

文本之網： 《古新聖經》與前後代《聖經》漢譯本之關係

鄭海娟*

摘要

法國來華耶穌會士賀清泰於乾嘉年間翻譯的《古新聖經》是現存最早的白話《聖經》漢譯本，該書根據天主教曾經通行的拉丁文武加大本《聖經》譯成，浩浩三十六卷，洋洋百萬餘言，堪稱明清天主教傳教士漢譯《聖經》文獻中篇章最著者。如此一部《古新聖經》並非橫空出世，此前陽瑪諾、白日陞等傳教士的相關漢譯實踐為賀清泰翻譯《古新聖經》提供了可資參照的經驗。同時，《古新聖經》也並未因為不曾付印而在歷史中塵封，後代的傳教士《聖經》漢譯者們仍然借助不同渠道，窺見這個珍貴抄本的面目，並在譯本中或保留了《古新聖經》的部分語彙，或傳承了它採用白話翻譯的方式。有鑑於此，本文擬通過對照細讀，分析《古新聖經》與產生於其前的《聖經》漢譯本——明末耶穌會士陽瑪諾翻譯的《聖經直解》及清初巴黎外方傳教士白日陞翻譯的《四史攸編》，以及產生於其後的《聖經》漢譯本——清末新教傳教士馬禮遜的《神天聖書》、郭實獵的《救世主耶穌新遺詔書》及1968年天主教思高聖經協會翻譯的《聖經》等文本之間的承繼與影響關係，探討《古新聖經》在前後代眾多《聖經》漢譯本織就的文本之網中獨具的特色與貢獻，明確它在《聖經》漢譯史上的位置。

關鍵詞：《古新聖經》、賀清泰、《聖經》漢譯

* 中國社會科學研究院文學研究所博士後研究員。

一、前言

法國耶穌會士賀清泰（Louis de Poirot, 1735-1813）翻譯的《古新聖經》應屬目前可見最早的白話《聖經》漢譯本，¹ 它成於清朝嘉慶年間，據天主教權威《聖經》譯本拉丁文武加大本《聖經》（the Vulgate Bible）譯成。《古新聖經》以徐家匯藏書樓所藏最為集中，共計三十六卷，字數近一百五十萬言，雖然並非足本的《聖經》翻譯，² 但已頗具規模，在漢語天主教世界目前最為流行的思高《聖經》（1968）問世之前，它一直是天主教界最為完備的《聖經》漢譯本。而作為現存最早的白話《聖經》漢譯本，《古新聖經》在《聖經》漢譯史上的意義也非比尋常，僅就問世時間而言，它比《官話和合聖經》——現今華語世界最流行的白話《聖經》譯本——還要早百餘年。十九世紀末二十世紀初，《古新聖經》曾經頻見於費賴之（Louis Pfister, 1833-1891）、徐宗澤、方豪等明清天主教領域早期重要研究者的著述當中，徐宗澤的《明清間耶穌會士譯著提要》更把《古新聖經》著錄

¹ 尤思德（Jost Oliver Zetzsche）曾論及，十八世紀中期的兩位方濟會士梅述聖（Antonio Langi, d. 1727）和麥傳世（Francesco Jovino, 1677-1737）也用白話翻譯了部分《聖經》，但所譯今已蕩然無存。參見 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), p. 26.

² 賀清泰在京期間居住於北堂，《古新聖經》的最初稿本應為北堂藏本，但北堂本目前是否存世尚屬未知。香港思高聖經協會今藏有北堂抄本照片三百零八頁，從中或可略窺北堂本原貌。《古新聖經》現存抄本以上海圖書館徐家匯藏書樓最為集中，包括全部《新約》及絕大部分《舊約》，僅有《雅歌》及部分先知書未曾翻譯。藏書編號 93600B-93616B；90908B-90924B；90788B-90790B；92091B-92093B；另有《達味聖詠》三卷現藏於臺灣中央研究院史語所圖書館，編號 A FT109R。徐家匯所藏抄本現已影印出版，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》（臺北：臺北利氏學社，2013 年），冊 28-34。在漢譯《古新聖經》之外，賀清泰還用滿語翻譯了《古新聖經》。

於《聖經》類書籍的卷首。³ 今天的《聖經》漢譯研究者在梳理《聖經》漢譯史時，《古新聖經》仍然是不可繞開之作。然而，由於《古新聖經》長期僅有罕見抄本存世，大多數論者難謀其面，論述時或陳襲前說，或語焉不詳，很少有人對之展開系統的論述，⁴ 關於《古新聖經》與產生於其前及其後的《聖經》譯本的關係與實質影響，所論更是寥寥。

《聖經》漢譯史並非一段乾癟、抽象的歷史，它鮮活而豐盈，由唐代以來大量中外譯者的《聖經》漢譯實踐及一部部《聖經》漢譯本構成，要判斷任何一部漢譯《聖經》在其中的地位，除了考察譯本的接受範圍與現實影響外，還應考量該譯本與其他眾多《聖經》漢譯本之間的關係。職是之故，本文擬從翻譯史的角度著眼，以徐家匯現藏《古新聖經》抄本為研究對象，梳理該譯本與產生於其前的天主教《聖經》漢譯本——陽瑪諾（Emmanuel Diaz Jr., 1574-1659）的《聖經直解》、白日陞（Jean Basset, 1662-1707）的《四史攸編耶穌基利斯督福音之合編》（下文簡稱《四史攸編》），以及產生於其後的《聖經》漢譯本——新教傳教士馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）的《神

³ 參見徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》（臺北：臺灣中華書局，1958年），頁18-20。

⁴ 國內外討論《古新聖經》的論文有韓國學者金東昭（Kim Dongso）與日本學者堀井（Toshikazu S. Foley）的文章。金文概述了賀氏生平及《古新聖經》的概況，以較多篇幅介紹賀清泰的滿語《聖經》譯本。堀井對《古新聖經》運用四字成語的情況進行了梳理和分析，但該文主旨是比對不同《聖經》漢譯本的成語使用情況，《古新聖經》僅是作者挑選的十個譯本之一，所占篇幅有限。見金東昭，〈最初中國語、滿州語《聖書》譯成者賀清泰神父〉，《*Altai Hakpo* 13 (2003): 15-39; Toshikazu S. Foley, “Four-character Set Phrases: A Study of their Use in the Catholic and Eastern Orthodox Versions of the Chinese New Testament,” *Hong Kong Journal of Catholic Studies* 2 (2011): 45-97. 近來關於《古新聖經》的研究有新的進展，見李爽學，〈近代白話文·宗教啟蒙·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》第42期（2013年3月），頁51-108。筆者的博士論文《賀清泰《古新聖經》研究》（北京：北京大學中國文學系博士論文，2012年）亦以《古新聖經》為專門的研究對象。

天聖書》、思高《聖經》等——之關係，藉助對多個文本的比較閱讀，分析《古新聖經》從前代《聖經》漢譯本承繼的話語資源，以及它對後代《聖經》漢譯本的影響，進而明確《古新聖經》在《聖經》漢譯史上的位置。

二、《古新聖經》及其之前的《聖經》漢譯本

賀清泰於 1770 年來華，其時已近清代中葉，在他之前，早有數百名耶穌會士踏上中華大地，他們中大多數人秉承以書佈道的傳統，苦學漢語，發奮著書，為明清天主教的傳播積累了豐富的話語資源。早在《古新聖經》問世之前，明清來華傳教士已將《新約》大部分內容譯成漢語，先有 1605 年利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）的《聖經約錄》，後有 1635 年艾儒略（Jules Aleni, 1582-1649）依照路多爾福斯（Ludolphus de Saxonia, 1300-1378）《基督的生平》（*Vita Christi*）一書編譯的《天主降生言行紀略》，此書雖然並非福音書的直接翻譯，但兼採四福音之說，可視為《聖經》的衍生文本；⁵ 1636 年耶穌會士陽瑪諾翻譯《聖經直解》，該書根據《福音史義箋註》（*Commentaria in Concordiam et Historiam Evangelicam*）編譯而成，書中正文實際上是《新約》四福音書的節譯，供各主日及週年瞻禮誦讀之用，內容遠比《聖經約錄》豐富。⁶ 1676-1680 年間，意大利來華耶穌會利類思神父（Ludovic Bugli, 1606-1682）亦曾翻譯數本聖禮書籍，其中如《彌撒經典》（1670）、《司鐸日課》（1674）、《聖母小日課》（1676）等，

⁵ 潘鳳娟，〈述而不譯？——艾儒略《天主降生言行紀略》的跨語言敘事初探〉，《中國文哲研究集刊》第 34 期（2009 年 3 月），頁 111-167。

⁶ 《聖經直解》根據《福音史義箋註》（*Commentaria in Concordiam et Historiam Evangelicam*）一書編譯而成，正文內容節譯《新約》四福音書，以供各主日及周年瞻禮誦讀之用，正文中夾有雙行小字注解，正文之後另有名為「箋」的解經部分。

皆包括一些《聖經》片段。此外，十八世紀初巴黎外方傳教士白日陞（Jean Basset, 1645-1715）還以福音合輯形式譯出了《新約》四福音書及部份宗徒書信，⁷ 該譯本後來成為馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）和馬殊曼（Joshua Marshman, 1768-1837）漢譯《聖經》的參考。

從成書時間上看，這些與《聖經》息息相關的明清天主教譯本無一例外早於《古新聖經》。在西方譯經史上，後代《聖經》譯本參照前代《聖經》譯本的情況比比皆是，例如哲羅姆（St. Jerome, 347-420）翻譯武加大本《聖經》時就曾參照希臘文的七十子本《聖經》（*Septuagint*，又名 LXX）以及古拉丁文《聖經》譯本。英王欽定版《聖經》（King James Bible, 1604-1611）也曾廣泛參照廷代爾（或譯「丁道爾」，William Tyndale, 1492-1536）的譯本。《聖經》漢譯史上，後代《聖經》漢譯本對前代譯本的參照同樣不乏其例。⁸ 那麼，《古新聖經》——特別是其《新約》部分——的翻譯過程是否曾參照上述早期天主教譯本呢？

前面列舉的四個譯本中，《聖經約錄》篇幅精簡，迥然不同於《聖經直解》與《四史攸編》的長篇巨製，書中大部分譯文，如「天主經」、「天主十誡」、「真福八端」等，由於譯成時間極早，譯筆簡潔淵雅，在明清耶穌會士間流傳廣泛，早已轉化為明清天主教界通用的語彙資

⁷ 據大英博物館現存斯隆抄本（或稱「史路連抄本」），白日陞的譯本包括《四史攸編耶穌基督福音之會編》、《使徒行傳》和《福保祿宗徒與羅馬輩書》、《福保祿與戈林多輩第一章》、《福保祿與戈林多輩第二書》、《福保祿與雅辣達輩書》和《使徒與厄弗所輩書》七個部分。

⁸ 新教傳教士馬禮遜、馬殊曼（Joshua Marshman, 1768-1837）的《聖經》漢譯本就曾不同程度地參照天主教傳教士白日陞的漢譯福音合輯（*harmonia evangelica*）。這個問題近年來是《聖經》漢譯研究界的熱點之一，相關論文參見趙曉陽，〈二馬譯本與白日陞聖經譯本關係考辨〉，《近代史研究》2009年第4期，頁41-59；曾陽晴，〈白日昇「四史攸編耶穌基督福音之會編」之編輯原則研究〉，《成功大學宗教與文化學報》第11期（2008年12月），頁1-26。

源。賀清泰譯到對應內容時，一般照例沿用利瑪竇的文言譯文，僅在個別地方稍事修改，以求貼近《古新聖經》譯文的整體風格。有鑑於此，《聖經約錄》與《古新聖經》之間的關聯，這裡存而不論。另外，由於《天主降生言行紀略》嚴格來說並非《聖經》經文翻譯，此處也不再予以討論，⁹ 僅集中探討《古新聖經》與其餘兩部譯本，即《聖經直解》、《四史攸編》的關係。

論及《古新聖經》與其前代《聖經》漢譯本之關係，首先應該考慮的是，《古新聖經》的譯者是否有機會接觸這些產生在前譯本？《聖經直解》1636年成書，頗受中國士人讀者青睞，該書於明清兩代多次翻刻，1790年尚有北京始胎大堂刻本，而賀清泰自1770年來華後，四十餘年留居北京北堂，堂內多藏有中西文天主教文獻，此書對他來說應該不難尋獲。《四史攸編》雖然從未出版，但該書存世的抄本數量較多，迄今至少仍有三份18世紀的抄本。¹⁰ 儘管白日陞隸屬巴黎外方傳教會，與賀清泰分屬天主教內不同教派，賀清泰仍有可能利用教會藏書樓等內部通道接觸白氏譯本。不過，由於資料有限，賀清泰參照前人漢譯《聖經》的「外證」目前殊難尋獲，若想探明《古新聖經》與陽、白譯本之關係，更為可行的方法是在文本中尋找「內證」。因此，下文擬撮其要者，分別從陽、白譯文中擷取部分經文，與《古新聖經》加以比較，從文本表面的蛛絲馬跡探尋文本內部深層的關聯。

按時間順序，三部譯本中成書時間最早的當屬《聖經直解》。《古新聖經》中一些重要譯名應直接來自《聖經直解》，「物耳朋/物爾朋」（*Verbum*）就是其中一例。「物爾朋」最早見於《聖經直解》，文中

⁹ 雖然如此，《古新聖經》中同樣出現了一些首見於《天主降生言行紀略》中的一些天主教核心概念。比如，就目前可見的資料而言，將拉丁文 *evangelium*（今譯「福音」）音譯為「萬日略」是艾儒略在《天主降生言行紀略》中首創，《古新聖經》四部福音書俱題為「萬日略」，無疑照搬了艾氏的譯法。

¹⁰ 參見蔡錦圖，〈天主教中文聖經翻譯的歷史和版本〉，《天主教研究學報》2011年第2期，頁11-44。蔡文中提到這三份抄本分別藏於羅馬卡薩納特圖書館、劍橋圖書館和大英博物館。

有「厥始物爾朋已有」¹¹ 一句，並於文後附注：「物爾朋，內言也，內像也，即天主聖子也。」這裡的「物爾朋」即思高《聖經》所譯「聖言」，《官話和合聖經》所譯之「道」，「厥始物爾朋已有」一句，正對應《官話和合聖經》中最為人熟知的一句《聖經》漢譯——「太初有道」（《官話和合聖經》約 1:1）。「Verbum」本是西方文化史中極為重要概念，它相當於希臘語原文「Logos」（邏各斯），意為理性、言說，德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）在《論文字學》（*De La Grammatologie*, 1964）中曾把西方全部哲學史歸納為邏各斯中心主義（logocentrism）的歷史。拉丁文字母中有「V」而無「W」，「V」在此詞中發/w/音，陽瑪諾顯然根據其拉丁文發音，將西方思想史上這一核心關鍵字用漢字記音，轉寫為「物爾朋」。明清天主教會的文獻材料並未廣泛採用陽譯「物爾朋」，比如白日陞在《四史攸編》中就捨音譯而取意譯，將「Verbum」翻譯為「言」。¹² 賀清泰襲用陽瑪諾的音譯，將第二個音節改成同音不同形的漢字，變「爾」為「耳」，是為「物耳朋」。¹³ 賀清泰進而在注解中解釋道：「『物耳朋』是辣定話（Latin，即拉丁話），解說：『話』」。¹⁴ 陽氏所用「物爾朋」與賀氏所用「物耳朋」僅一字之差，發音無異，繼陽瑪諾首譯之後，賀清泰在此譯法上步其後塵。至於「爾」與「耳」的區別，遍覽《古新聖經》譯文中出現的人名、地名等漢語音譯專有名詞，不難發現，「耳」字使用的頻率遠遠高於「爾」字，「亞伯耳」（Abel）、「依斯拉耶耳」（Israel）等譯法多見。賀清泰想必熟讀《聖經直解》，在翻譯這部分內容時，自然而然地沿用陽瑪諾的譯名「物爾朋」，但為遵循全書翻

¹¹ 〔明〕陽瑪諾，《聖經直解》（上海：上海聖母堂，1915年重印本），頁695。

¹² 〔清〕白日陞，《四史攸編耶穌基利斯督福音之彙編》（倫敦：大英圖書館藏本，年代不詳），編號：Sloane 3599 folio 2 r。

¹³ 〔清〕賀清泰，《聖若望聖經》，《古新聖經》（上海：徐家匯藏書樓，清抄本），卷31，頁1。

¹⁴ 同前註，頁4。

譯慣例，他又變「爾」為「耳」，「物耳朋」遂由此得來。

《聖經直解》與《古新聖經》的詞彙相關性還體現於專有名詞的譯法上。《瑪竇福音》第一章梳理耶穌的家譜，文中湧現大量人名，《聖經直解》與《古新聖經》在這些專有名詞的譯法上存在不少一致之處，兩書對應段落中所用譯名如下表所示：

| 《聖經直解》 ¹⁵ | 《古新聖經》 ¹⁶ | 武加大本《聖經》 (Mat. 1:1-25) |
|----------------------|----------------------|---------------------------|
| 耶穌基利斯督 | 耶穌基利斯督 | Jesu Christi |
| 達未 | 達味 | David |
| 依撒 | 依撒格 | Issac |
| 如達 | 如達斯 | Judas |
| 露德 | 祿德 | Ruth |
| 撒落滿 | 撒落孟 | Salomon |
| 亞彼亞 | 亞必亞斯 | Abias |
| 亞撒 | 亞撒 | Asa |
| 亞加斯 | 亞加茲 | Achaz |
| 亞滿 | 亞滿 | Amon |
| 瑪丹 | 瑪丹 | Mathan |
| 若瑟 | 若瑟 | Joseph |
| 瑪利亞 | 瑪利亞 | Mariæ |

統觀上表，《聖經直解》與《古新聖經》的對應章節中，譯法完全一致的人名有六個，相似度極高的達七個。特別是其中的「瑪丹」、「亞滿」、「亞撒」等人名並非《聖經》主要人物，在明清天主教文獻

¹⁵ 此列內容參見〔明〕陽瑪諾，《聖經直解》，頁375-376。

¹⁶ 此列內容參見〔清〕賀清泰，《聖徒瑪竇萬日略》，《古新聖經》（上海：徐家匯藏書樓，清抄本），卷28，頁3-4。

中出現的頻率極低，¹⁷《古新聖經》的譯法與《聖經直解》完全一致，來自後者的影響應該不淺。

詞彙的相關性之外，《古新聖經》與《聖經直解》在語句層面有更深層次的關聯。《聖經直解》文字古雅，陳垣曾謂其採用《尚書》「謨誥體」。¹⁸《瑪竇福音》第五章「山上寶訓」(Sermon on the Mont)起首一段譯文頗具代表性，其中「真福八端」(the Eight Beatitudes)由八個結構類似的句子構成，次第鋪開，讀來感覺氣度恢弘，文勢逼人。「真福八端」譯成漢語，最早見於利瑪竇的《聖經約錄》，¹⁹ 陽瑪諾譯文大體沿用利氏所譯，但在句式與用詞上做了少許改動。陽氏譯文如下：

維時耶穌視眾齊從登山。既坐，門徒就。主示曰：「神貧者乃真福，為其已得天上國。良善者乃真福，為其將得安土。泣涕者乃真福，為其將受寬慰。嗜義如饑渴者乃真福，為其將得飽飫。哀矜者乃真福，為其將蒙哀矜。心淨者乃真福，為其將見天主。和睦者乃真福，為其將謂天主之子。為義而被窘難者乃真福，為其已得天上國。爾倘為予被咒辱、殘害、妄誣者，乃真福者，受苦時可喜悅，既迨天國，必承隆報。」²⁰

我們再來看《古新聖經》的相關譯文：

¹⁷ 《四史攷編耶穌基利斯督福音之合編》是個例外，白日陞在《四史攷編耶穌基利斯督福音之合編》中也翻譯了相關內容，其中有些譯法與《聖經直解》中的譯名一致，比如「瑪丹」、「達未」等。不過，細究起來，《古新聖經》中專有名詞的譯法與同屬耶穌會文獻的《聖經直解》相似度更高。關於《四史攷編耶穌基利斯督福音之合編》與《聖經直解》的關係，參見張西平，〈明清之際《聖經》中譯溯源〉，《澳門理工學報》第15卷第2期（2012年4月），頁70-80。

¹⁸ 陳垣，《陳垣全集》（合肥：安徽大學出版社，2009年），卷2，頁493。

¹⁹ [明]利瑪竇，《聖經約錄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2002年），冊1，頁104-106。

²⁰ [明]陽瑪諾，《聖經直解》，頁982-983。

耶穌見有多眾聚集山上。坐下後，他徒進他前。耶穌開口，為訓他們說：「神貧者乃真福，因天國是他們的。良善者乃真福，因必得安土。涕泣者乃真福，因必得安慰。嗜義如饑渴者乃真福，因要得飽飫。哀矜者乃真福，因其已〔筆者按：原文如此，「已」字系誤抄〕必蒙哀矜。心淨者乃真福，因其得見天主。和睦者乃真福，因其名為天主之子。為義被窘難者乃真福，因其將得天上國。若你們為我受人咒罵、謀害、妄言、誣賴，你們真有福，心內樂，天上有你們厚的賞。²¹

上引《古新聖經》譯文讀來直如《聖經直解》或《聖經約錄》中相應段落的白話「譯文」，這在構成引文主體的「真福八端」（粗體標出的部份）部份尤為明顯。《古新聖經》保留了《聖經直解》「真福八端」每節上半段的文言譯法，同時又把下半段改為白話表達，讀上去文白參半，別有韻味。當然，《聖經直解》中「真福八端」的譯文早在利瑪竇時期已譯為漢語，賀清泰的譯法與其說來自陽瑪諾，不如說來自利瑪竇。不過，「真福八端」開始之前的敘述部分——即「登山寶訓」的開場敘述——以及「真福八端」之後緊隨的一句，《聖經約錄》未曾翻譯，陽瑪諾應是明清耶穌會士中最早將其逐字譯成漢語之人。單就這兩句而言，賀清泰的譯文更像是對陽氏譯文的白話轉寫。開篇一句，陽譯中單音節的複數代詞「眾」在賀譯中變為雙音節的「多眾」；「真福八端」後面緊跟的一句中，陽氏所用動詞「咒辱、殘害」在賀譯中則改為了更為淺白易懂的「咒罵、謀害」；陽氏譯文中的「妄誣」二字也在賀清泰筆下派生為兩個較具口語色彩的雙音節漢語詞彙——「妄言」與「誣賴」。

「真福八端」以外，我們還可以從文本中找到更多《聖經直解》與《古新聖經》存在關聯的內在證據。首先來看《若望福音》中的一

²¹ 〔清〕賀清泰，〈聖徒瑪竇萬日略〉，《古新聖經》，卷 28，頁 11-12。

段文字：

《聖經直解》：言訖，噓之，曰：「領受聖神，爾赦人罪則赦，留則留。」²²

《古新聖經》：說完，向他們噓，說：「你們領受聖神，赦誰的罪，就赦了；留誰的罪，就留著。」²³

對讀上面兩段引文，不但《聖經直解》使用的「言」、「曰」等文言動詞在《古新聖經》中直接轉換成了更常見的白話動詞「說」，而且賀氏選用的其他幾個動詞——「噓」、「赦」、「留」、「領受」等，也與陽氏所用動詞驚人地一致。其中，「噓」字用法最為獨特，在其他譯本中未曾得見，賀氏所用「向他們噓」是對陽氏所用「噓之」的白話「翻譯」。實際上，在《聖經直解》與《古新聖經》的譯文中，我們不難發現其他從文言轉換為白話的「翻譯」實例：

《聖經直解》：歸告若翰以攸聞攸見：瞽者明，聾者聰，癩者行，癩者淨，死者活，貧者受教福音。²⁴

《古新聖經》：你們回將所聽所見的告訴若翰：瞽視，跛行，癩淨，聾聽，死者復活，貧者受訓恩。²⁵

對照讀來，可以看出上引兩個譯本中的句法結構、詞序幾乎雷同，只不過《聖經直解》中的「攸聞攸見」在《古新聖經》中改寫成了比較淺白、通俗的「所聽所見」。同時，《古新聖經》還照搬了陽譯「死者」、「貧者」二詞，至於陽譯所用「瞽者」、「聾者」、「癩者」，

²² [明] 陽瑪諾，《聖經直解》，頁 435-436。

²³ [清] 賀清泰，《聖若望聖經》，《古新聖經》，卷 31，頁 49。

²⁴ [明] 陽瑪諾，《聖經直解》，頁 21。

²⁵ [清] 賀清泰，《聖徒瑪竇萬日略》，《古新聖經》，卷 28，頁 29。

賀譯則統一去掉「者」字，僅保留一個單音節的漢字，這一方面固然是行文的需要，因為倘若把《聖經直解》中「死者活」依樣改寫為「死活」，則謬不成文；另一方面，這或許也是賀氏為了使行文通俗化，儘量減少「之乎者也」一類文言表達而刻意為之，從而維護他在《古新聖經》序言中一再強調的以「俗語」²⁶ 譯經的原則。

行文至此，我們應能得出結論：《古新聖經》與《聖經直解》的關係絕不僅僅是簡單的參照，而更像是從文言到白話的語內翻譯（intralingual translation）。「語內翻譯」這一概念最早由雅各布森（Roman Jakobson, 1896-1982）提出，它不同於在兩種或多種語言之間發生的「語際翻譯」（interlingual translation），而是指同一語言內部實現的語詞轉換，即譯者以自身所處的文化語境為尺度，在同一語言內部把一個歷史文本改造為新文本。²⁷ 此處借「語內翻譯」概念指稱發生在漢語內部的語義轉換，即清代中葉的白話《古新聖經》對明末以高古文言譯成的《聖經直解》所做的語內轉換。

此類語內翻譯在《古新聖經》中不乏其例，更有甚者，《古新聖經》個別語句對《聖經直解》的承襲已近乎直接挪用：

《聖經直解》：主隱聖容，忽不見。²⁸

《古新聖經》：主隱聖容，忽然不見了。²⁹

此處《古新聖經》幾乎照搬《聖經直解》的譯文，僅僅將單音節的「忽」字轉換為雙音節的「忽然」，並在句尾補綴上一個「了」字，

²⁶ 〔清〕賀清泰，〈化成之經〉，《古新聖經》（上海：徐家匯藏書樓，清抄本），卷1，頁3。

²⁷ R. Jakobson, "On Linguistic Aspects of Translation," in L. Venuti, ed., *The Translation Studies Reader* (London and New York: Routledge, 1967), pp. 113-118.

²⁸ 〔明〕陽瑪諾，《聖經直解》，頁412。

²⁹ 〔清〕賀清泰，〈聖史路加萬日略〉，《古新聖經》（上海：徐家匯藏書樓，清抄本），卷30，頁57。

試圖以此將陽瑪諾素有「尚書體」之謂的文言譯文通俗化。產生於不同時代、體現為不同語言特徵的兩個漢語譯本對同一個句子的譯法竟相差無幾，不能不引起我們的注意。比之「語內翻譯」，這裡反映出的「拿來主義」似乎更能直觀地體現《聖經直解》在《古新聖經》中留下的痕跡。

不過，無論是語內翻譯還是徑直挪用，都可視之為後代譯者對前代譯者生產的話語資源的回收利用。表面上看，這些方法似乎頗能輕巧地化異為己，將他者的話語資源挪為己用，但實際上，他者與自我的關係常常是混雜纏繞的，轉換異己的過程中難免潛藏著自我異化的風險。這一點我們在《古新聖經》與《四史攸編》之間的承繼關係中同樣可以清楚地看到。

清朝初年，巴黎外方傳教士白日陞在中國助手的協助下，譯出大部份《新約》。賀清泰來華時，白日陞早已物故，但賀氏應該接觸過白氏所譯《四史攸編》，因為只要稍加比較，我們就會發現《古新聖經》中的部分詞彙、語句與《四史攸編》所用十分近似。兩個譯本在詞彙方面的相似性如下例所示：

《四史攸編》：蓋依撒伯〔Isabelle，施洗者若翰之母〕素荒胎，又夫婦皆年老矣。³⁰

《古新聖經》：因依撒伯爾是荒胎，二人且年老。³¹

兩段引文中都出現了「荒胎」一詞，該詞對應拉丁語「sterilis」，本意為貧瘠，引申為不孕不育，此處即指依撒伯爾不能生育。不過，在傳統漢語語境中表達「不能生育」之意，基本不用「荒胎」一語，

³⁰ [清]白日陞，《四史攸編耶穌基利福音之合編》（香港：思高聖經協會藏，英千里抄本），頁2。

³¹ [清]賀清泰，《聖史路加萬日略》，《古新聖經》，卷30，頁1。

中國某地方言中雖有「懶荒胎」³²的俗稱，但該詞意為懶惰之人，與不孕無關。即使是在 1635 年耶穌會士艾儒略所作《天主降生言行紀略》中，對應的譯法也是更符合漢語習慣的「年邁絕孕」，³³而非「荒胎」。白日陞將「sterilis」譯為「荒胎」，試圖用此譯名統合拉丁文原詞中的基本義與引申義，意在藉助翻譯形塑漢語、自鑄新詞。《古新聖經》的對應譯法中，「荒胎」二字赫然在目，如此雷同，若非巧合，必為承繼無疑。

詞彙之外，《古新聖經》與《四史攸編》在語句層面的聯繫更為緊密，我們同樣可以視其為一種白話對文言的「語內翻譯」，例如：

《四史攸編》：語此去即去，語此來即來，命我僕行斯，即行。³⁴

《古新聖經》：命此去即去，命彼來即來，令我僕做這，他即做。³⁵

上引白、賀譯文的句子結構、語詞順序幾乎平行，唯一的改動是賀譯在末尾分句上添加了主語，而如此添加則更多是為了符合《古新聖經》中白話譯文的規範與習慣。句子結構之外，賀清泰還在措辭上略做調整，儘量避免採用文言語詞，更傾向於使用淺白字眼，用口語化的指示代詞「這」取代白氏文言化的指示代詞「斯」，用「做」取代「行」等等。我們在文中還可以找到類似的例子：

《四史攸編》：伯多羅乃曰：「銀金我皆無，我所有給爾。爾以耶穌基督納匪肋人之名，起走！」遂持其右手提之，而其腳與

³² 李磊編，《敦煌方言釋義》（北京：中國文聯出版社，2009年），頁94。

³³ 〔明〕艾儒略，《天主降生言行紀略》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》（北京：北京大學宗教研究所，2003年），冊10，頁656。

³⁴ 〔清〕白日陞，《四史攸編耶穌基利斯督福音之合編》，頁22。

³⁵ 〔清〕賀清泰，《聖史路加萬日略》，《古新聖經》，卷28，頁17-18。

足掌即堅穩。即跳，且行且立，偕伊等入殿，走跳而頌神。³⁶

《古新聖經》：伯多祿說：「我無金銀，我有的賜你。因耶穌基督那匪肋諾的名，你起，你走！」也拿他〔右〕手扯起，他兩腳兩腿立刻堅固了，一跳起，能站走，同他們進堂，走跳讚揚天主。³⁷

上引兩段話所用句子結構又是相當一致，僅在個別句子上略有出入：《四史攸編》中的倒裝句「銀金我皆無」，在《古新聖經》中變成了直陳句「我無金銀」。賀清泰似乎時時不忘維護序言中明確宣稱的《古新聖經》的「俗語」特色，於是，《四史攸編》中的「起走」在賀氏筆下成了「你起，你走」，「且行且立」成了「能站走」，「走跳而頌神」成了「走跳讚揚天主」，依舊不脫用白話「翻譯」文言的痕跡。不過，在此類翻譯中，賀清泰雖然謹慎地選用白話字眼置換文言用詞，但這種置換未必成功——「我無金銀」、「你起」、「你走」、「能站走」、「走跳」等白話字眼構成的表達尚不能算純熟的白話，它們雖然遠比《四史攸編》所用語言通俗淺白，但經賀清泰轉寫後的句子依然全部由單音節詞彙構成，在語感及節奏上未曾褪盡文言的味道。

實際上，與對待《聖經直解》的方式類似，賀清泰也把《四史攸編》視為在翻譯《聖經》時可資參考、利用的一種話語資源，他不但用白話「翻譯」白日陞的譯本，而且同樣會直接照搬。這裡以兩個例子加以說明，先看第一個例子：

《四史攸編》：若翰在曠野，承主之言，乃出，週游若丹諸方宣道，勸人領痛悔之洗，以得罪之赦。³⁸

³⁶ 〔清〕白日陞，《四史攸編耶穌基督福音之合編》，頁161。

³⁷ 〔清〕賀清泰，《諸徒行實經》，《古新聖經》（上海：徐家匯藏書樓，清抄本），卷32，頁7。

³⁸ 〔清〕白日陞，《四史攸編耶穌基督福音之合編》，頁13。

《古新聖經》：若翰在曠野，主與降命，因此來若耳當河濱，講痛悔之洗，以得罪之赦。³⁹

上面兩段引文中，「若丹」與「若耳當」兩個專有名詞同為「Jordan」（思高《聖經》譯為「約但」，穀 1:5）一詞的中文翻譯，但白、賀二人的譯法有明顯差別。究其原因，乃因賀清泰的譯法系根據耶穌會翻譯傳統而來，會中前輩如高一志（Alfonso Vagnoni, 1566-1640）在《天主聖教聖人行實》（1629）中即譯作「若兒當」河，⁴⁰ 艾儒略《天主降生言行紀略》（1635）則譯為「若而當」河，⁴¹ 兩種譯法與賀譯「若耳當」河用字雖有異，讀音則完全相同。巴黎外方傳教士白日陞翻譯《聖經》所用人名、地名與耶穌會慣用譯法常有出入，賀清泰很少沿用。拋開這個專有譯名不談，白氏譯文中的「若翰在曠野」、「痛悔之洗」、「以得罪之赦」都被賀清泰原封不動地照搬進《古新聖經》，反映出《古新聖經》對《四史攸編》語彙資源的直接挪用。其中「若翰在曠野」一句本身較富彈性，在淺文言、白話語境下均適用，賀清泰將其移植入《古新聖經》並不影響白話語感；但「痛悔之洗」與「以得罪之赦」都是文言化的表達，賀清泰照樣隻字未改，逕自拿來嵌入《古新聖經》的語境中，這勢必會累及譯文所用白話的純粹性，與賀清泰「俗語」譯經的初衷相互矛盾。

近乎雷同的表達不時可見於《四史攸編》與《古新聖經》當中：

《四史攸編》：主謂：「汝有何食？」徒獻炮魚一分、蜜窩一方。既食於眾前。⁴²

³⁹ [清]賀清泰，〈聖史路加萬日略〉，《古新聖經》，卷 30，頁 8。

⁴⁰ [明]高一志，《天主聖教聖人行實》（杭州：武林超性堂，1629 年），卷 3，頁 2 甲。

⁴¹ [明]艾儒略，《天主降生言行紀略》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，冊 10，頁 663。

⁴² [清]白日陞，《四史攸編耶穌基利斯督福音之合編》，頁 150。

《古新聖經》：耶穌問：「你們有何吃食呢？」他們獻給他炮魚一分、蜜窩一方。在他們當面吃了。⁴³

上述引文中，《四史攸編》「既食於眾前」一句省略主語，在用字精簡的文言文中本屬常見，賀清泰照搬白氏譯文的句法結構，受白譯影響，同樣省略了主語，但這一譯法並不符合白話文的一般表達習慣，容易製造歧義。「炮魚一分、蜜窩一方」是拉丁文「partempiscisassi et favummellis」的翻譯，該譯法本身帶有濃厚的文言氣息，但卻分別見諸白、賀二人的筆端，顯然是成書在後的《古新聖經》套用了成書在前的《四史攸編》中的現成譯文。不過，深究起來，《四史攸編》中的「炮魚一分、蜜窩一方」實際上並非白日陞的「原創」，因為早在白氏之前，陽瑪諾的《聖經直解》中早已如此翻譯了：

《聖經直解》：主謂雲：「汝其有食」？徒獻炮魚一分、蜜窩一方。主食其前。⁴⁴

「炮魚一分、蜜窩一方」這一極富個性的譯法竟不約而同地出現在《聖經直解》、《四史攸編》和《古新聖經》三個《聖經》早期漢譯本中，令本來就頗為複雜的明清《聖經》漢譯史更加撲朔迷離了。按時間順序，無疑是《聖經直解》成書在先，白氏譯法應出自《聖經直解》，但賀氏譯法究竟出自《聖經直解》還是《四史攸編》？如果我們根據緊隨「炮魚一分、蜜窩一方」後面一句推斷，賀清泰翻譯這一部份時著重參考的文本更可能是《四史攸編》，因為陽瑪諾所譯寫明了主語——「主」，但在白、賀二人的譯文中，此句主語均已缺省。話說回來，不管賀清泰筆下的「炮魚一分、蜜窩一方」源自何人所譯，無疑都能顯現出《古新聖經》與產生於之前的《聖經》漢譯本之間存

⁴³ [清]賀清泰，〈聖史路加萬日略〉，《古新聖經》，卷30，頁57。

⁴⁴ [明]陽瑪諾，《聖經直解》，頁421。

在緊密的承繼關係，而同一句譯文分別見諸三個早期《聖經》漢譯本，進一步反映出《聖經》漢譯史上後代譯本對前代譯本話語資源借用的普遍性。⁴⁵

綜上所述，從文本之間的相關性——專有名詞、核心詞彙以及部分語句的相似性、重合度，我們可以推論出成書在後的《古新聖經》必然不同程度地參照了成書在先的《聖經直解》與《四史攸編》。《古新聖經》與陽、白二人的《聖經》譯本關係密切，表現為以語內翻譯與直接挪用為基礎的某種互文性（intertextuality，或譯「文本間性」）。關於此點，本文稍後還將再談。

從語言環境來看，賀清泰所處的時代（乾嘉年間）與陽、白二人的時代（明末清初）並不存在巨大的文化斷裂：文言在兩個時期均占漢語書面語的主流地位，雖然明清白話小說爭奇鬥豔，但白話與文言相比仍是等而下之，難登大雅之堂。不過，隨著乾嘉年間清廷禁教之風日甚嚴厲，傳教士轉向平民大眾傳教，漢語「言文分離」的歷史現實使他們不得不考慮讀者的接受力與理解力，從而放棄以文言著書傳教的路線，適時採用白話書寫天主教書籍，以便更好為傳播天主教服務。在這一歷史背景下，《古新聖經》吸收、利用既有的譯本資源，將成書較早的文言《新約》譯本轉化為通俗、淺顯的白話譯文，正可謂恰逢其時。

不過，對照賀清泰與陽、白二人的譯本，我們還注意到，賀清泰慣於使用單音節的白話字眼「翻譯」陽、白譯本中單音節的文言措辭，如此一來，他的譯文雖然看似以平直的白話字眼寫成，但讀來卻夾帶文言語感。這是因為文言文主要以單音節詞彙構成，白話漢語則充斥

⁴⁵ 《聖經》早期漢譯特別是陽瑪諾本、白日陞本、馬禮遜本之間的關係，前人研究已有涉及，參見趙曉陽，〈二馬譯本與白日陞聖經譯本關係考辨〉，《近代史研究》2009年第4期，頁41-59；張西平，〈明清之際《聖經》中譯溯源〉，《澳門理工學報》第15卷第2期（2012年4月），頁70-80。

著大量的複合雙音節詞彙。賀清泰用淺近直白的白話單字逐譯陽、白譯本中的文言單字，雖然使句子意思變得較為明白易懂，但卻未曾將譯文轉換為白話的語言節奏，又兼照搬文言的句子結構，結果便催生出一種半文半白的「拗體」，白話的措辭與文言的節奏相互纏繞，賦予譯文語言鮮明的雜糅性。比較賀清泰所譯《古經》（《舊約》）與《新經》（《新約》）兩部分的語言，會發現《古經》的語言帶有更強的「俗語」色彩，《新經》的語言則半文半白、文白交纏，致使同一部《聖經》譯本中新舊兩約所用語言呈現出明顯的分野。

《古新聖經》中《新經》部分的譯文在白話與文言之間徘徊，反映出譯者與作為前代譯者的「他者」之間悖論式的關係。一方面，譯者賀清泰從前代譯者那裡獲得了可資利用的話語資源，為自己的翻譯過程提供了便利；另一方面，在徵用他者的話語資源時，「自我」不可避免地受他者影響，被他者的話語資源俘獲，逐漸偏離原定的軌道，不斷趨近前代《聖經》譯者使用的語言。

儘管缺少「外證」，但從文本內部的比較分析來看，《古新聖經》的《新約》譯文與《聖經直解》、《四史攸編》之間存在明顯的互文關係。「炮魚一分，蜜窩一方」的例子進而昭示三個譯本之間具有更深層次的關聯，而這也反映出《聖經》翻譯史上一個普遍存在的現象：《聖經》翻譯常常演變成一項集體性的活動，這不僅體現為由多個譯者組成一支翻譯團隊從事《聖經》翻譯實踐——《官話和聖經》、思高《聖經》的翻譯過程就是如此，也體現為後代譯者對前代不同譯者的參照、借鑒。後代《聖經》譯本總是儘可能參照目的語相同的前代譯本，後代譯者也總是在前代人的努力之上再度發力。正因為此，前代譯本中某些特定的譯法、觀念也借由後代譯本流行於世，間接影響著後世的歷史。回到《古新聖經》本身，則表現為它不但借鑒了前代譯者陽瑪諾、白日陞的譯文，同時也對誕生於其後的《聖經》漢譯本構成了直接及間接的影響。

三、《古新聖經》及其之後的《聖經》漢譯本

討論《古新聖經》對後代《聖經》漢譯本的影響，難免會招致異議，一個不容忽視的問題是：《古新聖經》於其世從未刊刻梓行，存世的抄本也極為罕見。在這種情況下，《古新聖經》對後代《聖經》漢譯本的影響會有多大呢？

然而，未曾付印這一點，並不意味著《古新聖經》在明代以來堪稱浩瀚的漢譯基督宗教著作中已經徹底湮沒無聞了，正相反，無論是對後代的天主教《聖經》譯本，還是新教《聖經》漢譯本，《古新聖經》都自有其影響與價值。就天主教而言，在 1968 年思高《聖經》問世之前，《古新聖經》一直是該教最完備的《聖經》漢譯本。眾所周知，在今天的漢語天主教界，思高《聖經》應用最為廣泛，對漢語天主教世界的影響不可謂不深，而這部《聖經》實際上與賀清泰《古新聖經》有直接關聯。1935 年，思高《聖經》最重要的譯者、義大利方濟會士雷永明神父（Gabrielle Allegra, 1907-1976）著手翻譯《聖經》時，曾專程前往北京北堂查閱「賀清泰神父那份著名的寶貴手稿」，⁴⁶ 並用一個月的時間把這份手稿全部拍攝下來，以備日後翻譯《聖經》之用。這些照片旋即遭遇戰火，僅有少量存世，⁴⁷ 今天我們在香港思高《聖經》協會仍可見殘餘的三百零八幀。思高《聖經》在翻譯過程中博觀約取，廣泛借鑒以往的《聖經》漢譯本，白日陞譯本是其中之一，賀清泰的《古新聖經》同樣也在其中鐫刻下了自己獨特的痕跡，這一點可以從文中具體的例子看出。⁴⁸

⁴⁶ 雷永明著，韓承良譯，《雷永明神父回憶錄》（香港：思高聖經學會出版社，1987 年），頁 92。

⁴⁷ 同前註，頁 92-93。

⁴⁸ 李爽學在〈近代白話文·宗教啟蒙·耶穌會傳統——試窺賀清泰及其所譯《古新聖經》的語言問題〉中亦談到《古新聖經》對後世《聖經》詞彙的影響。參見李爽學，〈近代白話文·宗教啟蒙·耶穌會傳統——試窺賀清泰及其所譯《古新聖經》的語言問題〉，頁 72-74。

創世之初，人類始祖亞當（Adam）、厄娃（Eve）⁴⁹ 的居所「paradiso」一詞在漢語語境中缺少固有的對應詞，該詞究竟如何翻譯，明代以來即為見仁見智的問題。耶穌會士羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）1583年編譯的《天主聖教實錄》是明代第一部漢語天主教教理著作，文中將「paradiso」譯作「極樂之園」。⁵⁰ 1583至1588年間，利瑪竇、羅明堅二人合編《葡漢辭典》（*Dicionário Português-Chinês*），其中收錄了葡萄牙文「paraiso」一詞，並以漢語「天靈」對譯；⁵¹ 至於「paraisoterrenal」（paraisoterreno，或 earthly paradise）⁵² 一詞，則借佛教用語「佛國」譯之。⁵³ 1640年，艾儒略編撰《天主降生引義》，另將該詞譯為「福地」。⁵⁴ 清初白日陞翻譯《四史攸編》，文中兩度遇到此詞，第一處他譯作「樂域」，⁵⁵ 第二處則譯為「天堂」。⁵⁶

無論是「極樂之園」、「天靈」還是「福地」、「樂域」，這些譯名日後都並未流傳開來，明清之際更為常見的譯法應首推「地堂」，⁵⁷

⁴⁹ 天主教傳統上將「Eve」譯為「厄娃」，新教則譯作「夏娃」。

⁵⁰ 原句為「此二人者（亞當、厄娃），乃普世之祖。使居極樂之園，為萬物之主」。參見〔明〕羅明堅，《天主實錄》，見鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2002年），冊1，頁31。

⁵¹ Michele Ruggieri, Matteo Ricci, and John W. Witek, eds., *Dicionário Português-Chinês* (Lisbon and San Francisco: University of San Francisco, 2001), p. 127.

⁵² 在十六世紀的葡萄牙文中，該詞拼寫一般為“paraiso terreno”，其意為“earthly paradise”，與“heavenly paradise”相對。

⁵³ Michele Ruggieri, Matteo Ricci, and John W. Witek, eds., *Dicionário Português-Chinês*, p. 127.

⁵⁴ 〔明〕艾儒略著，葉農編，《艾儒略漢文著述全集》（桂林：廣西師範大學出版社，2011年），上卷，頁462。

⁵⁵ 該文為：耶穌語之曰：「我確語爾：今日爾同我必在樂域」（路加二十三章）。參見〔清〕白日陞，《四史攸編耶穌基利士督福音之合編》，頁143。

⁵⁶ 原文為：若者人在身否，余不知，而神知被掣致（sic）天堂（林后十二章）。〔清〕白日陞，《四史攸編耶穌基利士督福音之合編》，頁307。

⁵⁷ 1602年龍華民編譯的《聖若撒法始末》中有「地堂」一詞；清初某位不知名的耶穌會士譯

恰與「天堂」(heavenly paradise)相對。《古新聖經》雖然也用「地堂」,但更推陳出新,常將該詞譯作「樂園」。⁵⁸ 中國傳統詩文中,「樂園」一詞很少單獨使用,⁵⁹ 更常見的用法應為「樂土」,「樂園」僅見諸佛經。⁶⁰ 賀清泰如此翻譯,不排除受到佛教用語的影響,但在整個漢語基督宗教傳統中,將「paradiso」譯為「樂園」,賀清泰應有首創之功。作為天主教的重要概念,「樂園」亦被思高《聖經》沿用,成為今天漢語天主教界廣泛使用的譯名,與新教《官話和合聖經》所用「伊甸園」有異。隨著傳播漸廣,「樂園」一詞實際上早已溢出天主教的專門領域,在現代漢語中廣泛應用,轉化為常用的語彙資源。英國十七世紀作家彌爾頓(John Milton, 1608-1674)的著作 *Paradise Lost* 自傅東華、朱維之等人譯為漢語後,在中文世界早已約定俗成地

自法文的《古新聖經問答》也用「地堂」。值得一提的是,1637-1641年期間,陽瑪諾、費奇規、孟儒望重新修訂並刊刻了羅明堅的《天主實錄》,在這一刻本中,羅明堅原本使用的「極樂之園」一詞也已修改為「地堂」。此外,「地堂」在中國本土信徒的著述中應用廣泛,1628年王徵等人撰寫的《畏天愛人極論》,朱宗元寫於1643年左右的《答客問》和1644年的《拯世略說》,1715年張星曜撰的《天儒同異考》等著述中皆可見其蹤跡。參見〔明〕龍華民,《聖若撒法始末》,收入鐘鳴旦、杜鼎克編,《法國國家圖書館明清天主教文獻》(臺北:臺北利氏學社,2009年),冊15,頁242;〔清〕匿名耶穌會士,《古新聖經問答》(天津:天津社會科學院出版社,1992年影印本),頁11;〔明〕羅明堅,《天主聖教實錄》,收入吳相湘編,《天主教東傳文獻續編》(臺北:臺灣學生書局,1966年),冊2,頁786。〔明〕朱宗元,《答客問》,收入鄭安德編,《明末清初耶穌會思想文獻彙編》,冊31,頁321;〔明〕朱宗元,《拯世略說》,收入鄭安德編,《明末清初耶穌會思想文獻彙編》,冊32,頁368;〔明〕王徵,《畏天愛人極論》,收入鄭安德編,《明末清初耶穌會思想文獻彙編》,冊34,頁459;〔清〕張星曜,《天儒同異考》,收入鄭安德編,《明末清初耶穌會思想文獻彙編》,冊32,頁596。

⁵⁸ 〔清〕賀清泰,《化成之經》,《古新聖經》,卷1,頁11、13、15、17。

⁵⁹ 古代詩文中常見「獨樂園」、「眾樂園」等,比如宋代李格非《洛陽名園記·獨樂園》。「獨樂園」、「眾樂園」屬於偏正式結構,其中的「獨樂」、「眾樂」構成一個語詞單位,「園」獨自構成一個語詞單位,與「樂園」的構詞形式不同。

⁶⁰ 見高楠順次郎、渡邊海旭編,《大正新修大藏經》(東京:大正一切經藏刊行會,1934年),冊12,頁919a。

名為《失樂園》。「失樂園」意為「失去的樂園」，題名中「樂園」二字對應的正是「paradise」一詞，雖然彌爾頓本為新教徒，不是天主教徒。

在《古新聖經》首卷，我們還可以找到類似的例子，「知善惡樹」的譯法便是其一。雖然它的影響不及「樂園」，但思高《聖經》的對應譯法同樣應肇源於此。「知善惡樹」(lignum scientiae boni et mali)與「生命樹」原為樂園中的兩棵樹，「知善惡樹」尤其與《失樂園》的故事緊密相關。《創世紀》開篇，亞當、厄娃受蛇引誘，違背天主禁令，因偷吃「知善惡樹」上的果子而被驅逐，人類從此世世代代背負原罪。該詞《官話和合聖經》譯作「分別善惡樹」(創 2:9；2:17)，思高《聖經》(創 2:9；2:17)則仿照《古新聖經》，⁶¹ 譯作「知善惡樹」。

在《古新聖經》與思高《聖經》當中，同樣可以找到一些相似程度很高的譯名。「cherubin」一詞在《古新聖經》中根據拉丁文發音譯為「克魯賓」，⁶² 所謂「克魯賓」，根據賀清泰的注解就是「上等天神」。思高《聖經》將該詞譯為「革魯賓」(3:24)，接近《古新聖經》所譯，而《官話和合聖經》則作「基路伯」(3:24)，譯法殊異。

從卷目名稱上看，思高《聖經》的譯名明顯曾經參照《古新聖經》，把「psalmi」譯為「聖詠集」就是一例。思高《聖經》在《聖詠集引言》中特別提到：「《聖詠集》的作者，雖非一人，又非同時，但歷來通稱為《達味聖詠集》，這是因為大部分聖詠是達味所作的原故」，⁶³ 實際上，所謂「歷來通稱」的「達味聖詠」若考究起譯名的來歷，恰恰始於《古新聖經》。在賀清泰之前，該詞更常見的漢語譯名不是「聖

⁶¹ 〈化成之經〉中的譯法另見「知道善惡之樹」、「知善惡的樹」，參見〔清〕賀清泰，〈化成之經〉，《古新聖經》，卷1，頁11；另譯作「知善惡樹」，見同書，頁14。

⁶² 〔清〕賀清泰，〈化成之經〉，《古新聖經》，卷1，頁17。

⁶³ 思高聖經學會譯釋，《聖經》(香港：思高聖經學會，1976年)，頁837。

詠」，而是「聖詩」。我們在艾儒略的《天主降生引義》、高一志的《天主聖教聖人行實》以及衛匡國的《逖友篇》中，均可見到「聖詩」的譯法。⁶⁴「聖詩」之外，該詞有時也譯作「詠書」，⁶⁵但應用範圍極其有限。思高《聖經》因循《古新聖經》舊例，將單數的「psalmus」譯作「聖詠」，並以「聖詠集」命名《聖經》中一百五十首聖詩。時至今日，「聖詠」一詞業已成為漢語天主教世界的通用譯名，有別於新教通稱的「讚美詩」。

說到卷目名稱，思高《聖經》沿用《古新聖經》譯法的痕跡十分明顯。《古新聖經》所譯「多俾亞經」，在思高《聖經》中作「多俾亞傳」；《古新聖經》中的「聖依撒意亞先知經」，思高《聖經》則譯作「依撒意亞」。作為核心詞彙的人名——「多俾亞」與「依撒意亞」——譯法完全一致，恐怕我們很難將其歸於巧合。同樣的例子在四福音書中更是顯著，《古新聖經》與思高《聖經》的譯法重合率極高，中心詞即四福音書作者名稱在《古新聖經》中分別譯作瑪竇、瑪爾谷、路加、若望；思高《聖經》譯作瑪竇、馬爾谷、路加、若望，四譯名中僅「瑪爾谷」與「馬爾谷」在用字上有細微差異，而讀音完全一致。

上述卷目名的核心詞彙為人名，人名的譯法在《古新聖經》與思高《聖經》中多有雷同，我們這裡僅擷取《創世紀》前編「太古史」（創 1-11）共十一節經文為例，總結《古新聖經》與思高《聖經》中相符的人名譯法，如下表所示：

⁶⁴ [明]艾儒略，《天主降生引義》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，冊 11，頁 706。[明]高一志，《天主聖教聖人行實》，卷 2，頁 59；[明]衛匡國，《逖友篇》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻三編》（臺北：臺灣學生書局，1972 年），冊 1，頁 36。

⁶⁵ [清]白日陞，《四史攸編耶穌基利斯督福音之合編》，頁 156。

| 《古新聖經》 | 思高《聖經》 | 武加大本《聖經》 |
|--------|--------|----------|
| 亞當 | 亞當 | Adam |
| 厄娃 | 厄娃 | Hava |
| 加音 | 加音 | Cain |
| 亞伯耳 | 亞伯爾 | Abel |
| 黑諾克 | 哈諾克 | Enoch |
| 依拉得 | 依辣得 | Irad |
| 拉默克 | 拉默客 | Lamech |
| 瑪拉肋耳 | 瑪拉肋耳 | Malaleel |
| 諾厄 | 諾厄 | Noe |
| 祿丁 | 路丁 | Ludim |
| 亞巴郎 | 亞巴郎 | Abram |
| 撒拉依 | 撒辣依 | Sarai |

表中人名在《古新聖經》與思高《聖經》中的譯法有些完全一致，有些僅略有差別，且多為字形有異，讀音相同。思高《聖經》在序言中稱經文依照「原文」——即希伯來、阿剌美及希臘文——翻譯而成，但上述例子卻盡數符合譯名的拉丁文發音，其翻譯過程很可能受到了以拉丁文武加大本《聖經》為底本的《古新聖經》影響。需要指出的是，其中少量譯名，如「亞當」、「厄娃」、「亞巴郎」等，在賀清泰之前已經成為明清耶穌會的通用譯名，賀清泰只是沿用前說，思高《聖經》也一樣繼承教內傳統。不過，經文尤其是《舊約》裡眾多次要人物的名字，在賀清泰之前鮮有人譯成漢語，思高《聖經》中的譯法極有可能參照了《古新聖經》。

除了上面列舉的相似處之外，「以眼還眼、以牙還牙」這一譯法更加廣為人知，而它同樣始自《古新聖經》。⁶⁶「以眼還眼、以牙還牙」

⁶⁶ [清]賀清泰，〈聖徒瑪竇萬日略〉，《古新聖經》，卷28，頁13。

體現了希伯來《聖經》中對等報復的觀念。《古新聖經》的〈聖徒瑪竇萬日略〉一卷中，賀清泰首次將「oculum pro oculo, dentem pro dente」譯為今天我們熟悉的「以眼還眼，以牙還牙」。有趣的是，現代《聖經》漢譯本——無論是天主教的思高《聖經》，還是基督新教的《官話和合聖經》——都統一採用始自《古新聖經》的「以眼還眼、以牙還牙」。前文論及，思高《聖經》的譯者雷永明曾經專門尋訪、複製《古新聖經》，因此，思高《聖經》與《古新聖經》之間存在文本關聯，事實上並不足為奇，上文提到的「樂園」、「知善惡樹」、「聖詠」以及卷目、人名在兩書中的重合譯法，便是例子。但《官話和合聖經》卻是基督新教應用最為廣泛的漢譯本，而它採用的譯法——「以眼還眼，以牙還牙」——竟然也與《古新聖經》相同，這種現象就特別耐人尋味了。

《聖經》翻譯是一個不斷積累、漸進的過程，《官話和合聖經》同樣是在前代《聖經》漢譯本的基礎上翻譯而成的。由於產生的時間較為晚近，《官話和合聖經》受前代《聖經》漢譯本——特別是新教《聖經》漢譯本——的影響甚深。儘管目前尚未有歷史材料證明《官話和合聖經》的譯者曾參照《古新聖經》，但這並不妨礙我們設問：《古新聖經》的影響是否也曾波及產生於其後的新教《聖經》漢譯本？

說到新教《聖經》漢譯本，我們當然必須從新教第一位來華傳教士馬禮遜談起。與天主教傳統不同，新教更為重視《聖經》翻譯，新教傳教士通常將翻譯《聖經》視為在異地傳教的首要任務。馬禮遜甫一來華即著手翻譯《聖經》，並於 1810 年到 1823 年間譯完全本《聖經》，名之為「神天聖書」。在此期間，他極有可能曾經獲得過一份賀清泰翻譯的福音書抄本。1816 年 6 月 8 日，馬禮遜從廣州致信英國及海外聖經公會（BFBS），信中談道：

一位義大利羅馬天主教教士兼駐北京傳教士的聯絡人 (agent)，慷慨贈予我一份附有注解的福音書譯文抄本。該抄本譯者是一位仍然健在、現居北京的傳教士。他的譯文採用俗語體 (colloquial style)。⁶⁷

至於這位譯者姓甚名誰，馬禮遜信中並未明言，或許他本人對此也不甚了了，但從信中提到的幾處細節推測，馬禮遜所指的譯本很可能是《古新聖經》的福音書部分。原因是明清天主教《聖經》譯本歷歷可數，而其中採用俗語翻譯的，幾唯《古新聖經》一部，更何況經文後面還附有注解，與馬禮遜提到的「附有注解的福音書譯文」完全相符。自 1811 年嘉慶皇帝重申禁教令後，獲准留居北京的傳教士寥寥無幾，而且個個記錄在案，其中曾將《聖經》譯為漢語者，恐非賀清泰莫屬。⁶⁸ 這裡唯一的問題是，賀清泰於 1813 年底去世，距馬禮遜寫信的時間已經兩年有餘，馬禮遜信中卻說譯者「仍然健在、現居北京」。不過，考慮到當時的交通狀況，特別是嘉慶年間禁教嚴厲，傳教士在中國境內的活動頗受限制，北京與廣州之間通信遲滯，信息傳達極有可能延誤，兩年多的時間誤差當在可理解的範圍內。

1813 年，馬禮遜已譯完《新遺詔書》(即《新約》)並在廣州出

⁶⁷ *The Thirteen Report of British and Foreign Bible Society*, 1817, p. 15. 尤思德也曾引用此段材料，見 Jost Oliver Zetzsche, p. 37.

⁶⁸ 嘉慶十六年五月二十九日(1811年7月19日)，清廷發佈上諭，將居住在北京的傳教士大多驅逐出境。其中特別提到，賀清泰與另一名傳教士因「年老多病，不能歸國」，特准留京，但「不准擅出西洋堂，外人亦不准擅入。」參見中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》(北京：中華書局，2003年)，冊2，頁925。方豪曾提到「耶穌會解散後，他(指賀清泰)是少數被驅逐出境者之一。」這一提法與費賴之的考證結果相左，方文並未給出資料佐證。參照本文所引嘉慶十六年上諭內容，費賴之的說法顯然更為合理，方豪書中似乎在「被驅逐出境者」前漏印了一個「未」字。參見方豪，《中國天主教史人物傳》(北京：中華書局，1988年)，下卷，頁101。另見 Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne Mission de Chine (1552-1773)* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1935), p. 967.

版，但全本的《神天聖書》付印卻遲至 1823 年。不但如此，馬禮遜還曾開列過一份他在譯經時參考的中文材料，其中就包括「幾份羅馬天主教文獻」。⁶⁹ 上文提到，「paradiso」譯為「樂園」，最早見於《古新聖經》，賀氏之後，基督新教漢譯《聖經》者櫛次鱗比。1823 年，馬禮遜的漢語譯本《神天聖書》（馬六甲：英華書院）刊出，書中最後一卷〈若翰現示之書〉同樣將該詞譯作「樂園」。⁷⁰ 不但如此，早在譯經之前，馬禮遜曾編寫一部《華英字典》，並從 1815 開始付梓刊行，至 1823 年刊出末冊。《華英字典》中，馬禮遜同樣將英文「paradise」譯作「樂園」。⁷¹ 考慮到馬禮遜 1816 年獲得的福音書譯本大抵應出自賀清泰之手，馬譯「樂園」一詞實有可能來自《古新聖經》。只不過，「paradiso」在徐家匯本《古新聖經》的《新經》部份對應的譯法是「安樂的地方」⁷² 或「地堂」，⁷³ 並非第一卷〈化成之經〉所用「樂園」——馬禮遜是否還曾得見賀清泰譯本的《舊約》部分？目前我們尚無從確認。

在馬禮遜刊畢《神天聖書》前，1822 年，傳教印度的英國浸禮會傳教士馬殊曼用漢語譯出《新舊約全書》，譯本最後一卷《若翰顯示之書》（若 2：7）中同樣可見「樂園」二字：「彼得勝者，吾將由神樂園中生命之樹賜之而食也。」⁷⁴ 馬殊曼的譯本付印時間雖然比馬

⁶⁹ Marshall Broomhall, *Robert Morrison: A Master-Builder*, (London: Student Christian Movement, 1927), p. 123.

⁷⁰ 《神天聖書》中此句作「與聖者，我將給之由生命之樹，在神之樂園中而吃也。」需要說明的是，終《神天聖書》全書，馬氏針對此詞的譯法並不統一，除了「樂園」之外，另有「希但之園」（創 2:8）以及完全根據音譯得出的「巴拉底士」（路 23:44）。「樂園」一詞見馬禮遜，《神天聖書》（馬六甲：英華書院，1823 年），卷 8，頁 64。

⁷¹ 馬禮遜，《華英字典》，收入《馬禮遜文集》（鄭州：大象出版社，2008 年），卷 6，頁 309。

⁷² 〔清〕賀清泰，〈聖史路加萬日略〉，《古新聖經》，卷 30，頁 54。

⁷³ 〔清〕賀清泰，〈聖若望默照經〉，《古新聖經》（上海：徐家匯藏書樓，清朝本），卷 36，頁 15。

⁷⁴ 馬殊曼、拉撒爾，〈若翰顯示之書〉，收入馬殊曼、拉撒爾，《新舊約全書》（孟加拉：塞蘭

禮遜略早，但二人的翻譯過程卻幾乎同時，已有論者指出，馬殊曼譯經時曾參考甚至有可能「抄襲」了馬禮遜的譯本，⁷⁵ 馬殊曼所用「樂園」一詞很有可能來自馬禮遜的《華英字典》或《神天聖書》。

繼二馬之後，1839年，普魯士新教傳教士郭實獵（Karl Friedrich August Gützlaff, 1803-1851）翻譯的《救世主耶穌新遺詔書》（即《新約》）出版，文中更是三度用到「樂園」一詞。⁷⁶ 郭實獵不但在經文中運用此詞，在其主辦的《東西洋考每月統計傳》中也同樣運用自如。⁷⁷ 郭氏曾計劃把賀清泰所譯滿文本《古新聖經》付梓刊行，至於賀氏漢譯的《古新聖經》，想來他也不會陌生，⁷⁸ 郭氏筆下的「樂園」一詞雖或許受到馬禮遜《華英字典》影響，但仍不排除直接襲用自《古新聖經》。⁷⁹

坡差會出版社，1822年），頁1。

⁷⁵ 趙曉陽，〈二馬譯本與白日陸聖經譯本關係考辨〉，《近代史研究》2009年第4期，頁41-59。

⁷⁶ 第一處為〈路加傳福音書〉（路 23:43）：「耶穌曰：『吾誠告爾，今日爾必偕我，在天樂園矣』」，出自郭實獵，〈路加傳福音書〉，《救世主耶穌新遺詔書》（新加坡：新嘉坡堅夏書院藏板，1839年），頁43。第二處為〈聖差保羅寄格林多人下書〉（哥後 12:4）：「其人陸天上樂園」，出自郭實獵，〈聖差保羅寄格林多人下書〉，《救世主耶穌新遺詔書》（新加坡：新嘉坡堅夏書院藏板，1839年），頁11。第三處為〈聖人約翰天啟之傳〉（啟 2:7）：「若有人勝敵，我將賜食生命樹果，僅在上帝樂園裡者也」，出自郭實獵，〈聖人約翰天啟之傳〉，《救世主耶穌新遺詔書》（新加坡：新嘉坡堅夏書院藏板，1839年），頁11-12。

⁷⁷ 郭實獵原文：「夫米里屯當順治年間興，其詩說始祖之駐樂園，因罪而逐也。自詩者見其沉雄俊逸之概，莫不景仰也。其詞氣壯，筆力絕不類，詩流轉圓，美如彈丸。讀之果可以使人興起其為善之心乎，果可以使人興觀其甚美矣，可以得其要妙也。其義深奧而深於道者，其意度宏也。」見郭實獵，〈詩〉，收入《東西洋考每月統紀傳》（北京：中華書局，1997年），頁195。

⁷⁸ 黃河清謂郭實獵的「樂園」一詞沿用了馬禮遜的譯法，見黃河清，〈馬禮遜詞典的新語詞〉，《或問》第63期第16號（東京：白帝社，2009年），頁18。

⁷⁹ Erling von Mende, "Problems in Translating the Bible into Manchu: Observations on Louis Poirot's Old Testament," in Stephen Batalden, Kathleen Cann, and John Dean, eds., *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society, 1804-2004* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004), p. 156.

作為在華翻譯的第一部新教《聖經》漢譯本，馬禮遜的《神天聖書》在《聖經》漢譯史上的地位非同一般。郭實獵的《新約》譯本後被太平天國採用，流傳民間，「樂園」一詞應該伴隨此譯本傳佈開來。《神天聖書》刊行近一百年後，《官話和合聖經》終於問世，這期間曾經產生過大量新教《聖經》漢譯本，而幾乎每個譯本都或多或少地參考了之前的譯本。儘管我們尚無法肯定《官話和合聖經》和《古新聖經》這兩部白話《聖經》譯本之間是否存在直接的關聯，但通過不同譯本之間的「接力」，《官話和合聖經》無疑間接受到《古新聖經》的啟發，吸納了《古新聖經》譯者的智慧與創造，書中沿用「以眼還眼，以牙還牙」的譯法就是一例。

1807年，馬禮遜抵達廣州，開始了新教在華傳教的事業。時隔六年，末代在華前耶穌會士賀清泰於北京黯然辭世。通過某位不知名的天主教士，馬禮遜與賀清泰這兩位從未謀面的《聖經》漢譯者很可能建立了一種間接的聯繫，新教第一部《聖經》漢譯本就這樣與天主教早期白話《聖經》漢譯本不期而遇了。清末基督新教與明清天主教之間的關係錯綜複雜、明爭暗合，近年來已引起學術研究界的充分重視。從源頭上看，新教最早的《聖經》譯本——馬禮遜譯本及馬殊曼譯本——早已與明清天主教結下了不解之緣：二馬《聖經》譯本大幅參照了清初天主教傳教士白日陞的《四史攸編》，這在今天的《聖經》漢譯研究界已成定論，⁸⁰ 然而新舊教在譯經一事上的關聯似乎還不止於此。不僅郭實獵意欲將滿文版《古新聖經》刊佈於世，馬禮遜本人還很有可能持有賀清泰翻譯的福音書抄本，《神天聖書》的部份譯法有可能受到《古新聖經》的影響，這為我們認識基督新教與天主教之間的早期關聯提供了重要注腳，有待日後向更深處挖掘、探索。

⁸⁰ 趙曉陽，〈二馬譯本與白日陞聖經譯本關係考辨〉，頁 41-59。

四、結語

由於《聖經》在基督宗教中有著舉足重輕的意義，再加上《聖經》所涉內容極廣，篇幅極長，被翻譯的次數極多，與一般文本的翻譯過程相比，《聖經》翻譯當然具有獨特之處。《聖經》翻譯通常由多個譯者合作完成，即使單個譯者憑一己之力完成整部《聖經》的翻譯，譯者本人也必定會參考前代譯者的翻譯成果。後代《聖經》譯本總是盡可能參考、借鑒前代《聖經》譯本——或直接挪用，或再行加工，在吸納前代譯者創造的話語資源同時，努力構建一個新的《聖經》譯本。隨著時間的推移，前代《聖經》譯本接觸讀者的機會越來越少，但內在它們的一些元素經過後代《聖經》譯本直接或間接地吸收，影響了後者的賦形過程，從而獲得了本雅明意義上的「繼起的生命」（afterlife）。⁸¹ 正因為此，我們在閱讀任何一部《聖經》譯本時，實際上都幾乎等同於閱讀此前的全部《聖經》翻譯史以及歷史上整個《聖經》翻譯傳統。

本文第一節提到《古新聖經》與《聖經直解》、《四史攸編》之間呈現為一種互文關係，而這種互文關係同樣也體現在《古新聖經》與思高《聖經》（甚至《神天聖書》、《官話和合聖經》等新教譯本）之間。互文性理論由法國符號學家克裡斯特瓦（Julia Kristeva, 1941-）提出，意在強調每一個文本都不是孤立的存在，而是與其他文本相互吸收、轉化，彼此之間互相影響、參照，共同構成一張巨大的文本之網。⁸²《古新聖經》同樣並非一個孤立的譯本，《古新聖經》對前代《聖

⁸¹ Walter Benjamin, "The Task of the Translation," in Hannah Arendt, ed., *Illuminations* (New York: Harcourt, Brace & World, 1968), pp. 69-82.

⁸² Julia Kristeva, "Problèmes de la Structuration du Texte," in *Théorie d'ensemble* (Paris: Edition du Seuil, 1968), p. 311; Julia Kristeva, "Le texte clos," in *Séméiotiké, Recherches pour une sémanalyse* (Paris: Edition du Seuil, 1969), p. 113.

經》漢譯本的參照、移借，及其對後代《聖經》漢譯本的影響，鮮明地反映出《聖經》漢譯史上前後代譯本之間千絲萬縷的聯繫。

《古新聖經》與其前後代《聖經》漢譯本之間的關係建構了它在《聖經》漢譯史上的位置。在這張由《古新聖經》與《聖經約錄》、《聖經直解》、《四史攸編》、《神天聖書》、思高《聖經》、《官話和合聖經》等譯本織就的文本之網中，《古新聖經》與它們都有著或直接或間接的聯繫，它不但吸納、繼承了前代《聖經》漢譯本的元素，也在後代《聖經》漢譯本中留下了自身獨特的痕跡。《古新聖經》雖然未能於賀清泰有生之年付印，但它在某種程度上改變了後代《聖經》漢譯本的面貌，為綿延不斷的《聖經》漢譯史做出了自己的貢獻，是《聖經》漢譯傳統中不可缺少的一環。

（責任校對：林泓任）

引用書目

一、傳統文獻

- 〔明〕艾儒略著，葉農編，《艾儒略漢文著述全集》，桂林：廣西師範大學出版社，2011年，上卷。
- 〔明〕艾儒略，《天主降生言行紀略》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，北京：北京大學宗教研究所，2003年，冊10。
- 〔明〕艾儒略，《天主降生引義》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，北京：北京大學宗教研究所，2003年，冊11。
- 〔明〕朱宗元，《答客問》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，北京：北京大學宗教研究所，2003年，冊31。
- 〔明〕朱宗元，《拯世略說》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，北京：北京大學宗教研究所，2003年，冊32。
- 〔明〕張星曜，《天儒同異考》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，北京：北京大學宗教研究所，2003年，冊32。
- 〔明〕王徵，《畏天愛人極論》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，北京：北京大學宗教研究所，2003年，冊34。
- 〔明〕利瑪竇，《聖經約錄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2002年，冊1。
- 〔明〕羅明堅，《天主實錄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2002年，冊1。
- 〔明〕龍華民，《聖若撒法始末》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2009年，

冊 15。

〔明〕高一志，《天主聖教聖人行實》，杭州：武林超性堂，1629年，卷3。

〔明〕陽瑪諾，《聖經直解》，上海：上海聖母堂，1915年。

〔明〕衛匡國，《述友篇》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻三編》，臺北：臺灣學生書局，1972年，冊1。

〔清〕白日陞，《四史攸編耶穌基利斯督福音之合編》，香港：思高聖經協會藏，英千里抄本。

〔清〕馬殊曼、拉撒爾，《新舊約全書》，孟加拉：塞蘭坡差會出版社，1822年。

〔清〕馬禮遜，《神天聖書》，馬六甲：英華書院刊，1823年。

〔清〕馬禮遜，《華英字典》，收入馬禮遜，《馬禮遜文集》，鄭州：大象出版社，2008年，卷6。

〔清〕匿名，《古新聖經問答》，天津：天津社會科學院出版社，1992年影印本。

〔清〕賀清泰，《古新聖經》，上海：徐家匯藏書樓，清抄本。

〔清〕賀清泰，《古新聖經》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，臺北：臺北歷史學社，2013年，冊28-34。

二、近人論著

中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003年，冊2。

方豪，《中國天主教史人物傳》，北京：中華書局，1988年，下卷。

李爽學，〈近代白話文·宗教啟蒙·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》第42期，2013年3月，頁51-108。

- 李磊編，《敦煌方言釋義》，北京：中國文聯出版社，2009年。
- 金東昭，〈最初中國語、滿州語《聖書》譯成者賀清泰神父〉，《阿勒泰學報》2003年第13期，頁15-39。
- 思高聖經學會譯釋，《聖經》，香港：思高聖經學會，1976年。
- 徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，臺北：臺灣中華書局，1958年。
- 高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正新修大藏經》，東京：大正一切經藏刊行會，1934年，冊12。
- 張西平，〈明清之際《聖經》中譯溯源〉，《澳門理工學報》第15卷第2期，2012年4月，頁70-80。
- 陳垣，《陳垣全集》，合肥：安徽大學出版社，2009年，卷2。
- 郭實獵，《東西洋考每月統紀傳》，北京：中華書局，1997年。
- 黃河清，〈馬禮遜詞典的新語詞〉，《或問》第63期第16號，東京：白帝社，2009年，頁18。
- 曾陽晴，〈白日昇「四史攸編耶穌基利斯督福音之合編」之編輯原則研究〉，《成功大學宗教與文化學報》第11期，2008年12月，頁1-26。
- 雷永明著，韓承良譯，《雷永明神父回憶錄》，香港：思高聖經學會出版社，1987年。
- 趙曉陽，〈二馬譯本與白日陞聖經譯本關係考辨〉，《近代史研究》2009年第4期，頁41-59。
- 潘鳳娟，〈述而不譯？——艾儒略《天主降生言行紀略》的跨語言敘事初探〉，《中國文哲研究集刊》第34期，2009年3月，頁111-167。
- 蔡錦圖，〈天主教中文聖經翻譯的歷史和版本〉，《天主教研究學報》2011年第2期，頁11-44。
- 鄭海娟，〈賀清泰《古新聖經》研究〉，北京：北京大學中國文學系博

- 士論文，2012年。
- 蘇精，〈中文聖經第一次修訂與爭議〉，《編譯論叢》第5卷第1期，2012年3月，頁1-40。
- Broomhall, Marshall. *Robert Morrison: A Master-Builder*. London: Student Christian Movement, 1927.
- Benjamin, Walter. "The Task of the Translation." in Hannah Arendt, ed., *Illuminations*. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- Foley, Toshikazu S.. "Four-character Set Phrases: A Study of their Use in the Catholic and Eastern Orthodox Versions of the Chinese New Testament." *Hong Kong Journal of Catholic Studies* 2 (2011): 45-97.
- Jakobson, Roman. "On Linguistic Aspects of Translation." in Venuti, Lawrence, ed., *Translation Studies Reader*. London and New York: Routledge, 1967.
- Kristeva, Julia. "Le texte clos." in *Sèméi tike, Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Edition du Seuil, 1969.
- Kristeva, Julia. "Problèmes de la Structuration du Texte." in *Théorie d'ensemble*. Paris: Edition du Seuil, 1968.
- Mende, Erling von. "Problems in Translating the Bible into Manchu: Observations on Louis Poirot's Old Testament." in Stephen Batalden, Kathleen Cann, and John Dean, eds., *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society, 1804-2004*. Sheffield: Sheffield Phonix Press, 2004.
- Pfister, Louis. *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne Mission de Chine (1552-1773)*. San Francisco: Chinese Materials Center, 1935.
- Ruggieri Michele, Ricci Matteo, and Witek, John W, eds.. *Dicionário Português-Chinês*. Lisbon and San Francisco: University of San Francisco, 2001.

Zetzsche, Jost Oliver. *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.

The Relationship between *Poirot's Chinese Bible* and Chinese Translations of the Bible Made Before and After It

Hai-juan Zheng*

Abstract

Poirot's Chinese Bible (*Guxin shengjing* 古新聖經), arguably the earliest biblical translation in vernacular Chinese, was made by the French Jesuit Louis de Poirot during the Qianlong-Jiaqing 乾隆-嘉慶 period. This thirty-six volume Chinese Bible, which was based on St. Jerome's *The Vulgate*, the late 4th century Latin translation recognized as the authoritative Bible by the Catholic Church, is a valuable document that sheds light on the translation efforts of Catholic missionaries during the Ming 明 and Qing 清 Dynasties. Through a close comparison of select passages from different Chinese versions of the Bible, this paper explores the relationship between the *Guxin shengjing*, earlier translations of the Bible - in particular the *Shengjing zhijie* 聖經直解 by Emmanuel Diaz and the *Sishi youbian* 四史攸編 by Jean Basset - as well as later renditions such as Morrison's and Gützlaff's Chinese Bible, and Duns Scotus' Bible. The aim of this study is to delineate the position of the never before published *Guxin shengjing* in the history of Chinese biblical translation.

Key words: *Guxin shengjing* 古新聖經, Louis de Poirot, Chinese Biblical translation

* Post-doctoral Research Fellow, Institute of Chinese Literature, Chinese Academy of Social Sciences