

适应主义传教 护教观之“孟子模式”

——在理雅各、何进善及花之安的中文作品中
识别福音派新教话语中的跨文化关联

The Mengzian Matrix for Accomodationist Missionary Apologetics:

Identifying the Cross-Cultural Linkage in

Evangelical Protestant Discourse within the Chinese Writings

of James Legge, He Jinshan and Ernst Faber

[美国]费乐仁著 姜哲、张爽 译

Lauren PFISTER

作者简介

费乐仁 (中国)香港浸会大学宗教及哲学系教授

Introduction to the author:

Lauren PFISTER, Professor, Hong Kong Baptist University.

Email: feileren@hkbu.edu.hk

译者简介

姜哲 中国人民大学文学院博士后

张爽 中国人民大学文学院博士后

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

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“传教士”一词

第一代来华新教传教士的大部分工作皆零零散散,且带有试验性质。尽管如此,在这些传教士的第二代中却诞生了一种“传教士学术”(missionary-scholarship),此学术的话语意图(discursive intentions)是要“理解”中国,并按他们自己的方式与中国的精英们打交道。传教士们成为宗教“专家”(specialist),不仅是精神大师,还是传教士知识分子,既呈现自己的基督教新教传统,又以相对巧妙的方式(sophisticated ways)将此传统与中国文化背景关联起来。^①

本文所谓“第一代新教传教士”,指的是自1807年马礼逊(Robert Morrison, 1782-1834)抵达澳门开始,至第一次鸦片战争开

* 本文为国家社科基金重大项目“中国古代经典英译本汇释汇校”成果,项目批准号:10&ZD108 [Major Program “A Collected Exegetical Interpretation of English Translations and Commentaries of Chinese Classics” supported by National Social Science Foudation of China (Grant No. 10&ZD108)]

** 本文英文版2002年发表于《华裔学志》(*Monumenta Serica*),现已获该杂志社允准翻译并出版该文中文版,在此致谢。英文版参见: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,原文中的主要术语“Mengzian Matrix”在此暂译为“孟子模式”。本文作者希望通过“matrix”一词所表达的意思是:传教士们接受并使用孟子著作中的主要思想和具体论据,并重复利用、阐发并解释孟子的观点和例子,来为自己的基督教传教和护教目的服务。对于这些传教士来说,孟子著作是一个“Matrix”,一个规范性文本(regulative text),铸造了他们的思想并在他们自己创作的基督教文本中时常出现。——译注

① 笔者沿用哲学家冯友兰(1895 - 1990)在区分道教徒与道家[如郭象(252 - 312)]、佛教徒与佛家[如僧肇(384 - 414)]时的术语,在复旦大学的一次讲座中杜撰了“基督家”一词来突出这些新教“传教士-学者”的特殊作用。

战(约 1840 左右)期间的新教传教士,他们主要在受清朝影响或统治的东亚区域活动。这些影响深远的人物一生大多在中国本土之外工作,有的除了传教活动之外,还被迫从事其他与发展中的英帝国有关的工作。^① 在 1842 年《南京条约》签订之后来到中国的第二代新教传教士,则作为专职宗教宣传者,奔走于清帝国的东南沿海一带,全身心投入到其所认定的传教职责中。他们中产生了一群有着双重身份的传教士,被沃兹(Andrew Walls)称为“传教士学者”(missionary-scholar)。这些人在 19 世纪后的几十年间,除了为“在家乡”的读者写“传教记录”(missiography)之外还写了大量有着文化和宗教意义的著作。第三“代”传教士为第二次鸦片战争结束后进入中国的传教士,他们中的一些人遵循了第二代传教士学者所创的学术先例。

沃兹在 19 世纪时开始对“学者传教士”(missionary as scholar)进行了广泛研究。他认为,与其他接纳传教士的国家相比,中国更“易于接收在智识上最为训练有素的人”,而且“可以肯定,中国激励出了一些极好的传教士学术”。^② 然而,不可否认,大部分去中国的传教士并未出版独立的英文著作或双语文本。我们所讨论的身为“传教士-学者”的智识专家是极少数人。^③

① 这并非否认在中国的第一代外籍新教传教士也有学术成果丰富之人。事实上,在这些人物中,至少有三位获得了英国大学的名誉博士学位:马礼逊、米怜(William Milne)和麦都思(Walter Medhurst),三人都是伦敦传道会(London Missionary Society)派遣的传教士。其事迹详见 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). 特别参看该书资料丰富的一章《19 世纪学者型传教士》(“The Nineteenth-Century Missionary as Scholar”)。

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

③ 沃兹在研究了许多来自不同“传教区域”的英国传教士后发现,在英语或双语文本中,只有百分之十多一点的出版物超出了一般“传教记录”的领域(包括圣经翻译以及其他著作的翻译)。如果我没有理解错的话,可以说沃兹低估了传教士用当地语言出版的所有材料。我们在后会考虑这一因素。这些著作中的极少数,或许是总数的五分之二,涉及到医学问题。参见 Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 189.

从一个纯中国的角度来考虑这一特定人群及其出版的著作,令人惊异地能够加强并增加我们对传教士-学者的数量和本质的基本理解。^① 首先,因为大多数传教团体由外籍人士组成,在学术研究中很自然地仅将外国人当做“传教士”。但事实上,有一些中国人被传教组织聘为传教士和牧师,其中一些人凭自身的能力成为了重要作家。当然,这并不是说,这些本地传教士所写的都是学术著作,但在这些作者中间,的确有一些在努力凭自身的智识能力去接触中国精英。在此,一些具体史实有助于说明这个情况。例如,梁发(1789 - 1855)在伦敦传道会(London Mission Society, 简称 LMS)做传教士并与马礼逊共事之时写的一些中文著作影响深远。可是,梁发对圣经文本的理解、演说风格以及有限的教育程度使他无法被看成任何类型的学者。^② 与梁发相对的是来自广东的新教皈依者何进善(1817 - 1871),他是伦敦传道会第二代传教士理雅各(James Legge)的长期合作牧师。理雅各来自苏格兰,在香港工作。在去香港之前,何进善在位于加尔各答和马六甲的传教士学校接受过英文和圣经语言的培训。何进善的中文著作展现了更高水平,其文学表达和精炼思想为之增色不少。因此,他认真准备的圣经注疏和神学著作在中国社会的众多阶层中都产生了正面

① 沃兹研究了传教士-学者出版的英语或双语文献,对我们通常理解的 19 世纪基督教传教运动来说,他的研究成果是一个重大突破,为理解传教机构的总体特性以及它们对欧洲及英国的宗教、智识思潮的普遍影响提供了更加细微而广泛的理解。我想在本文中换个切入点,重新定义一些关键词的范围,把这一研究扩展到中国基督教新教传教士学术的特定领域,并以此再次反思沃兹的一些结论。

② 有人认为,梁发的多卷本著作《劝世良言》(*Good Words for Exhorting the Age*, 1832)对清朝时期中国东南地区出现的太平天国天王洪秀全有重大影响。然而,梁发的书和小册子是针对平民的,并非针对他那个时代的文人士绅。

的文化印象,并为他赢得了第一位中国新教神学家的称号。^① 在“传教士-学者”或“基督家”中包括像何进善这样的人,他们通过学术性的基督教作品对中国的基督教传教运动做出了贡献,这就纠正了长期以来过分强调的在华外籍传教士的作用,其实这些外籍传教士非常依赖他们的“本土信息提供者”与“当地福音传教士”。尽管在19世纪可能没有太多的中国基督徒属于此列,我们却能够说这些人的确存在。^② 因此,如果像理雅各这样的人可被公认的“中儒”王韬(1828-1897)称作“西儒”,何进善也应该可以被称为“本地的传教士-学者”。用21世纪的中国术语来说,这两位都是“基督家”或“新教知识分子”。^③

重新思考中国传教士的一些著作

沃兹曾对19世纪传教士文学作品“稀奇地”缺少神学原创作品而表示遗憾。沃兹宣称,“在圣经研究、教理神学甚至在宗教哲学领域都鲜有重要作品”。神学,尤其是基督教神学是一个需要“在新的文化背景中被解释和证明的论据(datum)”,但是沃兹指

① 在19世纪,何进善又以广东话直译名“Ho Tsun-sheen”而为人们所知。这位牧师-学者凭借自身能力成为重要作家和神学家,这一身份直至最近才被重新发现。更为全面的有关他的生活、工作及其工作意义的评价请参阅拙作:“A Transmitter but not a Creator: Ho Tsun-sheen (1817-1871), The First Modern Chinese Protestant Theologian,” in *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, eds. Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Walf 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 需要做更多工作来确认19世纪中国基督徒中的新教知识分子数量,尤其是那些参与改良运动并与在广学会(the Diffusion of Christian and General Knowledge in China)上海分会的外国传教士-学者合作的人。如果将范围扩展到20世纪头几十年,出版过英文专著并在《教务杂志》(*Chinese Recorder*)等常见传教杂志上发表英文文章的中国新教传教士的人数就会逐渐增多。

③ 相同情况适用于罗马天主教宗教专家以及起到“天主家”作用的人。这种例子非常多,但要从外国和中国天主教传教士中选择最早的“天主家”,应该是耶稣会传教士利玛窦(Matteo Ricci)和学者型罗马天主教信仰者徐光启。

出,在中国的传教背景下却令人惊讶地缺乏神学发展。^① 即便我们接受他的描述,即“相当少”的传教士出版过有神学原创性的作品,仍然值得注意的是,19世纪晚清时期,英文和中文媒体都刊登了一些有关基督教灵修与新教神学的非常重要而且有影响的作品。如前文所述,中国现代第一位新教神学家何进善为《马太福音》和《马可福音》所作的注释就是特别杰出的作品。出版这些作品的版式反映了儒家文化规范,而且这些中文注释书籍与其他一些外国传教士写的注释作品一同出版,组成了一套在19世纪至少30年内有影响力的权威圣经解释经典。然而,最杰出的基督教灵修著作之一是戴德生(James Hudson Taylor, 1835 - 1904)创作的“基督中心”(Christo - centric)虔敬主义作品。戴德生是中国内地会(China Inland Mission)创始人。他的这些神学论述首先刊印在被广泛阅读的中国内地会杂志《亿万华民》(*China's Millions*)上,后汇集成册,在19世纪80年代到90年代多次印刷和再版。^② 戴德生本人对于在中国传教的构想很激进。他要求传教士能接纳中国的服饰和生活方式,但更意味深长的是,他将这种委身(commitment)等同于独特的基督教精神之道成肉身模式(Incarnational model)。这种实践神学的表达以及个人虔敬,不仅在19世纪后半叶在国际上影响了新教的属灵关怀(spiritual concerns),甚至直到21世纪依然影响着

① Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 197. 需要说明的是,这一特定章节原是沃兹1975年出版的另一本书中的一部分。本文后面有关戴德生(James Hudson Taylor)的详细阐述实际上最早是1998年我在剑桥大学的一个演讲,当时沃兹教授是评论者之一,而且他当时接受并表达了同样的看法。基于这一理由,我相信,如果我们的文献范围能包括中文媒体中出现的文学作品,他应该会愿意修改他的说法。

② 在拙文《再思中国传教:戴德生与李提摩太》(“Re-thinking Mission in China: James Hudson Taylor and Timothy Richard”)中,我很详细地比较了卫理公会传教士戴德生的著作和威尔士浸信会传教士李提摩太的著作。参见 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).

中国新教信徒。^①

从另一个角度看,在翻译基督教圣经时出现了有关神学术语翻译的热烈讨论,即“译名之争”(Term Questions),而这场争论催生了大量的文学作品。在这些材料中,有些作品反映了深刻而自觉的神学探索,以及在圣经解经方面的广泛研究。虽然在21世纪中国基督教群体中“译名”的问题不再那么麻烦,但这无论如何都是“翻译中的神学”(theology-in-translation)一个不朽的努力,涉及了与中国传教和本土神学相关的诸多更大解释性问题。^②

此外,早期外国传教士,尤其是麦都思(Walter Medhurst, 1796-1857),还有那些19世纪新教传教士的后继者——包括杨格非(Griffith John, 1831-1912)、李提摩太(Timothy Richard, 1845-1919)和花之安(Erst Faber, 1839-1899)——在中文媒体所发表的神学讨论展示了中国传教神学作者的多样性。虽然中文书籍和手册中的大部分内容主要是“解释和证明”性的,但如沃兹正确推测的那样,这些著作也有一些来自中国的原创性。出现这种原创性正是因为传教士在探索如何面向各种不同受众、利用多种汉语媒介来表述和扩展基督教神学问题。其中有一些既是学术性的也是修订性质的,因此提供了更有趣的例子,而沃兹的研究因为主要集中于用英语写作的作品,因此他的评估无法看到这点。

^① 海恒博(Alfred James Broomhall)的七卷本传记也许收录了有关戴德生在清末传教之旅最全面的文件,内容丰富,包括一些批评但总体上是肯定性的评价。参见A. J. Broomhall, *Hudson Taylor and China's Open Century* (Sevenoaks: Hodder and Stroughton and the Overseas Missionary Fellowship, 1981-1989)。

^② 更多有关“译名之争”的文章是逐渐写成的,这值得更为深入地研究。最近有两个关于这个问题的研究成果问世。请参阅Irene Eber, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S. I. Schereschesky (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。其他译名可参阅本书其他部分。

“适应主义”(accommodationist)传教策略中的讽刺

在这样扭转我们的讨论方向之后,我们需要关注一下学界评价清朝出版的传教著作时所存在的一些具有讽刺意味的事情。比如,戴德生的传教方法虽富有创新性,且他的灵修作品在中国和海外影响很大,但他推进基督教传教护教观的方式趋于对抗而非适应。他的书是为普通人而写的——无论是中国人、英国人、澳大利亚人或美国人——因此,从他的书中很少能看出他有兴趣了解或接受中国精英对世界的理解。尽管戴德生要求中国内地会传教士穿汉服,像中国人那样生活,但因为他把中国学术界看作是世俗的且与他所宣传的基督教精神相悖,他通常会拒绝接触中国学术。^①另一方面,那些以自己的方式和中国学者对话的多为传教士中受过高等教育的人,因此他们不会像戴德生的内地会传教士那样完全将自己看作是向清王朝统治下的普通大众传教的传教士。回首现代中国一个多世纪的政治和文化变革,那些采取反映中国精英传统的传教护教策略的人反而被称为“适应派”。这应该与一种认识相关,即在中国人看来,文化总是而且必须是精英性质的,人们无法从更为实践的、人种学或人类学的角度来欣赏普通人和农民的习俗与态度。

^① 到目前为止,笔者尚未发现戴德生在中文媒体上发表的任何作品。据传,他给新传教士上过中文课,很确定他至少精通一种中国方言,但没有证据表明他本人曾写过中文。另一个值得注意的情况是,著名的《马修斯中英文字典》(Matthews Chinese-English Dictionary)是由一名中国内地会成员编撰的,涉及核心词汇的翻译时,其神学观点与戴德生一致,而非适应派的神学信念。戴德生本人根据圣经中的一个先例支持这些文化对抗性理念。这个先例记载了保罗(Apostle Paul)在雅典的马尔斯山上与希腊哲人进行的著名的“跨文化”对话,其中保罗对其他文化的判断是非常负面的。(《使徒行传》17)有关这些问题细节之简要描述,参阅 Lauren Pfister, “Re-thinking Mission in China: James Hudson Taylor and Timothy Richard.”

“适应主义传教护教观”与孟子

19世纪最后30年内,苏格兰非国教传教士-学者理雅各(James Legge, 1815-1897)清晰地陈述了他的适应派立场。尽管在其传教生涯之初,他并不是这种诠释态度,但到1870年代中期,理雅各陈述了适应主义传教策略的一些要点,清楚表明要适应和融汇中国“古典”学术传统的立场。^①从性情或习惯来看,理雅各并不是草率冲动之人。在完成了儒家五经《中国经典》(*The Chinese Classics*, first edition, 1861-1872)的翻译和阐释工作之后,他开始持有这种态度。^②1876年理雅各获得了牛津大学中国语言与文学教职;1877年5月他在上海参加了首届基督教在华传教士大会,并受邀发言。正是在这篇题为《与基督教相关的儒学》(“Confucianism in Relation to Christianity”)的论文中,理雅各总结了适应派在中国传教策略之基本观点,这些策略在《教务杂志》(*Chinese Recorder*)中被他的恶意批评者轻蔑地称为“理雅各主义”(Leggism)。^③如果我们总结一下其主要观点,则可以为适应派传教护教观的特殊形式及基本信念提供一个全面的写照。

① 有关理雅各从开始对“孔子”及其著作持否定批评解释态度,转变到批判性地重新评估以及对这位“圣人”有更为积极的评价,详见 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 理雅各一生共出了两个版本的《中国经典》,第二版(1893-1895)由克拉伦登出版社(Clarendon Press)出版。后一版修订了首版前两卷(卷一包括《论语》、《大学》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经书(卷三的《书经》;卷四的《诗经》;卷五的《春秋》与《左传》)。

③ 1877年这篇论文在伦敦独立发表,题目如上。参阅 James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity* (London: Trübner and Co., 1877)。另请参阅吉瑞德[Norman J. Girardot]:《朝觐东方:理雅各评传》[*The Victorian Translation of China: James Legge's Pilgrimage*],段怀清、刘俐玲译[trans. DUAN Huaiqing & LIU Liling],桂林:广西师范大学出版社[Guilin: Guangxi Normal University Press],2011。该书记录了理雅各在牛津大学的工作生涯(从1876到1897),描述了理雅各适应派态度的比较宗教学意义。

理雅各将“五经”和“四书”作为儒学经典的根源,并将自己限制在“四书五经”的“道德与宗教教诲”之上。他讨论了显示“与基督教相关的儒学”独特之处的三个方面。^①首先,理雅各认为“中国经典中的‘帝’与‘上帝’是 God——即我们的上帝——真神。”^②这与《威斯敏斯特信纲之小要理问答》(*Westminster Confession's Shorter Catechism*)一致,也解释了为何一些反对理雅各的人认为他将“上帝”等同于希伯来圣经中的“雅威”(YHWH),或基督教神学中的三位一体,但是,虽然他在文中各处不合时宜地强调这点,他想要指的只是“God”这个概念。如果要表达一个完整的基督教上帝观,必须附加诸多细节来证实这一基本神学经年累月所积累的东西。另外,理雅各描述了中国典籍中记载的敬拜上帝的仪式,指出了从基督教的角度可接受和不可接受的方方面面。其要旨在于,古代儒家经典著作中有相当于希伯来文“*elohim*”、希腊文“*ho theos*”、英文“*God*”的概念术语,因此传教士在向中国人谈及基督的神性时,应该使用“上帝”为基本翻译术语。

第二,理雅各讨论了“儒家经典中的人论”,即今日的哲学人类学或神学人类学。他说,在“儒家典籍中,明确陈述的真理表述”均认为“人是天或上帝的造物”,而且人“是上帝所有造物中的佼佼者”、“比其他生物更有灵气”。他们都“被赋予了道德性”,由“可朽坏的身体与气息”构成,“具有知性的灵或魂,灵和魂在死亡时会脱离肉体”。^③在理雅各看来,所有这些学说都与基督教教义相符,因此,他笃请传教士们在与中国人交流时“要充分利用(之)”。另外,理雅各断言,人“从上帝那里获取的道德性……是好的,尽管在不同的个人那里,那种良善的表现不一样”。在认识到有些传教士认为“人之初性本善”这句名言“与基督教冲突”之

① 这一限定与其条件参见 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.

时,理雅各否定这种说法,撰文对比了孟子人性善学说与18世纪英国圣公会主教巴特勒(Bishop Joseph Butler)(1692-1752)出版的讨论人性的布道文。^①理雅各并没有断言孟子的说法是错的,而是坚持认为,总体上看孟子谈及人性的学说并不“完全”;具体而言,孟子的教导——“中国的圣人一直具有完美道德或靠修为具备道德(the sage of China has always been perfectly virtuous or had become so)”是“姑妄而且错误”的。在这方面,理雅各转引了儒家经典中与此观点相对的其他思想,如“世上没有也不曾有行善无罪的公义之人(there is not, and has not been on earth, a just man, doing good and not sinning)”。^②最终,在古典儒家人类学方面,理雅各宣称,尽管他们的典籍“没有教导人之不朽”,但他们也没有否认这一点。虽然他们谈论天,却只字不提地狱,因为“此生终有报”。^③在所有这些对人的理解范围内,理雅各强调,基督教传教士应该对这些学说进行补充,其中有些思想肯定与基督教圣经教导相悖,但基本立场可以接受,而且对传教护教有积极意义。

适应主义立场肯定儒家学说的第三个也是最后一个方面是,“孔子著作中包含了有关人的道德责任与社会关系的学说”。这些方面的教导“非比寻常、令人赞赏”,但并不完美。五伦学说是建立“美好世界”的基础,而孔夫子教导的“人伦、诚心、忠信”与“律法书及福音书一致”。但是理雅各提醒他的读者,这些儒家经典“并不反对一夫多妻制”,虽然“在旧约中也容许一夫多妻”。尽管在这些儒家经典的伦理原则中可以找到接近或反映基督教“爱邻如

^① 尽管理雅各只在一句话中提到了这一对比,但在《中国经典》第二卷序言中他有更长的讨论。在那里,他对比了孟子有关人性的教诲与巴特勒布道集(The Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and a Dissertation Upon the Nature of Virtue)中的前三篇布道文。有关理雅各对此的全面讨论可参阅 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.

己”的原则,但其中也有接受并提倡正当复仇的观点,这是基督教伦理所不容许的。^① 最重要的是,这些教导从未讨论人对上帝之责任这类一般原则,这一点被理雅各在第一条谈“敬神”时作为一个缺点提出来。在此意义上,儒家经典虽抓住了人们彼此之间的诸多责任,却不明白犹太教圣经中所描述的“人的全部职责”。^②

理雅各常常要小心措辞,以避免与传教士们对立。这些传教士所关注的是“不平等条约”时期(1860以后)儒学士大夫们给他们造成的麻烦和不幸。但是理雅各试图提供的护教策略,也许能赢得一些官员对基督教思想的支持并包容基督教社团。可是,在同一份文献中,理雅各区分了“孔子学说”与在儒家传统的历史长河中发展出来的儒学注疏和文本,这等同于儒学解释传统中的一个新教基要主义转折,即只喜欢儒学“正典”,质疑任何后来出现的注疏本。基督教传教士一般不接受这类文本。理雅各并非决绝地反对所有与儒学相关的思想,在本质上他主张接纳经过严格选择的儒家概念和学说:如用“上帝”来翻译 God;接纳孟子人性说,虽然人性会导致理想与现实人性状况的冲突;在人际关系方面,他谨慎使用与基督教圣经教导相符的儒家伦理原则。虽然与孟子有关的书支持了适应派策略中的第二和第三条基本要点,但他仅在该文的一处提到上帝一次,而该处因为语境不够详尽,争议很大。在理雅各这篇论文的结尾处,他并没有特别地诉诸于孟子,却回到最著名的圣人孔子。他在孟子文本的基础上声称:“我倾向于……相信孔子——而不是别人——上帝选中他来教导中国人”。他援引了使徒保罗如何把希伯来圣经称为“将我们引向基督的教师”,因此,“在儒学中”,也有“类似的思想,出于相似的目的来服务于中

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

② 此处参阅《传道书》12:13-14,其中叙述了“敬畏上帝,谨守他的诫命,这是人所当尽的本份。因为人所作的事,连一切隐藏的事,无论是善是恶,上帝都必审问。”

国人”。^①

尽管我们已经知道,许多外国传教士出于多种原因完全不接受理雅各的适应主义立场,但是简要重述一下为何理雅各对孟子著名的“人性善”学说持肯定态度依然很有意义。这里需要考虑一个虽不明显但很重要的神学背景。理雅各的哥哥理乔治(George Legge)是一位牧师,也是英国公理会出版了著作的神学家,从他的书中可以看出,理雅各兄弟二人都将基督教传统的原罪说当做非理性的思想而拒绝接受。^②这与19世纪英国非国教传统中发展的理性主义神学有很大关联,因此我们应当仔细推敲其基本立场。尽管他们否定了圣奥古斯丁所发展的教父神学传统,但他们并未否定人是有罪的而且犯了罪,他们也未否定人性会被罪恶的思想、选择和行动“败坏”。他们只是拒绝相信人性本身是完全罪恶的。相反,在神圣创造的前提下,他们认为人性本善,只是被罪扭曲了。理雅各并未直接宣称这一学说,但在他的论证中,这一学说的影响十分明显。可以想见,这一学说在当时众多新教和天主教在华传教士中极具争议。

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

^② 理乔治的作品由理雅各及其侄子理约翰(John Legge)在1858年乔治去世之后编辑出版。参阅: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,乔治对人类的罪持如下态度:"……我不认为我的观念在本质上与我们正统[加尔文]学派的兄弟们有什么区别。从他们的原罪观来看,事实上,人来到这个世上并无道德属性,而且缺乏精神生活。他们的意思是,人受制于习性(propensions),且这些习性在大多数情况下会发展成罪;除非受外力影响,这些习性一般都会发展成罪——我完全赞同他们的观点。但是,我反对他们的用语(phraseology),不仅是因为哲学上这种讲法不正当,而且是因为这同时会引出不幸的结论。我不相信,罪在任何真正意义上能够是上帝创造的任何受造物之属性,也不会是在上帝天祐法则之下生存的任何事物之属性……但是,现在我们的神学家说孩子的整个天性是全然、绝对、普遍败坏的,因腐坏而被污染了。我十分肯定,没有哪位父母真的抱有这种看法。而且这的确与孩子的表现相悖;因为,倘若孩子们展现了很多邪恶,他们也展现了很多善——这善如此之多以至于我们可称颂的主把孩子们当作门徒们学习的榜样。"(83-84)

尽管如此,还有其他重要原因让理雅各接受孟子的思想,并将之作为正确而有用的传教护教策略。如前文所提的《中国经典》第二卷中,理雅各通过详尽对比中国哲人与圣公会主教巴特勒很清晰地表达了这一思想。其中一些结论值得在此重提。理雅各总结道:^①

在英国几乎无人质疑,巴特勒有关此主题的思考是最清晰而合理的,但是现在可以看到,巴特勒的观点与孟子的观点非常接近。两位的区别是,在术语和文章各部分的连接方面,基督教主教更胜一筹;而中国哲人则胜在举证巧妙、文体优雅。二者的思想是一样的。

接着,在研究了中国的哲人与英国圣公会哲人(其严谨的理性论文受到斯多葛哲学的影响)的一般学说之后,理雅各总结道:^②

尽管二者的生活年代有部分重叠,但孟子早于芝诺。巴特勒的观点当然并非取自孟子;但在在我看来,巴特勒“发现”的观点,其实孟子早就说过了。

理雅各一方面宣称这些与人性有关的基本原则,一方面尽快与那些因为孟子不支持人类“原罪”而要反对孟子的人进行对话。理雅各承认这是个问题,但认为教授“人性恶”的中国哲人(试想荀子的学说)要糟糕得多。理雅各让他的读者从积极的方面去思考孟子学说,因为孟子对比了理想的人与现实的人,这就提供了一个机会来揭示人类实际经历中的缺陷与不足。他认为在这一点上更容易介绍基督教的有罪说及人类救赎的必要性。就在孟子的论证有所不及之处,基督教经文可以提供“更完满的解释”。“恰切使用孟子的原则也就是在谴责中国人——也是在谴责我等——我们和他们的千千万万种罪行,这些罪是在他们所熟悉的范围内且是被

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

② Ibid., 64.

他们自己谴责的。”^①

这些是19世纪最杰出的适应主义拥护者理雅各总结的适应主义传教护教观基本思想,但是还有更多的孟子文本吸引了理雅各和其他传教士。《孟子》不像《论语》那样通篇是简洁的格言,孟子更喜欢对话式讨论和论证。理雅各注意到了并很欣赏孟子喜爱的论证形式——归谬法(reductio ad absurdum),因为理雅各在不少早期著作中似乎也运用了此方法。^②此外,如前所述,理雅各认为孟子使用的例子很机敏灵巧,甚至可以说是“恰如其分”,同时他的文体具有一种“魅力”,完全可以用于传教策略中。正是在这些优雅的修辞方面,我们发现了“孟子模式”(Mengzian matrix)的更广范围,并可以在适应主义传教护教观的代表性作品中找到这种模式。^③

儒家化的(Ruified)基督教护教观:理雅各与何进善的中文宣传手册中的“孟子模式”

当我们把适应主义护教观的主要特点作为启发器,并以此来理解理雅各与何进善用中文写作某些基督教护教文学的方法时,这一策略相对重要的新意就变得清晰可见了。虽然有一点很清楚,即在创作基督教文学作品时,孟子的文本并不是唯一被他们用来吸引中国读者的文本资源,特别是在何进善文风更为优雅的作品中,其基本原则虽然保持不变,但是孟子经常成为各种形象、论据和说明的支点。尽管理、何二人都写出了反映自己文学风格和兴趣的中文作品,但可以确定的一点是,两人合作了诸多项目,因

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

② Ibid., 58.

③ 笔者曾撰文描述并解释了理雅各在《孟子》中发现的其他兴趣点和可应用的元素,参阅: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.

此在出版前他们也许彼此阅读过对方的著作。^① 更进一步,我们可以更加全面地理解为什么理雅各在 1861 年编辑的儒家经典著作中如此肯定孟子的学说。从理雅各自己出版的书目来看,这些宣传手册中大部分(即使不是全部)出版于《中国经典》(*Chinese Classics*)第二卷问世之前。^② 他在 1861 年的《中国经典》中所记录的传教学反思,是一位以中文为媒介的作者和布道者对自己个人经历的反思。

何进善与理雅各有意识地用写作去说服中国读者,建议他们应该认真考虑皈依基督教。在这期间写成的五本宣传册——两本出自何进善牧师、三本出自理雅各牧师——同时说明了两人的传教士-学者特质。而二人合作出版的其他著作在形式和内容上要么是解经作品,要么是学术专著,这些文献很明显是面向中国听众的新教护教作品的一部分。

在何进善牧师最早的文本中,《新旧约圣书为天默示》(*The Old and New Testaments of the holy Book as Heavenly Revelation*)最初于 1855 年刊登在一本试验性的中文基督教杂志上。他在文中表明,其写作目的是让中国读者认识到基督教圣经的神圣权威并在

① 例如,二人出版的首部主要作品就是合作的结果。这是一本粤语小说,先由何进善翻译,后经理雅各编辑。参见:Tkin Shen, trans., *The Rambles of the Emperor Ching Tih in Kēang Nan: A Chinese Tale...in Two Volumes* (London: 1843). 有时外国传教士写中文著作所得到的好评超过他们的真正水平,因为他们经常要依赖他们的中文教师或当地助手的帮助。就理雅各与何进善的合作而言,他们都慷慨地将对方当作自己写作不同作品时的知识和精神支柱。例如,二人都因 1844 年出版的登山宝训(《马太福音》5-7)中文注释本而获好评,但是这个文本几乎整个被何进善收入他 1855 年出版的《马太福音注释》第一版中(并且保留在这一较早且很有影响的神学著作后来的所有版本中)。在该书的序言中,何进善将“英国人理雅各先生”称作编辑校订者,而且是在作者有疑问时多次给予特别鼓励之人(序言,2v)。在何进善去世后,理雅各本人在其手稿及出版的著作中记录了他们如何在一起研究中文布道大纲和经文年历,以及何进善的文风如何被受过教育的中国读者所肯定。参见:James Legge, “Sketch of the Life of Ho Tsun-Sheen,” in SOAS Library (CWM/South China/Personal/Lege/Box7).

② 这份书目表请参阅:Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* (Shanghai [sic]: American Presbyterian Mission Press, 1867), 119-122.

与儒家经典文献的对比中阐明这一点。^①稍后出版于1860年的文本——《十诫注释》(*Commentary to the Ten Commandments*)是一本篇幅较长的册子,它部分以解经为目的,同时直接为基督教宗教世界观辩护。这两部宣传手册反映出何进善的文学技巧及其对儒家经典文献的研究,前者以一种略微通俗的风格写就,后者则文辞更加典雅,其修辞目的是要让读者认识到摩西十诫在道德上的洞见与明智。然而,这两份宣传手册的文风都使用了文人雅士的语言,即一种语辞典雅而不通俗的“文理”风格。前者是易懂的散文形式,行文间无停顿之处,在尊称和头衔之前也不作强调。后者则呈现出更加书面化的形式,圣经原文放在经书的位置,比注释性文字高出两行;此外,在文中出现的所有尊称(上帝和人)之前加一个空格来特别标示。从这些文字学注释上人们可以看出,何进善是如何面对不同层次的中国读者来写作的。

理雅各的宣传手册也是在这一点上与众不同。为了能照顾到不同层次读者的需求,他设置了一个更低的阅读标准。尤为特别的是,宣传手册全部使用希伯来圣经故事,用中文详尽叙述出来。他通常的做法是先说故事,然后再附加一个对故事的评述解释。因为理雅各在开始研究“官话”(mandarin)之前学习了广东话,所以对于他来说,使用二十多年来一直在布道中使用的语言来写作

^① 这一非常有影响的文本后来以两种不同的形式和名字出版。该文首次在杂志上刊载后,很快在何进善《马太福音注释》中以序言形式出现,标题改为《新约全书注释序》(*Introduction to Commentaries to the Whole New Testament* [Anglo-Chinese College Press, 1855])。从这个标题可以看出,何进善与理雅各讨论过一个庞大的圣经注释书计划,但实际上何牧师仅完成了原计划27卷注释书的前两卷。这个宣传手册后来由清帝国时期设立在中国东海沿岸的诸多传教士出版社再版。在多个版本中,甚至直至1870年代,均以九页对开的独立小册子形式发行,标题改为很炫目的《圣经证据》(*Evidences for the Holy Scriptures*)。

就很自然了。^①《落炉不烧》(*Fallen into the Oven but not Burned*)也许是一些宣传手册中的第一本,在其中理雅各重述了先知但以理的同伴们的故事。因为拒绝向迫使他们去崇拜偶像的政治压力屈服,他们被投入火炉之中。尽管《落炉不烧》的标题已经充分点明了神迹,但结尾处的一个教义说明却是直接取自一个有趣的孟子观点。本文提及的其他两本手册在语言上和形式上都更加繁复:他们采用了当时中国小说的写作形式,每章开篇先有一个简短的道德陈述,用以暗示后面部分的内容;接下来是一首导言性的短诗;然后讲故事,故事后面有注释,在多数情况下,还会配上有关这部分故事的插图。显然,理雅各想要通过讲述复杂的人类故事来激起读者的自然兴趣,吸引更多读者,并且使用所有他们熟知和喜欢的文学手法来渲染这些故事。^②有关约瑟和亚伯拉罕的两个“简要生平”——一个写于1852年,另一个写于1857年,后多次再版——试图再一次激起中国读者对道德和宗教敏感性问题的思考。^③

这种适应主义策略在多大程度上是依赖孟子来达成其目的的呢?总的来说在不同的文本中情况会不一样,但是所有文本均有适应主义护教观的基本特征,即使它们没有直接地从孟子的学说

① 除了这本册子和另一个册子重述了“浪子回头”这个著名的圣经故事之外,其他已出版的书籍和档案记录中无法看出理雅各广泛使用过广东话,但书信、论文和传教士社会报告等一手和二手材料证实了这一点。这两个宣传手册的副本存放在牛津大学图书馆,其他的版本则收藏在大英图书馆。根据1871年何进善牧师去世之后写成的一部较长的回忆录记载,理雅各与何进善一起准备他们的中文布道大纲(用广东话写作),并在各地分发。他们不仅在香港散发,还由贩卖圣经的书贩带到广东去发。然而,所有这一切在理雅各任何档案资料中都没有出现。

② 我们不应该低估这种文本修饰的作用,因为这说明了伦敦传道会传教士们如何用心向他们的中国读者展现一种可被他们接受的文学。他们在汉字字模上也很讲究,坚持使用单个的金属活字而不是常用的木板刻字。金属活字是由伦敦传道会传教士戴雅牧师(Samuel Dyer)成功研发的一项新技术,它使得中国读者对这些著作的第一印象就很好。牛津大学图书馆东方馆馆长何大伟(David Helliwell)以专文详细介绍了这些发展过程。

③ 这两本宣传手册的标题是《约瑟纪略》(*A Brief Record about Joseph*)和《亚伯拉罕纪略》(*A Brief Record about Abraham*)。前者为27页对开本,后者为24页对开本。

中举例说明。所有的宣传手册,无论是用广东白话还是更加正式的古文写成,都将“上帝”当作主要翻译术语来指称圣经中的“God”。循此例,他另外给这一术语增加其他限定语来反映圣经对上帝的理解,但这些却很少被其他人接受。^①同时,这些文本全都可以很好地证明,在儒家经典中“天”也通常被理雅各用作“上帝”的转喻,这说明他一直喜欢使用此神学术语。这些神学术语也从另一方面表明,这些文本与古代儒家经典文献在总体上一致。何进善与理雅各是一种“儒家化”的、“翻译中的基督教神学”(theology-in-translation)。

此外,何进善牧师的《十诫注释》、理雅各的两本宣传手册——《落炉不烧》和《亚伯拉罕纪略》——均用了很长篇幅讨论了“敬拜上帝之恰当方式”这个问题,并直接解释了正反两方面的例子。在讲述但以理同伴故事的广东话版小册子《落炉不烧》中,整篇故事都围绕着他们即使付出生命也要敬拜“真正的上帝”的承诺,而在《十诫注释》中则很清楚表明,根据基督教传统,第一和第二条戒律就直接要求信众拒绝敬拜其他“神”及其形象物。有趣的是,两位都借用孟子的文本来说明自己的观点。在《落炉不烧》中,理雅各选择了孟子学说中一个有名的比较——选择美味佳肴还是普通食物——来赞扬犹太男孩的信心。“鱼,我所欲也,熊掌,亦我所欲也,二者不可得兼,舍鱼而取熊掌者也。”孟子接下来说,“生,亦我

^① 因此在《圣经证据》的初版中,何进善用“天”来指称“天国”(heavenly)启示,但是在整篇文章中他只用“上帝”或“帝”来指称“God”或“deity”。由于这个原因,在他自己的两个文本中,何牧师经常在三位一体的用语中用“帝子”以指称“divine son”。此外,有一次他还遵循一些特殊先例将三位一体描述为“帝父、帝子、帝神”(Divine Father, Divine Son, and Divine Spirit),这反映了这些关键神学术语翻译中的“儒家化”倾向。(参见:何进善,《圣经证据》,1870年版,3v-4;《十诫注释》,7v。)在理雅各的《约瑟纪略》中可以发现一个相似的例子。在那里,主要用来翻译“God”的术语是“上帝”,有时会附加一些修饰词如“全能的”、“我的父亲亚伯拉罕和以撒的上帝”和“天国、尘世、人类和动物的创造者”等。在这一相对较长的文本中,理雅各曾两次用“天帝”(Heavenly Deity)来指称“God”(16、23),这种翻译仍然能与儒家经典传统很好地共鸣。理雅各用这种特殊的方式在汉语中融入“God”内涵,然后以此类推把“Holy Spirit”译为“圣神”而不是“圣灵”,他把“神”作为翻译“spirit”的常用词语,不会用它来翻译“God”(6v)。

所欲也,义,亦我所欲也;二者不可得兼,舍生而取义者也”。有人经常必须在生与义之间选择,像犹太男孩一样,在出现这样一个无法解决的困境之时更愿意选择后者。^① 理雅各就是这样遵循自己的原则来使用中国哲学家思想宝库中引人入胜的例证,以便能达成其修辞目的——使中国读者确信他们应该只敬拜那位至高无上的存在者。为了强调这个“应该”(ought),何进善在《十诫注释》中又用了《孟子》的另一段文字来说明。何进善强调偶像崇拜会让一个人的子孙后代因罪而遭受“天谴”(visitation of sin),于是他运用了一个修辞策略,指出孔子曾诅咒某些君主,因为他们制作人像并将之埋在祖先墓里。^② 由于这一做法导致后来用活人作为王室墓冢的牺牲,做这种事的人被诅咒为断子绝孙。因此,何牧师在他的注释中继续说道,如果咒诅会发生在那些制作人像的人身上,那么那些制作“最受崇敬的上帝”之像并崇拜它们的人又会如何呢?^③ 虽然这一论点不是直接出于《孟子》学说,但是他运用修辞手段通过孔子之口表达他的诅咒,使之成为基督教护教一个很有威力的工具。

虽然这些宣传手册中没有一本详尽讨论了人性善学说,但是对智者的尊敬却体现在所有文本中。这些智者能分辨上帝和人的真正不同并因此有可能正确地敬拜上帝。如前文提及的但以理的朋友们的故事,他们的信心与智慧由于与孟子的价值体系明显一致而得到加强。以相似的方式,亚伯拉罕、雅各和那些崇拜“真上帝”的人被描绘为智慧、谦逊、最明智的人,他们尊崇创造他们的造物主。通过引用《尚书》(*Book of Historical Documents*)中的经典文本,何进善在他的《十诫注释》中两次把人称为“万物之灵”,有一次

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

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

③ 全文见何进善,《十诫注释》,第4-4v页。

还引用了孟子的人有“仁义礼智之性”的主张。^①这是对孟子学说的一种简明扼要的肯定,并且能迅速地被任何一个受过教育的中国读者理解。

从理雅各所描述的适应主义护教观可以预想到,肯定人性善并不能妥善处理人们在生活中感受到的道德堕落这一实际问题。因此,为了在《约瑟纪略》的结尾处强调这一问题,理雅各引用了另外的中国经典章节(在后来讨论儒家与基督教关系的文章中他也提到过这些章节)。这一经典文本来自《尚书》:“人心惟危,道心惟微。”^②因此,人们所需要的是能够提供“永恒希望”与“永生”的救赎,这是基督教对儒家学说的一种补充,作为一种延伸拓展出现在任何需要明确讨论耶稣基督的“永恒救赎”及“救赎性牺牲”之时。因为所有文本都解释了故事和教义的本质,涉及永生问题的情况并不经常出现,但是通常至少会有一处提到人类的永生问题。比如,何进善在其《十诫注释》中讨论信守安息日时提到了永生;理雅各在《约瑟纪略》的结尾处也提到了永生。前者强调“灵魂的价值”远胜过可朽坏的躯体,后者则集中强调忏悔者多得到的“天堂喜乐”。在这两处他们都想要强调一种积极的价值观:即便身处厄境,也要在个人生命中活出被造物主赋予的良善,但是这种生命的实现需要去战胜身边的诱惑与罪恶。这种战胜通常与敬拜真正的上帝有关,或者更直白一些说,正是基督的死让这种宽恕成为可能。

在所有的文本中,最后一类道德责任受到的关注最多,唯一的

^① 这些注释的原文典籍可参见: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 理雅各对此句的翻译为:“The mind of man is restless - prone to err; its affinity for the right way is small.”(参阅 James Legge, *Chinese Classics*, Volume III, 283.) 在理雅各的《与基督教相关的儒家学说》(第8页)一文中,这句话是儒家经典文献中与此类学说有关的三个例子中的第一个。斜体字为原文所有,这表明理雅各在此增加了中文原文中显然没有的词。他把这一段理解为,实际上大部分人都无法达到他们想达到的理想,因此基督徒所说的罪真的存在,而且儒家经典的某些文本也说明了这一点。他在《约瑟纪略》(26v)中引用了这一文本并以此类推说明自己的观点。

例外是何进善的短文《圣经证据》。但是,即便在此处也提及了“三纲五常”这种儒家道德观。西汉儒家学者董仲舒(179 BC - 104 BC)用“三纲五常”来概括社会道德标准,而“五常”就是在孟子的“四端”基础上增加了第五个标准“信”。^① 可以料想,何进善的注释有极大空间去讨论人与人之间道德关系的利弊以及人与神之间的正确关系。对于后者,他的主要观点是:人不应该滥用或误解为天伦与人伦设立的正确范围。^② 所有理雅各讲述的故事都涉及了人伦关系和道德问题,在这些语境中他可以详尽地谈论恶人与善人,他还经常使用孟子的语汇来描述仁慈的统治者和诚实的人。他的适应策略也包括在儒家经典保持沉默和有所缺欠之处发表意见。^③ 比如,他必须表明对一夫多妻制的态度,因此在《亚伯拉罕纪略》中相当详尽地表述了自己的观点;此外他在《约瑟纪略》中相当深入地讨论了复仇的罪恶和宽恕的美德。^④ 何进善自己在解释第六诫(不可杀人)时讨论了复仇问题,在解释第七诫(不可奸淫)时作为一种题外话谈到了多妻制的问题。^⑤

总之,传教士适应主义护教观是一个大传教策略的一部分,这一策略会有选择地使用某些儒家权威经典文献术语和学说。如前文所述,传教士们在其作品中将《孟子》当作他们论述和修辞手段

① 这一短语的使用参见何进善《圣经证据》,第4v页。有关这一短语更为全面的描述请参阅:方克立编:《中国哲学大辞典》,北京:中国社会科学出版社,1994,第29页。

② 有趣的是,尽管何进善在相关语境中会谈及反对偶像崇拜,但是天人之真正关系在“不滥用耶和華之名”(第三诫)及“孝敬父母”(第五诫)中讨论得最多。在前一诫中“天伦”被用了两次,在后一诫中直接讨论了父母去世之后的祭拜问题。参见何进善《十诫注释》,第5-6、8v-10页。

③ 因此,在《亚伯拉罕纪略》(10v)中理雅各将统治者称为“仁民爱物”之人(those “who are benevolent to the common people and care for animals”)这一语汇出自《孟子》7A:45,在这里理雅各将其译为“lovely disposed to people generally and kind to creatures”(Chinese Classics, Volume II, 476)。同样地,约瑟被称为“圣贤”(sagely and moral example),而《孟子》二章中称此类人为“贤者”。参见 A Brief Record about Abraham, 10-10v; Chinese Classics: Volume II, 182)。

④ 多妻制的问题参见 A Brief Record about Abraham, 10-10v; A Brief Record about Joseph, 15v, 25-26v。

⑤ 何进善:《十诫注释》,第10-14页。

上的支点。这一事实表明这是一条特殊路径,这样新教价值观就可以通过中文和翻译进入中国社会语境,而无需坚持那种纯粹与儒家传统对抗的路径。以何进善的短文《圣经证据》为例,传教士在很多时候会更大规模地援引儒家经典著作来激发某种敏感性,让读者感觉这其实就是一种儒家化的基督教护教观。然而,诚如前面所述,这种方式旨在引导中国读者接受基督教教义,因而对某些儒家支持或容忍却无法被基督教接受的价值和行动他们不会回避其批评态度。如果我们理解了这一切,就会更有意味地看到,理雅各和他的合作牧师何进善都用典型的儒家术语来指称基督教:理雅各称其为“道学”(study of the Way)——这一术语立即会让人们联想到一宋儒学派;何进善则更喜欢用“圣道”(holy path),这很容易被人们理解为“圣者之道”(sagely Way)。^①

我们不应该低估这种方式之改良主义潜能以及其在清末对广大受教育的中国人在知性上的吸引力。例如,我们可以很确定地说,与理雅各一起工作的王韬就能够采取这样一种立场,并且将之用于自己早期改革儒家的尝试之中。^②

第二代适应主义护教观

跟随理雅各与何进善所开创的道路的人并不多。部分的原因是,要更全面地把握儒家经典需要艰苦的研究,而这并不是大部分传教士所追求的目标。坚持这一道路的人包括美国人丁韪良(W. A. P. Martin, 1827 - 1916)、威尔士人李提摩太(Timothy Richard, 1845 - 1919)和德国人花之安(Ernst Faber)。花之安是最后一个在

^① 这些术语参见 James Legge, *A Brief Record about Joseph*, 6 - 7; 何进善,《圣经证据》,第 7 - 7v 页。

^② 笔者曾撰文阐述这一点,参见 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. 这篇文章的中文版也已出版,请参阅林启彦、黄文江主编[ed. Lin Qiyang & Huang Wenjiang]:《王韬与近代世界》[*Wang Tao and Modern World*], 香港:香港教育图书公司[Hong Kong: Hong Kong Educational Co.], 2000, 第 117 - 147 页。

中国文学传统研究中取得显著成就的传教士,也是最后一个坚定不移地自觉追随适应主义护教策略之人。尽管他用三种语言——汉语、英语和德语——出版了诸多著作,在此我想集中讨论与适应主义护教策略直接相关的一卷。^① 花之安的这部著作题为《性海渊源》。

花之安在这本百科全书似的著作中记录并综述了 31 种不同的人性观,并在概述之后用中文逐一对之进行了学术评价。这些人性观涵盖面很广,从古代经典到儒家圣人,还包括了大部分朝代的重要学者。在这些概述的结尾处,花之安写了 26 篇短论,用来阐明自己对此问题的看法,并借机表达了基督教神学对人性问题有创见的回应。^② 在这些总结性短论的第一组中,花之安明确显示出他对关键神学翻译术语的偏好。尽管他更加偏爱“上帝”一词,他很快区分了自己使用的术语与道教文本的“上帝”及儒家传统中的“皇祖父”。花之安认识到,“中文上帝二字,无一定称谓”,于是为“上帝”一词生造了“大主宰”(the great sovereign)之意,并借此来区分圣经概念中的“天”以及“天父”(Heavenly Father)称号。^③ 这种解释虽未像理雅各那样强调“上帝”之“经典”依据,却为术语的含义提供了一个更加清晰的、跨文化界限,花之安对于术语的选择与适应主义立场完全吻合。

在概述了中国典籍里出现的所有人性论观点之后,花之安表示,在这一主题上自己更偏爱孟子学说,但他同时指出孟子的定义不够清晰和精准。花之安首先指出,虽然我们可以承认人有“善良

① 笔者曾撰文讨论花之安所创作的内容广泛的文学作品。参见 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:《性海渊源》,上海:广学会,1893,第 75 - 78v 页。笔者第一次接触到这一资料是通过耶路撒冷希伯来大学的研究生盖德·伊赛(Gad Isay)。相信他现在已经完成了他有关花之安汉学成就的学位论文了。

③ 参见花之安,《性海渊源》,第 75v 页。

本性”(good nature),但这并不意味着人性是全然良善和完美的(completely good and perfect)。^① 他最终采取的立场就是理雅各在评价孟子人性论时总结出的立场:人的本性“有向善之诚”(sincerity in its tendency toward goodness)。^② 在这一点上花之安的观点再一次与理雅各相似,但花之安在其文本中将这一观点表述得更加清楚。他声称,人性是由上帝创造的并且人性本身是作为某种善的事物被创造出来的。那些背离上帝意志的人必定会毁坏他们的本性并犯罪,因此人们的品性根据其是否与上帝意志是否一致而千差万别。^③ 花之安用一种更具创造性的方式将儒家传统与基督教神学联系在一起。他断言,《中庸》中的第一句话“天命之谓性”与圣经中的“人有上帝的形像”表达了同一个思想。^④ 因此,儒家与基督教在对人性的理解上有重合之处,但是花之安认为后者的适用范围很广,而前者仅仅适合于中国人。^⑤ 在该书最后部分花之安表达了一个强硬立场:人性本身是善的,但这个本性却迷失了;尽管这种迷失不会让人变得全然败坏,但是他们会在罪恶的具体处境中遭遇这种缺失带来的恶果。花之安这本书的全部评述到处可见孟子的措辞及文风。该书的最后陈述亦证实了这一印象,在其中花之安表达了一种坦率的理论态度:人类有能力保护自己的心性(heart-mind)并修身养性,将自己的灵性(spiritual nature)聚焦在心性合一之上,这样上帝的荣耀就能通过在尘世与天国的人类本性展示出来。^⑥

① 参见花之安,《性海渊源》,第75页。

② 同上,第77页。

③ 同上,第75v、76v页。

④ 同上,第75v-76页。

⑤ 同上,第76页。

⑥ 同上,第78-78v页。

结 语

尽管花之安的论述中有更多的细节可以以此类推,但很明显,因为适应主义传教护教观的缘故,花之安很自觉地使用了“孟子模式”。花之安著作中的这种偏好并不是任意而为,而是反映了传教士学术研究的一种特殊传统,这一传统首先很清晰地出现在 1850 年代和 1860 年代理雅各与何进善的著作中。从比较哲学的观点来看,我们可以在 19 世纪清代在华外国和本土传教士们的作品中发现这一亚传统(sub-tradition)中的许多其他有趣元素,但本文在此无法赘述。^①最后让我们尝试总结一下晚清时期适应主义传教传统的贡献,因为展示这一传统及其贡献能增加我们当前对 19 世纪传教士翻译及其跨文化特色的理解。

首先,“传教士-学者”的确包含了一个清晰可辨的传统。在这些学者当中有些人是我们今日称为福音派的新教基督徒。这些新教基督徒力图以基要主义的方式来处理儒家传统,这折射出他们自己对权威典籍的新教情感以及革新传统的方法。为了服务于他们自己这种特殊的基督教护教观,他们在神学术语和修辞风格上只引用权威文本,给予这些文本特殊地位,从而为自己获得某种立足点。运用这一策略的既有外国传教士学者又有本土传教士学

^① 笔者曾撰文讨论过在理雅各的传教士学术研究中“中国与苏格兰”(Sino-Scottish)关系之重要性,解释了他的苏格兰唯识论或“常识哲学”(commonsense philosophy)如何塑造了理雅各接触儒家文本的方式。唯识论是托马斯·里德(Thomas Reid)、杜加尔德·斯图亚特(Dugald Stewart)和其他哲学家发起的反休姆(anti-Humean)哲学。在理雅各的著作中这种哲学基础的影响力仍然清晰可见。何进善作品中更多可见的是儒家思想(比如他直接肯定某些孟子的主张,如人性中的“四端之心”);而花之安也更多展示了他的德国哲学传统。有关理雅各的哲学素养与他的非国教神学之关系请参阅 Lauren Pfister, “Some Deeper Dimensions of James Legge’s Work…,” Part I, *Sino-Western Cultural Relations Journal*, 12(1990): 38-53. 有关何进善的个人背景与教育情况参阅《述者而非作者》(“A Transmitter but not a Creator”)一文;有关花之安的哲学研究背景及其对其中文写作之影响的初步工作参阅盖德·伊赛的论文。

者,但是,这些新教徒心中的自我意识及使用儒家文献的范围又在某些重要方面很不一样。^① 无论如何,“孟子模式”提供了一个中国本土儒家传统之广阔平台,在其上传教士们创建了自己的“儒耶对话”,并以之阐释他们在中国的基督教护教策略。虽然在19世纪这样的基督教-学者人数并不多,但是他们的影响却远远超过了20世纪和21世纪的学者,尤其是那些清末东部沿海的儒家改革者们(柯保安[Paul Cohen]在多年前以较为含糊的术语指出了这一点)。

其次,传教士-学者们将孟子学说作为人性讨论的支点和道德革新的论据,这点在适应主义传教士作品中清晰可见。我们应该更多地考察这种联系的跨文化意义,尤其是考虑到20世纪晚期知识分子圈内再度兴起了儒家与基督教的对话。诚如我们讨论理雅各自己的神学立场时所发现的,这种明确的、非加尔文宗(non-Calvinistic)的新教神学思想决定了他在这些论题上的兴趣所在。新教传教士的这种文化教养特点,无论在宗教还是哲学圈内经常难于被中国或非中国的学者所理解,更不用说那些从历史或其他角度来评价他们作品的人。

最后,我们应该意识到适应主义立场实际上是一种“汉学东方主义”(sinological Orientalism),是某种形式的基督教话语意图有选择地利用中国精英文化传统来倡导基督教世界观以及随之而来的精神传统。这在多大程度上影响了不同的中国读者,包括接受这

^① 例如,何进善本人无法全面把握新教传统内部诸多宗教问题之含义,虽然他自己很早就做出选择,离开了圣公会传统而加入理雅各的非国教传统。在某些情况下他的见识并不准确。如在《圣经证据》的最后部分他介绍了欧洲和中东的宗教状况,但他本人从未在那里居住或旅行过,因而他的表述均稍显幼稚。当然,很多外国传教士也对清朝及其官员和人民作过类似的表述,这些表述也令人遗憾地提供了错误信息,还时常暴露出可怕的偏见。同理,在很多方面何进善可以比理雅各更出色和有创造性地运用儒家经典文献,但是在哲学严谨性上他不及花之安。如果我们把其他的人也纳入这种对比中,可以看到继承并推动这一传教士学术亚传统的不同态势,如李提摩太更喜欢用基督教术语来解说大乘佛教的许多文本,丁韪良则全身心地关注儒家精英学者及其作品,而且和理雅各一样,他的思想根源与苏格兰唯识论传统密切相关。

些观点的中国基督徒,尚需进一步研究。这样,我们可以更加全面地认识到日益式微的清代思想体系与那些基督徒之间的张力点,这些基督徒努力召唤中国人回归中国和基督教的古代传统。此外,本文也强调了中文媒介材料的重要性,这些是适应主义传教士的资源,从中可以找到一种新的方式去解释和理解他们对基督教神学术语翻译所作的贡献,以及他们所参与的儒家化基督教修辞交流讨论。尽管这种适应主义话语形式有着明确的目标,想要说服中国读者接受新的价值观、生活方式和宗教团体,但他们对儒家传统的理解和“经典”文本的解释,已经远远超越了爱德华·赛义德(Edward Said)在“东方主义”中表述的那种毫无同情心或有意歪曲的知性思考。实际上,作为基督教的倡导者,他们参与到儒家传统中,进入到儒家学者们自己使用的符号体系内部,有选择和批评地剔除那些阻碍或反对他们自己的基督教世界观的儒家立场。在此我们不妨将这种有些张力的结合关系称为“汉学东方主义”,即通过诉诸儒家化基督教护教学来追求一种中国化的基督教生活方式。在这种护教行为内部,有着一种强烈的、在很多情况下连贯一致的诉求,持续从《孟子》中吸取形象和观点。这一事实表明,如果比较宗教学仅仅关注儒家与基督教学者在这些问题上的对立,这样的比较宗教学论述是有欠缺的,至少它缺乏对儒耶对话本身广泛的历史图景的把握。从跨文化与翻译学的角度来看,在新教传教士圈子内不断发展的神学争论及儒家和新教代表之间的神学讨论中,传教士学者的这种适应主义立场都是一种积极的创造。

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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. Schereschewsky (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 Këang 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.
- Zetzsche, 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.

中文文献[**Works in Chinese**]

- 花之安:《性海渊源》,上海:广学会,1893。[Faber, Ernst. *Xing Hai Yuan Yuan*. Shanghai: Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese, 1893.]
- 何进善:《十诫注释》,香港,1855。[HE Jinshan. *Commentary on the Ten Commandments*. Hong Kong, 1855.]
- 何进善:《马太福音注释》,香港,1855。[HE Jinshan. *Commentary to the Gospel of Matthew*. Hong Kong, 1855.]
- 何进善:《新约全书注释序》,香港:英华书院出版社,1855。[HE Jinshan.

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

何进善:《圣经证据》,福州:太平街福音堂,1870。[HE Jinshan. *Evidences for the Holy Scripture.* Fuzhou: Taiping Street Church, 1870.]

吉瑞德:《朝觐东方:理雅各评传》,段怀清、刘俐玲译,桂林:广西师范大学出版,2010。[Girardot, Norman J. *The Victorian Translation of China: James Legge's Pilgrimage.* Trans. DUAN Huaiqing & LIU Liling. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2010.]

林启彦、黄文江主编:《王韬与近代世界》,香港:香港教育图书公司,2000。[LIN Qiyang & HUANG Wenjiang, eds. *Wang Tao and Modern World.* Hong Kong: Hong Kong Educational Co., 2000.]