

《聖經》的中國演義—— 理雅各史傳小說《約瑟紀畧》（1852）研究**

黎 子 鵬*

摘 要

十九世紀著名來華傳教士、漢學家理雅各（James Legge, 1815-1897）曾把基督教《聖經》〈創世記〉中的約瑟故事改編為章回體的史傳小說《約瑟紀畧》（1852）。小說選取了《聖經》當中較為有趣或具有戲劇性的素材，主要對其情節和人物性格的細節進行補充渲染，使《聖經》人物和事件更為立體豐滿，以提高中國讀者對《聖經》的閱讀興趣與接受程度。如此改編《聖經》原典，可算是中國傳統文學與《聖經》融合的典型例子，更可說是《聖經》的中國演義。通過仔細的文本分析論證，筆者認為《約瑟紀畧》體現了中國傳統小說「翼史補經」和「寓教於樂」的文藝精神，同時為「耶儒會通」與「聖經演義」提供了難得的文本案例。《約瑟紀畧》的研究能讓我們更深入地瞭解中國文學傳統在近代的嬗變，尤其是中國小說與《聖經》的互文影響，以及儒家思想與基督教文化的交流與會通。

關鍵詞：理雅各、約瑟紀畧、聖經、演義、基督教、小說

2012 年 4 月 28 日收稿，2012 年 10 月 8 日修訂完成，2013 年 1 月 31 日通過刊登。

* 作者係香港中文大學文化及宗教研究所助理教授。

** 本文的研究，承蒙香港研究資助局「優配研究金」（General Research Fund, Research Grants Council）（項目編號 CUHK447510）的資助，謹此致謝。另外，感謝兩位匿名審查人提供寶貴意見，以及研究助理唐院與陳志謙協助文本的初步分析。

一、前言

十九世紀著名來華傳教士、漢學家理雅各（James Legge, 1815-1897）最為人熟知的貢獻，是把《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》、《詩經》、《尚書》、《禮記》、《易經》、《春秋》、《道德經》、《莊子》等中國主要典籍英譯，¹由此奠定了他在十九世紀漢學界的地位。1876 年他獲聘為牛津大學首任漢學教授。²在英譯中國經典的同時，理雅各又編譯、著述了一批漢語的基督教作品，³但這批作品甚少為學界所關注，尚有頗大的研究空間。其中，理雅各⁴曾把《聖經》〈創世記〉中約瑟的故事改編為章回體的史傳小說《約瑟

1 James Legge, trans., *The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes* (5 vols.) (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960).

2 關於理雅各的生平事蹟，參閱 Lauren F. Pfister, *Striving for the "Whole Duty of Man": James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China; Assessing Confluences in Scottish Nonconformism, Chinese Missionary Scholarship, Victorian Sinology, and Chinese Protestantism* (Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 2004); Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley: University of California Press, 2002); Wong Man Kong, *James Legge: A Pioneer at Crossroads of East and West* (Hong Kong: Hong Kong Educational Pub. Co., 1996).

3 這些作品包括《約瑟紀畧》（1852）、《耶穌門徒信經》（1854）、《智環啓蒙塾課初步》（1856）、《亞伯拉罕紀畧》（1857）、《耶穌山上垂訓》（1858）、《往金山要訣》（1858）、《聖書要說析義》（1850s）、《浪子悔改》（1860）、《落爐不燒》（1861）、《聖會準繩》（1866）等，參閱 Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications and Obituary Notices of the Deceased* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867), pp. 117-122.

4 英國循道會傳教士俾士（George Piercy, 1829-1913）在一封寄給差會的公函（1852 年 9 月 25 日）中指出，《約瑟紀畧》的作者乃理雅各的助手何進善：“I have ordered five hundred copies of a History of Joseph [約瑟紀畧], now printing at the London Mission Press [英華書院], Hong Kong. This is a new work by Dr. Legge's valuable assistant, Tsin-shin [進善]: it is in twenty seven pages 12mo., and expected to be attractive to the Chinese.”該信件藏於倫敦大學亞非學院圖書館英國循道會檔案（Wesleyan Methodist Missionary Society Archives）。何進善的生平和著作，參閱費樂仁（Lauren Pfister），〈述而不作：近代中國第一位新教神學家何進善（1817-1871）〉，收錄於蔡錦圖編譯，《聖經與近代中國》（香港：漢語聖經協會，2004），頁 132-162。筆者相信，《約瑟紀畧》很有機會是理雅各與何進善合作的成果。為了行文的方便，本文以理雅各為《約瑟紀畧》的編著者。

紀畧》(1852)。⁵《約瑟紀畧》在《聖經》的歷史框架及其提供的線索中拓展合理的想像虛構，令故事發展不偏離《聖經》的敘事原貌，同時又使得小說人物形象豐滿生動，富有傳奇色彩。編著者既用歷史的眼光評點這部歷史人物傳記小說，強調其真實性及教化意義，同時又兼顧了小說作為一種形象思維的文學作品所應具備的審美特徵。《約瑟紀畧》如此改編《聖經》原典，不僅與《聖經》故事並傳，且比《聖經》更為形象生動，乃《聖經》與中國文學融合的典型例子，也可說是《聖經》的中國演義。⁶通過仔細的文本分析論證，筆者認為《約瑟紀畧》在某種層面上體現了中國傳統小說「翼史補經」和「寓教於樂」的文藝精神，同時為「耶儒會通」與「聖經演義」提供了一個值得探究的文本案例。

二、翼史補經：小說的補史功能

理雅各編纂的《約瑟紀畧》源自《聖經》正典，是對《聖經》故事的重新編排。《約瑟紀畧》寫的是基督教的人物故事，小說題為《紀畧》，乃模仿《四庫全書綱目》的體例記事之書，⁷採用了中國史傳小說的筆法，具有歷史敘述及人物傳記的特點。中國有悠久的史傳傳統，傳統史書中的文史特徵

5 本文所參照的版本為：《約瑟紀畧》(香港：英華書院，1870)，此版本藏於牛津大學圖書館。理雅各還編著了另一部類似的小說：《亞伯拉罕紀畧》(香港：英華書院，1857)，大英圖書館藏有同治元年(1862)的重印本。受到以上兩部作品的啟發，俾士(George Piercy)也編著了《以利亞紀畧》(羊城：增沙書室鑄，1863)，此版本藏於牛津大學圖書館。以下引用此三書僅於引文後註明頁數，不另註。

6 韓南與宋莉華在其專著中對《約瑟紀畧》簡略提及，參閱 Patrick Hanan, *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (New York: Columbia University Press, 2004), p. 72; 宋莉華，《傳教士漢文小說研究》(上海：上海古籍出版社，2010)，頁 365。可是，宋莉華指此書為「白話」則有商榷的餘地。

7 「綱目」體是在結合《通鑑》和《目錄》的基礎上形成的，它對演義小說影響很大，演義分則立目的外在體式在很大程度上受「綱目體」的啟發。參閱紀德君，《中國歷史小說的藝術流變》(北京：中國社會科學出版社，2002)，頁 100。例如《四庫全書總目》史部四，卷 48〈編年類存目·龍飛紀略〉：「明吳樸撰。樸，字華甫，詔安人。是編仿《綱目》體例，紀明太祖事蹟，初名《征伐禮樂書》，後改今名……。」參閱清·永瑤等撰，《四庫全書總目》(北京：中華書局，1965)，頁 434。

互補交融。司馬遷的《史記》是中國第一部「紀傳體」史書。紀傳體兼具歷史和傳記的雙重身分，有人甚至把《史記》視作小說來看，如郭沫若認為：「《史記》不啻是我們中國的一部古代的史詩，或者就說它是一種歷史小說集也可以。」⁸在記錄歷史事實的基礎上，《史記》加入了一定程度的想像成分，如記述項羽和其叔父項梁目睹秦始皇出巡的盛大場面時：「秦始皇帝游會稽，渡浙江，梁與籍俱觀。籍曰：『彼可取而代也。』」⁹這話合乎項羽的身分性格，卻明顯是史家的想像之辭。¹⁰這種文史相合的傳統給後來的歷史文學提供了豐富的文化土壤，尤其給紀傳體小說提供了廣闊的素材空間。

理雅各明瞭在中國的文化處境中，以小說的形式改編《聖經》故事所要面對的挑戰，《約瑟紀畧》的序言開宗明義說：「每見小說稗（稗）官之過半，不是傳訛，便是說怪；將無作有，造假為真，以變幻為奇文，以淫詞為趣味，使讀者悅目移神，傾心喪志，一旦失其所守，豈不痛哉？是無益而反有害於世也。」這顯然回應了《漢書》〈藝文志〉所言：「小說家者流，蓋出於稗官，街談巷語，道聽塗說者之所造也。」¹¹在中國古代的文學傳統中，小說長期處於受歧視的地位、位於文學系統的邊陲，被視為「小道」、「瑣碎之言」，難登大雅之堂，甚至壞人心術。為了提高自己的地位，小說往往自覺地依傍主流文化，其突出的表現之一是向史書靠攏。¹²在某種程度上，中國古代小說的地位得以肯定，基於它「自成一家，而能與正史參行」¹³的功能，小說家往往以其小說能作為「正史之補」為豪，而「翼史補經」更成為不少小說家努力追求的目標。¹⁴所謂「翼史補經」，就是維護、輔助正史，補充經典的意思。史書的品格影響了小說敘述，小說的形象語言豐富了史實的描述。史書的高度小說化催生了大批的歷史演義小說。劉炳澤、王春桂指出：「把史書變成一種評書藝術，照本宣科當然不行，就必須在史書的基礎上，敷演成

8 轉引自楊正潤，《傳記文學史綱》（南京：江蘇教育出版社，1994），頁 6。

9 漢·司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1985），卷 7〈項羽本紀〉，頁 296。

10 陳寧，《通識中國古典小說》（香港：中華書局，2008），頁 110-111。

11 漢·班固，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷 30〈藝文志〉，頁 1745。

12 劉勇強，《中國古代小說史敘論》（北京：北京大學出版社，2007），頁 4。

13 清·浦起龍，《史通通釋》（上海，上海古籍出版社，2009），頁 253。

14 劉勇強，《中國古代小說史敘論》，頁 4-5。

文，藝術加工。這種辦法，就叫演義。演義就是敷陳義理而加以引申。」¹⁵ 中國最著名的歷史演義小說，莫過於《三國志通俗演義》，小說強調「天下應該歸於有德者」等正史觀念。同樣，林瀚在〈隋唐志傳通俗演義序〉中道：「是編爲正史之補，勿第以稗官野乘目之，是蓋予之至願也夫。」¹⁶ 其言外之意，歷史小說乃是對歷史的補充，不可將其觀視爲稗官小道的紙上空言。故此，歷史演義小說是以一定的歷史事跡爲背景，以史書的材料爲基礎，增添一些細節的描述，其傳統的定位、主要的文藝功用便是「翼史補經」。

《約瑟紀畧》緊扣中國歷史小說的傳統，歷史性是理雅各編纂這部小說的一個基本出發點，他試圖將流傳千年被無數人信以爲實的《聖經》經文，整理成中國人耳熟能詳的史傳小說。《約瑟紀畧》依據《聖經》編纂而成，具有天啓史書的特點，《約瑟紀畧》的序言強調：「此紀雖似小說之體，實非小說之流，蓋非無是事，而憑空描形畫影，亦非因是事，而任意插葉添花。乃據事直陳，不敢稍有加減於其間。」¹⁷ 《聖經》的宗教正典地位，在對小說的藝術處理上顯然也給編著者帶來一定規限。《約瑟紀畧》講述《聖經》本身的故事，其內容主線並沒有偏離正典經文：如故事開頭寫道：「原是希百來人，居迦南地，業三世矣。」（頁 1）這點出了約瑟生活在迦南地，與諸兄弟牧羊爲業。約瑟受父親偏愛，又向兄長講述自己的夢境，這導致他的命運發生轉折，遭到兄長的嫉妒和陷害，被賣往埃及：「卻說，那夥客人帶約瑟至埃及，轉賣與該國侍衛官之長。」（頁 4）約瑟治家有方，受到主人波提乏的器重，但波提乏之妻愛慕、勾引約瑟，遭約瑟堅決所拒，這使得約瑟命運的拋物線再次降到谷底，其生活場所也同時發生了轉移：「主人聞其妻所言，怒甚，囚約瑟於天牢。」（頁 5）約瑟善於解夢，被酒官推薦給法老，他從監牢裏被釋放：「法老聞奏，差人往取約瑟，使者至獄，速攜之出。」（頁 9）約瑟成爲埃

15 劉炳澤、王春桂，《中國通俗小說概論》（臺北：志一出版社，1997），頁 14。

16 引自黃霖、韓同文選註，《中國歷代小說論著選》（南昌：江西人民出版社，1982），頁 109。

17 俾士在〈以利亞紀畧序〉也明確指出《聖經》及其小說的歷史性：「此聖經爲泰西最重之經，高出於天下羣經者也。卷中或史、或詩、或律、或訓，所言天道人道，奧義無窮，皆上帝所默示，先聖所手錄焉。而茲擇其史中一事，清淺敷陳，體雖仿乎小說，實非同乎小說。」參閱《以利亞紀畧》，頁 1。

及王室的總理大臣後，其行蹤遍及王宮和埃及各地：「卻說，約瑟既為埃及總理大臣，遂別朝廷，遍遊國中。」（頁 12）災荒之年，約瑟不計前怨，援助父兄渡過難關，並接父兄來埃及同享天倫之樂：「約瑟依法老命，安置父兄，以埃及之沃土蘭塞境，賜之為業。」（頁 21）最後，約瑟終老於埃及。由此可見，《約瑟紀畧》以《聖經》為藍本，仔細交代事件發生的前因後果，對人性的真實有立體的描繪，讓讀者深入理解《聖經》人物的處境，體會歷史人物的限制與突破。

另一方面，考慮到中國讀者對《聖經》所描述的世界感到陌生，並為突出故事背景的實在，編著者還將故事置於中西的地理座標和時空背景中來講述，例如小說的開端，為了說明約瑟確有其人，理雅各把《聖經》的年代與中國的歷史朝代聯繫對照來講：「話說，泰西商朝時，人有約瑟者，丰姿美麗，聰慧絕倫。」（頁 1）如此，約瑟便成為了一個有血有肉的歷史人物，其故事和傳記便顯得可信，小說的時空和地理座標也更為清晰。理雅各的另一部小說《亞伯拉罕紀畧》也有類似的做法：「話說，夏朝帝芒之時，泰西有亞伯拉罕者。」（頁 1）俾士《以利亞紀畧》的開篇亦同出一轍：「話說，周孝王時，泰西基列縣的庇村有一人，名以利亞者。」（頁 1）人的生存不能脫離具體的歷史時空，這種對地理時空的明確交代，凸顯了小說寫實記史的功能。

要進一步考察《約瑟紀畧》與《聖經》的互文關係，必須參照同期出版的中文聖經。從文本內容和敘寫風格來看，《約瑟紀畧》顯然與《委辦譯本》¹⁸最為接近，甚至以此為改編的底本。¹⁹下文以《約瑟紀畧》第一回其中

18 1843 年，南京條約簽定後，西教士得以在五個通商口岸自由傳教。同年，英美傳教士在香港召開了第一次聯合差會會議，討論《聖經》重譯的問題，大會又邀請中國著名學者王韜（1828-1897），擔任中文的修改和潤色工作。由於主要的新教宗派都有代表參與此次譯經，故譯本稱為《委辦譯本》或《代表譯本》（*The Delegates' Version*）。《委辦譯本》摹仿中國經典的體裁，語言風格相當典雅，如「余保羅，即之也溫，望之儼然。」（《哥林多後書》10 章 1 節）「彼得啓口曰：上帝不以貌取人，我所佑也。」（《使徒行傳》10 章 34 節）參閱 Patrick Hanan, "The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates' Version," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63.1(June 2003): 197-239; Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999), pp. 77-110.

19 除了《委辦譯本》外，理雅各應該也有參照馬殊曼（Joshua Marshman）的《舊約全書》

一段為例，對照《委辦譯本》進行分析：

《約瑟紀畧》（第一回，頁2）：

約瑟已近，向兄施禮，諸兄下手，褫其彩衣，投之坑內。幸值坑涸無水，得不淹沒。是日偶有客人一夥，駝載香料，自基烈來，欲往埃及國發賣。四郎猶大，對兄弟曰：「吾等殺弟而埋其血，何益之有？莫若鬻之客人，則吾手不致傷殘骨肉，且可獲利，不亦善乎。」眾曰：「所言甚合愚意。」於是挈之出坑，鬻與客人，得二十金。客人遂帶約瑟往埃及國而去。原來客人過時，流便不在，及回，視坑不見約瑟，惶惶不已，悶裂己衣。

《委辦譯本》（〈創世記〉37章23至29節）：²⁰

約瑟至，兄褫其彩衣，投諸智井，遂坐食餅。遙見以實馬利人，成隊以至，驅羣駝負香料乳香沒藥，自基列來，欲往埃及。猶大謂諸兄曰：「殺弟而匿其血，何益之有？此乃我手足之親，毋戕其生。莫若鬻與以實馬利人。」兄弟允之。以實馬利人素居米田，為賈於外，將經其處。諸兄乃援約瑟出井，鬻之於賈，獲金二十。以實馬利人挈約瑟往埃及。後流便至井，窺約瑟不在，遂裂己衣。

作為一部小說，《約瑟紀畧》並非完全如其序言所說「不敢稍有加減於其間」，於字裏行間確有「插葉添花」的情況，尤其在敘事的細節上時而加入適當的補充說明。《委辦譯本》中敘述「遙見以實馬利人」，但對於十九世紀的中國讀者來說，「以實馬利人」不知何許人也，故小說增添了「是日偶有客人一夥」，這也更清楚地說明他們純粹是偶然途經此地的商旅。此外，編著者還對故事細節進行增刪，例如將《委辦譯本》中的「驅羣駝負香料乳香沒藥，自基列來，欲往埃及」改寫為「駝載香料，自基烈來，欲往埃及國發賣」，一方面將「乳香沒藥」這些中國不常見的香料名稱刪去；另一方面，明確說明商人運載香料到埃及的目的是「發賣」。再者，小說編著者在人物猶大前面，添上修飾語「四郎」，其目的也相仿，說明猶大在眾多兄弟中排行第四，因而

（塞蘭坡：出版社不詳，1818-1821）、馬禮遜（Robert Morrison）的《神天聖書》（馬六甲：英華書院，1823）及郭實獵（Karl F. A. Gützlaff）的《舊遺詔聖書》（巴塔維亞：出版社不詳，1838）。

20 引用清·麥都思（Walter Henry Medhurst）等譯，《舊新約聖書》（委辦譯本）（上海：聖書公會，1858），以下引用僅於文後註明章節，不另註。

在發起出賣約瑟的計畫上，於一群弟弟中具有較大的影響力，弟弟們對其一呼百應。²¹再舉一例，小說不時補注以解釋《聖經》故事的某些細節，例如第四回：「原來約瑟與伊說話時，用埃及土音，令人傳譯，非用父母本音，故伊不知約瑟曉其所言。」（頁 13-14）這特徵在中國傳統小說中司空見慣。²²以上的文本變更不僅遷就了中國讀者的文化背景和閱讀思維，更填補了《聖經》敘事的某些空白，使故事的發展更為順暢，可以說達到中國小說「翼史補經」的目的。

《約瑟紀畧》採用了中國史傳小說的筆法，整個故事圍繞約瑟這一中心人物展開。楊正潤指出：「傳記具有一定的歷史性，又有一定的文學性。傳記跟歷史著作或文學作品（主要是小說）有時很難區分。」²³余國藩認為：「中國歷史所強調的，實為人物與事件顯示的教化意義，由於常人認定歷史教訓公正不阿，史家故而希冀藉此垂訓後世……中國人高度重視歷史的事實。中國人認為擁有歷史即擁有歷史教訓，能化導世人。」²⁴《約瑟紀畧》這部史傳小說具備亦文亦史的特點，一方面帶有傳記小說的文學特質，另一方面不偏離《聖經》的歷史敘事，並強調歷史及文學的教化意義。

三、寓教於樂：小說的審美特徵及教化意義

關於《約瑟紀畧》的編寫目的，其序言講得十分明確：「茲由聖經采出，畧做小說之體，編為小卷，莫非因我世人，每檢聖經，則厭其繁，一展卷，即忽忽欲睡，惟於小說裨官，則觀之不倦，披之不釋。」可見，理雅各意識

21 在以上的一段引文中，《約瑟紀畧》有一點與《聖經》共通，就是「得二十金」，乃有本土化的情況。《聖經》原文是「二十舍客勒銀子」，參閱《聖經：新標點和合本》（香港：聯合聖經公會，1988）：「有些米甸的商人從那裡經過，哥哥們就把約瑟從坑裡拉上來，講定二十舍客勒銀子，把約瑟賣給以實瑪利人。」（〈創世記〉37 章 28 節）

22 例如《西遊記》第八十三回：「原來天王生此子時，他左手掌上有個『哪』字，右手掌上有個『吒』字，故名哪吒。」參閱明·吳承恩，《西遊記》（香港：中華書局，2007），頁 996。

23 楊正潤，《傳記文學史綱》，頁 6。

24 余國藩，〈歷史、虛構與中國敘事文學之閱讀〉，氏著，李爽學譯，《余國藩西遊記論集》（臺北：聯經出版公司，1989），頁 241、244。

到《聖經》未免有乏味之處，而市井小說又可能太狎俗，才編纂這部《聖經》演義小說以雅俗共賞，以使這部小說具有「寓教於樂」的功能。中國儒家詩教自古有「寓教於樂」的傳統，就是把心身的消遣和道德的潛移默化結合起來。²⁵ 高小康談到通俗小說的基本特徵，乃是「以敘述故事吸引和娛樂接受者為目的的敘述活動。」²⁶ 中國「寓教於樂」的文學傳統並非孤立現象，西方自古也有相類似的傳統可堪比較。古羅馬詩人、文藝理論家賀拉斯（Quintus Horatius Flaccus, 65-8 BCE）在《詩藝》談論到詩的作用時，提出了「寓教於樂」的重要觀點，即詩應帶給人樂趣和益處，也應對讀者有所勸諭、有所裨益，而藝術作品必須是形式與內容的美的融合、統一，「不僅要內容好，而且藝術也要高超，語言要精煉，允許虛構，以便引人入勝」，²⁷ 文學作品對審美功能的要求，意味著歷史小說要取得小說的合法身分，就要在歷史事實之外加以藝術的處理和修飾。為了探討「寓教於樂」這主題，筆者具體從小說的形式、人物和情節上來探討《約瑟紀畧》的文學性及審美特徵。

在編寫過程中，理雅各以尊重《聖經》內容為大原則，對故事進行了藝術加工。首先，《約瑟紀畧》明顯帶有中國章回體小說的敘事及審美特徵。從明代初期開始，章回小說就成了中國古代小說的一種主要體式，其文體特點是「分回標目、故事連續、段落整齊、首尾完具。」²⁸ 《約瑟紀畧》全書分六回，每一回皆有回目，如第三回：「法老登朝求智士／約生圓夢獲高官」（頁8），回目乃是一項「題詩作對」式的藝術，必須是一個對子，兩句內詞性相對、虛實相對，兩句各是一個情節高潮，²⁹ 而《約瑟紀畧》各回目的對仗也相當工整。每回首尾都有一些套語，如第二回：「卻說，那夥客人帶約瑟至埃及」（頁4）；第一回：「未知約瑟下落，且看下回分解。」（頁3）這明顯仿倣了中國章回小說的特徵。小說如此在情節發展的緊要關頭分回，有助製造懸念，又能承上啓下。每回的起首皆有一首詩概述及評論故事的內容，如第

25 劉炳澤、王春桂，《中國通俗小說概論》，頁60。

26 高小康，《中國古代敘事觀念與意識形態》（北京：北京大學出版社，2005），頁8。

27 賀拉斯（Quintus Horatius Flaccus）著，楊周翰譯，《詩藝》（北京：人民文學出版社，1997），頁164。

28 劉勇強，《中國古代小說史敘論》，頁219。

29 劉炳澤、王春桂，《中國通俗小說概論》，頁16。

六回「詩曰」：「帝恩許約賜迦南／篤信公孫志不參／目前雖未沾毫土／遠望將來樂且耽」（頁 23），這點明約瑟雖然客死他鄉，但對上帝的應許的信心毫不動搖。此外，《約瑟紀畧》在每回結尾附有編著者的評論「評曰」，每回的「回後評」相當詳盡，往往多達數頁，其主要目的是引導讀者如何詮釋這部小說的教化意義及宗教內涵。³⁰ 這些都是理雅各爲了使文本更貼近當時中國人閱讀小說的審美習慣而改編的。

理雅各在《委辦譯本》的基礎上精心提煉，使得《約瑟紀畧》在人物的塑造方面更爲生動，更爲豐滿立體，如「約瑟已近，向兄施禮」（頁 2），小說在此增添了「向兄施禮」，這凸顯了約瑟尊敬兄長的態度，更合乎長幼有序的儒家禮儀，顯然有意把約瑟塑造爲彬彬有禮的儒家「君子」形象。除凸顯約瑟的形象外，小說也刻意塑造了其兄弟的形象，如在描述兄弟褫約瑟的彩衣之前，小說再增補了一句「諸兄下手」，這把約瑟兄長的形象醜化了，說明他們不守孝悌，罔顧兄弟之情而陷害約瑟，肆意執行一樁精心策劃的陰謀。可見，「向兄施禮，諸兄下手」的增補令人物形象的對比更強烈，營造了反諷的效果，並增加了故事的戲劇性。其大哥流便的性格特徵也比在《委辦譯本》中鮮明得多，當他回來發現弟弟約瑟不見了，其反應是「愴惶不已，悶裂己衣」（頁 2）。「愴惶不已」這個描繪心理狀態的詞也是小說編著者揣摩故事中的人物心理補充上去的。在猶太文化中，撕破衣服之舉乃表示悲痛，而且編著者把《聖經》的「遂裂己衣」改爲「悶裂己衣」，雖是一字之差，以「悶」形容動詞「裂」，頓使流便的心理情緒躍然紙上，實在有畫龍點睛之效。這一來顯示他對出賣兄弟的罪行心存恐懼，另外從側面反映了這位大哥跟約瑟的關係較密切。附帶一提，有《聖經》研究的學者認爲〈創世記〉這段經文乃由兩個不同的傳說組合而成：一、流便勸誡不殺約瑟；二、猶大主張賣弟爲奴。³¹《聖經》的編者未對兩個版本加以協調，也沒有交代流便爲何

30 《約瑟紀畧》加插「評曰」的做法，與《聊齋誌異》不少篇章以「異史氏曰」作結相仿，藉以點出故事的題旨、道德教訓或宗教寓意，如〈畫皮〉透過「異史氏曰」道：「愚哉世人！明明妖也，而以爲美。迷哉愚人！明明忠也，而以爲妄。」參閱清·蒲松齡，《聊齋誌異》（天津：天津古籍出版社，2004），卷 1，頁 37。

31 相關的研究，綜合參閱 Jeffrey M. Cohen, "Early Traditions on the Kidnapping and Sale of Joseph," part 1. *Jewish Bible Quarterly* 38.2(2010): 106-114; R. N. Whybray, "The Joseph

不在場。對於《委辦譯本》中沒有講述清楚的現場細節：「後流便至井，窺約瑟不在」，讀者自然會疑惑為何流便不知約瑟去向，《約瑟紀畧》加插一句敘述以補不足：「原來客人過時，流便不在，及回」（頁2），如此說明令小說敘事的脈絡更清晰，讓不諳《聖經》「來源鑑別學」（source criticism）³²的讀者消滅了閱讀的障礙。

對話是塑造人物形象不可或缺的一環。《委辦譯本》中講猶大獻計賣約瑟一節，這樣寫道：「猶大謂諸兄曰：『殺弟而匿其血，何益之有？此乃我手足之親，毋戕其生。莫若鬻與以實馬利人。』兄弟允之。」（〈創世記〉37章26至27節）《約瑟紀畧》把這段改寫為：「四郎猶大，對兄弟曰：『吾等殺弟而埋其血，何益之有？莫若鬻之客人，則吾手不致傷殘骨肉，且可獲利，不亦善乎。』衆曰：『所言甚合愚意。』」（頁2）這裏不僅潤飾了猶大說話的內容，又把出賣約瑟的動機更清晰地交代出來，就是為了「獲利」。此處還將《委辦譯本》中平鋪直敘的「兄弟允之」變為生動的對話：「衆曰：『所言甚合愚意。』」這讓小說人物形象變得立體鮮活，將人性的豐富面客觀生動地勾勒出來，暗示出衆兄雖嫉妒約瑟，但都仍念手足之情，不忍心置他於死地。對話的加入，使《約瑟紀畧》的戲劇性和人物的立體感得以增強。

除了人物的塑造外，《約瑟紀畧》在小說的情節方面也下了不少功夫。中國古典小說大都以情節為結構中心，³³嚴明、孫愛玲指出：「明清小說的故事情節，或來源於對歷史題材的繼承和對歷史材料改編……編著者在撰寫或者將舊的材料改編成新的故事情節的過程中，都需要運用自己的想像力來進行情節設計。」³⁴理雅各也尤為關注故事的整體佈局。總的來說，《約瑟紀畧》改編自〈創世記〉37章1節至50章26節，在這十多章的經文敘事框架之中，理雅各往往能夠靈活處理，因時制宜，一方面銳意把《聖經》中穿插他

Story and Pentateuchal Criticism," *Vetus Testamentum* 18.4(1968): 522-528; George W. Coats, "The Joseph Story and Ancient Wisdom: A Reappraisal," *Catholic Biblical Quarterly* 35.3(1973): 285-297.

32 「來源鑑別學」乃《聖經》研究的學科，主要研究《聖經》經文所參考的資料來源，探討編修者如何安排不同資料來編成最後的經文。參閱盧龍光主編，《基督教聖經與神學詞典》（香港：漢語聖經協會，2003），頁487。

33 陳平原，《中國小說敘事模式的轉變》（北京：北京大學出版社，2003），頁39。

34 嚴明、孫愛玲，《東亞視野中的明清小說》（臺北：聖環圖書公司，2006），頁40。

人的故事去除，或將一些無關宏旨的枝節刪掉，例如第二回省略了關於猶大的故事（〈創世記〉38 章）；第四回略去衆子向雅各覆述埃及之事（42 章 30 至 34 節）；第五回省去雅各宗族遷居埃及的家譜（46 章 8 至 25 節）；第五回與第六回之間刪掉關於約瑟以糧食收集四方的金銀、牲畜和田地，確立埃及稅制之事（47 章 15 至 26 節）；第六回略去雅各向衆子頒布的遺囑（49 章 2 至 28 節）。以上這些刪改令小說的敘事更加集中，把情節聚焦在主人翁約瑟身上。

相對《聖經》而言，小說的情節有刪也有增，例如〈創世記〉以約瑟逝世、棺木停於埃及作結。而《約瑟紀畧》的結局指約瑟終老埃及後，後人遵其遺囑，將其骸骨帶回迦南：「族人以藥存其屍，入棺而停於埃及地。後四百年，上帝果踐其約，眷念亞伯拉罕之子孫，攜之出埃及，而至迦南，建都立國，遂帶約瑟之骨石同去云。」（頁 26）「後四百年」該句並不見於〈創世記〉，乃編著者增補，以論證上帝信守盟約，且顯出對約瑟的恩顧，最重要是令這部傳記有一個圓滿的結局。紀德君論到歷史演義小說的改編情況道：「演義作者難免要將《通鑑》中某些相互交錯的情節移前挪後，將間隔於某一情節之中的其他事件剔除不用，以維持情節敘述的連續性、完整性和緊湊感。」³⁵ 這恰恰與《約瑟紀畧》的改編原則雷同。理雅各對《聖經》的敘事情節進行增刪調整，使整部小說的情節更為緊湊及完整。

在情節的細節方面，《約瑟紀畧》也用心經營，如對法老之夢細緻的描述：「法老得夢，自覺立於河濱。忽見七牛，出自河中，肥美可觀，就在河邊齧草……畢竟歉穗盡吞豐穗，於是醒覺，卻是南柯一夢。」（頁 8）《委辦譯本》歸結這夢時僅說「法老寤，知爲夢」（〈創世記〉41 章 7 節）。《約瑟紀畧》卻抓緊中國傳統的審美特徵，此處特別用到成語「南柯一夢」。這樣對夢的敘述，在中國傳統的章回小說中相當常見，如《金瓶梅》第一百回：「月娘見砍死孝哥兒，不覺大叫一聲。不想撒手驚覺，卻是南柯一夢。」³⁶ 如此，小說使中國讀者在對成語背景的聯想中，產生強烈的審美感受。正如《三國演義》在《三國志》史書的基礎上，「增加了許多形象化的細節描寫與環境烘

35 紀德君，《中國歷史小說的藝術流變》，頁 101-102。

36 明·笑笑生，《金瓶梅》（臺北：三民書局，2009），頁 1331。

托，它們在小說中表現出人物的內心世界，增加了小說的藝術感染力。」³⁷《約瑟紀畧》在敘事形式和文辭風格上，無論是人物還是情節都比《委辦譯本》描繪得更為細緻、生動，增強了小說的可讀性和文學性。

《約瑟紀畧》一方面要加強小說的審美特徵，提高讀者的閱讀興趣，另一方面又要突出小說的勸世及教化功能，最終達致「寓教於樂」的目標。正如其序言明確指出：「況本載諸聖經，先聖摩西感於聖神所述，以為後世勸者。……姑倣其體，欲人喜讀，而獲其益，亦勸世之婆心耳。」這功能無論從「詩曰」、「評曰」及小說敘事皆表現出來。例如第四回「詩曰」：「勸君作事莫虧心 / 須聽天良內所箴 / 若是逆心猶逆帝 / 終然有日禍災臨」（頁 12），這勸告讀者莫作「虧心」事，並點出「善惡有報」的思想。而上帝賞善罰惡的思想更貫穿於小說之間，如第二回「評曰」：「上帝豈有私哉，不拘何人，凡能畏之而行義者，必獲其褒耳。」（頁 6）又第五回「評曰」：「雅各繼父祖之志，專事上帝，不媚偶像。是以得獲帝恩，錫以高壽多男，子孫昌熾。此可為後世之事上帝者勸。」（頁 21）小說明顯借約瑟和雅各的經歷來勸誡讀者，凡敬畏上帝、事奉上帝的人必獲其賜福。除了「詩曰」及「評曰」外，小說敘事時也會加插一些批註評點，不僅對事件的因由加以說明，更體現了編著者的價值觀。例如第一回兄弟把約瑟丟入坑中，敘事者評論道：「幸值坑涸無水，得不淹沒」，「幸值」的言外之意是約瑟這位聖賢吉人天相、命不該絕，當中隱含著小說編著者的道德判斷。這正如《水滸傳》第十回，講述林沖無辜受刑，充軍滄州，高太尉又派陸謙尾隨追殺，一場大雪救了林沖的命。敘事者對這一事件加以道德的判斷：「原來天理昭然，佑護善人義士。因這場大雪，救了林沖的性命」。³⁸《約瑟紀畧》明顯帶著中國傳統小說全知全能的說書人口吻，常常跳出故事之外發表自己的見解，對敘事話語本身進行評論。

值得順帶一提的是，《約瑟紀畧》以章回體出現，每回的回目及起首詩皆語調鏗鏘，韻味十足，再加上夾敘夾議的敘事方式，很適合在公眾場合以

37 劉勇強，《中國古代小說史敘論》，頁 231。

38 金聖嘆在此處評批道：「作書者忽然於事外閒敘四句，筆如勁鐵。」參閱明·金聖嘆評，《金聖嘆批評本水滸傳》（長沙：岳麓書社，2005），頁 116。

說書方式朗誦。《約瑟紀畧》很有可能模仿了中國聽眾喜聞樂見的中國宋代話本、元明講史以及說書的傳統。³⁹ 魯德才認為說書人：「爲了調動聽者的感受、思考聯想、想像等心理活動的積極運轉，縮短說書人與聽眾的距離，除了講說能夠使聽眾保持情緒穩定的有趣的故事情節和人物外，在敘事語言上，則採用接近日常生活用語的口頭語言。」⁴⁰ 晚清時期一般的基督徒並不具備足夠的閱讀能力，爲了更易達到宗教啓蒙的功效，當時不少基督教作品的語言風格都較爲通俗淺白，並且有賴少數受過教育的信徒充當「說書人」，把《聖經》和基督教書冊向不識字的民衆公開誦讀，相信《約瑟紀畧》也不例外。

《約瑟紀畧》重視「勸世」的教化意義，正體現了中國傳統小說的文藝功能。在中國文化的系統中，無論是史書的編寫或小說的創作，都強調其社會功用和教化意義，這是自古以來中國文學的一個主流思想。中國的古代文學理論受儒家思想的影響，主張「詩言志」、「文以載道」，強調文學的社會功用，特別是它的政治教化作用。⁴¹ 到了以《史記》爲代表的傳記文學那裏，文學的載道傳統功能更被強化了：「寫歷史不是爲史而史，而是爲了表現自己的理想，……司馬遷寫理想不是離開史實，而是在忠於史實的基礎上，寫出事物發展的規律性，寫得越典型、越深刻，對現實社會的比照性和教育性也就越大。」⁴² 庸愚子在〈三國志通俗演義序〉中指出：「夫史，非獨紀歷代之事，蓋欲昭往昔之盛衰，鑒君臣之善惡，載政事之得失，觀人才之吉凶，知邦家之休戚，以至寒暑災祥、褒貶予奪。」⁴³ 中國傳統小說依傍主流文化的重要表現是強化勸懲功能，在許多話本小說的篇首、篇尾，都有對作品道德勸懲意義的揭示或概括。⁴⁴ 魯迅論道：「俗文之興，當由二端，一爲娛心，一爲勸善，而尤以勸善爲大宗。」⁴⁵ 故明清小說特別重視勸善懲惡的功能。比

39 胡士瑩，《話本小說概論》（北京：中華書局，1980），頁 614；紀德君，〈民間說書與中國古代通俗小說的傳播〉，《學術研究》2007.7: 132-136。

40 魯德才，《古代白話小說型態發展史論》（天津：南開大學出版社，2002），頁 66。

41 張少康，《古典文藝美學論稿》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁 5。

42 韓兆琦，《中國傳記文學史》（石家莊：河北教育出版社，1992），頁 90-91。

43 明·羅貫中，《三國志通俗演義》（上海：涵芬樓，1929），頁 1。

44 劉勇強，《中國古代小說史敘論》，頁 4-5。

45 魯迅，《中國小說史略》（上海：上海書店，1932），頁 133。

如《水滸傳》宣揚「忠義」、「替天行道」等思想，而短篇小說如「三言」，書名「喻世」、「警世」、「醒世」，都有勸世的意味。

《約瑟紀畧》源出希伯來《聖經》，凸顯了《聖經》歷史的宗教勸世意義，兼有中、希兩個文化系統的特徵。在重視文教載道方面，古希伯來文化與中國文化乃不謀而合。在以色列—猶太王國建立以前，希伯來文學還未出現，這時在民間廣泛流傳著有關亞伯拉罕、摩西等部族首領和士師的傳說，到以色列—猶太王國建立後，希伯來文學系統逐步完成。大衛和所羅門時代，國力的強盛激發了人們的愛國熱情，一些史學家開始把古代的傳說筆錄下來，同時對流傳的各種材料進行整理和加工，成為《舊約》中的傳記作品。《舊約》中的傳記作品有一種鮮明的特徵，即耶和華上帝是唯一的真神。整部《舊約》的主題就是耶和華上帝「創世」、「揀選」和「救贖」的三部曲。在這種精神的支配下，《舊約》中的傳記作品充滿了宗教或神話色彩。真實的歷史人物都在不同的程度上為宗教精神所改造，對人物的評價也是按照宗教的需要。⁴⁶ 總的來說，在希伯來文化傳統中，宗教立場對社會價值觀念的引導作用十分明顯。《約瑟紀畧》通過對《聖經》歷史人物的塑造，嘗試以古鑒今，以希證中，將希伯來的故事帶入中國的歷史處境中發揮其教化功能，並且引導中國讀者進入編著者對故事的詮釋視域。

四、以儒釋耶：小說的詮釋角度

高小康指出：「無論歷史敘事還是文學敘事，進行這種話語活動的目的都不僅僅是傳達一件事件，而是要通過對一個或一系列事件的敘述和闡釋而表達某種意義，……任何敘事所要表達的首先就是貫穿在敘事內容中的世界觀。」⁴⁷ 理雅各並非純粹是《聖經》資料的輯錄者，《約瑟紀畧》在重組《聖經》故事的過程中補義闕漏，並在字裏行間表述自己對《聖經》歷史獨特的洞察和理解，引導讀者認識《聖經》所提倡的價值觀。《約瑟紀畧》明顯想透過敘事來達致「教化」和「勸戒」的目的，而其敘事內容的世界觀可歸納為

46 楊正潤，《傳記文學史綱》，頁 68-70。

47 高小康，《中國古代敘事觀念與意識形態》，頁 17。

「以儒釋耶」。換言之，《約瑟紀畧》有以儒家思想來詮釋基督教的思想傾向。

從明末天主教的耶穌會士到晚清的新教傳教士，「耶儒會通」乃是其傳教思路中的一個主流思想。所謂「耶儒會通」，就是糅合基督教與儒家的思想，認為兩者並行不悖，彼此互補。理雅各認為基督教思想和儒家思想基本上並行不悖，例如論到孟子所提倡的「性善論」跟《聖經》的教導不相矛盾，傳教士甚至可加以善用，有助向中國人傳播福音。⁴⁸ 理雅各明確地指出：「中國經典中之『帝』與『上帝』就是 God — our God — the true God，而在儒學脈絡中，『天』與『帝』是同義詞，交互使用。」⁴⁹ 故此，理雅各有一次到訪北京，曾進入天壇的祈年殿，向內中存放的「皇天上帝」神牌敬拜，他相信這位上帝就是基督教的上帝。

理雅各等新教傳教士對「上帝」或「皇天上帝」之說，與明清間耶穌會傳教士的淵源頗深。⁵⁰ 利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）在《天主實義》中曾宣稱：「吾天主，乃古經書所稱上帝也。……歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也。」並且把「孝」分為三個層次闡述：「凡人在宇內有三父，一謂天主，二謂國君，三謂家君也。逆三父之旨者，為不孝子矣。」⁵¹ 天主教的敬奉天主，變成了儒家的事天之學，天主教關於「愛」的倫理觀與儒家的「仁學」融合。馬若瑟（Joseph de Prémare, 1666-1736）在《儒交信》中偶爾

48 James Legge, trans., *The Chinese Classics*, vol. 2, p. 67.

49 James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity: A Paper Read before the Missionary Conference in Shanghai on May 11th 1877* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1877), pp. 3-4. 轉引自潘鳳娟，〈郊社之禮，所以事上帝也：理雅各與比較宗教脈絡中的《孝經》翻譯〉，《漢語基督教學術論評》12(2011.12): 134。上帝，語出《尚書》，卷9〈商書·盤庚下〉：「肆上帝將復我高祖之德。」（《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1989，頁17a）理雅各堅持使用「上帝」一詞，很可能受其助手何進善的同一取態影響，參閱費樂仁，〈述而不作：近代中國第一位新教神學家何進善（1817-1871）〉，蔡錦圖編譯，《聖經與近代中國》，頁132-162。

50 李爽學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》（香港：中文大學出版社，2012），頁405-406。另參黎子鵬，《經典的轉生——晚清〈天路歷程〉漢譯研究》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2012），頁101-106。

51 分見朱維鈺主編，《利瑪竇中文著譯集》（香港：香港城市大學出版社，2001），頁25-26、125。

亦稱他的「陡斯」為「皇上帝」，這是「皇天上帝」的另一簡稱。⁵²

到了晚清的基督新教傳教士，如倫敦會的米憐（William Milne, 1785-1822）在《張遠兩友相論》（1819）同樣採用了儒家經典中的「天」、「神天」、「上帝」來指稱《聖經》中的造物主，並肯定儒家所提倡的五倫及五常。他又以儒家的孝道來說明要「孝敬天父」，並明言聖賢之道有「真理」的成分，指出「聖賢所教之真理，耶穌亦教之」，⁵³而基督教「又不止教修身、齊家、治國之理，乃又教去罪、救靈，而得永福之理也。」⁵⁴說明儒家的「真理」不夠全面，故需要以耶穌所教的真理來補足，希望通過對原始儒學精義的闡釋與重建，最終達到「合儒」或「補儒」的目的。另一位新教傳教士郭實獵（Karl F. A. Gutzlaff, 1803-1851）在他的多部小說中常用到「皇上帝」，⁵⁵很可能受馬若瑟《儒交信》影響所致，理雅各亦然。⁵⁶理雅各於《約瑟紀畧》所採取的傳教態度，基本上與明末清初耶穌會士的「文化適應」策略相類似，契合了「耶儒會通」的思路。

《約瑟紀畧》在不同方面正體現了理雅各「以儒釋耶」的思想。儒家思想特別看重道德倫理，《約瑟紀畧》也特別著墨刻劃了五倫的三倫——「君臣」、「父子」及「兄弟」關係。君臣關係的處理尤見於第三回，法老曾對約瑟說：「朕有一夢，無人能解。聞卿善詳夢意，幸為寡人一解之。」約瑟答曰：「是非臣之己能，上帝將善示陛下耳。」（頁9）法老和約瑟的稱謂明顯遵循了中國的歷史文化處境，法老按中國傳統皇帝自稱「朕」、「寡人」，約瑟稱他為「陛下」。同樣，「如臣方纔所言也」（頁9），《舊約全書》馬殊

52 《儒交信》的討論，可參宋莉華，《傳教士漢文小說研究》，頁23-42；陳慶浩，〈新發現的天主教基督教古本漢文小說〉，徐志平主編，《傳播與交融：第二屆中國小說戲曲國際學術研討會論文集》（臺北：里仁書局，2006），頁467-485。

53 黎子鵬編注，《晚清基督教敘事文學選粹》（新北：橄欖出版公司，2012），頁13-14。

54 同上註，頁13。

55 郭實獵在其著作中把基督教的「上帝」一般稱為「皇上帝」、「天上帝」、「神天上帝」等，但「上帝」與「神」不時夾雜使用。例如在《贖罪之道傳》（1834）中，上帝的稱謂為「上帝」、「天上帝」、「神天上帝」、「神」、「神天」、「神主」，而《常活之道傳》（1834）則稱之為「上帝」、「神主上帝」、「神天上帝」、「真神上帝」、「神」、「神主」、「神天」。

56 理雅各和明清間耶穌會淵源，可參潘鳳娟，〈郊社之禮，所以事上帝也：理雅各與比較宗教脈絡中的《孝經》翻譯〉，《漢語基督教學術論評》12(2011.12): 129-158。

曼（Joshua Marshman）譯本、馬禮遜（Robert Morrison）《神天聖書》、《委辦譯本》中，「臣」均作「我」。其實，當時約瑟還未成為埃及的官員，不應以「臣」自稱。在同一回，「此夢朕曾遍告巫臣學士，終無能解。卿意以為何如？」（頁 9）「卿意以為何如」此句不見於《聖經》，按照中國傳統，皇帝應只對臣下稱「卿」，當時的約瑟身為普通百姓，甚至是奴隸、罪犯，法老按理不應以「卿」稱之，而小說中如此添加則很可能是為了凸顯法老對約瑟的尊敬和重用。其後，法老名正言順冊封約瑟：「朕今封卿為總管大臣，督理內務，兼掌民情。國家政事，惟卿所命。」（頁 10）「總管大臣」一名不見於《聖經》，乃理雅各參考中國清代的官制而作。⁵⁷ 君臣的關係不僅見於稱謂和官制，更顯於約瑟這位臣子對皇上的言談舉止：「約瑟謝恩而出，又攜父朝見法老。」（頁 20）《聖經》並無「謝恩而出」一句。同樣，法老准約瑟前往葬其父雅各，「約瑟謝恩，扶柩起程。」（頁 25）《聖經》也沒有「謝恩」二字，這是編著者為適應中國習俗而加上的，凸顯約瑟這位忠臣對皇上的恭敬。也許這從側面說明中國基督徒對「君臣」倫理的確認及尊重，甚至暗示對清朝皇帝的支持和擁護。

《約瑟紀畧》也講到儒家極為重視的齊家之道，特別強調父親在家庭中舉足輕重的角色，第一回「詩曰」評論了約瑟被兄弟出賣的深層原因，乃出於雅各沒有處理好「父子」的關係，對幼子約瑟過於偏愛：「從來幼穉可人憐／父母恩情貴不偏／愛幼終然翻害幼／只因妒惹禍機先」（頁 1）。而第一回的「評曰」回應及加強了「詩曰」對治家的看法：「諸兄欲殺約瑟，雖由約瑟之說夢，究竟實由其父之偏愛也。治家者可不慎歟。」（頁 3）同一回的「評曰」進一步談到孝道，指出出賣約瑟之舉不單對兄弟不義，更是對父親的

57 清初有「八旗總管大臣」，《清史稿》（北京：中華書局，1976），卷 114〈職官志一〉載「太祖肇基東土，國俗淳壹，事簡職專，置八旗總管大臣」（頁 3263）；有東、西陵總管大臣各一人，《清史稿》，卷 115〈職官志二〉載「東陵：總管大臣一人」（頁 3328），「西陵：總管大臣……一人」（頁 3329）；有內務府總管大臣，《清史稿》，卷 118〈職官志五〉載「內務府總管大臣，無員限」（頁 3421）等。《約瑟紀畧》下一章又作「統理大臣」，則未見於典籍。「督理內務，兼掌民情」此意是以「內務」為主，「民情」是兼任的。馬禮遜的《神天聖書》作「必為我管家，且照爾言，將治我民」（〈創世紀〉41 章 40 節，下同）；馬殊曼譯本作「爾將掌理吾家，且我眾民遵爾號令」；郭實獵譯本作「管理本家庶民」；《委辦譯本》作「可治我家，我民必遵爾命」。

不孝：「諸子既鬻其弟，復取血塗衣，以誑其父，致父於憂戚，可謂不孝甚矣。」（頁 3）在處理「兄弟」的關係上，《約瑟紀畧》強調兄長對約瑟冷漠無情，藉以襯托約瑟對兄弟之情的重視，如第四回「評曰」：「諸兄妒害約瑟，不仁已極，而約瑟殊無懷恨復仇之意……其心之寬仁可見矣。」（頁 15）編著者一再重申約瑟具有寬仁之心，不計兄弟出賣他的舊惡，完全符合儒家思想對兄弟的倫理規範。

《約瑟紀畧》特別取法儒家的聖賢傳統，著力把約瑟塑造為一個聖賢的形象。聖賢乃中國古人的理想人格和道德典範，必須德才兼備。孔子認為，只有「博施於民，而能濟眾」的堯、舜、禹、文王、武王、周公才算是聖賢，而儒家的後繼者亦把孔子和孟子稱為聖人。例如第一回的回目「老父鍾情愛少子 / 眾兄懷恨鬻賢昆」（頁 1），「賢昆」本指賢良的兄長，但嚴格來說，約瑟乃被兄長出賣，小說卻刻意把約瑟由「弟」搖身變為「兄」，可能想藉以提升約瑟的地位，說明其道德修養遠在其兄長之上。又如第二回「詩曰」：「古云食色性生成 / 任是賢豪志也傾 / 堪羨當年公約瑟 / 拒奸千載著芳名」（頁 4），這裏引用了《孟子》〈告子上〉的「食色，性也」，強調「公約瑟」比世上的「賢豪」更能堅拒食慾和色慾的誘惑，於是能如古代聖賢一樣「留芳萬世」。第二回「評曰」：「女既求之，而男拒之者，非得性情之正，道學之深，其孰能之，此約瑟之所以為聖賢也。」（頁 6）與聖賢相對的乃是小人，第二回「評曰」把勾引約瑟的主母稱為「潑婦小人」——「本已調戲於人，反誣人調戲於己，忍哉！淫婦之心也……潑婦小人之難養也。」（頁 6）此處化用了《論語》〈陽貨第十七〉：「唯女子與小人為難養也。」如此強烈的對比令約瑟「儒家」聖賢的形象進一步凸顯出來。

《約瑟紀畧》汲取了中國的儒家思想和言述資源，不時引用或化用儒家經典來詮釋約瑟的故事，例如第六回「評曰」：「第自始祖犯罪，子孫效尤。爰是人心日危，道心日微。」（頁 16）此處化用了古文《尚書》〈大禹謨〉：「人心惟危，道心惟微」，以儒家對世道人心的理解來論證《聖經》所述的人類歷史，就是始祖犯罪後，人皆背離上帝的正道，且遭上帝的刑罰。⁵⁸ 同一條

58 「人心惟危，道心惟微」亦常於晚清基督徒的著作中被引用，討論基督教與儒家思想的異同，例如清·鄭雨人，〈聖教儒教異同辨〉，《教會新報》，卷 2，第 84 期（1870 年 5 月）。

的「評曰」其後再以儒家的言辭及概念說明上帝對人類的計畫：「是以上帝特選希伯來人亞伯拉罕，與之約。如其克盡昭事之誠，則許錫以大福。」（頁 17）此處多化用儒家經典之語，如「克盡」，朱熹注《論語》〈顏淵第十二〉「顏淵問仁」條時有「既是私意，如何得仁？須是克盡己私，皆歸於禮，方始是仁」；⁵⁹「昭事」出自《詩經》〈大雅·大明〉：「昭事上帝」；「錫」出自《詩經》〈大雅·既醉〉：「孝子不匱，永錫爾類」。《約瑟紀畧》如此大量直接引用或間接化用儒家的經典，無形中令這個《聖經》故事「儒家化」，讓熟諳儒家思想和經典的中國讀者對小說的形式及語言並不會感到陌生，以致較易接受其中的內容及價值觀。

《約瑟紀畧》嘗試「以儒釋耶」，以儒家的價值觀和倫理觀來全新闡釋《聖經》的故事，這種中西視域的融合，無論對基督教的倫理觀還是儒學思想都是一種積極的詮釋與創造。加達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2001）《真理與方法》指出，一切理解都必然包含某種「前見」（prejudice），所謂「前見」並非理解的障礙，而是一切理解的前提「視域的融合」（fusion of horizons），就是指歷史和現在視域的融合，通過解釋者與文本之間的對話而得以實現。文本的意義是不可窮盡的，不同的世代將以不同的方式去理解文本。每一次視域的融合，都會為作品發現新的意義，「當一部作品從一種文化或歷史背景轉到另一種文化或歷史背景時，人們可以發現一個作者和當時的讀者未曾預料到的新的意義。」⁶⁰《約瑟紀畧》的編著，本身便體現了一次「視域的融合」，編著者對《聖經》故事和其中的基督教思想進行詮釋後，使其獲得新的意義和理解。這部小說除了在西方傳統釋經的視域中強調約瑟在苦難中對上帝的信靠，上帝對義人的看顧和施恩，還融合了中國傳統以儒家思想為主流的文化視域，尤其從儒家倫理道德的視角，使希伯來人約瑟儼然成為一名儒家聖賢，不單品格高尚、重孝守悌，更是一位尊君的賢臣。針對晚清中國普遍排外、反基督教的情緒、基督教與中國本土宗教文化的差異和

1 日），頁 167；清·秋水伊人，〈宜察凡事其善者執之〉，《教會新報》，卷 4，第 158 期（1871 年 10 月 24 日），頁 36。

59 宋·朱熹，《四書章句集註》（北京：中華書局，1983），頁 132。

60 加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，王才勇譯，《真理與方法：哲學解釋學的基本特徵》（*Truth and Method*）（瀋陽：遼寧人民出版社，1987），頁 27。

矛盾，《約瑟紀畧》所體現的「以儒釋耶」視域的融合，無疑是因時制宜之舉，同時亦促進了基督教與儒家思想的交流與會通。

五、結 論

《約瑟紀畧》借鑒了中國歷史演義小說創作觀，採用傳統章回小說體的形式重新講述《聖經》中的約瑟故事。此種文體代表了中西思想的融合，除了傳達《聖經》故事所表達的宗教信仰及倫理道德之外，更從中國文學資源中汲取靈感，以傳統筆法，並加上一些傳統中國儒家的核心倫理精神，完成了這部演義《聖經》歷史人物的史傳小說。作品不但具有歷史演義小說「羽翼信史」的文藝功能，更充分體現了中國長久以來「文史同源」的傳統，凸顯了史傳小說形式和內容的有機結合。在書寫策略上，《約瑟紀畧》選取《聖經》中比較有趣或具有戲劇性的素材，主要對其情節和人物性格的細節進行補充渲染，使得《聖經》人物和事件更為立體豐滿，儘量貼近當時中國讀者的審美趣味，以增強一般中國讀者對《聖經》的閱讀興趣。《約瑟紀畧》對《聖經》（委辦譯本）進行演義發揮，讓讀者在讀《聖經》歷史故事時興味盎然。而且，為了突出人物性格的生動性和人物的典範意義，這部小說在《聖經》的原型故事中，加入了撰寫者一些合理的想像鋪陳和修飾性的文學描寫。《約瑟紀畧》用生動的小說形式介紹《聖經》人物，促使讀者因讀了這部編纂小說，更想瞭解《聖經》人物故事的格局，進而有興趣探究《聖經》的原貌。在內容上，《約瑟紀畧》嘗試以儒家思想來詮釋《聖經》，在中西兩種視域的融合中實現「以儒釋耶」的傳教思想，讓中國讀者更易理解和接受基督教，這一點與理雅各本人對儒家思想的態度和傳教策略不謀而合。

從以上諸方面來看，《約瑟紀畧》並非一般的基督教傳教作品，而是一部頗具文學技巧和藝術感染力的《聖經》演義小說。然而，中西宗教文學之接觸及發展，並非始於清代，晚明的耶穌會士早已採用中國傳統文學形式表達基督宗教的信仰及價值觀，其中較突出的例子有馬若瑟的《儒交信》，而《約瑟紀畧》與晚明的這些創作有一定的連續性，甚至在文學傳統上可說是一脈相承。《約瑟紀畧》的研究讓我們更深入瞭解中國文學傳統在近代的傳承和嬗變，尤其是中國小說與《聖經》的互文影響，以及儒家思想與基督教文化的

交流與融合，並且照見了文學、歷史與宗教的緊密互動關係。

引用書目

一、傳統文獻

漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1985。

漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。

宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。

明·金聖嘆評，《金聖嘆批評本水滸傳》，長沙：岳麓書社，2005。

明·吳承恩，《西遊記》，香港：中華書局，2007。

明·笑笑生，《金瓶梅》，臺北：三民書局，2009。

明·羅貫中，《三國志通俗演義》，上海，涵芬樓，1929。

清·永瑤等撰，《四庫全書總目》，北京：中華書局，1965。

清·米憐（William Milne），《張遠兩友相論》，馬六甲：英華書院，道光十一年（1831）。

清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1989。

清·浦起龍，《史通通釋》，上海：上海古籍出版社，2009。

清·俾士（George Piercy），《以利亞紀畧》，羊城：增沙書室鐫，同治二年（1863）。

清·理雅各（James Legge），《約瑟紀畧》，香港：英華書院，同治九年（1870）。

清·理雅各，《亞伯拉罕紀畧》，香港：英華書院，同治元年（1862）。

清·麥都思（Walter Henry Medhurst）等譯，《舊新約聖書》（委辦譯本），上海：聖書公會，1858。

清·愛漢者（郭實獵，Karl F. A. Gutzlaff），《贖罪之道傳》，出版地不詳，1834。

清·愛漢者，《常活之道傳》，出版地不詳，1834。

清·蒲松齡，《聊齋誌異》，天津：天津古籍出版社，2004。

清·鄭雨人，〈聖教儒教異同辨〉，《教會新報》，卷2，第84期（1870年5月1日），頁167。

清·秋水伊人，〈宜察凡事其善者執之〉，《教會新報》，卷4，第158期（1871年10月24日），頁36。

趙爾巽等撰，《清史稿》，北京：中華書局，1976。

《聖經：新標點和合本》，香港：聯合聖經公會，1988。

二、近人論著

加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，王才勇譯 1987 《真理與方法：哲學解釋學的基本特徵》(*Truth and Method*)，瀋陽：遼寧人民出版社。

朱維錚主編 2001 《利瑪竇中文著譯集》，香港：香港城市大學出版社。

李爽學 2012 《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，香港：中文大學出版社。

余國藩 1989 〈歷史、虛構與中國敘事文學之閱讀〉，氏著，李爽學譯，《余國藩西遊記論集》，臺北：聯經出版公司，頁 221-255。

宋莉華 2010 《傳教士漢文小說研究》，上海：上海古籍出版社。

胡士瑩 1980 《話本小說概論》，北京：中華書局。

紀德君 2002 《中國歷史小說的藝術流變》，北京：中國社會科學出版社。

紀德君 2007 〈民間說書與中國古代通俗小說的傳播〉，《學術研究》2007.7: 132-136。

高小康 2005 《中國古代敘事觀念與意識形態》，北京：北京大學出版社。

張少康 1988 《古典文藝美學論稿》，北京：中國社會科學出版社。

陳平原 2003 《中國小說敘事模式的轉變》，北京：北京大學出版社。

陳寧 2008 《通識中國古典小說》，香港：中華書局。

陳慶浩 2006 〈新發現的天主教基督教古本漢文小說〉，徐志平主編，《傳播與交融：第二屆中國小說戲曲國際學術研討會論文集》，臺北：里仁書局，頁 467-485。

黃霖、韓同文選註 1982 《中國歷代小說論著選》，南昌：江西人民出版社。

費樂仁 (Lauren Pfister) 2004 〈述而不作：近代中國第一位新教神學家何進善 (1817-1871)〉，收錄於蔡錦圖編譯，《聖經與近代中國》，香港：漢語聖經協會，頁 132-162。

賀拉斯 (Quintus Horatius Flaccus) 著，楊周翰譯 1997 《詩藝》，北京：人民文學出版社。

楊正潤 1994 《傳記文學史綱》，南京：江蘇教育出版社。

劉勇強 2007 《中國古代小說史敘論》，北京：北京大學出版社。

劉炳澤、王春桂 1997 《中國通俗小說概論》，臺北：志一出版社。

黎子鵬 2012 《經典的轉生——晚清〈天路歷程〉漢譯研究》，香港：基督教中國宗教文化研究社。

黎子鵬編注 2012 《晚清基督教敘事文學選粹》，新北：橄欖出版公司。

魯迅 1932 《中國小說史略》，上海：上海書店。

魯德才 2002 《古代白話小說型態發展史論》，天津：南開大學出版社。

- 潘鳳娟 2011 〈郊社之禮，所以事上帝也：理雅各與比較宗教脈絡中的《孝經》翻譯〉，《漢語基督教學術論評》12(2011.12): 129-158。
- 盧龍光主編 2003 《基督教聖經與神學詞典》，香港：漢語聖經協會。
- 韓兆琦 1992 《中國傳記文學史》，石家莊：河北教育出版社。
- 嚴明、孫愛玲 2006 《東亞視野中的明清小說》，臺北：聖環圖書公司。
- Coat, George W. 1973. "The Joseph Story and Ancient Wisdom: A Reappraisal." *Catholic Biblical Quarterly* 35.3: 285-297.
- Cohen, Jeffrey M. 2010. "Early Traditions on the Kidnapping and Sale of Joseph." Part 1. *Jewish Bible Quarterly* 38.2: 106-114.
- Girardot, Norman J. 2002. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. Berkeley: University of California Press.
- Hanan, Patrick. 2003. "The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates' Version." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63.1(June 2003): 197-239.
- Hanan, Patrick. 2004. *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. New York: Columbia University Press.
- Legge, James, trans. 1960. *The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. (5 vols.) Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Pfister, Lauren F. 2004. *Striving for the "Whole Duty of Man": James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China; Assessing Confluences in Scottish Nonconformism, Chinese Missionary Scholarship, Victorian Sinology, and Chinese Protestantism*. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang.
- Whybray, R. N. 1968. "The Joseph Story and Pentateuchal Criticism." *Vetus Testamentum* 18.4: 522-528.
- Wong, Man Kong. 1996. *James Legge: A Pioneer at Crossroads of East and West*. Hong Kong: Hong Kong Educational Pub. Co.
- Wylie, Alexander. 1867. *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications and Obituary Notices of the Deceased*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press.
- Zetzsche, Jost Oliver. 1999. *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute.

Literary Transformation of the Bible into Chinese: James Legge's Historical-biographical Novel *Yuese Jilüe* (Life of Joseph, 1852)

John T. P. Lai*

Abstract

James Legge (1815-1897), a renowned nineteenth century missionary and sinologist, adapted the story of Joseph as recorded in Genesis into a classical Chinese novel entitled *Yuese jilüe* (約瑟紀畧 Life of Joseph, 1852). He selected the more interesting and dramatic episodes of the original story, supplemented and exaggerated plot details and fleshed out biblical figures and events, so that the novel would arouse the interest of the Chinese reader and facilitate their reception of the Bible. This adaptation of a Bible story constitutes a classic example of the reconciliation of Biblical materials with traditional Chinese literature and religious culture, particularly Confucianism. A critical analysis of the text shows that the novel embodies features of the traditional Chinese novel such as the literary embellishment of history and infusion of moral teachings. This investigation deepens our understanding of the inter-textual influence between the Bible and Chinese literature, and the interplay between Confucian thought and Christian culture in the late imperial era.

Keywords: James Legge, *Yuese jilüe* (Life of Joseph), Bible, literary transformation, Christianity, novel

* John T. P. Lai is an assistant professor in the Department of Cultural and Religious Studies at the Chinese University of Hong Kong.

