试论近代西方传教士对中国文体的影响

袁　　进*

我报告的题目是《试论近代西方传教士的翻译对中国文体的尝试和影响》，但是其实我的论述也涉及到当时西方传教士没有标明是翻译，看似创作的部分作品，但是我要说明的是：当时西方传教士的中文创作，也就是没有标明是翻译的作品，如我下面要说的一些散文和演说体，其实绝大部分是他们先用外文构想好了，再通过他们中文助手的合作把它变成中文的。它们大多并不是现代意义上的汉语创作，实际上仍然是一种翻译。这类作品也在我的讨论范围之内。

西方传教士在近代中国曾经进行过大量的文化活动，对于这些活动，中国的学术界一直未能进行很好的总结。1949年以后，由于意识形态的原因，西方传教士的活动被定为文化侵略，他们的大量资料被销毁，一直到八十年代，学术界重新评价西方传教士在中国的活动，西方传教士的活动才得到重新认识。但是西方传教士在近代文学方面的活动一直游离于中国学者视野之外，一直到九十年代初，从我主编的《上海近代文学史》开始，才对西方传教士在近代小说方面做出的贡献有所评价，但是并没有涉及到其他文学领域。长期以来，中国的学术界看不到西方传教士曾经作出的贡献，因为西方传教士不是中国人，他们用中文书写的文学在中国的学术界看来，不算中国文学，所以不在中国文学史的讨论范围之内。在我看来，这是很令人遗憾的，因为从中文的语言文学发展来看，从古代文学到现代文学最重要的变化，就是文学的全球化、世界化、现代化，而在中文中最早作出尝试的，不是中国的士大夫和作家，而是西方传教士，他们努力的意义也在这里。

我们先看诗歌文体的改变：

我们的文学史一直沿袭胡适的说法，把用白话做的新诗看作是五四时期，胡适等人发动白话文运动试验的产物，这也是胡适自己一直这样标榜的。但是我们如果不带偏见的重新观照近代的文学和翻译，就会发现来华的西方传教士，他们在运用汉语翻译基督教诗歌上，已经做过大量的运用白话翻译新诗的尝试，这些尝试迄今为止还没有得到文学史的承认，它们被历史遮蔽了。

在白话文学当中，最难攻克的堡垒就是白话诗，胡适当初花了很大力气去写白话诗，他的诗被新文学的许多新诗人看作是缠了脚又放的小脚女人。可见此事之难。然而从十九世纪初开始，西方传教士重新恢复来华传教，他们运用汉语白话来翻译西方的诗歌，做了非常有益的尝试。今

* 复旦大学中国语言文学系教授

天探讨他们为什么做这样的尝试，这些尝试有什么意义，对后来的文学发展起过怎样的作用？应该还是必要的。

其实西方传教士最先运用汉语翻译西方基督教赞美诗时，也是运用的浅近文言，因为其时白话诗歌很少，而且这时的白话诗歌不同于后来现代文学的白话诗歌，这时中国的白话诗在形式上跟文言诗歌差别不大，主要是五字句和七字句。如寒山、拾得的诗，或者如一些山歌。因此，最初的译诗也以七字句为主要特点。我们试看这时传教士的译诗：

神主恤怜实堪奇　尘世罪人那得知
若非反心思索理　怎识公义怜恤施
耶稣降世本甘心　肯受天怒救世人
代求神代人为保　悔罪之人可近神
罪恶污秽已浑身　全赖耶稣救拔能
由罪恶中施普救　恶行感化人善新
救世主恩怎可忘　坚持善义效主方
修心养性存仁义　报主鸿恩在上苍
每日清晨仰望天　祷主神风助我年
令吾热心常事主　并爱弟兄尊信贤[1)]

行善修持品最高　随时检点用心劳
恶人道路休趋向　敬畏圣神莫侮污
默想主神真律诫　免教魔鬼诱泥涂
从兹灵种栽河畔　结实枝荣永不枯
为恶之人念弗良　譬风吹簸稻糠扬
罔知敬畏存修者　惟恋邪酗自损伤
安得超生长福地　终宜坠入杳冥场
主神在上常临格　报应分明万古扬[2)]

但是这样的翻译也有一个问题，对于西方传教士来说，这样翻译的歌词符合古代汉诗的特点，符合当时中国歌谣的特点，容易为中国信徒所接受，但是未必符合基督教赞美诗歌词的特点；更重要的是：它未必合乎基督教赞美诗的音乐。我们今天已经不太注意，诗歌尤其是歌词，从它的起源来说，是要合乎音乐的，合乎音乐，才能具有音乐美；歌词如果不能合乎音乐，往往就会碰到难以歌唱的问题。中国古代的白话诗歌如曲词中的衬字，是口语白话，它能否在曲词中

1）《续纂省身神诗》第一首，新加坡英华书院嘉道年间出版。
2）《养心神诗》第一首，无出版年月，据版式看，应为嘉道年间南洋出版。

存在，取决于它是否合乎当时的曲词音乐。对于西方传教士来说，汉字是单音节的，而赞美诗的曲调是早已确定了的，它当初是为多音节的外语配的乐曲，单音节的汉语，尤其是按照古代汉诗标准的七字句往往难以合乎赞美诗乐曲的需要。瞿秋白翻译《国际歌》，用中文的“国际”不能合乎音乐，他最后用了音译“英特纳雄耐尔”，才能做到完全合乎音乐，一直沿用至今，就是一个例子。因此西方传教士在重新翻译赞美诗的时候，往往会抛弃原来的模仿文言诗做法，让译诗口语化，用超过七字句的白话，来表达赞美诗，使其合乎赞美诗的音乐。

所以就在前面引用的两本赞美诗译本中，已经出现了都由两个中文汉字的双音词为主组成句子的译诗，也就是八字句，虽然它只比七字句的译诗多一字，但是它的白话色彩大大加强：

第三十七首

救主耶稣神人备全　赏善罚恶公道明宣
天心本自好生大德　恶能迁善神怒亦转
基督至尊神天爱子　恩惠慈怜兼乎一体
天地之权升降由汝　福贵寿荣厥恩白施
天怒可惧天恩可喜　重人笑辱轻视天主
贪恋世乐慢违正道　地狱永居非神义子
万民视汝为师为主　专心归向永福不已
愚者事亲过于事主　魔鬼诱之远离福地

第二十七诗

万万民人在普天下　以欢喜之声颂神主
乐服事事其美布告　进来其前及快乐举
尔当知以至实为神　是其造我而非我自
我等其群首其养我　而以为其羊取我至
夫以颂言来进其门　以愉乐之心迳其堂
常远颂赞其之圣名　盖成如此乃应当扬
因何耶我主神怀恩　其慈悲永远而在焉
其真实常常立坚守　并将于世世得熙恬

这时的双音词构成还会有一些例外，如“以欢喜之声颂神主”，它的单音节词和双音节词交叉排列，并不像后来的译诗那么整齐。译诗之中文言的色彩还较浓，而文言则总是以单音词为主的。

古代也曾经出现过以偶字句构成的诗篇，如《诗经》中大量出现的四字句和六朝时也曾出现的六字句诗篇，但是它们后来都没有成为中国诗歌发展的主流。在这些诗歌的构成中，虽然句子

是偶字句，其中也有双音节构成的词，但是单音节构成的词在其中往往占据重要地位。而西方传教士这时译诗所用的偶字句，则绝大多数是由双音词构成的，而且随着时间的推移，他们的译诗也越来越通俗。

随着西方传教士传教活动的深入，用白话传教运用越来越多，白话的书面文本也越来越多，用白话翻译赞美诗的文本也大量出现，而白话的赞美诗也更合乎赞美诗的音乐曲调。中国古代的白话诗基本上是以七字句为主，较少运用双音词，完全由双音词构成的诗更是几乎没有。而西方传教士这时用几乎全部由双音词组成的句子翻译赞美诗，实际上为汉语白话诗的写作，走出了一条新路。

万群圣徒一起聚会，尽心尽力同唱高声；
颂扬感谢公义恩惠，荣华权势归于主名。
早起看见轻霜薄雪，没到日中已经消灭。
花开满树眼前富贵，一阵风来忽然吹卸。
仰望天堂一心向上，走过两边绊人罗网，
天使欢喜等候接望，大众赞美弹琴高唱。[3)]

我在这里特别强调汉语的双音词取代单音词，因为中国的文言是以单音词为主，而现代汉语的白话则是以双音词为主，双音词取代单音词是白话取代文言的一个重要标志。尽管后来的现代汉语诗歌，往往大多是由双音词和单音词的共同组合，完全由双音词组合的诗歌也不免有形式呆板的毛病，如这首诗歌，但是这首赞美诗完全脱离了中国传统文言诗歌的色彩，是一首完全白话形式的诗歌，而且是现代白话形式的诗歌。如果把《水浒传》中的白话诗“赤日炎炎似火烧，野田禾稻半枯焦。农夫心内如汤煮，公子王孙把扇摇。”与之比较一下，我们不难发现，这首赞美诗是更加白话，更加口语化，也更加类似现代汉语的诗作。它甚至超过了胡适的尝试集中创作的白话诗。这样的白话诗，以我的孤陋寡闻，似乎还没有在以往的汉诗创作中出现过。而这样的双音词构成的赞美诗，在当时还有一批。例如：

第五十七首 论福音之筵席
上帝便办大大筵席　世间万国逐人着食
平安福气充满杯盘　恩典赎罪欢喜心肝
耶稣身躯替咱钉死　辟饼传授奥妙道理
宝血流出可救学生　葡萄红汁代代表明
教会众人相与食饼　传做一体大家相爱

3）狄就烈《圣诗谱序》，1873年潍县刻印。

兄弟姊妹饮杯坐筵　脚手头壳朗总相连
心内饥饿欣慕称义　功劳完全德行齐备
神魂嘴干爱得着救　倚靠救主永远享受

第五十八首　论赞美上帝
咱人来敬显赫上帝　父子圣神三位一体
恳求上帝降落恩典　帮助学生俱能相连
今求耶稣基督慈悲　天父爱痛赏赐福气
圣神站在咱人心内　教示大家来行仁爱[4)]

这些诗句虽然只比中国常用的诗歌七字句多了一字，一句诗仍然是四个音步，而且不讲平仄，也不押韵，但是已经冲破了中国传统诗的束缚，显示出早期白话诗的色彩，尽管它们之内也有一些书面词语，如“饮杯坐筵”；但是它的八字句四音步带来的双音词感觉，其显示的口语性是传统诗的七字句所无法比拟的，它们的出现，推动了汉诗向双音词为音步的方向发展。其后也就出现了十字句由双音词主要组合的赞美诗诗句：

第六首　一、
愿主同住日头快要落山，与我同住时候黄昏将晚
朋友离散废完万样好处，扶助孤独恩主与我同住
二、
今世可比潮水快要退尽，世间荣华喜乐如花凋零
一切万物常见变换过去，永不更改的主与我同住[5)]

一、主与我至时候已经傍晚　与我同住即要黑夜昏暗
别人无助安慰亦全飞弃　助无力者与我同住一起
二、毕生日期二寸光阴渐歇　世事无常虚假荣华就息
四方万物恒见变坏损过　主无所变常要同住与我
三、必须要主时时在我身边　非你恩诱焉能克魔诱骗
谁人象你可依领行天路　主与我住经历日光云雾
四、勿怕仇敌靠你亲近祝福　灾难无碍忧愁亦无痛哭
死亡何害阴府焉能胜我　毕竟得胜赖主与我同住[6)]

4）④养心神诗新编，咸丰七年季春镌（1857年）。
5）⑤赞美歌词，耶稣降生一千八百八十八年，光绪戊子岁。越城基督堂印，线装。
6）颂圣圣篇　耶稣降生一千八百七十六年，上海三牌楼礼拜堂印，线装排印。

在这些句子中我们已经可以看到：诗句的双音词有时也与单音词组合表达，只是句子的长短非常整齐，在这整齐的诗句背后，其实是诗句的散文化。随着西方传教士在中国传教全面铺开，对赞美诗的翻译也进入了一个新的阶段，赞美诗的译本大量增加。大概在十九世纪七十年代之后，赞美诗的翻译越来越趋向自由。赞美诗的内容是一定的，任何翻译者都很难改变它，我这里指的主要是它的翻译形式。传教士的译诗出现了多种变化，它们不再像以前那么呆板，有了一定的灵活性，于是，有文言与白话结合形成的十一字句，有单音节词和双音节词乃至多音节词的组合，有句子字数长短不拘的自由体形式等等。

第十七首　雅各高梯　十一字调

一、雅各朝离父家行至夜方休　身倦寻地而睡取石作枕头
　梦中忽得异像见高梯一张　梯脚贴近地处梯头在天上
　耶稣在架立功我等当归荣　起此张高梯系望人共升
　急趋前急趋前必蒙他赐赏　定有荣光冠冕俾你戴头上
二、真好睇之异象有无数天使　不歇上落此梯心内极欢愉
　至慈慈耶和华正立在梯顶　无异在邺圣山将天使欢迎
三、此梯虽系极高工作甚坚固　造了几千年耐全无废烂到
　又无的多阻碍人人皆可升　好多天使扶持自梯脚至顶
四、此梯譬喻何人系帝子耶稣　钉在十字架上流出血甚宝
　尽赎我等罪幸托举能升上　升后就侄天堂永远同歌唱[7)]

第二十八首　其二，一、请来大众圣徒，都该高兴快乐

　请来请快快到伯利恒来
　天使的皇帝　特地降生为人
　请来好大家敬拜
　请来好大家拜这位主基督[8)]

在这些诗篇中，某些诗句还有文言色彩，但就形式而论，中国传统文言诗的格律形式都被完全打破了。在第一首诗中我们可以看到方言词语，第二首诗中我们可以看到口语的流畅运用带来的“大白话”效果。除了上引第二十八首是基本显示了外文原诗的风格，其它所引各首诗，对中国诗来说已经是很欧化，但是对于原来外语的赞美诗来说，它们的中文译诗，为了适应中国读者的阅读和歌唱，已经是很中国化了。然而，这些翻译是否合乎赞美诗的曲调，则可能还是有问题的。

7）启蒙诗歌　同治二年，羊城惠师礼堂镌。

8）赞美歌词，耶稣降生一千八百八十八年，光绪戊子岁。越城基督堂印。

如果不需要考虑合乎曲调，对诗歌的翻译就要更加自由。我们试看西方传教士在七十年代用白话对《圣经》诗篇的翻译：

耶和华我主，
你的美名传扬全地，
你的荣耀显现在天。
因有抗逆你的，
你使方生的婴儿和吃乳的幼孩也极力赞美，
使敌人和报仇的闭口无言。
我观你手所造的天，看你所陈定的星月。
世人算什么，你竟垂念他；
人子算什么，你竟眷顾他。
你使他比天使微小一点，又加于他尊贵荣耀。
将你所创造的都归他治理，
使万物都伏在他足下。
就如群养猪牛野兽、空中鸟、海里鱼和游泳在海里的百物。
耶和华我主，
你的美名传扬全地。

这首译诗韵脚全无，不符合中国古代韵文的最基本规则。古代传统诗的平仄音调，在这里完全看不到了。音步包含的音节，有一字两字三字四字的，完全不考虑中文的节奏。中国传统诗的格律，四句或八句形成的近体诗结构，或者是古风式的结构，在这里是完全看不到的踪迹的，如果不分行，它就是一段散文。

这是比较自由的汉语自由体诗，因为无需考虑合乎音乐，只要准确译出原文意思即可，所以不去考虑汉语诗歌的形式，无论是格律还是音韵，结果反而倒是显出一种打破束缚的自由体诗。所以最早的汉语自由体诗其实是从外语获得的灵感，是从阅读翻译外语诗产生的，也是翻译忠实原文的要求造成的。这种欧化的汉诗也是以前中国的诗歌历史上从来没有出现过的。

有了这种大胆的尝试，到十九世纪八十年代，有的西方传教士采用更加欧化的诗歌形式，来翻译赞美诗。这需要合乎赞美诗的音乐，它们不再考虑传统汉诗的格律要求，我们试看下列作品：

《赞美圣诗》
我眼睛已经看见主的荣耀降在世，是大卫子孙来到败了撒但魔王势。
应古时间圣先知预言将要来的事，圣徒高兴进步。

诸异邦在黑暗如同帕子蒙着脸，远远的领略到了一个伯利恒客店。

忽见有吉祥兆头东方明耀耀的显，圣徒高兴进步。

在加利利的海边困苦百姓见大光，天父救世的恩典传到犹太国四方。

瞎眼的看耳聋的听死去的再还阳，圣徒高兴进步。（下略）[9)]

不去考虑这首诗的基督教内容，仅仅从诗歌的形式考虑，这首诗普遍由长达十三、十四字的长句子组成，许多句子表达了外语从句的内容和形式，单音节和多音节的组合，一句诗普遍是六个音步，长长的节奏显示的都是欧化的中文诗歌，完全是受到外文的影响。这是西方传教士的重要尝试，因为这样的译诗与中国传统的诗歌已经几乎是没有关系，它不是由中国传统诗歌传承下来的诗歌发展，而完全是在外国诗的影响之下的产物。中国作家这样的诗歌创作，要到二十世纪二十年代以后才能问世，而且他们的创作与西方传教士的来源同样，都是在外文诗歌的直接影响下创作的，甚至走得还没有这首译诗那么远。

我们再看散文，先看西方传教士的演说体：

晚清的西方传教士，运用演说体来布道的时间很早，早在嘉庆年间，这种中文的演说体已经出现。由于清朝政府的压制，基督教新教的传教只被允许在广州和澳门进行，而广州和澳门天主教会对新教的抵制，使得新教很难在那里生存发展，于是马礼逊只好把传教的据点，建立在马来亚的马六甲，在这里他和米怜、麦都思建立了在南洋传教的据点，创办了书院和印刷机构，还出版了最早的中文杂志。当时的布道演说，有许多已经是失传了，没有留下文本。也有一些留下了文本，如米怜和麦都思，这里以麦都思的《岁终自察行为》为例，我们试看这篇文章：

论年底自己察看行为

圣书上说道，日月容易过去，好象心里头转了个念头似的，（这是诗篇第九十篇九节上说的）。

可叹呵，人生在世上，好像日光过隙似的，光阴容易过去，岁月好比流光，就同那水泡的影儿，石头的光亮一样，镜里的花，水里的月，忽然现出，忽然灭掉，有一天死了，才力聪明，都付在一堆土里，荣光显赫，好像那浮云，人心里岂有不忧闷，自家伤感的呢。

我想除夕这一天，是三百六十天的尽日，七十二节气的穷时，在这个时候，应该揆度自己的过，查核自己的差，这是事体顶要紧的，若是喝椒酒，赏那馨香，用桃符，送那旧岁，风俗流转毫无用处，应该求耶稣赐我大恩，使我迁善改过，必定叫我罪孽全消，才算了，必定叫我过失被赎，才算了，必定使我信主称义，才算了，必定使我感神去欲，才算了。

这一年当中，转移不定，变幻无常，疾病死亡，屈指难算，兴衰贫富，转眼都没有了，时序的更换，阴阳的消长，寒暑的运行，古今的改变，这年当中有平靖撩乱，是不晓得的，有离开聚

9）文璧《赞美圣诗》，《小孩月报》1980年第3号。

拢，也不晓得的，有欢喜忧愁，也不晓得的，有浸祥祸福，也不晓得的，这几件事，虽然看起来好像偶然，实在是上帝所主宰的，人岂可不敬德修业，祈祷谢恩，万事靠托上帝咯。

然而祸患是由自己招来的，祸气是不敢当的，我暗暗自想，一天里面，过失已经多了，何况到了一年，更加难数，罪孽陈列在上面，岂可不惧怕吗，必要自己肖察，不要使恶业贯盈，到了除夕，应该念着上帝养育我，保佑我，恩德无穷，只我深信耶稣，当日犯的罪过，望主怜悯饶赦。往年上帝，或是用小小的艰难试我，练达我的心志，或是把重重的责任给我，显明我的才能，从此以后，自然应该去旧更新，不敢藏非隐过，在年初一，诚心祈祷暗里呼求，格外的勉励，全行实意不用虚文，必定要有恒心，到底不改，后来可以升到乐园，得入天堂了，这年初一，是人间第一天，应该想人间第一件事，什么是第一件事，上帝把生命给我，我诚心服事他，这是第一件事咯。

我想想看，我有得生命的日子，就有失生命的时候，等到死了，富贵荣华，文章学问，那一样能够保住我的身体，不靠上帝，不信耶稣，罪过怎么样消，福气从何得来呢，到这田地，还不悔改，等到将终，虽然要悔罪，却不能够，要信主，无从入门，落地狱将受永刑，上天堂没有日子，抚心自问，能不悲痛吗。

我如今为着众人劝化，但凡你们年轻的人，应该想岁底的事，心里忖度，不要因为年少，以至于拖延时日，不看见春天的花草，荣华秀媚，不多几天，已经谢了，年少的人，也象这样，容颜肥胖，身子强健，人人羡慕他，不久就衰颓了，象花的零落，岂不可叹么。

你若起初奉事上帝，必要坚固了志向，不要在半路上丢掉了，若你自己想平常日子，并不曾行善，就在年初一，应该一心祈祷，常常恭敬天父，一生不改，象这么样，上帝必定看顾你，象父亲爱儿子似的，离世的日子，必赐福气，永远无穷。

但凡你们老人家，既然听了我的谈论，就该想想看，他们少年人还不能够长活在世，况你将晚的时候还说什么呢。后来的日子有限，晚年的景象不多，头发已经皓白了，眼睛已经昏花了，腰佗背折，形容老丑，业已现出将死的样来，愿你仰望救世的主，搭救你至贵的灵魂，因为到了明年，你或者死了，是未可料的，你念到这个事情，岂不应该急忙自家省悟吗。[10)]

中国古代也有演说体，早在夏代，启与有扈氏战于“甘”，启在战前发表动员令式的誓词，就是一篇誓师演说。到了商代，当时的国王决定迁都，但是有许多贵族不同意，国王召集贵族大会，发表演说，劝说贵族赞成迁都。这些演说都被纪录在案，收入古代最早的著名经籍《尚书》之中，这就是《甘誓》和《盘庚》。这或许就是中国最早的演说体。清代为了加强控制，要求地方官宣讲“圣谕”，这也是一种演说体。伴随着这种宣讲的，还有赠送书籍，大多是与宣讲有关的小册子[11)]。当时的官方政府重视宣讲，王尔敏先生指出：“事实上宣讲圣谕已经普遍推展至乡镇

10）《岁终自察行为》，麦都思著，墨海书馆1853年出版。藏英国牛津大学图书馆。

11）可参阅王尔敏《清廷〈圣谕广训〉之颁行及民间之宣讲拾遗》，《圣谕广训——集解与研究》第633页，上海书店2006年出版。

村里，虽无大吏从事，而地方上亦有知书小儒担当宣讲”。演讲在中国可谓一直延续下来，它们成为近代演说发达的基础之一。

我们试比较《圣谕广训》中的白话文宣讲和西方传教士的演说。

笃宗族以昭雍睦

如今讲第二条了，你们听着：什么叫做“宗族”？就如一个人，父母生下了便有个兄弟，这个兄弟是嫡亲的，渐隔了一支便是堂兄弟，再隔了一支便是重堂兄弟，一层层隔下来，便一层层疏远去，所以期功缌麻，尊长卑幼各分个五服之亲。五服之外，就是个无服。那“无服”两字，不是远隔了，就当做路人一般，只因圣人制礼，朝廷设律，要把亲属等杀辨别分明，自五服之外无可设服，只得总说一个无服。不知原是一个始祖生出来的，那始祖传下就有个大宗、有个小宗，或迁到某处别居，或移住某处入籍，又各从某人起分出大小宗枝，追源支派、辨别根苗，或从某地分来，或系某房传下，血脉总是连贯，枝叶本是同根，近者年貌相习，远者昭穆可稽，虽然无服，终是不比路人一样，别是一姓，另为一族。如今宗法久已不讲，把古来睦族的道理都撇开了，一家人家也有多至几千丁的，也有几百丁几十丁的，分散各所，吉凶庆吊竟不往来，岁时服腊全不聚会，昭穆长幼也不序列，比着异性的一样相看，或至相争相讼、相仇相杀，不知这个争讼仇杀只因为分了个你我，你不肯让我，我不肯服你，便生下许多事来，假如认定祖宗一体，便是仇也是自仇，杀也是自杀，争也是自争，讼也是自讼。总为平日不曾讲明，疏的疏了，远的远了，杯酒宴会不相通了，冠婚丧祭不相闻了，伦理也甘心去违，名分也甘心去犯，还要唆哄别人加害本宗，或至帮助外姓倾陷己族，何异禽兽自相残啮，迷却本源，不能点醒。如今你们百姓各有知觉，何不自思：一本传流，因甚到此地位？毕竟多一个人丁也是祖先的血食，出一个好人也是祖先的光彩。遇着高、曾祖、父的一倍，想他与我高、曾、祖、父实是一行；见那子、孙、曾、元的一辈，定与沃兹、笋、曾、元亦是一行，岂可看得疏阔，反生戕害。

当今皇上可怜你等百姓，所以叫你们先把宗族看得亲切，须认清了根本源流，五服之内是个近支，五服之外是个远支，在自己身上看去，虽有远近亲疏，若从祖宗位下推来，实供水源木本，即如浙省地面，一姓的人也有同住一村，相聚一块，然未免愚蠢的忘却源流，浇薄的视同陌路，穷困不相周恤，患难不相搭救，钱财不相通融，情意不相周浃，礼文不相绸缪，富者欺贫，强者凌弱，与陌路的人一样斗殴谋害，一样乱伦抢劫，只因不晓得笃宗族的道理。如今我把上谕讲与你们知道，无非劝化你割去浇薄，务从忠厚。（下略）

……如或不然，试读律上：凡骂缌麻兄姊笞五十，小功兄姊杖六十，大功兄姊杖七十，尊属又加一等，折伤以上各递加。凡斗伤一等，笃疾者绞，死者斩。凡同姓亲属相殴，虽五服已尽而尊卑名分犹存者，尊长犯卑幼减凡斗一等，卑幼犯尊长加一等。又谋杀缌麻以上尊长，已行者杖一百、流二千里，已伤者绞，已杀者皆斩。尔等细思，有服之宗族立法如此，

即无服之宗族尚加于凡人一等，可知律例森严与皇上教人睦族其意一也。[12)]

我们如果对比两篇文章，不难发现它们有着一系列共同之处：首先，它们的语言十分相近，都是完整流利的白话文，其白话已经不同于中国古代出现过的古代白话，没有古代章回小说或戏曲白话的套语和专用名词，它是古代白话文形态中从未出现过的白话文，与现代汉语倒是比较接近，如果把它放在当下现代汉语的文章中，恐怕很难看得出它竟是十八世纪和十九世纪中叶发表的作品。《圣谕广训》从问世时间上说，与《红楼梦》十分接近，体现了那时的语言。其次，文章的论述视角比较特别，都是在讲道理，给“你”听，它是那样的直接，面对听众，用第二人称直接进入文体；这种论述视角正是“演说体”文章的论述视角。似乎主人公就在演说，用道理打动听众。然而，我们若是仔细分析，就会发现它们的演说态度、内在思想、演说理路都是不同的，这种差异是如此重要，几乎就体现了古代和近代的差异。

我们先看演说态度：如果说《圣谕广训》是宣讲，它是一种居高临下的宣讲，是政府非常明确的规训，象“当今皇上可怜你等百姓，所以叫你们先把宗族看得亲切，”这种语气显示的是皇权的威力，是政府对百姓的要求。结尾对律例的介绍，更是对不服从圣谕的威胁。演讲者对于听众地位的看法，谈不上尊重，就是我讲你必须听的态度，听众没有选择，只能按照《圣谕广训》的要求去做。麦都思的演讲则不同，它是一种规劝，演讲者不具备宣讲《圣谕广训》的威权，因此他具有对听众的尊重，听众可以有自己的选择权利，演讲者通过第一人称“我”的思考，以情动人，诉诸理性，劝说听众反省自己。这种演讲态度，显然具有现代性，与清代的宣讲不同。

如果从演说的内在思想上分析，那么差异就更大了。《圣谕广训》的目标是维护宗法制、家族制，它力图通过维护尊卑有序的家族血缘关系，来保证封建社会的等级制度和它的社会秩序。清代标榜“以孝治天下”，这就是《圣谕广训》这么宣讲的目标。麦都思的演讲则不同，它完全没有家族观念，听众的血缘关系对基督教来说无关紧要，因为基督教的信徒就是以个人为本位，而不是以家族为本位的，家族在基督教内是被消解的，即使是父母子女，在天父面前也成了兄弟姐妹。正是这一点当初触犯了康熙、雍正，导致了“雍正禁教”。因为它不仅是一个是否要祭拜祖宗的问题，祭拜祖宗是一个维护家族宗法制的仪式，“以孝治天下”的清朝统治者需要考虑，废除祭拜祖宗可能会颠覆封建家族制的思想观念和社会秩序。

也因为如此，“在上帝面前人人平等”的基督教观念，正是现代社会“人是生来平等的”人权观念的先导，以个人为本位是现代社会的一大特点。过去我们研究农民战争，从现代社会已经确立了的“平等”观念出发，强调古代农民也有平等主义思想，“王侯将相宁有种乎”就体现了这种平等意识。但是这种中国农民的平均主义意识，由于没有触及到家族制、宗法制，一旦农民建立政权，新的家族制、宗法制就随之建立起来，所以农民起义不可能根本解决农民受压迫的处境，建立平等的社会。只有以个人为本位的观念，才会把自由选择的权利归结到个人，自由选择

12）《圣谕广训直解》，《圣谕广训——集解与研究》第15页，上海书店2006年出版。

的个人权利与“人人平等”的观念结合起来，才会产生现代社会那种强调个人自由，但是以不妨碍别人的自由为界限的现代思想，才会产生相应的现代社会组织原则：“权利和义务”对等的观念。当然，这些思想观念的发展变化在西方是有一个漫长的过程的，但是如果追溯这些思想观念的变化，我们会发现，它们往往与基督教的思想有关。晚清来华的传教士，已经是在西方近代思潮的影响之下。正是在这个意义上，晚清基督教新教的传教士，也是中文最早的启蒙主义者，他们提倡科学和民主，他们创办的《万国公报》，是晚清的先进士大夫必读的杂志；他们的演讲和文章介绍西方社会和思想，对于中国来说，具有促进宗法制社会解体的作用，它们成为后来晚清启蒙运动在思想上的先导，是很自然的。

需要指出，本文所引的《圣谕广训》，是按照现在的文章格式经过分段、标点等一些列整理，为了便于大家的阅读。它的原样是只有圈点的断句，不分段。而麦都思的文章则是完全按照它的原样，分段都是原来就有的。这在当时是英语等外语才运用的表达形式，当时中国的文言和白话除了划分回目，加上标题，一般都不分段，在文章的句子后面加上圈点，作为断句，当时还没有发明中文的标点符号，后来发明中文的标点符号，也是在参照外语的标点符号下进行的。最早在中文叙述中运用标点符号和分段做法的很可能就是西方传教士了。麦都思在选择标点时运用的还是中国人已经熟悉的圈点符号，但是他运用了分段。这种把全文分段的做法当然不是麦都思的创造，而是他很自觉地把英语等母语的表达形式运用到汉语写作中来，改造了汉语的表述习惯，这也是白话文“欧化”的根据之一。文章分段后来在中国被广泛采用，其原因就是分段的文章层次比较清楚，有助于显示论述的理路，能够帮助读者阅读。

麦都思的文章有许多书面语，不能完全用口语来概括它。例如，“尽日”、“穷时”、“揆度”、“查核”、“迁善改过”等等都是书面语言，很难出现在口语之中；这些词汇文字典雅，文采飞扬，若是不看文字，只听读音，如何知道这些语言的妙处？其实我们都知道，当时的西方传教士中文水平并不怎么样，甚至不如明末清初的耶稣会传教士，他们必须依靠他们的中文助手才能做好中文的翻译与创作。他们之所以要在文章中放上典雅的词汇语句，正是为了让跟更多的中国人接受他们的思想观点。值得注意的是我们在《圣谕广训》的宣讲稿中也看到一些文言词汇，如缌麻、昭穆、睦族、周恤、绸缪等等。在当时的宣讲中夹杂一些书面语言词汇，很可能是当时常见的现象。

在我看来，这篇文章的创作方式很可能是麦都思先用英文想好了，再通过他的中文助手用中文写作，两个人一起合力把它变成了这么一篇“欧化白话文”的演说体。这对于当时的西方传教士来说，这是一种十分正常的创作方法，他们是用英语思维的。这篇文章一会儿“我”，一会儿“你们”的叙述习惯，与中国当时传统的议论文距离甚远，与《圣谕广训》的宣讲，一味强调“你们”该当如何的习惯也有所不同，而更接近外国的演说体议论文。这种叙述习惯也正好对应了前面已经论述的威权宣讲和以个人为本位演讲的差异。但是，我们应该注意到，麦都思在文章中没有采用英文充满从句的长句子，而是尽可能运用汉语的短句子，宁可把他的英文长句的意思分割成几句话来表达。因为演说毕竟不同于《圣经》等经典的翻译，需要适应读者听众的需要。

这种做法应该是为了方便当时的读者和听众，帮助他们更方便地了解西方传教士所讲解的思想观念。

根据王尔敏先生的研究，我们可以看到，晚清戊戌变法之前，演说活动已经普及于中国民间。但是如何解释戊戌变法后中国的先进士大夫受到日本的影响，如此推崇演说的作用，而不是从《圣谕广训》的宣讲中获得启发？事实上，宣讲《圣谕广训》的士大夫是由官府或者有关机构指派的，它们已经作为一项官方的活动，是带着威权的规训，而不是民间的自发组织。晚清有志于改革国家的先进士大夫与宣讲《圣谕广训》的“小儒”完全是两种人，鼓动民众起来救国也不可能带有威权的色彩，所以晚清的先进士大夫当然不会采用官府的方式去鼓动民众。但是，晚清先进士大夫也罕有人说明他们是从基督教牧师那里学来演讲，这又是什么原因呢？晚清的先进士大夫虽然对西方传教士的西学启蒙很感兴趣，他们从中学到了许多东西；但是，他们对于西方传教士的传教，大多持抵制态度。康有为、梁启超都是典型的例子，他们读了大量西方传教士翻译的西书，开出了西学书目，但是对西方传教士传教的相关著作都不感兴趣。传教士的演说是一种传教活动，因此他们很可能从来就不参加基督教会的演说活动，也就谈不上向传教士学习演说。这或许是造成晚清的先进士大夫最后是从日本明治维新受到启发，才看到演说的作用，从而将演说与中国的政治改革联系在一起，掀起了近代知识分子演说高潮的原因。

尽管我们现在还没有找到直接证据说明西方传教士的演说体促进了中国演说体的发展，但是这些具有欧化色彩的中文演说体已经不同于清代官府对民宣讲《圣谕广训》的宣讲，而是带有近代色彩。这一演说体文本的存在，可以作为中国的演说体从清代的《圣谕广训》宣讲发展到清末民初演说体之间的过渡。从文本上说，清末民初的演说体是承继了西方传教士的演说体，而不是《圣谕广训》的文体，西方传教士的演说活动，无疑也推动了中国近代演说的开展。清末民初的改革演说很快就能兴起，在民间社会取得一定的影响，西方传教士的演说活动在民间社会的传播是为这种兴起作了铺垫的。西方传教士的中文演说体，其实是借鉴于西方的外文演说体，因为演说体在欧洲，那是源远流长影响很大的文体。按照我的推测，就是日本的演说体，也是从欧洲借鉴过来的；有的还是从中国的西方传教士那里借鉴过来的。所以在华传教士的许多做法，不仅在中国有意义，就是在东亚，对于文体的突破，也有很大的意义。

我们再看西方传教士在十九世纪七十年代用白话写的议论文：

> 从前用功教导学生同教友们唱诗，因为没有合适的乐书，常觉累赘。因此就出上工夫，开清乐法的大略，并且考究定规要紧的名目。起先是单为自己的学生预备的，后来思想，不如印成一本书教众人便宜用。如是，又加细工，修改补全，编成这本乐书。
>
> 从前多年，有天主教的西国人，将西国乐法，大小规矩讲明，成一部书，叫律吕正义，都定在律历渊源里头。只是这部书，如今难得，而且说的也太繁数，并不是预备平常人学唱，乃是预备好学好问的先生，互为证验。再说作成这部书以后，又有人找出新理，添补在乐法之中，因此这部书，如今就算是旧的，其中多半，是些不合时的老套子。近来又有耶稣

教的人，将西国的乐法，作成乐书。但是所作的，大概只是圣诗调谱，而乐中的各理各法，并没有详细讲明，更没有预备演唱的杂调、和小曲。现在所作的这本书，是详细讲明，各理各法，并有演唱的杂调小曲，又有三百六十多首圣诗调谱。[13)]

因为篇幅关系，不能将全文展现在读者面前。这篇文章的分段和标点都是原有，标点只有顿号和句号，也就是只有句逗，现在将原来的顿号换成了逗号。这是一篇用英文想好了的文章，然后再翻成中国白话的，行文方式是英国式的，它是英语“树式结构”的文章，与中国传统的议论文序跋完全不同。其差异主要有以下几点：

1．中国传统的序跋有一套古文的写法，其中的起承转合非常复杂，而且不分段落，讲究一气呵成。现今古文的分段都是后人重新分的。英国议论文讲究分段，每一段一层意思，有一个主干，逐层递进，层层深入，显得逻辑清晰，层次分明。

2．古代的序跋文言富于弹性，词语可以前置后置，变化较多。有意通过这种变化增加散文的色彩。英国散文句子都讲究语法，各种词有着固定的位置，不容象中国古代序跋这样随便变化。

3．古代文言散文行文以单音节字词为主，现代散文行文以双音节词为主。该文以双音节词为主，而且用得十分自然流畅。

4．文章对音乐的理解，带有很强的西方色彩，这是站在西方音乐的立场上观照东方音乐，指出中国音乐的缺陷。

5．因为没有受过这样的训练，在晚清即使是与西方传教士合作翻译的士大夫也写不出这种文体的序跋，只有西方传教士因为受过专门的英文训练，才写得出这样的序跋，这就是一篇现代散文。

其它如说明文、游记散文等改变中国文体的散文类型还有，因为时间关系，不在此一一说明了。

我们再看小说：

西方长篇小说最早完整译成汉语的，当推班扬的《天路历程》，翻译者为西方传教士宾威廉，时间在1853年。当时所用的翻译语言还是文言，后来因为传教的需要，又重新用白话翻译了一遍，时间在1865年。虽然是白话，却已经不是章回小说所用的古白话，大体上已经是崭新的现代汉语。试看：

世间好比旷野，我在那里行走，遇着一个地方有个坑，我在坑里睡着，做了一个梦，梦见一个人，身上的衣服，十分褴褛，站在一处，脸儿背着他的屋子，手里拿着一本书，脊梁上背着重任。又瞧见他打开书来，看了这书，身上发抖，眼中流泪，自己拦挡不住，就大放悲声喊道，

13）狄就烈《圣诗谱序》，1873年潍县刻印。

‘我该当怎么样才好？’他的光景，这么愁苦，回到家中，勉强挣扎着，不教老婆孩子瞧破。[14)]

这是《天路历程》开头的第一段，我们可以看到，作者已经不再运用古白话的套语。为了忠实于英文原著，作者运用白话翻译时必须保持原著的特点，忠实于原作的意思，这样的翻译也就坚持了原著套叠的限制视角叙述，白话也就出现了新的特色，带有西方语言表述的特点，它作为书面语是以前中国白话小说中罕见的，小说同时保持了西方小说的叙述特点，从而改造了中国原有的白话文学。假如把这一段与今天《天路历程》的译本对照，我们不难发现：它们之间并没有明显的差别，尤其是在白话语言的运用上。

如何评价西方传教士的翻译对中国文体的影响？这是一个令人感到棘手的问题。以往的文学史界认为：西方传教士不是中国人，他们用中文翻译的作品不在我们的研究范围之内，所以对他们的翻译一直是视而不见。但是显然，既然西方传教士用中文翻译的文学，又是供中国人阅读的，它当然会对中国人产生影响，而中国后来的文学发展，又是顺着西方传教士尝试走过的道路继续走下去的，我们怎么能够不注意他们的翻译，寻找它们的影响轨迹，研究它们的存在意义？但是，真的要证明西方传教士对中国诗人直接产生过怎样的影响，又是一件非常困难的事情。我们迄今能够肯定的是：五四一代的新文学家中，童年少年时期就曾经阅读过西方传教士中文作品的，能够肯定的只有林语堂一人，其他作家都无法肯定他们曾经阅读过传教士的中文作品，也不能肯定他们没有阅读过西方传教士的作品。胡适曾经在《逼上梁山》中提到，他是从阅读基督教会的宣传品中获得“提倡白话文”的灵感；但是胡适并没有具体提到西方传教士的白话诗对于他创作白话诗的影响。就连出身于基督教牧师家庭的林语堂，不可能没有阅读过西方传教士的中文白话作品，但是他也从来不提西方传教士的中文作品曾经对他起过的影响，对他提倡白话文和提倡欧化的影响。不过，我们也找不到证据证明这些新文学家一定没有看过西方传教士翻译的译诗，和所翻译的小说散文，这就是我们研究这一问题的困难之处。

那么，新文学作家没有提到西方传教士欧化白话文对当时社会的影响，是否这一影响就不存在呢？答案是否定的！西方传教士的欧化白话文本俱在，对当时的基督徒以及靠拢教会的平民不会没有影响。其实，在五四新文化运动提倡白话文时期，并不是没有人发现五四白话文与西方传教士白话文的相似之处，周作人在1920年就曾经提到：“我记得从前有人反对新文学，说这些文章并不能算新，因为都是从《马太福音》出来的；当时觉得他的话很是可笑，现在想起来反要佩服他的先觉：《马太福音》的确是中国最早的欧化的文学的国语，我又预计他与中国新文学的前途有极大极深的关系。”[15)]可见，早在1920年前，新文学创作初起之际，就有人发现它与西方传教士所用的翻译白话之间的联系，指出新文学所用的语言就是以前西方传教士翻译所用的欧化白话。只是当时的新文学家不愿承认。这一发现其实非常重要，这说明当时有读者是因为先看到了西方传教士的欧化白话文译本，在这个基础上才接受或者反对新文学的，而对这些读者来说，新

14）《天路历程》，清同治四年刻本。

15）周作人《圣书与中国文学》，《艺术与生活》第45页，岳麓书社1989年6月。

文学的欧化白话已经不是新鲜事，他们很容易就能够辨别新文学的语言。换句话说，西方传教士的欧化白话文是新文学的语言先驱，这一看法后来也得到周作人的认可。其实，这一看法虽然没有成为新文学的共识；在中国基督教会的学术界，却已经成为常识。有学者指出："当时在《圣经》翻译的问题上，有许多困难问题，大都由西人主任，而聘华人执笔，为欲求文字的美化，不免要失去原文的意义，为欲符合原文的意义，在文字上不能美化。文言文不能普遍于普通教友，于是有官话土白，而官话土白又为当时外界所诟病。却不料这种官话土白，竟成了中国文学革命的先锋。"[16] 还有的学者直接就把白话《圣经》的翻译看作是新文学运动的先驱："那些圣书的翻译者，特别是那些翻译国语《圣经》的人，助长了中国近代文艺的振兴。这些人具有先见之明，相信在外国所经历过文学的改革，在中国也必会有相同的情形，就是人民所日用的语言可为通用的文字，并且这也是最能清楚表达一个人的思想与意见。那早日将《圣经》翻译国语的人遭受许多的嘲笑与揶揄，但是他们却作了一个伟大运动的先驱，而这运动在我们今日已结了美好的果实。"[17] 他们都把新文学看成是西方传教士欧化白话文的继承者。

需要指出，在中国历史上，也曾经有过中国文化的发展明明接受了外来影响，接受影响者却从来不提的情况。佛教是外来的，宋代的理学大师在建立理学体系时，明明都接受了佛教的影响，从而得到借鉴，创立了理学体系，但是这些理学大师们如二程也好，朱熹也好，都不提自己建立理学体系是接受了佛教的影响，受到佛教体系的启发。但是中国哲学理学史研究者，一般都把他们体系的建立，看作是佛教体系影响的结果。西方传教士的中文白话作品，是近代早期已经出现的欧化白话作品，这是铁定的历史事实。它们出现在五四新文学之前半个多世纪，在民众之中广泛传播，它们是中国近代最早的用外语改造汉语，用西方文学改造中国文学的白话作品，也是中国文学走向世界化现代化的最初尝试。即使我们无法证明他们到底影响了多少五四一代的新文学作家，它们存在于五四新文学之先，从历史的发展来说，它们开辟了新的中国文学道路，而五四新文学只是沿着这条道路继续走下去。它们影响了许多读者，而这些读者也就是后来接受新文学的社会土壤，这一点大概是可以肯定的。仅仅凭借这一点，也许就足以让我们看到西方传教士提倡的欧化白话文的意义所在，给予它们公正的历史评价。

16）王治心《中国基督教史纲》第254页，上海古籍出版社2004年出版。

17）贾立言、冯雪冰《汉文圣经译本小史》第96页，广学会1934年出版。