印刷出来。1833年一年，梁发就编印了九种劝世文，资金由伦敦宗教印刷品协会捐助。伦敦传教会的华籍信徒丘安用平板印刷机印刷了圣经单张。郭士腊也冒险带了大批宗教印刷品北上散发，该年在华的基督教文字事业颇见成果。1833年马礼逊在澳门自己家中用从英国带来的一部平板印刷机印制了一批图文并茂的、可以悬挂在中国家庭的劝世文。该年澳门天主教要求澳门东印度公司禁止马礼逊在自己家中事业印刷机，因为在葡萄牙所属的澳门境内是禁止私自设置印刷所的^②，而梁发、朱先生、屈亚昂和李先生等在广州继续散发基督教宣传品。1833年12月，梁发刻印了2000张劝世文。该年马礼逊随律劳卑赴广州，澳门的印刷机闲置。1834年1月马儒翰将澳门的平版印刷机运到广州，继续服务教会和驻华商务监督。此时的马礼逊已经是伏骥之年，对于中国文字的工作已经力不从心了。1834年7月6日，美国圣经公会捐助其3000元助其发行中文圣经。1834年10月在广州，奥立芬专门花费250元为美部会在奥立芬商馆后面建了一间印刷所，接着又迁往澳门由卫三畏长期负责。美部会传教士特雷西也参与广州的印刷工作。1834年5月离开广州赴新加坡开展印刷工作。以及8月史蒂芬与麦都思的专门散书。马礼逊死后，梁发等人在广州府试期间散书被执。至此，在广州的散书及雕版印刷活动由于刻工被捕、梁发远走澳门而受到严重的打击。

在此情况下，1835年3月郭士腊与史蒂芬又一次沿海散书。

二、道光十五年的散书航行

郭士腊这个十分透彻中国沿海防情况的披着宗教外衣进行鸦片走私的“老岸商”^③，在1835年又一次北上散书。此次是其又一次与鸦片走私商人协作的过程。1834年的郭士腊也并未沉寂，“大部分时间他乘坐不同的船只在沿海航行，散发书籍并向人们演讲”^④。1835年3月^⑤。郭士腊与史蒂芬和孟加拉英国鸦片贩子戈登（Gordon）携带大批传教书籍，由珠江口出发北上。船名为“Governor Findlay”，船长是Mckay，目的是赴武夷山（Wooc hills）。这次航行是戈登的

^① 郭士腊：《中国沿海三次航行记》，见《鸦片战争在闽台史料》，第111—112页

^② 马礼逊夫人编：《马礼逊回忆录》顾长声译，广西师范大学出版社，2004年6月版；第284页

^③ 牟安世：《鸦片战争》，上海人民出版社，1982年

^④ A. Protestant Missionaries to the Chinese, p55, 转引自吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年，第100页

^⑤ 吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年，第100页为1835年4月，而第77页又作1835年3月，应为1835年3月，史蒂芬转入美部会的次日。



第一次沿中国航行，靠的是耶稣会士所绘制的航图，后来在闽江口又有“三山举人”送与地图^①。

在福州逆闽江而上，其行为引起了福建当局的注意。此时的清政府刚刚颁行了两广总督卢坤所拟的“防范贸易外人章程八条”以肃体制的防逾越，慎重海防^②。三个月后即有郭、史所乘的“夷船”闯入闽省的熨斗洋面，并用小船窜入内港。仍旧玩弄伪“递呈禀”而行勘察并走私鸦片的伎俩。戈登的船为双桅，经由五虎门偏东乘潮驶入熨斗内洋停泊，该洋面为闽安协左营所辖，离内港口岸仅二十里。而此时的协营副将由于在厦门弹压，班兵尚未回营，另有都司监造金州战船，兼顾巡洋，仅有守备一员在营，弁员虚空，而当时闽省南洋九营、北洋四营兵力防洋根本不敷使用。至到发现夷船，福建当局即刻会委水师，福州府粮捕通判以及闽县、连江各营县严行驱逐，并飞调海坛镇总兵带兵船由南洋驶来，会同办理，又委各将沿江稽查汛地、把守隘口，整饬炮械堵截之，如临大敌。但是郭、史、戈等人乘文武委员兵船未集之时，四月初九夜三更用杉板舟工载洋人十四名^③，欲图闯入内港，并持械抗拒闽安兵船，乘潮水径进。兵船把总因系夷人，不敢冒昧格拒致酿事端，所以一面飞报沿江水陆营汛设法拦截，一面乘哨船紧跟前进，以防“奸民”勾接。福建当局又调福宁镇总兵由北洋驶来，会合堵逐，并豫备了木排柴船，并派兵丁由省城西门外前往，追至闽清口。该小夷船停在河心，当地营县遣人扮作沿江居民，至船边探询，郭等声称欲买茶叶、鸡鸭，当所扮之人告知此处不通买卖时，劝令回（木桌）时，郭、史等人“送给夷书，人各一二本不等”^④。经劝无效，郭士腊等人将地方的晓谕投入水中。中国弁兵放抬炮，击中其帆、船帮，船不能行。地方营县将小船牵引出境，归并大船。而侯在闽江口的大船则被海坛总兵讯问，声称，船系英吉利国里华埔地方，船名架运拿番厘，船户名爱敦。共有船员七十五人，声称有小船赴总督衙门递呈，等小船回来后，该镇促令开驾，戈登等三人求见该总兵，“内唯架里”（郭士腊、甲利）能说官话，声称要呈禀准其贸易。而经中方调查，戈登船上并无所称的米石，并颠倒是非，被福州将军奏为“宛似内地讼师口吻”。

三、清廷对所散之书雕刊的追查

郭士腊送出之书被呈与福州将军、闽浙总督、巡抚、福州副都统，他们共同认为该书“虽福建坊本无此整齐，确系内地刊印之书”，“核其辞句，皆系夸张西洋之教，荒诞不经”，并马上联想到道光十二年甲利送与杨妹妹之书，比较之下，认为两种书名不同，意义略等。从架哩和甲利发音相似上怀疑架哩就是道光十二年来闽之人。在交涉多日后，郭士腊等又将总兵衙门存

^① 对这次航行的记录见 Chinese Repository, Vol IV, p72-82, 戈登的撰文，以及史蒂芬在同卷的撰文，史记录了从闽江口深入内地的情况，而戈则描述了此前的准备。

^② 《鸦片战争档案史料》（一），第 176 页

^③ 十四人中包括戈登、郭士腊、史蒂芬、Mr Ryder (Second officer of the colonel Young), Mr Nicholson (late quarter master of the water witch), 一个当地的雇佣者以及 8 个 Lascars (马来西亚人、Caffres 人和 Lascar 人，共计 14 人，计划要深入 200 英里。小船带了几百本中文书和小册子，其中包括有马礼逊的单张圣诗。

^④ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 178 页



案印札，携去不还。四月二十日，该船退至壶江洋面，二十一日驶出芭蕉门守风，二十二日放洋向东南驶去。该船在英文史料中据称深入远离闽江 200 里的内地，实远未达武夷山。

此次在福建境内虽迁延多日，但是由于营哨齐集，并无民船往来，其小船均有官船紧随驱逐，亦无居民交接贸易，收受夷书。所起获夷书共九本。福建当局将每种一本咨送军机处备核，其余书本，均当堂烧毁。同时又密查闽省各县，并咨广东省一体密查，看有无代刊夷书铺户^①。

道光帝阅书之后谕：“夷书辞句荒诞，殊属可恶，是否系内地刊印之书，著即严密饬查闽省各州县有无代刊书铺户，密拿办理”。另外又谕广东“一体密查，从严究办”^②。该船五月二十三日达宁波洋面，宁波地方已经接福建咨会，做好严防的准备，郭等靠岸已属不能。二十六日在定海县白沙东首外洋寄碇，二十九日郭等见防堵严密，又无船只近拢，无可希冀，于三十日启蓬驶向东南而去，在浙江洋面散书不果。在山东洋面郭等人又试图散书被驱。道光帝八日又谕该船在山东洋面“欲散布夷书，意图蛊惑，尤堪骇异”^③。

闽粤两地奉谕展开本地是否有“代英船刊刻书本之铺户”的调查。道光帝对史、郭所送夷书研读之后的批词“辞句荒诞，殊属可恶”无疑是清廷的态度。闽省各州县以及广东地方在此态度下开展查访，而在广州澳门等地方的基督教印刷工作却毫无提防，也不曾意料到散书会导致清廷的关注。整个道光十五年的夏天，道光皇帝接连谕旨要严究办刊刻书籍之人，由疑惑书籍是否内地刊刻到认定“确系内地刊印之本”，并屡屡著严饬稽查代刊铺户^④。郭士腊、史蒂芬所散书籍“首页标明道光甲午年夏楔字样，并有图章，中引用经书等语”。因此被道光帝认定“继非外夷所制”，进而分析“该国在粤东贸易来往，必有内地奸民通同勾引刊刻传播，殊属可恶，且此书刻自上年，何以今春即由该国传至闽省？”，因此督促闽粤督抚密速访查“务将代刊夷书之铺户，拿获到案，究名此项夷书系由何人编造，何人送交该铺刊刻，确切指明，以凭查办，不准稍有讳饰，致干重戾”，并将在福建起获的夷书二本发给两广总督卢坤、广东巡抚祁士贡、粤海关监督彭年阅看^⑤。福建地方当局又飞檄南澳、碇石等镇及各海口文武严密稽查，如有此项夷船驶入及散布夷书，即将夷船驱逐，所以在该船从北方路经福建时已无机会再靠岸送书了。该年五月（阳历）之后在福建广东境内“查无在闽省滋事之夷商爱敦船只，亦无散布书本之人”^⑥。

接到道光帝发阅的夷书两本之后，卢坤、祁士贡、彭年“逐细阅看，词白鄙俚，以劝人崇信其教主耶律苏为主，似即系历次查办之西洋天主教内书本，混将内地经书语句，割裂、混杂，冀惑中华士民之听，诞妄已极！”^⑦。在广东地方当局看来，英吉利在内地贸易已历三百年，“其

^① 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 181 页

^② 咸丰帝敕撰：《清宣宗成皇帝圣训》（四）卷一百二，道光十五年五月乙酉

^③ 咸丰帝敕撰：《清宣宗成皇帝圣训》（四）卷一百二，海防，道光十五年八月庚辰

^④ 《宣宗成皇帝实录》卷二六六，道光十五年五月，中华书局影印，1986 年版

^⑤ 《宣宗成皇帝实录》卷二六七，道光十五年乙未六月

^⑥ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 184 页

^⑦ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 184 页



中留心内地书籍者自不乏人”。但是道光十一年御史某奏“英商等违例各条清单”中所列“内地书籍不准出洋，近则汉奸多为购买，并有汉奸在夷人处课其子弟”。道光帝针对各条谕广东当局做以答复，该年广东巡抚朱桂桢奏报：“天朝史书，外夷使臣不准携带出洋，是史书出洋有干例禁。此外书籍，并无违禁之条，惟各国夷人，只知嗜利，亦从不买内地书籍”^①。事实上，当时的马礼逊已经在广州澳门等地购置各类中文书籍达 10000 册，并运回英国，朱的奏折显然欺骗了清廷。道光皇帝与各地抚臣的信息交流多似此：道光帝迫切追究，地方当局蒙混掩事。卢坤等人此时已由于事情的出现而承认夷人中有留心内地书籍者，在道光帝的严飭下对于究查一事也颇形认真。

广东当局接到福建当局的咨会后，即派员密访，并与藩、臬两司密飭广州府在省城内外刻字书坊及附近夷馆各处逐加查察，并遣人假扮外省商客，向各店铺购买夷人书籍，均没有查到与郭史所散书名相同者。此时的广州及十三行地方由于梁发避走澳门他地、马礼逊的去世、裨治文忙于英文印刷、其他刻工于 1834 年的被捕又贿行出狱，而暂时不再活动。在广州的传教士仅有马儒翰（忙于盘旋于广东当局和英国驻华商务监督等事）、史蒂芬（在沿海散书）、郭士腊（在沿海散书），所以该年在广州的散书活动几乎停滞。因此广东地方的密查暂时无果。在上奏中，广东地方推断原因在于“奸徒闻风匿迹”，所以主张“惟有不动声色，随时稽察，稍有踪迹，立即严拿，以杜传播”，又秘密委派候补知府一员，改装易服，前往澳门一带访查。道光帝的态度是“务要访获代刊之人”^②，事情即此秘密查访。

粤省在密查期间，福建的查访已经有了结果：闽省内地铺户并无代英船刊刻本之人。福建地方主要的查访手段是按图索骥，以追查同类版本入手。福州当局分析“查阅省坊本书籍，类多宋体，其精于镌刻楷字之匠工，本不多得，今夷书所刊，皆系楷字，切当工致，自应访查能镌楷字之工匠，比对字迹，如果相仿，即可从此跟追”，追查的思路与广东的密查近夷之地不同。在查访过程中，先行排除离海较远的延、建、邵、汀四府二州，以省城、漳、泉、厦为调查重点，其余若南澳、海坛等郭士腊第一次散书之地地方甚小，读书识字者少，并无书铺工匠，所以也排除。先行从福州入手，以购买书籍、觅工匠刊书为词，密飭府县访查工匠之家，无论何种书籍，每家购书一种，几或数页，逐细核对。结果发现“与夷书绝不相类”，并委漳州、泉州、厦门等地以此法调查。泉州、厦门地方所刊多系宋字暨半宋半楷式样，并无能镌工整楷字之人，且刊书字迹恶劣。漳州亦无，且字板模糊，行格参差，且多省笔缺画，亦远不若夷书之端整工致（在一定程度上说明了当时梁发屈亚昂等人师从裨治文、米怜学习刻板印刷的技艺已经达到相当到的水平）。所以福建当局的结论是：夷书并非刊自闽省内地^③。

另一方面，福建当局又想到执获的私通夷船贩卖鸦片的鸦片贩子王幅受，福建官廷将书给

^① 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 83 页

^② 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 184 页

^③ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 187 页



阅，令其据实辩指。王供，在澳门时曾见有夷人手持夷书，但不能记忆何书，也不能断定是否此种书本，是否刊自粤省亦不能辨认。道光帝对闽当局的奏报朱批不甚满意：“虽闽省坊刻多宋体，而夷书则小楷工致，焉知非鬼蜮伎俩，有意为之耶？”^①。

四、麦都思、史蒂芬沿海散书

而正当粤闽两地进行密查刊刻夷书商铺之时，史蒂芬和麦都思的专门散发宣教书籍的船只却又出现在山东海面。

1817年6月麦都思抵达马六甲，以其熟练的印刷技术协助米怜管理马六甲的印刷事务，并进行散单布道。1819年春，麦都思曾独身赴槟榔屿散发传单和书籍，该年4月27日被按立为牧师，随后在南洋各地如马六甲、巴达维亚、新加坡、槟榔屿婆罗洲等地华人中传教。1835年7月21日作为英国伦敦会唯一在中国本土的传教士来广州。而美部会在广州的传教士裨治文已经对郭士腊的沿海航行而参与鸦片贩卖活动非议。1835年9月27日美部会传教士伯驾回到广州，开办医务传道，在广州本土的美部会力量大为增强。之后又成立了一个传教团体“中国传道团”。此时的麦都思无疑是广州西方传教士的中坚，而图有所作为。受郭士腊“突破清政府将中外交往限于广州一地的政策”和沿海安全经历的影响，麦都思认为传教不应该“局限于如此狭窄的范围内”，很希望拥有一艘专门用于传教的船只^②。而美部会传教士们则很注意“把包括他们自己所写的传道书的印行和散发：作为其早期活动的主要内容之一”^③。但是美部会的传教士在梁发、屈昂由于1834年散书事件出逃南洋后，他们在中国本土散发宣教书籍的活动至为谨慎。裨治文多利用受洗中国人进行此项活动。而简又文也先生考证史蒂芬曾同梁发一起散过书籍。而梁发所散的主要书籍多来自新加坡美部会的传教站的印刷处。该处印刷所，是美部会以1300元从英国传教士谭信手中购置的，不久就成为印刷对华传教所需出版品的基地。1835年8月麦都思航行之前由梁发和特雷西一起从事印刷。

麦都思和史蒂芬所计划航行的一切条件均已经成熟，最为重要的是清廷仿广东地方调查上半年闯入闽江的郭士腊所散发书籍的刊刻正在进行中，几乎没有使麦、史两人感到来自清廷的政治压力。该次航行的船只只是租用美国商船“休伦号”(Huron)，连同其18名船员一起雇佣。该船从黄埔出发，携带约20000册传教书籍，包括圣经的中文译本、麦都思本人编写的几种小册子，及其它宣教资料。该船从外洋一直行到山东，在威海遇到地方官府的驱逐而南下，在山东、江南、上海、浙江、福建滨海活动，主要是散发宣教小册子和书籍、单张。10月31日回到广州伶仃洋。吴义雄教授认为是次航行“在新教传教士当中，乃至在英美宗教界，都是一个

^① 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社1987，第187页

^② 转引自吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年，第97页

^③ 吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年，第393页



有影响的事件，引起的反响远远超过了上一次在闽江偷偷摸摸的窥探”^①。而事实上，这次事件对清廷的震动却远远没有郭士腊和史蒂芬闯闽江而受到的震动大。清廷沿海外洋的巡治已经疲谢，退而求之则在于保内河的靖宁，而郭等深入闽江达 200 余里，并散发“夷书邪说”，道光帝至为震怒，谕令严查内地是否为洋人刊刻书籍，而作为广东调查正在进行中的一个推动事件，来自粤洋的休伦号却又一次让道光帝再次注意调查的结果。

道光帝接到的关于该船的第一份奏折报告是来自山东巡抚钟祥的，此时钟祥未令其越进并驱逐南去。在中文典籍中“休伦号”被称为“麦发达”（麦都思的化名，沿海官员认其为船主），“随带小脚船二只”，该船“约长十余丈”，船内约有四五十人（其实仅仅有十八人），第一次被发现在山东文登县威海外洋。在山东宁海州崆峒岛寄碇。被山东当局“查起荒诞夷书”，后来经文武官员围守谕逐，“无由进口散书”，七月二十九日由水师驾船跟逐出洋，沿途未见进入隘口，山东当局飞饬江南、浙江、福建、广东、直隶、奉天各省，分别接押防堵。山东当局奏“此次该夷欲行散布夷书，虽处处严堵，未得施其伎俩”，但是又托藉“第海洋辽阔，或于过往商船乘便散给，或由别省携来转相传播，于风俗人心大有关系。行令臬司飭属，于沿海口岸，大张晓谕，如有夷书，即行呈缴销毁，倘隐匿不缴，别经查出，即照邪教治罪，以免流传为害”^②，各地镇、营、府、州、县具奉，均未准该船进口。

在江南，麦都思和史蒂芬等人向两江总督奉文自称“船内载洋米，来此售卖，并无别货，此外惟有劝世经书，欲分散劝戒”，被陶澍斥为“天朝圣经贤传充布宇内，又安用尔等无用之书？”。当该船候风驶回时“惟所带之书遗置岸滩，即经黄冕飭役于其回船时对众抛入洋内”^③。对于其“欲散布夷书”事，认为是“意图诬惑，尤堪骇异”。道光帝飭各港口严加防范，并饬广东大吏严谕“夷目俾（“律劳卑）永遵约束，以肃国体，杜后患”^④。此次航行，麦都思是应马礼逊的邀请（通过伦敦教会）来广州作的一次航行^⑤，是通过奥利芬公司的中介^⑥，搭乘美国双桅船“胡隆”号。麦都思能说山东和福建两省的方言。“航行的效果说明定居下来的传教士工作在帝国中还是不可能的，但增加了对本地人的了解，并发现了一些迹象，说明中国的开放不会延迟很久”^⑦。但是自从此后，美部会传教士继续从事广州、澳门的日常活动，没有进行新的冒险。其中的原因可能是清廷广东当局查禁夷书刊刻的政治压力促使，而笔者也怀疑在广州出版的《东西洋考每月统纪传》1835 年的停刊也与郭士腊的航行和清廷的查书有关。在广东当局破坏了代传教士刊刻夷书的屈亚熙（屈亚昂之子）并破坏其铺户之后，1836 年美部会购买了一艘

^① 吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000 年，第 9 页

^② 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 188 页

^③ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社 1987，第 190 页

^④ 《宣宗实录》卷二七零，道光十五年八月

^⑤ 见赖德烈著 陈郁译：《早期中美关系史，1784-1844》，商务印书馆，1963 年，第 89 页

^⑥ 而不是象雷雨田主编《近代来粤传教士评传》所称“乘坐的奥利芬公司的货船，进行商业调查，而是专门为了散发书籍

^⑦ 赖德烈著 陈郁译：《早期中美关系史，1784-1844》商务印书馆，1963 年，第 90 页



双桅帆船“希马来”号，预备帮助传教士们沿中国海岸散发书籍，但是由于政治压力和找不到熟悉海岸的人，所以改派此船到马来半岛去，随行的人群中有史蒂芬，史在此后死去^①，麦都思也于 1836 年回英国休假。

五、散书事件的影响和清廷的结论

在麦都思和史蒂芬沿海散书的时候，由于郭士腊三次航行及海坛送书酿成杨妹妹事件，以及郭士腊、史蒂芬沿闽江溯江而入内地散书等一系列散书事件的发生，道光帝已经严飭粤闽地方追查内地代夷刊刻书的铺户。福建的调查已报告结束。而广东的调查也于 1836 年（道光十六年二月十九日）查出结果并上奏道光帝，交了一份秘密盘查之后的报告。两广总督邓廷桢^②、广东巡抚祁士贡奏报称：按照道光帝的谕旨进行稽查代刊夷书铺户。粤地方委派候补知府周寿龄改装前往澳门访查，而线索也正是在澳门被查出来的。广州知府、南海、番禺、香山等知县委派的营员在澳门访拿到刻字匠屈亚熙一名。在澳门的“夷楼”（马礼逊住处）查获夷书八种，经查阅，各书名分别为《救世主耶稣基督行论之要略》、《传正道之论》两种均与闽省进呈的“夷书”文字板片相同。另外还有《赎罪之道传》一种，书前有“厦门人郭实腊序”，书内称有林翰林曾为主考学政，与僚友赞扬天主耶苏等语。另外又一种为《诚崇拜类函》是叙述原籍福建寓居海边獭窟港的刘幸命在外夷贸易寄与亲属各信，汇为一书，均题“爱汉者”纂。还有《赌博明论略讲》，博爱者纂；《救世主坐山教训》、《圣书袖珍》三种，无撰者姓名，标写刊刻年份为壬辰、癸己、甲午。以上各书内容“各书或割裂经传，文义不通，或近似鼓词，语言鄙陋，其大旨类皆劝人崇信有耶稣，至如赌博明论则止系教人戒赌，均无违悖字句”^③。

在审讯刻字匠屈亚熙的供词中可以得知：屈亚熙随父屈亚昂学习刻字，但是本人却不通文义，而各种书籍是道光十三、十四年间马礼逊雇请屈亚昂以及梁发到澳门刊刻的。亚熙本人随父帮刻，亚熙供两次底本不知来历，刻成后即交马礼信（逊）收去不知如何分散，并供自己并无勾串夷人刊刻传教文字之事。广州当局还从屈亚熙供词中了解到，道光十四年六月马礼逊病故，亚昂及梁发闻拿，避匿不知逃往何处，并供马礼逊有子可以提质。广州府即飭拿缉屈亚昂及梁发，并通知洋商确查马礼逊是否病故，并要求提马礼逊子来广州质讯。此时却又逢山东奏称该省洋面有夷商麦发达船闯入，麦发达又对山东地方称“崇信耶苏叙述事迹刊布施劝人行好，并无别意”，而山东又呈奏道光帝夷书，道光帝又谕沿海舟师严防军事。所以粤地方一边审

^① 见赖德烈著 陈郁译：《早期中美关系史，1784-1844》商务印书馆，1963 年，第 98 页

^② 卢坤于道光十五年八月秋卒，以邓廷桢为两广总督。《清史稿》传称卢坤严海防“夷情敛慑”（《清史稿》卷三百七十九，列传一百六十六）。“卢坤器识凝重，早岁留心经世之学”，而“任封圻，所莅皆有名绩，治案牍析及纤微，而坚持定力，譬服外夷，尤人所难能”，见印鸾章《清鉴纲目》，岳麓书社，1987 年，第 454 页，而许国英《清鑑易知录》也誉其“能善服外夷，尤为当时所倚重也”，许国英《清鑑易知录》（下册）北京古籍出版社，1987 年，正编第二四三页。

^③ 第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案》，中华书局，2003 年，第 1206 页



讯、缉拿屈亚昂和梁发，一边又稽查是否有爱敦、麦发达等船入粤。粤地方的结论是广州地方并无麦发达夷船来粤停泊，并集中精力缉拿在逃工匠屈亚昂。

广州府通过洋商伍绍荣向在粤夷商询知所获的“夷书”的来历。夷商喇吐记连称“此项夷书由来已久，因天竺、英吉利、米利坚等国有入通晓汉文，能刊汉字，但不能工緻，故携书至澳交马礼信刊板，带回本国，在澳夷商亦多喜买者，并非内地编造”等语。广州知府反问：“外国编造何以镌刻天朝年号，且甲午年夏镌，何以乙未年春间即由该国传至闽省？”该“夷商”又复称“因书系汉文，且近年重镌是以刊刻道光年号，系恭敬天朝之意”，至于甲午刻乙未至则“是由于外洋驶风瞬息千里，十四年夏间所镌之书至十五年春间将及一年，尽可乘风驶往闽省”，内中袒护、隐瞒、欺骗清廷地方官。伍绍荣又查证了马礼信实卒于道光十二年六月二十六日，并取具呈送广州府。

广州府又传到马礼逊子“央吗礼信”^①，而马儒翰也供“夷书由来已久，不知起自何年，亦不知何人编造，因系崇信天主劝人为善之事，各本国之人要看者甚多，从前仅有钞本，后虽刊刻，不能工致，是以伊父于道光十二、三、四等年，在省托相识之刻工梁亚发雇请屈亚昂与其子屈亚熙前往澳门夷楼刊书几次，每次约有数日，不能确切记日期，每月每人工银四元，共刻过《救世主耶苏基督行论之要略传》及《诚崇拜类函》等书八种。刻毕，屈亚昂等即行辞出^②。关于其父病故，地保、洋商都可查问。并声称他本人在广州澳门只管买卖，并未经手夷书，至于麦发达船越驶他省欲散夷书，他本人因在粤，并不知情，并称梁发与亚昂不知去向，再讯屈亚熙，口供一致。

取得各方供词的广州地方并未就此罢手，又联系福建当局查找书中郭士腊等虚造人物林姓主考学政。几至认真。各地官员查找《泉州郡志》以及同安、厦门等处志书，均不见有林姓曾为主考学政之人，况且厦门左近非山即海，亦无“长松梅萼胜地”，又调查“洋艘出入讯口号簿”查找郭士腊的同安籍问题，又到惠定獭窟乡沿港查刘幸命的出身，也无果。所以福建地方回复既无郭士腊、刘幸命，“其人显系编造之人，托名内地官宦，亦复崇伪其教，以冀煽惑愚民”，闹了一出被传教士文字虚构所骗的丑剧。

由于马礼逊已经病故，屈亚熙、马儒翰两人又失供不移，似无遁饰，而梁发、屈亚昂又缉拿不获，书中人物及作者又属捏造不实，况且麦发达与马礼逊是否有勾串又无凭据，所以广州府也只好即行议结。在对屈亚熙的处置上援引广东省在乾隆四十九年查办天主教成案^③，认为“查天主教自乾隆嘉庆年间查办后，历今十余年，西洋人无敢在内地传教，今因事隔年久，复有该国夷人刊刻书本，越赴福建山东等省妄希不散夷书，藉通贸易”，但经过审讯认为屈亚熙“无内地沟通编造传习情事尚属可信”，而马礼逊在澳门雇匠刊印“夷书”即与在内地犯禁无异，殊属

^① 即马儒翰，马儒翰在中文典籍中的各种称呼见郑天挺：《马礼逊父子》

^② 第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案》，中华书局，2003年，第1207页

^③ 案情见第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案》，中华书局，2003年，第1208页



不法，应该照乾隆嘉庆年间为首传教拟绞，成案量减一等，发遣伊犁为奴，但是业已病故，毋庸议。而屈亚熙“听从其父屈亚昂并梁发受雇代刊夷书，若照一家共犯律，免罪不足示惩，请照违制律，杖一百，加枷号两个月”，梁发屈亚昂在逃，况且亚熙所供并未习教传布难以深信^①，等到拿获到案申明若无习教传教，再行定罪。所得工资不能记忆确数，免其追缴。对马儒翰的处置：“未随同其父刊书寄回，及散给夷人，且于其父律得容隐，应予免议，饬将其父刊存违禁书本板片尽行呈缴销毁”，马礼逊所创的中文册子板片遭到重创。并晓谕内地民人书铺如有收存天主教夷书，限半年自行首缴，免议，如再有收存查出从重治罪，以正风俗而绝异端^②。并将查获的各种夷书咨送军机处分别查核销毁，马礼逊、郭士腊等人的作品又一次直达天庭，竟以此种途径。而广东当局查代刊铺户的结果一直到道光十六年二月十九日才结案奏明道光帝。

在事情之后的总结中，史蒂芬认为：“这件事情和其他所有事实使我相信，到中国内地去旅行是不切实际的”，但也不应放弃，“尽管进入这个国家之路尚未开放，但是在海岸沿线还有乡村和小镇，在那里可以使人们与闻福音”^③。

道光十二年郭士腊连续两次沿海航行，特别是和胡夏米一起的第二次航行，第一次使道光帝通过督抚等地方大员的上奏途径直接关注并查阅了马礼逊、郭士腊、麦都思、米怜等西方传教士以及梁发等人的中文宣教作品。而各地与之接触的官员更是首先查阅。这些沿海的官员无疑是处理洋务最早的一批官员，其中不乏有“蓄服外夷”、“早岁留心经世之学”的两广总督卢坤^④、“隐然以一身为江淮保障”的两江总督陶澍^⑤、“防夷筹海欧血酸辛”的祁士贡^⑥、被梅曾亮誉为“神旗雕戈超然一翁，常度委蛇夷事之殷”、以决狱和海防夷务著称的两广总督邓廷桢^⑦，以及“缴将片驱之（夷）出洋”的闽浙总督魏元烺^⑧，还包括后来被誉为开眼看世界第一人的林则徐（时任江苏巡抚）等一批当时的经世之才，还有时任苏松道总兵的关天培、福建提督陈化成等。以上各员全部都是进士出身，他们对夷书的抨斥直接以奏折渠道影响着道光帝的决策，也以他们的知识来审视马礼逊等西方传教士的作品，在文意款式上斥其为“西洋不经之书”、“款

^① 其实屈亚昂是经过马礼逊所施洗的信徒，见马礼逊夫人编：《马礼逊回忆录》顾长声译，广西师范大学出版社，2004年6月版，第268页

^② 郭廷以编著：《近代中国史事日志》（中华书局，1987年，第57页）所记1835年史蒂芬与郭士腊深入闽内地散书引起道光帝于6月22日、26日两次下谕追查代英人刊刻编造夷书之铺户奸民，郭认为屈亚昂“闻拿逃满刺加”，事实上屈是赴南洋散书，梁发因1834年散书事而迫走南洋

^③ 吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南海岸的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年，第78页

^④ 字静之，号厚山，直隶涿州人，进士选庶吉士出身，有经济之才，为政“尤关国体者，则在坚持定力，蓄服外夷，驱霆蹶风落其牙距，固宜上契宸衷系国家安危轻重，而令中外想望风采也”，见缪荃孙《续碑传集》卷二十一“道光朝督抚”，第21-23

^⑤ 印鸾章：《清鉴纲目》岳麓书社，1987年，第457页）（字子霖，号云汀，长沙安化县人，进士翰林院庶吉士出身，“少负经世志，尤邃史志舆地之学”，缪荃孙《续碑传集》卷二十三“道光朝督抚”

^⑥ 字竹轩，一字寄庵，高平人。道光十二年调广东巡抚，缪荃孙《续碑传集》卷二十四“道光朝督抚”

^⑦ 字山解筠，传见缪荃孙：《续碑传集》卷二十三“道光朝督抚”

^⑧ 字丽泉，直隶昌黎人，嘉庆十三年进士，翰林院庶吉士散馆。《畿辅通志》传对其所记载的第一个事迹便是道光十二年英夷船至福建五虎口希求贸易，而驱之的事情。见缪荃孙《续碑传集》卷十“道光朝部院大臣”页二十七



式间有悖谬，语句亦多不通”、语意“率多谬妄难解”，并且“其辞句，皆系夸张西洋之教，荒诞不经”、“词白鄙俚”、“混将内地经书语句割裂搀杂”，认为其作者“文理之不通，仍不脱僻陋本色”。即便是这些经世、夷务的疆臣也认为“天朝圣经贤传充布宇内，又安用尔等无用之书”。以今天能翻阅到的中文圣经及其它宣教册子的文词来看，其文辞的确实几近俚白。而当时马礼逊在最初翻译圣经时，其翻译过程中，雇佣一些中国人作为助手：马礼逊依外文（多为希腊、拉丁、英文）《圣经》将其译为中文草稿，再由中国助手润色使之流畅通达，最后马礼逊再进行校阅^①。而后期的马礼逊已经能够独立翻译，自己修润。对于被清廷官员斥为“词白鄙俚”，这似乎正是马礼逊经过专门思考慎重选择的文体，在与米怜商议之后，马礼逊在文言、俗语和介于两者之间的文白的选择上，马认为文言文会将读者群限制在狭窄的范围，而不能方便下层群众的阅读，故此他打算使用文白，即接近于清朝上谕那样既非艰深华丽、又非通俗白语的文体。他认为这种文体不失严肃庄重，又能使粗具阅读能力的人能够通俗易懂，且不会被认为俚俗不文，在精通诗书的人眼中也不至于低劣不雅^②。马礼逊一代的传教士多用此文体来翻译作品，《神天圣书》相当长时间内成为标准文本。至1830年代马礼逊和米怜的译本圣经已经有人陆续在作全面的修订，因为“文体上难以卒读”。对修订进行倡议的有麦都思、郭士腊、裨治文、马儒翰，并出版新译本，但新译本也同样遭到吉德等传教士的非议。

在其它宣教小册子的撰写上也使用“明白易懂的文体”，不仅如此，还借用中国民间通俗小说话本的写作方式（例如郭士腊《施肥略论》的章回式文体），包括《察世俗每月统纪传》、《东西洋考每月统纪传》在内的中文作品，语言风格基本稳定，以及传教士其它非宗教类的作品，语言风格也是一致的。包括道光帝在内的中国官僚体系内的文人对这些作品在奏折和上谕中的评价多少带有一些政治说教的教化意图，而郭士腊、史蒂芬、麦都思等沿海航行随机向当地村民及城镇商民送书的文意却遭到了非议。麦都思与史蒂芬的航行中常遇到有乡村学究与之争论问题。1835年9月12日在胶州湾登陆，一位学究老人说看过他们的书，并拒绝接受他们的书^③。在麦都思向其讲述救赎的教义后，老人说：“谁在乎身后之事呢？”在各个地方，地方官员都曾经就基督教教义与之争执过。宁海州知州对麦声称，他们有孔子、儒学，因此不需要其它的圣人，并拒绝接受书^④，并告诫他说，将大量人力和金钱花费在介绍给中国人的书上是徒劳的^⑤。

^① 见吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年，第363页，吴教授认为这样的翻译可以使译文比较顺畅，接近于特定风格的中文表达习惯。但是笔者认为这样的程序也造成了润笔和创意两种思维的分离，使翻译作品只能被特定的已然熟知其意的人群读者所明白，在早期沿海所散书籍被地方官员多斥为荒诞不经的效果来看，恰恰可以证实这一点。

^② A Retrospect of the first ten years of the Protestant Mission to China, PP87-90, 吴义雄教授认为他们的译文并没有达到预期的水平，总体上无法与清代的上谕相比，其往往表意不准，文句流畅程度不够，间或有欠通顺难解之处。事实上，如果参照“英人胡夏米所呈英吉利国人国事略说并大英国人国事略说”这件马礼逊三十年代的作品来看，其文词虽有特点，但在表意上过于口白，而缺乏流畅，使人难解，错词过多，又过于口语化，很难和奏折上谕等官方文献相媲美。

^③ Chinese Repository, Vol IV, p317

^④ Chinese Repository, Vol IV, p320

^⑤ Chinese Repository, Vol IV, p321



9月30日,海阳一个年轻的私塾先生反对他的书。在吴淞甚至有知县命令撕书^①。在敬惜字纸的传统里这是不寻常之举,但这正是对异端的正确处理。

史、麦以及郭在散书过程中的拒书的遭遇也说明了大多数士民对这种当政以异端目之的书籍的态度,这也是早期传教士文字活动需要克服的最大的阻力。但是也有很少的士民却能表现出接受的热情:郭士腊与胡夏米航行在闽江时,地方乡人曾经密书声称“有济世医生,亦有劝赌文辞,亦有你国论文、诗书、人物、品幸(行)、友爱、仁心,可敬可敬矣”,福建私贩也认为“贵国《人事略说》一本……看来真是仁慈之人耶”^②。此种商贩原为求利,并无实意评书。从省督抚至地方营县以及普通士民对郭士腊等西方传教士所传播书籍态度如此,他们散书的本意在于传播信仰,而结果却招致了各方的抵制,特别是来自清廷体制内的政治抵制,这是郭士腊等西方传教士所未能始料的。

清廷对于西方传教士频频北上散书,特别是深入闽内地散书的恐慌和紧张是通过道光帝接到沿海各地方督抚将军上奏折后所下谕旨而层层传达的。道光帝对西方的恐惧心理是郭士腊和胡夏米航行所造成的影响之一。“由于不断接到有关西方传教士在广州等地印刷贩卖宗教书籍的报告,清廷一再命令广东地方官员对此类活动严厉查禁”,这也使得传教士的传教据点和印刷机构迁往南洋各地求避^③。而这些以郭士腊为“作俑”者的沿海航行对当时一度紧张的中英中外关系所起的影响是负面的。

中国和英国的外交关系严格意义上是以1834年第一任驻华商务监督律劳卑的来华开始的,它结束了东印度公司和中国的商务交往时代而开启了中国和英国的政治外交时代。1836年几经变动的监督任命之后,第二任监督义律出于中英政治外交的考虑致函英国外交部时这样认为:“去年(1835年)产生这项惊人措施(中方要废除伶仃洋和海上贸易)的伶仃洋或沿海贸易,比茶叶和散发小册子的传教机构对沿海的影响小得多。这些事件吸引了朝廷本身很焦虑的注意,结果便是这项方案”,关于沿海地方与中国政府之间就通商之间的分歧,义律认为“但是我坚决相信,此地(广州)直接的原因是散发那些小册子。鸦片船只可以继续访问这些沿海,而几乎不会引起比以前更多的注意,但那些小册子已使朝廷感到严重的惊慌”^④。该主张一直是义律对传教士散布小册子使清廷产生恐慌并影响清廷决策的态度,1837年已经是首席监督的义律认为鸦片贸易合法化计划的由来主要是由于朝廷对鸦片贸易扩大到东北沿海一带感到强烈的政治上的不安,而使清廷产生这种不安的正是驾船深入朝鲜、奉天、山东及南方各省内地的传教士的散书活动,它们可能产生了“额外的效力”,“1835年和1836年^⑤传教士们访问沿海,携带用中文印刷的小册子,也毫无疑问地引起朝廷焦虑的关注。他们的出现,自然与鸦片船的出现有联

^① Chinese Repository, Vol IV, p330

^② 许地山:《达衷集》,卷上

^③ 吴义雄著:《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南海岸的早期活动研究》,广东教育出版社,2000年,第80页,事实上,这种情况是发生在史郭和麦航行之前的

^④ 胡滨译:《英国档案有关鸦片战争资料选译》(上册),中华书局,1993年8月,第124-125页

^⑤ 误,该年并无传教士沿海活动



系，虽然我相信在大多数情况下是没有根据的。中国方面就这些小册子的问题公布了不少一道皇帝的谕旨；不是因为有任何理由认为中国方面抱着很敌视的态度考虑这些宗教作品本身，而是因为中国方面无疑地担心，那些携带一种小册子的人们很可能携带另一种更危险的小册子”，况且“中国政府完全不能够理解影响这些虔诚的人们的动机，而且把他们访问沿海归之于他们抱有那些很可能激起特别焦急不安的猜疑的目的”^①。在清廷的律例中贩卖鸦片例同传播邪教，清廷出于道德教化的目的看来，两者都是伤风化的腐物。以义律这样一个站在与中国外交第一线的官员看来，传教士们沿海活动区域的北移使清政府内部政策决策上产生分歧，而道光帝在游移不定的态度中犹豫。义律的分析是正确的，道光皇帝在对待散书活动中的确是将之附于处理鸦片走私船只北上贸易中，但是至少在 1835 年追查刊书事件中是将两者分开的，并对代刊商铺一查到底。中英的外交在十九世纪三十年代一直纠缠于贸易、鸦片、礼仪和传教中，只是某一时期某一方面可能会占明显影响的优势。

早期来华传教士们在具体的传教方法上是经过慎重选择的。在海禁、夷禁、教禁较严厉而无法亲身赴地方居住传教的情况下，在前条约时代对人身限制的情况下，人身冒险在文字无远弗届的优势面前尤其表现出劣势。所以文字活动是明智的选择。马礼逊已经不止一次地强调和述说文字布道在当时情况下的好处，并身践行履，成功开辟了中文布道的先河。马礼逊认为鉴于中国政府禁止公开传教活动，那么“来华传教士所能做的仅仅是学习语言，私下进行教导，以及用中文撰写宗教书籍”，由于中国人是“喜欢阅读的民族”，故文字宣传是最有效的传教途径。在马的建议下，美部会支持此种布道方法，该会派来入华的传教士裨治文、雅理、史蒂芬等均身体力行，从事此项活动。况且“教士们发现，在中国广大的具有抗拒心理的居民中打下一个明显的烙印是困难的”^②，这些改变信仰的文化障碍使在中国边缘地区传教活动的传教士产生了失望，驱使传教运动探索有效的新方法。文字布道是其选择。大部分早期来华传教士（特别是美国传教士）工作的大部分时间限于学习语言和翻译。到郭士腊、史蒂芬和麦都思沿海散书的时间里，文字布道的印刷和翻译已经积聚了丰富的经验，并且导致大量印刷品的剩余，扩大宣教地区势在必行。麦都思和史蒂芬 1835 年 8 月一次就装载 20000 册尺寸不同的小册子。他们的散书视野明显受到郭士腊航行的刺激和引导。在航行中屡有地方官员向其叙说对郭士腊的印象^③。所以从巡游区域上讲，郭士腊的巡游散书范围更大。

在随鸦片走私船只或雇请船只散书中，传教士们都带有明显的传教目的。1835 年 3 月史蒂芬自称航行有三个主要目的：“了解内地条件和人民性情；验证巡游之可行性；散发宗教书籍”

^① 胡滨译：《英国档案有关鸦片战争资料选译》（上册），中华书局，1993 年 8 月，第 149 页

^② （美）韩德著 项立岭 林勇军译：《一种特殊关系的形成——1914 年前的美国与中国》复旦大学出版社，1993 年，第 28 页

^③ 两人在山东宁海州，当地知州甚至提到郭士腊、戈登等人，第 321 页。在吴淞，当地官员也提到郭士腊，第 330 页。在普陀岛的寺庙中居然发现有郭士腊几年前留下的书，第 411 页，见 *Chinese Resposity, Vol.IV*.



①。在随郭士腊乘小船深入闽江腹地时，两人带了几百册中文书和小册子，沿途向村民、士兵散发，甚至在街道每个门口都放上一本^②。事后，史认为过去的三年已经使数以千计的人听到或读到福音，并对当政者剥夺普通民众信奉永生的机会而不满。麦都思认为“在每次停留的地方所尽力去做的事情就是给他们通常的福音认识，而一个更容易从留给他们的书籍中理解福音的讯号”^③。郭士腊欣喜“这种小册子的传布，对于促进友谊交往，没有别的办法比它更为有效的了”^④，并希望中国的门户开放时，基督的福音将胜利传遍中国。

在散书的方法上，传教士们主要采取向渔船、向当地村民随机施放的方法。麦都思、史蒂芬在山东省频频登陆（三周内达十多次之多），随带一名水手专门负责搬运书籍，当书籍分派完之后，水手再回船带来。在刘公岛，向当地居民挨门逐户送书，甚至向派来禁止其活动的士兵官员送书。但是也有遭到反对，多数情况下是对书一哄而散。在山东各地，两人共散发了4000册书^⑤，以及大量的单张宣传单。仅仅在1835年9月14日在胶州湾一处登岸后沿途向村民就散发了1000册的百页本的小册子。10月9日，在吴淞几箱的书籍撒向挤来的人群，是次共散出1000册书，在吴淞向守城士兵手中塞书。另外还向沿途来干涉的白顶子、水晶顶子、金顶子、蓝顶子的官员们散发了许多书籍。10月23日在东山城带上所有剩余的书籍全部散出，至此两万册书籍的分散情况大致若此。

但是在当地官员的查禁下，这些书籍大部分遭到破坏：吴淞知县派兵役撕毁书籍^⑥，山东当局“沿海口岸，大张晓谕，如有夷书，即行呈缴销毁；倘隐匿不缴，别经查出，即照邪教治罪，以免流传为害”^⑦。江苏巡抚林则徐对此种书籍的处理是：“惟所带之书遗置岸滩，即经黄冕（署上海知县）饬役于其回船时对众抛入洋内”^⑧。这种不经选择的随机散书并没有意识到中国当时文字知识的普及面。以郭士腊散书引起的杨妹妹事件来看，当时郭向靠拢来的渔船渔户扬妹妹等人散书两册，而受书的对象中有三人仅十四五岁，而另外三个成人也是目不识丁^⑨。此后麦都思在结论是次散书活动时认为“山东岛北的人比岛南的人更愿意接受书，最先接触地方的人比以后接触到的人更愿意接受书，因此我担心我们将会愈来愈举步维艰”^⑩，可能的原因在于已经提防的清政府的严禁命令和晓谕，麦都思接着判断“滨海之人渴望得到书籍以至哄抢，而内地

① Chinese Resposity, VollIV, P83

② Chinese Resposity, VollIV, P94

③ Chinese Resposity, VollIV, P408

④ 福建师范大学历史系 福建地方史研究室编《鸦片战争在闽台史料选编》，福建人民出版社，1982年版，第108页

⑤ 史蒂芬的记载是4000册，而麦都思的记载是3500册书，见两人在Chinese Resposity, VollIV上的文章，P326、408

⑥ Chinese Resposity, VollIV, P330

⑦ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社1987，第188页

⑧ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社1987，第190页

⑨ 中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》（一），上海人民出版社1987，第111页

⑩ Chinese Resposity, VollIV, P408



之民则相当冷漠”^①，对于在山东仅散出 3500 册书籍，麦并不满意，“考虑到所旅行的地区大小程度，所遇到的人的数量，这些书根本抵不上我的预计”^②。散书的效果受散书对象的选择的制约，几次沿海航行都有不同的经验教训。但是在总的经验教训的认识上正如同后来赖德烈所指出的那样：“几年后发现可能在某种范围内在沿海岸散发印刷品，但即使使用这个方法，在中国开放以前也不能大量散发到人们的手里”^③。况且“帝国政府所关系的只有两件事：有日益增长的税款解往北京；以及使外国人甘受‘怀柔’和管理”^④，而传教对于增加税款无益，又不接受怀柔和管理，率先冒险赴北部内洋甚至内陆散书，所以传教是体制下的禁绝对象。清廷对之执“出入之防”，有“稽查之责”，更不利的是清政府试图纳“夷人”于声教之中，制定“绥服远夷”的防夷章程，所以麦都思和史蒂芬 1835 年沿海航行之后即行或回国或赴南洋殖民地宣教，而无再冒险北上之举。而热衷此举的郭士腊也依附于英国驻华监督，成为继英方“汉文秘书兼译员”马儒翰之后的“另一译员”^⑤，而在广州和澳门服务于义律的外交活动^⑥。沿海散书的活动即告终止。

在前条约时代里，即便象郭士腊这样的“老岸商”在航行前也要对当地情况特别是当地的总兵或提督衙门进行非常细致的了解^⑦，以便确保航行中的人身安全，清廷在律例上对夷和洋并无过多的保护规定，相反的是苛刑却相当重，所以麦都思航行之前曾详细读过大清法律，知道处理洋人散书是没有律例规定的^⑧。在当地人查问书的印刷来历后又隐瞒谎称来自巴达维亚，在散书上与当地官府的周旋极尽能事，但是仍旧被官员认为是天主教教徒而加以提防^⑨。没有条约体制的“准”法律保护，夷、洋的身份并无一点优势可言。所以自 1804 年美国 and 英国的纠纷开始的时候，美国人就体会到他们求取保护的来源只有两个：美国政府和中国政府，而中国政府的保护则必须借重美国与中国的条约关系^⑩。非独美国商人如此考虑，来华的各国传教士更是如此考虑，以寻求来自条约的人身及政治权利的保护和抗争。

1839 年在中国政府采取严厉手段查禁鸦片贸易的时候，传教士们和商人们一起被拘留在商馆中，而随着南京条约的不平等关系的缔结，传教工作在南京条约下所产生的效果非常大：“宗教界由于战争所产生的兴趣要比商界的兴趣大得多”¹¹。传教士们坚信“对（基督教）完全信

^① Chinese Resposity, VolIV, P408

^② Chinese Resposity, VolIV, P408

^③ 赖德烈著 陈郁译：《早期中美关系史，1784-1844》商务印书馆，1963 年，第 85 页

^④（美）泰勒·丹涅特著：《美国人在东亚：十九世纪美国对中国、日本和朝鲜政策的批判的研究》，商务印书馆，1959 年，北京，第 44 页

^⑤ 胡滨译：《英国档案有关鸦片战争资料选译》（上册），中华书局，1993 年 8 月，第 229 页

^⑥ 胡滨译：《英国档案有关鸦片战争资料选译》（上册），中华书局，1993 年 8 月，第 197 页

^⑦ 牟安世：《鸦片战争》上海人民出版社，1982 年，第 51 页

^⑧ Chinese Resposity, VolIV, P320

^⑨ Chinese Resposity, VolIV, P321

^⑩（美）泰勒·丹涅特著：《美国人在东亚：十九世纪美国对中国、日本和朝鲜政策的批判的研究》，商务印书馆，1959 年，北京，第 72 页

¹¹ 赖德烈著 陈郁译：《早期中美关系史，1784-1844》商务印书馆，1963 年，第 115 页



仰自由迟早就要到来了”^①，呼吁着条约时代的到来，以图真正与中国的士民接触，为此活动在中国及其周缘地区的传教士们在积蓄着条约开放所需要的一切传教手段，包括中文文字传教活动的准备。伯驾、郭士腊、裨治文等入政治以求庇的最主要的目的可能也在于条约时代人身及活动的不自由，以及为了争取为来华传教士谋取条约体制下身份和活动的自由与保护。

第四节 弛禁前西教知识传播的文化积累及作用

教禁时期的西教传播明显存在着天主教和新教两种以书籍传播为主要途径的文化和宗教传播模式，两者在传播形式上表现得相当异趣，而引起的清廷的查禁也相当的不同。但是无论是天主教还是新教，由于长时期的刊刻积累，已经形成相当规模的西教文化文本的积淀，从地域上打开传播区域和扩大传教人群对象则势在必行，所以有道光年间沿海散书航行引起的清廷的恐慌和屡屡的天主教内地经卷的被查禁。新教传教士在传播地域上自道光十六年起就已经弃而不行，转而努力扩大传播阶层，这样就必须与官士阶层发生传播与摄取的文化传播的双向关系。在文本的选择上，传教士无论采取科学格致之学还是直接的宗教宣教形式，其内在内容和目的上在都有着呼之欲出的宗教宣传意图，而对这些书籍采辑的关注夷务的中国文士则针对这些宗教宣传内容或加引述或加批斥，以文化的态度进行反对，这也是中西宗教文化交流平台错致的（宗教宣传和文化反教的错致）不对等的主要原因。

一、两种西教文化传播模式

弛禁之前的西教知识的传播可以明显地分为天主教和新教两种传播模式，两者之间有着很多的异同。学者们研究发现，在清代禁教期间，民间社会中仍旧存留有数量不菲的天主教经卷，其种类亦呈现多样化，在内容上主要是宗教性的要理、日课等指导教徒日常习教规程、礼仪的书籍，还有一些带有深刻哲理思辨色彩的神学书籍，这些书籍具有很强的宗教传播的针对性的实用色彩。而这些天主教经卷的传播途径主要是传教士给与、祖上遗留、教徒自抄自刻等多种方式。这些经卷成为绝大多数教徒主要的习教文献资源。而新教书籍的流通渠道也与天主教者有很大的不同，主要是传教士亲身赴南洋华人较集中地区进行传教和散书，或沿中国海作沿岸冒险破禁散书航行。这些经卷是来华天主教各修会采取“刊书传教”策略所产生的结果（各在华天主教修会都十分重视利用书籍作为扩展宗教传播的手段，并将之作为一种策略），其对清廷所产生的影响是使清廷认为在民间流传相当广泛以至于“凡习教之家，俱有经卷，男妇朝夕念诵”^②。清廷对这些流传民间的异端经卷几乎以弘阳、白莲教等民间秘密会社目之，对之查禁也较严格，自乾隆至道光年间就出现有 116 个查获天主教经卷的案件^③，仅在道光十五年就发生有

^① 赖德烈著 陈郁译：《早期中美关系史，1784-1844》商务印书馆，1963年，第115页

^② 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第二册），第841页

^③ 张先清：《刊书传教：清代禁教期天主教经卷在民间社会的流传》，收于“史料与视界：中文文献与近代中西



直隶宣化府属赤城县拿获习教者张某、温某，并搜出经卷、图像、十字架等物^①，又在该府宣化县天主教信徒刘书林家搜出经卷、图像等^②。与新教传教士沿海散书的文化活动不同，这些经卷的流传已经突破洋防海禁的政治壁垒的限制而广泛流传在中国的内地各省份。其内容也与新教流传的经书和科学书籍存在着不同，天主教经卷主要流传的是明末清初来华耶稣会士如利玛窦、艾儒略、龙华民、庞迪我、高一志、汤若望、冯秉正、沙守信等（还有一些其他修会如方济各会、多明我会等的中文书籍）以及徐光启等中国入教儒者的著述。在外在的式样上天主教的出版的传教品有书籍、单张、图像等纸质品，而新教传教士的出版物也同样是以书籍、单张的形式为主，与之不同的是由于两者崇拜教义的区别而没有图像的发行，另外，新教传教士还以定期期刊这种具有近代性质的文化传播媒体形式发行散播新教教义。

清廷对天主教经卷查禁也较为严格，而处于各地的天主堂则是这些经卷流通的源头，尤其是禁教期间的北京各天主堂^③，它们是“天主教在华的传播中心”^④，大多数天主教经卷主要就是在这些天主堂刻印的，而各地方天主堂也刻印有大量的西洋经卷，这些天主堂直接向习教者赠书，并充分利用其已经建立起来的传教网络向各地发放经卷或者是售卖给信徒^⑤。而清政府对之刊刻、流传书籍的注意也屡见之于上谕等官方文书中，嘉庆十年四月十八日上谕严禁天主堂刻书传教：“至内地刊刻书籍，私与民人传习，向来本定有例禁，今奉行日久，未免懈弛，其中一二好事之徒，创其异说，妄思传播，而愚民无知，往往易为所惑，不可不申明旧例，以杜歧趋。嗣后着管理西洋堂务大臣留心稽查，如有西洋人私刊书籍，即行查出销毁”，并谕旨提督衙门和顺天府将坊肆私刊书籍一体查销^⑥。此后，嘉庆帝又屡次上谕斥责天主教传教士私行编造、刊刻、传播这些经卷，并上谕严查天主堂刻书，将“其所传之经卷，或私自刊刻之书籍、板片等，一并查出销毁”^⑦。同时还订立“西洋堂事务章程”以专条来律例监督^⑧。

向文人散发书籍是耶稣会士所注意的一种传教措施，甚至有学者称“分发书籍已经是清代前期传教士日常传教过程中的主要手法”^⑨，是其“知识传教”策略的重要组成部分，传教士散

文化交流史研究学术研讨会”论文集（2006年厦门），第39页

^① 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第三册），第1202页

^② 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第三册），第1210页

^③ 南堂、北堂、东堂、西堂等，实际上四堂的管理权属问题仍旧是天主教各派之间争夺的对象，并且又掺杂以国籍归属、宗派观念等复杂现象，以至于在其互相争夺之中引起清廷注意而查禁天主教，嘉庆十年的教案就是由于各派之间的私争多引起的，见矢泽利彦作 景华译：《嘉庆十年查禁天主教始末》，沈云龙辑：《中和月刊史料选集》（第一册），近代中国史料丛刊第600册

^④ 张先清：《刊书传教：清代禁教期天主教经卷在民间社会的流传》，收于“史料与视界：中文文献与近代中西文化交流史研究学术研讨会”论文集（2006年厦门），第57页

^⑤ 张先清：《刊书传教：清代禁教期天主教经卷在民间社会的流传》，收于“史料与视界：中文文献与近代中西文化交流史研究学术研讨会”论文集（2006年厦门），第58页

^⑥ 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第二册），第838页

^⑦ 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第二册），第841页

^⑧ 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第二册），第852-55页

^⑨ 张先清：《刊书传教：清代禁教期天主教经卷在民间社会的流传》，收于“史料与视界：中文文献与近代中西文化交流史研究学术研讨会”论文集（2006年厦门），第60页



书是天主教经卷流传的主要渠道。在教禁和洋防的清代，亲与性的宗教传播的可能性显系微乎其微，天主教在书籍传播中有着年久积淀的文化优势和网络传播优势，而新近来华的新教传教士虽则也注意书籍传教，并将之作为主要的传教手段，但是却没有诸多的便利条件参与身与性的传播，只能限制在广州、澳门、南洋各地等周缘地区大规模印刷书籍而仅仅能零星的散书，其文化积累的成熟也要求其必须扩大传教区域，以便适时将积压书籍流通出去。

清政府对这些西教书籍流传的查禁和监督也是不遗余力地进行的，而在具体的查禁中也并未将两教明白区分，甚至将新教仍旧视为天主教，即便身处广州的粤省督抚和粤海关监督等亦无法将两者区分。道光十五年麦都思等人的沿海散书活动所引起清廷的追查中，最初各地官员根据查获书籍的内容判定这些书籍虽则是“夷人所递夷书”而“断非外夷所刻”，认定这些就是早就流传在中国境内的天主教经卷：“词句鄙俚，以劝人崇拜其教主耶律为主，似即系历次查办之夕阳天主教内书本，混将内地经书语句割裂掺杂，冀惑中华士民之听，妄诞之极”^①。此时的清政府尚未意识到新教与天主教之间的差别。仍旧把道光十五年的出现在福州的经卷视为查禁天主教经卷案例，将新教书籍归为天主教书籍，并援引查禁天主教书籍的成例来处理。学者们也注意到“这些新教经卷的流入，不仅引发清政府新一轮的查禁举措，而且也对原有的天主教习教群体产生了冲击”^②，此应该是后话。

天主教与新教两种书籍传教的模式都为弛禁前西教文化的积累和传播奠定了基础。天主教在内地以经卷图像为传播载体，以天主堂为传播中心形成严密封闭的传播网络，在传播特点上还表现出世代相传的延续性。而新教传教士则新近来华，缺乏建立这种传播网络的可能性，他们采取的是编译以经书为主，以科学格致之学为辅助的各类书籍（特别是世界史地知识的书籍），以沿海散书为传播形式，在海上打破清政府禁洋、禁教的坚冰，与外国商业合作冒险北上散书和商业调查，给清廷引起的恐慌远远大于清廷能够控制的内地天主教传播所引起的恐慌。一则是因为北方的洋防被打破，二则因为鸦片走私贸易和对外外交交涉已经成为清廷所面临的严峻形势。

二、传教士的文化积累与中国士阶层的摄取

无论是天主教还是新教，在弛禁前都由于长期的文化积累和传教区域由于教禁海防的限制而难以扩大。民间的天主教经卷毕竟时刻受到清廷密切的注意和章程限制，所以一时间难以摆脱更加趋向封闭的内传播。新教传教士所刻印的书籍由于过多的印刷设施的引进和差会的重视和经济支持而远远超出其能够传播的能力，数以十万计的书籍积压，几次沿海散书也仅仅散出为数不多的几万册，传教的压力明显来自这些书籍的传播。而这些包括世界史地知识在内的书

^① 中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第三册），第1200-1201页

^② 张先清：《刊书传教：清代禁教期天主教经卷在民间社会的流传》，收于“史料与视界：中文文献与近代中西文化交流史研究学术研讨会”论文集（2006年厦门），第67页



籍的传播对象最终还是要流传到能够读的士阶层的，与士阶层的交往成为传教士打开传教范围的最现实的途径，而与岭南文人的交往则明显呈现出传播和摄取的双向关系，特别是在鸦片贸易交涉和鸦片查禁中更是如此。

与林则徐的交往则是著名的案例。禁烟期间作为执掌地方局势的钦差身份的林则徐无疑是掌握有很大的对传教士活动禁与不禁举措的权力的，其对西教的态度无疑是最具决定性的，传教士与其的交往则更加耐人寻味。而林则徐则表现出的是开眼看世界第一人勇气，专门交际和收集传教士所出版散播的书籍，以便了解外情，对西教也有些许了解。今人学者也认为“林则徐对西方事物之认识，有赖基督教士出版之书报作为引介”^①。林则徐在粤东禁烟期间与澳门的基督教传教士曾有接触：在其未赴虎门之前，曾经遣裨治文之学生梁进德往澳门邀请裨治文赴广州相问，林氏请裨治文带函给义律，转呈英国女王，裨治文对林则徐的要求婉拒，将此照会刊登在1839年5月的《中国丛报》上，林则徐在虎门主持烧毁鸦片时曾邀请裨治文前往观察：“昨晚有咪利京夷等，向游击羊英科禀称，见有告示，奉旨销毁烟土，俾夷人共见共闻，伊等请来看视，当即传谕允准。今日巳刻，晾夷带其女眷与裨治文、弁逊等，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，令员传谕训戒，犒赏食物而去”^②。裨治文也在记有此事。

卫三畏在《中国回忆》中记载，1839年3月林则徐到广东任上之后“当林在监督销毁鸦片的时候，他派人去澳门送信给裨治文先生，要求他到广州见面……派人去请裨治文先生的建议是由他以前的一个学生（可能是英华书院学生梁进德）提出来的，此人的英文非常好，林聘他翻译外国报纸上他所感兴趣的东西。我想说，在我见过的所有中国人当中，林无疑是最英俊和最聪明的，他确实非常优秀，要是他能掌握更多的信息，或许他能更好地完成交给他的这份困难工作，但是无知以及伴随无知的高傲使他没有做到这一点。我只见过他一面，一个相当自负的人，他被赋予的大权使他采取了冒险的行动，而他最终自食其果。”裨治文在虎门呆了一两天，临行前还去林处辞行^③。林则徐1839年6月和9月两次接见《中国丛报》编辑裨治文，表达了不怕战争的决心。林则徐还就疝气治疗也曾与伯驾有交往。

但是作为钦差地方的大员，林则徐在关于传教这样的夷务处理上仍然还是坚持清廷的政策办理。1840年1月，有从澳门赴广州的一名天主教徒在紫坭码头的船内被抓获，从该教徒身上搜出书信几封和弥撒书被送至林则徐处，林召集行商和通事，命令把这些信件拿去广州居住的外国人那里翻译成中文。由于信件是葡萄牙文和法文所写，发自中国各地的天主教传教士和鞑靼地方，记述了传教士在内地所受迫害。信件被行商送至亨特处。据行商称，林则徐知道有亨特此人，也知道他懂中文。为了防止信件被调换，林则徐甚至在每封信上都亲自标有号码。亨

^① 李志刚著：《百年烟云，沧海一粟——近代中国基督教文化掠影》，北京：今日中国出版社，1997年，页97

^② 《林则徐集·日记》，北京：中华书局，1962年，第343页。

^③ （美）卫斐列著 顾钧、江莉译：《卫三畏生平及书信：一位美国来华传教士的心路历程》，桂林：广西师范大学出版社 2004年5月，第59页



特拒绝翻译,并认为在广州找不出一个中国人可以把这些信翻译为中文的人。在无奈之下,广州当局给澳门总督送去一份急件,想了解有关送信的事情,但是澳门总督未作明确答复,澳门神甫通过伯驾和裨治文了解到,亨特并未翻译信件,天主教神甫们对林则徐的判断是:如果林则徐知道这些法文信的内容的话,可能整个帝国范围之内的罗马天主教教士都会受到严厉的打击,因此澳门与此有关的天主教神甫离开澳门暂时躲避。此时的林则徐广东地方政府“比以往任何时候更注意在该国(中国)的外国人,尽管他们在数量上是微不足道的”^①。当时在广州的传教士们的情况是:只要不惹恼当局,教徒们都能平静地过日子^②。而访问新教传教士们则需要证明,因此他们就必须与省当局的官员发生接触,“如果不表现出极好的耐性,他们的布道就会产生较大的麻烦”,政府对各种教派的指责主要是说他们散布不满,在统治者与臣民之间制造分裂,讥讽和诋毁当局,而不是对信仰的指责。政府对个人信什么教并不关切,但是他的宗教信仰必须服从他对国家的义务和忠诚^③。而当时西人所处的现状是“在其他港口对西方商业开放之前,广州的外国商馆所提供的活动范围是非常有限的,未足以鼓励新教的传教士们致力于学习中国语言,以期改变中国人的宗教信仰”^④。

其他文人若李兆洛、包世臣等在广州也注意到传教士所出版的中文书籍,留意者还加以收集和整理。道光元年(1821),李兆洛到广州。“观于洋商肆楼,见夷人形状之殊诡,室屋衣服器用之穷巧极侈,欲求土人能通晓外夷事者,一询诸国所在远近、海道曲折及其国之大小强弱、风气厚薄美恶、政令刑禁之大凡几以考验故籍,规揣今势。而通事译卒,率贸然莫辨,复时为谩诞以相眩骇意,常恨之”^⑤。1826年,包世臣从朋友信中得知广东夷情后,就乘入都之机,多方探询得知新加坡广刊汉文书籍。梁章钜(1775-1849)称在广东时曾经收集到西人之书:“余在粤西,见粤东有刻本载外夷月日者”^⑥。

但是大多数中国文人却如叶钟进指出的那样,面临西方文化渐染的威胁,对外夷情况依旧茫然无知,相反“中国人用人行政及大吏一举一动,彼夷番无不周知”。所以钟主张“留意探闻”夷情。他说:“澳门所谓新闻纸者,初出意大利,后各国皆出。遇事之新奇及有关系者,皆许刻印,散售各国无禁。苟当事留意探闻,亦可观各国之情形,皆边防所不可忽也”^⑦。在西方文化的传播中中国是完全处于被动接受的提法是有失偏颇的,在面对西方文化的涌入,中国文人是能够从中进行文化筛选的,首先的选择就是世界史地知识。姚莹“嘉庆年间,购求异域之书,就究其情事”^⑧。魏源多年幕于沿海各督抚大员(相继受延于江苏布政使贺长龄、江苏巡抚陶澍、

^① 见(美)亨特著 沈正邦译:《旧中国杂记》,广东人民出版社,1992年,第58-63页

^② 见(美)亨特著 沈正邦译:《旧中国杂记》,广东人民出版社,1992年,第134页

^③ 见(美)亨特著 沈正邦译:《旧中国杂记》,广东人民出版社,1992年,第134-135页

^④ 见(美)亨特著 沈正邦译:《旧中国杂记》,广东人民出版社,1992年,第179页

^⑤ 李兆洛:《养一斋文集》,光绪戊寅年刊本,卷二“海国纪闻序”

^⑥ 梁章钜编撰,陈铁民点校:《浪迹丛谈续谈三谈》,中华书局,1997年,第102页

^⑦ 叶钟进:《英吉利国夷情记略》,小方壶斋舆地丛钞再补编第十一帙

^⑧ “复光律原书”,《东溟文后集》卷八,收于《中复堂全集东溟文外后集》,近代中国史料丛刊续编第六辑第52册



后来的两江总督陈奎、林则徐、璧昌、李星沅、陈建瀛，在鸦片战争期间被钦差裕谦延入幕府），对洋防、夷务有了解较深刻。19世纪80年代，葛子源想续写《海国图志》向随黎庶昌出使日本的姚文栋征求意见，姚认为：“我国在道光时，洋商埠头，以广州为第一，其一切交涉事物，亦萃于两广总督衙门，默深幕游此邦，得纵观积年卷牍，旁采见闻，是以有《海国图志》之作”^①。

三、宗教宣扬与文化反教

除了专门的宗教著述之外（事实上这些书籍很难被传统士基层所接受，对士阶层所产生的影响也十分有限，很难见到其在中文文献中出现和论述），关于世界史地知识的书籍成为传教士常描述的内容，而这些内容的书籍也包含有大量的宣教内容。弛禁前在西方传教士所出版的诸多书籍中影响最大的是高理文（裨治文）的《美理哥合省国志略》，该书刊刻于1838年，其包含西教知识在内的内容多为《海国图志》、《海国四说》、《瀛寰志略》等书籍所引述。该书本为史地著述，但是在其章节安排中，卷十九专门“辩教邪正”，主要介绍是西教知识。裨治文在序言中自称自己在进省书院肄业之后“且习传教之法，讲道谈经”，后来又进大书院“习以古圣经文”，承认自己的宗教授受背景^②。他对该书的希望是“或百年后，流入中土，苟有不耻下观者，故予为之击节设道。予言庸劣，幸勿扯碎而掷投”^③。该书开始对每省详细说明时均对该省的“圣教会所”数目、人数、礼拜仪式有所叙述。在卷一“觅新土”开篇就是西教的上帝创天地万物之说“尝思天地未开辟只先，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”^④，对中国传统的五伦秩序进行否定，而《海国图志》、《瀛寰志略》、《海国四说》等中国著述，均未对此说加以引述，梁廷柟《耶稣教难入中国说》还就此加以驳斥。

裨治文在“辩教邪正”篇中仍旧坚持此说。先是对西教的圣经来历进行叙说“然此教何由得而知之？曰有一《旧遗圣书》为证。此书从何而至？乃上帝指示摩西圣人所录也”^⑤。接着描述了圣经旧约的内容简介和天堂地狱之说的“此教之大略”，以及十戒内容和西教的基本仪式和生活中的常礼。这些宗教内容被中国学者也加以摘引，以用作对西教宗教信仰的批驳。梁廷柟在《耶稣教难入中国说》中就针对裨治文所描述的西教基本信仰进行驳斥。认为其天堂地狱之

^① 姚文栋：《与葛子源书》，《读海外奇书室杂著》

^② 高理文著 刘路生点校《美理哥合省国志略》，载于中国社会科学院近代史研究所 近代史资料编辑部编《近代史资料》，总第九十二号，1997年，中国社会科学出版社，第4页

^③ 高理文著 刘路生点校《美理哥合省国志略》，载于中国社会科学院近代史研究所 近代史资料编辑部编《近代史资料》，总第九十二号，1997年，中国社会科学出版社，第4页

^④ 高理文著 刘路生点校《美理哥合省国志略》，载于中国社会科学院近代史研究所 近代史资料编辑部编《近代史资料》，总第九十二号，1997年，中国社会科学出版社，第33页

^⑤ 高理文著 刘路生点校：《美理哥合省国志略》，载于中国社会科学院近代史研究所 近代史资料编辑部编《近代史资料》，总第九十二号，1997年，中国社会科学出版社，第61页



说“天堂地狱，佛氏所借以劝善而戒恶者也。神道设教，过凿反诬，故轮回受生，儒门不道。然今之喇嘛以化身而转世者，盖有之矣。耶稣生佛涅般千馀年后，宗旨与释氏略相等。其撰遗经书，意质语浅，《圣母经》目似本《救度佛母经》为胚胎。而佛说诸经，多以奉持效验为文辞，今其教之所谓《信经》、《十字经》者，立意亦犹是耳”，“按天堂地狱之说，似与佛氏六道轮回之旨不谋而合”，也对其创世纪说进行驳斥。梁也自称他的西教文本是来自“（传教士）所传送书”^①。在这些传教士地理著述多少都包含着世界来源等创世纪内容以解释地球的演变，中国学者在引述时也有不同的采择方法，有批驳的，有照文援引的，有以历史考证其谬的。

同样被中国学者所援引的传教士刊物《东西洋考每月统纪传》是影响最广的连续性的近代性质的中文出版物。《东西洋考每月统纪传》开篇的序中就论说“子”所论伦理道德的重要性，然后描述当世“异端惑世”的道德丧失，所以应该“鼎兴正道，黜斥异端，阐发艺文，是君子之专务也”，如何鼎兴正道，作者认为“学问渺茫，普天下以各样百艺文满，虽话殊异，其体一而矣。人之才不同，国之知分别合诸人之知识，致知在格物此之谓也”。提倡“倘子视外国与中国人当兄弟也，请善读者仰体焉，不轻忽远人之文矣”，“中外无异视”，撰写此文的目的旨在“推雍睦之意”。该年的八月号中又要求中国人不要将远人看作“蛮夷”，要以“友情”待之^②。在中西史的记载上又将历史演变归结为“上帝之统辖包普天之下”的神性安排，是上帝“监于万方眷求一德”的结果。并一再强调该刊天下归一、应“视外人如远客”的宣传宗旨，宣传内容“俾君子有所采择”^③。在第一册“新闻”中借中国王姓和陈姓两人之口称该刊的目的在于“特意推德行广知识”。在最初所载的内容上，同页上半描述中文史记载，下半对应描述同时的西史。关于“西天古传历记”则完全是旧约“创世纪”等篇的中文翻译，上帝造世人之祖“亚大麦”，受蛇之罪诱而堕为性恶，并以中国世俗信仰来附比内容。文末论说此篇所述内容的可靠性^④。触目观照的是宗教的说教，这是传教士刊物在早期缺乏与中国文士更多交流而缺乏对中国传统文化真正理解的情况下所做的宗教自信和优越感的表露。

近代来华传教士作为宗教职业的从业者，宗教宣示的文字表达、口头宣教、宗教教育、慈善关怀等都可以达到宗教知识和信仰的传播功能，从而将信仰通过这些途径传达给宗教可能之信众。但是在教禁之前，最为可能的措施是文字宣教。

^① 梁廷枏：《耶稣教难入中国说》。

^② “论”载《东西洋考每月统纪传》道光癸巳八月（1833年10月）

^③ “序”爱汉者纂《东西洋考每月统纪传》道光癸巳六月（1833年8月）

^④ 见“洪水之先”条，载《东西洋考每月统纪传》道光癸巳六月（1833年8月）



第二章 摄取与传播：晚清舆地学思潮与西教知识的传播

道光咸丰年间兴起的开眼看世界思潮、西北史地研究思潮以及经世思潮是 19 世纪 40 年代至 60 年代中国文化因应西方文明的自我调整。开眼看世界思潮和西北史地思潮是晚清兴起的新的舆地思潮的两个主要构成部分。而同时间，清廷对西教教禁的开弛和保教条约的初步形成使来华西教教士得以在五个开放口岸进行文化活动，在其文化事业周围逐渐形成了一批新知识分子群体，通过这些新知识分子，其出于宣教目的而出版的世界地理著述和宗教册子就是靠着这些新知识群体而从开放口岸逐渐向内地传播的。在其引带下，中国知识界兴起了关注世界史地知识和边疆史地研究的思潮，并产生了大量的著名的史地著述。今天从这些著述的编写中，我们发现了它们的西教知识从传教士的宣教作品中选择和摄取的痕迹，这也是西教知识在近代中国知识界内传播的开始。

第一节 “经世”之学的兴起与新舆地之学

晚清经世之学随着时序和时事的变换经历着转变，特别是道光年间外夷成为变局最大的因素之时，更是需要文化学术风气的应时转变。经世之学应该包括“明体”的治世态度和专门的治世之学，传统的经世观念和治世之术的衍续在道咸年表现为新旧交替的阶段性的特点，这是传统文化内生性发展的自我调适。而先进文人由关注夷情进而关注世界史地知识的摄取是道咸间经世之学学科体系中近代指向最集中的路向。新舆地之学的兴起是传统经世之学在学科体系上因应变局所做的自我调整，研舆地之学目的在于筹边防夷，这就为舆地学增加经世致用的治世色彩。而此时期的舆地著作中则包含着含量不菲的关于西教知识的内容，这些西教内容如何从弛禁前后传教士的著述中被中国文人摄取入国人自己编述的关于世界地理的著述的，又是如何通过著述在中国士阶层进行传播的，这些问题的解决都要求我们将“开眼看世界”思潮和西北史地研究思潮作为我们研究西教传播途径的起点。这是我们选择新舆地思潮作为探讨西教知识在文人内传播的一个重要的原因。

一、经世传统的衍续与道、咸经世之学的转变

“经世致用”^①，是中国的文化传统，是儒家伦理——政治型的中国文化中一种影响深远的

^① 近来学界所讨论的经世思想颇兴，但在“经世”的基本概念的内涵上仍旧未见统一。1983 年台湾中央研究院近代史研究所召开“近世中国经世思想研究”；1986 年美国学术团体联合会（ACLS）在美举办宋代经世思想与行为研讨会；同年，台湾清华大学历史系研究所召开“中国思想史上的经世传统研讨会”。然而，历次会议的与会学者未能给“经世”一词界定一个清楚的定义，而是认为“经世”一词取义太广。近年中国大陆学者更喜以“实学”概念涵概“经世思想”，置“经世”于“实学”概念之下，谓其为“实学经世”，如此则“经世”的内涵与外延更加扩大而显得更为含糊。本文认为“经世”之学应该包括一：匡世济人的治世态度、文化价值倾



传统,重要的是给国事民瘼以关心的现实意识。以梁启超的说法就是:“谓:学问所当讲求者,在改良社会增其幸福,其通行语所谓‘国计民生’者是也”^①。同时更重要的是在经世之学的衍变过程中,“经世观念是中国文化中的一种重要的正向价值取向,虽偶有淡化之时、变化之象,却始终植根于中国文化的深层肌理中,不仅在社会出现危机时会以强劲的势头表现出来,而且在社会相对稳定的时期也会作用于中国文化的深层心理结构”^②,现实政治态势的稳定与否是经世取向平衡与否的重要衡量。

经世的溯源开始于孔子所编著的《春秋》,从治世态度上它首开经世致用之风。而以儒家思想为中心的传统学术文化是典型的入世哲学,“经世致用”是其孜孜以求的人生理想。先秦典籍中,“经”、“纶”两字往往并用,含有“匡济”之义。而“经世”二字并用作一词单独出现的词源却最早见之于《庄子·内篇·齐物论第二》:“春秋经世先王之志,圣人议而不辩”。历代史者若司马迁以《史记》“罔罗天下放失旧闻”,“疑者传疑”,“疑者缺焉”,反对“誉者或过其实,毁者或其真”^③,以期达到“究天人之际,通古今之变”。司马光《资治通鉴》“不诬事实,近于至公”,“但据其功业之实而言之”提供历史经验教训,以为求治之资,在早期史学传统中饱含着求治之鉴的目的。不仅史学如此,经世致用思想所具有的明显的现实价值,也是中国传统的文化选择。而真正将经世思想理论化付诸实践的孔子全部的政治思想即是立足于如何匡济时弊,安邦定国。“诵诗三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对,亦奚以为?”^④同时,儒学经世,又以“内圣”与“外王”,“修身”与“治平”,“正心诚意”与“齐家治国”的和谐统一为其完美追求。强调在个体的主观伦理道德修养的基础上达到治国平天下的目标。孟柯重内圣,荀况强调外王,传统中学(儒学)虽然由此走向歧义遂生的争执,但这种通经致用的入世精神仍深深影响着后世儒者。

宋、元、明三代,结合佛、道两种思想的新儒家学说(客观唯心主义的程朱理学和主观唯心主义的陆王心学)都建立起庞大而严密又相互根结的“新儒学”思想体系。“明亡前,内圣之学极富吸引力,令中国多数杰出学者心醉神往。宋、元、明儒学都倡导个体的道德完善。……新儒学主张,只要每个士大夫都成为道德楷模,儒家的理想社会就会复兴和繁荣;知识和行动是一致的,政治、文化的稳定取决于每一个体严格的道德修养。”^⑤这些新儒家精致的道德学说,“构成一个在道德上、理性上至善至美的宇宙的核心因素”^⑥,儒家“内圣”的理论臻于成熟,

向和学术取向,即顾炎武所言之“明体”;二:诸多专门治世之学,即顾炎武所言“适用”。无论是学者们对“经世”一词的词源古溯还是对“经世”学者的群体、个体研究,都不外此两个层次。作者学力不逮于思想史而拟就经世之舆地学而加以探讨舆地知识传播中西教知识随之的传播情况。

^① 梁启超:《清代学术概论》,商务印书馆,1920年版,第179页

^② 周积明 雷平:《清代学术研究若干领域的新进展及其述评》,《清史研究》2005年第三期

^③ 司马迁《史记》第67卷

^④ 《论语·子路》

^⑤ (美)艾尔曼:《从理学到朴学—中华帝国晚期思想与社会变化面面观》,江苏人民出版社,1995年版,第5页

^⑥ (美)艾尔曼:《从理学到朴学—中华帝国晚期思想与社会变化面面观》,江苏人民出版社,1995年版,第5页



则“外王”的本质却丧失不存。“进而考其思想之本质，则所研究之对象，乃纯在绍绍灵灵不可捉摸之一物，……重以制科帖括，笼罩天下，学者但习此种影响因袭之谈，便足以取富贵，弋名誉，举国靡然化之，则相率于不学，且无所用心。……其极也，能使人之心思耳目皆闭塞不用，独立创造之精神，消蚀达于零度”^①。经世之学蛰伏暗潜不兴。明亡清替的历史转折被传统士大夫等知识界看作是“天下兴亡”的文化道统的沦灭。士大夫们深刻地认识到“空谈心性”的八股流风不足以究，顾炎武斥指明末心学“不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，以明心见性之空言，代修己治人之实学”，从而导致“股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟”^②。明末清初对心学颠覆性的实学起兴。

清初选经社会变乱、民族战争的震撼，知识界又回归史学治世的最初轨道中。“清初诸师皆治史学，欲以为经世之用”^③。时儒黄宗羲、顾炎武、王夫之、傅山等自觉地以匡济天下为自命，力矫王学末流的空疏误国，怀疑精神极其炽烈，倡导崇尚实学，留心经世致用之术，掀起近代思想启蒙的“黎明运动”（梁启超语）。他们从诸门学术领域入手，探究朝章国故，志存匡复，讲求天下利病，“事关民生国命者，必穷源溯本，讨论其所以然”^④。虽然，清初经世学者们治学各有所侧重，涉及的具体领域也各有不同，但是他们“抛弃明心见性的空谈，专讲经世致用的实务”^⑤的学风却是完全相同的。“其途术不同，要皆明于学问之非专为学问，必有益于社会国家”^⑥。空谈心学则不取而兴经世思潮，而经世思潮的现实关怀在于对古典儒学经世价值观衍续的追叙，“对实用事物、社会福利的重视刺激了建立新的具有实证主义特点的知识领域的需求。他们的目标是要重构古典儒学，重估经典中治理现世的主张”^⑦。从而引发了清代学术文化的第一次转向。

清初学术文化的核心在于“通经致用”、“明道救世”为其价值取向，标榜“凡文之不关六经之旨，当世之务者，一切不为”^⑧。清初经世“实学”崛起，具有不泥古守旧，实事求是，重视实证的特点。但是在乾嘉之际学风却又折入追究名物训诂追求精微的考据之途，清初经世致用的意识隐没不彰。“十七世纪浮现过的经世致用的学术波澜，由于雍正、乾隆时文字狱的毒拿，曾一度销声匿迹于词章、考据、训诂的学风之下。学术一时完全脱离现实生活”^⑨。此时，占据学术文化主流地位的是汉学，主要是以经说为基点的吴派如惠栋、钱大昕、王鸣盛；以文字学

页

^① 朱维铮校注：《清代学术概论》，《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社，1985年版，第7页

^② 《中国近三百年学术史》，《梁启超论清学史二种》，第96页

^③ 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社，2004年版，第52页

^④ 《清经世文编》卷一“学术”，潘耒：《日知录序》，中华书局1992年版。

^⑤ 梁启超：《清代学术概论》，《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社，1985年版，第106页

^⑥ 柳怡微：《中国文化史》（下册），中国大百科全书出版社，1988年版，第720页

^⑦ （美）艾尔曼：《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，江苏人民出版社，1995年版，第39

页

^⑧ 顾炎武：《与人书三》，《顾亭林诗文集》，中华书局，1983年版，第91页

^⑨ 李三宝：《经世传统中的新契机——康有为早期思想研究之一》，《近世中国经世思想研讨会论文集》，（台）

中央研究院近代史研究所编。



为基点的皖派如戴震、段玉裁、王念孙、王引之等人执掌文风潮流，他们都只是在对典籍本进行注经、考证、订伪，很少直面时务。多数学者“狠以校订之役，穿穴故纸堆中”^①，专意于辑佚、辨伪，以至于“家家许郑，人人贾马，东汉学灿然如中天”^②。

可以点缀清初文治的，既非理学，也非文学，而是“汉学”。而汉学“旨在恢复被宋明理学淹没不彰的汉代经学旧貌为初衷的历史学说”^③。但是繁琐的考证与注解经义，却使它日益失去了入世致用的宗旨，而其考证多是“考证于不必考之地，上下务为相蒙”^④，流于繁琐，这种学风多是“彼涉颠而弃本，此循本而颠”^⑤，使汉学发展的走向极端，背离了清初实学“经世致用”的入世初衷，逆转了它原本具有的历史趋向。“他们孜孜以求的是对于具体问题的考订，避而不谈现实问题，考证学的末流，更陷于烦琐主义，在故纸堆中讨生活”^⑥。同时出现所谓“避席畏谈文字狱，著书都为稻粱谋”^⑦的文化环境，“数十年来，承学之士，华者竞词章，质者研考据，风气既成，转相祖袭，天下之士，遂以食色为己任，廉耻为虚名，搜利禄为贤才，穷义理为迷惑，而官箴玷，风俗薄，生计绌，狱讼繁，面官籍籍，乘此而起”^⑧。清代研学之风气复又死水淤潭，几无生机可谈。

但是以儒学为主的文化传统内生的延续性以及随文化环境而变的调适性特点使其每每逢舛为夷。“儒学生命力远不仅在它有自觉的道德理性，还在于它有能面向现实的改造环境的外在性格”，在社会环境危机之际，它总能延续起最初的文化取向，构成“当时一股宏大的时代思潮，这种思潮上有渊源，下启近代，正是中国精神和中国文化的一个极为重要的方面”^⑨。嘉道以降，社会环境呈现出“不祥之气，郁于天地之间，郁之久，乃必发为兵燹、为疫疾，生民嚙类，靡有孑遗，人畜悲痛，鬼神思变置”^⑩，这是中国传统社会内生性的问题所在。同时得工业革命之益而兴起的西方殖民力量却挟鸦片与炮舰屡次企图叩开中国的大门。内忧外患的双重煎迫的时势变化要求学风（主要是学术研究的对象和学术视野的扩展）的转变，诸如“喜搜古义，一字聚讼，动辄数千言”^⑪，“一拇一指，察之罗纹之疏密，辨其爪之长短厚薄”，“而一手一足之全，已不能遍识”^⑫的乾嘉汉学的繁琐无补于世，已越来越无法适应社会变化的需要。学风的再次向入世致用转变势在必行。

由于政治、社会、文化环境情势的变迁，“以入世为出发，主动参与社会的风气乃随着今文

^① 赵翼：《瓠北集》卷二三，“晚步村落”，上海古籍出版社，1997年

^② 《清代学术概论》，《梁启超论清学史二种》，第60页

^③ 朱维铮：《求索真文明》，上海古籍出版社，1996年版，第3页

^④ 沈鑫：《与孙愈愚》，《落帆楼文集》卷八，第21页

^⑤ 《陈硕甫所著书序》，《龚自珍全集》第三辑。

^⑥ 陈其泰：《清代公羊学》，东方出版社，1997年版，第150页

^⑦ 龚自珍：《咏史》，《龚自珍全集》第三辑

^⑧ 沈德舆：《养一斋集》

^⑨ 李泽厚：《经世观念随笔》，《中国古代思想史论》，人民出版社，1985年版，第279、278页

^⑩ 《平均论》，《龚自珍全集》，中华书局，1959年版，上海人民出版社1975年重印，第78页

^⑪ 张璠：《读毛诗传》，《知退斋稿》卷一

^⑫ 沈鑫：《与孙愈愚》，《落帆楼文集》



学派茁胜的活力,到了十九世纪中叶又逐渐汇成了一股不可抗拒的思想主流”^①。揭橥经世济民的常州今文学派的学术思想,逐步形成了与汉学相对峙的营垒,开始与皖派及吴派分庭抗礼,并在学术的价值取向上直接间接地影响着道咸之际学术思想的根本性转变。“苏州惠氏(栋)、江氏(汉声),常州臧氏(镛堂)、孙氏(星衍),嘉定钱氏(大昕),金坛段氏(玉裁),高邮王氏(引之),徽州戴氏(震)、程氏(瑶田),争治诂训音声,瓜剖脉析,视国初昆山、常熟二顾(炎武、祖禹)及四明黄南雷(宗羲)、万季野(斯大)、全谢山(祖望)诸公,即皆摈为史学非经学,或谓宋学非汉学”^②,汉、宋学之间在治学入路上存在着严重的争执。但是在道咸学风眼中都同样被斥,所谓“豆丁(两字加食旁)为汉,空腐为宋”,“谓宋之理学不足言。谓汉之气节不足尚”^③。魏源曾尖锐地指斥,宋学空谈义理,“而民瘼之不求,吏治之不习,国计边防之不问;一旦与人家国,上不足制国用,外不足靖疆圉,下不足苏民困”;而汉学则琐屑细微,“毕生治经,无一言益己,无一事可验诸治”^④,宋学汉学都无裨于国计民生。

作为乾嘉学风蛻转与道咸学风新变的承启者,魏源也对乾嘉学风深表弃而不取的文化承接的选择,魏源“学出于吾常州庄李二氏”^⑤。但是魏源对乾嘉学风已经深有不满意,“自乾嘉中叶后,海内士大夫兴汉学”,只知“争治诂训音声,瓜剖抓析”,“罔知朝章国故为何物,也罔知漕、盐、河、兵得失何在,在奋志讲求抱负宏远之人,反群笑为迂阔”,以致“锢天下聪明智慧使尽于无用之途”^⑥。身处乾嘉学风中枢的一些终身埋首考据的学者,也有幡悟追悔这种学术路径于世无补的。汉学大师段玉裁晚年追悔自己平生“喜言训故考核,寻其枝叶,略其本根,老大无成,追悔已晚”^⑦。深得其学的龚自珍幼时服膺家学,推崇乾嘉,时势的冲击,促使他“烧尽虫鱼学”,改换门庭,学公羊春秋。嘉庆十九年秋,有感于嘉庆十八年林清率天理教徒攻入紫禁城之事而作的《明良论》成为经世学风再度兴起的一篇令人瞩目的作品。段玉裁对此文大为赏识:“四论皆古方也,而中今病,岂必别制一新方可哉?髦矣,犹见此才而死,吾不恨矣”^⑧。话语中暗示着清代学风由鄙弃卑琐陆沉转为道咸明变致用的历史转向。

钱基博称“清治至道光而极敝,清学至道光而始变”^⑨,但是道、咸间学术文化转向所逢时代已截然不同。时至后清,“藩决膏殫”即若“尧禹亦何为?”的无奈现实已然在目。魏源归结的社会危机原因:“为治者不专注其大”,“用人者不务取其大”,这仅仅是其中为政者的原因之一,最为现实的原因在于泛海东殖的西方势力借助鸦片和炮舰的覬覦与日侵,而朝廷大员又

^① 李三宝:《经世传统中的新契机——康有为早期思想研究之一》,《近世中国经世思想研讨会论文集》,(台)中央研究院近代史研究所编。

^② 钱基博著:《近百年湖南学风》中国人民大学出版社 2004年,第11页

^③ 段玉裁:“娱亲雅言序”,贺长龄《皇朝经世文编》卷二学术二儒行

^④ 《魏源集》上册,第24页,中华书局,1976年版

^⑤ 钱基博:《近百年湖南学风》,中国人民大学出版社 2004年, P14

^⑥ 魏源:《武进李申耆先生传》,《魏源集》上册,中华书局,1983年版

^⑦ 《经韵楼集》卷八,《朱子小学恭跋》

^⑧ 龚自珍:《明良论》四,《龚定庵全集类编》

^⑨ 钱基博著:《近百年湖南学风》中国人民大学出版社 2004年, P8



“阿芙蓉风十里香，销金锅里黄粱场”^①，昧于国外形势又甘于抱残守缺，“中国官府，全不知外国之政事，又不询问考求，故至今中国仍不知西洋”^②，“图知侈张中华，未睹瀛寰之大”，对于世界知识的了解已迫然在势。因此魏源呼吁“何不大开直言之科筹国计，再开边材之科练边事”，“何不别开海夷译馆筹边漠，夷情夷技及夷图，万里指掌米沙加”^③。在近代中国内忧外患的双重挑战下，“经世致用”这一传统思想宝库中的精要价值取向被具有高度社会责任感的忧国忧民的士子又一次所挖掘。新形势下传统经世致用思想增加了新的内涵，它不但是“‘鸦片战役’以后，志士扼腕切齿，引为大辱奇威，思所以自渝拔”的现实观照，而且更是传统经世观念的复活，“经世致用观念之复活，炎炎不可抑”。更主要的是海禁打破之后对西方文化传播的文化应对以及对传统经世学科的扬弃，“又海禁既开，所谓‘西学’者逐渐输人，始则工艺，次则政制。学者若生息于漆室之中，不知室外更何所有，忽穴一牖外窥，则架然者皆昔所未睹也，还顾室中，则皆沈黑积秽。于是对外求索之欲日炽，对内厌弃之情日烈”^④。“千古变局”的历史剧变，传统的闭锁的文化体系随着传统社会格局的变化而被冲破，中国传统文化认知开始走出封闭格局而直面世界文明。这次学术文化的历史转向不可能再在传统学术文化里自我调适、内生变易，而是“以其极幼稚之‘西学’知识，与清初启蒙期所谓‘经世之学’相结合，别树一帜，向正统派公然举叛旗矣”^⑤。

近代中国，内忧外患双重煎迫要求现实社会进行必要的转型，但转型的知识学科体系却是中国传统文化所暗含不彰的。有学者称，文化的新生需要外来新型文化的滋润，传统经世致用思想正成为推陈出新的重要催化剂^⑥。同时“经世实学还给中国人提供了接受西学的最初依据^⑦。无疑，如果没有输入新的学术文化因子，单凭经世之学自身的发展、变化，是难以取得近代文化纳新吐故的。经世学本身不可能构成由旧学向新学延伸或转折的桥梁，直接由“经世学”抽演不出已经在经济、政治、价值取向发生变化的近代社会的学术文化内容^⑧。最重要的是“经世”者所要“经”的“世”不同以往了。“降及今日，泰西诸国以其器数之学勃兴海外，屢堦^⑨若户庭，御风霆如指臂环大地九万里之内，罔不通使互市”，因此，“是以华夷隔绝之天下一变而为中外联属之天下”^⑩。世事民情的巨变，使任何一个直面现实的人都无法避免。

道咸间经世文风的领袖若龚自珍、魏源等处于新旧文风的转折点，对于新旧文风的选择与扬弃必然影响后世学风。龚自珍作为一个结束旧文风的文化先锋，其犀利的批判披坚执锐，但

^① 《秦淮灯船引》，《魏源集》第279页

^② 魏源：《海国图志》卷八一，同治丁卯郴州陈氏重刊足本，页六

^③ 《海国图志·叙》

^④ 梁启超：《清代学术概论》，《梁启超论清学史二种》，第59页

^⑤ 梁启超：《清代学术概论》，《梁启超论清学史二种》，第59页

^⑥ 王先明：《“经世学”与近代新学的发端》，《社会科学战线》2000年第四期

^⑦ 冯天瑜：《道咸间经世实学在中国文化史中的方位》，见葛荣晋主编：《中国实学史研究》，中国社会科学出版社，1992年版，第201页。

^⑧ 王先明：《“经世学”与近代新学的发端》，《社会科学战线》，2000年第四期

^⑨ 薛福成：《变法》，《经世文续编》卷一三



是对于新文风的建设贡献却显的力度不足。“自珍所学，病在不深入，所有思想，仅引其绪而止”，凡读《定庵文集》者，“稍进乃厌其浅薄”^①，“不深入”的毛病是新文风初步奠定时期文化规律的必然。但他批判君主专制的“感慨激奋”的气势以及言词锋利的“非常异义可怪之论”，使人“若受电然”，“脑识未有不受其激刺者也”^②，感慨激奋的文化反省也是文化承袭与自觉的文化规律的必然。龚自珍的文化贡献在于其执锐除弊的“文化觉醒”的文化锐力，而在思想深度上却不能寻找到“文化突破”的平衡点。左宗棠所比较的龚、魏两人的学术，实际上也说明了新旧文风承接时期“博”与“精”两种文化先锋的必要与优缺点：“道光朝讲经世之学者，推默深与定庵，实则龚博不精，不如魏之切实有条理”^③。齐思和也断论：“龚氏虽文名在魏氏之上，……论其成就之博大精深，固远在魏氏之下”^④。

经世新文风的出现除了文化先锋的旗帜标引之外还要形成为一个更大更坚实的相互援引的文人群体，在道光年间已经存在以经世为文章议论要旨的交谊群体。欧阳兆熊《水窗梦呓》：“自来处士横议，不独战国为然。道光十五六年后，部门以诗文提倡者，陈石士、程春海、姚伯昂三侍郎，谏垣中则徐廉峰、黄树斋、朱伯韩、苏庚堂、陈颂南，翰林则何子贞、吴子序，中书则梅伯言、宗涤楼，公车中则孔宥涵、潘四农、臧牧庵、江龙门、张亨甫。一时文章议论，掉鞅京洛，宰执亦畏其锋”^⑤。而李柏荣《魏源师友记》所钩稽的与魏源有交谊者二百三十三人中绝大多数是负有经世之名的魁儒、畸士，其“平生辈流，沉瀟笙磬，引重之亟，昭然可睹”^⑥。更重要的是魏源之学也得益于这个经世群体，“（学问之成应该）负笈担簦，千里访求，结为金石；左右采获，便作通儒。默深是此道中之最有宏者”^⑦，与魏源交谊者“恒相与指天画地”。姚莹在记载道光初年至京师与龚自珍、魏源、张际亮、汤鹏相交时评价魏源：“默深始治经，已更悉心时务，其所论著，史才也”^⑧，其中足以道明先锋文人之间的交际。文风变换之际，先锋文人的出现、相近文化观念文人群体的形成、文化环境之迫势、社会自闭体系等条件均已成熟，所以道光、咸丰年间的新文风的转变是综合的文化情势所使然的。

近代学术在近代中国的发生发展，固然深受西学的刺激和影响，但它也并不是西学的简单位移，而是中国人在近代历史环境中所作的一种文化创造，中国传统学术文化本身就蕴涵着由“旧学”走向“新学”嬗变更新的内在动因——经世实学^⑨。但是作为新文风初兴起的初步阶段，道咸间经世文风在鸦片战争前后（也是海禁初开的前后）有着明显不同的学科纳入的区别。“道

^① 梁启超：《清代学术概论》，见《梁启超论清学史二种》，61页，复旦大学出版社，1985

^② 梁启超：《清代学术概论》，见《梁启超论清学史二种》，61页，复旦大学出版社，1985

^③ 《左文襄公全集·书牍》卷24，页18，台湾文海有限公司影印本

^④ 齐思和：《魏源与晚清学风》，载《燕京学报》，第39期

^⑤ 欧阳兆熊：《水窗梦呓》，“禁烟疏”

^⑥ “柳诒征序”，李柏荣著：《魏源师友记》岳麓书社，1983年

^⑦ “自序”，李柏荣著：《魏源师友记》岳麓书社，1983年

^⑧ 姚莹：《汤海秋传》，《中复堂全集·东溟文后集》卷11

^⑨ 黄长义：《经世实学与中国近代学术的转型》，《江汉论坛》，2005年12期



光年间再度复兴的经世致用思想仍然具有体系封闭、华夷观念浓厚以及重农轻商等传统特征。在鸦片战争的冲击下,经过经世致用派人物自觉或不自觉的探求,经世致用思想逐步实现了体系的开放、华夷观念的突破以至淡化,并始倡兴利求富。到1861年前后,经世致用思想完成了由传统向近代的转变^①。传统经世观念在这一时期逐渐开放纳新,突破传统变衍的自生状态,而逐渐由自大的内闭状态走向经世之学的近代指向。

二、经世诸学的近代指向

道咸之际,在“汉学”和“宋学”两大旧学流派迭经冲突交攻的历史条件下,虽然有一种充溢着新的时代气息和标领新学风的“经世致用”学术文化的出现,牵动着中国旧学逐步脱离了原有的轨道,发生了历史性转向。有理由相信,在流派纷呈的传统学术文化中,既不是宋明理学,也不是乾嘉汉学,而正是道咸之际重新崛起的以“实言、实行”为重的“经世之学”。与传统经世诸学不同,由于鸦片战争,近代经世之学更增添了新的学科内容,具有明显的近代学科指向,新舆地学的兴起是其中最成熟最持久的最具影响力的经世新学科。

关注夷情是晚清经世思潮的一大特点,是传统经世思想在新的历史条件下的发展,也是经世诸学开始接触近代学科体系的开始。鸦片战争后,渐怵于外患,出现“万国盟聘,事变日多”、“西势东来”的变局,而满清社会也若“未雨之鸟,威于飘摇”,相应地在学术上逐渐呈现出治学方法和研究范畴的分野。旧的治学仍旧延续旧的治学之轨,固守不变,而对新学科的研究则以仍旧未放弃传统的经世观念,以此对传入的西学加以驾驭,为西学提供约束其进入传统轨道的文化疆索。“经世实学还给中国人提供了接受西学的最初依据”^②。清学在道、咸出现新旧分裂的原因,梁启超认为除了本学派的自身的原因(考证学之研究方法虽精善,但其研究范围却甚拘迂)外,环境变化也使然:“鸦片战役以后,志士扼腕切齿,引为大辱奇威,思所以自渐拔;经世致用观念之复活,炎炎不可抑。又海禁既开,所谓‘西学’者逐渐输入,始则工艺,次则政制。学者若生息于漆室之中,不知室外更何所有,忽穴一牖外窥,则粲然者皆昔所未睹也,还顾室中,则皆沈黑积秽。于是对外求索之欲日炽,对内厌弃之情日烈。欲破壁以自拔于此黑暗,不得不先对于旧政治而试奋斗,于是以其极幼稚之‘西学’知识、与清初启蒙期所谓‘经世之学’者相结合,别树一帜,向于正统派公然举叛旗矣。此则清学分裂之主要原因”^③。而在龚自珍、魏源之时,则是清学分裂的开始,对边事、域外的关注成为主流,“龚(自珍)、魏(源)之时,清政既渐陵夷衰微矣,举国方沈酣太平,而彼辈若不胜其忧危,恒相与指天画地,规天下大计。考证之学,本非其所好也,而因众所共习,则亦能之;能之而颇欲用以别辞国土,故

^① 田永秀 刘斌:《经世致用思想由传统向近代的转变》,《四川师范大学学报》(社会科学版)1994年7月号

^② 冯天瑜:《道咸间经世实学在中国文化史中的地位》,葛荣晋主编《中国实学史研究》,中国社会科学出版社1992,页201

^③ 梁启超:《清代学术概论》,上海古籍出版社,2004年版,页71-72



虽言经学，而其精神与正统派之为经学而治经学者则既有以异。自珍、源皆好作经济谈，而最注意边事”。专门的学术领袖也出现：“治域外地理者，源实为先驱。故后之治今文学者，喜以经术作政论，则工龚、魏之遗风也”^①。对边事外情夷务的关注逐渐形成独立的学科体系，成为近代经世之学的新的关注点，从而促使经世之学逐渐纳新而具有近代指向。

近代经世之学的形成是由于经世诸学的不断纳新的结果，是传统经世旧轨的惯性使然，更是应对西方情势的结果，这可以从时人对经世文编的编辑结构的变化明显看出。成书于道光六年由魏源所辑的《皇朝经世文编》“所列莘莘大端皆未出旧轨。但鸦片战争后，夷务日渐渗入国计民生，成为经世之大题目。这种变化的痕迹，清楚地保存在后来众多续作的《皇朝经世文补编》、《后编》、《续编》中，它们表现了传统经世之学在近代的延伸。而中国文化与西方文化的交汇最初就实现于这种延伸之中”^②。鸦片战争正是新旧学直接分歧端点，战争前集经世文章之大全的《皇朝经世文编》仍旧局限于传统学科体系中，该书“为卷百有二十，为纲八，为目六十，有三言学之属，六言治之属，五言吏之属，八言户之属，十有二言礼之属，九言兵之属，十有二言刑之属，三言工之属”^③。实际而言，“道、咸间的经世实学尚未正式进入近代科学的轨范之内”^④，而仅仅是处于对新文化的纳新之初步阶段。

另一方面来说，处于此时期的经世文风除了纳新之外，主要仍旧是于传统文化资源中汲取营养。而对西方刺激的应对也并非余英时所认为的那样轻巧：“晚清经世思想的兴起决不能解释为对西方挑战的反应，而是中国思想史自身的一种发展，其外在的刺激也依然是来自中国本土”^⑤。余英时所论的经世思想从上文作者对经世所划分的“明体”方面来说上适用的，传统的经世观念的确是中国思想史自身发展的结果，但是从适用的学科别类来看，此论却非如此。从道咸年间新学科体系的接纳来看，传统惯性的推动固然是其中主要原因之一，但是不可忽视的是新时期经世文人对新学科的纳入以丰富传统的经世学科体系。魏源和林则徐等经世学者的思想本来就是中国思想自身发展的产物^⑥。在经世之学的“明体”与“适用”延续关系中，有学者将之归结为学术精神与学术内容的区别，也承认在学术精神上的一贯性和学术内容上的纳新性。“正是‘经世学’面对现实的学术精神而不是其学术内容，使得一代中国知识者能够客观对待涌入中国社会的西学（这本身就是‘世’），从而成为中国学术文化走向近代文化的起点”^⑦。在知识选择的社会主体上，他们的认知具有自发性与自觉性相结合的特点，体现了对知识传播和选择仍旧处于感性认识的向理性的飙升的阶段性的。这种自发向自觉的转化，反映了主体意识的不断

^① 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社，2004年版，页76-77

^② 陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，上海人民出版社1992年版，第57页

^③ 贺长龄序，《皇朝经世文编》上海：广百宋斋校印，光绪十七年

^④ 冯天瑜：《道咸间经世实学在中国文化史中的方位》，见葛晋荣：《中国实学史研究》，中国社会科学出版社，1992年版，第200页

^⑤ 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，1988年版，第259页

^⑥ 吴雁南等主编：《中国近代社会思潮》（第一卷），第六十九页，湖南教育出版社1998年

^⑦ 王先明：《“经世学”与近代新学的发端》，《社会科学战线》2000年第四期



成熟。而基本不变的经世学术精神是知识选择主体的感性支持，学术内容则是其理性选择与纳新的攀升路径，也是经世诸学近代指向的基本原因。

三、作为经世之新與地学的兴起

與地之学又称地理学，属于传统的治学范畴，在中国有良好的延续传统，并积累有丰富的成果。经世与與地之间存在着观念支配与实际学科之间的微妙关系，新與地之学以济世致用为其基本价值取向，而经世致用则依靠实事求是的與地之学来发微，甚至可以为当时的政治提供资鉴：“论述亚洲腹地和国内边疆的著作之所以纷纷出现，是因为他们重又相信学术可为政治所用……这种传统又因人们意识到清朝的软弱而重新活跃起来”^①。

关于與地学与经世之间的关系，清末西北史地学开山者祁韵士认为之所以要作地理之书，在于要作有益之书：“夫记载地理之书，体裁近史，贵乎简要。倘不足以信今而证古，是无益之书，可以不作”^②，强调史地著作应有益于今。其子祁雋藻为张穆《蒙古游牧记》作序，曾指出與地学与经世学之间的关系：“陈古义之书则贵乎实事求是，论今事之书则贵乎经世致用，二者不可得兼，而张子石洲（穆）《蒙古游牧记》独能兼之”，认为该书可以使“读史者得实事求是之资，临政者收经世致用之道”^③。张穆本人则称：“西北破塘堰泽，尤有心经世者讨论所必先，兹考其兴废及现今情形，庶后来者有所取法焉”^④，认为與地之学也可以为后来者所取法。张穆“关于蒙古部落地区的系统书目后来被誉为是结合了汉学经验主义者的缜密品质与经世致用论作者的实用精神这两种优点”^⑤。有学者认为，道咸之际的‘经世致用’学术文化，则与清初‘经世致用’的侧重点完全不同，主要表现为四个方面：区别之三就是“探究边疆、域外史地以筹边御外”^⑥。與地治学以筹边御外，將與地与经世的关系以功用与目的的关系讲述出来。此后数年治與地者仍旧以與地筹边防，曹廷杰光绪十一年在靖边后路营中游行俄境密探俄界情形，“俄情常通，似于边防尚有裨益”是其作《西伯利亚东偏纪要》的主要动机和内容^⑦。

梁启超把清代地理学划入历史地理学范畴，并将其分为三期：第一期为顺康间，好言山川形势扼塞，含有经世致用的精神；第二期为乾嘉间，专考郡县沿革，水道变迁等，是纯粹的历史地理矣；第三期为道咸间，以考古的精神推及边徼，浸假更推及于域外，则初期致用之精神渐次复活^⑧。第一时期的清初，“顾炎武、刘献廷皆酷嗜地理学”^⑨。清代前期的史家，在历史

^① 费正清：《剑桥中国晚清史》上，167页，中国社会科学出版社，1985年版

^② 祁韵士：《西陲要略·自序》

^③ 祁雋藻：《蒙古游牧记序》

^④ 张穆：《魏延昌地形志》

^⑤ 费正清等编：《剑桥中国晚清史》（下），中国社会科学出版社1985年版，第167页

^⑥ 王先明：《近代新学——中国传统学术文化的嬗变与重构》，商务印书馆，2000年版，第51页

^⑦ 曹廷杰：《上希元禀文》，《西伯利亚东偏纪要》，《曹廷杰集》上册

^⑧ 梁启超：《中国近三百年学术史》卷十五，第382页，东方出版社1996年版。

^⑨ 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社，2004年版，页55



地理之学的撰述方面取得的主要成就是《天下郡国利病书》、《肇域志》、《读史方輿纪要》等具有代表性的几部书。它们反映了当时史地学之经世致用的学风。然则，其余輿地研究者若顾祖禹、戴震等人的地理研究或偏于考古一途而后人莫能尚，或成为一时研究之中心，多不出考据、注疏等传统的地理学方法，所以即便若集其大者的杨守敬也“图术未精，难言正确”^①。嘉道年间的儒者“嗜古成癖，一切学问皆倾向于考古，地理学亦难逃例外”^②。道咸之前的輿地之学仍旧处于考据、注疏的治学方法之内，无法脱臼。在地理学研究方法上，产生于传统文化自我惯性内部的治学方法仍旧显示出其严重的滞碍性。特别是内闭的天朝观念的仍旧制约着科学輿地的传播。“要之清代地理学偏于考古，故活学变为死学，惟据全望祖著刘献廷传，知献廷有意治‘人文地理’，惜其业不竟，而后亦无继也”^③。乾隆时《四库全书》总纂官纪昀撰《总目提要》对利玛窦所述五大洲之类仍旧表示怀疑，认为它“为自古輿图所不载……多奇异，不可究诘，似不免多所夸饰。然天地之大，何所不有，录而存之，亦足以广异闻也”^④。利玛窦所讲的五大洲之说难以得到中国传统士人的认可。明清之际一度有所流传的世界分为五大洲的地理知识在中国知识界逐渐失去了魅力，或云：“意大利人所称天下为五大洲，盖沿于战国邹衍裨海之说”^⑤；或云：“彼所称五洲之说，语涉诞诞”^⑥；或云：“所述不可究诘，似不免多所夸饰”^⑦。面对不断侵袭的西力，普通士子：“徒知侈张中华，未睹寰瀛之大”^⑧，对“所谓欧罗巴者，尔时不知为何地”^⑨。即若英国与中国已是“通市二百年之国，竟莫知其方向，莫感其离合”^⑩。面对晚明清初西方耶稣会士的地理学学术挑战，中国士大夫采取的是维护道统而辱骂的非学术的应战¹¹。宋应星、王夫之曾经抨击利玛窦的地圆说，精英文人的道德应对很快使西方地理知识淹没在中国的传统知识体系中。

嘉道年间的輿地学在经世观念的支配下已经走出考据为主的治学方法，在视野上也逐渐走出“自古輿图”所限，而开始关注到边地之外，研究的主要内容为元代史地与西北地理¹²，但是仍旧缺少对世界地理足够的观照。“但自来言地理者，皆详中国而略外夷。史记、前后汉书，凡诸正史，外夷列传多置不观，况外夷书乎？”¹³。“自乾隆后边徼多事，嘉道间学者渐留意西北

^① 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社，2004年版，页56

^② 梁启超：《中国近三百年学术史》第320页

^③ 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社，2004年版，页56

^④ 转引自钟叔河：《走向世界》，第42-43页，中华书局1985年版

^⑤ 《清朝文献通考》卷298

^⑥ 《清朝文献通考》卷298

^⑦ 《四库全书总目》卷71

^⑧ 魏源：《圣武记》卷12

^⑨ 魏源：《海国图志》卷52“英吉利国二”；魏源：《海国图志·筹海篇》，《议战》卷1

^⑩ 《林则徐集·奏稿》中册第677页

¹¹ 邹振环：《晚清西方地理学在中国——以1815年至1911年西方地理学译著的传播与影响为中心》上海古籍出版社，2000年第46-54页

¹² 清代西北边疆史地学与蒙元史学共进互补，梁启超：“大抵道咸以降，元史学与西北地理学相并发展，如轶之有薪，一时风会所趋，士大夫人人乐谈，而名著亦往往间出”（梁启超：《中国近三百年学术史》）

¹³ 姚莹：《康輶纪行》卷九“自叙”



边新疆、青海、西藏、蒙古诸地理，而徐松、张穆、何秋涛最为名家”，以此“渐引起研究元史的兴味，至晚清尤盛”^①。“降及晚清，研究元史，忽成为一时风尚”，在方法上“凡此皆以经学考证之法，移以治史”，而“史之缩本，则地志也”^②。对于海洋地理的研究正如姚莹所言：自嘉庆中每闻外夷桀骜，窃深忧愤，颇留心兹事，尝考其大略，著论于《识小录》，“然仅详西北陆路，其西南海外，有未详也”^③。1800—1820年边疆舆地的主要研究成果有：祁韵士的《蒙古王公表传》、《藩部要略》、《伊犁总统事略》、《西域释地》、《西陲要略》、《万里行程记》，徐松的《新疆识略》、《新疆赋》、《西域水道记》、《汉书西域传补注》、《新勘注地理志集释》、《元西北地理考》、《西夏地理考》，洪亮吉的《天山夜话》、《纪程》，萧腾麟的《西藏见闻录》，松筠的《西招图略》、《西藏巡边记》，和宁的《西藏赋》、《续水经》、《藩疆揽要》、《回疆通志》等由见闻杂录、游记感官逐渐走向系统研究的作品，且少忧患意识，并且具有“详志所见”，注重文献考辨与“亲履其地”、“目验得之”的实地考察相结合的特征。

1820—1840年间舆地学的主要研究成果有：龚自珍的《蒙古图志》、《西域置行省议》、《拟进上蒙古图志表文》、《上镇守吐鲁番领队大臣宝公书》、《上国史馆总裁提调总纂书》、《北路安插议》、《御试安边绥远疏》、《最录平定罗刹方略》、《与人论事海事宜书》，沈垚的《元史西北史地蠡测》、《地道记》、《新疆私议》、《西域小记》、《六镇释》、《西游记金山以东释》，李兆洛的《大清一统舆地全图》、《地理韵编》，俞正燮的《喀尔喀伊犁》、《蒙古》、《澳门纪略跋》，程恩泽的《战国策地名考》，张穆的《昆仑异同考》、《魏延昌地形志》等诸家著述。官修则有：《钦定回疆则例》、《钦定平定回疆剿逆裔方略》等将史地研究与安边、固防针对现实的作品，多以考据边疆历史地理沿革为主。不完全统计，有清代论述西北地理的论文有300余篇，作者达200多人，80%的著作是在道光以后的^④。另外还有10多部名著。清代仅就有关新疆史地研究的著作就约在200种以上^⑤。而对于世界地理的探知和著述则也跟随西北史地研究的风尚而悄然展开，特别在十九世纪开始以后，所呈现出的时期特点是“一以经世之学抬头，学者们讲求边疆地理者渐多；一以嘉道年间，广东方面华洋贸易时有齟齬，中外冲突日增，‘因此眼光远大之士，咸以海氛不靖而深怀隐忧，一时访求域外情势而加以记述者颇不乏人。虽其所述不免简略错误，可是就国人企图了解外在世界一事而论，却显示出一个新的倾向’^⑥。在这种新趋势中，单单就鸦片战争前的1807—1840年间关于世界地理的外人著述（书籍13种，期刊6种）与国人编著（16种），主要的就有35种之多^⑦。

^① 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社，2004年版，页56

^② 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社，2004年版，页54

^③ 姚莹：《康輶纪行自序》

^④ 王记录：《清代西北边疆史地研究述论》，《兰州学刊》1989年6期。数字统计根据《贩书偶记》、《小方壶斋舆地丛钞》、《皇朝藩属舆地丛书》、《清史·艺文志》及补编、《辞海·历史地理》、《中国历史大辞典·史学史》及其他一些资料

^⑤ 参见邓衍林：《中国边疆图籍录》，商务印书馆1958年版，第2页

^⑥ 王家俭：《十九世纪西方史地知识的介绍及其影响》，载于《大陆杂志史学丛书》第三辑第一册，第86页

^⑦ 王家俭：《十九世纪西方史地知识的介绍及其影响》，载于《大陆杂志史学丛书》第三辑第一册，第84—87页



新輿地学的开创应该是在西方殖民势力东渐足以引起国人对其的注意之时。鸦片战争之时，“海警沓至”，随着与列强不断的“夷务”交涉已经上升为炮舰战争，对列强的地理了解也提到輿地研究的层次上来。輿地之学（即世界地理学观念）正是这种“漆室破壁”、睁眼看世界的第一关键学科，也是近代新学体系中的被传统儒家士子纳新吐故的最关键学科。国学大师王国维称：“道咸以降，涂辙稍变，言经者及金文，考史者兼辽金兀元，治地理者逮四裔，多为前人所不为，虽承乾嘉专门之学，然亦逆睹世变，看国初诸老经世之志。故国初之学大，乾嘉之学精，道咸以降之学新”^①。这里所谓的“学新”就是地理知识新视野的开阔，“世界地理学观念移入中国近代早期人们的思想视野应该是从鸦片战争之后开始的。此后20年间是这一进程的重要初创时期。这种观念的显性价值在于首先由地理，然后延伸至该地理国家的史志、政治、科技、工商、矿政等，它理应算是近代中国人西学架构中的原初因子。近代早期的世界地理关注直接地受惠于经世学派的促动和思想支配”^②。知悉夷务所涉及国家的国情成为此时中国先进知识分子輿地研究的首要任务，以此开展并深化其它层面的认知。“作为‘知夷情’和西学东渐这一宏大系统的原初因子，近代地理观念的演进深刻地引导和促动其他方面认识的拓展深化。”^③。而魏源、徐继畲作为时代的骄儿以其著作对海外地理的介绍而开启了世界地理研究的端绪。“外国地理，自徐继畲著《瀛环志略》，魏源著《海国图志》，开始端绪”^④。梁启超曾评曰：“好作经世谈，而最注意边事……治域外地理者，（魏）源实为先驱”^⑤。齐思和也称魏源倡导经世诸学，特别是“究輿地以求近防”^⑥。

鸦片战争后的1840—1861年间，外人在华出版的关于世界地理知识的书籍主要的有十二种、期刊三种，而国人知识分子群中具有新的觉悟者更日益增加，“他们或以不识外情为非计，或以制夷而讲求对策，或虑开港后中外行将多事，无不感到追求西方知识，睁开眼光看世界，为当前的要图。于是一变消极无为的态度，而采取积极主动的努力，搜集中外资料，有系统有计划的将世界史地知识向国人介绍。不仅在内容上，力求客观正确，一扫过去模糊影响之谈，而且在分量上，也力求充实丰富，图表并茂”，出现的著述主要有十五种之多^⑦。以林则徐《四洲志》面世为契机，一批放眼世界的仁人志士开始潜心学习和研究西方，相继涌现出了一批关于外国史地研究的最新成果。如魏源的《英吉利小记》和《海国图志》、陈逢衡的《英吉利纪略》、江文泰的《红毛蕃英吉利考略》、李兆洛的《西洋奇器述》、姚莹的《英吉利国志》、王蕴香的《海外蕃夷录》、梁廷枏的《海国四说》、徐继畲的《瀛环志略》和夏燮的《中西纪事》等。其中以

^① 王国维：《沈乙庵先生七十寿序》，载《王国维遗书》第四册之《观堂集林》卷二十三，第25、26页，上海古籍出版社，1983年版。

^② 刘增合：《1840—1860年经世学派与近代地理观念的演进》，《社会科学辑刊》1998年第1期

^③ 刘增合：《1840—1860年经世学派与近代地理观念的演进》，《社会科学辑刊》1998年第1期

^④ 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社，2004年版，页56

^⑤ 梁启超：《清代学术概论》

^⑥ 齐思和：《魏源与晚清学风》，《燕京学报》39期，1950年12月

^⑦ 王家俭：《十九世纪西方史地知识的介绍及其影响》，载于《大陆杂志史学丛书》第三辑第一册，第84—90页



魏源的《海国图志》和徐继畲的《瀛环志略》最为重要。

研究地之学的学者们所形成的地理学研究群体的形成呈现出地域性的地望相宜、代际相沿的群体特点,杰出研究团体多集中于几个近代文化兴盛的地区^①。湖湘地区若陶澍“少负经世志,尤邃史志舆地之学,所至山川,必登览形势,访察利病”^②。“邵阳魏默深谓其于经通《公羊》,于史长西北舆地”^③,两人有家谊、延幕的密切关系,另有何绍基(子贞)湖南道州人,汤彝^④籍湖南善化。

在山西地区,1840年爆发的鸦片战争前后清代历史地理学术研究的重大发展,山西籍的学者,如祁韵士(1751—1815山西寿阳人)、祁雋藻(春圃)父子、张穆(石州,1805—1849山西平定人)^⑤、徐继畲(1795-1873,山西五台人)等在这一时期的史地研究中据有重要地位。三位学者地望相近,之间存在着联系:祁韵士与张穆是姻亲,张穆的史地学术研究在很大程度上得益于对祁韵士遗稿的整理。张穆和徐继畲通信频仍。他们同样都继承了山西籍学者傅山、特别是阎若璩《四书释地》的地理考据传统。桐城学源:姚莹^⑥自从嘉庆中就开始关注洋防夷情,“莹自嘉庆中每闻外夷桀骜,窃深忧愤,颇留心兹事,尝考其大略,著论于《识小录》矣”^⑦。与张穆有厚交,张穆收到徐继畲寄来的手书,在读《瀛环志略》后回复称赞《瀛环志略》“允为海国破荒之作”^⑧。籍安徽者另有俞正燮(理初)籍贯安徽黟县;程恩泽(春海)籍贯安徽歙县;夏燮籍安徽当涂;叶锺进^⑨籍贯安徽歙县。

广东学海堂书院同寅梁廷枏、吴兰修^⑩有同事协作关系,另外有颜斯综^⑪广东南海人;谢高

^① 邹振环在研究中认为,道咸年间,吸收和研究西方地理学的成果来撰写世界地理的学者们是对于地理问题有特定的研究路线、有共同的学术兴趣而聚集在一起的学术圈子,并称之为“非体制化共同体”,其成员是以兴趣为基础聚集在一起的,并不否认地理上的接近和所属的地位为基础,在地理上是分散的,其交流一般是靠地理学文献的影响和间接的互动来实现的。但是这种说明却不能为地籍相连、地缘相望的传统地理学研究群体做正确的解释。见邹振环:《晚清西方地理学在中国——以1815年至1911年西方地理学译著的传播与影响为中心》,上海古籍出版社,2000年

^② 《陶文毅公行状》,《魏源集》,北京:中华书局,1983, P640

^③ 丁申、丁丙:《国朝杭郡诗三辑》卷四十八

^④ 字幼尊,作《盾墨》四卷,道光十四年刊,又有《袖村文》六卷,有关于英吉利国等论文,尝居两广总督卢坤幕,是当时留心外事者

^⑤ 张穆从道光十七年(1837年)前后开始撰写《蒙古游牧记》书,至道光二十六年(1846年),他“致力十年,稿草屡易”,写出了《蒙古游牧记》16卷。以此奠定了他在舆地学上的地位,祁雋藻赞誉该书“论今事之书,则贵乎经世致用。二者不可得兼,而张子石州《蒙古游牧记》独能兼之。”(祁雋藻:《蒙古游牧记》序)

^⑥ 在学统上逐渐走出“鼓吹休明、清真雅正”的治学桐城派传统的姚莹访察西藏、印度、俄罗斯之形势,搜集地图,而著成《康輶纪行》究心夷情,其目的在“欲吾中国童叟皆习见习闻,知彼虚实,然后徐筹制夷之策,是诚喋血饮恨而为此书,冀雪中国之耻,重边海之防,免胥沦于鬼域”。(姚莹《复光律原书》安福县署刻本,1867)姚莹著《康輶纪行》称自己是“喋血饮恨而为此书,冀雪中国之耻,重边海之防”(姚莹:《复光律原书》,《中复堂全集·东溟文后集》卷8)。

^⑦ 姚莹:《康輶纪行自序》

^⑧ 见张穆:《复徐松龕中丞书》,《(殷字半边)斋文集》卷三,寿阳祁氏刊本

^⑨ 字蓉塘,作《英吉利国及夷情纪略》二卷,道光十三、十四年间刊,是早期留心外事者

^⑩ 字石华,曾经笔录谢清高口述的《海录》一卷,在任学海堂书院八位主讲之一时曾经协助梁廷枏编撰广东海防地理志。传记见清史馆《清史列传》卷72第61页

^⑪ 著有《南洋蠡测》、《海防余论》见《海国图志》卷五十二;《小方壶斋舆地丛钞再补编》第十至第十一帙



清^①广东嘉应州人。

其它地区士人若常州李兆洛^②、张惠言等均有经世之心，精研輿地之学。福建若光泽何秋涛作《朔方备览》^③、闽侯林则徐^④、黄可垂^⑤福建漳州人。

祁韵士谢世后，各地籍的輿地学者在徐松（星伯，直隶大兴人）的周围聚集了一批热衷于西北边疆史地学研究的学者，若龚自珍、沈垚、程恩泽、俞正燮、张穆和稍后的何秋涛、李光廷等形成了一个专门研讨西北边疆史地学的学者群。学者之间治学入路的区别也趋于统一，特别是汉学和宋学之间的分歧在重实地考察的治学方法中逐渐泯灭，形成对保卫边疆关心的新焦点。“对亚洲腹地边疆研究兴趣的高涨之所以以北京为中心，是徐松的著作在北京推动起来的”。徐松的“小集团”中有张穆，这个小集团与程恩泽为核心的一个集团关系极为密切，“程恩泽在他的周围聚集了一批兴趣各异的学者，其中特别包括是对亚洲腹地的边疆地理作出经验主义研究和对海上诸国作出开拓工作的学者们”，在小集团内部，拥护汉学和宋学者之间的鸿沟搭上了桥梁^⑥。何绍基曾写道：“李（申耆丈）、张（石洲）及魏（默深）沈（子敦），同时考疆索”^⑦。徐松在京师绿荫轩常与沈垚、张穆等人一起“剧谈西北边外地理，以为笑乐”^⑧，以至于“若忘乎当日身在患难中者”^⑨。道光二年四月徐松在《长春真人西游记跋》中记载了该年龚自珍意在精研而向其借徐松西域考察后注释过的《长春真人西游记》：“适从龚定庵假读此《记》（即《长春真人西游记》），西域余所素经，识其相合者如此”^⑩。另外有松筠（湘浦）蒙古；王筠（蓁友）山东安邱；许瀚（印林）山东日照；沈垚（子敦）浙江乌程；萧令裕^⑪江苏淮阴。此时期輿地作者群的出现与不断壮大以至于形成“百家之流，特重輿地”的繁盛情形^⑫。

^① 口述《海录》一卷，由杨炳南和吴兰修各笔录成卷，以其亲历其地，言辞朴实无华，纠正了以往国人志外国者得之于传闻，无可验证，文人又施以渲染，多华而少实的弊端

^② 钱基博谓其“至嘉庆、道光间，而李申耆先生（兆洛）出，独治《通鉴》、《通考》之学，以地证史，以史治地”，见钱基博著《近百年湖南学风》中国人民大学出版社 2004年第14页）、张琦（曾经劝说包世臣放弃韵语专研经世，张本人精輿地之学，包世臣誉之：“翰风锐精輿地而服权家言”（包世臣：《自编小倦游阁文集三十卷总目序》，《包世臣全集·艺舟双辑》）、“覃精地理”（包世臣：《张馆陶墓志铭》，《包世臣全集·齐民四术》），后因两人学问相谊而结儿女姻亲。

^③ 李鸿章叙《朔方备乘》说：“《大学》之言治平，知己之学也；《周官》之言周知，知己而兼知彼之学也。自来谈域者，外国之书务为夸诞，傅会实多；游历所记，半属传闻，淆讹叠出；又或展转口译，名称互歧，竟尚琐闻，无关体要，以云征信，盖亦难之。”“窃见故员外郎銜刑部主事何秋涛究心时务，博极群书，以为俄罗斯东环中土、西楼秦西诸邦，自我圣祖仁皇帝整旅北激，普威定界，著录之家，虽事纂辑，未有专书。秋涛始为汇编，继加详定”，“是书所记，虽止北激一隅，然学者由是而推之”，（《朔方备乘》书首），则具有广泛的价值。

^④ 王锡祺的《小方壶斋輿地丛钞》收录林则徐《荷戈纪程》等著作，将林氏与祁韵士、洪亮吉、徐松、龚自珍、魏源等人视为研究西北边疆史地大家。

^⑤ 字章夫，尝至西班牙属之吕宋贸易，撰《吕宋纪略》一卷，见《海外番夷录》下册

^⑥ （美）费正清编：《剑桥中国晚清史 1800—1911 年》中国社会科学出版社，1993 年北京，P167 页

^⑦ 何绍基：《东洲草堂诗抄》卷二十九，光绪九年刊本

^⑧ 《落帆楼稿序》

^⑨ 《续碑传集》卷 78

^⑩ 见徐松在《长春真人西游记跋》，《徐星伯先生小集》卷一，烟画东堂小品本

^⑪ 字枚生，撰《记英吉利》一卷，道光十三、十四年间刊，曾入两广总督阮元幕，兼办粤海关事务多年，熟悉粤东中外贸易情形

^⑫ 李兆洛《陶云汀中丞〈康輅日记〉书后》，《养一斋文集》卷六，光绪四年刻本



这些经世思想家认为中国在鸦片战争中的惨败,“正是由中国书生狃于不勤远略,海外事势夷情平日置之不讲,故一旦海舶猝来,惊若鬼神,畏如雷霆,夫是以溃败至此耳!”^①。对西方夷情知识认知的问题从西北史地研究和元史研究扩大至对海外世界的探究上。“这种战略关心(对亚洲腹地战略地理研究的长期传统)也许不可避免地会转到探讨海洋边疆的新问题上来”^②。对经世爱国抵侮为目的的世界地理的研究被提到议事日程上来,林则徐、魏源、姚莹、徐继畲、梁廷相等一批先知先觉之士竞相“谈瀛海故实”,以谋御外。鸦片战争前后的研究西方热,是由一批“对外求索之欲日炽”的忠义之士所发起的。他们的著作“影响最大的则要算世界地理学方面的研究著作”,“对世界地理学的兴趣表面上似乎是旨在获得有关那个未知的西方世界的知识,但实际上却是为了取得关于整个世界的知识”^③,它是一种“增进中国本身知识与才智的运动”。他们以介绍海外情事为己任,争相追求海外新知,即王国维所谓的道咸之后的“学新”,还刊刻了不少有关世界史地方面的著作,据统计,从1840年起到1861年止,至少出现了22种之多^④。在这一时期关注夷情的经世思想家中,姚莹是与林则徐、魏源等同站在时代前列的佼佼者。姚莹自称早在嘉庆年间就开始了解海外“夷情”:“天下有道,守在四夷,岂可茫然存而不论乎?莹自嘉庆中每闻外夷梁鸯,窃深忧愤,颇留心兹事”^⑤。他在台湾道任内抗英斗争就是这种观念的躬践。事实上在鸦片战争之前,已有一批知识分子,如俞正燮、李兆洛、萧令裕、叶钟进、汤彝等,对域外世界已经在努力作着探求,主要作品如《俄罗斯事辑》、《记英吉利》、《粤东市舶论》、《英吉利入澳始末》、《英吉利国夷情记略》、《英吉利兵船记》等论著及单篇文章。虽说卷帙不多,研究尚称粗浅,但在一定程度上反映了当时中国人对英国等西方国家的认识水平,并对此后的世界史地研究起了资源铺垫作用,对林则徐、魏源等产生了相当的影响,后来魏源即将这些文献辑录于《海国图志》,成为《海国图志》国内文献资源的主要来源。在十九世纪四十年代以前,中国人自己出版了三部“相当可靠的参考著作”^⑥:陈伦炯的《海国闻见录》(1730年刊)和王大海《海岛逸志》(1760年刊),以及声名较小但是却有着早期影响的世界地理著作——谢清高的《海录》,“中国人著书谈海事,远及大西洋外,自谢清高始”^⑦。

代际相传和地望相协的新舆地学者群体的出现是晚清文化环境对中外交往中西方势力日侵的以至于酿为以鸦片为事端籍口的“中西起衅”的战争行为,特别是对西方势力对中国所造成

^① 姚莹:《东溪文后集》卷8

^② 费正清:《剑桥中国晚清史》上,第169页,中国社会科学出版社,1985年版。

^③ 费正清等编:《剑桥中国晚清史》(下),中国社会科学出版社1985年版,第175页

^④ 费正清等编:《剑桥中国晚清史》(下),中国社会科学出版社1985年版,第172页。而据王家俭《十九世纪西方史地知识的介绍及其影响》(载于《大陆杂志史学丛书》第三辑第一册)一文对1840—1861年间出现的例举主要的就有15种。有研究者认为,这些研究的内容主要包括:政治制度、船坚炮利、经济制度、西方扩张等方面。

^⑤ 姚莹:《康轺纪行·自叙》

^⑥ 费正清等编:《剑桥中国晚清史》(下),中国社会科学出版社,1985年版,第176页

^⑦ 《嘉应州志》卷3,吕调阳:《重刻〈海录〉序》(李兆洛的《海国集览》、《海国闻见录》曾取材于《海录》所记内容。1840年以后不久,《海录》曾被多次刊印。1842年王蘊香辑印《域外丛书》,1843年郑光祖辑印《舟车所至》,潘士成所辑《海山仙馆丛书》,都收录了《海录》。



的财政货币（由于白银外流所造成的漏卮）和军事（船坚炮利的威胁）压力文化应然之对。也是新形势下各种学术思想分歧因抵制外侮而逐渐走向学术群体统一的必然。汉学和宋学体现在新舆地学中则呈现出很明显的调和状态，各种学术思想集团以及地域学术传统也趋联合，以共谋救时的策略。更为重要的是新舆地学作为一门学科分支已经能够逐步走出乾嘉训诂、考据的琐屑主义而呈现出独立的事实求是的地理学科的特性。新舆地学的著作也呈现出规模与集约的创作态势，学术倾向也随时事由关注西北边徼向东南海防到对世界地理知识关注的转移，知识焦点的位移呈现出同时性和大空间性的特点，“随着西方从东南沿海入侵的增加，到十九世纪的第二个二十五年，中国经世派注意的焦点发生了重要变化——从亚洲腹地转移到了‘夷人’挟其新技术而来的沿海一带”^①。作为鸦片战争前后所兴起的新舆地研究已经可以看作是一次影响深远的思潮。它经世致用的根本支配旨要则贯穿始终，他们写作的动机在于：“严肃地追求知识，并指导自己的同胞进行这一类活动”，这些学者“在改变中国人关于外边世界的地理观方面是有贡献的”^②，具有明显的经世致用的意图。

十九世纪西方史地知识的介绍，可以说是明末清初时期西方史地知识传播之继续，也可以说是近代新思想的先驱。特别是近代以来海防多故，由于外患的影响，有识之士莫不以研究西学、瞭悉外情相激励，对与新的世界舆地知识的追求也较以往积极。十九世纪前五十多年的新史地知识的呈现出内容容量的增进、即时性强的新时代意识增强，最重要的是新舆地知识已经远远超出史地知识所包含的范围，旁及科学工艺知识、西方政治制度的感观。同时新史地思潮的兴起所获取的新知识有助于对世界形势的了解，同时亦有助于彼等以借法自强的启示。

晚清内发性文化结构由训诂考据的学术性逐渐向关注现实的经世性转化，知识分子传统的文化结构不足以制约（如果不发生结构上的内生性向外向性的变化就无力抵制西方文化的传播）西方文化的传播，就会产生文化位差。传统文化资源本身的自闭性传播结构所产生的文化延续性面对文化位差则必然应对新的文化环境与社会环境。训诂考据的学术方法逐渐被牵动着逐步脱离原来的惯性发展轨道，发生历史性转向，经世致用的经世之学重新得以发扬。清初学风“抛弃明新见性的空谈，专讲经世致用的实务”^③，提倡学术“用世”是清一代第一次学术风尚向经世转移，是次转移是完全的传统文化系统结构内部的调适。而乾嘉间学术风气向空疏繁琐的考证与注解经义转换，并展转相祖袭几世，经世致用陆沉为学术暗流，潜而不彰。面对西力东侵的道、咸局变，原有的文化体系被冲破，已经不可能自然变易，这是运会使然，此期学术文化借此历史契机向近代转向。传统知识分子文化结构也随之发生调整。道咸间舆地思潮的兴起是传统知识分子文化结构接纳新知识的最明显的学科体现。“后至同、光，流风未坠，皆以研究西北舆地为最趋时之学”^④，学科目的在于“究舆地以求边防”的现实需要。新舆地学丰富的内容

^① 费正清等编：《剑桥中国晚清史》（下），中国社会科学出版社1985年版，第174-175页

^② 费正清等编：《剑桥中国晚清史》（下），中国社会科学出版社1985年版，第176-177页

^③ 梁启超：《清代学术概论》，《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社，1985年版，第106页。

^④ 刘禹生：《世载堂杂忆》，中华书局1960年版，第43页



包含已经大大超越对世界地理知识的介绍,而不断以致用的经世目的向器物、制度、思想文明的探求深化,成为标领新学风的晚清新学的最初传播源头,甚至有学者称“晚清时期所说的地理学实际上囊括了今天所说的整个地学领域”^①。研究海疆史地的魏源著作“博引证明,实兼海国、舆地、历史为一也,其体例颇合近代著史之法”^②。由于“‘经世之学’的学术结构本身缺乏向近代新学直接发展的内在因素”^③,因此,是次文风的转变是最明显地受西方文化传播影响的产物,经过传统文化的整合而传播于中国,衍续时久,影响深远。“清初以来的考据学、清中叶兴起的西北边疆地理研究和晚清东传的西方地理学,是晚清地理学共同体的研究规范的主要来源”^④。

经世学风转变中新舆地思潮的形成是西教知识借助其风而广为传播的时代契机。

第二节 舆地学传播中的传教士与中国文人

十九世纪,当西方古典地理学与新地理学处于交替时期的时候,西方基督教传教士再次以文化之铎叩击中国的大门,将基督教义与自然科学、人文科学知识一起输入中国。在这个被费斐德(Frederic Wakeman)称之为“盛清最后阶段”的1800年—1840年间,地理学的传播情况变成成为中西文化接触的重要与前沿问题。“地理知识是西学东渐最初的主要的内容”,担负起再次“开化”中国的知识先导^⑤。而此时中国的新地理学知识界的现状是,中国地理书籍和历史著作中关于欧洲的资料是极为贫乏的,就十九世纪欧洲列强的资料而言,情况更是如此^⑥。舆地知识不能仅仅靠细致琐碎的考据方法、毫无进展的学科内容、缺乏正确世界观念的旧的古典地理知识体系而自然演变为新的地理学科体系。文化的摄取是知识更新必要的元素。

通过对这些世界地理知识的传播主体、传播途径、接受对象的分析,其中明显存在着一条逻辑比较明确的中西文化交流的景象:传教士早期在南洋、广州和澳门,以及条约五口打开的准开放时期,他们所从事的宗教和文化活动是不能截然分开的,宗教知识通过他们所著的宗教专论和地理著述来传播。这些传教士编译的地理著述活动与中国沿海地区文人士子的接触从广州一个地方扩大为整个东南沿海的口岸地区,虽受文化、条约等条件的局限,但是处理夷务的地方文化官员和追求新知的普通士子已经能够与之进行初步的人际交往,构成文化传播中人的因素。随着这些交往的不断加深,新的地理观念和知识(包括基督教知识)不断被这些新文人所拒斥或接纳、摄取,从而开始以传统的创作观念对这些新知识加以儒化处理,编译产生了一

^① 邹振环:《晚清西方地理学在中国——以1815年至1911年西方地理学译著的传播与影响为中心》,上海古籍出版社,2000年第6页

^② 刘禹生:《世载堂杂忆》,中华书局1960年版,第43页

^③ 王先明:《近代新学——中国传统学术文化的嬗变与重构》,商务印书馆,2000年北京,第76页

^④ 邹振环:《晚清西方地理学在中国——以1815年至1911年西方地理学译著的传播与影响为中心》上海古籍出版社,2000年第312页

^⑤ 李扬帆:《走出晚清——涉外人物及中国的世界观念之研究》,北京大学出版社,2005年,第56页

^⑥ (美)费正清编:《剑桥中国晚清史,1800-1911》(下卷),中国社会科学出版社,1993年北京,页176



批具有先知先觉的世界史地著作。传教士在“格致”与“宗教”的宣传选择中基本上一致地使用了“以科学辅助宗教知识的传播”这样的文化与宗教路线。在效果上出现的是新文人对格致知识的关心和对宗教宣传的冷漠，在传教士看来这是一个悖论。今天，我们据有相当的资料，也有条件就此问题进行历史和文化上的检讨，而早期世界史地知识与宗教知识在传播中的关系则是可以分析的最佳的变衍学科。

世界史地知识的传播是最早被传教士所考虑使用的科学知识，也是传教士早期最主要的宣传内容，更是嘉、道、咸年间所兴起的世界舆地研究思潮中主要的推动力量之一。而在中国新文人们中的先锐则为魏源、徐继畲等一批经世学者。“近来谈海外掌故者，当以徐松龛中丞之《瀛寰志略》、魏默深司马之《海国图志》为嚆矢，后有作者，弗可及已”^①。“五洲志书，托始徐书”^②，如此的判断早已成定论。但是这仅仅是谈瀛思潮兴起的一个中间环节，而非直接的、最初的源头。不仅是这样的结论：“近代西方人在处于中古阶段的东方，展示着双重形象：一方面是近代文明师范者、传播者的形象，另一方面是入侵者、掠夺者的形象”^③。更重要的是结论应该是“19世纪初以来的西方传教士通过地理学译著绘制的知识线，给中国政论家思考问题和评述时政提供了强有力的支援意识”^④。似乎“西方传教士也深刻理解到这种作用，所以在他们所办的中文杂志上，地理知识的传播是头等重要的内容”^⑤。从1815年传教士所编辑的第一份中文杂志《察世俗每月统记传》起，他们的编译意识中就以地理知识的宣传为主要内容。

西方地理知识传播在晚清由微而著，由点滴而全面地在中国传播开来，它所产生的直接与间接的影响，以及它在中国文化思想史上的意义可以说是近代理性科学帮助中国走出中世纪的最直观的启蒙工具，传教士的地理著述是他们与近代第一批次的新文人的直接交往的最主要途径。任何一种新观念或新知识传播的必备要素包括：文本、活动的人与人的活动，此时均已具备。与此同时，受其影响的传统舆地学也阐发出新的社会文化传播功能，“嘉庆、道光之际，传统地理学开始出现某些新的发展趋势；鸦片战争以后，随着西方近代地理学的传播，传统地理学从研究重心到研究范围以及方法，都开始发生变化”^⑥。新的地理学知识的传播“大约在1820年前后，西方地理学又卷土重来。第一次鸦片战争后，西方地理学更如潮水般地涌入中国”^⑦。这样的论点是学者们不断叙述的结论。

^① 王韬：《〈瀛寰志略〉跋》，《弢园文录外编》卷九

^② 王先谦：《五洲地理志略》卷首

^③ 冯天瑜：《千岁丸上海行：日本一八六二年的中国观察》，商务印书馆，2001年，第108页

^④ 邹振环：《晚清西方地理学在中国——以1815年至1911年西方地理学译著的传播与影响为中心》，上海古籍出版社，2000年，P141

^⑤ 邹振环：《晚清西方地理学在中国——以1815年至1911年西方地理学译著的传播与影响为中心》，上海古籍出版社，2000年，P4

^⑥ 郭双林：《西潮激荡下的晚清地理学》，北京大学出版社，2000年，第2页

^⑦ 郭双林：《西潮激荡下的晚清地理学》，北京大学出版社，2000年，第2页



一、1815-1860 传教士在华出版活动与舆地著述的编译

鸦片战争前,来华传教士在南洋和澳门、广州的文化活动主要是出版工作,“在1842年前来华基督教士之传教事业,以出版事业为主要”^①。其出版物基本上包括书籍、小册子、单张和期刊等形式,在内容上可以分为宗教教义、历史著作、世界通适知识、地理等科学著作但是这些出版物的在中国内地社会所产生的社会影响是不同的,其中尤其以宗教和地理书籍所产生的影响至大。因此就有学者提出评价新教早期在华成就的真正标准,不在于它收到了多少信徒,而在于它为后来的工作所奠定的基础。最重要的是准备了初步的、但却是大批的中文基督教书籍^②。这种科学知识和宗教文化传播的积累过程一直迁延未绝,其宗教宣传内容一以贯之,另外科学知识与世界地理知识的宣传也几乎未见断绝,一开始传教士的文化活动就包括了这样两个传播路线。在传教士能够走出五口岸向内地传播文化之前的几十年间,世界地理知识的传播成为传教士所借助的最主要的传教工具,编著和译著了很多种著述。

1811年至1842年间基督教传教士的中文著述的出版地点有广州、马六甲、巴达维亚、澳门、槟榔屿、新加坡等六处。广州在清政府禁教与洋防的制约体制内采取严禁出版传教书籍的态度,经过1835年的麦都思等人的沿海散书活动后引起的清廷的查禁,广州和澳门的传教士出版工作几乎停止。而“广州迟至1858年才对外国人完全开放”^③。澳门、槟榔屿的出版物为数甚少,所以主要的基督教中文书刊的出版地点主要以马六甲、巴达维亚、新加坡为中心^④。以其流传情况来看,早期的中文刊物如《察世俗每月统记传》派送对象为南洋一带的华人,显然尚未流布中国内地,而《东西洋考每月统纪传》,流布中国沿海较广^⑤。

而五口逐渐根据条约的开放为传教士扩大文化活动地域提供了便利的保证。在上海初步打开口岸的1840—1847年间,“英国圣公会牧师经常到处活动,成千上万地散发他们的圣经”,“在散发圣经这个问题上,上海的天主教传教士指责伦敦会的耶稣教牧师再版‘许多由旧耶稣会士编纂的教理书’”,此时的天主教江南教区代理主教罗类思称新教传教士为“异教徒”,对他们的散书活动,他“下令禁止天主教信徒阅读耶稣教的圣经”^⑥。在一篇罗所发出的晓示中,对“近来上海等处有人广发影射圣教书本”的情况,他认为这些书“书中虽有合圣教道理处,内蓄异端,毒害人灵,关系非浅”,所以晓示教徒“不能收看上海等处所发异教书本”,“如得此书,该

^①见李志刚:《近代儒生与基督教的冲突及其影响》,刘晓枫主编:《道与言——华夏文化与基督文化相遇》,生活读书新知,上海三联书店,1995年2月

^②费正清:《剑桥中国晚清史》(上卷),第589页

^③(美)卫斐列著 顾钧、江莉译《卫三畏生平及书信:一位美国来华传教士的心路历程》桂林:广西师范大学出版社2004年5月,P20。1856年中英失和,“传道人皆迁澳”,1858年英人据羊城,“教士等复回省宣道”。见王元深《圣道东来考》(三),在此之前,广州地区“内地洋务事,仍未开禁”。

^④李志刚:《基督教早期在华传教士》台湾商务印书馆,1985年版,第169页

^⑤李志刚:《马礼逊牧师与中西文化交流》,收于林治平:《理念与符号:基督教与现代中国学术研讨会论文集》台北:宇宙光出版社,1991年,第55-56页

^⑥卫青心著 黄庆华译:《法国对华传教政策》,中国社会科学出版社,1992年版,第228、518页



速烧去”，同时要求信徒也要“晓得别人有异教书，该劝他们不能收看，并不能给予别人，亦要劝伊烧去”^①。在传播信仰的传统上，天主教是以神甫直接管辖下的分区管理的方法，在社区内以信仰维系起来、以神职人员为中心形成信仰群体。在清政府禁教期间的天主教也刊书传教，“向民众散发书籍仍然是清代前期天主教会在华宣教的一个主要手段”^②。此时天主教所刊发书籍基本上是与画像、十字架、圣牌、念珠等形象媒介一起传播的经卷，多是“习教者所自备”的信仰之物品，主要来自传教士给与、祖上遗存、教徒传抄、习教者之间互传等途径^③。这些途径一直到口岸时代还没有太大改变，仍旧是内部传播途径，对外宣传的力度不甚积极。天主教传教最有效的方法包括直接布道、为吸食鸦片者提供戒烟所、救济饥荒、办天主教学校、设立孤儿院等^④，而新教传教士“在努力宣示基督的教诲时，比他们的天主教对手更加直接地使用宣讲方式，也更加广泛地利用文字语言”^⑤。除了信仰上教派相争的原因外，我想比较主要的原因还有天主教与新教在华教徒基础、宗教传播方法上的区别等。这就决定在西教知识的传播中，中国文人的西教知识主要来源是来自新教传教士的文化和宗教传播，主要是宣教册子及其在世界地理知识著述中的宗教内容。

在鸦片战争前共计有 59 名传教士向华人宣教，其中曾驻在澳门^⑥、广州者仅有 18 人^⑦。两次鸦片战争期间在华的传教士应在百名左右^⑧。1855 年马士的统计的五口岸传教士的数字是 85 名，其中 34 名在上海^⑨，在 1858 年有 20 个传教会的 81 位传教士在华，在华基督教新教传教士在 1860 年—1861 年之间共有 115 人。1864 年有 24 个传教会的 189 个传教士^⑩，1865 年减少至 91 人。他们主要集中在沿海之广东、福建、浙江、山东、直隶六省以及湖北大约十二个大城市中¹¹。传教士在 1840 年鸦片战争前出版的中文读物有 138 种，战后则迅速扩大到了 434 种¹²。

^① “罗主教为禁止异教书晓示教友”，收于王庆成编著：《清世史料并考释》武汉出版社，1998 年第一版

^② 张先清：《刊书传教：清代禁教期天主教经卷在民间社会的流传》，收于《史料与视界：中文文献与近代中西文化交流史研究学术研讨会论文集》厦门，2006 年 4 月

^③ 张先清：《刊书传教：清代禁教期天主教经卷在民间社会的流传》，收于《史料与视界：中文文献与近代中西文化交流史研究学术研讨会论文集》厦门，2006 年 4 月

^④ 《剑桥中国晚清史》（上卷）第 613 页

^⑤ 《剑桥中国晚清史》（上卷）第 615 页

^⑥ 1839-1840 年鸦片战争期间在澳门的传教士有 12 人，名录见李志刚著：《百年烟云，沧海一粟——近代中国基督教文化掠影》，北京：今日中国出版社，1997 年，页 86-87

^⑦ The Chinese Repository, Vol. VII, p. 223

^⑧ 李喜所：《两次鸦片战争时期传教士在华的文化活动》，《福建论坛》2001 年第 6 期。在吴义雄研究中所列出的详细的来华传教士名单中，在 1807—1851 年之间在华的传教士人数为 150 人，见氏著《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000 年，附录一“1807—1851 年来华新教传教士一览表”

^⑨ 马士著：《中华帝国对外关系史》（第一卷），三联书店 1957 年版，第 401 页

^⑩ Chinese Recorder, Vol. 9, p. 6

¹¹ 汤清：《中国基督教百年史》，香港：道声出版社，1990 年版，第 469 页

¹² 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社，1994 年版，“绪论”，而李志刚根据 *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* 一书统计 63 位早期传教士共计有 286 种著述。23 名传教士自 1811 年至 1864 年间出版书报 293 种，在澳门所出版者 239 种，1811 年至 1842 年间出版有 138 种，在这些中文书籍及小册子，以宗



新教传教士最初到达各口岸的时间为：1842年公理会雅裨理、圣公会文惠廉到达厦门；1843年美国浸信会玛高温抵达宁波；伦敦会麦都思、雒魏林 1843年到达上海；1860年美国南浸信会传教士洪米士抵达烟台；1860年公理会白汉抵达天津；1861年伦敦会杨格非、威罗白抵达汉口；1865年英国循道会郭修理到达九江；1865年英国长老会马雅各到台湾；1867年英国长老会宾维廉抵达牛庄。各口岸有着自己特殊的士民风气，对传教士的文化活动影响也较大，是其能否与地方士人交往的重要前提。上海由于其士风的边缘化特点，对外来文化一贯容纳。与广州和福州的反入城局势不同的是上海的平和环境。到了1862年来华考察的日本藩士纳富介次郎《上海杂记》记载：上海附近在1860年代初期天主教和耶稣教盛行，信此两教的人数已经超过信孔圣天帝^①。在以书籍打开传教道路的进程中，各地区由于士民对夷之态度的不同而呈现出不一样的结果。在广州，由于禁烟限制“外夷”所造成关系紧张的缘故，“1838年伯驾博士被迫离开了广州和他的医院，另外在广州周围地区散发基督教小册子的工作也基本上完全停止”^②。而1840年之后传教士在广州的活动一般是在十三行半里左右的大新路和下九路的路口、大德路、一德路和下九路附近派发传单和中文圣经单册^③。在广州的出版和散发书籍的活动，由于受广州地区“中国人的仇视”而抵制入城以及西方争取进入广州城的权利的华夷交涉，进展一度中断^④，出版品数量和种类也有限^⑤。

教性质者居多，一般世界地理、历史、天文、医学等，在293种中仅仅占33种。

^① 冯天瑜：《千岁丸上海行：日本一八六二年的中国观察》，商务印书馆，2001年，第310页

^② (美)卫斐列著 顾钧、江莉译《卫三畏生平及书信：一位美国来华传教士的心路历程》桂林：广西师范大学出版社 2004年5月，P52

^③ (美)多米尼克·士风，李著 李士风译《晚清华洋录：美国传教士、满大人和李家的故事》上海人民出版社，2000年版，第75页

^④ 见马士：《中华帝国对外关系史》(第一卷)，上海书店出版社，第十四章关于此时期广州的交涉研究。

^⑤ 广州和澳门的印刷机构在其存在的25年间印刷了如下书籍：

1832年-1851年《中国丛报》20卷，8开本，23000册(含1-5卷的重印册数)

1837年麦都思《福建土话词典》4开本，300册

1841年裨治文、卫三畏《广东方言中文文选》4开本，800册

1842年卫三畏《拾级大成》8开本，700册

1844年卫三畏《中国地志》8开本，200册

1844年卫三畏《英汉对照词汇表》8开本，800册

1844年卫三畏《商务指南》第二版，8开本，800册

184年《中国与英、美、法三国条约》8开本，600册

1848年裨治文译《马若瑟〈中国语文札记〉》8开本，600册

1848年卫三畏《商务指南》第三版8开本，800册

1849-1856年卫三畏《华番通书》8开本，8册，共计2000册

1849年密迪乐《英译满文资料》(木版印刷)8开本

1854年博尼《广东话词汇和口语习惯用法》8开本，800册

1856年若特(英国、印度、中国货币汇率换算法)8开本，300册

1856年卫三畏《英华分韵撮要》8开本，800册



澳门的出版事业也出现波折,传教团体面对这样的情况而谋求新的发展。1851年12月《中国丛报》由于读者群减少引起创收的减少,卫三畏开始考虑新的出版策略:停办《中国丛报》,“我就会开始考虑开办一份新的中文报纸或别的什么刊物。我打算把新报纸或期刊办得比原来活泼些,宗教色彩少一些”^①。明显淡化宗教色彩基调、转移出版地点成为主要的措施。而在发行传播的途径上基本上没有过多的变化。虽则郭实腊1844年采取雇佣汉人组成“福汉会”(Chinese Union)赴内地散发圣经等书籍,在后来被证实是不可行的^②。此后的传播路线仍旧回到传教士四出散书的基本方法上。

在传教士所编译的著述上,也以鸦片战争为界限,战前后明显不同。战前传教士们的译著主要以翻译圣经、著述传教小册子为主,世俗书籍为辅。麦都思一生著述甚多,其中撰写编译中文59种,马来文6种,英文27种^③。早1843年之前麦都思在巴达维亚完成出版的中文书刊有近30种,大部分是基督教启蒙教学的读本,有两部字典以及三部分史地中文著述^④,史地著所占分量不多。

传教士所出版的刊物,宗教内容的含量比例也是如此。1815年8月5日,由马礼逊筹办、米怜负责编辑的《察世俗每月统记传》(Chinese Monthly Magazine)在马六甲正式创刊,主要是宗教内容,其次才是世俗内容。1823年麦都思在巴达维亚创办继《察世俗每月统记传》之后的中文刊物《特选撮要每月纪传》(Monthly Magazine),该刊“继续此《察世俗》书,则易其书之名,且叫做《特选撮要每月纪传》。此书名虽改,而理仍旧矣”^⑤。刊物的宗旨、内容、式样都与《察世俗每月统记传》相仿,世俗的内容较《察世俗每月统记传》有所增加,主要以历史、地理和宗教为内容。麦都思的部分世界地理作品经由该刊刊出后又抽印单行本行世,《咬留吧总论》^⑥就属此类。在传教士借地理知识宣传教义的认识中,麦都思凭借该书成功地证明了自己的中文水平和所精通的地理知识及历史知识,他坚信这本地理书所树立起的学术形象,将在

1856年卫三畏《商务指南》第四版8开本,1000册

以上印刷品共计约38000册。此外,印刷机构还多次承接了印刷各种小册子的业务。25年来,出版物和其他业务盈利超过12000美元。以上数据见(美)卫斐列著 顾钧、江莉译《卫三畏生平及书信:一位美国来华传教士的心路历程》桂林:广西师范大学出版社2004年5月,P156。

^① (美)卫斐列著 顾钧、江莉译《卫三畏生平及书信:一位美国来华传教士的心路历程》桂林:广西师范大学出版社2004年5月,P103

^② 关于“福汉会”,详见鲁珍晞(Jessie G. Lutz)和瑞伊·卢兹(Ray Lutz)之《郭实腊的本土化之路:福汉会》一文对福汉会始末的研究。此时的郭对福汉会的管理只能是兼职的,因为这时的郭为香港殖民政府的翻译,“兼招人学耶稣道,日间办公事,朝晚教授耶稣道理”,后来“游其门者日众,翻译事繁,不能专一传道”,“其间良莠不齐,扶同作弊者有之”,雇佣人来散书证明是失败了。见王元深《圣道东来考》(八)

^③ 伟力亚烈《基督教在华传教士回忆录》(Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese Giving a List of their Publications, and Obituary Notices of the Deceased, Shanghai, 1867年英文版,第25页)

^④ 1819年的《地理便童略传》(全书共计有八回七十问,其中涉及宗教者有第二回第十五问、十六至二十问、第三回第三十二问、三十六问四十、四十一问等)、《咬留吧总论》和《东西史记和合》

^⑤ 麦都思:《特选撮要每月纪传序》,见宋原放主编:《中国出版史料》(第一卷),湖北教育出版社 山东教育出版社,第74页

^⑥ 第一期连载,1824年在巴达维亚单行刊出,共85页,详细介绍了爪哇岛的地理、历史和风俗,并在1825年、1829年、1833年、1834年重版



未来与中国人的交往中,赢得他们对传教士和他们所宣传的基督教教理的尊重^①。麦都思的《东西史记和合》一书则首先刊载于《天下新闻》(Universal Gazette),而后成书。随着时间的转移,传教士所宣传的知识也逐渐从宗教内容扩大为世界地理通适知识的介绍。

从 1819 年马礼逊译述的介绍西方地理学的地理游记的中文小册子《西游地球闻见略传》(Tour of the World)^②开始,传教士撰述史地知识的活动一直赓续不断。麦都思编译简明教科书《地理便童略传》(Geographical Catechism)^③,对世界各主要国家做了介绍,其中包括各国的宗教。米怜编译简明地理读物《全地万国纪略》(Sketch of the World)^④,也是最初载于《察世俗每月统记传》的。而对中国文士影响最大的是裨治文的《美理哥合省国志略》(A Brief Geographical History of the United States of America)^⑤、郭实腊的《万国地理全集》(Universal Geography)^⑥、1848 年美国长老会传教士裨理哲《地球图说》(Illustrated Geography)^⑦、玛吉士《外国地理备考》^⑧、《智环启蒙塾课》(Graduated Reading)^⑨、《地理略论》(Digese of Geography)^⑩。其它若关于地球与地文学的美国传教士麦嘉缔培瑞(Davis Bettune McCarte)《万国纲鉴》^⑪、《平安通书》(Pace Almanac)^⑫、罗存德(Wilhelm Lobscheid)《地理新志》(New Treatise on

^① 巴内特、费正清编《基督教在中国》,哈佛大学,1985年版,页57-58,转引自邹振环:《晚清西方地理学在中国——以1815年至1911年西方地理学译著的传播与影响为中心》,上海古籍出版社,2000年,第69-70页

^② 该书共计29页,出版于马六甲,书中涉及欧西的政事、风俗、宗教等。

^③ 共21页,1891年出版于马六甲,全书分八回六十问,书中对世界各主要国家的边界、物产、人口和宗教等做了介绍,附图若干

^④ 单行本1822年出版于马六甲,该书30页,对世界四大洲的面积、人口、国家、首都和语言作了介绍

^⑤ 该书是他在其中国学生、广东端溪人梁植的帮助下完成的,1838年由新嘉坡夏书院刊出,分两册,初版125页,分27卷,其中卷十九为“辨教邪正”,为宗教内容。1846年在广州重版,75页,题为《亚美理驾合众国志略》叙述增补至修订前。收录于王锡祺编辑的《小方壺斋輿地丛钞》第十二帙,名为《美理哥志略》,作者在重刊时曾得意地说该书刊出之后:“海内诸君,谬加许可,如《海国图志》、《瀛寰志略》及《大地全图》等书均蒙采入,又有日本人以其国语译者,一追忆之,殊觉汗颜。今垂二十余年,原版散失,杳不可寻。予又迁居沪上,索书者踵接于门,惧无以应其请也”(裨治文:《大美联邦志略·重刊联邦志略叙》,墨海书馆,1861年。1861年重刊时有与裨治文订交的江苏金陵人宋小宋与梁植的参与,另外据邹振环研究,江苏上元人管同之子管嗣复(字小异)参与译改。分为上下两卷,采用标题分节,有“教化说源”一节。王韬认为该书“倘得译成,亦考证海外輿地之学之一助也”(《王韬日记》,中华书局,1987年版,页107,1859年4月15日记。该书由上海墨海书馆刊出后,先后编入《西学大成》、《西史汇函》等丛书。1862年该书的新版本曾经被美国使臣蒲安臣赴北京递交国书时随汉文圣经一起呈送。

^⑥ 1838年在新加坡出版,内容连载于1833-1838年的《东西洋每月统纪传》上

^⑦ 由花华圣经书房出版,共53页,《海国图志》引录该书34处,1856年作者在一李姓中国先生的帮助下将之扩充增订,更名为《地球说略》主要目的在于使“中华之人,与他国相贸易,所在多有,可知他国之人之人情物产及教述礼仪等”(裨理哲:《地球说略·地球说略引》,宁波华花书房,1856年版),1857年6月22日《六合丛谈》“地志新书”一栏称该书“其意以为天地万物,皆上帝所造”,并希望“故成是书,俾学者得扩见闻,不为方隅所囿,于以求真理而起信心,即吾教士亦有厚望焉”(《六合丛谈》咸丰丁巳(1857年)六月第七号

^⑧ 1847年收入“海山仙馆丛书”第24-28册。书分十卷,《海国图志》征引该书凡91处,有卷76和卷96全录该书

^⑨ 英国传教士理雅各(James Legge)编写,1856年出版,是作者执教英华书院时所编写的教科书,分24类200课,内容涉及人类、国政、贸易、居住、饮食等方面。

^⑩ 英国传教士俾士(George Piercy)编,1859年出版,是参照慕维廉《地理全志》所编写的,主要介绍世界地理常识

^⑪ 美国传教士麦嘉缔培瑞编,1850年刊出,132页,是修订郭实腊《古今万国纲鉴》所成

^⑫ 1850—1853年在宁波出版,年出一册,每册30-40页,共四册



Geography) (1855 年出版), 关于气象与气候学的地理学书籍有玛高温 (John Macgowan) 《航海金针》(Treatise on Cyclones)^①。

邹振环对传教士 1861 年之前的地理学译著分类统计有^②: 1819 年有地理通论与教科书一种、交通与理由地理学一种; 1822 年地理通论与教科书一种; 1824 年区域地志一种; 1838 年地理通论与教科书一种、区域地志一种; 1847 年地理通论与教科书一种; 1848 年地理通论与教科书一种; 1850 年地球与地文学两种; 1853 年地理通论与教科书一种、气象与气候学一种; 1855 年地球与地文学一种; 1856 年地理通论与教科书两种; 1859 年地理通论与教科书一种; 1861 年区域地志一种。而据王家俭的统计主要有: 1840 年之前书籍 13 种、期刊 6 种; 1840—1861 年有书籍 12 种、期刊 3 种^③。实际上, 不论是邹振环的分类统计还是根据王家俭的简略描述, 都只能给出一个大致的出版情况的统计, 根据其他资料的补充, 列表如下:

1861 年前传教士关于世界地理知识的著述与期刊:

《西游地球闻见略传》(Tour of the World), 29 页, 马礼逊撰, 嘉庆廿四年 (1819 年), 刊于马六甲。主要为游记地理闻见内容。

《万国纪略》(又作“全地万国纪略”)(Sketch of the World), 30 页, 米怜撰, 道光二年 (1822 年), 马六甲刊。

《地理便童略传》(Geographical Catechism), 20 页 (李志刚记载 21 页), 麦都思撰, 嘉庆廿四年 (1819 年), 马六甲。各国地理内容。

《咬留吧总论》85 页, 麦都思撰, 巴达维亚刊, 介绍爪哇历史的专著。

《东西史记和合》(Comparative Chronology of East and West), 40 页, 麦都思撰, 1829 年原刊于巴达维亚, 道光十三年 (1833 年) 马六甲重刊。内容为中西年表比较。马礼逊似乎也著有《东西史记》一书, 在王元深《圣道东来考》中有记载马礼逊曾经携梁发和屈昂在广州城之河南地派送《东西史记》、《劝世良言》二书, 并记载嘉庆十七年马氏在澳门曾经著有东西史记之书。梁发《劝世良言》结集发行于 1832 年, 散书可能在这之后。

《万国史传》(General History), 53 页, 郭实腊撰, 马六甲刊。世界历史内容。

《大英国统志》(History of England), 郭实腊撰, 道光十四年 (1834 年) 刊。英国历史。

《制国之用大略》(Outline of Political Economy), 24 页, 郭实腊撰, 1839 年刊。

《万国地理全集》(Universal Geography), 60 页, 郭实腊撰, 道光十三年——十七年 (1833-1837) 刊于东西洋考每月统纪传。

《古今万国鑑》(应该为“古今万国纲鑑”)(Universal History), 244 页, 郭实腊撰, 1838 年刊于新加坡, 也于道光十八年 (1838 年) 刊于《东西洋考每月统纪传》, 道光三十年 (1850 年) 重新刊出于宁波。世界历史内容。

《犹太国史》, 183 页, 郭实腊撰, 1839 年刊于新加坡, 是一本圣经中关于犹太人历史的书籍。

《贸易通志》(Treatise on Commerces), 63 页, 郭实腊撰, 道光二十年 (1840 年) 刊。《海国图志》内曾加以

^① 宁波爱华堂 1853 年版, 三卷

^② 见邹振环著:《晚清西方地理学在中国——以 1815 年至 1911 年西方地理学译著的传播与影响为中心》, 上海古籍出版社, 2000 年, 附录三“晚清地理学译著出版年代分类统计表”

^③ 见王家俭:《十九世纪西方史地知识的介绍及其影响》,《大陆杂志史学丛书》第三辑第一册



引用。

《美理哥国志略》(A Brief Geography of the United States of America) 两册, 高理文撰, 道光十八年(1838年)新加坡坚夏书院刊(高理文即裨治文)。

《亚美理格合省国志略》(A Brief Geography of the United States of America) 二册, 高理文撰, 道光十八年(1838年)刊, 是上书的重刊本。

《英国论略》, 息力人撰, 内载中英贸易情形。文见小方壶輿地丛钞初编十一帙。《海国图志》卷五十一有记。

《外国史略》, 英人马礼逊撰, 道光廿七年(1847年)刊, 见小方壶輿地丛钞再补编第十二帙。《海国图志》有采录。

《亚墨理格合众国志略》, 美人高理文撰, 一册二十七卷, 道光廿四年(1844年)香港藏版。实为高理文道光十八年所刊《美理哥合省国志略》下册之再版。

《大美联邦志略》美人高理文撰, 上下二册, 咸丰十一年沪邑墨海书馆刊。是《美理哥合众国志略》的修正版, 内容较前完备, 前有金陵宋子宋的叙, 后有梁植的跋。按高氏尚有《联邦志略》一书, 二卷, 同治元年(1862年)刊。惟书内仍题为《大美联邦志略》是该书的重刊本。

《外国地理备考》(Geography of Foreign Nations) 十卷, 葡人玛吉士(Machis)撰, 道光廿七年广东潘氏刊(见海山仙馆丛书二十四—二十八册)内容计有地理论、地球论、地球循环论等, 全系自然地理。魏源在《海国图志》卷七十六“西洋人玛吉士地理备考序”中称该书纲举目张, 包罗宏富, 诚欲扩知识而裨人生, 则必读是书, 并且称玛吉士为“域内之良友”、“瀛寰之奇士”。

《外国纲鑑》麦嘉缔培端(Davis Bettune Mccarte)撰, 132页, 道光三十年(1850年)刊, 是修订郭实腊《古今万国纲鑑》所作。

《平安通书》美培端(麦嘉缔)著, 从1850年到1853年, 在宁波出版, 年出1册, 凡4册, 每册三、四十页。内容包括天文、地理常识。美培端编撰此书, 每年修订都将世界上关于天文、地理的新发现、新学说补充进去。1852年以前的《平安通书》被魏源《海国图志》征引11段。《海国图志》卷100的《地球天文合论五》, 全由《平安通书》内容构成。

《华番和合通书》, 系中西对照的年鉴, 从1843年开始, 至1853年, 连续出版11年, 先后在香港、广州、澳门出版。由美国传教士波乃耶(Dyer Ball)等人编撰。每年篇幅不等, 长则90多页, 短仅20余页。所含内容, 有中西历对照、中西政治、经济、社会、宗教方面大事, 中国与英、美、法等国所订条约亦刊载其上。每期后面通常附有一些地图。此书在中国通商口岸流通, 是时人了解国际大事的重要工具书。

《中西通书》, 是包含科学、宗教等多种内容的年鉴, 自1852年起, 年出1册, 在上海出版, 1863年以后移往天津、北京出版。编者有艾约瑟、庞应台和伟烈亚力。内容有中西日历对照, 日食、月食表, 世界各地24种时间对照表, 中国阴历节气表, 各年世界要事, 科学发明, 有时插入一些宣传宗教的文章, 有时插入一些介绍科学知识的图文。颇受中国知识分子重视。

《地球推方图说》美培端撰, 见小方壶輿地丛钞再补编第一帙。

《地理全志》上下编各五卷, 英人慕维廉撰, 咸丰八年(1858年)刊。颇具近代地理的编写特色。



《大英国志》四册，英人慕维廉撰，咸丰六年（1856年）上海墨海书馆刊。

《地球略说》(Illustrated Geography) 三卷三册，美祎哲 (Richard Quarterman Way) 撰，咸丰六年（1856年）宁波刊，《海国图志》曾引用。

《航海金针》三卷一册，美人玛高温 (D. J. Macgowan) 编译，咸丰三年（1853年）正月，中国爱华堂刊。以图说气象为主的自然地理知识著述。

《智环启蒙塾课》一册，英理雅格 (James Legge) 撰，具有百科知识的性质。英汉文对照，共分二百课，以介绍自然地理知识为重。

《英华通书》9页，理雅各撰，1851年香港出版，中英年历内容。

《公元1835年英中历书》(Anglo-Chinese Calendar for the year of the Christian Aera 1835)，1834年，广州出版，1838年历书。

罗存德 (Wilhelm Lobscheid)，《地理新志》(New Treatise on Geography)，1855年出版。

期刊：

《察世俗每月统纪传》七卷，嘉庆廿年至道光二年（1815-1822年）刊，米怜主编，内容泰半为宗教，其余为新闻以及新知识的介绍，地理知识的介绍亦不少，“全地万国纪略（卷六-七）论地球（卷三-五）”。《海国图志》颇多引用。

《特选撮要》(A Monthly Magazine) 四卷，道光三年至六年（1823年—1826年）巴达维亚刊，麦都思等主编。

《天下新闻》(Universal Gazette) 月刊，道光八年、九年（1828—1829年），马六甲刊，麦都思、修德等主编。所刊内容主要为欧洲新闻、科学、历史、宗教等。

《东西洋考每月统纪传》四卷，道光十三年至十九年（1833-1839），其中1834年和1835年两度停刊，广东刊，郭实腊主编。以宗教、政治、科学、商业、新闻为主。后迁新加坡，由中国益智会主编，道光廿二年迁香港。

（英文）《中国丛报》(Chinese Repository) 道光十二年（1832年）四月创刊于广州，由美人高理文及卫三畏主编，咸丰元年（1851年）停刊。道光十八年，林则徐奉命禁烟，至广州后，命人翻译，收入《海国图志》卷八十一至八十三，名为“夷情备采”。

《英支搜闻》(English-Chinese Gleaner) 1832年在广州创刊，英文，马礼逊马儒翰父子主编前三期，1835年转与斯拉德 (J. Slade) 负责，1848年转由卫三畏编辑，1856年停刊，共出版八期。

《广东记录》(Canton Register 又译《广东纪事报》) 英美传教士主编，美国人武德 (W. W. Wood) 所办，道光七年（1827年）于广州出版，内容以宗教、商业活动、西方知识为主，马礼逊曾为其撰稿。1843年6月20日在香港停刊，从第16卷起改为《香港（前广州）记事报》，一直出版到1859年，是英国人的报纸。

《遐迩贯珍》(Chinese Serial)，麦都思、奚礼尔 (C. B. Hillier)、理雅各 (James Legge) 先后主编，咸丰三年至六年（1853—1856年）刊于香港。是“西教对华文字传播的新起点”。

《中外新报》(Chinese and Foreign Gazette) 由玛高温及应思理 (E. B. Inslee) 先后主编，半月刊，咸丰四年至十年（1854—1861年）刊于宁波，内容主要为新闻、宗教、科学、文学。

《六合丛谈》(Shanghai Miscellany)，伟烈亚力主编，咸丰七年（1857年）刊于上海，内容为宗教、科学、文



学、新闻等, 1858年1月停刊, 并迁日本。在上海共发行了254页。

《杂文编》(李志刚译为“杂文论”, 伟烈亚力误为《杂文编》, 或称为《澳门杂文编》)(Serial Miscellany), 1833年马礼逊在澳门设立亚本印刷厂(Albion Press), A4大小, 不定期出版, 共出版了三期, 每期四页, 每期印刷一本英文另印一本中文, 共计印刷了20000份, 主要内容为宗教议论, 该刊的宗旨在于: “走向全世界, 将福音传播给每一个人”^①, 大量刊登有关基督教教义和传教士任务、职责方面的文章, 以及有关中国及华侨聚居地区和国家事务的稿件, 也有政治和商业方面的讯息。后被葡澳当局所查封。也有学者疑为在澳门的马儒翰1833年开办的阿尔比恩印刷所出版的宗教性报纸《中华什锦》。东印度公司解体之后归美国教会掌管。

《福音传道者与中国杂录》(The Evangelist and Miscellanea Sinica) 马礼逊1833年在广州创办, 英文周刊, 专事传教宣传, 每期四页, 也报道广州时事为主的中国新闻。

《各国消息》(The News of All Nations), 1838年创刊于广州, 每月初一出版, 石印, 每册八页, 麦都思和英商奚礼尔(Charles Batten Hiller)合作出版, 刊载各国简介和广州新闻, 及广州洋商与各国交易情况。只出版数期, 全球仅在大英国图书馆发现两册原件。

《广州新闻》(The Canton Press) 1835年及其以后各年, 在广州出版。1839年7月1日之后在澳门出版, 英国人支持出版的期刊, 1844年3月停刊。该刊物不具有传教士背景。

《上海新报》(Shanghai Gazette) 周刊, 1861年12月在广州创刊, 1862年5月7日改为双日刊, 1872年7月2日改为日报, 1872年12月31日停刊。主办者华美基、林乐知、傅兰雅。发行量350份。

《中外杂志》1862年在上海所创月刊1868年停刊。

1841年在澳门出版的葡文中文报刊约有10种之多^②, 但是其中的一些报刊象葡文《蜜蜂华报》(A Abelha Da China)、《澳门报》(Gazeta de Macao)等多达九种的报刊“对于其他西人社会及中国人的社会, 未必有太大的影响”^③。而香港割让之后, 澳门传教士出版机构迁至香港, 在1841—1850年间在香港共有9种英文报刊, 另外在1853年之后有中文刊物三种^④。此时期的广州传教士所创设的主要外报在传播基督教与地理学知识中发挥了重要的作用。这些1860年之前出版的有关西方地理学的著述对魏源、徐继畲、梁廷枏都产生了不同程度的影响, 他们在自己关于世界地理知识的著作中或加以引用、或撰文评述, 采取的主要是与地知识和基督教知识的文化的反应和摄取两种对应。特别是不同版本和相同版式的中文圣经频繁的出版, 更是对西教知识的传播起了推波助澜的作用。1850年王韬协助翻译下的《新约全书》(委办本)完成翻译, 英国圣经公会采用这个译本到1859年印行了十一版^⑤。

传教士关于世界地理、历史知识的著述是晚清广州制度下^⑥中西交往特殊时期的产物, “近

^① 见李谷城著:《香港中文报业发展史》, 上海古籍出版社, 2005年, 第76页, 也见潘良模:《中国现代报业初创时期——鸦片战争前夕广州澳门的报刊》, 《新闻研究资料》第五辑, 中国社会科学出版社, 1980年12月

^② 见方汉奇主编《中国新闻事业通史》(第一卷)页282-285

^③ 李谷城著:《香港中文报业发展史》, 上海古籍出版社, 2005年, 第76页

^④ 李谷城著:《香港中文报业发展史》, 上海古籍出版社, 2005年, 第104页

^⑤ 《剑桥中国晚清史》(上卷)第609页。

^⑥ 实质是“等级服从”, 由外商、公行、海关监督、督抚组成层状态的交流途径, 在正统儒家学说与该制度之



代以来中西交流的各种矛盾和冲突,都是在广州制度下孕育其爆发的契机”^①。鸦片战争彻底导致广州制度的彻底瓦解,“也使清政府禁教政策趋于瓦解”^②,威胁主要来自第一批不平等条约的冲击。传教士在战争前后的传教措施随着局势的变更而出现调整,在每个时间段内的传教活动都有着自身特点,对西学的传播也是如此。“在相当长的一段时间里,传教士是西学传播的主体。在不同的时间里,传教士活动范围是不同的”^③。在1811年至1860年间的时段里传教士主要是宗教传播和借助世界地理知识的传播来宣教,途径是编译、撰写宗教书籍和世界知识的地理学著作、出版和散发这些书籍。

鸦片战争后,五口岸的开放逐渐形成新的文化活动场所,加之中国知识界对世界地理知识探求的热衷,以至于形成边疆和洋防研究的思潮,“保卫边疆是关心的新焦点”^④,新传教策略的形成势在必行。中国知识界的地理著作一方面受惠于战前传教士的简单的地理著作和所出版的刊物,另一方面又使传教士群体似乎也注意到这些地理著述的强有力的社会影响力,从而更加主动地编写更加丰厚的世界地理著述。在中外交往的政治环境上也出现区别于广州制度的变化,新口岸的夷务虽有各口岸所在地区地方大员的参与,但是在涉及到夷务的处理上却仍旧从属于协助两广总督的地位,传教被常规地认定为“夷务”之一,1840-1844年仍旧持续着清政府传统的禁教政策。教案所拿获的天主教传教士仍旧要遣回广东受制于两广总督的处理。1844-1846年清政府逐渐形成有限弛教的基督教政策,这其中主要得益于“第一个见到旧制度已成为过去”又因为其有见地的“超时代”^⑤而罢黜的两广总督耆英的有限让步和弛禁奏折、弛禁文告等的带动^⑥。从而真正意义上讲,在各口岸所在省督、抚形成一批次的办理夷务、处理教务的官员。他们和民间士子一样,受着世界地理知识思潮的影响,也带动着舆地思潮向前发展,更无形地促使传教士世界地理著述的成规模出现,西教知识也随着对西方国家的介绍而被这些处理夷务的官员和接触这些著作的士人,以及直接参与传教士翻译活动的文人所传播,明显呈现出由个人到群体、由口岸向周遍、由直接接触者到一般士人的知识传播图景。更为重要的是这些西教知识的传播是靠着中国精英文人如魏源、梁廷枏、徐继畲、姚莹、何秋涛等人的著述而得以广泛传播,特别是当宗教书籍传播受限的情况下,普通士人的西教知识则主要来自政府所襄助的这些出版物。传教士在各口岸的出版活动也明显具有此时间段的特征:与中国传统士

间实际利益上是相抵触的,包括在文化和外交利益。鸦片弛与禁的争论上存在着受最严肃的知识分子激励的“道德派”与“解禁派”,逐渐形成治鸦片罪例同传播邪教罪,在此制度下,世界史地知识的传播是战争局势和交涉需要的知识准备前提。

^① 张晓宁著:《天子南库:清前期广州制度下的中西贸易》,江西高校出版社,1999年,第二页

^② 杨大春著:《晚清政府基督教政策初探》,金城出版社,2004年版

^③ 张仲礼主编:《东南沿海城市与中国近代化》,上海人民出版社,1996年第761页

^④ 《剑桥中国晚清史》(上),第166-174页

^⑤ 见马士:《中华帝国对外关系史》(第一卷),第590页

^⑥ 在外人看来耆英虽然被马士指责在执行这些条约时对于中国方面已经承诺的义务,显得很拘泥,但是当时的港督德庇时却盛赞其“为人也是最值得尊敬的”(见德庇时《和平以来的中国》,卷2,第112页)。但是来自中国内部对其的批评更是致命的:在条约制度下传统力量对新制度的抨击几乎都能在耆英身上找到,甚至在第二次鸦片战争时,一度复出的耆英由于天津擅离职守而被咸丰帝赐死。



人通过佣笔、交谊、格致交流等途径而更加赋予中国化；出版机构迁移集中于文化更适合之地；书籍出版的类别丰富、文化活动的目的由宗教向知识传播更张等，在此基础上基本奠定了近代新文化的格局，逐渐由处于传统的边缘文化向近代文化的中心偏移。“在传统文化格局中，沿海处于边缘地带；在近代文化格局中，沿海处于中心位置”^①，文化中心在近代发生倒置，五口岸以传教士文化活动为契机发展成为沿海的新的文化中心。

出版机构的转移与出版种类的多样，最集中的体现是花华圣经书房的变迁。宁波于 1844 年 1 月 1 日正式开埠。开埠以后宁波成就最突出的是出版活动。1844 年 1 月 23 日美国长老会在澳门创办花华圣经书房(the Chinese and American Holy Classic Book Establishment, 又称华花圣经书房、华花书房)，仅美国经理一人，中国排字一人，印书工人两人。1845 年迁移之宁波，印刷所随之。印刷所的出版业务出版册书 1853 年为 82000，1854 年 84700，1855 年 112018；印刷页数 1853 年为 2800000，1854 年 4012800，1855 年为 4602018^②。另外此时期宁波还发行有新闻纸^③。1860 年 12 月花华圣经书房从宁波转馆沪上，“规模于是乎较前为大矣”^④。该馆重在印刷而不在编译书籍：“本馆乃美国宣教会所设，意在以出版之物推广圣教，假印刷之工阐扬福音”^⑤，印刷物中以教会书报为最多。宁波华花圣经书房在 1845—1859 期间共印刷了 1217767 册书籍，51762283 页。从 1844 年到 1860 年，传教士在宁波出版的西书，确切可考的有 106 种（其中 1 种在华花圣经书房建立以前已出版），其中属于基督教义、教礼、教史、教诗的 86 种，占总数 81%，属于天文、地理、历史、经济、风俗、道德、语言等方面的，有 20 种，占总数 19%^⑥。

广州在鸦片战争以前，是中国唯一对外通商口岸和对外贸易中心，乘惟一开放的广州贸易制度的地缘优势的便利，受西学影响也远较他处为多，但是传教事业也受到限制。鸦片战争以后，广州在西学传播方面虽然有新的发展，但相对于上海、宁波来说，则缓慢得多。1844 年才有美国传教士罗孝全在联兴街鸭栏铺租屋传教，落脚广州，传教团体“其活动地域从十三行一带向全市各个方向发展”^⑦，但是外国人在广州开辟租界，远不及在上海顺利。广州人对“夷人”一直持强烈排斥、疑忌的态度，反入城的斗争持续多年。自 1843 年至 1860 年，传教士在广州共出版中文书籍、刊物 42 种，其中 29 种为宗教宣传品，诸如《耶稣钉十字架论》、《马太福音传注释》、《圣书择锦》、《使徒行传注释》等，占总数 69%。另外 13 种为天文、地理、历史、

^① 张仲礼主编：《东南沿海城市与中国近代化》上海人民出版社，1996 年版，“总论”第 25 页

^② (英) 麦金托什 (Gilbert McIntosh) 著《在华伦敦会印书馆》(the Mission Press in China)，美华书馆，1895 年，页 17-18

^③ 1854 年第 9 号《遐迩贯珍》中有：“宁波府有花旗国人编造中土字新文纸，每礼拜二次，中土人多购而阅之”但是不确定是什么报刊。

^④ (美) 金多士：《美华书馆七十年简史》载于《中华基督教会年鉴》1915 年版（第二期）

^⑤ (美) 金多士：《美华书馆七十年简史》载于《中华基督教会年鉴》1915 年版（第二期）

^⑥ 熊月之：《1842 年至 1860 年西学在中国的传播》，载于《历史研究》，1994 年第 4 期

^⑦ 广州宗教志编纂委员会编：《广州宗教志》，广东人民出版社，1996 年，第 235 页



医学等科学读物，占总数31%^①。

从1843年至1860年，传教士在香港共出版中文书刊60种，其中纯属宗教宣传品的有37种，如《复活要旨》、《新约全书注释》等，占出版物总数61.7%；属于学校教科书、字典、年鉴、杂志和介绍西方科学文化的书刊有23种，占38.3%^②。

厦门于1843年11月2日开埠，1860年以前，传教士在厦门出版书籍凡13种，在开放五口中最少，其内容全属宗教方面^③。但是也有新闻纸的发行：1854年第11号《遐迹贯珍》又载：“去月所接上海、厦门、宁波三港新闻纸，俱无事故”。

福州于1844年7月3日开埠。最早在福州开设教会学校、出版书籍的是美国传教士柯林、麦利和、卢公明。卢公明(Justus Doolittle)于1850年来华，从1853年到1858年，卢公明在福州出版各种书籍25种，是早期福州传教士中出版物最多的一位。所出各书，大部分是宣传基督教义、劝人入教的，也有一些与天文、地理、经济、社会、道德有关，如《天文问答》、《中外问答》、《生意人事广益法》、《西洋中华通书》(历书，36页)等。1860年以前，传教士在福州出版各种读物凡42种，其中宗教读物26种，占61.9%，天文、地理、风俗之类26种，占38.1%。传教士们坚信“福州地区提供了一个有不同层次文化修养的中国人的大范围，包括一些中等层次的文人。传教士们用不同的方式制作小册子，尽可能来满足各种层次的中国人的需求”^④，所以在福州的出版有此规模。在福州有美国卫理会1859年所建立起的四层建筑的印书局(仓前山之麓与天安堂对面)。到1862年专门设立为美华印书局^⑤。

上海于1843年11月17日正式开埠，同年在上海登记居住的外国人已有26名，到1860年，单英、美租界，已有外国人569名。1843年英国伦敦会将设立在巴达维亚的印刷所迁往上海城北大境一带开办了墨海书馆，随后迁往麦家圈。1844年至1846年，墨海书馆共出版书籍17种，其中16种是麦都思编写的。1846年底到1848年，来上海的传教士中至少有11名与墨海书馆发生程度不同的联系。据王韬称，当时在墨海书馆的除了传教士伟烈亚力外，“与麦君同在一处者，曰美魏茶，曰锥颌，曰慕维廉，曰艾约瑟，咸识中国语言文字”^⑥，一时间传教士才俊毕集麦家圈文化要地——墨海。从1844年到1860年，传教士在上海共出版各种书刊171种，属于基督教义、教史、教诗、教礼等宗教内容的138种，占总数80.7%；属于数学、物理、天文、地理、历史等科学知识方面的33种，占总数19.3%^⑦。华美书馆(Methodist Publishing House in China)是监理会在上海的出版机构。美国传教士蓝柏(J. W. Lambuth)1854年来华时随身

^① 熊月之：《1842年至1860年西学在中国的传播》，载于《历史研究》，1994年第4期

^② 熊月之：《1842年至1860年西学在中国的传播》，载于《历史研究》，1994年第4期

^③ 熊月之：《1842年至1860年西学在中国的传播》，载于《历史研究》，1994年第4期

^④ Justus Doolittle at Foochow: Christian Values in the Treaty Ports, p.110 'Tracts and the Protestant Message in Chinese', 转引自林立强博士学位论文：《美国传教士卢公明与晚清福建社会》，第61页

^⑤ 见《中华基督教卫理会百周年纪念册》(1847—1947)，百周年纪念编辑委员会发行，1948年，早在1854年布道部就已经拨发三万美金作为在上海设立书局和学校之用。

^⑥ 王韬：《漫游随录》，湖南：岳麓书社，1985年第59页

^⑦ 熊月之：《1842年至1860年西学在中国的传播》，载于《历史研究》，1994年第4期



携带了一套印刷机具，他们先设华美书坊于郑家木桥，不久迁往山东路。

六个城市出版的西书共计宗教书籍 329 种，科学书籍 105 种，合计共计 434 种。在 1810 年至 1867 年间，新教传教士的所有译著只有 12% 涉及西方科学和制度，其余全是基督教宣教的译述^①。此时间段内在总数 795 种的译述中，基督教宣教书籍有 687 种，地理类文言出版者 14 种，方言出版者 3 种，总计 17 种（不包括杂志上翻译的文章），历史书籍文言出版者 6 种^②。

史地刊物中的西教知识的宣传意识：在口岸时代，新的文化宗旨随着与中国文士交往的频仍而出现新的变化端倪，揭发新知的格致目的者日多，由于人际交流与文本交流的互动所形成的新文化交际圈也在口岸城市开始形成。传教士面临新的文化宗旨的转变，其宣教措施也较之前的宣传有所变化，但是贯穿始终的宣教意识却未发生根本性的变化。禁教期间，传教士所发行的中文期刊中的西教知识的宣传意识就很明显，在其发行的史地内容为主的刊物中也包含着西教知的宣传和传播。其中在上海的墨海书馆所出版的史地刊物《遐迩贯珍》、《六合丛谈》最为著名，也最颇有影响。

1853 年 8 月 1 日，在上海的英国伦敦会所属的英华书院出版中文《遐迩贯珍》(Chinese Serial) 月刊，该刊物出刊的宗旨在于“无非以为华夏格物致知一助”^③。在于更张“华民颇涉拘滞，安于旧典，不务新知，偏执己见，不屑它求，遂貽坐井之讥，而失致知之学”的保守旧习^④。该刊物“每月以印三千本为额，其书皆在本港、省城、厦门、福州、宁波、上海等处遍售，间亦有深入内土”^⑤，并且“读者甚众，且遍及各省”。曾国藩的幕僚赵烈文曾将他收藏的全套该刊物作为了解西学知识的读本借给知识界的朋友们^⑥，文人们如此的活动无疑由一而推至多地推动了包括西教知识在内的新知识的传播，以传统的文化交际网络构筑起新文化的交通渠道。更多的学者在对知识交流渠道上的认识也树立近代观念，郭嵩焘 1856 年在上海时曾经得到墨海书馆传教士所赠的数部《遐迩贯珍》，在日记中他记道：“（《遐迩贯珍》）前格物理一二事，而后录中外各处抄报，即所谓新闻报也”^⑦，这是郭嵩焘早期所理解的新闻报的基本概念。而该刊物的主要内容为新闻，同时也包罗有商务、天文、地理、政治、医学、宗教等，不占主要分量的宗教布道内容随着格致传播而传播。1856 年 5 月停刊。

1857 年 1 月 26 日，墨海书馆出版了《六合丛谈》(Shanghai Serial)。主编该刊的是英国伦敦会传教士伟烈亚力，该刊发刊目的在于“欲通中外之情”，大量的天文地理历史等内容使中国

^① 早期传教士的译著活动和出版情况见 Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1867; William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, Malacca, 1820

^② 见王克非编著：《翻译文化史论》上海外语教育出版社，1997 年，第 180 页之“基督教（或新教）传教士的译述 1810-约 1867 年”

^③ 《遐迩贯珍》1854 年 12 月第 12 号

^④ “新年叩贺”，《遐迩贯珍》1855 年 3 月第 3 号

^⑤ “论遐迩贯珍表白事款编”，《遐迩贯珍》1855 年 2 月第 2 号

^⑥ 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社 1994 年版，第 146 页

^⑦ 《郭嵩焘日记》湖南人民出版社，1981 年版，页 33



文人“务使苍穹之大，若在指掌，瀛海之遥，如同衽席”^①。许多中土文士若蒋敦复、王韬等也在该刊发表论说。该刊内容中仍旧包括宗教宣传的内容。1858年6月11日停刊。不独传教士所出版的刊物中存在着宗教宣传的痕迹，在地理著述中也时时表露出伦敦会教士慕维廉的西方地理学的百科性著作《地理全志》（上册出版于1853年，下册出版于1854年），该书上册分别大洲介绍，每洲均对教门进行叙述，这也是早期世界地理著述在概念上缺乏统一而偏重于人文叙述的结果。

传教士的世界地理、历史著作在中国文人眼中也似乎并非全美之物，他们对这些地理著作也充斥着挑剔和摘选。慕维廉翻译的《地理》从《六合丛谈》第1号开始连载，中间虽有间断但仍是《六合丛谈》中连载时间最长、内容量最大的一部书，至停刊的第二卷第二号为止，共刊登了十期^②。今天看来，《地理全志》最有价值的是其下编所介绍的近代地质学和自然地理学知识，但是当时的读者对于《地理全志》下编的译文似乎也有所不满。在墨海书馆佣书的王韬在1860年3月8日的日记中写道：“慈溪人张鲁生斯桂（与丁黠良交好者）来访，与伟烈君购书。鲁生喜西人格致之学，意欲延西士翻译各书，并慕维廉之所著《地理》下编痛加删改，使察地之学，豁然大明。亦可谓士流之矫矫者”^③。《地理全志》在1870年之后多次再版，慕维廉删去了其下编，后来他也似乎认为中国读者首先应该了解世界地理知识，而专门的自然地理学和地质学知识则相对并不重要，这是中国文人和传教士就新知识选择互动关系的一个例子。对于传教士的地理著作，文人们更多的是对新知传播者及其著述的赞誉。1856年郭嵩焘参观墨海书馆，在日记中称赞英国伦敦会传教士艾约瑟“学问尤粹然”^④。1886年由艾约瑟翻译的美国麻省学院的教科书十五种（包括有地理学著作在内）由北京总税务司署印行，受知识界高度重视，李鸿章、曾纪泽为之写序，李鸿章在序中称：“同治初同文馆教习丁君黠良《格物入门》一书，五台徐侍郎（继畲）惊为闻所未闻，使及见此，更不知若何叹赏矣！”^⑤。

近代来华传教士作为宗教职业的从业者，宗教宣示的文字表达、口头宣教、宗教教育、慈善关怀等都可以达到宗教知识和信仰的传播功能，从而将信仰通过这些途径传达给宗教可能之信众。传教士在南洋、澳门、广州的早期文字准备提供的是无届弗远的文字记载和沿传作用。在本书第一章所描述的传教士沿海散书的诸多活动，传播的不仅有纯粹的宗教书籍，也包括有宣传世界地理试图改变保守自大的中国人世界观念的世界地理历史著述。这些著述薄而简，还浸透着宗教创世的神话。特别是20年代、30年代所出版的书籍和刊物，这些书籍至迟在鸦片战争前后被认识到其足以引用的价值，而出版书籍的活动却已经是十年前的。早期这种文化交

^① 伟烈亚力：“六合丛谈小引”，《六合丛谈》1857年卷1号1，见宋原放主编：《中国出版史料》（第一卷），湖北教育出版社、山东教育出版社，第86页

^② 王扬宗：《〈六合丛谈〉中的近代科学知识及其在清末的影响》，载于《中国科技史料》第20卷第3期（1999年）

^③ 《王韬日记》北京：中华书局，1987年第141页

^④ 《郭嵩焘日记》湖南人民出版社1981年版，页33

^⑤ “敬录李爵相西学略述序”，载《万国公报》1889年6月第5册



流和传播的延迟性特点是由空间相遥、文化相隔、间接交流等因素决定的，这些书籍是传教士（包括中国信徒）等这些宗教职业者所散发是确定的，但是这些书籍是谁保留了下来，又是谁发现了他们的价值，更是谁在中国士人中间将之传播，是主动抑或是文化强势向弱勢自然流动的结果。在这些文化交流中，人和人的交流活动必然是要研究的最重要者。

在五口岸时代，文化交流呈现出早期交流的最清晰最简单明了的交流图景：交流地区狭窄而集中，明显呈现出沿海的点与线形分布；处于传统大陆农业文化向海洋商文化的过渡地带，是传统的边缘地区，也是近代化最富潜力的地区，这是传教士施展其文化魅力和宗教说教的舞台。来华的传教士较后期来讲，人员几乎可以计数，文化活动也相对集中，多从事文字出版、著述、编译，在更大范围内为迎合中国人的文化了解需要潮流。而出版发行世界史地的著作，直接衔接了在南洋时期的文化活动传统。此时期出版的此类著述则由口岸城市而直接传播流散进内地，形成文化活动的时效性结果。其中散播的方法是借助与中国士人的交际、对其文化偏狭歧视夷文化的纠错和了解其文化的需要。他们所雇佣中国下层知识界也是其交流的主要群体，通过他们辅助传教事业的文化活动，这些活动主要包括雇佣翻译、润笔、写作、散书、教授中文等，其群体随着传教团体的壮大而出现规模形态，他们就是区别于传统儒者职业、交谊、观念的新文化群体。

二、中国新文人群体之出现及其与传教士之交谊

五口岸时期与传教士相交往的文人首先是被传教士所雇佣做文字工作的文士、帮助传教士传播宗教书籍的信徒文人、处理夷务的清廷地方官员，他们是直接与传教士交往的三类文人。在传教士传播宗教和文化中三种文人起着不同的作用。协助传教士文字工作的文人和帮助传教士传播宗教书籍的信徒文人可以称得上是与旧职业、旧学究和旧信仰有区别的新的文化职业者、研究者和信仰者。王韬记载了西人在口岸多设义学，招贫寒子弟入读，学成则函荐至通商口岸量材任事，“虹口文氏墨海慕氏所收及门最盛”^①，这些传教士义学出身者多成为后世之新文人群体之一部分。而处理夷务的地方官员实际上在与传教士等“夷人”的交往中更注意这些“西夷”的来历追究，所以更注意对其所在国家地理知识的偏好。在几种由中国人著述的世界地理著作中，尤其以林则徐之《四洲志》、魏源《海国图志》、姚莹《康輶纪行》、徐继畲《瀛寰志略》、何秋涛《朔方纪略》最为著名，而这些官员则多少都参与夷务工作。实际上，在新舆地研究和西教知识的传播贡献中尤其以他们的著述为最大。本来近代来华之传教士的翻译圣经等事业就是“以儒家文化为首要，在传教工作上亦多以儒家士子为对象”^②。

集中在东南沿海的五口岸城市最先出现新文化的传播主体——传教士，即所谓的“文化掬

^① 王韬：《瀛（土）杂志》卷六页十九

^② 见李志刚：《近代儒生与基督教的冲突及其影响》，刘晓枫主编：《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，生活读书新知，上海三联书店，1995年2月



客”，随带地在其周围出现了谋食于其身的雇佣文人群体。在王韬看来，这些文人“即有一二从其游者，类皆役于饥寒，仰其鼻息，鲜有远虑，足备顾问”，为传统士人所不屑^①。夏燮也记载“欧罗巴风会日开，又兼中国不得志之儒生，籍通番以糊口”^②。在五口岸时代的早期，“和约既定，货琛云集，中西和好，光气大开，泰西各儒家，无不延揽名流，留心典籍”^③。这里的“西儒”指的是麦都思、慕维廉、裨治文、艾约瑟、伟力亚烈、合信、玛高温、丁韪良、理雅各等墨海传教士，这里所谓的被延揽的“名流”就是象王韬这样被传教士所延请充当翻译助手的中国文士。他们与传教士就润色、笔饰等文字方面协助其完成翻译作品，在新文化传播方面又以其接触的便利而在其交谊群中间散播他们直接从事的书籍，促进新知识的传播。但是在具体的翻译中，他们却常常出现既在文字工作中与传教士的争执，又在文化主流的边际夹缝中游走不定，这是早期新文人群体中存在的通常问题。王韬旅居上海和迁香港的最初十七年间，“始终由于感受中西两种文化的夹缝，所产生的失重心态”^④。但是对于来华传教士来讲，这些中国助手的协助作用却是巨大的。理雅各很赏识王韬的学识，认为“他（王韬）对我的帮助十分大，……只有一流的学者对我才有价值，在这儿我无法找到能与他相媲美的人”^⑤。理雅各曾这样评价王韬：“这位学者，他的经学知识远远超过了任何一位中国人……他为我提供了一个藏书丰富的图书馆。同时，他在工作的时候是很投入的。时而为我解释，时而又与我争论，他不仅给了我巨大的帮助，而且为日复一日的辛劳增色不少”。这种评价与王韬对自己在墨海中工作状况的评价大相径庭。

五口岸时期来华的传教士虽然粗通中文，但是难以用流畅的文言表达，必须依靠中国文士助手来润饰。最初由马礼逊、米怜所翻译的《圣经》多夹杂广东下层俚语。很难被新口岸文人所接受，新的译本必须重新出版，以适用于其他方言地区的传播。1847年在五口岸的传教士集中讨论重新翻译圣经的工作，并具体分配了任务，麦都思主持大局。王韬之父王昌桂1847年到上海之后就在西人宅中“授经”，1849年去世后麦都思数次函邀王韬。1849年秋王韬来沪与西人合作，具体工作是“授书”、“授经”、“校书”，王韬也曾经对郭嵩焘称自己在墨海的工作“为之疏通句法而已”^⑥，实际上王氏父子已经在参与第一部官话圣经的翻译了。在与西方神学的接触中逐渐形成了不同于传统价值准则的阅世察人的新尺度，但是王韬在著作中并不袒护教会，对天主教时加批斥，基督教思想和基督徒身份“的确没有改变他什么”^⑦。在口岸形成的新文人群体非独王韬一人如此，在最初的港口城市几乎都存在着这样的雇佣于传教士的文人群体，在传教士比较集中的上海尤其如此，在各口岸逐渐形成文化和宗教传播的文化据点。

^① 王韬：《菽园文录外编》卷二“洋务士”，上海书店出版社，2002年

^② 夏燮：《中西纪事》卷八，岳麓书社，1988年，第120-121页

^③ 王韬：《菽园文录外编》卷八“送西儒理雅各回国序”

^④ 《菽园文新编》三联书店，1998年，“导言”第四页

^⑤ 海伦·理雅各：《詹姆斯·理雅各，传教士和学者》，宗教宣传协会，伦敦，1905年，第34页

^⑥ 《郭嵩焘日记》咸丰六年二月初九日，湖南人民出版社，1982年

^⑦ 《菽园文新编》三联书店，1998年，“导言”第六页



早期文人生活在“佣书西舍，贱等赁舂，闭置终日，动遇桎梏”^①，“授书西舍，绝无善状，局促如辕下驹”^②的环境中。在这样窒息压抑下，工作和生活的牢骚不仅是王韬一人的体验，也几乎就是新文人群体在早期墨海书馆佣书生活的真实写照了。在墨海，王韬与众多传教士交际成谊，在数年后王与管小异论及择友时，认为“择友之道，人品为先，学问、文章其末事尔”，反对“浊交丧誉”^③。在王韬眼里传教士理雅各是“西儒”，在学问文章上堪称足道，在人品上“学识品诣卓然异人”，“其持己也廉，其待人也惠”，合乎交游之友人的标准，且“久与之处，觉谦冲和霭之气浸淫大宅间”^④，如此的盛誉已经置传统知识界对其与夷交际的指摘而不顾，这已经超出了王韬所谓的役于饥寒的相交谋食目的，而是文化新知的吸引。“东南沿海五城市，在传播西学方面，如果说有一些群体特点的话，那么，主要体现在1843年以后、1860年以前，即东南五口已经开埠，而北部沿海城市、沿江城市尚未被辟为通商口岸以前”^⑤。新文化群的形成就是此时期在文化交流上的特点。

在上海新文人群体形成中最显著的是墨海书局为中心的交际圈。在上海最早的中西文化交流中心墨海书馆中，应聘与西士合作译书的有蒋剑人、管嗣复、陈萃亭、周双庚等一批中国学者。至咸丰初年，应聘与传教士合作翻译西书的还有寓沪的龚自珍之子龚橙、魏源之子魏彦、天算家张福禧^⑥、张文虎、舒高第、赵元益、赵烈文、周弢甫等人。当时在墨海书馆工作的中外人士在郑逸梅看来只有艾约瑟和王韬两人，胡道静则认为前后有伟烈亚力、艾约瑟、韦廉臣三位外国编辑，聘任的中国人有王韬、李善兰、张福禧，另外还有浙人费廷培和沈毓桂，也曾在墨海书馆工作。在墨海书馆这一文化社团中活动过的管嗣复、蒋敦复、顾光观、陈修堂、沈毓桂、徐寿、华衡芳等人早期都在墨海书馆从事过西学翻译或翻译编辑出版，造就了从传统中脱离并倾心于西学的第一批中国过渡期的学者，而通过他们，西学知识又在江浙文化圈中逐渐扩大影响：李善兰、王韬等人又与江浙学者若戴熙、徐有壬、冯桂芬、吴嘉善、张文虎等人学术关系密切。冯桂芬《采西学议》有称：“闻英华书院墨海书院藏书甚多”，已经注意到墨海交际圈的知识含量。

1847年慕维廉到上海后由于“慕牧精通华语，又善与官绅往来，所以他没有受到太多的

^① 王韬：《弢园尺牍》第十九至二十页“与贾云阶明经”，汪北平、刘林编校，中华书局，1959年

^② 王韬：《弢园尺牍》第十三页“与许壬釜”，汪北平、刘林编校，中华书局，1959年

^③ 王韬：《弢园文录外编》卷七“择友说”

^④ 王韬：《弢园文录外编》卷八“送西儒理雅各回国序”

^⑤ 熊月之所谓的群体特点在文中并未交代，本文认为主要可以从传教士群体和与其接触而对新学产生兴趣的新文人群体两个方面来补充熊先生的论点。见张仲礼主编：《东南沿海城市与中国近代化》，上海人民出版社，1996年第761页

^⑥ 张福禧字南坪，浙江归安（一说乌程）人，生年不详，约当嘉庆末或道光初年。他是天算名家陈杰的得意门生，精通历算之学，著有《行星释》、《彗星考略》和《日月交食考》等书。同治元年（1862年）春，太平军陷湖州，南坪老母等困于城中，他冒险往省，被太平军疑为间谍杀害。张氏1853年经李善兰介绍来到上海，受聘于墨海译书时为1853年，其《光论》“自叙”云：“咸丰癸丑（1853年），艾君约瑟聘予在沪译天算格致诸书，《光论》此其一种也。”由此可知他还与艾约瑟译有其它天算和物理科学书籍。其友人王韬说他“橐笔海上，时与西士絀绎畴人家言，然未有成书”（王韬：《瀛土需杂志》，长沙：岳麓书社，1988年，第153页）。



逼害”，“他的道德高尚，引人起敬。他又好客，家中常有各宗派传教师和当地官员”^①。1847年来华的美国南浸信会传教士晏马太 1856 年得到江苏汇南世家出身的黄品三^②襄助文理。

同时期的其余口岸，在新文人群体形成中虽没有上海这样的文化中心那样表现突出，但是在传教士的身边也逐渐形成了新的群体。1848 年，英国伦敦会传教士合信（Benjamin Hobson）在广州金利埠创办惠爱医院，一批先前已经入教、粗通医学的文人如梁发、梁柱臣、卢挺善、周勤堂等人供职其中。1845 年美国南浸信会传教士叔未士从香港到广州后曾有广东中山人杨庆者协助其工作，杨庆“有学问”^③。在岭南生活颇久的亨特所了解的岭南文人“在熟人之间比较随便的书信里，他们放笔纵论各种事情，也经常讥评他们所见到的外洋风习”^④；“他们对外国习俗的描写，不管怎样荒谬，其实是无可非议的；因为它们只不过表现出作者对所见的情况不够理解而已”^⑤。广州成为五口岸之后，当地文人对外人的非议并未收敛，从更大的文化环境来观察传教士身边的新文人来看，岭南虽然是近代维新和革命的两个起源地之一，但是在初期所表现出的文化保守却也是不容忽视的文化源头之一。早期协助传教士从事文字工作的几乎都是基层小文人，几乎没有文化功名，大多是趁趁谋食而被雇佣的，最后的结果是几乎被影响为基督教的皈依者。广州的外侨在口岸开放之后仍旧住在老商馆里，在旧有的十三个行商外，又增加了三个新行商。“他们都挤在此地受着许多的侮辱和伤害，同时领事、商人和传教士也都是受阻不得进入广州城”^⑥。大多数外侨居住在二十一英亩的土地上，走出这个区域的传教尝试均失败了，从 1842 年开始就相继发生了 1842 年的反英骚动、1844 年的对美国人的骚动、1845 年英国人在广州城墙上被殴打、1846 年英国人在黄埔被殴打以及因奢英允许进城而引起的绅民公愤、1846 年康吞事件、1846 年英国人被袭击、1847 年的英军突袭事件和黄竹岐英人被杀事件，抵制入城一直很强烈，1850 年英国放松了侵略，但是并未放弃进城权。但是“在与外国人有关的事情上，士绅们永远是不可调协的顽固分子，拒绝一切改变和一切让步”^⑦。而同时期的上海仅出现 1848 年麦都思、慕维廉、雒魏林青浦与水手冲突的事情。岭南不靖的战争环境和士风是新文人形成最大的阻力，对宗教文化的传播也是如此，梁廷枏的《耶稣教难入中国说》就是文化保守、西学文风难兴下的产物。

1841 年英军占领了厦门，撤走时留下一小支海陆军驻扎在鼓浪屿。1842 年 2 月 24 日，美国公理会传教士雅裨理和美国归正教会传教士文惠廉得到英国当局的批准，从香港乘英舰进入鼓浪屿，并在那里居留下来，从事传教活动。1842 年 2 月雅裨理和文惠廉来到厦门，顾明医师

^① 汤清著：《中国基督教百年史》，香港：道声出版社，1990 年，第 175 页

^② 又名黄鑫，长于诗画。十七岁起，便从儒释道寻求心灵的满足而不得，1863 年帮助晏翻译新约圣经为上海土白

^③ 汤清著：《中国基督教百年史》，香港：道声出版社，1990 年，第 205-206 页

^④ 见（美）亨特著 沈正邦译：《旧中国杂记》，广东人民出版社，1992 年，第 37 页

^⑤ 见（美）亨特著 沈正邦译：《旧中国杂记》，广东人民出版社，1992 年，第 37 页

^⑥ （美）马士著：《中华帝国对外关系史》（第一卷）上海书店出版社，2000 年版，第 404-412 页

^⑦ （美）马士著：《中华帝国对外关系史》（第一卷）上海书店出版社，2000 年版，第 420 页



在病人聚集的时候宣讲福音，发给适当的书籍。“官员和绅士都来邀请他们到自己家里，他们有机会回答关于外国风土人情之类合理的询问，也谈了基督教信仰的概要。官员中有徐继畲，后来担任该省巡抚，也就是《瀛寰志略》的著者，在书中提到雅裨理的名字，并称在准备写作此书中，从他那里受益非浅。教会发出的书不是很多，但每天都用了很多时间和人们谈话”^①。1844年，英国伦敦会派传教士施约翰兄弟到厦门传教，美国公理会对立足厦门传教的前途失去信心，于1857年退出厦门。

即便福州有美部会、美以美会和圣公会驻扎，但是在第二次鸦片战争以前，外国人在福州的传教活动，一直普遍地受到抵制和反对。在参与传教士活动的中国文人中，有许播美氏族所出现的名牧，许播美“少好学问”，因军功升为千总、守备，1850年在福州与麦利和居邻，故相交而成为信徒。许承美，“雅好丹青”，被万为举荐赴美求学。许扬美“六岁就外傅，十七岁辍业”，有相当传统底蕴，曾经设立画肆，与早期来榕的传教士基顺、麦利和、宾为廉有旧。谢锡恩，“幼聪慧，从师读经书一过目辄不忘”，曾经在乡设立学塾执教，是为小知识分子，受化于传教士薛承恩。叶英官，曾经为基顺所聘翻译字典^②。在福州还有帮助传教士柯为良翻译西医书籍的林鼎文。

在宁波，1843年6月之前有美魏茶在这里工作，他的日记簿记载“各阶层都有一部分人非常愿意和这样的外国人交往，自由自在地谈话”。1845年牧师娄理华、柯理查等传教士来甬，柯负责有英、中文活字和铸字设备的印刷所^③。1858年，全国约有新教徒100人从事教堂、学堂、医院、印刷所等工作。

在中国的外侨中传教士占有很大比例。1832年—1837年间从137名增加到307人（不包括澳门的永久居住的外侨，并且也仅是男性外侨人数）。1841年减少到230人，1842年259人（其中147人属24个行商的英国人，48人属四个行商的港脚人和印度人，49人属11个行商的美国人）；1843年外侨352人。五口岸开放之后1850年外侨994人，其中404人在香港，362人在广州，29人在厦门，10人在福州，19人在宁波，141人在上海。1855年总数是1038人，各口岸中上海外侨增多而香港和广州人数减少，其他城市变化不大：香港377人，广州334人，厦门31人，福州28人，宁波25人，上海242人。1859年总数是2148人，1462人在香港，127人在广州（1856年各商馆已经被破坏），45人在厦门，57人在福州，49人在宁波，408人在上海^④。在上海作为口岸开放一年后，上海“有十一个英国和美国的商行，在上海由二十三个代表，另有两个英国籍的基督教传教士，一个英国籍的专任领事，1846年有3个英国传教士和5个美国传教士。1847年共有108个外侨，其中87个是英国人，17个美国人和4个港脚人。1850年有英、法两个专任领事及其下六个职员，美国领事仍旧由一个商人兼任，商业团体有119人，

^①（美）卫三畏著 陈俱译 陈绎校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005年12月，第828页

^②以上见《中华基督教卫理公会百周年纪念册》（1847-1947）百周年纪念编辑委员会发行，1948年

^③（美）卫三畏著 陈俱译 陈绎校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005年12月，第829页

^④（美）马士著：《中华帝国对外关系史》（第一卷）上海书店出版社，2000年版，第389页



开业医生 5 人, 有 17 个基督教传教士 (其中 16 个已婚)。1855 年外侨总数增加至 243 人, 其中包括 30 个基督教传教士 (9 个英国人和 21 个美国人)^①。而外侨的最初游历空间是一天内往返的路程范围内, 几年后定为三十英里的距离, 而此时的广州外人只有冒着不断的挑战危险才能越出商馆限定的范围之外。在 1855 年的香港和五个口岸的共计 85 名传教士中在上海的有 34 名 (在香港 10 人、上海 34 人 (包括四名单身妇女)、厦门 6 人、福州 7 人、宁波 17 人 (包括三名单身妇女)^②。宁波 1850 年外侨成年男子 19 人, 1855 年是 22 人, 其中 14 人为传教士 (4 个英国人和 10 个美国人), 5 个商人, 三个英国领事馆人员。福州 1850 年有外侨 10 人, 其中 7 人 (一个英国人和 6 个美国人) 是传教士。在福州由于“在战争期间被称为外国人的死敌”的总督刘韵珂治下, 所以进城问题也成为争执。厦门 1850 年共有 29 名成年男子, 1855 年共有 34 名 (其中四个英国、三个美国传教士)。广州从 1845 年的 256 人增至 1855 年的 324 人 (包括四名英国、七名美国传教士)。包括传教士在内的外侨在五口岸人数和职业是有很大区别的, 外侨集中的口岸夷务事件出现以及与西人接触的频率要明显高于其它口岸, 而当地的新文人群体就会形成的较大, 影响也就会大些。

鸦片战争之前的传教士和地方当局的交往是很有限的, 甚至必要地隐藏起自己的传教士身份。在马礼逊时代, 1821 年广州特拉诺瓦事件^③中马礼逊应邀担任翻译, 但是被两广总督阮元以及地方政府所拒绝, 中国政府的反对是因为马礼逊是一个英国人, 这也是马礼逊与地方当局早期交往中所接触的地方官员在处理夷务时并未清楚马的传教士身份的证明。在马礼逊周围的儒生有容三德 (于伦敦教导马习中国语文, 回广州后教授其四书五经)、李先生 (Lee seen sang, 中过举, 授广府语)、殷坤明 (Abel Yun Kwanming, 乔治爵士推荐, 授以官话协助译经)、罗谦 (Low Heen, 此时刚而立之年岁, 擅写作, 授中国经史, 是马的助手)、高先生 (Ko seen sang, 满洲人, 此时已经年愈不惑, 教其中国经史, 帮助修订译文。此人可能就是王元深《圣道东来考》中所谓“有天主教人来自北方, 教 (马礼逊) 以汉文”者。)^④、陈老宜^⑤、李十公^⑥、岭南文士朱德郎 (广东人)。伯驾也曾经向一个儒学者学习过三年的中文, 中文水准曾经达到应林则徐邀请为其翻译部分《万国律例》(由法文译成中文, 再和六品衔的李致祥一起译成中文)的水平^⑦。1836 年麦都思返英

^① (美) 马士著:《中华帝国对外关系史》(第一卷)上海书店出版社, 2000 年版, 第 399-400 页

^② (美) 马士著:《中华帝国对外关系史》(第一卷)上海书店出版社, 2000 年版, 第 401 页

^③ 美国船只“爱米里”号上意大利籍水手拉诺瓦被中国当局控告从船上丢下一只盛水果的罐子而致使一中国妇女死亡, 中美之间就此展开外交交涉, 美国船长拒绝引渡该水手, 并成立由十五个 (五个美侨、五个船货管理人、五个船长) 组成的委员会来处理该案件, 在与行商商谈后, 时任两广总督阮元 (查一下? 阮元 1822 年出任两广总督的) 同意此办法, 在爱米里号举行审判, 有中国知县出席。但是最后未达成一致意见, 后由中国广州当局强行将该水手审判定罪。

^④ 见李志刚:《近代儒生与基督教的冲突及其影响》, 刘晓枫主编:《道与言——华夏文化与基督文化相遇》, 生活读书新知, 上海三联书店, 1995 年 2 月

^⑤ 马礼逊的华人译经助手, 1829 年英国画家程耐里所画的马礼逊著名画像中坐着的那位, 见汤清著述《中国基督教百年史》第 123 页

^⑥ 马礼逊的华人译经助手, 1829 年英国画家程耐里所画的马礼逊著名画像中站立的年少者, 其父是一名天主教徒, 曾在葡萄牙求学, 见汤清著述《中国基督教百年史》第 123 页

^⑦ (美) 多米尼克·士风, 李著 李士风译《晚清华洋录: 美国传教士、满大人和李家的故事》上海人民出版社



时,请他充任译经华文笔记员。1837年7月麦都思为其施洗,是麦都思在广州的文化活动的助手,1840年因为吸食鸦片在澳门被逐出教^①。刘蔗泉(音译),1833年从梁发受洗,秀才功名,曾于受洗前研究圣经一年,文学有根底,梁发曾经请他润色自己著的小册子^②。在梁发1835年所列出的信徒名单中有赵清(音译)者,有秀才功名。在后来来华的传教士由于学习汉语和文字的需要也常常聘请有中国文士教授华文。1847年德国礼贤会传教士叶纳清在广州请黄甲臣教习华文,后又在西乡地方在“讲道之余,特聘温廷芝秀才教以汉文,复有李允朋助教”^③。传教士们也向与外国人接触的中国人散发书籍,1827年就曾经向一位丝茶商人关胜送了一本讲“面包和鱼”的中译本。

1847年8月26日从伦敦直接抵达上海的伟烈亚力,在麦都思负责的墨海书馆协助工作。在墨海伟烈亚力结识李善兰(1852年6、7月间)、王韬^④、沈毓桂^⑤、钱莲溪^⑥、徐寿父子^⑦、金敏斋(直接从学于伟氏)等中国儒士。

《南京条约》规定五口岸的开放在空间上打开了传教士与地方官员的更多接触的机会。作为处理夷务最高的负责者,耆英这位地方大员,盘旋在夷人与中央政府之间,从其奏折分析,可以窥知他对西教知识掌握的直接知识源有:法使刺尊倪提供的刊载有康熙三十一年礼部准弛教的碑模,经过争论,他信以为实。随即向中央政府奏折要求应该将习教之人稍宽以示羁縻,另外还有法使、英使的约册等外交文件;第二来源是耆英“考诸往籍”所得到的耶稣会以及天主教其他各派自前明传入中国的记载;第三应该是得之于耆英、黄恩彤(时任广东藩司,后任巡抚)、潘仕成(时为选道)、赵长龄(候补道)以及直接处理教务的所委派的委员如候补知县吴廷献等人与法使、英使交涉中的直接知识来源,第四为各地处理天主教教士潜行内地而引起的教务处理的奏折^⑧。他对西教知识的了解直接决定着他在奏折中的弛教措施。

最初处理夷务的耆英仍旧对基督教新旧教的基本特征不能认识。在1844年12月24日耆英在一份奏折中表示了对天主教传行合法性的宽容^⑨,也“表示对基督教的所有派别完全实行宗

社,2000年版,第19页

^① 见汤清:《中国基督教百年史》,第123页

^② 见汤清:《中国基督教百年史》,第124页

^③ 王元深:《圣道东来考》,收于王庆成:《清世史料考释》,武汉出版社,1998年

^④ 王韬称“韬昔至上海,获交于艾君约瑟、伟烈君亚力”,加上在香港熟识的理雅各、湛约翰,“此四君子者,皆通达渊博好学深思之士”。

^⑤ 同治丙寅冬由京回苏省亲,此年至沪被伟烈亚力招为翻译,从此后“与西友艾约瑟、慕维廉、伟烈亚力、林乐知诸君交二十余载”,他们的相交被孔繁焯称为“折理敷文”“互得名师”。

^⑥ 钱夸伟为有“真性情”与“真学问”,“其立身也,以敬造物主为根本;其行己也,以奉救世主为楷模”这些皆得之于其真性情。

^⑦ 江南制造局译书时的合作者,格致书院的同寅。在墨海书馆时期,“徐君父子,屢至上海,搜求西国新理新法,时当李壬叔与伟烈亚力及韦廉臣在墨海书馆译《谈天》与《植物学》等书,故常与李君并各西士相谈”,见1880年《格致汇编》

^⑧ 见中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编:《清末教案》(第一册)中华书局,1996年,第2-37页
耆英奏折;王庆成编著《清世史料并考释》,武汉出版社,1998年,耆英与德庇时的信函等件

^⑨ 文见(美)卫三畏著 陈俱译 陈绛校:《中国总论》(下)上海古籍出版社,2005年12月,第834页



教信仰自由，这是就执笔者（卫三畏，执笔条约的拟订）对教派区别的认识而言”。在1845年耆英与刺萼尼、德庇时就教务问题交涉两年后，耆英在接到德庇时信函要求一体对待耶稣教后才得知“不供奉十字架图像念经即不得为天主教”，并承认自己“于各国习教规矩有无分别，本不知晓，今习教为善之人即概免治罪，则无论拜偶像不拜偶像，但系习教为善者，皆在所弗禁”^①。1845年12月22日，在一份耆英引述拉萼尼来信的结语中，对天主教和耶稣教区别的认识则更为明晰^②。1844年8月14日至1846年1月11日，拉萼尼停留广州期间，“拉萼尼请求耆英撤销这些命令（禁教）；根据耆英的上奏，才第一次颁将了一八四四年十二月二十八日的上谕，准弛天主教之禁，在一八四六年二月二十日又颁发上谕发还前奉雍正谕旨没收入官的教产。这些权利是被天主教获得的；当耆英获悉基督教其他宗派也要来要求时，他在一八四五年十二月二十二日发表一项公告，宣称‘本大臣初未知悉各国之间，宗教礼拜尚有不同’，嗣后所有的西洋各国在宗教礼拜上，就都处于同等地位”^③。甚至在1845年上海道台所发的文告中对天主教下有定义以区别秘密会社和其他教派。传教士卫三畏等在弛教条约的商议中与中国各级地方官员交涉，甚至建立了私交。“在美中进行谈判的过程中，卫三畏努力促使双方在条约中添上了允许在中国传播基督教这一重要条款，这是卫三畏这段时期最大的成就”^④。1854年上海道吴煦也曾至徐家汇“瞻仰”天主堂石版印字一法，并请该堂神甫梅德尔代为购买石版^⑤。

虽然在1858年四国条约签定之前“道光皇帝1844年的敕令在官员和人民中并没有产生实际影响”^⑥，但是传教弛禁政策却最终在耆英的主张下开始实行。

作为福建地方大员，徐继畲与传教士也曾有交往。1876年10月25日，卫三畏辞去美国使馆的工作，准备回国，在送行的人员中有总理衙门官员多人来告别，其中包括徐继畲。事后，卫三畏在一篇发表在美国纽约的致词中记载“总理衙门中有一位官员，今已去世，1849年他曾任福建巡抚，出版过描述异狱地理、历史的著作，其中的事件主要来自他对雅裨理与马儒翰的询问。由于对外国过于推崇，该书的出版使他遭到了贬谪，约在1851年他回到故乡以教书为业。14年后，这个叫徐继畲的人被召回朝廷为主上服务，原因正是当初他被贬的理由——对外国人的精深了解。他这样的人才开始与外国人打交道的北京政府急需的。在我的建议下，美国政府送给他一幅精美的华盛顿肖像。总统曾是他所著《瀛环志略》中颂扬的对象，蒲安臣先生作为驻华公使的最后一个任务就是把肖像赠送给他。不久，徐因病被迫辞职，回乡后又过数年去世”^⑦。甚至有人还就徐继畲在福州神光寺事件中指责其袒护洋人，也有人批评其《瀛寰志略》

^① 王庆成编著《清世史料并考释》，武汉出版社，1998年，第146页

^② 文见（美）卫三畏著 陈俱译 陈绎校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005年12月，第835页

^③ （美）马士著：《中华帝国对外关系史》（第一卷）上海书店出版社，2000年版，第373页

^④ （美）卫斐列著 顾钧、江莉译《卫三畏生平及书信：一位美国来华传教士的心路历程》桂林：广西师范大学出版社 2004年5月，第175页

^⑤ 太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》（第一辑）江苏人民出版社，1983年2月，第131-132页

^⑥ （美）卫三畏著 陈俱译 陈绎校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005年12月，第836页

^⑦ （美）卫斐列著 顾钧、江莉译《卫三畏生平及书信：一位美国来华传教士的心路历程》桂林：广西师范大学出版社 2004年5月，第284页



有替疑辩护的。

但是在处理夷务的清廷官员中并非如同耆英、徐继畲那样对基督教持袒护措施的，也有以传教士所送书籍为批判武器对基督教进行批评的。1858年在卫三畏、丁韪良作为翻译人员随列卫廉赴北京谈约时，卫在1858年5月15日的日记中记载了丁韪良送给曹大人一本书。曹翻阅到十戒时，根据十戒来批判英国侵略行径，甚至引用第六戒来指责英国人，说他们不是基督教徒，因为他们为了谋求一己的私利，不惜用鸦片来谋害中国人的姓名^①。

五十年代沿海一带一些重实效的官员如何桂清、两广总督劳崇光和薛焕都采取这种态度。他们对夷情的收集，除报纸外，西方的历史、地理、法律和政治情况的资料都在收集之列^②。此时各地官员也开始关注西方传教士在华所办的新闻纸。前两广总督黄宗汉奏陈广东洋务时也曾就收集到的上海新闻纸的消息钞奏咸丰帝^③；丁忧在籍（广东）奉旨办理团练的前户部左侍郎罗惇等也注意到西人所刊刻的新闻纸^④。同样桂良（时任钦差夷务大臣大学士）在接到黄仲畚接到粤信告知从西人新闻纸得知夷情，并信为真^⑤。桂良命上海道台吴熙以及黄仲畚密探夷情，两人禀报并抄英人新闻纸以告，咸丰皇帝廷寄“进呈新闻纸，均著抄给阅看”。肯定从新闻纸中探听夷情的做法^⑥。咸丰帝对这种刺探夷情的做法进行肯定，并鼓励何桂清“随时侦探夷情，续行驰奏”^⑦，何多次将收集到的新闻纸内容择人翻译上奏。

在对夷情的关注上，各地方官员已经普遍注意到传教士所出版的新报纸，并从中了解西方新知，有学者官员也撰写了关于西方的地理著作。更大的背景是“对世界地理学的兴趣表面上似乎是旨在获得有关那个未知的西方世界的知识，但实际上却是为了取得关于整个世界的知识。但是，如果我们考虑到当时的迫切需要，这可以被视为一种增进中国本身知识与才智的运动。换言之，这个时期的部分中国官吏与文人，在与西欧一个蛮夷之邦战争之后，迫切地想了解敌人和要知道欧洲处于什么位置上。需要寻求正确的答案。在这种压力下，出现了研究世界地理的兴趣的浪潮”^⑧，这实际上也是晚清世界地理研究思潮兴起的文化背景之一。

鸦片战争前后中国人有关世界的知识主要是通过三个渠道获得。一是明末清初耶稣会士的中文著述和鸦片战争前后有关世界知识的新教传教士若干著述的翻译资料；二是寻访熟知本国信息的经商行医的西方人士或精通海外情事的地方官员；三是通过审俘来了解英国等国家的政治、历史和地理的概况。而对传教士著述的关注则是其中最主要的途径，也最为中国知识界所

^①（美）卫斐列著 顾钧、江莉译《卫三畏生平及书信：一位美国来华传教士的心路历程》桂林：广西师范大学出版社 2004年5月，P168

^②（美）费正清编：《剑桥中国晚清史，1800-1911》，（下卷）中国社会科学出版社，1993年北京，页175

^③《筹办夷务始末》（咸丰朝）四十二卷（咸丰九年八月）

^④见《筹办夷务始末》（咸丰朝）二十六卷（咸丰八年五月）

^⑤见《筹办夷务始末》（咸丰朝）三十四卷（咸丰九年正月）

^⑥“桂良等奏探闻英使坚欲进京并抄新闻纸呈览折”，《筹办夷务始末》（咸丰朝）三十五卷（咸丰九年二月）

^⑦《筹办夷务始末》（咸丰朝）四十五卷（咸丰九年十一月，中华书局版，第1695页）

^⑧（美）费正清编：《剑桥中国晚清史，1800-1911》，（下卷）中国社会科学出版社，1993年北京，页175



重视。“19 世纪初,随着西方传教士的东来,一些西方地理学的汉文小册子开始出现在南洋、广州、福州、宁波与上海,这些以研究全地球的地理状况及其分布规律为特点的记述,受到了以文献考据为基本方法的中国地理学学者的重视”^①。

这些直接参与传教士文字翻译、书籍散播活动的文人和是直接在处理夷务中直接接触到传教士的地方官员,他们是包括西教知识在内的西方文化的第一批的直接受众,尽管这些文人和官员在接受过程中持不同的态度,但是在他们的正面的和负面的宣传下,西教知识被介绍到中国。特别是这些文人的交际活动圈更是其中最主要的传播途径。

在墨海处服务的中国文人经常集合一起“剧谈天下事”。应龙田^②自从英国归来,与王韬言说至英国所览海外诸胜,在他的促使下王韬开始关注并写作地理著述,并坚持数年之久。“余(王韬)即书其所道,作《瀛海笔记》一册”^③。墨海书馆有“三异民”、“海天三友”、“海上三狂士”——李善兰、蒋敦复^④和“佣书觅食”为传教士所翻译的“拘文牵义”、“诘曲鄙俚”的文句加以“疏通”和润色的王韬,他们是条约口岸知识分子中参与传教士文化活动者。郭友松、曹澂斋等人,都曾在馆内卖文为生。冯桂芬在未到上海前,他就和时为西儒执笔的管嗣复有书信往来,定居上海后与林乐知建立交情。除了经史学者之外,还有更多的是科学技术追求的学者,天算家如董方立、项梅侣、徐君青、戴鄂士、顾尚之、李秋纫等被伟烈亚士誉为“当代天算家”者多是伟氏通过李善兰而了解到的。王韬在《弢园老民自传》中描述在墨海书馆时他的交友:“沪上虽为全吴尽境,而当南北要冲,四方冠盖往来无虚日,名流硕彦接迹来游,老民俱与之修士相见礼,投搞赠,无不以国士目之。中如姚梅伯、张啸山、周弢甫、龚孝拱,其交尤密。西馆中,则有海宁李壬叔、宝山蒋剑人、江宁管小异、华亭郭友松并负才名,皆与老民为莫逆交。”^⑤

新文人交际圈中的文化互动推动着新地理知识和西教知识的传播,文人交际网络中书籍的散布而逐渐扩大至口岸外,所以在北京条约进一步打开口岸之前,新知识已经借助书籍传播途径而流传内地。在上海期间,王韬经常以西书为礼物馈好友,献当道。在与郁泰峰的交往中,曾经向其赠送李善兰与伟力亚烈所翻译的《几何原本》“相饷”。蒋敦复题《无我相图》,王韬特赠泰西医书两种作为酬谢。王韬还把西书借给朋友传阅。“二十一日壬戌(3月25日),孙吟秋

^① 邹振环:《晚清西方地理学在中国——以 1815 年至 1911 年西方地理学译著的传播与影响为中心》上海古籍出版社,2000 年, P312

^② 字雨耕,英国领事威妥玛(Thomas Wade)的助手,自 1853 年 7 月英国回来后找到麦都思要求皈依入基督教,此后每天去书馆在麦指导下钻研圣经。是王韬的友人,与西人交往颇深

^③ 《瀛土需日志》,咸丰三年七月中旬,该文发表在《遐迹贯珍》1854 年第 7 号

^④ 蒋“非一邑之冠,亦苏松两属领袖”,在五十年代初陷入经济困境后经由王韬接受受雇于墨海书馆,帮助慕维廉准备《大英国志》一书,同时蒋也在编纂一部更广泛的英国史,但是未出版。但是在蒋敦复的《拟与英国使臣威妥玛书》文中却对西教持文化上的反对态度,见蒋敦复:《拟与英国使臣威妥玛书》(《啸古堂集》),葛士潜《皇朝经世文续编》上海:广百宋斋校印光绪 17(1891),卷一百四 洋务四邦交一

^⑤ 王韬:《弢园文录外编》卷十一,“弢园老民自传”光绪二十三年(1897 年),长洲王氏上海重排铅印本



来访，携《西医略论》、《内科新说》、《全体新论》各一册去。予前赠吟秋西书，不下十数种，吟秋未有以报”^①并向上海道台吴健彰，“呈西书六册”^②。自言到沪后以文字交者不乏人，常寄书同好“西书五种，藉尘惠览，略布鄙意多不宣”^③；“附呈西书六种，幸留赐览”^④；“用呈西书六册，拙著一编，为羔雁之先”^⑤。蒋敦复曾序王韬之《瀛（土需）杂志》，江驾鹏、张鸿卓、胡公寿、赵烈文、李涵同、孙文川、吴新铭、左桂等均为《瀛（土需）杂志》题辞示读。顾星也认为王韬所交之蒋剑人、李壬叔皆奇士^⑥，另外有助西人之译事者张文虎、宋小宋、张福禧、管小异等人，他们的助译活动王韬所记颇详。王韬也记述了广方言馆之翻译馆的翻译分工情况：广方言馆翻译馆各一室“撰述旁为刻书处，乃 者所居，口译之西士则有傅兰雅、林乐知、金楷理诸人，笔受则为徐雪村、华若汀诸人，自象纬舆图格致器艺兵法医术罔不搜罗毕备，诚为集西学之大观”^⑦。这样的新文人群体之间的交谊十分有助于西学传播。作为我国书目史上较早的西学书目，王韬的《泰西著述考》颇留意西方科学史，这是他在墨海书馆工作期间，即在 1860 年左右编成的。该书考订了从利玛窦到徐日升，明末清初来华的耶稣会传教士著述一百余种。其分类比较简单：新旧约初刻木、英国志、释教正谬、人道类义、格致化学、人文算学、医理、性理等类。将新旧约早期刊本单独归为一类，与西学其它相区别。

另外文人还就这些新的格致之学以手抄的形式进行流通。墨海书馆出版的《地理全志》、《大英国志》、《数学启蒙》、《代数学》、《中西通书》、《博物新编》、《六合丛谈》等西学书刊在中国人中极受欢迎。韦廉臣（A. Williamson）称：“很多人在传抄科学书籍的手稿，以便永久地掌握其内容。……艾约瑟先生的《中西通书》由于其中包含的科学文章而很被看重，获得了非同一般的地位和声誉。它被到处索要，并进入了中国的高层”^⑧。

近代新文人的转型也基本普遍开始于此时，“江南传统人才向近代人才转变趋于活跃是在 50 年代末期之后”，它以太平天国的军事活动向苏南、浙江深入为契机，战乱使传统社会对知识分子的约束力和吸引力都急剧下降。王韬在 1859-1861 年间的日记，记有大量的在西人处为友朋请托奔走之事，称“西人处人浮于事，无可为谋，近日几有吴市吹箫之虑”，而华人知识分子“急谋一枝之栖，且愿贬节以求合”。此时在西人处谋生的不再限于下层知识分子，如 1857 年入墨海书馆的管嗣复乃清末桐城名家管周之子，入英领事馆作中文秘书的梁闾斋出身“武世家”，王韬为此而发出“穷途落魄，谁为哀王孙而进之食者”之叹^⑨。由为黄梁谋的雇佣到格致学爱好的主动贬节求合，这是传统知识价值观念向近代新文化价值观念的转变的讯号，他们

^① 王韬：《王韬日记》，中华书局 1987 年版，第 93 页

^② 王韬：《弢园尺牍》，第 22 页，中华书局 1959 年版

^③ 王韬：《弢园尺牍》光绪二年丙子活字板 天南遁窟藏版，与周汝甫比部，卷三

^④ 王韬：《弢园尺牍》光绪二年丙子活字板 天南遁窟藏版，上某观察，卷三

^⑤ 王韬：《弢园尺牍》光绪二年丙子活字板 天南遁窟藏版，岁暮与人书，卷三

^⑥ 王韬：《瀛（土需）杂志》“瀛（土需）杂志题词”，光绪元年版

^⑦ 王韬：《瀛（土需）杂志》卷二，页二

^⑧ 韦廉臣 1857 年 4 月 4 日信，载 *Missionary Magazine*，1857 年 7 月号 173-174 页

^⑨ 《王韬日记》第 54 页、57 页、69 页、141 页



以新文化为价值趋向，逐渐形成一个特定的交际网络，新出版的书籍的交流、新经历的展示等都是网络不断扩大的手段。

三、中国文人輿地著述的信息来源与编写

新文人交际网络的形成得益于新版格致书籍的传播，而这些书籍中尤其以中国学者自己编著的世界地理知识书籍最为重要，传播也最广。鸦片战争给这种新輿地知识的传播提供契机，在鸦片战争前后新知识的来源明显不同，所以在著述的编著上相对于战后有明显的不足。道光元年（1821），李兆洛到广州，“观于洋商肆楼，见夷人形状之殊诡，室屋衣服器用之穷巧极侈，欲求土人能通晓外夷事者，一询诸国所在远近、海道曲折及其国之大小强弱、风气厚薄美恶、政令刑禁之大凡几以考验故籍，规揣今势。而通事译卒，率贸然莫辨，复时为漫诞以相眩駭意，常恨之”^①。所以退而补缀、核整谢清高的《海录》而为《海国纪闻》以助国了解西方情势，这是其感性认知。而到了五口岸时代，游历香港等地的知识分子骤然增多，成为常事：“近年来名彦胜流翩然莅至，裙屐清游，壶觞雅集，二三朋好结文会者，未尝无之”^②。从林则徐的“察访夷情”、“谙夷性”发展到魏源的“悉夷情”、“欲制外夷者，必先悉夷情始；欲悉夷情者，必先立译馆，翻夷书始；欲造就边才者，必先用留心边事之督抚始”^③。作者的亲历是宝贵的信息来源。此外，輿地之学的来源应该是“考验故籍，规揣今势”。但是此时间新的形势已经不是“故籍”所能够解决的，新的形势要求学者们要多方面的探悉夷情。

1826年，包世臣从朋友信中得知广东夷情后，就乘入都之机，多方探询得知新加坡广刊汉文书籍，1824年曾发生英夷兵船递送公文等夷情。联想到乾隆时马戛尔尼有招宝山之请，他推断“是其垂涎江浙也久！”^④。经过两年的西方知识的积累，1828年，身处吴地的包世臣已经能向广东按察使大谈夷情：“粤海通商夷国十数，以英吉利为最强。闻乾隆四十年间，粤东外洋有封禁地名新埔，距省垣千里而遥，粤之惠潮，闽之漳泉无业贫民私逃开垦，英夷回帆过彼，欲占其地，为闽粤客民所败。数年后，英夷以兵船至，客民降服，英夷遂踞其地，”指出英国人可能因禁烟而利用新加坡为基地发动战争，建议派人到新加坡探悉夷情。他警告说。若不预先防范，“十数年后，夫岂君子之所忍出哉！”^⑤。包世臣这时对海外的了解主要是根据传教士在南洋所刊各种书籍，传教士在南洋所刊书籍最早出现在1819年左右，包世臣所见之书最大可能是传教士托南洋汉商带回中国的书籍。

林则徐受道光帝钦差禁烟到穗后，密切关注世界情况，召集人员翻译西方报刊书籍^⑥，伺

^① 李兆洛：《养一斋文集》，光绪戊寅年刊本，卷二“海国纪闻序”

^② 王韬：《弢园文录外编》卷八“征设香海藏书楼序”

^③ 魏源：《海国图志》卷二“筹海篇三”

^④ 包世臣：“答萧枚生书”，《齐民四术》卷十一

^⑤ 包世臣：“致广东按察使姚中丞书”，《齐民四术》卷十一

^⑥ 林永保：《论林则徐组织的翻译工作》考证在1839年3月—1840年11月之间林则徐翻译外国书籍、报刊等



探外夷情事，将能够在广州找到的地球仪、航海图、地图集、地理书、百科全书和字典之类的书籍，都加以利用^①，在此基础上，编译出《四洲志》，成为中国“新地志之嚆矢”^②。后来被魏源采编进《海国图志》，真正借助《海国图志》而成为近代研究瀛寰的首批著作，“近来谈海外掌故者，当以徐松龛中丞之《瀛环志略》、魏默深司马之《海国图志》为嚆矢，后有作者弗可及也”^③。1924年，梁启超谈到《海国图志》时，仍颇有感慨地说：“其论实支配百年来之人心，直至今日犹未脱离净尽，则其在历史上关系，不得谓细也”^④。最能体现《海国图志》一书价值的是“师长之说”：“师长一说，实倡先声”^⑤。一些在东南沿海地区生活或任职，并亲历过鸦片战争的中国士子以“心忧天下”的人生理想，首先意识到“方今烽烟告替，有志者抽漆室优葵之念，存中流击楫之思，外洋輿地不可以弗考也”^⑥。

在禁烟期间林则徐为了了解英国情况曾查阅过《海录》^⑦。林则徐的地理知识除了来自《海录》等传统古籍外，还有其他的信息源：一是组织翻译外国书报。林则徐在广州“日日使人刺探西事，翻译西书，又购其新闻纸”^⑧，编辑《澳门新闻纸》、《澳门月报》、《四洲志》等。通过大规模译书，“所得夷情，实为不少”。林则徐的对西方的认知也逐步开阔，及时调整对外政策，“制驭准备之方，多由此出。虽近时间有伪托，然虚实可以印证，不妨兼听并观也。”^⑨康有为也称林文忠始译洋报，“为讲求外国情况之始”^⑩。

二是亲自视察或派人刺探“夷”情。林则徐“到省后察看省情”，鉴于澳门“华夷杂处”，“实为夷商聚集之所”，1839年9月3日林则徐巡阅澳门，获得了对西洋风俗人情的直观感性认识。同时“密派精干稳实之人，暗中坐探，则夷情虚实，自可选得”^⑪。

三是直接与外国人接触。根据清廷律例，钦差大臣和封疆大吏与夷人交涉实属国体大防。外国人的陈述或要求，“应酌量是否紧要，分别代递”^⑫，由行商转呈，不能用公函，只能用禀。而林则徐却打破这样的交际妨碍。1839年6月15日虎门销烟时，“咪利坚国之岛夷经与别治汶

信息的有四人：亚孟、袁德辉、亚林、梁进德，见林永保：《论林则徐组织的翻译工作》，收于《林则徐与鸦片战争论文集》，福建人民出版社，1985年。但是根据材料显示，还有李致祥者，也参与林则徐的翻译工作。见（美）多米尼克·士风、李著 李士风译《晚清华洋录：美国传教士、满大人和李家的故事》上海人民出版社，2000年版

^① 林永保：《论林则徐组织的翻译工作》，收于《林则徐与鸦片战争论文集》，福建人民出版社，1985年，第132页

^② 梁启超：《饮冰室合集》专集之75，第323页

^③ 王韬：《弢园文录外编》，上海书店出版社2002年，页226

^④ 梁启超：《饮冰室合集》“专集之75”，第323页，中华书局，1989年版

^⑤ 王韬：《扶桑游记》，岳麓书社1985年版，第413页

^⑥ 王夔：《海录》序《海外番夷录》

^⑦ （台）中央研究院近代史研究所编：《近代中国对西方列强认识资料汇编》第145页

^⑧ 魏源：《圣武记》，第10卷，上海：世界书局，1936年版

^⑨ 梁廷枏：《夷氛闻记》，中华书局，1959年，页68

^⑩ 梁启超：《戊戌政变记》页77

^⑪ 梁廷枏：《夷氛闻记》，中华书局，1959

^⑫ 萧致治、杨卫东：《鸦片战争前中英关系纪事（1517-1840）》，武汉：湖北人民出版社，1986，页349



(裨治文)、牟逊等, 求许入棚瞻视”^①。林当即允准。1839年12月16日, 林则徐在天后宫接见了在琼州文昌县遭风遇难的英船“杉达”号船员。外人评论此事说: “中国官府全不知道外国之政事, 又少有人告知外国事务”, “至今仍旧不知西边”, “然林行事全与上相反”^②。林则徐接见喜尔等遇难英国船员时, 了解到都鲁机(土耳其)不属米利坚, 只离中国约一月水程^③。

通过三个主要途径的了解, 在地理观念上林则徐逐渐认识到“华夷虽有分界, 而海道处处可通, 即如闽省各洋, 南与粤界相连, 北即距粤甚远”^④, 并认为“海外岛夷之国, 不知名者不啻盈千累百”^⑤。林则徐的世界地理认识通过奏折、书信、文告等不断影响与之相关人员, 奏折又还通过邸报而传布国内, 通过查阅《李星沅日记》, 我们了解的到, 当时任官河南、四川等地的李星沅关于鸦片战争的大多数内容都是来自邸报和书信。

面临外国的侵略威胁大多数中国文人则对外夷情况依旧茫然无知, 相反“中国人用人行政及大吏一举一动, 彼夷番无不周知”。所以叶钟进主张“留意探阅”夷情。他说: “澳门所谓新闻纸者, 初出意大利亚, 后各国皆出。遇事之新奇及有关系者, 皆许刻印, 散售各国无禁。苟当事留意探阅, 亦可观各国之情形, 皆边防所不可忽也”^⑥。在西方文化的传播中中国是完全处于被动接受的提法是有失偏颇的, 在面对西方文化的涌入, 中国文人是能够从中进行文化筛选的, 首先的选择就是世界史地知识。魏源多年幕于沿海各督抚大员, 对洋防、夷务有了解较深刻, 而“我国在道光时, 洋商埠头, 以广州为第一, 其一切交涉事物, 亦萃于两广总督衙门, 默深幕游此邦, 得纵观积年卷牍, 旁采见闻, 是以有《海国图志》之作”^⑦。

魏源《海国图志叙》“一据前两广总督林尚书所译西夷之《四洲志》, 再据历代史志及明以来岛志及近日夷图、夷语, 钩稽贯串, 创榛辟莽, 前驱先路”。《海国图志》所依据的资料有四个方面: (一) 林则徐组织编写的《四洲志》; (二) 历代史志; (三) 明代以来我国士人和来华传教士地理著作; (四) 西人报刊图表等。魏源在《海国图志》中批评了封建士人那种闭目塞听、不去也根本不愿去“悉夷情”的积习, 认为“儒者著书, 惟知九州以内, 至塞外诸藩, 则若疑若昧, 荒外诸服, 则若有若无”, “徒知侈张中华, 未睹寰瀛之大”, 以至于“一旦有事, 则或询英美国都与俄罗斯国都相去远近, 或询英夷何路可通回部”, 因此他强调说: “欲制外夷者, 必先悉夷情始”^⑧。他称赞英国在马六甲建书院, 学汉文汉语, 出版中国图书地志以了解中国情况, “而中国反无一人了彼情伪, 无一事师彼长技”^⑨, 指出中英在文化心态上的差异。

而这些中国知识界所著述的关于世界知识的史地著作多以经世致用为目的, 有相当强烈

^① 《中国丛报》(Chinese Repository), 1840年1月号

^② 《澳门新闻纸》1839-12-14

^③ 梁廷柟:《夷氛闻记》, 中华书局, 1959年, 页69

^④ 《林则徐集·奏稿中》中华书局, 1985, 页639

^⑤ 《林则徐集·奏稿中》中华书局, 1985, 页640

^⑥ 叶钟进:《英吉利国夷情记略》, 小方壶斋舆地丛钞再补编第十一帙

^⑦ 姚文栋:《与葛子源书》,《读海外奇书室杂著》

^⑧ 《魏源集》(下册) 北京: 中华书局, 1983页868

^⑨ 《海国图志》卷9



的民族情感，这成为其努力收集外夷资料的直接动力。姚莹在谈及他写作《康輶纪行》的良苦用心时也称，“盖时至今日，海外诸夷侵袭中国甚矣……可骇可耻之事，书契以来所未有也”。“莹为是书”，用意有二：一、“冀中国有人一雪耻耳”；二、“借雪中国之耻，重边海之防，免胥沦为鬼域”^①。姚莹说：“苟能知其虚实与其要领，何难筹制取乎方略乎！曷不尽取外夷诸书与留心时务者，日讲求之，更进外夷之人素仇英吉利者，日咨访之乎？”^②。

在姚莹看来，中国人了解世界，要兼顾到研究中国历史文献和“外夷”之书。他在《华人著外夷地理书》条中说：“自来言地利者，皆详中国而略外夷。《史记》、《前后汉书》凡诸正史外夷列传，多置不观，况外夷书乎？”他胪列自法显《佛国记》以下至魏源《海国图志》等书数十种，都是不可不读的。他进而指出，了解、研究外域，“非如文人词客徒资博雅、助新奇也。故留心世务者，皆于此矻矻焉”。该书卷十六载图说十三种，如《中外四海地图说》、《新疆南北两路图说》、《新疆西边外各国图说》、《西藏外各国图说》、《西人海外诸新图》等，显示了边疆史地研究者在学风上的特点。“莹自嘉庆中每闻外夷桀骜，窃深忧愤，颇留心兹事，尝考其大略，著论于《识小录》矣。然仅详西北陆路，其西南海外，有未详也。及乎备兵台湾，有事英夷，钦奉上询英地情事，当时据夷酋颠林所言，绘图陈说，而俄罗斯距英地远近，莫能明焉，深以为恨，乃更勤求访问。适友人魏默深贻以所著《海国图志》，大快我心。故乍雅之役，欣然奉使，就藏人访西事，既得闻所未闻，且于英人近我西藏之地，与夫五印度、俄罗斯之详，益有征焉”^③。

徐继畲《瀛环志略》一书“中国士大夫之稍有世界地理知识，实自此始”^④，徐氏“内感于时变，外切于边防”隐愤抑郁而成是书^⑤，徐曾查阅的中国文献多达26种以上，翻看传教士所写的中文书籍，刊物数十种，还积极访问西人，向他们求知问教，取得口碑资料。他自述著作的艰辛时说：“每得一书，或有新闻，辄窜改增补，稿凡数十易，自癸卯至今，五阅寒暑，公事之余，唯以此为消遣，未尝一日辍也”^⑥。徐继畲“荟萃采择，得片纸亦录勿弃。每晤泰西人，辄披册子考试之，于域外诸国地形时势，稍稍得其涯略，乃依图立说，采诸书之可信者，衍之为篇，久之积成卷帙。每得一书或有新闻，辄窜改增补，稿凡数十易。”前后五年。徐氏“公事之余，惟以此为消遣，未尝一日辍”^⑦。1849年，《瀛环志略》终于稿成付梓。与林则徐一样徐也与外人有交，“余（徐继畲）尝至英夷舟中，见其酋室内列架，书籍殆百册，问之，所言亦与中国人相似，而尤详于记载各国山川风土，每册必有图。其酋虽武人，而犹以书行。且白夷泛海，司天文算法者甚众，似童而习之者，盖专为泛书观星以推至之地道方向远近。必习知此，

^① 姚莹：《东溪文后集》卷8

^② 姚莹：《英吉利幅员不过中国一省》，《康輶纪行》卷12

^③ 姚莹：《康輶纪行自序》

^④ 梁启超：《中国近三百年学术史》

^⑤ 王韬：“瀛寰志略序”，收于《弢园文录外编》，上海书店出版社，2002年，第226页

^⑥ 徐继畲：《瀛环志略》“自序”

^⑦ 徐继畲：《瀛环志略》“序”



乃敢泛海舶纵所之也。”又认为“吾儒读书自负，问以中国记载或且茫然，至于天文算学几成绝学，对彼夷人，能无之此然愧乎？”若不急起直追，依然“坐井观天，视四裔如魑魅，暗昧无知”，焉不“误天下国家也”^①。

《朔方备乘》是一部采用多种体裁纂辑而成的综合体史地著作。它包括卷首 12 卷，正文 68 卷，另凡例、目录 1 卷。其《凡例》指出本书之取材与性质说：“是书取材之处有四：一曰本钦定之书，以正传记；二曰据历代正史以证古迹，三曰汇中外舆图，以订山川；四曰蒐稗官外纪，以资考核”^②。何秋涛在编纂《朔方备乘》时，所依据的材料“本钦定之书及正史为据，旁采图理探、陈伦炯、方式济、张鹏翮、赵翼、松筠以及近人俞正燮、张穆、魏源、姚莹之徒与外国人艾儒略、南怀仁、雅裨理之所论述，并上海、广州洋人所刊诸书”^③。信息的来源种类中又增加了近人所著书籍，世界地理知识的累计成为后世学者不断利用的信息资源。

在这些写作和编著瀛寰书籍的观念和信息来源的支配下，中国学者编写了大量关于海外知识的书籍，今天所能见到的、流传较广的主要有：

嘉道之际中国学者的域外史地学著作^④：

阮元：《地球图说补图》、《广东通志》

李明澈：《寰天图说》

俞正燮：《天主教论》、《俄罗斯佐领》、《俄罗斯事辑》、《俄罗斯长编稿序》、《荷兰》、《缅甸东北路地形考》

劭大纬：《薄海番域录》

李兆洛：《海国纪闻》、《西洋奇器述》（1841 年）

萧令裕：《英吉利记》、《粤东市舶论》

频斯宗：《南洋蠡测》、《海防余论》

黄毅轩：《吕宋纪略》

王大海：《海岛逸志》

姚莹：《俄罗斯通市始末》、《廓尔喀》、《英吉利国志》（1842 年）

王蕴香：《海外蕃夷录》（1844 年）

谢高清：《海录》

梁廷枏：《粤海关志》、《广东海防汇览》、《海国四说》（1846 年）

^① 《瀛环志略》道光戊申版，卷九，第三十四至三十五页

^② 《朔方备乘》“凡例”

^③ 李鸿章：《朔方备乘序》

^④ 根据黄长义：《嘉道之际域外史地学的兴起》，《中南民族学院学报》（人文社会科学版）2000 年 7 月号所列。从表中可以看出，嘉庆年间和道光初年，中国面临的外部威胁和边疆危机主要来自西北，尤其是北方大国俄罗斯的威胁。因此，当时的一些经世派人士如俞正燮、姚莹等主要着眼于对俄国及西北邻国的研究。



- 张穆：《俄罗斯事补辑》、《校释海国纪闻》
叶钟进：《英吉利国夷情纪略》
何大庚：《英夷说》
关天培：《筹海初集》、《筹海续集》
李鼎元：《使琉球记》
林则徐：《澳门月报》、《华事夷言》、《洋事杂录》、《各国律例》、《澳门新闻纸》、《四洲志》
魏源：《英吉利小记》（1841年）、《海国图志》（1842年）
陈逢衡：《英吉利纪略》（1841年）
汪文泰：《红毛番英吉利考述》（1841年）
姚莹：《康輶纪行》（1847年）
徐继畲：《瀛寰志略》（1848年）
夏燮：《中西纪事》（1850年）
林鍼：《西海纪游草》^①
钟宪尧：《夷氛纪略》（1842年1月25日）^②

早期这些世界知识的书籍即是嘉、道、咸间世界地理研究思潮的主要成果，同时也进一步推动着该思潮向纵深的发展。

在对西学东传进程研究之后有论者得出“受传统价值观念束缚最少的人，最易成为异质文化传入的突破口”，“在学习西学方面走在最前面的人，往往是中国士绅中地位较低、并不得意的人们”^③。同时，也有学者指出处理夷务的中国官员由于与传教士交往的便利而掌握着西学资源：“它（西学）在中国却于数十年中被限制通商口岸范围之内和数量有限的办理所谓“洋务”的官员之中。在1860年以后的数十年间，基督教传教士向中国内地的渗透，就思想的交流而言，收效甚少”^④。中国大多数士大夫仍旧生活在自己传统的精神世界里，对于新知识文人群体之外的传统文人而言，即便他们生活在口岸城市中，他们仍旧与新知识保持着隔阂和文化鸿沟。“在十九世纪的绝大多数部分时间里，在西方化了的通商口岸和中国士大夫知识界之间存在着巨大的文化鸿沟”^⑤。

^① 林鍼1847年被美国商人聘请为翻译，3月与美国商人赴美国。1849年3月，林鍼从美国回国。他把自己一年多来在国外游历的观感见闻记录下来，辑成一册，命名为《西海纪游草》。该书共分为三部分：《西海纪游自序》、《西海纪游诗》、《救回被诱潮人记》三部分。在游记中以纪实白描的手法描述了美国当时的社会情况和西方近代物质文明的优越性。书收于钟叔河《走向世界丛书》（长沙：岳麓书社，1985年）。

^② 见太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》（第五辑）江苏人民出版社，1984年5月，第253-261页

^③ 张仲礼主编：《东南沿海城市与中国近代化》，上海人民出版社，1996年第801页

^④ （美）费正清编：《剑桥中国晚清史，1800-1911》（下卷），中国社会科学出版社，1993年北京，页324

^⑤ （美）费正清编：《剑桥中国晚清史，1800-1911》（下卷），中国社会科学出版社，1993年北京，页325



第三节 文本解读：舆地著作中西教知识内容的考察

鸦片战争不仅是近代中外关系的转折点，更是西方文化在中国传播的一个转折点。在前战争状态下，西方传教士在中国文化外围（南洋诸岛、澳门）所从事的文化事业、所发行的包括世界地理知识和基督教教义知识的在内的书籍和刊物在教禁的文化状态下很难合法进入中国主文化圈。1838年郭实腊将1833—1838年间发表在《东西洋考每月统纪传》中关于世界地理的数篇文章结集成书，名为《万国地理全集》，在新加坡出版，但是由于教禁，该书可能极少流传入中国^①。“道光十七八年，澳门有依湿杂说，乃西洋人士罗所印，由英吉利字译出中国字，以中国木板会合英吉利活字板，同印在一篇”，“此书初出时，中国人争购之”，后被官府所禁^②。甚至出现“澳门夷人至于著书笑中国无人留心海外”^③。

中国学界虽然能够认识到“稔西情者，不当在西人方张之时，而当在西人始入之日”^④，但是在西人开始徘徊在主流文化边缘时也仅仅只有与之接触的岭南文人才有条件了解包括西教在内的西方文化。战争中以及战后，西人势力方张，昧于外情的状况逐渐发生变化。林则徐是其中最为人们所熟知的开眼世界、稔西情的学者，“林则徐自去岁（1839年）至粤日日使人伺探夷事翻译夷书，又购其新闻纸”^⑤，并且“凡以海洋事进者，无不纳之；所得夷书，就地翻译”^⑥，一年间“海外图说毕集”^⑦。此时在岭南出现的关于世界史地的著述也“烂若星罗”：“在粤东译出者，则有钞本之《四洲志》、《外国史略》、刊本之《万国图书集》、《平安通书》、《每月统纪传》，烂若星罗，了如指掌。始知不披海图海志，不知道宇宙之大，南北极上下之浑圆也”，同时也了解到诸志多出洋商^⑧。而林则徐亲自调查过的人包括外国医生史济泰、到过英国印度等地的中国人容林、在马六甲英华书院读过书的袁德辉，香山县丞彭邦晦、英国俘虏士淡顿，英国医生喜尔以及该船只上的海员，还就外国书籍何处卖也成为其探听的范围^⑨。林则徐利用西人舆论喉舌的意识也很强：在烧毁鸦片时，“准令各夷观看，维时各夷来观之人，有纂为数千言以纪其事者，大抵谓天朝法令足以服人心，今夷书且载文论，外洋尽能传诵”^⑩。另外，梁廷相在《合省国志》编写之前，广东海防书局就已经在保存和收集相关资料了。

在中国人主动求知热切的同时，传教士等西方著述者也有将“异乡风俗；兼以予国所见闻

^① 黄时鉴：《〈东西洋考每月统纪传〉影印本导言》

^② 魏源：《海国图志》卷八十一，夷情备采一，第1960页

^③ “复光律原书”，《东溟文后集》卷八，收于《中复堂全集东溟文外后集》，近代中国史料丛刊续编第六辑第52册

^④ 王韬：“火器说略前序”，《弢园文录外编》，上海书店出版社，2002年，第186页。

^⑤ （清）苟唐居士编：《防海纪略》，上海书店，1987年，卷上第十一页

^⑥ 梁廷相：《夷氛闻记》卷二，1959年中华书局版，第35页

^⑦ （清）姚莹：《康轺纪行》卷十六，第一页

^⑧ 《海国图志后叙》

^⑨ 萧治致：《林则徐眼中的世界——以编译〈四洲志〉为中心》，收于《鸦片战争与近代中国》，湖北教育出版社，1999年

^⑩ （清）苟唐居士编：《防海纪略》，上海书店，1987年，卷上第三十二页



传播异土”的追求^①，向中国学者介绍全球以及美国的地图以及书籍。美国公理会传教士马礼逊教育社负责人勃朗（Brown, Samuel Robbins, 1810-1880）赠送给林则徐英人慕瑞（Hugh Murray）所编著的《地理大全》（*The Encyclopaedia of Geography*）。林则徐组织译员择要译出 114000 多字^②，并编辑成《四洲志》。并在英文原著的基础上补充了一些中国史籍记载和必要的说明，还附加有他本人的观感，对世界各主要国家和地区的包括宗教在内的基本情况作了大略的介绍。慕维廉作《地理全志》是因为“先生（慕维廉）留心地理，刻志搜罗，每见中土地理诸书，类皆语焉不详，用是博取西士所亲历者，辑成是志，以辅中土百家之所未备，使有志于是者得以知其所未知”^③。该书又兼以地理质形来说明圣经等圣书之言必为可信，上帝大能，做宗教宣传^④。传教士还专门向中国人传播道德说教内容的书籍：“中国人所能接受的其他出版物是具有道德说教等内容的，如伊索寓言这样的短故事”^⑤，所以圣经和寓言故事是传教士来中国时所常携带之物。1853 年俄罗斯与日本政府在长崎谈判时，俄方成员中有冈察洛夫，他在游记中记载在上海传教士们送给他三本中文书籍：分别是新约圣经、地理书和伊索寓言（即麦都思《新约圣经》、慕维廉的《地理全志》和施医院所出版的《伊索寓言》）。地理著述和宗教书籍是此时期最主要的西方文明的两种载体。

战后沿海筹办夷务官员和开明学者已经能够注意到采择新信息。厦门司马霍蓉生购买到地图两册送与徐继畲。徐继畲还直接引征《万国地理》等书。而传教士的出版物也趁机在五口岸扩大影响，读者群逐渐扩大至社会下层。《遐迹贯珍》1855 年第一号的广告通知中称，该刊除香港外，广州、厦门、宁波、福州、上海，偶尔在其他内陆城市也可以订阅、购买。每期印刷 3000 册。在停刊的通告中称：“上自督抚，以及文武员弁，下逮工商士庶，靡不乐于披阅”。“然刊之者，原非为名利起见，不过欲使读是书者，虽不出户庭而于天地之故万物之情皆得显然呈露于心目，刊传以来读者开卷获益谅亦不乏人矣”^⑥。中国文人甚至于参与有传教士背景刊物的编辑和撰写。《遐迹贯珍》得到英华书院和墨海书院的中国文人的合作，其中以黄亚胜、王韬作用最大，黄亚胜实际上担任了报道、英文翻译、印刷业务，王韬润色的稿件较多，另外还有理雅各的学生何进善、墨海书院李善兰^⑦等。

如果说利玛窦、艾儒略、南怀仁等耶稣会士在十七、十八世纪掀起了在华传播世界地理知识的第一波，那么郭实腊、裨理哲、慕维廉、俾士等新教传教士便在十九世纪中叶推逐了它的第二波，而这第二波则正是从郭实腊在《东西洋考每月统纪传》上连续发表世界地理文章开始

^① 高理文：《美理哥合省国志略》“原志序”，转引自陈胜彝著：《林则徐与鸦片战争论稿》，中山大学出版社，1985 年，第 297 页

^② 萧治致：《林则徐眼中的世界——以编译〈四洲志〉为中心》，收于《鸦片战争与近代中国》，湖北教育出版社，1999 年。根据吴泽《魏源〈海国图志〉研究》（《历史研究》，1963 年第 4 期）的统计是 87000 字

^③ 《遐迹贯珍》1856 年第 2 号，第三页

^④ 见《遐迹贯珍》1856 年第 2 号，第三、四页

^⑤ *Chinese Repository*, Vol. VII No.8, Dec. 1838

^⑥ “遐迹贯珍告止序”，《遐迹贯珍》，1856 年第 4、5 号

^⑦ 在 1855 年第 10 号中刊发《景教流行中国碑大曜森文日即礼拜日考》，以数学方法考证碑文



的^①。而第二波的到来是同鸦片战争爆发前后中国出现巨大变局、文化出现新转折的情况联系在一起，因此它在中国的政界、思想界和学术界的影响更为深远。在其影响下，自觉的中国人在知识界产生了一些包含西教知识在内的新的世界地理著作。魏源、梁廷柟、徐继畲都读过《东西洋考每月统纪传》，并在不同的程度上受到它的影响。《海国图志》大量征引该刊，根据黄时鉴的统计：魏源《海国图志》百卷本从《东西洋考每月统纪传》的十三期上的二十四篇文章，在《海国图志》中形成了二十八处，其中包括有“西南洋天主教考下”的内容^②。梁廷柟《海国四说》中“合省图说”卷一的按文中两处征引该刊，并在引文后加有按语，申述自己的看法。徐继畲在厦门传教士雅裨理、英国驻福州领事李太郭、阿礼国等西人处所得的“泰西人汉字杂书”可能包括《东西洋考每月统纪传》，徐继畲在《瀛寰志略》凡例中徐称：“泰西诸国疆域、形势、沿革、物产、时事，皆取之泰西人杂书，有刻本有钞本，并月报、新闻纸之类，约数十种。其文理大半俚俗不通，而事实则多有可据。诸说间有不同，择其近是者从之。亦有晤泰西人时得之口述者，凑合而敷衍成文，期于成片段而已。取材既杂，不复注其出于某书也”^③。其中征引《东西洋考每月统纪传》两处^④。

在紧随地理知识传播的西教知识与宗教宣传内容相比较而言较为简单，但是它在中国文人阶层却能得到更为广泛的传播。“郭实腊、以及裨理哲、慕维廉、俾士等西人推逐的世界地理知识在华传播的第二波，在魏源、梁廷柟、徐继畲等人的著述中得到了明显的回应，这是十九世纪中西文化交流史上的一个应该引起重视的篇章”^⑤。而《海国图志》、《海国四说》、《瀛寰志略》中对西教知识的大载量也是不容忽视的文化流动和变迁。

一、几种主要的舆地著作中西教知识的资料来源

鸦片战争前后，世界舆地之学几成为文人风习，“近世多博闻强识之士，其著述每长于舆地”，“外洋舆地不可以弗考也”成为文人之间的共识^⑥。《四洲志》作为“我国人翻译外人史地书之始”^⑦的作品，也关注了西教在世界的传播情形，并零星介绍西教教义。该书托外人之口称“惟林总督行事全与（昧于外情的官员）相反，暑中养有善译之人，又指点洋商、通事、引水二三十位官府，四处探听，按日呈递。亦有他国夷人，甘心讨好，将英吉利书籍卖与中国”^⑧。这也足以道出《四洲志》的资料主要来源于中外学者的书籍交流，一面是中国学者主动的文化

^① 黄时鉴：《〈东西洋考每月统纪传〉影印本导言》

^② 而《东西洋考每月统纪传》总共刊出世界地理的文章三十五篇，其中被魏源征引的就达十八篇

^③ 《瀛寰志略》“凡例”，上海书店出版社，2001年，第8页

^④ 黄时鉴：《〈东西洋考每月统纪传〉影印本导言》

^⑤ 黄时鉴：《〈东西洋考每月统纪传〉影印本导言》

^⑥ 王盛序，谢清高口述 杨炳南笔录 安京校释：《海录校释》商务印书馆，2002年，第330页

^⑦ 齐思和：《魏源与晚清学风》，收于张灏等著：《近代中国思想人物论——晚清思想》，台北：时报文化出版事业有限公司，1985年，第219—220

^⑧ 魏源：《海国图志》卷八十一，“夷情备采一”，第1959页



信息资源摄取,另一方面是传教士等西方宗教和商人的主动传播。魏源《海国图志》多根据《四洲志》而编撰,但是《海国图志》中的西教知识并非完全来自该书,而是辑总数种舆地书籍甚至是新教传教士的宗教宣传物的综合产物。《四洲志》的编译秉承西方地理学者对各国教门、风俗的关注,翻译了各国宗教信仰的分布状况,并在书尾专门列出各国教门人数统计数字^①。但是,总得看来,《四洲志》对西教知识的介绍是零碎的,仅有几处介绍了基督教教义^②,而《海国图志》除了将这些西教信息全部摘引之外仍旧需要辑录其它文献,以便对西教知识做详细的介绍和补充。

《海国图志》“左图右史”的编写特点在于他对中西文献资源的整合,故齐思和称“魏氏则治中国史乘与西人图谱于一炉”^③。魏源自言各国分述的取材,其中“有取之夷人者,艾儒略职方外纪,南怀仁坤舆图说,美利加人培瑞之平安通书,英人裨理哲之地球图说,季礼逊之外国史略,欧罗巴人马吉斯之地理备考,美利哥人高理文之美理国志,澳门人之每月统纪传,及天下万国全图集,四洲志,贸易通志诸书”^④。其中各书均有相当的西教内容的载量。魏源称“今麻六呷、新嘉坡所刊书,多尊信耶稣”^⑤，“月刊一种,谓之《每月统纪传》,或录古语,或记邻藩,或述新闻,或论天度地球,词义甚可晓。”^⑥。但是早在林则徐虎门销烟时并未注意到来观看销烟的外人中有传教士为职业者,魏源也未注意,仅记载:“时有各国洋商闻风来观看,作文纪事,颂中国之政”^⑦。此时与外人的接触仍旧是以“夏”、“夷”为主要判断取向的,而很少关注到夷人之间的职业区别。即便林则徐日日探悉外人动静,但还是被洋酋伯麦称为“但不悉外国情形耳”^⑧。林则徐所收集的信息几乎来自外人公开的舆论或书籍的研究,而没有直接涉及到隐秘的外交文件和中西方政治、风俗宗教、交涉的细节区别,所以在外人看来仍不熟悉外情。故有齐思和称“然以当时材料之不完备,且作者并不谙西文,而能穿穴群书,成此伟大之著作,其识见与气魄,宁不可惊佩耶?”^⑨,推崇其穿穴群书的识见和气魄。

中国学者对于西方情势的关注则可以追溯的更早。姚莹在嘉庆十三年(1808年)随百龄驰

^① 见张曼评注:《四洲志》华夏出版社,2002年,第189页“世界各教”

^② 仅见于“育奈士迭国”、“俄罗斯国”、“英吉利国”等四处而已,这些《海国图志》几乎全部摘引。

^③ 齐思和:《魏源与晚清学风》,收于张灏等著:《近代中国思想人物论——晚清思想》,台北:时报文化出版事业有限公司,1985年,第221

^④ 齐思和:《魏源与晚清学风》,收于张灏等著:《近代中国思想人物论——晚清思想》,台北:时报文化出版事业有限公司,1985年,第221-222页

^⑤ 对于新闻纸中出现宗教教义宣传记载的认识还可以见《美理哥国志略》对美国新闻纸的介绍:“(新闻纸)其纸各家不同,约千余样。始如欧罗巴刊刷,录见闻布告四方。其纸长至五尺阔至三尺;其纸不订装,底面皆印字。或每日一出,或七日出三四张,或半月出一张不等,每一出多者约有二万张,少者约有五百张……此外亦有每月新闻书,书内载钦天监、医生、乐工律例、学问、劝世文等事”(魏源:《海国图志》卷九十四,西洋器艺杂述,第2176页)。书中介绍西方新闻纸时也发现新闻纸中有劝世文等宗教内容。

^⑥ 《海国图志》卷五十三,大西洋,第1452-1453

^⑦ 《道光洋艘征抚记》(上),见《魏源集》上,中华书局,1983年

^⑧ 《道光洋艘征抚记》(上),见《魏源集》上,中华书局,1983年

^⑨ 齐思和:《魏源与晚清学风》,收于张灏等著:《近代中国思想人物论——晚清思想》,台北:时报文化出版事业有限公司,1985年,第223



粤，在粤数年，开始积累关于西夷的信息，正如其言：“莹自嘉庆中，每闻外夷桀骜，窃深忧愤，颇留心兹事，尝考其大略，著论于《识小录矣》”^①，“嘉庆年间，购求异域之书，就究其情事”^②。但是此时姚莹所参考的关于西方情况的资料也仅是七椿园介绍俄罗斯等十八国的《西域闻见录》，以及嘉庆二十二年（1817年）在福建龙溪任内得到当地人王大海所著载有东南洋及西洋海国风俗地图的《海岛逸志》，又得到陈伦炯《海国闻见录》，这些书籍对姚莹了解海外诸国，辨其远近方位很有帮助^③。1819年调任台湾时，姚莹甚至把这两部著作带到台湾，翻刻流传，并支持胡承珙作《海天客话》，介绍外国情事^④。但是这些书籍仍旧属于旧籍，此时传教士在南洋等地尚未出版和散播地理书籍，这些游记性质书籍的编写已经不能满足中外交涉的现实问题的需要。鸦片战争期间，姚莹则坚持继续收集有关世界地理知识的书籍，一面则利用机会讯问英俘颠林等人时“取《海国闻见录》与南怀仁二图校之”^⑤。

姚莹除了对王大海、陈伦炯等人的著述珍视外，也对耶稣会士的著述重视：“幸有西人艾儒略、南怀仁所刻《坤舆图》可以得其形势，盖即利玛窦《万国全图》而为之也”^⑥，并打算“艾儒略、南怀仁诸说，余亦为录出，意欲取凡域外之书，荟萃刻之，名曰《异域丛书》，俾究新时务者有所考镜”，也打算对这些地图“参互考订，于其地名同异者，逐一详辩之”^⑦。这些取自旧籍的信息在抗击英军入台时虽然也起了些许作用，但是不足以帮助姚莹完整、正确了解西方和世界。在缴获了“夷图”、“夷书”、“夷信”等书图之后，姚莹苦于台湾没有人能将材料翻译成中文^⑧，故将这些材料“共装一匣”建议清廷“飭交四译馆翻译”^⑨，此后愈益感到了解和介绍外国情事的必要。姚莹在修订《康輶纪行》时对外国情事仍旧又复于“数十年来所未了解者，复因魏默深之书，得闻粤中尊译欧罗巴人《四洲志》，知其大概，惜未见原书！未审有刊本可得否？”^⑩，此时仍未见到广东翻译诸书，连传教士所散布书籍也几乎很少见，姚莹对于西教知识的记载多取之于旧籍和审理英俘以及在台湾所收集的西籍。所以在得到魏源《海国图志》之后大呼“可谓先得我心”、“大获我心”、“余数十年之所欲言、所欲究者，得默深此书，可以释然无憾矣！”，惺惺之意十足^⑪。在《康輶纪行》刊出后，姚莹才称“近岁始得其（海外知识）全于海外诸洋”^⑫。

^①（清）姚莹：《康輶纪行》“自叙”

^②（清）姚莹：“复光律原书”，《东溟文后集》卷八，收于《中复堂全集东溟文外后集》，近代中国史料丛刊续编第六辑第52册

^③（清）姚莹：《康輶纪行》卷十六

^④（清）姚莹：《康輶纪行》卷十

^⑤（清）姚莹：《东溟奏稿》卷三

^⑥（清）姚莹：《康輶纪行》卷五

^⑦（清）姚莹：《康輶纪行》卷五

^⑧“莹亦有英夷图书数种，苦无翻译之人，徒藏笥中而已，安得善译者一考校之耶！”，见《东溟文后集》卷八《东溟奏稿》卷三

^⑨《东溟文后集》卷八

^⑩《康輶纪行》“自序”；《康輶纪行》卷五

^⑫《东溟文后集》卷八“复光律原书”



外国人笔下林则徐对地理等西方知识的收集：“当他（林则徐）在穿鼻港时，他指挥他的秘书、随员和许多聪明的人，搜集英国的情报”，“这些情报，每日都先交钦差阅览，当他离去广州时，已搜集了一厚帙了”^①。德庇时记载：“凡是教会出版的小册子、商业论文、有关英、美国家的叙述”，以及地理、西洋制造技术等资料，林则徐都命令翻译人员“或删节，或择要译出”^②，以至于手中“海外图说毕集”^③。

同样，跻身于林则徐、魏源、姚莹等开眼世界学者之列的徐继畲自道光十八年开始，在闽粤沿海地区任职十余年，1843年八月被耆英提名推荐主管福建对外交涉的“夷务”工作。12月14日道光帝命其到厦门办理通商事务。1844年1月会晤英国首任驻厦门领事记理布（H. Gribble），美国传教士雅裨理为记理布担任译员，“此人正是使徐继畲对世界史地发生兴趣的关键人物，两人多次见面，这是雅裨理当时为止所遇见的最喜欢提问的一位中国高级官吏，雅裨理送《新约全书》等基督教书籍以及外国地图册子等送给徐。1844年2月19日，徐再次来厦门会见了雅裨理，徐称已经看过基督教书籍，但是却提出了一些地理问题，同年三四月间，两人再次交谈，徐表现出了解外部世界知识的迫切愿望，“比聆听天国的真理急切”，两人开始接触的半年后《瀛寰考略》两卷本写成^④，该书增补修改后成《瀛寰志略》。道光二十五年末（1846年1月），英国传教士四美（George Smith，又译作施米夫、乔治·史密斯）来福州，从英国领事阿礼国处得知徐的消息，称赞其“对西方政治地理异常的精通”^⑤。在日记中赫德不止一次地把徐继畲和编写地理书籍这样的事举联系在一起说^⑥。另外，徐继畲的资料还来自美国传教士甘威廉（W. H. Cumming，即书中的甘明）、英国驻福州领事李太郭（G. T. Lay书中的古犹太史可能就是来自李太郭）、阿礼国（R. Alcock）及其夫人^⑦。另外徐还收集、阅读外国地图集以及西方传教士所编写的中文书籍：“觅得泰西汉字杂书数种”^⑧。书中关于“泰西诸国疆域、形势、

^① 宾汉：《英军在华作战记》，《鸦片战争》（五），第36页

^② 见陈胜旌：《林则徐‘开眼看世界’的珍贵记录》，《中山大学学报》，1986年第3期

^③ 姚莹：《康輶纪行》，第499页，黄山书社，1990年版

^④ 未刊，该书参考书籍多得之于雅裨理，即所谓的“说多得之雅裨理”，另外还得益于《海国闻见录》、《西域闻见录》、《海岛逸志》以及《高厚蒙求》等书，潘振平的研究表明，该书根据来自雅裨理的知识整理而成，只是在涉及南洋西域等地区时才使用了一些中文资料。徐继畲在《考略》的识语中叙述成稿的经过说：“道光癸卯冬，余以通商事久驻厦门。米利坚人雅裨理者，西土淹博之士，挟有海图册子，镌板极工，注小字细如毛发，惜不能辨其文也，暇日引与晤谈，四海地形，得其大致，就其图摹取二十余幅，缀之以说。说多得自雅裨理，参以陈资斋《海国闻见录》，七榕园《西域闻见录》，王柳谷《海岛逸志》、泰西人《高厚蒙求》诸书，是曰《瀛环考略》。”这个识语写于甲辰（1844）秋七月，可见徐是参考了中国旧籍的。

^⑤ The Chinese Repository，第15卷，1846年

^⑥ 1865年11月25日，在总理衙门赫德和卫三畏与徐同席，称其“以编写地理书籍受贬”；1865年12月22日又提到“《地理》一书作者徐继畲”。分别见（美）凯瑟琳·F·布鲁纳 约翰·K·费正清 理查德·J·司马富编 陈绎译：《赫德日记——赫德与中国早期现代化》，中国海关出版社，2005年，第431、436页

^⑦ 阿礼国夫人专门为徐继畲绘制了一张世界地图，她把图中英国、法国和俄国所控制的地区用不同颜色区别开来。收到地图后不久，徐继畲就去询问该图把阿富汗省略掉的原因，“到底是它与波斯合并了呢，或者已经不是一个独立国了？”显示出徐继畲对于了解世界真相的执着。在1845年底至翌年初访问福州的传教士乔治·史密斯，更是吃惊于徐继畲对当时世界情势的熟悉与对世界地理的热忱，见（美）德雷克著，任复兴译《徐继畲及其瀛环志略》34页，文津出版社，1990年

^⑧ 《瀛寰志略》“徐继畲识”



沿革、物产、时事皆取之泰西人杂书，有刻本，有钞文，并月报、新闻纸之类，约数十种”^①。在黄恩彤致徐氏的一封信中，黄、徐就西洋书籍进行评论，而黄所述传教士所出版的书籍《西洋地理志》、《地理备考》等书徐氏均有征引。在晚清保守文人眼中，李慈铭在对《瀛寰志略》编辑称赞“用新可谓勤”之后，接着又批驳其对“泰西诸夷酋，皆加以雄武贤明之目”，并且在佛英等国叙述时多以三代为比，动辄夸大英国势力，“似意为泰西声势者，轻重失伦，尤伤国体。况以封疆重臣，著书宣示，为域外观，何不检至是耶”，并且在编辑材料取舍中“轻信夷书，动涉铺张扬厉”，“夸张外夷”^②。李慈铭读该书是在1856年一月二十六日。而读《海国图志》则在1885年十月十一日，读的是道光二十七年（1847年）魏氏扬州家刻本，称赞其“体大思精，真奇书也”。李尤其注意到该书对西教的态度“其采杨光先《不得已》中“辟邪论”上下篇，又自为论，以挾天主教之妄。”作为守旧文人，李慈铭也称自己“往尝以为此等愚悖无理之言，不攻自破，彼丑夷之黠者，尚不肯自主于行教，何足费吾唇舌？”。但是在1886年李慈铭对之又增补评述，针对当时教案频仍的现实状况又认为：“由今思之，人理之泯焚，将不知所终极，彼狡焉思逞者，日以财物辑吾民，引而致之 中，有欲出而不得者，其祸并非洪水猛兽所能喻也。尝魏源氏此书初出时，使朝廷先加意此事，密谕地方大吏饬郡县官，日讨国人而申敬之，毋使其陷溺，事犹可为耳。今西洋罗马之教王已拥虚器，德国又扼之甚力，英俄诸国袖手旁观，惟法夷拥护之，而其愚弄中国，则仍并智一心，可叹也”^③。李慈铭对该书评述的全部就是这段文字，可见其对该书西教知识的载量的注意，也可以推断该书西教知识的内容在文人之间传播的影响。何秋涛《朔方备乘》则全文摘引。另外还有方师濬《耶稣教论》也长篇增补《海国图志》关于西教的内容，足见其西教知识内容对学界的影响。

魏源对外情的关注较早，“魏源开始致力于了解和研究西方国家，起点是1840年9月前往驻守宁波的两江总督兼钦差大臣伊里布军中审问英俘安突德”^④。现在以《海国图志》的成文来看，魏源对西教知识的编辑也象对其它知识的编辑一样明显有草率的痕迹。数年后王韬就魏源的西方资料的利用情况做了描述：“当魏默深撰《海国图志》时，西事之书，无可采撷，甚至下及马礼逊之《每月统纪传》，修辞饬句，蔚然成篇，其用心亦良苦矣”^⑤。但是从《海国图志》中对天主教时扬时抑的口气可以推断魏源在编辑材料时并未仔细核实，以至于在某些叙述中明显是传教士宣教、护教口气，这是一个传统学者不可能的论调。

《海国图志》“以西洋人谭西洋”的编辑原则，决定其资料来源大多要以“林尚书所译西夷之《四洲志》”以及“近日夷图、夷语”为主。该书资料来源之一是“质诸闽粤互市之番舶，重

^① 《瀛寰志略》“凡例”

^② 李慈铭著 由云龙辑：《越缦堂读书记》，商务印书馆，1959年，第480-481页

^③ 李慈铭著 由云龙辑：《越缦堂读书记》，商务印书馆，1959年，第482页

^④ 李少军著：《魏源与冯桂芬》，湖北教育出版社，2000年，第214页，给魏源关注和研究西方找一个具体的时间点的做法是不可取的，作为经世学者，魏源在沿海各省督抚幕府中所接触的夷务以及在邸报频传着嘉道间中外交涉消息的时候不能不关注外情，只是，当时的魏源没有研究成果的出现，所以李论如此

^⑤ 王韬：“代上丁中丞书”，《弢园尺牍》，中华书局，1991年版



译献琛之贡使”而加证实所得^①。在支配意识上,魏源自述是书是为“以夷攻夷而作,为以夷款夷而作,为师夷长技以制夷而作”,目的性很强。但是在编辑操作中该宗旨却未必每卷章都始终贯穿,对于各国教门考的研究目的在于先“师夷”后“制夷”,似乎在逻辑和情理上也难以说通。而魏源自己的说法是“夷教夷烟,毋能入界,嗟我属藩,尚堪敌忾”,作为记载东南洋海岸各国时候的重要经验教训。同时真正的目的在于“人各本天,教纲于圣。离合纷纭,有条不紊”,所以“述西洋各国教门表”,原因在于文化传统上的统续问题,言简但是意向却不是十分明了^②。魏源查阅了在粤东译出的《四洲志》及《外国史略》、《万国图集》、《平安通书》、《每月统纪传》后,开始觉察到“始知不披海图海志,不知宇宙之大”,后来又得玛吉士《地理备考》、高理文《合省国志》,更加感觉“直可扩万古之心胸”,得广东香港册页之图后,更是满足了自己“左图右史”的世界视野的愿望。地志、舆图、史书,三者构架起魏源新的世界地理观念和新的知识结构,西教知识在三者中排序穿插,在魏源的视野中包括教门风俗在内的知识载量豁然徒增,以至于博识四裔、以至于鄙意“八荒以外,存而不论,乌知宇宙之大哉!”的封闭^③。

魏源对于西方宗教知识的整理也有着深刻“筹夷”目的,魏源一贯主张“筹夷事必知夷情”,“欲制夷患,必筹夷情”,主张“欲悉夷情者,必先立译馆翻夷书始”,认识到“广东互市二百年,始则奇技淫巧受之;继则邪教毒烟受之”,但是只有夷人的“行军利器”才是其长技,可以受益的^④。“六合之外,圣人不论”,在具体的教门叙述中,魏源似乎缺乏必要的第三者的旁观观念的灵活转变,对西教知识多是根据所征引原书的描述而加以记载,缺乏必要的澄清、论证和批斥。对读者而言,这很容易造成这就是魏源第一人称的叙述。魏源、林则徐对来自新闻纸的信息的采择几乎是同时代学者、政要对近代舆论媒介认识的代表:“夷人刊印之新闻纸,每七日一礼拜后,即行刷出,系将广东事传至该国,并将该国事传至广东,彼此互相知照,即内地之塘报也。彼本不与华人阅看,而华人不识夷字,亦即不看。近年雇有翻译之人,因而辗转购得新闻纸,密为译出。其中所得夷情,实为不少,制取准备之方,多由此出。虽近时间有伪托,然虚实可以印证,不妨兼听并观也”^⑤。魏源在编辑技巧的处理中,对海外诸国的教门、风俗、政事等的编辑主要以西人中文著述和国人编译的书籍为主,对其认为有“伪托”者则以兼听并观的态度大量参考中国旧籍加以虚实印证,对教门的编辑考证尤其如此,所以来自杨光先等人反基督教典籍几乎也成为魏源的编辑立场,但是仍然缺少自己对西教必要的认识。例如《万国地理全图集》中所称“亚齐亚西方为各人类始祖之本地,道理术法与教门,一皆由亚齐亚出,故互古至今视为重地”^⑥,这是对包括西教起源于西亚的记载。西教创世观是西教得以存在的信

^① 《海国图志》,卷七十四,国地总论,第1847页

^② 见《海国图志》“原叙”,该叙作于道光二十二年十二月(1843年1月),1847年六十卷本出版时仅改动一字,可见其主张是一以贯之在魏源意识中的。

^③ 《海国图志》卷五十九,外大西洋,第1612页

^④ 《海国图志》卷二“筹海篇三”,第27页

^⑤ 林则徐“答奕将军防御粤省六条”魏源《海国图志》卷八十,“筹海总论”,第1949-1950页

^⑥ 《海国图志》,卷五“东南洋一”,第349页



仰理念，但是魏源自己却并未以儒家的世界观对其评述，仅仅是原文照引。

在魏源前后时代的史地著作中《海国图志》对西教知识的介绍征引的书籍最为丰富。记载的内容也最为驳杂，有专门对西教知识的归整。《海国图志》五十卷本原本无《南洋西洋各国教门表》，后撰写辑补，这是魏源对西教在全球传播情况的整理，同时也添加了魏源自己对西教演变历史的一些认知：“语其纵，则西域自佛兴而婆罗门教衰，佛教衰而婆罗门教复盛。一盛为耶稣之天主教，再盛为穆罕默德之天方教，皆婆罗门之支变”。在对基督教在全球传播的介绍中，魏源总结：“其大西洋之欧罗巴各国，外大西洋之弥利坚各国，则皆天主教”。对于基督教的分派，魏源的认识较为准确：“天主教总名为克利斯顿教，亦分三：一加特力教，乃意大利亚所行天主旧教；一额利教；一波罗特士顿教。则诸国所后起，大都有不供他神，而尚供天主偶像、画像，及礼拜前贤生日者。有一切不供，惟敬天者。有供十字者，有不供十字者”。这样感性的认识虽没有涉及派别分裂的细节，但是都可以成立。而对各大宗教纪年建朔则比较尊重其传统，但是在总的文化态度上则持客观的宗教立场，认为儒教不能“儒服”回部、俄罗斯英国不能使白帽黄帽尽奉天主，在于“因其教，不异其俗；齐其政，不易其宜”，况且各种宗教“自相胡越”、“欲并包殊族，混其畛域，会其大同，此必不然之教”，因为“广谷大川异俗，民生其间，刚柔轻重迟速异齐”。这是文化和宗教信仰区别的规律，魏源所见识的万国信仰是各存其异的，也没有必要归于同一，只能是“同中立异”，况且连儒教在中土都仅占道术之八呢。在同时代的学者中能有此气魄和认识的只有具有了世界视野的学者才能这样判断世界宗教的分布和传播。

魏源所列的南洋、西洋各国教门表只是该国一个大致的信仰情况，其中魏源整理的基督教信仰国家有：小吕宋岛、东方伊辑国、东方阿迈司尼国、葡萄亚国、荷兰国、佛兰西国、英吉利国、意大利国、耶马尼国二十七部、欧塞特厘阿国、波兰国、绥林国、领墨国、瑞国、普鲁社国、大俄罗斯十七部、西俄罗斯八部、东俄罗斯五部、小俄罗斯三部、南俄罗斯五部、加厘俄罗斯四部、北洲弥利坚二十七部、北洲智利国等国。魏源对《四洲志》的各教门人数统计得基督教信仰者共计八千八百万的数字，相信“克利斯顿，乃西洋本教，或能悉其多寡”，但是却怀疑《四洲志》对其它各教的统计数字^①。魏源在教门存异上持宽容主义，但是对西方“正朔不系君而系师”的现象却表示惊奇，主张以中国“万里一朔，将莽然杂出，奚从纲纪条贯矣”^②。

玛吉士作《地理备考》、《地球总论》几乎是魏源常引之著述，还有《地球天文合论》，弥利坚国人培瑞撰《地球推方图说》（未见魏源引用）、《平安通书》。玛吉士《地球天文合论》中称地理者应该包括内容有：文质政三等，其政者“则以各邦各国各省府州县村镇乡里政事制度，丁口数目，其君何爵，所奉何教，指示于人也”^③。受其影响，《海国图志》的资料编排也几乎包括了文、质、政，尤其对包括教门在内的“政”的关注最详，是传统史志与西方地理学科结

^① 以上见《海国图志》，卷七十一，“表一南洋西洋各国教门表”

^② 《海国图志》卷七十三，中国西洋纪年通表

^③ 《海国图志》，卷九十六，地球天文合论一，第2188页



构的杂糅。

而时间稍后、更有机会和条件吸收传教士以及国人著述的何秋涛则是专门的舆地学者。何秋涛^①广泛吸收前人研究成果,从而成为清代西北边疆史地研究的集大成者。《朔方备乘》是何秋涛最为重要的西北边疆史地专著,被后人誉为“儒者稽古之荣也”^②。陈汉章把何秋涛的《朔方备乘》与魏源的《海国图志》相提并论,“自林文忠公译西人《四洲志》,邵阳魏默深、光泽何愿船因以考订列史外国传,及《佛国》、《西游》、《西使》诸记为《海国图志》;并及《异域录》、《宁古塔纪略》诸书为《朔方备乘》”^③。该书主要以“正史为据,旁采近人纂辑”,对来自“上海、广州洋人所刊诸书。订其舛伪,去其谬误,上溯圣武之昭重,下及窝集之要害,为考为传,为纪事,为辨正”^④。该书虽刊行于咸丰十年,但是早在咸丰八年就已经编就呈览,多有抄本流传。翁同龢在日记中记载:咸丰十年(1860年)正月廿四日(2月15日),“刑部候补主事何秋涛辑《峨罗斯事实》八十卷进呈,赐名《朔方备乘》”^⑤。而《朔方备乘》记载咸丰八年十一月二十八日军机大臣奉旨召见何秋涛,但是何秋涛此时正在丁忧,因此咸丰帝谕将其所纂之书先行呈览。咸丰九年八月二十六日再行谕旨呈览,咸丰十年正月二十日仍著何秋涛续写呈览,二十二日又预备召见。二十四日赐书名,足见当政对舆地著述(特别是涉猎边疆洋防的西方世界的介绍的著述)的重视。

何秋涛称该书取材有四:正传、正史、中外舆图、稗官外纪^⑥。主要包括“近人俞正燮、张穆、魏源、姚莹之徒与外国人艾儒略、南怀仁、雅裨理(另有慕维廉、玛吉士)之所论,并上海广州洋人所刊诸书订其舛伪去其荒谬”^⑦。俄罗斯风俗信仰也是何秋涛所关注的内容:“俄国崇希腊教,亦天主教之别派,而国中奉别教者概不楚,止兹详考群籍以征北徼教门之缘起云”^⑧,在该书卷二十八中专门就俄罗斯教门进行考述。在编辑上,《朔方备乘》“兼方志外纪之体”^⑨,形成独特的编撰形式,溶纪传、编年、纪事、考据、注释等形式于一体,考证精严、务求准确,明显胜于魏源的“泛编辑”的资料取材处理。

西教知识借助中国人的地理著述和反教典籍在中国传统文人之间的内传播,在何秋涛身上有最为显著的体现。何秋涛对西教知识的认识多来自魏源“教门考”,甚至还有杨光先的“辟邪论”

^① 何秋涛(1824—1862),字巨源,号愿船,福建光泽人,少即能“披天下舆图”。道光二十四年进士,官至刑部主事、律例馆秋审处坐办。凡经史、小学、音韵、律例、算学无不涉猎,尤喜传记与舆地之学。“其于经史百家之词,事物之理,考证钩析,务从其原委、较其异同,而要归诸实用”,进而倡导经世致用之学(黄彭年“刑部员外郎何君墓表”《续碑传集》卷二十)。西北边疆史地学方面著述有《校正元圣武亲征录》、《蒙古游牧记校补》、《朔方备乘》等著作。

^② (清)继昌:《行素斋杂记》,上海书店,1984年,卷下

^③ 陈汉章:《蓬莱轩地理学丛书》后叙

^④ 何秋涛《朔方备乘》凡例;李鸿章“序”

^⑤ 见《翁同龢日记》(第一册)陈义杰点校,中华书局,1989年,第43页

^⑥ 《朔方备乘》凡例

^⑦ 《朔方备乘》李鸿章叙

^⑧ 《朔方备乘》凡例

^⑨ 《朔方备乘》凡例



等。在第二十八卷考中，他对于西教的认识：“三代以上道一风同，有正教无异教，异教之兴多自西域。盖其地大物蕃，流别不一而然也”^①。何秋涛对西方基督教的分类几乎是魏源、徐继畲的认识范围：“天主教亦曰公教，亦曰加特力教，克力斯顿教之一，即袄教也；希腊教，亦曰额力教，亦曰额利教，亦曰厄肋西亚天主教亦曰额里士天主教，克力斯顿教之二；耶稣教亦曰修教，亦曰波罗特士顿教，克力斯顿教之三”^②，这几乎是按魏源的分别方法而区别的。在叙述过分类之后是“辟邪论”一篇。以杨光先辟李祖白《天学传概》为开始，重述李祖白论说天主教传绪之妄，喻其甚于“杨朱之害道”，并历举“邪教”在中国各地的传播凡三十处，要以明朝不禁耶稣会士为戒。并就基督教上帝创造天地万物、天堂地狱之说进行驳斥，认为天堂地狱之说是“剽窃释氏天堂地狱之唾余而翻唇谤佛”，“又援儒而谤儒”，并批判其神迹“非主宰天地万物者之事也”，最后引魏源对耶稣与上帝之间关系的评述为结束。何在叙述中主要是教义的批判，但是方法仍旧脱不了道德伦理、政治意图等传统驳斥之术。

再次者是“天主教考”，内容是全文转引魏源“天主教考”上中下三篇，仅剩最后魏源叙述天主教在中国传播情形的一段未录，在引文中何秋涛表明是魏源原注。引文之后是何秋涛根据“天主教本国俄罗斯事辑”叙述天主教在西方的发展传播过程。复次者则是何秋涛所作《俄罗斯奉天主教之始》，资料多来自《瀛寰志略》，叙述了早期天主教的传播情形。再次者是何秋涛所作《天主教与耶稣教同异》，资料也来自《瀛寰志略》。描述了路德创教与天主教之争，多从教的产生不同、有无玛利亚神像崇拜来区别，对教义甚至没有什么认识，“希腊教亦天主教别派”，“与两教教规又不同”。何最后称：“耶稣之立教以救世也，乃诸国以分教之故残杀不已，耶稣而有知也其谓何”。但是何对基督教的不同派别及其之间的关系已经掌握有相当正确的知识，何也对西教教理的研究是取诸家纪载而成“秋涛尝取诸家纪载详观之”，并对西教教理有所发挥议论^③，大段地以中国伦理道德为中心将西教试图纳入其中，文化的优越主义意识很强。

作为近代“良史”典范的《中西纪事》，作者夏燮（1800-1869年）幼承庭训，熟读经书，“研音韵，兼深史学，留意时务，持论宏通”^④，具备史家素养，坚持“藉备异日史家之采择”^⑤、“语有征实”^⑥为选材的标准，博采善用各种史料。但是也有学者就其对景教的考证不清进行评说：“《中西纪事》所论景教，纠缠不清，郅下无讥”^⑦。早在1842年，正在直隶临城训导任上的夏燮听到清政府在鸦片战争中战败的消息，决心发奋著史，昭示将来。利用职务之便，他将得以见到的有关上谕、奏折、军机处来往信件以及条约、章程、中外照会、通商档案、邸

^① 《朔方备乘》卷二十八“北徼教门考叙”

^② 《朔方备乘》卷二十八“北徼教门表”

^③ 《朔方备乘》卷二十八“北徼教门考”

^④ 《心伯学案》，《清儒学案》卷155

^⑤ 《中西纪事·原序》，岳麓书社1988年版

^⑥ 《中西纪事》卷11

^⑦ 积跬步主人（钱恂）：“景教流行中国碑跋”，《归潜记》，见钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第841页



抄文报等材料，“凡所搜辑，确有睹闻”的资料，随时“录而存之”^①，甚至“日至洋关索阅新闻纸”，开始为撰写《中西纪事》搜集史料。占有大量史料后，夏燮并非不加分辨地照数全用，而是经过细心辨析、详加考订后择善而从。他对西人月报“核其日月，皆与邸报相符，非传闻之臆说”^②，而对月报中与事实相左的记载，夏燮则采取“报中言其漏都中近事，以其言多不经，故汰之”^③。对资料出处则采取：事末注明、文中夹注、点明出处和附录原文等四种办法，方便读者核对。这种编辑处理也是《中西纪事》的特点。从中我们可以清楚地看出其对西教的叙述所摘取的史料来源脉络。

夏燮鸦片战争前就开始酝酿，战后感到局变之烈而撰写意志更坚，开始收集史料，所叙事实几乎与鸦片战争同步实录。1850年写成初稿，但是仍旧“藏之笥中”以避祸。1859年对书稿修改，补写了1850—1859年之间的中西交涉，扩充为十六卷。夏燮1860年入幕曾国藩，襄办文案，从档案文件中摘抄史料。1862年调至江西处理对外事务，目击南昌教案。根据这些资料又补写了1860年之后的中西交涉，在修改过程中参考了魏源的《海国图志》^④，改写充实了前几卷的内容，增订为二十四卷，署名“江上蹇叟”，1865年出版。出版后，“某大吏见是编，以为忤时，削其版”^⑤。该书不仅收集了大量第一手的资料，也参阅了许多西人的著述，如《职方外纪》、《华英通商事略》、《马礼逊传》等，以中外记载互相印证，有些参引书籍是魏源和徐继畲等人所未接触的。

该书前四章内容是根据《海国图志》所编辑，在整个著述中夏燮征引魏源著述至少在十次以上^⑥。“五卷以后，边衅本末多据邸报抄及奏咨各案，参以西人纪载之可信者。十五卷换约以后，则条约、章程颁行各省，尤为班班可考”。其记载西教在中国传播历史的章节“江楚黜教”就是根据各条约章程所撰写。在该书卷一“通番之始”中，根据《职方外纪》、《明史》、《皇清四裔考》、西人马礼逊《外国史略》、近见西士所撰的《华英通商事略》、《互市档案》，并对西方地理书籍论述“西人四洲之书，考证明析。其后，徐中丞继畲《瀛寰志略》、魏中翰源《海国图志》，为证以史传”^⑦，承续徐、魏两人的以“史传”补充西方地理的编辑撰写方法。夏燮此书的编写也采用这样的方法，对于西教传入的考证，也多以中国史籍若《明史》、杨光先《不得已》、《皇清通考》、《海国图志》所采的粤中档案、王渔洋《池北偶谈》、阮元《畴人传》、梁章钜《浪迹丛谈》、钱大昕《跋景教碑》、杭世骏《续景教考》、王莱《天文时宪志》^⑧等书籍。以这些书

^① 《中西纪事》“原序”

^② 《中西纪事》卷十二“四国合从”

^③ 《中西纪事》卷二十四“外夷助剿”

^④ “是编草创未就，得见同年魏默深中翰源所撰《海国图志》，爱其采摭之博惟其体例兼备四洲，故英人入寇及海疆用兵之利钝，不具详也。猜夏起于通番，漏卮原于互市，边衅之生，由卉（木字边）于此。原稿（《中西纪事》）皆叙于各案下，续据《海国图志》所载各档案，遂仿纪事本末之例，厘为四卷，著始祸也。”

^⑤ 《中西纪事后序》，夏燮：《中西纪事》，台湾文海出版社影印本

^⑥ 见《中西纪事》人名索引“魏源”

^⑦ 夏燮：《中西纪事》卷一，岳麓书社，1988年，第14页

^⑧ 王莱，字衡斋，嘉庆戊辰入国史馆，纂修《天文时宪志》，其稿本藏于家，夏燮在其家谨阅首卷，就是杨光



籍对基督教传行中国的历史进行专门论述和研究。夏在撰写基督教在华教案时采用的就是这些书籍。而在描述基督教的宗教内容时，夏主要采之于耶稣会教士的记载，若艾儒略《西学凡》、汤若望所描述的耶稣之神灵异迹，及其受刑十字架上代民赎罪之颠末、杨光先《辟邪》对天主教教义的理解、“英人内犯，携其所刊耶稣书传布中土，则奸民奉为枕秘”的书籍、魏源《海国图志》“天主教”条、甚至还有太平天国之“剽窃耶稣书中语”的《赞美经》^①。

除了来自典籍所纪外，夏在书中所记载的天主教知识还来自于亲闻和亲身所经历：嘉庆中叶，百龄督两江时，获白莲教目方荣升，其“先名宦公在江宁，实亲见之，归语其事，则是时天主之教已早入中土矣”，从中夏燮了解到白莲教与天主教在教义上的区别，“与传教之大西洋人无涉也”^②。并根据耆英奏请弛教、西林教案、传教议款以及“以近年之所见知之的安徽、南京、浙江萧山一带的取脑髓、室女红丸谣传教案等事”^③为编写素材。

西教知识在中国传统文人中的“自在”传播也在该书中明显呈现出清晰的脉络。该书关于西教在中国的历史来自中国典籍记载，而关于西教教义的理解则来源多端：一是旧籍中耶稣会士的宣教书籍和当时反教文人的教义理解和批斥，对于这些文献，后世学者已经能够加以理性判断；二是来自新近中国文人的新的史地书籍若《海国图志》、《瀛寰志略》、《海国四说》、《粤海关志》等书籍，也来自新教传教士所散布的宣教书籍。三是来自后世学者亲身经历的教案、阅读邸报和时人作品所收集到的基督教知识。夏燮对西教的认识也具有考辨的能力，甚至还作有“西人教法异同考”篇，也认为基督教是“婆罗门之支流馀裔也”，而又认为天方教与景教“实皆本耶稣”。还认为“据其后来之教法论之，则天主教固拾佛氏之唾馀，而天方教又拾天主教之唾馀也”^④，这种对天主教起源于佛教的认识起自魏源，几乎在同时代文人中形成为共识，也足见传统文人之间文化传播的封闭性和内化性。

夏燮也认识到基督教的分宗情况：“其总名克力斯顿教，后遂演其派为三：一曰加特力教，即旧天主教，今意大利、佛郎西等国所行者是也。一曰额利教，今俄罗斯所行者是也。一曰婆罗特士顿教（士顿，即斯丹，一曰算滩，皆转音、对音也），今英吉利、荷兰、弥利坚等国所行者是也”^⑤。这里对基督教宗派的记载明显是摘抄自魏源和徐继畲的记载以及《泰西稗闻》。基督教知识（主要包括在教义和创教、传播情况）在中国传统文人之间的传播途径是：先有学者（例如林则徐、魏源等人）打破“六合之外，圣人存而不论”的观念，根据西人所译著的书籍整理，而后世学者（如何秋涛、夏燮等学者）则根据中国典籍对之进行考辨、归整成文进行传播，形成基督教知识在中国文人之间的自传播路线。西教知识的这条传播路线明显区别于传

先与汤若望交讼事。认为杨光先是“攻其教法，非攻其新法也”，可谓一语中的。）、俞正燮《癸巳类稿》（俞正燮，字理初，与夏燮为友，见夏燮：《中西纪事》卷二，岳麓书社，1988年，第37页，两人对西教的考辨。

^① 夏燮：《中西纪事》卷一，岳麓书社，1988年，第34-35页

^② 夏燮：《中西纪事》卷二，岳麓书社，1988年，第28-29页

^③ 俱见夏燮：《中西纪事》卷二“猜夏之渐”，岳麓书社，1988年，第19-39页

^④ 夏燮：《中西纪事》卷二，岳麓书社，1988年，第38页

^⑤ 夏燮：《中西纪事》卷二，岳麓书社，1988年，第38、39页



教士的宗教宣教途径，中国文人对这些知识所进行的辨析等附加内容是西书所不载的，在记载的意图上大多是为了批判和排斥，所以相对于基督教传教士主动的宣传传播而言，这样的传播明显是一种被动的惰性的传播。而到了教案频仍、反教蜂起的 19 世纪后半叶中国文人之间的基督教知识的情传播也有所改观，变为对基督教知识歪曲的主动的反教宣传，呈现出阶段性的传播特点。

夏燮《中西纪事》定本称：其修撰该书期间，作者常川曾国藩幕府，对于外交交涉也曾参与。在两江总督曾国藩幕府供职，曾经亲预长江设关，西士传教之役，又见续颁条约暂定章程，感到国家若“鱼以烦烹致碎”的民族危机。咸丰十年作者在祁门督师幕中，频繁奉委赴九江曾经亲自查看西人在九江所建教堂^①。所以夏燮在书中补充了自己所亲历所目击的关于在华西教的新资料。在九江差内，在九江海关税务司处抄录粤东壬寅以后之档案数十纸，江宁入城案则是其目击，在书中多处言称“近据西人月报”、“外洋新闻纸”、“上海新闻纸”、“香港新闻纸”等进行史料的补充，对于条约对传教的记载多来自民间所传抄的通商议款。夏燮甚至根据中外资料对马礼逊的进行考辨，甚至还参考征引了“西人有撰《马礼逊传》者”的记载，也参考了《澳门月报》，并了解到“近日英人刊行之书，有马利逊所著《外国史略》，纪五口通商以后事甚详，疑即道光年间来中国者”，这里把马礼逊马儒翰父子仍旧混淆^②。并认为马礼逊“《华英字典》之辑，悉依《康熙字典》诠释”^③。

夏燮对所经历的江西反教风潮的记载，来自“查旧档”。在与法国罗安当来江西就江西传教一事与地方当局商议时，受江西巡抚毓科委派会晤罗安当，这是作者亲身所历的教务事件。作者在交涉事件中“捡天津新议论法约”，认为“罗安当不过彼国一传教之士，本无官职可比例”，属于“不商不贾之游民”，所以建议当局拒绝以督抚之礼相接。随后夏燮又经历了南昌教案，事后以按的形式表达了自己对基督教传播的看法：“教法之害人，具见于魏默深《海国图志》所载，及黄冈吴德芝所记”，但是对于江湖传言之采生割折等谣传则认为“皆欲加之罪，而文致之实，无稽之妄语耳”^④。夏燮虽曾把当时社会上流传的西方传教士“收养婴儿为采生折割之用”等谣言斥为“无稽之妄语”，却又轻信魏源、吴德芝等人的室女红丸、取目炼银等等^⑤。

西教知识通过中国文人的史地著作在传统文人之间得以传播，它对中国文人的影响远远大于文人直接取自传教士等西人的宣教文本。在西教知识的资料取材中，也明显呈现出文献累加、后人取材前人著述的文化传播规律。早期的史地著作往往成为后来学者所征引、参考的主要文献。西教知识就是通过这样的路径而得到传播，在早期著述中征引自明清反教文献的反基督教意识又藉此而得到广泛传播，咸丰后各地教案频起的文化原因也在于此。咸丰八年，殷兆鏞奏

^① 夏燮：《中西纪事》卷十七，岳麓书社，1988年，第231页

^② 夏燮：《中西纪事》卷八，岳麓书社，1988年，第120-121页

^③ 夏燮：《中西纪事》卷十六，岳麓书社，1988年，第206页

^④ 夏燮：《中西纪事》卷二十一，岳麓书社，1988年，第258-265页

^⑤ 见《中西纪事》卷二、卷二十一



请罢天津抚议的奏折称和议“祸之尤烈者，莫若京城设馆、内江通商、各省传教三条”，对于传教，该员认为“该夷蚕食海外之小国，皆用此法（传教），有明征也”。此言的明征根据可能来自于《海国图志》对西教在南洋诸国的传播历史的记载，可以判断是受魏源等地理书籍的影响^①。如此，在中国学者之间明显存在一种西教知识记载文献的传播途径。

二、舆地著作中西教知识的内容

最初比较有影响的几种主要的史地著作中西教内容载量的多少，几乎影响着后世学者在使用这些文献时可以发挥的余地有多大。《海国图志》、《瀛寰志略》、《康輶纪行》等早期史地著作中对西教零星的记载和专门的考证都是后世学者择取的主要文献资源。在中国传统文化的“夏夷大防”意识中，学人很难直接阅读，也不屑阅读基督教的宣教书籍，而对西教知识的主要来源，仍旧以国人著述为主。对这些史地著作西教内容载量的考察可以明晰西教知识通过这种传播途径的源头，以及对后世学者（特别是教案中文化反教的理论来源的）的影响。

《瀛寰志略》对西教知识的记载没有《海国图志》那样系统。关于西教的内容分散在不同的章节中，在卷二南洋各岛中描述了来自黄毅轩《吕宋纪略》对天主教宗教礼仪的记载，并判断该书记载大半皆是后来在中国传播的洋教规^②。徐继畲在《瀛寰志略》中对天主教教士多称“番僧”、“洋教师”、“化人”，对天主教在南洋诸岛的传播略有记载，并对其礼拜、弥卅（弥撒）等宗教活动也有所记载，这些记载的资料多来自中国旧籍如《海岛逸志》、《吕宋纪略》、《海国闻见录》等。这些书籍对新教尚未记载。而在记载澳大利亚等群岛时引证的则是新的典籍：记述了英国在该地区的传教和殖民活动，并且记载了嘉庆近事，在描述上将英国新教称呼为“西教”，而不再是“洋教”的称呼，在徐的知识范畴中已经注意到两教之间的区别^③。徐继畲用按的方式对于天主教的演变进行考辨，注意到洋教出自犹太教，而犹太教并不是洋教，错误地认为犹太教“是即西教之嚆矢也”，对景教的考释更是牵扯不清^④。在按中对摩西十诫进行议论，认为该教“虽浅近而尚无怪说，西教著神异之迹，而其劝人为善，亦不外摩西大旨。周孔之化，无申宣之重译，彼土聪明特达之人，起而训俗劝善，其用意亦无恶于天下，特欲行其教于中华，未免不知分量”^⑤。

后来新教传教士在《遐迹贯珍》中对徐继畲这样的评述进行反驳：“道光戊申年，福建中丞五台畜松龛所著《瀛寰志略》一书，有说犹太国摩西十戒，义虽浅近，而尚无怪说，耶稣著神异之迹，劝人为善，亦不外摩西大旨，周孔之化，无由宣之重译，彼土聪明特达之人，起而训俗劝善，其用意亦无恶于天下，特欲行其教于中华，未免不知分量。徐氏此说余不深怪诚以其

^① 夏燮：《中西纪事》卷二十二，岳麓书社，1988年，第273-274页

^② 《瀛寰志略》卷二“南洋各岛”，上海书店出版社，2001年，第33页

^③ 《瀛寰志略》卷二“南洋各岛”，上海书店出版社，2001年，第61页

^④ 《瀛寰志略》卷三“印度以西回部四国”，上海书店出版社，2001年，第90-92页

^⑤ 《瀛寰志略》卷三“印度以西回部四国”，上海书店出版社，2001年，第93页



博学多能，高自位置，其俯视一切，宜也，但所惜者，西国之教道，华夏君子尚未穷其源委，如徐氏所言，耶稣诲人不外摩西十戒大旨，岂有故汕圣道妄读教主之理哉，特因其间辨有所不及耳，夫耶稣乃上帝假人身而降世，其传教为天下之达道，其舍生立万世之极，功万国亿兆尊其名守其训，理所当然者矣，且耶稣临归天时，命门徒曰，天地诸权已与我矣，尔往招万民为徒，以父子圣神之名施洗，教之守我所命者，且我常偕尔至世末焉。事既如此，耶稣门徒欲行其教于中华，岂谓未免不知分量哉，盖不过循其分之所当行，充其量之所当尽耳。《遐迹贯珍》一书所以设者，非籍以宣耶稣之化，原欲以广唐人之见闻，俾之洞悉世事，而静察时变耳”^①。

今天的研究看来，《瀛寰志略》关于犹太国的记载多是来自于英国驻福州领事李太郭，徐根据会谈所作记述，所以被《遐迹贯珍》称为“尚无怪说”。徐还对欧罗巴诸国的宗教信仰描述：“欧罗巴诸国，自汉以后皆奉洋教，教王居于罗马，操列国兴废之权。明初日耳曼人路得别立西教，自是诸国从洋教者半，从西教者半，……然所谓洋教者即西教，其书同而讲解异，其余教规大致相同”^②。徐也能看清楚俄罗斯东正教派与其他教派的区别：“其（俄罗斯）俗重希腊教门，亦洋教别派”^③。在书中徐继畲多次描述西教与洋教之间的宗教争斗，瑞国、奥地利国、普鲁士国、日耳曼列国、意大利列国（记载尤详）、佛兰西、荷兰、比利时、英吉利国。对于希腊的东正教，徐继畲又单独称为“希腊教”。

对于泰西人圣经旧约中关于犹太人的记载，徐继畲引以为信史，记载了从亚伯拉罕传世至约色弗被卖与麦西王为奴，到摩西率族人至迦南地以及后世的演变历史。在时间对照上用中国前秦诸王纪年来比对圣经历史，明显是受《东西洋考每月统纪传》中西纪年对比的启示，或者是信息直接来源于该刊物，也或许来自直接访问李太郭^④。在西教知识的叙述上，采用中国朝代帝王纪年是徐继畲最常用的时间排次方法。对欧洲教权时代的教皇（教王）统治跋扈的叙述见之于意大利列国章节中，只是客观叙述，没有按语。该节的最后，针对欧罗巴从“洋教”和从“西教”、“希腊教”国家进行分类，指出希腊教与其他两教教规不同，并指出“近泰西人称洋教为公教，称路得等教为修教”^⑤。这种知识显然来自新教传教士的文献，最后徐继畲针对新旧教之间的撕争，表明自己的立场：“余谓立教以救世也，乃诸国因分教之故而残杀不已，教祖而有知也，其谓何之？”，对这种宗教相争以外观者的立场加以揶揄^⑥，并感叹“立教以止杀也，今乃因教而相屠，岂不愚哉”^⑦。

徐继畲甚至将西教教旨上升为学问之道。他将西方国家的士分为三等：曰学问，研究天文、

^① “厦门道术报”，载《遐迹贯珍》1855年第5号

^② 《瀛寰志略》卷四“欧罗巴”，上海书店出版社，2001年，第115页

^③ 《瀛寰志略》卷四“俄罗斯国”，上海书店出版社，2001年，第126页

^④ 此段内容基本上是抽掉神迹内容的《旧约》叙述，仅增加访问李太郭而增加的关于犹太人的内容，见《瀛寰志略》卷六“土耳其国”，上海书店出版社，2001年，第173-174页

^⑤ 《瀛寰志略》卷六“意大利国”，上海书店出版社，2001年，第191页

^⑥ 《瀛寰志略》卷六“意大利国”，上海书店出版社，2001年，第191页

^⑦ 《瀛寰志略》卷六“比利时国”，上海书店出版社，2001年，第201页



地理暨西教旨；曰医药，主治病；曰刑名，主讼狱^①。徐著对美国记载较为详细，可能得之于美国传教士雅裨理的信息较多的缘故。

任复兴在点校徐继畲 1844-1845 年的手稿时发现在徐继畲《瀛环志略》第二、三手稿中关于基督教的介绍中，认为“泰西人所刻耶稣之书甚多”，雅裨理所送以及徐氏自己所收集到的书中基督教宣传的书籍占大分量。任复兴认为在手稿中徐“已经注意到新旧教的这一重大区别了”^②，其实从《瀛寰志略》中也能看出徐对之的区别。徐氏对于圣经旧约的叙述，更象一个完整的故事，粗线条地勾勒出圣经的内容。在评述中徐写到“余尝翻阅其书，文义诘曲而俚，盖彼土学汉文者所为。其中有带机锋似禅语者，而义则粗浅”，所以“揆其大致，亦佛氏之支流别派。欧罗巴远在荒裔，周孔之教所不及。耶稣生於其间，戒淫戒杀，忘身救世。彼土崇而信之，原无所谓非。而必欲传其教於中土，则亦未免多事矣”^③。

与徐继畲在西教认识上不同的是姚莹。姚莹在修订《康輶纪行》时尚未得见林则徐的《四洲志》，传教士所散布的一些书籍姚也无缘阅读，所以《康輶纪行》中对西教知识的记载多来自旧籍的整理，没有超出旧籍只对天主教的记载范围。姚莹坚持“吾人从事犹多未暇，何必张皇异教”^④，批判里人植翁崇信佛教。对近来西教在中国的传播，姚莹认为“天主邪教明禁已久，一旦为所挟而复开其他，可骇可耻之事，书契以来所未有也，忠义之士莫不痛心疾首，日夕愤恨，思珍灭丑虏捍我王疆以正人心，以清污秽，岂可以身幸不在海隅遂苟且？”^⑤，仍旧坚持反教态度。

姚莹《康輶纪行》对天主教的考释是先从中国典籍中确定传行天主教的大秦国的各方面的历史记载，查阅的全部文献是中国典籍如：《后汉书》、《魏略》、《新唐书》、《宋史》、《文献通考》、《唐传》、《明史》等旧籍。对于明史关于“天主肇生人类之邦”的记载，姚斥为“言颇诞漫不可信”^⑥。姚莹又以《职方外纪》作为叙述天主教源流的最主要的材料，简略记述了人类肇生一直到亚伯拉罕十二孙繁衍各成一支、耶稣降生肉身升天、弟子传教四方、教会成立，以及一些简单的教义介绍。姚莹并注意到钱谦益（1582—1664，《景教考》，《有学集》卷四十四）、杭世骏（1695—1772 或 1696—1773，《景教续考》，《道古堂文集》卷二十五）对景教考的研究成果。姚莹对钱氏的研究评说：“此语迂谬，天主教始自大秦，流行于大西洋耳，今且自大西洋流入中国矣，况

^① 《瀛寰志略》卷九“北亚墨利加米利坚合众国”，上海书店出版社，2001年，第290页

^② 徐继畲认识到天主教和耶稣教之间的区别：“天主教规，立十字架，作铜人肖耶稣被钉受难之形。旁有女人像，肖耶稣之母马利亚。耶稣教不设十字架，不肖像。其除七日礼拜安息之类，皆从同。又别有希腊教者，亦天主教别派，俄罗斯尚之，与两教教规又不同”。

^③ 以上见 <http://rjtdt.blogchina.com/4010505.html>，任复兴点校：《基督教的创立及其在西方的流行——徐继畲 1844-45 年手稿》

^④ “复光律原书”，《东溟文后集》卷八，收于《中复堂全集东溟文外后集》，近代中国史料丛刊续编第六辑第52册

^⑤ “复光律原书”，《东溟文后集》卷八，收于《中复堂全集东溟文外后集》，近代中国史料丛刊续编第六辑第52册

^⑥ 姚莹：《康輶纪行》卷二“天主教源流三条”，见《中复堂全集康輶纪行》，近代中国史料丛刊续编第六辑第57册



自唐至明越千数百年乎!”^①，而根据唐书、唐会要、唐韵等书怀疑景教流传情况。姚莹认为“无一人援古事以决其源流，遂使蔓延于海内，盖万历以来士大夫大抵讲心学刻语录即尽一生之能事，故不能证实考古以遏邪说之流行也”^②。

该书也征引近籍若《澳门纪略》中对天主教的记载，叙述了耶稣被钉十字架而复活的记载，并对一些简单的教务进行描述，认为天主教天堂地狱之说“词特陋劣，较佛书尤甚，寻求其故，西洋诸国由来皆崇佛教回回教，观其字用梵书，历法亦与回回同源，则意大利里亚之教当与诸国奉回回者无异”，认为天主教攘取了回回事天之名而又将佛教地狱天堂加入其说，“以为尊莫天，若天有主则尊愈莫若尽其好胜之俗为之”^③。又记安南排教事，姚莹考辨之后按语：“此义不但吾儒，即释老二氏亦皆知之彼回教、天主教者大旨精微止于敬事天神求福免祸，正西域之婆罗门耳，佛法未兴时，即有之彼所谓旁门外教也，以其粗浅鄙陋愚人易于崇信，故行之最易而何足以当明智之论辨哉，今此二教横行，恐吾人不知其所以为教，故详纪之于此”^④。事实上，姚莹根据旧籍所整理的天主教源流几乎未超越旧典籍记载的范围，否定景教与天主教之间的源流关系更是不实，可见姚在西教知识的整理上与魏源、徐继畲、梁廷相等人的记载和研究是有很大距离的，最主要的原因就是姚接触传教士所刊发的传教册子和地理书籍十分有限，缺乏新资源的补充。最新的记载也仅仅是根据邸报等政府文告得知清廷对天主教的弛禁，准其在各口岸设立天主堂而已^⑤。

林则徐在粤时，梁廷相监院越华书院，兼修《粤海关志》。此前梁曾经在海防局修海防书，对海防局的资料比较熟悉。林则徐下车拜访，梁曾绘“海防图”以进，并对林则徐多有所献替。在《粤海关志》书成之后，本欲打算缮写《海防汇览》，但是林则徐请他等海禁事之后，增补入

^① 而对景教的考辨不独是姚莹一人，林悟殊先生将魏源、徐继畲、梁廷相对景教的研究进行对比。魏源的《海国图志》卷二十六录有耶稣会士南怀仁《坤舆图说》一节，称“亚细亚洲最西有名邦曰如德亚”，“因造物主降生是邦，故人称为圣主”，“古名大秦，唐贞观中曾以经像来宾，有景教流行碑可考”。卷末又录景教碑文以及前人对该碑的一些考述。同书卷二十七著录俞正燮道光十三年（1833）《癸巳类稿》的《天主教论》，是论把当时流行的天主教追溯到景教碑所宣扬的景教；复引徐继畲《瀛环志略》对火袄等教的考证，也把景教混同他教，称“景教即火教，中间景宿告祥、悬景日以破暗府、亭午升真云云，皆指太阳火也”；又称“盖波斯之祠火神，本其旧俗，而佛教行於天竺，乃其东邻，至唐代大秦之天主教又已盛行，胡僧之黠者夺牵合三教而创为景教之名”，云云。均属外行之论。魏源本人倒是持慎重态度，在同卷中自撰《天主教考》上中下三篇，均回避景教碑的考证。梁廷相（1796—1861）的《基督教难入中国说》，站在爱国主义立场，意在排斥洋教。文中也涉及古代诸外来宗教，述及景教碑的发现。其虽意识到景教源於基督教，与波斯火袄教有别，但对其与摩尼教、伊斯兰教的不同则分不消：“合观诸说，则末尼本同回回，而回回本同景教，是二是一，似皆从耶稣而来，仍与耶稣相混，其变乱於後人耳目，同而实异，异而实同，未可为之一剖其端而理其绪矣”。见林悟殊：《西安景教碑研究述评》，《中国学术》2000年第一期

^② 姚莹：《康輶纪行》卷二“天主教源流三条”，见《中复堂全集康輶纪行》，近代中国史料丛刊续编第六辑第57册

^③ 姚莹：《康輶纪行》卷二“天主教源流三条”，见《中复堂全集康輶纪行》，近代中国史料丛刊续编第六辑第57册

^④ 姚莹：《康輶纪行》卷二“天主教源流三条”，见《中复堂全集康輶纪行》，近代中国史料丛刊续编第六辑第57册

^⑤ 姚莹：《康輶纪行》卷二“复设天主堂”，见《中复堂全集康輶纪行》，近代中国史料丛刊续编第六辑第57册



书，所以梁就停笔待之，但是等到“夷难”之后却“不复及此矣”^①。其《海防汇览》“乃采集海外旧闻，并得美利坚国人《新编合省志略》，著《粤道贡国说》六卷，《兰崙偶说》四卷，《合众国说》四卷”^②。身处粤东地方的便利条件方便了梁直接采择西人在粤所刊书籍，所以梁廷相在其多种著述中对天主教等西教教义的认识是比较深刻的。

但是早期在《粤海关志》中多处引述乾隆、嘉庆等帝的圣谕，在观念意识上仍旧是支持清廷的禁教政策，坚持“熄邪说，而正人心”^③。对澳门地方当局所议的对天主教的处置办法也记载较详^④，并提出自己对天主教处置的方法。梁此时仍旧根据旧籍来理解和记载天主教传统，他主要的注意点是天主教，没有注意到新旧教之间的区别，“该国（大西洋国）有二王，一曰善世国王，系属僧身，一曰治世国王，系属民身，僧王气势在民王之上，专以行教为事”。对西教在澳门的传播情况又多来自在广州的听闻，认为禁教的根柢在于虽然政府有禁止但还是有唐人至礼拜堂礼拜，所以建议清廷飭沿海各附近澳门州县将禁谕宣示。在了解到天主教“其礼拜之期在冬至前后”的宗教活动规律后，要求地方当局此时“严紧稽查”，如此则“其气势自然衰止”^⑤。他的视野多属民族主义的宗教伦理角度，持文化抵制态度，加之《粤海关志》的官修性质，此时梁主要以地方名儒和学者的身份受廷主纂《粤海关志》，所以与当局在禁教观念上一致，仍旧未深入探讨西教内容。

在鸦片战争期间，非独林则徐一人开始注意到外人的各类资料的收集、翻译和整理，梁廷相作为越华书院、粤秀书院、学海堂学长等文化机构的地方精英知识分子，以其爱国的、先进的文化触觉也开始注意西方背景资料的收集和整理。注意到西方世界并非蒙昧之“夷狄之邦”，开始洞察其西方文化背景，虽有时代限制，但仍旧添列于开眼世界的先进知识分子之列。先后终其一生，梁大致有三十余种著述^⑥，最为后世所重者是以“筹海防夷”为目的的几种著述：《广东海防汇览》、《粤海关志》、《海国四说》等书，而对西教文化研究最深的是收于《海国四说》的“耶稣教难入中国说”（该文可以独立成书，全文有 28000 余字），意图用孔孟“圣道”改造整个西方文化，在文化继续上主张中国文化传统“飘棧异域”教化西地为主的中国文化中心主义，充满对中国文化统续的自信^⑦，其主要的取材是作者当时所涉猎的各种基督教的宣教书籍。

《海国四说》刊发时间大致在 1846 年左右，梁廷相自称撰写《耶稣教难入中国说》的初衷在于西方有限摄取中国文化统续之后仍旧“始终墨守旧行之教，递相传述，辗转附益”，国人如果“不知所考，则信奉（西教）愈坚；不知所疑，则触发无自意”^⑧。在梁廷相看来，五口通商

^① 《夷氛纪闻》卷二第一页，对该书的考证见孟森：《夷氛纪闻跋》收于《明清史论著集刊·续编》中华书局，1986 年版

^② 《国史本传》“文苑传”“梁廷相传”

^③ 梁廷相等纂：《粤海关志》第十八卷，页十四、十五，近代中国史料丛刊第十九辑第 183 册

^④ 见梁廷相等纂：《粤海关志》第二十八卷，“夷商三”，近代中国史料丛刊第十九辑第 183 册

^⑤ 见梁廷相等纂：《粤海关志》第二十八卷，“夷商三”，近代中国史料丛刊第十九辑第 183 册

^⑥ 骆驿 刘骁点校：《海国四说》，中华书局，1997 年，第 1 页

^⑦ 见《海国四说》“序”，第二页

^⑧ 见《海国四说》“序”，第二页



之后，外人“固专于牟利，亦乐于行教”，中国人则“信教之心愈笃，斯传教之意愈殷。传欲其广，信欲其速，于是动以语言，劝以文字，诱以祸福”，传播耸人之闻，但是对其非议之人却不知道其根底，“议者极其事之所底，有虑其中于风俗人心而无如何，相与喟然太息者矣”。面对西教的传播，大多数不知西教根底之人存有这样的忧虑之心。而梁廷枏对此却坚守中国文化对抵制西教充满自信：“虽然，无足虑也”。认为“其言也浅，浅则不耐人思索，虽质至庸常者，亦将异说存之，况聪颖之士乎？其为事也虚，虚则徒令人疑惑，虽素讲因果者，犹必空文视之，况礼仪之俗乎？且其教主之种种奇能异迹，故无论仅从千百年后得诸传闻，就令事事不诬，不过中国道流之戏幻”^①。这里梁廷枏已经能够从圣经产生历史中分析西教的传播，认为耶稣神迹在数百年后得到传播，不过凭借的是道流戏幻之类的小计谋。梁在论述西教时仍旧坚持礼与野的文化统续主张，认为西人“生长穷荒，圣教所不及之地，耳濡目染，沿递微说”，圣道不可能被其转化，“其不思而悔，悔而转，转而弃者，无是人，更无是理也”。只能是“周孔之道洋施”，在五口开商之后西人“望光而踵至”，如果他日圣道能“牖其愚蒙，引其向往”，则就可以“普施之渐之”^②。这是梁著述《耶稣教难入中国说》所主张的文化伦理防线的逻辑。梁著作是书是为了“先详彼教之委曲，而折衷之以圣道，并其所习闻之说证焉，而明其所出，而后其教可听与方外竝存”。梁廷枏对抵制西教文化的自信力是此阶段口岸初开时西教作为边缘文化群而不足以引起国人恐惧的最好表现。梁廷枏并未仅仅停留于地西教道德批斥，更自言其《四说》是“读礼家居，取旧籍所闻”，但是就《耶稣教难入中国说》一文看来，其内容多取自新教传教士所散发的圣经等宣教册子。与魏源在编辑意识“西洋人谭西洋事”相区别是梁是“以中国人述外国事”，所以对西教以评述见多。

梁廷枏在叙述西教内容时以中国上邦文化观念为逻辑起点和逻辑归宿，指斥耶稣教自产生以来的传播传统就是“先之以言，不入则资之以利，不入则竟劫之以威”，西教产生于不识“圣帝明王文物”的僻陋之地，相对于中国文物大邦来讲是异端邪说。而关于西教所载的耶稣事迹在梁看来就是西教的创办者，而抽掉了所参考西籍的神圣传说。又认为其教义“而其为说也，则又专举人人所必敬共敬之天体，使返思而尊崇之；确指人人欲识未识之天心，为凿空而显释之。斯固有以取诸其人人之意中，而出诸其人之以外矣。其立为科条也，则又宽之以伦常日用，而略限之以持斋戒杀，乐行所易，自不畏所难矣。习之以地狱天堂，而即终之以审判复活，因以其常自推信其变矣。浅之以启其可从，又歆之以使其必从，而且更惕之，使其不得不从”^③。梁廷枏对这些教义和传播情况的总结是与佛道信仰以及儒家教义为对比对象的，今天看来这样的比较仍旧是很有研究意义的。

梁廷枏认为这些教义是得之于“儒门不道”的佛教传统：“耶稣生佛涅槃二千余年后，宗

^① 《海国四说》“序”，第三页

^② 《海国四说》“序”，第三页

^③ 《耶稣教难入中国说序》见骆驿 刘骁点校：《海国四说》，中华书局，1997年，第一页



旨与释氏略相等。其撰遗经书，意质语浅，《圣母经》似本《救度佛母经》为胚胎。而佛说诸经，多以奉持效验为文辞，今其教之所谓《信经》、《十字经》者，立意亦犹是耳”。不但如此，耶稣教还与回教、喇嘛教“何适相似”，对耶稣的产生进行历史的辨析，对耶稣神迹也怀疑为“师巫一时戏幻之术”，认为教义中耶稣“既名以天主之尊，更实以分天之体”，对这样的教义梁很难理解^①。对西教以逻辑来推理其谬是明末清初的士人反教时就已经使用的方法，梁的方法仍旧不脱其臼，没有多少创新。只是，“对明季以来中国一些反教士大夫的偏激言词和社会上附会无知之说，一概屏而未取，表现了他在研究西方事物上求真求实的精神”^②。

梁廷柟写作此文的目的表露在其序中：“近日广予通商，市地既广，行教者涉险远来。然自求厥福，不为民害。如听其自存一教，亦昭柔远之义。爰撰为此编，以告我中华之欲悉其源流颠末者”^③。梁廷柟此时的文化自信力甚强，自信即便是该教传播中土，但是民人自有同嗜同爱的选择，况且在当时“文治精华云汉昭回”之盛呢？因而坚信“彼教必将为圣道所化”^④。这是梁廷柟作为先进知识分子与当时其他知识分子以及其后的反教文人相区别之处。在梁廷柟的这篇两万八千余字的长文中，他相继叙述了“作是说之缘起”、“溯彼教之源”、“推行教之意”、“详列彼教之说”、“教中事”、“彼教流衍之故”、“援引史传以见彼教支流先自歧出”、“畅加论断”、“最后附会”等主要内容。

作为道咸年间经世派学者，梁廷柟的知识结构已经包含世界史地知识因素在内。梁曾经积极研究和介绍了西方主要国家的历史、地理、包括信仰在内的社会生活，但是这些著述都带有明显的洋防、夷防的致用目的。这篇《耶稣教难入中国说》对世人同样有治世的劝说功能。在文中“详列彼教之说”，详细介绍了基督教的历史、基本教义、经典、教规，特别是对圣经的叙述。考证了景教、摩尼教、袄教与基督教的同异。并指出了其中与常识相左和矛盾之处，但是最后的结论是基督教是“善其所善”^⑤，与佛教宗旨相似，甚至与儒家有相通之处。另外一个结论是基督教难入中国，有文化的自信却对西方宗教势力的扩张渗透缺乏必要的警惕^⑥，文化的优越感强烈。但是仍然有学者称此文是晚清知识分子反教最早的文章，是中国门户开放后，第一本讨论基督教的专书^⑦。

在研究中，学者们认为梁廷柟所指的耶稣教显然是指基督教新教并非指天主教，其理由是

^① 《耶稣教难入中国说序》见骆驿 刘骁点校：《海国四说》，中华书局，1997年，第三页

^② 赵春晨：《梁廷柟的基督教观》收于胡春惠主编：《近代中国与亚洲学术讨论会论文集》（下）香港珠海书院亚洲研究中心 广州中山大学近代中国研究中心联合举办，1995年6月

^③ 《耶稣教难入中国说序》，见骆驿 刘骁点校：《海国四说》，中华书局，1997年，第四页

^④ 《耶稣教难入中国说》，见骆驿 刘骁点校：《海国四说》骆驿 刘骁点校，中华书局，1997年，第五页

^⑤ 此观点是赵春晨在研究中所得，见氏著《梁廷柟的基督教观》收于胡春惠主编：《近代中国与亚洲学术讨论会论文集》（下）香港珠海书院亚洲研究中心 广州中山大学近代中国研究中心联合举办，1995年6月

^⑥ 赵春晨：《梁廷柟的基督教观》收于胡春惠主编：《近代中国与亚洲学术讨论会论文集》（下）香港珠海书院亚洲研究中心 广州中山大学近代中国研究中心联合举办，1995年6月

^⑦ 李志刚：《对梁廷柟〈耶稣教难入中国说〉一文的试析》，见氏著《基督教与近代中国人物》，台北：宇宙光，2006年



在梁的成长时代新教传教士活动频繁,对梁影响较大,所采用资料有天主教和耶稣教者^①。李志刚就梁文所参考书籍^②分类为天主教(13种)、耶稣教(7种)、佛教(1种)、景教(5种)、回教(3种)、袄教(3种)、摩尼教(2种)、史书(12种)、其他(4种)实际上也说明了梁文对中外新旧典籍的使用,在视野上已经区别于明清士人的西教知识含量。李志刚考证梁廷相所参考的圣经应该是郭实腊译本^③,而梁文主要参考的是旧约《创世记》、《撒母耳记》下书和《列王记》上书一章和二章(记述大卫事迹)、《出埃及记》(摩西事迹)、《列王记》和《以斯拉记》(犹太国和以斯列历史)、《马太福音》、《马可福音》和《约翰福音》(叙述耶稣生平),同时也指出了七个圣礼^④和八真福以及教会会规。该书是“结构严密,对耶稣教有深度认识的著作”,“不是一篇反教书籍,而是采用佛教和耶稣教的比较,他没有完全否定耶稣教的价值和肯定耶稣教的邪恶,而是去阐释耶稣教在华传播的困难”,“实质是宣扬儒学圣道,以此化解耶稣教的传教运动”^⑤。赵春晨与李志刚两位学者的学科背景相别,对同篇文章的研究入路也相径庭,但是两人对梁文的目的性、西教知识的含量有相似的结论。

梁廷相对理高文的《合省志略》的评述是:“盖初习汉文而未悉著述体例者之所为”^⑥,根本不知道作者情况,更不用说相交。在文中叙述美国宗教信仰时常用中国典籍来“按”揭。在记载摩西事及天主教时就用了《寄味山房杂记》、《海国闻见录》、《舟车闻见录》,甚至还参以《东西洋考每月统纪传》来考证其事。梁廷相在《合省国说》卷三中也记载了“所谓史书者,似即摩西所传之《圣书》,故西洋人近年纪述多及之”^⑦。他已经可以判断西教出自犹太教的事实:

“则人与书之同出如德亚明矣”^⑧。在神学内容上梁对基督教的认识归结为三:一是以为上帝先天地万物而生,创造万物;人必尊之方为守分良善;天堂地狱之说。梁同意其“敬天之说甚正”,对于西教十戒,梁认为其“用意似窃中国经训之余绪,惟缘起未免不经耳”^⑨。

^① 此论谬,在梁文中有对天主教之“天主”一词进行分析,指摘其“既名以天主之尊,更实以分天之体”之谬,而对其新旧教则无区分,所以在梁文中耶稣教实指整个西教而言,此时除了新教传教士活动频繁之外,以澳门为传播据点的天主教传教士自禁教以来仍旧连续不断地向内地潜行传播西教,官方邸报中教案奏折的数量很多,作为关注经世现实的梁不会不知道天主教的传播情况的。况且在下文中李又言称书中所记“诸项所列全是天主教圣礼制度”,难以自我周圆其说。况且梁在1842年之前还有“两年忧居,耳不复闻夷事”的封闭时期。见《海国四说》序

^② 实际上,这些并不是梁发参考的资料,而多是梁自身知识结构里诸多知识的应用,如梁对佛教知识的运用就是自身知识中对基督教的回应,而非专门参考原本经文。梁参考的主要书籍仍旧是旧典籍和新教传教士所散布的书籍

^③ 即《新旧遗诏书》,1840年郭实腊修订。李志刚也从文中所列新约各卷的名称确定此结论。也确定梁采用过郭实腊编辑的《东西洋考每月统纪传》

^④ 即洗涤、坚振、圣体、痛解、终傅、品级、婚配等七迹,由于作者本人对圣经知识的匮乏,所以在此只能参考李先生的研究而不能做以辨析

^⑤ 李志刚:《对梁廷相〈耶稣教难入中国说〉一文的试析》,见氏著《基督教与近代中国人物》,台北:宇宙光,2006年

^⑥ 《海国四说》序

^⑦ 《合省国说》卷三,见《海国四说》骆驿 刘骁点校,中华书局,1997年,第87页

^⑧ 《合省国说》卷三,见《海国四说》骆驿 刘骁点校,中华书局,1997年,第87页

^⑨ 《合省国说》卷三,见《海国四说》骆驿 刘骁点校,中华书局,1997年,第88页



梁廷柟所处的环境是整个岭南知识界对基督教的态度从禁教时期的严厉拒斥向开放宽容的转变时期，梁廷柟的态度无疑是最具有代表性的转型思想。而岭南地区“到了19世纪中叶，虽对基督教的重新开禁而有所变化，但是传统型儒生中鄙视、拒斥基督教的思想情绪仍然十分普遍”^①。但是梁廷柟的《耶稣教难入中国说》反对基督教的方法并未继续岭南知识界一贯的反教论调，在岭南反教文献中，叶权、屈大均、张汝霖、张甄陶等人是感性反教，而梁廷柟则是理性地分析耶稣教难以进入中国的理由，持文化的优越主义，自信基督教不抵圣道。

在早期所产生的一批世界史地知识的书籍中，各种著述对西教知识的介绍均有各自的编排和论述特点。《海国图志》以其开广博的知识含量包容中西典籍的记载而长，但是却缺乏必要的甄别；《瀛寰志略》则稍显精致且有自己的文化判断；《海国四说》则专文论说耶稣教难以传播中国的理由，并对其教理进行系统的发掘，难能可贵，具有很强的学术思考；夏燮《中西纪事》作为当代史，具有秉笔的良史品质，尤其注意对已往著述的关注，借鉴了不少来自前述著作的成果；何秋涛《朔方备乘》则直接转述魏源等人的著作，同时又加以判断，是此阶段的集成之作。每种著述中西教知识的含量都以其接触的文献为其深浅、多寡为主要标准，魏源、梁廷柟、徐继畲以其便利的地域优势而注意中文、西籍资源的挖掘，所以成文中叙述西教内容比较丰富，记载也最新，为后世学者留下可以参考的西教知识。而夏燮、姚莹、何秋涛等人则短期或间接处理夷务的学者的作品则缺少全面的西籍，所以关于西教知识就显得支零不系统，对其的文化判断也缺乏准确性。

三、文化抵制

晚清的对外关系是一种古老文明自身文化调整的适应能力的体现，这个传统的文明教给士大夫以经世致用的思想和危机的意识，激发他们的自主性、自律性^②。在文化遗产的开放与封闭的选择中，不管是先进人物还是保守者，在文化守持中仍旧受囿于数千年的文化统续的自觉，在文化视阈与视野上仍旧难以自我觉醒，除非新的文化资源的介入。西教知识作为一种与传统世界观念和伦理结构明显有别的新事物，它在晚清中国逐渐开放的政治、文化环境中则深受来自文化传统的阻力，这种排他性不仅来自保守的守旧者，也来自先进人物的文化抵制。

自古名儒皆以“侈谈异域”为戒。明清传统士大夫对耶稣会士所介绍的地理知识“亦以西人外之，莫有究其说者”^③。而专注于考据的乾嘉学者则对这些西书“目笑存之而已”^④，甚至有斥责其“悠谬者流，张扬彼教，漫作欺人语耳！”^⑤。但是在西方工业革命方张之时，中国学者已经感到世界各地交流频仍的现实状况：“车书大同之世，海洋诸国梯航而至”，“值番舶通商

^① 赵春晨、雷雨田、何大进著：《基督教与近代岭南文化》，上海人民出版社，2002年，第193页

^② 李扬帆：《走出晚清——涉外人物及中国的世界观念之研究》，北京大学出版社，2005年，第12页

^③ 《康輶纪行》卷十六

^④ 梁启超：《中国近三百年学术史》

^⑤ 杨复吉：《海国闻见录跋》



之际，正译书毕集之时”^①。普通知识分子也注意到“年来舟车几遍，蛮触纷争，尤以地理为切要，故其志地之书，不但供博览之资，且足备经世之略”^②。但是大多数处理夷务的官员即便对正式的外交文书也认为“各国夷书，类皆不通文义，索解甚难”^③，认为《万国地图》所述“外洋各国舆图，与中国无涉”^④，对各国的分别则认为“衣服言语面貌，小异大同，其究系何国之人，实亦无从深考”^⑤。所以大可“移海国见闻之笔，作太平寰宇之书”^⑥。魏源对这些昧于世界大势的腐儒痛斥：“岛夷通市二百载，茫茫昧昧竟安在”，主张“题本如山译国书，何不别开海夷译馆筹边谟”。因为此时的夷人“夷情夷技及夷图，万里指掌米沙如”^⑦。但是在士人世界中仍旧对夷情罔识。十余年后，在夏燮时候的“世情”仍旧是：“士大夫讳谈月报，罔识夷情”^⑧。

鸦片战争中对于“苟有议翻夷书，刺夷事者，则必曰：多事！”，大臣官员“不准与外夷交接”^⑨。保守的琦善到广州后在刺探洋情的态度上一切与林则徐相左，“一切力反前任所为”^⑩，中外之情则更见壁垒。这种举措实施的后果是造成中西文化交流之间的障碍更深，以至于造成“以前年英夷抚议，当事者为其远，不谙底蕴所致”，失去正确的夷情判断。而先进文化精英的魏源也是一边读“礼”，一边编写《海国图志》^⑪，一边为传统文化补充新的文化资源，一边又以传统文化作为道德伦理的防线。象魏源这样先进的士人仍旧以儒家学作为自己安身立命的基础、而视西方洋教为“邪教”^⑫。他以其自身在经世群体中的影响，将这种以儒家价值观判断为基础的宗教评判影响与其他士人。作为晚进后生的冯桂芬是“以中国之伦常名教为原本”的经世学者，在魏源的影响下认为西教“猥鄙无足道”^⑬。在政治文化上，学者们很少在鸦片战争前能够对中外交涉进行专门论述的，争论议题主要集中在漕、盐、河等传统文治的范围，更没有专门关注到西教的传播，在类属上将之多归属于吏政、礼政、兵政以及洋防等^⑭。

先进者的著述都有其明确的文化守持立场。虽然西方书籍为中国士人打开一扇了解世界的窗口，并且还有学者亲身经历了香港、澳门、上海的洋场，但是这些学者仍旧矜持于自己的文化传统，坚守制夷为目的^⑮。“魏源的学说思想影响思想界较大的，莫过于倡导‘师夷长技以制

① “序”《瀛寰志略》，上海书店出版社，2001年，第3页

② “跋”《瀛寰志略》，上海书店出版社，2001年，第311页

③ 《筹办夷务始末》（咸丰朝）“凡例”

④ 《筹办夷务始末》（道光朝），1964年中华书局版，第2857页

⑤ 《筹办夷务始末》（道光朝），1964年中华书局版，第2928页

⑥ “序”《瀛寰志略》，上海书店出版社，2001年，第4页

⑦ “都中吟”，《魏源集》（下）中华书局，1976年版

⑧ 夏燮：《中西纪事》，卷二十，岳麓书社，1988年，第257页

⑨ 见陈胜彝著：《林则徐与鸦片战争论稿》中山大学出版社，1985年，第284页

⑩ 《道光洋艘征抚记》（上），见《魏源集》上，中华书局，1983年

⑪ 魏源：《邵阳魏府君事略》见李柏荣著《魏源师友记》，岳麓书社，1983年，第3-4页

⑫ 《筹海篇·议战》《海国图志》卷二

⑬ 《校庐抗议·采西学议》

⑭ 此种情况可以从魏源采编《皇朝经世文编》不将外事专门设为一类看出

⑮ 在与澳门夷人交往中魏源曾经应葡萄牙人委理多之请留诗为念，委理多则赠之以画（“澳门花园听夷女洋琴



夷’的所谓“师夷”思想，这是魏源先进思想的重要方面”^①，这无疑温和的文化抵制论调。但是对于西教源流的考辨是师夷之“长技”为目的的吗？如果不是，为什么要单独撰写呢？显然答案只能是魏源的文化抵制意识使然。姚莹自言《康輶纪行》对海外大国与天主教的考略，并著之于书，目的是“正告天下，欲吾中国童叟，皆习见习闻知彼虚实，然后徐图筹制夷之策，是诚喋血饮恨而为此书，冀雪中国之耻，重边、海之防，免胥沦于鬼域内”^②。《康輶纪行》探讨欧罗巴之天主教源流支派的目的还在于，“以管窥孔见，联备控驭遐荒，及风俗人心之一助云”^③，考其源流还在于“以防人心陷溺之渐”^④，写作《康輶纪行》的目的是“欲吾中国稍习夷事以求抚驭之方耳”^⑤。姚莹在对外人的船坚炮利，他提出一个“制驭之方略”：“尽取外夷诸书，与留心时事者，日讲求之；更进外夷之人，素饬英吉利者，日谘访之”^⑥。魏源“幼读高士传”，并且“在家成仙佛，吾始服真人”^⑦，自小就有佛教关怀的情结。并且根据自己的信仰对基督教的批驳：“大秦耶稣方媿汉，回纥和卓曰西悍，曷扫异教归一乘，定慧度生登彼岸”^⑧。

即便如此，文化新进者仍然要面对来自保守者的文化攻击。文化的保守者对温和折中的文化改良者徐继畲的批判是其中最好的说明例子。在《瀛寰志略》中徐继畲对西教知识的记载几乎站定的是旁观立场，没有过多抨击。加之在后来的神光寺交涉中被朝野怀疑有袒护传教士的嫌疑，所以招致斥责颇多。抨击徐继畲神光寺事的官员有：湖广道御史何冠英、工科给事中林扬祖、翰林院侍读学士孙铭恩。徐继畲因此事受道光帝的“传旨申斥”，后又密谕军机处大臣密查其有无措施失宜以及迁延消弭之处。张穆也告诫徐继畲称“春秋之例，最严内外之词。执事以控驭华夷大臣而谈海外异闻，不妨以彼国信史，姑作共和存疑之论。进退抑扬之际，尤宜慎权语助，以示区别”^⑨。但是此时的《瀛寰志略》已经于1848年初刻于福州，官方和知识界对此反映冷淡，虽然1850年又重新印刷过一次，但是流传有限。徐继畲此时在传统知识分子看来，由于其《瀛寰志略》“颇张大英夷”（曾国藩评述），对英国、美国等夷国肯定的评价过多，所以两事在福州地方被地方士绅联系起来，反对徐继畲对传教士的措施。包括闲赋在籍的林则徐在

歌”，《魏源集》（下）中华书局，1976年版），也曾游历香港岛观海市称赞“扩我尘梦，生平未有也”（“香港岛观海市歌”，《魏源集》（下）中华书局，1976年版），战后的沿海“涛声犹惧海艘来”（“金山偶题”，《魏源集》（下）中华书局，1976年版）。

^① 吴泽 黄丽镛：《魏源海国图志研究》，《历史研究》，1963年第4期

^② “复光律原书”，《东溟文后集》卷八，收于《中复堂全集东溟文外后集》，近代中国史料丛刊续编第六辑第52册

^③ “与王方伯言藏差公费书”，《东溟文后集》卷八，收于《中复堂全集东溟文外后集》，近代中国史料丛刊续编第六辑第52册

^④ “侯林制军书”，《东溟文后集》卷八，收于《中复堂全集东溟文外后集》，近代中国史料丛刊续编第六辑第52册

^⑤ “与余小坡言西事书”，《东溟文后集》卷八，收于《中复堂全集东溟文外后集》，近代中国史料丛刊续编第六辑第52册

^⑥ 姚莹：《康輶纪行》卷十二，第36页

^⑦ “偶然吟十八首呈婺源董小槎先生为和师感兴诗而作”，《魏源集》（下）中华书局，1976年版

^⑧ “都中吟”，《魏源集》（下）中华书局，1976年版

^⑨ 张穆：《复徐松龛中丞书》，转引自潘振平：《〈瀛寰志略〉研究》



内的福州地方反对传教士进城，认为“该夷借住该寺，意在讲经，外夷所讲之经，大半邪说，诬民惑众，关系非浅”^①，“（假）使省会为夷人念经宣化之地，于国体人心大有关系”^②。而徐继畲对传教士租赁神光寺持“（该传教士）以讲经夷人现尚未得住处，岂忍逼令迁移，致使露处”，所以允许其在神光寺“暂行借住，不准租赁”^③。同时又以条约载明弛教，以“检查条约，考究案卷”来驳斥其他人对自己的指摘^④。但是又被湖广道指斥“以和约为护身之符”^⑤。史策先称该书“张外夷之焰，损中国之威灵。予初见此书，即拟上章劾之。旋知己为同事者所纠，奉旨议处，书版饬令毁销”^⑥；李慈铭认为该书“其轻信夷书，动辄铺张扬厉”，“似一意为泰西声势者，轻重失伦，尤伤国体。况以封疆重臣，著书宣示，为域外观，何不检至是耶！”^⑦；曾国藩的看法是“徐松龛中丞著书，颇张大英夷”^⑧，郭嵩焘从上海归来见到此书“亦震诧之”，出洋前后对该书的认识更见钦服。此书一出“当时见者哗然，谓其张大外夷，横被訾议”。而《瀛寰志略》在外人看来却“西人咸服其允当”^⑨，“中外刊布，群奉为指南”^⑩，得到蒲安臣等外人的推崇，书一出版就被《中国丛报》报道和评述。

与徐继畲相似的是梁廷枏，当梁廷枏介绍和赞颂美国民主和法制的论述在《合省国说》中一出现，就引起了当时人们的重视，“是论出，人颇跼之”¹¹。连《海国图志》也遭非议，“魏默深独能著书（《海国图志》）详求其说，已犯诸公之忌”¹²。在福建巡抚刘鸿翱看来《海国图志》是“大半臆说”。

对于保守者的抨击，新进者也进行了反击。在最初的五十卷本中，魏源就明确地提出了此思想。在书中魏源斥责那些“苟有议翻夷书刺事者，则必曰多事”的坐井者。在魏源《海国图志》、徐继畲《瀛寰志略》出现之时，徐继畲则认为“近世志外域者，代不乏人。然或咫闻尺见，鄙塞无征；浩引曲称，浮夸鲜实”¹³。同时仍旧坚持传统文化资源的发掘。虽然魏源撰写的《海国图志》曾经征引同时代的七种西书约有 257 处。但是魏源的支配意识中仍旧以“世有两不朽之说，一则曰儒以名教为宗，令闻广誉，美于文绣”¹⁴。认为“鬼神之说，其有益于人心，阴

① 《筹办夷务始末》（咸丰朝）卷二“孙铭恩奏折”，道光三十年七月

② 《筹办夷务始末》（咸丰朝）卷二“林扬祖奏折”，道光三十年七月

③ 《筹办夷务始末》（咸丰朝）卷二“刘韵珂奏折”，道光三十年七月

④ 《筹办夷务始末》（咸丰朝）卷三“刘韵珂奏折”，道光三十年九月

⑤ 《筹办夷务始末》（咸丰朝）卷三“何冠英奏折”，道光三十年十月

⑥ 史策先：《梦余偶钞》卷一，见《近代史资料》1980年第2期

⑦ 李慈铭：《越缦堂日记》，咸丰丙辰一月二十八日

⑧ 曾国藩：《致左季高》，《曾文正公全集·书札》卷六

⑨ 斌椿：《乘槎笔记》

⑩ 杨笃：《太仆寺卿前福建巡抚徐公家传》

11 《清史列传》卷七十三，第42页“梁廷枏传”

12 “与余小坡言西事书”，《东溟文后集》卷八，收于《中复堂全集东溟文外后集》，近代中国史料丛刊续编第六辑第52册

13 “序”《瀛寰志略》，上海书店出版社，2001年，第2页

14 《默觚·学篇一》，见《魏源集》（上），中华书局1983年版



辅王教者甚大，王法显诛所不及者，惟阴教足以慑之”^①。在哲学上坚持“及之而后动，履之而后艰”，“谈沧溟之广，以为知海，不如估客之一瞥”^②的践行观。在整个的世界观上魏源的经世之学在杨文会看来是“本源心地，净业圆成，乃由体以起用也”^③。甚至更可以追溯到对刘逢禄公羊学说的“夷狄进至于爵”的民族平等态度的继承和启发，在中西文化的差异中提出“师长”、“师夷”的命题。

以清流著称的翁同龢在咸丰十一年（1861年）正月初五（2月14日）拜客北京西城，途中“于后西瓦厂”^④见门粘双纸如门神者，乃十字架画图，甚精；门眉揭“圣母圣堂”四字，意奉天主教者为也。仁义衰息，礼教浸微，而豺狼横于毂下矣，可胜叹耶！”^⑤，感叹国人皈依天主教信仰是礼教浸微仁义衰息，在其私人日记中这样叙述，可以信是其真实感想，文化抵制随着西教的传播愈广而愈炽，最终酿成近代外交多舛的教案，其中学界的文化抵制意识的传播也是不容忽视的号召力量。

各沿海地方官员也注意到传教士所刊的刊物和书籍。1854年吉尔杭阿在奏陈时事禀中认为英夷对江南地区的时局多有掣肘其中“尤可虑者，中国待有英夷极厚，渠犹刊刻《遐迩贯珍》一书，专为讥讽时事”^⑥，吉尔杭阿并不清楚该刊的传教士背景，而仅仅以其夷书的背景申斥。

即便是稍后与西人交往密切的中国新学者仍旧有大防之心，在文化上仍旧坚持抵制基督教等西方文化。1855年慕维廉在蒋剑人的帮助下正在写作《大英国志》，蒋氏一边协助慕氏编写，一边收集资料，按照自己的观点写作《英志》，但是未见其刊行，仅仅在《遐迩贯珍》1855年第9号上刊发疑为是作的“英伦国史总略”一篇^⑦。在《六合丛谈》以介绍西洋文化知识、历史背景的专栏的“西学说”是由艾约瑟与蒋剑人两人共同执笔的，文意在蒋剑人的正意下偏离中学不是很远。王韬1860年回乡筹组民团防御太平军，屡次向吴煦上书管陈主张^⑧，并以自己所掌握的基督教知识向清廷建议“若其教门讲书者，则用好言理谕劝回”，认为“教门中不过为道起见，并无别心，然贼匪不过借耶稣教以煽动愚民，安有行教而杀人放火者，此乃上帝之乱民，耶稣之逆子而已，乌足与讲理”，并为当局提供传教士活动的主要地点（苏州为多，南浔、平望往来亦不少），建议当局在传教士所到之处城镇则必加稽查“乡村则令农民鸣锣报信”^⑨，并将

^① 《默觚·学篇一》，见《魏源集》（上），中华书局1983年版

^② 《默觚·学篇二》，见《魏源集》（上），中华书局1983年版

^③ 黄丽镛《魏源年谱》第270页。

^④ 咸丰十年九月法国公使葛罗照会总理衙门，要求给还西安门内新开路之北堂，（咸丰朝筹办夷务始末，第六十八卷，第二三四页），奕訢、桂良、文祥查明东堂西堂确切旧址分别在东单牌楼干鱼胡同和西直门横桥。翁所见可能是刚刚归还的西堂，修饰之快可见（咸丰朝筹办夷务始末，第七十卷）。

^⑤ 见《翁同龢日记》（第一册）陈义杰点校，中华书局，1989年，第93页

^⑥ 太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》（第一辑）江苏人民出版社，1983年2月，第129页

^⑦ 见沈国威：《〈遐迩贯珍〉解题》载于《遐迩贯珍》，上海辞书出版社，2005年，第118页

^⑧ 仅在1860年7月至10月间就向吴煦等地方当局献策建议多达14次，多以传统功名身份诸如“新阳诸生”、“新阳县生员”、“附生”等向吴煦禀告。

^⑨ 太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》（第一辑）江苏人民出版社，1983年2月，第314页



洪仁环与西方传教士之间的关系也透露与吴煦^①。王韬这种建议与其在墨海中与西教士的密切活动接触甚是相悖。

来华新教传教士对中国学界对西教文化的抵制的“中国中心主义”也深感不满，除了撰以著述来启蒙其世界观念外，还直接撰文批驳：“尝考中国地理志书，卷轴无几，其中所载未尽详明，且所纪者，大半只属中土偏隅而乃名其书曰天下地輿，未免小之乎视天下矣。十年以前，福建中承（丞）五台徐松龛先生所辑《瀛寰志略》颇为曲尽，惜其择焉不精，语焉不详，尚留白璧之玷。惟甲寅岁海上有大英慕维廉先生著有《地理全志》，分为文质政三统，斯诚无微不搜，无义不穷者矣，有志地理者，于是书而考究焉，则庶乎其无遗义矣，兹遐迹贯珍所载与将来后号所续不过特其撮要耳”^②。传教士也对《海国图志》一书进行考证：《遐迹贯珍》1854年第10号有“大食大秦国考”一文，考证了《海国图志》中的阿丹国又名阿腊比阿就是中国古书中的大食国，大秦国就是罗马^③。或者提倡新知识结构的更新，增加西教（主要是教化、风俗）在中国学术中的地位，“地理之学所以考究详言地面之情势、分千支万绪，而其统有三，曰数、曰性、曰事，”其中事者“人事之变也，以事而推论地理乃晓遍地所立诸国风俗、教化、纪律、贸易等事，二统所论地性乃上帝所成，三统所论地事乃人事随时随处而变通”^④。对于专心于史事描述的中国传统史志来讲，这无疑是新的史志结构，而事实上，这种新的地志结构确实在以后的地志作品中得以应用。利用天体自然现象来说明上帝的伟大，在19世纪启蒙期是常见的方法，来华传教士也以奇异的自然现象来证实上帝造化之奇妙。

早在南洋时候的米怜就预感到“客观上触发耶儒接触之机，其事颇为吊诡。他鉴于儒教的神学、哲学和法政各系统都对耶教的传播构成障碍，于是在自己主持的书院大力提倡儒教经典的研究，也在他所主编的期刊亲自撰文阐述儒教的各种思想和意识形态，以期揭发儒教的缺失，而动摇它的各个系统，最终则以耶教取而代之”^⑤，有此动机，难怪中国士人不抵制其文化和宗教传播。况且后人也是这样评述“通过改变中国的政治、文化、伦理等整个文化范式，实现中国的基督化，这一逻辑显然已经成为19世纪英国和美国为首的新教传教士的集体无意识”^⑥。有文化的强势就有激烈的文化抵制出现。

四、著述对西教知识传播的影响

鸦片战争前后所兴起的开眼看世界思潮和舆地学潮的交织产生出一代新文化群和一种新的

^① 太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》（第一辑）江苏人民出版社，1983年2月，第359页

^② “地理撮要”《遐迹贯珍》1855年六月第陆号，此段所加的按语是王韬手笔

^③ “大食大秦国考”，《遐迹贯珍》1854年第10号

^④ “地理撮要”《遐迹贯珍》1855年六月第陆号，这里的分类可能是慕维廉所作，而根据沈国威的研究判断是伟烈亚力所作，见沈国威：《〈遐迹贯珍〉解题》载于《遐迹贯珍》，上海辞书出版社，2005年，第116页

^⑤ 龚道运：《基督教和儒教在十九世纪的接触——基督教入南洋先驱米怜研究》，网络资源。

^⑥ 王正伦：《从适应到改组：19世纪中国基督教传教策略转型》，网络资料



学术断代,更为重要的是数种足以影响整个晚清数十年的史地著述的出现。文本的流传远远超出时间对之的限制而无远弗届。西教知识正是借助这种文化更新的时代性著作而彰显西方宗教和文化的。在地理知识和西教知识的更新中,在鸦片战争前后明显显示出更新连续的流动性和叠次的丰富性特征。战前1821年龚自珍参加国史馆修订《大清一统志》,任校对官,曾就西北边疆形势进行阐述和订正,共指出了该志中的十八处疏漏和错误,当时龚自珍对“回部风俗”的订正认识是“回部风俗,亦佛教之流”,“其教实与西洋耶稣教大异。唐时流行中国之景教,《水经注》之袄教,自是耶稣教,非默赫尔默特教,皆佛典所称九十六种旁门之一”,“窃按在西洋则为耶稣教,在蒙古准部则为宗喀巴教,在回部则为默赫默特二令教。风俗一门,宜区以详焉,以彰兼收并畜之贖且盛”^①。其所主张的区别风俗以详的观点由于自己受资料和研究方法上考据态度的偏离,所以其所纠正的结论仍旧是错讹的理解。但是龚自珍对风俗的注重却为同时代或晚近学者如魏源等学者所注意,他们在各自的著述中均注意到教门等考述。西教知识在中国文人之间的内传播明显受文献资源(由传统反教典籍到传教士所刊新的著述)、研究方法(由考据旧籍到辑总接纳新知)和世界视野(由内政关注逐渐发展为西北边疆和东南洋防而发展至对南洋、西洋的关注)等条件的限制。对西教风俗一门的关注,在重视程度上呈现出连续性。龚自珍着重指出对西教“宜区以详焉”,但是就其对西教的溯源来看却没有做到。对西教知识详细区别的任务继续由关注夷情的魏源、徐继畲等根据新的传教士所刊书籍来考证完成。

有学者称《海国图志》一书改变了传统的知识结构,是魏源一生思想的高峰^②。现在看来《海国图志》影响的不仅是魏源及其同时代学者的知识结构,而且对后世学者的知识结构的改变更是影响甚巨。《海国图志》一书风行一时,“成为世界史地最详备之教科书”^③。在编辑上“是书不惟言外海史地,实集当时关于新学之大成,可谓当时之新学百科全书”^④,是介绍新知识资源的“宝笈”。

魏源的《海国图志》五十卷本,自道光二十一年(1841年)六月开始撰写,道光二十二年(1842年)增补为六十卷,咸丰二年(1852年)增补为一百卷,其增补的本身就呈现出一种稳定的文化更新的连续性历史景象。开始主要的文献依据是“一据前两广总督林尚书所译西夷之《四洲志》;再据历代史志及明以来岛志,及近日夷图、夷语”^⑤。由于资料多采用外国人的材料,所以魏源称该书是“以西洋人谭西洋也”。在增补中不断扩大文献范围,外人著述有二十种左右,马礼逊《外国史略》(在增补六十卷本时参考的)、马吉士《地理备考》(在增补六十卷本时参考的)几乎全卷引用,高理文《美理哥国志略》也被大部分采用。所以在内容的丰富性

^① “上国史馆总裁提调总纂书”,《尊隐——龚自珍集》,康沛竹选注,辽宁人民出版社,1994年,第176页

^② “爱国的、进步的思想家——魏源”,《海国图志》,岳麓书社,1998年,第2页

^③ 齐思和:《魏源与晚清学风》,收于张灏等著:《近代中国思想人物论——晚清思想》,台北:时报文化出版事业有限公司,1985年,第220

^④ 齐思和:《魏源与晚清学风》,收于张灏等著:《近代中国思想人物论——晚清思想》,台北:时报文化出版事业有限公司,1985年,第222

^⑤ 魏源《海国图志》“叙”卷首



上“《海国图志》是当时中国人编撰的较详备的世界史地著作”^①。根据现在的考证，魏源对西教知识的记载也是有着自己独特的贡献。林则徐所编译的关于世界知识的文献不仅成就了《海国图志》一种著述，道光二十一年六月间林则徐在京口将所收集的关于世界地理知识《四洲志》的资料交给了魏源，其余的随身带到新疆又带回甘肃。在甘肃，林则徐的幕僚陈德培根据这些材料随手编录了《洋事杂录》将近两万字，而陈德培仅仅录下的是其中的“千百之一”^②。林则徐所收集的文献资源成为近代新知识产生的酵母，为新知识的传播撑起一面可以综观世界的视界。甚至魏源所摄取的文化之源的传教士也注意到它的文化影响力，据德庇时《战期中和议和后的中国》记载：郭实腊把《海国图志》加以摘译，为西方国家研究中国士大夫的思想观点提供材料。

与《海国图志》相比较，《瀛寰志略》的影响则有些多舛的经历，但是最终也被人所尊重和应用，甚至利用率超出了《海国图志》。1848年完成的《瀛寰志略》“在19世纪的后五十年中一直被人们奉为了解世界的标准读本，对这一时期知识界观念的变化有过长久的影响”^③。在同治年间，该书甚至成为总理衙门咨行公文中所引用的书籍^④，得到清廷官方的承认。但是最初《瀛寰志略》“甫经付梓，即腾谤议”^⑤。后来该书被前任福建巡抚吴文镒钞缮进呈，在官宦学者之间流传。该书道光二十四年七月开始撰写，徐继畲根据自己接触到的有关资料 and 知识，整理成册，使国人了解海外诸国，不再昧于外情。有学者认为《瀛寰志略》从基本性质上看，它仍旧是一部传统的地志，而不是新型的近代地理著作，因为“传统文化观念的沉重压力，使得《瀛寰志略》一书不可能吸收更多的新知识的养分，完成中国地理学史上的划时代的进步”^⑥，它将传统的价值判断标准应用于对世界各国的评论上，但是仍旧遭遇到传统知识分子的訾议，这原本就是一个文化悖论。在学术视野、对近代地理学的影响两个方面《瀛寰志略》确实有着新的贡献，其影响也持续较久。在1903年的“京师大学堂译书局章程中”对于译名的规定有延前人已经译名目，国名地名凡外务部文书及《瀛寰志略》所旧用者从之^⑦，可见《瀛寰志略》延传时久的社会影响以及对对中国地理学的影响。潘振平在《〈瀛寰志略〉研究》一文中对世界地理学知识在近代西方文化中的作用这样评说：从《海国图志》到《瀛寰志略》是一个很大的学术和视野的进步，“《海国图志》并不是严格意义上的世界地理书，魏源根本没有走出天下观念的限制，只是把四夷的范围推向极致而已。“海国”二字其实就是新形势下的四夷，以中国为天下

^① 吴泽 黄丽镛：《魏源海国图志研究》，《历史研究》1963年第4期

^② 陈德培：《林则徐〈洋事杂录〉跋》，《中山大学学报》1986年第3期

^③ 潘振平：《〈瀛寰志略〉研究》，《近代史研究》，1988年第4期

^④ 太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》（第五辑）江苏人民出版社，1984年5月，第239页。总理衙门在比利时咨请通商时对该国了解时就引述的是该书。

^⑤ 徐继畲：《复吴思澄比部世兄书》，《松龛先生全集》，文集卷三，该信件是徐本人在咸丰八年所写的一封私人信件

^⑥ 潘振平：《〈瀛寰志略〉研究》，《近代史研究》，1988年第4期

^⑦ “京师大学堂译书局章程”，见黎难秋主编：《中国科学翻译史料》中国社会科学技术大学出版社，1996年，第495页



的概念没有根本的变化。《瀛环志略》则是名副其实的世界地理图志，徐继畲客观地将中国降为万国之一，走出“天下”的阴影，进入世界新境，瀛环就是世界的意思”^①。中国人对世界的关注和了解在这个时期继明末清初耶稣会士所带来的震撼后又一次呈现更为深刻的文化传播的广泛性。“近代西方文化在中国的传播，看来是以地理、历史知识为开端的”。船坚炮利的传播只是世界地理知识其中的一项，“如果没有主要是由传教士们撰写的那些介绍世界史地的汉文出版物，也就没有《瀛寰志略》一类高水平的中国人自己编写的域外地志问世”^②。该书在知识影响的含量上已经远远丰富于所有旧籍。

新文人群体内各学者之间的惺惺之意和相同的文化主张也是这些著述传播的必要的条件前提。姚莹、冯桂芬、张穆、何秋涛、萧令裕、陈澧等时儒对魏源的交谊和对其著述的褒扬都是《海国图志》传播的文化契机。姚莹之学，一是承袭其家授之文，一是来自留心于时务之政。游迹所得，辄记为篇。编中于默深间一言之，而于《海国图志》尤断断为之辩也。莹与默深为好友。见于其撰《汤海秋传》，谓：“道光初，余至京师，交邵阳魏默深、建宁张亨甫、仁和龚定庵及君。定庵言多奇僻，世颇訾之；亨甫诗歌，几追作者；默深始治经，己更悉心时务，其所论著，史才也”^③。姚莹在《康輶纪行》中称魏源所赠《海国图志》大获其心。冯桂芬曾经文正《海国图志》的错误凡四端^④。“魏子别我时，授我书一编。谓是海国志，幽遐靡弗宣。方今急边防，疲氓未息肩。苦心著此书，搜讨颇有年。始议战与守，继绘其山川，岛屿涉穷发，一一列简端。况闻兹书出，市贾纷雕镌。辇下诸要人，争买不计钱。天聪觉易达，无俟予小臣。特此谢魏子，久要愧前言”^⑤。张穆于辛丑七月，将从《永乐大典》中画出的《元经世大典》西北地图，送给魏源，被魏源刻入《海国图志》中。何秋涛对魏源所著《俄罗斯盟聘记》、《海国图志》、《元代西北疆域考》均有考订，且纠其失，是魏源的诤友也。“百年喜续樽前兴，万里惊看海外文（魏源新撰《海国图志》）”^⑥，称《海国图志》为“搜剔华彝”。萧令裕曾与魏源有订交。魏源《海国图志》初成，中有可议者，陈澧论辨之后，等魏源至粤，见而大悦，遂与定交并改其书，陈澧为广州学海堂长数年。李慈铭对姚莹《康輶纪行》的理解，认为该书“其最详者喇嘛诸教源流，及英俄疆界广狭，此石甫一日不忘英夷之志也”，“其所纪载，多关系中外大局，有心世务者，不可不知”，对该书对西教的考察也多有关注，目的仍旧在于驳斥西教传播中国之妄^⑦。而后世学者则针对该书中的谬误更正，或续作者多有其人。新的知识在学者中间不断地被后世学者根据新知识补正，以便共同促进新知识的传播和传统学科知识结构的近代化。

^① 周振鹤：《正眼看世界的第一人——纪念徐继畲诞辰二百周年》

^② 潘振平：《〈瀛寰志略〉研究》，《近代史研究》，1988年第4期

^③ 李柏荣著：《魏源师友记》，岳麓书社，1983年，第88页

^④ 李柏荣著：《魏源师友记》，岳麓书社，1983年，第110页

^⑤ 朱琦：《怡志堂诗》“寄魏默深刺史”，转引自李柏荣著《魏源师友记》，岳麓书社，1983年，第112页。朱琦，字濂甫，号伯韩，广西临桂人，道光某年进士，官编修，改御史，与苏廷魁、陈庆镛号为谏垣三直

^⑥ 陈世铨：《秦淮旅舍喜晤魏默深同年》，见李柏荣著《魏源师友记》，岳麓书社，1983年，第128页

^⑦ 李慈铭著 由云龙辑：《越缦堂读书记》，商务印书馆，1959年，第861页



新学者之间相似的文化核正是西教等西方背景知识传播的重要途径，也是其对其他文化存在进行评述的观念基础。魏源根据自己的知识结构对包世臣《安吴四种》稿本坚定指误。包对这些“所签各条，有从改者，有不从改者”^①。而魏源《海国图志》绝大多数是寄送友人而得到传播的：道光年间在东台任上曾将《海国图志》寄与柘农“清览”^②；道光二十五年魏源离京赴任之前，寄《圣武记》、《海国图志》等书给好友邓显鹤“寄请诲正”^③。

同样被时人誉为具有“能以博兴而剖析精微的辨史之材”的官僚兼学者的方潜师，仅仅对《海国图志》中关于西教的内容感兴趣，并撰写长文《论耶稣教》，对《海国图志》进行史实修正和文献补充。方潜师的编辑理念是“古人所未见及言之而于吾心有不洽然者，悉著于编”^④，并喜欢“翻前人窠臼，抉其幽隐其心有所得，见有可喜必笔而录之”^⑤，具有很浓的“三家村学究”气，这是其难以超越魏源的编辑短处。但是方潜师也具有时誉，其侄方臻峻称方“文章经济久为海内所钦仰”^⑥。方潜师是具有处理教案经验的洋务官员。

方潜师对天主教的认识在出任地方官之前（在总理衙门供职）已经具备《海国图志》以及在总理衙门时对洋务的积累，具有对西教的历史有所考辨的学养基础。方潜师正是在岭西地方官任上撰写的《论耶稣教》一文。方潜师在文中称自己作是文是因为魏源教门考存在着不足：“魏默深前辈源撰《海国图志》，挖采极博，其论回教、论天主教详矣，特仅分叙事迹，斥驳其书，而于回教、天主教源流仍未能一一辨析”，并将魏源未用来征引的著述多种附录于书中：“因阅海国图志，而一论之其他书所述，未见于志中，及志中所载有于吾意不合，并有舛误者，附录书中”。方潜师虽然关注到西人著述，并提到“大西洋玛吉士”辑著《外国地理备考》，并引述玛吉士对世界教门分布。但是在诸多教门考辨清楚的情况下仍旧主张这些教门不出释道两途：“潜师曾细考之（世界各教门）大要，仍不出释道两途”，并援引《后魏书·释老志》中五诚比附泰西人纪犹太古事示十诫事。并断定其“为拾释氏之唾余”。方几乎在整篇中都运用这种比附方法对西教进行源流佛氏来做注解。对西教的分类仍旧不出魏源的分类：“外国所奉各教名目，罗马天主教、加尔威诺修教、路得罗修教、厄肋西亚国修教、德亚古教、痾马尔回教、大秦教、星德教、那内克教、巴拉马教、诸神教，……”。其所征引的几乎全部都是旧籍：《释氏通鉴》、莲池大师之《竹窗随笔》、张尔歧《蒿庵闲话》、《海国闻见录》、黄可垂《吕宋纪略》、李卫《改天主堂为天后宫碑记》、邱嘉穗《天主教论》、沈大成《读通典》、《职官》、王昶《金石萃编》、赵翼《檐曝集记》，还参考了《瀛寰志略》。对魏源不载（其实是魏源在编辑时舍弃不取）赵翼“天主堂说”对天主堂彩绘的原委而不满：“惟赵翼天主堂说颇有原委，《海国图志》均未

① “与泾县包慎伯大令书”，见《魏源集》中华书局，1976年版

② “致柘农信稿”，《魏源集》（下）中华书局，1976年版

③ 魏源：《寄新化邓显鹤书》，《宝庆府志》卷一百二“艺文略二”

④ 方潜师著：《退一步斋文集》，近代中国史料丛刊第四十辑第396册，卷四，“复董福卿尚书”

⑤ 方潜师：《蕉轩随录》十二卷，“番禺李光远序”，同治十年，退一步斋版，近代中国史料丛刊第375册

⑥ 方潜师著：《退一步斋文集》，近代中国史料丛刊第四十辑第396册，跋



载”^①。后世学者如方师濬对《海国图志》中所包含的西教知识内容的关注也是《海国图志》等舆地著述与西教知识传播两者关系最好的明证，是西教知识借助舆地著述传播并产生深刻影响的最好的明证，更是西教知识在传统文人之间连绵不绝的流线型传播中间的一个环节。

另外，新知识含量直接来源的传教士书籍也进一步得到传播：《遐迹贯珍》1854年第8号卷末有中文通知，称每月有很多人取阅，最初设定的价格无法维持杂志的刊行，决定提高杂志的价格^②，即便如此，该刊物仍旧在口岸城市和内地得到士人阶层的阅读。这些传教士书刊一面吸引着众多的新知识群体，一面又对来自耶稣会士的旧知识进行修正，这些修正有时也会成为中国文人驳斥西教的藉口。在《遐迹贯珍》第一号的目录背面有保定章东耘“题词”称：“吾儒稽域外，赖《遐迹贯珍》尔作南针”，并称早期的耶稣会士的《坤輿全书》：“坤輿誇绝异，空负著书名”^③。《遐迹贯珍》第一号由该书馆“着人分派致送，以后每月各号现拟凡欲取阅者在港英华书院、广东省金利埠合信医生、上海墨海书馆处请自到检取，较为简便，且省分送跋涉之烦”^④，在沿海流传甚广，也足以引起地方当局对之的关注，更大的影响是其对新知识群体的不断扩大的贡献。上海道台吴健彰1853年向江苏巡抚的禀中称其见“(英国人)所刻之书盛称洪逆与之同教，其行政用兵均有法度”，可见沿海夷务官员也注意对《遐迹贯珍》等西方背景书籍的关注^⑤。

新知识、新宗教正是借助这种文人的传播之笔而渐趋从个体传播向个体，逐渐形成一个阶段整个知识界共同的认识，这便是思潮。而作为影响一个时代的思潮，在鸦片战争前后所兴起的关注世界史地的思潮与中国文风内演变所产生的经世学风之间也是存在着微妙的关系的。关于几种思潮之间的关系，陈胜彝指出：就其发展变化的趋势和特点而言，先是从“以经术作政论”、“慷慨论天下事”开始，首先兴起以维系国计民生、抵制西方资本主义侵扰为中心的“经世致用思潮”；进而，随着民族矛盾急剧上升，迅速集中到坚决抵抗侵略，既反对“开门揖盗”，又反对“闭关自守”，兴起以了解敌情外事、寻求“制夷之策”为中心的“开眼看世界思潮”；再进一步，就是在对西方各国情况有初步了解和介绍的同时，把学习外国的问题，特别是把“既款之后，则宜师夷长技以制夷”的问题提了出来，开始出现以谋求祖国独立和富强而师夷长技的“向西方学习思潮”。这三个思潮接连不断，连贯成一股汹涌向前的爱国主义潮流。在鸦片战争前后，具有时代特征的则主要是作为承前启后的开眼看世界思潮；它以经世致用思潮为基础，通过了解和介绍外国情况，又为向西方学习思潮开辟通途；而对外国的介绍，其中不少就是学

^① 以上录方师濬：《蕉轩随录》十二卷，同治十年，退一步斋版，近代中国史料丛刊第375册，该书属稗史野论，作者“幼承家训，淬历于学，自束发受书，即能翻前人案臼，抉其幽隐其心有所得，见有可喜必笔而录之”，是“能以博兴而剖析精微的辨史之材”，见上书“番禺李光远序”

^② 《遐迹贯珍》1854年第8号

^③ 《遐迹贯珍》1853年8月第一号

^④ 《遐迹贯珍》1853年8月第一号

^⑤ 太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》（第四辑），江苏人民出版社，1983年，第375页



习的一个组成部分^①。

经世致用的现实关怀打破了学者“虫鱼之学”的琐碎，而开眼看世界的世界史地思潮的兴起是其逻辑演变的结果，思想的篱藩一旦打开，就在自演变和西方知识的推动下向前不断演进。西教知识在这种自演变过程中仅仅是诸多知识中一种不关乎实用救国、偏离经世目的的道德内容，近代知识分子对之的道德防范是以对它的准理性批判为前提的。梁廷相对儒家文化大一统的自我标榜的自信，对耶教难入中国进行了理性的总结，更为重要的是西教知识也借此种整理在中国传统知识分子之间得到广泛的传播，相对于传教士主动的宗教宣传来说，这条西方基督教的传播路线明显呈现出写作意图与宣传结果相悖的惰性传播特点。

虽然“《海国图志》的最主要作用是在表达魏源“以夷攻夷”，“以夷款夷”，“师夷长技以制夷”的策略，至於传播世界地理知识则在其次”^②。但是实际看来，该书在学术史上的地位却是以介绍世界地理知识和西教知识为最大贡献的。另一方面来说，师夷长技以制夷对实际内容的含量上也并不足以含盖所有编辑的内容，对西教教门的考释怎样也不能解释为师的是长技，虽然在制夷的目的性上可以解释得通。所以我们在判断该思潮中所暗含衍传的西教知识时要弄清这些西教知识的准确来源、传播的途径和实际产生的传播效果，这样就可以对西教风俗为什么会出现在这些世界史地著作中做准确的判断，而不是笼统地解说为“师夷长技以制夷”。

第四节、“守道”与“救时”：舆地文化传播与宗教传播

传教士的文化传教和中国文人的文化反教，作为对应项的对子，两者在晚清教禁初开清廷开始将“夷务”以“洋务”目之，甚至走出国门，走向世界的二十余年，这是中外双方的政治外交的摩擦时期，也是双方的文化摩擦时期。而传教士则是其中文化摩擦和交流最直接的活动者，他们的宗教职守要求他们在所做的一切文化活动中都要围绕着坚守“圣道”为根本。相对应的是直接和间接接触到他们以宣教作为意图的文化的和宗教的作品的学者们则以“经世致用”为目的的态度对之，特别是国家兴存之际，疆海不守之时，文人们多持“救时”作为其对传教士文化宣教作品的选择。在此时期，传教士的“守道”宣教和文人的“救时”选择主要表现为以世界史地知识的传播为宣教契机与中国人对之的选择摄取的关系上。也就是舆地文化传播和宗教传播的关系。传教士在中国传播西教知识从一开始就明显地呈现出并不是传教士对之传播的专属局面，而是以世界舆地著述的形式，国人学者也参与其中成为传播主体。在中国知识界，中国学者对西教知识传播的影响显然远远大于传教士的单独传播。从传播主体积极性和接受主体的态式上也呈现出守道与救时明显错位的传播局面。

在近代中国进行的传教事业只是基督教文化在世界范围内活动的一部分。这种活动是由许

^① 陈胜彝：《林则徐与鸦片战争论稿》，中山大学出版社，1985年，第334-335

^② 周振鹤：《正眼看世界的第一人——纪念徐继畲诞辰二百周年》



多渠道形成：宗教的、文化的和民族的^①。虽然宗教本身就是其文化的核心，但是他们并不具备本身的文化人的身份，传教士仍旧携带着其它文化身份而从事文化活动。文化传播是宗教传播的副产品，受传教目的支配。这些传教士在文化上的目的仍旧很明显：处于来华的商人、外交官员、军人中的传教士是唯一来中国不是为了获取利益，而是要给予利益，不是为了追求利益，而是为了中国人的利益效劳的。他们坚信：只有从根本上改组中国文化，才能符合中国人民的利益^②，为此目的而疲倦不悔。在鸦片战争后的二十年里，他们从根本上改组中国文化的目的是借助世界地理知识的传播来达到其宗教知识传播的目的。

但是，在 1839 年之前的中外的政治外交，“使西方国家听从条件方可允许双方关系存在的是中国；自从 1860 年以后，把和中国共同来往的条件强加于中国的却是西方国家；这当中的二十年是一个摩擦时期”^③。不仅是政治外交上的摩擦期也是文化上的摩擦期。在文化上，传教士仍旧坚持着教禁前的文化传播主张和路线，“人们将会看到，向中国人传授关于西方世界的知识，是那些世界上最文明的基督教国家自豪的人民最有价值的目标”^④，这成为延续时间跨越战争前后的传教士喉舌的《中国丛报》所宣传的基本内容。而在两次鸦片战争之间的二十年，传教士的文化和宗教活动由于对夷者身份缺少清廷和民间社会的原素，仍旧有人身限制，所以其宗教活动的主流仍旧是出版，特别是在港口不断增加开放之后“运输书籍的便利条件使出版物能到达国内最遥远的角落”^⑤。当代的学者们也注意到：“鸦片战争时期传教士在华的文化活动，有二方面值得关注：一是鸦片战争时期中国的国门被强迫打开之后，中西文化的嫁接主要是由这批传教士来促成的，传教士自觉或不自觉地充当了中西文化交流的工具。二是文化嫁接的地域主要集中在香港和广州等五口通商口岸，区域很小；涉及的文化活动内容也仅局限于出版和教育等很窄的范围里而；即使是出版和教育也没有突破性的显著成效；对其客观作用不应估计过高。二是整个文化传播统一于传教士的宗教活动当中，带有浓厚的宗教色彩”^⑥。学者们仍旧注意到传教士文化活动的传播“统一于传教士的宗教活动当中，带有浓厚的宗教色彩”，包括其世界史地知识著述中的宗教色彩。

一、传教士的文化传播和宗教传播路线

传教士的宣教目的显然呈现出文化传播和宗教传播两种路向，之间并有着内部的分歧和接受主体态式上的差异。19 世 60 年代之前，传教士们对上帝之名“耶和華”的翻译还统一不了^⑦，

^① 《剑桥中国晚清史》（上卷）第 601 页

^② 《剑桥中国晚清史》（上卷）第 599 页

^③ （美）马士著：《中华帝国对外关系史》（第一卷）上海书店出版社，2000 年版，第 337 页

^④ 《中国丛报》（Chinese Repository），卷 12，第 619 页

^⑤ （美）卫三畏著 陈俱译 陈绎校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005 年 12 月，第 842 页

^⑥ 李喜所：《两次鸦片战争时期传教士在华的文化活动》，《福建论坛》2001 年第 6 期

^⑦ 自马礼逊 1823 译出整部中文《圣经》至 1919 年“官话和合本”的出版，英文 Jehovah 的音译至少出现过 4 种：“耶贺华”（1822 年“马士曼译本”）；“谷火花”（1823 年“马礼逊译本”即《神天圣书》）；“爷华”（1860



更无庸说其它神学思想。由于差会之间的多异性，不仅在神学思想上存在着分歧，即便在宗教传播的具体路线上也有着争议。

战争之前各来华传教士在编著、印刷和散书等文化传播活动的协作上保持着良好的关系。1830年（道光十年）梁发等人向广东高州乡试考生散发经书达七百多本。1832年（道光十二年）“一年之内，他们即送小书和《圣经日课》七万册之多”。1833年（道光十三年）“10月梁发将《圣经日课》及其自作之小书以公开的方式分与来省考试之生员”^①。1834年（道光十四年）中英在广东爆发“律劳卑事件”后，梁发又向参加广州乡试考生散发《圣经日课》等书5000本。梁所散发的书籍多是各个传教士印刷所印刷的，来自南洋、澳门和广州本地，是各差会的宣教作品。1835年麦都思等人的沿海散书，仍旧没有过多的争执，从档案所载清官府派人在澳门查获的书籍来看他们所散之书主要有：《救世主耶稣基督行论之要略》、《传正道之论》、《赎罪之道传》（郭实猎作序）、《诚崇拜类函》（爱汉者纂）、《赌博明论略讲》（博爱者纂）、《救世主坐山教训》、《圣书日课》、《圣书袖珍》八种书籍。这其中作者并不相同，所属宗派也不同，另外还有中国牧师的宣教作品：据《中华最早的布道者——梁发》，一书附录载：（梁发）1819年在广州著《救世录撮要略解》，共39页。1828年在广州著《熟学圣经略论》，共9页。1829年在马六甲著《真道问答浅解》，共14页。1830年在高明著《真道寻源》、《灵魂篇》和《异端论》。1831年在广州著《圣经日课初学便用》。1832年在广州著《劝世良言》（由马礼逊代为校订付印）。1833年在澳门著《祈祷文赞神诗》，共60页。而且，梁发在这些作品中署名学善者、学善居士。上录档案中清政府从澳门查获的书籍中，《救世主耶稣基督行论之要略》及《圣书日课》似为梁发所著。另据《早期基督教士中文著述编年目录表》载^②：《赌博明论略讲》共13页，系米怜工1819年于马六甲出版。《圣书袖珍》共53页，系高大卫1832年于马六甲出版。《赎罪之道传》共246页、《诚崇拜类函》共60页、《传正道之论》共28页，均系郭士立著，前二书于1834年出版，后一书于1836年出版。《救世主坐山教训》之作者尚不清楚。八种查获书籍多属宣传新教内容，至少有两种如《赌博明论略讲》、《圣书袖珍》是先在中国境外出版。

正如本文第一章所研究的那样，虽然在随意散书中是存在有许多弊端的，也有传教士对此提出过质疑和反对，但是在教禁初开传教士人身自由并不能完全得到条约保障的情况下，除了借助书籍的文化散播功能之外似乎并不能找到更合适的传教方法了。卫三畏对散书活动受到质疑时的辩护可以看做是传教士内部存在关于散书问题争议的一个明显的例子：“这样随意发书的做法，有的人提出批评，认为很不慎重，人们几乎都不认为它是基督教会工作的进展。这些批评者说，印刷和分发书籍和所耗资金不如拿来办学校；那些拿到书的人，他们的阅读能力无从断定，当时情况又不允许讲解，也不可能对效果进行调查，看来这不是明智的有指望的做法”。

年“高德译本”，直到二十世纪初的1902年施约瑟的文言译本和1919年的“官话和合本”才最终确定为“耶和華”。

^① 麦沾恩：《中华最早的布道者——梁发》第74页

^② 李志刚：《基督教早期在华传教史》第185页



卫三畏的辩解是：“然而要记住的是，在南京条约签定之前，这是接近这个国家人民的唯一办法……没有人设想，愿意接受书籍就等于他们能够阅读和理解，也就热爱书中所含教义……因为人们对印刷品通常抱有尊重的态度，使我们相信不会轻易毁掉，而是在大多数情况下会很小心地保存起来。分发宗教书刊和小册子的工作比起教会的其他工作太超前了。写、印、分发宗教文本，比起和人们坐在一起讲解圣经真理，要容得多；如果在有阅读能力的人们中间，将两者结合起来，也许在这个国家是最需要的。如果书籍未经讲解就发出去，人们就不理解其中意义，也不会有兴趣去费神寻求；如果宣讲人发言明白易懂，听众就可能记住其中主旨，……”^①。卫三畏还称：“有人可能认为办报不是教会的事；但是，了解异教国家精神上惰性的人都知道，用任何手段来传播真理，唤醒人民，都将会推进宗教事业”。孟买的《德尼安诺底亚》，印度各地的类似刊物，产生了很大的良好的影响；几百人阅读这些报刊上的文章，谈论其中主题，这些人不参加宗教聚会，不读《圣经》，也不看手上有的小册子。中国的情况也是这样，采取这样的方式来传播宗教和实用的真理，这和教会工作并非毫不相干，倒不如说这是接触身边那些怀有偏见、傲慢而无知的人们所能采取的最恰当的办法”^②。

虽然有这样的争执，但是散书确实有着明显的效果，散书传教的方法还是保留了下来。这些被散出的书籍的下落是无法追查的，但是一些细节却可以帮助窥视这些散布的书的一些影响：在美以美会借助南京条约在福州传教时发现在郭实腊、麦都思等人去过的海坛岛所散布的书籍曾经有人阅读；1840年英国人攻占定海时，发现水师统领的帆船舱面有一本福音书，上面写有评语^③。

鸦片战争后的传教士传统的出版方式和出版书籍的内容也做着相应的自我调整。在1851年12月《中国丛报》由于读者群减少所引起的创收的减少，主编卫三畏的做法：“我最近已经停办《中国丛报》了。等我将《丛报》的索引出版以后，我就会开始考虑开办一份新的中文报纸或别的什么刊物。我打算把新报纸或期刊办得比原来活泼些，宗教色彩少一些。在这里，我们为新书争取读者要比出书苦难得多。我发现自己在散发小册子时越来越不自信了，特别是不能同时开口传教时更是如此”^④。在新办的刊物和出版的书籍中尽量减少宗教色彩是卫三畏这个具有丰富出版经验的传教士面对读者群难以扩大，传统的出版内容难以适应港口开放之后新文人对西方文化宣传的需要的调整。

鸦片战争后，英国外交人员也对基督教在中国的传播所遇到的可能的文化阻力有着担忧：当亚罗号事件解决以后，额尔金在奔赴天津签定条约路经上海时，对侨寓上海的英商受到他们

^① (美) 卫三畏著 陈俱译 陈绛校：《中国总论》(下)，上海古籍出版社，2005年12月，第815-816页

^② (美) 卫三畏著 陈俱译 陈绛校：《中国总论》(下)，上海古籍出版社，2005年12月，第823页

^③ (美) 卫三畏著 陈俱译 陈绛校：《中国总论》(下)，上海古籍出版社，2005年12月，第814、816页

^④ (美) 卫斐列著 顾钧、江莉译《卫三畏生平及书信：一位美国来华传教士的心路历程》，桂林：广西师范大学出版社 2004年5月，P103



的欢迎，他们对额的致辞中称“我们相信阁下的一切努力的结果将使中国的广大资源得到更充分的开发，并在中国人民当中展开一种较高文明的高尚影响”。这种较高文明的高尚影响包括基督教的影响，额在当时的演说中称“当阻碍自由进入中国内地的屏障一经移去，西方的基督教文明就会发现它所面对的并不是野蛮的而是一种古老的文明，这种文明虽然在许多地方是衰弱的、有缺点的，但是在有些地方并不是不值得我们赞同和尊重的。在随之而来的竞争中，基督教的文明将不得不在一个好怀疑而机敏的民族中打开一条路，这只有使他们明白那种上达于天上信仰比起那种不超过地面的信仰，对于社会和个人的道德更能够给以较好的保证”^①。可见在持有欧洲中心主义和中国中心主义之间确实存在着因文化差异而造成的西教传播的障碍，但是更为重要的原因是因为语言和译著的问题。

传教士需要调整的另外一个原因是由旧文人转向新文人的中国读者中也存在着语言的障碍，这成为西教知识在文人中间传播的障碍：在宗教、文化传播中明显地存在着因为语言而成为的障碍，王韬在洋务时期称：“中外语言文字，迥然各别，彼处则设有翻译官员，及教中之神父、牧师，效华言，识汉字，留心于我国之政治，于我之俗尚、风土、山川、形势、物产、民情，悉皆勤之成书，以教其国中之民。而向时中国能操泰西言语，能识英人文字者，当轴者辄深悉而痛嫉，中国文士亦鄙之而不屑与交，而其人亦类多赤贫无赖，浅见寡识，于泰西之政事得失、制度沿革，毫不关心。即有一二从其游者，类皆役于饥寒，仰其鼻息，鲜有远虑，足备顾问”^②。这里王韬不仅就语言障碍指出中外交往的问题，还就交流的士人群体从传教士而游者的顾问角色、传教士的政治漠视等问题进行描述，有些几乎是自己在墨海书馆佣笔的写照。

王韬指出的是中文西文之间的障碍，而郭嵩焘出使欧洲期间所读的传教士早期出版的世界史地知识书籍时发现的却是译述中所存在的阅读障碍。光绪三年二月十八日从使馆人员张听帆处借得慕维廉早期所著《大英国志》，郭嵩焘对该书所宣行的宗教和知识的关系所论十分中的，但是却认为这样的书“甚不易读”：“（《大英国志》）所论开国纪原，全不分明。又慕维廉故教士，尊所行教，奉之为宗主；以纪国事，皆据教为名，往往支离舛互、人名、地名又多异同牵混，甚不易读”^③。这种问题也存在于传教士们所出版的医学等格致书籍中。在华传教士们所组成的组织如 1835 年在广州的医学传教士郭雷枢、伯驾等人发出组织的医学协会却没有设计“对于宗教教谕的传授方式、分散小册子以及随即的传教工作”。因为他们认为“中国人发现他们的书中常常写着为他们所不能理解的成语”^④。

但是，即便是文字本身存在着误译和文化的差异所造成的障碍，包含着丰富西教内容的书籍通过单纯的宗教宣传品、道德劝谕和各种格致学说的形式而得到传播。在书籍的传播方式上也呈现出固定而非流动性的特点：固定地点的印刷所、医院传教和开办教会学校等。澳门的

^①（英）伯尔考维茨著 江载华 陈衍合译：《中国通与英国外交部》商务印书馆，1962 年北京，页 19

^②“洋务上”《张园文编外录》卷二，上海书店出版社，2002 年

^③钟叔河主编：《走向世界丛书》之《郭嵩焘：伦敦巴黎日记》，岳麓书社，1984 年，第 147 页

^④（美）卫三畏著 陈俱译 陈绎校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005 年 12 月，第 819 页



美国长老会书馆在 1847 至 1848 年印刷宗教类书籍和地理基础知识、劝戒鸦片和赌博等的小册，选择宗教小册和《圣经》部分篇章装在小包裹里，送到准备起航的船只上，要求船员们抵达内地后，把这些材料散发给各口岸的教会。

在各港口的传教士们主要借助于医务之便散发书籍。1845 年至 1856 年间，合信写作了 18 种中文医学著作，连同其他教会医生一起；发表这样的适合中国人阅读的文章将近 50 篇。但是在实践中合信却仍旧“散发了圣经的一部分和宗教小册子给每个参加礼拜的人，也给平时来看病的人，这样在医院发出几千册，比发到乡村和边远省份多十来倍”^①。

在宁波，玛高温负责的医院里，“凡是能阅读的人都发给小册子”，“更多的人学到西方的科学和文化，性格和意匠，分享宗教和恩惠，发生冲突的可能性就会减少，互相尊敬就会增多”。1842-1848 年在宁波有三、四个教会在这里工作，不同的教会开办有学校、印刷所，巡回传教，发卖宗教书籍^②。1845 年五口开放之后，传教士的文化和宗教传播起到了作用，他们有实效的传教工作进入有两三百万人的地区及其周边地区。“15 年的不间断的工作，改变了他们对第一批传教士的无知和多疑，即使没有接受他们的说教，也能以礼相待”。

最后，这些传播书籍的方式取得了良好的效果，在西方人发行的书籍中“除了一些例外，全是新教教会编写和印刷的”^③。

二、士流对宗教传播的抵制以及对文化传播的主动摄取

禁教时期中国知识界对西方传教士所进行的宗教传播（是目的）和文化传播（是辅助手段）两种活动的反应也有两种应对的措施：对宗教传播的抵制和对文化传播的主动摄取，特别是对关于世界史地知识的主动摄取。早在禁烟时期，虽然有学者称林则徐所翻译的西方资料“情报来源仅为报刊书籍等公开资料，并无秘密渠道”，但是也承认林则徐在资料的审慎中也是根据利害进行过选择的（《四洲志》对西教知识的记载颇少可能也是林则徐对收集到的知识进行选择后的结果）^④。

还有学者称，在早期中西文化交流中，“中国则只是通过足不出户的秀才们从洋人的书本中摘取零星材料去认识外国的”^⑤。“西人著作成了《海国图志》的主干和灵魂”^⑥，虽然这种说法有失偏颇，但是也说明了在对西方文化的主动摄取中，早期的知识分子对西方文化资源的挖掘事实。

有学者则更清楚认识到最先接触到西教和西方文化的岭南地区的文化精英是主动开启了解

^① (美) 卫三畏著 陈俱译 陈绎校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005 年 12 月，第 811-812 页

^② (美) 卫三畏著 陈俱译 陈绎校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005 年 12 月，第 829-830 页

^③ (美) 卫三畏著 陈俱译 陈绎校：《中国总论》（下）上海古籍出版社，2005 年 12 月，第 844 页

^④ 茅海建著：《天朝的崩溃：鸦片战争再研究》北京：生活读书新知三联书店，2000 年版，第 119 页

^⑤ 刘圣宜 宋德华著：《岭南近代对外文化交流史》，广东人民出版社，1996 年，第 100 页

^⑥ 刘圣宜 宋德华著：《岭南近代对外文化交流史》，广东人民出版社，1996 年，第 103 页



学习西方的历史进程的,由文化的被动走向了文化的自觉。“鸦片战争后,岭南地区在接触、了解、吸收西方文化并作出回应方面继续领先,在近代一直维持“得风气之先”的优势。可贵的是,岭南地区的文化精英主动适应时代大潮,利用地理和广州开放的优势,开启了主动了解世界学习西方的历史进程,从而完成了由“得风气之先”向“开风气之先”的飞跃”,由此产生了现实需要和我文化自觉^①。但是也指出在对待西方宗教的是存在着态式问题的,不同的社会阶级、阶层有着不同的文化取向,“上层士大夫知识分子鄙视西方的基督教文明为‘不足道’,而中下层人民在心理上则相对开放”^②。在1840-1870年基督教传入岭南的第一阶段,基督教在主要是强制传入的,“由于对外来文化主要通过传教士之手输入,而且主要内容是宗教,基督教义与中国传统伦常道德背道而驰,所以,两种不同的文化产生了异常强烈的拒斥效应”^③,信仰拒斥是延续时久的问题。西方传教士在传教的同时,附带也传播西方的知识与文化,而知识界以主动的姿态吸取西方文化,主要是世界历史地理学和西方先进军事技术知识^④。在不同阶层和政治主张的不同群体之间存在着多种状态的文化取向,上层知识分子“以林则徐为代表的一群士大夫以主动姿态吸取的西方文化,主要是世界历史地理学和西方先进军事技术知识,对西方政教稍有涉及,但很肤浅,对于西方的基督教精神文明,则认为‘鄙屑不足道’。”而下层知识分子“反叛传统和接受异端的思想使他们对西方文化开始了主动积极的吸取”^⑤。

魏源作《海国图志》时,“战事日亟,魏子忧之,于是蒐辑海谈,旁摭西人著录,附以己意所欲见诸施行者”,是其“发愤而有作也”^⑥,左宗棠一个“摭”字几乎道出魏源编辑该书对西人著述的编辑原则,那就是选择。而事实上除了以坚持“西洋人谭西洋”的原则外,魏源还就选择的西教知识专门创作了“教门考”一篇,但是写作的目的和口气明显是中国学者的反教语气。

在五口岸时期,受雇于西人助译书籍的新学者中间也就传教士所宣传的西教以儒学的道德批判武器对之进行批判。1859年3月,同在墨海书馆谋职的王韬和管小异就是否参与翻译圣经展开对话,管小异说:“吾人既入孔门,既不能希圣希贤,造于绝学,又不能攘斥异端,辅翼名教,而岂可亲执笔墨,作不根之论著,悖理之书,随其流,扬其波哉?”。王韬道:“教授西馆,已非自守之道,譬如赁春负贩,只为衣食计,但求心之所安,勿向其所操何业,译书者彼主其意,我徒涂饰词句耳,其悖与否,固与我无涉也”^⑦。尽管此时的王、管二君视西学(主要是西教)为异端,西书为悖理之书,但是为生计计,仍旧从其业,从中也可以看出王韬对译书所坚持的原则“彼主之意,我徒涂饰词句耳,固与我无涉也”,这里王韬自贬其身份仅仅是“文匠”。

^① 陈胜彝序,刘圣宜 宋德华著:《岭南近代对外文化交流史》,广东人民出版社,1996年,第2页

^② 陈胜彝序,刘圣宜 宋德华著:《岭南近代对外文化交流史》,广东人民出版社,1996年,第4页

^③ 刘圣宜 宋德华著:《岭南近代对外文化交流史》,广东人民出版社,1996年,第4页

^④ 刘圣宜 宋德华著:《岭南近代对外文化交流史》,广东人民出版社,1996年,第5页

^⑤ 刘圣宜 宋德华著:《岭南近代对外文化交流史》,广东人民出版社,1996年,第94页

^⑥ “海国图志序”《左宗棠全集诗文书》岳麓书社,1987年

^⑦ 王韬:《王韬日记》,中华书局1987年版,第65页



麦都思也记载了一个中国人写了一个小册子专门反对他^①。何秋涛《朔方备乘》编辑该书自称坚持的是服远人、示威信、昭边禁、烛情伪为原则，表现了鲜明自觉的“知夷制夷”意识^②。李鸿章叙《朔方备乘》也称要知“彼学”：“《大学》之言治平，知己之学也；《周官》之言周知，知己而兼知彼之学也。自来谈域者，外国之书务为夸诞，傅会实多；游历所记，半属传闻，淆讹叠出；又或展转口译，名称互歧，竟尚琐闻，无关体要，以云征信，盖亦难之”^③。

这些身处开眼看世界潮流中的文人们对西教宣传意图坚持的是文化的抵制，而对所摄取的西方史地知识虽然受其影响，但是主要采取的是考析加工的方法。在魏源地理知识的叙述中明显受到《东西洋考每月统纪传》描述顺序的影响：该刊第一期所载地图就是“东南洋并南洋图”而《海国图志》所描述的第一个地理沿革就是“东南洋各国沿革图”。在这样的安排上，并不是象后来学者们以魏源的世界观认知的角度所解释的那样是魏源世界地理观念由近及远的扩展，而是受所援引资料宣传而未加考辨和重新编排的原因使然。魏源自己也在《海国沿革图叙》中称文中图表参考了“近日英夷汉字之图”^④，大概指的就是该书以及西人所送林则徐的世界地图等资料，而以先描述东南洋则完全是编写资料的便利使然。魏源以中国传统的地图描述办法所绘制的“东南洋各国沿革图”在考辨工作上做的详于《东西洋考每月统纪传》，但是在大致地理位置上却仍旧沿用该刊所绘地图，因为魏源认为包括近日英夷所刊汉字地图、利玛窦等耶稣会士在内所刊的地图“虽方位度数有准有则，然详海口，疏腹内；沿土语、荒古名，如适异国闻群咻，有声无词，莫适谁主”，所以才考析重绘，并按照《东西洋考每月统纪传》图新加中国古籍所没有描述的地名如“新荷兰”等地名，这是魏源学术加工的努力结果。

徐继畲长期任职于粤闽，与西洋人多有接触，他利用这一机会，广泛搜罗有关外部世界的消息，“得片纸亦存录无弃”，“每晤泰西人，辄披册子以考证之”。与徐继畲多有接触的美国传教士雅裨理也深有感受地说：中国官员对待外国人的态度向来是傲慢慢与轻蔑，而徐继畲则是“迄今遇见的最喜欢提问的一位中国高级官吏”，“他了解尘世间各国的状况比聆听天国的真理急切得多”^⑤。也可见徐在知识选择中对宗教说教的抵制和对西方情状的摄取事实。

这些文人对舆地知识的关注也有其用意。齐思和称魏源倡导经世诸学，特别是“究舆地以求近防”^⑥，道出魏源舆地学的经世的目的性。

作为此时期西教知识传播的插曲，太平天国以西教为号召旗帜的举义则为西教知识的传播也产生了负面影响。曾国藩敏锐地抓住太平天国起义的西方宗教倾向的文化特征，在《讨粤匪檄》一文中，标举“卫道”旗帜。他说：“自唐虞三代以来，历世圣人，扶持名教，敦叙人伦，

^① (美) 卫三畏著 陈俱译 陈绛校：《中国总论》(下) 上海古籍出版社，2005年12月，第843页

^② 《朔方备乘·凡例》第2条

^③ 《朔方备乘》书首

^④ 《海国图志》卷三“海国沿革图叙”

^⑤ 德雷克：《徐继畲及其瀛环志略》，天津出版社，1990年，第29—30页

^⑥ 齐思和：《魏源与晚清学风》，《燕京学报》39期，1950年12月



君臣父子，上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。粤匪窃外夷之绪，崇天主教，……士不能诵孔子之经，而别有所谓耶苏之说、《新约》之书。举中国数千年礼义人伦、诗书典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九原！凡读书识字者，又乌可袖手安坐，不思一为之所也！”，并进而号召那些“痛天主教之横行中原”的“抱道君子”，“赫然奋怒以卫吾道”^①。王家璧在复曾国藩的信中十分推崇曾氏的卫道之功，他说：“我师讨贼檄，卫道辟邪，实为盛世昌言，功不在孟韩下，每为同志者诵之，静者流涕，动者击柱，其感人之深如此”^②。

太平天国事后，随着中西交往的加深，学习西方科技已成为共识，但对西方宗教进行排斥，维护孔孟之学的权威地位，却一直成为儒家知识分子共同遵守的默契。如朱一新、张之洞、叶德辉、孙诒让等人都不约而同的以保教兴儒为职责，对于混中西为一的做法，持明显地排斥态度。如朱一新认为，目前“道术衰息，邪说朋兴。圣学既微，异教乘间而入，气机之感召，固有由来，忧世者函当明理义以正人心”，对“视中西为一辙，混儒释为同源”的做法深表不满^③。叶德辉也认为，西教的流行是中国最大的隐患，应极力予以排斥。他说：“战国之世，患在杨墨，孟子辟之；八代以降，患在佛老，韩子朱子辟之；今日之世，患在摩西，无人辟之，且从而趋之，以至异说横流，谬论蜂午，衣冠世族，廉耻道亡。我生不辰，吾为此惧”^④，声称：“近世时务之士，必欲破夷夏之防，合中外之教，此则鄙见断断不能苟同者。”^⑤

对西教知识传播的抵制成为此后传统学者所坚持的文化防线，而对西方史地知识的主动摄取则成就了《海国图志》、《瀛寰志略》等时代巨著，也深刻启迪着先进文人的文化觉醒，掀起了开眼看世界的思潮。

三、著述中传教士与中国助译者之间宗教意识的区别

一般文人对传教士著述中西教知识的宣传持驳斥和抵制的态式，而受雇于传教士以襄助其文化活动的中国新文人对其所宣传的西教知识由于自己于谋食需要而显得颇为复杂。在编译西书的过程中，传教士与其中国编译助手之间就其所宣传的西教知识而言是存在着信仰和文化的分歧的。

在关于通识性的世界史地知识，传教士与国人著述者之间的分歧不大，中国学者的著述多采择其内容，反之甚至传教士编者还受国人编者的编辑启迪，参考这些中国学者的著述并修订己著，成为文化交流中特殊的反例。慕维廉称所著《地理全志》受惠于玛吉士的《外国地理备

^① 曾国藩：《曾国藩全集·诗文》，第232-233页，岳麓书社1995年第2次印刷

^② 皮明麻编：《出自敌对者全的大平天国资料曾国藩幕僚鄂城王家璧文稿辑录》，湖北人民出版社1986年版，第225页

^③ 朱一新：《佩弦斋杂存》卷下，文海影印本

^④ 叶德辉：《翼教丛编》卷六，文海影印本

^⑤ 叶德辉：《翼教丛编》卷六，文海影印本



考》(Geography of Foreign Nations)和徐继畲的《瀛寰志略》，并参考了多种西文地理学著作，这是外国传教士地理著作受中国舆地著作影响的一个反例。1889年孙维新在解说该时期翻译地理诸书时认为：“慕维廉之《地理全志》，印行颇久……国名、地名，多采取《海国图志》、《瀛寰志略》二书，其书不略不详，大合文人之用”^①。在1883年重新改写《地理全志》的新版序言中，慕维廉写道：“此所讲之地理，只论地土形势，及水分派洋海湖河，暨万国人民风俗土产等，向中土文人略识之，亦有诸书述其大意，若《海国图志》与《瀛寰志略》二书颇有盛名，广行华夏。兹著是集，亦仿其意，专以外国地志为本。希中土儒林，披而获益”^②，转而仿效中国人的西学地理学著作，改译以往的著述。身近慕维廉的王韬在评述19世纪70年代前的“西儒实学”时，认为该书的价值：“言舆地形质之学，则有慕维廉之《地理全志》上下编。上编纪载时事，析论情势，尤称简约详核焉”^③。1867年礼科掌印给事中周星誉在奏陈中指出该书对于了解西人动机的价值：“西人《地理全志》，作于咸丰癸丑年，……夫能读其书，于国事兵机，已可预测，况深得其要领乎！”^④。

王韬因化名黄婉上书李秀成事被清廷通缉时，慕维廉仍旧替其向清廷称“此人甚正经”，并在信仰之外表现出文人之间在文化学养上的戚戚之意如果知道王某不端的话必然大恨^⑤。

在早期由传教士独自编译的地理学著作中，传教士文笔存在着拙劣等问题，所以影响这些书籍在中国人之间的传播，这是初期的问题。但是在五口开放之后的传教士们在中国文士的协助下，文笔虽流畅，却产生了另外的问题：译者和修饰者就宗教意识之间存在着分歧。在鸦片战争前，传教士与身近者之间主要存在的是就文意的修改的问题。例如在传教士早期所翻译的《圣经》中就存在着翻译技巧的问题。1820年代马礼逊相继出版了新、旧约圣经，但是到了30年代，传教士陆续就马和米怜的译本进行全面修订。麦都思称该本并不是完美无缺的需要加以改善的。一直在散书和刻版、著述的梁发认为这个译本的文体与汉语语言习惯还相差甚远，如果不加以修改，则无人愿意去读。经常与梁一起散书的刘泽春也认为该译本冗言过多，使人感觉意义难明。朱德郎认为该本语句极其累赘，太多外国术语，与国人阅读习惯差别太大，以致使国人不能透彻理解其意^⑥。早期传教士的著作文本几乎都存在着这样的问题，如上章所述，在沿海的散书中，地方官员在奏折中所评述的文字俚白，语意不明。所以麦都思等人才对这个译本进行修订甚至以后的重译。而到了五口岸时期，参与传教士文化活动的学者更多的则是就其中西教的内容而进行意识和编辑的抵制。慕维廉的舆地著述《地理全志》和《大英国志》与其所雇佣的中国文人之间就西教知识的分歧就是其中一例。

^① 王韬编：《格致书院课艺》，上海书局，1897年石印本

^② 慕维廉：《地理全志》识语，美华书馆，1899年版

^③ 王韬：《瀛杂（土需）志·瓮牖余谈》，岳麓书社，1988年，页119

^④ 《筹办夷务始末》（同治朝）卷49，文海本，第4728-4729页

^⑤ 太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》（第三辑）江苏人民出版社，1984年，第299页

^⑥ 见吴义雄著：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社，2000年，第371页



一涉及著述中的西教信仰宣传,这些身近传教士者则表现出含蓄的宗教驳斥的态式。1856年上海墨海书馆出版了慕维廉与蒋剑人编译的《大英国志》,为近代中国文化人带来了大量的关于英国历史的知识信息,一直到19世纪末仍是受到学界高度重视的英国史的力作。1896年梁启超在《读西学书法》中在推荐西国历史的主要著作中特别推荐了《大英国志》。1897年唐才常的《史学论略》中也将该书列为“通西史”的重要文献^①。

《大英国志》是慕维廉(William Muirhead, 1822-1900)据英国托马斯·米尔纳(T. Milner)的原著编译。咸丰六年(1856)墨海书馆刻印,八卷本,有英文序文。咸丰十年(1860)有八卷本的续刻。卷八是由关于职官、宗教和地理等八种“志略”组成,资料来自“Chamber's Information for the People”等书。慕维廉利用其他相关资料翻译编辑了类似正史“志”,作为第八卷“略述职政地理等志”的内容。慕维廉在编译此书的过程中,极力突出其基督教的神权意识。在自序中他写道:“盖英之创始何日,史无可稽。云作史者衡量古今盛衰升降之势若何,其理若何,有以知所以盛衰升降者原于上帝。上帝之手不特垂于霄壤,抑且以天时人事翻之覆之。裨成其明睿圣仁之旨。读者勿徒览战争之故,兴亡之迹云尔已也。史册所载,天道微而显,上帝以定律治人,鉴其善恶,降以罪福,天下人人能博稽载籍,感发天良,悔过迁善,斯为要理”^②。在卷七的最后总结中,该书指出只有遵循上帝的旨意,国家才能翌日富强:“盖上帝自有权衡,俾国家祸败立见,惟时时勤事上帝,则藉其物产之丰,即后日亦可更兴,如使国政不遵天教,众议士不奏圣书,学士日出危言,商贾趋利若鹜,百姓善者少,恶者多,正恐上干帝怒,而国家将衰。惟国中政教、议会、商市、民居,事事悉秉公义,可知即有敌国外患,上帝荣光丕著,必能佑之矣”^③。慕维廉也公开声明编译此书旨在突出基督教新教在英国历史中的作用:“英史所载教事,别类分门,互相消长,设科立轨,略有异同,要之崇奉一耶稣天主,其他异端,不得而入焉”。“英史尤重教会,国中大政,无事不与教相关,故叙述教务,不容简略,且天下万事,皆上帝主之,作史者必首言上帝焉”^④。由于慕对西教宣传的强调,1889年中国学者徐维则在《东西学书录》中称此书“首列维多利亚世系表,与《英兴记》所载足以互勘。其议院、教堂、地理等图尚明爽可观”,称赞其中“教堂”之图由于详细而“明爽可观”。王韬在《啸古堂诗集序言》中称自己曾帮助慕维廉“改削《英志》及《地理全志》上下编”,以笔削的方式表现对慕维廉宗教宣传过于强调的不满。王韬后来又“力荐其才,遂为西人司笔削”^⑤的蒋敦复作为慕维廉的翻译助手。据王韬称蒋敦复在慕维廉《大英国志》的基础上“自撰”了《英志》八卷。他认为文中查尔斯的被杀是因为新旧一教“纷然聚讼”的结果,并对英王王位可以由女性来继承以中国伦常来批判,表明他写《英志》是为了纠正《大英国志》中所谓的错误观点,以

^① 湖南哲学社会科学研究所编:《唐才常集》中华书局,1980年版,第41页

^② 慕维廉:《大英国志·自序》,上海:墨海书院续刻本

^③ 慕维廉:《大英国志》,上海:墨海书院续刻本卷七第51页

^④ 慕维廉:《大英国志·凡例》,上海:墨海书院续刻本

^⑤ 王韬:《瀛土需杂志》,长沙岳麓书社,1988年,第30页



维护中国传统的纲常名教。

慕维廉的《地理全志》情况也是如此：“因为《地理全志》开篇就是《创造天地万物记》，其中大量引用《圣经》内容，原来慕维廉是期望通过地理知识的普及从而达到宣传基督教的目的，结果适得其反，很多本来对“上帝”没有好感的读者就此更加远离了该书，因此说到其影响实在极为有限”^①。

在助译中，西人与中国助手的就文意也存在有很大的歧义。即便是王韬，也对墨海书馆做翻译工作有抱怨。虽然实际上是由他执笔，但是却受外国人的监督，终使中文被糟蹋得令人目不忍睹，王韬这样描绘：“即使尼山复生，亦不能加以笔削”^②。王韬评价自己花费六年时间的圣经翻译工作时这样评说自己的作品：“支离曲学，非特覆瓿糊窗，直可投之溷厕”^③，这可能也是中国学者就西教神学教义与西方宗教人士之间存在神学分歧的一个例子，也是西教神学在中国文人理解下的中国化的一个例子。王韬叙述到：“（天主教）斥释教为寂灭，鄙羽流为虚诞”，对天主教则译为加特力，新教译为波罗特，认为“（天主教）盛事科义而教旨反昧，新教惟尚清修，而无一切拘掣，陋习尚近于儒，有新旧约两书为彼教中圭臬，旧约记载开辟以来遗闻往事及古人训世格言，然亦不过犹太一隅耳，新约纯录耶稣生平及门弟子授受之词，近日教士之来中土者，著书立说，出入儒经，大半华人为之粉饰，或有言耶稣并无其人，大抵由于西士凿空无稽是亦谬矣。夫西域远处海隅，敦庞初变，悍厉成风，而耶稣一人独能使之迁善改过，以范围而约束之道垂于千百年，教讫于数万里，呜呼，谓非彼士之杰出者哉！”^④。对于慕维廉“西天圣教亦有与三教（儒、佛、道）相为表里者，同源合流，本归一致”的说法，王韬认为“纯属附会，而颇有精义，与低毁儒理、摒斥佛老者迥异”^⑤。与王韬交谊密切的周白山流落上海，为生计考虑，经王韬和李善兰介绍到慕维廉处佐译西书，但仅月余就放馆而辞。管嗣复在墨海译书很少翻译宗教书籍，张福信、华衡芳等人也仅留短暂时期。还有曹瀚斋者（茂才身份）与王韬“同客西馆”^⑥。参与译几何之译介的韩绿卿为孝廉身份。这些直接参与西人译书活动的学者对西教的抵制态度并不会因为其新文人身份而比一般文人有所减少。所谓“晚清寓居上海的士林在这段跌宕的历史中，咀嚼着文化盛衰之蕴。他们恨夷、蔑夷，却不盲日排夷；他们敏于发现新事物，更敢于不囿于成见去接受新事物”^⑦。

甚至在蒋敦复去世二十多年后出版的他的政论文集，还刊印有一篇他攻击基督教的文章。于是《北华捷报》刊登了一篇读者来信，对之进行攻击。但是50年代曾经在上海居住过的伦敦会驻扎上海代理人艾约瑟却为蒋进行辩护说：“我对他所知甚深，他被吸食鸦片毁了，却又是一

^① 邹振环：《慕维廉与中文版西方地理学百科全书〈地理全志〉》，《复旦学报》（社会科学版），2000年第3期

^② 《张园尺牍》卷八，第二页

^③ 王韬：《张园尺牍》，“奉朱雪泉舅氏”，第23页

^④ 王韬：《瀛（土需）杂志》，卷六页十一

^⑤ 《王韬日记》第12页，中华书局，1987年版

^⑥ 王韬：《张园尺牍》光绪二年丙子活字板 天南遁窟藏版，与曹瀚斋茂才，卷二

^⑦ 夏俊霞：《上海开埠与江南士林新的从业观》，《天津社会科学》1998年第5期



个聪颖的作家……他与我们一同工作并非因其热爱基督教，而是为了能维持他的烟瘾。为什么他会写下如此刻毒的抨击教会之文呢？我怀疑他是为了赢得儒学读者的赞扬。他并未反复散布谣言。他是从儒学立场出发进行政治性写作的……蒋还苦读佛经，这会使他心怀某种偏见来攻基督教……对于像蒋这样沿用长期被神圣化的攻击性术语的作者，我们应当宽容地稍大折扣^①。

王韬 1859 年之前对西方的初步认识中仍旧主张西方的威胁对中国的风俗教化更危险：“吾恐日复一日，华风将浸成西俗，此实名教之大坏也”，并指出西方政体的三大缺陷：政教一体；男女并嗣；君民同治。这明显是受蒋复敦在为慕维廉《大英国志》笔削时对英国政治进行批评的影响。基督教的《新旧约全书》在王韬进入墨海书馆以前至少已有 3 个译本，即 1822 年在印度出版的马殊曼（Joshua Marshman, 1768-1837）译本，1823 年马六甲出版的马礼逊（Robert Morrison, 1782-1834）译本和 1840 年在巴达维亚出版的由麦都思、郭实腊、裨治文、马儒汉四人的译本，这些译本都不是最完美的译本。1850 年 7 月出版发行的在王韬协助下麦都思所完成的《新约全书》受到时人的指责，最多的是对该书的神学思想转述得不太清楚，而对其文字推敲则赞誉有加（这主要是王韬的工作）。1890 年的第二次全国传教士大会中，有人称它为“对它最经常的批评不是其文字上的新奇，而是它太多的包容性使神意不够的读者容易被韵节所蒙蔽而容易将基督误认为孔子”，所以认为它是非常危险的翻译作品^②，这不知道是王韬对西教信仰的误解而不足以转述，还是王韬因不满其西教宣传而故意使之儒化太强使然。

这些学者多有着若隐若现的基督教徒的身份。王韬的教徒身份一直是一桩历史公案^③，即便若李善兰对基督教的态度虽然是“非常近于正式信教”，但是他的信仰也是“包含东方和西方的”，由于害怕影响仕途而对所接受的东西非常谨慎^④。在麦都思、慕维廉等人在条约口岸奔赴闵行镇等处传教活动中，王韬也多次随之“分送圣书”^⑤。事实上王韬此时已经于 1854 年 8 月 26 日以王兰卿的名字受洗正式加入教会，但是他却在煞费苦心地掩盖他与教会的联系。甚至到了晚年还一度对传教活动和基督教本身进行过批评^⑥。柯文对王韬躲闪避讳教徒身份的解释为：在中国人的任何一种公开信教的路径上，都有学理的抑或充满官腔的遁辞作障碍^⑦。我们的研究对柯文通过王韬一人的研究而得到的这样的结论有保留意见：“传教士并不坚持要他们的‘当地

^① 《北华捷报》1891 年 9 月 18 日，转引自（美）柯文著 雷颐 罗检秋译：《在传统与现代性之间：王韬与晚清改革》，江苏人民出版社 2003 年版，第 11 页

^② 《基督教在华传教士大会记录》（1890 年）

^③ 王韬对出使西洋，归来后入西教的教徒应雨耕称其“近况无善可述，依人作计，学道无成”，似乎言其入西教“学道”事，见王韬：《菽园尺牍》光绪二年丙子活字板 天南通窟藏版，寄应雨耕，卷三，这也似乎能表明王韬与西教的关系。王韬对吴渔山入西教有王石谷因渔山入西教而与之绝交，对此事王韬借曰：“一入彼教，便尔齿冷甚矣，晚节末路之难也”。也似乎能说明王韬在入教与名节问题上对自己的担心。见王韬：《瀛（土需）杂志》，卷五页十四

^④ （美）柯文著 雷颐 罗检秋译：《在传统与现代性之间：王韬与晚清改革》，江苏人民出版社 2003 年版，第 12 页

^⑤ 见王韬《蘅华馆日记》咸丰四年八月至咸丰五年二月的日记记载

^⑥ 见《菽园文录外编》卷二，页 2-6

^⑦ （美）柯文著 雷颐 罗检秋译：《在传统与现代性之间：王韬与晚清改革》，江苏人民出版社 2003 年版，第 16 页



助手’成为基督徒。但是他们的偏好却十分明显，而许多中国雇员在这种情境中肯定会感觉到对基督教的宗教兴趣的提倡。王韬的中国朋友大多为西方人所雇佣，其中一些自己就表明希望皈依，所以他们会毫不迟疑地赞扬王韬成为他们的同道”^①。况且“自1849年后就与王韬打交道的传教士们均非等闲之辈，完全可以把他们概括为新教在华传教团体的学术精英”（其中仅麦都思编著的字典、翻译用中文、英文出版的就多达93种之多）^②。也正如柯文又研究的那样，在王韬50年代末发表的文章中，对西方文化大体采取的是否定态度，认为除火器船舰和西方语言之外，学习西方对中国并无益处^③，这其中是否有着矛盾之处呢？

王韬参与《圣经》的翻译充满着偶然中的必然。1843年8月22日英美两国伦敦会、美国公理会、浸信会等差会代表15人，在香港就圣经翻译问题进行商讨，决议通过所有在中国的基督教差会，成立一总委员会，在每个通商口岸设立区委办会，将翻译工作分区进行，每区稿本先由其他四区审查，再交总委员会校阅，由麦都思总其事。1845年重任在身的麦都思移居沪上。王韬之父王昌桂1847年至上海，做麦都思的中文教师，可能也参与了译经活动^④。6月，各地传教士在墨海书院举行译经会议，因为神学分歧而分裂。浸信会退出，之后又有其他传教士退出。在1852年《新约全书》刊发时，委员会全然分裂，仅仅剩下伦敦会代表仍旧继续翻译工作，1854年《旧约》出版。该版本翻译的程序是：传教士集中一起，从上午10时到下午2时逐字推敲，每人均可提出最满意的辞句以供选择，该版称为“委办译本”，王韬1849年进入墨海时佣译的就是这个版本的圣经。王韬在其中主要做的是文字修润工作。此版本一经出版到1859年就已经重版了11次。1855年伦敦会又委王韬为修订所有的中文赞美诗^⑤。

王韬诉其佣笔之难：“韬年十九已事博涉，才虽不逮古人，而风雨一偏，靡间晨夕不可谓非勤，书媚学者初，不料时命之不偶，而沦落于无知之俗也，事至于斯诚为已矣，岂复能谬谬然，诩名尚品炫智矜奇哉。虽有殊才异能横出俦类亦不足观也，已删订文字皆系所主裁断，韬号秉笔仅观厥成，彼邦人士拘文牵义，其词诘曲鄙俚即使尼山复生亦不能加以笔削其所任用”^⑥。“心力耗尽，卖文所入莫供所需”^⑦，一言薪薄二言物价腾贵。“授书西舍，绝无善状，促如辕下驹，笔耕所入未敷所出”^⑧。“韬托迹海隅，为谋升斗计，以上奉高堂色笑，初非得已，谅知我者必能鉴我”，与友人剖明雇佣西馆的不得已心迹^⑨。自言“佣书西舍，贱等赁春，闭置终日，动遇

^①（美）柯文著 雷颐 罗检秋译：《在传统与现代性之间：王韬与晚清改革》，江苏人民出版社2003年版，第16页

^②（美）柯文著 雷颐 罗检秋译：《在传统与现代性之间：王韬与晚清改革》，江苏人民出版社2003年版，第41页

^③（美）柯文著 雷颐 罗检秋译：《在传统与现代性之间：王韬与晚清改革》，江苏人民出版社2003年版，第42页

^④董元方：《论王韬在上海的翻译工作》，《上海科技翻译》，2000年第1期

^⑤柯文：《在传统与现代性之间——王韬与晚清改革》第24页

^⑥王韬：《张园尺牍》光绪二年丙子活字板 天南遁窟藏版，“与所亲杨茂才”，卷二

^⑦王韬：《张园尺牍》光绪二年丙子活字板 天南遁窟藏版，与杨三醒道，卷二

^⑧王韬：《张园尺牍》光绪二年丙子活字板 天南遁窟藏版，与许壬釜，卷二

^⑨王韬：《张园尺牍》光绪二年丙子活字板 天南遁窟藏版，再与孙惕庵，卷二



桎梏，学蒙庄之牛，呼为史迁之马走，因此蒙蒙自甘惘惘不乐，每一念及行坐都忘，犹幸海内名流不加摈弃，……惟此二三朋好相为性命，聊以自慰，差胜羁孤”^①。

丧父受雇佣书为养家糊口之事属不得已，但是王韬对西教知识的积累乃至有深刻的理解却是其不满足该译本的必然。亲与圣经翻译甚至参与出外传教活动的王韬对西教是有着深刻理解的：“西人之教，明季已入中国。大旨以悔罪为宗，而归其本于事天敬主。斥释教为寂灭，鄙羽流为虚诞。崇信耶稣，终身不变。谓人世之福如石火、电光不能恒久，自修身立命以跻明宫，则吾身之灵庶几常存不泯。顾同一奉耶稣也，而其教有新有旧。旧者曰加特力，即天主教也。新者曰波罗特，即耶稣教也。旧教盛事科仪，而教旨反昧；新教惟尚清修，而无一切拘挛陋习，尚近于儒。有新、旧约两书，为彼教中圭臬。《旧约》记载开辟以来遗闻往事及古人训世格言，然亦不过犹太一隅耳。《新约》纪录耶稣生平言行，及门弟子授受之词。近日教士之来中土者，著书立说，出入儒经，大半华人为之粉饰。或有言耶稣并无其人，大抵由于西士之凿空无稽。是亦谬矣。夫西域远处海隅，敦庞初变，悍厉成风。而耶稣一人独能使之迁善改过，以范围而约束之。道垂于千百年，教讫于数万里。呜呼！谓非彼土之杰出者哉？”^②这里，王韬以文化主义的态度和分析角度来评述西教的信仰主义。他也记载了各教派就上帝译名问题的争执，并认为没有争执的必要。1850-1860年间，他说：“米人见客多谦抑，亦奉耶稣，惟称造物主曰‘真神’，以别于儒家之上帝，而于英国教士之称上帝者各立门户。其争几同水火。臆造名字；愈觉支离。其实道之真源并不在此，适增谈者嗤点耳”^③。

这些身与传教士文化活动的学者在西人在文化活动中的“守道”（宣传西教知识的主动）面前，他们表现出的态式既与一般道德批判的文人相区别，即便是与魏源等开眼看世界的文化自觉者们的“救时”目的相比较也是有很大区别的。他们有自己的宗教文化主张，但是也踟躇于西教信仰与排斥西教之间，对其格致之学有很大的吸引力，对其宗教宣扬则有不忍放弃儒家大防甚至是儒学交际圈。这种情形很类似于明末清初身近耶稣会等天主教传教士的文人徐光启、李光藻等，这可能也是宗教与科学两种不同魅力所使然的结果吧！

四、关于地理概念和内容的界定：宗教知识纳入的近代地理学科

具有近代指向的世界史地知识的传播，在早期并非有着具体和明确的概念和内容的界定，在其地理学科体系中，宗教内容的处理是传教士对其宗教职守坚持与否明显的观察点。为什么在传教士的地理著述中会出现大量的西教知识的内容，一个可以理解的原因是其宣教意图，而还有的原因就是其严格的学科体系完整性的需要，他们不仅将这些地理著述看作是宣教的载体，更为重要的是将之还看作是一门要传播给中国人的科技格致（在中国传统中称为“六艺之

^① 王韬：《弢园尺牍》光绪二年丙子活字板 天南遁窟藏版，与贾云阶明经，卷三

^② 王韬：《瀛土需杂志》，卷6

^③ 王韬：《瀛土需杂志》，卷6



学”)之学^①,有着严格和严密的学术规范。王韬也称“西人务为实学,……其传教于中华者则皆著书立说以见长,然不免躐等而进,教中所尤重者,曰圣学,他若六艺,以及杂技视为小道”^②,而地理学就是其中“六艺”之一。通过研究,我们也可以理解这些具有近代学科性质的地理学著述中西教内容的存在。所以有学者研究称“在地理学著作中夹带宗教内容,借地理学来传播宗教迷信,是晚清西方传教士在向中国传播西方地理学知识过程总普遍存在的现象”^③。

对近代地理学的定义的解释也逐渐经历着一个不断变动的过程。1847年葡萄牙人玛吉士所撰《外国地理备考》十卷较早制定地理的概念和内容问题。玛吉士认为:“夫地理者,地之理也。盖讲释天下各国之地式、山川、河海之名目,分为文、质、政等”。“其政者,则以各邦、各国、省、府、州、县、村、镇、乡、里政治制度、丁口数目、其君何爵、所奉何教,指示于是也”^④。

后来玛吉士在《新释地理备考》中又同样写到:“夫地理者,地之理也。盖讲释天下各国之地势、山川、河海之名目,分为文、质、政三等。其文者,则以南北二极、南北二带、南圆北圆二线、平行上下二线、赤寒温热四道、直径横纬各度指示于人也。其质者,则以江湖、河海、山川、田土、洲岛、湾峡、内外各洋指示于人也。其政者,则以各邦各国、省、府、州、县、村、镇、乡里、政事制度、丁口数目、其君何爵、所奉何教指示于人也。此三者,地球之纲领也,不可缺一焉”^⑤。玛吉士对宗教内容的处理是将之放在“政”的内容中。

受玛吉士影响的慕维廉1853年在《地理全志》中对地理所下的概念也为:“夫地理者,乃地之理也。察地理之士,分文、质、政三等。其文者,指地形广大旋动,及其居于空际之位,与日月星辰为比较,并其所运昼夜四季之故,与所画之环线,推明此理。其质者,有内有外,内则指地内之形质,或至广磐石,或至细沙泥,所有之层累,及其载生物草木之痕迹,而搞壤海底,常有变迁;外则指地面之形势,如水土支派长延,或州岛,或山谷,或高原,或旷野,或河湖,与海洋天气之性质流动,各处之燥湿,雷电吸铁之气,以及人民生物草木之种类。其政者,指地分为州、国、省、府、县、城,以至户口、教门、朝纲、史册、风俗、技艺、土产。此三者,固地理之志也”^⑥,慕维廉把宗教内容置放在属“政”下,以“教门”的形式出现。

在慕维廉《地理全志》中,他把卷首“创造天地万物纪”作为全书之“纲”,几乎是圣经“创世纪”的意译:“圣书云:太初之时,上帝创造天地,此时人不能知,惟观地理层迹,知其为时已久。今之形势及人类肇生,仅计七千余年。其可据者,不特圣书《创世纪》云也。更有一据,

^① 徐寿在光绪二年正月出版发行的《格致汇编》序言中认为地理属于格致实用之学:“所谓格致之有益于人而可施诸实用者,如天文、地理、算学、几何、力艺、制器、化学、地学、金矿、武备等,此大宗也”,这里徐寿将地理与地学已经明确区分为不同的两个学科。

^② 王韬:《瀛(土需)杂志》卷六页十七

^③ 郭双林:《西潮激荡下的晚清地理学》,北京大学出版社,2000年,第33页

^④ 玛吉士:《外国地理备考》卷一,“海山仙馆丛书”版本

^⑤ 玛吉士:《新释地理备考》,卷一,道光二十七年《海山仙馆丛书》本

^⑥ 慕维廉:《地理全志》上篇卷一,1859年爽快楼版



历观古人载籍，无甚辽远之世。中国羲皇以来，不过四千余年其他所云数十万年，实无确据。外国亦有此妄诞之说，今已删弃不去矣。窃谓人之礼仪，日盛一日，如历数十万年前，则不为至今当已极盛，乃今犹有礼仪未行之区，如此知其断无如是之久远也。切如是，不将有人满患耶？由此知圣书之言，必为可信”^①。在1880年代所修订的《地理全志》中慕维廉仍旧称：“今余重纂《地理全志》，其中藏略迹志之，迥非中国之谈地理，仅如地土风水造房安葬诸般，皆为虚而无凭”。“方今中外甚属相通，往来人才济济，应悉中外诸端，故此书为紧要之作，于论事前，先略详地形地动等，堪知地球非独有者，因在宇宙中，更有万般星象，与地相附，而共显上帝造化之大功焉”^②。这里慕维廉一边批判中国风水为虚无，另一面却有意表露出自己的基督教信仰，将严肃的地理学著作俨然叙述成为神学目的论。

林则徐、魏源、徐继畲等人所介绍的世界地理知识的经世学者，在接受和传播此类知识中表现出很大的主动性和创造性，并给慕维廉编译地理学中的编辑体例的制定以很大的启发：“兹所讲之地理，……向中土文人略识之，亦有诸书述其大意，若《海国图志》与《瀛寰志略》二书，颇有盛名，广行华夏，兹著是籍，亦仿其意，专以外国地志为本，希中土儒林，披而获益”^③。在随后修订的《地理全志》中，慕维廉又将属地质学的内容全部剔除，而彰显人事内容，并详于“教俗”。他在《地理总论》写道：“地理者，言地面形势。分质、政两家。质家言地乃水土所成，及土之位置、广大、高低、形势大略，水之位置、广大、深浅、流动之理也。总之，水土支干，气化不同，故禽兽草木，随地而异，各有限界，此言地质者之至要也。政家详地之郡国、省、县与各国界限、典籍、土产、贸易、户口、律例、教俗等事”^④。相对于中国传统的山经、地志、舆图等地理学概念而言这毕竟是进了一步。这样的定义逐渐也被中国学者在《海国图志》、《海国四说》、《瀛寰志略》等属地志的地理著作所采取，主要介绍世界各主要国家的地理状况，包括对教门的关注，其知识选择主要是为了解“夷”情的目的所服务。

当时的地理学传播者主要包括两类：先进的中国学者和来华传教士。在科学知识 with 宗教知识传播关系的认识上，传教士采取同时传播科学内容以辅助宗教知识的传播，因为“科学和上帝分离，将是中国的灾难”，只有把“宗教和科学结合起来，才能拯救中国”^⑤。同时还因为“教道足以兴格致，格致足以兴教化，教道与格致并行不悖”^⑥，也称“新学，末也；道学，本也”^⑦。“书以载道，道以新民，举凡古今图史，以及富国养民诸要事，莫不于道乎是立。况道也者，又格致诸学所从出也。道在，则格致日兴；道亡，格致亦空存其具”^⑧，可见这种将道作为其格

^① 慕维廉：《地理全志》，1853年上海墨海书馆版

^② 慕维廉：《地理全志》，1883年上海美华书院版

^③ 慕维廉：《地理全志》，1883年上海美华书院版

^④ 慕维廉：《地理全志》，1883年上海美华书院版

^⑤ 顾长声：《传教士与近代中国》第156页

^⑥ 林乐知：《续论格致为教化之原》，《万国公报》第107卷，1897年12月

^⑦ 《上海广学会第九次年会论略》，《万国公报》第98卷，1897年3月

^⑧ 丁韪良：《格物以造物为宗论》，《万国公报》第107卷，1897年12月



致宣传之本的主流意识广泛存在于传教士中。所以有学者也称“在外国人所编译的地理学著作中，存在着很浓厚的神目的论和白种族主义色彩”^①。

直到1886年艾约瑟编译的《地志启蒙》一书刊发时，该书仍旧主要包括三个方面的内容：“一曰属算学之地志；一是属质学之地志；一是属于分国之地志，即以明大地之各国土人民，合裂更替诸事。并指出宗教属于分国之地志之内容：“他若万国之史，诸教之宗，以及技艺等学，而往古来今，要皆不能不与此大地之面有所关涉也”^②。1885年艾约瑟专门写作《西学略述》十卷中，卷三专门为教会，分混沌开朗、主理世界真宰、鬼神、神名为诗人多幻、较诸教同异、开教诸圣、诸教圣书、各教所论处世之宜、灵魂不死、六道轮回、末日复生、幽冥之神、佛教分有南北、火袄教原、犹太教、耶稣教分东西、西教复分为二、礼拜等内容^③。梁启超也赞扬《西学略述》“言希腊昔贤性理词章之学，足以考西学之所自出，而教之流派亦颇详焉”，称赞该书对宗教源流和宗派记载详细，“然其书则不可不读也”^④。

当然，从今天所见到的中国学者所摄取传教士地理著述而作的经典著作来看，他们对传教士地理著述中将西教宣传作为地理学科之一门的做法在取舍中有着很大的文化拣选自由。积极应对了格致文化的传播而坚决地抵制了其宗教宣传的传播。也正如学者们所称“当时墨海书馆能由纯粹宗教传播朝着兼顾介绍西方科学文化的方向发展，不能不承认这些高水准的传统知识分子对西学的积极反应起到了促进作用”。与岭南下层知识分子梁发和洪秀全相比较而言“江南知识分子接受西方传教士的影响并非是由宗教入门，而是不同程度地表现出受西方异质文化的吸引”^⑤。他们原先以为西学可以助福音的传播，结果发现：“这些人总的说来对基督教没有特别的兴趣。虽然十分崇拜我们的科学著作，他们却无意于皈依我们的宗教体系，而只是满不在乎地坚持自己的道德和功利信条”^⑥，慕维廉在麦都思死后掌理伦敦会上海教务，自此后墨海书馆作为传教士的宗教出版机构在1860年之后就不再出版西学书籍。

事实上，从事文化传教的传教士们也注意到格致之学与纯粹的宗教宣传之间在中国人中间流传的效果问题。1857年1月26日，伟烈亚力在上海创办《六合丛谈》“欲通中外之情”，虽一传教为目的，但是在内容上却是介绍实用知识占很大比例，宗教内容偏少，在向伦敦会总部报告中，伟却含糊地讲到：“当我们在该国尽力传播有用知识的同时，我们的这本刊物将会带领他们去接受福音的传播”。而研究的史者却认为该刊的出版并未达到其传教的最终目的，因为绝大多数中国人只对西学感兴趣，而无意皈依基督教。此后日本重印的《六合丛谈》就没有印刷宗教内容^⑦。在伟烈亚力的89种中英文著述中仅仅只有《吾主耶稣基督新遗诏书》（1859年）

^① 郭双林：《西潮激荡下的晚清地理学》，北京大学出版社，2000年，第10页

^② 艾约瑟编译：《地志启蒙》卷四，上海著易堂书局，1898年版，第114页

^③ 见艾约瑟：《西学略述》卷三，总税务司署1886年印本

^④ 梁启超：《读西学书法》，时务报馆1896年本

^⑤ 易惠莉：《江南地区早期近代人才优势概论》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）1994年第一期

^⑥ 慕维廉：《中国和福音》，China and the Gospel, London, 1870, 第193-194页

^⑦ 汪晓勤：《中西科学交流的功臣：伟烈亚力》，科学出版社，2000年，第51-52



一种属于基督教宣教内容的。其余则主要为科学者 22 种、历史者 25 种、时事者 10 种、文献者 9 种、金石文字者 5 种、书评 5 种、人物传记 4 种、地理 3 种、通信 3 种、语言 2 种^①。墨海书馆的工作大体可以分为两个阶段，以 1852 年为分界，此前，传教士的精力几乎集中在《圣经》翻译方面，没有出版过什么科学书籍^②。

在地理学的学科建设中，西方传教士的著述有着宣传宗教的目的，而中国学者对这些书籍的关注一个最主要的原因是因为中国现实的需要。在鸦片战争前后，地理研究实为华夷交集的形势所迫，“方今烽烟告警，有志者抱漆室忧葵之念，存中流击楫之思，外洋輿地不可以弗考也”^③。张穆在中法《黄埔条约》签定之后完稿的《弗夷贸易章程书后》稿本：“听弗夷习教授徒，狂惑愚民，窃恐不十年间大江以南非国家有也”^④。梁廷相则根据有关报章杂志以及在华传教士刊刻的《圣经要旨诠释》等资料，对耶稣教进行专门研究，于 1844 年撰成《耶稣教难入中国说》。何秋涛在在军机处阅读了 1845 年俄罗斯进呈的 357 帙俄文书籍后“得而译焉”，以此为基础撰《俄罗斯进呈书记》，通过整理发现“其天主教书与夫诗文等类仅十之一而已”，所以很感触地称这批言彼国史事、地理、武备、算法之书“置之典属，掌之枢庭，将来取次译之，于边防军政大有裨益，其所系岂浅鲜哉！”^⑤，在《朔方备乘》二十四考中，就有对教门之考。

纳入輿地学科体系的西教知识在这些著述的传播中得以广泛传播。而作为这些包含有丰富西教内容的地理著述传播的地域环境，这些口岸社会中，文化多异的特性也是其能明显地得以传播的外部因素。五口岸时期的，这些口岸由于外侨的涌入而逐渐成为中国传统文化的边缘之地，各种文化的宣传纷纷出现，成为边缘文化的中心。上海文化传统的边缘化、多样化和自由化特点使之成为最容易接纳各种边缘文化的中心。乾隆《上海县志》称“自海关设立，凡远近贸迁皆由吴淞口进泊黄埔。城东门外舳舻相接，帆樯比栉”，由此上海而成为“江海之通津、东南之都会”、“素号五方杂处”的商业之地，处在农耕传统的中心文明的边缘，各种地域的商籍文化（主要包括徽商、晋商、以及宁波商、绍兴商、湘籍商人、关东商人、鲁商、江北商、粤潮汕商、闽泉漳商）给上海带来的是“上海在文化上没有核心文化地区那样的凝固性、稳定性和排他性。开埠以后，上海便能够自然地接纳蜂拥而来的中外各种边缘文化，并具有足够的文化基础和开放心态来消化和融合这些边缘文化，使上海迅速成为中外多种边缘文化的积聚地”^⑥。上海文化的地域性特征使上海能够很快容纳传教士所传播的宗教和技术性较强的西方格致知识，这些知识在内容上具有“普及性”和“知识性”，在传教士文化传播过程中，他们很注重与在沪的中国学者的沟通与合作，使新知识很快具有较强的适应性和实用性。其他口岸城市虽没

^① 见汪晓勤：《中西科学交流的功臣：伟烈亚力》，科学出版社，2000 年，附录：伟烈亚力著述目录

^② 《上海通史》第六卷《晚清文化》，上海人民出版社，1999 年，121 页

^③ 王夔：《海录序》，见冯承钧《海录注》

^④ 郑天挺：《探微集》第 385 页，中华书局，1980 年

^⑤ 何秋涛：《朔方备乘》卷 39，“俄罗斯进呈书籍记”

^⑥ 姜义华：《上海：近代中国新文化中心地位的形成及其变迁——兼论边缘文化的积聚及其效应》，收于上海高校都市文化 E 研究院编：《上海：近代新文明的形态》，上海辞书出版社，2004 年



有上海这样明显的多缘性特征，但是也以各种态式与这些格致和宗教之学进行交流。

这样的文化环境使在华的各类外侨文化组织的传播主旨上更加自由，即便一些非宗教组织也以传播西教为宗旨。1857年9月24日包括裨治文、艾约瑟、卫三畏、雒魏林等传教士在内的18名寓沪外侨组成“上海文理学会”(Shanghai Literary and Scientific Society)，创建的原因之一为“外人的求知与传教是本源”^①。1859年该会加盟大不列颠及爱尔兰皇家亚细亚学会。在该会1857—1861年的创建阶段是以裨治文为首的理事会领导的，裨治文在其宗旨中描述了“将基督教文明扩展到帝国境内最远的地方”的宏图，因此具有宗教传播的意向^②。

^① 王毅：《皇家亚洲文会北中国支会研究》，上海书店出版社，2005年，第12页

^② 王毅：《皇家亚洲文会北中国支会研究》，上海书店出版社，2005年，第12页



第三章 履实与传播：“走向世界潮流”与西教知识的传播

从“开眼看世界”到“走向世界”，道咸年间的历史是中国近代“三千年变局”面前中华帝国所遭遇到的空前的挑战和冲击时期，也是近代文明向传统文明挑战和冲击的时期，是世界近代化趋势中缓慢履后的后进者。因对文化和政治外交的挑战，中国知识界也作出相应的文化应对。世界各国的情状已经有很丰富的文本积累，如果想要对西方有更深切的认识，就要打破自大的夏夷观，需要走向世界。这些得之于外的亲身经历西方社会是宝贵的亲与性记录，是难能可贵的践行所得。对西教而言，西教知识又一次借助历史所赋予的文人群体，通过这些走出国门的中国人的游记、日记、报告等文本形式将最真实的西方宗教生活和知识传播给国内受条件限制没能走出的文人群体。与传教士直接宣教而言，这也是一条特殊的传播途径，也是西教知识在文人群中内传播的一个最明显的传播路径。

魏源《海国图志》等世界舆地思潮中所产生的中国人著述的史料，基本上来自中外著述、舆图、西人报纸等间接材料，多是未经验证的。虽然魏源对《四洲志》中误译以及传教士等西方著述中记载失实和错舛之处也多有考证，但是仍旧保留下来很多的讹误没有解决，甚至认为天主教与回教都是印度婆罗门教的“支变”^①。其他关于世界史地知识的国人著述情况多与此相仿。中国人舆地著作虽主张贵在坐言起行的亲历性，但是由于海禁初开，魏源等士人仍旧没有足够的条件蹈海履实。而即便是这些未履之书也被顽固保守者所不容：“一闻《海国图志》、《瀛寰志略》两书之名，尚有色然以惊者”^②。这里指的是京师总理衙门中大臣之暗于洋务外情的群生相，主持洋务的总理衙门如此，更何况其他人员。但是在驻华外国使领人员若蒲安臣、税务司赫德等人的急意建议下，清廷还是向国外跨出了官方支持的第一步。使中国学者凭借出洋游历、驻使之便将西方情状和文化以日记报告的形式传播回中国来，他们对西方“格致”诸学所持意见颇相似和统一，而对亲历的西教文化则是更为复杂的情感记录。同时也为国内借揭贴、传本等方式反教的民间士流既提供了文献参考，也将这些揭贴对西教知识的偏见进行了修正。

从19世纪40年代以迄世纪末，出洋士大夫留下的游记数量仅钟叔河所见就达三百余种，在甲午战争之前清廷就派驻西方22位公使^③。根据《清史稿·交聘年表一》的记载，从首任驻英公使郭嵩焘起至1894年甲午战争前，中国派驻欧美的使节有十五名。1861年至1900年的40年间，中国人撰述的世界舆地理著作约151种，而61名作者中的大半都有担任外交使节的经历。仅仅光绪二年（1876年）一年就有郭嵩焘、刘锡鸿出使英法，黎庶昌、张德彝随行，每人均有

^① 魏源：《海国图志》卷七十一，“南洋西洋各国教门表”

^② 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第588页，“光绪十八年闰六月初四”

^③ 翰林出身者七人，光绪十一年（1886年），清政府“专取甲乙科出身之部曹，使之分游欧美诸国，练习外事”，遴选了12位进士去游历西方，见梁溪坐观老人：《清代野记》，见《民国笔记小说大观》（二），山西古籍出版社，1996年，第97页。诸多公使人员多有各种功名等文化出身。



游记刊发,同年李圭赴美参加美国开国百年纪念费城万国博览会,有《环游地球新录》。而光绪中后期中国赴欧美日本留学、出使、考察、旅游的记载则更多。这些出使人员以日记、游记、公文书牍以及专门著述的形式将西方风俗、文化、格致之学传入中国。这种“假途西文”方式的文化移植与传播奠定了良好的新知识积累,更为重要的是包括西教知识在内的新知识通过封闭式的传播,在新知识的补充、对旧知识的究讹勘误、对传统观念的冲击上都是可以作为研究的历史现象,简言之,就是“裨我掌故”。早期驻外使节是较早走向世界的先进中国人行列中一个特殊群体,他们多受过严格的传统教育,旧学素养深厚,长于文字,亲历西土,按照总理衙门的规定,按期报告的日记、奏折、信函、书牍等文稿,对西方的认识既有感性认识,又有理性分析,得到国内开明官僚及思想家们的普遍重视,影响极为深远。“郭嵩焘出使泰西,不仅在实践上打开了中国外交近代化之门,而且延扩了晚清时代国人从“开眼看世界”到“走向世界”的度量”^①。

甲午战争前的驻外使节,包括出使英法俄德等欧洲国家的郭嵩焘、曾纪泽、刘瑞芬、薛福成、崇厚、洪钧、许景澄、龚照援、刘锡鸿、李凤苞。出使日本者何如璋、黎庶昌、徐承祖、李经方、汪凤藻、张斯桂(副使)。出使美国、西班牙(即晚清文献中称其为“日国”)、秘鲁的陈兰彬、郑藻如、张荫桓、崔国因、杨儒、容闲(副使),共22人(署理公使及未成行者未计),出驻12个国家^②。郭嵩焘《使西纪程》、曾纪泽《使西日记》、薛福成《庸庵海外文编》及《出使英法义比四国日记》、崔国因《出使美日秘国日记》等都颇具影响。另外还有刘锡鸿《英轺私记》、陈兰彬《使美纪略》、李凤苞《使德日记》、张荫桓《三洲日记》等。日记撰述之盛仅在光绪三十二年预备宪时派出的以载泽、戴鸿慈为首的五大臣出洋考察政治回国后,将其考察所得记录编译成册就多达三十部之多,呈朝廷新设的“考察政治馆”(光绪三十三年改为宪政编查馆)“以备采择”^③。

以现存的游记和日记文本来看,走向世界与更新思想观念之间存在着必然的联系。驻德公使许景澄之随员谢祖源1884年上奏:“近世士大夫囿于见闻,语及环球各国交际之通例,富强之本计,或鄙夷而不屑道。……是以欲周知中外之情,势必自游历始……翰詹部属中,如实有制器、通算、测地、知兵之选,坚朴耐劳、志节超迈者,可否请旨救下翰林院,六部核实保荐,并咨送总理衙门考核,再行奏请发往各国游历”^④。这里许、谢认为,近世士大夫鄙夷不屑道环球各国情状的情形是传统夏夷观念的惯性使然,而又指出,如果想要周知中外之情则“势必自游历始”,他们注意到出洋游历与改变惰性的文化观念之间的关系。光绪十一年(1885年),总理衙门会同翰林院、六部核实保荐游历人员名单。更多的出洋官员向清廷建议应该多派驻外大使以便通晓外情。光绪十二年底(1886年)曾纪泽归国后,“忿京曹官多迂谬,好大言,不

^① 田海林 宋淑玉:《郭嵩焘评议》,《史学月刊》,2001年第三期

^② 钱实甫:《清代职官年表》(第四册),北京:中华书局,1980年,第3028-3038页

^③ 钟叔河著:《走向世界丛书叙论集——从东方到西方》,岳麓书社,2002年,第540页

^④ 薛福成:《出使英法义比四国日记》,长沙:岳麓书社,1985年,第170—171页



达外情，乃建议考游历官，专取甲乙科出身之部曹，使之分游欧美诸国，练习外事”^①。十三年（1887年）四月，总理衙门拟定游历人员章程十四条，并从初步保荐的七十五人中考选出二十八名，曾纪泽对保送的六部司员官员进行出国游历考试和“验看面试”，并根据各自情形决定派出之国^②，兵部郎中傅云龙名列第一。同年六月，硃笔钦点十二名，分别赴东西洋游历。这是清政府选择翰林出身的知识分子游历西洋的开始。是次派遣官员出国游历的官员中傅云龙著《游历日本等国图经》八十六卷、户部主事缪佑孙著《俄游汇编》八卷。其他若顾厚馄、程绍祖、李秉瑞、刘启彤等也写有笔记^③。走向世界潮流开启了清代官员（文人身份）游历外洋的风气，对促进中国社会思想观念的变革起到了重要的作用。

这些出使人员多具有传统旧功名等文化身份，是士流精英，对传统文化有较深刻的认识，在文化上也有很强的抵制力和辨别性，同时对西学也有较好的积累。他们的文化身份在西学传播中可以使国内士阶层充裕接受，有很强的文化认同感。以西教知识的引介来看，传教士所进行的西教知识的宣扬由于传统文化的惯性抵制不易被士流所普遍接受，而清廷所办新式学校若京师同文馆与所派出国留学生则严禁西教的传播，使这些知识分子很少能对西教有很仔细的描述，即便有，由于其文化地位的限制也很少能广泛流传。在整个西教知识的东渐过程中，这些出使人员的日记和笔记由于受官方的奖掖和主张刷印刊布，所以无形中传播了西教在西方知识的宣传。像曾纪泽、黎庶昌、薛福成甚至刘锡鸿等人的著作也都在社会上产生了很大的影响。作为中国文化传统的精英，他们的影响力更在社会决策层和主流文化群。其传播通过各种官报和邸报而遍布到全国各地官宪，这是传教士宣传西教仅仅限于西式文化密集的沿海和沿江地区所不可比拟的。“每一个到达西方的人归来之后，实际上都成为了一个信息源，他们在各种正式或者非正式场合，有意或无意的进行着宣传，逐渐地消除国人对西方的陌生感……在西学传播的早期，驻外使节在改变国人对西方文化的态度与认识方面是功不可没的”。“尽管中国早期驻外使节并没有承担文化使者的责任，他们自身进行文化交流的素质也不高，但面对一个中国人从未见过的新世界，他们为当时封闭已久的中国对这一世界的了解和开放作出了他们的独特贡献”^④。

同时，这些出洋游历和派驻也得到西方世界的在华宗教界人士的舆论支持和官方的外交支持。1862年，美国为共享通商之益，取得英、法等国的认可与支持，于中国遣使一事极力敦促。1865年（同治四年），总务司赫德向总理衙门进呈《局外旁观论》中提到遣使的益处：“派委大臣驻扎外国，于中国大有益处。在京所住之大臣，若请办有理之事，中国自应照办；若请办无理之事，中国若无大臣驻其本国，难以不照办”^⑤。传教士丁韪良也认为1866年斌椿使团就是

^① 梁溪坐观老人：《清代野记》，太原：山西古籍出版社，1996年，第97页

^② 张立真：《曾纪泽本传》，沈阳：辽宁古籍出版社，1997年，第254页

^③ 薛福成：《出使英法比四国日记》，长沙：岳麓书社，1985年，第218页

^④ 林琼：《清末早期驻使节对西方文化的传播》，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2000年9月

^⑤ 《筹办夷务始末》（同治朝），台北：文海出版社，1971，卷四十，页二十



由赫德建议并促成的，而志刚随蒲安臣出使也是外人所努力的结果^①。1866年，英国驻华公使阿礼国将参赞威妥玛所作《新议略论》代呈总理衙门其中也强调“派委代国大臣驻扎各国京都”对彼此均有裨益，于中国则“益实多焉”：“如今中国独立，不与邻邦相交，各国未免心寒。能与相通，庶可易寒为热。则各国既有关切之心，斯其无故侵占之渐，较易防堵。抑或适与某国因事较论，中华果为有理，其余各国，必须帮同。若非用心相助，亦可用言劝解”^②。1864年，丁韪良翻译了15篇有关使节权利与义务的文章，作为中国派遣使节的参考，并引述西方成功的驻外外交经验：“论外交缘由，查自欧洲分为国。其各大国有不得不互相往来之势，始而遇事偶有通使，继则遣使常川驻劄。其所以驻劄之故，一则通两国之好，一则察邻国之政达之本国。自二百年来，此举业已通行，而各国之往来和好交涉事件皆赖以调摄，渐则事务益繁，关系益重，而各国京师又皆另立衙署专理交涉事务，始而名曰外务部，继则名曰会议部，后则定为总理外国事务衙署”^③。赫德的意图是先以观察团做个铺垫^④。美国公使蒲安臣与总理衙门大臣董恂也谈到：中国对付外国使臣的无理要求，可以通知外国使臣，发动国际舆论进行抵制，但最为有效的办法，仍是遣使驻外，直接与外国政府交涉。他的建议得到了美国国务卿西华德的支持。

外人的敦促在一定程度上对遣使产生了有力的推动，使得总理衙门文祥等人根据交涉实际而考虑出使的使才、经费等事，以至于“于出使事宜蓄志久矣”^⑤。并且，在清廷内部就遣使问题也发生了争论。在捻军以及天平天军余部尚活动在南北各地的1866年，“军务未平，努项未裕，洋人即因此以生觊觎”的情况下，遣使分驻各国一事“亦系应办之事”，同治帝谕令沿海各督抚及南北洋大臣共体时艰，各就该处情形详慎筹划^⑥。

在这些舆论和外交支持下，中国从事洋务日久的官员也纸张派遣驻外使臣，但是中间也存在着意见分歧。三口通商大臣崇厚认为遣使分驻各国“最为应办之事，藉以通和好而达情意”，应该“豫筹遣使之道，并与各国君臣相间礼节”，这才是“外交第一要义”^⑦。江西巡抚刘坤一反对遣使：“分遣使臣往驻各国，不得任其所指”，认为“以柱石重臣弃之绝域，令得挟以为质”^⑧。浙江巡抚马新贻也担心“藉口要挟，以求秉中国之大致”^⑨。问题的争执一直持续到次年对修约问题讨论时候。这时遣使问题也成为总理衙门的一项重要议题，详加缕析：“西洋诸国自

^① 丁韪良著 沈弘 恽文捷 郝田虎译：《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》，桂林：广西大学出版社，2004年，第285页

^② 《筹办夷务始末》（同治朝），台北：文海出版社，1971，卷四十页三十

^③ 丁韪良译：论各国应有专署以理外事，葛士藩：《皇朝经世文续编》上海广百宋斋校印，光绪17年（1891），卷一百四洋务四邦交一

^④ 丁韪良著 沈弘 恽文捷 郝田虎译：《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》，桂林：广西大学出版社，2004年，第253页

^⑤ 方濬师：《退一步斋文集》，台北：文海出版社，1966年，卷四页四百七十

^⑥ 《筹办夷务始末》（同治朝），台北：文海出版社，1971卷四十页十至十三

^⑦ 《筹办夷务始末》（同治朝），台北：文海出版社，1971卷四十一页二十八

^⑧ 《筹办夷务始末》（同治朝），台北：文海出版社，1971卷四十一，页44

^⑨ 《筹办夷务始末》（同治朝），台北：文海出版社，1971卷四十五页46



立约后，遣使互驻，交相往来，各处皆然，而中国并无此举。叠拒各使臣来请奏派前往，本衙门以各国至中华，通商传教，有事可办，故当遣使；我中国并无赴外国应办之事，无须遣使驳之。第十余年来，彼于我之虚实，无不洞悉；我于彼之情形，一概茫然。兵家知己知彼之谓，何而不一虑及？且遇有该国使臣倔强任性，不合情理之处，唯有正言折之，而不能向其本国一加诘责，此尤隔阂之大者”^①，遣使“亦关紧要，未可视为缓图”。在支持（曾国藩、左宗棠、李鸿章等洋务官员）、反对（马新贻、官文、沈葆楨）和犹豫三种意见的分歧中，大部分官员认为遣使为目下急务，主张遣使。曾国藩、左宗棠、李鸿章等洋务主张的大员为中坚舆论力量。曾国藩认为遣使为两国外交之惯例，应“慨然允许者也”；左宗棠指出“正赖遣使一节，以调各国之情伪，而戢公使之专横”；李鸿章认为遣使驻外：可以遇争辩疑难之事，“使臣得见其君主、执政，明相诘责，曲为晓譬”；也可以对各国兵制船政军火器械，“能深窥其曲折要领”，以固自强根基。其他一些官员还就使臣的选任、任期、出使经费的筹措等问题提出了许多建设性意见。

在清廷政策中枢就出使一事还在犹豫未决定执行之前，洋务主张的官员一直就此事向清廷建言。同治十年（1870年），李鸿章与日本初议修约时，与曾国藩都曾奏请在立约并派员驻扎日本^②。同治十三年，李鸿章在条陈海防事宜的奏折中再次请派驻日本公使。

而政策一旦实施后的晚清政府则对出洋外使人员的派驻呈现出相当的规模。至清末，清政府共在英、美、西、秘鲁、日、德、法、俄、意、荷、奥、比、朝鲜、古巴、墨西哥、葡萄牙16个国家设立了使馆或使馆分馆，并在各国之重要商埠口岸、华商贸易集中之地以及华人聚集之地设置领事馆、副领事馆共计30余处。1888年，总理衙门规定使馆准设参赞二员，翻译二、三员，供事一员，武弁、医生各一员，总计7到8人。如果使臣兼使他国而设有分馆者，可添参赞或领事一员，翻译、随员、供事各一员，作为定额。各使馆人数常超定额，旧例相沿，骤难更改。在人数上也相当可观。除了这些驻外使节外，清廷还屡屡向外派出短期游历人员。光绪十年四月，中法《会议简明条款》签订。黎庶昌认为中国派出驻各国防使节，从未有将中外情形统筹入告者，乃拟具《敬陈管见折》，建议派醇亲王奕譞赴欧洲一游，经历美国、日本而归，综揽全球，虚心访察。在征询曾纪泽意见时，曾也认为请派醇邸是自己怀之已久的考虑^③。

清廷还规定驻外使馆一项特殊制度——日记报送制度。总署规定：出使大臣应将各国风土人情及交涉事件逐日详细记载，按月汇成一册咨送总署^④。除郭嵩焘《使西纪程》遭遇毁版外，其他流传于世的较为有名的出使日记有刘锡鸿《英招私记》、李凤苞《使德日记》、张德彝《随使英俄记》、张荫桓《三洲日记》、黎庶昌《西洋杂志》，薛福成《出使四国日记》等数种。

^① 《筹办夷务始末》（同治朝），台北：文海出版社，1971卷五十页32

^② 王之春：《国朝柔远记》，北京：中华书局，1989年卷十八页十一

^③ 黎庶昌：《拙尊园丛稿》，木刻本，光绪七年卷五

^④ 葛士澹：《皇朝经世文续编》，台北：文海出版社，1966年，卷104页5



第一节“诤言边裔”与走出国门：文化传播的新视野

这些走向世界的驻外使节在文化传播上所表现出的意义是媒介也是催熟剂，不断催熟着中国传统文化由保守逐渐打开新视野，从而加速中国近代化的步伐。这些在士流中的影响是深远的，它打破了传统观念中儒者不谈“六合之外”的自闭，在“开眼看世界”思潮的带动下将文化视野进一步扩大至整个世界，中国的文化界由“诤言边裔”到走出国门，这是历史的进步。但是如同同文馆之设所引起的保守与洋务争议一样，在具体走出去的措施之确立和实施中也有着争执，其最终成行也充满了近代蹒跚前行的影子。而清廷的文化和政治防备并没有因为措施的实施而减少，其中专门制定的出洋官员的出使日记按期呈送制度就是其中一例。这些出洋官员在出洋之前及之后都受到文化保守主义者的抨击，但这也使之成为新文化的时代代言群体。

一、清廷出洋政策的确立和实施

早在1858年中英、中法《天津条约》就规定双方可以互派使节，但限于时局未稳，清政府一直犹豫不决。况且民间知识界在庚申之变后（第二鸦片战争）“士夫被此莫大之耻，专名掩匿盖，以绝口不谈海外事为高”^①。1861年总理衙门成立后，清政府才逐渐正式将此事提上日程。1866年9月，清廷将派遣使节一事交给地方封疆大吏讨论。各地督抚17人中刘坤一、沈葆楨主张待将来同文馆之毕业生有成时再派。如此反对和支持双方掀起了争执。但是不断严峻的外交交涉现实已经迫切要求清政府外派驻使。马嘉理事件是一个契机。1875年“滇案”（马嘉理事件）后，清政府才于1876年派遣郭筠焘为中国驻英国公使（后又兼驻法国公使）。此前的1866年、1868年和1870年，清政府相继派出了斌椿代表团、蒲安臣使团、崇厚使团出使西方进行遣使尝试。在1876年清廷正式派出常驻使节之前，法、美、德、荷兰、西班牙、奥地利、比利时、葡萄牙、丹麦等国或借通商之故、或假和好贸易之名，先后与清政府签订载有互派使节的条款。1867年10月，针对次年的修约谈判，总理衙门向滨海沿江地方将军、督抚大臣发出《论修约书》和《条论》，要求各将军督抚就包括遣使在内的内政外交等问题陈述意见。

清廷专门还制订有《出使章程》，参与章程制定的方濬师认为清廷“出使事宜蓄志久矣”，认为出使事牵多端，而“斌椿之行持游历耳”，认为“蒲安臣一席似乎蛇足”，并将章程呈董恂^②。从斌椿开始，中国官方的视野开始关注到境外四裔之地。自谓“中土西来第一人”的斌椿欧游一事成于咸丰十一年（1861年）成立的“总理各国事务衙门”。其提议者是赫德，在赫德多次与总理衙门建议下，1866年在主理总理衙门的恭亲王的奏折建议下开始实施。最后，清廷的考虑是：“遣使一节中外既已通好，彼此往来亦属常事，论者或恐使臣之辱君命，或虑费用之浩繁，此皆过虑之词，似应令中外大臣留心物色随时保举，可以使出色人员储以待用，不论官阶，不

^① 马建忠著：《适可斋纪言纪行》，“梁启超序”，近代中国史料丛刊十六种，第153册，“自序”

^② 方濬师著：《退一步斋文集》，近代中国史料丛刊第四十辑第396册，卷四“复文博川尚书书”



定年限，有人则遣，无人则不遣，权仍在我，彼亦不致因许而不遣遂启兵燹。顷准总理各国事务衙门咨已奏派志刚等出使西洋，此后源源通聘使事渐多”^①。19世纪六十年代初各国换约以来，“洋人往来中国，于各省一切情形日臻熟悉；而外国情形，中国未能周知，于办理交涉事件，终虞隔膜”，恭亲王的派员游历奏折一开始就指出中外隔膜、中国昧于外情的现实，并同意赫德关于派员随同他同赴欧洲的建议，认为“似乎流弊尚少”。其后，有人总结：“我国通使东西洋诸大邦，所以咨政俗联邦交，保权利者，颇获无形之益”^②，也认识到出使之利弊。

在斌椿出洋之前，民间出洋者也不鲜见，但是很少留下可资鉴考的文献记录，倒是这些公使人员按照清廷对出使人员的规定，逐月报告平时日记，由清廷刊刻发行，对士阶层的新文化摄取起了很大的补充作用。这些日记是有机会接触到西方文明场的最佳的观察者所记，他们的著述对西方文明的认识在国内士流中的传播所产生出的支持和反对也可以反映出国内士流中的保守和开放文化群的分野，具体来讲就是保守旧观念和洋务新视野的分野。

中国内发性的传统社会中自认“足乎己无待于外”的儒家文化有着很强的排他性和“专于自守”的封闭性，但是随着早期新知识的输入，在传统士大夫阶层中之间分化出第一批次的具有现代意义的知识分子色彩的群体。魏源主张对外情要“知其情”，并身体力行，通过各种渠道追求新知，并由此而掀起了第一次把视野扩大为全球史地知识的世界史地思潮。而至郭嵩焘一代（魏源长郭二十四岁，但是两人为同科进士）更有条件接触新知。郭嵩焘在出洋之前的新知识来源与其他士流无多少相异之处。咸丰六年，郭游沪，与友人“谈西洋测天之略”、从李善兰处觅得西人所撰《数学启蒙》、从王韬处得西人所刊《遐迹贯珍》数部、与何秋涛讨论俄罗斯史地并观其《朔方备乘》、记《海国图志》近增一百卷以及俞正燮《癸巳类稿》、邓复光《镜镜诠痴》等详西洋之法的典籍、记俄罗斯进呈图书仪器三百余种、与人讨论中外语文异同、经常与文化主张相近者交谈通信，随后又将求知的范围进一步扩大至于亲身践实，并注意从先进者的典籍中汲取新知。出洋之事使郭嵩焘为首掀起了以游记日记著述为主的近距离观察西方世界的又一波浪潮，在士流中也如同舆地思潮一样有保守者的反对也有支持者的褒扬，对士阶层又一次因为西方文化的介绍而分野。

在此之前的中国，大部分的中国人仍旧终身围绕经书科名为事，很少关注世界大势。“夫中国之人，除闽粤及通商各口岸外，其缙绅先生则喜谈经史而厌闻外事”^③。曾纪泽为丁韪良《文法举隅》序中称传统士风要求“士大夫方持不屑不洁之论，守其所已知，拒其所未闻，若曰：事非先圣贤之所论述，物非六经典籍之所纪载，学者不得过问焉。夫先圣昔贤之所论述，六经之所纪载，足以宇宙万物之理若道，而不必备古今万世之器与名”^④。传统士大夫对四裔之外的

^① 张寿镛等纂：《皇朝掌故汇编外编》卷一，“外务部”，页四，近代中国史料丛刊三编第十四辑，第131册

^② 薛福成：《出使公牍·奏疏》“序”第一页，光绪戊戌版 传经楼校本 近代中国外交史资料汇刊三十种 文海出版社

^③ 黄庆澄：《东游日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第338页

^④ 曾纪泽著 喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年，第135页



态度是：“讳言边裔，望洋向若，固拒深闭”^①。况且晚清官员和士风多“瞻徇”清议，出洋游历是要象郭嵩焘一样“挨骂挨够了”的^②。1875年郭嵩焘接受使英公使任后，朝野上下因此掀起一股声讨这一“有辱国体之举”的蜂潮。相对于足不出里巷、讳言边裔、望洋向若的保守态度来说，这些出洋考察有二心于中华的嫌疑。

二 出洋日记送缴成例

但是反对者的意见似乎并未阻挡住派驻公使的政治决策。出洋成例一旦既成事实，就不可避免地要推动中国外交交涉近代化的第一步。民间学者将这些招使人员与国内投机于洋务者相比较，多寄托了对新知识传播的厚望：“今国家海禁大开，通商互市者且数十国，比年使车四出，熟谙洋务者类皆博高官厚禄，令生逢其盛，必能有以自见，不至以穷愁落拓终”^③。出使政策关注的多是与清廷有条约的基督教国家，而对边远之地仍旧无暇顾及，寻求先进文化的目的非常明确：“近年遣使四出，持节驻扎各国，情形渐渐通知一二，然亦仅在西洋繁盛之区”，其边远之地仍旧“茫昧无稽”^④。清廷确定下来的出使各国的外交政策是西教知识随着出使人员日记、笔记等的记载在国内士流中传播的政治前提。

另外一个成例是，清廷规定各出使公使人员要定期以日记形式报告西方情状。清政府于光绪四年八月十六日咨行“出使各国大臣应随时咨送日记等件”片规定：“凡有关系交涉事件，及各国风土人情，该使臣皆当详细记载，随时咨报”。如此数年以后，各国事机，中国人员可以洞悉，不至漫无把握。并没有具体要求日记的格式与体裁^⑤。斌椿被清政府指派为随德同赴欧洲的人员。遵照清廷的要求，斌椿“沿途留心，将该国一切山川形势、风土人情随时记载，带回中国”，这就是《乘槎笔记》和《海国胜游草》、《天外归帆草》的来历。清廷对薛福成出使也要求“应随时咨送日记等件”，“凡有关系交涉事件及各国风土人情，该使臣皆当详细记载，随时咨报，数年以后各国事机，中国人员可以洞悉，不至漫无把握”^⑥。而这些日记的来历多类似薛福成一样是例行之事。薛福成的出使日记是“分饬随员，翻译泰西地志，已十得六七，而摘其大略于日记之中”^⑦，如此则已经远远超出日记所能容纳的知识含量，而不缔为是一部世界知识的史地著述。薛福成在出使之前就阅读过郭嵩焘和曾纪泽的出使日记，认为其已经对纪程途很详备，

^① 曾纪泽著 喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年，第159页

^② 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第115页。而根据郭自己的说法是因为其在云南马加理案件中上奏“请将滇抚岑毓英交部议处疏”。“鄙人横遭訾毁，为京师士大夫所不容，所据为罪状者，即此疏也”，见杨坚校补：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第350页

^③ 谢清高口述 杨炳南笔录 安京校释：《海录校释》商务印书馆，2002年，第332页

^④ “上曾侯书”，黎庶昌著 喻岳衡 朱新远校点：《西洋杂志》，湖南人民出版社，1981年，第183页

^⑤ 薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第59页

^⑥ 薛福成：《出使公牍·奏疏》卷一“咨文”，第二十六页，光绪戊戌版 传经楼校本 近代中国外交史资料汇刊三十种 文海出版社

^⑦ 薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第964页，“沈林一跋”



“若但仿照成式，别无发挥，雷同之弊，恐不能免”，所以薛的日记“或采新闻，或稽旧牍，或抒胸臆之议，或备掌故之遗”，将日记“自备一格”^①。以往日记“大抵详于所历程途，间抒议论；（郭、曾的日记）既抵英法之后，即皆戛然而止”，而薛的日记则“凡瀛环之形势，西学之源流，洋情之变幻，军械之更新，思议所及，往往稍述一二”，并且对于西方历史也“兼网旧闻”，“随事详书”，对于所经历诸事也“发而观之”随笔纂录。今天看来，薛所采取的仿随员翻译西方地志的方式^②所记载的内容在数量和内容形式上都是其他出使日记所无法堪比的，尤其对西教知识的记载甚详。

与志刚、斌椿的出使笔记相比较，郭嵩焘的《使西记程》在国内的遭遇就显得坎坷。按月呈送出使日记之事多被出使人员所敷衍，有的写后并未呈交总署（如郭嵩焘《使西记程》之后的日记，郭未严格遵守递送日记制度可能也因为他是第一位制度的例行执行者，制度本身的不完全也不可能要求其严格执行）。总署仍旧要求“将交涉事情及各国情形按月函告总署”^③。至光绪二十二年（1896年），该制度干脆出现：“近来惟驻俄使臣许景澄尚随时函报，驻美使臣杨儒每年或报一二次，独驻英法使臣龚照援从未有片版来告者”^④。所以总署再次重申：“各使臣按季将交涉事情或已结或未结开单奏闻，仍按月将各国一切政教情形函告总署”^⑤。

在日记体例上，薛福成日记的内容“大较由考核而得于昔者，十有五六；由见闻而得于今者，十有三四也”^⑥，指出在其日记中考核西方政教文化历史的份量较多。在对西教扩张的认识上明显有亲历者的准确性：“法兰西、俄罗斯则常以教侵人国，然亦有效有无效。何也？御之者有方，制之者有道。彼有大利，亦有大忌。操纵之权，固在我而不在彼也”^⑦。对于西方风俗政令，主张“有相通之理”，在查阅西人著述之后薛福成认为“其（西方）条教规模，有合于我先王故籍之意者，必其国之所以兴，其反乎我先王故籍之言者，必其国之所以替”，只要顺乎风气之自然、民情之便利，即便是其技艺器数之末也不足为新奇，主张善于知其长和短，要把握今日变革之时机^⑧。不过也有出洋使者对其采辑报章认为是无关宏旨的：“出洋日记，近人所著，首推郭嵩焘之《使西纪程》，薛福成之《四国日记》，第郭书简略未经完备，薛书则多系翻译报章无关宏旨”^⑨。

在对出洋人员的诸多限制中，只有日记呈送制度对文化的传播有着最大的关系和贡献，清廷将之作为一项长期的政策执行，甚至要求在稽查内容上面扩大文化的考证面，因此，包括西教知识在内的西方文化在这些出使官员的日记中记载得最为直观和真实，而清廷对这些日记的

^① 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第60页

^② 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第63-64页

^③ 《清朝续文献通考》卷三百三十九，外交三

^④ 《清朝续文献通考》卷三百三十九，外交三

^⑤ 《清朝续文献通考》卷三百三十九，外交三

^⑥ 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，自序，第61页

^⑦ 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，自序，第62页

^⑧ 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，自序，第62页

^⑨ 载振 唐文治：《英轺日记》“凡例”，光绪二十九年版，近代中国外交史资料汇刊三十种 文海出版社



出版支持则是另外一项文化措施，目的在于“以资考证”：“总理衙门飭下东西洋出使大臣务将大小事件逐日详细登记，按月汇成一册，咨送衙门备案、查核，其外洋书籍新闻纸等件内有关系交涉事宜者，亦一并翻译，随时咨送，以资考证”^①。

这些日记缴送成例的执行为西方文明的传播提供了起码的文本支持，也使西教知识在中国士阶层的传播成为可能。

三、日记作者对国内保守势力批判的防范

出使人员在视野上的开阔，使其对内闭的国内文化界的批判更有针对性，而其对来自国内保守势力批判的防范也最具针对性。他们以其所感性来的西方文明作为批判的武器，对开眼看世界思潮中所产生的世界史地著作的理解和地理证实也认识到其更为真切。

早在同治六年，同治帝接见志刚出使时就称“论办理外国事务外间颇有闲言”。而到了第一位驻外使员的郭嵩焘时，郭嵩焘则成为众矢之的的第一人。郭嵩焘从英伦返国，“偶言泰西立国有本末，都人譁（马戒），万矢丛集”^②。王闿运谓郭嵩焘“殆已中洋毒”^③。李慈铭在《越缦堂日记》中称：《使西纪程》“记道里所见，极意夸饰，大率谓其法度修明，仁义兼全，富强未艾，寰海归心，……迨此书出，而通商衙门为之刊行，凡有血气者无不切齿……嵩焘之为此言，诚不知是何肺肝，而刻之者又何心也”。黎庶昌也记载：“郭侍郎自被弹劾之后，（日记）不敢出示人”^④，对来自保守学者的批判极尽防范。

虽则受到批判如此，但是郭嵩焘仍然主张了解夷情，祛除虚骄不实、自我尊大。早在咸丰九年（1859年），郭嵩焘就指出：“制御远夷之道”，首先“必务疏通其情”，并且愤慨此时中外“通市二百余年，交兵议款又二十年，始终无一人通知夷情，熟悉其语言文字”，建议朝廷培养外语人才，以便“转相传习，亦可以推考诸夷嗜好忌讳，以施控制之路”^⑤。郭嵩焘对清朝官员闭日塞聪“于外夷情形瞢然不知考究，而思以诈胜”的心态进行了尖锐的批评，指出：“自与洋人通商以来，事变数出”，“推原其故，由地方官不知洋情”^⑥，“国家办理夷务二十年，大抵始以欺谩，而终仅受其陵践”^⑦。郭嵩焘主张“今日人才，以通知洋务为尤要”^⑧，这样的知时务、识洋务是郭嵩焘一贯的主张。

传教士丁韪良读了刘锡鸿和郭嵩焘的日记后对比认为，刘的报告口吻咬牙切齿，充满了对

^① 崔国因著：《出使美日秘国日记》卷一第四十页，光绪甲午年版，文海出版社，近代中国外交史资料汇刊三十种

^② 《唐才常集》，中华书局，1980年版，第127页

^③ 《湘绮楼日记》光绪三年四月二十八日；东华旧史：《近代人物志》，台北：新文丰出版公司影印本，第126页

^④ “上沈相国书”，黎庶昌著 喻岳衡 朱新远校点：《西洋杂志》，湖南人民出版社，1981年，第182页

^⑤ 《四国新档》英国档下，台湾中央研究院近代史研究所，1966年版

^⑥ 王先谦：《郭侍郎奏疏》，《近代中国史料丛刊》正编151

^⑦ 郭嵩焘：《养知书屋诗文集》，《近代中国史料丛刊》正编152号

^⑧ 王先谦：《郭侍郎奏疏》，《近代中国史料丛刊》正编151



西方的恶毒诋毁；而郭的报告性质不同，很可能他因此而被获准退休^①。特别是这些外使回国官员在教案处理上多持允处理，所引起的民族主义者对之的限制和羁绊则在教案中能将保守和开明区别得最为明显。回国后，黎庶昌曾经在川东道任上，其辖区鲜少教案发生，“往年四川全省滋事，独黎纯斋川东道属下无一教案，西人感而颂之。纯亦无他谬巧，不过西人往来夔府者，纯斋以礼相待，治酒食以款洽而已，而其效已能使属境无教案。故凡滋事之处，皆官长激成之也”^②。光绪二十一年（1895年），成都民人捣毁英、法、美等国教堂。清政府令黎庶昌和陈矩办理此案，黎庶昌力主按外交程序平等解决，被四川总督鹿传霖指责为办事不力，不得不卸职回籍，也因教事获咎^③。

也有西人认为中国出使人员在文化上太过于防范，甚至保留有大量的旧传统。美国传教士丁韪良评述中国出使公使从翰林中挑选是采用新习惯时对旧传统的保留，认为是清廷在外交上主张“开展外交，坚实的资格优于精妙的汉学基础”^④，指出新习惯对旧传统的过多继承。

出洋制度的酝酿和实行是中国外交交涉逐步走向世界关键的一步，而出于文化防范需要又制定了出洋日记呈交制度。

第二节 出洋前新知识的储备

出洋使臣个人的文化身份具有传统和新学两种文化交融一身的特点。其所受传统文化的教育是母文化，对西方情状和文化的接受在其出洋前就依靠开眼看世界思潮中所形成的西方史地著述、与西方人的接触和直接参与洋务交涉的实践而有所了解。在甲午战争之前的20位公使中，翰林就有7位（即郭嵩焘、陈兰彬、何如璋、许景澄、洪钧、崔国因、汪凤藻，其中洪钧还是同治状元）。这些功名本身就说明了出洋官员的传统学养。而其对西方知识的掌握也并没有因为其为士衮精英而怀着很强的拒斥的态度，史料显示他们除了具有很好的传统文化的底蕴之外，对西洋知识的掌握表现出士林中难能可贵主动性。同时他们对西方知识的掌握还直接来自处理洋务交涉的实践。

何如璋出使前洋务的水平已经达到令郭嵩焘称赞佩服的地步：“子峨于洋务竟能通晓，悔从前不甚知也”^⑤，清末早期外交使节的文化身份多具备有基本的文化功名。在1876-1895年所派驻的20位公使^⑥中有来自经科举正途翰林，也有功名不高，但拥有丰富的洋务经历和实际

^① 丁韪良著 沈弘 恽文捷 郝田虎译：《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》，桂林：广西大学出版社，2004年，第259页。

^② 徐寿凯 施培毅 校点：《吴汝伦尺牍》，黄山书社，1990年，第126页，“答姚慕庭”

^③ 陈福桐：《黎庶昌——贵州放眼世界的第一人》，《贵州文史丛刊》，1992年第3期，第56-59页

^④ 丁韪良著 沈弘 恽文捷 郝田虎译：《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》，桂林：广西大学出版社，2004年，第260页

^⑤ 郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年第19页

^⑥ 根据《清季中外使领年表》、《清史稿》等资料遴选



才干的举人与生员知识分子。驻泰西四年的刘瑞芬^①出洋前在淮军效营中“能用西洋利器著名，其后将吏皆知讲求而瑞芳实开其先，为一时所推服”，有洋务时誉^②。在上海道任的两年，处华夷杂处之地，处理交涉事宜，“声名遂洋溢乎中外”，与赫德曾争土产鸦片税事，印人入藏交涉，“善治内尤善治外，折冲樽俎盱衡冠带邦交甚洽国体，无伤楼船节远历重洋”^③。有驻上海十年的经历，“熟于洋务应付裁决”，“（光绪）四年春特旨命人见皇太后，垂询中外情形，公言洋人以传教引诱我愚民，其愚小，以通商竭我中国之财，其患大”，“重洋广衍，持节和戎，非汝莫遣”（墓志铭中称曾纪泽久劳于外，非公不足以代的赞誉）^④。

出使人员的西方洋务知识的掌握也是一个不断学习了解的过程，特别是这些有学者身份的出使人员主动的文化择选和摄取，更是文化活动中双向交流的最主要的体现。马建忠自言其最初的洋务知识来源于“始求上海所译书观之，未足餍意，遂乃学其文字，与其古今词，以求其格物致致，知之功与所以驯至于政治之要，穷原委委恍然有得于心”^⑤，由于其天主教徒身份而讳言西教。以洋务素称的郭嵩焘关于洋务的知识不是自生而有的，他有一个对洋务掌握的进程轨迹可以找寻，这也是晚清洋务者所必由的一条路子。所以有学者也称“郭嵩焘洋务思想的形成，非一日之功”^⑥。以郭嵩焘西教知识的摄取而观，这条路线就更为明显。咸丰五年，郭嵩焘随人宦游，在日记中专门记载了“弢公言：景教起于唐时（本丙教，唐避祖讳为景），即今之天主教，佛经谓之婆罗门。太宗通西域，景教流入中国，郡邑多建大秦寺，所谓袄庙也（说文，袄，胡神，呼烟切。耶稣耶字，即袄之转音）。西安府圣教寺有景教流行碑，所称判十字、定四方，不过取上下左右通达无碍之意。元世祖时，西人马加入仕中国，至同平章事。后逃回本土，剽窃宋儒之绪余，始以辟佛为事（其始与佛同原），创立耶稣、十字架等名目，其教大行，各国翕然从之。明宣德时，西人有路得者，复辟天主教礼拜耶稣像及十字架之谬，专以事天为主，别名为耶稣教，而后天主、耶稣复分为二（弥利坚、英吉利用耶稣教，期于两教杂用）。其实回回之天方教，亦同出一原。所传之书皆纰谬，无足观览”^⑦。这可能是郭所接受到的第一次西教知识的传输。现在以此分析，可以看到其中来自钱谦益等人对景教考释成果の利用、元朝史书的征引和歪曲、时文（可能是《瀛寰志略》《海国图志》）对西教新旧分裂的记载，最后是作者对西教和回教的理解性认识，可谓是搀杂众多观念的产物。

^① 安徽贵池人咸丰十一年由附贡生投两江总督曾国藩军营，又入福建延邵道李鸿章营，被李保奏知县、升知府、以道员补用，加盐运使銜。同治六年李鸿章移军剿捻，各营军械仍徽瑞芬驻上海筹办。同治八年，委办上海松沪厘捐，兼淮军军火局，光绪三年署苏松太道兼江海关监督，“驻沪久熟，悉夷情，遇交涉事守约持平，华洋翕服”，光绪四年奉旨入京，召对，四月授苏松太道与洋人有租界定章等交涉实践，光绪十一年命充出使英俄等国大臣，十三年该充出使英法义比国大臣，驻泰西四年，任满授广东巡抚，十八年卒。——“钦定国史本传”，见刘瑞芳著：《养云山庄文钞》，光绪癸巳年版

^② 刘瑞芳著：《养云山庄文钞》，光绪癸巳年版，“钦定国史本传”，页三

^③ 刘瑞芳著：《养云山庄文钞》，光绪癸巳年版，“神道碑铭”

^④ 刘瑞芳著：《养云山庄文钞》，光绪癸巳年版，“墓志铭”

^⑤ 马建忠著：《适可斋纪言纪行》，“自序”，近代中国史料丛刊十六种，第153册

^⑥ 王兴国著：《郭嵩焘评传》，南京大学出版社，2000年版，第112页

^⑦ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰五年十二月十九日，第7-8页



与曾国藩至交的邵位西也与郭嵩焘为故知，咸丰六年两人就西洋天文交谈，郭嵩焘称：“近见西洋书，言日不动而地动，颇为疑”，邵则认为“地本静，而天以气鼓之，即易所谓承天而时行也。张子正蒙已主此说。近日西洋畅发其说，以日为主，五星环之，地轮又环其外……”。在郭问邵答的谈话后，郭称“其说甚奇”^①。郭最初的西学知识就是与友人在错误中筛选出的。咸丰六年二月郭嵩焘在沪至洋泾滨，先至利名、泰兴两处佛郎机人的洋行参观洋器、夷房，第一次见到“夷人”，并至大西洋国领事处（必理）、英吉利富领事船参观并会见富领事，这是郭第一次见到西洋船坚炮利的实景。随后又至墨海书局参观，会见麦都思等西人，直接接触到文本西学，“次至墨海书馆，有麦都事者，西洋传教人也，自号墨海老人。所居前为礼拜祠，后厅置书甚多。东西窗下各设一毯，右为天毯，左为地毯。麦君著书甚勤，其间相与校定者，一为海盐李任（壬）叔，一为苏州王兰卿。李君淹博，习勾股之学。王君语言豪迈，亦方雅士也。为觅数学启蒙一书，为伟烈亚力所撰。伟君壮貌无他奇，而专工数学。又有艾君，学问尤粹然，麦都事所请管理书籍者也。外赠遐迹贯珍数部，前格致物理一二事，而后录中外各处钞报，即所谓新闻报也”。并记载了墨海印刷的情状，后至王韬处参观，对其的评价，郭认为“彼所著书，不甚谙习文理，为之疏通句法而已。其耶苏教或问，多取儒家之义相比驳，而袭引佛氏地狱之说，诋毁诬罔，以推重其术，则此数君者附会援引之勤，恐不得为无过也”^②，这里对西教溯源的知识明显受与张公谈话的影响。

郭嵩焘在北京就职期间与何秋涛交好，对何所著的关于俄罗斯等史地著述的讨论颇多，同时对魏源《海国图志》百卷增补本的具体情况也有所关注^③。另一方面也对夷务了解较多，自称：“予在京师，于夷事本末直看得清楚，深悟坏乱由人，凡事皆然”^④。对于京师一哄而论的情况认为其无凭。在交谈中得知有人在俄罗斯馆内看到其壁上悬挂天主像，又对照俄罗斯进呈清廷书目以及祝谢天主图，才“知其国亦奉耶稣教者”，之后又得知何秋涛“有考定俄罗斯始末五十卷，容当一假观之”^⑤。得知此事两天后，郭直接“过愿船处一谈，读所著北徼类编数卷”，当时何秋涛的著作是刊刻未逾半的草稿^⑥。在向咸丰帝入告何秋涛著述的奏折中也列有郭的名字（而郭似乎是并不知情，并认为子鹤尚书所陈奏之辞，揄扬太过。）。咸丰帝命何秋涛纂辑《北徼汇编》一书，该书在清廷意识形态的资助和传播中郭嵩焘也起了相当的作用。在受到咸丰帝的接见中，咸丰帝勉励郭“多读有用书，勉力为有用人”，对郭新学知识进行肯定和支持^⑦。有周成者来谈，“言四库馆存目，有译引新谱、华夷译语，又近出有依湿杂说、英华通话，皆审定

^① 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰六年一月二十五日，第26页

^② 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰六年二月九日，第33页

^③ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰八年九月廿五日，第169页。与绩溪周成等关注西方科技算学的文人交往中，郭了解到“魏默深海国图志近增入一百卷，参校者汪士铎，作图者叶翰池”，对新近之书关注颇多。

^④ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰八年十月四日，第173页

^⑤ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰八年十一月七日，第187-189页

^⑥ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰八年十一月十日，第190-191页

^⑦ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰八年十二月三日，第203页



译音之书也”^①，而这些书都是传教士在沿海地区所出版的关于语言和道德的书籍，依湿杂说就是麦都思等人所译、后人译为伊索寓言者。在接触到的熟悉西学的吴子登议论西洋算学后了解到：“代、比、微积者，数学三法也”^②。与来自地方的官员谈论教务的过程中，郭了解到在安徽地区居然有其来已久的天主教村落，他感慨称“其（天主教）志广而行之坚如是，是可畏也”^③，仍旧对西教传播的志广坚如抱有成见。

虽则关注夷务如此，在西洋地理的了解中对西洋的对些许西方国家仍旧“不详何国”，可见在此时仍旧未接触到魏源《海国图志》等世界地理书籍^④。在何秋涛《北徼汇编》赐名《朔方备乘》后，郭在日记中对该书做详细的介绍，又重新阅读该书^⑤。在京师士大夫议论夷人之变“其祸成于僧邸”、“夷祸成于僧邸之诱击”之时，郭却为之辩护，斥士大夫不考古不知今，徒以议论相持。并认为自己对夷务交涉“于夷务交涉甚浅，而颇考求古事，体察近今行事始末，以推知夷人之情状，自谓十得二三”，又认为夷人之祸“中国百年之患”^⑥，如此就比洋务同侪高出许多，这也是郭对自己所掌握的早期西方之事所作的总结。对于借夷助剿政策，当其弟郭焘焘提出这是“得纾一时之忧”，而真正的对策是“将来师夷智以造炮制船”，这才是“尤可期永远之利”，郭认为这种意见“于夷情、国势，筹画甚详，立言尤为得体”^⑦。对于笏山（？）“愤于耶稣教之行，以此不赴季高（左宗棠）之召”，郭认为这是“蔽于流俗之所谓公论”，劝说笏山发明大义^⑧。

在与这些士大夫交往日久的过程中，郭嵩焘对洋务也逐渐形成自己的主张：“吾尝谓中国之于夷人，可以明目张胆与之划定章程”，对夷务交涉“凡事反躬自省，追究其所由来，以求斡旋补救之术”^⑨。当时民族主义士流对于控夷狄之道提出有三：圣贤、豪杰和蒙业绩功，也谈论到本朝办理夷务有四凶：琦善、耆英、叶名琛、僧格林沁，而林则徐之贻误时机，甚于琦善，“琦、耆同道，叶、僧同术”。郭理性地认为“文人以爱憎曲肆毁誉，颠倒是非，道之贼也。锢蔽于流俗之见，而是非曲直，靡然从风，以害理伤教，亦道之贼也”，为僧辩护的目的在于“以道名分，以正人心”，对这种傅会之谈有自己的判断^⑩，并斥其为“流俗之毁誉是非，直是无凭”¹¹。

就是在这种政治主张相近的学术群体和士宦群体中的西学交流和夷务意见的交流中，郭嵩焘的视野逐渐开拓，对西教等西方背景的了解也逐渐深化，但是在主要的文化支配观念上却仍

^① 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰八年十二月二十三日，第209页

^② 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰十一年十一月十二日，第532页

^③ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰九年二月二十七日，第229-230页

^④ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰九年四月五日，第243页

^⑤ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰十年三月八日，第317-318页

^⑥ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰十年十月四日，第403页

^⑦ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰十年十二月二十五日，第424页

^⑧ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰十一年正月六日，第428页

^⑨ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰十一年七月二十日，第469页

^⑩ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰十一年九月九日，第504-506页

¹¹ 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰十一年十月八日，第520页



旧主张西教拾佛之余绪，直到出使欧洲时这种主张仍旧没有发生多大改观。在对待西教的态度上，仍旧主张“如待夷狄，刚则忿争以求胜，而急撻其怒；柔则一顺其情以取媚焉，而卒为所狎侮”^①。在郭嵩焘等熟悉洋务的士流群体中，其西学交流渠道之一是相互的通信和奏折寄示等传统的文化交流途径，直接的交谈也是重要的交流方式，从中，郭了解到自己知识体系之外的西学知识，这也是具有中国内文化传播的方式。

在郭嵩焘一贯的洋务处理中一直遵守着“理据其胜”的交涉原则^②，十分凑巧的是曾国藩也是持这种交涉态度。在士流中，一种洋务交涉意识通过交流传播而几成为主流交涉意识。对于西教，郭嵩焘的认识至少在同治元年还是得之于清代学者对大秦流行中国碑文的考述之中，即便对其中的记载也多所怀疑。有吴镐者为严仙舫拟一示稿，叙述了早期西教流行中国的情况，该人虽被郭目为“一俗吏耳”，但是在自己的日记中大段摘录该文的考释内容，增加对西教的了解。该文称“天主即缘袄神以为名”^③，这种认识一直影响郭出使欧洲期间对西教的袄神、袄庙的称呼。同治元年闰八月应曾国藩之邀，赴上海与寓沪西人多有接触，在代友人觅洋人所刊刻书籍中自觉浏览西书、舆图，增加西学知识的储存^④，还参观西人演兵试炮、参观洋行，更增加其新知见识，而称羨西方技术^⑤。同治二年受委署广东巡抚，任前在丁日昌处“观西洋地图并翻译铸炮各书，兼谈悉粤中一切事宜，为之服膺无己”^⑥。丁日昌被委参与解决潮州入城事时与郭的一番交谈使郭自认是“此粤东三年所最心焉领受者也”^⑦。可见以洋务著称的丁日昌确实较郭有过人之处。在广东巡抚任上，郭嵩焘以独当一面的身份处理洋务事件，积累洋务交涉实践的经验。这期间参与和主持了英领事潮州入城事件、与荷兰换约、伍氏借款交涉，在这些交涉中，郭坚持“以理折之”，避免虚名而求实效，弥补了对西情了解不足的缺憾。在与香港监督泗密斯的接触中认为“其人盖习耶稣之教者，所言略近于佛，而顾浅甚，不足动人”，仍旧不屑西教教义^⑧，如此观念决定了在受邀参观天主教修建天主堂时斥其“教主”为“巫祝之流”^⑨。

在广东巡抚任上，郭嵩焘开始关注南洋华人情况，并根据《海国图志》考辨其地理风俗^⑩。而同治六年同文馆之争中，郭闲赋在乡，与友人常谈论总理衙门新政，对总理衙门设立同文馆的奏折，郭认为“用意非不善也，而著语太谬”，原因在于“非徒不知政体也，于事势亦殊茫然”，

^① 《郭嵩焘日记》（第一卷）湖南人民出版社，1980年，咸丰十一年十一月五日，第528-529页

^② 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治元年正月十四日，第5页

^③ 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治元年六月二日，第43-44页

^④ 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治元年闰八月十四日，第72页

^⑤ 参观得利洋行观看火轮磨、电报线，惊呼“神奇至此，此足以称雄中国矣”，《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治二年二月七日，第90页

^⑥ 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治二年八月三十日，第128页

^⑦ 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治五年四月二十五日，第370页

^⑧ 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治二年十月十四日，第134页

^⑨ 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治二年十月二十八日，第136页

^⑩ 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治五年四月二十七日，第371页



授人攻揭之隙，叹息无人究夷情，认为反对者所论为矫诬之论，皆无当于事要^①，称倭仁为“理学名臣，而于古今事局多未通晓”^②。而对杨廷熙的“同文馆十不可解疏稿”，则认为“其言尚直，然恰无一中窾语”^③。同治九年天津教案期间郭嵩焘与人论及洋务颇烦，并向处理天津教案的曾国藩推荐论说教案处理中中国有两疏洋人有三误之论的金眉生，而曾国藩并未使用该人^④。郭的洋务思想已经达到明显可以指摘时务之弊的水平。

在口岸城市不断扩大、来华传教士人数激增的情况下，中国的知识界有条件接触到这些有文化传播功能和宗教传播使命的传教士。而郭在上海、在北京等地则更为便利，同时也意味着接触到了西学西教的直接传播者，其认识则更为直观。在出洋前夕，郭嵩焘在京师与丁韪良、艾约瑟交往颇多，这些传教士送给郭他们翻译书籍多种，光绪二年二月丁送给他《星轺指掌》译本，郭嵩焘称该书：“第四十九节、五十节尤多见道之言”^⑤。在出洋之前郭嵩焘的西学、西教知识经历着由少及多的积累过程。并在出洋之前就已经有洋务的时誉，故此才被清廷选中作为驻使的第一位臣子。

郭嵩焘在从事洋务期间，与西方来华的传教士、官员、军人等就有接触。对西方国家的政治、经济、军事、文化等方而已形成一定的感性认识。单就郭嵩焘在整个日记中所提及曾经阅读过的新学书籍至少在120多种。有关历史地理类新学书籍，如魏源的《海国图志》、徐继畲《瀛寰志略》、何秋涛的《朔方备乘》、慕维廉的《英国志》、丁韪良的《星轺指掌》、林乐知等译辑的《四裔编年表》、李凤苞的《天下全图》、赖襄的《日本外交》、高丕第的《古国鉴略》、阿伯尔里莫萨的《噶丹史记》、丁韪良的《中西闻见录选编》等。有关笔记和日记类新学书籍，如李雨苍的《论西陆事略》、袁镜村的《柔远全书》、朱香荪的《雨窗销意录》、张力臣的《瀛海论》^⑥、严复的《函舸纪经》及所译《蒲日耳游历日记》、吴德章的《欧西日史》、梁炳年的《西游日录》、李圭的《环游地球新录》、马立生的《游历中国纪程》、王韬的《瀛土需杂志》和《弢园尺牍》、何镜海的《洋务条理》，以及曾纪泽、杨廉臣、李寿田等人的《日记》。有关科技类新学书籍，如李善兰、伟烈亚力合译的《谈天》、韦廉臣的《格物探源》、斯蒂文森的《为中国拟火轮车路图》、伟尔格逊的《电气学》、德沙纳拉的《格物学》、柏尔塞的《藏学》、卜洛克生的《化学》、密斯盘的《机器用法》等。有关教育类新学书籍，如《驿递寮第五次年报》、《东京开成学校一览》、《议院增议学馆章程》、《学部年报》等。有关医学类新学书籍，如《东华医院录》、《皮肤新论》、《内科新说》、《妇婴新说》、《西药略释》、《药理学》等。有关宗教类新学书籍，如《新

^① 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治六年四月三日，第431页

^② 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治六年七月二日，第446页

^③ 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治六年八月二十二日，第461页

^④ 《郭嵩焘日记》（第二卷）湖南人民出版社，1980年，同治九年七月三十日，第612页

^⑤ 《郭嵩焘日记》（第三卷），光绪二年二月一日，湖南人民出版社，1982年，第17页

^⑥ 该书包含有西教溯源的历史记载：“欧罗巴自夏时有异人曰摩西，创立十诫教人。其后琐罗门约翰递有演述，汉元寿二年，耶稣生于罗马，既长遂传天主教。历数百年有保罗者，别立希腊教，有路易者，别立耶稣教……”，见张自牧：《瀛海论上篇》，上海葛士瀚子源辑：《皇朝经世文续编》，卷一百七，洋务七邦交四



约》、《旧约》、《古兰经》等。有关文学类新学书籍，如荷马的《伊利亚特》、《奥德塞》，维吉尔的《伊尼厄斯颂》、《布莱克斯文集》等。有关法律类新学书籍，如丁韪良译的《万国公法》、屠威斯的《公法论》、傅兰雅译《万国交涉公法论》、薛福成《通商条约类编》等。有关军事类新学书籍，如《俄土和约分界图》、觉米尼的《兵法》和毛奇《兵法》等。郭嵩焘所阅读过的新学书籍范围相当广泛。其中许多新学书籍对他西方文化观的形成产生过较为重要的影响。在使西期间的日记中提到的各类报刊有30多种，郭较早地利用这种媒介工具吸收大量信息，是促使其西方文化观不断形成发展的一个重要因素^①。

而在出使英法两国期间，又对西方社会的政治、经济、科技、文化、历史各个方所进行的是实地的考察，并详细记录在出国期间写的日记和信札中。郭氏曾署广东巡抚任中办理“洋务”案件。光绪元年(公元1875年)，署兵部及礼部侍郎，兼在总理各国衙门行走。次年派为驻英大使，成为清朝第一位放洋使臣，肩负起推考西方情势的重任。郭嵩焘认为，从“仁、义、礼、智、信”五方面观之，西方均优于中国。就“仁”而言，西方耶稣“其为教，主于爱人。其言曰：‘视人犹己’，即墨氏兼爱之旨”^②。主张不以夷狄之国视之。主张办理对外交涉要履行条约义务。既看到其中危害，又要避免事端扩大和中国利权的进一步丧失，主张遵守条约。要“杜其横逆之萌；而不可稍樱其怒。”在传教问题上，郭极力主张按约保护，惩办反洋教运动。1862年湖南湘潭、衡州发生教案，郭协助巡抚毛鸿宾办理，主张先自处理，决不待外人之请。在奏折中强调：“天主教既经条约载明，准其各处传习，其习教与否，原听民之自便，初非强以必行。即使各教首与地方不甚相安，该士民等亦应禀明，分别办理，何得擅行折毁？事关中外合好大局，必须彻底根究，以杜事端”^③。

郭嵩焘将早年在上海参观墨海书馆中中国学者为西人翻译润饰文字的情况作为中国了解西方情状的借鉴：“英夷在广东、上海率以重货雇中国读书人，审正文字声音，所以能习知中国情形，大率由此”。因此，他建议朝廷推求语言人才^④。

在郭嵩焘的观念中，对西教所涉及的教案郭主张以“理”来作为交涉的关键，而这样的交涉态度即便是回国后也没有多大变化。在抚粤之前被人誉为“能知洋务”时，郭自己的说法是“其时于泰西政教风俗所以致富强，茫无所知，所持独理而已”^⑤。在同治三年以会总督衔督粤的郭嵩焘，在任内亦有与洋人交涉，中外情形，夙有体会，这是其洋务实践的积累阶段。在光绪元年“条议海防事宜”的奏折中，郭认为“西洋立国有本末，其本在朝廷政教，其末在商贾，造船、制器，相辅以益其强，又末中之一节也”^⑥。郭主张在处理洋务中应该坚持理、势两原则。

^① 成晓军 张卫波：《郭嵩焘探求西学的重要途径》，《长白学刊》，1988年，第五期

^② 《郭嵩焘日记》，湖南人民出版社，1982年版，第3卷，第790页

^③ 郭廷以：《郭嵩焘先生年谱》(上)台湾中央研究院近代史研究所专刊(29)，第208-209页

^④ 郭廷以：《郭嵩焘先生年谱》(上)台湾中央研究院近代史研究所专刊(29)，第134页

^⑤ 《(罪言存略)小引》，见《郭嵩焘诗文集》，岳麓书社，1984年版

^⑥ 杨坚校补：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第345页



在处理河南、福建、安徽、四川教案中，他认为之所以会出现办理未有方法，是因为“以西洋行教本末未能周知故也”，郭“查天主教创自摩西，耶稣基督始立教名。数百年而阿刺伯回教兴。又千余年，路德演立西教，而耶稣教兴。希腊为西洋文字之祖，亦缘饰基督之教为希腊教，其原皆出于摩西。各教教规互异，而礼拜、诵经、敬奉天神实同。天主教传自犹太，而盛行于罗马，西洋奉之以为教皇，实在各教之先，愤各教之互起争胜也，遂一以行教为业，求使人宗主其教，以示广大。积久而奉耶苏教者亦仿而行焉。盖西洋立教，各有宗主。德、义、日近罗马，皆习天主教。德、瑞以西至英、美，皆习耶苏教。土耳其以东习回教。俄国最北，自习希腊教。截然各立界限。或君民异教，强使从之，辄至滋生事端”^①。这里的叙述基本上没有超出《海国图志》和《瀛寰志略》的描述范围。接着郭又认为“独中国圣人之教，广大精微，不立疆域”。对基督教传行中国历史的叙述也基本如此。仅仅补充了咸丰之后的教案情状。郭认为对教案的处理应该先除去彼此猜嫌之见，坦然一示以众，通敕各省督抚明定章程，晓谕所属地方，并照知天主教教士，要求其约束教民。对于教案的处理仍然坚持理和势的原则，在晚清中国根本不可行。

在郭嵩焘出行前同文馆教习丁魁良以《星轺指掌》译本见示，郭称赞其“尤多见道之言”^②，艾约瑟则托隐庄转交给他韦廉臣所著《格物探源》一部^③。起所带书籍中还有张力臣《瀛海论》，而在其日记中曾经多次引述《瀛寰志略》。在郭嵩焘整个日记中提及的书籍就达到120多种。其中包括有关介绍世界历史地理、生活习俗、科学技术、教育、政治、军事和法律等方面的内容。另外据《郭嵩焘日记》统计，郭氏在出使任上短短两年多时间，阅读过报刊杂志不下三十种。

在船行至赤道时，闲暇时姚彦嘉以林乐知所著《中西关系论略》四卷^④见示，内载总署照会各国教案章程八条，郭读后回忆起与文祥论天主教为祸的事情，所以根据手边文献对天主教历史进行追溯：“查天主教创自摩西，耶稣基督始立教名……”，也对其入华历史进行回顾。查《瀛寰志略》，可知郭在这里对西教历史的追溯主要是根据该书卷三“印度以西回部四国”中关于西教（包括犹太教、景教等）的考释，该教传入中国的历史是郭根据自身知识结构中对儒家“圣人之教”的对比所发议论。郭也根据所经历的当代教案和教禁之弛等添加自己对处理教案意见的议论^⑤。在议论中郭主要持反对西教恃权护教、袒护教民等情状，在意识形态中仍旧是传统士风态度，所以即便该日记如何引起反对者的愤怒，也不见有人就其对西教处理意见而反对的。这样的意识几乎贯穿了郭嵩焘在欧洲连续四年对西教的主要态度。而郭在欧洲期间又增加了很多对西教的来自感官和西方文献新的信息源的补充。

^① 杨坚校补：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第369-370页

^② 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第6页

^③ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第11页

^④ 该书卷二从“论传教来历”、“论传教为人解疑”、“论传教各分其类”、“论天主等教”等四个方面论述了“天道之学”，见林乐知著：《中西关系略论》，光绪二年孟秋活字板印

^⑤ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第54-55页



而另外一位也以洋务著称的学者型官员是曾纪泽，他在出使西洋前的西方文化的积累和准备也是比较有代表性的，是长时段的。出洋前曾纪泽在协助父亲曾国藩处理洋务期间结识伟烈亚力、艾约瑟、丁甦良等“西友”传教士。在为艾约瑟翻译的《西学述略》的序中曾纪泽称这十六种西学学塾书籍“选择之当，实获我心”^①，对西学明显已经接受，但是对于西教却一直持排斥态度。原因之一可能是曾纪泽与“亲华分子”日意格的交往。在欧洲期间一直协助其外交事务的是受职于福州船政局的法人日意格，他被天主教界指责为一个亲华主义者，被指责为对教会并不同情^②。在日意格不同情教会宗教观念的影响下，曾纪泽也对教会持排斥态度。在曾纪泽未被委任出洋事之前，就已经接触西教知识，光绪四年元日夜“是日與中看英文耶稣书甚久”^③；十三日又“看西国经”^④；廿九日“看英国经书”^⑤；二月初四，“看英文经书”^⑥；六月初四“看英语耶稣经”^⑦。在其八月初一出使之前在其日记中有这些阅读圣经的记载。原因是此时的曾纪泽与艾约瑟、丁甦良^⑧、传教士匹而揣而、传教士李某交接频繁，互相拜访密切，这些圣经就是传教士所送。在其阅读的新书中包括《益智新录》、《公法便览》、《格致汇编》、《条约类编》，以及刘锡鸿的《使西日记》、《英轺日记》。七月廿七日得知充任外事之后，八月一日阅读了郭嵩焘《使西纪程》，二日阅读了李圭《东行日记》。初三日开写一单向总署调取旧卷和书籍^⑨，并多次赴总理衙门阅文卷，为赴任做文化与信息储备。此时的曾纪泽“略通英语”，看文字较易，已经有相当的英文水平。当出行前慈禧召见他时问其国外知识的来源时，曾回答：“有翻看书籍、地图查考得的，也有问得的”^⑩。途经上海时参观徐家汇天主教堂，在赴欧船上阅读《出使章程钞本》、黎庶昌《记事杂俎》、《万国公报》、《使西纪程》、《国使指南》、《星轺指掌》、《中西闻见录》、《公法便览》等书。

同样，即便是后来以保守著称的刘锡鸿，在出使之前也有很好的洋务知识的积累，郭嵩焘誉其“石生（刘锡鸿）于洋务颇有见地”¹¹。这些出洋使员对西学西教知识的积累主要是主动的摄取和关注来完成的，对于出洋考察也有长久的计划。出洋之前，斌椿就与徐继畲、李善兰交好，两人都曾序其书。在斌椿行前徐继畲给他亲著的《瀛寰志略》，斌在其日记中不止一次提到该书。斌椿自称“久有浮海心”，“有志于海”，其乐意接受出洋之委任的目的还在于“采风至

^① 曾纪泽著 喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年，第137页

^② 史式微著 天主教上海教区史料译写组译：《江南传教史》，上海译文出版社，1983年，第223页

^③ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第49页

^④ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第52页

^⑤ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第56页

^⑥ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第57页

^⑦ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第89页

^⑧ 曾纪泽称其为冠西，丁冠西是恭亲王因为其懂得中国学问多而为其取此别号，自此其名号常见于中国士人著述中，见丁甦良：《同文馆记》，见黎难秋主编：《中国科学翻译史料》中国社会科学技术大学出版社，1996年，第442页

^⑨ 见曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第103页

^⑩ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第117页

¹¹ 《郭嵩焘日记》（第二册），湖南人民出版社，1982年，第41页



列邦，见闻广图史”，“书补舆地志”^①。斌椿早在 1864 年就受延于总税务司办理文案^②，与赫德、卫廉士、丁甦良交好。在斌椿接到总理衙门行知其出使的命令的三天后徐继畲赠送给他《瀛寰志略》，总理衙门大臣董恂赠送其《随轺载笔》。斌椿很羡慕徐继畲《瀛寰志略》“博采众长，汇集成书，西人咸服其允当”的社会影响^③。次日又有“桑朴斋师”赠送其《海国番夷录》，而斌椿前往各国公使馆第辞又获信息不少。美国公使卫廉士在此之前赠送其《联邦志略》，“才士”丁甦良以所著《地球说略》等书见赠，这些书籍使斌椿在未出行之前就知道“地形如循环，转旋等腹背”，“岂知圆如球，昼夜如斯逝”的地圆自转等基本的地理知识。经过亲历之后，斌椿“即可悟全例”，“与《联邦志略》诸书相符”，信以为真实^④。也信服“太西算法推最精，地球自转人未明；君独一言能破的，悟出大气包寰瀛”^⑤。除了这些新志书之外，斌还携带有《天下郡国利弊书》、《各国地图》（各国所译地图）。在经过初步的判断和比较之后，斌椿确定以《瀛寰志略》为参酌考订之主要材料，愈往西行愈觉得“与《瀛寰志略》悉合”。其日记中关于欧洲各国历史的叙述也明显来自《瀛寰志略》，比如对佛郎西历史的记载就摘录自《瀛寰志略》卷七“佛郎西国”条。志刚出访欧美途中也携带有《美国志》、《瀛寰志略》等书^⑥。李圭 1862 年到上海之后，经友人推荐赴“常胜军”营中办理文案，因而开始得以结识西人，1865 年任宁波海关司文牍，在宁波海关服务十年后被荐随赴美观会和环游地球。李圭在出游之前的文化准备中主要也是根据《瀛寰志略》、《海国见闻录》、《乘槎笔记》等书籍^⑦。最初李圭对“地形如球，环日而行，日不动而地动”颇疑之，但是“奉差出洋，得环球而游焉，乃信”^⑧。得以驻外的贵州文人黎庶昌同治元年十月以贡生身份由都察院衙门转为奏陈时务，“论时事万余言”，自此“天下因以诵菴斋之文”^⑨，得到清廷注意而“交发曾国藩军营差遣委用，以资造就”的^⑩，从而随曾国藩交涉洋务，积累了与西人交涉的经验。

李圭游记《环游地球新录》由李鸿章序，经总理衙门给资印行三千部，坊间也相率翻版，成为以后出游外国之士大夫主要的参考文献；郭嵩焘、曾纪泽等在出洋时均有携带。被称为“风气略开以后，异学未兴以前”¹¹文化自建的过渡时期人物的薛福成，从 1890 年至 1894 年间出使欧洲四国，记有出使四国日记。在出使之前，薛福成只能“从译书谈西事，就洋务论洋情”，其主张未能跳出洋务派的窠臼，直到亲历欧西旁徼博览之后才进一步扩大了眼界、解放了思想^⑪。

^① 钟叔河主编：《走向世界丛书》“斌椿：《乘槎笔记·诗二种》”，岳麓书社，1985 年，第 187 页

^② 即翁同在日记中所称的“斌椿者，总理衙门当差者也”，见同治八年三月十一日，《翁同龢日记》（第二册），中华书局，1989 年，第 684 页

^③ 斌椿：《乘槎笔记·诗二种》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985 年，第 91 页

^④ 斌椿：《乘槎笔记·诗二种》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985 年，第 181 页

^⑤ 斌椿：《乘槎笔记·诗二种》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985 年，第 153 页

^⑥ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985 年，第 271 页

^⑦ 见钟叔河主编：《走向世界丛书》“环游地球新录”，岳麓书社，1985 年，第 304、218 页

^⑧ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“环游地球新录”，岳麓书社，1985 年，第 312 页

^⑨ 黎庶昌著：《拙尊园丛稿》，近代中国史料丛刊第八辑第 76 册“薛福成序”

^⑩ 《曾国藩全集》（奏稿五），岳麓书社，1988 年，第 2742 页

¹¹ 《庸庵内外编》，徐崇立序



①。在薛福成的文化统绪中主要是继承了林、魏“师夷长技以制夷”思想，主张对夷要“夺其所长而乘其所短”，也注意到中外交涉中整饬内政的必要，鸦片和教士是中国的“大害”。在曾国藩幕中协助曾氏经办“洋务”，直接经历洋务外交的历练，认识逐渐加深。对于传教事，在入幕北洋李鸿章之前，薛福成曾写过《论西人传教书》寄李鸿章，向其建议拒绝西人传教。曾、李幕中盘桓几近二十年是其知识结构发生深刻变化的二十年。1884年出任浙江宁绍台道等地方官后，直接组织抵御法国侵略者，给法军统帅孤拔以中创，是其洋务积累之后的一次尝试。在洋务理论的构建中，薛福成也有着出色的著述，并久已在士流中传播，享有知时务的声誉。薛福成早已以通晓洋务知名。他于1879年写成、1885年刊行的《筹洋当议》一书，使他极富洋务声誉。光绪元年四月（1875年5月），薛福成应诏陈言，将所作《治平六策》和《海防密议十条》请山东巡抚丁宝楨代奏。时论评两文：“当此疏初上时，京师颇多传诵者。议论一播，鼓动中外，建言者往往响应而起”。同年八月（1875年9月），直隶总督李鸿章延揽薛氏到北洋幕府参理洋务。在北洋幕府的十年是薛在出使前洋务知识和经验积累的主要时期，协助处理了马嘉理事件、抵制赫德出任“总海防司”事、平定朝鲜内乱，最重要的是在此期间著述了其洋务思想的集成之作《筹洋当议》，流行海内外。

王之春^②关心时政，讲求事功，倡为经世之学。1874年日本侵略台湾之后，于光绪五年十月十八日（1879年12月4日）至光绪五年十一月二十四日（1880年1月5日），受两江总督沈葆楨派遣赴东瀛以探访日情，以所见所感书为《谈瀛录》。光绪五年（1879年），王之春根据清代顺治至同治年间中外交涉的有关材料辑录成《清朝柔远记》一书，以为谈时务者之资。光绪十七年（1891年），他署理广东布政使期间，接待来华旅行的俄罗斯世子尼古拉二世。因此被视为熟悉洋务之干才，有着丰富的洋务干练经验。

即便后来的康有为、梁启超，维新失败之后避走西方，此前也有着很好的西方文化的积累。康有为1874年始见《瀛寰志略》及从日本传入的《地球图》诸书，是为接触西学之始，从此益更厌弃八股，1876年起从学广东著名学者朱次琦研习经史典籍三年。随后又弃旧学钻研释老二氏企图寻找安身立命的解答。1879年初游香港，见识“西人治国有法度”，从此开始寻访西学之书。1882年赴北京应顺天乡试，落榜归途经过上海时接触到江南制造局译书所出版的各种西学书籍，开始研究西方政治理论和社会科学，其中也应该包括西教。当陈千秋和梁启超来谒时，康有为自称所阅读的书籍也不外制造局及西教会所译各种，“皆初级普通学，及工艺、兵法、医学之书，否则耶稣经典论疏耳，于政治、哲学，毫无所及”。戊戌变法失败后，避祸日本美洲欧洲，开始其十一国的漫游。

而梁启超对世界形势的认识，也和康有为有很大的相似性。1890年会试归粤，道经上海

^① 钟叔河著：《走向世界：近代中国知识分子考察西方的历史》，中华书局，2000年，第328页

^② 1842-1906，字爵棠，号椒生，湖南清泉（今衡南县泉溪狮子坪）人，由诸生而从戎。十九世纪七十年代，他曾先后任李鸿章、彭玉麟之部属。



偶然见书坊有《瀛寰志略》“读之，始知有五大洲各国；且见上海制造局译出西书若干种”，其六合之外的世界也是从《瀛寰志略》的阅读开始的。在向康有为执弟子礼之后“决然舍去旧学”，自1891—1893年三年间广泛阅读西学译书的从学使梁在学问范围和思想领域都“别开境界”，颇具世界视野。但是他对世界形势的认识，和王韬、李圭、郭嵩焘、曾纪泽等人比较起来有了很大的发展，因为其有了较明确的发展和进步的历史观念，第二是他已经成为新知识界的代言人，号召性更大，其所浏览则更为广泛。在其《变法通议》中提出三条变法总纲，其一就是“教”，十八分目中又有教会一目。但是梁启超对西教的态度则不甚热心，在其《西学书目表》中将基督教教义之书屏弃在三百种外不计西学之内。在日本接触到“东学”之后，思想上发生了深刻的变化——进一步西化，更倾向于西方资产阶级民主思想，学术关注的倾向性也逐渐有鼓动国内政治改革转变到宣传西方的学术文化方面，更多的是“开民指智”的介绍西方近代思潮、政治理论、历史哲学和价值观念以“陶铸国人精神，冶炼国人之灵魂”。而1903年的北美旅行则是梁启超对西方政治文化的一次直接考察即所谓的“问政求学观其光”。此次有《新大陆游记》的写作，“以是公诸世，其影响于民族前途者，必非浅鲜”^①。故此，该书涉及西教的议论不多。皇族载振出使前也注意到“有英人密克者，著支那教案论一书”，并注意对该书的使用^②。

出使和外驻官员在被挑选为出使人选时基本都有着洋务时誉，这得益于他们日常对西方知识的积累，这些积累多来自于前阶段文人关于西方情势的著述。而出使的外派任务则要求其对外方必须有着相当普遍的西学知识，其中也包括对西教知识的掌握。我们今天从这些出使官员和民间出洋者的日记和游记记载内容来看，他们对西教的知识虽有直接来自在西方游历所得（最真实的部分），更多的仍旧是他们来自早期国人著述中对西教怀意的记述。与早期开眼看世界思潮一样，他们仍旧对西教坚持着文化上的传统守持和对西教在溯源和教义上的质疑。

第三节 文化守持：游历日记文本中西教内容载量分析

出洋使员的文化身份使之在文化的统绪中仍旧坚持着圣道，而另一方面则对西教（作为冲击圣道威胁的）多所质疑。与他们对西教知识可能持不同态度的应该是来自民间、缺少文化功名身份的民间出游西方者，但是史料却证实了即便是民间的游历所记，对西教也坚持如此态式。

一、民间文人游记的西教内容

在清廷派驻公使人员之前，民间因经商、劳工出洋者也颇见诸文献，他们对西方文明的观察缺少文化传播所必须的深刻底蕴。他们多是来自寒门氓黎，没有接受儒家文化起码的文化批判训练，又由于其所处阶层限制，所以游记传播范围不能太广。《海录》作者谢清高^③，是书产

^① 梁启超：《新大陆游记及其他》，徐勤序，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第416页

^② 载振 唐文治：《英轺日记》卷三页十九页，光绪二十九年版，近代中国外交史资料汇刊三十种 文海出版社

^③ 约生于乾隆三十年，死于道光元年，广东嘉应州金盘堡人，幼识字，随海船从事海外贸易，遭风暴袭击，被



生于海禁时期，“中国人著书谈海事，远及大西洋、外大西洋，自谢清高始”^①，书中也就各国宗教加以记述。林则徐曾经向道光皇帝推荐该书，称其“所载外国事颇为精审”^②。

该书在记述“大西洋国”时对葡萄牙地区教主主持的婚礼进行描述，后采入《海国图志》。吕调阳参考《澳门纪略》、《海国图志》、《贸易通志》、《四洲志》等书对其进行考证，并称“白多玛著《圣教切要》窃中土五服图，为同姓外亲四代之图。叩之澳夷，实槽如也”^③，从溯源根本上怀疑“窃中土五服图”西教存在的基础。魏源、吕调阳根据重新掌握的西教传播的知识对《海录》进行注，在篇幅上几乎超过原文。在记述“伊宣国”（瑞士）时候，《海录》仅仅称“风俗土产与西洋同”，魏源注释为“奉加特力教，与荷兰异”，而吕的“案”却注为“加特力教即天主教，其别派为波罗特士顿教，为额力教”，西教知识在时间序中的积累多类此^④。另外在记述意大利国时，魏源仅仅根据《四洲志》对其进行注释，而吕则根据《西洲志》、《职方外纪》、《贸易通志》等进行注释，进一步扩大参考文献的范围^⑤。在记述“埔鲁写国”（普鲁士）时，吕甚至就魏源对《海录》考证之误进行更正^⑥。西教知识在这种传统的考据方法中不断得到知识的补充和更新，尤其随着世界舆地知识思潮对西方史地知识的传播而不断得到纠正和传播。这些海外记游第一批次得以阅读的是为之作序和跋的文人，相继为《海录》做序的有杨炳南、王夔、吕调阳、谢云龙等。

《西海纪游草》作者林鍼道光廿七年二月，由粤起程赴美，道光廿九年二月自美国返回厦门，在海外“测海窥蠹”达两年之久，是1840年以后走向世界最早的记载^⑦。林鍼为厦门洋商担任翻译和教授中文。1847年春天，林鍼“受外国花旗聘舌耕海外”，回厦之后被委以通商事务官司司马，该书记载了海外游历的事情，“详究其（绝域）风土人情”^⑧。有左宗棠（时任闽浙总督）、英桂（时任镇闽将军兼管闽海关印务）、徐继畲（时任福建巡抚，但是在《瀛寰志略》中徐似乎未引征该书内容）为该书题记，福州知府周立瀛、福建督粮道周揆源为其序，其余先后有十五人为该书作序、作跋。该书对美国西教信仰的记载是“天堂地狱，奉教兢兢；贲罪捐躯，超生一一（西洋诸国多奉耶稣、天主二教）”^⑨。在文中林指出“西儒利玛窦之天地形说，亦不及其详”，说明林鍼曾经阅读过耶稣会士的著作。在途中“每译英书以解闷”^⑩，惜其未传，

外国商船搭救，随外国商船游历海外各国，嘉庆二十五年同乡杨炳南记录其海外见闻，参考其它文献，补充成书，也有同乡吴兰修所整理的记录稿同名为《海录》者，后被李兆洛定名为《海国纪闻》。

^① 吕调阳：《序》，见谢清高口述 杨炳南笔录 安京校释：《海录校释》商务印书馆，2002年，“附录四”

^② 《林则徐集》中册，中华书局，1956年，第680页

^③ 谢清高口述 杨炳南笔录 安京校释：《海录校释》商务印书馆，2002年，第209页

^④ 谢清高口述 杨炳南笔录 安京校释：《海录校释》商务印书馆，2002年，第223页

^⑤ 谢清高口述 杨炳南笔录 安京校释：《海录校释》商务印书馆，2002年，第228-230页

^⑥ 谢清高口述 杨炳南笔录 安京校释：《海录校释》商务印书馆，2002年，第243页

^⑦ 钟叔河著：《走向世界：近代知识分子考察西方的历史》，中华书局，2000年，第50页

^⑧ 英桂序，林鍼《西海纪游草》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第29页

^⑨ 林鍼：《西海纪游草》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第37页

^⑩ 林鍼：《西海纪游草》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第40页



作者记述的目的在于“略叙游踪，思补职方之外纪”^①。在“西海纪游诗”中有句“俗奉耶稣教，人遵礼拜规”^②，该诗是作者回闽两个月之后所作的回忆作品，可见其对西教信仰印象之深刻。

在斌椿、蒲安臣以及志刚的外交使团“星轺在道”的情况下，同治六年（1867年），理雅各返国，招王韬西行，于阴历十一月二十日起程，旅行四十余日到达马塞，从此开始在欧洲的两年多的生活。在牛津大学有人问“中国孔子之道与泰西所传天道”的异同，王根据自己的理解对两者进行区别：认为中国之道（中国哲学的基本观念）是人道（以现实的人为研究对象），泰西论道（基督教神学的基本观念）必溯原于天（起源于神，归结到神），两者是截然不同的；认为“非先尽乎人事，亦不能求天降福，是则仍系乎而已”^③，王韬这样对西教的理解主要得益于此前早在墨海书馆与麦都思等传教士的交谊，还有帮助其翻译圣经而对经文的理解。

1903年的北美旅行则是梁启超对西方政治文化的一次直接考察即所谓的“问政求学观其光”。此次有《新大陆游记》的写作，“以是公诸世，其影响于民族前途者，必非浅鲜”^④。因为其日记有着公诸世、影响民族前途的政治宣传需要，所以，该书涉及西教的文化议论不多。

这些民间出洋文人的记载与出洋外驻使员的记载相比传播十分有限，认识也较显浅。

二、清廷外驻使员日记的西教内容

清廷的外驻使员在清廷的支持和朝野对之的议论中已经足以形成相当的话语权优势，他们在日记和游记中所宣传的得之身与的西方情状的知识（包括西教知识）在国内臧否难料，而对西教记述的内容由于其对之也持传统的批判态度而幸免于难。今天的观察看来，这些驻外使员所呈交和公开出版的日记中对西教的记载也颇有内容占有丰富的比例。

随斌椿出使的同文馆学生张德彝时“甫弱冠”，仅十八九岁，有游记《航海述奇》，作者称回国后“日来索观甚众”。由于其年龄及同文馆禁止传教的限定^⑤，对西教的认识没有志刚那样可以达到批驳的阶段，所以对所看到的西教活动记载较为详细，多存而不论。在张德彝的友人孟保为其所作“序”中声称该书“其于异端邪说，集中屡辨之矣”，但是适用于西教则不实。

^① 林鍼：《西海纪游草》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第41页

^② 林鍼：《西海纪游草》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第43页

^③ 陈尚凡 任光亮 校点：《漫游随录扶桑游记》，湖南人民出版社，1982年版，第100页

^④ 梁启超：《新大陆游记及其他》，徐勤序，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第416页

^⑤ 在随出使人员出使国外的同文馆学生中，随斌椿出行的有三人，是第一次出游外国，第二次是随蒲安臣出使欧美的同文馆学生六人，此后日多。在同文馆成立之初在延请西师的规定中，限制传教士身份的教师在教授中传播西教。由法国公使介绍的法国教士司默灵（Smorrenberg）事先担保不向学生传播教义才为总理衙门所接受的（见华乃德《同文馆考》，见黎难秋主编：《中国科学翻译史料》中国社会科学技术大学出版社，1996年，第551页）。总理衙门对于设立同文馆之初就知道所聘任的西人教习的传教士身份，所以奕訢在对威妥玛推荐的传教士包尔腾察看之后，认为其“惟以之教习学生，似可无事苛求”，并与威妥玛“豫为言明，祇学语言文字，不准传教”，并“另请汉人徐澍琳教习汉文，并令暗为稽察”（《筹办夷务始末》（同治朝）卷八，第29-35页）。吴宣易《京师同文馆略史》也指出英、法、俄各馆也各请外国教师一人，言明只准学习语言文字，不准传教（朱有王献主编：《中国近代学制史料》（第一辑上册），华东师范大学出版社，1983年，第191页）。



在赴欧船上见西人在船上传教，记载其仪式，未论^①；在法国教堂观西教葬礼，未论^②；参观古礼拜堂四次，在随志刚出使途经美国时约同友人往看礼拜堂，在英国前往礼拜堂看西教婚礼仪式，并观圣保罗教堂；并在一书院中见到“耶稣受难图”；也记载了教堂“出家奉教之男女”^③，这些记载张德彝都没有进行议论。在归程前夕，张德彝大段记载泰西天主教和耶稣教圣经内容，描述了耶稣诞生、传教和受难的情节，也记载了后世西教的分裂多宗的现实和十戒内容。并记载了创世纪内容，在记述的最后，张称：“以上述所闻如此，存而弗论可也”^④，此段内容可能来自斌椿与西人的交谈，也可能来自同文馆诸西教习的私授^⑤，甚至是直接来自圣经等宣教书籍。在法国期间，受一富商之邀晚餐，席间谈论天主教“人之受害指不胜屈”，在被问及儒教如何时，张称“（儒教）所遵行每多吻合，因天主真经之言，多与孔子之言符也”^⑥。作为同文馆生，张德彝在接受传教士等教习传播西学西语的同时对西教文化在公开刊发中仍然以儒家卫道者的姿态来评判。

传统士流明确坚持夏夷大防、对西教多有驳斥的志刚则被目之为“人杰”^⑦，认为其不辱使命。志刚使节团于1868年—1870年间（同治六年十二月十一日至同治九年十月二十六日）出访美洲、欧洲诸国。此事仍旧是总理衙门所奏请成行的，恭亲王认为与外国的交往中“彼有使来，我无使往”是隔阂之由。蒲安臣被选为大使，志刚、孙家毅副之。志刚“笃实恳挚”，性保守，他对西教知识的记载多是批斥态度，并不知西教来历和教义，虽则自称“因取彼教之新旧约而观其大略，乃知耶稣之道”^⑧，从其文中分析可见，志刚的西教知识来源并未真正阅读圣经，而仅仅是袭其皮毛。

在英国时，时逢扬州教案发生，志刚从新闻纸中得知后在笔记中指责传教士不查教徒的良莠，袒护匪徒，欺压良民，激成众怒，“由教士生大乱之端也”^⑨。对教民，志刚认为其是“异国之属役”，“致其祖父之鬼馁而冤哉！”^⑩，以教务教案交涉的现实来证实自己对西教的判断。在与法国人巴礼司交谈中论及传教士在华开设育婴堂等慈善机构时，志刚辩论道“教士在中国诱人习教，招聚地方无赖之徒，倚势行强。名为劝人行善，实则代人扛讼、抗债、霸产，欺压善良，侮慢官府”，指出“教士以异国之人而扰中国，固中国之自疏；何至藉端造谣，而反欺哄

^① 钟叔河主编：《走向世界丛书》“航海述奇”，岳麓书社，1985年，第466页

^② 钟叔河主编：《走向世界丛书》“航海述奇”，岳麓书社，1985年，第483页

^③ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“航海述奇”，岳麓书社，1985年，第569页

^④ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“航海述奇”，岳麓书社，1985年，第583—584页

^⑤ 事实上，丁韪良也记载这些传教士教习在授课中对西教的传播情况：“在我最初任教的教师里面，原先有份布告，订有规则数条，禁止教授《圣经》。及我就任校长以后馆中提调便把他去了，教否一任我的自由。以同文馆的性质而论，正式讲授宗教本是不许的，但是我却常常和学生谈到宗教问题，并且要求别的教授，如教本中遇有关宗教的课文时，尽可不必删去。大家都喜欢讨论耶教与非耶教的信仰问题”。见丁韪良：《同文馆记》，见黎难秋主编：《中国科学翻译史料》中国社会科学出版社，1996年，第460-461页。

^⑥ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“航海述奇”，岳麓书社，1985年，第740-741页

^⑦ “初使泰西记序”，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第246页

^⑧ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第316页

^⑨ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第299-300页

^⑩ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第309页



本国，以剥削桑梓之脂膏邪？中国之禁西教与开西教，皆有其故。”在与巴礼司论及西教的灵魂之说时，志刚认为：“西教言灵魂，为中国圣人所未及言。殊不知灵魂者，明德之粗者也。既究其精，岂屑再言其粗。即并明德与灵魂而比观之，稍知文义者，当有雅俗之别焉”^①。在游记中，志刚对西教在中国引起的教案多所议论，几乎成为其对西教认识的主体。

在法国巴黎客寓时，志刚仍旧称“取彼教之新旧约而观其大略，乃知耶稣之道”，这种“取彼教之新旧约而观其大略”的西教知识的提前准备是必要的。此后有英国教士造访，与之谈论西教知识。“及至法都，二月初又有教士来谒。问其人而知为英人，久在中国传教译洋书之名士。及晤面，乃矍铄老翁；尚有数教士偕来，而前于英国见访者亦在其中”。在志刚看来这次是西教士“请得大将来鏖战也”，对基督教祈福之说进行驳斥^②。志刚游记中对西教充满浓浓的火药味。但是在西方时所遇到的西教宗教仪式则仍能够尊重，保持礼节上的理智。蒲安臣在英国身故后，志刚赴礼拜堂参加其基督教式的葬礼。志刚多次参观教堂，在比利时参观其两处天主堂。

会见英国教习瓦习礼时。该员称：“西洋各事，中国无不可行，惟天主教断乎不宜”，志刚称其“较之教士来劝入堂免罪者，其识见迥乎不同。斯人也，真不愧读中国书者矣”^③。志刚在批驳西方向中国流毒鸦片时也与西教的“最爱上帝”、“以爱人为怀”相联系，在逻辑上怀疑西教的“孳孳为利”的本质^④。在回国途中经过印度时论及佛教，又一次强调西教“然其爱上帝者，固远不若其孳孳为利之心”^⑤。志刚在欧洲时，天津教案发生，亲身经历西方的反华风潮，志刚认为“法人最为西教护法，自教皇以至教士，无不借其势日牟利。及法君失事，不但天主无灵，教皇、教士，曾不闻有毫末之助，教皇且因而式微，则西教之效可验矣。盖西教感人，无他谬巧，止能深契世间妇人之隐衷。其意盖谓天下之母归之，其子焉往。至国与家之兴衰成败，妇人又不得而主之。然则崇奉之者，其仅为妇人谋乎？”^⑥。

经过游历的志刚根据西士所考地球图，亲身历环一周之后，开始认识到地圆之说“似不皆谬”。这与那些“穷年足不出户，庭交不过乡里”的传统士绅所见大有迥异。与志刚同使的孙家谷的认识是“西洋风土，惟《瀛寰志略》一书，尚堪尽信，但未详耳”，并且孙也“私有记载”准备整理成帙^⑦。志刚的游记也被此后访问欧西的士子所参考：李圭赴美赛会时就携带和参考该书^⑧。

在旅欧期间的光绪四年（1878年），在观察和思考的基础上，郭嵩焘就东西方宗教文化进行思考和传播。在法国，立淦（里昂）“东方会堂”邀请其就《中国孔子之前何教？老子学问与

^① 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第310-311页

^② 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第316-318页

^③ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第345-346页

^④ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第348页

^⑤ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第375页

^⑥ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第370页

^⑦ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第383页

^⑧ 李圭：《环游地球新录》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第218页



今道士绝异，何以道士皆宗老子？》为题进行演说。对于西方以基督教精神为基础的伦理观念与中国儒家伦理观念的区别，郭嵩焘身处西方世界得出结论：“中国圣人之教道，足于己而无责于人，即尼山诲人不倦，不过曰往者不可追、来者不拒而已。佛氏之法，则舍身以渡济天下……西洋基督之教，佛氏之遗也……圣贤不欲以兼爱乱人道之本，其道专于自守；而佛氏之流遗，至西洋而后畅其绪”。对基督教的述评：“其言曰，视人犹己……继绍乎天以成其事业，实有继事述志之责。故其自视常若天之子，而凡同为人以并生于天地之间者，皆兄弟也……固不能逮佛氏之精微，而其言固切近而可深长思也”，将“中国圣人之教道”即儒家传统价值观和“西洋基督之教”即西方价值观所做的比较，远远超越了当时一般士大夫的水平^①，但是在教义理解上却未超越西教是“佛氏之遗”的草率认知。但是这里也透露出儒家“专于自守”的内向性和保守性，基督教精神的“主于爱人”的外向性进取性，但是后者“不足为师道也，而较之中国固差胜矣”，也可以将这看作以郭为代表的中国传统知识分子对中国传统伦理观念的一种内省。

《西洋杂志》的作者是被称为曾国藩幕中“曾门四弟子”之一的黎庶昌光绪三年（1877）随郭嵩焘出使英法，又转任驻德和西班牙使馆参赞期间关于欧洲风俗的记述。在欧洲期间，黎庶昌曾经至伦敦圣保罗教堂参观，也观察了西式婚礼，但少加评述^②，也曾赴伦敦斯巴尼亚礼拜堂观看传教士主持的葬礼，也未评述^③。并观看“耶稣刑死之期”所举行的“养老之礼”^④。在“耶稣复生日”一节，黎详细记载了西教的复活节仪式。在开始，作者声称“西洋教堂林立，予来欧洲逾年，从未一窥教士等所为”，为自己开脱^⑤，并在节尾评述：“耶稣窃释氏绪余以设教，其立言虽以劝人行善为主，而词皆肤浅，远不如释理之深。西人虽阳为遵从，实迫于习俗使然，不过奉行故事而已，非真心于此心折也”^⑥，这是黎庶昌对西教最为重要的评述。黎庶昌对基督教窃释氏的认识很有可能是来自徐继畲《瀛寰志略》以及和与郭嵩焘的日常讨论，其所“经山川城市风土人情，《瀛寰志略》所载，十得七八，乃叹徐氏立言之非谬”，可以知道其輿地知识的蓝本是《瀛寰志略》^⑦。

李圭在环游地球期间曾经参观国英国的圣保罗大教堂、韦思密聂司得教堂（威斯敏斯特教堂）、法国的帮颠翁、绕道洞两教堂，并拜访了回英国牛津大学任教的理雅各。在会见中国留美幼童时问其何以作洋人装束，幼童对曰不改装有时不方便，并称“我侪规矩，惟不去发辫，不入教堂两事耳”，李称其“言皆简捷有理，心甚爱之”^⑧，并深信“我圣人之达道达德、三纲五常，此幼童固自有，亦固自在，不以业西人之事为而少有阙也”^⑨。在美国赛会上法国陈物处，

^① 钟叔河著：《中国本身拥有力量》，江苏教育出版社，2005年第2页

^② 见“美亚嫁女”，黎庶昌著 喻岳衡 朱新远校点：《西洋杂志》，湖南人民出版社，1981年，第44-45页

^③ 日国公使慰奠君后，黎庶昌著 喻岳衡 朱新远校点：《西洋杂志》，湖南人民出版社，1981年，第46-47页

^④ 日君主行养老之礼，黎庶昌著 喻岳衡 朱新远校点：《西洋杂志》，湖南人民出版社，1981年，第49-50页

^⑤ “耶稣复生日”，黎庶昌著 喻岳衡 朱新远校点：《西洋杂志》，湖南人民出版社，1981年，第131页

^⑥ “耶稣复生日”，黎庶昌著 喻岳衡 朱新远校点：《西洋杂志》，湖南人民出版社，1981年，第133页

^⑦ “与李勉林观察书”，黎庶昌著 喻岳衡 朱新远校点：《西洋杂志》湖南人民出版社，1981年，第180页

^⑧ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“环游地球新录”，岳麓书社，1985年，第299页

^⑨ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“环游地球新录”，岳麓书社，1985年，第300页



有耶稣诞生时的情形展，经过询问知道是圣经情形，李圭惊奇“其术亦神矣”^①，可见在其知识结构中并没有读过圣经。在从横滨赴三藩城的海轮上，午餐时有传教士同坐，讨论在华传教之难，李圭认为：“子言洵见到语，然以鄙意观之，尤莫若不传之为妙”^②。对于美国对异端宗教“毛梦教”的宽大处理李圭认为“美政毕竟尚宽大，反教规劝而不改，不过摈之，绝其往来而已。非若他国教，但同源异流，遂以烈火利刀，逼使从己也”^③，也记述了美国自由的信仰现实。

在对西学来源的理解中，出使日本的黄遵宪也主张西学溯于中国墨家，即便是耶稣十诫也是如此：“削木能非诩鹊灵，备梯坚守习羊土令。不知尽是东来法，欲废儒书读墨经”。对日本的西学教人进行讽刺，认为“余考泰西之学，墨翟之学也。尚同、兼爱、明鬼、事天，即耶稣十诫所谓‘敬事天主’、‘爱人如己’”。其余化、五合、同、异、均等学说莫不自墨家所出，并追溯西学的来源：“古儒、墨并称，或称孔、墨，孟子且言天下之言归于墨，其纵横可知。后传于泰西，泰西之贤智者衍其绪余，今穗盛行其道矣”，并举中国古籍中之科学论著十四种予以援证^④。在《汉文读音》诗中解圣经新旧约行之弥久的原因在于“就各国文辞普译其书”^⑤。在日本的黄遵宪也注意到日本的天主教传播情况，并做诗以纪。

从崔国因的日记来看，他也注意到了对教务的记载。在文化西方溯源上，崔也坚持西学窃绪于中学。光绪十六年二月十二日崔照会容闳，询问“按年少学生出洋肄业，诚良法美意，然非其人不能行也，哈富学堂耗国帑甚巨，而不能培植人才，肄业学生皆改整入教，一无所成，容闳又身入美籍，以中国之学堂私行质银不能正其身如正人何此之谓与？”^⑥。对于“美国金山规矩会牧师花勒尝游地球一周，考察教务”，返而记述其所见，崔认为美国违约禁止华人至美一事，斥其无礼，崔认为其为“美国清议”，这可能会影响崔对教会认识的改观^⑦。美国佛及尼亚教会甚至请美议院废止华人例，并向崔去信告之，崔认为这是“美教士之行教于中国者，畏中国国民人之报复，则有姓名之忧，又有求于中国也，宜其立言如是也”^⑧。对欧洲的西教信众数量也有记：“查欧洲之教有三，入罗马教者一百六十兆人，入希腊教者八十三兆人，入耶稣教者八十五兆人，又回教五兆人，犹太教五兆人”^⑨。

王之春于1894年（光绪二十年）作为唁贺专使被派出使俄罗斯，一面吊唁沙皇亚历山大三

^① 钟叔河主编：《走向世界丛书》“环游地球新录”，岳麓书社，1985年，第217页

^② 钟叔河主编：《走向世界丛书》“环游地球新录”，岳麓书社，1985年，第325页

^③ 钟叔河主编：《走向世界丛书》“环游地球新录”，岳麓书社，1985年，第330页

^④ 黄遵宪：《日本杂事诗》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第643-645页

^⑤ 黄遵宪：《日本杂事诗》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第662页

^⑥ 崔国因著：《出使美日秘国日记》卷二第三十三页，光绪甲午年版，文海出版社，近代中国外交史资料汇刊三十种

^⑦ 崔国因著：《出使美日秘国日记》卷三第二十八页，光绪甲午年版，文海出版社，近代中国外交史资料汇刊三十种

^⑧ 崔国因著：《出使美日秘国日记》卷四第十五页，光绪甲午年版，文海出版社，近代中国外交史资料汇刊三十种

^⑨ 崔国因著：《出使美日秘国日记》卷五第六页，光绪甲午年版，文海出版社，近代中国外交史资料汇刊三十种



世逝世，一面庆贺尼古拉二世加冕。在俄罗斯期间也参观了教堂等宗教场所，对俄罗斯风俗等做了详细的调查，王之春认为基督教同中国的佛教、道教一样是愚民之举，其理论不足采信：“耶稣生时，考其行事不过一医生耳，其守摩西礼拜亦七日来复之义，其持十字架以治疾亦周礼以午横互之义，意其立说当与墨子相似。至所云天堂地狱当是教王假饰其说以欺哄西人使畏敬而广为布施也”^①。王之春还认为基督教虚靡钱财，到俄罗斯大教堂游览了解到其始建于嘉庆中叶至咸丰六年才落成，花费达二千万卢布，认为这是“虚靡金碧，罔计生民膏血”^②。对西方崇信基督教的情形，他认为是西人对“生死之关未能了悟”，“于阴阳升降之理、造化消息之机、神质离合之故，茫乎未之有知”，是“务征实而不求诸精深”的结果，随后又称儒教经典可以使得西人脱离宗教之桎梏，如此还可以使现实中国减少教案的发生^③。对于西方之礼俗，王之春并不详其政令风俗之源，而持中国传统观念加以批判，认为中国之政治思想、道德观念远优于西方。在他看来，对于西方的先进科技是急需学习和引进的，但是儒家的纲常伦理却可以矫正西方的君臣之义、父子之情、夫妇之伦，儒家罕言怪力乱神、不盲目崇信外部未知世界的思想可以破除西方的宗教崇拜。在表述中王之春的思想核心仍是西学东源、中体西用。

薛福成的出使日记自光绪十六年（1890）正月到十七年（1891年）二月，共六卷，还有其子将光绪十七年三月至二十年五月日记厘为十卷名为续刻于光绪二十三年出版。这些日记记载了其“厕于邻敌之间”时所掌握的洋务“至要”，是其洋务思想的升华结晶。这些日记有很多篇幅是摘抄交涉案卷，辑录地理资料的产物。在日记中不仅开始对早期出使人员的记录信服，也探讨了西洋富强之本原，提出了君民共主的思想，对于新学文化普适性的判断是“非西人所得而私也”，在“华夷”相变的文化交互进化中应该主动摄取西方文化新知，反对“夷变夏”的封闭隔绝。自此，出使人员对包括西教知识在内的西方文明的认识达到了传统文人能够认识的最高阶段，这与薛福成使随员译员时常翻译西方报刊杂志和书籍从而占有大量来自西方政治、社会生活的第一手资料等原因难以分开。

在延续几近四十余年的晚清出使中，由于日记呈交制度的规定，这些具有文化身份的出使人员对西方世界以传统文人保守和质疑的本性对之，特别是身处西方而对西教的观察更是表现出文化的民族主义意识。批判、质疑、误解，为的是迎合国内在教案频仍时士阶层对西教批判的主流意识。同时，在一定程度上，他们对西方教堂的参观记载、对西教宗教仪式、对宗教生活的详细记载也使国内无缘走出国门的士阶层对西方社会的宗教现实有了认识。

第四节 游历期间的文化阅读结构及新信息源

文本在纸质时代承载着文化传播的主要功能，成为同文文化和异质文化之间传播的载体。

^① 王之春：《使俄草》，见沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第7辑，第67种，文海出版社，第307页

^② 王之春：《使俄草》，见沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第7辑，第67种，文海出版社，第235页

^③ 王之春：《使俄草》，见沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第7辑，第67种，文海出版社，第307-308页



晚清驻外使员和游历使员在出洋之前和在出洋之时都将文本所承载的知识内化为自己知识结构之一部分，更为重要的是通过文本的传播，这些含载着丰富真实的西方文化情状的文明载体在中国传统的士流中形成一个文化传播的新信息源。对西方的了解不再仅仅依靠新舆地思潮中对西方社会多有错讹的文本记载，而是将这些游历所记作为认识的重新源，从其中再加以拣选新知。在这些具有传统功名等文化身份的出使人员阅读结构中突显着“变”与“不变”的结合，他们从传统文本资源中汲取观察西方社会的视角，同时在西方又及时汲取新的直观的文化资源将之置放在不变的视角下审视。

一、出使人员阅读结构的“变”与“不变”

出洋之前，出使人员在自己的知识储备中拣选可以了解西方社会的著述（包括中国人的著述和传教士等西人的著述）。在异域受语言的交流的限制，他们此时期的文化摄取则主要依靠这些中文书籍。对这些出使人员出洋期间所携带书籍文本的考察可以知道其文化结构中来自传统的文化继承和来自晚近新学的补充。这些新旧典籍中所包含的西教内容使出使人员知识结构通过“变”与“不变”的日记在士流中得到传播。出使官员对以儒家文化统续继承的不变决定了他们对西教等西方文明批判的一贯性，而新学知识的补充对之则又呈现出不同理解的变异性。曾纪泽、郭嵩焘在出使前所准备和在出使期间所阅读的文化典籍书名出现在其日记中记载的日常阅读活动中，这样我们则可以根据其内容来判断它们对这些出使官员西教知识来源的影响。

曾纪泽《出使英法俄日记》是1878年（光绪四年）出使英国法国大臣郭嵩焘被撤回国曾纪泽接任后在欧洲的八年半的日记。光绪四年十二月初八在马赛登岸。在赴欧西之前曾纪泽就根据自己的需要拣选了中外书籍多种随身携带^①。除此之外，在欧洲期间沪局还定期寄送给他《申报》、《中外新报》、《万国公报》、香港《循环报》^②等中国报纸，供其了解国内时事。另外曾纪泽在出使之前就与总理衙门商议采办官书分储使馆，原本打算在北京购买，但是考虑价钱过昂，所以在抵沪之后就行文江宁、江苏、湖北、浙江等书局调取局刻官书，各局也陆续送至。行至广州时“在粤东添购重刊之宏编巨册而价值不甚昂者十数种”^③，这些书籍是曾纪泽在欧洲期间所读的主要的书籍。

从曾纪泽日记记载的阅读过的书籍来看，他携往欧洲的书籍主要是传统的旧籍，其中大部分是消遣用的小说、诗集、碑帖、棋谱、泉汇等，根据其日记统计：其中经书类十种；史书类

^① 在曾纪泽出使前和出使途中阅读的新知识书籍中包括《益智新录》、《公法便览》、《格致汇编》、《条约类编》，以及刘云生的《使西日记》、《英朝日记》、郭嵩焘《使西纪程》，李圭《东行日记》，并多次赴总理衙门阅文卷，在赴欧船上阅读了《出使章程钞本》、黎庶昌《记事杂俎》、《万国公报》、《使西纪程》、《国使指南》、《星朝指掌》、《中西闻见录》、《公法便览》等书。

^② 仅仅在光绪九年元月廿九日记载阅读过该报纸，见曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》“出使英法俄国日记”，岳麓书社，1985年，第610页

^③ 曾纪泽著 喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年，第161页



有《史余萃览》、《汉书》、《后汉书》、《晋书》等十三种；消遣的诗集十七种，棋谱两种，泉汇两种，金石碑刻类若干种，小说三种，笔记十三种，多属于旧籍。另外还有近人游记有：《使琉球记》、徐瀛《西藏日记》、李仙根《安南杂记》、张朋翮《使葱岭记》、王之春《谈瀛录》、张德彝《四述奇》，以及以上所述的郭嵩焘、李圭等人的日记。在曾纪泽的新知识结构中还包 括传教士所出版的中文书籍若《格致汇编》、《博物新编》等七种书籍，另外还有中国学者就时局所著书籍若《圣武记》、《北徼汇编》、《防海纪略》七种，其余政书、类书四种，杂类七种^①，还有若干中西舆地图。当然，根据其日记反映，曾纪泽也携带有传教士所赠送的圣经。

其中曾纪泽阅读频率最高的是《自述集》^②、《瀛寰志略》、《嘯亭杂录》、《容斋随笔》。曾纪泽坚持学习英语，有学习英语的书籍。“温英文、写零字、看小说、查字典”几乎出现于每天的日记中。另外还阅读西文书籍若《亚细亚记》、《中国各埠海道图》、《万国史记》等。在欧洲日久，曾还阅读西文新闻纸和书籍多种。曾纪泽不断到其他出使人员处“寻捡书籍”，要求上海、粤东等处给他购买、寄送各类书籍。现在就其阅读书籍的种类来看，曾的阅读范围仍旧是旧文人的知识结构的信息容纳，旧籍几乎占了其中的百分之八十之多。虽处异邦，其知识结构仍旧没有多大的变化，文化守持甚坚，在文化上甚至坚持“其（欧罗巴洲）有文学政术，大抵皆从亚细亚洲逐渐西来，是以风俗文物，与吾华上古之世为近”，“观今日之泰西，可以知上古之中华；观今日之中华，亦可以知后世之泰西”^③，“西洋人近日夜夜汲汲以考求者，中国圣人于数千年已曾道破”。针对西人认为《易》为卜筮之书，无关学问的说法，曾反驳道“即西学而论，种种精巧奇奥之事，亦不能出其（《易》）范围，安得谓之无关学问哉？”^④，认为西学不能出易学范围。他所自箴的一幅对联：“濡耳染目，靡丽纷华，慎勿忘先子俭以养廉之训；参前依衡，忠信笃敬，庶可行圣人存而不论之邦”^⑤，表明自己虽身在圣人不论的六合之外的夷地，但是仍旧坚持靡丽纷华中的文化纯洁和独立。这样的文化旧结构，特别是其传统的西学东源的知识观影响着他对西教的看法。

曾纪泽也曾经对圣经直接阅读，成为其西教知识的来源之一。出使期间曾纪泽有两次明确记载着阅读圣经。光绪九年十一月廿八日（此处是阴历，阳历该日是圣诞节，估计是受英国圣诞节气氛所影响而查找圣诞节的来历。）“阅韦廉臣所送福音书图说”^⑥。日记记载的另外一次阅

^① 根据曾纪泽：《出使英法俄国日记》所记载的阅读书籍统计。

^② 曾纪泽在欧洲四国期间阅读频率最高的是威妥玛的“受语师”长白麟昌（字云桥）所著的《自述集》，麟昌与西人的接触较多，所掌握的西学也较为丰富和深刻。张德彝也对其有所记载，见钟叔河主编：《走向世界丛书》“航海述奇”，岳麓书社，1985年，第702页。

^③ 当闻听到松生谈到“西人政教多与周礼相合，是老子为周柱下史，其后西到流沙，而有周之典章法度，随简册而俱西”，曾认为其说“甚新而可喜”。曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》“出使英法俄国日记”，岳麓书社，1985年，第177、178页。

^④ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第229页。

^⑤ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第271页。

^⑥ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第686页。



读圣经是在两年后的光绪十一年十一月初十二日，“饭后，偶翻阅《旧约全书》，可笑之至”^①。早在光绪三年（1877年），曾纪泽“以承袭侯封来京觐谢，侨寓禁城东南，与泰西诸国朝聘之使观毗邻”。就是这个时候结识了丁韪良、艾约瑟等传教士，“而绩学之士英国艾君约瑟、德君约翰，美国丁君韪良，亦先后得订交焉”，并称“艾君经学邃密”，仅仅是赞成其对中国经学的修养而丝毫不提其西教神学的造诣。在其日记中记载与丁韪良的交往有51次，与艾约瑟有13次。另外在欧洲期间还有许多天主教和基督教的宗教神甫和传教士多次拜访，如此多的与西教人士的接触几乎对其宗教认识没有多大改观。在文化上仍然坚持反教立场，认为西教教义“可笑之至”。其西教知识的来源虽然也来自直接阅读圣经和在西方的直观熏染，但是其主要的部分仍旧来自《瀛寰志略》、《海国图志》等中国知识分子的著述，对西教与佛教之间关系的认识就是来自上述两书。曾纪泽也曾至天主教堂参观西式婚礼，记载“教师祈祷，手舞足蹈，秉铎挥塵，默诵经咒，间以乐歌，与中华僧道大致相同。或言天主教缘饰佛教，殆有据也”^②。天主教继佛教之统绪明显是来自魏源、徐继畲等人的观点。魏源、徐继畲著述不仅对西教的观点上影响曾纪泽，甚至在频仍的中外交涉中这些书籍也成为其对西方列强了解的主要参考资料：当因为越事、俄事出现中法、中俄纷争时，在其日记中对《瀛寰志略》的阅读则很集中^③。

而作为第一位出使差员的郭嵩焘在携带书籍上则没有曾纪泽在量上之大，除了自己携带之书之外，郭嵩焘还向同使人员借阅书籍还得到英国圣经书会等组织的赠书，另外还有来自国内传教士丁韪良等寄来的中文著述。驻英期间，郭嵩焘从张力帆处借阅慕维廉所著《大英志》，认为“所论开国纪原，全不分明。又慕维廉故教士，尊所行教，奉之为宗主，以纪国事，皆据教为名，往往支离舛互，人名、地名，又多异同牵混，甚不易读”^④。李凤苞经常以所储之新书示郭嵩焘，在英国期间曾以林乐知、严良勋所译各国书史汇辑成书的《四裔编年表》一书见赠^⑤。光绪三年六月初八日，郭嵩焘了解到“英国散布耶苏教书亦有公会，名布里地史安得弗尔林裨布洛苏赛雅得”（British and Foreign Bible Society，即不列颠及国外圣经会。），该会遣五人专门来使馆送给郭嵩焘“汉文《约》书全部”^⑥。光绪三年七月二十日，简多马偕凯里来，“致送《摩西五经指南》六帙，询知为解释《旧约》书之旨”，郭未对此有任何评述^⑦。在简多马的教堂，“马客艾敦、简多马各惠教书数种。出册属书，因题一绝云：华镜（灯）明镜照阶除，天气微寒近雨余，坐中长老谈元理，酒酣惠我福音书”^⑧。同时从该教堂了解到有专门赴中国内地传教的内地会。

^① 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第873页

^② 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第235页

^③ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第295、477、901-903页

^④ 郭嵩焘：《郭嵩焘日记》（第三卷），光绪三年二月十八日，湖南人民出版社，1982年，第170页

^⑤ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》之，岳麓书社，1984年，第302页

^⑥ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第258页

^⑦ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第289页

^⑧ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第390-391页



光绪四年三月，丁韪良从国内寄给郭《公法便览》三部^①。张力臣著《蠡测厄言》十卷专谈洋务，“先刻第二、第三卷见寄”^②。在伦敦时赫德赠送郭嵩焘李圭《环游地球新录》，郭认为其纪录尚为详明^③。这些寓华传教士的翻译作品和国内洋务主张者的书籍仍旧是身处欧洲的郭的主要知识资源之一。

郭嵩焘船行至西奈山宗教胜地时特别引述《瀛寰志略》对西奈山的记载，称该山相传为摩西以“十诫”立教之地^④。在驻英期与使馆人员约为五戒，戏谑地谓为“摩西十戒为西洋立教之祖。予此五戒亦中国出使西洋立教之祖矣”^⑤。在郭的观念中即便在西方对西教历史有较多的了解，但是从其教义上郭仍旧判断这些分裂之后的西教“多原始东土”，“亦主轮回之说，实与佛教同源”^⑥。这种主张和认识几乎与魏源、徐继畲对此的判断没有多大区别。

曾纪泽在日记中对教堂称为“袄堂”^⑦（这种称呼明显是受之于郭嵩焘对西教的称呼^⑧）、“耶稣庙”，对基督教教徒称为“道众”，甚为不正。在刚到欧洲时他“闻昔者法皇拿破仑之后，最重教士，故当时教案最为棘手。自更民主之后，教士之势渐衰，诋毁之者渐不乏人”并判断“以此卜之，此后教案庶有豸乎？”^⑨。接触到法国新任下议院首领刚必达时，刚必达也称不会袒庇教士，但是曾纪泽仍旧对其言表示怀疑^⑩。在与马清臣（英国名为马格里，中文别号为马清臣，曾经协助李鸿章办炮局、金陵机器局，曾纪泽在欧洲时主要依靠他同英国绅官联络和往来应酬。）论天主与耶稣两教时就与其争论，曾认为：“教者，所以束缚凡民，使不为恶。贤智拔萃者创其说，而邦国之君师，因之以劝惩百姓。举天下为天堂地狱之说者，立旨虽异而本源实同。上智不为教所缚，然亦不肯昌言攻之，以其有益于政治，可以补赏之不足也”，这是曾对宗教的认识¹¹。

各类出游人员的职业和原本的知识结构的不同决定着其信息采择的内容也不同，徐建寅作为清廷派往欧洲的技术专家，其注意点是西方的格致技术，考察的是西方的兵工、机械、化学等西洋格致之学，对西教等并无记载，其《欧游杂录》中西教几无一字。有基督徒李春生者，东游日本“借游历写劝惩，扬东以抑西”，记中多宣扬基督教教义，安全归日感谢“上帝默佑不但水陆均获平安，而合家丁口亦概安全团聚，寅谢鸿慈，永无既极”，自感日本国计民生能感触

^① 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第555页

^② 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第391页

^③ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第628-629页

^④ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第70页

^⑤ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第100页

^⑥ 郭嵩焘：《郭嵩焘：伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第408页

^⑦ 甚至在其奏折中也称呼西教信仰为“袄神”、“袄堂”，见曾纪泽著 喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年，第36页

^⑧ 见杨坚点校：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第369页，有载光绪三年间所奏的“请飭总署会商驻京公使严订神甫资格以免发生教案片”对西教本末的追溯研究，认为唐朝时“（天主教）所奉袄神，即天主教”

^⑨ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第162页

^⑩ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第169页

¹¹ 曾纪泽：《出使英法俄国日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第184页



他的是男女学堂之盛，博物院劝工场之巧，新报馆之繁，耶稣教堂与信徒之众，凡此四大要者，并与人论日本之神道教，以及儒、释、道、回与基督教的优劣，并希望中国“推广是教，以因寅迓天和，须国祚丕显，利权恒擅，是溥海臣民，所仰望而翘企者”，该书由福州美华书局活板印刷^①。

二、出使人员对西教认识的新信息源

身在基督教国家中，这些出使官员亲身体会着基督教世界中宗教对普通庶黎生活的深刻影响，他们也应邀或主动游历教堂，接受牧者的拜访，与西方人士就西方宗教的神学和东方儒教的伦理进行争执，还亲自参加各种宗教典礼。这些身与性的接触出现在其日记报告中，直接将这些出使人员的感官所得转化为文本著述中对西方宗教生活记载，成为传播的新信息源。

在欧洲期间郭嵩焘曾经多次赴教堂等宗教场所参观，甚至在光绪五年正月十九日一天的时间就“凡游教堂四”^②，并与许多西教宗教人士互访（包括马礼逊之子马理森的造访），甚至参加西式宗教典礼：送殡、婚礼、宗教节日。在拜访使团的外人中有得弗里兰得者议论“西洋传教者，不宜过为保护，其有被戕，亦自取耳，中国圣人之道，道路完足，不应以他教乱之”。郭对这样一个西方人说出此言很是怀疑其目的：“其言全不似中国人自张大，亦不测其为何意也”^③。但是时日一久就发现西方也有“专辟教书，遂相沿以为刚莫特（Auguste Comte（1789-1857），法国实证主义哲学家，社会学的创始者，现在译作孔德、孔特。）学问”，专喜诋毁朝政、贬斥教士的学者，郭可惜这样的书“苦少翻译，不能即时译”^④。在英国日久掌握的西教知识就越多，拜访伦敦大教师之后知道：“教士等级：曰阿 毕灼，通国一人；次曰毕灼，每都会一人；次曰谛音；又次曰非格尔（教区牧师，Vicar），又次曰究勒得（教区长，Rector）”^⑤。

在以中国传统文化为武器与西人展开关于儒家、西教的辩论中，郭基本上守持的是传统旧观念。光绪三年五月二十日与斯丹雷谈论回教及耶稣教时，郭了解到“耶苏教有天父天兄，是三也（还有“天”）”，并认为“其言亦皆有见”^⑥。如此，每次与西人的谈论都能够使郭有点滴关于西教知识的收获，是其西教知识的直接来源。在基督教列强国家驻扎越久，对西教的知识储量越多，甚至连一些小的宗教派系都有所了解：伦敦阿克生三达巴雷司会堂“亦尊耶苏教而节目不同”^⑦。

张力臣《瀛海论》中有论说十字架及天主之名的内容，严复批驳其“其辟力臣论十字架及

^① 李春生：《东游六十四日随笔》福州美华书局活板，光绪二十二年版，第八十四至八十五页

^② 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第897页

^③ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第199页

^④ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第209页

^⑤ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第231页

^⑥ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第237页

^⑦ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第263页



天主之名乃特妙，以为力臣之言‘天主’二字，流传实始东土。不识所流传者其字乎？其音乎？其字 Roman Catholic（这是郭嵩焘日记中唯一的两个英文字母），其音则‘罗孟克苏力’也，何处觅‘天主’二字之谐声、会意乎？又引左季高之言：‘东西有，中国不必傲以无；东西巧，中国不必傲以拙。人既跨骏，则我不得骑驴；人既操舟，则我不得结筏’。只此数语，掉馨（馨）已尽”^①。这是身处西方的中国人与国内的中国人各自根据自身所具有的知识结构对西教探源的区别和误解。而郭本人就自称“予极赏其言，属其以所见闻日记之”^②，如此郭是认同严复对张力臣批驳的。光绪四年五月二十日与李凤苞、罗稷臣谈内容包括西洋以其有道攻中国之无道、三代圣人犹有歉者、孔孟之道与基督精神之区别，结论是西洋师道较之中国固差胜矣^③。在谈话中三人共同认识是“西洋基督之教，佛氏之遗也”，“杨墨者，佛老之先声也”，“而佛氏之流遗，至西洋而后畅其绪，其教且遍于天下，此又孔、孟之圣所不能测之今日者也”^④。以墨家兼爱、佛家之舍身以度济天下与基督教的普遍救赎在教义上的相似性成为他们判断的根据。似乎在中国文人传统中已经形成一个延续不绝的将基督教与墨家、佛家等异端的教义相联系的传统，斥责其不堪入流的信仰。同时对于中国祀孔未尝立教的情况进行剖析^⑤。

与西人直接谈论西教在西方的历史、西教信仰内容以及西教在中国等内容也是郭嵩焘加深对西教了解的主要途径：光绪三年九月廿三日与马格理就耶苏会在华的明末清初历史交谈，特别是在礼拜日时。郭闲暇无事时最易取阅这些西教书籍，通过阅读得知西方崇信宗教是来自罗马拉丁乃文教之祖，政俗科条无一不出于教会、路德新教、罗耀拉建立耶稣会以及西方各种教派等西教知识^⑥。郭在欧洲所建立起来的新文化结构一是来自西文报纸翻译的补充（共计在日记中提到过三十四种中外报刊），二是来自来华新教传教士所翻译的中文新学图书和国内新知识分子的著述，在日记中所提到的西文及新学图书多达 119 种，包括《旧约》（引述过三次）和《新约》（引述过一次）和与西人的交谈。

在黎庶昌的知识结构中多关注中国人的史地著作，在“答曾侯书”中黎称“蒙示徐（继畲）、龚（自珍）、张（穆）、祁（韵士）、何（秋涛）诸儒书目，庶昌向皆知名，未尝得见。仅见者：徐星伯之《汉书西域传补注》，何愿船之《北徼汇编》，图里琛之《异域录》，张遂宁相国之日记数小种而已”，几乎未接触到最新的来自传教士的地理著述^⑦。在欧洲期间“目睹远人政教之有绪，富强之有本，艳羨之极，愤懑随之”^⑧，其愤懑之情也表现在其由于教案而对西教的感知上。光绪八年（1882 年）复陈俊臣的信中，曾对西教在中国引起的教案建议中国官员“阳遵条约，

^① 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984 年，第 497 页

^② 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》之，岳麓书社，1984 年，第 589 页

^③ 郭嵩焘：《郭嵩焘：伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984 年，第 626-628 页

^④ 郭嵩焘：《郭嵩焘：伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984 年，第 627-628 页

^⑤ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984 年，第 687 页

^⑥ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984 年，第 408-409 页

^⑦ “答曾侯书”，黎庶昌著 喻岳衡 朱新远校点：《西洋杂志》，湖南人民出版社，1981 年，第 188 页

^⑧ 曾纪泽著 喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983 年，第 171 页



暗拒教士之成见，专论其事之有理无理，不问其人之是教非教”^①，并向清廷建议乌石山教案的处理意见。

三、新知对旧知的补充与更正

在出洋使员的新知和旧知的知识结构中，由于旧知识的不断积累，对西方文明错误的理解和记录呈现出积累的现象，而出使使员在文化史上的任务之一就是要对这些误解和记录进行补充和更正，以便逐渐使对西方政教的理解向纵深的学术研究发展。新知识对旧知识的补充和更正表现在知识结构中具体知识的更新、思想观念的深刻变化、学术研究态度的形成等三个方面。

首先，表现在知识结构中具体知识的更新。

洪钧在新译《中俄交界图》时“假途西文，裨我掌故，始知《朔方备乘》等书，都非可信”^②。通过假途西文的方式，直接对《朔方备乘》的可靠性提出质疑，目的在于“裨我掌故”。而随着知识量的积累，《瀛寰志略》等在具体知识上对西方记载的错误（例如译名）就充分表现出来。梁启超《论译书》称：“《瀛寰志略》所载国名之歧，多至不可纪极”^③，高凤谦《翻译泰西有用书籍议》（1897年）也称“《瀛寰志略》中所载国名之歧，多至不可纪”^④。

这些出使人员在驻外期间，对于西教的关注是因为国内各地发生的教案，他们根据所掌握的西教知识对清廷当局进行建议，上疏提出治本治标的办法。对于欧洲各国的富强之源，出使之后的郭嵩焘认为“皆学问考核之功也”^⑤。对西洋政教则誉其“西洋一隅为田地之精英所聚，良有由然也”，赞誉其政治教化成风俗的民主性^⑥。对于西教他则认为“如耶苏立教，视人犹己，人人相忘于浑噩之天，乃为无弊”^⑦，这是中国学者第一次从人的角度对西教如此认识，但是遗憾的是郭未能将之展开讨论。在回国途中行之耶路撒冷城附近时郭对摩西所立十诫赞其“亦见摩西立教之具苦心也”^⑧。在舟中将夏弗思白里所赠而“每读不能终篇”的《新约》一书“奉读一过”，并就书中内容有较多的认识：认为新约四福音书是阐扬耶苏遗言的，并对使徒行传也加以议论。但是这时的郭嵩焘仍旧坚持将耶教说成继佛教之端绪：“大抵基督教门原本摩西。而西方佛氏之流传以慈悲为宗，以生死祸福为说。其教流遍西土，虽各自立宗主，而宣播推衍不离此旨。其诸神异之迹亦多祖佛氏之说，倚托幻相，命之曰神通。而授天以立教，犹近吾儒本天之意。视佛氏之广大已造，受天人供养者，亦有间焉”。在儒家、佛教与西教之间的关系上，主张西教与佛教主旨的继承性，虽然基督教在西方大昌，但是相对于儒家的精神博大的中国圣人

^① 曾纪泽著 喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年，第195页

^② 洪钧给薛福成信（光绪十六年十一月（1890年），薛福成：《出使英法比四国日记》，第236页—237页

^③ 梁启超：《论译书》，《饮冰室文集类编上》

^④ 《时务报》，第廿六册，光绪二十三年四月十一日（1897年5月11日）

^⑤ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第385页

^⑥ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第434页

^⑦ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第910页

^⑧ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第100页



之教，也不逮其毫厘，并且儒家的流弊固则更少^①。

对西教教义了解之后，郭嵩焘仍旧主张在教义上耶稣教主于爱人，“即墨氏兼爱之旨也”，而其天主生人之权，世人之间的相谊关系“其旨亦近于《西铭》”，但是只是“得其理之一，而不达其分之殊”，与儒家比较起来西教仍旧是未能观照其分殊^②。从舍身救世方面来看“耶稣教世之言即本于佛氏”，“固不能逮佛氏之精微，而其言固切近而可深长思也”^③，也承认耶教立教的优势。对所收到的来自新教传教士的圣经和来自天主教的圣经比较后，郭发现“西教‘十戒’，所传亦有异同”，新教三戒曰不妄称，而天主教则谓不湊天主之名；新教九戒毋谎言，十戒毋贪婪，天主教《约》书则分别为不许妄证、不贪羨人所有。郭认为前四条是神伦，后六条是人伦，见识已经相当深刻^④。

途中所经英国殖民地并与傅兰雅讨论之后又对西教在世界各地的拓殖有了理性认识：“教士先行而后商民而后攻战”，今天看来这是西方宗教与政治殖民的关系的最好的诠释。在郭的日记中共有 11 处谈论到教案交涉问题，而对宗教问题的讨论则多达 16 处。对于西教对异己文化的化异功能郭认识到：“教师化异己而使之同，中国士大夫议论则拒求同于己者而激之使异，其本源已自殊绝，宜其足以病国也”^⑤，在咸丰、同治、光绪年间国内士大夫盲目以伦理道德为武器针对西教在华传播而进行反对的时候，郭却能够以文化学整合和存异之间的关系来探讨西人化异与中国拒同使异之间的辨证关系，认识层次明显较国内士大夫为高。

在中国办理包括“教案”在内的洋务时，郭嵩焘主张“办理洋务以戒除粉饰为第一要义”^⑥。郭在新报上得知康熙时朱谕一通藏于瑞典和挪威，郭根据自身已经掌握的西教知识对其中名词进行考证：认为天主教颌琐威得会（Jesuits, 耶稣会，明末传入中国，卷十三又翻译为作索素亦得）中的“颌琐”即耶稣二字本音，见之耶稣《约》书者也，并根据西人所送《约》书来考证西教词汇^⑦。直接关注于西教具体词汇的考证。

回到中国，在上海停留时，郭嵩焘曾偕林乐知至徐家汇天主堂参观，并且有牧师慕维廉、戴德慕、罗约翰先后来见^⑧。中国关心洋务时政的文人相见者则更多，在回湘途中遇湖南殴拒洋人一案，郭斥其为“吾楚士绅用其昏顽之气，聚众狂呼，以为洋人可以慑而伏之，多见其不知量也”，对当地士绅反洋多有微词^⑨。甚至对国内所进行的洋务也颇多微词，谓其舍本逐末，应该正欲及时自立。对于国内的先进知识分子的洋务条陈则批驳其未及国家政教之源，认为内政

^① 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第912-913页

^② 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第932页

^③ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第933页

^④ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第920-921页

^⑤ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第930页

^⑥ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第495页

^⑦ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第740页

^⑧ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第980页

^⑨ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第990-991页



无他，政教而已^①。

其次，不仅是知识结构发生变化，在出洋学者的思想深处也发生了深刻的变化。

王韬海外游历之后其思想也发生了深刻的变化，弱冠时仅“思得一通籍，博庭内欢，他非所知耳”，应试不第，佣书沪上“囊笔海上”时“但求得五百金，可作归耕计”并且此时“喜读域外书，而兴宗恣乘风破浪之想”。由上海赴欧洲也经历了几次变化，最后认识到应该讲求经世致用之道，赞成魏源的“师长”一说。在1840年—1870年的三十年间，王韬略完成了由一个封建士子到资产阶级政论家的变化^②。这些记录是作者“目击身亲者，珥笔而记之”的，是区别于魏源等人的知识的直接来源。在欧洲期间，王韬多次赴教堂和教会组织进行参观。参观了伦敦圣公会“即传教总所也”^③，得知“所有前往四方播教者，悉由此处资遣”，并参观伦敦圣保罗教堂，记载了西教的礼拜和婚礼，对新教与旧教也有所区分。对于新闻纸中载曾国藩论说“西人所传耶稣教，任其至中国，无害于中国之风俗，盖久必自败耳”，王韬认为应当就此事与西方进行周旋^④。

薛福成的日记对西教历史和教义、西教在中国传播所涉及的交涉等记载尤多，一是由于这个时间段内长江流域教案频发，中外交涉频繁，作为外驻公使必然要探悉西方情舆，所以留意西教的内容占日记分量较重。在其赴欧途中对沿途地理情状的描述和考证基本上来自《瀛寰志略》、《海国图志》等书，该书在整个日记记载中几乎都成为薛所使用的考证依据，包括对西教历史的考证^⑤。对于“四海之内所未知，六经之内所未讲”的事理，薛福成主张“不能以旧说以难之”，因为即使“圣人复生亦不能闭关独治”，要坚持进化的自然之理^⑥，这几乎成为其出使期间的文化宣言和态度。其他出使人员的日记也是薛使用的考辨根据（比如书中多次提到曾纪泽《日记》、郭嵩焘《使西纪程》等）。在经历西方游历之初薛福成就已经注意到“昔郭筠仙侍郎每叹羨西洋国政民风之美，至为清议之士所抵排。余亦稍讶其言之过当，以询之陈荔秋中丞、黎莼斋观察，皆谓其说不诬。此次来游欧洲，由巴黎至伦敦，始信侍郎之说”^⑦。在西方初期，薛福成对西教的认识：“西人格守耶苏教者，其居心立品，克己爱人，颇与儒教无甚歧异。然观教会中所刊新旧约等书，其假托附会，故神其说，虽中国之小说，若《封神演义》、《西游记》等书，尚不至如此浅俚也。其言之不确，虽三尺童子皆知之”。在与西国积学之士谈论耶苏教旨时，西人也有称一二百年之后“西过格致之学日精，必多鄙弃教会诸书者”，而对于孔子之教，

^① 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第1000-1001页

^② 陈尚凡 任光亮 校点：《漫游随录扶桑游记》，湖南人民出版社，1982年版，第23页

^③ 陈尚凡 任光亮 校点：《漫游随录扶桑游记》，湖南人民出版社，1982年版，第104页

^④ 陈尚凡 任光亮 校点：《漫游随录扶桑游记》，湖南人民出版社，1982年版，第137-138页

^⑤ 在全部日记中共引述《瀛寰志略》多达41次，《海国图志》11次。以至于曾经尝试着在奉使以后编辑《续瀛寰志略》，但是稿未成而逝。见《出使日记续刻》“凡例”，见薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第347页

^⑥ 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第82-83页

^⑦ 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第124页



西人似出于中心之诚然。所以薛判断“盖圣人之道，不偏不易，深入人心。以耶稣之说比儒教，不仅如水晶之比玉，虽洋人未尝不知”，坚信孔子之教“阅万古而益明”，“余是以知耶稣之教之将衰，儒教之将西也”^①，这与其早期对西教态度是相一致的。而随着在欧时间的发展，这样的文化自信也有所变化，更倾向于事实求是，而不是鸿宏大论。在查中国驻法使馆的旧卷中有郭嵩焘请妥善处理传教事宜的奏折，其中称教禁之前中国是不禁异教的，因为“摩西立诫之旨，禁人之欲，劝人之善，与圣教无歧异”，但是教禁之后传教交涉日多，主张交涉要据理为断，对此薛未加陈述，可能是赞同郭的意见^②。对于按照条约将崇奉天主教之民，交归法国保护，薛认为“实于行教中国大有妨碍”，“外国国家、外国条约动辄敢于中国之事，致伤教务”^③。对来自西文报纸所翻译的世界宗教统计的记载中，薛也能够区分西教内部教派的大致区别，“凡天主、耶稣、希腊等教，皆奉耶稣为宗主，统名之曰救世教，又名基督教”^④。在日记中薛也承认释迦牟尼、耶稣、谟罕默德，“此三人者，皆中国以外之圣人也”，已经不将耶稣视为异端^⑤。之后光绪十七年十一月记载：“耶稣一教，分门别类，所行规矩，亦各不同”^⑥，知道其分别在于其教规有异。

在西欧数月之后，对西教有所深化的了解之后，薛福成的西教认知也有所变化：“至其所奉耶稣之教，亦颇能以畏天克己、济人利物为心，不甚背乎圣人之道”，但是仍旧试图从中国传统文化资源如《春秋》中寻求原有的政教之道来傅会，认为西国政教均有可观“独三纲之训，究逊于中国”，原因在于“究竟生于绝域，其道不免偏驳”^⑦。而时间日久，借助于望远镜等突破视觉器官等的局限而扩大之的西方技术所观察到的真实世界后，薛福成的世界观也慢慢发生变化，完成了文化个体自我否定的成熟过程。在游历了罗马教皇宫殿之后根据耶稣会士对教皇的记载如《职方外纪》加以考证，参观罗马诸神庙后议论“盖耶稣之学，墨子爱无差等之学也。墨子知养生而不知送死，其论丧葬，以薄为道；耶稣之教，又加甚焉”，谓朽骨无知而弃之^⑧。对于西方基督教一神独尊而古代神祠尽改为教堂的历史薛称这样是“早亦失耶稣之真转”，而教堂之阔侈“实与耶稣崇俭爱人旨，大相刺谬”，原因是“盖西人于措注国政之要，及讲求一切富强之术，具有本末，不能不谓之智；而独于奉教一事，胡不深思其理也？吁，何其愚也！”^⑨。对于耶稣会士对耶稣译名的由来则处于自己的推断^⑩。

^① 薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第124-125页

^② 薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第163-164页

^③ 薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第212页

^④ 薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第225页

^⑤ 薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第509页

^⑥ 薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第469页

^⑦ 薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第272页

^⑧ 薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第312-312页

^⑨ 薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第313-314页

^⑩ 谓“耶者，爷也，盖兼敬爱两义焉；稣者，苏也，以其既死数日之后而复苏也”，见薛福成：《出使英法义比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第587页



但是在其认识结构中也坚持着结构的稳定性。在西教之源说上起初仍旧和其他士流一样主张出于墨说：“余常谓泰西耶稣之教，其原盖出于墨子，虽体用不无异同，而大旨实最相近。偶与赵精涵谈及《墨子》一书导西学之先者甚多，因令检出数条”，认为《墨子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《管子》、《庄子》等书颇合西学^①。这与晚清的西学中源说相一致，西教东源说也是其流风中之—。

洪钧给薛福成的信中称其根据西文对西北中亚的记载知道“今乃得假途西文，裨我掌故，始知《朔方备乘》等书，都非可信”，还指出中国舆地学之不足：“中土于舆地—门，长于考古而短于知今，详于中原而略于边外，……盖舆地族类，名称各殊，考义释名，大费稽核也”^②。

薛福成日记对于《朔方备乘》等旧籍在相同内容的记载上由于其是得之于西方文化环境中而显得更为精密和准确。在对俄罗斯教门的记载上，薛的记载明显精于何秋涛的记载^③，对于世界各地的西教信徒的统计则明显精确于魏源《海国图志》的记载^④，他也注意到西报对中国教会的统计^⑤。亲自参与的教案处理意见有光绪十七年宜昌教案，江南闹教风潮，热河金丹教在理教反教起义等，认为中国教务所以日棘的原因在于教王势力日衰无力约束各国教务，法国借机根据条约保护天主教，而“欲示其权力之大”，中国没有办法治理教士，所以教会错矩者日多，因此处理时要慎重^⑥。薛福成从西教的组织者入手寻找交涉的办法。

康有为光绪三十年二月从香港出发，五月到达意大利，在意大利停留不足两周，游记内容颇丰。这是他从过去间接获取西方情状向直接接触西方政俗转变的主要经历之一，即其所谓“不可不读中国书，不可不游外国地，以互证而两较之”^⑦。在意大利所论多是其借题发挥的产物。其对西教的了解则更为丰富。但是其仍旧坚持自己的文化主张，在总的意识上仍旧没有多少变化。对意大利教堂多称其为“袄祠”、“庙”，颇多蔑意，

对于在西欧所观察到的西教葬礼，康有为分析其保藏尸体于殿堂居室内的风俗时称即便是讥笑厚葬的墨子也没有葬之于室也，意未西教此俗连墨氏都不如^⑧。但是在得知拜见教皇必须膜拜时，却坚持不欲行礼，所以不见教皇^⑨。并观看了西教洗礼、等宗教风俗。但是即便在西欧期间仍旧坚持宣扬尊孔，也主张其所坚持的三世之道来观看今天之欧洲，批判“或有谓宗教必言神道，佛、耶、回皆言神，故得为宗教。孔子不言神道，不为宗教”的论调，“太古之教，必多

^① 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第252-253页

^② 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第237页

^③ 见薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第378页，对俄罗斯教门人书的统计。

^④ 见薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第421页，对天主教、耶稣教、希腊教的统计数字。页587对法兰西西教信仰人数的统计。

^⑤ 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第442-443页

^⑥ 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第590-591页

^⑦ 康有为：《欧洲十一国游记二种》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第115页

^⑧ 康有为：《欧洲十一国游记二种》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第94-95页

^⑨ 康有为：《欧洲十一国游记二种》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第99页



明鬼。佛、耶、回乃因旧说，为天堂地狱以诱民”，常常以鬼神地狱来劝诱世人，这是古之圣人神道设教之法，“但孔子敷教在宽，不尚迷信，故听人自由，压制最少，此乃孔子至公处，而教之弱亦因之”，但是在古代用神道，随着文明的进化而渐渐用人道，所以主张孔子为教主“已加进一层矣”，这就是梁启超所谓的以人道代神道。以此来说明“孔子乃真适合于今之世者”，并对“新近之学科书，亦必裁弃六经，自攻弃其教主，而陷于无教，何其愚哉！”以政治主张败退政治舞台的文化主张仍旧萦绕在康的观念中，甚固^①。

对于西教的起源，二十五年间几乎没有发生变化，康有为仍旧坚持主张“耶教出于佛”：“吾于二十五年前读佛书与耶书，窃审耶教全出于佛。其言灵魂，言爱人，言异术，言忏悔，言赎罪，言地狱、天堂，直指本心，无一不与佛同。其言一神创造、三位一体、上帝本能，皆印度外道之所有。但耶稣为末日审判，则魂积空虚，终无入地狱登天堂之一日，不如说轮回者之易耸动矣。其言养魂甚粗浅，在佛教中仅登斯陀含果，尚未到罗汉果。考印度九十六道之盛，远在希腊开创之先。则七贤中毕固他拉之言灵魂、戒杀生，已有所自”，希腊与印度舟车商贾相通，亦必互相输传。况且在仪式上“耶教亦无一不同于佛教焉”，“考其内心外礼，无一不同。其为处于印度之教，无可疑易”，在兼爱众生上来讲，耶教不如佛教，但是耶教虽境诣浅显，但是勇于传道反而又大行天下。但是耶教在中国的传播施之中国民情不顾，但是其“一切之说，皆我旧教之所有”，谴责道孔教言天已经至详而无所不备，另外还有佛教补之，“民情不顺，岂能强施？”。在对西教溯源的时候称：“墨子传道于钜子以为后，至死百余人而争之，可谓重大矣，钜子即教皇也。墨子尊天、明鬼、尚同、兼爱，无一不与耶同。使墨子而成教主，中国亦有教皇出矣”。孔子之道无所不备，“中国本自有至精美之教，此诸子之所以难大盛也”。“孔子与佛，皆哲学只精极博，道至圆满。而耶苏与张道陵，则不待是”^②。

复次，这种补充和更正还表现在由对西教的描述性记载和情感性论述逐渐具有近代指向的考据性学术研究，而钱恂、钱单士厘夫妇深厚的学养及其研究成果便是其中一例。钱单士厘《癸卯旅行记》和《归潜记》在题裁上已经远远超过了游记的意义，它对西教在中国历史的考述完全就是中西文化史的学术著作。其对景教、摩西教的考辨使之成为中西交通史和宗教史上的研究论作，也几乎是传统西教知识传播的集大成者。其对西教的考察一是来源于身处西方的直接之源，二是来自对中外文献的利用，使其考辨工作能够在传统向近代学术过渡中站得一席之地。但是在其支配的意识上其仍旧习惯于称教堂为“寺”或“景寺”，在其两次寓罗马期间，单士厘瞻游彼得寺达二三十次之多。单士厘对西教的考证多次引用圣经记载（甚至于详细到哪个部分哪个章节）。在记载安息日时就引旧约利未记二十五章，对逾越节的记载则根据《马太福音》第二十六章，甚至对于出现在西式墓碑上的刻文也能指出出自圣经何篇^③。在《归潜记》中有其夫

^① 康有为：《欧洲十一国游记二种》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第127-128页

^② 康有为：《欧洲十一国游记二种》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第183-185页

^③ 见钱单士厘：《归潜记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第787页。从碑刻中辨认出是



钱恂所作《景教流行中国碑跋》，其“考证新确，实出嘉定、仁和上”。该文几乎利用了中国学者如洪钧《元使译文证补》卷廿九之“景教考”、杨荣志《景教碑文考证》以及《长安志》、《汉书》等新旧考证成果。作者是清廷外派驻外使人员，所以在考证中对有基督教信徒身份的杨荣志“彼志在阐明教说，故广引新旧约，不免多所附会”的现象批斥。钱恂不仅就景教的翻译称谓、历史溯源、来华历史进行考证，考证了碑中的许多称谓，几乎成为定论，而且也对其神学内容如神人二性之说进行考释，已经具有很深的西教知识，并多处引述《圣经》。更为难得的是该文不仅仅就碑文内容进行考述，而且还对大秦等进行考述，对景教传入中国的西方背景进行考释。也可以看作是有清一代文人对景教考释最好的篇目之一。

时任义国大使的钱恂在宣统元年上清廷一疏，对教会源流进行描述，是本人所见教外知识分子西教历史考述中最确切的一篇文章，其材料直接来自罗马天主教宣教总部，所以数字十分确切，对新旧教的区分也相当准确。尤其详于天主教在华的传播情况，并建议清廷对各省教务进行调查，以避免教案发生^①。而在该篇中，钱单士厘也对耶稣会进行溯源，并就“圣母无原罪之说”等神学内容进行描述。在内容看来，钱单士厘以及钱恂根据所掌握的西方基督教知识对西教的历史追溯中已经具备很深的学术研究素养，研究结果相对于晚清其他出使人员对西教的记载而言，该书是研究最为确切也没有文化偏见的一篇。两人对西教中的一些神学名称也专门作出注解，对君牧师就根据艾儒略《弥撒祭义》所记载的加尔地纳耳来衬对。对西教宗教礼节分析相当正确。

第五节 亲历性西教知识源与中国文人的传播及其作用

晚清出使西方基督教国家的使员对西教知识的理解明显比没有出洋经历的学者对西教的理解更清楚、更感性，因为其出使基督教国家的经历作为西教知识的亲历性知识源，能够以其自身的观察体会西方基督教世界中西教的影响，并弱化其本身文化中的沙龙意识，使之的感知更真实。学者们也注意到这种亲历性对消除隔膜影响的重要性：“未肄西文，未履西域，未接西士，隔膜影响，如贫子说金，终无是处”，这是梁启超比喻宿学清流锐意新学者主张亲履之学^②。

来自这些出使使员亲历性的西教知识通过其日记和游记等文本在中国国内士流中传播，这样的一条没有传教士等宗教宣教的路线而言，我们可以称之为中国文人的惰性传播。他们没有为西教主动传播的观念和义务，但是在效果上却使西教知识在广大文人中间传播。出使使员亲历性的西教知识所起到的作用一方面体现在其对教案的处理等实际问题上，另一方面还体现在他们所记载的西教知识在文人中传播所起的作用。

《诗篇》第二十六章之十一的经文。

^① 见钱单士厘：《归潜记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第862页

^② 马建忠著：《适可斋纪言纪行》，“梁启超序”，近代中国史料丛刊十六种，第153册



一、出使官员对海外情形的“窥要领”

今天，从出使日记中，我们也可以窥探这些出使人员对西方文明的理解程度，特别是对西教的理解程度。但是这些出使人员对包括西教知识在内的西方文明的观察是存在着区别的。当时的知识界对这些以日记记载西方情状和观察的著述时，他们也根据这些日记对出使官员进行评说。对于出使的效果，曾国藩在同治十年七月初二奏请选派子弟出洋学时称“自斌椿及志刚、孙家谷两次奉命游历各国，于海外情形业已窥其要领”。对晚清“轺车络绎”的出使人员的评价，李鸿章称：“曾纪泽、洪钧、刘瑞芬，并经出使外洋，著有勤劳；惟薛福成奉使绩效，亚于曾纪泽，过于洪钧、刘瑞芬”。钱基博也称：“数十年来，称使才者，并推薛、曾云”。而沈林一称在这些出洋人员中，“识者推不辱君命之才，必曰曾、薛”^①。薛福成本人的评价是“余尝评述光绪初年以来出洋星使，究以曾惠敏公为第一”，“郭筠仙侍郎次之”，“郑玉轩、黎莼斋又次之”，“陈荔秋又次之”，对出使之十七人逐一评述^②，在知识的积累上来看颇有积薪于上的意味。有人则认为，“出洋日记，近人所著首推郭嵩焘之使西纪程，薛福成之四海（国）日记。第郭书未经完备，薛书则多系抽绎报章，无关宏谊。是书（《英轺日记》）宗旨务在考求各国政治、学术、律令、典章，旁递商务、工艺，冀以立青出于蓝、冰寒于水之基础，故于洋报译录甚少”^③。“中国近年亦有派员出洋之举，往则采风问俗，归则立说著书，诚得其要领”^④。这些当事者和后人的评述多以其日记为评价基础，而这些日记观察和考察的角度则成为日记能否在士流中产生影响和共鸣的关键。

在出使期间，会见年已七十六岁的德国东方学学者苟克时，李凤苞“赠以《瀛寰志略》”^⑤。在与苟克后来的笔谈中，苟称“昨得郭大臣《使西纪程》阅之，既编记载确实，并无虚语”，可谓以西人之口为郭对西方文化的理解上讨了一个公道^⑥。曾纪泽在使才上与薛福成齐誉，而时人对他的使才并不是根据其日记的观察和考察的成熟而言的，而是赞誉其“著有勤劳”。曾纪泽的日记向清廷抄寄，他将日记中日常琐事多次删减，今天看来曾纪泽日记中对日常琐事的记载仍旧显得偏多^⑦。

载振出洋考察所记日记《英轺日记》“议论大抵英详于商务及学校诸事，比详于制造工艺，法详于议院各衙门制度，而于教務必持之断断”^⑧。当船行至西奈山时，载振唐文治等也知这是

^① 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第963页，“沈林一跋”

^② 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第825页

^③ 载振：《英轺日记》凡例，见沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续辑》第273册，《光绪政艺丛书》中篇，第592页，台北文海出版社，1976年4月

^④ 杨家禾：“西学材才六端”，陈忠倚：《皇朝经世文三编》，上海书局石印，光绪28[1902]卷二十 治体八培才

^⑤ 李凤苞：《使德日记》江氏刻足本，页三十六，近代中国外交史资料汇编三十种 文海出版社

^⑥ 李凤苞：《使德日记》江氏刻足本，页四十一，近代中国外交史资料汇编三十种 文海出版社

^⑦ 曾纪泽著 喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年，第195页

^⑧ 载振 唐文治：《英轺日记》“凡例”，光绪二十九年版，近代中国外交史资料汇刊三十种 文海出版社



相传摩西以十诫立教地，并对摩西出埃及事进行考述^①。该书对罗马天主教教皇制度和历史的考述，内容多袭自薛福成《四国日记》，并就天津教案后清廷所拟“教务办法八条”以补充^②，这就是作者自谓的“于教务必持之断断”。载振和唐文治对西教教理的理解尚浅，仍旧主张天下诸教为矩矱，修之则昌，悖之则灭，其在法国的日记对教务所论无非是时下中国教务之议^③。

这三四百种的出使游历著述具体地描述了西方各国的社会状况、政治制度、文教设施、风土人情、山川景物，在当时就被誉为“西国情事，大致纂祥，足资考察”^④，“其述疆域之险阻也，有如地舆志；其述川谷之高浚也，有如《山海经》；其述飞潜动植之瑰异也，有如庶物疏；其述性情嗜好语言之不同也，有如风土记。上下古今数千年，东南西朔数万里，挟卷以游，了如指掌，诚为宇宙间之一奇观也”^⑤。可见这些出使人员是对包括西教知识在内的西方文明“了如指掌”的。

他们对西方的考究有着很强的目的性和主动性。有武进余思诒者在刘瑞芬使西时，毅然请从，“欲以亲历海国，审知其事实”，成行后，在西方，“入境问俗，凡其山川要隘、政治得失，民生利病，工肆良，靡不周览详究，握默识”。回国时日有登记，舟过西南洋岛屿，停泊其处，亦必访问其形胜风土，笔之于书，回国后被李鸿章留署，著有《航海琐记》^⑥。余思诒主动要求随员出使的目的就是要亲历海国，审知其事实”。

但是在这些著述中对西方情状的观察和记载也存在着参差不齐，也有对“西事”未能释然者：“昔阅斌友松《乘槎笔记》。喜其可以供人玩赏而究未能释然于西事也”^⑦。

二、日记文本在国内士流中的传播和影响

这些日记文本由于有清廷的支持，是官方行为下的洋务举措，所以能够在国内士流中得以广泛流传，李圭游记《环游地球新录》由李鸿章序，经总理衙门给资印行三千部，坊间也相率翻版。而国内士流除了对这些日记所记内容审视外，更为重要的是对这些作者的文化立场进行审慎，保守者得到保守者的赞许，而先进者得到先进者的褒扬，在国内学者回应这些亲历性西方文化的记载时，保守者的声音明显大于先进者。

刘锡鸿的根本立场是坚决反对把“夷狄之道”“施诸中国”，坚决捍卫“政令统一尊，财富归诸一人”的封建专制主义，特别是对“用夷变夏”危及传统礼制的大经大法则更是反对，

^① 载振 唐文治：《英轺日记》卷三页十，光绪二十九年版，近代中国外交史资料汇刊三十种 文海出版社

^② 载振 唐文治：《英轺日记》卷三页十五、十六页，光绪二十九年版，近代中国外交史资料汇刊三十种 文海出版社

^③ 载振 唐文治：《英轺日记》第九卷，第三至五页，光绪二十九年版，近代中国外交史资料汇刊三十种 文海出版社

^④ 黎庶昌：《西洋杂志》，见《走向世界丛书》（六），岳麓书社，1985年版，第542页

^⑤ 贵荣：《航海述奇·序》，见《走向世界丛书》（一），第438页

^⑥ 刘瑞芬著：《养云山庄续文集》“航海琐记序”页二十一至二十三，光绪癸巳年版

^⑦ 志刚著：《初使泰西记》，避热主人编次，光绪丁丑刻，近代中国史料丛刊续编第二十三辑，志刚自序



全力捍卫圣人之道、捍卫圣教，而希望“用夏变夷”。在其《英轺私记》出版四年后，1881年李慈铭读了《英轺私记》后称其对西方政教“皆能言其实”，对西方的风俗也“俱言之不讳”，站在守旧的共识立场上对其外交交涉的保守持赞许态度^①。而李慈铭对郭嵩焘《使西纪程》评述总体上认为是“极意夸饰”、“尤悖”，认为该书刊出之后“凡有血气者，无不切齿”，虽然“有诏毁板，而流布已广已”，“嵩焘之为此言，诚不知是何肺肝，而为之刻者又何心也？”，称郭在时势维艰之时“尚缓步低声，背公营私，以冀苟安于旦夕也”^②，此论当然是未体贴到作者日记的本意。

尽管存在着文化保守者对这些日记中对西方文化的抵制，但是这些文本仍旧广泛地在文人中间得以传播。这些日记文本经由海外甫一传回国内，就立刻成为国内士流涉猎的文化之源，在士流中不管是保守者的批评还是赞扬者的赞许，这些都在实际效果上为日记文本中包括西教知识在内的西方文明的传播打开了方便的传播途径，而更为重要的是国内出版发行机构对之的刻意出版和宣传更是加速了这些日记在士流中的影响。张德彝出洋游记《航海述奇》，作者称回国后“日来索观甚众”。郭嵩焘在出使欧洲的日记“自上海启行沿途”所见闻均有记载，自称“日记略陈事理，尤无所避忌”。在其到达欧洲后“录呈总理衙门，实属规国之要义，为臣职所当为。同文馆检字刷印，借以传示考求洋务者，固非臣所及知”，但是其日记却引起了国人士流对其的“诬蔑讪议”和“诮责”，甚至被人“参劾诟辱”，称“大清无此臣子”，也被副使刘锡鸿取日记所录，一一傅致其罪，可见郭嵩焘出使日记在士子中的传播与影响^③。郭嵩焘自己称“嵩焘论洋务，数犯天下之不韪”^④，出使日记也是其中之一。

清廷士阶层的精神支柱是所谓“天朝上国”之政教（政治制度、文化思想）优于“夷狄”的观念。郭嵩焘初出洋时，写日记寄译署，不知沪人何由得稿，公然刷印^⑤。郭嵩焘出版的日记是其从上海到伦敦五十天（从光绪二年十月十七日上海起程开始到光绪二年十二月初八抵达伦敦为止）的日记。而最初所议定的“每月当成日记一册呈达总署，可以讨论西洋事宜，竭所知为之；得何金寿一参，一切蠲弃，不复编录”^⑥。这部“把清朝士大夫的公愤都激动起来了”的日记^⑦仅两万余字，但是在中国士人看来，日记“记道里所见，极意夸饰，大率谓其法度严明，仁义兼至，富强未艾，寰海归心”等内容的描述，“迨此书出，而通商衙门为之刊行，凡有血气

^① 李慈铭著 由云龙辑：《越缦堂读书记》，商务印书馆，1959年，第476-477页

^② 李慈铭著 由云龙辑：《越缦堂读书记》，商务印书馆，1959年，第483-484页

^③ 杨坚校补：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第388页

^④ 杨坚校补：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第411页

^⑤ 曾纪泽著 喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年，第195页

^⑥ 《养知书屋文集》卷十三“致李傅相”。从友人处得知刘“编造日记，十日一寄沈经相、毛煦初尚书”，郭愤其“平时所以媒孽者，曲尽平生之技，吾坦然置之，以同行两月有余，并未闻有日记，徒以蓄意倾轧，于此中巧加诬蔑，而借之以献殷勤”，称刘与“周旋洋人、酒食徵逐，实甚于我”。光绪四年十二月十四日，曾纪泽到法国后以《英轺日记》相示，这时郭才真正看到该日记的面目。见郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第277、289、856页

^⑦ 梁启超：《五十年中国进化概论》，原载《申报五十周年纪念文集》



者，无不切齿”，何金寿奏疏严劾之，有诏毁板，被斥为“嵩焘之为此言，诚不知是何肺肝，而为之刻者又何心也”^①。对于十九世纪七十年代率先“循习西洋政教”、向西方寻找真理的任务的人物一样，郭嵩焘是身处封建末世士大夫阶级中的先觉者，虽则他也是精通中国传统学问者，但是由于其食古而不泥于古的批判精神，这样就不免受到旧文化的诋毁和攻击。清流张佩纶更是认为“《纪程》之作，谬轻滋多”^②。

而郭的出使毕竟是清廷总理衙门的官方行为，所以面对该日记在士流中所引起的文化抨击，总署则尽力将批判的声音降至最小，以弱化出使的负面影响。总署对于刘锡鸿贬刺郭的日记也是防止其进一步的扩大流传^③。光绪四年三月初八日西人密斯盘找到郭嵩焘请他将使西“见闻所及，刊刻新报，晓示中国士民”，郭嵩焘的意见是“因告以前岁自上海开行沿途日记钞送总署，以致被参。刊刻新报，殆非鄙人所敢任之”^④，原因在于得何金寿一参，不复编录，不再公开表露自己的洋务主张。直到光绪十七年七月二十五日，清廷还诏令：“郭嵩焘出使外洋，所著书籍，颇滋物议，所请着不准行”^⑤。

郭嵩焘一生背负谤名多与该日记有关：王先谦挽联中称：“赤胆忠肝筹国是，谤满天下无损名”^⑥、“谤与身灭，积久弥辉”^⑦；阎镇珩在《兵部侍郎湘阴郭公谏》中称：“予独怪夫谤公中啾啾而不止，恐其心迹更久莫白，且更为盛德之累也，故为之词以疏其隐，以待后有知公者论定焉”^⑧；赵启霖《郭筠仙先生谏辞》：“归自巴黎，有谤百车”^⑨；僧奇禅挽诗称：“千载岂无公论在，九州犹有谤书存”^⑩；严复：“入世负独醒之累，到处娥眉谣诼，离忧何必屈三闾”^⑪；邓光绳：“使节通九万里而遥，事始不避谤”^⑫；陈瀚：“群疑众谤之交独持闾论”^⑬；龚尚义：“千万言苦口不计毁誉”^⑭。郭嵩焘的一生与世谤相联系在一起，生前“心若皎日，谤若浮云”^⑮，身后则“谤与身灭”，归自泰西，“几为士论所不容”^⑯。郭送山焘成为中外文化交流的一位牺牲者。

斌椿一行 1866 年正月二十一日离开北京，七月初十离开马塞回国，八月二十五日至二十八

① 《越縕堂日记》

② 《涧于集·奏议》卷一“请撤回驻英使臣郭嵩焘片”

③ 健甫从李善兰处借观刘的《英轺日记》，刚过一日就被索回，称“总署相戒不外传也”，见郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第786页

④ 《郭嵩焘日记》第三卷，第474页

⑤ 《德宗实录》，卷二九九

⑥ 见《玉池挽词汇编》，光绪十九年养知书屋刻本，卷二第五页

⑦ 王先谦：《葵园四种》，第187页

⑧ 《玉池挽词汇编》，光绪十九年养知书屋刻本，卷一第二页

⑨ 《玉池挽词汇编》，光绪十九年养知书屋刻本，卷一第三页

⑩ 《玉池挽词汇编》，光绪十九年养知书屋刻本，卷一第五页

⑪ 《玉池挽词汇编》，光绪十九年养知书屋刻本，卷二第三页

⑫ 《玉池挽词汇编》，光绪十九年养知书屋刻本，卷二第十八页

⑬ 《玉池挽词汇编》，光绪十九年养知书屋刻本，卷二第十九页

⑭ 《玉池挽词汇编》，光绪十九年养知书屋刻本，卷二第三十五页

⑮ 《玉池挽词汇编》，光绪十九年养知书屋刻本，卷二第三十五页

⑯ 《谭嗣同全集》增订本上册，第228页



日“绘图并誊写《乘槎笔记》”。其在欧洲的见闻“是近代中国知识分子最早亲历欧洲的记述”^①。斌椿对西方的了解除了地志外还应该包括西教知识在内。斌椿等人数次参观天主堂（四月十八日参观法国古天主堂，六月初七，观看俄罗斯天主堂），为其增加对西教的感性认识。但是其笔记中对西教涉及不多少。而出洋考察的斌椿不仅为赫德提供了有价值的情况资料，还成为总税务司与总理衙门之间非正式的中介。斌椿的使团成员按照传统方式将他们的印象和经历记下，因此而至少有三部内容充实的中文旅行日记：两部斌椿著，一部张德彝著。而丁韪良以否定的语调对斌椿日记进行描述：“他的官方报告点滴摘录”^②。

关于《乘槎笔记》的传播，徐继畲在该书的序言中称“索观者多，乃付剞劂，以贻同好”^③，该书“既恭录进呈，又刻以行世”^④，这样的亲身实录，比较“山经齐谐”的无稽之说自然会引起士人的注意。身在北京的翁同龢阅读其笔记后称斌椿“前数年尝乘海舶游历西洋各国，归而著书一册，盛称彼中繁华奇巧，称其酋曰君主，称其官为某公某侯某大臣”^⑤。远在南京的江南名士张文虎也记载：同治五年十一月十二日，在汪梅村处，孙澂之出示斌椿《游西洋各国记》“同人分抄之”，次日日记记载“阅斌大令《游记》，侈述彼国人民兵甲之多，宫室园囿之丽，夷妇之艳，戏剧之奇，而于其政令邦谋不著一字，徒使浅见之夫读而艳羨，其出使意岂如是而止耶？”^⑥，评述可谓中的。吴云罢官寓沪时在致曾纪泽的信函中也以《乘槎笔记》载泰西埃及国古陵的考证事，可见《乘槎笔记》传播之广^⑦。

由此可见新游记新知识的传播途径在文人的交际网络之中。关心外情的学者们甚至于主动探听这些海外游历的著述：志刚欧游归国后，有学者就向其借读笔记^⑧。在斌椿回国路经上海时曾经“须见督、抚”，上海之陈福勋曾经受吴煦所使拜访了先行到沪的随行三个同文馆学生（其中有张德彝），听取了三人对海外的描述^⑨。其记述较简的不足也为学者们所注意：“昔阅斌友松《乘槎笔记》，喜其可以供人玩赏，而究未能释然于西事也”^⑩。郭嵩焘回国后在湖南有朱香荪者求观《万国公法》，洋务书籍就是这样被洋务者所传播的¹¹。居乡的郭嵩焘与支持洋务的学者多通过遥寄书及信的方式交流新知。游历印度的豪伯寄给他《印度札记》、《游历刍言》、《西徼水道》等书。郭仍旧在湖南各种文化活动现场传播洋务思想，以这样的方式郭的出洋所见、所论不断得到传播，一直到光绪十七年去世为止。

^① 斌椿：《乘槎笔记·诗二种》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第75页

^② (美)凯瑟琳·F·布鲁纳 约翰·K·费正清 理查德·J·司马富编 陈绎译：《赫德日记——赫德与中国早期现代化》，中国海关出版社，2005年，第454页

^③ 斌椿：《乘槎笔记·诗二种》“徐继畲序”，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第85页

^④ 斌椿：《乘槎笔记·诗二种》“李善兰序”，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第87页

^⑤ 同治八年三月十一日，《翁同龢日记》（第二册），中华书局，1989年，第684页

^⑥ 《张文虎日记》陈大康整理，上海书店出版社，2001年，第70页

^⑦ 吴云：《两叠轩尺牍》卷十一页二十九，吴门毛上珍局刻版

^⑧ “初使泰西记序”，钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第245页

^⑨ 太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》（第五辑）江苏人民出版社，1984年5月，第252页

^⑩ “初使泰西记序”，钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第246页

¹¹ 《郭嵩焘日记》（第三卷），湖南人民出版社，1982年，第899页



郭嵩焘等出使者对新文化传播的深意颇见突出：“所为遣使者，欲使所见所闻，与洋人习，而后能因委以求源，据事以通情。一人知之，其亲若友，推之而得十人；十人知之，其亲若友，推之而得百人。知者日多，则洋务安坐而理，无复有挠之者矣”^①。他们所宣扬的新文化在好时务的学者中所产生的社会影响也是十分明显：“道光、咸丰以来，中国再败于泰西，使节四出，交聘于外。士大夫之好时务者，观其号令约束之明，百士杂艺之巧，水陆武备之精，贸易转输之盛，反顾赫然，自以为贫且弱也。于是西学大兴，人人争言其书，习其法，欲用以变俗”^②。撰写、刊行出使日记、笔记、文版、诗稿、书信、公文书牍以及一些史地著述是其传播的主要方式。除了日记外出使公牍、史地著述也是载有西教知识的文本。

在出洋学者官宪中也有赴日本等非基督教国家者，他们日记中对日本禁止西教的情形、与日本学者论西教等也增加了西教知识传播的内容。光绪六年，李筱圃游历日本仍旧以李圭《环游地球新录》为游历所必须携带之书^③，黄庆澄光绪十九年五月至七月短游日本时也携带《瀛寰志略》以考（全书共引述该书四次）。当问到日本学者墨子学时，日本学者也认为“墨子《经说》四篇，大旨多通于泰西新学^④，甚至也认为：西儒除格致制造外，其真实学问是“西儒论学喜孟子，论治近墨子”^⑤，这些意识几乎受中国早期世界地理著述关于西学西教判断的影响。对西教认识来自这些著述和圣经的影响线索最为明显和发挥的更为专业的是黄遵宪游日期间的《日本杂事诗》（广注）的记载，在“开辟神话”中黄比较了日本创世神话和西教创世纪的记载：“泰初一柱立天琼，岳降真形地始成；西有和华东诺册，一夸手造一胎生”，在对该诗的注释中，黄认为日本的创世神话与“称耶和華手造天地万物，七日而成，同一奇譚”^⑥。

尽管士流中对这些出使游记和日记有不同的声音，但是这些文本还是进一步在追求时务的知识界广泛地传播开来，正象曾纪泽自己称的那样，其日记稿件并不知晓就被“公然刷印”。“初出洋时写日记寄译署，不知沪人何由得稿，公然刷印”^⑦。这些以规模印刷形式呈现出“著作如林”的繁荣景象。这些文本也使国内追究时务的士流对西方文化的认识产生了认同，并普及。

“海邦政俗，近年诸星使著作如林，久已脍炙人口”^⑧。甚至还有传教士等人也参与到这些可以改观士流对西教看法的日记的传播活动中。光绪四年十月李凤苞出使德国，傅兰雅为其翻译其日记《使德日记》，但是多记事而不论。

^① 郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，岳麓书社，1985年，第1004-1005页

^② 邵作舟：《纲纪》，见《戊戌变法》（一），第181页

^③ 李筱圃：《日本纪游》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第166页

^④ 黄庆澄：《东游日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第338页

^⑤ 黄庆澄：《东游日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第338页

^⑥ 黄遵宪：《日本杂事诗》（广注），钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第583页

^⑦ 《曾惠敏公文集》卷五“巴黎复陈俊臣中丞”（壬午年九月二十一日）

^⑧ 张德彝：《随使英俄记·凡例》，第273页



三、出使官员的教案观念和洋务、教案实践

即便在 19 世纪 90 年代的中国，普通文人仍旧于时务或茫然无知或不精不详，“考今秀才家及科甲中人大都徒工文墨，除八股试帖经义史学而外，一切时务经济茫然不知，有粗知时务者又皆不精不详”^①。国内对洋务、教案交涉的主要参考意见主要的来源之一就是回国后的出使使员以及他们在西方对西方文明的观察。这些出使人员对洋务和西教知识的理解程度决定着他们对洋务对教案处理的实际措施，所以对他们教案观念的探讨和对其教案处理中的实践的考察是必要的。而清廷也注意到这些出使人员对教案教务的了解，所以 1896 年 10 月 7 日，总理衙门向各地方官通飭《民教不能相安，亟宜设法消弭办法》，为防止发生教案，此《办法》提出三条措施：第三条建议今后派懂洋务交涉、知国际公法的人处理基督教事务，这是御史潘庆澜奏章的建议内容之一，决定分配同文馆毕业生和英、法、俄、德各国归来的出使员，“视其所造，果能精熟律例公法者发往各省量才试用，使用于教案不无裨益”^②。

而这些熟识西方宗教情状的出使知识分子往往成为清廷处理教案所委的主要群体，他们多有着处理教案的实践，这也是他们西教观在教案实践中的检验。江宁陈作霖称黎庶昌“出使异域，于时事多所洞达”（宣统元年陈阅其《拙尊园丛稿》后眉批在目录后之语）。回国后黎庶昌在川东教案案发时奉札调京，但是英国公使照会总理衙门以原巡道调京于事处理无助，所以请留黎庶昌留任处理教案^③，清廷谕旨川东道黎庶昌仍留本任办理教案，因为“该道办理交涉有年”，“熟悉中外情形，与重庆领事官素相愜洽”^④，又有公使推荐，“为外国人期望”^⑤。即便若英国公使欧格讷也称“黎道办事得力，贵大臣素所深知”^⑥。出使法国大使庆常在法国期间与法国订明教案就案议结，不许旁索利益的协定，总署行文各督抚及出使各国大使行知^⑦。

1877 年至 1894 年相继出使日本、美国旧金山、英国、新加坡的黄遵宪 1895 年经两江总督张之洞奏调归国委江宁洋务局总办，办理江南五省积压的教案。凭借其驻外期间所积累的丰富的西教知识和外交经验，信守条约、坚持原则、维护主权，数年的悬案一律结清，法国领事和主教为之折服。在使美国期间，作有“罢美国留学生感赋”对学生中间“亦有习袄教，相率拜天祠，口嚼天父饼，手翻《景教碑》”的情况的描述事实上也表现出黄本人对西教源流和西教礼仪的了解^⑧。对耶稣散饼施济的记载还在其《纪事》诗中：“譬如耶稣饼，千人得饱食”^⑨。并对民间所存在的教案争执也有描述：“宝塔高十层，巍峨天主堂。人蹇欲上天，引手能扶将，指

^① 孔广德编：《普天忠愤集》光绪二十一年刊本“凡例”，近代中国史料丛刊续编第二十三辑

^② 《教案纪略》卷三“章程”，第十六页

^③ 《教务教案档》第五辑（三），第 1690 页

^④ 《教务教案档》第五辑（三），第 1726 页

^⑤ 《教务教案档》第五辑（三），第 1694 页

^⑥ 《教务教案档》第五辑（三），第 1729 页

^⑦ 《教务教案档》第六辑（一），第 16 页

^⑧ 黄遵宪：《黄遵宪集》（上卷），吴振清 徐勇 王家祥编校整理，天津人民出版社，2003 年，第 144 页

^⑨ 黄遵宪：《黄遵宪集》（上卷），吴振清 徐勇 王家祥编校整理，天津人民出版社，2003 年，第 154 页



挥十字架，闪闪碧眼光，土人手执槌，驱之如虎狼”^①。黄遵宪对西教教义也有着较深刻的理解，在其与梁启超的书信中就泰西之教之教义的讨论已经比较深入，涉及西教在西方之政教关系、对西教的批驳^②。这些积累是其能够和可能在江宁洋务局任中处理教案交涉的学理基础。也是“大吏稍稍知先生能外交，故每以事相属”的委任的前提，在江、鄂、赣、浙、湘等省“教案积数十起，连十数年文牍盈尺，莫能断结”的情况下，黄宗羲被委，“则决月而决之，教士折舌而不敢争”^③。其处理教务教案交涉“一以遵守约章，检查证据，应予则予，应斥则斥”，“不及数月，举大江以南，数十年悬而未结之教案，无赔偿，无谢罪，无牵涉正绅，无波及平民，一律清结”，最后的外交效果是“领事感其神速，主教服其公平”，甚至“法国领事犹以私人交谊，赠之以拿破伦铜像，以作纪念”^④。黄遵宪出使期间的西教知识的积累与江南五省的教务交涉成功之间的逻辑关系应该是存在着因果关系的。

保守的刘锡鸿以其出使所见，向清廷献议筑造火炮之策：“驻扎西洋时阅历见闻，考订确凿，宣布达钧听者”，与郭嵩焘不同的是刘所注意的是西洋之器而非其风俗政教，又献策办海防章程十条，而对仿造西洋火车则认为无利多害^⑤。刘锡鸿还认为中国不可仿西洋火车的理由中有“西洋专奉天主、耶稣，不知山川之神，每造铁路而阻于山，则以火药焚石而裂之，洞穿山腹如城阙，或数里或十数里，不以陵阜变迁鬼神呵谴为虞，阻于江海则凿水底而熔巨铁，其中如磐石形以为铁桥，基亦不信有龙王之宫河伯之宅者，我中国名山大川历古沿为祀典，明烟既久，神斯凭焉？倘骤加焚凿，恐惊耳，骇目群视为不祥，山川之灵不安，即旱涝之灾易召”。这是其认为不可行铁路的第三条理由^⑥。出洋前，对于教案频仍的情形，刘锡鸿认为这是“洋人庇覆教民固中国之害，亦洋人之害也”，所以建议清廷“修详切文告，通行各处洋人官商并直达各国议事院，令其议停止传教，未见其必不允从”^⑦。这样的意识是他出洋之前对教务的主张，同时也认为“遣使各国以通中外之情，亦以探悉洋人底蕴，俾不误于区处，固今日要务也”^⑧，而出洋之后的刘锡鸿对耶教则失去了出使前那样平允的态度。

郭嵩焘的思想和行为在同光朝一直引领时代之先，特别是出洋之后其西学知识结构中新增长亲历性的内容而较同时代士流更见深刻。他思想中所表现出来的外交观、洋务观、富强观、中西文化观等内容十分丰富。在郭嵩焘不断增加的西教知识的影响下，其对西教对教案的认识也

^① 黄遵宪：《黄遵宪集》（上卷），吴振清 徐勇 王家祥编校整理，天津人民出版社，2003年，第223页

^② 黄遵宪：《黄遵宪集》（下卷），吴振清 徐勇 王家祥编校整理，天津人民出版社，2003年，第486-488页

^③ “嘉应黄先生墓志铭”，见（清）黄遵宪：《黄遵宪集》（下卷），吴振清 徐勇 王家祥编校整理，天津人民出版社，2003年，第800页

^④ 黄遵宪：“先兄公度先生事实述略”，见（清）黄遵宪：《黄遵宪集》（下卷），吴振清 徐勇 王家祥编校整理，天津人民出版社，2003年，第809页

^⑤ 刘锡鸿：《刘光禄（锡鸿）遗稿》近代中国史料丛刊三编第四十五辑 446册，卷一，“筑造炮台未尽事宜书”

^⑥ 刘锡鸿：《刘光禄（锡鸿）遗稿》近代中国史料丛刊三编第四十五辑 446册，卷一“仿造西洋火车无利多害折”，页三至四

^⑦ 刘锡鸿：《刘光禄（锡鸿）遗稿》近代中国史料丛刊三编第四十五辑 446册，卷二，“读郭廉使论时事书偶笔”

^⑧ 刘锡鸿：《刘光禄（锡鸿）遗稿》近代中国史料丛刊三编第四十五辑 446册，卷二，页二十六



是一个逐渐从文化的偏见走向准确和客观的一个过程。郭嵩焘不仅提出了许多关于教案问题的观点，甚至也参与了一些教案问题的处理。他的教案观和实践对当时教案纠纷的处理，具有重要的参考借鉴意义。当晚清教案问题逐渐演变为社会问题，也是一个政治外交问题的开始。郭嵩焘就一直关注着教案教务问题，并提出了关于教案问题的许多见解，而且他也曾直接或间接参与了处理具体教案问题：同治元年协助湖南巡抚毛鸿宾处理湘潭、衡州教案；同治九年为办理天津教案的曾国藩建言献策；光绪四年任驻外公使期间在外交上交涉武昌教案和福建乌石山教案。

由于郭嵩焘身处关注洋务和时务的学者之中，在道光年间就知道西教有天主教与耶教之别，以及一些简单的教理。在咸丰年间又在上海接触到麦都思等传教士和王韬等近传教士学者，所以郭嵩焘自从开始就以自己不易妥协的人格对于清朝政府和各级官员对洋教的认识、处理教案的策略、态度和办法不以为然。1861年他就认为：“吾尝谓中国之于夷人，可以明目张胆为之划定章程，而中国一味怕。夷人断不可欺，而中国一味诈。中国尽多事，彝人尽强，一切以理自处”，中国的“蛮”与“愚”都是夷人借以生端的借口^①。郭嵩焘以“怕、诈、蛮、蠢”概括了清廷官员在洋务和处理洋务问题上所缺少的理性与勇气。

在郭嵩焘的知识结构中对西教有了比较准确的了解后，他进一步认为在教案交涉中首先要具备“情”（即认识西教的真实状况）和“理”（理性地对待西人）：“能知洋情，而后知所以控制之法；不知洋情，所向皆荆棘也”^②。在他的西教知识结构中包括：明晰西教有耶稣教和天主教之别，以及两者的前承后接的关系，并不至在一处认为在教理上洋教的教义与中国的儒家学说、佛教的基本教义相差不大：“窃撰摩西立诫之旨，禁人之欲，劝人为善，与圣教初无参差也”^③。“查天主教劝人为善，大致与佛教相同”^④。与盲目的排外主张相比，他对洋人和西教的认识缺少种族主义的狂热，已经趋于理性。他“常谓开谕洋人易，开谕百姓难，以洋人能循理路，士民之狂逞者无理路之可循也”^⑤，这是他与西人交往的直接结果。

在处理教案冲突中郭嵩焘主张要依据条约和中国律例，持平办理，主张清廷官员“办理洋务以戒除粉饰为第一要务”^⑥，与曾国藩一样，也主张洋务要以忠信为要：“以办理洋务非有他长也，言忠信、行笃敬以立其礼，深求古今之变、熟察中外之宜以致其用，轻重缓急，权度在心，随事折衷，使就绳尺”^⑦。并认为双方的诚信是关键：“可以诚信相孚，万不可以虚伪相饰”^⑧。同样之理，对于双方已经议订的条约在办理教案交涉中要依照条约秉公办理，教士传教和教

^① 郭嵩焘：《郭嵩焘日记》第一卷，岳麓书社，1981年版，第69页

^② 郭嵩焘：《巴黎与伦敦日记》，岳麓书社，1983年版，第55页

^③ 郭嵩焘：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第370页

^④ 郭廷以编定、尹仲容创稿、陆宝千补辑：《郭嵩焘先生年谱》，台北：中央研究院近代史所专刊（29），1971年版，第210页

^⑤ 郭嵩焘：《玉池老人自叙》，近代中国史料丛刊第十一辑，台北：文海出版社印行，第71页

^⑥ 郭嵩焘：《巴黎与伦敦日记》，岳麓书社，1983年版，第55页

^⑦ 郭嵩焘：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第353页

^⑧ 郭嵩焘：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第404页



民信教是载于条约的，在处理中也要考虑到教民的中国人身份按照中国的律例处理，要依照已经解决的案件成例来解决教案交涉，这是其中国法传统观念的实践，“例案者，即所以控制天下之纪纲法度矣”^①，故强调“凡交涉洋案，宜一准例案办理。例案所不载，亦当推合案情，比照成例，示以大公”^②。主张不应该歧视教民，各地官员交涉应该据理为断，勿有徇庇，同时照知天主教堂教士以行教劝善区别良莠，建议各教会也约束教士：“必系传教信士，确守教规，不至恣行奸恶，始准充当神甫，移送其名于府县，准其接见；教民稍有违犯，责成神甫禁饬”，“若无故干犯教堂，地方官亦得按例惩办，责成赔修”^③。在洋务教案教务交接处理中郭以“情”、“理”、“势”为原则，所谓情就是熟悉古今事宜、中外情势的前提下，可以应变，而理则是根本，尤其重要，所谓理就是：“深求古今得失之故，熟察彼此因应之宜，斯之谓理”^④。

在郭嵩焘所参与的几个教案中，郭坚持的就是这样的交涉原则，在天津教案交涉中，郭对津民对西教的谣传以自己的所掌握的西教知识来客观分析，认为：“洋人所习西教，尤重好生，以利诱人入教则有之，无公行戕生之理”^⑤。在湘潭衡州教案处理后，郭撰写告示重申西教传教是条约载明的，也强调谣言不可信：“如果该教士实有毒害吾民种种情弊，尔等身受其殃，或确知其事，即当呈控地方官听候查办，岂有遂将该教堂字擅行拆毁之理？”^⑥。

但是郭嵩焘的知识体系中对西教的源流知识、教义等认识仍旧有其语言限制，受其作为西教知识传播受众的选择性认知的限制，也不可能对西教有全面正确的认识，所以对西教只能与清廷洋教劝人为善的政治意识形态的借口作为自己对西教的最基本的认知。即便是乡居期间，郭对西教的认识溯源仍旧纠缠不清，认为天主一词是来自于《史记》八神之“天主”者，并怀疑“西洋天主教托始于此？”，“洋教则惟敬天而已。‘天主’二字，由中国人代为之名，非其立教之本名也”^⑦。不过，虽则如此，郭嵩焘对洋教知识的了解，与当时整个官绅士阶层“耻于谈洋务”的顽固思想相比，显然要开放许多。

郭嵩焘对西教、洋务的认识也仅仅在时务的同好之间传播和发生影响。“往尝语曾文正公，天下事万变，惟当以常道处之，今人之视洋务，惊忧骇愕，莫测所为，而其实只是一理。凡事一拆衷以理，顺者应之，逆者拒之，须使心目中无有洋人之见存而随之以为轻重，即所处裕矣。曾文正亦以嵩焘为知言”^⑧。光绪五年正月，郭嵩焘离开伦敦返国。闰三月十三日，回到湘

^① 郭嵩焘：《郭嵩焘日记》第一卷，岳麓书社，1981年版，第663页

^② 郭嵩焘：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第354页

^③ 郭嵩焘：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第371页

^④ 郭嵩焘：《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983年，第353页

^⑤ 郭廷以编定、尹仲容创稿、陆宝千补辑：《郭嵩焘先生年谱》，台北：中央研究院近代史所专刊（29），1971年版，第210页，1971年版，第453页

^⑥ 郭廷以编定、尹仲容创稿、陆宝千补辑：《郭嵩焘先生年谱》，台北：中央研究院近代史所专刊（29），1971年版，第209页。

^⑦ 《郭嵩焘日记》（第三卷），光绪五年十二月一日，湖南人民出版社，1982年，第969页

^⑧ 王公望：《清末洋务思想家郭嵩焘的一份佚稿——〈上恭邸书〉》，该文是郭出使前夕上恭邸的。



阴。回国后的郭嵩焘对国内所进行的洋务事业不根究西方风俗进行评说。郭嵩焘等认识到政教风俗才是西洋之本，丁日昌^①等国内洋务官员学习西洋，办理铁路、电线、造船等等，是治末而忘其本，在对西洋的认识方面，比丁日昌等人要高出一筹。

通经致用，由中学而后涉西学，这是晚清经世派的一个重要特征。郭嵩焘在学术思想与政治实践上可谓是魏源等经世派前辈的继承者。郭氏早年出身岳麓书院，长于治“礼”，有《礼记质疑》、《订正家礼》等章；对《大学》及《中庸》亦颇有心得，有《大学中庸质疑》篇。在对世界的认知上，魏源以关注清廷现状为出发点成为“开眼看世界”的人物，有《圣武记》与《海国图志》。郭嵩焘则著有重视边防舆地的《绥边微实》与《使西纪程》，并由“开眼看世界”而出使泰西，“走向世界”，由中学而涉西学、向西方寻求解决中国问题的举措。

在欧洲期间，大量的参观访问使郭对西方文化的感受更直观更深刻。另外，郭的西学知识来源途径为交游：据陈左高统计，郭一生所交朋友中值得在史书上列其名的至少有 600 人^②，其中包括洋务大员曾国藩、左宗棠、李鸿章，西人有伟烈亚力、傅兰雅、林乐知等人。也正是通过这种交往途径，其西学知识在洋务士阶层中得以传播。杨毓麟 1903 年《新湖南》中谈到：“道咸之间，举世以谈洋务为耻，而魏默深（源）首治之。湘阴郭嵩焘远袭船山，近接魏氏，其谈海外政艺时措之宜，能发人之所未见，冒不韪而勿惜”^③。其实郭受谤的原因之一在于其“吾每见士大夫，即倾情告之（先知洋情而后知所以控制之法），而遂以是大招物议。为语及洋情，不乐，诟毁之”^④。沈桂芬相戒不谈洋务，而郭即便在谤缠身的情况下仍旧“谈如故”^⑤。

在文化上郭以“有道”和“无道”来探讨中西文化之异，对西洋之道抱怀疑态度，况且“西洋创始由于教士，至今尤分主朝权，不足为师道也，而较之中国固差胜矣”^⑥。在文化传播的自觉中，郭以“以先知觉后知，以先觉觉后觉”的态度进行文化宣传，不避讳世俗之毁誉^⑦。认为西教没有中国的宗教态度那样开明：“天主与西教同祖耶苏，互相争胜”，而“独中国圣人之教，广大精微，不立疆域，是以佛教、天主教、回教流行中国，礼信奉行，皆所不禁”^⑧。又说：“泰西之教，其精微处远不逮中国圣人，故足以感庸愚，而不能以感上智”^⑨。而对于发生在中国的教案冲突，郭试图从西方宗教文化以异己使之同，而中国士大夫议论则拒求同于己者而激之使异的文化冲突来解释：“教师（士）化异己而使之同，中国士大夫议论则拒求同于己者而激之使

^① 丁日昌与郭有旧交，有洋务时名，被李鸿章誉为海内谈洋务者，舍公其谁与归？……众中佼佼，亦当首屈一指矣。”见《丰顺文史》第二辑，第 77 页，转引自贾熟村：《丁日昌与李鸿章的特殊关系》。

^② 陈左高：《与洋务运动相始终的巨著：论郭嵩焘日记》，《社会科学战线》，1988 年 3 期

^③ 张枏王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，三联书店，1960 年版，第 617-618 页

^④ 《郭嵩焘日记》第三卷，第 11 页

^⑤ 《郭嵩焘诗文集》第 202 页

^⑥ 《郭嵩焘日记》第三卷，第 549 页

^⑦ 《郭嵩焘日记》第三卷，第 861 页

^⑧ 《郭嵩焘日记》第三卷，第 119 页

^⑨ 《郭嵩焘诗文集》，第 202 页



异，其本源已自殊绝，宜其足以病国也”^①。其对西教的评论“未越出儒家的基本立场，但门户之见却并不深”^②。晚年读《墨子》认为耶稣教的爱人与墨子的兼爱思想也是一致的：“大率耶苏术士，而其为教，主于爱人。其言曰：‘视人犹己’，即墨氏兼爱之旨也”^③。甚至在回国途次，阅读《新约》，认为基督教与儒家在“本天”问题上有一致性，甚至还称：“窃揆摩西立诫之旨，禁人之欲，劝人为善，与圣教初无参差也”^④。

薛福成对西教的认识也是一个逐步发展的过程，在其 1872 年入李鸿章北洋幕府前后和出使时期为界可以看出其在欧洲期间对西教的深化过程，这主要体现在其对教案的主张上。在未入北洋幕府前，薛认为“洋人传教，是中国一大变局”^⑤，应该早禁。薛如同其他士流一样对西教的传入也持敌视和排斥态度，认为西教在中国的传播有两害：“洋教行，则挠我养民之权，教养无所施”^⑥。指出西教教化士民对传统信仰极其危害，并且“彼洋人敛中国之财，啖中国之民，即率中国之民，启中国之变”^⑦，对中国的治民秩序也产生威胁；同时也反对基督教列强藉教案攫取外交利益。对教案，薛提出治理之法，主张与教会争取教民，同列强修约“许其通商而罢其传教可也；否则严立条约，裨吾司得致法于教民可也”^⑧，这些主张在西教已经广泛深入内地和条约载明的情况下是不可能实现的。1872 年薛在北洋幕府参与洋务事务，逐渐认识到西人来华传教已成大势之趋，禁教已属不实之论。特别是他于 1889 年出任驻英法意比四国公使后根据随员所翻译西籍和报章潜心研究西方政治、法律和宗教。他认识到基督教在西方的政治、文化生活中的影响深远也认识到西方宗教政策与其西教在中国的反差：“近日德、法、意、奥等国，于教民限制约束，与二十年前大不相同，彼在本国则禁约之，在中国则纵庇之，亦甚不合于公法”^⑨。薛福成一改过去力主禁教的观点，开始主张援引国际公法，主张与列强谈判通过外交途径处理教案教务交涉。

随着出使西方对西教源流的认识，薛福成对西教在中国所遇到交涉的认识也更客观，对其起因，主张具体分析，对其处理制定了方案与措施，主张以万国公约为依据，与各国修订传教章程：“西人风习，最重条约，至于事关军国，尤当以万国公法一书为凭”，因为“西洋立国，非信不行，非约不齐，其俗固如此也”^⑩。认为对教士诋毁儒教之情应该徐与磋磨，建议清廷与基督教列强驻中国公使援引西例与西国修订传教章程，由中国驻外公使直接与其外交部谈判。另外还建议专门设立处理教案的衙门，将传教士纳入中国管辖之下，以中西律例或一律参用洋

^① 《郭嵩焘日记》第三卷，第 789 页

^② 王兴国著：《郭嵩焘评传》，南京大学出版社，2000 年，第 411 页

^③ 《郭嵩焘日记》第三卷，第 790 页

^④ 《郭嵩焘奏稿》，第 369 页

^⑤ 薛福成：《上李伯相论西人传教书》，《庸庵文编》，卷 2

^⑥ 薛福成：《上曾侯相书》，《庸庵文外编》卷 3，第 23 页

^⑦ 薛福成：《上李伯相论西人传教书》，《庸庵文编》，卷 2

^⑧ 薛福成：《上李伯相论西人传教书》，《庸庵文编》，卷 2

^⑨ 薛福成：《出使公牍》卷 3 第 57 页

^⑩ 薛福成：《应诏陈言疏》，《庸庵文编》卷 1，第 26 页



法处理交涉案件。出使期间在西方对法国与教皇之间的关系多所了解，所以建议清廷利用国际矛盾隐夺法国保教权，直接与教皇交涉，由其派驻华使节管辖在华教士，或给予德、意等国自行保护本国传教士的权利。这样制西教策略的提出都是其在西方期间对西教有新的了解所致。

出洋之后，薛福成发现西教与儒教一样在西方也具有教化人心、稳定社会秩序的作用：“大抵天主教徒所崇奉者惟耶稣，耶稣之说，亦以仁慈为宗旨”^①。薛福成对民间流传采折割生、挖目剖心的风谣斥为谬说，同时要求国内官员针对这些谣传更要正确认识西教，以晓示百姓，杜绝其盲目攻教，避免教案所酿成的中外交涉。

薛福成教案认识和解决办法的形成和提出，与其对基督教的认识不断深化有关。受儒家文化教育出身的薛早期排斥基督教是自然的。在其观念中，基督教与儒教相比，“义陋辞鄙，尚远出佛、老二氏下”^②。传播到中国之后使中国教民、养民之权俱损，主张禁教是与同时代士流在受到异质文化侵扰时所做的一种文化抵制，是传统夷狄观的继续。1889年出使欧西，使其有机会在基督教国家亲自感受完成基督教的世界，逐渐观察到西教在西方也有其治化的社会功能：“查泰西之教，本是劝人为善，偏行于西国，灿来已久”（这里对西教性质的判断尤如中国弛禁教条约载明、中国各种上谕、奏折中所称一样）。但是接着他对西教的劝善本质的介绍就明显出于普通官绅士流的认识：“窃揆摩西诫之旨、禁人之欲，劝人为善，与圣教初无歧异”^③。这是直接从圣经中摩西诫约来判断其为善性质，又联想到西教在中国的慈善善举来论说其善良本意，真正体会到基督教的精神。出使经历使薛福成也能注意将国际惯例引进中国处理教案中，这更是其超越同时代士流而作为时代思想向标的地方。

薛福成的文化态度是主张“西学东源”文化观的，其西学东源集中表现在《筹洋刍议》一书中的《利器》和《权利》诸章以及《出使日记》光绪十六年四月庚子朔这天的日记记载中。虽然他的西学主要指的是器物层面的格致诸学与制度层面，坚持体用二元主张，中学仍旧是周孔之道，其道指的是有关政治原则、伦理道德规范、社会制度，但是这也影响到其对西教的认识，例如其将西教教理与墨、儒的对比意识，仍旧纠缠于教源的探讨。

黎庶昌对西教的认识也是一个有所深化的过程，其教务主张也随着其出使的经历而更加理智化。同治元年，慈禧太后、慈安太后下诏求言^④，黎庶昌先后两次上条陈，由都察院代奏。奏称自古中国就已经有杨墨、黄老、佛氏“三大害”。根据晚清西教传播的现实，认为：“耶稣之教，合三害以为一大害者也”，认为西教在中国的传播属中国思想文化中的一大新害^⑤，这基本上是黎在出使之前对西教的观念。随后，清廷以知县将黎庶昌发往安庆曾国藩大营差遣。相继在曾国藩、江苏巡抚丁日昌幕中治事使黎庶昌有机会接触洋务，在周历东西洋之后，光绪十七

^① 薛福成：《出使日记续刻》卷3第35页

^② 《宁波府学记》，《庸庵文续编》卷1，第51页

^③ 薛福成：《出使日记》卷3第3页、卷3第5页

^④ 任可澄：《贵州通志》（75册），影印本，民国年间，第48页

^⑤ 黎庶昌：《拙尊园丛稿》，木刻本，光绪七年，卷一



年四月简授四川川东兵备道，监督重庆新关，在任期间善于处理与外国人的交涉。光绪二十一年，清廷下诏陞见，驻重庆法国领事闻其将去，留办教案^①。

黎庶昌认为历代有圣君贤臣之维持礼乐衣冠，而今日“至于今日英法诸夷之祸，合四变以为一大变者也，耶稣之教合三害为一大害者也，堂堂中国坐令数千魑魅罔两（魑魃）横行而无毫发之忌憚，不道惟所欲为，此天地神明之所震怒，忠臣烈士所痛心疾首愤不顾与俱生者也”。“如此若再姑息隐忍，臣恐数十百年后，掣二百余年衣冠礼乐子女玉帛之天下一旦被发左衽于夷狄变人类为禽兽，化孔孟为耶稣，尽四民为行教，稍有变动而中国不可复问矣”，所以提出中兴之策^②。对中国“奸民冒充从教之弊”则主张指定仿照古代五等服色列定品级，对从教之人进行歧视和限制：“至于中国从教之人，应取先王屏之远方终身不齿之义，令其照僧道喇嘛等类例，即服夷服以示别如此不特可启斯人愧耻之心，并可杜奸民冒充从教之弊”^③。清廷对其主张的反应是谕令其将应陈事件详细具呈，认为其策“亦有可采择”。

后人桐城萧穆称黎的判断“当时利病洞见症结，条分缕析”，与后事一一相合，从中可以看出黎将耶教作为威胁儒教礼制的大害，主张以释道视之，即异末流。“今泰西各国耶稣天主教盛行，尊天明鬼，兼爱尚同其术，确然本诸墨子而立国且数千百年不败，以此见天地之道之大非执儒之一涂（途）所能尽，昌黎韩愈谓孔墨相为用，孔必用墨，墨必用孔，亦岂虚语哉？”，对墨的“夏性”还是承认的，又以西方西教兼爱教义立国长存的史事反证墨家的可取之处。黎认为“出洋诸公从未有将中外情形统筹入告者”^④。

这样的西方文明的积累使其出使伦敦时船经西奈能够认识到“埃及中有大山曰西奈，传为摩西以十诫立教地”，与郭、曾认识类同，都来源于《瀛寰志略》一书对西奈的描述^⑤。

这些日记除了对纪程进行描述，使国内士流考证世界舆地知识者作为参考蓝本外，还间有议论，正是这些议论表达了他们的文化主张。“郭侍郎使西纪程、曾惠敏《使西日记》、薛京卿《出使英法义比四国日记》，大抵详于所历程途，亦间抒以议论”^⑥。

王之春使俄沿途于西国情伪纪载不少，对于西学之源流随得随录，也纪彼国之风俗梗概。出使以诸使西日记和徐继畲《瀛寰志略》、魏源《海国图志》为沿途指南，并更正其中之讹舛^⑦。行至西奈也记亚伯拉罕以色列、摩西诸事，颇详。在日记纪“俄历二月初十相传为耶稣钉死十字架之日，凡老幼男妇皆食鸡子，倾城士女游观、跳舞，以为笑乐，按俄历，较英法历后十二日，英法历为二月廿二其所称耶稣死期于前十二日举行，中历之正月十六日也，耶稣钉死十字

^① 赵尔巽：《清史稿》，北京：中华书局，1977年，第12482页

^② 黎庶昌著：《拙尊园丛稿》，近代中国史料丛刊第八辑第76册，卷一“前编”，“上穆宗毅皇帝书”

^③ 黎庶昌著：《拙尊园丛稿》，近代中国史料丛刊第八辑第76册，卷一“前编”，“上穆宗毅皇帝第二书”

^④ 黎庶昌著：《拙尊园丛稿》，近代中国史料丛刊第八辑第76册，卷五“敬陈管见折”书后，页六

^⑤ 黎庶昌著：《拙尊园丛稿》，近代中国史料丛刊第八辑第76册，“奉使伦敦记”卷五页九

^⑥ 王之春：《使俄草》“凡例”页一，光绪二十一年版，上海文艺斋印，近代中国史料丛刊67册

^⑦ 王之春：《使俄草》卷三页十四、卷四页七，光绪二十一年版，上海文艺斋印，近代中国史料丛刊67册



架阅七礼拜复生，说本诞妄而彼此互歧，亦可见其不经之甚矣”^①。在俄罗斯参观教堂认为天主堂皆是敛民财所建。在回国途次，同船与一俄罗斯之华文塾师云：“中国开辟最早，教化最先，孔孟之所言皆有名理，非若耶稣之教所言徒多怪诞也”^②。

王之春对西教教义的理解试图从中国佛道中寻找资源：“耶稣立教当不外敬天克己俭用爱人而已，中国之僧道沿饰老佛务崇金碧以炫愚民耳目，盖不如足以惊耸也”，并相信“方今材智辈出，西人翻译华书颇多，他日必渐渐觉悟，及此教案其庶日少乎？”^③。今天看来这样的理解充满了文化的沙文主义，但是在夏夷之间仍存大防的晚清，这样的口气就显得可以理解了。

在西方对西教在生活中的具体细节的描述也是其观察的视点之一，对西教的考证仍旧将中国圣道作为对比项。将西教圣经与孔孟万古不磨之大道的儒家经典相比下，“耶稣教之书则无甚道理，久当不敌圣道耳”^④。又记西教在欧洲天主教统摄欧洲的时期及新教分裂的历史，似乎也来自西人金楷理及《瀛寰志略》等书所纪，主张儒教西被的文化优越主义。回国后以游历访其政制察其异同为所获西方的感性认识知识奏折条陈自强八条，向清廷建议。

总之，出使和游历西方基督教国家的这些具有旧文化身份的官员和民间文人，在出洋前后西教知识的储备和洋务实践中所积累的教案经验是其文化结构中的重要组成部分。而其出洋的经历则为其知识结构增添了亲历性的西教知识，成为新的知识源，他们对西教的重新认识中充满着变与不变的双重性。他们在清廷日记呈缴的惯例下著述的刊发，也成为国内知识界新的知识摄取源头，其西教知识也不胫而传，成为国内教案教务处理的借鉴资源。而出洋经历给这些出洋者本身造成的影响使其回国后参与教案的实践中趋于理性化，是当时反教思潮中最为冷静的舆论力量。这也是“走向世界潮流”对于西教知识传播的意义。也是没有传教士参与的中国知识界对西教传播的一条主要途径，充分体现着西教知识在中国士流中传播的主要特征。

^① 王之春：《使俄草》，卷四页十五，上海文艺斋印，近代中国史料丛刊 67 册

^② 王之春：《使俄草》，卷四页四十五，上海文艺斋印，近代中国史料丛刊 67 册

^③ 王之春：《使俄草》，卷四页五十二，上海文艺斋印，近代中国史料丛刊 67 册

^④ 王之春：《使俄草》，卷七页二十七，上海文艺斋印，近代中国史料丛刊 67 册



第四章 拒斥与传播：晚清反教思潮与西教知识的传播

学界将晚清绵延数十年的反洋教运动作为一种思潮来观察^①，在一定意义上也指出了反洋教除了运动层面上的意义之外还有着思想文化上的深刻意义，也表明了反洋教思潮与知识界的关系。我们关注的是在反洋教思潮中中文反教文本中西教知识的传播轨迹、含量及其所引起的文化对策。事实上，近代传教士在城乡间大量的散书活动就是各地方文人反对的对象，他们反西教的学理依据来自哪里？反西教所采取的形式主要有哪些？提出的文化对策的实施效果如何？这是本章所关注和要解决的问题。

史料表明，晚清反西教思潮主要是精英文人号召下的地方士流对之的文化应对，在从精英文人到地方士流必然存在着一条反西教意识的传播路线。今天我们在史料文本分析中逐渐明确这条传播路线是与开眼看世界的舆地思潮、走向世界的潮流中西教知识的传播之间有着清晰关系的。从近代西教知识在中国士流的传播路径来看，反教思潮也是这条传播途径中的一个环节。本章我们主要以反教的文书揭贴等文本为研究对象，归整出其中西教知识的内传播特点。

第一节 传教士的散书传教以及文人的反对

明清以来，科学与宗教传播相关联，这既是耶稣会士在华传教活动的一大特色，也是其适应中国文化过程中对于传教策略的一种选择。明末清初中西方之间存在的科学势差是耶稣会士“科学传教”策略得以推行的文化前提。但是学者们对清初在华耶稣会等传教士在科学传媒的传播作用上得出结论是：“诚然，传教士不是理想的传播媒介”^②。明清时期所缺乏的近代出版技术已经在近代时域下的晚清中国广泛应用，而借助这些近代出版技术和近代科学理念而传播西教又将会产生什么样的结论呢？

来华传教士是向中国人灌输西教思想的最直接的渠道。西方人对这些传教士们文字传教布道的研究主要是站在西方的立场；他们强调传道工作的组织、成员和反映其观点的出版物、训诫、教义；同时却很少从中国人的立场去观察和分析中国人对他们散播教理活动的反响。传教士文字传教的对象是中国的士阶层，他们对其散书传播宗教思想接受与否直接关系到西教在中国传播的成败。我们在研究中可以将西教出版品的出版和散播与中国士流（包括地方文人和具有全国影响的文人）作为西教传播的主体和受众两个直接对立的研究项，以此来探讨晚清西教知识在士流中的传播和影响。传教士的圣经与世俗的文字出版和散播活动是客观的存在，而各地以揭贴、文书等形式对这些文化活动的反对也是对立着存在的，同时对于传教士的这些文化

^① 吴雁南 冯祖貽 苏中立 郭汉民主编：《中国近代社会思潮，1840-1949》（第一卷），湖南教育出版社，1998年，第五章就是“反洋教思潮的发展”。

^② 李约瑟著：《中国科学技术史》翻译小组译：《中国科学技术史》第四卷，第二分册，科学出版社，1975年版，第694页



活动，理性的文人们对之的文化摄取也是客观存在的。

一、教会出版及散书传教活动

1、由严禁刻书到弛禁：西教性质的“为善”定性

对西教刊刻和散播宗教书籍的限制是历代政府所坚持的文化防线，以维护“夏夷”之间狭隘的民族主义防线。清廷一直对天主教刻书传教有着明确的限制：“（嘉庆）十年末，谕御史蔡维钰奏严禁西洋人刻书传教一折，京师设立西洋堂原因推算天文参用西法，凡西洋人等情愿来京学艺者，均得在堂栖止，乃各堂西洋人每与内地民人往来讲习并有刊刻书籍私自流传之事，在该国习俗相沿信奉天主教伊等自行讲论立说成书，所不禁，至在内地刊刻书籍私与民人传习，向来本定有例禁，今奉行日久，未免懈弛，其中一二好事之士创立异说，妄思传播而愚民无知，往往易为所惑，不可不申明旧例以杜歧趋，嗣后著管理西洋堂务大臣留心稽察，如有西洋人私刊书籍即行查出销毁并随时谕知在京之西洋人等务当安分学艺，不得与内地民人往来交结，仍著提督衙门五城顺天府将坊肆私刊书籍一体查销”^①。1812年公布的帝国的法令反对基督教，以最严厉的法律禁止圣经的印刷和发行。在晚清仍旧以历代谕旨作为法律成例依据的社会中，各地地方官员则必须将这个成例作为反对西教弛禁后对文化活动限制的法律依据。

在条约保教体系逐渐的形成过程中，传教士（特别是天主教传教士）就已经违反条约深入内地传教，虽有清廷与基督教列强的保教条约，但是各地方官员却置之罔闻或并未接到奉文。道光年的弛教谕旨“川省并未奉文”，其坚持的禁教例文并未删改，“以致官仍严刑苛办，呈函道府州县，各处示谕均与原奉上谕不符”，天津议和后的条约许天主教随处传教，“川省更不相信”^②。但是，即便是在江南太平军与清政府之间的战争状态下，传教士们也冒险深入内地战争地区争取传教机会和区域：同治元年“自轮船入鄂以来，洋人踪迹，几遍沿江郡县，或传教于僻壤，采茶于深山”^③。而沿江两督、四抚也未必尽是精通洋务之官，所以滨江四省继沿海五口四省之后成为洋务交涉的主要省份。到同治三年甚至于“西洋诸夷，内则狎处鞶毂之下，外则布满江湖之间，通商伺教”，势极可危^④。“欧风醉人，中学凌替”的文化传播和“邪说日炽，正道浸微”的西教传播已然成为时代的文化和时局现实。郑观应对西教传播在中国影响的判断是“中西和局之动多翻复者，其必阶于内地传教乎！”^⑤。薛福成之弟薛福保更是危言耸称：“洋人传教，是中国一大变局”^⑥。

在政策上对天主教所代表的西教是否为邪教的定性，关系着西教在华传教的成败。早在道

^① 王嵩儒著：《掌固零拾》，近代中国史料丛刊第36册

^② 太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》（第五辑）江苏人民出版社，1984年5月，第26页

^③ 《曾国藩全集》（奏稿四），岳麓书社，1987年，第2359页

^④ 《曾国藩全集》（奏稿八），岳麓书社，1990年，第4658页

^⑤ 郑观应著 辛俊玲评注：《盛世危言》，华夏出版社，2002年，第154页

^⑥ 薛福成著：《庸庵文编》卷二，页四十九



光二十六年正月耆英奏请弛教禁时，上谕称“天主教既系劝人为善，与别项邪教迥不相同，业已准免查禁”，这是道光帝对西教与别项邪教区别的上谕^①。此后，在不断签定的后续条约中，西方基督教国家不断在条约中着重强调着天主教的善良本质：“耶稣圣教暨天主教原系为善之道”（1858年6月26日，1860年互换的中英天津条约五十六款附照会，第八款 传教）、“天主教原以劝人行善为本”（1856年6月27日订立，1860年10月25日互换的中法天津条约四十二款第十三款）、“耶稣基督圣教又名天主教原为劝人行善”（订立于1858年6月18日 1858年7月3日批准 8月6日在天津互换的中美天津条约三十款第二十九款）、“天主教原为劝人行善为本”（1865年11月2日订立 1866年10月27日互换的中比通商条约四十七款第十五款）、“天主教原系为善之道”（1864年10月订立 1867年5月10日互换的中西天津条约五十二条第六款）、“天主圣教原以劝人行善为本”（1887年12月1日订立 1888年4月28日互换的中葡条约五十四款第五十二款）等，其余如中瑞通商条约十七条款、中丹天津条约五十五款等也规定西教的为善本质^②。这些文件从外交途径将西教定性为不是邪教，是合理存在于清廷疆域内的宗教。通过上谕准耆英奏请弛教禁奏折的成例途径和条约规定的外交途径都已经规定的对西教的官方认识。但是在民间士流中却流行和传播着对西教的文化恐惧和道统谴责。这些文人接触的是西教传播的鲜活现实，而不是条约冰冷的条文和奏折沟通渠道的遮掩虚构。

同时部分地方官员和教会对这些西教传教活动（包括散书活动）也进行定性，称其为善举。北洋大臣袁世凯对美国大使函送外务部的“教士联合会防讼释疑说略八条”进行肯定，而八条中即有对教会散书的规定：“泰西教士论道布书，皆体上帝好生之厚仁用以宣明救世之大道，俾斯世人同登道岸”，教会对布书的功用主要从神学信仰的终极目的而论，清政府对此也加以认可^③。袁世凯在“北洋大臣办法各州县教案简明要览”中也对西教刊布教规的目的进行正面评说：“查天主教堂刊布教规劝人向善”^④。教会之《教士联合会防讼释疑说略》称：“西教士论道布书皆仰体上帝好生宣明大道，俾斯世人同登彼岸”^⑤。在教会《寓华耶稣教会传单》中称“教士口讲之外复派书籍不过欲华人知上帝拯救之法”^⑥，教会对该传单的制订和散出的目的也是免除中国人的疑惑：“兹出传单亦为免众人疑惑并希望众人彼此和平相待”，该传单公布在《外交报》上^⑦。

这样的两个定性是西教能够在中国各省进行散书活动的必要前提，条约对西教为善本质的定性解决了西方传教士深入内地传教的身份顾虑并为其提供了法律依据，而经由清政府认可公

^① 张寿镛等纂：《皇朝掌故汇编》外编卷三十六“教务上”页三，近代中国史料丛刊三编第十四辑

^② 见黄月波 于能模 鲍鼈人编：《中外条约汇编》商务印书馆发行 民国二十五年三月三版

^③ （清）甘厚慈辑：《北洋公牍类纂》卷十三页三十五，光绪三十八年刊本，近代中国史料丛刊三编，第八十六辑

^④ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷二上 教规”上海书店，1986年

^⑤ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷四下 杂录”，上海书店，1986年

^⑥ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷二上 教规”上海书店，1986年

^⑦ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷二上 教规”上海书店，1986年



示后的对散书传教方式的认可是其传教活动的具体举措的政策依据, 这样两个定性是其在内地各省进行散书传教活动的主要保证。

2、散书传教的直接方式

学者们通常把近代来华传教士的传教方法分为“直接法”和“间接法”两种。属直接法则“只注重纯粹的属灵需要, 而认为其它一切均属次要”, 他们深入农村偏远地区直接“传播福音”、发展信徒。间接法则主张通过文化等措施来配合宗教宣传, 将文化举措作为宗教传播的流通途径, 认为“如果希望基督教在中国生根, 势必首先改变中国人俗世的头脑”的做法^①, 即通过办教育、刊物, 宣传基督教道德和现代科学知识, 使基督教逐步在华立足, 比较注重争取上层人物。间接传教措施中“文字工作一向是基督教所使用的重要宣教方法”^②。况且西教在中国已经积累了丰富的间接传教的经验: “从明季开始, 西方传教士入华传教, 恒借助一得力之工具——出版书籍, 或刊行报章”, “十九世纪教士再度来华, 传教仍倚重笔与印刷机”^③。特别是近代来华的传教士对报刊等近代传播媒介的利用更是倚重。甚至专门成立有在华散播圣经、小册子等宣教作品的机构。通过这些专门机构扩大圣经宣教的影响。在晚清中国主要的圣经传播机构有大英圣经公会、大美国圣经公会和苏格兰圣经书会, 在中国所散发的圣经几乎多是经由其手。以今天对之的统计来看, 它们在中国所散出的圣经为数甚是可观。1892年前的四川圣书公会(成立于1879年)已经有一名传教士负责并有六名“卖书人”^④, 1901年已经增加至两名负责的传教士和13名华籍卖书人^⑤。

大英圣经会(British and Foreign Bible Society, 1804)多次尝试着通过本地售书者在广东分送福音书, 但是都没有成功。所以该会的传教士就在南洋各地派送圣经一直坚持了二十五年, 直待郭实腊、麦都思、史蒂芬等人进行沿海冒险散书以及梁发等人在广州散书, 在这些航行中, 数以千计的圣经和部分单本被分送。1843年五个差会之间关于翻译圣经分配了协作任务。1847年完成了《新约》的大部分翻译工作, 四福音书被完成并于1850年出版, 新约出版于1852年。旧约发行于1854年。1857年印刷出五万册白话官话版本的新约。1852年开始, 为了有计划地散发圣经而组成的“百万圣经计划”, 在上海(1849年)、香港(1854年)、广州(1855年)、天津和北京(1861年)等地成立散书的委员会。次年, 二十五万圣经被印刷出来——11500在上海, 50000在香港, 80000在福州, 广州和其它地方。到1869年为止, 75000册委办本圣经和100000本圣经已经印刷出来, 还有100000本官话版本。然而分送这些圣书和圣经被证明却是一项更为困难的任务。华籍售书员在上海、宁波、福州、厦门、香港和广州被雇佣了下来, 1860年, 发行量仅仅为大约30000册, 在此后两年数目降得更低。

^① 邵玉铭编:《二十世纪中国基督教问题》, 正中书局, 第46页

^② 林治平著:《基督教与中国论集》, 台北:宇宙光, 1993年版, 第495页

^③ 赖光临著:《中国近代报人与报业》(上), 台湾商务印书馆发行, 1980年, 第14页

^④ 四川省档案馆编:《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社, 1985年版, 第173页

^⑤ 四川省档案馆编:《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社, 1985年版, 第174页



1862 年内地对西人游历和传教的开放创造了散书的契机, Mr Wylie 等传教士们游历各省进行分派圣经和小册子。华籍信徒所充任的售书员在香港、广州、厦门、福州、上海、天津、北京和汉口的当地委员会的管理下发展了起来。1860 年, 尽管这些书都被送完, 但是当年却不到 30000 本被散布。1870 年, 将近 40000 本被卖出, 然而 1875 年, 销售达 100000 册。1875 年, 总共的发行量已经达到一百万册。1879 年与内地会协同散书, 几乎将散书活动遍及内地各省。1882 年, 整个中国地区被划分为华北、华南、华中三个代理机构, 十八个省中的每一个省份都将驻有一个主理售书员, 身于该工作的传教士也由原来的五人增加至十一人, 中国售书员也由二十三人增至七十三然后又增至一百一十五人。1879 年, 发行量为 145000 卷, 到 1889 年, 年发行量已经增加至 226000 卷, 然而在 1885-1895 年期间, 不少于 1847216 份已经被分送, 几乎全部是被卖出的, 并与各地所组织起来的教会进行协作售卖圣经, 各差会也组织起售卖圣经的专门人员, 大英圣经会在各地建立起九个贮书库, 也雇佣妇女信徒来专职卖书, 1895 年至 1905 年间散出圣经全书、约书、单册共计 7760638 册。从 1814 年至 1894 年的八十年中共散出 5485625 册。从公会在中国工作的开始一直到 1905 年年底, 已经发行了 13246263 册圣经、新旧约书和部分篇章, 多是卖出的, 部分是专门免费赠送给学者和参加政府科举的学生们。

苏格兰圣经会 (National Bible Society of Scotland) 最初也积极参与百万圣经计划, 它派往中国的第一位职员就是韦廉臣 (Rev. Alexander Williamson)。1877 年在汉口设立书会, 并于 1885 年设立印刷机构。

苏格兰圣经会发行的圣书

	圣经	约书 (十诫书)	部分圣经	总计
1864 年—1873 年	2108	26179	95636	123923
1874 年—1883 年	891	15838	270504	287233
1883 年—1893 年	856	44008	195883	1995747
1894 年—1903 年	7673	104387	3749142	3861202
1904 年	3167	22850	782767	808784
1905 年	2566	21218	883490	907274
	17261	234480	7732422	7984163

大美国圣经会 (American Bible Society, 1816) 到 1862 年出版了将近 129464 卷, 并发行了 116500 册圣经单本。1866 年之前, 分送工作都是由传教士来完成的。1866 年之前, 书籍是免费赠送的, 1867 年的发行量为 60000 卷。1870 年的天津教案使圣经发售出现锐减: 由 1869 年的 216485 册减少为 1870 年的 37243 册。1875 年, 销售量只有 13289 册。直到 1887 年, 才达到 252875 卷, 1892 年达到 245087 卷。大美国圣经公会出版了十二种方言的 400 种的出版品。



截止到 1905 年年底，大美圣经会在中国已经发行了：

(小字) 圣经	约书	部分经文	总计
80512	523766	10016229	10620507

在同时期已经印刷有：

109283	602109	6825421	10536813
--------	--------	---------	----------

(以上数据均见 *A Century of Missions in China*, pp553-581)

1876 年设在汉口的华中圣教会成立。1878 年，中国圣教会成立于上海，“仿效英国伦敦、美国纽约两圣教会办法，印刷各种圣经注释与劝世文、醒世歌、报章、单张等类。专以开通民智、化导人心为宗旨”^①。1899 年华西圣教会成立，为西部中国提供宗教用书。这些书会所采用的发行书籍的方式主要有：设立发行所、售书员直接售卖、教会系统内部大散发、免费派送。

这些数以百万计圣经在中国内地各省的存在是一个现实，是各充斥在各地方文化空间的客观存在，更是各地方士流知识分子无法回避的文化阅读空间中的“异端”。在内地省份的入湘传教士特别重视散发宗教宣传品的工作，“广泛开展卖圣书工作为本省宣教事业之一大特点”^②。售书员常常用船载着圣经及各种传教书籍来往各地，宣传福音并分送各种小册子。1875 年，内地会 (China Inland Mission) 传教士吉德到岳阳赁屋传教，但仅数天就遭驱逐。此后，内地会的都沃德、循道会的张一知、李光迪等来湘售书布道，但因民众排拒甚力，收效很小。1894 年，张一知在长沙出售福音书，结果只卖掉一本，然而在当时已是“最佳之成绩也”^③。1898 年，美国宣道会 (Alliance Churches) 牧师雅学诗乘船往返长沙城外，皆因民众捣毁其船只而受阻。为此雅学诗与湘抚俞廉三交涉，俞廉三害怕因此引起外交纷争，只好勉强同意其白天进城传教售书，散发传单，夜间则要出城归宿西门外的船上，官府则派一艘船只停靠在雅学诗的船只旁以示保护，停船地点还经常更换，以防不测。定州教案，教堂一次损失宗教用书二十五种数百部^④，可见当时教堂作为教会地方宣教机构的文化宣传意义。以上数以百万计的圣经等宗教宣传品就是通过这样的途径传播到各省民间基层社区的。它们也成为基层士绅反对西教的直接批判的文本。

3、间接传教中宗教意识及其传播

间接传教主要通过办教会报刊、著述和刊发世俗报刊、成立文化组织、医务传教等方式实行。而与散书直接相关的活动是创办报刊和著述格致书籍，成立文化组织。这主要是新教会所为，而天主教则守持着纯粹的宗教宣教方式。多次到过山东的德国人李奇霍芬批评天主教

^① 徐维绘：《上海中国圣教会述略》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》（1915 年）第 238 页

^② 蔡咏春等译：《中华归主》，中国社会科学出版社，1985 年，第 208 页

^③ 赖逸休：《中华基督教湖南循道公会概况》，1947，手抄件，藏湖南省图书馆，转引自向长水：《“铁门之城”是如何锻造的——晚清基督教在湘传播缓慢的原因分析》，《湖南农业大学学报》（社会科学版），2006 年 10 月

^④ 见失单，见《教务教案档》第三辑（一），第 75-78 页



只是在“传授基督教义”，而不注意发展与宗教教义相结合的文化成分，“他们曾使用的方法并未取得满意的结果”，同时李又认为山东的新教教会“所使用的方法是重视对人民实际的爱的流露，胜于口头的宣讲说教的方法。开设医院、学校和印刷所是他们初步打动人心，并得到人心的所使用的手段”^①。在这种以开设医院、学校和印刷所等方式将基督之“爱”打动人心的传教意识的支配下，来华新教传教士的间接传教士也为数甚多，在中国士流中的影响也最大。而将文化组织和出版报刊书籍三者紧密联系在一起的是举办报纸中影响最大是广学会和《万国公报》，它所彰显成功的典范可以说明文化组织与其所办报刊之间协作中间接传教的成效，也可以观察到从纯粹的教会宣教报刊向世俗报刊转型的过渡性。

光绪二年（1877年），在华新教传教士第一届大会（the first General Conference of the Protestant Missionaries of China）决定成立“益智书会”（the School and Text-book Series Committee），韦廉臣（Rev. Alexander Williamson）出任秘书。光绪十年（1884年）韦廉臣在英国格拉斯哥（Glasgow）组织“同文书会”（the Chinese Book and Tract Society），在上海设立墨海书馆，主要出版宗教和科学书籍，分送华人。光绪十三年同文书会解散，上海的印刷机器赠予韦廉臣。韦重新组织“同文书会”（The Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese），原来墨海书馆九千余元的财产也转赠该会。光绪二十年（1894年）该会中文名字改为“广学会”。“该会之目的在出版以基督教教义为基础的书刊，一在传播基督教教义，一在宣扬西方文化，激励中国仿效而求自强”^②。在成立初期，韦廉臣本人十分注重宗教宣传，同文书会的目的也在于宗教宣传，“宗教宣传仍较普通知识的介绍为重”^③。只是在1892年—1916年间李提摩太主持下，广学会才由首重宗教宣传方面转而侧重世俗知识的介绍。广学会所出版书籍中的许多是经过赠送而流通的。

韦廉臣1891年去世后，李提摩太担任同文书会总干事。李提摩太设定目标如下：启化若干最具影响力的高官、高级主考官、郡县教育督察、教谕和小部分秀才生员（据估计为44,676人）。李提摩太建议：1、为上层社会提供一些类似卡塞尔（Cassell）“大众教育家”（Popular Educator）的期刊；2、提供一系列书籍和小册子，说明教育和宗教的发展对工业、贸易和国家进步等等所起的作用；3、奖励中国人撰写与国家民族进步有关的各种主题的最佳论文；4、鼓励对中国人进行启蒙的其他方式，诸如举办讲座、设立博物馆、阅览室等，并让人们了解这些机构的重要价值；5、在每个考试试场或省会建立保管处以销售广学会的出版物；6、尽一切努力争取中国人的合作，并说服他们组建各种增进知识的学社；7、在科举考试时大力宣传“广学会”的目的和意图；由于很多遥远地方最好的教导们都会出现在考场，从而会把广学会的影响传遍中国的每一角落^④。广学会所采用的办法之一，就是让各省差会的传教士们向所有聚集在省

^① 《德国侵占胶州湾史料选编，1897-1898》，山东人民出版社，1986年，第62页

^② 王树槐著：《基督教与清季中国的教育与社会》台北：宇宙光，2006年，第117页

^③ 王树槐著：《基督教与清季中国的教育与社会》台北：宇宙光，2006年，第133页

^④ Timothy Richard, *Forty-five Years in China*, New York, 1916



会参加角逐三年一次的举人考试的学子们免费分发广学会的出版品^①。

而广学会的机关报《万国公报》则是一份以宣传基督教为主旨的刊物，尽管1889年复刊后它增加了西学和时事的分量，特别是甲午战后几年间，它因鼓吹变法而产生较大影响。《万国公报》刊载的全部文章来看，它宣教的主旨并没有变化。因此，它在提出诸多改革建议的同时，更极力宣传“基督教为格致之原”、“基督教为国政之本”，把改信基督教作为中国由弱转强的根本。“维新长久之基，无他道也，必赖有真教化之精神与其功用，以贯注于其间，而后其基础可立，无真教化则无维新”^②。能够以该报纸将基督教的福音广传于民众之间是该报传播文明背后的主要意图：“一言以蔽之曰，中国无论如何，但能以基督教之福音，广传于庸众人之心中，则可望遍国之中皆为释放自由之人，而无推行多阻之弊。行之不数十年，不但能媲美欧洲诸国之文明，虽超出于文明诸国之上，亦为意计中之事矣。”^③

有论者总结1840年至1900年新教传教士在华创办报刊活动的几个特点包括：范围扩大（从通商口岸逐渐伸向全国各主要城市，并深入到非教会报刊中任职）、世俗化倾向明显、政治倾向性加强^④。现在观察当时的传教士内地中文报刊的出版，则在1872年就已经有杨格非在汉口组织创办的《阐道新编》。1886年汉口又有宗教刊物《益文月报》。而1877年在汉口，美国传教士计约翰（John Archibald）设立“中华圣经会华中分会”，1885年该会建立一所大规模的印刷厂，出版宗教读物。此时的新教传教士创办的翻译出版机构主要有：墨海书馆、美华书馆、博济医院、文会馆，另外还有专门的组织益智书会、广学会、学校教科书委员会、科学仪器馆、汇文书院以及天主教的土山湾书馆等。

此时的传教士注重的是著书和办报，在1842年至1891年之间，通都大邑报章创刊七十六种，而教会创办者十之六焉^⑤。作为纯粹的教会报刊，《教会新报》的创办目的有二：“一、在使外教人士得闻耶稣圣道，较诸口传者为普遍；二、为使耶稣教友藉以沟通联系”^⑥。该报的发行范围十分广泛：“北至盛京牛庄，东至日本国，南至粤东之南三千里之新加坡，以及十八省”发行总书“多至五万本”^⑦。而广学会的意旨之一就是“遍地球至善之书册，俱当译作华文”^⑧。直到《万国公报》复刊后才其宗旨和内容才逐渐由一宗教性刊物俨然偏向为一政论性杂志^⑨。《万国公报》介绍西学，鼓吹变法自强，“最后仍需要归结为传教”^⑩。林乐知曾称：“吾惟志在通商

^① Timothy Richard, *Forty-five Years in China*, New York, 1916, 第222页

^② (英) 毕德恒《论真道为维新之基》，《万国公报》，第199册

^③ 林乐知撰、任保罗述：《欧亚释教长进论衡》，《万国公报》第163册

^④ 张奇：《1840-1900新教在华出版书报活动初探》，《中国近代现代出版史学术讨论会文集》中国近代现代出版社编纂组编 中国书籍出版社，1990年，第148-149页

^⑤ “中国各报馆始末”，《万国公报》，三十二卷，1891年9月

^⑥ 赖光临著：《中国近代报人与报业》（上），台湾商务印书馆发行，1980年，第19页

^⑦ “上海新报有十种”《教会新报》（六）页3294

^⑧ 赖光临著：《中国近代报人与报业》（上），台湾商务印书馆发行，1980年，第23页

^⑨ 赖光临著：《中国近代报人与报业》（上），台湾商务印书馆发行，1980年，第23-24页

^⑩ 朱琳琳：《林乐知与间接传教》



传教耳”^①。任该报主要译笔的范祎也称该报的宣教目的很明确：“知西艺最易，知西政已较难，更进而知西教，则如探水而得真源，艺果而获佳种，是即公报之最大要义也”^②。《万国公报》至第五卷时内容分为五类：政事、教事（有关圣经解释与宗教活动等事）、中外新闻、杂事、格致。广学会所出版的书籍常常在各地乡试、省试及恩科考试时赠送给应试士子，还常常分赠各省大吏以期将传教“必从导引官绅入手，绅知基督教之善，小民自观听一倾也”^③。这比直接在民众中散发传教书籍更为有效。光绪十八年（1892年）适逢会试之期，李提摩太晋京，赠送其所著《救世教益》和广学会特别印制的《中西四大政》五千册一并分送，该年共赠送一万一千六百余册^④。

教会人士对这些书籍报纸在宣教中的作用直言不讳，湘中信义会梁家驹牧师指出：“书籍报纸之开通风气，增长知识，阐扬真理，引人信主，最速而亦最神，教会不可不注意者也”^⑤。“海禁既开，西儒踵至，官私译本，书及数百”^⑥；“自海禁开而贾舶集，贾舶集而译典来”^⑦；“近来翻译西书，如京师同文馆、江南制造局、广州博济医院、登州文会学馆、申江墨海书馆、益智书会等处，所译不下百数十种”^⑧。而身处其间的中国知识分子对这些号称西儒的传教士以及其所出的教会报刊的出现则充满了摄取西学的愿望，而几乎没有太多关注其西教教义的宣传。

今天我们对传教士的直接的圣经出版和散发以及间接的文化出版和刊发的两种传教方式寻找其传播书籍的原因时，还需要从教会方面寻找其比较认可原因。传教士散书的原因之一在于其认为“中华士子尊经之意，因经卷传自古圣，尊经即尊圣也，但考其经，却未言由上帝默示而写者”^⑨。这里道出了中国士子对书籍阅读的习惯性和其阅读书籍中所缺乏的东西。这既是其能够在士子中传播的原因（对书籍的尊重）也是这些书籍足以引起反散书传播的原因（宣教的意图）。

二、散书所酿成的教案、揭贴书文对教会书籍的排斥

另一方面，面对近代文化和传统宗教失落的现实，身处各地的文人们也注意将自己所观察到的西教传教方式记录下来。在文人眼中，传教士直接宣教的景象是滑稽可笑的，类似于社会底层的唱书者。同治八年的南京基督教传教士已经出现在文人视野中，“耶稣教人所建讲书堂每

^① 林乐知：《治安新策》见《中东战纪本末》（初编）卷八页七

^② 范祎：《〈万国公报〉第二百册之祝辞》，《万国公报》第200册，第五页

^③ 《同文书会章程、职员名单、发起书和司库报告》，1887年

^④ 《光绪十八年广学会第五次纪略》，《万国公报》卷五期四十九，页十九

^⑤ 《中华基督教会年鉴》（1915年），第三期

^⑥ 蔡元培：《东西学书录叙》，收于新潮社编：《蔡子民先生言行录》，民国丛书第二编96册

^⑦ 曹刚等修 邱景雍等纂：《民国连江县志》，卷十八页十七

^⑧ 潘克先：《中西书院文艺兼肆论》，陈忠倚《皇朝经世文三编》，上海：上海书局石印，光绪28[1902]，卷四十二 礼政七 学校中

^⑨ 英国季理斐译 中华潘桢述：《论圣经》，载于《中西教会报》第179册，1907年7月



日聚众，讲其所谓耶稣救世、代人赎罪、劝人入教者，不厌不倦，已为可笑。今竟有妇女持教者亦聚众讲书，高立台上，口讲指划，与盲婆唱书相似，廉耻之道尽矣。”^①。身处南京的张文虎对西教传教方式的记载正是西教直接的传教措施。张文虎早年与传教士密切接触过，对西教直接宣讲的认识尚且如此，一般的地方士子对西教采取是激切的武力驱逐和以揭贴反对传教士的散书传教。即便是在清廷对西教已经弛禁、条约规定保护的情况下，地方士绅对于西教传播的态度仍旧是“绅民阳遵条约暗拒教士”^②。在这样阳遵暗拒的地方主义态度中，反对其直接的散书活动不仅是对传教士的人身驱逐，更重要的是对其通过散播西教书籍而进行传教意图的反对。在晚清，许多教案交涉的发生就是因为反对传教士入乡散书引起的。更为重要的是针对传教士所散发的书籍，各地拾捡起传统的揭贴以匿名传播的方式对散书进行对抗。

2、散书传教所引起的教案

早期的传教士一般不顾及自己的洋身份而冒险进入内地传教，引起由于散书传教的教案多起。美国传教士贝以撒于同治十一年十月二十一日带领教中人安贵及学生高喜在蔚州西门外讲道送书，引起教案交涉^③。川中教案，案起的原因是教士台维生在四川潼州府盐亭县乌龙镇地方“售书传教，土民欲窘之”^④。光绪二十四年，传教士雅学诗乘船自常德“顺沅河岸，卖书传教”，在洪江镇租屋卖书，“有二日在镇上卖书尚属平安”，但是随后被抢去衣物书籍，焚毁船只，性命几至不保，被逐出该境，酿成教案交涉^⑤。光绪二年三月，福建延平郡洋书店被民联毁坏，地方绅民对洋书传播的遏止不仅仅是地方事件更是严苛的文化事件^⑥。1897年曲阜民众赶走卖善书的英国牧师^⑦。传教士散书传教活动与地方传统书院发生矛盾也致使教案发生，传教士在湖南石门传教，与蕲湖书院有隙^⑧；地方书院也参与反教：常德郎江书院成为士子生童聚集反教的商酌之地^⑨。

由于散书传教成为教案交涉的重要组成部分，所以驻华基督教国家与总理衙门就此进行协商，以避免同类教案的发生。光绪元年，在诸多因为散书而引起教案交涉之后，美国驻华大使艾忒敏就瑞昌县教案致奕訢称：“本大臣已有意饬知本国教士，如有本地众民不愿前往散书之处，可以不必前往，以免滋生事端……瑞昌众民并无恶待之心，不过为读书人所唆使，始有其事”^⑩。

^① 陈大康整理：《张文虎日记》，上海书店出版社，2001年，第175页

^② 曾纪泽：巴黎复陈俊臣中丞书，陈忠倚：《皇朝经世文三编》，上海：上海书局石印，光绪28[1902]，卷二十一治体九广论

^③ 案见，朱士嘉编：《十九世纪美国侵华档案史料选辑》（下），中华书局，第436页

^④ 《清议报全编》卷二十一，纪事，猛省录第三，页二十四、二十五

^⑤ 蔡乃煌总纂：《约章分类辑要》卷六下“传教门”，页三十二、三十三，光绪二十六年版 湖南商务局版，近代中国史料丛刊三编第十二辑第112册

^⑥ 《教务教案档》第三辑（三），第1449页

^⑦ 《总理各国事务衙门档》“光绪二十四年正月二十四日总署收张汝梅咨文”

^⑧ 蔡乃煌总纂：《约章分类辑要》卷六下“传教门”，页四十六至五十二，光绪二十六年版 湖南商务局版，近代中国史料丛刊三编第十二辑第112册

^⑨ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第113页

^⑩ 案见，朱士嘉编：《十九世纪美国侵华档案史料选辑》（下），中华书局，第480页



如果追究这些散出书籍的下落和在民间社会中所起的作用而论的话,其实际效果如同后来李提摩太回忆到的那样:中国典论坚决抵制基督教著述长达80年。事实上,基督教的小册子被中国人用来制成鞋底,其余大多数宣传册子的最终命运是与其他包含汉字的报纸一起被收集在庙宇中焚毁。中国书商无论如何都拒绝出售任何有关基督教的书籍,认为这种交易是对国家的不忠,是不体面的行为^①。更为重要的是这种行为所引起的士阶层的恐慌,他们针对此而撰写书文、揭贴广泛传播进行反教,这也是散书以及西教教义在民间社会中所引起的反应和效果。

2、反对散书的“谤教”揭贴、书文

在官方和条约中被定性为“为善”之举的传教活动一进入城乡就成为基层社区的文化管理的障碍,甚至在基层社会引起针对基督教的反面作用的影响。“在基督教文献传播过程中出现一些反面作用,导致李提摩太在1891年传教士大会上提到的那些尖刻裹读的湖南反教小册子的产生”,中国地方士绅文人直接仿效传教士的反教宣传小册子^②,这些反教书文揭贴也是西教传播能否在基层社区传播的障碍。

在这些揭贴中有许多就直接标识是反对传教士(教会售书员)散书活动的。福建建宁府有“建郡市民公启”称其反对的是西教的散书活动:“戊辰之秋,忽有福州人携带洋书来郡,租蔡姓府前街店售书;城内居民,以是素非习见,不令居住;渠亦自愿闭店回府”士绅“随将蔡姓之店拆毁成为荒址,不准再架书屋”,可幸的是该散书者是为女流,只知租店卖书,不知系卖洋书,是以原情宽其驱逐^③。同治七年,同样发生在福建的建安县教务交涉也是因为传教士“讲经卖书”所引起的^④。被驱逐后,同治十一年八月,又有美国传教士吴、华、柯三人赴建郡施医售书,又引起“绅董联甲公启文”等反教公启的出现^⑤。揭贴中有乡约性质者称:“议洋人卖书,无非劝教之意,或到镇市,或到乡村,听其出售,以阻挠之谤,凡我庶人不得擅与交易,倘敢私置洋书,一经查出,公同处罚”^⑥。出现在芜湖、丹阳、武穴、宜昌等处的揭贴“思愚预防筹洋议”中也有“议夷人入境路过地方,以藉卖书为名,沿途店户乡村市镇不许留宿、卖食,并不准买书存家,凡我四民,恪遵圣教,若有无耻之徒擅与夷人交易……”^⑦。此帖在湖广流传很广,各地方当局也将此帖上奏清廷。

甚至有揭贴对西教在华散书传教的传统进行回顾和反对。《湖南合省公檄》称乾隆四十年“准互市广州”而西人“所至传教,诱赚愚氓,刊布邪词”的刊书传教进行攻击^⑧。对于西教“天主教之消(说)散记他书者甚伙,阅者猝难毕悉”的情况,“饶州天下第一伤心人”“博览群籍,

^① Timothy Richard, *Forty-five Years in China*, New York, 1916

^② Arthur H. Smith, *China in Convulsion*, New York, 1901, 第41页

^③ 案见,朱士嘉编:《十九世纪美国侵华档案史料选辑》(下),中华书局,第476页

^④ 案见,朱士嘉编:《十九世纪美国侵华档案史料选辑》(下),中华书局,第495页

^⑤ 案见,朱士嘉编:《十九世纪美国侵华档案史料选辑》(下),中华书局,第496页

^⑥ “筹洋议”,湖北宋埠出现的揭贴,对西教传播书籍的反对,见《教务教案档》第五辑(二),第1162页

^⑦ 《教务教案档》第五辑(二),第1167页

^⑧ “湖南合省公檄”,见王明伦选编:《反洋教书文揭贴选》,齐鲁书社,1984年,第1页



并参以实闻实见，辑为是编”^①，对西教在中国的传播主动进行抵制。

福建龙岩州揭贴（光绪九年，1883年）：“番兽不知廉耻，敢以耶稣书策布分我国。观书中所言，若无父子之伦；……”^②。延平告白（光绪五年十二月，1880年1月）：“书店忽把经念……”^③。《荡洋局告白》（光绪十七年十一月二十八日，1891年12月28日）闻听西人在常德四县设立教堂传教而马上“现刻有辟鬼子新书分发，稍有人心者阅之无不发指”^④。《湖南逐异类公呈》（同治元年，1862年）也对西教“刊布邪说”进行批驳：“尧舜禹汤文武周公孔子继天立极，万世之圣人也。乃彼教妄作妖书，丑诋唾骂。甚至蔓入曲阜，毁坏圣林庙寝，其敢于无圣”^⑤。《大名府拒英吉利公檄》称：“（西教士）到处游行，挟制官长，布散淫书，倡行邪教”^⑥。光绪十年六月二十五日（1884年8月15日）《京江阅世人告白》称：“至该堂劝人食教，送异端之书，设学课生……”^⑦。潮州匿名揭贴（同治四年九月十六日，1865年11月4日）甚至伪托驻华领事口气称：“到听（福音）者颁赏耶稣圣书一部”^⑧。

湖北《黄州阅邑四民公议》（光绪二十四年四月二十八日（1894年6月1日））公议各规，以乡约的形式反对卖书传教：“议夷人入境，路过地方，以借卖书为名，沿途店户乡村市镇不许留宿买餐，并不准买书存家”^⑨。麻城士庶公议（光绪二十年四月二十八日，1894年6月1日）也同样议条：“议洋人卖书，无非劝教之意。或到镇市，或到乡村，听其出售，以（免）阻挠之谤。凡我庶人，不得擅与交易。倘敢私置洋书，一经查出，公同处罚”^⑩。

这些反西教散书的揭贴对士流入西教十分惧怕，认为这些不能坚定不移的士流入教就是因为这些书籍所致使，认为是坏人心术：“天下之士，惟贤哲之资始能坚定不移，中材以下鲜不随风而靡。今彼教初行，学官子弟尚知其非，然安肃等县，已有生监入其教中。……如前明之季，彼教尚微，朝士已有入其教者。今复开以方便，异以事权，日变月化，不独愚民被诱，秀士亦将入之；不独乡民被诱，朝士亦将入之”¹¹。

不独是揭贴进行反散书和传教，一些经世新书也被西教传教士指斥为谤教书籍。这些反散书文书揭贴和谤书的出现引起教会与各地方当局的协商交涉。直隶布政使、安徽周通与天主教主教樊国梁所议的善后章程，发各地方官谕帖，该章程的第三条就是针对反教“谤书”的治策：“谤书当严禁也，从来谤教之书层见叠出，其诬言教士奸恶等事令人痛愤，乡民阅之信为实录，

^① “天主邪教集说”，见王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第10页

^② 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第129页

^③ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第127页

^④ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第113页

^⑤ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第96页

^⑥ 《教务教案档》第二辑，页260

^⑦ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第138页

^⑧ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第123页

^⑨ 《教务教案档》第五辑页1161

^⑩ 《教务教案档》第五辑页1162

¹¹ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第29页



初惟忿于心，继且忿于口，卒则纠众焚堂，民教相攻之案概出于此，且不特流俗之书如是，即堂堂载籍令人取法如经世文诸编，亦复蹈此恶习若此种书籍仍任其流行，不惟民智难开，即教案亦终难免，宜请朝廷严行禁止，庶可化顽固为驯良也”^①。耶稣教教士教崇礼所议的山西教案善后章程中也称：“谤教之言流播各省，故仇衅日深，又因中国风俗向来感溺风水、成仙、学佛、赛会、迎神等事。数者皆教会所不尚，故教会之书闭目不观，斥为异端，而口舌争端皆由此起”^②。

当教案在中国频仍发生时，李提摩太认为其原因是“有毁谤教堂之书行世，如《经世文续编》、《辟邪实录》等书，内载挖眼剖心淫乱等事，官书局又复重刊而印售之”^③。为了防止教案的发生，李提摩太要求清政府“明谕各省督抚，将《海国图志》、《经世文续编》内谤教之文及各种诬蔑教会之书，尽行按法，实在划除禁止”^④。何启等人也认为《海国图志》、《经世文续编》是有谤教之内容：“道咸之交，外情未悉。……他如《经世文续编》《海国图志》等书，为文坛巨制，尚言西国教门有挖眼剖心之事，谣言捏造，诬惑人心。儒家者流，先入为主”^⑤。

在传教方法上存在着两种不同措施，在文化上就会产生两种对之的应对。十九世纪来华的基督教传教士内部在传教方法上可以分为两大派系。其一主张狭义的、直接的传教，通常指到民众间直接宣讲教义，流行布道散发宗教小册子以及在传教地区设立教堂，吸收教徒等传统的传教形式；另一主张广义、间接的传教，提出除上述直接布道方法外，还应该特别重视如兴学、办报、救济等所谓的“开启民智”的工作。“十九世纪七十年代以前，传统的直接传教派占绝对的主导地位”^⑥。

三、文人对散书活动的反对

在晚清中国，教会书籍的流通已经通过教会出版机构的发行、传教士及国人售书员的散发而广泛出现在中国各省，更为重要的是这些书籍与世界舆地之学、格致之学等一起在知识界流通，而其西教意识也渗透其中。情形正如同李提摩太所言：“从前中国人不知外国事，今则谈外国事之书多矣，此书十有九皆传教士所作……至于修铁路电报或制货运货卖货，凡大有益于国者，乃早二十年已有救世教常讲此等之事”^⑦。中国的知识界是不会不对此做出反应的，他们的文化反对和理性思考是必然的。对于中国传统四民社会中存在的士精英阶层所代表的知识界对西教传播的阻碍，来华的美国公理会传教士明恩溥也明确认识到：“中国知识界才是我们西洋人

^① 李刚己著：《李刚己遗稿》卷四页十五，民国元年都门刊，近代中国史料丛刊第二十五辑第348册

^② “耶稣教教士教崇礼所议山西教案善后章程”，见李刚己著：《李刚己遗稿》卷四页二十三，民国元年都门刊，近代中国史料丛刊第二十五辑第348册

^③ 李提摩太：《救世教益》，《万国公报》第37册，1892年2月，第10页

^④ 李提摩太：《陈管见以息教案疏》，《万国公报》第90册，1896年7月，第6页

^⑤ 郑大华点校：《新政真诠——何启、胡礼垣集》，“康说书后”，第254页，辽宁人民出版社，1994年版

^⑥ 朱琳琳：《林乐知与间接传教》

^⑦ 李提摩太：《五洲教会》，《万国公报》第41册，1892年6月，第14页



的最主要的敌人。他们看来我们虽然能操作各种各样的神奇机械，但却欣赏、体会不到中国伦理的伟大。对我们西洋人的嘲弄、鄙视主要来自于那些典型的中国学者”^①。由于有那些典型的学者的鼓动和反对，所以有倭仁所称的读书人不肯入教的结果：“闻夷人传教，常以读书人不肯习教为恨”^②。这些典型的学者是那些具有超越地方文化影响力的文人，他们对西教散书活动的反对一是对之散书活动本身的反对，二是对传教士所散宗教书籍从内容上进行反对。

1、对散书活动的认识

与散书活动所引起的教案和揭贴的匿名反对方式不同，这些文人是针对整个西教散书活动的反对，而不是针对具体的散书传教活动，又通过其行文著述不胫而走的士流中内传播方式，在知识界具有广泛的影响。这些学者多具有文化功名和舆论先觉的身份，甚至在清廷中具有仕的身份。他们对西教散书活动的反对具有明显的号召性，甚至于对各地教案的发生也有某种关联性。

这些文人对西教散书活动的关注并非偶然，而是出于时日延久的观察之后所为，较之于揭贴有更深刻的思考，能够将之置放于时局中思考文化对策。詹事府瞻事殷兆镛咸丰十一年春因丧回籍寓居沪上，向清廷牒陈在籍闻见声称，在上海见英刻《指迷编》，痛陈其害，劝中国人勿食。并指出“外夷宜防维”，在上海“彼新闻纸极颂天朝神圣”^③。

对于教会所散之书，更多的学者们采取的是闭目不观、斥为异端的排斥态度，甚至坊间刻书根据于士流利害而随意加减通商约章，以此类书籍的流通来制约西教的文化散书活动：“教士内地传道载在条约，故在内地传道立学堂、设译局、建医院等事，地方官将条约审视明白，实力保护，始终不懈。尝见坊间所刊通商约章，有与英文原稿不符，随意加减者。总之，此事既为条约所载，必应秉公办理”，并认为“官场既不能一视同仁，士民即以为非我族类，谤教之言流播各省，仇衅日深。又因中国风俗向来感溺风水、成仙、学佛、赛会、映神等事，为教会所不尚，故教会之书闭目不观，斥为异端，而口舌争端皆由此起”^④。

虽然有学者如薛福成指出中国文人很少入西教的原因是：“幸周孔程朱之教弥纶寰宇深入人心，凡列衣冠之中鲜慕异端之学”^⑤。但是面对士子从教的情况，大多学者仍旧甚至怀疑西教对文人散重金劝教的动机：“一贫民入教。每岁予以十余金。而读书识字之辈。每岁辄数十金。夫其所以贿赂而不吝者。此其志岂可测耶”^⑥。“天主教之说。尤鄙浅不足道。惟以利啗愚人入

^① 明恩溥：《中国人的特性》，光明日报出版社，1998，第93页

^② 《筹办夷务始末》（同治朝）卷四十七，页二十五

^③ 应该是《遐迩贯珍》，殷兆镛对海防的意见是“尤在博知夷情，各国皆有新闻纸，一国之纸，互刊数国之事，并不秘密，清廷应该“应饬各口通商衙门遍览各国新闻纸，雇令识夷字人口译有关时事者书记，大则奏闻，借资预备”，并称“据英人《地理志》云”，可见他是翻阅过传教士所出版的书籍的。见《曾国藩全集》（奏稿四），岳麓书社，1987年，第2354页

^④ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷四下 杂录”，上海书店，1986年

^⑤ 张寿镛等纂：《皇朝掌故汇编》外编卷三十六“教务上”页十六，近代中国史料丛刊三编第十四辑

^⑥ 廖连城：《上都察院条陈》光绪三年正月二十八日，饶玉成：《皇朝经世文编续集》同治十二年[1872]刊 光绪八年[1882]补刻续编 江右饶氏双峰书屋刊本，卷八十三 兵政十四海防上



教”^①。“嘉道间，从彼教者皆愚夫俗子，稍有一知半解，不必孔攻孟拒，亦知其异端邪道也，自海禁宏开，从之者如蜂狂蚁聚，甚至生监因家累而投之，据予所见闻，此辈平日处乡党非口尝秽粪而不羞，即手拂污羹而不耻者，虽煽惑千万人与无用之匏瓜有何异焉？”^②。在北方，文人对于西教在天津的传播也认为“礼拜诵经”、“虚演故事”所以“因屡招物议也”^③。这些认识是其驳斥西教传教士所散书籍的心理前提和号召之力量所在。

2、对所散《圣经》等书籍的驳斥

传统中国的知识界对西教宗教书籍的驳斥主要是针对其《圣经》所载教义的。曾国藩早在1854年镇压太平天国时发布的《讨粤匪檄》就认为太平军是“窃外夷之绪，崇天主之教”使“士不能诵孔子之经，而别有所谓耶稣之说、《新约》之书，举中国数千年礼义人伦诗书典则，一旦扫地荡尽，此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九原”，假设“倘有抱道君子，痛天主教之横行中原，赫然奋怒以卫吾道者，本部堂礼之幕府、待以宾师”^④，号召反西教卫圣道。以曾国藩的文化身份，这篇檄文几乎成为接连数十年的对西教的文化宣言，特别是其对《新约》之书的批判，以及其对《新约》所造成的开辟以来名教之奇变影响的卫道意识，在知识界更是具有明显的号召性。而从其日记所观察的曾国藩此时并未真正接触和阅读到传教士的《圣经》任何版本。自此之后的知识界有影响的文化人对《圣经》的批驳屡不绝。其批判的力量皆不出曾国藩的檄文讨伐之厉。而后世学者们则明显对圣经有较深刻的阅读和理解。

曾国藩之后的学者们也多从伦理、道统的角度响应、接续曾国藩的檄文号召，或斥为荒诞不经、浅陋，或称其违背伦理，或讥笑其被士流所弃。四川职员杨廷熙在反对开设同文馆的奏中称：“查耶稣之教，流入中国有年，不能诱善良而行习者，以其书皆怪诞不经之书，其教乃违天害理灭伦废义之教，所以稍有知识者，必不听其蛊惑也”^⑤。或称“所谓教，皆荒谬浅陋，又不晓中国之教，又不愿中国人为润饰，开堂讲论，刺刺不休，如梦中呓语，稍有知识者，莫不捧腹大笑”^⑥。薛福成曾经直接阅读过《圣经》：“观教会中所刊《新约》、《旧约》等书，其假托附会，故神其说，虽中国之小说若《封神演义》、《西游记》等书，尚不至如此浅偶也。其言之

^① 张甄陶：《澳门图说》，贺长龄：《皇朝经世文编》上海：广百宋斋校印，光绪17[1891]，卷八十三 兵政十四海防上

^② 钟琦辑录：《皇朝琐屑录》卷四十三“异域五十八则”，近代中国史料丛刊第532册，此论是钟琦自吟香书屋笔记摘录的。关于士流中因家累而入西教的记载也颇多出现在私人笔记中，《兰荃馆外史》（许叔平撰：《兰荃馆外史》，常熟抱芳阁藏板，光绪年刷，金安清跋该书，认为是书“尽有小说家之长而祛其短，足与正史相表里者矣”，该书卷九中就以荒谬的语气记载了一则宁波有“诸生某甲，素恶此教（西教），以贫难自存，”而入西教的事例。

^③ 张熙著：《津门杂记》光绪十年岁次甲申秋月新刻本，近代史料丛刊第565册。

^④ 《曾文正公全集》“文集”，卷三

^⑤ 《筹办夷务始末》（同治朝）卷四十九，页十九

^⑥ 曾侯致英夷威妥玛书，转引自王庆成：《（曾侯致英夷威妥玛）的发现和考证》，中国社会科学院研究生院学报，1997年第4期，王在剑桥大学图书馆发现该文，并考证该文为伪作，但至少反映了当时士流对西教的普遍接受的意识及其西教知识的含量。



不确，虽三尺童子皆知之”^①，针对《圣经》直接进行批驳。陈炽自称“尝取西书，而遍读之矣。虽所见有浅深，所译有工拙，而均有至（臣责）之数，至简之仪，至显之情，至微之理，其庸陋恶劣、一无可观者，则教书而已矣！阅旧约新约诸编，知西教源流，实根于墨子”，“其天堂地狱一说，本非命、明鬼诸篇，乃窃释氏诸（绪余），以震惊流俗，而充其无父之量，不憚自弃其宗亲”^②，认为该教在中国传教是不明智的：“通商者西人之智也，传教者西人之愚也，欲假传教以蛊中国则尤愚之愚也”^③。王闿运也称西教“袄教（基督教）妖异，约书鄙陋”^④。又有学者称“夫彼教之书支离谬妄如醉言、如梦呓”^⑤。孙诒让称：“衔恤余生，扼腕时局。窃谓景教流行，燎原莫遏，以耶稣基督之诬诞，《新约》、《旧约》之鄙浅，而乡曲依子，崇信哗然”，所以主张“激其壮志，因此远模，阐周孔六艺之教，以远播蛮荒，储种、蠹九术之谋，以大雪仇耻”^⑥。

正如本书第二章所指出的那样，魏源《海国图志》作为开眼看世界的影响较大的世界史地著述，其中对西教知识的归整也存在着意识形态的偏颇。这些著述在传教士眼中与《经世文编》等书一起也是反对基督教的，构成诋毁教会的反教作品：“今日在华之基督教，虽屡奉上谕，选准官示，而恒不的享安辑之乐者，盖因新刻之经世文续编，即《海国图志》等书，诋毁教会之语，诬陷教民，累牍连篇，耸人观听之所致也。而于教中所行之善事，概不题及；即或有所称述，亦隐刺西人，心怀叵测，务使见此书者，皆视教民如秕莠，避之惟恐不速而后已。况迩来此等书籍，重刊贱卖，遍传各省”^⑦，而晚清中国知识界两种书籍的影响可以说是十分巨大的。即便在官方的文书中也会出现称西教为教匪字样的^⑧。

国人士子“咸尊道统，而重名教”对文化抱有自傲之情。这是中西文化深入交流之前，文化未及了解的自然的文化态式，实属正常的文化反映。他们除了对《圣经》等进行道德批驳之外，还就其中翻译中存在的鲁鱼的汉字使用的错讹进行讽刺。与梁启超同在万木草堂读过书的岭南文人梁朝杰有诗对西教所出版的出版品评说：“这里渊微只佛尊，耶回学舌说灵魂。神权敢混人权治，外道轻摇圣道藩。不辨鲁鱼司记事，妄谈罗马有童昏。千年历史千年眼，未许群盲黑白扞”^⑨。传播至民间的书籍受到官方的注意，光绪二十七年盛宣怀《南洋公学推广翻辑政书折》称：“近日东西人士观光中夏者，靡不以兴学为自强之急图，而译书尤为兴学之基址，专门

^① 《出使四国日记》，第125页

^② 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第424页

^③ 求是高校辑：《皇朝经世文编五集》卷二十九页八，近代中国史料丛刊三编第二十八辑

^④ 王闿运“陈夷条疏”，见氏著：《湘绮楼文集》，卷二

^⑤ “问西人崇尚洋教然教中所言质之洋人格致新理不合甚多能悉举其矛盾处否”，何良栋：《皇朝经世文四编》，卷四十七 外部“治道 学术”

^⑥ 孙诒让：《孙征君籀公年谱》卷五，稿本，转引自汤志钧著：《近代经学与政治》中华书局，2000年版，第230-231页

^⑦ 慕维廉等：“陈管见以息教案疏”，《万国公报》九十卷，光绪二十二年六月（1896年7月）

^⑧ 湖广总督在其所印示有谓中国奉耶稣教者为“教匪”字样，见案见，朱士嘉编：《十九世纪美国侵华档案史料选辑》（下），中华书局，第490页

^⑨ 《广东历代诗钞》卷十一，转引自陈占标：《清代基督教在新会》，《岭南文史》，1984年第2期



之书与普通之书异，小学校中学校之书与大学校书异，私家著述、教门传习之书与文部所定学校所用之书又异”，对这些书的选择衡量中，认为教会所出之书“所谓考求西政者，不过粗知大略，不能详举其章，诚学者之通病，其故由政令无可考之书，而议论之传自教会报章者断烂不完，且不免郢书燕说，莠言笃论糅杂难分，无所据以正之兢腾口说嚣凌弥甚，臣痛兹事历有岁年”^①，这里也指出教会报刊在政治议论中“旁观者”身份对中国政教议论的弊端。

这些学者一般都仔细审阅过这些传教士的作品，对其的评判也有自己的思考和判断。在阅读了慕维廉《地理全志》中的“创世记”和艾约瑟《中西通书》的“失乐园诗”之后，杨象济从西教在西方的影响中评说西教与西方格致之学之间所存在的差异：“洋教以旧约新约西书为根本，彼中奉为圣经，谓言皆有徵，几若一字之成固於金汤。顾书中所言天地万物之理，半属故老传闻，质之实测，恒外不合，特西人亦狃於习俗，莫敢窃议其非。自格致曰精重学、光学、电学、化学之新理，日密欧洲渊雅之士於此信之既专，则于彼疑之必力，当有不期然而然者，此亦洋教盛衰之大几也，诸卷多误会题意，惟此作独得要领，且精于西学足以关关教士之口，而夺其气，借仅举摄力一端未及其他耳”^②。冯桂芬请于广东、上海设立翻译公所并著采西学议时，主张有选择地挑选华英书院、墨海书院等教会所出书籍，因为“据西人舆图所列，不下百国，此百国中翻译之书，惟明末意大利及今英吉利两国，书凡数十种，其述耶稣教者，率猥鄙无足道”^③。

大致在光绪后期，各地方督抚在开设新学之际，广购西学书籍，其中书籍多采办于教会等出版机构，而这丝毫没有减弱他们对教会私家译述的文化甄别和提防。在这些书籍中多充斥着传教士对西学、西政与西教关系的发微和对中学的批判：“西文学堂之人士攘臂弄舌，动曰四书六经为无用之物，而教士之著出发论亦侃侃言，曰中国之衰弱由于教之为善”^④。所以在上海购书的袁树勋称“中国译书不多，更少佳本，谨将南洋公学及制造局，与其他教会私家所译述各书，略加别择，购奉多种以备甄采，其书纯驳不一，在读者分别观之”^⑤，袁在购书时将教会私家著述也作为选择的对象，但是认为该书纯驳不一，仍旧劝读者分别观之。李提摩太称谈西事之书“十有九皆传教士所作”，这样的文化充斥显然会造成文化的应对。知识界更多的文人对《圣经》等教书的态度是以其异端之教而屏置勿道：“（西教）今已经蔓延于五大洲，中国所传有旧

^① 盛宣怀撰：《愚斋存稿》（初刊一百卷）卷六“奏疏”，页十五、十六，思补楼藏版，近代中国史料丛刊续编第十三辑第122册

^② 杨象济：《洋教所言多不合西人格致新理论》，葛士澐：《皇朝经世文续编》，上海：广百宋高校印光绪17年[1891]，卷一百十二 洋务十二，教务下

^③ 郑鹤声：《八十年来官办编译事业之检讨》，见黎难秋主编：《中国科学翻译史料》中国社会科学技术大学出版社，1996年，第687-688页

^④ 阙名：“学校总论”，收于宣今室主人编：《皇朝经济文新编》，光绪二十七年，上海宣今室石印本，近代中国史料丛刊三编第二十九辑第281册

^⑤ 袁树勋“与松忠节书六”，收于袁荣法编：《湘潭袁氏家集》，页71-72，中国近代史料丛刊续编第二十一辑第201册



约新约诸书，其梗概略可考见，士大夫以其异教屏置勿道”^①。

西方学者柯文甚至反思了西方传教士散发反儒学的中文著述中所存在的危机：“这种攻击（传教士对儒家传统的攻击）也是很放肆的。虽然还没有人对传教士的中文宗教著作进行内容丰富的分析，但是迄今暴露出来的一些例子（特别是新教徒的小册子）却表明它们恰恰没有适应中国人的感情。新教徒，还撰写和散发大量著作。一位新传教士领袖恰当地概述了这件事对有教养的中国人所起的影响，他说：“这不能不触怒他们。布道会使他们受辱，因为你这样做时就处在老师的地位上。发行宗教书籍或科学书籍也会使他们受辱，因为你这样做时也就认定中国并未保有全部真理和知识……提倡发展点什么吧，也会使他们感到侮辱，因为这是暗示中国并未达到文明的顶点，而你却站得比他们更高”^②。

3、理性和信仰的声音

在这些学者中，对西教散书等文字传教的态度也不尽然是非理性的一味盲目的批驳和反对的态度。随着基督教在中国的广泛传播，以及教会文字播道的持久的推行，在中国知识界中形成了区别于这些反教的声音，他们有信仰西教者，有心存防维而摄取其中有益者，更有借鉴其树立西教而提出孔教救国者，这些都与西教的文字传教和散书活动的影响密不可分。他们是在普遍反对中的不同声音，总其观之，主要有理性的和信仰两种声音。

身列痒序而入教者也未必是处于身家糊口的低层次需要，也有因为接触到传教士所散之书，而受感入教并成为西教传播的主动宣传者的。一些官员学者也注意到士子入教的情况：两淮盐运使乔松年奏称“且闻有名列胶痒、身膺章服，而潜行其教，曾不悔悟”^③。久负盛誉的近代山西华人基督教牧师席胜魔（1836-1896，席子直，1851年中秀才）就是名列胶痒身膺章服而潜行其教的地方士流精英。他是1879年英国卫理公会传教士李修善向读书人派送宗教书籍而开始关注基督教的。入教后甚至撰写诗文《免灾避祸之道》、《神的十诫》两种单张，仿效传教士一样到处散发。甚至于1886年结集刊印，当年就售出1000本。这是典型的中国士流受传教士所散书籍影响而入教的一例。这些文人出于宗教救世的热忱也会写作、刊发和散播宗教宣传品。1879年山西大宁县北桑峨村民张治本路过临汾，在街头领了一本《马可福音》。当时渠万镛正在该村教书，出于好奇便找张借阅，渠读后觉得有趣，便托人在临汾又捎回《新旧约全书》，读后深受影响，遂去临汾入教^④。

同时也有理智文人对盲目反对教会散书传教的揭贴进行反对的：“流言止于智者。荐绅先生、缝掖儒者，皆有启导愚蒙之责，慎勿以不智为海外人所窃笑也”^⑤。郭嵩焘称：“寇乱之生，由一二奸顽煽诱，愚民无知，相聚以逞，遂至不可禁制。所欲拆毁教堂者，无识之儒生耳，其附

^① 劳乃宣编：《各国约章纂要》，附录西教源流，页十一，光绪版，近代中国史料丛刊续编第十九辑第186册

^② （美）费正清编：《剑桥中国晚清史，1800-1911年》（上），第623页，中国社会科学出版社，1993年

^③ 《乔勤恪公奏议》卷三，页二十五

^④ 冯岩：《大宁县志》，转引自《17-19世纪西教在山西的传播》，王守恩 刘安荣：《晋阳学刊》，2003年第三期

^⑤ 《教务纪略》卷四下



和以逞，则愚民乘势抄掠为利。民数聚则气嚣，气嚣则法废，造意不同，而其足以致乱一也”^①，指出儒生在教案中的作用。甚至在为中国外交交涉中面对教案的困境进行议论：“泰西诸教之于各西国，亦多以囿于政教国俗而不克通行，况中土为圣教涵濡之地乎，今内地人民，或深恶教堂而动遭毁坏于定制，诚属有违，然必以少见多怪议之，未免为泰西诸邦所窃笑已”^②。这些也是文人中对西教的不同声音。

传教士基·欧文指出了—个教会书籍在中国知识界对西教态度改观的例子（虽有可以商榷的夸大之处，但是从维新期间各地方对西学的热衷来看也不失为一种社会存在）：“该省（湖南）的一些领导人，于前年（1898年）组织学会，向上海广学会要求大量购买该会出版的各种书籍。当这些书籍到达后，他们分发到该省各地”，如此“中国士大夫阶级对基督教的态度，起了一个巨大的变化。他们不但停止攻击基督教，而且开始赞扬，并承认基督教是世界上一个素金文明的力量”^③。湖南以其保守和排外著称，但是基·欧文指出的却是受广学会出版物影响下维新湖南的情形。

谭嗣同光绪十九年（1893年）道经上海，识英教士傅兰雅，受其影响“遍访天主耶稣之教士与教书，伏读明辨”^④。正是维新知识界对西教教书有很好的阅读和理解，所以维新知识界对西教的态度才趋向开明。他们选择的方式是树立孔教典范作为救世救国的文化自救武器，《湘学报书目提要》在介绍林乐知《文学兴国策》时（关于教育而仅仅在书前附加有序文中涉及西教宣传）提醒读者：“其论救世教益及一切闲文胜句，当分别观之”^⑤。也指出“诋西教为邪教，尤为不恕。我诋他的耶稣，他就可诋我的孔子”^⑥。对西教，维新学者也持论较允：“览其旧约福音等书，以敬天爱人为主，非有他不善也。至其阐明教主之真灵，稍近夸诞”^⑦。并希望在信仰上昌明孔教：“今日徒有尊孔教之名，而无其实；徒论天主耶稣之是非，而不知昌明孔教。中国何其愚耶？就今日时局而论，莫如保护外教，免生衅端；昌明各教，以保族类”^⑧。维新知识界把西教仅仅作为一种宗教存在。

梁启超《西学书目表》对李提摩太的《救世教益》称：“传教之书，此为最巧，录之以供借鉴”。有学者从梁启超的“西学书目表”来分析梁启超所掌握的全部西学知识仍然不出同文馆、制造局与广学会的范围^⑨，其中最为重要的知识来源是“癸未甲申间，西人教会始创‘万国公报’以及广学会所出之书。此时的广学会‘所译述的书籍以宗教为主’”^⑩。这也是当时“帝国主义”

^① 《养知书屋文集》卷十

^② 张自牧：《瀛海论下篇》，上海葛士澹子源辑：《皇朝经世文续编》，卷一百七，洋务七邦交四

^③ 卿汝楫著：《美国侵华史》，生活·三联·新知三联书店出版，1956年，第301页

^④ 谭嗣同：“上欧阳瓣疆师书”，《谭嗣同全集》，页318

^⑤ 《湘学报书目提要》，页五

^⑥ 谭嗣同：《论学者不当骄人》，见《谭嗣同全集》，页131-132页

^⑦ 罗裳：《论拘禁周汉事》，《湘报类纂》甲下，页二十三

^⑧ 《湘报类纂》丙上“答问类”页十九

^⑨ 何兆武：《广学会的西学与维新派》，《历史研究》，1961年第4期

^⑩ 何兆武：《广学会的西学与维新派》，《历史研究》，1961年第4期



西学系统中的三个组成部分之一^①。而广学会的理论本质而言，归根到底都是归结于教，即基督教^②。即便是广学会等西人文化和宗教组织对西教的刻意宣传，但是维新知识界对西教的也几乎是否定的，“维新派所强调的学或西学，其内容并不包括西教在内”，在知识的选择上充满了文化自觉的自主性。在近代文化的自建中，维新知识分子所努力达到的是“开民智”，而对宗教则主张建设起中国自主的孔教系统，以便维持起教化文治的根本，同时对西教与西政的关系进行否定。《湘学报》、《新知报》对此都有鲜明的文章：《湘学报》有《论西政西学治乱盛衰俱与西教无涉》篇，而戊戌年三月《知新报》则有顺德刘楨麟《论西学与西教无关》篇。陈千秋也曾经著有《耶稣教平说》第四篇是“泰西政事原于罗马与耶稣无关考”，第五篇是“泰西艺术原于希腊与耶稣无关考”^③。在维新派和广学会表面联系的背后存在着两条路线的区别：维新派强调人，广学会宣扬神；维新派强调知识，广学会宣扬迷信；维新派强调西学，广学会宣扬西教；维新派强调发奋自强，广学会宣扬投靠外国^④。

出于消弭教案的考虑，有士人一边指出西教教书的存在与中国经史、宗教书籍相颉颃的文化争执现实，一边又指出以这种高文载道难以达到家经户诵的施教目的，更指出中国士阶层借西教散书而群起攻之所引起的教案现实，并为解决西教这种文化和宣教困厄而提出措施。西教在中国动辄激变的原因在于：“其最为华民所鄙夷而不屑道者，尤莫如随地随处所译教会中各种书籍，盖书籍所以发明彼教之宗旨，使其词句雅驯，义理深远上之与中国之六经三史相出入，其次亦与诸子百家相颉颃，又其次亦与佛老二氏之言无分轩轻，能使中国文人观之咸服其教之可与圣贤之道特途同归，不轨于正，又悦其情文之深厚，足以家经而户诵。庶辞以立志而寄托，自高文以载道，而推行尽利。久之，则教士自与华人往来视昵，非特无我虞尔诈之思，抑且有投桃报李之好，何至于有斥为异端疾若仇仇而群起而攻之者？奈何教会中各书皆文理鄙俚，辞旨浅陋较之譬说盲词尤为无取，在稍通词翰者既一览弃去。即下之而愚夫愚妇亦觉其说之味同嚼蜡，并无悦心研虑之所在，是以不知其用意之所在者，即以为不过假传教为名，以窥我内地之虚实，一倡百和”，传教士又不辨良莠一遇交涉群起而攻之。如果想使民教相安，作者建议“自今以后欲使民教相安，于事计莫由各教士聘请中国饱学之士，将教会中书重加翻译，概取六经孔孟之言以为印证，俾读者咸晓然知其用意之无他，而浮言尽息，且从此可以与中国士大夫声气相通，无冰炭水火之弊”^⑤。这种概取六经孔孟之言、聘请饱学之士将教会之书重新翻译的建议明显与揭贴反散书传教中的语气有相似之处。

^① 何兆武将西学分为维新派的西学和帝国主义的西学两种，认为帝国主义的西学包括三个组成部分：宗教和神学；各种洋务须知，特别是语文知识和公法知识；殖民地加工工业，尤其是军事加工工业所必需的粗浅的片段的技术知识，即神学、公法、军火加工是当时帝国主义西学的三大内容。见何兆武：《广学会的西学与维新派》，《历史研究》，1961年第4期

^② 何兆武：《广学会的西学与维新派》，《历史研究》，1961年第4期

^③ 见梁启超：《读西学书法》

^④ 何兆武：《广学会的西学与维新派》，《历史研究》，1961年第4期

^⑤ “论民教龃龉之由”，见金匱铸补斋辑：《皇朝新政文编》卷二十五，“教会”页八、九，光绪年，中西译书会印，上海铸记书庄经售



更有官僚学者将西教知识编辑成册，广为刊发，士阶层对西教知识有很好的了解，希冀以文化宽容的态度将由文化所引起的教案消弭。有人对周馥称“西教大旨俱载旧约新约二书，官家应刊此书传布，使民不惑。其有碍于政治者，仍以法律为断”。周认为旧约又多言上古时事，“荒远难稽，太史公所谓文不雅驯荐绅先生难言之者。士大夫可以不阅，即孔子删书断自唐虞之意也。其新约一书多剴切劝世语大旨，在不欺、不盗、不妄语、犯而不校、爱人如己，且明天人一理，善恶随形之旨明……曷不览其书搜辑其要而刊布以传世，亦劝善弭乱之盛举也”。光绪二十六年义和团运动后，周馥受李鸿章委派办理京师直隶教案，事后会订民教永远相安章程，但是无例可循，意歧，况且“各教士兴学、刊书、施药、育婴诸举日益广”，所以“遂约同志纂《教务记略》一书，刊印流布，俾官民略知教务要领”，其主要内容是将来自新约汉译刻本的内容撮要集成^①。在该书的跋中，杨文鼎、张预也称该书的编辑是因为民教冲突中原因多是“未谙彼国宗教之源流与向来办理教案之约章条款，无所依据，以为晓谕禁戢之方”^②。李刚己在编辑《教务纪略》时也称教案之起原因之一在于“乃士大夫不暇究其设教之由辄嚣然丑诋为异类严斥为邪说”^③，是因为“中国历次教案创巨痛深皆由于不达教旨，不通外情所致使”^④。该书的编辑目的就在于“搜辑各集撮录要旨，俾辟见闻而拓风气，非劝人入彼教也，要使先知彼教大旨，与夫各国政教之所出，尊奉之所由，而后廷旨弛禁，听其内地传教之大意，亦昭然共白于天下”。在资料选择上，该辑“敬录历朝保教谕旨并诸卷首，以次分为八类，曰教派，曰传教志由来也，曰教规，曰教例明信守也，曰条约，曰章程，曰成案，以载官书之有关教务者，曰杂录，则采辑近人谕教诸篇，并附西人说”。劝谕目的很明确：“冀当世读书明理之士咸览是编而知源流，则凡乡曲无知一切猜疑之见自可涣然冰释”，更况且在劝善的文治功效上西教与儒家之意相仿佛^⑤。该书的编辑目的十分明确，使“乡曲人士周知传闻异词类非事实”，所以在是编中将西教在西方的缘起等基本情况、传入中国的始末、以及教义等。在该书例言中又称：“是编以调辑民教为宗旨，凡中国儒者讥西教与西人讥儒教之言一概不录，惧长争教之焰”^⑥。

最后，我们再来考察一个接受传教士散书而从中摄取有用之学的典型例子。

张相文并非基督教信徒，而其早年与散书传教士的意外接触使其摄取的是传教士宣传的地理知识，而不是西教知识。张相文以其舆地著述而享时誉，但是他同时也是一位“西瞻天竺”之士，更是一位经世学者，其对新学的关注时延其一生。光绪二十四年在维新之政时，“苏州护龙街有墨林书店，卖时务报，孔子改制考等书，皆往购置遍读，思想大变。尝欲俟康南海过沪，特往问学，以无机而止。本年有苏州当地美国教士，不时至县署，赠汪瑶庭以郑兆桐所译绘世

^① 教务纪略卷末，（清）李刚己辑录：《教务纪略》，上海书店，1986年，卷末页二

^② 跋，（清）李刚己辑录：《教务纪略》，上海书店，1986年，卷末

^③ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“叙”上海书店，1986年

^④ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“凡例”上海书店，1986年

^⑤ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“叙”上海书店，1986年

^⑥ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“例言”，上海书店，1986年



界地图一册，因此引起研究世界地理，当时上海徐家汇土山湾天主堂所出版之地理备说等书，皆购置之，常于晚间命儿子阅地图，讲地理，儿少时教育，本年所获最多”。当时张相文在汪家教书馆^①。张相文地理知识授受于传教士书籍之惠的经历可能是传教士传播书籍最为成功的一例。但是张相文虽则接受了传教士所宣传的地理学著述，也承认“然西方格致天算之学，明时特由教士传入。清季则戒鸦片、戒缠足、设学堂、开医院、译书报、一切革新事业大都由教会创之，此功胡可没也”。但是对西教仍旧坚持自己的文化主张，认为西教书籍“虽新旧约诸书，捆载分送，而缙绅读书之士，莫不鄙其浅陋。无有阅之终篇者”^②。文人对这些书籍的拒绝阅读，甚至还有文人寄身其中，掌握其教义之后指出其中之弊害，可谓反西教用心者，当然张本人就是坚持自己的文化传统的一位。

基督教在中国十九世纪下半叶印刷和散发出数以百万计的圣经、小册子等宗教宣传品，同时又借助格致宣教的间接方式将西教教义暗含在其著述中，浸淫着西方宗教文明，其文本的散播可谓多矣。传教士们借助文字播道而又不顾其游历中洋身份对地方所造成的影响，以至于酿成因散书活动而起的教案，这里面充满着教案爆发的偶然，而文人们通过揭贴、书文等文本形式的反对则是其酝酿良久之后所采取的文化应对。在这些文人中有地方士绅出身的地方知识分子，有具有全国舆论影响的著名知识分子。他们对之的应对措施也不尽相同，地方士绅采取揭贴的匿名形式，而文人则在各种著述中表露出对西教宗教书籍的鄙夷和驳斥，以卫道自任。随着西教书籍的广泛传播，其对地方士阶层和舆论阶层所发挥出的影响使之改观对西教的看法，使之主动摄取其中有益于中学的成分，而屏弃其信仰成分，这是西教知识在文人中间传播的一个文化悖论：主动的宣行宗教和主动的益文化摄取。

第二节 反教书文揭贴的传播及西教内容：周汉案为例

通过一种误读的形式，大量被歪曲释意的西教知识藉晚清反教书文揭贴的传播而在民间社会中更为广泛地发挥着效应。在某种意义上，它们更多地表现出的是中国传统中的采风谣、谣言、讹言、流言和民谏等社会公共舆论形式。而将之行于笔端则成为文人绅流反教的专属之器，也成为民间大众被误引的社会舆论主导，其对西教中与中国传统迥异的习俗被“变色”传播，同时具有很大的夸张性。在中国，传谣有着很好的传统性和守旧的惰性，就反教言论而言，“中国士大夫们反教言论的内容却一成不变，尽管在每一个时期，各有不同的重点，然而，无论哪个时期，论点都一再重复”，“时间的流逝在士大夫们的身上没有任何意义”^③。尽管这些“把基督教当作异端”的内容和武器已经成为“过去的遗产”^④，并具有先入为见的鄙陋，更具有手段

^① 《泗阳张沌谷居士年谱》，载于张相文：《南园丛稿》（下），中国地学会，1929年版

^② 纯谷笔谈卷二，“基督教”，载张相文：《南园丛稿》（下），卷十页三十，中国地学会，1929年版，民国丛书第五编，第98册

^③ 苏萍著：《谣言与近代教案》上海远东出版社，2001年，第2页

^④ （美）费正清编：《剑桥中国晚清史，1800-1911年》（上卷）中国社会科学出版社，1993年，第618页



上的推理性和意图上的怀疑性等文化特征，但是在中国的长期传统中却仍旧惯性发展。

对这些书文揭贴的传播进行溯源是必要的历史研究，对其所包含西教内容的歪曲程度考察以便发现其中文化知识和意识形态的稳固性流变也是必要的。在十九世纪末期发生在湖南的周汉揭贴书文反教案中所表现出的则是一个更为完整的细节考察的历史蓝本和图景。

一、匿名书文揭贴的传谣传统及其社会效应

晚清反教的书文揭贴在形式上主要表现为揭贴^①、告白、檄文、公禀、公呈、禀稿、告示、条陈、条规、咨文、信函、奏章等公共的和私域文化空间中的纸墨媒介，是传统中国很好的传媒手段。这些传媒方式都有着制造者的目的性和针对性，有的是因为具体教案而起，是针对具体事件所制，更多的是从泛道德主义的道德判断和选择角度来反对西教在华的传播。而其中所包含的西教知识多具偏颇的误解和有意地误传的社会效应，属于传谣的舆论传播形式。有论者指出这些反教传谣具有两种社会功能：舆论作用和整合作用^②。这些书文揭贴是我者和他者（夏夷、人禽）之间对立中所表现出的文化界限的差异性存在，其泛道德主义的批判手段是制造者和传播者文化心理和意识形态里的心理防线，更是一种来自中国文化传统中的清议传统。晚清反教书文与西教之间的对立有着很好的渊源：晚明的反教言论几乎成为一切反教书文的可溯源头。

1、明末礼部侍郎沈樞的疏文所酿成的所谓的“南京教案”是这种书文形式反教所发挥出的第一次威力（有王丰肃（Alphonse Vagnoni）、谢务禄（Alvare de Smedo）以及二十余名中国教士和教民被捕）。嗣后，主流文人黄宗羲（1610-1695，有《破邪论》）、张尔岐（1612-1678，有《蒿庵闲话》卷一）以及《破邪集》^③都有事关天主教的误读、误解、误传的言论，也成为嗣后文人所摄取的反教文化源头之一，是明朝末年所掀起的书文反教的第一浪。

1615年—1618年，负责南京教案的官员写了大约20个奏折，这可以说是第一批的反教文书文本，借助保卫儒家社会来反基督教。1620年的《南宮署牒》一书出版了其中的14个文件，大约二十年后的1639年这些文件被收录入《圣朝破邪集》，1640年刊发。在该书中沈樞《拿获邪党后告示》直接针对的就是《天主教解要略》。1616年7月、9月和1617年1月沈樞的三片奏折也在该书中。儒士王启元《清署经谈》（1623年）共有十六章，其中包括对基督教的论述，王的目的是“重建宗教性的儒家思想”，他看到儒家的宗教特征，并把作为国家意识形态的儒家

^① 这是其中最常使用的一种形式。匿名揭贴又称无头榜、贴红，揭贴色多红色，见廉立之、王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年，第286页，西方传教士对揭贴的描述。

^② 苏萍著：《谣言与近代教案》，上海远东出版社，2001年，第21页。

^③ 而柯恩认为该书的立论基础就是想象和常识的推理以及怀疑论。见（美）费正清编：《剑桥中国晚清史，1800-1911年》（上卷）中国社会科学出版社，1993年，第618页，事实上，该书并不是真正的教义的理解，而是充斥了来自释家和儒家作者对标签着异端主义文化的批判，更缺少理性主义的思考。



视为维护中国文化传统和抗衡基督教的最佳方式^①。许大受的《圣朝佐辟》(1623年)是《破邪集》中行文最长的一篇,在1625年起在福建广泛流传。该书认为天主教“谤经毁圣”,是外道,并且在教义上“彼乃谎言,孔子所指之佛,正是彼徒特僧辈窃之,以行其教耳”^②。《原道辟邪说》(1636年),部分文章是佛教徒所写,徐昌治编《圣朝破邪集》,收集了1605年至该世纪30年代末的60篇文章。该书是晚明最重要的反基督教著作,其抄本在知识界流行较广。钟振之《辟邪佳》、杨光先《不得已》(1665年)(他特别抨击汤若望的《进呈书像》,称该书是“妖书妖言,悖理反道,岂可一日容于中华哉”,可见是见到书之后具有的针对性的反教抨击),《不得已》中之《辟邪论》(1659年)还单独于1660年出版过,杨光先至少从1616年起就在注意收集各类反教的证据了。

清初,杨光先(1597-1669)以及其《不得已》的刊行“不论在刊布之当时,及后世,一直发生重大影响”^③,杨的目的在《不得已小引》中称是使中国“免沦于无父无君”。而杨光先《不得已》一书的感召力使杨“成为十九世纪反基督教的英雄,他的著作经常再版”,其死后约二百年内,《不得已》的内容的渊博和感情的强烈仍是无与匹敌的,但是对基督教的看法仍旧是“极模糊”^④。实际上,晚清士流对杨的确抱着民族英雄的态度视之,劳乃宣称其“言甚切直”:“光先寻遇赦归著论攻天主教名其书曰不得已,言甚切直”^⑤。嗣后文人若上杭邱嘉穗、华亭沈大成^⑥均有反教书文刊布。嘉庆三年(1798年)洪亮吉上征邪教一疏,将天主教归之为邪教之列。

道光之后,新教入华,使知识分子所面临的西教更为繁复,但是“反教的思想世代相传,业已深入人心,很难骤然转移过来”^⑦。道光间的主流学者若魏源、夏燮、徐继畲、梁廷枏在他们论述西方史地的著作中都有对外国宗教的批判性评述。基督教的仍旧在弛禁并在条约和上谕中被定性为“为善”的本质,但是一朝一夕之间根除在数十百年中养成的心理联想是很难的,西教仍旧被视为异端(具有政治和社会颠覆的全部特征的异端),在1860年代之后甚至更不如以前那样为人们所宽容。尤其是其对儒教的攻击更是冒险的“粗鲁的”,当儒教受到攻击时,旧制度中的绅士阶级遭受的损失最大^⑧。在处理还堂案中涉及一些传教士要求书院、祭祀场所的基地时,官绅阶层也怀疑“传教士既系劝人为善,又何必轻视中国圣教,以激士之怒乎?”^⑨。传教士邱兰亭等在四春涪州城隍庙传道,力辟儒教,与绅民发生口角(咸丰十一年五月事)。山西

^① (美)柯毅霖著 王志成 思竹 汪建达译:《晚明基督论》,四川人民出版社,1999年,第356页

^② 见(美)柯毅霖著 王志成 思竹 汪建达译:《晚明基督论》,四川人民出版社,1999年,第361页

^③ 吕实强:《晚清中国知识分子反教言论的分析之一:反教方法的倡议(1860-1898)》,《中央研究院近代史研究所集刊》第四期(上),1973年,第351页

^④ (美)费正清编:《剑桥中国晚清史,1800-1911年》(上),中国社会科学出版社,1993年,第620-621页

^⑤ 劳乃宣编:《各国约章纂要》,附录西教源流,页十七,光绪版,近代中国史料丛刊续编第十九辑第186册

^⑥ 见贺长龄辑:《皇朝经世文编》,上海:广百宋斋校印,光绪17[1891],辑有邱嘉穗:《天主教论》、沈大成《读通典职官》

^⑦ 李恩涵:《咸丰年间反基督教的言论》,林治平主编:《近代中国与基督教论文集》台北:宇宙光,1994年版,第6页

^⑧ (美)费正清编:《剑桥中国晚清史,1800-1911年》(上卷)中国社会科学出版社,1993年,第622页

^⑨ 《教务教案档》第一辑(一),第十八页



主教派教士点收东雍书院房地产（同治二年九月二十九日）。

在中国传统中能够很好地抽绎出一条文人反教的流传线索，这些文本对西教知识多是带着某种民族中心主义的描述。时至晚清，其状况和用意仍旧没能发生多大改观。近清，清廷对西教“阳为抚循，阴为化导”的处理原则是政府的抚循态度下揭贴书文产生和大量传播的政治环境。而这些洋务主张中的西教知识多来自于洋务交涉的实践。清廷一直以“天主教原以劝人行善为本，其大旨与儒释道同”作为弛教的主要依据，对其具体教理则缺乏必要的研读，但是仍旧认定其为异端，虽则开禁“仍当暗为防范”^①。同治四年十月二十日，成都将军崇实奏称四川地方与四川洪主教商议所拟订的规条十四则，总理衙门认为于大局甚有裨益^②，并从中检取十条通行各省，征求各省当局的意见。次年任安徽巡抚的乔松年附片奏称“其为教也，以不事神，不祀先为旨务，悖理败伦，凡有识者皆所深恶，彼僧人道士亦属异端，而不为盛世所闢者，以其自为一类，不在四民之内，所谓游于方外也”，其入教士民为世道风俗之害，要求内地民人禁教^③，以另一种认识来抵制西教。从乔的口气和批斥的依据来看，是和揭贴书文中的很相似。这些认识成为官方和民间社会反教在意识形态上的一致性。1890年春天在上海召开的第二届传教士大会期间，李提摩太宣讲了题为《基督教传教士与中国政府的关系》的论文。在这文中，他唤起人们注意这样一个事实，即“在可称为中国蓝皮书的报告中，中国政府正在出版传播对基督教最卑鄙的中伤和对基督教教义无知的曲解”^④。乔的奏折就属于李提摩太所称的中伤和曲解的态度和认识。在西方势力看来，教案频仍之地都有仇教的官员存在和指示，1900年在浙江的是“前任皋台荣铨为浙省最著仇洋之官员”^⑤。

2、由于这些散布在民间基层的大量的反教文本，各类官员出于内治和外交交涉的需要而提出防治之策。直隶广平府私张反教揭贴案似乎是第一个比较明确的因为揭贴而起的教案（同治三年四月十三日事）。特别是随着传教士深入内地省份进行散书传教活动的增多，民间激切的反教也随之成为社会问题。“中国腹省风气未开，士民囿于一隅，每至寡闻，甚少见，一遇洋人，非存畏避之心，即起仇视之意，畏则甘受欺侮，仇则激生衅端”，解决这种隔膜的办法是“启其民智，广其见闻，始可期彼此相安”^⑥。事实上，民智非但难以开启，见闻也难以广大，而各地出现的仍旧是旧观念中的泛道德武器的批判西教手段的重拾。揭贴传播反教言论成为普遍的选择。在清例中“查例载凡投隐匿姓名文书，见者即便烧毁；若不烧毁，将送入官者，杖八十，官受而为理者，杖一百等语。盖以此种匿名文书，非烧毁不能杜绝。故民见书不毁，送之官者，

^① 《教务教案档》第一辑（一），第15页

^② 《教务教案档》第一辑（一），第68页

^③ 《教务教案档》第一辑（一），第74-75页

^④ Arthur H. Smith, *China in Convulsion*, New York, 1901, 第78-79页；Timothy Richard, *Forty-five Years in China*, New York, 1916, 第214页

^⑤ 郑贞来译 陈钰选辑：《交涉要览类编》，卷四页二十七，光绪年湖北洋务译书局刊，中国近代史料丛刊三编第三十辑（294册）

^⑥ “东抚袁复奏条陈变法折”，载于毛佩之辑：《变法自强奏议汇编》卷十九，光绪辛丑年，上海书局石印，近代中国史料丛刊续编第四十八辑（473册）



则杖官。定例本自甚严”^①。

同治九年清廷就针对揭贴、谣言等反教舆论试图进行控制：“查中国自传教以来，各省檄文揭贴，层见叠出。经本衙门屡次行文各省督抚，转飭所属严行禁止。而士民少见多怪，仍复舞文弄墨，极口诋毁，致有此项书籍，传布远近。推原其故，总由地方官禁止不力所致。除本衙门再行知照各督抚，严切飭令地方官照例禁止，仍照匿名揭贴，见即销毁；并行文山东巡抚，查明此书来历，严禁传布，亦照匿名揭贴例办理”^②。但是地方官府仍旧例行其事，视为具文。对遏止匿名揭贴传播的方法，各官员多采取一面飭属严密查拿，一面传诘绅士劝告其“遍告各亲友或晓以义理或箴以利害”^③。天津教案议结时，曾国藩也将反教檄文揭贴的虚实剖辨明白，理智处理反教的狂热。并恳请同治帝降谕旨通飭各省俾知从前檄文揭贴所称教民挖眼剖心戕害生民之说尽属虚诬，布告天下咸知^④。

清廷也认识到揭贴控制之难：“匿名揭贴愈贴愈多，此处揭去，他处复贴，理谕势禁均无从下手”^⑤。尽管清廷“明降谕旨通飭各省俾知从前檄文揭贴所称教民挖眼剖心戕害生民之说多属虚诬布告天下，咸使闻知”^⑥，但是揭贴作为一种民间舆论仍旧难以控制。所以清廷谕旨：“著各直省将军督抚出示晓谕居民切勿轻听浮言，妄生事端，倘有匿名揭贴造言惑众，即行严密察拿从重治罪”^⑦。总署致山东巡抚丁宝楨咨文称：“近来教案迭出，总由地方官平日漫无防范所致。即如《辟邪实录》一书，空文诋毁，于事本无实济，与匿名文书无异，地方官任其散布，不为禁止，以致遇有教案，徒添话柄，实于办理中外交涉事件，大有妨碍”，所以咨行该抚“查明此书来历，立即销毁。严飭各属一律禁止，毋任流传，俾免口实”^⑧。对于出现在江西、山东境内的《辟邪实录》一书，总署的意见是：“《辟邪实录》一书，虽未有民送于官、官受于民之事，亦应按照此例，见即烧毁，以期杜绝”，所以总署咨行江西山东巡抚，严飭各属“一见此书，立即烧毁，务须概行销灭”^⑨。山东巡抚丁宝楨致总署咨文称“书名《辟邪实录》虽无著述人名，而首页中有绅民共刊等字，本领事官博加访察，不但据称该书年来在本省各府州县四处散派，更闻间有官署所出者，实与中外彼此和睦攸关。该书散派之源，难以枚举。惟莱州府一处，闻得地方官员将该书发于乡约保正人等，令其通行各处乡学耆老等，一体阅悉。平度州一处，地方官用人下乡，广为讲解。栖霞等县，亦系一律照行。他处亦然。”。在措施上，丁“令查明莱

^① 见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年济南，第84页

^② 总署致英国公使威妥玛照会（同治九年九月十六日，1870年10月10日），见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年，第73-74页

^③ 张寿镛等纂：《皇朝掌故汇编》外编卷三十六“教务上”页四，近代中国史料丛刊三编第十四辑

^④ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷四上成案”，上海书店，1986年

^⑤ 张寿镛等纂：《皇朝掌故汇编》外编卷三十六“教务上”页五，近代中国史料丛刊三编第十四辑

^⑥ 张寿镛等纂：《皇朝掌故汇编》外编卷三十六“教务上”页八，近代中国史料丛刊三编第十四辑

^⑦ 张寿镛等纂：《皇朝掌故汇编》外编卷三十六“教务上”页十五，近代中国史料丛刊三编第十四辑

^⑧ 见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年，第83页

^⑨ 见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年，第84页



州府属，有无地方官散派此书，及查明此书来自何处”^①。这些流传在山东各地的反教揭贴并未及时得到官方的查禁，光绪十七年（1891年3月29日），德国公使巴兰德致总署的照会中称济宁州“所有印写诽谤揭贴，司领事在济时并未撤去，出帖人亦未惩办”^②，袁州府“已到时各处贴帖未揭”^③。而这种防治措施并不能对付光绪十七年出现在长江沿岸的反教大风潮，而此时就成为各级官员议论揭贴控制的主要时期。

沿江各地教案已经从外交交涉变为危及内治的现实。江西巡抚德馨指出其中对内治和外交的威胁：“今年（光绪十八年）各省教案叠出，悉因造言生事之徒而起，现在沿江教案渐次完结，而复有此等匿名揭贴，若不严行禁止，不但外人指为口实，诚恐匪类藉此煽惑愚民，必至别酿事端”^④。薛福成《分别教案治本治标之计疏》对流传在长江流域的挖眼剖心的谣传，认为方今之要著是防变而“防变之法，宜注力查禁匿名揭贴，则风起而澜自平，薪不添而火自熄”^⑤，已经注意到揭贴在其中的号召性作用，主张查禁揭贴的抽薪之策。面对光绪十七年的各省因为揭贴而教案迭起的情形，上谕总理衙门各国事务衙门著两江湖广江苏安徽湖北各督抚迅飭文武严格追拿揭贴来历：“倘有匿名揭贴造言惑众，即行严密查拿，从重治罪”^⑥。光绪十七年十二月总理衙门咨各省通飭“查禁匿名揭贴”要求各省“咨行查照通飭各属，一体查禁，如有似此匿名揭贴等件，立即销毁，并究查捏造之人，从重惩办，以弭隐患”^⑦。

1892年1月，总理衙门通飭各省《查禁匿名揭贴》，指令匿名揭贴等反教的宣传材料“不独有碍邦交，即中国内治亦宜严惩”，故通飭各属一体查禁^⑧。光绪十九年，杨毓辉整顿中国教务策对教务的治理之策也主张“讲乡约”、“绝谣言”。对于绝谣言，杨则称：“试观历来闹教皆由谣言而起，或谓为刖人之心，或谓为挖人之眼，或更匿名揭贴造无数空中楼阁。倡之者一人，和之者百人，莫不兴烈采高，同声应和，而莫须有之事遂酿成祸端矣！”，主张严律例密查拿，照例治罪，并调兵以资震慑出示以定民心^⑨。光绪十八年一月十二日（1892年2月10日）四川洋务局通飭查禁反洋教揭贴札中称“匿名揭贴，本干例禁，立法甚严”，而“愚民无识，市虎成孩，往往为所煽惑，甚或酿成巨案”，并指出该年沿江教案“悉此谣传实阶之厉”^⑩。

1895年9月23日，总理衙门向各省通飭《通行革除禁教明文》。1870年，刑部在重刻《大

^① 见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年，第85、86页

^② 而对这些揭贴张贴所酿成教案交涉的是发生在光绪十三年间的事，距离此时已经四五年的事了，该地方官员称“至匿帖何人张贴，既匿其名，无凭拿究。其为首滋事之人，卑州先后密访，未得真名的姓，未易戈（去掉一撇）获，容俟访确，照例拿究”，见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年济南，第300页

^③ 见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年，第239页

^④ 《教务教案档》第五辑（二），第997页。光绪十七年（1891年）

^⑤ 薛福成著：《出使奏疏》，卷上，页四十

^⑥ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷首 谕旨”，上海书店，1986年

^⑦ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷二下章程”，上海书店，1986年

^⑧ 《教案纪略》卷三“章程”，第十五页

^⑨ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第401-402页

^⑩ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社，1985年版，第331页



清律例》时，已经遵照“开禁”政策，剔除“禁教”条款^①。但是在1893年民间书坊编纂的《大清律例刑案统纂集成》中仍然刻有“禁止天主邪教”条。法国驻华全权公使施阿兰为此照会总理衙门，总理衙门在1895年9月23日，通飭各省督抚“出示晓谕各城乡书坊，将坊刻律例书内所载禁习天主教各节一律查明销毁，以符约章”^②。在长江教案风潮的大旋涡中，揭贴实是起了煽动的号召性作用，仅仅从清廷的严厉禁绝的政令上就可以窥其一斑。而揭贴在教案中的号召作用似乎在义和团运动之后就鲜有出现，义和团后以揭贴造成教案交涉事件的仅仅有1901年11月的太原灭洋告示、1906年杭州仇教揭贴等案件的出现。

3、这些普遍出现的教案交涉中，揭贴谣传也引起基督教列强驻华外交人员和传教士的注意。他们特别注意将这些流传在社会中的揭贴文书收集起来通过领使人员以照会形式传递给总署，以引起总署的关注，督促其查禁。这些西方人员以域外观察者和可能的受害者的身份密切关注着揭贴在社会中所引起的反洋排外的号召作用。传教士注意到地方的文人对传教的抵触情绪：来山东传教的“海雅西就发现登州的文人们是坚决反对洋人的，他们这种态度一直持续了十三年，他们制造公众舆论，坚决敌视教士”^③。实际上传教士也注意并记录下这些揭贴的号召作用：在兖州教案中揭贴中号召人们十二月十五日在司马第集中驱逐洋鬼子，到了该日“司马第就象黄蜂窝一样，人们拼着命地往里钻”，然后就是传教士的住房被拆毁，并酿成骚乱的教案^④。

出于保护侨寓中国的国民的需要，美国驻华公使西华甚至努力建立起西方人在中国的威信，称“如果让中国人敢于对外人发出侮辱性的言论，这将使外人——特别是在比较偏远僻小地区的外人——的威信受到损失，而威信是保护这写外人安全之最不可少的要素”^⑤。1891年中，美国驻华大使田贝照会总理衙门的照会中称：“中国士大夫阶级中的反外人和反基督教分子，正在系统地煽动仇恨，这些分子的大本营和中心，是湖南，但他们的宣传品传播到整个帝国之内”^⑥，当时田贝的判断是正确的。还有外使人员就暗示清廷揭贴文书的出现与教案频繁发生之间可能存在着因果联系，并提醒清廷注意其中内在的逻辑，并提供了各地驻使人员对这些文书的准确的调查报告。威妥玛致使总署称：“一则此书出自江西饶郡，该省数旬以来，讲堂两座先后被毁；二则英、法两国各约，均有传教准行明文”^⑦。这里威妥玛所照会总署之《辟邪实录》一书“原于八月上旬之际，仍在登州一带传布。是美国教士之迁移，实系此书之布散，及谣语传闻所致”，“且据九江领事许，于九月初五日详报抚州教堂被毁文内，即指《辟邪实录》一书，亦

^① 《教案纪略》卷三“章程”，第十六页

^② 《教案纪略》卷三“章程”，第十六页

^③ 廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年，第71页

^④ 见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年，第286-287页

^⑤ 《美国外交档案》1875年，第一卷，第415-417页，转引自卿汝辑著：《美国侵华史》，生活·三联·新知三联书店出版。1956年，第580页

^⑥ 《美国外交档案》1891年，第440页，转引自卿汝辑著：《美国侵华史》，生活·三联·新知三联书店出版。1956年，第601页

^⑦ 英国公使威妥玛致总署照会（同治九年九月十七日，1870年10月11日），见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年，第74页



在江西流传甚广。又以其书原系广东人所作，饶州府城复行刊板等情”^①。

在这些交涉中，总署严格禁止揭贴的措施没有得到贯穿，其中有着中外交涉中总署的尴尬位置的背景。天津教案后根据天津关道所奏（基本上对西教多所限禁，希图以限教来减少民教冲突），总署拟传教章程八款，列强未允。美国公使倭斐迪、法国公使罗淑亚、布国公使李福斯、奥国公使嘉理治、瑞国公使安纳思、丹国公使司格、比国公使金德、和国公使攀大何、英国公使威妥玛以及总税务司赫德等基督教列强代表将八章逐一驳斥，在函中甚至多次引用圣经，并称：“圣经内有确据言阳问伦常事，阴问赏善罚恶，灵魂不灭，身体复活，又言悔罪救世，各大端，西国之信经者，皆因此兴盛”^②。甚至与总署有关于教理的争执。威妥玛对八条章程一一论说^③，法国公使罗淑亚也逐条“指斥”^④。各省督抚也致函总署就此而论。总署在治策中的中枢决策地位并非得到督抚和驻华西方力量的认可，只有根据西方基督教列强的意见而对揭贴等书文进行查禁。

以在华传教士和列强驻华领使人员所构建起来的是针对揭贴传播和清廷治策监督的舆论和外交力量，他们对清政府所施加的压力迫使其在追查中对西方舆论的就范，实在是一种看不见的影响力量。

4、事实上，这些揭贴在民间社会中所引起的号召性的效应是巨大的，这也是外国领使官员、传教士和中国各级官员所观察到的事实。沈葆楨在查同治元年江西教案时就指出揭贴在教案发生中的号召作用：在天主教传教士罗安当来江西传教之初地方官遵照和约保护也“仅得隐忍相安”，人言藉藉了，“自见湖南公檄，遂乃怒不可歇，致成巨案”^⑤。美国钦差安吉立致总署照会中提到了揭贴在社会中的夸大传播的社会效应：山东济南马教士置房时与洛源书院有隙，在交涉中官方将处理意见贴在城门及教士等所寓之处。但是次日“街巷有甚凶谣传，声言明日欲将所有外国人及习教之人均行杀害。在此数天以前“省内曾贴告白，内有请省内绅士共议洋人所买房间一事之言，想系民人见此告白，即借此以为可以再行滋事”，可以想见揭贴传播之速和社会传播之速^⑥。因为山东登州地方出现的反教书文揭贴，所有居住在该地区的美国传教士都由美国水师转移到烟台。“查教士等当日惊惶之由，实因风闻本处有杀害之谣，复因目睹有煽惑民心之书”。这里所说的书就是《辟邪实录》，总署的判断意见是该书“作自江西饶州人，显系饱学之士。因思山东两省相距甚远，尚有是书，不止一本广为散布”。在询问英国公使该书出处时，英国公使威妥玛称“出自官署”，总署立刻飭省抚宪查照^⑦。反教谣言引起的天津教案，在北方

^① 英国公使威妥玛致总署照会（同治九年九月二十四日，1870年10月18日），见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年济南，第80页

^② 《教务教案档》第三辑（一），第17页

^③ 《教务教案档》第三辑（一），第29-34页

^④ 《教务教案档》第三辑（一），第42-49页

^⑤ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第317页

^⑥ 案见“美教士在济南强买民房”，廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年济南，第9页

^⑦ 英国公使威妥玛致总署照会（同治九年九月十一日，1870年10月5日），见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年济南，第73页



中国所引起的恐慌是巨大和持久的：“1870年夏天，中国的北方谣言四起。有出的告示和布散的传帖小书及谣言，都是说各处定了日期，一齐下手杀戮外国人，或赶出国去”，在山东登州的西方传教士最初的反应是“不理睬，算为耳旁风，以后看是真情”，就随即撤出该地区赴烟台避难^①。

5、文人对传谣的揭贴文书之态度：在对待这些流传于家门口的反教文书和揭贴，知识界的各类文人对之也有坚持自己的判断和主张的、也有深信其言并在官方文书中以讹传讹的、更多的则在疑信之间摇摆。同治三年京城“城内外多有失婴孩者，云是为药所迷，西人所购也。有续至者五国，亦将通贸易，市人之言不知信否”^②，翁同龢本人所表现的是等待事实的澄清，最后表现出理性的判断，并不是草野知识分子那种盲动。三天后更加确信这是“讹言繁兴，非吉征也”^③。罢官寓居沪上不久的吴云记载光绪二年无锡等地妖术闹教，并对出现的谣言，吴云认为“自古有之”，“此等事见之正史又说部中甚多，亦不尽关休咎”^④，这些谣言多可以“弥月始息”^⑤，文人对流行于世的反教谣言的态度多似吴云一样冷静。对于揭贴中的采生割折甚至官方也信以为真实，河南道监察御史曾协均奏称：“其（法夷之传教）采生割折诸害，已湖南之檄文”^⑥。对于这些揭贴所宣传的泛道德主义批判的内容，一般的绅民的态度是“至于拐幼孩、挖眼睛、劈神牌、毁家祠，尚在疑信参半”^⑦。还有主张利用其反教之势来驱逐西教传播者，宋晋（1802-1874，字锡蕃，号雪帆，江苏溧阳人，道光二十四年进士）在“奏请飭曾国藩婉谕各国公使免涉兵端（同治九年六月十四日）”中称“法国自传教以来，闻湖南先有檄文驱逐，至今未敢前往；江西省城自拆毁教堂以后，亦未能前往，可见人众势盛，传教者未尝不知畏阻”，指出了揭贴在舆论造势上对西教传播的阻碍^⑧。近代的士绅是一个处于不断变化中的阶层，其内部对反教揭贴书文的态度不尽相同，就其封建性较强的部分来说，确是揭贴制作和传播的积极参与者；而就其思想新派的部分来说，或者由于对西教有更多的了解或者基于对国情的认识和斗争策略的考虑，大多对冲动性的反教斗争持冷静分析甚至反对态度，而且随着时间的推移，后一部分人的比例愈来愈多。

对于流传在山东和江西省内的同治七年的《辟邪实录》，山东巡抚丁宝楨斥责该书“空文诋毁，于事本无济，与匿名文书无异”^⑨。但是该书在山东境内各地流传，甚至莱州地方官员将该书发交乡约保正等，令其通行各处乡学耆，平度州地方官用人下乡广为讲解，棲霞等县亦如

^① 见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年济南，第87页

^② 见《翁同龢日记》（第一册），中华书局，1989年，第327页

^③ 见《翁同龢日记》（第一册），中华书局，1989年，第328页

^④ 吴云：《两墨轩尺牍》，卷八页二十，吴门毛上珍局刻版，“吴云致雷鹤皋先生”

^⑤ 吴云：《两墨轩尺牍》，卷五页七至八，吴门毛上珍局刻版，“吴云致潘祖荫”

^⑥ 《筹办夷务始末》（同治朝）卷五，页五十八

^⑦ “滋阳县民公呈”，见廉立之 王守中编：《山东教案史料》齐鲁书社，1980年济南，第245页

^⑧ 宋晋：“奏请飭曾国藩婉谕各国公使免涉兵端”，见《水流云在馆奏议》卷下页六五至六六

^⑨ 《教务教案档》第二辑（一），第433页



此”^①。江西巡抚刘坤一翻阅该书后认为该书“书中所引各条，未免太形刻露，身受者殊难为情，且语意海谣。尤关风化，自应早为销毁”^②。曾国藩署直隶总督对威妥玛照会总理衙门称有大名府刊刻反教公檄一事委道查察，后认为大名向无作“四六文字”者，仅查到广平府有刊《入教明证》一纸，曾将该文附函总理衙门，该文语涉西教洗礼、葬礼、圣体圣饼，实为一反教揭贴^③，而揭贴书籍也有江西饶州人“饱学之士”所作者。

同治九年起获山东省传布焰惑民心之书，同治帝阅后将前半数篇硃笔标出，在总理衙门看来这些篇幅“看之固属可笑，亦属可厌”^④。同治七年上海通商大臣曾国藩在致总署函件中附法国主教请查禁毁谤传教书籍应该如何办理，总署行文应照匿名揭贴办法酌核处理^⑤。同治六年郎怀仁致函苏松太道应宝时称是书有人接到后“讽咏流传，以为宝鉴”，并携带“湖南合省公檄”及“醒心编”各一本送给应宝时，并称“书中所无各节，实非彼教所有”，并认为淮安、扬州、镇江、宁波等地教案交涉均因此书传播而起，宝翻阅后认为“书中皆极言天主教之为害，以为习教之人灭绝纲常，被乱伦理，为覆载所不容，《醒心编》历引古书，以明其说之有据”，宝认为其书反教与条约弛教相悖，所以也主张查禁^⑥。

要求当时学者对民间出现的反教揭贴书文中所出现的真实情况做出判断是不切实际的，而要求他们就其中西教溯源和基本教义的了解则是可行的。在众多大臣对西教政策的议论奏折中，唯独光绪三年四月郭嵩焘一人的奏折对西教进行溯源：“查天主教创自摩西，耶苏基督始立教民……”，关于近来民教冲突，郭的认识也较同时期官员稍高：“窃揆摩西立诫之旨，禁人之欲劝人之善，与圣教无参差也”，而后对天主教在华的分析合情合理，是当时洋务交涉官员中对西教认识的最高水平^⑦。只有在此基础上，对西教在中国传教的认识才会更理性：“窃计西洋与中国通商三十余年，情形势渐已熟悉，应先除去彼此猜嫌之见，坦然一示以公”，所以请求清廷据理为断。对西教政策的主张从西教本身出发，论述其在中国引发教案交涉的宗教体制与中国律法制度的冲突原因，区别当时仅仅从民教冲突事件而论说的洋务官宪，较其更为详尽准确。单从郭对西教的教派区别较各类官员多以国家来分别教士看，郭因为有出洋经历所以十分明晰其间新旧教派的详细区分，认识更为真确。最后郭主张总理衙门与驻京各公使会商妥议谕令传教士确守教规，严格约束教民，并将教民纳入中国政府的管辖体制^⑧，这才是当时治理教务的治本之策。而薛福成所提出的严禁揭贴也仅仅是治标之策：“方今要著，宜令各省格外严防，勿再滋事，杜彼藉口。而防变之法，宜注力查禁匿名揭帖，则风不起而澜自平，薪不添而火自熄”^⑨。

^① 《教务教案档》第二辑（一），第434页

^② 《教务教案档》第二辑（一），第436页

^③ 《教务教案档》第二辑（一），第269-270页

^④ 《教务教案档》第二辑（一），第413页

^⑤ 《教务教案档》第二辑（二），第633-642页

^⑥ 《教务教案档》第二辑（二），第633-634页

^⑦ 《教务教案档》第三辑（一），第87-88页

^⑧ 《教务教案档》第三辑（一），第87-89页

^⑨ 分别教案治本治标之计划 薛福成，陈忠倚：《皇朝经世文三编》，上海：上海书局石印，光绪28[1902]，卷



光绪四年九月在乌石山教案处理中，闽浙总督何璟致函总署，请其致函驻英大臣郭嵩焘嘱其向英国公会教首开导，可见郭对西教的主张也有地方官宪的支持的^①。

二、反教匿名书文揭贴的流传方式

传统的匿名书文揭贴主要有三种基本形式：刊为书说、编作歌谣、绘成图画。而晚清的揭贴书文在内容和形式上表现出的则更为繁芜。总理衙门称德国巴兰德公使就送到诽谤西教之刊板、书籍、说词、歌曲、画图种种，并有捏造本衙门公文、照会，以及督抚信函、官员告示、伪名奏疏各件，不一而足^②，可见其形式、内容之繁。还有以书札形式出现的反洋教印刷品：成都光绪元年四月十七日（1875年5月21日）成都合州地方有好事者刊印《贻戎图》并新增《勤王录》，在顺庆一带张贴散布^③。

1、揭贴书文的刊刻、传播方式和清政府的对策

这些形式各异、内容相别的反教书文揭贴其制作也呈现出多异性。书刊、传单等需要刻刷（有组织的严密和准备性特点），粘单等需要手写（随意性较强，规律性却不强），甚至于还有正式的书籍要经过正式的书局进行刊刷。光绪三十二年泸州印书局出版小书一本，署名《皇朝政要便读》（该书的第六章第一节名为义和团肇乱之由，对西教育传播中国多所批驳，排外语气很浓），“在该州以及永宁各学堂行为教育之本。此书内词意系属悖逆清谕，仇视外国，煽惑排斥之举动，与前岁经官禁售之《警世钟》同类”，该书在两河口公司局内售出，而经理该局者则是大团总钟灵，“此人亦素深仇视外人”^④。这是一个经过正式书局传播的排外的刊书之例。

揭贴出现和清廷治策最集中体现的一个案例是南昌教案。1862年2月，江西省南昌传播《湖南合省公檄》之际，也是乡试之时，生童密集“江省巨绅大集豫章书院，则有告归之翰林院检讨夏廷渠，在籍之甘肃臬司刘于浔等，将楚南公檄鸠贻付梓，一日夜刷印数万张，遍贴省城内通衢”^⑤。而负责处理此事情的正是沈葆楨，他委派夏燮前往查勘，沈采取的是“因时通变，虚于委蛇”，认为仅“以一狱吏足矣”^⑥。所委派候補知县夏燮处理也无果^⑦。在处理中，揭贴随着案情而增多，当沈葆楨督同司道“邀集工整绅士，将抄发照会等件共同阅看，属其各自晓諭士民，仰体国家柔远之心，（益蜀）小忿成大信，务释猜嫌，永缔和好”，而各绅士也深明事理并无异议乃传语，但是“甫经数日，通衢处所遍贴扑灭异端邪教公启，据南新二县揭呈前来怨

五十九 刑政一治狱 刑政二教匪

^① 《教务教案档》第三辑（三），第1598页

^② 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社，1985年版，第331页

^③ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社，1985年版，第306页

^④ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社，1985年版，第806-807页

^⑤ 夏燮：《中西纪事》卷二十六，页四

^⑥ 《筹办夷务始末》（同治朝）卷五十二，第4999页

^⑦ 吴元炳辑：《沈文肃公（葆楨）政书》，卷一奏折，页七、八，光绪庚辰年版，吴门节署摆印，近代中国史料丛刊54册



愤情词几有不共戴天之势”，传播之速官方难以掌握。沈葆楨一面饬县严密查拿，一面传谕绅士探听，并晓谕地方有与教会有冤者可以申诉。各绅士称都有见闻，但是都不能查出何人所撰。在官方紧张追查的数月期间“惟匿名揭贴愈贴愈多，此处揭去，他处复贴，理谕势禁均无从下手”。

沈又采取访问街谈巷议，所议均称是官藉外国威逼小民，所以又“密派素信亲友假扮外路客商，于茶坊酒肆中托为邂逅闲谈，乘其不意与之反复辩论冀其渐开觉悟，兼可访出倡首之人”，但是众口雷同，调查又告失败^①。仅南昌县就发现揭贴四种^②。一夜刷印万份且能广为粘贴，实在不是一人之为。

一般来说，揭贴书文的传播者都会寻找到最为便宜散播、最为人所注意的场所作为传播之地，其中最好之处所就是传统的公众舆论集中的活动场所：茶馆、当铺、烟馆、施药局、钱庄、庙宇、市肆书摊、街头通衢之处等在在张挂、四处乱撒、揭贴遍贴。谣言揭贴多出现在舆论集中的公众场合。四川法国天主教堂因为争夺霸产所酿的重庆爱德堂案中谣言就出现在重庆的“浙江馆两地的烟馆茶社”^③，还出现在重庆的“街坊墙揭获多张”^④。该揭贴以爱德堂首事为名，“雇人沿街张贴，又在试院前遍散各属童生，名曰通启，实为揭贴”^⑤。1864年5月，《湖南台省公檄》，一夜之间便贴满了直隶广平府四处，“激励众百姓一同起义，以拒奉教人及各外国人”^⑥。

不同的揭贴都有着明确的针对性，所以其流传途径也有所区别。有在文人士子之间流通者，其多在应试期间；有在民间流传者，其多是针对具体的教案交涉而起；有故意投向教堂者，目的在于恐吓；还有在揭贴中以恐吓劝抄流传者。诸种流传难以罄说。但是作为文字作品，揭贴文书也具有书籍文字无远弗届的远程传播功能：光绪十七年河南出现刊板图说的揭贴，是来自数百里之外的沿江各省^⑦。

出现在揭贴中的“劝传”是一种夸大传播需要的最为有效的方式：光绪十八年出现的广东揭阳县揭贴就劝人传抄：“愿君抄传广送”，该揭贴从1891年开始传发在惠来、潮阳、揭阳、普宁等地。彰德府内黄县告白二纸（光绪二十年正月六日（1894年2月11日））称：“如此见一张传十张，无量功德，如见不传，悔之晚矣”^⑧。四川出现的“讨西洋教匪檄文”（咸丰十一年

^① 吴元炳辑：《沈文肃公（葆楨）政书》，卷一奏折，页四十八、四十九，光绪庚辰年版，吴门节署摆印，近代中国史料丛刊54册

^② 吴元炳辑：《沈文肃公（葆楨）政书》，卷一奏折，页五十七，光绪庚辰年版，吴门节署摆印，近代中国史料丛刊54册

^③ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》，四川人民出版社，1985年版，第72页

^④ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》，四川人民出版社，1985年版，第73页

^⑤ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》，四川人民出版社，1985年版，第73-74页

^⑥ 中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》（第1辑第2册），台北：中央研究院近代史研究所，1974，第573页

^⑦ 《教务教案档》第五辑（二），第667页

^⑧ 《教务教案档》第五辑，页685



(1861年))也有明显的劝传语气。该揭贴系由一应试科考的士子根据该揭贴中的劝传语句而由成都锦江书院抄出,布之四方,并云“愿诸仁人志士大笔直书,或刊刷印板,以一传十,以十传百,以培元气,以振世风,不惟大有功于世,并一己之阴功无量矣”^①。出现在重庆府奉节巫山云阳的反洋教揭贴中称“现有天主鬼教,暗来散发鬼书”,在内容上转抄自《辟邪实录》等反教书籍,号召“遇见鬼书即烧,一字莫准留余”,并劝人抄写张贴“凡不从鬼教者,请家家抄写一张,实贴门外,免遭误打,亦免鬼教误认进门。此系保家防鬼之良法也”^②,该揭贴也是在各街坊张贴的。

这种自由刊刻的流传方式使揭贴在流传过程中发生同揭不同名的衍传现象。《湖南合省公檄》可能作于咸丰十一年,之后流传甚广,影响很大,湖南之外,江西南昌、赣州、直隶广平府、河南南阳府、江苏常州府等处均曾经出现。其内容衍变不大,但是名称却在各地多异:同治三年在直隶广平府称《湖南合省毁拆天主堂义民公檄》;光绪年间在常德等地则称《湖南省辟天主教公檄》。《辟邪实录》一书在传播中更出现有《辟邪真录》等名称的。传播中更可能出现由原来的仅仅是传播揭贴到后来的主动刊刻书版的情况。江西近代教案较他省为烈,1867年开始出现揭贴谤教,1868年查获江西全省谤教檄文刻版,1870年由于刊刻书版,总署行文南北洋通商大臣、山东、江西巡抚等查禁饶州刊刷的《辟邪实录》。还有主动将这些书籍分散讲解使之在民间社会发生更为扩大的影响者。扬州镇江同治十年案中,英国驻沪领事称有反教之《辟邪真录》,并有人分散讲解^③。同时在湖北、四川、湖南也有该书的传播。

更多揭贴的传播是很具有随意性的,甚至随处丢弃以俟人检取,对于这些揭贴的传播有巴县光绪二十七年(1901)“查拿不法匪类的告示”中称“无端刊刷谣语,随处丢弃惑人”,这也是一种传播方式^④。这样的传播方式很具有随意性,巴县光绪二十七年(1901)查禁张子亨者保存骂教书籍一案就是张子亨“途遇不识道人,手执善书,顺取十余本”与他的^⑤。而另一类则以单页揭贴四处张贴的形式出现,在江西赣州同治六年也将湖南合省公檄悬挂张贴,另有江西合省士民公檄、赣州合郡士民公檄^⑥。也有具有很明确的针对性的粘贴地方的,重庆光绪二十一年九月的打教揭贴粘贴在教堂大门两边^⑦。同月同地有人夜间向教堂“暗投”无名帖一纸^⑧。

针对这些揭贴的无定性传播,官府所做的似乎只有张贴晓谕为主要的办法,在四川也有官府将劝谕编写成文遍贴要塞、随处散布的^⑨。对于这些惯常出现的揭贴甚至于官方怪西方传教士

^① 见王明伦选编:《反洋教书文揭贴选》,齐鲁书社,1984年,第82页

^② 四川省档案馆编:《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社,1985年版,第329页

^③ 《教务教案档》第三辑(一),第608-609页

^④ 四川省档案馆编:《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社,1985年版,第684页

^⑤ 四川省档案馆编:《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社,1985年版,第690页

^⑥ 文见《教务教案档》第二辑(二),第861-868页

^⑦ 四川省档案馆编:《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社,1985年版,第487页

^⑧ 该揭贴错字很多,内容浅白,是下层民众所为,见四川省档案馆编《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社,1985年版,第488页

^⑨ 川东道就将洋务局函送的解毒散劝世文二百四十张分发张贴,见《四川教案与义和拳档案》,第709页。四



和领使人员多事：德国公使巴兰德光绪十七年十二月先函送诽谤西教揭贴九件，又续送二十八件。总署主张严禁揭贴，并认为“特喜事生风之徒暗造谣言，原期激动阅者之怒以为快，未必真有其事，明理人早已知其伪妄，此与新闻日报之无端毁谤者同一伎俩”，并请巴使饬知各处教士，“只管实心传教”，“于里巷委琐之谈”不意搜索，专意搜求，则恐层出不穷，“此亦与新闻馆驳论，愈驳愈多也。此等谣言最为可恶”^①。

针对中国基层文化抵制，基督教列强驻中国公使人员作为交涉中枢，向清廷建议解决这种宗教传播的滞阻问题。光绪十一年法国公使巴特纳照会函请总署转祈光绪帝降上谕，以释地方对西教的无故猜嫌。并认识到中国政体内部的特殊更为有影响的传播途径，这也几乎是清廷官方的舆论途径：“将此项谕旨发抄于京报，遍传各省，以便各省百姓恭读，备知天主教堂系属为善，其心共欲享升平，视各国如一家”，以图借助清廷官方的文化、政治传播途径来解决西教文化和传播冷遇问题。而当时正是中法战争后教民紧张之时。李佳白“释刺眼剖心论”十七条甚至以条陈形式上总署存阅^②，以此事不存于《万国通鉴》、《万国公报》及一切新闻纸往来书信等来否认该西教有此暴行^③，以西式舆论来作为依据，并引用圣经（两处），甚至宣传西教教义，就灵魂救赎、天堂地狱而论等“耶稣教传之大概情形”。“更有大学问之教士译书著报，久为中国文士所争售”^④。

2、几个成案中传播细节的观察：

同治六年法国主教郎怀仁致函苏松太道应宝时，称《湖南合省公檄》及《醒心编》有人接到后“讽咏流传，以为宝鉴”，并携带《湖南合省公檄》及《醒心编》各一本送给应宝时，并称“书中所无各节，实非彼教所有”，并认为淮安、扬州、镇江、宁波等地教案交涉均因此书传播而起，宝翻阅后认为“书中皆极言天主教之为害，以为习教之人灭绝纲常，被乱伦理，为覆载所不容，《醒心编》历引古书，以明其说之有据”^⑤。宝应时所见的湖南合省公檄是常州城内千秋坊杨日升刻字店重刊，当时该书还存于千秋坊文渊堂书坊内。而《醒心编》则是常州府城东门内在客省内为官送葬旋里的吕姓望族邀同卸事同乡官绅士子所集成而著作的，也在千秋坊杨日升刻字店刻，板藏于吕姓本宅。在学院开试期间，吕姓雇书坊内工人刷印，装就三千本，率人亲在士子出场时散给生童。常州府城内西门通裕钱庄所最多，西门内成泰钱庄、元吉钱庄亦不少，旧府前公善堂施药局散发亦不少。无锡城内被参知县徐姓曾托该城得月楼茶馆所发甚多，常州府城内千秋坊宏文书坊内发买最多，苏州及上海亦已刊板^⑥。总理衙门认为该书不应该目为淫书而

川按察使刊发《胜了歌》装裱粘贴各处，见《四川教案与义和拳档案》，第743页），四川总督刊发《解散拳匪告示》与《劝谕绅粮助捐告示》，重庆府《清查拳匪条约》与此相仿。川督岑春煊《戒民仇教习拳歌》除刊印之外还宣讲劝导，见四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》第765页

^① 《教务教案档》第五辑（一），第131页

^② 《教务教案档》第五辑（一），第237页

^③ 《教务教案档》第五辑（一），第239页

^④ 李佳白“释刺眼剖心论”，见《教务教案档》第五辑（一），第244页

^⑤ 《教务教案档》第二辑（二），第633-634页

^⑥ 《教务教案档》第二辑（二），第634-635页



是禁书；究与条约不符，应即时查禁。上海通商大臣马新贻密函常镇道转飭常州府无锡县传集晓事绅董，剖切开导，并著各书坊及分送之人将刻成版片刷印就书本悉数缴出，由官给价收买销毁。但是地方官所查结果认为钱铺书坊并无贩卖之事，只有市肆书摊间有寄卖，并购得两书三百四十一本及板片各一副，一律收缴。吕姓为常州巨族，官游者甚多，一时无从访确，得月楼分送一事也不实^①。这是反教书籍传播的一种典型途径：刊刻散播流水作业。

次年，署理上海通商大臣曾国藩称：同治七年二十三日法国主教郎怀仁对曾国藩函称“近有无耻之徒，镌刻发送几种淫书，公然无忌，在城厢诵诗读书之人接是书者，讽咏流传，以为宝鉴。……然迩来内地民人嫉妒西人日甚，疑虑教士日深，未必非此等人散书此书说，煽惑激惹，阶之厉也”。要求通商大臣巡抚部院“飭属密访查拿，按例严惩，搜毁谤书，缴销原板，以端风俗，以正人心，则害及西人之声与名者，其害尤浅，祸及中人心与性者，其祸日深”，所以与曾国藩约定时间将该书呈阅并面谈。曾国藩在会晤后查阅书籍有《湖南合省公檄》、《醒心编》各一本，及所查散给《人地时略迹》一纸。郎怀仁认为“现在淮安、扬州、镇江、宁波之百姓，处处与传教士为难，皆因此书而起，将来到处如此，恐生此无数大衅，务须设法禁止”。曾国藩仔细审阅两书“皆不著撰人姓名，书中皆极言天主教之为害，以为习教之人，灭绝纲常，悖乱伦理，为覆载所不容。醒新编历引古书，以明其说之有据。湖南合省公檄结尾，则言有不合志者，即同异类。其意欲使天下之人，无不知习教之非，未入教者，毋再失足，已入教者，及早回头。间有一二淫秽字面，亦所以尽情丑诋，并非真正淫书”。曾国藩对该书的处理认为：“传教为条约所准行，今书中之意，专在禁人入教，实与条约未符，彼如以违约为词，声请飭禁，更不能不俯如所请”。最后“恭呈钧电”对郎所呈书籍的定性要征询总署的处置意见：“查所呈两件，如湖南公檄一件，尚系同治元年之事，核与从前江西省所咨相同，早由法国公使录送贵衙门，嗣准咨行，以既无姓名可稽，自当按照匿名揭贴办法等因在案。其醒心编一件，亦未著有姓名，历叙教中情形，劝人不宜入教，与条约之意相背，而亦不得目为淫书，应否照淫书之例严行禁止？抑或照匿名揭贴办法，置之不问？相应咨询，为此合咨贵总理衙门，请烦查核见复施行”。从曾国藩的征询意见中可以看出有两种律例可以选择^②。这也代表着地方当局对揭贴书文的治理措施。

同治元年江西教堂一案中，面对“通衢处所遍贴扑灭异端邪教公启”的情况，沈葆楨“一面飭县严密查拿，一面传诘绅士。据称奉谕后即遍告各亲友或晓以义理，或悚以利害，听者无不帖然，皆云：閩省自有公論，我輩只知从众而已。日來喧传揭帖，各紳具有见闻，然莫能查出何人所撰”，沈葆楨又对落款为夏子春、徐士章展开调查：“又詰以夏子春、徐士章何人？据称紳士中实无此两个名字，但江省此姓甚少，既据照会中指为捏控唆使之人，则各衙门自有案

^① 《教务教案档》第二辑（二），第691-692页

^② 曾国藩：咨总署法主教请查禁毁谤传教书籍，同治七年九月二日，见《教务教案档》（第二辑）“江苏教务”，页633-635



可稽，不难著落研究，乃遍查。臣及司道府县各衙门并无此二人控词，而教堂一案亦未曾有人具控。臣只得令绅士再行逐加晓谕”。揭贴越调查越多“惟匿名揭帖愈帖愈多，此处揭去，他处复帖，理论势禁均无从下手”^①。最后也未将这些揭贴有效控制，可见其传播之隐秘和疾顽。

地方官对揭贴的处理具有典型的是樊增祥知渭南时处理境内的反教揭贴案件：传教士高陵林移送“匿名歌词一纸”请为究办，樊增祥“察其原词内云吃斋念佛入了邪教，又云弟子几姐愿入佛教，又有七言诗云，一入佛教便失身，是其词转指妄佛而言，实与天主教无干，心知为本地教，民挟嫌唆使，遂位深究”。后传教士问揭贴事，樊对其传语者称：“尔既在教堂多年，此等事当开导洋人勿害同乡百姓，此诗诋毁佛教与天主教何干，尔教主何必使官作难替和尚出气？”后又审理抄传单者，清楚传单就是为反对佛教而抄，因与教民嘲笑而启衅，教民借端讹赖，这里也可以看出揭贴案件中传教士与地方官府交涉的一般途径^②。樊在其他案件中对揭贴的处理是“捏词与匿名揭贴无异，本可投诸大瓮”，掷之不理^③。他也认为“西人之学，皆窃我圣帝明王之绪余”^④。樊在晚清有狱断的时誉，对出现的所谓的反教揭贴自然能够理性对之。

1870年江西山东出现过《辟邪实录》在光绪十五年（1889年）又一次出现传播，美国公使田贝称“复有人印刷”，并“改名为《辟邪纪实》”是滦川吴蓉携往该州布散。光绪十二年李鸿章曾札饬该州严禁，但是民间一直在散布。吴蓉所散之书数，籍由北京带往，是在北京续印，并在河南也有起获^⑤。总署咨行南北洋大臣再照会各省饬属访查。德使巴兰德函称“中国典籍浩如烟海，著以此书混入，则有玷贤传，见憎名儒”^⑥。总署查办后认为该书并非吴蓉所撰，系二十年前崔姓所辑，假托吴蓉。

3、揭贴书文中西教内容来源

反教揭贴书文中西教知识多为怀意的误读和有用意的摘取，基本上来讲，这些书文揭贴中西教知识的来源有三种：来自传统反教文献资源；来自西方传教士等的出版品；来自亲历性的教案、传教士的宣讲。这三种知识源中最为经常、载量最大的是传统文献资源的利用，它在中国文人中间的历代流传的延续性是晚清反教知识分子所主要的汲取之源。

（1）来自传统文献资源

中国传统文献的内生性传播方式是中国数前年来文献流传的主要形式，直到近代改变并不是很大。而传统中反教书文揭贴中西教知识在传统文献中是以邪教的定性而被流传下来的。在

^① 沈葆楨：《教堂一案設法辦理疏同治元年十二月》，葛士濬《皇朝經世文續編》上海：廣百宋齋校印光緒17年（1891年），卷一百一十一 洋務十一 教務上

^② 樊增祥著：《樊山集》光緒癸巳版 渭南縣署開雕 近代中國史料叢刊續編，第六十一輯（冊605），樊增祥曾被張之洞譽為“智數過人，真幕府才”，精于決訟，所以能察其中揭貼之實

^③ 樊增祥撰：《樊山政書》，卷二十，頁三十六，宣統年金陵排印本，聚珍書局印，近代中國史料叢刊第六十五輯第646冊

^④ 樊增祥撰：《樊山政書》，卷十，頁三十八，宣統年金陵排印本，聚珍書局印，近代中國史料叢刊第六十五輯第646冊

^⑤ 《教務教案檔》第五輯（一），第54頁

^⑥ 《教務教案檔》第五輯（一），第61頁



意识上晚清反教的内容和形式都不会有太大的超越,更多的是继承已有的批判武器。《湖南合省公檄》中所罗列的天主教的十大罪状就是出自《圣朝破邪集》中许大受的《圣朝佐辟佑词》。有论者也指出晚清士大夫反教言论与明末士大夫之间的渊源与继承关系^①。光绪二年无锡等地闹教在江阴县有破除“妖术”之法:以白石灰画十字于街道地上,妖术立破,“人遂仿而行之”,这似乎借鉴自《海国图志》中对日本禁教的记载。当无锡金匱两县县令传谕勒令将已经画的十字洗刷净尽,并威胁“尚敢再违,定干究办”时,仇教反教等人认为在地上画十字律无禁止,以示反抗^②。而以是否跨越十字为判断在教与非教的依据是也成为各地反教可资利用的手段,这与《海国图志》的广泛传播分不开。

而西教知识在揭贴中的衍传线索是很明显的:《湖南合省公檄》中对耶稣的考述明显来自《辟邪纪实》一书,其在不敬祖宗及诸神灵、红丸、吸取童精、剜目等谣传则主要也是来自该书。林昌彝“辟邪教议”主要根据是《海国图志》“辟邪论”,所以在西教神学渊源上也主张窃佛之说:“彼教以劝善惩恶为词,亦窃儒者所尝言”,“况天堂地狱,不过窃佛氏下乘之唾余,乃转谤佛氏为永堕地狱,谁其见之”^③。施南府出现的禁教揭贴除了在内容上袭抄《辟邪实录》外,还直接指出内容是来自该书:“如第一伤心人著《辟邪实录》言之凿凿,疾首痛心,殊难卒读”^④。南阳县合邑绅商士民公呈称:“绅等愚昧,不能深悉其底蕴,然观《湖南衡清两县公呈》,及《辟邪纪实》一书,则其包藏祸心,彰明较著,真所谓司马昭之心,路人皆知者”^⑤。同样出现在《河南绅民公议条规》中的西教的歪曲知识明显是出自《辟邪实录》内容。文后又号召:“我中州绅民出入相友,守望相助,食毛践土二百余年,恪守圣祖仁皇帝圣谕广训,黜异端以崇正学,朔望讲读,家喻户晓,岂能为彼所惑”^⑥。“赣州合郡士民公檄”(同治五年秋,1866年)对于西教荼毒、扰害之事的记载来自江西和湖南所传播的揭贴,所以揭贴中传播的西教之害成为揭贴摄取的内容,在该揭贴中就将之作为反教的依据^⑦。

第一个将西教比作杨墨异端的并不是杨光先,但是杨光先却所论却是其中较为广泛传播的一位。杨光先《不得已》“辟邪论上”:“圣人之教平实无奇,一涉高奇即归怪异。杨墨之所以为异端者,以其持理之偏,而不轨于中正,故为圣贤之所距,(失引)其人其学,不敢望杨墨之万一,而怪僻妄诞,莫与比伦……”^⑧,认为孟子拒杨墨,恶其充塞仁义,天主教岂止充塞仁义而已?^⑨

^① 苏萍:《谣言与近代教案》,上海远东出版社,2001年,文中对晚明士大夫对天主教的十辟与晚清士大夫之间的先引和后继的关系进行表述。认为两者就破邪和辟邪的反教内容与手段并未变化多少,反教手段与内容依然如故。文中还就雍正二年吴德芝《天主教书事》、道光年间梁章钜《浪迹丛谈》、《海国图志》、《中西纪事》、1862年的《湖南合省公檄》和《辟邪纪实》中关于天主教误解内容的相互延传、提供模仿源的关系说明西教知识在中国人著述中的传播。

^② 光绪二年七月初七日《申报》“详述无锡民教不和事”

^③ 林昌彝:《小石渠阁文集》卷一,见王明伦选编:《反洋教书文揭贴选》,齐鲁书社,1984年,第408页

^④ 《教务教案档》第三辑,第850页

^⑤ 《教务教案档》第二辑,页546

^⑥ 《教务教案档》第三辑,页587

^⑦ 《教务教案档》第二辑页867

^⑧ 《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第五卷)“不得已”,第393页,北京大学宗教研究所,2003年



文人以西教比列杨墨主要是指斥其为异端,此种意识形态的衍传经魏源、郭嵩焘等而更见影响。当时杨光先《辟邪论》、《距西集》杀青五六年即印行五千余部^②,但是后来经“欧罗巴人以重价购此书即焚毁之”,所以即便是钱大昕“尝以未见此书为言”。钱也仅能在吴,门黄氏学耕堂见之,黄丕烈以白金一锭购之,足见该书传播有限^③(王士禛《池北偶谈》也话几及此事)。传统文献资源有时也会面临着传播文本的有限的问题。但是一旦在民间曾经传播过的文本一般都会受到学者们的关注而成为编辑书籍时所采摘的文本文献,并意重刊、抄写以流传。杨光先的五千部在民间所造成的影响持久不衰一直到晚清还犹有流传。

1846年在梁廷楠作耶稣教难入中国说的同时,内地文人若元和钱绮仍旧认为杨光新《不得已》“其书亦为第一有关名教,有功圣学,有济民生之书”,是“正人心,熄邪说”的孟子之后一人。钱得刻本于吴寿云处请友人胡子安影抄一本,可见教禁初开时士人极力从旧传统文献中发掘反教资源^④。钱绮见刻本之时,“时英夷适寇江南”,得之,一文读遍,并将该书“传抄数本,不至泯灭”^⑤。同治八年有学者托刘(三点水一卯字)生从钱绮处借得该书,又请人手抄流传^⑥。

杨光先《不得已》作为流传最为广泛的文献在晚清的流传并没有受到鸦片战争、清廷对西教的弛禁等影响,而具有自己的文化流传的特征。文人之间的借阅传抄成为该本不断被引述的一个重要的原因。

(2)、亲闻性知识

揭贴的西教知识还来自亲身具闻,甚至是亲自聆听传教士的宣教:王炳燮同治二年上倭仁书就称耶稣的传闻就是“此道光二十六年,在上海听西洋人麦都司所讲,与新约全书所载说同”^⑦。揭阳揭贴也自称是“海丰秀才在南阳教书目见,此事实实可据,所以寄回字信通知”,将务虚之谣传尽量真实化^⑧。也有口头等传播反教的形式将目睹发生的教案情形编造歌谣,四乡传播,希图获利^⑨。这些揭贴和歌词就具有十分的针对性。有些揭贴明显不是来自文人之手笔,山东德平县教案中出现的“告白”在内容上就显得单薄:“揭贴内文义俚谬,且不成语句,其为无知妄作,已可概见”,况且在落款中署“李家楼东头人收事告白”,明显是来自案件的即事性的揭贴^⑩。且在文中并未对教义进行实质性的批驳,更少见象其它揭贴那样的来自传统反教资源的内容,

^① 《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第五卷)“不得已”,第396页,北京大学宗教研究所,2003年

^② 是杨光先自谓,可能有所夸大,见《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第五卷)“不得已”,第391页,北京大学宗教研究所,2003年

^③ 《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第五卷)“不得已”,第450-451页,北京大学宗教研究所,2003年

^④ 《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第五卷)“不得已”,第453页,北京大学宗教研究所,2003年

^⑤ 《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第五卷)“不得已”,第453页,北京大学宗教研究所,2003年

^⑥ 《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第五卷)“不得已”,454页,北京大学宗教研究所,2003年

^⑦ 王明伦选编:《反洋教文书揭贴选》,齐鲁书社,1984年,第24页

^⑧ 王明伦选编:《反洋教文书揭贴选》,齐鲁书社,1984年,第22页

^⑨ 四川省档案馆编:《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社,1985年版,第472页

^⑩ 见廉立之 王守中编:《山东教案史料》齐鲁书社,1980年济南,第104-105页



显然也是针对具体发生在身边的教案所制。夏燮亲历了南昌教案之后所记述的在《中西纪事》中的西教仍旧是反教目的的描述。所有有人称“夏燮著中西纪事，身办教案明知其诬曾不少以一言辨正，尤为疑误后学，而莫测其是何居心”^①。

更为可贵的是有出洋使员对西方文明经涉之后对西教的描述，更是国人借以窥知西教知识的源头之一，也成为其反教资源之一。光绪二十一年湖北荆宜施道监督宜昌关税务周懋琦对湖广总督的禀中称：“职道前在英法德各国，将届六年，遇有欧洲博学之人，曾询问教士之源流，……”，湖广总督将此禀上总理衙门^②。

从在洋务交涉官员的奏议和处理文献中，可以看出这些交涉官员的西教知识甚为零碎，甚至于模糊不清。究其根源，在于其接受西教知识的途径在于日常交涉中摄取于西方基督教列强、使等人员的交涉中在照会、函件中对西教知识的零碎介绍。法国署公使愷自迹照会总署称：“耶苏天主同一西教”，并将西国入教情形告知：“西国无人不在教中”，而中国之不信西教“如江西湖南等省百姓皆不信西教，夫中国不信西教，犹西国之不信释道教，各行其是，岂能相强？”^③。对此言，总署大臣奏称深为诧异，因为法使所论四川重庆教案是因英、美耶苏教堂所起^④与天主教无干。是总署大臣不明西教渊源背景所致此论。而此后，李鸿章（北洋大臣）致总署有函称：“西洋各国无国不行天主教，即无国不有罗马专使”，“仅土耳其小国有罗马小公使，仍由法使臣统率，品为名国所诋笑”，所以不主张将护教权归法国所保护，而主张教皇派使驻华，以绝教案^⑤。此种议论似乎来源于总署所谕示各处官宪的法国公使愷自迹的照会。

（3）、来自西方传教士的作品

还有的西教知识的源头是直接阅读西方传教士所出版的传教书籍和有西教宣传意识的格致书籍。在阅读了慕维廉《地理全志》中的“创世记”和艾约瑟《中西通书》的“失乐园诗”之后，杨象济从西教在西方的影响中评说西教与西方格致之学之间所存在的差异^⑥。同治二年，王炳燮对耶稣被钉死十字架复活事主要参考的是杨光先《不得已录》以及慕维廉《地志》^⑦。

而更多的反教书文揭贴有着自己独特的西教知识的摄取形式。在晚清编辑西教知识的学者们也注意到这些西教知识在中国知识界中的时续性的流传现象，这些流传在知识界的误解一旦通过奏牍著作传播到民间就成为引发争端的反教之源。关于在中国流行的天主教等邪教采生割折的谣言早已经行在中国，“天主教之入中国也，异言异服骇人听闻，其教又异于圣人而别为一端，故群以邪教目之，世俗之人不知其详但知其为邪教，谓必与白莲等教相同，因有符咒蛊惑

^① 罗裳：《论拘禁周汉事》，《湘报》第三十号

^② 《教务教案档》第五辑（二），第1181页，查一下周懋琦是什么人？

^③ 《教务教案档》第四辑（一），第42-43页

^④ 《教务教案档》第四辑（一），第44页

^⑤ 《教务教案档》第四辑（一），第93页

^⑥ 杨象济：《洋教所言多不合西人格致新理论》，葛士澹：《皇朝经世文续编》，上海：广百宋斋校印光绪17年（1891），卷一百十二 洋务十二，教务下

^⑦ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第25页



诱污妇女迷拐幼孩挖眼剖心之谣讹传既久，士大夫亦从而信之，至于形诸奏牍刊诸著述好事之徒随声附和，各处每有檄文揭贴张皇其词，而教堂又有收育婴孩兼传男女益足以启人之疑而罅隙从此生矣”^①。天主教主教樊国梁就注意到谤书与揭贴传谣之间的传播关系：“谤书当严禁也，谤教之书层见叠出，其诬言教士，令人痛忿，乡民为实录，民教相攻半出于此，且不特流俗之书如是，即如经世文诸编，亦蹈此习，若仍任其流行，不惟民智难开，即教案亦终难免”^②。

而在民间书坊流传的书籍具有很强的时效性不强、惰性传播的特点，即便是官方的法律文书也是如此。光绪二十一年，法国施大臣呈交《大清律例刑案统纂集成》一书，该书系光绪十八年所刻。同治九年大清律已经将禁教条删除，并注名该条已经删除的情况下仍旧有禁止邪教等语。该书是坊间刊刻并非官书，所以清廷谕行步军统领衙门谕禁各书坊查禁销毁。但是此时该书不仅在京中发卖，各省亦有出售者，已经广泛传散，所以清廷饬令各省一体销毁，并希望各督抚饬令各府州县地方出示晓谕，各城乡书坊刻律例书内所载禁习天主教各节一律查明销毁，以符约章^③。可见对西教在法律上的合法地位的关注并不是编写者注意的重点，或者是故意反教传播。

(4)、有多种综合所得西教知识源的事例也非鲜少。

在同治十年的反教揭贴中有咸丰初禁教示谕二纸，一为署名“调补嘉应直隶州正堂加十级纪录十次”者，传播该示谕的目的在于“割切晓谕，以正人心，而肃法纪”，该揭贴对圣经中记载的耶稣死后复生的历史基本上是来自《海国图志》一书：“考《海国图志》，耶稣之母玛利亚，有夫名若瑟，……”，对外海天主教信仰以及日本禁教的记载也来源于《海国图志》，对西教教义的理解上也基本上是魏源西教窃佛氏之唾余的继承。为达到反教的目的，该作者还就圣经中记载的耶稣神迹用中国所存的神话、历史人物来比附：“（耶稣）仅能医病救人，不过如华佗、祝由之类。又能以七饼拆为三千人食，亦不过如道家搬运之术，其他别无才能，乃妄称造天之主，谬谓天地民物皆其所造成者”^④。从内容上来看，这段文字除了来自《海国图志》所纪之外，还直接来自《圣经》的理解，可见该文作者的西教知识有两个来源：一是直接来源教会的宣教册子和圣经，二是来源于近代舆地思潮中对世界地理知识介绍的中国人著述如《海国图志》，前者在内容上只是为了批判而参引，引用鲜少，而后者则直接援引为反教的文献来源，内容较多，但是仅仅引用其中反教的内容。

而《辟邪纪实》一书西教知识的来源与其作者身份就十分的隐而不张。“同治间，有天下第一伤心人者，不知是何籍贯姓名，辑《辟邪纪实》一书，梓行海内，徵考详确，各铸魑魅魍

^① 劳乃宣编：《各国约章纂要》，附录西教源流，页二十一、二十二，光绪版，近代中国史料丛刊续编第十九辑第186册

^② （清）李纲己辑录：《教务纪略》上海书店，1986年，卷四下杂录页二十二、二十三

^③ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷三下章程”，上海书店，1986年

^④ “同治十年反教揭贴”，收于《近代史资料》，总62号，1986年，第36-37页



魑之奸”^①。该书的作者是崔暎（1834-1902），别名贞史，湖南宁乡县人，1856年中秀才，平生“以攘夷卫道自任”。1861年5月，著《辟邪纪实》，自署“天下第一伤心人”。该书首录《圣谕广训·黜异端以崇正学》，次为《天主邪教集说》、《天主邪教人中国考略》、《辟邪论》（上、下）、《杂引》、《案证》各篇，附录《辟邪歌》、《团防法》、《哥老会说》，末刊《辟邪纪实考订书目》。至1862年（同治元年），又针对新近出版的教会读物，加著《批驳邪说》一篇，置引杂引之后，然后于同年9月付梓印行^②。该本成为晚清流传最广的反教文本，其摄取的西教知识源头就包括传统资源和新教教会读物。

本节的研究还可以结合本论文前述章节中西教知识的来源来观察，来自西教士的文化和宗教著述、舆地研究的国人和传教士地理著述、以及出洋游历官员和民间知识人士的游历记录、传播自明末以来的反教书文等都构成了反教揭贴的可能摄取源。所以文化的传播和交流的线索都呈现出隐而不张的状态，这就会给我们的研究造成难以窥知细节的困难。

三、周汉反教揭贴案例

1、晚清西教在湖南的传播和湖南反教之顽固

天主教传入湖南地区较早。天主教在湖南的传播在1889年已经形成规模：1889年湖南的教徒人数已经达到5146人，有欧洲传教士12人，中国教士12人^③。清同治二年（1863年），英国传教士柯约瑟偕美国人彭利，侦察湖南土法开矿，由湖北进入湖南游历。英国伦敦会牧师杨格非于1868-1899年间，先后五次进入湖南。1875年（光绪元年），德国内地会传教士祝德由汉口到达岳州，又有克拉克、费西、巴勒东、福伦西等陆续来湘活动。1880年，美国福音会传教士都亚当由武昌到湖南，先往岳州、常德，在常德停留半月后，又周游洪江、武冈、宝庆各地，沿途销售宗教书刊。1881年底，有报称将有5名西班牙传教士来常德传教。消息传来，时在常德的考生大哗，决计张贴“无名揭帖”。1886年，苏格兰圣书教士阿奇博尔德，亦曾随同杨格非牧师多次进入湖南。到十九世纪末，先后在湖南建立了大小教堂九处^④。

湖南的士风顽固保守，即便是对于出自本省籍贯而熟悉洋务者也以鬼称之（对湘籍熟悉洋务的郭嵩焘、张自牧、曾纪泽、朱克敬呼之为四鬼）。弛禁以来，湘人有着很早的反教会传统记录：早在1862年4月湘潭考生三千人焚毁天主教堂；1862年湖南士绅公议驱逐天主教，刊布《湖南闾省公檄》；1869年湖南士绅再次刊布大量反教揭贴；1876年8月一千多考生向湖南巡抚王文韶呈具稟帖禁阻洋教入湘，并刊《湖南士民公传揭贴》。西人认为湖南这些反教活动“系湖南望士所为”^⑤。而身为湘人的郭嵩焘对自己身濡其中的楚文化了解更为深刻，他也称“楚人

^① 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第181页

^② 费正清编：《剑桥晚清中国史》（上册），第608页，中国社会科学出版社，1985年版

^③ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社，1985年版，第245页

^④ 廖运来：《近代基督教在湖南述略》，《邵阳师专学报》，1994年第3期

^⑤ 王继平：《湘军集团与晚清湖南》，北京：中国社会科学出版社，2002年，第308页



好谣善谤，其端实自士大夫开之”^①，此时尚未发生周汉反教案，郭形成此意见是针对湖南历年的洋务交涉的顽固和揭贴的谣文化的流行而言。周汉反教则大致开始于 1889 年，而 1891、1892 年开始大量刊发揭贴。

湖南的保守在士阶层和在华西人中是众所周知的。湖南地区的反洋教斗争大致可以划分为三个历史阶段：即 1882 年—1876 年的“衡州教案”和焚毁上林寺的斗争；1889 年后与长江中下游各省相呼应的反教斗争；1900 年—1902 年的激烈的反教武装起义。王先谦称“自泰西互市，和约娄更，传教通商，往来如织”，而“湖南之有洋务，后于诸行省”^②。郭嵩焘也指出“方今十八省与洋人交涉略少者，独湖南与山西耳”^③。而这种洋务交涉的封闭中也有对教会的排斥：“基督教遍国中，而湖南独后。盖湘人以勇敢排外称，宁乡周翰著书绘图，诋斥耶稣，各国牧师俞惧”^④。“从全国情况来看，自 19 世纪 80 年代以后，地主阶级，无论其上层或下层，都已退出斗争（反洋教斗争）的行列，但是在湖南，从 19 世纪 50 年代至此 20 世纪，湖南官绅始终充当倡导，发起或支持、推动的角色”^⑤。英国领事曾经明确指出：“湘人向来排外仇教”^⑥。1900 年 7 月，驻扎汉口英国领事在致驻华英大使萨的函件中称湖南仇洋的原因在于：“湖南仇洋为最著名皆因该省官员甚愿独留此省以为守旧藏身之所”^⑦。而后人在谈到湘人排外时称：“湘人之排外省也，……各国人一入湖南境者，皆有戒心焉”^⑧。而周汉的反洋教揭贴文书的出现就是在这种反洋教传统和士风保守的环境中酝酿的。

2、周汉案中书文揭贴的编写、刷印和传播

周汉在中法战争后与宝善堂同事文武官绅等撰写反洋教文件，以不同的名义和形式刊发传播。1889 年—1898 年间，公撰写散布的反教宣传品不下数百种。除以周汉个人名义刊发之外，有伪托圣贤和名臣后裔者，有伪托各行各业和儒释道三教者，有伪托湖南通省公议者，还有伪托官府公文和总署与各国公使往来照会者，还有以教民自述入教受骗者。这些揭贴以封建道统为根本，坚持邪正之辨斥责西教为邪教。周汉所作的反教书文揭贴主要刊布在光绪十六年至十八年，有四十三种^⑨，主要流传于两湖、长江流域甚至其他省份。这些揭贴书文中只有三种署名周汉个人名义刊发，其余多伪名刊出。这些揭贴具有谣言“散布即久且速”的传播特点。在长

^① 《郭嵩焘日记》（第二卷），湖南人民出版社，1982 年，第 600 页

^② 《虚受堂文集》卷六，“约章分类辑要序”，见王先谦著：《葵园四种》，岳麓书社，1986 年，第 12 页

^③ 《郭嵩焘日记》（第三卷），光绪二年二月一日，湖南人民出版社，1982 年，第 11 页

^④ 徐珂：《清稗类钞》中华书局，1984 年，第 1959 页

^⑤ 姚曙光：《论湖南近代反洋教社会动员的乡土性》，《云梦学刊》，2003（3）

^⑥ 饶怀民，藤谷浩悦：《长沙抢米风潮资料汇编》，岳麓书社，2001 年，第 66 页

^⑦ 郑贞来译 陈钰选辑：《交涉要览类编》，卷三页三、四，光绪年湖北洋务译书局刊，中国近代史料丛刊三编第三十辑（294 册）

^⑧ 铁郎：《二十世纪之湖南》，《洞庭波》第一期 中华开国纪元四千六百零四年，丙午九月

^⑨ 刘泱泱所接触和已知者有 43 种，并列其名，刘泱泱：《周汉反洋教案述论》四川省近代教案史研究会 四川省哲学社会科学学会联合会合编：《近代中国教案研究》，四川省社会科学院出版社，1987 年，第 383 页。而吕实强所见者为三十三种，见《周汉反教案，1890-1898》，《中央研究院近代史研究所集刊》第二期，1971 年，第 418 页。



江流域的反洋教风潮和湖南排外风潮中发挥着鼓动的作用。

周汉反洋教主要针对的是西教的文化和宗教的传播，特别是西教在湖南各地所组织的散书传教活动。这些西教传教书籍在周汉等人看来已经是传播到乡村中：“教书流僻壤”了^①。周汉在“防驱鬼教歌”中号召“遇见鬼书即烧，一字莫准留余”，并号召“凡不从鬼教者，请家家抄写一章，实贴门外，免遭误打，亦免鬼教误人进门”^②。“辟邪歌词”中号召“三教齐心，扫除邪说，遍刻遍传，喊醒明白”，又称“可恨西洋教最邪，邪书遍发煽中华”，“可恨中华有种猪，也信妖言读妖书”^③。在其揭贴中对同里崔五子编辑《辟邪纪实》而隐名为天下第一伤心人以“避鬼锋”的做法不意为然，认为西教“捏造妖书，吠天地三光为邪鬼所造之器物……是不鸣鼓攻之，邪教妖书，何由而灭？”号召直接反教，“以遵神训、讲圣谕、辟邪教而杀身，毅然见列祖列宗列圣列仙列佛之灵，稽首自称真铁汉”^④。周汉对散书活动的反对充斥在其所创作的揭贴中，目的显得十分的明确：以散播揭贴的形式来应对西教的散书传教。甚至于为防止西教散书等传教活动，号召制定湖南通省公议，以地方严格查防。

(1) 周汉揭贴案简述

周汉，字铁真，宁乡人。早年在籍读书期间对西教有所接触，深受当时反洋教思想的影响。周汉自称“查湖南七十六厅、州县绅士庶民，素不与西人西教相愆。咸丰十年（1860年），革道年十八，初出从军，即尝见此等书文、图画，不下数十百种。每屈小试秋闱，布散纷纷，他不胜数。有《湖南公议七条》遍行各团、各族，张贴团中公所、族中公祠，其最彰著者也”^⑤。1884年因病寄居省城长沙，参与宝善堂刊布善书活动。周汉称自己最初刊发的善书是受刘锦堂所委。光绪十年请假回湖南，此时刘拟在湘省集资刻印善书，劝化桑梓，先后委在籍陕西补用道王久铭、魏炳蔚、黄光达、甘肃补用道丁鹗等经理其事，周汉也受囑参加料理，在长沙得于刊刷书商邓懋华、曾郁文、陈聚德等熟悉。“所刻之书，以御制《人臣傲心录》、《圣谕象解》、《圣谕广训直解》、《钦颁州县事宜》为首，次则《得一录》、《救荒百策》，赈捐、育婴等书，概经禀请卞升宪（湖南巡抚卞宝第）咨送宗人府、内阁詹事府、翰林院、国子监及直省督、抚、学院、将军、提镇等衙门转发所属，督宪、抚宪自必见之。后因募费不易，而……停歇”^⑥。除了上述所刊善书之外，张之洞的奏折中还有《官绅宝训》、《育婴良法》、《拯溺宝筏》、《格言联璧》、《传家宝训》等书。这些书的目的在于敦风励俗，劝化人心为主旨，多以捐赠方式传布。1889年耳闻目睹英、美传教士在湖南日增的传教散书活动，他开始刊刻一本朱墨套印的反洋教图册，题名《天猪教》。自此开始了以印制和散发宣传品为形式的反洋教斗争。

^① 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第203页

^② 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第204页

^③ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第205-206页

^④ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第175页

^⑤ “供词一”，杨世骥整理：《周汉反洋教斗争：附供词》，《湖南历史资料》1958年第4期

^⑥ “供词一”，杨世骥整理：《周汉反洋教斗争：附供词》，《湖南历史资料》1958年第4期



对这些排外的揭贴书文，西方列强感到十分的恐惧和不安，然而他们并不知道这些宣传品的来源。列强一方面照会总理衙门要求查处，另一方面明查暗访。不久，发现这次事件的中心是在湖南的长沙。光绪十七年八月二十一日（9月23日）一位伦敦布道会的华籍教士由汉口往黄陂回来，带给该会华中区主理杨格非两本反教小册子，书名《鬼教该死》并称此项小册子正在经当地的六家当铺之手，免费大量赠送，杨将此项情况向英国驻汉口领事嘉托玛（Christopher H. Gardner），而嘉托玛随即向湖广总督张之洞与江汉关道孔庆辅要求查办。黄陂知县传讯涉案的六家当铺，其中之一的店主承认其店伙同湖南人冯德全六月间由家乡探亲回来带有此书，说是长沙善堂发给，七月间冯去世，在其行李中发现此书板片，并有印好的书二三十本。该店掌柜见是善书就随意搁置于房内春台上。七八月间同行来店中者，随手拿回去看看是有的，并称自己决没有印刷分送^①。知县将该书板没收，严禁此项书籍流传，并罚几家当铺捐因四千两充该县筹防局经费结案。可见当铺参与传播这些书文是实。但是在何地由何人刊刷编印仍旧需要查清楚。在杨格非所获的周汉九月份写给湖北巡抚谭继洵的信函中，杨似乎找到了答案：周汉成为所有辟邪书册都是他和宝善堂所刊布的。杨将此情告知嘉托玛，建议组织周汉揭贴与画册的流传，关闭长沙宝善堂。十月初杨又获取来自湖南当地寄来的反教揭贴多种和小册子三本其中之一就是《鬼教该死》，书中称刻印费用为每一万本六十吊钱，由委托之署名的八人每人捐资印刷十万册，共计八十万册。这三本书都由长沙知府命生员在各地戏台宣讲圣谕十六条时讲解。长沙三个书商被捕又旋释放，所有反教书板转移到长沙东茂巷周汉的寓所中。在各国驻华领事与中国总署、各地方官员外交交涉中多对其“市虎成骇”的社会影响而担忧。

在查禁周汉揭贴案中，张之洞光绪十七年二十日给总理衙门的电报中称：（周汉）“素好攻诋洋教，编成歌谣图画极多，刻字铺不肯代刻，便自教其诸子皆习刻字，专刻诋洋教之书，刷印数十万本，托人各省分送”^②。英国公使华尔甚至也得到情报称：周汉已经将反教书册等寄往甘肃新疆等地传播^③。而甘肃发现此类书图系是两年前，已经收缴禁毁。

张之洞委派湖北督粮道恽祖翼于3月到达长沙，将长沙邓懋华、陈聚德、曾郁文三家替周汉刊印书册的刻字店永行封禁。又饬令长沙府、县派员分途追缴周汉各种宣传品的板片，陆续缴获“鬼教该死”、“棘手文章”、“擎天柱”、“灭鬼歌稟”、“天主邪教”等图画三十一面，二十五块板片，一并携回汉口，由张之洞委令江汉关道孔庆辅会同汉口各国领事予以销毁^④。而西方世界并不满足这样的判断，称刊刻文件不下几百种，间有长篇或刊刻几次者，二十五片板片是不够的，要求继续追查。

事实上，受革职处分的周汉在严加管束期间仍旧从事反教活动，湘抚吴大澂赴任之时周汉发布《湖南通省公檄》驱吴。光绪十九年匿名揭贴再度流传，书图也大规模传播。光绪二十年

^① 吕实强：《周汉反教案，1890-1898》，《中央研究院近代史研究所集刊》第二期，1971年，第420页

^② 《张文襄公全集》卷一三六，电牍页三十二

^③ 《教务教案档》“湖南教务”，“光绪十八年正月二十日总署收北洋大臣李鸿章函”

^④ 《张文襄公全集》卷一百三十七，“电牍”十六，页三、四



长沙城内又将毁谤洋人匿名揭贴贴出。甲午新败，光绪二十一年秋，周汉所著反教揭贴又复广为流行，经由五省印刷，并有一种为七省通印，每册首页均刻有周汉之名，并书“仿湖南原刻”字样。英使等数次照会总署，总署行文两湖、两广、云南、浙江、河南其省严行查禁。光绪二十三年，德国借山东巨野教案强占胶州湾，外侵之势严峻之际周汉再度发布文告，号召湘人驱逐外人。英国驻汉口领事向湖南巡抚陈宝箴照要求拿押周汉。陈委员与宁乡知县抵达周汉家后，周汉从揭贴堆中手取数纸称都是“自撰自刻”^①。自此被监禁直到宣统二年共在监狱中十二年之久。

周汉之揭贴书文之所以能够在民间广泛传播，其中一个原因就是湖南士流对其的推重。周汉本人“在湘省颇有名，长沙三书院（岳麓、求忠、城南书院）亦多推重，故代为传播之人甚多”^②。“缘湘鄂两省无识士绅多有称赞其歌谣各种者”^③，“湘鄂两省赞周之歌谣者，十人而九，真不可解”^④。陈三立追述：“（周汉）积以张揭贴攻泰西教‘煽乱’，为其乡人所借重，至是复刊帖布乡县，府君（陈宝箴）方痛胶州事，大惧，传毁其帖”^⑤。甚至于周汉在狱中仍有供词寄出，世人即时为之刊印，题名《天柱地维》署名是“湖南七十六厅、州、县绅士庶民公刊”，流传民间。

周汉的揭贴书文反教的交涉纠葛在清廷总理衙门、列强公使、两湖地方当局和当地士阶层等错综复杂关系中，由于士阶层的支持，周汉并未受到令西方列强满意的处置，因此其反教能够坚持达十年之久，且历经不衰。

（2）编写及其西教知识来源

我们就这些揭贴来分析其西教知识的含量和来源一是要借助官方的报告和周汉自己的供词，更要从这些揭贴内容中寻找可能的西教知识来源。因为这些揭贴书文中剥除法道德的批判之外，仍旧可以找出来自直接阅读圣经等宣教书籍之后才能有的西教知识内容。在周汉以儒释道三教名义刊发的揭贴中就对玛利亚未婚育子、耶稣被钉十字等进行描述，多是圣经故事的转录。另外还直接来自传统的反教书文。“湖南巡抚部院咨复直隶总督部堂稿”内容多抄自《辟邪纪实》。

在周汉揭贴书文中也承认了这样的一个事实，传教士大量在城乡社会中散发宣教书籍，这些书籍对于周汉来将是唾手可得的。“天主邪教四处散发妖书”，“本年以来，居然挑负妖书，城乡散发，甚至钤辕之外，亦往往潜踪匿迹”^⑥。周汉指出在西教未传入之前，湖南士庶但知读四子六经，即便仙释两家之书也罕兼涉猎：“诵宪皇帝圣训，知有天主不经之教，未见其书与人也。

^① 《湘报类纂》“讲义乙上”“陈右铭中丞第七次讲义：论不必攻耶教兼周汉事”

^② 《张文襄公全集》卷一百三十六，“电牍”十五，页三十三

^③ 《张文襄公全集》卷一百三十七，“电牍”十六，页一

^④ 《张文襄公全集》卷一百三十七，“电牍”十六，页三、四

^⑤ 《散原精舍文集》卷五“先府君行状”，转引杨世骥整理：《周汉反洋教斗争》，《湖南历史资料》1958年第4期

^⑥ 《教务教案档》第五辑（三），第1330页



咸同间，闻有岛夷到湘传教，……年复一年，丑声浸播，舆论哗然”，在批驳西教的舆论中有“有谓书僭妄悖谬绝伦”所以“爰约诸生四处密查，则教士语言行事传教情形，与舆论确凿，一丝不谬。不觅其书则已，一觅则往往得之，名目纷繁，不胜缕列，大约布散及于湖南者，已不下百余种之多”，“于是，遍购诸夷史集及中华海客著述各种考之，兼访华商之游历诸岛者，详加询究”，才得知西教原委，考之书、访之人的严肃态度出现在揭贴中给人以真实可靠的认识^①。

对“天主邪教，四处散发妖书”的西教传播势头，周汉认为海禁教弛以来，湖南协力驱除，所以西教还不曾在湘乡“肆无忌惮”，但是“本年以来，居然挑负妖书，城乡散发，甚至铃辕之外，亦往往潜踪匿迹，袅啸狐鸣”。也承认自己对这些西教书籍“略为翻阅，立劝焚烧”^②。在周汉 1891 年所刊行的朱墨套印的反教通俗图画中就有将《新约》、《旧约》投入火炉焚烧的景象^③。

周汉在籍读书时就已经开始接触西人书籍：“于时臣等各在籍读书，应试出闱之次，往往遇涂人特赠得而览之。虽回怀漆室之隐忧，奈莫叩丹墀而上吁”。1860 年以后“通籍以后，本拟沥陈，适于秋冬间各由走卒送到辟邪书文图像以及邪教之书，各不下数十种。门者接收，未究所自，呈臣阅看，见邪教诸书有所谓《旧遗诏圣书》、《新遗诏圣书》、《日月星辰真解》、《福音奥旨》、《耶稣洗罪经》、《天主实义》、《三字天书》、《天书发秘》者，名目不胜缕列，靡弗僭妄绝伦”^④。在揭贴中，周汉不停地强调着传教士的散书活动，以及自己所掌握的西教的宗教用书，并能详细列举其名。现在从其揭贴对西教的歪曲性的解读来看，周汉是曾经怀着批判的态度对这些书籍进行查阅的。一边是对其宣教内容的驳斥，另一边更是对这些散书活动对中国传统文化的威胁感到恐慌，所以力图在中国传统的教化手段中寻找出治策，除了主张直接的焚毁西书之外，还要进行文化的建设：宣讲圣谕广训就是其文化建设和维持的一个建议。

周汉所能接触到的西教书籍包括：“妖书名目不一，如《旧遗诏圣书》、《明星辰真解》、《福音奥旨》、《耶稣洗罪经》、《天主实义》、《三字天书》、《天书发秘》之类，难以枚举”^⑤，“不觅其书则已，一觅则往往得之，名目纷繁，不胜罗列，大约布散及湖南者，已不下百余种之多”，“于是遍购诸夷史集及中华海客著述各种考之，兼访华商之游历诸岛者，详家询究”，其教的传播，又“考之书，访之人”，发现西教在夷岛传播情形与中国不同。这看似对西教在诸岛传播内容的记载似乎来自《海国图志》，该撤文遍传湖南七十五厅州县。揭贴中总能注意到西教的散书活动及所散书籍的内容：“所刻之书大无情理”^⑥，揭贴对西教渊源的追溯总以《海国图志》等舆地思潮中对西教知识的初步整理为参考的，在“猪教亲供”揭贴中撰者称“历考各国史书”，

^① 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第178-181页

^② 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第188页

^③ 类似图见苏萍著：《谣言与近代教案》，上海远东出版社，2001年，页14

^④ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第181-182页

^⑤ 《教务教案档》第五辑（三），第1330页

^⑥ 《教务教案档》第五辑（三），第1311页



从其所述内容来看,对西教的历史认识也颇有近实之处,可见是经过史实甄别的^①。在周汉案的查处过程中,众人伪称周汉有心疾,形类疯狂,但是从揭贴中通检诸书的理智之举来看显系不实之词。

(3) 刷印与散发

周汉分散揭贴的主要方式:善堂当铺钱庄等固定免费赠送形式;亲朋等赴外地,托其携带分发;湘潭汤臣弼赴鄂,周汉托给他一篓分发;传播版片异地刷印散发。还有许多是周汉随手书写而没有被保存下来的揭贴:“至于其他各色各样的歌谣揭贴,他随手写了出来,随手粘贴在街头墙壁上去,种类尤多”^②。甚至于出现随处粘贴和买卖现象:岳州府钟英告示称:“乃闻郡县一带,仍敢到处贴粘,此等造谣生事,惩办岂可稍宽!”。这些揭贴在传播中甚至可以成为商品被买卖:又一告示称“乃闻澧州一带,布散揭贴纷传,送到华容转卖,每张二文铜钱”^③。周汉的揭贴还主要通过不同身份的个人带往各地进行传播。另外是官府宣讲圣谕广训时散发。

周汉最初的揭贴文书主要是通过善堂、刻字铺、钱庄、当铺等固定摊点来传播的。周汉在刊传反教揭贴之前就已经积累有四、五年的刊布善书的经验,联系了长沙各刻字行业、书商,并与各地善堂有互通往来的交往“这为他稍后大量刊布反洋教宣传品提供了方便有利的条件”^④。“湖南地方官定将鬼叫该死一书发店(黄陂当铺)刊刷八十万本”^⑤。也有论者也指出周汉所撰揭贴“通过他所熟识的刻字铺刊刻、印发”,“由各地的善堂和书商广为散发”^⑥。周汉利用善堂作为发行机构,由于各地善堂互通往来,因此他所刊印的宣传品,竟不胫而走,辗转流布,遍及全国,发生巨大影响^⑦。湖南匿名揭贴多经当铺散发出,黄陂县有当铺六座,均被怀疑有散播揭贴和反教书籍的举动^⑧,且“此书本大半在长沙府造刊”追查到底为周汉的宝善堂,邓懋华书铺扶同布散,揭贴中称“参与宝善堂同事文武官绅所刊布者也”^⑨。

最初是通过固定的书铺当铺等来刊刻和分发,书铺邓懋华、曾郁文、陈聚德皆代周汉刻书^⑩。后来经过官方的查禁,这些书铺和典当铺都逐渐退出揭贴流通过程。一种新的以流通刻板的传播形式又出现,由于这些揭贴版式比较简单,所以各地方多有版片的流传,并大量在异地刊刷。在案中,版片由长沙民万、富安等地缴出,可见实不是一处刻刷¹¹。周汉案后书版已经毁焚,

^① 《教务教案档》第五辑(三),第1312-1313页

^② 见杨世骥整理:《周汉反洋教斗争》,《湖南历史资料》1958年第4期,作者还例举了湖南民间流传的周汉所作的歌谣揭贴断句五种。

^③ 钟英(岳州知府):《慎独处公牍》卷下“严查匿名揭贴告示”,转引自杨世骥整理:《周汉反洋教斗争》,《湖南历史资料》1958年第4期

^④ 刘洪浈:《周汉反洋教案述论》四川省近代教案史研究会 四川省哲学社会科学学会联合会合编:《近代中国教案研究》,四川省社会科学院出版社,1987年,第376页

^⑤ 《教务教案档》第五辑(三),第1353页

^⑥ 丁一平:《基督教在近代湖南受抵及其原因》,《船山学刊》,2001年第4期

^⑦ 杨世骥整理:《周汉反洋教斗争》,《湖南历史资料》1958年第4期

^⑧ 《教务教案档》第五辑(二),第1124页

^⑨ 《教务教案档》第五辑(三),第128页

^⑩ 《教务教案档》第五辑(三),第1340页

¹¹ 《教务教案档》第五辑(三),第1341页



但是官方仍旧起获谤书十八册（日期为光绪十八年以后印行者），其中一种为七省通印者，可见书版并非一地刷刊^①。况且周汉毁版之后在浙江也出现有《崇正辟邪》仿湖南原刻梓行的此类册子的广行^②。周汉所著之毁谤外国书册，光绪二十一年（1895年）又复广行，有五种版本，均仿湖南原刻梓行字样，“系于五省（五省为广东、云南、浙江、河南、湖南）刷印，其刷印先后计有三年之久，足见此书并未间断遍行各处也”。而周汉已经于光绪十八年革职交地方官严加管束。

周汉揭贴流传最重要的是士流阶层的 support 背景，这些人包括兵部车驾司员外郎杨再盛、通政使司额外知事岳佐清等人。周汉主张“往往遇途人特赠得而览之”。周汉又以湖南举人、副榜、拔贡、优贡、岁贡、廪生、增生、附生等文化身份的名义所发公禀，多护儒教而批斥西教之词，对西教的文化防范甚密，这些以各种文化身份的名义所刊发的揭贴书文成为士阶层与西教文化对立中的代言者，“爰约诸生四处密查”教士语言行事传教等情形。事实上，湖南地方书院如郎江书院也参与反教活动^③。这些士流对揭贴的传播更是不遗余力。

（4）传播及其影响

周汉编辑揭贴书文开始于1889年。编刊各种反洋教宣传品前后历时十年，官方就此事的交涉和处理也达八年之久。这些宣传品不仅形式多样、种类繁多、数量极为惊人，而且流传范围极广，不仅湖南各州县、长江中下游各省，甚至远到偏僻的新疆、甘肃都有人传阅、翻印，对90年代全国各地的反洋教活动，特别是对长江中下游各省群众性反洋教斗争风暴产生了巨大影响。浙江光绪二十一年十一月，广东光绪十八年二月一直到二十年仍旧有出现。光绪二十一年西安出现揭贴。光绪二十一年周汉的反教书籍又出现在广东，该书系五省刷印时所印刷，刷印时间前后达三年之久，可见此书并未间断遍传各处^④。

周汉反教播书一事一直自光绪十七年延至二十一年，涉及湖南、湖北、四川、江西、广东、浙江、河南等省。甚至在周汉被革职后的光绪二十一年（1895年）法国主教杜昂在四川巴县拾获周汉所刊的“添猪叫”揭贴，一张伪造总署告示^⑤。总署飭该府追查该揭贴来历并查禁，而该县的回答是自从履任以来，适值各处教案迭出，以致该县谣言四起，先后在教堂门首粘贴匿名揭贴，率以打教为辞，经过查禁之后“先后清获匿名揭贴，均经随得随即烧毁。数月以来虽风影讹传不能尽息，窃幸防范周密，民教得免齿且齿舌，地方亦如常安堵，未经酿成事端”^⑥，其传播和影响弥久不衰。

周汉的这些揭贴经历着外在形式的反对散书到内容上的批斥西教的两种现象。在揭贴中对

^① 《教务教案档》第五辑（三），第1371页

^② 《教务教案档》第五辑（三），第1854页

^③ 《教务教案档》第五辑（三），第1310页

^④ 《教务教案档》第五辑（四），第2231页

^⑤ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社，1985年版，第333页

^⑥ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社，1985年版，第334页



西教在湖南的散书活动进行反对、对西教书籍内容进行歪曲描述。在“鬼叫该死”揭帖中对西教进行歪曲的批判之后转而谈到西教散书的活动“逢人进去就发鬼书。他这鬼书多得很，无一本不该死该死。我曾假意去接过几本，看一句，骂一句，看完随即烧了”，就西教书中所谈又加以描述，最后称“这是那鬼书的可恨”^①。

周汉揭贴书文中以道统对士阶层相号召，这是其文化统续守旧的一面，在这样的观念支配下，其所能够找寻到的反驳武器也仅仅是宣讲圣谕广训而已。周汉伪造“总理衙门通行晓谕”称“各省士民刊布各种书文歌词曲图像辟邪，志在维持尧舜禹汤文武周公孔孟之教，报答我大清列祖列宗皇太后皇上之恩，忠义诚堪嘉尚”^②。在周汉的反教作品中充满了以圣谕广训为号召武器反教的内容：“四子六经精凝未易通晓，圣谕广训畅发其旨而羽翼之。像解直解宣讲集安最好听案证诸书，又畅发圣谕广训之旨，而为四子六经圣训之羽翼，则宣讲者即所以遵列祖列宗今皇帝之教，即所以遵尧舜禹汤文武周公孔孟之教”，建议周程朱张四氏后裔公启“统劝天下文武大小官僚，筹资延聘讲生宣讲其论”，建议“求将军提镇大臣泊水陆各军统帅属宣讲也。圣谕十六条，条条军民兼教。今试问军中有几人曾见曾闻此书者乎？率属宣讲，益又不仅教兵教勇已矣！”。同样也求学政州县官试士于恭默圣谕，在应试士子间考核其掌握程度，也求各学官教官宣讲圣谕广训，以辟邪教^③。

在谈论周汉揭贴书文反洋教的活动时可能存在着不同的声音。有人对周汉指责他教认为“今我于圣人之徒所以为教者，一无所得，不能自奉吾教而徒责人之不同，吾教甚且自背吾教以改人之教，以貽家国天下之祸，如近日周汉之所为者，岂不悖哉。此事上系国家安危，下关地方祸福，不得不为诸君一伸此义”^④。陈宝箴的这种认为在晚清已经是对周汉反洋教明智不过的判断了。甲午后，更有理性学者对揭贴反教进行抨击，认为其识浅：“或疾之已甚谓其既烈于洪水猛兽，乃泰西密布之间谍，为中国附骨之碳疽，著谕以辟之揭贴以垢之，此其心不可为不苦而其识则浅也”，对揭贴反教的方法进行否定^⑤。现在学者对这些反教的匿名揭贴书文认为“无论是较为系统的《辟邪纪实》、《辟邪实录》，还是流布各地的反教文告、揭帖，都未能理智地突出‘民族利益’内容，而主要从‘正邪’、‘华夷’、‘人禽’分辨的文化遗存中，发掘着召唤民众的思想力量”。“近代中国以绅—民为模式的反教斗争，显示着传统文化闭关自守的非理性特征。它所借助的思想力量和形式（匿名、托名揭帖以及各种社会流言等），都不具备着推动传统文化向近代文化迅速转轨的理性力量”^⑥。可以说这是当代学者对这些以激切的民族主义形式出现的揭贴书文反教活动的最为真实的评价。

^① 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第195-197页

^② 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第212页

^③ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第176-178页

^④ 《湘报类纂》“讲义乙上”陈右铭大中丞第七次讲义：论不必攻耶教兼周汉事

^⑤ 求是斋校辑：《皇朝经世文编五集》卷二十九页九，近代中国史料丛刊三编第二十八辑

^⑥ 王先明：《近代绅士阶层与早期的“华夷”对峙》，《河北学刊》，1994年第6期



但是我们认为周汉反教方法的长处中仍旧有历史文化意识、有着明显的民族焦虑感、口语化易于广为传播、有很强的民族凝同感、借助民间文化资源意识强、秉承儒家文化传统的文化自信较强，但是在反教揭贴中与咸同年间的民族意识有了很大区别，开始由理性的民族意识转变为激切狭隘的民族主义。

第三节 《圣谕广训》等文教之策对西教宣教的抵制

针对教会所组织的散书传教，各地方文人士绅借鉴其传播书籍的随意性而从中国传统资源中挖掘出揭贴这样具有流动不定性的反对武器。而针对西教所宣传的信仰内容，中国士阶层也试图从中国的典籍文献中寻找足以抵制西教教义的可资依靠的武器，传教士借用了清廷在民间民治乡村中宣讲《圣谕广训》的反教方法^①，传统士人也坚持以宣讲圣谕作为反对西教的利器。

《圣谕广训》具有很强的维护地方文治传统的社会教化功能，在性质上是与中国社会的近代化走向完全不同的旧传统的产物，其中的黜异端一条成为文士反教的圣谕依据。以此作为反教的道德依据，它是基于维护起一个旧传统，这就是学者们所称的：“晚清反基督教于列强瓜分中国及维护旧传统而产生”^②。

士者认为传教具有谋国之政治侵略功能：“谋取国者曰通商传教”^③。在文化上深信传教也有着相应的邪教夺民的治化功能，所以他们从百年承袭下来的文化资源中寻找出《圣谕广训》^④、善书、乡约、甚至是张之洞的《劝学篇》作为限制西教文化传播的文化屏障。事实上，将《圣谕广训》作为反对西教传播的文化利器的议论和主张主要集中于同治年间与基督教列强的修约时期。在实际的应用中，各地方官员也确实将之作为地方治化的措施，并向清廷报告其教化的可行性。

^① 这样的一项发现要感谢王尔敏教授在研究《圣谕广训》中对之的论述，他的研究认为“中国民间‘宣讲拾遗’，在晚清中西人士开始接触，竟然迅速为西洋教士吸收，引用为传教之便利方式”，并从传教史中申陈举例分析，当为实。见王尔敏：《清廷〈圣谕广训〉之颁行及民间之宣讲拾遗》，台湾：中央研究院近代史研究所集刊第22期（下），1983年6月，第269页。

^② 孙再生著：《近代文化思想与基督真理》，台北：弘智出版社发行，1984年12月，第100页

^③ “论议和疏”收于《稗贩杂录》卷二，收于谢章铤撰《赌棋山庄全集》近代中国史料丛刊续编，第十五辑第148册

^④ 事实上西方学者也注意到《圣谕广训》对天主教的定性对晚清文人借助它为反教资源的影响。保罗·科文就认为：在确定基督教的异端性质时，任何私人著作不论它流行多么广泛，可能都不能与十九世纪六十年代以前发生的许多著名事件的影响相比拟。1724年雍正帝对基督教下令禁止时便把它作为被禁止的教派而载入清代法典，而同一年颁布的《圣谕》有皇帝的详尽批注，结果基督教在许多人心目中便与最恐怖的秘密会社之一的白莲教联系起来。雍正以后的一百多年，当某些基督教教义对太平军运动的思想发生深刻影响时，基督教的危险性质似乎终于成为定论。参见（美）费正清编：《剑桥中国晚清史，1800-1911年》上卷，第十一章第621页，中国社会科学出版社，1993年。而台湾学者吕实强也称周汉反教案中所提出的反教方法中“除宣讲圣谕一种，对教民或可具有感化作用”，也注意到圣谕广训的宣传效果。见吕实强：《周汉反教案，1890-1898》，《中央研究院近代史研究所集刊》第二期，1971年，第456页。



一、黜异端以崇正学：《圣谕广训》的颁行及其反邪教条释解

《宝训》和《圣训》是历代王朝官修的、专辑某个皇帝诏令谕旨及其言论的语录类档案史料编纂物。进入清代，顺治九年，清朝统治者借鉴明朝治国经验，将朱元璋的“圣谕六言”（即孝顺父母，恭敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，无作非为）颁行八旗及各省^①。清顺治十二年内翰林国史院侍读黄机上疏，奏请“仿《贞观政要》、《洪武宝训》诸书颁行天下。上谕之，诏辑太祖、太宗圣训”^②。清代将宝训改称为圣训，从《太祖高皇帝圣训》至《穆宗毅皇帝圣训》，先后编有十朝圣训。《宝训》、《圣训》的内容极广，敬天法祖、制度法令、机构设置、百官规范、求言纳贤、文治教化、恤民劝农、招降怀远，乃至后宫管理等等，又设置不同门类。

《清史稿·圣祖本纪》记载：康熙九年“冬十月庚巳，颁《圣谕》十六条”，《圣谕》之纲凡十六条：一曰“敦考第以重人伦”，二曰“笃宗族以昭雍穆”，三曰“和乡党以息争讼”，四曰“重农桑以足衣食”，五曰“尚节俭以惜财用”，六曰“隆学校以端士习”，七曰“黜异端以崇正学”，八曰“讲法律以严愚顽”，九曰“明礼让以厚风俗”，十曰“务本业以定民志”，十一曰“训子弟以禁非为”，十二曰“息诬告以全善良”，十三曰“诫逃匿以免株连”，十四曰“完钱粮以省催科”，十五曰“联保甲以弭盗贼”，十六曰“解仇忿以重身命”。“上谕十六条”刚颁布，御史徐越上疏，建议减少官员的考成内容，使地方官专心于教化，于是康熙要求“部院衙门将现行处分条例重加订正，斟酌情法，删繁就简”^③。以“上谕十六条”行世为启始，清朝统治者将教化作为治国重点之一。

此十六条，为康熙帝所定，演而为十六篇。雍正二年，雍正帝对十六条的条解多达一万字左右，定名为《圣谕广训》，此后的历代帝王谕旨民间宣讲。雍正帝对康熙帝的“圣谕十六条”进行“寻绎其义，推衍其文，共得万言，名曰《圣谕广训》，并下令在八旗和直省各地广泛宣讲。八旗由各衙门经管宣讲，地方则于各乡村设立乡约，拣选约正，每月朔望宣讲两次。雍正帝希望通过对《圣谕广训》的宣讲，将儒家的纲常名教、伦理道德深入人心，以藉此规范基层社会广大民众的思想行为，“共勉为谨身节用之庶人，尽除夫浮薄嚣凌之陋习”^④。事实上，圣谕广训所组织起来的文化教化系统是非常庞大的，各地官员对之的阐述性释文、讲解、直解等也成为其重要的部分：“雍正二年，颁行《圣谕广训》十六条，化导兵民。其时督、抚、提臣等，或衍为直解，或辑为讲解，或辑为训兵丁直解，各相继作释文上闻，以颁所属，朔望宣讲，语皆通俗，期愚氓易晓。七年，诏天下设立约正值月，如‘蓝田吕氏乡约法’，以宣读圣谕及

^① 《大清会典事例》（光绪），卷397，“礼部·风教·讲约一”

^② 《清史稿·黄机传》卷250

^③ 章梈：《康熙政要》卷2，“政体”

^④ 《圣谕广训·序》



律令。著为例”^①。

嘉庆四年(1799)谕令:“地方大小官员有教育斯民之责,……不但望宣读圣谕广训,当明切讲论,及公堂听狱,赴乡劝农时,皆可随时诲异,启发颛蒙,庶默化潜消,可渐收易俗移风之效”^②。清廷还就宣讲上谕的方式作出明确的规定:“直省府州县乡村巨堡及番寨土司地方设立讲约处所,选老成者一人以为约正,再择朴实谨守者三四人以为值月,每月朔望咸集耆人等宣读圣谕广训及钦定律条,务令明白讲解,家喻户晓,该州县教官仍不时巡行宣导,如地方官奉行不力者,督抚查参”^③。直到晚清,圣谕广训都是地方教化的文献和伦理之要本,每月定期宣讲,多在“晨工既毕”后,是民间社会官方维持地方社会的根据^④。雍正七年,严令全国遍设讲约所,“于举贡生内拣选老成者一人为约正,再选朴实谨守者三、四人为值月,每月朔望,齐集乡之耆老里长及读之八,宣讲《圣谕广训》”^⑤。

具体的宣讲举措:第一、乡约宣讲。清代的乡约制度,一是宣讲圣谕,二是惩恶扬善。顺治十六年,严行设立乡约制度,讲解六谕原文。设约正、约副为讲解人员,由乡人公举60岁以上,行履无过、德业素著的生员担任、若无生员,即以素有德望,年龄相当的平民担任,每遇朔望,进行宣讲,并征别乡人善恶表现,登记簿册,分别奖惩^⑥;其二、一村一族。每月吉读,由村长、族尊任约讲,在寺宇或祠堂讲约;其三、治城宣讲,如同乡制,但专设榜题讲约所,初讲约外,把乡村报告的善恶之人书于榜上,以示奖惩。第二、地方官宣讲。康熙朝规定,地方官于每月朔望宣读讲说“上谕十六条”^⑦。《圣谕广训》颁布后,雍正通饬地方官宣讲^⑧。规定州县官朔望率同教官佐贰杂职各员,亲至公所,齐集兵民,逐条讲解^⑨。道光时又加以重申^⑩。第三、通过学校与科举考试贯彻。雍正三年将《圣谕广训》颁发各省学政,刊刻印刷。分送各学,朔望宣讲¹¹。嘉庆朝倡议义学,要求一乡一里,分别延师,使儿童初受教育,就学习《圣谕广训》¹²。道光时规定,学政到任,将《圣谕广训》刊印,颁行各学生童,令人人诵习,并将《圣谕广训》内“黜异端以崇正学”一条撰成四言韵文,遍颁乡塾,让民间儿童学习,使之潜移默化¹³。咸丰令学政转饬地方官及各学教官,于书院、家塾教授学生,以《御纂性理精义》、《圣谕广训》为主要内容¹⁴。科举考试也要求掌握《圣谕广训》,凡不能背录者,不准录取^⑪。

① (清)赵慎珍撰:《榆巢杂识》卷下,“颁圣谕广训”。

② 《礼部则例》卷四十“乡约”。

③ 《礼部则例》卷四十九“乡约”。

④ 金匱阁铸补斋辑:《皇朝新政文编》卷四,页三,光绪年,中西译书会印,上海铸记书庄经售。

⑤ 《士庶备览》卷2,“讲约事例”。

⑥ 《(光绪)大清会典事例》,卷397,“礼部·风教·讲约一”。

⑦ 《士庶备览》卷2,“学校条规”。

⑧ 《定例汇编》嘉庆十五年,“吏例”。

⑨ 《钦颁州县事宜》“宣讲圣谕律条”。

⑩ 《清宣宗圣训》卷78,“厚风俗”,道光十一年六月己酉。

11 《士庶备览》卷2,“学校条规”。

12 《清仁宗圣训》卷12“圣治”,二十二年四月壬辰。

13 《清宣宗实录》卷327,十九年十月丙寅、壬辰。

14 王先谦:《东华录》(咸丰朝),卷19,道光三十年十二月己巳。



嘉庆时“因各学监生不由童试，并举贡监生录科考遗，均一体敬谨默写一、二百字，其不能默写者，按其文艺递降等第及斥置不录”^①。第四、宗族列谱宣传。清人所修族谱中《圣谕广训》印入族谱的事例很多，至于印入“十六条”的族谱，则更是屡见不鲜。

“宣讲圣谕”在乡里村镇中宣传的实际内容远为丰富，地方粗浅通俗文物，稍具价值的善书都可以选为训世教材，大力推广。例如光绪十三年（1887年）出版有署名鹅湖居士的木鱼书《惠阳福报》五卷本，全录惠州地方实事，是当时“善书之佳本”，它也是当时“宣讲拾遗”的教材，担当起社会教化的使命，于圣谕广训有着相同的收效。

这些圣谕本身就具有很强的儒家伦理为核心的色彩。清廷要求将这些圣谕在城乡广泛的范围内宣讲，以期以“兴仁讲让，革薄从忠”的教化来达到“共成亲逊之风，永享升平之治”的政治目的。终清一代，圣谕的讲授成为清廷维持民间文化教化的主要措施手段。但是在执行过程中也往往成为清廷举措的具文，特别是在晚清社会风气日偷、中西交恶的巨变中更是如此。近代以来，以广训宣讲为主要教化功能的乡约在地方社会中逐渐呈现出衰落至消解的趋势，“地方官历久懈生，率视为奉行故事，竟至日形废弛”^②，原因在于“形式主义影响了宣传效果”^③。这也是各种文人和官吏在禁西教的举措中重申圣谕广训的宣讲的原因。

西方传教士也注意到《圣谕广训》在中国传统地方社会中的教化特点，并将它极力向西方基督教世界介绍^④。传教士如米怜（William Milne）等人注意到《圣谕广训》在中国士流中的影响，1817年就翻译出版了译本，1821年乔治·斯丹东（Sir George Staunton）又出版节译本。甚至郭嵩焘在英国时还应邀参加来华的传教士理雅各讲述广训的讲座。美国传教士、外交官何天爵（Chester Holcombe, 1844-1912）1869年来华传教，1871年辞去教会职务，出任外交职业。在居住中国16年后他也注意到中国基层社会和政治制度中的乡村机构通过每逢初一、十五宣讲16道圣谕的地方治化现象^⑤。宣统年间，出使西方的钱恂记载了荷兰儒者葛罗脱著有文书两册对中国禁邪教引起西人恐慌，所以做书，钱恂建议清廷也做书辩驳“有禁教之谈但所禁在邪教，而非西教”^⑥。这里《圣谕广训》等书之所以能够和可能引起在华西人的注意，一在于其作为官方在民间的治化之本受到对中国下层社会关注的西人的兴趣，二是因为其条例中的反邪教条有可能为中国士阶层拿来反对西方基督教，荷兰儒者葛罗脱所担心的就是其反邪教的扩大化宣传，而米怜、乔治·斯丹东和理雅各则关注的是其在中国基层的教化的社会文化功能。

事实上，《圣谕》十六条中第七条“黜异端以崇正学”及雍正对之的注解中对邪教名目中对

^① 《清朝文献通考》卷70，“学校八”

^② 《清仁宗圣训》卷四，“文教”，十九年十二月戊午

^③ 《定例汇编》嘉庆十五年，“吏例”

^④ 常建华：《论〈圣谕广训〉与清代孝治》，《南开史学》1988年第1期

^⑤ 周振鹤撰集 顾美华点校：《圣谕广训：集解与研究》，上海书店出版社，2006年版，“《圣谕广训》的西文版与和刻本”一节。

^⑥ （美）何天爵著 张程 唐琳娜译：《中国人本色》，中国言实出版社，2006年，第28页

^⑦ 钱恂：《二二五五疏》上海聚珍板，近代中国史料丛刊第五十四辑第535册



天主教的确定性和限制性很可能使西教重新传入而引起士阶层对之的邪恶定性。璽正认为：“欲厚民俗，先正人心。欲正人心，先端学术”，学术为正人心而设，伦常是正人心的根本，学术即“儒宗”正学，至于非圣之书，不经立典，皆为异端，诸如佛道二教及其流变的秘密宗教，还有天主教等，属于此类，应当屏绝。作为已经时过境迁的谕旨由于其祖训作用而被严格和继承下来，对天主教的邪教异端的定性自然也被后世反教士流所接受。虽然耆英在弛禁奏折中已经将西教进行“为善”定性，还有此后的中国与基督教国家的条约中都将西教定性为“为善”本质，但是，在民间的教化中，则不会根据这些官方的文书来对西教定性，而是士绅在民间根据需要对圣谕广训“黜异以崇正学”条进行的理解性定性。在他们看来，这些与儒家教育相异也在民间以宣讲为善为目的的西方教化就是异端，是该黜的。具体来讲，西教在其眼中就是邪教：“禁邪教以消祸萌，自圣教寢微，人心狡诈，散醇浇朴，变故繁兴，于是奸究之徒倡为邪说以惑世，有天主、耶苏、青莲、红莲、白莲等名色。当其时，上不之禁，或禁之不力，以驯至于大乱。近今天主耶苏之祸烈矣”^①。

二、从泛道德主义批斥到《圣谕广训》之利器

在晚清，士绅阶层反洋教斗争的形式也是多种多样，有士民集会“驱教”、考童罢考，直至聚众“毁堂打教”。也有采取张贴反教揭贴、告白、公启、刊印反教书籍如《辟邪实录》、刻印毁教图画等。如同治元年江西南昌接头反洋教匿名揭贴“愈贴愈多，此处揭去，他处复贴”，南洋府城反洋教揭贴竟有“六尺多长”。也有学者认为“他们（晚清士大夫）目睹外国对中国的侵略，基于民族的自尊，懔于国家的危亡，对外国传教士之深入内地传教，普遍发生猜疑和恐惧”^②。而其中最为这些士流所爱好的反教利器是出于道德大防的伦理批判，在这些批判中呈现出的是角度各异的泛道德主义的批斥方式。流传在重庆府一带的托名揭贴“张之洞奏稿”（光绪二年四月十六日（1876年5月9日））就主张笼统的教争，“夷犹要信结盟，倡引邪教，为台作馆，内设拳围，造淫词以惑众，持妖术以笼人，赫赫天朝，俯屈夷国”，所以提倡“彼说耶稣，我说孔孟，教正攸殊也”^③。彭玉麟《编教民》则主张的是道统：“国家崇正学，辟异端教泽涵濡数百年于兹矣！而欲破尧舜禹汤文武周公孔子之道之藩篱，借天堂地狱之说，以鼓惑我民心者，其泰西之传教乎？”^④。面对“学校之外，忽增教堂”西方有“欲有以养吾民，有以教吾民”邪说异端横行的严峻局势，方澹颐主张道德教化以固本。即“固宜慎简师儒，宏开讲舍，以为正人心厚风俗之基。而封圻大吏，犹虑其牖启有所弗及也，必时时考核而督责之。凡吾统辖之郡县，皆良有司贤牧令。而吾民之趋向自端，器凌尽泯。彼传教之西士，又焉能肆其簧鼓耶？”

^① 陈宝箴：《上沈中丞书》（节录），饶玉成：《皇朝经世文编续集》，卷九 治体三政本上 同治十二年[1872]刊 光绪八年[1882]补刻续编 江右饶氏双峰书屋刊本

^② 牟宗三等：《中国文化论文集》（二）东海大学哲学系主编 幼狮文化事业公司印行，1984年，第127页

^③ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第85、86页

^④ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第335-336页



民得所养，民得所教，而不可无以卫民也”^①，确定以教化风化来反对西教的传教，这样就与《圣谕广训》的教化功能十分接近。光绪十八年洪弃生著《崇正学论》也坚持尧舜禹汤文武周公之道、孔孟颜曾之学，来排斥西教的传播，面对西教对道统文化的浸微，对时下“责于痒序而忽于草野”的教化之失，洪主张：“吾台之俗，好讲劝善之书，即以此易彼，而使士人宣讲圣训各条。宣讲之后，益以先正格言，其庞杂鄙俗之书摈焉”，以正统“圣人之道”来教化人心，以防邪教^②。

而选择出以《圣谕广训》为反教武器则是其寻找到的最为坚利的反教之刃，一则因为它是官方在地方的意识形态，受着官方的道德和政策保护，二则这些《圣谕》本身就规定有天主教邪教异端的定性条例。在这些士流看来，目下最大的异端就是重新传入的西教及其所创办的文化活动。从泛道德主义到《圣谕广训》的道德定性呈现出明显的线索。

中国学者对非儒家传统的悖于圣人之道之学与教都定性为异端之学，是要接受儒家正统的审视和批判的：“畸于先王之教，悖于圣人之道，皆异端之学也”^③。蒋敦复谓：“出乎尧舜禹汤文武周公孔子之教之外，即入乎禽兽之中”，又称：耶稣会士所著七克等书“切理厌心，颇近儒者，故当时士夫，乐与只游。今之教士来者，问有如利南辈者乎？无有也，所论教事，荒谬浅陋，又不晓中国文义，不欲通人为之润色；开堂讲论，刺刺不休，如梦中呓，稍有知识者闻之，无不捧腹而笑”。最后对西教在中国传教的前景称：“中国尧舜禹汤文武周公孔子之教，一日不绝，西国之教，一日不行”^④。晚清大变局中儒学已经处于陷溺的靡靡状态，而邪说披词则朝夕簧鼓。同治年间，“苏省自兵 以来，物力凋残，俗滋浮伪，加以中外错处，邪说披词，朝夕簧鼓，愚民无知每陷溺于其中而不觉，尤宜昌明正学，力筹生聚庶有以挽其歧趋”^⑤。

“筹生聚庶”重新将正学发扬、昌明则是这些士流所肩的重任。在许多揭贴中都以“黜异端以崇正学”为号召的藉口，这明显是来自官方的治化需要：“况沐浴雅化二百余年，黜异端以宗正学，圣谕昭垂耳目。我等生斯长斯，聚族于斯，即不能息邪说，拒僻行，放淫词，如子舆氏仰承三圣，亦何必事禽兽之事，行鬼域之行，为天地所不容，王章所不恕，乡人所不齿也”^⑥。在道德沦丧之际，最容易找的也是最先找到的是熟稔在士流心中的《圣谕广训》这样的文化武器。揭贴中相号召的黜异端以崇正学成为反西教的最佳号召武器。咸丰元年，在中国人反教揭贴中也有将清廷颁布的圣谕广训中黜异端以崇正学一条作为反教的文化依据，以此在乡塾颛蒙口诵，目的在“此固圣天子崇正黜邪，防微杜渐之至意”^⑦。

^① 方澹颐：《本论》，饶玉成：《皇朝经世文编续集》，同治十二年[1872]刊光绪八年[1882]补刻续编江右饶氏双峰书屋刊本卷九治体三政本上

^② 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第415页

^③ 陆心源：《原学》，盛康辑：《皇朝经世文续编》，卷二学术二原学

^④ 蒋敦复著：《啸古堂文集》卷三页十五至二二，同治七年上海道署刊本

^⑤ 温廷敬编：《丁中丞（日昌）政书·抚吴奏稿》卷四“苏省州县留心教养择尤奖励疏”，近代中国史料丛刊续编，第七十七辑册761

^⑥ 《教务教案档》（第三辑），第850页

^⑦ 该文作者署“钦命广东分巡惠潮嘉兵备道兼管水陆驿务加十级纪录十次曹”，见“同治十年反教揭贴”，收于



而确定《圣谕广训》作为反教依据的过程中，仍旧充斥着西教对其天主教的邪恶定性的反对和中国士流对之坚持的斗争。同治八年六月二十七日（1869年8月4日）永年县城乡绅民公禀称“广郡密迹京畿，曩遵制朔望宣讲圣谕，申明乡约，俗敦礼义，人尚廉耻，良由涵濡之厚，是以人心固结之深，与夷人传教毫无干涉”，但是天主教夷人“辄挟绅士宣讲圣谕，建立义学之嫌”，捏称锯十字架为绅士主使，在各衙门诬控，用心叵测。“窃思士人当家修之日，或退居林泉，自宜恪遵成宪，正己率物，为里党楷模。是宣讲圣谕，建修义学，皆属分内之事，与夷人传教绝不相涉，乃夷人辄借以为口实”，所以咨请总理衙门“明定章程，如士民遵崇正学，善俗宜民，实与夷人无干”^①。云南丽江府云州知州黄毓全等禀中称“彼教（西教）又力阻宣讲圣谕，仇讼未休”^②。更有委婉者这样称西教与中国教化之间的相争关系：“西教废人伦，而教士亦喜言孝友，盖人性自然，亦由教士多游中国，耳目濡染，良知不昧则耻不若人，且既以劝人相爱为宗”^③。

揭贴中开始明确地提出以圣谕广训作为反对西教的文化根据：“圣祖仁皇帝恶其异端，严定律令，著为训谕，觉世牖，典册煌煌，亿兆咸仰”，斥天主教为邪端，提倡维持风化^④。四川出现的“讨西洋教匪檄文”（咸丰十一年，1861年）称：“我辈读圣贤书，所学何事，岂甘居下流，恬不知羞，反以禽兽之所不屑为者而愿为之乎？我圣祖仁皇帝，现有‘黜异端，以崇正学’一条，列于圣谕中，颁行天下。近年来各处宣讲，家喻户晓，耳所熟闻，口所常讲，岂忘之乎？我辈生于本朝，岂忍违圣祖之巨典，而染夷人之陋俗乎？”^⑤，所以劝说士流“我辈厚食君禄，曾为读书士子，切勿陈良之徒，下乔木而入幽谷，务须为圣人之徒，息邪说而距彼行”^⑥。甚至于余栋臣发布的檄文中也称：“夫法夷洋人者，今之寇仇，古之杨墨是也。而圣主（祖）仁皇帝之圣语中所谓当除异端者也”^⑦。

在《盛世危言》“训俗”篇中，郑观应认为西教盛行的原因之一是中国世间风俗日偷，教失宗旨，西教得以势利诱，肆其簧鼓而瞞我之虚，推教祸之原在于“有民而不能自教，其病之中于内者”，所以建议清廷“特颁《圣谕广训》，令官吏岁时宣讲，以劝化愚民”，以扶世而翼教^⑧。为了捍卫“圣道”，有士者建议清廷“拟请各省仍设观风整俗使一员，专司各属教化军民人等，委员分驻府厅州县，会同本城教官及绅耆等周历城乡，轮期集众宣读《圣谕广训》、乡约并各种善书，遇事多方劝戒，有不率教者即移有司惩警，俾愚民之从教为匪者，得以感发天良之

《近代史资料》，总62号，1986年，第38-39页

^① 《教务教案档》（第二辑），页240

^② 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第72页

^③ 宋育仁：“礼俗”，陈忠倚：《皇朝经世文三编》，上海书局石印，光绪28[1902]，卷七十七 洋务九 外洋通论三

^④ “南阳绅民公呈”，见王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第17页

^⑤ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第79页

^⑥ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第81页

^⑦ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第90、91页

^⑧ 郑观应著 辛俊玲评注：《盛世危言》，华夏出版社，2002年，第158-160页



去邪归正，课其成效以为黜陟，庶风俗兴而人心固足圣道，斯二者一以庸君子，一以治小人，人事分两途，而实相因故，盖凡事有治法为须有治人，况躬任教化之权非不读书者所可胜任”^①。将《圣谕广训》宣讲中士的教化功能充分阐发明旨。

在确定以圣谕抵制西教传播之后，还有论者主张借鉴西教传教时宣讲教理时的做法：“我朝朔望讲乡约讲圣谕于矮屋之下，或庙宇檐前，何如西人按七日一聚会于大庙堂中列椅而坐，肃然静听讲经者皆饱学宿儒非华人之讲乡约者仅识十六条圣训而已。我国无知者多，宜飭各省教谕认真宣讲圣训，尤望官绅集资请冀望门秀士科甲中人员如泰西之牧师于各州县按旬宣讲圣教于学宫或庙宇客堂之中，不论士农工商皆可入听，以正人心，大抵人心不正，由于风俗不善，风俗不善由于教化未敷耳”^②。还有论者主张在宣讲圣谕的方法上借鉴西方教会的教民之法：“教会之盛衰如中国督学之制，各堂所设之牧师，督率教士，以传教于四方，亦如教官之例，其为牧师之佐者，皆为教士，分驻各处，时讲道以广其传，此西教之大兴也。彼教中人谓我中国有牧民之官无教民之官，其言较确，世有志于教民者，当不河汉斯言”^③。

从泛道德主义的盲目不定中，中国士流最终寻找到既有政策依据，又是其熟悉的教化内容的《圣谕广训》作为反对西教宣教和教育传播的主要武器。

三、同治年间的修约与《圣谕广训》反教的集中倡议

同治年修约之际，清廷总理衙门就请觐、遣使、铜线铁路、内地设行栈、贩盐挖煤和开拓传教诸事征求各官员意见。各省大宪以及一些功名文人积极建言，其中对西教的建设性意见中就有众多的官员主张以《圣谕广训》作为限制西教传播的针对性文化建议。这个时间是士流主张《圣谕广训》抵制西教异端最为集中的时期。

在总理衙门征求意见的应对奏折中，曾国藩仍旧主张周孔之道的卫道主张，称“自秦汉以后，周孔之道稍晦，而佛教渐兴。佛教兴印度，今日之印度，则多从回教而反疏佛教。天主教兴于泰西，而今日之泰西，则另立耶稣教而改天主教。可见异端之教，时废时兴，惟周孔之道，万古不磨。但使中国修政齐俗，礼教昌明，虽百计开拓，亦终鲜尊信之者”^④，仍旧是泛教化主张，并未提出实质性的建设意见。

而更多的官士则针对西教的传播明确提出以宣讲《圣谕广训》为限制措施。景廉^⑤在“奏请宣解圣谕广训以启民心而弭异端（同治十二年）”中称天主教传教之害为心腹之大患，非白莲

^① 宜今室主人编：《皇朝经济文新编》，卷二页十，光绪二十七年，上海宜今室石印本，近代中国史料丛刊三编第二十九辑第283册

^② “训俗”，何良栋：《皇朝经世文四编》，卷三十 礼政交涉训俗家教

^③ “广教化以变风俗论”，何良栋：《皇朝经世文四编》，卷三十 礼政交涉训俗家教

^④ 曾国藩“奏陈豫筹修约事宜，同治六年十一月二十三日，见《同治朝筹办夷务始末》卷五十四页一至四

^⑤ 1823-1885，字俭卿、季泉，号隅斋，颜札氏，咸丰二年进士。同治十二年曾经上崇圣学开言路等六事，上嘉纳之。



闻香等教可比，所以建议“弭异端以杜隐患”之策：“臣愚以为在彼既可设立讲堂，鼓惑众志，在我亦可申明大义，启迪民心。伏查高宗纯皇帝圣谕广训内，黜异端以崇正学一条，最为切要，果能服膺不失，自无虞见异思迁。应请旨敕下八旗都统，及各省督抚将军都统，转饬该管参佐州县等官，遵照旧例，敬谨宣解圣谕广训，每月或二三次，或四五次，使人人皆知彼教为异端，鄙不齿数。虽已入教者，未能遽行挽回，而未入教者，或冀咸知自受，则失之东隅，收之桑榆，未必非补弊救偏之一计也”^①。

沈葆楨的条陈给西教先定性为邪说：“通商罔利，情尚可容，邪说横行，神人共愤”^②。而在该奏折的附呈中，却包含着各级文人对宣讲《圣谕广训》的主张。同治六年十一月二十一日（1867年12月16日）附呈的“训导吴仲翔条说”也主张宣讲圣谕，称：“教士言语荒诞，藉劝导为名，往往阴图奸私，大伤风俗。观其所到之处，愚民已多为所煽惑，若再开拓，是邪说淫行，遍布中原，成何世宙。然经正则民兴，计惟有责成各学教官，带同廩生，亲历各乡，宣讲圣谕广训，及孝经各书，俾正学昌明，邪说自熄。此亦正本清源之一法也”^③。沈葆楨附呈的举人王葆辰条说称：“至于传教在于吾民之信不信，不在彼之拓不拓，我但扶正气使之有余，自可拒彼说而无不足。此地方良有司之责耳”^④。沈葆楨附呈的生员林全初主张设立义塾来消弭西教在民间的影响，称：“天主教、耶稣教，元明间流入中国，前此官有禁令；通商以来，乃弛其禁。若第因其袒护传教，扛帮插讼，与官为难，尤属小节；所虑者，教徒子女互为婚姻，再历数百年，滋生繁育，犹且广招徒党，无有已时，成何世宙？惟有亲民之官，于乡党多设义塾，使咸知圣贤之理，信名教中自有乐地，不至为其煽惑，数十年之后，自无入教之人矣”^⑤。这些条议都是沈葆楨所代呈，因此在观点上都是经过沈同意的，附带各类官员和功名文人，沈的意思可能是在于造舆论，可见宣讲圣谕广训是文人对西教主要的措施。而丁宝楨在修约中对西教的意见是：“此惟有通饬各督抚，于凡有洋人传教处所，随时加意，于地方明白绅耆，早为开导，彼必能晓谕乡民，互相禁止。民间若相禁戒，传教之术亦穷”^⑥，主张以绅耆晓谕乡民的教化来禁绝西教传播。

王炳燮称：“此次换约，所以增入传教者，非传教不足以收中国之人心也”^⑦，而我国应该对传教进行力争：“夫敌人之力图进步，以换约两字为机械，而我之力争先著，当即以传教一事

^① 景廉：“奏请宣解圣谕广训以启民心而弭异端（同治十二年）”，见《道咸同光四朝奏议》页二四六〇

^② “奏议覆中外修约”（同治六年十一月二十一日），见《近代中国对西方及列强认识资料汇编》第二辑，第七四九页

^③ “奏议覆中外修约”（同治六年十一月二十一日），见《近代中国对西方及列强认识资料汇编》第二辑，第七五五至七五六页

^④ “奏议覆中外修约”（同治六年十一月二十一日），见《近代中国对西方及列强认识资料汇编》第二辑，第七五七页

^⑤ “奏议覆中外修约”（同治六年十一月二十一日），见《近代中国对西方及列强认识资料汇编》第二辑，第七五九页

^⑥ 丁宝楨：“奏通盘豫筹修约事宜”，见《丁文诚公遗集奏稿》卷二，页四九

^⑦ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第29页



为关键”^①，所以认为当今之计重要莫于宣讲圣谕：“如今之计，莫若密飭下各省州县，速于城乡严查保甲，广行乡约，于宣讲圣谕之中，寓默化潜移之术。使彝人所至，处处百姓与之相持，然后换约两字，我借而先发之，以观其应”^②，同时还提议具体的宣讲方法“今惟严选学官，必其德行纯备者始可以膺是职。定课法，立程限，先行谊，后文艺，课士之暇，推行乡约，宣讲圣谕，实心以从事，教士以化民。其有异端邪教诱惑愚民者，士以闻以师，师以闻于地方官。地方官不以时治，师得而纠之。其或发觉由州县而学官不知者，学官受其罚。如此则正教崇而邪教可息矣”。王又认为“夫祖宗之法令，可恪守而不可轻变者也。圣祖仁皇帝圣谕曰：黜异端以崇正学”，这是其立论之基础^③。

同治六年十一月二十五日（1867年12月20日），福州将军英桂对开教之事认为入教者多是无识乡愚，只要密令地方官固结绅民随时查察，暗中防维，就可以渐启其悟使入教者改悔自新，对于已入教者则“亦如僧道之无足重轻”^④。

两江总督陆建瀛奏办理洋务各条中关于法兰西传教一条恳请清廷：“著各直省督抚会同各该学政，转飭地方官及各学教官，于书院家塾教授生徒，均以《御纂性理精义》、《圣谕广训》，为课读讲习之要，使邪教不禁而自化等因”^⑤。浙江巡抚常大淳关于宁波贸易中法国人在贸易之外设堂传教奏道：宁波开口之后尚属安静，但是法兰西夷人“公然刊布邪书，诡称劝人为善，诱令人入堂听讲礼拜，内地无知愚民，间有被其煽惑者，地方官疑难示禁。该道瑞（王宾）与该府罗镛，业经各捐廉银，并劝谕地方绅士捐资，在于府城四门左近，分设义学，传集附近居民子弟，将正经书文暨《圣谕广训》教读宣讲。臣现又恭将宣宗成皇帝钦定《四言韵文》，分股详加注释，刊印多本，颁发各塾，行令一并课读讲解。并责成各学教官，督率生员，广为开导，其各乡各村，现亦劝谕绅士，一律捐设仿办。俾人心咸知义理，趋向正路，不为异说所惑，庶期日渐月摩，经正民兴，邪匿自无所施其伎俩矣”^⑥，咸丰帝朱批：是，表示同意。常大淳又奏法人庇护教士占据定海寺院激成众怒事，言称对于天主教占据寺院的办法之一就是，面对天主教诱惑乡愚的传教活动，所采取的办法之一是“飭该署厅于收回各处寺庙内，分设义学，讲习《圣谕广训》及钦定《四言韵文》各书，以资化导”^⑦。

在与列强修约期间，清廷上下多有文人官宪主张宣讲《圣谕广训》以限教，甚至还有官员在各地进行道德防维的实践，并将实践效果奏报清廷，建议推广此法。但是从清廷的反映来看，并未对此做出自己的决策性意见，所以，经过这次修约征询意见之后，宣讲圣谕的工作实际上是各地方官员在推行乡治时的地方行为。

^① 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第31页

^② 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第31页

^③ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第410页

^④ 《筹办夷务始末》（同治朝）卷五十四，页十至十一

^⑤ 《筹办夷务始末》（咸丰朝）卷四，咸丰元年三月，第一四一页

^⑥ 《筹办夷务始末》（咸丰朝）卷四，咸丰元年五月，第一五五页

^⑦ 《筹办夷务始末》（咸丰朝）卷四，咸丰二年二月——三月，第一八〇页



四、禁教实践：学政禁考、地方官以《圣谕广训》抵制西教

《圣谕广训》的黜异端目的在于“以崇正学”，所以在理解上就可能会造成异端的“邪教”与儒家正学的“学”之间的误差，本来传统的教与学甚至是道德的教化等都无法明确分开。在各级学官中也有将《圣谕广训》作为禁入教士子应试功名的依据的。士阶层在传统四民社会中的特殊地位，更决定其风化、劝学之责任。自古士就是风化之原。学者们坚信由于西教的异端性，所以传统士子鲜慕异端西教：“教士循规错矩，亦犹中国僧道之不能尽守戒律，而入教之民，无恶不作，平民受其欺压，积愤日深，一发难遏，地方日以多事，犹幸周孔程朱之教弥纶寰宇，深入人心，凡列衣冠之中鲜慕异端之学”^①。但是实际上入教的士流已经不在少数。面对科举之业中西教的渗透和儒家圣学中异端掺杂的情况，有学官在举业中明令限制其应试，并致使总理衙门飭各地在教士子与非教徒士子一样祭孔，并捐孔庙捐，从而引出一系列中、外、教的交涉。在交涉中，这些学政官员所坚持的文化和政策依据也是《圣谕广训》。光绪二十一年德国领事称督学部院考试时散给钦颁韵文，易启猜疑，有意禁阻入教。德领事称该书是由广东督学部院恽某在考试时散给新旧各生，该书是五十余年前一位皇帝所颁，本来严谕的是白莲教，而书中未曾指明是白莲教，现在易被猜疑为禁耶苏教。总理衙门飭该学院停散了事^②。

江苏学政黄体芳在折片中称：“痒序育材，黜邪斯能崇正；朝廷选士，移孝方可作忠。所有混厕儒冠仕版之中，而毁弃宗教祀灭绝彝伦者，则莫如西洋天主教之流祸最烈”，对于这些“阳儒阴盗”的“巾卷之子”，黄主张入教之“凡举贡生童，一概不准考试”。而其所寻找的文化依据也是圣谕广训：“臣伏读宪皇帝广训，于黜异端条下，有曰：如西洋教宗天主，亦属不经。又曰：屏斥异端，直如水火盗贼。煌煌圣训，深切著明”^③。江西出现“江西学政黄均隆试抚州士，以《士子改装游学比之西人变服传教》命题，主教疑均隆讥己，电诉于朝，即传旨申飭”，这也是文化反教一例^④。光绪五年西教士筹賑山西饥荒事中事后，“山西学政按临平阳，将行之时，谕各县教官，示谕各属生童，如有习西洋教者，必扣除功名，后一二年有一奉教生员果然革除。光绪九年太原县有一文生与传教人相识，反捏控传教三人来历不明，言时常少长聚集，白昼则念鬼子经，黑夜不知作何事故。知县立刻出票拿问，教士修信送传教者见官，代为剖白”，生员无故受辱”^⑤。光绪五年十二月，山西首县在劝民崇正学示中将西教和白莲、大理等民间秘密宗

^① 薛福成：《分别教案治本治标之计疏》，陈忠倚：《皇朝经世文三编》，上海：上海书局石印，光绪 28[1902]，卷五十九 刑政一治狱 刑政二教匪

^② 见《教务教案档》第五辑（四），第 2224—2225 页。该书实际上是道光十九年钦定敬阐圣谕广训，黜异端以崇正学，四言韵文。该文有“嗟彼异端，何独非民，不知父子，不知君臣，……离经叛道……邪说就作……结会传徒，禁止习教”等句，该领事似乎提出的就是这些词句，况且该文最初是为了防止白莲教，恽某在白莲事息数十年后再行颁发实属令人担心，也无此必要，可见该文是宣讲圣谕广训这样一种官方意识形态的。

^③ 王明伦选编：《反洋教文书揭贴选》，齐鲁书社，1984 年，第 339 页

^④ 胡思敬：《国闻备乘》，卷二“教案”，见章伯锋统编 庄建平编：《晚清民初政坛百态》，四川人民出版社，1999 年，第 48 页

^⑤ 《教务教案档》第四辑（一），第 10 页



教目为同列，认其为“异端邪说”，所以劝示士民“务宜学宗孔孟，勿惑他歧，庶不致无父无君，辱及高曾，祸貽子孙。至于非圣人之道，而自为一端”^①。该知县来自南部中国，在西教士赈济山西时仍主此张，身受儒家文化传习的传统士子对异端的精神处理的主张多类此，况且还有《圣谕广训》的理论支持。在光绪六年正月该县的第二份谕示中，又谕城乡明理绅耆将此黜邪崇正至意“各就各村，广为开导”，将文化政策普及基层氓流，以期“能言距杨墨者，圣人之徒也”^②，达到纯化基层文化的目的。

在教士看来，山西士风刁顽“叠次不准教民考试，并不准各学禀保出保教童入考”，都因遵学台牌谕所行，禁止入教学童应试，“不但系中向无此例，各省亦未曾有之”。光绪十三年在山西学政高某授意下，各地严禁教民学童入考，相继有汾州平遥县、大同府朔州等处有交涉，高学政的理由是“西教别为一教，何可强同？”^③。光绪十五年新任学政在该问题上“仍蹈故辙”^④。山西禁教民生童一事不是高一人所主持，地方有太原府文水县等也严禁教民童应试。光绪二十二年二月十日（1896年3月23日），四川总督密飭将奉教之生监、绅衿密查存记，先是两湖总督张某视学蜀中按考酉棚，“经黔江县将奉教文武生员，并榜列童生中之奉教者开单密呈存记，不予考案取进，并将教差革去”，黔江县奉行该措施达二十余年，结果是“该处虽偶有教绅而不多，偶出教案而不巨，卒收釜底抽薪之效”，所以此任四川总督也坚持此政，“密飭该管各（州）县随时将地方奉教之生、监、绅衿，密查存记；平时不令经管公事，而默观其优劣”，“并将书役及左右随从人等，严密确查，如系奉教者，借公设法斥退”，想以此来杜衅未萌^⑤。

而光绪十一年就西入教信徒是否有资格应试举业、是否能忝列庠序的争执和清廷对该论的结论也影响着士流中西教知识的传播。该争议还是由江苏学政黄体芳光绪十一年十月上奏的折片所引发的。该折称：为“屏绝异端，古今之定律，区别流品，学校之大纲”，主张注销教民籍贯，毋得齿齐民氓，毋得应童试，在民籍和仕途的根本上严格限制从西教读书人。该员所代表的文化意识流对此的文化主张正如署理松江府嘱咐教官汪麟昌，称，“转据八学诸生禀称，庠序育材，黜邪斯能崇正，朝廷选士，移孝方可作忠，艘有混厕儒冠仕版之中而毁弃宗祀灭绝彝伦者，则莫如西洋天主教之流祸最烈，然不能禁教愚氓，而不可不禁者，绅士”。所以要求转飭各宪，“除已往不咎外，嗣后在教者即以身家不清论，凡举贡生童，一概不准考试等情，合词由学禀府到衙门”，并以雍正《圣谕广训》为文化挡牌：“宪皇帝广训，于黜出异端条下有曰之归依异教者，可谓不率教之尤者也，不移不屏，仅使之不与士齿，于法已宽矣”，要求对这些入教生员“正本清源”，“以慎重名器”，要求入教生童嗣后“所有注销教民籍贯不准应试”^⑥。礼部、

① 《教务教案档》第四辑（一），第13页

② 《教务教案档》第四辑（一），第14页

③ 《教务教案档》第五辑（二），第627-630页

④ 《教务教案档》第五辑（二），第637页

⑤ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》，四川人民出版社，1985年版，第335页

⑥ 《教务教案档》第四辑（一），第29-30页



总理衙门将此奏上光绪帝阅，光绪帝谕总理衙门议奏。

清廷与基督教列强签定的所有条约中仅对开教、保教等事进行规定，并未就能否应试等细节问题进行规定。在条约中虽然对西教不禁，但是却未规定举贡生童是否准习西教。黄体芳之所以主张对此进行限制是因为“近闻巾卷之子，阳儒阴盗者颇不乏人。彼既自绝于圣门，岂容更列于士类，如谓过分畛域，恐碍洋情，殊不知政有权宜，教无迁就，欲期正本清源，惟有严定条例，注销教民籍贯，不准应试”，这是为厘正学校起见。光绪八年山西学台王仁堪不准潞州府襄垣县教民考试交涉案件的发生^①。另外，四川学政考试该省童生，于诗文之外，抄写圣谕广训，以其中三言抵斥西教^②。总署会商礼部后认为“忽以举贡生童严定条例，姑无论与条约显有未符，即士类偶入彼教，辄遭屏绝，是适以坚其迷途之误，无望悔悟之机，与其摈之门墙任为蠢贼，何如勤施化导，返为善良？”，对黄学政所论注销教民籍的结论是“应无庸议”。但是对其准不准应试，“当以其人安分与不安分为断”，并拟请飭各督抚学政飭各州县及各学教官，务于平时开诚布公，各司劝导，无论习教与否，若确知其人行止不端，童生则不准送考，举贡生员则详请斥革，以“俾庠序之中，咸知束身自爱，庶期经正民兴士风蒸蒸日上”，这是总署与礼部的会商结果^③，并抄各省督抚将军都统学政府尹。这样就在知识界留下总署对知识分子入教问题上留有很大的自由空间的印象。而各地方学政官员对习教士子禁考的事件仍旧屡见不鲜。原因之一就是总署与礼部坚持举业中西教应该为非正学的态度。

光绪九年，潞安府知府何某阻止所属壶关县教童郭恩跟应府考，且申飭稟保不准保天主教童^④。光绪十二年潞安府襄垣县文童某已经府县试，院试时被学台高某禁考^⑤。山西学台高某自光绪十一年上任后即查问所属各学教官，各学有天主教否，暗行阻制^⑥，并于考场悬挂牌示，称奉总理衙门和礼部谕，禁不安分之生童应试，以图“隐激士类众恶教人”^⑦。

在各地也有因为官府要求教民捐文庙款而引起的教案交涉。光绪九年山西文水县学教官因其不祭文庙而斥革天主教生员任承惠^⑧。天主教蔓延于江浙闽广东南各省的现实使文人对其入教生员不拜孔子感到愤然：“入其教者废祖先之祀，无鬼神之敬，生员入学不拜孔子，殊骇人听闻，然教中人自若也”，也称中国传统宗教自从西教传入后，“详具大清会典，盖三教之外又歧而增其五焉”^⑨。北洋大臣就入教教民对文庙捐款是否应该摊派明确指出，文庙捐款民教一律摊派。总署明确表示称：“教民虽习外国之教，实系中国之人若只知有天主而不知有孔圣则与叛民何

^① 《教务教案档》第四辑（一），第326页

^② 《教务教案档》第三辑（一），第72页

^③ 《教务教案档》第四辑（一），第33页

^④ 《教务教案档》第四辑（一），第330-331页

^⑤ 《教务教案档》第四辑（一），第331页

^⑥ 《教务教案档》第四辑（一），第331页

^⑦ 《教务教案档》第四辑（一），第331-332页

^⑧ 《教务教案档》第四辑（一），第331页

^⑨ 陈其元著：《庸闲斋笔记》（同治十二年刊印）卷三，页六、七、九，扫叶山房石印 近代中国史料丛刊续编第十二辑第117册



异？”况且“文庙捐款与别项迎神赛会大有区别，断断不能免派”^①。

虽然清廷也修有《通商约章》约章类编、汇纂、辑要各书，是各地官员处理交涉的文书依据，这些书中也编有大量西教的知识，在官员中广泛流传。但是在各地处理教务交涉中并未真正掌握这些文书所记录的西教知识，而是根据其治化需要而进行文化意识上对西教的抵制。他们在实践中将宣讲《圣谕广训》作为抵制西教在地方传播的依据，并在官方文件中宣称取得了良好的抵制作用。另一方面，西教在各地的宣教一如中国宣讲圣谕方式，这也给地方官员造成夺民争教的误象。象广西梧州府天主教所设立的“讲经堂”，如此的称呼本身就意味着文化和宗教传播的双重含义。这样就更加加深了各地方官员对宣讲圣谕的重视。

在各地方的公私报告中，许多地方官员都称该地实行宣讲圣谕的效果取得了良好的限教作用。临汾县署正堂的示中称“为钦奉圣谕，劝民以崇正学”将上帝等教纳入异端之说，所以阍邑士民务学宗孔孟，勿惑他歧^②。而以洋务著称的丁日昌治下的江苏省江阴县在其支持下也以宣讲圣谕来抵制西教传播：“查苏省教民，向于江阴为最多，男妇不下一万余人。今据该令汪坤面禀，自宣讲圣谕、兴设义学、举行相约后，出教者已有五六千人等语。可见有司果能于教养二字时刻留心，则蚩蚩之氓，断无下乔木而入幽谷之理”^③。

地方官徐廣陞甚至详细记载了他在辖治中宣讲圣谕限制西教的效果，下车伊始就对西教进行异端的定性（列同释老）：“光緒六年，（徐）廣陞履任以來，一面剴切晓谕，谓天主、耶稣等教不过与释老相同，释老亦来自殊方，习久则毫不为怪，僧道虽所服异教，盛世亦何所不容吾民，但自修其本原不必震惊其非类”^④。随后又调查该邑信徒数目和教务情况：“邑地方从前习天主教者约有三千余人，习耶稣教者约有五六百人，势已披猖，党尤固结，闾阎实有重足侧目之情”。对西教在地方的教务情况有所了解的情况下，提出抵制西教传播的文化主张：“抵任以为邪说侵害，正由我礼义（仪）之不充民之附从，由我治具之不立。欧阳文忠之本论可深思也，然非化于无形，泯然无迹，亦难以口舌争是。以于教民最多之处，分延士类宣讲《圣谕广训》十六条，佐以先儒格言之浅显者，所以开其秉彝之好也，教以祭葬报本之义、事亲从兄之文，所以动其天性之良也，催科听讼不以教民稍加屈贷，所以夺其利诱之媒、解其胁从之势也。两年以来，耶稣一教，现已无人礼拜，教士他徙，其租住之教堂已由赁作宣讲圣谕之馆，而天主教盘踞多年，虽不能一时感化，而民情知其无益，每月到堂礼拜者亦不过数百人矣。然而接教士则待以优礼，初无疾厉之相加，论教事则出以和平，亦无片词之菲薄。近来人心渐化，出教者多，该传教士苏恒礼知无可如何，乃于教民词讼急求争胜一二事，以便夸诱他人，因仍以条

^① 劳乃宣编：《各国约章纂要》，卷二，页十四，光绪版，近代中国史料丛刊续编第十九辑第186册

^② 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第294-295页

^③ 丁日昌著：《抚吴奏稿》卷四，页三十八

^④ 徐廣陞：禀覆教民案件，葛士澄：《皇朝经世文续编》，上海：广百宋斋校印光绪17[1891]卷一百十二洋务十二教务下



约大义折之是以饰为肤诉之词指为嫉教也”^①。徐宣讲圣谕的目的除了限制西教之外还在于修政、申明纲纪：“御侮莫如自强，自强莫如修政，所当申明纲纪、整饬官绅，以期潜移默化也，其在学校，则因山陬海澨，实学久漓，居恒课诵，除四子书外，鲜有熟五经者，经济理学诸书，从未讲习，所以略知文理即奉制艺，为猎取庠序之资，一博青衿。此事遂废，故叩以经史之学，则茫乎未知，语以诚正之功，则惊为创说，此无怪好勇疾贫之丑为风俗也。卑职抵任，与都人士相接，必告以砥砺廉隅，高树名节，现拟将朱子小学、朱子语类及元程端礼氏读书，分年日程。明太祖取定性理大全诸书，讲置数种，颁发四乡，又选举通晓讲解之人，于朔望及三八等日宣讲圣谕，旁及先辈格言，庶使士知慕义而民亦向风”^②。

宣讲圣谕是地方官员教化的基本职能之一，而将圣谕第七条作为限制西教的武器是必然的。在地方官员的支持下，地方士绅也积极将宣讲圣谕作为反对西教可资依靠的政策依据。光绪二年皖南教案中，皖南客绅何渚以封建卫道，他刊印天、地、君、亲、师牌位，无偿散给，并经常宣讲有关禁教的圣谕广训，来“彰公道、靖人心”，在其指示下掀起皖南反教、闹教风潮。两江总督沈葆楨对与教民有隙的何渚^③宣讲圣谕广训的做法是支持的：“何渚宣讲圣谕，系遵行功令，其刊刷天地君亲师牌位，乃民间常行之事，并非与天主教为难”，替何渚反教辩白^④，沈葆楨建议清廷对之的处理意见是“应免置议”^⑤。

如果说在文化讨论中《圣谕广训》所体现出的文化力量还是纸上论兵并不具备反西教的实践威力的话，那么各地方官员在地方文治教化中将之实际地推行则对西教在各地的传播有着很大的障碍性。因为，今天看来，《圣谕广训》中对天主教邪教的定性仍然在民间的文本广泛传播，弛禁后在各地士流中也并未得到及时的更张。

五、善书、乡约、《劝学篇》等文教措施反教

在西教传播的过程中，遭遇的来自士流的抵制除了文人借助《圣谕广训》外，还有乡治中的善书、约书以及著名官宪的文化建设意见如《劝学篇》等。这些流传在文人中间的文化治策和文教措施，对西教在各地方的传播影响很大。有近西教者指出：“而外国人之在中国宣扬外国之教者，中国人不惟不喜之，必多加毁谤，以为非我俦类也。度量狭隘，而或误许为卫道之长城，则必非大圣人之处所”^⑥。事实上，非教者还认为：“今则加以泰西新入，设为利诱，充塞害政，尤未知所底止。然则欲正人心、厚风俗、以图太平，非崇正学以兴教化不能也”。“以承

^① 徐廉陞著：《不自谦斋漫存》，卷五页一百三，近代中国史料丛刊第七十八辑，第773册。徐廉陞为官广东省的遂溪、司権、海康、陆丰、南海等地，有直接处理教案的实践，这是徐廉陞知广东陆丰时间的上禀的书牍。

^② 徐廉陞：《到任地方情形禀》，葛士澐：《皇朝经世文续编》，上海：广百宋斋校印光绪17[1891]卷二十一 吏政六守令

^③ 吴元炳辑：《沈文肃公政书》卷六，页八十五

^④ 吴元炳辑：《沈文肃公政书》卷六，页八十六

^⑤ (清)李刚己辑录：《教务纪略》，“卷四上 成案”，上海书店，1986年

^⑥ 郑大华点校：《新政真途——何启、胡礼垣集》，“新政论议”第179页，辽宁人民出版社，1994年版



先圣，将正教昌明，邪说自沮”^①。这样崇正学以卫道的文化主张实是西教在华传播所面临的文化防线问题。

中国民间传统的善书也以劝善为基本的出发点，与被清廷定性后的西教在道德教化上属于同等重要的民间教化措施。而这也成为知识界所挖掘的反教思想和实践的源泉。咸丰十一年(1861年)贵州教案中，贵州提督田兴恕与代理贵州巡抚何冠英联合发起灭洋教运动，发布公函，敦促全省文武官员，驱逐洋教士。因此，候补道员缪焕章刊印《救劫宝训》，宣扬“屏黜异端”。咸丰四年清廷谕将《救劫宝训》追缴毁版。而更具有可操作性的是运用民间久存的乡约宣讲的形式来消弭教案治策的提出。光绪十九年，杨毓辉整顿中国教务策，对教务的治理之策也主张“讲乡约”、“绝谣言”，至于如何讲乡约，杨主张：“查各省府州厅县，向本设有公所宣讲乡约，试于宣讲之时，将西教劝善之意，剖析详明，俾人人共晓。而又令彼宣教者，不得与儒教抵牾，则猜嫌自泯矣”^②。杨主张运用设立在各省府州厅县的村镇公所宣讲乡约，也宣讲西教之劝善之本质，并要求宣教者不得与儒教相抵牾。曾国藩曾经主张将为善的西教视为宗教之一种，如同内地久存的儒、释、道等教，这样就承认了西教在中国传播中外来的合法性，视其为善本质为取舍^③。“曾文正公议论大局，曾具疏曰内地已有三四教，复加一教亦仍无碍”，蔡尔康认为此话“实通达之论也”^④。粤督陶模在答复李提摩太书时也将西教视为宗教之一种：“夫我中国人之心胸中，素无忌嫉异教人之思想。即如佛教之来二千年，儒士间有诵言以辟之者，而民间与僧侣则始终相安”^⑤。但是，对于曾国藩早期的反教檄文，张相文称：“曾之檄文（《讨粤檄文》）实为湘军之精神，又谓湘军非勤王主义，本意在于维持孔教”^⑥。

清政府中也有官员主张以张之洞的《劝学篇》为防止西教等“邪教”、维持圣道的文化防线：“奉旨颁行《劝学篇》所论民教嫌隙，开导愚氓各节极为显豁。各省官绅洞明此理，不难家喻户晓，或可消息无形”^⑦。面对教案频仍的现实，都察院左都御史裕德奏请各省设立保甲局以便“保护”教堂，其中在思想上对地方的钳制措施则主张“颁行《劝学篇》所论民教嫌隙、开导愚氓各节极为显豁，各省官绅洞明此理不难家喻户晓，或可消息无形”^⑧。而学者们除了对《劝学篇》消弭教案的作用有着相似的认识之外，还就《劝学篇》中排斥异端的文化意图也有着相

^① 蒋琦龄：《崇正学》，饶玉成：《皇朝经世文编续集》，清同治十二年[1872]刊光绪八年[1882]补刻续编 江右饶氏双峰书屋刊本 卷一“学术—原学”

^② 原文王韬注：各宜各教，不得有出主入奴之见，亦不得存轻重毁誉之心，至当众昌言无忌，斥孔教为非，此最坏事。现在各教亦自悟其失，见王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第401页

^③ 胡礼垣就指出了西教的为教会派书为善举：“义学之设多由教门，洋文之学始于教门，劝善之文派自教门，格物之编译自教门，凡此皆增长见识开人智慧者也”，见郑大华点校：《新政真诠——何启、胡礼垣集》，“新政安行”第329页，辽宁人民出版社，1994年版。

^④ 蔡尔康编：《记闻类编》光绪丁丑上海印书局刊，近代中国史料丛刊三编第十八辑第172册

^⑤ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷四下杂录”，上海书店，1986年

^⑥ 张相文：《南园丛稿》（上）中国地学会，1929年版，民国丛书第五编，第98册，第四十七、四十八页

^⑦ 张寿镛等纂：《皇朝掌故汇编》外编卷三十六“教务上”页二十一，近代中国史料丛刊三编第十四辑

^⑧ 蔡乃煌总纂：《约章分类辑要》卷六上“传教门”，页十五，光绪二十六年版 湖南商务局版，近代中国史料丛刊三编第十二辑第112册



当的认识。甘鹏云对张之洞《劝学篇》的看法是其维护道统相传的礼教功能：“南皮师《劝学篇》意在抵排邪说，砥柱横流，三纲为中国神圣相传之至，教礼政之原本，人禽之大防，自有人倡行邪说徒党和之浸，有废纲破伦之议，胡有明纲一篇”^①。而来自接受西方教育的学者却对张之洞劝学篇中的非攻教一篇有着更为辩证和深刻的理解：“或谓细读劝学外篇非攻教一首，但观其言在此而意在彼，全篇之意皆劝人以攻外教，全篇之言又皆劝人勿攻外教，项庄舞剑，其舞为项羽，其意在沛公。读此然后知文人之笔亦果有此神理云”^②。

在中法战争之前，张之洞“关于教案问题，他认为由于罗马教堂横行，故各种邪教乘机而起，而清理邪教的最好的办法是修明人事，尽辟巫覡妖妄邪说”^③。从张之洞一贯的教案主张上来看，他在《劝学篇》中对待西教的问题上的确是用了曲笔之意。非独中国知识界对张之洞的《劝学篇》中提出的非攻教进行支持，连在华传教士也主张将之刊传流通，以消弭教案。1899年，对于张之洞《劝学篇》中“非攻教”一章，“街头传教士”杨格非认为：“‘非攻教’章无论从哪个角度来看都是值得赞赏的。‘中国基督教小册子出版会’可能会几乎原封不动地出版它，这样，它将成为一本广为传布的非常有用的宗教宣传册子”^④。教界对张的曲笔之意未见洞察。

但是，还果真有些地方官员将之在预防教案的防范中将之广为刊发，并收到实效者：四川彭水县知县奎令荣在任三年“前读湖广总督张所著《劝学篇》内非攻教，于他教流源剖析最详，引证亦当。使人人咸知此义，共释其疑，自可相安无事。原本传播固远，目繁难观，人多略之。因摘抄刊印多张，分散各乡，谕令绅耆及通晓交（文）义之保甲，随时讲论，并令各处宣讲生每次附讲此篇。务使愚顽惊醒，夙嫌黔化，不致再蹈前辙。则是篇之益巨有涯矣！近日密访舆论，似觉稍有感悟”。所以请重庆府转飭各属摘刊分布，广为启迪，以期消息于未萌^⑤，对此建议，川东道认为此法“已著成效”，所以支持其建议，一边等候藩司、臬司、洋务局的批示，一边在重庆府属刊发三十张，广为传布^⑥。这些官员并未注意到张之洞《劝学篇》“非攻教”篇的内在逻辑，只是例行循事罢了。

在实践中，清政府还试图将西教教会纳入乡治的范围。除了在文化上宣讲圣谕广训外，在乡治措施上还主张设立保甲，以地方绅权来“保护”教堂：“有教堂之处，由地方官择地设立保甲，慎选本地夙有乡望士绅二三人作为董事，局中额设巡勇，用教堂附近之人，在教堂附近处所，查察有争端，曲为排解，或带入局中善为调处”^⑦。如此，在文化教化和实际管理上达到治理西教的理想目的。同时对处于村社中的西教与乡间士阶层的文化之结，《山西教案善后章程》

^① 甘鹏云著：《潜庐随笔》崇雅堂丛书，近代中国史料丛刊，第963册，第417-418页

^② 郑大华点校：《新政真诠——何启、胡礼垣集》，“劝学篇书后”第395页，辽宁人民出版社，1994年版

^③ 李国祁著：《张之洞的外交政策》中央研究院近代史研究所1973年版，第7页

^④ 黄兴涛：《张之洞〈劝学篇〉的西文译本》，《近代史研究》，2000年第1期

^⑤ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社，1985年版，第665页

^⑥ 四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社，1985年版，第666页

^⑦ （清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷三下章程”，上海书店，1986年



对习教生员的文化选择有了明确规定：“平民仍不得强令会商，致滋抑勒。习教生员宜助祭文庙也。士为四民之首，言论举动乡愚多信之敬之。欲融化民教门户之见，先自士人始。查学官派其一律助祭，使不习教之士人可混排斥之见，习教之士亦以有事为荣，此尤辑和民教之枢纽，至教民向虽奉教，然既入中国之学，断无弃髦先圣自外生成之理。且此后筮仕入官，名教纲常更宜遵守。该生员如果深明大义，必无不乐襄盛典。否则，日讽六经而傲视先圣，非特吾华所不取，当亦西教所不容也”^①。

与宣讲圣谕一样的文化意图，宣讲民间善书、乡约和运用《劝学篇》消弭教案的主张都有着文教治理的目的，更有着维护礼教的目的，更为重要的是有着抵排邪说，排斥废纲破伦之意。文人士流的这些曲笔攻西教的项庄之剑在中国与基督教列强力量悬殊的情况下只是一种皮相措施，是不能真正借此而弭教祸的。

无论是《圣谕广训》还是民间善书和乡约，都是士流在旧有的治化措施中所寻找出的传统武器，是应对性措施，并不具有很强的针对性和准确性。而西方教会对这些来自旧传统的文化措施所采取的针对性就十分的强：一边是辩白，一边是辩驳。“海禁大开以来，屈指已将三十年，中国官绅之于西国教士从未闻有优礼接待者，即间有之亦不过一二人而已”，甚至将之视为匪类，极力排斥，“西人来华传教所行尽为善举，何至使华人痛恨如此？无他，皆由挖眼剖心淫乱等谣言故耳，此案查经多次终属子虚乃内而京都，外而省会，各大衙署今仍未释疑，是以每次请出示禁止，往往延至一二年而未办，即或出示亦属勉强，并未将此事剖白雷厉风行，故亦难收实效”，“所惜者中国官绅百姓一百人中难得一二人明白西教细情者，拟将西教大略陈说一二登诸报章，如欲细考益处，则请阅《万国公报》，其每月所登教世教益皆从西国史鉴中摘录要事，凡中国出洋大臣及出洋肄业各生莫不知其确实并非空言无补也”，这是《万国公报》等教会报纸直播译音的目的之一^②。

在西人认为《经世编》为反教之物时，有一例外，《皇朝经济文新编》在选择西教的议论中采择的都是教会人士所论，具有明显的护教口气。在其中有《预弭教祸说》篇认为教案起因是：“传教之旨本名救世乃华人不悟，每肆诋蜚，良可慨矣”^③，也主张清廷晓谕中国内外各官详考救世教之益，以俾民教辑睦^④。

在对西教的泛道德批判的大潮中，《圣谕广训》作为清代乡曲文治的文化依据，其条例中第七条申明“黜异端以崇正教”，对天主教的邪教定性一直影响着晚清士流，他们有意无意地频频使用，将它作为反对西教文化传播的利器，主张在民间社区中宣讲圣谕以抵西教。同时他们也

^①（清）李刚己辑录：《教务纪略》，“卷三下章程”，上海书店，1986年

^② 宜今室主人编：《皇朝经济文新编》，光绪二十七年，上海宜今是石印本，近代中国史料丛刊三编，29辑 286册，卷二十五“教务本末上”，页193

^③ 宜今室主人编：《皇朝经济文新编》，光绪二十七年，上海宜今是石印本，近代中国史料丛刊三编，29辑 286册，卷二十五“预弭教祸说”，页一

^④ 宜今室主人编：《皇朝经济文新编》，光绪二十七年，上海宜今是石印本，近代中国史料丛刊三编，29辑 286册，卷二十五“预弭教祸说”，页一



主张其他善书、乡约和主流学者的《劝学篇》作为反西教传播的依据，目的在于维护孔孟道统。事实上，在各地方，也有官员将宣讲圣谕等善书在辖区内实施，并在报告中声称其实效性。学政官员也根据宣讲圣谕来禁止习教士子应试科举，这些都是晚清文化反教的存在因素。而教会针对这样的文化反教则无力主张禁止宣讲久已成习的清廷地方教化治策，所以仅仅在外交、舆论中无可奈何地辩白和驳斥其中所存在的误解。这构成了近代中西文化交流中奇特的一幕：西教人士借鉴中国民间宣讲圣谕来作为传教之措施，而同时，中国的舆论中也有主张学习西教牧师宣讲教义的方法。



结 语

近代西学东渐的研究者，多注意将其视为一个互动的传播过程，对文化的具体传入路向却关注不足，只注意到其传播的方向性而忽略了传播的具体过程。文化传播通常还是一个选择性过程。事实上，文化宗教传播路向对作为西教知识主动摄取主体的近代士流，往往会产生较大的影响。鉴于此，本文的具体研究包括三项：文化传播主体与摄取活动；文本的流传；宗教意识的衍传。主要是西教教士、士流对西教知识的传播和摄取活动；富含西教知识的非宣教文本的流传；西教知识在这些文本中的衍传。三个研究对象使西教在知识界的传播中有着独特的形式和特征。它是不同于教士主动宣教方式的封闭式传播，是产生于中国内发性文化环境中的宗教传播途径，也是中国逐渐消解的儒释道三教所构建起来的宗教结构中的传播方式，它传播的内生性指向与中国内发性文化有着密切的关系。

一、西教知识在中国士流中的传播及其特征

1、西教知识在文人中传播的时序性观察

内发性传播之源：明末清初，耶稣会等天主教教士所传播的西教知识在主流学者中引起的反应，大致有接受西学和西教（徐光启、李之藻等，产生的态度是护教）、接受西学排斥西教（王夫之及《四库全书》）、排斥西教与西学（方以智、李贽等）三种。后两种多为反教和漠视的态度。明末，天主教的传入，在主流学者中所引起的传播主要还是通过接触教士与接触文本两种途径。方以智自幼便与西学和教士接触，读过当时介绍西学的书籍，曾经问学于热心西学的福建金事熊明遇，19岁在常熟拜访翟式耜。还曾经问学于毕方济（毕对其“问历算奇器，不肯详言，问事天则喜”），结交汤若望，并广泛涉猎教士著述，曾经称西儒利玛窦“著书曰《天学初函》，余读之，多所不解”^①。方在其著《物理小识》中对西教“通几”（事天之学）之学记载颇多。有学者考证和推断黄宗羲可能也读过《天学初函》等西学著作，并称“为天主之教者，抑佛而崇天是已，乃立天方之像，记其事实，则以人鬼（耶稣）当之，并上帝而抹杀之矣！此等邪说，虽止君子，然其所由来者，未尝非儒者开其端也”^②。戴震“非但涉猎其（西学）历数之学，且研究其心性，而于彼教中之大义真理，默契冥会，时窃取之，以张汉学之帜”^③。有学者判断戴震曾经阅读过《天主实义》一书^④。这些精英主流知识分子对西教宣教书籍阅读并将之反

^① 《膝寓信笔》，载《桐城方氏七代遗书》，转自张晓林著：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，学林出版社，2005年，第298页

^② 黄宗羲：“破邪论·上帝”，载《续修四库全书·子部·儒家类》九四五，上海古籍出版社，1995年

^③ 邓实：《古学复兴论》，《国粹学报》，第九期，1905年10月

^④ 李天纲：《〈孟子字义疏证〉与〈天主实义〉》，《学术集林》卷二，第207页



映在自己的著述中，事实上间接地引导着人们对西教的关注，使人们将中学和西教放在一起进行对比。如此，西教知识则又借助这些反教的主流文人的著述而被关注和阅读，以便对西教和中学有更为深刻的了解和认识。西教知识借助这些主流学者的作品则进一步地广泛传播，不仅仅是西学，更多的是西教教理。自从天主教教理明末传入中国知识界，这条特别的传播路线就表现为一种隐而不张的西教传播方式。较之于教士明确的宣教方式而言，它比较容易被人所忽略。

近代西教知识之源：行至近代，教禁中的传教士在南洋、广州、澳门等地积累了丰富的文化活动的经验，特别是近代报刊等文化的出现，成熟的文化活动经验和传教区域难以开拓之间的矛盾是新教传教士冒险在清廷严厉的教禁政策下沿海散书活动的主要原因。这种急迫性和冒险性足以表露出西教知识传播中宗教活动主体的主动性，他们的文化和宗教传播是文人之间进行内发性传播的前提，只有他们的主动宣教散书，才能使中国的知识界与西教知识之间的内发性传播成为可能。郭实腊、史蒂芬、麦都思冒险在沿海的散书航行和梁发在广州城的散书传教不是偶然出现的事件，它们是传教士早期文化活动积累的必然趋势。

散书航行将早期传教士的各种文化活动都联系在一起。与西教在文人中间内发性传播方式相对比，它具有显性的特征，是更为人所注意到的一种传播方式。教禁期间，沿海散书活动在清廷所引起的恐慌，是由新教传教士的宣教作品造成的。特别是在教禁、防夷、洋防、烟禁等政治壁垒下的道光十二年 and 十五年两年三次的沿海散书活动，对清廷的震动最大。包括道光皇帝本人在内的军机处、沿海各级官僚系统的官员多对这些宣教书籍阅读、评说和批斥。郭士腊等人所散的宣教书籍被这些沿海官员（而这些官员多有着夷务交涉和处理经验的官员，更具有进士等文化身份）斥为“西洋不经之书”，严谕查禁。而传教士则欣喜“有此由传教士撰写的劝世文，已经进入中国宫廷，连皇帝也已经阅读过了”^①。这中间对同件事情理解的反差是巨大的。除了沿海散书活动，中国籍神职人员和信徒在广州各地的散书活动也成为这种主动宣教方式的构成部分。梁发等人 1831 年印送的小书和圣经日课达七万册之多。

这些沿海的官员无疑是处理洋务最早的一批官员，其中包括两广总督卢坤、两江总督陶澍、祁士贡、两广总督邓廷桢，闽浙总督魏元烺，还包括后来被誉为开眼看世界第一人的林则徐（时任江苏巡抚）等一批当时的经世之才，还有时任苏松道总兵的关天培、福建提督陈化成等。以上各员全部都是进士出身，他们对夷书的抨斥主要是以他们的知识结构和道德传统来审视马礼逊等西方传教士的作品，在文意款式上斥其为“西洋不经之书”、“款式间有悖谬，语句亦多不通”、语意“率多谬妄难解”，并且认为其表达“其辞句，皆系夸张西洋之教，荒诞不经”、“词白鄙俚”、“混将内地经书语句割裂掺杂”，认为此书作者“文理之不通，仍不脱僻陋本色”，最后认定“天朝圣经贤传充布宇内，又安用尔等无用之书”。以今天能翻阅到的中文圣经及其它宣教册子的文辞来看，其文辞的确过于口语化。这也是传教士所创的翻译文体一直被中国传统

^① 马礼逊夫人编，顾长声译：《马礼逊回忆录》，广西师范大学出版社，2004年6月版，第281页



知识界拒斥的一个原因。

中国知识界对这些西教宣教书籍的反对明显呈现出时间序中的相继性。除了上述各地文人官员对西教书籍的认识评价之外，四川职员杨廷熙在反对开设同文馆的奏中也称：“其（耶稣教）书皆怪诞不经之书”^①。陈炽自称“尝取西书，而遍读之矣。虽所见有浅深，所译有工拙，而均有至曠之数，至简之仪，至显之情，至微之理。其庸陋恶劣、一无可观者，则教书而已矣！”^②。直到十九世纪九十年代还有人传教士的译书称“《新约》、《旧约》之鄙浅”^③。除了对《圣经》等进行道德批驳之外，还就其中翻译中汉字使用的鲁鱼的错讹进行讽刺：“不辨鲁鱼司记事，妄谈罗马有童昏”^④；“鄂书艳说，莠言笃论糅杂难分”^⑤；“其书纯驳不一，在读者分别观之”^⑥。最后总的态度是“中国所传有旧约新约诸书，其梗概略可考见，士大夫以其异教屏置勿道”^⑦。这其中除了中国泛道德的批判原因之外，更为重要的原因是西教士所创设的文白夹杂难的翻译文体，难以为中国知识界所接受。

传教士主动的宣教散书活动在十九世纪下半叶表现为直接和间接两种传播方式：直接的散发传教书籍，间接以世俗书刊传教的形式。西教这些编译、印刷、出版和散书等文化活动是教会主要的宣教形式。其中以地理等学科为载体来宣传西教知识在十九世纪四十年代到六十年代中国知识界开始认识世界的潮流中发挥了极其重要的作用，是中国知识界摄取世界史地知识的主要源头。也是在这时，这些书刊中所宣传的西教知识为中国知识界所重新注意，并专门地收集和整理。在中国文人世界史地著作中对西教做专门的论述。这些带有批判意识的论述成为近代西教知识在中国文人士流中传播的新知识源。

文化潮流中西教知识的传播途径：晚清经世学风在嘉道年间的转变、“开眼看世界”思潮以及西北边疆史地研究思潮，几种学术活动的热潮在同一时间段中同时出现，其内在有着相当密切的联系。经世学风的转变在思想和研学方法与思路上为其他学术活动提供了致世实用的观念，而后者则是经世思潮在这个时间段中所表现出的具体学术活动。经世主义关心民瘼时政的观念使海疆、边疆潜在危机和现实危机真切地呈现在知识界面前，所以了解六合之外的世界成为必然。与早期耶稣会士所做的一样，他们只关注其所传播的地理、历史、格致等可资借鉴和开眼世界的内容，而对西教知识的处理则更加慎重，在论道和教时的选择中更倾向于后者。

除了几种思潮和潮流中西教知识在中国知识界的传播外，五口岸时期在传教士周围所聚集

^① 《筹办夷务始末》（同治朝）卷四十九，页十九

^② 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第424页

^③ 孙延钊：《孙征君籀公年谱》卷五，稿本，转引自汤志钧著：《近代经学与政治》，中华书局，2000年版，第230-231页

^④ 《广东历代诗钞》卷十一，转引自陈占标：《清代基督教在新会》，《岭南文史》，1984年第2期

^⑤ 盛宣怀撰：《愚斋存稿》（初刊一百卷）卷六“奏疏”，页十五、十六，思补楼藏版，近代中国史料丛刊续编第十三辑第122册

^⑥ 袁树勋“与松忠节书六”，收于袁荣法编：《湘潭袁氏家集》，页71-72，中国近代史料丛刊续编第二十一辑第201册

^⑦ 劳乃宣编：《各国约章纂要》，附录西教源流，页十一，光绪版，近代中国史料丛刊续编第十九辑第186册



的边缘知识分子也逐渐接受新知而成为新知识群体，倍受关注。他们直接参与传教士的文化和宗教活动，其对西教的态度也是西教能否通过他们而直接进入中国知识界的关键。他们是处于两种文化的边缘知识群体（寄身西方新知识界和逐渐脱离传统知识界），所以他们对西教知识传播的意愿决定着西教知识能否假借其手而广为传播的重点。事实证明，他们对待西教的态度仍旧是若隐若现的暧昧，甚至是两面性。王韬游走于传统知识界和传教士中间，在两个知识群中对西教的态度并不一致，而蒋复敦、李善兰更是如此。他们担当不起也不愿担当西教在知识界传播的重担。他们甚至连可以在知识界产生重大影响的作品都没有。所以这时间内，西教知识主要还是通过《海国图志》、《瀛寰志略》、《海国四说》、《康輶纪行》、《朔方备乘》等舆地著述来传播的。这些书籍不仅成为走向世界潮流中出洋者随身携带的指南书籍，也成为反教的文书揭贴摄取西教知识来源。

亲身履实的西教知识摄取途径：有学者称“鸦片战争前后，林则徐魏源等人开始注意西方国家的情况，请人译述香港、澳门的西文书籍，加上中国史籍中的材料，编成《四洲志》、《海国图志》等书，但是他们虽然开眼看了世界，却没有开步走向世界，他们对西方的认识仍然是隔膜的”，“中国人真正走出‘闭关锁国’的国门，亲自去接触和了解西方的社会和文化，只能从斌椿、李圭、王韬、郭嵩焘等人算起”^①。

走向世界潮流大致开始于六十年代，承接舆地研究思潮，也直接使用了舆地思潮中的著述。出洋的使臣和民间文人对西方情状记述的文本是我们研究的主要史料，它们也大大拓展了晚清西教知识传播的视野。特别是驻外使臣呈缴出洋日记制度的规定形成之后，日记在国内广为流传，成为国内知识界摄取新知识的主要源头之一。西方基督教国家的宗教生活、宗教礼仪和宗教禁忌是使臣所必须面对的文化现实，他们在日记中大量论述西教，这些西教知识又通过其日记广为流传，有开眼看世界思潮和西北边疆史地研究的文本所不可比拟的真实性记载，更具可信性。他们是走出国门的第一批文人，对西方文明的记载有着慎重的选择性，以防范国内保守力量的指斥。他们出洋前新知识的储备大量来自开眼看世界、西北边疆史地研究中形成的成果，从中也掌握了西教知识的内容。他们在日记游记中对西教的描述态度是复杂的，充满了文化的守持和对旧知识的质疑，对西教基本的态度仍旧是驳斥。他们的描述，在传播的客观效果上实际达到了西教知识在知识界的传播。这条传播途径是与西方教会组织宣教活动没有多少联系的，完全是中国文人作为主体的传播，更为体现出内发性传播的整体过程。晚清派驻外国的使节一直持续到清末，它作为知识界新知识摄取源的影响则大致在二十世纪之前。

拒斥中的传播：一定意义上讲，反教书文揭贴所含载的西教知识是歪曲不实的，但是单单从宗教和文化传播的角度来看，这些揭贴书文中的确存在着大量西教知识。在实际传播效果上，它们的确起到了西教知识传播的客观结果。基层社会的文人尤其重视这些揭贴书文对西教的描述。从前面研究中得知，这些书文揭贴中西教知识的来源主要有两方面：来自教会所散书

^① 钟叔河著：《中国本身拥有力量》江苏教育出版社，2005年，第151页



籍：来自传统的反教书籍、开眼看世界的经典著述和海外游记日记等中国非信徒学者的著述。不论是来自教会书籍还是中国知识界，他们最后都会在这些反教书文揭贴中变为歪曲加工的基本知识材料。

在近代中国，各地方文人对西教的反对主要表现为对传教士散书传教活动的反对和对其所散书籍内容的驳斥。在一片反对声音中也有来自理性对待的主张，但只能作为历史复杂性中的一元而已。在时间上来讲，这些书文揭贴主要集中于十九世纪后四十年里。其在晚清社会中的影响却远远超出文化的意义，近代教案中有许多就是由于揭贴和书文反教的号召所引起的。在一定的意义上，我们也可以将之视为西教知识通过内发性传播方式所表现出的最终效果。它的最终性主要表现出针对教会的散书等文化活动而提出应对的防卫措施，从传统教化措施中发掘出宣讲圣谕广训的方法是最为显著的文化对策，有自己的文化主张。这也是其区别于其他反教途径最为主要的地方。

西教传播在近代中国所表现出的三种方式在时间上表现出大致相继的时序性，构成一条完整的传播途径，它们是西教知识在中国知识界传播的独特方式。作为历史现象，由于其隐而不张的特点很容易被学者所忽视，对之的整理也容易走向主观的推断，所以本研究力图用大量的史料来梳理这条内传播的三条途径和一个前提。

2、内发性传播途径表现出的特征

（一）惰性特征：几条传播途径中对西教知识都持批判的态度，而在实际效果上却促成了西教知识在知识界的传播。同时也表明了这些文人对传播西教知识所表现出的是不积极、不主动甚至是反对的惰性态度。与晚明清初耶稣会等天主教传播中有精英知识分子支持的传播方式不同，在近代，甚至很难找出一位明确表明对西教传播支持的主流学者及其著述。整个知识界对西教的态式几乎都是一致的、同一的。这是内发性传播惰性特点的群体环境。近代文化的保守性特征是西教知识传播中文化守持的传统性因素。但是我们可以从另一个角度来陈述西教知识作为外来宗教文化而之所以能够被中国知识界所关注的原因，那就是近代中国处于文化的传统性结构逐渐解体和新文化结构渐趋形成的历史变革时期。在这个文化鼎革时期，中国知识界对西教知识采取惰性的吸收和摄取就不足为奇了。

（二）西教知识内容在同类文本中相对集中：作为开眼看世界思潮和边疆史地研究思潮中关于西方世界描述中的一部分，两种文化活动所遗留的文本是丰富的，影响也是深刻的。这些史地著述的文本在编写体例上的相似性，决定了对西教知识的关注程度。而游记、出使日记中关涉西方社会的一切，其西教的一切都成为出洋者所注意的事物，所以在日常的记述中也对西教进行描述，内容相对集中。而反教书文揭贴则是直接针对西教传播的文化活动，其西教内容更加集中。可以说，除了西方教会的宣教书籍之外，这些文本几乎是西教知识最为集中的著述。



这样就为我们的研究提供可资依靠的史料基础。也进一步证实，在产生这些文本的思想和文化潮流中涌动着一条西教知识传播的路径。

(三) 传播形式上的隐秘性和封闭性：这是相对于西方教会旗帜鲜明的西教传播路线而言的。入华西方教会对西教知识的传播多是旗帜鲜明地进行的，而这条传播途径则是隐而不张的。目的不在于传播西教知识而在于批驳，但是频繁的驳斥总能够引起普通士者对西教知识的关注。

(四) 传播主体逐渐扩大：总得说来是，对西教知识传播的主体从最初的精英文人逐渐向中间阶层文人过渡，并最终转化为以地方文人为主的揭贴书文作者群体为传播主体。魏源、徐继畲、郭嵩焘、曾纪泽等作为先知先觉的文化个体在近代中国以其著述成为时代的代言人，也提出建设性的文化措施。其著述中西教知识逐渐影响并在社会各阶层内传播，为地方士绅所摄取，并通过揭贴、书文的形式成为西教知识传播的主体。

二、内生性文化结构与晚清西教知识的传播

中国内生性的文化结构是指其稳定的文化宗教结构而言，以及其所表现出的文化的内指向，是自我觉醒和选择、自我调整和适应的文化。有学者也称近代社会文化思潮具有内向性指向和文化的自我调适性特征：“中国近代各种特定思潮的形成，依托于中国外部和内部的多种历史过程的综合作用：一部中国近代思潮史，本质上是中国人自我发现、自我觉醒和自我选择民族生存方式的认识”^①。同时，中国体制内的文化传播方式也具有很强的内生性特征，地方书院、文学与学术圈子、家族、社区等相连接，组成一个错综交织而又时断时续的传播网络。

但是一进入近代，这种稳定的文化结构受到来自西方文化宗教的冲击，一方面表现出文化内生的惰性发展，一方面又积极调整文化构成，主动选择和摄取。它不仅仅对传统的文化结构进行调整，在文化传播和摄取媒介上也表现出近代的特点：西方文化掇客（传教士）和中国的主动开眼看世界和走向西方中的文人构成了近代文化和宗教传播的主要媒介。有学者在研究 19 世纪 40 年代至 60 年代中日两国对西方文化的摄取研究中，认为两国在摄取西方文化媒介上的相似性，也指出了中国摄取西方文化是通过译书、传教士和遣使三个主要途径：“在东西文明相激相荡的开国时代，中日两国与西方列强间的接触空前频繁、广泛，通过译书、传教士、出使等途径，两国摄取西方文明的历史进入了一个新阶段”^②。译书主要是传教士和新知识群体所为，是中国知识界与西方文化传播主体之间直接的接触。出使这种媒介的摄取是一种积极主动的接触交流方式。从文化史的角度来考察，出洋者对西方“异质”文化的亲历性体验是“书籍接触”所不能代替的。中国封建体制下对西方文化的引进主要途径之一就是走向世界，相继有容闳（1847 年 1 月 4 日）、王韬（1867 年 12 月 15 日）、志刚和孙家谷（1867 年）、郭嵩焘、刘锡鸿（1876 年 12 月 3 日）、严复（1877 年）、薛福成（1889 年）还包括李鸿章（1896 年）。在曾门四

^① 彭明 程肃欠 主编：《近代中国的思潮历程，1840-1949》，中国人民大学出版社，1999 年，第 6 页

^② 于桂芬著：《西风东渐——中日摄取西方文化的比较研究》商务印书馆，2001 年，第 150 页



弟子中，薛福成、黎庶昌都曾经远涉重洋，出使欧洲，因此而眼界大开。雄厚的中学基础加上对西方社会情状的理性观察，其对西教的认知迥异于国内学者。他们作为成熟的中学学者，在对西方文化进行选择时不至偏激和盲目。在其著述中，对西教多是理性的思考。

具体来说，近代时域中的中国内发性文化结构中西教知识的传播，主要面对的是儒家道统近代解体的现实和儒释道三教合一的宗教结构。而西教在这样的内发性文化和宗教结构中表现出对道统和三教的冲击。作为文化回应，中国知识界也流传着西教源于佛教、墨子的说法，这种认识在中国知识界数代学者的衍传，足以看出内发性结构的稳定性。

1、文化环境的局变：内发性儒家道统的时代挑战

文化的构成包括文化的物、心物结合的部分和心的部分，三个部分之间协同的构成关系组成了文化独特的结构。“三个层面彼此相关，形成一个系统，构成了文化的有机体。这个有机体，有自己的一贯类型，有自己的主导潮流，并由此规定了自己的发展和选择：吸收、改造或排斥异质文化的要素”^①，其发展依然循着自己的逻辑进行。“其内部各因素之间是和谐的、整合的；而且要求外来因素融进这个机体，从属于自己的主导观念，或者说，它正是依据自己主导观念去选择外来文化因素，吸取某一些，排斥某一些，改造某一些，以期维系自己的生存。但就在这种接触中和选择中，正如它常由自身内部演进而经历的那样，一个文化，便很快或慢地变化了，发展了”^②。而一种文化之所以接受外来文化，却总是自觉不自觉地以我为主体，以是否有用为标准，去选择外来文化的某种要素，而产生了自体他用的感觉^③。在意识形态中占一统地位的中国传统儒家文化的自我发展有着自身演变的逻辑性，在对待外来文化中有着主动的选择性和强烈的自我性，这是西教知识在知识界以一种内传播的方式进行的主要文化动因。

对近代的文化特征，学者们的结论是“在19世纪六七十年代到九十年代中，文化领域的基本特征是：器唯求新，道唯求旧”，传统的道统观念没有发生根本性的变化^④。也指出近代的文化“是在既批判地继承了固有的文化传统，又吸收了西方文化的基础上形成和发展起来的”^⑤，有文化的纳新。而近代以来，制度化的儒学和制度的儒家化的稳定结构由于社会自身的原因和外力的刺激而开始崩溃，并最终导致了制度化儒家的解体^⑥。

晚清儒家知识界认知西方事物的途径可以归结为“强制性附会”。在这种认识途径中，“中国近代士大夫承袭的传统认知结构，思维方法及语言概念，是在没有接触西方近代文化的封闭性的历史条件下独立产生、发展并规范化、定型化了的”，“通过把西方事物直接同化于原有的

^① 庞朴著：《莛莠集——中国文化与哲学论集》，上海人民出版社，1988年，第6页

^② 庞朴著：《莛莠集——中国文化与哲学论集》，上海人民出版社，1988年，第12页

^③ 庞朴著：《莛莠集——中国文化与哲学论集》，上海人民出版社，1988年，第19页

^④ 龚书铎主编：《中国近代文化概论》，中华书局，1997年，第26页

^⑤ 龚书铎主编：《中国近代文化概论》，中华书局，1997年，第19页

^⑥ 干春松著：《制度化儒家及其解体》，中国人民大学出版社，2003年，第2、3页



认知结构之中的方法来实现对西方事物的客观认知,是不可能的”,所以只能通过内涵与外延模糊的传统概念来附会异质事物。这种表述近代西方异源事物时就有了用主观上任意扩大传统概念的外延指谓范围的方式来容难、包容西方事物的可能性和弹性^①。同化西方异质事物于自己传统的认知结构中之后根据先定的信条、原则和规范进行价值遴选。其价值判断的尺度就是“尧舜周公孔孟之道”所推衍衍生出的泛道德主义。根据尧舜孔孟之道,将拒斥西方视为道义责任,斥责西方为夷狄,坚持夷夏之别,自负“攘斥夷狄”的文化抉择大任。将西方事物附会为圣学道统中业已记载或中国古已有之的东西,进而兴起各类别的西学中源说,甚至还有西教墨源说、西教释源说等。近代正统儒家士大夫对西方挑战的反应所进行的文化选择是“把西方文化作为历史上似曾相识的异端和旁门左道来加以排斥,以此来实现纯洁的传统文化的自存与民族自卫的双重目标”^②,最终演变为一个不自觉的自我封闭的排他性的机体。近代由于文化冲突引起的教案就是这种自我封闭的、排他性文化传统的产物。

黄彭年就称:“窃以为圣道至大,即管晏未尝不在道中,而陆王更不待言。又异端(西教)之日出,而为吾道害者甚大且众,而吾道之学者且日以寡。故区区之心,不欲吾道更立异同”^③,又说:“今向学者,举世以儒为垢病,异端(西教)之炽而为吾学害者,甚于佛老,列于杨墨。《诗》曰:兄弟阅于墙,外御其侮”^④。这里的“异端”,指的就是西学、西教。黄氏此言实际上表达了当时封建知识分子对西学冲击下的儒家思想地位的深深忧虑。

在教案处理中,各级官员在教会势力对文化传统冲击仍旧怀着文化的自信力,认为吾学可胜,西教对中学、中教的侵扰不足为惧:“其(西教)侮吾学也,不足虑;其挠吾政也,深可忧。其侵吾教也,不足惧,其诱坏吾民也,则深可危”^⑤。而对待“异端”的西教,末世儒者坚持“人之持异教愈坚,我之护圣教愈力”^⑥,甚至于象康有为一样主张儒学孔教来对抗西方宗教传统。近代儒家道统所面临的时代性挑战是来自西教所代表的西方文明的文化争衡。近代以来,儒家所面临的思想上和民间社会中最大的对手便是基督教的观念体系和切入儒家一体化社会之中的基督教组织^⑦。不仅如此,传教士所组织的译书和办报、教育等近代文化活动“这种新知识的传播方式直接威胁着儒家单一性的知识传播体系”^⑧。西教在近代中国的传播所面临的正是制度化的儒家逐渐走向解体、传统儒家道统又倍受其挑战的时代和文化环境,西教的发展和传播(特别是其在知识界的传播)所引起的文化的保守、排斥风潮几乎延续在整个晚清。

^① 萧功秦著:《儒家文化的困境:近代士大夫与中西文化碰撞》,广西师范大学出版社,2006年,第41、42页

^② 萧功秦著:《儒家文化的困境:近代士大夫与中西文化碰撞》,广西师范大学出版社,2006年,第155页

^③ 黄彭年,《陶楼文钞》,第945-946页

^④ 黄彭年,《陶楼文钞》,第786-787页

^⑤ 王明伦选编:《反洋教文书揭贴选》第422页,齐鲁书社,1984年版

^⑥ 叶德辉:《明教》,《翼教丛编》,上海书店出版社,2002年

^⑦ 于春松著:《制度化儒家及其解体》,中国人民大学出版社,2003年,第139-140页

^⑧ 于春松著:《制度化儒家及其解体》,中国人民大学出版社,2003年,第147页



2、反教语境中西教对儒释道合一宗教文化结构的挑战

传统中国所构建起来的宗教结构是儒家的官方一统局面和基层社会的三教合一的模糊的宗教信仰。这种宗教文化的模糊性就是西人评价中的中国无宗教信仰的文化状态。但是作为一个独立的传统文化，中国的传统文化“以纲常伦理为核心的文化体系，具有凝聚性、稳定性，对于外来文化，或是抵拒排斥，或是吸收消融”，几次大的文化输入始终没有突破、改变固有的文化体系和结构，而只是儒学文化体系自身的衍变发展^①。有意识的人们文化活动“丝毫不能改变这样一个事实：历史进程是受内在的一般规律支配的”^②。西教正是几次大的文化输入中都一直尝试着突破和改变固有文化体系和结构的外来宗教文化，它对中国传统三教结构的冲击始于明末。单从当时反教士人对西教对中国道统和三教结构的担心中，我们就能明显地体会到西教冲击的力量，也可以看出士人对佛道两宗的态度。

明末清初，从南京教案的沈樞到杨光先反教人士本土性的回应，“反教人士对于天主教的诸种诋毁是以其对传统价值的执著认定为重要前提的”^③。南京教案沈樞等人之章疏文牒，其所称严重性中包括以左道坏乱学脉正统。在沈樞等人看来，中国以儒术为纲纪正统，正所谓“正人心而维国脉之本计”，定儒家一尊，风俗可得淳厚。沈樞称：“天地开辟以来，而中国之教，自伏羲以迄周孔，传心有要，阐道有宗，天人之理，发泄尽矣，无容以异说参矣”^④。对于释道两教，沈樞尚存包容态度：“释道二氏流传既久，犹与儒教并驰”^⑤。反教的福建士者颜茂猷也称：“粤自开辟以还，三教并兴，治世治身治心之事，不容减，并不容增者也”^⑥，儒释道三教已足以治世、身、心，无需西教增加，并称西教之义理与正统相悖“举尧舜以来，中国相传，纲维统纪之最大者，而欲变乱之”^⑦。而黄贞反西教集中的大部分作者本身就具有佞佛的文化背景。“他们的反教言论是在看到天主教与儒学的本质差异之后，出于捍卫儒家道统的动机而做出的急切而偏激的回应”^⑧。福州周之夔“每视天主教与从其教者，只宜视如禽兽，不当待以夷狄之礼”^⑨。总之，明末清初三代反教者，不约而同，反复致意儒家文化已将天人之理“发明已无余蕴”，“三教绝不容四”。

^① 龚书铎主编：《中国近代文化概论》，中华书局，1997年第21页

^② 《马克思恩格斯选集》第四卷第247页，人民出版社，1995年版

^③ 刘耕华著：《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京大学出版社，2005，第384页

^④ 《破邪集》卷一，见周駟方主编：《明末清初天主教史文献丛编》（二），第121页

^⑤ （明）沈樞：《参远夷疏》，《破邪集》卷一，见周駟方主编：《明末清初天主教史文献丛编》（二），第115页

^⑥ （明）颜茂猷：《圣朝破邪集序》，《破邪集》卷三，见周駟方主编：《明末清初天主教史文献丛编》（三），第146页

^⑦ （明）颜茂猷：《圣朝破邪集序》，《破邪集》卷三，见周駟方主编：《明末清初天主教史文献丛编》（三），第146页

^⑧ 刘耕华著《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京大学出版社，2005，第390页

^⑨ 黄贞：《破邪集序》，《破邪集》卷三，见周駟方主编：《明末清初天主教史文献丛编》（三），第147页



《破邪集》中著文的儒者对天主教的基本看法是“似道非道而害道，媚儒窃儒而害儒”^①，以卫道统的态度视之。而该集中十一篇僧人文章的态度是指责其“窃佛诃佛不知佛”，按照反教士者的说法，西教对三教一并斥责，采取的是阳排佛道，阴斥儒宗。事实上，以《天主实义》所建立起来的天主教神学统绪指责中国传统三教妄称“正道”，在实际上是不数匡正正道的：“然则人之道，人犹未晓，况乎他道！而或从释氏，或由老氏，或师孔氏，而折断天下之心于三道也乎。又有好事者，另立门户，载以新说。不久而三教之歧，必至于三千教而不止矣！虽自曰‘正道正道’，而天下之道，日益乖乱，上者陵下，下者侮上，父暴子逆，君臣相忌，兄弟相贼，夫妇相离开，朋友相欺，满世诈谄诬诞，而无复真心”^②。学者们的研究也表明“儒释道互相发明，是《破邪集》的一个突出特点。三教合一，捍卫传统文化的统一性。在批评外来的、异质的天主教文化时，不经意地论证了三教作为中国文化传统的内在统一性”^③。论者在研究明清耶稣会士的文化宗教传播时也指出：以《天主实义》为代表的中国天主教神哲学体系与明末清初中国主流学者之间之思想的复杂关系中，西教也的确建立起自己的思想体系的统绪，“它在传统的三教之外另行开启了一种具有独特内容的思想体系的统绪”^④。如此，中国反教士者的担心和三教合一的号召也的确有着认识的现实危机意义。

近代反教书文揭贴中更是将西教对三教传统的冲击作为其反教最具号召力的武器之一。周汉作《辟邪书文》各种，以天下儒释道三教公议、孔颜曾孟四氏裔孙等名义刊发。周汉反洋教宣传品的纲领和基调是“崇正辟邪”，崇正就是尊崇古圣先贤的道统，辟邪即排摈与中国道统相抵触的基督教及其所代表的西方事物。在其反教的崇正辟邪论中，也主张三教“流异源同却不邪”的关系。但是不足的是，周汉反洋教的崇正多流于泛泛说教，辟邪则漫骂压过说理。理智的批判不足，感情的宣泄有余，“综观清季反洋教舆论当中，以传统文化对基督教的抵制和批判，大抵亦囿于此种水平”^⑤。这种以纲常名教为号召的反教具有盲目性和笼统性，实则是一种传统的情性。所以在打击的力度上以三教为文化号召的方式仍旧不够准确和针对性。

事实上，在知识界，对西教的态度也明显地存在着一种清晰的儒家学者对西教鄙夷、驳斥的情性发展的脉络。魏源《海国图志》在节录了杨光先《不得已》后结论为天主教“生于末学”，“皆委巷所谈，君子勿道”；冯桂芬《校邠庐抗议》对西学钦佩的同时却称西教“率皆猥鄙无足道”；薛福成则对圣经称“假托附会，故神其说，虽中国之小说，若《封神演义》、《西游记》等书，尚不致如此浅俚也”；郑观应也称“天主天方荒唐牵强之辞，何足与我中土之圣道王言互相比拟？”；郭嵩焘更言：“其精微处远不逮中国圣人，故足以感庸众而不能以感上智”；李鸿章称西教之义理较“释老尤卑陋”。

^① 黄贞：“尊儒垂镜叙”，《破邪集》

^② 利玛窦：《天主实义》，《利玛窦中文著译集》，第24页，复旦大学出版社，2001年

^③ 张晓林著：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，学林出版社，2005年，第276页

^④ 张晓林著：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，学林出版社，2005年，第7页

^⑤ 董丛林著：《龙与上帝：基督教与中国传统文化》，三联书店，1992年，第207页



从反教人士的观念中,体现出以儒家正统所统摄下的三教传统在西教冲击的回应,主要还是对儒家道统的民族主义的文化自信态度,利文森也认为:中国反对基督教的不同原因反映了中国传统文化逐渐解体的过程,“但这并不仅仅表明传统文化逐渐解体这一事实,它自身也是这一过程的生动写照。基督教对中国的影响在近代早期悄然开始,对中国历史起到了伟大而重要的作用。中国人与基督教接触的时候,不是把它作为一个信仰体系,而是作为一种需要排斥的思想”^①。

三、“西教东源”说的内发性传播与中国文化的近代指向

近代知识界对西方和西学、西教的认识几乎在自闭的环境中经历了一个由华夷之辩到西学东源再到中体西用的认识过程。而对于西教,也在这种西学东源说中产生了“西教东源”说,并在几代的知识界中有着自在地传播,尤其主张西教墨源说、窃释说等。两种文化主张实际上在知识界对西教的内发性传播中阻碍着对西教更多、更深刻的理解和认识。这些都成为中国文化近代演进中的认知障碍,不过其本身的演进虽慢,最终的文化指向却仍旧是近代的方向。

中学西源说起自黄宗羲“中原失传而被篡于西人”,而经过康熙帝“西学实源于中法”的鼓荡而更加发弘。所以嘉道年间阮元《畴人传》、《续畴人传序》等著述中称:“西法实窃取于中国,前人论之已详”(《畴人传·凡例》)。即便是在林则徐、魏源著述关于西方史地介绍西学时,知识界对西学的考求中,西学东源说也再次提出。林昌彝称“外夷奇器,其始皆出于中华,久之中华失其传,而外夷袭之”^②。梁廷柟也认为这些西方技术格致之学多“得自中国”^③。冯桂芬指出:“诸夷晚出,何尝不窃我绪余”^④。阐发西学中源说的著述还有袁祖志《谈瀛录》、张自牧《蠡测厄言》、《瀛海论》、郑观应《盛世危言》、汤震《危言》、陈炽《庸书》、薛福成《庸庵文集》、王之春《国朝柔远记》、黄遵宪《日本国志》、郭嵩焘、曾纪泽等人的出使日记等。他们所指的“西学”主要指自然科学技术,是技艺层面的。西学东源说被学者们附会阐释,从艺学扩展到西教的起源中,鼓吹西教也源自东方和中国宗教传统。

针对西学在中国传播的现状,知识界提出自己的号召性的文化主张。曾国藩在《讨粤匪檄》中所说的“举中国数千年礼义人伦诗书典则,一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变,乃开辟以来名教之奇变”,在捍卫传统的意义上提出卫道号召。冯桂芬“以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术”^⑤,并在咸丰十一年(1861年)提出这样的一个文化构想:“如以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术,不更善之善者哉!”。曾国藩和冯桂芬实际上开启了中体西用文化主张的滥觞。这样承认儒学与西学之间的主辅关系,在实际的逻辑上则宣告了儒学对中国文化

^① 列文森:《儒教中国及其现代命运:文化传统的继承问题》

^② 林昌彝:《射鹰楼诗话》卷3页43,上海古籍出版社,1988年

^③ 梁廷柟:《夷氛闻纪》

^④ 冯桂芬:《制洋器议》,《校邠庐抗议》卷下

^⑤ 《采西学议——冯桂芬、马建忠集》辽宁人民出版社,1994年,第84页



一统局面的结束。甲午后，中体西用风行海内，成为“举国以为至言”^①。事实上，以卫道为旨要的戊戌前文化保守思潮最终是失败的^②。但是即便是失败，这种文化保守思潮也表现出其自生自灭的完整的文化传播过程和影响的绚烂。薛福成称：“诚取西人器数之学，以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道”^③；郑观应：“中学其本也，西学其末也；主以中学，辅以西学”^④。王韬也称：“形而上者中国也，以道胜；形而下者西人也，以器胜。如徒颂西人，而贬己所守，未窥为治之本原者也”^⑤，“夫孔之道，人道也，人类不尽，其道不变”^⑥。“自尧舜以道统传心，孔孟以圣贤垂教，历数千年如一日”，即便在外患之际，只要敬天法祖，勤政爱民，则无需借法自强“则外患胥平，内忧悉泯，亿万年有道之长，基诸此矣”^⑦。

知识界从对纲常道统的关心逐渐延及对儒教教化的担忧。晚清湖南士绅曾廉致友人的信中称：“变夷之议，始于言技，继之以言教政，益之以言教，而君臣父子夫妇之纲，荡然尽矣”^⑧。康有为称：“中国一切文明，皆与孔教相系相因，若孔教可弃也，则一切文明随之而尽也”^⑨。在这些士大夫心目中，所谓的中学主要是指儒学。另外，从明清来华耶稣会士和天主教徒开始，西教从教人员为达到传教之目的，有时把朝廷对传教的支持刊发广为流传。前清时期的《熙朝崇正集》、《熙朝定案》、《钦命传教约述》等书的刊刻目的就在于此。这些著述特别提到《大秦景教流行中国碑》对西教传入中国的记载，以期消弭西教在中国缺乏历史的记载。刊于光绪十年的《正教奉褒凡例》就直接表明目的在于“编辑是书，原以征天主教为历朝所隆重”^⑩。如此，西教宣传中试图纳入合法的文化和宗教传播之列，特别是借用清廷的支持和记载西教入华历史的方式，这更加使儒教知识分子对之传播担忧。

在文化的因应上，知识界有意无意地创造出西教墨源说和西教窃佛说两种可以树立民族文化自信的认识。从两种认识的自发性的产生、发展和衍传过程来看，它完全贯穿于知识界对西教内发性传播的三种途径中，成为西教知识在知识界内传播的一个证明的事实。

光绪四年（1878年），郭嵩焘在观察和思考的基础上得出结论：“中国圣人之教道，足于己而无责于人，……西洋基督之教，佛氏之遗也。孟子之攻杨墨，以杨墨者，佛氏之先声也……圣贤不欲以兼爱乱人之道，其道专于自守；而佛氏之流遗，至西洋而后畅其绪”，又称“（耶稣）为教主于爱人，其言曰‘视人犹己’，即墨氏兼爱之旨也”，将中国圣人之教道的儒家传统价值观和西洋基督之教的西方价值观比较，指出西教的源流在佛教。也指出了儒家文化足乎己无待

^① 梁启超著 朱维铮导读：《清代学术概论》（二十九），第97页

^② 喻大华：《晚清文化保守思潮研究》，人民出版社，2001年，第47页

^③ 薛福成：《筹洋刍议》辽宁人民出版社，1994年，第90页

^④ 郑观应：《盛世危言》辽宁人民出版社，1994年，第30页

^⑤ 王韬：《弢园尺牍》，中华书局，1959年版，第30页

^⑥ 王韬：《园文录外编》（中国启蒙思想文库），第20页

^⑦ 方浚颐：《议覆赫威两使臣论说》，《洋务运动》（一），第455、458页

^⑧ 《曝庵集·上杜先生书》卷十三

^⑨ 康有为：《孔教会序二》（1912年10月7日），见《康有为政论集》（下册），第738页

^⑩ 韩琦 吴昊校注：《熙朝崇正集 熙朝定案（外三种）》中华书局，2006年，“正教奉褒”，第253页



于外的排他性和专于自守的保守性。如同郭嵩焘一样，这些出洋的文人也是具有资深地位的传统学者，出洋使之能够到欧洲系统观察西方的文化历史，开始对中西社会、文化和伦理观念做比较的审视。他们从旧堡垒出来，对传统文化十分熟悉，在深入了解西方文化以后，拿了新的思想武器来批判旧的观点，就使这种批判达到了前所未有的深度，也包括了前所未有的内容。事实上，也有学者就原始基督教受印度佛教的影响也进行了研究，结论是原始基督教义皆直接间接得自印度^①。

事实上，在整个西学中源的民族主义文化环境中，西教墨源说和西教释源说的产生是必然的。我们从梳理的西教墨源说和西教释源说的流变过程中所观察到的是，作为西教知识的真实历史演变的知识是怎样在几种社会潮流中进行传播和衍变的，这条衍变过程也说明了西教知识在中国内发的文化和知识界中确实存在着一个内传播的途径。如此，对西教墨源说和西教释源说两种西教溯源观念流变的考察就颇具实证的意味。

最初西教墨源说和释源说是继承自明末清初的反教需要和文献的记载。一边是“耶窃佛”说，另一边是西教信仰者的佛窃耶说：“阿罗本所携来经典二十七部，为学佛人所剽窃隐匿，故其教晦而不显”^②。“自佛老邪教迭兴，人多迷谬，岂知佛老亦天主所生之人”^③。“阿罗本携来经典二十七部，尽为释教剽窃，俗儒又为粉饰，引据六经，采摭子史，故圣教湮没，至理不扬，正道中绝”^④。

到了近代，持论墨源和释源说的文人则更为普遍，并且明显呈现出内部传播的延续性线条。左宗棠早在道光十八年戊戌科进士会试的文中就对西教进行阐发：天主教由利玛窦、汤若望等来中国的西海贖人“拾佛国之余波，竟树天涯之异帜”^⑤。三十七年后，左宗棠在为《海国图志》所作序言中大篇幅对西教进行论说，仍旧主张佛之余唾：“释、道微而天方起，天方微而天主、耶苏之说盛”。佛教传入中国，“分儒之绪以为说”，“天主、耶苏，非儒非释，其宗旨莫可阐扬，其徒亦鲜述焉”^⑥。三十七年中，左宗棠对西教的理解居然变化不大，也可见在内传播中文人对西教意识影响之深远。

而道光咸丰年间世界史地著作的学者们多对西教之源做过探讨，结论多是西教源于墨说和佛教。龚自珍认为“唐时流行中国之景教，《水经注》之袄教，自是耶苏教，非默赫尔默特教，皆佛典所称九十六种旁门之一”^⑦。道光二十二年四月姚莹在审讯俘虏的英夷中得知夷人“初奉佛教，后奉天主教”，以英酋颠林、律比之供词证以诸书，对西洋初奉佛教，后奉天主教的记载

^① 朱维之：《印度佛教对于原始基督教之影响》，《珠海学报》第二期，1949年，收入《朱维之文集》第七卷，福建教育出版社，2002年版

^② 韩琦 吴旻校注：《熙朝崇正集 熙朝定案（外三种）》中华书局，2006年，第203页

^③ 韩琦 吴旻校注：《熙朝崇正集 熙朝定案（外三种）》中华书局，2006年“钦定传教约述”，第211页

^④ 韩琦 吴旻校注：《熙朝崇正集 熙朝定案（外三种）》中华书局，2006年，第211页

^⑤ “戊戌科第三场第五问”会试文，《左宗棠全集·诗文·家书》岳麓书社，1987年，第447-448页

^⑥ 《左宗棠全集·诗文·家书》岳麓书社，1987年，第256-257页

^⑦ “上国史馆总裁提调总纂书”，《尊隐——龚自珍集》，康沛竹选注，辽宁人民出版社，1994年，第176页



可能来自陈伦炯的《海国闻见录》^①。《海国图志》五十卷本原本无《南洋西洋各国教门表》，后撰写辑补，表达了魏源自己对西教演变历史的一些认知：“语其纵，则西域自佛兴而婆罗门教衰，佛教衰而婆罗门教复盛。一盛为耶稣之天主教，再盛为穆罕默德之天方教，皆婆罗门之支变”。何秋涛也认为天堂地狱之说是“剽窃释氏天堂地狱之唾余而翻唇谤佛”^②，“昔夷之既学墨翟之学”^③。

姚莹认为“无一人援古事以决其源流，遂使蔓延于海内，盖万历以来士大夫大抵讲心学刻语录即尽一生之能事，故不能征实考古以遏邪说之流行也”^④。又认为天主教攘取了回回事天之名而又将佛教地狱天堂加入其说^⑤。梁廷相认为这些教义是得之于“儒门不道”的佛教传统：“耶稣生佛涅槃二千余年后，宗旨与释氏略相等”^⑥。

徐继畲用按的方式对于天主教的演变进行考辨，注意到洋教出自犹太教，而犹太教并不是洋教，认为袄教“是即西教之嚆矢也”，对景教的考释更是牵扯不清^⑦。《瀛寰志略》关于犹太国的记载多是来自于英国驻福州领事李太郭，所以即便是西方传教士也称其不谬。但是遗憾的是中国学者则对之故意不取，使之传播有限。夏燮对西教的认识颇具考辨能力，甚至作有“西人教法异同考”篇，也认为基督教是“婆罗门之支流馀裔也”，而又认为天方教与景教“实皆本耶稣”，还认为“据其后来之教法论之，则天主教固拾佛氏之唾余，而天方教又拾天主之唾余也”^⑧。这种对天主教起源于佛教的认识起自龚自珍、魏源等主流学者的号召（龚、魏在道咸年间的声名无疑具有最大的影响力），几乎在同时代文人中形成为共识，从中可见传统文人之间文化传播的封闭性和内化性。

受这些西教溯源说的影响，方澐师《论耶稣教》也称“澐师曾细考之（世界各教门）大要，仍不出释道两途”，并援引《后魏书·释老志》中五诫比附泰西人纪犹太古事示十诫事。并断定其“为拾释氏之唾余”。方几乎在整篇中都运用这种比附方法对西教进行源流佛氏来做注解^⑨。

每位出洋考察和外驻的使员多手有一册关于外海情状的世界史地书籍，所以上述文人著述中的西教溯源说也在海外游历的文人中间广为传播。所以教会舆论也对传播在知识界的教源说的不确而遗憾，认为“所惜者，西国之教道，华夏君子尚未穷其源委”^⑩。

出洋者中志刚称“夫泰西本无儒名，中国既尚儒，即借所尚者称之，亦如中国之援墨入儒

^① 姚莹《东溟奏稿》，卷三“英吉利地图说”

^② 《朔方备乘》卷二十八“辟邪论”

^③ 《朔方备乘》卷二十八“北撤教门考”

^④ 姚莹：《康輶纪行》卷二“天主教源流三条”，见《中复堂全集康輶纪行》，近代中国史料丛刊续编第六辑第57册

^⑤ 姚莹：《康輶纪行》卷二“天主教源流三条”，见《中复堂全集康輶纪行》，近代中国史料丛刊续编第六辑第57册

^⑥ 《耶稣教准入中国说序》，见骆驿 刘骁点校：《海国四说》，中华书局，1997年，第三页

^⑦ 《瀛寰志略》卷三“印度以西回部四国”，上海书店出版社，2001年，第90-92页

^⑧ 夏燮：《中西纪事》卷二，岳麓书社，1988年，第38页

^⑨ 方师澐：《蕉轩随录》十二卷，同治十年，退一步斋版，近代中国史料丛刊第375册

^⑩ “厦门道术报”，载《遐迩贯珍》1855年第5号



耳。至耶稣舍身救世，以兼爱为教，又实近乎墨氏。”“西教近于墨氏者”^①。郭嵩焘认为：就“仁”而言，西方耶稣“其为教，主于爱人。其言曰：‘视人犹己’，即墨氏兼爱之旨”^②。“佛氏之法，则舍身以渡济天下……西洋基督之教，佛氏之遗也……圣贤不欲以兼爱乱人道之本，其道专于自守；而佛氏之流遗，至西洋而后畅其绪”^③。“亦主轮回之说，实与佛教同源”^④。出使后的郭嵩焘仍旧主张在教义上耶苏教主于爱人，“即墨氏兼爱之旨也”^⑤。从舍身救世方面来看“耶苏救世之言即本于佛氏”^⑥。以墨家兼爱、佛家之舍身以度济天下与基督教的普遍救赎在教义上的相似性来如此判断，似乎在中国文人传统中已经形成一个延续不绝的将基督教与墨家、佛家等异端的教义相联系的传统。

但是出洋之后的郭嵩焘仍旧坚持将耶教说成继佛教之端绪：“其（基督教）诸神异之迹亦多祖佛氏之说”。在儒家、佛教与西教之间的关系上，主张西教与佛教主旨的继承性^⑦。曾纪泽则从宗教礼仪上的相似上认为其佛源说为实：“教师祈祷，手舞足蹈，秉铎挥麈，默诵经咒，间以乐歌，与中华僧道大致相同。或言天主教缘饰佛教，殆有据也”^⑧。黎庶昌从各教产生的时间顺序上判断：“耶稣窃释氏绪余以设教”^⑨。薛福成以兼爱的教理上进行陈述：“耶稣之学，墨子爱无差等之学也。墨子知养生而不知送死，其论丧葬，以薄为道；耶稣之教，又加甚焉”^⑩。又称“余常谓泰西耶稣之教，其原盖出于墨子，虽体用不无异同，而大旨实最相近”^⑪。薛福成的文化态度是主张“西学东源”文化观的，虽然他的西学主要指的是器物层面的格致诸学与制度层面，坚持体用二元主张，其中学仍旧是周孔之道，其道指的是有关政治原则、伦理道德规范、社会制度，但是这也影响到其对西教的认识，例如其将西教教理与墨、儒的对比意识，仍旧纠缠于教源的探讨。

在对西学来源的理解中，出使日本的黄遵宪也主张西学溯于中国墨家，即便是耶稣十诫也是如此：“削木能非诩鹤灵，备梯坚守习羊土令。不知尽是东来法，欲废儒书读墨经”。直接判断“余考泰西之学，墨翟之学也”^⑫。王之春也认为西教“意其立说当与墨子相似”^⑬。

在这些史地著述和游历著作的影响下，知识界对西教的溯源也多坚持上述两个源头。彭玉麟《编教民》：“国家崇正学辟异端，教泽涵濡数百年于兹矣，而欲破尧舜禹汤文武周公孔子

^① 钟叔河主编：《走向世界丛书》“初使泰西记”，岳麓书社，1985年，第316页

^② 《郭嵩焘日记》，湖南人民出版社，1982年版，第3卷，第790页

^③ 钟叔河著：《中国本身拥有力量》江苏教育出版社，2005年第2页

^④ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第408页

^⑤ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第932页

^⑥ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第933页

^⑦ 郭嵩焘：《伦敦巴黎日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1984年，第912-913页

^⑧ 曾纪泽：《出使英法俄日日记》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第235页

^⑨ 耶稣复生日，黎庶昌著 喻岳衡 朱新远校点：《西洋杂志》，湖南人民出版社，1981年，第133页

^⑩ 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第312-312页

^⑪ 薛福成：《出使英法比四国日记》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第252-253页

^⑫ 黄遵宪：《日本杂事诗》，钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，1985年，第643-645页

^⑬ 王之春：《使俄草》，见沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第7辑，第67种，文海出版社，第307页



之道之藩篱，借天堂地狱之说以蛊惑我民心者，其泰西之传教乎”^①。王先谦也主张“景门袭释回裘景，踪迹一一堪寻窥”^②。陈炽自称“阅旧约新约诸编，知西教源流，实根于墨子”，“其天堂地狱一说，本非命、明鬼诸篇，乃窃释氏诸（绪余），以震惊流俗，而充其无父之量，不憚自弃其宗亲”^③。林昌彝《辟邪教议》主要根据是《海国图志》“辟邪论”，所以在西教神学渊源上也主张窃佛之说：“彼教以劝善惩恶为词，亦窃儒者所尝言”，“况天堂地狱，不过窃佛氏下乘之唾余，乃转谤佛氏为永堕地狱，谁其见之”^④。反教揭贴中也称“况天堂地狱，不过窃佛氏下乘（剩）之唾余，乃转谤佛氏”^⑤。针对这些对西教源流的错误判断和认识，有更为理性的学者如杨文鼎、张预称《教务纪略》一书的编辑是因为民教冲突的原因多是“未谙彼国宗教之源流与向来办理教案之约章条款”^⑥，著述以剖析之。

随着西教知识广泛的传播，其真实的西教教源说在学者们中间也得以传播，知识界才对之溯源有了更为理性的认识。而对于西教墨源的提法，有学者就这种民族优越主义进行批判，“今天下五大洲成一连横之势，为历代史册所特创之局，虽孔子生今之日亦不能不因时变易，比孟子所以称孔子为圣之时也。乃今之士大夫食古不化，不揣时局之艰难，往往参用而法为可耻，辄以用夷变夏为非，不知不可变于夷者，各教纲常之任耳，若其种种力图富强之政可仿而效之，以教我目前之贫弱，盖不可变者道而不可变者法也，况西人机器算学之精巧绝世古今，而且不昧其本来，自称为东来学，固未尝以学于我国为耻也，而我国之言时务者乃凭空立说欲与西人争胜，动曰西某法则吾墨子之教也，西某法则吾淮南子之教也，西某法则吾中国某某之教所遗也，不求实用，徒托空言，较之西人不敢自是编学于各国而力师师其所长，其损益可了然睹矣”，主张化除这种民族主义空言，而追求实效^⑦。

光绪三十三年（1907年）十月，清廷“预备立宪”不久，慈禧懿旨：“著派孙家鼐、荣庆、陆润庠、张英麟、唐景崇、宝熙、朱益藩轮班进讲经史及国朝掌故，以裨典学而资治理”，向光绪皇帝讲授“各国政略”西洋历史^⑧。从留下的讲义来看，这些朝廷重臣已经对西教知识掌握的相当准确。此时对西教历史溯源已较流传于士流之间的源于佛墨之绪的认识已经有了更为确切的判断“耶教起于犹太，本非欧洲古教也”^⑨。徐继畲60余年前对西教源于犹太教的认识至今才被这些廷臣所注意到，这不能不说是中国传统文化的情性使然。

^① 彭玉麟：《编教民》，孔广德编：《普天忠愤集》光绪二十一年刊本 卷十四页十六、十七

^② 《虚受堂诗存》“和止公阅《景教碑纪事考正》有感之作”，见王先谦著：《葵园四种》岳麓书社，1986年，第112页

^③ 王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第424页

^④ 林昌彝：《小石渠阁文集》卷一，见王明伦选编：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社，1984年，第408页

^⑤ “同治十年反教揭贴”，收于《近代史资料》，总62号，1986年，第36-37页

^⑥ （清）李纲己辑录：《教务纪略》，上海书店，1986年，卷末，跋

^⑦ 巴县夏锡畴：《识时务者在化成见论》，孔广德编：《普天忠愤集》光绪二十一年刊本，卷十，页一，近代中国史料丛刊续编第二十三辑

^⑧ 《光绪朝东华实录》，光绪三十三年十月初七日（1907年11月12日）

^⑨ “为光绪皇帝进讲‘各国政略’稿”，收于《近代史资料》，总104号，2002年，第8页



从中国知识界所广为流传的西教教源两种不同的学说的演变过程中，我们可以推断西教的其他方面在中国传统知识界的传播情况也大致如此，是一个从错误的误解认知到逐渐理性的认识过程。虽然近代西方文化和宗教传入中国后，与中国传统文化发生了矛盾冲突，原因多在于“这两种文化的模式和形态截然不同，在价值标准、思维方式、行为方式、生活习俗乃至心理感情等方面都存在着重大的差异”^①，我们认为当然还有宗教信仰的区别。不过近代文化嬗变的主流不仅在于中西文化的争衡，更重要的是中西文化的会通融合。具有近代知识分子品质的思想者都主张会通融合中西文化“泯中西之界限，化新旧之门户”^②、“阔视远想，统新故而视其通，苞中外而计其全”^③。更直接的是孙中山的概括：“发扬吾固有之文化，且吸收世界之文化而光大之，以期与诸民族并驱于世界”，使对西方文化的吸收和融合进入了一个新的境界。西教知识在中国知识界的传播更是如此一条主动吸收的道路。

^① 龚书铎主编：《中国近代文化概论》，中华书局 1997 年版，第 9 页

^② 汤志钧编：《康有为政论集》（上册），中华书局 1981 年版，第 295 页

^③ 王木式主编：《严复集》（第三册），中华书局，1986 年，第 560 页



参考文献

基本文献:

1. (清)黄伯禄编:《正教奉褒》,上海:慈母堂本,光绪三十年(1904年)版
2. (清)夏燮:《中西纪事》,岳麓书社,1988年
3. (清)梁廷相纂:《粤海关志》,台湾:文海出版社,近代中国史料丛刊续编第十九辑,1975年
4. 韩琦 吴旻校注:《熙朝崇正集 熙朝定案(外三种)》中华书局,2006年
5. (清)梁廷相著:《夷氛闻记》,中华书局,1959、1985年
6. (清)梁廷相著 骆驿 刘骁校点:《海国四说》,中华书局,1997年
7. 《明末清初耶稣会思想文献汇编》(第五卷)“不得已”,北京大学宗教研究所,2003年
8. 陈垣辑录:《康熙与罗马教皇使节关系文书》影印本(二、十一)
9. 王铁崖编:《中外旧约章汇编》(第一册),生活·读书·新知三联书店,1982年版
10. 咸丰帝教撰:《清宣宗成皇帝圣训》,近代中国史料丛刊三编第九十五辑
11. 《清实录·宣宗实录》,北京:中华书局,1987年
12. (清)王庆云撰:《熙朝纪政》,光绪间刻版重印八卷本
13. 《光绪会典》,台湾文海出版社,1967年,近代中国史料丛刊,第十三辑
14. (清)赵尔巽:《清史稿》,北京:中华书局,1977年
15. 《教务教案档》,台湾:中央研究院近代史研究所,1974-1980年
16. 第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案》,中华书局,2003年
17. 廉立之 王守中编:《山东教案史料》,齐鲁书社,1980年济南
18. 中国第一历史档案馆编:《鸦片战争档案史料》(一),上海人民出版社 1987
19. 四川省档案馆编《四川教案与义和拳档案》四川人民出版社,1985年
20. 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编:《清末教案》(1-5),中华书局,1996-2000年
21. (清)许乔林编:《陶文毅公(澍)集》,淮北士民公刊本
22. (清)缪荃孙纂录:《续碑传集》台湾:文海出版社,1973年,近代中国史料丛刊
23. (清)姚雨芾原纂 胡仰山增辑:《大清律例会通新纂》卷四,台北:文海出版社,1964年
24. 胡滨译:《英国档案有关鸦片战争资料选译》,中华书局,1993年8月
25. 许地山:《达衷集》,台湾:文海出版社,1974年,近代中国史料丛刊续编五辑
26. (美)林乐知著:《中西关系略论》,光绪二年孟秋 活字板印
27. (清)叶钟进:《英吉利国夷情记略》,小方壶斋舆地从钞再补编第十一帙
28. 福建师范大学历史系 福建地方史研究室编:《鸦片战争在闽台史料选编》,福建人民出版社,1982年



29. (清) 龚自珍著:《龚自珍全集》, 中华书局, 上海人民出版社, 1975 年重印
30. 张曼评注:《四洲志》, 华夏出版社, 2002 年
31. (清) 魏源著:《魏源集》(上、下册), 中华书局, 1976 年
32. (清) 魏源著 陈华等点校注释:《海国图志》, 岳麓书社, 1998 年
33. 朱士嘉编:《十九世纪美国侵华档案史料选辑》, 中华书局, 1959 年
34. 中国史学会主编, 翦伯赞等编:《戊戌变法》, 上海书店、上海人民出版社, 2000 年
35. (清) 刘禺生撰 钱实甫点校:《世载堂杂忆》, 中华书局, 1960 年
36. 《中华基督教卫理公会百周年纪念册》(1847-1947) 百周年纪念编辑委员会发行, 1948 年
37. 太平天国历史博物馆编:《吴煦档案选编》, 江苏人民出版社, 1983 年 2 月
38. 《德国侵占胶州湾史料选编, 1897-1898》, 山东人民出版社, 1986 年
39. 徐珂:《清稗类钞》, 中华书局, 1984 年
40. 《同治十年反教揭贴》, 收于《近代史资料》, 总 62 号, 1986 年
41. 王庆成编著:《清世史料并考释》, 武汉出版社, 1998 年
42. 黎难秋主编:《中国科学翻译史料》, 中国社会科学技术大学出版社, 1996 年
43. (清) 王韬:《漫游随录》, 湖南: 岳麓书社, 1985 年
44. (清) 王韬《扶桑游记》, 岳麓书社, 1985 年
45. (清) 王韬:《弢园尺牍》, 中华书局, 1991 年
46. (清) 王韬:《瀛土需杂志》, 光绪元年版
47. (清) 王韬:《瀛土需杂志·瓮牖余谈》, 岳麓书社, 1988 年
48. (清) 王韬:《弢园文新编》, 三联书店, 1998 年
49. (清) 王韬:《弢园尺牍》光绪二年丙子活字板 天南遁窟藏版
50. (清) 王韬著 汪北平、刘林编校:《弢园尺牍》, 中华书局, 1959 年
51. (清) 王韬:《弢园文录外编》, 上海书店出版社, 2002 年
52. (清) 王韬:《王韬日记》, 中华书局, 1987 年
53. 张相文:《南园丛稿》, 中国地学会, 1929 年版, 民国丛书第五编, 第 98 册
54. (清) 郭嵩焘著:《郭嵩焘日记》湖南人民出版社, 1981 年
55. (清) 盛宣怀撰:《愚斋存稿》(初刊一百卷), 思补楼藏版, 近代中国史料丛刊续编第十三辑第 122 册
56. 中华续行委办会:《中华基督教会年鉴》(1915 年)
57. 蔡咏春等译:《中华归主》, 中国社会科学出版社, 1985 年
58. 郑大华点校:《新政真诠——何启、胡礼垣集》, 辽宁人民出版社, 1994 年版
59. (清) 张焘著:《津门杂记》光绪十年岁次甲申秋月新刻本, 近代史料丛刊第 565 册
60. (清) 毛佩之辑:《变法自强奏议汇编》, 光绪辛丑年, 上海书局石印, 近代中国史料丛刊续



编第四十八辑 (473 册)

61. (清) 樊增祥著:《樊山集》光绪癸巳版 渭南县署开雕 近代中国史料丛刊续编, 第六十一辑 (册 605)
62. (清) 樊增祥撰:《樊山政书》, 宣统年金陵排印本, 聚珍书局印, 近代中国史料丛刊第六十五辑第 646 册
63. 齐思和等整理:《筹办夷务始末》(道光朝), 中华书局, 1964 年
64. (清) 贾桢等:《筹办夷务始末》(咸丰朝), 中华书局, 1979 年
65. (清) 宝鋆等:《筹办夷务始末》(同治朝), 台北: 文海出版社, 1971 年
66. (清) 贺长龄:《皇朝经世文编》上海: 广百宋斋校印, 光绪 17 年[1891]
67. (清) 葛士藩:《皇朝经世文续编》上海: 广百宋斋校印, 光绪 17 年 (1891)
68. (清) 陈忠倚:《皇朝经世文三编》, 上海: 上海书局石印, 光绪 28 年[1902]
69. (清) 何良栋:《皇朝经世文四编》, 光绪 28 年[1902], 宜今室石印本
70. (清) 饶玉成:《皇朝经世文编续集》, 光绪八年补刻续编, 江右饶氏双峰书屋刊本
71. (清) 盛康辑:《皇朝经世文续编》, 思刊楼刊版, 光绪 23 年[1897]
72. 求是斋校辑:《皇朝经世文编五集》, 近代中国史料丛刊三编第二十八辑
73. 宜今室主人编:《皇朝经济文新编》, 光绪二十七年, 上海宜今室石印本, 近代中国史料丛刊三编第二十九辑
74. (清) 金匱阙铸补斋辑:《皇朝新政文编》, 光绪年, 中西译书会印, 上海铸记书庄经售
75. (清) 钟琦辑录:《皇朝琐屑录》, 近代中国史料丛刊第 532 册
76. (清) 劳乃宣编:《各国约章纂要》, 光绪版, 近代中国史料丛刊续编第十九辑第 186 册
77. (清) 郑贞来译 陈钰选辑:《交涉要览类编》, 光绪年湖北洋务译书局刊, 中国近代史料丛刊三编第三十辑 (294 册)
78. (清) 许叔平撰:《兰荅馆外史》, 常熟抱芳阁藏板, 光绪年刷
79. (清) 包世臣著 潘竞翰点校:《齐民四术》, 中华书局, 2001 年
80. (清) 林则徐:《林则徐集》, 中华书局, 1956、1985 年版
81. (清) 梁启超:《饮冰室合集》, 中华书局, 1989 年版
82. (台) 中央研究院近代史研究所编:《近代中国对西方列强认识资料汇编》
83. (清) 叶钟进:《英吉利国夷情记略》, 小方壶斋舆地从钞再补编第十一帙
84. (清) 苟唐居士编:《防海纪略》, 上海书店, 1987 年
85. (清) 谢清高口述 杨炳南笔录 安京校释:《海录校释》商务印书馆, 2002 年
86. (清) 姚莹:《中复堂全集东溟文外后集》, 近代中国史料丛刊续编第六辑第 52 册
87. (清) 姚莹:《康輶纪行》, 《中复堂全集康輶纪行》, 近代中国史料丛刊续编第六辑第 57 册
88. (清) 姚莹:《中复堂全集中复堂遗稿·续编》, 近代中国史料丛刊续辑第 58 册



89. (清)姚莹:《康輶纪行》,黄山书社,1990年版
90. (清)李慈铭著 由云龙辑:《越縕堂读书记》,商务印书馆,1959年
91. (清)继昌:《行素斋杂记》,上海书店,1984年
92. (清)翁同龢著 陈义杰点校:《翁同龢日记》,中华书局,1989年
93. 中国史学会主编;齐思和等编:《鸦片战争》上海书店、上海人民出版社,2000年
94. (清)何秋涛:《朔方备乘》,高等学校中英文图书数字化国际合作计划,网站下载古籍本,无刊发时间,见 <http://www.cadal.zju.edu.cn/Index.action>
95. (清)积跬步主人(钱恂):《归潜记》,钟叔河主编《走向世界丛书》,岳麓书社,1985年
96. (清)徐继畲著 田一平点校:《瀛寰志略》,上海书店出版社,2001年
97. (清)徐继畲:《松龛先生全集》,台湾:文海出版社,1977年,近代中国史料丛刊续编第四十辑册 398
98. (清)史策先:《梦余偶钞》,《近代史资料》1980年第2期
99. 康沛竹选注:《尊隐——龚自珍集》,辽宁人民出版社,1994年
100. (清)方师濬著:《退一步斋文集》,近代中国史料丛刊第四十辑第 396 册
101. (清)方师濬著:《蕉轩随录》,同治十年,退一步斋版,近代中国史料丛刊第 375 册
102. (清)左宗棠:《左宗棠全集诗文家书》,岳麓书社,1987年
103. (清)薛福成:《出使英法比四国日记》,钟叔河主编《走向世界丛书》,岳麓书社,1985年
104. (清)薛福成:《出使公牍·奏疏》,光绪戊戌版 传经楼校本 近代中国外交史资料汇刊三十种 文海出版社
105. (清)温廷敬编:《丁中丞(日昌)政书·抚吴奏稿》,近代中国史料丛刊续编,第七十七辑册 761
106. 杨坚校补:《郭嵩焘奏稿》,岳麓书社,1983年
107. (清)郭嵩焘著:《伦敦巴黎日记》,钟叔河主编:《走向世界丛书》,岳麓书社,1984年
108. (清)王先谦:《郭侍郎奏疏》,近代中国史料丛刊,台湾:文海出版社
109. (清)郭嵩焘:《养知书屋诗文集》,近代中国史料丛刊正编 152 号
110. (清)郭嵩焘:《郭嵩焘诗文集》,岳麓书社,1984年
111. (清)郭嵩焘:《郭嵩焘日记》湖南人民出版社,1980年
112. 《玉池挽词汇编》,光绪十九年养知书屋刻本
113. (清)郭嵩焘:《玉池老人自叙》,沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第十一辑,台北:文海出版社印行
114. (清)黎庶昌著 喻岳衡 朱新远校点:《西洋杂志》,湖南人民出版社,1981年
115. (清)黎庶昌著:《拙尊园丛稿》,近代中国史料丛刊第八辑第 76 册



116. (清) 载振 唐文治著:《英轺日记》, 光绪二十九年版, 近代中国外交史资料汇刊三十种 文海出版社
117. (清) 崔国因著:《出使美日秘国日记》, 光绪甲午年版, 文海出版社, 近代中国外交史资料汇刊三十种
118. (清) 吴汝伦著 徐寿凯 施培毅校点:《吴汝伦尺牋》, 黄山书社, 1990 年
119. (清) 刘锡鸿:《刘光禄(锡鸿)遗稿》, 近代中国史料丛刊三编第四十五辑 446 册
120. (清) 吴元炳辑:《沈文肃公(葆楨)政书》, 光绪庚辰年版, 吴门节署摆印, 近代中国史料丛刊 54 册
121. (清) 蔡乃煌总纂:《约章分类辑要》, 光绪二十六年版 湖南商务局版, 近代中国史料丛刊三编第十二辑第 112 册
122. 王明伦选编:《反洋教书文揭贴选》, 齐鲁书社, 1984 年
123. (清) 袁荣法编:《湘潭袁氏家集》中国近代史料丛刊续编第二十一辑第 201 册
124. (清) 谢章铤撰:《赌棋山庄全集》近代中国史料丛刊续编, 第十五辑第 148 册
125. (清) 蒋敦复著:《啸古堂文集》, 同治七年, 上海道署刊本
126. (清) 张之洞著 王树枏编:《张文襄公全集》, 北平, 民国二十六年
127. (清) 曾国藩:《曾国藩全集·诗文》, 岳麓书社 1995 年第 2 次印刷
128. (清) 曾国藩:《曾国藩全集》, 岳麓书社, 1988 年
129. (清) 曾纪泽著 喻岳衡点校:《曾纪泽遗集》, 岳麓书社, 1983 年
130. (清) 曾纪泽:《出使英法俄国日记》, 钟叔河编《走向世界丛书》, 岳麓书社, 1985 年
131. (清) 朱一新:《佩弦斋杂存》, 文海影印本
132. (清) 叶德辉:《翼教丛编》, 文海影印本
134. (清) 朱一新著 吕鸿儒 张长法点校:《无邪堂答问》, 中华书局, 2000 年版
135. (英) 慕维廉:《大英国志》, 上海: 墨海书院续刻本
136. (英) 慕维廉:《地理全志》, 1853 年上海墨海书馆版
137. (英) 慕维廉:《地理全志》, 美华书馆, 1899 年版
138. (美) 高理文著 刘路生点校:《美理哥合省国志略》, 载于《近代史资料》, 总第九十二号, 中国社会科学出版社, 1997 年
139. (英) 艾约瑟编译:《地志启蒙》, 上海著易堂书局, 1898 年版
140. (英) 艾约瑟:《西学略述》, 总税务司署 1886 年印本
141. (葡) 玛吉士:《外国地理备考》卷一, “海山仙馆丛书” 版本
142. (葡) 玛吉士:《新释地理备考》, 卷一, 道光二十七年《海山仙馆丛书》本
143. (清) 王之春:《国朝柔远记》, 北京: 中华书局, 1989 年
144. (清) 王之春:《使俄草》, 近代中国史料丛刊第 7 辑第 67 册, 文海出版社



145. (清) 马建忠著:《适可斋纪言纪行》,近代中国史料丛刊十六辑第 153 册
146. (清) 刘瑞芳著:《养云山庄文钞》,光绪癸巳年版
147. (清) 刘瑞芬著:《养云山庄续文集》,光绪癸巳年版
148. (清) 斌椿:《乘槎笔记·诗二种》,钟叔河编:《走向世界丛书》,岳麓书社,1985 年
159. (清) 志刚:《初使泰西记》,钟叔河主编:《走向世界丛书》,岳麓书社,1985 年
160. (清) 志刚著:《初使泰西记》,避热主人编次,光绪丁丑刻,近代中国史料丛刊续编第二十三辑
161. (清) 李圭:《环游地球新录》,钟叔河主编:《走向世界丛书》,岳麓书社,1985 年
162. 梁启超:《新大陆游记及其他》,钟叔河主编《走向世界丛书》,岳麓书社,1985 年
163. (清) 林鍼:《西海纪游草》,钟叔河主编:《走向世界丛书》,岳麓书社,1985 年
164. (清) 张德彝:《航海述奇》,钟叔河主编:《走向世界丛书》,岳麓书社,1985 年
165. 李筱圃:《日本纪游》,钟叔河主编《走向世界丛书》,岳麓书社,1985 年
166. 黄庆澄:《东游日记》,钟叔河主编《走向世界丛书》,岳麓书社,1985 年
167. (清) 黄遵宪:《日本杂事诗》,钟叔河主编《走向世界丛书》,岳麓书社,1985 年
168. (清) 黄遵宪:《黄遵宪集》,吴振清 徐勇 王家祥编校整理,天津人民出版社,2003 年
169. 康有为:《欧洲十一国游记二种》,钟叔河主编《走向世界丛书》,岳麓书社,1985 年
170. (清) 蔡尔康编:《记闻类编》光绪丁丑上海印书局刊,近代中国史料丛刊三编第十八辑第 172 册
171. (清) 甘鹏云著:《潜庐随笔》,崇雅堂丛书,近代中国史料丛刊,第 963 册
172. (清) 王韬著 陈尚凡 任光亮 校点:《漫游随录扶桑游记》,湖南人民出版社,1982 年版
173. (清) 李春生:《东游六十四日随笔》,福州美华书局活板,光绪二十二年版
174. (清) 李凤苞:《使德日记》,江氏刻足本,近代中国外交史资料汇编三十种 文海出版社
175. (清) 李慈铭著 由云龙辑:《越缦堂读书记》,商务印书馆,1959 年
176. 陈大康整理:《张文虎日记》,上海书店出版社,2001 年
177. (清) 吴云:《两壘轩尺牍》,吴门毛上珍局刻版
178. (清) 陈其元著:《庸闲斋笔记》,同治十二年刊印,扫叶山房石印 近代中国史料丛刊续编第十二辑第 117 册
179. 孔广德编:《普天忠愤集》光绪二十一年刊本,近代中国史料丛刊续编第二十三辑
180. (清) 王嵩儒著:《掌固零拾》,近代中国史料丛刊第 36 册
181. (清) 郑观应著 辛俊玲评注:《盛世危言》,华夏出版社,2002 年
182. (清) 张寿镛等纂:《皇朝掌故汇编外编》,近代中国史料丛刊三编第十四辑
183. (民) 黄月波 于能模 鲍螯人编:《中外条约汇编》,商务印书馆发行 民国二十五年
184. (清) 甘厚慈辑:《北洋公牍类纂》,光绪三十八年刊本,近代中国史料丛刊三编,第八十



六辑

185. (清)李刚己辑录:《教务纪略》,上海书店,1986年

186. (清)李刚己著:《李刚己遗稿》,民国元年都门刊,近代中国史料丛刊第二十五辑第348册

著述:

1. 刘彦:《中国近时外交史》,台北:文海出版社,1983年
2. 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,上海:上海书店,1990年
3. 张力 刘鉴唐著:《中国教案史》,四川省社会科学院出版社,1987年
4. 王治心撰,徐以骅导读:《中国基督教史纲》,上海:上海古籍出版社,2004年
5. 陈垣撰:《陈垣学术论文集》,中华书局,1980年
6. 翦伯赞主编:《中国史纲要》(下),人民出版社,1983年
7. 喻松青 张小林编:《清代全史》(第六卷)沈阳:辽宁人民出版社 1991
8. 王俯民著:《中华近世通鉴》(上),中国广播电视出版社,2000年
9. 张德泽著:《清代国家机关考略》,学苑出版社,2001年
10. 白新良著:《清代中枢决策研究》,辽宁人民出版社,2002年5月
11. 朱庆葆 蒋秋明 张士杰著:《鸦片与近代中国》,江苏教育出版,1995年
12. 印鸾章著:《清鉴纲目》,岳麓书社,1987年
13. 许国英撰:《清鑑录知录》(下册),北京古籍出版社,1987年
14. 陈志奇著:国立编译馆主编《中国近代外交史》,台北:南天书局出版,1993年
15. 李志刚著:《百年烟云,沧海一粟——近代中国基督教文化掠影》,北京:今日中国出版社,1997年
16. 李志刚:《基督教早期在华传教士》,台湾:商务印书馆,1985年
17. 汤清著:《中国基督教百年史》,香港:道声出版社,1990年
18. 张化著:《上海宗教通览》,上海古籍出版社,2004年
19. 方汉奇主编:《中国新闻事业通史》第一卷,中国人民大学出版社,1992年
20. 戈公振:《中国报学史》,三联书店,1986年
21. 吴义雄著:《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,广东教育出版社,2000年
22. 雷雨田主编:《近代来粤传教士评传》,百家出版社,2004年5月
23. 牟安世:《鸦片战争》,上海人民出版社,1982年
24. 郭廷以编著:《近代中国史事日志》,中华书局,1987年
25. 王立新:《美国传教士与晚清中国现代化——近代基督新教传教士在华社会文化和教育活动研究》,天津人民出版社,1997年



26. 朱维铮校注：《清代学术概论》，《中国近三百年学术史》、《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社，1985年
27. 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社，2004年版
28. 柳怡微：《中国文化史》（下册），中国大百科全书出版社，1988年版
29. 李三宝：《经世传统中的新契机——康有为早期思想研究之一》，《近世中国经世思想研讨会论文集》，（台）中央研究院近代史研究所编
30. 干春松著：《制度化儒家及其解体》，中国人民大学出版社，2003年
31. 萧功秦著：《儒家文化的困境：近代士大夫与中西文化碰撞》，广西师范大学出版社，2006年
32. 李泽厚：《经世观念随笔》，《中国古代思想史论》，人民出版社，1985年版
33. 钱基博：《近百年湖南学风》，中国人民大学出版社 2004年
34. 李柏荣：《魏源师友记》岳麓书社，1983年
35. 陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，上海人民出版社 1992年版
36. 王先明：《近代新学——中国传统学术文化的嬗变与重构》，商务印书馆，2000年版
37. 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，1988年版
38. 龚书铎主编：《中国近代文化概论》，中华书局，1997年
39. 邹振环：《晚清西方地理学在中国——以 1815 年至 1911 年西方地理学译著的传播与影响为中心》，上海古籍出版社，2000年
40. 郭双林：《西潮激荡下的晚清地理学》，北京大学出版社，2000年
41. 邓衍林：《中国边疆图籍录》，商务印书馆，1958年
42. 李扬帆：《走出晚清——涉外人物及中国的世界观念之研究》，北京大学出版社，2005年
43. 冯天瑜：《千岁丸上海行：日本一八六二年的中国观察》，商务印书馆，2001年
44. 董丛林著：《龙与上帝：基督教与中国传统文化》，三联书店，1992年
45. 喻大华：《晚清文化保守思潮研究》，人民出版社，2001年
46. 刘耕华著：《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京大学出版社，2005
47. 熊月之著：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社，1994年版
48. 李谷城著：《香港中文报业发展史》，上海古籍出版社，2005年
49. 张晓宁：《天子南库：清前期广州制度下的中西贸易》江西高校出版社，1999年
50. 杨大春著：《晚清政府基督教政策初探》，金城出版社，2004年版
51. 张仲礼主编：《东南沿海城市与中国近代化》，上海人民出版社，1996年
52. 广州宗教志编纂委员会编：《广州宗教志》，广东人民出版社，1996年
53. 王克非编著：《翻译文化史论》上海外语教育出版社，1997年
54. 萧致治、杨卫东：《鸦片战争前中英关系纪事（1517- 1840）》，湖北人民出版社，1986年



55. 陈胜彝著:《林则徐与鸦片战争论稿》, 中山大学出版社, 1985年
56. 萧治致:《鸦片战争与近代中国》, 湖北教育出版社, 1999年
57. 张灏等著:《近代中国思想人物论——晚清思想》, 台北: 时报文化出版事业有限公司, 1985年
58. 李少军著:《魏源与冯桂芬》, 湖北教育出版社, 2000年
59. 赵春晨、雷雨田、何大进著:《基督教与近代岭南文化》, 上海人民出版社, 2002年
60. 张枬王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册, 三联书店, 1960年版
61. 黄丽镛:《魏源年谱》, 湖南人民出版社, 1985年
62. 茅海建著:《天朝的崩溃: 鸦片战争再研究》北京: 生活读书新知三联书店, 2000年版
63. 刘圣宜 宋德华著:《岭南近代对外文化交流史》, 广东人民出版社, 1996年
64. 顾长声:《传教士与近代中国》, 上海人民出版社, 2004年
65. 汪晓勤:《中西科学交流的功臣: 伟烈亚力》, 科学出版社, 2000年
66. 《上海通史》第六卷《晚清文化》, 上海人民出版社, 1999年
67. 郑天挺:《探微集》, 中华书局, 1980年
68. 王毅:《皇家亚洲文会北中国支会研究》, 上海书店出版社, 2005年
69. 钱实甫:《清代职官年表》(第四册), 北京: 中华书局, 1980年
70. 张立真:《曾纪泽本传》, 沈阳: 辽宁古籍出版社, 1997年
71. 王兴国著:《郭嵩焘评传》, 南京大学出版社, 2000年版
72. 郭廷以编定、尹仲容创稿、陆宝千补辑:《郭嵩焘先生年谱》, 台北: 中央研究院近代史所专刊(29), 1971年版
73. 钟叔河著:《走向世界: 近代中国知识分子考察西方的历史》, 中华书局, 2000年
74. 钟叔河著:《中国本身拥有力量》, 江苏教育出版社, 2005年
75. 邵玉铭编:《二十纪中国基督教问题》, 正中书局
75. 林治平著:《基督教与中国论集》, 台北: 宇宙光, 1993年
77. 赖光临著:《中国近代报人与报业》(上), 台湾商务印书馆发行, 1980年
78. 王树槐著:《基督教与清季中国的教育与社会》台北: 宇宙光, 2006年
79. 汤志钧著:《近代经学与政治》, 中华书局, 2000年
80. 卿汝楫著:《美国侵华史》, 生活·三联·新知三联书店出版, 1956年
81. 苏萍著:《谣言与近代教案》上海远东出版社, 2001年
82. 孙再生著:《近代文化思想与基督真理》, 台北: 弘智出版社发行, 1984年12月
83. 牟宗三等:《中国文化论文集》(二), 东海大学哲学系主编 幼狮文化事业公司印行, 1984年
84. 周振鹤撰集 顾美华点校:《圣谕广训: 集解与研究》, 上海书店出版社, 2006年
85. 李国祁著:《张之洞的外交政策》, 中央研究院近代史研究所, 1973年
86. 梁家麟:《徘徊于耶儒之间》, 台北: 宇宙光, 1997年



87. 吴雁南 冯祖贻 苏中立 郭汉民主编:《中国近代社会思潮》第一卷,湖南教育出版社,1998年
88. 李时岳 胡滨著:《从闭关到开放——晚清洋务热透视》,人民出版社,1988年
89. 孙尚扬著:《基督教与明末儒学》,东方出版社,1996年
90. 张晓林著:《天主实义与中国学统一——文化互动与诠释》,学林出版社,2005年
91. 彭明 程肃欠 主编:《近代中国的思潮历程,1840-1949》,中国人民大学出版社,1999年
92. 于桂芬著:《西风东渐——中日摄取西方文化的比较研究》商务印书馆,2001年
93. 庞朴著:《莠莠集——中国文化与哲学论集》,上海人民出版社,1988年

译著与英文著述:

1. (法)佩雷菲特著,王国卿 毛凤支 谷忻 夏春丽 纽静颖 薛建成译:《停滞的帝国——两个世界的撞击》,生活读书新知三联书店,1993年
2. 马克思:《东印度公司,它的历史与结果》见《马克思恩格斯全集》中文第一版,第9卷
3. 马克思:《1859年4月9日致恩格斯的信》,《马克思恩格斯全集》中文第一版,第29卷
4. (美)马士著:《中华帝国对外关系史》(卷一),上海书店出版社,2000年
5. (英)威廉·亨德著 林树惠译:《旧中国杂记》,收于《鸦片战争》(一)上海人民出版社,2000年
6. (美)韩德著 项立岭 林勇军译:《一种特殊关系的形成——1914年前的美国与中国》,复旦大学出版社,1993年
7. (美)赖德烈著 陈郁译:《早期中美关系史,1784-1844》商务印书馆,1963年
8. (美)卫斐列著 顾钧、江莉译:《卫三畏生平及书信:一位美国来华传教士的心路历程》,桂林:广西师范大学出版社,2004年5月
9. (英)汤森著 吴相译:《马礼逊——在华传教的先驱》,郑州:大象出版社,2002年
10. (美)费正清编:《剑桥中国晚清史》(上、下卷)中国社会科学出版社,1985年
11. (法)卫青心著 黄庆华译:《法国对华传教政策》,中国社会科学出版社,1992年
12. 麦沾恩著:《中华最早的布道者梁发》,《近代史资料》,1979(2)
13. (英)马礼逊夫人编 顾长声译:《马礼逊回忆录》,广西师范大学出版社,2004年
14. (美)泰勒·丹涅特著:《美国人在东亚:十九世纪美国对中国、日本和朝鲜政策的批判的研究》,商务印书馆,1959年
15. (美)艾尔曼:《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》,江苏人民出版社,1995年版
16. (美)多米尼克·士风 李著 李士风译:《晚清华洋录:美国传教士、满大人和李家的故事》上海人民出版社,2000年版
17. (美)亨特著 沈正邦译:《旧中国杂记》,广东人民出版社,1992年



18. (美) 卫三畏著 陈俱译 陈绛校:《中国总论》,上海古籍出版社,2005年12月
19. (美) 凯瑟琳·F·布鲁纳 约翰·K·费正清 理查德·J·司马富编 陈绛译:《赫德日记——赫德与中国早期现代化》,中国海关出版社,2005年
20. (美) 德雷克著,任复兴译:《徐继畲及其瀛环志略》,(台)文津出版社1990年
21. (英) 伯尔考维茨著 江载华 陈衍合译:《中国通与英国外交部》,商务印书馆,1962年北京
22. (美) 柯文著 雷颐 罗检秋译:《在传统与现代性之间:王韬与晚清改革》,江苏人民出版社2003年版
23. (美) 丁魁良著 沈弘 恽文捷 郝田虎译:《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》,桂林:广西大学出版社,2004年
24. (法) 史式徽著 天主教上海教区史料译写组译:《江南传教史》,上海译文出版社,1983年
25. (英) 李约瑟著:《中国科学技术史》翻译小组译:《中国科学技术史》第四卷,第二分册,科学出版社,1975年版
26. (美) 明恩溥:《中国人的特性》,光明日报出版社,1998年
27. (美) 柯毅霖著 王志成 思竹 汪建达译:《晚明基督论》,四川人民出版社,1999年
28. (美) 何天爵著 张程 唐琳娜译:《中国人本色》,中国言实出版社,2006年
29. (法) 谢和耐著 耿升译:《中国与基督教——中西文化的首次撞击》,上海古籍出版社,2003
30. 柯文著,林同奇译:《在中国发现历史:中国中心观在美国的兴起》,北京:中华书局,1989
31. (日) 三石善吉著 余项科译:《传统中国的内发性发展》,中央编译出版社,1999年
32. Soothill, China and the West, London, 1925
33. Charles Gutzlaff, Journal of three Voyages Along the Coast of China in 1831, 1832, 1833, London, 1834
34. Arthur H. Smith, China in Convulsion, New York, 1901
35. Alexander Wylie, Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese, Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1867
36. William Milne, A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China, Malaaca, 1820
37. D. Macgillivray (editor), A Century of Missions in China, Shanghai, 1907
38. Timothy Richard, Forty-five Years in China, New York, 1916

期刊杂志:

1. The Chinese Repository, 1833—1851年
2. 《察世俗每月统记传》,嘉庆丙子(1816年)创刊
3. 《特选撮要每月纪传》,1823年创刊



- 4.《东西洋考每月统纪传》，1833—1837年
- 5.《遐迹贯珍》，1853—1856年
- 6.《〈中国〉教会新报》，1868年—1874年
- 7.《万国公报》，1874年—1907年
- 8.《中西教会报》，1891年—1893年
- 9.《湘报》，1898年
- 10.《时务报》，1896年—1898年

论 文：

- 1.吴建雍：《1757年以后的广东十三行》收于《清史研究集》（第三辑）中国人民大学清史研究所编 四川人民出版社 1984年
- 2.矢泽利彦作 景华译：《嘉庆十年查禁天主教始末》，沈云龙辑：《中和月刊史料选集》（第一册），近代中国史料丛刊第600册
- 3.李志刚：《近代儒生与基督教的冲突及其影响》，刘晓枫主编：《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，生活读书新知，上海三联书店，1995年2月
- 4.李志刚：《马礼逊牧师与中西文化交流》，收于林治平：《理念与符号：基督教与现代中国学术研讨会论文集》台北：宇宙光出版社，1991年
- 5.李志刚：《对梁廷柎〈耶稣教难入中国说〉一文的试析》，李志刚：《基督教与近代中国人物》，台北：宇宙光，2006年
- 6.南木：《鸦片战争以前英船阿美士德号在中国沿海的侦察活动》，收于列岛编《鸦片战争史论文专集》，三联书店，1958年
- 7.吕延涛：《教徒·传教士·畸形儿——关于梁发的一生》，收于四川省近代教案史研究会 四川省哲学社会科学联合会合编：《近代中国教案研究》，四川省社会科学院出版社，1987年成都
- 8.郑天挺《马礼逊父子》，列岛编《鸦片战争史论文专集》，三联书店，1958年
- 9.张先清：《刊书传教：清代禁教期天主教经卷在民间社会的流传》，收于“史料与视界：中文文献与近代中西文化交流史研究学术研讨会”论文集（2006年厦门）
- 10.周积明 雷平：《清代学术研究若干领域的新进展及其述评》，《清史研究》2005年第三期
- 11.冯天瑜：《道咸间经世实学在中国文化史中的方位》，见葛荣晋主编：《中国实学史研究》，中国社会科学出版社，1992年版
- 12.王先明：《“经世学”与近代新学的发端》，《社会科学战线》，2000年第四期
- 13.齐思和：《魏源与晚清学风》，载《燕京学报》，第39期
- 14.黄长义：《经世实学与中国近代学术的转型》，《江汉论坛》，2005年12期
- 15.田永秀 刘斌：《经世致用思想由传统向近代的转变》，《四川师范大学学报》（社会科学版）



1994年7月号

- 16.王记录:《清代西北边疆史地研究述论》,《兰州学刊》1989年6期
- 17.王家俭:《十九世纪西方史地知识的介绍及其影响》,载于《大陆杂志史学丛书》第三辑第一册
- 18.刘增合:《1840—1860年经世学派与近代地理观念的演进》,《社会科学辑刊》1998(1)
- 19.李志刚:《近代儒生与基督教的冲突及其影响》,刘晓枫主编:《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》,生活读书新知,上海三联书店,1995年2月
- 20.李志刚:《马礼逊牧师与中西文化交流》,林治平:《理念与符号:基督教与现代中国学术研讨会论文集》,台北:宇宙光出版社,1991年
- 21.李喜所:《两次鸦片战争时期传教士在华的文化活动》,《福建论坛》2001年第6期
- 22.(美)金多士:《美华书馆七十年简史》,《中华基督教会年鉴》1915年版(第二期)
- 23.熊月之:《1842年至1860年西学在中国的传播》,《历史研究》,1994年第4期
- 24.王扬宗:《〈六合丛谈〉中的近代科学知识及其在清末的影响》,《中国科技史料》第20卷第3期
- 25.林永保:《论林则徐组织的翻译工作》,《林则徐与鸦片战争论文集》,福建人民出版社,1985年
- 26.黄长义:《嘉道之际域外史地学的兴起》,《中南民族学院学报》(人文社会科学版)2000年7月号
- 27.黄时鉴:《〈东西洋考每月统纪传〉影印本导言》,爱汉者等编:《东西洋考每月统纪传》,中华书局,1997年
- 28.赵春晨:《梁廷楠的基督教观》,收于胡春惠主编:《近代中国与亚洲学术讨论会论文集》(下),香港珠海书院亚洲研究中心 广州中山大学近代中国研究中心联合举办,1995年
- 29.吴泽 黄丽镛:《魏源海国图志研究》,《历史研究》,1963年第4期
- 30.沈国威:《〈遐迹贯珍〉解题》,《遐迹贯珍》,上海辞书出版社,2005年
- 31.龚道运:《基督教和儒教在十九世纪的接触——基督教入南洋先驱米怜研究》,网络资源
- 32.王正伦:《从适应到改组:19世纪中国基督教传教策略转型》,网络资料
- 33.陈德培:《林则徐〈洋事杂录〉跋》,《中山大学学报》1986年第3期
- 34.潘振平:《〈瀛寰志略〉研究》,《近代史研究》,1988年第4期
- 35.周振鹤:《正眼看世界的第一人——纪念徐继畲诞辰二百周年》,学术交流网,2006年1月31日
- 36.林悟殊:《西安景教碑研究述评》,《中国学术》,2000年第一期
- 37.邹振环:《慕维廉与中文版西方地理学百科全书〈地理全志〉》,《复旦学报》(社会科学版),2000年第3期
- 38.董元方:《论王韬在上海的翻译工作》,《上海科技翻译》,2000年第1期
- 39.姜义华:《上海:近代中国新文化中心地位的形成及其变迁——兼论边缘文化的积聚及其效应》,收于上海高校都市文化E研究院编:《上海:近代新文明的形态》,上海辞书出版社,



2004年

40. 田海林 宋淑玉:《郭嵩焘评议》,《史学月刊》,2001年第三期
41. 林琼:《清末早期驻使节对西方文化的传播》,《广西民族学院学报》(哲学社会科学版),2000年9月
42. 陈福桐:《黎庶昌——贵州放眼看世界的第一人》,《贵州文史丛刊》,1992年第3期
43. 成晓军 张卫波:《郭嵩焘探求西学的重要途径》,《长白学刊》,1988年
44. 陈左高:《与洋务运动相始终的巨著:论郭嵩焘日记》,《社会科学战线》,1988年3期
45. 张奇:《1840-1900新教在华出版书报活动初探》,《中国近代现代出版史学术讨论会文集》中国近代现代出版社编纂组编 中国书籍出版社,1990年
46. 何兆武:《广学会的西学与维新派》,《历史研究》,1961年第4期
47. 吕实强:《晚清中国知识分子反教言论的分析之一:反教方法的倡议(1860-1898)》,《中央研究院近代史研究所集刊》第四期(上),1973年
48. 李恩涵:《咸丰年间反基督教的言论》,林治平主编:《近代中国与基督教论文集》台北:宇宙光,1994年
49. 杨世骥整理:《周汉反洋教斗争:附供词》,《湖南历史资料》,1958年第4期
50. 吕实强:《周汉反教案,1890-1898》,《中央研究院近代史研究所集刊》第二期,1971年
51. 刘泱泱:《周汉反洋教案述论》,四川省近代教案史研究会 四川省哲学社会科学学会联合会合编:《近代中国教案研究》,四川省社会科学院出版社,1987年
52. 王先明:《近代绅士阶层与早期的“华夷”对峙》,《河北学刊》,1994年第6期
53. 王尔敏:《清廷〈圣谕广训〉之颁行及民间之宣讲拾遗》,台湾:中央研究院近代史研究所集刊第22期(下),1983年6月
54. 常建华:《论〈圣谕广训〉与清代孝治》,《南开史学》,1988年第1期
55. 黄兴涛:《张之洞〈劝学篇〉的西文译本》,《近代史研究》,2000年第1期