

重塑女子典範：晚清女傳教士 倪戈氏的《女四書》翻譯

鄧媛媛

晚清以降，有關女性的觀念、話語隨著中國社會的變遷而不斷演變。來華女傳教士不但是這段歷史的見證者，更是借助興辦女學、組織慈善及翻譯寫著等途徑親身參與到近代中國女子典範的重塑。在進行婦女工作的過程中，女傳教士們注意到中國傳統女教書的重要作用，因其天然的教科書屬性，可以在確立行為規範的同時傳播某種意識形態，故投身於女教書的寫譯。本文以 1902 年女傳教士倪戈氏（Helen C. Nevius）對中國經典訓女書《女四書》的語內翻譯為研究對象，透過具體史料及文本分析，探討翻譯文本的選擇動機及其功能，並具體分析在語內翻譯的過程中儒家女性觀和基督教女性觀是如何協商，而倪戈氏最終是如何透過融合兩種女性觀，從而強化基督教文化在中國落地生根的可能性。

關鍵詞：倪戈氏、女傳教士翻譯、女教書、語內翻譯

收件：2024 年 5 月 28 日

修改：2024 年 9 月 11 日、2024 年 11 月 1 日

接受：2024 年 12 月 11 日

Reshaping Female Model: Missionary Helen C. Nevius's Translation of *Woman's Four Books*

Yuanyuan Deng

The discourse and ideas about women have been continuously evolving alongside the transformation of Chinese society since the late Qing Dynasty. Western female missionaries who came to China not only witnessed the vicissitudes of this history but also actively participated in the reconstruction of the Chinese woman model by establishing girls' schools, practicing philanthropy, and engaging in literature works. During their works, female missionaries recognized the significance of Chinese conduct books, as these texts convey the underlying ideology as well as prescribed codes of behavior. In response, female missionaries actively engaged in writing and translating conduct books themselves. This study will focus on the intralingual translation of the Chinese classic *The Woman's Four Books* by female missionary Helen C. Nevius. Drawing on historical archives and text analysis, this paper examines the aims and functions behind Nevius's translation. It specifically examines how Confucian and Christian Victorian ideals of womanhood were negotiated during the translation process, and how Nevius strengthened the possibility of Christian culture taking root in China by merging the two ideals of womanhood.

Keywords: Helen C. Nevius, female missionary translation, conduct books for women, intralingual translation

Received: May 28, 2024

Revised: September 11, 2024; November 1, 2024

Accepted: December 11, 2024

壹、引言

十九世紀與二十世紀之交，女性問題作為中國社會思想反復破立背景下的重點議題之一，吸引了在華傳教士們的關注。中國男女隔離的封建傳統，使得中國女性的活動範圍局限在閨闈之內，也就鮮少有接觸到基督教的機會。此時，女傳教士的存在便顯得尤為重要：即使林樂知（Young J. Allen）等男傳教士對興辦女學、提升中國女子心智等事業極力宣導、再三呼籲，但具體的實踐工作基本由女傳教士全權負責。與男性傳教士主張的上層路線大相逕庭，女傳教士主要在中下階層的婦女及兒童間開展傳教工作。受教會制度所限，這些女傳教士沒有資格擔任牧師，於是轉而深入慈善、醫療、辦學、文字事工等多個世俗領域，並產生了巨大貢獻。

在興辦女學的過程中，女傳教士注意到女教書在中國女教傳統中的重要作用，作為緘管之作，其帶有天然的教科書屬性，是行為規範的確立與指引，而其最終目的是解釋和普及某種意識形態。為了基督教的傳播，女傳教士們依照著中國傳統女教讀物的樣貌形式仿寫或是改寫。其中最早可考的傳教士訓女書為馬典娘娘撰寫的三字經文體布道讀物《訓女三字經》，於 1832 年在新加坡出版。¹ 該書有比較明顯的拼湊痕跡，部分詞句與內容取自《三字經》和《女兒經》，同時融入了福音故事，相比於中國傳統三字經類讀物的識字功能更突出的是對基督信仰與倫理規訓的融合（司佳，2011，頁 243—252）。廣學會第一任幹事韋廉臣（Alexander Williamson）之妻伊麗莎白（Elizabeth Williamson）及狄考文（Calvin Wilson Mateer）之妻狄文氏（Ada Haven Mateer）也曾編著過此類女教書（狄文氏，1908；季理斐，1909，頁 17）。因以宣揚教義為首要目的，這類由女傳教士出版的訓女書基本為創作或是譯自英文。然而，1902 年女傳教士倪戈氏（Helen Coan Nevius）卻選擇了中國幾世紀以來最受推崇的女教讀物《女四書》進行語內翻譯。

¹ 馬典娘娘即是麥都思夫人（Mrs. Walter Henry Medhurst）的妹妹蘇菲·馬典（Sophie Martin）。

倪戈氏為美國長老會海外傳道部（Presbyterian Board of Foreign Mission）派遣來華的女傳教士，於 1853 年與丈夫倪維斯（John Livingston Nevius）一同來到中國，早年駐寧波教區，後轉駐山東芝罘（現煙臺）差會。倪戈氏漢語水準頗高，在華期間一直致力於教育與文字工作直至 1910 年於芝罘去世，是來華女傳教士中的重要代表性人物。但相比於其丈夫倪維斯，鮮有文獻記載倪戈氏的生平及其文字和教育工作中的成就。²而關於倪戈氏本《女四書》（以下簡稱倪本），目前僅有瑞恩·鄧奇（Ryan Dunch）的研究中有所涉及。Dunch（2009）認為該書體現了傳教士試圖參與近代中國有關女性美德話題的討論，並將倪本定義為傳統女訓書的基督教版本。該結論有待進一步商榷，因缺乏對文本生產的歷史語境、譯者倪戈氏的生平履歷背景及其翻譯動機的細緻研究，也就無法對倪本的作用進行準確定位。作為以傳福音為要務的傳教士，是什麼原因促使倪戈氏選擇改寫《女四書》這一集儒家傳統女性觀於大成之作，而非按照過往傳教士的慣例進行原創？她的選擇是否代表著倪戈氏本人認同中國傳統儒家女性觀？上述問題需要聯繫文本產生的歷史語境進行回答。

本文將以女傳教士倪本的語內翻譯為個案，結合具體史料及文本分析，探討翻譯文本的選擇及其功能。透過引入純正婦女意識的概念，文章具體分析了在語內翻譯的過程中儒家女性觀和基督教女性觀是如何博弈，而倪戈氏最終是如何重新闡釋與定義中國女性典範的。需要注意的是，晚清時期，無論是傳教士進行的教育活動還是翻譯活動，都並無統一的組織制度及標準，受地域、經濟、文化等因素影響極大，各有其特殊性。本文期望透過探析女傳教士的文字活動，展現政治和文化中心之外的山東農村地區非智識階層女性受教育情況，同時增進我們對早期教會女校教育目的的理解。

² 關於倪戈氏在山東的傳教經歷可參見其自著傳記 C. H. Nevius（1869）、C. H. Nevius（1895）及 Hyatt（1976）。目前僅有少數研究者關注倪戈氏的文字事工，主要涉及對《路童指要》、《將明篇》、《孩童故事》等作品的討論。參見宋莉華（2015）以及黎子鵬（2012）。

貳、經典化與去經典化：《女四書》地位流變

自古以來，中國雖有女教傳統，但由於男子出仕做官，女子不出閨闈之間的社會性別要求，女性教育的普及度和深度遠遠不及男性教育。「男子八歲入小學，女子十年聽姆教」（王相，1887，頁13），大部分女子都是在閨閣內接受母親或是女師的教導，使用的是蘊含著女性道德行為訓導的經文讀本。在經過長達幾世紀的閱讀、注釋與改寫後，這類女教文本被經典化，擁有了超然的地位與影響力。晚清時期的女教讀物林林總總，數量可觀，除西漢劉向所著的《列女傳》外，要數《女四書》的影響最大。明末，王相將東漢班昭所作的《女誡》，明仁孝文皇后所作的《內訓》，唐宋若莘所著、其妹宋若昭考訂的《女論語》及其母王節婦劉氏所作的《女範捷錄》四部書編纂加注，合訂為《女四書》。在《女四書》輯成合刻前，宮廷與民間並無統一使用的女教文本，可以說《女四書》的出現彌補了這一空缺，同時標誌著古代女子教育的系統化、成熟化（高世瑜，2003，頁151）。從明末至民國，《女四書》共有奎壁齋《女四書集注》本、崇德書院《校訂女四書集注》本兩個系統十餘種版本刊行，印數龐大，甚至在日本、韓國和朝鮮等地影響深遠（雷亞倩、李志生，2020，頁69）。陳東原（2015）曾感歎《女四書》「流毒所及」，「一直到近代，幾乎每一個讀書的女子，啟蒙時都曾讀過」（頁214），可見《女四書》在明清時期女子中的高普及度。

而隨著《女四書》的廣泛使用與流通，《女四書》及其作者也進一步被神聖化。不同於《列女傳》、《新婦譜》等女教文本，《女四書》的特殊性在於四部書皆由女性寫就。囿於客觀社會制度與學識所限，婦女書寫歷來談不上普遍。除出身於名門貴族，或是生活在江南等富庶地區接受過閨塾教育的女子外，普通中下層女性並無書寫的能力，遑論書寫的習慣。因此，女性書寫可以說是特權階級的一種象徵，也是儒家士大夫文化的體現（Ko, 1994, p. 17）。《女四書》的四位作者或是出身富貴儒士之家，或是其後受人賞識，地位顯赫：班昭「博學高才」，恪守婦道，被數次召入宮中教導皇后及後宮

妃嬪，「號曰大家」，後更是被稱為「聖人」（范曄，1965，頁 2784），其所作的《女誡》是歷史上唯一一部被內閣首輔加注的女教讀物；《女論語》的作者宋氏姐妹因才學斐然被德宗賞識，引入宮廷，教授六宮，執掌文簿，《女論語》雖在唐宋時期並未取得同《女誡》一般的地位，但陳東原（2015）認為《女論語》所列節目比班昭《女誡》詳盡切實，因此宋氏姐妹為繼班昭以後的第一個女聖人（頁 92）；仁孝徐皇后則自小受名儒教誨，文采品德出眾，因此受高皇后之教，採古聖先賢關於女子品德的教誨，編成《內訓》以教宮闈；王相之母劉氏雖無詳細事蹟記載，但也出身於江寧富庶地區的書香世家，自幼便擅於文章辭藻，嫁入瑯琊望族王氏後，為夫守節 60 年，以其道德出眾而受旌表，滿門榮耀（王劉氏，1990，頁 172）。³從上述記載來看，文本的推廣與流傳與四位作者顯赫的身份背景脫不開關係，過人的才識與道德上的無暇更讓她們成為女性典範本身，從而擁有了女教聖人的地位。

然而待戊戌變法後，世人對《女四書》的解讀和評價已發生翻天覆地的變化，《女四書》和四位「女聖人」已不再是無法動搖的典範。儘管保守者仍然選擇捍衛傳統儒家女性觀念，但不少文人知識分子已然調轉口風，對《女四書》大肆批駁。時任愛國女校倫理教習的葉浩吾認為中國人最大的劣根性有二，一為幼稚性，二為卑屈性，皆是因儒家對君父之權的偏重造成。而「中國之《女誡》、《女四書》，即教成女子倚賴幼稚、卑屈之男子之法之教科書也」（葉浩吾，1904，頁 560），毀壞中國女子人格。而對於著書的女聖人們，清人的態度總體比較矛盾，一方面感慨歷史上鮮見有才學的女性，班昭等人實屬難得，另一方面卻又痛惡《女誡》等書殘留孔教的舊毒素，奉行的仍是男尊女卑的規則。其中，作為女權主義先驅，何震評價班昭儘管學問「冠絕古今」，然教誨「名曰禮教，實則羞辱而已；名曰義理，實則無恥而已」，更是稱其為「惑於儒家之邪說，自戕同類」，背刺女性，作男子

³ 《女范捷錄》書前有劉氏小傳：「先慈劉氏江甯人。幼善屬文，先嚴集敬公之元配也。三十而先嚴卒，苦節六十年，壽九十歲。南宗伯王光復，大中丞鄭潛庵兩先生，皆旌其門。所著有《古今女鑒》，及《女範捷錄》行世」（王劉氏，1990，頁 172）。

奴隸的大「賊」（何震，2016，頁 67）。1906 年，務本女學堂學生張昭漢秉持著男女平等之說寫就《班昭論》，痛批《女誡》的「卑弱」、「下人」之謬說，教唆女子自暴自棄（張昭漢，1907，頁 113）。自此，《女誡》在知識分子口中從經典淪為罪書。舊的典範受人唾棄，建立新的榜樣成為當務之急，從此西方女傑紛紛登場，批茶女士、羅蘭夫人等西洋女士名噪一時。晚清來華女傳教士均來自「文明」的歐美國家，基本接受過高等教育，更是高呼要解救中國姊妹還其自由，似乎具備了一切先進女性應有的特質，難道她們不正是晚清文人尋找的西方女性典範嗎？然而事實卻是女傳教士並未被知識分子廣泛接納，且在這一歷史節點上，看似「先進」的女傳教士與他們背道而馳：倪戈氏並未引進西方女性傳記等讀物，反而選擇了中國本土傳統女教經典進行改寫。

參、中國女教之範本：晚清傳教士看《女四書》

在華開展女子教育工作後，傳教士們很快意識到了《女四書》地位之重要。1877 年來華新教傳教士第一次全國傳教士大會上，高第丕夫人（Martha Crawford）提出了幾個有關中國婦女工作的問題，其中一點便是對教會對中國女子教育缺乏統一標準的擔憂（Yates, 1878, p. 148）。著名傳教士與漢學家艾約瑟（Joseph Edkins）回應，他在北平的書店尋找適合教導女子的書籍時發現了《女四書》，他認為這四部書就是中國人眼中女教的恰當標準，其中《女誡》、《女論語》提供了不少道德上的規訓，而《內訓》篇幅最長且教導的內容最完備（Yates, 1878, p. 158）。由在華新教差會聯合創辦，且出版持續最長的刊物《教務雜誌》（*The Chinese Recorder and Missionary Journal*）也曾多次登載有關《女四書》的文章。1889 年，潘慎文（Alvin P. Parker）之妻潘雅麗（Mrs. Alice S. Parker）在雜誌上發表了《女論語》的全篇英譯（Parker, 1889, p. 150）。1893 年，編輯部又刊登了一篇題為〈中國女性〉（“The Women of China”）的文章，以王相之母劉節婦及班昭作為中國有

才學之女性代表，旨在說明母教的重要性（F. I. W. V., 1893, p. 115）。⁴ 作為一份英文雜誌，《教務雜誌》的創辦初衷是為了「加強在異教之地進行傳道工作的教友之間的聯繫」（“Introductory,” 1874, p. 2），以便更好地熟悉中國的狀況。這樣一種「面向傳教士自身」（陶飛亞，2007，頁 254）的刊物，體現出了傳教士們對《女四書》作為中國傳統女教書的代表性地位是普遍認可與重視的。在這一前提下，倪戈氏對《女四書》的改寫也就絕非偶然的選擇。倪戈氏於 1833 年出生於紐約塞尼加縣（Seneca County），曾就讀於紐約奧維德學院（Ovid Academy）和安大略女子學校（Ontario Female Seminary）。1853 年 6 月 15 日與倪維斯結婚後，同年夫妻二人於九月受美國長老會海外傳道部派遣，從波士頓（Boston）動身前往中國，1854 年 3 月取道上海，兩周後最終抵達寧波傳教站。倪戈氏夫婦駐寧波傳道站為期四年，期間倪維斯專注於外出巡迴佈道，而倪戈氏主要負責當地婦女及兒童工作。但因倪戈氏不耐寧波的炎熱氣候，身體狀況持續惡化，倪戈氏夫婦於 1861 年轉入登州傳道站，是長老會派遣到山東的最早一批傳教士。轉年，夫婦二人創辦了長老會在山東的第一所教會學校，也是第一所女子學校，即登州女子學堂（Tengchow Girl's Boarding School）。遺憾的是，在登州期間倪戈氏的健康並未見好轉，1864 年，倪戈氏夫婦決定返美休養。1871 年，倪戈氏夫婦時隔五年再度來華，駐紮山東芝罘差會直至分別於 1893 年及 1910 年離世。

縱觀倪戈氏在華的 52 年，可謂經歷豐富，其不但負責多所教會女校和婦女工業學校的管理工作，⁵ 向當地女眷登門佈道外，還堅持進行文字事工，翻譯、創作的文本數量之眾，「至少有男性傳教士能超過」（Memorial Missionary Meeting at the Tenth Church, 1910, p. 22）。尤其到了晚年，除主持芝罘三所女校外，倪戈氏的工作重心基本全放在文字工作上（Woman's

⁴ 潘雅麗於 1878 年受美國監理會傳教士派遣來華，駐蘇州差會，同年與潘慎文結婚。潘雅麗創建了蘇城第一女學堂，於蘇滬等地經管管理多所教會學校，並編譯《動物學新編》、《五大洲圖說》、《訓蒙地理志》等多部教科書。

⁵ 倪戈氏稱之為「鍼線會」（Needles and Thread Club）。貧困婦女被倪戈氏召集起來，有償進行縫紉、紡織工作，與此同時接受基督教知識（C. H. Nevius, 1895, p. 298）。

Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, 1904, p. 265)。總體來說，教育和文字工作是其耕耘最深的兩個領域，而這二者之間又可以說是相輔相成，不少作品都起初是為輔助教學工作而準備，後因極具實用性而被逐漸推廣到其他官話地區（Dickie, n.d., p. 7）。譬如《耶穌教問答》一書就曾翻版數次，李提摩太（Timothy Richard）評價該書是新教傳教士來華後所寫除米憐（William Milne）的《張遠兩友相論》外另一極有影響力的佈道文本，延用幾十年之久，稱得上為傳教事業作出了極大貢獻（Corbett, 1910, p. 22）。

筆者發現的倪本現藏於澳大利亞國立圖書館（National Library of Australia），於1902年由美華書館出版，白紙印刷，每本售價洋錢一角。扉頁寫明由「倪戈氏重訂」，書前有「光緒丙子初夏潘遵祁女四書序」，並「萬曆八年庚辰春三月張居正提神宗皇帝禦制女誠序」（倪戈氏，1902，頁1—3），且四部書每部前均有原序及倪戈氏作小序各一。此外，該圖書館還藏有倪戈氏本人使用的兩版《女四書》（Dunch, 2009, p. 91），其一為光緒丁丑刊於蘇州崇德書院的《校訂女卯書箋注》（以下簡稱《箋注》），《箋注》本為清末潘遵祁因存本「無如翻刻醜陋，增損失真，僅供村塾師口授」⁶（王相，1877，頁1），擔憂詩禮之家不忍卒讀，根據坊間存有的王相本《女四書集注》重新校訂，交付蘇州崇德書院進行刊刻（王相，1877，序）；其二為光緒丁亥年秋六月上海左江書林藏版《狀元閣女四書》（以下簡稱《狀元閣》），是由李光明莊書局承襲崇德書院《箋注》本進行重刻的又一版本。⁷倪戈氏本人所藏的《狀元閣女四書》由左江書林書肆刻印。經比對，《箋注》本與《狀元閣》本前序及書中批註改動處與倪本《女四書》一致，基本可以確定為倪戈氏使用的底本。

⁶ 潘遵祁，字順之，號西璞，蘇州吳縣人。道光25年（1845年）進士，官至翰林院編修。後因無心仕途企歸，隱鄧尉，築香雪草堂，著有《西圃集》十卷。

⁷ 除將《箋注》本中潘遵祁的序改為跋外，《狀元閣》本整體改動不大，為清代最流行的《女四書》版本，被多家書肆覆刻（雷亞倩、李志生，2020，頁67）。本文主要使用《狀元閣》本進行文本對照。

《教務雜誌》曾於 1903 年刊載一則對倪本《女四書》的書評，其作者伊愛德（Mrs. Ida J. Emerick Wight）⁸ 與倪戈氏同屬美國長老會東山東差會，主要負責主持登州文會女校（Tengchowfu Girl's Boarding School）的工作。⁹ 伊愛德開篇即點明倪本提供的是一種道德準則（moral code），並認為該書內容全備，提供了女性生活中一切相關事務的準則，再次確認了倪本《女四書》的教科書性質。伊氏列舉出倪本的種種優點：教誨明晰，訓誡懇切，細節詳盡，相比之下女校使用的其他訓女書或是不夠明白，或是缺乏例子指引。她尤其強調《女四書》範例充足且來源廣泛，這一點非學生自己私下閱讀能所及，並且在一定程度上劃定了女性典範的範圍（Wight, 1903, p. 360）。作為倪戈氏的同工，伊愛德的觀點具有一定代表性。其書評或可以佐證，至少在長老會山東差會所辦的女校內部，倪本具有一定認可度及使用的廣泛性，甚至可能遍及北京、天津等北方官話地區，供其它長老會所辦的教會女校使用。

肆、為何而譯：倪本《女四書》的翻譯動機

倪戈氏因擔憂夫婦二人在華譯著的 30 餘種書「耗盡十年之心血」而散佚，「待至世遠年湮、將不知出自誰氏之手」（倪戈氏，1907，頁 1），於是親自編寫《書目冊》（*A Descriptive Catalogue of Books & Tracts by Dr. and Mrs. Nevius*）中英雙語各一版，收錄了兩人自 1853 年來華後所有翻譯及創作。倪戈氏將其「按次列目」，每部作品皆配有簡介一則，「頗為詳明」（倪戈氏，1907，頁 1）。在《書目冊》中，倪戈氏談到，她是在教會女校本地中國老師的極力推薦下，同意將原版《女四書》引進到女校。該書使用許久，待到倪戈氏仔細審閱才發現其中有違基督教教義的內容甚多，包括一夫多妻、自殺、行祭禮等種種異教元素。倪戈氏戲稱原本《女四書》除了基督教眼中邪

⁸ 即 Mrs Calvin Wight，亦稱懷師母。1898 年與懷卡文結婚後脫離內地會，隨丈夫加入美長老會，駐濟南傳道。1899 年懷卡文病故，義和團運動爆發。伊愛德於 1901 年轉入登州差會。

⁹ 登州女子寄宿學校於 1864 年由 Mills 夫婦創辦，隨後先後由狄邦就烈的姐姐 Mrs. E.P. Capp（即狄邦就烈的姐姐 Ms. Brown）和 Mrs. J. B. Neal、Mrs. Calvin Wight 接管。詳情參考 Corbett（1914）。

教異端摩門教的大本營鹽湖城，其他地方都不適用（C. H. Nevius, 1907, pp. 35-36）。¹⁰ 結合《書目冊》中倪本《女四書》的中英兩版簡介，我們可以推測出倪戈氏的翻譯動機如下。

其一，王相本就是出於對女子讀不懂高深文字的擔憂，才為《女四書》中的字詞與歷史典故等作了詳盡的注解，但倪戈氏仍評價其「文理深厚，恐婦女少能領略」（倪戈氏，1907，頁 27）。1877 年傳教士大會上，艾約瑟曾指出女傳教士的文字工作不應局限於白話文，且不必須只教授孤貧出身的學生（Yates, 1878, p. 159）。然而事與願違，直到清政府官辦學校建立前夕，大部分教會學校接收的學生仍出身中下階層貧寒之家。教會學校教授的科目雖涵括四書五經等典籍，但學生很難有扎實的舊學功底。對於山東長老會鄉村地區的女校學生來說，典故頗多的原版《女四書》顯然超出其知識水平，因此「淺其詞」成為要務（倪戈氏，1907，頁 27）。

其二，倪戈氏發現《女四書》原文本中「有真道不合之理，如多娶妻妾者為盛事，盡節捐生為美談，以及拜偶像祀先，為報本反始之至義」（倪戈氏，1907，頁 27）。英文版簡介中也以文王百子的故事為例，批判《女四書》中一夫多妻制等內容（C. H. Nevius, 1907, p. 36）。根據婦女傳道會 1903 年的報告所述，「（《女四書》）其中所有錯誤的教誨已經被拔除，現在作為一本女校教科書使用」（Woman's Foreign Missionary Society, 1903, p. 19）。文中使用「拔除」（expunge）一詞，表明倪本是對異教元素徹底的消滅，因此受到教會所推崇。後文將對此詳加分析。

其三，《女四書》中雖有諸多不合聖道之處，但不妨礙其「原書詞意俱佳，訓誨寶貴」（倪戈氏，1907，頁 27），其中更是蘊含著「女性日常生活最美的訓導」（most beautiful teaching for the daily life of women）（C. H. Nevius, 1907, p. 36）。倪戈氏認為除應刪去的部分，「這本數百年前出自幾位作者之

¹⁰ 鹽湖城（Salt Lake City）位於美國猶他州（Utah）北部，摩門教（Mormon）自 1847 年 7 月 24 日起將總部設立於此地。摩門教，全稱為耶穌基督後期聖徒教會（The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints）。因其將《摩爾門經》（*The Book of Mormon*）和《舊約》及《新約》並立為立教之根本，動搖了基督教的《聖經》根本，因此其他教派都不承認摩門教是基督教的一員，摩門教教義中一夫多妻制等教條更是受基督徒批判與抵制。

手的書，如今依然有趣且富有啟發性，非常適合當今的教會學校使用」（C. H. Nevius, 1907, p. 36）。由此可見，倪戈氏總體上肯定《女四書》作為女子訓導書的價值，有進行語內翻譯的必要性。

除《書目冊》中寫明的因素外，還有更深層次的翻譯動機隱藏在文本背後。首先，作品的地域局限性及受眾的接受程度促使倪戈氏進行語內翻譯，而非創作。作為「孔孟之鄉」，山東是狄考文口中中國政治和宗教的發源地，儒家氛圍濃厚（Fisher, 1911, pp. 111-112）。芝罘雖屬第二批開放的口岸之一，但受地理位置所限，民眾的教育普及度要遠遠低於上海、廣州等南方口岸城市。依靠興盛的中外貿易往來，幾個南方口岸城市思想及文化氛圍也更為開通，然而山東大部分地區與西方的接觸僅來自於傳教士。且山東長老會所辦的教會學校基本建在農村地區，所面臨的文化環境愈加封閉保守。據倪維斯在山東多年的觀察，農村的識字率甚至還要遠低於中國整體識字率，大概 20 個男性中只有一個可以讀，而女性中幾千個人裡才有一個識字的（J. L. Nevius, 1886, p. 42）。對於女校的存在，大多數父母都抱有懷疑：「女孩子有讀書的頭腦嗎？有誰曾經聽說過專門給女孩辦的學校？即使女孩子能學會讀和寫，又有什麼益處呢？」（Corbett, 1914, p. 13）。倪戈氏曾描述一個中國男子站在小土堆上，遠遠地監視著她的學校，「要看看我到底在做什麼可疑的勾當」（C. H. Nevius, 1895, p. 244）。在這樣的情境下，倪戈氏意識到「外國人著譯的書籍比較容易激起中國人的種族偏見」（C. H. Nevius, 1907, p. 36），對中國傳統典籍進行重訂不失為一個絕佳的選擇。此外，長老會在山東創辦女子學堂的初衷，實際是出於擔憂教會學校畢業的男子娶不信基督教的異教女性為妻，脫離教會，因而需要培養教會女學生成為基督教新娘和母親，培養下一代基督徒（Heeren, 1940, p. 242）。作為宣導封建社會婦道的儒學經典，《女四書》的目的是培養「賢妻良母」，提供的是用來學習模仿的典範與道德的規訓。因此，倪戈氏選擇改寫並保留《女四書》作為教會女校的教材更是順理成章，而這樣一部揚名傳世、廣泛認可的儒家女教經典也同時為倪戈氏背書。

另一方面，倪戈氏夫婦對儒家思想的定位本身就偏向於倫理學，認為它是一種道德體系，而非全然具有宗教的特徵，因此並不排斥而願意加以利用。明末，以利瑪竇（Matteo Ricci）為代表的耶穌會士奉行的「利瑪竇規矩」，即文化適應政策，在新教傳教士中延續了下來。然而不同於耶穌會奉行的全然權貴精英路線，新教傳教士進一步將傳福音的對象擴大到普通民眾。考慮到本土民眾的識字率及受教育水準，傳教士的文字實踐同時呈現出「適應」與「改造」兩個特點：在適應文言、白話、方言等不同語言形式的同時，根本目的是改造出一種「以基督福音語言為精神靈魂、具有超越時間與空間限度且具有地域階層民族普適性與統一性的新語言」（段懷清，2019，頁66）。而傳教士這種寬容的態度與暗含的野心也體現在宗教層面。1888年，理雅各（James Legge）已展現出對中國宗教的包容，他呼籲無論是儒教，抑或道教、佛教，只要是其中有益的部分，就可以被認同（Legge, 1888, p. 65）。因此，晚清傳教士應對儒教的策略，可以說是歷經了從「孔子或耶穌」到「孔子加耶穌」的思想轉變（李明德，2015，頁239）。

在這一歷史背景下，倪戈氏對《女四書》的改寫實際上附和了男傳教士的基本主張，向語言形式和宗教的「適應」與「改造」宣導靠攏。在《中國和中國人》中，倪維斯評價「儒家思想的理論體系在許多方面都堪稱卓越」，孔子是「務實的哲學家」，他「傳授的倫理學和道德體系是獨立於《聖經》神喻世界的……對我們白種人也會產生持久的影響」（倪維斯，1869／2011，頁29）。而倪戈氏也主張「與其把中國人對孔子的尊崇視為宗教，還不如說儒教體現了中國人對科學和人文的摯愛」（倪戈氏，1869／2015，頁39）。然而，儘管倪戈氏夫婦肯定儒家思想對人道德上的教化，但也發覺「雖然孔子沒有正面教誨人們崇拜偶像，但他言傳身教，予以鼓勵，尤其是以一種隱晦的方式，即祭拜先祖」（倪戈氏，1869／2015，頁39）。倪戈氏認為，只要將這些不合教義的元素刪去，使用儒家經典《女四書》作為女校教科書便是個恰當之舉。

伍、兩種女性觀的協商：《女四書》的語內翻譯實踐

一、倪本與語內翻譯

基於符號學，雅各布森（Roman Jakobson）將翻譯分為語內翻譯，語際翻譯與符際翻譯三種。其中語內翻譯，抑或說改寫（rewording），被定義為在同一種語言內，用一些語言符號去解釋另一些語言符號（Jakobson, 1959, p. 233）。相比於語際翻譯，學界對語內翻譯的研究明顯不足（許鈞，2014，頁 268；Baker, 1998, p. xvii）。事實上，無論是《聖經》、莎士比亞（Shakespeare）戲劇的複譯，還是佛教的解經傳統，抑或是中國文人對古籍的箋注疏解，以及將文言小說改為白話文，語內翻譯的現象可謂隨處可見。針對文學文本，學者探討了語內翻譯的特徵為何（Zethsen, 2009），透過對丹麥文《聖經》翻譯的不同版本進行比照研究，她總結出「知識」（knowledge）、「時間」（time）、「文化」（culture）、「空間」（space）四個決定因素。知識指的是目標讀者的基礎能力（學識）及與背景或專業相關的認知水平；時間則指原文本與翻譯文本之間的時間距離，例如語言和知識的新舊往往引發語內翻譯的需求；當使用同一語言的群體來自不同國家或民族時，文化差異也會產生，這時語內翻譯有助於雙方的溝通；空間則指文本根據不同需求進行刪減或擴展的現象（Zethsen, 2009, pp. 805-807）。在上述任一或是幾個因素共同的影響下，譯者可根據預期讀者的不同需求，對原文本進行補充、加註、評述、改變結構、刪除、改變語言形式（古文或現代文字）及風格（書面或口語化）等調整（Zethsen, 2009, pp. 802-805）。在此定義下，山東農村地區教會女校學生的知識水平，儒家女性觀與基督教女性觀的差異，義和團運動的歷史背景三個因素共同作用，催生了倪戈氏對《女四書》的語內翻譯。

倪戈氏將其所作的工作定義為「重訂」，即重新修正之意。與《箋注》本相比照，倪本最為明顯的改動便是語言的簡單化與釋義的添加。表 1 以《女範捷錄》為例。

表 1

王相原文與倪戈氏語內翻譯對照表

《箋注》本	倪本《女四書》
是以孟母買肉以明信，陶母封鮓以教廉。和熊知苦，柳氏以興。晝荻為書，歐陽以顯。王相註：孟子少鄰於屠家，問母殺豬何為。母戲曰：與汝食也。既而悔曰，與子戲言，是教以不信也。乃解簪耳，貨肉以示信……母夫人用蘆荻書畫以教讀（王相，1877，頁 23—24）。	孟子之母仇氏，夫早亡，家且貧，惟以紡織度日。臨近屠戶，孟子見而問母曰：殺豬何為？母戲曰：與爾食。既而悔曰，與子戲言，是教以不信也。乃典簪耳，貨肉以食之。孟子嬉戲，每學屠豬，母見之，歎曰：常居此，恐長子殘忍之心，遂遷之。又鄰墓田，孟子見哀哭者，即學哀哭。母歎曰：常居此，仍無益於子也。又遷之，擇鄰學館，孟子即請入學館……母用荻畫灰以教讀，後至貴顯（倪戈氏，1902，頁 2—3）。

清人周中孚稱《女範捷錄》「行文純乎駢體，所以便女子成誦也」（周中孚，2007，頁 705）。而從表 1 中例觀之，倪本並未保留原文的韻律感，而是融合王相之注增補言辭，極盡明晰地闡釋故事始末。¹¹ 作為教科書使用，倪本用詞質樸，近乎口語，淺顯易懂，更利於學生理解各種道德準繩，模仿各類範例。這正符合羅選民對語內翻譯適應（adaption）功能的定義：教師可在課堂中使用簡化版或釋義版進行教學（Luo, 2019, p. 2）。¹² 此外，《狀元閣》本及《箋注》本都採取了雙行夾註的版式排列，倪本也未遵循這一慣例，而是將王相箋注的內容與倪戈氏個人的觀點結合，直接改變了《女四書》原文的形態。此時，譯者不再僅是評議者，而直接提升到與原作者同等的地位。倪戈氏悄然與原作四位「女聖人」齊肩，擁有了重新定義女子典範的權力。

對比分析《箋注》本、《狀元閣》本與倪本，倪戈氏對原文進行的修改可歸為兩類，一是將原文直接刪除，二是在原文基礎上斟酌修改。

¹¹ 廣學會（Christian Literature Society for China）第二任總幹事李理斐（Donald MacGillivray）彙編的基督教書目中收錄了《女四書》條目，並將其歸為「適用於婦女兒童的簡單書籍」（Easy books for women and children）主題下「千字文」（Thousand Character Classic）一類（MacGillivray, 1907, p. 40）。但倪本實際上並不全然符合千字文四字一句的格式及聲律和諧的傳統。

¹² 羅選民提出語內翻譯具有指涉（referential），適應（adaption）及塑造國家現代性（shaping a nation's modernity）的功能。見 Luo（2019）。

二、異教元素的拔除

《書目冊》中，倪戈氏提及其對一夫多妻制、自縊、拜偶祭先等內容進行了刪除。談及有關「迷信」的元素，首當其衝的便是中國性別倫常秩序中男女與陰陽之間的對應，這同時也是《女四書》的核心概念之一。陰陽之說本受春秋時期陰陽說和戰國前期老子學說的影響，而非來自儒家傳統（朱伯崑，1995，頁40）。《易經》將天地、男女、君臣等關係與陰陽對應，「乾為天，為圓，為君，為父」，「坤為地，為母，為布，為釜」（楊天才、張善文，2011，頁659），而董仲舒「治《公羊春秋》，始推陰陽，為儒者宗」（班固，1962，頁1317）。經漢儒的發展，陰陽學說與男女兩性權力真正聯繫在一起，並確立了陽尊陰弱、男尊女卑的地位。劉向（1937）認為：

陽者，陰之長也。其在鳥則雄為陽，雌為陰；其在獸則牡為陽，而牝為陰；其在民則夫為陽，而婦為陰；其在家則父為陽，而子為陰；其在國則君為陽，而臣為陽，故陽貴而陰賤，陽尊而陰卑，天之道也。（頁178）

也就是說，無論是自然界的鳥獸，還是三綱之說的夫婦、父子、君臣，幾組關係中的尊與卑皆是天意，男尊女卑實際上是順應天地之道。《女四書》可以說完整承襲了基於陰陽學說之上的性別秩序：

乾象乎陽、坤象乎陰、日月普兩儀之照、男正乎外、女正乎內、夫婦造萬化之端五常之德著、而大本以敦，三綱之義明，而人倫以正。故修身者，齊家之要也，而立教者，明倫之本也。正家之道，禮謹於男女，養蒙之節，教始於飲食，幼而不教，長而失禮。在男猶可以尊師取友，以成其德。在女又何從擇善誠身，而格其非耶？是以教女之道，猶甚於男，而正內之儀，宜先乎外也。（王相，1887，頁20—21）

《女範捷錄·統論篇》開宗明義，對儒家性別體系進行了完整梳理，從乾坤陰陽說到男女。其中化用《彖》中「家人，女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也」（楊天才、張善文，2011，頁331），所謂「正」，

指的是事物臻於完美，即「所需要運行在恰當的地位，恰當的限度，恰當的時間」（馮友蘭，1985，頁202）。劉氏意在說明而這套男女性別規範的合法性與重要性，而倪本將該篇直接盡數刪去。除陰陽之說外，倪戈氏將涉及到祭祖拜禮、積善行德等「迷信」的篇目章節也一併刪去。¹³

而談及貞、烈二字，王氏的定義是「艱難苦節謂之貞、慷慨捐生謂之烈」（王相，1887，頁28），似乎女子守節只能透過自殘和自縊的方式來體現。《女範捷錄·貞烈篇第四》一節中處處皆是自殘明志、以身殉節的例子，如夏侯令女截耳剗鼻以持身不改嫁，王凝之妻李氏因旅店主人牽其手，而自劈其掌以明志等等（王相，1877，頁9）。而在基督教教義中，自殺是無法挽回的罪過之一。神學家湯瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）強調自殺的不合法，因其不但違背了自愛的教義，更是由於人的生命是上帝賜予的，自縊就相當於侵犯了上帝對人生命的掌控權（Aquinas, 1964, part II, Q64, A5）。潮州女傳教士斐爾德（Adele Marion Fielde）筆下的中國女傳道說：

中國婦女不知道自殺是邪惡的事情。只有我們基督徒接受了這樣的教導：我們都是神的財產，不能毀壞神所有的一切。我們唯一的價值在於正確地生活，知道自己必須要到天國去，並且需要時間來做準備。

（Fielde, 1887, p. 212）

女傳教士們一直力圖扭轉中國婦女對自殺的認知。在倪本中，倪戈氏將該節涉及殉節，剗鼻挖眼，刺面截耳等極端行徑的段落直接刪去。

最後，倪戈氏將《女四書》原書中關於一夫多妻的部分悉數刪去，涵蓋了納妾、重婚、嫡庶關係等內容。¹⁴ 一夫一妻制是基督教新教的重要制度之一，《聖經》中強調「二人合為一體」的小家庭，使徒保羅也叮囑教會職事「只做一個婦人的丈夫」（《聖經和合本》，2011，提摩太前書3：12）。

¹³ 刪去的內容包括《女論語》積善章第八，崇聖訓章第十，奉祭祀章第十五及《女範捷錄》統論篇。

¹⁴ 《女誠·專心第五》中「禮夫有再娶之義、婦無二適之文」（王相，1887，頁9），《女範捷錄·貞烈篇》中「男可重婚、女無再適」（王相，1887，頁28），《女範捷錄·慈愛篇》中「女之貴而廢嫡庶之儀、不以君母之尊而失夫人之禮、莊姜戴嬀淑惠見於國風」（王相，1887，頁37—38）等例。

三、純正婦女意識與儒家女性觀的協商

學者王成勉（Wang Chen-main）曾在研究《基督教會年鑒》中的中國女信徒傳記時指出，許多已婚中國女教徒即使皈依基督教，仍然遵循相夫教子，勤儉持家的儒家婦德傳統，並受到傳教士讚揚，這表明儒家和基督教對女子典範的定義有很多相似之處（Wang, 2010, p. 177）。由此推論，倪戈氏選擇《女四書》進行重訂，便可說明其認可中國儒家傳統女性觀與美國維多利亞（Victorian）女性觀擁有共通之處。因此，她誇讚《女四書》「原書詞意俱佳，訓誨寶貴」（倪戈氏，1907，頁 27）也就不令人訝異了。《書目冊》中，倪戈氏稱除不合教義的有害內容被刪去，其餘部分完全保持原文內涵（C. H. Nevius, 1907, p. 36）。然而，經過進一步的文本對照，便會發現倪本並非如其所述的那般忠實，實際上改動頗多。兩種女性觀或許擁有相似的表現形式，但蘊含的內核是迥然不同的。

十九世紀，美國經歷了工業化與城市化的極速發展，隨之而來的是經濟模式與社會形態的變遷，使得傳統的性別角色分工受到挑戰。在這一歷史背景下，美國社會中產生了捍衛與進一步加強女性傳統角色的呼籲，掀起了一陣家庭文化的狂熱。美國社會對女性理想形象的期待，正如考文垂·派特莫爾（Coventry Patmore）詩中塑造的「家中的天使」（the angel in the house）那般優雅、溫柔、純潔而無私（Patmore, 1866, pp. 6, 18）。這樣一個完美的女性典範是家庭的衛道士，是美德的體現與道德的泉源，似乎彙集了一切美好而刻板的女性特質。在無數雜誌、新聞、書籍對「家中天使」的呼籲下，一種衡量「真正女性」（true womanhood）的標準便誕生了，其中包括顧家（domesticity），純潔（purity），順從（submissiveness）與虔誠（piety）四個面向進行衡量（Welter, 1966, p. 152）。在這一時代背景下成長起來，親身經歷維多利亞社會規訓的倪戈氏，自然深受純正婦女意識的薰陶。她對《女四書》的翻譯實際上是在這一框架下進行「量體裁衣」，將《女四書》改造成了符合她訴求的女教書，與此同時，兩種不同的文化語境下誕生的女性觀也經此完成了對話與協商。

首先，家庭是維多利亞女性觀的基石。面對經濟的極速發展帶來的血汗工廠、童工、極端貧窮等社會問題，教會體系極力宣導用宗教的力量來提升公眾道德。當男性在外受到世俗生活的侵害時，由虔信婦女主導的家庭便成為其抵禦道德墮落的避風港。來到中國後，倪戈氏對中國女子進行了細緻的觀察。相比於上層女子養尊處優下的無所事事，她誇獎中下層女子，繁忙而勤勞，重視家事（C. H. Nevius, 1869, p. 119），家務勞動成為其判斷女性是否參與到維繫家庭運轉中的標準。而《女四書》各篇章無不強調家庭的重要，不但包括對女紅、中饋、清潔等家務事提供了具體的指導，¹⁵ 並且提點告誡女子承擔妻子、母親、兒媳等不同家庭角色時與家人的相處之道。由此可見，兩種女性觀同樣強調家庭之於女性的重要，然而，其背後依託的價值體系卻截然不同。

基督教女性觀的顧家是基於男女本質天生論，《聖經》中有「女性是更軟弱的器皿」（《聖經和合本》，2011，彼得前書 3：7）的訓導，而宗教之外，19 世紀科學性別主義（scientific sexism）的盛行更支持了這一觀點。生物學家認為女性與男性生理上擁有本質區別，因為女子體弱，其承擔家庭主婦及兒童培養者的角色是必然結果（Ellis, 1934, p. 130）。《女四書》中可見關於女性之弱的討論，如「古者生女三日，臥之床下，弄之瓦磚，而齋告焉。臥之床下，明其卑弱，主下人也」（王相，1887，頁 2—3）。倪戈氏刪去「而齋告焉」一句有關祭禮之言，而保留了班昭的女子「卑弱」之說（倪戈氏，1902，頁 1）。然而，如上文分析，儒家女性觀對男強女弱、男出仕女治家的推崇，是基於陰陽學說之上的性別秩序。因此，倪戈氏將《女誡》中「陰陽殊性，男女異行。陽以剛為德，陰以柔為用。男以強為貴，女以弱為美」（王相，1887，頁 5）一句，改為「成男成女，性本殊也。治外治內，事各異也。男剛勇為貴，女智柔為美」（倪戈氏，1902，頁 2），倪戈氏意在強調男女

¹⁵ 參見《女論語·營家章第九》：「以息止灰塵，言清晨灑掃，以滌除穢，除去邇邇，不惟優雅清閒，而眼前開爽，門戶光輝矣，耕田下種，莫怨辛勤，炊羹造飯，饋送頻頻，莫教遲慢，有誤工程」（王相，1887，頁 14）。

之間的區別是生理性的、本質的，兩者要扮演的角色也就自然不同，因此負責的領域才有內有外。

其次，對於維多利亞時期的女性來說，另一項極重要的特質是純潔。儘管《聖經》中對純潔的指涉體現在信仰、道德、性等多個層面，但肉體的貞潔無疑是維多利亞時期女性的一項重要衡量標準。失去貞潔意味著價值的徹底毀滅，這樣的女性將不再是女性，而是一種更「低級」的生物，不再值得被愛，且不適合再成為伴侶（Welter, 1966, p. 154）。清人對貞潔的嚴苛更不必說，為了防止性的墮落，《女四書》中處處是對女子言行舉止的訓誡：

莫離閨庭，有客在戶，莫露高聲。不談私語，不聽淫聲。黃昏來往，秉燭掌燈。暗中出入，非女之經。一行有失，百行無成。（王相，1887，頁 18；倪戈氏，1902，頁 8）

但需要注意的是，儘管儒家女性觀與維多利亞女性觀一致推崇貞潔，但倪戈氏並不贊成儒家傳統中對極端守節的倡導：其一，如前文所述，她反對女子採取自縊、自殘的手段保護貞操，因此將對「貞烈」的定義從極端的「慷慨捐生」（王相，1887，頁 28）變成了寬泛的「守身不辱」和「遇難不屈」（倪戈氏，1902，頁 5），女子表達堅貞的方式從而演變為曉之以情，動之以理；其二，倪戈氏還摒棄了原本中女子「不更二夫」，「一與之醮，終身不移」、「男可重婚，女無再適」（王相，1877，頁 28）的觀點，賦予女子和離的自由；其三，倪戈氏否定了儒家女性觀中極端的「男女之防」，將《女範捷錄·秉禮篇》中季康子隔帨拜會其叔祖母及齊孝公夫人因車帷掉落而自縊的範例刪去（王相，1887，頁 38）。

再次，順從是最具女性特質的一項美德。《聖經》中的此類訓導不勝枚舉，《彼得前書》中說到：「你們做妻子的，要順服自己的丈夫」（《聖經和合本》，2011，彼得前書 3：7）。而女子的「順」同樣是《女四書》的重點內容之一，《女誡》中，班昭論述女子最大的禮儀就是恭敬柔順：「然則修身莫如敬、避強莫若順、故曰、敬順之道、為婦之大禮也」（王相，1887，頁 6）。倪戈氏在贊同之餘進一步補充女子敬順的方法，即「敬則不驕、

順則不強」（倪戈氏，1902，頁2）。然而，倪戈氏雖同意「女子卑弱，主下人也」（王相，1887，頁2-3；倪戈氏，1902，頁1），但並不意味她認同女子人格上低於男子。倪戈氏觀察到，中國一家之中兒媳往往十分不幸，經受著丈夫及其母的「雙重暴政」。自結婚那天起，「被動順從和無條件服從」（passive obedience and unconditional submission）就成了她們的行為準則（C. H. Nevius, 1869, p. 421）。《聖經》中，夏娃為亞當的肋骨所造，也就是說夫妻兩者，實際上是一體共生而互為輔助。家庭中「男子之所以為頭」，是為了強調男子作為家庭責任人的角色。基督教推行一種有序的家庭生活，唯有夫妻各有分工，履行好相應義務，才能享受到隨之而來的權利。女子之所以順從，也是出於維繫家庭和諧的目的，但歸根結底夫妻雙方人格與靈魂上應是平等的，丈夫應當如何平等尊重對待妻子，及要像愛護自己的身體骨肉一樣愛護自己的妻子（《聖經和合本》，2011，以弗所書5：28）。《內訓·母儀》一章中說：「孔子曰、女子者、順男子之教、而長其理者也、是故無專制之義、所以為教、不出閨門、以訓其子者也」（王相，1887，頁43）。《大戴禮記·本命》解所謂婦人，實際是「伏於人」（戴頂，2005，頁1384）。在儒家性別觀念中，女子屬陰卑，因此心智上不如男子，因此該處處順應男子的教導而沒有自作主張的道理，這也就是三從之道的由來。倪本將該段改為：「材力聰明，男女無異。男子立教四方，為國家育賢才。而女子不出閨門，亦能立法施教，善訓子女也」（倪戈氏，1902，頁10）。倪戈氏首先從根本上否定了女子智慧上弱於男子的觀念，並再次強調女子作為母親在家中施行母教，男子在外樹立教化，是公域與私域的界限區分，而非一味出於「順男子之教」。因此，倪戈氏並不認可儒家觀念中因女子地位低下而產生的「被動」且「無條件」的順從。

最後，倪本中「貞潔」、「愛家」、「順從」三點均有體現，唯有「虔誠」這一特質缺席。檢視維多利亞時期種種女性出版物後，韋爾特（Welter）認為宗教，或者說虔誠，是女性道德的核心和力量的重要泉源（Welter, 1966, p. 152）。尋找伴侶的年輕人被警告首先要尋求虔誠，因為如果有了虔誠，其他

一切品質都會隨之而來（Percival, 1849, p. 37）。女性的關懷與被認為是上帝的禮物，她們相比於男性更熱心於宗教，也就更快得到拯救，從而有能力拯救家人，乃至整個社會。因此，培養虔誠的女性被寫入無數女校的辦學宗旨中（Welter, 1966, p. 154）。奇怪的是，作為一名虔誠的女傳教士，倪戈氏懷揣廣傳基督教、拯救異教姐妹的目的來到中國，卻絲毫未在其改寫的《女四書》中強調信仰上帝的力量。如鄧奇所指出的，民國前的新教出版物普遍將西曆的出版日期標記為「耶穌降世某某年」，或「主後某某年」以凸顯其宗教性質（Dunch, 2009, p. 89）。但是，倪本出版年份僅寫為光緒二十八年歲次壬寅，西曆一千九百零二年，且未像美華書館的其他出版物一般寫明刊印機構。單從封面來看，《女四書》已與世俗出版物無異，而書中內容對基督教、上帝、耶穌、信教等元素也是隻字未提。此時，虔誠的缺席到底意味著什麼？

結合倪戈氏的表述，筆者有以下幾點猜測：首先，倪戈氏在《書目冊》中點出了選擇《女四書》進行語內翻譯，而非重新編寫訓女書的原因。她自知經過重訂的《女四書》在眼光精明毒辣且守舊的本地人眼裡，大抵就像「沒有哈姆雷特的《哈姆雷特》」（*Hamlet with Hamlet left out*）（C. H. Nevius, 1907, p. 36）。經過語內翻譯，這本中國女訓書的儒家內涵悄然間改變，但慶幸的是，相比大部分外國人所寫的書，這樣一本古典女教作品不易激起中國讀者的種族偏見。此外，絕大部分讀者對原著並不甚熟悉，因此不會發現什麼異樣（倪戈氏，1907，頁36）。也就是說，倪戈氏首要考慮的是《女四書》作為中國女教經典，比外國人寫的書引起的反感要少。

如前文所述，倪戈氏之所以格外顧及中國讀者的反應，與文本生產的歷史語境密切相關。1899年，義和團運動在山東爆發，倪戈氏見證了拳亂的整個過程，在與母會的往來信件中屢屢提及起義之慘痛可怕：同工及當地教徒遇害的消息屢屢傳來，據倪戈氏統計，山西、山東、直隸和浙江四地共有106名新教傳教士及其子女喪命（C. H. Nevius, 1900）。被殺害的中國信徒人數更為可怖，人心惶惶之下，選擇放棄信仰以免遭迫害者不在少數（Elterich, 1900）。「沒有人知道未來有什麼在等著我們。我們希冀準備好，如上帝安

排的那般，或是赴死或是求生」（Woman's Foreign Missionary Society, 1901, p. 16），基督教在中國的未來一時間前途未卜。芝罘差會屬山東東部差會，較山東西部的濰坊、濟南等地受影響小些，但各類傳道工作仍一度中斷。起義結束後，教會學校的學生仍恐懼其餘威，不敢繼續求學，導致許多較小規模的學校學生數量銳減，學校遲遲無法重開。甚至到了 1903 年，倪戈氏所在的山東差會的傳教工作依舊受到義和團運動的影響（Woman's Foreign Missionary Society, 1903, p. 20）。在義和團運動後的幾年中，山東的傳教士們對於各類差傳工作都採取了更為謹慎的態度，這也可解釋了倪戈氏對於在《女四書》中貿然添加基督教元素的擔憂。此外，倪本作為教會女校的教科書使用，教師或可在教授過程中補充與教義有關的內容，而避免直接添加在書中。從文本層面來看，與其說倪本為《女四書》的基督教化（Christianized）版本（Dunch, 2009, p. 84），倒不如說它是一部「淨化版」（sanitized version）來得更為貼切。倪戈氏在消滅所有「異教」元素的同時，避開了易引起中國人反感的基督教元素，從而避免了因被審查而帶來的衝突。透過翻譯，倪戈氏在儒家傳統女性觀與基督教女性觀兩方之間不斷協調，找到共同空間，而達成讓中國人與傳教士雙方皆大歡喜的目的。

陸、餘論

在「順男子之教，而長其理者也」（王相，1887，頁 43）的觀念下，中國古代精英女性的《女四書》書寫意圖於達到「有賢女然後有賢婦，有賢婦然後有賢母，有賢母然後有賢子孫」（陳弘謀，1921，序）的最終目的。而倪戈氏藉助《女四書》的教科書功能，向中國廣大的中下層女性灌輸成為妻與母後要遵守的教條與要承擔的責任，希冀培養教會女學生成為基督教新娘和母親，組建基督教家庭，培養出一代代基督徒。兩方期待的結果雖不同，但為達成目標，使用的策略別無二致。因此，倪戈氏在重訂《女四書》的語內翻譯實踐中發掘出儒家傳統女性觀與維多利亞式女性觀諸多共通之處：同

樣是以家庭為基石，強調女性對道德的捍衛，輔以對貞潔的堅守及對服從的推崇。倪戈氏巧妙地借用兩種女性觀之間的相似，刪除《女四書》原本中不符基督教教義的內容，將基督教對女性的期待不動聲色地傳遞給中國女子。而這一過程中，《女四書》中的儒家女性典範在倪戈氏的演繹下發生了微妙的變化，悄然擁有了新內涵。

晚清最後十年，包含廢除科舉在內的一系列改革最終促成了傳統儒學的衰落。儒家道德說教在劇變中成為舊學，逐漸失去號召力被時代拋下，因此，倪戈氏的《女四書》很可能不會對中國社會造成持續性的影響（Dunch, 2009, p. 100）。但在 20 世紀的伊始，新制度確立的前夕，倪戈氏在義和團運動的餘波中進行了對《女四書》的翻譯與詮釋，我們可以將此看作是晚清時期基督教文化與儒家文化碰撞與交融的一個縮影，同時窺見在知識精英分子圈層和文化中心以外的一隅，傳教士試圖改變中下層階級女子觀念的嘗試。

參考文獻

中文文獻

王相（編）（1877）。《校訂女卯書箋注》。崇德書院。

【Wang, X. (Ed.). (1877). *Jiao ding nu maoshu jianzhu*. Chongde Shuyuan.】

王相（編）（1887）。《狀元閣女四書》。江左書林。

【Wang, X. (Ed.). (1887). *Zhuangyuange nu sishu*. Jiangzuo Shulin.】

王劉氏（1990）。〈王節婦女範捷錄〉（王相晉升訂注）。載於梁汝成、章維（標註），《蒙養書集成·二》（頁172-204）。三秦。

【Wang, L. S. (1990). Wang jie funu fan jie lu (X. J. Wang, Annot.). In R. C. Liang & W. Zhang (Annot.), *Mengyangshu jicheng* (Vol. 2, pp. 172-204). Sanqin.】

司佳（2011）。〈基督教女性三字經體布道文本初探——以《訓女三字經》為例〉。《東アジア文化交渉研究》，4，243—252。

【Si, J. (2011). A preliminary study on Christian missionary pamphlets in trimetrical Chinese: Sophie Martin's *Three-Character Classic for Girls*. *Journal of East Asian Cultural Interaction Studies*, 4, 243-252.】

朱伯崑（1995）。《易學哲學史》（第一卷）。華夏。

【Zhu, B. (1995). *Yixue zhexueshi* (Vol. 1). Huaxia.】

何震（2016）。〈女子復仇論〉。載於萬仕國、劉禾（校注），《天義·衡報》（頁49—80）。中國人民大學。

【He, Z. (2016). Nuzi fuchou lun. In S. G. Wan & H. Liu (Annot.), *Tianyi: Hengbao* (pp. 49-80). Renmin University of China.】

宋莉華（2015）。《近代來華傳教士與兒童文學的譯介》。上海古籍。

【Song, L. H. (2015). *Jindai lai Hua chuanjiaoshi yu ertong wenxue de yijie*. Shanghai Ancient.】

李明德（2015）。《明清時期西方傳教士中國儒道釋典籍之翻譯與詮釋》。商務。

- 【Li, M. D. (2015). *Ming Qing shiqi xifang chuanjiaoshi Zhongguo rudao shi dianji zhi fanyi yu quanshi*. The Commercial.】
- 狄文氏（1908）。《家學集珍》（第二版）。美華。
- 【Mateer, A. (1908). *The Christian home in China* (2nd ed). American Presbyterian Mission.】
- 周中孚（2007）。《鄭堂讀書記》（上）。北京圖書館。
- 【Zhou, Z. F. (2007). *Zhengtang dushuji* (Vol. 1). Beijing Library.】
- 季理斐（1909）。《慕牧師木鐸記》。廣學會。
- 【MacGillivray, D. (1909). *Mu mushi muduoji*. The Christian Literature Society for China.】
- 段懷清（2019）。〈「深文理」：晚清新教來華傳教士與「文言」及「文言文」〉。《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，51（1），65—73。https://doi.org/10.16382/j.cnki.1000-5579.2019.01.008
- 【Duan, H. Q. (2019). “High wenli”: Protestant missionaries in the late Qing dynasty and “writing in classical Chinese” as well as “classical Chinese”. *Journal of East China Normal University (Philosophy and Social Sciences)*, 51(1), 65-73. https://doi.org/10.16382/j.cnki.1000-5579.2019.01.008】
- 范曄（1965）。《後漢書》。中華。
- 【Fan, Y. (1965). *Hou Hanshu*. Zhonghua.】
- 倪戈氏（1902）。《女四書》。美華。
- 【Nevius, C. H. (1902). *Nu sishu*. The American Presbyterian Mission.】
- 倪戈氏（1907）。《書目冊》。美華。
- 【Nevius, C. H. (1907). *A descriptive catalogue of books & tracts by Dr. and Mrs. Nevius*. The American Presbyterian Mission.】
- 倪戈氏（Nevius, C. H.）（2015）。《我們在中國的生活》（溫時幸、李國慶譯）。國家圖書館。（原著出版年：1869）

- 【Nevius, C. H. (2015). *Women zai Zhongguo de shenghuo* (S. Wen & G. Li, Trans.). National Central Library. (Original work published 1869)】
- 倪維斯 (Nevius, J. L.) (2011)。《中國和中國人》(崔麗芳譯)。中華。(原著出版年：1869)
- 【Nevius, J. L. (2011). *China and the Chinese* (L. F. Cui, Trans.). Zhonghua. (Original work published 1869)】
- 班固 (1962)。《漢書》。中華。
- 【Ban, G. (1962). *Hanshu*. Zhonghua.】
- 高世瑜 (2003)。〈朱氏姐妹與《女論語》論析——兼及古代女教的平民化趨勢〉。載於鄧小南 (主編)，《唐宋女性與社會》(頁 127—157)。上海辭書。
- 【Gao, S. Y. (2003). Zhushi jiemei yu Nu Lunyu lunxi: Jianji gudai nujiao de pingminhua qushi. In X. N. Deng (Ed.), *Tang Song nuxing yu shehui* (pp. 127-157). Shanghai Lexicographical.】
- 張昭漢 (1907)。〈班昭論〉。《女子世界》，4 (5)，113—114。
- 【Zhang, Z. H. (1907). Banzhao lun. *Women's World*, 4(5), 113-114.】
- 許鈞 (2014)。《翻譯論》。譯林。
- 【Xu, J. (2014). *Fanyilun*. Yilin.】
- 陳弘謀 (1921)。《教女遺規》。掃葉山房。
- 【Chen, H. M. (1921). *Jiao nu yi gui*. Saoyeshanfang.】
- 陳東原 (2015)。《中國婦女生活史》。商務。
- 【Chen, D. Y. (2015). *Zhongguo funu shenghuoshi*. The Commercial.】
- 陶飛亞 (2007)。〈傳教運動的圈內「聲音」：The Chinese Recorder (1867—1941) 初論〉。載於張先清 (主編)，《史料與視界：中文文獻與中國基督教史研究》(頁 243—262)。上海人民。
- 【Tao, F. Y. (2007). Chuanjiao yundong de quannei “shengyin”: The Chinese Recorder (1867-1941) chu lun. In X. Q. Zhang (Ed.), *Shiliao yu shijie*:

Zhongwen wenxian yu Zhongguo Jidujiaoshi yanjiu (pp. 243-262). Shanghai People's.】

馮友蘭（1985）。《中國哲學簡史》。北京大學。

【Feng, Y. L. (1985). *A short history of Chinese philosophy*. Peking University Press.】

楊天才、張善文（2011）。《周易：說卦》。中華。

【Yang, T. C., & Zhang, S. W. (2011). *Zhouyi: Shuogua*. Zhonghua.】

《聖經和合本》（2011）。香港聖經公會。

【*The Holy Bible*. (2011). Hong Kong Bible Society.】

葉浩吾（1904年4月21日）。〈問中國女子人格宜用何種養成之法方可完全〉。《警鐘日報》，560—561。

【Ye, H. W. (1904, April 21). Wen Zhongguo nuzi renge yi yong he zhong yangcheng zhi fa fangke wanquan. *Jingzhong Ribao*, 560-561.】

雷亞倩、李志生（2020）。〈《女範捷錄》版本考〉。《山東女子學院學報》，2，64—70。

【Lei, Y. Q., & Li, Z. S. (2020). *Nufan Jielu banben kao*. *Journal of Shandong Women's University*, 2, 64-70.】

劉向（1937）。《說苑》。商務。

【Liu, X. (1937). *Shuoyuan*. The Commercial.】

黎子鵬（2012）。《經典的轉生——晚清《天路歷程》漢譯研究》。基督教中國文化研究所。

【Li, Z. P. (2012). *The afterlife of a classic: A critical study of translations of The Pilgrim's Progress*. Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture.】

戴頂（2005）。《大戴禮記匯校集注·本命》（卷一三）。三秦。

【Dai, D. (2005). *Da Dai lijì huixiao jizhu: Ben ming* (Vol. 13). Sanqin.】

英文文獻

- Aquinas, T. (1964). *Summa theologiae: Latin text and English translation, introductions, notes, appendices, and glossaries*. Benziger Brothers.
- Baker, M. (1998). Introduction. In M. Baker & G. Saldanha (Eds.), *Routledge encyclopedia of translation studies* (pp. xiii-xviii). Routledge.
- Corbett, H. (1910, November 16). Tribute to Mrs. Nevius. *The Presbyterian*, 22.
- Corbett, H. (1914). *A record of American Presbyterian mission work in Shantung Province, China, 1861-1913*. Princeton Theological Seminary Library. <https://static1.squarespace.com/static/590be125ff7c502a07752a5b/t/5abadc46352f53d186ded8ab/1522195533737/Corbett%2C+Hunter%2C+A+Record+of+American+Presbyterian+Mission+Work+in+Shantung+Province%2C+China%2C+1861-1913.pdf>
- Dickie, E. C. (n.d.). *Mrs. John L. Nevius: A sketch*. Woman's Board of Foreign Missions.
- Dunch, R. (2009). Christianizing Confucian didacticism: Protestant publications for women, 1832-1911. *Nan Nu*, 11(1), 65-101. <https://doi.org/10.1163/138768009X12454916571805>
- Ellis, H. (1934). *Man and woman: A study of secondary and tertiary sexual characters* (8th ed.). William Heinemann.
- Elterich, W. O. (1900). Letter to Arthur J. Brown. In *China, 1837-1911: Incoming, east Shantung, 1897-1900* (Vol. 41, Part 5, pp. 196-200). Presbyterian Historical Society.
- F. I. W. V. (1893). The women of China. *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, 24(3), 115-117.
- Fielde, A. M. (1887). *Pagoda shadows: Studies from life in China*. T. Ogilvie Smith.
- Fisher, D. W. (1911). *Calvin Wilson Mateer: Forty-five years a missionary in Shantung, China; a biography*. Westminster Press.

- Heeren, J. J. (1940). *On the Shantung front: A history of the Shantung mission of the Presbyterian church in the U.S.A. 1861-1940 in its historical, economic, and political setting*. Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America.
- Hyatt, I. T. (1976). *Our ordered lives confess: Three nineteenth-century American missionaries in east Shantung*. Harvard University Press.
- Introductory. (1874). *The Chinese Recorder*, 5(1), 1-2.
- Jakobson, R. (1959). On linguistic aspects of translation. In R. Brower (Ed.), *On translation* (pp. 232-239). Harvard University Press.
- Ko, D. (1994). *Teachers of the inner chambers: Women and culture in seventeenth-century China*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503622401>
- Legge, J. (1888). *The Nestorian monument of Hsî-an Fû in Shen-Hsî, China*. Trübner.
- Luo, X. (2019). What can intralingual translation do? *Asia Pacific Translation and Intercultural Studies*, 6(1), 1-2. <https://doi.org/10.1080/23306343.2019.1633008>
- MacGillivray, D. (1907). *Descriptive and classified missionary centenary catalogue of current Christian literature, 1907: Continuing that of 1901 (Wen-li and Mandarin)*. Christian Literature Society.
- Memorial Missionary Meeting at the Tenth Church. (1910). *Foreign missionary vertical files* (RG 360, Serial III). Presbyterian Historical Society.
- Nevius, C. H. (1869). *Our life in China*. Robert Carter and Brothers.
- Nevius, C. H. (1895). *The life of John Livingston Nevius: For forty years a missionary in China*. Fleming H. Revel.
- Nevius, C. H. (1900). Letter from Mrs. J. L. Nevius. In *China, 1837-1911: Incoming, east Shantung, 1897-1900* (Vol. 41, Part 5, p. 15). Presbyterian Historical Society.
- Nevius, C. H. (1907). *A descriptive catalogue of books and tracts by the Rev. John*

- Livingston Nevius and Helen S. Coan Nevius*. The American Presbyterian Mission.
- Nevius, J. L. (1886). *Methods of mission work*. Foreign Mission Library.
- Parker, A. S. (1889). Translation of the Nü Len Nü. *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, 20(4), 150-158.
- Patmore, C. (1866). *The angel in the house*. Macmillan.
- Percival, W. (1849). The bachelor's dream. In *The lady's gift: A souvenir for all seasons* (pp. 37-41). Charles T. Gill.
- Wang, C. P. (2010). Models of female Christians in early twentieth-century China: A historiographical study. In J. G. Lutz (Ed.), *Pioneer Chinese Christian women: Gender, Christianity, and social mobility* (pp. 165-181). Lehigh University Press.
- Welter, B. (1966). The cult of true womanhood: 1820-1860. *American Quarterly*, 18(2), 151-174. <https://doi.org/10.2307/2711179>
- Wight, C. (1903). Our book cable. *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, 34(7), 360.
- Woman's Foreign Missionary Society. (1901). *31st annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church*.
- Woman's Foreign Missionary Society. (1903). *33rd annual report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church*.
- Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church. (1904). Editorial notes. *Woman's Work for Woman*, 19(12), 265-266.
- Yates, M. T. (Ed.). (1878). *Records of the general conference of the protestant missionaries of China: Held at Shanghai, May 10-24, 1877*. Presbyterian Mission Press.
- Zethsen, K. K. (2009). Intralingual translation: An attempt at description. *Meta*, 54(4), 795-812. <https://doi.org/10.7202/038904ar>

