

# 近代白話文·宗教啓蒙·耶穌會傳統

## ——試窺賀清泰及其所譯《古新聖經》的語言問題

李爽學

中央研究院中國文哲研究所研究員  
臺灣師範大學翻譯研究所合聘教授

### 一、翻譯與神意

推行白話文，是胡適(1891-1962)一生念茲在茲的問題。爲了強調古來文白分家的負面教育效果，爲了說明中國傳統顯然不重白話書寫，民國十一年，胡適在《五十年來中國之文學》裏評論道：最近「這五十年的白話小說史仍舊與一千年來的白話文學有同樣的一個大缺點：白話的採用，仍舊是無意的，隨便的，並不是有意的」<sup>1</sup>。從中國文學的大傳統來看，胡適這裏持論不無道理，而我們若就《白話文學史》質而再言，則胡適批評的範圍恐怕更大，大到宗教典籍的譯作都涵括在內<sup>2</sup>。說來也是，清末以前的白話創作或翻譯，大多是書場或譯場的產物，有其特殊的規範，並非編次者及譯家如吳承恩(1510-1582)和鳩摩羅什(334-413)等人的「有意」之舉，更非自覺性高而樂以白話撰作或翻譯。

不過《五十年來中國之文學》裏，胡適的觀察也有值得商榷之處，因爲只要走出中國古來著譯的大傳統，把觸角伸到明清兩代的傳統士子尚難承認的基

---

本文承國立清華大學蘇精、國立中興大學陳碩文、香港大學宋剛、香港浸會大學麥金華、中央研究院文哲所林熙強五位教授學者指正與協助，而香港思高聖經學會的胡健挺神父和楊炎修士也適時伸出援手，提供資料，謹此致謝。

<sup>1</sup> 胡適：《五十年來中國之文學》，《胡適文存》(臺北：遠東圖書公司，1968年)，第2集，頁183。

<sup>2</sup> 胡適：《白話文學史》(臺北：文光圖書公司，1974年)，頁113-152。

督宗教的中文小傳統去，那麼《五十年來中國之文學》裏上引的評論，胡適恐怕就說得稍微急了些。為傳教與弘揚教義，清末來華的基督新教的傳教士早已在華寫下不少白話小說如米憐 (William Milne, 1785-1822) 的《張遠兩友相論》(1819) 等。不過嚴格說來，這些韓南 (Patrick Hanan) 所稱「傳教士小說」(missionary novels) 仍非中文世界最早「有意」為之的白話著述。就小說言之，我們可以上溯到清初馬若瑟 (Joseph de Prémare, 1666-1736) 的《儒交信》(1715?): 這是一部深受章回小說影響的白話小說，是整個基督宗教在華可見最早的白話文學。馬若瑟雖未明白道及何以白話撰之，他確是「有意」效當時的流行說部著作<sup>3</sup>。

上文所寫若和本文文題有所出入，則問題當在「小說」或「文學」二詞難以用在護教或教義問答一類的文本上。話說回來，如果我們談的是《聖經》的中譯，那麼事情可能便得改觀。從現代人的角度觀之，《聖經》中「小說」有之，「詩歌」有之，就連「戲劇」都可一見，當然可用「文學」一詞加以界定，不必盡以教條視之<sup>4</sup>。就本文的關懷而言，明清間在華耶穌會諸作中最可平衡胡適的白話文學史觀者，則非乾嘉年間法國耶穌會士賀清泰 (Louis de Poirot, 1735-1814) 中譯的《古新聖經》殘稿莫屬。我之所以稱《古新聖經》為「殘稿」，原因在賀氏並未如數譯畢武加大本《聖經》(The Vulgate Bible) 七十三卷。他伏案多年，棄世之前也僅譯得三十六卷<sup>5</sup>。後面這個「卷」字乃中國式用法，實已

<sup>3</sup> Patrick Hanan, "The Missionary Novels of Nineteenth-Century China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60.2 (2000): 413-443; also see Patrick Hanan, *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 58-84. 有關《儒交信》，見宋莉華：《傳教士漢文小說研究》(上海：上海古籍出版社，2011年)，頁23-42。〔清〕馬若瑟：《儒交信》，見鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》(北京：北京大學宗教研究所，2003年)，第4冊，頁213-257。

<sup>4</sup> Cf. Shu-ying Tsau, "The Rise of 'New Fiction,'" in *The Chinese Novel at the Turn of the Century*, ed. Milena Doleželová-Velingerová (Toronto: University of Toronto Press, 1980), p. 25.

<sup>5</sup> 這裏的卷數據方豪：《中國天主教史人物傳》(香港：公教真理學會；臺中：光啓出版社，1967年)，第3冊，頁99；Louis Aloys Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934), v. 2, pp. 968-969 所述則為三十四卷；徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》(臺北：臺灣中華書局，1958年)，頁18-20 則稱有三十八卷。我所見的徐家匯藏書樓本僅三十七卷(冊)，但其中有一卷重複，故為三十六卷。*Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne mission de Chine, 1552-1773* 一書，以下以作者名簡稱“Pfister”，引用時頁碼隨文夾註。

包含了武加大本《聖經》總數中的五十六、七「卷」(books)，幾近全譯了。

賀清泰嘗用「白話」為《古新聖經》寫了兩篇序言，中國書序史上未曾之見。在第二篇序言裏，他引聖熱落尼莫或聖傑魯姆(St. Hieronymus or St. Jerome, c. 347-420)的譯史名典，說明他何以要用白話譯經。原來聖熱落尼莫素好西賽羅(Marcus Tullius Cicero, 106-43 BCE)華麗的拉丁文體(style)，然而以該體翻譯《聖經》時，他嘗在夢中為天主座下的天神鞭笞，譏諷為西賽羅的門生，經文才會以西氏的「高文法」翻譯，完全不顧《聖經》語言乃平常話，係俗人語的事實(1:〈再序〉)<sup>6</sup>。此一故事史稱「聖熱落尼莫之夢」(“The Dream of St. Jerome”)，而此夢熱氏確實曾做過，清楚寫在致好友歐多欽(Julia Eustochium, c. 368-c. 420)的信上。不過熱氏此夢應做於公元三七六年，距他開始翻譯《聖經》還有數年之遙，可以肯定言之。換句話說，「聖熱落尼莫之夢」和武加大本《聖經》的關係係典型的穿鑿附會，而賀清泰所述且有異文，益發可見他乃曲為之解，否則就是歷史知識有誤。其中若有仍可為學者接受者，乃「聖熱落尼莫之夢」確為熱氏由疏離《舊約》轉而燃起對此一希伯來聖典的熱忱的關鍵<sup>7</sup>。

對賀清泰而言，「聖熱落尼莫之夢」有其象徵意義：翻譯《聖經》，他不會效艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)以文言出《天主降生言行記略》(1635)，也不會像陽瑪諾(Emanuel Diaz, Jr., 1559-1639)用高古的《尚書》體譯《聖經直解》(1636)<sup>8</sup>；他得選「白話」——而且不完全是白話裏的「官話」——譯經。所擇

<sup>6</sup> [清]賀清泰：《古新聖經》(上海：徐家匯藏書樓度藏抄本)，卷1〈再序〉。以下行文夾註引《古新聖經》內文，概據上海徐家匯藏書樓度藏的《古新聖經》抄本。第一個號碼指卷(冊)數，其後之名稱或號碼指序言或篇數。賀清泰的〈聖經之序〉及〈再序〉未標頁碼，本文引用時，一概僅以篇名稱之。

<sup>7</sup> Jerome, “To Eustochium,” in *Nicene and Post-Nicene Fathers: Jerome: Letters and Selected Works*, ed. Philip Schaff and Henry Wace (Peabody: Hendrickson, 1995), p. 35. 聖熱落尼莫與歐多欽的友誼，見 J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies* (London: Duckworth, 1975), pp. 99-103。有關「聖熱落尼莫之夢」發生的時間，見 Neil Adkin, “The Date of the Dream of Saint Jerome,” *Studi Classici e Orientali* 43 (1993): 263-273。在此夢前後，熱氏對《舊約》態度丕變，見 Neil Adkin, “Jerome’s Use of Scripture Before and After His Dream,” *Illinois Classical Studies* 20 (1995): 183-190。

<sup>8</sup> [明]艾儒略：《天主降生言行紀略》，見鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》(臺北：台北利氏學社，2002年)，第4冊，頁1-336。《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》以下簡稱《耶檔館》。《天主降生言行紀略》艾氏乃夾譯夾述自《基督的生平》(*Vita christi*)的簡本，相關研究見鐘鳴旦、孫尚揚：《一八四〇年前的中國基督教》(北京：學苑出版社，2004年)，頁384-

者，多數且係乾嘉時代北京的引車賣漿者流的用語，是廣大俗眾所說的「土語」或「俗語」，希望藉此使那「高明的或愚蒙的都能容易懂得」《聖經》的圭旨。理論上，賀清泰自覺如此爲之，方能顯示天主情人寫下尤其是《舊約》的本意（1：〈再序〉），蓋《舊約》多數經卷的語言都通俗無比，乃猶太常人的尋常之語。即使是《新約》，《歷史書》（《福音書》）中的耶穌十二歲就在猶太聖殿當眾詢問經師，與之辯詰，講究天主之道，所使之語言也不致過於博洽淵雅。其後宗徒中如西默盎 (Simon) 與安德肋 (Andrew) 縱然受過教育，依舊講不出「周誥殷盤」。某些經卷如〈聖若望聖經〉或《聖若望默照經》中的〈若望啓示錄〉，根本就粗俗而難登「大雅」之堂<sup>9</sup>。職是之故，賀清泰選擇北京「俗語」中譯《古新聖經》，其志在模倣兩《約》行文，不容置疑。

如此譯經之舉，賀清泰的序言所表明者乃他係有意爲之，根本就是故意之舉。再因《聖經》不僅是宗教經典，而且同屬胡適也不曾排斥的「翻譯文學」，是以《古新聖經》的譯事，益可令人重省前及胡適之見，視爲清末以前中文世界以北京話書寫——包含翻譯性的書寫——最重要的成果之一，而且絕對是「有意」爲之的成果，而這意義就大了。《古新聖經》逼近一百五十萬言；經文之外，另有大量的注解。這些說明文字多半並非敘事，而是道地的「論說」或「議論」文字，故而亦爲中國古來的著譯所未逮。《古新聖經》之爲中國第一部白話《聖經》的意義，首見於此。至於其餘，容我下節談過賀清泰其人之後，再予詳論。

## 二、末代耶穌會士

我們如果依入華順序，把十六、七世紀的羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543-1607) 和利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 等人劃爲在華的「初代耶穌會士」，則賀清泰遲至乾隆年間才抵達中國，無疑可稱「末代耶穌會士」。在世之際，

---

386；以及潘鳳娟：〈述而不譯？艾儒略《天主降生言行紀畧》的跨語言敘事初探〉，《中國文哲研究集刊》第34期（2009年3月），頁111-167。〔明〕陽瑪諾：《聖經直解》，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4-6冊。《聖經直解》用《尚書》體譯的簡論，見李爽學：《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》（香港：香港中文大學出版社，2012年），頁381。李著以下簡稱《譯述》。

<sup>9</sup>《聖經》的文體問題，容後再論。

賀氏在北京的會中同志因禁教令雷厲風行，早已呈寥若晨星之狀。乾隆三十八年(1773)之後，歐洲耶穌會本身也因葡萄牙、法國與西班牙等國政府與其他修會抵制，為教宗克萊孟十四世(Clement XIV, 1705-1774)勒令解散<sup>10</sup>，致使耶穌會士在華幾無歸屬(Pfister, 2: 967)。賀清泰譯經，便在這種政教內外交迫下慘澹經營。他憑個人之力，一口氣中譯了武加大本《聖經》近六十卷，雖非足本，卻也難能可貴。何況《古新聖經》還是天主教史上率先發難，擬以中文全譯《聖經》之舉，當有首役之功。

賀清泰原籍法國羅雷恩(Lorraine)，生於一七三五年(雍正13年)十月二十三日，但髫年即舉家遷居義大利。賀清泰在羅馬成長，隨後入耶穌會佛羅倫斯(Florence)神學院接受神學與人文教育。十年後，仍在羅馬省晉鐸。據賀氏自述，他的義大利文遠勝於法文(Pfister, 2: 966n3)。他奉派來華，事在乾隆三十五年(1770)三月二十日，係隨齊類思(Louis Cipolla, ?-1805?)附舟抵達澳門。滯留廣東一年後，翌年九月二十九日，賀清泰旋即北上入京。時值乾隆盛世中期，清廷禁教已久，凡來華歐人，大多供職內府，不許任意他適。賀清泰頗富語言天分，乃象寄之才。供職內府期間，他嘗蒙乾隆特許，可對京中下層漢人傳教，但不得干預旗人與貴族之家<sup>11</sup>。賀清泰另常獻身清廷外交事務，以其高超的拉丁文與滿文造詣，翻譯北京與俄京聖彼得堡之間的外交文書(Pfister, 2: 966)。除此之外，賀清泰亦通畫藝，而且是無師自通。現存清宮檔案謂賀氏擅繪山水人物，胡敬(1769-1845)撰《國朝院畫錄》，則稱之「工翎毛」。除了一幅〈賁鹿圖〉外，《國朝院畫錄》從《石渠寶笈續編》所錄五種賀畫確多海青<sup>12</sup>。最遲到了乾隆三十八年，賀清泰已奉命在如意館行走<sup>13</sup>。如意館的原始

<sup>10</sup> 見 C. S. Dessain, ed., *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (London: T. Nelson, 1961), v. 12, p. 117. 這一頁的耶穌會史見 Jonathan Wright, "The Suppression and Restoration," in *The Cambridge Companion to the Jesuits*, ed. Thomas Worcester (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 263-272。

<sup>11</sup> 這一點和其後歷史的發展有近似，也有牴牾者，參見陳垣：〈雍乾間奉天主教之宗室〉，見陳垣等著：《民元以來天主教史論集》(臺北：輔仁大學出版社，1985年)，頁33-74；另見方豪：《中國天主教史人物傳》(香港：香港公教真理學會，1973年)，第3冊，頁215-222。

<sup>12</sup> [清]胡敬：《國朝院畫錄》，見盧輔聖主編：《中國書畫全書》(上海：上海書畫出版社，1992-1999年)，第11冊，頁755。賀清泰的〈賁鹿圖〉，見聶崇正：《清宮繪畫與「西畫東漸」》(北京：紫禁城出版社，2008年)，頁173。

<sup>13</sup> 中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》(北京：中華書局，



概念首創於雍正時期，建館則為乾隆元年，初設於紫禁城啓祥宮南館。乾隆十五年(1750)後，高宗因春日常駐蹕圓明園，為方便北堂的西洋畫師與器匠，乃將如意館遷至圓明園「洞天深處」，亦即福園門內東側，變成清宮的首席畫院<sup>14</sup>。乾隆二年(1737)，圓明園擴大改建，高宗為容妃修建了遠瀛觀。四十七年(1782)四月九日，有司傳來聖旨，令賀清泰並潘廷璋(Joseph Panzi, 1734-1812)於遠瀛觀內明間棚頂畫西洋故事人物(《史料》，4: 446)。這個工程似乎不小，賀、潘二人又「起稿過娟」，迄九月交差時限內仍未完成(《史料》，4: 452-454)。十月八日，聖旨三降，要求賀清泰畫山畫樹(《史料》，4: 462)。

賀清泰參與如意館務甚深，諷刺的是，對考究驚人的圓明園的工事，他卻認為不過爾爾。浪費不談，連羅馬諸王私人苑囿裏的別墅都難比肩<sup>15</sup>。十八世紀歐洲盛行中國庭園之風，耶穌會士的介紹當居首功，獨賀清泰對中國園林藝術又敬意缺缺，一再批評所謂「曲徑通幽」，所謂「小橋流水」，所謂「假山涼亭」等等，認為難稱雅致。圓明園中的造景，看來尤劣，幾乎比為荒丘廢園<sup>16</sup>。賀清泰對中國園林藝術的批評力道之強，耶穌會同志中罕見其匹。

乾隆宮中的西洋畫師群裏，賀清泰並非第一把交椅，後人甚至評為「畫藝平平」<sup>17</sup>。他抵京前五年，郎世寧(Giuseppe Castiglione, 1688-1766)早已物故，而在此之前，郎氏可是聲名赫赫，把莫小也所謂「海西畫法」發揮到了極致。「海西」之名，即因郎氏等西洋畫師每每以此自署出身而得。賀清泰時常奉敕臨摹郎世寧畫作，故而亦歸「海西派」一員。乾隆五十二年十一月，賀氏因前此繪錦良雲駿卓有心得(《史料》，4: 463-464)，內臣傳旨令他與潘廷璋再「仿郎世寧〈百駿圖〉」，要求「各畫一卷」。〈百駿圖〉的工程浩大，兩人迄隔年十月三日才告完工(《史料》，4: 475)。乾隆四十二至四十六年(1777-1781)，大

---

2003年)，第4冊，頁480。本書以下簡稱《史料》。

<sup>14</sup> 「如意館」相關問題，見嵇若昕：〈乾隆時期的如意館〉，《故宮學術季刊》第23卷第3期(2006年春季)，頁127-159；另見莫小也：《十七—十八世紀傳教士與西畫東漸》(杭州：中國美術學院出版社，2002年)，頁185。莫著以下簡稱《西畫》。

<sup>15</sup> Lettera di Luigi de Poirot. Pekino 4 ottobre 1772, BNC, Mss. Fondo gesuitico, 1386, 18, f. 90 r.

<sup>16</sup> Lettera di Luigi de Poirot. Pekino 4 ottobre 1772, BNC, Mss. Fondo gesuitico, 1386, 18, ff. 90 r.-v.

<sup>17</sup> 聶崇正：《清宮繪畫與「西畫東漸」》，頁183。除前述〈賁鹿圖〉外，此書另收賀清泰及潘廷璋合繪的〈廓爾喀貢馬象圖〉，但不論賀氏或潘氏，聶氏對他們評價都不高(見頁171、174)。

金川及小金川分告平定，西南之患解除，賀清泰及艾啓蒙 (Ignatius Sicklart, 1708-1780) 又奉詔繪《平定兩金川得勝戰圖》一函十六幅，由內府造辦處鑄刻銅板印刷，廣傳於海內<sup>18</sup>。康熙癸亥年 (1683)，施瑒 (1621-1696) 攻臺，戰況激烈。約莫百年後，宮中某中國畫師臆測當年，繪有《臺灣戰圖冊》十二幅(《西畫》，頁 211-212)，御令送法國製成銅版畫。到了乾隆五十二年 (1787)，賀清泰偕潘廷璋仍奉命又仿之，複製留存宮中(《史料》，4: 474)。不過賀清泰也有特享聖恩之時：乾隆五十五年 (1790) 十月，內廷傳旨，要求賀氏隨乾隆仿趙孟頫 (1254-1322) 畫作。乾隆仿趙氏「沙渚雙鴛」一軸，而賀氏「畫賁鹿一軸」以和之(《史料》，4: 477)。總之，郎世寧開創的海西派畫風，賀清泰雖難再締新猷，卻也可稱「克紹箕裘」(《西畫》，頁 188)。

乾隆末年，賀清泰猶在作畫。五十年 (1785)，教廷傳信部 (Sacra congregatio de propaganda fide) 令到，耶穌會解散，北堂改由向來交善的法國遣使會 (Congregation of Priests of the Mission) 管理。賀清泰與汪達洪 (Jean-Mathieu de Ventavon, 1733-1787) 結盟，在教產問題上和晁俊秀 (François Bourgeois, 1723-1792) 等人意見不合，不過爭執的結果是屈居下風，致使家居大不如前，遂有意加入其時猶存的俄國耶穌會。嘉慶七年 (1802)，俄方許可函到，賀清泰願得以償，不過他並未履新<sup>19</sup>。嘉慶九年，賀清泰另又具表上奏，建議由廣州調人北上，總管北堂事務，可見其時堂中對外窗口已經不暢(《史料》，2: 825)。更致命的是：嘉慶十年 (1805) 四月，御史蔡維鈺 (嘉慶元年進士) 奏請傳教士不得刻書散發(《史料》，2: 838)。前此教案已熾，至是則雍正年間的嚴峻情況再見，而且變本加厲。耶穌會雪上加霜，道光時民間傳唱的〈方主教樓山避難歌〉大約可比當時慘況一、二，略謂中國天主教徒——

父子相去一大半，妻室兒女少團圓，三兩家冒煙。

嘉慶皇帝坐燕山，毀謗聖教御史官，號令加追趕。<sup>20</sup>

如此嚴峻的時勢，嘉慶十六年 (1811) 繼之再起。不過早在六年之前，賀清泰已

<sup>18</sup> 張曉光編：《清代銅版戰功圖全編》(北京：學苑出版社，2003年)，頁 22-37。

<sup>19</sup> Erling von Mende, "Problems in Translating the Bible into Manchu: Observations on Louis Poirot's Old Testament," in *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society, 1804-2004*, ed. Stephen Batalden, Kathleen Cann, and John Dean (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004), p. 152n6. *Sowing the Word* 以下簡稱 *SW*。

<sup>20</sup> 王雪：《基督教與陝西》(北京：中國社會科學出版社，2007年)，頁 104。

受奧斯定會士德天賜 (Adeodato di Sant' Agostino, 1760-1821) 案牽連而奉命中譯義大利文書信，繼之又為清廷盤查，連個人寄回歐洲致友人的信札與家書也都判屬違例，於濠鏡橫遭官方攔截（《史料》，2: 829-833）<sup>21</sup>。如今政治上迫害踵繼，所謂西人傳教「治罪專條」層出不窮（如《史料》，2: 913 及 922-923），而賀清泰在教中又屬「寄人籬下」，困境可知。其時北京尚存賀氏以外的天主教士十名，俱屬遣使會士，多為葡萄牙籍。嘉慶決定：除翻譯與曆算特佳而可供職欽天監者四名外，餘者俱飭令回國<sup>22</sup>。但據嘉慶《東華續錄》以及各種清廷涉外檔案載，賀清泰及遣使會士吉德明 (Jean Joseph Ghisain, 1751-1812) 以「年老多病」，「不能遠行」歸國故，特准留京，「聽其終老」（《史料》，2: 924-925）。嘉慶十六年賀清泰年已七十八，確實也垂垂老矣，清廷的敕令算是「恩准」。不過「不准擅出西洋堂，外人亦不准擅入」之命（《史料》，2: 930），倒形同「軟禁」，而就賀清泰「傳教士」的身分言之，不得「聽其傳教」一論，更有如命其放棄天職，尤其難忍！時光荏苒，賀清泰在北堂這一待，便待到嘉慶十九年 (1814) 七月十八日去世為止。

顧衛民的《基督宗教藝術在華發展史》言之切中肯綮：賀清泰雖以繪畫受知於清室，他在中國的主要成就卻是翻譯，尤其是中譯《古新聖經》<sup>23</sup>。翻譯與繪畫同屬模倣 (mimetic) 藝術，柏拉圖的《伊昂篇》(Ion) 抨擊甚力。如果「譯家」也可歸入「詩人」這個希臘人觀念中的作家群<sup>24</sup>，那麼賀清泰集畫藝與譯道於一身的本領，我們倒無需訝異。蓋譯道之於「詩藝」，倘就柏拉圖式的思想衡之，當可稱「模倣中的模倣」，確需繆斯 (Muse) 眷顧，是以賀清泰鍾情於翻譯，可謂天生本能。《聖經》之外，賀清泰的譯事方向主要有二：一是上述公務上的外交翻譯；二為個人的中國典籍西譯，譯入語 (target language) 以拉

<sup>21</sup> 德天賜案全貌，見吳伯姪：〈德天賜案初探〉，中國社會科學院歷史研究所清史研究室編：《清史論叢》2008年號（北京：中國廣播電視出版社，2008年），頁229-244。德氏約在乾隆四十九年入京，見中國第一歷史檔案館編：《史料》，第2冊，頁596。

<sup>22</sup> [清] 福慶：〈管理西洋堂事務大臣福慶等奏查明應遣歸國之西洋人摺〉，見故宮博物院輯：《清代外交史料》（臺北：成文出版社，1968年）第1冊，頁331-332。另參閱前此之〈頒定西洋之傳教治罪專條並遣令不諳天文之西洋人歸國上諭〉，見上書，頁330-331，以及[清] 王先謙編：《嘉慶東華續錄》（臺北：文海出版社，2006年），第2冊，頁347。

<sup>23</sup> 顧衛民：《基督宗教藝術在華發展史》（香港：道風山基督教叢林，2003年），頁203。

<sup>24</sup> Plato, *Ion*, 532e-535a, in *Plato: The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1961), pp. 219-221.



丁文居多。他口譯筆譯皆通，滿漢雙語俱行，西方古今語言更是拿手本領。爲處理中俄間的外交譯事，賀清泰還曾身赴古北口，其間還想居中爲中法締約，但其事未成 (Pfister, 2: 967)，所成者反倒是乾隆托馬戛爾尼 (George Macartney, 1737-1806) 攜回的國書外譯。

乾隆五十八年，馬戛爾尼銜喬治三世 (King George III, 1738-1820) 之命訪華，提出開放口岸通商與准許聖公會來華傳教等要求。使節團在八月五日抵達天津白河口，隨之易舟赴大沽，三天後轉抵北京。當時在京的天主教士聞之，無不歡欣鼓舞，多在清廷要員的帶領下前來拜謁，賀清泰身列其中，並獲馬氏饋贈<sup>25</sup>。馬戛爾尼稍後再離北京，赴承德避暑山莊晉見乾隆，向權臣和珅 (1750-1799) 呈遞國書。不過兩人在外交禮儀上看法迥異，鬧得十分不快，要求慘遭駁回<sup>26</sup>。九月二十一日，使節團回到北京；十月七日，和珅代表乾隆回覆喬治三世詔書兩封。賀清泰在馬戛爾尼事件中的角色有二，一隨馬氏赴熱河，和潘廷璋一同擔任繪師之職，二在返京後用拉丁文翻譯乾隆回覆英王的國書。後兩封「敕諭」當然都以中文寫下：乾隆完全從天朝心態出發，寫來有如懷柔遠人。馬戛爾尼雖然從那不勒斯請了一位華人譯員隨行，可惜此人中文程度太差，而翻譯尤爲第二道敕諭成爲拉丁文的重責大任，便落在賀清泰和遣使會士羅廣祥 (M. Nicolas-Joseph Raux, 1754-1801) 的身上。兩人譯來戰戰兢兢，因爲清廷隨時可能命第三位教士予以核校。不過據賀清泰自述，他和羅廣祥還是想盡辦法，在拉丁本中軟化乾隆天朝上國的優越口吻，並在乾隆五十九年 (1794) 九月六日以個人身分致書馬戛爾尼，略謂他和羅廣祥奉命譯敕諭爲拉丁文，已盡力舒緩了其中高傲的口氣，「在敕諭中塞進了一些對英王陛下致敬的語句」，使之合乎國際禮儀。賀清泰還解釋道：「皇帝對待我們歐洲的國王」，有如「對待他們屬國的小王一樣，而這些小王只不過是皇帝的奴才而已」<sup>27</sup>。

<sup>25</sup> George Macartney, *An Embassy to China, Being the Journal Kept by Lord Macartney During His Embassy to the Emperor Ch'ien-lung (1793-1794)* (London: Longmans, 1962), p. 93. 另見斯當東著，葉篤義譯：《英使謁見乾隆紀實》（香港：三聯書店，1994年），頁275-276、286及矢澤利彥：《西洋人の見た中國皇帝》（東京：東方書店，1992年），頁170-171

<sup>26</sup> 參見黃一農：〈印象與真相——清朝中英兩國的觀禮之爭〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第78本第1分（2007年3月），頁35-106。

<sup>27</sup> Macartney, p. 359n9. 這裏的引文中譯出自載廷傑：〈兼聽則明——馬戛爾尼使華再探〉，見中國第一歷史檔案館編：《英使馬戛爾尼訪華檔案史料匯編》（北京：國際文化出版

賀清泰和羅廣祥的拉丁文譯本，馬戛爾尼初則欣然接受，但稍後重譯為英文時，又做了一些修改，似乎仍有意見。儘管如此，賀清泰為維護英國的國家尊嚴，為符合國際外交禮儀的拉丁文譯法，顯示「譯者即逆者」(Traductore, traditore)的字面意確實無誤，二則道出了他對乾隆陽奉陰違，故以平等地位對待皇帝眼中的「英夷」。諷刺的是，賀清泰卻因擔任這個不忠不實的譯員有功，甚得乾隆前述之寵信，事後官封六品，頂戴碑礪<sup>28</sup>。

從中文譯成拉丁文與義大利文的書籍中，賀清泰最為人知的是康熙的《聖祖仁皇帝庭訓格言》——雖則此書譯於何時，我們不得而知。案《聖祖仁皇帝庭訓格言》乃世宗雍正親自編纂，凡二百四十六則，「皆《聖訓》、《實錄》所未及載者」<sup>29</sup>。雍正為表孝思，將先皇祖訓輯錄成編，垂為家法，製序刊布，期能永世流芳，萬古常新。費賴之(Louis Pfister, 1833-1891)謂賀清泰的刊本收入《中國文叢》(*Mémoires concernant les Chinois*)卷九，有法國某伯爵夫人(Madame la Comtesse de M\*\*\* [sic])的法譯對照，實由義大利文重譯而得(Pfister, 2: 969)。迄一七八三年，賀譯《聖祖仁皇帝庭訓格言》才在巴黎刊行，有〈前言〉(Avertissement)道：「此書原為滿文，乃由人在北京的傳教士賀清泰譯為義大利文。」(Cet ouvrage écrit en langue tartare, a été traduit en italien par M. Poirot, Missionnaire à Pé-kin.)。但書題似乎僅存法文，我們逐字對之，可譯為「聖祖仁皇帝崇高而親切的訓示」(*Instructions sublimes et familières de l'empereur Cheng-tzu-quogen-hoang-ti*)。法文書題中的“quogen”係滿語，意為「仁」，而〈前言〉上引後面所述，則大致為前述提要中的大要<sup>30</sup>。

公司，1996年），頁137。另見金東昭：〈最初中國語、滿州語《聖書》譯成者賀清泰神父〉，*Altai Hakpo* 13 (2003): 25n25。戴廷傑之文，我得悉自王宏志：〈「叛逆」的譯者：中國翻譯史上所見統治者對翻譯的焦慮〉，《翻譯與文學之間》（南京：南京大學出版社，2001年），頁14-15。此外，馮承鈞：〈嘉慶丙寅上諭中之賀清泰〉，《輔仁學志》，1939年第2期，頁126亦謂：賀清泰致馬戛爾尼的書札有兩件，一寫於乾隆五十八年(1793)五月七日，一寫於同年八月六日。

<sup>28</sup> Bianca Maria Rinaldi, "The Chinese Garden in Good Taste": Jesuits and Europe's Knowledge of Chinese Flora and Art of the Garden in the 17th and 18th Centuries (München: Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, 2006), p. 263.

<sup>29</sup> [清]紀昀等：〈庭訓格言提要〉，見清世宗纂：《聖祖仁皇帝庭訓格言》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》第717冊），提要頁1b。

<sup>30</sup> C. Batteux and L. G. O.-F. de Bréquigny, eds., *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, & c. des Chinois: Par les Missionnaires de Pékin*, Tome neuvieme (Paris: Nyon, 1783), pp. 65-282, esp. vi.

去世之前，賀清泰在公務之餘，看來只能退處北堂，致力於譯事，《聖經》則為他的千秋大業。賀譯的滿文本《聖經》通稱《滿文付註新舊約聖書》，但也未曾鐫板，史旺 (William Swan, 1791-1866) 的《新約》抄本中多數的經卷，目前收藏在英國及海外聖經公會 (The British and Foreign Bible Society)，康彼得 (Peter Kamenskii, ?-1845) 的《舊約》抄本，典藏於聖彼得堡俄國科學院東方研究所，至於賀清泰本人的手稿，則由日本東洋文庫度藏<sup>31</sup>。滿文本既成，研究者頗有其人，大多認為〈若伯傳〉譯得最好，蓋「其文詞高雅，無可比擬」<sup>32</sup>。滿文本既成，中譯本《古新聖經》繼而為賀清泰的當務之急，一卷卷譯出，想當然耳。

《古新聖經》開譯於何時，學界迄無定論，但以經中充滿北京俗語衡之，時間似難早於賀氏抵達北京之時。賀清泰初來乍到，理論上應該從耶穌會往例，先由中國官話與文言文學起。不過鄉土之言是聖依納爵 (St. Ignatius of Loyola, 1491-1556) 首重的《會憲》(The Constitutions) 規章<sup>33</sup>，賀清泰同樣忽視不得，而北京俗語，當然要待賀氏和北京的市井小民打成一片，他才有可能駕輕就熟，也才有能力請之入經，甚至效聖熱落尼莫傳說中的先例，使俗語變成譯經的文體主力。就賀清泰的語言天賦度之，如此程度最快可能也要遲至他蒞京的二、三年內。但是我們不要忘記清代的「國語」是滿文，賀清泰要在清宮行走，要獲得乾隆賞識，他還得學滿文。《聖經》改用中文翻譯，看來應在《滿文付註新舊約聖書》譯成之後才有動筆之可能。滿文譯經這一耽擱，可能二十年歲月匆匆已過。潘廷璋有信寫道，乾隆五十五年 (1790) 賀清泰譯成滿文本《聖經》(Pfister, 2: 969)，此所以學界多以為《古新聖經》大約開譯於此刻 (SW,

<sup>31</sup> Ann M. Ridler, "Obedience and Disobedience: George Borrow's Idiosyncratic Relationship with the Bible Society," in *SW*, p. 295; Mende, "Problems in Translating the Bible into Manchu: Observations on Louis Poirot's Old Testament," in *SW*, p. 154. 另見金東昭：〈最初中國語、滿州語《聖書》譯成者賀清泰神父〉，頁 31。康彼得後改名為康保羅，為第十屆俄國傳教團的領袖，其活動參見蕭玉秋：《俄國傳教團與清代中俄文化交流》（天津：天津人民出版社，2009 年），頁 61-63。

<sup>32</sup> T. H. Darlow, ed. *Letters of George Borrow to the British and Foreign Bible Society* (London: Hodder and Stoughton, 1911), p. 89. Also see Mende, "Problems in Translating the Bible into Manchu: Observations on Louis Poirot's Old Testament," in *SW*, pp. 162-168.

<sup>33</sup> Antonio M. de Aldama, S.J., *The Constitutions of the Society of Jesus: An Introductory Commentary on the Constitutions* (Rome: Centrum Igitantum Spiritualitatis; St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1989), p. 175.

p. 151; Pfister, 2: 969)。

至於《古新聖經》三十六卷譯成的時間則較易估算，因為嘉慶八年(1803)賀清泰曾寫信上呈教廷傳信部，請求准許刊刻《古新聖經》。在此同時或之前，賀氏身體猶稱健朗，可為清廷翻譯中俄文書(Pfister, 2: 967)，而且連《古新聖經》的序文可能都已寫好，版式亦應擬就。他只待傳信部批覆的回信到，馬上取板雕之，將成稿的三十六卷先行刊行。賀清泰的期待最後當然落空，傳信部的覆函嘉許其人熱忱，卻也詰問譯經之權從何而來<sup>34</sup>？我們若不論這點，十三年其實不難完成《新經》與大部分的《古經》，因為賀清泰既主俗語譯經，就不會為「一名之立，旬月踟躕」，也不會像馬若瑟講究文字。《古新聖經》的文風幾乎不類明代以來章回小說早已立下的白話書寫成規，反似如實在實踐黃遵憲(1848-1905)所謂的「我手寫我口」<sup>35</sup>。從書序看來，賀清泰應該從《古經》譯起，而且意到手迫，信筆龍蛇，一名多譯的情況更是常見，贅字冗詞也不少，證明他確實不在乎文字章法。賀清泰「貴重的是〔天主的〕道理，至於說的體面，文法奇妙」(1:〈聖經之序〉)，他一概不管，自然不可能倩人潤稿。是故在相對不算長的時間內以個人之力成就三十六卷，我們勿需驚訝，何況《古新聖經》有四分之一是注解，而不論是譯或寫，這一部分的文字都可不受「原文」——如果有的話——掣肘。再說傳信部回信由梵蒂岡送抵北京，少說已屆嘉慶十年(1805)，而這中間仍有二、三年的時差，賀清泰猶可搦管續譯！〈聖徒瑪竇萬日略〉的注解中有「一千八百年〔前〕到今」的字樣(26: 27注18)，說明這一年《新經》九卷才開筆中譯<sup>36</sup>。果真如此，那麼《古新聖經》「全書」完稿的時間還要往下延。三年工夫不易完成《新經》，至少五年才算合理。由是推之，嘉慶十年前後，我以為才是現存《古新聖經》全稿完成的時間下限。

<sup>34</sup> N. Kowalsky, "Die Sacra Congregatio 'de Propaganda Fida' und die Übersetzung der Hl. Schrift," in *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, ed. J. Beckmann (Schöneck-Beckenried: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1966), p. 30.

<sup>35</sup> [清]黃遵憲著，錢仲聯箋注：〈雜感〉之二，《人境廬詩草箋註》(上海：上海古籍出版社，1981年)，上冊，頁42。

<sup>36</sup> 鄭海娟：《賀清泰〈古新聖經〉研究》(北京：北京大學比較文學研究所博士論文，2012年)，頁13。《賀清泰〈古新聖經〉研究》以下行文夾註中簡稱「鄭著」。

### 三、語言特色

談到《古新聖經》，學界迄今所知概如前述，不外乎這是中國首見的白話譯《聖經》。既稱「白話」，則《古新聖經》的特色之一必然攸關文體，況且文前我再三提到此經譯體的靈感乃得自「聖熱落尼莫之夢」。對賀清泰來講，此夢的最大意義在熱氏選擇「通俗拉丁文」譯經，而且係因天主神啓有以致之。我們且不管聖熱落尼莫做夢與譯經是否有關，《聖經》譯史卻是經常就如此比附，歷來且視為譯壇佳話<sup>37</sup>。賀清泰亦然，而且強調更甚，簡直視為《古新聖經》以北京俗語翻譯的象徵資本，可謂他自圓譯道最重要的理論基礎。由是觀之，「聖熱落尼莫之夢」不可小覷，是管見所知中國翻譯史上首布的「夢中天啓說」<sup>38</sup>，而且因為事涉譯體，益發重要。在賀清泰之前，陽瑪諾的《聖經直解》中譯了五十三、四篇《新約》經文的片段，作為主日學與其他節日誦念之用。其後法國耶穌會士馮秉正 (Joseph-François-Marie-Anne de Moyriac de Mailla, 1669-1748) 參照聖依納爵的《神操》 (*Spiritual Exercises*)，整理之為《聖年廣益》 (1738)，作用依然。陽瑪諾之前，艾儒略又有《天主降生言行紀略》，是有其底本的某種「福音合輯」 (*harmonia evangelica*)，不完全是一般意義上的《聖經》中譯。賀清泰入華前四十年，殷弘緒 (Père François Xavier d'Entrecolles, 1664-1741) 譯有《舊約·多俾亞傳》，並合其評注而為《訓慰神編》 (1730) 一書<sup>39</sup> 前此不久，白日陞 (Jean Basset, c. 1662-1707) 已譯有簡稱為《四史攸編》的福音書中譯，對賀清泰及往後新教譯經尤有貢獻 (鄭著，頁 135-139)<sup>40</sup>。

<sup>37</sup> Douglas Robinson, *Western Translation Theory: From Herodotus to Nietzsche* (Manchester: St. Jerome, 1997), p. 23.

<sup>38</sup> 紀元前三世紀，埃及王托勒密二世 (Ptolemy II Philadelphus, 309-246 BCE) 命人用希臘文翻譯七十子本《舊約》 (The Septuagint)。傳說中，托勒密二世亦因天主托夢而有此一譯舉，可惜崇禎四年 (1631) 艾儒略在福建布教時，雖曾提及此事，但他僅用「神功默啓」一語帶過，沒提到托勒密二世「夢中天啓」一事，否則艾氏會是在中國首布《聖經》翻譯常與「夢中天啓」有關的第一人。參見 [明] 李九標記：《口鐸日抄》，見鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 編：《耶檔館》，第 7 冊，頁 108-109。

<sup>39</sup> [清] 殷弘緒：《訓慰神編》的現代鉛印版可見於中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《中國宗教歷史文獻集成·東傳福音》 (合肥：黃山書社，2005 年)，第 3 冊，頁 91-124。

<sup>40</sup> 有關白日陞、「巴設譯本」與《神天聖書》和馬殊曼、拉撒譯本的關係見 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of*



儘管如此，白氏或殷氏之志都不在《舊約》或《新約》的全璧中譯，而僅在嚐鼎一爨，發其一端，淺嚐即止。同時期的其他零星中譯，固無論矣。所以賀清泰所發宏願，所譯之廣，所用之體，在在都是前無古人的重大貢獻。北京俗語譯經，尤為主要特色。

那麼，上述所謂「俗語」，又「俗」到什麼程度？這種「俗語」還可稱為「神聖」的《聖經》語言嗎？「聖熱落尼莫之夢」反映出《聖經》和希伯來或歐洲古典修辭學 (rhetorica) 的轆轤複雜，而這葛藤中最基本的一大問題實為聖奧斯定 (St. Augustine of Hippo, 354-430) 《論天主教義》 (*On Christian Doctrine*) 從西塞羅之見發展而出的修辭三體說 (three types of style)，亦即所謂雄偉或高級文體 (high style)、中庸或中間文體 (middle style) 與平直或低級文體 (low style)。對聖奧斯定或對西塞羅而言，這三種文體並無好壞之別，只有功能之異。雄偉文體志在「移人」，中庸文體志在「娛人」，而平直文體的功能則在「教人」<sup>41</sup>。《古新聖經》第二篇序言的旨要無他：賀清泰決定要用平直的第三種文體翻譯《聖經》，不效前人之以古奧的《尚書》謨誥體或一般文言中譯。賀清泰再三強調譯經只重經中「道理」即可，詞藻或語句，天主與寫經人俱不在意，不必濃墨粉飾。奧斯定嘗為平直文體下一定義：語句平和沉著，不尚藻飾而貼近大眾 (*OCD*, IV.xxvii.12)。放在中國乾嘉之際的語境中看，這不啻指《古新聖經》不可能出以傳統文言，連北京官話都難使之，而此刻業已高度發展的白話小說的語言成規，他也得棄而不用。賀清泰此一態度，中譯《古經》時恪守尤嚴。只有到了《達味聖詠》和部分《新經》，為配合原文的體調，他才予以調整，但大體仍不出白話或俗語的範疇。賀清泰中譯《古新聖經》，志在「教人」，教的是天主的「大道」(1:〈聖經之序〉; cf. *OCD*, IV.xxviii.61)。

文本最小的單位是「字」，下文我們權且由此談起。《古新聖經》的一大特色不僅在用字「俚俗」，也在常見我們現代人不多見的異體字，而且多到倍甚於一般古版書。我們翻看一般字典猶嫌不足，需往專門的異體字典裏搜查。異

*Protestant Missionary Bible Translation in China* (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999), pp. 25-58。另見趙曉陽：〈二馬《聖經》譯本與白日陞譯本關係考辨〉，《近代史研究》2009年第4期，頁41-59；以及馬敏：〈馬希曼、拉沙與早期的《聖經》中譯〉，《歷史研究》1998年第4期，頁45-55。

<sup>41</sup> St. Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D. W. Robertson, Jr. (New York: Macmillan, 1958), IV.xii.27. 此書以下簡稱 *OCD*。

體字是個觀念問題，會因時、地與刻工的習慣而形成。隨手翻閱一頁光緒刻本的方以智(1611-1671)著《寓膝筆談》，我們就看到「草」字刻成了「艸」，而這還是常見的異體字，至於「旁」字刻為「滂」，那就少見多了。乾隆時代重要的小說，首推《紅樓夢》。《兒女英雄傳》可能遲至道光年間寫就，但文康(生卒年不詳)此書乃胡適稱許的「絕好的京語教科書」，用語更「土」，係十八世紀中葉迄十九世紀中期北京語言的代表<sup>42</sup>，雖則其節奏、口氣都仿書場而得。曹雪芹(1724-1763)與文康的抄者筆下或刻工刀下，必有北京時人較為慣用的異體字。現代讀者若非鑽研古本書，當然不會讀抄本或刻本。異體字會隨時地調適，想來應當也會「現代化」。今天尚稱易見的《古新聖經》，乃上海徐家匯藏書樓的清抄本，而此一抄本異體字之多不是無頁無之，而幾乎是隔行即可一見，中國古籍——抄本或刻本皆然——中，罕見如此「盛況」。我稍微算了一下，出現頻律最高者當為「𦉑」字，今日通做「𦉑」，又如「𦉑」指「𦉑」，「禍」為「禍」，「塋」為「葬」，「𦉑」為「欲」之異體字，通「喝」等等，簡直不勝枚舉。我們今日可見的足本《古新聖經》唯有抄本，但我較之以香港思高聖經學會所藏的原北堂本照片所餘三〇八頁，相去雖然有些出入，異體字仍然多屬賀清泰原稿所用。我們若再彙整抄本的異體字為一表，其長度足以顯示乾嘉年間，不論中外的耶穌會或遣使會士好用的異體字為何。當然，我們如今以「異體」稱之，他們當時可能以為係俗常用法。異體字會因時因地因人因權力之轉移而有認定之異，文前業已說明。

明清兩代幾無梵籍中譯，我們取例不易。不過在書場與編次者再三使用下，此刻白話小說的聲與字，幾近定型。然而文字程度較低的市井百姓，仍然不乏好寫異體字或借同音字——即所謂的「通假字」——以權充「正體字」的情況。賀清泰是出身拼音國度的中文寫手，同音字互借的語言意識形態，他更難拔除。明清小說的刻本中，以「狠」代「很」是常態，打開《西遊記》或《紅樓夢》的刻本或抄本，「狠難過」或「狠勞苦」的用法觸目皆是，幾乎可讓今人「怵目驚心」。反而是時人安之若素，即使遲至胡適寫《嘗試集》初版的〈自

<sup>42</sup> 胡適：〈兒女英雄傳序〉，《胡適文存》，第3集，頁508-510。另見李貞：《〈兒女英雄傳〉的文學語言研究》（杭州：浙江大學出版社，2011年），頁39；林燾：《普通話和北京話》（北京：語言出版社，2000年），頁29。有關《紅樓夢》，〔清〕周春：《閱〈紅樓夢〉隨筆》曰：「看《紅樓夢》有不可缺者二，就二者之中，通官話京腔尚易，語文獻典故尤難。」見一粟編：《紅樓夢資料彙編》（北京：中華書局，1864年），上冊，頁67。

序)，都還用「狠像」這種「同音字」<sup>43</sup>。耶穌會的白話著作不少，其中不乏「權用」同音字的做法，我常疑為遠人的拼音心態作祟——雖然這樣寫，乾嘉之際也常見得很。白話文會受到「音」的影響，明顯可見，同音異字係常態，用字不穩得有如莎士比亞 (William Shakespeare, 1564-1616) 連自己的名字都有四種拼法。《古新聖經》是類此書寫系統的典型，例子多到那些抄者有如今天慣用拼音或注音符號輸入的電腦「寫」手之所為。出現兒化語時，便常見以「耳」代「兒」。至於「摩」字有「摩挲」之意，北京話也有「撫摩」一詞<sup>44</sup>，用來指「摸」當然說得通。但「髒」字不然，明代小說多用「贖」，無如賀清泰或《古新聖經》的抄者一會兒用「贓」，一會兒用「臟」(如 4: 7)<sup>45</sup>。對他或他們而言，「白字」連篇根本構不成問題。癥結所在，除了引車賣漿者流經常如此，另一則係賀氏把中文也納入印歐語系了，形成中文書寫史上非常奇特的現象。

除此之外，賀清泰同樣會自創文法或沿用老舊的語言習慣，使用單字每有妙著。舉例言之，《眾王經》(Regum) 譯為「戰」(pugnaverunt/pugnam) 的字，他可以使得像不及物動詞 (intransitive verb)，寫出了「斐里斯定的人真來戰」這類的句子 (9: 4)，也可使之及物動詞 (transitive verb) 化了，寫出「約亞伯同他的兵來戰塞巴」(10: 20) 等文句。非特如此，「戰」同樣可以單字作名詞用，《眾王經》中「他不可同我們往戰的地方去」(9: 29)，堪稱典型。這種種的「戰」法，《古新聖經》中不計其數，而北京俗語，此時倒像極了漢人的樂府〈戰城南〉：「戰城南，死郭北，野死不葬烏可食。」<sup>46</sup> 如此近似漢代的語法，常見者我另可舉「聖」(sanctificaverunt/dedicavit) 字為例，以窺一斑。《眾王經》有過這樣的話：「聖了亞必那大伯的兒子」(9: 7)，而〈如達斯國眾王經尾增的總綱卷二〉也說道：「聖了天主堂」(14: 15)。這些句子都把「聖」字當動詞，《古新聖經》通書，類此用法罄竹難「數」。《康熙字典》裏，「聖」可作名詞，可當形容詞，就是不作動詞用，唯段玉裁《說文解字注》舉了《詩經》中《小

<sup>43</sup> 胡適：〈自序〉，見《嘗試集》(北京：人民文學出版社，1984年)，頁144。其他現代版的《嘗試集》的〈自序〉都把「狠」字現代化為「很」字了。

<sup>44</sup> 徐世榮編：〈北京土語探索〉，《北京土語辭典》(北京：北京出版社，1990年)，頁9、261。

<sup>45</sup> 話雖如此，明代人偶爾也會用「贓」代「髒」字，參見〔明〕吳承恩：《西遊記》(臺北：華正書局，1982年)，頁943。

<sup>46</sup> 〔宋〕郭茂倩編：《樂府詩集》(臺北：里仁書局，1980年)，上冊，頁228。另參較上書頁二三七李白的〈戰城南〉頭兩句：「去年戰，桑乾源；今年戰，蔥河道。」

雅·小旻》一句「或聖或不」<sup>47</sup>，差可比擬賀清泰獨特的用法。樂府詩也好，《詩經》也罷，其中用字遣詞，無一非屬漢代或先秦的俗語。詩人有「特權」(poetic license)，讓字詞出格，我們見怪並不怪，《古新聖經》中這類的一字詞，賀清泰卻譯在散體 (prose) 中，我們讀來但以爲他在復興中國古典一般。

「單字」之外，語言基本的單位是「詞」，從兩個字到數個字不等的詞彙。《古新聖經》所用者至少可以區分成數類，首先是北京地區的俗語，例如指「總共」的「共總」(26: 5)，指「蛇」的「蛇虫」(1: 3)，指「幫忙」的「相幫」(15之1: 1)，或是指「黎明」的「昧爽」(8: 19) 等等 (另參鄭著，頁 58-59)。我們翻查文康的《兒女英雄傳》或曹雪芹的《紅樓夢》，這些詞大多可以見到，可想原係乾嘉時代的京白。賀清泰既然不許向權貴傳教，公務之餘能對談者除會中或同住北堂的遣使會弟兄外，看來也只有望教者或一般北京的市井小民了。不過這類詞，大戶人家其實也使用，《紅樓夢》第六十四回道：「鳳姐身體未癒，雖不能時常在此，或遇着開壇誦經，親友上祭之日，亦扎掙過來相幫尤氏料理。」至於「昧爽」，還是古語保留下來的北京話。《尚書·牧誓》云：「時甲子昧爽，王朝至於商郊牧野。」不過此詞既爲古語，外地人當然也會用，茅盾(1896-1981)不是北京人，到了民國時代，〈雨天雜寫〉仍寫道：「九時就寢，昧爽即興。」同樣的情況，亦見之於「民人」一詞，賀清泰多半用「民人們」(如 5: 11)，表多數。文言文裏當然罕見口語中的「們」，《詩經·瞻卬》云：「人有土田，女反有之。人有民人，女覆奪之。」嘉慶年間各地送到京裏的表奏中，「民人」係定語，或相對於「民婦」而言 (如《史料》，頁 944)，而道光時代林則徐(1785-1850)與鄧廷楨(1775?-1846)合寫〈擬頒發檄諭英國國王稿〉之際，猶循之炮製，可想受到當時北京話的影響：「凡內地民人，販鴉片、食鴉片者，皆應處死。」<sup>48</sup> 我們常用的「人民」雖非今語，因爲《孟子》中已有之，而乾嘉時人也照用不誤 (如《史料》，3: 934)，但看來清代中葉並不時興<sup>49</sup>，

<sup>47</sup> [漢]許慎著，[清]段玉裁注：《說文解字注》(臺北：藝文印書館，1979年)，頁 598a。

<sup>48</sup> 以上參見 [清]曹雪芹著，饒彬校訂：《紅樓夢》(臺北：三民書局，1972年)，頁 554；[清]文康著，饒彬標點，繆天華校訂：《兒女英雄傳》(臺北：三民書局，1976年)，頁 512；茅盾：〈雨天雜寫〉，《茅盾文集》(香港：今代圖書公司，1966年)，第 10 冊，頁 18；[清]林則徐：《林則徐全集》(福州：海峽文藝出版社，2002年)，第 5 冊，頁 2508。

<sup>49</sup> 「人民」一詞，早可見於《孟子·盡心下》：「諸侯之寶三：土地、人民、政事。」但此詞之流行迄今，可能始自清末傳教士的用法，參見 Federico Masini, *The Formation of*

兩字對調而使的情況反而多得多了。

《古新聖經》裏，一字詞中的「還」字常為「還有」(et)的省語，另有「也」、「同樣」(quoque/idem等)等意涵。至於賀清泰的二字詞，偶爾亦如「戰」字，用法特殊。最常見的是「暫且」(如26:4)。這個詞我之所以說「特殊」，是因為賀氏雖會正常用之，指「暫時」或「權且」，不過更常引為「不久」之意，〈化成之經〉謂：「暫且，小孩兒漸漸長大，離了奶。」(1:21)「不久」和「暫時」意義近似，只是語氣不一罷了。如此用法還說得通，然而若引申而為時間副詞「當時」(cum)，讀感就令人詫異了，〈化成之經〉有例子可為佐證：「暫且三人起來，望瑣多瑪轉眼。」(1:18)下面一句話中的「暫且」，著實又令人愕然於其用法，甚至不解：「暫且，亞巴拉杭早晨起來……。」(1:19)從武加大本《聖經》的上下文思量，這裏的「暫且」(1:18)乃翻譯增字，指過去的時間；自由一點解釋，或可作「一天」觀，而這「一天」和「暫且」本意的「暫時」在時差上實遠，不知賀清泰何以如此使用？至於下面一句亦為增添之語，有「那時」的意味：「暫且，那奴才靜靜瞧那女孩。」(1:24)武加大本《聖經》此處闕時間副詞，賀清泰顯然從時態揣摩增譯，可惜譯得仍然讓人讀來莫名其妙。《紅樓夢》、《兒女英雄傳》，甚至是《何典》中的「暫且」，意義幾同今義，僅有「姑且」或「暫時」之意，賀清泰何以自出機杼，難道《古新聖經》也屬王肯堂(?-1638)論《交友論》(1595)時所議「西域文法，辭多費解」<sup>50</sup>？不論如何，賀清泰的「暫且」用法確實與眾不同，而此詞《古新聖經》幾乎卷卷有之，讀來令人神傷，好似在暗示我們「譯家」也有其「特權」(license)，遣詞用字同樣可以破格。

上文所舉，有部分係翻譯上格義連類的結果，有部分用的則全屬歸化(domestication)策略，歸化到《聖經》中猶太人特有的「餅」(panis)字都可納入。艾儒略的《天主降生言行紀略》，是管見所及最早以此字中譯的書籍(例如《耶檔館》，4:144)。有趣的是，賀清泰卻將「餅」多數譯為「饅頭」，或譯

---

*Modern Chinese Lexicon and Its Evolution toward a National Language: The Period from 1840-1898*, in *Journal of Chinese Linguistics*, Monograph Series Number 6 (Rome: Department of Oriental Languages, University of Rome, 1993), p. 193 (on “ren zhi quanli 人之權利”)。

<sup>50</sup> 見〔清〕王肯堂：《鬱岡齋筆塵》，載〔清〕陳孟雷編：《明倫彙編·交誼典》，卷12，《古今圖書集成》(北京：中華書局；成都：巴蜀書社聯合刊行，1986年)，第33冊，頁39864。



爲更具北京或北方鄉土味的「餠餠」（如 3: 2）。新舊兩《約》中，不時有現代人解爲「薄餅」(lagana) 而《古新聖經》譯爲「燒餅」者（如 4: 8），也有原意乃「糕餅」(crustula) 而賀清泰以「扁餠餠」譯之的麵食（如 4: 7）。最後的晚餐中，耶穌曾以「餅」隱喻自己的身體，故嘗「把餅擘開」(frangendum panem)，分食眾徒（如〈瑪〉14: 19）。思高本《聖經》中這類現代的譯法，沿用的是白日陞《四史攸編》裏的表達方式<sup>51</sup>。《古新聖經》這一段卻刻畫道：耶穌降福給「饅頭」，然後「分成塊，散與眾徒」（如 26: 26）。耶穌自喻爲生命之糧的話，《古新聖經》同樣譯爲「我是生命的饅頭」（29: 6）。「饅頭」當然可以供上祭壇，但在北方人的觀念裏，神聖感說來應該不會太強，而賀清泰如此中譯雖說歸化了，另一方面反卻難以強調耶穌的神聖性。

賀清泰強烈若此的歸化策略，偶爾還會引出幾個讀來令人發噱的句子，例如〈列王紀·上〉的「炭火烤熟的餅」（19: 6），賀清泰就不得不令《眾王經》說是「灰裡烙熟了的一個饅頭」（11: 19）。爲化解歸化譯法產生的矛盾，賀清泰更是不得不採用黏稠譯法 (thick translation) 以補充之，也就是添加注解，說明一番：「古時饅〔頭〕埋於火灰內蒸熟。」（19: 101 注 7）賀清泰不解釋還好，一解釋，「烤」轉成了「蒸」，「古時」二字也晦然，反倒讓人感到他是此地無銀三百兩，中譯所得變成了西方修辭學上所謂「矛盾語」(oxymoron)，讀來確實令人忍俊不住<sup>52</sup>。

乾隆三十七年 (1772) 十月四日，賀清泰在給歐洲朋友的信上說：他到清宮任職後，「天天到」距北京城兩哩路外的圓明園內的如意館「作畫」<sup>53</sup>。易言之，清宮語言，賀清泰也不陌生。《古新聖經》譯到猶太人與埃及王朝的關

<sup>51</sup> 白日陞：《四史攸編》，見《四史攸編馬禮遜抄本》，頁 316，在「珍本《聖經》典藏數位查詢系統」，網址：<http://bible.fhl.net/new/ob.html>，檢索日期：2012 年 9 月 24 日。

<sup>52</sup> 中國古代的「饅頭」，可以有肉餡，如〔明〕施耐菴、〔明〕羅貫中：《水滸傳》（臺北：故鄉出版社，1977 年）所述者：「大樹十字坡，客人誰敢那裏過？肥的切做饅頭餡，瘦的卻把去填河。」（頁 369）《水滸傳》這裏所述，一般叫「人肉饅頭」；〔明〕馮夢龍編：《古今小說》（上海：上海古籍出版社，1987 年），下冊，頁 1412 也如是稱之。不過饅頭當然也可以無餡，即我們今天常見者。但不管哪一種，古來「饅頭」都非用「烤」而得之者，和猶太人焙烤而出的「餅」差別頗大。《水滸傳》所述的「人肉饅頭」以「籠」計，更不可能用「烤」，而是在「竈上」用「蒸」的。賀清泰急於連類，昧於格義，這裏顯然。

<sup>53</sup> Lettera di Luigi de Poirot. Pekino 4 ottobre 1772, BNC, Mss. Fondo gesuitico, 1386, 18, ff. 90 r.

係，因此常有內化之舉。宮中用語為官白，而「主子」與「奴才」(3: 21)、「吉祥」(14: 18)與「請安」(9: 25)等等語詞遂成常見的譯詞。「主子」與「奴才」這對倫序用語，乃旗人專屬，自是清宮古制；乾嘉時代的宦宦巨室，自會僭予使用，無足為奇，然而放在《古經》中猶太或埃及人的官府或宮廷裏使用，確實也由不得人有置身清代宮中之感，可見賀清泰的翻譯歸化之深，而這點適可佐證埃文佐哈 (Itamar Even-Zohar) 多元系統理論 (polysystem theory) 諸多高見之一：邊陲向中心靠攏係舉世譯史的常態，所重者係文體在強勢文化中的「接受性」(acceptability)，不是文體在原文或源文 (source language) 結構上的「充分性」(adequacy)<sup>54</sup>。話說回來，《古新聖經》的二字詞裏，賀清泰仍然有堅持：教中的「聖號」(Tetragrammation)，他非得異化處理不可。

明熹宗天啓七年 (1627)，龍華民 (Nicholas Longobardi, 1565-1654) 會高一志 (Alfonso Vagnone, 1566-1640)、金尼閣 (Nicholas Trigault, 1577-1628)、陽瑪諾、衛匡國 (Martino Martini, 1614-1661) 等十一名耶穌會士於上海嘉定，商討天主教至高的「陡斯」(Deus) 的譯法，徐光啓 (1562-1633) 與李之藻 (1571-1630) 等中國高官信徒據傳也列席。但龍華民堅持「陡斯」獨一無二，只能音譯，不應合以「神」、「上帝」或「天主」等中國傳統可見的聖號，一反羅明堅、利瑪竇以來的會中傳統<sup>55</sup>。一六二八年，中、日兩區巡閱司鐸帕爾梅羅 (André Palmeiro, 1569-1635) 親自為爭辯定調，禁用「上帝」，而高一志等人主張的「天主」遂勝出<sup>56</sup>。話雖如此，而教宗在康熙四十六年 (1707) 與康熙五十五年 (1716) 同時也三申五令，在華會士中不避「上帝」者却仍有之。馬若瑟即獨樹一幟，〈夢美土記〉(1707) 與《儒交信》等早期天主教說部中，早已言者諄諄，聽者

<sup>54</sup> 以上有關多元系統理論，見 Itamar Even-Zohar, *Polysystem Studies, Poetics Today: International Journal for Theory and Analysis of Literature and Communication* 11.1 (1990): 50-51。

<sup>55</sup> 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；以及 Sakeun Kim, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Response to Matteo Ricci’s Shangti in Late Ming China, 1583-1644* (New York: Peter Lang, 2004), pp. 177-180。

<sup>56</sup> 有關嘉定會議，詳見 Liam Matthew Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2007), pp. 85-89；高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》(臺北：輔仁大學出版社，2009年)，第1冊，頁37-40；另見 Kim, *Strange Names of God*, pp. 171-183。

藐藐了。歲月往前再推一些，禮儀之爭的中外參與者就不用再提。賀清泰把自己的宗教定名為「天主教」，但終《古經》通書，最高「神」他幾乎都譯為「陡斯」，只有《新經》中才與「天主」併用。唯一的例外是「主」(Dominus) 這個尊稱：他時而如此譯之，時而譯為「上主」。甚至連「耶落哈」(Elohim)、「亞多那意」(Adonai)、「耶里暈」(Elyon)、「撒達意」(Shaddai) 和「亞多那意撒玻得」(Adonai Sabaoth) 這些前此耶穌會士提都不提的聖號，他也在〈救出之經〉第六篇的第二個注解裏詳予說明。連十六世紀才合併完成的新詞「耶火瓦」或「耶和華」(Jehovah)，賀清泰也告訴乾嘉讀者道：「陡斯總沒有默啓」過(3: 6 注 2; 另參鄭著，頁 150-153)。當然，賀清泰意在攻擊新教，批評他們恣意「造假」。如果賀氏早一個半世紀來華，嘉定會議中龍華民想來不致於孤軍奮戰。

唐代玄奘(602-664)有「五不翻」的音譯理論，其中「此無故」或「秘密故」兩種狀況<sup>57</sup>，賀清泰也得其三昧，曉得音譯處理的力量大。玄奘把印度有之而中土所無的「菩提樹」音譯了，某些咒語若以譯字行之，力量消解，他同樣以譯音代之。賀清泰音譯的樹名與特殊事物太多了，例如今譯「橄欖樹」者，至遲明代已有之，但賀氏可能不知，〈審事官經〉中著名的寓言〈眾樹議王〉中(8: 9)，他就效龐迪我(Diego de Pantoja, 1571-1618)《七克》的譯法，稱之為「阿里瓦樹」(oliva)<sup>58</sup>。〈如達斯國眾王經尾增的總綱一卷〉所譯的「撒罷多」(sabbatta)，意思是「歇息」(13: 9)，賀清泰譯得也頗有「秘密故」的沉味。這類「此無故」或「秘密故」的音譯詞，若外加有其意涵卻不如音譯有力的名詞如「若耳當河」(Jordanem fluvium)等詞<sup>59</sup>，終《古新聖經》三十六卷，賀清泰用得不知凡幾。若製一表，長度可知。所幸賀清泰若非在各卷「注解」中加以說明，就是在正文用「解說」說之。他上承陽瑪諾譯《聖經直解》的習慣，下

<sup>57</sup> 參見〔宋〕周敦義：〈翻譯名義序〉，收入〔宋〕法雲編：《翻譯名義集》，見高楠順次郎、渡邊海旭編：《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1934年），第54冊，頁1055a。《大正新脩大藏經》以下簡稱《大正藏》。

<sup>58</sup> 〔明〕龐迪我：《七克》卷一〈伏傲〉音譯之為「阿理襪」，見〔明〕李之藻輯：《天學初函》（臺北：臺灣學生書局，1965年影印明崇禎年間刊本），第2冊，頁765。

<sup>59</sup> 「若耳當河」這個譯名，當然是承《天主降生言行紀略》中的「若而當河」而來（如鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)編：《耶櫛館》，第4冊，頁230），清末這一九四九年的天主教《聖經》都選用，差別僅在此刻「耳」字易成了現代人較為常用的「爾」字，見蔡錦圖：〈天主教中文《聖經》翻譯的歷史和版本〉，《天主教研究學報》2011年第2期，頁23、26、28、31。

開新教和合本《聖經》修訂版出現前在正文中以括號或以小字夾插解釋的做法，可算中國解經形式的特色之一。

《古新聖經》在語詞上的貢獻仍有許多，〈聖徒瑪竇萬日略〉中著名的「以眼還眼，以牙還牙」(Oculum pro oculo, dentem pro dente.)一譯，學者早已指出係賀清泰首開其風<sup>60</sup>。我們若不論這類長句型的譯詞，賀清泰仍有不少名詞的譯法，今日基督宗教界仍然循用，而且用得朗朗上口。〈聖徒瑪竇萬日略〉裏的「聖徒」是一例。按天主教的傳統，拉丁文的「聖克多」(sancto)多譯為「聖人」，早有定論，迄今猶沿用中。若以高一志的《天主聖教聖人行實》(1629)衡之，「聖人」還可指保祿這類「宗徒」(apostolus)。明末以來的天主教傳統裏，「聖徒」僅偶爾一用，而且大多以耶穌為「聖」而指其「信徒」而言<sup>61</sup>。但〈聖徒瑪竇萬日略〉裏的「聖徒」卻是一個相當特殊的用法，《古新聖經》的《新經》部分，凡指《歷史書》或《萬日略經》(Evangeli)者，多以「聖史」開頭，如〈聖史瑪爾谷萬日略〉或〈聖史路加萬日略〉。由於「萬日略」本身就是「福音」或「耶穌聖傳」之意，這裏的「聖史」應仿傳統語彙「良史」而來，指「神聖的歷史的撰述者」，乃「瑪爾谷」等名字的「修飾詞」(epithet)，也是「同位語」(apposite)。加以賀清泰把〈若望福音〉又譯為〈聖若望聖經〉，明白把「聖徒」也等同於「聖克托」或「宗徒」了。當然，最稱顯而易見的是〈聖徒瑪竇萬日略〉尾隨的「作者欄」：其中指出這部〈萬日略〉乃「聖徒瑪竇記的」，繼之又在序言中再度稱呼「瑪竇」為「聖瑪竇」(26: 序)，以故《古新聖經》所用的「聖徒」，可謂首開以此詞指「聖人」的基督宗教的風氣。天主教如今棄置不用，新教倒是撿過來譯，而且因新教在十九世紀盛行，一般人的觀念中，此詞儼然變成英文「聖特」(saint)的標準中譯。

<sup>60</sup> Toshikazu S. Foley, "Four-Character Set Phrases: A Study of Their Use in the Catholic and Eastern-Orthodox Version of the Chinese New Testament," *Hong Kong Journal of Catholic Studies* 2 (2011): 80. 不過“Oculum pro oculo, dentem pro dente”這句話，除〈瑪〉5:38可見外，《舊約》〈出〉21: 24；〈肋〉24: 20；以及〈申〉19: 21也有之，當為猶太人千年來慣用的成語。

<sup>61</sup> [明]高一志：《天主聖教聖人行實》(崇禎二年武林超性堂版)，卷7，頁41b-42a 聖婦瑪利亞瑪大勒納的傳文內，確曾出現「聖徒」一詞：瑪大勒納「屢具耶穌及聖徒所需資用，供給之」。從上下文看來，這裏的「聖徒」不是今天新教的用法，而是以耶穌為「聖」，再轉為形容詞以尊稱耶穌當時的「門徒」(disciples)或〈宗徒大事錄〉中所謂的「宗徒」(apostles)。高一志《聖母行實》亦見類似用法，見吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》，第3冊，頁1309。另見李爽學：《譯述》，頁210-221。

《古新聖經》流傳後世的同類譯詞，還有「聖詠」(Psalms)等詞。「撒旦」(Satan)一譯，《古經》中賀清泰多緣教中前輩遂為「撒殫」或「沙殫」，但到了《新經》裏，他卻改譯如上(參 28: 13)，已近新教《聖經》中的「撒但」(如《啓》 22: 7)，而非教徒使用的頻律甚且更高，高過和合本前述的譯詞<sup>62</sup>。最後，我覺得有一詞不能不談，乃我們今天常掛嘴邊的「樂園」(paradisus)。這個名詞，佛典以外<sup>63</sup>，中國傳統應未得見。明末羅明堅的《天主實錄》(1584)嘗提到伊甸園，但羅氏以釋家與儒家之語加以連類，稱之為「極樂之國」，而陽瑪諾、費奇規(Gaspar Ferreira, 1571-1649)、孟儒望(João Monteiro, 1602-1648)重訂後的羅氏著《天主聖教實錄》(1637-1641，又稱《新編天竺國天主實錄》)，則明示天主在第三日「又作一處甚妙光景」，到了第六日，「成一男，名曰亞當；後成一女，名曰厄禮。使之配偶。此二人者，乃普世之祖。使居樂土，是謂地堂，無寒無暑，百果俱備」<sup>64</sup>。所謂「伊甸園」，羅明堅若非效《詩經·碩鼠》，稱之為「樂土」，就是以「地堂」(earthly paradise)名之，以別於羅氏及利瑪竇借佛道之語所稱的「絕頂之高天」、「天庭」或「天堂」(heavenly paradise)。艾儒略在崇禎十三年(1640)編撰《天主降生引義》，「地堂」則譯為「福地」<sup>65</sup>，顯然連類自尤屬道教的「洞天福地」一詞。明末耶穌會士或教徒語涉「樂園」，心中所貯大多為拉丁文或其時政治上的霸權語言葡萄牙文。其中楊廷筠(1562-1627)就像龍華民一樣，認為中國傳統並無類似「樂園」的觀念，譯字必使「真義……失却」<sup>66</sup>，是以力主音譯。所著《代疑續篇》言及「天主賞善罰惡之所」或其所居之「天堂」，即以葡文音譯為「罷辣依瑣」(paraiso)<sup>67</sup>，而這反而讓我們聯想到一五八〇年代，羅明堅與利瑪竇編《葡漢字典》，語彙有限，也只能向佛道借鑑，譯葡萄牙文裏的「天堂」為「天靈」(天庭)，連「地

<sup>62</sup> 例子可見王國維：〈論性〉，《王觀堂先生全集》(臺北：文華出版公司，1968年)，第5冊，頁1569。

<sup>63</sup> [西晉]竺法護譯：《方等般泥洹經》，見《大正藏》，第12冊，頁919a。

<sup>64</sup> [明]羅明堅：《天主聖教實錄》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻續編》(臺北：臺灣學生書局，1966年)，第2冊，頁785-787。

<sup>65</sup> 見[明]艾儒畧著，葉農整理：《艾儒畧漢文著述全集》(桂林：廣西師範大學出版社，2011年)，下冊，頁462。

<sup>66</sup> [明]楊廷筠：《天釋明辨》，見吳相湘主編：《天主教東傳文獻續編》(臺北：臺灣學生書局，1966年)，第1冊，頁245。

<sup>67</sup> 楊廷筠：《代疑續篇》，見李天綱編注：《明末天主教三柱石文箋注——徐光啓、李之藻、楊廷筠論教文集》(香港：道風書社，2007年)，頁313，尤請見同頁注99。



堂」(paraiso terreal) 都用「佛國」權譯<sup>68</sup>。綜上可知,「樂園」一詞,《古新聖經》之前天主教界確無,而為整個基督宗教首開風氣者,又推賀清泰。〈化成之經〉乃〈創世紀〉前篇,多次提及亞當、厄娃所居的伊甸園,每每即以「樂園」名之:「主陡斯起初預備一個樂園,把他造的人放在那裡頭。」(1: 2)

「樂園」一詞,思高本《聖經》接受得一無掛礙,新教的和合本雖仍使用「伊甸園」,但從《古新聖經》流傳下來的「樂園」卻也已變成天主教「地堂」的現代對等詞,時而也見諸新教近代所譯的保羅書信裏,連李之藻倡議的「罷辣依瑣」都可含括進「樂園」的論述中。馬禮遜(Robert Morrison, 1782-1834)編的《華英字典》(*A Dictionary of the Chinese Language*)中,「罷辣依瑣」的英文對等詞,他即中譯為「樂園」<sup>69</sup>。米爾頓(John Milton, 1608-1674)的名作《失樂園》所吟不僅是亞當、厄娃所失之「地堂」,也包括撒彈所失的「天堂」,而這一切所指,或我們的中譯本所傳唱者,「樂園」一詞都已概括了。總之,此詞的連類,賀清泰居功厥偉!

除了人地名的音譯詞之外,《古新聖經》中三字詞不多見,《眾王經》裏的「定不得」(如 9: 6)是例外。至於四字詞,賀清泰多因襲舊套,用的是我們慣見的四字成語,而這點前人論之已詳<sup>70</sup>,茲不贅。但其中傑出而富有新意者,也幾唯前舉出自〈聖徒瑪竇萬日略〉的希伯來律法「以眼還眼,以牙還牙」(26: 5)。賀清泰譯來頗見沸騰熱血,我們讀來自是慷慨激昂。《古新聖經》的譯詞,如今反經內化而變成中文成語了,係明清間耶穌會對中國語言的又一貢獻<sup>71</sup>。

<sup>68</sup> Michele Ruggieri and Matteo Ricci, *Dictionário Português-Chinês*, ed. John W. Witek, S.J. (San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History; Lisbon: Biblioteca Nacional Portugal and Instituto Português do Oriente, 2001), p. 127 (Facsimilie part).

<sup>69</sup> Robert Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language* (Macau: East India Company's Press, 1822), v. 6, p. 309. 不過這本字典中,「樂園」僅為“paradise”中譯的選擇之一,而且馬禮遜也稱譯自回教用法。馬氏字典中的說詞,我頗懷疑,因為他選用「天上樂園」與「極樂園」二詞釋“paradise in heaven”,而這兩個名詞並非回民所用。

<sup>70</sup> Foley, “Four-Character Set Phrases,” pp. 77-81. 另見鄭海娟:《賀清泰《古新聖經》研究》,頁 59-60。

<sup>71</sup> 有關明清間耶穌會對中國語言的貢獻,見 Federico Massini, “Aleni's Contribution to the Chinese Language,” in “*Scholar from the West*: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China,” ed. Tiziana Lippiello and Roman Malek (Brescia and Sankt Augustin: The Fondazione Civita Bresciana and Monumenta Serica Institute, 1997), v. 2, pp. 539-554; 以及李爽學:《譯述》,頁 396-443。

不過不論源文或譯文，「以眼還眼，以牙還牙」實為文句，所謂「成語」，我乃權宜稱之。

既為文句，下面我們不妨舊話重提，再彈「聖熱落尼莫之夢」的老調：就《古新聖經》而言，這個「夢」的隱喻所指，在以俗語或土語譯經。賀清泰「俚俗」的程度，可由佛里堀口 (Toshikazu S. Foley) 觀察《新經·聖保祿論羅瑪教友書札》時引出的「不死不爛的天主」(in corruptibilis Dei) 證得 (31: 1)，也可由《歷史書》中耶穌罵人的「從肛門出去」(in secessum emittitur) 看出 (27: 7 及 26: 15)。可惜佛里幾可謂「不解風情」，不明白賀清泰苦心孤詣，以俚俗之風 (vulgarism) 譯經的本意。〈如達斯國眾王經尾增的總綱卷二〉中還有約撒法得 (Jehoshaphat) 因天主「親戰」他們的世仇，回到耶路撒冷就「彈琴」，奏「琵琶」，又「吹號」而進入「天主堂」(14: 20) 等內化譯法，想來也難入佛里的法眼，讀來恐會覺得問題重重 (problematic) 了<sup>72</sup>，「定不得」要衛道之士把《古新聖經》給禁了——且不談依斯拉耶耳 (以色列) 的「民人」還會在天主臺前「祭祀」或「燒香」，而厄則濟亞斯 (Hezekiah) 在位時，天主也曾特別簡選肋未的子孫「站列在他前，事奉恭敬，與他燒香」！(14: 29) 卷中其他地方也有類似的用法 (如 9: 2、13: 6)。佛道概念在這些地方業經挪用，「褻瀆」的程度不輸「不死不爛的天主」。

《聖經·舊約》大多出以希伯來文，只有〈厄斯德拉〉第四至六章、第七章部分內容，以及〈達尼爾〉書第二章四節至第七章二十八節是用阿拉美文 (the Aramaic) 寫成。至於《新約》中耶穌講道，仍然用阿拉美文，並非其時盛行的「通用希臘文」(Koine Greek)。不過《新約》寫經人就得用希臘文了，但因他們背景各異，是以所寫經卷的希臘文風格不一。再以《歷史書》為例，其中固有優雅如瑪竇與路加所傳之福音，也有口語得如馬爾谷及若望所傳者。保祿的書信文體多變，主因他受過良好的羅馬修辭學訓練，然而〈若望默示錄〉的語言就粗俗多了，儘管經中豐富的想像力已彌補這方面的缺陷，使之堂皇登上了「文學」的寶座。總之，《新約》使用的「通用」希臘文，多數確實也「通俗」。武加大本《聖經》源自各種不同的古拉丁文 (Old Latin) 本《聖經》，西塞羅在世時每稱呼這類經中語言為「普通話」(lingua vulgata)<sup>73</sup>。既然如此，「聖熱落

<sup>72</sup> Foley, "Four-Character Set Phrases," p. 80.

<sup>73</sup> W. E. Plater and H. J. White, *A Grammar of the Vulgate, Being an Introduction of the Latinity*

尼莫之夢」在中文語境中的另一層啓發是：賀清泰借北京俗語出經，表明他仍以「平直文體」爲尚。

平直文體當然衍生出另一個問題：如此以教學爲尚的文體，是否能夠製造出「神聖」之感，是否能借「通俗」或「俚俗」而生發某種奧爾巴哈 (Erich Auerbach, 1892-1957) 所謂「卑降文體」(sermo humilis) 的「雄偉」(the sublime) 之風？對西方人來講，「雄偉」乃「美」的極致，而「卑降文體」若可與「雄偉」掛勾，豈非鑿柄不合？如此看似矛盾的現象，聖奧斯定及奧爾巴哈都有分教：賀清泰所本的武加大本《聖經》固以平直文體出之，然而其主題所繫的天人大愛或人對上主的忠誠卻可化「通俗」爲「雅正」，變「卑降」爲「崇高」<sup>74</sup>！從奧爾巴哈的觀點言之，《古新聖經》用「俗語」或「平常話」中譯雖左違中國傳統的「經」驗，一反在華天主教《聖經》多以文言筆度的常態<sup>75</sup>，然其文體卻可以各種不同的修辭技巧改裝，使之傳達出某種「神聖幽隱的『天主之意』」(鄭著，頁 31-33)，進而臻至雄渾崇高 (the sublime) 的風格。

下面我且舉《眾王經》爲例，稍談《古新聖經》的「卑降文體」如何化腐朽爲神奇。《眾王經》第三卷寫依斯拉耶耳的後代違背他們和天主所締結之約後，獨先知厄里亞斯 (Elias) 不從眾，不願意背離天主。此時「天主的神」要厄里亞斯「站出來」，站在山上，「立在天主台前」。而說時遲，那時快，天主隨即顯靈，隨著一陣石破山崩的「猛風」令厄里亞斯不可蹉跎，應即前往他地尋人以繼其大任。賀清泰接下乃以如詩卻通俗的語言譯道：

天主不在這風內；這風後地動，天主不在這動內；動後是火，天主還〔是〕不在這火內；火後，聽——〔是一陣〕溫和〔的〕風的聲〔音〕。

...non in spiritu Dominus. Et post spiritum commotio: non in commotione Dominus. Et post commotionem ignis: non in igne Dominus. Et post ignem

---

*of the Vulgate Bible* (Oxford: Clarendon Press, 1926), pp. 1-10. 有關武加大本《聖經》的簡史，見 Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate: Pendant les premiers siècles du moyen âge* (Paris: Librairie Hachette, 1893), pp. vii-xxi; and Dennis Brown, "Jerome and the Vulgate," in *A History of Biblical Interpretation*, vol. 1: The Ancient Period, ed. Alan J. Hauser and Duane F. Watson (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003), pp. 356-362。

<sup>74</sup> Erich Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and the Middle Ages*, trans. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1965), pp. 25-66. Also see *OCD*, IV.xviii.35.

<sup>75</sup> 蔡錦圖：〈天主教中文《聖經》翻譯的歷史和版本〉，頁 43。

sibilus auræ tenuis.<sup>76</sup>

我們可以不論賀清泰的源文，單從譯文觀之，《古新聖經》這幾句話令人首先感受到的乃「速度」與天主顯現時的「隆重」，是天主誨人前「動身」的速度之快與讓人感受到的「莊嚴」之感。所謂「速度感」之所以形成，重點首在語詞。寫經人似乎要把天主比成「風」(spiritu)，但又說「天主不在這風內」，那麼天主是超風而行囉？寫經人次則似乎要把天主現身比成「地動」(commotio)，但天主也不在這個「地震」的古語傳下的北京——甚是閩南——俗語中，那麼天主疾疾如律令，是比「動如脫兔」來得還要快囉？寫經人最後又像是要把天主比成「火」(igne)，但天主也不在這「火速」之中：祂來如電，去如風，風馳電掣卻又超風追電越火破震而來，以迅雷不及掩耳的速度「溫柔地」在我們，在厄里亞斯的耳邊悄聲說話，因為厄里亞斯也「聽」到——這個動詞是賀清泰的翻譯補述——這一陣山崩海裂後的「溫和」的「風聲」(sibilus auræ tenuis)。

從修辭的角度看，寫經人或譯經人這幾句「不在比喻中」的「比喻」，主要是由「層遞」(anadiplosis) 堆垛而成的「矛盾語」。唯其因為牛馬互攻，所以力量是由窘迫逼成；唯其因為是由「層遞」堆垛形成，所以力量是逐點擴大，以積沙成塔的方式鋪天蓋地捲來。提到「捲」字，我們在上引賀清泰所譯的段落中又看到語言以迴旋複沓之狀如夢撲來，像幻影般難以捉摸，而如此變幻莫測也唯有天主的大能才可如此顯現，「動則如此」。我們倘要在英國文學中尋找風格接近上引似的例子，德昆西(Thomas De Quincey, 1785-1859)「夢囈般的賦格」(dream fugue) 差可比擬<sup>77</sup>。寫經人或譯經人這幾句話，已經把「天主的臨在」(divine presence of God) 轉成排山倒海的夢中語：威嚴如來，其疾如風。而厄里亞斯也因上述而自我內化，轉成那「未來的亞當」的「預像」(forma futuri) 了。

「預像」是賀清泰的譯詞，新造而來(neologism)，為中國傳統所無，《古新聖經》的正文或注解中卻用得不少<sup>78</sup>。我們再添加一個字，就變成了「預像論」

<sup>76</sup> 賀清泰：《古新聖經》，11: 19。另見 *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, ed. Nova (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), Regum III, 19: 11-12。下引武加大本《聖經》概據此版。

<sup>77</sup> George Saintsbury, *A History of English Prose Rhythm* (Bloomington: Indiana University Press, 1967), pp. 309-320.

<sup>78</sup> 如《新經》中〈聖保祿論羅馬教友書簡〉第五篇。這一篇中，保祿發展出「亞當預像論」

(typology)。不論「預像」或「預像論」，中文天主教界迄今仍延用之。不過這裏我不擬就此再贅，《眾王經》中如上有關厄里亞斯的句子才是重點，賀清泰譯得不少，下面一句出自第二卷，也有詩——而且是「史詩」——似的況味：

亞伯撒隆騎騾，忽然遇見達味的兵。騾過稠密橡樹底下，他的頭髮被樹枝括住，騎的騾子往前跑，他的身體掛在天地之間。

Accidit autem ut occurreret Absalom servis David, sedens mulo: cumque ingressus fuisset mulus subter condensam quercum et magnam, adhæsit caput ejus quercui: et illo suspenso inter cælum et terram, mulus cui insederat, pertransivit.<sup>79</sup>

上引講達味 (David) 之子亞伯撒隆 (Absalom) 造反不成，反讓達味帳下的大將約亞伯 (Joab) 所殺。亞伯撒隆係達味長子，生來玉樹臨風，相貌堂堂，又建功無數，頗得人心。可惜他疑心父王不會傳位給他，伺機造反。達味先敗後勝，但對亞伯撒隆依然心存父愛，要求約亞伯活擒，不得殺之。然而亞伯撒隆興許劫數難逃，約亞伯居然抗命弑之，而上引便是亞伯撒隆一身功夫，約亞伯仍可輕易戮之的死前一景。賀清泰譯來十分生動：亞伯撒隆所騎的騾子經過密林深處，一頭長髮讓樹枝纏住，整個人「懸空騰起」，遂給約亞伯可乘之機。賀清泰不此之「譯」，反道亞伯撒隆的「身體掛在天地之間」(illo suspenso inter cælum et terram)。這句話比思高本同句俚白而俗氣，但無〈撒慕爾記下〉那「身懸在天地間」(18: 9) 的譯句平板，因為「掛在」這個動詞一接上「天地之間」，產生的動感漾然又龐然，遠比「懸著」意象天成。如此看來，亞伯撒隆反而不像是個「不孝子」，而是像米爾頓筆下的撒殫一般了：他領兵反出天庭，打落地獄後猶一身傲骨！亞伯撒隆更像荷馬吟唱的阿基力士 (Achilles)，故事扣人心弦。在《古新聖經》中，他活脫就是個悲劇英雄。翻譯而能得「體」如上引的兩段，顯示賀清泰的筆端有新詮，而其主題之嚴肅也已把聖熱落尼莫的「卑降文體」轉成即使詞藻平直亦無妨其高貴之感的「雄偉文體」。

回頭再看《古新聖經》中「預像」一類的詞。這個詞正如用作及物動詞的「聖」與「戰」等字，用多了反而會變成我們今日所稱的「歐化語」。《古新聖經》裏歐化語的形成，一部分乃不及物變成及物動詞使然，我們讀來不順，抑且怪

(〈羅〉5: 14)，神學研究者皆知。參見輔仁神學著作編委會編：《神學辭典》(臺北：光啓出版社，1998年)，頁626-627「預像論」條。

<sup>79</sup> 賀清泰：《古新聖經》，10: 18。另見Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam, Regum II, 18: 9。



異拗口。文前我多從《古經》舉例，賀清泰所依大體係北京俗語。但是到了《新經》，他或為顯示其中語體雅勝於俗，從而一反「古」態，居然常用後來新教譯經人所稱的另類「中間文體」翻譯，而譯得又不管混雜夾生或水乳交融，形成類似《神天聖書》那種文白夾離的語句：雖妍媸互見，但時而又顯現一些文白交融的好句子（參見鄭著，頁 35-43）。《古新聖經》中的歐化語每每如此形成，故而在〈厄斯大拉經〉上卷中我們遂見「王達略」(Dario regi; 15: 7 and 4-6) 這種配合拉丁語法生成的怪稱。〈聖若望書札〉也出現「我們相通聖子耶穌基利斯督的血，淨我們於諸罪」(34 之 1: 1) 的夾生之句，而〈聖保祿書札〉同樣有「我不商量親戚」這類拗口文句(32 之 1: 1)，〈數目經〉第五篇甚至有如下怪句：「若是別的男子同你沒有睡臥，……。」(Si non dormivit vir alienus tecum, ...) 句中那「沒有睡臥」(non dormivit) 一詞造成的詞效，可稱拉丁化(Latinism) 之尤。至於我們今天常說的「見證」(testis)，〈諸徒行實經〉首篇則倒過來寫，形成耶穌命宗徒之一在祂復活後，要「到地兩頭証見我」的翻譯奇譚(30: 1)。終《歷史書》，這類顛倒為用的句子特多，可見早期譯經人缺乏現成又可達意的語詞可以連類的窘狀，但也可見賀氏不畏艱困，勇於創新、發明中文語詞的氣魄。

拉丁文中頗有近似英文的關係代名詞者，引導形容詞子句時，形成的歐化體也拗口，但是方諸上述不及物變成及物動詞的句子，卻是溫和了許多。〈聖若望聖經〉中，斐理伯(Philippus) 進到耶穌門下，逢見那大那耳(Nathanaël) 時，對他說道：「我們找得了每瑟法度內及諸先知經上紀的那匪肋得地方若瑟的子耶穌。」(Quem scripsit Moyses in lege, et prophetæ, invenimus Jesum filium Joseph a Nazareth; 29:1) 斐理伯的話，從譯文看來，係由一長串的形容詞子句構成，實則是關係代名詞「那個」(quem) 在作崇，賀清泰雖然隱而未譯，其實我們也可以視之如同英文常見的插入句，而若以現代標點加以改動，就會變成另一種形式的歐化語：「我們找得了每瑟《法度》內——〔以〕及諸《先知經》上——紀的那匪肋得地方若瑟的子耶穌。」武加大本《聖經》的拉丁語法鬆散，其程度尤甚於古拉丁文，名詞固常轉為動詞用，不及物動詞時而亦可化為及物動詞使，而關係代名詞又要得頻繁，十足是典型的口語表達方式<sup>80</sup>。

<sup>80</sup> Plater and White, *A Grammar of the Vulgate, Being an Introduction of the Latinity of the Vulgate Bible*, pp. 52-60.

口語和書寫——即使以口語書寫——當然有別，方塊字如此，拼音文字亦然。奈何賀清泰並不理會這種差異，他「惟圖保存《聖經》的本文本意」，幾乎不顧「各人本國文章的文法」，而且認定「自古以來，聖賢既然都是這樣行」，他也沒有道理不「效法而行」(1:〈聖經之序〉)。賀清泰的譯論宣言，部分靈感得自《論天主教義》(IV.xxii.27 and IV.xx.39)。一旦他「行」了非中國人「本國文章的文法」所成者，歐化體譯文就在《古新聖經》中一句句出現了。這種歐化體不以音譯詞多寡為特色，而是以「文法」——賀清泰所用的這個詞恐怕不僅止於指乾嘉定義下的「文章作法」，還應包括傅汎際 (Francisco Furtado, 1589-1653) 和李之藻合譯的結構語言之法的「談藝」或「額勒瑪第加」(grammatica) 在內<sup>81</sup>——合不合乎譯入語為準。《古新聖經》多數的句子，我們讀來拗口夾生，歐化體——而且還是因拉丁文法形成的歐化體——遍布經中，當係主因。

如果掌握得前切後響，邏輯顯然，《古新聖經》的「歐化語」其實也不盡不討好。下文是〈聖史路加萬日略〉第七篇中最著名的章節，敘述法利賽人西默盎宴請耶穌。席間連賀清泰都解為瑪利亞瑪大勒納 (Mary Magdalene) 的罪婦前來懺悔，《新經》如此譯道：

城中有一女，向染不潔，一知耶穌在法里塞阿家，〔遂〕帶一白石瓶香液來。他跪在耶穌足傍，以淚洗其足，以己髮擦之，口親足，以香液傅之。<sup>82</sup>

揚雄 (53-18 BCE) 《法言》謂「事辭稱則經」，意指凡可以「經」稱者，其事並辭必然相稱，如響斯應。揚雄這句話，馬若瑟由衷讚賞，所著《漢語笱記》(*Notitia Linguae Sinicae*) 多所論及<sup>83</sup>。瑪利亞瑪大勒那的懺悔，佛拉津的亞可伯 (Jacobi á Voragine) 認為是天主教有史以來「最完美的懺悔」<sup>84</sup>，更是傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 「真相的政治」(politics of truth) 中所謂「以身懺悔」(exomologesis) 的典型<sup>85</sup>，而《古新聖經》譯來怎能不得「體」？賀清泰拋開了

<sup>81</sup> [明] 傅汎際譯義，李之藻達辭：《名理探》(臺北：臺灣商務印書館，1965年)，1: 6。

<sup>82</sup> 賀清泰：《古新聖經》，28: 7。

<sup>83</sup> [漢] 揚雄撰，[晉] 李軌注：《揚子法言》(臺北：臺灣中華書局，1968年)，卷2，頁2b。Joseph-Henri-Marie de Prémare, *Notitia Linguae Sinicae* (Malaccæ: Cura Collegii Anglo-Sinensis, 1831), p. 190.

<sup>84</sup> Katherine Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen* (Princeton: Princeton University Press, 2000) pp. 15 and 58.

<sup>85</sup> Michel Foucault, *The Politics of Truth*, ed. Ylvere Lotringer and Lysa Hochroth (New York: Semiotext, 1997), pp. 199-235.

聖熱落尼莫，反借說書人的口吻，寫出了萬濟國 (Francisco Varo, 1627-1687) 《華語官話語法》 (*Arte de la lengua mandarina*, 1703) 論中國口語所稱的「第二體」，亦即介於「高雅」與「粗俗」之間的「中間語體」<sup>86</sup>。馬大勒那「帶一白石瓶香液來」一句，賀清泰用白話寫，接下他卻要我們以想像力解放某種文言歐化體的小腳：既然以「淚」洗足而不道是誰之「淚」，文言中其意無妨，但以「髮」擦之即可，文中卻又生出了個「己」字，似乎就不是文言最好的章法。凡此種種，說穿了是受拉丁文法中的「所有格」(genetive) 牽制有以致之。瑪利亞瑪大勒那的懺悔，傳統中國士子寫不來，乾嘉時人也寫不來，乃當世地道的歐化體白話文。某個意義上說，文中文白交融，倒非夾雜。

#### 四、藏書樓裏塵封的現代性

瑪利亞瑪大勒那「向染不潔」一語有互文：崇禎二年 (1629)，高一志在《天主聖教聖人行實》裏中譯她的傳記，稱之「漸染不潔」，而艾儒略六年後於《天主降生言行紀略》再述〈路加福音〉同章，又謂之「向染不潔」，賀清泰一字不改。縱為瑪大勒那「口親」耶穌之「足」，「以己髮擦之」，《古新聖經》恐怕也都變化自艾譯中「以淚滌耶穌足，用己髮拭之，香膏沃之，口親之」數句（《耶檔館》，4: 126）。《古新聖經》中這種種互文的現象，說明是經不可能為賀清泰「獨力」譯成：史上或賀氏同時的幾種《新經·歷史書》，多少都是「共同譯者」，至少是他中譯時的參考文本。如此譯法，頗似武加大本的譯事：《舊約》除《聖詠》先由七十賢士本《聖經》(The Septuagint) 譯出外，餘者都譯自希伯來文原本，即使是《聖詠》，最後仍然由希伯來文出之。至於《新約》，則修改自聖熱落尼莫之前即已存在的古拉丁文《聖經》(Old Latin Bible)，譯法當然難免受源文的掣肘。譯體隨之，順理成章。所以我們要論《古新聖經》的現代意義，主要係針對《古經》而言，況且經前那兩篇序言，分明也是針對全經尤屬此一部分而發。

賀清泰譯畢滿文《聖經》，繼之才中譯《古新聖經》。這個次序有意義，蓋滿文雖分老滿文、新滿文，不過這僅指字母的樣式。滿文既以字母為之，自是

<sup>86</sup> 法蘭西斯科·瓦羅 (萬濟國) 著，姚小平、馬又清譯：《華語官話語法》(北京：外語教學與研究出版社，2003年)，頁11。

拼音文字，而凡屬拼音形成的語文，一般而言就是「白話文」，只有時代之分，並無嚴格如中文文白這種書面語和口語之別。翻譯滿文《聖經》，故此是在中國推行某種「白話翻譯」，對賀清泰尾隨的中文譯經必有相關的啓示，是他在「聖熱落尼莫之夢」外，以白話譯經的另一經驗基礎。不過這點我有能力之限，只能約略言之，詳情得留待博雅高明者。縱然如此，這裏我們仍可一談明未開啓的耶穌會中文傳教方式，再論《古新聖經》以白話中譯的緣由。

學者大致以爲利瑪竇領軍的耶穌會士，布道的語言都以文言爲主。此見固然屬實，然而耶穌會除了「往上發展」，以文言文在士大夫階層傳教之外，實則還有其「向下扎根」的一面，往市井小民布道，而這便需要類似《古新聖經》中《古經》的語體襄助，至不濟也要文白交融的中國傳統白話小說所用之體。耶穌會「向下扎根」的言談主力係教義問答，用過的此一文類的形式不少<sup>87</sup>。但就對象之爲引車賣漿者流而言，耶穌會簡問略答者居多。萬曆二十八年(1600)左右，羅儒望(João da Rocha, 1565-1623)中譯《天主聖教啓蒙》。從茲開始，這類教義問答的語言體式，多數即介於市井小民與白話小說的語體之間。萬曆三十三年(1605)，利瑪竇繼之再譯的《天主教要》中的〈將領聖水問答〉(《耶檔館》，1:359-365)，則是我所見白話把「將」字遂作未來式的早期史例。羅儒望其後續譯《誦念珠規程》(1619?)，問答的篇幅都不算短，而且每以「師生問答」的方式出之(《耶檔館》，1:377-520)，相當特殊。中國教徒中，徐光啓(1562-1633)在稍前四年彙集利瑪竇《天主實義》某些論點，將文言文以語體「譯」爲《造物主垂像略說》，也可歸入教義問答的類別之中，而徐氏此書，恐怕又是中國有史以來在儒門「直解」或「廣訓」式的書籍外，最早以官白爲工具刊行的長篇「議論文」之一，某種意義上說，更可推之於雅克慎(Roman Jakobson, 1896-1982)所稱的「語內翻譯」(intralingual translation)<sup>88</sup>。

就小說言之，我們則可上溯至清初馬若瑟的《儒交信》。到了雍正之後的禁教年間，連一些證道用的故事集或說理性的護教之作，耶穌會或天主教其他各會會士，也都用白話予以重述，傳行於私下。乾隆年間，馮秉正刊《盛世芻

<sup>87</sup> 有關「教義問答」的各種形式，參見 Bernard L. Marthaler, *The Catechism Yesterday and Today: The Evolution of a Genre* (Collegeville: The Liturgical Press, 1995), pp. 9-162。

<sup>88</sup> 有關《造物主垂像略說》的重排版及考證，見李天綱：《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》(北京：新星出版社，2007年)，頁195-208。另見〔明〕徐光啓：《徐光啓全集》(上海：上海古籍出版社，2012年)，第9冊，頁380-385。

藹》，尤爲盛舉。馮氏的序言雖用文言寫，全書正文皇皇數萬言卻用白話撰。天主教士這類白話之作，從萬曆到乾隆時代，至少可見三十餘種（參見鄭著，178-180）。《盛世芻蕘》的馮序還提到徐光啓、楊廷筠及李之藻等人，謂之固然著作等身，但「辭多華藻，誰家鬻婢，盡屬文人？既難應對親朋，何以兼通雅俗？」所以「若欲得心應口，必須俗語常言」<sup>89</sup>，而馮著自是《古新聖經》外又一「故意」而非「無意」或「隨便」以白話議論的範例。上引序文中，好一句「得心應口」！馮序此語豈非清末黃遵憲「我手寫我口」的清初版本？

上述三十種以上的天主教白話著譯，多數仍爲耶穌會士所爲。若以中國傳統白話觀之，我們似應再添上法國教士殷弘緒的《訓慰神編》。是書所譯《舊約·多俾亞傳》，純以章回小說的白話體出之，乃賀清泰之前耶穌會白話語體的登峰造極之作。然而倘就字數與企圖之多而且大者言，耶穌會的白話傳統中，當然沒有一部比得上近一百五十萬言的龐然鉅帙《古新聖經》。

賀清泰之所以選北京俗語中譯《聖經》，耶穌會對下層百姓布道的企圖，我們不能輕忽。整部《古新聖經》洋洋三十六卷，因此可謂天主教——尤其是耶穌會士——從萬曆年間開啓的白話論述的大成之集。明代淮安李長科（fl. 1633），也嘗爲太祖衍作《聖諭六言解》，同樣以白話「申論」成書，可見於崇禎十四年（1641）陳智錫（生卒年待考）所編的文叢《勸戒全書》中<sup>90</sup>。由是觀之，《聖諭六言解》係以「善書」之名廣傳於民間。而我們猶記得，賀清泰也嘗用義大利文翻譯過康熙的《庭訓格言》，使之流行於歐洲。《庭訓格言》的原文雖爲文言，但康熙另一「名作」《聖諭十六條》，從雍正即位次年（1724）頒布《聖諭廣訓》後，桐城名臣方苞（1668-1749）的門生王又樸（1681-1769），即效李長科衍爲「北地方言」，俗題《廣訓衍》，約略刊行於賀清泰抵華前數年。《廣訓衍》通俗淺顯，文筆酣暢，是繼徐光啓《造物主垂像略說》後我所知第三部以白話議論的中文書籍。《廣訓衍》書成，隨即盛行於大江南北間，賀清泰不可能不知道，也不可能對其風行草偃的力量漠然無視。有趣的是，王又樸本人反而低調處之，自傳《介山自訂年譜》一字不提《廣訓衍》<sup>91</sup>，可見在士大夫

<sup>89</sup> [清]馮秉正：《盛世芻蕘》，收入吳相湘主編：《天主教東傳文獻續編》，第3冊，頁1420。

<sup>90</sup> [明]陳長卿纂輯：《勸戒全書》（明崇禎十四年（1641）序刊本，日本公文書館內閣文庫藏），卷3，頁14a-32a。

<sup>91</sup> [清]王又樸：《介山自定年譜》，收入《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公司，1991



階層，白話文仍遭鄙視。儘管如此，《廣訓衍》盛行是事實，而這當然和官方需要有關，不過王又樸的官白造詣也是主因。白話文在此遂得結合政治力量，而《廣訓衍》「替『天』行道」造下的結果，是白話——尤其是北京官話——幾乎取代了文言文，變成中國首屈一指的權力語言，在市井小民間尤可和科考時文分庭抗禮。嘉慶十年前後，江西布政使先福（fl. 1805）體得以「方言俗語」勸導「鄉愚」可得「曲爲引諭」的效果後，即多方覓得《廣訓衍》，深爲其「講解辭意，令人易曉，誠於愚氓聞之，甚爲裨益」折服<sup>92</sup>。賀清泰原本就有意以方言俗語譯經，《廣訓衍》既爲明鑒，加以天主教內對下層傳教的語言傳統與滿文譯經雙雙再予啓發，用白話譯《古新聖經》，此其時也。

儘管寫《廣訓》的雍正反天主教，下《聖諭》的康熙多數歲月卻「敬天」。從乾隆朝開始，《聖諭廣訓》的白話版儼然可以輔教化，佐王風，是某種意義上的「啓蒙」語言。米憐等新教傳教士對《聖諭廣訓》的內容有批評，但也認爲《廣訓衍》屬於中國書寫文字的「平直體」，是《聖經》最好的對譯之體<sup>93</sup>。從《廣訓衍》發蒙風眾的力量再看，清代高層至少迄乾隆，已經體認到白話——尤其是北京官話——才是統治廣土眾民最有力的工具。白話文的政治性格，至此表露無遺。就《廣訓衍》或其兄弟本《聖諭廣訓直解》衡之，其重要性迄清末不減。中國史上，清末係另一個白話所向披靡的時代，朝廷的《廣訓衍》等書和新派人士所辦報紙，在在都證明白話文才是啓牖民心的工具。清末傳教士自以「耶蘇教」或新教來者爲多；他們中譯《聖經》，打伊始擬用的就是《廣訓衍》中的平直語體，其後因慮及上層士人的反應，才折中而採用《三國演義》那種半文半白的文體。但是衡之馬禮遜的《神天聖書》，新教早期所譯並不成功：文不文，白不白，文白也非水乳交融。較諸殷弘緒《訓慰神編》中屬於《聖經》經文的譯體，則《神天聖書》益形見絀。換言之，《訓慰神編》中的經文，才近似《三國演義》這類「淺文理」的章回小說，況且殷弘緒沿王徵（1571-1644）《崇一堂日記隨筆》（1629）中的評贊，譯文中又添加評語，而評語中再含教義

年），第 261 冊，頁 266-281。

<sup>92</sup> 王又樸：《廣訓衍》，見魚返善雄編：《漢文華語康熙皇帝遺訓》（大阪：屋號書店，1943 年），頁 1-102。先福深知此書有以「北地方言」化導群氓的政治性格，見上書，頁 100。「北地方言」一詞，乃嘉慶十三年韓崧（1758-1834）所用，見上書，頁 101。

<sup>93</sup> 有關《聖諭廣訓》和新教教士的關係，參見廖振旺：〈「萬歲爺意思說」——試論十九世紀來華新教傳教士對《聖諭廣訓》的出版認識〉，《漢學研究》第 26 卷第 3 期（2008 年 9 月），頁 225-262。

上的詮解，不正符合馬禮遜與米憐期待的結合經典注疏與《三國演義》的文字的最佳經體，不也幾乎以基督舊教的實踐在前導基督新教的譯經觀念？

歐洲文藝復興時代初期，但丁 (Dante Alighieri, 1265-1321) 首揭以托斯卡尼亞方言寫作的大纛。他著眼於以此寫作者，當在斯世多數的平民百姓拉丁文的程度低，再難革新而使之變為便於溝通的日常用語。從語言的變革觀之，義大利文藝復興時代之所以為我們稱為「現代」的濫觴，原因乃歐洲通行廣用的語言至但丁又是一變，由相對上「通俗」的中世紀拉丁文一躍而化為更通俗的義大利文，各國「國語」(vernaculars) 繼而風起雲湧。聖熱落尼莫是四至五世紀時人，和黃金或白銀時代那種以西塞羅、凱撒 (Gaius Julius Caesar, 100-44 BCE) 或塔西陀 (Gaius Cornelius Tacitus, 55-117) 為代表的古典拉丁文比較起來，所譯武加大本《聖經》已是通俗之語。然而方之中世紀拉丁文，後者自是俗而再俗<sup>94</sup>。即使如此，時人仍覺有隔，逼得政治與宗教上都隸屬於保守派的但丁也要揭竿而起，化身變成語言上的新派人物，用更通俗——或者就是「俗」而「土」——的方言取代中世紀拉丁文。語言史的弔詭正是在此：我們稱之為「新」，以「現代」目之的語言，居然是一代俗過一代的俗語，而「俗」這個字眼，因此變成了時代「新語」的標竿，是「語言現代性」的主要質地。在歐洲如此，在十八、九世紀的中國又何嘗不然<sup>95</sup>？

清末白話文的提倡者，名氣最大的莫過於前述黃遵憲。他是維新派的成員之一，借鑒的當為日本的語言改革，光緒十三年 (1887) 撰《日本國志》，效蒲松齡 (1640-1715) 化自身為「外史氏」而訓曰：語言與文字分，通「文」者鮮，合，則多。對歐洲「耶蘇教」之盛，黃氏也認為係因各地人士棄武加大本《聖經》不用，改而以自己熟悉的方音對譯使然<sup>96</sup>。裘廷梁 (1857-1943) 同主維新，興趣則在廢文言而興白話，嘗偕友人在一八九八年五月創辦《無錫白話報》，

<sup>94</sup> F. A. C. Mantello and A. G. Rigg, eds., *Medieval Latin: An Introduction and Bibliographical Guide* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1996), pp. 3-5.

<sup>95</sup> 參見曹而云：《白話文體與現代性——以胡適的白話文理論為個案》(上海：三聯書店，2006年)，頁76。但曹而云用的是「世俗化」(secular) 一詞，應似乎相對於「宗教性」或「神聖性」(divine) 而言，我以為就語言而言，還不如一個「俗」(vernacular/vulgar) 字精當。

<sup>96</sup> 黃遵憲：《日本國志》(臺北：文海出版社，1968年)，頁815。另見胡適：〈中國文藝復興運動〉，《胡適演講集(一)》，收入《胡適作品集》(臺北：遠流出版公司，1994年)，第24冊，頁177-196。

刊載其上的〈論白話為維新之本〉一文，則公認為「晚清白話文運動的理論綱領」<sup>97</sup>，反用隱喻明白指出文言文是「一人之身而手口異國」，而非唯「朝廷不以實學取士」，連「普天下」都無「實學」了<sup>98</sup>。

民國二〇年代，五四新文化運動興起已有年，裘廷梁提倡白話文，益發不遺餘力。維新派人士中，梁啟超(1873-1929)考中西古往今來的文學史，光緒二十八年(1902)在《小說叢話》中甚至指出「俗語文學」係時代潮流，力不可遏，蓋進化有以致之，而逝者如斯矣！《飲冰室詩話》論邱逢甲(1864-1912)與黃公度詩，則期待時人以「俚語」入小說，以日譯西詞及民間「俗」而「不經」之詞入詩歌。《清代學術概論》中梁氏又夫子自道，強調所為文不避「外國語法」，要以「新文體」豐富中文傳統<sup>99</sup>。至於反清的革命黨，則從秋瑾(1875-1907)到吳稚暉(1865-1953)，都曾在本邑辦過白話報。民國初年胡適重議白話文，除了要求行文淺顯，詞彙和語句通俗外，也要求不應再仰賴古人的語言遺產。他和王國維(1877-1927)等人甚至回應梁啟超，要求中國「新」語言得有外國——尤其是西歐——質素的加入，也就是不避歐化詞和歐化句，因使舉國之文像陳獨秀(1879-1942)所舉文學革命之大纛，完全絕裂於舊式白話的繩墨<sup>100</sup>。不論革命黨或維新派，不論清末或民初，時人白話報的語體顯然都是「我手寫我口」的結果，不再是書場文化的產物。他們一任文字結合語音，因此也「異於當時白話小說中的語言」<sup>101</sup>。這種情形，說來正如《古經》中賀清泰的譯筆。他所用的語言，絕對比明清通俗小說更「通俗」，外來的語法語彙之多，也不比元曲少。

<sup>97</sup> 袁進：《中國文學的近代變革》(桂林：廣西師範大學出版社，2006年)，頁124。

<sup>98</sup> [清]裘廷梁：〈論白話為維新之本〉，見郭紹虞編：《中國歷代文論選》(上海：上海古籍出版社，1980年)，第4冊，頁169。

<sup>99</sup> 梁啟超：《小說叢話》，見阿英編：《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》(北京：中華書局，1960年)，頁308、312。另見梁啟超：《飲冰室詩話》，《飲冰室文集》第四卷(臺北：新興書局，1965年)，頁95-96；〈笑林〉，同上書，頁199；以及梁啟超著，朱維錚校注：《清代學術概論》，《梁啟超論清學史二種》(上海：復旦大學出版社，1985年)，頁70。另參見藤井省三：《20世紀の中國文學》(東京：放送大學教育振興會，2005年)，頁33-34。

<sup>100</sup> 陳獨秀：〈文學革命論〉，《獨秀文存》(一)(上海：亞東圖書館，1922年)，卷1，頁135-145。

<sup>101</sup> 袁進：《中國文學的近代變革》，頁124。晚清迄民初白話思想的演變，該書有精闢的論述(見頁122-132)。

文前既然提到有唱腔有科白的元曲，我們不免想到《聖經》中眾多的詩歌。〈化成之經〉中的〈拉默克之歌〉(1: 4)，應該是現代意義下中國首見的「白話詩」。《古新聖經》還譯出了《達味聖詠》，而且讓「聖詠」一詞永垂後世，萬古流芳。《古經》中另一卷詩歌集《雅歌書》(Canticum Canticōrum)，賀清泰闕譯，原因不得而知。不過〈救出之經〉最重要的一首詩，長達二十行，他則全譯了。梅瑟(Moses)領猶太人逃過埃及追兵，過了紅海後，又領著族人詠頌天主。「他本身唱了一句，依斯拉耶耳後代也跟着唱這一句。」(3: 15 註 1) 這首後人所稱的〈凱旋歌〉，全心讚揚天主，詞極素樸，乃胡適《白話文學史》——就算下冊他也寫出來——恐難慮及的最早的歐化體白話詩之一<sup>102</sup>。賀清泰說：「天主以聖寵的光，照明每瑟的心，為謝天主的洪恩，誦這極美詞。」(3: 15 註 1) 賀氏譯得確實也尚可，而從他身為基督徒的角度看，我們還可感受到他下筆心誠志篤，感人甚深：

我們天主臺前齊謳誦，  
因為〔要〕發揚他的光榮威嚴：  
〔他〕將馬兼騎馬的，共摔在海裡。  
〔他是〕我的堅固：我應當讚美的就是天主。<sup>103</sup>

賀清泰譯完，還不忘在注解中告訴我們：「〔察〕〔查〕—〔察〕〔查〕各國史書，沒有比這詩舊古的！」換句話說，《古新聖經》這首〈凱旋歌〉，可謂中文世界譯出的比荷馬(Homer, 8<sup>th</sup> century BCE)還要早的文學文本。古書中的詩歌罕見分行，何況抄本。我們若效現代詩的概念將〈拉默克之歌〉和〈凱旋歌〉予以分行，就詩體而言，胡適仿蒙田(Michel de Montaigne, 1533-1592)《艾寫》(Essais)自題的《嘗試集》(1916-1920)，在歷史上恐怕就再也算不得是「嘗試」之作了。

<sup>102</sup> 胡適的理性精神重，他反對基督宗教可以想知，和五四時期擁護「賽先生」更有呼應之妙。但這不表示胡適也反對基督的精神，更不表示他反對基督宗教的教育與慈善事業等。胡適在美留學時，差一點還變成基督徒，《聖經》內文，他十分熟稔，而且經常引用，參見江勇振：《璞玉成璧，1891-1917》(《舍我其誰：胡適》第一部)(臺北：聯經出版事業公司，2011年)，頁519-522；〈取宗教之精神，棄教義之糟粕——胡適論基督教事業自救之道〉，二〇一三年六月十四—十五日香港浸會大學歷史系主辦之「第八屆近代中國基督教史研討會：近代中國基督教與現代性——比較視角」發表之論文。

<sup>103</sup> 賀清泰：《古新聖經》，3: 15。這首長詩，思高本《聖經》並未分行，但現代版的武加大本則分行了，見Biblia Sarca iuxta Vulgatam Clementinam, Ex. 15: 2-21。

論及清末的小說時，王德威問得好：「沒有晚清，何來五四？」他也答得妙：西方的衝擊所展開的「跨文化」與「跨語系」的「對話」才是「我們所知」清末白話小說的「現代性」。我可以試為王德威此解補充一、二者，是語言變革亦然，證之《古新聖經》的中譯尤然，蓋賀清泰這開天闢地一譯所帶來的跨文化和跨語系的各種對話乃重要無比。所以王德威的問題，我可以擴大問的是：「沒有晚明，何來晚清？」<sup>104</sup>

《古新聖經》的句法多數生硬，不是少了個所有格，就是缺了個時間標示；有時動詞倒裝得像日文，有時插入句連連如英語。不用想像力予以增補或刪刈，能懂者十之七、八而已。然而在這種種多數生冷而中國白話文首見的歐化體翻譯腔中，我們強烈感受到某種新句法正在中國史上如蛹之破繭而出，過程艱辛卻充滿熱誠。在《古新聖經》一百五十萬言的跨語際對話裏，賀清泰從〈救出之經〉裏猶太人猶在埃及做「奴才」的歷史中，寫出了法老王的「官員鞭打依斯拉耶耳的子孫們」這種中文常態句，但也寫出了印歐語系的語言常見的句型，將中文倒裝為史上未曾之見的歐化句：「給他們刀，為殺我們。」(3: 5) 賀清泰輕揮譯筆，天主就降災給埃及人，拯猶太人於倒懸，將他們從埃及「主子」的「工程圈」或「監圈」解救而出(3: 5-6)。「工程」是個元曲中早已可見的詞，「監牢」或「監獄」的歷史更早得不用我們說明，但賀清泰衡之〈救出之經〉的埃及實況，結合清代權貴的刑制「圈禁」中的「牆圈」、「屋圈」、「人圈」或「餓圈」等，獨創出了上舉的「工程圈」與「監圈」等名詞，顯然是「現買現賣」了<sup>105</sup>。這些語詞後代失落不用，我們連讀感都怪異，不過其中跨文化對話的態勢至顯，跨語際實踐的痕跡鮮明，賀清泰中譯前故而非得做點超山越海的文化比較不可。他一「比較」下去，已為《古新聖經》烙上「現代性」的印痕，使之變成不到百年後的白話文運動的先聲。

上文簡述明末迄《古新聖經》的白話文發展，我的目的在說明賀清泰以白話譯《古新聖經》的種種努力，強調他在多數經卷中那一手「下里巴人」的北

<sup>104</sup> 王德威著，宋偉杰譯：《被壓抑的現代性：晚清小說新論》（臺北：麥田出版，2003年），頁18。另見David Der-wei Wang, *Fin-de-siècle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911* (New York: Columbia University Press, 1997), p. 4。另參閱李爽學：《譯述》，頁392-443。

<sup>105</sup> 有關清宗室犯過而「圈禁」的各種文獻，參見故宮博物院編：《欽定宗人府則例二種》（海口：海南出版社，2000年），第2冊，頁322-338。



京俗語，藉以指出賀氏譯經和所謂「白話現代性」(vernacular modernity)的關係。就歐化體白話文而言，《古新聖經》的中譯甚且在史上還有首役之功。此所以我另又濃墨指出賀譯中不乏違反中國語法傳統之處，而他既以白話譯經，我所謂的「中國語法傳統」當然指的就是明代以來通俗說部中的白話書寫成規，也包含李長科的《聖諭六言解》及王又樸的《廣訓衍》等書。賀清泰乃東來遠人，任他中文再好，寫作上當然難免洋腔洋調，和《水滸傳》或《紅樓夢》的筆法有霄壤之別。《古新聖經》的中譯，賀清泰自稱信筆爲之，完全不管中國人的「高文法」，下筆就難免拉丁文的羈絆。譯體不順時，甚至可稱是用「中文在書寫拉丁文」，是某種另成定義的「三豕涉河」，我或可套用個詞，用「洋涇濱中文」(Pigeon Chinese)來戲稱。如此語言既非通俗小說之語，也不是一般的官話，時而連北京俗語都難副之，《古新聖經》的文體故可稱「幾乎」在爲現代中文預樹先聲，我們不妨就以「洋涇濱現代性」(Pigeon modernity)再度戲稱之。今天臺海兩岸的通用口語，就是這種似中非中，似歐非歐的「語言新種」。《古新聖經》便因上述「白話現代性」和「洋涇濱現代性」的結合，使之變成某種「混合語言」(lingual franca)的產物，在歷史的長廊中以百年孤寂的姿態前導了民國與——尤其是——共和國那即將出現的語言四不像。黃遵憲和裘廷梁等人發起的晚清白話文運動，如果是讓五四白話文運動排擠而成的「被壓抑的現代性」，那麼集耶穌會白話文傳統之大成的《古新聖經》，不就變成某種向不爲人知的宗教啓蒙的工具，更可稱「塵封在藏書樓裏的現代性」？

這裏所謂「塵封在藏書樓裏的現代性」，當然是隱喻。我擬藉以說明的乃《古新聖經》雖擁有如此豐富的現代性，但全經在下面我會述及的基督新、舊兩教的譯經人受其影響之前，卻因教廷傳信部一紙禁刊的命令而得靜靜躺在北堂圖書館的書架上，甚而塵封在徐家匯藏書樓的書庫裏，說來諷刺。此外，倘就《古新聖經》和《聖經》廣義的概念的關係言之，此中甚至隱含著某種「《聖經》現代性」，牽動著又是百餘年——尤其是五四時期——後中國的各類啓蒙運動，包括政治、文學與各種文化上的「新青年」與「新女性」。如此「新國新民」的運動，猶如工業革命後喀爾文(John Calvin, 1509-1564)教派教和資本主義的關係一樣。不過「《聖經》現代性」所涉太廣，恐怕已經超出本文的關懷，這裏我只能存而不論，有待方家詳予再剖<sup>106</sup>。

<sup>106</sup> 若以「《聖經》現代性」與現代中國文學的關係言之，下書倒約略提示了部分：Lewis

## 五、版本問題與其他

最後，且讓我們回到耶穌會士和裘廷梁都好談的幾個「實學」問題。首先是：賀清泰所用的武加大本《聖經》究竟是哪一個版本？公元四〇五或隔年，聖熱落尼莫譯完武加大本《聖經》，此後此書以手抄本行世甚久。一五四五年教宗保祿三世 (1468-1549) 召開天特會議 (Council of Trent)，確立「武加大」一名，賦予其在教中之權威<sup>107</sup>。古騰堡印刷術，此刻早已發明。教宗克萊孟八世 (Clement VIII, 1536-1605) 其後為統一前此武加大本不一致的現像，乃下令鑄版刊行修訂後的武加大本《聖經》，於一五九二年刊行，史稱克萊孟版武加大本《聖經》 (Vulgatam Clementinam)。這個版本，此後便變成羅馬天主教會的標準《聖經》。要待一九七九年，羅馬教會才重訂克萊孟版，頒行「新武加大本」《聖經》 (the Neo-Vulgate Bible)，取代其權威性 (鄭著，頁 11-17)。

耶穌會士一向服從天特會議的決定，賀清泰沒有理由不接受距他最近的克萊孟版武加大本《聖經》。所以這裏我暫可下一結論道：《古新聖經》必然據克萊孟版武加大本《聖經》中譯<sup>108</sup>。不過同一《聖經》也會有不同刊本。賀清泰生前大多窩居北京北堂，是以《北堂書目》就變成我們尋找底本或源本的叩門

---

Stewart Robinson, *Double-Edged Sword: Christianity & 20th Century Chinese Fiction* (Hong Kong: Tao Fong Shan Ecumenical Centre, 1986), pp. 13-201。有關喀爾文教派與資本主的關係，多見 John C. Michelalvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), v. 2, pp. 1485-1521。但是這方面論之最精者，莫過於 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, in *Max Weber: Readings and Commentary on Modernity*, ed. Stephen Kalberg (Oxford: Blackwell, 2005), pp. 75-110。

<sup>107</sup> *The Canons and Decrees of the Council of Trent: Celebrated under Paul III, Julius III, and Pius IV, Bishops of Rome / Faithfully Translated into English* (London: Printed for T. Y., 1687), pp. 13-14.

<sup>108</sup> 最明顯的例子之一是〈厄斯大拉經·上〉第十章 (今本第十五節)。《古新聖經》這一篇沿襲克萊孟版武加大本《聖經》，道是猶太人在充軍波斯返回耶路撒冷百年後，有不少猶大和本雅明的男子娶了異端婦女為妻，祭司厄斯大拉 (Esdras) 十分生氣，大家遂依其所言，準備以亞匝黑耳 (Azahel) 的兒子約那丹 (Jonathan) 與得過 (Thecus) 的子亞哈西亞 (Iaasia) 為主，調查哪些人娶了異端女子，通令得與之離婚，而這一點與克萊孟版武加大本《聖經》若合符節。今天的思高本《聖經》同一章節，意思正好相反：約那丹 (約那堂) 與亞哈西亞 (雅赫則亞) 兩人，根本反對調查通婚者，也反對他們與外方妻子離異，見〈厄上〉 10:15。

磚。書目內所載之武加大本《聖經》甚多<sup>109</sup>，有插圖者不少。無巧不成書《上智編譯館館刊》曾刊載北堂中文書目，指出賀清泰為《古新聖經》曾模繪了十五張插畫<sup>110</sup>。這些圖片想為刻經用而繪製，而賀清泰甚有可能也因所據的克萊孟版武加大本《聖經》有插畫，故而依樣畫葫蘆就繪將起來。《北堂書目》上的藏書，目前已悉移中國國家圖書館保存，但前此已歷八年中國對日抗戰的茶毒，存世者恐怕僅餘三、四百種。這些存書就我所知，目前對外開放不易。所以要循《北堂書目》尋訪賀清泰中譯所用的特定版，今天仍有困難。

從卷目，甚至是從內文的編排看，《古新聖經》與武加大本《聖經》有異，前人早有發現<sup>111</sup>。徐家匯藏書樓度藏的抄本，卷目的名稱與順序就可說明。就卷目名稱而言，習稱〈創世紀〉者，《古新聖經》分之為〈化成之經〉與〈造成之經〉兩卷，分指天主「化成」——此語典出《周易》——「天地」與萬物，而「化成天地」同為天主教中文《信經》的第一條<sup>112</sup>；以及亞伯拉杭 (Abraham) 以後人類的繁衍或各種事物的「造成」。此外，習稱〈智慧篇〉者，賀清泰也合以〈訓道篇〉獨立成卷。唯這些經卷，篇號（章數）大致相連，尚不脫武加大本的習慣。其次，賀清泰結合〈撒慕爾記〉與〈列王紀〉成《眾王經》四卷，雖然特殊，不過並不脫七十賢士本與克萊孟版武加大本《聖經》的編法。當然，要憑此判斷《古新聖經》所據底本，範圍仍嫌太大。在較細的篇號上，《眾王經》第四卷共二十六篇，比武加大本《聖經》多了一篇，而這乃因賀清泰將〈聖依撒意亞先知經〉 (Isaias) 第三十八篇厄則濟亞的讚美詩移至《眾王經》第四卷，特設為第二十一篇所致，並解明「這詩在〔聖〕依撒意亞斯〔先知〕經的第三十八篇內」(12: 21)，看來似為「情節」需要而挪移，可知他深知內容原來為何，變動係個人所為，故仍不足以說明《古新聖經》所據之底本。這種變動，《新經》部分也可見得，賀清泰將《若望書信》 (Epistula Joannis) 三卷與〈若

<sup>109</sup> Hubert German Verhaeren, ed., *Catalogue de la Bibliothèque du Pè-T'ang* (Beijing: Imprimerie des Lazaristes à Pékin, 1949), pp. 289-295.

<sup>110</sup> 馮瓊璋：〈北京北堂暫編中文書目（四）：乙編公教善本書目〉，見《上智編譯館館刊》第2卷第4/5期合刊本（1947年7-10月），頁363。

<sup>111</sup> 參見徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》（臺北：臺灣中華書局，1958年），頁18。方豪：《中國天主教史人物傳》，第3冊，頁100。

<sup>112</sup> 天主「化成天地」一說，馬若瑟《儒交信》的書中之書《信經直解》至少提到四次，參見無名氏（馬若瑟）：《儒交信》，頁227-228。賀清泰應參考過晚明以來已譯成的《信經》。

望啓示錄》(Apocalypsis Joannis) 集爲《聖若望默照經》，獨立成一卷，再度打亂了武加大本《聖經》原有的排序。闕譯、增字等等翻譯策略，則比比皆是。凡此均屬賀氏個人所爲，仍舊不能據以論斷底本這一公案（以上詳見鄭著，14-16）。此外，《古新聖經》的抄寫者也有其在工具與詮釋上的限制，我們同樣不能不將之列入版本問題的考慮。

在天主教的傳統中，《聖經》排序是大事，非經梵蒂岡官方認定不可，譯者不得擅自爲之。賀清泰「獨樹一幟」，因此是個人非常大膽的編輯嘗試，往後的《聖經》中譯史上，並不多見。此外，現代詮釋學的前身乃《聖經》解經學，賀清泰中譯《古新聖經》時以白話加注的行爲，又是「獨樹一幟」的說明<sup>113</sup>。《古新聖經》的注解，係入華耶穌會繼陽瑪諾的《聖經直解》後另一介紹西方解經學的大工程，意義非凡。但是我們必需注意一點：賀清泰所本武加大本《聖經》的注解固然可以解釋《古新聖經》「注解」的本源，進而判斷版本，但我閱讀這部分的《古新聖經》，卻發現賀清泰縱然有底本，其中仍存大量賀氏個人的選擇與看法，和《聖經直解》中的箋注相去不遠。唯陽瑪諾不太在意詮釋上「本土化」的問題，而賀清泰的注解，一大目的卻在適應中國國情。翻譯和繪畫稍異，必然有賀氏所以爲的「理想中的讀者」(implied reader)。研究賀清泰的注解，我們不能不考慮這種特殊性。天主教乃大一統的宗教，《聖經》的解釋也得統一而不能自出機杼，但上述《古新聖經》的殊性，則把我們最後可以論證版本的理據又給推翻掉了。看來，「克萊孟版的武加大本《聖經》」這個範疇，仍然是解決版本問題迄今最大的公約數。

注解的問題，我們有可以再談者。賀清泰既以北京俗語翻譯，表示他心中的閱眾不止達官貴人，一般升斗小民恐怕重要更甚，所以注解的「選擇」與「自出機杼」，必然是此一篇幅龐然的「副文本」(paratext) 構成的原則。如此一來，《古新聖經》裏注解所「勾勒」出來者，某種意義上幾可謂就是譯者賀清泰本人的解經學。此一「解經學」還因《古新聖經》係中譯，而翻譯本身就是詮釋，從而益可合理與正當化賀注中的個人色彩。話雖如此，由於賀清泰受過耶穌會深刻的士林神學 (scholasticism) 訓練，也曾涵養在文藝復興時期以來天主教人文主義 (Christian Humanism) 的遺澤中，所以《古新聖經》的「注解」部分不

<sup>113</sup> 《古今聖經》譯成前後，清代另有《四史合編》(上海徐家匯藏書樓藏清抄本，杜鼎克編號：SH 250/ZKW 450) 一譯，其注解也是用白話寫成。

可能不帶有這兩方面的色彩。

就我目前認識所及，古教父如聖熱落尼莫的解經著作對賀清泰有絕對的影響<sup>114</sup>，而聖奧斯定的《論天主教義》力量尤大。後書前三卷致力於《聖經》解經學的理論，聖奧斯定強調《聖經》不可死讀，應由兩方面觀之。首先要從字面解之，把握字意 (literal meaning)。如果字面解之不得，那麼讀者就該從「比喻」的角度看待，抓住經文的「喻旨」(OCD, III.xxxvii.56)。這個解經原則，簡直是賀清泰注《古新聖經》的理論基礎。以《眾王經》為例，賀清泰常在其中詳注猶太諸王崛起的歷史背景，把經中的故事認定是史實，亦即由字面解釋《聖經》。但是每當字面超出常情之際，賀清泰又常告訴他假設中的中國讀者道：這些地方都在「打比方」。賀氏或因天主教神學力主陡斯或天主超性 (transcendental)，無始無終而無我們常人能夠推知的形體——易言之，就是天主無形——所以經中凡屬天主——也包括「天神」(天使)在內——近乎「人」的動作或行爲，賀清泰多半會「警告」我們：這裏寫經人又在「打比方」了。《眾王經》乃典型的猶太史乘，賀清泰指出其中涉及陡斯或天主的地方，寫經人即用了不少的「比喻」。寫經人雖可通靈，卻不能不用「人」可以了解的語言敘寫天主的行爲。故此天主會「回頭」，也會像人「轉眼一瞧」，而這類的經文，賀清泰俱以爲是「擬人說法」(prosopopeia)，絕非「實寫」，只是「比喻」。既爲比喻，當有「喻旨」，賀清泰會從上下文揣摩，指出這類旨意爲何。即使〈化成之經〉中天主造人的故事，賀清泰也不願從字面解之。陡斯「用濕泥造人」，然後「望他臉上一吹」，這人便有靈魂，便可動了起來(1: 2)。賀清泰拒從字面或傳統解釋這些動作，同樣認爲寫經人僅在「打比方」，所蘊含者是天主造人的靈魂易如反掌，「就如我們人口裡出氣那樣容易」(1: 2 注 5)。賀清泰的結論，在中文中說來有點諷刺，指天主賦人靈魂反而是「不費吹灰之力」！《古新聖經》通書的注解，多的是這種手法，傳統之見與賀清泰個人的見解一室共存。

賀清泰如此解經，在某種意義上，有如把部分《聖經》當「虛構」，是以「小說」看待之。當然，從另一層意義看，他也發揮了士林神學「信仰追尋理性」的精神，斤斤計較於陡斯的顯現是「真」是「假」，是「實體」的呈現 (present)，抑或借「修辭」而「再現」(represent)。士林神學解經的精要，因此我們輕忽

<sup>114</sup> 有關聖熱落尼莫的解經學的簡介，見 Brown, "Jerome and the Vulgate," pp. 364-372。



不得。這種宗教上的「理性」，緊接著——說來還有點逆時而行——是讓賀清泰走回猶太解經學家費羅 (Philo, 20 BCE-50 AD) 及希臘教父奧利根 (Origen, c. 184-c. 253) 《論第一原理》 (*On First Principles*) 裏倡言的「屬靈讀法」 (spiritual reading) 或「寓言解經法」 (allegorical exegesis) 去。卡西安 (John Cassian, c. 360-435) 奠定基礎的「四義解經法」 (fourfold allegory)，順理成章乃變成我們了解《古新聖經》的「注解」不可或缺的一環。我們的研究故此就得尋章摘句，仔細審閱《古新聖經》的注解的部分，試覓其中對《聖經》經文所「讀到」的四種意義層次，亦即「字面」或「歷史」意義 (literal or historical sense)、寓言層面的意義 (allegorical sense)、「道德」或「倫理」寓言 (tropological sense)，以及「屬靈」或「神學上的寓言」 (anagogical sense) 等四種<sup>115</sup>。

在歐洲中世紀，《聖經》這四種「寓言解讀法」同時也是盛行千年的文學閱讀法。但丁在〈致斯加拉親王康·格蘭德書〉 (“Letter to Can Grande della Scala”) 裏，曾經再三致意，強調非常<sup>116</sup>，而入華耶穌會士從明末的陽瑪諾到已近清代中葉的賀清泰，則是一五一十將之搬到中國來，使之變成耶穌會中文解經的基本手法，更是會士閱讀文學的理論基礎<sup>117</sup>。耶穌在《歷史書》裏首先用到的預表論，此中我們當然也不乏見。賀清泰隨時都在想方設法，用之於聯結《古經》各處，而最重要的是要一統《新經》與《古經》，使之合而為一，變成《聖經》不可分割的組成。

上述種種的「注解手法」中，比較有趣的是賀清泰適應中國國情，用明末以來小說「評點」的手法解釋《聖經》(鄭著，頁 115-117)，又用儒家思想如「孝道」或「聖賢觀」輔助理解，讓中西倫理思想彼此印證，交雜在《聖經》文句的理解中。由是再看，則《古新聖經》的「注解」不啻上承《崇一堂日記隨筆》(1629) 中的「評贊」(參見《譯述》，頁 107-149)，下則又開清末民初迄伍光建 (1866-1943) 等人評點式的翻譯手法。《聖經》詮釋既然得合以中國國情，賀清

<sup>115</sup> 有關「四義解經法」的歷史嬗變及使用，下書解釋最精：Henri de Lubac, S.J., *Medieval Exegesis*, trans. Mark Sebane, 2 vols (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1959)。相關歷史文獻，見Karlfried Froehlich, ed., *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1984) 一書。

<sup>116</sup> Dante Alighieri, “Letter to Can Grande della Scala,” in *Critical Theory Since Plato*, ed. Hazard Adams (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971), pp. 121-123.

<sup>117</sup> 參見李爽學：《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》(臺北：中央研究院、聯經出版事業公司，2005年)，頁 189-244。

泰的注解不免就會與中國佛、道思想或其宗教實踐交鋒，從而在諸如〈化成之經〉的注解（1: 5 注 5）——甚至是在翻譯的經文如〈救出之經〉（3: 12）——等文本中不斷提前開跑，讓「天主教」一面對上「猶太舊教」，同時也與佛、道的「邪神」或「偶像崇拜」開戰，由是聯結上了晚明所出的各種教中文學如《聖若撒法始末》（1602）、《況義》（1625）與《天主聖教聖人行實》（1629）等激進的護教傳統（參見《譯述》，頁 61-106）。因此，《古新聖經》中大量的注解，不止讓賀清泰的《聖經》交融在西方的詮釋傳統中，也讓此「書」因緣際會而交雜在明末開頭的小說詮釋學裏，繼之與耶穌會從晚明開始就已汲汲中譯的教中文學銜接上了，可謂一身而兼容中西與古今。賀清泰的努力，由此可見一般。一言以蔽之：《古新聖經》各卷所記乃天主意志的展現，連耶穌會東來及其與佛、道之爭也是「陡斯的意思」！「注解」中的北京俚俗之言，早就潛藏著有其謀略的政治性格；黨同伐異，固無論矣！

從翻譯學 (translatology) 的角度看，我們亦可以上再詮《古新聖經》中的「注解」：我們不要忘了《古新聖經》畢竟是譯作，而且還是中國現存最早的白話翻譯的《聖經》。所謂「從翻譯學的角度看」，我尤指《聖經》係天主教的「中心文本」(central text)，也是羅馬上古後期迄近代歐洲文化的「中心文本」，重要性自不待言，其中更隱含所謂「操縱學派」(manipulation school) 關心的各種翻譯課題，尤其會與政教系統的權力爭執糾纏不休。操縱學派所關心的類此關係一旦確立，便意味著從翻譯、譯體到注釋及其文體本身，都和權力的結構或權威的構成有關。陽瑪諾在明末首譯部分《新約》經文，作為主日學與教中節慶上研讀之用。他選擇高古的《尚書》體譯經，固然因揚雄使然，前已論及，然而和明末中下層社會的閱讀能力方枘圓鑿，迎逢的反為中國上層士人的品味。縱使馮秉正在雍乾年間結為《聖年廣益》，試圖以《聖經》經文靈通聖父、聖子與聖母，他的努力恐怕仍然有其階級性的限制，只能作用在知書達禮的中國上層人士中，對廣大的下層百姓效力幾無。然而賀清泰不然。他甘冒大不韙，在文言文猶盛行不已的年代即以白話或以更白的「北京俚俗之言」譯為《古新聖經》，為其作「注」加「解」，表示「中心文本」這「中心」所涉的對象已經位移，移往市井小民去了，而權力問題至是演為「啓蒙」之用：在《古新聖經》的「注解」中，北京俗語益見宗教政治的影子。

市井小民的知識有限，況且《聖經》還是外來文化，不解釋說明，如何可以得知其中意蘊？賀清泰以北京俗語譯《古新聖經》，首先為識字有限者解決

了修辭和言文不一的難題；如今再合以十倍於《廣訓衍》的注解，也使自己在「譯者」的身分外，另又增加了「教師」一職：他借注解在一問一答間，踐行了羅儒望《天主聖教啓蒙》中的「教義問答」。市井小民的疑惑，賀清泰當真可以解之，而他又如何解之呢？這個問題，文前已經說明了大半：解答的內容有傳統知識，也有賀清泰的個人之見。總之，《古新聖經》的「注解」確實示範了羅馬天主教迄十八世紀中葉的解經學，而且用北京的俗語加以規範，使得中國的中心語言也位移，移往百餘年後黃遵憲、胡適之等人會鼎力提倡的白話文去，因使《古新聖經》和天主教教義問答的語體冶為一爐，變成某種意義上的中國「早期現代性」(early modernity)。

天主教大而不統，是制度化宗教的典型，有其由上而下的指導思想。在中文世界所譯的《聖經》經文，從陽瑪諾的《聖經直解》到一九六〇年代的思高本，莫不包有注解或釋文，表示統一《聖經》的解釋有其必要性，話語權上尤然。翻譯學上所謂黏稠翻譯，因此避之不得。賀清泰在《古新聖經》的序言上的說法是：翻譯《聖經》時「中國話說不完全，《聖經》的本意不能明白」，所以他得以「小字」加以補充說明(1:〈聖經之序〉)。所謂「小字」，不止正文前的「序言」，正文中的「解說」或「譯言」，也包括各篇篇末的「注解」在內。賀清泰的話部分屬實，嚴復翻譯中國傳統首見的《天演論》，譯例言中不也有類似之見，故而譯文常加「案語」嗎？注解的使用，尤其表示賀清泰以個人意識形態在操縱翻譯，以自家的說明在穩定經文意義的流動性。職是以觀，「注解」應該和「序言」一樣，也是《古新聖經》的「經文」的一部分，是補足經文的意義不可或缺的組成要素。歐洲中世紀以來尤為注解的傳統，遂在中文翻譯裏敗部復活，甚至化為前導，接引二十世紀二〇年代班雅明(Walter Benjamin, 1892-1940)的譯論。賀清泰扮演十八、九世紀的語言先知，用北京俗語把最新的神意表出，身分幾如奧斯定《天主之城》(*City of God*)對翻譯七十賢士本《聖經》那七十二位譯者的刻畫與詮釋<sup>118</sup>：他們都是「先知者」。

一六一五年，教宗保祿五世(Pope Paul V, 1552-1621)頒發敕文，准許在華天主教士翻譯《聖經》。一八〇三年，賀清泰在外交翻譯的公餘之暇，特地修

<sup>118</sup> Saint Augustine [of Hippo] *The City of God*, trans. John Healey, ed. R. V. G. Tasker (London: J. M. Dent and Sons, 1962), 15: 23 謂：七十二賢士是「先知」，受「上帝之靈的激勵」而翻譯。

書致教廷傳信部，請求准許刊刻《古新聖經》。可惜前此梵蒂岡的翻譯政策早已生變：一六三四年，保祿五世的命令經人推翻了。而一七二八年五月，梵蒂岡又議決禁止以方言譯經。自此，當然也就不會再有新譯印行。諷刺的是，兩年後，殷弘緒可能在不知情或不予理會的情況下，逕自在北京刊行了譯注本的《訓慰神編》，賀清泰不但在近五十年後跟進，而且意在全經中譯，規模更大。儘管賀清泰的努力昭然可鑑：傳信部的回函到，幾句話就打翻了賀氏一片苦心孤詣，《古新聖經》的刊布仍然不得其門而入，而前此清廷亦已下令各堂教士不得鑄版刻書。但說來詭異，德天賜案的各種奏文中，常提到當時北京天主堂「造有漢文經卷三十一種」，而且廣布四方（例如《史料》，2: 839）。這所謂三十一種「經卷」看似非指《聖年廣益》一類既存的文本，視之為迄德案當時賀清泰所譯的三十一種《古新聖經》，可能性也不是沒有，因為嘉慶年間天主教春風吹又生，滿漢人士中都有潛藏的教徒，而各種私刻文本同樣也舉國可見（參見《史料》，2: 527-530）。清廷或中國官方從來不曾明指這三十一種「經卷」為何，在名稱與相關證據俱闕下，上述的可能性，這裏我只能存而不論。

不過目前我們可以確定的是，賀清泰所遺留者，迄今僅見稿本及抄本，別無其他。稿本原應庋藏於中國國家圖書館，但存在與否，我們不得而知，唯香港思高聖經學會尚有四卷翻拍的殘片，分別為〈救出之經〉、〈數目經〉、〈第二次傳法度經〉及《眾王經》卷一及卷二共三〇八頁，是以今天最容易見到的《古新聖經》全稿，自是上海圖書館徐家匯藏書樓典藏的清抄本及其影印重刊本<sup>119</sup>。此外，中央研究院傅斯年圖書館亦藏有上、中、下三卷《達味聖詠》，版式和其他抄本一致，應屬同一批抄本。徐家匯藏書樓另有《達味聖詠》抄本一套，但是上、中、下三卷則集為兩冊，內文也經人「現代化」了，連注解部分都有增添的痕跡，版面則獨立，顯然晚出<sup>120</sup>。徐家匯本《古新聖經》為數不止一位的抄者，還將原本互不關聯的經卷合編為一。例如〈智德之經〉、〈祿德經〉與〈約那斯經〉就合抄成爲一冊，擴大——然而係重複性的擴大——了〈智德之經〉的原目。研究者若比對同一卷目的不同抄本，應可明白晚出者如何「改良」賀清泰的譯文與注解。

<sup>119</sup> 收入鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink)、王仁芳編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》（臺北：台北利氏學社，2013年），第28-34冊。北堂稿本的翻拍殘卷卷名及數量，參見註121。

<sup>120</sup> [賀清泰譯]：《達味聖詠》（上海徐家匯藏書樓藏清抄本，編號：90788B-90790B）。



《古新聖經》未刻而以抄本存世，雖然前此不易見得，但影響力仍存（鄭著，頁 139-147）<sup>121</sup>。反諷的是，時迄二〇〇九年，依然有學者斷定賀清泰之後的譯經人和《古新聖經》緣慳一面，也就是說賀清泰對後人的譯經大業一無貢獻。我們翻開一部《聖經》中譯史，此見恐怕大謬不然。《古新聖經》的遺澤，基督新教的馬禮遜其實搶得頭彩，首先承之。馬氏籌譯《神天聖書》(1823)之前，在廣州曾因天主教人士居中引介，看過賀清泰所出至少是《歷史書》的抄本。爲此，他還寫信給位於倫敦的英國及海外聖經公會，並發表過一番有關天主教的譯經之論，強調賀譯乃採「俗話體」(colloquial style)，似有推崇之意，甚至在所譯《新遺詔書》的〈聖若翰現示之書〉中不約而同也用到了「樂園」等詞<sup>122</sup>。我甚至懷疑馬禮遜改變原以白話譯經的想法，反以他所謂的「中間體」翻譯《神天聖書》，原因另在賀清泰的《歷史書》實爲某種程度的淺文理所致。此外，德國教士郭實獵(Karl Friederich August Gützlaff, 1803-1851)雖非馬禮遜的倫敦傳道會(London Missionary Society)成員，卻和馬氏在華的團體關係匪淺。他不但透過關係，曾經打算修訂出版賀清泰的滿文《舊約》，可能也見過《古新聖經》或馬禮遜所譯，因使「樂園」一詞在郭氏主編的中國第二份現代雜誌《東西洋考每月統紀傳》中再度現身<sup>123</sup>。

<sup>121</sup> Toshikazu S. Foley, *Biblical Translation in Chinese and Greek: Verbal Aspect in Theory and Practice* (Leiden: Brill, 2009), pp. 17-18. 不過此書頁十八註五十八又不無矛盾地指出雷永明在香港的思高聖經學會(Studium Biblicum Franciscanum Hong Kong)仍保有《古新聖經》「複製本」的一小部分，而其所據乃 Gabriele M Allegra, "Translation of the Scriptures into Chinese," *Worldmission* 12 (1961): 98 及 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: History of the Union Versions* (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999), p. 27, 殊爲怪異。不論上述哪一家所記，實則均與實情有異，因爲倘扣除重複拍攝者，思高聖經學會目前所餘之北堂本爲《眾王經》卷一，七十一頁；卷二，一一六頁；《數目經》五十一頁；〈第二次傳法度經〉六十九頁，以及〈救出之經〉一頁，早已超出百頁之數。

<sup>122</sup> Robert Morrison's letter to the British and Foreign Bible Society (June 8, 1816), in *The Thirteenth Report of the British and Foreign Bible Society* (London: Tilling and Hughes, Grosvenor-Row, Chelsea, 1817), p. 15. 《神天聖書》用到「樂園」處，見〔清〕馬禮遜：《我等救世主耶穌新遺詔書》（嗎啞呷英華書院版，出版年不詳，澳大利亞國家圖書館〔National Library of Australia〕藏），卷 4 〈聖若翰現示之書〉，頁 64b。

<sup>123</sup> 黃河清：〈馬禮遜詞典的新語詞〉，《或問》第 63 期第 16 號（東京：白帝社，2009 年），頁 18。該頁謂郭實獵的「樂園」乃沿用馬禮遜的詞典而得，然而衡諸郭氏和天主教文獻關係之深，我以為他應從我們尚不得而知的管道看過賀清泰的《古經》，徐家匯藏樓藏本可能性最大。郭氏和明清天主教文獻的關係，參見李爽學：《譯述》，頁 403-404、406 注 34。郭氏和賀譯滿文《舊約》的關係，見 Mende, "Problems in Translating the



今日天主教的思高本《聖經》的基礎，係義大利方濟會士雷永明 (Gabriele Maria Allegra, 1907-1976) 中譯奠下，而他在一九三五年開譯《聖經》之前，曾在宗座代表蔡寧 (Mario Zanin, 1890-1958) 及代表公署官員苗德秀 (Theodoro Mittler, dates unknown) 的支持下，入北京北堂圖書館，因而得窺《古新聖經》原稿。雷永明費時月餘，倩專家用照像機翻拍全稿，攝製成圖，再帶回駐鐸的衡陽黃沙灣，由時名「埃及方濟會傳教女修會」的修女黏貼、裝訂為三十餘冊。《古新聖經》這份照像本，其時和倫敦所藏《四史攸編》的「斯羅安抄本」(Sloane Manuscript) 共稱「古譯本」，雙雙且懸為雷永明的譯事「原則」，都是思高本逐譯上的參考用底本<sup>124</sup>。雷永明所攝，後因國共內戰，如今僅餘上述殘卷三百餘頁，庋藏在香港思高聖經學會的圖書館<sup>125</sup>。今日的思高本《聖經》係不斷修正逐得，但雷永明始譯之際，確實參考過《古新聖經》，「沿用了」不少「其中的譯名和字彙」，是以不論卷目或內容，兩者近似之處都多，可謂充分利用了教中前輩的譯事遺澤<sup>126</sup>。

基督宗教界和《古新聖經》互動顯然。即使不論這一點，世俗界經常掛在嘴邊的「樂園」、「聖徒」或「聖詠」、「撒旦」等西來的宗教名詞，我們說其始

---

Bible into Manchu: Observations on Louis Poirot's Old Testament," in *SW*, p.156。

<sup>124</sup> 雷永明著，韓承良譯：《雷永明神父回憶錄》（香港：思高聖經學會出版社，1987年），頁92-93。Foley, "Four-Character Set Phrases," p. 79n45。另見李士漁：《我自幼認識的雷永明神父》（香港：思高聖經學會，2012年），頁18-19、25。《四史攸編》的「斯羅安抄本」原藏大英博物館 (British Museum)，雷永明乃托其時留學於倫敦的英千里抄得，見劉緒堂：〈雷神父如何達成譯經宏願——紀念雷永明神父遷葬而作〉，《愛火》第56期（1986年12月），頁54。香港思高聖經學會尚存的《眾王經》二卷，方之徐家匯藏書樓的抄本，每頁行數不一，每行字數有異，但內容差別不大，僅異體字有較大分別，徐家匯本偶亦見訛脫之處，如是而已。不過異體字會隨抄者寫字習慣而有變化，訛脫處也不多，故意義並不大。兩本之間的吻合，適可證明在原北堂本未「出土」或根本就散佚不全的狀況下，徐家匯藏書樓的抄本恐怕仍是現存最具權威的「足本」《古新聖經》，絕對是《聖經》中譯史上的重要見證之一。

<sup>125</sup> 我在二〇一三年六月及十月間，曾入香港思高聖經學會圖書館，得閱這些殘卷。

<sup>126</sup> 參閱鄭海娟：《賀清泰《古新聖經》研究》，頁140-145；另見陳培佳、霍桂泉：〈修訂思高《聖經》譯文的經歷〉，《神思》第89期（2011年5月），頁51-60。雷永明創譯思高本《聖經》的大略經過，見 Arnulf Camps, "Father Gabriele M. Allegra, O.F.M. (1907-1976) and the Stadium Biblicum Franciscanum: The First Complete Chinese Catholic Translation of the Bible," in *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, ed. Irene Eber, et al. (Sankt Agustin: Institut Monumenta Serica, 1999), pp. 55-76。本段的引文則出自李士漁：《我自幼認識的雷永明神父》，頁118。

也，同樣也得回溯到賀清泰，再經新、舊兩教的各種《聖經》譯本與馬禮遜的《華英字典》等書而廣為流傳，最後終於在現代人身上琅琅上口，不時聞得回響。至於白話體歐化語的形成，就不用再贅。一九二〇年，周作人曾提到《聖經》中譯有助於中國新式白話文的形塑，所指大抵為新教所譯《聖經》<sup>127</sup>，但拿來形容《古新聖經》的間接貢獻，何嘗不行？以之修正胡適《五十年來中國之文學》中的「白話『有意』書寫起源說」，孰曰不可？賀清泰中譯《古新聖經》之功確實未竟，武加大本《聖經》僅得三十六「卷」，然而這三十六卷不僅功在《聖經》中譯史與《聖經》解經學，在人文研究的各個領域如語言史、詮釋學、宗教學、語言學，中國近現代文學，甚至在中西文化交流史與中西比較文學的研究上，也都有其不可磨滅的原創性與直、間接的重要性。《古新聖經》的中譯因此是承先啓後的劃時代大事，值得學界力掘深耕，三思其中蘊含。

---

<sup>127</sup> 周作人：〈聖書與中國文學〉，《周作人先生文集》（臺北：里仁書局，1982年），第23冊，頁80-81。

## 近代白話文·宗教啓蒙·耶穌會傳統 ——試窺賀清泰及其所譯《古新聖經》的語言問題

李爽學

明清之際耶穌會士傳教的媒介，一以文言爲主，往中國士大夫階層傳；一以白話爲主，往民間中下階層傳。在白話此一傳統上，耶穌會士譯、寫了許多中國古來少見以白話「議論」的文字，不過不論所爲是敘事或議論文，最後都以乾嘉之際賀清泰譯的《古新聖經》爲集大成者。本文重點除了賀清泰《古新聖經》的語言特色外，除了從一字一詞到整句的分析外，也辨明賀譯受到拉丁文牽制的程度。因爲後者，《古新聖經》中出現了大量中國首見的歐化體白話文，而此種新式語言一路擴展，造成的結果有二，一爲中國在語言上預樹現代性的宏基廣廈，二則介入現代白話文之中，變成二十世紀初中國歐化體白話文的先聲。本文最後故而挪轉方向，再探《古新聖經》與中國基督宗教《聖經》中譯的關係。

關鍵字：耶穌會 賀清泰 《古新聖經》 中國白話文的演變 《聖經》中譯史

## Louis de Poirot and His *Guxin Shengjing* at the Linguistic Crossroads of China

LI Sher-shiueh

The linguistic tools that European Jesuits employed to proselytize in the transitional period between the Ming and the Qing can be divided into two kinds: the traditional *wenyan* (classical Chinese), and the vernacular, the form that has long been neglected in the history of the Jesuits in China. This paper argues that the vernacular line of the Jesuit writings was inaugurated even during Matteo Ricci's lifetime and the movement continued to flourish thereafter, culminating in Louis de Poirot's translation of the Vulgate Bible into the colloquial idiom mostly spoken by the lower-class people in Beijing. Before 1803, when the Vatican officially declined to have Poirot's Vulgate or *Guxin Shengjing* published, he had already translated about fifty-seven of the seventy-three books of the Vulgate. Nevertheless, Poirot's merit lies in his use of a Chinese style that was not only colloquial but also Latinate or Western. This new type of vernacular Chinese, "Europeanized" as it is called today, disappeared until the first decade of the twentieth century. It is because of this particular style that Poirot's Chinese Vulgate, in addition to its influence upon syntax and terminology of later Bibles translated into Chinese, paved the way for the newly developed Mandarin Chinese, which prevails in China today.

**Keywords:** The Society of Jesus   Louis de Poirot   *Guxin shengjing*  
the development of vernacular Chinese  
history of Bible translation into Chinese

## 徵引書目

- 中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》第2-4冊，北京：中華書局，2003年。
- 文康著，饒彬標點，繆天華校訂：《兒女英雄傳》，臺北：三民書局，1976年。
- 方豪：《中國天主教史人物傳》，香港：公教真理學會，1973年。
- 王又樸：《介山自定年譜》，收入《叢書集成續編》第261冊，臺北：新文豐出版公司，1991年。
- \_\_\_\_\_：《廣訓衍》，收入魚返善雄編：《漢文華語康熙皇帝遺訓》，大阪：屋號書店，1943年。
- 王先謙編：《嘉慶東華續錄》，臺北：文海出版社，2006年。
- 王肯堂：《鬱岡齋筆塵》，收入陳夢雷編：《古今圖書集成》第33冊，北京：中華書局／成都：巴蜀書社聯合刊行，1986年。
- 王宏志：《翻譯與文學之間》，南京：南京大學出版社，2001年。
- 王國維：《王觀堂先生全集》，臺北：文華出版公司，1968年。
- 王雪：《基督教與陝西》，北京：中國社會科學出版社，2007年。
- 王德威著，宋偉杰譯：《被壓抑的現代性：晚清小說新論》，臺北：麥田出版，2003年。
- 白日陞：《四史攷編馬禮遜抄本》，收入珍本聖經典藏數位查詢系統，網址：<http://bible.fhl.net/new/ob.html>，檢索日期：2012年9月24日。
- 江勇振：《璞玉成璧，1891-1917》（《舍我其誰：胡適》第一部），臺北：聯經出版事業公司，2011年。
- 艾儒略：《天主降生言行紀略》，收入鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第4冊，臺北：台北利氏學社，2002年。
- \_\_\_\_\_著，葉農整理：《艾儒畧漢文著述全集》，桂林：廣西師範大學出版社，2011年。
- 吳承恩：《西遊記》，臺北：華正書局，1982年。
- 吳伯婭：〈德天賜案初探〉，收入中國社會科學院歷史研究所清史研究室編：《清史論叢》2008年號，北京：中國廣播電視出版社，2008年。
- 宋莉華：《傳教士漢文小說研究》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 李九標記：《口鐸日抄》，收入鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第7冊，臺北：台北利氏學社，2002年。
- 李士漁：《我自幼認識的雷永明神父》，香港：思高聖經學會，2012年。
- 李天綱：《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》，北京：新星出版社，2007年。
- 李貞：《〈兒女英雄傳〉的文學語言研究》，杭州：浙江大學出版社，2011年。
- 李爽學：《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，香港：香港中文大學出版社，2012年。
- \_\_\_\_\_：《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：中央研究院與聯經出版公司，2005年。
- 周作人：《周作人先生文集》，臺北：里仁書局，1982年。



- 周春：《閱《紅樓夢》隨筆》，收入一粟編：《紅樓夢資料彙編》上冊，北京：中華書局，1964年。
- 林則徐：《林則徐全集》，福州：海峽文藝出版社，2002年。
- 林燾：《普通話和北京話》，北京：語言出版社，2000年。
- 法雲編：《翻譯名義集》，收入高楠順次郎、渡邊海旭編：《大正新脩大藏經》第54冊，東京：大正一切經刊行會，1934年。
- 法蘭西斯科·瓦羅（萬濟國），姚小平、馬又清譯：《華語官話語法》，北京：外語教學與研究出版社，2003年。
- 竺法護譯：《方等般泥洹經》，收入高楠順次郎、渡邊海旭編：《大正新脩大藏經》第12冊，東京：大正一切經刊行會，1934年。
- 金東昭：〈最初中國語、滿州語《聖書》譯成者賀清泰神父〉，《阿爾泰學報》(Altai Hakpo) 2003年第13期，頁15-39。
- 思高聖經學會譯釋：《〈千禧版〉聖經》，臺北：思高聖經學會出版社，2000年。
- 故宮博物院輯：《清代外交史料》，臺北：成文出版社，1968年。
- \_\_\_\_\_編：《欽定宗人府則例二種》，海口：海南出版社，2000年。
- 施耐菴、羅貫中：《水滸傳》，臺北：故鄉出版社，1977年。
- 胡敬：《國朝院畫錄》，收入盧輔聖主編：《中國書畫全書》第11冊，上海：上海書畫出版社，1992-1999年。
- 胡適：《白話文學史》，臺北：文光圖書公司，1974年。
- \_\_\_\_\_：《五十年來中國之文學》，《胡適文存》第2集，臺北：遠東圖書公司，1968年。
- \_\_\_\_\_：《胡適文存》第3集，臺北：遠東圖書公司，1968年。
- \_\_\_\_\_：《嘗試集》，北京：人民文學出版社，1984年。
- \_\_\_\_\_：《胡適演講集（一）》，《胡適作品集》第24冊，臺北：遠流出版公司，1994年。
- 茅盾：《茅盾文集》，香港：今代圖書公司，1966年。
- 徐世榮編：《北京土語辭典》，北京：北京出版社，1990年。
- 徐光啓：《造物主垂像略說》，《徐光啓全集》第9冊，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，臺北：臺灣中華書局，1958年。
- 殷弘緒：《訓慰神編》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《中國宗教歷史文獻集成·東傳福音》第3冊，合肥：黃山書社，2005年。
- 袁進：《中國文學的近代變革》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
- 馬若瑟：《儒交信》，收入鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第4冊，北京：北京大學宗教研究所，2003年。
- 馬敏：〈馬希曼、拉沙與早期的《聖經》中譯〉，《歷史研究》1998年第4期，頁45-55。
- 馬禮遜：《我等救世主耶穌新遺詔書》，澳大利亞國家圖書館〔National Library of Australia〕藏嗎呷英華書院版，出版年不詳。
- 高一志述，陽瑪諾訂，湯亞立山准：《天主聖教聖人行實》，崇禎二年武林超性堂版。
- \_\_\_\_\_：《聖母行實》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》第3冊，臺北：臺灣學生

- 書局，1984年。
- 高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，臺北：輔仁大學出版社，2009年。
- 張曉光編：《清代銅版戰功圖全編》，北京：學苑出版社，2003年。
- 曹而云：《白話文體與現代性——以胡適的白話文理論為個案》，上海：三聯書店，2006年。
- 曹雪芹著，饒彬校訂：《紅樓夢》，臺北：三民書局，1972年。
- 梁啓超：《小說叢話》，收入阿英編：《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》，北京：中華書局，1960年。
- \_\_\_\_\_：《飲冰室詩話》，《飲冰室文集》第4卷，臺北：新興書局，1965年。
- \_\_\_\_\_著，朱維錚校注：《清代學術概論》，《梁啓超論清學史二種》，上海：復旦大學出版社，1985年。
- 莫小也：《十七—十八世紀傳教士與西畫東漸》，杭州：中國美術學院出版社，2002年。
- 清世宗纂：《聖祖仁皇帝庭訓格言》，收入影印文淵閣《四庫全書》第717冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1979年。
- 郭茂倩：《樂府詩集》，臺北：里仁書局，1982年。
- 郭紹虞編：《中國歷代文論選》，上海：上海古籍出版社，1979年。
- 陳長卿纂輯：《勸戒全書》，明刊本，序於1641年，日本國立公文書內閣文庫藏。
- 陳垣等著：《民元以來天主教史論集》，臺北：輔仁大學出版社，1985年。
- 陳培佳、霍桂泉：〈修訂思高《聖經》譯文的經歷〉，《神思》第89期，2011年5月，頁51-60。
- 陳獨秀：《獨秀文存》，上海：亞東圖書館，1922年。
- 傅汎際譯義，李之藻達辭：《名理探》，臺北：臺灣商務印書館，1965年。
- 嵇若昕：〈乾隆時期的如意館〉，《故宮學術季刊》第23卷第3期，2006年春季，頁127-159。
- 揚雄撰，李軌注：《揚子法言》，臺北：臺灣中華書局，1968年。
- 斯當東著，葉篤義譯：《英使謁見乾隆紀實》，香港：三聯書店，1994年。
- 賀清泰 (Louis de Poirot) 譯：《古新聖經》，收入鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink)、王仁芳編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第28-34冊，臺北：台北利氏學社，2013年。
- \_\_\_\_\_譯：《古新聖經》，上海：徐家匯藏書樓皮藏抄本。
- \_\_\_\_\_譯：《古新聖經》，香港：思高聖經學會藏北堂稿本攝影本（殘片）。
- \_\_\_\_\_譯：《達味聖詠》，上海徐家匯藏書樓藏清抄本，編號：90788B-90790B。
- 陽瑪諾：《聖經直解》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》第4-6冊，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 馮秉正：《盛世芻蕘》，收入吳相湘主編：《天主教東傳文獻續編》第3冊，臺北：臺灣學生書局，1966年。
- 馮承鈞：〈嘉慶丙寅上諭中之賀清泰〉，《輔仁學志》，1939年第2期，頁123-130。

- 馮夢龍編：《古今小說》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 馮瓚璋：〈北京北堂暫編中文書目（四）：乙編公教善本書目〉，《上智編譯館館刊》第2卷第4/5期合刊本，1947年7-10月，頁363。
- 黃一農：〈印象與真相——清朝中英兩國的觀禮之爭〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第78本第1分，2007年3月，頁35-106。
- 黃河清：〈馬禮遜詞典的新語詞〉，《或問》第63期第16號，東京：白帝社，2009年，頁18。
- 黃遵憲著，錢仲聯箋注：《人境廬詩草箋註》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- \_\_\_\_\_：《日本國志》，臺北：文海出版社，1968年。
- 楊廷筠：《代疑續篇》，收入李天綱編：《明末天主教三柱石文箋注——徐光啓、李之藻、楊廷筠論教文集》，香港：道風書社，2007年。
- \_\_\_\_\_：《天釋明辨》，收入吳相湘主編：《天主教東傳文獻續編》第1冊，臺北：臺灣學生書局，1966年。
- 雷永明著，韓承良譯：《雷永明神父回憶錄》，香港：思高聖經學會出版社，1987年。
- 廖振旺：〈「萬歲爺意思說」——試論十九世紀來華新教傳教士對《聖諭廣訓》的出版認識〉，《漢學研究》第26卷第3期，2008年9月，頁225-262。
- 趙曉陽：〈二馬《聖經》譯本與白日陞譯本關係考辨〉，《近代史研究》2009年第4期，頁41-59。
- 輔仁神學著作編委會編：《神學辭典》，臺北：光啓出版社，1998年。
- 劉緒堂：〈雷神父如何達成譯經宏願——紀念雷永明神父遷葬而作〉，《愛火》第56期，1986年12月，頁54。
- 潘鳳娟：〈述而不譯？艾儒略《天主降生言行紀畧》的跨語言敘事初探〉，《中國文哲研究集刊》第34期，2009年3月，頁111-167。
- 蔡錦圖：〈天主教中文《聖經》翻譯的歷史和版本〉，《天主教研究學報》2011年第2期，頁23-31。
- 鄭海娟：《賀清泰《古新聖經》研究》，北京：北京大學比較文學研究所博士論文，2012年。
- 蕭玉秋：《俄國傳教團與清代中俄文化交流》，天津：天津人民出版社，2009年。
- 戴廷傑：〈兼聽則明——馬戛爾尼使華再探〉，收入中國第一歷史檔案館編：《英使馬戛爾尼訪華檔案史料匯編》，北京：國際文化出版公司，1996年。
- 龐迪我：《七克》，收入李之藻輯：《天學初函》第2冊，臺北：臺灣學生書局，1965年。
- 聶崇正：《清宮繪畫與「西畫東漸」》，北京：紫禁城出版社，2008年。
- 羅明堅：《天主聖教實錄》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻續編》第2冊，臺北：臺灣學生書局，1966年。
- 鐘鳴且、孫尚揚：《一八四〇年前的中國基督教》，北京：學苑出版社，2004年。
- 顧衛民：《基督宗教藝術在華發展史》，香港：道風山基督教叢林，2003年。
- 矢澤利彥：《西洋人の見た中國皇帝》，東京：東方書店，1992年。
- 藤井省三：《20世紀の中國文學》，東京：放送大學教育振興會，2005年。

- Adkin, Neil. "The Date of the Dream of Saint Jerome." *Studi Classici e Orientali* 43 (1993): 263-273.
- \_\_\_\_\_. "Jerome's Use of Scripture Before and After His Dream." *Illinois Classical Studies* 20 (1995): 183-190.
- Augustine, St. *On Christian Doctrine*. Trans. D. W. Robertson, Jr. New York: Macmillan, 1958.
- Batalden, Stephen, Kathleen Cann, and John Dean, eds. *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society, 1804-2004*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004.
- Batteux, C., and L. G. O.-F. de Bréquigny, eds. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, & c. des Chinois: Par les Missionnaires de Pékin*. Tome neuvieme. Paris: Nyon, 1783.
- Darlow, T. H., ed. *Letters of George Borrow to the British and Foreign Bible Society*. London: Hodder and Stoughton, 1911.
- de Aldama, Antonio M., S. J. *The Constitutions of the Society of Jesus: An Introductory Commentary on the Constitutions*. Rome: Centrum Iugantium Spiritualitatis and St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1989.
- Dessain, C. S., ed. *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Vol. 12. London: T. Nelson, 1961.
- Eber, Irene, et al., eds. *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*. Sankt Augustin: Institut Menumenta Serica, in cooperation with the Harry S. Truman Research Institute of the Advancement of Peace, the Hebrew University of Jerusalem, 1999.
- Hanan, Patrick. "The Missionary Novels of Nineteenth-Century China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60/2 (2000): 413-443.
- \_\_\_\_\_. *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Jerome. *Nicene and Post-Nicene Fathers: Jerome: Letters and Selected Works*. Peabody: Hendrickson, 1995.
- Kelly, J. N. D. *Jerome: His Life, Writings and Controversies*. London: Duckworth, 1975.
- Kowalsky, N. "Die Sacra Congregatio 'de Propaganda Fida' und die Übersetzung der Hl. Schrift." In *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*. Ed. J. Beckmann. Schöneck-Beckenried: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1966.
- Macartney, George. *An Embassy to China: Being the Journal Kept by Lord Macartney During His Embassy to the Emperor Ch'ien-lung (1793-1794)*. London: Longmans, 1962.
- Mende, Erling von. "Problems in Translating the Bible into Manchu: Observations on Louis Poirot's Old Testament." In *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society, 1804-2004*. Ed. Stephen Batalden, Kathleen Cann, and John Dean. Sheffield: Sheffield Phonix Press, 2004.

- Pfister, Louis Aloys. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne mission de Chine, 1552-1773*. 2 vols. Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934.
- Plato, *Ion*. In *Plato: The Collected Dialogues*. Ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- Poirot, Louis de. *Lettera di Luigi de Poirot*. Pekino 4 ottobre 1772. BNC Mss. Fondo gesuitico, 1386, 18, ff. 90 r.-v.
- Ridler, Ann M. "Obedience and Disobedience: George Borrow's Idiosyncratic Relationship with the Bible Society." In *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society, 1804-2004*. Ed. Stephen Batalden, et al. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006.
- Rinaldi, Bianca Maria. "*The Chinese Garden in Good Taste*": *Jesuits and Europe's Knowledge of Chinese Flora and Art of the Garden in the 17th and 18th Centuries*. München: Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, 2006.
- Robinson, Douglas. *Western Translation Theory: from Herodotus to Nietzsche*. Manchester: St. Jerome, 1997.
- Tsau, Shu-ying. "The Rise of 'New Fiction.'" In *The Chinese Novel at the Turn of the Century*. Ed. Milena Doleželová-Velingerová. Toronto: University of Toronto Press, 1980.
- Wright, Jonathan. "The Suppression and Restoration." In *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Ed. Thomas Worcester. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Zetzsche, Jost Oliver. *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999.