

國立政治大學中國文學系九十九學年度碩士論文

指導教授：鄭文惠 教授

從衝突到和合——
《東西洋考每月統記傳》的書寫策略與文化意義



研究生：方姿堯

中華民國一百年四月

謝辭

祢以恩典為年歲的冠冕；祢的路徑都滴下脂油。（《聖經·詩篇》65:11）

此份論文的完成，是一場美麗的意外。從起初到末了都不是我能想像的。

感謝 2008 年國立政治大學中文系邀請上海復旦大學的袁進老師為客座教授，使我有幸成為老師的海外學生，他所帶來新的研究材料與視野開拓了我的眼界，這是第一次與《東西洋考每月統記傳》相遇的日子。當我決定以此份報刊為研究對象時，感謝張惠珍老師的協助，足足修改一個月後，發表了一篇小論文於政大「道南論衡」的研究生論壇，這次的成功給予我極大的信心。爾後感謝指導教授鄭文惠老師的寬容與信任，願意領我探索跨領域的晚清世界，並在指導論文的過程中給予我極大的空間與自由，一點一滴的將我雕琢成文。老師的耐心和細心，是論文能夠盡善盡美的推手。

在撰寫論文的過程中，偶然參與一場臺大舉辦的「東亞儒學與基督宗教的對話」的研討會，藉由台灣神學院徐萬麟老師的介紹，讓我認識 Jonathan Seitz（蔡約拿老師），他是研究晚清傳教士馬禮遜的專家。在老師幾次熱情的款待與下午茶邀約下，打破語言的隔閡，分享許多海外傳教士彌足珍貴的報刊資料，讓我的論文更加充實，使得陽明山春天燦紅的櫻花更顯耀眼奪目。當我沉浮於一片資料海中苦無線索的時候，感謝香港浸會大學交換生羅國暉與友人的幫忙，從浸會大學的圖書館寄贈微捲的複印本，補足論文中空缺的一塊，使得傳教士的資料更加全面、完整。這些海外資料的蒐集都不是我微小之力能夠辦到的。

感謝四年之中許多朋友的慷慨解囊：臺大中文所的閏熙不辭辛勞的時常幫我跑圖書館找資料，和政大同學孜擘一同上課、報告、討論女性主義，映儒、千慧、舜華、維紫不時的相互勉勵進學，與智堯、君儀、慧君一同奔馳在花蓮的海岸線上，廣電所李駿的幫忙協助，學弟妹筌亦、逢仁、晟源與信望愛社的朋友不時的搞笑打氣，都為研究所生活增添美好的回憶。

四年的研究生生涯，得以讓一個女孩從青澀到成熟。我從一位天真浪漫的孩子，性格逐漸穩重、獨立，卻從來不知道自己擁有學術的一點天賦。不能否認的是，撰寫論文是苦悶、孤獨的，面對四季彷彿失去了感知，每日挑燈與時間競賽的日子，午後時常翻找著冰箱裡的肉圓與燒賣果腹，黃昏時候小狗豆豆老是拉著我去透氣、散步，來回走著同樣的路線，或是不斷的拿起抹布擦拭房間的地板，

整理架上的書籍，以平息一天的焦慮。當我終於完成論文闔上筆電，走出門感受到一絲冷風的時候，「原來，已經是 2010 年的冬季……。」

謝謝口考委員呂文翠老師、潘光哲老師的愛才與惜才，給予對於學術殿堂的初生之犢極高的讚賞，讓我對於學術研究有更進一步的勇氣。那日像是一場美麗的盛宴，一場歡樂的慶生會。慶祝一位女孩的成長，慶祝一位女孩的畢業。

最後感謝養我、育我的父母親。母親的愛體現在口考委員們豐盛的水果餐盒裡，這些都是她一早親手預備的，父親的愛在於背後默默的支持，才得以有現在的我。

感謝神，因著祢豐盛的慈愛，我們聚集。
願從天上賜下的平安、喜樂常與你們同在。從今時直到永遠。

阿們。

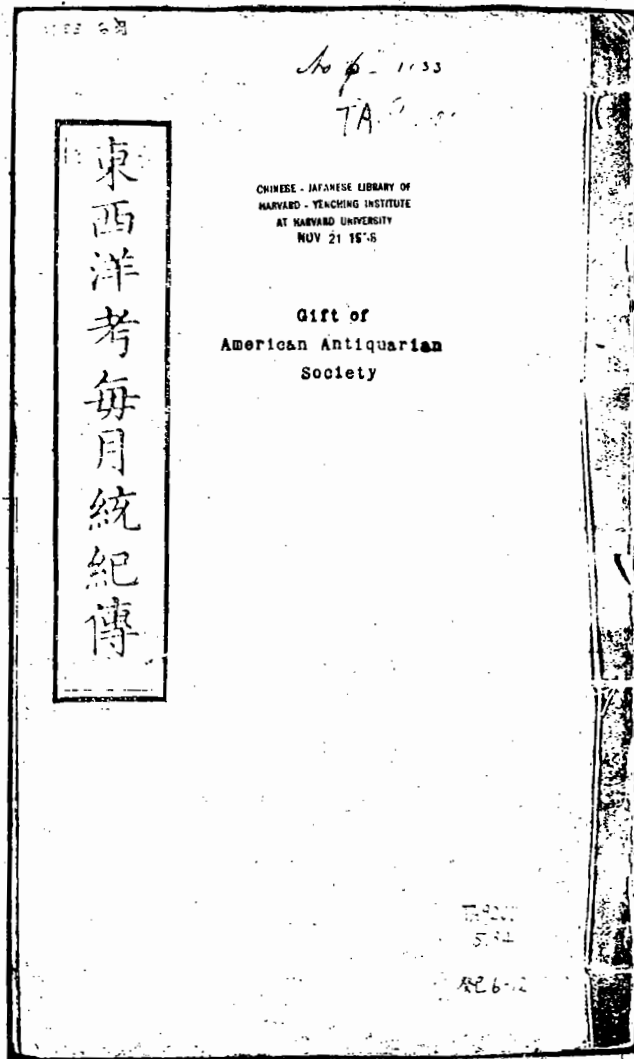
2011 年 6 月 姿堯



摘要

《東西洋考每月統記傳》創刊於西元 1833 年（清道光十三年），由普魯士傳教士郭實獵所編。該刊為中國近代第一份發行於廣州的中文期刊，長久以來在晚清報刊史上佔有重要的地位，開往後中國報刊之先河。本篇論文主要是以《東西洋考每月統記傳》為研究對象，就刊物的內容作細密的爬梳與分析，欲從宗教刊物的書寫中探討文字的底層意蘊，突顯傳教士在書寫的過程中，如何運用既有的西方現代化知識與基督宗教教義相互結合，藉由嫁接、挪移、拼貼的書寫方式，自成一套帶有基督教觀點的知識體系傳遞給中國讀者，並顯示出當時中、西文化交流時，相互涵化、翻譯、轉譯與融合的過程。最後，筆者欲還原宗教報刊的宗教本質，針對早期海內外學者在報刊史上多將《東西洋考每月統記傳》定位為從「宗教轉變到世俗」的一份刊物作檢討與修正，試圖對宗教報刊的研究開創新的研究面向與研究途徑，並對此份刊物的定位重新評價與反思。

關鍵字：《東西洋考每月統記傳》、基督教、郭實獵、Charles Gützlaff、晚清報刊、儒家文化、文化翻譯



原刊封面
(原大13.7×25.8公分)

圖一：《東西洋考每月統記傳》原刊封面 13.7 X 25.8 公分

道光癸巳年六月

東西洋考每月統記傳

人無遠慮必有近憂

愛漢者纂

目錄

序

東西史記和合

地理

新聞

東南洋並南洋圖

圖二：《東西洋考每月統記傳》原刊目錄

序
 子曰。多聞闕疑。慎言其餘。則寡尤。多見闕殆。慎行其餘。則寡悔。言寡尤。行寡悔。祿在其中矣。亦曰。多聞擇其善者而從之。故必通觀而詳核也。○且因以孝弟風俗。表率以孝弟為先。以孝弟為後。則確然於禮義之可守。惕然於廉恥之當存。子曰。弟子入則孝。出則弟。謹而信。汎愛眾。而親仁。行有餘力。則以學文。又曰。志於道。據於德。依於仁。游於藝。

夫自上帝降生民。則莫不與之以仁義禮智之性。奈何風俗頹敗。異端惑世。誣民充塞仁義者。又紛然雜出乎。故設庠序學校。凡以為興賢育才。化民成俗計也。故曰。誠邪不完。兵甲不彘。非國之災也。田野不辟。貨財不聚。非國之害也。上無禮。下無學。賊民興。長無日矣。由是觀之。禹與正道。黜斥異端。闡發藝文。是君子之專務矣。

夫子曰。當仁不讓於師。亦德無常師。主善為師。善無常主。協於克。一子曰。三人行。必有我師焉。居處恭。執事敬。與人忠。雖之夷狄。不可棄也。亦曰。惟上知與下愚不移。好仁不好學。其蔽也愚。好知不好學。其蔽也蕩。好信不好學。其蔽也賊。好直不好學。其蔽也絞。好勇不好學。其蔽也亂。好剛不好學。其蔽也狂。君子如切如磋。如琢如磨。是以君子將。其知識之理。而益窮之。以求至乎其極。則眾物之表裏精粗。無不到。而吾心之全體大用。無不

道光癸巳年六月

圖三：《東西洋考每月統記傳》之〈序〉

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與方法.....	4
第三節 研究回顧與文獻評介.....	8
第四節 研究大綱與論文架構.....	14
第二章 《東西洋考每月統記傳》創刊背景	17
第一節 晚清新教來華概述.....	17
一、 傳教困境：從廣東到麻六甲.....	18
二、 創刊維艱：早期報刊概述.....	20
第二節 郭實獵與《東西洋考每月統記傳》	23
一、 郭實獵東來：早期準備活動（1803-1831）	23
二、 書寫中國：三次沿海航行記（1831-1833）	25
三、 刊物出版：去除蠻夷觀，傳遞新福音.....	29
第三章 歷史、種族與新知：文化譯介與書寫策略	35
第一節 中西歷史的「嵌合」：人類的起源與分化.....	36
一、 遠古時代的想像與拆解：神創天地？盤古開天？	36
二、 東西種族的相合與分散：洪水與巴別塔事件.....	42
第二節 睜眼看世界：地上神國的文化再現.....	44
一、 科技、新知的引入.....	45
二、 地理版圖的擴大與書寫.....	48
第三節 蠻夷的文化想像.....	62
一、 蠻夷觀念的瓦解：從世界看中國.....	64
二、 「新蠻夷觀」的形成：從基督看文化.....	71

第四章 中西價值角力賽：傳統儒家與基督福音的辯證	75
第一節 儒家經典的接受與誤讀	75
一、 儒家詞句的運用與轉化.....	75
二、 經典對話的互文與誤讀.....	80
第二節 基督福音的轉植與宣揚	83
一、 多神信仰的批判.....	83
二、 性善、性惡的爭辯.....	88
第五章 中西文化的「和合」：柔性、靈活的傳教手腕	99
第一節 聖／俗觀念的消解	100
一、 傳教先聲：虛擬人物的對話.....	101
二、 「眾聲喧嘩」：從差異到和諧.....	107
第二節 四海一家的建立	111
第六章 結論	117
參考文獻	121
一、中文.....	121
二、英文.....	128
附錄一：傳教士郭實獵（Charles Gutzlaff，1803-1851）生平簡表	129

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

基督教傳入中國由來已久，從唐朝的景教，元朝的也里可溫教，直到明末清初耶穌會士來華致力傳播基督教義，更增加了西洋的知識新學，希望藉由介紹西學吸引中國知識份子的注意，進而達成傳教的目的。耶穌會士中較為知名的，如利瑪竇、湯若望、南懷仁等人，都極力在中西文化的交流上貢獻一己之力。直到清乾隆時期，朝廷與耶穌會士發生多次的「禮儀之爭」，中國轉而採取鎖國政策且更加嚴密的禁教，造成中西交流一度中斷。反觀同時期的西方，從十五世紀開始經歷地理大發現、宗教改革、科學革命、工業革命等一連串的洗禮後，已經蔚然成為先進大國，而非以「朝貢」之姿面對中國。十九世紀後的西方，更因著帝國主義的擴張與宗教界興起一股海外傳教熱潮東來，使得基督教再次傳入中國，藉由新教傳教士在中國沿海的活動，他們希望能將福音傳遍中國地區，敲醒這塊古老的帝國。

近來由於對岸相對的改革與開放，重新拾起文革時期避而不談的宗教研究——基督教。向來被對岸視為帝國主義代言人的傳教士，也因為新史料的發掘，學界重新重視十九世紀初期來華的新教傳教士所留下的「中文文獻」，試圖尋找以中國為本位的研究，希冀給予他們新的歷史評價。李天綱在〈中文文獻與基督宗教史研究〉中特別提倡中國基督教歷史研究必須從學術「邊緣」走向「中心」，並藉由「基督宗教的研究」作為中國文化反省的借鏡；並以「中文文獻」為宗教研究的基礎，發揮中文在地研究的優勢，其中包括了傳教士當時的日記、遊記、書信的往返、傳教報刊的創辦等等，並與西文相輔，得以拓展領域與視野，使得中國的基督教研究成為近期對岸研究領域的新興顯學。¹鐘鳴旦更指出近代中西文化交流史相當重要的史料即是「報刊資料」，並且以中國本土出版的《東西洋考每月統記傳》為例，通過對早期傳教士刊物的出版活動及出版物內容的分析，可以瞭解早期基督教在華活動的原始信息與對中國社會的影響。²本文即在這樣的學術氛圍下，選擇晚清新教來華初期極富有代表性的《東西洋考每月統記傳》做為研究的對象。

《東西洋考每月統記傳》（原名 Eastern Western Monthly Magazine，以下簡稱《東西洋考》）創刊於西元 1833 年（清道光十三年）11 月 29 日，初編於德國普魯士傳教士郭實獵³（Karl Friedrich August Gutzlaff, 1803-1851）之手，是當時

¹ 參見李天綱：〈中文文獻與基督宗教史研究〉，收錄於張先清編：《史料與視界——中文文獻與中國基督教史研究》（上海：上海人民出版社，2007 年第 1 版），頁 1-27。

² 參見鐘鳴旦：〈中國基督宗教史研究的史料與視界〉，收錄於張先清編：《史料與視界——中文文獻與中國基督教史研究》（上海：上海人民出版社，2007 年第 1 版），頁 28-39。

³ 郭實獵，又譯作郭士立、郭甲利、郭施拉、居茨拉夫，普魯士傳教士，精通多國語言。1823

第一份在中國廣州所發行的中文期刊。曾經在 1834 年（道光十四年）、1835 年（道光十五年）中斷過，1837 年（道光十七年）後復刊，並改為「中國益智會」⁴（The Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China）主編，並由郭實獵、馬儒漢⁵（John Robert Morrison, 1814-1843）、麥都思⁶（Walter Henry Medhurst, 1796-1857）等人參與編輯，該刊總共發行 39 期，重刊 6 期，實為 33 期。現今所見的版本乃美國哈佛燕京圖書館的收藏與複印，由黃時鑑整理加注總目與索引，於 1996 年北京中華書局出版。黃時鑑於〈序〉中言《東西洋考》的緣起：

《東西洋考每月統記傳》作為中國境內最早用中文出版的近代期刊，在中國報學史、新聞史和出版史上佔有重要地位，這已為有關學界所公認。但是，這個刊物在國內極少收藏，學者們難以窺其原貌。因此，關於這個刊物的論述，在中國報刊史、新聞史和出版史的論著中，往往不太準確，甚至訛說相傳，更談不上對它進行具體的、深入的研究。⁷

黃時鑑點出由於早期資料的缺乏，造成以往學者對此份刊物研究不足，甚至有以訛傳訛的現象產生，使得《東西洋考》至今僅止於基本資料的介紹與評述。《東西洋考》是第一份在中國廣東出版的近代刊物，具有報刊「即時性」的特質，不僅真實的反映出晚清中國對西方在政治、商業方面的交涉，例如刊物中關於鴉片問題的報導、大力提倡貿易好處的文章、中西貿易的市價表外，更看出當時中西雙方在知識層面的落差，像是《東西洋考》中大篇幅的介紹西方新式「火蒸車」

年畢業於鹿特丹神學院，成為牧師，1829 年脫離荷蘭佈道會，前往新加坡活動。1831 年第一次到中國沿海偵查，同時改用中國姓名、穿中國服裝，自許為中國人，入中國郭氏為姓，此後展開三次中國沿海的調查活動。1840 年販賣鴉片也參與鴉片戰爭，戰爭期間擔任英國的翻譯員，戰後協助起草簽訂不平等的《南京條約》。傳教方面，參與過一部分的《聖經》翻譯工作、編輯刊物《東西洋考每月統記傳》，一生以文字佈道為主，中外文著作七十餘種，較著名的有《三次航行中國沿海記》、《是非論略》、《正道之論》、《中國史略》、《開放的中國》、《道光皇帝傳》等。可參見顧長聲：《從馬禮遜到司徒雷登——來華新教傳教士評傳》（上海：上海書店出版社，2005 年第 1 版），頁 44-53。關於郭實獵生平簡介可參見附錄一的簡表。

⁴ 「中國益智會」（Society For the Diffusion of Useful Knowledge in England），又譯為「在華傳播實用知識會」或「在華實用知識傳播會」。該會成立於 1834 年 11 月 29 日廣州，由郭實獵建議，馬地臣（James Matheson）提議，因義士（James Innes）附議，通過郭氏的建議。會上還組成了執行機構的「委員會」，郭實獵為中文秘書。該會的《章程》規定必須「盡其所能，用各樣的辦法，以廉價的方式，準備並出版通俗易懂的、介紹適合於中國之現狀的實用知識中文書刊。」參見張西平主編：《中國叢報（1832.5-1851.12）》（Chinese Repository 1831.5-1832.12）（廣西桂林：廣西師範大學出版社，2008 年第 1 版），卷 3，頁 390-396。

⁵ 馬儒漢，19 世紀來華的傳教士馬禮遜的兒子。曾任香港殖民地總督府的中文秘書，大量翻譯《聖經》，為《東西洋考每月統記傳》後期的編者之一。

⁶ 麥都思，1796 年出生於英國倫敦，筆名尚德者，自號「墨海老人」，是英國倫敦會最早來華的傳教士之一。他自聖保羅座堂學校（St. Paul's Cathedral School）畢業與印刷工人伍德（Wood）學習印刷術，後來成為自立教會會員（A member of the Independent Congregation）。1816 年接手米憐印刷所的工作，曾擔任《察世俗每月統記傳》的編輯，1823 年 7 月在巴達維亞創《特選撮要每月統記傳》中文期刊。本文裡的《東西史記和合》即出自他手。其一生出版了許多宗教和世俗讀物並翻譯《聖經》，1857 年 12 月病死於英國。

⁷ 愛漢者等編，黃時鑑整理：《東西洋考每月統記傳·序》（北京：中華書局，1997 年第 1 版），頁 3。

運轉的原理、「炊氣船」的構造，更為當時封閉鎖國的晚清知識份子開了一扇與外部世界連接的科技大門。其中影響較大的則是引介西方地理學，打破傳統以「中國為中心」的地理觀，挑戰了傳統以「華夷」為區隔的空間觀念，深深拓展了晚清以降士人對於地理疆界的認識，像是魏源的《海國圖志》、梁廷枏的《海圖四說》與徐繼畲的《瀛環志略》多引用自此份刊物的「地理專欄」作為介紹西方地理知識的來源。⁸關於西方的歷史介紹，《東西洋考》嘗試連載麥都思的《東西史記和合》作為「歷史專欄」的內容，從「比較歷史」的視野說明中、西文化的起源，並以「和合」為中心概念，試圖將中／西雙方相異的歷史連結，造就歷史的接合，達成「四海一家」的民族想像。刊物中多處關於儒家經典與古典詩詞的使用與轉植，更可見傳統文化在中西文化交流中扮演溝通與譯介的橋樑，甚至刊物書寫所使用的文字——「歐化白話文」⁹，間接啟發了民初白話文運動的產生，為語體從傳統「文言」轉向近代「白話文」鋪路。宗教方面，因著基督教思想的傳入，與中國傳統知識份子所信奉的儒家思想有所對話和辯證，更為晚清讀者提供新的宗教概念與視野。以上可見，此份刊物無論在中國報刊史、新聞史、出版史、宗教史、或近來的文學變革上皆具有重要地位。

據筆者所見，目前中、港、臺三地的學術研究多對《東西洋考》的報刊背景與內容做簡要介紹，尚未對內文有深入的探討與研究，且多將此份刊物的性質定位為「世俗性強」的代表作，認為傳教士在大量介紹新知的同時，淡化了其為宗教報刊的目的與本質。因此，在近代報刊史上多將《東西洋考》視為「宗教轉世俗」的轉捩點¹⁰，關於此項論點筆者認為有待修正與商榷，難道「宗教」與「世俗」就如此截然二分嗎？「宗教」亦有可能為了某種目的隱藏於「世俗」之後，中間沒有模糊地帶嗎？於是筆者擬將《東西洋考》置回當時中西交流的文化場域與社會脈絡中來做討論，深入考察刊物的書寫內容，挖掘《東西洋考》中隱藏於文字背後的書寫策略與宗教目的，進而推演刊物中所呈現異文化在交流時的衝擊與融合。

基於此觀點，本篇論文主要探討幾個面向：首先論述晚清的時代背景，在鴉片戰爭（1840年）前，雍正、乾隆嚴禁傳教士傳教與政治上閉關鎖國，對於當時初入中國的第一批傳教士馬禮遜、米憐等人，在宗教傳播上造成甚麼阻力與影響？他們如何摸索出一條有利於傳教的途徑與方法？接續而來的傳教士郭實獵如何透過三次沿海考察認識陌生的中國，將其對中國觀察後的想法落實到《東西

⁸ 同上注，頁 25-32。

⁹ 「歐化白話文」的概念出於袁進《中國文學的近代變革》裡探討〈語言與形式〉中，認為十九世紀西方傳教士入華所翻譯與書寫這種「帶有歐化色彩的淺近文言」的文字促進了漢語的歐化，故稱做為「歐化白話文」。相關討論請參見袁進：《中國文學的近代變革》（廣西桂林：廣西師範大學出版社，2006年第1版），頁 69-96。

¹⁰ 在此刊物之前，尚有馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）在馬六甲編輯的《察世俗每月統記傳》（Chinese Monthly Magazine）、麥都思的《特選撮要每月統記傳》與吉德（Samuel Kidd, 1804-1843）的《天下新聞》的出版，這類刊物的基本特徵都被視為「宗教性強」的傳教刊物，內容多為聖經故事與闡發基督教教義為主。

洋考》中。再從書寫策略上分析，報刊作為傳播思想的載體，傳教士如何運用中國傳統的書寫體裁，如小說文體的敘述模式、書信體裁的模擬，承載「新思想」與「新觀念」於其中，其目的為何？對照中國傳統經典的互文關係中，各個專欄不同的書寫策略欲傳達的理念為何，又如何展現晚清中、西方不同的歷史、地理、科技、文化、宗教觀等等，並造成怎樣的文化衝突與融合？此外，作為代表西方知識與宗教傳播者的傳教士是如何理解中國文化，對於中國傳統經典與西方教義的詮釋上有哪些是藉由文本的嫁接、挪移、拼貼等手法傳達其宗教理念？這樣的「誤讀」、「選擇」與「取捨」的標準又是什麼？傳教士要如何包裝並且形塑出傳統儒家文化與基督文化有得以會通的可能，從而開啟異文化相互「和合」的契機？這些都是值得進一步探究的問題。筆者又檢討早期基督教來華對於中西文化交流的利弊，看異文化在「和合」過程中，啟動了哪些文化協商機制？最後回到刊物原初的宗教性質，檢討編者郭實獵如何藉由報刊介紹西方科技新知與文明引渡到宗教傳播的神聖使命，是否有達到所欲建構出「四海一家、萬宗於一」的目的？都是本文欲檢討與反思之處。筆者希望藉由此份刊物的研究，開拓出晚清宗教性報刊更多不同的研究路數與學術面向，而非單純以一宗教刊物視之，希望對未來宗教性報刊之研究能有所推進。

第二節 研究範圍與方法

《東西洋考》此份刊物不僅在中國報刊史上扮演關鍵的地位，啟發晚清士人辦報的方針外，亦是晚清鴉片戰爭前的歷史與中西文化交流的縮影。有鑑於大多數的評述與研究對於《東西洋考》這分刊物多是「概略性」的介紹，只提及刊物地位的重要性，並沒有真正探究其中的內容做完整而深入的爬梳與論述，因而筆者擬進一步深入研究並與前述學者對話。

本篇論文以《東西洋考》為研究對象，年代以刊物的起訖為限，運用「互文」概念，揭示各個隱藏於專欄書寫背後的意義為何。使用「互文性」(intertext，又稱「文本間性」)一詞的好處在於，他是一個中性的詞彙，它囊括了文學作品之間互相交錯、彼此依賴的若干表現形式。¹¹它強調文本是一個開放體系，著重於文本彼此之間的關聯性，視文本本身具有再生產和製造新意的能力。關於「互文」一詞的說法，有指稱為「互文性是指一個文本與存在於本身中的其他文本之間所構成的一種有機體系，其間的借鑒與模仿是可以通過文本語言本身驗證的。」¹²強調文本與文本間彼此的關聯，藉由借鑒與模仿的寫作手法，可以觀察出與前文本之間的聯繫。或是在文本間的基礎上更重視文本與外部世界的對話，認為互文應「包括對該文本意義有啟發價值的歷史文本及圍繞該文本的文化語境和其他社會意指實踐活動，所有這些構成了一個潛力無限的知識網絡，時刻影響著文本創

¹¹ 參見(法)蒂費納·薩莫瓦約著，邵煒譯：《互文性研究》(天津：天津人民出版社，2003年第1版)，頁1。

¹² 參見董希文：《文學文本理論研究》(北京：社會科學文獻出版社，2006年第1版)，頁234。

作及文本意義的闡釋。」¹³此乃克莉絲蒂娃（Julia Kristeva）所言：「文本作為一種意指實踐，使主體處於它的權力網絡之中，每個文本皆由此前文本的記憶形成，每個文本都是對其他文本的吸收、轉化。」¹⁴因此，每一個文本不僅有跡可循，更是前文本的衍生。如同巴赫汀（M.M. Bakhtin）論及小說理論所說的「對話性」與「複調」特質，注重文本互涉的過程中一個符號系統向另一個符號系統的吸納、換置與易位（transposition），不僅重視文本開放性，更突顯出文本間彼此存在的多重網絡聯繫。¹⁵在此脈絡下，本篇論文即採用較為寬廣的互文性定義，將《東西洋考》視為一個文化語言的實踐場域（field），觀察傳教士在編纂《東西洋考》時有意、無意的使用「引用」、「黏貼」、「用典」、「戲擬」等互文修辭的方式，試圖改造上古的中國史觀，填補中國歷史起源的裂縫，並在論述中加入了自身的宗教視角，製造出萬事萬物皆由神所起頭的遠古歷史並建立起「萬宗於一」的民族想像。刊物中亦將基督教教義核心的「罪」（sin）觀與中國人性的「性善、性惡」相互闡發，欲將中國文化吸納到基督文化的大論述之中。此外，每期刊物卷首都標示著一句《論語》作為旨要，內文亦不斷的引用中國儒家經典與之呼應，試圖在詮釋儒家文化中鑲嵌入宗教語言，讓讀者重新建構起一個以「基督文化」為主的認知體系，將自我與他者相互對照、轉化。因此，筆者認為藉由「互文」修辭的應用，可以創造出一個互文指涉的多重向度空間，對於闡釋文本的意義空間能更加開拓，加深對話的基礎。為了不礙於語言研究的侷限，筆者亦參照編者郭實獵的其他中、英文著作，並旁及早期相關的傳教士報刊，像是中文的《察世俗每月統記傳》（*Chinese Monthly Magazine*）、《特選撮要每月紀傳》（*Chinese Monthly*）等，或是同期的英文《中國叢報》（*Chinese Repository*）相互參看，用以串連彼此之間的承續關係。至於《東西洋考》中大量轉錄的儒家經典，如《論語》、《孟子》、《管子》等書與中國古典詩詞，筆者將與當時的西方歷史文化和基督教的經典——《聖經》相互闡釋、對照，分析傳教士在書寫的過程中如何「拼貼」與「融合」兩種異文化，減少其中的衝突，以達到「和合」的目的地。同時深入探討傳教士如何運用傳統的中國文體體裁，像是刊物內容中的語錄體、小說體、書信體的書寫方式包裝、傳達他們的理念。他們一方面以「西學」作為誘餌，向中國人展示西方基督教世界的文明，開拓中國人的眼界，又同時參雜傳教的成份，使得相異的文化在文本中產生出獨特的交融與對話，有別於早期傳教報刊直接、明白的傳教方式¹⁶，轉而採用柔性、靈活的傳教手法達成「宗教共同體」¹⁷（religious community）的目的，呈現「四海一家」的理想境界。

¹³ 同上注，頁 234。

¹⁴ Julia Kristeva, *Language the Unknown: An Initiation into Linguistic*. Trans. Anne M. Menke. (New York: Columbia UP, 1989), p328.

¹⁵ 參見（法）托多羅夫著，蔣子華、張萍譯：《巴赫金·對話理論及其他》（天津：百花文藝出版社，2001 年第 1 版）。

¹⁶ 像是早期《察世俗每月統記傳》的〈序〉中明確指出刊物的中心思想以「神道」為主，將「宗教」視為刊物最重要的元素，用以傳播基督思想；然而《東西洋考》的〈序〉卻改以「學」為闡述的中心，不見其直言「宗教」的部份，故此言之。

¹⁷ 安德森在使用「宗教共同體」一詞時，專門用來指稱中世紀以教會為首的政治狀態，教會擁

中西文化研究方面，筆者所指涉的「西方」不是指地理位置上的西方而言，而是一個跨越種族、語言與文化的地域概念，專指以信奉新教為主所建立起的文化國度。論文中所關注中西文化交流的議題，則是建立在新教傳教初期如何藉由《東西洋考》這份刊物作為媒介，將西方基督文化引入中國傳統儒家文化的脈絡當中。回溯早期研究中國與基督文化的交流，周聯華提出「會通」與「轉化」的概念，旨在討論中西文化交流，應持「溝通」與「理解」的態度，建立在彼此相互瞭解的基礎上，而非一味的「妥協」與「讓步」，才有可能達到對等的交流。¹⁸十九世紀以來解釋基督教傳入中國的文化現象，林治平則提出「本色化」(indigenization) 與「關聯化」¹⁹ (contextualization) 的兩個概念：「本色化」意指將一外來文化與本土文化相互激盪，所產生文化演變的過程，可稱為「本土化過程」，亦可說是基督教在中國文化找到落地生根的機會，進入中國文化社會的符號系統中，使得基督教在中國本色化。近代研究者更傾向以「關聯化」、「情境化」或「脈絡化」來做解釋，將基督教的觀念重新轉植到中國的文化系統的脈絡與中國社會做一個相關或合理的連結與詮釋，試圖修正基督文化在傳播過程中因缺乏文化背景所造成的單一符號誤解，以貼近傳教士所要傳達的意義，避免造成文化傳播不可抗拒的阻撓，希冀使基督教在中國文化中得以被理解與接受。

文化建構是一個浮動且複雜的過程，晚清中西文化交流又是變化最劇烈的時期，在動態的文化交流中實質牽涉到身份認同和自我與「他者」文化對照的問題。中國長期視基督教為外來文化，在面臨跨文化的傳播中必定會經過一段漫長且痛苦的翻譯過程。古偉瀛在〈談「耶儒交流」的詮釋〉中指出：

跨文化詮釋可以看成是一種剪裁的工作，亦即將兩種異文化之間的各個性質及其交流過程進行整理，使得人們能更清楚瞭解兩者及其間的關係。此種剪裁工作總需要一些依據和標準，從表面上看，似乎每種文化都有原來的樣子，按著原來的樣子加以整理即可，但實際上並非如此簡單，到底什麼是「原來」的，就可以爭論不休，甚至沒有原來的樣子。²⁰

古偉瀛提出文化交流的兩個關鍵問題：其一，跨文化交流必定觸碰到「詮釋」與

有聖經的解釋權，即是以神聖語言拉丁文的使用代表權利的象徵；然而筆者此處借用「宗教共同體」一詞，來解釋新教藉著印刷術的發明，大量印行福音刊物，讀者藉著閱讀刊物而凝聚起的跨地域、文化的共同體的群體代稱。參見班納迪克·安德森 (Benedict Richard O' Gorman Anderson) 著，吳叡人譯：《想像的共同體》(臺北：時報文化，1999年初版)。

¹⁸ 參見蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著：《會通與轉化》(台北：宇宙光出版社，1985年初版)

¹⁹ 林治平在〈基督教在中國關聯化 (Contextualization) 或本色化 (indigenization) 之必要性與可行性——從中國教會歷史發展觀點檢討之〉中談到基督教本起源於中東，但是傳入西方後已經被西方在地化，許多抽象的神學觀念與信仰逐漸成為西方人習以為常的生活方式與符號系統，成為可以實踐的具體宗教。因此，基督教對於中國來說是「外來」的、「西方」的宗教而產生排斥。論文提出要解決這樣的隔閡可以利用「本色化」與「關聯化」的過程找到中國文化與基督教之間的關聯，化解中國人視基督教為外來宗教的心態。可參見林治平：《基督教與中國論集》(台北：宇宙光傳播中心出版社，1993年初版)，頁 55-101。

²⁰ 古偉瀛：〈談「耶儒」交流的詮釋〉，《台灣東亞文明研究學刊》第 1 卷第 2 期，(2004 年 12 月)，頁 293。

「剪裁」的主觀性問題；其二，剪裁的標準又為何？我們進一步可以肯定的推論，所有文化在與他者文化互動的過程中，皆要經過「轉譯」，即是「文化翻譯」。「文化翻譯」時常以語言符號作為表達，藉由文字的探索，跨越到另一個未知邊界，甚至是進入另外一個抽象的符號系統與象徵體系中。於是可知《東西洋考》的出版便是傳教士試圖以「中文報刊」的傳播力量影響中國的傳統文化，並且在神聖的傳教使命下，促使他們從《聖經》文字翻譯的事工延伸到中西文化轉譯的工作，將中國許多經典與基督教義加以融合，改寫許多成具有「本色化」的福音刊物。劉禾在《跨語際實踐：文學、民族文化與被譯介的現代性》觀察到：

跨語際的實踐就是考察新的詞意、語義、話語以及表述模式，如何由於主方語言與客方語言的接觸／衝突而在主方語言中興起，流通並獲得合法性的過程。因此，當概念從客方語言走向主方語言時，意義與其說是發生了「改變」，不如說是在主方語言的本土環境中發明創造出來的。在這個意義上，……翻譯恰恰成為這種鬥爭的場所，客方語言在那裡被迫遭遇主方語言，兩者之間無法化約的差異將一決雌雄，權威被需求或是遭到挑戰，歧異得以解決或是被創造出來，直到新的詞語和意義在主方語言內浮出地表。²¹

可見跨文化在「文化翻譯」的過程中，「翻譯」的行為恰恰是為了解決文化衝突的焦點所在。在雙方主、客文化不斷的衝突中，直到歧異達到平衡，創造出「新」的意義與詮釋方式為止，這種不斷對話與辯證所表現出來的過程，正是《東西洋考》在書寫中所呈現從「衝突」到「和合」的文化交涉過程。刊物書寫上試圖將傳統儒家思想與基督文化相互接合，運用中國傳統體裁作為書寫策略，無非都是為了降低中西文化在相遇時所產生的衝突與對抗，並在文化整合的過程中創造出新的語言表述模式，開啟中西對話的可能性，並與中國文化達到認知上的共識，進而讓中國人願意接受基督宗教。於是筆者選擇《東西洋考》作為早期中西文化交流的討論對象，除了它是當時第一份在中國廣州出版的中文報刊，極具有代表性外，報刊的好處在於有助於重返當時歷史現場，刊物保存了傳教士面對中西文化交流時原初的想法與樣貌，可以從中找尋、探討早期傳教士與郭氏等人在文化交流上所關心的議題與實踐的方式。

最後，本篇論文以互文性研究、宗教研究、文化譯介與報刊研究為基本研究方法，為了避免落入中／西二分的觀點或以「中國中心」為主的研究取向，筆者不單採用單一語言史料，還參考同時期的英文資料加以補充，注意文本的編者雖是以西方傳教士的身份在闡述西方文化，但不代表其所傳達的觀點與信念全是以「西方」為主，畢竟一個文本的生成常常是許多文化相互交織下的產物，是異文化溝通、合作後的結果。至於《東西洋考》的出版狀況與其中兩度停刊後又復刊的原因、刊物流傳的方式、範圍與讀者群的概況，截至目前為止相關資料仍多不

²¹ 參見劉禾：《跨語際實踐：文學、民族文化與被譯介的現代性（中國 1900-1937）》（北京：三聯書局，2008 年第 2 版），頁 36。

足，需等待更多的史料挖掘與文獻輔證，故這些相關議題皆不在此篇論文的論述範圍之內，希冀後來有志者加以補充與研究。

第三節 研究回顧與文獻評介

目前中外學界對《東西洋考》尚未有一個通盤深入的研究，相關研究大多散落至各個書目與篇章討論中，分述如下：

一、傳教士研究：原始文獻與評傳

研究傳教士的傳教活動，最有利的一手資料是他們親手寫的著述、遊記、日記與書信，多為外文著作。本篇論文所取材的文本《東西洋考》涉及到新教傳教士郭實獵的生平背景，與同時期來華的新教傳教士馬禮遜、米憐、麥都思、裨治文等人相互往來的關係，故這些傳教士所書寫的文獻都極具實用性。

早期撰寫新教傳教士在華活動的有倫敦會士的米憐（William Milne），1819年在馬六甲英華出版了《新教在華傳教前十年回顧》²²（*A Retrospect of the First Ten Year of the Protestant Mission to China*），該書按照時間排序，詳盡敘述了1819年之前倫敦會傳教士——馬禮遜、米憐和麥都思在廣州、馬六甲的活動狀況，書中保存許多日記、書信等珍貴資料；此外，馬禮遜撰寫的《馬禮遜回憶錄》²³（*Memoirs of the life and labours of Robert Morrison*），透過馬禮遜的生平活動，勾勒出早期新教在華傳播關於政治、社會、文化層面上的阻礙與困難，有相當大的參考價值。郭實獵本人於1833年出版一系列英文著作：《中國沿海三次航行記》²⁴（*Journal of three voyages along the coast of China, in 1831, 1832 & 1833, with notices of Siam, Corea, and the Loo-choo islands*）、《中國簡史》²⁵（*A Sketch of Chinese History*）、《開放的中國》²⁶（*China Opened*），或是中文傳教小冊子，像是《是非略論》²⁷、《正道之論》²⁸等書，皆提供讀者瞭解郭氏對於中國的看法與觀點，影響了《東西洋考》的編輯理念，亦對本篇論文提供關於郭氏極佳的史料。由裨治文所主辦的《中國叢報》²⁹（*Chinese repository*），其中也連載許多郭氏發表的文章與其他同時期傳教士的交流與往來，可窺見早期傳教士所關注的議題與

²² 參見 William Milne, *A Retrospect of the First Ten Year of the Protestant Mission to China*, (Malacca: the Angle-Chinese press, 1820)

²³ 參見 Eliza Morrison, *Memoirs of the life and labours of Robert Morrison*, (London: Longman, Orme, Brown, and Longmans, 1839)

²⁴ 參見 Gutzlaff Charles, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, (Taipei: Ch'eng-Wen publishing company, 1968)

²⁵ 參見 Gutzlaff Charles, *A Sketch of Chinese History*, (London: Smith, Elder & co., 1834)

²⁶ 參見 Gutzlaff Charles, *China Opened*, (London: Smith, Elder and Co., 1838)

²⁷ 參見愛漢者：《是非略論》（道光乙未年新鐫，新嘉坡堅夏書院板藏，1835年）。

²⁸ 參見愛漢者：《正道之論》（新嘉坡堅夏書院板藏，1837年）。

²⁹ 參見張西平主編：《中國叢報（1832.5-1851.12）》（*Chinese Repository 1831.5-1832.12*）（廣西桂林：廣西師範大學出版社，2008年第1版）。

對中國時事的見解。

其他具有參考價值的西文二手資料有 1867 年英國偉烈亞立 (Wylie Alexander) 所編的《來華新教傳教士紀念集》³⁰ (*Memorial of Protestant Missionaries of the Chinese*)，這部著作是 1867 年以前傳教士來華傳記資料的匯集，每一篇介紹的前半部是傳教士小傳，後半部是該傳教士的中、外文著作目錄，附有簡要的內容介紹，是一本很好的工具書。1907 年加拿大傳教士季理斐 (D. MacGillivray) 編輯的《新教在華傳教百年史》³¹ (*A Century of Protestant Missions in China (1807-1907), Being the Century Conference Historical Volume*)，其中包含了各新教教派來華的活動歷史、發展經過、教務現狀、所辦事業等等介紹，書後附有英國與海外聖經會、美國聖經會、愛爾蘭聖經會在華活動的資料，以及早期傳教試辦的文化事業，如馬禮遜教育會、在華實用知識傳播會的資料和文獻，是一本不可多得的工具書。大陸第一本以新教傳教士為研究對象的著作是 1986 年的《從馬禮遜到司徒雷登——來華新教傳教士評傳》³² 內容彙編了 29 位傳教士的傳記，提供了許多基本的資料，對於郭實獵亦有詳細的介紹，然因郭氏參與鴉片戰爭與戰後條約的簽訂，故而書中評論多以「間諜」言之。雷雨田所編的《近代來粵傳教士評傳》³³ 中，提到由於對早期傳教士資料蒐羅不易，於是選出 16 位傳教士，根據現有資料與在粵的活動，特別是針對文化活動進行全面敘述加以評析，對郭氏的生平介紹也較前者詳盡。臺灣方面，蘇精對於早期基督教來華研究最為專精，他所寫的一系列關於傳教士馬禮遜東來與中文印刷出版的研究，為《馬禮遜與中文印刷出版》³⁴、《中國開門！——馬禮遜及相關人物研究》³⁵、《上帝的人馬——十九世紀在華傳教士的作為》³⁶ 三本，清楚勾勒早期傳教士的活動與相互交遊情況，也包含對於郭實獵在華活動的相關討論。作者引用許多海外倫敦會的一手資料，用深入淺出的方式，平實、完整的呈現史料，對於本篇論文獲益良多。目前筆者看見與本篇論文最具相關性，並專門研究郭實獵的專書為 Jessie Gregory Lutz 所著的 *Opening China: Karl F.A. Gützlaff and Sino-Western Relations, 1827-1852* ³⁷，清楚勾勒郭氏的生平輪廓，並探討郭氏在華傳教事業，包括中、英文的創作，參與翻譯聖經的過程和傳教團體「福漢會」(Chinese Union) 成立

³⁰ 參見 Alexander Wylie, *Memorials of Protestant missionaries to the Chinese*, (Taipei: Chéng-Wen Pub. Co., 1967)

³¹ 參見 D. McGillivray ed., *A Century of Protestant Missions in China, 1807-1907, Being the Centenary Conference Historical Volume*, (Shanghai, 1907)

³² 可參見顧長聲：《從馬禮遜到司徒雷登——來華新教傳教士評傳》(上海：上海書店，1986 年第 1 版)，頁 44-54，關於傳教士郭實獵生平有詳細介紹。

³³ 參見雷雨田：《近代來粵傳教士評傳》(上海：百家出版社，2004 年第 1 版)，頁 116-160。

³⁴ 參見蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》(臺北：學生書局，2000 年第 1 版)。

³⁵ 參見蘇精：《中國，開門！——馬禮遜及相關人物研究》(香港：基督教中國宗教文化研究社，2005 年第 1 版)。

³⁶ 參見蘇精：《上帝的人馬——十九世紀在華傳教士的作為》(香港：基督教中國宗教文化研究社，2006 年第 1 版)，頁 116-160。

³⁷ 參見 Jessie Gregory Lutz, *Opening China: Karl F.A. Gützlaff and Sino-Western relations, 1827-1852*, (Mich Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008)

的關係，最後將郭氏在歷史上的角色重新定位。書中引用許多原始的德文的資料與書籍並翻譯為英文，使得作者對於郭氏的論述掌握得更加確實，本篇論文對於郭氏生平概要亦多參考、翻譯自此書。

二、報刊研究：傳播與影響

新聞史上對於《東西洋考》的介紹最早見於 1946 年戈公振《中國報學史》第三章〈外報創始時期〉³⁸，書中簡短的記載《東西洋考》創刊的時間與地點，並視為我國現代報紙的第一種。方漢奇於《中國新聞事業通史》第二章〈外國人在華早期辦報活動〉³⁹詳細介紹了《東西洋考》出版的過程與傳教士郭實獵辦報的宗旨是為了消除中國人對外國人敵視的態度，並在〈新聞思想與報紙業務工作〉⁴⁰中著重介紹了「新聞」在報刊中的地位，言「新聞」一詞首見於《東西洋考》的〈新聞紙〉介紹文中。卓南生的《中國近代報業發展史（1815-1874）》第四章〈鴉片戰爭前的中文報刊〉⁴¹進一步指出從報業發展史的角度來看，《東西洋考》著重於「新聞」專欄的報導，是此份報刊之前《察世俗》等宗教報刊所沒有的。近來陳玉申的《晚清報業史》⁴²亦對此份刊物有簡短的介紹，但不出前人討論的範圍。相關的單篇論文：譚樹林〈早期來華基督教傳教士與近代中外文期刊〉⁴³一文討論早期來華傳教士創辦中文期刊對中國近代的刊物影響，認為外國人的傳教報刊，不僅開中國近代報刊之先河，其中報刊的分類與編纂與近代印刷術的引進，更給中國辦報一個良好的環境，正面肯定《東西洋考》是具有近代報刊的基本特徵。關於報刊的傳播與影響方面，袁進《中國文學的近代變革》⁴⁴一書，從報刊語言傳播的角度，分析傳教士為了傳教的需要大量使用一種接近口語參雜文言，又含有外來語成份的書面語言，間接促進了漢語的「歐化」作用，並列舉早期新教傳教士所寫的報刊《察世俗》與《東西洋考》的內文做為印證。學位論文方面，李仁淵在《晚清新式傳播媒體與知識份子：以報刊出版為中心的討論》⁴⁵的第一章對於傳教士報刊多所討論，除了重視新式印刷術的引進外，也論析到宗教報刊所受的限制在於當時「物質條件的障礙」，礙於傳教士的傳教「使命」，與傳教士內部結構與外在社會的矛盾，使得刊物只能扮演外來「指導者」的角色，卻無法成為凝聚社會群體的紐帶。張志惠的《閱讀中國：《中國叢報》（Chinese

³⁸ 參見戈公振：《中國報學史》（臺北：學生書局，1964年再版），頁70-71。

³⁹ 參見方漢奇：《中國新聞事業通史》（北京：中國人民大學出版社，1992年第1版），頁243-271。

⁴⁰ 同上注，頁390-394。

⁴¹ 參見卓南生：《中國近代報業發展史》（臺北：正中書局，1998年第1版），頁55-73。

⁴² 參見陳玉申：《晚清報業史》（濟南：山東畫報出版社，2003年第1版），頁7-11。

⁴³ 參見譚樹林：〈早期基督教傳教士與近代中外文期刊〉，《世界宗教研究》第2期，2000年，頁81-90。

⁴⁴ 參見袁進：《中國文學的近代變革》（廣西：廣西師範大學出版社，2006年第1版），第二章〈語言與形式〉，頁59-132。

⁴⁵ 原為台灣大學歷史學研究所2002年碩士論文，現已出版成書，參見李仁淵：《晚清的新式傳播媒體與知識份子：以報刊出版為中心的討論》（臺北：稻香出版社，2005年第1版），第一章〈1895年之前新式傳播工具的引入〉，頁1-95。

Repository,1832-1851) 與新教傳教士關於中國的書寫與理解》⁴⁶不僅以新教傳教士所辦的英文刊物《中國叢報》為中心討論，並旁及傳教士中文刊物的介紹，認為《東西洋考》的編纂是為了爭取傳教士在華傳教合法的正當性而製造新知識典範的過程，正是合法性的追求，使郭氏的編撰行為對其自身產生意義，而《東西洋考》的創辦就是為了對抗、解構中國人的「蠻夷觀」，從而為中國人建構出一套「新的知識體系」。

綜上所述，關於報刊的研究，內容多著重在於《東西洋考》的「新聞」專欄介紹，並且置入近代報刊的歷史發展中，正面肯定傳教士報刊在早期中國報刊發展史的貢獻與影響。關於《東西洋考》其他專欄書寫，像是「論」、「歷史」、「地理」、「天文」、「箴語」等專欄都尚未成為討論與處理的範圍，這是筆者認為本篇論文可以繼續深入補充與討論的地方。

三、文化研究：新教傳教與中西文化交流

關於早期新教在華傳教的研究，不可避免的觸碰到中西文化交流的問題。由於《東西洋考》的創刊代表鴉片戰爭前新教傳教士來華的一個象徵性指標——「文字傳教」理念的落實，因此在宗教史上亦多所討論。明清之際耶穌會和中國的交流終止之後，基督教再次東來是在十九世紀新教（基督教）傳教士受到當時「福音奮興運動」⁴⁷（Evangelical Revival）的影響，決心把福音傳遍整個世界，新教派開始組成海外傳道組織熱切的展開海外傳教，中國這片廣大的土地與人民便是不可忽視的對象。

大陸早期研究首推 1981 年顧長聲所撰的《傳教士與近代中國》⁴⁸，這是第一部以「近代來華傳教士」為研究對象的專著，作者蒐集了許多資料與學界不常見的外文資料，前兩章對於本篇論文的背景研究有很大的助益；1997 年王立新的《美國傳教士與晚清中國現代化》⁴⁹則緊扣著「現代化」(modern) 一詞討論，全面收集了中外文的資料，試圖從現代化的角度考察早期美國傳教士對中國近代歷史的影響。其中第五章〈美國傳教士與鴉片戰爭後「睜眼看世界」的風潮〉⁵⁰提到《東西洋考》這份刊物的內容是作為晚清知識份子吸取西方知識的來源之一。筆者認為此書對於本篇論文具有啟發性的是第八章〈上帝靈光下的陰影：傳教士對晚清中國現代化的誤導〉⁵¹，其中對於傳教士所傳入中國的現代化知識問題有較為深入的反省。作者指出傳教士作為西學傳播者的歷史局限性在於他們的

⁴⁶ 參見張志惠：《閱讀中國：《中國叢報》(Chinese Repository, 1832-1851) 與新教傳教士關於中國的理解及書寫》，台灣大學歷史學研究所碩士論文，2005 年。

⁴⁷ 參見(美)威利斯頓·沃爾克著，段琦等譯：《基督教會史》(北京：中國社會科學出版社，1991 年第 1 版)，頁 583-595。

⁴⁸ 參見顧長聲：《傳教士與近代中國》(上海：上海人民出版社，1981 年第 1 版)。

⁴⁹ 參見王立新：《美國傳教士與晚清中國現代化》(天津：天津人民出版社，2007 年第 2 版)。

⁵⁰ 同上注，頁 160-164。

⁵¹ 同上注，頁 260-282。

「雙重身份」，使得他們以基督教自然觀與社會歷史觀點介紹自然科學與社會歷史，在引述西學中夾帶宗教說教的成份，由於傳教士對於晚清中國現代化模式的設計，造成晚清知識份子受到宗教的誤導，間接造成對西學的排斥與遷怒，對中國的現代化帶來負面的影響。其後的附錄一：〈超越「現代化」：基督教在華傳播史研究的主要範式述評〉⁵²，評論了近代研究基督教在華傳播史的各種研究範式，極具有參考價值。熊月之《西學東漸與晚清社會》⁵³一書，第二、三章以新教傳教士為主要研究對象，對早期傳教士與西學輸入的關係做了詳細的討論。較完整關注於新教早期傳播活動的是吳義雄《在宗教與世俗之間——基督教新早期傳教士在華南沿海的早期活動研究》⁵⁴，清楚的說明新教早期來華的歷史背景，並探討鴉片戰爭前的中英關係，詳細介紹郭實獵三次的沿海航行紀錄與相關著作，提供許多史料與訊息，可謂是對早期新教來華作全面性的歷史考察；第五、六章討論傳教士的「譯著」活動與傳教士「中國觀」的形塑，頗有見地。俞強的《近代滬港雙城記——早期倫敦會來華傳教士在滬港活動初探》⁵⁵以「倫敦會」派遣來的傳教士為研究對象，討論郭實獵與倫敦會的關係與沿海考察活動所帶來的影響。

近來針對《東西洋考》的內文作專篇討論的有鄒振環的《晚清西方地理學在中國——以 1815-1911 年西方地理學譯著的傳播與影響為中心》⁵⁶，書中提到郭實獵在編纂《東西洋考》中「地理」專欄與篇目是有計畫的依序從「東南亞-南亞-歐洲」介紹給中國士人，並對晚清知識份子有所啟發；相同的在《西方傳教士與晚清西史東漸：以 1815 至 1900 年西方歷史譯著的傳播與影響為中心》⁵⁷一書，第二、三章探討《東西洋考》「歷史」專欄的連載問題，與「外國史」、「萬國史」

⁵² 作者此處所指的「範式」，不同於自然科學中的「範式」概念，作者主要是借用來指稱一種「闡述模式」(pattern of interpretation)，並具有以下功能：一、它提供一種觀察歷史現象的視角；二、它一般是对某一時期或某一方面的歷史總趨勢和主題的高度概括和抽象；三、它提供了對歷史現象進行闡釋，確立現象本身意義的總體和宏觀的尺度；四、在歷史研究的操作層面，它提供了收集、揀選、整理史料的取向和標準；五、它為一批史學家所接受。在此前提下，作者分成「文化侵略」範式、「文化交流」範式、「現代化」範式、「從傳教學範式到中國中心取向」、「文化帝國主義」範式、「後殖民理論與傳教史研究」六部份來說明。參見王立新：《美國傳教士與晚清中國現代化》(天津：天津人民出版社，2007 年第 2 版)，頁 285-320。

⁵³ 參見熊月之：《西學東漸與晚清社會》(上海：上海人民大學出版社，1994 年第 1 版)。

⁵⁴ 參見吳義雄：《在宗教與世俗之間——基督教新早期傳教士在華南沿海的早期活動研究》(廣州：廣州教育出版社，2000 年第 1 版)。

⁵⁵ 參見俞強：《近代滬港雙城記——早期倫敦會來華傳教士在滬港活動初探》(北京：宗教文化出版社，2008 年第 1 版)，第二章〈等待中國：倫敦會傳教士來華及其在南洋之準備活動〉，頁 16-46。

⁵⁶ 參見鄒振環：《晚清西方地理學在中國——以 1815-1911 年西方地理學譯著的傳播與影響為中心》(上海：上海古籍出版社，2000 年第 1 版)，第二章第二節〈郭實獵與《東西洋考》每月統計傳〉，頁 71-79。

⁵⁷ 參見鄒振環：《西方傳教士與晚清西史東漸：以 1815 至 1900 年西方歷史譯著的傳播與影響為中心》(上海：上海古籍出版社，2007 年第 1 版)，第二章〈麥都思與最早比較歷史編年體史書《東西史記和合》〉，頁 52-65；第三章〈「外國史」與「萬國史」——馬禮遜父子的《外國史略》與郭實獵的《古今萬國綱鑑》〉，頁 66-103。亦可參見鄒振環：〈麥都思及其早期中文史地著作〉，《復旦學報(社會科學版)》第 5 期，2003 年，頁 99-105。

的詞彙如何進入中國的華夷空間論述裡，以突破中國人歷史上長久以來認為「天朝上國」的中心觀念。此兩書可稱為姊妹之作，作者皆針對晚清早期傳教士所輸入的西方地理觀與歷史觀，做為建立起晚清士人瞭解外部世界的重要源頭。單篇期刊論文方面，陳虹〈由宗教到世俗——以《東西洋考每月統記傳》為中心〉⁵⁸的論述對傳教士帶有強烈的敵意，並以「文化侵略」的角度作為撻伐；武占江、王亞南合撰的〈《東西洋考每月統記傳》析論——近代中西文化交流的過度形態〉⁵⁹將刊物的內容以表格的方式加以分類，並肯定刊物內容的多元與宗教價值，但仍認為《東西洋考》服務於西方政治下的侵略色彩不容忽略；以上兩篇論文的觀點都帶有強烈的民族主義色彩，論述上有欠客觀公允。郭秀文〈《東西洋考每月統記傳》的宣傳策略〉⁶⁰中對於刊物的宣傳策略做了初步的研究，將刊物書寫特色分作三部份：一「大立推崇儒家文化而批判佛教和伊斯蘭教」、二「大量運用書信體」、三「借鑒中國章回小說的敘事形式」，提出這三種宣傳策略在外國人辦中文報刊的歷史上有一定的代表性。此篇論文與筆者欲討論的「書寫策略」有所相關，然作者站在「宣傳」的立場上，對於內文的分類與討論不夠細緻深入，分類項目亦有討論的空間，是筆者可以補充與修正的地方。最後，林轅的〈從《東西洋考每月統記傳》看基督新教早期（1807-1842）來華傳播〉⁶¹，特別呼籲應注重《東西洋考》的宗教地位，才得以深入瞭解基督教早期在華傳播的特點與狀態，這是難得主張「還原刊物的宗教本質」的論點，然其中的論述大篇幅還是以出版狀況、歷史背景概述為主，最後才提及基督教在華傳播的情形，難有新意產生。

近來港、臺研究方面相對較少，李志剛牧師《基督教早期在華傳教史》⁶²一書以鴉片戰爭前後新教傳教士在華活動為研究對象，運用更為豐富紮實的史料作為論述基礎。他的論文集《基督教與近代中國文化論文集》⁶³一、二、三集，其中多篇文章對於早期傳教士馬禮遜、郭實獵、裨治文有較多的論述。另有林治平主編一系列關於基督教與中國文化的討論，像是《基督教與中國：歷史圖片論文集》⁶⁴提供了許多當時珍貴的歷史圖片與傳教士照片；為了紀念馬禮遜所編的《基督教入華百七十年紀念集》⁶⁵、《理念與符號——基督教與現代中國學術研討會論

⁵⁸ 參見陳虹：〈由宗教到世俗——以《東西洋考每月統記傳》為中心〉，《圖書館雜誌》第11期，2004年，頁67-72。

⁵⁹ 參見王亞南、武占江：〈《東西洋考每月統記傳》析論——近代中西文化交流的過度型態〉，《西安電子科技大學學報》第16卷第1期，2006年1月，頁97-102。

⁶⁰ 參見郭秀文：〈《東西洋考每月統記傳》的宣傳策略〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》第4期，2006年8月，頁85-98。

⁶¹ 參見林轅：〈從《東西洋考每月統記傳》看基督新教早期（1807-1842）來華傳播〉，收錄於張先清編：《史料與視界——中文文獻與中國基督教史研究》（上海：上海人民出版社，2007年第1版），頁263-286。

⁶² 參見李志剛：《基督教早期在華傳教史》（臺北：台灣商務印書館，1985年初版）

⁶³ 參見李志剛：《基督教與近代中國文化論文集》一、二、三冊（臺北：宇宙光出版社，1989年、1993年、1997年初版）。

⁶⁴ 參見林治平撰文、查時傑、林治平圖：《基督教與中國：歷史圖片論文集》（臺北：宇宙光出版社，1979年初版）。

⁶⁵ 參見林治平主編：《基督教入華百七十年紀念集》（臺北：宇宙光出版社，1977年初版）。

文集》⁶⁶、《基督教與中國論集》⁶⁷等書，其中多篇論文皆針對早期基督教來華的傳教士與中西文化交流所遇見的障礙作為研究與探討，相當具有參考價值。

第四節 研究大綱與論文架構

本篇論文名為〈從衝突到和合——晚清《東西洋考每月統記傳》的書寫策略與文化意義〉，希望從《東西洋考》33期的刊物內容中，挖掘傳教士郭實獵如何以靈活、多元的傳教手法，藉由模仿傳統中國書寫體裁與儒家思想的結合，將基督教義包裝在西洋科技與多元新知中，成為吸引中國人認識基督教的誘餌。郭氏在刊物中開闢許多專欄，像是「論」、「歷史」、「地理」、「天文」、「新聞」、「雜語」等，這些五花八門的知識為晚清中國人開拓新的知識領域。傳教士所編纂的刊物，其中的傳教用語與宗教目的幾乎和各類新知鑲嵌在一起，像是萬花筒般的絢麗，讓人應接不暇。郭氏就在不斷書寫與知識傳遞過程中，層層強化宗教在刊物中的份量與比重，使得神聖的宗教言說與世俗知識相互結合、滲透，成為刊物書寫策略的重心。以下就本論文的架構說明之：

第一章 緒論——清楚交代本篇論文的動機與目的、範圍與方法、文獻回顧與研究的架構，進而說明筆者與前輩學者研究的相異點與關注的面向，並提出修正與討論的地方。

第二章 《東西洋考每月統記傳》創刊的背景——此章針對《東西洋考》創刊背景做一個概述，闡述新教傳教士因晚清閉關鎖國的政策，造成傳教士東來的不易。第一節「晚清新教來華概述」說明十九世紀以馬禮遜、米憐為首的第一批新教傳教士為開創傳教事業，肩負「文字傳教」的使命，不斷的翻譯《聖經》，並在麻六甲設置印刷廠出版福音刊物，努力達到傳播福音的目的。第二節「郭實獵與《東西洋考每月統記傳》」敘述編者郭實獵的早年生平與在東南洋的準備活動，其間受到馬禮遜、麥都思的啟發，立志要傳福音給中國。他自1831年到1833年間，親自考察中國沿岸與當地官民接觸，側面書寫中國的文化面貌，其所寫的遊記先後發表於《中國叢報》引起西方讀者廣泛的閱讀與注意，爾後集結出版的《中國沿海三次航行記》影響歐洲人對於中國的認識。其後所創辦的《東西洋考》更是落實他對中國觀察後的心得感想，又是第一份在中國廣州印刷出版的刊物，在傳教史與報刊史上極具時代意義。

第三章 歷史、種族與新知：文化譯介與書寫策略——以刊物中的專欄內容作為書寫分析的對象。前一、二小節討論書寫中所呈現「互文」內容的意義，第三小節討論在這樣書寫的模式底下，傳教士如何藉著文字書寫破除中國長期以來對外的「蠻夷想像」。第一節「中西歷史的「嵌合」：人類的起源與分化」首先討

⁶⁶ 參見林治平主編：《理念與符號——基督教與現代中國學術研討會論文集》（臺北：宇宙光出版社，1989年初版）。

⁶⁷ 參見林治平主編：《基督教與中國論集》（臺北：宇宙光出版社，1993年初版）。

論「歷史」欄中連載麥都思的〈東西史記和合〉對於中西歷史的比較與後期〈史〉、〈史記〉專欄相互對照，發現後期的〈史〉、〈史記〉更詳細的補充與說明〈東西史記和合〉未言之意，彼此交互映襯出傳教士欲將中西歷史相互接合，將中國歷史的起源納入西方基督教歷史發展之中，使得「神」成為萬事萬物的起頭與東西種族分散的起點，傳遞基督教的「普世」主義。第二節「睜眼看世界：地上神國的文化再現」將刊物中的「論」、「地理」、「新聞」、「煞語」、「天文」等專欄納入討論範圍，分析郭氏如何書寫這些專欄，試圖打破中國人對於自身「天朝上國」的文化想像，破解中國人自妄自大的心態。郭氏運用傳統中國的書信文體，以一位中國留學生「十三封」⁶⁸的家書往返，說明英、美兩國在基督宗教的洗禮之下逐漸成為泱泱大國，是「基督理想國」的最佳典範。並在信中不斷高舉英、美兩國進步的科技、文明，間接成為「地上神國」的最佳代表，希望將基督福音與世俗國度相互結合，成為中國人嚮往的桃花仙境。第三節「蠻夷的文化想像」綜論以上科技、新知、地理版圖書寫都是為了破除中國人對外的「蠻夷」想像，並針對「蠻夷觀念」的形成加以討論，分析傳教士如何藉著世界地理、地圖的介紹，將中國置於世界的脈絡中，使中國成為眾多國家之一，瓦解「天朝上國」的中心想像。此外，筆者發現傳教士在對蠻夷觀念進行解構的同時，卻不自覺的建構起以「基督」宗教為判斷標準的書寫模式，使得其筆下的世界觀帶有隱而未現的、以基督教／異教為分界的地域觀念，促使「新蠻夷觀念」的出現，並探討此觀念的書寫對於刊物書寫所造成的缺失與影響。

第四章 中西價值角力賽：傳統儒家與基督福音的辯證——討論中／西文化在接觸時所遇見的衝突與對立。傳教士為了成功傳播基督教義，不可避免的必須與中國文化相互對話、交流。第一節「儒家經典的接受與誤讀」談論傳教士在閱讀儒家經典後，如何理解儒家文化，並將所理解的儒家經典融入於刊物書寫中。明顯可見的是傳教士時常引用《論語》作為每一期的卷首，在專欄敘述中時常穿插「子曰」、「孟子曰」等句子與所闡述的內容相互比擬、對應，試圖讓基督教與儒家文化得以開啟對話的平臺。筆者觀察的重點在於其中是否具有有意、無意的「誤讀」，和他們如何「引用」、「黏貼」這些經典文本，其中傳教士選取經典的標準與欲傳達的信息是否產生誤讀的情況，皆在討論的範圍內。第二節「基督福音的轉植與宣揚」繼續延伸討論「基督教義」與中國文化的相異處，本節提及基督教教義重要的「一神論」、「原罪論」與「來世觀」與中國的「多神信仰」、「人性論」、禍福報加以討論，傳教士並用中國人能夠接受的語彙與寓言故事加以說明，試圖以基督教價值衡量一切，其中所造成的結果亦是本節關注的焦點。

第五章 中西文化的「合和」：柔性、靈活的傳教手腕——總結以上所有的

⁶⁸ 十三封書信分別為《子外寄父》（道光甲午四月號）、《姪外奉姑書》（道光丁酉二月號）、《儒外寄朋友書》（道光丁酉年四月號）、《姪外奉叔書》（道光丁酉年六月號）、《叔家答姪、姪覆叔書》（道光丁酉年七月號）、《自主之理》（道光戊戌年三月號）、《姪寄叔、叔寄姪》（道光戊戌年四月號）、《姪答叔》（道光戊戌年五月號）、《姪答叔》（道光戊戌年七月號）、《姪奉叔》（道光戊戌年八月號）、《姪覆叔》（道光戊戌年九月號）。

討論，回頭審視、檢討郭氏創刊時所欲達到「中外無異視、四海一家」的目標，是否在書寫中成功消弭中／西、聖／俗的二元對立。第一節「聖／俗觀念的消解」討論傳教士如何藉由小說文體的模仿，創造許多「虛擬人物」成為傳教士的代言人，用以傳遞福音真理。此外，郭氏成功開創有別於前者的傳教方式，將世俗知識與神聖神學相互結合，彷彿世俗知識都是神學派生的產物，造就「眾聲喧嘩」的文化場域。其中傳教士試圖從中、西文化的差異處尋找異文化會通的可能，其中論述包含兩種文化如何由「異」轉向趨於「同」的過程，展開層層對話，而這也是《東西洋考》欲達成的文化「和合」目的。第二節「四海一家的建立」要探究的問題在於異文化啟動協商機制與文化翻譯的過程中，有哪些無法溝通、跨越的障礙？還有郭氏創刊物時，背後欲建立起四海一家的「宗教共同體」能否成立？這都是筆者欲提出來反思的問題。

第六章 總結——從《東西洋考》的書寫內容中分析出晚清中西文化無論在社會科技、宗教信仰、人性與道德論層面皆有極大的差異性，這樣的差異性不只在於政治情勢的強弱，更在於彼此間宗教、文化層面的誤讀與誤解。傳教士試圖藉由文化交流展開中西對話的可能性，在異中求同，以「和合」作為核心概念輻射出「四海一家，中外無異視」的宗教共同體想像，達到最後的傳教目的。此外，筆者也欲思考宗教性報刊在跨文化研究方面所能作出的貢獻，與在未來可以繼續開拓與深入關心的面向，冀望能為後續的研究略盡一點微薄的心力。

第二章 《東西洋考每月統記傳》創刊背景

本章首先勾勒十九世紀第一批新教傳教士馬禮遜、米憐初到中國的樣貌。第一節主要探討傳教士面對晚清中國長期禁教，閉關鎖國的政治環境，使他們在傳教過程中遇到重重阻撓，他們卻發現可以藉由文字的書寫、報刊的編纂與印刷廠的設置，將基督福音經由文字傳播的力量深入中國內地，取得文化發言的權力，建立起早期以「文字事工」為主的傳教策略。其先後出版的《察世俗每月統記傳》、《特選撮要每月紀傳》與《天下新聞》，開創中國近現代報刊的先河。接著第二節討論德國傳教士郭實獵東來後，將他三次的中國航海經驗寫成遊記刊載、發行。遊記中不僅描寫中國社會底層的生活情形，例如衛生醫療的普遍不足、傳染疾病四處蔓延等，更大量記載中國專制體制下官員禁止人民與外國人交往、接觸基督教信仰；相反地，民眾卻渴望對外開放貿易與接受福音的矛盾心情。另外，中國社會上充斥著佛、道教的宗教信仰與儀式的舉行，這些與西方迥異的文化面向都對郭氏造成不小的「文化衝擊」(culture shock)，這些經歷讓他深刻體會到中國人在面對西方時的陌生與誤解。他為了化解中西雙方的誤會，不但繼承前人以創立報刊為主的傳教方法，並模仿其中的書寫特色，加以鑄轉化，擴大討論範圍，不以「宗教」為限，增加多種專欄以便把自身的智識理念貫徹、落實到《東西洋考》的書寫當中，試圖幫助中國人「除去蠻夷觀，睜眼看西方」，化干戈為玉帛，達到「傳遞福音」的神聖使命。

第一節 晚清新教來華概述

十八世紀晚清新教來華傳播，最直接受到英國國內「福音奮興運動」(Evangelical Revival)的影響。當時由衛理斯(John Wesley)、懷特斐(George Whitefield)帶領英國國內傳教振興運動，最後將眼光擴展到海外事業，傳教對象也從海外移民推廣到異教土著，使英國成為開展新教大規模海外傳教事業的國家。¹之後新教各教派積極建立海外傳道組織，決心要把福音傳遍全世界。當時英國已經經過工業革命的洗禮，成為最有能力發展海外事業的強權國家。不僅蒸汽機的發明加速交通革命的到來，蒸氣輪船的出現使得海外貿易成為可能，不可避免的新教擴展與工業革命和海外擴張政策有著密不可分的關係。然而中國在面對西方世界的巨大變革卻渾然不覺，依舊採取保守的姿態回應。西元1757年(乾隆二十二年)起，清廷為了便於管理與外國的事務關係，限定外商只能集中在廣州一帶貿易，下令「將來只許在廣東收泊交易，不得再赴寧波，如或再來，必令原船返棹至廣，不准入浙江海面。」²1805年(嘉慶十年)，嘉慶皇帝頒布禁止西洋人刻書傳教，倘若查出必須立即銷毀，且告知中國人不准和西洋人交往。爾後

¹ 蘇精：《中國，開門！馬禮遜及相關人物研究》(香港：基督教中國宗教文化研究社，2005年第1版)，頁3。

² [清]王之春：《清朝柔遠記》(北京：中華書局，1989年第1版)，頁103。

又在廣東嚴令禁止傳教，除商人外，一律不准在澳門停留，「於澳門等地嚴查西洋人等，除了貿易外如有私行逗留，講經傳教等事，即隨時飭禁，勿任潛赴他省，致滋煽誘。其有內地民人暗為接引者，即當訪拿懲辦，庶知儆懼。並當曉諭民人等，以西洋邪教例禁綦嚴，不可受其愚惑，致蹈法網，俾無知愚民各知遷善遠罪，則西洋人等自無所肆其簧鼓，即舊設有天主堂之處亦不禁而自絕，此尤潛移默化之方。」³ 這對於即將準備東來的馬禮遜無疑是雪上加霜。

一、傳教困境：從廣東到麻六甲

1807 年英國倫敦會⁴ (The Missionary Society) 派遣首位新教傳教士——馬禮遜前往中國傳教。他搭乘「三叉號戩」(Trident) 經歷了 113 天的海上航程，中途經過澳門，認識了東印度公司的職員史當東爵士 (Sir George Staunton) 與查墨斯 (Mr. Chalmers) 先生，他們提醒馬禮遜：「居住在澳門是件極度困難的事情，一是有中國人，二是有葡萄牙天主教傳教士，三是東印度公司嚴格禁止非貿易的英國人居留在澳門。」⁵ 同年 9 月 7 日，馬氏抵達廣州後，感受到身為新教傳教士將面臨中國政府禁止傳教、東印度公司反對非商業因素的居留、以及天主教當局對於新教的抵制的三方壓力，在廣州的生活又相當拮据，他只能住在美國商館裡冒充為美國人，過著隱姓埋名的生活。⁶ 他一邊私下請中國老師教授中文，一邊忙於編纂《華英字典》的工作。初到中國的他，背負著倫敦會交代的三項傳教使命：學習中文、編纂字典與翻譯《聖經》，於是他孜孜不倦的學習中文，希望早日完成翻譯《聖經》的巨大工程。

1809 年馬禮遜為了生計問題，答應兼任東印度公司翻譯員的職責。他接受此職位的理由，在於這項工作可以讓他取得居留中國的權力，一方面增進中文能力，還有東印度公司一年給付薪資 500 英鎊，可以減少英國教會的負擔。他相信這項職位對於東印度公司的付出，可以改善東印度公司對於傳教士的觀感。但他仍不忘在信中提醒倫敦會這項工作的缺點，「它將佔據我短暫生命中的大部分時間，並與我的傳教事業有所抵觸。我必須一邊翻譯官方文件，一邊繼續完成編纂字典的工作，後者才是對未來傳教事業有益的。」⁷ 這段期間內，馬禮遜不斷學習中國經典《大學》、《中庸》與《論語》，並試圖想翻譯成英文介紹給西方人，還努力將《四福音書》翻譯成中文。他於 1811 年完成《使徒行傳》的翻譯，並印刷 1000 部；又撰寫宗教性小冊子《問答淺註耶穌教法》，首次使用「一問一答」

³ 同上注，頁 152。

⁴ 倫敦會成立於 1795 年，最初名為「傳道會」(The Missionary Society)，後來由於其他傳道會紛紛成立，為了區別後改名為「倫敦會」。其會主要的異象為「向異教徒和其他未開化的民族傳播基督福音。」參見蘇精：《中國，開門！馬禮遜及相關人物研究》(香港：基督教中國宗教文化研究社，2005 年第 1 版)，頁 5。

⁵ Eliza Morrison, *Memoirs of the life and labours of Robert Morrison* (London: Longman, Orme, Brown, and Longmans, 1839), vol. 1, pp.160-161.

⁶ *Ibid.*, p.162.

⁷ *Ibid.*, pp.269-270.

的書寫方式講述福音，共計一百零三條。該書首問：「一問：原創造天地萬物者，係誰乎？」次行「答曰：原創造天地萬物者，係止一真活神也。」⁸此本小冊子運用淺顯易懂的文字書寫，改善了原本生硬的教義解說。一連串忙碌的翻譯工作，使得馬禮遜不得不向倫敦會寫信，提出加派傳教士前來中國幫忙的建議，終於在 1813 年得到倫敦會的回覆，「馬禮遜曾多次不滿 (complain) 只命他獨自一人在中國負擔這龐大的工作，他擔心他一旦去世，將會使中國傳教聖工長期停頓。董事會有鑑於此，已決定派遣米憐先生，取道好望角前往中國，甚盼米憐能是馬禮遜可以接受的同工。」⁹

米憐，1785 年出生於蘇格蘭北部亞伯丁郡 (Aberdeen) 軒尼斯邦 (Henethmount) 郊區，自小生活貧困。他的父親在他六歲時候過世，只由母親授予簡單的教育，年輕時的他多半在農場度過。¹⁰十三歲起，開始渴求宗教知識，並在二十歲那年 (1805 年) 受洗成為基督徒。他從小未受過正規教育，只經過三年傳教學院的訓練。就在 1812 年，他決定獻身於中國的傳教事業成為一位傳教士，接著與同鄉的女子瑞裘 (Rachel) 結婚，9 月 4 日一同離開英國東來。米憐的到來帶給馬禮遜很大的希望，可是一到澳門，便受到澳門當局的注意。天主教葡澳總督告訴馬禮遜，米憐必須限期離境，於是被迫前往廣州十三行暫時居住並學習中文。兩人為了尋覓一個可以自由傳教與設立差會的地點，於 1813 年達成協議，決定讓米憐前往南洋探查，「我和米憐兄弟在去年商定，讓他前往爪哇、麻六甲和檳榔嶼等地進行一番考察，散發已經印好的《新約全書》給當地的中國居民，並且尋覓一個住處，以便建立差教會。」¹¹隔年，米憐便帶著中文教師、印刷工匠與僕人搭船偷渡出海，展開初次的南洋之旅，所到之處都是西方各國的殖民地，其中又以爪哇島上的巴達維亞為活動中心。此行他攜有《基督基利士我主救者新遺詔書》(即新約聖經) 兩千部、《神道論贖救世總說真本》一萬冊、《問答淺註耶穌教法》五千冊¹²，隨時分送給華人與當地的英國駐紮軍官，並於同年 9 月 5 日回到中國。此次的南洋探查，他發現分發圖書給華人沒有困難，各地英國軍官都歡迎他們前往設立佈道站。他又蒐集許多當地關於華人的資料，尤其是駐巴達維亞的爪哇總督同意他們使用政府的印刷設施。另一方面，中國官府的禁令越發不利於外國人對華貿易和傳教工作，兩人經過一番討論後，他們決定把差會設立於麻六甲，理由在於其地理位置的便利性，「麻六甲離中國很近，在那裡便於聚居在馬來群島的中國居民往來。麻六甲位於交趾支那、暹羅和檳榔嶼之

⁸ 《問答淺註耶穌教法》(無出版資料)。此書現藏於大英圖書館、倫敦大學亞非學院圖書館、哈佛燕京圖書館藏本。1812 年木刻，線裝一冊。原文出自蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》(臺北：學生書局，2000 年初版)，頁 40。

⁹ Eliza Morrison, *Memoirs of the life and labours of Robert Morrison*, p.358.

¹⁰ Alexander Wylie, *Memorials of Protestant missionaries to the Chinese* (Taipei: Cheng-Wen Pub. Co., 1967), pp.12-13.

¹¹ Eliza Morrison, *Memoirs of the life and labours of Robert Morrison*, p.375.

¹² *Ibid.*, p.376, William Milne, *A Retrospect of the First Ten Year of the Protestant Mission to China*, p.113.

間，隨時可與印度廣州聯絡，兩地船隻往來頻繁，」¹³以便拓展傳教事業。

二、 創刊維艱：早期報刊概述

米憐來華的前一年（1812年），馬禮遜曾寫信告訴倫敦會，中國境內發佈一道清朝諭旨說：「從此諭旨頒布之日起，如有歐洲人在中國境內私印基督教書籍或出版傳教小冊子，為了使大眾誤入歧途；更有漢人和滿人，受到歐洲人委託，宣揚洋教擾亂人心者，將受到以下刑罰：其為首者或主犯，立即斬首；其散播洋教製造擾亂者先予監禁，等待斬首；那些信奉洋教不願改正從良者，將放逐黑龍江；等等。」¹⁴這項禁令迫使馬禮遜必須提早思考一個安全的傳教地點，以便於翻譯《聖經》與印刷工作得以順利進行。在《使徒行傳》問世後，他發現印刷事業為一「無聲而有效」（*silent but powerful*）的力量¹⁵，於是轉往麻六甲設立印刷廠更是一個可行的辦法。於是兩人就在1814年4月前往麻六甲，設立第一個佈道站——「恆河流域佈道團」（*The Ultra-Ganges Missions*）。該會成立之初，即訂出十項決議¹⁶，重點在於創設華人傳道總部，建立印刷所，出版中西文書刊和印刷《聖經》的工作。其中與「文字傳教」有直接關係的為第四項「創立中文月刊，傳播基督教義與一般知識」與第五項「以中國人為主要傳教對象」，至此馬禮遜和米憐都深信唯有印刷品是可以突破封閉中國社會的利器。

麻六甲佈道站所印刷的書籍數量龐大，其中以馬禮遜和米憐共同翻譯的《神天聖書》（新舊約全書）共二十一冊，為新教界最重要的盛事。麻六甲的印刷出版固然以翻譯《聖經》為主要，但也同時兼顧介紹一般知識。米憐認為「推廣基督教義是其最主要的目標，至於其他知識亦不能忽略。知識與科學是宗教的僕人，皆有助於美德的形成。」¹⁷米憐為了落實兼顧傳播基督教義與一般性知識的理念，便在1815年8月5日創辦了中國最早第一份近代化中文報刊——《察世俗每月統記傳》（以下簡稱《察世俗》）。該刊總共七卷，每月發行一期，一直持續到1821年，平均每期10至14頁。主要撰稿人有米憐、馬禮遜、麥都思和中國人梁發。《察世俗》基本上是一份典型的早期基督教傳教刊物，內容無不圍繞著「神理」與「聖經」的教導，還依循米憐的理念拓展除宗教教義之外的知識領域。其內容大致可分為宗教、倫理、天文、史地、文學、時事等大類，但仍以「宗教」為大宗。刊物的《序》主要先解釋「一神」的概念，接著希望讀者能夠「察」明人間「世俗」的道理，分辨善惡，尤其讀書人更應該閱讀此份刊物，因為：

看書者之中有各種人，上中下三品、老少、愚達、智昏皆有。隨人之能曉、

¹³ Eliza Morrison, *Memoirs of the life and labours of Robert Morrison*, p.384.

¹⁴ *Ibid.*, p.336.

¹⁵ *Ibid.*, p.346.

¹⁶ William Milne, *A Retrospect of the First Ten Year of the Protestant Mission to China*, pp.137-139.

¹⁷ *Ibid.*, p.154.原文為 “To promote Christianity was to be its primary object; other things, though they were to be treated in subordination to this, were not to be overlooked. Knowledge and science are the hand-maids of religion, and may become the auxiliaries of virtue.”

隨教之以道，故察世俗書必載道理各等也。神理、人道、國俗、天文、地理、偶遇、都必有些，隨道之重遂傳之，最大是神理，其次人道，又次國俗。……因此察世俗書之每篇必不可長、也必不可難明白。¹⁸

可見米憐在編寫《察世俗》時，其順序為闡述基督教義、說明人倫道理與各國風俗，分門別類，各自以「短文」論述。米憐也指出此份刊物內容與文章，以宗教與道德兩類為主，少數文章有涉及簡單的天文原理、刊登勸世文章與歷史摘要，或是評論政治事件。¹⁹此份刊物的獨創性在於，自第二卷開始一系列介紹天文相關知識，在〈天文地理論〉中分別論日居中、行星、衛星、彗星以及地球運轉、地吸引力到日月蝕等現象，還附有六幅插畫以說明之，可謂是開新教傳教士引介近代科學的先河。地理知識方面，介紹大洋洲的大溪地、阿拉伯半島、狄亞士、達伽馬航行非洲至印度的經過；另連載〈全地萬國紀略〉，將世界分成歐、亞、非、美四大洲，各國介紹詳盡不一，此後又出版單行本，成為傳教士中文地理書著作之一。²⁰

其中最著名的傳教內容，可謂是連載米憐的《張遠兩友相論》²¹。此份小冊子一轉生硬、平鋪直述的傳教文章，用「章回體」的形式，敘述兩位朋友「張」（Chang）、「遠」（Yuen）互相討論基督教義的對話。此書也是當時最受歡迎的傳教文體，不斷地被翻印與轉載，成為最符合中國人口味的宗教小冊子。文中虛擬兩位主人翁：「張」、「遠」，皆為中國人。「張」為一中國基督徒代表，負責解釋、回答相關的基督教義，「遠」則為一位對福音好奇的異教徒，不斷對「張」的回答提出疑問。前三回中，「張」點出身為基督徒必須有三件事情與世人不同：其一為「敬拜真神」，其二為「認罪悔改」，其三為「認識耶穌」。文中亦提到奧妙的「三位一體」：聖父、聖子、聖靈，又勸人信耶穌能得永福，唯有耶穌可以救人脫離世上苦難，進入永生天堂。²²一日「遠」在為過世的父親撿骨，舉行祭拜儀式，瞬間對於人有「靈魂」與死後「復活」的有所疑問，便請教「張」。「張」就告訴他關於人死後的世界將會有「末後之世」與「審判」的到來²³，這都是中國文化所沒有觸碰的問題。全篇的最富戲劇性的轉折在第十二回，向來視己為善人的「遠」突然省察自己的內心，發現自己行善時，「我心屢次不正」²⁴，便思

¹⁸ 引文出自於本項研究中的「《察世俗每月統記傳》」卷二的資料，取自於「中國近代思想史專業數據庫（1830-1930）」（香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心研究開發，劉青峰主編）；現由台灣政治大學「中國近現代思想及文學史專業數據庫」計畫辦公室所提供檢索服務，目前正由兩校共同完善、開發數據庫。謹致謝意。

¹⁹ William Milne, *A Retrospect of the First Ten Year of the Protestant Mission to China*, p.155.

²⁰ 詳細可參見蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》（臺北：學生書局，2000年初版），頁153-170。

²¹ 該書完成於1819年，在麻六甲發行，之後就不斷在新加坡、香港、上海、寧波等地翻印或增訂，估計到1861年為止，共有13種版本。之中有改編為《長遠兩友相論》與《甲乙兩友相論》等版本。可參見Alexander Wylie, *Memorials of Protestant missionaries to the Chinese*, (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867), pp.16-17.

²² 米憐：《張遠兩友相論》（新加坡：堅夏書院藏版，道光二十年重鑄），頁1-9。

²³ 同上注，頁18-23。

²⁴ 同上注，頁38。

量「張」說過的話，發現再不相信耶穌就為時已晚，便說：「生前可有救，死後則無救。但我生命不定的，或明日死亦未可知。且我今晚若不得罪之赦，至明日則不知如何。此關係甚為重矣！」²⁵於是便接受福音成為基督徒。可見該刊轉載此書，用意在於要把此份刊物的宗教內容與中國傳統儒家思想做初步的連結，試圖用儒家的傳統文體、語句來表達基督教義。《察世俗》的每期封面明顯有儒家語錄，或是大量引用《四書》、《五經》或孔孟程朱的道理解釋基督教義，使得內容逐漸從單一的傳教目的走向多元論述。不久之後，《察世俗》隨著米憐病逝而停刊。

1823 年麥都思緊接編寫《特選撮要每月紀傳》，可謂為前者的續刊。《序》中言：「……弟要成老兄之德業，繼修其功，而作文印書，亦欲利及後世也。又欲使人有所感發其善心，而遏去其欲也。弟如今繼續此察世俗書，則易其書之名，且叫《特選撮要每月紀傳》。此書名雖改，而理仍舊矣。」²⁶可見此份刊物承續《察世俗》以傳播「宗教」為目的的宗旨，封面也引用孔子的話：「亦各言其志已也。」右下角屬名「尚德者纂」，並以「巴達維亞」為中心，畫了兩幅地形圖：「咬口畱吧地圖」與「中國往吧地總圖」。內容主要介紹當地的地理、河川、氣候、稻作、人文、觀光、風俗、景物等，可謂是最早以中文書寫外國區域地理的譯作。該刊將「巴達維亞」的歷史分為三期，分別為受印度人、伊斯蘭教徒和西方人影響三個階段。為引起中國人的注意，特別討論了中國與爪哇之間的貿易關係。麥都思運用這部區域地理志，成功地證明自己不僅擅長中文寫作，而且精通中國的地理和歷史知識，他堅信這本書將會樹立起學術形象，贏得中國人對傳教士和他們所傳的基督教理的尊重。²⁷該刊發行至 1826 年，共四卷。同年吉德又發行第三份中文月刊——《天下新聞》，該刊物主要由英國商人出資贊助，可惜只維持一年即宣告停刊。

就在十九世紀清朝強力的禁止新教傳教與刊印書籍之下，早期傳教士只能先依附商業貿易東來，並轉以報刊印刷的形式作為傳遞知識、訊息交換的場所。米憐曾指出：「我發現中國的方言非常之多，而且語音各異，常常無法互相交談，唯一的辦法是可以寫中文字和別人交流。因為中國的書寫文字是全國統一的，利用寫中國字的辦法可以和任何講方言的中國人溝通，這是中國的特色。」²⁸於是早期傳教士便不畏艱難的學習中文，在翻譯《聖經》之外，努力研發適合中國人閱讀的宗教冊子，便於隨著船隻分散給沿海的華人，吸引更多的讀者群。於是從馬禮遜開始便建立起基督教在華的重要傳教模式：以印刷出版為中心，刊物內容主要闡發基督教義為主，其他天文科學只是為了吸引中國人前來閱讀，其中的理

²⁵ 同上注，頁 39。

²⁶ 原文參自陳玉申：《晚清報業史》（濟南：山東畫報出版社，2003 年第 1 版），頁 6。

²⁷ 鄒振環：〈麥都思及其早期中文史地著作〉，《復旦學報（社會科學版）》第 5 期，2003 年，頁 102。

²⁸ 賀子平、許金平：〈文字傳教與中國新出版業的形成〉，《湖北社會科學（傳媒研究）》，2006 卷 8 期，（2006 年 8 月），頁 160。

論皆只是宗教的輔助而已。然而這樣「以宗教為核心」的專一書寫模式並沒有維持多久，就在下一位傳教士到來後逐漸起了變化。

第二節 郭實獵與《東西洋考每月統記傳》

郭實獵，Karl Friedrich August Gützlaff，又名 Karl Gützlaff，Charles Gützlaff，Philosinensis，Gaihan，中文譯名為郭實獵、郭士立、(Kwo Shih-lee)、郭甲利、郭施拉、居茨拉夫，筆名為愛漢者。郭氏從 1832 年起先擔任東印度公司的中文翻譯員，中英鴉片戰爭時曾參與其中成為英國的代表，1843 年起又成為香港政府的中文秘書直到他過世為止。其在 1844 年創立第一個的內地傳教組織——「福漢會」(The Chinese Union) 成立於香港，意指「欲漢人信道得福」，專門訓練華人深入中國內地傳教，並舉華人為主席，實為基督教最早由華人主理事務的組織，更成為後期香港「信義宗」的創始來源。²⁹早期來華的傳教士必須依附商業利益生存，郭氏更是靠著擔任中文翻譯員的微薄收入與鴉片商人的贊助，得以發行《東西洋考》。本節主要從郭實獵的東來開始，首先討論郭氏早期在南洋的準備活動和早期其他傳教士的相互交往，接次討論郭氏如何經由沿海考察觀察中國、書寫中國、認識中國，到最後創辦《東西洋考》，實則為拯救中國的「一帖良方」。

一、 郭實獵東來：早期準備活動（1803-1831）

郭實獵出生於 1803 年 7 月 8 日，普魯士波美尼亞省 (Pomerania) 皮里茨 (Pyritz) 小鎮，家境清寒。父親 (Johann Jacob Gützlaff) 為一名小工匠，母親 (Nee Maria Elisabeth Behncke) 在郭氏四歲時便去世。³⁰一年後父親續弦，後母生了八個弟妹。自小缺乏母愛的他，回憶起這段往事，便說「母親的死給予我極大的打擊，在我五歲那年，我承受後母對我的折磨長達八年。那段日子對我來說是苦難也是試煉，我原本樂觀的天性頓時轉變為陰沉且憂鬱。」³¹八歲那年他在皮里茨一間小學就讀，那段日子郭氏對於地理航海知識特別有興趣。爾後，十三歲那年因為家貧，輟學在家，一邊學習工匠技藝，一邊與朋友自學。一日普魯士國王弗里德里希·威廉三世 (Frederick William III) 來訪，郭氏獻上一首詩表達想要成為海外傳教士的願望，國王決定讓他接受官方考試，沒想到郭氏輕易的便通過考試，得到繼續求學的機會。然而郭氏卻不願意在國王的安排下繼續求學，轉而在 1832 年 6 月 5 日前往荷蘭鹿特丹神學院就讀。

²⁹詳細可參見李志剛：〈郭士立牧師與中國信義宗之關係〉，《基督教與近代中國文化論文集(二)》(臺北：宇宙光出版社，1993 年第 1 版)，頁 107-138。

³⁰ Alexander Wylie, *Memorials of Protestant missionaries to the Chinese*, p.54.

³¹ 此段原文出自 Gützlaff, "Kurzgefaszte Lebensbeschreibung," p.1. 翻譯自 Jessie Gregory Lutz, *Opening China: Karl F.A. Gützlaff and Sino-Western relations, 1827-1852* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008), p.18.

荷蘭佈道會（the Netherlands Society）所屬的鹿特丹神學院傳授的不只是訓練神職人員，更著重在預備未來要去荷屬地區傳教的準備課程。郭氏在這段日子裡接觸到醫療方面的書籍，為了將來要去遠東地區傳教，更在英文、荷蘭文、馬來文上下功夫。醉心於東方世界的他，在 1824 年受到希臘為了爭取獨立，起而反抗土耳其統治的影響，致力與希臘人同陣線。那年春天荷蘭佈道會安排他前往巴黎學習土耳其語和阿拉伯語，1825 年 10 月恰巧遇見休假回國的馬禮遜與其他傳教士，首次接觸到了倫敦會，見到馬禮遜帶回的一萬冊的中國書籍、《英華字典》和翻譯的聖經，讓他大開眼界，從此便和中國傳教事業結下不解之緣。³²郭氏非常讚賞馬禮遜的事工，認為他「致力於翻譯新舊約聖經和中英字典的編纂工作，稱他的作為為『你已服事上帝！』（You have served the Lord!），並藉由文字的書寫、傳遞，影響廣大的中國人，他的貢獻的確是廣大人民的福音。」³³ 1826 年，23 歲的他從神學院畢業成為一位牧師，身負荷蘭佈道會向東方傳教的使命，又收到普魯士教育部的一筆贊助，9 月 11 日便動身前往東印度群島。1827 年 1 月 6 日他到達目的地：雅加達（Djakarta）。

經歷四個月的海上生活，迎接郭氏到來的是倫敦會的麥都思。雅加達在麥都思的用心經營下，成為倫敦會在南洋的出版基地之一。他主要活躍於馬來群島與中國東南沿岸，四處佈道講授，其講授方式非常多元，有時先引一段讚美詩作為開場，有時以孔子語錄來吸引觀眾，郭氏對他多元的傳教方式及和民眾能夠流利的對話印象深刻。他寫到：「每當麥都思開始演講，我都盡可能聆聽，即使我的馬來文與中文不夠好。今晨有一位牧師前來教我阿拉伯語，我一定要奮力的學，希望能夠得到當地人的尊敬與接受。」³⁴受到麥都思的啟發，郭氏深刻體認到語言的重要性，決定奮力學好各種語言，沒多久便精通了福州話、廣東話、客家語、馬來語和高棉語。此外，他閱讀中國經典，和中國老師學習《論語》，已經能寫簡單的中文句子。

1828年8月4日郭氏與湯雅各（Mr. Tomlin）牧師搭乘中國帆船到了暹羅（Siam）。這段期間，郭氏決定入「郭」姓，並取名為「實獵」（Shih-lee），他認為「傳統中國以姓氏作為整個家族百年來血緣的聯繫，每個血緣都有不同的姓氏，一旦我開始要在他們之中工作，加入他們的姓氏必定會減少許多困難。」³⁵因此，郭氏為了得到當地人民的信任，選擇入「郭」姓、取漢名、改穿中國服飾、學習中國文化，成為天朝人民的一份子。³⁶ 1829年郭氏脫離荷蘭佈道會，成為一名獨立傳教士。³⁷ 1828年到1831年間，郭氏主要的活動都在暹羅與中國沿海一帶，一方面學習華人文化，一方面提供簡單的醫療給當地居民。郭氏努力學習

³² Ibid., pp.32-33.

³³ 此段原文出自 Gützlaff, "Geschiedenis der uitbriding." p.367. 翻譯自 Jessie Gregory Lutz, *Opening China: Karl F.A. Gützlaff and Sino-Western relations, 1827-1852*, p.34.

³⁴ Ibid., p.39.

³⁵ Ibid., p.41.

³⁶ Gützlaff Charles, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, p.71.

³⁷ Alexander Wylie, *Memorials of Protestant missionaries to the Chinese*, p.54.

中國豐富的歷史與文化資產，認為中國是全亞洲文明的中心，連希臘、羅馬的哲人都比不上，唯一美中不足的是中國缺乏基督教真理。中國的節慶、婚禮、喪禮、教育、飲食，甚至連鴉片、賭博、崇拜偶像等習俗都讓他感到好奇。³⁸郭氏深入中國社會底層觀察中國社會的各個面相，將所見聞的社會大眾寫入作品中。作品中可見到他對佛教文化的不適應、對中國人節慶時的聚賭、酗酒，髒亂不堪的環境等陋習，做了毫不留情的批評。每當中國船隻隨著季節來到沿岸時，他與湯雅各牧師都會在沿岸散發福音小冊子給船員，希望他們將福音帶回中國。1829年秋天，郭氏短暫回到麻六甲援助倫敦會的活動，意外認識了紐惠璐小姐(Miss Maria Newell)，進而結成夫妻。婚後他與妻子回到暹羅曼谷，埋首於文字傳教的工作，翻譯《泰英字典》，又與湯雅各一同翻譯泰語的《新約聖經》與讚美詩歌。長期工作下，郭氏不僅身體虛弱，妻子又在1831年產雙胞胎時過世，女兒危在旦夕。在面臨雙重打擊後，他將失去親人的痛苦視為上帝給予的訊息，他說：「自我摯愛的妻子離世後，我唯一能做的事情只剩下獨自在世界上漫遊。我已經失去我的唯一的姊妹，摯愛的妻子與一位得力的工作夥伴。我該結束在暹羅的工作。神的大能藉著神蹟奇事正將祂的手伸向中國，我相信上帝將會顯現榮耀的福音，假使我這微不足道的生命能夠成就這樣的大事，主啊！我在這裡！願你旨意成全。」³⁹此後，郭氏便身著福建水手服，準備展開三次的沿海航行。

二、書寫中國：三次沿海航行記（1831-1833）

郭氏《三次沿海航行記》的出版⁴⁰，真切反映出晚清中國的鎖國政策，造成中國人對外在世界的無知與無感，對於世界的認識停留在上古文獻的經典記載中，造成中／西雙方在知識層面的落差極大。關於這些現象的討論，反映在他踏察中國後的經驗書寫。文中紀錄他親身與中國沿海人民接觸交往的過程，對於中國宗教、傳統文化、風俗習慣都有所提及，並對於中國人誤解西方人的心態有著深刻的理解。

1831年6月3日郭氏首次登上「辛順號」(Sin-shun)與船長林炯(Lin-jung)

³⁸ 翻譯自 Jessie Gregory Lutz, *Opening China : Karl F.A. Gützlaff and Sino-Western relations, 1827-1852*, pp.43-44.

³⁹ 摘自 Gützlaff Correspondence; extract of letter of Gützlaff to Mrs. Reed, Bangkok, 22 February 1831, NZG Archives, Kast.19, No.1, Doss.G. 轉引自 Jessie Gregory Lutz, *Opening China : Karl F.A. Gützlaff and Sino-Western relations, 1827-1852*, p.49. 原文如下：“After having seen my beloved wife sink into the grave, there is nothing left for me to do but wander through the world alone. I have lost my sister, a wife rich in love, and an industrious co-worker. My work in Siam is almost at an end. As the hand of the Lord is just now stretched out over China by the most dreadful wonders of nature, I trust the Lord will also reveal his glorious Gospel. If my unworthy life can serve the great cause, Lord here am I; let thy will be done.”

⁴⁰ 郭氏的航海日記首先連載於美國傳教士裨治文主編的《中國叢報》(Chinese Repository)上，分別從1832年5月第一卷第一期開始發表“Gutzlaff’s Journal”，主要介紹他在暹羅地區的風俗、生活、傳教和在中國沿海的見聞。隨後又於6、7、8、9月連載及第二卷連載全文。1833年5月郭氏回到澳門後，才系統性的整理出版《中國沿海三次航行記：1831年、1832年、1833年》，本論文原文便取材於此。

一同前往天津。他帶著大量的福音冊子，簡單的醫療設備，少量朋友資助的錢，與航海圖、航海儀器準備出發。船上滿載木材、糖、胡椒、皮貨等物品，並且擁有五十位船員，準備要去中國沿海做生意。⁴¹船上船員大多長期吸食鴉片，並且不守紀律。剛遭受喪失愛妻與女兒之痛的他，看到船所到之處沿岸居民如此熱情歡迎，他感受到自己不再被中國人稱呼為「野蠻人」(barbarian)，而逐漸成為「天朝」(the Celestial Empire)的一份子感到欣慰。居住在暹羅的經驗告訴他，發送福音小冊子是有用的，人們都視小冊子為珍寶，也有人受到福音冊子內容的影響，邀請他去家裡作客⁴²，於是藉著發送小冊子傳播基督福音成為他航行的主要目的地。過程中他認識到中國傳統航海文化對媽祖信仰的虔誠祭拜，他多次參觀媽祖廟後，對於此異教信仰不以為然，甚至與祭司爭辯說：「她是脆弱的！如果神像有能力，可以自己救自己。不然我們把她擲入海中，看她能否有能力可以自救？」⁴³郭氏是十九世紀難得有機會近距離接觸中國的傳教士，再加上中國官員極力阻止沿海人民與外國人接觸，他發現中國人對於外在世界有著嚴重的認知錯誤，「大多數的中國人把歐洲被假設為一個小國，裡面住著一些商人，說著不同的語言，他們主要目的是來中國經商。」⁴⁴郭氏一度努力向居民解釋，卻很難說服他們改變根深蒂固的觀念。他們唯一感興趣的卻是「鍊金術」的形成，認為西方國家擅長把各種金屬變成金、銀的荒謬想法，都讓郭氏啼笑皆非。⁴⁵

航海之行的順利，使得郭氏興起前往北京的念頭，他想要拜訪北京官員，傳福音到中國的中心。長久以來，他心中總有一個堅定的信念，就是未來的日子上帝能親自啟示中國，讓龍的圖騰可以除去，希望將來基督能夠成為全中國敬拜的中心。⁴⁶9月22日他們順利到達天津(Teen-tsin)。他以中國服飾的打扮出現在天津人民眼前發送福音冊子與藥品，當地人都稱呼他為「醫生」或「老師」，並讚美他入境隨俗，他第一次感受到在中國贏得了尊重。行醫過程中，卻發現中國「醫學」觀念的落後，不如西醫解剖學的精確，對於中國人只知道用傳統「草藥」醫治病人，對人體結構的認識都停留在形上學的「想像」階段感到不可思議。⁴⁷他還觀察「天津」為一個腹地良好的商業城市，有暹羅與越南的商船時常往來，如果天津可以向歐洲開放，必定擁有廣大的商機。10月17日，郭氏離開天津，北上到遼東半島附近幾天，12月13日南下抵達澳門。郭氏上岸後，受到馬禮遜夫婦的熱情接待。這次的遊歷讓郭氏體會到，中國必須有效率的儘速對外開放，讓外國人能與中國人自由往來，更希望上帝的福音可以「打開」(open)中國之門。

1832年2月郭氏展開他第二次的航海活動，他受到東印度公司的委託與馬禮遜的介紹，和化名胡夏米(Mr. Lindsay)的指揮官、船長芮斯(Tomas Rees)搭

⁴¹ Gutzlaff Charles, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, p.67.

⁴² *Ibid.*, p.83.

⁴³ *Ibid.*, p.97.

⁴⁴ *Ibid.*, p.107.

⁴⁵ *Ibid.*, p.108.

⁴⁶ *Ibid.*, pp.122-124.

⁴⁷ *Ibid.*, pp.129-130.

乘「阿美士德號」(Lord Amherst)從澳門出發，主要目的為考察中國沿岸重要港口的狀況和建立可能的貿易據點，郭氏在這次航海活動中扮演翻譯官與外科醫生的角色。「阿美士德號」除了載著棉布、棉紗等貨物外，又裝載大量馬禮遜所提供的福音書籍，像是《大英國人事略說》、《賭博明論略講》、《張遠兩友相論》、以及《察世俗每月統記傳》各期，或是中文聖經《神天聖書》要沿岸發送。於是「阿美士德號」從原本單純的商業探路，轉變為具有宗教目的的一趟旅行，而《大英國人事略說》一書更帶有「宣揚英國政治」的意味，再加上沿岸軍事性的偵查工作，使得此行演變為結合商業、政治、宗教、軍事等多重目的。⁴⁸

延續第一次航海觀察的目的地，郭氏一行人經過廈門、臺灣、福州、寧波、上海、山東威海衛、朝鮮、琉球等地，後三處並非此行主要目標，亦無重要記事，反而著重於對中國文化風俗做更為深入的報導。他親身看見中國社會普遍存有「重男輕女」的觀念與「溺女嬰」的行為，無論是「政府或是傳統中國教育都沒有阻止這些殘忍的行為發生，男孩在家庭中總是享有較多的關愛，他們的出生被視為好運降臨，也有較高的學識。」⁴⁹他認為這樣的陋習，唯有「福音」可以改善女性的社會地位，像是麻六甲的辦學便歡迎女性就學。他也多次參觀金碧輝煌的「媽祖廟」，認為社會上普遍存在的異教信仰，使得人心逐漸變得的驕傲、自私與愚頑，阻礙中國人接受福音真理，乃更加努力發送福音冊子。郭氏著力描寫所到之處中國沿海人民渴望福音的情形，希望有一天福音能藉著小冊子傳到中國各地。中國長期以「野蠻人」(barbarians)稱呼西方人，並視西方人性格是「愚蠢」(stupid)、「偽善」、「欺瞞」(treacherous natives)，郭氏對此發表嚴重的抗議，認為西方人應該被稱呼為「外國人」(foreigners)或「英國人」(Englishmen)。⁵⁰在一次停靠於寧波的港口，中國人曾大聲稱呼他們為「黑鬼」(hak-kwea)與「紅毛」(Hung-maon)，為了矯正中國人對西方人的錯誤認識，他們便發宣傳冊子給當地人看，證明自己名為「大英國人」。

航行過程中，郭氏仔細觀察各港口的地理位置與軍事狀況，發現中國海防脆弱的幾乎不堪一擊。6月30日詳細紀錄上海吳淞口的軍備情形，「我們巡視了砲台的左側，察看了這個國家的防備內部組織。砲台是一座極為巨大的結構。他們盡了最大的努力佈置，可是最差的軍隊都能攻破它，因為他們不懂得砲台工事的技術，全部都依賴壁壘和圍牆的厚度。……火藥的質量低劣，砲的保養和使用都極壞，點火口太寬，製造得不合比例。我確信有些砲對砲手們要比對他們所瞄準的敵方更加危及性命。由於中國長治久安，所以他們的軍事陷入腐化。」⁵¹甚至在7月8日前往山東的路上，更大膽假設「假使我們攻擊中國，中國軍隊根本無法抵

⁴⁸ 參見蘇精：〈文本與意象：印刷出版在阿美士德號事件中的角色〉，收錄於《馬禮遜與中文印刷出版》(臺北：台灣學生，2000年初版)，頁120-121。

⁴⁹ Gutzlaff Charles, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, pp.174-175.

⁵⁰ *Ibid.*, pp.288-289.

⁵¹ *Ibid.*, pp.293-294.

擋超過半小時，……他們的戰船連我們最小的軍艦都無法抵擋；況且人民高度不贊成禁止貿易。這些情形我們完全探查清楚並且寫成報告，希望引起傳教士、商人們的注意，前往這有趣（interesting）的地方。」⁵²郭氏還向西方人介紹中國潛在的商業城市：廈門、上海。他觀察「廈門」是一個廣大的城市，初估約有二十萬居民，是一個位置極佳的商業與市場中心，廈門又常有英國、荷蘭、西班牙等船隻出入。⁵³他又稱呼「上海」是中國最有活力的商城，不僅人口稠密，進口的貨物又多，可稱為中國的「世外桃源」（Arcadia）。此地適合國外貿易公司進駐，只可惜中國的法律妨礙貿易的拓展，也阻擋了福音的進入。「我們必須記住，這裡有上百萬人民焦急的要與外國人建立友誼，並且從來沒有拒絕我們的福音書籍。」⁵⁴

郭氏每一登陸都忙著分發福音冊子給當地人，他形容他們「總是心懷感激又爭相閱讀」，向西方讀者描繪出一個有「三億五千萬個靈魂」急切需要福音的國度。他還把中國人民塑造為渴望貿易的一群人：「我們需要貿易！」（We must trade.）他們歡迎與外國人交往、人民嚮往自由，不願意被政府政策拘束。郭氏企圖證明所到之處，都受到人民與官員的歡迎，他更進一步告訴讀者，這些官員必須遵守道光皇帝的意旨，否則會被貶職。這些描述更直接寫在1832年一份郭氏與胡夏米合撰的「中國北岸港口報告」（*Report of Proceedings on A Voyage to the northern ports of China*）中，此份報告完全以「商業利益」為出發點，相中中國這塊廣大市場，郭氏一行人對於中國政府的禁令更是有恃無恐，文中描寫中國官員對於他們到來總是感到恐懼且驚嚇，不僅卑躬屈膝、束手無策，只能將他們在各省中趕來趕去。即使中國下令禁止外國船隻靠近沿岸港口，一旦靠近必須被驅逐出境，但「我們已經停泊好多天，完全無人驅趕。……我們還可以從四面八方任意的進入這裡的城市，這些規定根本無法有效的阻止我們。」⁵⁵胡夏米甚至看透中國官員欺善怕事、貪婪的心理，「他總是提供大量的禮物去滿足他們，」⁵⁶各地的地方官員「對於開放貿易有著高度的期望，他們希望藉由獲益，增加自己省份的財富。」⁵⁷此次航行總共歷時192日，同年9月5日回到澳門，還是由馬禮遜夫婦接待，結束這次航行。

第二次航行結束後，回到澳門的郭氏聲名大噪，許多商人和鴉片販子登門求教。這一次僱用他的是鴉片商人查頓（William Jardine），查頓以最優渥的待遇，願意贊助《東西洋考每月統記傳》六個月的費用。1832年10月20日，郭氏在「經過與他人多次諮詢後，內心經過一番掙扎」⁵⁸才答應登上裝滿鴉片的「氣精號」

⁵² Ibid., p.310.

⁵³ Ibid., pp.171-176.

⁵⁴ Ibid., pp.303-305.

⁵⁵ Hugh Hamilton Lindsay, *Report of Proceedings on a Voyage to the Northern Ports of China in the Ship Lord Amherst*, Originally published in paper ed. (London : B. Fellowes, 1834) , p.273.

⁵⁶ Ibid., p.276.

⁵⁷ Ibid, p.283.

⁵⁸ Gutzlaff Charles, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, p.413.

(Sylph)，成為幫助販賣鴉片的翻譯員。這艘鴉片走私船在中國沿海航行長達半年之久，活動的範圍包括廣東沿海、山東半島和遼東半島，沿途大量販賣鴉片，直到1833年4月29日才回到澳門。由於這次不光彩的行動，郭氏在遊記中隻字不提販賣鴉片的事實，還是側重在和當地人民的良好互動與傳教事工上面。他藉由沿海大量散發福音冊子，相信「他們的心會因為真理而被打開（open），他們的心門會接受這些訊息。我們謙卑的相信，用智慧統治萬有的主（祂能擊敗最扭曲的法律限制），能夠將這些門（doors）迅速的打開！」⁵⁹他亦關心中國底層人民的生活狀況，發現他們普遍生活在骯髒的環境，四周充斥許多傳染病，甚至疾呼這裡「必須要有傳教士進入，提供他們大量的軟膏，必會獲益良多。……這裡無論何時都急需要醫療救助，因為受苦的人太多，我們能幫助的人太少。我應該把這項建議給佈道會，派遣傳教士前來中國，醫治眼疾。他必須擅長眼科方面的知識，因為這裡患有結膜炎的病人多於世界各個角落，……我希望中國能建立醫療中心，能靠近海邊或是陸地。」⁶⁰醫療的落後造成地方普遍衛生習慣不佳，到處充斥著患有「皮膚病」的病人，郭氏認為應該建立良好的醫藥體系與醫院，幫助中國人脫離疾病折磨。中途郭氏更參觀了當地的佛寺，他看見那些用泥土做成的巨大佛像，鍍上了金，寺廟裡充滿鼓與鐘，念經的聲音不斷重複。那些從四面八方前來朝聖的人為僧侶帶來可觀的財富，特別是許多富人、成功的官員都捐款修建廟宇表達感謝，使得廟宇更成為一個欣欣向榮的場所。中國官方雖然有時責難佛教教義會帶來危險，卻也私下容許他們舉行各樣的儀式。書中郭氏提及「許多次我大聲呼求群眾用心靈和誠實敬拜上帝，然而這些僧侶的心似乎麻木不仁，對我的告誡僅表示同意。」⁶¹即使面臨異教興盛的中國，郭氏仍希望福音可以廣佈於中國，《聖經》與無數的福音小冊子能夠被這群廣大的民眾所需要。

三、 刊物出版：去除蠻夷觀，傳遞新福音

郭氏的遊記恰巧清楚的向西方人揭示十九世紀的中國形象：無知、落後且充滿異教信仰，「書寫『異邦』有助於建構『家鄉』文化的觀念，因為透過『他者化』(Othering)的過程，『自我』乃相關於『他者』文化的特徵來界定。」⁶²「中國」在他的筆下成為製造他者的一個想像地域，正巧與西方文明做一個對比，突顯出西方國家，特別是基督教國家的優越地位。西方世界隨著十六世紀「地理大發現」，歷經科學革命、啟蒙運動到十九世紀的工業革命後，已經擁有先進的航海技術，對於世界地圖的繪製早已採用經緯度標示。蒸汽機的發明促使輪船興起，便利的交通網絡，促成海陸貿易的順達；各國商業都市的形成，快速累積資

⁵⁹ Ibid., p.433. 原文為 “Their hearts are open to the impression of truth, and their doors for the reception of its messengers. We humbly trust in the wise government of God, (which can defeat all the restrictive laws of the most crooked policy) that the doors to these parts will be soon thrown open.”

⁶⁰ Ibid., pp.435-436.

⁶¹ Ibid., p.442-443.

⁶² Mike Crang 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯：《文化地理學》（臺北：巨流出版社，2003年初版），頁80。

本，甚至往外擴展帝國主義，建立起自己的殖民體系；再加上西方醫療技術的發達，更加對比、突顯了中國在國際世界的孤立狀態。

三次的航海經驗讓他了解，中國政府專制的政權與天朝上國的驕傲心態是他們不願意與外國人交往的主因。禁教法令的森嚴使得外國人只能在「廣州」一帶活動，社會上普遍存在的「媽祖」信仰，沿海都可看見媽祖廟林立，漁民出海祭拜媽祖的儀式等等，多次讓郭氏對於中國興盛的「偶像崇拜」、「多神信仰」感到憤怒與不解。⁶³民間文化中佛、道教混雜的情況與儒家文化建立起中國「非我族類，其心必異」的思想，都成為阻礙福音進入中國的原因。郭氏曾在一篇名為「中國的宗教」(*Religions of China*) 文章裡，重新解釋基督教定義的「宗教」：「宗教就是連接那可見與未見世界、跨越上帝與人之間的距離。這是神賜予人最好的禮物，藉著宗教，這個邪惡的世界得以免於荒蕪，如果沒有真宗教的存在，那可能是這世界立即要面對的結果。但是，宗教之名總是被用以指稱為那些虛假或欺世的信仰系統，使得慈愛的真神長期被祂所造之人忽視。使得人無法更接近祂，反而更加疏離。」⁶⁴然而中國傳統對於「天」、「帝」、「上帝」的稱呼與對宗教的定義，和基督教所指稱那超乎萬有之上的神(God)的意義有明顯的落差。他發現要傳福音給中國是一件困難的事情，不只在於中國人對宗教真理的理解能力，更在於他們對外國人的排斥心理，種種對於中國沿海社會的觀察與體會，直接影響了郭氏欲創辦此份刊物的動機與目的。

1833年郭氏決定在中國廣州創辦中國第一份中文報刊：《東西洋考每月統記傳》(原名為 *Eastern Western Monthly Magazine*，以下簡稱《東西洋考》)用以落實他的觀察與理念。該刊曾經在1834年、1835年中斷，1836年郭氏因為事務繁忙不得不將編纂刊物的事情停下來，直到1837年在新加坡復刊，改由「中國益智會」(*Society For the Diffusion of Useful Knowledge in England*)主編，並由郭實獵、馬儒漢(John Robert Morrison, 1814-1843)、麥都思(Walter Henry Medhurst, 1796-1857)等人參與編輯。⁶⁵該刊總共發行39期，重刊6期，實為33期，內容包羅萬象、涉獵廣泛，有歷史、地理、天文、科學、新聞、政治、經濟、貿易等等。該刊於1833年8月1日發行第一號，有紀錄說「600份馬上銷售一空，但還無法滿足前來訂購的人。第二次又已印刷了300份。很少有中國

⁶³ Gutzlaff Charles, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, p.97, pp.117-118, 154-155, 190-191.

⁶⁴ *Ibid.*, p.370. 原文為 “The tie which unites the visible with the invisible world, which reaches over the distance between man and God, is religion. It is the most precious gift of God to men: by it, a world of wickedness is preserved from that desolation, which would be the immediate consequence of the absence of all true religion from the earth. But the name of religion has been often given to systems of mere falsehood and delusion; in which the adoration of the Supreme Being has been neglected for the service of his creatures; and by which man, instead of being “brought nigh,” has been more estranged from God.”

⁶⁵ 關於該刊物1837年後編纂者的問題著實複雜，不在本篇論文討論的範圍。相關討論可參見愛漢者等編，黃時鑑整理：《東西洋考每月統記傳》影印說明，(北京：中華書局，1997年第1版)，頁9-12。

人出錢訂購此份刊物，但有許多本是落到他們手中的。」⁶⁶關於《東西洋考》的宗旨，郭氏於 1833 年用英文的〈序〉寫到：

當文明幾乎在地球各處取得迅速進步並超越無知與謬誤之時，——即使排斥異見的印度人也已開始用他們自己的語言出版若干期刊，——唯獨中國人卻一如既往，依然故我。雖然我們與他們長久交往，他們仍自稱為天下諸民族之首尊，並視所有其他民族為「蠻夷」。如此妄自尊大嚴重影響到廣州的外國居民的利益，以及他們與中國人的交往。

本月刊現由廣州與澳門的外國社會提供贊助，其出版是為了使中國人獲知我們的技藝、科學與準則。它將不談政治，避免就任何主題以尖銳言詞觸怒他們。可有較妙的方法表達，我們確實不是「蠻夷」；編者偏向于用展示事實的手法，使中國人相信，他們仍有許多東西要學。又，悉知外國人與地方當局關係的意義，編纂者已致力于贏得他們的友誼，並且希望最終取得成功。⁶⁷

他希望中國人能放下自傲自大的心態，此份刊物將以一種客觀陳述事實的手法，使中國人發現，他們仍有許多東西要學。中文版的〈序〉更引孔子的話：

子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤。多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」亦曰：「多聞，擇其善者而從之。」故必遍觀而詳核也。⁶⁸

中、英文的〈序〉都緊繞「學」字展開論述，希望中國人能夠虛心的「向外國學習」。可見郭氏在編纂《東西洋考》時擁有極大的野心，希望此份刊物的內容可以包羅萬象、涉獵廣泛，一方面增加中國人的智識，另一方面傳遞「四海一家」的訊息。可見《東西洋考》所開拓關於歷史、地理、天文、科學、新聞、政治、經濟、貿易等多元的討論專欄，是有意圖要拓展、重新建構中國人的知識版圖，為了讓中國人「開眼界」，企圖證明西方世界並非只是他們心目中的「蠻夷之邦」，而是具有泱泱大度的文明大國。

相較於宗教性質濃厚的中國現代第一份中文報刊《察世俗》，依據蘇精統計，《察世俗》的內容可分為宗教與倫理、科技、史地、文學、時事、及其他等六類，然而宗教倫理則超過85%，可見其他類別只佔了15%，明顯見其以「宗教」為目的的導向。⁶⁹其後麥都思撰寫的《特選撮要》是以「巴達維亞」為中心，其中一到十六回詳細考察當地的地理概況、歷史源流、作物景觀、社會風俗與宗教信仰，

⁶⁶ 張西平主編：《中國叢報（1832.5-1851.12）》（Chinese Repository 1831.5-1832.12）（廣西桂林：廣西師範大學出版社，2008年第1版），卷2，頁186。

⁶⁷ 見愛漢者等編，黃時鑑整理：《東西洋考每月統記傳》影印說明，（北京：中華書局，1997年第1版），頁12。

⁶⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈序〉，道光癸巳年六月，頁8。

⁶⁹ 蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》（臺北：臺灣學生，2000年初版），頁162-170。

十六回之後沒有清楚的回目分別，並以書寫富有宣教意味的寓言故事為主，共有四十三篇之多。⁷⁰其內容多取材於日常生活，並以基督教的視角闡釋，且《特選撮要》並沒有清楚的「專欄」出現，僅以「回目」作為分隔，未有清楚的目錄，亦沒有對於西方科技新知的介紹。《東西洋考》的內容分十一期轉錄麥都思的《東西史記和合》⁷¹，並引用《察世俗》刊登的天文文章〈論日食〉、〈論月食〉說明天文現象背後的科學原理，刊登《特選撮要》中說明宗教教義的短文〈太遲〉說明傳福音的急迫性。至於《東西洋考》承先啟後的地位不僅在於刊物承接《察世俗》的封面設計形式，用線裝排版、干支紀年，封面皆引用一句儒家語錄，必署名「愛漢者纂」。在專欄安排上，《東西洋考》依其內容採取「分類編纂方法」，從創刊號（癸巳年六月號）起便有「序」、「東西史記和合」、「地理」、「新聞」；隔年「論」取代「序」、增加「天文」、「熟語」，甲午年五期均有「市價篇」反映當時的商業貿易往來，正月號增加「科技」、「文藝」，三月號起增闢「史」、「史記」，四月號起又有「書信」代替「論」；丁酉年復刊後，又增加了「雜文」，更多介紹了西方科技、商務、政治、文化等專文。⁷²可見專欄的新增與更替，有助於刊物內容的多元化，更可將西方的科技新知以不同的面貌傳達給中國讀者。

《東西洋考》又吸納早期報刊模仿傳統儒家文體的書寫方式，試圖拉近與中國讀者之間的距離，尤其是傳統文士。文中大量運用「對話體」，塑造虛擬人物相互辯證儒家思想與基督真理、福音的異同處。此種書寫模式不僅開拓米憐所撰的《張遠兩友論》的對話形式，更將對話融入日常生活，增加虛擬的人物與情境對話，使得教義更加「生動化」、「生活化」，顯得無所不在。

另外，編者郭氏身份的雙重性，在於一方面以「傳教者」的身份編纂宣傳刊物，又因本身為沒有經濟來源的獨立傳教士，為了得到金錢來源，必須設法得到商人的捐贈，交換條件多為擔任他們的嚮導、翻譯員、偷運私貨、販賣鴉片等從事具有爭議性的行為，這些言論都反映在刊物對於各國商業往來的密切瞭解與對開放貿易的不斷提倡。他還不斷宣稱中國已經「打開」，造成他與同時期傳教士間的緊張關係。⁷³同時他又為英國殖民政府服務，除了大力讚揚英國國家的文明

⁷⁰ 詳細篇目取自於麥都思：《特選撮要每月紀傳》，分別為：〈普度施食之論〉、〈亞勒大門特之死〉、〈一生諸事比終日之路〉、〈論死之情形〉、〈感神恩〉、〈水手悔罪〉、〈信者托仗神天〉、〈天理無不公道〉、〈天理無不明〉、〈論聖書之貴〉、〈論神主常近保助〉、〈論貧人若色弗〉、〈欽天監以天球受教〉、〈戰兵以聖書救命〉、〈天意要緊〉、〈不可性急〉、〈夫婦相愛〉、〈母善教子〉、〈父子相不捨〉、〈異國之偶像〉、〈惡有惡報〉、〈太遲〉、〈清明掃墓之論〉、〈英吉利王之仁〉、〈貧婦大量〉、〈馬亦知仁〉、〈王為醫生〉、〈老臣得賞〉、〈巡市行仁〉、〈屠人有仁〉、〈和尚受教〉、〈聽樂無益〉、〈愛之在心〉、〈悔罪之塔〉、〈婦救其夫〉、〈烏人愛江〉、〈黑人大量〉、〈良心自責〉、〈神天主意〉、〈媽祖婆生日之論〉、〈賊首懷仁〉、〈有勇且忠〉、〈好友答恩〉等篇。

⁷¹ 詳細可參見鄒振環：〈麥都思與最早的比較歷史編年體史書《東西史記和合》〉，《西方傳教士與晚清西史東漸——以 1815 至 1900 年西方歷史譯著的傳播與影響為中心》（上海：上海古籍出版社，2007 年第 1 版），頁 53-65。

⁷² 愛漢者等編，黃時鑑整理：《東西洋考每月統記傳·序》（北京：中華書局，1997 年第 1 版），頁 15。

⁷³ 詳細可參閱蘇精：〈郭實臘與其他傳教士的緊張關係〉，《上帝的人馬》（香港：基督教中國宗教文化研究，2006 年初版），頁 33-71。

外，對於英國的政治、教育、法律制度都在《東西洋考》占有大篇幅的介紹，希望英國能成為中國人現代化借鏡的楷模。於是可以得知，郭氏豐富的背景經歷，造成他所編纂的《東西洋考》內容五花八門，刊物內容對於當時的各國脈動、貿易狀況皆有所提及，更加進一步延伸至世界各國歷史、地理版圖、科技新知、介紹西方政治、經濟、法律制度，與當今的時事報導，用以說明當時各國的動向。刊物中最知名的可謂〈新聞紙略論〉（癸巳年十二月號）的介紹，文章內容簡介西方新聞紙產生的歷史，和新聞紙發刊的頻率：「其新聞紙有每日出一次的，有兩日出一次的，有七日出兩次的，亦有七日或半月或一月出一次不等的，最多者乃每日出一次的，其次則每七日出一次的也。其每月出一次者，亦有非紀新聞之事，乃論博學之文。」⁷⁴這篇文章是第一篇用中文介紹「新聞」的專文，在新聞報業史上有著特殊的地位與價值，開啟中國早期報刊的先河。

下章便針對《東西洋考》的書寫策略，探討郭氏如何藉由「報刊」作為一種傳教的工具與手段，在書寫中虛實夾雜，依照不同的對象與讀者做設計，寫給各種身份的人閱讀，意圖讓《東西洋考》成為中國人通往外國世界的窗口，重新塑造中國人的知識體系，間接製造出西方美好圖像與理想國度的建立，進而達到傳遞福音的宗旨。

⁷⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈新聞紙略論〉，道光癸巳年十二月，頁 66。



第三章 歷史、種族與新知： 文化譯介與書寫策略

在面對擁有歷史悠久的中國文化時，郭氏嘗試以「歷史」、「種族」的角度切入，挑戰中國人對於西方歷史起源、種族分佈的想像，並重新書寫、建構起中國人的新觀點，試圖化解中西文化的差異。在文化承接、轉化的過程中，郭氏以展示科技新知、地理版圖的手法說服中國人仍有許多事物要「學」，促使中國人重新睜眼認識外在的世界。第一節著重於介紹刊物的「歷史」專欄，首分十一期轉載麥都思的〈東西史記和合〉，用「比較歷史年表」¹（Comparative Chronology）的方式將東／西方的歷史展現在讀者眼前，期待以一種「歷史比較」的書寫模式，開展中國人的歷史視野。〈東西史記和合〉的原作者麥都思認為，「中國人長期視歐洲為一個『現代』國家，沒有優秀的歷史傳統，為了實行中國人長期以來『貴古』的心態，我試圖將歐洲的歷史事件以編年體的方式展示出來，讓中國人知道我們的歷史也是源遠流長，甚至古老於他們。」²後人黃時鑑評《東西洋考》指出此舉，「確可被認作中文著作中比較敘述中西歷史的首次嘗試。」³可見上古歷史的建構是為了塑造起「萬宗於一」的種族想像。第二節涉及到西方「新知」的引入與「地理版圖」的擴大。郭氏為了破除中國人狹隘的世界觀，增加「科技」、「地理」專欄，在介紹科技新知的同時，亦介紹地理「五大洲」的概念，將中國置入世界脈絡之中，而非唯我獨尊的「天朝上國」；另外，又舉基督教國家——英、美兩國為楷模，創造出屬於基督國度的美好想像。第三節歸納以上，筆者發現郭氏在欲藉著書寫新的地理版圖移除中國人心中的「蠻夷觀」時，卻不自覺受到自身宗教意識的影響，建構起一個屬於「基督國家／異教徒國家」二分的地理視野，並在拆解中國人「蠻夷觀」的同時，卻轉化成以「基督」為中心的「新蠻夷觀」。如此書寫所造成利、弊影響皆於本節討論之。

¹ 鄒振環在〈麥都思及其早期中文史地著述〉認為麥都思在撰寫〈東西史記和合〉這樣的編年史（Chronicles）和年代記（Annals）是中世紀英國史學的傳統影響，自然而然「這些影響重大的編年史，作為一種歷史連續性的思想已經沉入了人們的潛意識。」詳細可參見：鄒振環：〈麥都思及其早期中文史地著述〉，《復旦學報（社會科學版）》第5期，2003年，頁102。

² 摘自 Letter of Medhurst, July 1828, *Missionary Herald* 24.1(January 1829): 193. Quoted in Lazich, E.C. Bridgman, pp. 117-18. 轉引自 Jessie Gregory Lutz, *Opening China: Karl F.A. Gützlaff and Sino-Western relations, 1827-1852*, p.188. 原文為：“to draw up this work form……the practice of the Chinese boasting of their high antiquity, looking with contempt on the comparatively modern dates of Europeans. I have, therefore, endeavored, by a regular exhibition of dates……and incidents, to show them that we have a system of chronology that can be depended on, more authentic and ancient than their own…….”

³ 愛漢者等編，黃時鑑整理：《東西洋考每月統記傳》（北京：中華書局，1997年第1版），頁16。

第一節 中西歷史的「嵌合」：人類的起源與分化

《東西洋考》中的歷史專欄以「東西史記和合」、「史記」、「史」三個專欄為主，筆者首要探討的是郭氏如何藉由三個專欄的交互指涉，呈現出中、西方歷史的「相合」與「相異」處，揭示隱含在文字背後的深層意蘊。此節首先探討人類起源之初，中西方分別對於遠古時代「創世」的描繪與想像，郭氏如何利用嫁接、挪移、黏貼的手法解釋世界的起源？其源頭到底是中國神話中的「盤古」，還是基督教的「神」呢？其中欲建構的「宇宙觀」為何？接著討論人類如何從混沌未明的上古時代出現，繁衍後裔至擴散世界各地，編者又是如何將中、西歷史嵌入與接合達到「中西同源」的目的地？以下分別論述之：

一、 遠古時代的想像與拆解：神創天地？盤古開天？

《東西洋考》首頁專欄可以看見〈東西史記和合〉運用的歷史對照法，將中國與西方歷史相互排比、並列。該年表所謂的「東史」專指「中國史」，「西史」則是從古代西方聖經的傳統歷史到英國王朝史，上下分成兩欄，上述中國歷史，下寫西方歷史。又把中國歷史稱為「漢土帝王歷代」與西方歷史「西方古傳歷記」並置在一起，成為上、下兩欄，試圖溯源兩個異文化的原初世界，為讀者勾勒太初的樣貌。基督教認為萬事萬物都有個起頭——「上帝」(God)，創世的過程明確的記載在《聖經·創世紀》第一章到第二章。於是，不難發現麥都思的〈東西史記和合〉與後來由益智會編寫的〈史〉、〈史記〉開篇皆一再重複著聖經裡「創世論」的論述，甚至多過於描述中國創世神話的起源。相較於中國，傳教士僅挑選「盤古」作為開天闢地的原始代表。

「創世」，影響著人類觀看宇宙的方式與思考民族起源的依歸，《東西洋考》藉由對上古歷史的追溯，展現「重造往昔」的「意圖」(intention)，藉以打破中西方不同種族、血統、膚色的藩籬，努力建構起「萬宗於一」的遠古想像。這種尋根的寫作手法接近於中國人「認祖歸宗」、「追本溯源」的心態，於是〈東西史記和合〉在處理中國上古史時，挑選中國神話傳說中的「盤古開天」作為原初代表：

盤古為開闢首君，生於大荒，莫知其始，又不測其終，且言或在位一百年。按天地初分之時，盤古生於其中，能知天地高底，及造化之理，故俗傳曰：盤古分天地。⁴

……五運歷年記曰：元氣孕首生**盤古**，天地混沌，盤古生其中，萬八千歲，盤古之魂一日九變，神於天，聖於地，天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬千歲，天數極高，地數極深。盤古極長，垂死化身，氣成

⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年六月，頁4。

風雲，聲為雷霆，左眼為日，右眼為月，四肢五體為四極五嶽，血液為江河，筋脈為地理。今南海有盤古氏墓，亘三百餘里。俗云：後人葬盤古之魂。⁵

中國盤古的出生和開天闢地的過程，完整記載在三國時期徐整的《三五歷紀》與《五運歷年記》的論述中。⁶傳教士將「盤古」視為中國開天闢地首要之人，文中寫盤古孕育於一片混沌之中，身體逐漸長大，天地隨著盤古的生長而逐漸分開，於是有了天、地。盤古的身體幻化為日月星辰、山川河嶽，他身上的精氣成為風、雲、雷霆，因著他的死亡，使得世界有了生命，他的死亡轉為生命的延續。他的創世故事帶有「化生」、「犧牲」的精神，因此他創世的功勞為後人所紀念，成為漢民族「集體記憶」的一部份。南海的「盤古墓」，更增添了神話的真實性質。這樣一位帶有英雄性質的人物，在傳教士眼裡，他所做的卻只有「分開」天地，將原本既有的混沌世界「分開」，並不是真正的「創造」天地。因此，西方傳教士欲告訴中國讀者，這世界上有一位獨一的真神，是真正「創造」宇宙萬物的神，祂早於盤古之初便已經存在，甚至連人與萬物都是祂手所創造的。祂創世的過程傳教士在道光甲午年二月的〈論〉藉由兩位郭、陳好友的對話詳細揭示：

陳相公道：「……神天上帝創天造地，地者空曠，淵面暗黑，惟神天之聖神浮在水之面。」郭問道：「至上帝創造萬物還有幾多年乎？」陳道：「據小弟愚見道光十四年為六千五百四十七年也。但其期難作定。唯可知茲地原來混沌，無光無照，全地暗焉，如海之淵，除非聖神浮之，草木中不可芽。故曰：神天之聖神浮在海之面，至上帝立即造化，不以材料做萬物，卻伸諭，使萬物凜遵厥命。蓋至上帝曰，必有光，即有光，必有穹蒼，即有穹蒼，皆秩然序然，無勞而成，惟全能之至上帝可成之。光者無處不照，穹蒼者無所不蓋，茫茫然迄乎於四海矣。向來其水也，漲地面，滔天滿地，所以神主令之集一處，兼使海洋，成渺渺茫茫，其闊無疆。島州嶼無數，水流轉之際，亦陸可現，草木可芽，不勝其美。即至上帝令太陽與太殷星宿皆生在天空中。畢竟亦造魚鱉諸類蟲，禽獸且牲口，都照其類。且已經創造萬物，然則造人，即萬物之靈也。」⁷

世界在一片混沌中逐漸成形，神藉著話語來創造，祂說要有光，即有光；祂說要有天地，即有天地；祂說海與陸地要分開，海與陸地便分開；地要長出青草果實，天要有星辰、分晝夜。天空要有飛鳥翱翔，海裡要有生物游泳，地上要充滿動物、昆蟲等各類活物，最後才造出「人」，並稱為「萬物之靈」。⁸神的話語帶著「命

⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·萬代之始祖〉，道光甲午三月，頁 100。

⁶ 盤古神話相傳見於三國時期吳國（222-228A.D.）徐整所著之《三五歷紀》與《五運歷年記》，兩書均佚，幸唐歐陽詢編纂之《藝文類聚》與清代馬驥所撰的《繹史》中有所徵引，後人才得以略窺其貌。相關討論可參見朱心怡：〈盤古神話探源〉，《東華人文學報》第 6 期，2004 年 7 月，頁 1-24。

⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈論〉，道光甲午年二月，頁 86。

⁸ 詳細原文可參見《舊約·創世記》第一章，（香港：香港聖經公會，1961 年），頁 1-2。

令」，代表者說話者的絕對權威，祂命令萬物要遵照所規定的次序生長；神的話語又代表著絕對的自主權力，神位於被造物之外，站在至高點命令萬物，神不用依靠外力的幫助卻可以獨立創造。「藉話語的創造，不單是不需要工具或努力的創造，也是神顯明祂自己的『心』的創造，展示神的智慧，並且開始了神傳達啟示祂自己，向人類說話的盛舉。藉由話語來創造是神主權的證明，證明祂莊嚴的卓越，而且也表達祂神聖的旨意，為了被造物，願表達啟示自己的神聖旨意。」⁹在此，便可以看見「人」成為「萬物之靈」，在於「人」與「神」緊密關係的連結，「上帝」是會親自向人「啟示」與顯現的，其他的動物無法擁有這個權利，牠們與神的關係並沒有如此親密。所以「造物主」與「造物者」的角色便卓然確立，有了清楚的主從關係。希伯來文中的「創造」(bara)一字包含有「從無中生有」的觀念：神「造化」天地，是指神「主動」參與世界的形成，並在至高處默默掌管宇宙世界與四時寒暑的變化，「夫四時施生之法，以神主之智，四時行焉，百物生焉。」¹⁰可見，我們雖是眼不能見這位宇宙之神，但藉著所造之物就可以曉得，叫人「無可推諉」¹¹。傳教士還藉著敘說天體運行與四時節氣的「天文」專欄，再次驗證創世論的論說不只是僅存在於《聖經》中而已，更可以藉著天體運行的法則，具體言說上帝的存在：

……感神天之德，四時行焉。穎慧之士自覺萬物之主宰，定四時之序。自是觀之，神天之上帝無所不能，無所不造。¹²

……自是言上帝之明智，定期立節，終一毫也不錯。太陽之旋轉，地之輪周，晝夜之長短，皆依神主之政，一瞬間不可離矣。¹³

星者，並地周行太陽者，為水星、金星、火星、土星、木星、並列星也。……宇宙之無量之大，無限之廣。由此顯上帝之能權，可以造化掌治。¹⁴

上帝之目如電，其眼昭昭，周覽宇宙，無所不知，無所不在，左右前後。

¹⁵

神藉著創造的大能，逐步預備了一個井然有序的宇宙世界，將人安置其中。創世顯示了一個經過適當的安排與分化後，逐漸整合的多元整體，充滿萬物的組織規劃，完成了「秩序的宇宙」。上帝在一個超然的位置，安排宇宙的運行，祂無所不知、無所不在，充斥在整個浩瀚的宇宙中；反觀盤古的創世，是在一片混沌中「分」天地，是把一個已經「有」的混沌狀態分開，在混沌之前的世界無人知曉。

⁹ 亨利·布洛謝著，潘柏滔、周一心譯：《創世啟示：創世記一-三章深度解析》（台北：中華福音學院，2000年初版），頁88。

¹⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·洪水先世記略〉，道光甲午年五月，頁123。

¹¹ 《舊約·羅馬書》1:20：「自從造天地以來，神的永能與神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁209。

¹² 《東西洋考每月統記傳》，〈天文·黃道十二宮〉，道光甲午年三月，頁102。

¹³ 《東西洋考每月統記傳》，〈天文·日長短〉，道光丁酉年正月，頁194。

¹⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈宇宙〉，道光丁酉年四月，頁224。

¹⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈天文〉，道光戊戌年三月，頁345。

神則是在一個「無」的起頭裡全新塑造起一個有規律的世界，神的存在超越時間、空間的限制¹⁶，並在世界混沌之前就已經存在，並與所造之物保持著「有距離的關聯」。祂也造出了人類的始祖——亞大麥¹⁷的出現：

西天古傳歷記 洪水之先

亞大麥，當初神天。即上帝造化天地，及造世人，……。¹⁸

惟萬物之靈未曾生矣，神天至上帝俯念照人樣，曰，由我們造人，似我的像，照我的仿樣。人者應管海之魚、空之鳥、田之獸、土之蟲，並生普天下，神天至上帝就以地塵甄陶人也，吸活氣於厥鼻孔，則賦人以靈魂矣。

19

文中記載人類的始祖是亞當，他的出現得自於「創世主」——「上帝」的創造。上帝按照自己的形像造人，取名為「亞當」，並賜給他「靈魂」與管理萬物的權柄²⁰，顯示了人不同於動物的智慧。如此，中、西兩相異的創世論述，傳教士要如何接合在一起呢？他們卻有自己的解釋：

據漢史洪水之先，有三皇五帝，多以伏羲神農為三皇之二，其一者或曰燧人，或曰祝融，或曰女媧，其是與非未可知也。……此三者本無所稽，意混茫初開。²¹

或問三皇五帝與亞大麥子孫，姓名不同，又漢書番文說者紛紛，莫之一統，果以何者為據與？曰：中國秦始皇，有焚書坑儒，故上古世遠，或有失記，然或西域。商朝時候，離洪水不遠，有聖人摩西，親聽古傳，又感神默照，示知此事，立刻記之。其書還在，是故西域之史，或亦可信耶。²²

俗云：後人葬盤古之魂。恁般恍惚之論，荒唐之說，終不可信之。古陽子云，太古之事滅，孰誌之哉？屈原曰：遂古之初，誰傳道之，三復斯言，而知稽古之難信，考論者之無徵也。夫二子者，生當周季，去古未遠，而已歎古初之莫紀，矧百世以下，遭秦燔滅之餘，而妄稱上世之遺事，豈不亦迂誕哉？惟摩西奉神天默示，細詳我始祖之原本。²³

傳教士在面對中國上古時代的歷史時，除了對「三皇五帝」的真實性起了疑問，

¹⁶ 《舊約·啟示錄》1:8：「主神說：我是阿拉法，我是俄梅戛，是昔在、今在、以後永在的全能者。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁355。

¹⁷ 亞大麥，Adman，今譯為「亞當」，意思為「地上人」。以下內文論述多用「亞當」稱之。

¹⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年六月，頁4。

¹⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·萬代之始祖〉，道光甲午三月，頁100。

²⁰ 《舊約·創世記》2:19-20：「耶和華神用土所造成的野地各樣走獸和空中各樣飛鳥都帶到那人面前，看他叫什麼。那人怎樣叫各樣的活物，那就是他的名字。那人便給一切牲畜和空中飛鳥、野地走獸都起了名。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁2。

²¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·洪水先世記畧〉，道光甲午年五月，頁124。

²² 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年六月，頁6。

²³ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·萬代之始祖〉，道光甲午三月，頁100。

對於中國的「三皇」到底是哪三皇的流傳也模糊不清。中國民間廣為熟知的「盤古開天」神話，則視為「荒唐之說」，不可輕易相信。傳教士認為盤古的傳說不僅沒有根據，盤古也只是遠古傳說中的虛構人物而已，甚至援引了中國古陽子與屈原對上古時代的質疑襯托出連中國人本身也不知自身的起源為何，還言「司馬遷史記不錄三皇，以其茫昧。況盤古在三皇之前乎！」²⁴作為應證。中國創世神話的斷簡殘篇，傳教士都歸咎於秦朝「焚書」所致，使得上古史書的記載有了缺漏。相反地，唯有西方保存了上古的原始創世論，並且由聖人摩西受到「天啟」，清楚記錄下來，或許「西域」（西方地區）的記載更為可信，是可以依據的信史。

面對中國的上古歷史，傳教士僅是將其帝王譜系藉由編年體的方式陳列出來，拉出一條簡易的從「盤古—三皇—伏羲—女媧—神農氏—黃帝—金天氏—顓頊—帝堯」的順序，並簡明其貢獻與功勞。在〈史記·洪水之先世記略〉言伏羲畫八卦，訂立天下的法則、燧人氏教人鑽木取火，可以趕走野獸，人類開始改吃熟食、神農氏教人做農具，學耕種，織衣服，對於他們的事蹟也多有讚揚；〈史記·洪水之先記〉言黃帝征伐異族，治理國家，讓人類脫離「穴居」開始建造遮風避雨的房屋，並稱其為「仁政之綱鑑」。這些上古的傳說人物，都以「帝王」稱之，連居首先的「盤古」，也稱為「開闢首君」，因此在書寫上將中國傳說中的神話人物稱為「帝」、「君」，暗示著這些開創天地的人物僅是扮演「人」的角色，而非具有完全、偉大的「神性」。既然歸屬為「人」，就代表這些人物皆是屬於「被造物」，包納在「造物主」創世底下的系統層級中了。

傳教士利用中國上古史的空白、模糊與斷裂處植入《聖經》的觀點宣告：「神主至上帝已完全天地」²⁵，宣告神才是創造天地的主宰，連人類都是「似我的像，照我的仿樣」²⁶所成，人的源頭就是神。「摩西」則是扮演傳達上帝旨意的關鍵人物，寫下這段關於世界開頭的故事，其所紀錄的都是神所「默示」²⁷。因此，上古歷史在傳教士筆下，神創造天地才是「主位」，而中國的盤古開天譜系則居於「次位」。敘述者巧妙的將中國古老的歷史納入基督教歷史的敘述當中，使得基督教成為歷史的「主導者」，相形之下，中國或是其他地方則是大歷史洪流下的小支流。傳教士首先確立了「神／人」的關係是「創造者／被創造者」，又將「人」的尊貴性賦予「萬物之靈」的稱謂，與禽獸相比之下，「人有氣，有生，有知，亦且有義，故最為天下貴也。尊貴者為神天之寵惠所錫矣。」²⁸因此，普天之下，不分人的外型、種族、血緣，皆是神的子民。

傳教士重新架構起一個以「神」為中心的新歷史進程，成為他們書寫歷史的

²⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·洪水之先〉，道光癸巳年六月，頁4。

²⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·萬代之始祖〉，道光甲午三月，頁100。

²⁶ 同上注，頁100。

²⁷ 《新約·提摩太後書》3:16-17：「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義、都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁304。

²⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·萬代之始祖〉，道光甲午三月，頁101。

目地與策略，由於中國人對於此「新歷史」的理解需要時間消化、接受，於是可以看到「神創天地」的論述不斷的在《東西洋考》的各個專欄被「重複言說」，無論是在「論」或是「天文」欄都可以看到一致的敘說筆法。這樣「重複言說」的效力在於不斷加強中國人對於神創天地概念的記憶，進而巧妙的將中、西起源接合，牽連在一起，最終目的就是了搭起四海一家的手足之情。以下將中西歷史起源的差異用簡表比較之：

地區 比較項目	西方	東方
創世者	神	盤古
創世過程	上帝用七天創造天地萬物，最後一天按照祂的形像造人，名為亞當。	元氣孕首生盤古，盤古一日九變，身上器官化為日月星辰、山脈河流。
創世者與人的關係	創造者／被創造者。	未言。
傳教士的評論	信史。 摩西奉神默示紀錄在《聖經》。	上古之事文獻不足以徵，故其源頭應為神。

(中／西歷史創世簡表)

該表主要從「創世」的歷程言之，西方清楚指出創世者為「神」，創世過程歷時七天，最後一天依照自己的形象創造了人類，並命名為「亞當」。其中主—從關係明確，「神」為創造者，人為被創造者，人、神關係直接且緊密。創世故事的謹慎性在於摩西受到天啟清楚地記載於《聖經》中，沒有其他的版本；相較於東方，其創世者為「盤古」，古籍中將盤古的生長與天地萬物的造化相互融合為一體，缺乏明顯的主從關係，更沒有獨一「神」的概念，故事的記載也沒有一定的依據。因此，傳教士認為中國的盤古神話不足以信，且在盤古之前沒有明確的創世記載，故推論「神」才為萬事萬物的起頭。

二、東西種族的相合與分散：洪水與巴別塔事件

西天古傳歷記 洪水之先

撻亞……在世五百年，方生二子，曰：是麥、曰：夏麥、曰：牙弗。得年六百時，洪水為害，撻亞被神默示，先知此事，作舟備之，是舟極大，容得撻亞同與家眷，及禽獸各等一雙，都入舟內以保其種。其餘眾生不入舟者，皆以洪水溺死。²⁹

漢土帝王歷代 洪水之先

孟子曰：當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下；草木暢茂，禽獸繁殖。五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道交於中國；堯獨憂之，舉舜而敷治焉。³⁰

傳教士引述《聖經》裡「挪亞方舟」³¹的故事，與中國經典《孟子·滕文公》³²裡記載相合，於是大膽指出東西兩方的歷史相合處在於：洪水事件。並且極力舉出「東西史記合」的歷史應證，指出洪水事件發生的時間皆在天地創造之後，於是歷史標題上都以「洪水之先」與「洪水之後」作為中、西歷史的分野。「彼此都說洪水之先，有過十世有千六年，有神人雜揉之類，故在此件東西史記皆和合矣。」³³成為最佳的例證。洪水事件帶來人類與萬物的滅絕，唯有挪亞在神眼中是義人，受上帝的命令建造「挪亞方舟」躲過洪水之災。依照聖經歷史的記載，洪水氾濫四十日，此後的人類只剩下挪亞一家，那人的散佈又從何而起？又如何使人類散佈如繁星一樣多呢？關於這樣的問題，中國史似乎是沒有特別去紀錄，中國人只重視「炎黃子孫」的正統，對其他民族罕為關心。這種傳統的民族優越感，也不難理解為何當時中國人對外族如此歧視與抗拒。洪水退去後，挪亞出方舟獻祭與神，神便立下「彩虹」做為不再滅絕人類的記號與盟約，上帝便賜福與挪亞，對他們說「你們要生養眾多，在地上昌盛繁茂」³⁴。挪亞過世後，他的三個兒子「麥（閃）、夏麥（含）、牙弗（雅弗）」生養眾多，散佈到各邦各國，「這些都是挪亞三個兒子的宗族，各隨他們的支派立國，洪水以後，他們在地上分為

²⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年六月，頁6。

³⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年六月，頁6。

³¹ 「挪亞方舟」的故事主要是說，亞當的後裔在地上犯盡各樣的罪行，上帝內心憂傷，後悔創造人類，於是以一場大洪水將地上萬物毀滅殆盡。唯有挪亞在神的眼中視為「義人」，故命其造方舟與家人一同躲避洪水，並將地上所有動物挑選一公一母帶入方舟內。之後，洪水氾濫大地四十晝夜，水勢浩大，共一百五十天。洪水消退後，神與挪亞立約：「凡有血肉的，不再被洪水滅絕，也不再再有洪水毀壞地了。」並以「彩虹」作為立約的記號。參見《舊約·創世記》第六章到第九章，（香港：香港聖經公會，1961年），頁6-9。

³² 《孟子·滕文公》，《十三經注疏（卷八）》，（臺北：藝文出版社，2007年），頁97-98。

³³ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·洪水之先〉，道光癸巳年六月，頁6。

³⁴ 《舊約·創世記》1：9（香港：香港聖經公會，1961年），頁9。

邦國。」³⁵於是從「家」到「族」到「國」的概念儼然成形。然而人種又是如何從單一到多元、語音又是如何彼此不相通呢？一切都在於「巴別塔」事件的發生：

……洪水後一百年，倭亞之苗裔生齒日繁，駐亞細亞之四方。各家會一處，講一話也。誠恐漸漸諸族將散四方，滿天下，故始**建高塔**，猶巍嶺及雲焉。惟上帝不悅其計，故令人之話音混亂，各講異說，但欲築塔也，話不通，事不成，故半建而廢，及四面離散，嗣為家為族，族為民，由此散之民，東亞細亞漢人取其本原焉。³⁶

亞細亞西方離四川省一萬有餘里，兩河之間，一望平坦之地，其隆盛蕃毓，自古以後大有名矣。堯舜年間，天下話均音同，民人自東搬來遇此平坦地，遂寓於是。眾相議曰：「莫若作磚燒熟，以磚為石，以石油為灰，如此建屋可也。」又曰：「莫若建城築塔，頂高及天，藉此揚名，免各散四方。」於是皇上帝降臨，監人類所建之城塔焉。皇上帝曰：「民却一心，音語亦同。今始作此，且後所欲為，必作無妨。宜下去混雜言語，使得不相通話也。」且皇上帝散眾遍地四方，由是罷築城矣。緣上帝淆亂世人音語，散之遍地四方，故稱其城之名曰：巴別。³⁷

彼勒厄，即譯言分也。蓋當時萬國始分也。經云：洪水之後，方一百年，全地之人，同一口語，故大家相謀建邑起樓，其高至天，如此成名，而免離散也。惟神不喜之，亂其口語，彼此不通，故見邑起塔不成也。如此天下有各樣話，而萬國分散，由此而起也。³⁸

巴別塔的建造計畫象徵了人類心中的慾望高漲，想要擁有通天的本領，企圖想要奪取神的位置。「巴別」，名義為「變亂」，變亂了人類彼此原本同一的語音。巴別塔，是世人群集之地，人類的狂傲注定失敗；這座塔也正是象徵人類分散各處的起點。由於世人講同一種語言，故群起謀議，想要建塔揚名四方，成為人偉大的標的，惟神卻不喜悅此塔的建造，親自破壞此項計畫，將人類語音變亂。最後，因為彼此語言不同、無法溝通，於是只好各自成家、成族，紛紛離開此地往他地尋去。傳教士在撰寫時，特地將巴別的地理位置標示出來，位於中國「四川」不遠處，將中國納入西方歷史地圖的版圖中，於是傳教士將中國人——漢人，容納進他所建構的族群分類中，是屬於「閃族」³⁹的一支，用一種大民族的包容來包納漢人，建立起「社群歷史感」⁴⁰，讓中國人進一步去思考：「分別夷狄有意義

³⁵ 《舊約·創世記》11：32（香港：香港聖經公會，1961年），頁10。

³⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·洪水後紀〉，道光丁酉年正月，頁192。

³⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈西國古史·亞書耳國〉，道光戊戌年九月，頁416。

³⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年八月，頁24-25。

³⁹ 在猶太人世界觀中，世界由亞、非、歐三州組成，挪亞三名兒子閃、哈麥、雅弗特即為黃、黑、白三色人種的祖先。

⁴⁰ 「社群歷史感」指的是說：我們將自身所放置的時世，包括我們的往昔、現時與未來，乃與社群或國家所處時世相混同，也即是我們這個社群的歷史，以及對此社群的歷史感（the sense of history）相混同。此觀念出自於麥克·史丹福作，劉世安譯：《歷史研究導論》（台北：麥田出版

嗎？」我們本源皆於一，如今我們是因為「巴別塔事件」分散各處，詳細追究起來我們皆是出於同一血緣，如同「家之有宗族，猶水之有分派，木之有分枝，雖遠近異勢，疏密異形，要其本源則一。人之宗族者，如身之四肢百體，如血脉相通，而疴癢相關焉。」⁴¹運用了中國人熟悉的「水」、「木」、「身」的比喻來解釋，喚醒中國人血濃於水的「宗族意識」，更加清楚明白的宣傳他們所要傳達所有的民族皆是同根且同源。

此外，《東西洋考》的歷史書寫繼而舉出一連串中、西歷史相合事件相互應證「起源於一」的事件，像是：商朝成湯時期發生「旱災」，「成湯即位，……大旱七祀，太史占之，曰：當以人禱。湯曰：吾所為請雨者，民也。若以人禱，吾請自當。遂齋戒剪髮斷爪。」⁴²這裡說湯王親自齋戒、穿著素衣向上天乞求降雨，後果真大雨滂沱，對比於〈東西史記和合〉中「以色列神朝」寫埃及宰相若色弗為王解夢，王夢見七肥牛、七瘦牛，肥牛代表豐收七年、瘦牛代表旱災七年，後果真如若色弗所說豐收七年後旱災七年，東、西歷史事件並排下竟有雷同之處。〈史記·亞伯拉罕之子孫〉中又言：「成湯年間之大旱。史云：成湯以身禱於桑林之野，言未已，大雨方數千里，東西史之和合，由是觀之。」⁴³於是從東西史記相合事件的實例看見，人種的分散是因為巴別塔事件而起，在這之前人的起源為一，皆是神所造的；但在洪水事件之後，萬國從一族到多族，語音從單一到多元，彼此都經歷了旱災事件，於是「普天之下，莫非神國」在此就顯明了。

第二節 睜眼看世界：地上神國的文化再現

本節主要探討傳教士如何接著以「地理」、「新知」內容作為介紹，跨足各個專欄內容互為輔證，試圖將西方的「科技、新知」藉由專欄書寫的方式引入中國。使得中國人對西方人的創造發明心生佩服之外，又因地理五大洲的書寫拓展中國人的地理觀念。這些經由重新編排的空間秩序，粉碎中國單一「蠻夷文化」的想像圖景，並以西方基督教國家——英、美兩國為例，使地面上的「理想國度」提升到宗教「地上神國」的高度，展現出神國召喚的力量與「宗教共同體」的民族想像，喚起中國人對西方世界的嚮往與對基督教的友善印象，進而達到「四海一家」的宗教傳教目的。最後筆者檢討這樣主觀的書寫方式，對於中國造成什麼負面的影響，並提出幾個思考的層面：在傳教士一方面欲破除中國人對於西方的「蠻夷想像」，另一方面又不自主的置入一個「新」的蠻夷想像地圖，這想像的圖景是如何書寫而成的？他們又如何將筆下的世界以「基督教」為中心，區分出文明／野蠻、基督教／異教、光明／黑暗的二元對立圖景？並在間接破除中國人的蠻夷觀念時，卻無意識的新建立起一個充滿矛盾與衝突的東／西方想像世界？

社，2001年初版），頁76。

⁴¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·洪水後紀〉，道光丁酉年正月，頁192。

⁴² 《東西洋考每月統記傳》，〈史記〉，道光癸巳年九月，頁34。

⁴³ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·亞伯拉罕之子孫〉，道光乙未年六月，頁182。

一、科技、新知的引入

透過傳教士的編纂，刊物中所有的新知介紹，成為傳教士吸引中國人信教的手法之一。《東西洋考》大量引進科技新知，除了讓中國讀者感到新鮮外，隱藏在這些新知背後的動機卻是意圖塑造出新的知識結構。它一方面吸引讀者的注意，為讀者形塑出一個科技進步的西方想像；另一方面在書寫中加入宗教元素解釋天文、科學現象，使「宗教」與「科學」成為「體」與「用」。首先「天文知識」的引入是為了讓中國人了解到宇宙運行的法則，從傳教士書寫了一系列的「天文專欄」，替中國人建立「天體」的概念。〈宇宙〉⁴⁴中說明「太陽系」中行星的運行；〈天文·星宿〉⁴⁵裡進一步說明行星的面積和與太陽的距離，對於行星之外亦多介紹了「衛星」與「彗星」的存在。另外，還介紹了常見的天文現象，「日蝕」與「月蝕」：

日食，常在月朔，及月之初也。蓋日月地三者，皆各周行其本道而不息，而凡有月直經過于日地之間，那時有日食。蓋月遮日之光，致不得射到地來。⁴⁶

月食，……蓋日月地常各走行于本道，而地在日月之間，那時就有月食。蓋此時地是遮日之光，致不得射到月也。夫月本無光，乃借光于日。故日光被地之身所遮，則月身為黑也。月食是在望而有之，蓋此時日月地俱平直相對，而地經過中間。⁴⁷

可見日、月蝕發生的原因在於三顆星球在軌道運轉的過程中，當三者軌道皆呈現一直線的時候，彼此相互交疊，於是其中一個星球的影子倒映在另一個球體上，於是就有了影子產生。倘若是日蝕，多發生在農曆月初，是月亮遮住了太陽，使得太陽的光照不到地球，地球則會一片黑暗，仰頭看彷彿太陽消失了。月蝕，多發生在農曆十五，是地球遮住了太陽，月亮反射不到太陽的光，因此黑暗了。論述中並附有〈日食之圖〉、〈月食全圖〉、〈月食差分圖〉用以搭配文字說明，為的是除去中國人對「天文現象」的不當理解與懼怕。中國人認為日蝕、月蝕的發生，在於日、月被天狗所吃，是不吉利的象徵，於是多驚慌失措，敲鑼擊鼓要驅趕怪獸⁴⁸，這樣的行為在傳教士眼裡多是不知太陽、月亮與地球三者運轉的道理所

⁴⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈宇宙〉，道光丁酉年四月，頁 224。

⁴⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈天文·星宿〉，道光丁酉年十二月，頁 304。

⁴⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈天文·論日食〉，道光癸巳年八月，頁 27。

⁴⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈天文·論月食〉，道光癸巳年十月，頁 47。

⁴⁸ 《東西洋考每月統記傳》描述中國人面對日蝕、月蝕的情形為：「古者與今多無學問之人說，日食為凶之兆，是因為不明曉天文，不知日月星與地之行走之理，所以說錯了。日月之食，乃神主預定如此。且年年常常多有之。嗚呼！世人於日食時去打鼓，鳴金，欲救日，最愚之至矣。正如早上滾石向東，欲免太陽出，焉能免哉？」（〈天文·論日食〉，道光癸巳年八月，頁 27-28）；「古者與今無學之人，多常說月食為不吉之兆，而因怕天狗盡食下肚去，所以打鑼擊鼓，點燭燒香，周圍救月台邊，走來走去唸經，欲救月的意思。卻不知此月食，是神天欲早所定看，而世人若欲止住之，豈不是自擅違逆天哉？再者，此救月之事皆虛然，正如人放足在黃河，欲止其水之下流，

致。其他關於四季變化、日夜長短的原因，在〈黃道十二宮〉⁴⁹言四季變換因地球自轉造成太陽照射的角度不同，因此有春夏秋冬的產生，並將中國的節氣之分與西方十二星座做對照。〈日長短〉⁵⁰簡介晝夜長短變化與南北半球時差的產生，都為中國人開啟了新的天文之眼。然而，隱藏在天文現象背後的意義，是對造物主的讚美與稱頌，天文欄的書寫看見每敘述一件天文事件，文末都有作者對造物主的驚嘆。無論是日蝕、月蝕、晝夜長短、宇宙行星、風霜雨露，都可以看見造物主存在的痕跡，並認為「諸國欲知上帝之權能，明智，推天文之學。」⁵¹。將「天文學」推舉到最高的知識體系，還列舉出中、西方皆致力於天文發展，像是大清設有「欽天監」，觀測天象頒布曆法，歐洲各國、各城皆設有觀測天象的靈臺與儀器。大清年間光從西方傳入中國的儀器就有天體儀、赤道儀、黃道儀、地平經儀、地平緯儀、象限儀⁵²等等之多。傳教士認為當人越發現天文的廣袤無際時，更會由心中升起一股敬畏上主的心：

蓋眼所見，諸星辰為是更廣如地者。人者之身，不為外物眩晃而動，養靜心者，可以靜仰皇天帝權柄。地球之諸民，計十萬口，惟星之寬大，孰能算之乎？但諸星辰在於皇天上帝之掌下焉。惟天下至聖，為能聰明睿知，思量上帝之全能也。……善讀者，必觸目驚心，且深思窮想，創造萬物之真主，如大如皇，如巍如赫，其泥土塑像，何以及哉？迷世者，獨俯地而不仰天，而不觀上帝之榮威，還執拗泥石之菩薩，必望宇宙之大功，愧赧無地，未及伏拜皇上帝矣。⁵³

傳教士循循善誘的藉由天文的知識體系，引導中國人去思考這位創世主的偉大、奇妙，在於能將天體運行的井然有序，要「善讀者」去靜心體察宇宙的奧秘，這位連連寒暑節氣都不失時的造物主，是如何藉由自然萬物來「自我啟示」，進而敬拜造物主。

除了天文觀念的引入外，對於西方「奇器」的發明與使用也有所介紹，像是東印度公司利用「炊氣船」（輪船）運送貨物到孟買，原本要三、四個月的水程，馬上縮短到二個月便到達，大大節省了往來的時間成本。⁵⁴瓦特改良「火蒸水氣」（蒸汽機）後，運用在輪船、火車上，其速度驚人，行走如飛；紡織業有了「火蒸水氣」產量大增，藉由輪船的運送，更加速了貨物的出產與利益所得。⁵⁵「火

又如伸手向天，欲使雷不響，使電不閃，此各式何能得成哉？而欲救月示然。」參見《東西洋考每月統記傳》，〈天文·論月食〉，道光癸巳年十月，頁 47-48。

⁴⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈黃道十二宮〉，道光甲午三月，頁 101。

⁵⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈日長短〉，道光丁酉年正月，頁 194。

⁵¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈宇宙〉，道光丁酉年四月，頁 224。

⁵² 《東西洋考每月統記傳》，〈天文〉，道光戊戌年三月，頁 345。

⁵³ 《東西洋考每月統記傳》，〈宇宙〉，道光丁酉年四月，頁 224-225。

⁵⁴ （文中小字釋曰）炊氣船：「或曰水蒸船，即俗稱火船是也。其用滾水之蒸氣，而使機關轉行，令船快走，故名也。」參見《東西洋考每月統記傳》，〈孟買用炊氣船〉，道光癸巳年十月，頁 48。

⁵⁵ 《東西洋考每月統記傳》，道光甲午年五月，頁 126。

蒸車」的行駛，使得陸路事業得以發達，加速世界四海一家的結合。⁵⁶又稱讚西方人發明的「氣舟」（熱氣球），早已超越了中國人的風箏，搭乘「氣舟」乃是尋常之事，惟中國人未見。⁵⁷關於貨物船的修繕問題，西人發明「水內匠籠」，一種讓人便於潛水的裝置，用以修復船底的破洞或是打撈落水貨物，內裝有氧氣筒使人呼吸，有單人使用，或多人使用的分別，匠籠可以保護做工的人不致溺死。⁵⁸最後介紹了英國海口「緬橋」（倫敦鐵橋）的興建，可便利於海上船隻的航行與路上汽車的行駛。⁵⁹為了展示西方的文藝發展與中國並駕齊驅，傳教士不僅推崇中國李白的詩為詩魁，文中還多次引用轉寫李白的詩文、引述蘇軾的詞，認為是語言翻譯的問題，造成歐洲許多優美的希臘詩歌、荷馬的史詩無法讓中國人閱讀。語言的差異，使得許多經典書籍無法相互交流，造成中國人長期藐視外國人的文化發展。⁶⁰在眾多經典之中，傳教士奉《聖書》（聖經）為圭臬，認為中國人必須讀之，原因在於：

……聖書，為萬世不易之法。蓋上帝之默示，著萬物主載之聖旨，總括萬人之矩矱，纂聖書者，始於商朝，掇拾於漢朝，筆之於西伯來兼希臘話，皆是實學也。不比較人之書，其所錯所謬，是上帝之聖言焉。諸國應當凜遵其書也。書者已繙譯漢話，則中國人可以學習上帝之律例矣。⁶¹

《聖書》為神的話，具有權威性與不可變動性，對於新教傳教士來說翻譯《聖經》是首要之事，因此各國應該勤讀《聖書》最為生活遵守的法則。醫學方面，對於人體骨骼與醫學分科都有所介紹，傳教士另外撰寫了〈醫院〉⁶²介紹醫生「伯駕」的高超醫術，也轉錄了多首漢人的答謝詩，希望得到中國人的信任，招攬更多人前往看病。動植物方面，也介紹了中國領土罕見的獅子、冰熊（北極熊）、駝鳥、豺、鯨魚、王鵲、河馬等，以補足中國人生物領域的不足。

這些科技新知的大量介紹，無非是為了矯正中國人對於的器物層面的不重視，一概認為只有形而上的「道」才大有學問，偏重抽象哲理的思維，視形而下的「器」為次等的，對於科技奇巧的鄙視，使得中國現代化速度緩慢跟不上西方發展的速度。這些新奇的天文知識與五花八門的奇器介紹，主要目的也為了吸引中國人的目光領他們前來閱讀此份刊物。在〈本草目〉中可以看出中國人與西洋人治學方法的差異性：

草木之芽，獸之生，鳥之卵，魚之游，蟲之爬，皆甚妙。泰西之博學士，盡力稽察各物之性情，細看其用，及明詳其事，莫說地面之物，就海淵地

⁵⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈火蒸車〉，道光乙未年五月，頁 185。

⁵⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈氣舟〉，道光丁酉年四月，頁 228。

⁵⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈水內匠籠圖說〉，道光丁酉年六月，頁 244。

⁵⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈緬橋〉，道光丁酉年八月，頁 266。

⁶⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈詩〉，道光丁酉年正月，頁 195。

⁶¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈經書〉，道光丁酉年二月，頁 205。

⁶² 《東西洋考每月統記傳》，〈醫院〉，道光戊戌年八月，頁 404-406。

下之金石，招搖其珍玩奇物也。夫編纂書篇，其多真可奇矣。閱之，莫不必敬仰其人之聰明，慧智，盡物之格，不之厭困焉。除非藥材，漢人不留草木，至於禽獸，未看一本書總括其綱領，此又可怪矣。⁶³

傳統中國對於動物、科學分類的不重視，使得學術思想局限於四書五經，而西洋人的博學展現在這些知識權力——天文、物理、化學、醫學、動植物等研究的高度發展，不論是蒸汽機的原理圖解、天文觀測的結果、醫學解剖的精進，最後都指向「宗教」做為核心的價值觀念。上帝是所有知識的源頭，一草一木都由祂所造，人所發明的科學知識只是用來輔證宗教的奧妙，在面對浩瀚的知識殿堂前得以虛心謙卑。

二、地理版圖的擴大與書寫

「地理」專欄的連載與十三封虛擬的書信內容，佔據刊物大部分的篇幅，為當時的中國人重新拼貼出一幅「萬國世界輿圖」，並為當時的中國讀者勾勒出了一幅幅帶有異國風情的地景面貌，進而拓展他們的地理知識的版圖。黃時鑑指出《東西洋考》的地理編排是帶有「計劃性」的目的，一路從「東南亞—南亞—歐洲」⁶⁴往外延伸出去。地理版圖的擴大有助於打破中國人長久以來以「天朝上國」自居的中心觀，與根深蒂固的「蠻夷」觀。在一篇名為〈地理〉文中簡要說明地理欄的緣起與編輯的目的、手法：

本月外國人稠密赴省城，洋商賈輻輳，洋船進口相繼，置貨轉運往還，絡繹不絕。……海洋窮極幽遠，自日出之國，以至窮極島，允身之所經日之所覩，無不廣詢博諮熟悉端委。弟欲補之，綴輯成地理之篇，由是可明知島嶼之遠近、外國之形勢、風俗之怪奇、沙礁之險、埠頭之繁、好灣泊所等事，及物產貿易，海關之則例，皆晰說加綜覈，各極周詳，俾君子有所採擇。⁶⁵

從這篇短序的敘述中，不難窺探出十九世紀已經是一個資本主義發達，海上貿易網絡相當頻繁、各國藉著商業交流相互往來的世界。文中點出「外國人稠密赴省城」與商賈貿易「絡繹不絕」的繁榮景象，暗示著中國無可避免的要被納入這商業貿易的網絡之中。文中的編者以自己的所見所聞，欲介紹各國的地理位置、國際情勢、文化風俗、地形樣貌、物產貿易給中國讀者，形塑出一個重新編排的空間秩序。

筆者更觀察到文中「地理」專欄所呈現出的書寫方式不僅只有環境、氣候、地景、人文、風俗的客觀書寫而已，更多帶有「評論」意味的書寫方式去描述一

⁶³ 《東西洋考每月統記傳》，〈本草目〉，道光丁酉年二月，頁 206。

⁶⁴ 愛漢者等編，黃時鑑整理：《東西洋考每月統記傳·序》（北京：中華書局，1997 年第 1 版），頁 17。

⁶⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈地理〉，道光癸巳年六月，頁 7。

個國家的地理概況，並且在敘述中對於各國的宗教文化、社會風俗介紹亦帶有主觀的優劣評斷。這樣的介紹與評述地理的方式，一方面為當時十九世紀中國的知識份子引進了新的地理觀念；二方面在這樣主觀的書寫下，與其說為中國人拓展新的地理版圖，不如說是書寫的過程中有意圖的為中國人重新建構了一個帶有基督教色彩的理想國度與新世界。以下便從《東西洋考》的「地理專欄」文章開始探討編者在「東南亞」、「南亞」、「歐洲」的地域轉換時的不同書寫筆法與傳教士欲塑造的地理觀念與背後試圖呈現出的文化樣貌。

（一）傳教士的地理觀

地理專欄先選取與中國距離為近的「東南亞」作為介紹。在描述東南亞的敘述前，先用一種「總論」的方式概要性的將地方風俗氣候、物產、作物栽培狀況勾勒出來：

（呂宋島）其嶼皆巔巖參差，其中亦有火焰山，頻數地震，甚害田畝邑鄉，風暴嶺表，因一溜山隔絕其島等為兩分，則東邊有夏天，西邊雨時；西邊有夏天，東有雨時，如天竺國一樣，天比兩廣更熱。其壤濕隆盛不勝，物產各樣，米粟可載出口，有白糖、海參、棉花、藤、蘇木、海菜、繩草等貨。亦有芒果、柑類，波羅、薑、胡椒、桂皮。各樣禽獸、蟲、蛇、蝦蟆、魚蟲類。⁶⁶

（蘇祿嶼）地方之產物為珍珠、玳瑁、華芩、蘇木、豆蔻、鸚鵡、降香類。⁶⁷

芒佳風之形勢，岷嶽嶮峻，環來繞去，一帶遠親若鋸齒，無數海隅港，內地之嶺山不勝數也。其山之廣大，長短莫能度測，亦有火山出火，轟炮一然，亦有金山，亦有硫磺山，其地方之產物盛，玳瑁、海參、燕窩、烏木、蘇木、降香、海菜、藤類，並有丁香、豆蔻、棉花、金等貨。山內有個樹名叫烏把葉，枝包毒甚利害，故土番浸矢，致害死敵，除非有獾獾鸚鵡鳥類，天比兩廣土地更熱。⁶⁸

婆羅為諸洲之至大，長二千二百五十里，濶一千八百六十里。其山內有大湖，並多江溝渠沆茫山林，以木頭可作船建屋，莫勝其盛也。產物又繁絮，又各樣在其洲，有狒如人之獾獾、胡椒、檀香、安息香、水片、燕窩、

⁶⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈呂宋島等總論〉，道光癸巳年八月，頁 26。

⁶⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈蘇祿嶼總論〉，道光癸巳年九月，頁 36。

⁶⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈芒佳風大洲總論〉，道光癸巳年九月，頁 36。

海參、烏木、藤、金沙、鉛錫、窩宅、金剛、寶石。⁶⁹

（蘇門答刺）一帶山於其州中間，分州兩分，瘦嶺磽地，只產錫、金、沙藤、胡椒、檳榔、椰子、冰片等貨。⁷⁰

這一連串的作物描繪都展現了熱帶國家特有的風情，與不同於中國的異地情懷，帶給讀者強烈的視覺震撼。文中描述南洋熱帶栽培業之風盛，可見這些作物背後都隱藏著西方殖民母國的影子與經濟貿易帶來的利益在其中。這一片充滿著繽紛香氣與各式味覺香料的島嶼，暗藏著各個殖民國家間的政治權力的競賽，藉由殖民地國的作物栽培對外宣示國家的領土與主權。內文中除了南洋的作物介紹，還著重介紹當地的人文風情，所描述的世界多為文化水準教低、尚未開化的地方為主。並將當地居民以「土番（蕃）」、「蠻」稱之，居民性格多為懶惰、游手好閒、不學無術且時常滋生事端，其原住民風俗多以殘忍為之。像是呂宋島上「有土番無數，未歸順，有本君本官，與是班牙人類數打仗，其烏面人居在閭閻穴處，捕鹿而食，以薯芋為糧，性好殺，以人顛為貴。……」⁷¹或是吧布阿大洲上的原住民，「土番是蠻也，各人欲娶妻，必以人顛聘定下。故好殺人以枯顛頭為寶貝。」⁷²婆羅大洲上，「內山之土番為蠻，食人肉、飲人血、不守五倫。」⁷³倘若這些住民是信奉回教，行業又為「海賊」，其殘忍掠奪的海賊性格更加表露無遺，作亂鬧事更成為母國的燙手山芋。最明顯的是「呀尾」這地方的情形：

土番名呀尾人，甚老實，信諸空言，勤勞耕田。雖然回回其本性溫和，惟人觸犯之不可恕罪，內恨不釋，一定必卧薪，嘗膽雪怨，瞋怒無度之際，猛如虎跑踉，遇著人就殺不論好歹，倘不惹其怒，安然秩然，甚惡相鬪。但因賭博之好，輸田屋子婦，賣本身為奴，偷盜哄騙。莫勝其利害，可謂萬難之源……。⁷⁴

由於南洋國家居民野蠻、文化水準低落，編者便常在敘述末尾增添了西方國家治理過後的一片「文明」景象，像是「吧布阿」在荷蘭的治理下，建砲台防堵海賊入侵，教當地居民耕田作工，使他們得以自食其力，或是調和婆羅大洲上的武吉與馬萊西人的紛爭。最具有代表性的是英國在「麻六甲」地方所建立的「華英院」：

當是之時，有大英國某土開華英院，嘉慶年間教唐人在土生之子。英與華字兼大英國之文藝，令之獲大益焉。另在麻刺甲之義學甚多，男子與女兒，不論土番漢人皆讀書也。為耶穌之信從者費財，特意沾潤世間人。⁷⁵

⁶⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈波羅大洲總論〉，道光癸巳年九月，頁 37。

⁷⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈蘇門答刺大洲嶼等總論〉，道光癸巳年十月，頁 45。

⁷¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈呂宋島等總論〉，道光癸巳年八月，頁 26。

⁷² 《東西洋考每月統記傳》，〈美洛居嶼等與吧布阿大洲〉，道光癸巳年九月，頁 37。

⁷³ 《東西洋考每月統記傳》，〈波羅大洲總論〉，道光癸巳年九月，頁 37。

⁷⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈呀尾大洲〉，道光癸巳年十一月，頁 56。

⁷⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈呀尾大洲〉，道光癸巳年十一月，頁 56。

文中說明「華英院」所教授的課程與學習的狀況，其中無論性別、種族、社會地位不同皆可入學。學院又教授英文與華文課程，學習閱讀英國的文藝作品，還有熱心的基督徒捐錢辦學，對於當地的原住民有極佳的「教化」成果，可謂是南洋最文明之地。

隨著路程往外推移，逐漸轉移到了「南亞」地區：泰國與印度各省。地理位置的移動，造成編者所描述的文化景貌開始轉變，書寫的重心從充滿南洋風味的土番作物轉為對異端宗教的批判，針對佛教僧人的假冒為善、婆羅門「種姓制度」的階級不平等，有了負面的描述。敘述的角度觸及到社會制度層面，著重強調異端宗教對社會結合所帶來的負面影響，與人心靈的敗壞。〈暹羅國志略〉中描寫泰國四處充滿了高聳的佛教塔廟與佛像，富麗堂皇的皇宮宮殿，人民將國王視之為佛、為神仙，然而「釋氏異端甚害民，允男子應幾年為僧，農工廢僧者為燒香之會，惑世誣民。大率假災祥禍福之事，以售其誕句無稽之談，則誘取貲財以圖肥己。」⁷⁶此地佛教興盛與僧侶眾多，在傳教士眼裡他們都扮演「迷惑世人」的角色，時常散播無稽之談、大談神鬼禍福，都為了賺取錢財，謀取自身的利益。此外，婆羅門教的禍害不只在於實施種姓制度，將社會分成三的階層，而是在於教義和社會風俗的緊密結合，成為眾人習以為常的慣習（habit）。當地的婆羅門僧藉著儀式舉行，成為社會階層上的領導者，而儀式中的象徵意涵，更成為當地人普遍的意識形態與凝聚社會的力量，像是印度「亞拉哈」所舉行的「剃髮」儀式：

亞拉哈八邑，在岡噶河邊，鞏固城池，敵不能征勝之。婆羅門賦聖此邑，每年幾萬人好信菩薩，聚集此邑。河邊剃髮，僧謊曰：「毛落河，萬劫享樂園之福。」愚民以銀錢送異端之魁，即是婆羅門僧。且浪費耗失貨財，若欲死後步雲梯，且登月殿飛騰九萬里，高攀蟾桂，聞撲鼻馨香，助喜慶華筵，願享此福就自投河內，而甘心溺死也。……⁷⁷

婆羅門僧將「剃髮」的儀式象徵為一條通往天堂樂園的途徑，於是當地居民紛紛送錢財給僧侶，希望可以得到通往樂園的門票。婆羅門僧更畫出一幅未來世界的美好想像，有雲梯通往九萬里的雲霄，上頭有美麗的宮殿，四周鳥語花香，可享受月下舉杯的歡愉的場景，吸引著無知的人民紛紛投河自盡，棄自己性命於不顧。如此美化自殺行為，傳教士批評此舉不僅敗壞人性本質，更使人陷溺其中不自知。另一項殘忍的儀式是「諸茄鬧邑」的「瞻禮日」：

諸茄鬧邑，為印度國至聖邑矣。……夫瞻禮日，印度人擠擁甚多，婆羅門僧縛繩，環菩薩之頸，拗拽之乘大車，隨後乘王出府，親手掃地，各諸侯趨赴大車，盡力拖之。此時間御者癡狂妄，扭嘴變臉，人民糊亂，開闢，攪擾擠擁，拉車，唱吟邪詠。忽然一人自投地，車輪壓破稀碎。多人如此

⁷⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈暹羅國志略〉，道光癸巳年十二月，頁 65。

⁷⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈榜葛喇省略承上文正月所論〉，道光丁酉年二月，頁 203-204。

自行輕生，妄想可贖本罪，獲菩薩之恩焉。……⁷⁸

文中描繪「瞻禮日」當天全城上下蜂擁參與這場盛會的情形。婆羅門僧擁有菩薩的至高掌控權，親自拖曳菩薩繞城，連社會地位高的達官諸侯都不及。儀式中，駕車者突然的顛狂代表著「神蹟」的臨現，其中一人忽然投地，被車壓的粉碎，此人的死代表著「贖罪」的意義，他渴望受到菩薩的恩寵。然而傳教士對於這樣的習俗嗤之以鼻，並且批判婆羅門教是導致人心瞞昧，使人成為魔鬼的代言人。婆羅門教造成社會動亂、騙取無知居民，對於人命的輕視更表現在親情人倫的殘酷中，像是印度孟買省的北方可以看見婆羅門僧助紂為虐的殘暴行為：

北方之府等共為古時喇地方。居民者印度國之土人至卑至賤。寡婦與夫屍自燒，嬖妄爭先蹈焰，虎狼性至惡猶知有父子，惟那地方之上憲恐養女辱家，遂殺之也。諺云：「虎毒不食兒，是孽畜猶知愛其所生。」而人殺其女，殘害天倫。絕滅人性，是真虎狼之不若也。雖如此婆羅門僧大迷不曉，未有警醒之言，反倒勵磨愚民，行溺女之罪。自是觀之，異端之魁，未有惕怵惻隱之心。⁷⁹

引文可知土人因為無知，所以對生命沒有一份尊重之意；然身為社會高階層的婆羅門僧並沒有擔負教化社會的責任，反倒助長當地「溺女嬰」的惡習，這樣泯滅人性的行為，為世人所不齒。婆羅門僧既然掌握了南亞大部分國家的宗教大權，卻沒有治理的能力，反而藉由宗教的神秘性、定期舉行的儀式，與社會階級制度結合塑造出中心權威，成為社會上的統治階級後不斷的凌虐百姓，成為欺壓人心的來源。

地理空間的拓展在於編者有意識的將地理位置層層往前推移，直逼到歐洲各國。從〈破路斯國略論〉⁸⁰、〈葡萄牙國志略〉⁸¹、〈俄羅斯國志略〉⁸²、〈耳蘭地〉、〈西班牙國〉、〈葡萄牙國〉⁸³、〈法蘭西國志略〉⁸⁴、〈瑞典國志略〉⁸⁵等篇，在描述歐洲各國多專注於國內歷代王朝的更迭或是國內、外的戰爭為主，書寫上著重於歷史的描繪。也因為歷史題材的參入，壓縮了純粹介紹地理環境的書寫空間，取而代之的是歷史事件的參雜，於是在敘述上產生了歷史、地理筆法合流的現象產生。雖說刊物在分類上皆歸於「地理」專欄，實則卻難以清楚的將「地理」和「歷史」專欄做一個劃分。除了內容分類的問題外，描述歐洲國家的文章在篇幅上多以長篇居多，敘述中不同於東南亞與南亞地區，對當地社會、宗教、人文有著主觀且深刻的批評，改為對歷史事件的客觀敘事與陳述。然而在面對眾多的歐

⁷⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈榜葛喇省略承上文正月所論〉，道光丁酉年二月，頁 203-204。

⁷⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈地理孟買省〉，道光丁酉年四月，頁 222-223。

⁸⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈破路斯國略論〉，道光丁酉年六月，頁 244-245。

⁸¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈葡萄牙國志略〉，道光丁酉年八月，頁 263-265。

⁸² 《東西洋考每月統記傳》，〈俄羅斯國志略〉，道光丁酉年九月，頁 273-275。

⁸³ 《東西洋考每月統記傳》，〈耳蘭地〉、〈西班牙國〉、〈葡萄牙國〉，道光丁酉年九月，頁 276-277。

⁸⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈法蘭西國志略〉，道光丁酉年十一月，頁 292-294。

⁸⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈瑞典國志略〉，道光戊戌年四月，頁 357-358。

洲國家時，編者心中仍然隱藏著一把尺在衡量各個地區，認為全球五大洲中「歐洲」排名第一，而歐洲各國又有其排名：

論國之權柄大有勢力，而英吉利國為第一，俄羅斯國為第二，法蘭西國為第三焉。⁸⁶

《東西洋考》中不斷塑造「英國」的強盛形象，其衡量的標準不再僅僅是「文化」高低而已，更多看見了是「文明」國度的競爭關係。在一篇名為〈歐羅巴列國版圖〉中，編者仔細的將歐洲十六國家的國土範圍、人口多寡、國家經濟收入與軍隊人數做了排名，衡量的標準更為多元。在此排名中，雖然英國退居於第二，俄羅斯為第一，法國為第三，然編者解釋道：「惟英吉利為魁，統制所屬者，不獨在歐羅巴之洲，而普天下四方據國也。故此百姓戶口，過於俄羅斯國多焉。其國德威遠播四海，而統御矣。」⁸⁷可見英國的強盛，不只在於有高度的文化，更多的是在國家實力的展現與廣布的海外殖民地，故國土雖小，人口卻眾多，德威四海，是統御全球的強國。

因此，從傳教士重新編派與重組的地理空間中，不難發現其在書寫地理專欄時，有意識的將自身對於各國的主觀印象強加在客觀的地理書寫上，造成地理書寫充滿著主觀、直觀的判斷，像是對東南亞未開化的土人殘酷的「殺人頭」習俗感到不恥，或是對婆羅門僧長期不懷好意且妖言惑眾影響到社會健康感到憂心。文中的敘事話語暗藏著層層「自我」與「他者」(Other)的交互對比，可見傳教士藉由書寫「他者」的歷史、地理、人文、社會、宗教不斷的對照自我，反襯出無神信仰下人為國度的混亂，間接揭露出人類文化的文明／野蠻、宗教信仰關於基督教／異教的反覆辯證，並從地理書寫中不斷看到隱藏在文字底下的權力鬥爭。如同黃時鑑所言，《東西洋考》所呈現的地理觀，並非著眼於一區一地的報導，而是隨著刊物的發行，「計畫性」的將整個世界逐步展現在中國讀者眼前。書寫的角度決定了觀者的視野，傳教士的書寫目的不僅於此，他們試圖帶領中國人去認識新的世界，一方面藉著刊物刻畫其他國家的歷史文化，另一方面試圖在眾多的國家下建構新的社會圖像，展示另一種新的國度——一種具有基督神聖使命的國家——英、美的理想國度。

(二) 基督理想國度的展現：以英、美兩國為例

編者選取了英、美兩國作為理想國度的代表，關於兩國的刻畫主要集中在十三封不斷往返的家書裡揭露出來。這裡的理想國，並非純粹意指「烏托邦」⁸⁸

⁸⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈法蘭西國志略〉，道光丁酉年十一月，頁 294。

⁸⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈歐羅巴列國版圖〉，道光戊戌年五月，頁 369。

⁸⁸ 《烏托邦》是托馬斯·摩爾所寫的一部拉丁語的書本，出版於 1516 年。烏托邦的原詞來自兩個希臘語的詞根：*ou* 是沒有的意思，另一個說法是 *eu* 是好的意思，*topos* 是地方的意思，合在一起是「沒有的地方」或「好地方」的意思，是一種理想國，並非一個真實的國家，而是一個虛構的國度，有著至美的一切，沒有糾紛的地方。

(utopia)而言，而是以傳教士所描繪的、以「基督教」為國教的宗教理想(idea)國度。刊物從〈子外寄父〉⁸⁹的書信起到十三封分別寄給姑姑、叔叔、朋友的公開信件，可以看見不同於上述地理專欄的單向傳遞，編者靈活的藉由一位虛擬的中國留學生，背負著父母的期望離開家園，親自前往英國遊覽、美國留學，他的經歷帶領著讀者一窺英、美大國的面貌與氣度。其所寫下的信件如同本異地遊記，信中分別敘述了英、美兩國在教育制度、法制層面、宗教信仰、文化風俗與中國的不同；另也轉述了英吉利人「侯活」目睹俄羅斯國監獄黑暗的一面，憤而改革英國監獄制度的成功故事，更為基督教做了美好的見證。

然而，編者對於英、美兩國的塑造方式亦有所不同。英國多是扮演「拯救」黑暗大陸的角色，而這拯救是屬於世界性、跨地域性與全人類的，不僅是俄羅斯國而已，觸角亦伸及到東南亞與南亞地區；相較於美國，則是個新興國家，其特色在於以「基督教」立國，從一片蠻荒之地到移民者的開墾，到最後成為文明大國，一切都歸功於神的恩典所賜。敘述中充滿了光明與希望，也是留學生欣羨之地。以下分別論之：

1. 黑暗大陸的「拯救者」：英國

英國，身為十九世紀工業革命後的大國，搖身一變成為世界的強權國。我們從地理欄與書信中，不斷看到英國的身影穿梭在各個論述當中。編者對於英國的論述皆是給予正面的評價，並間接塑造出一個以「神」為中心的國家與「拯救者」的角色。從〈姪外奉姑書〉的內容看見留學生寫給姑姑的信中描述英國是一個對待外國人和善、講究義氣的國家。藉著拜訪一位英國婦女產女的事件，提及英國對人性的關懷，出於對待男、女都一視同仁：

英婦幸產一子添丁，弄璋弄瓦不異，一均撫育成立，並無溺女及死罪。男女不別，父母一齊眷愛之。添丁不論男女，甚鳴上帝之寵惠，刻腑難忘。

90

信奉基督教的英國，認為普天之下皆神的子民，「人」皆由神所造，並且神愛世界上所有的人。這樣的信仰深深影響到他們社會上的風俗與文化，成為他們行事的準則。基於此緣故，父母對待子女不應有差別待遇，字裡行間透露出傳統中國「重男輕女」的觀念與對中國「溺女嬰」行為的批評。信中雖沒有刻意點出中國社會視女子為次等，或是父權社會下的附屬品，但是對於中國社會的性別歧視還是意有所指，像是對女子「纏足」的不認同，怕「恐女不能走行，害於身，故視步出蓮花，不佞踐踏腳穩，非為踽麗之態，故不擰腳筋矣。」⁹¹認為女子纏足是一種妨礙正常行走的陋習，否認「三寸金蓮」的美，反而提倡女子「天足」好處；此外，對於女子受教權的保護也花費一番心力，地方普遍設置「女學館」讓女子

⁸⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈子外寄父〉，道光甲午年四月，頁 111。

⁹⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈姪外奉姑書〉，道光丁酉年二月號，頁 201。

⁹¹ 同上注，頁 201。

有接受教育的機會，並「以樂、唱、畫、寫作文、識地理、認文理，可誦史記，必讀聖書，知耶穌之道理，加心用意，聽聖訓。」⁹²女子不僅在學科上的學習廣泛，對於真理的追求也刻不容緩。她們從小就讀聖書、知道耶穌的道理，用心學習，養成良好的德性等。而女子在成長的過程中可以與男性自由的交友往來，往來過程反而使女子更加成熟，知所進退，並無所害；母親也會親自教導女兒家事細節，對於婚姻也有自主權，她們採取自由戀愛，反對媒妁之言，「恐怕媒婆斧柯，自不識佳女之情性。情不投、意不合，不堪為君子藕，有負作合至情。」（頁201）英人認為婚姻具有崇高的意義與神聖性，是神所賜予的，故「據英人之說，男與女合一已矣。」此「一」，指的就是男女間的「婚姻關係」。《聖經·創世紀》也說耶和華上帝從男人身上取下肋骨造成一個女人，因此「人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體。」⁹³結婚就是男女彼此合一的委身。從女子教育權利的正當性與婚姻自主的觀念中，可以看出英國社會的先進與開明皆是中國社會所不及的。

在維繫社會的制度方面，是由「法律」加以規定，像是〈自主之理〉談英國的「法制」制度，認為「自帝君至於庶人，各品必凜遵國之律例。……上自國主公侯，下而士民几庶，不論何人，犯之者一齊治罪，不論男女老幼，尊卑，貴賤，從重究治，稍不寬貸。」⁹⁴可見法制之森嚴，並落實「法律之前，人人平等」的觀念。法律的設立是以民為善，將人民的利益為優先考量，人民有不僅有「自主」的權利，也有參與審判的權利。官員審問案件一定要公平公開，將審判的結果公開，不能對犯人處以私刑，百姓無論何事都必須依照法律的原則行事。法律的功效在於穩固社會、安定人心，因此實行自主之理的國家，「百姓勤務本業，百計經營，上不畏下，下不仇。自主之理之人儻事務，是以此樣之大國興，貿易貨物甚盛，富庶豐享，豈不美哉？」⁹⁵必定享有一片和樂融融之景，法律亦保障人民言論自由，人民對於政府可以暢所欲言，官員不可擅自限制。然而法治國家固然嚴格，但不同的是，他們的人民對「上帝」卻常保敬畏的心，因為「各人必按胸自問心意，真誠否？惟上帝鑒人之心思，志未發，則可知其心底矣。故此，惟上帝下臨洞照，而電定心事也。」⁹⁶可知「法」只是形式上的約束，然而真正可讓人「居仁行義」的卻是上帝的教誨，為人心的約束力量，個人要向上帝交差，而這樣的風氣又與教育相配合。因此，惟信救主耶穌是真理之道，在真理中人有完全的自由，「此是天下之正道，天下之定理矣。」⁹⁷

英國在《東西洋考》中不僅在教育制度、法制層面、社會秩序是個典範，在宗教倫理上也是一個奉行基督教教義的國家，街道上四處可以見到有彩繪玻璃裝

⁹² 同上注，頁 201。

⁹³ 《聖經》（香港：香港聖經公會，1961 年），頁 3。

⁹⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈自主之理〉，道光戊戌年三月，頁 339。

⁹⁵ 同上注，頁 340。

⁹⁶ 同上注，頁 340。

⁹⁷ 同上注，頁 340。

飾的哥德式教堂林立與木雕裝飾，每週日固定舉行禮拜，牧師又勸人向善，傳揚基督真理。⁹⁸教會還與學校教育結合，使人民從小讀聖書、接觸真理，甚至連首都「蘭墩」（倫敦）都可以見到教會的影響力：

如今諸西國中，若論居民之多，光輝恒之著，此京都獨立無比矣。其城長三十里，週圍九十里矣，居民一百五十萬，屋一十七萬間，有奇街衢九千，四方衢八十。……拜上帝之殿堂，共計四百六十座。……故此學理各項日廣，民人設書院兩座，而招國之門生，今藝文大盛，另立學堂經館，不勝其數。每禮拜日晚時，子女雲集，有七萬人誦聖書，進聖學，求上帝之教矣。其京內，恩濟之會有多，其間或治人之病，或扶人之危，或遏邪樊，或廣布聖書，或援聖教或授人於流俗也。由此敬耶穌之道者，周宣遍天下也，振鐸德之師，巡行教訓至於屋之高，宮殿之輝耀，人物之豐，居民之勤務，却此京都布名聲於四方也。⁹⁹

蘭墩有著密集的教堂，週日傍晚無論男女都要到教堂聽聖道；此外，教堂的慈善事業也深入社會底下階層進行醫病與傳播福音的工作，使得基督教教義不只是停留在紙上談兵的階段，而是身體力行的執行，如同耶穌在世上為人醫病一般，將道理真切的實行出來。教會所培養的老師與宣教人員，遠布各方，為需要的人服務。

基於這樣的理念，我們可以在「地理欄」中書寫到東南亞與南亞時，不斷出現英國人扮演著國際警察或是如同耶穌救贖延伸到殖民土地上，不畏艱難的教化當地的土番，使「土人」成為「文明人」。像是對於榜葛喇省土人愛說謊、任意掠奪民物，或是欺侮婦女，虐待奴婢等等惡習，大英都一一立下法律禁止¹⁰⁰；糾正孟買省因婆羅門教的影響而有不當「殺人獻佛」的行為，並立法維護社會治

⁹⁸（大英拜上帝之堂）：「……瞻禮時聚集之堂，又廣又煌，大過於帝君上憲之殿。而民人以七日聚一回於堂，當是時牧師勸之行善改惡，以及救世主耶穌之道理傳之。……堂者之塔，高二十一丈三尺，屋架高九丈九尺，長五十四丈四尺五寸，闊二十二丈四尺，窗扇鑲玻璃飾五彩，長七丈五尺，裡面周圍有雕刻的木，愈加闊，愈仰光，真可謂恁般工夫納罕，全堂有十字架之狀，……其大風琴一千管，笛聲如轟也。此乃殿堂之形勢矣。」見《東西洋考每月統記傳》，〈大英拜上帝之堂〉，道光丁酉年九月，頁 275。

⁹⁹《東西洋考每月統記傳》，〈蘭墩京都〉，道光戊戌年四月，頁 356-357。

¹⁰⁰「……印度人以說謊偷竊不為重，於此地，有賊黨，任意強劫搶奪。國家不剿滅之，庶民不恨之。當下大英文武竭力，盡絕根株矣。本人枉誓誣證，不視如罪，待婦若奴，重子輕女。夫之死後，寡欲敬之，穿美衣，起木塔，放火自燒，大英律例嚴禁之。……大英誠律禁養奴婢，奴婢鮮矣，向來帶之自亞非利加地，兼自郭爾客國，當下那拐擄奴婢之弊已止。……居民檢書題詩，

但才不推，學不舉。大英國家勉強恐博學士，隆卓加官進爵，篤謹學問，推外國之文藝，特意教化土人。是以榜葛喇人留心學英話，讀英書，則學文盛焉。……」見《東西洋考每月統記傳》，〈榜葛喇省略〉，道光丁酉年正月，頁 193。

安¹⁰¹；或是致力於平息印度庇那哩士的眾多異端宗教¹⁰²。教化方面，則在麻六甲設立「華英」書院，教導當地人民大英文藝，並廣傳耶穌真道¹⁰³；也不畏艱難勇於墾殖新地——加浪山（好望角），設置「理藩院」管理當地居民，亦派教師前往教導上帝的道理，期望當地居民能改惡為善。¹⁰⁴

英國的種種行為中最為人稱讚的，可謂是連載在書信〈姪寄叔、叔寄姪〉、〈姪答叔〉、〈姪答叔〉、〈姪奉叔〉與〈姪覆叔〉中所描述的英吉利人「侯活」的例子。侯活在歷經幼年喪父、年長喪妻之痛後，因為天性愛遊覽天下，而立之年決定搭船前往葡萄牙探視地震災情。在前往葡萄牙旅程中，不幸的他的船被法國擒獲，而無緣無故的被關入法國的監獄當中：

他被收在法蘭西間內，受了許多苦楚，寢食皆廢。在彼見許多人學習惡弊。後得放，即盡力救了同在監內之人。因此，即起心到各處，勸教囚犯，併力查究監內之情形。¹⁰⁵

這段特殊的獄中生活，使他深刻體會到監牢內對犯人不人道的對待，出獄後決定要踏察歐洲各國的監獄，揭露監獄惡行。最後來到了俄羅斯——一個以刑罰嚴酷聞名的國家，在那裡除了謀反重案會被判死罪外，其餘的罪行都以「鞭刑」作為懲處。侯活為了親自瞭解鞭刑的過程與內容，他去詢問一位「行刑之人」，用對

¹⁰¹（孟買）「君墘分做南北兩府，……該喇府之土人崇婆羅門邪教，當怨恨對敵，殺人獻與菩薩，且成兇手以贖罪也。大英律例嚴禁恁般刁惡，終不免那迷民戮母親與姐妹。當今按察使巡行四方，將兇手議死。其土人好搶劫，務漏法網。但其律令森嚴，難避刑罰也。蓋民裝聾詐啞，奈何他不得，獨職守法律，不恕不饒。雖如此其為例作亂不止，致須用軍防範其國也。」見《東西洋考每月統記傳》，〈地理孟買省〉，道光丁酉年四月，頁 223。

¹⁰²「庇那哩士，偏京都西北，婆羅門邪教之聖城。印度四方之民赴邑，燒香，拜菩薩矣。故民族蕃滋，廟塔紛華，僧寺多如蜂蟻。此邑佛教所出，漢人若閱那邑菩薩，木坭，塑像，看人伏拜之，何不惜哉。況且進番人之教，棄古王之法度，奉外夷佛，及恭之當眾生之普濟者，如此僧惑世誣民也。率假災祥禍福之事，以售其誕幻，大英國家欲黜邪、崇正、開大學院，令印度人學習梵話，藝極陳常煌煌，則異端不待驅，而自息矣。」見《東西洋考每月統記傳》，〈榜葛喇省略承上文正月所論〉，道光丁酉年二月，頁 203。

¹⁰³「麻刺甲……值適道光年間，……當是之時，有大英國某土開華英院，嘉慶年間教唐人在土生之子。英與華字兼大英國之文藝，令之獲大益焉。另在麻刺甲之義學甚多，男子與女兒，不論土番漢人皆讀書也。為耶穌之信從者費財，特意沾潤世間人。」見《東西洋考每月統記傳》，〈呀尾大洲〉，道光癸巳年十一月，頁 56。

¹⁰⁴「惟英國理藩院所賜的田甚為豐厚，……新民咸到，散去新疆諸方，竭力盡心，殫寢俱廢，致開墾耕田。此十四年間，傲倖百依百隨，聚會殺豹佃象，及防範土番焉，亦有教師居蠻中，以耶穌至上帝之道理傳之，且助之成善人，已經開學教子敬畏神天耶穌……。」見《東西洋考每月統記傳》〈亞非利加浪山略說〉，道光甲午年五月，頁 123。

¹⁰⁵《東西洋考每月統記傳》，〈姪答叔 論監內不應過於苦刑〉，道光戊戌年五月號，頁 372。

話的方式層層揭露行刑殘忍的過程：

侯活本欲示威恐嚇，免他說謊，故此作成大模大樣的人一般，即問行刑之人曰：爾不必駭怕，當說實而告我。又問曰：爾能霎時打死一人否？曰：能。侯活曰：能用多少時？曰：一兩日可矣。侯活曰：爾能有如此打死人麼？曰：打死了。侯活曰：近日可能有否？曰：前次受打之人，就是我打死的。侯活復再三盤詰曰：爾如何打死他？曰：從兩脇下打一次，或數次，就打脫了一塊肉。侯活曰：上憲有命爾如此酷刑否？曰：有。……¹⁰⁶

侯活得知鞭刑之苦可以讓受刑人在短短的一、兩天內皮開肉綻，體無完膚至死，如此殘忍的酷刑，使得當地人寧可賄賂行刑之人也不願意受鞭打之苦。至於嫌犯所居住的監獄，更是一個幽閉黑暗、狹窄擁擠、且骯髒不堪、男女雜處的空間：

侯活於沿途探視了兩城的監牢，在一監牢見十六個犯人，內有二人以一條鐵鍊鎖於頸項，彼處之監牢污穢，惡臭不堪，帶醫生同他入一間小房，再不敢去別間。侯活自處入新監內，見六十九個犯輕罪之人，在欠債人之監內五間房，共有百餘個極苦楚之人，睡在樓板之上，皆赤身露體。又見六個犯人在一間，侯活平生從未見過如此污穢的房。……¹⁰⁷

監獄，本是設計成為罪犯改過自新的「救贖」空間，但是在他所看見的監獄世界，卻是一個毫無希望的黑暗空間，犯人不僅被不當的對待，還被擠壓在一個極盡密閉、沒有任何空氣的空間中。如此，編者命「侯活」之名為「活」，暗示侯活的出現有如注入一道活水泉源。他以一位英吉利人的身份和「拯救者」的姿態為黑暗國度俄羅斯的所有犯人，注入新的希望跟契機。故事的敘述中亦看見不斷對比的西方／東方，光明／黑暗，文明／野蠻，而侯活在看盡了世間殘忍之事後，決定作書三卷，廣布天下，用以改革監獄：卷一「論監內之苦」，說明監牢內環境惡劣，遍滿瘴癘之氣，囚犯又因日久閒暇，養成怠惰的性格，影響到社會風氣。卷二「言監內之惡規」，撻伐獄卒不當的收賄路，才肯釋放犯人，並且言官員必須每年兩次親自到監獄視察，確認所有刑期到期的犯人是否全部釋放了。卷三「論如何能建好監起處必要」，他認為監獄要有足夠的活動範圍和清潔的空間讓囚犯生活，並設有醫療所供給各樣必需品，欠債之人可以在監獄裡打工還債，要有聰明忠厚的獄卒看管，妥善分配糧食，管理犯人起居打掃，若是年紀輕的囚犯則另請老師教導讀書。每人每日要工作五小時，工作完畢給餅與水，不准怠惰，如此才真正能在監獄裡改過自新。¹⁰⁸

原本黑暗不堪的空間，經由英吉利人侯活改革後，彷彿注入一道「拯救」的曙光。文中致力描寫俄羅斯國度的「監獄」，將「監獄」這黑暗的地方等同放大為俄羅斯國境的文化象徵。侯活改革的成效顯示在〈姪覆叔〉的書信裡：「侯將

¹⁰⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈姪答叔書〉，道光戊戌年七月，頁 396。

¹⁰⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈姪答叔〉，道光戊戌年七月，頁 397。

¹⁰⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈姪奉叔〉，道光戊戌年八月，頁 408-409。

監內苦楚各情由，寫書傳與西邊各國之王后總督等，俾看之者心中驚訝，故數十年間，王后總督各處之民，皆欲修改監牢之例。」¹⁰⁹此外，信中又洋洋灑灑列舉十七條修改過的章程內容，顯示英吉利王要改革監獄的決心。侯活到了晚年病危時還說：「既誠心尊信天下救世主，併望死後得天上之福，不憚死也。未死之先，吩咐死後，不要厚葬，乃尋一塊土而已。」¹¹⁰充分展露出身為一位基督徒，畢生誠心信靠救世耶穌，期望得到屬天的福份。侯活的付出與善行，使得他死後多方人士、官員、庶民皆前來悼念，會場出現二、三千人前來悼念的盛況。可知侯活一生的奉獻與犧牲是為了「積財寶在天上」¹¹¹，得到屬天永生的祝福，而他為囚犯發聲，愛天下蒼生的心，促使當權者重視社會底層的問題，成為傳教士筆下一個有力的見證。

2.光明希望的國度：美國

傳教士為了吸引中國讀者嚮往基督化的理想國度，進而塑造了一個擁有「現代化」、「基督化」集一身的理想大國——美國。從〈儒外寄朋友書〉、〈姪外奉叔書〉、〈叔家答姪、姪覆叔書〉等信中可知美國從一個蠻荒之地逐漸被外來移民所墾殖，到如今成為泱泱大國，中國留學生一同見證了這項奇蹟。他不斷地向親人介紹這個新興地方，因為「其國之形勢，我漢人少知。」¹¹²不同於英國擁有久遠的歷史與雄厚的資本；相對下，美國顯得年輕、充滿活力。美國在十九世紀接受「現代化」的改革後，如今成為一個具備西方科技文明的「大國」。交通上也成為海運、陸運的轉運站，其接受資訊之快速與「蒸舟」、「蒸車」與「各項機關」的使用，成為十九世紀世界貿易網絡重要的一環。留學生為了讓收信人深刻感受到美國的成長，在此三封信中分別從多重角度分別詳細介紹美國的概況，整理如下：

	美國
領土面積	比其列國遼濶共有二十六、另四郡，廣大共二百四十萬正方里。
總人口數	乾隆五十四年，烟戶冊共三百九十二萬丁；……道光十年，一千二百八十五萬丁。（總共增加八百九十三萬丁。）由是觀其人煙稠密，戶口繁滋，年增月累。
物產狀況	每年產物，及造製貨件，共銀一萬五千萬元。由是可觀其國豐盛

¹⁰⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈姪覆叔〉，道光戊戌年九月，頁 421。

¹¹⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈姪答叔論監內不應過於苦刑〉，道光戊戌年五月，頁 372。

¹¹¹ 《新約·路加福音》12:33-34：「你們要變賣所有的賙濟人，為自己預備永不壞的錢囊，用不盡的財寶在天上，就是賊不能近、蟲不能蛀的地方。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁 100。

¹¹² 《東西洋考每月統記傳》，〈儒外寄朋友書〉，道光丁酉年四月，頁 221。

	矣。
對外貿易	大多為出超，雖在乾隆五十四年拖欠銀七千五百一十六萬九千九百七十四元。今已償填清楚。
軍備狀況	國之兵共計一萬兩千丁，壯民一百二十六萬丁，巨戰艦十二隻，中兵船十七隻，小兵船十六隻，小舟七隻。
教育制度	<p>百姓廣推文藝，遍設學院，掌教萬民。</p> <p>府學院：需就讀七—八年，之中要學習兩—三種外國語，並通翻譯。才可以入公學院就讀。</p> <p>公學院：需就讀三年，並依照領域分成：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1.神學：學習聖書的道理，並瞭解聖書的希臘、希伯來文（原文），將來預備成為神職人員或教師。 2.例律學士：學習國家各種制度，將來考試成為國家文官。 3.醫學：需實習三年後，才有資格參加考試成為醫生。 4.傳國政之學：需瞭解國家建設的材料基礎，將來掌國家水利工程。 5.雜學：古書經傳無所不學，將來預備成為教授。 <p>公學院內部又有各項天文儀器：靈臺、天體儀、赤道儀、地平經儀、像限儀、地平經緯儀、璣衡撫辰儀、圭表等。</p>
政治制度	<p>首領主在位四年遂退，倘民仰望之，可再復任四年。</p> <p>該國無爵，民齊平等。</p>

（美國概述簡表）

美國的強盛不只在於人口稠密，勞動充足，有健全的軍隊與豐富的物產，值得注意的是美國教育制度的多元與完善。學生自「府學院」起便具備多項語言的能力，進入「公學院」後更依照其興趣分門別類的學習，有培養牧師、國家文官、醫生、水利工程人員、教授，校內亦有精密、先進的天文儀器供學生學習，發展天文相關知識。美國人民教育水準的提升，才是國家富強的動力來源。

如果「地景」的變遷可以用以形容一個國家的成長與改變，那從書信中對於美國的描寫可謂是一張不斷「括除重寫的羊皮紙」¹¹³，她從原始荒林搖身一變成

¹¹³ 此詞出於 Mike Crang 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯：《文化地理學》（臺北：巨流出版社，

為摩登都會，「三年之前皆獸穴荒林，今則建大城矣。乃水陸衢會，舟車之所輻輳，商旅之所聚集，若看其蒸舟、蒸車、各項機關，格外殊異。國內河川通道，通接往來之路，是以諸情利達，民人盛熙矣。」¹¹⁴當地景隨著時間和歷史、文化的變遷，不斷重新抹除、復加增添、轉而變異，港口轉眼成為現代化商港，四周住屋林立，城鄉廣設學校，逐漸邁向現代城市。地景的改變又具有「象徵性」的意義，「我們把地景視為一套表意系統(signifying system)，顯示社會據以組織的價值。據此，地景可以解讀為文本(text)，闡述著人群的信念。地景的塑造被視為表達了社會的意識形態，然後意識形態又因地景的支持而不朽。」¹¹⁵美國國土所呈現出的地景景觀是標準「現代化」的展現，而地景背後又具有抽象意念的支持。支持他們的信念不只是法理的公正治國，深究他們的教育制度，最根本的核心價值來自於「聖書」的教導。他們藉由公學院培養一批具有專業聖書知識的基礎教師與神職人員，他們滲透於社會各個階層，傳播基督教思想，瞭解耶穌真理與人類本源的終極意義。教義的教導也在人民心中成為約束自我、督促向善的力量，於是書信的末端總是會藉著留學生的感嘆闡發他們的核心信念：

若是居民不崇真主上帝，或恐以財帛敗風俗。大概庶民敬服救主耶穌，晝夜祇畏、修心、行德，邀上帝之庥矣。故民之俗厚，風淳，勉勵向善，普施仁焉。¹¹⁶

上帝以福降之，故五風十雨昇平世，提福駢臻焉。¹¹⁷

於是可以清楚看見支撐起「美國」社會力量的不單是科技與現代化的進步，乃是有「神」的祝福與庇護。當人民真心誠意的信奉上帝，神必嘉祐此地，成為流奶與蜜的大國，人民也因為有純正的信仰而學會自我約束，不因錢財的增加而起貪念與偷竊的心；相反地，當他們知道所有一切都是神所賜予時，常懷感恩的心，將一切的榮耀歸之於上帝，民風依舊保有純樸和樂，沒有過多的紛爭與嫉妒，才能使社會不斷的良性競爭而成長。

最後，那位中國留學生對於外國的羨慕之情溢於言表，進而對於本國文化產生檢討，像是教育方面就認為：「我漢人只留心本話，我儒毋用學習各類學理，倘能讀書，寫書，作文就罷了。」¹¹⁸一方面感嘆技不如人，又嘆所學貧乏。在此中國留學生頓時轉變成為傳教士的「代言人」，產生對於西方他者的強烈認同，

2003年初版)：「刮除重寫一詞衍生自中世紀的書寫材料。這指涉的是刮除原有的銘刻，再寫上其他文字，如此不斷反覆。先前銘寫的文字永達，無法徹底清除，隨著時間過去，所呈現的結果會是混合的，刮除重寫呈現了所有消除與覆寫的總合。因此，我們可以用這個觀念來類比銘刻於特定區域的文化，指出地景是隨著時間而抹除、增添、變異與殘餘的集合體。」頁 27-28。

¹¹⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈姪外奉叔書〉，道光丁酉年六月，頁 241。

¹¹⁵ Mike Crang 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯：《文化地理學》（臺北市：巨流，2003年初版），頁 35。

¹¹⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈姪外奉叔書〉，道光丁酉年六月號，頁 241。

¹¹⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈叔家答姪、姪覆叔書〉，道光丁酉年七月號，頁 251。

¹¹⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈儒外寄朋友書〉，道光丁酉年四月，頁 221。

並以一中國人的身份開始宣揚西方基督國度的美好。於是，傳教士在塑造英、美二國的形象時，也讓人相信有「神」掌權的地上國度都可以成為人間實踐的「樂園」：一個進步、和樂的理想圖像，國家不再有異端邪說的紛擾，人民專心敬拜救主耶穌，遠離落後與苦難。使讀者在閱讀書信的過程中潛移默化的對「西方」產生一種美好的嚮往，對於「夷狄」之國有更多的瞭解與認同。因此，原本陌生的「異地」，反而成為神國神聖的召喚力量所在，傳教士在此委婉的拆除中國人狹隘的地理觀念與天朝上國的驕傲心態，更進一步去破除中國人心中頑強的「蠻夷觀」，進一步揭示「基督國度」的美好與盼望。

第三節 蠻夷的文化想像

「蠻夷」的文化想像潛藏在中國文化脈絡的底蘊中，從所有中國人的歷史經驗與漢字表達的意象裡都可以找到傳達對外國「敵視」的心態。而《東西洋考》的出現可視為郭氏將自身理念落實的一個執行面，在他英文的〈序〉清楚的顯露出郭氏認為中國的驕傲自大來自於中國長期的自我「優越感」，他們稱自己為「天朝」，其他民族皆是來朝貢敬拜的小國，就是「天朝」與「蠻夷」的不對等稱謂影響、阻礙了中國人與外國正常互動的關係。我們可以發現郭氏對於中國的「蠻夷文化」是敏感的，他多次對於中國人輕蔑外國人的心態感到憤怒，郭氏的眼有如一扇「他者」的對照鏡，點出中國人對外在世界的盲點。

郭氏在《中國沿海三次航行記》精準的剖析中國人的「世界觀」，他說中國人對外「歧視」的產生是隱藏在中國的書寫文字。他們長期沉浸於文化的優越感，認為其他國家以「蠻夷」的方式生活著，並且輕視他們；他們總認為地球是平面的，並臆測自己的國家是世界地理的中心，其他國家則是環繞著他們的小國；他們領土是大的，君王統治四海是天所授與的權力。¹¹⁹郭氏從中國人所繪製的地圖裡指出，中國人有如此狹隘的世界觀起因於他們對於外在世界的「無知」——十九世紀的他們仍然相信古書中所描述「四海」(four seas)的存在，而這些錯誤的想像源自於傳統經典的教導。這些文學家多輕視「蠻夷」之人，認為他們既粗魯又狡詐，無法受到「天朝」的教化與影響，所以必須把他們驅逐出境。¹²⁰另一個更清楚的論述為郭氏 1835 年所撰寫《是非略論》的小冊子裡，文中詳細闡述他對於「蠻夷」觀念的不滿。此書共有六回，分別為：〈是是非非地，明明白白天〉、〈欲要他人敬，必先存愛心〉、〈欲知天下事，須讀萬國書〉、〈交情須存義，毋使生猜疑〉、〈心虛可通宇宙，量狹僅窺管中〉與〈勤學貫通書史，窮經練達世情〉。從六篇篇名可以看出郭氏的撰寫順序，有意的先以「蠻夷」概念辯駁「是非」的道理，再用「敬」、「愛」等中國道德觀談種族平等的理念。為了呈現西方文明圖像，並以英國的強盛為西方文明代表，伴隨基督教的普世精神，進而逐步拓展到

¹¹⁹ Gutzlaff Charles, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, pp.3-4.

¹²⁰ *Ibid.*, pp.5-6.

「萬國一家」的世界觀，最後勸中國人要多「學習」外國，視外國如同「兄弟」。文中虛擬兩位中國人「李金炳」、「陳擇善」的對話，生動描繪出中國人排外、無知的形象。李金炳是一位「外好濫交、內多貪忌、諛言諂媚」¹²¹之人，認為英國是「紅毛番鬼地方」，並以「番鬼」和「夷人」稱呼，還不斷想辦法質問「陳擇善」的見解。陳擇善是位在英國經商後回到中國之人，對於李金炳輕視外國人的言論非常不以為意，他說：

蓋世間凡民，俱涵五常之性，卻其剛柔緩急，聲音頭髮雖有不同，都繫水土風氣所至，但普天下沒有鄙薄紅毛的人。獨汝誕幻無稽之談，搶白外國的人，全無一毫大丈夫志氣，小弟勉強勸諫年兄，自今以後這樣話頭，總不要講，免得後來懷怨，又免得外國的人，視我們如個無知也。

至於「番鬼」二字，更覺無禮。……夫子曰：「君子敬而無失，與人恭而有禮。」四海之內皆兄弟也。即合四海為一家，聯萬姓為一體，中外人無異性，合稱之番鬼乎？此之謂輕忽聖人之言，觸禮犯義，橫逆常性。況中國的人，動說禮義之大國，乃竟說此卑汙俗話，豈得為知禮乎？¹²²

陳擇善點出「蠻夷想像」的虛幻與不合邏輯性，在於中國人對外在世界的無知所引起。況且以「禮儀大國」自稱的中國，竟以「番鬼」稱呼外國人，連聖人孔子言對人「恭敬」的教誨也拋諸腦後了。陳擇善在全書中不斷為西方文明辯護，成為西方的代言人，向中國人介紹英國的通商貿易、航海繪圖科技、教育平等觀念，最後也不忘宣揚基督宗教信仰，認為「蓋各國之人，萬方之民皆如兄地，此是神天所立之法。夫神天原造化天地萬物，揆厥伊始，凡民由獨一始祖而來，故稱世間人為兄弟者，以萬國本一家也。」¹²³爾後於 1837 年出版另一本名為《正道之論》的宣教冊子，郭氏化身為書中的「弟」，以中國式的語彙開宗明義對於不平等的蠻夷觀念加以矯正，認為與外國人往來彼此皆有益處，只可惜中國人多心存懷疑，拒絕和外國人往來：

有人曰：「外國的人者，為夷矣。夷者也，為狡獪，只留心哄騙，甚害於民之風俗。」答曰：「稱外國民夷人，嗚呼！遠哉！其錯矣。人知禮識義，何為以混名呼之夷人？據聖人之教，四海之內，皆兄弟也。」¹²⁴

郭氏反駁中國人稱呼外國人為「夷人」，並且極力說明普天之下皆是神的子民，「因天無二日，民無二王，故九州須必崇拜獨一主宰，愛萬人如兄弟也。」¹²⁵書中繼而闡述基督教義「十誡」的意義，並花極大篇幅說明耶穌降生的故事。可見其兩

¹²¹ 愛漢者：《是非略論》（道光乙未年新鐫，新嘉坡堅夏書院板藏，1835 年），頁 1。此份文本感謝台灣大學歷史系博士班張志惠學姊致贈。

¹²² 同上注，頁 4-5。

¹²³ 同上注，頁 74。

¹²⁴ 愛漢者：《正道之論》（新嘉坡堅夏書院板藏，1837 年），頁 1。此份文本目前藏於香港浸會大學圖書館特藏室，感謝浸會大學交換學生羅國暉與友人幫忙複印轉贈。

¹²⁵ 同上注，頁 2。

本冊子的理念與《東西洋考》如出一轍，可謂是《東西洋考》的理念縮影，郭氏以一種拓展新知識視野的方式，間接的拆除中國人錯誤的「西方想像」。

以下便整合《東西洋考》的歷史、地理、新知的專欄書寫，看郭氏如何瓦解中國固有的蠻夷觀念，重新建構出中國人的「世界觀」；並且在建構新知識體系的過程中，因「宗教」的因素導致傳教士筆下世界虛實參半，「新世界」再現的過程中被選擇、拼貼、挪移、重建，有了扭曲與變形。原本客觀書寫的「他者」地域，觀看的角度卻因為宗教因素，成為「有限真實」的倒影而不自覺。本節先從郭氏如何瓦解中國的蠻夷觀念開始，繼而討論在書寫的過程中，如何意外創建出另一個具有基督宗教概念的「新蠻夷觀」。

一、蠻夷觀念的瓦解：從世界看中國

郭氏為了破除中國人的唯我獨尊心態，首先在《東西洋考》轉載了〈東西史記和合〉、〈史〉、〈史記〉的歷史專欄，試圖以「比較歷史」的方式，破除中國人長期以來從三皇五帝到如今一脈相承的單一歷史想像。他希望中國人可以有「善讀者，看各國有其聰明睿知人，孰為好學察之，及視萬國當一家也。蓋究頭緒，則可看得明白矣。」¹²⁶並在〈史記和合綱鑿〉更繼續提到：「自盤古至堯舜之時，自亞坦到挪亞，東西史記庶乎相合，蓋諸宗族之本源為一而已。蓋前後異勢，疎密異刑，各族繼私風俗，故史記不同也。」¹²⁷文中不斷強調除了中國歷史之外，「萬國」、「各族」的史記皆有所不同，並運用多元民族的歷史想像破除單一民族建構的概念。西方的歷史源頭就從神創天地展開，轉載許多聖經以色列人的歷史、托勒密王朝、羅馬帝國的情形，接著言西方受到匈奴人、哥德人等族入侵經歷中古世紀的黑暗時期，最後言英國的歷史為止¹²⁸，拉出了一條有別於中國人所熟知的商周、秦漢到明清的歷史。歷史的比較，有助於發現中／西歷史相同與相異的特點，增進對於西方的「認同感」，藉由描述兩個不同的歷史，「它能使讀者在這種歷史中重新發現自我，在這種歷史中找到自我認同，以及能夠發展這種認同的條件。」¹²⁹要瓦解中國的蠻夷觀，必須拉長歷史時間的距離，讓中國人相信從世界起源之初即有其他民族的存在。郭氏就是要用「世界」(world)的觀念去解放中國人的天下觀，所以他吶喊：「中國！從來沒有進步，卻一直不斷後退！在專制君王的統治下，注定要與世界永久的隔絕，與世界的利益、熱情、啟蒙隔絕。」¹³⁰而外國史的引入有助於拓展中國「華夷」的空間知識，疆域空間得以成

¹²⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年六月，頁4。

¹²⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記和合綱鑿〉，道光丁酉年七月，頁252。

¹²⁸ 可參考鄒振環：《西方傳教士與晚清西史東漸：以1815至1900年西方歷史譯著的傳播與影響為中心》，第二章〈麥都思與最早的比較歷史編年體史書《東西史記和合》〉（上海：上海古籍出版社，2007年第1版），頁52-65。

¹²⁹ 〔德〕哈特穆特·凱博著，趙進中譯：《歷史比較研究導論》（北京：北京大學出版社，2009年第1版），頁50。

¹³⁰ 節錄自 Gutzlaff Charles, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and*

形，使得中國歷史逐漸成納入「東洋史」與「萬國史」之中。

根據葛兆光的論述，古代中國普遍存在著「天圓地方」的地理想像，從《禹貢》、《周禮》等文本記載中開始，可以看出古代中國人的心中對於世界地理的觀念上大體認為：「第一，自己所在的地方是世界的中心，第二，大地彷彿一個棋盤一樣，或者向一個回字形，四邊由中心往外不斷延長，第一圈是王所在的京城，第二圈是華夏或者諸夏，第三圈是夷狄，第三，地理空間越靠外緣，就越荒蕪，住在那裡的民族也就越野蠻，文明的等級也越低，叫做**南蠻、北狄、西戎、東夷**。」¹³¹以中國中心觀的觀念來說，地理是呈現「同心圓」的方式向外劃分，並依照文明的等級往外延伸，這種將「文化中國」與「地理中國」混淆的概念，使得中國呈現出「文化」等同於「地理」的概念，地理位置越邊緣的區域文化水準就越低，這種不合理的觀念長期存在於中國的歷史記憶與地理文化中。如此，便和十九世紀西方傳入的地理知識有了極大的衝突。郭氏藉著《東西洋考》書寫各地方的地理景觀採取破除中國對於「四海」的虛幻想像，中國因為封閉的地理環境，加上自給自足的農業體系，使得中國自成一個「世界」，不需要與外在聯繫。然而「地理專欄」的最終目的是要將整個世界展現在中國人眼前，並且吸納中國成為世界版圖的一部分，因此極具野心的刊登了〈地球全國之總論〉¹³²，把視角從「區域」拉高到為「世界」，將世界分成五大洲：**亞細亞（亞洲）、歐邏吧（歐洲）、亞非利加（非洲）、亞墨利加（美洲）、澳大利亞（澳洲）**。並在〈列國地方總論〉中詳細介紹五大洲的領土面積、地理位置與鄰近國家的位置與名稱，明顯將中國歸類為「亞細亞」裡眾多的國家之一：

亞細亞長二萬有餘里，寬二萬四千有餘里，為五分之更大，……於亞細亞東邊為日本諸嶼洲，高麗國與琉球嶼，兼台灣及瓊州。亞細亞東山有**中國**，南有安南、暹羅、老撾、緬甸、口務、口求、口由列國等，兼南洋諸州。

西南有一西藏國，**獠獠**界尼波利國、天竺國、錫蘭洲、比耳西亞國、亞拉比亞國、土耳其屬國、兼大布加利亞國等。東北有滿洲地方，北有蒙古地方沙漠荒塔爾巴哈特、科布多，皆中國之屬國等，兼鄂羅斯屬國。西有新疆地方，伊犁、喀什噶爾等，青海及西番達子庫庫淖爾、危魯特、西域回部、大沙海。

歐邏巴南有土耳其國、以大里亞國、西班牙兼葡萄呀等。中方有佛蘭西國、

1833, p.14. 原文為 "China! Never in advance, but always in retrograde movement, groaning under arbitrary rule, doomed to perpetual seclusion from the world, from its interests, its sympathies, and its progressive illumination."

¹³¹ 相關討論可參見葛兆光：〈作為思想史的古輿圖〉，收錄自甘懷真編：《東亞歷史上的天下與中國概念》（臺北：臺大出版中心，2007年初版），頁217-254。葛兆光：〈天下、中國與四夷——古代中國世界地圖中的思想史〉，載王元化主編：《學術叢林》第16卷（上海：上海遠東出版社，1999年），頁44-71。

¹³² 《東西洋考每月統記傳》，〈地球全圖之總論〉，道光甲午年二月，頁90-92。

荷蘭國、帕理治國、及者耳馬尼亞、波路西亞、兼阿士底拉國等。北有蓮國及蘇以天國。西有大英國，東有鄂羅斯國也。

亞非利加，南有大浪山、大英國之屬國，兼荒地。北有馬羅可國，三巴已利亞國，兼佛蘭西屬國，及以至比多國。西有葡萄呀、大英、及佛蘭西各屬地方。中有大沙漠回回列國，兼無數之尼厄勒，或烏面人的邦。西有葡萄呀的屬國，嗎里呀大洲，回回列國，及亞味尼西亞國。

亞墨利加有至長分。南有巴大我農地、知利國、百路國、武那愛來國、哇西利國，兼古倫味亞及土番之邦。並大英、荷蘭兼佛蘭西各國之屬地，**微**地叫做巴那嗎，與南亞墨利加、北亞墨利加上下相連。北有默是科國，兼亞墨利加列省合國，大英屬地加納大兼土番之邦。至北方因冰雪之多，無人可居。西有數洲，稱之西印度。東北有峩羅斯兼大英國之藩屬國。

澳大利亞為曠荒土番，無帝君，但大英國挪移新民在東南方及西方矣。¹³³

從上文對於五大洲的描述可以發現，皆用了方位詞：東、西、南、北，將所有的國家定位，並以每一大洲為中心向外輻射。如此可知中國被置入到世界地圖的脈絡當中，屬於「亞細亞」領土中的一個國家，而非位於世界中心的「中國」。地理版圖的擴大代表著認識世界方式的改變，透過五大洲的排布，促使讀者在閱讀的時候，重新思考地方的意義，使中國與世界有接軌的契機。

《東西洋考》在論述各地區的地理位置時，特意附上四張地圖〈東南洋並南洋圖〉¹³⁴（圖一）、〈大清一統天下全圖〉¹³⁵（圖二）、〈俄羅斯國通天下圖〉¹³⁶（圖三）、〈北痕都斯坦全圖〉¹³⁷（圖四），用以輔助說明其文所言各個地方所在位置。我們可以發現，一向將傳統中國置於世界中心的地圖繪製得到改變，刊物地圖中的中國僅是各個國家的相對座標而已，位置的擺放依循著地理介紹的需要而轉換位置。依照刊登的日期順序而言，傳教士首先從〈東南洋並南洋圖〉，著重介紹東南亞的地理位置，於是中國只出現在圖中的西北方一角：

¹³³ 《東西洋考每月統記傳》，〈列國地方總論〉，道光甲午年二月，頁 101。

¹³⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈東南洋並南洋圖〉，道光癸巳年六月，頁 9。

¹³⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈大清統一天下全圖〉，道光癸巳年九月，頁 40。

¹³⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈俄羅斯國通天下圖〉，道光癸巳年十一月，頁 60。

¹³⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈北痕都斯坦全圖〉，道光乙未年五月，頁 177。



(圖一)

圖中的中國成為各個國家的「鄰國」，圖中所呈現的中國再也不是完整的領土，接著《東西洋考》中唯一一張完整介紹中國的〈大清一統天下全圖〉，是將中國置於圖的中央：

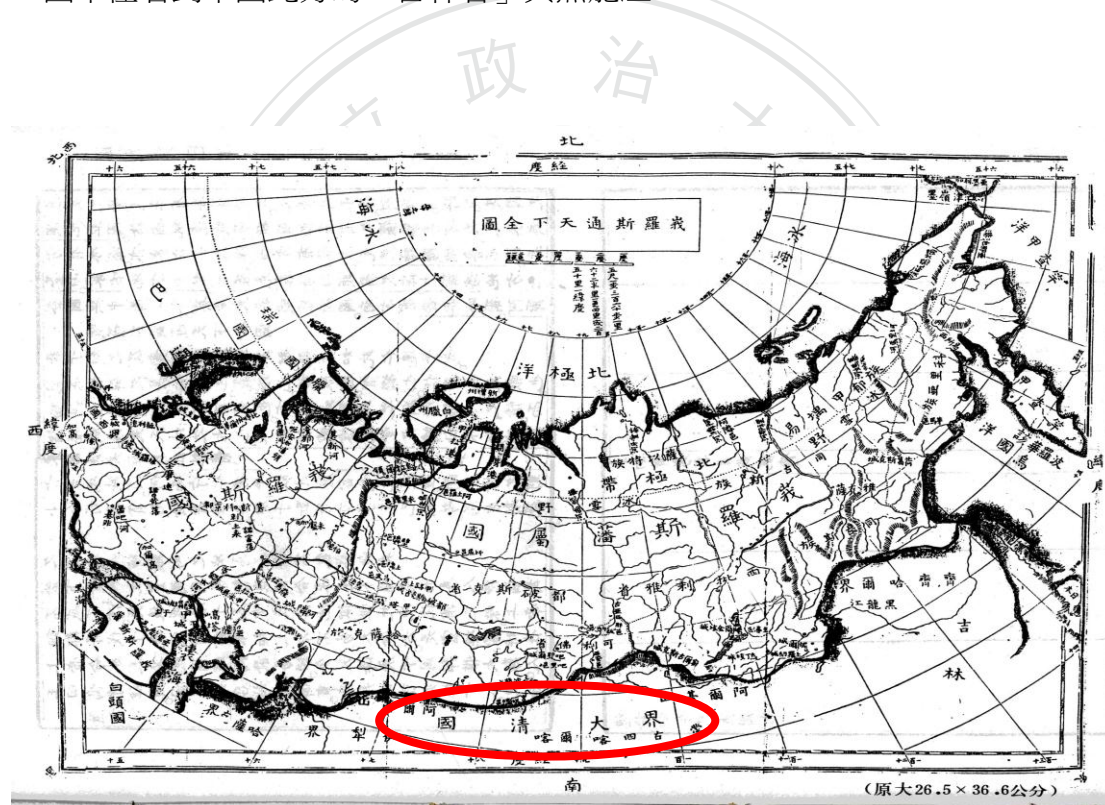


(圖二)

其介紹詞裡所強調的並非是中國的詳細地理介紹，卻是中國與其他各國的鄰近關係：

天下之形勢從京師天津東向遼東，至鴨綠江而抵朝顯國，向東有大東洋日本、琉球、臺灣等。抵亞墨利加大地方，向南有東南洋交趾、老木過、阿尾或緬甸國並大英國之藩屬國。向西甲沙米部武爾兼包社，即是白頭國，塔塔兒之諸國，並俄羅斯藩屬國。向北有俄羅斯藩屬國。¹³⁸

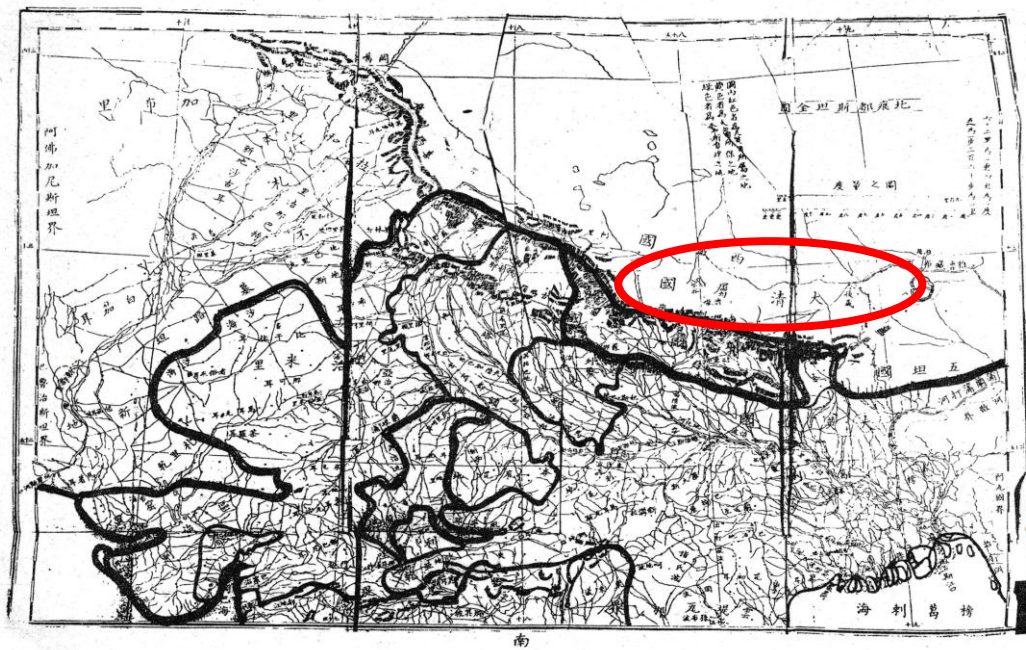
文中看不到對中國內地的詳細描寫，反而說明中國向外輻射出的四個方位與他國的地理位置，可見傳教士著重的還是介紹各國的地理位置。接著在〈俄羅斯國通天下圖〉圖中，編者轉以向北介紹「俄羅斯國」。此圖中可以見到完整的俄羅斯國度，中國僅位於俄羅斯國的下方，兩國邊界處還寫有「大清國界」以示區別——圖中僅看到中國北方的「吉林省」與黑龍江：



(圖三)

至於〈北痕都斯坦全圖〉中的中國出現在東北方，標示「大清屬國」。領土的省份也只幾筆帶過：

¹³⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈大清一統全圖說〉，道光癸巳年九月，頁 39。



(原大 22.6 × 35.2 公分)

(圖四)

由以上刊登的四張圖可見，每一張圖都有清楚的經緯線標示位置、距離、方位，可知在十九世紀世界地理繪製的版圖中，「經緯線」已經成為一個客觀衡量各地關係的憑藉。在經緯線的定位下，中國與他國彼此間皆是「相對位置」，不再是中國人所想像的「中心」位置。圖中中國位置的移動與缺席，可以看出中國不再是世界版圖的中心與唯一的核。而地圖位置的換置給予中國讀者視覺上的刺激，空間觀念的置換導引讀者間接瓦解以中國為中心的思想觀念。起初「中國古代人在描述『天下』的地圖的時候，總是把自己繪製的天下地圖命名為與『禹貢』、『華夷』、『輿地』，正是再這些詞語的背後，透露著古代中國人的『天下』、『中國』和『四裔』的觀念。」¹³⁹這種中國式的「天下觀」儼然成為傳教士欲拆毀的一座高牆，他們試圖以地理專欄的文字書寫輔以地圖說明，突顯出中國人對西方「蠻夷小國」的錯誤想像，如此科技文明的繪圖技術，使得中國從世界的「中心」／「邊緣」產生了「位移」的效應。中國不再是世界中心的舞台，她無法再獨自孤立，不與他國相互往來。

同時西方航海技術的發展，使得西方人擁有向外探索世界的能力。在〈歐羅巴列國之民尋新地論〉述說西方人東來的情形：

……元興初年間，意大里國有二商賈，赴於北京，其人聰明，能通五藝，所以忽必烈帝厚待之，奉龍恩歸國。其人細詳中國之事，令西洋人仰而異之，於此時葡萄牙國要開水路，繞駛亞非利駕西方，只恐往南，畏被日之蒸曬船乃漸漸攏近，雖有大暑，尚可耐之也。嗣後西班牙國派船三隻，尋

¹³⁹ 葛兆光：《中國思想史：七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》第二卷（上海：復旦大學出版社，2001年第1版），頁363。

到中國之水路，其水師官暗想，地球圓形，往向西，必抵中國，立意渡大西洋。忽至亞墨理駕大陸地，行此，喜出望外，蓋從來歐人未知有此地。其事在弘治年間，且葡萄牙王聞知，則加意尋著印度之水路，本艘沿亞非利駕海邊，畢竟望浪山，以為亞利駕之極南。始初起興其謀，不辭險阻如此，弘治年間竟抵印度迪吉福履豪興大作，遍南洋無所不巡。是時漢洋艘赴馬喇甲市，其葡萄牙人乘機駕船，而到粵東。後至正德嘉靖年間，即由本船直赴廣東，漸漸北往寧波等處，當是之時，荷蘭人被西班牙民驅逐於西洋之海口，遂走於東方而奪葡萄牙之屬地，開生理之路，與中國相交，且英人自謀貿易，於萬歷年間，始赴廣東，但貿易無益而止。於康熙年間，復來販茶，於是互市路絡繹不絕，故以本國出產等貨，易中國之茶葉，愈久愈增，生理紛繁，彼此添益矣。¹⁴⁰

「美洲」與「好望角」的相繼發現，使得歐洲人對於航海技術的自信心大增，西人所仰慕的中國就成為他們亟欲探究的地方。此篇文章是以西方人的觀點在述說發現中國的歷程，他們在前往中國的海上過程中，相繼發現、碰觸到其他地方，可知除了中國之外的海上仍有其他的小國等待發現。中國，對西人來說只是一個「新地方」，但是對於中國人來說，中國即是世界的全部，中國人的記憶還停留在萬國朝貢的概念當中，各國使臣帶著貢品晉見天皇，處於「彼小我大」的不對等關係中。英人以販售中國的茶葉，壟斷了中國海上茶葉的貿易通路，與中國往來密切，也因著十九世紀商業發達、海上貿易興盛，中國被塑造成一個需要仰賴貿易維生的國家。傳教士在撰述一連串的〈貿易〉文章時，不斷強調「貿易」是當代國家該有的行為，「貿易」的好處在於人民藉著物資的交流可以彼此獲益，是「互惠」的交流：

與外國互相貿易，其益無窮，國家征稅滿庫，民人豐厚寬裕，萬物齊備。設使凶年饑歲，子之民，老羸轉於溝壑，而外國之船，運來五穀，真可謂濟急如濟涸轍之魚，救危如救密羅之雀也。或國之物有餘，逐運出，價起，民喜以其贏溢，易其要缺矣。不論買賣何物，內外彼此獲益。與外國通商愈興，百姓愈享庶富之盛，眾民擊壤而歌，古王知此故柔遠招客，厚澤黎民焉。發政施仁者，推廣外國之通商，示體恤與諸遠客，致益倍本利，勞之來之、匡之、直之、輔之、翼之、致生理之事務殷繁。民殷、國富、閭閻豐裕，不亦悅乎。況廣外國之通商，內外互相博覽。博學、切問，所以廣知識、見歷練，所以文風甚盛。由是觀之，開廣通商，內外兩相有益矣。合四海為一家，聯萬姓為一體矣。¹⁴¹

文中提到與外國通商，不僅可以賺取利益更可以在國內發生天災的時候帶來救援，貿易的頻繁可以帶動國內農業經濟的繁榮，使人民豐衣足食，老有所養，有

¹⁴⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈歐羅巴列國之民尋新地論〉，道光丁酉年五月，頁 234-235。

¹⁴¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈貿易〉，道光戊戌年正月，頁 314-315。

所用。郭氏以中國古代先王「柔遠」的行為，對於當今中國拒絕貿易感到質疑，認為中國應該善待遠客，應以「有朋自遠方來，不易說乎。」的心態來對待外國人，而不是稱之為「夷人」：

……夫遠客知理行義，何可稱之夷人？比較之與禽獸待之如外夷，嗚呼！遠其錯乎，何其謬論者歟！凡待人必須和顏悅色，不得暴怒驕奢，懷柔遠客，是貴國民人之規矩，是以莫若稱之遠客，或西洋，西方或外國的人，或以各國之名，一毫不差。孟子曰：今王發政施仁，使天下仕者，皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王，其若是，孰能禦之？既是如遠商賈於省城輻輳，兄輩應以友情待之，倘情投意合，可結交四海，該雅誼般情兩相有益，……。¹⁴²

郭氏藉著中國亞聖孟子施行「仁政」的理念，闡述中國人不應該以鄙視的眼光看待外國人，應該是以一種廣大、包容的心態，以「推恩」的心與外國人結交，歡迎外國人來本國貿易，以達成「四海一家」的理想。如是，中國藉著「貿易」與世界緊緊嵌合在一起，不再只是一個單獨的「國家」。傳教士藉著陳述當時各國貿易交流的頻繁，來言說中國即將無可避免的進入貿易網絡當中，更可以藉著貿易相互交流、增廣知識，如是達到「四海一家」的傳教目的。

二、「新蠻夷觀」的形成：從基督看文化

郭氏在《東西洋考》中利用中／西歷史對照法、書寫各國的地理版圖，試圖將中國從「中心」位置拉到世界一角，不斷利用各國相互「貿易」的正當性說服中國人與外國人結交；於是不難發現他努力拆解中國對外蠻夷觀念的同時，因其傳教士的身份，增添了傳教背後的動機。郭氏筆下所創造出來的外在世界，可說是一項新的發明，《東西洋考》所塑造出的世界圖像，可說是直接影響了十九世紀中國士人對於「域外」的認識。筆者發現郭氏在破除中國「天朝上國」的觀念時，不自覺的將西方中心的優越感植入於字裡行間，使得《東西洋考》展現的不只是一個「西方世界」，更多參雜了傳教士本身對於未知地區的「異域想像」。呈現出傳教士本身對於十九世界的探索與認知，其中在想像製造世界的過程中更涉及到西方知識、權力與基督宗教三者的複雜網絡中。

郭氏在描述東南洋的國家對於當地「土人」的懶惰性格感到不悅，時常感嘆土人的游手好閒糟蹋了這塊豐腴的土地，沿海海賊的興盛來自於當地人的不務正業，土人獵人頭習俗的野蠻行為是不守人倫，對於當地多數的回教信仰也加以撻伐，唯有西方的教化得以讓東南亞民族得到開化的契機。西方勢力的介入使得東南亞輻射出一片新興向榮的熱帶栽培業，有著和煦的南風吹拂，遍地傳來琅琅的

¹⁴² 《東西洋考每月統記傳》，〈論〉，道光癸巳年八月，頁 23。

讀書聲，與對英國文藝的羨慕。當地域轉換到南亞的泰國、印度等地，彷彿可以看見高聳的塔廟林立，廟裡雕刻著菩薩、金花，虔誠的佛教徒聚集在香火鼎盛的廟前，聆聽佛祖的諄諄道理，誦經的聲音響徹雲霄；婆羅門教徒定期在大街小巷裡舉行各種宗教儀式，引來大量的人民圍觀。這些當地民俗在傳教士眼裡都是異教徒的世界，起因於他們對於造物主「神」的無知，所以各個崇拜偶像、執迷不悟，聽信婆羅門僧的邪教，紛紛為了救贖自己的罪惡而棄性命於不顧。細看傳教士在描述東南亞、南亞的過程中，對於當地居民多以「土人」、「番人」等貶低的字眼稱呼，他們需要西方文明的力量介入，又必須經歷過「基督教」的洗禮，才能蛻變為「文明大國」。因此，讓西方人感到厭惡的蠻夷觀念，卻像幽靈一般在文本中穿梭，在向中國人介紹異域的時候不斷出現，他們不斷言說東方／西方、基督教／異端、自我／他者的絕對二分法。

傳教士筆下的世界是戴著宗教眼鏡，經過整理、編排、篩選，隱含著對於「異域」的未知恐懼，彷彿這片未經開化的「異地」，急切需要西方文明的救贖大能。如是，西方人必定責無旁貸的以「拯救者」的姿態，去拯救這群無知、無能，又被異端邪教迷惑的民族心靈。這樣不斷區分二者的書寫模式不難聯想到薩伊德（Edward W. Said）在《東方主義》（Orientalism）中對於「東／西方」二分法的質疑，他認為西方文本中所敘述的「東方」主要是西方掌握知識權利階級所塑造出來的「東方想像」，所有關於東／西的對立都是人為製造（man-made），東方只是作為西方對照的影子，作為「異己」（other）的象徵，所有的東方都是經過西方加以「東方化東方」（Orientalizing the Oriental）的過程，書寫則只是再現（representation）這樣的現象而已：

……所有的東方主義代表了東方卻又遠離了東方：東方主義對西方的意義是大過東方，此意義是直接來自於西方的各種再現技術，其將東方變的可見、清晰，而且存在於論述的「那兒」。¹⁴³

反觀《東西洋考》所呈現的「東方」景觀，很清楚的是指東南亞、南亞這類的遠東地區，地理書寫中一方面客觀的反映地形、氣候、物產；另一方面又建構了一個虛幻的人為影像，對於當地的社會、人文景貌只做片面的報導與描述。刊物中所敘述的「東方」成為傳教士傳揚基督福音最得力的助手，她是曖昧的、未知的、異教徒的，藉由對於異教地區的再現書寫，襯托出當地渴望福音的拯救，於是這些異地在宗教的意義上有了急迫性，一個需要西方基督治理的世界。傳教士巧妙的避開中國，將東南亞、南亞置入「蠻夷」的想像圖中，借用中國「蠻夷」一詞的指稱，轉換、挪移將未經基督教洗禮過的國家稱作「蠻夷」地區，重新將「蠻夷」二字賦予了新的意義，不再是指「地理位置」上處於邊緣地帶的地方，而是指在跨文化的福音傳播中的未到之地，是「宗教」意義上的蠻夷地區，間接透露出了文本中隱而未現的基督教「蠻夷觀」。於是筆者嘗試針對刊物中的東／西論

¹⁴³ Edward W.Said, 王淑燕等譯：《東方主義》（Orientalism）（台北：立緒文化，1999年初版），頁29。

述整理出了如下的書寫模式，以便更清楚的看見「新蠻夷觀」在建立過程所產生的利與弊：

國家 書寫內容	英、美 (西方)	東南亞、南亞 (東方)
當地居民的稱謂	文明，文明人	蠻荒，土人
景觀描寫	領土廣大、人口富庶、經濟實力強、殖民地多、軍隊、國家現代化。	著重於當地熱帶栽培業的描寫，當地人需要西方的幫助與教化。
角色扮演	拯救者	無知者，等待救援的人
宗教信仰	基督教	異端盛行（婆羅門教、佛教、天主教等）
論述模式	<ol style="list-style-type: none"> 1. 國家因「通商」而繁盛。 2. 為基督國度之典範。 3. 多行「自主之理」。 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 敘述「英人」開墾的艱辛。 2. 塑造英國為「拯救者」、「啟蒙者」的角色。 3. 基督教的傳入使人民改邪歸正，成為基督的國度，達到四海一家的和諧景象。
缺失	<ol style="list-style-type: none"> 1. 編者西方優越感作祟，多以為「西化」與「基督化」是最有效的教化方法。 2. 對殖民者片面的歌功頌德，只見被馴化的國家，忽略了不同文化衝擊下所造成的傷害與不適。 3. 有意識的掩蓋部份真相。 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 過份強調當地的「野蠻」狀態，因此當地住民的文化特色消失殆盡。 2. 當地的宗教信仰刻意被「妖魔化」。像是婆羅門僧被塑造為只會虐待當地居民、騙取金錢、與不學無術之人。 3. 當地住民被描述為「無知」且「無能」。

（東／西方書寫比較簡表）

首先表格中的英、美兩國代表郭氏所描述的「西方」，而東南亞、南亞則是屬於「東方」，在東、西的相互對照下，可以看出西方所呈現的主題皆是高度文明的國家，扮演拯救者的角色，國家治理的井然有序，信奉基督教的光明圖景；然而東方主要描述則是未開化地帶，是被動的等待救援，當地信仰紛雜，需要西方的教化、介入才得以啟蒙。其次，傳教士的最終目的是為了在中國建立一個新的集體認同，並且以「基督教」為宗教核心信念的國家。所以相較於書寫東方，他們更熱衷於描繪西方，藉著書寫英、美等國在智識、技能、教育的卓越成就，無意間透漏出潛藏在傳教士們心底的集體心靈圖像——他們希望藉由基督宗教建構起一個以基督信仰為核心價值的國家，進一步宣揚基督福音，使萬民歸主。然而不可避免的是，傳教士筆下的英、美兩國，多少參雜過多的想像的成份，在敘述中片面宣揚國家的「現代化」與人文「進步」的一面，暗示「西方化」與「基督化」是邁向文明與進步的唯一途徑，為中國人建造一個完美的「西方圖景」。最後值得注意的是，傳教士在建立「新蠻夷觀」論述的同時，不難發現他們一廂情願為了傳揚基督宗教的需要，過於簡化各民族種族、歷史、文化的多元性質，以宗教成為評斷的標準，對於異教地區採取「妖魔化」、「扭曲化」的書寫模式，是為了襯托出完美的基督國度，其中部份掩蓋了英、美大國在傳教時對於殖民國家所帶來的宗教、文化層面的衝擊和影響，這是我們在《東西洋考》書寫中所看不見的真實，這隱藏的真實才是在宗教刊物書寫、傳播的過程中更值得去思考的層面。

第四章 中西價值角力賽： 傳統儒家與基督福音的辯證

《東西洋考》文本書寫的張力在於傳教士欲將基督教的觀念轉植進入中國文化系統，使中國人能夠理解基督教文化並且接受福音成為基督徒。在這轉化的過程中，便觸碰到中／西雙方關於文化核心價值（core value）的議題，因而不免展開傳統儒家與西方基督教之間的強力辯論。我們從《東西洋考》的封面觀察到，郭氏延續早期報刊的書寫手法，每一期都運用儒家《論語》的詞句、語彙置於刊首，試圖製造出一個和善的環境，吸引中國讀者前來閱讀，拉近讀者與文本間的距離。不同的是，郭氏更加入主觀意識將所閱讀、理解的中、西經典加以「選擇」、「節錄」、相互參照，寫出一篇篇具有中國傳統文體與思想，看似出自中國人之手的文章。然而就在筆者的細讀之下，卻發現這些內容早已充滿著基督教觀點，或是以短篇寓言故事的形式解釋基督教義。

因此，本章第一節便從編者對於儒家經典的閱讀理解開始，探討《東西洋考》如何書寫、運用、詮釋儒家的經典語句到轉化至文本的內容書寫，其中所選擇的經典段落與實際上書寫的文章相互對話，其中內容包含哪些「誤解」與「誤讀」造成的意義的轉移，是本節所要討論的焦點。第二節則著重於討論編者如何將「宗教」因素轉植入書寫的脈絡中，藉著不同的言說方式開啟中西辯證的對話空間，以達到間接闡發、宣揚基督福音的目的地。其中論題觸及到基督教義「一神信仰」與中國傳統「多神信仰」的問題、基督教的「罪論」與中國人性論中的善、惡觀念之間的差異性，與人死後世界「來世觀」的討論等三大部份，分別討論之。

第一節 儒家經典的接受與誤讀

一、 儒家詞句的運用與轉化

傳教士對於儒家經典的運用，首先在《東西洋考》每篇篇首的「語錄」，他們藉由中國人所熟悉的語錄體，拉近與中國讀者間的距離。他們把所引用的句子黏貼在卷首，一方面展示西方傳教士對於中國儒家經典的閱讀與熟悉程度；另一方面暗示此份刊物以儒家思想為主，是基於儒家思想所衍生而出的。他們所書寫的句子大多是出自《論語》、《孟子》，明顯可察的像是：「人無遠慮，必有近憂。」¹、「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」²、「飽食煖衣逸居而無教，則近於禽獸。」³、「好勇不好學，其蔽也亂。好剛不好學，其蔽也狂。」⁴、「孟子曰：今王發政

¹ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光癸巳年六月卷首。

² 出自《東西洋考每月統記傳》，道光甲午年五月卷首。

³ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光丁酉年四月卷首。

施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝。」⁵、「孟子曰：存其心、養其性，所以事天也。」⁶、「孟子曰：非禮之禮，非義之義，大人弗為。」⁷、「與道也者，不可須臾離也。」⁸等文句。有些語錄則是緊扣儒家思想的概念加以轉化，而非照本宣科的從儒家經典所出，於是可以看到傳教士模擬儒家語錄的行為，這類像是：「儒者，博學而不窮，篤行而不倦。」⁹、「四海為家，萬姓為子。」¹⁰、「相勸勵，共體懷慈愛之心，常切水木本源之念。」¹¹、「遏惡揚善，推多取少。」¹²、「不知禮義而與閭閻同其習見，而不知為非者多矣。」¹³、「仁宅也，義路也，禮服智獨也，信符也。」¹⁴、「推古驗今所以不惑，欲知未來先察已往。」¹⁵、「學之染人，甚於丹青。」¹⁶、「教子孫兩行正路，惟讀惟耕。」¹⁷、「形勢不如德論。」¹⁸、「修身則□，立尊賢則不惑。」¹⁹等，這類模仿的句子，多以「問」、「學」、「仁」、「義」、「禮」等品行道德與人性修養為主，在儒家脈絡底下產生出傳教士接觸中國經典後有「自造新詞」的情形。像是這類新詞句又包含了傳教士欲傳達「四海一家」、「各族同源」的思想在其中，逐漸發展出以儒家「語錄體」為用的概念出現。此概念從篇首的「語錄體」開始延伸到刊物內容細節書寫中，郭氏為《東西洋考》所撰寫的〈序〉更是集語錄體之大成：

子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤。多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」亦曰：「多聞，擇其善者而從之。」故必遍觀而詳核也。○且因以孝悌風俗，表率以孝悌為先，以文藝為後，則確然於禮義之可守，惕然於廉恥之當存。子曰：「弟子入則孝，弟子出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。」又曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（〈述而篇〉）……夫子曰：「當仁不讓於師。」亦德無常師，主善為師。善無常主，協於克一。子曰：「三人行，必有我師焉。」「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄不可棄也。」（〈子路篇〉）亦曰：「惟上智與下愚不移。」「好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩。好信不好學，其蔽也賊。好直不好學，其蔽也絞。」

⁴ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光戊戌年正月卷首。

⁵ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光戊戌年四月卷首。

⁶ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光戊戌年五月卷首。

⁷ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光戊戌年六月卷首。

⁸ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光戊戌年八月卷首。

⁹ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光癸巳年十一月卷首。

¹⁰ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光甲午年三月卷首。

¹¹ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光丁酉年正月卷首。

¹² 出自《東西洋考每月統記傳》，道光丁酉年二月卷首。

¹³ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光丁酉年三月卷首。

¹⁴ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光丁酉年五月卷首。

¹⁵ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光丁酉年十月卷首。

¹⁶ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光丁酉年十一月卷首。

¹⁷ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光丁酉年十二月卷首。

¹⁸ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光戊戌年二月卷首。

¹⁹ 出自《東西洋考每月統記傳》，道光戊戌年九月卷首。

好勇不好學，其蔽也亂。好剛不好學，其蔽也狂。」(《陽貨篇》)君子如切如磋，如琢如磨。是以君子將其知識之理而益窮之，以求至乎其極，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。故湯之盤銘曰：苟日新，日日新，又日新。致明明德，窮至事物之理焉。²⁰

此篇「序」所呈現的意義不外乎是希望中國人能夠學習外國人的長處與知識，以「學」為主延伸出格物致知之道理。然而這篇一連串的儒家詞語，不僅暗示出郭氏對儒家經典《論語》的精熟程度，更看出他極力想要與中國人溝通的意圖。

除了文句的運用外，傳教士亦截取儒家經典中闡發道理的段落加以發揮，最多的是將孟子論述「仁心」、「性善」的概念運用到所欲傳達的思想中，作為教義的佐證。像是舉出東、西方歷史皆經歷過「洪水事件」，便轉錄《孟子·滕文公上》的段落：「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汜濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道，交於中國，堯獨憂之，舉舜而敷治焉。」²¹作為應證；或是在道光癸巳年（1833年）十一月的〈論〉，主要闡述人染上賭博的惡習，最終走向「惡」的不歸路，為了說明「罪」與「惡」的概念相通，將孟子言人性的論述與基督教言人性相互結合，轉錄《孟子·告子上》：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？」²²用以說明人天生有性善的潛質，但受到外在因素的影響，逐漸失去原本的善心。傳教士在批判完賭博之害後，接著說：「人者一然，始不識惡行，漸入作惡，絕神天所賜之原心，迷惑忽然蹈罪之網，其性之美安在哉？」²³試圖把人的心性與神的關係聯結起來：上帝原本賜予人善心，卻因為外在的誘惑而迷失了探求本性的能力。或是在〈史記·始祖之愆〉則引《孟子·離婁下》言：「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。」²⁴作為論述人性轉惡的引言，說明人和禽獸的分別在於「人物之生，同得天之理以為性，得天之氣以為形。」²⁵人有得天獨厚的屬神的尊貴形象與天性，在於人是否能了解其天賦本性而已。

此外，傳教士為了向讀者介紹《聖經》人物，常在字裡行間加上儒家概念中關於「聖賢」的稱呼，像是稱呼亞伯拉罕為「德行圓滿」²⁶之人，或以「善人」、「諸善」來形容他的良好品行。評論約瑟弗時，說他「因事奉上帝，始終不變，可謂之金玉君子也。」²⁷關於上帝使者摩西的描述，更以「故天（皇上帝）將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，

²⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈序〉，道光癸巳年六月，頁3。

²¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年六月，頁6。

²² 《東西洋考每月統記傳》，〈論〉，道光癸巳年十一月，頁53。

²³ 同上注，頁53。

²⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·始祖之愆〉，道光甲午年四月，頁111。

²⁵ 同上注，頁111。

²⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·亞伯拉罕之子孫〉，道光乙未年六月，頁181。

²⁷ 同上注，頁182。

所以動心忍性，曾益其所不能。」²⁸表明他在曠野中受到上帝的啟示，上帝賦予他帶領以色列人脫離埃及法老王奴役的重責大任等敘述，都可以看到傳教士努力將儒家對於「聖人」崇敬的概念轉化為聖經人物敘述所做的努力。另一個明顯的書寫例證在於傳教士特別從《孟子》中選取了談論「仁政」的段落，說明貿易所帶來的好處與影響：

孟子曰：「使民養生喪死無憾，王道之始也。如若廣通商之路，五穀不可勝食，百貨不可勝用，頌白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒，暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，不亦悅乎。」²⁹

「頌白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒。」貿易之盛益不勝矣。³⁰

孟子曰：「許子必種粟而後食乎？」曰：「然。」「許子必織布而後衣乎？」曰：「否，許子衣褐。」「許子冠乎？」曰：「冠。」曰：「奚冠？」曰：「冠素。」曰：「自織之與？」曰：「否，以粟易之。」曰：「許子奚為不自織？」曰：「害於耕。」曰：「許子以釜甑爨，以鐵耕乎？」曰：「然。」「自為之與？」曰：「否，以粟易之。」「以粟易械器者，不為厲陶冶；陶冶亦以其械器易粟者，豈為厲農夫哉！且許子何不為陶冶，舍皆取諸其宮中而用之；何為紛紛然與百工交易，何許子之不憚煩？」曰：「百工之事，固不可耕且為也。」……且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。³¹

……今王（梁惠王）發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝。耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。其若是，孰能禦之。³²

傳教士想要表達，貿易的開端是從上古時期以物易物的形式發展而來，而今各國貿易的好處在於使人民皆有所養，如同孟子所說，仁君應要做到使民養生喪死而無憾。所以一個優秀的國君應該開廣通商，使人民與外國人自由的往來與交易，不僅可以持家庭生計，更可以使國家財庫富足。傳教士更以孟子的話反駁許子「君民並耕」的理念，進一步以孟子所謂「一人之身，而百工之所為備」的觀念擴大為「一國之所需，而百國之所為備」，企圖影響清朝在經濟上一直維持著「自給自足」的經濟觀念。最後把「貿易」這項政策的比附為「仁政」的施行，轉化孟子勸梁惠王的話以為說明倘若國君推廣貿易後，各國的人將會絡繹不絕的前來中

²⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·以色列民出麥西國〉，道光丁酉年五月，頁 232-233。

²⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈貿易〉，道光戊戌年四月，頁 359。

³⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈通商〉，道光丁酉年十二月，頁 301。

³¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈貿易〉，道光戊戌年正月，頁 314-315。

³² 《東西洋考每月統記傳》，〈貿易〉，道光戊戌年正月，頁 315。

國進行交易，於是各國的人將會稱讚中國這項「德政」，而贏得世界各國的愛戴。

至於西方政治的運作型態，在〈英吉利國政公會〉兩篇與〈北亞墨利加辨國政之會〉中，傳教士則是從中國經典的《管子》中摘錄關於「君主」與「法治」的論述：

管子曰：民之從有道也，如飢之先食也，如寒之先衣也，如暑之先陰也；故有道則民歸之，無道則民去之；故曰：「道往者，其人莫來。道來者，其人莫往。」凡人君者，欲眾之親上鄉意也，欲其從事之勝任也，而眾者不愛，則不親；不親，則不明。不教順，則不鄉意；是故明君兼愛以親之，明教順以道之，便其勢，利其備，愛其力，而勿奪其時以利之；如此，則眾親上鄉意，從事勝任矣；故曰：「兼愛無遺」，是謂君心必先順教，萬民鄉風。旦暮利之，眾乃勝任。³³

管子曰：明主者，一度量，立表儀，而堅守之，故令下而民從。法者，天下之程式也，萬事之儀表也。吏者，民之所懸命也；故明主之治也，當於法者賞之，違於法者誅之，故以法誅罪，則民就死而不怨。以法量功，則民受賞而無德也，此以法舉錯之功也；故明法曰：「以法治國，則舉錯而已。」³⁴

管子曰：(一) 人主出言不逆於民心，不悖於理義，其所言足以安天下者也，人唯恐其不復言也；出言而離父子之親，疏君臣之道，害天下之眾，此言之不可復者也，故明主不言(信)也。故曰：「言而不可復者，君不言也。」人主身行方正，使人有禮，遇人有理，行發於身而為天下法式者，人唯恐其不復行也。身行不正，使人暴虐，遇人不信，行發於身，而為天下笑者，此不可復之行，故名主不行也。故曰：行而不可再者君不行也。

³⁵

傳教士偏愛採取《管子》論述中關於「君王」的道理，說明仁君應該察納雅言、傾聽民意，在得到人民的信任後，自然受到眾人歡迎，人民會自動歸順君王的管教。而上位者對待人民應先顧慮人民的日常生計問題，即所謂的以「道」治之，是以人民為優先的治國之道。明君更應該以「法」治國，「法」是天下所共同遵守的規範、萬事萬物的準則，故君王治國不能依自我的喜好，而必須有所本，法律的訂立正好可以為衡量、裁定事理立下一個標準，大家可以共同遵守。君王本身必須品德高尚，最重要是要「言必信、行必果」，待人恭謙有禮，才能得到天下之人的信任。傳教士選取《管子》「以民為主」的觀念做為篇首引言，目的用

³³ 《東西洋考每月統記傳》，〈英吉利國政公會〉，道光戊戌年五月，頁 365。此段引文經筆者對照分別摘錄自《管子·形勢》與《管子·解法版》兩篇文字拼湊而成。

³⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈英吉利國政公會〉，道光戊戌年六月，頁 377。此段引文出自《管子·明法》。

³⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈北亞墨利加辨國政之會〉，道光戊戌年七月，頁 389。此段引文出自《管子·形勢解》。

以解釋英國國會運行的狀況，文中提到國君應以人民利益為優先考量，對應於英國國會分「爵房」（上議院）與「紳鄉房」（下議院）的制度：爵房由貴族組成，紳鄉房則是經由地方民選制度組成，兩者相互制衡、監督國會的運作，充分展現出人民參與政治的精神，君王只有在國家危難之時才有絕對的權力。其中又挑選《管子》的「法制」觀念，介紹美國總統是由人民選出，四年一任，總統權力雖大，仍須依法行事。地方依法選出辦理國政之會的人，是人民與政府的橋樑，必須聽取政府政策再向選民報告，選民有需向政府請願的由選出的人代為辦理，其言行舉止都在眾目睽睽之下，難逃人民的法眼。

綜觀以上，傳教士運用中國傳統儒家經典中所提及的詞句與他們所提倡的觀念相互融合，使得報刊中所呈現的人性觀、歷史進程或對聖人的評價、貿易與通商都有趨於同的現象產生。他們從中國傳統文獻去挖掘與西方現代對應的概念，試圖去解釋西方所提倡的概念非為「新異」，反而是盡量貼近中國的傳統歷史，讓讀者發現中西方有其相通之處，進而達到理解（understanding）、接受西方的目地。然而，理解的過程並非是固定不變的，理解者與被理解者並不是建立在主客二分的，而是在彼此滲透與互動中產生，就如同《東西洋考》中將中國儒家經典詞句、段落拼貼進傳教士欲傳達的思想中，文本就產生了開放的「對話性」，以下便探討這樣的對話性所產生的現象與意義。

二、 經典對話的互文與誤讀

《東西洋考》的專欄文章乍看之下彷彿出於一位飽學中國詩書之人所撰，然而細察文章脈絡，不難發現他們在書寫、剪接中大多將中國經典原封不動的拼貼到所杜撰的文章當中。我們從字裡行間處處看見經典文句拼貼與剪接的痕跡，使得前後文產生了中、西雙方若有似無的關聯與意義的空白，意外的開啟中西方經典對話的空間。經典的意義在於「經典包含了一個文化傳統最基本的宗教信條、哲學思想、倫理觀念、價值標準和行為準則，而對經典的評注與闡釋是文化傳統得以保存和發展的重要手段。」³⁶經典也代表一個民族文化、價值的累積成果。傳教士選取中國傳統經典的《四書》、《管子》作為對話的對象，而負責編纂刊物的傳教士又具有雙重身份，他們既是中國經典的讀者也是翻譯者，他們在閱讀的過程中受到自己的經驗、對語言理解的能力與文化背景的影響，揀選他們所認為、代表中國文化的儒家經典作為截取的對象，並透過書寫不斷的辯證東／西方相同與相異的價值觀。

傳教士書寫的目地當然不只是單純的經典拼貼，我們舉〈論管子之書〉³⁷此篇為例子，更可以看到傳教士截取經典的意圖在於經典間的相互辯證。他們模仿

³⁶ 張隆溪：〈經典在闡釋學上的意義〉，收錄自黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：喜馬拉雅基金會，2002年初版），頁1。

³⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈論管子之書〉，道光丁酉年九月，頁271。

中國傳統的評點書的注疏形式，用加注解的方式試圖對中國經典加以糾正。筆者將其文以表格的方式呈現，並把其中的小注編號，將不同觀點的注疏以粗體字標示出：

原文	注解
<p>首段：</p> <p>管子為博學之士，其用書可以富國，安民，然自不製造，而審舊法，擇其善者而從之。昔宋之南厥於金，管子日諄諄，以正心誠意說告其君也。余竊其語且明辯之也。</p>	<p>無</p>
<p>正文：</p> <p>子曰：凡有地牧民者，務在四時，守在倉廩。國多財，則遠者來，地辟舉，則民留處；倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱；上服度，則六親固。四維張，則君令行。故省刑之要，在禁文巧，守國之度，在飾四維，順民之經，在明鬼神，祇山川。（出自《管子·牧民》）</p>	<p>注 1：遠者來，為國豐盛之祥，國無通商，未有旺相。通商愈繁，國愈興焉。貧民勞苦食物，必棄禮也。若論其明鬼、祇山川，嗚呼，遠哉其錯也！惟上帝乃真主，萬人萬物服其手下，其山川係物而已，然神鬼皆被造，且凜遵其造主之聖命也。讚美真主即我所當為，不服事之者，而非人也。</p>
<p>政之所興，在順民心。政之所廢，在逆民心。刑罰不足以畏其意，殺戮不足以服其心。（出自《管子·牧民》）</p>	<p>注 2：言者真矣，行之者鮮矣。</p>
<p>其功順天者，天助之，其功逆天者，天違之；天之所助，雖小必大；天之所違，雖成必敗，順天者有其功，逆天者懷其兇，不可復振也。（出自《管子·牧民》）</p>	<p>注 3：若指蒼天，此等言不正經。惟上帝賜福降禍，若逆其聖旨，上帝棄之，倘順其旨，上帝助之，此其定理矣。</p>
<p>言是而不能立，言非而不能廢；有功而不能賞，有罪而不能誅，若是而能治民者，未之有也。（出自《管子·七法》）</p>	<p>注 4</p>

<p>五經既布，然後逐姦民，詰軸偽，屏讒慝，而毋聽淫辭，毋作淫巧。若民有淫行邪性，樹為淫辭，作為淫巧，以上諂君上，而下惑百姓。(出自《管子·五經》)</p>	<p>注 5</p>
<p>數戰則士罷，數勝則君驕，夫以驕君使罷民，則國安得無危，故至善不戰。(出自《管子·兵法》)</p>	<p>注 6</p>
<p>古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，獸處群居，以力相征，於是智者詐愚，彊者凌弱，老幼孤獨，不得其所。(出自《管子·君臣下》)</p>	<p>注 7：我本始祖原全善焉。惟違上帝之聖諭，其善者變，心志向惡也。由是其苗裔為蠻焉。君子憫之，以天道轉之，漸向化也。設使民進學，而半途廢，其學問無中用。古王日新，又日新，惟今世息止矣。故其教化不成焉。</p>
<p>君之在國都也，若心之在身體也。道德定於上，則百姓化於下矣。(出自《管子·君臣下》)</p>	<p>注 8</p>

(〈論管子之書〉表)

傳教士寫〈論管子之書〉時，首先他們擇取管子數篇集結為一，並以「君民」之道重新串起論述的中心思想。注 1 將內文中談到「遠者來」的概念轉為「通商」的意義，「遠者」就指為外國人，重申通商頻繁，國家就會興旺。然而對於神鬼之事加以更正，將「上帝乃獨一真主」的觀念提出，萬物乃神所造，位階為次等，不應該本末倒置去拜鬼神、山川而不認識上帝。注 2 則是對於內文中所言「其功順天者，天助之。」是以「人」為本位言天，天是無聲無言，端看人的功勞成就給予獎賞；但傳教士將此被動、外在的「天」糾正為主動的上帝，上帝是親自干涉人的行為，人必須遵守祂的道理去行，其福禍是可知的。注 3 是言社會上「以強欺弱」的原因在於人心敗壞相互欺騙，傳教士解釋人心轉惡在於人類違背上帝的旨命，成為沒有知識教化的野蠻人，又勸勉人要多進學，才能促進教化之功。因此從〈論管子之書〉這篇可以看見傳教士在理解中國經典時，仍是站在本位立場去解釋他所謂的真理，其中參雜了宗教視野，故在詮釋中國經典的過程中有了模糊地帶與對於原文的誤讀。他們並沒有試圖去貶抑文化的高低，而是盡量在書寫中呈現「同」多於「異」的文化底蘊，並利用東、西方經典的並置書寫找到與儒家文化對話的基石，並藉著西方詮釋者與中國傳統文本的對話中，開啟不同經

典間的對話模式與開放性的互文辯證。

傳教士對儒家文本的拼湊、援引，多數如同前所列舉的〈序〉、《論語》、《孟子》簡短「語錄體」的應用到〈論管子之書〉整篇的列舉，皆因主觀性的需用而挪用，儒家經典反而成為他們用來支持自己的論點的一種工具性語言。文本在相互詮釋的過程中呈現多聲調、多語境、多元拼湊的概念，反映著西方所理解的中國文化，並且在文化轉譯的過程中，因者詮釋者（傳教士）自身的宗教信仰背景與主觀的期望，造成揀選材料的主觀性與誤讀，將中國春秋戰國時代的「家」、「國」概念對等為現代的民族與國家（nation），單純古代的貨物交易比擬為十九世紀的通商貿易，凡此皆都脫離了歷史傳統的文化脈絡，造成一種時空跳躍的錯置感與脈絡性的空白，有「斷章取義」之嫌。然卻又是文本間的這段空白突顯出文化翻譯有其張力與衝突性的發生，使得「那些黏貼邊緣的空白就說明了這一點：它們將兩種陳述分開，使得讀者不得不暫時停下來閱讀，把目光投射向另一個空間、另一種方式的話語。」³⁸我們必須思索的是傳教士如何導引廣大的中國讀者願意接受基督福音的信息，在以儒家傳統文化為包裝的刊物底下，如何從論述的縫隙中殺出一條生路？並將外來的宗教文化移植進入中國這片土地當中，並創造出新的論述語言呢？

第二節 基督福音的轉植與宣揚

傳教士最終的目的地還是要將基督福音寫入到文本書寫中，此時文本的對話的空間比上述更為激烈與絕對，主觀的論述就不免被突顯出來。相形之下，中西文化妥協的成份減低，衝突逐漸加劇。《東西洋考》所潛藏的宗教使命在書寫中必須被釋放，而宗教經典（religious classic）的文本敘事向讀者敞開，揭示神聖事物潛藏的真實意義。因此，本節試圖討論《東西洋考》所容納的宗教元素與基督教義，探究傳教士如何巧妙的運用儒家經典與用法以解釋基督教義，甚至進一步對儒家經典提出了質疑，並用中國話語傳遞「一神」信仰，批判各國的「多神」信仰，以便闡發基督教義；又挑戰中國傳統人性論持「性善」的觀點，將「罪」（sin）的概念轉化置入性善／性惡的討論中，重新架構起人性所具有的「原罪」理論。最後，傳教士又說明基督耶穌來到世上是為救贖世人的罪，並啟示了「天國」（heaven）的福音作為世人行善的報償，勸人將眼光望向「天國」——一個心靈寄託的樂園，使世人的眼光從此岸轉變為對彼岸的歡喜盼望。

一、多神信仰的批判

當崇我，毋敬別神。無自作偶像，或像天上地下，或似地下水中之樣，

³⁸ [法] 蒂費納·薩莫瓦約著，邵煒譯：《互文性研究》（天津：天津人民出版社，2003年第1版），頁97。

無伏拜事之。蓋爾主宰皇上帝甚忌諸惡。³⁹

摩西在西乃山得到上帝所教訓的「十誡」⁴⁰，成為基督教必要遵守的基本教義。其中第一條最重要的誡命是「當崇我，毋敬別神」，就是謹守耶和華上帝是「獨一真神」，除祂以外別無真神。「一神」的評判標準是容不下「多神」信仰的崇拜，這樣的評判標準在歷史、地理寫作中不限於對中國的批評，面對外國甚至連自稱是上帝選民的猶太族群也是一樣的標準，沒有厚此薄彼的傾向，以下列舉之：

（一）猶太族群：

傳教士在歷史專欄刊登了一系列以色列國史，猶太族群從挪亞後裔開始散布全地，接續撰寫了〈史記·亞伯拉罕之子孫〉、〈史記·以色列民出麥西國〉、〈史記·以色列野遊〉、〈史·約書亞降迦南國〉、〈史·主帥治理以色列民〉、〈猶太國史·撒羅王記〉、〈史·大辟王紀年〉、〈猶太國史·瑣羅門王紀〉、〈猶太國史·以色列王紀〉、〈史·以色列王紀〉、〈史·猶太國王紀〉等以色列史上的重大事件，他們以「亞伯拉罕」為信心之父，整個民族經歷了在埃及做奴隸的日子，摩西帶領以色列人出埃及，在曠野飄盪了四十年才進入上帝為他們所預備的迦南美地，到以色列國的建立與南北國的分裂，這樣詳細的歷史紀錄都可以看出以色列民族在宗教歷史上的「正統」地位。雖然神在曠野中對以色列人頒布只能尊崇獨一真神的鐵律，然而整個民族反映出的卻是全人類的軟弱，他們屢屢徘徊在信仰掙扎的邊緣，他們信心上的不足表現在每次的偶像崇拜中。

洪水事件後從〈史記·挪亞之苗裔〉可以看見猶太族群對於上帝的偏離，「其苗裔非跟著曾祖之仁德，放肆且邪淫褻瀆聖諭，違而不悔。洪水前之代，喪盡良心，忘懷神天，任意謬誤。後代執迷拜菩薩，敬之如神，奉之如先人，恭敬萬物之主宰漸止矣。但人戀繆泥土像，雖國殷殷，百姓蕃庶，尚仁德兼良心已喪，誠恐愿謹淳忠俱亡。」⁴¹；或在〈史記·以色列野遊〉描寫以色列人逃出埃及後流浪在曠野，上帝不斷指引他們，日間上帝在雲中引他們向前，夜晚火炷光照他們，使他們得以日夜行走，依照他們所求的降飲食餵飽他們，然而就在摩西上西乃山領受聖訓時，猶太人民居然懷疑起摩西，就自立的一座人造神像「金牛犢」，他們「鑄犢像，設宴、跳戲曰：『此犢為神明，率我等出麥西國也。』」⁴²可見猶太

³⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·以色列遊野〉，道光丁酉年六月，頁 242。

⁴⁰ 《聖經·出埃及記》二十章 2-17 節，以下節錄「十誡」內容：「除了我以外，你不可有別的神，不可為自己雕刻偶像，……不可妄稱耶和華你上帝的名，……當紀念安息日，守為聖日，……耶和華用處天造天地海還有其中的萬物，第七日就安歇，所以耶和華賜福給安息日，定為聖日。當孝敬父母，……不可殺人。不可姦淫。不可偷盜。不可做假見證陷害人。不可貪戀人的房屋，也不可貪戀人的妻子、奴婢、牛驢並他所有的一切。」（香港：香港聖經公會，1961 年），頁 92-93。

⁴¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·挪亞之苗裔〉，道光丁酉年二月，頁 202。

⁴² 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·以色列野遊〉，道光丁酉年六月，頁 242。

人最大的敗筆就是他們不專心侍奉耶和華上帝，屢屢去拜偶像，結果他們的懲罰是在曠野流浪了四十年之久，無法進入上帝所應許的迦南美地，最後「所出麥西國之諸民，庶乎咸死。」⁴³且摩西臨死前交代百姓勿與外邦人交往，以免「服事菩薩，其罪甚重，招災攬禍也。」⁴⁴可嘆以色列人的歷史卻不斷重演著背叛上帝的戲碼，「其（以色列民）不知天皇上帝並其所作為，遂背叛，使遭千苦百難焉。」⁴⁵就算是英明的所羅門王，年邁的時候也戀慕外邦女子，轉而信奉異教，文末就毫不留情的寫到「緣此王履邪徑，執異端，迷惑陷罪。故此上帝曰：『不守聖律例，必須取其國，交予他人焉。而子孫不接位，王骨節衰弱，沒了志望。』」⁴⁶〈以色列王紀〉更精彩的描述了一場神與菩薩的在獻祭上的戰爭，最後神降下火燄接收了祭壇上的祭物，那群僧侶共四百五十人對著菩薩哀哭呼求，菩薩卻沒有做任何回應，顯示出了上帝才是宇宙世界的唯一的主宰。

猶太歷史的書寫所呈現出的是一個被神親自揀選的民族在信仰道路上堅定與動搖的過程，他們在舊約歷史上受到神格外的恩典祝福，同樣的當他們一旦偏離了信仰去崇拜人造的偶像或是侍奉外邦的神明，所受到的罪罰也更加嚴重，甚至直接就應驗在歷史中，神使他們國破家亡，戰爭、動亂頻繁，成為所有他國的借鏡。可見基督信仰宣告「一神論」與絕對真理原則的不可變動性，因此傳教士們就用這樣的標準在衡量各事、各物，並在論述中加入了對多神信仰的批判。

（二）外國族群：

傳教士對於書寫外國族群歷史評述一律也是以「一神」的標準看之，常在論述中加入了自我的評判，〈史記〉與〈史〉寫作尤其明顯。像是〈史記·麥西國古史〉在介紹當地文化時言「麥西國（埃及）崇陰陽，並恭奉牛犬貓豺狼，鱷魚鷹各等禽獸，當為神明，絕不殺生，由是言之，其人頑蠢，懷靈絕義，自屈傷尊，伏拜畜生，莫非卑哉。」⁴⁷認為埃及人不知道自己是具有神尊貴的本性，而將次一等的動物當作神明崇拜，這樣的人是屬愚昧。〈史·非尼基國史〉也形容非尼基國的習俗是：「所崇之菩薩，皆是污穢之物也。蟻隊雲集，飲酒通姦，燒香放肆矣。故此雖有天下之財，其百姓養歪心，拘執異端焉。雖上帝厚賜之以萬物，……他卻不拜不謝之，此其罪之重，豈可言哉。」⁴⁸說到非尼基國人只知拜菩薩卻不認識這位造物真神，拜菩薩的風俗並沒有導正人民向善，反而更加歪曲人心、放肆通姦。在〈史·亞書耳巴比倫兩國志略〉也有一樣的情形：「其城（巴比倫）之居民，不可勝數，甚淫邪放肆，崇拜百般菩薩，好逸遊，以過一生也。」⁴⁹〈希

⁴³ 同上注，頁 243。

⁴⁴ 同上注，頁 243。

⁴⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·主帥治理以色列民〉，道光丁酉年十月，頁 282。

⁴⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈猶太國史·瑣羅門王紀〉，道光戊戌年五月，頁 367。

⁴⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記麥西國古史〉，道光丁酉年四月，頁 222。

⁴⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈史·非尼基國史〉，道光丁酉年十一月，頁 291。

⁴⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈史·亞書耳巴比倫兩國志略〉，道光丁酉年十二月，頁 302。

臘國史略》則形容希臘人居民，「向來土之族類暴虐不勝，欲崇菩薩，殺人飲血，以邀眷顧。異人改其惡弊，陶冶性情。但所崇之神明，俱是木石偶像，其異端流至後世。」⁵⁰如此我們就可以理解崇拜偶像是世界各民族人性的通病，也是傳教士所不恥的行為。傳教士除了批評多神信仰崇拜偶像為犯罪外，也有些宗教藉著「一神」信仰欺瞞大眾，於是傳教士在書寫中撻伐了「羅馬」的天主教信仰：

周漢朝年間，羅馬民操四海之權，而降萬人類。後國衰，天主教興，而教宗者奮然弄權，服歐羅巴列國。……歐邏巴列國內，其修道士，星羅碁布為惑，乞者遍處流蕩，衣衫襤褸，以名推拖，德性靜深，而實然奪民之物，廣布異端，攬援為非，而揚教皇之威體，使庶民悅服也。或為學院之師，振興文教，養育成人，迷惑幼年，固執左道，同心合膽歸教皇也。或建立修院，推金積玉，財帛饒裕，修道養心樂業矣，往訓推廣立教也。此隱修道之徒，為教皇之三軍，誰能禦之哉？⁵¹

傳教士批評教宗是「沽名釣譽」之徒，擅自與各地的政治連結不遵守耶穌教導，懷著「世俗之心」想要得到權力。教宗培養許多修道士為私人所用，彷彿一群龐大的宗教軍隊滲透到民間，倘若君王不聽他們的命令，就會結集群眾發起叛亂，藉著基督之名達到宗教凌駕於政治之上的目地。

至於另一個信仰「阿拉」的回教民族，原屬於亞伯拉罕所生的兒子之一，唯上帝不喜愛他取妾所生的兒子，便把他們逐出家園，「自是亞喇北族而興，即是後世回回之始祖也。」⁵²後來創教者為自稱為先知的默罕默德，言上帝親自啟示他新的道理，自立新教名為「回教」並頒布教義，必須信奉獨一真神，守齋戒日，不得食豬肉，每日念經三次，要救濟貧窮的人。〈回回之教〉指出回教的問題在於以「聖戰」之名行戰爭之實，誘拐許多信徒為基督的緣故去攻伐他國而殉道，又以一個充滿情慾的天堂樂園去欺騙戰士們，在倫理上贊成一夫多妻制，造成社會道德秩序的混亂景象：

……自今以後，其黨羽武藝優嫻，動干戈如意，均分贓物，招四方無賴之徒，劫掠良民焉，對頭漸減，寧保佑，不可抵擋，故此其教速廣布。倘有冤家，畏死強服。如此奪亞喇伯全地，為游牧之主也。⁵³

回教徒的好勇善戰成為他們拓展勢力的記號，這樣的一神論在傳教士看來也是信錯了上帝，並且教義受到默罕默德的扭曲後誤解了基督原始教義，他們所信的不是神，而是「人」所創立的信仰。人不可能為神，默罕默德妄想篡奪神的位置，將自己升格為神，受到眾人的愛戴、景仰，然而這樣的行展現了人的邪惡慾望，可見這裡的「一神」單指聖經中的耶和華上帝，除祂以外不可妄稱祂的名，故此

⁵⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈希臘國史略〉，道光戊戌年正月，頁 312。

⁵¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈教宗地方〉，道光戊戌年三月，頁 343。

⁵² 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·挪亞之苗裔〉，道光丁酉年二月，頁 202。

⁵³ 《東西洋考每月統記傳》，〈回回之教〉，道光戊戌年九月，頁 414。

也是傳教士所要澄清的緣由。

（三）中國：

中國也是一個宗教信仰紛雜的族群，不僅有民間有各種古老的占卜、占星術、通靈術的流傳，海上漁民的媽祖祭祀活動，傳統儒家祭祖儀式的舉行，護身符的配戴，都讓整個中國呈現「多神」的信仰在其中。郭氏觀察到中國人卻不知自己所信為何，他們盲目的向神明祈求能夠家財萬貫，官場上能平步青雲，以後能光宗耀祖名留子孫，他們為了「功德」建造廟宇，這種神福避禍的心態與其他民族無異⁵⁴，這些都是「迷信」的行為。郭氏更認為「佛教」是影響中國最深的外來宗教，也是信徒最多的宗教，於是在〈東西史記和合〉特地說明了佛教在西漢明帝時傳入中國的狀況：

明帝聞西域有神，因遣使之天竺國，求其道，得其書，……，使至西方，逢遇沙門，示以佛法，誘惑愚俗，於是中國使得其術。……然佛氏所言，真所謂大亂之道，……以為中國千萬年無窮之禍害……。⁵⁵

耶穌門徒被聖風感化，遍識番語，致傳教四方也。早耶穌道入天竺國，被該處人錯聽亂傳，真假相參，弄出佛教來。值明帝使人西求聖人，恨不識路，不知真本，乃逢沙門，隨引入中國，為禍不淺矣。⁵⁶

面對傳入中國的佛教，傳教士也視為異教並且嚴厲批判。從上引述可以得知傳教士對於佛教傳入中國持負面看法，起初明帝聞西域有「神」，有求道之心，派使者取道，半路卻遭到沙門的攔截傳了佛教，以假亂真以為是「真道」，佛教入中國被傳教士批評是「無窮之禍害」。按照時代耶穌復活升天後二到三世紀門徒開始廣傳福音，但是在傳福音過程中受到扭曲產生「真假相參」的情形，傳教士歸咎沙門以佛法引誘使者「取經」，最後「誤傳」回到中國。在文字敘述裡參雜些許抱怨，卻可以看出當時傳教士傳福音的熱切與擔憂基督教無法在中國生根，才對於普遍民眾信奉的佛教想要澄清：佛教是出於基督教的誤傳。基本上佛教起初屬於「無神論」，但是問題在於他可以容忍多神信仰的存在，拓展了中國人對於宇宙的想像，甚至影響了他們的來世觀。佛教甚至可以將死去的人升為神，這些眾神說穿

⁵⁴ Gutzlaff Charles, religions of China, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, pp.385-386. 原文為“**Astrology, divination, geomancy, and necromancy, prevail every where in China.** ……The Chinese wear amulets, have tutelary deities, enchanted grounds, &c. all the offspring of blind superstition.……They are religious, because custom bids them be so. Forms and ceremonies are the whole which occupy their minds, their hearts scarcely ever participate in any religious worship. That the doctrines of Confucius have greatly contributed to form the national character in this respect, is doubtless the fact.……Earthly pursuits fill the whole mind of a Chinese; to gain money, to obtain honour, to see his name propagated in his offspring, are the objects for which he constantly strives.……the Chinese are among the most indifferent people on the earth.”

⁵⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光甲午年二月，頁 87。

⁵⁶ 同上注，頁 87。

了都曾經是人。⁵⁷當然佛教的多神信仰也與他們所堅持的一神論信仰有所悖逆，於是在這裡毫不留情的做了批評。傳教士也從中國歷史找到拜偶像導致災禍的證據，像是〈東西史記和合〉中商王武乙做木頭人用以代表天神，與之下棋，最後因為不敬天神而遭雷擊致死，與以色列復行惡，作木偶人祭拜，神怒之，最後招敵人攻打十八年之久是相同的道理。

一神的信仰在基督教來說是絕對的真理，無法妥協，面對中國甚至是外邦外國的多神崇拜，為了說明一神信仰的珍貴，也舉出了許多因信奉上帝屢戰屢勝的事蹟來說服人，像是君士坦丁大帝在戰爭時向上帝祈禱「求神天耶穌輔之，求畢，仰看天雲，有十字架之狀，上寫曰，以此勝敵。故用十字架為號，而敵大敗。」⁵⁸後來君士坦丁大帝受到感動就成為廣傳基督教之人；在〈荷蘭國志略〉中可以看見唯有信靠獨一真神，才得以受到讚賞的論述，如：荷、西兩國打仗荷國人民願意信靠上帝「永保無虞」、「唯有明哲之篤信上帝，能除害抵。誠心祈禱，自有靈應，故國敵負辱，而退矣。」⁵⁹就輕易的擊敗了西班牙的攻擊；或是英王開尼義勒將基督教視為國教，止息了民間殺活人祭神的惡習，「大小老幼皆信耶穌，致國富民安」⁶⁰的和樂融融之景，要達到傳教士所提倡的「四海一家」，就必須要信奉一神，萬民齊心必有榮景。

二、性善、性惡的爭辯

中國傳統人性論常言人性可愛、可善的光明層面，對於人性的幽暗層面極少提及，這樣的差異林鴻信指出「基督教信仰對於人犯罪墮落的觀點就是一種深刻的幽暗意識，這種對於人的陰暗面之觀察與理解是儒家思想傳統裡比較少見的。基督教信仰主張人一方面具有上帝的形象，這是人之高，然而另一方面人卻處於犯罪墮落的情況，這是人之低。就人之高而言，強調人有上帝形象的基督教信仰與主張信善的儒家思想有許多相似之處；然而就人之低而言，基督教信仰對於人性的幽暗意識可以作為儒家思想的參照。」⁶¹其中所言的「幽暗意識」意指著「罪」的發生。「罪」(sin) 這個詞彙，對於傳統儒家文化是非常難以理解的，大多容易讓人聯想到法律上的「犯罪」(crime)、「罪犯」等負面意思，由罪所延伸的過失就必須用嚴苛的「刑罰」或是「將功贖罪」的方式來泯除所犯的罪行。由於中國人對「罪」這個詞顯得格外敏感，要承認自己在道德上或本體上有「罪」是一件極度困難的事情。⁶²因此傳教士們將「罪」這個詞

⁵⁷ Gutzlaff Charles, *religions of China, Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, pp.381-382.

⁵⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光甲午年二月，頁 88。

⁵⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈荷蘭國志略〉，道光戊戌年二月，頁 329。

⁶⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光甲午年三月，頁 99。

⁶¹ 林鴻信著：《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰道德的分界為中心》（臺北：台大出版中心，2009年初版），頁 65。

⁶² 聖經裡所說的罪是指英文的 sin，希伯來文的 ht'awon pasha，是指「射箭不中紅心」，或「偏離正道」，基本上是說人和上帝之間關係的破碎，非指嚴重的惡行。以上論述可參見蔡仁厚、周

轉化為中國人所熟悉的用語，用儒家慣用的「性善」、「性惡」去形容「罪」所帶來的影響是讓人性由「性善」轉為「性惡」。基督教對於人性惡的觀察是其來有自，關於這點傳教士在書寫〈東西史記和合〉、〈史記〉、〈史〉巧妙的將基督教傳統的「罪觀」與儒家的「人性本善」做連結與對話，運用孟子的論點作為人性善、惡的討論基礎。

(一)「罪」入世間：從性善到性惡

最先完整提倡「人性本善」的觀點是戰國時代的孟子，在孟子之前的孔子對於人性偏善、惡並沒有明確的解說，對於人性論則罕而言之，連孔子的學生子貢都說，「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」⁶³或是對於「人性」處於中性立場，「性相近也，習相遠也。」⁶⁴強調人因後天環境的學習，對於人成長的習性造成不同影響。孔子以周禮為榜樣，專注於將商周時代強調的天命轉化為現世人倫的終極關懷，將「仁者，愛人」的信念注入到形式嚴密的禮制中，使得「仁」成為萬事、萬物的基本準則，「人而不仁，如禮何？」⁶⁵，「仁」的外顯在於「居處恭，執事敬，與人忠。」⁶⁶對人「忠、恕」，內心謹守「恭、寬、信、敏、惠」的原則，將「仁」理解為普遍存在於人性中，促使成為德目總體的「禮」內化成為人心的道德自覺。然而孔子並沒有清楚的言人心存有仁心的來源，直到孟子明確的將仁、義、禮、智界定為人所具有的先驗本性，並以人有「四端之心」擴充之。我們看見傳教士在〈史記·始祖之愆〉引述孟子的話，「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。……」⁶⁷孟子認為人性本善，「人之性善也，猶水之就下也。」⁶⁸人與禽獸差別在於人天生具有良知與良能⁶⁹，「君子」為道德高尚的代表，尤其君子更懂得存仁義之心，發揮人性原有的「四端」⁷⁰——「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」、「是非之心」是人性本善的證明。「善」是世人所固有的，不需要外在強加，這良好的本質是「求

聯華、梁燕城合著：《會通與轉化》，（台北：宇宙光出版社，1992年初版），頁223-224。希伯來語常用字根 *ht'* 意指「不中的」、「偏離目標」，而新約聖經裡的罪主要是 *harmartia*，意旨「沒擊中目標」與「走錯路」，其背景都與違背上帝的旨意有關。可參考《聖經新辭典》（香港：天道書樓，1996年初版）

⁶³ 《論語·公冶長》，《十三經注疏》，頁43。

⁶⁴ 《論語·陽貨》，《十三經注疏》，頁154。

⁶⁵ 《論語·八佾》，《十三經注疏》，頁26。

⁶⁶ 《論語·子路》，《十三經注疏》，頁118。

⁶⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·始祖之愆〉，道光甲午年四月，頁111。

⁶⁸ 《孟子·告子上》，《十三經注疏》，頁192。

⁶⁹ 《孟子·盡心上》：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。」可以知道孟子認為「良知良能」是天生具備的。原文引自《孟子》，《十三經注疏》，頁232。

⁷⁰ 《孟子·公孫丑上》：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」因此，孟子認為每個人天生就具有「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」、「是非之心」，人倘若知道自己有四端，應該把它們擴充，發揚光大，就會趨近於善，認為人性趨向惡的原因是自己不知省察內心的「四端」（仁義理智），不懂的發揮才會失去其善的本性。原文引自《孟子》，《十三經注疏》，頁66。

則得知，舍（捨）則失之」全在於人能不能擴充其四端，把握人天生的質性，使人性得以趨向於善，藉由內在的修養功夫找回天命。孟子認為人性向惡的原因是耳目之官受到外在的引誘，順從自己的感官私慾而受到外在事物的蒙蔽，迷失了原本的善性，孟子又提出「大體、大人」即「本心」與「小體、小人」即「耳目之類」的概念來解釋人心轉惡的原因⁷¹，並認為唯有先導正本心，促進道德的自我實現，才能保有仁心仁德。傳教士認為孟子觀察到人心有善的本質，卻無法解釋人心「轉惡」的根源在哪裡，因此傳教士提出了他們的疑問：

人物之生，同得天之理以為性，得天之氣以為形。今看世人棄此品行必須有因，弟素思古之史漸進通其因，……言者不明白怎何世人棄天所秉之性？惟有聖書能解此大問矣。⁷²

他們同意人具有「天性」，對人性的尊貴、永恆性做了肯定，對於「性善」是沒有質疑的，甚至在本體層次上對「原善」是肯定的⁷³，然而傳統儒家對於人性為何有惡的原因語焉不詳。於是傳教士對於人性轉惡的原因有一套說法，他們引述了《聖經》中始祖亞墮落的故事，以「罪」來說明「惡」，言「罪」使原本美好的質性被污染了，人心有了偏差，導致「惡」的出現。基督教認為「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」⁷⁴人由神所創造，具有神的形象，如今因著罪而失去了上帝完美的形象，成為破碎的形象。因此，人天生下來就帶有「原罪」⁷⁵：

亞大麥，當初神天。即上帝造化天地，及造世人。是亞大麥性乃本善，惟有鬼神現如蛇隸，以罪誘惑，故人性變惡，陷於艱苦也。⁷⁶

亞當（亞大麥）是神所創造的第一個人類，神依照自己的樣貌造出來，因此具有神的形象，上帝並設立一個環境優美的伊甸園將人置於其中，上帝交代亞當園中一切食物都可以吃，唯有分別善惡果不可吃，但是夏娃受到蛇的引誘與亞當一同吃下分別善惡果，破壞了與神之間的約定，他們對於自己赤身裸體感到羞恥，從此對於善惡有了分別的能力，與神的關係從原本的緊密到有了「分別」，〈史記·

⁷¹ 《孟子·告子上》言：「從其大體為大人，從其小體為小人。……耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」原文引自《孟子》，《十三經注疏》，頁 204。

⁷² 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·始祖之愆〉，道光甲午年四月，頁 111-112。

⁷³ 梁燕城認為，基督教的「性惡」與儒家的「性善」僅是「表面上」的衝突。基本上，基督教對於人性的「原善」在本體層次上是持肯定的態度。創世紀裡描述到人是按照神的形象所造，在亞當尚未犯罪之前，人具有「神性」，這層美善並未因罪而失去，而是因為罪而受到隱蔽、虧損，但仍存有。可參見蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著：《會通與轉化》（台北：宇宙光出版社，1992年初版），頁 223-232。

⁷⁴ 記載於《聖經·羅馬書》3:26（香港：香港聖經公會，1961年），頁 212。

⁷⁵ 「原罪」這名詞是由神學家奧古斯丁（Augustine, 354-430）所造的，這觀念是對聖經教訓中的一種解釋，奧古斯丁以後與跟隨他的神學家都以這個觀點來解釋聖經，於是有了「人性本惡」的說法。以上論述可參見蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著：《會通與轉化》（台北：宇宙光出版社，1992年初版），頁 79-80。

⁷⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年六月，頁 4。

始祖之愆〉完整的寫出亞當、夏娃被蛇引誘後所犯的罪行。⁷⁷「罪」的產生在於伊甸園誡命的破壞，犯罪的後果是亞當、夏娃受到神的懲罰，永遠被驅逐出伊甸園：

夫婦愧，赧無地，忽然逃避，躲身自匿，失天之性，沾惡之行，自今以來偏惡厭善，不亦惜哉？神之公義令人受刑罪，婦之難產，夫之勞苦，人皆知之，萬生之身死後變塵，無非常事也。罰罪甚嚴，為令人去惡向善。噫哉！世人不學之，萬民獲罪自無能救。……⁷⁸

上帝對人的懲罰在於女人要忍受懷孕分娩之痛、養育子女之苦，男人必須靠著辛勤工作才能養家活口，人的壽命從此有了終了，必須承受「死」的苦難，因為「罪的工價乃是死」。⁷⁹人性由善轉惡的源頭在於始祖亞當犯了罪，從此「罪是從一人入了世界」⁸⁰，這「一人」指的就是亞當，此後人出生就帶有罪性，就是「與罪俱生」的意義，並且世世代代脫離不了罪性的拖累，人性逐漸每下愈況不斷行惡⁸¹，這與中國傳統相信的「人性本善」有了衝突。

罪所帶來的是人與神關係的破裂，在〈東西史記和合〉中以比較歷史的方法逐條訴說人性敗壞的進程，亞當出伊甸園後生了加因（該隱）與亞比勒（亞伯），因上帝不喜悅加因的祭物，加因一時嫉妒心起，殺了兄弟亞比勒，從此恐懼逃亡

⁷⁷ 「……弟誦史記之記云：當始男女住樂園。惟蛇者惟神天至上帝所造之物至詭狡，則對女曰：「神天曾令你可食園各項之木實否？」女答曰：「我可食園之木實。獨在園中知善惡之樹實，神主曰：『你們不可食之，恐你死也。』」蛇對女曰：「你決不死。蓋神天已知，當你食之，你眼即開。你若為神天，能辯善惡也。」且女看其樹果好色，想必好食，意甚欲之，為加智慧，遂拿其果食之，並給夫食之。即兩人之心眼得開，自覺赤身編葉作圍裙。當涼時聞神天至上帝之聲已遊在園矣，是故夫婦違神天至上帝之面，躲身於園之樹中。則神主至上帝叫夫曰：「你在何乎？」夫答曰：「在園中我聞上帝之聲。因我惶恐為赤身，我故匿避。」曰：「說你為赤身誰乎？曾食我禁汝勿食之果否？」又曰：「上帝所賜我之婦以樹之實給我，已食之。」則神天至上帝對婦曰：「你作何哉？」婦答曰：「蛇哄瞞我，致我食矣。」故神天至上帝對蛇曰：「蓋你作此事？你必受咒詛過諸物類，你必以腹行，終生食塵，又與女為仇，女亦與汝為仇。你蛇苗裔對女苗裔，此將擣碎蛇首，彼將壓碎伊腳跟。」又向女曰：「我將愈增你孕之劬勞，難產嬰兒，你將眷戀夫，而夫將管你。」對夫曰：「蓋你聽順你婦之聲，食我所禁戒勿食之樹實。則土者因此將受咒詛。你將勞苦終生食自之力也。土將生出荊棘而你將食田之草。你必以汗顏而得食，迨你歸塵。因你以塵而生，則必死歸於塵也。」節錄自〈史記·始祖之愆〉，道光甲午年四月，頁112。可參照《聖經·創世紀》第三章，此僅摘錄蛇引誘夏娃的過程1-6節：耶和華神所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇對女人說：「神豈是真說不許你們吃園中所有樹上的果子嗎？」女人對蛇說：「園中樹上的果子，我們可以吃，惟有園當中那棵樹上的果子，神曾說：『你們不可吃，也不可摸，免得你們死。』」蛇對女人說：「你們不一定死；因為神知道，你們吃的日子眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡。」於是女人見那棵樹的果子好作食物，也悅人的眼目，且是可喜愛的，能使人有智慧，就摘下果子來吃了，又給她丈夫，她丈夫也吃了。（香港：香港聖經公會，1961年），頁3。

⁷⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·始祖之愆〉，道光甲午年四月，頁112。

⁷⁹ 《新約·羅馬書》6:23（香港：香港聖經公會，1961年），頁216。

⁸⁰ 《新約·羅馬書》5:12（香港：香港聖經公會，1961年），頁214。

⁸¹ 《新約·羅馬書》7:18-19：「我也知道在我裡頭，就是我肉體之中，沒有良善。因為，立志行善由得我，只是行出來由不得我。故此，我所願意的善，我反不做；我所不願意的惡，我倒去做。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁216-217。

他處⁸²，「由是言之，諸人類始終行惡，自罪進世，萬代變惡。」⁸³他的後裔暗喻了惡的一族；亞當後又生了「西德」（賽特）代替亞比勒，其後裔為善的一族，用以對抗邪惡的加因文明，「蓋加因之種，日惡傳事假神，故西得之種，盡心呼求神名，而自稱子之輩。」⁸⁴從它所條列出「亞當後裔」⁸⁵的人名解釋，就可以看出罪的代代相傳：

以接士，即弱也。蓋當時世人軟弱，德力衰微。經云：人呼神名始於此。

加以南，即悲哀也。蓋當時之人學習於惡，可哀可悲也。

馬下拉利，即離於頌神。蓋當時之人初離於神道也。

牙利得，即降也。蓋當時人降於不善，沉溺逾深焉。

……

米土色拉，意其死即出也。蓋此人死時，洪水即出矣。

拉麥，即辛苦之意。蓋此時人類覺辛苦，因其罪惡多也。⁸⁶

「罪」隨著歷史的進展與人類的繁衍增加，人類從靈性上的軟弱與沾染惡習的行為，逐漸偏離神的道路。「罪」即是一種偏離，對神道的偏離與轉向。從亞當離開伊甸園開始，象徵著人在地上的一種「無家可歸」的狀態⁸⁷，人游離於世界找不到安頓之所，陷溺於罪惡之中。人名又隱藏著神的心意，暗示著「洪水」即將毀滅這惡貫滿盈的世界。在西方的聖經脈絡中，「洪水」事件所象徵的是一場罪惡的浩劫與絕對性的毀滅，因為地上充滿強暴、邪惡，神後悔造人於地⁸⁸，於是用一場洪水「滅除」這個世界，成為普世性的敗壞記號。洪水標示了一種「反創造」與秩序的破壞，祂開了天上的水傾倒而下，全世界重新回到空虛混沌前的大混亂。⁸⁹相較於〈東西史記和合〉書寫中國歷史的脈絡中，對於中國人性轉惡的起因在「少昊金天氏，是時帝衰，九黎亂德，天下之人相懼以鬼，相惑以怪災禍薦至。……異端廣惑之始，雖天道小變之漸，亦人君失德致知也。」⁹⁰人性轉惡由於「上位失德」所致，依循傳統儒家「上行下效」、「風行草偃」的政治觀，但

⁸² 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·洪水先世記略〉，道光甲午年五月，頁124。

⁸³ 同上注，頁124。

⁸⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年六月，頁5。

⁸⁵ 完整的亞當後裔見《舊約·創世記》4:1-5:32（香港：香港聖經公會，1961年），頁4-6。

⁸⁶ 同上注，頁5。

⁸⁷ 亨利·布洛謝著，潘柏滔、周一心譯：《創世啟示：創世記一-三章深度解析》（台北：中華福音學院，2000年初版），頁246。

⁸⁸ 《舊約·創世記》6:5-7：「耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡。耶和華就後悔造人於地上，心中憂傷。耶和華說，我要將所造的人和走獸並昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上滅除，因為我造他們後悔了。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁6。

⁸⁹ 《舊約·創世記》7:11-12：「大淵的泉源都裂開了，天上的窗戶也敞開了，四十晝夜降大雨在地上。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁7。

⁹⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年六月，頁5。

仍無法說明人性偏向惡的根本原因，直到帝堯時「洪水為災」才與西方歷史有了相合。相同的歷史事件，對於中／西雙方的歷史意義有著程度上的差異，大禹治水的故事在中國如同一平定一場歷史災難，禹最後成為民族英雄；西方洪水事件則是人性罪惡的聚集從高潮到毀滅的過程。

「罪」原本存於亞當一人，但是隨著後代的繁衍，人皆帶有「罪性」的前提下，逐漸由個人轉移到群體中，「罪」行為隨著集體多數被放大，如同洪水過後人類集體欲建造「巴別塔」，有挑戰上帝權威的慾望。從此「罪」成為人類共業，也成為人類無法擺脫的責任。奧古斯丁認為罪就是「善的缺乏」或「本體的缺乏」，人因「自由意志」的選擇而背棄了上帝，自從亞當的墮落後，人成為有罪的、邪惡的，上帝使人從原本的不朽變為有死的，正是「原罪」注定了人類的先驗罪性、邪惡本質和必死命運。⁹¹「罪」在基督教裡是一種普世價值，相形之下，性善、性惡只是一種選擇，人可以依照自由意志選擇性善或性惡，但終究無可避免的導惡的方面前進。傳教士在歷史欄中藉著書寫「亞當、夏娃」的故事，欲將「罪」的觀念植入中國的人性論中，始祖的故事與歷史上的墮落在在都證明了邪惡力量的存在是不爭的事實。「罪觀」並沒有否定人性本善的本質性與人的天賦秉性，而在文化翻譯的過程中只能順應儒家詮釋的脈絡選擇性善與性惡表達，讓人心「由善轉惡」有了合理的解釋，使得「罪人」這個詞不再那麼直接與刺耳。「罪論」的出現填補中國人性論上對於人性惡論根源的缺乏，變成人心靈底蘊下的文化普同性（universal），人既屬天，又秉神性，「罪」的出現使人失去天生美好的質性，從此走向偏斜的道路上了。

（二）去惡向善：耶穌救贖的意義

中國認為人性墮落轉惡可以靠自己修身養性來「為善去惡」，但是基督教卻認為人有著「原罪」，無法靠一己之力成為聖潔，甚至連「聖人」都不能克服這樣的問題，需要「外力」幫助世人脫離罪惡的捆綁。神創造世人而且愛世人，為了拯救人類脫離罪惡，差了獨生子耶穌基督為人類的罪受罰。這樣的「預言」在〈東西史記和合〉、〈史記〉、〈史〉中不斷被暗示著：

噫哉！世人不學之，萬民獲罪自無能救，惟上帝至為公義又極慈憐。故自降世取人之形，當受罪罰，為拯救凡有悔罪之人也。因號耶穌，譯言「救者」。⁹²

神天之子耶穌，以人狀救急扶危，古時言者未明，但萬代皆望其救者，及取信以屆期已到，至上帝則復興此世間人也。……⁹³

⁹¹ 趙林：〈儒家的「四端之心」與基督教的「原罪」理論〉，收錄於劉述先、林月惠編：《當代儒學與西方文化：宗教篇》（臺北：中研院文哲所，2005年初版），頁272-273。

⁹² 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·始祖之愆〉，道光甲午年四月，頁111-112。

⁹³ 《東西洋考每月統記傳》，〈史記·洪水先世紀略〉，道光甲午年五月，頁124。

在敘述的過程裡，可以看見耶穌不僅被預言要來到這個世上拯救世人，還要以「人狀」，即「人的形象」出現在世間上。他的出生將成為世人所期盼的，他會成為嬰孩長大成人，並且因世人的罪惡成為「贖罪祭」，因為「若不流血，罪就不得赦免了。」⁹⁴《東西洋考》內轉載了耶穌降生的故事：

……當日我救世主降生，有賢人至東方，尋至猶太國，問其星之安在。有云：「吾在東方，曾見其星。今來伏拜之耳。」王聞言駭疑，暨京都之民皆然。故召祭司首人，並民中書士等議，而問曰：「基督何生？」伊指其邑矣。王遂暗召此賢人，而究問其星顯之時，且差之往其邑矣。因云：「爾先往去，勤探嬰兒，及尋著即來回報，我亦要往伏拜之。」於是賢人奉王命而去，忽然東方所現之星，引行至嬰兒所住之屋，即止。賢人既見其星止，不勝其欣喜，及進入屋，見嬰兒並其母，即伏拜之，又開寶匣，齎上禮物，即黃金、乳香、沒藥等貨也。惟夢中蒙天誡：勿復見王，由別路回本地去。由是觀之，上帝引其星宿，循聖旨以導之也。……⁹⁵

是時耶穌成大，年三十立教，周行訓人，廣思恩憐，救人痛苦，開盲人目，使聾人聽，醫癲瘋病，令死人再活，又能止風息雨，行於海面，而養數千人以三五餅矣。終有惡黨，謀殺耶穌，釘之於十字架上死焉，然耶穌此苦，為當人罪，補贖人過，合凡信之者，不需沉淪，乃得永福矣。且耶穌死後，三日復活，生於天堂。⁹⁶

引文詳述耶穌降生在馬槽，東方聖賢來參拜的過程。他的出生有異象產生，東方有明星指引，讓當時的希律王非常害怕。東方博士象徵知識權力結構的最頂層，西律王更是國家最高權威的代表，當他們都相繼於跪拜、懼怕嬰孩耶穌時，代表耶穌即將成為超越人世知識體系與世間萬王之王的人。耶穌在世的日子短短三十年，他傳道宣揚天國福音、培訓十二使徒、醫治病人、行各樣神蹟，最後為世人的罪釘死在十字架上，三日後復活的經過都清楚紀錄。然而耶穌的卻具有神性與人性的雙重身份，一方面是神的兒子，二分面又有人的身份，他的出生為的是體會世人疾苦，他的犧牲代表自己為世人做了「挽回祭」，從此將成為世人與神之間永遠的「中保」⁹⁷，人們可以藉著耶穌的寶血洗淨自己的罪惡，他的犧牲不是死亡，他的復活戰勝了死亡，而是要讓人「得著生命」與永生的盼望。⁹⁸可見基督教強調「救贖」是一種「唯獨恩典」(sola gratia)，認為得到拯救與否與個人的努力無關，而肯定拯救是完全的他力，「你們得救是本乎恩，也因著信；這並

⁹⁴ 《新約·希伯來書》9:22 (香港：香港聖經公會，1961年)，頁320。

⁹⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈天文·星宿〉，道光丁酉年十二月，頁305。

⁹⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈東西史記和合〉，道光癸巳年十二月，頁64。

⁹⁷ 《新約·提摩太前書》2:5-6：「在神和人中間，只有一位中保，乃是降世為人的基督耶穌。他捨自己作萬人的贖價。」(香港：香港聖經公會，1961年)，頁298。

⁹⁸ 《新約·約翰福音》10:10：「我來了是要叫人得生命。」(香港：香港聖經公會，1961年)，頁142。

不是出於自己，乃是神所賜的；也不是出於行為，免得有人自誇。」⁹⁹

傳教士描寫耶穌刻意使用「聖賢」這個詞，與中國傳統理解的聖人孔子作為對應。在道光癸巳年（1833年）十一月〈東西史記和合〉裡，詳述聖人孔子的生平，刊載了孔子生於魯國、周遊列國的事蹟、問禮於老子，在魯國做官憤而離去魯的一生，但是中國歷史書寫的過程中卻沒有不斷的去預言或提及孔子將要誕生的事實，對於孔子的刊載極為簡短。反觀對於耶穌的生平不斷的被預言，為了洗淨世人的罪所做的誕生與犧牲，並且耶穌降生的意義是使世人得著「永福」——指未來永生的盼望。¹⁰⁰因為從亞當開始所犯下罪行後，人無法靠自己的能力洗去罪惡得到救贖，而是要藉著耶穌基督的寶血洗淨。所以傳教士不斷將這樣的觀念置入西方歷史的敘述當中，並不斷期盼上帝能夠復興此世間。

（三）行善的報償：永生的盼望

耶穌在世不僅為人醫病、趕鬼、行神蹟，更多的是指示了「永福」的概念——在彼岸恆久長存的祝福。他要人將眼光移向天上，不要人專注於地上的福份，因為地上的福份是短暫的，如同金銀財寶的堆積，人生一眨眼就要過去。傳教士奉勸世人不要貪戀錢財，撰寫了許多關於錢財的小故事，內容都極度誇張，又富有宗教教訓的意味。像是道光丁酉年（1837年）正月所刊的〈貪財〉描述一位法蘭西人因為經商成功具有萬貫家財，在屋子下方挖了一個洞穴存放錢銀，又深怕他人偷竊，於是請鎖匠加了大鎖。沒想到一日又發大財，更加擔心鄰人覬覦，竟把自己鎖在洞穴裡，守著錢財直到餓死在財帛中才被家人發現。傳教士在文末抒發感嘆：

嗚呼！其貪財之欲卑鄙，辱身迫心令人違天焉。上帝以福降我，此可滿意，止仰上帝之寵惠，照例用財，盡親本分，遜心祈上帝，賜我所需之貨，然今以來不缺不之矣。閱者勿輕愚意。¹⁰¹

傳教士極力想說世上的錢財終究是短暫的福份，必須依靠上帝、誠心祈求，上帝所賜下的福份是超越人所求所想的。為了闡述上帝福份的博愛與無窮，他們轉寫了《聖經》中耶穌對門徒說「勿憂慮衣食」的章節¹⁰²：

⁹⁹ 《新約·以弗所書》2:8-9（香港：香港聖經公會，1961年），頁270。

¹⁰⁰ 《新約·約翰福音》3:16：「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁128。與此原文相類似，所以這裡的「永福」推之為「永生」。

¹⁰¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈貪財〉，道光丁酉年正月，頁196-197。

¹⁰² 此段出自於《新約·馬太福音》6:19-21、24-34：「不要為自己積攢財寶在地上；地上有蟲子咬，能銹壞，也有賊挖窟窿來偷。只要積攢財寶在天上；天上沒有蟲子咬，不能銹壞，也沒有賊挖窟窿來偷。因為你的財寶在那裡，你的心也在那裡。……一個人不能事奉兩個主；不是惡這個，愛那個，就是重這個，輕那個。你們不能又事奉神，又事奉瑪門（財利）。所以我告訴你們，不要為生命憂慮吃什麼，喝什麼；為身體憂慮穿什麼。生命不勝於飲食嗎？身體不勝於衣裳嗎？你

人之行藏不同，各有其意見。惟人不圖利，而好義者，鮮矣。諸凡為財勢奔馳，算悉錙銖，貪利忘義矣。有錢享福，是俗世所謂也。然救世主教曰：「勿為己用積財帛在地，被蠹蝕，銹壞之所，盜鑿賊槍之處。乃積財帛於天，無蠹銹蝕壞，無盜賊鑿槍，蓋財帛所在，心亦在焉。是故余言，勿慮生命，何可飲食，勿思身體，何可衣穿。生命豈非貴於糧，身體豈非貴於衣乎。且關天空之鳥，無稼穡收倉。尚且天父之養之，爾豈非卓越乎。誰能以掛慮長身一尺乎，又何掛慮衣裳耶。只觀苑囿之百合花，如何得生，花不勞不紡，惟無語爾，昔大名之王，榮華之際，未有修飾如花也。且埔上之草，今日尚存，明日投爐，尚且被上帝修飾如此，何況爾等少信類乎。故勿慮云何為飲食，何為衣穿。蓋此等物，異族類所圖，又天父加爾需用此物。但先求神國，及行公義，便此諸物，將加諸神。故勿顧明日，待明日至，則顧明日之事，一旦之勞足於一旦可也。此言如金如玉，必順銘五內，沒世不忘。設獲利甚多，而不獲天室之財，曷有用乎？若獲天下而失靈魂，何益哉，如何人贖其靈魂乎？積財者縱情淫佚，而罹重罪。貨悖而入者，亦悖而出矣。金以火與石試，以財與色試矣。汝為富而賙恤，則取上帝悅旨，而上主愈降福也。不然，財帛費散焉。不義而富且貴，于我如浮雲焉，思之，思之。」¹⁰³

耶穌教導門徒應將財寶積在天上，因為人心容易受到外在誘惑迷惑了本心，使人朝思暮想的只有錢財，而忘記思念天國的事情。「財寶」象徵了人心中最深的慾望與渴求，甚至是摯愛的人事物，這些都是人心中的財寶與憂慮的來源。人生活在世上最擔憂的是日常的生活飲食，耶穌提醒門徒天父是掌管一切的主宰，並以自然界的花鳥比喻天父無微不至的看顧，況且人是天父所造、所愛的對象，有何好擔憂的呢？因此，人必須先求神的國、神的義，其他這些福份都要加諸於你。並引用孔子自述「視富貴如浮雲」¹⁰⁴的話作為輔証，應證傳教士與中國聖人的體會異曲同工之妙。此段引文亦談到人有「靈魂」的概念，認為人活著最重要的是有靈魂，人倘若獲得全天下的財寶卻沒有了生命，又有何益處呢？然而人死後又要往哪裡去呢？傳教士亦看見「人生苦短」的現實狀況，並在書寫中流露出淡淡的哀嘆：

人之生者與憂俱生，人之死者與憂死。轉息間生，轉息間廢也。……若論

們看那天上的飛鳥，也不種，也不收，也不積蓄在倉裡，你們的天父尚且養活他。你們不比飛鳥貴重得多嗎？你們那一個能用思慮使壽數多加一刻呢？何必為衣裳憂慮呢？你想野地裡的百合花怎麼長起來；他也不勞苦，也不紡線。然而我告訴你們，就是所羅門極榮華的時候，他所穿戴的，還不如這花一朵呢！你們這小信的人哪！野地裡的草今天還在，明天就丟在爐裡，神還給他這樣的妝飾，何況你們呢！所以，不要憂慮說，吃什麼？喝什麼？穿什麼？這都是外邦人所求的，你們需用的這一切東西，你們的天父是知道的。你們要先求他的國和他的義，這些東西都要加給你們了。所以，不要為明天憂慮，因為明天自有明天的憂慮；一天的難處一天當就夠了。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁7-8。類似的經文亦出現在《新約·路加福音》12:22-34（香港：香港聖經公會，1961年），頁100。

¹⁰³ 《東西洋考每月統記傳》，〈銀錢〉，道光戊戌年七月，頁395-396。

¹⁰⁴ 《論語·述而篇》，《十三經注疏》，頁62。

死，又來是奇怪，為人陳之最初，富貴、貧賤、老少、男女、臨死際，觸目警心，四肢駭驚，倘廣搜博採書文，未可知人往何處。雖渴願留此，無人之力量可延長壽命。上帝已定旨，靈魂必離身，誰來而勉強遏止之？蓋無人由陰間而歸，無凡胎詳那處之形勢，無眼闖其地方。當此徜徉間，我宜全恃上帝矣。一定可知，我皆必領身行之報。天堂善之寓，地獄惡之宅，上帝公義分一均賞罰，倘獲上帝之恩，我福咸臻。¹⁰⁵

人生苦短，去日良多，人因為犯罪，終生無法脫離死亡的陰影。基督教認為人的生命沒有輪迴、不能重來，死亡的降臨正好說明了生命的無常與無法控制，且「靈魂」是由神所賜，人有了靈魂才有生命，身體只是靈魂的暫居之所，肉體死後靈魂依舊存在，並最終要受到上帝的審判。¹⁰⁶上帝將依照人生前所作的事情給予報償，善人的賞賜是永遠居於天堂樂園，惡人的懲罰是終身置於地獄的苦難中。為了讓中國人瞭解「靈魂」的不滅，傳教士用「燈」與「燭」的比喻解釋「神之於形，似燭之於燈籠，燭在裡面，燈籠有用；燭不在裡面，則燈籠無光無用，靈魂在身，生身動，靈魂不在身，身死身亡。」¹⁰⁷「靈魂」如同「燈蕊」，是照亮生命的源頭，肉體則是燈籠，燈籠沒有燈蕊的光便無所用。人的死就彷彿燈籠熄滅了，指的是靈魂離開肉體歸天的過程，因為「靈魂由天而來，向天而歸。人者不屬此地而屬天。」¹⁰⁸此處的「天」，指上帝所居之所。

傳教士為了使中國人瞭解「天國」的寶貴，又抓緊中國人對於「福」、「禍」相倚的信念與喜愛功利報酬的心理觀點，來闡釋只要信耶穌，將來都可以進天國。於是「天國」的報償成為一種條件交換，把耶穌在世上所啟示的「天國」具象化為一種可見、可期待的交換行為。在〈拯溺〉篇中描述康熙年間一位善心老人在港口看見一艘即將沈船的荷蘭船隻，當下不畏艱難的游泳來回搶救落海的船員，共救出十二人。雖然馬匹與老人已經非常疲憊，但是不忍心聽見海上其他船員著急呼求的聲音，仍奮力一搏，最後體力不支的馬匹與老人皆沉入海中溺斃而死。如此般的悲劇，傳教士認為：「惟上帝看顧其英豪濶大之心，雖溺死，還存活上帝座前。」¹⁰⁹上帝看重的是他那顆熱切救人的心，就算不幸遇難而死，仍可上天堂得到永生獎賞。因此，「天國」的出現使得人世的種種苦難有了安慰與盼望，甚至對於人死後靈魂歸屬的問題有了安頓與解決之法。宗教經典世界的開敞性乃是出於宗教經典所關心的意旨對象的意向和目的，更重要的是，它們與現實世界並不是建立在一種直接對應的實用或功能關係上。相反，宗教經典的意旨對象的意象和目的與現實世界的差異，卻經常令宗教信仰者在現實價值世界之外，

¹⁰⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈論〉，道光乙未年六月，頁 181。

¹⁰⁶ 《新約·希伯來書》9:27：「按著命定，人人都有一死，死後且有審判。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁 320-321。

¹⁰⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈敘語〉，道光癸巳年九月，頁 38。

¹⁰⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈敘語〉，道光癸巳年十月，頁 49。

¹⁰⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈拯溺〉，道光乙未年六月，頁 187。

產生出另類理想價值世界的想像和論述。¹¹⁰傳教士藉由「天國」報償的另類價值觀念，向讀者敞開一個新的視野，重新建構出一個新的、屬於天上的世界，並且有別於現實世界，使得讀者在閱讀這些充滿宗教意味的文章時，得以打開、重構、超越現世的所有經驗，進入「躍入信仰」¹¹¹（a leap to faith）的狀態，將人認為操之在我的生命權放手交與上帝掌管，即使在面對人生苦難時，要永存著盼望。既然生命不可掌握，唯有相信耶穌是擁有永生與通往天國的唯一途徑，傳教士又撰寫了一篇〈太遲〉說明少年郎向一位染病將死的老人傳耶穌福音的故事，由於老人不知耶穌為誰，少年人詳細的介紹耶穌降生、為人受罪釘死在十字架上、三日後復活，並希望老人應切切悔罪，切勿拖延，勿錯過福音，最後少年人總結說：

故此，爾老者，當悔罪！信著耶穌，切勿錯誤，斷誤延遲也！老者已聽此言，偶然流淚，長嘆曰：「言者美好不勝。倘幼年聽循此言，則千福萬幸。可恨我今已老，身衰臨死，誠恐太遲矣。」少年答道：「事未遲矣。悔可追之，必切懇求耶穌，救其靈魂，可獲迪吉福履。」與之言畢，老主辭世，真可謂太遲矣。老幼獨者，思之思之。恰好之時求救，則終萬福咸臻矣。¹¹²

〈太遲〉點出了傳教士集體的焦慮與心靈的映照，他們化身為故事中的少年人，背負著傳播福音的使命，看著老人的生命將盡，對於生命轉瞬而逝感到憂心。希望世人在世的時候能夠認識上帝，能夠承認自己的罪，轉而歸向上帝，並以神國為念，因為：

……爭奈此世間之命短。……死後不可倚看家資厚積。凡夫留心世事幹，食飽穿溫省難，家道漸興旺，則可快樂。却君子也。全職盡分。但其要緊之事是專務致享死後之福，可謂極高明中庸之道。……況死後萬人萬國聚于同處，或受刑罰，或享福樂，惡得唆乎？……視諸國如一家，即上帝之子矣。¹¹³

傳教士最後還是回到生命的教誨，告訴世人生命苦短，應當把握當下成為神的子民，並且望眼於未來。上帝為人早已預備了一個「天家」，「將來的國度是為上帝的子民存留的；只有那降服於全能君王者，才能承受祂的國度。」¹¹⁴那日，神的子民將不分彼我，共同享受天國之樂，這也是「四海一家」的終極意義！

¹¹⁰ 黎志添：〈宗教經典與哲學詮釋學：中西宗教文化的比較觀點〉，收錄自黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2001年初版），頁107。

¹¹¹ 齊克果用「躍入信仰」來說明人進入信仰上帝的一種狀態。他認為那些想要論證上帝存在的人，必須經歷「放手」（let go），讓上帝存在自然彰顯，這就是一種「跳躍」，從意圖證明上帝存在的主動轉成讓上帝存在彰顯的被動，就如同從不信到信，藉由跳躍而進入信仰之質的轉化。參見林鴻信：〈第三章：終極關懷〉，《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰道德的分界為中心》（臺北：台大出版中心，2009年初版），頁35-64。

¹¹² 《東西洋考每月統記傳》，〈太遲〉，道光丁酉年七月，頁254。

¹¹³ 《東西洋考每月統記傳》，〈敘語〉，道光癸巳年八月，頁29。

¹¹⁴ 喬治·W·傅瑞勒著，吳文秋譯：《聖經系統神學研究》（臺北：基督橄欖文化，2004年第8版），頁302。

第五章 中西文化的「和合」：

柔性、靈活的傳教手腕

多數研究者認為《東西洋考》是一份「世俗性」強的刊物，甚至認為此份刊物在晚清早期傳教士報刊史上佔有「宗教轉變到世俗」的地位，而以「世俗性強」為特色稱之。¹因刊物所增添的歷史、地理、天文、科學、新聞、政治、經濟、貿易等等內容，讀者稍不細察便容易迷失在這些五花八門的專欄中，誤認為傳教士忘卻福音的使命，改撰寫一份「世俗刊物」。在此筆者質疑，難道只有專門撰寫耶穌故事的福音小冊子與翻譯聖經才屬聖工嗎？難道唯有通篇宣揚基督福音的刊物才具備宗教性質嗎？從前幾章筆者的討論中發現，傳教士將各樣的科技、知識、技能包裝在看似平常的論述中，不僅增加許多新專欄為誘餌，更將宗教與世俗事務相互連結，泯滅聖／俗二分的界線，並把宗教道理應用、融合到世俗層面，藉此渴望吸引中國讀者前來「閱讀」西方，進而「學習」西方文化，最終「認同」基督文化，以達成傳教目的地。

因此，《東西洋考》終究是一份以傳教為目的刊物，我們不能忽略它宗教的神聖使命與外在社會背景的關係。由於刊物的創辦處於時代動盪，文化急需轉型時期，中國政治上的鎖國與國家的積弱不振，促使郭氏刊載一系列關於中國航海的紀錄，不僅讓西方社會對於中國美好的想像開始傾頹，甚至政治上引發出「打開中國！」（Open China）的口號。又因報刊性質的開放、資訊的快速交流，其中所刊載的內容，無不反映出晚清時代國際環境的快速轉換。古老的中國面臨科學、思想「西化」與「現代化」和宗教價值觀念「基督化」的挑戰，使得中國與西方在智識方面的落差嚴重加劇。傳教士為了傳播真理，必須身兼異文化的「翻譯者」與「創造者」，不斷修正他們的傳教策略，藉由學習中國傳統短篇小說的形式，用「對話體」的方式，化身為故事中的人物，不斷藉著虛擬人物的對話、言說，相互辯證，甚至另創多位虛擬的中國人相互對話，語氣時而循循善誘、時

¹ 學者張茜在〈鴉片戰爭前傳教士創辦報刊的發展趨勢及影響——《察世俗每月統記傳》與《東西洋考每月統記傳》〉中指出「《東西洋考》宗教色彩逐漸減退，政治、經濟色彩越來越濃，具有明顯的侵略性。宗教內容仍舊是必備，但不像《察世俗》列為根本要務。倫理道德的份量逐漸減弱，不為宗教服務……。」張茜：〈鴉片戰爭前傳教士創辦報刊的發展趨勢及影響——《察世俗每月統記傳》與《東西洋考每月統記傳》〉，《天水師範學院學報》，第 27 卷第 4 期，（2007 年 7 月），頁 76。陳虹在〈由宗教到世俗——以《東西洋考每月統記傳》為中心〉文中認為，「如果說《察世俗每月統記傳》、《特選撮要每月紀傳》、《天下新聞》是宗教刊物的話，那麼《東西洋考每月統記傳》則已經是一份世俗性刊物了，其後於 1838 年 10 月創刊於廣州的《各國消息》，主要內容為國際新聞、航運消息與市場報導，也『已完全不具宗教性質』。……這裡出現了一個趨勢，即教會或傳教士所辦刊物的日趨世俗化，而《東西洋考每月統記傳》則是實現由宗教到世俗這一轉變的臨界點。」陳虹：〈由宗教到世俗——以《東西洋考每月統記傳》為中心〉，《圖書館雜誌》第 11 期，（2004 年），頁 71。方漢奇也認為，「宗教仍然是《東西洋考》的必備的內容，上帝在這裡仍有無上權威，但是，宗教內容已退居其次，解釋教義的專文沒有了，闡發基督教義已不是刊物的基本要務。」方漢奇主編：《中國新聞事業通史》（中國人民大學出版社，1992 年第 1 版），頁 266。

而反諷嘲弄，用來傳達自身的真理、價值與信念。如此強烈的對話性，從文化交流角度來看，郭氏所編纂的《東西洋考》儼然輻射出一幅中／西文化交流圖，兩種異文化藉著刊物作為載體與場域，持續以第一手的方式接觸相互「涵化」²（acculturation）的結果，即是兩種相異文化在不斷接觸、融合時，依然各自保有其文化特色，而非被全面的被同質化。此外，《東西洋考》為了知識的傳遞，創造許多「新式詞彙」的出現，和中、西經典文本的拼貼、挪移，在在可以看見譯者郭氏對異文化的「誤讀」與「誤解」，這些現象隱現出中、西文化磨合的過程中所產生文化翻譯的「可譯性」與「不可翻譯」的問題，乍看之下似乎相互「和合」的，實則有其文意的誤解和誤讀。

本章即針對《東西洋考》各專欄書寫的「對話性」與「文化翻譯」的問題作為探討，檢視傳教士如何藉著刊物書寫達到傳教策略的應用。第一節從〈聖／俗觀念的消解〉開始，審視郭氏如何藉由「虛擬的人物」對話，以中國文體為「用」，開創有別於早期基督教刊物的傳教方式，展現更加柔性、靈活的傳教模式，將所閱讀、理解、翻譯的西方文化與基督教義滲透到另一個文化的象徵體系中？其所要傳達的理念到底為何？如藉著對話的開放性，將世俗的知識與神聖的教義相互嵌合，溶之於無形，對話中所引發的空白，如何使原本安靜的文本頓時成為眾聲喧嘩的場域呢？接著第二節〈四海一家的建立〉，探討郭氏如何在聖／俗相融之後，另闢一個屬於基督的「和合」世界給中國人？郭氏在啟動異文化協商機制過程中，觸及到哪些宗教教義與文化傳播中「不可譯性」的問題呢？其中有哪些無法溝通、跨越的障礙在其中？是否成功達成創刊時所欲「中外無異視、四海一家」的終極目標？凡此，皆是本章欲繼續探究、深入的問題。

第一節 聖／俗觀念的消解

郭氏在《東西洋考》中創造許多獨具特色的宣教文本，有別於平鋪直敘的敘述文體，更著重將人物間的「對話」置入於敘事文體的中心，成為討論的焦點所在。其中書寫內容有的專門是為福音服務的小故事，有的是為宣傳刊物理念，有的以介紹新知為主，更甚有與中國道德觀念相互結合，相貌多元，成為具有「寓言」意義的宗教故事，可稱為「對話體宣教文」³。其多取材於日常生活情境，虛擬故事情節，安排二至三位的「儒生」相互對話，對話的重點多以提出問題、

² 「涵化」指的是文化特質的交換，這是由兩個文化群體之間持續不斷的第一手接觸所產生的。這些文化的某些部份可能會被改變，但每個群體依然保有獨特性。參見科塔克（Conrad Phillip Kottak）著、徐雨村譯：《文化人類學》（臺北：桂冠圖書，2005年初版），頁95。

³ 段懷清將傳教士所撰寫的文體分為「敘事體宣教文」與「對話體宣教文」兩類。「敘事體宣教文」指的是將《聖經》中上帝創世紀的故事，以及有關耶穌及聖徒們的信仰傳教故事改寫成為中文故事。而「對話體宣教文」，是採用虛擬的人物之間就宗教信仰進行對話問答的方式，來討論傳播基督真理。這種故事多數為一個異教徒與一個基督徒之間，也有不同程度的基督徒之間，或者異教徒與異教徒之間，但配有符合基督真理的訓導宣教內容的旁白。筆者即採用段氏的分類法，將刊物中的對話故事稱之為「對話體宣教文」。參見段懷清：《傳教士與晚清口岸文人》（廣州：廣東人民出版社，2007年第1版），頁288-301。

懷疑和爭論為主，最後由一位長者或儒生出來解決疑惑。其所討論的範圍上至天文、下至地理新知，無所不包，根據專欄的類別分別提出不同的疑問，設計出一個符合故事情節的最佳解答。人物方面，雖說都以中國傳統儒生為主，實則不難發現傳教士亦化身為其中一位「儒生」，模仿中國人的說話方式，扮演著「智者」的角色，不斷向中國人教化、啟迪、宣傳新的西方知識、科學技術與宗教教義，儼然是西方傳教士「代言體」的角色。這位虛擬的「中國人」帶著傳教士的期望，肩負起溝通中／西文化的重責大任。刊物中雙方的對話涉獵廣泛，從《東西洋考》的宣傳文開始，到對傳統中國知識體系的反諷，或是大力宣揚中國對外貿易的好處，或是藉著宗教小故事講述福音等皆有所討論。因此，當西方傳教士在面對客觀環境「彼（中國）大我（西方）小」的情況下，如何以藉由一位虛擬的「東方」角色試圖在東／西不同的文化平台上相互對話、進而與中國傳統價值體系溝通？以下討論之：

一、傳教先聲：虛擬人物的對話

《東西洋考》最大的特色在於編者製造了許多小故事，運用許多不同的虛擬人物，傳遞不同的訊息。像是為了宣傳刊物的可讀性與可看性，在首刊中撰寫具有「廣告」性質的短文，虛擬了「王相公」與「陳相公」兩位友人的對話：

在廣州府有兩個朋友，一個姓王，一個姓陳。兩人皆好學，盡理行義，因及相契好。每每於工夫之暇，不是你尋我，就是我尋你。且陳相公與西洋人交接，竭力察西洋人的規矩，……忽一日來見王相公，說道：「小弟今日偶然聽聞外國的人纂輯《東西洋考每月統記傳》，莫勝快樂。……那書的著文者，特意推德行、廣知識，不亦說乎。」兩人就拿一篇，東西洋考之讀。

……

且說陳相公讀了，王道：「甚望其著文者，詳明委曲，後月推廣每月之新聞則中意。」陳答：「這也小事，只情願讀者都加意閱之。」⁴

此段對話明顯看出編者刻意藉由一位與西洋人有所相交的中國人：陳相公之口，委婉說明《東西洋考》出刊的事情，並以「推德行、廣知識」作為吸引王相公閱讀的誘餌，說明此份刊物不僅有教化功能，還配合「新聞專欄」而有增廣見聞之意。末尾言王相公的稱讚，陳相公亦以一種「謙虛」的口吻回應，希望中國讀者也喜歡讀做結，整篇對話足見陳相公為了推廣《東西洋考》的小心謹慎。另一篇〈敘話〉⁵，以一偶發的情境，敘述中國人「王發」偶然到英吉利人「陳萬」家中看見《東西洋考》，翻閱後稱許此分刊物「清新俊逸」，陳萬謙遜的說：「只竭

⁴《東西洋考每月統記傳》，〈新聞〉，道光癸巳年六月，頁8。

⁵《東西洋考每月統記傳》，〈敘話〉，道光癸巳年十二月，頁63。

力盡心明示，各樣文藝可讀之無厭焉。萬望相公等，素性愛才，留心訪究件件事情，觀其長短。」⁶對於刊物內容更詳細的介紹，在道光丁酉年（1837年）刊的〈敘談〉，以「吳相公」拜訪朋友，偶然見到《東西洋考》說起：

有其儒名曰吳相公，一日拜友，而說道：「昨日我聞知異人，留下一書，與之言日用也。時其朋友心下十分要推辭，卻一時無法可以回得，就說道：『我連日不得閒暇，未曾看過此書。今幸老兄不棄惠然而來，此際正可以讀這一本書，共為賞析。或有先隱而後顯，或有今驗而前秘。我未進學，然勞心勞力，致其文之大畧。』且說此書，乃是《東西洋考》，內述雜學。」其朋友一看，即說道：「曷用此？」吳先生說道：「天下有三門，由於情欲入者自禽門，由於禮義入者自人門，由於獨知入者自聖門。老兄若於清夜拊心自問，自何門而入，就可知此《東西洋考》，如何用也。有人形獸心，只留心飲食，如獸死，如獸活一樣也。但老先生有心、有靈、有魂、皆必養，不然，則放辟邪侈也。今我或有誦書，而不通其義，徒勞已耳。或讀無用奧妙之書，亦祇自害其心。惟看此《東西洋考》，皆著好用之事，不獨可多識鳥獸草木之名，天文地理之義，且其明哲，可以保身，可以全生，以至於盡年焉。此書纂成，特意推廣漢人之益，可知物之格，以窮其理，以正其性情，使有獲益之處也。是故撰者，心敬唐人，雖才劣學疎，有愧於雕虫，而不敢委也。萬一有補，化民成俗，喜不勝矣。緣此以著書，誰不取之哉。」⁷

刊物在此的地位被提昇到如同中國的四書五經一般，閱讀此份刊物如同閱讀中國傳統經典《詩經》，多讀可以識鳥獸草木之名，並廣及天文地理，把刊物中的知識推廣為在世可以「明哲保身」，甚至可以「知天命」、「盡天年」，並可與聖人相與言的境界中，一生受用無窮。又再言撰書者以一種「敬畏」的心態去編寫，自謙才疏學淺，盼望漢人閱讀，得以化民成俗。吳相公還以「三門」：禽門、人門、聖門，形容人生的三個境界，閱讀此份刊物如同進入「聖門」之道。人有心、有靈、有魂，可以領略書中的奧妙，有別於禽獸。可見編者投其所好，運用中國人容易理解的比喻吸引中國人前來閱讀。

上述事件多以一「偶發」為開端，杜撰一個短篇故事，謙遜的言說刊物的好處。然而並非所有對話的語氣都是如此謙和，在看似謙虛的外表下，其實隱藏著西方對於中國人對外在世界的無知、愚昧與落後的嘲諷。尤其當編者在介紹外國的天文新知、地理、貿易時，西方的驕傲自滿便不自覺的從編者的筆下流露出來，呈現出西方文化與中國文化相互競爭的場面。像是〈論歐羅巴事情〉中寫弗蘭西（法國）人「胡番」與中國人「黃習」兩位好朋友，某天黃習到胡番住所拜訪，看見胡番家掛有一張世界地圖：

⁶ 同上注，頁 63。

⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈敘談〉，道光丁酉年十二月，頁 306。

（黃習）問道：「歐活巴何地方？」……胡道：「歐邏巴大地陸接亞細亞及大西洋海，隔中國的新疆不遠。」答道：「**就是一箇國**。如暹邏、安南一樣否？」……胡笑一笑，對黃曰：「嗚呼！其錯遠乎。歐邏巴甚寬大，包列國列民二百五十兆，彼有數大京城城邑，府州不勝記。」黃問：「可有皇帝一位管天下否？」胡指圖曰：「歐邏巴地猶亞西亞一然。帝君幾位理列國，但天下統皇主未之有也。……」黃將地圖展開來，觀了纔打暗驚訝道：「小弟讀史，兄看奧夷西洋族，自嘉靖三十年來，是以視諸番當一國之人。」……⁸

黃習彷彿全中國人的縮影，反映出中國人對於地理知識的缺乏，長期以「天朝」自居的心態，使得世界只有中國為大，其他國家都是「小國」，稱之為「蠻夷」。此外，政治上世界各國採取民主政治，不同於中國大一統的中央集權，自由／威權兩相對比下，中國顯得更加封閉落後。編者又故意依照中國人的習性，將外國人命名為「胡番」，沒想到番人卻如此見多識廣，有別於黃習，可見黃習仍有許多要向西方「學習」的地方。在科技新知方面，〈火蒸車〉⁹以唐人「李柱」駕英船回國與友人陳成談論起英國國情的自由，對待外來人民視同一家，對比於中國度量狹小，陳成數度慚愧低頭不語；此外，英人發明的火蒸車可以縮短時間與路程，往來貨物更加順暢，海上風險大大減低，故此證明四海一家乃事實矣。在此李柱象徵一位西化的漢人，他將去英國所見所聞介紹給中國人，以中國人說服中國人的方式，促使中國人去反思、反省國家的科技文明，降低對外的排斥性。除了以第三人稱方式杜撰故事外，亦有以第一人稱「我」提出疑問，引領讀者思考中國自身的知識體系的缺乏，〈敘談〉以一素好文墨的進士「胡亮靜」為諷刺對象，敘說一日「我」出門遊玩遇見胡老先生，並相請教關於知識方面的問題：

我……問那老先生道：「老先生既讀書尋繹，揣摩，敢問此太陽何物？晚生向來未知此事，得奉台顏，可謂厚幸。」說了，那儒俯首默想，聲不出，言不語。我以為不知也。忽然雲浮靄翳，我再問：「此雲何物？」其儒只吟詠，不說。不期雨落，太陽反照，隨見虹蜺，余暗想道：「此學士一定知此。只可恨他要言無語，要說無解。」惟余赧無地，再不敢多聲，暗想道：「此乃尋常之事，若不識此，如何問他難情。」正躊躇間，天黑，狂風驟起，我兩人櫛風沐雨逃入廟。再問：「此風何來何發？」惟此進士不能出言，心思完結。余說讀書，不足知物，作詩不足以為賢，倘如此痴呆，難問他情。設使論天文、地理、各國之史、天情、運氣、草木、禽獸，各何以言哉。余專務盡物之格，漸傳聞與看官。¹⁰

「我」不斷藉著對話層層逼問著胡老先生關於日常生活中的天文、氣候現象，從太陽、雲為何物，到雨的形成，彩虹的出現、狂風的吹拂，發現胡老先生都默不

⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈論歐邏巴事情〉，道光乙未年五月，頁 171。

⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈火蒸車〉，道光丁酉年三月，頁 215-216。

¹⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈敘談〉，道光丁酉年六月，頁 246-247。

作聲，反映出中國大多知識分子對於天文、氣候地理學知識的缺乏，每日只知吟詠詩詞，寫書法自娛。傳教士用反諷的方式，讓虛擬的胡老先生在對話中失去發聲的舞台，處於話語權力不平等位置上，老先生「失語」的狀態使得「我」有了發聲的權力。「我」發聲的角度，參雜了傳教士對於中國知識體系的觀察，認為中國人所讀的書過於狹隘，只偏重於文學作詩，無法明瞭更廣闊的知識，故以「癡呆」稱之，並反問中國人對於「天文、地理、各國之史、天情、運氣、草木、禽獸」又如何言哉？這些對話實則是對中國傳統的知識體系開啟了挑戰之實。

為了推廣貿易之能，編者又撰寫一系列名為〈貿易〉的故事用以宣揚對外通商的優點，並針對中國人對通商的疑惑用「對話」的方式提出了解釋，安撫中國人抗拒外在世界貿易體系的心理。其中最具有連載性質的是從道光戊戌年（1838年）三月、四月、六月、七月、八月刊登的〈貿易〉專文。文中塑造出一位知書達禮的中國人，名叫「曾植產」，素來對外國事物相當有興趣，由衷於貿易通商之事，常與外國人往來，對於中國人的錯誤觀念常會加以糾正。在第一篇〈貿易〉¹¹文中，有一位名叫「辛鐵能」的中國人，認為貿易會損國害民，故不能為之。曾氏則認為貿易的好處在於雙方物資流通，各取所需，我國可將多餘的貨物或是土產變賣到外國，一種「物以稀為貴」的心態謀取經濟報酬，帶動國內外經濟民生繁榮。接續的〈貿易〉¹²文中，曾氏又言中國與外國通商已經勢不可擋、四周港口早已充滿著往來貿易的外國船隻，並引用孟子的話應證貿易可以使民養生喪死皆無虞。文中一洋商又言外國人本「公平正直，美名播揚於中外，不可疑也。」¹³證明外國與中國通商基於「善意」與「誠信」。另一〈貿易〉文談論到有一位中國人「林公」，經營外商生意致富，擔心財產外流，於是對於「洋銀流通」之事感到憂心：

（林公）對曾相公道：「本國日需珍寶不勝用，各國通商如草芥可比。我商得而不喜，失而不憂。」那洋商冷笑道：「……只請林相公試思，尊府內銀河渺渺、玉露霏霏、金如聚沙成山，銀如積水成池矣。然無洋銀，利路充塞，貿易難作。今此洋銀人人用之，兌換貨物，如垂手也。」……曾相公……對那洋商說道：「……敢問幾萬洋銀通行中國乎見赦幸矣。」洋商道：「這也不可不知矣。只往寧波、上海、廈門、泉州、登海各港口，然洋銀為繁多，數千萬員亦有也。」林公道：「此也不題起來。所出的銀每年共計一千萬紋銀，豈非損國乎？」那洋商道：「……若說銀流出，恁般話糊塗不稽之談，斷非信焉。我眼前幾百萬番員，日日所用，尚說將銀載出外，豈非謬遠哉！」且說林公十分不悅……說道：「那個洋銀，比不得本國的紋銀也。」那商道：「銀與銅不調，終無分別。或叫做番銀，或紋銀，其價不異矣。所出之山、所用之人、所印之像，不加不減，共歸一

¹¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈貿易〉，道光戊戌年三月，頁 344。

¹² 《東西洋考每月統記傳》，〈貿易〉，道光戊戌年四月，頁 359。

¹³ 同上注，頁 359。

矣。」……¹⁴

林公的疑惑反映出中國人對於貨幣流通觀念的缺乏與天朝上國的驕傲心理，總認為天朝的銀兩不可外流，一旦過多的外流便有害國體，本國的紋銀高於國外的洋銀；然洋商以科學的角度言貨幣製造皆以金屬物質銀、銅鑄之，終無分別回答之。

至於專為傳教設計的「對話體宣教文」亦占《東西洋考》的多數，編者多安排一位身具基督教知識的中國基督徒與一位或數位中國異教徒相互對話。對話的過程運用生活中常見的現象作為引子，導引提問的中國人進入基督教的體系與脈絡，可見編者欲將基督宗教「生活化」的用心。《東西洋考》的〈論〉¹⁵文中「郭相公」請問「陳相公」天地之初如何而來，陳相公引用《聖經·創世紀》的說法應證天地形成的原理。其中的「陳相公」就象徵著一位受過福音良好訓練的基督徒，滔滔不絕的向郭相公傳福音。全篇運用郭相公的問話，間接引出神天造化之妙。〈格物窮理〉更以中國人慣常的治學方法為題，安排三位儒者：鮑能、浪實與曹仁一同遊山賞玩，兩次中途遇到滂沱大雨，而對自然現象感到好奇，曹氏自謙閱讀過「奇書」，並願意為友人解惑。一次曹相公為兩位解釋雲雨霧的形成，另一次解釋「彩虹」的由來，其中關於彩虹的解釋引述《聖經·創世紀》的故事：

曹答道：「洪水溢遍地之後，人類皆溺亡。獨留一家人也。上帝謂之曰：『我將與爾眾立約，即今以後，不復令洪水滅諸生物，亦嗣後洪水不再壞地也。故與爾等並諸活物永世立約，却有此祥。即有在於雲內，我置天虹，為我與眾世立約之兆也。將來我將帶雲浮地上，即雲內必有虹現焉。我則記憶前與汝等，並諸生各類所立之約，且此後不復放洪水，沉沒眾世也。天虹必在雲中，自我觀之，將繫念上帝，與地上眾生，所立之永約也。』」……

16

曹氏一說完，三人相互慶賀，感謝上帝庇佑世人免於洪水之患，並相信曹氏所言的「彩虹之約」。由此推之，曹氏的「奇書」必定是以《聖經》為藍本，他成為編者的代言人，向兩位異教徒闡述《聖經》關於神創天地的相關知識，導引他們從大自然的現象觀察，進而進入聖經的道理中。在〈博愛〉篇中，更說明神就是「愛」的核心真理。文中撰述中國人「我」在遊山玩水之際偶遇一少年，少年闡述博愛之道：

那少年吟詠不答，歎一口氣曰：「上帝之命我厚待眾生，連仇也必恕待也。老先生若有志未逮，必安候天命，則盡力養性自喜。」對曰：「……但愛諸人甚難。」少年說：「此世間各有序秩博愛者也。有其近遠，惟眷顧眾生，其我所應當。」我殊覺此詞有理，但愛敵那事情辦不來也。那少年知我意，就說起：「愛我敵者，是聖纂嚴矩。譬如罵我，必答勸和之言；輕

¹⁴ 《東西洋考每月統記傳》，〈貿易〉，道光戊戌年六月，頁 382-383。

¹⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈論〉，道光甲午二年，頁 86。

¹⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈格物窮理〉，道光丁酉年十月，頁 285。

薄我，厚待之；捕害我，應加意施人恩澤，以茲方法舒氣，使他抱愧其惡作行也，且痛悔其犯觸也。蓋上帝普濟眾生，使太陽照諸善而惡者之上，令雨下潤義而不義人，故此我應仰體，以著博愛，追隨效法。然則神天上帝垂顧，稱我罪人為親子也。」……¹⁷

少年人所說的博愛之理，不同於中國人所認識的「親親之殺」。儒家常言的「愛」是強調親疏遠近與有差等的愛，所以大多數的中國人無法明白少年人為何要愛仇敵。因此，少年人的「博愛」指的是以上帝愛世人為準則，無論人心善、惡一律都是神所愛的子民。因此，面對仇敵要以「恩慈」相待，用廣大包容的心去面對曾經傷害你的人，如同神眷顧罪人一般。編者細微的將中國人的心態描繪出來，並加以推敲解惑。另一篇〈天綱〉言中國人「我」，欲探求上天的旨意，終日思索天綱不得，輾轉難眠，恍惚中進入一奇異夢境，迷途中遇見一位老人說要指示「我」回家的路。在結伴而行的路上，老人沿途偷旅館的銀杯占為己有，又把銀杯放在寄宿的財主家，還放火燒了另一位提供住宿主人的屋子，一位好心的指路人，在半路中居然被老人丟下橋溺水而死，如此怪異、狡猾的行徑，文中的「我」終於忍無可忍：

我對那老人罵道：「你奇形怪狀，有人形，鬼心哇。都是你背後弄鬼。」說話未完，其老忽然變狀，有先儀範，光耀圍身，對我曰：「你應學習天綱。那銀杯，我見染了毒，若留下，其善人用此杯，飲酒必死。故交那寒磣咬氣人，汝亦可知？那君子屋下有財庫，故此焚屋，其後掘地，再建基，能獲財帛多矣。我投好主人的子落水，若不然，那少年後必懷毒心，謀弑父親。」聽此言詞，我吃了一驚，正要開口答道，忽然驚醒。自今以後，知足知滿，天綱之行事，雖隱匿，而每行造化至善至德矣。¹⁸

夢中的老人突然變身為一位充滿光照的神聖之人，向「我」一一闡明所有惡事背後的真正的動機與原因。「我」直到夢醒後才頓悟，「上帝的心意高過人的心意」¹⁹之理，原來所謂的「天綱」並非世人所能猜透的事情，其中背後必有神的好的旨意運行。故事中的「我」從今以後對於天綱不再疑惑與懷疑，其至始至終都是與人為善的。〈太遲〉篇則是虛擬一垂死的老人面臨死亡時，一位少年人向老人傳播基督福音的美好，老人卻來不及信耶穌而辭世。故事中感嘆老人欲信已晚，真可謂「太遲」矣。²⁰文中的少年熱切傳講基督教義，盼望老人得以悔改信耶穌，這熱切之心，儼然是編者將自己寫入故事當中。

總而言之，無論是用天文現象說明基督教義，或談論人生常見的生老病死，

¹⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈博愛〉，道光丁酉年二月，頁 205-206。

¹⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈天綱〉，道光丁酉年六月，頁 245-246。

¹⁹ 《舊約·以賽亞書》55:8-9：「耶和華說，我的意念非同你們的意念；我的道路非同你們的道路。天怎樣高過地，照樣我的道路，高過你們的道路；我的意念高過你們的意念。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁 867。

²⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈太遲〉，道光丁酉年七月，頁 254。

抑或安排奇異夢境揭示超越世俗的神聖啟示，編者都無法置身於事外，他們藉由對話的方式提出問題，相互辯證，傳達西方的科技新知與宗教真理。文中以虛擬的「中國人」作為對象，設計出專屬傳教士的代言人，像是前述宣傳刊物的陳相公、介紹刊物內容的吳相公、識多見廣的胡番、英國回來的李柱、對貿易頗有研究的曾植產、說明創世的郭相公、闡明博愛的少年郎與向老年人傳福音的少年，和許多第一人稱敘事的「我」等，都可以看見傳教士身影不斷穿梭在所有的對話體當中，將所欲傳達的意念活靈活現的展開。他們巧妙的避開中國人敵視外國人的心態，運用中國人來說服中國人，增加對話的可信度與虛構故事的真實性。其中對話的內容「解釋」多於「提問」，靈活的將知識穿插於問答中，對中國人動之以情、說之以理。傳教士利用虛擬的中國人成為西方的「代言人」，將難以明說的話語顯示出來，將所欲傳達的思想活潑的呈現在眼前，彷彿傳教士親自在對中國讀者言說，成為傳教士的發聲體。這些經過設計的問題，將其言說對象設定在固定的「文化群體」——知識分子，經小說書寫的形式逐漸侵入雙方的話語體系中，從而不僅開啟西方與中國傳統的對話與溝通，一直以來被中國視為蠻夷而處於文化弱勢位置的西方，也得以逐步走向文化的中心位置，爭取發聲的位置。再者，對話中所設計的情境，也間接引導中國讀者去思考中、西文化相異的觀點與立場，使得原本靜態的文本頓時爭論不休，而在單純的對話中開啟文本間「眾聲喧嘩」的場面。

二、「眾聲喧嘩」：從差異到和諧

俄國學者巴赫汀(Bakhtin's)在描述文化轉型時，用「眾聲喧嘩」(raznorechie, heteroglossia)一詞形容文化的基本特徵，在於社會語言的多樣化、多元化現象：

眾聲喧嘩是各種社會利益、價值體系的話語所形成的離心力量，向語言單一的中心神話、中心意識型態的向心力量提出強而有力的挑戰。在這樣眾聲喧嘩、百家爭鳴的局面中，文化呈現勃勃生機和創造性。這是因為，只有在眾聲喧嘩的局面中，各種話語才最深刻地意識到了自我價值和他者的價值，把中心話語霸權所掩飾的文化衝突與緊張本質與以還原。²¹

這種語言的多樣化、多元化現象主要存在於人類社會交流、價值交換和傳播的過程之中，凝聚於個別言談的生動活潑、千姿百態的音調、語氣之內。²²郭氏編纂刊物的靈活性不只在於形式、內容、題材的多樣化，他藉著抄寫、轉錄各種經典，讓中、西文化自然的呈現於刊物裡，又將宗教意識鑄於無形，試圖拉近中、西的距離，去除聖／俗的界線，努力使《東西洋考》中有各式各樣的專欄書寫，意外促成不同文化相互競爭的聲音。傳教士努力用各種的書寫策略在話語與話語的相互對話、交流中，試圖化解中、西雙方的矛盾與衝突，也只有文化在發生劇烈

²¹ 劉康著：《對話的喧聲——巴赫汀文化理論評述》(臺北：麥田出版社，2005年第2版)，頁16。

²² 同上注，頁207-208。

動盪、斷層、裂變的危機時刻，不同的價值體系、語言體系發生激烈碰撞、交流的轉型時期，眾聲喧嘩才全面地突顯，自我與他者的對照才會更加明顯。因此，西方的現代化促使古老中國面臨轉型的危機，然而中國大一統的霸權話語並未在文本中完全消逝。傳教士仍須屈從、仰賴中國的語言文字、模仿傳統文體、引用中國儒家經典來表達意念。可見中國的權威話語從未退出競爭場域中，仍舊以頑固之姿，以優勢文化的面貌存在於在於儒家話語中。前幾章的討論皆在於探討、突顯中、西文化的相異處，然而面對這樣的差異性，更重要的是，傳教士如何的耗費苦心在文化中的異中求「同」，達到相互和諧的境界，以減少文化傳播的困境。我們可從刊物的文體模仿、內容書寫與價值觀三方面討論，正好反映出異文化從起初的接觸、碰撞、磨合到從差異走向認同的過程，呈現中、西文化相互交會的光芒。

文體方面，《東西洋考》中有許多「小說文體」²³的創造，並用歐化白話文書寫，加上傳統中國文學常見的「書信體」、「史傳評述」、「人物對話」、「章回」模式作為包裝，或是傳統經典的抄寫，將《論語》、《孟子》、《管子》、《詩經》的短句拼貼至文章的前後，用以應證傳教士所論述的道理與中國歷代觀念不謀而合。傳教士運用舊有的文體書寫，乘載新式的思想，看似「舊瓶裝新酒」的模式，實則獨創出屬於傳教風格的文體內容，使中國人覺得親切，並藉由多重言說打破中／西二分的界線。內容方面，各個專欄皆有其用意，像是「歷史專欄」分別撰寫〈東西史記和合〉、〈史記〉、〈史〉三種歷史專欄，將基督意識形態滲透在文字書寫中，試圖挪除、改造中國人集體的歷史記憶，利用中國歷史敘述的「空白處」，加入了「神」成為宇宙萬物的起頭，恰巧填補了中國歷史盤古開天前的未言之史，將中、西歷史的起源做了巧妙的「接合」。繼而在〈史記〉、〈史〉中補充基督教教義「神」、「人」、「罪」、「恩」、「信」的概念，有意識的不斷強調、類比於中西方相仿的洪水、旱災等事件，針對歷史「相合」處作說服的例證。以「一神」為中心的基督史觀，批評其他萬國偶像崇拜的文化，採取以「宗教結合歷史」的寫作手法來呈現以「神」為中心的基督史觀，將宗教融入歷史的論述之中，達到說服讀者、傳講福音。「地理專欄」則是有計畫的將世界從「東南亞—南亞—歐洲」展現在中國人的眼前，不僅呈現出各地特有的風俗民情與文化特色，更以「評論」的口吻暗示文明與野蠻的雙重標準。傳教士為中國人重新建構起新地域觀的同時，也將基督教「獨一真神」的觀念融入於敘事中，大力撻伐崇拜偶像的異邦，儼然形成具有基督特色的「新蠻夷觀」。對於歐洲各國的描繪上，以「英、美」兩國作為模範代表，杜撰出十三封書信體用以介紹兩國的政治、經濟、法律、文明，吸引中國讀者嚮往基督國度。至於「天文」、「新知」專欄則是一邊介紹萬物運行的道理，仍不忘讚美「神」是主掌萬有之主。刊物的其他專欄，則是虛擬許多富有「基督寓意」的故事，闡發基督的博愛精神感化中國人。

²³ 關於傳教士所撰寫的小說是否可定義為中國傳統的小說之相關討論，可參見〔美〕韓南著，徐俠譯，《中國近代小說的興起》（上海：上海教育出版社，2004年第1版）。

價值觀念上，傳教士試圖理解、運用中國文化，在刊物中多處轉載李白的唐詩與蘇軾的詞²⁴，亦模仿詩文的格式寫成〈蘭整十詠〉²⁵十首詩：其一描述英國的地域位置及與法國的恩怨；其二言英國山明水秀，多美人；其三言當地夏日麥田之景；其四言曲歌樓台之景；其五言水陸交通之便，如同中國洛陽一般；其六、七言當地街景河川繞市之美；其八則轉入秋天季節，有蕭條之感慨；其九、十言冬天的景況。全詩以傳統五言詩為之，假託一位漢士在蘭整書寫所見的英國景觀，可謂是模仿中國傳統詩體的作品之一。此外，以詩入文見於〈醫院〉篇中，讚美伯駕醫生為廣州人醫病的妙手回春之術，運用中國以「詩」相贈的傳統，文中撰寫多位病人答謝與讚美之辭，詩中多言醫生的神蹟奇事與對當地百姓的貢獻，如此外來的西洋人願意發揮所長，救濟當地病痛的人民，使得當地人無不感激涕零，稱讚他恩澤遠播：

嗚呼！先生心何苦，噫嘻！先生術何神。神術不嫌狠毒手，毒手乃出菩提心。是法平等無貴賤，物我渾一無疎親。我疑西方佛弟子，遣來東土救痾民，不然航海萬里來，耘人舍已將何徇。非醫一藥不受報，且出已資周孤貧，勞心博愛日不懈。嗚呼！先生如其仁，其道自是如來教，其術確傳元化真。²⁶

傳教士所要塑造出的是一個能受到中國人所認同的西洋文化，伯駕醫生便是一個例子，他們發現與其不斷的對抗他者的「我族中心」觀點，不如改以欣賞、贊同的方式說服中國人。除了在詩詞文體上的模仿外，對於中國人的價值觀念亦有研究，傳教士努力從基督教的論點中找出和中國人相通的道德品行，以柔性的方式會通兩種文化。例如：〈太孝〉以「孝道」為要旨，表彰一對西洋父子入荒山遇見盜賊，見有一馬可以脫逃，就在兩人相互推託之下延誤逃脫時間，雙雙慘死。此兒不願棄父於荒野的「孝道」行為，傳教士在末尾言：

夫孝者，為萬善之源本。孝順父母之子，令人敬仰。倘能孝地父，況天父乎？神天至上帝之愛，過父母之慈，神主之眷顧，勝父母兩人之盛意。若是人子之本分恭敬家尊，矧世人之該當全心全意奉事皇上帝也。²⁷

可見傳教士認同中國的「孝道」真為萬事不易的法則，《聖經》也言「要孝敬父母，使你在世長壽。」²⁸倘若能進一步明白上帝慈愛的廣闊高深，以天父為父，更可為盡孝。或是〈俠膽〉開頭讚賞中國的「豪義」之情：

寧可死，不敢背理，為君子行藏之法度。甘心冒危險，致守信德真實者，

²⁴ 李白詩文轉錄參見《東西洋考每月統記傳》，頁 195，235，294，347，371。蘇軾的詞則參見《東西洋考每月統記傳》，頁 275，330，383。

²⁵ 《東西洋考每月統記傳》，〈蘭整十詠〉，道光甲午年正月，頁 77。

²⁶ 《東西洋考每月統記傳》，〈醫院〉，道光戊戌年八月，頁 404-406。

²⁷ 《東西洋考每月統記傳》，〈太孝〉，道光甲午年三月，頁 103。

²⁸ 《新約·以弗所書》6:3：「要孝敬父母，使你得福，在世長壽。這是第一條帶應許的誡命。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁 274。

可為豪傑士之效命疆場。況誠心專意，敬畏奉事上帝矣。雖然挑引、逼變、蠱惑招事、惹非，我已定不移、不動、不變，可謂大丈夫矣。²⁹

文中並舉西洋史上「荷西戰爭」為例，說明西班牙逼迫荷蘭信奉異教，又野心勃勃想攻打英國與荷蘭兩國最終失敗的過程，說明荷蘭在上帝的庇護贏得最後勝利。將荷蘭信奉上帝的堅定如同中國大丈夫的精神，為萬國之儀表。在〈拯溺〉³⁰中讚美老人「俄里地馬」為了救溺水的人，最後氣力用盡喪命，此「仁心、仁德」不可忘，得以表揚。此心與〈救難民〉中英吉利人在海上救助中國人同等意思，文末還呼籲中外應該攜手同心：

……若看此等之動行，中外宜結和，互相施濟高風，且著應急遽之援焉。人溺不援，是豺狼，外國人知此，故立會協力救難民。……天下各國人相合，致援民焉。莫非宜稱讚此仁心哉。³¹

另外，對於人生苦短的感嘆，基督教亦有所體悟。像是〈訣言〉³²感嘆人生如夢，上帝施恩予萬物從不要求回報，人的一生得以衣暖食飽都要感謝上帝，在感嘆聲中猶如聽到中國人認為「人生苦短，何不秉燭遊？」的相同苦悶。傳教士一方面在提倡貿易好處的同時，又勸戒人不可為賺取錢財而蒙蔽良心，失去自己高尚的靈魂，像是〈銀錢〉³³篇中極力以基督教的觀點說明，人不應顧慮世上的財物，應該積財寶在天上，文末引用孔子言：「不義而富且貴，于我如浮雲焉。思之！思之！」應證孔子亦厭惡貪財之人，於是基督教與中國有許多相同的想法與價值觀，是不容忽視的「合和」處。

如此可知，《東西洋考》整本刊物所書寫的內容，傳達出三種不斷交互對話的聲音：一、西方人所認識、閱讀、理解的中國儒家思想；二、西方現代科技、知識與思維的引入；三、基督教教義無所不在的滲透、書寫。傳教士運用報刊開放的對話空間，挑戰傳統中國所尊崇的儒家思想，並藉著中／西歷史的評斷、中國經典的運用、《聖經》內容的轉載、富涵道德寓意的小故事，使得文本在多重開放性指涉下，不斷產生「眾聲喧嘩」的對話形式，使讀者從閱讀中感覺到親切，進而接受他們的宗教觀點。然而儒家思想得以代代的延續的主因，在於背後國家官僚機制、鄉紳自治、宗法家族所組成的「超穩定系統」³⁴結構支撐，因為社會

²⁹ 《東西洋考每月統記傳》，〈俠膽〉，道光乙未年六月，頁 184。

³⁰ 《東西洋考每月統記傳》，〈拯溺〉，道光乙未年六月，頁 187。

³¹ 《東西洋考每月統記傳》，〈救難民〉，道光丁酉年七月，頁 256。

³² 《東西洋考每月統記傳》，〈訣言〉，道光丁酉年十二月，頁 306-307。

³³ 《東西洋考每月統記傳》，〈錢銀〉，道光戊戌年七月，頁 395-396。

³⁴ 「超穩定系統」一詞，指的是說「中國傳統社會的組織方式是儒家意識形態與社會政治組織的一體化，就造成社會演化呈現出與西方完全不同的類型。在這種社會結構中，新結構難以在舊組織中成長壯大，舊社會結構瓦解後又會再次修復，社會演化成一種奇特的動態停滯，我們稱其為超穩定系統。這種組織方式造就了中國古代盛大輝煌持久的文明，但社會進步累積又為週期性大動亂所中斷。當西方進入資本主義與工業文明時，中國也就從先進轉化為落後。超穩定系統假說解釋了中國封建社會在相對與世隔絕的條件下長期延續的原因。」參見金觀濤、劉青峰著：《開放中的變遷——再論中國社會的超穩定結構》（香港：中文大學出版社，1993 年第 1 版）。

組織相對的穩定，造成新的觀念與思維難以對原本社會普遍存在的價值觀造成更動、改變。因此，傳教士所要挑戰的不只是外在政治、社會的險峻局面，更進一步必須直搗中國固有的意識形態並與之對抗。而儒家思想緊密維繫著社會之「宗法一體化結構」³⁵，乃用以整合社會的真理、信念與社會各階層的重要基礎與來源，而成為牢不可破的精神堡壘。此意識形態所形成的排外思想，即是「蠻夷觀念」。「蠻夷」一詞在傳統經典中不斷被書寫、教導，在知識份子的思想中不斷被強化，因此，傳教士發現與其奮力的對抗傳統的「蠻夷觀念」，不如轉以柔性方式化解歧見，以「學」為口號，呼籲中國人要向西方人學習，致力編纂一份具有多元知識的刊物，吸引中國人閱讀，從傳遞知識的過程中打破中、西雙方不平等的文化權力結構，以達到「和合」的意圖。

故《東西洋考》不啻真實的反映晚清中、西文化交流的種種障礙和傳教士欲拆解中國權威話語的努力，特此創造出一個獨特的對話空間，增添與其他知識交流的機會並傳遞基督思想於文本之中。這些對話背後，不只局限於宗教事物與真理辯駁上，更將對話延伸到日常事物的討論之中，將《聖經》神聖的言說帶入世俗世界裡，藉由不同專欄設計出合適的內容，泯除聖／俗二分的界線，呈現「眾聲喧嘩」的多語現象，促進早期基督教與中國的文化交流，開拓了新的傳教視野。整份刊物在看似世俗化的外表下，將宗教教義大力滲透到刊物中，更增添刊物濃厚的宗教性質，故此份刊物的宗教性質因此不減反增，筆者以此論點加以修正前人的討論。

第二節 四海一家的建立

郭氏的野心不只在於表面「和合」的建立，他計劃性的展現普天之下皆是「基督國度」的宏大心願，使全天下人揚棄偶像崇拜，追尋獨一真神，並且明瞭所有民族皆是神的子民，使世人的眼光從地上轉向天上，明白永生的意義。因此，郭氏的論述不僅牽涉到基督教的教義、文化如何翻譯到中國本土的問題；此外，面對廣大信奉佛、道教的中國群眾要如何讓他們信服基督才是真神，建構起一個屬於「神的子民」的民族想像與身份認同抑是當務之急。

郭氏曾在 1831 到 1833 年親自探查中國文化，他不斷學習中文、閱讀中國經典，以他的知識理解中國文化，將所見聞的中國樣貌介紹給西方人，成為中國想

³⁵ 金觀濤認為：「中國封建社會組織機制的特徵是：儒家意識形態分別是社會上、中、下三個層次權威合法性來源，從而把這三個層次聯成一體，使三者能互相協調。為了把握這種組織方式的特點，有必要提出兩個基本概念。我們把人們信仰某種意識形態並將其規定的原則付諸於實踐，稱為意識形態認同；當一個社會各層次組織以統一的意識形態為前提，各層次組織骨幹由認同同一意識形態階層或集團充當時，這種組織方式稱為意識形態與社會組織的一體化（包括政治結構一體化），簡稱一體化。很明顯，中國封建社會中，國家官僚機構、鄉紳自治、宗法家族三種組織層次，均認同於儒家意識形態，因此，我們稱之為宗法一體化結構（或傳統一體化結構），它是中國傳統社會特有的整合方式。」參見金觀濤、劉青峰著：《開放中的變遷——再論中國社會的超穩定結構》（香港：中文大學出版社，1993 年第 1 版），頁 32。

像的「製造者」；另一方面，他又要將西方高度的現代文明與重要的基督教義譯介到中國文化中，介紹給中國讀者，以達到傳教目的。如此身兼兩國語言的翻譯者，不難發現郭氏的編纂即是一種「書寫—再創造—傳播」的過程，他運用「中文」書寫、翻譯、詮釋西方的基督教思想，將中、西方的觀念相互拼合、嫁接、挪移並且再現於刊物之中。柯慶明在〈文學傳播與接受的一些理論思考〉中提出兩個相異的文化系統在接觸的過程中，必然會產生「創新」與「創造」，以翻譯的角度來說，即是鑄造新詞語或擴充舊詞語引申為新的涵義。「正由於兩種系統有別，當訊息（message）自甲系統傳到乙系統，乙系統勢必做出一番自我調整，方才能即使不是『全盤』，亦得努力追求最大近似的來『接受』，其結果是對乙系統而言，它必然涵具某種創新或創造的過程。」³⁶於是我們看見郭氏在編纂、書寫刊物的本身即是一種新的創造，這種創造是為了傳播方便，使中國讀者容易接受，於是「『翻譯』其實本身已是為了再行『傳播』的，使『傳播』跨越符號與文化系統的努力。」³⁷因此，在跨文化的傳播中免不了遇見文化傳播的障礙：「語言」問題，正如劉禾在《跨語際實踐：文學、民族文化與被譯介的現代性》中談到必須重新思考東、西方之間跨文化詮釋和語言文字的交往形式究竟有哪些可能性，認為跨越不同文化的比較研究不僅僅是「翻譯」而已，必須考察新的詞語、意義、話語和表達模式。文中提出「主方語言」與「客方語言」的概念用以專注於主方語言與客方語言相互接觸、衝突時，主方語言如何興起並且獲得「合法性」的過程；於是，「翻譯」，洽成為「文化鬥爭」的場所。³⁸翻譯問題牽涉到文化脈絡的依循與宣示文化正統地位的主權，傳教士在書寫過程中努力爭取文化的主客位置，使得原本居於客位的西方文化，在科技、新知、文明的強力加持下，逐漸從不被重視的位置進入中國儒家的主流文化，使得文本呈現出「客方語言」極力往「主方語言」靠攏的過程，為了取得中國讀者的普遍認同，不得不以主方語言為主要書寫模式，傳遞西方思想，希望中國人能夠向西方「學習」。

雙方文化在相互接觸的過程中，又各自保留文化接觸的痕跡，這些痕跡顯見於郭氏喜將儒家語錄隨意的黏貼於封面，或是模仿儒家語錄體自創新句，時常在文章中大量堆疊經典語句，或是明確引用「孔子曰」、「孟子曰」，使得文章看起來有如一位熟讀詩書的中國人所寫，細查卻發現文章脈絡大有問題，甚至有文句無法連貫的狀況產生。³⁹況且同時期的傳教士對於郭氏編纂刊物的內容多有所批評，認為郭氏在處理閱讀材料時過於匆忙與草率，容易堆疊許多資訊，卻不喜歡加以整理取捨，故缺少正確性。⁴⁰然筆者卻認為正是這些誤讀與書寫，造就異文

³⁶ 柯慶明：〈文學傳播與接受的一些理論思考〉，收錄於《文學研究的新進路——傳播與接受》（臺北：洪葉文化，2004年初版），頁3。

³⁷ 同上注，頁3。

³⁸ 參見劉禾：《跨語際實踐：文學、民族文化與被譯介的現代性（中國1900-1937）》（北京：三聯書局，2008年第2版），頁36。

³⁹ 最明顯的例子為《東西洋考》的〈序〉中大量堆疊《論語》中的句子，然而句與句間卻沒有直接的關係，造成閱讀理講上的困難與意義不連貫的情形產生。

⁴⁰ 相關討論參見蘇精：《上帝的人馬——十九世紀在華傳教的作為》（香港：基督教中國宗教文

化交流時的第一手資料特徵：充滿豐富性與誤讀性。文化翻譯最大的困難在於各種文化深受歷史、地域、習俗的種種影響，再加上語言的隔閡、知識水準的落差，其中「不可翻譯」的現象占絕大多數。我們可以看見刊物中不斷出現大量的「新式名詞」，像是指稱天文現象的日食、月食，新式發明的火蒸機、火蒸車、火蒸船、炊汽船、新聞紙，各式動物名稱，駝鳥、獅子、河馬、豺、鯨魚、冰熊，商業性質的貿易公司公班衛、關稅、英吉利國東地公司，地理方面的冰山、地震與各國譯名等，這些詞彙的出現正巧反襯出中國文化對這些知識的陌生與缺乏。⁴¹相較於基督教義的翻譯問題，傳教士卻選擇嘗試以中國人所熟悉的概念加以詮釋基督教的辭彙，而不自造新詞，林治平將此現象以「本色化」(indigenization)與「關聯化」⁴²(contextualization)的方式稱之，意謂為傳教士在書寫時，嘗試將基督教的觀念重新植入到中國的文化系統與中國社會做一個相關或合理化的連結，達成傳教士所要傳達的意義，使基督教得以在中國「本色化」。在《東西洋考》的「歷史專欄」最明顯可以看見「本色化的過程」，傳教士們用心良苦選擇中國文化與西方文化相通之處努力加以鑄鑄，引用許多儒家經典，例如：孔子、孟子、老子的話語與基督教義相互會通，或將基督教用語的「神」(God)轉換為中國人熟悉的「上主」、「上帝」、「天皇帝」；或將「罪」(sin)的抽象概念轉為具體二分的「性善」、「性惡」；或是神對人的恩典、懲罰落入「福報」、「禍殃」的循環中，又把耶穌基督比喻為聖人孔子，具有「人性」的道理理想，努力去貼近、說服讓中國讀者理解。然而就在「本色化」的過程中，最常忽略的是在轉化意義的過程中逸離了詞語的真正意思，造成詞語「失真」的現象。像在中國意指「神」的詞彙眾多，使得「真神」無法被理解，而被中國神話中的眾神所取代，或是以人類祖先「帝」稱之；此外，核心教義宣稱人具有「罪性」一詞，其「罪」的根本原始意義與嚴肅性質的喪失，使中國人誤以為「罪」即是「惡」，要「為善去惡」可以靠自身的修煉達成，或是觸犯官府法律條文的人才稱為「罪人」。乃至基督教中關於來世後有天堂、地獄之別，更無法呈現出基督再臨後的末日審判與今生信仰基督的積極意義。即便有如此多的問題，傳教士仍然孜孜不倦地藉著文字書寫的傳教方法，誘發中國人去接觸、認識西方文化，不斷將宗教元素藉由各種書寫形式滲透到文本中，利用中國人喜好「和合」的民族性格，喜歡「大團圓」、「四海一家」的想像⁴³，以儒家思想投其所好，柔性的勸服中國人

化研究社，2006年第1版)，頁34。

⁴¹ 可參見莊欽永、周海清：〈基督教新教傳教士創製漢語新詞的貢獻(1807-1843)〉，收錄於李金強主編：《自西徂東——基督教來華二百年論集》(香港：基督教文藝出版社，2009年初版)，頁335-351。

⁴² 林治平在〈基督教在中國關聯化(Contextualization)或本色化(indigenization)之必要性與可行性——從中國教會歷史發展觀點檢討之〉中談到基督教本起源於中東，但是傳入西方後已經被西方在地化，許多抽象的神學觀念與信仰逐漸成為西方人習以為常的生活方式與符號系統，成為可以實踐的具體宗教。因此，基督教對於中國來說是「外來」的、「西方」的宗教而產生排斥。論文提出要解決這樣的隔閡可以利用「本色化」與「關聯化」的過程找到中國文化與基督教之間的關聯，化解中國人視基督教為外來宗教的心態。可參見林治平著：《基督教與中國論集》(台北：宇宙光傳播中心出版社，1993年，初版)，頁55-101。

⁴³ 詳細可參見黃孝光：〈談中國人的民族性格兼看宣教方式〉，《理念與符號》(台北：宇宙光出

接受傳教士所設計出的理想基督藍圖。

至此《東西洋考》所呈現的正是中／西文化相互交會之地，傳教士努力用中國文化作為包裝，散發出中西相互「和合」的氣息，實則潛移默化的以西方基督教的觀點與視野闡述中國儒家文化，將子曰：「四海一家」的「家」轉化為「在基督裡，我們成為一家人」⁴⁴的普世價值。文本中不斷暗示基督立國的美好，以信奉基督的國家——英國、美國、荷蘭作為地上神國的代表，逐步揭示新世界的來臨，試圖喚起以基督為中心、跨地域的宗教認同。《東西洋考》從人類始祖亞當的出生紀錄到耶穌降生為世人捨命的故事，試圖建構起新的歷史觀——神為起頭，藉由歷史溯源的方式促進族群認同感的產生，「使讀者在這種歷史中重新發現自我，在這種歷史中找到自我認同，以及能夠發展這種認同的條件。」⁴⁵以「尋根」的方式建立起「萬宗同源」的族群想像，創刊宗旨明確點出：

……蓋學問渺茫，普天下以各樣百藝文滿，雖話殊異，其體一而矣。……夫誠恐因遠人以漢話，闡發文藝，人多懷疑以為奇巧，卻可恨該人不思宗族，國民之猶水之有分派，木之有分枝，雖遠近異勢，疏密異形，要其水源則一。故人之待其宗族，列國民須以友恤也。必如身之有四肢百體，務使血脈相通，而疴癢相關。萬姓雖性剛柔緩急，音聲不同，卻萬民出祖宗一人之身。因此原故，子曰：「四海之內，皆兄弟也。」是聖人之言，不可棄之言者也，結其外中之綢繆，倘子視外國人與中國人當兄弟也。請善讀者仰體焉，不輕忽遠人之文矣。……**合四海為一家，連萬姓為一體，中外無異視。**⁴⁶

《東西洋考》創刊的宗旨說明世間學問、語言百種，但其體與道理都出於「一」，這個「一」就是他們所要強調的「一神」觀念。然而世人不察以為所傳為假，可恨不思宗族源流相同而互相排斥，「這種歷史不僅通過神話和宗教形式把宇宙的處造和時間的演進緊密結合起來，而且把個人的生存和族類生存同不斷趨近的未來事件（救世主的降臨）聯繫起來，認為人類的生活過程是一種時間一直往前的前移過程，……」⁴⁷於是利用歷史進程不斷往前直線推移的過程，應證「萬宗同源」自從神創天地以來從未間斷過。於是基督的大歷史統括各國家的歷史論述，於是所有的歷史發展便與宗教相互結合起來，歷史時間於是在不斷堆疊推進中暗示救主彌賽亞（耶穌）的降臨，彰顯上帝的救贖，美好樂園是「未來式」的想像，並把希望寄予未來，遙指另一個屬於天堂的異域國度，認為「靈魂由天而

版，1991年初版），頁249-266。

⁴⁴《新約·以弗所書》3：6：「外邦人在基督耶穌裡，藉著福音，得以同為後嗣，同為一體，同蒙應許。」（香港：香港聖經公會，1961年），頁271。

⁴⁵〔德〕哈特穆特·凱博著，趙進中譯：《歷史比較研究導論》（北京：北京大學出版社，2009年2月第1版），頁50。

⁴⁶《東西洋考每月統記傳》，〈序〉，道光癸巳年六月，頁3。

⁴⁷張廣智，張廣勇：《史學：文化中的文化》（台北：淑馨出版社，1994年初版），頁133-134。

來，向天而歸。人者不屬此地而屬天，」⁴⁸試圖建立「宗教共同體」的生命與共的情感，包容各國文化的差異性，上帝就是那一雙看不見的推手在默默掌管著世間的運作。傳教士認為唯有凝聚起相同的宗教意識，彼此才得以跨越種族、膚色、地域的差異，將外在條件的限制拋諸於腦後而形成「認同感」，進而泯滅中國人傳統二分的「夷狄觀念」。因著建立起相同的宗教信仰，相信「人起源於一」，才能達到中西「和合」，塑造起「宗教共同體」，一步步達成「**合四海為一家，連萬姓為一體，中外無異視**」的終極使命。

最後，從《東西洋考》裡的書寫中可以看見傳教士確實用心良苦將中國文化與西方文化相通之處加以「和合」，為了達到「四海一家」的理想境界，打破歷史、民族、文化的藩籬，將基督教提高成為普遍史或是世界史，呈現出信仰「普世化」的精神，除去中／西方截然二分的刻板觀念，促進文化交流，試圖在中／西文化上搭建起一座友誼的橋樑，為世界宗教的產生奠定基礎，進而宣揚天國福音領萬人歸主，完成他們偉大的傳教使命！



⁴⁸ 《東西洋考每月統記傳》，〈煞語〉，道光癸巳年十月，頁 49。



第六章 結論

本篇論文主要是以十九世紀早期基督教傳教士郭實獵所編纂的《東西洋考每月統記傳》為研究對象，就刊物的內容爬梳與分析，試圖對宗教性報刊的研究開創新的面向與研究途徑，並針對早期學者對於此份刊物的定位重作評價與反思。此份報刊目前完整收藏於臺灣的國家圖書館與臺灣大學的圖書館兩處，截至目前為止尚未有學者做詳細的分析與研究。近年來由於中國大陸對於傳教士議題、中文傳教刊物的重視及晚清報刊研究的興起，使得傳教士在華活動所留下的日記、書信、遊記、刊物、宣傳冊子皆大量整理出版，並視為晚清中西文化交流的重要史料，這些史料使研究者得以一探當時的中國人是如何藉著西方知識的傳播下接觸，並認識西方世界。本篇論文僅為一種嘗試，試圖釐析宗教性報刊的宗教本質，發掘更多中西交流的面相。因此，本篇論文名為《從衝突到和合——晚清《東西洋考每月統記傳》的書寫策略與文化意義》為的是要從宗教刊物的書寫中，探討文字的底層意蘊，突顯中、西文化交流時，相互碰撞、適應、融合的過程，其中是如何轉變而成；並且傳教士在書寫的過程中，如何運用既有的西方現代化知識與基督宗教教義相互結合，自成一套帶有基督教觀點的知識體系傳遞給中國讀者。最後，筆者針對大陸學者對於早期宗教報刊研究，多將《東西洋考》定位為：從「宗教轉變到世俗」的轉捩點作檢討與修正。

第一章筆者清楚交代研究此份刊物的動機與目的，並回顧近代研究宗教性報刊的三個面向：傳教士研究、報刊研究與文化研究，傳教士研究是針對個人生平作為考察對象，重新給予歷史定位與評價；報刊研究則是著重於報刊的傳播與影響，涉及到發刊量、讀者群與接受美學的問題；文化研究則偏重於中、西文化交流所帶來的影響。然而這些研究皆討論到《東西洋考》所帶來的影響，但多屬於「概略性」的介紹，不足以看出此份刊物的獨特性，於是筆者嘗試以精讀文本的方式，試著從互文性研究、宗教研究、文化譯介、報刊研究四個面向討論之。第二章勾勒出《東西洋考》創辦的背景，主要是以晚清新教傳教士馬禮遜、米憐、麥都思等人來華的活動為主。早期的傳教活動受到清朝政府限制傳教、印刷出版等政策影響，只好將傳教事業從廣東移到麻六甲，繼續印刷報刊、福音小冊子與翻譯《聖經》的事工，奠定「文字傳教」的基礎。郭實獵的東來，對於早期宗教性刊物僅單一以「宗教」為主軸的書寫模式帶來轉變，他除了承接早期傳教士的傳教經驗與手法外，比他們更有機會親自踏察中國領土，發覺中國人對於西方的誤解來自於心理層面根深蒂固的「蠻夷觀」，和歷史長期以來塑造出的蠻夷文化想像，造成彼此間的疏離感。郭氏為了破除這層心理上的障蔽，便於傳遞福音，拉近雙方的距離，就成為《東西洋考》創刊的主要動機與目的。

第三、四章主要就刊物內容的「書寫策略」加以分析，論述郭氏與編者群如何將宗教元素加入世俗的敘事當中，使得《東西洋考》所有的專欄在看似介紹世俗知識的同時，又將文意引導到榮耀神的宗教敘事裡，讓刊物的宗教性性質「不

減反增」。第三章主要依據刊物的「歷史」、「地理」與「新知」專欄，探討傳教士在面對中國悠久的歷史文化時，如何藉著「重塑今昔」的方式，將中國歷史起源的空白填入基督教的「創世論」，並將中國歷史置入基督教的歷史脈絡中去解釋「萬宗於一」的概念，即是所有民族皆起源於「神」的創造，使得中國民族成為西方民族的一個支派，並擁有同一個祖先——亞當。此外，又舉出東、西史上相合的歷史事件作為應證，並以「巴別塔」事件說明各民族分散的原因。傳教士在建構完歷史的溯源之後，繼而介紹西方天文、科技等現代化新知，說明這些文明皆是為了榮耀神、應證神的存在而設立的；緊接著地理「五大洲」概念的引進，試圖破除中國人狹隘的世界觀，使他們能夠認識新的地理知識，建立起與世界接軌的契機。傳教士在論述中對於各國介紹皆有所評述，特意高舉以基督教為國教的英、美兩國成為地上基督模範國度的代表，希望世界各國能夠起而效仿，讓基督信仰成為凝聚民族的向心力，進而建立起文明、進步的國家。然而就在傳教士們努力譯介地理知識的同時，筆者發現他們不自覺地加入宗教的因素，成為評斷其他國家優劣的指標，造成論述上有所褒貶。傳教士又為了破除中國人的「蠻夷觀」，而不自覺地加入主觀的宗教因素，用「基督」宗教的視角去觀看信奉「基督教」與「非基督教」的國家，進而建立起屬於宗教版圖上的基督教／非基督教的地域劃分和帶有宗教評判的東／西論述。如此，便在書寫中形成了隱藏於文本背後，一種「新蠻夷觀」論的產生。這樣的書寫模式使得「基督化」與「西化」緊密連結，造成西方大國以「拯救者」的姿態俯視其他地區的國家，論述者片面掩蓋西方國家對於東方國家所帶來的殖民傷害，使得異教地區被扭曲、妖魔化，忽視了部份真相，間接影響到中國讀者對外世界的認知與建構。

第四章涉及到中國傳統核心觀念如何與基督宗教相互對話與會通的問題。當傳教士在面對不對等的文化位階時，他們試圖把兩個相異文化相互比附，先以轉錄傳統儒家的語錄體吸引中國讀者，接著將中國重要的經典《論語》、《孟子》或是《管子》與基督教義相互比擬，使得經典文本之間交互指涉，呈現出文本間的互文性與不經意的誤讀，造成經典間的開放性與對話性；再進一步將基督教義轉植入相異的文化象徵體系中，試圖解釋「一神論」、「罪」、「末世」、「天國」等新興觀念，希望能讓中國人理解、接受，並且與中國傳統的「多神信仰」、「人性論」與「禍、福報」等觀念相互對話。傳教士在書寫《東西洋考》的過程中，將基督宗教成為評斷世界一切的標準，於是對於中國傳統佛、道信仰、其他民族的異教信仰都顯露出不以為然，甚至加以撻伐；他們對於人性的罪惡層面持肯定態度，認為人是無法憑藉一己之力成德、成聖，唯有藉著救主耶穌的救贖才得以脫離人的原罪。最後向世人指出未來的永生盼望——「天國」的降臨，希望中國讀者能夠瞭解人生苦短，有如白駒過隙，必須當下把握時間，認識基督信仰，以備承受永生國度的降臨：一個沒有生老病死的天堂。因此，郭氏不斷呼籲「四海一家」的理想，便從地上人間國度的建立隱然提升到天上終極樂園的永生盼望。

第五章則是總結所有的專欄討論，進一步探討這些書寫策略背後所隱含的深

層意義。郭氏藉著《東西洋考》呈現出靈活的「傳教策略」，並且意外啟動「文化協商」的機制。在「傳教策略」方面，筆者主要探討郭氏在傳教手法有別於早期的宣教士將福音生硬、直接的傳遞給中國讀者；他反而採取一種柔性、靈活的書寫策略，將福音包裝在「宣教體」故事中，讓故事主角的中國人成為傳教士的「代言人」；或是虛擬日常生活情境的對話，將福音進一步「生活化」、「日常化」；抑或採用「問答法」，將福音訊息層層傳遞給讀者，打破聖／俗之間的分隔。當各種在話語在刊物中相互碰撞時，產生出「眾聲喧嘩」的局面，有三種不同層次的對話在《東西洋考》中體現出來，一為西方人所閱讀、理解的中國儒家思想；二為傳教士所引入的西方現代思維，最後是將基督教教義打散、輸入各個專欄之中，使得基督教義自然的滲透入《東西洋考》，增添刊物的宗教目的。以上三種話語的相互論述交織，使得基督福音藉由這些主觀的書寫，呈現出無所不在，無孔不入的滲透性。然而就在傳遞西方與宗教知識的過程中，觸及到文化層面「可翻譯」與「不可翻譯」的問題，例如傳教士一方面在《東西洋考》中增添許多新式詞語、詞彙拓展中國人的知識，同時也致力將福音「本色化」與「脈絡化」進入中國的文化體系；而在基督教「本色化」的過程中免不了使得原本意義失落，因為無法找到相對應的字詞，導致原意上面的落差，這都是文化翻譯的過程中不可避免的問題。最後，筆者重新檢討郭氏在編纂《東西洋考》時，是有意的在刊物裡將宗教教義的比重打散，而非單純加重「世俗知識」的比例而忽略了報刊傳教的使命。導致後人誤以為此份報刊的角色單純的從「宗教轉變到世俗」，忽略《東西洋考》是在借助著分析世俗現象以解析宗教的重要性。綜觀以上，我們可以推論說，《東西洋考》所有專欄書寫的意圖，都明確指向一個核心：「以傳播宗教為最終目的」。最後，郭氏不斷強調「四海一家」的建立，意旨在於不僅是在與各國商業相互往來、建立貿易關係，更是站在宗教視野的高度，說明人人皆是「神國的子民」，應該破除蠻夷觀念，不分彼我，同享基督國度的榮耀，於是「四海一家」在文本中成為一種神聖的召喚，不斷地出現著。

晚清時期的傳教士來華有許多的困境，他們多處在中、西文化強烈的文化衝擊（culture shock）和誤解（misunderstanding）中。他們隨著西方帝國主義的擴張與商業文化的興起東來，難免令人感受到帶有帝國主義的侵略性質在其中，間接使得「基督教」與帝國主義有相互連結，讓人忽視他們傳遞福音的宣教使命。當他們初次踏入中國土地，為了傳遞福音與當地人，身兼兩種文化的翻譯者，又要親自探查中國文化，學習中國語言、閱讀中國經典，以他的知識一方面理解中國文化，將中國的樣貌介紹給西方人認識；另一方面又要將西方文化、基督教譯介到中國的文化脈絡中，介紹給中國讀者。於是，十九世紀的新傳教士多扮演「啟蒙者」，相信「西化」、「現代化」是拯救中國的良方。從他們的書寫可以發現其對於「世俗」與「宗教」並無截然二分的界線，所有宇宙萬物都是神所創造的，所有的自然律（natural law）與神律（God's design of nature）是可交換的。¹針對

¹ Jessie Gregory Lutz, *Opening China : Karl F.A. Gutzlaff and Sino-Western relations, 1827-1852*, p.181.

此點，《東西洋考》的書寫正巧可以作為應證，其中的科學、天文知識皆為宗教的輔翼，這些技能皆是為了實現上帝偉大的計畫，說服中國人相信神的慈愛。於是郭氏的書寫在當時即是一種創造，他運用「中文」書寫、翻譯、詮釋西方的基督教思想，將中、西方的觀念「引用」、「黏貼」、「嫁接」、「挪移」並且再現於刊物之中，而基督教的價值觀難免就成為評價所有事物的準則。縱使許多研究指出郭氏曾有參與鴉片戰爭條約的簽訂或是個人宣稱中國「打開」的信念等，產生種種的爭議性，但不可否認的是他對於晚清的新聞史、文化交流史與宗教傳播方面的貢獻，畢竟郭氏所編纂的《東西洋考》，其內容的多樣性在當時無疑拓展了新的傳教視野。另外，還有一個值得關注的議題是《東西洋考》對於晚清士人地理知識觀念的衝擊與拓展。黃時鑑清楚指出魏源的《海國圖志》、梁廷擘的《海圖四說》與徐繼畲的《瀛環志略》三部著作，向中國人介紹外國地理大多轉引自《東西洋考》的「地理專欄」，可見此份刊物對於當時晚清士人是極重要的參考文獻。²至此便可看出《東西洋考》的貢獻不只在宗教傳播上的突破，其刊物的閱讀和流傳對於晚清的社會意義與歷史價值皆有可以繼續延伸與深化的地方。

最後提到研究此份報刊的難處，其一在於尚未有前人深入研究此份刊物，相關的二手研究多為概略性的背景介紹。其二，傳教士一手資料的取得極為不易。因為傳教士一生會隨著差會分派到各國，他們所寫的筆記、日記、劄記、遊記、書信更容易隨著傳教士的遊歷散佚各處，並且藏於海外居多，更遑論臺灣對於晚清傳教士資料的館藏少之又少。筆者發現像是郭氏所寫的中文書籍，經網路搜尋僅有此份報刊在台灣有出版，其他相關的傳教小冊子或其他著作多藏於香港、新加坡兩地。即便知道館藏地，但也不一定找得著完整的出版項目，並大多都用微卷的方式保存原始檔案；亟需要當地人通力合作，才得以完成此份研究。另外，欲研究晚清報刊的研究者在語言能力方面，必須同時具備兩種以上。像是郭氏本人即通多種語言，他所著作的書目，尚有中文、日語、泰語、荷蘭語、德語、英文，洋洋灑灑總共 85 項之多³，筆者所做的主題是針對此份報刊的專門研究，屬於中文著作的一小部份，所以必須借助外國學者的研究加以補充相關的背景資料。然而我們卻不能忽略中文史料與宗教性刊物所佔有的學術地位，中文史料的研究得以補足外國學者的相關研究，國外有很好的圖書收藏，卻難免有誤讀的遺憾，故更需要海內外的通力合作才能將學術延續。基於此點，筆者看見晚清宗教性報刊仍屬於新興研究階段，有許多的議題與論點尚待開發。此項研究宛如拼圖，需要把資料一片片的從世界各個角落拼湊起來，才得以更加開闊、精進晚清宗教報刊的研究面向與學術前景。宗教報刊的研究可謂是一項跨國際、跨文化、跨領域的浩大研究工程，筆者在此僅略盡棉薄之力，希望對後來的研究能有所推進。

² 愛漢者等編，黃時鑑整理：《東西洋考每月統記傳·序》（北京：中華書局，1997 年第 1 版），頁 26-30。

³ Alexander Wylie, *Memorials of Protestant missionaries to the Chinese*, p.66.

參考文獻

一、中文

1. 古籍以作者時代為依據，現代著作、期刊資料依出版時間之先後為順序。
2. 外文資料依作者姓名之英文開頭字母順序排列。

(一) 古籍：

《論語》，《十三經注疏》本，臺北：藝文印書館，2007年。

《孟子》，《十三經注疏》本，臺北：藝文印書館，2007年。

〔清〕戴望校正，《管子》，臺北：台灣商務，1968年。

(二) 報刊：

《察世俗每月統記傳》

《特選撮要每月紀傳》

《中國叢報》(Chinese Repository,1832-1851)

馬禮遜，《問答淺註耶穌教法》(無出版資料)，1812年。

愛漢者(郭實獵)，《是非略論》，道光乙未年新鐫，新嘉坡堅夏書院藏版，1835年。

愛漢者(郭實獵)，《正道之論》，新嘉坡堅夏書院板藏，1837年。

愛漢者等編，黃時鑑整理，《東西洋考每月統記傳》(影印本)，北京：中華書局，1997年第1版。

(三) 專書：

戈公振，《中國報學史》，臺北：學生書局，1946年初版。

《聖經》，香港：香港聖經公會(和合本)，1961年。

- 文慶、賈楨、寶鑒等編，《籌辦夷務始末》道光朝、咸豐朝、同治朝，臺北：國風出版社，1963年初版。
- 中央研究院近代史研究所編，《近代中國對西方及列強認識資料彙編 卷一》，臺北：中研院近史所，1972年初版。
- 林治平主編，《基督教入華百七十年紀念集》，臺北：宇宙光出版社，1977年初版。
- 林治平撰文、查時傑，林治平圖，《基督教與中國：歷史圖片論文集》，臺北：宇宙光出版社，1979年初版。
- 方漢奇，《中國近代報刊史》，太原：山西人民出版社，1981年第1版。
- （美）費正清等編，《1800-1911 劍橋中國晚清史》，北京：中國社會科學出版社，1985年第1版。
- 李志剛，《基督教早期在華傳教史》，臺北：台灣商務印書館，1985年初版。
- 傅佩榮，《儒道天論發微》，臺北：學生出版社，1985年初版。
- 〔清〕王之春，《清朝柔遠記》，北京：中華書局，1989年第1版。
- 李志剛，《基督教與近代中國文化論文集》一、二、三集，台北：宇宙光出版社，1989年、1993年、1997年初版。
- （美）威利斯頓·沃爾克著，段琦等譯，《基督教會史》，北京：中國社會科學出版社，1991年第1版。
- 林治平主編，《理念與符號——基督教與現代中國學術研討會論文集》，台北：宇宙出版社，1991年初版。
- 顧長聲，《傳教士與近代中國》，上海：上海人民出版社，1991年第1版。
- 方漢奇主編，《中國新聞事業通史》，北京：中國人民大學出版社，1992年第1版。
- 尼布爾·利查，《基督與文化》，臺北：東南亞神學院出版，1992年第1版。
- 蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著，《會通與轉化》，台北：宇宙光出版社，1992年初版。
- 林治平，《基督教與中國論集》，臺北：宇宙光出版社，1993年初版。
- 金觀濤、劉青峰著，《開放中的變遷——再論中國社會的超穩定結構》，香港：中文大學出版社，1993年第1版。
- 張廣智、張廣勇，《史學：文化中的文化》，台北：淑馨出版社，1994年初版。

- 熊月之，《西學東漸與晚清社會》，上海：上海人民大學出版社，1994年第1版。
- 劉紀惠，《文學與藝術八論——互文、對位、文化詮釋·異質符號系統交集的詮釋問題》，臺北：三民書局出版社，1994年初版。
- 劉小楓主編，《道與言——華夏文化與基督文化相遇》，上海：上海三聯書店，1995年第1版。
- 《聖經新辭典》，香港：天道書樓，1996年初版。
- 班納迪克·安德森（Benedict Richard O’Gorman Anderson）著，吳叡人譯，《想像的共同體》，臺北：時報出版，1999年初版。
- 愛德華·薩依德(Edward W. Said)著，王淑燕等譯，《東方主義》，臺北：立緒文化，1999年第1版。
- 亨利·布洛謝著，潘柏滔、周一心譯，《創世啟示：創世記一-三章深度解析》，台北：中華福音學院，2000年初版。
- 吳義雄，《在宗教與世俗之間——基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣州：廣東教育出版社，2000年3月第1版。
- 鄒振環，《晚清西方地理學在中國——以1815-1911年西方地理學譯著的傳播與影響為中心》，上海：上海古籍出版社，2000年第1版。
- 蘇精，《馬禮遜與中文印刷出版》，臺北：臺灣學生，2000年第1版。
- （法）托多羅夫著，蔣子華、張萍譯，《巴赫金·對話理論及其他》，天津：百花文藝出版社，2001年第1版。
- 徐復觀，《中國人性史論（先秦篇）》，上海：上海三聯，2001年第1版。
- 麥克·史丹福作，劉世安譯，《歷史研究導論》，台北：麥田出版社，2001年初版。
- 勞斯光，《新編中國哲學史》，臺北：三民出版社，2001年第3版。
- 葛兆光，《中國思想史·第二卷，七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》，上海：復旦大學出版社，2001年第1版。
- 卓南生，《中國近代報業發展史》，北京：中國社會科學出版社，2002年第1版。
- 黃俊傑編，《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，臺北：喜馬拉雅基金會，2002年初版。
- Mike Crang 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯，《文化地理學》，臺北：巨流出版社，2003年第1版。

- (法) 蒂費納·薩莫瓦約著，邵煒譯，《互文性研究》，天津：天津人民出版社，2003年第1版。
- 陳平原，《中國小說敘事模式的轉變》，北京：北京大學出版社，2003年7月第1版。
- 陳玉申，《晚清報業史》，濟南：山東書報出版社，2003年第1版。
- (美) 韓南著，徐俠譯，《中國近代小說的興起》，上海：上海教育出版社，2004年5月第1版。
- 何凱立著，《基督教在華出版事業(1912-1949)》，成都：四川大學出版社，2004年第1版。
- 柯慶明編，《文學研究的新進路——傳播與接受》，臺北：洪葉文化，2004年初版。
- 黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，臺北：台灣大學出版中心，2004年初版。
- 古偉瀛編，《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》，臺北：台大出版中心，2005年初版。
- 科塔克(Conrad Phillip Kottak)著，徐雨村譯，《文化人類學》，臺北縣：桂冠圖書，2005年初版。
- 劉述先、林月惠編，《當代儒學與西方文化：宗教篇》，臺北：中研院文哲所，2005年初版。
- 劉康著，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論評述》，臺北：麥田出版社，2005年第2版。
- 蘇精，《中國，開門！馬禮遜及相關人物研究》，香港：基督教中國文化研究社，2005年第1版。
- 顧長聲，《從馬禮遜到司徒雷登——來華新教傳教士評傳》，上海：上海書店出版社，2005年第1版。
- Tim Cresswell 著，王志弘、徐苔玲譯，《地方：記憶、想像與認同》，臺北：群學出版有限公司，一版三印，2006年12月第1版。
- 袁進，《中國文學的近代變革》，廣西：廣西師範大學出版社，2006年第1版。
- 董希文，《文學文本理論研究》，北京：社會科學文獻出版社，2006年3月第1版。
- 蘇精，《上帝的人馬——十九世紀在華傳教士的作為》，香港：基督教中國宗教文化研究社，2006年12月第1版。

- 王立新，《美國傳教士與晚清中國現代化》，天津：天津人民出版社，2007年11月第2版。
- 甘懷真編，《東亞歷史上的天下與中國概念》，臺北：臺大出版中心，2007年初版。
- 段懷清，《傳教士與晚清口岸文人》，廣州：廣東人民出版社，2007年第1版。
- 袁柯，《中國神話史》，重慶：重慶出版社，2007年第1版。
- 張先清編，《史料與視界——中文文獻與中國基督教史研究》，上海：上海人民出版社，2007年第1版。
- 鄒振環，《西方傳教士與晚清西史東漸：以1815至1900年西方歷史譯著的傳播與影響為中心》，上海：上海古籍出版社，2007年12月第1版。
- 卓新平，《基督教卷》，北京：民族出版社，2008年1月第1版。
- 俞強，《近代滬港雙城記——早期倫敦會來華傳教士在滬港活動初探》，北京：宗教文化出版社，2008年10月第1版。
- 劉禾著，宋偉杰等譯，《跨語際實踐：文學、民族文化與被譯介的現代性（中國1900-1937）》，北京：三聯書局，2008年第1版。
- （德）哈特穆特·凱博著，趙進中譯，《歷史比較研究導論》，北京：北京大學出版社，2009年2月第1版。
- 李金強主編，《自西徂東——基督教來華二百年論集》，香港：基督教文藝出版社，2009年初版。
- 林鴻信，《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰道德的分界為中心》，臺北：台大出版中心，2009年初版。

（四） 期刊：

- 傅佩榮，〈中國思想與基督宗教之會通〉，《中國文化月刊》第5期，1980年，頁114-147。
- 金聖基，〈再論儒家思想與現代基督教思想的會通〉，《鵝湖月刊》第18卷第9期，1993年，頁45-55。
- 劉曉多，〈近代來華傳教士創辦報刊的活動與影響〉，《山東大學學報（哲社版）》第2期，1999年，頁29-32。
- 譚樹林，〈早期來華基督教傳教士與近代中外文期刊〉，《世界宗教研究》第2期，

2002年，頁81-90。

鄒振環，〈麥都思及其早期中文史地著作〉，《復旦學報（社會科學版）》第5期，2003年，頁99-105。

衛玲，〈《東西洋考每月統記傳》傳播的經濟學新概念〉，《西北大學學報（哲學社會科學）》第33卷第4期，2003年11月，頁63-66。

古偉瀛，〈談「耶儒」交流的詮釋〉，《台灣東南亞文明研究學刊》第1卷第2期，2004年12月，頁289-304。

朱心怡：〈盤古神話探源〉，《東華人文學報》第六期，2004年7月，頁1-24。

陳虹，〈由宗教到世俗——以《東西洋考每月統記傳》為中心〉，《圖書館雜誌》第11期，2004年，頁67-72。

陳虹，〈郭實獵評傳〉，《圖書館雜誌》第5期，2004年，頁72-75。

王亞南、武占江，〈《東西洋考每月統記傳》析論——近代中西文化交流的過度型態〉，《西安電子科技大學學報》第16卷第1期，2006年1月，頁97-102。

郭秀文，〈《東西洋考每月統記傳》的宣傳策略〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》第4期，2006年8月，頁85-98。

賀子平、許金平，〈文字傳教與中國新出版業的形成〉，《湖北社會科學（傳媒研究）》，2006卷8期，2006年，頁160-162。

張茜，〈鴉片戰爭前傳教士創辦報刊的發展趨勢及影響——《察世俗每月統記傳》和《東西洋考每月統記傳》比較〉，《天水師範學院學報》第27卷第4期，2007年7月，頁75-77。

黃金剛、楊桂華，〈影響晚清西方來華傳教士宗教旅遊的因素分析〉，《人文地理》第5期，2007年，頁114-117。

劉昊，〈《東西洋考每月統記傳》研究評述〉，《銅仁學院學報》第10卷第6期，2008年11月，頁76-78。

謝丹，〈鴉片戰爭後傳教士報刊與西方近代民主思想的滲入〉，《學術論壇（理論月刊）》第2期，2008年，頁80-82。

（五）學位論文：

朱麗芝，《西方傳教士在華早期的報業探討》，文化大學哲學研究所，1975年。

吳旭彬，《晚清基督教政策研究（1844-1911）》，中央大學歷史學系碩論，2000年。

李仁淵，《晚清的新式傳播媒體與知識份子：以報刊出版為中心的討論》，台灣大學歷史學研究所碩士論文，2002年。

張志惠，《閱讀中國：《中國叢報》（Chinese Repository, 1832-1851）與新教傳教士關於中國的理解及書寫》，台灣大學歷史學研究所碩士論文，2005年。

王超云，《基督教在近代中國傳教方式的轉變》，西北師範大學碩士論文，2006年。

黃曉慧，《基督教在華傳播的傳播學解讀》，江西師範大學碩士論文，2006年10月。

鄭豔紅，《傳教士與近代中國圖書出版》，河南大學碩士論文，2008年7月。



二、英文

Chinese Repository , Canton, Macao& Hong Kong, 1832-1851.

Eliza Morrison, *Memoirs of the life and labours of Robert Morrison*, London: Longman, Orme, Brown, and Longmans, 1839.

Gützlaff Charles, *A Sketch of Chinese History*, London, Smith, Elder & co.,1834.

Gützlaff Charles, *China Opened*, London : Smith, Elder and Co., 1838.

Gützlaff Charles, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, Taipei: Ch'eng-Wen publishing company , 1968.

Jessie Gregory Lutz, *Opening China : Karl F.A. Gützlaff and Sino-Western relations, 1827-1852*, Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans Pub. Co., 2008.

Julia Kristeva , *Language the Unknown: An Initiation into Linguistic*. Trans. Anne M. Menke. New York: Columbia UP. 1989.

Hugh Hamilton Lindsay, *Report of Proceedings on a Voyage to the Northern Ports of China in the Ship Lord Amherst*, Originally published in paper ed.: London : B. Fellowes Ludgate Street, 1833.

Lydia H. Liu , *The clash of empires : the invention of China in modern world making*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2004.

McGillivray, *A Century of Protestant Missions in China, 1807-1907, Being the Centenary Conference Historical Volume*, Shanghai, 1907.

Edward W. Said , *Orientalism*, London : Routledge & Kegan Paul, c1978.

William Milne, *A Retrospect of the First Ten Year of the Protestant Mission to China*, Malacca: the Angle-Chinese press, 1820.

Alexander Wylie, *Memorials of Protestant missionaries to the Chinese* , Shanghae: American Presbyterian mission press, 1867.

附錄一：

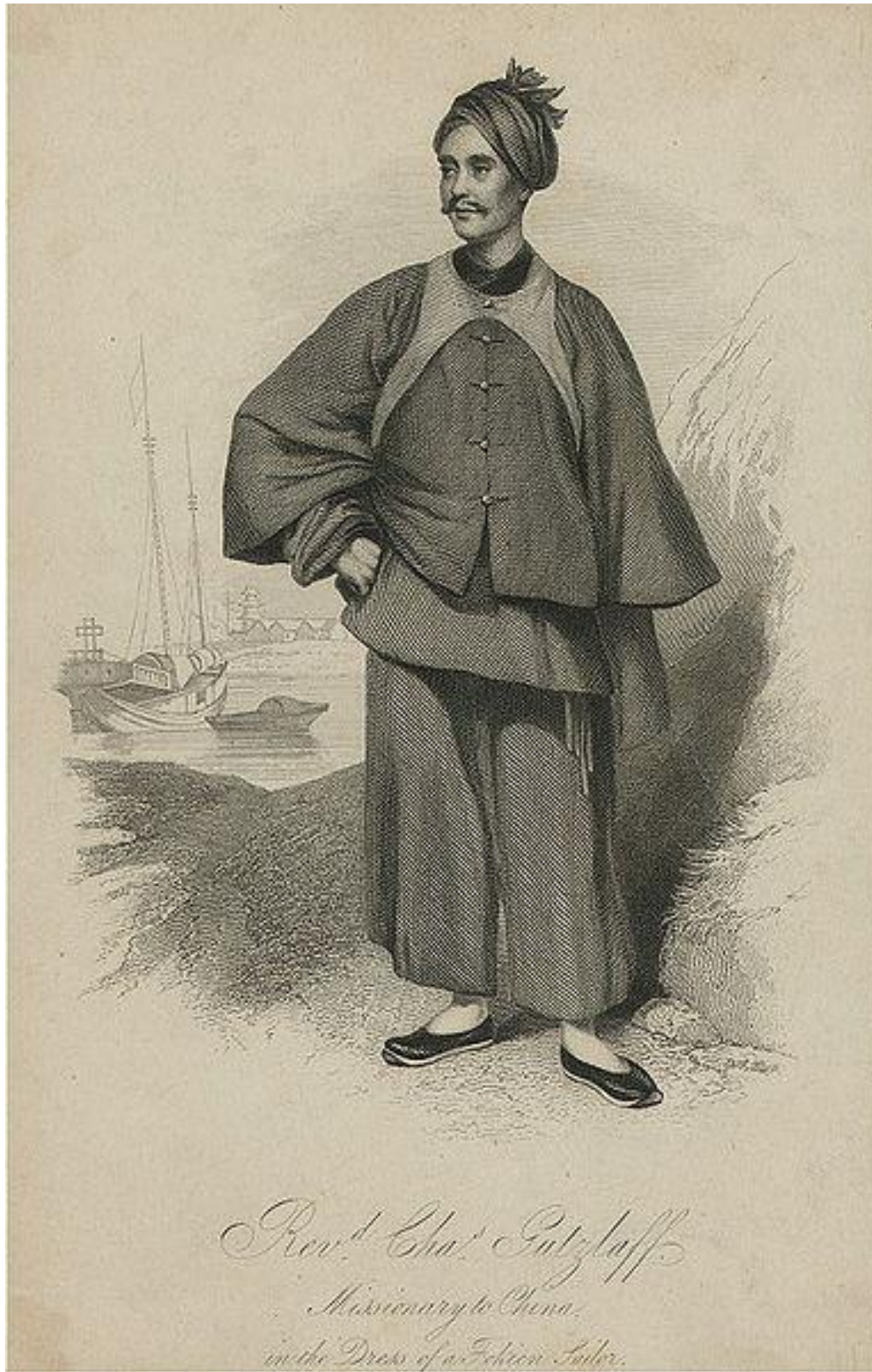
傳教士郭實獵（Charles Gutzlaff，1803-1851）生平簡表¹

西元	清朝紀年	年齡	生平事蹟
1803 年	嘉慶八年	0	出生於普魯士波美拉尼亞省(Pomerania)的皮里茨(Piritz)。
1826 年	道光六年	23	畢業於鹿特丹神學院，被立為牧師。荷蘭佈道會(Dutch Missionary Church)差派他到東方荷屬殖民地傳教，於是把他送往倫敦接受短訓。同年，認識了返國的傳教士馬禮遜。受到馬禮遜的影響，郭氏對於中國傳教心生嚮往。
1827 年	道光七年	24	抵達爪哇，開始傳教活動。
1828 年	道光八年	25	4 月，郭氏獲准前往暹羅，在曼谷受到葡萄牙領事的接待，准許在華人居住區展開傳教活動。郭氏寫信給荷蘭佈道會，希望改到曼谷傳教，未獲准。在返回新加坡的中途，認識了志同道合的伴侶——紐維爾小姐。
1829 年	道光九年	26	脫離荷蘭佈道會，成為自由傳道人。
1830 年	道光十年	27	郭氏與夫人一同前往暹羅曼谷，並學會了暹羅語，用暹羅語翻譯了《路加福音》與《約翰福音》。歸宗於來自福建同安的郭姓家族，取中文名字「士立」。
1831 年	道光十一年	28	2 月，夫人病逝，女兒奄奄一息，自己也重病在身。6 月，郭氏與來自粵東的林炯（Ling-jung）、船主辛順

¹此分簡表是參照顧長聲：《從馬禮遜到司徒雷登——來華新教傳教士評傳》（上海：上海書店出版社，2005 年），頁 44-53；雷雨田：《近代來粵傳教士評傳》（上海：百家出版社，2004 年），頁 116-160；Gutzlaff Charles, *Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, Taipei: Ch' eng-Wen publishing company, 1968，所整理出來的。

			(Sin-shun)，一同搭乘「順利號」展開他第一次的中國沿海航行記。第一站是海南島，經過廈門、臺灣、定海、寧波、上海，最後抵達天津。
1832 年	道光十二年	29	郭氏與廣州商館大班林賽 (High Hamilton Lindsay) 搭乘「阿美士德號」(Lord Amherst) 從澳門出海，開啟了二次航行中國的旅程。沿途道潮汕、廈門、福州、寧波、上海、天津等港口進行詳細的考察。
1833 年	道光十三年	30	鴉片販子查頓 (William Jardine) 願意提供六個月的費用幫助郭氏辦《東西洋考》的優渥條件，郭氏於 10 月 20 日同意搭乘查頓的「氣精號」(sylph) 進行第三次中國沿海航行。三次航行記先後刊登於《中國叢報》。同年， 11 月 29 日《東西洋考每月統記傳》出刊。
1834 年	道光十四年	31	《中國沿海三次航行記》(<i>Journals of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833</i>) 出版。 以愛漢者筆名撰寫《正道之論》。 「中國益智會」成立，郭氏擔任中文秘書一職。 在馬六甲與瑪麗·旺絲結婚，是第二任妻子。 《東西洋考每月統記傳》停刊。
1835 年	道光十五年	32	11 月擔任英國駐華商務監督的中文秘書兼翻譯工作。 《東西洋考每月統記傳》停刊。
1836 年	道光十六年	33	以愛漢者筆名，出版《是非略論》。
1837 年	道光十七年	34	《東西洋考每月統記傳》復刊，改由「中國益智會」接手主編，郭氏從旁協助。再出版兩期後停刊，總共出版 36 期，重刊 6 期，實際出版 33 期。
1838 年	道光十八年	35	6 月，在倫敦出版《開放的中國》(<i>China opened</i>) 一書。 在新加坡出版《古今萬國鋼鑒》、《萬國地理全集》。
1839 年	道光十九年	36	《猶太國史》出版。

1840 年	道光二十年	37	中英鴉片戰爭爆發。
1842 年	道光二十二年	39	郭氏參與《南京條約》的談判與簽訂。
1843 年	道光二十三年	40	郭氏回到香港，接替病逝的馬儒漢（馬禮遜之子）擔任英國殖民政府首任香港總督、英國駐華商務監督璞鼎查的中文秘書兼翻譯。
1844 年	道光二十四年	41	郭氏參與《望廈條約》的簽訂。 郭氏創立的「福漢會」在香港展開大規模傳教活動。
1849 年	道光二十九年	46	第二任妻子於新加坡病逝，郭氏決定回歐洲散心。之後又前往了波蘭、芬蘭、挪威、瑞典、丹麥、荷蘭等地宣揚中國基督教化的計畫與「福漢會」的狀況。
1850 年	道光三十年	47	與英國女子加里布爾小姐結婚，是第三任夫人。
1851 年	咸豐元年	48	與妻子一同回到香港，為英國政府充當翻譯。 8 月 9 日因病與世長辭，享年 48 歲。港都政府為了表彰和紀念他在英國殖民事業的貢獻，在香港中區以郭士立為名，立了一條「Gützlaff Street」。



普魯士傳教士郭實獵 (Charles Gutzlaff, 1803-1851)

圖片來源：<http://www.urbanministry.org/wiki/karl-Gutzlaff>