

晚明翻譯與清末文學新知的建構 ——有關《譯述：明末天主教 翻譯文學論》的一些補充

李爽學*

西元一六六四年左右，湯若望 (Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666) 的弟子李祖白 (?-1665) 著《天學傳概》，駁斥前此楊光先 (1597-1669) 〈辟邪論〉中的反教言談。《天學傳概》書末論及利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 以來天主教在華的貢獻，稱之翻譯最大，不但賓至忘返，中華群賢抑且共襄盛舉，樂於「協佐同文，仰首翻譯，川至日升，殆無窮盡」，實中華史上一大「盛事」也。拙作《譯述：明末天主教翻譯文學論》一書書稿所談諸譯，都是李祖白同書中所稱的「教學攸關」之作¹，從文學的角度看，也就是所謂「宗教文學」之屬。下文中，我想就迄今我仍無暇再探的幾個重要的問題為拙作稍作補充。

舊教與新教

明末耶穌會士的翻譯，常有人質疑其後世的影響力，有人甚至認為比起基督新教的活動，他們把心力過度放在中國士人圈內與宮廷之中，連中譯《聖經》這種要

本文之研究與寫作，多承潘鳳娟教授、蔡祝青博士、狄霞晨與陳如玫小姐協助，謹此致謝。

* 李爽學，本所研究員、國立臺灣師範大學翻譯研究所合聘教授。

¹ 鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》（以下簡稱鄭編）（北京：北京大學宗教研究所，2003年），卷4，頁39、34。拙作《譯述：明末天主教翻譯文學論》，待刊書稿，多數內容請詳下文。

事都未暇一顧或根本就懸置不為²。逮至清末，基督宗教裏的新、舊兩大傳統，學界以為齟齬亦深，蓋新教牧師的著作中不時出現遭受天主教阻撓的記載。以倫敦差會馬禮遜 (Robert Morrison, 1782-1834) 的回憶錄為例，其中即明載他在廣州學中文或在澳門中譯《聖經》時，屢屢有天主教士從中作梗，甚至「報將官去，限期離境」，令他和助手米憐頗感困擾³。當時澳門所謂「天主教士」，以明末即已入華的耶穌會士為主。

平心而論，清末基督宗教的新、舊二宗確有不合。新教一如舊教，也喜歡為中國人重說世界，早期所辦的雜誌《遐邇貫珍》的創刊號（1853年8月號）上有詩〈題詞〉，最後的兩句為「坤輿誇絕異，空負著書名」，便在譏諷舊教著書雖多，卻難以像新教創辦印數可觀的雜誌，廣為流通⁴。儘管如此，學界所謂「齟齬」或「不合」，其實僅能就表面的教爭言之，若論兩教在文化上的傳承，則他們畢竟系出同源，有共同的文化背景。馬禮遜初臨廣州，便曾讀過天主教士寫的十誡詮解與教義問答，而他由歐洲攜來或在華取得的拉丁文中文字典，主要仍為法國天主教人士所編。倘縮小範圍由譯事再看，則新、舊兩教或曾競爭，但「合作」的比例絕對要比競爭大得多。新、舊兩教的正式聯繫，其實始自《聖經》譯事：論者都知道馬禮遜的《神天聖書》和馬殊曼 (Joshua Marshman, 1768-1837)、拉撒 (Joannes Lassar, 1741-?) 合譯的《聖經》，底本都是所謂「巴設譯本」，也就是天主教外方傳教會士白日升 (Jean Basset, c. 1662-1707) 在十七、八世紀之交完成的部分《聖經》中譯⁵。所以基督新教雖有其獨立的一面，大致而言，卻也繼承了舊教的譯事大業。兩者在

² 這種觀察的近例見 R. Po-chia Hsia, "The Catholic Mission and Translations in China, 1583-1700," in *Cultural Translation in Early Modern Europe*, ed. Peter Burke and R. Po-chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 41。早期之見見 Marshall Broomhall, *The Bible in China* (London: British and Foreign Bible Society, 1934), pp. 40-41。

³ Eliza Morrison, comp., *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, 2 vols (London: Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, 1839), vol. 1, pp. 392-393; cf. Broomhall, *The Bible in China*, vol. 1, p. 54。另參較孫尚揚：〈馬禮遜時代在華天主教與新教之關係管窺〉，《道風：基督教文化評論》第27期（2007年秋季號），頁31-49。

⁴ 〔清〕章東耘：〈題詞〉，《遐邇貫珍》第1號（1853年8月），收入沈國威、內田市慶、松浦章編著：《遐邇貫珍——附解題·索引》（上海：上海辭書出版社，2005年），頁716。下引《遐邇貫珍》內文，俱出自沈氏等編之此書，簡稱《遐邇》，頁碼亦指沈編之總頁碼。

⁵ 有關白日升、「巴設譯本」與《神天聖書》和馬殊曼、拉撒譯本的關係見趙曉陽：〈二馬聖經譯本與白日升譯本關係考辨〉，《近代史研究》，2009年第4期，頁41-59。

實質上分家，那是來日的事。

新、舊兩教這類承襲，《幾何原本》後六卷的續譯最稱著名，而兩教共同承認的至高神之「名」(Tetragrammation)的中譯則是另一個開端。潘鳳娟最近撰有一文，從理雅各 (James Legge, 1815-1897) 譯《孝經》的經過考述原委，研究歐洲系統的新教何以將至高神「陡斯」(Deus/God)中譯為「上帝」。後一名詞出自《易經》、《詩經》與《書經》，利瑪竇以來就頻頻見用，天主教的主流派一直用到一六二八年的嘉定會議方止。在這一年之前，駱入祿 (Jérôme Rodriguez, 1567-1628) 奉命擔任耶穌會遠東巡閱司鐸，有鑒於「陡斯」的中譯紛亂，於是命高一志 (Alfonso Vagnone, 1566-1640)、金尼閣 (Nicholas Trigault, 1577-1629) 與龍華民 (Nicholas Longobardi, 1559-1654) 等十一位初代耶穌會士群集嘉定，由時任中國臨時區會長的陽瑪諾 (Emmanuel Diaz, 1574-1659) 主持大局，共議定譯。但會士的看法分歧，莫衷一是，最後則由中日兩區巡閱司鐸帕爾梅羅 (André Palmeiro, 1569-1635) 親自定調，禁用「上帝」一詞。高一志主張的「天主」二字使用已久，自然出線⁶。到了一七〇七年，教廷終於再頒明令，唯「天主」二字可用。

儘管如此，在天主教圈內，「上帝」一詞並未因此見棄，嘉定會議之後反因儀禮之爭而致呼聲日大。會議當時，金尼閣因古經已有「上帝」一詞，從而力主就地取材，以之為「陡斯」的譯法。進入清初，耶穌會士大致已滿口「天主」，唯法國來的索隱派 (figurism) 會士因學術上得鉤稽古經，所以仍然襲用「上帝」，白晉 (Joachim Bouvet, 1656-1730) 及其高弟馬若瑟 (Joseph de Prémare, 1666-1736) 是代表。另一派人所隨乃南歐來的耶穌會士，例如朱宗元 (c. 1615-1660) 即由葡籍會士陽瑪諾付洗：他們都從帕爾梅羅令，以「天主」稱「陡斯」。儘管如此，在儀禮之爭的場合，這派人士也不得不檢索古籍，抬出「天」、「上帝」或「帝」以證明天主教要早已見於中國先秦。朱宗元有應試文〈郊社之禮所以事上帝也〉傳世，而理雅各便因此文而神交於早他三百年的朱宗元⁷。

一八五〇年前後，理雅各和文惠廉 (William Jones Boone, 1811-1864) 在裨治文

⁶ [清]高龍鞏 (Aug. M. Colombel, S. J.) 著，周士良譯：《江南傳教史》(*Histoire de la Mission du Kiang-nan*) (臺北：輔仁大學出版社，2009年)，第1冊，頁237-240。

⁷ 見潘鳳娟：〈郊社之禮，所以事上帝也——理雅各與比較宗教脈絡中的《孝經》翻譯〉，即將刊載於近期之《漢語基督教學術論評》。

(Elijah Coleman Bridgman, 1801-1861) 創辦的《中國叢報》(*The Chinese Repository*) 上論戰，為基督宗教的至高神應譯為「上帝」或「神」而大展辯舌，複製了明季嘉定會議因「天主」及「上帝」而生的爭執。潘鳳娟的研究繼而指出，理雅各英譯《孝經》，不但參考過韓國英 (Pierre Martial Cibot, 1727-1780) 的法文譯本，也因此得悉衛方濟 (François Noël, 1651-1729) 的拉丁文譯本，從而比較優劣，為己譯定位。翻譯乃文字活動，於此又可見新、舊二教在華的匯合。最重要的是，理雅各回應文惠廉的挑戰或在英譯《孝經》時，俱以「上帝」中譯至高神，走回利瑪竇、金尼閣與馬若瑟等人的老路。他的關鍵理據乃前述朱宗元的科考時文。朱氏的文題出自《中庸》，朱熹以為：「郊，祀天。社，祭地。不言后土者，省文也。」但是在天主教潛在的索隱傳統裏，這「省文」二字乃誇飾，利瑪竇在《天主實義》裏說得好：「吾天主，乃古經書所稱上帝也。《中庸》引孔子『郊社之禮以事上帝也』。朱注曰：『不言后土者，省文也。』竊意仲尼明一之不可為二，何獨省文乎？」朱宗元的舉業時文所循，正是《天主實義》中利瑪竇的看法，因此開篇便說：「帝不有二，則郊、社之專言帝者，非省文也。」⁸

在華耶穌會士，多主張古經中的「上帝」即天主教的「陡斯」。在清代儀禮之爭白熱化之前，此中唱反調者幾唯龍華民一人而已。龍氏繼利瑪竇而為中國耶穌會的掌舵者，卻不願奉行利氏立下的「適應政策」(accommodation)。嘉定會議上，他主張音譯「陡斯」，連「聖神」(Spiritus) 也要改稱「斯彼利多三多」⁹，而「聖父」則稱「罷德肋」(Pater)，「聖子」當為「費略」(Filius)。龍華民的譯事策略，頗似玄奘「五不翻」裏的「此無故」，也帶有一點「秘密故」的味道¹⁰，反映出龍氏認為所譯都是新詞，不應從舊典而以連類的方式出之。嘉定會議召開之際，龍華民在華傳教已四十六年，對中華文化的認識並不亞於利瑪竇，自有其個人的體會。從龍華民的翻譯觀看，他顯然否認從古迄當時，中國人有類似猶太基督宗教

⁸ 同前註。

⁹ 高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，頁238。不過此一譯本裏，譯者卻用「得烏」與「西必利多」二音對譯「陡斯」與「聖神」。利瑪竇與龍華民二家之爭的相關討論見 Seán Golden, “‘God’s Real Name is God’: The Matteo Ricci-Niccolo Longobardi Debate on Theological Terminology as a Case Study in Intersemiotic Sophistication,” *The Translator* 15/2 (2009): 375-400。

¹⁰ 見〔宋〕周敦義：〈翻譯名義序〉，收入高楠順次郎、渡邊海旭主編：《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1934年），第54冊，頁1055。

(Judaic-Christian) 傳統的一神觀 (monotheism)，而這點終於驅使他在 1700 年前後，藉由法譯者之手寫出了〈論中國宗教的幾個問題〉(“*Traité sur quelques points de la religion des Chinois*,” 1701)，徹底否認中國禮儀合乎天主教理的耶穌會傳統之見。龍華民的看法後為巴黎大學索邦神學家所據，一七〇四年，羅馬教廷因之推翻利瑪竇主張多年的中國儀禮可與天主教理並行不悖的布道法。龍華民盡覽中國群籍，就是看不到天主教神學特重的「屬靈」的一面，因此相信中國人無法理解宇宙中有「屬靈」而非「肉身」化至的神聖體。如是之見，當然犯了其後本會不論是隱性或顯性的索隱派大將的忌諱，柏應理 (Philippe Couplet, 1623-1693) 與馬若瑟即曾側面迎戰，撰文力主中國上古所奉為一神論，在歐洲抑且引起某種迴響¹¹。龍作面世不久，萊布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) 亦撰文駁斥，但反耶穌會的天主教界仍依恃連連。尤具意義的是，隨後即使是基督新教都高舉龍氏這面大纛，在十九世紀揮軍東向中國，向明清耶穌會的遺緒及後來入華的天主教士宣戰¹²。

這場戰爭，歷史隨即證明又是「明爭暗合」，理雅各不但公開借耶穌會私下仍沿用的「上帝」一詞，他還和耶穌會訓練出來的朱宗元「裏應外合」或「隔代呼應」。譯名或聖號的問題，本文還可舉出許多，說明天主教和基督教難以二分。馬禮遜編輯首部中英字典，解釋上的所謂對等語，幾乎亦唯耶穌會的舊說馬首是瞻。例如新教如今所謂的「天使」或「安琪兒」(angel)，馬氏固然別造了「神使」一詞以說之，可是說得並不肯定，隨即又指出：「羅馬人稱之為『天神』，中國的回民稱之為『仙』。」回民怎麼說是一回事，馬禮遜的定義中讓我們倍覺有趣的，當然是「羅馬人」(Romanists) 的說法。馬氏之前的「羅馬人」，其實就是「羅馬教會」，而當時羅馬教會在華最多的傳教士就是耶穌會士。是的，從龐迪我 (Diego de Pantoja, 1571-1618) 以來的耶穌會或在華天主教就稱安琪兒為「天神」¹³，迄今猶

¹¹ Cf. Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 205-223; also see Joseph-Henri de Prémare, *Lettre inédite du P. Prémare sur le monothéisme des chinois* (Paris: Benjamin Duprat, 1861).

¹² 上面有關〈論中國宗教的幾個問題〉及龍華民的反面影響，我頗得益於潘鳳娟：〈無神論乎？自然神學乎？——中國禮儀之爭期間龍華民與萊布尼茨對中國哲學的詮釋與再詮釋〉，《道風：基督教文化評論》第 27 期（2007 年秋季號），頁 51-77。

¹³ [明]龐迪我：《詮天神魔鬼》，見所著《龐子遺註》，收入鐘鳴旦 (Nicholas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：利氏學社，2002 年），第 2 冊，頁 198-200。

然。基督新教認同的三位一體中的「聖靈」(Holy Spirit)，馬禮遜初譯時也得同耶穌會而稱之為「聖神」或——這個說法耶穌會倒受到景教的影響——「聖風」¹⁴。即使不完全由翻譯而得之的名詞，新教教士也不乏沿襲耶穌會所用者。利瑪竇以來，「天無二日，民無二主」等等的類比，郭實臘(Karl Friedrich August Gutzlaff, 1803-1851)的《正道之論》就憲章步武¹⁵。利氏以降，「實學」一詞又風行中國。在天主教會中，此詞特指「天主實學」(God's Truth)而言，為「天學」的同義詞，陽瑪諾所譯耿稗思(Thomas à Kempis)的《輕世金書》(1640)，首卷便有專章訓之，而我在約莫二百五十年後郭實臘的小說《悔罪之大略》第一卷裏，也看到類以的用法。郭氏乃新教最重要的小說家之一，十分清楚小說在傳教上的意義與功能，而上舉所著略謂某人走遍天下，擬尋訪天主正道，不意這「實學卻在咫尺之間，幾乎失了」¹⁶。如此使用「實學」，就算郭氏不曾讀過晚明的《輕世金書》，必然也深諳耶穌會其他著譯。如此使用的「實學」，郭氏署名「愛漢者」的另一小說《贖罪之道傳》的序言中，同樣可見¹⁷。

我們如其有疑新、舊兩教的暗合，或可舉《悔罪之大略》為之再證。此書係郭實臘比較有趣的小說創作之一，寫某人入夢，夢見人間「樂島」，一派仙境。郭氏秉筆細寫其景曰：「芬芬其風，其山菀菀，其林蓁蓁，其壑窈然而鮮。」(卷1，頁2a-b)這幾句話看來老套，郭氏實有「出典」，乃文前我一再提及的耶穌會士馬若瑟。一七〇九年，馬氏嘗著〈夢美土記〉，以寓言筆法用小說托喻了他所相信的中國古經索隱學。小說中，主角進入美土聖地，所見也是靈山勝景，蓋其內「猗猗其華，芬芬其風」，而「其山菀菀，其林蓁蓁，其壑窈然而鮮蔭」¹⁸。郭實臘敘寫

¹⁴ Robert Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language*, 6 vols (Macao: East India Press, 1822), vol. 6, p. 212. 此書以下簡稱 *DCL*。〔清〕愛漢者(郭實臘)：〈序〉，見所纂：《贖罪之道傳》(新嘉坡：堅夏書院，道光丙申年[1836])，頁3a等處亦見「聖神」一詞。此外，後書第一回頁5a也見同詞，另見「聖人」一語。郭實臘和明清耶穌會頗有關係，下文會再論及。

¹⁵ 郭氏稍改之，作「天無二日，民無二王」，見愛漢者纂：《正道之論》(澳大利亞國家圖書館藏清刻本)，頁2b。參見利瑪竇：《天主實義》，收入李之藻編：《天學初函》(以下簡稱李編)(臺灣：臺灣學生書局，1965年)，第1冊，頁365、398；以及〔明〕王家植：〈《畸人十篇》小引〉，收入李編，第1冊，頁112。

¹⁶ 郭實臘：《悔罪之大略》(大英圖書館藏書，編號 Chinese 15116.d.29)，卷1，頁11a。

¹⁷ 愛漢者：〈序〉，見所纂：《贖罪之道傳》，頁3a。

¹⁸ 〔清〕馬若瑟：〈夢美土記〉(法國國家圖書館藏王若翰抄本，編號 Chinois 4989)，頁2a-b。

樂島的文字，和馬若瑟僅有「鮮蔭」中的「蔭」這「隻字」之差。這或許為手民漏植所致，然而無論如何，郭氏實則擗管直抄了。

《贖罪之道傳》把時間背景架設在明末，故事中人不是太守，就是御史，皆官宦也，郭實臘表現出相當驚人的歷史知識，顯示他深知其時耶穌會士晉接的人物為何。小說所述乃耶穌代人贖罪之道，故為情節少而論證多的教理小說，亦即故事的構設只為帶出《聖經》——尤其是聖史——的內容而已，可謂西方文藝復興時代以來典型「福音合輯」(*harmonia evangelica*)的文字再現，而且是易以中國章回小說的形式再現，饒富意義。這種筆法，就在華基督宗教整體的小說傳統論之，〈儒交信〉應為總源，米憐的《張遠兩友相論》(1817-1819)賡續之，而春花再開便係郭實臘的《悔罪之大略》與《贖罪之道傳》等書。後者處理的教理課題，涵蓋益廣，不但有西方基督宗教的說部罕見的性善論，暗示郭實臘深知明末耶穌會士面對的挑戰為何，也包括明清之際儀禮之爭所重視的「禮祠實學」等問題。面對中國歷史，「性善」或「祭禮」的爭議無可避免是新教也得解決的文化難題，《贖罪之道傳》會借取明清耶穌會的用語——例如取自《論語·八佾》的「獲罪於天」——想當然耳。郭實臘信筆所至，有時地獄「永苦」，甚至連「天主」這個只有華北部分新教教士會從天主教而用之的名詞也曾出現¹⁹。

不論如何，至少在一八四〇年代之前，新、舊兩教在翻譯名詞、文學語言與最高神的聖號上走得相當近，而且沿襲成習²⁰。跳開這些語彙問題，從斷裂的歷史中，我們亦可窺見兩教在布道修辭上多所重疊。明末我譯為「證道故事」(*exemplum*)的

¹⁹ 以上依序參見《贖罪之道傳》，卷1第3回，頁6a-10a、卷2第9回，頁3b、卷1第4回，頁11b、卷1第6回，頁16a-19a，以及卷2第11回，頁8b。

²⁰ 除了「神」、「上帝」與「天主」之外，一八四〇年以前，新教在這最高神的聖號上表現得頗混亂，馬禮遜的《神天聖書》書名中的「神天」就是舊教所稱的「陡斯」，郭實臘的《贖罪之道傳》另用「皇上帝」一詞，而其《正道之論》除了效馬禮遜所用的「神天」外，還用「神主」以譯之，例子可見愛漢者纂：《正道之論》，頁2b-3a與8b等。〔清〕高理文（裨治文）：《美理哥合省國志略》（新嘉坡：堅夏書院，1838年），卷19，頁52a也用「皇上帝」稱陡斯。這幾個聖號，其實都出自耶穌會，蓋馬若瑟在《儒交信》中偶爾亦稱他的「陡斯」為「皇上帝」，是他另一用法「皇天上帝」的簡稱。以「神天」指「陡斯」，馬若瑟是首用此一名號者，而且他是從中國古經得來的靈感，《儒交信》中言之鑿鑿，見鄭編，第4冊，頁221及241-242。

舊教文類，新教在清末則譯有性質一致的「喻道故事」(parable)多種，彼此彰顯。幾位影響中國至巨的傳教士如北京同文館的丁韞良(William Alexander Parsons Martin, 1827-1916)與上海廣學會的李提摩太(Timothy Richard, 1845-1919)，在華紛紛都刊有是類的故事集，頗似明末金尼閣中譯伊索寓言為《況義》，或像高一志譯介西方上古名王名將嘉言而成其《達道紀言》一書，為自己，也為整個在華天主教提供了不少可資證道的文學小品。事實上，不論是丁韞良的《喻道傳》或是李提摩太譯的《喻道要旨》，他們的書中都有部分故事和耶穌會所傳者重疊。在布道方法上，丁韞良承認自己研究過利瑪竇的生平，故走耶穌會的道路向中國上層發展²¹。但丁氏實則不止重「科學」以懷柔中國士子，他也懂得用「文學」以陶冶中國中下階層的民眾。再說李提摩太：戴奧吉尼士(Diogenes of Sinope, 412/404-323 B.C.)乃明末耶穌會最喜歡的證道故事中人，基督新教似乎也缺之不可，李氏漢譯的《喻道要旨》便譯就一條高一志聽來也會戚然有感的故事：「希臘國皇帝亞力山大時，有賢士曰地約直內，帝重其名，往拜而歸，謂廷臣曰：『我如非亞力山大，必為地約直內。』」²²《喻道要旨》選譯自德人辜馬裘(Frederic Adolhus Krummacher, 1767-1845)的《比喻故事集》(*Parabeln*)第二版的英譯本，〈地約直內〉一條原有下文，不過即使李提摩太只譯到這裏，高一志必然也會欣然從《勵學古言》中引出所譯以響應之：「歷山王親謁第阿日擗(案：即地約直內)名士。士甚自得，簡王駕不起，不言。左右大臣不悅，怒罵之。王責臣曰：『使我非為歷山王，必欲為第阿日擗也。』」高一志筆下的第阿日擗自恃更高，毫不領情便回道：「使我非為歷山王，必欲為第阿日擗。」²³這位「第阿日擗」是實學名士，本身也是歐洲證道故事集常見的歷史實人。李提摩太所譯，高一志或許會歸納之為《達道紀言》一類的西洋「世說」(chreia)，使明末與清末的證道文類又呈日月輝映之勢。

金尼閣的《況義》是伊索寓言首見的中譯選集，清末新教教士不曾出現伊索故事的傑出譯者，然而英人羅伯冉(Robert Tom, 1807-1846)的《意拾寓言》，一條條分明卻都發表於倫敦差會麥都思(Walter Henry Medhurst, 1796-1857)主編的《遐邇

²¹ W. A. P. Martin, *The Awakening of China* (London: Hodder and Stoughton, 1907), p. 138.

²² [清]李提摩太：《喻道要旨》(上海：廣學會，1904年)，頁7a。

²³ [明]高一志：《勵學古言》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》(以下簡稱《法國圖》)(臺北：利氏學社，2009年)，第4冊，頁44。

貫珍》之中，多少代表了基督教對是類寓言在證道或喻道能力上的期許。前及丁韞良出身美國長老會，任京師大學堂總教席期間所出的《萬國公法》，乃近代中國政治啟蒙的第一書，然而丁氏於寓言一道亦有所好，曾在所著《華夏精萃》(*The Lore of Cathay*, 1901)裏闢專章討論，明言此道乃中國人遺忘已久的載道藝術，又假《中西聞見錄》譯有俄、法兩國寓言²⁴，而《喻道傳》一書更是他的寓言專集。其中不論著、譯，篇篇都指向基督教義，係作證道故事的典型「比喻故事」。全書十六篇殆譯於咸豐八年(1858)，而其中令我讀來最感驚豔的是第八條〈分陰當惜〉：

一士人小負才名，倜儻不羈，恒以風雅自許，而舉止有乖正道。師友多力勸之，不聽，謂：「吾方盛年，何遂拘拘如老成態？」一夕，夢游深山，見山中花木蔥蒨，泉石玲瓏，正令人神怡目蕩。於是捫巉履險，漸入佳境，忽失足墮於潭，不勝驚駭。幸潭口垂藤倒掛，隨手攀附，不致陷溺。窺見光明一線，直射潭內，知此生路去此未遠，意方稍安。回顧潭下，黑不見底，毛髮森然，心又惕惕。然緣藤迅速而上，見有兩鼠嚙藤之根。一色白者，一色黑者，互易嚙之不休。竊慮藤被鼠嚙，勢必至斷。亦無奈，只是急攀援下舍。倏忽間，又見藤生果累累，其色鮮紅可愛，心知為佳品。摘而嗅之，有異香，嘗〔嚙〕之，甘且美，覺人世無此珍異，意欲盡啖之，以為快。遂一心豔羨，曾不冀一隙之明尚可通，且並忘二蟲之害為已甚也。無何，果未食竟，藤忽中折，一跌之餘，方知為夢。……²⁵

讀者眼尖，一眼應該就可看出丁韞良「所寫」的這篇寓言，其實是拙著《中國晚明與歐洲文學》裏曾數度討論過的〈空阱喻〉的清末變體²⁶。其淵源所自雖然是印度梵籍，歐洲出典卻是聖若望達瑪瑟(St. John Damascene, c. 676-c. 754)的《巴蘭與約撒法》，而其在華根脈可見於鳩摩羅什《雜譬喻經》以下的漢《藏》，二則見於龍

²⁴ W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay* (New York: Fleming H. Revell, 1912), pp. 144-147; [清]丁韞良：〈俄人寓言〉、〈法人寓言〉，俱見《中西聞見錄》第1號(1872年8月)，頁16a-b。

²⁵ 丁韞良：《喻道傳》(上海：美華書館重印，1916年)，頁11a。這一版書前有四明休休居士的序言，另有四明企真子的弁文，均寫於咸豐八年。下引《喻道傳》書內之文，均隨文夾註。

²⁶ 李爽學：《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》(以下簡稱《晚明》)(臺北：中央研究院、聯經出版事業公司，2005年)，頁253-398。

華民中譯的《聖若撒法始末》(1602)。我之形容乍見丁隴良「所寫」為「驚豔」，原因在丁氏雖內涵歐洲文化背景，但以他出身美國而言，「所寫」的新版「空阱喻」，可能也帶有新大陸的教會傳統，是出離了歐洲的另一個文化的產物。拙見如其有理，則本文這裏強調的基督新、舊教的證道文化的傳承與延續，在「舊大陸」之外，似乎還應再添一「新大陸」的內涵。

其次，丁隴良把原來〈空阱喻〉裏的寓言性寫實「改編」了，使之變成「夢中異相」。龍華民等人的在華耶穌會版本，故事大多架設在「曠野」之上，我們雖不知其地景如何，但想來絕非人間仙境。在丁隴良筆下，故事中人不但入夢，夢中所在抑且「花木蔥蒨，泉石玲瓏」，足以「令人神怡目蕩」，儼然人間仙境。耶穌會或其所承襲的歐洲版本，寓言的主角個性扁平，然而丁隴良卻寫活了他的角色：此少雖然仍無名姓，我們卻知道他個儼風雅，自負年輕而不以明日黃花為鑑。他失足掉落處乃某深山中的「水潭」，不是佛教傳統裏的「井」或天主教淵源中的「阱」。在尤屬後者的證道故事系統中，〈空阱喻〉係口語文本，主角如何陷入「阱」內，多半一語帶過，敘寫簡略。丁隴良在這方面卻多方著墨，所謂「足墮於潭，不勝驚駭」，所謂「毛髮森然，心又惕惕」，都是言簡而意富的敘寫，特重心理層面的實寫，讀之令人吃驚。而一句「一跌之餘，方知為夢」，則把各種敘寫化為時間意象，終於引出丁隴良改寫〈空阱喻〉的真正目的。

這個目的，用丁隴良的文題來講，確是「分陰當惜」，不過這個寓意丁氏還是峰迴路轉後才曲予表出。西方聖壇的證道高手通常在講完〈空阱喻〉後，才會像《畸人十篇》裏的利瑪竇一樣開示喻中奇景的真諦。可是丁隴良仍然化這些寓意為故事內容。那少年一旦得悉自己在夢中，「遂於夢中自詳夢兆，且驚且疑，意以此或天之啟示我乎」？待他深思沉吟，「始悟吾等之寄生於世上者，如暫墮於潭中耳」。接下他一一細數所見異相，說其寓意，要之「人得一氣之延以生者，猶得一藤之垂以附耳。潭上之明光射下，明其為天堂也。潭下之深黑無底，明其為地獄也。但兩鼠互齧者何」？這少年苦思良久，詫異說道：「二鼠者，日夜也。一陰一陽，故色一黑而一白，其互齧以至於盡者，猶日夜之銷磨以至於死耳。」令少年又思之不得的，乃藤上何以有鮮紅之果可食？他披衣起身，正襟危坐思之而終得其解：「藤上之美果即世上之樂境也，貪世上之樂而遂忘天堂之上升，竟至地獄之下陷，猶吾之欲盡噉美果而不計藤根之斷絕也。……」少年自行解出夢中異相的寓意後，他「終於知道為人之道矣」，所以要棄邪歸正，警醒世人，而令「彼世之昏迷

於世俗而日在夢中者，其以我夢為證也，可；即以我夢為醒也，可」（《喻道傳》，頁 11b）。

〈空阱喻〉這個基督新教的改寫版，在景物上更動了耶穌會或其歐洲本源的一大傳統：從龍華民、利瑪竇、金尼閣與高一志以降，世俗之樂殆以樹上蜂窩所滴下的蜂蜜為代表，不是藤上美果。丁韞良的改編本無大礙，蓋蜜滴與美果俱屬味甜而美者，而以「甜美」隱喻世樂乃基督宗教從《聖經》以下的傳統，甚至也是故事所源的佛喻裏的說法（《晚明》，頁 386、390）。不過丁韞良改編得生動無比，把人心之貪婪表露無遺，指出貪念可令人忘卻自己的「一隙之明」，致令日月二蟲危害一生。《喻道傳》中每篇寓言的文末，都有四明企真子的喻道「贅語」，頗似金尼閣《況義》各喻的「義曰」，更似《崇一堂日記隨筆》各傳之末王徵的評贊。企真子所企求之「真」，當然是上帝的「真理」(Truth)，也就是郭實臘和陽瑪諾所稱的「實學」(veritatis)。他的「贅語」所吐，係其批閱各個寓言後的證悟所得。因此在長篇析夢之後，〈分陰當惜〉有云：世人陷溺世樂已深，何不「趁今夢之猶存，知大夢之必覺，毋安於夢夢而空成一夢，庶不負對夢人說夢話者，欲人自覺其夢之苦心矣」（《喻道傳》，頁 12a）？在天主教——尤其是耶穌會——的傳統中，〈空阱喻〉通常借景暗示人世為幻，必須「輕世」以求取天上的永樂。丁韞良所謂「分陰當惜」指的卻是俗世的時間；在這層意義上，〈分陰當惜〉的寓義恰和〈空阱喻〉的內涵呈鑿柄之勢，牛馬互攻了。企真子以「四明」自署，應該出身浙江，書首談寓言及「寓言之道」的弁文也表明他和丁韞良關係甚佳，故可代其發言。如此一來，則上引不啻指丁氏以為讀其寓言者應該愛惜此世，即使明知此世為夢，也要細味夢中的一切，珍惜夢中的「光陰」，如此方可「知大夢之必覺」而不令此世之夢為浪費？丁韞良出身美國長老會，「分陰當惜」四字在此有殊義，內涵長老會奉行的喀爾文(John Calvin, 1509-1564)的神學見解：喀氏要求教友入世，以人世之成功——包括經濟上「致富」——為獲得神的恩寵的前提與保證²⁷。西方歷史上，所謂「美國之夢」(American Dream)的興起，胥賴於是，而基督舊教或耶穌會的〈空阱喻〉在華史上和「新教」的聯繫，我們也要由這點予以覆案，方能了悟個中深旨，說來確有所寓。

²⁷ Cf. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, 2 vols (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), vol. 2, pp. 1485-1521.

再造文學的知識系統

從明末到清末，西來的文學與他類譯詞何止上述！一個小小的「十字」(*cruxuficio*)，從利瑪竇與羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543-1607) 合著的《葡漢字典》(1583-1588) 起就沿用到馬禮遜的《英華辭典》，而且只多了一個字，作「十字架」(*cross*) 解²⁸。至於文化中之大者如利瑪竇的《山海輿地圖》，則早已席捲了整個中國，影響廣泛。《山海輿地圖》的傳播，不完全是字面翻譯的問題，但道地卻是個文化翻譯上的現象，是再造中國輿地與世界觀的知識系統的組成新血，對明清人士貢獻甚大。就此而言，我們首先應予一探的是此刻剛剛冒出頭的「奉獻文學」(*devotional literature*)。明代語彙中並無此詞，但概念仍存。「奉獻」二字，我據字面中譯（較適宜的譯法是「虔敬」），或許會讓我們聯想到中國古人獻給君王的詩辭文章，然而天主教——當然包括基督新教——的「奉獻文學」卻有其特殊意義。首先，此一文學的範疇必與「宗教」有關，其次這個名詞事涉「文學」。最後，整個「奉獻文學」在華現身，幾乎都得委諸翻譯，致使翻譯變成尤屬天主教奉獻文學不得不循之探索的系統再造工具。

中國古來，「宗教」兩字通常分用。梁武帝 (502-547) 時，袁昂 (451-540) 答法雲（生卒年不詳）有關范縝 (1007-1088) 〈神滅論〉的文章中，「宗教」方才連詞出現，其後佛、道兩宗並其他教門如禪宗等，也才進一步開始「推廣」此詞。儘管如此，中國百姓與士人心中卻定見早存，「宗教」連詞而用仍然有限，單字用之才是多數²⁹。明未來華的天主教初不以「宗教」為意，天主所「教」恐不如天主之「道」用得廣泛，所以明末耶穌會士可隨古人之「樂教」等「教」而新建「書教」與「禮教」等等乍看非關宗教的名詞。他們所用的「宗教」，與我們今天熟悉的名詞迥異。在拉丁文裏，「宗教」的本音為「雷立基歐」(*religio*)，本指對「神」及

²⁸ See Michele Ruggieri and Matteo Ricci, *Dicionário Português-Chinês*, ed. John W. Witek, S. J. (Lisbon: Biblioteca Nacional Portugal, Instituto Português do Oriente; San Francisco, CA.: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History [University of San Francisco], 2001), p. 64a (Mss. Part); also see *DCL*, p. 99. *Dicionário Português-Chinês* 下文簡稱 *DPC*。

²⁹ Anthony C. Yu, *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives* (Chicago: Open Court, 2005), pp. 5-25.

「諸神」的景仰，是不能違抗的「律法」(law)。埃及、波斯與印度等古文明地區，殆皆循此作業。在某一意義上，這種情況亦可見諸基督宗教成長的歷史過程，《聖經》正是宇宙間獨一而不可違背的聖書或「律法」。因此，「奉獻文學」所奉獻者恐非傳統中國儒、釋、道三教能解。天主教是一個中央集權的人間世系，卻也有其超越性的一面，顯示人間世系與天上世系互為投影。因此，天主教制度化的律法當然綿密非常，理論上是誰都違背不得，而其所崇拜的最高神，我們還不能質疑之，得完全匍匐於其下，更是托大不得，否則造下的惡業會禍延人類全體。

奉獻文學的最後一個鑰詞是「文學」，從本文所關心的明代翻譯史的角度看，這當然是個不能用現代定義予以「想當然耳」的名詞。眾所周知，中國史上，「文學」一詞最早出現在《論語·先進》之中，居孔門四科之一。當時「文學」一詞絕非今義，毋寧指某種積極求學的向上心態，偏向文字與行為的結合，以故《韓非子·六反》稱「學道、立方，離法之民」為「文學之士」，而《世說新語·文學》中的人物如鄭玄(127-200)、何晏(c. 195-249)與支道林(314-366)等人，在儒、道、釋的經典理解與文字才華上俱高人一等。孔穎達作《五經正義》，所指「文學者」，亦各有專精而能傳其所教³⁰。劉昫(887-946)撰《舊唐書》，涉及「文學」的地方益夥，多為「儒生」、「讀書人」或「通經籍者」的形容詞。《舊唐書》另指出唐人承襲漢代用法，使「文學」縱身再轉，變成朝廷命官，「掌侍奉文章」之職³¹。晚明之前，「文學」罕稱今義，所指大抵如上，幾無變化。

一五八三年，羅明堅和利瑪竇進入中國內地，他們編的第一個文本就是《葡漢字典》。古書中斗大的「文學」二字，兩人卻視若無睹，《葡漢字典》涉及我們今日狹義稱之的「文學」或古人翰墨所謂「詞章之學」者，幾唯「文詞」與「文章」

³⁰ [清]阮元校刻：《十三經注疏》（北京：中華書局影印，1983年），第1冊，頁1986。

³¹ 參見〔戰國〕韓非著，邵增樞註譯：《韓非子今註今譯》修訂本（臺北：臺灣商務印書館，1992年），第1冊，頁81-82；〔梁〕劉勰著，周振甫注：《文心雕龍注釋》（臺北：里仁書局，1984年），頁813、815、826及838。〔宋〕劉義慶著，余嘉錫撰，周祖謨、余淑宜整理：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年）。〔後晉〕劉昫：〈本紀第二〉，《舊唐書》（臺北：中華書局，1981年《四部備要》本），卷2，頁6a；〈本紀第六〉，卷6，頁9a；〈本紀第十六〉，卷16，頁9b；〈志第三·禮儀三〉，卷42，頁7a；〈志第二十二·職官一〉，卷42，頁8b、13b；〈志第二十三·職官二〉，卷43，頁20a、23b；〈志第二十四·職官三〉，卷44，頁26a；〈列傳〉，卷119，頁10b等。

二詞而已，而字典中率皆以「典雅的虛構」(*elegante fabula*) 解之 (DPC, p. 87)。隸屬於「文學家」的「詩翁」、「詩家」與「詩客」等詞，利、羅二公則統稱之為「波伊塔氏」(*poetas*; DPC, p. 131)，已近希臘與拉丁文的字形。葡萄牙文所謂的「文學」(*literatura*) 源出拉丁文，惜乎《葡漢字典》闕收。

從歷史的角度為「文學」溯源最力者，當代學者中應推近人馬西尼 (Federico Masini)，劉禾繼之，但也僅「蕭規曹隨」而已³²。縱然如此，馬西尼的研究大有值得商榷處。他認為今義「文學」始於艾儒略的《西學凡》，時在一六二三年。這個觀察只講對了一半，因為《西學凡》中，艾儒略的用詞是「文藝之學」，不是「文學」。晚明耶穌會士的著作裏，尤其在高一志的《童幼教育》(c. 1628) 與《勵學古言》(1632) 等書中，「文學」的意涵一如「實學」，相當分歧，高氏每取以指一、經典之學³³；二、文科之學，尤指修辭學或所謂「勒鐸里加」(*rethorica*)；三、文學教化，近似學校中的文科教育；四、正當的知識；五、所謂「正書」或「善書」³⁴。除了部分經典與書面語的修辭學外，高一志筆下的文學並不完全符合今義。然而艾儒略在《西學凡》中所用的「文藝之學」，其內容就頗近中國古人所稱的詩賦詞章，或是今人狹義稱之的文學。艾著所指要之歸於四：一、「古賢名訓」；二、「各國史書」；三、「各種詩文」；四、「自撰文章議論」(李編，第1冊，頁28)。這四種文字範疇，當其修辭得當之際，無疑都當得上今義「文學」的內涵。馬西尼所指《職方外紀》(1623) 中「歐羅巴諸國皆尚文學」裏的「文學」一詞，其實不過上述高一志「文學」定義中的「文學教化」而已，稱不上有詞章之

³² Federico Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840-1898* (Rome: Department of Oriental Studies, University of Rome, 1993), p. 273. Also see Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995), p. 273.

³³ 這是王力所指的「文章博學」，亦即效《文心雕龍》而以「文學」為「經學」之指。見王力：《漢語史稿》，收入《王力文集》(濟南：山東教育出版社，1988年)，卷9，頁685。至於下一條以「文學」為「修辭學」之指，甚至像《舊唐書》之以「文學」為官名，典型的例子可見高一志：《天主聖教聖人行實》(武林：天主超性堂，1629年)，卷2，頁13b-14a。這幾頁中高一志談聖奧斯定，一面以「文學」稱奧氏拿手的「才辯之學」或「勒鐸里加」(*rhetorica*)，謂其在歸主之前每好追求「文學名師」的令名，一面說他曾應詔，在米蘭「職都城文學」。

³⁴ 高一志：《童幼教育》，收入鐘鳴旦、杜鼎克等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》(臺北：方濟出版社，1996年)，第1冊，頁350-384。

學的風雅³⁵，此所以《職方外紀》繼而才會提到泰西諸國之「國王」每「廣設學校」（李編，第3冊，頁1860），振興教育³⁶。倒是《西學凡》原來使用的「文藝」二字，《職方外紀》中易為「文科」，而其內容弔詭地反而和「文藝之學」若合符節，幾無毫釐之差。有趣的是艾儒略認為「文科」係「小學」或「預備」教育，進了中學與大學，學生另有專攻（李編，第3冊，頁1360）。艾氏所用「文藝」一詞，或許脫胎自正史，不過歪打正著，這個名詞反而切近我們今天「文學」的定義，尤關「各種詩文」一類。即使到了二十一世紀，我們仍然用之，視為範疇比文學更大的名詞。馬西尼筆下的「文學」若為「文藝之學」的簡稱，那麼他的觀察無誤。

艾儒略所談的「文學」，出自歐洲耶穌會學校的教育綱要³⁷。出了這個系統，情形或許有異。下面我再談清代中期後「文學」的語意變化。一八〇八年，馬禮遜下定決心開編《華英字典》，為來日翻譯《聖經》預作準備。《神天聖書》刊就的前一年（1822），字典編成。這段期間內，馬禮遜蒐集了不少中文字詞，也覓到了幾個近乎今義文學的表達方式。但是除了一個看來怪異的「學文」（literature）之外³⁸，《華英字典》中沒有一個詞條單就「文學」立論，任其在字林詞海中闕如，令人納悶。《華英字典》所收的字詞中最近今義文學者，仍推古人常用而意涵廣泛的「文」字（*DCL*, 2: 279 and 6: 258）。事實上，即使歷史都已接近民國，新教傳教士仍有部分寧走《童幼教育》與《職方外紀》的老路，把「文學」定義為「學校教育」。李提摩太以外，上海廣學會的另一要角是林樂知（Young J. Allen, 1836-1907）。一八九六

³⁵ 清吳歷《三餘集》有〈次韻雜詩七首〉組詩，其第七首云「近究西文學，竟虛東下帷」之句。吳氏所謂「文學」，應和「西」字並讀，指「西方的文字和語言之學」（拉丁文），倒合艾儒略「小學」的本義之一：進小學讀書，當然得從字母語法句構讀起。這不全指我們今天所稱的「文學」。吳詩見吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》（以下簡稱章注）（北京：中華書局，2007年），頁274。

³⁶ 馬西尼有關《西學凡》與《職方外紀》的考證，見 Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840-1898*, p. 204。

³⁷ 更精確地說，艾儒略的說法乃脫胎自葡萄牙高因伯大學（Coimbra University）從十三世紀以來的制度，而這個制度也影響到了十六世紀澳門聖保祿學院的教學程序。參見李向玉：《漢學家的搖籃：澳門聖保祿學院研究》（北京：中華書局，2006年），頁21-33。

³⁸ 「學文」一詞，我想馬禮遜並非倒用了「文學」二字，而是從《論語·學而》得來：「行有餘力，則以學文。」所以他真正想說的“literature”的對等語，仍然是「文」字。

年，林氏出版了名譯《文學興國策》，影響康有為(1858-1927)等維新派要員頗大，而說其實也，此書乃一八七五年日本駐清大使森有禮(1847-1889)所集。他廣採美國名校校長或教育家治校理念的信札成書，和今義文學如風牛馬，毫不相干。

明末與耶穌會士相關的中國士人的著作中，楊廷筠的《代疑續篇》也用到「文學」二字。《代疑續篇》寫於一六三五年之前，其中楊氏介紹西學，直言——

「西教」……〔之學〕有次第，其入有深淺，最初有文學，次有窮理之學，名曰「費祿所斐亞」，其書不知幾千百種也。數年之學，成矣，又進而為達天之學，名曰「陡祿所斐亞」，其書又不知幾千百種也。³⁹

從楊廷筠縷述西學的次第，尤其是從所述教育與相關書籍的數量的羅列看來，上引文中他立論的根據應該是艾儒略的《職方外紀》，是以其中所稱西人初讀者乃「文學」一語，很可能便指我們今天狹義所指的文學。我們猶記得艾氏稱入小學者習「文科」，而這個「文科」，他指的實乃包括「各種詩文」在內的「文藝之學」，一部分也是高一志《童幼教育》裏介紹的修辭學。由是觀之，楊廷筠、艾儒略，甚至包括高一志，似乎早有共識：不論「文科」或「文藝」之學，應該都含括詩賦辭章這類的文字藝術。是以歷史演變至此，我們是可以肯定言之了：到了明末，至少已有楊廷筠率先發難，喊出了我們今天狹義所謂的「文學」。馬西尼指向明末的考證，有一半錯誤。

楊廷筠是中國天主教史上的大人物，在翻譯史上也有其一定的地位。不過二十世紀以前，他的《代疑續篇》稱不上重要文獻，是否擔任得了文學近義的傳播要角，不無疑問。就此而言，馬西尼另外一半的考證，仍然值得我們作為討論上的出發點。馬氏指出魏源(1794-1857)是首用「文學」以指我們所謂「文學創作」的第一人，所本乃道光年間的《海國圖志》(1843-1852)。其中引馬禮遜之言曰：「〔馬氏〕只略識中國之文字，若深識其『文學』，即為甚遠。」魏源所引其實另有下文：「在天下萬國中，惟英吉利留心中國史記、語言，然通國亦不過十二人，而此等人在禮拜廟中尚無坐位，故凡撰字典、雜說之人，無益名利，只可開『文學』之路，除兩地之坑塹而已。」《海國圖志》這段話的指涉，顯然是今日廣義的文學定

³⁹ 〔明〕楊廷筠：《代疑續篇》，收入李天綱編著：《明末天主教三柱石文箋注——徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》（香港：道風書社，2007年），頁298-299。楊文中的「陡祿所斐亞」應作「陡祿日亞」(theologia)，指「道科」或「神學」，楊氏筆誤了。見艾儒略：《西學凡》，收入李編，第1冊，頁27。

義，而且是西方文字如英文中的定義。我們從「字典、雜說」還可瞭解，凡涉文字寫作，魏源此地都稱之為文學，其實含糊。但在《海國圖志》另章〈大西洋各國總沿革〉中，魏源的用法就清楚多了。章中提到羅馬本無「文學」，待降服了希臘之後，才接受各國「文藝精華，……爰修文學，常取高才，置諸高位，文章詩賦，著作撰述，不乏出類拔萃之人」⁴⁰。易言之，「文學」奄有「文藝」，而這裏的「文藝」包括「文章詩賦」這類中國傳統承認的「詞章之學」。撰寫《海國圖志》時，《職方外紀》與《西學凡》顯然在魏源法眼之中，是以所稱文學，已然近乎艾儒略摘出的文藝內容，和楊廷筠的用法幾無差別。《海國圖志》是清代中國人認識世界最重要的書籍之一，流行遍及大江南北，影響力甚至東抵日本。若謂〈大西洋各國總沿革〉一章讓多數中國人改變了文學的用法，縮小為我們今天的定義，我傾向可信。

《海國圖志》撰述與補訂的時間甚長，魏源猶握筆書寫的一八五三年，麥都思在香港英華書院創辦了《遐邇貫珍》。這本雜誌刊行了近四年(1853-1856)，總數超過三十期，其中「文學」出現了三次⁴¹，但都指「學校教育」或「文科」，以古義或高一志所指為主。文學的近義，仍然由「文章」與「詩詞」等傳統語彙擔綱。不過《海國圖志》之後，中國有識之士倒有新舉，文學的近義或已獨立使用，或令其廣義和詩文並舉，要之已非傳統「文教」等定義所能局限。從出洋使東或東遊的清廷使節或在野名士開始，莫不如此正視，王韜(1828-1897)與黃遵憲(1848-1905)可以為證⁴²。在朝為官或為國政而奔走於海內外的各方大員，亦復如此：光緒年間

⁴⁰ 以上有關馬禮遜及〈大西洋各國總沿革〉一章的引文見〔清〕魏源：《海國圖志》（鄭州：中州古籍出版社，1999年），頁283-284及頁434。

⁴¹ 見王韜、應雨耕：〈瀛海再筆〉，《遐邇》，頁625；及佚名：〈近日雜報〉，《遐邇》，頁606。〈瀛海再筆〉並未署名，這裏我乃從沈國威的考證定之，見所著：〈《遐邇貫珍》解題〉，《遐邇》，頁104。

⁴² 王韜：《扶桑遊記》，頁402謂他遊日本京都天滿宮時（1879年），聞該神祠內「有女道士，頗通文學」，而黃遵憲：《日本雜事詩〔廣注〕》，頁646亦指一八七七年左右東京大學的三個學部中，「文學有日本史學、漢文學、英文學」等科系。從上下文看來，上引中的「文學」的確多為今義所指的「文學」。王韜與黃遵憲這兩個文本，我用的是鍾叔河編：《走向世界叢書(III)》修訂本（長沙：岳麓書社，2008年）內所收者。王韜與黃遵憲這兩條資料，我亦從馬西尼得悉，見Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840-1898*, p. 205。

的維新派如康有為便改用了新詞，而文學也變成他們和當局或國人論國家興亡的關目之一⁴³。至於這一刻投身翻譯事業的中國人之中，我們從嚴復《天演論》(1897-1898)的案語裏，也看到新詞新義益形鞏固，變成對譯外文不假思索便可得之的名詞⁴⁴。

話說回來，文學要走到這種定義新局，仍非朝夕之事。道、咸年間新教傳教士的發揚光大，和魏源等政治洋務派的努力實在並進中。一八四三年，麥都思繼馬禮遜與米憐等倫敦差會的傳教士之後創立了墨海書館。再過十四年的一八五七年，《六合叢談》又繼《遐邇貫珍》出刊，更由上海出發，為「文學」的現代意義向整個中國打下最堅固的基樁，因為接下來近兩年的歲月中，《六合叢談》每期幾乎都由艾約瑟 (Joseph Edkins, 1823-1905) 主筆，推出「西學」專欄，以近十五篇的系列文章介紹「西洋文學」，聲勢浩大，欲不引人注意，都難！

《六合叢談》介紹「西洋文學」的獨特處，不僅在其包括了史學書寫 (historiography)，而且連中西文學觀念的異同都談；這一點在明、清耶穌會士的努力外，同時也為中國開啟了相關文學知識的新紀元。艾約瑟巨眼宏觀，「西學」欄幾乎都由歷史入手討論西洋文學，首期 (1857 年 1 月) 首篇就是希臘文學的整體介紹。此文題為〈希臘為西國文學之祖〉，題目本身就演示了「文學」在中國的新身分。艾約瑟這篇文章最大的貢獻在介紹「史詩」，艾氏一面由歷史入手謂之創自「和馬」(Homer) 與「海修達」(Hesiod)，一面取明人楊慎 (1488-1559) 的《二十一史彈詞》以較諸《以利亞》(The Iliad) 與《阿陀塞亞》(The Odyssey)，並且論及史詩的聲律平仄，幾乎是中國史上首見。艾約瑟又把「史詩」譯為「詩史」，並以夾注補充說明道：「唐杜甫作詩關係國事，謂之『詩史』，西國則真有『詩史』也。」當其肇創之時，正值「姬周中葉」，而且「傳寫無多，均由口授，每臨勝會，歌以動人」。羅馬人也好為史詩，以「微爾其留」(魏吉爾；Publius Vergilius Maro, 70-19 B.C.) 所寫的《愛乃揖斯》(The Aeneid/Aeneis) 仿「和馬」最甚。以上

⁴³ 康有為在光緒年間嘗謂明治維新期間，日本在二十年內「盡撮歐、美之文學藝術而熔之于國民」，所以建議善法「日本譯各書之成業」與「轉譯輯其成書」，如此則「比其譯歐、美之文，事一而功萬矣」。由上下文看來，康作中之「文學」指今義的成分甚大。見康有為：〈進呈《日本明治變政考》序〉，收入石峻編：《中國近代思想史參考資料簡編》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1957年)，頁281。

⁴⁴ 例子見〔清〕嚴復：《天演論》(臺北：臺灣商務印書館，1987年)，頁7、頁33。

各詩的情節大要，艾氏不吝筆墨，文中一一介紹⁴⁵。他甚至在《六合叢談》第三號又寫了一篇〈希臘詩人略說〉，謂荷馬史詩「紀實者參半，餘出自匠心，超乎流俗」，而賀西德所歌詠者乃「農田及鬼神之事」（《六合》，頁 556）。荷馬是複數作者，寫詩「半用愛烏利，半用以阿尼」等希臘方言入之，這點艾約瑟則在另文〈和馬傳〉中言及，並提到亞歷山大大帝曾「以和馬二詩置為枕中秘」一事（《六合》，頁 698-699），復述了《達道紀言》裏高一志早在三百年前即已敘說的故事。杜甫的地位，當然用不著艾約瑟提升，但是「詩史」可容「國政」之說，幾乎在向中國人所謂「抒情的傳統」挑戰，建立了一個全新的文學價值觀！

熟悉早期基督教出版品的人都曉得，一八三三年創刊的《東西洋考每月統記傳》才是率先提到荷馬的新教刊物。道光丁酉年（1837）正月號上，郭實臘為文談〈詩〉，稱道李白之外，他極力著墨的歐洲詩魁有二：「和馬」與「米里屯」或米爾頓（John Milton, 1608-1674）。郭氏稱荷馬的詩「推論列國，圍征服城也。細講性情之正曲，哀樂之原由，所以人事浹下天道」。後一句話文法略顯不通，意思大約是《伊里亞德》等詩中人神共處，往往互為憂喜福禍的因果。郭實臘綜論荷馬的史詩之外，也談論希臘當時的時代背景，而上文接下來所用的「文學」一詞，意義就頗似楊廷筠在《代疑續篇》中的用法，近似我們今日的意義了：荷馬「興於周朝穆王年間，歐羅巴王等振厲文學，詔求遺書搜羅，自此以來，學士讀之，且看其詩」⁴⁶。中國史上明白提及荷馬之名者，首先是高一志的《達道紀言》，稱之「阿哩汝」（Ομηρος），其次是馬若瑟的《天學總論》，譯為「何默樂」（Homerus）⁴⁷。郭實臘不僅為「文學」貢獻新義，他也以「和馬」的介紹，在建立西洋文學的知識系統上拔得基督新教的頭籌，比艾約瑟還早了二十年。

艾約瑟將荷馬式的史詩（Homeric poems）方諸楊慎的彈詞，並以杜詩和國事之

⁴⁵ 不過介紹得最詳盡的應為下面我會提及的〈和馬傳〉，見沈國威編著：《六合叢談——附解題·索引》（以下簡稱《六合》）（上海：上海辭書出版社，2006年），頁 525。

⁴⁶ 郭實臘：〈詩〉，收入愛漢者（郭實臘）等編，黃時鑑整理：《東西洋考每月統記傳》（北京：中華書局，1997年），頁 195。

⁴⁷ 「阿哩汝」一譯，見高一志：《達道紀言》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》（臺北：臺灣學生書局，1984年），第 4 冊，頁 1571-1572。「何默樂」一譯，見馬若瑟：《天學總論》，見《法國圖》，第 26 冊，頁 491。

聯繫比於《伊里亞德》諸詩，然而艾氏所為的意義乃在賡續一新的文學系統的建構。就希臘、羅馬這兩個相互傳承的文化與政體而言，此一系統還應擴及「悲劇」與「修辭學」等兩個文學的次領域。艾約瑟對歐洲文學的瞭解絕非泛泛，這一點他跟上了高一志，所以〈希臘詩人略說〉稱周定王之時，希臘人開演悲劇，「每裝束登場，令人驚愕者多，怡悅者少」。艾氏並提及「愛西古羅」(Aeschylus, c. 524/525-c. 455/456 B.C.)尚存的七種「傳奇」，若「觀之，能樂於戰陳，有勇知方」。愛氏之後，另有「娑福格里斯」(Sophocles, c. 496/497-c. 405/406 B.C.)與「歐里比代娑」(Euripedes, c. 480-406 B.C.)二人，而前者亦存傳奇七種，「精妙絕倫，人尤愛之」。至於歐著，「今存二十種，筆意稍遜。所演兒女之情，誨淫熾欲」。不論如何，三大悲劇詩人所作「長於言哀，覽之輒生悲悼」，唯「阿利斯多法泥」(Aristophanes, c. 446-c. 386 B.C.)的十一種喜劇可與之抗頡，因其詩文辭彬彬，可「譏刺名流，志存風厲」，亦可「正風俗或端人心」。談到這裏，艾約瑟回顧中國傳統，不禁有感而發：「考中國傳奇曲本，盛於元代，然人皆以為無足重輕，碩學名儒，且摒而不談，而毛氏所刊六才子書，詞采斐然，可歌可泣，何莫非勸懲之一端？」艾約瑟語極不平，一為中國戲曲請命，認為即使是六才子書都有其勸化的功能，而這類功能，艾約瑟乃因希臘悲劇與喜劇有其承載而思及。喜劇「文辭彬彬」，功在諷世，恐非中國傳統的鬧劇觀可以思及。悲劇也是「精妙絕倫，人尤愛之」（《六合》，頁 556-557）。我們且不談其中的道德教訓，單是悲劇淨化人心這個特點，中國人恐怕就不易體會。艾約瑟一定知道《竇娥冤》之外，他所推崇的元代「傳奇曲本」中幾無西方定義下的所謂「悲劇」。他強調悲劇與喜劇，又在史詩之外為中國建立了一套前此未有的文學知識。

我們可以循此再談者，更大的關目是歐人有史以來未嘗須與離的修辭學，以及由此衍生出來的所謂雄辯術或文章辭令之學。這套學問系統，中國並非沒有，而是科舉興起後才式微（《晚明》，頁 34）。不過艾約瑟的比較一針見血，像艾儒略一樣汲汲為中國人解釋歐洲有一套中國所缺乏的政治制度，所以修辭學才會蓬勃發展，迄今不止：「西國政教皆有議會，反復辯論，故尤尚辭令。」（《六合》，頁 525）《六合叢談》專文所論的凱撒（該撒；Julius Caesar, 100-44 B.C.）、西賽羅（基改羅；Marcus Tullius Cicero, 106-43 B.C.），甚至是柏拉圖（百拉多；Plato, c. 427/428-c. 347/348 B.C.）或修西地底斯（土居提代；Thucydides, c. 460-c. 395 B.C.），無一不是雄辯滔滔之士，辭扣不竭。所謂「辭令之學」，高一志或艾儒略在明代即有專文介

紹。他們或以「文科」籠統稱之，或以「勒鐸里加」音譯而精細審之（《晚明》，頁 23-31）。在〈基改羅傳中〉，艾儒略藉西賽羅生平的介紹，首先用哲學（性理之學）來結合辭令之學，繼而顛倒了柏拉圖在哲學中駁斥修辭學之舉，反為其正當性背書，甚至搬出古來七藝，強調文章辭令之學乃古已有之（《六合》，頁 525），是誰都得鑽研的學術道統。西賽羅從小喜歡聽人演辯，尤好性理辯論，著作的強項之一即「議論辯駁之法」，強調辯才的養成，艾約瑟譯之曰《辯駁記》（《六合》，頁 638-639）。《六合叢談》裏，艾約瑟重彈明代耶穌會已經彈過的老調，但也為中國開出了一帖現代化國家講求「現代」必備的「良方」，不僅關乎政體與國體，也和文學知識系統強調的「文體」有關。

上面我轉介的艾約瑟所述的西方文學知識系統，奄有艾儒略在《西學凡》等書述「文藝之學」時所謂的「自撰文章議論」、「各種詩文」、「古賢名訓」等等。《六合叢談》甚至連「各國史書」也一併論及，所以談到了希羅多德（黑陸獨都；Herodotus, c. 484-c. 425 B.C.）與前及修西底地斯兩家，也就是把《歷史》和《婆羅奔尼沙戰爭史》都納入「西方文學」的範疇（《六合》，頁 699-700 及頁 751-752）。普里尼（伯里尼；Pliny the Elder, 23-79）膾炙人口的《自然史》（《格物志》），在某個意義上同列「各國史書」之中（《六合》，頁 752-753），視之為文學，而這在西方人的文學觀念中並非不合，蓋文藝復興時代以前，歷史實乃文學的一支。希羅多德廣蒐史料，實事求是，「用筆喜仿古法，水到渠成，自在流出，絕無斧鑿痕跡」（《六合》，頁 752），而修西底地斯之「作史也，出於耳聞目見」（《六合》，頁 699），態度也是嚴肅異常。普里尼之書則「文筆頗佳，從積學而成」（《六合》，頁 753）。十九世紀下半葉科學治史成風，但在此一時代中，艾約瑟於「西學」中仍暗示「土居提代」的戰史所載「卿士議政，將帥誓師之辭」或非「耳聞目見」，而「黑陸獨都」作史是文史不分，人神無別，至於普里尼的書，那就「呵神罵鬼，荒誕不經」了（《六合》，頁 752）。由是觀之，《六合叢談》介紹的「各國史書」確常讓想像高出實證，由「史」馴至為「文」。艾約瑟一旦祭起比較文學的大纛，我們在他的譯介中看到的係中國傳統文學走入幕後，一步步反朝西方舶來的新知走去。新的系統的建立已為時不遠了，甚至早已展開。

《六合叢談》以「文學」的今義擬在華介紹新的文學知識系統，其中在艾儒略所指之外最關本文者，為文前所稱的「奉獻文學」。十九世紀後半葉，「奉獻文學」一詞猶非中文學界的慣用語，然而艾約瑟在《六合叢談》第三期就感嘆即使在

歐洲，其時「著書勸世」以「感動人心者多」，而「用以導人崇敬天父者鮮」（《六合》，頁 557）。換句話說，艾約瑟借整套《六合叢談》所擬在中國建構的文學知識系統乃和「導人崇敬天父」有關，而類此文學系統，當然關乎宗教上的虔信、虔敬與禮敬，也就是所謂的「奉獻文學」。明末耶穌會士所譯，殆皆類此之屬，而其原著以歐洲上古與中世紀所傳者為多。

如果從基督新教的傳教士的文化作為看來，清末奉獻文學的源頭似乎不應從《六合叢談》算起：這本雜誌的前身《遐邇貫珍》——且不談在其之前的《東西洋考每月統記傳》或《察世俗每月統記傳》——已大略觸及。就《聖經》而言，《遐邇貫珍》對新、舊兩約都有專文論之（《遐邇》，頁 572-574），《六合叢談》亦然。在教史方面，《遐邇貫珍》不但如前所述論及系出同源的四大宗教，而且也刊出李善蘭(1811-1882)的〈景教流行中國碑大耀森文日即禮拜日考〉（《遐邇》，頁 465-466），重刊了〈大秦景教流行中國碑〉（《遐邇》，頁 403-404）等，以呼應《六合叢談》的〈景教紀事〉長文⁴⁸，有如明代天主教之引景教為先驅一般，藉以說明「耶穌真教……流入中國，……歷時已久，非創自今日也」（《遐邇》，頁 404）。若以聖傳或致命記而論，我們則可見譯名「若晏」的聖女貞德 (Jeanne d'Arc, 1412-1431) 傳傳之（《遐邇》，頁 537-538），為整個基督宗教崇敬的「奇蹟」(miracle) 預作解釋。當然，就現代人最關心的主流文學而言，《遐邇貫珍》早已譯出了第一首「英語」名詩米爾頓的〈論失明〉(“On His Blindness”)，而其譯者前言中也明白介紹「米里頓」為「萬曆年間」的英國詩翁，著有長詩《樂園之失》(Paradise Lost)，「誠前無古，後無今之書也」（《遐邇》，頁 618）。

沈國威以為米爾頓的〈論失明〉之譯，乃艾約瑟與蔣敦復後來在《六合叢談》關「西學」欄以引介「西方文學」的先聲（《遐邇》，頁 106）。此語不盡屬實，蓋如前述，郭實臘在《東西洋考每月統記傳》中早就引介過「米里屯」，而且寫來披沙揀金，要言不繁。不過就米爾頓的宗教精神而言——某個意義上他比較傾向天主教，還是個利瑪竇稱之為「古賢」的斐羅谷 (Pelagius, c. 354-c. 420/440) 的信從

⁴⁸ 佚名：〈景教紀事〉，見《六合》，頁 611-614。為配合此文，讓中國人多瞭解敘利亞古代和基督宗教的淵源，《六合叢談》第 1 卷第 13 號隨後又推出佚名者的下文：〈敘利亞文聖教古書〉，見《六合》，頁 715-716。

者⁴⁹——他前導的應該還是「西學」中少數有關古教父的評介性專文，如〈阿他挪修遺札〉等等（《六合》，頁 715）。《遐邇貫珍》裏連《伊索寓言》都譯了，幾乎逐期連載之（例子見《遐邇》，頁 700），觀其夾雜在宗教文本之間的位置，我想和《六合叢談》上，韋廉臣 (Alexander Williamson, 1829-1890) 連載〈真道實證〉的意義彷彿含有強烈的宗教啟蒙的味道（例子見《六合》，頁 540-543），說來又和明末金尼閣《況義》的翻譯目的相去不遠。

既然提到金尼閣的《況義》，我想就基督宗教的奉獻文學而言，新教的介紹恐怕不如舊教的直接中譯來得澤被當世與後代。奉獻文學對《聖經》的選擇性閱讀十分在意，而從明末到清末，這方面的成就，當然以陽瑪諾所譯的《聖經直解》(1636) 成書最早。全帙三卷殆由《福音書》取材，以供禮儀年各瞻禮日之用，方法上幾乎就是狄特摩爾 (Michael Dittmore) 期待的可供奉獻實踐之用的《聖經》節本⁵⁰。我在他處業已討論過陽氏此譯（《晚明》，頁 189-244），茲不贅。不過我仍應予特別指出，表彰一番。明末他譯如《勵學古言》、《達道紀言》、《交友論》、《二十五言》和聖德肋撒 (St. Teresa of Avila, 1515-1582) 的《聖記百言》等書，一面踐行了艾儒略所提的「古賢名訓」，一面也以最簡潔的方式傳達奉獻實踐不能缺少的宗教氛圍。至於聖傳或致命記，則是向天主交心最直接的奉獻文學。致命記本身就是聖傳，也可視情況而化為聖傳的一部分，而且往往出現在傳主生命高潮迭起之際。有明一代，天主教耶穌會譯出的聖傳各有代表性，顯非隨興之舉。龍華民的《聖若撒法始末》乃教爭產物，但是此譯一出，中國和東西兩洋並中亞、西亞的若撒法故事幾乎就一氣貫通，同時也加入了舉世文化史上氣勢最為磅礴的「譯舉」，其意義非同等閒。影響依納爵 (Ignacio López de Loyola, 1491-1556) 力量相當的《聖傳金庫》 (*Legenda aurea*)，高一志多少也已譯出了部分，我則擇要從聖人所以為聖

⁴⁹ Cf. Anthony C. Yu, "Life in the Garden: Freedom and the Image of God in *Paradise Lost*," in *Comparative Journeys: Essays on Literature and Religion East and West* (New York: Columbia University Press, 2009), pp. 52-76. 利瑪竇的話見所著《畸人十篇》，收入李編，第 1 冊，頁 154。

⁵⁰ Michael Dittmore, "Devotional Literature," in *The Encyclopedia of Christian Literature, Vol. 1: Genres and Types/Biographies A-G*, ed. George Thomas Kurian, et al. (Lanham, Toronto, and Plymouth, UK: The Scarecrow Press, 2010), pp. 57-60.

⁵¹ 參見李爽學：〈聖徒·魔鬼·懺悔：高一志譯述《天主聖教聖人行實》初探〉，《道風：基督教文化評論》第 32 期（2010 年春季號），頁 199-225。

人的角度加以評論⁵¹。此書即使不論其對依納爵的影響，本身的中譯也是譯史大事，因為書中重要聖人的專傳在西方影響之大，恐怕只有專攻基督宗教文學的專家知之最深。其他重要性近似的譯作，還有湯若望和王徵合譯的《崇一堂日記隨筆》。湯、王之書雖然強調奇人異事，然而其原文多從《沙漠聖父傳》取出，稱之《沙漠聖父傳》在華最早的節譯本，並無不可，而就我所知，包括聖安當 (St. Anthony the Abbot, 251-356) 在內的這些異人奇行，迄今中文世界都還沒有直接譯自其拉丁原文者，意義可觀。湯若望和王徵的初心，不過在閱讀教中聖人的奇蹟，不料所得卻是影響歐洲文學史極大的一本書。《崇一堂日記隨筆》中的「隨筆」乃王徵的翻譯心得，係他個人的情感投射，對所昭事的天主用心之誠篤，視為奉獻文學絕對說得過去⁵²。凡是聖傳，必含奇蹟。天主教世界裏，唯有耶穌和瑪利亞的奇蹟，中文或得以「奧蹟」譯之或區別之。高一志的另譯《聖母行實》三卷，重點之一便是瑪利亞的「奧蹟」，凡一百條，和其他二卷關係密切，是事實與理論的印證，也是瑪利亞的生命不死的保證，更是奉獻文學悠關民俗傳統的最佳見證，值得我們在此大書特書⁵³。

中國早期現代性

梁啟超 (1873-1929) 研究清代學術大勢，指出前此中國曾經歷過一場「文藝復興運動」，而且直指這場運動的觸媒乃晚明來華的耶穌會士。李天綱研究梁啟超所評價的清代學術時，乃指出明清之際有某種「早期現代性」(early modernity) 可言。李氏所謂「早期現代性」的內涵，包括兩個層面：全球性的概念與學術典範的轉移⁵⁴。全球性的問題涉及輿圖的引入與翻譯，學術典範的轉移則涉及經世致用的實學的肇建與翻譯。這兩個問題前文已及，茲不贅，但兩者在在涉及的翻譯——尤其是明末的文學翻譯——和「早期現代性」的關聯也不小，下面謹就「文學翻譯」這

⁵² 參見李爽學：〈太上忘情：湯若望譯王徵筆記《崇一堂日記隨筆》初探〉，鍾彩鈞主編：《明清文學與思想中之情、理、欲：學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁327-388。

⁵³ 參見李爽學：〈三面瑪利亞：論高一志《聖母行實》裏的聖母奇蹟故事的跨國流變及其意義〉，《中國文哲研究集刊》第34期（2009年3月），頁53-110。

⁵⁴ Li Tiangang, "Chinese Renaissance: The Role of Jesuits in the Early Modernity of China," in *Sino-Christian Studies in China*, ed. Huilin Yang and Daniel H. N. Yeung (Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006), pp. 27-37.

個面向再贅數語，試為本文作結。

《天主實義》上卷首篇中，利瑪竇和某「中士」對話時曾抱怨中國「儒者鮮適他國」，因此昧於歐邏巴的文化和語言，也不「諳其人物」（李編，第1冊，頁378-379）。所以利氏希望能翻譯西書，溝通文化（李編，第1冊，頁378-379）。其後艾儒略更矢志翻譯，擬傳授歐洲語言，使華人亦可遙譯西籍（李編，第1冊，頁59）。利瑪竇和艾儒略對中國士子的批評和期待，反映出中國雖號稱譯史千年，但是肇自東漢末年而止於北宋的這一大段時間的翻譯經驗，似乎僅僅鎖在佛教的出經文化之中，頂多外加少許隋末唐初景教和摩尼教的譯事，中國「儒者」在「翻譯」一道上，是徹底的「置身事外」了。利、艾二公另外明說暗示的還有相關的另一點：中國「儒者」恐怕絕大多數連四裔的「外文」也不懂，甯說「歐邏巴的文化和語言」了。

中國歷代不計佛門譯經僧的各類「士子」中，對外文略知一、二而能致力於譯事者，明代之前，管見所知唯有謝靈運(385-433)等極少數人。中國士子如劉禹錫(772-842)甚至貶抑翻譯，所為詩〈送僧方及南謁柳員外〉還道「勿謂翻譯徒，不為文雅雄」⁵⁵，連中譯梵典也不值。金、明與清三代雖偶有翻譯科考之開，遴選「筆帖式」一類職才，他們畢竟不能等同於明經進士，乃「通事」一類的技術官僚⁵⁶，可想在中國傳統士子腦中，幾無我們今天視為理所當然的翻譯觀念。耶穌會士在明末來華後，奉教士子中開始有人嚴肅面對對他們來講幾乎是全新的語種。利瑪竇猶健在之時，浙人張燾(?-1632?)入教，曾隨之修習拉丁文，「凡年中各瞻禮所用的經文，都可頌讀」⁵⁷。《西儒耳目資》說起來是一部供傳教士學習中文用的字典，但是書中以韻分類，用二十九個音素把中國南京音和歐洲語言的發音系統聯結起來，反而變成其時中國士人學習拉丁文的入門書。天啟六年(1626)，金尼閣在晉主筆此書，由陝人王徵校定，刊刻流行。王徵亦從金氏習拉丁文，可惜所知不出

⁵⁵ [唐]劉禹錫：〈送僧方及南謁柳員外〉，收入陶敏、陶雨紅校注：《劉禹錫全集編年校注》（長沙：岳麓書社，2003年），第1冊，頁231。

⁵⁶ 以上參見馬祖毅：《中國翻譯簡史：五四以前部分》增訂版（北京：中國對外翻譯出版公司，1998年），頁47-48、176、233。

⁵⁷ 這是曾德昭(Alvaro Semedo, 1586-1658)所述，見 *Le Petit Messager de Ningpo*, N^{os} 7-8 (1932), pp. 170-171。這條資料，我係從方豪得悉，見方豪：〈拉丁文傳入中國考〉，《方豪六十自定稿》（以下簡稱《自定稿》）（臺北：作者自印，1969年），第1冊，頁17。下面所談早期中國人學拉丁文的歷史，我仰賴方豪此文處頗多。

「字母字父」及發音，因為他說「顧全文全義則茫然其莫測也」⁵⁸。從《西儒耳目資》而對拉丁文有所瞭解者，另有兼擅音韻的楊選杞（生卒年不詳），所習比王徵更進一步，能活用拼字以製韻譜。明末再因《西儒耳目資》而習拉丁文的士子中，文名藉甚者首推當時四公子之一的方以智（1611-1671）。他交善於畢方濟（Francesco Sambiassi, 1582-1649），流寓南京時可能因此而得悉《西儒耳目資》⁵⁹。拉丁文的文義，方以智的瞭解如何，我們亦無所知，不過在發音方面，他應該有相當之把握，所著《通雅》第五十卷可窺其用功的情況⁶⁰。惜乎包括方以智在內的明末士子，恐怕沒有一位可以獨力譯書。即使到了康熙二十年，吳歷（1632-1718）隨柏應理赴澳門，學道於聖保祿書院而初讀拉丁文，情況依舊是「我寫繩頭君寫瓜，橫看直視更難窮」（章注，頁 283），何況明末！若論翻譯，當時諸子仍得像佛教初年立下的傳統，採土洋合作的模式，《幾何原本》前六卷即徐光啟敦請利瑪竇合力譯得，而《達道紀言》也是韓雲（萬曆四十年中舉）邀高一志口授出之。

我們若可不計修習程度與人數的多寡，若可以楊選杞與方以智為限再談，則中國士子敞開胸懷，不完全因宗教信仰而重視「外文」一事，似乎仍得從明末開端，而這已是劃時代的歷史大事了。時序進入清初，學習外文似乎變成官場與學界部分士子拒絕「泥古」的方法之一。在野的一面，我們看到康熙時代的沈福宗（1657-1692）因柏應理教導，已可操拉丁文往遊歐洲⁶¹，而劉獻廷（1648-1695）更以史家之才，涉四裔知識，遠及歐邏巴，拉丁文或荷蘭文俱在其囊括之中，也用之於研究中國聲韻之學⁶²。在朝，康熙本人有一定的拉丁字母基礎，御令編成的《康熙字典》或受影響。康熙至雍正年間，滿人在俄羅斯人或西洋教士教導下習拉丁文者

⁵⁸ 〔明〕王徵：〈《遠西奇器圖說》錄最〉，見〔明〕鄧玉函口授，王徵譯繪：《遠西奇器圖說》（北京：中華書局，1985年），第1冊，頁8-9。

⁵⁹ 參見〔明〕方以智：《膝寓信筆》，收入〔清〕方昌翰等輯：《桐城方氏七代遺書》（日本東洋文庫藏光緒十六年版），頁19b、26a。

⁶⁰ 方以智：《通雅》卷50，收入李學勤主編：《中華漢語工具書書庫·雅書部》（合肥：安徽教育出版社，2002年），第15冊，頁136-142。另見《自定稿》，第1冊，頁4。

⁶¹ 參見潘吉星：〈沈福宗在十七世紀歐洲的學術活動〉，《北京教育學院學報》（自然科學版）第2卷第3期（2007年6月），頁1-8。

⁶² 〔清〕劉獻廷：《廣陽雜記》（北京：中華書局，1985年），頁152-153。另見徐海松：《清初士人與西學》（北京：東方出版社，2000年），頁184；以及《自定稿》，第1冊，頁4-5。

頗有其人，而至遲到了雍正七年，宮中西洋館成立，由巴多明 (Dominique Parrenin, 1665-1741) 與宋君榮 (Antoine Gaubil, 1689-1759) 共掌教席，滿漢子弟同學「辣第諾語言文字」。據方豪查考，四夷館所出的《華夷譯語》收西洋館文字六種，其中便有「拉氏諾語」者，達五卷之多。清初這些朝野人士的歐語程度如何，我們亦無所悉，然而若涵容天主教內的人士，則吳歷邁入花甲前，或者往後再延到其晚年，看來確可「橫讀辣丁文」了。《三餘集》內的〈西燈〉一詩中，他「擎看西札到，事事聞未聞」（章注，頁 283）⁶³。乾隆朝來華的耶穌會士錢德明 (J. Amiot, 1718-1793) 更提過某中國人康氏曾留法十年，可以拉丁文撰文作詩，一如西方人，語言能力當又在吳漁山之上（《自定稿》，第 1 冊，頁 23）。

總而言之，明清之際的中國人多少已因天主教故，開始重視外文，而鴉片戰爭後的開明人物會走的國家新途，此刻已經走得頗為顯然了。西方現代始於文藝復興時期，而文藝復興諸多的肇始原因之一和人文主義 (humanism) 要求的歐洲與東方古典語言的訓練有關，「語言」因此是東歐以外歐洲現代性的構成成分之一，而拉丁文不但是「人文學科」(*studia humanitatis*) 必備的語言工具，更是所謂「天主教人文主義」(Christian Humanism) 的學術基礎。這兩種人文主義有一共同特色：翻譯。如其屬於古希臘與古羅馬的一面，則翻譯在此所指大多與人類價值的提昇有關；如其為《聖經》希伯來文與希臘文的改譯，則強調的是以文藝復興拉丁文回頭重詮新、舊兩約的內容，審訂版本，核校舊譯。北方文藝復興運動的巨擘伊拉斯瑪斯 (Desiderius Erasmus Roterodamus, 1466-1536)，便是此中的代表性人物。中國士子的工作不在上述歐人的內容，但因他們心中已有外文的觀念，不以為舉世斯文盡集於「國文」，所以清代中葉以後，中國政府才會延攬丁韞良在北京同文館教授英文，中譯《萬國公法》，提昇中國人在法律上的世界觀；也敦請傅蘭雅 (John Fryer, 1839-1928) 坐鎮中國南方，在上海江南製造局中譯聲光化電等專業教科書，試圖維新自強⁶⁴。

⁶³ 據陳垣的《吳漁山年譜》，《三餘集》內收諸詩應為漁山離開澳門後所作，尤可能寫於江寧與上海嘉定諸地，其時漁山已經晉鐸，年在五十八、九之後。見陳垣著，陳智超編：《陳垣全集》（合肥：安徽大學出版社，2009年），第7冊，頁368-371。另參閱章文欽：《吳漁山及其華化天學》（北京：中華書局，2008年），頁355-361。

⁶⁴ Jonathan D. Spence, *To Change China: Western Advisers in China, 1620-1960* (Boston and Toronto: Little, Brown and Company, 1969), pp. 129-160.

中國官方的翻譯實踐，同時或其後自有嚴復(1854-1921)、林琴南(1852-1924)，甚至是女性譯家如薛紹徽(?-1911)等人在民間接手經營。明末從利瑪竇到陽瑪諾等傳教士的努力，我們還可視為清末譯業的前驅，在為此時遲到的其他西洋知識奠定基礎。明末的譯家有其翻譯理論，我在《譯述：明末天主教翻譯文學論》的緒論業已提過⁶⁵，但多數的中譯策略都是所謂「譯述」或「變譯」的活動⁶⁶，罕見「隻字不差」的現代翻譯行為。明末譯者立下的基礎其實花開兩朵，亦即翻譯與創作兼而有之，而且往往「同其聲氣」，互有聯繫。舉例言之，清末深受西洋影響或由西方移植而來的「夢境文學」，在某一意義上乃艾儒略所譯《聖夢歌》的東方延續⁶⁷。艾氏中譯的這首長詩寫於十二、三世紀之交的歐洲，其中強調的「聖夢觀」，由馬若瑟在康熙盛世以中國意象奠基，以西方觀念組構，終於聖祖九年完成文言小說〈夢美土記〉。所夢者「美土」，乃避秦之地，甚至可以超越而化為天主教的「樂園」。待鴉片戰爭一過，歷史局面丕變；同類之夢，基督徒譯寫同出，更是顯然。就「寫」的一面言之，郭實臘前及的《悔罪之大略》撰於道光年間，寫某自稱為「弟」者在重陽佳節攀藤附葛，登高而行，「忽覺疲倦，臨睡且夢」（卷1，頁11a）。在「譯」的這一面，我們也看到咸豐三年(1853)，賓維廉(William Chalmers Burns, 1815-1868)已譯得文言版班揚的《天路歷程》，而賓譯開頭，主角行於世之曠野，遇一所，有坑穴，乃偃臥而睡。基督新教其後聖夢賡續，在同光年間，僅僅來恩賜(D. M. Lyon, 生卒年不詳)譯的《續天路歷程》便紛紛以各地語言重刊，開頭又在「做夢」，看見一切肉目難及的異象⁶⁸。於是，這個「我」也再度走入夢境，形成一個自西徂東的「新派夢境文學」的傳統。

那麼這一派的傳統有何特出之處，足以擔當中國走入現代的文學先鋒？這個問

⁶⁵ 李爽學：〈翻譯的旅行與行旅的翻譯：明末耶穌會與歐洲宗教文學的傳播〉，《道風：基督教文化評論》第33期（2010年秋季號），頁39-66。

⁶⁶ 所謂「變譯」，是黃忠廉在〈明末清初傳教士變譯考察〉裏的話，包括增（寫、釋、評）、減、偏、述、縮、并、改等，收入劉樹森編：《基督教在中國：比較研究視角下的近現代中西文化交流》（上海：上海人民出版社，2010年），頁54-67。

⁶⁷ 李爽學：〈中譯第一首「英詩」——艾儒略譯《聖夢歌》初探〉，《中國文哲研究集刊》第30期（2007年3月），頁87-142。

⁶⁸ 見〔清〕賓維廉譯：《天路歷程》（澳大利亞國家圖書館藏咸豐三年[1853]版），頁1a與〔清〕來恩賜譯：《續天路歷程》（上海：華美書館，1896年），頁1a。

題的關鍵，韓南 (Patrick Hanan) 代我們回答了：郭實臘的《悔罪之大略》的主角雖自稱「弟」，小說中卻是指「我」，所以郭著乃中國小說史上首次以第一人稱敘事的作品⁶⁹。賓維廉與來恩賜所譯繼之，也以第一人稱敘事。傳統中國小說，幾乎都以「全知觀點」寫成，籠罩在如神一般的敘述聲音之下而令故事「毫焉廋哉」！不論西方或中國古代，「敘述觀點」(narrative perspective) 殆非作家行文思考的重點。十八、九世紀，歐美小說家才開始正視是類的技巧⁷⁰。這裏我得代韓南補充一點：《聖夢歌》儘管仍由全知觀點敘述，主角徹頭徹尾卻是一個「我」，是一個死後分裂成「魂」與「屍」的「我」，多少已在為將來的第一人稱敘述者預作準備。所以轉到清初，〈夢美土記〉的主角已是頭尾俱全的第一人稱敘述者了。馬若瑟所用仍非「我」字，他使用的是「旅人」一詞，然而就小說整體觀之，沒有一景不是籠罩在「旅人」的眼界之中。〈夢美土記〉的敘述聲音，因此是一個自稱「旅人」的「我」所發。易言之，「旅人」乃馬若瑟的「面具」(*persona*)，而〈夢美土記〉可謂上承《聖夢歌》，下開《悔罪之大略》、《天路歷程》與《續天路歷程》等著譯中的小說敘述觀點之作。

敘述觀點乃文學技巧的要素之一，是西方小說現代性的一環。移之以就中國，同樣有理。不過中國畢竟有其不同於西方的歷史處境，談現代，不能一概而論。在西方，現代相對於傳統，一切「新」的發現、現象與價值，均係現代性的構成要素。在中國，「新」或「現代」也相對於傳統而言，但因中國近代之「新」係外力促成，尤受歐美影響使然，所以西方擬破的天主教——甚至包括基督新教——等「二舊」，對多數中國人來講，卻是「全新」的歷史現象。在中國，明末大量湧入的羅馬天主教，因此不是「舊」教，徐光啟或方以智等其時有識之士已視之為一股「全新」的力量。在清末以來的中國人的認知裏，新、舊兩教都位居時間標記的光譜裏最近「現代」的一端。職是，天主教雖非西方現代性的表徵，卻是中國「現代」當仁不讓的符號，就好像「新虔信運動」(*Devotio moderna*) 中那個「新」(*moderna*) 字也有「現代」的意義，而陽瑪諾譯的《輕世金書》就此而言當然也可謂「『現

⁶⁹ Patrick Hanan, *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (New York: Columbia University Press, 2004), p. 70. 本書以下簡稱“Hanan”。

⁷⁰ Wayne C. Booth, *Rhetoric of Fiction*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 149-150.

代』奉獻」的代表作⁷¹。歐洲文藝復興運動肇始於十四世紀，前此，學者認為歐洲另有「十二世紀文藝復興運動」(Twelfth-Century Renaissance)，在藝術和文學上都接受了不少希臘、羅馬古典與阿拉伯東去的文化遺產⁷²，所以至不濟，天主教在「現代」(the modern era)之外，也代表某種更早的中國「早期現代性」。梁啟超在清末說過一段「反教之語」，可見「船堅炮利」和基督宗教之間的互動，以及「西教」因此在華所形成的「新」與「高尚」的地位，尤其是相對於中國傳統的「現代」質素：「近日士夫，多有因言西學，並袒西教者。」此因他們「懼於富強之威，而盡棄其所據」使然⁷³！

中國在文學上的「早期現代性」的表現方式甚多，就拙作《譯述：明末天主教翻譯文學論》的關懷而言，其之犖犖大者乃「外文」與「翻譯」在明末即已演為「價值思想」(*mentalité*)一事。另富意義的是，明末所知的「外文」與「翻譯」並不以歐洲的「現代語言」(modern languages)為限，矛盾的反而是以西方古典語言(classical languages)為主，尤其是拉丁文。即使時迄清末，西方古典語言仍然可代「中國現代性」發聲，可在重要新派人士的言論中清晰聞之。清末如馮桂芬(1809-1874)等思想與眼界都開明的士子不少，最具慧眼的，我認為莫過於馬建忠(1844-1900)與梁啟超二人。馬建忠盱衡中國積弊，一八九四年蒿目時艱，看出了「翻譯」不能令中央或地方上的洋務派再馬虎其事，必須從頭扎根，乃發表著名的〈擬設翻譯書院議〉。馬氏出使法、英多年，閱歷既廣，深知中國之不振係因閉關鎖國，不通外文，對歐西情況一無所知所致，所發讜論故而近似利瑪竇在《天主實義》中對中國儒者所下的批評。有鑑於西方重要國家「不惜重資，皆設有漢文館。有能將漢文古今書籍，下至稗官小說，譯成其本國語言者，則厚廩之」，馬氏因此力主斥資譯書，「不容稍緩，而譯書之才」也「不得不及時造就也」，遂有設翻譯書院之議。話說回來，馬建忠的見解最深刻之處，莫過於他對西方古典語言的認識：「辣丁乃歐洲語言文字之祖，不知辣丁文字，猶漢文之昧於小學，而字未能盡

⁷¹ 參見李爽學：〈瘳心之藥，靈病之神劑——陽瑪諾譯《輕世金書》初探〉，《編譯論叢》第4卷第1期(2011年3月)，頁1-38。

⁷² See Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1927), esp. chaps 4, 5, 6, and 9.

⁷³ 梁啟超著，夏曉虹輯：《飲冰室合集·集外文》(以下簡稱夏輯)(北京：中華書局，1989年)，下冊，頁1168。

通；故英法通儒，日課辣丁古文詞，轉譯為本國之文者此也。」言既如此，馬建忠當然希望書院學生都能在現代語言之外，課讀拉丁文，甚至層樓再上，擴而及於希臘之語。馬建忠期待中國人所譯者，因此不止經濟、外交、法律，或器械等時人眼中的「實學」，還包括凱撒大帝的《高盧戰記》等書⁷⁴。總而言之，馬建忠所擬已超越了急功的洋務派，以為翻譯應該深化，推至西人的經典著作。

馬建忠對西方語言與文化的看法，梁啟超踵繼之。一八九六年，梁氏發表〈讀西學書法〉，強調譯書的重要。不過書要譯得無訛，「非習西文不可」。中國之所以遠遜於日本，這是癥結所在。梁啟超鳥瞰歐洲語言始末，熟知拉丁文乃法、英等國語言之母，「故欲求能讀西書，莫如先從拉丁文入手。聞一年之內，即可以自讀各書矣」（夏輯，頁 1169-1170）。梁啟超的「聞」或許樂觀了一點，不過他對一新中國應備的西方基本語言之見倒是正確，和馬建忠的擬議前後呼應，而且「變本加厲」，在所著系列《變法通議》的文章中力倡其利，甚至邀馬氏之兄馬相伯（1840-1939）籌設北京譯學館，其後遂有上海震旦學院（1903）等重視西洋古典與翻譯的新式學府成立，連蔡元培（1868-1940）等新舊交替的轉型中人都加入研讀拉丁文的行列⁷⁵。當時中國的有識之士果然不凡，對西學的看法近乎明末艾儒略或高一志在《西學凡》、《職方外紀》與《童幼教育》中之所陳。如果不論源文的古今語種，馬建忠與梁啟超等人的經典翻譯之見，不旋踵就會應驗在稍後嚴復與林琴南等人的部分譯作之中。

儘管如此，本文最後，我想強調的仍然是宗教文學的翻譯，尤其是天主教奉獻文學的中譯。西元二〇〇〇年，韓南另有專文討論《昕夕閒談》（*Night and Morning*），譽之為中國首見的「漢譯西方小說」（Hanan, pp. 85-123）。《昕夕閒談》乃英人李登（Edward Bulwer Lytton, 1803-1873）所撰，一八七三年由上海《申報》館的《瀛寰瑣記》月刊以連載的方式刊出部分，譯者筆名為蠡勺居士（蔣其章，1842-?）。刊出之後，梁啟超頗為看重，稱「讀之可見西俗」（夏輯，頁 1169）。不管韓南或梁啟超，他們似乎對因信仰形成的文學文本都興趣有限。梁啟

⁷⁴ [清]馬建忠：〈擬設翻譯書院議〉，見羅新璋編：《翻譯論集》（北京：商務印書館，1984年），頁 126-128。

⁷⁵ 這段經過，蔡祝青有詳論，見所著〈創辦「新」教育：試論震旦學院創立的歷史意義〉，輔仁大學舉辦「東西方對話的初啟與開展：紀念利瑪竇逝世四百週年國際學術研討會」宣讀論文，2010年4月19-22日。

超同意「泰西藝學源於希臘」，因其「與耶穌無關」，而韓南走得更「前衛」，《天路歷程》在咸豐三年(1853)譯就，比《昕夕閒談》的刊行早了二十年，而前述韓南之文卻以其內涵「宗教」，與「一般興趣」(general interest)無關，而在當時擬否定這是中國「第一部漢譯西方小說」的身分。韓南的分疏，令人詫異：設使我們像五四運動期間的賽先生一樣，一見小說的主題和宗教有關就不以「文學」稱之，那麼荷馬的《伊里亞德》或《奧德賽》俱希臘宗教與神學的泉源，而米爾頓的《失樂園》敷衍的也是《聖經》中〈創世紀〉和〈若望默示錄〉的故事，難不成西方「一般人」也要否定這些史詩乃艾約瑟所謂「西方文學之始」或其「傑作」嗎？世俗和宗教的對立確為西方現代性的特徵，但放在中國史上看，如此對立似乎卻只存在於部分五四文人的口號裏。中國現代性的實質表現是「新」與「舊」的齟齬，是「西化」與「國粹」的拉扯，硬效西方而把基督宗教排除在外乃昧於史實的生搬硬套。從明末到清末，「西方」本身就是個大符號，是中國和所謂「全球」接軌的表徵，其他名目也不過是這個符號下的小標籤罷了。

鴉片戰爭以前的中國歷史上，這些標籤中尤曾發光發酵者，乃基督宗教裏相對而言反顯保守的天主教，是迄今控制西方文化最久的力量，重要性不言可喻，而走筆至此，龍華民中譯的《聖若撒法始末》忽的奔到腦海，我想借此再度發言，強調此書比《天路歷程》或《昕夕閒談》還要早三百年譯出的史實。《聖若撒法始末》乃中國最早可見的歐洲「傳奇小說」(romance)，因其背景獨特，淵源龐雜，其實也把東西與中外文學都結為一體了⁷⁶。明代中譯的歐洲天主教文學不少，《譯述：明末天主教翻譯文學論》所談不過其中部分，而這些文本首刊之際，在歷史上造成的無一不是「西方」之「新」且「異」的效果，基督徒或非基督徒讀之，相信都有程度不同的感受，甚至是震撼，稱之為中國文學現代性的濫觴，誰曰不宜？

⁷⁶ 參見李爽學：〈翻譯的政治——明末天主教聖徒傳記《聖若撒法始末》析論〉，東華大學中文系編：《文學研究的新進路——傳播與接受》(臺北：洪葉出版社，2004年)，頁411-464。

徵引書目

- 丁韞良：〈俄人寓言〉、〈法人寓言〉，俱見《中西聞見錄》第1號，1872年8月，頁16a-16b。
- _____：《喻道傳》，上海：美華書館重印，1916年。
- 方以智：《膝寓信筆》，收入方昌翰等輯：《桐城方氏七代遺書》，日本東洋文庫藏光緒十六年版。
- _____：《通雅》，收入李學勤主編：《中華漢語工具書書庫·雅書部》第15冊，合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 方 豪：《方豪六十自定稿》，臺北：作者自印，1969年。
- 王 力：《漢語史稿》，收入《王力文集》卷9，濟南：山東教育出版社，1988年。
- 艾儒略：《西學凡》，收入李之藻編：《天學初函》第1冊，臺北：臺灣學生書局，1965年。
- 利瑪竇：《天主實義》，收入《天學初函》第1冊。
- _____：《畸人十篇》，收入《天學初函》第1冊。
- 吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，北京：中華書局，2007年。
- 李向玉：《漢學家的搖籃：澳門聖保祿學院研究》，北京：中華書局，2006年。
- 李提摩太：《喻道要旨》，上海：廣學會，1904年。
- 李爽學：〈翻譯的政治——明末天主教聖徒傳記《聖若撒法始末》析論〉，東華大學中文系編：《文學研究的新進路——傳播與接受》，臺北：洪葉出版社，2004年，頁411-464。
- _____：《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》，臺北：中央研究院、聯經出版公司，2005年。
- _____：〈中譯第一首「英詩」——艾儒略譯《聖夢歌》初探〉，《中國文哲研究集刊》第30期，2007年3月，頁87-142。
- _____：〈太上忘情：湯若望譯王徵筆記《崇一堂日記隨筆》初探〉，鍾彩鈞主編：《明清文學與思想中之情、理、欲：學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年，頁327-388。
- _____：〈三面瑪利亞：論高一志《聖母行實》裏的聖母奇蹟故事的跨國流變及其

- 意義》，《中國文哲研究集刊》第 34 期，2009 年 3 月，頁 53-110。
- _____：〈聖徒・魔鬼・懺悔：高一志譯述《天主聖教聖人行實》初探〉，《道風：基督教文化評論》第 32 期，2010 年春季號，頁 199-225。
- _____：〈翻譯的旅行與行旅的翻譯：明末耶穌會與歐洲宗教文學的傳播〉，《道風：基督教文化評論》第 33 期，2010 年秋季號，頁 39-66。
- _____：〈瘰癧之藥，靈病之神劑——陽瑪諾譯《輕世金書》初探〉，《編譯論叢》第 4 卷第 1 期，2011 年 3 月，頁 1-38。
- _____：《譯述：明末天主教翻譯文學論》，待刊書稿。
- 沈國威、內田市慶、松浦章編著：《遐邇貫珍——附解題・索引》，上海：上海辭書出版社，2005 年。
- _____編著：《六合叢談——附解題・索引》，上海：上海辭書出版社，2006 年。
- 阮元校刻：《十三經注疏》第 2 冊，北京：中華書局影印，1983 年。
- 來恩賜譯：《續天路歷程》，上海：華美書館，1896 年。
- 梁啟超著，夏曉虹輯：《飲冰室合集・集外文》，北京：中華書局，1989 年。
- 孫尚揚：〈馬禮遜時代在華天主教與新教之關係管窺〉，《道風：基督教文化評論》第 27 期，2007 年秋季號，頁 31-49。
- 徐海松：《清初士人與西學》，北京：東方出版社，2000 年。
- 馬建忠：〈擬設翻譯書院議〉，見羅新璋編：《翻譯論集》，北京：商務印書館，1984 年，頁 126-129。
- 馬若瑟：《儒交信》，見鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》卷 4，北京：北京大學宗教研究所，2003 年。
- _____：〈夢美土記〉，法國國家圖書館藏王若翰抄本，編號 Chinois 4989。
- _____：《天學總論》，收入鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink)、蒙曦 (Nathalis Monnet) 編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 26 冊，臺北：利氏學社，2009 年。
- 馬祖毅：《中國翻譯簡史：五四以前部分》增訂版，北京：中國對外翻譯出版公司，1998 年。
- 高一志：《天主聖教聖人行實》，武林：天主超性堂，1629 年。
- _____：《達道紀言》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》第 2 冊，臺北：臺灣學生書局，1984 年。

- _____：《童幼教育》，收入鐘鳴旦、杜鼎克等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第1冊，臺北：方濟出版社，1996年。
- _____：《勵學古言》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》第4冊。
- 高理文（裨治文）：《美理哥合省國志略》，新嘉坡：堅夏書院，1838年。
- 高楠順次郎、渡邊海旭主編：《大正新脩大藏經》卷100，東京：大正一切經刊行會，1934年。
- 高龍鞏 (Aug. M. Colombel, S. J.) 著，周士良譯：《江南傳教史》(*Histoire de la Mission du Kiang-nan*) 第1冊，臺北：輔仁大學出版社，2009年。
- 康有為：〈進呈《日本明治變政考》序〉，收入石峻編：《中國近代思想史參考資料簡編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1957年，頁281-282。
- 章文欽：《吳漁山及其華化天學》，北京：中華書局，2008年。
- 郭實臘：《悔罪之大略》，大英圖書館藏書，編號 Chinese 15116.d.29。
- 陳垣著，陳智超編：《陳垣全集》第25冊，合肥：安徽大學出版社，2009年。
- 黃忠廉：〈明末清初傳教士變譯考察〉，收入劉樹森編：《基督教在中國：比較研究視角下的近現代中西文化交流》，上海：上海人民出版社，2010年，頁54-67。
- 愛漢者（郭實臘）纂：《贖罪之道傳》，新嘉坡：堅夏書院，道光丙申年（1836）。
- _____等編，黃時鑑整理：《東西洋考每月統記傳》，北京：中華書局，1997年。
- _____纂：《正道之論》，澳大利亞國家圖書館藏清刻本。
- 楊廷筠：《代疑續篇》，收入李天綱編著：《明末天主教三柱石文箋注——徐光啟、李之藻、楊廷筠論教文集》，香港：道風書社，2007年，頁214-273。
- 賓維廉譯：《天路歷程》，澳大利亞國家圖書館藏咸豐三年（1853）版。
- 趙曉陽：〈二馬聖經譯本與白日升譯本關係考辨〉，《近代史研究》第4期，2009年，頁41-59。
- 劉昫：《舊唐書》，臺北：中華書局《四部備要》本，1981年。
- 劉禹錫著，陶敏、陶雨紅校注：《劉禹錫全集編年校注》第2冊，長沙：岳麓書社，2003年。
- 劉義慶著，余嘉錫撰，周祖謨、余淑宜整理：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989年。

- 劉 勰著，周振甫注：《文心雕龍注釋》，臺北：里仁書局，1984年。
- 劉獻廷：《廣陽雜記》，北京：中華書局，1985年。
- 潘吉星：〈沈福宗在十七世紀歐洲的學術活動〉，《北京教育學院學報》（自然科學版）第2卷第3期，2007年6月，頁1-8。
- 潘鳳娟：〈郊社之禮，所以事上帝也——理雅各與比較宗教脈絡中的《孝經》翻譯〉，《漢語基督教學術論評》，待刊稿。
- _____：〈無神論乎？自然神學乎？——中國禮儀之爭期間龍華民與萊布尼茨對中國哲學的詮釋與再詮釋〉，《道風：基督教文化評論》第27期，2007年年秋季號，頁51-77。
- 蔡祝青：〈創辦「新」教育：試論震旦學院創立的歷史意義〉，輔仁大學舉辦「東西方對話的初啟與開展：紀念利瑪竇逝世四百週年國際學術研討會」宣讀論文，2010年4月19-22日。
- 鄧玉函口授，王徵譯繪：《遠西奇器圖說》第2冊，北京：中華書局，1985年。
- 鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》卷5，北京：北京大學宗教研究所，2003年。
- 韓 非著，邵增樺註譯：《韓非子今註今譯》修訂本，臺北：臺灣商務印書館，1992年。
- 魏 源：《海國圖志》，鄭州：中州古籍出版社，1999年。
- 龐迪我：《龐子遺註》，收入鐘鳴旦與杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第2冊，臺北：利氏學社，2002年。
- 嚴 復：《天演論》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 鍾叔河編：《走向世界叢書(III)》修訂本，長沙：岳麓書社，2008年。
- Booth, Wayne C. *Rhetoric of Fiction*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Broomhall, Marshall. *The Bible in China*. London: British and Foreign Bible Society, 1934.
- Burke, Peter and R. Po-chia Hsia eds. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Ed. John T. McNeill. Trans. Ford Lewis Battles. 2 vols. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Dew, Nicholas. *Orientalism in Louis XIV's France*. Oxford: Oxford University Press,

- 2009.
- Golden, Seán. “ ‘God’s Real Name is God’ : The Matteo Ricci-Niccolo Longobardi Debate on Theological Terminology as a Case Study in Intersemiotic Sophistication.” *The Translator* 15/2 (2009): 375-400.
- Hanan, Patrick. *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Kurian, George Thomas, et al., eds. *The Encyclopedia of Christian Literature*. 2 vols. Lanham, Toronto, and Plymouth, UK: The Scaredcrow Press, 2010.
- Li, Tiangang. “Chinese Renaissance: The Role of Jesuits in the Early Modernity of China.” In *Sino-Christian Studies in China*. Ed. Yang Huilin and Daniel H. N. Yeung. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006, pp. 27-37.
- Liu, Lydia H. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity, China, 1900-1937*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Martin, W. A. P. *The Lore of Cathay*. New York: Fleming H. Revell, 1912.
- _____. *The Awakening of China*. London: Hodder and Stoughton, 1907.
- Masini, Federico. *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840-1898*. Rome: Department of Oriental Studies, University of Rome, 1993.
- Morrison, Eliza, comp. *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*. 2 vols. London: Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, 1839.
- Morrison, Robert. *A Dictionary of the Chinese Language*. 6 vols. Macao: East India Press, 1822.
- Prémare, Joseph-Henri de. *Lettre inédite du P. Prémare sur le monothéisme des chinois*. Paris: Benjamin Duparat, 1861.
- Ruggieri, Michele and Matteo Ricci. *Dicionário Português-Chinês*. Ed. John W. Witek, S. J. Lisbon: Biblioteca Nacional Portugal, Instituto Português do Oriente; San Francisco, CA.: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History (University of San Francisco), 2001.

Semedo, Àlvaro. *Le Petit Messager de Ningpo*. N^{os} 7-8 (1932), pp. 170-171.

Spence, Jonathan D. *To Change China: Western Advisers in China, 1620-1960*. Boston and Toronto: Little, Brown and Company, 1969.

Yu, Anthony C. "Life in the Garden: Freedom and the Image of God in *Paradise Lost*." In *Comparative Journeys: Essays on Literature and Religion East and West*. New York: Columbia University Press, 2009, pp. 52-76.

_____. *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*. Chicago: Open Court, 2005.