

適應主義傳教 護教觀之“孟子模式”

——在理雅各、何進善及花之安的中文作品中
識別福音派新教話語中的跨文化關聯

The Mengzian Matrix for Accommodationist Missionary Apologetics:
Identifying the Cross-Cultural Linkage in
Evangelical Protestant Discourse within the Chinese Writings
of James Legge, He Jinshan and Ernst Faber

[美國]費樂仁著 姜哲、張爽 譯

Lauren PFISTER

作者簡介

費樂仁 (中國)香港浸會大學宗教及哲學系教授

Introduction to the author:

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

Email: feileren@hkbu.edu.hk

譯者簡介

姜哲 中國人民大學文學院博士後

張爽 中國人民大學文學院博士後

Introduction to the translators:

JIANG Zhe, Postdoctoral Research Fellow, the School of Liberal Arts,

Renmin University of China.

Email: zjiang1978@hotmail.com

ZHANG Shuang, Postdoctoral Research Fellow, the School of Liberal

Arts, Renmin University of China.

Email: zs399@126.com

投稿日期 Submitted Date: Aug. 15. 2011

接受刊登日期 Accepted Date: Oct. 30. 2011

Abstract: Starting from the concept of “missionaries as scholars” developed by Andrew Walls, this article seeks to identify who would qualify as “missionary-scholars” within the 19th Century Qing dynasty context. Having admitted that there were both foreign and indigenous missionary-scholars in China at that time, it contrasts the accommodationist apologetic approach of these missionary-scholars to the major English Protestant missionary leader, James Hudson Taylor. Subsequently, it defines and elaborates an Evangelical Protestant accommodationist apologetic as presented in sinological works produced by James Legge.

Having done this initial explanatory work, the majority of the article is devoted to exploring how this Evangelical Protestant form of apologetics selectively employed the book of Mengzi as the basis for its own accommodationist apologetic position. This is demonstrated in five Chinese works produced by James Legge and He Jinshan, and then further illustrated by a key work of Ernst Faber.

In conclusion, it is understood through this study that this use of the Mengzian matrix served as the basic structure for a sub-tradition among influential 19th century Protestant evangelical missionary-scholars. It is a sub-tradition which has not previously been identified, elaborated, and highlighted in its discursive roles within the 19th century Qing dynasty. Ultimately this form of accommodationist apologetics was both a contribution to comparative philosophical discussions and a Christian form of “Sinological Orientalism”, employed as a support and justification of Christian claims within the Qing dynasty cultural context.

Keywords: missionary-scholar; Accommodationist Apologetics; Mengzian Matrix; ethics; James Legge; He Jinshan; Ernst Faber

重新思考“傳教士”一詞

第一代來華新教傳教士的大部分工作皆零零散散，且帶有試驗性質。儘管如此，在這些傳教士的第二代中却誕生了一種“傳教士學術”（missionary-scholarship），此學術的話語意圖（discursive intentions）是要“理解”中國，并按他們自己的方式與中國的精英們打交道。傳教士們成爲宗教“專家”（specialist），不僅是精神大師，還是傳教士知識分子，既呈現自己的基督教新教傳統，又以相對巧妙的方式（sophisticated ways）將此傳統與中國文化背景關聯起來。^①

本文所謂“第一代新教傳教士”，指的是自 1807 年馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）抵達澳門開始，至第一次鴉片戰爭開

* 本文爲國家社科基金重大項目“中國古代經典英譯本匯釋匯校”成果，項目批准號：10&ZD108 [Major Program “A Collected Exegetical Interpretation of English Translations and Commentaries of Chinese Classics” supported by National Social Science Foundation of China (Grant No. 10&ZD108)]

** 本文英文版 2002 年發表於《華裔學志》（*Monumenta Serica*），現已獲該雜誌社允準翻譯并出版該文中文版，在此致謝。英文版參見：Lauren Pfister, “The Mengzian Matrix for Accommodationist Missionary Apologetics: Identifying the Cross-cultural Linkage in Evangelical Protestant Discourse within the Chinese writings of James Legge (1815 - 1897), He Jinshan (1817 - 1871), and Ernst Faber (1839 - 1899),” in *Monumenta Serica*, 50 (2002): 391 - 416. 此外，原文中的主要術語“Mengzian Matrix”在此暫譯爲“孟子模式”。本文作者希望通過“matrix”一詞所表達的意思是：傳教士們接受并使用孟子著作中的主要思想和具體論據，并重複性利用、闡發并解釋孟子的觀點和例子，來爲自己的基督教傳教和護教目的服務。對於這些傳教士來說，孟子著作是一個‘Matrix’，一個規範性文本（regulative text），鑄造了他們的思想并在他們自己創作的基督教文本中時常出現。——譯注

① 筆者沿用哲學家馮友蘭（1895 - 1990）在區分道教徒與道家[如郭象（252 - 312）]、佛教徒與佛家[如僧肇（384 - 414）]時的術語，在復旦大學的一次講座中杜撰了“基督家”一詞來突出這些新教“傳教士 - 學者”的特殊作用。

戰(約 1840 左右)期間的新教傳教士,他們主要在受清朝影響或統治的東亞區域活動。這些影響深遠的人物一生大多在中國本土之外工作,有的除了傳教活動之外,還被迫從事其他與發展中的大英帝國有關的工作。^① 在 1842 年《南京條約》簽訂之後來到中國的第二代新教傳教士,則作為專職宗教宣傳者,奔走於清帝國的東南沿海一帶,全身心投入到其所認定的傳教職責中。他們中產生了一群有着雙重身份的傳教士,被沃茲(Andrew Walls)稱為“傳教士學者”(missionary-scholar)。這些人在 19 世紀後的幾十年間,除了為“在家鄉”的讀者寫“傳教記錄”(missiography)之外還寫了大量有着文化和宗教意義的著作。第三“代”傳教士為第二次鴉片戰爭結束後進入中國的傳教士,他們中的一些人遵循了第二代傳教士學者所創的學術先例。

沃茲在 19 世紀時開始對“學者傳教士”(missionary as scholar)進行了廣泛研究。他認為,與其他接納傳教士的國家相比,中國更“易於接收在智識上最為訓練有素的人”,而且“可以肯定,中國激勵出了一些極好的傳教士學術”。^② 然而,不可否認,大部分去中國的傳教士并未出版獨立的英文著作或雙語文本。我們所討論的身為“傳教士-學者”的智識專家是極少數人。^③

① 這并非否認在中國的第一代外籍新教傳教士也有學術成果豐富之人。事實上,在這些人物中,至少有三位獲得了英國大學的名譽博士學位:馬禮遜、米憐(William Milne)和麥都思(Walter Medhurst),三人都是倫敦傳道會(London Missionary Society)派遣的傳教士。其事跡詳見 J. Barton Starr, “The legacy of Robert Morrison,” in *International Bulletin of Missionary Research*, 22:2 (April 1998): 73-76; Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll: Orbis Books, 1996). 特別參看該書資料豐富的一章《19 世紀學者型傳教士》(“The Nineteenth-Century Missionary as Scholar”)。

② 轉引自 Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 189.

③ 沃茲在研究了許多來自不同“傳教區域”的英國傳教士後發現,在英語或雙語文本中,只有百分之十多一點的出版物超出了一般“傳教記錄”的領域(包括聖經翻譯以及其他著作的翻譯)。如果我没有理解錯的話,可以說沃茲低估了傳教士用當地語言出版的所有材料。我們在後文會考慮這一因素。這些著作中的極少數,或許是總數的五分之二,涉及到醫學問題。參見 Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 189.

從一個純中國的角度來考慮這一特定人群及其出版的著作，令人驚异地能夠加強並增加我們對傳教士－學者的數量和本質的基本理解。^① 首先，因為大多數傳教團體由外籍人士組成，在學術研究中很自然地僅將外國人當做“傳教士”。但事實上，有一些中國人被傳教組織聘為傳教士和牧師，其中一些人憑自身的能力成為了重要作家。當然，這並不是說，這些本地傳教士所寫的都是學術著作，但在這些作者中間，的確有一些在努力憑自身的智識能力去接觸中國精英。在此，一些具體史實有助於說明這個情況。例如，梁發（1789－1855）在倫敦傳道會（London Mission Society，簡稱 LMS）做傳教士並與馬禮遜共事之時寫的一些中文著作影響深遠。可是，梁發對聖經文本的理解、演說風格以及有限的教育程度使他無法被看成任何類型的學者。^② 與梁發相對的是來自廣東的新教皈依者何進善（1817－1871），他是倫敦傳道會第二代傳教士理雅各（James Legge）的長期合作牧師。理雅各來自蘇格蘭，在香港工作。在去香港之前，何進善在位於加爾各答和馬六甲的傳教士學校接受過英文和聖經語言的培訓。何進善的中文著作展現了更高水平，其文學表達和精煉思想為之增色不少。因此，他認真準備的聖經注疏和神學著作在中國社會的眾多階層中都產生了正面

① 沃茲研究了傳教士－學者出版的英語或雙語文獻，對我們通常理解的 19 世紀基督教傳教運動來說，他的研究成果是一個重大突破，為理解傳教機構的總體特性以及它們對歐洲及英國的宗教、智識思潮的普遍影響提供了更加細微而廣泛的理解。我想在本文中換個切入點，重新定義一些關鍵詞的範圍，把這一研究擴展到中國基督教新傳教士學術的特定領域，並以此再次反思沃茲的一些結論。

② 有人認為，梁發的多卷本著作《勸世良言》（*Good Words for Exhorting the Age*, 1832）對清朝時期中國東南地區出現的太平天國天王洪秀全有重大影響。然而，梁發的書和小冊子是針對平民的，並非針對他那個時代的文人士紳。

的文化印象,并為他贏得了第一位中國新教神學家的稱號。^① 在“傳教士-學者”或“基督家”中包括像何進善這樣的人,他們通過學術性的基督教作品對中國的基督教傳教運動做出了貢獻,這就糾正了長期以來過分強調的在華外籍傳教士的作用,其實這些外籍傳教士非常依賴他們的“本土信息提供者”與“當地福音傳教士”。儘管在19世紀可能沒有太多的中國基督徒屬於此列,我們却能夠說這些人的確存在。^② 因此,如果像理雅各這樣的人可被公認的“中儒”王韜(1828-1897)稱作“西儒”,何進善也應該可以被稱為“本地的傳教士-學者”。用21世紀的中國術語來說,這兩位都是“基督家”或“新教知識分子”。^③

重新思考中國傳教士的一些著作

沃茲曾對19世紀傳教士文學作品“稀奇地”缺少神學原創作品而表示遺憾。沃茲宣稱,“在聖經研究、教理神學甚至在宗教哲學領域都鮮有重要作品”。神學,尤其是基督教神學是一個需要“在新的文化背景中被解釋和證明的論據(datum)”,但是沃茲指

① 在19世紀,何進善又以廣東話直譯名“Ho Tsun-sheen”而為人們所知。這位牧師-學者憑借自身能力成為重要作家和神學家,這一身份直至最近才被重新發現。更為全面的有關他的生活、工作及其工作意義的評價請參閱拙作:“A Transmitter but not a Creator: Ho Tsun-sheen (1817-1871), The First Modern Chinese Protest Theologian,” in *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, eds. Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Wolf and Roman Malek (Sankt Augustin and Jerusalem: Institut Monumenta Serica and the Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace at the Hebrew University of Jerusalem, 1999), 165-197.

② 需要做更多工作來確認19世紀中國基督徒中的新教知識分子數量,尤其是那些參與改良運動并與在廣學會(the Diffusion of Christian and General Knowledge in China)上海分會的外國傳教士-學者合作的人。如果將範圍擴展到20世紀頭幾十年,出版過英文專著并在《教務雜誌》(*Chinese Recorder*)等常見傳教雜誌上發表英文文章的中國新教傳教士的人數就會逐漸增多。

③ 相同情況適用於羅馬天主教宗教專家以及起到“天主家”作用的人。這種例子非常多,但要從外國和中國天主教傳教士中選擇最早的“天主家”,應該是耶穌會傳教士利瑪竇(Matteo Ricci)和學者型羅馬天主教信仰者徐光啓。

出，在中國的傳教背景下却令人驚訝地缺乏神學發展。^① 即便我們接受他的描述，即“相當少”的傳教士出版過有神學原創性的作品，仍然值得注意的是，19 世紀晚清時期，英文和中文媒體都刊登了一些有關基督教靈修與新教神學的非常重要而且有影響的作品。如前文所述，中國現代第一位新教神學家何進善為《馬太福音》和《馬可福音》所作的注釋就是特別傑出的作品。出版這些作品的版式反映了儒家文化規範，而且這些中文注釋書籍與其他一些外國傳教士寫的注釋作品一同出版，組成了一套在 19 世紀至少 30 年內有影響力的權威聖經解釋經典。然而，最傑出的基督教靈修著作之一是戴德生 (James Hudson Taylor, 1835 - 1904) 創作的“基督中心” (Christo - centric) 虔敬主義作品。戴德生是中國內地會 (China Inland Mission) 創始人。他的這些神學論述首先刊印在被廣泛閱讀的中國內地會雜誌《億萬華民》 (*China's Millions*) 上，後匯集成冊，在 19 世紀 80 年代到 90 年代多次印刷和再版。^② 戴德生本人對於在中國傳教的構想很激進。他要求傳教士能接納中國的服飾和生活方式，但更意味深長的是，他將這種委身 (commitment) 等同於獨特的基督教精神之道成肉身模式 (Incarnational model)。這種實踐神學的表達以及個人虔敬，不僅在 19 世紀後半葉在國際上影響了新教的屬靈關懷 (spiritual concerns)，甚至直到 21 世紀依然影響着

① Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 197. 需要說明的是，這一特定章節原是沃茲 1975 年出版的另一本書中的一部分。本文後面有關戴德生 (James Hudson Taylor) 的詳細闡述實際上最早是 1998 年我在劍橋大學的一個演講，當時沃茲教授是評論者之一，而且他當時接受并表達了同樣的看法。基於這一理由，我相信，如果我們的文獻範圍能包括中文媒體中出現的文學作品，他應該會願意修改他的說法。

② 在拙文《再思中國傳教：戴德生與李提摩太》 (“Re-thinking Mission in China: James Hudson Taylor and Timothy Richard”) 中，我很詳細地比較了衛理公會傳教士戴德生的著作和威爾士浸信會傳教士李提摩太的著作。參見 Lauren F. 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, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003).

中國新教信徒。^①

從另一個角度看，在翻譯基督教聖經時出現了有關神學術語翻譯的熱烈討論，即“譯名之爭”（Term Questions），而這場爭論催生了大量的文學作品。在這些材料中，有些作品反映了深刻而自覺的神學探索，以及在聖經解經方面的廣泛研究。雖然在 21 世紀中國基督教群體中“譯名”的問題不再那麼麻煩，但這無論如何都是“翻譯中的神學”（theology-in-translation）一個不朽的努力，涉及了與中國傳教和本土神學相關的諸多更大解釋性問題。^②

此外，早期外國傳教士，尤其是麥都思（Walter Medhurst, 1796 - 1857），還有那些 19 世紀新教傳教士的後繼者——包括楊格非（Griffith John, 1831 - 1912）、李提摩太（Timothy Richard, 1845 - 1919）和花之安（Erst Faber, 1839 - 1899）——在中文媒體所發表的神學討論展示了中國傳教神學作者的多樣性。雖然中文書籍和手冊中的大部分內容主要是“解釋和證明”性的，但如沃茲正確推測的那樣，這些著作也有一些來自中國的原創性。出現這種原創性正是因為傳教士在探索如何面向各種不同受眾、利用多種漢語媒介來表述和擴展基督教神學問題。其中有一些既是學術性的也是修訂性質的，因此提供了更有趣的例子，而沃茲的研究因為主要集中於用英語寫作的作品，因此他的評估無法看到這點。

① 海恆博（Alfred James Broomhall）的七卷本傳記也許收錄了有關戴德生在清末傳教之旅最全面的文件，內容豐富，包括一些批評但總體上是肯定性的評價。參見 A. J. Broomhall, *Hudson Taylor and China's Open Century* (Sevenoks: Hodder and Stroughton and the Overseas Missionary Fellowship, 1981 - 1989).

② 更多有關“譯名之爭”的文章是逐漸寫成的，這值得更為深入地研究。最近有兩個關於這個問題的研究成果問世。請參閱 Irene Eber, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S. I. Schereschewsky (1831 - 1906)* (Leiden: Brill, 1999), Chapter 6, 199 - 233; Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The history of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999), 82 - 90. 其他譯名可參閱本書其他部分。

“適應主義”(accommodationist)傳教策略中的諷刺

在這樣扭轉我們的討論方向之後，我們需要關注一下學界評價清朝出版的傳教著作時所存在的一些具有諷刺意味的事情。比如，戴德生的傳教方法雖富有創新性，且他的靈修作品在中國和海外影響很大，但他推進基督教傳教護教觀的方式趨於對抗而非適應。他的書是為普通人而寫的——無論是中國人、英國人、苗族、澳大利亞人或美國人——因此，從他的書中很少能看出他有興趣了解或接受中國精英對世界的理解。儘管戴德生要求中國內地會傳教士穿漢服，像中國人那樣生活，但因為他把中國學術界看作是世俗的且與他所宣傳的基督教精神相悖，他通常會拒絕接觸中國學術。^① 另一方面，那些以自己的方式和中國學者對話的多為傳教士中受過高等教育的人，因此他們不會像戴德生的內地會傳教士那樣完全將自己看作是向清王朝統治下的普通大眾傳教的傳教士。回首現代中國一個多世紀的政治和文化變革，那些採取反映中國精英傳統的傳教護教策略的人反而被稱為“適應派”，這真的是一個諷刺。這應該與一種認識相關，即在中國人看來，文化總是而且必須是精英性質的，人們無法從更為實踐的、人種學或人類學的角度來欣賞普通人和農民的習俗與態度。

^① 到目前為止，筆者尚未發現戴德生在中文媒體上發表的任何作品。據傳，他給新傳教士上過中文課，很確定他至少精通一種中國方言，但沒有證據表明他本人曾寫過中文。另一個值得注意的情況是，著名的《馬修斯中英文字典》(Matthews Chinese-English Dictionary)是由一名中國內地會成員編撰的，涉及核心詞匯的翻譯時，其神學觀點與戴德生一致，而非適應派的神學信念。戴德生本人根據聖經中的一個先例支持這些文化對抗性理念。這個先例記載了保羅(Apostle Paul)在雅典的馬爾斯山上與希臘哲人進行的著名的“跨文化”對話，其中保羅對其他文化的判斷是非常負面的。(《使徒行傳》17)有關這些問題細節之簡要描述，參閱 Lauren Pfister, “Re-thinking Mission in China: James Hudson Taylor and Timothy Richard.”

“適應主義傳教護教觀”與孟子

19世紀最後30年內，蘇格蘭非國教傳教士－學者理雅各（James Legge, 1815－1897）清晰地陳述了他的適應派立場。儘管在其傳教生涯之初，他並不是這種詮釋態度，但到1870年代中期，理雅各陳述了適應主義傳教策略的一些要點，清楚表明要適應和融匯中國“古典”學術傳統的立場。^① 從性情或習慣來看，理雅各並不是草率沖動之人。在完成了儒家五經《中國經典》（*The Chinese Classics*, first edition, 1861－1872）的翻譯和闡釋工作之後，他開始持有這種態度。^② 1876年理雅各獲得了牛津大學中國語言與文學教職；1877年5月他在上海參加了首屆基督教在華傳教士大會，並受邀發言。正是在這篇題為《與基督教相關的儒學》（“Confucianism in Relation to Christianity”）的論文中，理雅各總結了適應派在中國傳教策略之基本觀點，這些策略在《教務雜誌》（*Chinese Recorder*）中被他的惡意批評者輕蔑地稱為“理雅各主義”（Leggism）。^③ 如果我們總結一下其主要觀點，則可以為適應派傳教護教觀的特殊形式及基本信念提供一個全面的寫照。

① 有關理雅各從開始對“孔子”及其著作持否定批評解釋態度，轉變到批判性地重新評估以及對這位“聖人”有更為積極的評價，詳見 Lauren Pfister, “Some New Dimensions in the Study of the Works of James Legge (1815－1897): Part II,” in *Sino-Western Culture Relations Journal*, no. 13 (1991): 45－48.

② 理雅各一生共出了兩個版本的《中國經典》，第二版（1893－1895）由克拉倫登出版社（Clarendon Press）出版。後一版修訂了首版前兩卷（卷一包括《論語》、《大學》以及《中庸》；卷二包括《孟子》），而只在剩下的三卷中重印了第一版的經書（卷三的《書經》；卷四的《詩經》；卷五的《春秋》與《左傳》）。

③ 1877年這篇論文在倫敦獨立發表，題目如上。參閱 James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity* (London: Trübner and Co., 1877). 另請參閱吉瑞德 [Norman J. Girardot]: 《朝覲東方：理雅各評傳》 [The Victorian Translation of China: James Legge's Pilgrimage], 段懷清、劉俐玲譯 [trans. Duan, Huaiqing & Liu, Liling], 桂林：廣西師範大學出版社 [Guilin: Guangxi Normal University Press], 2011。該書記錄了理雅各在牛津大學的工作生涯（從1876到1897），描述了理雅各適應派態度的比較宗教學意義。

理雅各將“五經”和“四書”作為儒學經典的根源，並將自己限制在“四書五經”的“道德與宗教教誨”之上。他討論了顯示“與基督教相關的儒學”獨特之處的三個方面。^① 首先，理雅各認為“中國經典中的‘帝’與‘上帝’是 God——即我們的上帝——真神。”^② 這與《威斯敏斯特信綱之小要理問答》（*Westminster Confession's Shorter Catechism*）一致，也解釋了為何一些反對理雅各的人認為他將“上帝”等同於希伯來聖經中的“雅威”（YHWH），或基督教神學中的三位一體，但是，雖然他在文中各處不合時宜地強調這點，他想要指的只是“God”這個概念。如果要表達一個完整的基督教上帝觀，必須附加諸多細節來證實這一基本神學經年累月所積累的東西。另外，理雅各描述了中國典籍中記載的敬拜上帝的儀式，指出了從基督教的角度可接受和不可接受的方方面面。其要旨在於，古代儒家經典著作中有相當於希伯來文“*elohim*”、希臘文“*ho theos*”、英文“*God*”的概念術語，因此傳教士在向中國人談及基督的神性時，應該使用“上帝”為基本翻譯術語。

第二，理雅各討論了“儒家經典中的人論”，即今日的哲學人類學或神學人類學。他說，在“儒家典籍中，明確陳述的真理表述”均認為“人是天或上帝的創造物”，而且人“是上帝所有創造物中的佼佼者”、“比其他生物更有靈氣”。他們都“被賦予了道德性”，由“可朽壞的身體與氣息”構成，“具有知性的靈或魂，靈和魂在死亡時會脫離肉體”。^③ 在理雅各看來，所有這些學說都與基督教教義相符，因此，他篤請傳教士們在與中國人交流時“要充分利用（之）”。另外，理雅各斷言，人“從上帝那裡獲取的道德性……是好的，儘管在不同的個人那裡，那種良善的表現不一樣”。在認識到有些傳教士認為“人之初性本善”這句名言“與基督教衝突”之

① 這一限定與其條件參見 James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity*, 2 - 3.

② James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity*, 3.

③ 所有引文皆出自 James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity*, 7.

時,理雅各否定這種說法,撰文對比了孟子人性善學說與18世紀英國聖公會主教巴特勒(Bishop Joseph Butler)(1692-1752)出版的討論人性的布道文。^①理雅各並沒有斷言孟子的說法是錯的,而是堅持認為,總體上看孟子談及人性的學說並不“完全”;具體而言,孟子的教導——“中國的聖人一直具有完美道德或靠修為具備道德(the sage of China has always been perfectly virtuous or had become so)”是“姑妄而且錯誤”的。在這方面,理雅各轉引了儒家經典中與此觀點相對的其他思想,如“世上沒有也不曾有行善無罪的公義之人(there is not, and has not been on earth, a just man, doing good and not sinning)”。^②最終,在古典儒家人類學方面,理雅各宣稱,儘管他們的典籍“沒有教導人之不朽”,但他們也沒有否認這一點。雖然他們談論天,却只字不提地獄,因為“此生終有報”。^③在所有這些對人的理解範圍內,理雅各強調,基督教傳教士應該對這些學說進行補充,其中有些思想肯定與基督教聖經教導相悖,但基本立場可以接受,而且對傳教護教有積極意義。

適應主義立場肯定儒家學說的第三個也是最後一個方面是,“孔子著作中包含了有關人的道德責任與社會關係的學說”。這些方面的教導“非比尋常、令人贊賞”,但并不完美。五倫學說是建立“美好世界”的基礎,而孔夫子教導的“人倫、誠心、忠信”與“律法書及福音書一致”。但是理雅各提醒他的讀者,這些儒家經典“並不反對一夫多妻制”,雖然“在《舊約》中也容許一夫多妻”。儘管在這些儒家經典的倫理原則中可以找到接近或反映基督教“愛鄰

① 儘管理雅各只在一句話中提到了這一對比,但在《中國經典》第二卷序言中他有更長的討論。在那裡,他對比了孟子有關人性的教誨與巴特勒布道集(*The Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and a Dissertation Upon the Nature of Virtue*)中的前三篇布道文。有關理雅各對此的全面討論可參閱 James Legge, “Prolegomena,” in *The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes—Volume II: The Works of Mencius* (Oxford: Clarendon Press, 1895), 56-74.

② 引文出自 James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity*, 7-8.

③ *Ibid.*, 8.

如己”的原則，但其中也有接受并提倡正當復仇的觀點，這是基督教倫理所不容許的。^① 最重要的是，這些教導從未討論人對上帝之責任這類一般原則，這一點被理雅各在第一條談“敬神”時作為一個缺點提出來。在此意義上，儒家經典雖抓住了人們彼此之間的諸多責任，却不明白猶太教聖經中所描述的“人的全部職責”。^②

理雅各常常要小心措辭，以避免與傳教士們對立。這些傳教士所關注的是“不平等條約”時期（1860 以後）儒學士大夫們給他們造成的麻煩和不幸。但是理雅各試圖提供的護教策略，也許能贏得一些官員對基督教思想的支持并包容基督教社團。可是，在同一份文獻中，理雅各區分了“孔子學說”與在儒家傳統的歷史長河中發展出來的儒學注疏和文本，這等同於儒學解釋傳統中的一個新教基要主義轉折，即只喜歡儒學“正典”，質疑任何後來出現的注疏本。基督教傳教士一般不接受這類文本。理雅各并非決絕地反對所有與儒學相關的思想，在本質上他主張接納經過嚴格選擇的儒家概念和學說：如用“上帝”來翻譯 God；接納孟子人性說，雖然人性會導致理想與現實人性狀況的沖突；在人際關係方面，他謹慎使用與基督教聖經教導相符的儒家倫理原則。雖然與孟子有關的書支持了適應派策略中的第二和第三條基本要點，但他僅在該文中的一處提到上帝一次，而該處因為語境不夠詳盡，爭議很大。在理雅各這篇論文的結尾處，他並沒有特別地訴諸於孟子，却回到最著名的聖人孔子。他在孟子文本的基礎上聲稱：“我傾向於……相信孔子——而不是別人——上帝選中他來教導中國人”。他援引了使徒保羅如何把希伯來聖經稱為“將我們引向基督的教師”，因此，“在儒學中”，也有“類似的思想，出於相似的目的來服務於中

① 引文出自 James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity*, 9 - 10.

② 此處參閱《傳道書》12: 13 - 14，其中敘述了“敬畏上帝，謹守他的誠命，這是人所當盡的本份。因為人所作的事，連一切隱藏的事，無論是善是惡，上帝都必審問。”

國人”。^①

儘管我們已經知道，許多外國傳教士出於多種原因完全不受理雅各的適應主義立場，但是簡要重述一下為何理雅各對孟子著名的“人性善”學說持肯定態度依然很有意義。這裡需要考慮一個雖不明顯但很重要的神學背景。理雅各的哥哥理喬治（George Legge）是一位牧師，也是英國公理會出版了著作的神學家，從他的書中可以看出，理雅各兄弟二人都將基督教傳統的原罪說當做非理性的思想而拒絕接受。^② 這與 19 世紀英國非國教傳統中發展的理性主義神學有很大關聯，因此我們應當仔細推敲其基本立場。儘管他們否定了聖奧古斯丁所發展的教父神學傳統，但他們并未否定人是有罪的而且犯了罪，他們也未否定人性會被罪惡的思想、選擇和行動“敗壞”。他們只是拒絕相信人性本身是完全罪惡的。相反，在神聖創造的前提下，他們認為人性本善，只是被罪扭曲了。理雅各并未直接宣稱這一學說，但在他的論證中，這一學說的影響十分明顯。可以想見，這一學說在當時眾多新教和天主教在華傳教士中極具爭議。

^① 以上引文見 James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity*, 10 - 11. 《新約》引文出自《加拉太書》4:2。

^② 理喬治的作品由理雅各及其侄子理約翰（John Legge）在 1858 年喬治去世之後編輯出版。參閱：George Legge, Lecture VI, “On the Actualism of Man’s Being and Condition,” in *Lectures on Theology, Science, and Revelation* (London: Jackson, Walford and Hodder, 1863), 82 - 98. 其中，喬治對人類的罪持如下態度：“……我不認為我的觀念在本質上與我們正統[加爾文]學派的兄弟們有甚麼區別。從他們的原罪觀來看，事實上，人來到這個世上並無道德屬性，而且缺乏精神生活。他們的意思是，人受制於習性（propensions），且這些習性在大多數情況下會發展成罪；除非受外力影響，這些習性一般都會發展成罪——我完全贊同他們的觀點。但是，我反對他們的用語（phraseology），不僅是因為哲學上這種講法不正當，而且是因為這同時會引出不幸的結論。我不相信，罪在任何真正意義上能夠是上帝創造的任何受造物之屬性，也不會是在上帝天佑法則之下生存的任何事物之屬性……但是，現在我們的神學家說孩子的整個天性是全然、絕對、普遍敗壞的，因腐壞而被污染了。我十分肯定，沒有哪位父母真的抱有這種看法。而且這的確與孩子的表現相悖；因為，倘若孩子們展現了很多邪惡，他們也展現了很多善——這善如此之多以至於我們可稱頌的主把孩子們當作門徒們學習的榜樣。”（83 - 84）

儘管如此，還有其他重要原因讓理雅各接受孟子的思想，並將之作爲正確而有用的傳教護教策略。如前文所提的《中國經典》第二卷中，理雅各通過詳盡對比中國哲人與聖公會主教巴特勒很清晰地表達了這一思想。其中一些結論值得在此重提。理雅各總結道：^①

“在英國幾乎無人質疑，巴特勒有關此主題的思考是最清晰而合理的，但是現在可以看到，巴特勒的觀點與孟子的觀點非常接近。兩位的區別是，在術語和文章各部分的連接方面，基督教主教更勝一籌；而中國哲人則勝在舉證巧妙、文體優雅。二者的思想是一樣的。”

接着，在研究了中國哲人與英國聖公會哲人（其嚴謹的理性論文受到斯多葛哲學的影響）的一般學說之後，理雅各總結道：^②

“儘管二者的生活年代有部分重疊，但孟子早於芝諾。巴特勒的觀點當然并非取自孟子；但在我看來，巴特勒‘發現’的觀點，其實孟子早就說過了。”

理雅各一方面宣稱這些與人性有關的基本原則，一方面盡快與那些因爲孟子不支持人類“原罪”而要反對孟子的人進行對話。理雅各承認這是個問題，但認爲教授“人性惡”的中國哲人（試想荀子的學說）要糟糕得多。理雅各讓他的讀者從積極的方面去思考孟子學說，因爲孟子對比了理想的人與現實的人，這就提供了一個機會來揭示人類實際經歷中的缺陷與不足。他認爲在這一點上更容易介紹基督教的有罪說及人類救贖的必要性。就在孟子的論證有所不及之處，基督教經文可以提供“更完滿的解釋”。“恰切使用孟子的原則也就是在譴責中國人——也是在譴責我等——我們和他們的千千萬萬種罪行，這些罪是在他們所熟悉的範圍內且是被

① James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity*, 56 - 57.

② James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity*, 64.

他們自己譴責的。”^①

這些是 19 世紀最傑出的適應主義擁護者理雅各總結的適應主義傳教護教觀基本思想，但是還有更多的孟子文本吸引了理雅各和其他傳教士。《孟子》不像《論語》那樣通篇是簡潔的格言，孟子更喜歡對話式討論和論證。理雅各注意到了并很欣賞孟子喜愛的論證形式——歸謬法 (*reductio ad absurdum*)，因為理雅各在不少早期著作中似乎也運用了此方法。^② 此外，如前所述，理雅各認為孟子使用的例子很機敏靈巧，甚至可以說是“恰如其分”，同時他的文體具有一種“魅力”，完全可以用於傳教策略中。正是在這些優雅的修辭方面，我們發現了“孟子模式” (*Mengzian matrix*) 的更廣範圍，并可以在適應主義傳教護教觀的代表性作品中找到這種模式。^③

儒家化的 (Ruified) 基督教護教觀：理雅各與何進善的中文宣傳手冊中的“孟子模式”

當我們把適應主義護教觀的主要特點作為啓發器，并以此來理解理雅各與何進善用中文寫作某些基督教護教文學的方法時，這一策略相對重要的新意就變得清晰可見了。雖然有一點很清楚，即在創作基督教文學作品時，孟子的文本并不是唯一被他們用來吸引中國讀者的文本資源，特別是在何進善文風更為優雅的作品中，其基本原則雖然保持不變，但是孟子經常成為各種形象、論據和說明的支點。儘管理、何二人都寫出了反映自己文學風格和興趣的中文作品，但可以確定的一點是，兩人合作了諸多項目，因

① James Legge, “Prolegomena,” *Chinese Classics: Volume II*, 65.

② Ibid., 58.

③ 筆者曾撰文描述并解釋了理雅各在《孟子》中發現的其他興趣點和可應用的元素，參閱：Lauran Pfister, “Mediating Word, Sentence, and Scope without Violence: James Legge’s Understanding of ‘Classical Confucian’ Hermeneutics,” in *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, ed. Ching-I Tu (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2000), 371–382.

此在出版前他們也許彼此閱讀過對方的著作。^① 更進一步，我們可以更加全面地理解為甚麼理雅各在 1861 年編輯的儒家經典著作中如此肯定孟子的學說。從理雅各自己出版的書目來看，這些宣傳手冊中大部分（即使不是全部）出版於《中國經典》（*Chinese Classics*）第二卷問世之前。^② 他在 1861 年的《中國經典》中所記錄的傳教學反思，是一位以中文為媒介的作者和布道者對自己個人經歷的反思。

何進善與理雅各有意識地用寫作去說服中國讀者，建議他們應該認真考慮皈依基督教。在這期間寫成的五本宣傳冊——兩本出自何進善牧師、三本出自理雅各牧師——同時說明了兩人的傳教士－學者特質。而二人合作出版的其他著作在形式和內容上要麼是解經作品，要麼是學術專著，這些文獻很明顯是面向中國聽眾的新教護教作品的一部分。

在何進善牧師最早的文本中，《新舊約聖書為天默示》（*The Old and New Testaments of the holy Book as Heavenly Revelation*）最初於 1855 年刊登在一本試驗性的中文基督教雜誌上。他在文中表明，其寫作目的是讓中國讀者認識到基督教聖經的神聖權威并在

① 例如，二人出版的首部主要作品就是合作的結果。這是一本粵語小說，先由何進善翻譯，後經理雅各編輯。參見：Tkin Shen, trans., *The Rambles of the Emperor Ching Tih in Kēang Nan: A Chinese Tale...in Two Volumes* (London: 1843). 有時外國傳教士寫中文著作所得到的好評超過他們的真正水平，因為他們經常要依賴他們的中文教師或當地助手的幫助。就理雅各與何進善的合作而言，他們都慷慨地將對方當作自己寫作不同作品時的知識和精神支柱。例如，二人都因 1844 年出版的登山寶訓（《馬太福音》5 - 7）中文注釋本而獲好評，但是這個文本幾乎整個被何進善收入他 1855 年出版的《馬太福音注釋》第一版中（並且保留在這一較早且很有影響的神學著作後來的所有版本中）。在該書的序言中，何進善將“英國人理雅各先生”稱作編輯校訂者，而且是在作者有疑問時多次給予特別鼓勵之人（序言，2v）。在何進善去世後，理雅各本人在其手稿及出版的著作中記錄了他們如何在一起研究中文布道大綱和經文年歷，以及何進善的文風如何被受過教育的中國讀者所肯定。參見：James Legge, “Sketch of the Life of Ho Tsun-Sheen,” in SOAS Library (CWM/South China/Personal/Lege/Box7).

② 這份書目表請參閱：Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* (Shanghai [sic]: American Presbyterian Mission Press, 1867), 119 - 122.

與儒家經典文獻的對比中闡明這一點。^① 稍後出版於1860年的文本——《十誡注釋》(*Commentary to the Ten Commandments*)是一本篇幅較長的冊子,它部分以解經為目的,同時直接為基督教宗教世界觀辯護。這兩部宣傳手冊反映出何進善的文學技巧及其對儒家經典文獻的研究,前者以一種略微通俗的風格寫就,後者則文辭更加典雅,其修辭目的是要讓讀者認識到摩西十誡在道德上的洞見與明智。然而,這兩份宣傳手冊的文風都使用了文人雅士的語言,即一種語辭典雅而不通俗的“文理”風格。前者是易懂的散文形式,行文間無停頓之處,在尊稱和頭銜之前也不作強調。後者則呈現出更加書面化的形式,聖經原文放在經書的位置,比注釋性文字高出兩行;此外,在文中出現的所有尊稱(上帝和人)之前加一個空格來特別標示。從這些文字學注釋上人們可以看出,何進善是如何面對不同層次的中國讀者來寫作的。

理雅各的宣傳手冊也是在這一點上與眾不同。為了能照顧到不同層次讀者的需求,他設置了一個更低的閱讀標準。尤為特別是,宣傳手冊全部使用希伯來聖經故事,用中文詳盡敘述出來。他通常的做法是先說故事,然後再附加一個對故事的評述解釋。因為理雅各在開始研究“官話”(mandarin)之前學習了廣東話,所以對於他來說,使用二十多年來一直在布道中使用的語言來寫作就

^① 這一非常有影響的文本後來以兩種不同的形式和名字出版。該文首次在雜誌上刊載後,很快在何進善《馬太福音注釋》中以序言形式出現,標題改為《新約全書注釋序》(*Introduction to Commentaries to the Whole New Testament* [Anglo-Chinese College Press, 1855])。從這個標題可以看出,何進善與理雅各討論過一個龐大的聖經注釋書計劃,但實際上何牧師僅完成了原計劃27卷注釋書的前兩卷。這個宣傳手冊後來由清帝國時期設立在中國東海沿岸的諸多傳教士出版社再版。在多個版本中,甚至直至1870年代,均以九頁對開的獨立小冊子形式發行,標題改為很炫目的《聖經證據》(*Evidences for the Holy Scriptures*)。

很自然了。^①《落爐不燒》(*Fallen into the Oven but not Burned*)也許是這些宣傳手冊中的第一本，在其中理雅各重述了先知但以理的同伴們的故事。因為拒絕向迫使他們去崇拜偶像的政治壓力屈服，他們被投入火爐之中。儘管《落爐不燒》的標題已經充分點明了神迹，但結尾處的一個教義說明却是直接取自一個有趣的孟子觀點。本文提及的其他兩本手冊在語言上和形式上都更加繁復：他們採用了當時中國小說的寫作形式，每章開篇先有一個簡短的道德陳述，用以暗示後面部分的内容；接下來是一首導言性的短詩；然後講故事，故事後面有注釋，在多數情況下，還會配上有關這部分故事的插圖。顯然，理雅各想要通過講述複雜的人類故事來激起讀者的自然興趣，吸引更多讀者，並且使用所有他們熟知和喜歡的文學手法來渲染這些故事。^②有關約瑟和亞伯拉罕的兩個“簡要生平”——一個寫於 1852 年，另一個寫於 1857 年，後多次再版——試圖再一次激起中國讀者對道德和宗教敏感性問題的思考。^③

這種適應主義策略在多大程度上是依賴孟子來達成其目的的呢？總的來說在不同的文本中情況會不一樣，但是所有文本均有適應主義護教觀的基本特征，即使它們沒有直接地從孟子的學說

① 除了這本冊子和另一個冊子重述了“浪子回頭”這個著名的聖經故事之外，其他已出版的書籍和檔案記錄中無法看出理雅各廣泛使用過廣東話，但書信、論文和傳教士社會報告等一手和二手材料證實了這一點。這兩個宣傳手冊的副本存放在牛津大學圖書館，其他的版本則收藏在大英圖書館。根據 1871 年何進善牧師去世之後寫成的一部較長的回憶錄記載，理雅各與何進善一起準備他們的中文布道大綱（用廣東話寫作），並在各地分發。他們不僅在香港散發，還由販賣聖經的書販帶到廣東去發。然而，所有這一切在理雅各任何檔案資料中都沒有出現。

② 我們不應該低估這種文本修飾的作用，因為這說明了倫敦傳道會傳教士們如何用心向他們的中國讀者展現一種可被他們接受的文學。他們在漢字字模上也很講究，堅持使用單個的金屬活字而不是常用的木板刻字。金屬活字是由倫敦傳道會傳教士戴雅牧師(Samuel Dyer)成功研發的一項新技術，它使得中國讀者對這些著作的第一印象就很好。牛津大學圖書館東方館館長何大偉(David Helliwell)以專文詳細介紹了這些發展過程。

③ 這兩本宣傳手冊的標題是《約瑟紀略》(*A Brief Record about Joseph*)和《亞伯拉罕紀略》(*A Brief Record about Abraham*)。前者為 27 頁對開本，後者為 24 頁對開本。

中舉例說明。所有的宣傳手冊，無論是用廣東白話還是更加正式的古文寫成，都將“上帝”當作主要翻譯術語來指稱聖經中的“God”。循此例，他另外給這一術語增加其他限定語來反映聖經對上帝的理解，但這些却很少被其他人接受。^① 同時，這些文本全都可以很好地證明，在儒家經典中“天”也通常被理雅各用作“上帝”的轉喻，這說明他一直喜歡使用此神學術語。這些神學術語也從另一方面表明，這些文本與古代儒家經典文獻在總體上一致。何進善與理雅各是一種“儒家化”的、“翻譯中的基督教神學”（theology-in-translation）。

此外，何進善牧師的《十誡注釋》、理雅各的兩本宣傳手冊——《落爐不燒》和《亞伯拉罕紀略》——均用了很長篇幅討論了“敬拜上帝之恰當方式”這個問題，並直接解釋了正反兩方面的例子。在講述但以理同伴故事的廣東話版小冊子《落爐不燒》中，整篇故事都圍繞着他們即使付出生命也要敬拜“真正的上帝”的承諾，而在《十誡注釋》中則很清楚表明，根據基督教傳統，第一和第二條戒律就直接要求信眾拒絕敬拜其他“神”及其形象物。有趣的是，兩位都借用孟子的文本來說明自己的觀點。在《落爐不燒》中，理雅各選擇了孟子學說中一個有名的比較——選擇美味佳肴還是普通食物——來贊揚猶太男孩的信心。“魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。”孟子接下來說，“生，亦我

^① 因此在《聖經證據》的初版中，何進善用“天”來指稱“天國”（heavenly）啓示，但是在整篇文章中他只用“上帝”或“帝”來指稱“God”或“deity”。由於這個原因，在他自己的兩個文本中，何牧師經常在三位一體的用語中用“帝子”以指稱“divine son”。此外，有一次他還遵循一些特殊先例將三位一體描述為“帝父、帝子、帝神”（Divine Father, Divine Son, and Divine Spirit），這反映了這些關鍵神學術語翻譯中的“儒家化”傾向。（參見：何進善，《聖經證據》，1870年版，3v-4；《十誡注釋》，7v。）在理雅各的《約瑟紀略》中可以發現一個相似的例子。在那裡，主要用來翻譯“God”的術語是“上帝”，有時會附加一些修飾詞如“全能的”、“我的父親亞伯拉罕和以撒的上帝”和“天國、塵世、人類和動物的創造者”等。在這一相對較長的文本中，理雅各曾兩次用“天帝”（Heavenly Deity）來指稱“God”（16、23），這種翻譯仍然能與儒家經典傳統很好地共鳴。理雅各用這種特殊的方式在漢語中融入“God”內涵，然後以此類推把“Holy Spirit”譯為“聖神”而不是“聖靈”，他把“神”作為翻譯“spirit”的常用詞語，不會用它來翻譯“God”（6v）。

所欲也，義，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也”。有人經常必須在生與義之間選擇，像猶太男孩一樣，在出現這樣一個無法解決的困境之時更願意選擇後者。^① 理雅各就是這樣遵循自己的原則來使用中國哲學家思想寶庫中引人入勝的例證，以便能達成其修辭目的——使中國讀者確信他們應該只敬拜那位至高無上的存在者。爲了強調這個“應該”(ought)，何進善在《十誡注釋》中又用了《孟子》的另一段文字來說明。何進善強調偶像崇拜會讓一個人的子孫後代因罪而遭受“天譴”(visitation of sin)，於是他運用了一個修辭策略，指出孔子曾詛咒某些君主，因爲他們制作人像並將之埋在祖先墓里。^② 由於這一做法導致後來用活人作爲王室墓冢的犧牲，做這種事的人被詛咒爲斷子絕孫。因此，何牧師在他的注釋中繼續說道，如果咒詛會發生在那些制作人像的人身上，那麼那些制作“最受崇敬的上帝”之像并崇拜它們的人又會如何呢？^③ 雖然這一論點不是直接出於《孟子》學說，但是他運用修辭手段通過孔子之口表達他的詛咒，使之成爲基督教護教一個很有威力的工具。

雖然這些宣傳手冊中沒有一本詳盡討論了人性善學說，但是對智者的尊敬却體現在所有文本中。這些智者能分辨上帝和人的真正不同并因此有可能正確地敬拜上帝。如前文提及的但以理的朋友們的故事，他們的信心與智慧由於與孟子的價值體系明顯一致而得到加強。以相似的方式，亞伯拉罕、雅各和那些崇拜“真上帝”的人被描繪爲智慧、謙遜、最明智的人，他們尊崇創造他們的造物主。通過引用《尚書》(*Book of Historical Documents*)中的經典文本，何進善在他的《十誡注釋》中兩次把人稱爲“萬物之靈”，有一次

① 原文出自《孟子》6A:10，參閱：James Legge, *Chinese Classics*, Volume II, 411; James Legge, *Fallen in the Oven but not Burned*, 7v-8.

② 原文見《孟子》1A:4, James Legge, *Chinese Classics*, Volume II, 133-134.

③ 全文見何進善，《十誡注釋》，第4-4v頁。

還引用了孟子的人有“仁義禮智之性”的主張。^① 這是對孟子學說的一種簡明扼要的肯定,並且能迅速地被任何一個受過教育的中國讀者理解。

從理雅各所描述的適應主義護教觀可以預想到,肯定人性善并不能妥善處理人們在生活中感受到的道德墮落這一實際問題。因此,爲了在《約瑟紀略》的結尾處強調這一問題,理雅各引用了另外的中國經典章節(在後來討論儒家與基督教關係的文章中他也提到過這些章節)。這一經典文本來自《尚書》:“人心惟危,道心惟微。”^②因此,人們所需要的是能夠提供“永恆希望”與“永生”的救贖,這是基督教對儒家學說的一種補充,作爲一種延伸拓展出現在任何需要明確討論耶穌基督的“永恆救贖”及“救贖性犧牲”之時。因爲所有文本都解釋了故事和教義的本質,涉及永生問題的情況並不經常出現,但是通常至少會有一處提到人類的永生問題。比如,何進善在其《十誡注釋》中討論信守安息日時提到了永生;理雅各在《約瑟紀略》的結尾處也提到了永生。前者強調“靈魂的價值”遠勝過可朽壞的軀體,後者則集中強調懺悔者多得到的“天堂喜樂”。在這兩處他們都想要強調一種積極的價值觀:即便身處厄境,也要在個人生命中活出被造物主賦予的良善,但是這種生命的實現需要去戰勝身邊的誘惑與罪惡。這種戰勝通常與敬拜真正的上帝有關,或者更直白一些說,正是基督的死讓這種寬恕成爲可能。

在所有的文本中,最後一類道德責任受到的關注最多,唯一的

① 這些注釋的原文典籍可參見:James Legge, *Chinese Classics*, Volume III, 283; 《孟子》2A:6 和 6A:6; James Legge, *Chinese Classics*, Volume II, 201 - 20, 402 - 403.

② 理雅各對此句的翻譯爲:“The mind of man is restless - prone to err; its affinity for the right way is small.”(參閱 James Legge, *Chinese Classics*, Volume III, 283.) 在理雅各的《與基督教相關的儒家學說》(第8頁)一文中,這句話是儒家經典文獻中與此類學說有關的三個例子中的第一個。斜體字爲原文所有,這表明理雅各在此增加了中文原文中顯然沒有的詞。他把這一段理解爲,實際上大部分人都無法達到他們想達到的理想,因此基督徒所說的罪真的存在,而且儒家經典的某些文本也說明了這一點。他在《約瑟紀略》(26v)中引用了這一文本并以此類推說明自己的觀點。

例外是何進善的短文《聖經證據》。但是，即便在此處也提及了“三綱五常”這種儒家道德觀。西漢儒家學者董仲舒（179 BC - 104 BC）用“三綱五常”來概括社會道德標準，而“五常”就是在孟子的“四端”基礎上增加了第五個標準“信”。^① 可以料想，何進善的注釋有極大空間去討論人與人之間道德關係的利弊以及人與神之間的正確關係。對於後者，他的主要觀點是：人不應該濫用或誤解為天倫與人倫設立的正確範圍。^② 所有理雅各講述的故事都涉及了人倫關係和道德問題，在這些語境中他可以詳盡地談論惡人與善人，他還經常使用孟子的語匯來描述仁慈的統治者和誠實的人。他的適應策略也包括在儒家經典保持沉默和有所缺欠之處發表意見。^③ 比如，他必須表明對一夫多妻制的態度，因此在《亞伯拉罕紀略》中相當詳盡地表述了自己的觀點；此外他在《約瑟紀略》中相當深入地討論了復仇的罪惡和寬恕的美德。^④ 何進善自己在解釋第六誡（不可殺人）時討論了復仇問題，在解釋第七誡（不可奸淫）時作為一種題外話談到了多妻制的問題。^⑤

總之，傳教士適應主義護教觀是一個大傳教策略的一部分，這一策略會有選擇地使用某些儒家權威經典文獻術語和學說。如前文所述，傳教士們在其作品中將《孟子》當作他們論述和修辭手段

① 這一短語的使用參見何進善《聖經證據》，第4v頁。有關這一短語更為全面的描述請參閱：方克立編：《中國哲學大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1994，第29頁。

② 有趣的是，儘管何進善在相關語境中會談及反對偶像崇拜，但是天人之真正關係在“不濫用耶和華之名”（第三誡）及“孝敬父母”（第五誡）中討論得最多。在前一誡中“天倫”被用了兩次，在後一誡中直接討論了父母去世之後的祭拜問題。參見何進善《十誡注釋》，第5-6、8v-10頁。

③ 因此，在《亞伯拉罕紀略》（10v）中理雅各將統治者稱為“仁民愛物”之人（those “who are benevolent to the common people and care for animals”）這一語匯出自《孟子》7A：45，在這裡理雅各將其譯為“lovely disposed to people generally and kind to creatures”（*Chinese Classics*, Volume II, 476）。同樣地，約瑟被稱為“聖賢”（sagely and moral example），而《孟子》二章中稱此類人為“賢者”。參見 *A Brief Record about Abraham*, 10-10v; *Chinese Classics*: Volume II, 182)。

④ 多妻制的問題參見 *A Brief Record about Abraham*, 10-10v; *A Brief Record about Joseph*, 15v, 25-26v。

⑤ 何進善：《十誡注釋》，第10-14頁。

上的支點。這一事實表明這是一條特殊路徑，這樣新教價值觀就可以通過中文和翻譯進入中國社會語境，而無需堅持那種純粹與儒家傳統對抗的路徑。以何進善的短文《聖經證據》為例，傳教士在很多時候會更大規模地援引儒家經典著作來激發某種敏感性，讓讀者感覺這其實就是一種儒家化的基督教護教觀。然而，誠如前面所述，這種方式旨在引導中國讀者接受基督教教義，因而對某些儒家支持或容忍却無法被基督教接受的價值和行動他們不會回避其批評態度。如果我們理解了這一切，就會更有意味地看到，理雅各和他的合作牧師何進善都用典型的儒家術語來指稱基督教：理雅各稱其為“道學”(study of the Way)——這一術語立即會讓人們聯想到一宋儒學派；何進善則更喜歡用“聖道”(holy path)，這很容易被人們理解為“聖者之道”(sagely Way)。^①

我們不應該低估這種方式之改良主義潛能以及其在清末對廣大受教育的中國人在知性上的吸引力。例如，我們可以很確定地說，與理雅各一起工作的王韜就能夠採取這樣一種立場，並且將之用於自己早期改革儒家的嘗試之中。^②

第二代適應主義護教觀

跟隨理雅各與何進善所開創的道路的人并不多。部分的原因是，要更全面地把握儒家經典需要艱苦的研究，而這並不是大部分傳教士所追求的目標。堅持這一道路的人包括美國人丁韪良(W. A. P. Martin, 1827 - 1916)、威爾士人李提摩太(Timothy Richard, 1845 - 1919)和德國人花之安(Ernst Faber)。花之安是最後一個在

^① 這些術語參見 James Legge, *A Brief Record about Joseph*, 6 - 7; 何進善,《聖經證據》,第 7 - 7v 頁。

^② 筆者曾撰文闡述這一點,參見 Lauren Pfister, "The Response of Wang Tao and James Legge to the Modern Ruist Melancholy," in *Journal of the History of Christianity in Modern China*, 2(1999): 1 - 18. 這篇文章的中文版也已出版,請參閱林啓彥、黃文江主編[ed. Lin Qiyan & Huang Wenjiang]:《王韜與近代世界》[*Wang Tao and Modern World*], 香港:香港教育圖書公司[Hong Kong: Hong Kong Educational Co.], 2000, 第 117 - 147 頁。

中國文學傳統研究中取得顯著成就的傳教士，也是最後一個堅定不移地自覺追隨適應主義護教策略之人。儘管他用三種語言——漢語、英語和德語——出版了諸多著作，在此我想集中討論與適應主義護教策略直接相關的一卷。^① 花之安的這部著作題為《性海淵源》[*Sources for the Sea of (Theories on Human Nature)*]。

花之安在這本百科全書似的著作中記錄并綜述了 31 種不同的人性觀，并在概述之後用中文逐一對之進行了學術評價。這些人性觀涵蓋面很廣，從古代經典到儒家聖人，還包括了大部分朝代的重要學者。在這些概述的結尾處，花之安寫了 26 篇短論，用來闡明自己對此問題的看法，并借機表達了基督教神學對人性問題有創見的回應。^② 在這些總結性短論的第一組中，花之安明確顯示出他對關鍵神學翻譯術語的偏好。儘管他更加偏愛“上帝”一詞，他很快區分了自己使用的術語與道教文本的“上帝”及儒家傳統中的“皇祖父”。花之安認識到，“中文上帝二字，無一定稱謂”，於是為“上帝”一詞生造了“大主宰”(the great sovereign)之意，并借此來區分聖經概念中的“天”以及“天父”(Heavenly Father)稱號。^③ 這種解釋雖未像理雅各那樣強調“上帝”之“經典”依據，却為術語的含義提供了一個更加清晰的、跨文化界限，花之安對於術語的選擇與適應主義立場完全吻合。

在概述了中國典籍里出現的所有人性論觀點之後，花之安表示，在這一主題上自己更偏愛孟子學說，但他同時指出孟子的定義不夠清晰和精準。花之安首先指出，雖然我們可以承認人有“善良

① 筆者曾撰文討論花之安所創作的內容廣泛的文學作品。參見 Lauren Pfister, “Ernest [sic] Faber’s Sinological Orientalism,” in *Sino-German Relations since 1800: Multidisciplinary Explorations*, eds. Ricardo K. S. Mak and Danny S. L. Paa (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000), 93–107.

② 花之安：《性海淵源》，上海：廣學會，1893，第 75–78v 頁。筆者第一次接觸到這一資料是通過耶路撒冷希伯來大學的研究生蓋德·伊賽(Gad Isay)。相信他現在已經完成了他有關花之安漢學成就的學位論文了。

③ 參見花之安，《性海淵源》，第 75v 頁。

本性”(good nature),但這并不意味着人性是全然良善和完美的(completely good and perfect)。^① 他最終採取的立場就是理雅各在評價孟子人性論時總結出的立場:人的本性“有向善之誠”(sincerity in its tendency toward goodness)。^② 在這一點上花之安的觀點再一次與理雅各相似,但花之安在其文本中將這一觀點表達得更加清楚。他聲稱,人性是由上帝創造的并且人性本身是作為某種善的事物被創造出來的。那些背離上帝意志的人必定會毀壞他們的本性并犯罪,因此人們的品性根據其與上帝意志是否一致而千差萬別。^③ 花之安用一種更具創造性的方式將儒家傳統與基督教神學聯係在一起。他斷言,《中庸》中的第一句話“天命之謂性”與聖經中的“人有上帝的形像”表達了同一個思想。^④ 因此,儒家與基督教在對人性的理解上有重合之處,但是花之安認為後者的適用範圍很廣,而前者僅僅適合於中國人。^⑤ 在該書最後部分花之安表達了一個強硬立場:人性本身是善的,但這個本性却迷失了;儘管這種迷失不會讓人變得全然敗壞,但是他們會在罪惡的具體處境中遭遇這種缺失帶來的惡果。花之安這本書的全部評述到處可見孟子的措辭及文風。該書的最後陳述亦證實了這一印象,在其中花之安表達了一種坦率的理論態度:人類有能力保護自己的心性(heart-mind)并修身養性,將自己的靈性(spiritual nature)聚焦在心性合一之上,這樣上帝的榮耀就能通過在塵世與天國的人類本性展示出來。^⑥

① 參見花之安,《性海淵源》,第75頁。

② 同上,第77頁。

③ 同上,第75v、76v頁。

④ 同上,第75v-76頁。

⑤ 同上,第76頁。

⑥ 同上,第78-78v頁。

結 語

儘管花之安的論述中有更多的細節可以以此類推，但很明顯，因為適應主義傳教護教觀的緣故，花之安很自覺地使用了“孟子模式”。花之安著作中的這種偏好並不是任意而為，而是反映了傳教士學術研究的一種特殊傳統，這一傳統首先很清晰地出現在 1850 年代和 1860 年代理雅各與何進善的著作中。從比較哲學的觀點來看，我們可以在 19 世紀清代在華外國和本土傳教士們的作品中發現這一亞傳統 (sub-tradition) 中的許多其他有趣元素，但本文在此無法贅述。^① 最後讓我們嘗試總結一下晚清時期適應主義傳教傳統的貢獻，因為展示這一傳統及其貢獻能增加我們當前對 19 世紀傳教士翻譯及其跨文化特色的理解。

首先，“傳教士－學者”的確包含了一個清晰可辨的傳統。在這些學者當中有些人是我們今日稱為福音派的新教基督徒。這些新教基督徒力圖以基要主義的方式來處理儒家傳統，這折射出他們自己對權威典籍的新教情感以及革新傳統的方法。為了服務於他們自己這種特殊的基督教護教觀，他們在神學術語和修辭風格上只引用權威文本，給予這些文本特殊地位，從而為自己獲得某種立足點。運用這一策略的既有外國傳教士學者又有本土傳教士學

^① 筆者曾撰文討論過在理雅各的傳教士學術研究中“中國與蘇格蘭”(Sino-Scottish)關係之重要性，解釋了他的蘇格蘭唯識論或“常識哲學”(commonsense philosophy)如何塑造了理雅各接觸儒家文本的方式。唯識論是托馬斯·里德(Thomas Reid)、杜加爾德·斯圖亞特(Dugald Stewart)和其他哲學家發起的反休姆(anti-Humean)哲學。在理雅各的著作中這種哲學基礎的影響力仍然清晰可見。何進善作品中更多可見的是儒家思想(比如他直接肯定某些孟子的主張，如人性中的“四端之心”)；而花之安也更多展示了他的德國哲學傳統。有關理雅各的哲學素養與他的非國教神學之關係請參閱 Lauren Pfister, “Some Deeper Dimensions of James Legge’s Work…,” Part I, *Sino-Western Cultural Relations Journal*, 12(1990): 38-53. 有關何進善的個人背景與教育情況參閱《述者而非作者》(“A Transmitter but not a Creator”)一文；有關花之安的哲學研究背景及其對其中文寫作之影響的初步工作參閱蓋德·伊賽的論文。

者,但是,這些新教徒心中的自我意識及使用儒家文獻的範圍又在某些重要方面很不一樣。^① 無論如何,“孟子模式”提供了一個中國本土儒家傳統之廣闊平台,在其上傳教士們創建了自己的“儒耶對話”,並以之闡釋他們在中國的基督教護教策略。雖然在 19 世紀這樣的基督教—學者人數并不多,但是他們的影響却遠遠超過了 20 世紀和 21 世紀的學者,尤其是那些清末東部沿海的儒家改革者們(柯保安[Paul Cohen]在多年前以較為含糊的術語指出了這一點)。

其次,傳教士—學者們將孟子學說作為人性討論的支點和道德革新的論據,這點在適應主義傳教士作品中清晰可見。我們應該更多地考察這種關係的跨文化意義,尤其是考慮到 20 世紀晚期知識分子圈內再度興起了儒家與基督教的對話。誠如我們討論理雅各自己的神學立場時所發現的,這種明確的、非加爾文宗(non-Calvinistic)的新教神學思想決定了他在這些論題上的興趣所在。新教傳教士的這種文化教養特點,無論在宗教還是哲學圈內經常難於被中國或非中國的學者所理解,更不用說那些從歷史或其他角度來評價他們作品的人。

最後,我們應該意識到適應主義立場實際上是一種“漢學東方主義”(sinological Orientalism),是某種形式的基督教話語意圖有選擇地利用中國精英文化傳統來倡導基督教世界觀以及隨之而來的精神傳統。這在多大程度上影響了不同的中國讀者,包括接受這

^① 例如,何進善本人無法全面把握新教傳統內部諸多宗教問題之含義,雖然他自己很早就做出選擇,離開了聖公會傳統而加入理雅各的非國教傳統。在某些情況下他的見識並不準確。如在《聖經證據》的最後部分他介紹了歐洲和中東的宗教狀況,但他本人從未在那裡居住或旅行過,因而他的表述均稍顯幼稚。當然,很多外國傳教士也對清朝及其官員和人民作過類似的表述,這些表述也令人遺憾地提供了錯誤信息,還時常暴露出可怕的偏見。同理,在很多方面何進善可以比理雅各更出色和有創造性地運用儒家經典文獻,但是在哲學嚴謹性上他不及花之安。如果我們把其他的人也納入這種對比中,可以看到繼承並推動這一傳教士學術亞傳統的不同態勢,如李提摩太更喜歡用基督教術語來解說大乘佛教的許多文本,丁韜良則全身心地關注儒家精英學者及其作品,而且和理雅各一樣,他的思想根源與蘇格蘭唯識論傳統密切相關。

些觀點的中國基督徒，還應該在 21 世紀給出詳盡的答案。這樣，我們可以更加全面地認識到日益式微的清代思想體系與那些基督徒之間的張力點。這些基督徒不願這一時期的改革與軍國主義之間的緊張關係，努力召喚中國人回歸中國和基督教的古代傳統。此外，本文也強調了中文媒介材料的重要性，這些是適應主義傳教士的資源，從中可以找到一種新的方式去解釋和理解他們對基督教神學術語翻譯所作的貢獻，以及他們所參與的儒家化基督教修辭交流討論。儘管這種適應主義話語形式有着明確的目標，想要說服中國讀者接受新的價值觀、生活方式和宗教團體，但他們對儒家傳統的理解和“經典”文本的解釋，已經遠遠超越了愛德華·賽義德(Edward Said)在“東方主義”中表述的那種毫無同情心或有意歪曲的知性思考。實際上，作為基督教的倡導者，他們參與到儒家傳統中，進入到儒家學者們自己使用的符號體系內部，有選擇和批評地剔除那些阻礙或反對他們自己的基督教世界觀的儒家立場。在此我們不妨將這種有些張力的結合關係稱為“漢學東方主義”，即通過訴諸儒家化基督教護教學來追求一種中國化的基督教生活方式。在這種護教行為內部，有着一種強烈的、在很多情況下連貫一致的訴求，持續從《孟子》中吸取形象和觀點。這一事實表明，如果比較宗教學僅僅關注儒家與基督教學者在這些問題上的對立，這樣的比較宗教學論述是有欠缺的，至少它缺乏對儒耶對話本身廣泛的歷史圖景的把握。從跨文化與翻譯學的角度來看，在新教傳教士圈子內不斷發展的神學爭論及儒家和新教代表之間的神學討論中，傳教士學者的這種適應主義立場都是一種積極的創造。

由此看來，20 世紀中國比較哲學的話語體系更為苛嚴，他們認為孟子的人性論學說與“西方學者”(其中涵蓋了各種不同基督教教派代表)之人性論決然對立。這種態度看起來既沒有回應、也沒有意識到此前的種種努力。以牟宗三(1909 - 1995)為首的四位當代新儒家學者在 1958 年簽署了一份保守的儒家宣言，明確地討論了這些問題，但恐怕並未意識到本文所提及的這些角度。牟宗三

本人在這些討論中把伊曼紐爾·康德(Immanuel Kant)作為他的對話伙伴,從而創造出“新儒家”立場。這一立場,比之於前輩儒家所設想的或某些依然在儒家傳統中勤勞耕耘并將其作為自己世界觀的當代中國學者之立場,顯得更加狹隘并極具爭議。

對此我們有兩個選擇。一是從這些過往的發展來重新思考當下的討論,在一種更具彈性的儒家立場下(也許如唐君毅[1909 - 1978]晚年發展的儒學立場)考查這種有選擇性的傳教護教觀。另一種做法是,重新討論晚清儒家在人性論問題上的多樣性,最終使其成為中國基督教哲學人類學的哲學基礎,而不僅僅只是一個反對基督教“誤解”的“他者”。實際上,何進善在這方面就是一個恰當的例子。有一些中國基督徒一直就將之視為其神學進路的一部分,他們要借此來重新構建中國基督教對全球基督教的特殊貢獻,并借此在有關人性論的比較哲學討論中做出自己的特殊貢獻。

參考文獻[Bibliography]

西文文獻[Works in Western Languages]

- Butler, Joseph. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and a Dissertation Upon the Nature of Virtue*. London: G. Bell and Sons, Ltd. , 1958.
- Eber, Irene. *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S. I. Schereschesky (1831 - 1906)*. Leiden: Brill, 1999.
- Legge, James. *Confucianism in Relation to Christianity*. London: Trübner and Co. , 1877.
- _____. *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena and Copious Indexes-Volume II: The Works of Mencius*. Oxford: Clarendon Press, 1895.
- _____. "Sketch of the Life of Ho Tsun-Sheen." In SOAS Library (CMW/South China/Personal/Legge/Box 7.)
- Legge, George. *Lectures on Theology, Science, and Revelation*. London: Jackson, Walford and Hodder, 1863.
- Mak, Ricardo K. S. & Danny S. L. Paa, eds. *Sino-German Relations since 1800: Multidisciplinary Explorations*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.
- Pfister, Lauren. "Some Deeper Dimensions of James Legge's Work (Part I)." In *Sino-Western Cultural Relations Journal*, no. 12 (1990): 38 - 53.
- _____. "The Response of Wang Tao and James Legge to the Modern Ruist Melancholy." In *Journal of the History of Christianity in Modern China*, no. 2 (1999): 1 - 18.
- _____. "Some New Dimensions in the Study of the Works of James Legge (1815 - 1897): Part II." In *Sino-Western Culture Relations Journal*, no. 13 (1991): 45 - 48.
- _____. "A Transmitter but not a Creator: Ho Tsun-sheen (1817 - 1871), The First Modern Chinese Protest Theologian." In *Bible in Modern China: The*

- Literary and Intellectual Impact*. Eds. Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Walf & Roman Malek. Sankt Augustin and Jerusalem: Institut Monumenta Serica and the Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace at the Hebrew University of Jerusalem, 1999.
- _____. "Mediating Word, Sentence, and Scope without Violence: James Legge's Understanding of 'Classical Confucian' Hermeneutics." In *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*. Ed. Ching-I Tu, 371 - 382. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2000.
- Porter, Andrew, ed. *The Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880 - 1914*. Grand rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Shen, Tkin. Trans. *The Rambles of the Emperor Ching Tih in Kiang Nan: A Chinese Tale...in Two Volumes*. London: Longman, 1843.
- Starr, J. Barton. "The legacy of Robert Morrison." In *International Bulletin of Missionary Research* 22:2 (April 1998): 73 - 76.
- Walls, Andrew. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll: Orbis Books, 1996.
- Wylie, Alexander. *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*. Shanghai [sic]: American Presbyterian Mission Press, 1867.
- Zetsche, Jost Oliver. *The Bible in China: The history of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999.

中文文獻[**Works in Chinese**]

- 花之安:《性海淵源》,上海:廣學會,1893。[Faber, Ernst. *Xing Hai Yuan Yuan*. Shanghai: Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese, 1893.]
- 何進善:《十誠注釋》,香港,1855。[He, Jinshan. *Commentary on the Ten Commandments*. Hong Kong, 1855.]
- 何進善:《馬太福音注釋》,香港,1855。[He, Jinshan. *Commentary to the Gospel of Matthew*. Hong Kong, 1855.]
- 何進善:《新約全書注釋序》,香港:英華書院出版社,1855。[He, Jinshan.

Introduction to the Commentaries to the Whole New Testament. Hong Kong: Anglo-Chinese College Press, 1855.]

何進善：《聖經證據》，福州：太平街福音堂，1870。[He, Jinshan. *Evidences for the Holy Scripture.* Fuzhou: Taiping Street Church, 1870.]

吉瑞德：《朝覲東方：理雅各評傳》，段懷清、劉俐玲譯，桂林：廣西師範大學出版，2010。[Girardot, Norman J. *The Victorian Translation of China: James Legge's Pilgrimage.* Trans. Duan, Huaiqing & Liu, Liling. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2010.]

林啓彥、黃文江主編：《王韜與近代世界》，香港：香港教育圖書公司，2000。[Lin, Qiyang & Huang, Wenjiang, eds. *Wang Tao and Modern World.* Hong Kong: Hong Kong Educational Co., 2000.]