

聖經在十七世紀的中國

鍾鳴旦¹ 著 尚揚 譯

這是一篇解釋為何天主教在中國的福傳史上一直沒有聖經全譯本出現的文章。其實這與傳教士來華的時代背景，也就是當時歐洲及中國的生活實況（包括民間及教會內）有很密切的關係。但是基督信仰的培育，不只靠個人閱讀聖經的出版品，更靠團體在禮儀及教理講授的場合中，公開誦讀聖經及講道。天主在聖經中所啓示的喜訊之傳遞，每一時代及文化背景都有其適應及本位化的需要。由本文的分析，從十七世紀到廿世紀中葉，天主教的在華傳教士雖然沒有給中國人準備個人閱讀的聖經全譯本，但透過其他的方式，還是成功地完成時代性的福傳使命。

引言

自十六世紀以降，天主教在中國一直不曾中斷過。然而，第一部天主教的聖經全譯本卻直到1953年才得以印行，而新教的多種譯本早在十九世紀就已經可以見到。馬歇爾·布魯姆霍（Marshall Broomhall）在其所著的《聖經在中國》一書中，對天主教聖經譯本之闕如深表詫異，相信任何一位當代的天主教徒也肯定會深有同感：

¹ 本文作者：鍾鳴旦神父，比利時人，耶穌會士，1959年生。荷蘭萊頓大學漢學博士，台北輔仁大學神學碩士，現任比利時魯汶大學漢學系主任。中文作品有《楊廷筠：明末天主教儒者》、《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》等介紹教會在中國歷史上所做本位化努力的專書。

「當我們回想起耶穌會士曾翻譯過諸如多瑪斯·阿奎那的《神學大全》這類著作，而且教宗曾收到過一套獻給他的中文彌撒書時，我們便有強烈的理由質問：為什麼我們沒有聽到更多關於聖經翻譯的消息？²」

在本文中，我們將力圖探究傳教士在何種程度上利用了他們所得到翻譯聖經的機會，我們還將探尋天主教的聖經譯本最終未能出現的原因。我們還會努力將那些聖經的替代性出版物置於更為廣闊的中國文化脈絡中，並嘗試找出這些作品如何適應中國思想的偏向。

一、真正的翻譯

在開始探究之前，必須指明一點：有過一些「真正的翻譯」嘗試（這個詞意指那些旨在翻譯聖經全文的努力）。在整個十九世紀以前的時段裏，天主教中似乎有過為數極少的系統翻譯聖經的努力。

白日升（Jean Basset, 1662~1707）翻譯了拉丁文本新約的絕大部分（四部福音、《宗徒大事錄》及保祿書信），他卒於1707年，死前他還在翻譯《希伯來書》的第一章，而他的譯著從未印行。不過，英國人霍格遜（Hodgson）得到了一套白氏譯本的抄本，該套抄本成漢斯·所羅那爵士（Sir Hans Solane）的圖書館藏品，後又為大英博物館收藏。當馬禮遜（Robert Morrison, 1728~1834）於1807年首途中國時，他得到了這套譯文的一個抄本，這抄本成了馬氏聖經譯本的重要參考³。

² Marshall Broomhall, *The Bible in China*, London: The China Inland Mission, 1934, p.40.

³ Bernward Willeke, "The Chinese Bible Manuscript in the British Museum", *Catholic Biblical Quarterly*, VII (1945), pp.150~153; B. Willeke, "Das Werden des Chinesischen katholischen Bible", *Neue Zeitschrift für*

十八世紀中，另兩位方濟會士也曾作過翻譯聖經的嘗試。梅述聖（Antonio Langi，卒於1727年）將《創世紀》和《出谷紀》的一部分翻譯成白話漢語，他把自己的譯文轉給了麥傳世（Francesco Jovino, 1677~1737），而後者覺得該譯文不能接受，因為它「幾乎完全是直譯」。他本人修訂了這些部分，並廣續譯事。當他譯至《民長紀》（而且顯然已譯至《多俾亞傳》和《達尼爾先知書》時，其譯本被送到方濟會士 Carlo Horatii（1673~1759）那裏，而 Horatii 卻堅決勸誡麥傳世不要使譯本流傳。他的看法是：在中國尙未經歷「可觀的皈依」之前，不應該譯出中文聖經。而且，聖經的中文翻譯不僅要由歐洲人來做，還應由中國人來做，如此才能使譯本臻於「準確、優雅和莊嚴」。麥傳世的手稿似乎未被保存下來⁴。

耶穌會士賀清泰（Louis de Poirot, 1753~1831）完成了整個新約的翻譯，並翻譯了部分舊約⁵。該譯本完成於1803年，但從未出版，其標題為《古新聖經》，卷數多於34卷，亦以拉丁文本為依據，每章後都附有簡釋。僅《雅歌》和大部分的先知書未譯，但《依撒意亞先知書》、《達尼爾先知書》和《約納先知書》均已譯出⁶，北京的北堂圖書館存有其抄本⁷。

Missionswissenschaft, XVI (1960), pp.284~285; *Quartor Evangelica Sinica*, Sloane Manuscript, #3599 (1737/8, 1805)。香港大學抄本，參看 Jost Zetzsche, "Bible in China (I): Transcriptionen in den chinesischen Bibelübersetzungen", *China Heute*, XIII (1994), p.184。

⁴ 此一信息由 Jost Zetzsche 慷慨贈與，並將收入其學位論文之中。該信息的根據是由 Willeke 發現的，Jovino 於1726年2月13日寫給 Horatii 的一封信；亦可參看 Willeke, "Das Werden des Chinesischen katholischen Bible", p.285。

⁵ 在耶穌會被解散之後，他獲准留在北京。1806年，他重入耶穌會。關於他的生平，見 Joesph Dehergne, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1973, p.207。

⁶ Willeke, "Das Werden des Chinesischen katholischen Bible", p.286；賀清

二、歐洲的背景

爲了理解聖經在天主教於十七世紀在華傳教活動中的地位，我們必須考察一下其傳教方針更廣闊的背景。最近的研究已經開始強調傳教士在其祖國所屬的宗教、文化、社會、經濟和政治的現實情況⁸。這種背景確實影響了傳教士們所制定的在華傳教活動方法。因此，我們應該首先考察一下十六至十七世紀歐洲天主教在聖經出版方面的情況，以便更好地理解聖經在華的有關方針。

十六世紀下半葉和十七世紀初期歐洲天主教的聖經出版，主要發端於特利騰大公會議（1545~1563）一些提議的繼續⁹，大公會議並不限於對聖經與傳統之間的關係作教條式的討論。因爲受到新教重視聖經的刺激，大會以其特有的方式重新

泰還曾將聖經譯爲滿文，關於各章之目錄，見 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552~1773)*, Shanghai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1932, pp.968~969；費賴之所提到的各章均有抄本保存在徐家匯圖書館；徐宗澤的《明清間耶穌會士譯著提要》亦提供了各章之目錄（見該書台北中華書局版，1957年，pp.18~22）；亦可參看 Joseph Dehergne, “Travaux des jésuites sur la Bible en Chine”，收入 Yvon Belaval 和 Dominique Bourel 所編的 *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p.226。

⁷ 馮瓊璋編纂的《北平北堂圖書館暫編中文善本書目（四）乙編公教善本書目》（收入《上智編譯館館刊》II，4~5，1947年，363頁）提到了三種被認爲是賀清泰所譯的書目：《古新聖經》、《聖保祿論羅馬教友的書札》以及《聖經》，這些譯著的兩種序言被收入徐宗澤的《明清間耶穌會士譯著提要》，20~22頁。

⁸ 其中的一例是 Carine Dujardin 的“Historiography and Christian Missions in China”，收入 *Historiography of the Chinese Catholic Church*, J. Heyndrickx 編，Leuven, Ferdinand Verbiest Foundation, 1994, pp.92~93。

⁹ 以下描述的依據是：Guy Bedouelle, “La réforme catholique”，收入 G. Bedouelle 和 B. Roussel 所編的 *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, pp.327~368。

發現了聖經的重要性。這點不僅可以見之於對「聖經是否是正經」及「拉丁文譯本的可靠性」的討論中，而且還可以見之於該會就聖經在教義、培育及宣講方面的整合所頒佈的法令中。關於聖經的方言翻譯，該會仍保持中立，未作規定或加以禁止。

這些選擇的自由，導致十六世紀末出現大量聖經方面的出版物：

1. *Sixto-clementine Vulgate* (1592)：這個版本成爲天主教中欽定的拉丁文譯本。它是由衆多的聖經專家組成的幾個委員會工作的成果，是根據不同的修會所擁有的大量手稿進行校勘而成書的。

2. 《羅馬日課：每日祈禱書》(1568)：這種日課是司鐸和會士所用的一種日常禱告書，也包括一些聖人的榜樣。根據十六世紀中的評論，日課經書裡的新約常被無趣的經文所取代，並被一些「粗製濫造」的聖人「傳說」所充斥。新《羅馬日課：每日祈禱書》主要目的在於教育，試圖透過一些選自新舊約經文中的日常接觸，增進人們對聖經的了解。

3. 《羅馬彌撒書》(1570)：彌撒書是用於彌撒典禮的一種禮規範本。在特利騰大公會議上，關於聖體的神學，成了另一個重要的議題。會議決定：要使各種不同的聖體禮儀具有更大的統一性，而《羅馬彌撒書》則是這一決定的結果。彌撒書包含了聖經中的一些段落，這些段落要按照禮儀年的次序在彌撒中誦讀。這次大會和準備彌撒書的委員會，似乎均未想使聖經在彌撒典禮中佔據新的位置。如果這次大會選擇運用各種方言的典禮，情況就會迥然不同了，但大會並未這麼做。不過，大會還是推薦須對彌撒中誦讀的經文常加解釋。

4. 《教義問答手冊》：特利騰大公會議之後，爲初入教者撰寫的各種教義問答手冊非常流行。它們大都模仿中世紀基礎教育的四支柱結構：宗徒信經，天主經，十誡以及聖事。對聖

經的新興趣反映在 *Catechismus ex decret concilii Tridentini ad parochos* (1566) 中，一些非常流行的教義問答手冊，諸如耶穌會士奧格爾 (Auger) 和卡尼秀 (Canisius) 所撰寫的手冊，就是仿此而成的。

5. 《安特衛普多種語文對照本聖經》：一項最重要的科學事業是配有多種語文翻譯 (Septuagint、拉丁文、敘利亞文.....等) 的原始聖經的出版。《安特衛普多種語文對照本聖經》是由西班牙國王菲力普二世斥資，由著名的普蘭丁出版社印行的，共八卷，印於 1569~1572 年。

6. 注釋：在更為學術化的層面上，還有一些主要關注方法論的長篇大論的注釋書，它們大都受到了那些常被徵引的教父們的影響。印刷業的成功，使這種著作獲准出版，並得到相當廣泛的流傳。

小 結

十六世紀末和十七世紀初，遠赴中國的天主教傳教士們來自深受特利騰大公會議影響的歐洲，這是他們曾生活於其中的背景。在他們的成長過程中，他們親眼見到了由天主教教會產生對聖經的新興趣所帶來的第一批成果，而這種新興趣又肇端於來自新教批判所導致的特利騰大公會議。

三、中國之境

傳教士們在中國的活動，反映其出發國的背景，在這樣的背景下，以下的強調是很重要的：十七世紀時，聖經在福音宣講中的地位與今日的情況並不相同。比如說，在華的普通傳教士從未攜來一本袖珍版的聖經，因為 (歐洲的) 普通天主教教士當時也沒有這樣一本聖經。教士和信徒們通常都是透過彌撒書這類關於禮儀的書籍，才得以接近聖經。而且，非常令人驚

異的是，儘管當時通訊困難，傳教士們卻受到歐洲之發展的重大影響。在聖經研究這一領域裡，情況也是如此。

《普蘭丁多種語文對照本聖經》

《普蘭丁多語種對照本聖經》的到達中國，不過是一個例子。利瑪竇（1552~1610）曾要求得到一本這樣的聖經，聖塞維里諾的紅衣主教聖多里（Guilio Antonio Santori, 1602）贈給利氏一本。這本聖經裝訂精美，飾有大量黃金。1604年，在運往北京途中經歷了一次翻船事故，這本聖經大難不毀，終於到達北京。同年8月15日，這本聖經首次在教堂裏向公眾展示，據說贏得了很多人的欽慕¹⁰。1605年，在遇到艾姓猶太人時，利瑪竇也曾向他展示過這本聖經。當艾氏看到其中的希伯來語的文字時，他能認出來，卻讀不出來¹¹。

關於聖禮的翻譯問題

聖經不僅被凝視，其中的一些章節也被用於彌撒中。正如世界上的其他地區一樣，聖禮都是用拉丁文舉行的。要想用方言做彌撒，必須得到羅馬教廷的准許。為培養中國本地神職人員有更廣闊的背景，有人提出了希望獲准把聖經翻譯成中文的請求¹²。試圖允許中國人成為教士的方針，最初遭到了范禮安

¹⁰ 見 Willeke, “Das Werden des Chinesischen katholischen Bible”, p.281; Pasquate M. D’Elia *Fonti Ricciane*, Roma, 1949, II, pp.281~282; Jonathan Spence, *The Memory Palace of Mateo Ricci*, London, Faber and Faber, 1985, pp.87~87.

¹¹ *Fonti Ricciane*（《利瑪竇全集》）中未提到這件事，只見於金尼閣的版本：M. Ricci & N. Trigault, *Histoire de l’expédition chrétienne au royaume de la China*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, p.176。

¹² 見 J. Jennes, “A propos de la liturgie chinoise”, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft II* (1946), pp.241~245；亦見 F. Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise au XVIIe et XVIIIe siècles*, Louvain/ Paris,

(A. Valignano, 1539~1606) 的否決，范禮安決定著主要的傳教策略。但是，利瑪竇去世後，中國教區的負責人龍華民卻推翻了這一決定。此外，他還有另一種看法，即認為可能的中國神職人員候選人，應該免除拉丁語的學習，因為拉丁語的語法和發音對中國人來說有很多問題。

因此，龍華民派遣金尼閣 (N. Trigault, 1577~1628) 赴羅馬，請求准許用中文學習神學，舉行彌撒，誦念每日祈禱書，並用中文安排聖禮。教宗保祿五世頒 *Romanae Sedlis Antistes* (1615) 准許將中文文言用於聖禮，同時，亦准許把聖經譯成中文，但不是譯成方言土語，而是要譯成「適合於士大夫的學者語言」¹³。

儘管獲得了准許，耶穌會士卻從未著手翻譯。根據早期的耶穌會史學家巴托利 (D. Bartoli) 的看法，其原因在於當地的耶穌會教務負責人不准許做這項工作。他寫道：

「那裡的神父們精於用中文文言寫作和談話，因為他們致力於中文的學習，已長達二、三十年乃至更久。但由於翻譯是一項艱難、危險、非常漫長，而又很難說是必要的工程，教務負責人便不允許做這項工作」¹⁴。

這些理由與利瑪竇反對翻譯聖經所持的理由是相符合的。儘管很多中國人請求他著手這項翻譯工作，但他總是以工作負荷太大、這項任務太難、著手翻譯之前要得到教宗的批准等藉口謝絕¹⁵。

Nauwelaerts, 1962, pp.31, 40。

¹³Jennes, 前引文, p.248, 注 42。

¹⁴同上, p.248: D. Bartoli, *Dell'Historia Della Compania di Giesu: La China, Terza Parte Dell' Asia*, Roma, 1663, p.123.

¹⁵在 1605 年 5 月 12 日寫給阿桂委瓦 (Aquativa) 的助手阿瓦爾 (Alvarez) 的信函中，利瑪竇談到過聖經的翻譯以及他對別人的請求的謝絕。參

翻譯工作當然是一個有優先性的問題。其它一些大型的翻譯項目如《崇禎歷書》¹⁶或《柯因布拉哲學》（*Combra Philosophy*）¹⁷，就被耶穌會士們視為更加緊迫的事，而它們所需要的精力和時間與翻譯聖經所需要的是一樣的，而翻譯其它有關聖禮的著作也費時頗多。在翻譯聖禮著作方面，最為積極的傳教士是利類思（Ludovico Buglio, 1606~1682），他翻譯的《彌撒經典》初版於1670年，在卷首插畫中刻有拉丁文句：MISSALE ROMANUM autoritate Pauli V, Pont. Max since redditum a P. Ludovico Buglio s. j., Pekini, in collegio ejusdem Soc., ann, MDCLXX¹⁸。該書包括一部分抄自其它選譯本的聖經譯文¹⁹。此書與《羅馬每日祈禱書》（1674）、《聖禮手冊》（1675）²⁰，其旨皆在得到新的許可，以使聖禮的舉行能夠採用中文。該書由柏應理於1680年攜往羅馬，但其使命未獲成功。因此，

看 P. Tacchi Venturi, *Opere Storiche: II Le Lettre dalla China*, Macerata, 1913, p.283; Spence, 前引書, p.60。

¹⁶ 參看 H. Bernard, “Les adaptations chinoises d’ouvrages européens: Bibliographie chronologique”, *Monumenta Serica* 10 (1945), pp.1~5, 309~388, 注 262。

¹⁷ 該書包括由柯因布拉耶穌會大學編寫的亞理士多德著作注釋（*Commentarii Collegii Conimbricensis*）的中文翻譯。其編纂歷時多年，最終（約在1683年）以60卷成書，題為《窮理學》（參 Bernard, 前引文, 注 533）。

¹⁸ 參看 Pfister, 前引書, p.240; Bernard, 前引文, 注 432; Willeke, “Das Werden des Chinesischen katholischen Bible”, p.284; R. Streit & Didinger, *Bibliotheca Missionum*, Aachen/ Freiburg, 1928, V, p.768.

¹⁹ 翻譯福音的文本抄自《聖經直解》（1636~1642；詳細情況本文還會申述）；其餘譯文似乎都是初稿。

²⁰ 參看 Pfister, 前引書, p.420; Bernard, 前引文, 注 462; 司鐸課典（羅馬每日祈禱書）；注 470; 徐宗澤, 《明清間耶穌會士譯著提要》, pp.30~33。

這本彌撒書在十七、十八世紀未被普遍使用²¹。

十七世紀末，歐洲的背景發生了變化。實際上，把聖經翻譯成中文已經不只是由傳教士們決定在翻譯次序上孰先孰後的問題了，它還取決於由傳信部制定的更為廣泛的政策。傳信部成立於 1622 年，是負責管理所有傳教區教務的機構。十七世紀時，這方面的政策變得更加嚴厲。例如，關於 Illyric 聖經的翻譯，羅馬宗教法庭於 1634 年決定：「各地主教務必監督信徒們學習教義手冊和 Bellarmin 的《基督教義》，務必保證人人都得到關於救贖的必要性方面的教導，尤其是在主日彌撒中，更應如此。職是之故，新的聖經翻譯是不必要的」。這一決定表明，較之於聖經閱讀而言，「教義回答教育」與「參與聖事」得到了與日俱增的重視²²。

傳信部還於 1655 年 12 月 6 日頒佈法令：如果未得到該部的書面許可，禁止印行由傳教士撰寫的著作。這一教令使得各種聖經譯本的出版，實際上成為不可能之事，而且它對中國教區也同樣有效。比如說，當巴黎外方傳教會於 1670 年請求獲准將聖經、彌撒書和每日祈禱書譯成中文時，這一請求便於 1673 年遭到了拒絕。賀清泰的翻譯也遭到了同樣的命運。當他於 1803 年告知傳信部：他已將整個舊約和新約的大部分譯成滿文和中文時，傳信部對他的熱情表示讚賞，但禁止他出版這些譯本²³。

²¹Jennes, 前引文, p.253。

²²N. Kowalsky, "Die Sacra Congregatio 'de Propaganda Fide' und die Übersetzung der Hl. Schrift", 收入 Beckmann 編 *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Schöneck-Beckenried: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1966, p.30。

²³同上引 Kowalsky 書, pp.31~32; *Acta Congr. super rebus Sinarum et Indiarum ab anno 1802 ad annum 1808* Tom. XIX. f. 98~99v. 122, 只是到了十九世紀下半葉，那些提出過請求的中國教區的主教才獲准出版

小 結

聖經譯本在十七世紀之所以未能出現於中國，看來是因為錯失了良機。早在 1615 年，耶穌會就已經獲准翻譯聖經，但由於他們優先考慮翻譯其他著作，而未能利用這一良機。十七世紀末和十八世紀末，當一些個人率先翻譯聖經時，由於傳信部的嚴厲政策，他們從未獲准印行聖經譯本。

四、其他種類的福音書譯本

聖經全譯本的闕如並不意味著根本就沒有任何譯本。在十七世紀三十年代，就有人譯出了兩種重要的福音書的概論性著作，其一是基督的生平，其二是主日讀物的注釋。

（一）耶穌基督的生平

這方面最重要的著作，是艾儒略（G. Aleni, 1582~1649）的《天主降生言行紀略》，該書初版於 1635 年。這是一種以福音書為依據的耶穌生平編年紀。有一注釋是這樣解釋該書之標題的：「即萬日略聖經大旨」。書中所採用的「萬日略」這一表述方式是 Evangelium（傳福音）的音譯。

該書首篇即以四頁的篇幅解釋聖經福音的意義（《萬日經略說》）。在這一部分裡，作者解釋了聖經有古經和新經。他簡要介紹了福音書的內容，說明福音書的內容，福音書有四部及每部福音書作者的特點，並說明了從希臘文翻譯成拉丁文的情況。最後，作者指出：他的著述只包含了一些選自福音書的材料，「雖不至隕越經旨，然未敢云譯經也」。

人們常把該書與《天主降生出象解》（1637）放在一起合

而觀之²⁴。後者包括大約 50 幅耶穌的生平畫像，依據的是那達爾 (H. Nadal, 1507~1580) 的 *Evangelicae historiae imagines* (安特衛普, 1593 年)，該書亦常被收入於那達爾的 *Adnotationes et meditationes in evangeliae quae in sacrosanto missae sacrificio toto anno leguntur* (安特衛普, 1595 年) 中。這個安特衛普的作品，是對主日讀物默想的注解，非常有名，是依納爵的一位著名同伴撰寫的²⁵。早在 1599 年，在華的耶穌會士就曾要求得到該書，而且可以肯定的是，1605 年，在他們的南方居所已經有了一本²⁶。但是，《天主降生言行紀略》並不是那達爾注解作翻譯。此外，在十七世紀，《天主降生言行紀略》與《天主降生出象解》是獨立的兩種著作，只是在十九世紀它們才被合成一書²⁷。

不過，我們還是能夠指出這兩種著作之間的互補性。耶穌會的傳教士們深知生動的畫面能產生幫助記憶的效果，因此，

²⁴關於對該書不同版本的分析，參見 J. Dehergne, "Une vie illustrée de Notre-Seigneur au temps des Ming", 載於 *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 14 (1958), pp.103~115; 杜鼎克以此與另外一些版本作了進一步的校勘。

²⁵近年來，那達爾的著述得到了廣泛的研究，參看 Maj-Brit Wadell, *Evangelicae Historiae Imagines: Entstehungsgeschichte und Vorlagen*, Göteborg, Lindgrens, 1985; P. A. Fabre, *Ignace de Loyola: Le lieu de l'image*, Paris, Vrin, 1992, 特別請看 pp.163~296。

²⁶參看 Dehergne, "Une vie illustrée de Notre-Seigneur au temps des Ming", p.104; 利瑪竇在中國很多年都攜帶一冊在身邊。他曾把那達爾的著作借給 M. Dias, 後者將該書帶到南昌，用於在那裡的傳教工作。因此，利瑪竇曾要求多得到幾本。在一封信函中，利瑪竇寫道：那達爾的著作「在某種意義上比聖經的用處還大，即，在交談的過程中，我們可以把書在他們（中國人）面前，將一切講得清楚明白，而僅靠言詞是不可能做到這一點的。」參看 Spence, 前引書, pp.62~63; 也可參看 J. Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*, University Gregoriana, 1955, pp.62~63; Tacchi Venturi, p.284。

²⁷《天主降生言行紀略》被收入《道原精萃》（上海，1887 年）中，但是，這個重印本中的畫像不同於 1635 年的版本，而且文字亦有變化。

他們認為「畫像」是對「言詞」的一個重要補充。職是之故，他們多以畫像和圖畫來幫助傳播福音。艾儒略的兩種著作也繼續採用了利瑪竇的方法，在程大約的《程氏墨苑》中，收有四幅宗教繪畫，並配有利瑪竇本人的注解，從中即可見出利氏方法之一斑²⁸。既然耶穌會士都希望這些宗教繪畫能使聖經中一些有戲劇性的章節銘記於中國人的心中，它們便可以被看作對福音書的另一種類型的翻譯。

《天主降生言行紀略》也可以被視為路多爾福斯（Ludolphus de Saxonia, 1300~1378）的《基督的生平》（*Vita Christi*）的中文改編版。路多爾福斯的 *Vita Jesu Christi e quatuor Evangeliiis et scriptoribus orthodoxis concinnata*，初版於1474年，是十六世紀和十七世紀非常流行的文獻²⁹。當時，在歐洲的各主要城市都翻譯出版過這本書。該書對耶穌會亦有特殊的影響，因為其創辦人羅耀拉的依納爵，就是由於閱讀了該書而轉向一種新的生活方式的，而且他所撰寫的《神操》亦深受該書影響，尤其是在積極發揮想像方面，所受影響甚鉅³⁰。

²⁸ 這些繪畫（有些是受那達爾的啟發而作）和翻譯聖經中的一些段落構成史景遷（Jonathan Spence）的《利瑪竇的記憶之宮》的核心：步行海面（《瑪竇福音》十四 23~33），見史景遷書，pp.59~62；厄瑪烏二徒（《路加福音》廿四；見史著，pp.128~132）；索多瑪和哈摩辣（《創世紀》十九 24~25）。

²⁹ 有關描述可見於 *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ane, 1926, 第九卷；*Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/ New York, 1991, 第廿一卷。

³⁰ 《神操》（注 216~312）中有一些關於對福音書進行沉思的說明，引文依據的是聖經的拉丁文通行譯本，通常都直接取自《基督的生平》。一些不見於福音書的文字，則引自《基督的生平》和 *Flos sanctorum*（或者 Jacobus de Voragine [+1298] 的 *Legenda aurea*，參見 M. Rotsaert 翻譯的 *Geestelijke Oefeningen*, Averbode, 1994, p.17, p.149），這進一步說明十六世紀時，天主教往往不直接引用聖經；關於積極發揮想像，亦可參見史景遷的《利瑪竇的記憶之宮》，14~15 頁。

比較一下《天主降生言行紀略》和《基督的生平》就會發現，艾儒略所採用的一定是《基督的生平》的縮寫本³¹。兩者除了章節的順序一致以外³²，其內容也相同。

我們也可以在對福音書作一些章節之罕見的解釋中，發現這種一致性，例如：有關耶穌在孩提時進入殿中（路二 41~52）這一章書裡，就可以發現這種一致性。耶穌十二歲時，同父母去耶路撒冷朝聖，完後若瑟和瑪利亞都不知道他們的兒子還留在聖殿中。《天主降生言行紀略》對這個故事的翻譯是：「瞻禮畢，男女班分而出，惟童稚從父母皆可。乃耶穌獨留，若瑟意其隨聖母以去，聖母則以為從若瑟也。及程相遇，始知失耶穌」³³。在《基督的生平》中，我們可以看到完全一樣的解釋³⁴。

³¹我們比較過該書與《耶穌基督的生平》的全本（L. M. Rigollot 編，Paris, Victor Palme, 1878, 4 卷；法文譯本 *La Grande Vie de Jésus-Christ: Traduction nouvelle et complète*, trans. by M. P. Augustin, Paris, C. Dillet, 1964），也與法文縮略本作過比較：*Vie de N. S. Jésus-Christ*, Paris, E. Thorin, 1892, 2 卷。除了幾個別的例外以外還是其他語種的譯本。拉丁文縮略本是一致的。目前我們還無法確定作者所用的版本是拉丁文本還是其他語種的譯本。拉丁文縮略本早在 1500 年以前就已問世：例如 *Vita Christi in compendium redacta* 和 *Vita Ihesu a venerabili viro fratre Ludolph Carthusiensi edita incipit seliciter*（參見 L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, G. Cottal, 1826~1838, 第二卷，p.296）。

³²這一順序包含了《基督的生平》的一些典型方面，諸如西滿伯鐸羅和諳德肋的三次奉召（《天主降生言行紀略》卷 2，15b 頁之後，及 *Vie de N. S. Jésus-Christ*，卷 1，p.111 之後）或兩次參觀聖殿（《天主降生言行紀略》卷 2，17a-b 頁；卷 6，28a 頁及 *Vie de N. S. Jésus-Christ*，卷 1，111 頁之後和卷 2，107 頁之後）。

³³《天主降生言行紀略》。

³⁴*Vita Jesu Christi*，卷 1，p.130 和 *Vie de N. S. Jésus-Christ*，卷 1，p.79；這裡提到的男女兩排也見於 H. Nadal, *Adnotationes et meditationes in evangeliae quae in sacrosanto missae sacrificio tot anno leguntur*（安特衛普，1595 年），p.43，adnotatio B，但沒有給予解釋。

更爲明顯的是，在《基督的生平》和艾儒略的著作中，都採用了偽經的資料。路多爾福斯曾從早先的一些史料，如克麥斯特（*Petrus Comestor*, 1110~1179）的 *Historia scholastica* 中吸取了一些資料³⁵。艾儒略亦以此種史料爲「西史」。在〈凡例〉中，艾儒略在論述這一史料時寫道：「凡篇中按西史等語，指是端萬日略經未載，乃借國史續補之」。這裡提到的一些來自西史的章節，諸如在神聖家族滯留於埃及期間所發生的不同的神蹟，如：偶像的崩塌、樹的生長，以及用給耶穌施洗的水治癒病人等，明顯地都可以在《基督的生平》中找到其來源³⁶。

小 結

從這類著作中可以引出一些結論。我們首先會注意到：其出版的時間較晚（在利瑪竇到達中國五十多年之後）。在耶穌會士的傳教方針之中，他們首先專心於撰寫教義問答手冊之類的書籍，以多瑪斯的推理爲基礎的基督信仰概論，諸如《天主實義》之類的著作，繼則撰寫解釋教義和基督信仰的價值觀等作品。直至較晚的時候，他們才撰寫一些作品，介紹耶穌生平的記述。在此過程中，他們優先考慮的是對耶穌的生平作概要式和編年式的介紹，而不是翻譯四部福音書。這種以教育爲目的的介紹，完全反映了當時歐洲類似的著作。

此外，正如聶仲遷（*A. Greslon*, 1618~1696）的《古經行

³⁵ 另一種史料是 *Jacobus de Voragine* 的 *Legenda Aurea*。

³⁶ 可比較一下《天主降生言行紀略》卷 11b~12a 與《耶穌基督的生平》卷 1，114 頁之後以及 *Vie de N. S. Jésus-Christ*，卷 1，71 頁之後；德巴依省厄未坡里府是梯比斯省里的 *Heliopolis*；所提到的耶肋米亞的預言顯然是取自 *Scholastica historia*。

另外一個明顯的例之是阿巴嘎茹（*Abagarus*）王寫給耶穌的信函，該信函保存在教會史（*ecclesiastica historia*）中（《耶穌基督的生平》，卷 1，249 頁和《天主降生言行紀略》卷 5，9b 頁）。

實》³⁷（約 1680 年）和殷弘緒（Francois-Xavier Dentrecolles, 1664~1741）所翻譯的《訓慰神編》³⁸（即《多俾亞傳》）所顯示的那樣，舊約中的傳記描述是他們喜愛翻譯的素材。這種選擇投合了中國人對傳記性描述的喜好。

《天主降生言行紀略》則進一步表明：對耶穌生平的介绍，包括那些選自偽經的材料，符合當時天主教在歐洲的意見，而且更是基於這樣一種努力，即試圖解釋整個聖經，而不是以那種精確的釋經學方法為基礎。

（二）對主日讀經的注解

然而，另一種重要的著作，即由陽瑪諾（M. Dias, jr. 1574~1659）撰寫的《聖經直解》（1636~1642）卻表明了釋經學並未受到排斥³⁹。該書是一部龐大的著作（14 卷），它翻譯

³⁷ 參看 Willeke, "Das Werden des Chinesischen katholischen Bible", p.283 ; 這部從未印行的著作包括 Adam, Noe, Isaak, Jacob, Joseph, Moses, Aaron, Joshua, Salomon, Elijah, Isaiah, Tobias, Jonah, Judith, Esther 的傳記；Bernard, 前引文，注 505；Pfister, 前引書，p.297；徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，p.45。

³⁸ Willeke, "Das Werden des Chinesischen katholischen Bible", pp.285~286; Pfister, 前引書，pp.545~546; R. Streit & Didinger, *Bibliotheca Missionum*, VII, p.87.

³⁹ Bernard, 前引文，注 264；該書的出版日期不甚確定，看來它會印行和重印於不同的時期；下述事實使這一點顯得非常明顯，即：為該書提供出版許可的耶穌會士的名字在各卷與各版中都有變化（此一信息由杜鼎克博士提供，他以幾個較早的版本，包括重印於《天主教東傳文獻三編》〈台北，中華書局，1972 年，卷 4~6〉中的那個版本與 RGO III, 215；Borgiano Cinese 338, 339, 363 以及 Vitt. Emanuele 72 B. 300 等幾個版本作過比較）。還有一些重印版，如 1793 的杭州版，1790 年版，1800 版，1842 版，1866 年版，1904 年版，1915 年版，1930 年版。似乎還有一個由中國學者縮略而成的版本，即《聖經淺解》。該書還曾被譯成韓文，日文，滿文（一部分）和拉丁文（Dehergne, "Travaux des jésuites sur la Bible en Chine", p.219），我們採用的是 1642 年版的

和注解了每個主日的福音書誦讀。該書始於將臨期第一主日，持續到第廿四主日，還包括一些重要的瞻禮日，完全與天主教的禮儀年曆相符合。後來，利類思在他的《彌撒經典》中抄錄了這些翻譯。

第一冊包括一篇〈序言〉、目錄和索引（雜事目錄）。據說這是索引首次出現於中文書籍之中⁴⁰。在第一卷卷首，作者以七對折頁的篇幅給聖經作了解釋。首先，它解釋「聖經原文謂之厄萬日略，譯言福音」，然後，作者詳細地解釋了古教與新教之間的差別。在其論述中，該書提到了對常見於十七世紀神學中的進化性啓示的解釋，即：性教—上帝透過對每個人的本性作啓示，來啓子民之蒙；書教—上帝透過梅瑟傳諭的教義；恩教—上帝以人身耶穌基督親傳的啓示。這也解釋了為什麼福音書多於一種或只是整個聖經的一部分，它們只包含了聖經的唯一意義。「雖聖史各有所載，同歸一理，則聖經猶一也」。末了，作者也解釋了福音書有四種。

該書各個不同部分的結構可列述如下：

- 各主日禮儀的名稱：如「聖誕前第四主日」
- （・簡介）
- 經：介紹主日讀經（福音書和各章的名稱〔未說明節數〕）
- 主日讀經的譯文（中間插有簡注）⁴¹
- 箴：對主日讀經的注解；一些文句先重複，接著是注解；

重印本（印於1790年），共14卷，8冊。

⁴⁰徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，23頁，序言載於該書23~25頁。

⁴¹Pfister，前引書，p.109提到：福音書讀物是以「經」的文體翻譯而成的，這是一種最爲文學化的文體，但也最難理解；A. Wylie的*Notes on Chinese Literature*（上海，1867年，重印於1964年，紐約，Paragon），p.140說：該書「文體簡潔樸實，明白曉暢」。

經常採用早期教會教父著作中的引文。

這些注解據說依據的是耶穌會士巴拉達 (S. Barradas, 1543~1615) 的四卷本的 *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam* (第一卷初版於 1599 年)⁴²。該書是一種流行非常廣泛，聞名遐邇的注解 (到 1742 年已經重印過 34 次)，其作者是柯因布拉和俄渥拉 (Evora) 大學的一位教授，也是一位受人歡迎的宣教士。陽瑪諾似乎未曾翻譯過巴拉達的注解，但他可能以此為他本人的注解的來源之一⁴³。

⁴²RGO III, 215. 1~8 (梵蒂岡圖書館) 這一抄本的封面提到 *Evangelia Dominicalia, et festiva cum comment: P. Barradii*;這正好與中文圖書目錄 (梵蒂岡, 拉丁文部, 13201 號, pp.281~293 注 69) 提到的那種書目相符, (該目錄是耶穌會士柏應理於 1685 年進呈給梵蒂岡圖書館的, 書目是由 E. Schelstrate 於 1686 年編纂而成的)。柏應理在其 *Histoire d'une dame chretienne de la Chine* (Paris, E. Michallet, 1688, p.35) 中也提到有「Barradius 的福音書的注解」的譯本 (這一參考資料由 J. B. Du Halde 抄錄, 參看 *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, Den Haag, Henri Scheurleer, 1736 卷 3, p.94)。巴拉達的著作也出現在北堂圖書館的目錄中, 它可能是金尼閣於 1619 年帶到中國的 (參看 H. Verhaeren, *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-t'ang* [北平], Imprimerie des Lazaristes, 1949; 1969 年重印, Paris, p.265, 注 939; 它是由魯敦尼 [Lugduni] 編輯的, S. H. Cardon, 1610)。

⁴³我們以普瑪諾的著作與巴拉達的 *Comentaria in concordiam et historiam evangelicam* (Mogunytiae, Arn. Mylii, 1601~1612, 4 卷) 作過比較, 發現有幾處與中文文言翻譯正好相反: 1. 最為明顯的一例是: 巴拉達是按照耶穌的生平, 以編年紀的方式來編排聖經中的段落的, 而陽瑪諾則以主日讀經的順序為依據; 2. 巴拉達的著作更為廣泛, 而且更為詳細; 3. 巴著中所注解的各節不一定與普著中所注解的相同; 4. 巴拉達在引用福音書讀經時, 並未收入那些簡注, 而普瑪諾則收入了簡注; 5. 普瑪諾和巴拉達兩人都廣泛地徵引了教父著作, 但引文不一定相同: 巴拉達引用的很多資料不見於注解作為其範本。關於這一點, 我們的研究 (得到了貝實勒教授 (Prof. G. Bedouelle) 的友好幫助) 尚未得出明確的結論。

關於這本書的使用情況，目前完全不得而知。比如說，我們不能肯定它是否被用於聖禮。其難懂的文體，使得它不適合於對公眾朗讀⁴⁴。然而，張星耀（1633~1715）的著述以及《天主言行紀略》卻表明：在十八世紀，該書往往與福音書等量齊觀⁴⁵。此外，較晚的一部著作更說明了其翻譯是如何被用於祈禱生活之中的。

《聖經廣益》⁴⁶確實利用了《聖經直解》中翻譯的章節，該書是由馮秉正（1669~1748）於1740年編輯而成的，其目的是用作《神操》的指南，它從羅耀拉的依納爵的《神操》中吸取了一些啓示，即把聖經誦讀用於默想。通常每年神操的形式是為期八天的避靜。《聖經廣益》就是用於這種避靜的一種手冊，它介紹了包括避靜的目的與方式，也包括介紹不同的默想形式。避靜之後的內容則是依據主日讀經而撰構的，這些讀經

⁴⁴ 殷鐸澤 P. Intorcetta（1625~1696）的一種著作（*Informazione che da Prospero Intorcetta...Alli Eminentissimi Signori Cardinali Della Sacra Congreg. ne de Propaganda Fide*，討論了中國的教士、聖經，以及中文彌撒書和每日祈禱書，1672年，Biblioteca naz. Centrale Vittorio Emanuele II, Rome, Fondo Gesuitico 1275 號 14）提到了“la versione degl’Evangelij con l’Esposizione do Sti. Padri, stimatissima nella Cina”（是配有教父注解的福音書之譯本，在中國頗受青睞）。Intorcetta沒有進一步探究這部看來是由普瑪諾撰寫的著作，他的全部論點似乎在暗示：這部著作未曾被用於聖事。Intorcetta曾請求獲准翻譯羅馬彌撒書，福音書，感恩經和彌撒禱告書。

⁴⁵ 參看張星耀為《天儒同異考》所寫的〈跋〉，見該書64a~64b頁（1715年，藏巴黎國家圖書館，中文部，7171號）；關於張星耀對聖經的看法，參看D. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994, pp.89~90.

⁴⁶ 參看Pfister，前引書，p.600；兩卷；Willeke, “Das Werden des Chinesischen katholischen Bible”，p.286；還有一種韓文譯本；R. Striet & J. Didinger, *Bibliotheca Missionum*, VII, p.199, XIV, pp.660~661；我們使用的是1740年版以及1866和1875年的重印版。

完全就是抄自《聖經直解》；對「宜行之德」與「當務之求」則另加說明。

小 結

當耶穌會士於十七世紀到達中國時，他們面對的是一個擁有強盛的文本與經典傳統的社會，他們被迫使自己與這種環境相調適。他們以「經」來與基督宗教的聖典相對應，這一選擇最好不過地昭示了他們適應性的傳教策略。借助於「經」這個字，他們一方面表明了西方也有經典之作的傳統，他們力圖以此使基督宗教的著述與中國儒家和佛教兩教的「經」處於同等水平。

事實上，耶穌會士們把「經」這個詞用於整個著述：不僅指嚴格意義上的聖經，而且也指祈禱文（例如「天主經」）和信經。有一點應該引起注意：對耶穌會士們來說，入教不僅意味著要受洗，它還意味著要「承經」⁴⁷，並且以此進入一種新的經典傳統。

這一文化適應的具體事例，對於經典在中國和西方社會中的地位的多方面都已經有所揭示。在這兩種文化中，聖經和經典都屬於菁英文化的核心，爲了與另一種文化進行對話，耶穌會士們不得不進入中國的經典傳統，而中國的皈依者也必須接受西方的經典傳統。

如果說在過去，經典屬於菁英文化的核心，那麼，它與未

⁴⁷ 在利瑪竇的《天主實義》之末（456 頁），我們可以看到「承經」這一表述方式。正是在該書的末尾，基督教經典的翻譯這一事實以及一些翻譯工作才得到解釋（參看《天主實義》，452-457 頁）；其它著述（如《口鐸日鈔》則提到「受經」，這可能是教義指導的開始儀式，在這種儀式中，初學者要接受一本信經，並接受聖父；在道教和佛教中，我們也可以看到類似的傳承經典的儀式，參看杜鼎克的博士論文 *Christianity in China, Five Studies*, Leiden, 1995, p.263, 注 111）。

受教育者的文化並不是完全隔離的。實際上，書籍的功能在於它被閱讀。我們可以就個人（靜默）的閱讀和公共場合的誦讀作一些區分。個人的閱讀意味著可以得到文獻，而且經常會產生一些書面的評註。但是，由於可以得到的書籍數量有限，在過往的數個世紀中，公衆性的誦讀就成了宣講經典的重要手段，而且，它經常會產生一些口頭的評註和說教。書籍的印刷導致了從公衆性誦讀到個人閱讀的重大轉變⁴⁸，它也使注解傳統在西方和中國都得到了可觀的發展。

如果心中有這樣的考慮，那麼，注意到下面一點就很有意義：通常被認為專注於菁英階層的耶穌會傳教士們寫了很多書，但在翻譯和出版經書方面卻顯得很遲緩。即使是那些描述基督生平著作也從未冠之以經的標題。

唯一的例外是《聖經直解》。這些章節之所以被收入《彌撒經典》，都是由於天主教當局過分強調翻譯聖經要使用「學者的語言」⁴⁹，並使之用於聖禮之中（在歐洲，用於聖禮的聖經章節也不是用方言誦讀的，而是用拉丁文誦讀的）。《聖經直解》最終只能用於個人的閱讀。就此而言，書中從早期的教父著作徵引而來的許多引文也就相當重要了，它們顯示了西方

⁴⁸參看 Paul Saenger, "Prier de bouche et prier de coeur. Les livres d'heures du manuscrit à l'imprime", 收入 Roger Chartier 編, *Les usages de l'imprimé (XVe-XIXe siècles)*, Paris, Fayard, 1987, pp.191~227; 在中國, 也發生了從個人的默讀到在公共場合誦讀的轉變, 見 Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis and Hermeneutics in Traditional China*, Stanford University Press, 1991, p.236。

⁴⁹Victor H. Mair, "Language and Ideology in the Written Popularizations of the Sacred Edit", 收入 D. Johnson, A. J. Nathan, E. S. Rawski, *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 1985, pp.326~327; 耶穌會士們在翻譯四書時曾採用《四書集注直解》, 參看 K. Lundback, "Chief Grand Secretary Chang Chü-cheng & the Early China Jesuits", 載 *China Mission Studies Bulletin* 3 (1981), pp.2~11。

是如何也同樣擁有注解經典的悠久傳統。雖然程度有限，但該書還是強調了耶穌會士要與中國的菁英經典傳統相適應。

五、福音的宣講

以上討論的兩種著作也許會給人一種錯誤的印象：在耶穌會士在華的頭五十年裡，聖經很少得到使用。除了被收入像《天主教要》這類著作中的一些聖經章節（如天主經，山中聖訓，十誡）以外，還有一些祈禱文和諸如《聖教日課》之類的祈禱文（包括《玫瑰經》）⁵⁰。聖經中諸如耶穌受難之類的章節，也曾出現在其它各類著作中⁵¹。然而，不論以書籍傳教的方法多麼重要，口頭宣講也是傳播福音同樣重要的手段。

關於在華耶穌會士在十七世紀初宣講福音的情況，我們所知甚詳。有一種獨一無二的史料來源，這便是《口鐸日鈔》。該書收錄了 1630 年至 1640 年間，在福建的基督徒社區宗教生活的記述，可以視之為對接受福音之社區的一個寫照。實際上，有廿五位以上的皈依者為該書做出了貢獻，他們記錄了大量的傳教士與皈依者之間的談話。在與該社區的接觸中，最重要的傳教士是艾儒略和盧安德（Rudomina, 1569~1631 或 1632）⁵²。

⁵⁰關於一些基本的祈禱文的翻譯歷史，參看 P. Brunner, *L'Euclologe de la mission de Chine: editio princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours*, Munster/ Westfalen, Aschendorff, 1964，尤其是 p.18 之後。

⁵¹比如說，龐迪我（1571~1618）的《龐子遺詮》（卷 2，1a~8b 頁）就是一例，德禮賢（P. D'Elia）翻譯並研究過該書，參看“La passione di Gesu Cristo in un'opera cinese del 1609~1610”，載 *Archivum Historicum Societatis Iesu* 22 (1953), pp.276~307; 這一文本也曾以「天主耶穌受難始末」的形式出現過（見 Bernard, 前引文，注 110）並被收入 euclologe 之中（見上引 Brunner 書，pp.36~38）。

⁵²關於對該書的描述，參看 E. Zürcher, “Guilio Aleni et ses relations avec le milieu des lettrés chinois au XVIIe siècle”，收入 L. Lanciotti 編，*Venezia e l'Oriente*, Firenze, 1987, pp.107~135。

該書為聖經在福建宣講中的地位提供了很好的觀念。福音宣講似乎都是在彌撒之後舉行的，而包括聖經誦讀在內的彌撒儀式，則一定是拉丁文舉行的，而且似乎從未在彌撒中有過講道。該書有幾處提到：「某日，瞻禮甫畢，某先生詔於眾曰：『今日萬日略經云...』」然後，通常要接著宣講一段聖經，並提供解釋⁵³。然而這裡的聖經文本與《天主降生言行紀略》（至少被提到過兩次⁵⁴）和《聖經直解》兩書中的譯文均不相同，這似乎說明：聖經中的故事並未被誦讀，而是被講述，而且編輯《口鐸日鈔》的那些人並未參考現有的聖經譯文。

顯而易見的是，基督宗教講述故事的做法符合當地佛教講述故事的傳統。這類宣講中所用的經文，至少可以見於《口鐸日鈔》以下章節：

- 卷 1， 23a 頁：蕩子的比喻（《路加福音》十五 11~32）：
崇禎 4 年 4 月 20 日，即公元 1631 年 3 月 22 日，禮拜六（四旬齋的第二個主日之後的禮拜六）。
- 卷 2， 3a 頁：聖若望論愛（《若望壹書》四），崇禎 4 年 4 月 6 日，即 1631 年 5 月 6 日（宗徒和福音作者若望）。
- 卷 4， 25b 頁：不可寬恕的僕人的比喻（《馬竇福音》十八 21~35）：崇禎 6 年 9 月 7 日，即 1633 年 10 月 9 日，禮拜日（聖神降臨節之後的第廿一個禮拜日）。

⁵³ 目前尚不清楚的是，在一些重要的宗教節日裡，當時的講道是否仍然在做彌撒時舉行。在《口鐸日鈔》的「凡例」中，李九標說，他沒有記錄在大型節日期間在教堂裡舉行的宣道活動，因為其意義深奧，難於記載。由於該書強調的是：在平常的彌撒儀式中，要召集眾人，因此，福音宣講似乎是在教堂外面舉行的。

⁵⁴ 是以《降生言行略》的方式提到的：卷 5， 14a 頁；卷 8， 11a 頁；頭一次提到的時間是崇禎 7 年 5 月 22 日，即 1634 年 6 月 17 日，禮拜六。

- 卷 4， 28a 頁：無花果樹的比喻（《路加福音》十三 6~9）：
崇禎 6 年 9 月 14 日，即 1633 年 10 月 16 日，禮拜日。
- 卷 5， 14b 頁：大筵席的比喻（《路加福音》十四 15~24）：
崇禎 7 年 5 月 23 日，即 1634 年 6 月 18 日，禮拜日。
- 卷 5， 19a 頁：厄里亞退往曷勒布山（《列王紀》十九）：
崇禎 7 年 5 月 25 日，即 1634 年 6 月 20 日，禮拜二。
- 卷 6， 12b 頁：耶穌喜愛火（可能參考了《路加福音》十二 49）：
崇禎 8 年 10 月 26 日，即 1635 年 12 月 5 日，禮拜三（或者是 1635 年 11 月 25 日，禮拜日：聖神降臨節後的最後一個禮拜日的誤寫？）。
- 卷 7， 5a 頁：耶穌向瑪利亞瑪達肋納顯現（《若望福音》廿 1~18）（復活節彌撒）：
崇禎 10 年 3 月 18 日，即 1637 年 4 月 12 日，禮拜日（復活節禮拜日）。
- 卷 8， 17a 頁：不忠信的管家（《路加福音》十六 1~13）：
崇禎 12 年 7 月 9 日，即 1639 年 8 月 7 日，禮拜日。
- 卷 8， 30a 頁：跟隨耶穌者得到的比一百倍還多（《馬爾谷福音》十 28~30）：
崇禎 13 年 5 月 11 日，即 1640 年 6 月 29 日，禮拜五（聖彼得日）。
- 卷 8， 31a 頁：聖母往見表姐依撒伯爾（《路加福音》一 39~45）
崇禎 13 年 5 月 14 日，即 1640 年 7 月 2 日，禮拜一（聖母訪問節）。

《口鐸日鈔》中還包含一些有關聖經之歷史的資料。在回答有關聖經之翻譯的問題時，艾儒略講述了七十賢士本的翻譯故事。他說：七十人（不是艾儒略所說的七十二人）都譯出同樣的經文是不可能由人力完成的，而是神功默啓所致⁵⁵。

頗有意味的是，《口鐸日鈔》還包含了一些有關如何讀書

⁵⁵ 見《口鐸日鈔》，卷 2， 5a~b 頁。

的信息⁵⁶。傳教士們解釋道：由於聖教之書意義深奧，因此不能像對其他的書籍一樣，以「獵奇」的態度閱讀聖教之書。最好是選擇一段話，甚至是一句話，然後反覆沉思玩味，直到在心裡弄懂弄通。值得注意的是，這裡選用的「沉思」一詞，可以歸於玩味之列（熟玩而詳味之）。這一描述又符合依納爵在其《神操》（2）中所描述的那種教育方法：「因為博學周知，不能使人滿意，唯有深切地玩味體驗方能令人心足。」書籍便由此而成為靈性之根或性命之神藥⁵⁷。

同樣的方法也被用於聖經的閱讀：例如，傳教士解釋說，誦經看書作為一種神操，可以使人獲得一些益處，但它並不提供最大的益處。更為重要的是要「存想」，存想的方法被解釋為三個步驟：1.記其事；2.繹其理；3.發其情。這位傳教士把這種方法用於對聖母往見表姐依撒伯爾這段經文的閱讀，他考問了七位皈依者，而他們也都成功地提出了自己對該段經文的解釋⁵⁸。這裡，我們都可以看到依納爵在《神操》中描述的那種默思的方法對當時中國的影響。

傳教士們對中國經典的態度往往模稜兩可，而且一般來說，他們對那些繼續為準備參加科舉考試而學習的皈依者的態度，更是模稜兩可。《口鐸日鈔》可以讓我們於此略見一斑。艾儒略曾與一位參加過鄉試的皈依者交談過，在他們兩人的談話中，我們看到下面這段話，艾儒略說：

「場中之試，命題必以五經，然天主之要經亦有五，子知之乎？陳石丈請教。先生曰：天主要經者，信經，其

⁵⁶ 同上，5b~6a 頁。

⁵⁷ 《口鐸日鈔》，卷4，9a~b 頁；卷7，28a 頁；卷8，22b 頁；也可參看卷6，12b 頁；這裡說「斯（指耶穌的話）話可味也」；關於翻譯和出版更多的聖教之書的請求，參看卷1，10a 頁。

⁵⁸ 《口鐸日鈔》，卷8，31a~34b 頁。

一也；十誠，其二也；哀矜十四端，其三也；七克，其四也；然必終以撒格勒孟多之七，始備受主恩之五者；乃上主所定以試人者，人其可缺一哉。⁵⁹」

這段話清楚地說明，傳教士們力圖以基督教的傳統置換中國的經典傳統，但是，由艾儒略提出實現這種置換的具體方法卻表明：這兩種傳統之間還存在著極大的距離。

最後，我們還可以看到，聖經故事不只是由傳教士們來宣講，一些當地的基督徒也積極地進行宣講。其中一例是由一位曾參加過《口鐸日鈔》之編輯工作的李九功所編輯的《勵修一鑒》，該書收集了一些聖經故事和錄自其他書籍的異聞奇事，堪與中國的善書相比擬。書中的故事是按照代表德行或宗教生活的不同方面的各種主題而安排的，目的是鼓勵人們努力修身勵己。書中至少收錄了 13 個聖經故事，這些故事錄自大量不同的中文版聖教之書⁶⁰。該書顯示了地方性的基督徒社區是如何以典型的中國編纂體收集聖經故事，以規勸人們在生活中行善積德。

小 結

耶穌會士們很好地適應了聖經的另一個功能：宣講。在這一點上，他們也同樣堅持了一種既存在於歐洲，又適合於中國社會的傳統。在中國，除了很流行的佛教說法這一傳統以外，還有儒家的說教形式，其中之一便是「鄉約」。儘管我們對明末鄉約實施的情況所知甚少，對清初鄉約實施的情況卻了解甚多，當時的鄉約成了普及和灌輸官方之儒家意識形態的重要手

⁵⁹同上，27a~27b 頁。

⁶⁰除了《口鐸日鈔》以外，還有龐迪我的《七克》，高一志的《童幼教育》，羅雅各的《哀矜行詮》和《齋克》。

段⁶¹。鄉約每月召集兩次，由於鄉約都是以祭祀社神和祖先為先導，因而具有一種宗教的幅度。祭祀之後則是正式的訓導，其方式多種多樣，或按照一定的儀式乃至巫術性的方式向公眾宣讀皇帝的政令，或只是講講故事，這種活動通常都伴之以敲鐘，擊板或敲木鐸，以幫助宣令者定其調子⁶²。

耶穌會士們所使用的宣講形式，與中國當地的這種形式頗為相符。正如我們在《口鐸日鈔》中所看到的那樣，聖禮之後的福音宣講，乃是推廣基督宗教思想的重要手段。宣講都是口頭的，但佈道者會提到他此前已經私下讀到過的文獻。但是，聖經本身並未在公共場合誦讀過。聖經故事都是被口頭翻譯成當地語言，然後以書面的形式面世，《口鐸日鈔》就是其中的一例。

值得注意的最後一點是把經文用於默想。耶穌會士們早就擁有這種做法的傳統，他們還向中國的聽眾解釋了這種訓讀的技巧。這是一種使文獻牢記於心的重要方式，在中國也可以發現這種方法。例如，朱熹就曾提出過讀書的三步法：「少看熟讀，反覆玩味，不必想像計獲。」⁶³其中頭兩句話中的詞彙與我們在《口鐸日鈔》中所看到依納爵的描述是一致的。

結 論

本文探討了為什麼我們聽到有關十七世紀和十八世紀聖

⁶¹Mair, pp.331, 349, 353~355; Hsiao Kung-chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle, University of Washington Press, 1960, pp.184~256 (第六章，意識形態控制：鄉約和其他建制)；trans. by Huang Liu-hung, Djang Chu, *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence*, Tucson, University of Arizona Press, 1984, pp.532~535。

⁶²Mair, pp.331, 349, 353~355.

⁶³Van Zoeren, p.230 (《朱子語類》10.35)。

經翻譯的消息如此之少的一些原因。我們已經指出，在華的耶穌會傳教士對聖經的一般態度，密切反映了那些在歐洲發生的事件。十七世紀初的傳教士們對當時歐洲有關聖經的出版物（諸如《普蘭丁多種語文對照本聖經》）非常了解，此外，他們也意識到聖經的翻譯對於中國當地的神職人員的形成也是必要的。

令人驚異的是，耶穌會士於 1615 年得了翻譯聖經的許可，但是，此後他們卻未能抓住此一良機。從傳信部嚴苛的政策中，我們可以找到一些個人的聖經譯本未能獲准出版的原因；而耶穌會士本身所確立的翻譯先後順序，則導致了十七世紀上半葉聖經譯本的闕如。

確實，耶穌會士們花了不少精力翻譯其他一些大型著作。關於聖經譯本的闕如，還有一些其他的原因。天主教的傳教士們看重理性化的神學，輕視敘述性的神學；看重通俗性的佈道，輕視聖經的解釋工作；看重自然科學，輕視聖經科學。這種政策也是反映了當時歐洲的背景。

然而，真正聖經譯本的闕如，並不意味著根本就沒有聖經的節譯本。事實上，我們發現各種各樣的譯本。幾乎所有這類的著作都可以置於教牧實用的背景中：教義教學、祈禱、默思、佈道和聖禮等等。可以明確的一點是：翻譯的形式通常都與使用經文的方法相適應。福音書一方面被譯成基督的編年體和概要性的生平傳記，另一方面又被譯成主日讀物，這便是最好的說明。在這樣的背景中，仍然令人驚異的是，對中西兩種經典傳統的相遇，有清醒意識的耶穌會士們只是在有限的範圍內從事「經」的傳統這一層面上的對話。聖經的接受史表明：聖經主要是被用於佈道。在這一點上，它與中國鄉約的相似性是可以確定的。

這些比較，揭示了儒家和基督宗教傳統之間的相似性，此

種相似性表現在耶穌會對十七世紀的中國的適應中。然而，這些相似性不應消彌兩者之間的差異：基督宗教是一種以神為本的傳統，在這種傳統中，聖經顯然是「上帝對人說話的地方」。有一種經久不衰的傾向是非常強烈的：即認為應該把上帝的話視作一個不可分割的整體，一種獨一無二的「書籍」。

傳教士們選用了「聖」這個漢字，把它加在另一個漢字「經」之前，因為他們相信他們的「經」具有神的啓示。聖經翻譯的所有問題都與這種神聖性有關。然而，透過採用「聖」這個漢字，他們也使其意義發生了變化。在漢語的語境裡，聖字並不首先意指與神的關係，而毋寧是首先意指一種與歷史上的聖人和帝王（或被相信為歷史上實有其人的帝王）之間的關係。在像儒家這樣輕視神的傳統中，人們很容易傾向於認為經典是聖人的教導所累積而來的記載，不論人們感受到這些教導的真理是如何不可割的⁶⁴。聖經的神聖性與聖人的神聖性密切相關。即便是在今天，對「聖」與「經」的不同解釋，仍然是爭論的焦點。

⁶⁴引自 W. A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p.68, 轉引自 John B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p.21, 註 1。