

《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》

林熙強

書名：譯述：明末耶穌會翻譯文學論

作者：李爽學

出版者：香港中文大學

出版年：2012

總頁數：518

ISBN：978-962-996-553-2

定價：新臺幣920元

其他：此書為「香港中文大學中國文化研究所翻譯
研究中心翻譯史研究論叢·系列之一」



按耶穌會士蕭靜山 (1855-1924) 在《天主教傳行中國考》(河北：獻縣天主堂，1931) 卷三所載萬曆年間傳教史事，當時利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 「駐足肇慶，擔任傳教諸事，煞費苦心。初以言語不通，得于心者，不能達諸口，晉接往來，諸多困難；怠言語通達，尚須考求中國學問，經史之書，不可不讀，古儒今儒之學說，不可不知。幸利公以穎悟之資，而又濟以熱心毅力，不久，即能融會貫通，牢記不忘，即釋道之說，亦能窺其底蘊，然後從事講演，始覺裕如」。熟習明末耶穌會士東颺傳教史事的讀者固然對上述記載瞭然於胸，然細究其實，這段從語言習誦到能考求學問而後著書立說的過程，實則再現了始自中世紀西方博雅教育 (*artes liberales*) 的三門主要學科 (*trivium*)，即藉由學習文法、修辭與邏輯而建構知識的過程。利瑪竇之後的幾位初代來華耶穌會士，如龍華民 (Nicolas Longobardi, 1565-1654)、高一志 (Alfonso

Vagnoni, 1566-1640)、艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649)、陽瑪諾 (Emmanuel Diaz, Jr., 1574-1659) 等人，無一不是經過這樣的陶成訓練而後方能成一家之言。文藝復興時期人文學科教育向為耶穌會士養成訓練重要的一環，由艾儒略《西學凡》(1623)、《職方外紀》(1623)、《西方答問》(1637) 等書中可窺一斑；《西學凡》中由文入理悉之甚詳，文科首要學習「勒鐸理加」(*Rbetorica*)，為其後所有高等教育的基礎準備，其四種細項乃「一古賢名訓，一各國史書，一各國詩文，一自撰文章議論」，而理科第一年學習的「明辯之道」乃指「落日加」(*Logica*)。綜上所述，西儒首先通達中文，使其口能達其心之所得，乃是實踐「文法」習得的過程；繼而考求學問，熟習經史與古今中儒之說，乃是實踐「修辭」的過程；最後融會貫通，甚至能窺釋道之說底蘊，乃是明辨，亦即實踐「邏輯」的過程。設若再從中擷精取粹，則從文法拓展到修辭乃為「譯」之所需，而從修辭延伸到邏輯則為「述」之所本了。

繼前作《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考銓》(2005) 以文類的觀點探索晚明耶穌會士譯著，李爽學教授的新作《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，特別從翻譯的角度——或者說循著當時耶穌會士「夾譯夾述」的譯書策略——以瑞洽慈 (I[vor] A[rmstrong] Richards, 1893-1979) 所謂「細讀」(close reading) 的方式，參互考尋八部耶穌會士「譯述作品」的文學淵源，更爬梳洗剔其在天主教東傳中國史上所佔的宗教與文化意義，最後又將其對基督宗教文學翻譯的關懷，由晚明延伸至有清一代。質而言之，我們可以由縱向與橫向兩個角度看待《譯述》這部翻譯文學論的研究方法：在時間的角度上，《譯述》以晚明為耶穌會翻譯出發點，其縱貫的時代最遠向上溯及西方上古，而書中論述的影響最後又推及清代；職是之故，《譯述》是一本翻譯史研究專書。但設若從文類以及其間由西至東的翻譯源流探討觀之，《譯述》書內所析八部作品橫跨了至少七種文類，李爽學教授逐一考據每部作品翻譯所依祖本，與其間耶穌會士為晚明中國介紹的西方文學與修辭傳統；

因此無論就傳統上淵源 (Crénologie) 與流傳 (Doxologie) 的探討，或媒介學 (Mésologie) 囊括的譯介研究，甚至就文類研究 (Genologie) 的角度來看，《譯述》又是一本紮紮實實的比較文學研究專書。而由這樣橫向的角度續往下探，書內所析八部作品幾乎各為某種文類於華肇跡之作：

其一，利瑪竇譯《西琴曲意八章》是中國首次輯成的歐洲聖樂集，其中「道語數曲」的主題，乃發《舊約·約伯傳》和羅馬詩人荷雷斯 (Horace, 65-68 BC)《歌謠集》(*Carmina*) 之微，又藉證道故事的用喻手段，點出韶華易逝，人壽不永的主旨。

其二，龍華民譯《聖若撒法始末》可謂最早譯介入華的歐洲小說之一，乃中國首見帶有聖傳色彩的靈悟傳奇 (spiritual romance)；傳奇中的三則證道故事與兩則寓言，啟牖故事主人公使之因悟成聖，是故《聖若撒法始末》又具狄爾泰 (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) 所析「成長小說」(*Bildungsroman*) 的教育性質。

其三，湯若望 (Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666) 口譯、陝人王徵 (1571-1644) 筆記的《崇一堂日記隨筆》，乃中國首次譯出的歐洲上古聖傳 (hagiography)。湯若望日課間為王徵譯述的苦修奇蹟，多出自三、四世紀的《沙漠聖父傳》(*Vitae partum*)，王徵又於各篇末漫加評贊以自省，對照其生命歷程，此書懺悔的意含昭然若揭。

其四，高一志編譯的《聖母行實》乃中國首部瑪利亞奇蹟故事集。卷一以《雅各伯原始福音書》(*Protoevangelium of James*) 為主要材料，「推聖母之所自生，與譜其自幼至老歷年之行狀」。卷二則「借古今聖人之言以著聖母之大德，分為十二端，蓋天主賚聖母之恩而舉之於萬民之上者如此」，乃天主教神學中「聖母學」(Mariology) 在華之首布。卷三集百則聖母奇蹟故事，「述其聖迹，亦分十端，則係聖母賚人之恩，萬分之一二也」，目的在引導讀者「發冀望聖母主保之心」。

其五，較之《崇一堂日記隨筆》，高一志編譯的煌煌七卷《天主聖教聖人行實》，則為中國首次譯出的歐洲中世紀聖傳。其內容雖以十三

世紀《聖傳金庫》(*Legenda aurea*, c. 1260) 為主要底本之一，但高氏依宗徒、司教、致命、顯修、隱修、童身、守節為類目重新編次，還加入新的聖傳，如〈顯修卷四〉中的耶穌會會祖聖依納爵 (Ignatius of Loyola, 1491-1556) 行實。

其六，高一志譯《譬學》乃中國第一次逐譯的歐洲修辭學專著，正文前〈譬學·自引〉中對「譬」的解析，更可說是文藝復興修辭學中辭格 (figure) 分類的晚明版本。正文則以「譬法」(trope) 為經，輔以各型「句式」(scheme) 為緯，將〈譬學·自引〉中所論十種譬法實際展現在上下卷六百條格言中。據近人的研究，這六百條格言，近三分之一譯自中世紀重要神學家伊拉斯瑪士 (Desiderius Erasmus, 1466-1536) 編撰的格言集子《譬喻集》(*Parabola sive similia*, 1514)。

其七，艾儒略譯《聖夢歌》乃英國詩於中國之初譯，艾氏翻譯祖本乃傳為熙篤會創會者「明谷的聖伯爾納」(St. Bernard of Clairvaux, 1090-1153) 所作《聖伯爾納的異相》(*Visio Sancti Bernardi*)。而倘以文類觀之，《聖夢歌》更可說是風行於中世紀歐洲的「辯論詩」(debate poetry) 在華之始見，而又粗具「戲劇詩」的特質。

其八，陽瑪諾譯《輕世金書》則為中國第一次見到的歐人靈修小品文集。據陽氏書前〈小引〉，他因翫「篤瑪大賢」之書，故明悟頓啟，而這使人洞知世醜，若鍼南指的四卷寶書，即十五世紀耿稗思的多瑪 (Thomas à Kempis, 1380-1471) 拉丁文版《遵主聖範》(*Imitatione christi*)；但陽氏翻譯祖本亦有可能為十六世紀格蘭那達的路易士 (Luis de Granada, 1505-1588) 修訂過後的西班牙文版《輕世金書》(*Contemptus mundi*)。

單就前述語言上「譯」的角度來看，這八部廣義上的宗教文學作品固然為會士嫻習中文後，應某些特殊時空環境之需，取材自其所識歐洲文學或教會經典的逐譯之作——如利氏應神宗之請以「大朝文字」譯其所習道語數曲之大意、如龍氏在韶州天佛之爭的背景下應信眾之請所譯聖傳傳奇、如高氏欲為同志者商又應九章段子之請所譯西土古賢譬語；

但若就前及「述」的論點觀之，則這幾部作品又當稱之為隱含（甚至明示）譯者傳教與勸善意圖的述宣信仰之作——如艾氏在「異端蜂起正教微」時勸人「世上原無真苦樂」故回頭應速，又如陽氏自謂其所譯之書「若鍼南指，示人遊世弗舛」，希冀讀者「改愆、卻舊、徙新、識己」。翻譯行為中「譯」與「述」間的輻輳複雜如上，無論是比較文學、基督宗教研究與翻譯研究領域的讀者，益發需要《譯述》這樣一本以晚明中國翻譯史為經、又以比較研究方法為緯的專書，助其治整譯源與譯作關係之棼絲。

而在釐清祖本的傳播與譯本無論在文體或題旨上的巧妙轉變之後，身為讀者更關心的可能是在這樣「翻譯的旅行」背後，明末耶穌會士的宗教文學翻譯活動，在當時的中國除了帶來文學新體、又布教與教義宣揚、甚至與反教士人辯難的功能外，第二代、第三代來華耶穌會士是否能持續這樣兼具「譯」與「述」的翻譯策略，而將其影響延續至有清一代？而這樣的翻譯活動造成的流播賡衍，又在傳教之外，為後世帶來怎樣的影響？我們可以藉一則在《中國晚明與歐洲文學》及《譯述》中都曾論及的譬喻為例，利用《譯述》中提供的縱向研究方法，即文學翻譯的脈絡予以審視，看看晚明耶穌會士譯著中使用「證道故事」(*exemplum*)的修辭手法甚至文學傳統，怎樣延續到清季新教傳教士譯著中的「喻道故事」(*parable*)，以為上文問題的解答。

在《畸人十篇·常念死候備死後審第四》(1608)中，利瑪竇謂「常念死候」之第二益乃「治淫欲之害德行」，又謂「五欲之炎發於心，則德危，而受彼燒壞」，故引「若翰聖人」一喻，以「狀世人取非禮之樂」。這則著名的「空阱喻」是這麼開始的：「嘗有一人，行於曠野。忽遇一毒龍欲攫之，無以敵。即走，龍便逐之。至大阱，不能避，遂匿阱中……」(《譯述》，頁409)。《畸人十篇》之後，高一志在《天主聖教四末論》(1624)中也援引同譬，用字幾乎與利氏相同。設若我們權且放下空阱之喻的佛教色彩，及佛典中可覓的種種源流與相同施譬

手法，則將時序往晚清推移，我們可見「空阱喻」不僅仍為會士宣教佈道所用，且從天主教耶穌會士延伸到新教傳教士；而其中情節的鋪展，則又復推演出更具故事性的結構。基督教美北長老會傳教士丁韪良(William Alexander Parsons Martin, 1827-1916)，一八五〇年抵華赴寧波傳教後，又出任京師同文館總教習。咸豐八年(1858)，丁氏發表喻言專集《喻道傳》(*Religious Allegories*)，內容為十六則表述基督教核心教理的喻道故事。在其中一則名為〈分陰當惜〉的喻言裡，我們除了看見「空阱喻」再現外(不過丁文中「空阱」已轉為「深潭」，但匿阱與墮潭之後的情節則同)，我們也看到故事情節的鋪展與描述，又較兩百多年前利瑪竇的「空阱喻」更具文學性：

一士人小負才名，倜儻不羈，恆以風雅自許，而舉止有乖正道。師友多力勸之，不聽，謂：「吾方盛年，何遂拘拘如老成態？」一夕夢遊深山，見山中花木蔥蒨，泉石玲瓏，正令人神怡目蕩。於是捫巉履險，漸入佳境。忽失足墮於潭……

《喻道傳》前「四明休休居士」所書〈序〉有云：「聽子虛之論，未免生疑；聆耳熟之譚，敢云忘倦。至若經翻貝葉，佛道亦尚虛無；曲譜霓裳，仙人悉多遊戲。雖託以相勸，非無警心怵目之詞，而惡此而逃，又為傷風敗俗之事，所以害辭轉能害意，有書不若無書也。」是故要能「中邊俱澈」，勢必要「從罕譬而明」，由是利瑪竇「一人行於曠野而陷於深阱」之喻，到了丁韪良手中，就變成了「小負才名的士人墮潭之夢」這則罕譬了。

但在耶穌會士的譯著中考其源流，其實這則譬喻也是翻譯，乃出自《譯述》第二章討論的《聖若撒法始末》——即「修道至極」的導師把臘盎為啟沃太子若撒法所說的寓言——乃由龍華民譯自佛拉津的亞可伯(Jacobus de Voragine, c. 1229-1298)所著《聖傳金庫》中的聖人故

事。若再探其源，則佛拉津所譯乃是簡本，真正的源頭係聖若望達瑪瑟 (St. John Damascene, c. 676-749) 所著希臘文本《巴蘭與約撒法》(*Barlaam and Ioasaph*)。而此「聖若望」正是《畸人十篇》中利氏所稱的「若翰聖人」。至此「空阱喻」的流播雖已有一清楚的輪廓，但還必須強調此喻由明至清賡衍之餘，場景的改變：在耶穌會士的早期譯本裡，故事場景多為「曠野」，但在丁韞良筆下，卻改譯成了「夢遊深山」漸入的「佳境」。而這樣的「夢中異相」描寫，或者以夢中所見為托的文學手法，又與始自《聖夢歌》的「夢境文學」不無關聯。以《聖夢歌》為前導，新舊兩教傳教士於清季創作或翻譯的夢境文學作品，在丁著前先有法國耶穌會士馬若瑟 (Joseph de Prémare, 1666-1736) 合基督信仰與中國意象為一的〈夢美土記〉(1709)，次有道光年間德國新教傳教士郭實獵 (Karl Gützlaff, 1803-1851) 的《悔罪之大略》。咸豐三年 (1853)，英國長老教會的賓惠廉 (William Chamber Burns, 1815-1868) 又以文言全譯班揚 (John Bunyan, 1628-1688) 的經典《天路歷程》(*Pilgrim's Progress*)；時至光緒一朝，又有來恩賜 (D. M. Lyon) 所譯《續天路歷程》(上海：華美書館，1896)。但在這樣的脈絡中，承韓南 (Patrick Hanan, 1927-) 對十九世紀中國小說的觀察，其間關鍵在於「敘述觀點」(narrative perspective) 的改變：郭實獵《悔罪之大略》的主角雖自稱「弟」，小說中卻指「我」，因此郭著實乃中國小說史上，首次不以全知觀點，而改用第一人稱敘事的小說（《譯述》，頁438）；賓惠廉與來恩賜又為後繼，所譯同樣為第一人稱。按十八、十九世紀，西方小說家開始重視敘述觀點的寫作技巧，而由清季新教翻譯小說中的敘述觀點來看，西方文學的現代性，已藉由傳教士的翻譯，在悄默間進入中國。

若由此回頭再看本書第七章討論的《聖夢歌》，則艾儒略所譯雖是辯論詩而非小說，但「敘述者徹頭徹尾卻是一個同樣進入夢境的『我』，是一個死後也會分裂成『魂』與『屍』的『我』，而這多少已在為將來的第一人稱敘述者的翻譯小說預作準備」（《譯述》，頁

438)。在八部作品的考釋之後，李奭學教授以〈明末翻譯與清末新知的建構〉為結論，將《譯述》的討論視野延續至晚清，亦將關懷從晚明翻譯史延伸至清季知識史的發展。而經由前及橫向與縱向兩種角度，即翻譯史研究與比較文學研究兩種方法，《譯述》精彩申說的結論是，明清之際基督宗教的翻譯文學作品，實可謂中國早期現代性 (early modernity) 之濫觴。而這項結論也是《譯述》這本翻譯研究專著，為晚明耶穌會翻譯史、明清之際中西文化交流史以及傳教士漢學研究等領域，所帶來最新也至為重要的觀察。翻譯學者鈕馬克 (Peter Newmark, 1916-2011) 在《翻譯問題探討》(*Approaches to Translation*, 1981) 伊始嘗謂二十世紀是「翻譯的時代」(the age of translation)，因為放眼十九世紀，「翻譯」多做為一種單向的方法，為聲名顯赫的文豪、哲人與科學家服務，目標受眾則僅為具備知識素養的特定讀者；反觀鈕氏成書的二十世紀，翻譯已然成為一種多國、多語、多元的發展。設若我們從「譯」視其所以，續而從「述」觀其所由，在《譯述》這本專著中，我們可見明末耶穌會士的譯述作品，非但在西方宗教文學的東傳上擔任先鋒，更預發中國文學現代性之先聲。則借鈕氏之言，「翻譯的時代」早已肇興於明末中國。