

马六甲英华书院的儒家论述

A STUDY ON THE CONFUCIAN DISCOURSE
OF THE ANGLO-CHINESE COLLEGE AT MALACCA

陈沛文

CHAN PEI WEN

MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)

INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN

JANUARY 2020

马六甲英华书院的儒家论述

**A STUDY ON THE CONFUCIAN DISCOURSE
OF THE ANGLO-CHINESE COLLEGE AT MALACCA**

By

陈沛文

CHAN PEI WEN

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件
A dissertation submitted to the Department of Chinese Studies,
Institute of Chinese Studies,
Universiti Tunku Abdul Rahamn,
In partial fulfillment of the requirement for the degree of
Master of Arts (Chinese Studies)

January 2020

摘要

马六甲英华书院的儒家论述

陈沛文

东南亚儒学史一般从十九、二十世纪之际的马来亚孔教复兴运动写起。重新发现马六甲英华书院的儒家论述，可将起点推前到十九世纪初。本文从书院内部的传教策略差异入手，捕捉偏重中国传教的“重华阵营”，追叙其形成和定调过程，指出书院实际上分作中华、马来两个部门，两者共享书院的传教、教研和印刷资源，但书院内有主事者的个人偏好使然，外有学界、政界和商界推波助澜，最终成为一家“重华轻巫”的伦敦布道会驻马六甲综合机构。书院之于儒家的诠释和批判论述，正出自这一阵营，带有超越天主教的强烈意识，或全面禁止偶像崇拜、彰显自己比宽待祭祖和祭孔的天主教更为“正统”，或力证中国大禹洪水异于挪亚洪水、反对索隐派的“东西洪水一致论”，但仍超越不了天主教的“先儒后儒”框架。本文还从殖民脉络分析重华阵营，其初期人物对马来社会有偏见、视战争和占领为合理的传教工具，同时与学政商三界形成互惠甚至共谋关系；其儒家论述亦深受西方文化优越感影响，或批判儒家比揶揄天主教更为激烈，或执着于突显“基督教更胜一筹”而采取较为曲折无力的批判路径。

关键词：英华书院、马六甲、传教士、东南亚儒学

ABSTRACT

A STUDY ON THE CONFUCIAN DISCOURSE OF THE ANGLO-CHINESE COLLEGE AT MALACCA

Chan Pei Wen

The history of Southeast Asian Confucianism normally began with the Confucian Revival Movement in Malaya between nineteenth and twentieth centuries. The rediscovery the Confucian Discourse of the Anglo-Chinese College at Malacca will push back the initiation point toward the early of nineteenth centuries. By focusing on the internal difference of preaching strategy of the Anglo-Chinese College, this study discovers the China-oriented faction of the missionaries within, together with its development. The college was actually divided into two departments, the Chinese and the Malay which shared the missionary, scholar and publishing resources. But due to the bias of the founders from the internal and the influence of the scholarly, political and business fields from the external, the college eventually became a pro-Chinese London Missionary Society divisional institution at Malacca.

The interpretation of and criticism on Confucianism of the college was originated from the China-oriented faction, which had a strong proposition to transcend Catholicism. Thus, the faction suggested a full prohibition of idolatry in order to prove itself a more orthodox denomination as compared to Catholicism which accepted the worshipping of the ancestors and Confucius. Besides, they also emphasized on the difference between the Chinese flood and Noah flood in order to oppose the figurism approach. However, the faction failed to transcend the “The Former and Latter”

philosophy historical framework of Catholicism. This study also analyses the faction from the colonial context, where the pioneers discriminated against the Malay society, perceiving the war and colonization as proper missionary tools, yet had a reciprocal even collaborative relationship with scholarly, political and business fields. Its confusion discourse was also greatly influenced by western superiority, criticizing Confucianism more aggressively than its ridicule on Catholicism, and opting for an ineffective critical approach in order to highlight their prominence over Confucianism.

Keywords: Anglo-Chinese College, Malacca, Missionary, Southeast Asian Confucianism.

致谢

谢谢老师的指导和宽容。

向来愚钝，做事拖拉，几乎无法及时完成本文。诚蒙家人、挚友、师长、同事、学生不弃，若非他们的鞭策和慷慨，这写作长征路漫漫，断是到不了终点。既不胜感激，又十分抱歉。如今脱稿，但愿不会因它而惊扰更多人。

有暖自有冷。当作今后的粮食吧。

论文核实书

本论文〈马六甲英华书院的儒家论述〉为陈沛文亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之学位论文要件。

此证。

日期：_____

(郑文泉副教授)

指导老师

拉曼大学中华研究院副院长

日期：_____

(陈明彪助理教授)

指导老师

拉曼大学中华研究院

拉曼大学

中华研究院

日期：2020年1月8日

论文提交书

此证陈沛文（学号：**12 ULM 01256**）在中华研究院郑文泉副教授兼副院长（正导）、陈明彪助理教授（副导）指导之下，经已完成此一题为〈马六甲英华书院的儒家论述〉的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此证，

（ 陈沛文 ）

论文声明

谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：陈沛文 CHAN PEI WEN

学号：12ULM01256

日期：2020年1月8日

目次

摘要	i
ABSTRACT	ii
致谢	iv
论文核实书	v
论文提交书	vi
论文声明	vii
目次	viii
一、绪论	1
(一) 研究背景：东南亚儒学史下的马六甲英华书院研究	1
(二) 前人研究：“马六甲英华书院儒学”研究的现况与争议	4
1. 关于马六甲英华书院的定义问题	5
2. 同仇敌忾还是内有纷争？	7
3. 学术人物、作品的判准争议	9
4. 被低估的英华书院马六甲时期	11
5. 文化交流和文化殖民	14
6. 被忽略的柯利研究	16
(三) 研究目的、方法、章节安排	19
1. 研究问题、目的	19
2. 研究方法	20
3. 章节安排	22

二、马六甲英华书院的再认识	24
(一) 十九世纪西方宗教界眼中的马六甲英华书院	24
(二) 十九世纪西方学术界眼中的马六甲英华书院	28
(三) 十九世纪西方政商界眼中的马六甲英华书院	33
(四) 重新定义马六甲英华书院	37
三、马六甲英华书院的重华阵营	45
(一) 书院的“华巫兼攻”原初设想	45
(二) 书院的“重华轻巫”实际转向	55
(三) 作为方法的重华阵营	62
四、马六甲英华书院的“先儒后儒”论	66
(一) 天主教之于英华书院的“他者”作用	66
(二) 天主教的“先儒后儒”框架	71
(三) 书院对“先儒后儒论”的初步回应	76
(四) 柯利对“先儒后儒论”的再诠释	80
五、马六甲英华书院的祭祖文化批判	88
(一) 马礼逊论中国祖先崇拜文化	89
(二) 米怜论中国祭祖和天主教“妥协传教”	95
(三) 柯利论祭祖和孝亲文化	100
六、马六甲英华书院的儒家圣贤批判	109
(一) 论中国圣贤撒谎和骄傲	109
(二) 论中国圣贤不足胜任道德楷模	118
(三) 论中国圣贤教化能力不足	124

(四) 论中国圣贤不可和上帝相提并论	130
七、结语	142
(一) 前文总结	142
(二) 预期意义	143
(三) 局限与展望	144
引用文献	145

一、绪论

(一) 研究背景：东南亚儒学史下的马六甲英华书院研究

学界向来不乏建构“东南亚儒学”的尝试。早在2010年，新加坡亚洲研究学会便辑有《别起为宗：东南亚的儒学与孔教》论文集，主张马新学人没有中国中心论、边陲儒学的局限，可发掘新加坡、马来西亚、印尼和越南儒学与孔教的独特之处(林纬毅, 2010, 页 ii)。2013年，更有新加坡与韩国学人合编《东南亚与东北亚儒学的建构和实践》，回应英文学界“东亚儒学只指涉中日韩三国儒学”的常规用法，旗帜鲜明地强调东亚有分南北，“东亚儒学”亦然(魏月萍、朴素晶, 2016, 页 3)。两部论文集所辑作品大都是上述四国儒学的各别专题研究，采用以各案拼凑东南亚儒学整体面貌的策略。

只有李元瑾横论三国儒学的承传史〈儒学在东南亚的承传：新马印之比较研究〉(2016)是少数例外，可谓真正严格意义上的比较研究。《别》文集作者之一郑文泉在该书面市的同年自己出版了专书《东南亚儒学：与东亚、北美鼎足而三的新兴区域儒学论》(2010)，同样也是马新印儒学的比较研究。他后来再出《东南亚朱子学五论》(2014)，课题限定在“朱子学”范围内，论述对象以马新两地的儒学论述为主，同样也是比较研究。整体而言，马新学界的东南亚儒学研究以马、新、印和越四国的儒学研究为主要书写对象，不光只有个案专论，也有横向比较、尝试捕捉“东南亚儒学”整体面向的学术成果。

上述尝试并非没有遭受到质疑。比如，关启匡 (2016a)就怀疑郑氏将马、新、印三地儒学介定为均、群、诚三种核心的类型学框架有过度化约之嫌。尽管如此，他其实不反对“东南亚儒学”可以作为一种区域儒学的研究课题，只是要求分析要更加严谨而合理 (关启匡, 2016b)。他批评郑氏讨论儒家史不关注马来西亚儒家思想和儒家传统的衔接，主张需将先秦儒家传统和马来西亚儒家思想联系起来。这较像是观念史的视角，既不讲究先秦儒家和后来宋明理学之别，也不关注马来西亚儒家实践在建国前后之分。显然，他更关注的课题是“儒家如何在当前及未来马来西亚实践”，本质上是哲学批判和创新研究。他之所以回应郑氏的儒学史观点，仅仅是出于反对郑氏框架中对二十世纪马来西亚儒家思想的定位，而未论及十九世纪或更早的部份。

但对于作为学术史的“东南亚儒学史”来说，尽可能图尽马来西亚建国前的儒家论说乃是核心课题。想要建构出合理的东南亚儒学史，前题当然是先弄清楚“东南亚”区域下马、新、印、越等地各别儒学史的细节。以马来（西）亚儒学史而言，时间框架往建国前推，一般不可能不谈十九与二十世纪之际的孔教运动，如李元瑾 (2016)、颜清煌 (2010)等都以此为其儒学或孔教史的开端。再往前移的十九世纪上半叶是私塾义学、教会办校等各式教育机构逐步登场之时。学人一般视为十九世纪末孔教运动兴盛的社会背景与脉络，而非叙述重点。

马六甲英华书院 (Anglo-Chinese School at Malacca) 研究将会改变马来（西）亚儒学史始于十九世纪末的限制。这家书院诞生自伦敦传道会 (London Missionary Society) 回应中国禁教政策的变通策略，1815年开始于马六甲建造，

1818年正式落成，并于1843年搬往英国刚占领不久的香港。书院于马六甲时期的核心传教士如创办人马礼逊（Robert Morrison, 1782-1834）、最后一任院长理雅各（James Legge, 1815 - 1897）都是东西文化交流史上响当当的人物，在传教史、印刷史、翻译史、汉学史等领域都极具份量。难怪陈育崧 (1983)在上个世纪就认为，和书院有关材料很多，将之整理得宜可是“华侨教育史上最重要的一页”。郑文泉 (2014)也认为，不仅理雅各等人《四书》研究成果对整个东南亚朱子学有影响，书院的数据类型也更为多元，史料保存亦相对完整，对历史书写工作有着难以取代的份量。因此，就算英华书院的“马六甲时期”为时不超过三十年，这个历史片段对于马来（西）亚和东南亚的历史书写者而言，也是相当关键的。

然而，本地知识界对于马六甲英华书院的理解实在有限，甚至在近期的通识出版品都有的史实硬伤。最能说明这个问题的当属马来西亚中华大会堂联合总会于2016年推出的《马来西亚华人博物馆史料汇编》。该书以中英双语写作，配以全彩印刷展示大量图片，大有向各源流读者解说华人历史与文化的企图，若是编辑得宜，理应是颇俱收藏价值的通识读本。可惜，书中有太多史实硬伤，着实可惜。首任院长 William Milne (1785-1822)无论在哪个地区的华文译名都是“米怜”——就算是陈育崧 (1983)也是写作“米连”——该书却讹作“米麟”；米怜过世之后，书中写着“由马礼逊博士委任汤申博士继任校长”，但实际上却是宏富礼（James Humphreys, ? — 1829）；书中还写着“马礼逊于1834年逝世后，该书院就迁至香港”（马来西亚华人博物馆史料汇编编委会, 2016, 页284）。但事实呢？马礼逊确实是1834年过世的没错，但书院是在1843年才迁到

香港的。

又比如，马礼逊原名 Morrison 依中文译名讹作 Marrison 是另一例。台湾学人陈鸿瑜《马来西亚史》(2012)是如此倒也罢了。近斯新修订的马来西亚华文独中高中历史课本《马来西亚及其东南亚邻国史》也是如此(董教总华文独中工委统一课程委员会, 2017, 页 189)。廖文辉近年交出马来西亚第一本中文《马来西亚史》，广受关注和喜爱，不出一年就断市推出修订本，还接着出了中国版、台湾版。但廖书同样写作 Marrison，而且还将第三任院长柯利(David Collie, ?-1828，目前中文学界译名各异，有高戴维、柯大卫、柯利等，本文统一译作“柯利”)讹作“Colliel”，同时也误将停办年份从1843年讹作1847年(廖文辉, 2018, 页 313-314)。此书的台湾版《马来西亚：多元共生的赤道国度》(2019)亦沿袭相同的错误。独中教科书其之于整代学子的权威影响可想而知，而廖著《马来西亚史》则是面向一般公众的通识史书，在国内外的中文书界广为流传，两书立意提供历史通识，却充斥着对书院的基本史实失误，多少证明了相关的历史书写仍有待加强。

学术史家将会越加意识到马六甲英华书院及其儒学研究对于马来西亚和东南亚儒学史书写的重要。此外，在展开任何学术史意义上的讨论以前，他们也会发现自己无法回避若干关于书院的基本认知争议，本文亦不例外。

(二) 前人研究：“马六甲英华书院儒学”研究的现况与争议

诚然，学界目前绝非没有关于英华书院的研究。根据廖文辉(2010, 页 57)

记载，早在战前，南来学人叶华芬（？——1964）便写有一本《英华书院史》，但“在日军南侵时尽付一炬”。没能知晓南洋学人如何看待一家和自己同样“暂居南方”的书院，殊为可惜。开办至今的香港英华书院乘学两百周年推出校史《韶载英华》（《韶载英华》出版委员会，2018），尤其能反映当代英华人如何看待这家书院。叶氏作品成书时，书院已在香港扎根多年，书名未强调“马六甲英华书院”，撰写内容多半不止于南洋，应该兼及马六甲、香港时期。《韶年英华》亦明显兼论两地。

那有没有专门以“马六甲英书院”为题的作品呢？当然有。陈育崧《椰阴馆文存》卷二（1983）收有一篇〈马六甲英华书院〉，分析它在教育史、新闻史、印刷史和政治史上的地位，但有不少硬伤，最明显的莫过于误将理雅各（陈文原作“理雅谷”）视作米怜过世后的第二位院长。除此之外，香港学人哈里逊（Bryan Harrison，金明和王之光按粤语译作“夏里逊”（王赓武，2016，页101），本文从郑文泉译法）于1979年交出的《等待中国：1818至1843年的马六甲英华书院及其19世纪初期的任务》（*Waiting for China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818 - 1843, and Early Nineteenth-Century Missions*），是目前唯一一本关于马六甲英华书院的专著。哈里逊纵写书院从创立、发展到迁往香港的过程，横写书院各种面向（诸如教师、学生、硬件等等），相当全面，可说是后人不可绕过的研究成果。

1. 关于马六甲英华书院的定义问题

就此而言，当前学界对马六甲英华书院的认知绝非完全空白，但仍然有待

进一步厘清的部份。例如，到底何谓“马六甲英华书院”？一般看到“英华书院”四个字，理所当然会解读为一所同时包含“英文——英国”和“中华——中国”的学校。现存的相关叙述中，绝大部份也确实是如此呈现的。例如，香港学人李志刚 (2010)曾引述《马礼逊回忆录》，指书院“主要培育华人子弟接受西方知识教育，并教导欧美子弟学习中文” (页 136)。李氏近期为英华书院创校两百周年纪念写的特稿 (2018)也抱持相同的观点。至于不满前人未能全面反映书院之真实面貌的中国学者张蓉斌 (2010)，也同样将书院描述成“不仅为来华传教士提供学中文的机会，也为当地华侨子弟提供了接受高等中西教育的机会” (页 203)。郑文泉 (2014)在其东南亚儒学史之中，也捕捉书院中英双语教育的特点，用以对比一般华人义学。更有甚者，到了美国学人吉瑞德 (2011)笔下的理雅各评传，西方学生消失了，马六甲英华书院完全变成了一所以在地华人为教学对象的传教基地，目的在于最终完全由中国人出任对华传教士。如上所述的常见历史书写之中，或收中英两类学生，或教中英双方面内容，大体都是符合一般对于“英华”两字的联想。

有另一种较少见的叙述版本：不是中英，反倒是中巫¹。比如，根据陈育崧 (1983)的描述，它有中巫英三个部门。不过，陈氏写的毕竟是短文，未能提供更多细节。哈里逊 (1979)则从书中正文以及附录所辑目录，将书院叙述成一所更像是“中巫”机构，其固然有英文运作的部份，但主要分作中、巫两个部

¹ 马来人 (Malay) 是马来群岛主要人种，过去根据马来文“Melayu”音译作“巫来由”，后世常以“巫”作简称。本文研究对象多有“马”字——“马”六甲、“马”来亚、“马”来人等等——以“马”简称或不利表达，因此以“巫”作简称。

门，从而其目录里不仅收了像是马礼逊、柯利等和中华中文相关的作品，还收了其余马来文作品；而书中一项重大内容，便是华巫两大部门的争端。台湾学人苏精持续关注十九世纪传教士的到华活动，写有多部印刷史和传教史研究，至少在两处同样提到中巫部门之间的张力——一是在米怜研究 (2005)，二是在传教士到新加坡发展时同样遇上华巫部门争夺资源的问题 (2010)——显然在苏氏的历史叙述之中，马六甲英华书院也好，新加坡传教基地也罢，都不纯粹是中英两部门而已。本地学人甘德政 (2016, 页 95-104) 将出版社视作书院的一部份，并留意到传教士对待马来人事工的投入不比华人事工，并将这种差别对待称之为“传教士的‘厚此薄彼’”，试图延伸至马来西亚建国后的族群和宗教政治。比较可惜的是，他未留意到哈里逊所把握的理念之争，从而在其描述之中，传教士“厚此薄彼”较像是书院整体的选择，而不是特定路线斗争之后的结果。无论如何，以上三位学人的叙述之中，英华书院有两个部门，一者为中华，一者为马来。

可见，学术史家若想为“马六甲英华书院的儒家论述”研究建立稳定的书写根基，就得先解答两个定义问题：其一，就“书院”两字而言，这家隶属于伦敦传道会建于殖民现场的宝贵资源，究竟只是一家单纯的教育机构，还是别有功能？其二，就“英华”两字而言，这家“书院”到底存在多少个语种部门？

2. 同仇敌忾还是内有纷争？

学术史家不应小看忽略书院细节所造成的误判。不妨以甘德政为例。他是少数将马六甲英华书院纳入后殖民讨论的本地学人，曾刻画在地华人和传教士

两方权力不对等，指出前者从而无法有力回应后者对于祖先崇拜、鬼神崇拜等风俗习惯的攻击。诚然，两者阶级不同，物质（如生活水平）和文化（如智识）资源不平等固然是事实，但甘氏对于传教士之所以可以掌握话语优势的判断是“在东来之前已经具备神学和宗教学的理论基础，也熟谙华人的语言、文化、宗教和习俗”（甘德政, 2016, 页 104）。确实，马礼逊得益于英国的中国教师而一早熟练中文，米怜去马六甲之前就已在澳门、广州努力用功，但其他人呢？

不要忘记，马礼逊在米怜过世后亲自前往马六甲前线，就曾在日记写下他对该地欧洲人中文水平很低的不满，从而立即担任中文教师，后来柯利有了显着的进步才放心让他接任院长（艾莉莎·马礼逊, 2008a）。也就是说，传教士不一直都是像马礼逊那样的过江猛龙，不少都是人到了殖民现场后，才在书院完成修炼：这难道不正是马礼逊在马六甲建立基地的初衷之一吗？揭露书院作为的培训人员机构，岂不是证明“文化殖民”的更有力证明吗？甘氏简化了传教士文化资源优势的成因，未能捕捉到“书院本身就是传教士掌握话语优势之因”这个颇为显而易见的事实，未免可惜。

史家应该更重视哈里逊《等待中国》这部马六甲英华书院研究开山之作所提供的示范。该书不仅仅只让最有代表性的杰出人物（如马礼逊、米怜和理雅各）出场，而是将不同身份和立场的人物也纳入写作之中。书院毕竟是资源有限之下难得派出的先遣部队，怎样最大程度予以善用，不同阵营者自然各有主张。哈里逊让各派人马出场，便能展现各种争议。除了上节提到的“华巫之争”，还有“动静之争”：应该静待一个战略地点、蹲点深入耕耘，还是到处流动、尽可能接触更多受众，传派更多印刷品？还有“闽汉之争”：就算对象是中国人，

到底是要恪守原先目标，重点强化汉语修为，以备将来攻略中国之用？还是干脆脚踏实地，练就闽南语，着重教化马六甲当地的南来中国移民？立场之争又往往脱离不了论者的所处情境，比如其所处的“位置”：是在坎坷难行的马六甲现场，还是远在安全地带的英国？又比如“辈份”或“世代差异”：是贵为早期抵达中国和马六甲、干炼老道的前辈，还是后来乍到现场、被人捷足先蹬的后辈？

由此一来，哈里逊得以展现书院运作的各种差异、矛盾甚至是冲突，一方面人物因有所对照而更显立体，一方面书院也得益于多面叙事而血肉更丰。史家甚至可以看到哈里逊在书中毫不掩饰他对马礼逊的批评，例如叙述他与莱佛士（Sir Thomas Stamford Bingley Raffles, 1781-1826）的书院合并纠纷时，直指其“不无恶毒地”（with some venom）抹黑后者（Harrison, 1979, p. 75）。

较为可惜的是，哈里逊所揭示的各种矛盾较少受到后来中文学界的留意。苏精也许是少数例外，比如有关麦都斯（Walter H. Medhurst, 1796 - 1857）的叙述看到围绕着他而展开的中文圣经修订争议（2014, 页 121-165），也可以在或者“公共工场——独家工场”的争议（2010, 页 77-94）。这种揭示内部矛盾的书写策略讲究并重各方人马，使得哈、苏两位的研究读起来，与马礼逊研究热不同，少了肯定（或者崇拜）的味道，多了反思和开展的余地。

3.学术人物、作品的判准争议

学术史家可能会更关注学术人员和作品的遴选标准：怎样界定“马六甲时期”？哪些学术人员、儒家著述可隶属于该时期，从而可纳入“马来（西）亚

儒学史”的建构尝试之中？如果只是想再现一般意义上的十九世纪汉学史，学人自然可以参考伟烈亚力（Alexander Wylie, 1815 - 1887）的《1867年以前来华基督教传教士列传及著作目录》（*Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving A List of Their Publications and Obituary Notices of the Deceased*）。该书旨在尽可能辑齐所有出海到东方传教的人物和作品目录，并不设有“马六甲”范围，虽不妨碍史家参考、对照，但无从正面解答“马六甲时期”有何学人、作品。

对于如何界定“马六甲时期”，哈里逊、郑文泉各有其标准。哈里逊（1979）辑有师生简介和出版目录提要（pp. 195-196），收了于1815—1843年间写成、并于马六甲出版成书的作品。这个严格按照“当时当地”写作和刊行成书的标准，可谓相当严谨而保守的。但致力钩沉“东南亚朱子学史”的郑文泉显然不同意。郑氏（2014）将东南亚朱子学分作三期，首期从1600年开始，止于1876年，合计250年，时段最长，当“马六甲英华书院《四书》学”正是这个学术史篇章的关键材料。根据哈里逊“当时当地”的标准，英华书院在马六甲的25年时光里，只有柯利的《四书评议》才算是“马六甲四书学”。这对哈里逊来说，当然不是一个问题，毕竟他关注的重点是书院在“等待中国”之时的传教与教育状况，但对于郑氏这么一位关注马来（西）亚有无四书学传统的学者而言，就攸关重要了：如果只有一部作品，那还能称得上“马六甲四书学”这个学派吗？

因此，郑氏挑战哈里逊这项“当时当地”标准“毋宁是一过于死板且不符合实际的历史态度”，认为除了确实实实在当时当地出版的著作外，还必须收录

这些著作“所预设的‘前因’和明言的‘后果’之相关文献”，才能“得一完整之历史图貌”（郑文泉, 2014, 页 48-49）。郑氏先以“还原历史”为依据，试图为哈里逊最先设下（相信也最易为人所接受）的标准松绑，于是能纳入柯利以外的《四书》译著，也就是马礼逊收录在《中国杂文集》（*Horae Sinicae: Translations from the popular literature of the Chinese*）里的《大学》译本，以及理雅各收录在《中国经典》的《四书》各卷。前者于1812年在英国伦敦出版，后者于1861年在香港出版，都不符合哈里逊“当时当地”的标准。有了更多材料，郑氏于是得以分析其研究特点，并与香港时期对比，指出书院于马六甲时期的学术重心是《四书》学，迁往香港之后转为《五经》学。来到这里，郑氏大体完成其论证，为《四书》学确立范围：《四书》学是马六甲英华书院的学术重点、主要文本是马礼逊、柯利和理雅各三位的译本。

任何有意将英华书院纳入马来（西）亚儒学史框架的尝试，都必须直面学术人物和论述材料的标准问题：是采取哈里逊相对保守而狭义的“当时当地”标准，还是考虑郑氏较为宽松的“还原历史”标准？

4. 被低估的英华书院马六甲时期

建构“东南亚儒学”或“马来西亚儒学”固然是马新学术史人之愿，但不代表领域对马六甲英华书院的儒家论述毫无着墨。比如，莫东寅编著《汉学发达史》（2006）的末章谈英国汉学时，就提到英华书院及其传教士马礼逊、米怜等，但完全搞错了地点，以为书院迁往香港前开在澳门。当然，莫书毕竟是1949年参考日本汉学成果编写而成，论及时段很长，从一至六世纪的秦汉六朝，

一直写到晚清民初，又需兼及各国之于中国的知识，受限于篇幅，论及英华书院及相关传教士只有区区几段。熊文华 (2007)后来针对英国汉学史写了一部专书，全书分作四章，有了更多的篇幅，同样也在“传教时期”提到马六甲英华书院和其传教士的学术事迹，有较多的描述。以上是通史而言，断代汉学史则有《英国十九世纪的汉学史研究》(胡优静, 2007)、《明清时期西方传教士中国儒道释典籍之翻译与诠释》(李新德, 2015)、《委曲求传：早期来华新教传教士汉英翻译史论(1807—1850)》(邓联健, 2015)等等，同样都对马六甲英华书院及其传教士学术成果有所着墨。

要强调的是，有所着墨并不意味着充份重视。英华书院在胡著中只能在新华对华传教第一人马礼逊章中占一小段落，比起东方语言学院、大学学院、国王学院等伦敦学术机构的大篇幅叙述，可谓天壤之别。关诗佩 (2017)提及十九世纪译者之于香港和英国中文知识建构之时，同样也提到马六甲（关书原作“麻六甲”）英华书院旗下众传教士如米怜、修德、麦都思等等，但着墨在港英，而非东南亚马六甲。熊氏不仅对这家书院着墨不多，就连交出史上第一本《四书》全译本《四书评议》(*The Chinese Classical Work Commonly Called The Four Books, Translated and Illustrated with notes*)的柯利，也只能连同其他校长，与另一位创校者、首任院长米怜合享一传(熊文华, 2007, 页 27-28)。有意突破“中西交流”研究滥觞、特意改用“去殖民”分析的王辉，在和叶拉美合写的〈马礼逊与马士曼的《大学》译本〉(2009)之中，提到柯利译本时，并未提到后者更为直白和傲慢的偏见。可见，柯利遭忽视并非熊著的个别案例而已。

其实，不要说交出重要学术成果的柯利，就连书院另一创办人米怜也是同

一命运：他和马六甲英华书院一样，往往屈居马礼逊研究之下。例如，大陆学界为纪念马礼逊到华200年纪念的研讨会文集《架起东西方交流的桥梁》(张西平等, 2011)中，研究对象虽是马礼逊，但也收录一篇张蓉斌〈米怜对马六甲英华书院的创建之功〉在内。在熊著之中，米怜虽然确实在介绍诸位汉学家的“列传”之中占有一席之地，但相较于马礼逊、以及后来将书院迁往香港的理雅各两位，篇幅相差甚远。米怜、柯利两人属于书院于马六甲时期的代表人物尚且如此，更不必提其余教职员了。

诚然，马礼逊和理雅各都是同时在汉学史、传播史、交流史、印刷史等领域影响深远的大人物，加上两人一生的传教和学术生涯当中，绝大多数时候确实不在马六甲，而是中港两地。以上所提到的学术成果，绝大部份来自中国学界，本来就立足于中国本位，优先关注和中国直接相关的议题，倒也不难理解。“马六甲”英华书院在马礼逊、理雅各这些热门人物的光芒照耀下，多少有些黯然失色，成不了核心议题。同样是研究米怜，熊著将之和其余院长并作一传，但伟烈亚力(2011)在书目里却特设独立一传。熊氏立足于中国本位，一来核心议题本来就是中英交流，二来又是汉学史研究的初期作品，光是新教“来华”第一人马礼逊的著作便已是汗牛充栋，难免还未留意到相对边缘的马六甲部份；但对于伟烈亚力这样一位英国汉学家来说，米怜是和马礼逊同时期到东方前线奋斗的先驱，当然别具份量和地位。

只能说研究视角不同，关注点自然也就不一样。马六甲英华书院的儒学研究占中港汉学研究的篇幅和比重也许不多，但之于马新学界的意义完全不同。如同本章首节所提出，现存马新学界向来有建构“东南亚儒学”的尝试，过去

一般从十九与二十世纪之际的孔教运动谈起，如李元瑾 (2016)和颜清滢 (2010)都是如此。想将历史篇幅往更早以前推的，主要有郑文泉的《东南亚朱子学史五论》(2014)和《马来西亚近二百年儒家学术史》(2018)，两书皆以十七到十九世纪中叶（即1600至1876年）为马来西亚儒学的最早阶段，其中马六甲英华书院的儒学研究成果正是他用来立论的核心材料。

5. 文化交流和文化殖民

上述汉学成果提到书院的篇幅固然不多，但至少提到书院儒学经典的研究成果，也梳理其翻译目的、方法、格式等特点，评价功过得失。有别于东西文化交流脉络下的同行，学术史家可能会更加关注传教士译介中国经典的得失，更不易放过其源自新教眼光的偏见和误读。例如，马礼逊研究热下的字典研究和翻译研究会倾向于突现其在中西交流史上的贡献和成就，也频密地强调反思后殖民论述(张西平等, 2011)。相反，学术史作品如《委曲求传》(邓联健, 2015)和《明清时期西方传教士中国儒道释典籍之翻译与诠释》(李新德, 2015)关注基督教背景如何影响传教士及其汉学成果，都援引了著名后殖民学者萨义德《东方主义》，揭露传教士其人其书所蕴含的西方和基督教中心观。

王辉是中文学界内少数旗帜鲜明用后殖民方法来分析十九世纪新教传教士及其汉学成果的学术史家。他一方面分析传教士英译如何偏离儒家本义，运用接受史之法，考察该译作怎样在当时西方社会形塑儒家的负面形像 (2007b; 2008)，一方面考察儒家如何反过来回应理雅各 (2006; 2007a)。当然，王氏上述研究成果主要是以理雅各和辜鸿铭为个案，其余译本仍有待更多发挥。

诚然，中国在历史上从未遭到英国全面殖民，但十九世纪传教士笔下的儒家译作受其西方与基督观念影响却是不争的事实，考验着学史家如何精准地予以定位。就连不满后殖民理论在中学西传史里滥觞的郭磊(2014, 页 16)，其实也没有全面反对，而是努力为其找到合适的使用方法，追求更为深刻的中国典籍译本研究。

至于马六甲英华书院，马新两地的学术史家理应没有上述包袱：它可是货真价实的殖民产物。它来自英国，一开始落地的马六甲是英属殖民地，合并（不果）对象莱佛士学院座落的新加坡也是英属殖民地，后来迁往的香港还是英属殖民地。书院的方方面面无不与19世纪英国在亚洲的动态息息相关，若是沿用两岸三地中文学界的反思，毋宁是另一种生搬硬套。

甘德政(2016)已初步就马六甲英华书院纳入后殖民讨论。除了早前提到的书院作为培训文化专才场所，他也提出汤森(C.H. Thomsen, 1782-?)²和文西阿都拉(Munshi Abdullah, 1796-1854)负责的马来文部门与日后马来民族主义兴起、以罗马文字取代爪夷文有着重大关系；他亦列举传教士之于马来人的刻板印象，认为这些偏见影响了华人，使得在后殖民时期仍对在地土著抱持负面观感，深刻影响了东南亚各国的族群关系；他也描绘传教士身怀自身宗教优越感，对在地华人的各种抨击，从而动摇了其本身的文化自信。可惜的是，如前

²也许 19 世纪马来传教研究在中文世界里实在过于冷门，Thomsen 的中文译名就如 David Collie 一样不统一：同样是大象出版社的马礼逊文集，米怜《新教在华传前十年回顾》里译作“汤姆生”，但艾莉莎《马礼逊回忆录》却译作“汤姆森”；杨贵谊译《阿都拉传》用“汤逊”，华总《马来西亚华人博物馆史料汇编》用“汤申”，学界内谈得最多的苏精则用“汤森”。本文沿用苏精译法“汤森”。

文所述，甘书有着不少硬伤，殊为可惜。

当然，甘氏主要就历史现象予以分析，未细致整理传教士的批判内容。马新学界真正就新教的儒家批判论说予以整理和分析的，主要有龚道运和庄钦永。庄钦永 (2007)曾分析郭实猎、米怜和麦都思的《全人矩矱》、《张远两友相论》、《生意公平聚益法》、《诸国异神论》、《清明扫墓之论》等等作品，勾勒传教士对道教和中国民间宗教信仰的诘问。当然，庄氏所引主要是传教士针对华人文化的批评作品，而非其译介作品。龚道运 (2009)则氏关注基督教和儒教在十九世纪的接触，将马礼逊、米怜和麦都思定位为基督教入南洋先驱，分析三人儒学作品的误读之处，并表明其对“儒基结合真正之道”的看法。

在马新学人当中，郑文泉 (2014)的立场比较特殊。他笔下的朱子学史，英华书院《四书》学的批判路线，和陆王心学一脉的“中国前辈”多有相似，属于朱子学内部的学术论争。郑氏固然不否认书院《四书》学与中国儒学的差异，其问题意识在于警惕本土主义，拒绝将所有批判归结为外来者的傲慢、殖民，因此更着墨于英华《四书》学与陆王心学的共同点。这不妨碍学术史家继续把问题接下去：书院儒家批判论述在在何种层面上和殖民权力相关？

6.被忽略的柯利研究

除了创院灵魂人物马礼逊，书院在马六甲时期一共有七位院长。对于意在建构马来西亚和东南亚儒学史的学术史家来说，第三任院长柯利及其《四书评议》可说是最重要的研究对象——甚至比马礼逊和理雅各研究更加珍贵。马礼逊的《中国春秋》和理雅各《中国经典》固然是十九世纪汉学史的重点研究对

象，但马礼逊亲临马六甲的时间不多、理雅各是到了香港多年后才推出该作品，从而得先确立了“马六甲时期”的判断标准才能下手。但柯利和《四书评议》之于马六甲英华书院的关系完全不同：柯利在该地习成中文、在该地任教、在该完成该书、该书也在该地出版。也就是说，其人是道地的马六甲儒学译注人，其书是道地的马六甲儒学作品，完全在“马来（西）亚儒学史”或“东南亚儒学史”的外延范围内。

李新德 (2015)将 Collie 译作“高大卫”，并对《四书评译》做了初步分析，但篇幅不多。邓联健 (2015)的柯利研究（邓文原作“柯大卫”）是他用以论证传教士“委曲求传”的个案。邓氏展开的分析比李氏多，例如介绍译本结构、注释特征与数量、翻译特点、对儒家的批判论点等等。但要注意的是，邓书虽以“柯利‘四书’英译”为题，但实际上是以《孟子》英译为主、其余三书为辅。

不过，现存柯利研究的篇幅做得最长、视角做得最全的，要属郭磊的博士论文〈新教传教士柯利英译《四书》之研究〉(2014)（郭文原作“柯戴维”）。郭氏以七章的篇幅，多方面分析柯利及其译本。其中，郭氏参考英国原文件（如伦敦大学亚非学院伦敦传道会档案、苏格兰人民中心老教区档案等）写就的〈柯利传略〉，展现了这位传教士一生经历、传教事工、书院教学、个人著述和后人评价等方方面面，比学界常引用的伟烈亚列目录还要详尽，但凡研究柯利者不可不读。除了提供这部最为详尽的译者叙述，郭氏还仔细分析柯利译本，从译本结构到脚注、翻译类型、相关附录等一一道来。这自然和他不满当前汉学译本研究的二个盲点有关——套用理论却缺乏相关历史背景与史料、缺乏语言学的内部观照及整体分析——而从结果上而言，他确实做得要比其他人扎实。

既然已有了这么一篇专门研究，是否意味着柯利译本的研究可能已被淘空？当然不是。首先，郭氏一文扎实是扎实了，但也相对保守得多。比如，他不满王辉、何刚强等未充份分析文本，仅找出符合相关理论立场的例证就下判断，因此选择在第四章〈脚注分析〉为柯利的各种脚注予以分类。如此一来确实更能揭示出译者立场的全貌，这固然无可厚非。然而，他却将柯利的一百零五条评语仅仅分成以五类——论“三纲八目”、论“撒谎”、论人性、论“翻译”、论孔孟言论——遗漏了不少同样重要的类别，而且止于译介，颇有到喉不到胃之感，值得继续延伸发挥。又比如，他在第五章罗列马士曼（Joshua Marshman, 1768-1837）、柯利和理雅各的译本，三者排下来，多少有探索某种思想和传教脉络的架势，可惜最后只是评论翻译得失，未有进一步开展。

诚然，郭氏这篇博士论文并非全无任何脉络的孤本研究。比如，他在前言诉说柯利译本的学术地位，描述了一段《四书》西传的历史。又比如，和大陆学人李新德一样（2015），他也留意到了柯利译本和后来的西方思想家埃默森（Ralph Waldo Emerson, 1803-1882）和梭罗（Henry David Thoreau, 1817-1862）有关，还原这个版本在过去的影响力。不过，这个版本也许要比今人理解中的要丰富得多。例如，柯利译到大禹治水，总是一再叩问此洪水是否正是基督教中的大洪水，这显然涉及19世纪新教传教士如何理解和回应早前天主教对华传教的挫败经验，但这必须放在传教史的脉络里才会突现出来。事实上，如果考虑到柯利译本是个地地道道的马六甲译本——再次强调，这可是从撰写、出版到流通都发生于马六甲的唯一译本——学术史家将会留意到柯利的评语在多处反映出马六甲英华书院一贯的问题意识和处理特点，而这些未在郭文叙述核心

的范围，仍有继续挖掘的余地。

（三）研究目的、方法、章节安排

1.研究问题、目的

本文的提问是：何谓马六甲英华书院的儒家论述？在英华书院关于儒家的译介与批评论述里，哪些属于“马六甲时期”？这些“马六甲时期”的儒家论述有哪些具体内容 and 特点？这些论述受哪些内部或外在原因所制约，从而形成其历史面貌？

就“马六甲英华书院”而言，本研究希望能够提供再认识“马六甲英华书院”的新视角和方法。虽然本文乃是学术史视野下的儒家专题研究，但仍没法回避攸关“马六甲英华书院”的两个基本定义问题，即“何谓英华”和“何谓书院”。前者叩问书院究竟含有多少语种部门，后者探究书院实际上涉及多少机构。确立书院的定义与外延不独厚学术史研究，也同时有利于任何脉络下的英华书院研究，明确彼此研究对象的具体所指，势必有望避免“此英华非后英华”的各说各话局面，有助对话和交流。

就“儒家论述”而论，本研究泛指马六甲英华书院传教士任何关乎儒家的讨论内容。比起“儒学”一词，“儒家论述”的所指更为丰富，除了严格意义上出版刊行的学术论著，还包括传教士在演说、日记等材料中所涉及儒家的部份。关注书院的儒家论述，或有望为东南亚与马来（西）亚儒学史书写积累更为扎实的基础。学界过去凡言马来西亚儒学史多从十九与二十世纪孔教运动谈起，

目前已有把学术史起点再往前推的尝试。英华书院正是出现在十九世纪上半叶的马六甲历史现场，旗下传教士确实对儒家有译介和批评，尽可能掌握其儒家论述面貌，势必有助展开更为丰富的儒学史书写。

本文同时有意为当前“马六甲时期”的界定难题提供新标准。如前人研究一节所述，学界目前有哈里逊“当时当地说”在前、郑文泉“还原历史说”在后，都包括“马六甲时期”中段部的柯利《四书评议》在内，唯对于前段、后段的边界不同。本研究将追叙书院内部某个儒家研究与批评流派的形成，为确立“马六甲时期”前段边界提供新方法。

本研究还希望提供更为丰富而详实的儒学史分析。当前学界大部份的相关研究止于相关背景介绍，偶有文本分析，但或流于译介，或分类归纳若干课题。本研究将指出，追叙特定儒家研究与批评流派的形成，考察其与竞争对手、时代脉络的对话，不仅可以发掘出更多具有学术意义的批评课题，同时还有望提供更加有血有肉的儒学史书写。

2.研究方法

本文采取学术史研究的取径，主要以文本分析法，选用传教士所编写的中国经典翻译和注释本，试图捕捉英华书院旗下传教士这批在马六甲当地的少数知识精英群体针对儒家思想之诠释、译介与批判论述。本文不仅只是力求再现传教士批判内容，同时还尝试理解这些批判论述为何产生。前者讲究归纳和分类论述话题，厘清批判观念，寻求不同批判者之间的连接和共同点，后者则要求尽可能追寻批判者曾身处的历史现场和时代脉络，勾勒出他们经历哪些经验，

理解他们的欲望和焦虑，从而揭示批判论述意在回应哪些课题，最终形塑马六甲英华书院儒家论述的历史面貌。

前者是攸关批判文本的研究，因此主要以分析传教士笔下对于儒家经典而作的阐释作品，当中除了柯利《四书评议》这部最具里程碑意义的完整《四书》英译本，也包括其他传教士的相关译介、评述、演讲等作品；后者则一方面讲究追叙批判者身处的时代（如传教史和殖民史），一方面仔细描写他们身处异国经验（如中国、马来群岛经验），籍此考察他们如何在当时自我理解和定位，从而少不了征引传教士的日记、书信、回忆录、私人笔记等材料。

柯利是在马六甲英华书院习成的中文，《四书评议》一书也是他在书院译就和出版。无论本研究采取哈里逊“当时当地”说还是郑文泉“还原真相”说，都不会动摇到该书作为马六甲英华书院核心文本的地位。本文的书写策略是，以它为主要文本，逆源追溯其受到的相关影响。内部而言，那是共同作为书院旗下传教士的思想源流；外部而论，则有天主教和西方殖民势力的影响。就此而说，本研究既涉及柯利著作的《四书》学讨论，也包括广义的儒家课题讨论。要强调的是，《四书评议》虽然是单册出版，但分作〈大学〉(*Ta Heo*)、〈中庸〉(*Chung Yung*)、〈上论〉(*Shang Lun*)、〈下论〉(*Hea Lun*)、〈上孟〉(*Shang Mung*)和〈下孟〉(*Hea Mung*)共六部份来排版，每部份独立排页。因此，引用此书只能当作六部独立的书来征引，特此明言。

要强调的是，对于传教士对于儒家思想的误读和附会，本文固然进行若干辨析，但无意效防新加坡学人龚道运 (2009)为正统儒学挺身而出的滔滔雄辩。

龚氏自有作为新儒家传人的问题意识，治马六甲英华书院的儒学研究，多少有关注“何谓真正（或理想）的儒耶融合之道”，这并非本文关注范围之内。相反，本章后半部的研究更多时候关注传教士批判的方式和方向，究竟受哪些焦虑和志趣所影响。其中贯穿他们论说的原动力，除了来自本身宗教的使命感，更有来自天主教竞争，以及西方文化优越的自信。

3. 章节安排

本文并非哲学或观念史的专题研究，而是一篇学术史讨论，关注的是十九世纪一批隶属马六甲英华书院的儒学诠释者如何与他们所处时代互动。有鉴于此，本文的讨论固然有作品分析的部份，同时也会有传教士个人经验和感受、书院细节、社会动向等历史层面的篇幅。就书院细节而言，诚如上节所述，当中涉及若干避无可避的基本定义和标准问题，从而在章节设计上，最终出现美国学者包弼德（Peter K. Bol）《历史上的史学》（2009）里前半部重点分析历史议题、后半部分析学术与思想内容的结构。

第二章处理“何谓马六甲英华书院”这一定义问题。该章将透过分析书院内外在1818年办校前后的讨论与互动，去证明定义不明的问题实际其来有自，早在十九世纪时，这家书院就已面貌繁多。这一章分析书院内外的互动，不仅可以揭示其与西方殖民权力的互惠甚至是共谋关系，亦有望提出尽可能合理的定义方式。第三章要化解再现“马六甲英华书院的儒学论述”的材料问题。这章将重估马礼逊之于书院的地位，以此建构一个以“注重中华”为主的内部阵营，并将书院内部有关儒家的论述与批判视作这一阵营的耕耘成果，最终证明

马礼逊、米怜和柯利其人其书皆适用于本研究。

确立了定义和材料的合理性，本研究下半部则着手考察作为书院“重华阵营”耕耘结果的儒家批判论述。受限于篇幅，本文实难面面俱到，论遍其批判论述的全貌。郑文泉(2014)已经分析过传教士对于《四书》知行观点的批评，本文则尝试“重华阵营”与天主教竞争的视角切入，分析其它批判内容。这些批判内容不见得皆是中国儒家本来的核心内容，但却是“重华阵营”苦心经营所在。第四章处理几成对华传教必争之地的中国儒家史框架，描述马米柯三人如何努力超越天主教创下的“先儒后儒”框架而不果，但最终也在“东西洪水是否一致”的课题上，交出颇具特色的反驳论述。第五、六章则处理华人“偶像崇拜”文化课题。

二、马六甲英华书院的再认识

历史书写者在展开任何关于“马六甲英华书院”的描写以前，几乎都要回答到底什么是“马六甲英华书院”这个难题。首先，就“书院”两字而言，这家隶属于伦敦传道会驻马六甲的宝贵资源，究竟只是一家单纯的教育机构，还是另有功能？其二，就“英华”两字而论，它到底涉猎多少语种？真的是只有“中英”两部门，还是“中巫”呢？现存研究成果中，随着研究脉络和书写角度不同，它的历史形象也不同。

事实是，这家书院除了在后人的叙述里面目多样，其实在十九世纪的历史现场同样也是莫衷一是。本章考察西方宗教、学术、政治和商业等多个业界之于书院的认知，再现它的多种形象，揭示它定义模糊的原因，并尝试提供解答。

（一）十九世纪西方宗教界眼中的马六甲英华书院

作为新教的首位中国传教士，马礼逊早期默默无闻，曾在信件和日记里一再抱怨没有收到同行的来信，一直到了1817年才终于熬到出头天，开始收到各界名流的来函（艾莉莎·马礼逊，2008a，页 254）。这年，他再版了五年前一面世即宣告绝版的《中国杂文集》，同年还推出《中文入门》（*Chinese Primer*）和《二帙字典西译比较》；在那之前，他已经推出了部份的《圣经》中译本。而他与米怜的马六甲计划已由后者亲赴现场耕耘两年。

尽管马六甲英华书院要到了1818年11月11日才正式奠基，但消息早已传播

开来，乃至在书院正式落成以前，就引发西方各界的回响和反馈。下引马礼逊于书院奠基前几天回复好友沃博士的一段文字：

有人告诉我，你说“马六甲将成为东方的雅典”。我也希望它能成为东方的耶路撒冷，从那里向周围传播福音。如果这也是你今生的愿望，我亲爱的牧师，我想请你帮助我唤醒仁慈的基督徒们，让他们给予我们的英华书院更多的关注。（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 268）

到底要多大的信心和期望，才能把一所还没建好的书院与雅典、耶路撒冷比附？显然，英华书院一开始就不纯粹是马来群岛某一港口的一所地方书院，在西方宗教界眼中，它是一个区域传教中心，将在整个“东方”传教伟业之中扮演要角。

伦敦传道会的立场也是如此。其在1819年的年度报告写着“马六甲的布道站迅速跃居重要地位，这证明马礼逊博士的判断完全正确，马六甲布道站是在他的推荐下成立的”（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 276）；汉基（William Alers Hankey, 1772-1859）接任伦敦传道会司库后，在写给马礼逊的首封信里也提到：

你在马六甲创建英华书院意义重大，很可能对福音在东半球的传播产生极大的影响……我希望你在马六甲创建的书院也会取得这样的效果（虽然在我们看来这个目标是次要的）。在你读到这封信之前，应该已经收到了理事会对书院的指示。我们的愿望是，它不应局限于促进福音在中国的传播，而是通过培养学生熟练掌握

握马六甲及其东方的语言及方言，让英华书院成为一个为从中国到美国西海岸之间广阔地区培养福音传教士的摇篮……(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 280 - 282)

上述引文再次看到英华书院在伦敦传道会的西方基督中心视野之中，是被当作其传教版图之中的东方摇篮，目标不仅仅是中国，而是包括中国到美国西海岸在内的整个“东方”。当然，这里已经看出伦敦传道会在着重语言立场上与马礼逊的不同之处，亦即强调“不止中国”，着重马六甲及其东方语言与方言；马礼逊的设想虽然有着像是“恒河以东”的区域框架，但基本上还是中文导向的，这点在之后会有更详尽的分析，这里先举数例，证明马礼逊观念中马六甲英华书院如何同样是某种东方传教中心。

他在1823年写给伦敦传道会的信中提到某种关于广州传教站与马六甲英华书院的合作构想：把广州传教站当作中国传教的前线基地，年轻欧洲传教士从该处往四处巡回传教，扩大版图；而英华书院负责培养“认真的当地人”，陪同欧洲传教士了解中国的学识、信仰、语言，把握自身对中国人的偏见(艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 112)。显而易见，书院之于马礼逊并非安于马六甲的地方机构，而是在东方传教网络之中扮演支持要角的重镇。有趣的是，马礼逊明明期盼书院成为“东方耶路撒冷”，但在其构思之中，传教士仍然得由欧洲人担当，“东方耶路撒冷”训练出来的当地精英，极其量也只能微尽“陪同”之绵力而已，又是一个西方中心观的例证。

上述来自宗教界的例子，都是直接提到英华书院的，以下分析两个稍微复杂的事例。1821年1月下旬，荣伯格(E. F. Ronneberg)代表英国圣经公会写的

一封信里提到：

不必说，委员会对你们的信中所说的一切都有浓厚的兴趣，他们为《圣经》译成汉语高兴，在万能的主的保佑下，为讲述耶稣恩典的《圣经》能够成为转化最顽固的偶像崇拜国家的工具而感到欣喜。（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 55）

看来英国圣经公会对于这部“转化最顽固的偶像崇拜国家的工具”真的很高兴，否则就不会接连两次捐 1000 英镑作出版费用。信中把中国称作“最为顽固的偶像崇拜国家”应是当时西方基督教界常见的观念，即便是被时下中国学界称作是中西方交流桥梁的马礼逊也不例外，这点在往下的章节亦会提到，这里暂略不表。

值得注意的是，这封信是同时写给马礼逊和米怜，前者在广州，后者在马六甲。一个显而易见但极可能为人所忽略的事实是：后人看起来马六甲传教事业归马六甲，中国的则归中国，两者泾然分明，但在19世纪的西方人眼中也许根本不是这么一回事。不要忘记，马礼逊虽以《圣经》中文译者闻名于世，但人在马六甲的米怜亦是译者之一，更不用说《圣经》译本和各类传教印刷品也在马六甲的印刷厂下制成、流通开来。往下再举一例：

你和你的同工米怜牧师告诉我们，你们在 1819 年 11 月 25 日完成了整部圣经的翻译，你们用生命和仁慈之心耕耘培育出的果实，值得感谢神、赞美神。我们不清楚它的出版进度。能否惠赐我你们出版的圣经旧约和新约？不论多少钱，我都会高兴地付账。除此以外，我还想要一些能帮助学习的福音小册。因为这些宗教印

刷品常常是赠阅的，所以我想你会满足我的请求。我要书不完全是为自己，这里有一个中国人，他正在读米怜牧师写的《幼学浅解问答》，他说读完后还想再多读一些。还有两名中国人和他一起……（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 66）

这是海外传教会（Foreign Missionary Society）兼波士顿海上圣经公会（Marine Bible Society）书记威廉·杰克斯（Rev. W. Jenks）于 1821 年 5 月 15 日在写给马礼逊的信。虽然信是写给马礼逊的，但既然要开口讨《圣经》中译本，自然是马米并称：毕竟他们两位是共同译者嘛！至于他所提到的《幼学浅解问答》，那则是米怜吸取了在马六甲教学经验、因应华人需要，将沃茨（Isaac Watts）《教义问答》（*A Catechism of the Principles of Religion, 1778*）改写而成，可说是地地道道的马六甲产物。但如果不知道其实马、米二人分隔在两地，单从杰克斯信件的文字上来看，还以为两人同属一个机构——这在某个意义上也是事实，马礼逊虽然人在广州，但实际上却也是足以影响书院营运的灵魂人物之一——因此宗教界此时此课若谈论起所谓“马礼逊的成就”，其实多少也包括了米怜和马六甲英华书院在内，而当提到“马礼逊成就”如何成为对付中国这一个“最顽固偶像崇拜之国”的利器时，实际上也有意指英华书院的时候。

（二）十九世纪西方学术界眼中的马六甲英华书院

当然，一所隶属伦敦传道会的机构被视作传教基地，这固然不是什么新鲜事。但在马礼逊自 1817 年起收到的各界返响中，也有不少来自学术界的来函。

例如研究中国方言的普鲁士科宁伯格大学瓦特博士（Dr. John Severin Vater）

便于该年初写信示好，希望马礼逊可以提供各种方言资料，明确指明要的并非安南、西藏、满洲方语，而是朝鲜和海南岛山区的各种语言，还拜托马礼逊计算考察省份的人数（艾莉莎·马礼逊，2008a，页 254）；1819年初，研究贫穷课题的贝亚德博士（Dr. G. H. Baird）也来函说明自己《世界贫穷史》（*History of Pauperism*）的写作计划，希望可以得时下最炙手可热的中国通马礼逊鼎力相助，提供有关中国贫穷课题的材料（艾莉莎·马礼逊，2008a，页 274）；另外从一开始热情拥护到后来站在马士曼那边攻击马礼逊的法兰西学院院士及汉藏语教授雷慕沙（Joseph Abel Remusat）也是这个时候开始自报家门（艾莉莎·马礼逊，2008a，页 255）；到了1820年有位关注人参医疗研究的梅赛医生（Dr. James Mease）也写信来，请人在中国的马礼逊翻译相关的中医理论书籍并寄给他（艾莉莎·马礼逊，2008b，页 64）。这些来自学界的回响显然与马礼逊米怜翻译《圣经》没有太多关系，深深吸引这些学术人员的并非传教士马礼逊，而是作为中国专家的这个知识精英。

马礼逊的“中国通”身份为马六甲英华书院带来哪些影响？罗斯牧师（Rev. Dr. Ross）的来函颇能解答这个问题。先后他从1818年1月30日的来信说起：他同样表明自己的研究兴趣与范围为何（中国文学与经典），也一样有着“冒昧请求”——亦即吁请代购象是《赵氏孤儿》、《诗经》等中文书籍——也少不了分享自己在欧洲所见到汉英词典受欢迎的情形（艾莉莎·马礼逊，2008a，页 257）。的确，如果单看这位中国文学爱好者的第一封来函，其实与其它上述求助中国通马礼逊的信件没多大差别，不过又是另一件请求而已。也许买中文书这种事对马礼逊而言不算什么难事，果真给罗斯寄了若干书本，后者大喜过

望。查其回信，首先是洋溢于纸上的读后感，分享他如何借助马礼逊《英华字典》和《中国杂文集》试读《论语》和《三字经》，之后马六甲英华书院就出现了：

马六甲英华书院将来会增加我们对中国的了解。米怜先生曾给我父亲寄来一份书院章程，我和我父亲对此都很感兴趣。这类机构将开创我们与封闭的中国展开对话的一个历史新阶段。我还盼望英华书院能为我们介绍更多的中国文学，更为重要的是，这将极有力地推动我们在人数众多的中国民众间传播耶稣福音的事业。

我父亲和我将会尽我们所能为这么优秀的书院募集资金。（艾莉莎·马礼逊，2008b, 页 47）

除了中国，还是中国：显然在这位爱好中国文学的牧师心中，马六甲英华书院毫无疑问是以中国研究为导向的，殷切盼望著书院为西方介绍更多中国文学，至于书院所在的马六甲呢？几乎难见其半分踪影。这点和阿都拉回忆里至力掌握马来文、努力搜集马来文献的莱佛士全然不同（杨贵谊译，1998）。不妨这么理解：马六甲英华书院确实出现在 19 世纪西方的中国爱好者眼中，然而他们本来就是冲着中国通马礼逊的名气而来，从而他们并未看见马六甲，只顾得紧盯着心里的中国。

或许泛指中国经典的“中国文学”多少还是和传教有关，但植物学应该就很难拉上直接关系了吧？洛迪奇斯父子是著名植物学家，父亲康拉德·洛迪奇斯（Joachim Conrad Loddiges, 1738 - 1826）于英国开办育种公司，写信予世界各地请人代采集当地植物种子，然后于英国栽培出售；儿子乔治·洛迪奇斯

(George Loddiges, 1786 - 1846) 建就世界最大温室，从世界各地引入数千余种珍贵植物，亦因研究成果出任多间研究机构的研究成员。如此著名的植物学家也闻中国专家马礼逊的名气而来函，希望能够以某些物资（比如旗下公司所能提供的植物或种子）代替酬劳，请马礼逊在中国采集种子和树苗，信中还清楚列明所需样本数量、装箱和运输要领 (艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 40)。对洛迪奇斯父子而言，人在中国的马礼逊简直是绝无仅有的中国联络人，只要顺利搭上，势必可以揭开中国植物世界的神秘面纱。无法打入中国看来是各方专家的共同苦恼，在揭秘中国植物世界的诱惑面前，植物学家也同样把欲望投射在马六甲英华书院上。

东印度公司外科医生李文斯东博士向来热心于关注中国方方面面的知识，比如他曾经就应上文提及的《世界贫穷史》作者贝亚德博士之需，写下关于中国贫穷问题的文字，供《印中搜闻》(*Indo-Chinese Gleaner*) 发表 (艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 11)。而他与马礼逊关于如何在马六甲英华书院建立植物学科的讨论，则恰到好处地解释了书院的马六甲面向如何在19世纪西方知识分子视野中的隐而不显。他于1819年2月12日从澳门来了封长信：

我刚收到了由我们的朋友主持的马六甲英华书院的总章程……看到书院总章程中包含了一个植物园，我不禁猜想书院可能要开设植物学，这样日后就可以把中国的植物学著作翻译成英文了，果真如此，欧洲人都要感谢恒河域外传导团的资深传教士付出的努力，让他们可以充分了解中国植物的状况。(艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 40)

李文斯东与之前提到的洛迪奇斯父子不同，他可是针对马六甲英华书院的总章程而来。毕竟他早前刚好写了一篇阻碍西方人引中国植物入欧洲的原因，并构思了些他较有把握的方法，希望引起英国伦敦园艺学会（Horticultural Society of London）的注意。换言之，如何发展中国植物学向来都在他关注兴趣的范围之中，于是当“植物园”三字出现在手中的马六甲英华书院总章程之中就好比天降甘露，不难从信件看得出他那颇为兴奋的心情。且看他如何开启体内的“植物学引擎”：

我提议伦敦园艺学会派出合格的园艺师到中国，在这里建立一个合适的机构，由当地助手协助收集植物物种，每隔一段时间将收集到的物种送回英国。

如果这些当地助手能在马六甲接受有关欧洲植物学知识的教导，并且能够读到中文的基础植物学著作，他们将可以发挥更大的作用。（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页41)

显然在李文斯东的“中国植物学”想象之中，依然是西方中心的：扮演要角的仍然是由伦敦来的园艺师，而尽管谈论的书院立基于马六甲，但笔下所谓“当地”其实是中国，而这些“当地人”也只能充当伦敦园艺师的助手，而夹在中英两方的马六甲书院，只能负责培养这些助手而已。

马礼逊怎么回复呢？他完全赞成“助手论”，表示“让英华书院的中国学生胜任植物学助手”也在书院的计划之中，然后答应会给书院送去有关植物的中文著作，甚至建议左右开弓，一方面挑选中国学生接受训练成为“中国植物学助手”，一方面建议欧洲派人到书院学中文、从事欧洲植物学著作的翻译工作

(艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 42)。似乎只要不影响到书院原本的主要工作, 又得到各方面的资源协助(例如慈善家的资助、园艺学会的配合), 马礼逊都相当乐意予人方便。至于为什么一家建立在马六甲的书院不进行马六甲植物的研究, 则不在两人的讨论之中。再次对比阿都拉回忆录(杨贵谊译, 1998), 莱佛士倒是兴致满满地雇人到马六甲各地采集动植物样本。

再看一段李文斯东的原信。他在信末与马礼逊共勉, 措辞颇为慷慨激昂:

向愿意学习的中国人传授欧洲文学和科学, 是一个高尚的想法。假如你能取得成功, 毫无疑问, 你更高尚的传教目标也会相继实现。想到你们在马来半岛传播有用的知识, 从那里向中华帝国扩展, 真是快慰人心。我认为植物学会首当其先, 而神学虽然速度慢些, 但是前进的力量却最大, 它们终将传遍各地。(艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 41)

李文斯东将教授中国人欧洲学问作为某种“高尚想法”, 多少有点西方优越的味道。显然, 在他所谓“快慰人心”的西方知识扩展路线之中, 马六甲英华书院是用来攻略中国的利器, 至于马六甲或马来半岛, 则消失了。这些将书院当作学术机构的中国爱好者总是“在马六甲只看见中国”。

(三) 十九世纪西方政商界眼中的马六甲英华书院

有时, 马六甲英华书院又变成了语言机构, 负责为政界与商界提供翻译资源。马礼逊曾任职东印度公司的翻译员, 本节先看看这家公司怎样看待旗下员工开办的书院。1823年, 英华书院由于米怜过世而无人可以撑起局面, 马礼逊

因而第一次也是唯一一次亲自去到他与米怜共同开办的书院。特选委员会主席咸臣（James B. Urmston）在给他的回信中如此写道：

我很高兴地得知你平安到达马六甲，英华书院进展良好。我十分确信英华书院将证实不仅对东印度公司的利益，而且对英国在东半球的利益都极为重要和有益。

我诚挚地关心书院的发展和成功。（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 110）

籍由咸臣这一东印度公司高层之笔，可以得知马六甲英华书院的确不是一家宗教或教育机构那么简单，而是称霸东半球的东印度公司之利益相关。这多半是指书院可以提供各种资源支持公司的经贸需要，例如咸臣本身就非常满意马礼逊在 1822 年伶仃案与中国政府谈判的表现（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 75）。可惜的是，咸臣就此打住，没有往下细说更多书院有利特许公司于东半球利益的构想。

不过，英华书院倡议人马礼逊自己又是如何公开表述书院与东印度公司的关系呢？他在针对 1822 年伶仃案而写就的〈对杀人案的评论——欧洲人对在中国广州犯下的杀人案〉文章中，提出有必要设置一个特别海军法庭来审理在华犯案者，从而指出东印度公司有必要强化中文人材的培训，于是马六甲英华书院登场了：

俄罗斯未间断地资助 10 名学习汉语和中国文学的人，以此促进他们与中国的交流；他们还成功地为此在北京建了一所学院。东印度公司广州商馆也有多少类似的机构，但似乎还不足以完备公司在华体制。如果人们担心上述的机构会触犯广

州地方政府，那么英华书院就能为学习者提供便利。(艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 74)

这便是马礼逊夫子自道书院如何有利东印度公司在中国利益的证据了：提供中文训练之便。事实上，马礼逊对于书院作为中文教学场所颇为自豪，例如他返回英国与人开办的语言传习所失败倒闭之后，曾不无欣慰地提到“我相信在所有大不列颠领土内，英国书院是唯一正式教授中文的地方”（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 224）。在以上的语境中，书院并非传教或研究学术真理的基地，而是一家与满足东印度公司共谋利益的中文教学或翻译机构。

当然，以上是一种解读版本，皆是出自“书院如何作为英方殖民势力的一部份”这一问题意识。上述材料当然还可以有其它不那么“去殖民”的解读版本。例如，后人当然还是可以合理怀疑咸臣不过是赏识马礼逊，信中肯定英华书院云云与其说是由衷赞美，毋宁是某种礼貌（甚至恭维）辞令；而马礼逊在伶人案的评论中只是籍机会向东印度公司讨赞助，并非真心打算把书院当作培养中国交流人材之地；甚至还会有人坚持中国从未被（全面）殖民，不可乱套去殖民理论，而以上两个事例最多证明了英华书院确实与东印度公司的利益相关，并没有成功证明其确实是（从未）殖民中国的直接关系。

那么有没有更为直接的证据呢？有的，就以马礼逊与莱佛士在殖民新加坡时禁赌博和奴隶贸易上的合作事宜为例。莱佛士与人为善，这点从文西阿都拉和米怜两人在回忆录所记对其观感可看得出来（杨贵谊译, 1998; 米怜, 2008）。当马礼逊因米怜过世亲自南下马六甲，路经新加坡与莱佛士相遇，两人相处甚欢。

这位掌握整个新加坡殖民的总督直接就禁赌和禁奴的课题，向马礼逊讨教起来。

1823年，莱佛士代理秘书纳尔逊·赫尔（Nelson Hull）在信中表示：

因为你长期居住在中国，也非常熟悉中国人的习俗……总督盼望你能为他提供这方面的信息……总督提示我将地方民政官的报告和法考尔上校的意见转交你阅读。如果你能根据自己掌握的对中国人的习俗中的此类信息，考虑到中国人的性格特点，你认为英国政府该如何履行职责让他们放弃赌博。（艾莉莎·马礼逊，2008b，页 100）

莱佛士同样是由于事情涉及新加坡的中国移民，而时下著名中国通路经此地，立即虚心请教。新加坡可是名副其实的英属殖民地，邀请马礼逊参与其禁赌禁奴政策的制定过程，可说是其当作殖民资源了。如果说以上只是莱佛士请教中国通马礼逊而已、和马六甲英华书院无直接关系，那么以下的证据则是直接提到书院：当马礼逊回复了赫尔的信、抵达马六甲不久就收到了莱佛士的亲笔信：

我很高兴地寄去我在新加坡公布的禁止赌博和奴隶贸易的“法规”，而且我愉快地说它们已经实施而且普遍感到满意。你将看到我在禁赌令的附则里引用了中国的法律，希望你翻译两种“法规”没有太打扰你。汤姆森（Mr Thomson）正在将其译为马来文，我们只能依靠你或者英华书院的人替我们把它译成正确的中文。

……

请你浏览我们起草的法规和犯罪量刑，我请求你根据自己的经验提出评论或建议。遗憾的是我们没有一部中国刑法，如果英华书院有多出的一部，请寄给我们。如果你能比我更详细地定义某一类犯罪的惩治措施，请写到法规里。（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 102）

姑且不论新加坡总督亲自再次邀请马礼逊针对其法规予以评论，上述两段充份证明了英华书院对莱佛士而言，是邻近可以调动来管治殖民地的宝贵资源：身边没人可以把法规翻译成中文版？没问题，请马礼逊或书院帮忙；缺一部中国刑法？不用紧，问问英华书院有没有。在这种语境里，书院显然是被视为协助英殖民当局管治殖民地的翻译机构。

（四）重新定义马六甲英华书院

以上主要是书院内在核心人物、伦敦传道会总部、学政商等外界互动过程中呈现出来的定位，可说是形象多面，很难就此顺藤摸瓜找到它的实质内涵。这也许是为什么学界定义书院一般以马礼逊写于1818年的〈在马六甲建立一所（由米怜牧监督的）英华书院总规划书〉³来入手，例如郑文泉（2014, 页 38-41）。但问题来了：既然英华书院的总规划书写于1818年，那么之前的机构，以及先前所述的各界反响，难道都一概之不理、排除在外吗？问题其实还可以更加刁

³ 这份规划书完整收录在《马礼逊回忆录》里（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 266）。

钻：据米怜 (2008, 页 99) 记载，书院于1818年11月11日正式奠基⁴。这是否意味着任何早于该年该月该日的建树，都不算是这家还未奠基的书院一部份呢？

在书院实际奠基前，新教抵马六甲第一人米怜已耕耘了三年。新教教士在这三年做了什么呢？根据《新教在华传教前十年回顾》，那可多了：1815年成立传教站和公共图书馆“恒河域外传道团图书馆”，还将传教站内马厩改作华人义学，以福建语授课；1816年布道站的花园边新建了一排房屋，用作印刷所、纸张储藏室、宿舍等，同时还开办第二所华人义学，以广东语授课，至于汤森也已有建树，开办一所马来文和英文学校；1818年他再添一所马拉巴尔语学校，后改为马来语授课，而米怜那边则再建一所中文学校。

马礼逊亲下南洋指挥是在米怜逝世之后。在那之前，马六甲前线主要都是由米怜主理中华部门、汤森负责马来部门。根据米怜记载 (2008, 页 78)，汤森于1815年8月27日连同妻子抵达马六甲，着手马来事工。早在他踏上马六甲之前，就已经努力学习马来文，打算在隔年开办马来学校，立意出版一般马来读者也能读懂的《圣经》巫译本。

从现存的史料看来，传教站分作中巫两个部门、一者面向中华、一者面向本土，理应是史实。例如米怜 (2008, 页 98) 自己便写到“每个布道站都要有一名中文和马来语传教士”，还提到母会已指定弥尔顿负责中文部门，贝顿和恩士自行分工，前者攻略马来文，后者专事中文。《新教在华传教前十年回顾》毕竟出

⁴值得一提的是，米怜的记载 (2008, 页 99) 较简单，主要写有哪些达官贵人出席；阿都拉的回忆 (1998, 页 83) 较丰富，不仅明确写着时间为早上六点，还有放置银元、米怜拍门命名等细节。

自米怜手笔，所以在行文遣词之时，凡提到马来部门（主要是相关学校）的动态，皆列明由汤森所为，至于中文部门（如华人义学）和共享机构（如布道站自身、图书馆、印刷室、宿舍等）倒未点破由谁主治，不言而喻是由他所负责。

换言之，如果严守1818年书院才成立的时间段，史家只好排除这之前的成果，当中包括布道站、各源流学校、印刷厂、图书馆和宿舍。义学比较好理解，在《英华书院规章制度》(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 23)之中，明确提到将义学作为书院预备学校的设计。换言之，义学是初阶学校，书院是高阶学校，两者虽有衔接，但不见得是同一回事。这和郑文泉(2014, 页 39)提到书院乃“由1815年的私塾基础上扩充为1818年11月10日正式奠基”的界定稍有不同。如上图表所示，1818年以前米怜实际办了两所学校，1815年是福建学校，1816年则是广东学校。米怜(2008, 页 81-82)后来提到，福建学校收生渐多，恰好荷兰归正教会的宗教议会建有一座英文学校因政权交替开办不成，就从原有的马厩改良校舍搬过去。因此理解成义学和书院二分、但有所衔接或更为准确。但布道站呢？印刷厂和图书馆呢？

不妨检视这份总规划书的内在逻辑。在“书院为学生提供的条件”项目之下，首条列明将建立图书馆，单凭这点无从得知是否就是之前的“恒河流域外传道团图书馆”；但第七条则清清楚楚写明了“马六甲布道站的中英文印刷所可供英华书院文科学生利用”(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 266)。什么意思呢？言下之意，似乎书院是书院，布道站是布道站，后者虽然提供前者使用印刷厂的便利，但两者不可混为一谈。布道站、书院、印刷厂三者区分对待，确实在《新教在华传教前十年回顾》书中显得笔吻一致。但不要忘记，本书在书院具

体落成的同一年——也就是1820年——出版，绝大部份内容止于1819年。书院落成之后，它和布道站、印刷厂依然泾渭分明吗？

根据哈里逊的考察 (1979, pp. 55-57)，书院首层除了教室，还有图书馆，以及博物馆；楼上则用作传教士和家属的宿舍；到了1823年，马礼逊更命人将旧有布道站拆掉，改作绿林；至于印刷厂、工人宿舍和纸库则在书院旁边，印刷厂到了1818年则干脆改命作“英华出版社”(Anglo-Chinese Press)。也就是说，不仅图书馆、印刷厂、宿舍等机构渐渐搬到书院里，甚至连原有的布道站都没了。既然这些中巫部门共享的设施统统都搬入“书院”之中，那么将它理解为集教学、传教、出版三位一体的机构，便应该没什么大问题；而由于传教和出版设施实由中文和马来部门共同使用，那么一旦采纳这三位一体的广义界定，似乎就不能将英华书院说成只有中文部门，没有马来部门了。换言之，哈里逊和甘德政的批判论述确有其依据。

也难怪在马来部门的在地职员阿都拉眼中，在书院建成后，就不再有什么布道站和书院之分。书院是“英华”性质，所以只收欧洲和华人子弟？非也，阿都拉的回忆 (1998, 页 83)是“许多华人、洋人和马来人的子弟到该书院求学”。他上班的地方是在马来布道站，还是英华书院呢？不管名堂叫什么，总之就只有一个地方；如果人在马六甲，他就会说“过去（那里）”；如果他人在新加坡⁵，他也就只会提起“马六甲”三字而已。史家或许还能在传教士的来往书信中偶

⁵无论是教学还是相处，诸如汤森、休斯和伊云士 (John Evans, 1803-1840) 等马来部门传教士都难让他满意，使得他曾在马六甲和新加坡两处游走 (杨贵谊译, 1998)。

尔留意到“布道站”和“书院”互通的情形，但对阿都拉而言，工作场所就只有英华书院一处，不存在更细分的部门，也没有分隔开来的地方。

不光在地员工如此理解，传教士的处事模式里也有类似痕迹。就以创院人米怜来说好了，他在1820年给马礼逊的信里提到：

我用书院的经费聘任了一名临时马来语教师，月薪五元。我觉得我们必须设置一名长期的马来语教师。除非我们同意改我们的计划，否则T不会做任何事情……
(艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 38)

阿都拉 (1998, 页 74)确实提到米怜付他五元，上述提到的临时马来语教师应该就是他了。至于 T，多半是马来部门创办人汤森。汤森曾因妻子病重而回国，马来部门在他暂离马六甲期间由米怜代管。然而，汤森回国重拾本业后，表现欠佳，就连职员阿都拉也颇有微言，米怜作为马来部门前代理主任有所不满，倒在情理之中。无论如何，这里的重点是米怜作为英华书院院长，用了书院的经费为马来部门聘请师资，可见后者也是隶属书院的。这点同样也符合阿都拉的观察 (1998, 页 87) ——汤森等人“所要做的任何事情都需经他批准或过目”。当然，反过来说，这也可以解读为米怜大家长管理作风凌驾其他传教士。

史家也能在历届院长名单中看出端倪。除了书院倡办人马礼逊之外，马六甲英华书院搬至香港之前，合计有7位院长，依掌校年份次序 (Harrison, 1979, pp. 188-191)是米怜 (1818年起掌校)、宏富礼 (1822年起掌校)、柯利 (1824年起掌校)、基德 (Samuel Kidd, 1799 – 1843, 1828年起掌校)、汤雅各布 (Jacob Tomlin, 1793 – 1880, 1832年起掌校)、伊云士 (1834年起掌校) 和理雅各

(1840年起掌校)。按理来说，如果英华书院是家纯粹的中英双轨学校，那么其院长必定都会是专攻中文的英国传教士才对，但显然有例外。

先说汤雅各布。据伟烈亚力记载(2011, 页 57)，他在离开马六甲之前仅出版有关暹罗和新加坡见闻的游记作品，颇为符合他多次随同其他传教士游走马来群岛的经历，甚至计划和郭实猎合作打造《圣经》的暹罗译文，显然是在地本色重于中华色彩。难怪后来他出走英华书院自办“各国基督教学校”(Christian School for All Nation)，会以母语(英语、马来语、葡萄牙语和汉语不等)为媒介语来学习英语和马来语，大异于英华书院。

当然，这是从最终结果而言他的确在地色彩较浓，但毕竟负责过若干英语、汉语课程，同时也学过福建语。更直接的案例，当属伊云士。伟烈亚力在其目录(2011, 页 82)里一方面记载伊云士被英国母会任命为中文部的传教士；一方面仅收录2笔著作——《1834年英华书院报告》(*Report of the Anglo Chinese College, for the year 1834*)和《定期杂闻录与少年进德录》(*The Periodical Miscellany and Juvenile Instructor*)——基本上虽和中文无多大关系，但也不见其他色彩。如果单以这点论断，确实会将他认作中文部传教士。不过，哈里逊的书目(1979, p. 190)多记了一部《马来读本》(*Malay Reading Book*)，出版于1837年，当时正值其出任书院院长之时，可说是就完全颠覆了其专攻领域。对比阿都拉的回忆(1998, 页 183)，史家将会发现伊云士(杨贵谊译作“伊凡士”)曾和休斯一起向阿都拉学马来文，还遭抱怨学得不够刻苦。可见，伊云士本身在英华书院学马来文，也出版了关乎马来文化的书籍，显然不是专攻中文。

另一个细节是宏富礼和柯利的交接。⁶宏富礼接任院长，是由于米怜过世，至于他本人卸下重任，却是自行辞职。本来，他接任院长便有些勉强：用哈特曼的话来说（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 81），米怜死后便“没有人能负责中国部门”，哪怕是这位新科院长也力有未逮。后来，随着马礼逊亲临马六甲坐阵英华书院，柯利顺利掌握中文之后，宏富礼这才退位让贤。那他退下来做什么呢？是离开书院另谋高就吗？是挥别马来群岛回到英国吗？都不是。据哈里森（1979）考查，宏富礼在1829年因健康问题回国之前，一直留在现场改攻马来部门。宏富礼退位让贤予专司中文领域的柯利，这点确实能证明中文领域是英华书院的重心，而改攻马来文，则可视作书院的确存在一个马来文部门的旁证。细究马六甲英华书院院长名单，不难发现固然有像柯利、基德和理雅各这类明显专攻中华经典的类型，亦有其他像是汤雅各布、伊云士、宏富礼这类实际上在地色彩偏重的类型。宏富礼因故弃中改巫，则显然是书院需要兼顾两个部门、不可完全偏废。

所以回到本章一开始的提问：何谓“马六甲英华书院”？就“英华”而言，这实际上是个分作中华、马来两个部门的机构；就“书院”而言，这是泛指一所伦敦传道会驻马六甲的综合型基地，同时集传教、教研和印刷三者为一体，

⁶两人的交接时间究竟为何，目前有两种说法。郑文泉（2014, 页 42）列为1827年，应是采纳了伟烈亚力说（2011, 页 51-52）。不过，哈里逊（1979, p. 79）援引马礼逊回忆录和基德写给母会的公函，定为1824年。郭磊（2014, 页 28）并未注意到这个分歧，直接采用哈里逊的说法。本文采纳哈里逊的说法。

不仅限奠基于1818年11月11日起的那栋核心建筑，也包括米怜和汤森自1815年起耕耘的部份。如此定义，不见得只是今人的后见之明，确实符合历史场景里不同人士的认知和称谓习惯。关键在于，史家能否不为“创校者马礼逊不过是远在广州倡议”这点所限。只要留意到书院建成后并入布道站、印刷厂、图书馆等中巫部门共享的设施，便能把握到这点。外界各造（如学术、商业、政治）眼中的多种面貌（如知识、翻译、管治机构等），实际上出自各自需要，聚焦于书院不同面向、放大而生的形象，反映了十九世纪英国殖民权力的欲望。

三、马六甲英华书院的重华阵营

既然“马六甲英华书院”是泛指1815到1843年间伦敦传道会驻马六甲的综合型基地，这期间的出版品基本都可以用来勾沉“马六甲英华书院的儒家论述”。这个1815年到1843年之间的判准正是哈里逊 (1979, pp. 195-196) “当时当地”的标准。以此判准，本研究不仅可以纳入米怜关于儒家观点的诠释和批判论述，也不会错过最能代表马六甲英华书院的儒家批判文本，那就是用作学堂课本的首部《四书》英文全译本：《四书评议》。据作者柯利 (1814a)自序，这部英译本除了有助书院英文班学生掌握新语言，附上的批注也有助于他们反思圣贤教诲中的致命错误。一部由书院院长写成、用作书院教学用途、刊成于马六甲的儒家英译本，毫无疑问地可用以建构“马六甲英华书院的儒家论述”。

问题是，东南亚儒学史家能不能采用早于1815年以前的马礼逊作品呢？郑文泉 (2014, 页 48-50)主张将之采纳，方能完整呈现马礼逊在后期写作、成立书院的“前因”，否则无法完整地还原历史真相。本章将对比英华书院创在倡议阶段和实际建成的反差，并考察马礼逊在其中的作用，从而重估其之于马六甲英华书院的地位，最终提供和郑氏类似但不尽相同的理据，将其纳入本文研究的脉络。

(一) 书院的“华巫兼攻”原初设想

先回顾马礼逊是怎样倡议开办书院的。早在出海以前，马六甲就已在他和

伦敦传道会的构想之中。在他1806年10月23日写信父亲的信里提到：

“我上个礼拜二见了理事，委员会已经同意我搭乘第一艘前往马德拉斯的船，从那里去马六甲，把行李留在马六甲，然后去广州看是否能留下。如果行，我再让人从马六甲把我的书送来；如果不行，我就回马六甲就地安顿下来，那里有数千名中国人，我可以在那里学汉语，同时只要我学会马来语，还可以给马来人宣讲福音。”（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 48）

当然他后来没去成马德拉斯，而是改道美国再转船去广州。不过，这便是《马礼逊回忆录》首次提及“马六甲”的部份，今人可以捕捉到什么信息呢？首先，肯定是马礼逊一开始对马六甲传教事业的构想是中巫兼攻，一边向华侨学汉语，一边向马来人宣教。

当时他刚成为首位伦敦传道会的到华传教士。约莫半年前，原本计划同行的布朗打鼓退堂。同时，他还没出海，无论是中国人还是马来人，他尚未亲眼见到这些传教对象，双脚也还没来得踏上他心中急需神启之光照耀的黑暗地带。很多事情在出海前的马礼逊看来，不过是些有待克服的挑战，并非什么不可跨越的困难。就上述引文而言，万一无法待在广州？没问题，到马六甲就行了；会有语言问题？没关系，不管是汉语，还是马来语，到了现场都可以学会。怎么学，向谁学，一人要怎样兼修两门新语言到可以传教的水平，这些似乎都还未成为他首要考虑的问题。

第二个信息是，哪怕未曾派人实地考察，英国伦敦传道会一早就将“马六甲”视作一个“进可攻、退可守”的后备据点，多少说明了它对英国管治马六

甲颇有信心：这年恰好是英国自1795年乘荷兰疲于应付拿破仑战争、乘虚而入拿下马六甲的第11个年头，在地管治虽有小纠纷，但也无重大冲突。待时局到了1818年、英国归还马六甲之后，伦敦传道会就不再如此乐观：汉基初任司库后写给马礼逊的第一封信里如此写道：

可是有一点我此刻要提醒你，虽然你的来信中没有提及，那就是如此重要的机构建在非英王属地上是否明智。对于这个问题，我个人极为怀疑其适当性。我认为不仅欧洲各国的政局不稳定，就连政府对宗教事务也心存疑虑，尤其是在外国人掌管的地域建立主要的传教重心，是有很大争议的。(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 281)

新科司库会否杞人忧天？当然不是，他援引近期派遣传教士的一件风波，说明与荷兰合作可能会面对阻碍：

我的意见一向如此，最近的事件让我的信念更加坚定了，那就是我们的弟兄经马德拉斯去马六甲时，我给荷兰大使写信，请他为我们的传教士办理护照，立即就办妥了；但是就在大约一个月后，我收到了他的信说必须收回护照，让我向海牙提出申请。我们已经准备就绪，传教士即将启程，因此我只能给大人使写信，告诉他行程已无法更改，希望他不要为传教士入境设置任何障碍。我理解可能是他接到了政府的指示，因此才这样做中。假如我们向海牙申请经由他们领地向你那里派遣传教士，他们答复说他们自己向殖民地派遣传教士。(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 281)

汉基向马礼逊细说风波经过，最后才打开天窗说亮话：“上面建有书院的那块土地是否已经得到了荷兰总督的追认拨赠？”是的，若要在某一块土地上传教布道，当然首选隶属自己国家势力范围，而如果是在遥远的恒河流域外，最好是英属殖民地了——明白了如此思路，今人看到传教士把战争视作传教利器，也就不会大惊小怪。

以爪哇为例。1812年英国伦敦传道会遭遇两件大事，一喜一悲。悲的是中国嘉庆皇帝发布了〈著嗣后各地西洋人传教照西洋人传教治罪专条办理事上谕〉，明确禁止向中国人宣教；喜的是英军攻占爪哇。当伦敦传道会收到马礼逊寄来的禁令译文和信件，将之刊登并评论如下：

我们很高兴地得知在中国传教的弟兄没有因为这一谕旨而失去信心……即使这个禁止出版《圣经》、影响面广泛的禁令将被立即执行，反而是广泛宣告了《圣经》的出版，因此激起中国千百万人阅读《圣经》的好心，可能接着就会发布另一个支持基督教的政令。（艾莉莎·马礼逊，2008a，页 178）

也许中国传教艰难有时，伦敦传道会早已见怪不怪，但上述评论多少有点故作轻松（甚至是天真）的味道。也许正因如此，伦敦传道会补上英军攻占爪哇的消息，颇有以此冲喜之意：

我们愉快地获悉，就在这位译者继续从事他重要的使命时，英军征服了爪哇，为向居住在爪哇的几千名中国人传播《圣经》开启了大门；这些中国人可能就是上

帝有意安排的，或许就是为了这个目的才让他们处于英国人的控制之下。（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 178)

这种“以喜事冲淡坏事”的味道在来年理事会写给马礼逊的信里更为明显：

……读了这份教谕，我们感觉有些人昏了头了，竟然如此直接反对天国的耶和
华……在这个关头有一个令人愉快的巧合，最近英军占领的爪哇，那里几千名中
国人现在在英国的控制之中，将来可以在他们中间安全地发放中文《圣经》。我
们预计槟榔屿和其他地方也会像这里一样。神的力量战无不胜，从福音的历史上
就可以知道，再看看欧洲、南美洲等国家的现状，就可以知道影响神圣的真理传
播的障碍终将被清除，我们完全可以相信伟大教会之首上帝的智慧。（艾莉
莎·马礼逊, 2008a, 页 206)

显而易见，“令人愉快的巧合”云云足见理事会将两件事情联系起来，既对占
领爪哇一事大表快慰，又对英国势力扩张极富信心，确实是将战争理解为传教
的合理工具。要强调，英军占领爪哇并不是孤证，往下再举两例。其一，1824
年爆发英缅战争，史家同样可以在马礼逊日记中看到“战争作为传教工具”的
观念：

同虔诚的人在公开场合和私下场合交谈中，我一直主张在中国及外围国家的事业，
我希望能够保持一些有利于这个善意事业的好印象。英国与缅甸的战争让我满怀
希望又忧虑不已。愿神为传播福音扫除一切障碍。（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页
224)

远方有战事让人在英国的马礼逊又喜又忧，但非出自于对战场战士的担忧，而是因为战事成败事关其向来关注的“中国及外围国家的（传教）事业”能否再进一步。另外，根据马礼逊注重自己无论在公私场合下都希望保持有利传教的良好形象，大可判断“战争作为传教工具”的观念在该时该刻的英国名流圈子就算不常见，也绝非令人大惊小怪的怪逆主张。同样，人在广州的马礼逊在1831年写给托马斯·费希尔的信中，感叹东亚各国（中国、朝鲜和日本）至今仍然“对世俗及宗教的真理之光无动于衷”，然后希望能有商人可以到那里去：

“日本附近有一些小島叫小笠原（Bonon），有人建议那里是停泊英国商船的好地方。据说那些小島尚无人居住，很容易占领。”（艾莉莎·马礼逊，2008b，页225）

当然，马礼逊这里用的字眼是“占领”，从语境来看有可能是指希望英国商船过去，但无论是何种手段，这依然是将某块土地占领以供传教之便的逻辑。换言之，出自于这种“占领作为一种传教手段”的逻辑之下，像是缅甸、日本小島这些还未占领的“理想据点”尚且会在马礼逊和伦敦传道会的传教盘算之中，那么像爪哇、马六甲等已经处于英国控制下的地点则自不在话下了。

不过，尽管马六甲一开始出现在马礼逊与伦敦传道会设想中，但当他人到了现场，情况就有变化。1807年，马礼逊抵达广州，他于11月4日写给伦敦传道会司库哈德卡斯特的信里清楚表明，他之所以能够在该地居留，完全是英国东印度公司广州代理处任职乔治·斯当东爵士（Sir George Thomas Staunton, 1781—1859）的帮忙：斯当东将马礼逊引荐给同为东印度公司的英国商馆特选委员

会主席刺佛 (John William Roberst)，后者坦言英国人单凡只要不是做生意就无法在广州逗留，但凭着职权之便，破例让马礼逊留下来，条件是必须以美国人身份低调行事 (艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 88)。换言之，马礼逊就算有堂堂东印度公司高层相助，但也只能假借美国人身份，行变通之策。这怎么看都称不上是理想状态。

更何况，根据斯当东等人的归纳，东印度公司的官方立场还只是三大阻力之一，尚有来自中国和葡萄牙天主教势力的困难。前者指的当然是中国当时禁止西方人对华传教，后者则如信中提到的那样“澳门的罗马天主教神父认为我来这里是为了和他们作对” (艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 88)，从而马礼逊无法充份大展拳脚。面对如此艰难时局，马礼逊究境是选择母会增派人手，还是另辟蹊径呢？他于抵达广州的那年9月写给沃牧师：

假如我没有在给理事们的正式汇报中写入，我能否给你们提一件事请你们考虑？这与向广州增派传教士有关。我认目前增派一两名传教的时机当不成熟。目前这里仅有一个人亦是上帝实施其目标的一种恰当方式。那个人的居留面临着来自英国人和中国人的双重压力。然而，上帝改变了英国人的心意，虽然英国人以为是他们施予的一种恩惠。(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 93)

所谓上帝改变了英国人的心意、自谬为某种恩惠云云，多半指刺佛等人之助。上述引文显示马礼逊相当冷静，并没有因为现实严峻而慌了手脚。他意识到此时人多反而坏事，很快就判断出不应增派更多人手到中国现场，培养后备人员更为务实：

对于这个仍在最粗鄙的偶像崇拜中的庞大帝国，我请你们考虑我认为合适的建议。能否考虑为中国传教团培养两三名后备人员？——其中一个人以医学为主要目标，另一个人学天文学，第三个人会制作钟表，特别是船上用的钟表。医生是广州的中国人最不生疑的角色，船上都有随船医生——这里的商馆都需要医生。研究天文学的人可以校准钟表，而钟表匠可以修理钟表。(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 93)

这段颇能显示马礼逊初到广州之际的年轻传教士本色：建议敦伦会派遣医生、天学家和钟表匠，出任传教团的后备人员，颇为大胆。当然，他后来愈加坚定地采取书面语言的传教进路，最终改征印刷工人。尽管如此，他一生仍与其它领域的人保持联络，甚至不无合作。当中有学者，也有政治家。这种不排斥与跨领域合作的特点一早就在他初抵广州之时显示出来。稍后章节会提到，这种气质如何使马六甲英华书院在 19 世纪的英国殖民权力结构中扮演角色。

马礼逊显然自觉这项计划的大胆出格之处。他不厌其烦地解说：

我把这些事情都加在一个以传扬主荣耀的福音的人身上，看似我的想法偏离了正确的轨道。我们在这里就像在一条小路上艰难跋涉。如果离开了对神的信，这样做有危险。可是保罗为了生存一边传福音一边制作帐篷，如果制作钟表可以赢得上千异教徒的心，担负着耶稣之名的保罗也会这样做的。可我要再次提议，如果向这里派人，让一个人去槟榔屿，另一个去马六甲，主要是顾及那里有很多中国人居住，还有马来人。(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 93)

就算保罗确实是基于生存之需才作帐篷，不过，到某个地方（姑且不论是广州还是马来群岛某个据点）赢取异教徒的心算得上生存之需吗？似乎不太有说服力。也许伦敦传道会也这么认为，所以派遣医生天文家制表匠大计最终不了了之。不过，眼尖的读者多半会注意到，有别于出海前只提马六甲，马礼逊抵达广州后的后备计划里多了一个心仪地点：槟榔屿。往下再举一例，在刚才提到的马礼逊致哈德卡斯特信里，他提到：

我给沃先生写信，申明了再派一个人加入中华传教事业的原因……我希望无论派谁来，最好都去槟榔屿和马六甲（Malacca）开拓事业。莱克牧师（Rev. Lake）从槟榔屿来，目前在澳门，很快要来广州。如果方便见他，我想向他了解更多的情况。但是我认为除非我们遇到了从这些地方来的人，向他们直接打听，否则就不能大量依赖别人提供的信息。（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 89）

请注意，上述两例，都是马礼逊会见这位莱克牧师之前所写，所使用字眼是“槟榔屿和马六甲”，两者并列，没有谁比谁更合适。等到实际会面之后，马六甲在他心目中的地位显然大不如前。同年 12 月 20 日，马礼逊在写给施拉布索尔（W. Shrubsole Esq.）的信中提到：

如果我必须离开广州，如果上帝同意，我计划去槟榔屿。根据莱克先生提供的信息，我更倾向于去槟榔屿而不是马六甲。更进一步说，虽然我不是绝对不能留在广州，假使我掌握了汉语，这里也没有机会让人们知道神的恩典的福音，我现在认为去槟榔屿更合适，向那里的中国人宣讲基督那测不透的丰富。槟榔屿的中国人散居各处，每个地方二三十家组成一个小社会。现在无论是我或是伦敦传道会

指派的其他人，去那里并且在马来人中居住都会很顺利。我相信槟榔屿政府长官不认为阻止传教是政府的义务，莱克先生说，迄今岛上没有做任何教导马来人或中国人宗教的事情。(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 101)

莱克究竟提供了什么信息，使得马礼逊认定“槟榔屿比马六甲更好”？目前暂无从得知。很大可能出自某种务实的考量：比起无法掌握实际情况的马六甲，槟榔屿好歹有莱克带来的一手消息。无论如何，这里要进一步指出，马礼逊后来两次不堪忍受广州传教阻碍重重、决意离开前往的地点都是槟榔屿，只是最后峰回路转没去成：前一次是 1808 年得益于语言老师容三德，请得其雇主出面调停，得以留在广州；第二次是 1809 年，他被正式任命为东印度公司旗下广州商馆的中文译员，还有与莫顿小姐结婚。很显然，马礼逊这时的理想后备据点是槟榔屿，根本不是后来实际暂驻的马六甲。当中具体的考虑不得而知，但似乎不是什么高下立判的比较标准。

因此，当史家发现马礼逊在英军攻占爪哇之后，多少有点喜新厌旧地把目光移到了这个新殖地上，也就不必惊讶。以下举 1813 年日记三则：其一，米怜因不能留在澳门而私下前往广州，马礼逊在 7 月 7 日写下“他最终只能去爪哇或者马六甲”；其二，马礼逊会客时察觉到某先生认为马礼逊过于重视传教，因此有感于东印度公司职员与传教士身份两者互不兼容，不悦地写下“我曾考虑也许最终我会离开到马六甲或者爪哇去”；其三，11 月 2 日不堪忍受来自官方的种种限制，写下“我有一种强烈的感觉，爪哇可能比这里更适合我们传教”(艾莉莎·马礼逊, 2008a)。不要忘记，他才在前年年底首次向伦敦传道会倡议要在马

六甲建立书院。结果不过短短半年时间，他就开始变卦，7月两则日记至少还写着“爪哇或马六甲”，到了11月就索性只提爪哇。至于早前曾经两度有意前往的槟榔屿，则消失不见。

显然，马礼逊毕竟人在中国，所得信息有限，所以实际上也不清楚到底哪个地点最好，从而不断更换和游离。最终敲定马六甲，主要还是由于米怜无法逗留在在中国，于是南下考察三地。虽然说是考察三地，但实际上米怜只去成爪哇和马六甲，由于超时来不及去槟榔屿，所以最终只是爪哇和马六甲的对决。根据米怜(2008, 页 65)里的诠释，爪哇卖点是中国移民人口庞大；马六甲虽然（华人）人口较少，但距离中国路途较近，与马来群岛各地的来往更为便利，西方人也更能适应该地气候，加上当时有英方势力支持，于是脱颖而出。当然这一切都是米怜亲临现场之后才能知晓的。

（二）书院的“重华轻巫”实际转向

不过，当马礼逊来到传教现场，便不似出国前那般乐观。1826年8月，他带着第二任妻子和家人从英国再次前往中国，中途写给汉基的信中有这么一段：

我们现在离爪哇、新加坡和马六甲的弟兄们非常接近了。我给他们所有人都写了信。我不是漠不关心向马来人传教，但认为应该把我全部的力量和资源奉献给向中国人传教，因为向中国人传教的教士整体看起来是非常不足的，如果分离开来就完全无力量了。我的意见是赞成传教士服务某个既定的民族，只要传教士的

数量如此少，他们就要把工作限于那个既定民族。我会很高兴，马来传教士应该把他们的工作和资源限于马来人。(艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 177)

显然时过境迁，马礼逊对于传教士能力的判断有所保留，不再似初出茅庐时那么乐观，相信一个传教士可以凭一己之力，左手面向中国人群，右手走入马来群众。相反，他主张大家直面资源有限的事实，老老实实承认能力有限，彼此明确分工、互不干涉才是上策。当然，这可能和他费时多年才攻略华语，深谙精通语言的不易有关。早在 1814 年，他在写给威尔森的信里就提到：

极少有人能在出版方面和传教方面都兼长。无论一个人多么有天赋，他的能力总是有限的：我花了很长时间才学会流利地说写一种方言而已，要学会其他的方言需要更多时间。(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 211)

表面上看起来，马礼逊不过是务实地承认资源有限，所以主张中巫传教事业应该分工。但事情真的只是这样吗？恐怕未必。1816 年，他写给伯德牧师的信里提到：

昨天收到米怜先生 11 月 4 日的来信……汤姆森先生 (Mr. Thomson) 在“学习语言”，我估计是马来语。如果他喜欢汉语，我倒建议他学习汉语。米怜先生迫切需要一名教师和一个助手。我认为，我们传教差会之间存在的最大问题是没有人甘心屈居第二，它的恶果就是无法分工合作。(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 231)

“汤姆森先生”是何许人也？应该是指 C.H. Thomsen。再次强调，马礼逊这里抱怨的对象非泛泛之辈：汤森可是与米怜同一年（1815 年）抵达马六甲开创传

教事业，算起来还是“元老”——也许正因此如此，文西阿都拉(1998, 页 88)才会误以为米怜过世之后是由汤森接任了院，鲁白野《马来散记》(2019, 页 341)和《马来西亚华人博物馆史料汇编》(2016)也许沿袭了这点——从分工来看，显然在南洋现场马六甲的计划是左右开弓，米怜负责中文部门，汤森负责马来文部门。马礼逊在这封信显然难掩他偏重华文部门的心情，否则岂会以米怜极需人手为由，建议汤森改学华文？

要知道，马六甲布道站本来就要有马来部门的——根据米怜(2008, 页 65)，他和马礼逊于1815年的议决里就列明需要建立马来和其他国家的布道站，尽管他们的本份以面向中国人为主。然而，情况到了1817年的《恒河流域传道团临时委员会决议》里头，“重华轻巫”就变成正式方针了。

这份议决虽以整个“恒河流域传道团临时委员会”为名，但实际上同样只经由马礼逊和米怜之手。且看他们如何一步步主张“重华轻巫”：首先强调传道团的主要目标是中国，同理那么布道站内当然一切以中国事务优先；其次，他们判定马来民族识字甚少，缺乏阅读能力，于是“建议”马来部门专注口头传教、建立学校；也正因重点在于口头传教、建立学校，可想而知马来部门的规模自然而然“一段时期内无法扩大”，两人遂主张除了住宿之外，布道站内的主要设备都归中华部门使用(米怜, 2008, 页 92-95)。中国是两人原先的目标，这点确实没错，但布道站是否就非要守着初衷不改呢？不见得。就算要做好中华部门，也不见得就要偏废马来部门。事实上，伦敦方便有不同的设想，这点稍后再议，暂且打住。

至于有关马来社会的判断，倒是符合两人一贯的观察和想象。整本《马礼逊回忆录》关于马来人的少数部份之中，几乎一面倒都是负面印象。比如，他曾两次到访印度尼西亚的“马来人村庄”安吉尔（即今的安耶尔 Anyer）。不妨看看此地在他心中留下何种印象：

14 号我登上陆地，去了马来人村庄——安吉尔（Anjier），当地的村民赤身裸体。有些地方的马来人还在野蛮人的状态，另一些在欧洲人的治理下比较文明了。安吉尔村的村民受荷兰人统治。如果耶和华让我进入中国，我相信我在高士坡的弟兄将来会在合适的时候被派到马来。（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 81）

以上是他在 1807 年首次出海的安吉尔见闻。他似乎震撼于当地人赤身裸体的模样，乃至 19 年后同第二任妻子与家人再次到来，依旧提到这点：

在安吉尔，我夫人第一次踏上亚洲土地，到访马来人居住的茅舍和荷兰人居住的房屋。穷苦的当地人的小独木舟围绕我们的船，兜售禽类、麻雀、山芋、椰子果、猴子，很新奇，但半裸的马来人显而易见的贫困不是个令人愉快的光景。（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 178）

当时当地的原住民赤身裸体不见得是贫困使然，这里是常见的文明人观看野蛮人通病。在他看来，马来世界要比中国凶险得多：

“马来人，我不得不遗憾地说，通常都较为凶狠，那些到马来人当中去的传教士往往要冒生命的危险。”（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 113）

最能够反映马礼逊心中的马来群岛形象莫过于 1826 年他与家人在东印度公司“奥威尔号”上所经历的一场叛变事件：明明是水手不满而叛乱，但当他听闻船舱外传来刀剑碰撞和火器爆发的声响，立即就以为“是把武器取出来准备对付盘踞在巽他海峡和爪哇海一带的马来海盗”；结果叛乱失败，有 2 人成功解脱镣铐抱住救生圈投海，马礼逊为之祈祷他们可以游到苏门答腊的海滩，但心里却忍不住想“估计他们离岸有 20 英里，如果他们到达，也可能葬身密林中或是马来人的短剑之下”；就连叛变方试图恐吓之时，都补上一句“没有被杀死的人将卖给马来人作奴隶。”（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 175）明明整件事情就是一批西方人的船上冲突、谈判，不仅没有半个马来人的影子，和当地马来人也毫无半点关系；但偏偏无论是第三方的马礼逊，又或者是涉在其中的叛变者，脑海中总是一再浮现马来人，而且都是负面形象。

米怜 (2008, 页 77-78) 曾写有大篇幅马来人观察，直接说明了他对于马来传教事工难度的立场。大体而言围绕着三个角度予以开展：第一，马来群岛居民一般都信奉着某种不正宗的伊斯兰教，其混杂了当地偶像崇拜，特别难归化；第二，马来文是“半文明的民族”，一方面鲜少人识字，加剧了书面传教的困难，一方面又偏好阿拉伯语，增加了传教门槛；第三，从文化冲突的角度而言，一方面罗马天主教的偶像崇拜仪式引发了回教徒反感，一方面新教也好天主教也罢，其对于安息日的坚持、生意或社会民俗的不良风气之批评（如醉酒、奴隶等），亦增加了传教的难度。叫人纳闷的是，马六甲华人社会不见在这三面来得好：同理，华人也是某种“不完整的儒教”（详见第四章），同样也有偶像崇拜（详见第五章），这两点甚至也是重华一脉的批评重点，为何偏偏换作马来社会

就不能呢？至于文化冲突，华人社会也有赌博、欺诈等不良风气，也同样在安息日工作，为何独独只有马来社会成为问题？比较还勉强站得住脚的，也许就只有第二项识字率低和崇拜阿拉伯语这点而已。但不要忘记，米怜自己对于土生华人的观察里(2008, 页 76)清清楚楚写着，大部孩子都习惯说马来语，阅读中文书籍的能力同样也很低，还要加上多种方言这一点。单凭这三点固然不足以证明马来事工较不可为，正好反映他之于马来社群的偏见。

但对于伦敦传道会来说，传教自然要并重全球，不单单只偏重中国。史家很容易就能在其人员和前线传教士的来往书信中——例如怎样考虑广州、槟榔屿、仰光、加尔各答、暹罗之间的人员调配——看到这个倾向(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 172)。甚至对于马、米两人起草的英华书院计划，传道会就郑重表达异见：

请马礼逊牧师和米怜牧师务必郑重考虑，计划中的英华书院应该确立以传教为导向的重要目标，建议他们增加课程、扩大教学范围，包含向马六甲以东地区传播基督教需要的所有语言。(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 279)

英华书院着重中华部门，这里却强调“传播基督教需要的所有语言”，显然是希望不只限于这点。但正谓山高皇帝远，传道会毕竟远在英国，建议就只能是建议而已，书院内部依旧是以中华部门为中心。

更何况，马礼逊还有来自外界的加持：上章提过，英华书院暂驻马六甲，原是因为新教在华传教尝试受阻下的应对方案，本质上就是一场因应挫败而生的对策。但无论是宗教界内的伦敦母会、前线人员马礼逊、他国同行等人，又

或者是来自外界如学界、政界和商界，都将之视作一出虽退犹进的喜事。值得注意的是，外界如学政商三界的反响都明显属于“面向中国”（或中华）性质，和同样以中国事业为己任的马礼逊一拍即合，遂有书院代言人乐于满足和回应来自外界的需索和期盼，使得书院无可避免被学者、商人和官员视为极其珍贵而有益各自用途的宝贵资源，最终形成某种互惠和共谋关系。

只要留意到这点，就不会对马礼逊在数次攸关书院命运的重大抉择时之专断蛮横大惊小怪。1822年，米怜病死，书院无人可以撑起中文部门，乃至需要马礼逊亲临现场指挥。他路经新加坡，竟直接答应莱佛士的书院计划，同意将书院搬到新加坡、与马来书院合并。他在会谈中的演讲颇耐人寻味：

此后我们将马来部门的工作交由马来书院，它是总体事业的一个巨大成就。我为中国和马来群岛的联合感到高兴，没摩擦，也没有竞争，而像一对互谅互助的孪生弟兄。（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 97）

当然，在他宣布把马来部门交托马来书院之前，大会正宣布英华和马来书院的合并计划。所以不是将之“逐到”新加坡，而是一起搬过去，自己负责中文部门，从今以后完全不必操心马来部门。如此构想符合他向来以中国传教为中心的思路，“感到高兴”多半是真的。但在知晓马六甲英华书院内部矛盾的人而言，其它的中国和马来群岛联合、没有摩擦云云自然是明摆着的违心场面话，甚至有些恶心。

不要忘记，这次南航全因米怜过世而起，而他生前就来信坦言与马来部门之间的矛盾，怎么可能没有摩擦和竞争？例如，米怜在1820年9月30日的信里就

有多项端倪，足证中巫部门之间绝非和乐融融：首先指一位 T 先生（应该是汤森）是“一个卑鄙的人”，似乎是书院内部纷扰的教唆者，希望可以将其调走；第二是一位 M 先生（应该是麦都思）也出走到槟榔屿，同时还带走马来文字模、几箱活字和便携式印刷机（艾莉莎·马礼逊，2008b，页 34-35）。到了10月，米怜甚至提到荷兰总督善意提醒，某些同僚批评书院沦为东印度公司棋子，并讲述了一段汤森对印刷工人哈特曼（G.H.Huttmann）颇为露骨的谈话内容，意在挑拨哈德曼和马米两人的关系（艾莉莎·马礼逊，2008b，页 35）。难怪乎他要求马礼逊给书院寄来的东西必须加以标注，以免引起同僚猜疑，指其擅自越权（艾莉莎·马礼逊，2008b，页 63）。马礼逊和米怜甚至将部门之间的不和视作传教进度欠佳的主因：前者早在1816年便提到“最大问题是没有人甘心屈居第二”，从而影响分工和合作（艾莉莎·马礼逊，2008a，页 231）；后者在1819年末答马礼逊关于无法成功归化中国人的四大原因之中，便有一条“近年来传教之间的矛盾让神停止赐给我们恩典”（艾莉莎·马礼逊，2008b，页 8）。可见，马六甲英华书院的中巫部门之间确实不和，绝非空穴来风。

（三）作为方法的重华阵营

关于马礼逊是英华书院创建者，这点在现存学术成果已提了很多。这里只补充一点：在某种简化的历史叙述中，马六甲似乎从来都是他的理想战略地点。例如，在甘德政（2016，页 94）笔下的马礼逊眼见在米怜无法在澳门逗留，于是“劝米怜转移阵地到马六甲建立一个事业点”，还补上这么一句：“马礼逊一直认为这个位于航路要冲的港口是一个适合发展对中国宣教事业的地点”，很容易

让人误以为马六甲向来都是他的心仪之地，其实事情真的没有那么简单。⁷

当然，本章第一节回顾书院的创建过程，避免简化叙化只是其一，更重要的是分析马礼逊和各方人士的讨论，揭示他创建书院前的若干预设：第一，中国社会如何，马来群岛三地的华人社会便如何，两地之间的经验可以轻易转换、互通；第二，马来群岛从来都是一个后备计划，他从一开始便以对华传教事业为构思主轴；第三，如果真去到马来群岛，届时理应左右开弓，兼顾华侨和马来部门。

这原本是书院创建者马礼逊人在中国构思“暂驻南洋”这项后备计划的考虑基点，但随着时间推移，他一来变得相对务实而保守，对于“要不要兼攻多语”这件事，已经没有出海初期的乐观和自信，从而认为一位传教士最好在中华、马来之间专精一个领域；二来当他实际出海、亲临马来群岛，对马来社会心生负面印象，恰好和米怜的马六甲经验吻合，遂有“重华轻巫”的抉择；三是当书院在西方社会暴得大名之时，恰好获得学术界、商界和政治界的好评，大都与书院的“中国或中华导向”相关，更强化了马礼逊的自信。

这里还要分析一个细节。米怜过世，无助的哈特曼写信向他求助、表示没有人可以负责中国部门，恳求后者亲临现场指挥。缺乏可靠的中文人材撑起整个

⁷张蓉斌和苏精也许是少数的例外。苏精(2010, 页 19)写得较仔细，曾提到东南亚各地(如槟榔屿、马六甲、爪哇等)对在人的马礼逊而言，一方面是他个人“必要时的退路”，一方面却也是建立“恒河流域布道团”的重要策略地点，成功捕捉到东南亚诸地有某种“进可攻退可守”的策略意义。张蓉斌(张蓉斌, 2010)虽然有提到米怜曾“考察南洋诸岛”，但也就简略提到马六甲、爪哇两处，对于马礼逊二次下定决心的槟榔屿只字未提。他着墨较多的，还是做了四个马礼逊和米怜“最终为何敲定马六甲”的原因，未深入考究那之前的其它考虑。

部门固然是主要理由，但当中亦有部门之间的角力。本来首任院长米怜过世，中文部门折损一名大将，少壮派如麦都斯出走改奔槟榔屿，留守下来的宏富礼、基恩和柯利却未成气候，姑且不论马来部门可有望乘势而上，中文部光是如何维持基本运作，亦成难题。从这个角度而言，马礼逊远赴南洋坐阵现场，不可不谓关键。

也就是说，马礼逊之于马六甲英华书院，除了是主要创建者之一，同时也是“重华轻巫”方针的奠基者。他在米怜之死后的南渡，让传教士兼书院教师柯利和基恩习成中文，两人配上哈特曼形成铁三角，敲定了书院“重华轻巫”的基调。根据哈里逊 (1979) 的判断，此时三人配合无间，算是书院中文部门的鼎盛时期。这个倾向从原初来自马礼逊远在中国的构思，到后来米怜选定地点逐步建立起来，再由自己亲临现场稳住局面，才得以迎来中文部门的全盛时期。米怜早逝之于英华书院能从危机化为转机，很程度上和远在中国的倡议者能够亲临现场有关。而柯利可以顺利在马六甲习得中文，翻译出史上第一本《四书》的英文全译本，基本上也同样是这个“重华”脉络之下的产物。

紧扣这个“重华轻巫”的导向，有助发掘马六甲英华书院在十九世纪新教对华传教脉络下的独特风景。没错，书院确实是某种对华传教策略的产物，但由于立基马六甲，有着不同于他处（比如后来的香港）的当地条件，才会有“专攻中华”还是“兼攻中巫”的考虑。马六甲英华书院最终之所以形成“重华轻巫”的局面，固然有地理（如马六甲）和时代（如中国禁教、西方各界良好回应）的客观因素，亦和传教士马礼逊在多次重要环节（如创建初期、青黄不接），援引个人经验（如马来偏见、中华部门大有可为的自信和判断）而作的

主观回应有关。

所以回到本章一开始的提问：讨论“马六甲英华书院的儒家论述”应不应该纳入马礼逊早于1815年的论述呢？在“重华轻巫”脉络下，书院关于儒家的论述显然出自书院中华部门这个“当权阵营”。在这个重华阵营里有着不同世代，最早的是马礼逊和米怜，第二批是后来获得马礼逊亲授中文的柯利。虽然篇幅和完成度有差异，但他们各自都有针对儒家进行各自的诠释：马礼逊有《中国文集》、《中国大观》、《中国杂记》等；米怜对于儒家观点除了可见于《新教在华传教前十年回顾》，本身也写有《诸国异神论》、《张远两友相论》、《古今圣史记集》等等；柯利则交出《四书评议》，除了完整译出原文，还附有大量批注，明确列明其批判立场。既然“马六甲英华书院的儒家论述”是“重华阵营”这个流派的论说结晶，而马礼逊本身又是这个流派的创始人、奠基人，那么当然要将之纳入来谈。

四、马六甲英华书院的“先儒后儒”论

新教并非对华宣教的始祖。天主教的耶稣会士要比他们早得多，算起来是新教的前辈。甘德政揭示英华书院如何作为一家文化殖民机构之前，曾针对天主教的传教策略进行概述，然后明言：

以马礼逊为首的新教传教士，应付华人的传教策略基本和天主教同僚差不多，即不要犯上类似“礼仪之争”（耶稣会的利玛窦采取“变通”传教策略，即允许华人信徒拜祖先，这种方式后来被罗马教廷所禁止，引发了和中国朝廷的“礼仪之争”，导致清初的统治者全面禁教。这件历史大事也导致天主教传教士转移阵地，撤退到南洋地区以图再举）的文化冲突。（甘德政, 2016, 页 91）

新教传教士想尽可能避开文化冲突、力求不在中国人心中引发不必要的敌意，这多半是事实（这点本章会有一番辨析），但因此愿意“变通”到何种程度呢？有到允许祭拜祖先的程度吗？也许更重要的问题是：马六甲英华书院和天主教之间是否全无交集？如果不是，那么书院和其传教士如何看待天主教？这些看法又如何反映在他们批判儒家的论述之上？

（一）天主教之于英华书院的“他者”作用

马礼逊在广澳两地直接与天主教打交道，心情想必复杂。不要忘记，早在他抵达中国的头一年，查默斯和斯当东便热心提醒他，天主教会是他在广州传

教的三大难题之一；澳门的罗马天主教神父也虎视眈眈，将把新教抵华第一人视作“为了和他们作对”的敌人(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 87)。马礼逊孤身一人初抵中国，少不了为此而担忧。这点可从他写纤友人沃博士的信里看得出来：

澳门的天主教神父对我来澳门相当警觉。我担心他们很可能会利用他们的影响力反对我，和我谈过话的几位先生也有同样的担忧。(艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 113)

这是不是杞人忧天呢？事后看来，显然不是。一开始，他尚且还来得及接受个别天主教神父或信徒的好意。他好几位语言老师就是铁证：例如由斯当东介绍的官话老师云官明是天主教徒，而热心说明天主教在华概况的李先生也是天主教徒(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 88)。另外，更有天主教徒赠送他 3 本中文《十诫阐要》(*Exposition of the Decalogue*)，用作翻译《圣经》的参考材料(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 141)。然而，事情到了 1812 年便不再顺利。澳门主教发布了一条针对他的命令，禁止天主教徒与之交谈，或赠他中文书；据说他赠送给天主教徒大约 100 本《圣路加氏传福音书》、《神道论赎救世总说真本》和《问答浅注耶稣教法》都被下令当作异端邪说烧掉(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 184、190)。可想而知，对势力单薄的马礼逊来说，在华天主教是个确实存在而无法避开的阻力。就连米怜也要长篇累牍澄清如下：

目前在华的基督新教传教士，并不认为使另一基督教(即天主教)的信徒归信新教是自己的分内事之一。如果基督教真理和美德的内在力量促使另一个宗派的信徒加入新教，这样的归信只有在让信徒的生活展现出完全合乎基督教会的高尚原

则而无争议时才令人珍视。但是在华的新教传教士从来没有、也决定将来不会使用任何方式将其他基督教的信徒吸引过来。当出现将转移基督徒的注意力到耶稣基督的爱、到实践虔敬的重要性、到永恒的伟大实性的机会时，新教传教士会掌握这样的机会；但是，他们向来从事的是教化异教徒，而不是使另一宗派的基督徒归信。（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 39）

上文不外乎是，若有天主教徒有真心归化，新教自然无任欢迎；但他们从来都是意在异教徒；这番长篇大论，多少是忌惮于在华传教前辈的势力，不想模糊了传教焦点。上述文字固然有米怜对自身宗派的信心，但无法掩盖他小心翼翼厘清误会、力求息事宁人的味道。

史家将会在马礼逊和米怜的文字里察觉到他们相当在意天主教。米怜曾写了整整一章来梳理天主教在华传教的历史，当中毫不掩饰自己对其翻译策略和工作态度的不满。为免与这下来的章节重复，这里仅举一例。米怜列举天主教内部的论争（“上帝”译名之争、中国信徒可否祭祖之争、欧洲教皇身份与特权之争等），然后毫不客气地说：

可以十分公正地说，传教士之间的纷争，以及由此产生的怨恨与嫉妒的情绪，对他们的伤害比他们自身遭受的迫害更为严重……这些事情都降低了基督教和传教士在中国人心目中的地位，而且传教士们由于各自互相矛盾的利益而分裂；于是，他们没有将全部的时间、精力和才智用在为异教徒服务上，却虚耗了很大一部份在辩护自己的主张，解释及支持他们所属修会的特殊看法与杰出性上。（米怜，2008, 页 8）。

这里采用的攻击策略是指责天主教无法摆平内部矛盾而恶化成分裂，从而在华多年却交不出令人满意的成绩，文末还补上若干个人见闻，试图证明就连为数不多的天主教事工也差强人意。米怜在这里显示的“看重组织统一”特点，也许恰好就说明了他何以会如哈里逊 (1979)和苏精 (2010)注意到那样，以大家长式的强势作风管理书院。吊诡的是，尽管他力求统一，书院却如他所批评的天主教一样分裂不断。

说过米怜，那么马礼逊呢？上文曾提到他得益于天主教徒赠送的中文译著，充实了不少中文宗教学术语词库，但与此同时也忍不住抱怨“很遗憾发现在献给圣母和圣徒的祷告文掺杂了所有他们天主教体系中偶像崇拜的东西”（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 125）。除了抱怨天主教译文掺了杂质，他也批评其译得不好。在他思考如何翻译特定宗教概念时，基本上也回应天主教：翻译“最高存在”应该用“天主”还是“我神”？（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 106）前者是天主教的译法，后者是他主张足以打破中国固有的偶像崇拜观念之译法。史家将在其日记中一再发现“如何译得比天主教更好”的念想。

马礼逊也经常提到某些“实在不怎样的天主教徒”，读起来很难没有自比优越的味道。例如以下在1808年5月的某段日记：

我今天有机会给一个中国天主教徒详谈获得救恩的途径。他认为信仰上帝与遵守法律没什么不同，虽然他以基督徒自居，但是对福音的计划一无所知。（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 110）

在他日记里出现的教学与传教对象，除了大部份的中国人之外，其余的都是这些灵性知识欠佳、虔诚程度可疑、枉为信徒的天主教徒了。尤其提到有天主教信徒受新教启发、有所改变，令人甚至能读出当中一丝得意或自豪的味道。

比如，他于1812年兴奋地在捎信给友人分享好消息：在他无法企及的广州城内，有人读了福音小册后有很大的改变，段未不忘强调“他从前是一名天主教徒，过着罪恶的生活”（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 179）；官话老师云官明曾代他向澳门主教说好话，他显然印象深刻，在日记里记载老师的原话“马礼逊从未宣称他的宗教信仰是正确的而我们是错误的，我从他身上唯一观察到的特点是他严格遵守安息日的教导”（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 184）。就连米怜也忍不住大作文章：

这名教徒有时被天主教神甫劝阻不要去拜访那位“持异端邪说的传教士”。这名教徒极力为自己辩解说：他并没有看到这位传教士什么邪恶的地方；仅有的一点与众不同是谨守安息日。（米怜, 2008, 页 39）。

要进一步强调的是，上述这种抑天主、捧新教的观念甚至不只是以上两位书院内部人士的作法。

像是东印度公司特选委员会大班、珀斯议员马治平到访英华书院曾写有一篇介绍文章，开场白就同样用了“抑天主、捧新教”的笔法。文章开始，他先是介绍葡萄牙是“马六甲这一亚洲最早欧洲殖民地”的第一个占据势力，但笔锋一转，改为强调“绝不能想当然地以为葡萄牙人为了改善当地人的道德状况

而努力过”，然后补充事情到了荷兰人时代更为不堪，再慢慢让原本是天主堂、后来变成葬着“耶稣会在东方的使徒”之墓、如今已成为马六甲山上一片废墟登场：

当想到他们弟兄在东方的状况几乎没有任何进展，我们亲眼看到时间之手毫不留情地抚过他们的墓碑。每一个访者都应该来参观这个老教堂，这里不但有苍凉的美，而且还能给人有益的教训。(艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 31)

马治平虽然没有明言“有益的教训”所谓何事，但指耶稣会在东方“几乎没有任何进展”在前，很明显是在指贬天主教传教不力，如今连墓园都荒废了，之后再补上一句“有比旧城堡或是老教堂更值得一看的建筑，那就是英华书院”，这才让主角粉墨登场。可见，在英华书院传教士（甚至还有东印度公司的高层）心中，天主教其实是个颇俱存在感的他者，不得不在各自的书写和事工之中予以回应。

（二）天主教的“先儒后儒”框架

尽管如此，英华书院传教士对耶稣会士不以为然是一回事，能在多大程度上与之不同，却又是另一回事。他们和前辈的传教模式到底沿袭和反对了多少，颇值得玩味。甘文政所提的偶像崇拜课题不太可能证明其“耶稣会和新教大同小异”的假设⁸，较能看出两者雷同之处，可能是另一个对华传教的兵家必争之

⁸ 详见本文第五、六章。

地——儒家史——如果上帝是世上唯一真神，其神圣启示普遍降临人间、放诸四海皆准，那么传教之人如何看待在中国流传多时的儒释道等传统？

耶稣会代表人物利玛窦曾用晚明讲学盛行的语录体，写了二卷八篇的《天学实义》，虚设两人对话，一位是负责提问或质疑的华人儒者“中士”，另一位是负责作答或释疑的耶稣会传教士“西士”，一来一往阐述其观点。今人很容易就能在其中第二篇〈解释世人错认天主〉当中捕捉到其传教策略的特点。所谓“世人”，当然不是指中西两方的所有人，而仅仅就中国而言，这里可见利玛窦熟悉其预设读者即中国士大夫的中国中心观念。该篇意在解释，倘若真如《天学实义》首篇〈论天主始制天地万物，而主宰赡养之〉所说主张的那样、上帝确实是世间的最高主宰，那么彼时明代中国却为何没有天主教呢？于是利玛窦在开局便让中国儒释道三教登场，一出手便大斥释道两家，还巧妙地描绘中士比西士更为激动、后者劝起前者来：

西士曰：二氏之谓，曰无曰空，于天主理大相刺谬，其不可崇尚，明矣。夫儒之谓，曰有曰诚，虽未尽闻其释，固庶几乎！

中士曰：吾国君子亦痛斥二氏，深为恨之。

西士曰：恨之不如辩之以言，辩之不如析之以理。二氏之徒，并天主大父所生，则吾弟兄矣。譬吾弟病狂，颠倒怪诞，吾为兄之道，恤乎，恨乎？在以理喻之而已。

余尝博览儒书，往往憾嫉二氏，夷狄排之，谓斥异端，而不见揭一巨理以非之；
我以彼为非，彼亦以我为非，纷纷为讼，两不相信，千五百余年不能合一。

(利玛窦, 〈天主实义〉, 2001b, 页 18)

也就是说，他一开始便尝试站在非议释、道两家的立场，意欲拉拢儒家，而且强调就算不满意有别于自身主张的思想体系，那也应该理性分析，还反对仇视和意气辩论，一来儒家同仇敌忾，二来强调理性辩论、为自家天主传教构建讨论条件，三来顺水推舟将当时三家并立的“乱局”归咎于他们自己没有好好分析清楚，可说是一举多得。

于是利玛窦借助中西两士对谈，先是驳斥“空”和“无”是万物的本源之说，接着强调万物无所谓先无而后有，将释道两家“析之以理”后，这才开始讨论儒家。利玛窦先让西士阐述天主和有无之别，然后安排中士似懂非懂地说这就是我们儒家所说的太极是吗（吾儒言太极者，是乎），这时终于可以开始亮出他的底牌：

余虽末年入中华，然窃视古经书不怠，但闻古先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。如太极为上帝万物之祖，古圣何隐其说乎？（利玛窦, 〈天主实义〉, 2001b, 页 20)

是的，这位西士作为一个初到中华的外来者，倒是不慌不忙地讨论起儒家史起来。对比起只会气急败坏的中士，他显得可靠得多了，搞不好更加地道、更俱儒家本色不是吗？果不其然，中士一次又一次为太极说辩解，无论是援引孔子、

周敦颐等名儒作权威，又或是用古时未有其名但有其理、阴阳五行等推论作补充，西士都可以见招拆招，力守上帝和太极的差别，毫不退让 (利玛窦, 〈天主实义〉, 2001b, 页 18-25)。在铺垫了足够多的交锋来暖场后，利玛窦总算安心写下可说是全篇最为重要的段落：

吾天主，乃古经书所称上帝也……历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。

(利玛窦, 〈天主实义〉, 2001b, 页 25-26)

是的，利玛窦的终极立场为：天主就是儒家古代经典中的上帝，两者只是名字不同而已。要下这一大胆的棋，也难怪他要小心翼翼地一步步烘托出西士比中士更能儒家代言了。事实上，上述独立引文原本相当长，已省略绝部份，只取首尾各一句，其它全都是利玛窦罗列的古书提到上帝之个案，旁征博引《中庸》、《周颂》、《商颂》、《雅》、《易》、《礼》、《汤誓》和《金縢》八例，写得相当用力，表明“历观古书”四字绝非空口说白话 (利玛窦, 2001b, 页 25-26)。当然，光凭这里顶多了解到古今有别，但具体而言，古要多远？今要多近？利玛窦在《利先生复虞铨部书》里说得更为清晰：

门下所据，汉以来之圣贤，而窦所是者，三者代以上之圣贤。若云尧舜周孔，未闻佛教，闻必信从，则窦亦云汉以下圣贤，未闻天主之教，闻必信从。(利玛窦, 2001a, 页 773)

换言之，所谓“天主即上帝”式的儒家指三代以上，而汉代以后，无论是汉唐还是宋明理学，则一概视作偏离正轨。这便是利玛窦笔下的儒家史，其不可一

概而论，需分作三代以前、汉代以降，前者本来便信奉上帝，古代中国社会也有天主信仰，只是后来出于特定原因（上述引文提到的是释道两家兴起）才慢慢迷失。他把儒学和天主教界定为两个同宗同源的事物，将儒学史诠释成一个逐渐迷失和坠落的偏离过程，意在增加天主教之于中国社会的亲切和好感，降低士大夫的疑虑和戒备。

利玛窦这种将儒家分作三代以前、汉代以降的作法，用李新德的话 (2015, 页 54-58)来说，就是“先儒”和“后儒”：他对比了多位耶稣会士的论著，除了上述作为始祖的利玛窦，尚有李明（Louis Daniel Le Comte, 1655-1728）、白晋（Joachim Bouvet, 1656-1728）和孙璋（Alexander de la Charne, 1695-1767）等，指这种“先儒后儒”的解释框架贯穿多位耶稣会士生涯之中，算是贯用模式。那么这套“先儒后儒”框架是否影响了马六甲英华书院的新教传教士呢？李新德的判断如下：

利玛窦、李明等耶稣会士们的这种观点与后来来华的早期新教传教士马礼逊、米怜、麦都思等的观点相似。马礼逊、米怜、麦都思等也认为中国古代具有“上帝”的概念，后来由于人心坠落，以至于晦涩的哲学湮没了真理。（李新德，2015，页 58）

当然，他自己明言这段其实是参考新加坡学者龚道运的观点：

麦氏肯认中国古代具有“上帝”之概念，其后由于人心坠落，以至以晦涩之哲学淹没真理。此一论调，实承马礼逊和米怜之意见。按对于古代中国人之上帝观念，马、米氏虽具模糊观念，但未加确认。麦氏则大事征引儒教经典和历代注疏而详

为论证。至于麦氏承袭马、米二氏之说，以为后世中国之晦涩哲学影响古代纯正之上帝观，则不免为白璧之瑕。(龚道运, 2009, 页 126)

话虽如此，实际检证一番，情况或不能一概而论。例如，马六甲英华书院众传教士在这件事上的观点是否全然一致？如果不是，那么有何差异？这些差异又意味着什么？

(三) 书院对“先儒后儒论”的初步回应

用米怜自己的话 (2008, 页 10)来说，为了“展现在这个国家致力传播福音是多么的必要”，特地花了一章讲述了当时中国的观念、宗教和道德脉络。。米怜这章从上古蛮荒时代开始，针对中国观念、宗教和道德的特征与变化一直写到当时清代，俨然是部中国思想小史，正好供史家检视其宗教史立场：是否也有某种“先儒后儒”的历史假设？后儒滥觞的原因是哪些？和以利玛窦为代表的耶稣会士有什么不同吗？

先谈米怜。他显然不像利玛窦那样，借托上古的“先儒”批评汉代以下的“后儒”偏离正统。相反的，他在解读中国历史时，多次非议中国思想史的崇古观念。如果说“先儒后儒”框架是某种崇古导向，后者则明显是带有反崇古倾向的。且看他如何对周代以前的“蛮荒年代”大发议论：

后世的的中国哲人们，有感于自己眼见的邪恶，却忘了古时旧有的恶劣，进而高度赞扬远古时代。甚至，有些出于无知和野蛮的事情，也被哲人们误认为是高尚品格展现的美德。他们似乎错误地认为自己所处时代的邪恶是文明进程中不可避免

的消极结果，而不是人类自身随着时间和环境的改变而坠落的。（米怜，2008，页 11）

上述引文的末句，正是米怜全文意欲论证的重点之一：中国社会之所以邪恶，问题出在人类身上。在他看来，中国思想家的崇古倾向遮蔽了中国社会坠落的真相，虽未说清何谓“高度赞扬远古时代”，但学术史家自然能意识到，这不外乎儒家史中一再提到的尧舜文武周公等上古圣贤及其时代。果不其然，他在稍后的段落就明明白白地写下：

中国人拒绝改进的固执，应该是出于对传统原则的执着（或许我应该称之为偏见）和来自独裁权力的约束。他们认为古代的哲人、君主、皇帝和政权都是优秀的典范，并设想最高的智慧和美德展现于类似这些古人的年代。他们依然盲目地热衷于古代，却不具备古人们伟大的品格；具有这种品格的古人既看到自己的不足，又不断努改进自身。（米怜，2008，页 12）

要留意的是，这段写在关于中国科技自 1816 年以来“似乎是更加退步了”之后，是米怜（2008，页 12）对于“中国技术和科学停滞不前”的诊断。姑且不论他未实际走遍中国各地，明明这是 1820 年写下的序，距离 1816 年也不过是区区四年，竟然能侃侃而谈“科技更加退步了”，充份反映了其作为西方传教士的自信。这里不仅列明批评对象（即古代哲人、君主、皇帝和政权），还剑指当时中国人误以为古代拥有最高水平的知识和道德，算是反崇古论的确证之一。

如果纯粹以上述两段来看，米怜反崇古论这点似乎确实和利玛窦的“先儒后儒”截然相反。但真相确实如此吗？以上毕竟是米怜单纯对于中国历史变迁

的解读，虽然确实是“反崇古论”，但其实没有真正触及到“上古儒家是否就是基督教”这个核心课题，只能说是某种间接相关的儒家史观。真正能够反映米怜对于耶稣会士“先儒后儒”框架立场为何的，是以下这段：

一些人已经断言，中国最早的著作中包含有非常清楚和公正的关于“圣灵”的观念。我认为这还需要进一步的证明。但是，即使这个断言是真的，也不意味着目前中国人依然持有同样的想法。因为，所谓含有这些观念的著作（例如“五经”，尤其是《书经》）是中国上古时期哲人的作品，当时传统启示的光芒较少受到偶像崇拜和迷信的遮蔽，上帝仁慈地把神圣的意愿和性格的部份启示赐给人类最早的祖先，再由其后代随着迁移而把上帝的旨意带到世界上的每一个角落。但是人类的坠落又无法让神的启示长久地保持其原初的纯洁。（米怜，2008，页 13）

所谓有人断言中国最早著作中有关于圣灵观念云云，米怜固然没有明讲是谁，但史家如果留意到新教和耶稣会的竞争，自然看得出来其所为“先儒后儒”框架而来。他于此处没展开文本讨论、直接破解利玛窦等人的举证，只表不满，宣称需要更多证明，极有可能是碍于能力有限，力有未逮。毕竟《新教在华传教前十年回顾》一书不见得力求通俗易读、宁可避开详细论证。例如在本节重点分析的同篇文章中，当米怜(2008, 页 15)着手分析偶像崇拜文化，便旁征博引世界各地的例子，可说是极富气势，毫不客气。你说他碍于西方读者不熟中国经典，所以刻意不用典？那也未必。还是在同篇，当有需要时他可是左提《礼记》、右点《中庸》，还是少不了援引儒家典籍来佐证本身立论(米怜, 2008, 页 13-16)。可见，纵使他对天主教多么不以为然，仍无法全然摆脱后者的框架，

在特定议题上只能表示怀疑，然后将火力集中在另一议论重点——“偶像崇拜”——之上。

到了后来的段落，米怜甚至干脆承认了上述所谓“还需要进一步证明”的说法：

如果这个观点是正确的，那就能解释清楚为什么所有的国家都在早期背离了对上帝的信仰转而实行偶像崇拜；也让我们回到上文所提那些零散的公正观念的真正来源，——我指的是原初上帝的启示，这种观念至今在最坠落的民族中仍然有迹可寻。我们不应该为了弘扬基督教而否认他们拥有的那些公正的观念。（米怜，2008, 页 14)

切勿为了己方传教之便，就否认中国儒家经典之中所谓“那些公正的观念”，这根本就是利玛窦他们肯定先儒、否定后儒的作法嘛！那么早期又何必非要对于“先儒后儒”框架里的一大预设——中国在上古时期也存在着上帝普遍降临人世的神圣启示——予以质疑呢？极有可能真是力有未逮。米怜也许自己并未意识到，由于他一方面无法否认“全能上帝普遍赐予人神启”这一基本假设，一方面又未能深入文本诠释，直接破坏掉“上古耶儒本一家”之说，所以无法毁掉“先儒”这个概念，从而拿“先儒后儒”这个基本框架没办法。

马礼逊思想中也有类似“先儒后儒”的痕迹。1824年，离乡背景数十载的他终于以当世传教第一人之姿，凯旋重返英国。广受欢迎的他曾在多场公开演讲，讲解中国的宗教概况，当中有这么一段：

事实就是这样，在一些孔子收集和整理的最古老的典籍中，至高神的存在反而更明确，比孔子本人的思想或是后世学者所阐述的更加清晰。我觉得事实也是这样：当让人放任自流时，他就会坠落成无神论者或者偶像崇拜者；而记录下神的话语是把他从迷途中解救出来所需要的。（艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 138）

这种论述是不是眼熟呢？同样也是“先儒后儒”的框架：“最古老的典籍中”便是记载“先儒”思想的文本，拥有“更加明确”的上帝神迹，至于“孔子本人”以及“后世学者”即是后儒，只能是相形见绌。换言之，无论是米怜还是马礼逊，两人真正和利玛窦们不一样的地方，并不在于“先儒后儒”这个大框架，而是这个大框架之内、“先儒”如何坠落成“后儒”的诠释。马六甲英华书院要到了柯利译出《四书评议》，才算是真正针对“先儒后儒”框架提出真正的挑战。

（四）柯利对“先儒后儒论”的再诠释

柯利又受“先儒后儒”框架影响多深？且看他为《论语·泰伯第八》三教——即“兴于诗、立于礼、成于乐”——的注释：

今时今日的科学家和文学家将不会苟同这个观点。如果未能确保自己精通这个世界的伟大造物主之经典论著、至上君王之旨意，没有任何人可以真正论得上是个

有成就的学者。对于这个目标，从前最为著名的中国圣哲略知一二，而后世的（学者）则一无所知。(Collie, 1814c, p. 34)⁹

当然，柯利这里讨论的是“怎样才算得上真正有学问的人”，或者“哪一种知识才是最重要的知识”，并非“先儒后儒”。不过，他用来对比中国古今学者之别的论述，明显带有某种类似耶稣会士的“先儒后儒”印记：从前最饱富盛名的圣贤还算可以，但如今的中国学者就不行了。这里亦看得出马六甲英华书院传教士其实对孔子的评价并不高。

耶稣会的中西适应策略发展到极致，肯定要提到“索隐派”。学界一般以白晋、马若瑟（Joseph-Henrg-Marie de Premare, 1663—1735）等法国耶稣会士为代表人物，特点为诠释诸如《尚书》、《诗经》和《易经》等中国上古文献，寻找当中与天主教教义的联系，至于中西联系强弱不一，视不同人物而定。美国汉学家孟德卫（2010, 页 373）在叙述李祖白《天学传概》出版的后续影响时，基本地归纳了索隐派传教士的若干论点：三代圣王之一的“尧”其实就是“诺亚”，而尧不过是他的中国名字；中国人是《圣经》所述“含”——也就是诺亚三子之一——的后代；中国曾发生类似“诺亚洪水”的大洪水等等。上述观点以“诺亚”及“大洪水”为关键词，留意到索隐派的脉络，史家便不会忽略柯利《四书评议》中的学术史意义。

⁹ 原文为：To this opinion, men of science and literature in the present day, will not subscribe. No man can justly be termed an accomplished scholar, who has not made himself well acquainted, with the works and revealed will of the Great Creator, and Supreme Governor of the Universe :- of the former the most eminent Chinese Sages knew little, and of the latter nothing at all, to purpose. (Collie, 1814c, p. 34)

例如，当他注的《论语·泰伯第八》孔子盛赞大禹无可挑剔（吾无间然矣）的部份，很明显就是回应上述的索隐派观点：

有的观点主张，这场根据中国年历发生于大约公元前 2200 年的洪水，和摩西所记载的是同一场洪水，而诺亚和禹是同一个人。熟悉中国和旧约历史的学生将会在中国与圣经首章所述的洪水、以及诺亚和禹之间，发现某些共通之处，但不管是否存在足够的基础去辨认这些人与事，我们不应擅自去定夺。(Collie, 1814c, p. 36)¹⁰

这里显然不针对中国儒家，而是某种尝试将中西经典延伸至西方圣经的观点：大禹和诺亚是同一个人、两场洪水也是同一场灾难。如果没有将柯利文本放到新教回应天主教的传教脉络里，其实很难理解这段话的用意。

柯利《四书评议》一书至少有3处涉及回应索隐派的中西洪水一致论，《论语·泰伯第八》算是书中的首炮。他在这里的判断还是比较保守的，商榷的意味大于批评：赞成二人二灾之间具备某些共同之处，但不见得有足够充份的证据去判定人事皆同。不过，等到了注释《孟子》之时，出手就相对大胆。《孟子·滕文公章句上》中记有孟子引述尧舜事务繁重为例子，向陈相说明贤君不一定需要亲自下田的道理。柯利对当中提到“治水”一事予以大段注释：

¹⁰ 原文为：Some are of opinion – that the flood here referred to, which took place according to Chinese Chronology about 2200 years before Christ, is the same as that recorded by Moses, and that Noah and Yu are one and the same person. The student who is acquainted with Chinese and old Testament History, will find some points of resemblance between the Chinese flood, and that recorded in the sacred volume, and likewise between Noah and Yu, but whether there be sufficient grounds to identify those persons and events, we shall not take upon us to decide. (Collie, 1814c, p. 36)

著名的尧据说死于公元前 2230 年，相当于诺亚洪水前的 220 年。有人推测，中国洪水和神圣史家所记的是相同事件。根据上述解说，他们并不认为洪水是由突然暴发的巨大深渊而生，也非由任何一个超凡的苍天之窗而成，而是打从创世之始到尧的时代，大地就洪水泛滥，一方面对大地产物高度危险，另一方面对人类危害极大，最终由人力导入正确渠道里。上述情况未必能断定摩西洪水异于中国洪水，但值得那些辩称摩西和中国史家所指为同一人再三考虑。(Collie, 1814e, p. 80)¹¹

本段显然意在强调两场洪水的区别，首句便提醒读者两件事之间至少相隔整整 220 年，拉开两灾之间的距离，同时对于熟悉索隐派观点的人而言，也自然看得出背后强烈质疑“尧便是诺亚”的意图。姑且不细究这段时间差距有多精准，但往下多少有些过渡发挥的部份就很难略过不看。首先是“突发而至”和“从来便有”的差别：相较于摩西洪水突然袭来，中国洪水却是“打从创世之始到尧的时代”便一直如此；另外则是某种“天威”和“人力”的反差：柯利强调

¹¹ 原文为：The famous Yaou is said to have died 2230 years before Christ, or 220 Years before Noah's flood. Some have conjectured that the Chinese deluge, and that recorded by the sacred Historian refer to the same event. It does not appear, however, by the above account of the flood that they mean to say that it was occasioned by any sudden outbreaking of the great deep, or any extraordinary opening of the windows of heaven, but that from the creation of the world, down to the time of Yaou, the earth had been overflowed with water, to an extent which was highly detrimental to the fruits of the earth, and in other respects very injurious to the human species and that the water was put into proper channels by human efforts. We do not mean to say that these circumstances are sufficient to lead to the certain conclusion that the Mosaic flood must have been perfectly distinct from that of the Chinese, but we think they deserve the consideration of those who plead for the doctrine that Moses and the Chinese Historians refer to the same event. (Collie, 1814e, p. 80)

摩西洪水由巨大深渊、苍天之窗这类高深莫测的天威所致，而中国洪水虽危害极大但终究可以凭人力导入渠道。

换言之，一者“突发而至”，一者“从来便有”；一者“天威难测”，一者“人力可敌”。两层对比下来，多少能强化两场洪水的差异，但不要忘记，柯利是根据文中所谓的“上述解说”才得以推论出来的。先将这段“上述解说”全引如下：

在洪水时代，许多百姓受苦，圣人相继崛起，并最终治理事情，虽然哪怕是在尧的时代，尚未形成正式的管治。(Collie, 1814e, p. 80)¹²

文中所谓的“上述解说”，多半是根据朱熹针对原文“天下犹未平”的注释：

天下犹平者，洪荒之世，生民之害多矣；圣人迭兴，渐次除治，至此尚未尽平也。
(朱熹, 1983, 页 259)

问题来了，这段解说本来就不是描述洪水，用以对照圣经有关诺亚大洪水的具体描绘，当然会显得苍白。然而，苍白也就只是苍白而已，不仅不足以充份证成此洪水非彼洪水，同时也不见得可以得出“打从创世之始到尧的时代”这般

¹² 原文为：In the age of the flood, many people suffered, holy man successively arose, and gradually regulated things, but even in the time of Yaou a proper regulation had not been effected. (Collie, 1814e, p. 80)

武断的结论：其实要对比“突发而至”的摩西洪水，柯利只需强调中国洪水“为患多时”便足够，实在不必说到“创世以来便一直都有”的地步。

要肯定的是，柯利多半也知道自己可能推论欠严谨，遂有“未必铁定摩西洪水异于中国洪水”云云，颇有自我克制、务求精准之意。不过，他既然一方面坦然承认中西洪水有某些雷同之地，可另一方面却多次提出差异，这是否有自相矛盾之嫌呢？他的立场到底是什么？《孟子·滕文公章句下》记有公都子问孟子“为何别人都说先生您喜欢辩论”（外人皆称夫子好辩）时，后者又一次引述大舜治水予以回答，柯利在这里注释如下：

中国描绘中的洪水其实更接近大规模洪灾的残余和影响，而非其事件本身。不管任何流落到该国的诺亚后代是否找得到如上述或其他中国书写所提到的大洪水，至少看起来，很难说很大可能如此。(Collie, 1814e, p. 92)¹³

这便是柯利在《四书》中针对索隐派“中西洪水一致论”的第三次回应，来到这里终于亮出他的终极立场：中国洪水和摩西洪水不是同一场灾害，前者顶多是后者的遗绪而已。这显然出自传教士“诺亚大洪水是一场全球普遍灾害”的基本预设，对柯利来说，剩下的疑点只是“中国的诺亚后代”能不能找到中国典籍里所记述的洪水而已。这个苦恼自然不会是中国儒家的苦恼，毕竟又是源

¹³ 原文为：The Chinese account of a deluge bears more resemblance to the remains and effects of some tremendous flood than to the thing itself. Whether any of the posterity of Noah on wandering to that country found it in the state in which it is described in the above and some other passages of Chinese writings, or not, is difficult to say, but to us it seems, at least, highly probable. (Collie, 1814e, p. 92)

自传教士的另一个基本预设——大洪水之后只剩诺亚一家人幸存——那么中国人自然也是“流落到该国的诺亚后代”了。

尽管柯利这三段注释仍有商榷的余地，但就从其写法而言，先在《论语》的部份介绍索隐派中西洪水一致论的核心结论并表明基本保留的态度，然后再于《孟子》部份更跟一步的论述和最后的终极立场，不仅是顺着《四书》先谈《论语》后《孟子》的排序，就连叙述也是层层递进，不随意跳动，可谓条理分明。

以上从创校者米怜和奠基者马礼逊开始分析，再细究集大成者柯利的译本，大体可以证明在儒家史课题上，马六甲英华书院重华一派的论述里确实存在有天主教和其“先儒后儒”框架的痕迹，甚至有明显敌意。在这块对华传教的“兵家必争之地”，书院交出的成果显然有程度上的差别，其中第一代人如马礼逊和米怜纵有多不满意，但也只是在各种散论之中提出质疑，可说是力有未逮；唯有到了第二代人柯利才能在《四书》的翻译之中，透过反索隐论述予以回应，无论是在规模还是理据，都要充份得多。然而，就算是柯利的反索隐论丰富如斯，毕竟是冲着“中西洪水一致论”而来，其反对天主教过度适应中国的意味很明显，顶多只能算是在“先儒”的范围内展开争鸣，实际上并未对“先儒后儒”框架本身进行冲击。

不妨这么说：不管马六甲英华书院重华派多么表现自己优于天主教，但在儒家史论述上，纵有强而有力的“反索隐”论述，终究还是无法彻底挑战和超越“先儒后儒”框架。史家可以轻易辨识出两者在儒家史论述的中西调适尺度

不一：天主教“索引论”可说是宽松一端的极致，和书院“反索引论”则在严谨的另一端。整体而言，“先儒后儒”框架之书院，终究是沿袭大于挑战。

五、马六甲英华书院的祭祖文化批判

这是自从我离开英国后过得最差的一个礼拜日了。大约八点，当我从他们的小船旁经过时，看到他们用数千根像火柴似的被点燃的小棍以祭奠他们虚构的神灵。

我对自己说：“这些无知、精明、仪表堂堂的中国人哪，我该怎么教导他们呢？”

(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 82)

以上是青年传教士马礼逊写于1807年9月8日的日记。当时他才25岁，刚经历百余天的航行不久，从“三叉戟号”下船后初到广州渡过了他在中国的首个安息日。史家经常能够在《马礼逊回忆录》中读到他初抵中国时期写下的宗教观察，一般都细诉崇拜对象和仪式，并如实记下当时所感所想。除了首两年在广澳两地写的访北帝菩萨庙、火灾后和尚与道士作法安抚“恶鬼”、求签文化、分析中西立誓文化等等，到了1813年仍有批评中国社会无法理性解释水灾和旱季等气候现象、批评龙王信仰和求雨文化的记录 (艾莉莎·马礼逊, 2008a)。值得注意的是，他不仅仅为令人眼花缭乱的另类信仰风景所震撼。例如，他多次提到自己的“中国安息日初体验”，颇能读出他其实相当介怀。除了上文所引“最差的一个礼拜日”，他在13日写给父亲的信件之中，还感叹“那些被称为基督徒的人到了这里也没有了礼拜日” (艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 85)。换言之，对比起基督社会，他除了不满中国社会“多了什么”，同时也介怀“少了什么”。

如第二章所述，在伦敦传道会的想像之中，马六甲英华书院是“转化最顽固的偶像崇拜国”之利器，崇拜基督上帝以外的偶像是重大罪过，传教士纵使

远在东方现场，但也不可能轻易放过。他们会为传教而妥协变通到何种程度呢？上章提过，甘德政 (2016, 页 91)认为新教和天主教在这点“差不多”。从青年马礼逊亲临中国现场记下的宗教现象笔记看来，反对民间信仰、批评道释两家也许确实一致。那么祖先崇拜呢？不要忘记，利玛窦 (1983)将祖先崇拜视作儒教文化的一部份，认为它的功能在于教化和悼念，并且强调中国人不把祖先当神，也不向祖先乞求什么，因此“似乎不能指责为渎神，而且也许并不带有迷信的色彩。”马六甲英华书院传教士是否和耶稣会士一样不反对祖先崇拜呢？如果不是，他们又是如何看待“孝”这个儒家核心观念？

(一) 马礼逊论中国祖先崇拜文化

同样先分析第一代核心人物马礼逊。在他现存的中文作品译本之中，是否有提及中国殡葬文化呢？有的：

本月 19 日，一位年寿最高、最受人敬重的中国行商辞世了。他是一位善良的老人，总是试图做得更好。据说他生病时经常把好多种药摆在面前，然后在神像前跪下叩头，祈求神像指点他服用哪种药。根据当地的风俗，他的尸体被修饰一番，摆放在大厅的一张床上。他的妻子和儿女、儿媳等人跪在他的灵床前，终日哭泣。友人和熟识昏人都来吊唁，在床角行礼。他们的风俗一般是停尸两三天，然后把尸体装进棺材准备埋葬。有钱人会等到三七或七七下葬，因为人们相信鬼魂每隔七天就会回转一次。(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 185)

以上这段就是两卷《马礼逊回忆录》中提到中国葬礼的唯一一笔记录，写于1812年12月下旬，虽有仔细记载死者生前如何叩神选药、死后如何安排仪式等等，但没有明显批判和非议。这极有可能是现存中文材料中的唯一一笔，多少说明了何以前人研究中论文马礼逊批评华人崇拜文化之时，鲜少直接亮出他反对祖先崇拜的证据。

例如，甘德政(2016, 页101)强调传教士抨击华人的传统信仰，虽列举马礼逊以下的米怜和麦都思作品证明其批评民间信仰，但缺了祖先崇拜的部份，如能多管齐下，火力势必更佳。李新德(2015)讲述新教传教士的中国宗教文化观如何从鄙视转移到接纳，打头阵便提到马礼逊，使用的同样是民间宗教方面的证据；第五章就更明显，开章直接提到早期新教传教士如何与后来的丁韪良(William Alexander Parsons Martin, 1827-1916)在祭祖祭孔立场上不同，却同样没提到马礼逊在这方面的材料，仅提出“关注得更多的是儒家伦理与基督教之异”。以上或着重民间信仰意义上的偶像崇拜，或改从早前反天主教利玛窦规矩的脉络来类推，可说是终隔一层。

真正亮出证据的是龚道运。他以《中国丛报》的一篇〈墓前拜祀〉(*Worshipping at the Tombs*, 篇名为笔者所译)，作为马礼逊批评祭祖的证据：

他译述一篇通行的祭祖祷文，并加评论，谓春秋两季的祭祖活动虽不违反理性或宗教，但在祭祖礼仪中，包含向死者灵魂祈祷，此则违反耶教《圣经》的教义和人的理性。(龚道运, 2009, 页46)

龚道运《近世基督教和儒教的接触》一书大部段落皆采取译述笔法，这段也不例外，《中国丛报》原文如下：

Repairing annually, at spring or autumn, to “sweep the tombs” of ancestors, has nothing in it contrary to reason or religion; but it is manifest that a service like this, containing prayers to the souls of the dead, is contrary both to Scripture and reason. (Morrison, 1832, p. 202)

当然，《中国丛报》原文没有作者姓名，龚道运引注并没列出依据，但史家仍然可以根据《二十卷中国丛报主题综合索引》（*General Index of subjects contained in the twenty volumes of the Chinese Repository; with an arranged list of the articles*）得知作者确实为马礼逊无误（General index of subjects contained in the twenty volumes of The Chinese repository : with an arranged list of the articles, 1940, p. 42）。话说回来，以上这段虽然明讲不满向死者灵魂祈祷这点，但毕竟前一句“不违理性或宗教”后又一句“违反教义和理性”，光凭这些还不清楚其态度。事实是，龚氏略过没引的部份更加清晰明了，值得全段征引：

我们知道，教会底下的一个分支或“部门”和这些异教祈祷者所盛行的没什么不同。但以基督之名，我们并未受召来捍卫他们，因为我们最庄严地向他们抗议；同时，我们给予一个听证会，极尽所能劝告所有自称基督徒之人停止所有关乎死

者的祈祷。只有至高无上和无所不知的上帝才能聆听和回复祷告。圣人和天使是仆人。(Morrison, 1832, p. 202)¹⁴

马礼逊并未就此停下，之后还引了数句《圣经》原典，试图以热情呼唤所有信徒的忠诚，停止向死者灵魂祈祷，甚至不惜向教会底下的特定分支喊话，可谓壁垒分明。至于教会底下分支或部门云云，这里虽未明言，但放在礼仪之争的脉络之下，多半是指允许祭祖祭孔的天主教了。在此再次看到耶稣会士之于马礼逊的他者作用。

除了龚道运采用的上述材料，还有哪些证据吗？《马礼逊回忆录》里其实有一条线索，但非直接证据，史家还得花点功夫把它找出来。书中记载，马礼逊于1833年创办《传福音者与中国杂纂》(*Evangelist and Miscellanea Sinica*)，首期有篇〈在祖先墓前的献祭祷文〉(*Sacrificial Prayer, offered at an Ancestor's Tomb*)，讲述儒家理论与仪式的背离，但书里并未引述原文。(艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 240) 查现存微缩胶卷 (*The Evangelist, and miscellanea sinica, 1833*)，首篇已经散佚，无法核查。好在其面世之时便引起西方基督世界的关注，同年的《加尔各答基督观察家》(*The Calcutta Christian Observer*) 里恰好有相关书讯，还大篇幅刊载书摘，其中便有《回忆录》里重点提到的祷文，以及相关批评

¹⁴ 原文为：We know that there is a branch of the visible church, where “offices,” not much dissimilar from these pagan prayers prevail. But though denominated Christian, we are not called upon to defend them, for we most solemnly protest against them; and were we permitted a hearing, would most strenuously exhort all who profess and call themselves Christians, to discontinue all prayers, both for and to the dead. It is the sole prerogative of the Almighty and Omniscient God to hear and answer prayer. Saints and angels are fellow servants. (Morrison, 1832, p. 202)

(IV.-The Evangelist; and Miscellanea Sinica, 1833, pp. 549-553)。《加尔各答基督观察家》赞美马礼逊的评论“贤明而中肯”，并摘引两大段，一段是针对儒家究竟怎样看待灵魂寂灭（annihilation），另一段则是猛攻祖先崇拜：

常识和理性还从这种所谓的“无罪仪式”提出另一个难题。对于那些相信恶质灵魂在另一空间承受惩罚的中国佛教徒来说，他们一方面主张恶劣灵魂在单独空间承受惩罚，一方面相信本身承遭惩罚的缺德祖先有能力保佑他们在尘世上的子孙？我们无从得知。(IV.-The Evangelist; and Miscellanea Sinica, 1833, p. 499)¹⁵

无论是在同情者利玛窦，还是反对者柯利，一般论及祖先崇拜，都将之视作儒家文化的一部份。马礼逊在这里从佛家地狱处罚的进路入手，算是比较少见的作法。无论如何，由《加尔各答基督观察家》刊载《传福音者与中国杂纂》中马礼逊明确批判中国祖先文化的文章，不仅可以确认这位马六甲英华书院奠基者的立场，还可以反证他这一观点在当时宗教界备受关注。

有趣的是，马礼逊对中国偶像崇拜文化的批判不见得单纯来自基督教观念。未到中国前，他曾在“三叉戟号”目睹水手为新人举办的特定洗礼仪式。他在6月17日的一封信上，仔细写下这个被称作“水鸭子礼”的仪式，包括旧人如何假扮赤道男神纳普修和赤道女神阿菲特里特、未出过海的新人如何被蒙眼、众

¹⁵ 原文为：Common sense and reason suggested another difficulty arising from these “innocent rites,” as some call them. How Buddhists in China, who believe in the punishment of bad spirits in a separate state, reconcile the idea of wicked ancestors, who are themselves suffering punishment, being able to help their descendants on earth, we cannot tell. But, consistency is not a quality of superstition. (IV.-The Evangelist; and Miscellanea Sinica, 1833, p. 499)

人如何将多支黑短棍插入新人口中等细节 (艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 79)。耐人寻味的是, 这个“水鸭子礼”明显含有明显违背基督教义的崇拜仪式——口插黑短棍甚至被称作“吻圣经”——马礼逊津津有味地记述之余, 竟未加批判, 仅庆幸自己因船长出手阻止得以幸免。明明他踏上中国土地后对各种祭拜仪式甚是敏感, 无不以基督教眼光来审视, 但对于发生在一艘西方船上的洗礼仪式, 却能趣味盎然而不加批判地向亲友予以分享, 是相当明显的双重标准。

换言之, 马礼逊看待中国偶像崇拜文化的眼光, 固然有源自基督教一真神观念的影响, 但也带有西方文化优越感。这点似乎都可从他收到的各界回应中找到证明。他关于中国民间宗教和祖先崇拜的书写除了接获像是《加尔答基督观察家》的反响, 也收到各界精英的来信。例如, 伦敦传道会理事会于1809年1月来信, 显然他们对于“身边异教徒的各种迷信仪式”之观察大为受落, 并感叹“如此古老、有创造力、彬彬有礼的民族竟然还停留在最粗鄙的偶像崇拜阶段, 竟然如此无知”, 还将矛头指向中国精神文明, 将之斥为“吹嘘的理智” (艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 138)。伦敦传道会在1811年发布的公告, 更表示收到他来的中国文化典籍后, 考虑将之出版, 以便“满足英语读者对这一遥远、封闭的帝国的好奇心” (艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 158)。今人很容易便能从中看出伦敦传道会的文化优越感, 以及毫不掩饰的猎奇心态。

除了基督教组织, 马礼逊的偶像崇拜观察也受到个别知识精英的关注。例如, 一名东印度公司的医生李文斯东博士曾在1820年就中国贫穷问题写了封长信, 提及中国宗教场所的救济功能, 仅凭其未设有专项慈善资金, 就断定“他们的目的在于炫耀而非真正的慈善目的” (艾莉莎·马礼逊, 2008b, 页 10)。斯当

东读过《中国杂文集》，兴致勃勃地建议作者“详细地描述中国的各种宗教和迷信活动”，不仅主张挖掘中国宗教和印度教派的连系，更分享自己接下来的出版计划，最后意味深长地“无论你研究中文文献的哪一部分，我们彼此不会妨碍对方”（艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 170）。可见，马礼逊的偶像崇拜叙述和批评，除了强化宗教界的文化自信，同时也引发学者的兴趣，甚至引发同侪较劲。

（二）米怜论中国祭祖和天主教“妥协传教”

马礼逊（原作“莫理逊”）日以继夜地学华语和写华文，他是用毛笔写的。我以为那个时代没有一个洋人会比莫理逊更精通华文和写华文……美中不足的是他的穿著却保持英国式的。假如他改穿中国装，没有一个人会认得出他是洋人。我所以这么说，是因为他的谈吐和举止，甚至他家里的一切用具都是中国式的。（杨贵谊译, 1998, 页 80）

回忆起马礼逊，阿都拉对这位英国传教士的中化程度可是赞不绝口，竟然还感叹后者保持英国服装是“美中不足”。可见，纵使马礼逊在祭祀文化之上不比利玛窦宽容，但不代表他抗拒中化、未曾努力融入华人社会。阿都拉“美中不足”云云，一来是他的文化交融立场向来较为开放，二来本身又没有向华人传教的压力。他可不知道马礼逊在中化上其实有过重大挫败：传教士应该中化到何种程度，这可是相当实在的策略问题。

米怜 (2008, 页 31-33) 讨论传教士在中国的生活难题时，曾提到马礼逊初到中国的中化策略——例如服饰（僧袍、中式靴子）、仪表（不剪指甲、蓄发扎

辫)、饮食(持筷)等等——唯未达预期效果,最终只得作罢。他记有两点判断:其一,短短一顿饭不见得有效增进汉语或任何知识,也就无坚持中式进餐之必要;其二,中国各级政府只批准外国人从事商业活动,从而传教士在衣着打扮之上力求中化,其实是违反常见的商界作风,让人怀疑他抵华有非商业目的,反而加剧戒备之心。坦白说,强调“中式进餐未达预期效果”这点颇令人费解:一来固然是交流结果欠佳,可以有很多原因(例如初抵中国未精通语言、文化成见太深等等),不见得只是时间太短;二来更重要也更直接的是,在餐桌上和人沟通交流本来就和服饰没直接关系——如果是一同持筷方便主人家倒不难理解,但米怜(2008,页31)却强调他修指甲、理长发、换掉中式服装等等“有助于让他的用餐方式不要显得那么特立独行”。如此说来,中化显得特立独行会引发反效果,应该才是马礼逊最后停止中化作风的最主要理由。由此可见,有时并非传教士不想作改变,而是体制和形式不由人,再次印证宗教界难与政治分割。

值得注意的是,米怜不仅仅是评价中化装扮的成败得失而已,同时还兼论另两个课题:节俭作风、天主教的衣着策略。前者试图证明一般传教士的俭朴作风其实不适用于中国传教现场,这里略过不表;后者则是马米两人在传教策略上如何回应他者、定位自身。其实,米怜(2008,页31)讨论中化装扮策略时,就已开宗明义地提到“宗教的意义并不在于一个服装的样式和颜色”。本来,讲完中化衣着策略的局限,再写俭朴作风如何妨碍传教效率,基本足以总结马礼逊早期在异乡生活策略的教训,大可结束这一章。岂料突然笔锋一转,重回装扮策略的讨论。究竟是什么课题让米怜欲罢不能呢?

原来是冲着耶稣会士李明名著《中国现势新志》(*Nouveaux memoires sur l'*

etat present de la China) 而来。米怜 (2008, 页 33) 征引该书“传教士的服装、饮食、生活方式及外在习惯都应该有助于他投身其中的归化整个世界的伟大蓝图”的观点，再回应以马礼逊及其中国案例。比较麻烦的是，米怜未就李明观点予以更为精准的归纳，两段文字下来其实写得不太清楚，但基本上可以确定几件事情：第一，他一早就挑明“宗教的意义并不在于一个服装的样式和颜色”；第二，他一再主张传教士拥有多种服装和生活方式是合理的，不必硬性规定；第三，他除了援引马礼逊个案之外，最后还例数耶稣会士在不同历史阶段的服装策略及挫败。三点读下来，大体可以判断出米怜要回应李明的观点是“传教士的外在形式必须对传教有用”，因此才一再强调有必要保留传教士灵活选择服饰的余地，为削弱硬性规定的合理性，甚至来了段传教服装小史。

假定只能有一种服饰，可谓古板不谙变通；为亲近传教对象而舍自己的服饰、屈从对方文化习惯，可谓缺乏坚持。米怜实际上是不满耶稣会士哪一点呢？至少在偶像崇拜的课题上，明显是后者。

如上章所示，米怜出自上帝普遍赐予全球各国神启的基本假设，承袭了“先儒后儒”的思想史框架。《新教在华传教前十年回顾》第二章 (米怜, 2008, 页 14) 主张，偶像崇拜原初其实“出于虔诚的目的”，是种协助信徒强化记忆、增加宗教情感的辅助仪式，可惜随着时间推演喧宾夺主，甚至日益泛滥，伪神偶像越来越多，最终使人背离了上帝。基本上，该章提到的所有宗教崇拜都可这般解读。

学人论及米怜反对偶像崇拜，一般都举当时流传甚广的《张远两友相论》

和《诸国异神论》为例。然而，《张远两友相论》(米怜, 1817)虽论及基督教的祈祷仪式, 但意在强调和当时华人的祈祷有何不同(比如没有神台、香烛等), 至于祖先崇拜, 也不过是两友用来对比“何谓基督教祈祷”的对象而已。《诸国异神论》(米怜, 《诸国异神论》, 1850)则虽道破神像只是由木石泥金金银等材料制成, 明确表达诘难立场, 也不是完全没批评“死者灵魂崇拜”, 但只涉及圣人和英雄灵魂, 不包括祖先。《祈祷真法注解》第九章(米怜, 1818)罗列中国民间祈求神明保佑的各种需求(如治病、求财、救灾等)和形式(如在庙设宴、求雨、请术师等), 同样未提及祖先崇拜。直接反映米怜如何看待死者灵魂议题的, 还是要看回《新教在华传教前十年回顾》:

我们是否能设想那些体制本可以把大部份的民众指向上帝, 但民众却背离了体制的创造者转而崇拜天、地、山川、灶神以及死者的灵魂?(米怜, 2008, 页 14)

对于已经故去的国王、圣人、英雄的灵魂, 还有无论是善是恶的父母, 她(笔者注: 中国)都虔心祈祷并献上祭品。(米怜, 2008, 页 15)

强调不问善恶仍虔心祭拜父母这点, 很难不想到上节所提马礼逊《传福音者与中国杂纂》首期类似的论证, 不妨视之为同一脉络。如果没忘记马礼逊们和利玛窦的一大差异正是“反对死者灵魂崇拜”这点, 那么多少都能读出以下这句的弦外之音:

我们也不能为了削弱他们信仰的必要性或贬低其重要性, 就否认那些陷入令人憎恶的偶像崇拜的人的罪恶, 或粉饰其荒谬性。(米怜, 2008, 页 14)

所谓粉饰偶像崇拜的荒谬云云，很难不令人想起为祖先崇拜辩护的利玛窦。然而，偶像崇拜是大忌，利玛窦只是不反对祖先崇拜而已，至于其它神像，那可是明确反对的。米怜如此批判，难说精准，反而较像是与天主教的意气之争。

诚然，上述毕竟只是解读和推断而已，有没有米怜直斥天主教在偶像崇拜议题上妥协的直接证据呢？当然有。书中第三章探讨天主教传教工作局限如何造成英国缺乏中国信息，其中一点是关于知识界何以普遍对耶稣会士著述欠乏信任，米怜正是抓住偶像崇拜这个课题予以发挥：

因为他们是属于一个二分之一都充满迷信的宗教体系，所以很难期待天主教传教士在涉及中国偶像崇拜的部份能十分全面和详细，以免读者会去探究罗马天主教与之类似的部份。(米怜, 2008, 页 23)

他未出示证据，便咬定竞争对手为免读者深究自身与中国偶像崇拜的雷同之处，还暗示其作品有刻意隐瞒之嫌，很难不给人武断刻薄之感。往下再举一例，在该书附录〈关于恒河以东印度政治、道德、宗教状况的思考札记〉里，他提到本身在马来地区的见闻：

我们还看到罗马天主教徒在异教和伊斯兰教圣人的庙堂中祭拜，而新教徒（他们的做法应永远受到责备）也召来异教的巫师帮助找出窃贼或施法驱走风湿。(米怜, 2008, 页 145)

他批评葡萄牙社群的天主教宣教工作失败，导致该地区道德沦丧，甚至痛斥“中国偶像崇拜的迷信还不如这个族群以耶稣之名奉行的那么鄙俗”，可说是

痛心疾首(米怜, 2008, 页 146)。以上两条材料都可证明, 米怜在批判偶像崇拜之时左右开弓, 除了剑指中国, 也不忘数落天主教。

(三) 柯利论祭祖和孝亲文化

那么柯利怎样看待“偶像崇拜”? 基本而言, 他这方面的看法都集中在《论语》和《孟子》的注释上。《论语·先进第十一》里有段文字记述了子路问孔子关于祭祀鬼神和死亡的课题, 对于孔子一点也不正面的回应——“未能事人, 焉能事鬼”和“未知生, 焉知死”——如果还记得孔子关注葬礼的事实, 史家固然不至于误解为不关注鬼神和死亡课题。单凭这段, 顶多确切得知孔子认为学习事情得有个先后次序, 了解此世(事人、生)比彼世(事鬼、死)来得更优先而已。至于两者是否同样重要? 道理是否互通? 无从得知。

这是《论语》作者未能直接解答的留白, 供后人予以诠释。千万不要以为只有受过西方超越世界观念的传教士才对此有兴趣。先秦以降的儒家亦对此有所发挥, 例如朱子便解读如下:

问事鬼神, 盖求所以奉祭祀之意。而死者人之所必有, 不可不知, 皆切问也。然非诚敬足以事人, 则必不能事神; 非原始而知所以生, 则必不能反终而知所以死。盖幽明始终, 初无二理, 但学之有序, 不可躐等, 故夫子告之如此。程子曰: “昼夜者, 死生之道也。知生之道, 则知死之道; 尽事人之道, 则尽事鬼之道。死生人鬼, 一而二, 二而一者也。或言夫子不告子路, 不知此乃所以深告之也。”

(朱熹, 1983, 页 125)

孔子向来对子路较严，本次面对两大疑问没好气，读者若是一不小心，也许真会误以为孔子觉得子路的疑虑不重要。也许正因如此，朱子非得站出来正面肯定子路这两问“都是真切的提问！”然后援引程子关于“死生人鬼就像白天黑夜般正反两面”的比喻，指出道理都是同样的（初无二理），不过学习必须有次序。传教士柯利抱着“中西宗教孰优孰劣”的比较眼光，想必更容易为生死和人鬼孰轻孰重、道理是否一样这两道疑问所吸引。且看他的译注：

无论是生者与死者，还是神灵与人类，都应该根据同样的原则来服侍。因此，知晓服侍人之人，必会知道怎样服侍神灵；而掌握生命之道的人，必会知晓死亡之道。(Collie, 1814d, p. 48)¹⁶

不难发现，柯利的解读和程朱一致，但不无有待商榷之处：“学习须讲究先后排序”这点固然是孔子的原意，但“道理一样”就超出原文语意了。学习课题一前一后，两者首先不必然有关；就算有关，那也不必然完全一样。柯利并没有察觉到这个细微的差别，他毕竟意在编一本证明儒家不如基督教的课本，多少容易接受生死同重、人神同理这个看起来很工整但未必严谨的框架。他甚至没有必要去点破。他毕竟是一个努力捕捉眼前时代华人社会的思想和文化观念之人，既然相关《四书》课本用的是理学观点，那么他叩准理学观点（而未必是孔子原意）予以发挥，倒也是合理之举。

¹⁶ 原文为：The gods and men ought to be served on the same principles and so should the living and the dead. Consequently he who knows how to serve men, must know how to serve the gods, and he who is acquainted with the principles of life, knows the principles of death. (Collie, 1814d, p. 48)

也正是在这里，柯利首次在这本《四书》课本里批评“偶像崇拜”：

就服侍死者而言，在中国的习俗里，存在着明显而恶劣的偶像崇拜，从而为唯一又活又真的神所谴责：但是，对每一个无成见的心灵而言，在我们服侍上帝和服侍人类之间，乍看之下，难道不是必定在许多方面有着巨大的差别吗？他们在极大程度上熟悉对人的义务，同时却对其第一原则、亦即对上帝的义务完全无知，这难道不是一个显而易见的事实吗？因此，混淆如此天差地别的事物，是不熟悉上帝旨意的致命影响之一。(Collie, 1814d, p. 48)¹⁷

可见，柯利继承了马礼逊米怜反对祖先祭祀的立场，和天主教的利玛窦规矩不同。他并没强调程朱两位“后儒”如何脱离了孔子原来的说法，只是尖锐地质问：服侍上帝和服侍人类之间真的一样吗？两者怎么可以相提并论？搞错这点，难道还不足证明中国人缺乏基督教教诲的后果有多严重吗？单凭这段，今人所知其其实有限，除了“两种祭拜不可相提并论”和“偶像崇拜是性质劣的”这两点说得斩钉截铁，其余的只能由史家自行推想。比如“偶像崇拜性质恶劣”的具体理由为何？这毕竟是全书针对这种行为的第一炮，柯利虽明言“会遭真神谴责”，但并没有直接说明原由为何，多少有些可惜。所谓“混淆两种性质相

¹⁷ 原文为：As to serving the dead, in the manner of the Chinese, it is evidently gross idolatry, and consequently condemned by the law of the only living and true God: but must it not appear to every unprejudiced mind, at the first glance, that there ought in many respects to be a vast difference between the services which we render to God, and that which we render to our fellow creatures! And is it not a palpable fact, that many are in a great measure acquainted with their duty to man, who are at the same time totally ignorant of the very first principles of their duty to God. Thus confounding things which are so vastly different, is one of the fatal effects of being unacquainted with the revealed will of God. (Collie, 1814d, p. 48)

异的崇拜”，更多时候只是他判断出中国人偶像崇拜的原因，而非其之所以为恶的理由。这极有可能由于“偶像崇拜”作为摩西十诫所禁恶行之一，乃是基督徒的基本常识，可谓不证自明的预设，因此不必一上来便说得这般清楚。

柯利在《四书》之中，至少有四次讨论到偶像崇拜，其中《论语》1次，《孟子》3次。孟子曾引孔子“始作俑者，其无后乎”这句话向梁惠王讲述王富民贫无异于政治杀人的道理，柯利在注释中免不了批评：

在过去某个时代，位于中国某些地方，当某人因任何原因过世，他的仆人和侍者将连同座骑一起陪葬。如今，当有亲人过世，中国人将会准备一套完整的纸扎侍人、用品等日常工具，并予以焚化。据他们的某种观点，这能将之送给已离开到未知世界的亲人。比起以前牺牲那么多人命的野蛮习俗，毫无疑问的，这种迷信作风要大大可取得多，但看起来发源于相同可笑的概念之上，那就是亡者可以受惠于此世之物。(Collie, 1814e, p. 6)¹⁸

如果以上批评出自一位讲究理性和实证精神的科学家之口，当然不必大惊小怪。但由传教士来义正辞严地批评祖先崇拜是“迷信”文化、焚化仪式可将纸扎用品送到“彼世”是可笑观念，在今人的后见之明看来，多少有些不以为然。不

¹⁸ 原文为：It is said to have been at one time a practice in some parts of China, when a person of any consequence died, that his servants and attendants together with his horses. & c so were buried with him. The Chinese to the present day when a relative dies fit out a complete household of paper servants utensils &c and consume them by fire, with a view they say, to convey them to their departed relatives, in the unseen world. This superstitious practice compared with the barbarous custom of sacrificing so many human lives, is certainly infinitely preferable, but seems to have originated in the same absurd notion, vis, that the dead can be benefited by the things of this world. (Collie, 1814e, p. 6)

过，这便是中国祖先崇拜文化之于 19 世纪西方传教士柯利的印象——迷信、可笑——可视为当时西方传教士的文化优越和自信。

柯利同样在《孟子·梁惠王章句上》篇内再次评述了祖先崇拜：孟子曾引述斋宣王某次出于不忍之心吁人以羊代替将被宰来祭钟之牛，柯利为“然则废衅钟与”里的“衅钟”仪式做了一段发挥：

在这三者之间——某些中国宗教仪式、神圣权威所指定的，以及古代犹太教所执行的——呈现了一个惊人的巧合。查阅《出埃及记》第 29 章第 12、20 和 36 节，以及《利未记》第 1 章第 15 和 19 节，还有许多《圣经》的部份，众所周知，在印度人当中存在着许多仪式，其与《圣经》当中所述有着巨大的相似之处。尽管今人似乎已经完全丧失关于其原本目的的知识，但是不言而喻的，这些仪式肯定是来自同样的神圣本源。(Collie, 1814e, p. 8)¹⁹

柯利这段跨宗教比较论说显然和之前所归纳的“先儒后儒”观点同出一辙：世间自创世以来，四海内都普遍存在神启真知，因此无论是在中国、古犹太教还是印度，都有着和圣经相似的宗教仪式，只是人们随着时间流逝遗忘了其本来目的。当然，这只是对比宗教兴衰而已，批判意味不浓。

¹⁹ 原文为：This present a striking coincidence, between some of the Chinese sacred rites, and those appointed by divine authority, and enjoined on the ancient Jews. See Exodus 29th chap 12th 20th and 36th verses and Leviticus chap. 1st. verses 15th and 19th and many other places of scripture, it is well known, that among the Hindus there are a multitude of rites, which bear so strong a resemblance to those recorded in the sacred volume that it is self evident they must have come from the same divine original, although those who observe them, seem to have completely lost the knowledge of their original intention. (Collie, 1814e, p. 8)

柯利最后一次提到祖先祭祀，是在《孟子·滕文公章句上》中评述滕定公太子请教如何为其父办丧礼之时：

确实，当敬爱的父母离世，一个经过道德原则熏陶的心灵会因此感到极其悲伤。

但是，如同每一位真正开悟之人都知道的，这种祭祀和崇拜只属于至高上帝，那么一个真正有德的心灵如何可能透过这种仪式去表达对已逝父母的敬意？(Collie, 1814e, p. 74)²⁰

这段倒是明确说出具体的反对理由：祭祀和崇拜只限于至高无上的上帝，父母虽可亲可敬，但不可获得与之相等的对待。是的，父母重要还是上帝重要？上帝较重要。孝比较高尚，还是信仰上帝较高尚？答案同样是后者。柯利对于孝文化抱持不满态度，至少可以在他注译《论语》的文字中找到三条铁证。柯利在《论语》首章便出手了：

这个学说是存在缺陷的，因为它将对父母的服从，视作仁或道德的最高和根基部份，从而连带排除了我们对至高存在的义务。不过，如果基于对父母的义务比旁人大，所以相较其他人，我们要更加喜爱、敬畏和服侍我们的父母；那么，根据同样的

²⁰ 原文为：It is certain that a mind under the influence of virtuous principles, will feel deeply sorry for the loss of revered and beloved parents, but how is it possible for a truly virtuous mind to manifest its veneration for deceased parents, by that kind of worship and adoration, which every truly enlightened man knows, belong, to the supreme being alone? (Collie, 1814e, p. 74)

原则，我们首要和主要喜爱、敬畏和服侍应归于我们的天父，哪怕是比对世上最好的父母，我们对于它的义务，乃是无法形容的大。(Collie, 1814c, p. 1)²¹

这是柯利针对《论言·学而第一》里第二条以“孝弟”作为仁之根本的批评。原文(李零, 2007, 页 54)关注的是孝文化之于国家秩序的关系：孔子认为一个孝子多半也会是忠臣，懂得孝顺父亲、尊重兄长那么便懂得服从，而人学会服从，便不会以下犯上作乱。孝悌文化是否真有如此良好的效果？恐怕不见得。不过柯利并未从这里下手。他完全忽视孔子在社会秩序方面的论说，纯粹只是站在基督教的角度去，强调孝文化势必阻碍人崇拜上帝。但他显然不只是一味挑剔、未理解和消化儒家观点。比如，他第二段长句显然是将孔子“对谁的义务较大，便该更加喜爱、敬畏和服侍谁”的标准挪用在基督教教义之上，俨然是“以彼之矛，攻彼之盾”的套路。

同样的套路也在另一段批注之上。《论语·泰伯第八》记有曾子大病一场，死里逃生后和学生分享大病不死的心情(李零, 2007, 页 164)。柯利引朱注解曾子动手抬脚，是出于中国视身体为父母赠送之礼的观念，然后予以发挥：

中国人将任何每一个对于个人身体和行为的疏忽，视为孝悌行为的缺失。这是基于这么一个原则：我们的身体都授自我们的父母，那么缺乏对我们个人和行为的

²¹ 原文为：“This doctrine is defective, because it views obedience to parents, as the highest and first branch of benevolence, or virtue, and thus excludes our duty to the Supreme Being altogether. But if we ought to love, revere and serve our parents, more than we love, and serve other men, because our obligations to parents, are greater than to other men, then upon the same principle, our first and chief love, reverence, and obedience are due to our Father in heaven, to whom our obligations are unspeakably greater, than they can possibly be to the best of earthly parents.” (Collie, 1814c, p. 1)

正确护理，那是视作对捐赠者的不敬。就其而言，这确实不错，但是按理，这项原则应贯彻在更加为伟大的、灵魂和躯体的创造者之上。(Collie, 1814c, p. 33)²²

“以彼之矛，攻彼之盾”的用法在这里更明显了。他以中国孝弟文化中“身体受之于谁，损伤身体便不敬谁”的逻辑，反过来运用在基督教思想之上：上帝不光只是人类血肉之驱的创造者，同时也是人类灵魂的缔造者，那么这个“孝弟”难道不是应该用在对上帝的崇拜之上吗？

当然，如果光凭这段，顶多知道柯利对孝文化不以为然、有所保留，无法清楚他的最终立场。孝顺父母怎么看都不像是种恶行，传教士怎么说也是导人向善的，不太可能予以全然否定，而柯利也确实没有直接反对孝顺行为。等来到翻译《孟子》之时，就可以明显看出其立场。不过由于以下这段将于之后的部份更进一步引用，这里只引关键的一句：

我们认为，子女只要履行了对于上帝的义务，迁就父母确实是他们的责任。不过，这两个人所追求的计划，却一定导致他们在特定情况上彻底说谎。(Collie, 1814f, p. 106)²³

²² 原文为：The Chinese consider every inattention to one's person and conduct a breach of filial piety, on the principle, that our bodies re bequeathed us by our parents, so that a want of proper care to our person, and actions, shews contempt of the donors. Thus every virtue is resolved into filial piety, of which every vice is considered a breach. This is good as far as it goes, but reason requires, that the principle should be acted upon in reference to the great author of soul and body. (Collie, 1814c, p. 33)

²³ 原文为：We think it the duty of children to humour their parents, as far as their duty to God will permit. But as the plan pursued by Tsang Tsze, and Tsang Yuen, must have led them to tell downright falsehoods, (Collie, 1814f, p. 106)

这段是冲着《离娄章句上》内孟子评价曾子“养志”和其子曾元“养口体”的部份而来。根据原文记述，孟子明明白白地说“侍奉父母最重要”（杨伯峻，2018, 页 268）。因此，柯利首句便回应，迁就父母虽是重要的责任，但依旧还是要以人类对于上帝的义务为前题。换言之，他的立场是：事孝是好的，但不能违反人对于上帝的义务。也就是说，柯利主张限制父母的地位，强调再高也不能高于上帝。

综上所述，英华书院“重华派”三人都明确反对华人的祖先祭祀文化。批判论述成果和前一章的“儒家史”课题一样，初期马礼逊、米怜两位主要是在个别议论之中提及，到了新生代柯利则在《四书》的翻译作品里规模渐增，除了予以质疑，更论及孝文化。三人的批判论述从个别议论演变交出中国经学式的评议作品，不妨视为英华书院“重华”派耕耘多年积累而成，当中明显具备若干相同的特点。最明显的当然是源自基督教一神崇拜特点的终极预设，使他们严正对待各自在中国典籍或传教现场的所见所闻，甚至最终左右解读理学的切入和批判，使论述面貌异于中国经学的传统观点。另外，贯穿三人批判论述的不光只有西方优越感，同时更有和“对华传教先辈”天主教的争鸣脉络，特别是援引南洋经验对天主教“妥协传教”的批判，尤其能反映出他们的竞争和好强意识。在祖先祭拜课题之上，两者呈现南辕北辙的势态，而且比在儒家史课题上的势态更为激烈。

六、马六甲英华书院的儒家圣贤批判

我指出把给一个人的祭拜仪式等同给上帝的不当之处。孔夫子……是一个智慧、善良的人……我们承认孔子理应受到人们的尊重和敬仰，而不是万能的主创造了世界，塑造了孔子，给予孔子智慧。他至多算得上上帝的仆人，因此他不应当享有等同于上帝的荣耀或祭拜，这是无可辩驳的……基督是“以肉身显现的神”，孔夫子是一个好人，但只是人而已。孔子只关心中国人，而耶稣扩展到全世界的人……(艾莉莎·马礼逊, 2008a, 页 109)

青年马礼逊曾与助手蔡轩讨论孔庙和祭孔文化，以上便是他对于蔡氏论点的拆解，清楚表明新教在华传教第一人和耶稣会不一样，反对祭孔。至于其理由，同样是紧守着“人神有别”的标准，和重华派反对祭拜祖先的理据雷同。这点前文已论及，本章不赘述。

也许正因如此，尽管孔孟在华人社会当中地位不凡，但在马礼逊和米怜的批判论述当中并未重点叙述，一直到柯利翻译《四书》里大量提及尧舜孔孟等中国圣贤的篇幅时，无可避免地需要诠释、表明立场，才提出更为丰富的攻击。他究竟提出哪些异于“人神有别”的批判视角？从中是否同样具备来自西方文化优越或和天主教争鸣脉络的因素？

(一) 论中国圣贤撒谎和骄傲

首先，要强调的是，纵使柯利在绝大部份情况下都对孔孟采取否定态度，

但也有少数例外。他至少有两次肯定孔子或其言论，首先是在《论语·雍也章句第六》里孔子那句为人津津乐道的“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”里予以明确肯定：

这些注释可谓完全正确，并可以极好地应用在神启学说之上。有某种肤浅而投机的知识，它无法让人爱上它；有某种热爱，或类似热爱的（情感），无法带出真理的真正喜悦；但当神圣真理被人清晰和精神意义上的理解了，它必定为人所热爱；当它为人所热爱，它必定显示某种极为纯粹和超群的快乐。(Collie, 1814c, p. 24)²⁴

这段描述人对于一般知识的喜好，可以是任何一种知识，不光是儒家思想，亦能是基督教教义。想必因为如此，柯利乐得用来佐证基督教思想乃是真正让人热爱的知识，算起来是他“儒基结合”的极其少数案例之一。不过，考虑他在《四书评议》之中屡屡批评儒家的知识体系有缺陷，以上那句“某种肤浅而投机”、“无法让人爱上”的知识会不会就是在暗讽儒家呢？

觉得这不过是讨论某种看待知识的态度？那么分析柯利在《论语·子罕第九》里肯定孔子奉行节俭的部份吧：

²⁴ 原文为：These remarks are perfectly correct, and apply admirably to the doctrines of divine revelation. There is a superficial, speculative knowledge of these principles, which is not productive of love to them, and there is a sort of love, or partial approving of them, which is unaccompanied by genuine delight in the truth: but when divine truth is clearly and spiritually understood, it must be loved, and when loved, it must prove a source of the purest and most sublime delight. (Collie, 1814c, p. 24)

这确实是一位正直君子的本色。我们首要的目标，应该是去发现探索理性和宗教指向的责任之路；以及一旦发现了这条神圣之路，我们应该毫不犹豫地行走上去，哪怕我们可能会独自上路，而奇立独行惹来这个蒙蔽世界愚昧的嘲笑。这是寻找当下心灵平静，并确保永恒幸福的唯一方法。(Collie, 1814c, p. 37)²⁵

孔子对比新旧礼帽和拜礼仪式，前者是旧式礼帽奢侈、新式简朴，所以他跟从当时新风尚；后者是旧式礼仪奢华、新式素朴，所以特立独行，选择尚古(李零, 2007, 页 176-177)。所以关键在怎样奉行节俭，至于服饰和礼仪是否违反当时风气并不重要，要有特立独行的勇气。柯利首句倒是不吝赞美孔子正人君子本色，至于剩下的大部份篇幅，还是多少能读出某种写给英华书院学生的弦外之音：你们发现了基督教所指向的神圣之路，便要有坚守正道的勇气。

以上是少数柯利提到孔子之时罕带正面评价的部份，本文接下所举的都会是质疑、批评甚至是挖苦。例如，《论语·子罕章句第九》曾记有孔子周游列国之时曾受困于匡，他自认有天命在身（即文王死后没人传续下去的“文”须由他接手）认为死不死全看老天要不要绝了这个传承工作，若非如此，匡人又能拿他怎么样。(李零, 2007, 页 177)。柯利显然没被孔子的大无畏精神打动，反而紧捉“文不在兹”予以批评：

²⁵ 原文为：This was acting the part of an upright man. Our first object ought to be to discover what reason and religion point out as the path of duty; and having once found this celestial path, we ought not for a moment to hesitate about walking in it, although we may walk alone, and by our singularity provoke the foolish jeers of a deluded world. This is the only way to find present peace of mind, and to secure everlasting felicity. (Collie, 1814c, p. 37)

从孔子的这些言辞看来，他认为只有他一人，才能够是能将其视为人类幸福的必要原则流传后世的唯一一人。孟子，也就是活跃于孔子之后100年、在其同胞当中名望仅次于前者之人，关于自己也表达了类似的观点 (Collie, 1814c, p. 38)。

26

对柯利而言，孔子把自己看得太重了，言下之意是：除了阁下难道就没有其他人了吗？他甚至拿孟子也说过类似的话来补刀——应该指的是《孟子·公孙丑章句下》里孟子离开齐国回答充虞“你不是说过君子不怨天、不尤人吗”所说的“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”(杨伯峻, 2018, 页 170)。柯利对这段注释如下：

在这里，圣人作为一个被推举为仁德的万世楷模之人，并未表现出一个真正伟大之人应有的谦逊 (Collie, 1814e, p. 71)。²⁷

孟子“舍我其谁”的感叹确实很难说得上是谦逊。但有趣的是，这个有欠谦逊的感叹实际上有某种历史规律的依据——每五百年必有圣君、贤臣出世而——柯利却没有拆解这种大而化之的历史归纳，只嫌孟子自命不凡实在不符伟人风

²⁶ 原文为 “It appears from these remarks of Confucius, that he thought himself the only person capable of transmitting to posterity a knowledge of what he considered the principles which are essential to the happiness of man. Mung Tsze, who live more than 100 years after Confucius, and who ranks next to him in the estimation to his countrymen, expresses a similar opinion respecting himself.” (Collie, 1814c, p. 38)

²⁷ 原文为 “The sage did not manifest that modesty in this case, which we naturally look for in a truly great man, especially in one who is held up to all succeeding ages as an example of perfect virtue.” (Collie, 1814e, p. 71)

范。这或许是限于历史功底、力有未逮，但也有可能纯粹是他实际上不反对这个评价，纯粹是无法接受孟子如此坦率地在第三者面前说出来而已。

柯利批评孔孟“不够谦逊”这点并不在郭磊研究的分类之中。当然这毕竟只涉及两小段，当中也没有太多值得更进一步申论的理由。无论如何，这依旧能反映出柯利的基本注书策略：尽可能削弱孔孟作为中国圣人的道德权威。不过，他围绕圣人的另一个主题“撒谎”就没那么简单了。比如，孔子在《论语·雍也第六》里有一句是夸鲁国大夫孟之反虽有断后之勇，但谦虚不自套其功，柯利在注译之后予以攻击：

学生应该反思，这名士兵扭曲事实来展现他的谦逊。他说了一个直接的谎言，而这在上帝的真理看来，可说是重罪。他的谦逊应被仿效，但他对真理的妄顾应被厌恶。孔子将前者当作模范推荐给他的弟子，应该去警惕他们不去模仿后者：但这实在太明显了，对于撒谎在上帝的真理看来有多么令人讨厌这点，圣人本身知之甚少 (Collie, 1814c, p. 23)。²⁸

诚然，以上评述意在提醒《四书评议》的读者，也就是英华书院所收的学生必须意识到孟子反谦虚不自夸的行为颇为复杂，不可盲从孔子的推荐，要搞懂何者可以仿效，何者需要摒弃。这些固然在郭磊 (2014, 页 75) 的概述之中，但他显

²⁸原文为 “The student ought to reflect that this soldier violated truth in order to manifest his humility. He told a direct falsehood, which is accounted a heavy crime in the sight of the God of truth. His humility ought to be imitated, but his disregard to truth, ought to be abhorred, and Confucius in recommending the one as an example to his disciples, ought to have warned them against imitating the other: but it is but too evident, that the sage himself, had little idea how abominable the sin of lying is in the eyes of the God of truth.” (Collie, 1814c, p. 23)

然遗漏了柯利本段的另一项重点——圣人本身不知“撒谎即重罪”——仅以“出于中西文化差异的原因，却要求英华书院的学生反思这种行为”数笔轻易带过。其实，若只要辨析孟子反的行为有多复杂，又何必划蛇添足、大篇幅批评孔子？孔子不是基督徒，他当然不知道这点。柯利努力强调中国的孔圣人对此一无所知，显然意在削弱他作为圣人的权威。

柯利点评孔子怎样闭门不见孺悲的段落，其语气之激动、态度之严厉，算起来是相当有代表性的段落，就连中国学者李零 (2007, 页 305)也提到他的解读：

如此明显的假话、如此公然的谎言，无论是对旁观者还是读者，到底希望对他们企及什么道德革新的效果！天会这样欺骗人类吗！这么样的一个人当真可以与不朽而神圣的真实之神相提并论吗！圣人不如完全不说更好，示范使其爱慕者沾染恶习，若无经深深忏悔，并由耶稣的赎罪所赦免，必定由遭永恒灾难所惩罚。当今中国人是否能在对圣人模仿之中分辨谎言呢？(Collie, 1814d, p. 86)²⁹

这里同样是大篇幅批评孔圣人的权威。今人很容易在像是“天会这样骗人吗”和“这样的人可以和神相提并论吗”这种质问中强烈感受到他的不屑。上述两

²⁹原文为“Pray what moral renovation could this palpable falsehood effect on the beholders, or upon the reader of this barefaced lie! Does heaven thus deceive men! Truly such a man was a worthy compeer to the God of eternal and inviolable truth! It had been much better that the sage had not spoken at all, than that he should by his example encourage his admirers in a hateful practice, which if not deeply repented of, and pardoned through the atonement of Jesus, must be punished with everlasting woe. Is it in imitation of the sage that the Chinese of the present day distinguish themselves by telling falsehoods?” (Collie, 1814d, p. 86)

段批评《论语》的段落拥有同样模式：不纯粹去论说这项重罪何罪之有，但重点削弱中国圣人的权威。

柯利显然对孔子托病不见孺悲这个典故印象深刻，乃至于后来读到《孟子·公孙丑章句下》时立刻回想到这点。不要忘记，这章记有一段孟子主张君王有事求教那就应该亲自拜访臣子、从而托病不见齐王的典故(杨伯峻, 2018, 页139-141)。柯利在注释里提到孟子托病这点和孔子托病不见孺悲根本是如出一辙，然后予以批评：

上述两个事例中，圣人都是蓄意撒谎。根据他们的自白，两人当时并无抱恙。作为世间完美而绝对可靠的师表，他们竟可如此违反真理的神圣原则，肯定是他们人生的不洁污点。指出这些谎言是用来谴责一位不义君王、一位无礼少年，这并不见得丝毫有益于他们的崇拜者。因为，我们不被允许为了善意而去行恶，更何况任何理性之人都会动念采用如此方法去指导他人。(Collie, 1814e, p. 51)³⁰

柯利在这里仿佛化身判官，以其自白如何，裁定当时行为事实为何，然后下判其枉为圣人。无论如何，不管像是“不可为善作恶”这种道德理由，又或者是

³⁰原文为：In both cases these sages told deliberate falsehoods. For, according to their own confession, neither of them was sick at the time. It is a foul blot in the history of men who set themselves up as the immaculate and infallible teachers of the world, that they could thus violate the sacred principles of truth. Nor will it avail their admirers any thing, to say that these falsehoods, were told in order to reprove an unprincipled monarch, and a rude young man. For, we are not at a liberty to do evil that good may follow, nor will any man of sound principle think of employing such means for the instruction of others. (Collie, 1814e, p. 51)

“不会动念用如斯指导方法”相当于教育方法的角度，柯利来到这里总算提出相对明确而清晰的批评理由。

后来齐王听闻孟子病了，就派人带着医生上门探病，杀个孟门措手不及；孟仲子只好硬着头皮，谎称外出吊丧的孟子已经病好上朝了，还火速差人半路拦截孟子别回家，弄得孟圣人只好在景丑家借宿，多少显得有些狼狈 (杨伯峻, 2018, 页 139-141)。柯利老实不客气地痛击：

因此，比起违背一个日常礼仪，他宁可违反上帝之法，说一个彻底的谎言。如今，即便是在基督徒群之中，都有着许多效仿他之人。他们毫不畏惧上帝，乃至比起丝毫冒犯一个血肉之躯，也宁可去践踏祂的神圣之法。这样下去如何了得！
(Collie, 1814e, p. 52)³¹

行文至此，柯利已经可以将中国圣人孟子贬为当时的普通民众，大大削弱其作为圣人的地位。不过这里也看得出他用力过猛之处：要说后世有熟悉中国经典的中国人因为模仿孟子而说谎，那倒也还说得过去；但要在《孟子》英译本未能在西方世界普及的 18 世纪，有基督徒因为崇拜孟子而说谎，未免有些欲之罪何患无辞的味道了。

柯利关于撒谎课题写得最严谨的，可能是之前讨论孝弟文化曾部份征引的

³¹原文为：Thus he preferred the telling of a downright untruth, that is violating the law of God, to the committing of a breach of common etiquette. In the present day he has many imitators, even among professed Christians, who are so totally void of the fear of God, as to prefer trampling on his sacred law, to the giving of the least offence to a fellow mortal. What will the end of such things be! (Collie, 1814e, p. 52)

段落。这次予以整段征引：

我们认为，子女只要履行了对于上帝的义务，迁就父母确实是他们的责任。不过，这两个人所追求的计划，却一定导致他们在特定情况上彻底说谎。尽管圣人不经意传达这件事，我们还是必须提醒孟子的崇拜者，切勿为其权威所鼓动，为了讨好他们的父母或任何一位同类，而违反上帝的神圣律法。(Collie, 1814f, p. 106)³²

显然，柯利自己也清楚孟子并非刻意鼓吹世人撒谎，但仍不轻易放过，继续削弱孟圣人的权威，提醒其崇拜者（他指的崇拜者包括基督徒）切勿受其威信所误导。整体而言，从“父母低于上帝”观念出发，进而指出“搞错两者定位便会撒谎（过渡迁就）”，然后指出孟子的威望会无意间推广说谎风气，柯利本段确实比其它批评撒谎的段落要丰富和完整。

以上《论语》两段、《孟子》三段，便是传教士柯利在《四书评议》中议论撒谎的五个段落。郭磊 (2014, 页 75-76)的归纳倒是相当齐备，五段都有了，可惜虽然留意到柯利“对撒谎极为敏感”，但未能进一步挖掘，只将之“给予概述”，颇为可惜。何况与其说是“概述”，仔细对比原文，郭氏所作的更象是翻译。其实不妨追问下去：柯利是怎样批评撒谎的？他的批评将导向何种结论？史家可以从中看出什么思想史意义？综上所述，他绝非不是纯粹讨论撒谎如何

³² 原文为：We think it the duty of children to humour their parents, as far as their duty to God will permit. But as the plan pursued by Tsang Tsze, and Tsang Yuen, must have led them to tell downright falsehoods, at least on some occasions and as this passed over by the sage, as a thing of no importance, we must warn the admirers of Mencius, against being encouraged by his authority, to violate the holy law of God, in order to please their parents, or any other human being. (Collie, 1814f, p. 106)

是一种恶行，同时无例外地集中攻击中国圣人孔子和孟子。虽然当中不乏源自孝文化批评、教学策略等方面的讨论，但较常出现的模式，还是要属指出孔孟作为中国圣人却不知晓撒谎乃是一种恶行，透过强调中国圣哲在这方面的无知，从而削弱他们的权威地位。换言之，柯利论撒谎不纯粹只是讲述这项违反摩西十禁之一的恶行，其论述是和中国圣人论述绑捆在一起的。

（二）论中国圣贤不足胜任道德楷模

《论语·述而第七》记有子路急观老师祈祷治病的事。柯利开炮之前先是注释如下：

子路劝圣人祈祷的神祇就是天和地。当一个人忤逆了这些神祇，他应该忏悔他的罪过，祈求原谅，并且改过他的行为。但是，圣人没有可以忏悔的罪过：他的行为完美地符合神祇心意；那他又何必向他们祈祷呢？(Collie, 1814c, p. 32)³³

这段显然是译自朱注，只是少了中国经典常见逐字释义的部份：

“祷，谓祷于鬼神。有诸，问有此理否。诛者，哀死而述其行之辞也。上下，谓天地。天曰神，地曰祇。祷者，悔过迁善，以祈神之佑也。无其理则不必祷，既

³³ 原文为 The gods to whom Tsze Loo exhorted the sage to pray, were heaven and earth. When a man offends these deities, he ought to repent of his sin, pray for pardon, and amend his conduct; but the sage had no sins to repent of: his conduct perfectly accorded with his mind of the gods; why then should he pray to them! (Collie, 1814c, p. 32)

曰有之，则圣人未尝有过，无善可迁。其素行固已合于神明，故曰：‘丘之祷久矣。’”（朱熹，1983，页 101）

朱熹和历代注家一样，尝试阐释孔子最后那句“丘之祷久矣”到底是什么意思。柯利抨击如下：

这种说辞曝露出对神性和人性最为荒唐的无知。如此无知的自然结果，便是类似上述断言般、难以形容的高傲。常言道，“没有义人，连一个也没有”（罗马书 3：11）“人岂能比造他的主洁净么”（乔布记 4：17）读者注视您的内心，并说说，是不有着最为确切的证据可证明，这乃是真实和合理的言语。（Collie, 1814c, p. 32)³⁴

如此用词严厉，纵使柯利没有明说不满所谓何事，也不难看出是冲着孔子不祷告的理由——自认无过可悔——而来。这段批评几乎句句可见基督教概念，却没明言当中道理，算是证明他的预设读者为谙基督背景读者的明证之一：提出“人性”和“神性”的概念，指孔子（或朱注）对其无知，但不明言两者差异何在；引《圣经》典故但未予以阐明，什么是义人？是圣人的意思吗？人不比主纯洁，那能不能同样纯洁？当然，这对于熟悉基督教背景知识的读者当然不言而喻：人怎么可能无罪可悔，又怎么可能比主纯洁，更不要妄论和主相提并

³⁴ 原文为：This language betrays the grossest ignorance of the divine character, and of the human heart. The natural consequence of such ignorance, is the ineffable pride which such assertions as this exhibits. He who knew what is in man says. “There is none righteous, no not one.” “Shall man be pure before his maker.” Reader look into your own bosom, and say whether it does not contain the most conclusive evidence, that these are the words of truth and soberness. (Collie, 1814c, p. 32)

论、一样纯洁了。可见，无论打开此书的是把《圣经》背后滚瓜烂熟的传教士，还是初入学校有老师在旁指导的书院学生，如果不援引半点基督教方面的预设，恐怕是无法单纯从批注去解读出一个所以然的。

对于柯利而言，“孔子是否无罪可悔”这一问题关乎“中国有无道德典范”，乃是极为重要的议题。关于后一道问题，史家可以在《四书评议》找到至少两段，当中的根本假设是“完美之人才算得上是道德典范”。《论语·宪问篇》记有孔子和子路讨论“怎样才算得上完人”。历代注家围绕的一个课题，是后半部提出来的三个标准（见利思义、见危授命、久要不忘平生之言）是孔子的话，还是子路的话（程树德，1990，页 972-974）。不过这显然不是柯利的关注重点。他在孔子提出“知、不欲、勇、艺、礼乐”数点之后，便立即予以注解如下：

这不是说最高程度的完美，它只讨论子路所能企及的优秀程度。如果你说的是最高程度的优秀，那么除非你像圣人那样，将所有为人的义务，彻底执行至最高程度，否则不足以称得上的完美。（Collie, 1814d, p. 66）³⁵

当然，这是朱熹（1983，页 151）的观点，原话是“然亦之为言，非其至者，盖就子路之所可及而语也。若论其至，则非圣人之尽人道，不足以语此。”朱熹强

³⁵ 原文为：This does not speak of the highest degree of perfection, it only treats of that degree of excellence which Tsze Loo was capable of attaining. If you speak of the highest excellence, then unless, like the sage, you completely perform all the duties of man, to the highest extent, it is not worth calling perfection. (Collie, 1814d, p. 66)

调，原文中的标准只是孔子特别说给子路听的版本，真正的完人得像圣人一样，必须尽了所有人之为人的义务。因此，才有了柯利以下的回应：

我们当然不必反对这么一种观点：所谓为人的所有义务，意味着一个戴罪之人无论是之于上帝，还是之于他自己和其他人的所有义务。然而，对于那些不晓得有更佳模范之人而言，将他们的圣人被视作完美典范，我们恐怕有太多理由可证明这其实彻底违反了对最高存在的义务。这是个首要缺失，表现出中国杰出人物相当缺乏仁德的模范。(Collie, 1814d, p. 66)³⁶

这是柯利回应朱注的典型案件之一。如果误以为他只是单纯地攻击《论语》，自然会摸不着头脑，纳闷为何不谈原文里的四德配礼乐、（无论是孔子还是子路说的）三大标准。柯利的回应摆明冲着朱注“须像圣人一样尽了人之为人的所有义务才是完人”而来：先是把朱注未说破的“人道”予以分拆，罗列出不同义务，暗示义务与义务之间将会产生冲突。对于柯利而言，拆解到这里便已足够，不必往下说破：《四书评议》的主要预设读者本来就是传教士与其学生，对他们来说首要义务自然是信徒之于上帝的义务，只要读到视圣人为完美典范违背了这点，固然可心领神会“尽人道”实在不足以作为“完人”。

晋国赵简子的家臣佛肸叛变，召唤孔子前去，夫子曾动心想前往，《论

³⁶ 原文为：If by all the duties of man, they mean all the duties which a guilty human being, owes to God, as well as to himself, and fellow creatures, we should have no objection to this statement, but here is too much reason to fear, that their sages, although by those who knew no better, considered models of perfection, were radically defective in their duty to the supreme Being. This is a capital deficiency, and renders the Chinese worthies very inadequate models of perfect virtue. (Collie, 1814d, p. 66)

语·阳货篇》记有他和子路就这个抉择的讨论。孔子有意前往叛变之臣出仕，这不是什么光彩的事，多少有损他的道德形象，也难怪历代注家努力辩解。例如朱熹 (1983, 页 177)引张栻的观点说，孔子动心是因为心肠好，相信天下无可变之人，无不可为之事，言下之意是应召前去是想尝试改变他们。又比如，清代刁包《四书翼注》主张子路不明白他老师的深意，孔子其实并不是真的想去，只是由于这场叛变有益保全鲁、晋两国，于是不明确拒绝而已 (程树德, 1990, 页 1208)。对于历代注家为孔子开脱这点，李零 (2007, 页 301)老实不客气说“很可笑”，主张孔子确实动了心。按理站在柯利批评儒家的立场，这可是个攻击孔子和历代儒者的大好机会，大可像李零那样出手，但他却采取了另一种策略：

这意味着，圣人仁德是何其坚毅和坚定，不会因为任何诱惑而从正道偏离半分；

其仁德又是何其纯正，不会因为和坏人有所交集而玷污。(Collie, 1814d, p. 84)³⁷

这段注释显然在阐明孔子答子路的“不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁”，比朱熹 (1983, 页 177)只有短短八字“言人之善，不能浼己”的概述更加详细。注释之后，他没忘记添上自己的解读：

³⁷ 原文为：This mean, that such was the firmness, and stability of the sage's virtue, that it could not be bent from the path of rectitude, by any temptation whatever; and such was its purity, that it could not be sullied by having intercourse with bad men. (Collie, 1814d, p. 84)

许多人会问到这个观点的真实性，但很少人会否认，比起从圣人身上而来，这个观点从其他人身上可以获得更好的恩典。(Collie, 1814d, p. 84)³⁸

显然，不管是孔子一度动心出仕叛臣，又或者历代儒者努力为其辩解，柯利完全放过了这两个本来可以大做文章的地方，而将重点放在了“孔子不能被恶人所影响”这件事上。孔子毕竟只是心动，最后并没有成行，柯利很难一口咬定这不是事实。这也许说得通他为何不正面挑战这点，“好些人询问其真伪”云云不过只是提问的起手式而已，真正的好戏要在后头：就算所言所虚，那又如何，真要论不为恶人恶性所动的本事，也有比孔圣人更加可靠的典范——当然柯利没有点明是谁，但读者自然可以心领神会其实指的便是上帝。

柯利这一短注一短评除了显示其作为传教士的自信，多少也反映了他意欲突出本身宗教优越的意图，否则如果是某种单纯的批评立场，无论是正面抨击孔子动心来削弱其道德形象，还是迂回调侃后代儒家努力为老祖宗辩解背书，都要简单而有力得多，何必退一步说“就算果真如此我还是比你强”。一者是正面抨击，一者是持平比较；前者表示“你很糟”，后者只能强调“我更好”。两者气势和力度都是后者为佳，柯利却采纳较弱的方法，可说是受限于传教士立场。

³⁸ 原文为：Many will question the truth of this position, but few will deny, that the declaration would have come with a better grace, from some one else, than from the sage himself. (Collie, 1814d, p. 84)

(三) 论中国圣贤教化能力不足

当留意到柯利紧咬孔孟两人撒谎、有欠真诚，那么就不会对他在特定段落所流露出的怀疑感到意外了。《大学章句四》引述孔子讲述审案（听讼）的观点，阐述“知本”的效果（刘桂标、方世豪，2014，页 30-31）。柯利先是注释如下：

第四章极重要的视野在于，圣人透过他们对于事物深奥而精确的知识，配以他们完美的德行，让坏人耻于自己的卑劣行为，并在人世间产生一个普世的革新。

(Collie, 1814a, p. 4)³⁹

上述确实符合原文讲述“知本”能圣人做到让“无情者不得尽其辞，大畏民志”的意思。柯利怎么看待这个能力呢？他淡淡说了一句：

这理论在人类史上少有例子支持。(Collie, 1814a, p. 5)⁴⁰

是的，柯利的批评不一定长篇大论，有时只是三言两语。把话说得短，有时是无话可说，反映的是论者力有未逮，多多少少有些虚张声势之意；但有时话短却可以是出于没有必要（甚至是不屑）去反驳，压在短篇幅的话语之中，挥发的是克制气息，还有对自身观点的自信。这里援引历史经验法则，宣称《大学》关于“知本”的能力——即可以震慑嫌犯知无不言、从而让人不敢作恶、最终

³⁹ 原文为：The grand scope of the fourth section, is to shew that the sages by their profound and accurate knowledge of things, and by their consummate virtue, make bad men ashamed of their wicked deeds, and produce an universal renovation in human nature. (Collie, 1814a, p. 4)

⁴⁰ 原文为：This theory receives little support from the history of the human species. (Collie, 1814a, p. 5)

产生道德革新的效果——其实在人类史上没有太多证据，却没有展开反面证据的铺叙，究竟是虚张声势，还是自信满满呢？从他在全书用词遣字看来，多半是后者。

不妨再看另一段同样使用历史经验来否决儒家主张的批评。孟子曾对比尧舜和汤武这四个人的知识习得特点，指出前者的仁德是天性本来如此，后者则是后天修身反过来回复本性(杨伯峻, 2018, 页 520)。柯利对于“圣人仁德出自于天性”这点短评如此：

毫无疑问的，这些观点和所有时代、所有国家的历史彻底不同，也不符合我们每天所见。(Collie, 1814f, p. 182)⁴¹

这里显然和前举的批评一样：按照历史经验法则，予以简短非议，并未展开大段反证。差别只是本段否决意味更浓，除了“毫无疑问”这种强烈而笃定的语言，更用了排比句，气势更为强烈。

值得一提的是，以上这段按照柯利原书，这段落在《下孟》第十三卷的第三十三章，往《四书章句集注》的〈孟子集注·尽心章句上〉是找不到的，得到〈尽心章句下〉的第三十三章才找得到。据郭磊(2014, 页 36-43)的考证，柯利译本理应是朱熹的《四书章句集注》。从其他部份看来，确实可以从《集注》找回对得上柯利译文的原文，郭磊这个判断应该没错。为何偏偏是这章会有问题

⁴¹ 原文为：It is unnecessary to observe that these sentiments are at direct variance with the history of all ages, and of all countries, and with what passes before our eyes every day. (Collie, 1814f, p. 182)

呢？

显然，郭磊和李新德虽然有留意到柯利译本的结构、页书等细节，但漏了对比卷数。别忘了《四书章句集注》中收有《孟子章句》十四卷，比对柯利《上孟》和《下孟》共十三卷，肯定就会意识到少了一卷。柯利《下孟》第十二卷合计六十二章，对比《孟子章句》卷十二〈告子章句下〉（十六章）、卷十三〈尽心章句上〉（四十六章），也是六十二；再对比内容，《下孟》卷十二从章一到章十六确实是〈告子章句下〉的译文没错，但从章十七起便是〈尽心章句上〉的内容了；至于《下孟》卷十三，其实是《孟子章句》卷十四〈尽心章句下〉。

柯利全书多处都有议论中国圣人，但真正出手抨击其能力有限的篇幅其实不多，扣除上述短评，很可能只有以下在《中庸》第三十一章的批评段落而已：

这章提到有些人与生俱来的才智。纵使它其实并不存在，然而他们却认为如此完美全知之物，也可由那些天资鲁钝之人获得。关于至圣所掌握的这种德性和知识，他们对其效果做出最为过度的断言，不仅没有丝毫举证，而且还违反了最为充份的证据。毫无根据在于，根据他们自己的历史记载，孔子（他们目前为止最伟大的圣哲）的美德还远远不能遍及中土，也未能穿越皇朝边界，激起蛮族的赞美、革新他们的道德，对于围绕在他身边的大部份人而言，也只是起着极其微小的效果。违反最充份的证据在于：如同天比地高一样，比起古代最为饱富盛名的圣贤，他更加优越，（但是）暂居于人群之中，他还远远不能广受赞赏和仿效，对于这

个桀骜难驯和倔强难控的族群而言，其乃是嘲笑和憎恨的对象。(Collie, 1814b, p. 28)⁴²

和之前的短评不一样，柯利在这里显然开足了火力，提供了相对充裕的批评篇幅，也颇能看出柯利的侧重点。《中庸》第三十一章讲的内容，上半部是说最高境界之圣人的能力（聪明睿知、宽裕温柔、发强刚毅、齐庄中正、文理密察、溥博渊泉等），下半部则说描绘他如同天一般的影响力（刘桂标、方世豪，2014，页 173）。柯利开头第一句“与生俱来的才智”，明显是回应朱熹（1983，页 38）把“聪明睿知”注为“生知之质”的看法。柯利出自传教士的立场，必须强调神启的必要，因此很难略过这点不谈，非要强调中国儒家这种完美得来又可由人类自己获得的知识其实不存在。但这是出自于基督教和儒家在认识论上两种截然不同的预设，并非柯利在本段的重点。他真正花心力要批判的，其实是孔子的影响力。

毕竟，《中庸》第三十一章里将最高境界的圣人描绘得像天一般，不仅之于普通人民有“三不莫”（莫不敬、莫不信、莫不说），之于不同地域（洋溢乎

⁴² 原文为：This Section speaks of the intelligence of which some are possessed when born. It does not appear, however but what they consider such perfect omniscience (omniscience) attainable by those who have not the good fortune to be born with it. Their most extravagant assertions in reference to the effects of such virtue and knowledge, as the most eminent sages are said to have possessed, are not only destitute of the least shadow of evidence, but are made in direct contradiction to the most satisfactory evidence. They are without evidence; for, according to their own historical records, the virtue of Confucius (by far their greatest sage) was so far from filling the middle country (China) and passing over the boundaries of the celestial Empire, to the barbarians, so as to excite their admiration and renovate their morals, that it had extremely little effect on the far greater part of those by whom he was immediately surrounded. They are contradicted by the most satisfactory evidence; for, when he who was as superior to the most eminent sages of antiquity, as the heavens are higher than the earth, tabernacled among men, he was so far from being generally admired and imitated, that he was the object of derision and hatred to a rebellious and obstinate race. (Collie, 1814b, p. 28)

中国、施及蛮貊）乃至任何地方（舟车所至、人力所通、天之所覆、地之所载、日月所照、霜露所队），都有着极其精妙的效果（刘桂标、方世豪，2014，页173）。不难读出柯利笔下不以为然的味道：他以孔子为反例，指出他无论远近都没法有效彰显其影响力，当中刻意强调孔子的地方、以中国典籍为证这两点，颇有“就以你们自己的至圣和历史典籍来反击”之意。当然，孔子自己固然没不把自己当圣人，而《中庸》原文讲的也不是孔子，不过马六甲英华书院的学生毕竟不深谙中国经学传统，柯利这手“以矛之矛，攻子之盾”用在英华书院课本上，也许还是颇有说服力的。

是的，无论长论还是短评，都可以常到柯利对中国圣人不以为然的感受。

比如在以下这段同样是讨论何谓（中国的）圣人也能看得到：

如果所谓成为圣人，就是成为凭着某种外来力量运作自行其道、不经思想或意志的机器，我们相信只有少数视其为常识之人会觊觎这项荣誉。（Collie, 1814c, p. 20)⁴³

柯利这段短评写于《论语·公冶长第五》之下，但回应的其实不是文本自身，而是程注。原文记载孔子、颜回和子路三人讨论各自志向的对话，关键词应该是志向、慷慨（车马衣裘与朋友共）、谦虚（无伐善、无施劳）等等，并没有

⁴³ 原文为：If to be a sort of machine, moved on in its course by some extrinsic force, without the exercise of thought, or will, is to be a sage, we presume few who lay any claim to common sense, will covet the distinction. (Collie, 1814c, p. 20)

谈论到圣人是否沦为学理自行的机器一说 (朱熹, 1983, 页 83)。事实上, 这段短评以前, 柯利是直接译了程子的发明:

程子说, 孔子安于至德, 颜渊不违反它, 子路追求它; 这三个大愿望证明公共之灵, 但他们的德行境界有所不同。子路的勇气超过了他的义气; 颜渊不自私, 因此他不夸大自己的德行, 他知道自己和他人一样, 他不张扬自己的功劳。他的志向可说是伟大, 但在他在行动之前免不了要反思。但孔子就等同于天地的革新力量, 不须思考或反思, 就可以持续行走在他的道路上, 如同自然法则般的平稳和绝对正确。这就是圣人。(Collie, 1814c, p. 20)⁴⁴

这段是不是很熟悉呢? 朱熹在《四书章句集注》引的程注原文正是

程子曰: “夫子安仁, 颜渊不违仁, 子路求仁。”又曰: “子路、颜渊、孔子之志, 皆与物共者也, 但有小大之差尔。”又曰“子路勇于义者, 观其志, 岂可以势利拘之哉? 亚于浴沂者也。颜子不自私己, 故无伐善; 知同于人, 故无施劳。其志可谓大矣, 然未免出于有意也。至于夫子, 则如天地之化工, 付与万物而已不劳焉, 此圣人之所为也。”(朱熹, 1983, 页 82-83)

⁴⁴ 原文为: Ching Tsze says, that Confucius rested in perfect virtue, Yen Yuen did not contrary to it, and Tsze Loo sought after it; and that the great wish of all the three manifested a public spirit, but they differed as to the degrees of their virtue. Tsze Loo's valour exceeded his justice; Yen Yuen had no selfishness, hence he boasted not of his virtue, he knew that he was the same as other men, and he did not publish his merits. His aim may be called great, but he could not, however, avoid reflecting before he acted. But Confucius was equal to the renovating power of heaven and earth and moved on in his course without the necessity of thought, or reflection, and was steady and infallible as the laws of nature. This is the sage. (Collie, 1814c, p. 20)

有了这段，便明白柯利何以针对“自行其道”进行批评了，这又是柯利回应理学（而非针对先秦儒学）的明证之一。在程子的诠释中，孔圣人和他两个学生都讲仁，但境界有高低之分，孔子的修为最高，已到了和天地力量相当的地步，可以不假思索地“自行其道”，背后似乎一种“熟能生巧”的预设。不过，这点虽在程子看来是证明孔子高明的特点，在柯利笔下却成了某种沦为缺乏思考和意志的“学说机器”，读起来似乎是针对“孔子依赖天地这种外界力量”这点不满。但是不是这样呢？不要忘记，柯利在其他段落中常提到，儒家假设人可以不必要透过外界力量（比如神启之光）可以达到道德极境，是极其傲慢的学说。在这类批评当中，“不凭籍外界力量”才是问题。

综上所述，虽然暂未明了柯利的道德认知论，但已充份证明他不满中国圣人的能力。他在上述短评中主张，只有视“自行其道”为常识之人才会对圣人之心生向往，大有质疑孔子是否算得上好的道德模范之意：孔子够好吗？足以让人心生崇敬乃至模仿的心情吗？这和下一节的议题相关：圣人算得上中国的完美道德模范吗？

（四）论中国圣贤不可和上帝相提并论

《中庸》第二十六章讲述人的至诚境界可以怎样和天地合一、成就万物，柯利对于这章的处理颇值得梳理。首段在“如此者，不见而章，不动而变，无为而成”的译文补注如下：

郑子说，至诚之德，向天下四风发光，并固守中央。当它持久，便有效果，以及不断扩大范围。当它扩张到极大距离，它于是积累起来，变得宽、深和厚；化作深厚的物质，它光芒万丈地彰显、崛起以及闪现。(Collie, 1814b, p. 23)⁴⁵

这段读起来似乎都语出“Ching Tsze”，但熟悉《四书章句集注》的人肯定看得出来，这其实都是源自于朱注，只有首句是朱熹引述郑氏的资料：

此皆以其验于外者言之。郑氏所谓“至诚之德，着于四方”者是也。存诸中者既久，则验于外者益悠远而无穷矣。悠远，故其积也广博而深厚；博厚，故其发也高大而光明。(朱熹, 1983, 页 34)

当然，上述不管是郑朱两人的观点，还是郑氏一家之言，柯利犯的只是一个小小技术错误，但整体来说，译文还算清晰和一贯。但到了他就这章的第二次译注，状况就要复杂得多：

在早前部份，至诚的优秀运作，已说明了其等同于天地（他们两个至高神灵），我们现在来观察天地，以便可以对至诚构成某些概念：虽然天地极其伟大，然而

⁴⁵ 原文为：Ching Tsze says, that what is called the virtue of the highest sincerity, shines forth to the four winds of heaven, and is preserved in the centre. When it has continued long, then its evidences come forth, and it increases in extent without end. When it extends to a great distance, then it accumulates, becomes broad, deep and thick;-being substantial of thick, it issues forth, rises high, and shines forth in full splendour. (Collie, 1814b, p. 23)

其指导原则可用这么一句话来表达：那就是真实、坚定不移、单一、纯正和恒久的原则，其控制着所有阴阳作用。(Collie, 1814b, p. 23)⁴⁶

上述是柯利就《中庸》原文的“盖曰文王之所以为文也，纯亦不已”的译注，学人当然还是可以看出朱注的痕迹：

此以下，复以明天地明至诚无息之功用。天地之道，可一言而尽，不过曰诚而已。不贰，所以诚也。诚故不息，而生物之多，有莫知其所以然者。(朱熹，1983，页34)

除了同样是提到“天地间的道理可以用‘诚’一字来表达”这点，柯利译文和朱注同样针对特定段落予以扼要和归纳，差别在于一者介绍以下的部份，一者提示先前的内容而已。这多半只是中西两种阅读和书写习惯上的差异而已，但最后一句“控制着所有阴阳作用”云云却又是从何而来呢？恐怕也未必能从柯利的再诠释中得到解答：

⁴⁶ 原文为：* Since, in the above sections the meritorious operations of the highest sincerity, had been declared equal to heaven and earth. (two of their supreme deities), **we are now called to take a view of heaven and earth, in order that we may form some idea of consummate sincerity: for although heaven and earth are great, yet their governing principle may be expressed in one word; that is, the true, undeviating, single, pure and permanent principle by which all the movements of the Yin and Yang are regulated. ** (Collie, 1814b, p. 23)

难道这些说法当中看起来没有神格的微弱痕迹吗？这里至少提到某些相对优越，以及不断控制着伟大阴阳作用的原则。(Collie, 1814b, p. 24)⁴⁷

这段读起来多少有些索隐派的味道，却不知是西方传教士对于中国的异国情调式想象，还是源自于其对朱子学认知论的挪用？真正值得重点分析的，应该是另一段大篇幅发挥：

如果上述段落没将议题带得更远，而是主张人类有义务仿效至高存在的圣洁，而此真挚圣洁尽管层次不同，但不论在好人还是神灵之中，就本质上来说都是相同的；那么理性和神启都会证实这个观点。但是，在我们看来，此处连同这部离奇论著的其它几个段落，似乎有意把创造出来的人类，放置到与至高无上的造物主相当的完美地位，而这是只有对于神和人极其无知之流，方可以容忍的观点。(Collie, 1814b, p. 24)⁴⁸

先前分析过不少柯利长评，但都少有像这样具体说出怎样是好、如何便坏的段落，算是他少数明明白白亮出标准的批注之一。他只赞成两点：一是人类应该努力效仿天地之道（即所谓的“至高存在之圣洁”），二是这种圣洁虽然性质

⁴⁷ 原文为：** Are there not faint traces of the divine character to be observed in these expressions? There is at least a reference to some principle superior to, and constantly regulating the operations of the great Yin and Yang. (Collie, 1814b, p. 24)

⁴⁸ 原文为：** Had the above paragraph carried the matter no farther, than to maintain, that it is the duty of men to imitate the holiness of the Supreme Being; and that genuine holiness is the same in nature, though not in degree, in good men as it is in God, then both reason and revelation would corroborate the sentiment. But to place created man on a perfect level with the supreme creator, which appears to us to be the intention of this, and several other passages of this extraordinary treatise, is a sentiment which none but those who are grossly ignorant both of God and man can possibly entertain. (Collie, 1814b, p. 24)

相同，但等次层次绝不相同，必定有高低之分；至于《中庸》原文中讲述至诚的境界和天地相当，则大大违反了传教士关于人神之别的基本假设：人和造物主不可相提并论。

纵使上述段落没有明确提及孔子或其他中国儒家圣贤人物，但一方面“至诚”固然是儒家对于圣人境界的一项重要构想，一方面“圣人岂能和上帝相提并论”这一诘问确实再三出现在他有关圣人的议论之中。史家多少能在上述段落像是“极其无知之流”、“方可容忍”等遣词用字里读出他的不满——显然中国儒家给圣人的定位令传教士柯利太气愤了。到底有多气愤、多难容忍呢？不妨看以下几乎不成评论的短注：

由此一段落后，我们被告知这些圣贤是先知、巫师和神灵，或者等同神灵!!!

(Collie, 1814b, p. 22)⁴⁹

是的，你没看错，传教士柯利在这里真的用了三个感叹号，极其强烈地表达抗议，少了全书大部份批注所有的克制。算起来，这便是他在全书之中最为失态的段落，今人读起来也许还会多少觉得有些浮夸和造作。史家甚至可以想象得到他失态到忘了传教士本份、激动跺脚的模样。不要忘记，这段是《中庸》章句第二十四的短评，原文讲的是“至诚之道，可以前知”，主张人如果将“诚”的功夫炼到极至，可以掌握某种预知国家灭亡的能力(朱熹, 1983, 页 33)。站在

⁴⁹ 原文为：Thus in one paragraph we are told, that the sages are both Prophets, Sorcerers, and gods, or equal to the gods!!! (Collie, 1814b, p. 22)

柯利的立场，无论是要进行耶儒比较，还是予以批评，其实大有发挥的空间：前者而言，他大可对比《出埃及记》十灾或者大洪水，讲述国家兴亡与征兆的关系；后者而论，按照早前短评中滥用历史或基本科学之经验法则的质疑套路，大可简单质问人岂能预知未来，那为什么柯利没有出手呢？很有可能是过于激动而失态了。

柯利很难忍受这点是清楚了，但到底中国儒家将圣人和上帝相提并论有何问题？他怎样予以批评，又怎样向马六甲英华书院的学生讲述？他批评的对象是中国圣人还是另有他人？上述各种引文未能细述理据的不足，是一时失态所致，还是他力有未逮？不妨再检视其它段落，例如《中庸》第三十二章的长评。原文的核心内容在于描绘“天下至诚”的境界为何，至于谁能达到不必倚靠外在力量便可以“经纶天下之大经、立天下之大本、知天地之化育”的境界，也就只是明写了“固聪明圣知达天德者”这一位主体（刘桂标、方世豪，2014，页176）。至于这位境界非凡之人是谁，传统的观点一般主张便是圣人，例如朱熹便引郑氏“惟圣人能知圣人也”作注，更在归纳点题之时明言“此篇言圣人天道之极致”（朱熹，1983，页39）。柯利的解读稍有不同，请注意他长评中的第一句：

根据推测，少人会有意提问本章结论，那就是，只有最为聪明之人能够理解中国圣贤是何种程度之人。可怜的家伙，他似乎在这个重要观点上自我蒙蔽。他似乎忘了自己是一介有限的凡人，出于愚昧的智力、高傲的内心，想象自己是全能全

知的上帝。因此，他自以为全知，困于最为恶劣和危险的无知之中，那就是对造物主以及自身愚昧的无知，并受其毁灭性效果所苦。(Collie, 1814b, p. 29)⁵⁰

显然，在柯利的解读之中，《中庸》本章有两个人，一个是在原文前大半部出现的天下至诚之人，一个则是最后一句才提到的圣人，于是才有了“最为聪明之人才能够理解中国圣贤是何种程度之人”云云。他在这段长文的批评对象其实并不是中国圣人，而是这位在他看来错估自己是全能全知的上帝之人。至于批评的重点，依旧是针对“凡人与上帝相提并论”这点，所用语言极其严厉——这里用的是“受其毁灭性效果所苦”——但也就只是严厉而已，并没有直接在课本之中清楚写下当中理据。但“不直接非议中国圣人、而是批判其信仰者”这点倒是清晰明了的。

同样的模式也出现在他在《中庸》第三十章的批评当中。这章着重讲述孔子和尧舜、文武两王的传承关系，柯利写有一注一评。这次的注释比批评还要长，请注意首两句：

⁵⁰ 原文为：It is presumed that few will feel disposed to call in question the concluding sentence of this section, namely, that none but a man of the brightest intelligence can understand what sort of man the Chinese sage is. Poor man, he seems to be lamentably ignorant himself on this important point. He seems to have forgotten that he is a finite creature, and from the blindness of his mind and haughtiness of his heart, imagines himself the omnipotent and omniscient God. Thus, esteeming himself infinitely wise, he labors under the destructive influence of the most gross and dangerous ignorance, viz. Ignorance of his Creator and ignorance of himself. (Collie, 1814b, p. 29)

如本章结论所示的天与地何以其大，此处似乎表明孔子就像是天与地一样。他将天地之间，以及诸位先贤所有的道德聚集于一身。(Collie, 1814b, p. 27)⁵¹

“天与地何以其大”云云多半是参考自朱注“此言天地之道”(朱熹, 1983, 页38)，但其它的部份则极有可能是柯利跳出来做的归纳，和平时参考以朱注、解明原文旨意的作法不太一样。果不其然，批评就针对其所归纳的“表明孔子就像天与地一样”这点予以猛攻：

从上述这般陈述，首先几乎可以判定孔子的崇拜者认为其德性比神灵还要广阔？倘若如此，当今中国人对这一脆弱、不可靠、有罪的凡人致以神圣荣耀，那就不足为奇了。如果他们只有唯一一种如同先知以赛亚为人津津乐道的、关于神圣光辉和权威的观点，那么当他们一想到献上虔诚敬意的，虽是凡人中德行最为杰出之人，与最高存在相比不过是尘土中微弱和污秽的小虫，他们将会不寒而栗。(Collie, 1814b, p. 27)⁵²

由此看来，早前所举两句归纳正是上述批评的铺垫：推论崇拜孔子之人高估其境界比神高在前，延伸到当时中国的孔子崇拜现象在后，前者是历史文本的内

⁵¹ 原文为：As the conclusion of this section shews why heaven and earth are great, it is likewise here stated that Confucius was the same as heaven and earth. For he united in his own person, all the virtue of heaven and earth, as well as the whole body of the sages. (Collie, 1814b, p. 27)

⁵² 原文为：From such statements as this, one is almost led to conclude that the admirers of Confucius, consider his virtue more extensive than that of the gods? That being the case, it is not to be wondered at, that the Chinese to this day pay divine honors to this frail, fallible, sinful mortal. Had they but one such view of the divine glory and majesty, as the Prophet Isaiah was favored with(Isaiah Chap.VI), they would shudder at the idea of offering religious homage to the most eminently virtuous among mortals who, when compared with the Most High, are but feeble and polluted worms of the dust. (Collie, 1814b, p. 27)

容，后者是当时中国的人事，清晰地表明其批评后人的立场——柯利在这里甚至承认孔子姑且算是“凡人德行最为杰出之人”——也就是说纵使他所用的语言诸如“尘虫中微弱和污秽的小虫”和“不寒而栗”等相当严厉，但并非冲着孔子而来，千万不可因为其批判儒家的立场而想当然以为他对孔子有敌意。

凭心而论，以传教士立场而言，柯利在针对“孔子境界比神灵高”这点大发雷霆不难理解，不过依旧没有在课本中写下更多内容。唯一能够读到更多信息的段落，也许是一条针对《论语·泰伯第八》而作的长评。原文篇幅相当短，记述孔子一连用了四组感叹词——大哉、巍巍乎、荡荡乎、焕乎——来赞美尧帝，引发柯利致力批评的其实是“唯天为大，唯尧则之”这句(程树德, 1990, 页 549)。前半句争议不大，讲的是天德最大；争端起源则出自后半句里的“则”字。汉代孔安国将“则”注为“法”，说这句赞美尧帝效法天道(程树德, 1990, 页 550)。到了南宋，朱熹的观点则是：

……则，犹准也。荡荡，广远之称也。言物之高大，莫有过于天者，而独尧之德能与之准。故其德之广远，亦如天之不可以言语形容也。(朱熹, 1983, 页 107)

课本作者柯利并未将朱注额外译出，而是直接将“唯天为大，唯尧则之”译成“只有天方能和他相当”(equalled only by heaven)(Collie, 1814c, p. 35)。这固然和孔安国“赞美尧效法天”的观点截然不同，还少了朱注里“像天那样难以言语形容”的内涵，已经上升到“尧和天旗鼓相当”的地步了。不晓得这是无心的翻译失误，还是出自批评“圣人上帝相当论”的对号入座呢？且看他批评如下：

确实，尧领袖热爱他的国家，并且建立法律和制度，他真诚地希望能够促进他子民的幸福，但我们仍要追问：根据何种基础，就算是中国历史，可以支撑如此过度、无意义、亵渎神明和歌功颂德（之言）！如果指的是天，那么圣人意味着世界的至高统治者，在何种角度下凡人尧可以与天相提并论！天（比如至高存在）的控制遍及无数世界；尧的管治只不过涉及这个孤独世界之中极其微小的一隅——不管是人类还是天使，由天道和天命所获得永恒而极致幸福的存在物，可谓不计其数——那些从尧政下获得少量而短暂好处之人，最多也不过是几百万众。但既然有无限的、伟大的永恒之光，为何要在一介血肉之躯的贡献上消耗时间呢？为对上帝和凡人的无知感叹吧！无知使人口述如此空洞的赞颂，还予以认真对待！为持续赞扬他们的盲目哀叹吧！盲目使人从未想要探究自身的荒谬！愿意学会认识上帝和自己的人，将在事后因如此的断言，而（内心）充满恐惧。（Collie, 1814c, p. 35)⁵³

是的，柯利要回应的不过“唯天为大，唯尧则之”这短短八字，就算是原文也不过是甘余来字，可他却相当用力地写出上述极有可能是关于“错估中国圣人

⁵³ 原文为：That the Chieftain Yaou loved his country, and established laws and institutions which he sincerely wished might promote the happiness of its inhabitants, there is little reason to doubt; but what foundation does, even Chinese History, lay for such extravagant, unmeaning, nay blasphemous, eulogiums as this! If by heaven, the sage means the supreme ruler of the universe, in what respect could the man Yaou equal heaven! The dominion of heaven (i.e. of the Supreme Being) extends to innumerable worlds; the government of Yaou, reached only to a very small spot of this solitary Globe—the beings rendered everlastingly, and perfectly happy by the laws and dispensations of Heaven, neither man nor Angel can number—those who reaped a partial and temporary benefit, from the institutions of Yaou, were at most but a few millions. But why spend time in contrasting the merits of a creature of the dust, with the infinite Glory of the Great Eternal! Alas for the ignorance of God and man which dictated such empty eulogiums, as that under consideration! Alas for the blindness that continues to extol them, while it never thinks of inquiring into their absurdity O! that man would learn to know God and himself, then would such assertions as this fill him with horror. (Collie, 1814c, p. 35)

地位”最为详细的批评文字：首先，孔子用了四个叹词来赞美尧帝，他也老实不客气地用“过度”、“无意义”、“褻渎神明”和“歌功颂德”这四个概念来回敬，并质问其基础，怀疑哪怕是颇为悠久的历史也不太可能有这方面的证据；接着，他又比较两者的控制范围，指出一者“遍及无数世界”，一者却限于人世“这个孤独世界之中极其微小的一隅”；再次，他又对比尧和天所影响的人数之别，强调前者不过影响顶多数百万人，后者则是不计其数。三层批评下来，很难不叫人深切感受到柯利他那强调人神尊卑有别、以便维护上帝之至高无上的执念。当然，这里同样不是批评尧本身，而是批评尊崇它的人和其主张，结语处所使用了像是“内心充满恐惧”这种强调威慑效果的语言。

整体来看，柯利《四书评议》关于中国古代圣贤的批判确实要比马礼逊来得丰富。单单就对象来说，柯利兼论尧舜孔孟，就要比集中评论孔子要多元；至于批判的视角，除了马礼逊主攻的“人神有别”之外，还多了若干视角：例如以私德不检（如撒谎、骄傲）来削弱圣贤权威、以形象有欠完美和宣导能力不足来削弱其教化能力。然而，比起前两章所提到的儒家史框家、祖先及孝文化批判——顺道一提，就此而言书院确实禁止祖先、圣贤崇拜，可见其传教策略并非甘德政 (2016)所提的“和天主教同僚差不多”——柯利的圣贤批判明显激动许多，少了先前所有的冷静。浓浓火药味再次曝露出他面对中国古代经典之中关于尧舜孔孟等圣贤的赞誉时，难以摆脱作为基督传教士的既定框架和价值情感。就算不论批注当中相对直白的痛斥部份，透过与中国经学史上的争鸣

进行交叉对比，其余较为就事论事的部份也明显因为论者意欲突出“基督教更胜一筹”之故而采取了较为曲折的拆解路径。当中更有多处留白，读者必须仰赖基督教的背景知识方能识得。就此而言，柯利笔下的中国圣贤批判可说是相当明显的基督教解读。

七、结语

（一）前文总结

本文研究的是十九世纪马六甲英华书院的儒学论述。所谓“马六甲英华书院”，无论是根据当时历中现场的使用习惯，还是考察书院兴建始末和著作目录，实际上泛指一所由伦敦传道会建于马六甲的综合型基地，集传教、教研和印刷三者为一体，同时分作中华、马来两个部门，共享着布道站、印刷厂、图书馆等设施。书院毕竟是对华传教受阻的后备计划，因此虽然原先有立基马六甲兼顾华人和马来事工的构思，但随着事态的发展，一方面灵魂人物如马礼逊和米怜对马来社会抱持偏见，一方面又与来自学界、政界和商界等外部方面的需索不谋而合，最终奠定了书院“重华轻巫”的经营导向。将“重华阵营”的儒家论述视作书院当权派之成果，可以合理地将马礼逊纳入本文研究框架，连同米怜和柯利的儒家论述予以分析。

本文的第二部份检视重华阵营在三个儒家课题上的诠释和批判：儒家史框架、祭祖和祭孔。论述当中带有相当浓烈的超越天主教之意，只是尝试超越是一回事，能否真正办到是另一回事。就马礼逊、米怜和柯利的成果而言，他们全面禁止偶像崇拜——包括祭祖和祭孔——确实是远较天主教所谓的“妥协传教”更为“正统”了，但哪怕是第二代人柯利在《四书评议》里努力证明大禹洪水不同于诺亚洪水，籍此反对索隐派的“东西洪水一致论”，但整体而言还是

越克不了天主教所开启的“先儒后儒”框架。如果缺乏新教和天主教的竞争脉络，这些论述只能是让人一头雾水的隔空喊话。

除了与天主教的竞争视角，本研究还采用殖民脉络来检视书院的重华阵营。这里有两方面。第一，无论是书院创建的过程，又或者是重华阵营的奠定，都能看见不少文化或资源霸权的痕迹：传教士如马礼逊和米怜对马来社会抱持偏见、视战争和占领殖民地为合理的传教工具、与学政商三界形成互惠甚至共谋关系。第二，就批判论述而言，比起解读儒家史乃至揶揄天主教，传教士在反对祖先和圣人崇拜之时更易大动肝火。更有趣的是，像是柯利这样足以交出整本《四书》全译本的代表人物，也因为要突显“基督教更胜一筹”而采取较为曲折而无力的批判路径。更有甚者，柯利论述中有多处留白，今人若非掌握基本的基督教背景常识，恐怕无法顺利读通。这些迹象多少说明，他们的解读难摆脱源自基督教的固有价值和好恶，确实反映了西方文化优越感。

（二）预期意义

马六甲英华书院“重华阵营”的再发现有助学界辨析书院的定义和界定难题。前者而言，还原书院实际存在多少语种部门与机构，并追叙其经营逐渐倒向中华一方，不仅可以解释何以现存学界多将之讹为中英双轨学校，更可明确书院内涵与外延的实际所指，有望避免不同研究下“此英华非彼英华”的错乱局面；后者而言，考察马礼逊是“重华阵营”之形成与确立的关键人物，可谓提供除了“作为书院主要创办者”和“论述与其他传教士有共同点”之外，另一个将其纳入“马六甲英华书院时期”的合理理由。

马六甲英华书院儒家论述研究势必为马来西亚与东南亚儒学史的建构提供更多基础。学术史多从十九与二十世纪之际孔教运动展开马来（西）亚儒学史的书写，现况不乏往更前期探索的尝试。本文关于书院“重华阵营”的形成与论述特点之勾勒，如当中所隐藏的天主教和殖民因素，或可为探索十九世纪上半叶的儒学史工程略尽绵力，勾勒这一时期的儒学面貌。

（三）局限与展望

话说回来，本文并没完全解答书院“马六甲时期”界定标准的问题。由于本研究采取从《四书评议》往上追溯的书写策略，虽考察了“重华阵营”之形成与奠基，并将初期人物马礼逊纳入马六甲时期，只能说解答了“开始”，并没有论及“结束”。至于末任院长理雅各在香港的出版品能否纳入马六甲时期，本文限于篇幅，未及辨析，只能在另一项相关研究展开思辨。

如此写作策略同样也止于发掘“重华”阵营这边的初期阶段。纵向而言，无论“马六甲英华书院的儒家论述”其终点为何，本研究终究未能触及它与香港或英国汉学的后续关系，也没考究这个学术史片段和后来马来西亚或东南亚区域儒学史的关系；横向而论，本研究也没能论及另一边相对弱勢的马来阵营，日后或能做比较研究，对照两大阵营。这个比较研究免不了要援引马来西亚巫、英学界的成果，比起本文主要参考中港台和马来西亚的中文资源更为丰富。更何况，“重华轻巫”也只是哈里逊所归纳的多种书院内部矛盾之一而已，尚有动静之争、闽汉之争、世代之争等等，几乎囊括新教传教士在马来群岛的分歧，值得更多的关注和挖掘。

引用文献

(中、英文均依其拼音排序)

- 艾莉莎·马礼逊, (2008a), 《马礼逊回忆录(1)》, 郑州: 大象出版社。
- 艾莉莎·马礼逊, (2008b), 《马礼逊回忆录(2)》, 郑州: 大象出版社。
- 包弼德, (2009), 《历史上的理学》, 杭州: 浙江大学出版社。
- 《韶载英华》出版委员会, (2018), 《韶载英华》, 香港: 三联书店。
- 陈鸿瑜, (2012), 《马来西亚史》, 台北: 兰台出版社。
- 陈育崧, (1983), 〈马六甲英华书院〉, 《椰阴馆文存》卷二(页 301-306), 新加坡: 新加坡南洋学会。
- 程树德, (1990), 《论语集释》, 北京: 中华书局。
- 邓联健, (2015), 《委曲求传: 早期来华新教传教士汉英翻译史论(1807—1850)》, 北京: 清华大学。
- 董教总华文独中工委统一课程委员会, (2017), 《马来西亚及其东南亚邻国史》, 加影: 马来西亚华校董事联合会总会。

甘德政, (2016), 《我们是谁? 中英博奕与马来亚华人的身份认同》, 吉隆坡: 甘德政。

龚道运, (2009), 《近世基督教和儒教的接触》, 上海: 上海人民出版社。

关启匡, (2016a), 〈当代马来西亚儒家思想的批判与反思: 论“实存历史性”的“解构”与“原初根源性”的“重启”〉, 《当代儒学研究》第二十二期, 页 139-168。

关启匡, (2016b), 〈承体与起用: “读《论语》, 在大马”的当代性初〉, 《第三十三届全国华人文化节“创新与跨越: 重塑文化的想像力”学术研讨会(页 78-95)》, 吉隆坡: 吉隆坡暨雪兰莪中华大会堂。

关诗佩, (2017), 《译者与学者: 香港与大英帝国中文知识建构》, 香港: 牛津大学出版社。

郭磊, (2014), 〈新教传教士柯大卫英译《四书》之研究〉, 未出版博士论文, 北京外国语大学, 北京。

胡优静, (2007), 《英国 19 世纪的汉学史研究》, 北京: 学苑出版社。

吉瑞德, (2011), 《朝覲东方: 理雅各评传》, 桂林: 广西师范大学。

李零, (2007), 《丧家狗: 我读〈论语〉》, 太原: 山西人民出版社。

- 李新德, (2015), 《明清时期西方传教士中国儒道释典籍之翻译与诠释》, 北京: 商务印书馆。
- 李元瑾, (2016), 〈儒学在东南亚的承传: 新马印之比较研究〉, 魏月萍、朴素晶编, 《东南亚与东北亚儒学的建构与实践》(页 29-58), 新加坡: 八方文化创作室、南洋理工大学中华语言文化中心。
- 李志刚, (2010), 〈试论基督教第一位边缘人马礼逊牧师的边缘处境和成就〉, 《架起东西方交流的桥梁: 纪念马礼逊来华 200 周年学术研讨会论文集》(页 127-138), 北京: 外语教学与研究出版社。
- 李志刚, (2018年11月11日), 〈庆祝英华书院创校二百周年纪念“基督教来华对中国的影响”——从校祖马礼逊牧师创办英华书院说起(上)〉, 阅自《基督教周报》<http://christianweekly.net/2018/sa2037175.htm>。
- 利玛窦, (2001a), 〈利先生复虞铨部书〉, 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》, 香港: 城市大学出版社。
- 利玛窦, (2001b), 〈天主实义〉, 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》, 香港: 城市大学出版社。
- 利玛窦, 金尼阁, (1983), 《利玛窦中国札记》, 北京: 中华书局。
- 廖文辉, (2010), 《马新史学 80 年: 从“南洋研究”到“华人研究”(1930-2009)》, 上海: 上海三联书店。

- 廖文辉, (2018), 《马来西亚史》, 吉隆坡: 马来亚文化事业。
- 廖文辉, (2019), 《马来西亚: 多元共生的赤道国度》, 台北: 联经。
- 林纬毅, (2010), 〈前言〉, 林纬毅编, 《别起为宗: 东南亚的儒学与孔教》
(页 i-viii), 新加坡: 新加坡亚洲研究学会。
- 刘桂标、方世豪, (2014), 《大学·中庸》, 香港: 中华书局。
- 鲁白野, (2019), 《马来散记》, 新加坡: 周星衢基金。
- 马来西亚华人博物馆史料汇编编委会, (2016), 《马来西亚华人博物馆史料汇编》, 吉隆坡: 马来西亚中华大会堂联合总会。
- 孟德卫, (2010), 《奇异的国度: 耶稣会适应政策及汉学的起源》, (陈怡, 翻译)郑州: 大象出版社。
- 米怜, (1817), 《张远两友相论》, 马六甲。
- 米怜, (1818), 《祈祷真法注解》, 马六甲。
- 米怜, (1850), 《诸国异神论》, 马六甲。
- 米怜, (2008), 《新教在华传教前十年回顾》, 郑州: 大象出版社。
- 莫东寅, (2006), 《汉学发达史》, 郑州: 大象出版社。

苏精, (2005), 《中国, 开门! 马礼逊及相关人物研究》, 香港: 基督教中国宗教文化研究社。

苏精, (2010), 《基督教与新加坡华人 1819-1846》, 新竹市: 清大出版社。

苏精, (2014), 《铸以代刻: 传教士与中文印刷变局》, 台湾: 台大出版中心。

王赓武, (2016), 《十九世纪以来的中英相遇: 战争·贸易·科学与管治》, 香港: 商务印书馆。

王辉, (2006), 〈辜鸿铭英译儒经的文化用心——兼评王国维“书辜氏汤生英译《中庸》后”〉, 《外国语言文学》, 186-191。

王辉, (2007a), 〈后殖民视域下的辜鸿铭《中庸》译本〉, 《解放军外国语学院学报》, 62-68。

王辉, (2007b), 〈翻译与颠覆: 理雅各《中庸》译本析论〉, 《外语与翻译》, 25-31。

王辉, (2008), 〈理雅各《中庸》译本与传教士东方主义〉, 《孔子研究》, 103-114。

王辉、叶拉美, (2009), 〈马礼逊与马士曼的《大学》译本研究〉, 中国文化研究所学报, 413-428。

伟烈亚力, (2011), 《1867 年以前来华基督教士列传及著作目录》, 桂林: 广西师范大学出版社。

魏月萍、朴素晶, (2016), 〈总序〉, 魏月萍、朴素晶编, 《东南亚与东北亚儒学的建构与实践》(页 1-12), 新加坡: 八方文化创作室、南洋理工大学中华语言文化中心。

熊文华, (2007), 《英国汉学史》, 北京: 学苑出版社。

颜清煌, (2010), 〈1899—1911 年新加坡和马来亚的孔教复运动〉, 林纬毅编, 《别起为宗: 东南亚的儒学与孔教》(页 3-29), 新加坡: 新加坡亚洲研究学会。

杨伯峻, (2018), 《孟子译注》, 香港: 中华书局。

杨贵谊译, (1998), 《阿都拉传》, 新加坡: 热带出版社。

张蓉斌, (2010), 〈米怜对马六甲英华书院的创建之功〉, 《架起东西方交流的桥梁——纪念马礼逊来华 200 周年学术研讨会论文集》(页 200-207), 北京: 外语教学与研究出版社。

张西平等, (2011), 《架起东西方交流的桥梁: 纪念马礼逊来华 200 周年学术研讨会论文集》, 北京: 外语教学与研究出版社。

郑文泉, (2010), 《东南亚儒学: 与东亚, 北美鼎足而三的新兴区域儒学论》, 八打灵在也: 马来西亚孔学研究会。

郑文泉, (2014), 《东南亚朱子学史五论》, 吉隆坡: 马来西亚朱熹学术研究会。

郑文泉, (2018), 《马来西亚近二百年儒家学术史》, 北京: 华文出版社。

朱熹, (1983), 《四书章句集注》, 北京: 中华书局。

庄钦永, (2007), 〈十九世纪上半叶南洋基督教传教士对道教和中国民间宗教信仰的诘难〉, 《新甲华人史史料考释》(页 293-316), 新加坡: 新加坡青年书局。

Collie, D. (1814a). Ta Heo. In *The Chinese Classical Work Commonly Called The Four Books*. Malacca: Mission Press.

Collie, D. (1814b). Chung Yung. In *The Chinese Classical Work Commonly Called The Four Books*. Malacca: Mission Press.

Collie, D. (1814c). Shang Lun. In *The Chinese Classical Work Commonly Called The Four Books*. Malacca: Mission Press.

Collie, D. (1814d). Hea Lun. In *The Chinese Classical Work Commonly Called The Four Books*. Malacca: Mission Press.

Collie, D. (1814e). Shang Mung. In *The Chinese Classical Work Commonly Called The Four Books*. Malacca: Mission Press.

Collie, D. (1814f). Hea Mung. In *The Chinese Classical Work Commonly Called The Four Books*. Malacca: Mission Press.

General index of subjects contained in the twenty volumes of The Chinese repository : with an arranged list of the articles. (1940). Shanghai.

Harrison, B. (1979). *Waiting for China*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

IV.-The Evangelist; and Miscellanea Sinica. (1833). *The Calcutta Christian Observer*.