

從經典到通俗： 《天主降生言行紀畧》及其清代改編本的流變¹

宋剛

From Sacred Scripture to Popular Narrative: *Tianzhu Jiangsheng Yanxing Jilüe* and its Later Adaptations in Qing China

Gang SONG

[摘要] 本文以艾儒略的《天主降生言行紀畧》(1635)及其後的版本為線索,探討福音書耶穌事蹟在明清中西宗教、文化交流中被策略性地傳譯的過程。雖然此前學者對該著作進行了深入的分析和考證,但是在其後續的改編本、重刊本方面關注不足。本文在前人研究的基礎上另闢新見,首先論述艾儒略采用的“以史證經”的傳譯方法,融匯了中國史傳寫法和天主教會史料而生成一種混合型敘事體例。其後,通過對《天主降生言行紀畧》與三種清代改編本的綜合比較,本文將闡明耶穌事蹟如何逐漸脫離原來福音書的經典屬性,呈現出從經到傳、間文以圖等不同風貌,使耶穌傳這一新的敘事文體在漢語語境下得以立足繁衍,並走向本土化和通俗化。相較嚴格意義上的漢譯福音書,《天主降生言行紀畧》及其系列文本代表了一種獨具特色的合參經史、圖文結合的傳譯模式。廓清其在明清時期的演進軌跡,可以增進對早期入華天主教譯經狀況的了解,同時也有助於從中發現更多與近代譯經事業的關聯。

¹ 本文初稿源自筆者在四川大學“漢語語境中的基督教經典與詮釋”國際學術會議(2009年12月5-7日)中提交的論文。筆者在此感謝香港中文大學天主教研究中心的成員為本文進一步改寫所提供的寶貴意見。

一、前言

從十六世紀末到十八世紀末，天主教傳教士堪稱在華傳教事業的中堅力量。其中不乏如利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）、湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666）、南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）及郎世寧（Giuseppe Castiglione, 1688-1766）等一批出色的耶穌會士，在神學、倫理學、科技和藝術等領域介紹西學。但是在《聖經》漢譯方面，包括耶穌會士在內的傳教士們卻進展緩慢，沒有取得重大的建樹。到十九世紀初為止，只有少數幾位傳教士自發地從事譯經活動。即使白日昇（Jean Basset, 1662-1707）、賀清泰（Louis Antoine de Poirot, 1735-1813）等人曾先後翻譯了《新約》及部分《舊約》，其開拓性成果也大都停留在手稿階段，未能正式刊行。² 相較同時期《四書》、《五經》等中國經典被多次翻譯成拉丁文以及其他歐洲文字的情形，漢譯基督教經典的缺失成了鮮明的反襯。³

² 近期學者對白日昇生平及譯經工作的研究較多，兼及白的《新約》譯本對 19 世紀馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）、馬殊曼（Joshua Marshman, 1768-1837）等新教傳教士譯經的影響。參見本輯周永：〈從“白、徐譯本”到“二馬譯本”——簡論白、徐《新約》譯本的緣起、流傳及影響〉；蔡錦圖：〈白日陞的中文聖經抄本及其對早期新教中文譯經的影響〉，《華神期刊》2008 年第 1 期（創刊號）；曾陽晴：〈白日昇「四史攸編耶穌基利斯督福音之合編」之編輯原則研究〉，《成大宗教與文化學報》，2007 年 12 月，第 11 期；內田慶市：〈モリソンが元にした漢訳聖書—新しく発見されたジャン・バセ訳新約聖書稿本〉，載《アジア文化交流研究》，第 5 號，2010 年 2 月，頁 219-230；包智光：“First Comprehensive Translation of the New Testament in Chinese: Fr Jean Basset (1662-1707) and the Scholar John Xu,” *Societas Verbi Divini, Verbum SVD* 49 (2008), 頁 91-119。

³ 趙曉陽：〈傳教士與中國國學的翻譯——以《四書》、《五經》為中心〉，載“近代中國研究”，2005 年 9 月 14 日。網址：<http://jds.cass.cn/Article/20050914153742.asp>。

實際上，明清天主教在譯經方面的遲滯牽涉到了諸多複雜的歷史因素。其中較為重要的一個，按照鍾鳴旦（Nicolas Standaert）的說法，可以歸結為“一個錯過的機遇”（a missed opportunity）：盡管明末入華耶穌會內部出現了譯與不譯的歧見，羅馬教廷不但沒有禁止，反而在龍華民（Niccolò Longobardo, 1559–1654）及金尼閣（Nicolas Trigault, 1577–1628）等人的請求下，於 1615 年批准聖禮儀式可以使用中文，同時也允許將《聖經》譯為文言中文。⁴ 然而，在華耶穌會士們優先考慮的是譯介教理問答、自然哲學及聖禮儀式方面的書籍，對此機會沒有善加利用。1622 年教廷傳信部（Sacra Congregatio de Propaganda Fide）成立，掌管海外宣教事務，在《聖經》的出版及翻譯方面采取了漸趨嚴厲的政策，並於 1655 年禁止印製出版任何未經批准的經典書籍。這對有意通過翻譯《聖經》以進一步推動中國教務的傳教士而言，不啻一個巨大的障礙。例如在 1670 年，巴黎外方傳道會（Missions Étrangères de Paris）提請將《聖經》、彌撒書及祈禱書譯成中文，結果遭到教廷傳信部的否決。⁵ 這一歷史性的轉變，也解釋了後來白日昇、賀清泰所譯的《聖經》稿本（或抄本）始終未能在中國正式刊行的原因。

在明清天主教的譯經活動未能深入開展的情況下，意大利籍耶穌會士艾儒略（Giulio Aleni, 1582–1649）出版於 1635 年的《天主降生言行紀畧》（以下簡稱《言行紀畧》）值得

⁴ 見 Bernward Willeke, O.F.M., “Das Werden der chinesischen katholischen Bibel,” in *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Johannes Beckmann s.m.b. with P. Walbert Buhlmann o.f.m. and Joh. Specker s.m.b. (eds.), Schöneck-Beckenried, Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1966, pp. 124–125.

⁵ Standaert, Nicolas, “The Bible in Early Seventeenth-Century China,” in *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, Irene Eber, Sze-kar Wan and Knut Wolf (eds.), Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, 1999, pp. 38–39, 52–53.

特別的注意。首先，該書被視為一部耶穌傳。⁶ 其主體內容基本上依據《新約》四福音書，以合參的方式直譯或轉譯，並融匯中西歷史敘事傳統，筆者稱其為“以史證經”的傳譯方法，在下文將有詳述。其次，該書與艾儒略的另外兩部著作《天主降生出像經解》（又名《天主降生言行紀像》，以下簡稱《出像經解》）和《天主降生引義》（以下簡稱《降生引義》）前後呼應、互為輔助，成為令人矚目的文本系列。《出像經解》出版於 1637 年，以當時在歐洲流行的納達爾（Jerónimo Nadal, 1507–1580）的《圖繪福音故事》（*Evangelicae Historiae Imagines*）為本，選取五十餘幅圖像翻制成中式木刻，將《言行紀畧》所述耶穌生平的重要片段付諸形象。⁷《降生引義》出版於 1640 年左右，旨在闡明天主降生救世的種種神學含義，並從辯教的立場答疑解惑。這三部著作將文字、圖像和義理有機地結合在一起，在明清時期眾多的天主教著作中顯得格外突出，可謂是幫助中國信徒了解耶穌事蹟的重要媒介。或許因其內容與福音書緊密相關，

⁶ 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，上海，上海書店出版社，2006 年，頁 28。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 111–112。

⁷ 關於《圖繪福音故事》與《出像經解》的比較研究著述甚多，如 Paul Rheinbay, “Nadal’s Religious Iconography Reinterpreted by Aleni for China,” in “Scholar from the West”: Giulio Aleni S.J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China, MSMS XLII, Tiziana Lippiello and Roman Malek (eds.), Sankt Augustin-Nettetal, 1997, pp. 323–335; Gianni Criveller (柯毅霖), *Preaching Christ in Late Ming China: the Jesuits’ Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei, Taipei Ricci Institute, 1997, pp. 233–253; Sun Yuming, “Cultural Translatability and the Presentation of Christ as Portrayed in Visual Images from Ricci to Aleni,” in *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. II, Roman Malek (ed.), Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, 2003, pp. 476–498; Song Gang 宋剛, *Learning from the other: Giulio Aleni, Kouduo richao, and late Ming dialogic hybridization*, PhD Diss., University of Southern California, 2006, pp. 437–460。

所以《言行紀畧》被明末的中國信徒排在艾儒略中文著述的首位。⁸

此外，《言行紀畧》的影響也可以從後來的多次改編和重印得到體現。以筆者目前所知，《言行紀畧》在清代至少有兩種改編本：《天主耶穌聖蹟》（以下簡稱《聖蹟》）和《耶穌言行紀畧》（以下簡稱《紀畧》）。⁹ 在日本，有在東京出版的《天主降生一千八百八十年耶穌言行紀略》，似為艾儒略原作的又一種改編本。¹⁰ 至於《言行紀畧》被重印（或與《出像經解》合印）的數目，從十七世紀到二十世紀有不下十次之多，包括下文論及的 1887 年《道原精萃》版《言

⁸ 韓霖、張賡的《聖教信證》（“耶穌會西來諸位先生姓氏”）和李嗣玄的《西海艾先生行略》雖然開列的艾儒略著述在順序和數目上有所不同，但居首的都是《言行紀畧》。

⁹ 筆者所見兩書的刻本，都出自羅馬國家圖書館（Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, Rome）。《聖蹟》的編號為 72.B.309，正文前有未署名的“天主耶穌聖蹟小引”，且標明“泰西會士艾儒略譯”，文末有“耶穌聖教後學萬德望梓傳”字樣。萬德望應該就是小引的作者，從語氣上看似是中國信徒，筆者尚未查到與其身份相關的資料。另巴黎法國國家圖書館收藏一部手抄本《聖蹟》，編號為“Chinois 6721”，未記抄者姓名。文中有錯字修改和漏字補寫情況，比照羅馬國家圖書館刻本，可以斷定該手抄本晚於刻本，而不是刻本作為依據的稿本。該抄本的翻印版，見《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北，利氏學社，2009 年，第 22 冊，頁 495-537。至於《耶穌言行紀畧》，羅馬國家圖書館的編號為 72.A.229，分四卷記述耶穌生平，但通篇未標明編者及年代。

¹⁰ 該書又題為《耶穌言行紀略》，四卷，付印於 1880 年，編者為 Jean-Marie Marin (1842-1921) 和 Nakayama 中山。參見 Arimichi Ebisawa (海老沢有道), *Christianity in Japan: A Bibliography of Japanese and Chinese Sources*, Tokyo, Committee on Asian Cultural Studies, International Christian University, 1960, 頁 37。筆者未能親見該書，不過據 Van Hecken 的介紹，該書主體內容取自艾儒略原作，但標題及分四卷的結構則借鑒了中文改編本《耶穌言行紀畧》。參見 J. L. Van Hecken, “Les Publications bibliques catholiques en Langue japonaise (1859-1959),” in *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, 頁 98-99。至於 Jean-Marie Marin, 曾入巴黎外方傳道會，1866 年到日本傳教，1881 年結束傳教生涯，退出傳道會，其後返回法國。有關其生平簡介，參見 Gérard Moussay et Brigitte Appavou, *Répertoire des Membres de la Société des Missions Étrangères, 1659-2004*, Paris, Archives des Missions Étrangères, 2004, 頁 169。筆者感謝包智光神父提供關於 Jean-Marie Marin 的信息。

行紀畧》。¹¹ 如此頻繁的改編、重印，在明清天主教著作當中並不多見。有記錄顯示，《言行紀畧》曾出現於道光二十年（1840年）在北京沙拉村所查獲的天主教經卷之中，這也從側面表明該書在兩個多世紀的時間裏經歷了持久的流傳。¹²

本文以《言行紀畧》及其後的數種版本為線索，探討福音書中的耶穌事蹟在明清中西宗教、文化交流中被策略性地傳譯的過程。回顧此前的相關研究，雖然有學者對《言行紀畧》進行了深入的分析和考證，但是對其後續的改編本、重刊本關注不足。就筆者所知，目前尚未有對《言行紀畧》與清代版本進行的綜合比較研究。本文在鐘鳴旦、潘鳳娟、柯毅霖（Gianni Criveller）等人的研究成果基礎上，將首先重點分析艾儒略在《言行紀畧》中採用的“以史證經”的傳譯方法，通過融匯中國史傳寫法和西方教會史料而生成一種新的混合型敘事體例。這一體例的出現，與艾儒略本人的傳教策略和譯經立場密切相關，也反映出十七世紀在華天主教以調和耶、儒為核心的主流傾向。其次，通過詳細比較《言行紀畧》與三種清代的改編及重刊版本，本文將闡明耶穌傳這樣一個跨語言敘事如何逐漸脫離福音書原來的經典屬性，體現出本土化和通俗化的特徵。¹³ 此外，艾儒略以圖像展現耶穌生平，也導致了後來《言行紀畧》與《出像經解》的合刊。這種圖文並行的方式，表明《言行紀畧》在清代禁教期間仍

¹¹ 據 CCT Database 之目錄，《言行紀畧》初版以後，很快就在福州（和山西？）有重印，其後重印的地點有北京、上海、獻縣、香港，最後一次是 1928 年在香港。不過，據柯毅霖考證，最後一次重印是在 1920 年上海的徐家匯土山灣。見前引柯氏著：《Preaching Christ in Late Ming China》，頁 203。

¹² 張先清：〈刊書傳教：清代禁教期天主教經卷在民間社會的流傳〉，載張先清編：《史料與視界——中文文獻與中國基督教史研究》，上海，上海人民出版社，2007 年，頁 115。

¹³ 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〉，頁 111。

在民間社會廣為流傳，並在晚清發展成為圖文一體的耶穌圖傳。相較於白日昇、賀清泰等人嚴格意義上的譯經行為，《言行紀畧》及其系列文本代表了一種獨具特色的合參經史、圖文結合的傳譯模式。只有深入挖掘這些以往未被關注的重要文獻，並以綜合、比較的視角考察不同傳譯模式之間的關係，才有可能全面認清明清之際包括福音書在內的基督教經典翻譯、流播的發展脈絡，並在早期天主教譯經史的軌跡中發現更多與近代譯經事業的關聯。

二、調適策略與經典傳譯

艾儒略是繼利瑪竇之後入華耶穌會士的代表人物之一。他於 1582 年生在意大利北部的布雷西亞 (Brescia)，從 1602 到 1609 年間接受耶穌會的神學和人文學科教育。因向總會長申請赴遠東傳教獲得批准，艾儒略被派往中國傳教。1610 年抵澳門，其後十幾年往返於南北各省傳教，足跡遍及陝西、山西、河南、江蘇和浙江等省。從 1625 年開始，艾儒略赴福建開教，直到他去世的 1649 年，主要在福州、莆田、興化、泉州、建州、漳州等地開展傳教活動。與利瑪竇一樣，艾儒略也精通中文，熟悉儒家經典，終其一生出版了多部神學、哲學、地理、數學等方面的著作，成為推動明末西學東漸的一個典範。¹⁴

¹⁴ 有關艾儒略生平和傳教的研究很多，包括 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de chine (1552-1773)*, Shanghai, Imprimerie de la Mission catholique, 1932-34 (Nendeln, Liechtenstein, Kraus Reprint, 1971), 頁 126-137; Eugenio Menegon, "A Different Country, the Same Heaven: A Preliminary Biography of Giulio Aleni S.J. (1582-1649)", in *Sino-Western Cultural Relations Journal* 15, 1993, 頁 27-51; Mario Colpo, "Giulio Aleni's Cultural and Religious Background," in *Scholar from the West*, 頁 73-84; Erik Zürcher (transl.), *Kouduo richao: Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions, a Late Ming Christian Journal*, MSMS LVI, Sankt Augustin,

艾儒略延續利瑪竇所確立的上層路線傳教原則，積極與明代高層官員和儒士交游。有“聖教三柱石”之稱的徐光啟、李之藻和楊廷筠都曾和他過從甚密。他尤其擅長與中國學者進行格物窮理式的對談，其代表作之一《三山論學記》，就是他與當時致仕的葉向高（1559–1627）和曹學佺（1574–1646）討論一系列哲學、倫理及神學話題的結果。在教義傳播方面，艾儒略與利瑪竇一樣主張調適中西、耶儒合璧。不過他在入閩後的傳教活動，不但維持早期與士大夫階層的聯絡，而且還延伸到福建各地的中下層社會，可以視為耶穌會調適策略的進一步擴展。因學識廣博、四處傳道，艾儒略在福建信徒中贏得很高的聲望，被尊稱為“西來孔子”。¹⁵ 這一中西混合的名號，是他成功運用調適策略的有力證據。艾儒略也常以天儒合一的身份自居。據其中文傳記記載，因戰亂而滯留延平期間，他曾讓信徒為他寫一塊匾額，題名“四憂堂”，就取自孔子的名言“德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也”。¹⁶ 艾儒略以此表明對至聖先師的認同，在強調天主教信仰歸依的同時，還兼顧到儒家核心的修身理想。在福清教徒李九標等人編纂的《口鐸日抄》中，艾儒略被尊稱為“先生”，向福建各地士紳信徒廣傳天主教“鐸音”，充分凸顯出他兼具傳教士與儒者的

Nettetal, 2007, 頁 54–74；林金水：〈艾儒略與明末福州社會〉，《海交史研究》，1992 年第 2 期，頁 55–66、99；潘鳳娟：《西來孔子艾儒略—更新變化的宗教會遇》，臺北，基督教橄欖文化事業基金會聖經資源中心，2002 年，頁 41–86。

¹⁵ 韓霖、張廣編：《耶穌會西來諸位先生姓氏》，見《天主教東傳文獻三編》，臺北，學生書局，1998 年，第 1 冊，頁 311。

¹⁶ 李嗣玄：《西海艾先生行略》，見鐘鳴旦、杜鼎克（Adrian Dudink）編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北，利氏學社，2002 年，第 12 冊，頁 257。

雙重身份。¹⁷ 這種一以貫之的調適策略，自然也會影響到艾儒略包括《言行紀畧》在內的中文著作。

在譯介天主教經典的問題上，尤其是《聖經》的翻譯，艾儒略似乎持比較審慎的態度。《言行紀畧》前有一篇相當於序言的〈萬日畧經說〉（拉丁文 *Evangelia* 或意大利文 *Vangeli* 的音譯），其結尾處講到：

今將四聖所編，會撮要畧，粗達言義。言之無文，
理可長思。令人心會身體，以資神益。雖不致隕越
經旨，然未敢云譯經也。¹⁸

短短幾句話，涵蓋了兩層意涵：第一，《言行紀畧》雖以福音書為本，但既不是按《新約》的次序分譯前四卷書，也不是逐字逐句的全文翻譯，而是將四卷書“會撮要畧”，合參為一個完整的文本，根據時間先後排列主題條目，對耶穌生平進行“不致隕越經旨”的介紹。可以說，艾儒略採用一種以退為進的方式應對當時天主教在華傳教的特殊情形。不論是遠在羅馬的教廷傳信部，還是身在中國的耶穌會的決策者，都難以對這種非嚴格意義上的經典“翻譯”行為採取否定或禁止的態度。更重要的是，艾儒略在閩十年的苦心經營已經開花結果，本地士紳信徒團體的形成和發展，單靠口頭的方式宣講福音已經無法適應新的需要。不論用何種方式，福音書的中文傳譯已被提上日程。《言行紀畧》、《出像經解》和《降生引義》三部著作之所以相繼出版，很大程度上是針對當時閩中乃至其他地區傳教的實際需求。

¹⁷ 李九標：〈口鐸日抄小引〉，《口鐸日抄》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第7冊，頁107。

¹⁸ 《言行紀畧》序言〈萬日畧經說〉，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁29。

第二，艾儒略雖然明講“未敢云譯經”，但每卷正文前的署名處都有“西極耶穌會士艾儒畧譯述”字樣。如果在內容上進行比照，也不難看出《言行紀畧》與福音書關於耶穌的記載的緊密對應關係。¹⁹ 可見他所言“未敢云譯經”只是一句謙辭而已。《言行紀畧》序言中提到由“聖人熱羅尼莫”（Hieronymus，即 St. Jerome）翻譯的拉丁文武加大《聖經》（*Vulgate Bible*），但其文本依據可能是德國神學家魯道夫斯·撒索尼亞（Ludolphus de Saxonia, ca. 1295–1378）所作《耶穌基督生平》（*Vita Jesu Christi*）在 1474 年初版或後來的某個簡化版本。²⁰ 不論其底本為何，艾儒畧都刻意繞過了《言行紀畧》是否為天主教經典翻譯的敏感話題。因而在本書的凡例中再次申明：“吾主耶穌事實，原系四聖所紀。彼詳此畧，有重紀，有獨紀者。茲特編其要畧，不復重紀詳盡。若夫全譯四聖所紀，翻經全功，尚有待也。”²¹

筆者以為，艾儒畧是借“會撮要畧”之名，而行傳譯基督教經典之實。這種微妙的態度，可以通過比較他與利瑪竇對同一典故的不同處理方式而顯出蛛絲馬跡。《口譯日抄》中記載，南安信徒陳克寬問道於艾儒畧，曾“偶問譯經之事”，而艾儒畧回答以古昔阨入多國（即埃及）國王延請猶太國的七十二名士將《舊約》譯成“本國文”（應是希臘文）的故事，然後評價說：“夫以七十二譯士，居處既分，心手各別。乃一一符合，片言不爽，斯豈人力所能為者乎？神功

¹⁹ 據潘鳳娟對《言行紀畧》與四福音書的比照，前者只有兩處——賢王請耶穌及昇天聖所條——沒有出自福音書原文。見潘鳳娟，〈述而不譯？艾儒畧《天主降生言行紀畧》的跨語言敘事初探〉，頁 143–160。

²⁰ Standaert, “The Bible in Early Seventeenth-Century China,” 頁 40–41；潘鳳娟：〈述而不譯？艾儒畧《天主降生言行紀畧》的跨語言敘事初探〉，頁 121–124。不過，兩人所據的法譯簡本 *Vita Christi* 的出版年代都在十九世紀，晚於艾儒畧的著作，似需在邏輯論證上進一步說明。

²¹ 《言行紀畧》“凡例”，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 4 冊，頁 38。

默啟，恢乎大矣！”²² 這次談話，也許促使艾儒略在數年後撰寫《降生引義》時，刻意列出了“天主古經預譯西文”一條：

天主古經，先聖所錄，共二十有四部也。天主未降人世一百八十年，有日多國賢王多祿茂者，欲集萬國經書，共成大院。知如德亞國有造物主聖經，為千古不刊之典。特遣使臣往請，並求譯士數人。國主奉命，又選七十二名士通兩國之文字者。賚經而往。賢王禮賓之，命譯大西額濟國之文字，以通天下。然慮和同附會，致失經旨，乃命諸譯士，作七十二處，不令相通，逾年而告竣。王沐浴升朝，大臣咸列，命諸譯士宣讀之。字字符合，片言不爽。王大驚悅，知有全能默啟，愈加欽崇焉。蓋此盛事非偶，乃天主深意，俾大西諸國日後得聞造物主妙理，與夫降生真傳者，自有印證預載，無可疑異。²³

艾儒略運用七十二士譯經這一典故，其立場明顯不同於此前的利瑪竇。面對訪客在翻譯《聖經》方面的興趣和請求，利氏一再表示婉拒，其理由為漢譯《聖經》乃是一項極為艱巨的大工程，一定要比照古時七十二賢士譯經的舊例，延攬眾多人才，並耗費許多時間才可完成。²⁴ 反觀艾儒略對同一事件的評價，全然不提譯經的困難，而只強調七十二譯本的文字若合符節，乃是“神功默啟”的結果。言外之意，《聖經》既然曾經借助神啟而被譯為陋入多國（或額濟國）文字，在大西諸國廣為流傳，當然也可能以同樣方式將其譯成中文。值得玩味的是，他並未就此明示自己在天主教經典漢譯問題

²² 《口譯日抄》卷 2,5a，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 7 冊，頁 107。

²³ 《天主降生引義》，上卷，頁 7a-7b。本處引自耶穌會羅馬檔案館所存的原件照片，文件編號為 Jap. Sin. I. 77。

²⁴ 同注 3。

上的立場。但是有一點可以肯定，艾儒略的《言行紀畧》，是以某種精心設計的“合法”方式所進行的經典傳譯。

三、“聖史”記錄與中、西史結合

在〈萬日畧經說〉開篇，艾儒略不但解釋了《聖經》舊約和新約的關係，而且概述了福音書的來由和主旨：

造物主聖教，有《古經》，有《新經》。《古經》
廼天主未降生，啟示先聖，令傳溥世。即以將降生
事旨豫詳其中。《新經》廼天主降生後，宗徒與並
時聖人紀錄者。中云《萬日畧經》譯言好報福音，
即四聖紀吾主耶穌降生，在世三十三年，救世贖人，
以至升天行事垂訓之寔。誠開天路之寶信經也。²⁵

艾儒略刻意強調這些“開天路之寶信經”，目的是要在中國語境下彰顯天主教的經典傳統，以與中國文化的經典傳統（尤其是儒家經典）相匹配。這種調適立場是當時在華耶穌會士的共識，艾儒略當然也不例外。²⁶ 例如，他在《口譯日抄》中就創造性地提出“天主五經”的說法，包括《信經》、《十戒》、《哀矜行詮》、《七克》以及《撒格勒孟多》(Sacramento)，用以比附儒家傳統中的五經。²⁷

在《言行紀畧》中，只出現過一次“聖經”的名詞，而且並不是用來稱呼後世所講的全本《聖經》。²⁸ 與艾儒略同

²⁵ 《言行紀畧》序言〈萬日畧經說〉，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁23。

²⁶ Standaert, “The Bible in Early Seventeenth-Century China,” 頁46。

²⁷ 《口譯日抄》卷6,27a-27b，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第7冊，頁439-440。

²⁸ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁180。

時入華並曾在福建傳教的陽瑪諾（Manuel Dias Jr., 1368-1644），在其《聖經直解》中對“聖經”一詞作出了看似自相矛盾的解釋。他先說“聖經原文謂之厄萬日畧”（拉丁文：*Evangelia*；葡萄牙文：*Evangelhos*），但隨後又將兩者區分開來，說：“聖經，公名也。或天主親口所諭，或天神代主所傳，或先知聖人得天主默照所示，俱稱聖經。惟吾主在世，躬誨聖言，躬行聖事，而命聖史紀載，以詔後世者，乃稱厄萬日畧，而為聖經之一分。”²⁹ 可見他所謂的“聖經”有廣義和狹義之分，前者是泛指與天主教教義和禮儀相關的著作，後者專指“厄萬日畧”，即四福音書。由於當時沒有《聖經》中文全譯本，“聖經”一詞尚未與《聖經》形成固定的對應關係，因而常常指寬泛意義上的各類天主教經典。不過，艾儒略在這裡作出《古經》、《新經》和《萬日畧經》的分類，從範疇角度看比較明確，能與晚清逐漸規範化的基督教經典漢譯中所使用的“舊約”、“新約”及“福音書”等名詞一一對應。

《言行紀畧》序言中另外一點值得注意的地方，是四福音書作者的身份和稱號。艾儒略通篇使用“四聖”的稱呼，不過在正文“耶穌歷代之祖”一條的按語中，他提到了“聖史瑪竇”。³⁰ 在《出像經解》的首幅圖“天主降生聖像”中，艾儒略清楚地標識出“聖史”的名號（附圖甲）。顯然，他有意無意地將四者同時視為宗教意義上的聖人和世俗意義上的史家。一方面，“四聖”的記錄體現了不同的“意旨”和“專屬”：瑪竇重在前代聖人預言耶穌為救世之主；瑪爾忒重在耶穌所行神跡大能；路加重在耶穌醫療人心之疾病；若

²⁹ 陽瑪諾：《聖經直解》，見《天主教東傳文獻三編》，臺北，學生書局，1998年，第4冊，頁1558-1567。

³⁰ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁47。

望重在耶穌人性與天主性的結合。³¹ 另一方面，他們的記錄又遵循史家所重視的紀實、載道原則。艾儒略針對此原則所講的一番話可圈可點：

然四聖所紀，更令古今一切人尊信者，言言質實，畧無粉飾。其所本無，固毫不夸詡以炫俗。即其中有超絕事理，非人情所能遽信者，亦盡明書，不敢委脫以阿眾。又或有不尊聖教，與夫門徒過差，似令人聞而搖其信者，亦據事直書，不敢隱諱，以避耳目。其所以然者，蓋種種所紀，其中妙義，雖非一時俗眼所能盡明。然細繹其旨，皆砭世之金針，訓人之大道也。³²

此處評價福音書的記錄“言言質實”、“盡明書”以及“據事直書”，可以說既合乎揭示真理的宗教目的，又合乎中國史家在修史過程中的核心理念和實踐。漢代班固在談到司馬遷及《史記》的紀實風格時說：“遷有良史之才，服其善序事理，辨而不華，質而不俚，其文直，其事核，不虛美，故謂之實錄。”（《漢書·司馬遷傳贊》）比照艾儒略和班固的評語，兩者在表達上非常相近。而艾儒略進一步指出，“四聖”所記載的都是“砭世之金針，訓人之大道”，這無疑又包含著中國史家所提倡的人文價值取向。只不過中國史家所關注的治亂興衰之道，在這裡被替換成了天主降世的神跡聖訓。

除了強調四福音書作者的“聖史”身份外，艾儒略還將中史和西史兩種紀年體系相互對應，以證實天主降世的時間。《言行紀畧》的凡例有言：

³¹ 《言行紀畧》序言〈萬日畧經說〉，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁27-28。

³² 同上，頁25。

天主降生之時，按中國長曆，在漢哀帝元壽二年，歲次庚申。即平帝擬元始元年冬也。蓋考之《漢史》，哀帝元壽二年六月崩，平帝以九月即位。而吾主耶穌降誕，實在是年長至後四日也。³³

此處年份對應的用意，顯然是借助中國史書的紀年，以佐證耶穌降誕的年份和日期。在《言行紀畧》文末，刊行者也是並用中西紀年標明出版時間，即“天主降生救世後一千六百三十五年 崇禎八祀歲次乙亥孟秋晉江景教堂敬梓”。這樣的混合紀年法在明清時期天主教著作中屢見不鮮，是一個不成文的慣例。可以說傳教士和中國信徒在日常生活、個人靈修和禮儀崇拜方面，置身於數種時間體系之中：西式公元紀年、教會禮拜節期、中式帝王年號和民間曆日。對這些記時方法的交錯使用，也成了表達他們中西混合宗教、文化身份的一個重要方面。³⁴

《言行紀畧》在內容上“以史證經”的特色，更多表現在艾儒略合參中西史料上面。中國方面最值得留意的，是他利用西安新近出土的大秦景教碑的記載，作為天主教福音東傳的一條重要史料證據。³⁵ 在凡例中，艾儒略三次提到碑文的內容，其側重點各不相同：

若在極西諸國稱為 DEVS。音陡斯，譯言天地真主 在大秦國，考之唐景教碑，稱為阿羅訶。碑序云：‘粵

³³ 《言行紀畧》“凡例”，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁37。

³⁴ Menegon, Eugenio, “The ‘Teachings of the Lord of Heaven’ in Fujian: Between Two Worlds and Two Times,” in *Time, Temporality, and Imperial Transition: East Asia from Ming to Qing*, Lynn A. Struve (ed.), Honolulu, Association for Asian Studies and University of Hawaii Press, 2005, 頁181–243。

³⁵ 陝西出土的景教碑在明末傳教士和信徒中間引起了廣泛關注，而其碑文則先後收錄於李之藻的《天學初函》（1626年）以及陽瑪諾的《景教碑頌正詮》（1644年）中。

若。常然真寂。先先而无元。窅然靈虛。後後而妙有。總玄樞而造化。妙衆聖以元尊者。其唯我三一妙身。无元真主阿羅訶歟？’摠之宇宙，其惟一主。而各國奉之，自有本稱也。...

天主降生之國，總名大秦，本名如德亞。與中華相連一大州，距長安而西，陸程約四萬里。... 大唐貞觀九年，有大秦傳道者，攜天主經像來獻。太宗見其教旨，洞徹天人，究極生死，原原立要，大益治修。於貞觀十有二年，頒行天下。詳見景教碑頌

天主降生名號，... 一曰彌施訶。按唐景教碑論天主降生曰：‘景尊彌施訶。戢隱真威。同人出代。神天宣慶。室女誕聖于大秦。’³⁶

三處引文，兩處牽涉到天主的名號，一處是為彰顯統治者對景教的支持。艾儒略在此刻意征引，不但達到了史料考證的目的，而且還試圖將傳教事業與皇權在歷史記憶中重新連接。據《口鐸日抄》的記載，三年前他就曾以景教碑的資料回應教徒對天主創世之後人類繁衍流布的疑惑。³⁷ 而福建信徒中的翹楚張賡（約 1570-1646/47），在 1638 年也記錄了近期在桃源和泉州相繼發現的景教碑刻，被信徒移至當地的景教堂中瞻仰。³⁸ 這對艾儒略來講，自然是基督教信仰在中國久已流傳的最有力證據。

³⁶ 《言行紀畧》“凡例”，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 4 冊，頁 31-32、34-36。

³⁷ 《口鐸日抄》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 7 冊，頁 194-196。

³⁸ 《景教流行中國碑頌正詮》附圖，1644 年原版見《法國國家圖書館明清天主教文獻》，台北，利氏學社，2009 年，第 23 冊，頁 17-20；1878 年重刊本見《天主教東傳文獻續編》，臺北，學生書局，1966/2000 年，第 2 冊，頁 751-754。

在西史方面，艾儒略引用的材料較中史為多。他將“西史”定義為福音書所未記載的“國史”，而後者對於前者主要體現“續補”的功用。³⁹ 究其來源，“西史”似大多取自《耶穌基督生平》一類著作中所收錄的有關耶穌生平的傳說和記錄。⁴⁰ 例如，“耶穌避居陀日多國”一條，在描述耶穌一家因希律王（Herodes）的追捕而避居埃及的情節時，艾儒略在福音書原文後加入了幾條“西史”資料：厄末坡里府（Heliopolis）樹魔下拜、葩彼落（Babylon）水泉醫病和陀日多（Egypt）魔像自墜於地。⁴¹ 又如在描述耶穌到約旦河接受約翰施浸時，艾儒略也引用“西史”加以解釋，說約旦河因此而具有療治百病的功效。⁴² 不難發現，這些所謂的“西史”，實際上是一系列在中世紀就開始流行的靈異傳說，依附於福音書所記載的耶穌生平事跡，以佐證其為神聖全能、降世為人的天主。

《言行紀畧》將四福音書合參，成為一個完整的敘事文本，有利於艾儒略在連貫的情節中自由加入各種靈異傳說和聖物遺跡。其中有一段很特別的記述，是賢王阿布加（Abgar/Abagarus）與耶穌的通信。阿布加致信耶穌，懇請他到埃德薩（Edessa）為自己治病，但耶穌回信說只愿讓一名弟子前去。無奈之下，阿布加派一名畫工去繪制耶穌的聖像，畫工因耶穌面上的神光而不能注視，結果耶穌自己取一個帕子蒙住面孔，將面容留在帕上，送給阿布加。這一段情節就是中世紀非常流行的耶穌聖容傳說之一。⁴³ 艾儒略在此

³⁹ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁40。

⁴⁰ Standaert, “The Bible in Early Seventeenth-Century China,” 頁42。

⁴¹ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁65-67。其原文出於《瑪竇福音》2:13-23。

⁴² 同上，頁71。

⁴³ 這一傳說在教會史上的傳播起始於歐西比烏斯（Eusebius of Caesarea, ca. 263-339）的 *Historia Ecclesiae*，到中世紀以後依然流行。在1522年拉丁版《耶穌基督生平》中（Prima pars, capitu XXX, fol. LXXV），提到了

不失時機加上了自己的親身經歷以資信實：“帕至今存在極西羅瑪都城，鬚眉畢具，恍如生也。儒畧幸躬睹焉。”⁴⁴ 與此齊名的聖容故事，是在耶穌背負十字架往骷髏地的途中，由“聖婦勿樂尼加”（Saint Veronica）遞給他白帕以拭去臉上血汗而留下的。對此聖物，艾儒略給出的注釋是：“今存羅瑪聖伯鐸羅大殿中，每年一次，請出示眾。”⁴⁵ 除了聖容之外，還有很多其他聖物，如在耶穌被釘的十字架的木板，被兵士強搶的長衣，以及兵士蘸醋給耶穌喝的竹竿，等等。甚至耶穌在“阿理禡”山（Mount of Olives）升天所踏的石頭，都有“醫療百病”的神力，而上面留下的足跡，也渾全無損如初，成為信徒朝拜的聖跡。⁴⁶ 這些靈異傳說被艾儒略冠以“西史”之名，雖然都是“超絕事理，非人情所能遽信者”，但他像“四聖”一樣本著紀實原則“盡明書，不敢委脫以阿眾”。可以說，借助“以史證經”的方式，艾儒略將天主教聖物、聖像崇拜的傳統策略性地展示在明代中國人面前。

四、中國史傳寫法的化用

《言行紀畧》主要依據福音書的記載，但是因引入大量“史”的元素，原本“經”的性質在其內有所改變。艾儒略

Abagarus 的名字。但據潘鳳娟的比照表，該傳說並未見於其所據的《耶穌基督生平》法譯簡本，見潘鳳娟：〈述而不譯？艾儒略《天主降生言行紀畧》的跨語言敘事初探〉，頁 151。

⁴⁴ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 4 冊，頁 209-211。

⁴⁵ 同上，頁 304。

⁴⁶ 以上聖物、聖跡之例，分見《言行紀畧》各條，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 4 冊，頁 305、306、309 及 330。

在內容上兼用中西史料，在寫法和風格上則有意無意地向中國史傳傳統靠攏，結果產生了獨具特色的第一部中文耶穌傳。

首先，在體例上，艾儒略常常在正文中或某個片段的結尾，加入中國史書中慣用的按語或論贊。這種兼具注釋、評價和抒情功用的體例，因其預留了空間讓作者充分表達個人的思想情感和價值評判，所以從司馬遷開始就成為中國史傳寫作的一個重要模式。艾儒略將其轉用在對福音書的傳譯上面，無疑是“以史證經”方法的創造性發揮。他不但引史入經，而且更進一步加入個人的評論，以幫助信徒理解耶穌生平中較為特別的片段的主旨，或進而對信徒的信仰和靈修提出說教性的勸勉。例如，在介紹耶穌降生於馬槽一節之後，艾儒略加按語說：

按吾主降世，不擇帝王之室、安華之地、溫暖之時，而選茅屋、獸槽、冬寒，似非其宜。不知吾主降生，原非為享世福，實為受苦救人也。顧人世萬尤之根，一在好財，一在好勝，一在好樂。因此三根太甚，狗欲背理，殆與不靈之物同類矣。是以吾主以天地之主宰而甘降極貧乏之地，破我貪也；以至尊之位，而欲降極微之處，破我傲也；以全福之備，而取苦寒之日，又以藥我耽逸，而示三罪拔根之表，且憫我人幾變而為獸，則以獸類中揀我也。⁴⁷

天主降生寒微之家，很多華人（包括信徒在內）都對這個聽起來全然不合天主尊貴身份的情節感到不可思議。《口鐸日抄》中就記載了一位周姓孝廉，辯稱天主降生為人似乎是對其全能創世主身份的褻瀆。面對質疑，艾儒略的回應帶有明顯的邏輯性和策略性。他將天主降世救人比作皇帝御駕親征平叛，認為兩者都是自降身份，其目的也都是推行聖恩（或

⁴⁷ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁56-57。

皇恩）、澤被萬民。⁴⁸ 如此類比，對方自然不好反駁，以免引起藐視皇權的嫌疑。而此處的按語，加入了抽象化的義理詮釋，申明信徒應該從天主降生的事例中領悟到拔除好財、好勝和好樂三種罪根的屬靈意涵。

另外，艾儒略也常以論贊的方式強調某些情節中所隱藏的特殊意旨。這方面可以用“五餅二魚餉五千人”為例。在描述了耶穌如何施行此神跡之後，他發出慨嘆說：

異哉！吾主全能也！聖奧斯定曰：「耶穌所行靈異諸蹟，一一足醒人心。令人繇其所見之事，推思其所未見之主也。」蓋天主本體，自非人目可見。惟因其控制天地萬物之能，恍然見之。如數粒種之微，發生無量數。自非全能之功，曷克至此？...故每日發生五穀百菓於田地者，即是日發無量數之糧於門徒手者也。造化之權，在吾主之手。其五餅者，猶種也。非種於地以生，乃造地者自命之倍多發也。美哉聖人之言！吾輩觀茲，可不仰天主變化之全能，并感天主日用之需乎？⁴⁹

此處艾儒略明顯借鑒了奧古斯丁（St. Augustine, 354–430）的寓意解經法，不但重複奧古斯丁所提出的“所見之事”、“未見之主”的說法，而且還特別指出“種”是“餅”寓意體：正如一粒種子由天主之命而生發出五穀百菓，區區五張餅也借助天主之大能而倍增，成為供應五千人享用的食物。⁵⁰ 艾儒略將中國史傳的論贊傳統與天主教神學的經典詮釋相結合，可以說是應用其調適策略而做出的獨創之舉。

⁴⁸ 《口鐸日抄》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第7冊，頁486。

⁴⁹ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁145–146。

⁵⁰ 見奧古斯丁為《約翰福音》所寫的布道文，英譯原文見 Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf107.iii.xxv.html>.

中國史傳寫作的一大特色，是其字裏行間所流露出的皇權正統觀和人倫道德觀，而這兩方面都與儒家思想有密不可分的關係。對奉行耶儒合璧策略的艾儒略而言，以“史”（人文價值）證“經”（宗教屬性）堪稱一個理想的選擇。基於此，我們不難理解為什麼他在向信徒講道時，常常將天上的天主與人間的君王進行類比。⁵¹ 在記述耶穌生平的《言行紀畧》中，也頻頻出現類似的比附。例如〈萬日畧經說〉提到：天主降誥于人，猶人主出令于民。古聖紀錄其命，猶臣工書勅；教宗準定廼行，猶勅命需符璽也。⁵² 又如在“耶穌歷代之祖”一條的尾注中，為了強調耶穌出身帝胄血統，艾儒略甚至不無牽強地用中國古聖堯將兩個女兒許配給舜的典故解釋聖母與若瑟的同族婚配。⁵³ 此外，中國史家強調以史為鑒，目的是強化君臣父子的主從關係，維持以皇權為中心的等級秩序。這一心理定式被艾儒略投射到以天主為中心的整個宇宙等級秩序當中。他為耶穌在聖殿訓誡眾人一節作出的按語，充分顯露出這樣的意圖：

按《聖經》，世人常生真福。一在識天地真主，欽崇無怠。一在知降生救贖之恩，深心感法。二者缺一則不得享真福，而必罹永殃。譬之臣子，不識敬其君父，則恩寵無繇而受，反必將蒙不忠之罰。故君責臣以忠，原非為己之榮，欲使臣子盡其分，受其福，理不容不然也。吾主耶穌，萬民之大君父也，自證其為真主，無非欲以增人之福，而免眾人之罪

⁵¹ 參見筆者在“Learning from the Other”中第4章第1節的分析。

⁵² 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁24。

⁵³ 據司馬遷的《史記·五帝本紀》，堯是黃帝的四世孫，舜是黃帝的八世孫。兩者都是黃帝後裔，但分屬不同支系。正如聖母與若瑟都是大衛後裔，也分屬不同支系一樣。

耳。嗚呼，彼學士之傲且妬，不能識真主而恪奉之，其罪寧止不忠孝也哉！⁵⁴

降世救贖的耶穌，被稱為“萬民之大君父”。這一比喻很巧妙地將中國史家所推崇的皇權正統觀納入到天主教的神權體系之中。我們因此也不難理解為什麼在艾儒略對耶穌的描述中，屢屢見到諸如“諭”、“詔”、“寵”等原本用於世俗君王身上的專用術語。

在人倫道德觀方面，艾氏也試圖做到天主教義與中國傳統文化合拍，減少兩者差異或沖突的地方。例如耶穌在講道時，有人告訴他說他的父母兄弟在外面，要與他說話。耶穌反問說：“誰是我的母親？誰是我的兄弟？”又指著自己的門徒說：“看！我的母親，我的兄弟！不拘誰遵行我在天之父的意旨，他就是我的兄弟，姊妹和母親。”⁵⁵ 對這種看似淡漠親情的言辭，艾儒略特意加上了註釋說明：耶穌此言，蓋示以道德為神親者，視以血肉為親，更獲主寵也。⁵⁶ 很明顯，他試圖賦予道德以超出肉身血緣關係的屬靈意義，從而弱化正文所示“神親”與中國人所看重的世俗親情之間的對立。又如，艾儒略在引述耶穌對門徒的一段教訓時，也略去了其中容易使中國人誤解的話，即《瑪竇福音》10章34節：“你們不要以為我來，是為把平安帶到地上；我來不是為帶平安，而是帶刀劍，因為我來，是為叫人脫離自己的父親，女兒脫離自己的母親，兒媳脫離自己的婆母；所以，人的仇敵，就是自己的家人。誰愛父親或母親超過我，不配是我的；誰愛兒子或女兒超過我，不配是我的。誰不肯起自己的十字架跟隨我，不配是我的。”⁵⁷ 這樣的言辭雖然背後隱藏著信

⁵⁴ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁180。

⁵⁵ 《瑪竇福音》（思高本）12:46-50。

⁵⁶ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁132。

⁵⁷ 《瑪竇福音》（思高本）10:34-38。

仰方面的正確性，但字面上卻與敦促人倫和睦的中國傳統背道而馳。如引譯原文，不但可能會在信徒中間造成困惑，而且也為一直尋找機會攻擊天主教的敵對者留下口實。

艾儒略的謹慎小心，甚至反映在細微的文字表達上面。如《約翰福音》記載變水為酒的神跡，其中耶穌對自己母親的直白稱呼，在《言行紀畧》裏的“婚筵示異”一條缺省，被改為“若是，爾我何與？”⁵⁸ 艾儒略沒有保留拉丁文原詞“*mulier*”的對譯（即婦人），可能是因為這個詞在稱呼關係親近的女性（妻子、戀人、親屬等）時，常帶有貶義色彩。⁵⁹ 如直譯該詞，在中文語境中同樣會造成疏離效果，難免令人望文生義，產生耶穌不敬母的印象。相反，福音書中有關耶穌孝敬母親的情節，艾儒略則刻意強調，甚至為迎合中國人預期而延伸解釋經文原意。如《言行紀畧》中的“十字架上七言”條，描述耶穌在十字架上將母親瑪利亞托付給宗徒若望一節：

時聖母攜諸聖女與若望宗徒立架下。耶穌目若望語
聖母曰“婦也，爾子在彼”。蓋指若望能代為子也。然不
稱之母，不欲觸其痛。稱之以婦，明萬民可共母也。復語若望曰
“汝母在彼”。自是若望事聖母如母焉。⁶⁰

（筆者注：小字部分為原文注解。）

在注解中，艾儒略對“婦”（拉丁原文仍為 *mulier*）這一稱謂的直譯，提出了他深思熟慮的兩個理由。首先，之所以不稱瑪利亞為母，是“不欲觸其痛”，在艾儒略眼裏這是孝道的一種特殊表現。其次，“婦”的稱謂被艾儒略給予中性化的解釋，正因為瑪利亞是“萬民可共母”的婦人，方能

⁵⁸ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁77。

⁵⁹ Dickey, Eleanor, *Latin Forms of Address: From Plautus to Apuleius*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 頁199-200。

⁶⁰ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁308。

凸顯其聖母的崇高地位。寥寥數語，已經展示出艾儒略是如何將宗教神聖性與人倫孝親價值疊加在一起，從而強化了經、史之間的契合。

五、《天主耶穌聖蹟》：從史傳到傳奇

在《言行紀畧》的改編本和重刊本中，《天主耶穌聖蹟》值得特別關注。它實際上是《言行紀畧》的簡編本。原作共八卷，記錄耶穌生平事跡 165 條；而《聖蹟》遴選、精簡至 70 條，而且不分卷數。

編者在“小引”中引用了唐代景教碑末尾的頌文，其中有避康熙名諱及改動原文的情況。兩處引文分別是：“真主无元，湛寂常然。權輿匠化，起地立天。分身出代，救度無邊。日昇暗滅，咸證真元”和：“道惟廣兮應惟密，強名言兮演三一。旨誠奧兮蹟可述，載書言兮頌元吉”。比照景教碑原文，“真元”原作“真玄”。“旨誠奧兮蹟可述，載書言兮頌元吉”原本是“主能作兮臣能述。建豐碑兮頌元吉”。⁶¹ 前者應為避康熙玄燁的名諱，而後者似因其主臣關係的說法過於切近世俗皇權觀念，為消除疑慮而更換為中性的表達。據此筆者推斷，《聖蹟》的付印很可能在康熙年間。

在“小引”中，編者首先表明本書源自艾儒略的《言行紀畧》，其後強調了本書作為一部選編本的特色：

泰西有四聖紀錄真經及聖史等書，備載降生始末。
艾先生東來，翻譯《言行紀畧》。書成八卷，經史
並存，詞理浩繁，而欽崇者皆欲得聖蹟而稱揚之。

⁶¹ 《天主耶穌聖蹟》“小引”，頁 1b。景教碑原文，參見拓本《唐大秦景教流行中國碑》，西安，陝西人民出版社，2006 年，頁 43, 49。

其書之全，或有因力難獲。即有之，亦難驟覓其事。
故於奉誦之餘，一一簡出，為人傳奇。錄茲一帙，
切欲繇此易知之蹟。⁶²

這段話有幾處耐人尋味的要點。首先，雖然在前面所引《言行紀畧》序言中，艾儒略謙稱“未敢云譯經”，但在編者即小引作者的眼中，《言行紀畧》就是一部譯作。對艾儒略的其他著述，即便有些本於西方原作，但都沒有人明確以“翻譯”一詞名之。其次，此處對艾氏原作有所謂“經史並存，詞理浩繁”的評語，恰恰反映出《言行紀畧》的內容體現出鮮明的“以史證經”的傾向。第三，《聖蹟》標新立異之處，也是編輯本書的目的，在於選取那些與耶穌施行、顯示神跡有關的章節以“為人傳奇”，使崇信者得以“稱揚之”。換句話說，福音書的耶穌事蹟經過艾儒略合參轉譯之後，又被中國信徒從一個特定的角度重新進行解讀和編輯。

除了為數不多的幾處章節外，《聖蹟》刪去了原作頻繁出現的注解和按語。⁶³ 而原作中地名加框線、人名加右劃線的做法，《聖蹟》也沒有沿用。不過，《聖蹟》所擇取各章的標題，基本上與《言行紀畧》保持一致（參見附表）。標題下的正文則按照是否記錄有神跡的標準進行篩選、剪裁和拼貼。所有這些，都透露出《聖蹟》作為一部選編本的特質。

《聖蹟》以刪剪《言行紀畧》原文為主，僅有一處作了“增補”，即“論禱主”條中的主禱文。實際上在四福音書中，共有兩處主禱文。字句較多且廣為人知的一處在《瑪竇福音》第六章，而另一處則見於《路加福音》第十一章，相

⁶² 《天主耶穌聖蹟》“小引”，頁 1a。

⁶³ 《聖蹟》保留或略加修改的艾儒略原作中的注解和按語，見該書 3b（耶穌誕辰日）、4a（羅馬土神亞玻珠預言）、5a（耶穌之名）、30a（耶穌入都城人呼賀三納）、33b（耶穌聖容存羅馬）、35b（耶穌聖容存都令府）及 39b（耶穌升天所踏石）。

對於前者較為簡略。在《言行紀畧》中，“山中垂訓”條收錄了《瑪竇福音》的主禱文，而“論禱主”條則收錄了《路加福音》的主禱文。有意思的是，第一段文字在《聖蹟》裏“山中垂訓”條被收錄，不過“赦”字被改成了“免”字。而第二段文字在《聖蹟》裏的“論禱主”條，則被“增補”還原成為第一段主禱文：

《言行紀畧》 “山中垂訓” ⁶⁴	《言行紀畧》 “論禱主” ⁶⁵	《聖蹟》“山中垂訓”及“論禱主” ⁶⁶
在天我等父者。 我等愿爾名見聖。 爾國臨格。 爾旨承行於地， 如於天焉。	大父。 我愿爾名見聖。 爾國臨格。	在天我等父者。 我等愿爾名見聖。 爾國臨格。 爾旨承行於地， 如於天焉。
我等望爾今日與我。 我日用糧。 而赦我債， 如我亦赦負我債者。 又不我許蹈於誘惑。 乃救我於兇惡。 亞孟。	愿今日與我。 我日用糧。 而赦我罪， 如我亦赦凡負我者。 又不我許蹈於誘惑也。	我等望爾今日與我。 我日用糧。 而免我債， 如我亦免負我債者。 又不我許蹈於誘惑。 乃救我於兇惡。 亞孟。

編者在這裡的改動，無意間折射出主禱文漢譯的微妙演進過程。在明清之際天主教文獻中，主禱文通常被稱為《天主經》，頻繁出現於基本教理和祈禱文的匯編著作。晚明耶穌會士所翻譯的主禱文似尚未呈現標準化的特征。如利瑪竇參與編寫的《聖經約錄》（約 1610 年），其中有“愿兩名成聖”的字樣。⁶⁷ 而高一志（Alfonso Vagnoni, 1566–1640）的

⁶⁴ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 4 冊，頁 115。

⁶⁵ 同上，頁 195。

⁶⁶ 《天主耶穌聖蹟》，頁 24b。

⁶⁷ 《聖經約錄》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 1 冊，頁 89。

《教要解略》(1615年),對同一句的翻譯是“愿爾名丕顯”。⁶⁸ 上引艾儒略《言行紀畧》的翻譯,則是“愿爾名見聖”。此外,艾儒略重復使用兩個“赦”字,而《聖經約錄》及《教要解略》作“免我債,如我亦赦負我債者”。這幾個版本雖然差異不大,但進一步的標準化似乎是一個必要的選擇。成書於清初的天主教文獻,如《天主教要》和《聖教日課》等,其主禱文的字句完全相合,一字不差,多少透露出這種標準化漢譯的趨勢。⁶⁹ 由此,不知主禱文在福音書中有繁簡之分的《聖蹟》編者,有可能是依據當時標準化了的主禱文,對《言行紀畧》“論禱主”條看似缺文的主禱文進行了“增補”。

《聖蹟》最獨特之處,正如標題所指,重在記錄耶穌生平所行的神跡,以及他被釘十字架之後所顯示的復活、升天等奇跡。從此意義上講,不難理解為什麼編者對有些章節,如“驅魔入豕”、“耶穌步海”、“瞻禮日救蠱者”和“葉禮閣開矇”等,從標題到正文只字不改地全篇收錄這些合乎標準的“聖蹟”。然而對其他與神跡關係不大的條目及正文,編者則大加削減。尤其是《言行紀畧》中記錄耶穌訓諭門徒和信眾的段落,在《聖蹟》中基本上沒有被收錄。下面從《言行紀畧》原作中選出一條完整記錄,對應《聖蹟》的相應條目,以資例證:

⁶⁸ 《教要解略》,見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》,第1冊,頁126。

⁶⁹ 筆者所見《天主教要》有耶穌會羅馬檔案館及巴黎國家圖書館兩種藏本,其《天主經》文字完全一致。而所見的耶穌會羅馬檔案館藏本《聖教日課》,其《天主經》文字亦相同。

葛發翁又聖蹟 第二

耶穌山中講道畢，旋往葛發翁城。途一癩者。國俗，凡染癩者，不許入城，恐其惡疾過人。故在道旁求恩。身無完膚。哀訴耶穌前曰：“吾主倘肯，則能潔我矣。”耶穌首肯曰：“允哉！潔矣！”乃舒手撫之，癩者即愈。復命之曰：“爾勿語人，惟詣主教鐸德之前，遵行梅瑟之禮。”梅瑟禮，凡癩者特蒙主佑，必先詣鐸德前，聽其詳察果瘳，乃詣聖殿獻禮謝恩，始許入城，與眾人交接。病者感恩，不能緘口，到處宣揚。（筆者注：下文另起一段）又城中一外方武官，為其愛僕病危，先因如德亞耆老以請。耆老為之懇求，且述其慈愛人民，亦曾勸造一聖堂之功。次托親友遠迓。繼乃躬迎道左。耶穌許往救。武官曰：“吾主，曷敢辱臨敝廬？愿錫一言，吾僕愈矣！予卑微武夫，所領兵士，去來是聽，沉耶穌命乎？”耶穌乃顧從者稱之曰：“我於如德亞，未嘗逢如此信德者。吁！將來異地之人，必有得與古聖同享天國者。而獨本國之子，將被驅於幽暗，受無窮殃也。”復顧武官曰：“爾歸。因爾信，允爾求矣。”武官抵家，僕已愈。計其時，正耶穌所許之時也。⁷⁰

（筆者注：小字部分為原文注解，暗色背景文字表示在《聖蹟》中被刪除。）

從《言行紀畧》到《聖蹟》，可以說在敘事模式上出現了一個從史傳到傳奇的突變。艾儒略援引“西史”佐證經典，並兼用史傳筆法改寫福音書，都出自他的以史證經、經史結合的原則。而《聖蹟》編者不但有意拋開了“史”的因素，而且還將經《言行紀畧》所傳譯的耶穌事蹟轉化成帶有“傳奇”色彩的一個文本，結果導致了“經”的因素進一步弱化。

⁷⁰ 《天主耶穌聖蹟》，頁 15b-16a。

對艾儒略原作和《聖蹟》的比較閱讀，顯示出明清之際早期天主教經典漢譯活動的雙向性。耶穌會士根據傳教策略的需要，有選擇地重組四福音書的內容，並作出不同於羅馬天主教神學及教會史傳統的中國化詮釋。相對而言，中國信徒也沒有一味被動地接受、複製傳教士所傳譯的經文和教義。他們就像《聖蹟》的編者一樣，不時以某種新的角度對經典文本進行“改寫”和再次詮釋。

六、《耶穌言行紀畧》：變雅言為俗言

除《聖蹟》外，《言行紀畧》在清代還有一部別具特色的改編本，名為《耶穌言行紀畧》。⁷¹ 該本未標明編者及年代，不過其成書似應在清中葉以後。從避諱角度看，文中直書“弘”、“曆”二字，不避乾隆弘曆的名諱，因此不太可能在此間刊刻。⁷² 然而，原文中的“寧”字都被改寫作“寧”。⁷³ 考慮到道光帝旻寧即位之初曾下詔制定類似的避

⁷¹ 該刻本標題頁有一印戳，讀為“BIBL FONSEC. ARACAEELIT”，應指羅馬天壇聖母堂（Basilica di Santa Maria in Aracoeli）圖書館藏書，1733 年由小兄弟會會長兼教皇駐葡萄牙特使 José Maria Ribeiro da Fonseca de Évora 所創建，其藏書於 1883 年並入羅馬國家圖書館。筆者感謝羅馬國家圖書館東方特藏部 Valentina Longo 女士提供了此條信息。

⁷² “弘”字見於《紀畧》頁 3a，“曆”字見於正文前“弁言”。關於乾隆帝避諱的詔令，參見李清志著：《古書版本鑑定研究》，台北，文史哲出版社，1986 年，頁 214-217。

⁷³ “寧”和“寧”都是“寧”的異體字。前一個寫法見於《言行紀畧》（《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第 4 冊）頁 111、116、192、198、220、239、299、302；相應的後者寫法，見《紀畧》頁 26b、28b、60b、62b、72b、78a、104b、106a。關於“寧”的異體字寫法，參見台灣教育部《異體字字典》網絡版：<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/fra/fra01043.htm>。

諱規則（即“寧”字裏面的“心”改為一橫一撇），該刻本可能刊於道光年間（1821–1850）。⁷⁴

《紀畧》沒有原作正文前的序言〈萬日畧經說〉，而取而代之以〈弁言〉，內容僅為原作“凡例”中若干段落的節選。其正文部分，則大體保留了原作的條目及內容，從篇幅上看並沒有像上述《聖蹟》那樣精簡過半。如計算條目總數，《言行紀畧》共 165 條，而《紀畧》共 160 條。後者所缺五條，包括全部刪除原作原文的“耶穌歷代之祖”、“賢王請耶穌”和“升天聖所”三條，及因裝訂失誤而遺漏的“立十二宗徒”、“山中聖訓”兩條。⁷⁵ 進一步比較，會發現原作中大部分注解、絕大部分“西史”資料，以及全部的按語論贊，在《紀畧》中都不復存在。⁷⁶ 如果說艾儒略的《言行紀畧》體現了經史相參、隨處落註的學究式寫作風格，這種風格在《紀畧》中已無跡可尋。

《紀畧》在結構上也與原作有所不同，將八卷調整為四卷，並按耶穌生平的時間順序分別加上標題：第一卷“孩童”從“天主許生若翰”到“耶穌十二歲講道”；第二卷“傳教”內容較多，從“耶穌受洗”到“審判重哀矜”；第三卷“苦難”從“受難前夜行古禮”到“兵護耶穌之墓”；第四卷“復活”則從“耶穌復活”到末條“宗徒敷教萬方”（參見附表）。這樣的改動，不知是否為編者自發之舉，還是另

⁷⁴ 關於道光帝避諱的詔令，參見李清志著：《古書版本鑑定研究》，頁 218–219。不過，“寧”字寫法從東漢時期開始就有先例，所以筆者尚不能完全判定此處改動是否專為避道光帝的名諱。

⁷⁵ 上所謂遺漏的兩條只是指條目標題的缺失。實際上從內容上看，遺漏的是“瞻禮日療瘕者”條的後半，“立十二宗徒”全條，以及“山中聖訓”條的前半。筆者此處以羅馬國家圖書館所藏刻本為依據，目前尚不清楚其他藏本是否也有此遺漏。

⁷⁶ 據筆者統計，《紀畧》僅保留原作三十餘處注解，而其中只有一處是編者後加的（“天神諭散眾聖”尾註言聖瑪弟亞補十二宗徒中茹達斯所缺之位，見頁 117b）。“西史”則僅有兩處標明（頁 107b、110a），而《言行紀畧》原作十餘處或長或短的按語、論贊，在改編本中無一保留。

有所本。但其目的不外乎強調本書的傳記性質，方便讀者了解全書的結構和各部分間的前後聯繫。對信徒而言，如此四卷也可以起到輔助記憶經文和默想靈修的效果。

《紀畧》與原作之間最值得留意的區別，是文字上的修改和表達上的變雅為俗。比較而言，前述《聖蹟》雖篇幅減半，但對收錄的原作文字很少作出改動。《紀畧》卻恰恰相反，存在多不勝數的文字更改之處，包括標題、人名和地名、專有名稱，甚至原作中出現的某些錯誤也被訂正。一方面，這些修改以字詞為主，僅在少數個別條目中出現整句或整段的改動。⁷⁷ 另一方面，修改後的文本從整體上改變了原作的典雅之風，轉而顯露出通俗化的取向。

就標題而言，《言行紀畧》有超過半數條目的標題在《紀畧》中被改動，且常傾向於簡化或貼近日常俗語。例如，“天神降諭靈跡疊現”被改為“天神降報牧童”；“遵古禮定聖名”被改為“耶穌受割損禮”；“耶穌四十日大齋驅魔誘試”被改為“耶穌到曠野守齋”；“葛發翁又救淋者死者瞽者瘖者”被改為“耶穌又行多聖蹟”；“瞻禮日伸偻者”被改為“正疔婦”；“伯大尼亞起死者于墓”被改為“復活辣雜瑯”；等等。

就人名和地名而言，《紀畧》保留了原作中的一些譯名，例如耶穌、瑪利亞、若翰、辣雜瑯、達未、娑殫、阨日多、加理勒亞、納嬰，等等。但是，有數量更多的人、地譯名，部分地甚至完全不同於原作。舉例如下：

⁷⁷ 《紀畧》中句子和段落被改動的條目，包括“胎瞽得明證主”、“論愛人”、“以宴喻天國”、“輕財忠事主”和“預言宗徒驚疑”。改動後的文字基本上更貼近《聖經》原文經節。

人名：

《天主降生言行紀畧》	《耶穌言行紀畧》	武加大《聖經》(拉丁文版)
契利斯督	基斯督	<i>Christi</i>
嘉必爾	嘉庇額爾	<i>Gabriel</i>
黑羅得	黑落忒	<i>Herodis</i>
發利塞俄	法利叟	<i>Pharisaeus</i>
補伯利葛諾	布彼加諾	<i>Publicanus</i> (路加福音 18 章之稅吏)
瑪爾訶	瑪爾谷	<i>Markus</i>
伯鐸羅	伯多祿	<i>Petrus</i>
茹答斯	如達斯	<i>Judas</i>
亞罷郎	亞巴郎	<i>Abraham</i>
梅瑟	每瑟	<i>Moses</i>
厄娃	厄襪	<i>Hava</i>

地名：

《天主降生言行紀畧》	《耶穌言行紀畧》	武加大《聖經》(拉丁文版)
如德亞	如達	<i>Judaea</i>
協露撒稜	柔撒冷	<i>Hierusalem</i>
納禱勒	納匝肋	<i>Nazareth</i>
白稜	白零	<i>Bethleem</i>
葛發翁	加法翁	<i>Capharnaum</i>
葉利閣	日里閣	<i>Hiericho</i>
阿利物多山	阿里瓦山	<i>Oliveti</i>
厄貌斯	厄瑪烏	<i>Emmaus</i>

就專有名稱而言，《紀畧》將艾儒略原作很多音譯詞轉為意譯詞。如“天主費畧”(Filio)被改為“天主子”；“罷德肋”(Pater)被改為“天主聖父”；“諳若”(angelus)被改為“天使”；“彌施亞”(Messias)被改為“救世主”；“玻羅弗大聖”(propheta)被改為“先知”；“勒未達”(levita)被改為“副祭”，等等。有趣的是，其中有兩個植物學和藥物學的專有名詞，一為“肥菓”(ficus)，一為“彌

辣”（拉丁文：*murram*；意大利語：*mirra*）。⁷⁸ 艾儒略在譯述《言行紀畧》時，並未意識到（或不確定）兩者在中國有相應的譯名，即“無花菓”和“沒藥”，所以採取了音譯的辦法。⁷⁹ 《紀畧》則予以糾正，使用已有的中文譯名。⁸⁰ 另外，少數名稱的改動有些令人費解，例如“撒格辣孟多”（*sacramento*）被改譯為日文名詞“秘跡”、“啞己辣”（*aquila*，拉丁文的意思是鷹）被改譯為中文名詞“鳳凰”。總體看來，這些名稱以及上述人名、地名的改譯顯示出簡化的特徵。

除上述方面外，《紀畧》在文字上對原作的細微改動比比皆是，而且大致上可以用變雅為俗來概括。這種表達風格上的改觀，不像是由於不同版本間的輾轉傳抄而導致，而更像是有意而為的結果。下表從原作和改編本摘取一小部分例子，以資比較：

《天主降生言行紀畧》	《耶穌言行紀畧》
欽崇一天地之主而專祇之。(p. 72)	欽崇一天地之主而專奉之。(10a)
日中身憊，憩于井旁。(p. 82)	日中身倦，歇于井旁。(14b)
一癱者以牀舁來。(p. 94)	一癱者以牀抬來。(19b)
我今命爾攜衾具歸。(p. 98)	我今命爾攜榻而歸。(21b)
有人稱貸爾物。(p. 113)	有人求借爾物。(27b)
疇為吾母？(p. 132)	誰為我母？(35b)

⁷⁸ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁62、76、199、254。

⁷⁹ 兩者的早期譯名，據筆者檢索“中國基本古籍庫”，沒藥在漢代文獻中已出現，而無花菓則遲在宋代文獻中已出現。實際上，明末耶穌會士對這兩個詞並沒有一致採取音譯的辦法，如陽瑪諾在其《聖經直解》中，就將拉丁文《聖經》中的 *ficus* 譯為“無花果”，將 *murram* 譯為“沒藥”。見《聖經直解》，載《天主教東傳文獻三編》，第4冊，頁1573；第5冊，頁2455。

⁸⁰ 《紀畧》頁6a、11b、63b、85a。

勿以錢貝寔爾囊。(p. 140)	勿以錢貝滿爾袋。(39a)
魔所欲…務誑誕。(p. 182)	魔所欲…務欺哄人。(56b)
爾年未艾…(p. 183)	爾年未至五十。(57a)
孰為密爾者？(p. 193)	誰人可愛的乎？(60b)
…卵翼之如鳥。(p. 202)	…如雞翼覆于子翅。(64b)
艷然不悅。(p. 229)	忽然不悅。(75b)
後為大廈礎。(p. 259)	後為屋大角石。(87a)
宜出康莊之衢，任覓諸人充之。(p. 260)	宜出街道，任覓諸人充之。(87b)
彼時人子，皇赫降來。(p. 273)	彼時人子，威嚴降來。(93a)
耶穌俟其少甦。(p. 287)	耶穌俟其少醒起。(100a)
搗其面而調之曰。(p. 291)	掌其面而戲之曰。(101b)
降臨靈薄地獄超拔古聖。(p. 315)	降古聖所。(111a)
答曰：無鬻者。(p. 325)	答曰：無魚賣。(115a)

針對原作中出現的若干不精確乃至錯誤之處，《紀畧》的編者也作出了相應的改動。例如，在原作的“若翰遣使詢主”條中，耶穌說：“自古及今，凡生于父母者，未有踰若翰之聖者也。”⁸¹ 此句中的“父母”在《紀畧》中被改為“婦”，符合《聖經》原文用詞。⁸² 類似的例子還包括“赦人罪債”和“罪人可矜”等條目。⁸³ 此外，《言行紀畧》有兩處人名發生混淆，在《紀畧》中也得到了訂正。一處是“賢女筵主得訓”條中的“瑪大勒納”被改為“瑪利亞”，另一處是“伯多祿三次不認主”條中的“若望”被改為“一徒”。⁸⁴ 雖然這部改編本沒有標明作者名字，但這幾個例子

⁸¹ 《言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁125。

⁸² 《紀畧》，頁32b。

⁸³ 在“赦人罪債”條中，《紀畧》將原作“直視為教外異端”被改成“直視為教外及稅吏者”（頁51b）；在“罪人可矜”條中，《紀畧》將原作“人有銀錢十”被改成“女人有銀錢十”（頁68a）。如果不以《聖經》原文為參照，很難做出這兩處特別的改動。

⁸⁴ 這兩處改動，分別見於《言行紀畧》（《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊），頁230、292；《紀畧》，頁61a、102a。

足以表明，該編者應是一位教內人士，對《聖經》原文相當熟悉，否則不太可能作出如此精細的修訂。

《紀畧》並非完美無缺，尤其是在排版方面遠遜於原作《言行紀畧》。不但有頁碼漏印和出錯的情形，⁸⁵ 而且行字時有參差，少則 20 字，多則 24 字。至於版刻文字，其字體忽大忽小，或方或扁，視覺上的差距過於明顯。相較原作而言，《紀畧》的刻印不像是出自精工之手。然而，這些瑕疵無法否定《紀畧》異於前述《聖蹟》的獨特之處。《聖蹟》編者選取了一個特別的角度，重新詮釋艾儒略基於福音書所傳譯的耶穌傳，而《紀畧》編者則選取了一種特別的方法，將原作文字的整體風格加以改觀。

七、1887 年版《言行紀畧》：圖文一體的耶穌傳

《言行紀畧》不但在清代出現了傳奇和近俗的兩個轉向，而且在晚清《道原精萃》收錄的重刊本中體現了另一個轉向，即從史傳到圖傳的轉向。該書由江南代牧區主教倪懷綸（Valentin Garnier s.j., 1825–1898）編輯，於 1887 年由上海慈母堂鐫刻出版，收錄天主教文獻七種。書首有倪主教所寫的序，其中提到了艾儒略的三部著作《萬物真原》、《天主降生引義》、《天主降生紀略》。他並未言及艾儒略關於耶穌生平事蹟的第三部著作《出像經解》。這個看似故意的“遺漏”，可以在倪序後面由法國耶穌會士方殿華（Louis Gaillard, 1850–1900）所寫的“像記”中找到蛛絲馬跡：⁸⁶

⁸⁵ 漏印情形，見上注 74。顛倒、錯排的情形，見《紀畧》，頁 71、72。

⁸⁶ 方殿華，字賡卿，1885 年來華，赴上海徐家匯傳教，同時從事漢學研究。歷史、宗教方面的著作有 *Nankin d'alors et d'aujourd'hui: aperçu historique et géographique* 和 *Croix et swastika en Chine* 等，並有兩篇研

明神宗萬曆二十年，耶穌會司鐸拿筭利始聘精畫二人，繪耶穌事蹟，計一百三十六章。參列聖經，公諸西海。事為教皇格肋孟所知，立降詔書，殊為嘉獎。崇禎八年，艾司鐸儒略，傳教中邦，撰《主像經解》，仿拿君原本，畫五十六像，為時人所推許。無何，不脛而走，架上已空。閱如千歲，艾君撰《天主降生言行紀畧》，付梓福州，流傳甚廣。無如世代遷移，棗梨散毀。自今求之，舊籍寥寥矣。咸豐三年，法司鐸某，仿拿君稿，繪像百三十枚，鑄於鋼，綴圖說，惟撰以法文，而裨於華人也鮮。去年江南主教倪大司牧，輯《道原精粹》一書。囑劉修士必振率慈母堂小生，畫像三百章，列於是書。其間百十一章，仿法司鐸原著，餘皆博採名家，描寫成幅。⁸⁷

此段文字指出《出像經解》被“遺漏”的兩個主要原因：第一，該書雕版已遺失不存，難以重刻。第二，《道原精萃》以鉛字排版重刊的《言行紀畧》，與艾儒略原作最大的不同是圖文合編。實際上，在1738年京都宣武門天主堂的重刊本中，《言行紀畧》與《出像經解》已經合二為一，不過是按各自的原初版式重印。⁸⁸也許有鑒於此先例，到了1887年，在原來雕版遺失的情況下，編者決定另選其他可用圖像資源，將兩者再次合編重刊。如此處理，自然沒有再單獨列出《出像經解》標題的必要了。

究中國藝術的論文。見張弘星：〈中國最早的西洋美術搖籃——上海土山灣孤兒工藝院的藝術事業〉，《東南文化》，1991年第5期，頁129。

⁸⁷ 香港大學圖書館藏1887年四卷本《道原精萃》（特247.2.42），“像記”，頁1a-2a。這段引文中出現兩個史實性的錯誤，一是《圖繪福音故事》實際有圖像153幅，而非136幅；二是《出像經解》成書要晚於而不是早於《言行紀畧》。這兩個錯誤表明當時重刊本的編者和繪圖者並不熟悉《圖繪福音故事》和《出像經解》的成書背景。

⁸⁸ 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〉，頁135。

1887 年重刊本《言行紀畧》的圖像所據底本，並非拿筭利（即前文納達爾）的《圖繪福音故事》原書，而可能是法國教士 Pierre Florentin Lambert Brispot（約 1820–1900）於 1853 年出版的《我等救主耶穌生平》中所仿制的拿筭利原作的插畫。⁸⁹ 據方殿華的介紹，中籍耶穌會修士劉必振（1843–1912）接受倪主教的委托，“率慈母堂小生，畫像三百章”，分別列入《道原精萃》各卷書中。⁹⁰ 其中有 111 張取自 Brispot，其他則“博採名家，描繪成幅”。⁹¹ 實際上重刊本《言行紀畧》有圖像 146 幅（包括如德亞國和協露撒梭城地圖），與正文 164 個條目數量相近。雖然圖文不完全一一匹配，但將如此多的圖像插入正文，而仍冠以《言行紀畧》之名，不啻改變了該書的本來性質。換句話說，艾儒略的《言行紀畧》從純文字的耶穌傳變成了圖文相間的耶穌圖傳。在“像記”中，方殿華還特意強調了聖像有“記往事、悟道義、昭教禮”的功用，認為可以“一舉而三善備”。⁹² 據此原則，1887 年重刊本《言行紀畧》在圖像數目上大幅增加，無形中降低了原作《言行紀畧》以文字作為記事明理載體的主導地位。

⁸⁹ 據 Sun Yuming，該書名為 *La vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* (1853)。不過作者未提出針對兩者關係的詳細解說，或指明依據。潘鳳娟在文中提供和該書的信息，也沒有進行圖像數目的比對。

⁹⁰ 劉必振，字德齋，常熟人，出身於天主教信徒世家，是徐家匯土山灣工藝院的重要畫家。關於他生平和繪畫，見張弘星：〈中國最早的西洋美術搖籃——上海土山灣孤兒工藝院的藝術事業〉，頁 127–128。

⁹¹ 據香港大學圖書館藏本《道原精萃》，筆者查證該書共有圖像 241 幅。每幅圖像背面繪有小圖，多為象征式圖案、天使及聖人小像、經書扉頁或聖教禮儀等，且時有重復。如果僅按正面大圖計算，實不足方殿華所謂三百章之數。至於是否的確有 111 幅圖出自 Brispot 著作，因無法查閱 *La vie de N. S. Jésus-Christ*，目前只能暫付闕如。

⁹² 《道原精萃》“像記”，頁 1a。

1887年重刊本《言行紀畧》中圖像下面的釋文，在條目排列和內容上不同於原版《出像經解》。⁹³ 艾儒略在原作每幅圖像的釋文後面都註明“見行紀 X 卷 Y”的字樣，如“聖神降臨”圖（附圖乙），就對應《言行紀畧》第八卷第十三條的“聖神降臨”的正文。究其本意，不外是將《出像經解》視為《言行紀畧》的補充。這種主次關係在 1738 年的重刊本得到進一步的實化，《出像經解》的圖像被分拆插入《言行紀畧》正文中，成為真正意義上的插畫。相較而言，1887 年的重刊本雖然也是圖文合編，但編者刻意強調圖像的重要性，甚至具有比文字更便利的功用，即方殿華所言：“竊思愚魯庸人，不解文字，觀聖像則前人故事，如寓目中，較六書象形之義，尤加一等。彼文人學士，固能博覽群經，然閱時稍久，回首茫然，惟覩聖像，則因物思人，愈於溫故。”⁹⁴ 這種將聖像與六書並行的處理，無疑是要迎合更大範圍的精英階層及大眾階層讀者的需要。就同一則“聖神降臨”而言，重刊本直接在正文後面配以圖像（附圖丙），不必如《出像經解》一樣需另外附加標題及註明出處，的確更加方便，並能達到“一舉而三善備”的效果。如此不難理解，為什麼《言行紀畧》以圖文分刊開始，之後出現以圖配文的合刊，最後發展成為圖文一體的圖傳。事實上，“像記”所申明的圖文結合的原則，適用於《道原精萃》所收錄的全部七種著作。甚至以義理辯論為主的《萬物真原》和《天主降生引義》，都被編者配以數目不等的畫像。⁹⁵

⁹³ 據潘鳳娟推測，因 Brispot 的插畫並無釋文，所以 1887 版《言行紀畧》圖像下的釋文可能是重刊者自行加入的。見潘鳳娟：〈述而不譯？艾儒略《天主降生言行紀畧》的跨語言敘事初探〉，頁 135。又《出像經解》最後兩幅圖“聖母卒葬三日復活昇天”及“聖母端冕居諸神聖之上”因其特定內容，前者釋文後注明“見《聖母行實》”，而後者則未注明出處。

⁹⁴ 《道原精萃》“像記”，頁 1a。

⁹⁵ 《道原精萃》重刊版《萬物真原》有兩幅聖像，而《降生引義》有十幅聖像。由於《降生引義》與《言行紀畧》有密切關聯，所以編者將兩者的聖像放在一起排序。最後一幅圖左下角數目標記為 153，而不是實際

值得注意的是，此重刊本不僅加入大量的插圖，而且因鉛字重排的關係，也對《言行紀畧》原文的內容作出了改動。編者似乎對艾儒略的“以史證經”的寫作原則有所保留，因而刪去了原作部分條目中涉及“西史”的文字。其中“賢王請耶穌”條，標題與正文被全部刪掉。其他條目雖標題按原樣保留，但正文文字常被部分刪減，包括“耶穌避居厄日多國”、“耶穌受洗示表”、“負十字架行”及“萬物哀主”等條。刪去的段落長短不一，很難說是無意間漏掉的，明顯是有意而為。然而，編者對另外一些涉及“西史”的文字卻有所保留，包括“負十字架行”條關於勿樂尼加以白帕留下耶穌聖容的故事、“釘十字架上”條關於加瓦畧山（Mount Calvary）與人類元祖的記載、“殮葬”條關於四事（天主始生人類、亞當厄娃獲罪天主、耶穌降孕及耶穌受難）同在一日的記載，以及“升天聖所”條關於耶穌升天所踏之石可療百病的記載。至於前述《言行紀畧》原作借用中國史傳寫法的按語和論贊，在重刊本中基本上被保留，只不過排版和個別文字有少許出入。潘鳳娟認為重刊本編者以《聖經》經文為本，對不是從福音書擷取出來的記錄多半予以刪除或修改。⁹⁶不過，這種看法似乎不能完全解釋為什麼有些記錄被刪除，而有些記錄仍被保留，其說服力有待商榷。

總體看來，1887 年版《言行紀畧》在文字上對 1635 年原作有少量的刪減和改動，然而此版本最特別之處，是以圖文合編的形式加入數量眾多的圖像，再一次改變了原作的體例和性質，將耶穌事蹟從晚明的史傳模式轉向了晚清的圖傳模式。

圖像總數 156 幅，經筆者查證，是因為其中三幅圖像未被計在總序數之內，分別是《降生引義》的首圖及《言行紀畧》中“耶穌受茨冠苦辱”頭像和“天主降生時如德亞國”地圖。

⁹⁶ 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〉，頁 136。

八、結語

綜合上述的分析與比較，可以發現福音書耶穌事蹟在明清時期的傳譯出現了兩條線索的發展。《言行紀畧》開啟了明線的發展。在入華耶穌會的調適策略和羅馬教廷限制譯經的政策交互影響下，艾儒略運用“以史證經”的方法，成功將福音書合參轉譯為第一部中文耶穌傳。從性質上看，艾儒略的傳譯行為並不是嚴格意義上的原文漢譯，然而卻重現了福音書所記的耶穌從降世到受難、復活、升天的整幅圖畫，成為他在福建宣講福音的有力輔助。當然，這樣做雖如他自己所言“不至隕越經旨”，但也因此而改變了福音書原本的經典特質。從此《言行紀畧》開啟了耶穌傳在中國社會廣泛而持久的傳播。清代出現的多種改編、合編及重刊版本，使得這一混合敘事文體在漢語語境下逐漸繁衍擴大，呈現出本土化和通俗化的發展趨勢。在影響力方面，《言行紀畧》及其系列著作遠超明末和清中期其他天主教傳教士的譯經行為。這種從經典向通俗轉化的明線發展，可以視為一種外散離心式的文本傳譯行為。

與明線相交叉的暗線發展，是個別傳教士進行的對福音書乃至整本《聖經》的漢譯嘗試。上述白日昇和賀清泰是這個暗線發展的代表。他們的譯稿分別因羅馬教廷方面的有所保留及阻力，未能正式出版。由此可見，在清中前期處於教廷禁譯和清廷禁教雙重壓力下，天主教傳教士的經典翻譯活動進展緩慢，沒能出現如十九世紀新教傳教士推動下的譯經高潮。這一暗線的發展，可以視為內縮向心式的文本傳譯行為。

從明暗雙線交叉的意義上講，明清時期天主教的經典傳譯並非可以一筆帶過或者忽略不計，而是呈現出一個與其傳教事業相映襯的複雜而曲折的歷程。如何從歷時及共時的視角進一步探索基督教經典早期漢譯的歷史，將會成為學界關注的一個重要話題。

附圖甲：



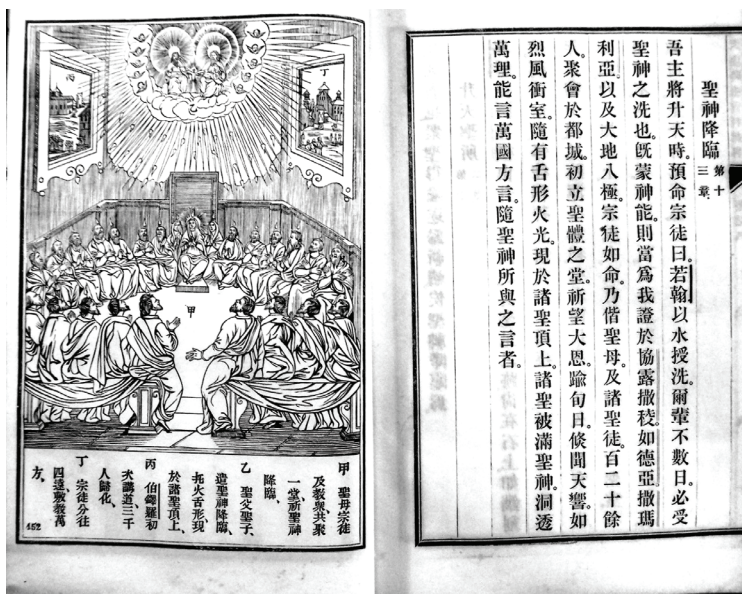
《天主降生言行紀畧》首頁“天主降生聖像”

附圖乙：



《天主降生言行紀像》之“聖神降臨”

附圖丙：



《道原精萃》版《天主降生言行紀畧》之插圖“聖神降臨”

附表：

《天主降生言行紀畧》與清改編、重刊版本之條目比照

筆者註：《天主降生言行紀畧》原作及1887年重刊本都將條目的標題開列於正文之前，而兩個選編本則無，茲據其正文中條目標題開列如下。各版本標題原文中人名、地名常標有框線或下劃線等符號，此處亦相應標出。

《天主降生言行紀畧》 (1635)	《天主耶穌聖蹟》 (ca. 17 th century)	《耶穌言行紀畧》 (ca. 19 th century)	《天主降生言行紀畧》 (1887)
卷一： 1. 天主許生若翰將為前驅 2. 聖母領天主降孕之報 3. 耶穌歷代之祖 4. 聖母往見 <u>依撒伯爾</u> 5. 聖若翰誕 6. 天神示若瑟異胎之繇 7. 天主耶穌降誕 8. 天神降諭靈跡疊現 9. 遵古禮定聖名 10. 三王來朝 11. 聖母獻耶穌于聖殿 12. 耶穌避居 <u>隔日多國</u> 13. 耶穌十二齡講道 卷二： 14. 耶穌受洗示表 15. 耶穌四十日大齋驅魔誘試 16. 聖若翰再三證耶穌為真主 17. 耶穌初招門徒 18. 婚筵示異 19. 初淨都城聖殿 20. 尼閣得睦夜訪談道 21. <u>西加爾</u> 乞水化人 22. <u>加理勒亞</u> 化眾愈王子疾 23. 招四宗徒 24. 命漁得魚	1. 天主許生若翰將為前驅 2. 聖母領天主降孕之報 3. 聖若翰誕 4. 天神示若瑟異胎之繇 5. 天主耶穌降誕 6. 天神降諭靈跡疊現 7. 遵古禮定聖名 8. 三王來朝 9. 聖母獻耶穌于聖殿 10. 耶穌避居 <u>隔日多國</u> 11. 耶穌受洗示表 12. 大齋驅魔誘試 13. 婚筵示異 14. 加理勒亞化眾愈王子疾 15. 命漁得魚	卷一：孩童 1. 天主許生若翰 2. 聖母領報 3. 聖母往顧聖婢 <u>依撒伯</u> 4. 聖若翰洗者誕 5. 天神示若瑟異胎之由 6. 耶穌聖誕 7. 天神降報牧童 8. 耶穌受割損禮 9. 三王來朝 10. 聖母獻耶穌于主堂 11. 耶穌避居 <u>隔日多國</u> 12. 耶穌十二歲講道 卷二：傳教 13. 耶穌受洗 14. 耶穌到曠野守齋 15. 聖若翰再三證耶穌 16. 耶穌初招門徒 17. 婚筵示異 18. 初淨都城聖殿 19. 尼閣得 <u>莫</u> 夜訪談道 20. 耶穌化 <u>西加城</u> 人 21. 耶穌化眾愈王子疾 22. 招四宗徒 23. 命漁得魚	卷一： 1. 天主許生若翰將為前驅 2. 聖母領天主降孕之報 3. 耶穌歷代之祖 4. 聖母往見 <u>依撒伯爾</u> 5. 聖若翰誕 6. 天神示若瑟異胎之繇 7. 天主耶穌降誕 8. 天神降諭靈跡疊現 9. 遵古禮定聖名 10. 三王來朝 11. 聖母獻耶穌于聖殿 12. 耶穌避居 <u>隔日多國</u> 13. 耶穌十二齡講道 卷二： 14. 耶穌受洗示表 15. 耶穌四十日大齋驅魔誘試 16. 聖若翰再三證耶穌為真主 17. 耶穌初招門徒 18. 婚筵示異 19. 初淨都城聖殿 20. 尼閣得睦夜訪談道 21. <u>西加爾</u> 乞水化人 22. <u>加理勒亞</u> 化眾愈王子疾 23. 招四宗徒 24. 命漁得魚

25. 葛發翁諸聖蹟	16. 葛發翁諸聖蹟	24. 加法翁諸聖蹟	25. 葛發翁諸聖蹟
26. 訓責三徒		25. 訓責三徒	26. 訓責三徒
27. 渡海止風	17. 渡海止風	26. 渡海止風	27. 渡海止風
28. 驅魔入豕	18. 驅魔入豕	27. 驅魔入豕	28. 驅魔入豕
29. 起癰證赦	19. 起癰證赦	28. 耶穌痊癰者	29. 起癰證赦
30. 招瑪竇為徒		29. 招瑪竇為徒	30. 招瑪竇為徒
31. 葛發翁又救淋者死者替者瘡者	20. 葛發翁又救淋者死者替者瘡者	30. 耶穌又行多聖蹟	31. 葛發翁又救淋者死者替者瘡者
32. 瞻禮日起癰喻人	21. 瞻禮日起癰	31. 瞻禮日起癰喻人	32. 瞻禮日起癰喻人
33. 耶穌自證真主論異端		32. 耶穌自證真主	33. 耶穌自證真主論異端
34. 論食麥穗		33. 論食麥穗	34. 論食麥穗
35. 瞻禮日起痰者	22. 瞻禮日起痰者	34. 瞻禮日瘵痰者	35. 瞻禮日起痰者
36. 立十二宗徒	23. 立十二宗徒		36. 立十二宗徒
卷三：			
37. 山中聖訓	24. 山中垂訓		37. 山中聖訓
38. 葛發翁又聖蹟	25. 葛發翁又聖蹟	35. 加法翁又聖蹟	38. 葛發翁又聖蹟
39. 納嬰聖蹟	26. 納嬰聖蹟	36. 納嬰城聖蹟	39. 納嬰聖蹟
40. 若翰遣使詢主	27. 若翰遣使詢主	37. 若翰遣使詢主	40. 若翰遣使詢主
41. 赦悔罪婦		38. 赦悔罪婦	41. 赦悔罪婦
42. 逐魔論異端	28. 逐魔	39. 逐魔斥惡士	42. 逐魔論異端
43. 論疑真主之罪		40. 疑真主之罪	43. 論疑真主之罪
44. 論順主者為親		41. 順主者為親	44. 論順主者為親
45. 播種喻		42. 播種設喻	45. 播種喻
46. 天國四喻		43. 天國四喻	46. 天國四喻
47. 求天國三喻		44. 求天國三喻	47. 求天國三喻
48. 晦迹本鄉	29. 晦迹本鄉	45. 晦迹本鄉	48. 晦迹本鄉
49. 遣使傳教定規		46. 遣使傳教定規	49. 遣使傳教定規
50. 論宗徒傳道耐苦		47. 宗徒傳道忍苦	50. 論宗徒傳道耐苦
51. 五餅二魚餉五千	30. 五餅二魚餉五千	48. 五餅二魚餉五千人	51. 五餅二魚餉五千
	31. 步海聖蹟	49. 步海聖蹟	
卷四：			
52. 日擲撒爾步海聖蹟		50. 論天糧指已聖體	52. 日擲撒爾步海聖蹟
53. 論天糧指已聖體		51. 論別污潔	53. 論天糧指已聖體
54. 論污潔		52. 地落城聖蹟	54. 論污潔
55. 底落聖蹟	32. 底落聖蹟	53. 加理勒亞聖蹟	55. 底落聖蹟
56. 加理勒亞聖蹟	33. 加理勒亞聖蹟	54. 七餅數魚飫數千人	56. 加理勒亞聖蹟
57. 七餅數魚給數千人	34. 七餅數魚給數千人	55. 論宗徒防惡黨	57. 七餅數魚給數千人
58. 論宗徒防異端		56. 伯撒依達救替 (正文條目作伯撒衣達救替)	58. 論宗徒防異端
59. 伯撒衣達救替 (正文條目作伯撒衣達救替)	35. 白撒依達救替		59. 伯撒衣達救替 (正文條目作伯撒衣達救替)

60. 預言受難復活		57. 預言受難復活	60. 預言受難復活
61. <u>大博爾山</u> 顯聖容	36. 大博爾山顯聖容	58. <u>大波爾山</u> 顯聖容	61. <u>大博爾山</u> 顯聖容
62. 下山驅魔再言受難復活	37. 下山驅魔	59. 下山驅魔再言受難復活	62. 下山驅魔再言受難復活
63. 魚口取錢完稅	38. 魚口取錢完稅	60. 魚口取錢完稅	63. 魚口取錢完稅
64. 抱孩論謙	39. 訓宗徒若望	61. 抱孩論謙	64. 抱孩論謙
65. 論赦人罪債		62. 赦人罪債	65. 論赦人罪債
66. <u>撒麻利亞</u> 愈十癩	40. <u>撒麻利亞</u> 愈十癩	63. <u>撒瑪理亞</u> 愈十癩	66. <u>撒麻利亞</u> 愈十癩
67. 難期未至反化捕者		64. 難期未至。反化捕者	67. 難期未至反化捕者
68. 反難異端赦罪婦		65. 宥赦罪婦	68. 反難異端赦罪婦
69. 自證真主		66. 自證真主	69. 自證真主
70. 有罪者為罪之役		67. 有罪者為罪之役	70. 有罪者為罪之役
71. 胎替得明證主	41. 胎替得明	68. 胎替得明證主	71. 胎替得明證主
72. 牧羊喻		69. 牧羊喻	72. 牧羊喻
		70. 七十二門弟	
卷五：			卷五：
73. 七十二徒行教復命得訓		71. 論愛人	73. 七十二徒行教復命得訓
74. 論愛人		72. 賢女筵主得訓	74. 論愛人
75. 賢女筵主得訓		73. 論禱主	75. 賢女筵主得訓
76. 論禱主	42. 論禱主	74. 積天財及守貞	76. 論禱主
77. 論積天財及守貞防死候		75. 亟速改圖	77. 論積天財及守貞防死候
78. 喻主恩寬容亟宜改圖		76. 正疔婦	78. 喻主恩寬容亟宜改圖
79. 瞻禮日伸僕者	43. 瞻禮日伸僕者	77. 哀都人	79. 瞻禮日伸僕者
80. 哀都人		78. 救蠱脹者	80. 哀都人
81. 瞻禮日救蠱者	44. 瞻禮日救蠱者	79. 赴宴訓賓主	81. 瞻禮日救蠱者
82. 赴宴訓賓主		80. 以宴喻天國	82. 赴宴訓賓主
83. 以宴論天國		81. 論輕世	83. 以宴論天國
84. 論輕世		82. 自證真主渡河以居	84. 論輕世
85. 自證真主渡河以居			85. 自證真主渡河以居
86. 賢王請耶穌	45. 賢王請耶穌	83. 罪人可矜	86. 論罪人可矜
87. 論罪人可矜		84. 蕩子改過	87. 論蕩子改過
88. 論蕩子改過		85. 輕財忠事主	88. 論輕財忠主
89. 論輕財忠主		86. 論夫婦（有塗抹）	89. 論夫婦
90. 論夫婦		87. 貧善富惡死後殊報	90. 論貧善富惡死後殊報
91. 論貧善富惡死後殊報		88. 隱示天國臨格	91. 訓諸徒
92. 訓諸徒		89. 訓諸徒	92. 隱示天國臨格
93. 隱示天國臨格		90. 禱主要懇要謙	93. 論禱主貴懇而謙
94. 論禱主貴懇而謙		91. 因孩示訓	94. 因孩示訓
95. 因孩示訓		92. 論舍財以得天國	95. 論舍財以得天國
96. 論舍財以得天國		93. 論天賞	96. 論天賞
97. 論天賞			

98. <u>伯大尼亞</u> 起死者于墓	46. 伯大尼亞起死者于墓	94. 復活辣離球 95. 惡黨妬謀耶穌	97. <u>伯大尼亞</u> 起死者于墓
卷六：			卷六：
99. 異學妬謀耶穌			98. 異學妬謀耶穌
100. 途中預言受難		96. 途中預言受難	99. 途中預言受難
101. 論訓二徒求尊位者		97. 訓二徒求尊位者	100. 論訓二徒求尊位者
102. <u>葉禮閣</u> 開牒	47. 葉禮閣開牒	98. 開牒者	101. <u>葉禮閣</u> 開牒
103. 化富者散財		99. 化富者	102. 化富者散財
104. 喻天賞計功		100. 喻天賞計功	103. 喻天賞計功
105. <u>葉禮閣</u> 再開三牒	48. 葉禮閣再開三牒	101. 再開三牒	104. <u>葉禮閣</u> 再開三牒
106. 宴中微示受難		102. 宴中微示受難	105. 宴中微示受難
107. 入都城發嘆	49. 耶穌入都城	103. 凱歌入都城	106. 入都城發嘆
108. 再淨都城聖殿		104. 再淨都城聖殿	107. 再淨都城聖殿
109. 都城聖跡	50. 都城聖跡	105. 都城聖跡	108. 都城聖跡
110. 迫言受難		106. 又言受難	109. 迫言受難
111. 都城罰樹警人	51. 罰樹警人	107. 都城罰樹警人	110. 都城罰樹警人
112. 論宗徒信主恕人	52. 論宗徒信主恕人	108. 論信主恕人	111. 論宗徒信主恕人
113. 警異端疑主		109. 警惡士	112. 警異端疑主
114. 警異端害主		110. 警惡黨	113. 警異端害主
115. 警異端味主		111. 又警惡士	114. 警異端味主
116. 窮異端貢賦詰		112. 還權徵稅	115. 窮異端貢賦詰
117. 與異端論復活		113. 論復活之理	116. 與異端論復活
118. 論異端認主		114. 愛天主愛人	117. 論異端認主
119. 論眾勿效務外者		115. 順長卑己	118. 論眾勿效務外者
120. 論貧者施與之功		116. 貧者施貧之功	119. 論貧者施與之功
121. 預嘆都城將毀		117. 預言都城將毀	120. 預嘆都城將毀
122. 預言審判世上前兆		118. 預言審判世上前兆	121. 預言審判世上前兆
123. 預言審判天上前兆		119. 預言審判天上前兆	122. 預言審判天上前兆
124. 論眾宜醒以候審判		120. 論眾宜醒以候審判	123. 論眾宜醒以候審判
125. 審判重哀矜者		121. 審判重哀矜	124. 審判重哀矜者
卷七：		卷三：苦難	卷七：
126. 受難前夕行古禮		122. 受難前夜行古禮	125. 受難前夕行古禮
127. 濯足垂訓		123. 濯足垂訓	126. 濯足垂訓
128. 立聖體大禮	53. 立聖體禮（立聖體註）	124. 建立聖體	127. 立聖體大禮
129. 預言宗徒驚疑		125. 預言宗徒驚疑	128. 預言宗徒驚疑
130. 明指惡徒叛意		126. 明指惡徒叛意	129. 明指惡徒叛意
131. 訓慰宗徒為別		127. 慰訓宗徒	130. 訓慰宗徒為別
132. 圓中祈禱汗血	54. 圓中祈禱汗血	128. 圓中祈禱汗血	131. 圓中祈禱汗血
133. 仆眾還耳受執	55. 仆眾還耳	129. 仆眾還耳受執	132. 仆眾還耳受執
134. 解亞納及蓋法受辱		130. 解亞納及蓋法受辱	133. 解亞納及蓋法受辱

135. 徒三次不認主		131. 伯多祿三次不認主	134. 徒三次不認主
136. 惡徒失望而死		132. 惡徒失望而死	135. 惡徒失望而死
137. 解比辣多不辯		133. 解比辣多不辯	136. 解比辣多不辯
138. 解黑羅得不對		134. 解黑羅得 不 審	137. 解黑羅得不對
139. 比辣多計取眾赦不得		135. 比辣多設計以釋	138. 比辣多計取眾赦不得
140. 繫鞭苦辱		136. 繫鞭苦辱	139. 繫鞭苦辱
141. 茨冠敝袍竹杖苦辱		137. 茨冠敝袍竹杖苦辱	140. 茨冠敝袍竹杖苦辱
142. 比辣多勸息眾怒不得		138. 比辣多勸息眾怒不得	141. 比辣多勸息眾怒不得
143. 比辣多被逼判死		139. 比辣多被逼判死	142. 比辣多被逼判死
144. 負十字架行	56. 負十字架行帕上聖容	140. 負十字架行	143. 負十字架行
145. 釘十字架上	57. 十字架上	141. 釘十字架上	144. 釘十字架上
146. 懸十字架上		142. 懸十字架上	145. 懸十字架上
147. 十字架上七言		143. 十字架上七言	146. 十字架上七言
148. 死被鎗傷		144. 死被鎗傷	147. 死被鎗傷
149. 萬物哀主	58. 萬物哀主	145. 萬物哀主	148. 萬物哀主
150. 殮塋		146. 殮塋	149. 殮塋
151. 兵防耶穌之墓	59. 耶穌復活	147. 兵護耶穌之墓	150. 兵防耶穌之墓
卷八：		卷四：復活	卷八：
152. 耶穌復活	60. 見身于聖母	148. 耶穌復活	151. 耶穌復活
153. 一見身于聖母	61. 見身于瑪大肋納。見身于諸聖女	149. 顯現于聖母	152. 一見身于聖母
154. 二見身于瑪大肋納三見身于諸聖女	62. 見身于宗徒	150. 二顯現于瑪達肋納三見于諸聖女	153. 二見身于瑪大肋納三見身于諸聖女
155. 四見身于宗徒	63. 見身于十宗徒	151. 四見于伯多祿	154. 四見身于宗徒
156. 五見身于二聖徒	64. 見身于十一宗徒	152. 五見于二聖徒	155. 五見身于二聖徒
157. 六見身于十宗徒	65. 見身于宗徒等七人	153. 六見于十宗徒	156. 六見身于十宗徒
158. 七見身于十一宗徒	66. 在世四十日	154. 七見于十一宗徒	157. 七見身于十一宗徒
159. 八見身于宗徒等七人	67. 升天	155. 八見于宗徒等七人	158. 八見身于宗徒等七人
160. 在世四十日	68. 天神諭散眾聖	156. 在世四十日	159. 在世四十日
161. 升天	69. 升天聖所	157. 升天	160. 升天
162. 天神諭散眾聖	70. 聖神降臨	158. 天神諭散眾聖	161. 天神諭散眾聖
163. 升天聖所		159. 聖神降臨	162. 升天聖所
164. 聖神降臨		160. 宗徒敷教萬方	163. 聖神降臨
165. 宗徒敷教萬方			164. 宗徒敷教萬方

參考書目

西文

- ARIMICHI Ebisawa(海老沢有道): *Christianity in Japan: a Bibliography of Japanese and Chinese Sources*. Tokyo, Committee on Asian Cultural Studies, International Christian University, 1960.
- BARRIQUAND François: "First Comprehensive Translation of the New Testament in Chinese: Fr Jean Basset (1662–1707) and the Scholar John Xu," *Societas Verbi Divini: Verbum SVD* 49 (2008), pp. 91–119.
- BECKMANN Johannes s.m.b., BUHLMANN Walbert o.f.m. and SPECKER Joh. s.m.b. (eds.): *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Schöneck-Beckenried, Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1966.
- BROOMHALL Marshall: *The Bible in China*. London, British and Foreign Bible Society, 1934.
- CHARBONNIER Jean-Pierre: *Christians in China: A.D. 600 to 2000*. San Francisco, Ignatius Press, 2007.
- CRIVELLER Gianni: *Preaching Christ in Late Ming China: the Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*. Taipei, Taipei Ricci Institute, 1997.
- DICKEY Eleanor: *Latin Forms of Address: From Plautus to Apuleius*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- LIPPIELLO Tiziana and MALEK Roman (eds.): "Scholar from the West": Giulio Aleni S.J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China, MSMS XLII, Sankt Augustin-Nettetal, Steyler Verlag, 1997.
- PFISTER Louis: *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de chine (1552–1773)*. Shanghai, Imprimerie de la Mission catholique, 1932–34 (Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint, 1971).
- MALEK Roman (ed.): *The Chinese Face of Jesus Christ*, volume L/2, Sankt Augustin-Nettetal, Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, 2003.

- MENEGON Eugenio: "A Different Country, the Same Heaven: A Preliminary Biography of Giulio Aleni, S.J. (1582-1649)," *Sino-Western Cultural Relations Journal* 15 (1993), 頁 27-51.
- MENEGON Eugenio: "The 'Teachings of the Lord of Heaven' in Fujian: Between Two Worlds and Two Times," in *Time, Temporality, and Imperial Transition: East Asia from Ming to Qing*, ed., Lynn A. Struve. Honolulu: Association for Asian Studies and University of Hawaii Press, 2005, pp. 181-243.
- MENEGON Eugenio: "The Bibliotheca Casanatense (Rome) and its China materials: A finding list", *Sino-Western Cultural Relations Journal* 22 (2000), pp. 31-55.
- MUNGELLO David E.: *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal, Steyler Verlag, 1994.
- SONG Gang: *Learning from the other: Giulio Aleni, Kouduo richao, and late Ming dialogic hybridization*. PhD Diss., University of Southern California, 2006.
- STANDAERT Nicolas: "The Bible in Early Seventeenth-Century China," in *Bible in Modern China: the Literary and Intellectual Impact*, Irene Eber, Sze-kar Wan & Knut Walf (eds.). Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, 1999, pp. 31-54.
- STANDAERT Nicolas: *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*. Leiden, Brill, 2001.
- ZÜRCHER Erik (trans.): *Kouduo richao: Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions: a Late Ming Christian Journal*, MSMS LVI. Sankt Augustin - Nettetal, Steyler Verlag, 2007.

中文

- 《天主耶穌聖蹟》，72.B.309, Collezioni Orientali, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, Rome.
- 《天主耶穌聖蹟》，見《法國國家圖書館明清天主教文獻》（臺北：利氏學社，2009年），第22冊。
- 《耶穌言行紀畧》，72.A.229, Collezioni Orientali, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, Rome.
- 艾儒略：《天主降生引義》，Jap.Sin. I 77, Archivum Romanum Societas Iesu, Rome.
- 倪懷綸等輯：《道原精萃》（1887年）特 247.2.42，香港大學圖書館藏室。

- 羅漁譯：《利瑪竇書信集（下）》，臺北，輔仁大學出版社，光啟出版社，1986年，頁41。
- 張弘星，〈中國最早的西洋美術搖籃—上海土山灣孤兒工藝院的藝術事業〉，《東南文化》，1991年，第5期，頁124-130。
- 林金水，〈艾儒略與明末福州社會〉，《海交史研究》，1992年第2期，頁55-66，99。
- 費賴之著、馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京，中華書局，1995年。
- 韓霖、張廣編：《耶穌會西來諸位先生姓氏》，載《天主教東傳文獻三編》，臺北，學生書局，1998年，第1冊。
- 高一志：《聖母行實》，卷一，見《天主教東傳文獻三編》，臺北，學生書局，1998年，第3冊。
- 陽瑪諾：《聖經直解》，載《天主教東傳文獻三編》，臺北，學生書局，1998年，第4冊。
- 潘鳳娟：《西來孔子艾儒略—更新變化的宗教會遇》，臺北，基督教橄欖文化事業基金會聖經資源中心，2002年。
- 高一志《教要解略》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北，利氏學社，2002年，第1冊。
- 利瑪竇：《聖經約錄》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北，利氏學社，2002年，第1冊。
- 艾儒略：《天主降生言行紀畧》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北，利氏學社，2002年，第4冊。
- 李九標等編：《口鐸日抄》，見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北，利氏學社，2002年，第7冊。
- 李嗣玄：《西海艾先生行略》，載鐘鳴旦、杜鼎克編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北，利氏學社，2002年，第12冊。
- 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，2003年。
- 趙曉陽：〈傳教士與中國國學的翻譯—以《四書》、《五經》為中心〉，載“近代中國研究”，2005年9月14日。
網址 <http://jds.cass.cn/Article/20050914153742.asp>。
- 張先清：〈刊書傳教：清代禁教期天主教經卷在民間社會的流傳〉，載張先清編：《史料與視界—中文文獻與中國基督教史研究》，上海，上海人民出版社，2007年，頁83-141。
- 曾陽晴，〈白日昇「四史攸編耶穌基利斯督福音之合編」之編輯原則研究〉，《成大宗教與文化學報》，2007年12月，第11期。

- 蔡錦圖，〈白日陞的中文聖經抄本及其對早期新教中文譯經的影響〉，
《華神期刊》2008 年，第 1 期（創刊號）。
- 潘鳳娟：〈述而不譯？艾儒略《天主降生言行紀略》的跨語言敘事初探〉，
《中國文哲研究集刊》，2009 年 3 月，第 34 期，頁 111-167。
- 曾慶豹，〈《神天聖書》與聖經漢譯相關問題之辯證〉，“經典翻譯與
宗教傳播：和合本聖經九十年”研討會論文，臺灣中原大學，2009
年 12 月 7-8 日。

[ABSTRACT] By using Giulio Aleni's *Tianzhu Jiangsheng Yanxing Jilue* (*A Brief Record of the Words and Deeds of the Incarnated Lord of Heaven*, 1635) and later adaptations as a thread, this article explores how, and according to which strategy, the Jesus stories contained in the Four Gospels were translated into Chinese during the Ming-Qing Sino-Western encounter. Though Aleni's work has been well studied by recent scholars, it seems that its later editions have not received an adequate amount of attention. This article follows a new approach that first highlights Aleni's adaptive and syncretic method of Gospel translation, *i.e.*, a stylistic fusion of Chinese historical writings and Christ-centered narratives; through detailed inter-textual comparisons between Aleni's work and three later adaptations dating from the Qing dynasty, it is shown how the Gospel stories of Jesus' life gradually lost their canonical nature, and became in many ways localized and popularized in accordance with the Chinese context. In comparison with other rigidly-constrained scriptural translations, Aleni's work and its later adaptations provide another particular type of translation characterized by its hybrid features (combination of *scripture* with *history*, and *text* with *image*). Studying the evolution of these texts during the late imperial period in China is not only beneficial to historical research; it can also facilitate the search for more connections between early and modern Chinese biblical translations.