

王韬“西方观”的形成与

晚清中英跨文化交流

□ 段怀清

晚清洋务派知识分子或启蒙知识分子大致可以分为两种类型，一种是以林则徐、曾国藩、李鸿章等为代表的官方知识分子，另一种是以王韬等为代表的民间知识分子。前者因为其官方身份以及晚清中国政府与西方之关系，而只能在中国境内耳闻目睹西方的坚船利炮和实学奇技，后者则因为种种因缘奇遇，不仅较早直接在口岸城市与西方人（传教士、商人、领事外交人员等）直接接触、成为近代中国最早一批具有与西方人在一起共事往来经验的口岸知识分子^①（Treaty Opening Cities Intellectuals），而且还有一些人有幸亲身游历过西方诸国，在异国他乡耳闻目睹过西方文明的实景全貌。其中，王韬无疑为其最为突出者。而王韬的“西方观”的形成过程——观念形态的“西方观”与现实形态的“西方观”——也典型地反映出近代文学知识分子在晚清中国的社会环境和文化环境中所遭遇经历的分化转型的历史状况。

一、从上帝到西学再到缪司：王韬观念形态的“西方观”的形成

钟叔河先生在《王韬的海外漫游》这篇作为王韬《漫游随录》导读的序文中，将王韬一生理想之形成过程概括为“三变”，即：弱冠时仅思得一通籍，博庭内欢，他非知所耳！出外谋生，也但求得五百金，可作归耕计。而从抵上海到游欧洲，又经历了三次变化：“初变而为徵逐之游，……直作信陵醇酒妇人想；再变而殉名利，……妄欲以虚名动世”，最后才认识到“士生于世，当不徒以文章自见”，“所望

^① 口岸知识分子，是指在近代中国与西方签署一系列不平等条约后对外开放的口岸口岸城市中生活、活动的知识分子。由于口岸城市环境的变化，这些知识分子在知识结构、价值观念、思维方式诸方面，已经较传统知识分子或者内陆知识分子有许多不同。参阅（美）柯文（Cohen），《在传统与现代性之间——王韬与晚清改革》，南京：江苏人民出版社，1995年，雷颐、罗检秋译，第217—218页。

者中外辑和，西国之学术技艺大兴于中土”^①，并最终服膺魏源的主张，以其“默深先生‘师长’一说，时倡先声”，正式宣布自己认同魏源“师夷长技”的主张。钟叔河先生将王韬的上述“三变”，归结为王韬从一个封建士子转变成为了一个资产阶级政论家^②，并将其一生归结为“一位有幸走在时代前面而又不幸被旧习气缠绕的又幸又不幸的一生”^③。

与近代以来中西思想文化交流中的一般思想者经历所不同的是，王韬一生思想之蜕变，并非直接地受启发于某一部具体著作——像洪秀全受第一个华人传教士梁发的福音小册子《劝世良言》之启发而创办“拜上帝会”，或者因为某一个具体的人——譬如传教士及汉学家理雅各对于香港第一个受按立的华人传教士何进善之影响^④。相反，王韬一生思想，经历了萌发、形成、发展、自我否定、矛盾中的回归等阶段。即便至其暮年，已经被认同为近代中国一个他人无法替代的具有启蒙思想和近代知识的知识分子，王韬的“西方观”依然是模糊不清、游移不定的，特别是作为观念形态的那部分“西方观”^⑤。

粗略而言，王韬观念形态的“西方观”的形成，大致经历了从上帝到西学再到缪司的三个阶段。或者说，作为一个文学知识分子，在晚清中国与西方的跨文化交流过程中，王韬首先遭遇到的西方冲击或者挑战，来自于洋教——他第一次直接接触的西方人，正是英国新教伦敦传道会（London Missionary Society）差派到中国的上海墨海书馆的负责人麦都思（Walter Henry Medhurst, 1796—1857）。而麦都思的传教士身份注定了王韬与西方的文化交流和文化关系，从一开始就打下了宗教信仰或者精神生活的烙印。也正是在这样的状况下，王韬大概也成为晚清中国最为著名的一个具有文史词章之学的学术基础却改信基督上帝的儒家知识分子^⑥。能够进一步检测王韬对于基督教信仰的忠诚态度的，当然是他参加教

^① 钟叔河：《王韬的海外漫游》，载《走向世界丛书》，钟叔河主编，长沙：岳麓书社出版社，1985年3月，第27页。

^② 同上，第58页。

^③ 同上，第36页。

^④ 有关理雅各与何进善之关系，可以参阅 Helen Edith Legge, James Legge: *Missionary and Scholar*, London: The Religious Tract Society, 1905; Wong Man Kong, James Legge: *A Pioneer at Crossroads of East and West*, Hong Kong Educational Publishing Co., 1996; 以及段怀清所写《理雅各与晚清中国社会》一文（台湾《汉学研究通讯》，2005年5期）。

^⑤ 王韬的“西方观”以及对儒教之态度，不仅受到过曾国藩、李鸿章等人的质疑，他在自己受洗入教态度上的暧昧不清，甚至也影响到教会对他的真实信仰状况的怀疑。

^⑥ 有关王韬是否归信基督教，可以参阅（美）柯文（Cohen），《在传统与现代性之间——王韬与晚清改革》，南京：江苏人民出版社，1995年，雷颐、罗检秋译；Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, The California University Press, 2002; 和王尔敏，《近代文学生态及其变迁》，南昌：百花洲文艺出版社，2002年。

堂或会站所安排的一些活动,譬如参加礼拜,与麦都思、杨格非等传教士到沪杭一带传播福音、散发福音小册子等,还有在上海和香港都曾经多次参加教堂里的布道活动——尽管并不是一直坚持如此。

也正是因为与基督教和传教士之间的上述关系,在王韬于牛津大学应学生之提问而回答“孔子之道”与“泰西所传天道”若何的时候,能够从容不迫地说道:“孔子之道,人道也。有人斯有道。人类一日不灭,则其道一日不变。泰西人士论道必溯源于天,然传之者,必归本于人。非先尽乎人事,亦不能求天降福,是则仍寄乎人而已。乎天道无私,终归乎一。由今日而观其分,则同而异;由他日而观其合,则异而同。前圣不云乎:东方有圣人焉;此心同,此理同也。西方有圣人焉;此心同,此理同也。请一言以决之曰:其道大同。”^①王韬这段有关基督教与儒教之议论,尽管不是建立在同时代的牛津大学比较宗教学家麦克斯·穆勒(Max Muller)和理雅各的科学的、专业的比较宗教观基础之上,甚至还有在基督教和儒教之间进行简单调和妥协的嫌疑,但它也表明,让一个幼承庭训时期就受到儒家思想文化熏染的人文知识分子完全彻底地放弃自己的人文思想而改信基督上帝,至少不是一件轻而易举就能够做到的事情^②。

王韬在基督教信仰上的不坚定或者不确定,最终在他晚年的启蒙思想评论中得到了暴露并被证实。在他的《弢园文录外编》中的《原道》一文中,王韬曾经发挥过的基督教与儒教“其道大同”思想,进一步得到了理论上的落实。他说,“我国所奉者孔子,儒家之宗也”。而对于儒教与世界其他诸教之关系,王韬几乎完全放弃了一个基督教徒的信仰立场,从一种比较宗教论甚至儒教中心论的观点出发,作出了这样的论述:“耶稣教则近乎儒者也,天主教则近乎佛者也,自余参儒、佛而杂出者也。”^③

王韬基督教立场的“松动”甚至改变,当然跟他完全离开了他生活了二十余年的环境有关——在这二十多年中,他生活在一个以新教来华传教的英国人为主体的环境之中,无论是在墨海书馆,还是在香港的英华书院,直至后来的英伦之旅,王韬的主要生活来源,在于为教会或者传教士个人工作。而他政治流亡者

的身份,又让他必须尽量寻求到西人在政治上的庇护。受洗入教,或许是一个现实便捷而安全的自我保护方式。但是,1873年理雅各从香港最终返回英国之后,王韬彻底摆脱了此前二十多年的生活环境和生活方式,甚至从一定意义上说获得了工作上乃至个人身份上的某种自由新生。他在完全由华人组成的环境中开始了新的生活。随后,他又获得了李鸿章的默许,回到了他离开了近二十年的上海,基本恢复了一个正常人的生活方式。在这种种境况之下,王韬在信仰上的某种反弹,既有生活上的现实考量,也有他重返故土之后对于儒教思想的一种自觉回归——无论这种自觉是发自肺腑亦或三心二意^④。

王韬内心世界所发生的类似“松动”,还不仅只是他在宗教信仰上的态度。即便在西学上,他同样经历了从最初的好奇、叹服到推崇再到理性认识再到重新回归儒家文史词章之学的变化。

王韬曾经与同在墨海书馆谋事的士子管嗣复就彼此“屈身”于西馆是否背离了儒者之人生信仰展开过一次小小的“辩论”。当时管嗣复正在觅一新职,“来此将十日矣,所谋安研地,无一就者”^⑤。而此前管曾经协助英国来华医生一传教士(Medical-Missionary)合信医生(Benjamin Hobson, 1816—1873)翻译西医著作^⑥,而当时正有美国传教士裨治文“延请”管协助其翻译经书,但管对此却并无兴趣^⑦。对于自己无意继续在西馆中觅职,管嗣复所作的解释是,“教中书籍大悖儒教,素不愿译”,因此虽然裨治文“延请”,但管却“竟辞不往”。而管嗣复对此所作的进一步解释是:“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。”^⑧对于管的选择与态度,王韬最初的反应是颇不以为然,“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,勿问其所操何业。译书者彼主其意,我徒涂饰词句耳,其悖与否,固于我无涉也。且文士之为彼用者,何尝肯尽其心力,不过信手涂抹,其理之顺逆,词之鄙晦,皆不任咎也。由是观之,虽译之庸何伤。”^⑨

① 其实,晚清知识分子,无论是官方知识分子还是民间知识分子,尽管他们对于西学基本持肯定态度,但他们并没有因此而否定儒教。无论是像梁廷枏这样第一次鸦片战争之初的知识分子,还是像曾国藩、徐福成这些19世纪50、60年代的知识分子。前者在40年代就有基督教难入中国的理性认识(《海国四说》,第1页),而后者亦认为,孔子之教,即便是西方人,也“同声推服,并无异言”(《徐福成选集》,第581页)

② 王韬:《王韬日记》,方行、汤志钧整理,北京:中华书局,1987年,第92页。

③ 同上。

④ 据《王韬日记》记载,“米利坚教士裨治文延修《旧约》书,并译《亚墨利加志》。小异以教中书籍大悖儒教,素不愿译,竟辞不往”(《王韬日记》,第92页)。

⑤ 王韬:《王韬日记》,方行、汤志钧整理,北京:中华书局,1987年,第92页。

⑥ 同上。

① 王韬:《漫游随录》,长沙:岳麓书社出版社,1985年,第97—98页。

② 另一个可以参考的事实是,王韬访英的19世纪60、70年代,宗教对社会和民众的影响控制力已经与40年代有所改变。徐福成《出使日记》(光绪十六年庚申)三月十五日日记中有这样一段文字:“然观教会中所刊新旧约等书,其假托附会,故神其说,随中国之小说,若《封神演义》、《西游记》等书,尚不至如此浅俚也。其言之不确,虽三岁童子皆知之。余偶遇西国积学之士,与谈耶稣教旨,似皆已觉之而不肯明言;亦竟有言一二百年后,西国格致之学日精,必多鄙弃教会诸书者。”(《徐福成选集》,上海人民出版社,1987年,第580—581页)。

③ 王韬:《弢园文录外编》,上海书店出版社,2002年,第1页。

言下之意,当时士子们寄身西馆,不过为了衣食之计,既不会如管嗣复所言背离“孔教”,亦不会简单地归依西学,同样也无意专注于西学东传,将其当成一种足以彪炳青史的经世伟业来对待。王韬的这种态度,还可以从他在听了管嗣复一番大义陈辞之后的感慨中窥见一斑:“当余初至时,曾无一人剖析义利,以决去留,徒以全家衣食为忧,此足一失,后悔莫追。”而至于此后如何应对当时之计,王韬的回答是:“苟能辨其大闲,虽饿死亦不往矣。虽然,已往者不可挽,未来者犹可致,以后余将作归计矣。”^①

尽管王韬被认为是近代中国一个西学东传的先行者和近代思想的启蒙者,但是,作为一个为儒家经史词章之学所熏染的灵魂,如今要完全被西方的科学实学所占据,如果不是因为“衣食”之计,确实难以找到更有说服力的理由。于是才有了香港英华书院时期,当他被要求来协助理雅各诠释翻译儒家经典的时候,王韬心灵上的愉悦,显然要超出上海墨海书馆时期协助传教士—汉学家们翻译西学著作。不仅如此,英华书院时期,也是王韬的经史研究著述取得丰硕成就的时期。而最能清晰地标示出王韬在西学认识上的变化的,还是他晚年对于中学、西学的重新审视反思之后所作的议论。他一改早年对于西学重实学、崇创造发明的认识,对中华文明的世界意义,也有了新的体会。他说,“中国,天下之宗邦也,不独为文字之始祖,即礼乐制度、天算器艺,无不由中国而流传及外”^②。尽管王韬上述议论有独扬中华而不及其他的嫌疑,但有一点却是清楚的,那就是发出上述议论的人,并不是一个闭门造车、故步自封、孤芳自赏的保守知识分子,而是一个曾经有过二三十年的跨文化交流经验、并且曾经亲身游历目睹过西洋文明最为发达国度的开明之人。

不过,尽管王韬从基督教、西学逐步退回到他最初起步的儒家经史词章之学,但是,如果因此而认为王韬在思想上又回到了最初的起点,也就是说完成了思想上的“复辟”,这显然是没有注意到在这种“回归”的表象之下,王韬思想和精神世界所发生的复杂而深刻的变化。譬如,他确实一直不曾舍弃他所钟情的词章之学,而且,他晚年1880年代所完成的那些被鲁迅视为《聊斋志异》余绪的小说,也并非只是烟花粉黛、狐鬼妖魅一类。应该说,王韬在寻找启蒙语言的过程中,开启了后来为梁启超和五四新文学知识分子所弘扬的两种传统,即政论传统和“新”文学传统。对于前者,王韬作为一个政论家的贡献已经多有论述,而对于后者,特别是王韬在“新文学”方面的贡献,则因为王韬在文学语言和表现形式上的

① 王韬:《王韬日记》,方行、汤志钧整理,北京:中华书局,1987年,第92—93页。

② 王韬:《弢园文集外编》,上海书店出版社,2002年,第2页。

“保守”,而一直受到忽略。实际上,王韬是近代中国最早注意到从西洋文学语言中借鉴、移植新的文学声音的文学知识分子。在黄遵宪提出“我手写我口”之前,王韬已经开始从西方国民文学的启蒙语言中寻找新的精神语言材料——他与别人合作,将反映法国人爱国主义精神思想的《马赛曲》翻译成中文,他还在近代中国唯一一篇正面塑造西洋女子的小说《媚梨小传》中,描绘了一个具有自由独立的个性和勇敢强悍的人格力量的英国奇女子媚梨^③。

王韬上述观念形态的“西方观”的变化,还不仅限于宗教、西学和繆司,甚至还蔓延到他对方诸领域的认识。譬如,在涉及到泰西政治体制的认识上,王韬就经历了一个明显的转变过程。他曾经在与墨海书馆同事的蒋剑人的议论中指出,“西国政之大谬者,曰男女并嗣也;君民同治也;政教一体也”^④。但是,王韬的上述“无稽之谈”,遭到了传教士—汉学家伟烈亚力的反驳:“泰西之政,下悦而上行,不敢以一人揽其权,而乾纲仍弗替焉。商足而国富,先欲与万民用其利,而耐用无不裕焉。故有事则归议院,而无蒙蔽之虞;不足则筹国债,而无捐输之弊。今中国政事壅于上闻,国家有所兴作,小民不得预知。何不仿行新闻月报,上可达天听,下可通民意。况泰西之善政颇多,苟能效而行之,则国治不难。”^⑤值得肯定的是,王韬实际上是用这种特殊方式,借外人之口,对当时尚不为国内知识界所了解熟知的泰西政治体制进行了简单介绍乃至肯定。但是,在其晚年,王韬照样不惜一一列举制器测天、用璇玑玉衡以齐七政、借根方、律历格致、乐器、造船、指南车、霹雳炮、电气、时辰钟、文字、史书文教,并坚定地认为“中国为西土文教之先声”^⑥。

二、从墨海书馆到英华书院再到英伦:王韬现实形态的“西方观”的形成

如果我们仔细观察,就会发现王韬“西方观”的形成,还有另外一个通道,那就是现实形态的、直观的、情感化的、日常生活化的、人与人之间的通道。如果说上述观念形态的“西方观”经历了萌发、形成、发展、变化的过程的话,王韬在现实形态下的“西方观”,却是随着他对西方世界的了解认识日深,而变得更加清晰、

① 参阅段怀清:《王韬〈媚梨小传〉及其文学史意义》一文(即出)。

② 王韬:《王韬日记》,方行、汤志钧整理,北京:中华书局,1987年,第113页。

③ 同上。

④ 王韬:《王韬文集外编》,上海书店出版社,2002年,第2页。

丰富和稳定。

戊申(1848年)正月,二十岁的王韬寻父来到开埠不久的上海。而第一次出现在这个年轻的江南士子眼前的上海滩又是怎样一种气象呢?

“一入黄浦浦中,气象颇异。从舟中遥望之,烟水苍茫,帆樯历乱,浦滨一带,率皆西人舍宇,楼阁峥嵘,缥缈云外,飞瓮画栋,碧槛珠帘。此中有人,呼之欲出;然几如海外三神山,可望而不可及也。”^①

如果说黄浦江的气势已经震慑了初出茅庐的王韬,那么,第一次来到墨海书馆的他,耳闻目睹的,又是些什么呢?“后导观印书,车床以牛曳之,车轴旋转如飞,云一日可印数千番,诚巧而捷矣。书楼俱以玻璃作窗,光明无纤翳,洵属琉璃世界。字架东西排列,位置悉依字典,不容紊乱分毫。”^②第一次探访墨海书馆的王韬,耳闻目睹的,并不是传教士们来到中国传播的基督福音,而是西方物质文明中最能打动中国文人们的那一切:印刷出版、藏书、整洁的读书环境。事实上,被西洋文明的这一幕所打动的中国文人,并不只是王韬一人。后来出使英国并与理雅各结为友人的晚清名儒郭嵩焘,曾于咸丰六年(1857年)二月探访过当时在晚清开明士子中已声名大噪的墨海书馆。在这里,郭嵩焘同样对墨海书馆的印刷技术、机器设备和雅洁的环境留下了深刻印象。

如果说墨海书馆的藏书还有限的话,流亡香港时期的王韬在香港博物院所观所感,则更可作为凭证。

“最近为博物院,中藏西国书籍甚多,许人人内翻阅。舆地之外,如人体、机器,无不有图,纤毫毕具。院中鸟兽虫鱼、草木花卉,神采生新,制造之妙,殆未曾有。”

“院旁即观剧所,西人于此演剧奏乐伎,大抵搬运之术居多,神妙变化,奇幻不可思议。”^③

如果上述观察,尚属知识分子生活范围,那么,初涉西方世界的王韬在法国马赛、巴黎一路所见,对于当时西方世界的富庶繁华、民众的安居乐业,即便是曾经沧海如王韬者,也是极为震惊:

“至此始知海外圆簋之盛,屋宇之华。格局堂皇,楼台金碧,借七八层。画槛雕阑,疑在霄汉;齐云落星,无足炫耀。街衢宽广,车流水,马游龙,往来如织。灯火密于星辰,无异焰摩天上。寓舍供奉之奢,陈设之丽,殆所未有。……觉货物殷阗,人

民众庶,商贾骈蕃,即在法国中亦可屈一指。”^④

马赛印象尚未消退,巴黎盛景又迎面扑来:

“法京巴黎,为欧洲一大都会。其人物之殷阗,宫室之壮丽,居处之繁华,园林之美胜,甲于一时,殆无与侔,居民百余万。……寓舍闾敞,悉六七层,画栋雕甍,金碧辉耀。”^⑤

在这样的经验之下,尽管王韬在其晚年所写的小说《媚梨小传》中,依然写有“素闻中土繁华,远胜欧洲,其人物之美丽,服饰之灿烂,山川之秀奇,物产之富庶,于天下首屈一指焉”,但是,面对晚清中国的满目疮痍:民贫国弱、吏治腐败、盗匪横行等,王韬不可能不为自己亲眼所见的泰西社会现实而触动,不可能不为中华文明的未来而忧虑,不可能不为变法图新的明智之举而呼喊。在其《漫游随录》卷二中,专门就英伦风俗、制度、制造等进行了介绍说明。对于国内晚近以来民变不断、盗匪猖獗的现实,王韬这样介绍当时英国的社会治安:“春夏之际(牛羊)皆不入圈,散置于郊,与中国北地之放青牧场相似。已无庸监守羁勒,从无攘窃事,可见风俗之醇良也。”^⑥“英国风俗醇厚,物产蕃庶,费广用奢;而贫寒之户,勤工力作。日竟新奇巧异之艺,地少慵怠游惰之民。尤可羨者,人知逊让,心多恻诚。国中士庶往来,常少门争欺侮之事。异域客民族居其地者,从无受欺被诈,恒见亲爱,绝少猜嫌。无论中土,外邦之风俗尚有如此者,吾见亦罕矣。”^⑦中华一直自认为礼仪之邦,礼仪传统历史悠久、源远流长,但是,如果说上海墨海书馆时期、香港英华书院时期,王韬对于泰西文明尚限于器用一途、在内心世界对于作为泰西精神文明的宗教和物质文明的西学尚抱着敷衍塞责之态度的话,当他完全置身于英国人的日常生活之中的时候,他从英国人与人的交往中,看到了即便是在中土也非常罕见的文明现实。这样的“发现”,不同于观念形态上的“发现”或者“获知”,它是一种直接关涉每一个人——无论士庶——的日常生活的人文社会环境的。王韬的“明智”之处,不仅在于他敏感地发现了这一切,而且在于他并没有站在狭隘的民族主义的立场来回避、否定、拒绝这一切。相反,他将这些为国人土子所不知、所不信的一切不分巨细地记录下来,实际上是极大地弥补了那些有关泰西文明的观念形态上的种种解释说明之不足。

这些说明,还蔓延到对于英国的税务制度、海关管理、交通邮政、电讯通信诸

① 王韬:《漫游随录》,长沙:岳麓书社出版社,1985年,第58页。

② 同上。

③ 同上,第69页。

④ 钟叔河:《王韬的海外漫游》,载《走向世界丛书》,第82页,钟叔河主编,长沙:岳麓书社出版社,1985年。

⑤ 同上,第83页。

⑥ 王韬:《漫游随录》,长沙:岳麓书社出版社,1985年,第105页。

⑦ 同上,第107页。

方面,类似的说明还有很多。而所有这些说明,其态度虽然不无歆羡之意,却并无妄自尊大之心。相反,从中不时显示出说明者对于国人及在位者的某种期待,而非猎奇炫示。

从一定意义上来说,王韬这种现实形态的“西方观”的形成,其意义并不逊色于观念形态的“西方观”——当中国士庶阶级对于泰西文明完全缺乏认识了解,并因此而持抵制反感态度之时,王韬与传教士—汉学家们对于基督教、西学等的介绍,当然有从观念形态上拉近中国知识阶级对于泰西文明的认识之功;但是,当晚清知识阶级因为语言上的隔膜、因为翻译过来的泰西文献经典不仅在数量上极为有限、而且在质量上和系统性上都存在明显的诸多缺陷而使得中国的知识阶级并没有从中真切地感受到多少发自内心的认同、推崇的时候,王韬在现实形态上的“西方观”,不仅丰富、巩固了自己最初仅仅建立在观念形态基础之上的、同样并不稳定的“西方观”,更是让那些没有机会远游泰西、亲眼目睹泰西文明的真实状况的士子们借此有一些感性认识。

而对于这种在现实形态上形成的“西方观”,王韬直至暮年,也没有发生过动摇变化,相比之下,比他的观念形态的“西方观”更稳定,也更有说服力。

三、跨文化经验的个体意义与群体意义

晚清中国知识阶级的跨文化交流,大体上与近代中国的洋务运动和启蒙运动一致,以官方形态为主体的洋务运动为肇始,继之以学生—译员计划(Student-Interpreter Scheme,主要是指京师同文馆、上海广方言馆、广州同文馆以及散布于江南机器制造局、福州造船厂等洋务派主持的机构中的翻译部门)、幼童赴美留学计划,以及随着总理衙门的设立而不断增加的与泰西诸多外交事务的一条路线;另外一条路线就是传教士—汉学家们与晚清民间知识分子之间接触交流的路线。这两条路线共同形成了晚清中国跨文化交流的基本格局。

上述跨文化交流,与中国知识阶级知识的近代化和中国社会的近代化基本一致,对于西方文明的态度,也经历了以西学为绝对主体的时代,进入到较为全面完整地认识了解泰西文明的时代。而在上述跨文化交流过程中,不同的知识个体,因为各自经历的差异,其所形成和表现出来的跨文化经验也有很大不同。就以官方为主体的跨文化交流而言,既有总理衙门的管事大臣们与泰西诸国外交官员因为通商、传教、战争、条约等而形成的外交交流界面平台——在这个平台上,外交官员们无不为了彼此国家的利益而施尽计谋,也因此,通过这个平台而形成的跨文化经验,就可能明显不同于另外一些跨文化交流平台上所形成的跨

文化经验。譬如留美幼童计划中的幼童们与他们的房东、导师们所培育形成的良好的个人关系,以及他们因为对于西洋文明的“熏染”而在回国之后长期对于中国环境的难以适应等。

相比之下,那些有幸第一批走出国门的驻外公使们对于晚清中国的启蒙运动的贡献是显而易见的,尽管他们回国的个人命运各不相同,有的甚至遭到了各种诋毁攻击直至被迫告老还乡、退隐仕途,但是,他们是近代中国第一批睁眼看西方的官方知识分子,这种跨文化经验对于他们的个人思想、特别是西方观的形成无不具有极大影响。譬如,晚清第一任驻英公使郭嵩焘在19世纪50年代尚未出国的時候,曾经拜访过上海墨海书馆,对于这里的一切,均给予了极高评价,但是,当他作为驻英公使而留驻伦敦的时候,他对英国的认识当然得到了极大丰富拓展,但是,他并没有因此而菲薄自己的祖国。作为与维多利亚时代英国汉学界交流的一部分,他不仅参加了理雅各1877年9月在牛津大学就康熙、雍正两朝颁行的“圣谕广训”所作的演讲^①,而且就中英两国国民的道德水平与其进行过这样一段令人瞩目的对话:

理雅各博士说,“中国的一个前任大使郭嵩焘在他的客厅里会见我——他把我当成是他的国家的朋友。”

“啊!在这里见到了您,亲爱的博士,”他说,“尽管你生为英国人,你几乎跟我一样是一个中国人,因此,请坦诚地告诉我,与其他国家相比,究竟哪个国家表现得更为优越?”

“我停顿了一下,以免冒犯我的谈话者,然后我才说到:可是,阁下,请不要对我生气,无论如何,我还是要将英国摆在第一位。”

“是的,是的,我理解,如果你比较工业力量,比较铁路,比较海军,我接受你的回答;但是,我是说从道德观点来看。正是在这一点上,我想让你来比较一下两个国家的人民。”

“噢,阁下,从这一点来看,不将优越性给予英国对我而言也是不可能的。”

“我从来没有看到过一个人如此惊讶的样子。他开始在自己雅致的会客厅里来往大步行走,用力地甩动着他的双臂,并且还甩动着长长的衣袖,然后,一下子猛坐进自己的椅子,椅子几乎一下子被挤到客厅角落被坐垮了。后来,他把椅子

^① 参阅段怀清:《理雅各与满清皇家儒学——理雅各对“圣谕广训”的解读》一文(香港《九州学林》2005年第3期)。理雅各系列演讲的题目为 *Imperial Confucianism, or Sixteen Maxims of the K'ang-hsi Period*。演讲内容后来分四期刊发于香港的 *The China Review, or Notes and Queries on Far East*, 分别为第一讲 1877年 Vol.6, No.3, 第二讲 1878年 Vol.6, No.4, 第三讲 1878年 Vol.6, No.5, 第四讲 1878年 Vol.6, No.6。

拉到我的前面,对我说道:

‘那么,可是,博士先生,为什么,为什么你的国家要强迫我们接受你们的鸦片?’”

“听到这番问话,我哑口无言;我深感羞愧。现在,我听到你说,在面对这些问题的时候,你的建议是什么?我们应该怎么做?”

“我的兄弟,对于这一问题,我只知道福音册子上的回答:‘停止作恶,学会行善’。”^①

这段对话的意义,并不仅仅在于表现郭嵩焘的爱国主义,或者面对晚清鸦片贸易,具有良知的中英知识分子观点上的一致,而是在于它显示出,当中英知识分子之间真正需要坦诚而全面的对话交流的时候,双方对话之前的彼此信任和共同的对话基础是多么重要。而在上述对话中,共同的对话计划,就是彼此共有且有交集的跨文化经验——无论是理雅各对于中国经典的经验和在华人社会生活三十多年的经验,还是郭嵩焘对于西方精神文明和物质社会文明的了解。

2005年5月28日完稿于杭州华家池

^① 参阅 Helen Edith Legge, James Legge: *Missionary and Scholar*, London: The Religious Tract Society, 1905年。