

「萬歲爺意思說」——試論十九世紀來華

新教傳教士對《聖諭廣訓》的出版與認識

廖 振 旺*

摘 要

十九世紀基督新教在華活動史研究，是一塊仍待開墾的領域。而本文的目的，即嘗試從出版文化史的角度，以《聖諭廣訓》一書為例，來窺探清末來華新教傳教士漢學書籍出版研究之一隅。

《聖諭廣訓》是由清朝統治者所頒布，並運用政治力使之廣為刊行的官樣書籍。然而十九世紀來華宣揚福音的新教傳教士們，卻十分重視該書及其白話解，且翻譯、出版了若干與其相關的出版品。本文即企圖探究這些新教傳教士出版《聖諭廣訓》之目的，並試圖考察他們閱讀與認識該書的視角。其次，本文還引用了十九世紀來華新教傳教士所發表的英文漢學論著，來描述他們眼中所見的，以《聖諭廣訓》及其白話解為劇本，而定期在各地舉行的「聖諭宣講」之儀式實況。最後，本文闡述了當時新教傳教士如何翻譯與解釋《聖諭廣訓》中「天主教」段的內容。

關鍵詞：基督新教、傳教士、聖諭廣訓、聖諭宣講、晚清、出版

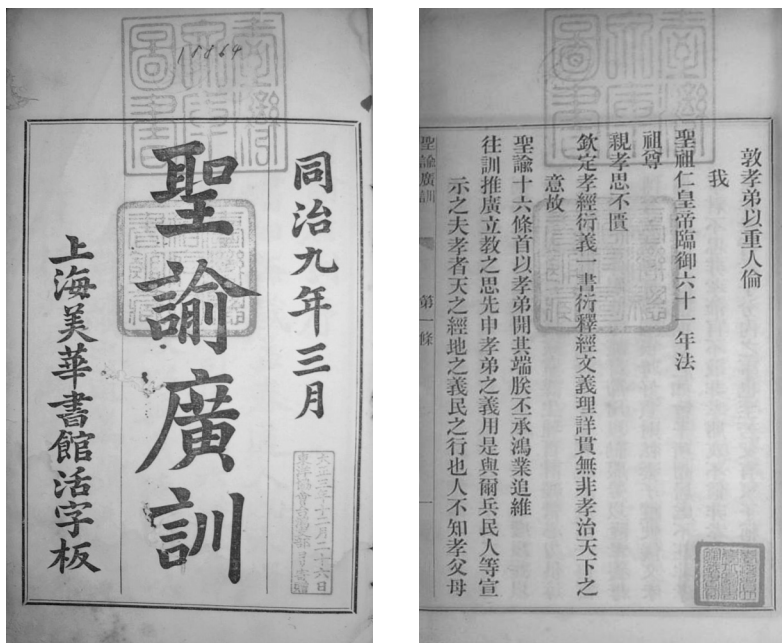
一、前 言

中央圖書館臺灣分館館藏有一本清同治九年（1870）刊上海美華書館活字板《聖諭廣訓》（圖一）。¹所謂《聖諭廣訓》是由清朝官方頒布，並運用

收稿日期：2007年9月27日，通過刊登日期：2008年4月23日。

* 作者係日本京都大學大學院文學研究科博士班學生。

1 該書全一冊，線裝，半頁10行，每行23字，擡頭處25字。四周雙欄，單魚尾，版心上方



圖一 康熙聖諭，雍正廣訓，《聖諭廣訓》：書名頁（左）、首頁（右）

清同治九年（1870）三月上海美華書館活字板，中央圖書館臺灣分館藏

政治力使之廣為刊行的官樣書籍。²以下我們可試讀其中一段：

萬歲爺意思說，人生在世，吃飯穿衣，交接來往，都要用度。既然要用度，就一日也少不得這個錢了。但要用度，也有每日一定的，也有出於意外的。如一年穿幾件衣服、早晚兩餐茶飯，這是一定的規矩，算計得來的。至於生兒養女、男婚女嫁、害病死喪，這些事體是出於意外，算計不定的。你若不把錢財，常留些有餘，若是遇著這樣不測的事，卻拿甚麼去用呢？³

鑄：「聖諭廣訓」或「廣訓衍」，中鑄條數。版框寬 12.5 釐米×高 18.5 釐米，開本寬 14.7 釐米×高 24.5 釐米。書名頁鑄有「同治九年三月」、「聖諭廣訓」及「上海美華書館活字板」字樣。

2 誠如王爾敏所言：「在清代二百餘年歷史中，《聖諭廣訓》是朝野最熟知之書，大致除去《時憲通書》及《萬寶全書》兩者之外，就是《聖諭廣訓》為全國第三種最通行之普通書籍。」見氏著，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，《中研院近史所集刊》22 下(1993.6): 257。

3 引自上海美華書館活字板《聖諭廣訓》第五條「尚節儉以惜財用」之白話解部分，頁31

而美華書館（American Presbyterian Mission Press），則是十九世紀中期美國長老教會在上海創立的出版社，同時也是當時來華新教團體所創設的教會出版社中，規模最大，經營時間最長，且對中國及東亞影響最深遠的出版社之一。⁴

翻閱這本十九世紀由寓華西人所發行的漢籍，不禁令人產生下列疑問：晚清來華宣傳基督福音的傳教士所主持的出版社，為何會刊行一本清朝官方的政治教化宣導書籍？是否有其他相關的出版品？而這些新教傳教士又是以什麼角度來閱讀與認識該書？特別是該書還有一段視天主教為異端的內容，對此傳教士們有何回應與解釋？⁵ 本文的寫作目的，即試圖使用相關史料來說明及論證上述問題。

眾所皆知，十九世紀基督新教在華活動史的研究，是一塊仍待開墾的園地。⁶ 誠如某位學者所言：「中國教會史發展奇曲，隱晦難明，加以宗派繁雜，記錄短絀，求得完全確實資料，殊非易事。」⁷ 「宗派繁雜」使研究者難以全面了解十九世紀眾多由歐美來華的新教宗派或傳教機構。⁸ 至於「記錄短絀」，就如同美國學者費正清（John K. Fairbank, 1907-1991）所感嘆：「連在華基督教會的記載皆不完全為人所知……鮮少有人去收集有關某人到

左。

4 美華書館前身為美國長老教會1844年於澳門所創設的「華英校書房」。次年，移至寧波，更名為「華花聖經書房」，1860年移居上海後，始改此名。有關該書館的研究，參見 W. S. Holt, "The Mission Press in China," *Chinese Recorder* X (May-June 1879): 212-219；美華書館出版的兩本 Gilbert McIntosh 所著報告書：*The Mission Press in China* (1895) 及 *The Mission Press Sexagenary: Giving a Brief Sketch of Sixty Years of the American Presbyterian Mission Press, Shanghai, China, 1844-1904* (1904)；熊月之，《西學東漸與晚清社會》（上海：上海人民出版社，1994），頁 481-484；以及范慕韓編，《中國印刷近代史初稿》（北京：印刷工業出版社，1995），頁 76-82。

5 此一問題原為京都大學夫馬進教授所提，特此銘記。

6 見查時傑，〈序〉，中華福音神學院編，《中國基督教史研究書目——中日文專著與論文目錄》（臺北：中華福音神學院出版社，1981）。另，近來各地相關研究日趨興盛，其成果茲不贅舉。

7 見吳明節序，湯清，《中國基督教百年史》（香港：道聲出版社，1987），頁 iii。

8 如德國史學家吳素樂（Ursula Ballin）曾戲言：十九世紀末眾多的新教傳教機構，甚至也把歐洲的歷史學家弄糊塗了；見氏著，任仲偉譯，〈衛禮賢——傳教士、翻譯家和文化詮釋者〉，《德國漢學：歷史、發展、人物與視角》（鄭州：大象出版社，2005），頁 458，註 5。

了某處、何時去、其目的等基本資料……」⁹ 同樣地，十九世紀在華新教傳教士的漢學或其相關書籍出版狀況之研究，亦有史料紛雜、無法通盤了解之窘況。¹⁰

十九世紀的中國，相當於清朝嘉慶初期至光緒末期，一般認為這是西學東漸、漢學沒落的時代。¹¹ 然而，從出版史的角度來看，十九世紀來華新教徒仍相當重視漢學研究。例如據近年來筆者整理的上海美華書館刊行的出版品書目（1846-1934）430種來看，主要出版品雖多為宗教類或西學類，但仍有113種與漢學有關，可知漢學書籍對教會出版社之重要性。再者，由《中國叢報》、¹²《教務雜誌》、¹³《中國評論》、¹⁴《皇家亞洲文會北中國支會雜誌》¹⁵等漢學雜誌，或《中國總論》¹⁶等漢學專著中，也可見許多傳教士們針對中國古典、歷史文化或社會風俗所寫的文章或相關報導。

而本文的目的，即企圖以《聖諭廣訓》一書為例，窺探清末來華新教傳

9（美）費正清語，見氏序於所編 *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), p. 4.

10 本文所稱「漢學」(sinology)一詞係指「中國以外學者對於傳統中國之歷史、哲學、語言、文學及現狀等相關領域之研究」；即統稱外國學者對於傳統中國「精神與物質文明」之認識。此解異於傳統日本「漢學」之謂「中國儒學或中國學問總稱」，然與最近於中日學界漸趨流行之「中國學」(China studies)一詞較為接近。

11 例如王爾敏曾指出，十九世紀在西洋「嚴謹忠實之漢學家，多已黯然失色，謹守其研究天地，居於時代末流。」見氏著，《中國文獻西譯書目》（臺北：臺灣商務印書館，1975），〈敘錄〉，頁4。

12 《中國叢報》(*Chinese Repository*, 1832-1951)是清末來華新教傳教士所刊最重要的英文雜誌，1832年5月由美籍新教傳教士裨治文(Elijah C. Bridgman, 1801-1861)創辦於廣州。

13 《教務雜誌》(*Chinese Recorder and Missionary Journal*, 1868-1941)為在華新教傳教士的溝通訊息媒介，但亦刊登為數不少有關中國歷史文化和社會風俗的學術文章。

14 《中國評論》(*China Review*, 1872-1901)由英國駐北京外交官兼漢學家Nicholas Belfield Dennys (c. 1840-1900)在1872年創刊於香港，雙月刊。該刊專門發表包括來華新教傳教士等西方學者關於中國和遠東地區藝術、科學、文學、宗教和習俗等方面的學術論文。

15 《皇家亞洲文會北中國支會雜誌》(*Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1858-60; 新刊: 1864-1948)是皇家亞洲文會北中國支會(The North China Branch of the Royal Asiatic Society)所發行的刊物，是當時英語世界最重要的漢學雜誌之一，其中不乏英美新教傳教士之漢學著作。

16 美國傳教士兼漢學家衛三畏(Samuel Wells Williams, 1812-1884)所著的《中國總論》(*The Middle Kingdom*, 1848, New York: Charles Scribner's Sons, 1900)，是十九世紀來華傳教士向西方介紹中國文化、歷史和現狀的著作中最著名的專書。

教士漢學書籍出版研究之一隅。本文除描述十九世紀新教傳教士出版《聖諭廣訓》之目的外，還試圖考察新教傳教士如何閱讀並認識該書。再者，對於以《聖諭廣訓》及其白話解為劇本，由各級官員定期於各地舉行的「聖諭宣講」，本文也引用了當時在華發行的英文漢學期刊或論著，來論述來華新教傳教士如何觀察和記錄其儀式及宣講實況。

有關《聖諭廣訓》與「聖諭宣講」的研究，目前中國史學界已有相當的研究成果。例如王爾敏〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，以及酒井忠夫《増補中国善書の研究》之相關部分。¹⁷另外，周振鶴編纂《聖諭廣訓：集解與研究》一書，則鉅細靡遺地收集了衆多《聖諭廣訓》相關史料及版本，並附有若干篇相關研究。¹⁸在美國，則有Victor H. Mair所著“Language and Ideology in the Sacred Edict”¹⁹一文。此外，戴寶村、鄧雲鄉、常建華以及木津祐子等學者，也曾撰寫與《聖諭廣訓》相關的論文。²⁰然而有關新教傳教士與《聖諭廣訓》之研究，目前未知有專文發表。

二、《聖諭廣訓》及其白話本的出現

《聖諭廣訓》（後簡稱《廣訓》）的內文，分為康熙〈聖諭十六條〉與雍正〈廣訓〉兩個架構。〈聖諭十六條〉乃摘錄自康熙九年（1670）所頒上

17 王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，收入《中研院近史所集刊》22下（1993.6）：255-279；酒井忠夫，《増補中国善書の研究》（下）（東京：國書刊行會，2002），特別是第一章〈清朝の民眾教化策——聖諭宣講について〉及第二章〈『宣講集要』と『宣講拾遺』〉。

18 周振鶴編纂，《聖諭廣訓：集解與研究》（上海：上海書店出版社，2006）。尤其氏著〈聖諭、《聖諭廣訓》及其相關的文化現象〉一文（頁581-632）介紹了許多以「聖諭」或《廣訓》為主題所衍生的書籍。

19 該文收錄於David Johnson, Andrew J. Nathan & Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985), pp. 345-359.

20 例如，戴寶村，〈聖諭教條與清代社會〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》13（1985.6）：303-324。鄧雲鄉，〈《聖諭廣訓》〉，《中國文化》15/16合刊（1997.12）：244-252。常建華，〈論《聖諭廣訓》與清代孝治〉，《南開史學》1988.1：147-170，以及木津祐子，〈『聖諭』宣講——教化のためのことば〉，《中國文學報》（京都大學）66（2003.4）：85-108。

諭，²¹每條七字，結構工整，茲列於下：

- | | |
|------------|------------|
| 一、敦孝弟以重人倫 | 二、篤宗族以昭雍穆 |
| 三、和鄉黨以息爭訟 | 四、重農桑以足衣食 |
| 五、尚節儉以惜財用 | 六、隆學校以端士習 |
| 七、黜異端以崇正學 | 八、講法律以儆愚頑 |
| 九、明禮讓以厚風俗 | 十、務本業以定民志 |
| 十一、訓子弟以禁非爲 | 十二、息誣告以全善良 |
| 十三、誠匿逃以免株連 | 十四、完錢糧以省催科 |
| 十五、聯保甲以弭盜賊 | 十六、解讎忿以重身命 |

而〈廣訓〉部分，則完成於雍正即位次年（1724）。雍正自云，望其子民「俾服誦聖訓者咸得曉然於聖祖牖民覺世之旨，勿徒視為條教、號令之虛文」，²²因此就康熙〈聖諭十六條〉各目，逐一「尋繹其義，推衍其文，共得萬言，名曰聖諭廣訓」，²³作了十六篇短文及一篇序言。《廣訓》一卷於焉問世。²⁴

21 《大清會典事例》及《大清聖祖仁皇帝實錄》皆有該上諭全文。參見清·崑岡等奉敕著，《清會典事例》（北京：中華書局，1991，據光緒二十五年石印本影印），卷397，總頁10332；《大清聖祖仁皇帝實錄》（臺北：華文書局景印，1964），卷34，頁10-11。另《清史稿》〈聖祖本紀〉九年記：「冬十月庚巳，頒《聖諭》十六條」。見趙爾巽等撰，《清史稿》（北京：中華書局，1977），卷6，頁180。

22 金毓黻輯，《金毓黻手定本文溯閣四庫全書提要》（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999），卷52，頁426。

23 見清·雍正，〈聖諭廣訓序〉，《聖諭廣訓》（《故宮珍本叢刊》第350冊，海口：海南出版社，2001），頁256。以下簡稱《廣訓》（內府刻本）。

24 《廣訓》之成書，又見《四庫全書》總纂官紀昀等校後謹案語（乾隆四十四年三月）：「《聖諭廣訓》一卷，聖諭十六條，聖祖仁皇帝所頒。廣訓一萬餘言，則我世宗憲皇帝推繹聖謨以垂範奕世者也。」見《聖諭廣訓》案語，《景印文淵閣四庫全書》第717冊（臺北：臺灣商務印書館，1986），頁591。《文溯閣四庫全書提要》：「《聖諭十六條》，聖祖仁皇帝所頒，以曉諭薄海臣民垂教萬世；而廣訓萬言則世宗憲皇帝因而闡發之。」見金毓黻輯，《金毓黻手定本文溯閣四庫全書提要》，卷52，頁426。《十二朝東華錄》：「（《聖諭十六條》）遵行日久，慮民或怠，宜申告誠以示提撕，迺復尋繹其義，推衍其文，共得萬言曰《聖諭廣訓》，並制序文刊刻成編，頒行天下。」見清·蔣良騏、清·王先謙纂修，《十二朝東華錄》（臺北：文海出版社，1963），雍正朝，卷2，頁11。以及《大清世宗憲皇帝聖訓》（臺北：華文書局景印，1964），卷9，頁2。

《廣訓》出現後，不僅於各地頒發，清朝政府還一再發揮其政治力，命令及誘導官民閱讀該書。《大清會典》即載：「雍正二年，御製《聖諭廣訓》萬言，頒發直省督撫學臣，轉行該地方文武各官暨教職衙門，曉諭軍民生童人等，通行講讀。」²⁵對此，《文溯閣四庫全書提要》「聖諭廣訓」條（乾隆四十七年十月）說得更清楚：

方今（注：即乾隆）布在學官，著於令甲：凡童子應試、初入學者，並令默寫無遺，乃為合格；而於朔望日，令有司鄉約耆長宣讀，以警覺顛蒙。蓋所以陶成民俗，祇服訓言者，法良意美，洵無以復加云。²⁶

意指清朝統治階級除「命令要求帝國各地區都要於每月初一、十五朗讀該讀本之一部分」²⁷外，還要求清朝士子凡求取科甲功名者，需熟讀該書，無論縣考、府考或科考，其中必有默寫《廣訓》之考試，非但不可有錯，亦不得誤寫或添改。²⁸

自康熙以來，《廣訓》條文的定期朗讀，即與明以來的鄉約制度相結合，成為「聖諭宣講」傳統之始。²⁹「聖諭宣講」後來成了有清一朝地方施政的要目之一，和中國各地民衆的團體活動之一。各級官員皆需於每月朔望或初二、十六舉行公開集會，對百姓進行宣講，並解釋《聖諭》。³⁰而雍正《廣訓》頒布後，「聖諭宣講」則以該書為宣講的主要內容。

再者，也許為求宣講時，平常百姓得以了解「萬歲爺的意思」，當時陸續出現許多白話解釋版的《廣訓》。此因定期舉行「聖諭宣講」，本來為的是讓被統治階層通曉並遵行《廣訓》的條文規約，然而雍正《廣訓》以簡潔古文寫成，一般鄉野間不識字的百姓們無法了解；加以定期宣講時，各級官

25 清·崑岡等奉敕著，《清會典事例》，卷397，禮部108〈風教〉，頁423。

26 金毓黻輯，《金毓黻手定本文溯閣四庫全書提要》，卷52，頁426。

27 A. Wylie, *Notes on Chinese Literature* (N. Y.: Paragon Book Reprint Corp., 1964), p. 88.

28 同上註。另衛三畏也提及清代士人參加秀才考試時，「為了要測驗他們的古典能力，考試時，候選人通常被要求默寫《聖諭廣訓》的內容，因其中有些聖諭也教導為官之道。」見S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, p. 548.

29 有關「聖諭宣講」與鄉約之結合，參考王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，頁255-279，酒井忠夫，〈增補中國善書の研究〉（下）之相關研究，以及戴寶村，〈聖諭教條與清代社會〉，頁313-316。

30 王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，頁257。

員也需說話材料，因此地方上出現了一些《廣訓》白話解釋本。這些口語化的《廣訓》版本，極便於宣講所用，因而為各省官員反覆刻印，種類極為繁多。而其中最有名的是《聖諭廣訓衍》，以及道光三十年（1850）敕頒的《聖諭廣訓直解》。

《聖諭廣訓衍》（後簡稱《廣訓衍》），「衍」意謂白話解釋，為清朝官員王又樸（1681-1769）所作。按王又樸，據《（光緒）重修天津府志》載：「字從先，號介山。幼以古文受知於方苞。康熙庚子舉人，雍正元年進士，授編修。歷官廬州府同知，有惠聲，尤明水利，晚精易學，著《易翼述信十二卷》，言易學者多稱之。又著有《詩禮堂詩文集》、《讀史》、《讀孟》諸書。」³¹《廣訓衍》一書原以《講解聖諭廣訓》之名刊行，後為清代各省官吏廣為覆刻，更以《廣訓衍》之名在轄內頒布。³²而王氏的白話講解，淺顯易懂，行文流暢，有清一代至為流行。例如本文開頭所提美華書館本《廣訓》即附有《廣訓衍》，而主持刊刻的官員於其跋曰：「曩見前任陝西鹽運分司臣王又樸所刊講解聖訓一本，明白曉暢，於顛愚易為領畧，爰命刊刷。」³³又，偉烈亞力（Alexander Wylie, 1815-1887）題解《廣訓》時，提及一本以官話寫成而詳加解釋的書，亦應指此本。³⁴

《聖諭廣訓直解》（後簡稱《直解》），則是除《廣訓衍》外另一本流行於清代的白話講解本。翻刻者多為地方官員，尤其是省級官員所主持。³⁵該書不著作者姓名，然以書末所附上諭，可知該書實為咸豐即位初所敕頒。³⁶該

31 見清·沈家本、榮銓修，徐宗亮、蔡啟盛纂，《（光緒）重修天津府志》（北京：北京圖書館出版社，2002），卷43，頁403。王氏有自訂年譜，見《介山自訂年譜》（北京：北京圖書館出版社，1999），第92冊，頁13-79，然而其中卻無寫作《廣訓衍》之記載。

32 魚返善雄編，〈編者跋〉，《漢文華語康熙皇帝聖諭廣訓》（臺北：文海出版社，1974），頁3。以下簡稱魚返氏，〈編者跋〉。

33 見蔣攸銑跋，《聖諭廣訓》（中央圖書館臺灣分館藏清同治九年上海美華書館活字板），跋頁1右-2左。以下簡稱《廣訓》（美華書館本）。

34 見A. Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 88.

35 同上註，頁4。

36 此上諭署其日期為道光三十年十二月十二日，然當時道光已駕崩，故實為咸豐所發上諭。此諭曰：「著各直省督撫，會同各該學政，轉飭地方官及各學教官，於書院家塾教授生徒，均令以《御纂性理精義》、《聖諭廣訓》為課讀講習之要。使之家喻戶曉，禮義廉恥油然而生，斯邪教不禁而自化，經正民興，庶收實效。」見《聖諭廣訓直解》（臺北：中央圖書館

書文句與《廣訓衍》多有類似，論述語調也大致相同，應改寫自《廣訓衍》；惟刪去許多王又樸本中冗長的句子和過多的例證。³⁷然而，不同於《廣訓衍》流暢之白話，《直解》卻常出現文白夾雜的語句。如《廣訓衍》云：「無非是要普天下都盡孝道的意思。」《直解》則作「因勸普天下都要孝弟。」³⁸

三、學習中國語言的工具書

由上可知，《廣訓》純由官方敕修，旨在宣導統治階層思想。然而十九世紀來華新教傳教士，為何出版《廣訓》及其白話版？其主因是他們將《廣訓》當做學習中國語言的輔助工具書。

1807年，英國海外傳教團體「倫敦會」(London Missionary Society)³⁹派遣的傳教士馬禮遜(Robert Morrison, 1782-1834)(圖二)到達廣州，開啓了近代歐美新教傳教士來華的序幕。⁴⁰歐美新教傳教士入華之主要目的在宣傳基督福音，然而在當時封閉的中西文化交流之下，不可能要求中國百姓學習歐洲語言；同時初入華的教士們也常「苦於風土人情之不諳，語言文字之隔膜」，⁴¹因此學習華語成了傳教士的重要課題之一。如馬禮遜初入華時

臺灣分館藏，同治、光緒間湖協左營德清汛千總詹培林刊本），頁62左、右。以下簡稱《直解》（詹培林刊本）。又該上諭亦見於《文宗顯皇帝實錄》（北京：中華書局，1986），第1冊，卷23，道光三十年十二月上，頁335。魚返氏未提此上諭，似不知此事。

37 魚返氏，〈編者跋〉，頁4。另，Mair則直言《廣訓衍》後被大幅改寫，更名為《直解》。見Victor H. Mair, "Language and Ideology in the *Sacred Edict*," p. 338.

38 清·王又樸，《廣訓衍》，見《廣訓》（美華書館本），頁3左。《直解》（詹培林刊本），頁3左。

39 該會屬英國公理派教會，創於1795年，以非洲為海外傳教地區，後將範圍擴大至遠東。

40 有關馬禮遜的參考文獻，不論中外，為數甚多，謹舉近年來新刊中文書籍。例如（英）馬禮遜夫人（Mrs. Elizebeth Morrison）編，顧長聲譯，《馬禮遜回憶錄》（桂林：廣西師範大學出版社，2004）；（英）湯森著，吳相譯，《馬禮遜——在華傳教士的先驅》（鄭州：大象出版社，2004）；顧長聲的《馬禮遜評傳》（上海：上海書店出版社，2006）和《從馬禮遜到司徒雷登——來華新教傳教士評傳》（上海：上海人民出版社，1985），以及蘇精的《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）和《馬禮遜與中文印刷出版》（臺灣：臺灣學生書局，2000）。

41 見范約翰，〈（上海）清心書院濫觴（1860年）〉，載陳學恂主編，《中國近代教育史教



圖二 馬禮遜像（左）與米憐像（右）

轉引自蘇精，《馬禮遜與中文印刷出版》（臺灣：臺灣學生書局，2000），頁vii、xxi。

就表明：「我的心全部都放在我的傳教事業上面，然而首要任務是必須掌握中文，為此我每天從早到晚都專心致力於中文的學習。」⁴²然而與明末清初來華的耶穌會士不同的是，這些清末入華的傳教士所接觸的對象，不再是宮廷貴族、官員或士大夫，而是直接面對芸芸大眾，因此必須學習百姓所操之方言俚語。為滿足傳教士們所需，在華教會出版社就刊行了不少學習中國方言的書籍。如墨海書院就曾出版約十九種上海方言所寫的宗教傳道書，或《上海土白入門》等滬語學習書。⁴³而上海的美華書館，也刊行過包括官話、上海話、寧波話、廣東話、滿文和海南島語等各地方言之學習工具書。⁴⁴

學參考資料》（下）（北京：人民教育出版社，2000），頁207。

42 馬禮遜於1808年2月14日由廣州寄至倫敦父親的書信，轉引自（英）馬禮遜夫人編，《馬禮遜回憶錄》，頁49。

43 熊月之編，〈墨海書館の出版書一覽〉，收入沈國威編，《《六合叢談》（1857-58）の學際的研究》（東京：白帝社，1999），頁241-248。

44 「中文學習工具」一類，即語文學習及字典等工具書，是美華書館刊行書目中數量最多的一

因此，在華教會出版社出版《廣訓》及其白話解的原因之一，正是爲了讓初至華土的傳教士們熟習中國語言。例如，閱讀《廣訓衍》或《直解》，即能明瞭清朝北京官話的樣子，可認識平民百姓日常說話的方式、習慣用語和格言。這是因爲主持刊刻《廣訓》及其白話解的官員們，在序跋中都一再強調，宣講聖諭時要用方言俚語，好讓民間老孺都能聽懂「萬歲爺的意思」。⁴⁵於是在汗牛充棟的文言漢籍中，這些被當時士大夫所瞧不起的官樣書籍，卻爲初入華土、汲汲以習方言的傳教士所重，成爲其學習語言的教科書。

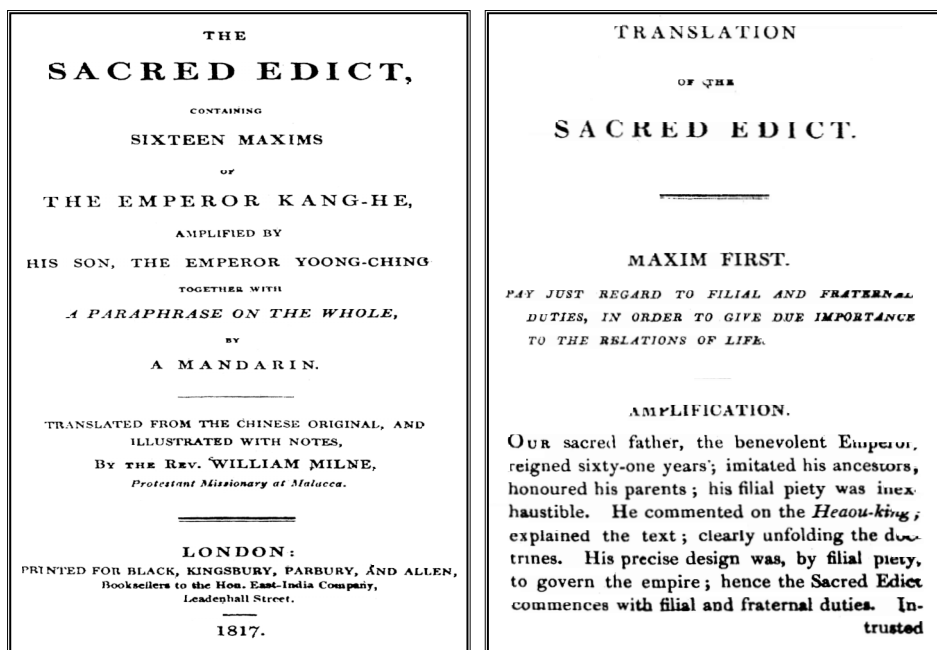
故而第一本《廣訓》英譯本的出版目的，即供傳教士們練習中文之用。此1817年出版於倫敦的英文初譯本，題爲「聖諭：包含康熙皇帝的十六條聖諭、其子雍正皇帝的詳述；同時附上一位清朝官吏對全文的意譯」。（圖三）譯註者米憐（William Milne, 1785-1822）（圖二）是倫敦會派遣來華的第二位傳教士，他於1813年來到廣州，協助馬禮遜的宣教工作。然因清政府的禁教、澳門天主教徒的敵視和東印度公司對傳教士的不信任，迫使他離開中國。次年，馬禮遜指派其前往麻六甲，並在當地設立了英華書院與印刷所。⁴⁶米憐在序中云，初至中國，馬禮遜即引介《廣訓》，並不遺餘力地指導他閱讀，他才得以熟習中國語言。而米憐翻譯該書，意在供後進學習白話之便。⁴⁷再者，本書除英譯《廣訓》及王又樸的《廣訓衍》外，另譯有四篇文章：譯者序、雍正〈廣訓序〉、原書編者序及主持刊刻者韓對之跋的英譯。韓對，

類。筆者目前收集約400筆美華書館刊行書目，其中有60筆屬該類。

45 如同治年間，湖北布政使何璟在其主持刊刻的《直解》序中曰：「其書欽遵《聖諭廣訓》，紬繹義旨，而以民間老孺能解之語疏暢之，往復曉譬，明白如話，使聽者入耳會心，娓娓忘倦，于顛蒙頗有裨益，因假歸鈔錄，重加參校，欲廣其傳。」轉引自周振鶴編纂，《聖諭廣訓：集解與研究》，頁673。

46 有關米憐來華事蹟，參見其回憶錄 *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China* (Malacca: Anglo-Chinese Press, 1820)；及李穎姿，〈出師未捷身先死——米憐評傳〉，載雷雨田主編，《近代來粵傳教士評傳》（上海：百家出版社，2004），頁161-208。

47 William Milne, tr., *The Sacred Edict* (London: Black, Kingsburg, Parbury & Allen, 1817; 臺北：國家圖書館藏微縮資料), p. vii. 另，有關米憐與馬禮遜之關係，見蘇精，〈米憐：馬禮遜理念的執行者〉，載氏著，《中國，開門！——馬禮遜及相關人物研究》，頁129-168。



圖三 米憐英譯本《聖諭廣訓》（初版）：書名頁（左）、首頁（右）
London: Black, Kingsburg, Parbury, & Allen, 1817, 臺灣國家圖書館藏原書微縮資料

據《清史稿》載，對字桂齡，江蘇元和人，於嘉慶十三年冬（1808）擢廣東巡撫。⁴⁸故米憐英譯之底本，應為嘉慶時對巡粵時主持刊刻之《廣訓衍》。按初期來華之傳教士，多活動於粵省一帶，故較易觸及當地刊本。⁴⁹

米憐英譯本後來成為十九世紀極為暢銷的中文學習教材。如據曾任香港英國大使館中文書記官（Chinese Secretary）的語言學家湯瑪士·威妥瑪（Thomas F. Wade, 1818-1895）所載，使館開班授課，教導使館新進人員學習中文，他推薦以《廣訓》做為教科書，⁵⁰並言：「所有學習中文的學生

48 趙爾巽等撰，《清史稿》，卷352〈韓封傳〉，頁11275-11276。

49 魚返氏亦曾提及此本，云：「編者（即魚返氏）所藏之一，即嘉慶年間任廣東巡撫的韓封所重刊之本，4冊128葉……頗富野趣。」見魚返氏，〈編者跋〉，頁3。

50 T. F. Wade, "Preface to *Hsin Ching Lu* (尋津錄)", 收入六角恒廣編，《中國語教本類集成》（東京：不二出版，1993），第3集，頁5。

幾乎都知道米憐所譯的《聖諭》。我曾於幾年前用它跟著中文原文一起閱讀，就我的記憶中，這個版本是十分忠實的。」⁵¹而衛三畏（Samuel Wells Williams, 1812-1884）亦記載，《廣訓》於十九世紀，因米憐博士的翻譯而廣為英語系讀者所熟知。⁵²而該本於1870年時又為上海美華書館所再版。（圖四）此次再版，應該也是應來華西人（包括傳教士）學習中文之所需吧！

另外，1892年美華書館曾出版一本英漢對照本《廣訓》，還被指定為新教傳教士學習漢語之教科書。此即鮑康寧（Frederick W. Baller, 1852-1922）編譯的《聖諭廣訓：白話解之翻譯》（*The Sacred Edict: With a Translation of the Colloquial Rendering*）。⁵³（圖五）鮑氏是中國內地會⁵⁴傳教士、語言學家兼漢學家。他於1873年底抵滬，兩年後到達安慶傳教，曾任中華內地會中國會議秘書。另外，鮑氏曾參與《官話和合譯本》（*Union Mandarin Version*）的修訂工作，尚編有多種英漢字典和語言學著作，並曾英譯明末小說《好逑傳》（*The Fortunate Union*, 1904）。而鮑氏譯《廣訓》的目的，是擬將此書給中國內地會新進成員所用。⁵⁵此英漢對照本譯自《直解》白話。鮑氏在序中稱讚《直解》為中國語文日常字彙、慣用語和格言之寶庫，⁵⁶並說明他翻譯所用祖本為武昌的湖北官書處（Hupeh Kuan-shu）所出版的版本。⁵⁷按湖北官書處創立於同治六年（1867），又稱崇文書局，是清末四大官書局之一。有關該版《直解》，《湖北官書處書目》有載。⁵⁸

51 Wade, *Hsin Ching Lu*, p. 59。該書還收有威氏英譯的第一條聖諭「敦孝弟以重人倫」《廣訓衍》白話解，並為之逐字標上羅馬拼音，如「萬 Wan 歲 Sui 爺 Yen 的 -ti 意 i- -szü 說 shuo」（頁 117-130）。這種漢字拼音方式，後經 Herbert Allen Giles（1845-1935）改良而成威妥瑪式拼音（Wade-Giles Spelling System）。

52 S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. 1, p. 686.

53 F. W. Baller, tr., *The Sacred Edict: With a Translation of the Colloquial Rendering* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1892). 本書於日本東洋文庫藏有一冊，該書書名頁上有原藏者莫禮遜（G. E. Morrison, 1862-1920）之親筆簽名。

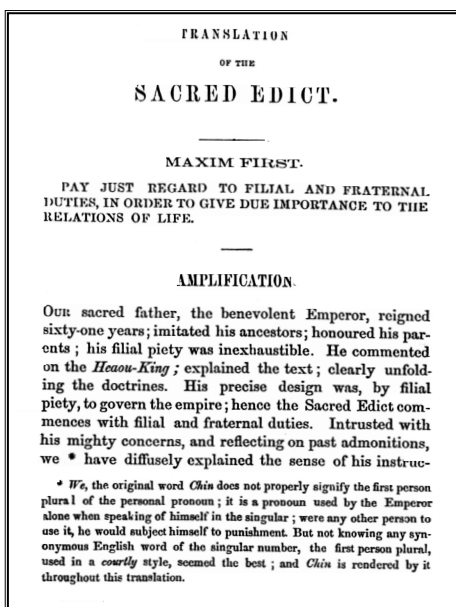
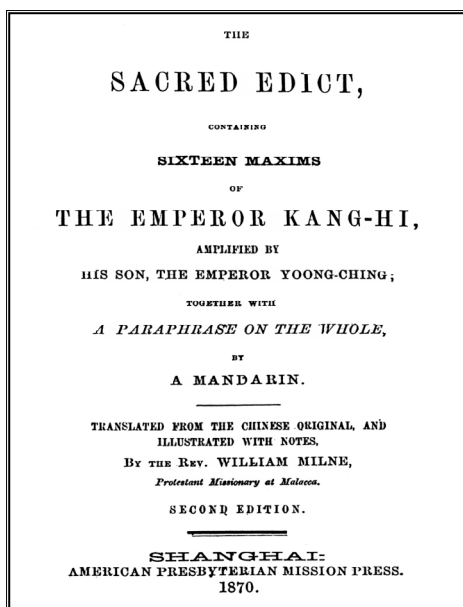
54 中國內地會（China Inland Mission, CIM，簡稱內地會）為跨國、跨宗派的專門向中國內地派遣傳教士的國際差會組織。1865年由英國新教傳教士戴德生（James H. Taylor, 1832-1905）創立，總會設在倫敦。曾派傳教士到中國內地、邊疆少數民族居住地傳教。

55 此語見該書書名頁書名之附記。

56 見鮑氏於1892年原版之序文，頁iii。

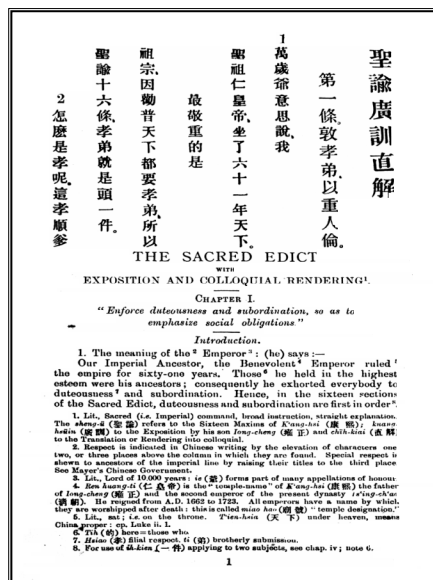
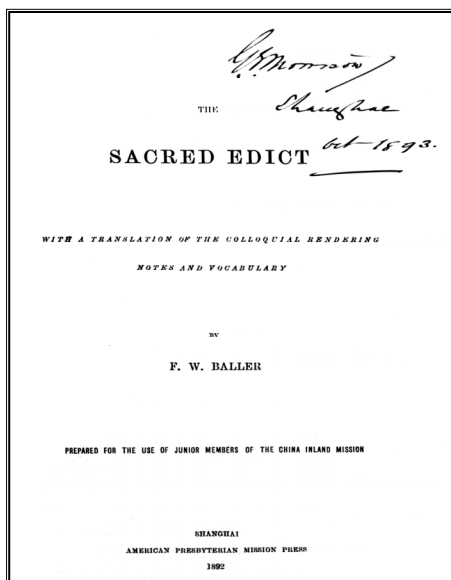
57 同上註，頁v。

58 見周振鶴編，《晚清營業書目》（上海：上海書店出版社，2005），頁21。



圖四 米憐英譯本《聖諭廣訓》：書名頁（左）、首頁（右）

Shanghai: The American Presbyterian Mission Press, 1870, 日本東洋文庫藏



圖五 鮑康寧英譯本《聖諭廣訓》：書名頁（左）、首頁（右）

Shanghai: The American Presbyterian Mission Press, 1892, 日本東洋文庫藏

而做為一本語言教科書，鮑氏的英漢對照本極具實用性。例如在版式上，該書正文各頁，上為《直解》漢文，下為其英譯及註釋，極便於對照檢閱。書後還附有雍正《廣訓》文言。另外，鮑氏還另行編纂《聖諭白話解字彙集》(*A Vocabulary of the Colloquial Rendering of the Sacred Edict*)，逐一列出《直解》所用字彙及其相對的英文解釋，以供讀者索引之用。或許因其實用性，此書甚受歡迎，爾後不斷再版。⁵⁹

不僅為了北京話的學習，《廣訓》還成了來華傳教士學習或研究中國其他方言之工具。如美華書館還曾刊過一本中國語發音詞典，其中引用了數種《廣訓》的方言讀音，此即《漢英韻府》(*A Syllabic Dictionary of the Chinese Language*, 1874)。編者衛三畏是美國新教傳教士、漢學家及外交官。他於1833年抵達廣州，長期擔任《中國叢報》的編輯和印刷，回美後為耶魯大學聘為中國語言與文學教授，是美國史上首位漢學教授，1881年還曾任美國東方學會(American Oriental Society)主席。衛氏的漢學著作極其豐富，除前述《中國總論》外，還著有許多與中國語言、外交、地理相關的著作。而所著《漢英韻府》，更被公認為西方傳教士漢語詞彙蒐集之集大成，並一度成為美國來華外交人士必備的工具書。⁶⁰此書也因使用便利，頗受好評，並不斷再版。⁶¹該書實為漢語發音字典，其字元排列乃根據明清之際樊騰鳳(1601-1664)所編《五方元音》，讀者可在該書查到某字在北京、廣東、廈門和上海等地的讀法。而該書引言有一附錄為：「《廣訓》選粹的八種方言讀音」(“Pronunciation of an extract from the Sacred Commands in eight dialects”)，以北京、漢口、上海、寧波、福州、廈門、汕頭、廣州等八種方言，逐一標註聖諭第一條中某段《廣訓》內容之讀音。⁶²

另外，《廣訓》白話解還曾成為新教教會測驗傳教士中文能力之考題。

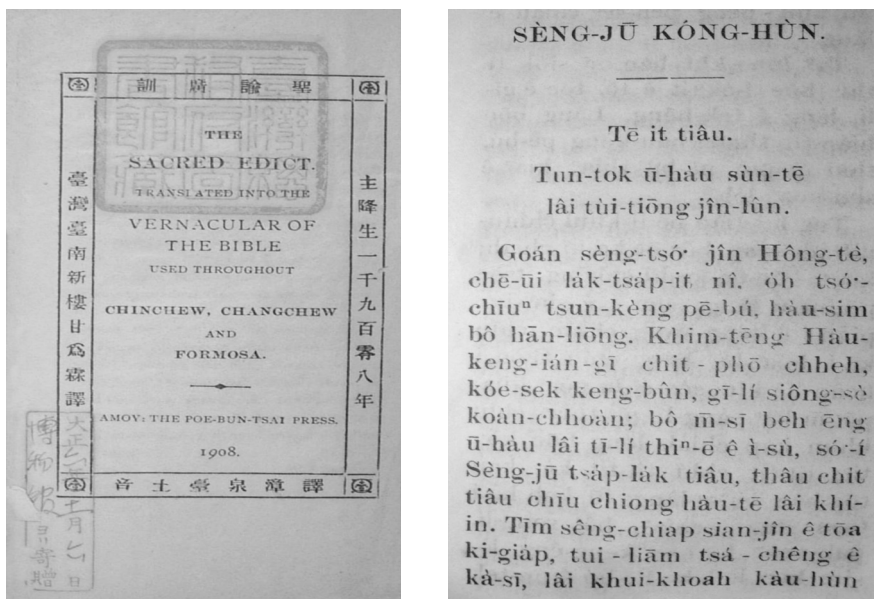
59 美華書館於1892年刊行鮑氏英漢對照本後，至1924年已見有上海內地會修訂六版。筆者曾購得美國The National Poetry Foundation影印自修訂六版的版本(1979)。

60 徐式谷，〈歷史上的漢英詞典〉(上)，《辭書研究》2002.1: 130。

61 美華書館1889年及1896年等再版，及1909年華北公理會(North China Mission of the American Board)委辦重訂的修訂版。現有2001年倫敦Ganesha Publishing據1874年初版影印的版本。

62 該附錄見1874年原版引文(introduction)，頁xxxvi-xli。

此即英國長老教會派駐在臺灣南部宣教的牧師甘為霖（William Campbell, 1841-1921）所編譯的漳泉臺土音《廣訓》，1908年出版於廈門。⁶³（圖六）中央圖書館臺灣分館藏有一冊，全書大小18.1×10.15公分，是一本厚僅91頁的袖珍版小冊子。該書內文，除序言為英文外，餘皆閩南語之羅馬拼音，例如「聖諭廣訓」四字標音為「SÈNG-JŪ KÓNG-HŪN」。甘氏於1871年來到臺南，並在此建立了差會總部，開啓他在臺44年的傳教生涯。⁶⁴除傳教之外，他還從事語言和歷史研究，編有《廈門音新字典》（*A Dictionary of the Amoy Vernacular*, 1913）及根據荷蘭語史料所編著的英文著作《荷據下的福爾摩莎》（*Formosa under the Dutch*, 1830）。而此本漳泉臺土音《廣



圖六 甘為霖閩南語本《聖諭廣訓》：書名頁（左）、首頁（右）

Amoy: The Poe-Bun-Tsai Press, 1908, 中央圖書館臺灣分館藏

63 該書另有英文標題：*The Sacred Edict: Translated into the Vernacular of the Bible Used throughout Chinchew, Changchew and Formosa* (Amoy: The Poe-Bun-Tsai Press, 1908)。

64 甘氏在臺之宣傳事工及所見所聞，見其回憶錄《福爾摩莎素描》（*Sketches from Formosa*, 1903）。中譯本見許雅琦等譯，《福爾摩莎素描：甘為霖牧師臺灣筆記》（臺北：前衛出版社，2005）。

訓》，應該是甘氏準備用來教授閩南語的語言教材之一。甘氏於書中自序云：「我們臺南教會會議已經指定中文本《聖諭廣訓》為新進傳教士測驗用書籍之一……」。⁶⁵此更可證明《廣訓》白話解對於十九世紀來華新教傳教士在學習白話上之重要性。

直至二十世紀初，尙可見新教傳教士所發表的《廣訓》德譯。譯者為旅華德籍傳教士兼漢學家衛禮賢（Richard Wilhelm, 1873-1930），於1904年以〈康熙皇帝聖諭〉（“Das heilige Edikt des Kaisers Kang Hi”）之名，連載於《傳道與宗教學季刊》（*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*）第14卷的前三期。⁶⁶該德譯本據《廣訓》文言翻譯，並附有詳盡的隨頁註。衆所皆知，衛禮賢是德國漢學界最重要人物之一。1899年，他因宣傳福音之故，來到當時的德國租借地青島，卻從此愛上中國文化，而傾畢生之力於漢學和中國經典的譯介上。衛氏所編纂的多種儒道經典之德譯本，後被轉譯為多種歐語，極為盛行。尤其是德譯《易經》，被公認為是該書最佳的外文譯本。然而，其德譯《廣訓》一事卻鮮為人知，原因是刊載該譯本的《傳道與宗教學季刊》，是衛氏所屬「同善會」⁶⁷內部發行的刊物。順便一提，同誌第10卷（1895），還刊有德國教士安保羅（Paul Kranz）所譯〈康熙皇帝聖諭第一條之白話解〉（“Das erste Kapitel der Erklärung des heiligen Ediktes von Kaiser Kang-hi”）。⁶⁸安氏在華極力倡導孔子與耶穌、基督教與儒家的相互融合，例如1896年他曾在《萬國公報》（光緒二十三年十二月）發表〈救世教成全儒教說〉一文，並著有《孔子耶穌為友論》（1902）。另外，由美華書館出版品中，還可見安氏所著一系列官話學習工具書及《四書》官話解釋。而在此德譯《廣訓》中，安氏提及他在旅滬傳教時譯著了該文，並於開頭識語中，說明該文主要參考了鮑康寧及米憐的英文譯本。⁶⁹

65 見甘氏自序，*The Sacred Edict*, p.1。

66 另見周振鶴，〈聖諭、《聖諭廣訓》及其相關的文化現象〉，頁620對該譯文的簡介。

67 同善會（Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein，簡稱AepMV）亦稱作「魏瑪傳教機構」（Weimarer Mission），1929年更名為「德國東亞傳教協會」（Deutsche Ostasien-Mission，簡稱DOAM）。

68 收錄於*Zeitschrift für Missions und Religionswissenschaft* 10.4 (Berlin, 1895): 193-199.

69 同上註，頁193譯者開頭識語。

總之，由前述可知，美華書館等教會出版社，於十九世紀下半葉出版的一系列《廣訓》相關的書籍，皆為協助傳教士學習中國語言之用。而本文開頭所提美華書館活字板《廣訓》，亦附有王又樸《廣訓衍》，故此本應該也是做為語言學習目的而出版的吧！⁷⁰

最後，補充說明有關《廣訓》的西文譯本。據查，1778年至1904年間，歐美各國刊有6種語言、12種《廣訓》譯本，其中多為傳教士所譯。⁷¹目前所知，最早的《廣訓》西譯本應該是1778年（乾隆四十三年）於聖彼得堡出版，由俄國來華外交官、漢學家列昂節夫（L. Leontiev, 1716-1786）為教習滿文所譯之俄語本。⁷²最晚則是前述衛氏德譯《廣訓》。可見《廣訓》之為西人視為中國語文教材，已不下百年歷史。

四、出版《聖諭廣訓》及其白話解的其他原因

（一）認識清朝統治階層的政治思想

《廣訓》及其譯本之出版目的，除了可為十九世紀來華新教傳教士（或其他西人）學習華語之用外，亦可供教士們認識清朝統治階層的政治思想。理雅各（James Legge, 1815-1897）在評論《廣訓》時即言，衆人可由該書

70 順便一提，該活字板後跋載：「仰蒙聖恩巡撫兩浙，惟是敬述聖言，督率屬僚，實心董教，以庶幾仰副我皇上惠愛黎元，化民成俗之至意云爾。臣蔣攸銛謹記。」按蔣攸銛（1766-1830），清朝大臣，《清史稿》，卷366〈蔣攸銛傳〉載其於嘉慶十四年（1809）「調江蘇，就擢巡撫，調浙江，擢江南河道總督，以不諳河務辭，詔回原任。」（頁11446）故美華書館活字板所據祖本，應為蔣氏於該年主持刊刻之《廣訓》。

71 有關《廣訓》西譯版本，主要參考王爾敏所編，《中國文獻西譯書目》，頁577-579。該書目共錄有俄語2種、法語1種、義語1種、德語1種、英語5種等10種《廣訓》歐語本。然而所錄《教務雜誌》（*Chinese Recorder*）卷9之《廣訓》選譯一條，實僅為米憐本書評〔見該誌9.4 (July-August 1878): 249-262〕。同時，該書目也未登載下列三筆：即(1)前述安保羅的聖諭第一條德譯；(2)長期擔任清廷國家郵政總辦的法國人帛黎（A. Théophile Piry, 1850-1918）編譯的法漢對照本（1879），以及(3)葡萄牙駐澳門的官僚伯多祿（Padro Nolasco da Silva, 1842-1912）的葡漢雙語本（1903）。故《廣訓》西譯本應為6種語言、12個版本。

72 見王爾敏，《中國文獻西譯書目》，頁579；另見蔡鴻生，《俄羅斯館紀事》（北京：中華書局，2006），頁80。據稱，該俄譯本曾於1819年再版。

「尋得中國皇帝公開表明他們如何實施其統治的各種信條。」⁷³

清朝統治階層之所以大量出版《廣訓》及其白話解，並發揮其政治力以期廣布「聖諭」思想的目的在於，想要以一套漢族的傳統倫理道德思想說服一般百姓，安撫士人階級，達到清廷以外族身分長期統治中國之目的。十六條聖諭及《廣訓》可視為清朝統治者所設計的一套儒法相糅之教條，規約一般百姓在家庭倫理、社會規範、文教及法律上的作為與思想。並期透過這些恩威並施、剛柔並濟的教條，積極面上，勸誡一般官民百姓，安撫漢人士大夫，以求政治安定；消極面上，則排除異己、禁止非法及反社會行為，以免危及帝國安全。

十九世紀來華新教傳教士或亦深知此點，故將《廣訓》定義為一「政治性倫理」(politico-moral)之作。如米憐即云英譯及出版《廣訓》之目的，除作為來華西方後進學習中文之用，亦盼眾人得藉此習得「那些在人口稠密的中華帝國廣泛傳播，並或多或少，影響了這個巨大政治實體的信條」。⁷⁴另外，1847年《中國叢報》「中國書誌」(Bibliotheca Sinica)專欄，引介《廣訓》時，也描述該書特色在於論及了「道德義務與政治組織」(moral duties and political economy)。⁷⁵而衛氏《中國總論》(1848年初版)亦指《廣訓》乃官方為教育人民所出版的書籍中最具影響力者，其中十六條聖諭包含了和平、繁榮、富裕的各種普遍原則，故稱其為「政治性倫理之論著」(politico-moral treatise)。⁷⁶

然而，傳教士由《廣訓》中所了解的政治意涵為何？米憐認為，相對於已受基督教啟蒙之西方的宗教性倫理，《廣訓》所表現的是一個未受啟蒙的民族之「政治性倫理」(political morality)。且說明《廣訓》所教授的道德教義和規範(moral doctrines and precepts)，是屬於儒家學派(school of

73 James Legge, "Imperial Confucianism, or the Sixteen Maxims of the K'ang-hsi period," *The China Review* 6.3 (1877.11): 149.

74 William Milne, "Translator's Preface," *The Sacred Edict*, p. xv.

75 Anon., "Introduction: *Shing Yü Kwáng Hiun*, or An Amplification of the Sacred Edict," *Chinese Repository* 15.10 (1847.10): 501.

76 S. W. Williams, *The Middle Kingdom*, vol. 1, pp. 686-687.

Confucius) 或士大夫階層，特別是源自朱子和程子所注解的中國典籍。⁷⁷ 而裨治文 (Elijah C. Bridgman, 1801-1861) 於1832年在《中國叢報》針對米憐英譯本發表了一篇書評，其中引用了一位法國漢學家之語，指稱中國是「一個巨大而古老的帝國，而且是一個完全政治化的文明」；而中國的社會組織是建立在一種「政治性父權原則」(politico-patriarchal principle) 底下，皇帝被視為人民的父親，其臣民則組成皇帝的家族。因此民衆的首要德性和本分，即是孝道。⁷⁸ 而康熙《聖諭》第一條「敦孝弟以重人倫」所言的孝與弟，即是中國人支撐其道德系統與市民組織 (civil polity) 的兩個本分。⁷⁹ 故傳教士透過《廣訓》所認識的清代中國，是一個以孝治天下、以禮規範一切作為，並迥異於西方的政治世界。

然而，不論上述傳教士對中國政治文化之說法正確與否，吾人應可了解其翻譯及出版《廣訓》的目的之一，即希望讓喜好中國歷史文化的新教教士，得以藉著閱讀《廣訓》及白話解，了解中國式的道德格言及其所傳達之政治意涵。

(二) 供來華傳教士在中國宣教時模倣

《廣訓衍》或《直解》等宣講用的白話解釋，還可供初到的基督新教傳教士仿效以官話或方言傳教的演說技巧。王爾敏在〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉一文已提及，米憐等新教傳教士翻譯該書，可知其應了解中國宣講習慣。嗣後傳教士宣教，多取當街宣講形式，並派發聖書。⁸⁰ 此雖無直接證據，但可由《廣訓》內容加以論證。

《廣訓》白話解本為提供地方官員宣講之用，內容包含了公開演講的各種詞彙。如《廣訓》白話解中多以「萬歲爺意思說」一句為開頭，內文中隨處可見「你們（衆）百姓」、「你們做兒子的」、「你和兄弟」、「你們兵民」、「你看」、「你們想一想」等語，旨在吸引聽衆的注意力。或者有些誇張的問句，如「我問你」、「你若是」、「你要是」、「你們自己問問自己？」

77 William Milne, "Translator's Preface," *The Sacred Edict*, pp. xiii-xiv.

78 E. C. Bridgman, "Review to W. Milne's Translation of *The Sacred Edict*," *Chinese Repository* 1.8 (1832.12): 297-298.

79 Ibid., p. 301.

80 王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，頁257-258。

「既然知道父母的恩了，爲甚麼不去孝順他呢？」「你兵民自想」等，亦是公開演講時之強調用語。而且白話解中添加了大量格言、俚語及舊俗，以增加宣講時的效果，還要大家見賢思齊，以增加其影響力。如《廣訓衍》白話解第三條〈和鄉黨以息爭訟〉中說道：

這個話，雖是說與你兵民們聽，也還要你們大家子鄉紳、高年的長者、學裡的秀才、鄉黨中的豪傑，都該先做出個和睦的式樣來，好叫這些愚民們跟著學。⁸¹

若將「萬歲爺的意思說」，改爲「主耶穌基督的意思說」，而將「你們（衆）百姓」、「你們做兒子的」等語，改爲「你們上帝的子民」、「你們這些迷途的羔羊」，這不是相當適合新教傳教士在公開場合宣教使用嗎？事實上，政治宣講與宗教佈道，在本質上有其相通之處。其目的皆在感動或說服群眾相信其演說內容中的真理價值，期盼聽衆產生共鳴，達到安定社會的效果。因此，當時來華的新教傳教士們，似在與基督教精神完全相悖的政治性宣講中，找到了可供其在華佈道的演說模式。

1882年發表在《中國叢報》的一篇報導，似可做爲旁證。該文提及，有些來華新教傳教士已注意到《廣訓》白話解，是其與中國人講道及辯論時極佳的根據。此文云：

（王又樸的）白話解是傳統講道時一個不錯的樣本，把一般儒家講道時枯燥乏味、說教、過於理性的方法變得較爲明白，可以說特別地迎合聽眾的情理（reason），並強烈地要求人們在傳統的教誨下生活的深謀遠慮（prudence）。甚至某些歐洲傳教士非常喜歡《聖諭廣訓》，因其常有助於他們與人爭辯佛道的問題。⁸²

此應指聖諭第七條「黜異端以崇正學」關於佛道問題的敘述。亦即來華傳教士在街頭傳道時，面對熱心供養神佛的信徒時，可以直接引述《直解》的話：

自從有那一種無賴的人，沒處喫飯，依著寺廟裏安身，借著神佛的名色，造作出許多天堂、地獄、輪迴、報應的話。對人說齋僧布施，便種下福田。又

81 清·王又樸，《廣訓衍》，見《廣訓》（美華書館本），頁20左。

82 E. R. Eichler, "The *K'uen Shi Wan*, 勸世文; or, the Practical Theology of the Chinese," *The China Review* 11.2 (1882.9): 94-95.

說道，常捨常有。還恐人不信他，又說道，毀僧謗佛，就墮入地獄、雷打火燒，種種怪誕，越說的怕人，好叫人信服他，供養他。⁸³

而面對篤信民間信仰的農民時，亦可轉述《直解》云：

至於道士家的驅神遣將、斬妖除邪、呼風喚雨、禮星拜斗，且莫說都是些說話，就是偶然有些靈驗，也都是一團的幻術，障眼的法兒，並不是實實在在的。⁸⁴

另有一條在華租界西方官員的事例，或可為此問題提供一些啟發性看法。一位威海衛英租界英籍官員，在宣告其民事或刑事判決時，好引用《廣訓》為在場民衆做一些道德勸說。如若有兩個鄰居發生爭吵，他會引用聖諭第三條「和鄉黨以息爭訟」的解釋來勸誡他們。有一次，當他再度引用《廣訓》某段時，一位地方傳教士表示，或許引用《聖經》的某段會更為適切。但他仍覺得，若想讓一位平常的中國農民接納其道德勸說，與其引用一本其從所未聞、內容甚為奇怪的書，倒不如引用中國人自古以來就被教導並視為神聖的一些教義。⁸⁵

翻閱《廣訓衍》中有關聖諭第三條「和鄉黨以息爭訟」的部分，可以找到許多關於勸誡鄉閭紛爭的例句，如：

古人說得好，吃得虧是好漢。又說道，吃虧是占便宜。只因我不肯吃虧，一時間認的太真，或者弄出人命，或者激出別樣的事來，那時節要開交不得開交，倒吃的大虧，所謂因小失大。你們肯想到這搭兒，也就把爭氣的心腸冷淡了。你若是肯吃虧，人沒有說你軟弱的，只有尊敬你，稱道你的。這豈不是和睦鄉里的好處麼？⁸⁶

而那位地方傳教士所指出的《聖經》段落，則可以在《舊約聖經》〈詩篇〉中找到。其文曰：「在暗中讒謗他鄰居的，我必將他滅絕；眼目高傲、心裡驕縱的，我必不容他。」⁸⁷

83 《直解》（詹培林刊本），頁54左、右。

84 同上註，頁57右。

85 R. F. Johnston, *Lion and Dragon in Northern China* (N. Y.: E. P. Dutton, 1910), pp. 123-124.

86 清·王又樸，《廣訓衍》，見《廣訓》（美華書館本），頁19左、右。

87 《舊約全書》，〈詩篇〉，第101篇第5節，見《聖經：和合本（神版）》（臺北：臺灣聖經公會，2004），頁731-732。

兩相比較，以中國式的倫理勸誡方式來說服一位十九世紀的中國農民，似較引用《聖經》來得有效。這位在中國租界的外籍官員，似乎深知「入境隨俗」、「以漢治漢」的道理！而來華傳教士雖未見有相關記載，但也應該深知其理。而後來在中國也泛稱教會的告誡式宣傳為「宣講聖諭」，例如許廣平於1926年9月6日寫給魯迅的一封信中即寫到「但可氣的是……日裏又要聽基督聖諭。」⁸⁸可見，清末來華新教傳教士相當注意《廣訓》白話解的宣講方式，並在某種程度上學習模倣。

五、從晚清來華新教傳教士的眼光看「聖諭宣講」

《廣訓》白話解之刊行，旨在便於民間宣講之用。若我們將聖諭宣講視為一種「劇場演出」，那麼《廣訓》及其白話解就等同於宣講「表演」的「劇本」。⁸⁹透過《廣訓》「劇本」的閱讀，傳教士學習其中的文字、語彙，認識內容中所表達的政治意涵，或模仿其「角色」表現方式或演技。然而，「劇場」的真實「表演」，可見道具擺設、演員的表演與對白、觀者的反應及「演出」等舞臺效果。因此，若能親身經歷「宣講」的演出，其所收到的學習效果必大過純粹的劇本閱讀。故而，當時在華的新教傳教士們，若有機會應是不會錯過參觀像「聖諭宣講」般政治性儀式的上演。事實上，來華新教傳教士對「聖諭」的宣講活動，也確實留下了為數不少的描述或報導，可補中國文獻之不足。

清代「聖諭宣講」的儀式，可分為兩種：「鄉約宣講」與「地方官宣講」。⁹⁰以「鄉約宣講」來看，所謂「鄉約」起於宋代，目的在於「德業相勸，過失相規，禮俗相交，患難相輔卹」。如南宋朱熹的鄉約、明代鄉約的保甲合一，以及王陽明的鄉約等。至於清代，鄉約的功能主在宣導上諭以收

88 見魯迅，《兩地書》（臺北：唐山書局，1989），頁116。

89 此段參考社會學家戈夫曼（Erving Goffman, 1922-1982）的「劇場理論」。見Jonathan H. Turner, “Dramaturgical Theory: Erving Goffman,” in *The Structure of Sociological Theory* (Belmont, California: Wadsworth, 1991), pp. 447-471.

90 此說見常建華，〈論《聖諭廣訓》與清代孝治〉，頁152-155。另酒井忠夫將之分為「在城宣講」及「在鄉宣講」，見氏著，《增補中国善書の研究》（下），第一章〈清朝の民眾教化策——聖諭宣講について〉，頁13-40。然而兩氏的分類，指的皆是相同的範疇。

教化，且規約已被統治者的敕諭所取代。⁹¹

而有關「鄉約宣講」的儀式，於清代業已制度化，中國文獻中也多有談論。如上海《點石齋畫報》於光緒中葉曾登載過兩幅宣講《聖諭》圖，讓後人得以了解宣講時的實況。⁹²宣講的行儀，主要由鄉鎮村里地方上知書儒者擔任宣講人員，地點多在各地文廟。宣講場地布置簡略，必設香案奉孔子神位，同時放置《聖諭》，由主事者禮敬叩首，請取《聖諭》宣讀條文，再由主講者詳加解說。主講者亦需先向孔子神位叩頭，再行登上另備之案桌。聽講者可自由站立聽講。如《湖南通志》即載有宣講聖諭之執行程序。

宣講聖諭禮。附講鄉約。每月朔望，預擇寬潔公所，設香案。屆時文武官俱至，著蟒服。禮生唱序班，行三跪九叩首禮。興，退班，齊至講所。軍民人等，環列肅聽。禮生唱恭講開講，司講生詣香案前跪，恭奉聖諭登臺，木鐸老人跪宣讀畢，禮生唱，請宣講聖諭。司禮生按次講畢。各退。⁹³

而新教傳教士所記載的「在鄉宣講」，與《湖南通志》所載宣講行儀，基本相同，並無特殊之處。如1817年米憐英譯本《廣訓》序中，提及「在鄉宣講」之行儀如下：

每月初一或十五之早上，市民及軍官，穿著他們的制服，齊集於一清潔、寬敞的公共會堂。司儀，稱為「禮生」(Lee-Sǎng)，高喊：「向前站成兩列」。他們就按其身分照著做，之後又喊：「三跪九叩首」。他們跪下，叩頭至地面。他們面朝講壇，而講壇上放有一張寫有皇帝之名的木牌。接著，他又高聲喊道：「站起來，退下」，他們聽令站起，然後走至一個廳堂，或者說是一種平常在其宣讀法令的禮拜堂；軍民在此群集在一起，安靜地站成一圈。接著禮生說道：「恭敬地開始」。司講生，或演說者前進至香壇處，跪了下來，他虔敬地拿起一張上面寫有今天指定宣讀之聖諭的木板，並拿著它登上一座講臺。一名老者⁹⁴將木板接過來，將之置於講臺上，面對民眾。然後，

91 參考閻鈞天，《中國保甲制度》（上海：商務印書館，1935），頁35-37。

92 此二幅《聖諭宣講》圖，一為金桂所繪《化始人倫》，另一為朱儒賢所繪《樹之風聲》。分見張奇明主編，《點石齋畫報：大可堂版》（上海：上海畫報出版社，2001），初集癸編，第10冊，頁57，及六集亨編，第42冊，頁83。另見王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，頁262。

93 清·卞寶第等修，曾國荃等纂，《（光緒）湖南通志》（《續修四庫全書》第663冊，上海：上海古籍出版社，1995序，據光緒十一年刊本影印），卷71，頁4。

94 此即「木鐸老人」。典出雍正《廣訓》序：「《書》曰：每歲孟春，道人以木鐸徇於路。」而

老者手執會發出響聲的木製器具⁹⁵，令眾人安靜後，跪下並宣讀該條聖諭。讀畢後，禮生喊道：「解釋該段，或該條聖諭。」演說者即站起，並解釋其意。在宣讀或解釋法律時，亦可見相同儀式。⁹⁶

清末來華新教傳教士的記載中，與「在城宣講」相關者，似乎較為珍貴。如《中國叢報》曾轉載一位旅滬西洋教士向友人報告其親聞「聖諭宣講」之實況。該信日期為1847年9月23日（道光二十七年八月十五日），宣講地點為上海城隍廟。以下為該信部分內容：

我剛聽完「中國式的傳道」回來，這是我所看過最適用於中國人的傳道方式。如您所知，在清朝，每個月的初一及十五，全帝國的地方官員被要求需修繕當地的城隍廟，然後奉祀過廟中供奉之神祇及皇帝後，故做莊重地取出《聖諭廣訓》，並在兵民之集會中宣讀。我剛才正好有機會看到這個儀式。

今天早上五點十五分，在幾位朋友陪伴下，一同起程到供奉上海守護神的城隍廟。我們由小南門進城，順便又迎接三位男士，我們在六點前到達了那間廟。當時已聚集了許多善男信女，他們大多忙著執行宗教儀式——叩頭、上香等。官員們還沒來，我們則在廟的各房之間四處閒逛，樓上樓下看了所有的神壇和神像。這座廟宇不僅是上海最大，而且號稱是全帝國中同類型廟宇所無可比擬的。

不久，最高行政長官⁹⁷在幾位屬下之陪同下來到，之後則是一位高級軍官在三位部下陪同下尾隨而來，一行人隨即走到大廳中間的主神⁹⁸面前，然後於跪墊上行三跪九叩禮。當他們退至側間休息時，就在他們剛拜過的神祇前掛上一條寬大的黃緞簾子，簾子下則有一張小祭壇呈向前突出狀，豎立在桌上。小祭壇前放著一幅小黃緞屏風。依我推想，這幅黃緞屏風應是設計來隱藏那些意圖表現帝國權威的東西，不被俗目所見！小黃緞屏風之前，放有幾個燒著香的香爐，緊靠在爐後則有一個小盒子。當這些東西都被安放後，前述事項又被適時地告知官員們，他們走回來並重覆他們剛才做過的儀式。而

木鐸者，金口木舌，用於傳示教化刑禁，向民間宣達政令。後以金口木舌比喻傳道之人。另參考王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，頁262。

95 即木鐸。

96 William Milne, *The Sacred Edict*, pp. ix-xi.

97 即上海道臺。據該信所署日期，其時上海道臺應是滿人咸齡（生卒年不詳）。見〈上海道臺（1730-1911）〉一覽表，收錄於梁元生著，陳同譯，《上海道臺研究——轉變社會中之聯繫人物，1843-1890》（上海：上海古籍出版社，2003），頁155-160。

98 即城隍神。

就在官員們仍站在帝國權力的象徵物之前時，一位身著官袍的老人⁹⁹走向前來，非常莊重地捧起桌上的小盒子，用雙手舉至下巴處，然後轉身將盒子拿到廟外，置於大廳前的高桌上。這時另一人走向前，登上講臺，打開盒子，取出一本小冊子，這就是《聖諭廣訓》。而這個人就是被指定為今天早上的演說者的人。該人開始極其漫不經心地朗讀，此時官員們已退出，而看熱鬧的群眾們則聚集起來。不過顯然，群眾們與其說是被演講者的演說技巧及其主題所吸引，還不如說是被我們這六個外國人的出現所引來的……

因為渴望觀賞和聆聽，以及模仿中國人的魯莽，我爬上了矮壇，緊貼講者和持小盒的人——他們倆個都站著——後面佔了個位置。這個位置，讓我能好好地傾聽和見證演說雄辯的效果。然而，講者只不過在朗讀，用一種快而清晰、卻沒多少抑揚頓挫的聲調。聽者人數大概不超過六十人，雖然廟和大廳前的庭院都被擠滿了。

官員們及他們重要的隨員們都沒在聽朗讀，而是在側間裏享用他們的茶和菸。講者輪流向五種階級——士人、軍人、農人、商人和技工——說話，因為書上如是寫著，但是這些人卻沒多少人出席，或根本沒來。聽眾幾乎全都是流浪漢、在路上遊蕩的懶惰蟲、乞丐或逃課學生。今晨所選的句子是第十條：務本業以定民志。關心你自己的工作，穩定人民的意志，換言之，即「讓每個人都從事他自己的工作，以此民眾之心才得以穩固，且眾人都得能平穩地安於本分。」講者約花了十分鐘來宣讀其解釋，當書被合上，並放回盒中，並被放回小黃緞屏風前的桌子；與會官員們立即開始動身離開，回到自己的崗位，同時我們也就退場了。¹⁰⁰

似此新教傳教士以第三者眼光勾勒的聖諭宣講，與中國文獻官方規制性的記載迥然不同。若將聖諭宣講禮視為一種政治儀式的演出，這封書信不僅記錄演出場所和時間、舞臺的布置、演出程序、司儀及演出者的語言表現和技巧，還特別勾勒出與會官員的舉止和觀眾的反應。以現代眼光來看，這場宣講儀式，活像由不稱職的演員所演出的一場鶯腳戲。

劇表的表演目的在造成一種「效果」。舞臺上各個角色試圖透過肢體表情或語言呈現，說服或感動觀者去相信「劇本」背後隱含的眞理性存在。聖

99 即木鐸老人。

100 Anon., "Reading the *Sacred Edict*, A System of Instruction Adopted by the Chinese Government for the Moral Benefit of the Common People," *Chinese Repository* 17.11 (1848.11): 586-588.

諭宣講的目的亦在此，即將統治者追求帝國安定的意志，藉由定期而規制性強烈的儀式，烙印在被統治者的心靈。然而我們由這封書信的描繪來看，卻只能看到一幅毫無表情、看熱鬧心態的觀者圖象。

而在道光年間，做為宣講之主導角色的清朝官員，對其如此敷衍了事，也著實令人驚奇。由此可知，雖然歷代皇帝屢申諭旨，要地方官確實推行講諭工作，然而從新教傳教士的眼光來看，這種教化控制措施，應該並未盡如統治者所預期般運行，其成果頗令人懷疑。¹⁰¹ 如1832年，裨治文在《中國叢報》所刊米憐本的書評中即提及：「目前聖諭的公開宣講仍持續在省城舉行，但是在鄉鎮或縣卻被忽略了。民衆已很少參加這種『清朝官吏』的政治性傳道。」¹⁰² 1847年10月，《中國叢報》的另一篇文章也談到：「聖諭被指定要在每月初一及十五，對各省兵民公開宣讀；但在春天或收穫期，常被忽略。」¹⁰³

由上可知，在新教傳教士的紀錄中，地方政府對於宣講政治劇的態度，多為敷衍了事，甚或忽略不管。當時清朝統治階層似乎也已注意到這個危機，如光緒皇帝於即位次年（1876）正月頒令：

聖諭廣訓，鉅典昭垂，自應認真舉辦。乃近來各地方官，往往視為具文，實屬不成事體，著順天府五城實力奉行。並著各直省督撫學政，督飭地方暨教職各官，隨時宣講，毋得有名無實。¹⁰⁴

結果地方官員只能在聖諭宣講表演時多添一些有趣的「戲碼」或「橋段」。正如1880年代一位名喚 E. R. Eichler 的巡迴布教師（itinerants）所云：

例如在這個城市——廣東，幾乎每天都有聖諭的宣講，但是在許多地方，儒家的宣講者假託詳解聖諭給民眾為藉口，告訴了他們許多可能抓住其喜好的各種故事，或最好也不過是專心訴說帝國的歷史以娛樂群眾。¹⁰⁵

101 Hsiao Kung-chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960), pp. 203-204.

102 見 “Reivew to Rev. William Milne’s *The Sacred Edict*,” *Chinese Repository* 1.8 (1832.12): 299-300.

103 Anon., “Introduction: *Shing Yü Kwáng Hiun*,” *Chinese Repository* 15.10 (1847.10): 504.

104 《德宗景皇帝實錄（一）》（《清實錄》第52冊，北京：中華書局，1987），卷25，光緒二年正月，頁372。

105 E. R. Eichler, “The *K’uen Shi Wan*, 勸世文,” pp. 94-95.

至此，清末雖經常舉行「聖諭宣講」，但似乎已淪為民衆的娛樂活動，有時還會在宣講時附會一些民間流行的善書內容，特別是一些短篇故事。¹⁰⁶

透過新教傳教士的眼睛，我們似乎在這場失敗的政治劇中，看到了帝國的衰像。這時的「聖諭宣講」已與康熙、雍正時期，以儒家倫理道德來教化民衆的初衷完全走樣了。誠如曾國藩在同治八年（1869）11月16日寫給倭仁的一封信中所云：

至宣講聖諭，本地方官應行之舊章。然使官吏奉職無狀，民之困愈深，雖日事宣講，百姓方惡其政，誰復肯聽其言？¹⁰⁷

清朝統治階層雖不斷藉由貫徹「聖諭宣講」來麻醉人心，並試圖挽救其岌岌可危的國勢，但也終免不了淪亡的命運。

然而，撇開清朝官方的努力不談，在民間俗文化的推動下，《廣訓》所傳達的思想卻已深植中國民衆的內心世界，且或多或少影響了他們的道德判斷和行為準則。甚至在十九世紀末二十世紀初，有西方學者認為「聖諭」思想的宣傳，在相當程度上，有助於抑制基督教的快速傳布。如理雅各曾論及，最遲至1870年代，廣東的「反基督勢力」（anti-Christian）常集結在廣場，創設演講《聖諭》的社團，以反對傳教士傳道。¹⁰⁸翟理斯（Herber A. Giles, 1845-1935）也認為《聖諭》思想之遍布中國，在「相當程度上抑制了基督教的快速傳佈」。¹⁰⁹「聖諭宣講」的制度也確實維持到辛亥革命後才結束。¹¹⁰然而，「宣講聖諭」思想的種子卻已廣播在芸芸衆生的心裡，而後來為民間的「宣講拾遺」所承繼，直至民初。¹¹¹

106 見王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，頁267。

107 汪世榮編注，《曾國藩未刊信稿》（北京：中華書局，1959），頁271。

108 James Legge, "Imperial Confucianism," *The China Review* 6.3(1877.11): 148.

109 Herbert A. Giles, *Confucianism and Its Rivals* (London: Williams and Norgate, 1915), p. 254.

110 如沈從文在回憶辛亥革命發生時的情況時寫道：「道尹衙門前站在香案旁宣講聖諭的秀才已不見了」，見《從文自傳·辛亥革命的一課》（重慶：重慶出版社，1986），頁31。

111 「宣講拾遺」雖承繼「宣講聖諭」傳統，然內容主要為善書，宣講一些民間因果報應的故事。有關「宣講拾遺」的研究，見王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉一文，以及酒井忠夫，《增補中國善書の研究》（下），第二章〈『宣講集要』と『宣講拾遺』〉，頁41-69。

六、對《聖諭廣訓》中「天主教」段的翻譯與解釋

雍正《廣訓》中有一段視天主教為異端的内容。此見聖諭第七條「黜異端以崇正學」，其云：「又如西洋教宗天主亦屬不經，因其人通曉歷數，故國家用之。爾等不可不知也。」¹¹²《廣訓衍》及《直解》中相應的白話解也完全相同：

就是天主教，談天說地，無影無形，也不是正經，只因他們通曉天文，會算歷法，所以朝廷用他造歷，並不是說他們的教門好，你們斷不可信他。¹¹³

然而，十九世紀來華傳播基督信仰的新教傳教士們，在翻譯與出版《廣訓》與其白話解時卻並未刪去此段。這令人極其疑惑。因為《廣訓》及相關著作在十九世紀透過政治宣導與大量刊行，故「萬歲爺的意思」應在當時中國官民的心目中，有著某種程度的影響力。而此段陳述充分表明了清朝官方將基督教視為「異端」的態度，應是當時官方反對基督思想傳入華土的一個有力的理論支持吧！¹¹⁴那麼，當時的新教傳教士們面對《廣訓》中的「天主教」段是如何回應與解釋的呢？

首先略談雍正《廣訓》對康熙聖諭第七條「黜異端以崇正學」的論述。雍正寫作該文之主旨在於勸誡兵民，應以孔孟思想為經典正學，而將其他「非聖之書，不經之典」視為異端，加以摒絕。論及佛道時，雍正引述朱子之言曰：「釋氏之教，都不管天地四方，只是理會一箇心。老氏之教，只是要存得一箇神氣。」認為佛道兩宗實非倫常日用之道。並道有些游食無籍之輩，還假佛道之術，行誘取貲財之實。王又樸《廣訓衍》對此以更痛切的語

112 清·雍正，《聖諭廣訓》（內府刻本），頁266。

113 見清·王又樸，《廣訓衍》，見《廣訓》（美華書館本），頁51右。《直解》（詹培林刊本），頁58左。

114 見註108及註109有關理雅各與翟理斯的觀點。另，保羅·柯文（Paul A. Cohen）曾提及，雍正於1724年禁教，並將基督教列進《大清律例》的禁教名單中；而同年所敕頒的《廣訓》，其中雍正針對第七條聖諭所做的闡述，更使得基督教在許多中國人的心目中，與最恐怖的秘密會社之一的白蓮教聯想在一起。見氏著“Christian Missions and Their Impact to 1900,” J. K. Fairbank, ed., *The Cambridge History of China* (Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1978), vol. 10, part 1, p. 563.

氣揶揄道：「這些吃齋、做會、蓋廟、塑像的話頭，都是游手無賴的和尚、道士造作出來，誑騙你們的。」¹¹⁵而更甚者，雍正舉例白蓮教、聞香教等秘密會社，以宗教聚會為名，奸回邪慝，樹黨結盟，為害社會，以至後來為官府所發覺徵捕，身陷囹圄，累及妻子。其後，雍正突然話鋒一轉，論及西洋天主教，認為其亦屬不經，朝廷只是任用西洋傳教士來修訂天文曆法，不是真相信其宗教信仰，盼眾人分曉，不要為洋教士們所左右。

面對雍正萬歲爺的意思，十九世紀來華新教傳教士有著特別的解釋。以米憐與鮑康寧為例，底下茲將二人對《廣訓》及其白話解中「天主」或「天主教」段落的英譯列表如下：

	米憐英譯本	鮑康寧英漢對照本
《廣訓》	西洋的教派崇敬天主（Teen-choo），亦在腐敗之列。但是因這些人（即羅馬傳教士）懂得數學，因此政府才雇用他們。對此，你們應該要知道啊！ ¹¹⁶	
《廣訓衍》或《直解》	甚至天主（Teen-Chu）的教派說著天堂，談及塵世，思想上既無影子也無本質，這個宗教也是不健全而腐敗的。但因為他們（這個宗派的歐洲教師們）懂得天文學，且精於數學，因此政府雇用他們來修訂曆法。但是這絕不是暗示他們的宗教就是好的。 ¹¹⁷	天主教的正統派（the Papists orthodox）也不好，他們談天說地，且沒個形影。只是因為他們懂天文學，能夠計算天文表（astronomical tables）的準則，因此政府利用他們來編纂曆書。這絕不是說他們的教派是好的，你們斷不可相信他們。 ¹¹⁸

由此可見，米憐將《廣訓》中提及的「天主」（Teen-choo）認定是羅馬傳教士所信仰的神，而鮑康寧則將白話解所言「天主教」解釋為天主教的正統派。甚至二人還對此二詞特別加上註解。如米憐於隨頁註中解釋道：

天主（Teen-Chu）即天堂的統治者或主人，這是羅馬傳教士用來表示「至高存在」（Supreme Being）的專門用語。作為一個特定稱號，它相當適用

115 清·王又樸，《廣訓衍》，見《廣訓》（美華書館本），頁49左。

116 William Milne, *The Sacred Edict*, pp. 128-129.

117 Ibid., pp. 150-151.

118 F. W. Baller, *The Sacred Edict*, pp. 84-85.

於「至高存在」，但是它絕不是一個普通的詞，而且在中文也不用它來表示偉大的第一因，¹¹⁹ 所以如此的借用該詞曾被爭議過；而且它除了做為這個稱號外，也很可能從未在它處使用過。因此它在中國，是特別用來表示羅馬天主教的一個稱號。¹²⁰

而鮑康寧則對中文的「天主教」一詞做了下列註釋：

十三世紀開始，羅馬教皇在中國有了代理機構。但是康熙和雍正都曾發佈敕令來反對他們，他們都將之視為國家的敵人。同時，他們對政治的干預，更加深了上述主張。¹²¹

由前述英譯及其註解可知，做為新教傳教士的米憐和鮑康寧，完全將《廣訓》所出現的「天主」一詞，等同為羅馬天主教的「神」或「上帝」的代名詞，認為此與其所信仰的新教全然無關。但目前尚未有證據顯示，當時來華的新教傳教士，以此解釋來抵制天主教在華的發展。同時，也未見新教傳教士對此說有特別的討論。因此，這些新教傳教士們似乎並非如此在乎《廣訓》或其白話解的這些說法，或許他們覺得清朝禁的是天主教，並非基督新教。只有1877年理雅各在一場演講中，曾談及《廣訓》之「天主教」一語應解釋為基督教，並衷心對新教傳教士們說道：「（雍正）針對這條格言（即聖諭第七條）闡發及說明的方式，或許為傳教士們藉著基督真理來接近中國讀書人之心的方法上，提供了一些重要的暗示。」¹²²

七、結 語

總之，清未來華新教傳教士之所以翻譯、出版《廣訓》及其白話解的原因，主要是將該書視為學習中國語言，特別是白話文的極佳輔助工具書。其次，透過《廣訓》的閱讀，他們也得以了解清朝統治者對老百姓所採取的統治術或安民之策。再次，當時在華傳教士們亦可從《廣訓衍》或《直解》等

119 第一因（first cause），指最初的開始、初始，萬物的起源、本源。在宗教裏，指的就是神、上帝、造物主。

120 William Milne, *The Sacred Edict*, pp. 150-151.

121 F. W. Baller, *The Sacred Edict*, pp. 84-85.

122 James Legge, "Imperial Confucianism," *The China Review*, 6.3(1877. 11): 235. 按此文為理氏於牛津大學泰勒學院（Taylor Institution）講演之紀錄。

宣講用講稿中，學習對民衆公開傳道的演說方式，並在某個程度上加以倣效實行。由當時留下的文獻記載也可得知，這些入華的新教傳教士熱切觀察了「聖諭宣講」的施行狀況。最後，針對《廣訓》第七條「黜異端以崇正學」中視天主教爲異端之內容，來華新教傳教士們似乎也多採事不關己的態度。

但這並不意謂這些新教傳教士同意《廣訓》及白話解中所包涵的中國傳統倫理道德觀。畢竟受歐美基督教傳統薰陶而培育出的傳教士，在很大的程度上，難以認同中國儒家傳統。如米憐認爲，像中國這樣的異教國家，雖有像《廣訓》所呈現的一些好的行動基準或有益的真理，書中可見「許多優越的道德格言」。¹²³但是對於《廣訓》所蘊含的儒家式道德標準，米憐則完全無法認同：「將該書的哲學與其道德觀，與耶穌的福音相比，就好像昏暗的燈心與正午的太陽」。¹²⁴而鮑康寧也嘲諷地寫道，《廣訓》與「小中學生的習字本的標題一樣毫無創意」，¹²⁵並說道《廣訓》中呈現的倫理觀，雖是「高等的思惟」(high thinking)卻會導致「低等的生活」(low living)。所以遵循《廣訓》數代的中國人，「仍受困於黑暗中」，而惟有「採用西方文化中詩意想像爲豐富多彩的媒介」，始有出現「亞洲之光」的可能。¹²⁶

也有像理雅各那樣，認爲西方人士應該嘗試了解《廣訓》中儒家道德的原貌，而不應一味以西方基督教倫理來解釋、評價它。理雅各說：

《聖諭廣訓》及其白話解是眾多崇高信條中的極佳範例，這些信條爲有力的常識所強化，而且往往是具說服力並令人印象深刻的。《聖諭廣訓》及其解說，已足以證明對儒家所表達的最佳讚詞。讓我拋開基督教頑固的控訴傾向來說，《聖諭廣訓》及其解說，足以顯示要使一個國家真正地美好而偉大，除了最高的人類智慧之外，還需要的更多。我（演講）的目的就是要給大家一個最高權威本身所刻劃出的中國圖像，不誇大其美善與正義，或輕視其邪惡與錯誤。¹²⁷

最後要提到的是，在十九世紀中國史研究中，來華新教傳教士一直是

123 William Milne, *The Sacred Edict*, pp. xi-xii.

124 Ibid., p. xiv.

125 F. W. Baller, tr., *The Sacred Edict: With a Translation of the Colloquial Rendering* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1892), p. iv.

126 Ibid.

127 James Legge, "Imperial Confucianism," *The China Review* 6.6(1878.5): 374.

「妾身未明」的群體，卻是相當值得投入的研究範疇。這些來自歐美的「異鄉客」，來華宣傳中國人所陌生的宗教，表達中國人難以理解的思想觀念，不論他們的所作所爲是貢獻還是破壞，皆對當時，甚至未來的中國產生了重要的影響。特別在中西文化交流方面，他們確實扮演了關鍵性的角色。¹²⁸ 同時，他們對當時中國社會文化的觀察與紀錄，在某些程度上，彌補了中國史料之不足。

本文修訂自筆者的碩士論文「一九世紀における来華プロテスタント宣教師のシノロジーについて——『聖諭廣訓』の翻譯・出版及び認識を例として」(京都：京都大學大學院文學研究科碩士論文，2005)。

引用書目

一、傳統文獻

- 清・《清實錄》，北京：中華書局，1986-1987。
- 清・《大清聖祖仁皇帝實錄》，臺北：華文書局景印，1964。
- 清・《大清世宗憲皇帝聖訓》，臺北：華文書局景印，1964。
- 清・聖祖頒諭，世宗繹譯，《聖諭廣訓》，《景印文淵閣四庫全書》第717冊，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 清・康熙聖諭，雍正廣訓，《聖諭廣訓》，《故宮珍本叢刊》第350冊，海口：海南出版社，2001，據清雍正二年（1724）內府刻本影印。
- 清・康熙聖諭，雍正廣訓，《聖諭廣訓》，臺北：中央圖書館臺灣分館藏清同治九年（1870）上海美華書館活字板。
- 清・康熙聖諭，雍正廣訓，直解者不詳，《聖諭廣訓直解》，臺北：中央圖書館臺灣分館藏清同治光緒間湖協左營德清汎千總詹培林刊本，全2冊。
- 清・蔣良騏、王先謙纂修，《十二朝東華錄》，臺北：文海出版社，1963。
- 清・王又樸，《介山自訂年譜》，北京：北京圖書館出版社，1999，據清乾隆間刻本

128 見顧長聲，《傳教士與近代中國》（上海：上海人民出版社，1991），第17章「傳教士與近代中西文化交流」，頁416-429。另，費正清亦云：「十九世紀中西關係中，新教傳教士是被研究得最少，但是最有意義的人物」，見S. W. Barnett & J. K. Fairbank, eds., *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 2.

影印。

清·卞寶第等修，曾國荃等纂，《（光緒）湖南通志》，《續修四庫全書》史部第661-668冊，上海：上海古籍出版社，1995序，據清光緒十一年（1885）版影印。

清·沈家本、榮銓修，徐宗亮、蔡啓盛纂，《（光緒）重修天津府志》，北京：北京圖書館出版社，2002，據清光緒二十五年（1899）刻本影印。

清·崑岡等奉敕著，《清會典事例》，北京：中華書局，1991，據清光緒二十五年石印本影印。

汪世榮編注，《曾國藩未刊信稿》，北京：中華書局，1959。

趙爾巽等撰，《清史稿》，北京：中華書局，1977。

魯迅，《兩地書》，臺北：唐山書局，1989。

金毓黻輯，《金毓黻手定本文溯閣四庫全書提要》，北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999。

（日）魚返善雄編，《漢文華語康熙皇帝聖諭廣訓》，臺北：文海出版社，1974，據東京大阪屋號書店《漢文華語康熙皇帝聖諭遺訓》，1943年版影印。

（英）馬禮遜夫人（Eliza A. Morrison）編，顧長聲譯，《馬禮遜回憶錄》，桂林：廣西師範大學出版社，2004。（原著 *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, 1839年出版）

《聖經：和合本（神版）》，臺北：臺灣聖經公會，2004。

Anon. "Introduction: *Shing Yü Kwáng Hiun*, or An Amplification of the Sacred Edict," *Chinese Repository* 15.10 (1847.10): 500-506.

Anon. "Reading the *Sacred Edict*, A System of Instruction Adopted by the Chinese Government for the Moral Benefit of the Common People." *Chinese Repository* 17.11 (1848.11): 586-591.

Baller, F. W., tr. *The Sacred Edict: With a Translation of the Colloquial Rendering*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1892.（日本東洋文庫藏）

Bridgman, E. C. "Review to W. Milne's Translation of *The Sacred Edict*." *Chinese Repository* 1.8 (1832.12): 297-315.

Campbell, William. *The Sacred Edict, Translated into the Vernacular of the Bible Used throughout Chinchew, Changchew and Formosa*. Amoy: The Poe-Bun-Tsai Press, 1908.（臺北：中央圖書館臺灣分館藏）

Eichler, E. R. "The *K'uen Shi Wan*, 勸世文; or, the Practical Theology of the

- Chinese.” *The China Review* 11.2 (1882.9): 93-101.
- Johnston, R. F. *Lion and Dragon in Northern China*. N.Y.: E. P. Dutton, 1910.
- Kranz, Paul. “Das erste Kapitel der Erklärung des heiligen Ediktes von Kaiser Kang-hi.” *Zeitschrift für Missions und Religionswissenschaft* 10.4 (Berlin, 1895): 193-199.
- Legge, James. “Imperial Confucianism, or the Sixteen Maxims of the K’ang-hsi period.” *The China Review* 6.3(1877.11): 147-255; 6.4(1878.1): 223-235; 6.5(1878.3): 299-310; 6.6(1878.5): 363-374.
- Milne, William, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*. Malacca: Anglo-Chinese Press, 1820.
- Milne, William, tr. *The Sacred Edict: Containing Sixteen Maxims of the Emperor Kang-He, Amplified by His Son, the Emperor Yoong-Ching: Together with a Paraphrase on the Whole, by a Mandarin*. London: Black, Kingsburg, Parbury & Allen, 1817. (臺北：國家圖書館藏微縮資料) 二版：Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1870. (日本東洋文庫藏)
- Wade, Thomas Francis. *Hsin Ching Lu* 尋津錄 (Hong Kong, 1859), 收錄於六角恒廣編, 《中國語教本類集成》第3集, 東京：不二出版, 1993, 據日本國會圖書館所藏香港1859年版影印。
- Williams, S. W. *A Syllabic Dictionary of the Chinese Language* (漢英韻府). Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1874.
- Williams, S. W. *The Middle Kingdom* (中國總論). New York: Charles Scribner’s Sons, 1900, 2 vols.
- Wilhelm, Richard, tr. “Das heilige Edikt des Kaisers Kang Hi,” *Zeitschrift für Missions und Religionswissenschaft* 19.1-3 (Heidelberg, 1904): 1-14; 33-50; 65-75.
- Wylie, Alexander. *Notes on Chinese Literature: With Introductory Remarks on the Progressive Advancement of the Art; and a List of Translations from the Chinese into Various European Languages*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867; London, Trüner & Co. 1901. N.Y.: Paragon Book Reprint Corp., 1964.

二、近人論著

- 中華福音神學院編 1981 《中國基督教史研究書目——中日文專著與論文目錄》，臺北：中華福音神學院出版社。
- (日) 木津祐子 2003 〈『聖諭』宣講——教化のためのことば〉，《中國文學報》(京都大學) 66(2003.4): 85-108。
- 王爾敏 1975 《中國文獻西譯書目》，臺北：臺灣商務印書館。
- 王爾敏 1993 〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，《中研院近史所集刊》22下(1993.6): 255-279。另收錄於氏著(1997)《明清社會文化生態》，臺北，臺灣商務印書館，頁3-36。
- (德) 吳素樂(Ursula Ballin) 著，任仲偉譯 2005 〈衛禮賢——傳教士、翻譯家和文化詮釋者〉，《德國漢學：歷史、發展、人物與視角》，鄭州：大象出版社，頁454-487。
- 李穎姿 2004 〈出師未捷身先死——米憐評傳〉，載雷雨田主編，《近代來粵傳教士評傳》，上海：百家出版社，頁161-208。
- 沈從文 1986 《從文自傳·辛亥革命的一課》，重慶：重慶出版社。
- 周振鶴 2006 〈聖諭、《聖諭廣訓》及其相關的文化現象〉，載氏編纂，《聖諭廣訓：集解與研究》，上海：上海書店出版社，頁581-632。原刊於李國章、趙昌平主編，《中華文史論叢》，上海：上海古籍出版社，2001，頁262-335。
- 周振鶴編 2005 《晚清營業書目》，上海：上海書店出版社。
- 范慕韓編 1995 《中國印刷近代史初稿》，北京：印刷工業出版社。
- 徐式谷 2002 〈歷史上的漢英詞典〉(上)，《辭書研究》2002.1: 126-138。
- (日) 酒井忠夫 2002 《增補中国善書の研究》，2冊，東京：國書刊行會。
- 常建華 1988 〈論《聖諭廣訓》與清代孝治〉，《南開史學》1988.1: 147-170。
- 張奇明主編 2001 《點石齋畫報：大可堂版》，上海：上海畫報出版社。
- 梁元生著，陳同譯 2003 《上海道臺研究——轉變社會中之聯繫人物，1843-1890》，上海：上海古籍出版社。
- 范約翰 2000 〈(上海)清心書院濫觴(1860年)〉，載陳學恂主編，《中國近代教育史教學參考資料》(下)，北京：人民教育出版社，頁206-209。
- 湯清 1987 《中國基督教百年史》，香港：道聲出版社。
- (英) 湯森著，吳相譯 2004 《馬禮遜——在華傳教士的先驅》，鄭州：大象出版社。
- 熊月之 1994 《西學東漸與晚清社會》，上海：上海人民出版社。
- 熊月之編 1999 〈墨海書館の出版書一覽〉，收入沈國威編，《《六合叢談》(1857-58)の學際的研究》，東京：白帝社，頁241-248。

- 聞鈞天 1935 《中國保甲制度》，上海：商務印書館。
- 蔡鴻生 2006 《俄羅斯館紀事》，北京：中華書局。
- 鄧雲鄉 1997 〈《聖諭廣訓》〉，《中國文化》（北京中國文化研究所）15/16（1997.12）：244-252。
- 戴寶村 1985 〈聖諭教條與清代社會〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》13(1985.6)：303-324。
- 蘇 精 2000 《馬禮遜與中文印刷出版》，臺北：臺灣學生書局。
- 蘇 精 2005 《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。
- 顧長聲 1985 《從馬禮遜到司徒雷登：來華新教傳教士評傳》，上海：上海人民出版社。
- 顧長聲 1991 《傳教士與近代中國》，上海：上海人民出版社，增補本。
- 顧長聲 2006 《馬禮遜評傳》，上海：上海書店出版社。
- Barnett, S. W. & J. K. Fairbank, eds. 1985. *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Paul A. 1978. "Christian Missions and Their Impact to 1900." In J. K. Fairbank, ed., *The Cambridge History of China*. Cambridge; N. Y.: Cambridge University Press, vol. 10, part 1, pp. 545-590.
- Fairbank, J. K., (費正清) ed. 1974. *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Giles, Herbert A. 1915. *Confucianism and Its Rivals*. London: Williams and Norgate.
- Holt, W. S. 1879. "The Mission Press in China," *Chinese Recorder* X (May-June 1879): 212-219.
- Hsiao, Kung-chuan. 1960. *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. Seattle: University of Washington Press.
- Mair, Victor H. 1985. "Language and Ideology in the *Sacred Edict*." In David Johnson, Andrew J. Nathan & Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp. 345-359.
- Turner, Jonathan H., ed. 1991. *The Structure of Sociological Theory*. Belmont, Calif.: Wadsworth.

“The Meaning of the Emperor” : On Protestant Missionaries’ Publishing and Understanding of the *Sacred Edict* in 19th Century China

Jenn-wang Liao*

Abstract

The historiography of Protestant missionaries in China during the 19th century is a realm that has been more or less neglected to present. The purpose of this article is to examine research on the publishing of sinological works by Protestant missionaries in China during the late Qing, especially that of the *Sacred Edict*.

The *Sacred Edict* was issued by Qing Dynasty rulers and was widely circulated among officials. Protestant missionaries that came to China to preach the gospel in the 19th century attached great importance to the *Sacred Edict* and its vernacular edition. They translated and published several related publications. The purpose of this article is three-fold: first, to analyze the purpose of the missionaries publishing the *Sacred Edict* and to comprehend their reading and understanding of it; second, to discuss the ceremony associated with their preaching of the *Sacred Edict* that was performed regularly throughout the empire; and third, to give an account of how the Protestant missionaries translated and explained the meaning of “Teen-choo” 天主 in the *Sacred Edict*.

Keywords: Protestant, missionaries, *Sacred Edict*, preaching of *Sacred Edict*, late Qing, publish

* Jenn-wang Liao is a Ph.D. student in the Graduate School of Letters at Kyoto University in Japan.