

基督教和儒教在十九世紀的接觸： 基督教入華先驅馬禮遜研究¹

龔道運

基督教包括天主教舊教、耶穌新教和希臘東正教。它在十九世紀和儒教的接觸，所涉地區包括東亞的中國、日本、韓國和東南亞的新加坡、馬來西亞、越南等。本文只針對耶穌新教(後簡稱耶教)先驅馬禮遜(Robert Morrison, 1782–1834)在中國和南洋的活動加以論列，其餘則俟諸日後的專著。

學習漢文

馬禮遜在1807年入華。當時中國教禁未開，他只能在澳門、廣州等地秘密活動。他的主要事業是從事於漢譯《聖經》、編纂字典、文法、英譯儒教經典、創辦學校和報刊。這些工作為日後傳教活動和耶儒接觸奠立良好的基礎。²

馬禮遜在接受倫敦會派遣入華傳教之前，已在倫敦從廣東青年容三德學習漢文。³對習慣於拼音文字的馬氏而言，要掌握以字形為特徵的漢字殊為困難，但他

¹ 儒學不是一般的宗教。如果依據蒂利希(Paul Tillich, 1886–1965)以終極關懷(ultimate concern)定義宗教信仰(見所撰 *Dynamics of Faith* [New York: Harper and Row, 1957])，則儒學可說是具有極深的宗教性。本文即據此將儒學定性為儒教。

² George Mogridge, *Points and Pickings of Information about China and the Chinese* (London: Grant and Griffith, 1844), p. 166.

³ Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison D.D.* (London: Orme, Brown, Green and Longmans, 1839), vol. 1, pp. 77, 81.

堅信如果漢字能為人的熱忱和不屈不撓的毅力所克服，則他打算一試。⁴ 馬氏隨容氏習漢文，為時不短。在此期間，雙方因文化差異而起衝突，有時實難避免。容氏是一受傳統約束甚深的純華人，馬氏則除英倫三島的居民外，絕無接觸外人的經驗。因此雙方國家的禮儀由一方視之，不免有南轅北轍之感。即由此隔閡，遂使二人產生很大誤會。事緣容氏將華文生字寫在紙片上，要馬氏熟記。馬氏有一次無意將紙片投入火中，容氏勃然大怒，拒絕授課達三日之久。⁵ 不同民族文化隔膜之深，可見一斑。

馬氏略為熟悉漢字的字形後，即由容氏協助，到大英博物館抄錄漢譯部分《新約聖經》稿本(抄本)。⁶ 該稿本包括〈四福音合參〉、〈使徒行傳〉、〈保羅達羅馬人書〉，以及〈希伯來書〉第一章。⁷ 此外，容、馬二氏也抄錄上述博物館所藏《拉丁漢文字典》抄本。容氏即以此兩抄本為馬氏習漢文的課本。有學者指出，馬氏如果當時知道貝馬里 (Joseph Henri Marie de Prémare) 《漢語知識》(*Notitia Linguae Sinicae*) 一書的存在並加以參考，則獲益不淺。⁸ 容氏的漢文造詣不甚高，⁹ 原擬到英進修商學。獲交於馬氏後，容氏一面教馬氏漢文，一面則從馬氏學英文。¹⁰ 馬氏在日記中提及容氏勤讀孔子之書，¹¹ 他在當時或許已從容氏處略聞孔子之道。¹²

⁴ A. J. Broomhall, *Hudson Taylor & China's Open Century*, book one, *Barbarians at the Gates* (London: Hodder and Stoughton and Overseas Missionary Fellowship, 1981), pp. 114–15.

⁵ Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 77.

⁶ 該稿本為莫斯理牧師 (Rev. W. Moseley) 所發現。莫氏受此激勵而撰〈論翻譯和出版漢文聖經的重要和可行性〉一文，並積極促成馬禮遜和容三德的合作，為日後馬氏譯經作好準備。見 William Willis Moseley, *The Origin of the First Protestant Mission to China and History of the Events Which Induced the Attempt, and Succeeded in the Accomplishment of a Translation of the Holy Scriptures into the Chinese Language* (London: Simpkin and Marshall Stationers' Hall Court, 1842), pp. 82–86; William John Townsend, *Robert Morrison: The Pioneer of Chinese Missions* (London: S. W. Partridge, 1888), p. 62。

⁷ 李志剛：《基督教早期在華傳教史》(臺北：臺灣商務印書館，1998年)，頁160。

⁸ Broomhall, *Hudson Taylor*, p. 116.

⁹ 馬氏入華後，漢文造詣提升，即曾取笑容氏的漢文水平。見 London Missionary Society records (以下省稱 LMS), South China: Morrison to Hardcastle (Canton, 10 Dec. 1809); Morrison to the Directors (Macao, 7 Jan. 1811); Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, pp. 238, 347。

¹⁰ Ernest H. Hayes, *Robert Morrison: China's Pioneer* (London: The Livingstone Press, 1925), pp. 18–20.

¹¹ 馬氏在1805年12月9日的日記。摘錄自 Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 82。

¹² 有學者說馬禮遜從容氏受孔子之學。見 Marshall Broomhall, *Robert Morrison: A Master Builder* (London: Church Missionary Society, 1924), pp. 81–82。

馬禮遜和儒教較全面的接觸是在他抵達中國之後。他在華的第一位漢文教師是李蔡庭 (Lee Tsak-ting)。馬氏從學於李氏大概是在 1807 年 11 月。李氏之父為天主教徒，曾對馬氏談論不少涉及耶儒異同的問題。李氏則曾帶領馬氏到書肆購買「五經」注疏等儒教典籍。¹³ 到 1807 年末，馬氏搜購約五百冊有關語言、宗教、哲學和歷史等典籍，¹⁴ 作為學習漢文之需。

1808 年 9 月，馬氏記錄他的助手和他一起讀「四書」的情景。¹⁵ 馬氏在 1809 年從漢文教師高先生認真研讀儒教經典。在該年的前半期，他讀畢《大學》和《中庸》，並開始閱讀《論語》。同年 9 月，已讀畢《論語》過半。¹⁶ 馬氏也在 1809 年提及他和另一位教師兼助手羅謙討論宗教問題。馬氏認為孔子和他的學生雖然也有略近於耶教「靈魂世界」的觀念，但他們對於「天」的觀念卻非常模糊。¹⁷ 1810 年末，馬氏常致書友人和倫敦會董事討論儒教的經典。¹⁸ 這些函件是他日後論列儒教的基礎。

1812 年，馬氏記錄高先生對耶教的認識。高氏以為基督的教義，欲人愛世人和篤行虔敬都寓義極佳；至於講求來世永生之福和災難也易為人理解，但他自己對《聖經》若干部分的函義則仍未了然。¹⁹ 此外，關於耶穌和孔子的異同以及孔子的祭祀活動等問題，也常出現在馬氏和他的助手的日常討論之中。²⁰ 無論從早年學習漢文的經歷或日後從事文教的活動，都可看出馬氏對儒教的重視。

1816 年，馬氏以中文秘書身分隨英國特使阿美士德 (Amherst) 赴北京從事外交談判。該行程歷時將近一年。其中最令馬氏感興奮的一段旅程，是訪問朱熹曾經講學的白鹿洞書院。²¹ 對馬氏而言，此次遊歷確使其眼界大開，不但驗證過去從書本所學得有關中國的知識，而且增廣和加深他對中國宗教和文化的認識。²²

¹³ 蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》（臺北：臺灣學生書局，2000年），頁64-65。

¹⁴ Morrison to Joseph Hardcastle (Canton, 11 Dec. 1807), in Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 183.

¹⁵ Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 231.

¹⁶ LMS, South China: Morrison to the Directors (Macao, 1 Apr. 1809; 21 June 1809); Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, pp. 274, 281.

¹⁷ Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, pp. 274, 281.

¹⁸ LMS, South China: Morrison to Hardcastle and Burder (Macao, 22 Dec. 1810).

¹⁹ Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 346.

²⁰ *Ibid.*, pp. 207-8, 228, 233.

²¹ *Ibid.*, p. 457.

²² Murray A. Rubinstein, *The Origins of the Anglo-American Missionary Enterprise in China, 1807-1840* (Lanham, MD and London: The Scarecrow Press, 1996), p. 126.

馮道運
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印
翻譯《聖經》

馬氏在華的首要工作是從事《聖經》的漢譯。馬氏自從抄得大英博物館所藏部分漢譯《新約聖經》稿本後，²³ 便將謄錄本帶到廣州；又在廣州由天主教教士獲得《四福音》的舊譯本。馬氏遂以此兩種舊譯本為張本而修訂和重譯《新約全書》。²⁴

馬氏漢譯《聖經》，首先遇到的困難是譯名的問題。由於中西文化差異極大，以致耶儒的思想有根本的不同。馬氏在譯經時，雖依據大英博物館所藏《新約》抄本，以「神」譯耶教的“God”；²⁵ 但他參考大量儒教典籍而加以融會貫通之後，也在其他

²³ 該稿本稱為《四史攸編耶穌基利斯督福音之會編》(The Manuscript Harmony) 或《史路連抄本》(Sloane Manuscript)。見李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁160。有學者認為：除了〈四福音合參〉的譯者不詳外，其餘部分都是明末清初法國巴黎外方傳教會教士讓·巴塞(Jean Basset)所譯。馬禮遜的譯經助手鑑於〈四福音合參〉和〈使徒行傳〉的譯筆流暢，非外國人所能勝任，故推測它們出於中國人之手。見 Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 233。按該稿本以「神」譯“God”，頗合中國人信神的習俗，而與天主教以「天主」譯“God”的傳統不符。麥都思(W. H. Medhurst, 1796–1857)謂早期天主教譯“God”，雖曾用「神」一名，但後來則改用「天主」。見 *The Chinese Repository* 16.1 (Jan. 1847), p. 36。按：即使麥氏所言正確，也很難斷然否定上述譯稿和中國人的關係。如果說該譯稿是由中國人協助譯成，此假定應不過分。

²⁴ Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, pp. 77–78; Moseley, *Origin*, pp. 86–87；米憐(William Milne, 1785–1822), *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China* (Malacca: The Anglo-Chinese Press, 1820), pp. 55–56；簡又文：《中國基督教的開山事業》(香港：基督教輔僑出版社，1960年)，頁12。

²⁵ 馬氏也用「主神」和「神主」譯“Jehovah”和“Lord God”，見所譯《神天聖書》(馬六甲：英華書院藏版，1827年)；Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, pp. 200–201。按馬氏以「神」譯“God”，雖有依據，但也幾經折騰。他對「天主」和「神」二詞之抉擇，頗費躊躇。見 Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 201。法國漢學家呂摩薩(Joseph Abel Rémusat)於1817年5月20日致函馬氏，強烈反對以「神」為“God”譯名(p. 491)。馬氏置若罔聞，卒以神為譯名，乃於1825年復遭呂氏批評。Quoted in the Archives of the Council for world missions, University of London, School of Oriental and African Studies Library 05/12, Pamphlet 65, “The National religion of China, as illustrative of the proper word for translating ‘God’ into the Chinese language. Being an extract from the Bishop of Victoria’s charge to the Anglican clergy, delivered at Shanghai, China, on October 20, 1853” (Shanghai: Herald, 1853)；Medhurst 以為馬氏最終雖選擇以「神」譯“God”，但終其一生，並不認為單用「神」足以表達“God”之完整意蘊。見所撰“An Inquiry into the Proper Mode of Rendering the Word God in Translating the Sacred Scriptures into the Chinese Language,” *The Chinese Repository* 17.7 (July 1848), pp. 342–43。

場合兼用「真神」、「真活神」、²⁶「神天上帝」、²⁷「真神上帝」等譯名。²⁸

馬氏譯“God”時，在《聖經》譯本用「神」，而在其他場合則用「上帝」等譯名，有人指出是自相矛盾和不可理喻的。²⁹但論者不知馬氏此舉正反映漢文根本缺少現成辭彙足以表達耶教“God”的觀念。按在中國宗教和哲學史上，神與鬼並稱。鬼神只是一實然存在，而不是一超越的實體，故鬼神在中國並未取得一真正崇高之地位，不能和古代儒教典籍所稱具超越性的「上帝」相提並論。³⁰馬氏在晚年也許有鑑於此，³¹故曾指出：米憐認為中國古代所認識的上帝，實同於耶教的“God”。³²馬氏在1832年出版的《古聖奉神天啟示道家訓》，³³也使用和「天」或「帝」相類似的名稱，如「天帝」、「上帝」，以取代「神」等為“God”的漢譯。³⁴儘管馬氏晚年已傾向於用「上帝」為“God”的譯名，但其早年出版的《聖經》譯本在傳教士心目中的地位殊為崇高，一些教士對馬氏用「神」為“God”譯名深為信服。即由於馬氏早期和晚期關於“God”的兩種譯名對耶教的譯經事業都有重大影響，遂開啟日後修訂和重譯《聖經》時涉及「神」和「上帝」譯名的爭論。當時多數的英國倫敦會傳教士主張用「上帝」為“God”的譯名。至於美部會傳教士則主張採用「神」為譯名。³⁵兩派的爭論相持不

²⁶ 馬禮遜：《神道論贖救世總說》（廣州，1811年），頁一下。

²⁷ 上述馬氏的聖經譯本雖然全書都以「神」譯“God”，但該譯本的目錄卻以「神天上帝」稱呼“God”；於是《舊約》稱為《神天上帝啟示舊遺詔書》，《新約》則稱為《神天上帝啟示新遺詔書》。馬氏也許鑑於基督教世界對神、天和上帝三譯名的爭論莫衷一是，於是暫時合三者為一。按針對「天」或「上帝」譯名的爭論，馬氏曾指出用此二名譯“God”，各有優勝之處；所以主張繼續交互使用，直到能確定其中一譯名的正確意義，而又為基督教所接受。見所著 *Chinese Miscellany* (London: The London Missionary Society, 1825), p. 45。

²⁸ 關於馬氏對“God”漢譯的意見，參考所撰“Some Remarks on the Chinese Terms to Express the Deity,” *The Indo-Chinese Gleaner* 3.16 (Apr. 1821), pp. 97–105。該文轉載於 *The Chinese Repository* 7.6 (Oct. 1838), pp. 314–15。

²⁹ S. C. Malan, *A Letter to the Right Honourable the Earl of Shaftesbury President of the British and Foreign Bible Society on the Pantheistic and of the Mongolian Versions of the Bible Published by the Society* (London: Bell and Daldy, 1856), p. 14.

³⁰ 牟宗三：《心體與性體》第一冊（臺北：正中書局，1968年），頁479–80。

³¹ 馬氏晚年曾指出在中國宇宙論系統中，神的地位甚低。見所撰 *Miscellany*, p. 41。

³² Ibid.

³³ 馬禮遜：《古聖奉神天啟示道家訓》（馬六甲：英華印刷所，1832年）。

³⁴ Walter Henry Medhurst, “An inquiry,” *The Chinese Repository* 17.7 (July 1848), p. 342; “Reply to the Essay of Dr Boone on the Proper Rendering of the Words Elohim and θεος into the Chinese Language,” *The Chinese Repository* 17.11 (Nov. 1848), p. 571.

³⁵ Frederick Wells Williams, *The Life and Letters of Samnel Wells Williams* (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1889), p. 175.

下。此雖導致耶教教士合作譯經計劃失敗，但卻促使多種漢譯《聖經》版本的出現。此對擴大耶儒接觸的途徑無疑有所助益。

辯論雙方鑑於馬氏在耶儒接觸史上的先驅地位，都在辯論過程中，充分檢討馬氏對“God”譯名的意見；並為了說服對方起見，雙方都援引大量從先秦到宋明的儒教典籍作為依據。³⁶此外，此次辯論還間接牽涉一些中國儒者，如以編纂《瀛環志略》而聞名中外的徐繼畲，即為其中之一。³⁷可見由馬氏所開啟的大辯論，不只是「神」或「上帝」的譯名之爭，而實是耶儒接觸史上的一大盛事。³⁸藉此次的辯論，耶教教士對儒教的研究不只在數量方面達到空前的地步，³⁹而且在內容實質方面也較明末清初天主教教士對儒教的瞭解來得深刻。據此，則馬氏翻譯《聖經》而促進耶儒的接觸，其貢獻豈可等閒視之！

馬氏譯經的貢獻固然很大，但他的譯本也並非毫無瑕疵。其中最顯著的便是譯文佶屈聱牙，不符合漢文的文法。儘管馬氏在譯文上斟酌再三，其弊仍然無法避免。具體言之，為了減少牽強附會，他避免使用那些出現在中國哲學和宗教的術

³⁶ 雙方教士參與此次辯論者甚夥，在此只舉倫敦會的麥都思和美部會的文惠廉 (William Jones Boone) 為代表。文氏的主要著述有：“An Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and θεος into the Chinese Language,” *The Chinese Repository* 17.1 (Jan. 1848), pp. 17–53; “Defense of an Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and θεος into the Chinese Language,” *The Chinese Repository* 19.7 (July 1850), pp. 345–85。至於麥氏的主要論述，則有：“An inquiry,” *The Chinese Repository* 17.3 (Mar. 1848), pp. 105–33; 17.4 (Apr. 1848), pp. 161–87; 17.5 (May 1848), pp. 209–42; 17.6 (June 1848), pp. 265–310; 17.7 (July 1848), pp. 321–54; “Reply,” *The Chinese Repository* 17.10 (Oct. 1848), pp. 489–520; 17.11 (Nov. 1848), pp. 545–74; 17.12 (Dec. 1848), pp. 601–46。

³⁷ 傳教士曾約徐氏面談，討論對“God”的恰當漢文譯名。該次面談記錄為“Notes of an Interview between H. E. Su Ki-yu and Other Chinese Officers, and the Bishop of Victoria; Held at Fuhchou, Dec. 7th, 1850. From the Athenaeum of March 1st, 1851,” *The Chinese Repository* 20.5 (May 1851), pp. 247–50。

³⁸ 愛蓮娜·愛碑兒 (Irene Eber) 指出，由於耶教步武天主教，繼續在西方基督教框架下，對中國宗教傳統加以詮釋，故此場譯名之爭，決非令人乏味的學術成就。其所馴致，則耶教教士所獲取關於中國人的思想和宗教知識，使《聖經》跨越文化的東傳方向大為擴張。見所撰“The Interminable Term Question,” in Irene Eber, Sze-kar Wan, and Knut Walf et al. (in collaboration with Roman Malek), *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1999), p. 136。

³⁹ 據近人統計，參與此場辯論者所發表的英文著述共有119種(1836年至1881年)；至於發表於《萬國公報》的中文論文則有48篇(1876年至1878年)。關於上述著作的書目，可參考李家駒：〈一場「神」或「上帝」的爭論——早期來華新教教士對於“God”一詞的翻譯與解釋(1807–1877)〉(香港：香港中文大學碩士論文，1991年)。

語。⁴⁰ 馬氏的譯文也刻意模仿《三國演義》和宋代以降儒家經典注釋的文體，以迎合不同階層的讀者；⁴¹ 但因漢文的思想內涵及文字結構和西洋相去太遠，上述譯文的弊病畢竟難以解決。

在上述舊譯《聖經》的修訂過程中，參與修訂的傳教士將馬氏譯本和稍後的麥都思以及郭實臘 (Karl Friedrich August Gützlaff, 1803–1851) 修訂本按序朗讀，讓中國助手加以比較。中國助手對馬氏譯本常大搖其頭。⁴² 麥都思也曾援引三個中國學者，即梁發、柳子川 (Lew Tse-chuen) 和朱迪亮 (Choo Tih-lang) 發表他們對馬氏譯本的意見。梁氏認為該譯本不符合漢文的慣用表達法。譯者遣詞過當，常用顛倒和不習見的短句，以致文義不明。梁氏指出《聖經》的思想本已深奧神秘，如果譯筆晦澀，更使人們難以理解。柳氏也以為馬氏譯本的詞語過於累贅，而且同語反復，以致文義模糊不清。至於朱氏則指譯本出現太多外來術語，常使中國讀者不解其義而掩卷輟讀。⁴³

馬氏的譯本顯然為了忠實於原文而採取直譯手法，以致不獲中國一些學者的好評。通檢全書，不難發現馬氏所採取的直譯手法。茲舉所譯《舊約·創世歷代傳》第一章為例：「神當始創造天地也，時地無模且虛，又暗在深之面上，而神之風搖動於水面也。……神曰：在水之中由得天空致分別水於水，且神成天空而分別水在天空者之上於水在天空之下而即有之。」⁴⁴ 此譯文佶屈晦澀，有如「天書」一般。類此譯文，在馬氏譯本中觸目皆是。一般儒士既無耶教教義的基本概念，復受梗於譯文之晦澀，則欲藉《聖經》之漢譯以促進耶儒之接觸，豈非緣木以求魚？

受馬氏的《聖經》譯本直接影響者是中國首位本土牧師梁發。他雖然曾經批評馬氏的譯本晦澀難解，但他編纂的《勸世良言》卻蹈其覆轍。因為他這一傳教手冊係

⁴⁰ 馬氏自言在譯經時，寧用通俗而不用罕見和經典詞語。他強調為了使譯文通俗易懂，寧可讓譯文流於不雅。見馬禮遜致倫敦會函。轉引自 J. R. Morrison, "Memoirs of the Life and Labors of Robert Morrison," *The Chinese Repository* 10.1 (Jan. 1841), p. 31。

⁴¹ 馬氏和助手米憐合譯《舊約》，在選擇譯文文體時，馬氏先想模仿《三國演義》；其次擬仿清朝皇帝的聖諭；最後則決定仿《三國演義》和宋代儒者的注疏體。見 Milne, *Retrospect*, pp. 89–93。

⁴² George Smith, *A Narrative of an Exploratory Visit to Each of the Consular Cities of China, and to the Islands of Hong Kong and Chusan, in Behalf of the Church Missionary Society in the Years 1844, 1845, 1846* (London: Seeley, Burnside and Seeley, 1847), pp. 470–72。但據 Samuel Kidd (修德) 的評論，則以為馬氏的譯本遠較麥氏等修訂本忠於原文，見所撰 "Critical Notices of Dr Morrison's Literary Labours," in Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 2, pp. 72–74。

⁴³ Walter Henry Medhurst, *China: Its State and Prospects* (London: John Snow, 1838; reprint, Wilmington, DE: Scholarly Resources, 1973), pp. 558–60; Kidd, "Critical Notices," in Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 2, pp. 73–74。

⁴⁴ 馬禮遜 (譯)：《神天聖書》，頁 1。

兼采白話和文言的文體。其中文言部分即大體引用馬氏的譯文。《勸世良言》後為落第儒士洪秀全所得，即因該書文言部分過於晦澀而生誤解，遂創立乖離耶教本義的拜上帝會。故有學者斷言馬氏所譯《聖經》，其貢獻雖大，為害亦不小。⁴⁵ 馬氏漢譯《聖經》所產生的負面作用，足以反映耶儒初期接觸的困難。

如就上文引述中國學者對馬氏譯本的批評而言，則他們也許覺得《聖經》譯本如果想融入中國經典，而為中國人(特別是儒者)所接受，則不但在思想內涵上，它必須契合於中國經典，而且在文體方面也須和中國經典合拍。此要求對馬氏而言，未免過於苛刻。如實言之，不論一些中國學者的意見如何，馬氏的譯本在十九世紀初率先在中國大地完整而大量流通；⁴⁶ 日後《聖經》的修訂本，不論是「委辦本」(《新約》和《舊約》分別於1852年和1854年出版)或「文理和合譯本」(1919年出版)，都以馬氏的譯本為主要依據之一(另一依據是馬希曼和拉沙的譯本)。由於馬氏採用文理(言)為其譯本的文體，以迎合當時中國社會的心理，遂使其譯本成為文理譯本的主流，對後世譯經事業影響至深。若針對這些事實而言，則馬氏譯本雖有不足之處，但其相應的貢獻實不應因此而受到貶損。

編纂文法和字典

馬氏在譯經的同時也從事於中國文法和字典的編纂。1811年，馬氏編成《中國文法》(*A Grammar of the Chinese Language*)一書。⁴⁷ 該書在1815年於印度的塞蘭坡(Serampore)出版。至於字典的編撰，其工程遠較文法一書為大。該字典分三大部分：第一部分取名《字典》(按中文筆劃排列，分三卷)；第二部分取名《五車韻府》

⁴⁵ 鄧嗣禹：〈勸世良言與太平天國革命之關係〉，載梁發：《勸世良言》(臺北：臺灣學生書局，1965年)，頁4-5。

⁴⁶ 馬氏從1808年開始譯《聖經》，到1813年譯畢《新約》；1819年11月譯畢《舊約》(《舊約》係與米憐合譯。米氏所譯部分佔三成半的篇幅)。到1823年，合新、舊約，取名《神天聖書》，在馬六甲出版。見W. G. Rhind, *China: Its Past History and Future Hopes* (London: John B. Bateman, 1850), p. 155。由是耶教《聖經》在馬希曼(Joshua Marshman)和拉沙(Joannes Lassar)的漢譯本出版一年之後(關於馬、拉二氏的譯本，參考Alexander Wylie, *The Bible in China* [Foochow, 1868], p. 9；馬敏：〈馬希曼、拉沙與早期的《聖經》中譯〉，《歷史研究》1998年第4期，頁45-55)，再次面世。馬禮遜的譯本雖較馬、拉二氏譯本晚出版一年，但後者甚少在中國流通，故對中國影響而言，前者遠較後者為深遠。

⁴⁷ 馬氏曾聲明，該書的幾百中文例句，除少數取自現成參考書外，都出自其漢文教師高先生。見所撰*A Grammar of the Chinese Language* (Serampore, 1815), p. 280 (Morrison's note dated Macao, 2 Apr. 1811)。

(按英文字母排列，分二卷)；第三部分則取名《英漢字典》(一卷)。整部字典到1823年才完全出版。⁴⁸

馬氏整部字典最重要的部分是《五車韻府》。⁴⁹在該書的前言裏，他說明編纂字典的動機不只是向歐洲人介紹中華文化，更寄望歐洲人學習漢文，以便於文化交流。過去歐洲人只要求商人和傳教士學習漢文。馬氏指出這種見解缺乏遠見，而且也是對漢文的一種偏見。他們不知中華文化豐富多彩，足資學習之處甚多。馬氏也批評基督教世界，說它雖然培育許多具有普遍仁愛而又能加以實踐的個人，但卻缺乏具有利他觀念的學術團體或國立機構，以從事文化交流的事業。馬氏質問歐洲人，他們也許自以為不能從中華文化學到甚麼，難道他們從未想到學習漢文，以使用漢文向中國人傳授歐洲的科學文明？

馬氏於是返觀中華文化，他提醒世人：中國人是原創性的民族。他們的理性思惟具有原創性，而有別於歐洲人。他奉勸有意認識孔子的人，須用中國的成語以瞭解孔子的語言。馬氏注意到中國聖人注重知識的傳授。他即以孔子周遊列國，從事文化交流為例加以說明。他語重心長地闡析儒教「己所不欲，不施於人」的仁德，以期獲得普世的和平和永恆的幸福。⁵⁰馬氏對耶儒接觸甚至中西文化交流，其困心衡慮，即此可見一斑。

《五車韻府》雖大體依據《康熙字典》編撰而成，但當某字或某詞的釋義涉及中西思想，特別是耶儒的歧異時，馬氏常由於傳教士的立場或對儒教和中國文化認識不深，以致入主出奴，而難以從客觀上立言。以下試舉數例加以說明。

馬氏解釋「仁」，說：“love to all creatures”(泛愛萬物)。此即以耶教之博愛(universal love)為出發點，而未措意於儒教依道德踐履所說具親疏之別的仁愛。對於宋明的「理氣學」，馬氏解釋說：“The science of immaterial and of material principles or existences – has a considerable analogy to the metaphysics of Europe.”(無形而非物質之學，是物質的原則或存在——略近於歐洲的形上學。)此即以西方的理論形上學(theoretical metaphysics)或形而上自然論(metaphysical naturalism)比附儒教依道德實踐理性所建構的道德形上學。至於儒教的「人性本善」，馬氏解釋說：“The nature or disposition of man is originally good.”(人的自然習性或氣質是原本善良的。)此係從自然生命的欲望或氣質說欲望或氣質之性，而非正統儒教從道德心性所說的義

⁴⁸ 馬氏原欲編成一套百科全書，但因工程過於龐大而縮減為後來的規模。參考 John Francis Davis, *Chinese Miscellanies: A Collection of Essays and Notes* (London: John Murray, 1865), pp. 52–53。

⁴⁹ 《五車韻府》即《華英字典》。馬禮遜〈碑誌〉對此書稱頌備至，謂「使後之習華文漢語者皆得藉為津梁」。錄自澳門基督教墳場〈馬禮遜墓碑誌〉。

⁵⁰ *A Dictionary of the Chinese Language* (《五車韻府》) (Macao: The Honorable East India Company's Press, 1819), “Preface,” pp. ix–xi.

理之性。關於「易學」，馬氏只著重它的象數方面。他批評易學濫用「數」以誤導全人類，⁵¹但對《周易》依易理所講的宇宙論，馬氏則毫無認識。

從上文所述，可見馬氏的《五車韻府》並不只是一部檢查字義的普通字典。馬氏的耶教立場和他對儒教認識的程度都在該字典中隨處顯示出來。

至於第三部分的《英漢字典》，則所以輔助第一和第二部分，而補其不足。如在“*Heaven*”一字下，即增加許多材料，以補充《五車韻府》對「天」的解釋。馬氏所增加的材料包括耶穌會士所搜集關於“*God*”的資料。明末清初之際，耶穌會士曾熱烈爭論“*God*”一字的漢文恰當譯名。他們在爭論過程中，徵引大量的漢文原始資料。馬氏指出：上述資料都采自中國古代經典；對猶太人或基督徒來說，這些資料較後代的注疏家（宋明儒者）的注解更能引發他們對“*God*”的合理體會。此外，馬氏也把儒教和基督教等各家表述「統治權力」的辭彙，統隸於“*God*”一字之下，並加以簡要說明。⁵²凡此都足見馬氏努力保存有關基督教和儒教的文獻，以為較論二家異同的依據，這也不是一般字典所能做到的。

總而言之，馬氏的整部字典包含主觀和客觀兩方面的意義。在主觀方面，馬氏對耶儒接觸所涉及的問題，貢獻他的意見。這些意見常成為日後耶教教士討論有關問題的參考資料。至於在客觀方面，馬氏字典搜羅豐富，應有盡有；而發凡起例，得其體要，為日後耶儒的翻譯事業提供可靠的依據。綜合此兩方面的意義，則馬氏《字典》對中西文化交流，尤其是耶儒接觸無疑具有舉足輕重的作用。⁵³

創辦學校和提倡漢學研究

馬氏早在1815年10月，即向不列顛和愛爾蘭基督徒建議，擬在印度東岸以外的馬六甲設立英華書院，以便英國和其他國家藉漢文為媒介，作友好的文化交流。⁵⁴

馬氏和助手米憐在1818年10月合擬了一份學院總計劃書。它開宗明義闡明該院的宗旨乃在兼重中英典籍的教導和傳播基督教。學院一方面向歐洲人教授中國語文；另一方面，英文以及歐洲文學和科學則傳授予恆河之外，能閱讀漢文的國民。它希望最終能對和平傳播基督原則以及東方世界文明有良好的影響。對於學生而言，它進一步說明學院對歐洲學生只負責教授中國語文，至於學習該語文的目的是為宗教、文學或商業，則聽學生自由選擇。此外，英文、歷史、道德哲學和基督神學等則傳授予當地學生。但它聲明不強制當地青年信奉耶教或參加耶教崇

⁵¹ Ibid., pp. 333, 524, 741, 1020.

⁵² Kidd, “Critical Notices,” in Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 2, pp. 25–26.

⁵³ 衛三畏 (Samuel Wells Williams, 1812–1884) 推崇馬氏《字典》為其學術上的不朽功業。見所編譯《漢英韻府·前言》(滬邑：美華書院，1874年)，頁V。

⁵⁴ Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 426.

拜。⁵⁵這是一份充滿崇高理想和遠見的歷史文件。它一再強調中國語文的重要性。自長遠視之，它對耶儒接觸甚至中外文化交流都具有重大的意義。

在米憐的主持下，英華書院終於在1818年11月1日成立。據米氏在書院成立典禮的演講，書院的當務之急是對中國事物的研究。⁵⁶書院此一辦學方針，引起倫敦母會的不安和不滿。該會雖大致接受馬、米二氏所提出的書院總計劃，但希望書院將傳教事務置於最首要的發展方向。⁵⁷馬、米二氏置若罔聞，仍堅持書院的既定計劃。此反映於書院所開設的課程。在1820年，書院除教導學生學習《聖經》外，還讓他們學習孔子的著述和《書經》。⁵⁸

英華書院所栽培的知名人士甚眾。茲擇其和耶儒接觸有關者，略舉數人為例。第一個中國籍傳教士梁發在1821年5月於該書院修習神學。⁵⁹第一個中國現代神學家何進善(Ho Tsun-sheen，或譯作Tsun-cheen、Tsun-shin，亦作何福堂Ho Fuk-tong)於1840–1843以「特別學生」身分在該院就讀。當地華僑青年Chang Chun、Tsze Hea和Ma King-tsuen學習漢語、英語以及中國和基督教經典。蘇格蘭籍高大衛(亦作種德David Collie)則在1822年6月入學。⁶⁰

馬禮遜是該書院的不在位名譽校長(President, in absentia)。當首任院長米憐逝世後，便在1823年親赴馬六甲協助校務。他同時也教導高年級學生高大衛學習漢文。高氏後來將儒教經典的「四書」譯成英文，稱為*The Chinese Classical Work, Commonly Called The Four Books*。⁶¹該書是英語世界最早的「四書」完整譯本。⁶²它

⁵⁵ Robert Morrison and William Milne, "General Plan of the Anglo-Chinese College, Forming at Malacca," *The Indo-Chinese Gleaner* 1.6 (Oct. 1818), p. 217. The "General Plan" is printed as a separate three-page prospectus after p. 217 of the microfilm copy (no. 2437) of *The Indo-Chinese Gleaner* in the National Library Singapore.

⁵⁶ Milne, *Retrospect*, pp. 355–59; LMS (Quarterly Journal Transactions I), pp. 400–405.

⁵⁷ Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, pp. 539–40.

⁵⁸ Robert Morrison, *To the Public, Concerning the Anglo-Chinese College* (Malacca: The Mission Press, 1823), p. 6.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid; Brian Harrison, *Waiting for China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818–1843, and Early Nineteenth-Century Missions* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979), p. 194; Lauren Pfister, "A Transmitter but Not a Creator Ho Tsun-sheen (1817–1871): The First Modern Chinese Protestant Theologian," in Eber et al., *Bible*, pp. 170–71.

⁶¹ *The Chinese Classical Work, Commonly Called The Four Books*, trans. David Collie (Malacca: The Mission Press, 1828).

⁶² 按馬禮遜在高氏出版「四書」譯本之前，已譯了《大學》、《中庸》和《論語》的一部分。見 Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 268。馬氏的《大學》譯本收入所撰《中國春秋》(*Horae Sinicae: Translations from the Popular Literature of the Chinese* [London, 1812]), pp. 21–40。

的翻譯問世，無疑和馬氏注重與教導漢文以及強調耶儒接觸有密切的關係。

馬氏在 1831 年宣稱英華書院是當時不列顛所轄地區唯一提供正規學習漢文的場所。⁶³ 他創立英華書院，最終和最主要的目標是向中國傳播耶教。但他的頭腦有時頗為開通，他不願強制任何人勉強信仰耶教。他的理想是藉英華書院讓所有民族獲得平等學習的權利，也讓各文化系統，不論其好壞優劣，都能獲得發揚的權利。他著意培養虔誠的耶教徒。他深信《聖經》所教導的是一套「天啟真理」的系統，如果讓它和其他的真理系統公平的對照，它最終必為人們所樂以接受。⁶⁴

馬氏擬將耶教《聖經》和其他真理系統作公平對照，此一態度自然是從客觀的學術研究為言。馬氏身為有成就的漢學家，深知欲培養精通中英雙語的人才，達到傳播耶教於中國的目標，必須在書院提供相當客觀的學術研究環境，此即須讓書院和倫敦母會保持距離，以免受到干擾。此舉很易遭受物議。馬氏乃鄭重澄清，謂英華書院誠然非純宗教的機構，但他質問：如果差遣教士往外國傳教，而教士卻缺少該國的語文知識，則欲將神聖啟示的道德和精神價值深刻印在人的良知上，此一差事究竟如何可能？⁶⁵

馬氏也為書院偏重漢學研究辯護。他提醒倫敦母會的董事須認清中國差會和其他差會如南海 (South Seas) 或非洲差會的差別。因為中國是具有古老文明的國度。它所擁有博大的古代和近代文化足以匹敵希臘、羅馬和近代歐洲文化的總和。⁶⁶ 馬氏是個很重實際的教士。他洞察中國差會欲獲得成功，則受委教士必先對博大的中國文化有深入的認識。然則馬氏在英華書院提倡客觀學術尤其是漢學研究，與其說是出於對中國文化的仰慕，無寧說寄望中國差會藉對中國文化的認識而獲得傳播耶教的成果。

由於馬氏的要求，或鑑於英華書院的卓越表現，倫敦傳教會曾先後派遣多位著名漢學家如麥都思、修德和理雅閣 (James Legge) 等到英華書院任教。尤可注意者是第七任院長理雅閣。他可說是馬氏學術的繼承人。⁶⁷ 於院長任內，他開始翻譯

⁶³ Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 2, p. 445。馬禮遜於 1824 年在倫敦創立語言書院 (Language Institution)，旨在搜集全球異教國家的文字、習俗和意見，以便於文化交流而有助於耶教的傳播。見 Rhind, *China*, pp. 155–56。馬氏原想將該書院和擬設立的漢學研究中心聯繫，他也曾在該書院講授漢文三個月。但漢學研究中心卒未設立，該書院也在馬氏離英後以失敗告終。故馬六甲英華書院遂成為當時英語世界的漢學中心。Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 2, pp. 299–302; Rubinstein, *Origins*, p. 188.

⁶⁴ Robert Morrison, *To the Public*, pp. 3–4.

⁶⁵ LMS, *China Personal*, R.M; *Memorial of the Chinese Mission* (28 Apr. 1824).

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Lindsay Ride, *Robert Morrison: The Scholar and the Man* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1957), p. 36.

儒、道的經典。在中國學人王韜的協助下，他終於完成這一曠世偉業，⁶⁸ 實現馬氏創辦英華書院的一個重要理想。⁶⁹ 和馬氏在馬六甲辦學密切相關的一件事，是馬氏回返英國度假時對漢學研究的提倡。馬氏在中國時，費了多年工夫，搜集大量罕見的中國文獻。該批文獻總數超過一萬冊，馬氏於1823年冬親自護運回國。他原擬將該批文獻捐贈給當時國內的一所大學，條件是該大學須設立一中文講座，為願意研究宗教或其他科目的人提供教導。⁷⁰

馬氏在1825年致函寶杜 (J. Dealtry)，再度建議在英國的一或二所大學設立漢文講座。他指出該講座首先須栽培能掌握漢文的專才，以撰寫漢文的耶教書籍，作為在中國和東亞地區的傳教工具。此外，由於漢文是世界最古的文字，其中包含汗牛充棟的古代和近代出版物，此對不列顛民眾無疑是一大寶藏；對耶教徒而言，則為傳播耶教知識提供很大的便利。⁷¹ 馬氏的建議一時未能實現，於是轉而聯合友好創設語言書院。馬氏允許該院利用他所攜回的中文圖書。他還親自開設漢文部，並在該部講授三閱月。當時的學員著名者有東陵 (J. Tomlin) 和戴雅 (Samuel Dyer) 等人。⁷²

馬氏在英國時，還到全國各處演講關於中國的問題，呼籲國人瞭解和以正義對待中國。他企盼設立漢文講座的願望雖未能在有生之年實現，但他的教士同工如修德和理雅閣都先後順理成章分別成為倫敦大學 (1837-1843) 和牛津大學 (1876-1897) 的首任漢文教授。⁷³ 總之，馬氏於辦學和提倡漢學研究，可謂勞績卓著，這都是他從事和儒教接觸工作的具體和客觀表現。

⁶⁸ *The Chinese Classics*, trans. James Legge, 5 vols (revised edition, Oxford University Press, 1895; reprint, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960).

⁶⁹ 關於馬氏和英華書院的關係，參考 Rhind, *China*, pp. 154-56; Brian Harrison, "The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818-1843," in C. D. Cowan and O. W. Wolters et al., *Southeast Asian History and Historiography: Essays Presented to D.G.E. Hall* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1976), pp. 246-61; "The Anglo-Chinese College and Early Modern Education," in Kernial Singh Sandhu and Paul Wheatley et al., *Malaka: The Transformation of a Malay Capital c.1400-1980* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983), vol. 1, pp. 297-310.

⁷⁰ Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 2, p. 253.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 294-95.

⁷² *Ibid.*, pp. 300-301.

⁷³ Broomhall, *Hudson Taylor*, pp. 161-63; James Legge, *Inaugural Lecture, on the Constituting of a Chinese Chair in the University of Oxford; Delivered in the Sheldonian Theatre, Oct. 27, 1876* (Oxford and London: James Parker, 1876).



推廣印刷出版事業

口頭的公開傳教是打動聽眾情感的直接傳教方式，但由於教禁未解，馬氏不許在華公開傳教，只得暗中藉印刷出版以期啟發中國人的理智，而從事間接傳教。馬氏在華印刷出版的中文撰述，其涉及耶教性質者如下：

- 一、《耶穌救世使徒行傳真本》(廣州，1811年)
- 二、《聖路加氏傳福音書》(廣州，1812年)
- 三、《厄拉氏亞與者米士及彼多羅之書》(廣州，1813年)
- 四、《神道論贖救世總說真本》(廣州，1811年)
- 五、《問答淺注耶穌教法》(廣州，1812年)
- 六、《耶穌基利士督我主救者新遺詔書》(出版地不詳，1813年)
- 七、《古時如氏亞國歷代略傳》(出版地不詳，1814年)
- 八、《養心神詩》(廣州，1818年)⁷⁴
- 九、《祈禱文讚神詩》(澳門，1833年)⁷⁵

有學者指出，馬氏撰述的漢文書籍，除少數信徒外，並未獲得當時華人讀者的重視，有者甚至棄之如敝屣。但這些著述卻是治中國耶教史的重要史料。⁷⁶就耶儒接觸言，它也是儒士理解耶教教義的重要津梁。

馬氏在華印刷出版的書籍雖為數不少，但由於印刷出版在中國懸為厲禁，令馬氏覺得不能充分發展他的出版事業。為開拓新局面，馬氏和米憐於1815年選定馬六甲為倫敦會中國差會的主要駐地，同時立即就地設立印刷出版機構，稱為「佈道會印刷所」(The Mission Press)。⁷⁷到1818年馬六甲英華書院成立後，便正名為「英華印刷所」(The Anglo-Chinese Press)。從1815年至1840年，該所出版許多重要書刊。茲擇其有關耶儒性質之重要者臚列如下：

- 甲、馬禮遜
- 一、《我等救世主耶穌新遺詔書》(1817年)
 - 二、《年中每日早晚祈禱敘式》(1818年)

⁷⁴ 《養心神詩》三十首係馬氏從英文詩篇和聖詩意譯成漢文散文體後，再由馬氏漢文教師高先生及其子阿祚(A Tso)改寫並加押韻而成。見LMS, South China: Morrison to Burder (Canton, June 17, 1814; 29 Jan. 1815); Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 407。

⁷⁵ 以上馬氏的撰述，見 Alexander Wylie, *Memorials of the Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased, with Copious Indexes* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867), pp. 4-7。

⁷⁶ 蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，頁36-42，52。

⁷⁷ 關於該印刷所的建立，參考 Harrison, *Waiting*, pp. 28-30。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印
基督教和儒教在十九世紀的接觸

277

- 三、《神天道碎集傳》(1819年)
 四、《勸讀聖錄熟知文》(1821年、1828年)
 五、*To the Public, Concerning the Anglo-Chinese College* (1823)
 六、*Memoirs of the Rev. William Milne* (1824)
 七、《英吉利國神會祈禱文大概翻譯漢學》(1829)
 八、《古聖奉神天啟示道家訓》(1832–1833年)
- 乙、馬禮遜、米憐合撰
 一、*General Plan of the Anglo-Chinese College Forming at Malacca* (1818)
 二、《神天聖書》(1823年)
- 丙、米憐
 一、*A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China* (1820)
 二、《聖書節解》(1825年)
 三、《靈魂篇大全》(1824年)
 四、《張遠兩友相論》(1819年)
 五、《古今聖史記集》(1819年)
- 丁、種德(高大衛)
 一、《天鏡明鑑》(1826年)
 二、《聖書憑據總論》(1827年)
 三、*The Chinese Classical Works, Commonly Called The Four Books* (1828)
- 戊、修德
 一、《人心本惡總論》(1828年)
 二、《天下新聞》(1828–1829年)
 三、《三字經》(1831年)
- 己、戴雅
 一、*A Selection of Three Thousand Characters Being the Most Important in the Chinese Language* (1834)⁷⁸

以上的出版物都和耶儒二教有密切的關係，也是二教接觸的重要媒介。至於馬氏有關儒教的英文撰述，下文將具體論列，茲從略。此外，馬氏也創辦、策劃或支持各種報刊和雜誌的出版，這是他促進耶儒接觸的另一方面努力。

⁷⁸ 以上英華印刷所(包含佈道會印刷所)出版物，見 Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 2, p. 58; Wylie, *Memorials*, pp. 5–6, 8, 16–17, 19–20, 46–48, 53; Harrison, *Waiting*, pp. 195–96; 蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，頁43–50。

1815年，馬氏和米憐在馬六甲創辦《察世俗每月統記傳》。⁷⁹ 它的內容包含宗教知識和文化地理。到了1819年，該刊月銷從五百份增加到一千份。據米氏的記錄，整個東南亞尤其是爪哇，對該刊的要求與日俱增。⁸⁰ 1817年5月，由馬氏策劃在馬六甲出版英文季刊 *Indo-Chinese Gleaner* (《印華搜聞》)。它是英語系報導關於中國文化、風俗、宗教、文學和經典的第一份期刊。該刊的宗旨和英華書院一致，即栽培兼通中英典籍的人才和傳播對耶教的感情。⁸¹ 馬氏撰文支持該刊，謂此類宗教和道德的出版物，對本地區國家乃特別需要者。他肯定倫敦母會將給予它印刷和言論的充分自由。⁸² 馬氏也常用“Amicus”(拉丁文，義為「朋友」)為筆名，在該刊發表有關儒教的文章。⁸³

1825年，馬氏在英國創辦《福音雜誌》(*Evangelical Magazine*)。該雜誌收集馬氏六封書信，內容涉及中國歷史和宗教等。⁸⁴ 1827年，美國人伍德(W. W. Wood)在廣州創辦中國第一份英文報章《廣州志乘》(*The Canton Register*)。馬氏任該刊助理編輯。⁸⁵ 他曾用筆名“Amicus”或匿名在該刊前七卷發表文章。1832年，美國人裨治文(Elijah Coleman Bridgman)在廣州創辦《中華叢報》(*The Chinese Repository*)。馬氏在該刊前三卷發表大量有關中國和儒學的文章。⁸⁶ 1833年，馬氏在澳門創辦《福音傳教士和中國雜誌》(*The Evangelist; and Miscellanea Sinica*)。該刊除宣揚福音外，也涉及中國的通俗文化，例如在第二期(1833年5月21日)，便曾發表〈婦女教育〉和〈勸世文〉等文章。同年，馬氏也在澳門創辦《雜聞編》，⁸⁷ 內容涉及耶教和一般倫理。

馬氏創辦或贊助上述各報刊，其主要目的是在傳播耶教。終馬氏在華傳教之年，教禁迄未解除，只能藉出版書籍，尤其是報刊從事間接傳教。馬氏擔任《廣州

⁷⁹ Milne, *Retrospect*, pp. 155–56.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Robert Morrison, *To the public*, p. 13.

⁸² *Indo-Chinese Gleaner*, vol. 1, Introduction; LMS, South China: Morrison to Burder (3 Feb. 1818).

⁸³ 馬氏在《印華搜聞》發表關於儒教的文章，其重要者有：“Chinese metaphysics”(中國人的形上學)，vol. 2, pp. 144–53; “On the Logos”(論道)，vol. 2, pp. 82–83; “The Worship of Confucius”(祭孔)，vol. 2, pp. 254–56; “Philosophy and Paganism”(哲學和異教)，vol. 2, pp. 79–81。

⁸⁴ Wylie, *Memorials*, p. 9.

⁸⁵ Broomhall, *Hudson Taylor*, p. 170.

⁸⁶ 馬氏在該刊發表的文章都是匿名的。此因《中華叢報》依照十八世紀刊物的慣例，隱匿所有作者的名字。但該刊作者的社區活動範圍不大，當時不難認出作者是誰。該刊編者衛三畏所編該刊索引，便盡量注明他所能指認的作者。

⁸⁷ Wylie誤為《雜文編》，見所撰 *Memorials*, p. 6。參考蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，頁35–36。

志乘》助理編輯時，曾撰寫一篇措辭強烈的社論，強調言論和報章的自由。他指出中國既然禁止公開傳教，則作者和讀者藉出版印刷以為聯繫，乃為不可分割的權利。他覺察到佛教和儒教都以書寫的形式從事宣傳。然則耶教亦應獲得相同的自由，以宣揚它的真理。⁸⁸

馬氏爭取出版自由，倡導以文字傳播耶教真理，無疑為十九世紀耶教教士和儒教知識分子提供一便利的接觸園地。利用報刊從事文化交流，雖然是一種便捷的途徑，但由於報刊的印刷出版受時間限制，執筆作者有時率爾操觚，反滋誤會。馬氏在上述各報刊所發表有關儒教的文章或亦不免此弊，此須作專門而具體的論述。

論列儒教

上述馬氏的各種文教活動，只是開啟耶儒接觸的契機；充其量，只是馬氏所代表的耶教和儒教的間接接觸。馬氏和儒教的直接接觸則體現在他所編撰或撰寫有關儒教的專書和論文。

1811年，馬氏編撰《中國春秋》。該書錄載的文獻，除了馬氏所介紹並選譯的《千字文》、《幼學詩》和《百家姓》等幼學讀物外，也包括他著意翻譯的《三字經》和《大學》。馬氏以《三字經》有許多文句可以用來解釋「四書」，⁸⁹所以鄭重加以翻譯。其實，該書只是儒教的一種通俗讀本，只代表儒教的意識形態。⁹⁰至於他譯《大學》時，則完全採用朱熹的《章句集注》而逐字逐句地直譯。他不但撇開漢學家的意見，也不理會其他宋明理學家如王陽明對《大學》的見解。⁹¹

據馬氏於1809年寫給倫敦會董事的信，他除了譯《大學》外，還譯了《中庸》以及部分的《論語》。但不知何故，這兩種譯文都未收錄在《中國春秋》一書中。或許如馬氏自稱，他當時對儒學的認識不足，故不得不藏拙。⁹²

⁸⁸ Broomhall, *Hudson Taylor*, p. 170.

⁸⁹ Robert Morrison, *Horae Sinicae*, p. 1.

⁹⁰ 關於意識形態和思想的分別以及兩者的關係，參考 Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in Fifties* (Glencoe, IL: Free Press, 1960), p. 370; H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930* (London: Macgibbon and Kee, 1959), chap. 1。

⁹¹ 王陽明對《大學》的版本、訓詁的意見和朱熹有很大的差別。關於朱熹對《大學》的意見，參考朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁1-13；牟宗三：《心體與性體》第三冊（臺北：正中書局，1969年），頁355-406。至於王陽明對《大學》的意見，則參考王陽明：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），〈大學問〉，下冊，頁967-73；牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁231-42。

⁹² Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 268.

1817年，馬氏在倫敦出版《中國大觀》(A View of China)。馬氏在結論中指出中國人的道德規範不能和歐洲人的基督教道德規範相提並論。因為中國人的道德規範對端正人心和品德並無多大的效果。此知行不相應，足以說明人性的墮落，或喪失它本初的純潔。⁹³馬氏無疑是立場於耶教，而針對儒教的性善說，發為偏激之見。馬氏也指出多數中國人鄰近於古猶太撒都該人的(Sadducean)信仰，即否定死人復活、靈魂和天使的存在以及來世的概念。馬氏進一步指陳，從中國人的品格來看，他們既缺少對神的至高無上感(sense of divine authority)，也缺乏基督教《聖經》所說對「上帝的怖慄感」(“fear of God”)。⁹⁴馬氏對中國宗教的此一批判，也是就他所主觀理解的先秦儒教的天帝、天命觀和其後演變為孔、孟以及宋明儒教的天理性命觀而說的。

馬氏為傳播耶教神學而否定儒教的宗教性，故對儒者的宇宙論和本體論(形上學)甚感興趣。1820年，他在《印華搜聞》發表一篇題為〈中國人的形上學〉(“Chinese Metaphysics”)的通訊稿。該文廣泛地將儒教的形上學比附於西方的各種思想。馬氏認為儒教的宇宙論是一套「性的系統」。具言之，馬氏指出儒教這一系統和瑞典博物學家林奈(Karl von Linné)的「植物的性系統」(the sexual system of plants)相似。雖然儒教所講的「性」和植物的「性」不同性質，但儒者卻採用林奈氏的術語以說明自然界各個部分的「性」。

馬氏引述《性理大全》和《朱子全集》，簡略說明太極、陰陽和魂魄等觀念後，指出這套思想和埃及人的宇宙觀類似。埃及人相信宇宙的靈魂具有陰陽兩性而加以崇拜。他又以為儒者反覆強調陰陽交互作用所建構的原則，足以支持中國人相信無神的物質主義。此物質主義和摩西(Moses)的宇宙起源說(cosmogony)不同。因為儒者所講的陰陽意指許多事物，這些事物並不包含〈創世記〉所說上帝創造的「光」(“light”)和「暗」(“darkness”)。

馬氏覺察所謂「太極而無極」之說，雖意指無所限制以至於無窮盡，但它未清楚顯示它能等同於耶教所講至上神的純粹而完備。儒者所鄭重講述的「理」，馬氏認為它近似於歐洲人所講「事物的永恆合理性」(the eternal fitness of things)。理也是非物質和無形體可見的組織原理。自此言之，馬氏以為它是歐洲人所講「內在和必要的形式」(the internal and essential Forms)。儒者講天地創生萬物。馬氏以為「天地」一詞類似歐洲人所講的「自然」。至於儒者所謂「氣」，馬氏認為此一概念略近於笛卡兒學派(Cartesians)所講「精微的物質」(materia subtilis)以及牛頓《原理》所講「精微的精神」(subtile spirit)和「精微和以太式的中介」(the subtile and ethereal medium)。

⁹³ Robert Morrison, *A View of China, for Philological Purposes; Containing a Sketch of Chinese Chronology, Geography, Government, Religion and Customs* (London: Black, Parbury, and Allen, 1817), p. 122.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 125.

馬氏將易卦理解為各種符號、形式或自然界的物種。馬氏認為這近似於畢達哥拉斯 (Pythagoras) 所謂「概念的數字」(intelligible numbers)。他也認為神在儒教中的地位遠低於聖人。他引述孔子自認不瞭解神而不願加以討論；朱熹確認孔子之說，也對神存而不論。馬氏於是聯想及有些歐洲人不喜《聖經·新約·啟示錄》所描述上帝的性格，此與朱熹對神的見解有許多共同點。這些歐洲人之中，有些甚至反對《聖經》中全能上帝的性格，以「啟示」為不需要；但他們卻不能獲得儒教聖人的支持。因為他們承認一些「遠處的光照」(farther light)，到底是值得想望的。儒教的聖人雖未以上帝自況，卻在「創造」角色方面褻瀆了上帝。他們說天地創生人類，但其工作尚未完成；故他們教人體認「理」，這是天地所不能從事的工作。聖人的這一工作，其偉大可等同於天地的創生，所以天地和聖人構成三種平等的勢力，此即所謂三才。⁹⁵ 馬氏將儒教的形上學比附於西方的各種思想，未免流於空泛。他的意圖只是想否定儒教的宗教性；他對儒教講太極和理所包含的「道德創造實體」的意蘊，未曾仔細體會。

1824年，馬氏撰《中國》(China)一書。該書采對話形式，設一為父者與二子女相為問答，以說明中國的歷史和現狀。書中明確討論孔子學說的缺失。馬氏先指出孔子是道德哲學家，只教導倫理而不涉及宗教。馬氏雖讚美孔子倫理學說中的金科玉律，但批評他的倫理規範教導「智者足以和上天相匹」，則不免使人驕傲、自足和對待神明不虔誠，終於使人漠視宗教。總之，馬氏認為孔子不以上帝和來世的概念教導中國人。馬氏申說孔子既不教導中國人崇敬全能的天父，而只強調家庭倫理，則導致道德和宗教分離。其次，馬氏指出孔子未向罪人講解救贖之道，此是孔子倫理學說中的另一缺失。馬氏於是當仁不讓，宣稱傳教士的目標正是要教導人救贖之道。⁹⁶ 馬氏否定儒教的宗教性，旨在傳播耶教，進而以耶教補儒教之不足。

1826年，馬氏第二次離英赴華。臨行時，出版《臨別紀念集》(A Parting Memorial)。該書搜集馬氏的講道錄。書中多處對儒教的思想 and 意識形態，有較前更為廣泛的論述。在一篇於1824年宣講的〈最高統治者上帝〉講道錄中，馬氏重申孔子懷疑眾神的存在以及對「來世」的否定。由此推論，則除了今世由人為所造成的自然惡果外，孔子自然也不承認其他由至上神(上帝)所主宰的賞罰。馬氏澄清儒教所謂「天」，只是「自然」，而不是至上神(God)的概念。⁹⁷ 儒者教導人從事於真誠、公

⁹⁵ Indo-Chinese Gleaner, vol. 2 (1820), pp. 144–49.

⁹⁶ Robert Morrison, *China: Dialogues between a Father and His Two Children Concerning the History and Present State of That Country* (London, 1824), pp. 70, 72, 73, 74.

⁹⁷ 在儒教經典中，「天」有時雖用作「自然」義，但涉及宗教信仰時，則「天」實為上帝的代稱。馬氏對「天」此一意義亦未嘗不知，故主張交替使用「天」和「上帝」二名以譯“God”，(參上文注27)。馬氏在此處說「天」只是自然義，則所見未免有偏差。

正和仁愛的實踐，以促進個人、家庭和國家的幸福，並由此樹立人道之尊。儒者以為人如果充分實現他的義理之性而為聖人，則能等同於最高的自然力而與天為一。又依儒者之說，天、地和聖人是三個地位相等的同工，三者相為依存，缺一不可。馬氏於是想到耶教的天(上帝)，可以紆尊示惠，雇人為臣工，以宣揚大道；但如依上述儒者之見，則勢必不讓天(上帝)免除聖人所參與的「創生」活動，而使之為己服務。馬氏認為這是對上帝的褻瀆。⁹⁸ 耶教的上帝至高無上，馬氏以為儒教的聖人不足與之匹敵。這正是儒教的道德形上學迥異於耶教的道德神學之所在。

馬氏進而評估儒者的「聖人參贊天地」的思想對中國社會的影響。他在1825年宣講的〈基督之卓越〉的講道錄中，說天地人同工的無神論思想是構成民眾信仰的基礎。它引導人心趨於高傲和不虔誠，由是使中國宗教流於迷信。馬氏也覺察到，在孔子編輯的若干遠古文獻中，曾出現至上神(上帝)的概念。其後此一概念卻向無神論和偶像崇拜發展。⁹⁹

馬氏大概不苟同於孔孟以降，尤其是宋明以來，儒者將心、性、理和太極等同於天帝的思理，所以把它視為無神論。至於對儒者祭祀天地、聖賢和祖先，馬氏大概也不贊同，所以把它們視為偶像崇拜。¹⁰⁰ 馬氏譏諷儒者當太平盛世，常引「來世」的概念為笑談，一旦大難臨頭，則求助於他們所鄙視的迷信。¹⁰¹

馬氏譏諷俗儒希求來世的迷信，實只是反映儒教末流的一種意識形態。儒教的大儒，臨危而從容就義；或易簣時表現無愧於心，所謂「沒，吾寧也」。¹⁰² 此一高尚情操才是儒教心性和天命思想的反映。馬氏對儒教的無神論不但加以譏諷，還對它的發展作系統的批判。他在1825年出版的《中國雜錄》中，有一篇關於中國古代書籍，即「五經」和「四書」的摘要。在介紹《易經》時，馬氏簡要說明太極、陰陽、四相和八卦的概念後，即引用在1423年出版的《性理》，闡述理、氣和太極陰陽以及天地萬物的關係，並明確批判宋明儒者以理和太極所建構的宇宙論。

馬氏指出理或太極容或相當於歐洲人所說的第一因(first cause)，但在否定至上神而崇信泛神的系統中，理或太極並不具有如耶教所說的自然和道德俱足的上

⁹⁸ Robert Morrison, *A Parting Memorial* (London: W. Simpkin and R. Marshall, 1826), pp.146–47.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 240.

¹⁰⁰ 按：儒者從「創生實體」體驗心、性、理和太極的奧義，其中所體現的終極關懷，實深具宗教性，不能以無神論視之。參考牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(臺北：臺灣商務印書館，1971年)，頁200–201。至於儒者祭祀天地、聖賢和祖先，也表現一種特殊的宗教情操，不能視為偶像崇拜。參考唐君毅：《中國人文精神之發展》(香港：人生出版社，1958年)，頁392–96。

¹⁰¹ Robert Morrison, *A Parting Memorial*, p. 244.

¹⁰² 張載：《張載集》(北京：中華書局，1978年)，頁63。

帝概念。它不是受人尊敬、敬畏、畏懼、希望、信任或崇拜的對象，所以不能和具有神聖啟示的上帝相提並論。馬氏以為在中國的宇宙論系統中，神所佔的地位甚為低下。至於陰陽，則產生天、地、鬼神和人物。《易經》解釋「自然」和道德世界不可分割的關係，同時也找出善惡、禍福和陰陽的各種聯繫。馬氏批評《易經》此一系統毫無意義可言。但除此之外，他也肯定《易經》表述了許多高尚的思想和感情。可惜他未作詳細的陳述。馬氏繼而批評宋代以降的儒者為他們曲解的古代神學辯護。馬氏指他們把古代神學套上物質主義的形式，此即上述陰陽之說所呈現者。¹⁰³他把陰陽看作物質的概念，所以視宋明儒者的宇宙論為物質主義。實則陰陽並非純物質的概念。¹⁰⁴

馬氏依耶教的神學立場，固然對《易經》深致不滿；對宋代以降，儒者依附《易經》所建構的宇宙論，則誤解甚大。至於對「四書」的評價，則揶揄之外，類多偏見。馬氏以為，如果依據上文陳述的毫無理據的資料而高談闊論，並對「聖人」侈談無當，則與其稱「四書」為儒家學派 (Confucian School)，無寧像一些人那樣，依諧音而稱它為「混亂學派」(School of Confusion)。馬氏也許自覺揶揄過分，於是略變語氣，認為「四書」如能為它所說的「自然」、宗教、道德和政治等空想概念提供一「想當然」的前提，則可呈現一美好和井然有序的系統。只有在這樣的前提下，馬氏認為「四書」才是恰當而得體。但是，它還是缺少至上神的制約 (divine sanction)。馬氏確認儒教這一系統在中國根深蒂固，中國人必須藉此以獲得榮譽、官職和薪酬。¹⁰⁵

馬氏決不放棄耶教的立場，設身處地，對「四書」的系統作客觀的討論。他說在「想當然」的前提下，「四書」雖可能呈現美好和井然有序的系統，但仍缺少至上神的制約。言外之意，如果不依耶教信仰作為唯一的前提，「四書」的系統便是杜撰而毫無意義可言。由此可見，馬氏對儒教的批判日益嚴厲。在早期所撰〈中國人的形上學〉一文中，他雖已否定儒教的宗教性，但還將儒教的形上學和西方的各種思想相比附，這至少承認儒教的形上學還具有相當的系統性。等到撰寫《中國雜錄》時，則視儒教的形上學為杜撰，完全否定了它的系統性。馬氏也覺察到「四書」對知識的重視，把它視為一切的根本。馬氏指出「四書」所說的知識不止涉及理智的層面，而更著重於所謂明德的清晰洞察力。此一自然而然的道德明鑑，一旦加以實踐，則足以提高個人的道德。推而廣之，實踐明德還惠及他人，此即所謂「新民」。最後，如對明德常常護持，則止於至善。¹⁰⁶

¹⁰³ Robert Morrison, *Chinese Miscellany*, pp. 39–42.

¹⁰⁴ 儒教視陰陽為「氣」。此「氣」的概念和西方哲學所謂質料不同。參考唐君毅：《中國哲學原論》(香港：人生出版社，1966年)，上冊，頁447–49。

¹⁰⁵ Robert Morrison, *Chinese Miscellany*, p. 42.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 42.

以上對知識的陳述，馬氏籠統歸諸「四書」。如準確言之，此只是《大學》所說的三綱領。按《大學》所說明德，究竟指德行或德性，甚難就《大學》文本中加以確定。¹⁰⁷ 儒教所講德性方面的知識由孔孟開其端，宋明儒者發揚而光大之，是即所謂「德性之知」。馬氏討論儒教的德性之知，應據孔孟和宋明儒者為說。

馬氏對儒教的批判不止於思想的層次，也涉及意識形態的層面。馬氏在討論儒教講天地聖人的關係時，批評儒教的論調將引導民眾趨向於迷信，此於上文已略為論述。茲再引述馬氏有關言論，以作具體討論。馬氏以為儒教的天、地和神靈，即使對有宗教信仰者言之，也引不起他們很大的敬意。但中國民眾視天地二才較其他神靈更具恐懼感。他們也常自以為足以比美神靈。他們對神靈的奉獻、犧牲和誓約似乎是對神靈的福佑感到滿意而加以賄賂；此與耶教的信仰有很大的不同。依據耶教，一般生靈對全能創造者的上帝都甚為虔敬。¹⁰⁸ 按馬氏批評中國世俗對天、地、神靈的信仰，無疑是儒教天、地、人三才思想向下沉澱所形成的意識形態。馬氏也曾引述一青年儒者對靈魂轉生的迷信故事。該青年受雇於一歐籍人，為疾病折磨，自料不久於人世；於是致書主人，對主人所贈財物至為感激，並期望死後在來世做馬做狗，以圖報答。馬氏認為該青年稟賦甚佳，也受過相當好的教育，而且還聽過耶教福音的道理，卻由於儒者的驕傲心態而不願接受。馬氏分析青年為人謙虛，但在心理上不求助於全能的救世主，卻始終抱持上述的可憐期望。馬氏於是引導讀者，論斷這是幾千年來，成千上萬中國人缺少正確信仰的典型；同時也讓耶教徒看出他們的信仰所達到的不同境地。¹⁰⁹ 馬氏不從儒者講人人可以踐仁、盡心、盡性知天，以瞭解儒教講人生不朽的思想，卻從儒教受佛教影響，導致下層社會講求輪回轉生報應，遂依此批評儒教的迷信。實則馬氏所批判者，也不過是儒教的一種意識形態。此外，馬氏也批評儒教的祭祖和祭孔活動。他譯述一篇通行的祭祖祈禱文，並加評論，謂春秋二季的祭祖活動雖不違反理性或宗教，但在祭祖禮儀中，包含向死者靈魂祈禱，此則違反耶教《聖經》的教義和人的理性。¹¹⁰

如上文所述，馬氏曾經和他的教師兼助手羅謙辯論祭孔的問題。羅氏堅稱如果孔子不出現，中國人必將淪為禽獸。依此言之，不崇拜孔子，便是忘恩負義之尤。馬氏不反對人們尊崇孔子，但以為孔子作為聖人，充類至盡，只是上帝的臣僕。如果中國人以等同於上帝之禮祭孔，或只祭孔而不事奉上帝，都非所宜。羅氏繼將孔子比擬於耶穌，即以馬氏對耶穌的尊崇加諸孔子之身。馬氏以為二者並不相

¹⁰⁷ 牟宗三：《心體與性體》第二冊（臺北：正中書局，1968年），頁423-27。

¹⁰⁸ Robert Morrison, "The Influence of Religion," *The Chinese Repository* 1.4 (Aug. 1832), p. 147.

¹⁰⁹ Robert Morrison, "Metempsychosis," *The Chinese Repository* 1.3 (July 1832), p. 102.

¹¹⁰ Robert Morrison, "Worshiping at the Tombs," *The Chinese Repository* 1.5 (Sep. 1832), p. 202.

侔，因為耶穌是上帝的道成肉身，孔子則只是一善人；而且孔子只關懷中國人，比不上耶穌對全世界的關切。¹¹¹

馬氏譯述後世一篇祭孔禮儀所載各種祭品之後，¹¹²加以評論，謂儒者既宣稱孔子只是人，並宣揚人死即歸於寂滅，又否定上帝和神靈的存在；然則儒者的祭孔活動究竟如何與他們的信仰相協調？馬氏對此問題表示不可理解。馬氏也質疑儒者，如果祭孔只是為了尊崇孔子，則何必為宣講仁愛的師長而犧牲許多無辜的牲畜？¹¹³

上述馬氏論述的儒教祭祀，都不離儒教的世俗信仰，而不是儒教講「報本返始」、¹¹⁴「祭如在，祭神如神在」的三祭思想。¹¹⁵

結語

馬禮遜是十九世紀入華傳教的先驅。他編譯中國文法、字典、創辦學校和報刊，為耶教和儒教的接觸披荊斬棘，由是提供必要和充足的條件。尤有進者，馬氏以一身而促進雙方的接觸。他一方面將耶教《聖經》譯成漢文，向中國傳播耶教的教義；另一方面，則以英文譯介儒教的若干重要文獻，並大量撰寫專書和論文，向西方宣揚儒教的思想 and 意識形態。將儒教的思想向西方推介，此一任務本來應由中國儒家學者來擔當，因為他們理當精通母語和儒教思想，如果他們再通曉耶教教理和西方文化，則雙方因文字障礙和思想文化差距所導致的誤會必相應減低。但形格勢禁，當時的儒者實無能為力。¹¹⁶馬氏不得已而勉為其難，以承乏此方面

¹¹¹ 馬禮遜在1808年4月24日的日記。見 Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, pp. 207–8。

¹¹² 《聖廟志》，卷一，頁2。

¹¹³ Robert Morrison (Amicus), "The Worship of Confucius — Further to Illustrate the Customs by Which the Chinese Worship Confucius and the Deceased," *The Indo-Chinese Gleaner*, vol. 2 (1820), pp. 254–56.

¹¹⁴ 《禮記正義》(北京：中華書局，1957年)，卷二十五〈郊特牲〉，頁十二上(總頁1169)；卷二十六〈郊特牲〉，頁四下(總頁1196)；卷四十七〈祭義〉，頁八下至十上(總頁1944–47)；卷四十八〈祭義〉，頁一上(總頁1959)。

¹¹⁵ 《四書章句集注·論語·八佾》，頁64。

¹¹⁶ 當時儒者雖不能勝任向西方介紹儒教思想，但一些儒者作為馬氏的漢文教師和助手，在協助馬氏瞭解儒教思想和意識形態以及修改或潤色馬氏的漢文譯作或著述方面，卻盡了不少心力。按曾就讀於馬六甲英華書院的何進善(何氏於1838年受洗禮，並於1846–1871年任牧師職)在馬氏歿後，發表大量著述，宣揚「聖經為體，儒教為用」。費業仁(Lauren Pfister)因此推崇其為第一位中國現代神學家，見所撰“Ho Tsun-sheen,” in Eber et al., *Bible*, pp. 165–97。

的重大任務。馬氏對儒教的瞭解，固然並不全面，也不夠深入；而且誤會也在所不免。馬氏常把儒教的思想 and 意識形態混為一談，此是對儒教最嚴重的誤解。¹¹⁷ 復次，馬氏堅決的傳教立場也影響他對儒教的認識。從1760年至1815年，大不列顛面臨宗教意識的革新運動，此即所謂「福音的再生」(evangelical revival)。福音的再生可視為一種「新生運動」(revitalization movement)。其具體表現在強調拯救世人靈魂，倡導個人精神的重生。馬氏受此感召，而作為耶教入華的先驅教士，即以靈魂救贖而轉化華人的宗教和文化為職責。¹¹⁸ 馬氏日後視他所譯和出版的《舊約聖經》為直接對中國人偶像崇拜的譴責，¹¹⁹ 即為此一信仰的體現。馬氏既以主觀的意願堅持轉化華人的宗教和文化，而不願客觀理性地從中華文化的思想意識和社會背景去瞭解中華文化，故對儒教的評論也難免先入為主，而失諸公允。他甚至獨斷地認為儒教一無是處。他比較了耶教《聖經》和儒教經典之後，批評儒教經典的觀念貧乏，成效甚低。他甚至揶揄孔子為後世奉為聖人和當作偶像崇拜超過二千年，但如果讓孔子和伽利黎 (Galilee) 的牧人和漁夫相競爭，¹²⁰ 孔子便毫不足道。¹²¹ 然則馬氏雖有意從事於促進耶儒接觸的事業，但因採取這種獨斷和教條式的立場，將使耶儒的直接接觸無法客觀進行。

如就客觀方面言，則馬氏所編譯的《中國文法》、《字典》、英譯中國經典和漢譯《聖經》，以及他在馬六甲英華書院和英國所提倡的漢學研究等事業，已足以使他成為十九世紀公認的先驅漢學家。馬氏也曾以此為他的首出成就而自豪。¹²² 雖然馬氏從事上述事業的主觀動機是在傳播耶教。但此等純出於理性的事業一旦建立，即具客觀而普遍的意義。所以馬氏這方面的業績，對耶儒的接觸實奠定一客觀而扎實的基礎。但馬氏畢竟是一位稱職的傳教士，他並不以研究漢學為歸宿。當他以傳教士的立場從事傳教活動時，即不免受教會和職責所局限，而動輒以主觀和感性的意願去理解以儒教為主體的中國文化，由此形成諸多誤解，而影響耶儒的直接交流。

從深一層分析，馬氏從事漢學研究固然必須盡量不陷於主觀情緒之流，避免受傳教熱忱所干擾，以影響學術成果的純正。但他的漢學研究終究須為傳教服務，此則不免使其漢學研究的客觀成果常在主觀的應用上不自覺地失去平衡。由此可

¹¹⁷ 馬氏的漢譯《聖經》，經梁發《勸世良言》的轉手，也被洪秀全視為意識形態而加以利用。參考 Walter Henry Medhurst, "Connection between Foreign Missionaries and the Kwang-se Insurrection," *The North-China Herald* 161 (27 Aug. 1853), p. 15。

¹¹⁸ Robert Morrison, *China*, p. 74; Rubinstein, *Origins*, pp. 45-46, 359-61.

¹¹⁹ "Morrison to Owen" (Canton, 24 Feb. 1817), in Eliza Morrison, *Memoirs*, vol. 1, p. 472.

¹²⁰ 伽利黎是小亞細亞 Palestine 北部的古羅馬州名，耶穌即在此地長大。

¹²¹ Robert Morrison, "The Bible," *The Chinese Repository* 1.3 (July 1832), p. 101.

¹²² Rubinstein, *Origins*, p. 180.

見，馬氏的漢學家和傳教士的雙重身分並非平行者，此兩者之間常存在著微妙的辯證關係。如自主觀方面言，馬氏既強調靈魂救贖而亟于轉化華人的宗教和文化，則馬氏似可視為基要派教士 (fundamentalist evangelical missionary)。¹²³ 但另有學者則指出，馬氏對中國社會和文化傳統的仰慕近似於早期的耶穌會士，故不同意將馬氏視為基要派教士。¹²⁴ 按馬氏的客觀漢學研究容或接近早期的耶穌會士，但他的傳教熱度卻影響他對中國文化的態度，此則與早期耶穌會士傾向於和儒教交流有別。

總之，耶教和儒教在十九世紀的直接接觸，如以馬禮遜為例，則成效不彰。但馬氏開風氣之先，為接踵入華的傳教士作了大量的準備工作，其客觀的漢學研究也為日後耶教和儒教的接觸奠定良好的基礎；所以，從馬氏間接促進耶儒接觸言之，則他的貢獻自不容忽視。¹²⁵

¹²³ 如某學者不但置馬氏於基要派教士之列，且斥馬氏之流不學無術，甚至反知識分子。見 Donald W. Treadgold, *The West in Russia and China*, vol. 2, *China, 1582-1949* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 37, 180.

¹²⁴ Harrison, *Waiting*, "Preface," pp. xii-xiii.

¹²⁵ 如從較為廣泛的文化層面說，馬氏的影響更涉及近代中國的社會和政治改革，這是馬氏所始料不及者。Ibid., p. 161.



The Encounter between Christianity and Confucianism during the Nineteenth Century: A Study of Robert Morrison (1782–1834), the Pioneer of Chinese Protestant Mission



(A Summary)

Keong Tow Yung

This essay discusses the work of Robert Morrison, the first Protestant Missionary to China, in the following areas: (1) his translation of the sacred Scriptures into Chinese language; (2) his compilation of Chinese grammar and Chinese and English dictionary; (3) his establishment of Anglo-Chinese College at Malacca and the promotion of the study of Chinese language and culture; (4) his emphasis on publishing articles and books on Christianity and Confucianism; and (5) his discussion on Confucianism with special reference to the comparison with Christianity.

The author asserts that Morrison has made significant contributions towards the encounter between Christianity and Confucianism in the first four areas mentioned above except the fifth. As he has misunderstood the thought of Confucianism, most of the concepts that he criticized were not the “thought” but the ideology of Confucianism.

