

19-20 世纪的文化转型

——基督教传教士的希望、中国激进派的革命以及关于
文化之能动本质的神学反思

19th and 20th Century Cultural Transformations:
Christian Missionaries' Hopes, Chinese Radicals'
Revolutions, and Christian-Inspired Reflections on
the Dynamic Nature of Culture

费乐仁著 章新若、张靖译

Lauren PFISTER

作者简介

费乐仁，香港浸会大学宗教及哲学系教授

Introduction to the author

Lauren PFISTER, Professor, Department of Religion and Philosophy, Hong Kong
Baptist University.

Email: feileren@hkbu.edu.hk

Abstract

This study seeks to juxtapose 19th and 20th century Protestant Christian missionary- scholars and modern Chinese revolutionaries by describing their different forms of counter-cultural transformative efforts. On the basis of the studies of the patterns in European revolutionary events elaborated by Eugen Rosenstock-Huussy, comparisons and contrasts are made between the counter-cultural efforts and influences of these two different kinds of counter-cultural transformative agents. Among the more constructive aspects of the Protestant missionaries' work are the efforts of three key missionary-scholars, James Legge, Séraphin Couvreur and Richard Wilhelm. They rendered classical Chinese scriptures into foreign languages and established a firm basis for modern European Sinology and North American Chinese Studies. Their cross-cultural interests reflected different kinds of cross-cultural transformation, suggesting how a plurality of religious perspectives can produce different forms of cultural transformation.

In contrast, the complexities of the modern Chinese revolution followed patterns found also in European military revolutions, and so indicate how cultural transformation can not only be constructive of new forms of life, but also become destructive of past forms of life through periods of extremism. These various different perspectives on cultural transformation move us toward a new account of the dynamic nature of culture, an account deeply indebted to insights from Rosenstock-Huussy. On this basis a final theoretical suggestion is presented, that indicates why the extremist stage of the Chinese Cultural Revolution may have led to the emergence of religious openness among Chinese citizens in the latter part of the 20th century.

Keywords: cultural transformation, Protestant missionaries, military revolution, the transformative dimension, culture

引言

基督教传教士与激进革命者之间似乎并无多少关联，但这两类人士均在不同程度上评估和挑战了当代文化，并试图革新文化。本文将关注某些重要基督教在华“传教士学者”（missionary-scholar）在文化转型变革中的影响，将他们各自独特的文化改变与欧洲和中国激进革命者的文化转变进行比较和对照。通过这种方法，我们期望能突出基督教传教士在跨文化交往中的特征，这些常常被 20 世纪中国学术界所忽略。笔者认为不同种类的文化转型（cultural transformation）能够帮助我们理解后面的这个现象。此外，从新教传教士跨文化转型的努力和中国革命派文化转型的实践这两个角度来思考，还能让我们对文化本身的能动性有更深入的理解。

现代反文化变革行动者——传教士和革命者

经典马克思主义批评家通常将宗教人士和革命领袖归为截然相反的两类人，但一份介绍清末新教传教士、中国改良派和中国革命派所起作用的综述，却揭示了一些对宗教生活持批评态度的马克思主义者所不曾预料的事实。在经典马克思主义看来，基督教传教士与其他基督徒和宗教人士一样，会消极被动地陷入一种扭曲的、具有欺骗性的、无用的世界观里；革命派多被描绘为一个充满公义的新世界里入世、勇敢、积极的先锋。这些革命者最终在 1949 年的革命运动中实现了这个新世界（1911 年革命的地位至今模糊）。然而，如果我们从 19-20 世纪中国现代化的角度去看这个问题，新教传教士和改良派、革命派一样，在那个转型变革的重大过程中都是重要的行动者（agent），尽管他们各自的道路并不相同。事实上，

很多新教传教士旗帜鲜明地参与了中国的改革运动^①，一些著名的中国改革者和革命者也无疑受到了基督教价值观的影响，孙中山（1866-1925）就是其中最出名的一位^②。新教传教士和中国革命派为何均有这种更新变革文化的兴趣并积极参与其中？

说明这种共同兴趣的一个方法是，关注这些传教士和革命派一般会如何理解人类和文化。也就是说，他们对人类本质（哲学人类学）和文化本质有着各自独特的哲学的和形而上学解释。一方面，基督教传教士认为，人类被“罪”的力量严重玷污了，这些力量不仅严重破坏了个体的内在动机及选择明智和良善的能力，而且还在人类生活的诸多方面影响了个体与他人的关系。一种源自《新约圣经》的神学观点认为，罪的影响如此巨大，最终导致宇宙生存层面的扭曲，并催生了一种末世论，即上帝将对我们现在已知的人类历史进行神圣干预。另一方面，以马克思主义为向导的革命派则认为，现代资本主义的束缚必然引起普遍人性的分裂，那些拥有生产资料的人和那些作为生产力一部分的劳动者之间出现了泾渭分明的界限。再者，这种系统性的不义（systematic injustice）影响了每一个单独个体良好生活的能力，同时在现代社会所有领域和层面深刻影响了个体与他人的关系。对传教士和革命派两者来说，这些对人类及其文化的表述都依赖于具体经典文本，而这些文本滋生了与文化更新变革相关的更宽广的世界观。比如，传教士们关于人类及其世界观的解释通常直接取材于《新约圣经》中的保罗书信；他们因此相信与永生上帝的一次脱胎换骨性的邂逅将会激发个人、关系和文化的改善与变化。与此相同，革命派领导者们一般是从卡尔·马克思、弗里德利希·恩格斯和其他早期马克思主义思想家、领导者那

^① 比如，19世纪末期致力于改革的杰出传教士之一是威尔士浸信会传教士李提摩太（Timothy Richard，1845-1919）。

^② 参见方克立编：《中国哲学大辞典》，北京：中国社会科学出版社，1994年，第322-323页。[FANG Keli, ed., *Zhongguo zhe xue da ci dian* (Beijing: Chinese Academy of Social Sciences, 1994), 322-323.]其中一篇关于20世纪早期革命派卓越人物的长文清楚地提到，他（孙中山）在青年时代就读于英国和美国的教会学校。

里获得启发，很多人创造出他们自己的文本，这些文本随后成为其追随者们信奉的经典文本。他们基本上相信，只有革命运动才能摧毁资本主义社会暴虐残酷的体系与制度，也只有革命运动才能创造出那种文化革新，为接下来发展公义公平社会提供基础。传教士们和革命派都把“文化”想象成这样一种东西：它包含了体制化生活的方方面面，有其内在价值及其诸多不同社会表达，这些或多或少是人类的创造性努力，力图掌控其生存环境，使其生活世界能对当下盛行的世界观和实践需要作出更为积极的回应。然而，不管是何种情况，人类的创造性文化认识——尤其是 19 和 20 世纪纷纭复杂背景下的文化认识——被骄傲、地位和权力等人类私欲破坏了，因此这些创造性见解需要彻底重新调整，以便人类能获得有关美好生活的特别认识。^①这些文化转型的目标经常明晰地见诸于各种革命性纲领中。同样，福音派新教神学，尤其是他们的传教理论也被坚定地导向那些目标。尽管如此，近来后现代主义者发起了一些与基督教有关的研讨，这些人对“文化转型”(cultural transformation)相当谨慎，认为这是一种潜藏在当代社会内部的罪恶，试图控制不

^① 有此类想法或主张的欧洲和中国马克思主义者很多，但中国人对有着同样想法的新教神学著作却并不熟悉。此前新教神学中强调这一立场的重要人物包括莱茵霍德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)及其名作《自然与人类命运》及《道德的人和道德的社会》。[Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* (London: Nisbet and Co., 1941-1943); *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York: Scribner, 1960).]此外还有保罗·蒂里希(Paul Tillich)和他非常有影响力的著作《存在的勇气》。[Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952).]现在看来，尼布尔从基督教角度对人类本质作出了深刻分析，但其中有一个不可忽视的缺陷，即不论是在个人、社会还是文化层面，他都未能论及圣灵。蒂里希的解释则是在现代两次世界大战之后，从存在和文化角度对神性的本体论意义进行了反思，因此与那些发现人类社会和文化的不同层面均已扭曲变形的人感同身受。他尝试在特定的本体论和存在论神学思想基础上，为宗教生活建立一个标准定义——他称之为“对一个终极主体的一种终极关怀”——这让他得以描述性地探索现代文化背景下表现出来的现代焦虑之扭曲本质，因此揭示了一种“对文明的不满”，这种不满超出了弗洛伊德世俗主义的范畴，但为它的起源提供了一个深刻的本体论解释。

同声音或意见^①，因而这些文化转型的理念在某种程度上一直备受质疑。不过，有一点在历史上是无可置疑的：无以计数的在华新教传教士们经常承担的角色最终让他们成为反文化变革行动者，特别是晚清时期。^②这些态度是如何形成并如何被欧洲汉学潮流及北美中国学推动的？这些需要进一步探讨。

然而在我们进入这个探讨之前，应该更加仔细地考虑“反文化”转型应当包含的内容。反文化运动意图另外建立一个生活文化模式，并将此作为一个国家或一个群体的首选文化，即一种自觉地站

^① 《今日基督教》(*Christianity Today*) 的一位资深编辑马克·加利 (Mark Galli) 有一篇文章题为《论不要改变世界》[“On not Transforming the World,” August 9, 2007, <http://www.christianitytoday.com/ct/2007/augustweb-only/23-42.0.html>.], 可以视为这种后现代持异见者的声音。加利并不反对个人生命的更新改变，但试图区分“培养门徒”和“更新文化”之间的差别，认为后者很容易在邪恶文化和政治的袭击下脱离原来的轨道，被用来反对那些尚未适应新社会的人。在这方面，加利没有否认文化转型可能会因为门徒关系切实地发生，但提醒大家要有“后现代敏感性”，警告基督徒们不要用一种“宏大叙事”(master narrative) 来取代个人培养门徒的努力，因为“宏大叙事”最终会为了达到某种假定的基督教目标而不择手段(包括利用那些他认为是敌基督的人)。他指出的这个讽刺性局面是一个很严重的问题，但是他的方法内部似乎包含了一个现实的矛盾——即使其本意不是如此，也要容许文化转型发生。从这样一种解释立场出发，《新约圣经》的某些篇章(如《罗马书》12: 14-21) 就变得有些棘手，因其内部包含的社会伦理学非常悖谬，例如不要报复他人，不要“以恶制恶”，“若是能行，总要尽力与众人和睦”等。所有这些命令同时给出了肯定和否定某些行为的法则，不仅指导基督徒如何与基督教社区以外的人共同生活，还提供了伦理及文化模式，而这些生活方式具有转变更新的性质。

^② 我们还应该强调一点，这一时期重要的在华传教士的反文化意图程度不尽相同。我在其他论文中已试图部分说明这些不同之处。参阅：Lauren Pfister, “Rethinking Mission in China: James Hudson Taylor and Timothy Richard,” in *The Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880-1914*, ed. Andrew Porter (Grand Rapids and Cambridge, UK: William B. Eerdmans Pub. Co., 2003), 183-212. 在讨论文化转型时值得一提是，戴德生 (Hudson Taylor) 的诠释立场与《使徒行传》17 章保罗的“亚略巴古讲道”(Areopagus or Mars Hill Discourse) 相关，但他拒绝了其中的文化适应主义者对待希腊文化和哲学的方法。戴德生在他那个时代，甚至在当代中国的新教属灵圈内很有国际影响力，这种反文化的解释立场在二战后基本上已被新教传教士们推翻。在这个意义上，戴德生的反主流文化立场比李提摩太的更加激进。尽管戴德生也对培养中国基督教本土领袖相当感兴趣，但他对任何融合不同智慧传统的做法非常谨慎和戒备，而李提摩太却在诸多领域大胆探索这种融合，包括研究中国佛教。20 世纪末，大部分传教士们的思想已经更为开放，在涉及传教事业文化背景方面的问题时变得更为纯熟圆滑，因此在多种不同文化背景下推出了对抗性不太强的传教方式。

在权威传统文化制度对立面或与之截然相反的文化，反对权威传统文化所设立的标准规范及代表这种文化的领袖人物。因此会有一股强力，朝着一个“新”的或者“复兴的”文化未来努力，这是一个反主流文化运动内部与生俱来的因素，为达成目标需要对现有制度和标准进行文化转型。有马克思主义倾向的革命者将共产主义社会的理想形式设计为生活中可供选择的另一种文化模式，将之与旧有的制度模式和价值观直接对比，而旧模式的基础是受到旧权威支持的生产经济模式及与之相辅相成的文化表述。这种以无产阶级领导为基础的过渡阶段的社会历史形式到底会如何在革命胜利之后催生一个共产主义国家，是一个意识形态争论的问题，但是马克思主义革命者的最终目标一直是某种形式的共产主义社会。而对于大部分基督教传教士们来说，很显然他们寻求的不仅仅是建立本土基督教教会及培养当地教会领袖，^①他们还致力于在基督徒生活的现代愿景基础上创建一个可供选择的人类社会模式，关爱他人、改善社会。由此看来，不妨将中国新教教会生活发展当作一次被外国和本土新教传教士们激发的反文化运动。顾长声详细地描述了 19 世纪末、20 世纪初在华传教士们在中国建立的“数以千计”的中国现代学校、医院、诊所、孤儿院、避难所和出版社。^②这些与中国传统的教育、医疗和慈善模式不同，为人们提供了一个活生生的另类

^① 1950 年 9 月中国神学家吴耀宗在中国大陆新教教会内部推行“三自运动”，将之作为新中国应该允许教会继续存在的意识形态基础和正当理由。有关英美传教神学家生活和著作的信息请参阅：Gerald H. Anderson, ed., *Biographical Dictionary of Christian Missions* (London and New York: Simon and Schuster and Macmillan, 1998), 20, 698. 有关 1950 年以来中国大陆三自运动的出现及其发展，参见：中国基督教三自爱国运动委员会与中国基督教协会编：《传教运动与中国教会》，北京：宗教文化出版社，2007 年，第 266-380 页。[Three-Self Patriotic Movement Committee & China Christian Council, eds., *Mission Movement and Churches in China* (Beijing: China Religious Culture Publisher, 2007), 266-380.]

^② 顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，2004 年，第 430-435 页，特别在第 430-431 页之间。[GU Changsheng, *Chuan jiao shi yu jin dai Zhongguo* (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2004), 430-435, esp. 430-431.]

选择，同时也提供了对跨文化或国际历史、体制机关和社会规范的新解释，这些都是先前并不为人熟知或者被误报误传扭曲的东西。

在那些来华传教士当中，有一小部分人创作了一些标准文本，为欧美学术界理解中国提供了学术资源。他们中有传教士，也有在现代专业学术机构中工作的汉学家或中国学专家，本文将接下来讨论他们的贡献、影响及带有各自认识论前提的诠释立场。

19-20 世纪新教传教士及 欧洲汉学、北美中国学的发展

沃尔兹（Andrew F. Walls）的研究显示，新教在华传教士中有十分之一的人是专业人士，写作并出版了他们在中国的经历。这其中又有十分之一（或者传教士总数的百分之一）的人对大学新课程的设定和发展有着直接贡献。^①中国文化富有挑战性，而传教策略需大范围交流文化信息，需要将文化视为具体宗教相遇之基础。因此相较于其他“传教领域”，可能有更多的传教士热忠于出版与文化问题和中国关系密切的著作（用中文和其他语言）。^②那些后来成为著名“传教士—学者”（missionary-scholar）之人有不少是中国传统汉学经典和文学作品的翻译者和注疏者，他们开启了很多新的诠释古典、传统和现代中国生活和思想的方式。^③在这些传教士学者

^① 详情参见 Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll and Edinburgh: Orbis Books and T&T Clark, 1996).

^② 如中国新教传教士出版材料目录：Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications, and Obituary Notices of the Deceased* (Shanghai [sic]: American Presbyterian Mission Press, 1867).

^③ 带有连字符的术语“传教士—学者”由吉瑞德（Girardot）和笔者在研究伦敦传道会（London Missionary Society）在华苏格兰传教士代表理雅各（1815-1897）时创造。如今这个用法被广泛地用来指代若干其他重要的新教传教士，他们对汉学文献做出过很大贡献，这些重要人物包括湛约翰（John Chalmers）、欧德里（Ernst Eitel）、艾约瑟（Joseph Edkins）、花之安（Ernst Faber）、苏慧廉（William Soothill）、卫礼贤（Richard

中最具有影响力的是理雅各 (James Legge, 1815-1897)、顾赛芬 (Séraphin Couvreur, 1835-1919) 和卫礼贤 (Richard Wilhelm, 1873-1930)。公理宗的理雅各和信义宗的卫礼贤后来成为高等学府专职教授, 一个在牛津, 一个在法兰克福, 而耶稣会教士顾赛芬则留在中国直至去世。通过这些非常多产的传教士学者们在学术和出版方面所做的大量努力, 儒家传统经典文献和一些道家、非传统的文献得以出现在英语、德语、法语和拉丁语阅读圈中。

理雅各在 1861 年至 1865 年间完成了《四书》和《五经》的英语翻译和评论性注释工作。^①通过翻译和注疏, 他为英语翻译设立了一套标准。此外, 他还翻译了半经典性质的《孝经》、道家最古老的经书和部分道教小册子。总之, 作为传教士—学者和汉学家,

Wilhelm)、赖德烈 (Kenneth Scott Latourette) 及德效骞 (Homer Dubs)。参阅: Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley: University of California Press, 2002); Lauren F. Pfister, *Striving for "The Whole Duty of Man": James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004), two volumes. 另参: Lauren Pfister, "Ernst Faber's Sinological Orientalism," in *Sino-German Relations since 1800: Multidisciplinary Explorations*, eds. Ricardo K. S. Mak and Danny S. L. Pauu (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000), 93-107; 费乐仁:《攀登汉学中喜马拉雅山的巨擘——从比较理雅各 (1815-1897) 和卫礼贤 (1873-1930) 翻译及诠释儒教古典经文中所得之启迪》, 陈京英等译, 载《“中央研究院”中国文哲研究所通讯》, 总第 15 期, 2005 年第 2 期, 第 21-57 页。[Lauren Pfister, "Scaling the Sinological Himalayas: Insights Drawn from Comparisons of James Legge's (1815-1897) and Richard Wilhelm's (1873-1930) Translations and Interpretations of Ruist Canonical Literature," trans. CHEN Jingying, et al., *The Newsletter of the Institute for Chinese Literature and Philosophy of Academia Sinica* 15, no. 2(2005): 21-57.]

^① 这些涉及中国古典名著, 包含了《四书》和《五经》中的三经, 最初于 1861 至 1872 年间在香港以八卷形式出版。牛津出版社后来出版了修订后的新五卷版 (1893-1895)。在其六卷《中国圣书》(*The Sacred Books of China*, 1879-1891) 中, 理雅各翻译了剩下的儒家经典文学作品和道家主要经典文本, 包括一些新文本, 如《孝经》、《易经》、《道德经》和《庄子》。这个更全面的版本很复杂, 因为在理雅各身兼传教士和汉学家双重身份的生涯中, 某些文本他出版了四种不同版本 (比如, 四书中有两部就是如此)。有关这些出版物的简要记述, 可参阅: Lauren Pfister, *Striving for "The Whole Duty of Man,"* vol. 2, 261-262.

理雅各一共翻译了儒家十二部经典及一些道家传统文本。^①这些“经典”著作^②通常是在一页的上方提供一个标准中文文本，下面是英语翻译，然后在当页下端用小一号的字体附上大量注疏性解释，这些注疏取自不同的原典，夹杂了大量理雅各从自己比较宗教、哲学和文学兴趣多元思想出发的思考和评论。^③此外，他所翻译的每一部经典著作的最后都有一个汉语字词表及索引，^④但他从未将这些索引做成词典单独成册出版。

在这一点上，顾赛芬与他类似。顾赛芬很明显是紧跟理雅各的步伐，并在某些方面有所超越。这位法国耶稣会汉学家对理解古代儒家文化及其经典的贡献在于他提供了大部分儒学经典和一些其他经典（特别是《礼记》）的法语和拉丁语译本。顾赛芬与理雅各的不同之处在于，他的作品没有附加任何评论性注释，但在中文文本和法语、拉丁语译本中都提供了最为重要的、取自古代文本的标准注疏（基本上是朱熹的权威注释，尽管还包括一些其他名家解释）。顾赛芬还有一点超越了理雅各：他为其所有译本提供了带音

^① 应该提及的是，在翻译、评述及探索中国传统及现代文化其他方面的过程中，理雅各还创作其他一些著作。顾赛芬及卫礼贤也是如此。

^② 后来在理雅各担任牛津大学汉学教授期间，他从将某些文本称为“经典”（classics）转为将之命名为“圣书”（sacred books）。这个转变对中国宗教研究历史的意义在吉瑞德著作的最后一章有很好的论述，参阅：Norman Girardot, *The Victorian Translation of China*.

^③ 我自己对《中国经典》（Chinese Classics）注疏的研究表明，理雅各一共引证了从汉代至清朝的 300 多个不同的儒家注疏版本，在他之前从未有人提供过如此大范围的中国注疏传统说明，也从未有人如此清晰地向西方人展示那些丰富多彩多样解释传统。然而，需要指出的是，在马克斯·穆勒（Max Müller）主持编订的《东方圣书》（*Sacred Books of the East*）系列中，理雅各所翻译的六卷本译著被命名为《中国圣书》（*Sacred Books of China*），却没有他早期翻译出版的《中国经典》里面的标准文本，也没有那些详细注解。

^④ 有一个例外是，理雅各翻译注释的《左传》没有提供这类词典。而且，因为这本书太长，理雅各也没有像《中国经典》中的其他书卷那样提供详细注解，仅在译文中有选择性地插入一些注释，为了显示区别，注解在出版时用了小一号字体。此处提及的第一个缺陷后来被法磊斯（Everard D. H. Fraser）纠正，参阅：Everard D. H. Fraser, *Index to the Tso Chuan* (Oxford: Oxford University Press, 1930).

调标记符号的音译，将法语音译直接放在中文文本之下、法语及拉丁语翻译之上。顾赛芬从 1870 年代开始翻译，1890 年代出版了第一部译著，然后一直不倦工作，直到 1919 年去世前夕最后翻译出版了《礼记》。

卫礼贤在 1910 到 1930 年间出版了不少类似的系列德语中国经典译本，但与前两位稍有不同。他在翻译早期儒学经典的同时，不仅提供了详细注解，还对那些古老学说给予了更多深刻的肯定评述。^①他的翻译很吸引人，重新编排的《易经》文本引起了争议，但也因此让学术界热闹起来。^②

理雅各的英译本，顾赛芬的法语和拉丁语译本，以及卫礼贤的德语译本——他们翻译的这些古老著作一直被作为范本保留至今，甚至在他们各自的语言领域中被尊为汉学经典作品。^③三位汉学家的大部分著作多次再版，其中有些是无数次再版。^④在一些作品中——理雅各和顾赛芬比卫礼贤更甚——这些主要作品均有很多不

^① 卫礼贤的《论语》和《孟子》译本里，注释与翻译在同一页；《道德经》译本中是尾注。后来的《易经》引起了争议，但也很有意思，因为经文和卫礼贤的注解交叉在一起（也因此不是很能清楚区分）。

^② 卫礼贤翻译了早期和晚期道家文本以及大量文学作品，还有一些经过大量修改和节选的有关礼仪的作品，一直被错误地称为卫礼贤的《礼记》。他翻译的《易经》随后被翻译成了其他九种语言，在德国以外的十五个国家出版发行。有关其《易经》翻译的争议参见费乐仁：《攀登汉学中喜马拉雅山的巨擘——从比较理雅各（1815-1897）和卫礼（1873-1930）翻译及诠释儒教古典经文中所得之启迪》。

^③ 如要更清晰地了解这些多产传教士—学者们的贡献，我们可以制作一张大表来比较，按时间先后顺序排列他们出版的所有重要译本。比如，我在其他地方注明了理雅各和卫礼贤一共翻译了十个儒家和道家经典文本，很明显顾赛芬也至少翻译了八个经典文本。详情请见文末本人所制作的一个附表，原表请见：Lauren F. Pfister, “China’s Missionary-Scholars”, in *Handbook of Christianity in China*, volume 2, ed. R. G. Tiedemann (Leiden and Boston: E. J. Brill, 2010), 742-765.

^④ 对离奇古怪和边缘作品感兴趣的人不妨考察与抄袭或匿名有关的出版物，特别是理雅各的作品。我在研究卫礼贤主要作品时发现，有一些人已经对卫氏的好几部作品进行了大幅度修改，最主要的是，为了迎合他们的读者群体的“需求”而改变了原作中的一些地方（特别是卫氏的《论语》（*Konfutse Gespräche*）、《易经》（*I Ging*）和《礼记》（*Li Gi*）。

同版本或修订本。无疑，这三位汉学家对汉学或中国研究的主要贡献是为理解传统中国精英文化打下了坚实基础，在某种程度上，他们的作品已经有了自己的生命，超越了他们自己作为传教士和中国专家双重身份的历史在场。

从中国语言学史的角度看，理雅各和顾赛芬是 19 世纪末 20 世纪初出现的汉学东方主义的主要贡献者，因为他们主攻文本翻译，主要关注在儒家思想影响下的中国人的生活方式及与之相伴的价值观。^①从另一方面看，卫礼贤则一直是汉学家中的异数。在爱德华·沙畹（Edouard Chavannes, 1865-1917）及其学生的特别努力下，法国形成了一种全新的、理论上更具批判性的汉学，卫礼贤却持守传统主义方法，欣赏更广范围的儒家、道家和其他中国传统学派，并最终接受了一种新的、颇有争议的对古代儒家和道家经典的解释观。卫礼贤认为儒家和道家共享一种世界观，并将之归结为《易经》世界观，因此卫氏认为儒家和道家共享一种基本的、充满活力的、有机的宇宙论。^②在这个意义上，卫礼贤既不是一个古典汉学东方主义者，也不是一个沙畹意义上的完全“现代化”的汉学家，但是他依旧是一个自由主义基督教亲华者和一个儒学改良者，他接受了一种明确的反主流文化倾向，反对“机械论”或以技术为主导的世界观。他深信是技术将欧洲带入一战的毁灭和战后的萧条。

^① 有关“汉学东方主义”（Sinological Orientalism）的语言学特点需在一个更大的现代汉学历史发展背景中来描述，参阅：David B. Honey, *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Sinology* (New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 2001), 324-341. 在该书的总结陈述中，作者相信爱德华·沙畹和他的学生奠定了所有后续汉学现代流派的基础，本文稍后将会提及。另外，“汉学东方主义”这个术语由吉瑞德和费仁乐在解释理雅各时首次提出，参见 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, 327, 330.

^② 这一点在卫礼贤一部虽小但很有煽动力的作品中被淋漓尽致地挖掘和极大地推广。参阅：Wilhelm, *Lao-Tse und der Taoismus* (Stuttgart: Fr. Frommerlag, 1925), chapters 3-8, 30-100.

这些最为重要的传教士—汉学家之间的显著不同需要进一步深入挖掘，但是这种讨论必须稍等片刻。我们首先要更加仔细地对革命派的反文化影响力做一个总的概述，并对文化实在（cultural reality）的转型维度（transformative dimension）之本质做一个更为清楚明晰且规范的描述。

20 世纪中国革命派和革命的文化形式

毫无疑问，革命作为一种彻底摧毁过去制度的特殊手段，不可磨灭地塑造了 20 世纪和当代中国^①，在现代革命其间及之后，政治和文化转型的辩证法当中存在一种哲学兴趣，因为伴随着革命战争而来的是文化和历史背景中的大调整，这种革命战争是一种特殊的转型时刻，会留下一个明显的影响；但这同时也是一种文化转型，这种文化转型在所有情况下均无法完全实现革命派发动革命时所设想的最初目标和理想。

从各大洲及各个历史和文化时期这个更广阔的角度来看，我感觉正是这些革命的转化经历有可能将现代欧洲、北美和中国文化以某些前所未见的方式结合在一起。^②这里最值得注意的是，欧洲的早期现代革命（1688 年的英国革命、1790 年代的法国革命等都以

^① 根据《中华人民共和国宪法》（英文版），第二章主要是关于“公民的基本权利和义务”，另外在第 33 章提到，“国家尊重和保障人权”。私有财产权总体上是受到支持的，这条规定重塑了中华人民共和国新中产阶级的大部分希望和现实。参见 <http://www.npc.gov.cn/zgrdw/english/constitution/constToDetail.jsp?id=full&page=0>

^② 本人另外几篇文章中有过类似讨论，请参阅：Lauren Pfister, “Philosophical Explorations of the Transformative Dimension in Chinese Culture,” *Journal of Chinese Philosophy* 35, no.4 (2008): 663-682; 费乐仁 (Lauren Pfister): “Creative Plurality: Building on the Counter-Cultural Insights of Wáng Yuánhuà,” 《王元化先生九十诞辰纪念文集》，邵东方、夏中义编，上海：上海文艺出版社，2011 年，第 135-178 页。[Lauren Pfister, “Creative Plurality: Building on the Counter-Cultural Insights of Wáng Yuánhuà,” in *Wang Yuanhua xian sheng jiu shi dan cheng ji nian wen ji*, eds. SHAO Dongfang and XIA Zhongyi (Shanghai: Shanghai Literature and Art Press, 2011), 135-178.]

失败告终。^①这些革命均未能顺利创造出他们最初试图通过革命手段达到的理想世界,但均在文化上以非常重要的方式改变了他们的国家及其所处时代,因此值得更进一步去理解。这些情况非常复杂,需要我们说明这些诸多现代背景下明显不同的关键因素。比如,我们需要给出一些特定的解释和理由来说明为什么经历了主要的革命之后,我们的文化依旧继续在生产和派生不同种类的政治和文化生活,包括对人类理性自身的各种解释。让我们接下来对革命的本质及其文化意义给出一个更为缜密的解释,然后再来考虑上述这些问题。

“西方革命论”的一个主要理论家是德国博学家、犹太裔基督教社会哲学家尤金·罗森斯托克-胡絮(Eugen Rosenstock-Huessy, 1888-1973)。他写了两大册有关革命概念的著作,第一册出版于1938年,题为《走出革命:西方人的自传》^②,另一册用德语写作,题为《欧洲革命》(1931初版,1951年修订)。^③1930年代早期,罗森斯托克-胡絮离开纳粹统治的德国前往美国,就读于哈佛大学和达特茅斯学院,并在那里小有名气。罗森斯托克-胡絮曾致力于

^① 在这方面,“美国革命”要与之区分开来,因为它实际上是一次反殖民战争,采用某些革命性修辞,因此它可能可以被定位为“半革命”而不是一次完全成熟的革命。其申明“不可被剥夺的权力”(unalienable rights)其实最初主要是对当时的欧洲移民而言,并不包括从非洲大陆和北美印第安部落中抓来的奴隶。美国宪法中的权利是面向美国所有公民的,却未能完全落实,这些问题直到发生了很多伤害性事件且经过更深远的政治和文化发展后才得到解决(例如1950-60年代的民权运动)。

^② 这个旧版著作有一个新版本,已经以同名出版,附加了一篇由作者的学生哈罗德·伯尔曼(Harold J. Berman)写的前言介绍,伯尔曼系哈佛法学院教授。参阅:Eugen Rosenstock-Huessy, *Out of Revolution: Autobiography of Western Man* (Providence and Oxford: Berg Pub., Inc., 1993)。

^③ 第一版1931年出版,加了一个副标题《民族特征及国家形成》(*Volkscharakter und Staatsbildung*);二十年后再版比第一版稍长,题目是《欧洲革命及民族特征》。参阅Eugen Rosenstock-Huessy, *Die Europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen* (The European Revolutions and the Character of the Nations) (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1951)。

解开诸多欧洲革命之谜，这些革命都发生在中国的马克思主义革命之前。1973年尤金·罗森斯托克-胡絮去世，他在哈佛大学的前同事，同时也是他的一个仰慕者，乔治·艾伦·摩根（George Allen Morgan）曾总结收集了他一直以来关于革命的兴趣及著作中的一些洞见（insights）和思想。下面，为了更好地反思文化转型的问题，我将总结这十四点洞见当中的部分思想，并用之分析1949年的中国革命。罗森斯托克-胡絮并未对中国革命做任何评论，因为他没有办法去彻底仔细研究这个问题。^①

从一开始我们就应该强调的是，这些“洞见”并不意味着要倡导一种与每一场革命都相关的历史主义决定论，即认为这些民族革命经验并无差别或者不太可能有其他细微差别。相反，罗森斯托克-胡絮力图找出不同民族革命生发出来的人类经历所具有的共同模式，因此，通过这些洞见，我们既能依据这些共同模式把握不同革命经历的共同维度，同时明白为何这些革命在后期自我反思时的启发必然各不相同。最终，这些洞见能提出一些重要问题，有助于与革命的文化特殊性相关的更广的文化和跨文化反思。在本文最后一部分会简要探讨这些。

第一，每次革命均爆发于一个最落后的国家，在一个特殊的国际背景下被某种革命性意识形态所激发。这个简单的事实在马克思主义观点下来看显得很讽刺。因为它并不是马克思所期望的，相反，马克思认为革命会首先在最发达资本主义社会中的工人阶级中爆发。这个极其重要的理论脱节（theoretical disjuncture）需要进一步

^① 摘引自 George Allen Morgan, *Speech and Society: The Christian Linguistic Social Philosophy of Eugen Rosenstock-Huessy* (Gainesville: University of Florida Press, 1987), 63-65. 尤金·罗森斯托克-胡絮1930年代开始写第一卷，著述丰硕，但这些著作均比毛泽东主义-马克思主义革命早了至少二十年。德文版的第二版恰好在中国共产主义革命席卷大陆时完成。据我所知，之后他也没有出版任何与1949年中国革命有关的著作。

解释，因而为毛泽东发展其“新民主主义理论”提供了正当理由，因为毛泽东必须纠正马克思的判断。^①

第二，每一场革命都是以相似的模式依次展开：民众之间无法调和的紧张关系导致“文化压力”，在这一压力的节点上爆发革命，接下来是动乱和自我膨胀的阶段，最终在自我否定中结束。换言之，激励每场革命的理想总在最后会流产，却总能激发一次文化转型，既体现了革命又避免了极端化。在这个意义上，21世纪的中国在2004年修宪中恢复了私有财产权力，确立了人权，也就克服了“文化大革命”（1966-1976）所表现出来的那种极端化。

第三，每一场革命都发生在这样一个时期，即某国或某民族被一种强烈的文化焦虑吞没，充斥着“旧秩序将被废弃的恐惧”。这种焦虑与那个国家及其人民的特殊历史息息相关，因此抗拒重建一种更好的理性和启蒙，而这种理性和启蒙恰恰是革命派希望在他们努力创造的新世界里灌输给人民的東西。

因此，每一场革命都向往追求一种不同的自由，一种“源自旧事物，为了创造新秩序而来”的自由，因而是一种“革命辩证法，能让某个阶段受压迫的阶级藉此在另一个阶段得到解放”。由此我们应该说，《中华人民共和国宪法》增加了保护私人财产条款，是转向一种新人权，是对早期多次革命所实现的价值价值的回应。中国是为了当今中国的开放和改革而接受这些转变。

罗森斯托克-胡絮继而声称每一场革命都对生活的革命化形式做出自己的特殊贡献。这种贡献“在羞辱时期最有效，而非最初的动乱期。”比如，我们可以看到强调不同文化独特贡献的新的“软实力”形式——即中国新涌现的资本家们积极投身国际市场。

^① 参阅冯友兰：《中国现代哲学史》，香港：中华书局（香港）有限公司，1992年，第144-149页。[FENG Youlan, *Zhongguo xian dai zhe xue shi* (Hong Kong: Zhonghua Book Company, 1992), 144-149.]

再者，所有革命都断言它们的革命是为了改造全人类，但到最后他们却“植根于个别特定的国家，并塑造那个国家的民族特性”，这就是为什么在世界历史的不同时期很多经历过革命的国家 and 民族都会倾向于用其自己特殊的启蒙形式去主宰革命。因此，我们发现后现代解构主义在当代法国甚为流行，民主实用主义仍然主宰美国学术圈，而后毛泽东时代的中国大陆则试图通过理论和实践的辩证法达到一种更高层次的和谐。

革命会创造诸多特殊制度，这些制度继续培养一个国家的后革命特性，直到“几个世纪的单向重复”后这种革命性逐渐衰竭。这些制度当中包括创立新“节日”，“象征着每一次革命”，和一种“新政治语言”，这种语言能抓住其革命理想的鲜活精神。然后，语言需要后续革命来“丰富”，这些后续革命能够“更新停滞不前的旧社会”。在后“9·11”的国际大背景下这一点能给我们什么启发尚不清楚，但肯定值得深思。比如，在最贫穷的伊斯兰政教合一国家中，会掀起一场反文化的穆斯林革命来重塑 21 世纪的国际格局吗？我不认为这是完全不可能的，但也无法就其具体形式提出更多深层洞见。

最后，每一场革命“均有其自己的末世论，同时抛弃旧的末世论”。毛泽东的革命始于对世界的新憧憬。与早期俄国革命一样，这种愿景维护农民的权力，而不是城市中受压迫的工人的权力。这也解释了为什么需要通过土地革命和人民公社来给予农民大众希望，这样每个人都能吃饱，都有地方住。^①

^① 在冯友兰的《中国哲学史》第七卷，即其收官之作里，他从哲学角度说明了毛泽东思想，其中强调了 1949 年中国共产主义革命的诸多贡献。参阅冯友兰：《中国现代哲学史》，第 144-178 页。[FENG Youlan, *Zhongguo xian dai zhe xue shi*, 144-178.]。但与本文提及问题相关的讨论，请参阅第 166-171 页。

在通过特定文化条件及其在 21 世纪中国的转型表达来更进一步考察这些问题之前,我们下面应该把注意力聚焦在文化实在的转型维度之本质上。

深入考察文化变革内部的转型维度

所有重大变革都孕育在人们实实在在经历着的现实之中,这种现实隐而不显,却与人类所做的决定性选择相关。^①不可否认的是,并不是所有的变革都能成功而且延续下去。这个事实一直让我好奇并不断挑战我理解所有文化转型维度的能力。^②换言之,有一些重大变革时刻会最终激进地改变社会关系网和个人价值,而这些关系和价值构成了历史上某一特定阶段的文化;其他变革时刻似乎仅仅对文化产生部分此类影响;还有一些时刻尽管以变革方式开始,却最终流产或无效。这说明将变革付诸实践仅有个人选择并不够,还需要从其他人那儿获得一个主体间的确认(inter-subjective affirmation),以便变革可以完全得以实现,并带来一个新成形的社会和文化整体。从本体论的角度看,不论是个体、关系、群体或是文化的变革转型,都有一个形而上的实在(reality),在其中这些变革转型会逐步发生,因此这些变化的方向反映了一个更深层的、已经在此实在中发生了的转变。

在描述一个成功且持久的变革转型的这些元素之时,我们可以看到,有一个内在的必然性在驱使着变革转型发生,这个必然性是一种切身需要,一种“活选择”(living option)^③,即已经被证实

^① 另请参阅: Lauren Pfister, "Philosophical Explorations of the Transformative Dimension in Chinese Culture," *Journal of Chinese Philosophy* 35, no.4 (2008): 663-682.

^② 我对此的思考在与我的老师成中英教授以及同事吴有能博士和张颖博士交谈后变得更为敏锐。

^③ 参阅: William James, "The Will to Believe," *The New World*, vol. 5 (1896): 327-347.

并且后来因为主体间共享那种变革的必要性而被他人选择。这恰恰说明一次变革性转变比起任何一种自然变化,对一个人或一个群体的要求更高,因为一个主体间被确证和选择的必然性可能不会激发生物的出生、成长和死亡,尽管这些生命要素的自发出现暗示着内在必然性的其他形式在起作用。变革转型是人类和社会事件,它们是社会文化力量,其对立面在任何一种特定的社会历史环境内驱动人们的社会规范和私人欲望。它们内部承载着一种剧变的必然性,让那些经历其必然性的生活方式在形式和内容上天翻地覆,分担其要求变革的呼声,并接受有创造性的行动,通过挑战和取代旧文化形式和内容来实现新文化表达。

在弄清了这些转型维度的因素之后,我们应该再次强调这样一个事实,即并不是所有的变革转型都是有效的、可以实现或持久的,因为人们所渴望的文化剧变之社会历史条件可能会妨碍或者甚至直接阻止变革得到完全实现。比如,一个有远见的人占据了要位并拥有了权威,去宣告众人变革可能激发一种文化转型,但是如果那些支持者和追随者不愿意与其同步,尽管这些人已经明了确实有转型的必要,这个变革的过程也会因为缺少主体间共同的认信而中断,变革无法实现。另一方面,如果变革是一种真正的切身需要,但无法达成共识去促进主体间的团结,无法共同支持变革,即缺少一个基本的文化认同,同样会导致变革无疾而终。此外,可能某个社会的某一特殊群体有这样一种意愿和共同承诺,要去追求一个截然不同的行动方式,但是他们的梦想可能无法坚持到底,无法坚持到这个社会的所有人都接受这个有关他们生活方式的梦想。因此,在那种文化中的某个部分,新的生活方式被制度化,却和反映了他们所反对的社会规范的其他生活方式同时存在。结果,那些生活方式已被转变了的人们可能最后要生活在一种紧张关系中,与那些维持过去生活方式和社会规范的人们一起生活;又或,为了将文化完全转型,他们会创造一个新的、更为广泛的综合体,将那些还没有

改变的元素糅合到他们更大的愿景中。从这个角度来看，也许他们的变革只是部分成功，但是他们在渴望更剧烈的转变，他们的希望和愿景会为了后代而保存下来。

在这个文化转型维度的解释当中有一些关于文化本质的理念，因此我们需要说明文化的本质，考察文化表述这一特别维度。这是一个哲学问题，因为“文化”这个术语的应用范围很广，有时候是一般概念，指一个民族中大部分人共享的共同元素；其他时候文化指一些相对说来比较特别、精确甚至是高尚的特征，标示出一群受过良好训练、不同寻常的人的独特品质。本文的文化含义更多是前者，而不是后者。更详细来说，我认为“文化”是“能动又紧张的时空统一体，由人们生活所依据的价值和制度构建而成”。^①因为我们所经历的文化与如何在已经落实的外部制度内表述内在价值息息相关，还与在制度发展过程中重述、重建那些价值密切相关，因此，文化需要被理解为一个表述和实现的能动过程，这种过程需要我们理解我们所共享的历史、注目的未来及确认的内在身份，还要对挑战、甚至威胁我们作为一个文化整体而存在的外部价值及制度有所了解。在这个意义上，文化的时间和空间位于我们的历史追忆、未来规划及内在确证中，也位于我们外部的抗拒中。这些文化要素通过我们主体间的努力得到统一，我们要说明和论证那些对我们至关重要的价值，它们构成了我们文化身份的核心，在我们通过组织的网罗及维持我们所选择的生活方式的相关科技来共同努力将这些价值制度化的过程中团结我们。值得注意的是，任何文化都是一个复杂且鲜活的实体，文化有生也有死，这是一个生活在转型维度的人们完全能够理解的事实，但是，这个事实对那些在社会规范和制度基础上维持生存的人们是一种威胁，这些生活规范和制度体现

^① 参阅 Eugen Rosenstock-Huussy, *The Christian Future or The Modern Mind Outrun* (New York: Harper and Row, 1966), 166-176.

了社会力量的权威地位，被那个文化中的大多数人所接受。正是在这一点上，现实的转型维度是文化转变的一种表达，对那个文化某一历史时期的诸多规范性价值和制度形成挑战，这样有可能生成一套新的价值和制度，甚至有可能取代先前的那套价值和制度，因为原有的价值和制度失去了主体间的支持和制度化的合法性。^①

有关转型的神学和哲学理解 及其对革命和建构性文化转变的反思

以文化现实中转型维度的进一步发展为基础，我们可以认为革命是转型运动的一种特殊形式。革命无法达成其目标恰恰是因为它解构了一种基本的文化维度，即过去的维度。这明白无误地显示出革命的极端性维度，而且说明为何妥协折中可以提供一条通向文化历史的后革命阶段的路径。这种妥协折中会构建一个新的文化大综合，将某些本土和国际革命价值及制度混合在一起，采取一种更为温和的、反映了文化历史之选择性维度的生活方式。

本文总结了八点罗森斯托克-胡絮对广义革命之国际和文化意义的理解，其中至少有两点需在此更进一步说明。首先，欧美和中国革命的历史原本不同，将它们作为现代转型经历之特殊种类并且将之作为单独且延续的历史联系起来，可以展示所有经历过革命的民族和国家之共同的生活方式。这一糅合在一起的历史记录了一个辩证的文化转型之兴衰与更替，既有文化转型的特征，又追随一些通常的方式，纠正被革命理想激发却无法实现的极端性方面。第二，

^① 在另一篇论文中我讨论了根植于文化表达中的现实之三重视野（tripartite vision of reality），更为全面地展示了转型维度在一个广泛的现实文化视野中的位置。在那篇文章中我区分了所谓的“现实的三个世界理论”（three world theory of reality），它由娱乐、严肃和创造/变革三大世界组成。参阅：Lauren Pfister, “Reconsidering Meta-ethical and Ethical Dimensions of Play and Sport from a Comparative Philosophical Perspective,” *Orientierung* (Bonn: Bonn University Press, 2005), 1-22.

将革命作为实在之转型维度的一种表述来重新概念化。这有助于解释为何在后革命国家和国际背景中会孕育着不同的现实形式及理想，因为那个特殊的文化-历史背景和革命获得成功的方法都诉诸于不同的终极价值。而正是这些价值激励了新一轮寻求知性理解的努力，这种努力建立在一个或多或少被解放的意识之上，而不是那种在任何环境和任何时间可以适用于所有民族的普遍标准。

在这个意义上，康德的“先验哲学”(transcendental philosophy)之普遍性断言在欧洲需要重新思考，需要被俄国的马克思主义革命历史化。这些断言只能在某些忽视文化形式和世界观之历史多样性的高等学府存有一席之地。^①

另一方面，欧洲马克思主义革命修辞学的反宗教和反基督教因素，可被认为是在渴望一种世俗版救赎，已经通过大量宣传运动深深植入中国人心中。因此从辩证的角度理解中国后革命时期文化发展，可更广泛地解释中国基督教的复兴和20世纪末、21世纪初中国本土新教组织蓬勃发展的原因。也就是说，中国现代历史上首次出现一种单一政治意识形态所主导中国社会各方面的情况，因而创造了一种对世俗革命理想的广泛渴望。在“文化大革命”时期，意识形态的极端化扭曲了所有正常生活，人们依然对救赎保持着巨大渴望，并转而走入原来有形而上导向的宗教背景中去寻求答案。^②

^① 这一点以及与此相关的讨论在本人其他文章中有更为深入的讨论，请参阅 Lauren F. Pfister, "Whose Rationality? Whose Enlightenment?: Missionary-scholars, Modern Universities and the Dialectical Moments in the Emergence of Philosophy and Religious Studies in Twentieth Century China," in *Transmitting the Ideal of Enlightenment: Chinese Universities since the Late Nineteenth Century*, ed. Ricardo K. S. Mak (Lanham: University Press of American, Inc., 2009), 109-133.

^② 另请参阅 Lauren Pfister, "Brothers in the Spirit", in *Geflügelte Texte. Studien zur chinesischen Literatur und Lebenswelt und ihrer Rezeption in Ost und West. Festschrift für Wolfgang Kubin*, eds. Jari Grosse-Ruyken, Marc Hermann, and Christian Schwermann (Nettetal: SteylerVerlag, 2007), 55-82.

在此我们可以看到，一个理性的多元化局面如何在 20 世纪末的国际形势中出现；在寻求重新理解启蒙和救赎的过程中这些因素又是如何相互作用。这种对文化生活世界多样性和随之产生的对理性的理解，应该进入 21 世纪中国大学的深层结构，允许其相互作用和后续讨论，这样可以继续追求那些决定了美好生活不同定义的价值：正义、和平、自由、美、健康和任何关乎人类新生活方式的价值。我们可以想象在 21 世纪的中国，大学生活会有新发展，会提供新的视野来讨论美好生活本质。比如，新的教育形式——如服务性学习——可以进入大学课程中，允许学生积极参与课外活动，以此作为学生大学学习经历的一部分，也因此孕育一种更大的参与性，一方面投身于 21 世纪中国正在出现的生活方式多样性之中，一方面努力追求让全人类生活美好这一更为普遍的人性和精神渴求。这也可以被视为对革命生活极端性的一种建设性回应或一种应对办法，这样可以对 20 世纪革命中国有新的理解，比如已经在中国大陆不同生活范畴内出现的中国特色社会主义。

译者简介

章新若，北京大学马克思主义学院博士研究生

张靖，中国人民大学文学院讲师

Introduction to the translator

ZHANG Xinruo, Ph. D. Candidate, School of Marxism, Peking University

ZHANG Jing, Lecturer, School of Liberal Arts, Renmin University of China

Email: hantion77@gmail.com; zhangjingwise@gmail.com

附录

理雅各、顾赛芬及卫礼贤儒家及道家经典译本比较
(根据出版时的书名整理)

中国典籍	理雅各译本	顾赛芬译本	魏礼贤译本
论语	<i>The Analects</i> (1861, 1867, 1893)	<i>Liun Iu, Entretiens de Confucius et de ses Disciples</i> (1895)	<i>Kongfutse Gespräche (Lun Yü)</i>
大学	<i>Great Learning</i> (1861, 1867, 1893, 朱熹改本)[1882, 《礼记》古本]	<i>Ta Hio, La Grande Étude</i> (1895 朱熹改本; 1899 《礼记》古本)	<i>Da Hūo</i> (1905, 朱熹改本); <i>Die Höhere Bildung</i> (1920, 古本); <i>Die Grosse Wissenschaft</i> (1930, 古本)
中庸	<i>The Doctrine of the Mean</i> (1861, 1867, 1893, 朱熹改本)[1882, 《礼记》古本]	<i>Tchoung Ioung L'Invariable Milieu</i> (1895, 朱熹改本)[《礼记》古本见 <i>Li Ki</i> , 1899]	<i>Dschung Yung, Maß und Mitte</i> (1930, 古本)
孟子	<i>The Mencius</i> (1861, 1872, 1893)	<i>Œuvres de Meng Tzeu</i> (1895)	<i>Mong Dsi (Mong Ko)</i> (1914)
易经	<i>The Yî King or Book of Changes</i> (1882)	无	<i>I-Ging, Das Buch der Wandlungen</i> (1924)
书经	<i>The Shoo King, or The Book of Historical Documents</i> (1865); <i>The Shû King or Book of Historical Documents</i> (1879)	<i>Chou King</i> (1897)	无
诗经	<i>The She King, or The Book of Poetry</i> (1871); <i>The Shih King or Book of Poetry</i> (1879) [Selecting only religious sections]	<i>Cheu King</i> (1896)	无

法浴水风：中国文化与基督教的对话

礼记	<i>The Lî Kî or Collection of Treatises on the Rules of Propriety or Ceremonial Usages</i> (1885)	<i>Li Ki ou Mémoires sur Les Bienséances et Les Cérémonies</i> (1899)	<i>Li Gi: Das Buch der Sitte des Älteren und Jüngerer Dai</i> (1930, 死后出版)
春秋左传	<i>The Ch'unTs'ew, with The Tso Chuen</i> (1872)	<i>Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan, La Chronique de la Principauté de Lòu</i> (1914)	无
仪礼	无	<i>I Li, Cérémonial</i> (1916)	无
孝经	<i>The Hsiào King, or Classic of Filial Piety</i> (1879)	无	<i>Hiau Ging. Das Buch der Ehrfurcht</i> (1939, 死后出版)
道德经	<i>The Tào Teh King, or The Tào and its Characteristics</i> (1891)	无	<i>Laotse Tao te king, Das Buch Des Alten Von Sinn und Leben</i> (1911)
庄子	<i>The Writings of Kwang-tze</i>	无	<i>Dschuang Dsi: Das wahre Buch von südlichen Blütenland. Nan Hua Dschen Ging</i> (1912)

参考文献[Bibliography]

西文文献[Works in Western Languages]

- Anderson, Gerald H., ed. *Biographical Dictionary of Christian Missions*. London and New York: Simon and Schuster and Macmillan, 1998.
- Fraser, Everard D. H. *Index to the Tso Chuan*. Oxford: Oxford University Press, 1930.
- Galli, Mark. "On not Transforming the World." *Christianity Today*, August 9, 2007. <http://www.christianitytoday.com/ct/2007/augustweb-only/23-42.0.html>.
- Girardot, Norman J. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Honey, David B. *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Sinology*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 2001.
- Mak, Ricardo K. S., ed. *Transmitting the Ideal of Enlightenment: Chinese Universities since the Late Nineteenth Century*. Lanham: University Press of American, Inc., 2009.
- Morgen, George Allen. *Speech and Society: The Christian Linguistic Social Philosophy of Eugen Rosenstock-Huessy*. Gainesville: University of Florida Press, 1987.
- Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*. London: Nisbet and Co., 1941-1943.
- _____. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: Scribner, 1960.
- Pfister, Lauren F. "Ernst Faber's Sinological Orientalism." In *Sino-German Relations since 1800: Multidisciplinary Explorations*. Edited by Ricardo K. S. Mak and Danny S. L. Pauu, 93-107. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.
- _____. "Rethinking Mission in China: James Hudson Taylor and Timothy Richard." In *The Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880-1914*. Edited by Andrew Porter, 183-212. Grand Rapids and Cambridge, UK: William B. Eerdmans Pub. Co., 2003.
- _____. *Striving for "The Whole Duty of Man": James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004.
- _____. "Reconsidering Metaethical and Ethical Dimensions of Play and Sport

- from a Comparative Philosophical Perspective.” *Orientierung*, no. 2 (2005): 1-22.
- _____. “Hermeneutics: Philosophical Understandings and Basic Orientations.” In *Hermeneutic Thinking in Chinese Philosophy*. Edited by Lauren F. Pfister. Boston: Blackwell Pub., 2006, 3-32.
- _____. “Brothers in the Spirit.” In *Geflügelte Texte. Studien zur chinesischen Literatur und Lebenswelt und ihrer Rezeption in Ost und West. Festschrift für Wolfgang Kubin*. Edited by Jari Grosse-Ruyken, Marc Hermann, and Christian Schwermann. Nettetal: Steyler Verlag, 2007, 55-82.
- _____. “Whose Rationality? Whose Enlightenment?: Missionary-scholars, Modern Universities and the Dialectical Moments in the Emergence of Philosophy and Religious Studies in Twentieth Century China.” In *Transmitting the Ideal of Enlightenment: Chinese Universities since the Late Nineteenth Century*. Edited by Ricardo K. S. Mak, 109-133. Lanham: University Press of American, Inc., 2009.
- _____. “China’s Missionary-Scholars.” In *Handbook of Christianity in China. Volume Two: 1800 to the Present*. Edited by R. G. Tiedemann, 742-765. Leiden and Boston: E. J. Brill, 2010.
- Rosenstock-Huessy, Eugen. *The Christian Future or The Modern Mind Outrun*. New York: Harper and Row, 1966.
- _____. *Die Europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen (The European Revolutions and the Character of the Nations)*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1951.
- _____. *Out of Revolution: Autobiography of Western Man*. Providence and Oxford: Berg Pub., Inc., 1993.
- Tiedemann, R. G., ed. *Handbook of Christianity in China*. 2 volumes. Leiden and Boston: E. J. Brill, 2010.
- Tillich, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- Walls, Andrew F. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll and Edinburgh: Orbis Books and T&T Clark, 1996.
- Wilhelm, Richard. *Lao-Tse und der Taoismus*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1925.
- Wylie, Alexander. *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications, and Obituary Notices of the Deceased*. Shanghai [sic]: American Presbyterian Mission Press, 1867.

中文文献[Works in Chinese]

- 方克立主编:《中国哲学大辞典》,北京:中国社会科学院,1994年。[FANG Keli, ed. *Zhongguo zhe xue da ci dian*. Beijing: China Social Sciences Press, 1994.]
- 冯友兰:《中国现代哲学史》,香港:中华书局(香港)有限公司,1992年。[FENG Youlan. *Zhongguo xian dai zhe xue shi*. Hong Kong: Zhonghua Book Company, 1992.]
- 费乐仁:《攀登汉学中喜马拉雅山的巨擘——从比较理雅各(1815-1897)和卫礼贤(1873-1930)翻译及诠释儒教古典经文中所得之启迪》,陈京英等译,载《中央研究院中国文哲研究所通讯》,总15期,2005年第2期,第21-57页。[Pfister, Lauren. "Giant Scholars who clambered Himalayas in Sinology—Enlightenments from Comparing Translations and Interpretations of Ruist Classics between Legge (1815-1897) and Wilhelm (1873-1930)." Translated by CHEN Jingying, et al. *Newsletter of Institute of Chinese Literature and Philosophy of Central Research Academy* 15, no.2(2005): 21-57.]
- 顾长声:《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社:2004年。[GU Changsheng. *Chuan jiao shi yu jin dai Zhongguo*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2004.]
- 邵东方、夏中义编:《王元化先生九十诞辰纪念文集》,上海:上海文艺出版社,2011年。[SHAO Dongfang & XIA Zhongyi. *Wang Yuanhua xian sheng jiu shi dan cheng ji nian wen ji*. Shanghai: Shanghai Literature and Art Press, 2011.]
- 中国基督教三自爱国运动委员会与中国基督教协会编:《传教运动与中国教会》,北京:宗教文化出版社,2007年,第266-380页。[Three-Self Patriotic Movement Committee & China Christian Council, eds. *Mission Movement and Churches in China*. Beijing: China Religious Culture Publisher, 2007.]