

近代基督教《三字经》与中西语言文化接触*

司 佳

在近代中西文化交流史上,《三字经》扮演了重要的“文本中介”角色。如黄时鉴先生所说,“它们既是交流的载体,又是交流的中介形式。”十八至十九世纪,《三字经》的西文翻译有十三种之多,覆盖了欧美各国的主要文字(俄、英、德、法、意以及拉丁文),并将其内涵的儒家思想传播到了西方。¹其中,十九世纪英国传教士马兰(S.C. Malan)1856年的英译本,法国汉学家儒莲(Stanislaus Julien)1864年的法语译本,以及英国汉学家翟理思(Herbert A. Giles)1900年出版的英译本最具影响力。与此同时,在十九世纪基督新教“福音运动”的推动下,来到中国以及东南亚华人地区的英美传教士亦纷纷借鉴传统蒙学《三字经》的文体特点,以三字一读的形式创作基督教《三字经》。以中西语言接触与文化交涉的角度来看,这种文本“形式”与“内容”的分离与结合尤为独特,反映出隐匿在文本背后的“外来文化”与“本土文化”之间的语汇、思想及话语之竞争。²

学界近三十年有关基督教三字经体著作的主要研究有:美国学者罗友枝(Evelyn Rawski)1985年发表的《三字经》与教会学校基础教育状况的文章,可能是作为专题论文最早的一篇。此外,还有上世纪九十年代日本学者吉田寅对新教《三字经》的资料考察。³以国内学者的研究来看,代表之作有黄时鉴先生对《三字经》的翻译本以及其他各种版本的考辨,包括太平天国《三字经》

* 本项研究系中国国家社科基金一般资助项目“早期新教传教士的中文作品与手稿研究”(项目编号:15BZS088)的阶段性成果。

¹ 黄时鉴,《〈三字经〉与中西文化交流》,《九州学林》2005年第2期,第72-94页。黄作详细考订了在1812年马礼逊所著 *Horae Sinicae* 中收入的英译中国传统《三字经》一文,即 *San-tsi-king, the Three Character Classic* 之前,仅有一个出版的俄译本《三字经》,作于十八世纪中后期。《三字经》的西文翻译、出版主要集中在十九世纪,其中多出自传教士与汉学家之手。

² 这一部分内容,是在本人2008年至2010年间完成的两篇有关十九世纪基督教《三字经》的研究论文的基础上修订而成。它们分别是:司佳,《麦都思〈三字经〉与新教早期在华及南洋地区的活动》,载《学术研究》2010年第12期,第112-119页;司佳,《基督教女性三字经体布道文本初探——以〈训女三字经〉为例》,日本関西大学《东亚文化交涉研究》第4号,2011年,第243-252页。

³ Evelyn Rawski, “Elementary Education in the Mission Enterprise,” in Susanne Wilson Barnett and John King Fairbank, eds. *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, pp. 135-151. 吉田寅,《宣教師版の〈三字經〉資料の考察》,载《異文化交流》第13号,1993年5月。

以及清末的《西学三字经》。近年来，随着中西文化交流研究的推进，另有一些年轻学者的研究成果也颇值得关注。⁴

笔者因近些年来多次访问欧美等地对华传教机构档案，自忖前人研究中所触及的相关文本、作品的社会流变过程还可以得到更为细致的剖析，尤其是基督教《三字经》作为异质文化而生长于本土社会的历史背景，另有待进一步挖掘。比如，麦都思为何借用中国传统蒙学三字经体以改变一般布道手册的写作风格？基督教《三字经》又是怎样通过麦都思的阐发而成为十九世纪新教对华传教的重要文本？本人在系统查阅美国哈佛大学图书馆“早期来华新教传教士的中文著作”目录中的缩微胶片内容（包括在哈佛燕京图书馆所藏的原件）⁵，以及英国牛津大学 Bodleian 图书馆所藏之部分十九世纪基督教《三字经》原本（包括存世不多的麦都思 1823 年的基督教《三字经》第一版，见图 1、图 2）之后，本章的研究首先立足于清晰的文本脉络之上。不能否认，历史上出现的各类《三字经》作为宣传文本所共有的“工具性”特点——无论是中国传统的蒙学《三字经》，基督教《三字经》，还是洪秀全太平天国《三字经》以及清末出现的《西学三字经》，都具备某种意识形态的扩散、传播功能。而本文则进一步讨论中西语言接触史上有关“形式”与“内容”的一个关键性命题，即十九世纪早期来华新教传教士如何借鉴中国传统蒙学读物的文字形式，即三字经体的写作风格，以调整宗教小册的内容及思想定位。同时，“三字一读”的语言空间作为形式，是否满足抑或限制了外来宗教文化思想的书写与表达？在解读文本的基础之上，本文的研究将进一步推进到中西文化交流史层面，剖析传教士如何依托文本与社会两者之间的互动关系，将自身理念的传递付诸于对话中土文化的实践过程中。

一、三字经体宗教小册的产生

十九世纪初期，英国伦敦会（London Missionary Society）虽然只有马礼逊（Robert Morrison, 1782-1834）一人在广州、澳门两处活动，然而在与米怜（William Milne, 1785-1822）等人的合作下，一些作品却得以在中国以外的东南亚华人社区出版，致使中文读物的印刷在一段时间内取得了相对稳定的进展。⁶ 宗教小册的撰写对于新教在华与南洋一带传教活动的开展可以说是一个必不

⁴ 郭红，《从幼童启蒙课本到宣教工具——1823 至 1880 年间基督教〈三字经〉的出版》，载《史学集刊》2009 年第 6 期，第 51-58 页；姚达兑，《〈三字经〉及其近世仿本的文化史》，复旦大学文史研究院博士后研究工作报告，2015 年 6 月。然而，其中个别也存在一些问题，特别是可能由于研究者未能亲见原始文本材料（非缩微胶片）或缺乏对文本的整体系统性解读，导致版本信息的讹误并影响了史学写作的推理与结论。

⁵ *China and Protestant Missions: A Collection of Their Earliest Missionary Works in Chinese*, IDC, 1980.

⁶ 米怜于 1815 年赴马六甲时，与马礼逊一同订立的有关建立布道站的十项决议中，有三项是与中文印刷及翻译编写宗教读物紧密相关的。具体情况，特别是 1815 年至 1819 年马礼逊、米怜等早期新教传教士在南洋一带的印刷活动，参见 William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, pp. 137-139; 267-287.

可少的环节。新教来华传教的早期，机构、人员、配备等都相对缺乏或不甚稳定，书面文本便成为传教士与慕道者之间沟通的主要载体。书面文本甚至可以有效缓和传教早期在华传教人手缺乏、地域限制等不利局面。⁷

在马礼逊的积极推动下，1818年马六甲英华书院（Anglo-Chinese College）成立，首任校长由米怜担任。英华书院不仅给学生设置了各种课程，如神学科目，语文学科（包括传统中文经典及基督教中文作品的学习），以及英语等语言课程，还十分重视出版印刷工作。在马六甲英华书院的校址图上，可以看到除中间位置的校舍外，左右两侧还各设立一个中文印刷所和一个英文印刷所。⁸ 这样，传教士最新完成的作品即可在马六甲当地付梓出版，无需再送到广州、澳门或伦敦了。这不仅节省了运输费用及其他人力、物力成本，同时也提升了这些印刷文本在当地所能起到功能与效用。比如，我们可以在英华书院的多份年度报告中看到详细的印刷数量以及分发情况，受到当地华人欢迎的作品往往能够及时地一再加印。⁹ 此后，新教传教士们的布道工作进入了一个文本印刷相对稳定的阶段，但具体工作也更加繁忙。

米怜曾写信向伦敦会申请增派一名传教士，需具备印刷知识且胜任长途旅行，最好能到马来半岛的槟榔屿或印尼爪哇等地巡回工作，并学习当地华人的福建话。¹⁰ 这名传教士很可能就是麦都思（Walter H. Medhurst, 1796-1857）。麦都思于1796年出生于英国伦敦，十四岁便离开学校担任一家印刷所的学徒，并加入教会在业余时间巡回讲道。据伟烈亚力（Alexander Wylie）的记述：看到马六甲差会的一份征召印刷工的启示后，麦都思提出申请并被伦敦会所接受。¹¹ 美国学者 Jane Kate Leonard 曾依据伦敦会档案专门研究麦都思早年在巴达维亚、槟榔屿、新加坡等地的传教经历。¹² 然而其论述主要集中在传教策略方面，对麦都思的一项重要中文著作，即基督教《三字经》并未给予充分关注。

⁷ 从广义上来讲，这里的“书面文本”还包括早期来华新教传教士编写的世俗类读物及期刊。比如米怜1815-1821年在马六甲出版的《察世俗每月统记传》（*Chinese Monthly Magazine*），虽仍以宗教传播为目的，却大量编入了与西方科学文化有关的知识，其目的在于通过让读者了解西方文明而进一步消除可能存在的异域宗教上的隔膜。

⁸ Brian Harrison, *Waiting for China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818-1843* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979), pp. 114-115.

⁹ *A Report of the Malacca Mission-Station and the Anglo-Chinese College*, Malacca, 1831, pp. 6-7. 更多相关研究，见本人最近的研究文章：司徒，《文本、书院与教育：伦敦会早期在马六甲的对华传教准备工作》，载《澳门理工学报》（人文社会科学版）2015年第4期，第81-90页。

¹⁰ 米怜手稿 LMS/UG/Malacca, 1.2.A “To the Director of the Missionary Society, 31st December 1816.”

¹¹ Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, p. 25.

¹² Jane K. Leonard, “W.H. Medhurst: Rewriting the Missionary Message,” pp. 47-59. 学术界至今尚无对麦都思本人的全面传记性研究。麦都思的生平及著作概况，参见 Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867), pp. 25-40.

尽管此前欧洲汉学家对中国传统《三字经》有过一些推介，却仅停留在文字翻译的层面，其目的是向欧洲读者介绍这种在中国持续了几个朝代的学者入门书，即接受经典学习之前的蒙学读物。十九世纪新教传教士来华后，也很快注意到了民间流传的蒙学《三字经》。马礼逊 1807 年抵达广州后不久，便开始注意收集中国本土文化的信息，包括学习中文、购买中文书籍等，并进一步将各种信息编入字典、词汇手册等参考书中。在 1812 年出版的 *Horae Sinicae*（《中国时序之女神》（文选））一书中，马礼逊将中国当时地方上流传的蒙学读物《三字经》作了介绍与翻译。在全书的开篇，他提到：“此书辑选了中华大帝国的普通民众最为普遍阅读的书籍，……应当会为英国大众所接受，因为针对这个非同寻常的国度在近二十年里所引发的关注与好奇，它或可增添些许兴味。”¹³ 然而，在差不多同一时期马礼逊撰写的其他宗教作品中，并未见其将布道精神与中国文化作任何直接的关联。马礼逊早期在广州用中文写作的宗教小册如《神道论赎救世总说真本》（1811）、《问答浅注耶稣教法》（1812）等，基本上都是直接翻译了基督教的教义。¹⁴

最初将宗教小册与中国本土文化直接关联起来的是传教士麦都思。麦都思 1817 年受伦敦会的指派到达马六甲，作为印工协助米怜管理印刷所，于 1819 年被按立为传教士，并于次年转至巴达维亚传教。麦都思的第一部中文作品是《地理便童略传》，1819 年由马六甲印刷所出版，借问答体的形式介绍世界地理、人口与宗教概况，虽为学校用书，却非严格意义上的宗教作品。1823 年在巴达维亚出版的《三字经》是麦都思撰写的第一种宗教小册。将文本作为一种思想表达介质来看，麦都思的创作在形式上显然模仿了中国传统蒙学读物《三字经》，甚至连标题都一字不动，没有加设任何基督教的字样。通篇形式则套用了三字文体结构，以三字一句的方式言简意赅地向读者传达基督教的核心教义，且尽量做到押韵。其文本的功能亦有多处类似于中国传统《三字经》，如诵读起来朗朗上口，有韵有律，便于初学者记忆。然而，如果我们将目光投放到文本背后进一步探索这一作品的写就过程，可以看到，麦都思的基督教《三字经》并不是一种对中国蒙学读物简单的模仿，亦非机械地将“形式”与“内容”两者相叠加——作者并非简单地将欲要传达的基督教义构建在一种有韵有序的中文三字结构中，其创作过程内含了一个融入中国本土文化的“转化”过程。

通过对伦敦会档案的研究，我们可以看出麦都思之所以在撰写第一种宗教作品时便采用了中文蒙学读物的三字结构，与其早年在南洋地区华人社团中的布道经历相关。根据自己的旅行与传

¹³ *Horae Sinicae: Translations from the popular literature of the Chinese* (London: Printed for Black and Perry), 1812.

¹⁴ 马礼逊于 1812 年在广州编写出版了第一种问答体中文布道手册《问答浅注耶稣教法》，共 30 页（60 页），是根据英国国教会使用的《威斯敏斯特教理问答》翻译、编写而成。《威斯敏斯特教理问答》有大、小两种，即 *Westminster Larger Catechism* 和 *Westminster Shorter Catechism*，均作于 1647 年，属欧洲归正宗 (Reformed Churches) 中流行最广的一种，遂为十八世纪在苏格兰长老会 (Presbyterians) 及安立甘宗 (Anglicans) 中遵奉的教理问答。作为来华传教第一人，马礼逊首先用问答体写作中文本的宣教手册也十分合理，因为教理问答本来就是基督教各派教会对于初信者传授基本教义的简易教材。

教经验，麦都思发现福音派的布道理念与实际的地方民众信仰有着诸多无法契合之处，比方说，华人以宗族与宗庙形式为本的祭祖传统致使非同姓家族的人很少会愿意定期聚会、听道。¹⁵ 十八世纪末十九世纪初东南亚的华人团体多为福建各港发舶商船的随船移民，经研究，闽人约占百分之七十到八十，其次为粤人，皆对各自的乡族群体具有强烈的宗族、语言认同。¹⁶ 在英国人占领马六甲（1641）、取得槟榔屿（1786）并短期统治巴达维亚（1811-1816），继而开埠新加坡（1819）后，大力招募闽粤华侨为劳工，而这些华人移民及土生后代就是伦敦会传教士在南洋地区所关注的中文布道手册的阅读对象。米怜等传教士们也寄希望于这些人能够借探亲的机会，将布道手册带回到闽粤一带的家乡华人群体中。然而，传教士的记述同时表明，南洋地区的这种方言混杂的情形无疑给直接布道与口头传教带来障碍。¹⁷ 使用以中文为书面语的布道手册当然可以避免方言的问题，然而文本不宜太过复杂，因为大多数华人的识字水平十分有限——相对简单、基础的阅读文本反倒能够成为传教方式的有效突破。

二、麦都思的基督教《三字经》

1818年前后，麦都思于马六甲的相关工作经验令其进一步注意到中文识字课本在南洋地区的使用情况。中国传统蒙学读物《三字经》、《千字文》等不仅是明清时期幼学教育的基础，在南洋华人移民后代的识字教育中也扮演了重要的角色。根据马六甲印刷所负责人米怜的记录，在1819年印行了麦都思的《地理便童略传》1100册后，还加印过中国传统蒙学读物《三字经》1000册。¹⁸ 这两种课本都在马六甲的华人学校中有所使用，且需求渐长——及1820年代初，由当地政府参与建立的几所华人学校的学生数目已逾两百人，加上义塾（free school）学童，总数达到四百人上下。¹⁹ 除了传统《三字经》以外，当时在马六甲较为普及的还有马礼逊、米怜用中文编写的一些宗教启蒙读物。特别是两种问答体的布道手册，即马礼逊的《问答浅注耶稣教法》（1812）以及米怜的《幼学浅解问答》（1817）——据米怜手稿的记载，已在当地的四所华人学校中普遍使用（三所日校外加一所夜校），且每周的课程中都有教师用本地方言作书面讲解以及师生关于基督教概念的“问答”练习。²⁰

然而，来自于欧洲宗教传统的“问答体”布道手册未必适合在异文化土地上的所谓“异教徒的思想”（pagan mind），这在米怜的手稿中亦多处有所提及。麦都思在马六甲工作了一段时间以后，注意到了这种“文化调适”的必要性：“宗教小册”与在教会学校教授的“中文宗教小册”

¹⁵ 参见伦敦会档案 LMS/UG/PE Incoming from Penang, 9 October 1820. 更多关于麦都思早年传教工作的情况，参见其书作 *China: Its State and Prospects* (London: John Snow, 1838).

¹⁶ 庄国土，《华侨华人与中国的关系》，第168-172页。

¹⁷ William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years*, p. 164.

¹⁸ William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years*, p. 271.

¹⁹ W.H. Medhurst, *China: Its State and Prospects*, p. 317.

²⁰ LMS/UG/Malacca 1.4.A

并非同一类型，后者必须具备本土文化的特殊性，方能吸引学生。1820 年结束了马六甲的工作之后，麦都思开始尝试调整布道手册的写作方式，即试图寻找一种适用于学校场合授受，并在识字要求上相对宽松的文本形式。于是，一种仿效中国传统蒙学教育的课本读物便成为早期新教传教工作的一个重要起点——麦都思编写的基督教《三字经》既遵循福音派逐字解读布道文本的传统，又可能覆盖较大的受众范围，尤其是针对那些初入教会学校识字水平有限的华人学生。

麦都思的《三字经》在巴达维亚出版后，寄给了在广州的马礼逊以及英国伦敦会。马礼逊肯定道，“这些宗教小册乃按照中国蒙学课本的样式写成，只是将基督教替代了异教徒的思想。其中一种即是三字一读的‘三字经’，颇有把握可以将真神和救世主的正确理念逐渐灌输到中国幼童的稚嫩心灵中”。²¹ 1823 年初版后，麦都思的《三字经》在其有生之年便实现了多次重印，地点覆盖了麦氏工作过的巴达维亚、马六甲、上海等地，也曾经在马六甲英华书院与香港英华书院作为识字课本教材使用，体现出这一兼有宗教与识字功能的文本在传播外来思想文化过程中的有效性。以下表 1 列举的是 1823 年至 1857 年麦都思的基督教《三字经》的印刷版本情况。在此时段期间，只有一个特例无法归入此表，即麦都思的妻妹 Sophie Martin（马典娘娘）专为女性传教事工撰写的《训女三字经》，1832 年在新加坡出版。由于内容与麦都思的《三字经》有很大不同，下章作专门的分开讨论。

表 1: 1823 年至 1857 年麦都思基督教《三字经》的印刷版本情况

书名	作者	时间	出版地点	出版机构	版本备注
三字经	W.H. Medhurst	1823	巴达维亚		尚德者纂
三字经	W.H. Medhurst	1828	巴达维亚		1823 年的重印本
三字经	W.H. Medhurst	1832 ?	马六甲	英华书院	修订本
三字经	W.H. Medhurst	1839	新加坡		小字本
三字经	W.H. Medhurst	1843	香港	英华书院	基本同 1832 年本
新增三字经	W.H. Medhurst	1845	上海	墨海书馆	修订本“上帝”
三字经新增注解	W.H. Medhurst	1846	宁波		D.B. McCartee 注解
三字经	W.H. Medhurst	1848	宁波		开本较小的重印
绣像真理三字经 注释	W.H. Medhurst	1850 ?	宁波	华花圣经书房	绣像、注释本
三字经	W.H. Medhurst	1851	上海	墨海书馆	较大改动的修订本
三字经	W.H. Medhurst	1852	福州	亚比丝喜美总会	美国 ABCFM
三字经	W.H. Medhurst	1856	上海	墨海书馆	1851 年的重印

²¹ W.H. Medhurst, *China: Its State and Prospects*, p. 333.

麦氏三字经	W.H. Medhurst	1856	香港	英华书院	同上海 1851 年版
麦氏三字经	W.H. Medhurst	1857	香港	英华书院	注释本

资料来源：美国哈佛燕京图书馆 *China and Protestant Missions: A Collection of Their Earliest Missionary Works in Chinese* 中的缩微胶片查得信息，以及英国牛津大学 Bodleian 图书馆所藏各基督教《三字经》版本的调查。

查阅牛津大学图书馆所藏的麦都思 1823 年所作《三字经》第一版原本，我们可以看到这是一本 20 厘米×13 厘米大小的线装书，封面上仅书标题“三字经”及作者“尚德者纂”。全文共 16 葉，以一葉两面为现代装帧的正反两单页。每一面有十句五竖行，每行三字为一点读，用字浅白，易为一般读者所理解。²² 正如《圣经》的开篇《创世记》，麦都思的《三字经》也是从神造人及万物讲起，并赞美神之力量伟大，以及世人对神的感恩：

化天地，造万有，及造人；只天主，²³

无不在，无不知，无不能，无不理；

至公义，至可怜，至真实，指圣善。

主乃灵，总无像，无可比，无可量；²⁴

无始初，无末终，尽可敬，尽可恭。

因其威，因其严，万人乎，颂赞天。²⁵

主造人，照自像，性本善，心本良。²⁶

麦都思在首句“化天地，造万有，及造人”中使用的“天”字乃与“地”相对，“天地”两字连用泛指宇宙万物，取自《创世记》开篇。而后一句“只天主，无不在，无不知，无不能，无不理”中，麦都思将 God 的译名写做“天主”（或在文本其他多处分开作“天”、“主”二字），这对于当时的新教传教士来说乃十分特殊的译法。第一位来华新教传教士马礼逊在其 1811 年广州出版第一种中文布道手册《神道论赎救世总说真本》中就用“神”对应 God，开篇即是“原创造天地万物者，止一之真活神也”。马礼逊又在 1812 年出版的《问答浅注耶稣教法》中用了同样的“真活神”一词，即用“止一真活神”来对应原英文布道手册中的 the living and true God（这活着的和真的神），并按中文的习惯在翻译时将“真”放于“活”前。米怜在 1816 年出版的《幼学浅

²² 在以下内容记述以及附录中，用每葉的 a 面与 b 面进行区分，以保持原文页码不变。

²³ 原文为两句一竖列，自左往右，标点系本文作者自行添加。1832 年马六甲重印的《三字经》此处为“真神主”；1845 年上海墨海书馆印行的《新增三字经》为“即上帝，主宇宙”；1851 年上海墨海书馆印行的《三字经》则首句即为“自太初，有上帝”。

²⁴ 1832 年版是“神为灵，总无像”；1845 年版是“主乃灵，总无像”；1851 年版是“乃神灵，无形迹”。

²⁵ 1832 年版是“万人乎，颂赞神”；1845 年版是“万人乎，敬当虔”；1851 年版是“亿万众，颂上帝”。

²⁶ 1832 年版是“神造人，照自像”；1845 年版是“主造人，照自像”；1851 年版是“主造人，象己像”。

解问答》的序言中也使用了“真活神原造他者”一语。在马礼逊、米怜合译的第一部中文《圣经》，即《神天圣书》（1823）中，使用的是“神”一词。²⁷ 麦都思的《三字经》出版于同年，用的却是“天主”一词，尚不明确是否与耶稣会用来指 Deus 的“天”或“天主”有无联系。除了在开篇用了“天主”一词，麦都思 1823 巴达维亚第一版的《三字经》中另出现了多处“主”与“天”分开使用的情况，也都是用来指代基督教的唯一神。如“主乃灵，总无像，无可比，无可量”，“主造人，照自像，性本善，心本良”及“因其威，因其严，万人乎，颂赞天”。在后半部分一段有关救世主耶稣的文字中，麦都思另有两处用了“真神”和“上帝”，但从语境上看，并不是指基督教的 God：“幸天主，至可怜，遣耶稣，救万人。此耶稣，身为贵，上于人，天使辈。参真神，同上帝，万权势，其手下”。麦氏直到十九世纪三十年代以后的重版——即 1832 年马六甲英华书院以及 1843 年香港英华书院的两个版本中才用“神”及“神主”替代了“天主”。

在讲完神造人的事迹之后，麦都思进一步以三字形式构架新教布道文本中的基本内容，即人被神逐出伊甸园，以及人是如何背弃神，原罪是如何形成的，人区别于神的本质之所在等。一些重要的概念也相应提出，比如第四、第五页集中讨论的“身体”、“灵魂”，以及“灵”、“肉”、“身”等：

曰身体，曰灵魂，此二者，不相同；
 彼为肉，此为灵，一将死，一无尽。
 身不管，生不久，灵不理，有万苦。
 马牛羊，鸡犬等，无灵魂，无后生；
 肚饥饿，寻其粮，食到饱，总无想。
 禽及兽，只下贱，无何恶，无何善。

值得注意的是，在讨论“灵魂”这一概念时，麦都思于有限的文本空间内加入了一些自己的话语。这里提到的“禽及兽，只下贱”便是一般布道手册中所不见的。在马礼逊已经刊行的中文布道手册（以及他所使用的底本《威斯敏斯特教理小问答》，下文详述）中，并没有论及“马牛羊鸡犬”等禽兽是“无灵魂”而不分善恶的。麦都思在《三字经》中突出人与禽兽的分别，目的在于能让他的受众在诵读的过程中感到“人”的地位的特殊性，并使“赎罪”、“拯救”等后文提出的见解更具说服力。文本后半部分的布局也紧凑有序：第六页即出现“耶稣”的名字——“遣耶稣，救万人”，并讲述耶稣如何拯救世人；第九页则开始讲授信仰的要点，人如何向神赎罪等。第十二页出现“教士”这一名称，并解释传教士的职责乃“著神志，解圣书，醒觉世”——这也是一般布道手册中所没有的，其作用多是为了突出早期新教在华传教过程中布道者自身的地位和作用。最后几页则集中描述基督教的所谓“身后”世界，即“世间末，死者活，身而灵，再相合”

²⁷ 《创世历代传》的开篇为“神当始创造天地也，时地无模且虚，又暗在深之面上，而神之风摇动于水面也”（依据牛津大学 Bodleian 馆藏马礼逊、米怜合译《神天圣书》第一本，1823 年，马六甲英华书院）。

的情形，并叙述什么样的人将升天得福，什么样的人会落苦受难。全篇以“有恒心，常畏神，至于死，福无尽”十二字结尾。

三、三字经体的功能及影响

相比于 1810-1820 年代新教传教士在广州、澳门及南洋等地已经出版的宗教文本，麦都思的《三字经》篇幅短小，内容直白。《三字经》在成文过程中，很可能受益于麦都思的中文助手朱德郎的合作翻译。²⁸ 在麦都思之前，马礼逊、米怜等人在各自中文助手的协助下曾经完成过一部分宗教刊物的印制，在文本层面上对新教在华及南洋一带的传教工作起到了奠定作用；然而，一些直接阐述教理的宣教文本因其缺乏中西方共通的文化背景，往往令读者感到晦涩难懂。²⁹ 米怜 1815 年到马六甲工作后不久，便以马礼逊的《问答浅注耶稣教法》作为华人教会学校的宗教课本。此书的开篇除了提出“三位一体”等概念之外，亦对基督教文本传承，新、旧两约的区别，以及两约在文字上希腊、希伯来传统的不同等问题一一作解。虽然一开始学生们在每个礼拜日都反复阅读此书，然而米怜作为讲解者却认为，《问答浅注耶稣教法》更符合成年信众的理解深度。³⁰ 不久后，米怜便开始尝试撰写适合年幼学生使用的布道手册，即翻译当时英国教会为幼童编写的初级文本，并以《幼学浅解问答》为名。³¹ 虽然作者在序中指出“此小部书欲以为人父母师傅教子弟者之略助耳”、“自六七八岁以上皆可学此幼学书”，然而这恐怕仍然是针对原布道手册的英语读者而言的。³² 经翻译之后，全书共计一百六十五个问答，并以文言进一步讨论教义——有学者就此评论米怜的写作风格十分书卷气。³³

以下即选米怜《幼学浅解问答》以及麦都思中文基督教《三字经》中关于神造万物、无所不能的相关段落进行比较。我们可以看到，后者以简洁精要的语言形式，将前者需要表达的内容体现了出来。两者在词句上有很明显的“互文性”，如“无所不在，无所不知”与“无不在，无不知”等，在语言的修辞手法上也都采用了排比、反复等手法，以突出关键思想、概念的重要性。

米怜 1816 年初版的《幼学浅解问答》中的第十五对“问答”：

十五、问，神于其本性，果如何耶

²⁸ 传教士的中文写作与其中文助手的作用是研究有关基督教中文文献最初成型过程中的一个重要问题。关于十九世纪几位主要来华新教传教士的中文写作过程的研究，参见 Patrick Hanan, “Chinese Christian Literature: The Writing Process,” in Patrick Hanan ed., *Treasures of the Yenching*, pp. 261-283. 文中提到麦都思的中文助手朱德郎的一些信息。

²⁹ 资料表明，早期来华传教士的中文写作几乎离不开他们“中国助手”的帮助。然而，由于最早的助手多半出自广州、澳门及南洋一带的印工或普通华人群体中，其知识水平也会对语言表达起到一定的阻碍作用。

³⁰ William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years*, p. 151.

³¹ London Missionary Society. *Quarterly Chronicle*, vol. 1 (1815-1820), pp. 47-49.

³² 米怜（博爱者纂），《幼学浅解问答》（马六甲，1816年），序。

³³ Jane K. Leonard, “W.H. Medhurst: Rewriting the Missionary Message,” p. 53.

答曰，神于其本性，乃是个纯灵无像，无所不在，无所不知，无始无终，又至智、至能、至圣、至怜、至公、至真者也。

麦都思 1823 年《三字经》在开篇第一页的四列中即涵盖了神造万物无所不能的意思。然而，如上文指出，他在初版时使用了“天主”一词，1832 年才改成“真神主”：

化天地，造万有，及造人；只天主
无不在，无不知，无不能，无不理。

麦都思首创的三字经体，无疑是对当时既有的问答体布道手册的一个形式上的突破。这种三字一读的结构，便于口授与逐字记忆，更适合在学校教念，学生跟读。作者行文尽量做到押韵，可能也是为了跟读者诵读记忆之便。相比之下，问答体一问一答，对宗教概念的阐释丝丝入扣，有一个层渐引入的启发过程，但文本一般偏长，更适合少数人聚会时的面对面布道。由于文本精炼，言简意赅，三字经体也有利于一些基本概念在文本的开篇即直接提出，之后亦可适时反复、加强。麦都思本人甚至特别倾向这种文体，因为三字成句的结构虽然容纳的基本信息有限，然而在布道的时候，反倒给自己进一步对文本的阐释提供了更大的空间。³⁴ 因字数少，篇幅短，三字经体的布道手册对读者的识字要求也不是特别高。³⁵ 同中国传统《三字经》带给华人蒙学教育的影响一样，基督教《三字经》仿照传统中国《三字经》的文体形式并因袭其文本的社会功用，成为一种适合在学校使用的宗教启蒙读物。这可以从麦都思《三字经》的多次重版以及在之后的半个多世纪的传播情况看出。

除了成为教会学校使用的启蒙读物以外，麦都思的《三字经》对南洋一带华人劳工及船民的识字水平也起到一定的辅助推动作用，如前文已经述及恒河外方传教团定期在华南沿海以及南洋各地分发书本及布道手册的经历。麦都思的基督教《三字经》于 1823 年及 1828 年两次印行之后，也有相关的发放记载。伦敦会在新加坡的传教士汤姆林（Jacob Tomlin）详细记录了 1828 年底的一次将麦都思的《三字经》传发给一个海南船民的经过：这个船民主动上门拜访，因为不怎么识字，所以想求一书以便请他人辅教。因为此人多次前来，态度诚恳，于是汤姆林就将麦都思时出版不久的基督教《三字经》送予他。³⁶ 这虽是出于传教士的单方面表述，然而从中可以看出麦都思的《三字经》对无太多识字基础的华南沿海船民的间接影响。

麦都思的《三字经》作为一种传教文本与识字途径的结合，也给新教传教在南洋地区所面临的文化竞争提供了有利的一面。米怜、麦都思等人在马六甲、巴达维亚等地传教的时候，不得不使用英语、中文及马来语三种语言编写宗教读物，以吸引来自不同族群的读者。³⁷ 面对努力争取的闽粤客籍华人信众，传教士们力图使其布道文本凸显出相对于佛、道、儒家及地方信仰的独特

³⁴ 参见伦敦会档案（LMS Archives），Incoming from Batavia, 1 September 1824.

³⁵ Evelyn Rawski 在她的文章中对麦都思 1823-1855 所编各版《三字经》的字数已有一个大致的统计，为 948 字，与中国传统《三字经》一千字左右的篇幅相仿。

³⁶ J. Tomlin, *Journal Kept during a Voyage from Singapore to Siam*, p.53.

³⁷ W.H. Medhurst, *China: Its State and Prospects*, p. 311.

优势。此外，有一个重要的原因在于，南洋地区的华人家长送孩子上教会学校的首要目的在于为他们寻求一个中文识字的机会。米怜在其回忆录中提及，在马六甲建立中文学校之初，曾有一名学生的家长因为对纯粹宗教性的课程内容产生反感而迫使孩子退了学。³⁸ 显然，相比于当时其他纯翻译性质的布道文本，基督教《三字经》的这种摹仿中国蒙学读物的形式更易融入当地华人学生的教育传统——对于读者来说，在宗教内容同样陌生的前提下，简约明了的文本形式便显现出其优势所在。及 1830 年代，求学于新加坡教会学校（Singapore Institution Free Schools，又称义塾书院）的华人学生，仍多带有中文识字的目的，对文本中宗教精神的理解反倒是连带性的。³⁹ 这便给麦都思的《三字经》在新加坡教会学校中的流传提供了一个契机，以至于 1839 年在新加坡又加印了一个内容相同的小字版。新教传教士在中国沿海贸易港口开埠之前面临的一个重要问题就是如何在复杂的文化环境中争取到自己的信众，而麦都思编写的基督教《三字经》无疑成为一种有效的文本应对方式——通过“形式”与“内容”的结合，麦都思的《三字经》在保持布道手册主旨不变的前提下，藉以形式的调整将蒙学三字读本的功能融入到宗教思想的传播过程中。

四、三字经的重印与流传

麦都思是十九世纪来华传教士中对中国社会、文化有很大影响力的人物。他早年在马六甲、巴达维亚、槟榔屿等东南亚各地传教布道之时，即十分关注当地华人的文化、信仰状况。除了同于 1826 年出版的《中华诸兄庆贺新禧文》、《清明扫墓之论》、《普度施食之论》、《妈祖婆生日之论》这四种讨论中国人的节日仪式等书作以外，在今天的伦敦会档案馆的案卷中还留下了近十份麦都思这一时期的手稿日志，详细记录了他几乎每日对当地华人社区风俗、信仰、礼仪的观察。他以过人的精力和兢兢业业的工作态度，一生完成了近百种作品，以英文、中文及马来文三种文字写就。其中不仅有数目较多的宗教及世俗小册，旅行记及回忆录，还有相当重要的几种字典，包括取样自巴达维亚福建华人方言的《汉语福建方言词典》（*A Dictionary of the Hok-keen Dialect of the Chinese Language*, 1832），以及《汉英字典》（*Chinese and English Dictionary*, 1842-43）与《英汉字典》（*English and Chinese Dictionary*, 1847-48）各一种。

在麦都思的所有作品中，1823 年首创的基督教《三字经》无疑最具文本影响力，这可以此后逾整整一个世纪的重版以及后人对其文本的评价、利用中看出。伟烈亚力 1867 年出版的 *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*（《来华新教传教士纪念回忆录》）一书中详述了十九世纪六十年代以前麦都思《三字经》的重印版本。简要说来，麦都思以“尚德者”为名于 1823 年在巴达维亚印行《三字经》第一版后，1828 年在巴达维亚又印一版，共 17 页——此版于 1832 年在马六甲再次重印，1839 年又在新加坡加印了一个内容相同的小字版。稍加修订后，麦都思的《三字

³⁸ William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years*, pp. 151-152.

³⁹ 参见庄钦永先生对新加坡义塾书院的研究《1819-1844 年新加坡的华文学堂》，载庄钦永《新甲华人史史料考释》，新加坡青年书局 2007 年版，第 165-196 页。

经》于 1843 年又在香港出版，封面注“英华书院藏版”，共 16 页。⁴⁰ 这些版本的不断出现，当然与麦都思本人早年的活动路线有关，但同时也间接证明了这种三字经体的宗教小册曾一度于南洋的教会学校中普及。

鸦片战争后，麦都思于 1843 年底移居上海，遂于第二年便将巴达维亚的印刷机械搬至上海县城东门外的布道站，开办墨海书馆，并积极从事印刷出版活动。据苏精先生对麦都思这一时期手稿的解读，麦都思在上海墨海书馆筹建之初期 1843-47 年，即出版了修订的图书 34 种，主要是麦氏自己此前在南洋创作的作品，其中包括四次基督教《三字经》的重印，分别是 1844 年木刻本（以巴达维亚旧板重印）、1845 年木刻本（修订版）、1846 年铸版，以及 1846 年的另一种活字版本。⁴¹ 这实际上要比伟烈亚力回忆录中有关这一时间段内的版本记载要多出若干个。⁴² 麦都思 1857 年病逝之前，他的《三字经》在上海墨海书馆还至少印行了三次，分别是 1848 年的铅印重版（此版于同年在宁波华花圣经书房还有一个开本较小的重印本）、1851 年的全面修订版（见图 3、图 4），以及 1856 年的一次内容一致的再版。由于需要适应不同场合的需求，各种版本的印刷方式、纸张、页数以及版式大小情况也各有不同，在此不一一赘述（详见表 1）。

Evelyn Rawski 据哈佛燕京图书馆的部分版本所作调查，认为麦都思早期的这些版本虽然对印刷版式进行了调整，内容和字数却大体一致。⁴³ 但是，此番论断却与笔者所见之实际情况有较大出入。⁴⁴ 在十九世纪的某些时段，重印基督教《三字经》当然是为了进一步扩大传教的受众需要；然而，一旦前后版本的字句上出现了比较明确的修改与调整，即会显示出外来宗教在早期译词表达上的诸多问题。这一不断修订与阐释的过程，同时反映出作者麦都思（以及十九世纪中后期的其他基督教《三字经》作者）对用汉语语词概念表达宗教教义思想的递进性思考。就 1823 年至 1856 年麦都思本人所作的基督教《三字经》来看，大致经历了两次主要的修订，即 1832 年马六甲版本以及 1851 年上海墨海书馆版本的修订。

这两次修订并没有调整基督教《三字经》的内容与整体叙事结构，而是主要表现在语词的表达上。首先，这一变化反映了早期来华新教传教士对 God（或古希腊文 Theos，拉丁文 Deus）的译名之争。在 1823 年的《三字经》中，麦都思没有使用马礼逊在翻译《圣经》时所用的“神”或“真神主”一词，而是用了“天主”或“天”、“主”二字分开使用。1832 年马六甲印行的《三

⁴⁰ Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, p. 27.

⁴¹ 苏精，《铸以代刻：传教士与中文印刷变局》（台北：台大出版中心，2014 年），第 183-187 页。

⁴² Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, p. 27. 伟烈亚力只提到麦都思在上海的印刷所（墨海书馆）“1845 年继续以‘尚德者’之名印行基督教《三字经》”，之后便是 1848 年的铅印重版以及 1851 年、1856 年在上海的修订版了。对应牛津大学图书馆的收藏，此 1845 年的木刻修订版应当就是《新增三字经》。

⁴³ Evelyn Rawski, “Elementary Education in the Mission Enterprise,” pp. 146-149.

⁴⁴ 笔者于 2006 年、2007 年、2008 年及 2015 年分别访问了哈佛燕京图书馆、耶鲁大学图书馆、伦敦大学亚非学院图书馆以及牛津大学图书馆，尽所有可能查取了麦都思以及十九世纪其他传教士所作基督教《三字经》的真实作品（而非电子版本）。

字经》，在字句上改动最大的即是将所有的“天”和“主”都改称为“神”，“天主”则改为“神主”，如“求上主”即改为“我求神”。虽然麦都思在这一时期的日志手稿多处流露出他对马礼逊所译中文《圣经》在文体、语词表达上的不满；然而在1832年的《三字经》中，他却改用了马礼逊翻译中对 God 的译名。这很可能是由于东南亚华人社区的实践经验使麦都思倾向采用“神”这个词，以趋近中国人本土多神信仰中的“神”，作为膜拜对象的代称。1834年马礼逊去世以后，麦都思立即主张对马礼逊、米怜合译的中文《圣经》进行修订。⁴⁵ 及至1845年、1851年、1856年上海墨海书馆付梓的三个版本中，麦都思果断地将“神”与“神主”皆改称为“上帝”。此种修订完全对应这一时期发生在英美来华传教士之间的“译名之争”事件，即以裨治文(E.C. Bridgman)为主的美国传教士拟沿用“神”称呼 God 唯一神，而麦都思则代表了英国传教士主张改用“上帝”这一称名。⁴⁶ 1848至1849年，麦都思在上海的墨海书馆两度出版了代表其译名主张的长篇论文，先是从中国的传统经典中找寻用“上帝”二字的合理性，又于后一年写就了一篇依据《佩文韵府》释义中对“神”这个词的读解。⁴⁷ 麦都思认为在上古汉语中跟“神”最接近的一个词就是“灵”(spirit)，并引用《易经》与《礼记》中的“鬼神”来驳斥裨治文等人用“神”翻译 God 一词。1851年上海墨海书馆印行的《三字经》中，麦都思将“上帝”与“神”做出了不同语义上的区分，即“上帝”对应 God—“自太初，有上帝”；而“神”所指的是 spirit(灵)—“乃神灵，无行迹”。实际上，此1851年的版本改动最大，是一个全面的修订本。其特点是语词表达更加精准，语气更为严肃，前后对仗工整，逻辑严密，很可能在修订过程中再次得到了中国文人的帮助。⁴⁸ 1851年以后，麦都思的《三字经》在形式与内容上可谓基本定型。表1中的最后四个版本，即十九世纪五十年代在福州、上海以及香港的重印本(名《麦氏三字经》)基本上一字未改，而1857年香港英华书院还加印了一个逐句的注释解读本，同名为《麦氏三字经》。

从中西语言接触及文化交流的视角来看，各种版本的历次重印与重订，从一个侧面反映了“西语中译”的困境。传统蒙学《三字经》为传教士进入中国本土文化提供了一个尚佳的形式参照资源；然而同时，翻译的困境在于，传教士必须在“三字”的有限字数中将外来宗教思想精准地表达出来，且需要押韵，这对早期来华传教士就提出了更高一步的语言修养之要求。三字一句的文体虽然趋近中国传统蒙学读物的文字形式，却又从某种角度来看，限制了宗教思想深层次面的表

⁴⁵ 关于1835年麦都思主张对马礼逊、米怜合译的中文《圣经》的修订工作情况，见苏精，《中文圣经第一次修订与争议》，载《编译论丛》第5卷第1期(2012年3月)，第1-40页。

⁴⁶ 有关麦都思、裨治文、郭实腊(Karl Gützlaff)等来华新教传教士于1843年开始的中文《圣经》翻译修订工作以及有关 God 的译名之争的详细情况，见吴义雄，《译名之争与早期的〈圣经〉中译》，载《近代史研究》2000年第2期，第205-222页。

⁴⁷ W.H. Medhurst, *An Inquiry Into The Proper Mode of Rendering The Word God In Translating The Sacred Scriptures Into The Chinese Language* (Shanghai: Printed at the Mission Press, 1848); W.H. Medhurst, *On the True Meaning of the Word Shin* (Shanghai: Printed at the Mission Press, 1849).

⁴⁸ 具体的语词修订情况，参见郭红，《从幼童启蒙课本到宣教工具——1823至1880年间基督教〈三字经〉的出版》，第54-55页。

达。美国传教士裨治文就曾经在 *Chinese Repository* (《中国丛报》) 上指出, 尽管基督教《三字经》的语言简洁易懂, 却不能充分体现宗教的超越性精神。⁴⁹

十九世纪六十年代以后, 麦都思的基督教《三字经》成为第二次鸦片战争后来华各差会传教士开展基督教学校教育的文本模仿对象, 出现了其他传教士对其原著加以改写的修订本、注释本及方言土白本。以下表 2 举出的是 1857 年麦都思去世以后其他传教士所作基督教《三字经》的版本流传情况, 其中大部分经笔者亲见。《三字经》甚至还出现在基督教事工的其他重要场合, 如西医院等。1864 年在北京的一家由英国传教士德贞 (John Dudgeon, 1837-1901) 主持的教会医院就专门印行了用于医学传教的《三字经》, 1869 年还有一个开本较小内容基本相同的重印本, 封面皆标有“京都英国施医院藏板”(见图 5、图 6、图 7)。这两种《三字经》的前半部分内容与麦都思 1851 年的《三字经》基本一致, 后半部分则加入了一些医药救治的语句。如“如良药, 疗诸疾, 不入口, 无自益”等, 同时又结合灵魂拯救等内容, 体现了十九世纪来华医学传教士“治疗身体”一并“拯救灵魂”的工作理念。

在早期的受众对基督教文本的思想背景知之甚少时, 三字的结构形式无疑成为复杂内容的有效依托。然而, 当十九世纪中后期新教传教逐渐深入开埠口岸之后, 三字经体著作显露出了形式对于充分表达内容的局限, 一些教会学校更倾向于使用直接翻译的布道手册。有的教会人士甚至开始反对将中国蒙学读物《三字经》列为教会学校的基础中文识字用书, 因为这种方式限制了识字范围, 使学生无法深入阅读宗教文献。Evelyn Rawski 有关清代民众识字率的相关研究表明, 麦都思等人的基督教三字经体著作, 所用之汉字与中国蒙学读物《三字经》只有百分之三十到五十左右的重合。也就是说, 即使教会学校的学生掌握了中国传统《三字经》中的所有汉字, 也只能认读三字经体布道手册中最多一半的汉字, 更不用说进一步阅读其他基督教文本了。⁵⁰ 虽然直到二十世纪初还有不少地方印行基督教《三字经》, 但依版本及整体规模来看, 远不如十九世纪之盛况。“三字一读”这一中西语言、文化接触之初所采用的文本形式, 似已不能够承受日渐专门的知识发展所导致的复杂语言表述了。就十九世纪基督教三字经体著作的脉络而言, 其“内容”与“形式”的结合与分离恰恰能够彰显出文本背后的社会、文化、思想之变迁。

表 2: 十九世纪中后期其他传教士所作中文基督教《三字经》的版本流传情况

书名	作者	时间	地点	出版机构	版本备注
真理三字经	Samuel W. Bonney	1860	广东		
三字经	Reuben Lowrie	1860	上海		上海土白本
真理三字经		1861	上海	美华书馆	
三字经	Henry Blodget	1863	天津	天津东门内耶稣堂	

⁴⁹ E.C. Bridgman, “Santsze King, or Trimetrical Classic, in *Chinese Repository* 4.3 (July 1835): 105-118.

⁵⁰ Evelyn Rawski, “Elementary Education in the Mission Enterprise,” pp. 148-151.

麦氏三字经	Walter H. Medhurst	1863	香港		
三字经	?	1864	北京	京都英国施医院	医学传教的内容
真理启蒙三字经	Griffith John	1865	武昌		
三字经		1869	北京	京都英国施医院	1864 年的重印
圣教三字经	Charles Hartwell	1870	福州	太平街福音堂藏板	
真理三字经	Samuel W. Bonney	1872?	广东		
真理三字经	Charles Hartwell	1875	福州		方言本
三字经	Henry Blodget	1875	北京	京都美华书院	
三字经	Henry Blodget	1890	北京	灯市口美华书院	重印
真理便读三字经	Griffith John	1896	汉口		
三字经		1904		华北书会印发	上海商务印书馆代印
三字经	Charles Hartwell	1913	福州	闽北圣书会印发	官话 启明印刷公司
三字经注解	Chauncey Goodrich	1925			十九世纪的重印本
解元三字经	W.H. Medhurst	?	广东	芥子园藏板	顺德欧适子 ⁵¹
注：资料的总体情况反映出，伟烈亚力（A. Wylie）所涉及的 1867 年以前的来华新教传教士著作目录的统计并不完整。而十九世纪七、八十年代以后的三字经版本较难清理，有些不见作者的名字，出版信息也不全面，而装帧也多是轻薄小册，体现出当时的基督教《三字经》已是较为普通的宗教小册。					

资料来源：美国哈佛燕京图书馆 China and Protestant Missions: A Collection of Their Earliest Missionary Works in Chinese 中的缩微胶片查得信息，英国牛津大学 Bodleian 图书馆所藏各基督教《三字经》版本的调查，以及其他图书馆收藏渠道获得的信息。

五、结语

作为第一位来华新教传教士，马礼逊于 1807 年抵达广州后不久便致力用中文撰写传教文本，包括布道手册的写作以及《圣经》篇章的翻译。大约十多年后，一些在中国南部沿海地区及南洋一带工作的新教传教士开始放弃严格遵循宗教文本的直接布道方式。一种代表性观点认为，如果要让中国人接受福音，则首先要向他们展示西方文化的精深，并显示其与中国文化可互作参比之处——此即来华新教传教士于 1820-30 年代集中撰写外国史地文章的溯因。与此同时，宗教小册的撰写仍然是新教传教工作的重点，它甚至成为来自异地的传教士主动寻找契合本土文化的一种重

⁵¹ 有关这个版本的研究请见邹颖文，《晚清〈三字经〉英译本及耶教仿本〈解元三字经〉概述》，《图书馆论坛》2009 年第 2 期，第 176-178 页。

要方式。与编写史地文章这种相对迂回的文化层面上的工作相比，撰写“身兼两重功能”的宗教小册——即既保持了布道手册原有的精神内涵，又能借助形式的变化而影响到一个较大的受众面——对于新教传教士来说，将更有效地发挥文本特定的社会功用。这便是麦都思首创的基督教三字经体著作的历史突破意义之所在。

从主旨和内容来看，基督教三字经体著作与中国传统蒙学读物《三字经》并无几处共通——新教传教士将两者关联在一起，主要是针对两个方面的问题：一、同作为启蒙读物的文本；二、结构与形式上的可借鉴之处。这种文本性质上的相似恰恰为外来事物借助中土文化的衍伸提供了一个平台——在这个意义上，麦都思的《三字经》不单在形式上有效缓和了中文口授与识字水平之间的对立，在内容主旨上也充分体现出新教传教士对异文化的一种观察视角，以及在与异文化对话过程中所展现出的主动性。

综上所述，基督教三字经体著作与十九世纪初新教在华及南洋地区的活动有着特定的“文本”与“社会”的对应关系。从文本之社会性这一角度考察可以看出，对外来概念、思想的书写，并非文本自身所能够衍生出的一种单一脉络——文本的成型过程，必受到各种社会思潮及背景的牵制。

六、附图

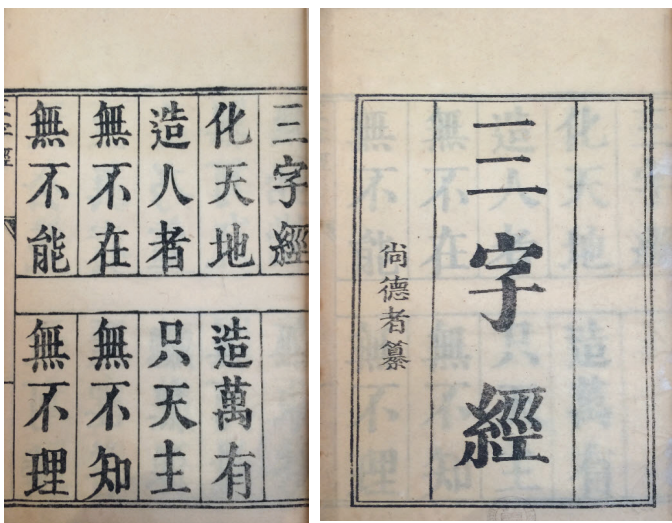


图 1、图 2：麦都思 1823 年基督教《三字经》初版，巴达维亚，木刻本，约 20cm×13cm

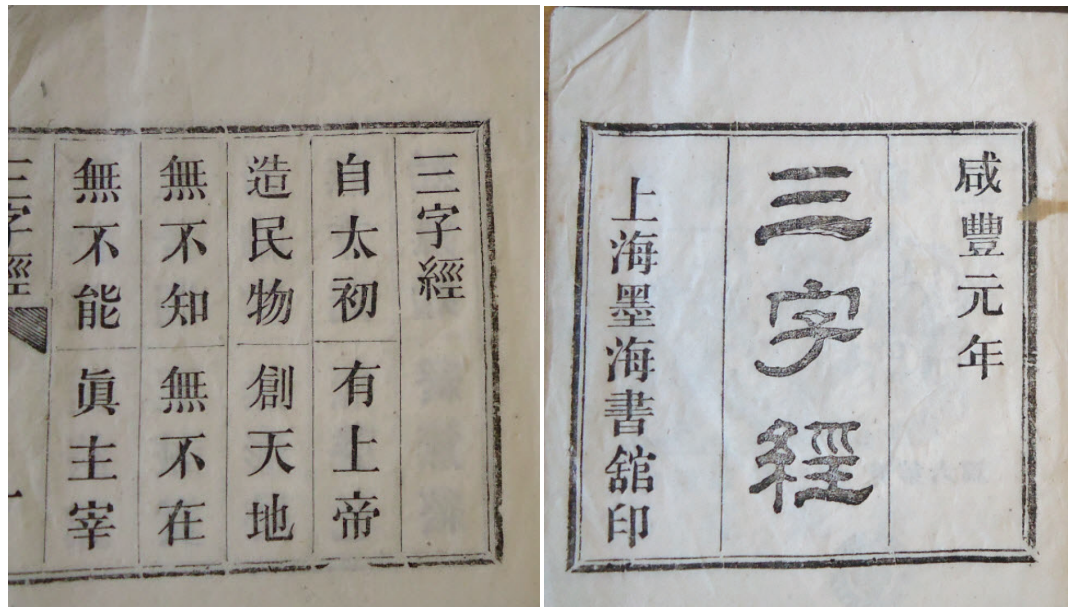


图 3、图 4：麦都思 1851 年于上海墨海书馆印行的基督教《三字经》，活字印刷，约 11cm×11cm，牛津大学 Bodleian 图书馆所藏

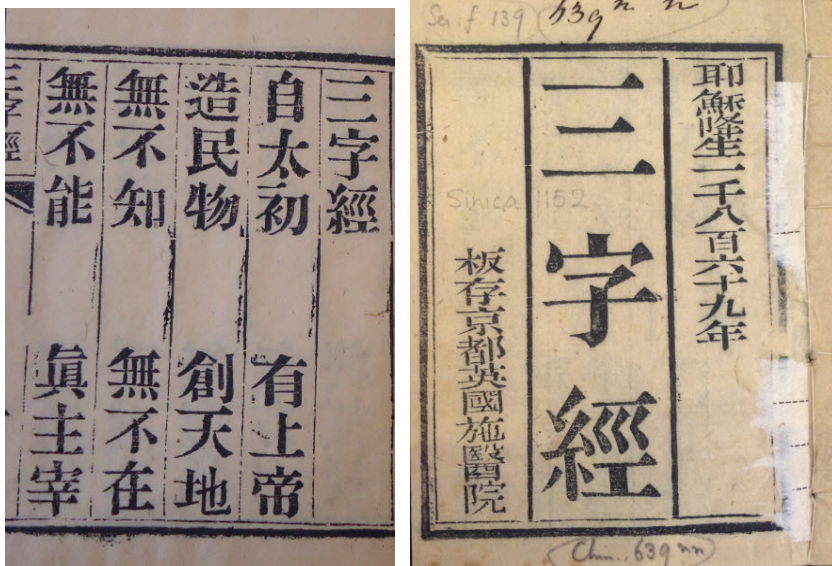
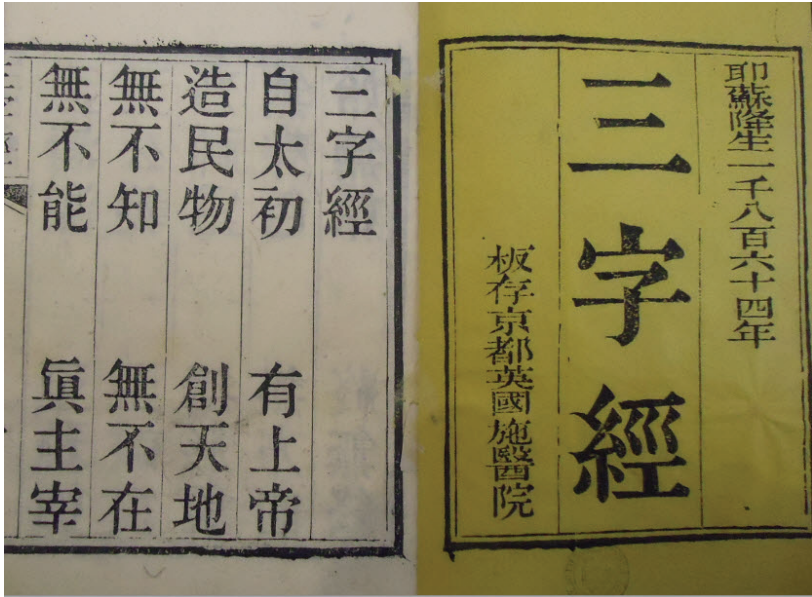


图 5、图 6、图 7：1864 年英国传教士德贞在北京创办的西医院（京都英国施医院）出版的基督教《三字经》，活字印刷，约 15cm×10.5cm；1869 年的重印本略小，约 12.5 cm×10cm