建道學刊 **42 (2014): 27-52**

晚清中國的馬可福音詮釋與使用
——以花之安《馬可講義》為中心

王志希
香港中文大學
The Chinese University of Hong Kong

花君之安《講義》一書出，釋解詳明，議論恢廓。殊覺別開生面，腐臭無不神奇，陳跡變為新異。直將耶穌一片剴切慈祥之意，流露於篇章行句之間。大之可以彌六合，小之可以入芥子。有似暮鼓聲聲，動魄驚心。斯時重玩原文，倏然如夢，乍覺似醉方醒……**間或有旁引曲喻之條，牽儒書以證斯道**，穿穴經典，辯駁史家，外及諸子群書，似莫不在其胸中熟爛。

——拙安山人[1]

[1] 拙安山人：〈馬可講義序〉，花之安：《馬可講義》（清光緒年間刻本），頁99。筆者所分析之《馬可講義》中的文獻，均來自中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《東傳福音》（合肥市：黃山書社，2005）。以下不另示出處。

一　導論

十九世紀以來，作為十六世紀歐洲「宗教改革」後裔的基督新教傳教士入華，他們秉承「唯獨聖經」的信念，隨即展開聖經文本的漢譯；與此同時，亦開始在晚清中國的社會文化處境之中對聖經文本進行「**詮釋**」與「**使用**」。[2] 德國傳教士花之安（Ernst Faber，1839-1899年）[3] 花近十年之功撰寫了名為《馬可講義》（1875年）[4] 的馬可福音注疏，便為一個重要典範。

根據撰寫〈馬可講義序〉的一位自稱「拙安山人」的晚清華人所言，未經「詮釋」與「使用」的馬可福音，雖然已經被翻譯成漢語，但是對於中國人而言，文字「非邃奧之辭」，道理亦「平庸」，因此令中

---

[2] 艾柯（Umberto Eco）區分了「**詮釋一個文本**」（interpreting a text）與「**使用一個文本**」（using a text）這兩種活動。參艾柯：〈在作者與本文之間〉，艾柯等著，王宇根譯：《詮釋與過度詮釋》（香港：牛津大學出版社，1995），頁68。羅蒂（Richard Rorty）則反對這種區分；在以他為代表的「實用主義者」看來，「任何人對任何物所做的任何事都是一種『使用』」，因此也就不存在獨立於「使用」的「詮釋」。參理查德．羅蒂：〈實用主義之進程〉，艾柯等：《詮釋與過度詮釋》，頁95。本文在此對二者的爭議無法深入探討，但筆者仍然暫採納艾柯的意見，將「詮釋」與「使用」作適當分離。

[3] 花之安是德國人，1858年加入基督教差會「禮賢會」（Rhenish Missionary Society, RMG），1865年抵達香港後，再到廣東的虎門與東莞，1899年在青島去世，在中國共計三十四年，終生未娶。他一生的傳道事業主要圍繞在行醫、講道和文宣三個方面進行。加拿大的新教傳教士季理斐評價他是「十九世紀造詣最深的中國學學者」。參孫立新：〈評德國傳教士花之安的中國研究〉，《史學月刊》第2期（2003年），頁46。也有學者認為他是一位「儒家式傳教士」。參張碩：〈花之安在華傳教活動及其思想研究〉（北京大學歷史系博士論文，2007），頁2。但是筆者對於「儒家式傳教士」這樣的說法有所保留，因為它容易令讀者誤以為花之安完全認同儒家的理論與實踐。但是，本文的第三部分與第四部分將證明，以上說法如果並非錯誤，也至少過於片面。

[4] 花之安在1873年寫的〈馬可講義題辭〉中，自述了《馬可講義》從「講稿」變為「注疏」的經過：1866年開始，「余命意，西席李君允朋筆述，按經之次第，逢安息講一段」；1867年時「復講；推而廣之，西席王君謙如筆述。初無意於付梓，不過有所記而已」；1868年與1869年則「中輟，另講他書」；1870年，「印書局諸君鑒閱」，勸他將該書出版，但花之安認為缺憾甚多，於是「重為纂修，先解經文，後闡釋經義，更與教友李君允朋、陳君德勳、陳君效新、王君謙如，互為叅校，凡四易稿而書成。」參花之安：〈馬可講義題辭〉，收氏著：《馬可講義》，頁100。

國人懷疑基督教「以不經之說、俚鄙之言以惑世俗」；如此一來，馬可福音幾近於過時的「腐臭」之書。但是，花之安對馬可福音的「詮釋」與「使用」，令晚清讀者理解到福音書中的微言大義，讀到「耶穌一片剴切慈祥之意，流露於篇章行句之間」；馬可福音在花之安的手中，竟然化「腐臭」為「神奇」。[5] 要言之，因花之安「詮釋」與「使用」的緣故，馬可福音才能在中國「死而復生」。文本的生命，不僅蘊含於跨文化的「翻譯」之中，而且蘊含於對文本的「詮釋」和「使用」之中。那麼，這一過程究竟如何發生？

面對《馬可講義》這一文本，不同學者自然可以從多樣化的角度解讀之。譬如，花之安在該文本中，十分注重將中國經學與聖經進行比較，甚至長篇大論地引述尤其是宋儒的觀點（有時可能令讀者疑惑，究竟他是「用經學注聖經」，還是「用聖經注經學」）。這一點值得學者進一步研討，亦即或探究晚清經學的發展對花之安的影響，或以花之安撰寫的《經學不厭精》等作品與《馬可講義》來對讀。不過，由於篇幅所限，以上角度並非本文的核心關注點——儘管行文中亦有涉及。本文僅僅聚焦於花之安如何在具體的歷史處境中解讀馬可福音這一角度進行論述，也即是一種「聖經接受史」（reception history of the Bible）的進路，並將分析的文本集中在《馬可講義》本身，而暫不探討晚清經學的發展以及花之安的其他作品等議題。

因此，本文的核心研究問題是：花之安在《馬可講義》之中如何**因應晚清中國的社會文化處境**，來「詮釋」與「使用」馬可福音，以致使該文本「腐臭無不神奇」？探討這一個問題的過程，不僅牽涉到馬可福音文本與其他中國典籍之間的「互文性」（intertextuality），也會關注馬可福音文本與文本外的晚清社會文化實踐之間的觀照。換言之，一

[5] 拙安山人：〈馬可講義序〉，頁99。

方面，花之安十分熟悉儒家的話語與實踐，並以與儒家之道對話的方式，「**詮釋**」馬可福音；另一方面，花之安亦關注到晚清中國處境之中與基督教密切相關的議題（包括中國士子的倫理問題以及中國士子對待基督教的心態問題），並以「切實」、「靈活」[6] 之法，「**使用**」馬可福音。如此，在本文中，筆者期望從文本、社會與文化三者互動的關係上，呈現晚清中國的社會文化處境中的馬可福音被「詮釋」和「使用」的具體實情。

二　「儒書證道」：馬可福音的「會通」詮釋

就本文所關注的題旨而言，花之安對馬可福音的第一種詮釋，可稱為「『會通』詮釋」，而本部分亦主要研討儒家之道如何被花之安加以化用，以達致順利詮釋馬可福音之目的。

從花之安比較耶儒關係的角度看，「會通」即是「二者相似之處，即塑造耶儒達成一致意見之基礎」。[7] 花之安在《馬可講義》中撰寫的〈講義指南〉，透露了他注釋馬可福音的一個重要特徵（與筆者在此的討論密切相關），亦即「在外人前，辟其所尊重之聖賢，此獨使人生怒，不能改變人心。**乃擇其中之與聖道相近者言，引之而歸聖**

[6]《馬可講義》在具體經文注釋之前，有花之安撰寫的一份〈講義指南〉，說明講義所遵循的原則。其中「學講道之法」的第七點，他討論到講道當「切實」的原則，即講道的論題都必須「切實關於講道聽道之人，不可徒講古人，與今人無關痛癢」；而第八點，他討論到講道當「靈活」的原則，即「不可膠柱鼓瑟，需相時度勢，使所言之道，恰中聽者之弊病，因其勢而利導之」。參花之安：〈講義指南〉，收氏著：《馬可講義》，頁101。這兩點將在下文的分析中可以見到。

[7] 花之安著作的英文原文是："Points of similarity which form a basis of agreement between Confucianism and Christianity." 參Ernst Faber, "Appendix: Missionary View of Confucianism," in Ernst Faber, *China in the Light of History* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1897), 57。

道」。[8] 這亦為前文所述的拙安山人稱讚花之安這一著作的一條理由：「間或有旁引曲喻之條，**牽儒書以證斯道**，穿穴經典，辯駁史家，外及諸子群書，似莫不在其胸中熟爛。」[9]「儒書證道」，便是尋求對馬可福音進行「會通」詮釋的一種努力。[10] 本部分集中論析《馬可講義》關於「孝」與「忠」的主題，以突顯該著作「牽儒書以證斯道」的特質。

（一）「孝」的中國與「不孝」的耶穌

儒家之道極重視「五倫」，諸教義、學說均圍繞「五倫」而展開；其中「父子」之倫所蘊含的「孝道」，更被華人認為是亙古不易的真理。但是，傳教士入華所宣揚的耶穌之道，恰在這一點上頻頻為華人所詬病。清末明初的天主教傳教士如此，晚清的新教傳教士亦然。1863年（亦即《馬可講義》出版的十二年前，花之安入華的兩年前），華人王炳燮上書當時的文淵閣大學士，譴責新約中「不孝」的耶穌：

> 〔耶穌〕一日與其門徒十二人坐於樹下講道，其母與兄尋至，欲其回家……門徒以告，耶穌不認曰：「能奉吾教者即吾母兄，不能奉教即非母兄。」母兄哀勸，終不肯認。於是母兄拜哭而去。（此道光二十六年，在上海聽西洋人麥都司所講，**與新約全書所載說同**。）夫**中國聖人之教，不外五倫。墨氏兼愛，孟子謂之無父**。犬羊不知有父，尚知有母；耶穌不認其母，犬羊不如。**乃奉為教主以教天下後世，是率天下後世皆為無父無母之人矣**。此其大罪一也。[11]

---

[8] 花之安：〈講義指南〉，頁103。但事實上，花之安並沒有完全遵照這個原則；本文的第三章與第四章所分析的文本就是例證。

[9] 拙安山人：〈馬可講義序〉，頁99。

[10] 根據另外一位學者的觀點，這種尋求「會通」詮釋的嘗試，亦似所謂的「索隱法」（figurism），即「從神學角度」，「揣摩《聖經》文本與儒家經書間的神祕聯繫。」參姚興富：《耶儒對話與融合：「教會新報」（1868-1874）研究》（北京：宗教文化出版社，2005），頁27。

[11] 王明倫編：《反洋教書文揭帖選》（濟南：齊魯書社，1984），頁24。

本段引文所呈現的晚清社會文化處境，與本文的研究主題關係甚大。王炳燮控訴耶穌「不孝」的福音書敘事，對觀福音書皆有記載（細節不盡相同）（見太十二46～49；可三31～35；路八19～21）。

且不論王炳燮對該段經文的詮釋與福音書的敘事本身相比有哪些增減，前者是否忠實於後者（這些都是福音書在晚清的詮釋與使用之歷史上，值得討論的重要議題），至少上述引文表明以下三點：

第一，基督教是否反對「孝道」，傳教士需要回應這一個核心問題。

第二，福音書在此被晚清反教華人用作譴責耶穌「不孝」的證據，這反映了福音書中確有某些經文，使得站在不同立場的讀者（反教華人或傳教士）可能會作出截然相反的詮釋，而傳教士也需要回應這樣的譴責。

第三，耶穌在福音書中的倫理主張被等同於墨子的教導，而墨子所提倡之「兼愛」在儒家之道主導的社會中被棄如敝屣；這樣的類比亦同樣需要傳教士為耶穌的倫理主張提出自我辯護。

在這樣的處境下，撰寫於十九世紀六、七十年代的《馬可講義》，以「切實」之法回應那些與王炳燮一樣有類似質疑的晚清華人。

（二）耶穌之道的孝、忠與差等之愛

馬可福音一章16至22節記載了剛出來傳道的耶穌呼召頭四位門徒的敘事；與前文王炳燮所引的福音書敘事相似的是，這一段經文也很可能引發華人讀者的質疑：耶穌一呼召，門徒皆「別父業從之」，豈不是「不克在家奉養，**於孝道有虧**」？[12] 因此，花之安在詮釋這段經文時，必須使用「會通」的技藝，使得該段經文為晚清讀者所接受。

---

[12] 花之安：〈四條　馬可一章十六至二十二節〉，收氏著：《馬可講義》，頁137。

首先，花之安引用舊約典故，如創世記中約瑟厚葬其父親雅各等，以證明「華人妄毀」基督徒「不孝」，是「耳食之言，漫不加察耳」。同時，亦引用舊約經文（如十誡之第五誡「敬爾父母，則可於耶和華上帝所賜之地，而孝遐齡焉」），與儒家的孝觀（如孔子答子遊問的時候說「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」）作對比，以證明「中國之論孝，與聖經之論孝相同也」。[13] 如此，花之安便通過「會通」詮釋，緩和了馬可福音一章16至22節表面上看來的「不孝」性質。

可是，為了解決經文與儒家孝道看上去的矛盾之處，還未足夠。花之安必須進一步以「會通」詮釋化解矛盾。於是，一方面，花之安引儒家經典，試圖闡明孝道之真義不在「奉養」，而在「從道」：「不知拘拘奉養，是孝行之一端，乃其粗跡；孝之義原不在此。**《孝經》云：必需立身行道，以顯榮父母也**。是孝之大，無過於從道。今門徒負笈從師，以道自任，淑身淑世，孝孰大於是。」[14]

另一方面，花之安還創意性地借用儒家「五倫」中「君臣」之倫所蘊含的「忠道」，來詮釋馬可福音一章16至22節中撇下父業跟隨耶穌的四位門徒的行為，其實彰顯了「孝」與「忠」兩難全的情況：「不見賢臣為國宣勞，王事靡鹽，不遑將母，未有人非此言其不孝。今門徒為道而別父，焉得謂之不孝耶？傳道屬天事，治國屬人事。傳道之任，重於民社之任，豈得以拘拘奉養例哉？」換言之，忠臣為世間之國效力，無暇顧及奉養家人，不會被人指摘為不孝；根據同樣的邏輯，門徒為天國這一更重要的國度效力，就更不應該被指摘為不孝。因此，花之安的結論便是：「門徒為職所系，是以不得已別之；**以二者不能兩全，盡職即盡孝也**。」[15]

---

[13] 花之安：〈四條　馬可一章十六至二十二節〉，頁137。

[14] 花之安：〈四條　馬可一章十六至二十二節〉，頁137。

[15] 花之安：〈四條　馬可一章十六至二十二節〉，頁137。

更為有趣的是，花之安也有意無意地在詮釋前節中王炳燮所引馬可福音三章31至35節的時候，回答了晚清華人閱讀該段經文時可能會有的負面反應。前文提到，該段經文記載的是耶穌的母親與兄弟打發人去找耶穌，但耶穌似乎很無情地連見他們一面也不肯，反倒說「凡遵上帝旨者，即我兄弟姊妹及母也」（可三35）。表面上看，這段經文所描述的耶穌呈現出「不孝」的形象。但是，與馬可福音一章16至22節的注疏相似，花之安再一次以「忠孝兩難全」的詮釋技藝，為耶穌辯護：

> 或謂傳道雖要，母與兄弟既來，不即一見，似太拂情，於孝友不能無憾。不知傳道有機，為時無機。家庭供職，為日孔長。**傳道天事，奉母人事，豈得以人而廢天乎？觀昔禹之治水，三過其門而不入，孔子何以賢之？以能憂民之憂也**。至賢臣為國宣勞，王事鞅掌，不惶將母，未聞有人非之為不孝，而朝廷又從而褒之。非以其有大於將母者，在乎其為王事可以**移孝作忠**。[16]

「傳道」與「奉母」，在此成為了「忠」與「孝」之取捨的問題；為「忠」而無暇顧及「孝」，不應當受到指摘。更值得注意者，花之安引儒家著名的「大禹治水，三過其門而不入」的故事，作為「會通」詮釋的例證，認為與大禹一樣「憂民之憂」的耶穌，在此不當「非之」，反而當「賢之」。

此外，在馬可福音七章1至13節中，耶穌嚴厲地譴責法利賽人與文士藉口將本應供奉給父母之物給了上帝，而不再需要奉養父母。花之安在馬可福音七章10節——即耶穌引舊約中摩西所說「詈父母者必死之」——加短注，釋曰：「詈罵也，詈則不敬，其罪至死，**見上帝誠嚴禁不孝之罪也**。」隨後，他又在七章12節——即耶穌譴責法利賽人他們

[16] 花之安：〈十六條　馬可三章三十一至三十五節〉，收氏著：《馬可講義》，頁169。

「是後不許之養父母」——加短注，釋曰：「凡人先行之父母，然後可以及人。果供養父母罔缺，獻賦外之祭，亦未始不善。乃捨親不養，棄分內而行分外，此為廢上帝之命。**於此可見聖經論孝之全**。」[17] 如此，在花之安的注釋之中，儒家之道中的「孝道」，與《馬可福音》的經文融為一體。[18]

最後，花之安通過「會通」詮釋，反駁將基督教與墨家相等同的觀點。從明末清初一直到當代，都有如王炳燮那樣將基督教的倫理觀等同於墨子「兼愛」的看法。[19] 而花之安則在馬可福音文本的適當之處反

---

[17] 花之安：〈三十條　馬可七章一至十三節〉，收氏著：《馬可講義》，頁209。

[18] 在其他著作中，花之安亦以相似的口吻說：「華人亦知上帝，但以為上帝位至尊，非人所敢親近，因此遂離棄上帝矣。豈知上帝愛人最切，無時無地不與人交接。人當時刻親近上帝，不獨敬之，而且愛之，如赤子之於慈父母焉，則有以篤天倫矣。外此則有人倫。即父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信是也。此五倫由於私恩，私恩由於情欲，情欲由於血氣。《易》曰：有夫婦然後有父子，有父子然後有兄弟。蓋夫婦為人倫之本，人倫實血氣之倫也。」參花之安：《十三經考理．天卷．第五章．信天父》，頁28，轉引自張碩：〈花之安在華傳教活動及其思想研究〉，頁31。民國中國基督教史學者王治心也曾引用馬可福音七章所敘述的這一段經文作為理據認為，「孝就是中國人的宗教，以父母取代了神的地位」。基督教信仰的猶太人背景是以宗教為生活中心，一切以神為首；然而中國人則以倫理為生活中心，一切以父母為首。那麼該如何調和二者呢？王治心說：「就是藉着孝順父母來尊敬上帝。猶如耶穌不准許門徒把父母應得的供奉來獻給上帝（可七11）；由此看來，耶穌的倫理與孔子的孝道，絲毫沒有衝突。」參林榮洪：〈「五四」時期的本色神學思潮〉，劉小楓編：《道與言：華夏文化與基督文化相遇》（上海：三聯書店，1995），頁670。另，原書作者名「林洪榮」，或為手植錯誤。

[19] 例如，晚清咸豐年間的夏燮讚賞清初楊光先的言論：「（楊光先）著書自稱不得已者，比於**孟子之拒楊墨……其言孟子之拒楊墨，恐人至於無父無君……**」參李恩涵：〈道與言：咸豐年間反基督教的言論〉，劉小楓編：《道與言》，頁164。又如晚清同治年間的湘人張自牧亦指斥基督教不過是墨家者流：「西洋三教（天主、耶穌、希臘）同出一教，**蓋墨氏之本旨……無君臣父子夫婦兄弟之倫**，而一以朋友之道處之，博施尚見而昧於本末親疏之道。」參李恩涵：〈道與言：同治年間反基督教的言論〉，劉小楓編：《道與言》，頁186。即便到了現代，亦有中國宗教研究者歐大年曾表示，基督教與墨家有相似之處如下：「墨翟的訓誨和模範：墨子活在孔子數十年之後，強調天乃充滿普遍之愛、關顧天下萬有的神，於此引出兼愛的倫理。」參歐大年：〈救贖歷史內的中國宗教：與基督教對話〉，歐大年、賴品超著，楊國強譯：《中國宗教．基督教．拯救：中國宗教學家與基督教神學家的對話》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2000），頁6。

駁這種論調。馬可福音七章24至30節記載，來自迦南的一位外邦婦女求耶穌趕走女兒身上的鬼，耶穌先以「若先取兒曹餅投狗，未善也」為理由拒絕了她；不過，在該名婦女的哀求下，耶穌最終答應了她的請求。

花之安以該段經文為基礎進行詮釋，明確表示基督教的「愛」與墨子的「兼愛」不同。墨子的「兼愛」從起初就是對一切人皆平等，然而該段經文中的耶穌對猶太人和外邦人的「愛」有先後順序，表明耶穌的「愛」是：「推愛之量，則充乎宇宙；**施愛之序，則先及信道**」。[20] 反過來看，耶穌這種「**非兼愛**」的「愛」，倒更接近於儒家的「**差等之愛**」了。

我們似乎有理由推斷，儒學知識淵博的花之安，雖然表面上是在反駁耶墨等同的觀念，但是實際上仍然以儒家之道為基礎，作為對馬可福音的「會通」詮釋。耶穌關於「愛」的主張異於墨家，似於儒家，這一種觀點並不為後世多數學人所接納——不過這屬後話了。

總而言之，花之安面對晚清社會文化處境中對於耶穌及其門徒不重孝道的指控，以各種詮釋技藝，對馬可福音作出多樣化的「會通」詮釋。[21]

---

[20] 花之安：〈三十二條　馬可七章二十四至三十節〉，收氏著：《馬可講義》，頁215。

[21] 至於花之安在《馬可講義》中就其他主題作出的「會通」詮釋，在此就無法再展開論說。還可以展開深入分析的主題，包括馬可福音一章1至8節（其中有引用到至少在整本《馬可講義》出現過三次的《尚書．大禹謨》「人心惟危，道心惟微」）與六章14至29節中關於「罪」、十一章12至14節中關於「禮」、十章13至16節關於「童子」以及十章17至27節關於「貪財」等的「會通」詮釋。

當然，本部分的分析，反過來看亦無不可；亦即，我們同樣也可以說，花之安其實是藉着馬可福音，來詮釋儒家之道。「會通」本來就是一種雙向的詮釋過程。只不過，筆者的立足點是，既然《馬可講義》是花之安關於馬可福音的注疏，而花之安的身分又是要向中國人傳揚福音的傳教士，因此從「作者意圖」的角度來看，認為花之安是藉儒家之道來詮釋馬可福音，當是相對合理的一個解說。

三　「乃是成全」：馬可福音的「超越」詮釋

花之安對馬可福音的第二種詮釋，可稱為「『超越』詮釋」。從聖經而言，此種類型可以用耶穌的一句話作為總結：「我來不是要廢掉，乃是要成全」（太五17）。從花之安比較耶儒關係的角度看，「超越」即是那些「儒家的不足之處，在基督教之中**得到完全**」。[22] 本部分首先闡述花之安所詮釋的儒家之道與耶穌之道的「預備」與「成全」關係，其次再繼續前一部分所討論過的關於「人倫」（或「五倫」）的主題，對「超越」詮釋作更具體的分析。

（一）「多與耶穌道相通而不足」

如上一部分所述，耶穌之道在花之安的詮釋之下，至少在「孝」、「忠」以及不同於墨家「兼愛」之「愛」這三方面，與儒家之道可以「會通」。但是，這樣的做法亦容易令晚清華人生出一種疑問：「儒道既多與耶穌道相通，以儒道教民可矣，何必以耶穌道立教，使愚夫俗子駭其名目，以為背其聖賢而詆毀之乎？」

就此種疑問，花之安在詮釋馬可福音十一章27至33節時，作出了回答。該段經文記載，祭司長與文士在耶路撒冷聖殿問耶穌行事憑甚麼權柄，而耶穌反問他們，施洗約翰的洗禮是從天上來，還是從人間來；最終，祭司長與文士無話可答。花之安便以該段經文中施洗約翰的意象，轉喻中國古聖賢，指出許多華人所認為的耶穌之道詆毀中國古聖賢，實屬「耳食之言」；並舉出儒經諸例，嘗試證明中國古聖賢「論仁義禮智之道，亦多與耶穌道相通」。

---

[22] 花之安著作的英文原文是："Points of deficiency in Confucianism which are perfect in Christianity." 參Ernst Faber, "Appendix: Missionary View of Confucianism," 57。

不過，花之安在建立耶穌之道與儒家之道「相通」的同時，亦嘗試回答二者的區別，以建立耶穌之道存在的正當性。他的「超越」詮釋如下：

> **不知儒道雖多與耶穌道相通而不足**。儒道有望善之心，而無致善之力，只及人之身心，而不及人之性靈。不能赦往日之愆、補將來之過。且聖賢無一純全之人，各有其疵，不能為人模範。惟耶穌由聖神感孕而成人，無微瑕……立贖罪之大勳，能救天下人之靈魂，此耶穌道為**諸道之冠**。[23]

在此，花之安所努力的目標，是既不使耶穌之道與儒家之道完全對立，以致引起華人的反感；又不使耶穌之道與儒家之道完全等同，以致耶穌之道失去立足中國的正當性。所以，這種對馬可福音的「超越」詮釋，體現出一種平衡的技藝。

這類認為儒家之道與耶穌之道「**相通**」而又「**不足**」的「超越」詮釋，亦可在花之安對馬可福音四章21至25節的注疏中看到。該段經文記載耶穌教導門徒說，燈不是放在斗底下或床底下，而是要放在燈台上。花之安便從燈的意象出發，將耶穌詮釋為「日光」，並在此討論了一個近似於神學上「普遍啟示」（general revelation）與「特殊啟示」（special revelation）之關係的議題。[24] 晚清華人或許會問，約在中國的

---

[23] 花之安：〈五十四條　馬可十一章廿七至末〉，收氏著：《馬可講義》，頁276。

[24] 傳統上對於「啟示」的一種分類，即「普遍啟示」和「特殊啟示」之分。「普遍啟示」指，「上帝在宇宙和受造界中揭露自我和表達自我」（包括自然界和人類良心），支持的聖經經文例如詩篇十九篇、羅馬書一章20節以及二章14至16節。「特殊啟示」可分為兩部分，一是指上帝在特定的時空中完完全全地在耶穌基督中，向特定的人群揭露自我；二是指作為記載上帝的話語和行為的聖經，也被認為是一種特殊啟示。參 Donald K. McKim, *Westminster Dictionary of Theological Terms* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996), 239-40；Ian Alexander McFarland et al ed., *The Cambridge Dictionary of Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 445；John Hick et al,

漢朝，耶穌之道才建立，那麼在耶穌之道未立之前的世界就無道麼？花之安的回答是，耶穌之道這一「特殊啟示」在耶穌降生之前雖然未立，但那個時候亦「未嘗無道」，就好比「旭日未旦，未嘗無光」。

一方面，即便在「昏夜」中，亦有「星光、火光、物光」，正如中國自古有「儒教、道教、釋教」這些「普遍啟示」；而諸如「星火」之類仍有其光，不可謂無光。這便是花之安所認為的，儒家之道是耶穌之道的前期「預備」。另一方面，「星火」雖有光，但並非「日光」，因此，「人道」雖亦「道」，卻非「天道」；同時，「日光」也非「火光」可比，正如「天道」也非「人道」可冀及。這便是花之安所認為的，耶穌之道（「天道」）為儒家之道（「人道」）的「成全」。[25]

這一觀點，同樣明確表現於馬可福音九章9至13節的注疏中。耶穌與門徒在本段經文中討論到舊約先知以利亞會在人子之前先來，而花之安便在詮釋中將以利亞的意象轉喻耶穌降世之前的各國聖賢（與前述詮釋施洗約翰的做法如出一轍）。這些「為真理導厥先路」的聖賢，自然包括花之安的晚清讀者所熟知的中國古聖賢，如堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子與孟子；他們儘管「不同猶太之先知，得宣示上帝奧旨，然亦為道多所發明，教人克己復禮，蹈義履仁……亦可謂得道之一體也」。而晚清華人「若果識之，則知**其聖賢為耶穌之道開端，引人至**

Four Views on Salvation in a Pluralistic World (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, 1996), 216。十六世紀的改教家加爾文（John Calvin）以戴眼鏡的形象比喻，闡述了他所認為的普遍啟示和特殊啟示的關係：「就像那些年老眼睛昏花和視力很差的人，如果你給他們一本很有價值的書籍閱讀，即使他們能認出是某人的作品，但除非他們戴上眼鏡，否則根本無法閱讀；同樣地，聖經使我們遲鈍的心開竅，並使我們原先對神模糊的認識變得清晰，而能正確地認識獨一真神。這是神特殊的恩賜——即祂為了教導教會，不僅使用無聲的老師，甚至親自開啟圣口教導祂的教會。」參約翰．加爾文著，加爾文基督教要義翻譯小組譯：《基督教要義》（台北：加爾文出版社，2007），頁34。

[25] 花之安：〈十八條　馬可四章二十一至二十五〉，收氏著：《馬可講義》，頁177。

耶穌處，如猶太國古先知之道，為耶穌開端。保羅曰，法為啟蒙之師，引我至基督……」[26] 要言之，儒家之道與耶穌之道常可相互發明，不過前者只是後者的「預備」，後者則是前者的「成全」。

（二）耶穌之道的人倫與天倫

接下來，我們就前一章分析過的「人倫」（或「五倫」）這一主題，繼續討論花之安如何對馬可福音的具體經文進行「超越」詮釋。首先，前文提到，王炳燮等晚清華人認定馬可福音三章31至35節中關於耶穌不願見母親與兄弟的記載，表明耶穌（及其門徒）屬「無父無母」的不孝之人，壞了「人倫」中的「父子」之倫（甚至包括「兄弟」之倫）。對此，花之安不單有如前一部分那樣作「會通」詮釋，以「君臣」之倫與「父子」之倫的兩難為理由，證明耶穌在此雖似未盡「孝」、卻也盡「忠」；他還對此段經文作「超越」詮釋，認為儒家之「五倫」雖很重要，但只有「五倫」的道理，卻還遠遠不夠。花之安指出：

> 儒書之道，不外乎五倫，而華人所矜詡者，祇此而已。無論今人不克盡其五倫，即全守五倫之道，亦何可詡哉？**夫五倫由於私恩，私恩由於情欲，情欲由於血氣。故五倫之道，無他，不過血氣之性而已，實未能為道理之純全也**。[27]

的確，花之安在注疏中多處嘗試在「五倫」的主題上，作儒家與基督教之間的「會通」詮釋；不過他知道，自己同樣需要指出，「五倫」之理仍有「不足」。在花之安看來，「五倫」的不足之處，即它不

---

[26] 花之安：〈三十九條　馬可九章九至十三〉，收氏著：《馬可講義》，頁233。

[27] 花之安：〈十六條　馬可三章三十一至三十五節〉，收氏著：《馬可講義》，頁168。

過是人類自然情感的一種反映，雖然重要，但「若以五倫之外無道，則大謬」。換言之，晚清華人詆毀耶穌之道「不講五倫」，並不正確；因為耶穌之道同樣重視「五倫」，只不過沒有以之為絕對、至終的真理，而是視之為「粗淺」：「五倫不過聖道中之一端耳。」[28]

職是之故，華人遵孝道，以致父母之命皆不可有違（以「孝」為絕對、至終的真理），這在花之安看來是沒有區分「順父母」的「經」與「權」。如在前一章已經討論到的馬可福音一章16至22節四位門徒撇下父業跟隨耶穌的詮釋中，花之安指出，一般情況下，耶穌之道同儒家之道一樣，認為孝順父母理所當然，這是「順父母之經」。但是，根據花之安的「超越」詮釋，「父母之命有背乎上帝之道，信道之子女，斷不敢逆上帝之道以順父母之命，此又以不順為順」，這是「順父母之權」。[29] 儒家之道在守孝道方面，有「經」**無「權」**，而耶穌之道卻是有「經」**有「權」**，故此耶穌之道確為儒家之道的「成全」。

然而，為何當「上帝之道」與「父母之命」相違背的時候，就必須捨後者而就前者呢？為回答此問題，花之安引出一個高於「人倫」的概念，即「天倫」。「天倫」大體相當於「遵守上帝之道」的意思。

例如，在前一章分析過的馬可福音七章1至13節中，耶穌譴責法利賽人與文士自稱將本來供奉父母之物給了上帝，便可以不再需要奉養父母。就此，一方面花之安認為耶穌譴責的猶太士子，「侈談天倫而遺人倫」，這表明耶穌並非不重視「人倫」；但是，另一方面，花之安進一步引申此主題，認為中國士子卻是走到另一個極端，即「專談人倫，而失天倫」。比起猶太之道與儒家之道，惟有耶穌之道「天倫、人倫，至全至備，皆衷於理，兩無偏廢」。[30] 如此，在花之安的詮釋下，就「人

[28] 花之安：〈十六條　馬可三章三十一至三十五節〉，頁169。

[29] 花之安：〈四條　馬可一章十六至二十二節〉，頁136～137。

[30] 花之安：〈三十條　馬可七章一至十三節〉，頁210。

倫」與「天倫」的議題而言，耶穌之道雖重視「人倫」，卻未停留於此，而是以「天倫」為高於「人倫」的準則，如此便「超越」了儒家之道。[31]

前述花之安對「人倫」的詮釋，多以「父子」之倫為代表。實則花之安在其他兩處注疏中，亦談及耶穌之道對「君臣」之倫與「夫婦」之倫的「超越」。就「君臣」之倫而言，花之安在詮釋馬可福音四章21至25節時指出：「夫世上諸臣，奉皇上詔諭，猶秉燭虔誠以誦；況吾聽上帝之道，乃聽上帝之詔諭，敢玩視乎？」[32] 就「夫婦」之倫而言，花之安在詮釋馬可福音二章13至17節時指出：「人惟室家妻子之念重，故溺於私愛，知有人倫，而不知有天倫耳……血氣之妻，雖宜親愛，而吾父在天，更宜親愛也。」[33]

如此看來，對於「君臣」與「夫婦」之倫的態度，就如對待「父子」之倫一樣；畏「君」、愛「妻」並沒有錯，卻不可以此為足，而是作為出發點，從而更畏、更愛耶穌之道所尊奉的上帝。「天倫」對於「人倫」的「超越」，如是可知。[34]

---

[31] 花之安在其他著作中亦談到：「蓋人倫、地倫，末也；天倫，本也。人倫、地倫私而偏，天倫公而正也。然則篤天倫實為性分中之最要者矣。」參花之安：《十三經考理．天卷．第五章．信天父》，頁29。

[32] 花之安：〈十八條　馬可四章二十一至二十五節〉，頁178。

[33] 花之安：〈九條 馬可二章十三至十七節〉，收氏著：《馬可講義》，頁150。

[34] 林治平亦曾對比中國的孝道與基督教的孝道，認為前者是「人本主義的孝」，後者是「神本主義的孝」；而且，「基督教的孝並非絕對的孝」，然而「中國人的『孝』是概括一切道德的，不僅有泛孝主義的色彩，甚且有泛孝主義的實際」。參林治平：〈基督教在中國之傳播及其貢獻〉，劉小楓編：《道與言》，頁119～120。

至於花之安在《馬可講義》中就其他主題作出的「超越」詮釋，亦無暇在本文予以申說。還可以展開深入分析的主題，包括馬可福音五章21至43節中關於「信」與十章28至31節中關於「賞賜」的「超越」詮釋。參花之安：〈二十四條　馬可五章廿一至末〉，收氏著：《馬可講義》，頁191；花之安：〈四十六條　馬可十章廿八至卅一節〉，收氏著：《馬可講義》，頁254～255。

四　「以古非今」：馬可福音的「批判」使用

本文前兩章主要論述了花之安對馬可福音進行的兩種詮釋（「會通」與「超越」），本章則轉而分析花之安對馬可福音的使用。如果說花之安對馬可福音的「詮釋」指的是**藉助其他文本，「詮釋」馬可福音自身**，目標是為了令讀者加深對**文本**的理解（艾柯指出，對「詮釋」的探討，是一個文本的「內在研究」）；那麼對馬可福音的「使用」指的是**藉助馬可福音文本，「詮釋」馬可福音之外的世界**，目標是為了令讀者加深對**文本之外之世界**的理解（艾柯指出，對「使用」的探討，是一個文本的「外在研究」）。

本章將集中分析花之安對馬可福音的「『批判』使用」。此處的「批判」指的是：將歷史上的馬可福音文本所呈現的具體意象轉喻現實的人或事，而後以此針砭晚清社會文化處境中花之安認為含有「人性敗壞」的成分（近乎中國所謂「**以古非今**」的手法）。從花之安比較耶儒關係的角度看，「批判」指的是儒家之道與耶穌之道相比「形成障礙、因此必須消除的那些對立之處」。[35]

（一）中國士子與道德問題

本節首先分析花之安如何使用馬可福音文本，以批判中國士子的**道德問題**。馬可福音中有很多經文，是耶穌對當時猶太社會的法利賽人與文士的批判。法利賽人與文士被耶穌揭露的道德問題中，最重要的是這些人的**貪婪**與**偽善**（**尤其是後者**）；而這兩點也恰與花之安批判中國士子的道德問題類同。

---

[35] 花之安著作的英文原文是："Points of antagonism which form obstacles and must be removed." 參Ernst Faber, "Appendix: Missionary View of Confucianism," 57。

不過，必須指出的是，花之安的「批判」使用不一定針對儒家之道本身；他也常常區分古儒與今儒（或真儒與假儒），並與前者站在同一陣線，批判後者。尚需說明的是，花之安的「批判」使用時常令身為中國人的筆者在情感上覺得難堪和不滿。不過，筆者在此並非旨在對花之安的那些「批判」使用作出價值評斷，而是僅就史事本身，進行鋪陳論述。

其一，貪婪的道德問題。馬可福音十二章40節中，耶穌譴責文士侵吞寡婦的財產。花之安在注疏中則適時地使用文士的意象，轉喻中國士子。花之安指出，中國不少羽士緇流，表面上倡議建立廟堂，下鄉募化，其實不過是為了「肥一己」，正如諺語所謂「抱佛足以討飯食」。不僅如此，還有「鄉間好事者，議演戲賽會，亦肥首事數人而已。他如劣衿奔走公庭，以登壟斷鄉曲土豪，重息圖謀，訟師以刀筆為生涯，是非顛倒，有所弗顧，愚民產業，剝之殆盡，位彌高、勢彌大者，其害民彌甚。」[36] 花之安所述的社會現狀，揆諸例如清代中國法律史的研究，當可知所言非虛語（但在本文暫無法展開論說）。

其二，偽善的道德問題。這實乃耶穌時代的法利賽人與文士最為嚴重的道德問題，而在花之安的「批判」使用之中，亦成為晚清的中國士子最被詬病的地方。在前述的馬可福音十二章40節的前後文中（可十二章38～40），耶穌不僅譴責文士侵吞寡婦的財產這一貪婪問題，更譴責文士的偽善。這些偽善包括「好穿衣長而遊，喜市上問安、會堂高位、席間上座……佯為長祈」。花之安由此指出，「偽善之弊，各處皆有，而莫甚於當時猶太；各人皆有，而莫甚於當時士子」。繼而，花之安認為此種弊端在中國也十分盛行：

> 觀士子動以儒者自居，漫曰士為四民之首，餘皆以愚民目之。講道時，士子不肯與下民同坐，以為不屑與偕。不第才高學博之人，高自位置；有時人全無學問者，亦睥睨一切，雖愚魯者，亦不安其愚，自以為智。有時人全無學術，不過熟讀多少濶套時文，則服儒服，冠儒冠，居然以儒者自命。夫儒豈徒在所著衣冠乎？**孔子不云，儒有席上之珍以待聘，夙夜強學以待問，懷忠信以待舉，力行以待取？**今之儒者果如此乎？**其徒襲儒之名，而無儒之實**，此所以為**小人儒也**。[37]

---

[36] 花之安：〈六十條　馬可十二章卅八至四十節〉，收氏著：《馬可講義》，頁297。

[37] 花之安：〈六十條　馬可十二章卅八至四十節〉，頁296。

花之安在此並非將儒家「一棍子打死」，而是區分了真儒（或儒家所說的「君子儒」）與假儒（即文中的「小人儒」）。與馬可福音經文所述的文士一樣，「小人儒」的主要特徵即假冒為善。而花之安則發揮了「文本的力量」，使用文士的轉喻，批判在晚清時期十分顯著的「小人儒」現象。花之安上引的孔子之語，也增強了「文本的力量」。這也正回應了花之安在〈講義指南〉中提到過的一個講道原則，即「**指今人所為，背其聖賢，為聖賢之罪人。以其尊重之聖賢責人，人無辭矣。**」[38]

花之安用來批判中國士子之道德問題的經文，不只上述一處。馬可福音二章1至12節記載，耶穌對那位到祂面前的癱子說「爾罪赦矣」時，旁邊幾個文士心中竊議，認為耶穌說僭妄之語，因為「上帝而外，誰能赦罪」。花之安則使用該段經文中這些精通舊約律法，卻「割經義以申己說」的文士為意象，轉喻中國士子，認為許多中國士子亦如猶太文士一樣，雖然學問博洽，但「身體力行亦寥寥無幾，作事與經背違」。[39]

馬可福音三章1至5節又載，法利賽人在安息日窺探耶穌是否行醫治。花之安則使用該段經文中不守安息日之「理」，卻斤斤計較於安息日之「禮」的法利賽人為意象，轉喻「在中國之儒士」或「中國所謂『搢紳先生』」，認為這些中國士子的行為與法利賽人一樣，屬於老子所譴責的「夫禮者，忠信之薄，而亂之首也」一類。[40]

最後，與前述事例之喻體相同，而本體不同的注疏，即馬可福音十一章12至14節，耶穌咒詛那只有葉子，卻沒有果實的無花果樹。花之

[38] 花之安：〈講義指南〉，頁103。

[39] 花之安：〈八條　馬可二章一至十二節〉，收氏著：《馬可講義》，頁149。

[40] 花之安：〈十二條　馬可三章一至五節〉，收氏著：《馬可講義》，頁159。

安以無花果樹的意象轉喻中國士子，認為他們好比無花果樹，「服儒服，冠儒冠，誦儒書，居然以學者自居；及叩以道義，茫然不知，覈以德行，一無所有。如此者，是偽為才學之態」。[41]

要言之，花之安充分使用耶穌譴責法利賽人、文士甚至咒詛無花果樹的這三類意象，以法利賽人、文士與無花果樹轉喻中國士子，批判後者的貪婪與偽善。其中也借用儒、道的經典，與這些馬可福音經文一同作為「背書經文」（proof texts），以增強文本批判社會現實的力量。

（二）中國士子與耶穌之道

本節的考察從另一個角度進行，即分析花之安如何「批判」使用馬可福音，以回應中國士子**對待耶穌之道的負面態度**。中國士子的負面態度，主要有兩種：一種是對耶穌之道表示「不屑」，另一種是對耶穌之道進行「攻擊」。

其一，花之安使用馬可福音，批判那些「**不屑者**」。馬可福音四章1至20節記載的是耶穌著名的撒種比喻，撒種者所撒的種掉在不同的地方；其中第一種，是撒在道路旁，而被鳥吃盡。花之安便在「道路」這一意象上作文章。他指出，這種情況下種子之所以無法有好結果，乃是因為人來人往的踩踏，使得「道路」變硬，而種子便無從紮根。而人心亦如道路，「世事縈擾於心不息，有如往來行人之踐踏，其安得不硬」。

於是，花之安便使用「道路」的意象轉喻中國士子之心，批判他們「亦類於是」：「**自恃其有聖人之道，不需耶穌之道；以陰陽五行為**

[41] 花之安：〈五十一條　馬可十一章十二至十四節〉，收氏著：《馬可講義》，頁267。

奧妙，無以尚之，於此等人，福音則隱秘（馬太十一章廿五）。」[42] 花之安在此使用撒種比喻的經文，批判中國士子不接受耶穌之道：中國士子以前所接受的聖人之道、陰陽五行之類，不斷「踩踏」士子之心，以致耶穌之道的種子播撒時，在堅硬的心田上無法生根、結果。

馬可福音六章1至6節也是被花之安加以使用的適切經文。這段經文描述的是耶穌回到自己的家鄉拿撒勒，拿撒勒人卻厭棄耶穌。很明顯地，「拿撒勒人」是本段經文中可以使用的意象。的確，花之安在注疏中指出，不僅當日拿撒勒人厭棄耶穌之道，即便當今之人亦如此：「**謂耶穌道是外夷之道，非我先王之達道。**」[43] 在此，中國士子根深蒂固的「夷夏之辨」觀念，[44] 以及對於「用夷變夏」的恐懼，主宰了他們看待耶穌之道的思維範式：耶穌之道既非**先祖遺傳之道**，自然不足觀。而花之安則使用了拿撒勒人拒絕耶穌的敘事，以批判中國士子眼光之粗淺。不過，這種批判還屬一種消極的批判。

在馬可福音十一章27至33節中，花之安藉助了古儒之典，以積極的方式批判中國士子區分夷夏之觀念的錯誤。他向華人所提的問題是：即便耶穌之道出自外國，又有何妨？「孔子不過出自山東曲阜縣，何以至今十八省宗之，不言非出吾地而棄之？大舜出自東夷，文王出自西夷，中國尊之為聖人。可見古人亦擇賢無方。後世域地論人，是其隘矣。」[45] 花之安的邏輯是，既然儒家的古聖賢都不問出身，那麼對耶穌之道，中國士子亦不可以「貌」取人。

---

[42] 花之安：〈十七條　馬可四章一至二十節〉，收氏著：《馬可講義》，頁173。

[43] 花之安：〈二十五條　馬可六章一至六節〉，收氏著：《馬可講義》，頁195。

[44] 一位名為張化如的老基督徒，在1922年非基運動期間發表演說，其中他亦提到：「自耶教初入我國。我國之士大夫及一般孔門弟子，咸以夷教鄙之。」參張化如演講，黃淑陶記錄：〈對於非基督教學生同盟的感言〉，《真光雜誌（批評非基督教言論彙刊）》第廿一卷第十、第十一兩號合冊（1922年5月），頁28。

[45] 花之安：〈五十四條　馬可十一章廿七至末〉，頁277。

其二，花之安使用馬可福音去批判那些「**攻擊者**」。中國士子對耶穌之道最為猛烈的攻擊之一，是華人一旦成為基督徒，就不再跟隨「先人之俗」、「祖宗之法」，亦「背周孔」，正如我們在第二章中見到王炳燮譴責耶穌「無父無母」那樣（所謂「多一個基督徒，少一個中國人」）。面對此種譴責，花之安不僅在儒家之道與耶穌之道之間作「會通」詮釋與「超越」詮釋（正如第二章與第三章所分析的）；他也使用馬可福音文本來批判「王炳燮們」的譴責。

馬可福音二章18至22節記載，施洗約翰的門徒與法利賽人的門徒問耶穌，祂的門徒為何不禁食；花之安在注疏中認為，耶穌的回答是為了表明「變通」的重要性，亦即不可「拘守成法」，而要「因時制宜」。而中國士子，有如固守「禁食」之成法的施洗約翰的門徒與法利賽人的門徒那樣，「見古昔法度詳明，而民亦奉公守法，意以復古之法度，則可為平治天下；不思無古人之心，又非古人之時，而欲復古人之法，適足以亂天下」。例如井田制與封建制，在「三代」自是良法，但是如今卻不可行，因為已經不合其時。所以，中國士子認為跟隨耶穌的華人是「先人之俗儘革，祖宗之法皆除」，這類譴責實則沒有看到對於古人的遺傳，雖有所法，但是亦須有所創。[46]

具體言之，依然是在前兩章都討論過的馬可福音七章1至13節的注疏中，花之安將該段經文中的意象，用於「清明掃墓」這一中國傳統的問題。該段經文中，法利賽人與文士被耶穌批判為「棄上帝誡」而「執人遺傳」；花之安由此出發，以法利賽人與文士轉喻華人，指出「清明掃墓」的實踐實為「俗禮」（即「執人遺傳」）。實際上，晚清時人並不知道「**古不墓祭**」的道理，如孔子說「**古不修墓**」，又說「**易墓非古**」；而「魏文營壽陵詔曰：夫葬者，藏也，欲人之不得見也。骨無痛

[46] 花之安：〈十條　馬可福音二章十八至二十二節〉，收氏著：《馬可講義》，頁153～154。

癢之知，塚非棲神之宅，禮不墓祭，欲存亡之不黷也」。在此，花之安在使用《馬可福音》經文的同時，再次援引古儒，以聖經與古儒此二者，一同批判中國士子所謂的「儒家之禮」。花之安使用馬可福音七章1至13節與古儒典故而得的批判性結論是：

> 今日中土儒士，**讀周孔書而叛周孔禮**，謂非周孔之罪人乎？周孔之禮，只教人著誠而去偽，人奈何競於偽哉？**儒教人妄謂從耶穌者，背周孔，而不知背周孔者，正在儒教中人也**。[47]

花之安除了在以上兩段馬可福音文本中以法利賽人等的意象作為中國士子的轉喻，批判中國士子對基督教的譴責之外，至少還使用了一處經文的意象批判中國士子。馬可福音十五章1至15節記載的是耶穌受審判；花之安相信，在福音書中，耶穌若要被置於死地，除了民眾必須恨惡耶穌之外，還需要猶太的祭司長等人同樣恨惡祂。在此，祭司長等人的意象被花之安轉喻為中國士子：他們視基督教「若水火，若冰炭之不相入，攻之不遺餘力，**匿名揭帖，隨在百出**，非士人之所為乎……是亦**祭司訟耶穌之心**也。」[48] 從晚清流傳下來的「揭帖」來看，傳教士與華人信徒在晚清社會的遭遇，正如當年耶穌的遭遇一樣，飽受各種誣陷（如花之安舉例說的「在中國多誣傳道人以誘婦女之罪」）。花之安對馬可福音的「批判」使用，正正是發揮福音書文本改造社會現實的力量，在傳教士與華人信徒所面臨的晚清社會文化處境之下作出的「處境式」的回應。

---

[47] 花之安：〈三十條　馬可七章一至十三節〉，頁210。

[48] 花之安：〈七十二條　馬可十五章一至十五節〉，收氏著：《馬可講義》，頁348。

五　結論

本文主要探討了花之安如何在晚清中國的社會文化語境中詮釋與使用馬可福音文本。首先，花之安以「會通」與「超越」兩種方式詮釋馬可福音。一方面，花之安試圖以「儒書證道」，主張耶穌之道與儒家之道一樣注重孝，且只有在忠孝難兩全時才不得不捨孝盡忠；同時，與因主張「兼愛」而被孟子譴責的墨家不相同，耶穌之道的「愛」更似儒家的「差等之愛」。這樣，花之安便完成了對馬可福音的「會通」詮釋。

另一方面，花之安在《馬可講義》中表明，儒家之道與耶穌之道有相通之處，前者能引導晚清華人「至耶穌處」；但是，耶穌之道並非可有可無，它乃是為了「成全」儒家之道的「不足」。具體而言，花之安論證耶穌之道與儒家之道一樣重視人倫，但儒家之道不重天倫；因此，儒家之道必須由耶穌之道來補足，才得以完全。這樣，花之安便完成了對馬可福音的「超越」詮釋。

其次，我們討論了花之安對馬可福音的「批判」使用，尤其是從「中國士子與道德問題」與「中國士子與耶穌之道」兩個方面討論馬可福音中的不同意象如何被花之安使用，以批判晚清的中國士子。一方面，就「中國士子與道德問題」而言，花之安藉助馬可福音中耶穌所譴責的法利賽人或文士，以及耶穌所咒詛的無花果樹等意象，轉喻晚清的中國士子，批判中國士子的貪婪與偽善這兩類道德問題。

另一方面，就「中國士子與耶穌之道」而言，花之安藉助撒種比喻中的道路以及厭棄耶穌的拿撒勒人這兩個意象，同時在古儒的「援助」之下，批判那些「不屑」耶穌之道的中國士子。花之安亦再次藉助馬可福音中呈現負面形象的法利賽人、文士或祭司長的意象，同時亦繼續援引古儒典故，批判那些「攻擊」耶穌之道的中國士子。

如此，我們在花之安的注疏中，看到了將聖經文本與中國的社會文化處境相結合的典範。無論是「會通」詮釋、「超越」詮釋還是「批

判」使用，其實都是在回答一個核心問題：**聖經文本究竟與中國何干？**筆者在導論中已經提到，為《馬可講義》作序的拙安山人，初讀馬可福音時，感到其中的文字「非邃奧之辭」，道理亦「平庸」，因此幾乎令中國人懷疑基督教「以不經之說、俚鄙之言以惑世俗」。而花之安的努力，正是使得聖經文本——具體而言，即馬可福音——與中國發生關聯。這種「處境化」的詮釋與使用，才是拙安山人在〈馬可講義序〉中，評價花之安的《馬可講義》令馬可福音「腐臭無不神奇」的關鍵所在。

本文的研究主題，進一步發展的路向，或許是再深入且具體地分析，晚清與民國時期不同的作者（傳教士、華人信徒或華人非信徒）在撰寫包括《馬可講義》在內的不同體裁的文本（包括重要的基督教文學文本）之時，如何從與中國之社會文化處境對話的視角，**詮釋**與**使用**具體的聖經經文。筆者在此試圖達致的目標是，在探討基督教與中國社會文化之對話時，**緊緊圍繞具體的聖經文本為主軸**而展開分析。至於更為深入的研究，自有待來者。

撮　　要

十九世紀新教傳教士入華後，在翻譯聖經的同時，亦開始在晚清中國的歷史處境之中對聖經文本進行「詮釋」與「使用」。德國傳教士花之安（Ernst Faber，1839-1899年）出版於1875年的《馬可講義》，便是一個重要典範。本文擬探討花之安在《馬可講義》之中如何因應晚清中國的社會文化處境，來「詮釋」與「使用」馬可福音文本，使該文本與中國發生聯繫，以致在某些晚清華人看來，簡直將「腐朽」的馬可福音「化為神奇」。

ABSTRACT

While translating Bible into Chinese, protestant missionaries living in the environment of 19th century China also interpret and use the biblical texts in their works written in Chinese, among which Commentary on Mark's Gospel by Ernst Faber (1839-1899), one German missionary, is one typical example. The present paper will inquire into how Ernst Faber, in response to the socio-cultural context of late Qing China, interpreted and used the texts of Mark's Gospel in his commentary, associating those specific texts with China, so as to make the "useless" Gospel into a "useful" one in the eyes of some Late Qing Chinese readers.