

第二次禮儀之爭與晚清中國基督徒 ——以香港、廣東地區為個案*

邢福增

建道神學院
香港長洲山頂道二十二號

前言

在明清之際的中外關係史上，曾出現一場著名的「禮儀之爭」(Rites Controversy)，這場爭論的主題是：究竟天主教來華傳教士對中國傳統儒家文化應採取怎樣的態度？具體而言，傳教士應否接納中國人在皈依後保留「祭祖」及「祀孔」的行為？此外，儒家典籍中的「天」，又是否與天主教的「天主」等同？¹是次爭論的結果，是對儒家文化採負面態度的「保守派」道明會士 (Dominicans) 及方濟各會士 (Franciscans) 擊敗了較為「開放」的耶穌會士 (Jesuits)。不過，天主教在華傳教事業卻並未因此而獲益，反倒因為康熙皇帝不滿教皇禁止中國信徒祭祖祀孔而下令禁教，為基督教第三次來華傳教的努力譜下休止符。

*本文曾於一九九三年九月在香港大學亞洲研究中心主辦之「香港教會歷史」(Church History of Hong Kong) 研討會宣讀。

¹有關這方面的研究，可參George Minamaki, S.J. *The Chinese Rites Controversy, From its Beginnings to Modern Times* (Chicago: Loyolla University Press, 1985).

百多年後，基督教在晚清再次叩敲中國的大門，不少新教來華傳教士亦同樣就基督教與儒家文化的調適問題展開論爭，這次爭論無論在時間或空間上涉及的層面，都遠比第一次為廣；並且很多中國基督徒亦紛紛撰文，表達他們的意見。傳教士之間，中國基督徒之間，傳教士與中國基督徒，中國基督徒與教外儒生，環繞著相關的課題，互相激辯，彼此對話，委實是中國近代基督教歷史上一場精彩的論戰。

從文化適應的角度來看，「禮儀之爭」實反映出中國基督徒在基督教信仰東來時，如何面對異文化與本土文化的差異，並承受因文化差異而帶來的激盪及尋求協調的方法。在整個反省的過程中，他們跟西方傳教士和其他中國人的種種論爭，對我們重建十九世紀中國基督徒群體的面貌，委實是不可或缺的基礎。²

第二次「禮儀之爭」既牽涉如此深遠，而且意義重大；要重建整幅圖畫就更非三言兩語可以交代。本文嘗試以香港、廣東地區的基督徒為例，選取當中兩場就儒家傳統文化及祭祖問題的爭論作個案，從而突顯他們與西方教士及教外儒生的異同，以為基督信仰在上述地區傳播所衍生的文化調適問題，作一具體的分析。筆者選取香港及廣東地區為對象，主要基於以下兩點的考慮：第一、在過往探討相關課題的研究中，一向甚少以香港基督徒為重點³；第二、廣東地區位處沿海，兼且鄰近香港（甚至有差會以華南教區統攝兩地，可見兩地之關係密切）；在通商口岸及殖民地的特殊環境下，自有獨特的文化環境。有學者更強調沿海地區知識分子既受西方的、向外望的及世界取向的文化氣氛影響，其改革取向亦有別於「內陸」改革者。⁴那麼，「沿海基督徒」在文化適

²費正清曾指出，在中國基督教歷史的研究上，對中國基督徒群體的成員及其影響，仍是處於完全無知的階段。參John K. Fairbank, "Introduction: the Place of Protestant Writings in China's Cultural History," in *Christianity in China; Early Protestant Missionary Writings*, ed. Suzanne W. Barnett & John K. Fairbank (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1985), 3.

³較重要的研究，主要有Carl T. Smith, *Chinese Christians; Elites, Middlemen, & the Church in Hong Kong* (Hong Kong: O.U.P., 1985).

⁴Paul A. Cohen, "Littorial & Hinterland in Nineteenth Century China: the "Christian Reformers," in *The Missionary Enterprise in China & America*, ed. John K. Fairbank (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1974), 197-225.

應過程中的反省和掙扎，與「內陸基督徒」又會否出現差異？這確是近代基督教歷史的重要研究方向。誠然，本文作為個案研究，所選取的亦不免掛漏，未能全面反映整體香港及廣東地區的情況，有關這方面的工作，就只有待更進一步的資料搜集與分析了。

一、個案一：天道？人道？——儒家傳統文化的調適問題

雖然晚清距離孔子的年代已達二千多年，但孔子及其學說——儒學，仍根深蒂固地在中國社會及知識分子間產生普遍的影響，儒家學說無疑成為中國思想的主流正統。西方傳教士來到中國，如何處理基督信仰與儒家傳統的關係，即成為他們首要的任務。對此，傳教士出現了「基督或孔子」（Christ or Confucius）與「孔子加基督」（Confucius plus Christ）的爭論。主張前者的有楊格非（John Griffith，倫敦會）、戴德生（Hudson Taylor，內地會）、偉烈亞力（Alexander Wylie，倫敦會）、狄考文（C. W. Mateer，美北長老會）等，他們確信儒家思想是基督教在華傳播的最大障礙。⁵作為基督徒，應該是「基督裡的新人，而非儒教中的聖人」。⁶美國長老會的賴恩（D. N. Lyon）曾激動地說：「孔子與基督——誰更偉大？我們是否應該先解釋孔子及其學說的優點，然後指出耶穌如何補其不足呢？不！絕對不！耶穌是王中之王，主中之主」。⁷此外，麥嘉湖（John MacGowan，倫敦會）更重申，中國人必須在基督與孔子之間，二擇其一，⁸不能有任何討價還價的餘地！

相反，有少部分傳教士對此持異議，例如林樂知（Young J. Allen，監理會）、艾約瑟（Joseph Edkins，倫敦會）、丁韞良（W. A. P. Martin，

⁵狄考文在一八七七年傳教會議上的發言。見*Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, held at Shanghai, May 10-27, 1877*（下文簡稱*GCR, 1877*）（Taipei, Ch'eng Wen Pub. Co., 1973; reprinted of Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1877），73。

⁶John Griffith, "Holy Spirit in Connection with Our Work", *GCR, 1877*, 35.

⁷*GCR, 1877*, 86.

⁸John MacGowan, *Christ or Confucius, which? Or, the Story of the Amoy Mission* (Taipei: Ch'eng Wen Pub Co., 1971; reprinted of London: London Missionary Society, 1881), 201-204.

美北長老會）、李提摩太（T. Richard，英國浸信會）及花之安（Ernst Faber，同善會）等，則指出儒家傳統與基督教，不僅有共同的地方，而且後者可以成全前者，補其不足。丁韞良深信，一個儒者可以不廢除自己的信念而接受基督⁹；兩者的關係，應該是相輔相成，而非魚與熊掌的取捨。

1. 何玉泉——從儒入耶之路

略為交代了西方傳教士對基督教與儒家傳統的不同立場後，我們再以中國基督徒何玉泉與《萬國公報》主編陸佩（S. Roberts，美國長老會）的論爭作個案，探討當中所反映的問題。

何玉泉，受洗於香港倫敦傳道會，在發生這次論爭時，他已是一位七十三歲高齡的老信徒。從其自述得知，何氏是一位從儒入耶的典型基督徒：在五十歲前，他還是孔子學說的信奉者，但在五十一歲時，便改信基督教。¹⁰孔子說過：「五十而知天命」（《論語·為政》），為甚麼他所「知」的，竟是基督教的「天命」，而非儒家的「天命」呢？

原來何玉泉雖然服膺儒家思想多年，並且熟讀有關典籍，但是他對「六經所言上帝之道，多有未明」。因此，他稱自己「口雖讀聖賢之書，身不行聖賢之行」；結果時常陷溺於「罪惡」之中，不能自拔。及至他在香港接觸到基督教後，他突然發現：《聖經》中所言的「上帝之道」，豈不正與儒家六經所言者相同？過去種種疑惑，現在頓然猛省。¹¹

當然，我們仍可追問，究竟基督教信仰怎樣解答了何玉泉在儒家思想中不滿意，或不明白的地方，並且使一個不大慎行的儒生悔改過來。從何玉泉在《萬國公報》的撰述中，筆者發覺他無論處理甚麼問題，都有一個極其鮮明的關懷，就是：基督教的上帝是創造天地萬物的主宰，

⁹W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay* (New York: Fleming H. Revell Co., 1901), 247.

¹⁰何玉泉：〈續天道合參〉，《萬國公報》x:457，冊七（臺北：華文書局影印版，1968），頁228a（總頁數：4405）。

¹¹何玉泉：〈續天道合參〉，《萬國公報》x:457，冊七（臺北：華文書局影印版，1968），頁228a（總頁數：4405）。

因此，天下萬國萬民皆是上帝所生的。¹²誠然，這是基督信仰中一個基本的道理，作為信徒，要懂得這個教訓是一件非常普通的事而已。但是，從何氏的著作中，我們發現，這個教訓其實有一定的現實意義，與他的存在息息相關。蓋上帝既為宇宙萬物的創造者，則正好補足儒家六經所未言之道。其實，六經雖屢屢論及「上帝」的力量，但對此卻始終未有進一步的描繪。現在，基督教既告白上帝為人類宇宙萬物的創造者，成為一個超越的存在，這個超越的存在即成為審視人類的絕對標準，教每個人都不會輕易犯過。正如何玉泉謂：上帝的「全智」使他不敢以己自恃，反倒學習謙虛；上帝的「無所不在」使他感覺到無論是身處「大廷」抑「幽獨」之處，上帝都存在著，這樣他就只好隨時「敬慎威儀」；上帝的「無所不知」更使他明白自己的「內心之惡」實不能瞞過上帝，若非藉「聖神之水以滌除」，則單憑己力，絕不能克勝，¹³這些豈非反映出何玉泉過去雖信從儒家學說，但仍然從流合污的經歷嗎？職是之故，儒家只憑己力，講求誠意、正心、修身、齊家，對何玉泉來說，卻是知易行難的掙扎；若沒有基督教那位超越一切的上帝，則徒言克己，亦遑論愛人了。當然，這並不是完全否定了儒家的價值，對何玉泉來說，基督教的「上帝」亦即儒家的「上帝」，中國人只有先透過六經，才能更深入地明白傳教士所介紹的上帝。如何「融會貫通」兩者，便成為何玉泉受洗後努力的方向。¹⁴

2 · 第一回合

在這樣的背景下，何玉泉將他皈依二十多年來「潛心考究」的心得，撰成〈天道合參〉一文，發表於一八七七年九月號的《萬國公報》上，揭起了他與陸佩的論爭。

按何玉泉的見解，中國人在上古的「燔祭之禮」，其對象亦即猶太

¹²參何氏以不同題材為主的文章，如〈人生論〉，《萬國公報》VIII:363，冊三，頁179a(1731)；〈上帝惟一造化之主眾宜服命〉，《萬國公報》XIV:677，冊十四，頁237a至238b(8779至8782)；〈聖書論——其二〉，《萬國公報》XI:543，冊十，頁553a至554a(6385至6387)。

¹³何玉泉：〈人生論〉，《萬國公報》VIII:363，頁179a至b(1731至1732)。

¹⁴何玉泉：〈續天道合參〉，《萬國公報》，頁228b(4406)。

人所敬事的耶和華，因此：

凡傳上帝之道，在西國則以新舊約所載之上帝為主，在中國則以六經所載之上帝為真……西士欲傳新舊約所言之上帝，則莫如即六經所言之上帝以證之；欲傳耶穌教所言之上帝之道，則莫如以孔子教所言之上帝之道以明之。斯由彼達此，即以此通彼，豈不較易於信哉？¹⁵

究竟何氏憑甚麼可以肯定這點？可以說，「中西文化同源論」正是他的前設。因為何玉泉深信，「萬國皆為上帝所造」，所以萬國自然「同一上帝」，既然如此，「又何有儒書所載之上帝非造化主宰乎」？¹⁶

為了充分論證他的見解，何玉泉分別從儒家經典中列舉其中有關的上帝之道，例如《詩經》曰：「惟此文王小心翼翼昭事上帝」；《湯誓》曰：「子畏上帝良弼」；《六經》中所謂：「天生蒸民有物有則，天佑下民，作之君，作之師，惟其克相，上帝寵綏四方」……¹⁷在何玉泉眼中，上帝之道在中華，實有千百年的歷史了。

在建構「合儒」論的同時，何玉泉必須處理孔子在基督信仰中的地位問題。對於這位「萬世師表」，何氏無疑將之推至一個極其崇高的地位，甚至與耶穌相提並論：「中華之有孔子，猶猶太之有耶穌」。兩者的分別僅在於：

孔子則自天生為天縱之將聖，耶穌則由天降為上帝獨生之子；孔子則盡人道以合天道，耶穌則由天道而成人道。其中各有能有不能；有無所不知，有有所不知，要皆本上帝之道而自成其教也。¹⁸

誠然，何氏此段對比孔子與耶穌的言論，若只言「天生」、「天縱」之「將聖」孔子是「盡人道以合天道」，而「天降」之獨生子耶穌是「由天道而成人道」；從對話的角度來看，其實亦未嘗不可。但是，

¹⁵何玉泉：〈天道合參〉，《萬國公報》X:457，冊七，頁86b(4122)。

¹⁶何玉泉：〈天道合參〉，《萬國公報》X:457，冊七，頁86b(4122)。

¹⁷何玉泉：〈天道合參〉，《萬國公報》X:457，冊七，頁86b至87a(4122-4123)。

¹⁸何玉泉：〈天道合參〉，《萬國公報》X:457，冊七，頁87a(4123)。

他謂「各有能有不能」、「有無所不知，有有所不知」等語，卻又是否表示在某些情況下，孔子能而耶穌不能？孔子知而耶穌不知？若然，則耶穌在基督教中的獨特地位，是否意味在中國可以被孔子取代（或必須並存）？

何玉泉的矛盾，正源於他在推崇孔子時所面對的兩難：一方面過往的儒學背景教他確認，必須為孔子在基督信仰中定一位置，這是他反省、融合外來信仰與本土文化過程中的立足點。但是，另一方面，在推崇孔子的同時，究竟如何平衡這位聖賢與耶穌的關係，以致既不「神化」孔子，又不將耶穌的「神性」貶抑，卻又是吃力不討好的工作，恰像腳踏網線般，舉步維艱。

何玉泉的來函引起了《萬國公報》的主編陸佩的關注，並在刊登何文的同時附上一篇商榷的文章，對何氏的意見，予以逐條駁斥，開展了第一回合的辯難。縱觀陸佩的意見，除了對何氏使用「上帝」一詞作為「聖號」（God）的翻譯，予以大力批評外，¹⁹更強調基督教與儒家、耶穌與孔子之間，壓根兒是「天道」與「人道」的分別：

世上無論何道皆不作為天道，惟新舊約二書獨可稱之。因斯道是蒙上主之默感而作者；且聖人之書，無論西國東方，不能如上之聖書，祇賴人之智而錄者……

因此，無論聖人之書如何「盡美」，亦必「不能純善而無疵」，故若視之為「天道」，實是僭妄之舉。²⁰況且，基督教實已包含一切聖人之意，甚或有其過人之處，最明顯的例子，就是其有關「贖罪」之法了。²¹

最後，陸佩毫不客氣地指出，何氏這種「以儒書之言一視聖書之道」的做法，充分反映出儒者的「驕心」，「不願他人之功而賴之，必

¹⁹陸佩：〈陸佩先生書何玉泉天道合參後〉，《萬國公報》X:457，冊七，頁88a (4125)。

²⁰陸佩：〈陸佩先生書何玉泉天道合參後〉，《萬國公報》X:457，冊七，頁88a (4125)。

²¹陸佩：〈陸佩先生書何玉泉天道合參後〉，《萬國公報》X:457，冊七，頁88b (4126)。

欲恃己力以得救」；²²在他眼中，這些都不過是入教儒生企圖用中國固有的文化體系去曲解基督教的手法而已，其結果很容易出現一個混合的宗教（Syncretism），或者是一個又儒又耶，非儒非耶的宗教。

3·第二回合

面對陸佩的抨擊，何玉泉再撰〈續天道合參〉一文，掀起第二回合的論爭。這次，何玉泉主要從四方面回應，首先，就「天道」的解釋問題，他質疑陸佩是否想將上帝壟斷，成為「外國番人之道」。他深信：「上帝亦同一敬天愛人，為善改惡之真道，是上帝乃萬國萬人所賴以生以養以存之天父」，²³既然如此，祂對東西方聖人，亦應有其啟示。無疑，何玉泉亦承認儒家之書「不能純善」，但亦「未必盡無善」；而當中存在的「善」，豈不正是「天道」？為何不能承認中國聖賢也有上帝的「默感」？²⁴這樣，儒家既是「天道」的一部分，那又為何不可與基督教「合參」？

為了加強儒家亦為「天道」的論證，何玉泉再次援引經典及數據，以說明六經中之祭禮與舊約猶太民族祭上帝之禮相同。他指出，據《聖經提綱》，自開闢天地至上帝以洪水懲罰世人，其間經歷了一千六百五十六年；由此則可推出上帝創世在中國伏羲即位前一千一百四十八年。又因為洪水的審判乃於挪亞六百歲時施行，故挪亞誕生時，應為伏羲即位前九十二年。這樣，中國伏羲便在挪亞之先了，其獻祭之上帝，「豈不同於挪亞燔祭之耶和華乎」？²⁵

其次，何玉泉指出，妥善處理儒家傳統與基督信仰的調適，其實亦是若干西方傳教士努力要達成的目標；最著名的自然是兩位倫敦會的教士麥都思（W. H. Medhurst）和理雅各（James Legge），他們堪稱為

²²陸佩：〈陸佩先生書何玉泉天道合參後〉，《萬國公報》X:457，冊七，頁88b (4126)。

²³何玉泉：〈續天道合參〉，《萬國公報》X:467，冊七，頁226a (4401)。

²⁴何玉泉：〈續天道合參〉，《萬國公報》X:467，冊七，頁227a (4403)。

²⁵何玉泉：〈續天道合參〉，《萬國公報》X:467，冊七，頁227b (4404)。

「傳道中華之楷模」²⁶，為何陸佩不能向他們學習？

事實上，麥都思和理雅各兩人都相當尊重中國儒家傳統，前者曾撰寫過很多中文的傳教小冊子，²⁷並致力於中文《聖經》的翻譯，後者則為中國儒家經典的西譯，付上半生的心血。二人相同之處，是主張儒家典籍中的「上帝」，就是基督信仰的God，例如麥都思堅稱使用「上帝」可以得到中國本土權威的支持；²⁸而理雅各更在一八七七年的第一次來華教士聯合會議上，以孔子教與耶教互相關係論為題，發表演說：「據新舊約所論之上帝，即六經所言上帝，若合符節其揆一也」。²⁹誠然，麥都思的主張受到不少傳教士的反對；³⁰而理雅各的意見更在會議中引起激辯，³¹最後大會竟通過將此文及相關討論從日後刊行的會議紀錄中刪除，³²可見反對力量之大。

雖然麥、理二氏的見解不為其他傳教士所接納，但何玉泉卻對此深表認同。他對麥都思的工作，只是「聞而知之」，然而他和理雅各，卻是「見而知之」，並「親聆訓誨十有餘年」。³³由於何玉泉曾以「香港英華書院教友」名義，發表文章，³⁴可見他跟理雅各和英華書院，應有

²⁶何玉泉：〈續天道合參〉，《萬國公報》X:467，冊七，頁226b (4402)。

²⁷參Jane K. Leonard, "W. H. Medhurst: Rewriting the Missionary Message", in *Christianity in China; Early Protestant Missionary Writings*, Suzanne W. Barnett & John K. Fairbank ed., 47-59.

²⁸轉引自李家駒：〈一場「神」或「上帝」的爭論——早期來華新教教士對於"GOD"一詞的翻譯（一八〇七年至一八七七年）〉，香港中文大學研究院，歷史學部未刊哲學碩士論文，1991，頁43。

²⁹原文為"Confucian in Its Relation to Christianity"，中文簡介見艾約瑟譯，〈各省教師集議記略〉，《萬國公報》IX:447，頁661a至b(3853至4)。由於此文被議決從會議紀錄中刪除，後來理氏乃單獨將之刊行，見James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity*; a Paper Read Before the Missionary Conference in Shanghai, on May 11th 1877, Shanghai: Kelly & Walsh, 1877.

³⁰參李家駒：〈一場「神」或「上帝」的爭論〉，頁37至58。

³¹艾約瑟：〈各省教師集議記略〉，《萬國公報》IX:447，頁661b (3854)。

³²"Resolution--VIII: to Omit from the Records the Essay & the Discussion on Confucianism", *GCR*, 1877, 20.

³³何玉泉：〈續天道合參〉，《萬國公報》X:467，頁226b (4402)。

³⁴何玉泉：〈人生論〉，《萬國公報》VIII:363，頁178b (1730)。

極其密切的關係。事實上，何氏自己亦承認，他撰述〈天道合參〉一文，理雅各對他，亦有一定的影響。³⁵

再者，何玉泉針對陸佩謂其「合儒」之舉乃屬儒者之驕心的指斥，指出懷驕心的反倒是陸佩本人。蓋昔日耶穌亦以溫柔謙卑之心面對驕傲的法利賽人；今日陸佩卻因為何氏的論據與之相異，而「逞一己之浮詞妄論」，作出譏議。西方傳教士這種自大的心態，才是福音傳播最大的阻力哩。³⁶

最後，何玉泉似乎發覺上文過分神化孔子的地位，於是承認「孔子所不知，由從耶穌自無所不知」；而孔子所未言及者，「自有聖神代為言也」。因此，雖然孔子未言救贖之道，但是在聖神的「默牖」下，他亦得知此中的奧祕。³⁷顯然，何玉泉的論調，已從單純的「合儒」論，再衍申成「合儒」及「補儒」論。

與第一會合一樣，陸佩的回應亦即時附於何文之後，他並沒有作出絲毫的讓步，只是重申沒有任何證據，可以證明儒家經典中的「上帝」就是基督教的耶和華；亦沒有任何基礎，可以教人接納中國先賢亦得到聖靈的默感。蓋《聖經》之所以被視為受聖靈的默感而成，乃因為它的自證，但是孔子孟子又有否作過這樣的宣告呢？職是之故，儒家學說不過是「世道」，而非「真天道」。³⁸

針對何玉泉提出的祭禮問題，陸佩指他根本在任意扭曲史實。其實，何玉泉的證據非常貧乏，蓋《聖經》中明確指出在挪亞的世代，只有他一家為敬拜耶和華者，其餘都是拜假神的，否則耶和華也不以洪水懲罰世人。那麼，姑且同時代的中國已有燔祭之禮，其對象亦肯定不是耶和華；何況《聖經》表示，那時世人皆聚居一處，尚未曾分散四方，

³⁵何玉泉：〈續天道合參〉，《萬國公報》X:467，頁226b (4402)。

³⁶何玉泉：〈續天道合參〉，《萬國公報》X:467，頁228a (4405)。

³⁷何玉泉：〈續天道合參〉，《萬國公報》X:467，頁228b (4406)。

³⁸陸佩：〈陸佩先生書何玉泉續天道合參後〉，《萬國公報》X:467，冊七，頁229a (4407)。

又何有東方的伏羲與堯舜？³⁹在陸佩眼中，只有耶穌教是天道，而他人皆是「迷路者」⁴⁰；何玉泉這位入教儒生究竟是否純正的教內人，就甚成疑問了。

4·餘波未了——廣東王獻吁加入論爭

這場天道與人道的爭論，引起了廣東信徒王獻吁的關注，他認為何玉泉「援經引典，將聖書與儒書參校，欲引人同歸天道」，實乃「仁人之用心」；另一方面，陸佩「推尊聖道」，亦為「勇者之有為」。二人都是「存心聖道」，又何必在文字言語間，產生不和？⁴¹然而，在文章內，王氏明顯不滿陸佩身為主編，卻不能接納不同意見的態度，在意見上傾向何玉泉。

就儒家傳統是否天道的問題，王獻吁看似採取一個較為開放的態度，他嘗試區分「默感」與「天道」二者，指出唯獨《聖經》是受上主的默感而成，與儒書「不可同日而語」；因此，《聖經》就是天道，這是不容置疑的。不過，世上是否也可存在不屬默感的天道呢？王氏認為，只要「其言不背《聖經》，有可相發明者，不妨稱曰天道」；何況，儒家聖賢亦屬才智之士，其才智亦「有所稟受也」。職是之故，基督教若「抹撥皆不作天道，恐不服儒者之心」。⁴²

無疑，王獻吁對於何玉泉對孔子的看法，亦有異議，特別是何氏「中華之有孔子，猶猶太之有耶穌」一句，將中國聖人與天下救主相比擬，明顯有損基督的形象，誠實不當。⁴³

³⁹陸佩：〈陸佩先生書何玉泉續天道合參後〉，《萬國公報》X:467，頁229b (4408)。

⁴⁰陸佩：〈陸佩先生書何玉泉續天道合參後〉，《萬國公報》X:467，頁229b (4408)。

⁴¹王獻吁：〈擬閱何玉泉先生天道合參並陸佩先生書後論〉，《萬國公報》X:472，冊七，頁295a (4539)。

⁴²王獻吁：〈擬閱何玉泉先生天道合參並陸佩先生書後論〉，《萬國公報》X:472，冊七，頁295a (4539)。

⁴³王獻吁：〈擬閱何玉泉先生天道合參並陸佩先生書後論〉，《萬國公報》X:472，冊七，頁295b (4540)。

陸佩對於王獻吁的回應，當然不會置之不理，他再三強調不接納儒家為天道，並不等於全盤否定其價值；這次，陸佩看來略作讓步，不僅承認儒家學說不是「不善」，更暗示其與基督教之道有相符之處。他說：「《聖經》上之天道皆是真道，但六經上之道，雖是真道，而勿是天道」。不過，無論如何，天道與人道，始終是不能混雜，甚至水火不相容的。再者，陸佩亦毫不客氣地針對王氏「聖賢亦是天作」的說法，謂這根本不應出於教友的口中；否則，所有教外儒士皆變成教內之友，後果堪虞。⁴⁴

5 · 小結

這篇因〈天道合參〉而掀起的爭論，反映出儒生背景的香港信徒何玉泉意圖協調基督信仰與儒家傳統的努力；而王獻吁的聲援，亦顯示何氏的見解實得到若干中國信徒的認同。筆者深信，何玉泉確信儒家亦為天道的言論，不僅是出於傳教策略上的手段，為了討好中國儒生而已；這更是他在文化適應過程中反省的結論。對於儒生出身的何玉泉來說，肯定儒家思想在基督信仰中的價值，亦是何氏安身立命的重要憑藉。在皈依基督教後，如何看待過去所持守的儒家傳統？孔子的教訓還有沒有價值？如何協調基督徒與中國人的身分……這些都是他必須要回答的問題。

不過，何氏嘗試引證儒家六經中的上帝就是基督信仰的 God，並過分推崇孔子的做法，委實有值得商榷的地方。其實，中國根本就是個非基督教傳統的民族，缺乏西方的「上帝觀」是一件平常不過的事；因此，耶和華曾否向中國先賢告白自己，也是一個無法論證的問題。進一步來說，無疑「上帝」一詞在古代中國，確實代表一種至高的力量，甚至具有人格的形態；但這是否等於基督教的上帝，答案的肯定與否亦端視我們對「普遍啟示」的應用程度，即中國上古的「上帝」或聖賢是否基督教上帝的啟示的一部分。不過，就算對孔子而言，上帝已非以人格之形態治理此世，而變為超越的存有，監臨在上，而讓自己之道德律

⁴⁴陸佩：〈陸佩先生答廣東王獻吁所論〉，《萬國公報》X:472，冊七，頁296a (4541)。

（即道或天道）獨立運作。⁴⁵這樣看來，孔子理解的上帝，是否必然等同基督教信仰中的耶和華，就很值得商榷了。

現在何玉泉從新詮釋儒家經典，以說明儒家亦是天道的一部分，對西方傳教士來說，自然是一種缺乏嚴格論證，甚至是扭曲信仰以遷就文化的舉動。難怪陸佩極力堅守天道與人道的分別，半步不逾。其實，在晚清階段，提出類似的「合儒」及「補儒」論調，在中國基督徒，是相當普遍的；⁴⁶而傳教士對這種協調論調，亦深以為憂，恐怕中國教會「儒家化」的傾向（Confucianizing tendency）⁴⁷，正在傳講著另一種的福音（another Gospel），即一種道德與善行的福音（Gospel of morality & good works），而非救贖的福音（Gospel of salvation from sin）。⁴⁸明乎此，也就不必奇怪理雅各在一八七七年的教士聯合會議上的遭遇。

二、個案二：上帝？祖先？——祭祖問題的論爭

有人曾說：「若不是一些不懂中國文化的外國宣教師，孰意不讓中國的信徒敬祖，則今天不但中國的教會史要重寫，甚至中國近代史都要從基督化的過程來闡述了」。⁴⁹無疑這番話的推論很值得我們商榷，但是，當中反映出祭祖問題在中國教會歷史上的獨特意義，卻是不爭的事實。

1．中國傳統祭禮

祭祖在中國可說是一經過長期演變而整合的社會習慣、文化風俗。

⁴⁵陳榮捷編著，楊儒賓等譯，《中國哲學文獻選編》，上冊（臺北：巨流圖書公司，1993），頁49。

⁴⁶參拙著：〈晚清中國基督徒對宗教信仰與文化環境的調適（1860-1911）〉，香港中文大學研究院，歷史學部未刊哲學碩士論文，1989，頁210至276。

⁴⁷狄考文(C. W. Mateer)在一八九三年的山東傳教會議上的發言，見Records of the First Shantung Missionary Conference, at Ch'ing-chow Fu, 1893 (Shanghai: the Presbyterian Mission Press, 1894), 64.

⁴⁸John Bulter, "The Native Pastorate", *GCR*, 1877, 306.

⁴⁹轉引自丘恩處：〈聖經與敬祖問題〉，《文獻》，第九期（1984），頁4。

其實，崇拜祖先差不多在任何文化中都可以找到，但是它在中國卻佔有一個特別重要位置。早在殷、周時崇拜祖先的儀式和內容已見於文字記錄，例如《詩經》的〈雅〉、〈頌〉篇內，已可窺見一些祭祖的情形，三禮（《周禮》、《儀禮》、《禮記》）更把最細微的行動都訂立法則，使社會上不同階層的貴族有不同的禮節，不同親疏的親戚的祭祀與喪禮也不盡相同。⁵⁰

孔子對祭祖更加重視，這與他的孝道觀有極密切的關係。對孔子來說，孝道的實踐是建立在為人子女對父母的敬事。蓋父母乃吾人生命之所出，因此孝敬父母，便是人之為人最根本的責任。人若能先盡孝道，儒家的人倫關係亦得以建立、維繫。⁵¹在《論語》、《中庸》中，祭祖遂成爲一種訓練「孝道」的方法。《論語·為政》曰：

孟懿子問孝。子曰：「無違」。樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違。』」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」⁵²

可見，孔子之重視祭祖，乃從「功能主義」的角度出發，期望透過祭禮，使祭者能培養孝道，進而由「孝」入「仁」、「德」，最終解決一切人倫以至社會政治的問題。在《大戴禮記》中，更明確地表示這種立場：

喪祭之禮，所以教仁愛也，致愛故能致喪祭，春秋祭祀之不絕，致思慕之心也。夫祭祀，致饋養之道也。死且思慕饋養，況於死而存乎？故曰：「喪祭之禮明，則民孝矣」。⁵³

⁵⁰有關近人對中國傳統祭祖的研究，可參王明珂：〈慎終追遠——歷代的喪禮〉；洪德先，〈俎豆馨香——歷代的祭祀〉，兩文載劉岱編：《中國文化新論：宗教禮俗篇——敬天與親人》（臺北：聯經，民72），頁309至410。另詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜》（江蘇：古籍，1992）；王祥齡：《中國古代祭祖敬天思想》（臺北：學生書局，民81）。

⁵¹王祥齡：《中國古代祭祖敬天思想》，頁183至187。

⁵²程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，卷三，〈為政上〉（北京：中華書局，1990），頁79至81。

⁵³王聘珍撰：《大戴禮記解詁》，卷八，〈盛德第六十六〉（北京：中華書局，1989）頁143。

誠然，上述所言，乃是儒家（孔子）對祭祖的原始理想。不過，我們必須承認，孔子如何看是一回事，祭禮本身的緣起是否如此又是另一回事。況且，有關的傳統經過千百年的傳衍，在民間中起了不少變化，習染了其他觀念，卻又是不爭的事實。其實，活在這個文化傳統下的中國人，或從這些儀式的大傳統中得到倫理與道德的滿足；或從這些儀式的小傳統中得到「靈魂不死」的宗教滿足。⁵⁴因此，祭祖在中國社會受到上至君王，下及平民的重視。若不參與，將被視為「不孝」，甚至受到「離經叛道」的指責。當然，大多數的中國人在體現孝道的同時，卻又賦與一種向死者祈求保護的迷信成分。因此，對絕大部分的西方傳教士來說，祭祖無疑徹頭徹尾地成為拜偶像的行為。

2·西方傳教士的論爭

祭祖確是中國教會面對的棘手問題。單從三次傳教士的聯合會議〔一八七七、一八九〇、一九〇七〕，便可見到他們對這問題的重視及其對禁祭立場的堅持。縱使有少部分的傳教士主張容忍及協調，但這種主張對絕大多數的傳教士來說，仍是不能理喻的。在探討下述的個案前，讓我們先概括地介紹傳教士之間的爭論。

縱觀三次會議中對祭祖問題的討論，反對祭祖的傳教士主要的理由是：這是一項崇拜偶像的行為。晏馬太（Matthew T. Yates，美南浸信會）在一八七七年的報告中指出，祭祖在古代中國的經典中毫無疑問是孝的體現。但這卻不能代表數千年後存在的制度。現在他看到的不是中國兒子的孝順，而是反叛及頑固。這些人的所謂「孝道」，只不過在父母死後才奉行而已，難道這就是孝的體現嗎？況且，祭祖已成為中國人基本的宗教，他們希望藉此避免災難、保障平安；這些已經遠遠超越了孝的本質，而成為拜偶像的行為。⁵⁵因此，對絕大部份的傳教士來說，這是絕對不能妥協的。

相反，主張協調及容忍的極少數傳教士，主要認為祭祖並非完全等

⁵⁴林治平：〈中國教會對祭祖問題的反應〉，教會更新研究中心編，《基督徒與敬祖——敬祖討論會彙編》（臺北：中國與福音出版社，1985），頁60。

⁵⁵GCR, 1877, 367-8.

同拜偶像。丁韋良在一八九〇年的報告中，便承認在祭祖的儀式中無疑混雜了一些拜偶像及迷信的成分，⁵⁶但是，它亦有其優點。⁵⁷因此，他建議應「本著『去其糟穢，存其精粹』的原則，將祭祖改變，使其與基督教的信仰和諧共處」。⁵⁸

這場爭論的結果，自然是反對派取得了壓倒性的勝利。戴德生（Hudson Taylor）甚至為問題蓋棺定論：「祭祖由始至終都是拜偶像的行為。除了耶和華外，敬拜任何人，都是拜偶像」！⁵⁹到一九〇七年時，雖然傳教士對祭祖已採取較開放的態度，甚至認為過往有錯誤的地方；⁶⁰並且決議應當重視當中崇敬紀念死者的心理情感。但是，祭祖與基督教的高尚精神（an enlightened & spiritual conception of the Christian Faith），仍然是不能相容的（incompatible）。⁶¹

總的來說：整個晚清中國教會歷史中，祭祖問題是一個極為敏感及富爭論的課題。這種緊張的關係不僅在教內，同樣存在教外與教內之間。

3·教外儒生的求問

「傳教須秉大公心，辯難多端豈妄侵；教學有時能相長，翻從問答悟精深。」⁶²

這首詩是廣東開平教外儒生羅黻南在〈指迷弼教論〉文末所詠的。詩的內容說明羅氏希望從辯難、質疑的角度去探討基督教信仰在中國傳

⁵⁶W. A. P. Martin, "The Worship of Ancestral--a Pled for Toleration", *Records of General Conference of the Protestant Missionaries of China*, held at Shanghai, May 7-20, 1899 (Shanghai: American Presbyterian Press, 1890), 623.

⁵⁷W. A. P. Martin, "The Worship of Ancestral--a Pled for Toleration", 620-5.

⁵⁸W. A. P. Martin, "The Worship of Ancestral--a Pled for Toleration", 625.

⁵⁹*GCR*, 1890, 701.

⁶⁰James Jackson, "Ancestral Worship", *China Centenary Missionary Conference*, held at Shanghai, Apr.25-May 8, 1907 (Shanghai: Centenary Conference Committee, 1907), 216-7.

⁶¹James Jackson, "Ancestral Worship", 623.

⁶²羅黻南：〈指迷弼教論〉，杜鼎如編：《釋疑彙編》（廣東：真寶堂，1894；臺北：天糧館，1975重印），卷上，頁13b。

播的問題。「指迷」意謂指引迷路，「弼教」則有糾正基督教之意。⁶³因此，所謂「指迷弼教」：正反映出羅氏認為在祭祖的問題上，中國教會「禁祭」的措施好比一個人誤走歧路，現在就讓他來指引，並糾正教會的不正確！

讓我們先了解羅黻南對基督教的態度。據他的胞弟羅開泰（廣東惠禮師會）謂：黻南「始則鄙，中則拒，繼則有首肯處、有破顏處，如此者已有年」。⁶⁴能夠推使黻南從「鄙」到「肯首」，甚至希望「著書傳道、闡發聖經」的過程，可見基督信仰真的在這位儒者心內產生衝擊及震撼。但是，他卻因為祭祖而裹足不前，「問心難安」，遂撰寫〈指迷弼教論〉一文表明態度。他說：

吾一向極欲入教，以著書傳道，闡發聖經，匡其所不逮，勉其所當行，使中外一家，耦俱無猜；但因阻於祭祀一款，問心難安，不能使人心以各安，是以終止。⁶⁵

〈指迷弼教論〉原刊於《萬國公報》七四〇卷，⁶⁶文末由羅開泰公開設獎徵文，「敬請直省教中各位先生」作文回應。⁶⁷從徵文啟事中得悉〈指迷〉一文早在光緒九年（一八八三年）春，已在廣州教會中流傳，由於文中牽涉的問題非常敏感，「現在粵中諸友紛辨不一」，遂將此文刊於《公報》上，並徵求各人的回應。

由於各地教友的反應十分熱烈，廣東長老會杜鼎如將有關意見輯成《釋疑彙編》，一方面是「俾羅君閱是篇，憬然悟，廢然返；直欲天下後世憬然悟，廢然返也」。⁶⁸另一方面，亦希望透過此書，「直將為天下後世釋其疑也」。⁶⁹

⁶³「弼」一詞，據《辭海》謂：「矯正弓弩的器具，引申為糾正、輔佐」。見《辭海》（縮印本）（上海：辭書出版社，1979），頁1093。

⁶⁴羅開泰：〈徵文啟〉，《彙編》卷上，頁6b。

⁶⁵羅黻南：〈指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁13a。

⁶⁶《萬國公報》XV:740，冊十五，頁355b至357b。

⁶⁷羅開泰：〈徵文啟〉，《釋疑彙編》（以下簡稱《彙編》）卷上，頁6b。

⁶⁸唐峻：〈序〉，《彙編》卷上，頁1a。

⁶⁹唐峻：〈序〉，《彙編》卷上，頁1a。

在研究晚清基督教思想在中國傳播時衍生的文化適應問題上，這場論爭展現了三方面的景象：第一、從中國的角度來看，究竟這位慕道儒生如何在信仰和中國傳統禮節間作出協調與取捨？這是否反映不少中國慕道者在尋求信仰過程中遭遇的難題與困擾。第二、中國信徒如何就祭祖問題向中國人剖白他們的立場？其立論的根據及基礎，與上一代相比，有否差異？第三、若干中國信徒的反應是「紛辯不一」，這是否顯示羅黻南的主張反映了他們的心聲？是否意味著他們雖已信主，但仍因祭祖問題而有所掙扎？唐峻謂「直為天下後世釋其疑」、「直欲天下後世憬然悟，廢然返」中的「天下後世」，相信不僅指教外人吧。

4· 廣東、香港基督徒的回應

《釋疑彙編》全書分上、下兩卷。上卷包括唐峻的序言、羅開泰的〈徵文啟〉、羅黻南的〈指迷弼教論〉、王炳耀的〈覆指迷弼教論〉及〈祭先揭義〉。下卷則包括楊襄甫（佛鎮倫敦會）的〈祭典辨義〉、及由杜鼎如等十人分條逐項作答的〈駁指迷弼教撮論〉、最後為杜氏的跋文。

縱觀羅黻南在這場論爭中所持的論點，很明顯是從「大傳統」的角度來看祭祖在中國社會中的作用。作為一個儒生，可以理解羅氏可能真的從祭祖的禮儀中得到道德倫理的滿足。這些可從他的論點中清楚看到：他認為不祭祖是有違「天心」⁷⁰；因此，國家不祀則亡。⁷¹同樣，祭祀是人子「報本盡孝之大禮」，⁷²這亦是先聖孔子的教導，否則就是不謹守「先王之法」、⁷³「有違三綱五常」，⁷⁴甚至完全淪喪「中國之文教」⁷⁵……可見，在羅氏的心目中，祭祖是敬父母、遵法度、存禮教的具體表現，而不是一些意圖得到宗教滿足的迷信及偶像崇拜。

在回應方面，筆者發覺他們最關心的，就是「祭祀是否報本盡孝之

⁷⁰羅黻南：〈指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁8a。

⁷¹羅黻南：〈指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁8a 至 b。

⁷²羅黻南：〈指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁8b 至 9a。

⁷³羅黻南：〈指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁10a 至 b。

⁷⁴羅黻南：〈指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁11a。

⁷⁵羅黻南：〈指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁11a。

大禮」一項，共有六人作出回應。不過，大致上他們的駁斥亦流於一般的說法，例如廣東浸信會的俞允中謂：「愛親之身尤貴愛親之魂，此為真孝」。⁷⁶而何玉泉則從現實角度考慮，指出祭祖的流弊甚多，「名雖為祭先，實為子孫飽其腹耳」；即其禮儀「假之又假」，皆邪教異端之所為。⁷⁷

正因為祭祖是否「孝」的表現這問題的重要，因此，王煜初（香港禮賢會）及楊襄甫（廣東佛山鎮倫敦會）分別在祭祀的源流和意義上回應羅黻南。王煜初指出，祭有「本義」及「變義」之分。「變者以親為義，謂不祭則無以享親魂，此俗祭也」。而本義就是「以心為義，謂於祭則可以展孝思，此正祭也」。所謂「正祭」，主要是「教孝矣，而非為孝也」。⁷⁸對王氏而言，無疑祭祖在本義上可以「展孝思」，可以「教孝」，是體現孝道。但是此等原意卻已經嚴重地被扭曲，成為「享親魂」之「俗祭」了！因此，為了「正其非」、「溯其源」，他仍輯錄了〈祭先揭義〉一文，旨在探索中國祭祀制度的本源。其中包括祭祀之情、（法）則、流弊等等，最後更嘗試從「祭義」以進基督之道。⁷⁹

王煜初極反對當代祭祖之法，他說：

夫祭祀雖作於古，惟今祭者，事多戾古，其拘文違理，或變本加厲者，則莫甚於祭先矣。⁸⁰

正如前述，王氏深信「祭」主要「為義，非為孝」。義者，「為生者自著其誠，別尊卑之殺，教忠孝之方已矣」。⁸¹然而，「今守祭者，徒泥聖跡而不原聖心，謂雖有至道，而去祭者則不足以言道，此誣道而亦誣聖也」。⁸²

⁷⁶〈答指迷弼教撮論〉，《彙編》卷下，頁14b。

⁷⁷〈答指迷弼教撮論〉，《彙編》卷下，頁13b至14a。

⁷⁸王煜初：〈覆指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁17a。

⁷⁹王煜初：〈覆指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁17a至b。

⁸⁰王煜初：〈覆指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁18a。

⁸¹王煜初：〈覆指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁51b。

⁸²王煜初：〈覆指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁52b。

而孝親之道，包括「孝事」及「孝德」兩類。「以事孝親者，親存則事在，親亡則事止，故敬養送死而至於墓，孝事終矣」。另一方面，祭德者，是指「以善心祭」、「以善言祭」、「以善行祭」。⁸³可見，用心、言、行去祭，才是基督教認為對死去親人應有的孝敬方法，這才是祭之真理。

最後，王煜初指出基督教（天教）與儒教（人教）的分別。他說：「立德之道，人教以尊親而尊天；天教以尊天而尊親」。⁸⁴而十誠就是尊天尊親的原則及總綱：「此十者乃天道教孝之一方，誠為天下達道、立孝至理，望教孝者，以溯源為切要」，「與其教孝於已死之父母，孰若教孝於永不滅之上帝，是教以尊天之實理者，豈不遠勝於祭親之虛典萬萬耶」？⁸⁵

此外，楊襄甫在〈祭典辨義〉中，首先指出：「各國之祭義，俱由人之知識……而制為典禮」。⁸⁶然人之知識有限，終引致無數謬誤。例如，他用科學的觀點來解釋自然現象時，指出中國人祭四時、寒暑、日、月、星、及水旱之誤。這些其實全乃「造化之主，措置合宜，故歷萬世而不變，無何別神能參其未議」。⁸⁷可惜中國人祭之甚重，「徒貽誤於後人」。因此，「祭祀之典，獨可用之以事上帝，斷不容二三其德，此理昭若揭矣」。⁸⁸

怎樣的祭典才可以事上帝呢？楊襄甫認為上帝為猶太人而設的「贖罪祭」、「酬恩祭」、「補過祭」三者最為重要。三祭的精義，並非謂牛羊果能贖人罪也。「蓋以當來之救主未臨，預立此禮，以表將來之救主，終其身為真道致命，以一死挽回萬世之天良，同歸大中至正之道」。⁸⁹

⁸³王煜初：〈覆指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁54a至b。

⁸⁴王煜初：〈覆指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁54b。

⁸⁵王煜初：〈覆指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁55a至b。

⁸⁶楊襄甫：〈祭典辨義〉，《彙編》卷下，頁1a。

⁸⁷楊襄甫：〈祭典辨義〉，《彙編》卷下，頁2b。

⁸⁸楊襄甫：〈祭典辨義〉，《彙編》卷下，頁3b至4a。

⁸⁹楊襄甫：〈祭典辨義〉，《彙編》卷下，頁4a至5a。

上述三種獻祭，楊氏認為基本上亦曾在中國出現過。他以《禮記·郊特牲》中：「祭有祈焉，有報焉，有由弭焉」一語，指出「祈」即禱告，「報」即酬恩，「由弭」即贖罪補過。可惜，大多後人不僅不再遵行。相反，更淪落到「無所不祭」的地步。結果造成上帝所深慮的「徒拘祭祀之儀文，而忘祭祀之實德」、「徒事外儀而失真旨」。⁹⁰可見，楊襄甫反對的，只是虛偽的「淫祭」而已！

最後，楊襄甫引用十誡中孝敬父母一條，指出「善事父母，亦上帝喜納靈祀之一大禮物」。那麼，基督教的祭祀與一般的祭祀又有何不同？這只不過是前者著重「靈祀」，而後者則重「犧牲」。基督教並非不祭，只是不再「徒拘逐末之儀文」，這才是「祭祀之實德」。⁹¹

檢視王、楊二人對羅讖南的回應，可見王煜初追溯祭禮的源流，指出此制度無疑有其體現孝道的一面（本義），但畢竟今天中國人祭祖，早已失其本意，流於「俗祭」。楊襄甫則從「祭」的角度，一方面強調真正的祭應是贖罪祭，此祭中國上古雖曾出現，但現在卻成為「淫祭」。另一方面，則指出祭先不應只重外表之儀文，更應看重當中的精神（那麼，只要心存孝意，又何須執著祭與不祭呢？）。無論如何，兩者均指出真正配受敬拜的，只有基督教所揭示的耶和華上帝。

5 · 小結

總的來說，粵、港基督教對羅讖南的回應，大多均能從較理論的層面探討及申辯。他們不再是單單負面地將祭祖定性為拜偶像，而是正面地討論此等行為是否好像中國人所言，為孝的體現。雖然，他們的結論必然是否定，但從回應的深度來看，亦反映出中國基督徒在素質上的成長。與上一代的中國基督徒相比，他們已有自己的研究成果，例如陳心毅的《專問儒教講供祖宗》⁹²、王炳耀的《孝道折衷》⁹³、《祭先揭

⁹⁰楊襄甫：〈祭典辨義〉，《彙編》卷下，頁5a至6a。

⁹¹楊襄甫：〈祭典辨義〉，《彙編》卷下，頁6a至7a。

⁹²陳心毅：〈論祭祀之禮〉，《萬國公報》XII:568，冊十一，頁157b(6888)；〈專問儒教講供祖宗--論真祖宗〉，《萬國公報》XII:567，冊十一，頁147a(6867)。

⁹³王炳耀：〈孝道折衷〉，《萬國公報》X:455，冊七，頁59a(4067)。

義》、楊襄甫的〈祭典辨義〉等等；而非單以傳教士的著作（最常見為麥都思的《野客問難記》及倪維思（John L. Nevius）的《祀先辯謬》）來作盾牌，⁹⁴這反映中國信徒思想上趨於獨立及成熟的一面。

其次，這場《釋疑彙篇》論爭是由一位教外的慕道儒生引發的。可見，祭祖問題確實成為中國教會在整合和調適信仰與文化環境時，遇到的重大困難。而羅黻南對中國教會禁祭決定的反應，顯然表現出強烈的不滿。這或許與〈指迷弼教論〉的弦外之音有關。

在〈指迷弼教論〉中，羅黻南並沒有交代他對基督教由鄙拒到首肯的關鍵。究竟是甚麼因素促使他作出信仰的抉擇？在文中，他只不過是簡單的說了幾句：「以著書傳道，闡發聖經，匡其所不逮，勉其所當為，使中外一家，耦俱無猜」。⁹⁵從這段話中，隱若可以見到，羅黻南將自己看得十分重要。他確信加入教會，可以「匡其所不逮，勉其所當行」。而「指迷弼教」四字的含意，更流露出他對中國教會有指正迷路，補足聖教的動機。看來，羅氏儼然視自己是一名偉大的復興者，以自己來成全、糾正基督教的不足。其實，在他的眼中，耶穌教甚至「未明天地之道，造物之情」。相反，《易經》卻是「包涵天地」，「論天地之真」。⁹⁶

那麼，羅黻南「極欲入教」的關鍵，筆者相信可能與中國教會的「儒家化」傾向及現象有關。毫無疑問，部分傳教士及基督徒的「合儒」及「補儒」論，確能調和基督教與儒家思想的矛盾。但是，這亦同樣有衍生出負面效果的可能。一些傳教士對這種做法的批評相信不會是無的放矢：「合儒」及「補儒」的主張很容易引致中國信徒同時信奉兩

⁹⁴麥都思：《野客問難記》（上海：中國聖教書會，1911版；原刊於1854）；倪維思：《祀先辯謬》，已失佚。有關上述兩書的資料，可參Alexanda Wylie ed., *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese; Giving a List of Their Publications, & Obituary Notices of the Deceased* (Taipei: Ch'eng Wem Pub. Co., 1967; reprinted of Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1887), 28, 224.

⁹⁵羅黻南：〈指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁13a。

⁹⁶羅黻南：〈指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁12a。

位主人——耶穌和孔子。⁹⁷對教外儒生來說，若果他們缺乏了在生命上親自經歷信仰的一刻，而僅基於這種論調而接觸基督教，就很容易會從「儒家」的角度來理解及詮釋基督信仰了。羅黻南的表現就是一個具體的例子。

這場論爭的結果當然是不歡而散！然而，參與的兩方是否真的沒有溝通的可能？若有的話，又為何在這點上不能加深彼此的了解？

事實上，羅黻南在「淫祀」與「正祭」方面的區分，與教內若干的意見，是沒有抵觸的。他說：

今為奉勸教士，各將約書，潛心研究，審度真理。勿以臆見而妄譯古本，勿以謬說而妄著新書，以心察理、以理宰心。知上帝祇戒人淫祀，以諂媚鬼神；非戒人正祭，以追報宗祖。庶幾講道不取憎于人，不見惡于世，將見欲入教者無所顧慮而日益眾，未入教者無所嫌疑而日相親矣。⁹⁸

羅氏對「淫祀」及「正祭」的理解，其實完全與楊襄甫相類。但他卻受到唐峻「曲學異端，足亂吾教，為世道人心之患」⁹⁹的嚴峻抨擊。更複雜的是，唐峻本人亦有儒教人教、耶穌教天教、「補經傳所未備」的「補儒」言論。¹⁰⁰造成這種情況的原因，或許是羅黻南過分自信的語調觸怒了教會中人，觀乎唐峻的批評就說明了這點。同時，這亦關係到中國教會內禁祭的主流風氣。蓋祭祖問題仍是一個極為敏感的課題，特別這時是在兩次傳教士聯合會議之間，「禁祭」在教會內是不可置疑的。中國基督徒和教外儒生的整個討論，因此亦不能在不和與開放中進行，委實教人可惜。

⁹⁷ John Bulter, "The Native Pastorate". *GCR*, 1877, 306.

⁹⁸ 羅黻南：〈指迷弼教論〉，《彙編》卷上，頁12b至13a。

⁹⁹ 唐峻：〈序〉，《彙編》卷上，頁2b。

¹⁰⁰ 唐峻：〈序〉，《彙編》卷上，頁3b至4a。

三、結語

這場主要牽涉粵、港基督徒的第二次禮儀之爭，無疑是中國教會討論此課題的縮影。作為皈依基督教的中國人，基督信仰與中國傳統文化的調適問題，實是他們切切關心的課題。就上文選取的個案可見，中國信徒在處理儒家傳統及祭祖的問題上，顯然採取兩條完全相反的路線。

就前者而言，何玉泉致力平衡信仰與文化的差異，並且確信儒家及孔子在基督教中亦有其不可或缺的位置。他深信，傳教士必須透過儒家文化，才能將基督信仰在中國充分表現出來。這種認同的做法，對於一位曾信仰儒家學說達數十年的人來說，自是無可厚非；然而，他過分扭曲信仰的內容，以遷就重新詮釋的儒家經典，就不能不引起傳教士的嚴厲駁斥了。

就後者來說，直至二十世紀前，中國基督徒從未有公開提出容忍祭祖的主張，反倒是先因教外儒生的建議，而受到中國信徒群起反對。這確是一個有趣的現象：作為中國人，不少信徒在皈信時，必曾面對禁祭問題的掙扎，為何他們在信主後，不能像主張協調儒家傳統一樣，提出協調祭祖的論調？究竟是他們心悅誠服地認同了祭祖是拜偶像的行為，或者是他們在禁祭的大氣候下，不願（不能）持有異議？文中的何玉泉既主張儒家等於天道，但卻又斥責羅黻南，就是一個很有意思的例子了。

那麼，回到文首提出的問題，「沿海基督徒」，是否有較特別的地方？從本文的個案而言，除去一些未能追查其背景的信徒外，就何玉泉、王煜初及杜襄甫三人來看，他們在不同程度上，確實積極參與清末的社會以及政治運動。

香港及廣東地區的教會一向在推行禁煙運動上，都不遺餘力。¹⁰¹何玉泉對此亦十分關注，他在〈勸戒鴉片煙論〉中，對中國煙民表現出異常的痛心；他甚至認為現在的問題並非洋人毒害國人，反倒是中國人

¹⁰¹廣州的倫敦會、禮賢會、浸信會、惠師禮會及長老會便聯合組成羊城勸戒除鴉片公會，參〈羊城來信〉，《萬國公報》VIII:383，冊四，頁461a至462b (2293-6)。

「自作其孽」。若華人不沾染鴉片，任憑洋人怎樣販賣，也不會造成現在種種弊端。¹⁰²不過，在痛心之餘，何玉泉亦明白問題的複雜；因此，在光緒三年（一八七七年），他聯同王煜初及十多位「香港紳士」，上書中國駐英的欽差大臣，希望他能在英國朝野中，反映中國煙禍問題的嚴重，從而杜絕英人的販賣活動。¹⁰³

中國的改革路向，亦是王煜初切切關心的課題。作為第二代的基督徒¹⁰⁴，他自言因著世局的衝擊，使他從一個「品傲且僻」、「不知天下之大局」、「儒味於勢，不肯稍變成法，以求富強之實濟」的人醒覺過來，並且積極地關注世局。¹⁰⁵當他反省現在中國的問題時，指出其身患的「十病」，若中國仍「不改仕途、不修吏治、不整武職、不正兵丁、不恤民情、不給民需、不儲國帑、不廣財源、不振國勢、不治人心」，那麼又如何求治？¹⁰⁶在外交方面，煜初也有其看法，他指出中國的「大慮」在於俄國。因此，必須「交英防俄，而親普美」。¹⁰⁷

此外，在文字改革方面，王煜初也是當中的揭櫫者，他在甲午戰後，一方面痛心於清廷之無能，另一方面亦認為必須先普及教育，國家才能進步。而漢字的筆劃繁複，更是推廣教育普及化的阻礙。因此，他乃效法西方的拼音原則，希望改革漢字，使之變得易學易寫，從而普及教育，提高民智。¹⁰⁸

王煜初的改革方案，基本上與同時代不少知識分子的反省相類。不過，對他來說，單憑上述種種政治及外交上的改革，仍不能解決問題；

¹⁰²何玉泉：〈勸戒鴉片論〉，《萬國公報》423，冊五，頁323a至b(3343至4)。

¹⁰³〈香港紳士稟中國駐英欽差〉，《萬國公報》X:453，冊七，頁31b至32a(4012至3)。

¹⁰⁴王煜初（炳耀），為廣東禮賢會領袖王元深之子，元深另一兒子王謙如（炳）亦為教會名牧。有關他們的生平，可參查時傑：《中國基督教人物小傳》，上卷（臺北：中華福音神學院，1983），頁5至8；40至43。

¹⁰⁵王炳耀：〈時要論上〉，《萬國公報》VIII:360，冊三，頁135a(1643)。

¹⁰⁶王炳耀：〈治道論〉，《萬國公報》IX:403，冊五，頁40a至b(2857-8)。

¹⁰⁷王炳耀：〈時要論上〉，《萬國公報》VIII:360，頁135a至136a(1643-45)。

¹⁰⁸參王爾敏：〈中國近代知識普及化之自覺及國語運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第十一期（1982），頁13至45。

中國更根本的需要，就是崇奉「天道」。他認為，如果中國僅作器物層面的改革，「通泰西之學，盡泰西之能」，也是不能強盛的；所謂「非行天道之國，無以成功」。然而，王煜初的天道的理解，又與何玉泉頗為相似，他確信在中國堯舜湯文武孔孟之道中，也包含了部分的天道。¹⁰⁹而孔子更是上帝特備之「聖賢」，為「天道先機，以備人心」。¹¹⁰

至於楊襄甫，筆者掌握其資料非常有限，只知他在皈依基督教前曾協助其父經商，後又專志於學，其間習染鴉片惡習。在光緒九年（一八八三年）接受洗禮，並由倫敦會區奉持介紹進入廣州博濟醫院進修，後任助教，博通中外史籍，為孫中山所景仰，與之關係十分密切。楊氏後來對革命十分同情，孫中山於一八九四年廣州起義失敗，逃經佛山時，即匿藏於楊襄甫的福音堂內。民國成立後，楊氏更曾任職農林部參事。¹¹¹

持平而言，從上述三位活躍於粵港地區的基督徒的言行來看，除了王煜初對富強與天道關係的體認外，其他都不見得有任何基督教的色彩。因此，我們不能僅因為其基督徒的身分，而將他們的改革（以致革命）言行與宗教信仰拉上簡單的因果關係。筆者以為，我們只能在他們的生活網絡中，才可以將這些關係重建起來。不過，這需要搜集一些重要史料，所以現階段不應妄下結論。然而，從他們在「第二次禮儀之爭」的表現，則發現一個有趣的現象：他們雖是基督徒，但沒有減損他們對儒家傳統的持守、認同，何玉泉及王煜初仍很努力地作一個「儒者基督徒」¹¹²，致力平衡兩者的矛盾，建構其合儒以至補儒的理論。但與

¹⁰⁹王炳耀：〈互論時事：後半〉，《萬國公報》IX:416，冊五，頁224a至b（3145至6）。事實上，王煜初亦同樣因「聖號」的翻譯問題，與陸佩相辯，當然，他是主張「上帝」的，相關的討論可參王炳耀：〈上陸佩牧師第一書〉及〈陸佩先生答王炳耀書〉，《萬國公報》:488，冊十，頁520b至521b（4940至2）。

¹¹⁰王炳耀：〈互論時事〉，《萬國公報》IX:415，冊五，頁209a（3115）。

¹¹¹蒲貫一：〈楊襄甫牧師事略（一八五五—一九一九）〉，《廣州中華基督教會惠愛堂建基一一五週年暨東遷二十週年紀念特刊》，轉引自劉瑞滔編：《港粵澳名牧生平》，第一集，頁12至20；另馮自由：〈興中會初期孫總理之友好及同志〉，《革命逸史》，三冊，頁2。

¹¹²有趣的是，王煜初的出身並不是一位從儒入耶的信徒，他是第二代的基督徒，自

此同時，何、王、楊三人卻又對祭祖的問題，採取完全迥異的立場，與教外儒生展開激辯……

在沿海的城市，他們皈依了被視為「舶來品」的基督教，在言行上亦帶著改革者的形象；但是在面對自己傳統的同時，他們既為了調和儒家而與傳教士互相辯難，又否定教外儒生的另一些容忍祭祖見解。也許這正是在文化適應的過程中，他們為自己所尋索的身分罷。

撮要

文化適應無疑是近代中國教會史的重要課題。基督信仰作為「異文化」，在傳入中國時，如何面對「本土文化」的差異，西方傳教士與中國基督徒，又怎樣承受因文化差異而帶來的激盪？沿海的粵港基督徒，他們的反省又有何獨特之處？本文以「第二次禮儀之爭」為經，以上述兩地的基督徒為緯，選取兩個個案，作為討論的依據。

個案一主要圍繞香港倫敦會信徒何玉泉與《萬國公報》主編陸佩(S. Robert)就儒學是否「天道」而展開的一場論爭。從儒入耶的何玉泉，主張協調基督信仰與儒家傳統，並確信儒學亦為「天道」，六經中的「上帝」即等同於基督教的 God，而孔子更與耶穌，有著共同的地位。對此等「合儒」、「補儒」的論調，陸佩當然予以極大的保留。他深信何氏重新註釋儒家經典，以說明上帝即 God，進而論證儒學亦為「天道」的做法，是徹頭徹尾的扭曲信仰；因此，儒家只是「人道」。這種混合主義只會引致教會出現嚴重的儒家化傾向而已。

個案二則由廣東教外儒生羅黻南引發，他認為中國教會禁止信徒祭祖的做法，只會構成中國皈信的阻礙。羅氏從大傳統的角度出發，深信祭祖是中國人體現孝的表現，而非流於迷信的陋習。羅氏的意見引起不少信徒的反對，其中包括香港禮賢會的王煜初及佛山倫敦會的楊襄甫（尚有何玉泉），他們基於祭祖問題的敏感，縱然認同中國祭祖的本源為孝的體現，最後也得強調這種精神已經盪然無存；並且雖然王煜初及何玉泉皆主張協調儒家傳統與基督信仰，但在祭祖問題上，卻都採取一

少便在傳道學校接受教育。但是，他卻顯然十分努力地建立補儒的理論。對王氏（以至其家族）的研究，相信會是一個很有價值的課題。

個較為「保守」的立場。

就何玉泉、王煜初及楊襄甫三位粵、港信徒來說，在殖民地及通商口岸的特殊環境下，他們確實積極參與清末的社會及政治改革運動。不過，我們卻不可過分誇大其「改革」形象與基督信仰的關係。此外，他們一方面持守儒家傳統，致力作個「儒者基督徒」，另一方面卻又反對教外儒生容忍祭祖的主張，也反映出他們在文化適應過程中，為尋索自己身分所作的抉擇。

ABSTRACT

Cultural adaptation is one of the most important issues in modern Chinese church history. This paper tries to focus on the issue of "Second Rites Controversy" and makes a discussion on two case studies on Hong Kong and Guangdong regions.

Case I was the debate between a convert of Hong Kong London Missionary Society, Ho Yu-chuan (何玉泉) and the Chief-editor of Wan-kuo Kung-pao (《萬國公報》), Rev. S. Robert (陸佩). Ho advocated the accommodation between Christianity and Confucianism, and strongly believed that Confucianism should include in the teaching of Christianity, the term "Shangti" (上帝) as seen in Chinese Classics was equal to "God" in Christian belief, the role of Confucius was also equal to that of Jesus Christ in Christianity respectively. On the other hand, Rev. S. Robert was strongly against toward these views of "ha-ju" (合儒) and "pu-ju" (補儒). He believed that Ho's re-interpretation of Confucian Classics to prove that "Shangti" was equal to "God" and eventually to draw the conclusion that Confucianism was part of Christianity, was a great distortion of the Christian doctrines. Confucianism was only a kind of "Ren-tao" (人道) rather than Tien-tao. The consequences of this type of syncretism was the Confucianizing tendency in Chinese Church which was preaching "another Gospel", the Gospel of morality and good works rather than the Gospel of salvation from sin.

Cases II began when a Confucian in Guangdong, Lo Fu-nan (羅馱南) advocated the toleration of Ancestor Worship in the Chinese Church. He believed that the rules that prohibited Chinese Christians from participating in the Worship of Ancestral was one of the most significant hindrance of Chinese's conversion. From the viewpoint of the "Great Tradition", Lo tried to persuade western

missionaries that the nature of the ritual is filial piety rather than any kind of superstition. Many Chinese Christians such as Wang Yu-chu (王煜初, Hong Kong Rhenish Church) and Yang Xiang-fu (楊襄甫, Fo-shan London Missionary Society) as well as Ho Yu-chuan, however, opposed Lo's view.

In the light of the three Christians in Hong Kong and Guangdong, Ho, Wang and Yang, in the special environment of Colony and treaty ports, they participated in the social and political reform movement actively. However, we cannot over-estimate the relationship between their "reform image" and the Christian belief. Besides, the good relation with Confucianism, and they tried their best to behave as a "Confucianist Christians" on one hand, and strongly against the view of toleration with Ancestor Worship on the other, may reflect their decision in searching identity in the process of cultural adaptation.