

薪傳與新詮

——《古新聖經》的解經之道**

鄭海娟*

摘要

作為現存最早的白話《聖經》漢譯本，《古新聖經》在《聖經》漢譯史上意義獨特，其字數總計近一百五十萬，僅注解部分已有三十餘萬字，所涉龐雜，含蘊豐富。追根溯源，乾嘉年間法國耶穌會士賀清泰為一部漢譯白話《聖經》做注，顯然與天主教源遠流長的注經傳統密切相關。從內容上看，《古新聖經》的注解不僅大量挪移西方解經學巨擘的觀點，而且藉解釋名物典章、異域風俗之機，向中文世界舶來西方人文及自然科學知識。注者秉持來華耶穌會傳統，亦不斷結合當下語境，以天主教信仰為繩，對經文加以新詮。有鑑於此，本文擬將《古新聖經》的注解作為專門的研究物件，通過討論譯注者遵循的解經之道，試析注解中負載的西方宗教文化觀念與中國乾嘉時期的語境相遇後，是如何相互碰撞、相互融通的。

關鍵詞：古新聖經、賀清泰、聖經、聖經解經學、耶穌會

一、前言

《聖經》漢譯的歷史源遠流長，早在唐太宗貞觀九年（635），景教的阿羅本（Alopen）已「占青雲而載真經」抵長安，並奉太宗之命「翻經書殿」。其後景教教眾再接再厲，所譯《序聽迷詩所經》等經卷涵括了《創世紀》與

* 作者係中國社會科學院文學研究所助理研究員。

** 兩位匿名審查人為本文的修改提供了寶貴意見，筆者謹此表示衷心感謝。

《福音書》，在中國首開《聖經》中譯的先例。¹後世形成的眾多漢譯《聖經》中，《古新聖經》應屬現存最早的白話譯本。全經共 36 卷，近一百五十萬言，由法國耶穌會士賀清泰（Louis de Poirot, 1735-1813）於乾嘉年間譯成。賀譯雖為殘稿，但幾乎全譯了天主教拉丁文的武加大本《聖經》（The Vulgate Bible），²且經文各篇後均附有白話注解，累計約占全書總量的五分之一到四分之一。

賀清泰於 1771 年抵達北京，1813 年辭世，³滯守京師四十餘載，為乾隆、嘉慶兩代帝王效力。⁴這一時期，重視考據的樸學盛極一時，藉由訓詁、注疏、考據而「治經」的風氣盛行，甚至出現「家家許鄭，人人賈馬」的局面。賀清泰在譯經之餘為《聖經》做注，「治經」目的與乾嘉學派自是不同，但宏觀宗旨則同樣在於彰明經文的語詞意義、語法修辭，明辨名物典章、異地風俗，且賀氏所注雖不以考據見長，但時或也鉤沉典故，列舉歷代解經學

-
- 1 唐·景淨，《大秦景教流行中國碑頌》，收入翁紹軍校注，《漢語景教文典詮釋》（香港：基督教文化研究所，1995），頁 54。另見《序聽迷詩所經》，參見同書，頁 81-106。
 - 2 據《古新聖經》現存徐家匯抄本來看，賀清泰已譯完全部《新約》，《舊約》則譯出了絕大部分，未曾翻譯的卷目為：《雅歌》、《耶肋米亞》、《哀歌》、《巴路克》、《厄則克耳》，以及除去《約納》（《古新聖經》譯為《約那斯傳》）後「十二小先知書」中的其餘十一篇。
 - 3 Camille De Rochemonteix, *Joseph Amiot et les Derniers Survivants de la Mission Française à Pékin (1750-1795)* (Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1915), p 117. 另查清宮檔案，嘉慶十六年五月二十九日及嘉慶十八年十一月二十六日的兩份奏摺均寫明賀清泰於乾隆三十六年（1771）進京，後一份奏摺中亦提到賀清泰係於「本年十一月二十一日病故」。據此，賀清泰去世時間應在 1813 年 12 月 13 日。參見 Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne Mission de Chine (1552-1773)* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1935), p 966; 中國第一歷史檔案館，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》第 3 冊（北京：中華書局，2003），頁 925、996。
 - 4 賀清泰曾是奉職於乾隆宮廷中的重要西洋畫家，據清宮檔案記載，賀清泰「善畫山水人物」，奉旨「在如意館行走」，其繪畫作品今有數幅存世。賀清泰也和其他傳教士一樣，協助參與清廷的外交事務，承擔文書翻譯工作。馬嘎爾尼訪華期間，賀清泰受命翻譯了乾隆皇帝回絕英王喬治三世通商要求的國書。見中國第一歷史檔案館，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》第 4 冊（北京：中華書局，2003），頁 480、924。George Macartney, *An Embassy to China: Being the Journal Kept by Lord Macartney During his Embassy to the Emperor Chien-lung (1793-1794)* (London: Longmans, 1962), pp. 92, 355, 372.

家的觀點以闡幽抉微。

《古新聖經》注解中多見「多聖師說」⁵、「按聖賢講論的話」⁶或「聖賢辯論的話」⁷等字樣，這些「聖師」、「聖賢」個個都是西方史上知名的解經學家，經由賀清泰的「召魂」，奧斯定（Aurelius Augustinus, 354-430，亦譯奧古斯丁）、熱羅尼莫（St. Jerome, 347-420，亦譯哲羅姆）、伯大（St. Bede, 673-735）、巴西略（St. Basil, 323-379）與基利士督莫（St. Chrysostom, 347-407）等青史留名的《聖經》解經學巨擘遂在《古新聖經》注解中一一現身。這顯然意味著《古新聖經》注解與西方《聖經》解經學傳統難脫干係。

「解經」一詞對應希臘語「*exēgēsis*」，本義解釋、闡釋，後專指對宗教經典的解釋。注解《聖經》即通過闡釋《聖經》的字面義、寓意等，致力於神學、歷史或社會的解讀。在西方歷史上，《聖經》解經傳統始於猶太拉比對希伯來《聖經》經文意涵的闡釋，而天主教《聖經》解經學在發軔之初亦頗受猶太解經學影響，其後於中世紀逐漸發展壯大，成爲一門顯學，甚至影響了施賴爾馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1843）、狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）等人開創的現代詮釋學（hermeneutics）。

《聖經》是基督宗教的唯一正典，但在解讀這部經典的問題上，天主教與新教的態度並不一致。在第二次梵蒂岡大公會議（1962-1965）召開之前，天主教會一直更爲重視教會訓導權，視解經爲神職人員的特權，並不鼓勵信徒閱讀《聖經》。十六世紀中葉，羅馬教廷召開天主教史上意義重大的特利騰會議（Council of Trent, 1545-1563），在第四次會議上確定武加大本《聖經》爲權威譯本，並明文規定解經不但應遵從教會規定，也應符合早期教父的闡釋，嚴禁個人憑私意解經。⁸天主教會冀圖藉此將經文意涵定於一尊，以引導教徒的信仰。也因爲如此，天主教《聖經》大都附有注解，可資爲證的是，明末耶穌會士陽瑪諾（Emmanuel Diaz Jr., 1574-1659）以《福音史義箋注》

5 清·賀清泰，〈智德之經〉，見《古新聖經》（上海：徐家匯藏書樓，清抄本），第21卷，頁36。另見清·賀清泰，〈聖若望默照經〉，見《古新聖經》，第36卷，頁33。

6 清·賀清泰，〈化成之經〉，見《古新聖經》，第1卷，頁26。

7 清·賀清泰，〈救出之經〉，見《古新聖經》，第3卷，頁13。

8 *Cannons and Decrees of the Council of Trent*, trans. by Theodore Alois Buckley (London: George Routledge and Co., 1851), p. 19.

(*Commentaria in Concordiam et Historiam Evangelicam*) 爲底本，摘錄《新約》經文，用典雅的文言編譯成《聖經直解》，不但正文內有夾注，每節末尾還附加上一段名之爲「箴」的按語，用於闡發經文大意。迨邇至今，天主教會認可的漢譯本思高《聖經》依舊在各章均附有邊注，書名頁上還特意標示出「思高聖經學會譯釋」字樣，強調其本身不僅是譯本，也是注釋本。

與天主教傳統不同，新教一般支持信徒在聖靈的指引下自行解經。英國及海外《聖經》公會 (British and Foreign Bible Society) 就曾規定，該會印製發行的《聖經》應當「不含注釋或評注」，以免誤導讀者。⁹ 新教第一本漢譯《聖經》——馬禮遜的《神天聖書》，以及後來在漢語世界流行極廣的官話和合本《聖經》中，都絕少注釋。不過，仍有個別新教內部人士意識到在華解經的重要性，「差會本」《聖經》的漢譯者麥都思 (Walter Henry Medhurst, 1796-1857) 就曾致信《聖經》公會，請求准許他在譯經時添加注解，儘管這一請求被負責監管《聖經》翻譯出版的英國《聖經》公會循例駁回，¹⁰ 但它仍能從側面反映出部分新教譯者深感解經確有必要。

《古新聖經》無疑萌蘖於漫長的天主教解經傳統。賀清泰能夠如數家珍，一一列舉前述「聖師」與「聖賢」的觀點，可見其解經學功底不薄。關於注解的緣由及其方法，賀清泰在《古新聖經》的序言中陳明如下：

因經上難懂的話，做一記號，到後編上看有注解。若不解明，人看不懂，不但無益，而且有害；若本文、注解寫在一塊，《聖經》的本文就零零碎碎，人看難懂，也不成篇章，所以注解都在後邊。(〈化成之經〉，3)

「經上難懂的話」固然是由於《聖經》經文中暗含曲折幽隱的奧義，潛在讀者——尤其是神學修養有限的望教者及平信徒——難以理解，閱讀「不但無益，而且有害」，注解的意義正在於解明經文晦澀難懂之處，補益去害，引導讀者領悟「天主之意」(〈化成之經〉，1)。另一方面，「經上難懂的話」大多

9 參見《天主教百科全書》(*The Catholic Encyclopedia*)「聖經公會」(Bible Societies) 條目，網址：<http://www.newadvent.org/cathen/02544a.htm> (2014.3.20 上網)。另見黃錫木，〈「聖經翻譯和傳播」之四：跨宗派的聖經出版工作〉，《時代論壇》(2004.4.11)。

10 LMS/UG/BA, 4.B. "Extract of a letter from the Rev. W. H. Medhurst dated Batavia, 1 May 1834, addressed to the British & Foreign Bible Society." 轉引自蘇精，〈中文聖經第一次修訂與爭議〉，《編譯論叢》5:1(2012.3): 1-40。

是硬譯的殘留，《古新聖經》歐化痕跡明顯，文中夾生的音譯名詞、量詞等，必然給明清時代的中國讀者設下重重的閱讀障礙，而注解的任務之一便是解釋這類音譯詞。只有藉助注解，當時乃至今天的讀者，才有可能瞭解「克魯賓」是「上等天神」（〈化成之經〉，17），「阿尼蛇」則是「一種蛤蚌」（〈救出之經〉，74），而「西其落」銀價值清朝「四錢多銀」（〈化成之經〉，80）等等。

引文中賀清泰同時確定了《古新聖經》的注解體例：在正文中標注序號，於章節後統一注釋。中國古籍一般採用夾注的注解方式，陽瑪諾編譯《聖經直解》，同樣沿用雙行小字夾注的中國傳統注解模式，賀清泰則用中文數字標記正文待解之處，再於文後以雙行小字逐條解釋說明，從而將「本文」與「注解」分開，保持了《聖經》正文的相對完整性，也令注解更加集中。賀氏所用注解形式值得我們注意，因其格式頗似今天的章節附注，與傳統中國的注解形式不同，不啻為一種體例革新。

注解之外，《古新聖經》各卷正文前通常撰有序言，說明經卷的作者、歷史背景，少數卷目如《達味聖詠》、《智德之經》等各章標題下還有簡單的題記，概括各章主題，這些內容與注解一樣，均屬詮釋性文字，共同構成了熱奈特（Gérard Genette）所謂的「副文本」（paratext），¹¹既多方面呈現文本（text），也同文本合力建構意義空間。從這個角度而言，《古新聖經》的注解無疑為我們把握《古新聖經》的翻譯成書過程提供了一個絕佳的角度，進言之，這些注解也為我們瞭解賀清泰這個最晚於北京辭世的末代老耶穌會士在傳播宗教文化、溝通中西等方面的嘗試。

實際上，《古新聖經》的注解承擔著多重功能，除了後文重點提到的利用話語權抨擊異己，迎合主流文化以獲取更多受眾之外，還具體體現為補敘經文、評點、串珠等功能。

首先，《聖經》中的大量留白為詮釋提供了廣闊空間。《聖經》呈現人物、事件時尤其惜墨如金，多用減省的白描手法勾勒行動中的人，儘量虛化細節，很少在人物動機、事件背景方面多費筆墨，文本因此頗富象徵意味。這一點奧爾巴赫（Erich Auerbach, 1892-1957）在其名篇《奧德修斯的傷疤》

11 （法）熱奈特（Gérard Genette），史忠義譯，《熱奈特論文集》（天津：百花文藝出版社，2001），頁71。

(Odysseus' Scar) 中藉《聖經·舊約》與荷馬史詩《奧德賽》的比較，已經從文學角度詳加闡明。¹² 在《古新聖經》中，留白之處，賀清泰往往通過注解予以補敘填充。〈化成之經〉第四章提到天主輕看加音 (Cain)，偏愛亞伯耳 (Abel)，經文中並未透露天主嫌棄加音的原因，《古新聖經》的注解於是補充說：

亞當、厄娃盡父母職分，教訓他生養兒女們恭敬感謝陡斯的恩，與他祭獻禮物——這些緊要的道理，無有不講給他們聽的。但加音過於貪戀自己的物，先收的好糧食留下不供，後收的平常糧食才供。亞伯耳不是這樣，頭胎下的羊羔內，揀選肥美的、好的祭獻天主。主陡斯要挽回加音貪戀的心，又要表出亞伯耳的忠心，從天降下火焰，把亞伯耳貢獻的羊羔一時都燒盡了，不降火焰燒加音貢獻的糧食。(〈化成之經〉，24-25)

一經注解闡明，天主對亞伯耳的偏愛便容易理解了。然而，賀清泰此處似乎並不甘於簡單交代事情原委，而欲盡心編織一個完整的故事：亞當、厄娃對子女的教訓、加音企圖矇騙天主乃至天主為辨忠奸降火焚燒祭物等情節，都不是《聖經》原文，而是注者的補充說明。賀清泰利用《聖經》既定的故事框架，再以妙手「錦上添花」，構造出一個完整的敘事，從而就理順了《聖經》的敘述邏輯，鞏固了經文的合法性。

〈救出之經〉裡，天主親自揀選每瑟 (Moses，《古新聖經》譯法)，委以重任，命他帶領以色列人逃出埃及。然而，該卷第四章卻突然提及天主擊殺每瑟，每瑟之妻瑟拂拉遂用石頭給次子行割禮，因使每瑟逃過一劫。天主前後態度大相徑庭，令人莫名其妙，思高本《聖經》因而稱這段經文「不易解說」，又續論道：「此事的神秘性，和雅各伯與天神搏鬥的事一樣神秘。」(思高《聖經》，87) 對這段「不易解說」的文字，《古新聖經》注解如此詮釋：

說的瑟拂拉以塊石給「兒子」割損，不說給「兒子們」，因為長子熱耳桑已經行了這個禮，第二〔子〕耶理耶則肋因為新生養的，還沒有割損。想是每瑟剛要起身，意思恐怕路上過於疼痛，到了厄日多再割損罷。但陡斯差天神嚇唬每瑟，瑟拂拉因為有天神默動不能得別的刀，揀起塊石給小兒割了損。每瑟本是陡斯特立的，為給眾人傳他的旨意，他若輕忽天主的誠

12 Erich Auerbach, *Mimesis: the Representation of Reality in Western Literature*, trans. by Willard R. Trask (New Jersey: Princeton University Press, 1974), pp. 3-23.

命，他怎麼教別人守呢？（〈救出之經〉，10-11）

《聖經》原文對此事的描述僅一筆帶過，讀來自是神秘感十足，正好符合奧爾巴赫的歸納。賀清泰在注解中不但補敘了此事原委，還添加大量細節，把整幅場景描摹得活靈活現，驅散了原本籠罩在經文之上的神秘氣氛。這段經文，思高《聖經》的譯釋稱天主的殺機並非源於梅瑟（Moses，思高《聖經》譯法）次子未行割禮，而是梅瑟本人未行此禮所致。賀清泰則從單複數切入，分析「兒子」與「兒子們」這一字之差，以細讀文本的方式，解說天主盛怒的原因。相形之下，《古新聖經》的注解似能較好化解讀者疑慮，把天主態度前後不一的矛盾講得合情入理，更令人信服。

注解的補敘功能不僅體現在補充細節，羅織「故事」以解釋經文晦澀難明之處，有時還表現在注者以「代疑」之法，在文本基礎上再行演繹。〈化成之經〉寫亞巴郎（Abraham）攜妻撒拉依（Sarah）前往埃及，為避災免禍，假稱其妻為妹，後為法勞識破。相關注解便以修辭設問的形式展開：

到底法勞是怎麼知道撒拉依是亞巴郎的妻呢？答：或是夢間陡斯責備他，也告訴他真話；或因為見那許多災禍，心驚膽戰，詳細問撒拉依，才明白知道。（〈化成之經〉，49）

法勞如何發現真相，《聖經》正文並未提及，情節邏輯的因果關係鏈原本就有缺失，賀清泰在注解中以設問自答的形式提出兩種可能，為事件之「果」補足了必要之「因」。問答體在教義問答中應用最為廣泛。賀清泰參照其法，首先模擬讀者口吻，提出疑問，而後再予解答，其特點是針對性強，形式活潑，容易捕獲讀者的注意，因為代疑的內容很可能正是讀者心中疑竇，一問一答牽引著讀者的目光，規避了閱讀中可能的失焦。

同樣，奧爾巴赫所謂《聖經》中空缺的人物心理刻畫，《古新聖經》注解裡往往也會適當補寫。〈化成之經〉講到亞巴拉杭（即前文「亞巴郎」，〈化成之經〉第17篇中，「亞巴郎」遵天主之命改名「亞巴拉杭」）奉天主之命上山獻祭其子依撒各（Issac）。途中，依撒各不明就裡，詢問祭品是什麼。賀清泰特意在文後面加上一條注解：「這幾句話真如刀刺亞巴拉杭的心。」（〈化成之經〉，78）寥寥數語便道出了人物當下的內心感受，亞巴拉杭的「父親」形象旋即豐富起來。

此類注解在《古新聖經》中常見，一般表現為從旁觀角度對人物、事件

加以評論。〈化成之經〉裡祿得（Lot，思高本《聖經》譯作「羅特」）之女灌醉父親後與其同房受孕，生子名為「默哈伯」。賀清泰先用一大段注解評論祿得父女是非，引出「酒裡有邪淫」（〈化成之經〉，70）的說教，然後又在篇末用一條注解解明「默哈伯」的意思就是「從父親得的子」，從而評論道：

真真的那個女孩，給他養的兒子取這個名字，好不沒臉！明顯他是不害羞的女人。（〈化成之經〉，70）

賀清泰藉評點式的注解臧否人物，同中國傳統小說、戲曲評點似有異曲同工之妙，或可與金聖歎、脂硯齋等人筆下小說人物的月旦對讀。不過，一個明顯的不同是，中國傳統小說、戲曲評點在臧否人物之外，更常見的是品評作品章法、文筆，兼及人物形象塑造，審美性的文學批評佔據大半；《古新聖經》注解中的人物評點則重在道德判斷，注者往往藉由道德訓誡的力量傳達其價值觀與天主教信仰。

補敘與評點之外，《古新聖經》注解兼具串珠（cross-reference）的功能，常在一章篇日後標注其它卷目中的相關內容，以資參考，為讀者閱讀經文甚至「以經解經」提供了方便。這在三部對觀福音（synoptic gospel）——〈聖徒瑪竇萬日略〉、〈聖史瑪爾谷萬日略〉、〈聖史路加萬日略〉——中尤為明顯，因其內容多有重合，注解中指明相關經文，便於讀者參照查閱。《古新聖經》注解便常將所涉內容串聯起來，在不同的經卷之間建立橫向參考，打通經卷內容，行使串珠的功能。

《古新聖經》注解的功能豐富多樣，但綜合來看，其大旨有二。一是確立《古新聖經》在漢語語境下的權威地位，表現為在道德上與傳統中國占主導地位的儒家觀念靠攏，在宗教上抨擊佛教、道教等異己內容；一是促進天主教教義的推廣與傳播，表現為掃清讀者閱讀經文的障礙，從寓意解經的角度提煉教義，並適當加以語境化處理。注解內容則一般或沿襲天主教解經方法和拉丁教會解經觀點，或借鑑在華耶穌會前賢既有話語資源，並再行發揮。

《古新聖經》的手稿應在北堂譯畢，香港思高聖經協會則有思高本主要譯者雷永明 1935 年親赴北堂拍攝《古新聖經》全套抄本後留存至今的經文照片，共計 308 頁，我們從中可以略窺北堂本原貌。臺灣中央研究院歷史語

言研究所傅斯年圖書館亦藏有三卷《達味聖詠》，¹³ 卷首可見徐家匯藏書樓印章，乃耶穌會為躲避戰亂自滬攜出。《古新聖經》各地現存抄本，以上海徐家匯藏書樓最為集中。《古新聖經》注解所涉內容豐富龐雜，頗得西方解經學餘緒，而與此同時，注者也因地制宜，適時參照中國語境加以新詮。中西宗教文化在《古新聖經》注解中交替互現，屢見碰撞融通之處。目前學界雖不乏對《古新聖經》的整體研究，但尚未見對注解部分的專門討論，¹⁴ 本文擬以筆者在徐家匯藏書樓所見之抄本為據，¹⁵ 部分參照描述翻譯學的方法，集中研究《古新聖經》的注解，以及注解背後的文化歷史現實，探求注者所奉行的解經之道。

二、西方傳統

賀清泰青年時代在義大利佛羅倫斯耶穌會神學院修習，神學教育是修士培養過程中至為關鍵的一環，¹⁶ 而解經則是天主教神學不可或缺的組成部分。《古新聖經》注解植根於西方傳統，對西方科學、哲學、歷史風俗等多個面向均有涉及，其中賀氏用力最勤者，當非神學莫屬。無論是宏觀的解經方法還是具體的解經觀點，《古新聖經》注解對西方天主教解經學均不無因襲。

落在紙頁上的字句與字句可能生發的意義之間，往往蘊含豐富的闡釋空

13 關於《古新聖經》的版本及各圖書館收藏情況，詳見李爽學〈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〉，《中國文哲研究集刊》42(2013.3): 97。

14 學界近兩年集中討論《古新聖經》的論文除上引李爽學〈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〉一文外，另有筆者的博士論文及王碩豐的博士論文。參見鄭海娟，「賀清泰〈古新聖經〉研究」（北京：北京大學中文系博士論文，2012）；王碩豐，「賀清泰〈古新聖經〉研究」（北京：北京外國語大學海外漢學中心博士論文，2013）。

15 徐家匯藏書樓（現屬上海圖書館）所藏《古新聖經》系列抄本編號為：93600B-93616B；90908B-90924B；90788B-90790B；92091B-92093B。此外鐘鳴旦等人去年已將徐家匯藏《古新聖經》影印出版，參見鐘鳴旦（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：臺北利氏學社，2013）。

16 Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne Mission de Chine (1552-1773)*, p 966.

間。關於解經的緣由，奧斯定曾從神學角度特意闡發，強調天主的超越性，認為人類無法企及天主的智慧，《聖經》中晦澀難懂的內容能夠激發讀者從深幽隱微處探尋天主之意，¹⁷ 而要把至高無上的「聖言」轉化為明白易懂的「人言」，解經顯然是不可繞開之路。遠在奧斯定之前，古希臘哲學家已開始用寓意法貫通神話與哲學。西元一世紀，猶太解經學家斐羅（Philo of Alexandria, 20 B. C.-54 A. C.）更將《聖經》區分成字面義與寓意兩個層面，認為寓意是《聖經》的「靈魂」，¹⁸ 發掘經文字面背後的寓意方為解經正道。此後，凱西安（John Cassian, 365-435）吸收早期天主教父的觀點，提出了日後盛行於整個歐洲中世紀的「四義解經法」，即從「字面」（literal/historical）、「寓意」（allegorical）、「倫理」（moral）與「屬靈」（anagogical）四個由淺及深的層面理解《聖經》經文。¹⁹

受行文限制，本文僅集中就寓意解經展開。寓意解經在中世紀天主教神學家那裡應用廣泛，奧斯定曾強調，在解明經文的字面意思後，應從「比喻」的層面理解經文寓意。²⁰ 賀清泰參照此一原則，在注解過程中掃除字面障礙，特別是翻譯產生的音譯詞，每每得依靠注解解釋，才能清楚說明。在此之餘，賀清泰尤重解析字面之外的寓意，一再指出正文中的部分語詞是「比喻」²¹ 或「比方的話」（〈化成之經〉，8），將讀者關注的焦點引向言外之意。〈化成之經〉第八篇的一條注解提到：

說的「陡斯悅樂聞祭獻之味」這幾句話，不過是比方的話，但要說天主喜

17 Aurelius Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. by D. W. Robertson, Jr. (New York: Macmillan, 1958), pp. 7-38.

18 Alan J. Hauser and Duane F. Watson, eds., *A History of Biblical Interpretation* (vol. 1) (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), pp. 15-17.

19 Hazard Adams, *Critical Theory Since Plato* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971), pp. 116-121. 四義解經法在歐洲的歷史及在晚明耶穌會士筆下的應用，另可參見李爽學，《中國晚明與歐洲文學》（臺北：聯經出版公司，2005），頁 191-195。

20 奧斯定在《論天主教義》前三卷中專門討論了《聖經》解經學的神學依據、解經原則等問題。中文學界常把奧氏此書譯作《論基督教教義》，但因基督教今多指新教（Protestantism），與天主教相對，而奧氏所在的時代天主教與新教尚未分立，譯作「論基督教教義」易生歧義，故此精確譯為「論天主教義」。參見 Augustine, *On Christian Doctrine*, 56.

21 清·賀清泰，〈肋未子孫經〉，《古新聖經》，第 4 卷，頁 4。

歡諾厄 (Noah) 恭敬的心，樂受他獻的禮物。(〈化成之經〉，37)

這裡為強調天主「超性」(transcendancy) 之說，將經文中的「樂聞祭獻之味」解作一種西方概念下的修辭 (rhetoric)，認為「不過是比方的話」。「比方」或「比喻」一般由本體、喻體構成，言下之意是告訴讀者不應拘泥於字面的「本體」，而應探求「喻體」，即字面之外的寓意。關於天主、天神 (angels)、人的靈魂的無形超性之說，《古新聖經》注解中亦時可一見，這裡不妨再取一例：

天神、人的靈魂都是純神的體，不能吃喝。若有天神取氣成的肉身，雖然像吃喝，本來真不吃，也不喝，到嘴裡的飲食一咽下去，立刻散了。(〈化成之經〉，64)

中國人祭拜天地、神靈、祖先，傳統上習慣以五牲、蔬果、熟食、酒醴為供，祭祀在天之靈。倘若中國讀者從自身習俗出發理解《聖經》中的祭獻，則難免會把《聖經》中的天主、天神混淆為中國傳統習俗中的祖先神靈，誤以為天主和天神同樣接受世俗飲食供奉，從而引發「異端」之思。因此，賀清泰在注解中反復強調天主無形超性之說，不斷指出天主（包括供天主差遣的天神）是由氣化成的「極美威嚴聖像」，不但不食人間煙火，而且無形無像，是純神之體，無法用人的肉眼及靈魂之眼窺見。多瑪斯 (Thomas Aquinas, 1225-1274) 在《神學大全》第九卷中，專事與天神有關的內容，並以專章論及天神有形無形的問題，主張天神由氣化成 (angeliassumunt corpora ex aëre)，²² 無形無像，並援引《聖經》中的〈多俾亞經〉，用黑紙白字證明天神不能如常人飲食。²³ 受這一觀念影響，晚明來華耶穌會士龐迪我 (Diego de Pantoja, 1571-1618) 詮解天神魔鬼，即強調天神——以及不肖天神化成的魔鬼——無形無狀、「聲色全無」。²⁴ 《古新聖經》注解亦繼承「無形超性說」這一神學觀念，文中多次提到天主、天神是純神之體，為肉眼所不能見，似乎唯恐讀者曲解，誤以為天主、天神以人形現身都是實指。

22 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (vol. 9) (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 37.

23 同上註，頁 42。

24 明·龐迪我，《龐子遺註》卷 4，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 2 冊（臺北：臺北利氏學社，2002），頁 191。

除此之外，注解中也不乏對神意的揭示。如同賀清泰在序言開篇既已陳明的，即使是用白話寫成的《聖經》，也並非「人說的平常話」，因此需要以淺顯易懂的注解闡明蘊藏在字裡行間的「天主之意」。於是，當經文中提到撒羅滿（Solomen）立堂的「西雍」（Zion）聖山時，注解中便把這座塵世山脈超拔為「天堂」的代名詞（《聖若望默照經》，33）。²⁵ 注者亦不忘時時為天主代言，向讀者揭示天主本意。經文中祿得（Lot）的妻子背主之命，回望索多瑪城，不幸變身鹽柱，注解中便道：

天主的意思，大概是使世上的人早晚吃飯每次用鹽，容易記想祿得的妻子因為悖命，遭這大禍，提醒人要小心。（〈化成之經〉，69）

注者解說「天主的意思」，講明天主使祿得之妻變身鹽柱，乃因鹽為不可缺省的日常用度，觸目之際易引發聯想，天主便以此常見之物警戒世人。值得注意的是，這裡對天主之意的揭示近似推測，注者似乎並不認為自己能夠全然洞悉天主的智慧，而僅提出一種可能的解釋，語氣上的遊移反而凸顯出天主之意的神聖，凡人未必完全可以參透。

就以上諸點來看，從字義的解釋到寓意的闡明，再到神意的揭示，《古新聖經》注解可謂深得四義解經法之三昧。《聖經》各卷由不同寫經人在不同時期草成，前後文間存在巨大的罅隙，其中最主要的問題在於新、舊兩《約》之間。蓋因成書先後有別，兩《約》在神學觀念上各有側重。《舊約》本是猶太教聖典，天主教將之收編為己有，《新約》方為自創。為了彌合兩《約》的裂隙，預表論（typology）解經法脫穎而出，並且廣為《聖經》解經學者採用。預表論一般藉助《舊約》與《新約》中具體的人與事，在兩約間建構聯繫，填補文本的裂縫。²⁶ 賀清泰取法前人，每每採用預表論詮釋《舊約》，把猶太教經典轉化為天主教經典，為天主教服務。《古新聖經》第一卷中，天主命亞巴拉杭獻祭其子依撒各，文後注解便把依撒各視為耶穌的預像（*figura*）：

依撒各擔祭祀用的柴，被繩子捆著，默尼亞山上情願要捨命，這都狠對吾主耶穌二千年後甘心擔十字架，被繩子捆，默尼亞山上為補贖萬民的罪，

25 清·賀清泰，〈聖依撒意亞先知經〉，《古新聖經》，第24卷，頁35、47。

26 Alister E. McGrath, ed., *The Christian Theology Reader* (Oxford: Blackwell Publishing, 2001), p. 76.

要受死，流盡聖血。但主陡斯止住亞巴拉杭的手，保護依撒各的命；論吾主耶穌，任憑惡人用極苦的刑罰待他，主陡斯總不止住他們。因為吾主耶穌這一死，關係天下萬民永遠的福，陡斯聖父過於疼愛人類，必定要他聖子耶穌受死。（〈化成之經〉，78-79）

賀清泰在依撒各走上祭壇與耶穌赴死二者之間建立起類比關係，使新舊兩約間的鴻溝消失不見，變得水乳交融。《舊約》中的元素不再是孤立的，反而預示了《新約》中的內容。《舊約》總是指向《新約》，而這正是預表論的典型特徵。通過這樣的解讀，整部《舊約》遂轉化為一個巨大的能指，文中的人、事、物處處指涉《新約》，指涉耶穌的降臨及天主教會的確立。²⁷ 預表論始於早期教會，賀清泰在《古新聖經》注解中延襲這一傳統，借用預表論以《新約》收編《舊約》，使後者更貼近天主教教義。

基本的解經方法之外，對後代教會影響深遠的幾位拉丁教父的解經觀點，《古新聖經》的注解中亦屢屢援引。《聖若望書劄》第三劄中一條注解提到：

若問：靈是純神，怎得死呢？聖奧斯定答：天主離靈，靈即死，如靈離身，身即死。（〈聖若望默照經〉，6）

熟悉奧斯定《天主之城：駁異教徒》（*De Civitate Dei Contra Paganos*）的讀者不難發現，這條注解中援引的「聖奧斯定」的話，幾乎是對《天主之城》中奧氏所言的逐字翻譯：

Thus the death of the soul results when God abandons it, the death of the body when the soul departs.²⁸

對照兩段引文，賀清泰在注解中以設問的方式提出問題，回答部分則直接引「聖奧斯定」的話作答。奧斯定認為，人的肉體滅亡後，靈魂仍可

27 Erich Auerbach, *Scenes from the Drama of European Literature* (New York: Meridian Books, 1959), pp. 11-78.

28 此書中文學界現通常譯之為《上帝之城：駁異教徒》，但該譯法頗值得商榷，因為「上帝」是目前新教教內的用語，與天主教通用譯名「天主」不同，而在奧古斯丁所處的時代，宗教改革未曾發生，新教尚未確立，故此本文暫譯為「天主之城」。以上所引見 Aurelius Augustine, *The City of God* (vol. 2), trans. by Henri Bettenson (Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999), p. 510.

憑藉天主獲得生命，因此它具有某種「不死」的特性，只有被天主棄絕才會逝去，此即身死之後的第二次死亡。靈魂死亡即「第二次死亡」(second death)，頻現於《聖經》正文(啓 2: 11; 20: 6; 20: 14; 21: 8)，為奧斯定的論點提供了文本依據。《古新聖經》的注者忠實秉持此一神學觀念，不但逐字引用奧斯定所言，在《聖若望默照經》的相關注解中亦不忘再次強調：「第一死是靈離身，第二死是靈下獄。」(《聖若望默照經》，41)

《古新聖經》注解不僅照搬聖師前賢的解經觀點，還沿用他們對經文具體文段的闡釋。拉丁文武加大《聖經》的編譯者哲羅姆譯經之餘，曾撰寫了大量的解經文獻，賀清泰在《聖徒瑪竇萬日略》第十四篇第一條注解即援引這位「聖熱羅尼莫」的話，論道：

聖熱羅尼莫說：黑落弟亞得(思高本《聖經》譯為「黑落狄亞」)接了若翰的頭，為雪恨，用簪盡戳舌。他們任意作罷！不久，天主義怒降他們身，革了黑落得(思高本《聖經》譯為「黑落德」)的王位，同淫婦黑落弟亞得充軍遠方，在彼死的狼慘。論黑落弟亞得的女，一日遇冰河，水忽開了，他身沉到時，水一複合，切斷他頭。²⁹

這段注解參照聖熱羅尼莫(Saint Jerome, 即《古新聖經》所譯「聖熱羅尼莫」)的觀點，勾勒出若翰死後的遭遇及黑落德一家的下場，令敘事更為完整。哲羅姆在《駁儒斐努》(*Apologia adversus Rufinum*)第三卷中提到施洗者若翰慘遭砍頭後，黑落弟亞得用髮簪力戳其舌，發洩心中仇恨。³⁰至於黑落德一家的下場，相關內容亦可見於黑落德與比拉多的來往書信(*Letters of Herod and Pilate*)，這批信劄並未收入《聖經》，屬於游離在正典之餘的「典外」(apocrypha)。³¹賀清泰把它們編進注解，足見其對天主教解經傳統諳熟於心。

十八世紀後半期，耶穌會命運多舛，先是在歐洲多地遭到驅逐、迫害，

29 清·賀清泰，《聖徒瑪竇萬日略》，《古新聖經》，第28卷，頁40。

30 原文英譯：“This is what Fulvia did to Cicero and Herodias to John. They could not bear to hear the truth, and therefore they pierced the tongue that spoke truth with the pin that parted their hair.” 哲羅姆的 *Apologia adversus Rufinum* 共三卷，數位版參見：<http://www.albini.net/newadvent/fathers/27103.htm> (2014.3.18 上網)。

31 William Hone, Jeremiah Jones, William Wake, *The Apocryphal Books of the New Testament* (Philadelphia David McKay, 1901), p. 269.

後終至 1773 年慘遭解散。³² 賀清泰是當時在華末代耶穌會士之一，雖然解散之後，他和其它幾位同儕一起歸入了法國遣使會，但直到 1802 年，他還致信當時的教宗庇護七世（Pope Pius VII, 1742-1823），試圖加入俄羅斯地區尚存的耶穌會。³³ 賀清泰對耶穌會情有獨鍾，《古新聖經》注解中有所流露，其部分內容與《神操》（*Spiritual Exercises*）中提倡的「默想」（meditation）、「默觀」（contemplation）等靈修方式關係不淺。《神操》乃耶穌會創會人依納爵（Ignacio de Loyola, 1491-1556）所作，是耶穌會士靈性修煉的基本指南。依納爵為靈修者設計了為期四周的避靜修習，使其通過默想、默觀、省察、祈禱等神工，探求天主真意，達到拯救靈魂的目的。由於每天的靈修都配合閱讀或默想《聖經》經文，《神操》引導的修習方式實際上是一種特殊的《聖經》閱讀法。

《神操》的「默想」、「默觀」強調想像力訓練，修習者首先要設定《聖經》中的特定場景，然後調用視覺、聽覺、味覺、嗅覺、觸覺五種感觀，想像自己置身其境，與經文中的人物感同身受，如此積極地融入《聖經》敘事之中。若設定地點為地獄，修習者就要在想像中用雙目窺看地獄之火以及受刑的靈魂，用雙耳傾聽此間的哀嚎，用嗅覺感知此處的硫磺味及腥臭，用味覺品嚐期間的辛酸，用觸覺感受烈火的灼燒；³⁴ 若設定地點為耶穌受難地，修習者就應設身處地體會猶大賣主的悔恨，並變換角色，想像親身釘上十字架的痛楚。³⁵

靈修既然是耶穌會士的必修課，賀清泰自然也應遵循會中慣例，根據《神操》定期修習。體現在《古新聖經》的注解中，便是賀清泰不時以繪聲繪色的描摹啟發讀者想像，激發他們深刻體會人物的所見所感。舉例來看，關

32 (德) 彼得·克勞斯·哈特曼，谷裕譯，《耶穌會簡史》（北京：宗教文化出版社，2003），頁 83-86。

33 Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne Mission de Chine (1552-1773)*, p. 967.

34 (西) 依納爵·羅耀拉（Ignacio de Loyola）著，房志榮譯，侯景文校，《聖依納爵神操》（臺北：光啓文化事業，2003），頁 66-70。

35 Philip Endean, "The Spiritual Exercises," in Thomas Worcester, ed., *The Cambridge Companion to the Jesuits* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 52-67. Nicolas Standaert, "The Composition of Place: Creating Space for an Encounter," *The Way* 46.1(2007): 7-20.

於耶穌被釘十字架一節的經文，《古新聖經》如此解說：

耶穌不肯飲那酒，四兵脫他衣，但不摘茨冠，赤在傷在十字架，用力拉他二臂、二足，用大釘釘後，立起十字架，安在先備的窟窿。我們想想：十字搖撼，落那窟窿，手足的釘孔，怎樣疼痛？耶穌受的苦到甚麼地步？但耶穌無怨言。（〈聖徒瑪竇萬日略〉，78）

注解中的這段描繪較之《聖經》正文更具臨場感，場景、人物動作均歷歷在目，賀清泰更用文字引導讀者調動多種感覺器官細細默觀。「十字搖撼，落那窟窿」訴諸觀感，如同特寫鏡頭一般，頗具視覺上的衝擊力，「手足的釘孔，怎樣疼痛」則訴諸觸覺記憶中的痛感。讀者若在閱讀之時適當發揮想像力，其效果勢必如同身臨其境，彷彿親眼目睹耶穌被釘十字架的慘劇，親身感受釘子穿透身體的切膚之痛。藉由一連串反問以及「我們想想」的召喚，賀清泰促使讀者運用想像力和多種感官，體會耶穌蒙受的苦難。由此來看，注解中的文字應根據《神操》所指導的「運用五官」、「清晨默觀由十字架豎立至耶穌氣絕」（《聖依納爵神操》，208-209）等方法而作，與耶穌會強調的默想、默觀等神工在本質上契合，體現出鮮明的耶穌會神學特徵，令讀者在閱讀的同時彷彿參與了一次靈修。

《古新聖經》的注解植根於源遠流長的天主教神學傳統，並與西方科學、哲學、歷史文化緊密相關。一提到羅馬天主教對科學的態度，我們可能首先聯想到惡名昭彰的宗教裁判所，但實際上，羅馬天主教會對科學的發展也有貢獻，不容抹煞。單是天主教神職人員內部，就曾湧現為數眾多的科學家，為現代科學的誕生打下基礎。³⁶ 賀清泰所屬的耶穌會在科學研究上更是一枝獨秀。該會歷來重視修士教育，會中才俊在地震學、物理學、天文學、光學等方面均有突出造詣。明清之際，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）等耶穌會士自西徂東，漂洋過海來到中國，他們通過講授西方文化與科學知識，贏得徐光啓、李之藻等士大夫的青睞，為傳教打下了基礎。由明入清，耶穌會士湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666）、南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）等人也曾憑藉豐富的天文、地理知識效命清廷，先後任職於欽天監。賀清泰繼前人之踵涉足中華大地，雖係一介畫師，不司欽天

36 Elspeth Whitney, *Medieval Science and Technology* (Westport, CT: Greenwood Press, 2004), pp. 27-29.

監之職，但他青年時代亦曾在佛羅倫斯耶穌會學校攻讀，無可避免受到西方科學、文化發展的影響。幾個世紀以來，佛羅倫斯都是義大利文藝復興的重鎮，積累了相當豐厚的科學、文化底蘊，在賀清泰求學的十八世紀中期，伴隨美第奇（Medici）家族的衰落，佛羅倫斯江河日下，但仍不失為一座科技文化繁榮的城市。

賀清泰旅華多年，深諳以西方科學傳教的便宜之計。他大概和利瑪竇所見略同，³⁷ 明白天文學在中國政治文化中的神聖地位。〈化成之經〉為《古新聖經》第一卷，開篇即講到天主化育宇宙萬物。賀清泰譯經之餘，也把西方盛行的天文學知識寫進篇後注解，向讀者一一介紹地球周長、太陽直徑、太陽與地球的體積比、日地距離、太陽公轉速度、月球直徑，以及月地距離等，列舉的數字甚至精確到十位數，明寫著太陽距地球「三十四千七百六十一萬六千八百里」，月球距地球「八十六萬三千二百四十里」（〈化成之經〉，8-9）等等。值得一提的是，賀清泰呈現這些資料的方式形象而生動，與曆書中常見的刻板乏味完全不同。為了說明地球與各星的距離，他假設了一隻鷹，「這鷹往天上直飛，天天飛一千里，總不歇著，要二十五萬九千零七十二年的工夫，才飛得到星的去處。」（〈化成之經〉，9）賀清泰在《古新聖經》注解中用通俗易懂的語言，將原本單調的數字娓娓道來，仿佛給清代的中國人上了一堂饒有趣味的科普課。

更為重要的是，注解中的內容似乎已溢出了明末清初傳教士輸入中國的天文知識。拿太陽與地球的體積比來看，賀清泰指出，太陽的體積是地球的「一百四十萬倍有餘」（〈化成之經〉，9），這雖與今天科學界公認的一百三十萬倍有所出入，但若與清初盛行的《西洋新法曆書》、《曆象考成》等曆書相比，則準確度遠遠高於後者。《曆象考成》參照湯若望編訂的《西洋新法曆書》而成，盛行於康熙年間，全書以丹麥天文學家第谷（Tycho Brahe, 1546-1601）的天文學體系為基礎。書中談到：「《新法曆書》（按：即《西洋

37 關於西方自然科學各門學科在中國受重視的程度，賀清泰大概與利瑪竇一樣，意識到天文學在中國的特殊地位。利瑪竇曾致書羅馬，要求派遣精通天文學的耶穌會士來華，原因正是中國人並不看重鐘錶等奇巧之術，「對行星的軌道、位置以及日、月食的推算卻很重視」。參見明·利瑪竇，羅漁譯，《利瑪竇書信集》（臺北：光啓出版社，1986），頁301-302。

新法曆書》)載日徑爲地徑之五倍有餘。……今依其法用日月高卑兩限各數推之,所得實徑之數,日徑爲地徑之五倍又百分之七。」³⁸據此計算,太陽體積應爲地球的一百二十五倍有餘,與實際的數字可謂千差萬別。乾隆七年(1742),戴進賢(Ignace Kögler, 1680-1746)等人奉旨編製十卷本《曆象考成後編》,該書計算所得太陽半徑爲地球的九十六倍有餘,即前者體積爲後者的八十八萬倍,準確性大大提高,但仍遠不及賀清泰所給的數據。

《古新聖經》注解中列出的一串串數字具體而翔實,極有可能來自十七、十八世紀歐洲蓬勃發展的天文測量學。十七世紀,法國天文學家皮卡爾(Jean Picard, 1620-1682)用三角測量的方式,藉助千分儀等工具,首次以精確的方式提出測量太陽、月亮以及其它星體的直徑與高度的方法,促使天文學進入定量測量的新階段。皮卡爾本人是天主教的神職人員,早年曾接受耶穌會教育。他的同代人中,法國天主教士莫頓(Gabriel Mouton, 1618-1694)於1661年首次較爲準確地測量出太陽直徑,而1672年,凱西尼(Giovanni Domenico Cassini, 1625-1712)又測量出太陽與地球的間離。《古新聖經》相關注解中談到日月直徑、日地距離等資料時,頗顯言之鑿鑿。賀氏所據,具體出處仍有待查考,但可以肯定的是,他的資料深受十七、十八世紀蓬勃發展的歐洲天體測量學影響。

在科學之外,《古新聖經》的注解顯示,賀清泰對西方哲學亦有所涉獵。經文中曾提到「有厄必古肋約、穌多意各二旁門的格物窮理人」³⁹與保祿辯論,而這裡的「厄必古肋約」、「穌多意」即伊比鳩魯主義(Epicureanism)與斯多葛哲學(Stoicism),賀清泰不但在注解中介紹兩個哲學流派的代表人物和主要觀點,還從天主教的基本立場出發,對他們的哲學思想展開批評:

這二旁門之首,一是厄必谷落,一是則農。厄必谷落講人的福全在身安閒逸,故與畜不異;則農講人的福在順情理。二人都講天命是根本,人在世所作所爲,都由命定,即天主亦不能改。若追問天命是什麼,他們解不明。(〈諸徒行實經〉,40)

此「厄必谷落」今譯「伊比鳩魯」(Epicurus, 341-270 B. C.),「則農」今

38 清·允祿、何國宗等編,《御制曆象考成》(《景印文淵閣四庫全書》第790冊,臺北:臺灣商務印書館,1984),頁267。

39 清·賀清泰,〈諸徒行實經〉,《古新聖經》,第32卷,頁39。

譯「芝諾」(Zeno of Citium, 334-262 B. C.)，二人分別為伊比鳩魯、斯多葛學派的代表人物。伊比鳩魯學派由伊比鳩魯本人於西元前 307 年創立，上承德謨克利特 (Democritus, 460-370 B. C.) 的「原子論」，反對宗教迷信，具有樸素唯物主義傾向。斯多葛主義則由芝諾創立於西元前三世紀，主張修行與禁欲，具有泛神論 (pantheism) 傾向。相比而言，主張無神論的伊壁鳩魯學派對天主教構成的威脅更大，也正因為此，二人當中，賀清泰對伊壁鳩魯的抨擊尤烈，直罵其「與畜不異」；對芝諾的批評則溫和了不少，雖然將其與伊壁鳩魯一道歸入「旁門」左道，但對他的指責具體來看只有「不明天命」四字。個中原因，大抵在於斯多葛思想不重現世，主張克制節欲，與天主教確有類似之處。後者在發展壯大過程中，曾對斯多葛主義大肆收編、重詮，將其轉化為自身所需的知識資源。明清來華耶穌會士的著作中對伊壁鳩魯主義頗多譏諷，對斯多葛思想則相當寬容，利瑪竇甚至曾把經過天主教收編的斯多葛主義譯為中文，即頗受徐光啓、馮應京贊許的《二十五言》。賀清泰對待這兩類「格物窮理人」的基本態度，以及區別對待的細微差別，與他的耶穌會前輩們幾乎一脈相承。

介紹科學、哲學之外，《古新聖經》注解中還常常解說西方歷史、風俗。〈達尼耶爾經〉第八篇正文談到達尼耶爾所見的異象及其影射的對象，但語焉不詳，賀清泰遂在注解中總說西方古代歷史，從「亞立山」大帝 (Alexander the great, 今譯：亞歷山大) 登基到他去世後國土一分為四，四位將軍——多落默阿、塞祿戈、斐裡伯和安弟郭諾——各自稱王，以致後來塞祿戈的第八代孫安弟約渴 (Antiochus IV Epiphanes) 打敗埃及國王，進而佔領如德亞國，玷污耶路撒冷聖堂，禁止天主教，甚至安弟約渴後來慘死野外的史實，都在注解中一一道來。不僅如此，在《舊約》最後一部經卷〈瑪加白衣經〉末尾，賀氏指出，從瑪加白衣 (Maccabee, 《古新聖經》亦譯「瑪加白阿」) 去世到耶穌誕生，中間尚有一百三十五年的時間空缺，這一段歷史《聖經》未提，賀清泰「便從若瑟甫史摘要緊的作一總論」，⁴⁰ 用一千多字的長注解介紹這一百多年的重大事件。至於這位「若瑟甫」是何方人士，賀清泰並未詳談，但熟悉基督宗教史的人當然明白，他正是西元一世紀的猶太史學家弗拉

40 清·賀清泰，〈瑪加白衣經〉，《古新聖經》，第 27 卷，頁 39。

維奧·約瑟夫斯 (Titus Flavius Josephus, 37-100)。這位「若瑟甫」雖然並未皈依基督宗教，但他對希伯來《聖經》極有研究，筆下記錄的歷史事件多與經書記載吻合，所著二十卷《猶太古史》更是特意按照希伯來《聖經》的敘事順序，從創世開始，講到猶太人與羅馬的戰爭為止；另一部《猶太戰史》則從瑪加白衣的時代談到羅馬人攻佔耶路撒冷。賀清泰藉助若瑟甫的史書，以史注經，撮其大要，一直講到「黑落得在位的三十七年，吾主耶穌在栢得冷從童貞瑪利亞取人性而生」(〈瑪加白衣經〉，40) 方才作罷，補綴起《舊約》與《新約》之間這一百多年的時間縫隙，與此同時，也把這一段此前未見於中文書籍的西方歷史引入中國。

賀清泰藉古人之言、之法「治經」，匯總了西方史上重要解經學家的觀點，同時又假西方科學、歷史、文化多種元素闡明經義，勾勒出與《聖經》內容相關的西方語境。在西方歷史上，《聖經》藉由一代又一代的闡釋獲得歷久彌新的生命，然而，真正有生命力的闡釋必須與當下的語境密切相關，西方解經學固然「體大而備周」，沿用起來不無便宜，西方科學文化中自然也不乏令中華士林耳目一新之處，但相對於中國傳統而言，這些因素具有明顯的且「新」且「異」的特徵，施之於清代中期的中國，未見得就是實現弘教大旨的最佳途徑。作為補充，賀清泰在注解中也常常參照前代來華耶穌會士的做法，結合中國當下語境對經文加以新詮。

三、中國新詮

耶穌會在世界範圍內奉行當地語系化的傳教策略，爲了讓天主教在中國更好地生根發芽，研習儒家經典、瞭解中國傳統文化幾乎成了來華會士的必修課。《聖經》新舊兩約分別脫胎於希伯來、希臘文化，其中的因數難免與乾嘉時代的社會文化語境不合，譯成漢語的《聖經》因此隨時有可能對中國傳統習俗觀念構成挑戰，亟需譯者藉解經之機加以說明，以求規避可能的誤讀。賀清泰用中文俗語翻譯《聖經》，心目中預設的理想讀者顯然是乾嘉時代的中國人，尤其是所謂的「引車賣漿者流」。爲了因應潛在讀者的閱讀習慣和文化心理，《古新聖經》的注解明顯語境化了，體現出賀清泰將《聖經》文化與中國傳統文化相互結合，以便溝通中西的嘗試。在這類注解中，賀清泰仿

照前代來華耶穌會士，對《聖經》中一些帶有異域文化色彩的元素予以語境化處理，因地制宜，加以「新詮」——這裡所說的「新詮」，並非僅靠賀清泰一人之力完成，更多是賀氏在前代來華耶穌會士的基礎上，針對中國現實，再行發揮得出的。其中既有賀清泰個人的嘗試，也有早期來華傳教士在本地化實踐中結晶的集體智慧。

對於乾嘉時代的中國讀者而言，西方歷史、文化、風俗無疑具有鮮明的異域色彩，他們能否順利接受這些陌生的傳統，是譯注者不得不認真考慮的問題。賀清泰對此可謂煞費苦心，〈創世紀〉二十九篇寫亞各伯（Jacob）離家前往哈蘭尋親，在曠野井邊偶遇母舅之女，亦即他後來的妻子。《古新聖經》中的相關譯文如下：

亞各伯一見了他，知道他是自己的表妹，放的羊是他母舅的，移開蓋井的石，飲了羊後，親了嘴。⁴¹

中國傳統禮教規定「男女不雜坐，不同施枷，不同巾櫛，不親授」（《禮記》〈曲禮〉），然而譯文中亞各伯與表妹二人甫一見面就罔顧男女之大防，當即親嘴示愛，以清朝中葉的社會文化氛圍而論，實在有傷風化。若有衛道士將此段文字斥為晦淫之說，恐怕也不為過，「聖書」因之大有淪為「淫書」的危險。為經文添加注解，說明這是異域風俗，此時就顯得十分必要了。賀清泰道：

親戚不分男女、大小，或臨遠方去，分手的時候，或回來頭一次見面，為表大親愛親嘴。亞各伯不過隨地方的禮，並沒有懷著別的意思。（〈造成經〉，11）

在儒家傳統中，「禮」是規約人際關係的根本原則，也是儒家宣導的「五常」——仁義禮智信——之重要內容。晚明傳教士來華不久，便深刻體會到「禮」的重要性，羅明堅在《天主聖教實錄》中把中國稱作「禮義之邦」，⁴²利瑪竇在《天主實義》與《辯學遺牘》中亦頻頻援引《禮記》入文。⁴³

41 清·賀清泰，〈造成經〉，《古新聖經》，第2卷，頁9。

42 明·羅明堅，《天主聖教實錄》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第1冊（北京：北京大學宗教研究所，2003），頁59。

43 明·利瑪竇，《天主實義》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第2冊，頁95；利瑪竇，《辯學遺牘》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第4冊，頁

賀清泰居華多年，熟諳中國文化習俗，是以頗能預設中國讀者的心理。孟子有言：「男女授受不親，禮也」（《孟子》〈離婁上〉），對於熟諳孔孟之道的清代中國人來說，此處《聖經》經文的內容正與古代聖人所言南轅北轍。賀清泰解經時便特意從「禮」字切入，說明親嘴雖不合中國禮數，卻是異國他鄉之「禮」，並強調亞各伯「沒有懷著別的意思」，只是循禮而行。如此，他既為《聖經》人物的行為做出辯解，也為《古新聖經》在乾嘉時代的社會文化語境求得了合法性。

「禮」是對人倫的規約，在中國傳統觀念中，人倫之道又以孝道為首。賀清泰顯然敏銳地察覺到孝道在儒家傳統中的重要地位，屢屢以「孝」為道德標杆，褒貶人物，試圖將《聖經》中的元素與中國孝道融合。〈審事官經·祿德經〉講述祿德（Ruth）撿拾麥穗奉養婆母，賀清泰在注解中借題發揮，大力旌表祿德之「孝」，⁴⁴更在該卷序言中將其標舉為「賢孝的表率」（〈審事官經·祿德經〉，62）。〈化成之經〉第10篇，賀清泰又藉注解之便批評《聖經》人物加母（Cham），用於指責他的話竟是「上不恭敬天主，下不孝敬父母」（〈化成之經〉，42）。此處「孝敬父母」與「恭敬天主」並舉，不但表明詮釋者對儒家固有孝道文化的尊重，也在中國語境下道出了「恭敬天主」的重要性。換言之，「恭敬天主」就是恭敬人類的「大父母」——利瑪竇在《天主實義》中數次以「大父母」稱呼天主（《天主實義》，70、96），因為根據《創世紀》，天地萬物都由祂化生而出，人類也不例外。天主教本質上輕「俗世」、重「天鄉」，⁴⁵強調欽崇天主，召喚人對天堂的嚮往，這與儒家注重現世五倫的觀念存在一定差距。在《路加福音》裡，耶穌曾明言：

如果誰來就我，而不惱恨自己的父親、母親、妻子、兒女、兄弟、姊妹，甚至自己的性命，不能做我的門徒。（路 14: 26）

《古新聖經》譯為：

278。

44 徐家匯藏《古新聖經》抄本中，〈祿德經〉與〈審事官經〉訂為1卷，〈審事官經〉在前，〈祿德經〉在後。參見賀清泰，〈審事官經·祿德經〉，《古新聖經》，第8卷，頁66-67。

45 明·利瑪竇，《畸人十篇》，收入李之藻編，《天學初函》第1冊（臺北：臺灣學生書局，1965），頁230。

若有從我的，不恨父母、妻子、弟兄、姊妹兼己，不能為我徒。⁴⁶

類似的表述，我們在《瑪竇福音》（瑪 10: 35-37）中也可以看到。天主教強調超世之思，將包括孝道在內的父子、夫妻、兄弟等人倫關係都視作現世羈絆，認為它們腐蝕人的信仰，是通往天國路上的障礙。儒家思想則強調人世的倫理綱常，其中又把孝道推崇為「天之經」、「地之義」（《孝經》〈三才章〉）。天主教重超越與儒家重現世的差距必然導致兩者在倫理價值觀上有所區別。早在賀清泰之前，晚明來華耶穌會士已認識並開始彌合這種差距，利瑪竇在五倫之上將恭敬天主標舉為「大倫」（《天主實義》，75），與張載在《西銘》中將天地乾坤視為父母的泛化孝道隱然相關；高一志（Alfonso Vagnoni, 1566-1640）則以五倫為綱編譯《達道記言》，用儒家倫理調和天主教教理。賀清泰步武前人，充分貼合現實語境，藉註解之機大談孝敬父母之道，而且特別突出耶穌對聖母、天父的恭敬，試圖把耶穌樹立為舉世人的「奇孝之表」（〈聖史路加萬日略〉，8）。由於上述引文中耶穌的話讀來明顯有違「孝道」宗旨，注解便對譯文中「恨父母、妻子、弟兄、姊妹」的「恨」字特別解釋：

此「恨」非惱怒，是尊二親之命在天主命之次。若父母命行逆主之事，即不可遵，因天主在二親之上。（〈聖史路加萬日略〉，8）

經此詮解，此處的「恨」便不再是一般意義上的「忤逆父母」，而是變得相對化，有了明確的限定：所謂「恨父母」是指當「父母之命」違背「天主之命」時，「父母之命」退而居其次。易言之，尊父母之命仍為必要，只不過其重要性不及尊天主之命。因此，我們不應按照字面理解這裡的「恨」字，而應將之視為一種表現激烈語氣的修辭：人與天主的關係是第一位的，人應尊崇天主，與這種尊崇相比，人與父母、父親、兄弟等親緣關係儘管都居於次要地位，但並非不重要。如此解釋之後，意在超越的天主教教義就變得更富人情味了。思高《聖經》譯文中雖使用「惱恨」二字，但注腳中也對該詞設限，說明「所說『惱恨』即置諸次要地位之意」，⁴⁷與賀清泰的解釋殊無扞格。

46 清·賀清泰，〈聖史路加萬日略〉，《古新聖經》，第30卷，頁35。

47 雷永明等譯，《聖經》（香港：思高聖經學會，1976），頁1619。

所謂「百孝順為先」，在賀清泰的注解中，《聖經》人物常因孝行獲致褒揚，就連耶穌本人也順從天父意願，甘心被釘在十字架上，為世上萬人樹立「奇孝之表」（〈聖徒瑪竇萬日略〉，53），那麼中國信徒效法耶穌，在欽崇天主的同時孝敬父母，便自然是題中應有之義。如此處理，賀清泰既維護了儒家固有的倫理價值觀，也盡可能消弭了孝道與天主教信仰的不協調之音，為預想中的讀者接受天主教信仰做好了鋪墊。

儒家之外，佛教和道教在中國傳統文化中勢力不小。對於佛教信仰，賀清泰在注解中往往著力抨擊，與利瑪竇等晚明耶穌會士奉行的「補儒辟佛」策略⁴⁸如出一轍。明清間在華天主教視佛教為異端邪說，傳教士及當時中國本土天主教徒的護教作品中，辟佛之論層出不窮，利瑪竇的《畸人十篇》，高一志的《天主聖教聖人行實》，徐光啓的《辟釋氏諸妄》與《破迷》，楊廷筠的《代疑篇》、《鴉鸞不並鳴說》，以及劉凝的《覺斯錄》等等，都曾一一對佛教展開痛擊。⁴⁹賀清泰踵武前輩耶穌會士，在《古新聖經》的注解中對佛教大加譏伐。最為典型的是，佛與諸菩薩在他的筆下儼然都成了邪神的代表。每當需要向中國讀者解說某一陌生的邪神時，賀氏往往會搬出中國讀者熟悉的佛、菩薩，視之為邪神的根本範例。〈眾王經〉正文提到邪神大宮（Dagon），就在注解中如此描述：

大宮是古時一個行橫霸道的人，因他在地方初創造犁，後人胡亂封他為神。大宮的像似佛像，臉胖肚高。⁵⁰

〈審事官經·祿德經〉正文中提到邪神，注解亦道：

所說的「巴哈耳巴」、「哈裡母」是男邪神，佛一類；亞斯大落得是女，菩薩的臍〔髒〕像。（〈審事官經·祿德經〉，4）

在這類批注中，賀清泰不但將佛、菩薩斥為邪神，而且用語相當不遜：佛像「臉胖肚圓」，菩薩像則被直呼為「臍〔髒〕像」。佛、菩薩無疑是中國

48 明·利瑪竇，《中國傳教史》（*Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*），收入劉俊余、王玉川譯，《利瑪竇全集》第1冊（臺北：輔仁大學出版社、光啓出版社，1986），頁86-87。

49 維護佛教者亦著書辯駁，相關著作參見《破邪集》、《不得已》、《破邪紀實》等書。詳見（韓）鄭安德，《明末天主教和佛教的護教辯論》（高雄：佛光文教基金會，2001）。

50 清·賀清泰，〈眾王經書序〉，《古新聖經》，第9卷，頁13。

人最熟悉的佛教神靈，自漢代以來，藉助繪畫、雕塑等藝術形式，其莊嚴、慈悲的形象早已深入人心。賀清泰毫不留情，統統視其為異端邪神的代表，集中火力，戮力攻之。佛教與天主教同為世界性宗教，二者的相似性較之儒家與天主教的相似性只有過之而無不及，羅明堅、利瑪竇初來中國，也曾自比「西僧」，後來發現儒者的社會地位遠高於僧人，轉以「西儒」自謂。中國歷史上一些著名的儒者，如韓愈、張載、二程、朱熹、王夫之等，都曾有過辟佛宗儒之論。賀清泰與前輩傳教士一致，採取同這些名家大儒類似的立場，對佛教鞭笞尤力，用意乃在迎合處於強勢地位的儒家文化，打擊宗教勁敵，促使更多的人改宗天主教。

佛教信仰之外，受道教影響的中國本土迷信風俗是賀清泰著力抨擊的又一對象。正如在佛與邪神之間建立類比關係，賀清泰格義連類，把「假先知」（思高本《聖經》譯法）譯為「算命的」，做注時更是毫不客氣，一再把矛頭指向中國本土的迷信風俗：

說的巴哈耳並樹林內有的那些先知者不是正經的，是如中國卜卦、算命、巫人之類，胡言亂語，哄人苟圖衣食。（〈眾王經〉卷三，55）

注解中明確提到「中國」二字，意在將讀者的視域引向中國語境下天主教信仰面臨的處境。在賀清泰眼中，講風水、觀天象、看吉凶、卜卦與算命等無一不是「邪術妖怪」（〈造成經〉，59），種種流弊引得他慨歎連連：「現在世上的人這樣行的不多呀！不勉力善德，盡心求謀龍脈風水左道的事，往往求福反倒遭了禍。」（〈數目經〉，57）對於中國人固有的喪葬習俗，《古新聖經》的注解也不肯放過：

迷惑異端的人埋沒這個道理，盡力胡亂花錢：埋葬屍首頭裡，或看地方形像，挑選好日期；埋葬之後，或供獻食物、奠酒、燒器皿、緞子、紙銀、衣服，行這等虛假的事，叩頭又叩頭。若問死人的臭爛肉、乾骨頭還能吃喝穿戴麼？燒物的灰能使用麼？他靈魂既然是純神，越發不能飲食，越發不用供獻的東西。（〈化成之經〉，81）

引文未明確提到「中國」二字，但所謂的擇日下葬、看風水、燒紙錢、祭奠死者等等，無一不是針對中國人的習俗而言。賀清泰有感而發，將自己的天主教信仰與中國語境結合，提出嚴厲批評，把迷信視為異端邪說。這類抨擊，亦可見於較早來華的傳教士以及部分中國信徒的著作，清初馬若瑟

(Joseph de Premare, 1666-1736) 就曾在所著章回體小說《儒交信》中借人物李光之口批評迷信陋俗，而郭納爵 (Inácio da Costa, 1603-1666) 的《燭俗迷篇》則幾乎通篇皆是對風水喪葬等習俗的直接駁斥。

耶穌會自 16 世紀創立以來，就以外方傳教為最重要的使命，並因其靈活性、應變性和適應性極強而著稱。⁵¹《古新聖經》注解所作的當地語系化處理，可以說與耶穌會傳教時常用的「適應方法」若合符節。相對翻譯而言，注解的自由度較高，不必受源文左右，可視具體情況「或添或減」(賀清泰語)。《古新聖經》的注者著力迎合主流地位的儒家文化，打擊佛、道等宗教勁敵，試圖溝通中西文化，拉近天主教神學觀念與儒家文化之間的距離，並建構天主與邪神、正教與異端、信仰與迷信之間的二元對立。除此之外，為了滿足傳教的現實需求，賀清泰還往往在注解中刻意添加中國化元素，以求喚起本地讀者的關注。〈諸徒行實經〉講到宗徒受聖神默引，能說各地方言，賀清泰便趁機在注解中補充道：「不然怎能到印度、日本、中國、高麗等國傳教呢？」(〈諸徒行實經〉，6) 這彷彿是在暗示，賀清泰等明清傳教士同樣受聖神默引來華，接續宗徒之未盡事業。概括來看，本地化、語境化是耶穌會在世界範圍內普遍採用的傳教方法，但在具體一時一地的傳教實踐中，普世化的方法必然會呈現出各自獨有的特色。本節開頭提到《古新聖經》注解呈現出中國式的「新詮」，指的便是注者結合現實社會語境詮釋經文。其中既有賀清泰結合中國歷史與文化，因地制宜添加而成的，也有對前代來華耶穌會士既有成果的借鑒與模仿，其目的當在吸引潛在中國讀者的關注，引發他們的共鳴，為傳教事業做好鋪墊。

四、結語

事實上，像賀清泰一樣為一部白話《聖經》做注，極易被詬病為狗尾續貂，因為譯文已經採用最接近口語的白話書寫。本文以上分析試圖反駁這一觀念，證明《古新聖經》的注解委實不可或缺。不但天主教解經傳統中的四義解經法、預表論等方法藉注解之便在賀清泰筆下再行發揮，天主教傳統

51 彼得·克勞斯·哈特曼，《耶穌會簡史》，頁 37-38。

解經學家的觀點也從中得以賡續。為適應乾嘉時期中國教區的特殊語境，賀清泰還時發新詮，力圖使譯文契合中國當下的道德倫理觀念。儘管由於教廷的禁令，《古新聖經》未能在當時出版，但賀清泰本人確曾有意將其付梓刊行，⁵² 從卷首兩篇序言中，我們可以明確感知譯注者強烈的讀者訴求。顯然，要為這個譯本爭取到更為廣泛的讀者群，在採用白話譯經之外，還應輔以必要的注解。

在天主教傳統中，書面解經與口頭講道二者關係密切，源遠流長的解經學傳統為教士講道提供了必要的方法與神學支援。佈道宣教本是傳教士專司之職，但《古新聖經》撰寫之際，正值清朝禁教之時，賀清泰長住京城，官方控制尤嚴。嘉慶年間，清廷上諭（1805年5月16日）頒佈「西洋事務章程」，不但派兵在北京四座天主堂門前稽查，令百姓不得入堂，亦不得與教士來往，還規定傳教士因公出門必須由士兵陪同。⁵³ 照此章程，傳教士在公開場合的行動幾乎處處受限，賀清泰即使心存佈道理想，也只得以隱幽曲折的方式實現。賀氏採用白話撰寫《聖經》注解，折射出他試圖面向平民大眾發言，以注經代替講道的訴求。清初馮秉正（Joseph-Francois-Marie-Anne de Moyriac de Mailla, 1669-1748）與中國信徒楊多默用白話合寫教理書籍《盛世芻蕘》，就在篇首的「仁愛引言」中述及以白話著述代替當面講道的便宜之處，認為讀者翻閱白話書籍時，閱讀即形同佈道，就連不識字之人也能從他們的朗讀中傾聽受益。⁵⁴ 在此問題上，賀清泰極有可能受前輩啓發，藉注解之便，為閱讀與佈道在接受方合二為一埋下伏筆。

至於《古新聖經》注解涉及的內容，因範圍極廣，不大可能是譯注者從前輩解經學家、史學家那裡集腋成裘，一點點搜集而來，而更像是其在翻譯時以某注釋本《聖經》為底本，既參照源文已有的注解，又根據具體情況予

52 1803年，賀清泰致函教廷傳信部，表明他已經將《新約》和《舊約》的大部分篇章譯成了漢、滿兩種文字，傳信部回信禁止賀清泰將其所譯《聖經》付印。見 N. Kowalsky, "Die Sacra Congregatio 'de Propaganda Fida' und die Übersetzung der Hl. Schrift," in J. Beckmann, ed., *Die Heilige schrift in den katholischen Missionen* (Schöneck-Beckenried: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1966), p. 30.

53 中國第一歷史檔案館，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》第2冊，頁838。

54 清·馮秉正、楊多默，《盛世芻蕘》，吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》第3冊（臺北：臺灣學生書局，1966），頁1419-1421。

以「中國特色」式的補充。在華期間，賀清泰主要住在北堂，《古新聖經》應該就在此地譯成。翻查法國遣使會士所編《北堂書目》，我們發現北堂確實藏有多部注釋本拉丁文《聖經》，⁵⁵而賀清泰極有可能取其中一部隨譯隨注，並在做注時「或添或減」，完成《古新聖經》的解經工作。本文僅就注解內容所反映的文化現象展開分析，至於譯注者所據底本為何，仍有待查考。

前文述及，《古新聖經》未能於其世出版，但幸以稀見抄本的形式存世，我們今天才得窺見來華末代老耶穌會士賀清泰在翻譯、注解《聖經》方面所做的寶貴嘗試。抄本作為一種特殊的載體形式，在歷史上曾經承擔了重要的知識傳遞功能。即便是在印刷術發明之後，部分書籍由於政治、宗教等方面原因，仍然不得不以抄本行世。它們雖遊蕩在主流文化之外，卻也潛在地為主流文化輸送資源。

在語言技巧與個人詩學外，翻譯本身幾可謂詮釋，高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）早有明言「一切翻譯皆詮釋」。⁵⁶《古新聖經》的注解又是對譯文的詮釋，因此稱得上是「詮釋的詮釋」或「翻譯的翻譯」。如前所述，若將《古新聖經》的譯文視為文本，注解當為其副文本，二者共同建構了《古新聖經》的意義空間，並試圖在漢語語境下確立《聖經》的權威地位。注解是譯文的補充與延伸，作為副文本的《古新聖經》注解既詮釋譯文，使變動的意義空間趨於穩定，同時也豐富譯文，令文本的面目更為多彩多姿。賀清泰做注的手法繁複，或沿用教內傳統，或另創新詮，或自問自答，或夾敘夾議，在多種方式中嘗試實現中西溝通，擴大了文本可能的接受範圍與程度。

與譯文相比，注解雖位於邊緣，但它脫離源文的羈絆，可用更通俗、更易理解的白話寫出。賀清泰故而得以面對讀者，直接發言，更可藉助語言規訓操控文本的意義走向，使《古新聖經》貼合現實語境，可在一時（清代中葉）一地（中國特別是華北地區）為傳播基督信仰服務。作為邊緣文本，注解反而因此獲得某種權力，伺機顛覆文本系統中原有的秩序等級，成為文本解釋權的幕後操縱者。由是觀之，《古新聖經》的注解不但不可或缺，而且意

55 Lazarist Mission, *Catalogue of the Pei-t'anglibrary. Latin section* (Peking: Lazarist Mission Press, 1947), pp. 289-295.

56 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed and Ward, 1989), p. 384.

義非同小可。《聖經》經文中的異質文化因數若要與中國乾嘉時期的語境契合神交，只能依賴注解提供必要的緩衝地帶，形成詮釋與翻譯意義上的渡河津筏。

附表：徐家匯藏《古新聖經》殘稿與《聖經》思高本、和合本、武加大本卷目對照表

《古新聖經》	《聖經》思高本	《聖經》和合本	《聖經》武加大本 (<i>Vulgatam Clementinam</i>)
1. 化成之經	1. 創世紀	1. 創世紀	1. Genesis
2. 造成經			
3. 救出之經	2. 出谷紀	2. 出埃及記	2. Exodus
4. 肋未〔孫〕子〔孫〕經	3. 肋未紀	3. 利未記	3. Leviticus
5. 數目經	4. 戶籍紀	4. 民數記	4. Numeri
6. 第二次傳法度經	5. 申命紀	5. 申命記	5. Deuteronomium
7. 若耶穌之經	6. 若蘇厄書	6. 約書亞記	6. Iosue
8-1. 審事官經〔並〕序	7. 民長紀	7. 士師記	7. Iudices
8-2.〔祿德經〕	8. 盧德傳	8. 路得記	8. Ruth
9. 眾王經書〔並〕序 〔：眾王經·卷一〕	9. 撒慕爾紀上	9. 撒母耳記上	9. I Samuhelis (I Regum)
10. 眾王經·卷二	10. 撒慕爾紀下	10. 撒母耳記下	10. II Samuhelis (II Regum)
11. 眾王經·卷三	11. 列王紀上	11. 列王紀上	11. III Regum
12. 眾王經·卷四	12. 列王紀下	12. 列王紀下	12. IV Regum
13. 如達斯國眾王經尾增的 總綱·卷一	13. 編年紀上	13. 歷代志上	13. I Paralipomenon
14. 如達斯國眾王經尾增的 總綱·卷二	14. 編年紀下	14. 歷代志下	14. II Paralipomenon
15-1. 厄斯大拉經·上〔下〕 卷	15. 厄斯德拉上	15. 以斯拉記	15. Esdras (I Esdrae)
15-2.〔厄斯大拉經·下卷〕	16. 厄斯德拉下	16. 尼希米記	16. Nehemias (II Esdrae)
16. 若伯經〔並〕序	22. 約伯傳	18. 約伯記	20. Iob
17. 達味聖詠·上卷	23. 聖詠集	19. 詩篇	21. Psalmi
18. 達味聖詠·中卷			
19. 達味聖詠·下卷			
20. 撒落滿之喻經	24. 箴言	20. 箴言	22. Proverbia
21-1. 智德之經〔：智慧篇〕	27. 智慧篇		25. Sapientia
21-2.〔智德之經：訓道篇〕	25. 訓道篇	21. 傳道書	23. Ecclesiastes

22. 厄格肋西亞斯第箇	28. 德訓篇		26. Ecclesiasticus
23-1. 達尼耶爾經〔並〕序	34. 達尼爾	27. 但以理書	32. Daniel
23-2.〔約那斯經〕	39. 約納	32. 約拿書	37. Ionas
24. 瑪加白衣經·上卷	20. 瑪加伯上		45. I Machabaeorum
25. 瑪加白衣經·下卷	21. 瑪加伯下		46. II Machabaeorum
26-1.〔多俾亞經〕	17. 多俾亞傳		17. Tobias
26-2.〔如弟得經〕	18. 友弟德傳		18. Iudith
26-3.〔厄斯得肋經〕	19. 艾斯德爾傳	17. 以斯帖記	19. Esther
27. 聖依撒意亞先知經	29. 依撒意亞	23. 以賽亞書	27. Isaias
28. 聖徒瑪竇萬日略	47. 瑪竇福音	40. 馬太福音	47. Evangelium secundum Matthaeum
29. 聖史瑪爾谷萬日略	48. 馬爾谷福音	41. 馬可福音	48. Evangelium secundum Marcum
30. 聖史路加萬日略	49. 路加福音	42. 路加福音	49. Evangelium secundum Lucam
31. 聖若望聖經〔並〕序	50. 若望福音	43. 約翰福音	50. Evangelium secundum Ioannem
32. 諸徒行實經	51. 宗徒大事錄	44. 使徒行傳	51. Actus Apostolorum
33-1. 聖保祿諭羅馬教友書札	52. 羅馬書	45. 羅馬書	52. Epistola B. Pauli ad Romanos
33-2.〔聖保祿諭各林多教友書札·第一札〕	53. 各林多前書	46. 哥林多前書	53. Epistola B. Pauli ad Corinthios I
33-3.〔聖保祿諭各林多教友書札·第二札〕	54. 各林多後書	47. 哥林多後書	54. Epistola B. Pauli ad Corinthios II
34-1. 聖保祿書札〔：與加拉漆亞札〕	55. 迦拉達書	48. 加拉太書	55. Epistola B. Pauli ad Galatas
34-2.〔與厄斐所札〕	56. 厄弗所書	49. 以弗所書	56. Epistola B. Pauli ad Ephesios
34-3.〔與斐理伯城人札〕	57. 斐理伯書	50. 腓立比書	57. Epistola B. Pauli ad Philippenses
34-4.〔與得撒落尼加札·第一札〕	59. 得撒洛尼前書	52. 帖撒羅尼迦前書	59. Epistola B. Pauli ad Thessalonicenses I
34-5.〔與各落梭城人札〕	58. 哥羅森書	51. 歌羅西書	58. Epistola B. Pauli ad Colossenses
34-6.〔與得撒落尼加札·第二札〕	60. 得撒洛尼後書	53. 帖撒羅尼迦後書	60. Epistola B. Pauli ad Thessalonicenses II
35-1. 聖保祿與弟莫德阿及弟多及斐肋孟、噯伯肋約斯、聖亞各伯、聖伯多祿、聖如達書札〔：與弟莫德阿書·第一札〕	61. 弟茂德前書	54. 提摩太前書	61. Epistola B. Pauli ad Timotheum I

35-2. [與第莫德阿書·第二札]	62. 弟茂德後書	55. 提摩太後書	62. Epistola B. Pauli ad Timotheum II
35-3. [與第多書]	63. 第鐸書	56. 提多書	63. Epistola B. Pauli ad Titum
35-4. 聖保祿與斐肋孟寫的札 {經}	64. 費肋孟書	57. 腓立門書	64. Epistola B. Pauli ad Philemonem
35-5. [聖亞各伯之札]	66. 雅各伯書	59. 雅各書	66. Epistola catholica B. Iacobi
35-6. 聖伯多祿之札 {經} [·第一札]	67. 伯多祿前書	60. 彼得前書	67. Epistola I B. Petri
35-7. [聖伯多祿之札·第二札]	68. 伯多祿後書	61. 彼得後書	68. Epistola II B. Petri
35-8. [聖如達之札]	72. 猶達書	65. 猶大書	72. Epistola catholica B. Iudae
35-9. [噯伯肋約斯]	65. 希伯來書	58. 希伯來書	65. Epistola B. Pauli ad Hebraeos
36-1. [聖若望之札·第一札]	69. 若望一書	62. 約翰一書	69. Epistola I B. Ioannis
36-2. [聖若望之札·第二札]	70. 若望二書	63. 約翰二書	70. Epistola II B. Ioannis
36-3. [聖若望之札·第三札]	71. 若望三書	64. 約翰三書	71. Epistola III B. Ioannis
36-4. 聖若望默照經	73. 若望默示錄	66. 啓示錄	73. Apocalypsis B. Ioannis Apostoli
闕譯	26. 雅歌	22. 雅歌	24. Canticum Canticorum
闕譯	30. 耶肋米亞	24. 耶利米書	28. Ieremias
闕譯	31. 耶肋米亞哀歌	25. 耶利米哀歌	29. Lamentationes
闕譯	32. 巴路克		30. Baruch
闕譯	33. 厄則克耳	26. 以西結書	31. Ezechiel
闕譯	35. 歐瑟亞	28. 何西阿書	33. Osee
闕譯	36. 岳厄爾	29. 約珥書	34. Ioel
闕譯	37. 亞毛斯	30. 阿摩司書	35. Amos
闕譯	38. 亞北底亞	31. 俄巴底亞書	36. Abdias
闕譯	40. 米該亞	33. 彌迦書	38. Michaea
闕譯	41. 納鴻	34. 那鴻書	39. Nahum
闕譯	42. 哈巴谷	35. 哈巴谷書	40. Habacuc
闕譯	43. 索福尼亞	36. 西番雅書	41. Sophonias
闕譯	44. 哈蓋	37. 哈該書	42. Aggaeus
闕譯	45. 匝加利亞	38. 撒迦利亞書	43. Zacharias
闕譯	46. 瑪加基亞	39. 瑪拉基書	44. Malachias

引用書目

一、傳統文獻

- 唐·景淨，《大秦景教流行中國碑頌》，收入翁紹軍校注，《漢語景教文典詮釋》，香港：基督教文化研究所，1995。
- 明·羅明堅，《天主聖教實錄》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第1冊，北京：北京大學宗教研究所，2003。
- 明·利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇書信集》，臺北：光啓出版社，1986。
- 明·利瑪竇，《天主實義》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第2冊，北京：北京大學宗教研究所，2003。
- 明·利瑪竇，《辯學遺牘》，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。
- 明·利瑪竇，《畸人十篇》，收入李之藻編，《天學初函》第1冊，臺北：臺灣學生書局，1965。
- 明·利瑪竇，《中國傳教史》(*Storiadell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*)，收入劉俊余、王玉川譯，《利瑪竇全集》第1冊，臺北：輔仁大學出版社、光啓出版社，1986。
- 明·龐迪我，《龐子遺詮》，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2冊，臺北：臺北利氏學社，2002。
- 清·允祿、何國宗等編，《御制曆象考成》，《景印文淵閣四庫全書》第790冊，臺北：臺灣商務印書館，1984。
- 清·馮秉正、楊多默，《盛世芻蕘》，吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》第3冊，臺北：臺灣學生書局，1966。
- 清·賀清泰，《古新聖經》，上海：上海圖書館徐家匯藏書樓藏，清抄本。
- 清·賀清泰，《達味聖詠》，臺北：中央研究院傅斯年圖書館藏，清抄本。

二、近人論著

- 中國第一歷史檔案館編 2003 《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。
- 王碩豐 2013 「賀清泰〈古新聖經〉研究」，北京：北京外國語大學海外漢學中心博士論文。

- 李爽學 2005 《中國晚明與歐洲文學》，臺北：聯經出版公司。
- 李爽學 2013 〈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〉，《中國文哲研究集刊》42(2013.3): 51-108。
- (西) 依納爵·羅耀拉 (Ignacio de Loyola) 著，房志榮譯，侯景文校 2003 《聖依納爵神操》，臺北：光啓文化事業。
- (德) 彼得·克勞斯·哈特曼著，谷裕譯 2003 《耶穌會簡史》，北京：宗教文化出版社。
- 匿名 2014 「聖經公會」(Bible Societies) 條目，《天主教百科全書》(*The Catholic Encyclopedia*) 網址：<http://www.newadvent.org/cathen/02544a.htm> (2014.3.20 上網)。
- 黃錫木 2004 〈「聖經翻譯和傳播」之四：跨宗派的聖經出版工作〉，《時代論壇》2004.4.11。
- 雷永明等譯 1976 《聖經》，香港：思高聖經學會。
- (韓) 鄭安德 2001 《明末天主教和佛教的護教辯論》，高雄：佛光文教基金會。
- 鄭海娟 2012 「賀清泰〈古新聖經〉研究」，北京：北京大學中文系博士論文。
- (法) 熱奈特 (Gérard Genette) 著，史忠義譯 2001 《熱奈特論文集》，天津：百花文藝出版社。
- 蘇精 2012 〈中文聖經第一次修訂與爭議〉，《編譯論叢》5.1(2012.3): 1-40。
- 鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink)、王仁芳編 2013 《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第 28-34 冊，臺北：臺北利氏學社。
- Adams, Hazard. 1971. *Critical Theory Since Plato*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Aquinas, Thomas. 2006. *Summa Theologiae* (vol. 9). Cambridge: Cambridge University Press.
- Auerbach, Erich. 1959. *Scenes from the Drama of European Literature*. New York: Meridian Books.
- Auerbach, Erich. 1974. *Mimesis: the Representation of Reality in Western Literature*. Trans. by Willard R. Trask. New Jersey: Princeton University Press.
- Augustine, Aurelius. 1958. *On Christian Doctrine*. Trans. by D. W. Robertson Jr. New York: Macmillan.
- Augustine, Aurelius. 1999. *The City of God* (vol. 2). Trans. by Henri Bettenson. Beijing: China Social Sciences Publishing House.
- Buckley, Theodore Alois, trans. 1851. *Cannons and Decrees of the Council of Trent*. London: George Routledge and Co.

- Endean, Philip. 2008. "The Spiritual Exercises." In Thomas Worcester, ed., *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1989. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.
- Hauser, Alan J. and Duane F. Watson eds. 2003. *A History of Biblical Interpretation* (vol. 1). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kowalsky, N. 1966. "Die Sacra Congregatio 'de Propaganda Fida' und die Übersetzung der Hl. Schrift." In J. Beckmann, ed., *Die Heiligenschrift in den katholischen Missionen*. Schöneck-Beckenried: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft.
- Lazarist Mission. 1947. *Catalogue of the Pei-t'anglibrary. Latin section*. Peking: Lazarist Mission Press.
- Macartney, George. 1962. *An Embassy to China: Being the Journal Kept by Lord Macartney During his Embassy to the Emperor Chien-lung (1793-1794)*. London: Longmans.
- McGrath, Alister E., ed. 2001. *The Christian Theology Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Pfister, Louis. 1935. *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne Mission de Chine (1552-1773)*. San Francisco: Chinese Materials Center.
- Rochemonteix, Camille De. 1915. *Joseph Amiot et les Derniers Survivants de la Mission Français à Pékin (1750-1795)*. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils.
- Standaert, Nicolas. 2007. "The Composition of Place: Creating Space for an Encounter." *The Way* 46.1: 7-20.
- Whitney, Elspeth. 2004. *Medieval Science and Technology*. Westport, CT: Greenwood Press.

Annotating the Bible in Mid-Qing China: Poirot's Efforts

Zheng Haijuan*

Abstract

Louis de Poirot was a French Jesuit residing in Beijing during the Qianlong-Jiaqing period of the Qing Dynasty. There he produced the *Guxin shengjing* 古新聖經, a translated and annotated edition of the Vulgate Bible in vernacular Chinese. Its unique status as arguably the earliest biblical translation in vernacular Chinese makes Poirot's *Guxin shengjing* of significant value in the history of Chinese biblical translation, despite its unsuccessful attempt to reach a large audience because Poirot's *Guxin shengjing* was never published in the Qing Dynasty. Running to about 1,500,000 Chinese characters in total, *Guxin shengjing* encompasses a rich assortment of biblical translations as well as annotations, which account for approximately 20 percent of the full content. Some annotations frequently render the biblical texts in the light of biblical exegetic and theological conceptions by ancient and medieval church fathers, while other annotations directly allude to Western sciences and humanities. Interestingly, Poirot's practice of annotating the bible paralleled that of Chinese scholars' annotations of Confucian classics during the Qianlong-Jiaqing period, which is probably a historical coincidence. In practice, Poirot innovatively combined his annotations with the Chinese social-cultural context of his time,

* Zheng Haijuan is an assistant researcher in the Institute of Chinese Literature at the Chinese Academy of Social Sciences.

and quite often ventured to attack pagan beliefs such as Buddhism and common superstition. This paper focuses on Poirot's annotations in the *Guxin shengjing* and, by observing Poirot's distinctive approach to annotating the text, tries to analyze how its Western religious and cultural conceptions confront, conflict, or coalesce with those of Chinese culture.

Keywords: *Guxin shengjing* 古新聖經, Louis de Poirot, Bible, biblical exegesis, Jesuit