

# 從“白、徐譯本”到“二馬譯本” ——簡論白、徐《新約》譯本的緣起、流傳及影響

周 永

FROM BASSET AND XU TO MARSHMAN AND MORRISON:  
ORIGIN, DIFFUSION AND INFLUENCE OF BASSET-XU'S  
NEW TESTAMENT TRANSLATION

Yong Zhou

## 摘要

白日昇和徐若翰的《新約》譯本是現存最早的《聖經》漢譯本。本文首先簡要介紹白與徐譯經的緣起，包括白日昇的生平及其在華傳教的活動和翻譯。接著，通過比較兩個版本，即“福音書單列本”與“福音書合參本”的異同，以及三個抄本，即“卡薩納特抄本”、“劍橋抄本”與“大英博物館抄本”的異同，追溯其流傳過程，并簡要分析其各自特色。隨後，本文通過比較，分析了白與徐譯本的譯文特色，探索他們譯經中譯名的選擇問題。最後分析白日昇和徐若翰譯本與“二馬譯本”，即馬殊曼譯本與馬禮遜譯本之間的關係，以及“二馬譯本”兩者間的相互關係，呈現出白、徐譯本的歷史地位與影響。

## 前言

《聖經》漢譯史，通常上溯到唐代景教入華“翻經建寺”的嘗試。“福音初傳”的努力，只留下重見天日的“景教碑”，以及散見於敦煌等佛道藏書中的若干殘篇斷章，但其處境化的嘗試却值得今日中國教會深思與檢討。<sup>1</sup>蒙元時代，國土遼闊，交通順暢，不僅景教從邊疆地區重返中原，而且宗座派遣方濟會孟高維諾（Giovanni da Montecorvino, 1246–1328）來華開教近 30 年，在大都開設

<sup>1</sup> 參見 T. S. Foley, “Translating Biblical Texts into Chinese: The Pioneer Venture of the Nestorian Missionaries,” *The Bible Translator* 59, no. 3 (2008), pp. 113–121.

神學班，培養本土傳教士，並將《新約》與《聖咏》（詩篇）譯為蒙古文。<sup>2</sup>但隨著蒙元退居塞北，後世只在泉州等地發現十字架等遺物，“福音再傳”終成歷史陳迹。

明末清初，基督信仰再次傳入中國。當時來華傳教士，多為飽學之士，精通西學，亦飽覽中國典籍，通過著書立說，廣交士紳，深入內地，不僅讓基督信仰植根在僻野鄉間，更讓基督信仰進入主流文化的視野。但是《聖經》翻譯却遲遲未能進行。一方面，固然是因為當時天主教會對譯經的審慎態度，另一方面，也是因為譯經在當時傳教中并非首要之需。福傳實踐中，傳教士根據實際需要，或編譯教理問答手冊，或與奉教文士編著教義叢書，通過不同方式向各階層宣講福音。這些教理問答及教義叢書，在禁教期間成為信友社群傳承信仰，傳播福音的有利資源。

清代中期之後，新教傳教士來華。由於新教特殊的《聖經》傳統，譯經成為傳教的首要任務；且因當時清政府禁教政策，傳教士不能深入內地，只好轉而譯經，特別是馬禮遜（Robert Morrison, 1782–1834）與馬殊曼（Joshua Marshman, 1768–1837）兩個譯本，由於廣為流傳，成為後世新教譯經的基礎。但是二人如何分別在較短世間內譯出新教全本《聖經》，一直以來是《聖經》漢譯史關注的問題。而且“二馬譯本”譯文具有不同程度的相似性，其原因亦是學界討論的話題。

不過，他們在信件及日記中，均提到一部非完本的《新約》漢譯本。經過學者不斷查考，尤其是新近發現的文獻資料，研究表明他們所持《新約》漢譯本的譯者是巴黎外方傳教會的白日昇（Jean Basset, 1662–1707）與其助手徐若翰（?–1734）。本論文<sup>3</sup>即是希望透過研究“白、徐譯本”的歷史脈絡，以及不同版本與抄本之間的聯繫，及其對馬禮遜與馬殊曼兩位新教譯經開拓者的影響，簡單梳理“白、徐譯本”的概貌，以及“白、徐譯本”與“二馬譯本”的關係，兼及“二馬譯本”之間的關係，從而初步發掘“白、徐譯本”的文本價值與歷史意義，呈現白日昇和徐若翰在《聖經》漢譯史中的地位。

## （一）白、徐譯經緣起

<sup>2</sup> 尤思德（J. O. Zetzsche）著，蔡錦圖譯：《和合本與中文聖經翻譯》，香港，國際聖經協會，2002），頁 13–14。參見 Bayarjargal Garamtseren, "A History of Bible Translation in Mongolian," *The Bible Translator* 60, no. 4 (2009), pp. 201–10.

<sup>3</sup> 本文在寫作過程中，包智光博士（Dr. François Barriquand）提供許多關鍵資料及修改意見，並為論文增加了許多修正之處，在此表示誠摯的謝意。

白日昇<sup>4</sup>，1662 年生於法國里昂（Lyon），畢業於巴黎聖蘇爾比斯修院（Seminary of Saint Sulpice），21 歲加入新創的巴黎外方傳教會（Société des Missions Étrangères de Paris, 簡稱 M.E.P.），於 1685 年 3 月 3 日離法前往亞洲傳教。1686 年，白日昇於泰國（舊稱暹羅）晉鐸。<sup>5</sup>後於 1689 年，獲遣來華，抵達廣州。此後，相繼在粵閩浙贛等地傳教。從 1692 年到 1693 年擔任江西省的署理宗座代牧。1694 年前往荊州，開拓新的傳教基地。1695 年開始，返回廣州，負責巴黎外方傳教會在廣州的庶務。1701 年 12 月 20 日，白日昇赴川福傳，正是在四川期間，白日昇開始在徐若翰的幫助下將《新約》譯成中文。

白日昇奉其長上梁弘任主教（Artus de Lionne, 1655–1713）之命，偕梁弘仁（François Martin de la Baluère, 1668–1715），及兩位遣使會士（Vincentian, 亦稱 Lazarist）畢天詳（Luigi Antonio Appiani, 1663–1732）與穆天尺（Johann Müllener, 1673–1742），同赴四川。抵達重慶後，經過協商，兩位遣使會士留駐重慶，負責四川東部（即今日重慶），<sup>6</sup>而白日昇則與梁弘仁繼續西進成都開教，1702 年 4 月末終於到達成都。雖然在川傳教時間不長，白、梁兩位神父却依然按照巴黎外方傳教會的立會宗旨，開始著手培養本地司鐸，以實現教會的本地化。從 1703 年，兩位神父便開始培養三名少年，望陶成後得以晉鐸。其中即有國籍神父李安德（Andreas Li, c. 1695–1774，晉鐸後屬巴黎外方傳教會）。後因“中國禮儀問題”愈演愈烈，四川傳教事務被迫中斷。1707 年 6 月，白、梁兩位神父決定偕同李安德等三位國籍修士赴廣州。但白日昇因積勞成疾，12 月 11 日病逝於廣州，年僅 45 歲。

白日昇在川福傳期間，探索出許多行之有效的福傳方式，且特別注重文字傳教。正如其他傳教士一樣，他的工作也離不開中國教友的協助。在早期慕道者中，有名落第秀才，白日昇遺著中稱之為徐若翰（Johan Su<sup>7</sup>, ?–1734）。徐若翰在 1704 年復活節領洗後，受白日昇邀請作其助手，協助福傳。徐若翰不僅學識甚佳，且信仰熱誠。白日昇病逝後，梁弘仁神父引薦徐若翰為多羅宗主教（Patriarch Charles-Thomas Maillard de Tournon, 1668–1710）中文秘書。多羅去世後，徐若翰轉而服務遣使會士，直至 1734 年 8 月 14 日去世。其子徐應天<sup>8</sup>，又名徐德

<sup>4</sup> 關於白日昇的相關資料，參見 François Barriquand, "First Comprehensive Translation of the New Testament in Chinese: Fr Jean Basset and the Scholar Xu", *Verbum SVD* 49, n. 1 (2008).

<sup>5</sup> 鑒於國外地名古今譯名有所差異，以及國內地名在不同歷史階段會有不同，為方便起見，本文全部採用今名。

<sup>6</sup> 白日昇與畢天詳神父曾經訂立“教務地界協議”，劃分各自負責的福傳範圍。詳情參考郭麗娜，《清代中期巴黎外方傳教會四川傳教模式述評》，中山大學 2007 年的博士論文，頁 194。

<sup>7</sup> 白日昇相關遺作中，以“Johan Su”標注徐若翰。

<sup>8</sup> 按照 Antonio Sisto Rosso, *Apostolic Legations to China of the eighteenth century*, 1948, p. 407，其名為“徐天應”。但是跟畢天祥神父（Luigi Antonio Appiani）合作撰寫《新譯引蒙問答》的人名中，第二位寫著“徐應天”。因此，“徐應天”很可能為徐若翰的兒子

望 (Stephanus Xu)，1726 年在廣州晉鐸，為遣使會神父。白日昇和徐若翰一起翻譯了《天主聖教要理問答》<sup>9</sup>與《經典紀略問答》兩書。《天主聖教要理問答》是對天主教信仰所作的簡要介紹，《經典紀略問答》涉及範圍較廣，影響深遠，直到 1904 年，四川教會仍在使用其部分內容。然而，更加有創意性的抄本出自白日昇、徐二位的新約翻譯。譯文流暢，文字簡潔優美，不難想像主要是歸功於徐若翰；白日昇曾經也承認了這一點<sup>10</sup>。

白日昇在華期間，以中國教會及福傳為題，於 1702 年夏天撰寫了 59 頁的《中國福傳建議書》(Avis sur la Mission de Chine)。其中，第三部分詳細論述了，用中文舉行彌撒，將《聖經》譯成中文，以及培養本地司鐸的必要性與可行性。“凡是希望瞭解(譯經)其中益處的人，我希望大家記得，在天主教國家信仰初立之時，譯經所帶來的益處”(《中國福傳建議書》，§54，下同)。白日昇希望相關人士閱讀聖奧古斯丁的《論基督教教義》，回顧奧古斯丁對《聖經》的詮釋態度。白日昇特別提到，譯經一個重要益處，“是有利於司鐸人數的增長，也有利於司鐸的陶成”(§67)，因為中文《聖經》讓教會易於指導修士的成長，而無需專門建立學校讓修生們學習西方經典著作，否則就要全面教授他們拉丁語、哲學、士林神學等基礎課程，這就迫使來華福傳教士不得不將時間全部投入到司鐸的陶成上，而無力開展福傳。而且即使華籍修生致力於學習拉丁文等基礎課程，縱使成功掌握這些基礎知識，但同時却會無力學習中國典籍，結果則會造成華籍司鐸難以用中文向其同胞宣講福音。白日昇還提請相關人士，省思教會早期歷史，特別是教父們的信仰歷程，考慮中文譯經的必要性。白日昇強調，福音自從宗徒時代能夠相繼扎根各地，關鍵在於《聖經》有當地語言的譯本，因為可讀性對於《聖經》的傳播非常重要。宗徒與早期教父的做法，是值得效仿的。白日昇堅信“將《聖經》譯成中文，會有相當大的益處，如果福傳缺少(譯經)支持，福傳便會蒙受很多損失”(§54)。

白日昇還認識到，“在歐洲學識淵博，奮力治學的，通常都是司鐸或度奉獻生活的人；而在中國，學者都是已婚人士”，所以“國學者需要尋找自己的方式去擁抱基督信仰，而這信仰應該是符合中國人做治學之道的。只有《聖經》才能滿足這種要求”，因為中國人特別重視研讀經典 (§77)。白日昇已經注意到中國

---

之名字。

<sup>9</sup> 關於《天主聖教要理問答》，詳見 Ad Dudink, “Jean Basset M.E.P (1662–1707) and His Catechetical Writings in Chinese: A Bibliographical Introduction”, in Staf Vloeberghs (ed.), Patrick Taveirne, Ku Wei-ying and Rachel Lu Yan (co-eds), *History of Catechesis in China*, Leuven Chinese Studies 18 (2008).

<sup>10</sup> 1705 年 07 月 13 日，白日昇寫過：Je m'applique actuellement à la traduction du Nouveau Testament en chinois. J'en suis à la fin de Saint Jean. J'ai été beaucoup aidé de ce lettré que je vous mandai, dans mes précédentes lettres, consacré à l'Eglise. (A.M.E. 407, p. 560). A.M.E. 為“Archives des Missions Etrangères”即“巴黎外方傳教會檔案館”的縮寫。

既有文化中，學者對經典的尊奉是超乎想像的。徐光啓曾經建議翻譯全本《聖經》，却未能如願。後來雖有選編，或是語錄，却沒有全本《聖經》，甚至讓排教士紳懷疑天主教是否有經典，可以與儒學相比。“若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答復”（伯前 3:15），白日昇援引此句，強調教友在理解信仰，傳播信仰，捍衛信仰時，都需要《聖經》。

針對翻譯《聖經》是否可行，特別是譯文是否能保證準確的問題，有人強調，做到譯文精準“需要時間；如果翻譯做得太快，錯誤就難以避免”（§88）。白日昇指出，事實上翻譯《聖經》已經有許多開拓性的工作，比如利類思神父已經將司鐸常用書籍譯成中文。<sup>11</sup>白日昇也承認，這些翻譯存在瑕疵，但是這是必需經過的階段。如果這些中文譯著，能够在傳教士及中國奉教文士中廣泛流傳使用，就必然會得到修正，而日臻完善。白日昇還質問，《神學大全》與《幾何原理》都能翻譯成中文，這些書籍的難度并不亞於《聖經》，所以擔心《聖經》難譯是沒有道理的。白日昇以《聖經》拉丁通行本（Vulgata）為例，認為只有《聖經》翻譯工作早日進行，完善的譯本就指日可待了（§89–90）。白日昇堅信只要循序漸進，逐步嘗試，《聖經》中譯本必定會日趨完善，但是首先是要啟動譯經計劃，否則完善的中譯本就難以出現。

白日昇還擔心，隨著中國教會不斷成長，如果《聖經》譯本遲遲未能實現，中國教友必然會忽視《聖經》的存在（§91）。白日昇還先知性地指出，要考慮將來因中國政策改變，特別是當傳教士被迫離開中國後，中國教會如何傳承有所考慮。白日昇認為只有本土司鐸是不够的，（中國教會得以承繼）還需要有《聖經》中譯本，并被作為天主教會的經典被中國教會接受；常用經文也要有中文本，包括《日課》、《彌撒經書》、《禮典》以及《主教禮儀書》。否則，中國奉教者就難以傳揚基督信仰。白日昇特別援引《宗徒大事錄》15:9：“在我們和他們中間【天主】沒有作任何區別，因祂以信德淨化了他們的心”，來強調《聖經》中譯本的必需（§160）。

## （二）白日昇譯本的流傳

### 2.1 兩個版本與三個抄本

#### 2.1.1 卡薩納特圖書館抄本

---

<sup>11</sup> 利類思神父（Lodovico Buglio, 1606–1682），1640年代在四川開教，恰逢張獻忠叛亂；清軍平定四川後，將利類思神父羈押進京，正是利用這段時間，利類思神父完成了《彌撒經書》、《禮典》、部分《日課》、部分《神學大全》的翻譯。

2006年，白日昇同會後輩 Jean-Baptiste Itçaina 神父，根據黎珊蝶（Le San Diep）論文所提供的線索，在羅馬卡薩納特圖書館（Biblioteca Casanatense）找到一部寫於18世紀初的抄本。該圖書館原為道明會建立的私人藏書館，位於羅馬大學旁，是由卡薩納特樞機（Cardinal Girolamo Casanate, 1620–1700）所建，今屬意大利政府文化部管轄。該圖書館主要收集的是17–18世紀的抄本與書籍，數目龐大，却很少被學界研究。<sup>12</sup>其中有白日昇《新約》譯本的抄本（編號2024），以及白日昇翻譯的《天主聖教要理問答》兩冊。其實，雷慕沙（Abel-Rémusat, 1788–1832）在1811年已經提及在羅馬傳信部（今“萬民福音部”）圖書館有一部新約中文譯本，分為七卷，署名 Jean Basset。<sup>13</sup>

根據白日昇寫給梁弘任主教（Artus de Lionne）的幾封信，白、徐兩位在1704年開始翻譯新約，1705年7月13日若望福音的翻譯即將完成，1706年8月23日格林多前書的翻譯已經完成。1760年，李安德記載了白日昇的譯經工作，“（白日昇）也將新約由拉丁文翻譯為中文，從《瑪竇福音》到聖保祿《致希伯來人書》的第一章；然而，由於他的去世，未能完成這項杰出的工作”。<sup>14</sup>“卡薩納特抄本”包括福音四書、《宗徒大事錄》、保祿書信以及《希伯來人書》（“蒙福的保祿致希伯來人書”）第一章，其範圍完全與李安德神父的描述一致。

另外，直到19世紀初，巴黎外方傳教會在華會士還保留有一份白日昇的新約譯本。1808年，徐德新主教（Mgr. Gabriel-Taurin Dufresse, 1750–1815）寫到“我們這裏只有白日昇翻譯的（四）福音書（*les Évangiles*）原本，其中仍有多處錯誤有待校正，特別是將聖神（*Saint-Esprit*）譯為聖風”。這個抄本不可能是“卡薩納特抄本”。

### 2.1.2 劍橋抄本與大英博物館抄本

<sup>12</sup> 關於圖書館中文文獻的目錄，參見梅歐金（Eugenio Menegon）的相關研究。卡薩納特圖書館中，有許多描述中國“禮儀之爭”的文獻，其中包括嚴瑞主教（Mgr. Charles Maigrot, 1652–1730）所撰著的9卷，以及原屬於記有綱神父（Antoine Guigue, ?–1741）曾任巴黎外方傳教會在廣州的財務代表的文獻（編號2273，其中有兩冊《天主聖教要理簡答》，抄本保存完好，白日昇譯。這份教義問答中，“Deus”譯成“天主”，而新約譯本中則譯成“神”。）

<sup>13</sup> Abel-Rémusat的原文內容如此：“Il eût été assez curieux d'établir un parallèle suivi entre l'Évangile de saint Marc [雷慕沙這裡指的是馬殊曼在1811年出版的馬爾谷福音] et celui qui fait partie du Nouveau Testament traduit en chinois par J. Basset, en sept volumes, qui est à la bibliothèque de la Congrégation de Propaganda fide.”（*Mélanges Asiatiques, ou Recueil de Morceaux de Critique et de Mémoires relatifs aux Religions, aux Sciences, à l'Histoire, et à la Géographie des Nations Orientales*, pp. 12-13, 1825）。也可參考：Alexander Wylie, “The Bible in China”, *Chinese Researches*, Shanghai, 1897, p. 96; François Bontinck: *La Lutte autour de la Liturgie Chinoise*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1962, pp. 295–296; Ad Dudink（同上）。

<sup>14</sup> 《和合本與中文聖經翻譯》，頁17–18。

白日昇新約譯本并非孤本存世。學界曾經特別參考的抄本，收藏於大英博物館。此譯稿，1737年在廣州為東印度公司的何治遜（John Hodgson junior）發現。“大英博物館抄本”首頁有說明道：“本抄本是奉何治遜先生之命，於1737年至1738年，在廣州謄抄；何先生稱抄本已經仔細校勘，毫無錯漏，於1739年9月敬贈史羅安男爵（Sir Hans Sloane, 1669–1753）”。<sup>15</sup>由於史羅安將包括抄本在內的遺產捐給國家，因此該抄本可稱為“史羅安抄本”（Sloane Manuscript），從1753年起屬於大英博物館，編號為3599。但是該抄本曾被塵封良久，直到1801年，才被公理會牧師威廉·莫斯理（William Moseley）發現。<sup>16</sup>莫斯理請人全面審閱後，結論是該譯本“極有可能是世界上獨一無二的”，應該“適當地規劃，以引導外教人士進入基督信仰”。<sup>17</sup>1805年，新成立的“大英聖書公會”（British and Foreign Bible Society，簡稱BFBS），在其首次年報中，考慮印行該抄本的可能性。但是，大英聖書公會認為，該譯本“從文體與用語來看，是在耶穌會士的指導之下，譯自《武加大譯本》的”，<sup>18</sup>所以未將其編輯出版。事實上，則是因為出版費用過高，公會認為難以負擔。直到1945年，這份抄本才根據國籍司鐸李安德的日記，判定為白日昇的譯稿<sup>19</sup>。

“大英博物館抄本”，因被二馬參考而聞名於世。但1964年，英國劍橋大學收到了另外一個抄本，後來稱它為“劍橋抄本”。經過對照以上兩個抄本，“大英博物館抄本”或許為“劍橋抄本”的謄抄本，而“劍橋抄本”很有可能就是何氏所發現的原稿。

“劍橋抄本”與“卡薩納特抄本”一樣皆以《希伯來人書》（“蒙福的保祿致希伯來人書”）第一章收尾。但是“劍橋抄本”的最大特點，在於福音書并不是通常的單列四本，而是將四部福音書編成“合參福音書”（Gospel Harmony），首頁題名為“四史攸編耶穌基利斯督福音之會編”。“會編”以耶穌生平為主綫，以耶穌生平中的大事件為連接點，將四部福音書串編成一部福音書。“劍橋抄本”的福音“會編”以《路加福音》1:1-4開篇，希望讀者能獲得有關福音的正確知識。然後說“當始已有言，而言在神懷，且言為神”，以《若望福音》1:1-13插入，接著便接續《路加福音》1:5-56，記述聖母探訪表親依撒伯爾（“劍橋抄本”為“依撒伯”），介紹了洗者若翰即將出生，并預言耶穌的

<sup>15</sup> 尤思德著，蔡錦圖譯：《和合本與中文聖經翻譯》，香港，漢語聖經協會，2000，頁19。史羅安時任英國皇家學會（Royal Society）的會長。

<sup>16</sup> 莫斯理牧師曾於1798年在一封公開信中呼籲，“把聖經翻譯成那個人口最多的東方民族所使用的語言（指中文）”。《和合本與中文聖經翻譯》，頁19。

<sup>17</sup> 同上。

<sup>18</sup> 同上。

<sup>19</sup> B. H. Willeke, “The Chinese Biblical Manuscript in the British Museum”, *The Catholic Biblical Quarterly* (U.S.A.) 7, 1945, pp. 450–453.

誕生，然後接《瑪竇福音》1:18b-25a，說明耶穌是由童貞女從“聖風”感孕而生。“會編”第一章就將耶穌出生前的重要事件一一講述。隨後各章也是以類似方式，將《聖經》經文按照“時間”順序，以大事件為連接點，節選整合，彙編而成一部“史書”。“合參福音書”所選章句均注有出處。整體看來，結構編排“合理”，將耶穌生平和訓導完整介紹給讀者。

“合參福音書”這種編輯方式，實由早期教友所創，目的是為向受眾呈現一部完整的“耶穌傳記”，以利於福音的傳講。這對特別注重編史的中國文化，尤其利於文人士紳的接納。通讀“會編”，不難發現其編輯原則相當成熟，如何做到整合通順，缺省得當，相信不是一蹴而就的。<sup>20</sup>

16、17 世紀在歐洲出版了各種各類的福音合參版。天主教的版本超過了三十種<sup>21</sup>，其中，特別包括老楊森尼烏斯（Cornelius Jansen the Elder, 1510–1576）的《福音要語索引》<sup>22</sup>和阿諾德（Antoine Arnauld, 1612–1694）的《福音聖史合參》<sup>23</sup>。除了這兩個版本以外，筆者參考了 Jean Gerson（1363–1429）的 *Monotessaron*，Bernard Lamy（1640–1715）的 *Concorde Evangélique* 以及 Le Roux 的 *Concorde ou Harmonie Evangélique*。基督教方面，筆者也參考了加爾文（Johannes Calvin, 1509–1564）的 *Harmonia ex Evangelistis tribus composita Matthaeo, Marco & Luca*，開姆尼茨（Martin Chemnitz, 1522–1586）的 *Harmonia quatuor Evangelistarum*，Johannes Clericus（1657–1736）的 *Harmonia evangelica* 以及 John Lightfoot（1602–1675）的 *Harmonia quatuor Evangelistarum*。但是，“劍橋抄本”與筆者所查閱過的任何歐洲版本的編輯順序區別很大，其中，最明顯的差別在於：以上沒有一個合參本包括 28 章。反之，“劍橋抄本”與新約的《瑪竇福音》及塔提安（Tatian, c. 120–180）的《四部福音合參》（*Diatessaron*）一樣均為 28 章，這個基本特點比較少見。

### 2.1.3 “卡薩納特抄本”與“劍橋抄本”的筆迹

<sup>20</sup> 參見曾陽晴：“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”，《成大宗教與文化學報》，2008，11，台南，國立成功大學，頁 156–188。曾文不僅選取關鍵詞彙的譯文進行對比，對“合參”的編輯技巧評價甚高。

<sup>21</sup> Louis Ellies Du Pin 在 *Table Universelle des auteurs ecclésiastiques, Tome 4: Table Universelle des Auteurs Hérétiques du XVI et XVIIe siècle et de leurs ouvrages*, A. Pralard, 1704, pp. 278–283 裏提供一個特別完整的目錄。另外一個值得參考的目錄來自 Augustin Calmet 的 *Dictionnaire Historique, Critique, Chronologique, Géographique et Littéral de la Bible*, Tome 1, Paris, 1722, pp. 463–466.

<sup>22</sup> Cornelius Jansen, *Concordia Evangelica*, Leuven, 1549；此版本是參考信義宗牧師歐西安德（Andreas Osiander, 1498–1552）的編輯方法而編成的。

<sup>23</sup> Antoine Arnauld, *Historia et Concordia Evangelica*, Paris, 1653.



“會編”出自何人之手？爲了得到答案，我們需要考查一系列的證據。宋剛博士的研究指出，在舊金山大學利氏學社（U.S.F. Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History）的“馬愛德檔案”（Malatesta Archives）中有份徐若翰“注錄”<sup>24</sup>的文件，其筆迹與“卡薩納特抄本”及“劍橋抄本”相同<sup>25</sup>。

按照馬青山神父<sup>26</sup>（Joachim Enjobert de Martiliat, 1706–1755）日記的記載<sup>27</sup>，在1734年8月14日去世的徐若翰“曾把所翻譯的新約全部牢記在心，甚至花心思用此翻譯內容來編寫一部四福音的合參本。此合參本現今在【穆天尺，Johann Müllener】主教的手裏”（參見附錄乙）。<sup>28</sup>馬青山清楚寫明合參本是由徐若翰所編。其中，“花心思”（法文：“fait de sa tête”）更加說明徐若翰積極編寫了合參本。若徐若翰只是聽從某位神父的指示，或只是模仿了某種歐洲版本的編輯方式，一般來講，一位法國作者不會強調他是“花心思”編寫的，只說“fait”（即：“做/編寫”）就已經夠了。

直至1734年，白日昇離世已有26年多。當年合參本“在穆天尺主教手裏”說法，意味著合參本的使用還沒有得到主教的批准。雖然穆主教可能一直也不願意將其批准，但是，馬青山的日記從未暗示過這一推測。因此，徐若翰何時編寫“會編”，雖然不能排除可能發生在1707年，但是，大約1720年，甚至更晚，似乎是更加可能的。由於“卡薩納特抄本”及“劍橋抄本”都常常將“Deus”譯爲“神”，而非1707年後由教宗所認可的唯一譯名“天主”，所以讀者可能會質疑馬青山日記所提供的資料，推測“劍橋抄本”是在1707年完成，甚至是更早的譯本。但事實上，教宗只禁止了用“上帝”和“天”來指“Deus”，從來沒有提過“神”一字。F. Margiotti<sup>29</sup>的研究指出：馬青山和李安德兩位神父在四川一直（直到1760年左右）支持用“神”一字來指“Deus”。因此，“劍橋抄本”用“神”此譯名與其編寫時間並沒有太大的關係。

雖然上面的討論不能提供充分的論據，但是也足以得出以下結論：不但“卡薩納特抄本”與“劍橋抄本”應該都是由白日昇的助手徐若翰親筆所寫，而且“劍橋合參本”的編寫工作也應來自於徐若翰的貢獻。

<sup>24</sup> 文件標注爲 Xu Ruohan（徐若翰）。

<sup>25</sup> 感謝宋剛博士對該問題的專門研究，並將未出版的結論通過包智光博士跟筆者分享。

<sup>26</sup> 1734年巴黎外方傳教會的馬青山神父在四川服務。其主教是遣使會的穆天尺主教（Johann Müllener, 1673–1742）。穆主教在1716年12月8日晉牧。

<sup>27</sup> A.M.E. 434, 頁508（1734年10月）。

<sup>28</sup> 原文寫著：*Il avait appris par cœur tout le Nouveau Testament traduit; il en a même fait de sa tête une Concordance des quatre Evangélistes, qui est maintenant entre les mains de Mgr. l'Evêque*。

<sup>29</sup> Fortunato Margiotti, *Il cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738*, Roma, Sinica Franciscana, 1958, pp. 340–343.

## 2.2 “卡薩納特譯本”簡析

爲了進一步了解卡薩納特與劍橋抄本的特色，我們還需要研究它們的文學風格，詞語和編輯特色。

耶穌會會士及法國科學院院士李明<sup>30</sup> (Louis Le Comte, 1655–1728)，在 1696 年出版的《中國現狀新志》(Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine) 中說：“根據教宗特許，早想將彌撒書譯成中文，以便在舉行彌撒時以中文詠唱，并且也想將《聖經》譯成準確的中文。這個彌撒書的工作已經完成了，但是仔細思考之後，認為不便使用這個譯本，所以仍用拉丁文詠唱。至於《聖經》全譯本，有許多重要的理由指明現在不應當公諸於衆，不可輕率使用。”<sup>31</sup> 由此可見，《聖經》翻譯之難超乎想像。相信當時肯定有許多傳教士，雖然認識到翻譯《聖經》的必要性，但只能望“譯”興嘆，止而却步，最終都未敢實踐。直到 18 世紀末，耶穌會士賀清泰 (Louis Antoine de Poirot, 1735–1813) 才將新約與大部分舊約譯成中文，題爲《古新聖經》，并在書前作有《聖經之序》，詳述譯經應該遵循的原則：

翻譯《聖經》的人虔誠敬慎，惟恐背離《聖經》本意，《聖經》大道即錯亂了。那翻譯的名士也知道各國有各國文理的說法；他們不按各人本國文章的文法，完全按著《聖經》的本文本意，不圖悅人聽，惟圖保存《聖經》的本文本意。自古以來，聖賢既然都是這樣行，我亦效法而行。<sup>32</sup>

雖然賀清泰堅持完全忠實於原文的翻譯原則，方豪認爲“或因無人審查，或因其太俚俗”，<sup>33</sup>因爲譯文有時帶有北方俚語，而從未刊行。不過，早在 18 世紀初葉，白日昇和徐若翰已開《聖經》漢譯之先河，新約譯本幾近完成。正因爲是前無古人的創舉，白、徐所面對的困難可想而知。王國維 (1877–1927) 嘗言：“周秦之語言，至翻譯佛典之時代而苦其不足；近時之語言至翻譯西典時，而又苦其不足”。<sup>34</sup>白日昇的體會，應該比近時之士更早更爲深切。

<sup>30</sup> 1685 年李明和白日昇碰巧一起乘同一艘船離開法國，前往亞洲。

<sup>31</sup> 賈立言著，馮雪冰譯：《漢文聖經譯本小史》，頁 14。也有很多學者根據這句話來推測，耶穌會士私下早已將《聖經》譯成中文，并專供耶穌會內部使用，然而至今却未發現任何證據。事實如何，還有待進一步考證。

<sup>32</sup> 方豪：《中國天主教人物史》，北京，宗教文化出版社，2007，頁 100。

<sup>33</sup> 同上，頁 101。

<sup>34</sup> 語出王國維：《論新學語之輸入》。

## 2.2.1 先輩遺澤

利瑪竇入華之初，便譯出“天主十誡”，並於 1605 年，出版《天主教要》，其中包括“十誡”、“天主經”等，以及《瑪竇福音》中的“真福八端”。基於各種原因，明末清初的耶穌會士都停留在《聖經》詮釋與《聖經》“史實”的摘述上，諸如 1584 年羅明堅的《天主聖教實錄》、1595 年利瑪竇的《天主實義》、約 1610 年龐迪我的《受難始末》、1635 年艾儒略的《天主降生言行紀略》、1642 年陽瑪諾的《聖經直解》等。陽瑪諾神父的《聖經直解》，全稱《天主降生聖經直解》。其實是陽瑪諾神父將教會禮儀年周日彌撒讀經所用經文的福音部分翻譯成中文，并附上解釋，方便神父講道。艾儒略在《天主降生言行紀略》中所采用的“真福八端”，每句僅在句末比陽瑪諾神父所用的“真福八端”多一個“也”字。但白日昇譯本則有很大差異性，用詞更為精練簡短。

### 陽瑪諾譯本

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，  
為其將得飽食天；  
哀矜者乃真福，  
為其將蒙哀矜；  
心淨者乃真福，  
為其將得見天主；  
和睦者乃真福，  
為其將謂天主之子；  
為義而被窘難者謂真福，  
為其已得天上國。

### 卡薩納特譯本

福矣心貧者，  
蓋天國為其國也。  
福矣良善者，  
蓋其將得地也。  
福矣涕泣者，  
蓋其將得慰也。  
福矣饑渴義者，  
蓋其將得飽也。  
福矣哀矜者，  
蓋其將獲哀矜也。  
福矣心淨者，  
蓋其將見神也。  
福矣和睦者，  
蓋其將稱神之子也。  
福矣為義忍捕者，  
蓋天國為其國也。

其中，白日昇譯文采用的是“福矣心貧者”，而陽瑪諾譯文則為“神貧者乃真福”。拉丁文中的“*spiritus*”，陽瑪諾神父采用“神”。白、徐在此處譯為“心”，但在“謝主曲”中則譯為“風”，主要應該是基於語境的考慮。不過，也可以看出，在這個關鍵詞彙的翻譯上，白日昇并未接受當時教會內所流傳的幾本譯著中的譯文。再來比較白、徐與艾儒略神父的“謝主曲”譯文，二者差別更大，除一句完全相同外，其餘則不同；艾譯稍顯文雅，白、徐譯本的文風更為淺白。

#### 艾儒略譯文

吾心誠頌吾主，  
吾神無任忻愉於救我者，  
緣其垂顧婢子之微，  
後人亦將於我乎頌贊矣，  
夫全能者，大展厥德於我，  
錫我以異恩，用彰厥聖名，  
其仁慈無量，將沿世世，  
於諸敬畏之者。  
以厥臂顯其大能，  
斥彼驕盈。  
黜彼尊者於高位，  
而陡舉夫謙遜者。  
饑虛以福實之。  
沃滿以傾棄之。  
且不忘大慈，  
賜以其子，  
以踐所許於吾祖亞罷郎，  
及亞罷郎後世世之子孫者。

#### 卡薩納特譯本 (參見附錄甲)

吾魂感頌主之大，  
且吾風踴喜於救我之神，  
以其垂顧厥婢之微，  
今後萬世稱餘為福，  
蓋全能者大施恩予我，  
厥名即聖矣，  
其仁慈世世，  
及敬畏之輩。  
使厥臂之能，  
敗散傲心謀算之計。  
黜彼尊者於高位，  
而陡舉夫謙遜者。  
饑虛以祥充之，  
富滿者空棄之。  
紀念厥仁慈，  
而援厥役依臘爾，  
如昔語阿巴郎，  
及厥後於世世。

### 2.2.2 “禮儀之爭”與譯名

利瑪竇初到中國傳教，認識到儒家思想與祖先觀念是深植於中國人心的傳統。因此，他認為如果不承認中國人的固有觀念，就絕對收不到傳布福音的效果。所以，利瑪竇借用中國人的“天”，轉換成“天主”來指稱造物主，并把“Catholicism”譯作“天主教”，拉近了中國人與基督信仰的距離。不僅傳教士說中文，身著儒服，信徒也獲准參加祭祖祭孔典禮。法國耶穌會士李明，在《中國現狀新志》中認為，“和歐洲以及其它世界沉醉於迷信與腐敗正相反，中國兩千年來一直保存著真神的知識和極富道德意義的格言，可惜這一點世人并未注意到。”<sup>35</sup>李明在讚美中國文化的同時，也婉轉批判了歐洲文化。由於李明是法國皇室的御用告解神師，所以影響頗大，其言論亦引起教會及社會各界的震動。其實，幾個傳教團體之間的歧見，并非個人的義氣之爭，而是各團體堅持原則不同。耶穌會為新興修會，會士有學識有紀律，又有進取的精神。因此他們的傳教態度趨於維新，以求合於時宜。方濟會與道明會為歷史悠久，習慣於傳統的布道方法，趨於保守。而巴黎外方傳教會，本是新創的傳教團體，却主張嚴苛，力行傳統。這些傳統與立場，在中國“禮儀之爭”等問題中，表露無疑。

其實，中國禮儀之爭，主要涉及三個問題：(天主)譯名，祭孔，祭祖。利瑪竇研讀中國古籍，根據其切身體驗與心得，認識到在中國福傳，不宜全然擯棄中國古禮，否則會引起中國的反感與忌視。祭孔祭祖并非宗教儀禮，只要稍加修改，即可不違教義，奉教者亦可遵行。中國古籍中的天與上帝，是指唯一或至高的尊神，與天主教教義相合，中國教友可用“天”或“上帝”稱呼造物主。利瑪竇的主張與福傳方策，在其生前并未有強烈反對，且對福傳也相當有益，效果明顯。然而，利瑪竇去世後，龍華民(Niccolò Longobardo, 1565–1655)聯合熊三拔(Sabatino de Ursis, 1575–1620)向耶穌會中國-日本會省會長上進言，要求禁用“天”與“上帝”。經過數次爭論，耶穌會內部達成一致，即對待祭孔祭祖的問題，沿用“利瑪竇規矩”；但對譯名，則采用龍華民等的意見，禁用“天”與“上帝”，只用“天主”。

白日昇翻譯新約時，“中國禮儀之爭”甚囂塵上：先有1693年的顏璫主教“福建禁令”，後有1707年1月多羅特使的“南京禁令”。由於遠在羅馬的四川代牧梁弘任(Artus de Lionne)要求白日昇在四川執行顏璫主教的“福建禁令”，所以白日昇只能用“天主”或“神”兩個詞來翻譯拉丁文的“Deus”一詞，却未想到自己對“神”的選擇，影響了後來整個新教傳教士的譯名抉擇。其實，“天主”一詞在中國古典中極為罕見，僅在《史記·封禪書》有記載，并不為廣為人知。但因中國文化對“天”的崇拜自古相傳，所以“天主”譯名易於理

---

<sup>35</sup> 白晋著，馮作民譯：《清康乾兩帝與天主教傳教史》，台中，光啓出版社，1966，頁114。

解接受。“上帝”，《尚書》有“天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。”《詩經》有“皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。”所以也常見於中國古籍，也是儒士文人對至高人格神的常用稱呼。然而，至高并非唯一，這與基督信仰唯一神的傳統不合。但是，“神”似乎是更為恰當，因為“神”不是特稱，而是泛指。其用法與拉丁文“Deus/deus”相似，泛稱與特稱可以視情境而變化。馬禮遜將《聖經》稱為“神天聖書”，如果考察馬禮遜對譯名的思索，或許能從另一個側面理解白日昇考慮過的因素。

馬禮遜在日記中提到，同中國人交談，却不知如何稱呼最高主宰，心裏感到困惑。他不知道是否應該采用天主教所用的“天主”，還是用其它譯名。馬禮遜注意到，中文習慣將無形無相，受人尊敬的事物稱為“神”。只是中國人有很多的神。不過，馬禮遜覺得這兩種表達方式都可采用，但他比較喜歡中國人的說法，即“活神”（Living God），因為最能為一般人明白，“如果用別的名字，他們會以為我帶來另一位神——我祖國的神。”<sup>36</sup>馬禮遜認為，這種看法和所有外教的神祇觀念完全一致，所以要盡量避開：“我沒有給他們帶來另外一位神，只是努力說服他們，指出他們對神的看法是錯誤的，因為世上沒有很多的神，只有一位，是普天之下唯一的一位。”<sup>37</sup>馬禮遜甚至認為可以保留“天”字；不過重新詮釋其觀念，因為“天已失去異教的含義，變為上帝榮耀為王的所在。”<sup>38</sup>馬禮遜認為，中國文化中沒有基督信仰中的上帝觀念，即有理智，完全自主，完美的存有者，既是造化之主，也是世界的掌權者。

馬禮遜在日記中提到法蘭西公學院中文及滿文教授雷慕沙（Jean-Pierre Abel-Rémusat, 1788–1832）的來信，其中就有關於譯名的討論。雷慕沙提到，他曾與賽蘭坡（Serampore）的馬殊曼教授討論“神”此譯名，因為他認為這是件首要的大事，所以想知道馬禮遜如何處理。因為雷氏認為，譯名“神”絕對不可以用在基督教的書刊中，馬殊曼以雷氏熟知的《字典》回應其批評。馬殊曼認為，在古代中國人的觀念中，“神”是指“所有超越有形的事物”，并非是指“創造主”或“審判者”的概念，不同於英文的“God”，但却與拉丁文的“Deus”相近。<sup>39</sup>雷氏雖然同意馬殊曼的理解，但是他認為中國人對“神”的聯想肯定有別於基督徒。所以雷氏主張用“上帝”來表達基督信仰的概念，因為中國人的“上帝”觀念相對而言更為簡單，而不像“神”被濫用。但是，馬禮遜鑒於天主教傳教士為了“天主”譯名論戰不休，馬禮遜還是決定選擇中國人最為親切的詞彙。不過，馬禮遜也承認，“天主”（天之主）雖然不是中國人原有的概念，但

<sup>36</sup> 未亡人編，鄧肇明譯：《馬禮遜回憶錄（全集）——他的生平與事工》，香港，基督教文藝出版社，2008，頁111。

<sup>37</sup> 同上。

<sup>38</sup> 同上。

<sup>39</sup> 同上，頁112。

這個譯名的含義却非常好。

馬禮遜的選擇，從一個側面也能反映出傳教士對中文譯名理解的不斷深化。

“天主”，對於中國人而言，意義并不明確；雖然有助於中國信徒建立起獨一神的觀念，却依然是個陌生的概念。而“上帝”一詞，所指的概念，在不同時期，不同地方，意義并不確定。“神”最具自由度，却也更為接近拉丁文“Deus”的概念。最為重要的是，易於中國人接受，且能從中獲得更為直接的認識。

## 2.3 “劍橋抄本”簡析

### 2.3.1 詞彙的選擇

“卡薩納特”與“劍橋”兩個抄本中，如“真福八端”（瑪 5:3-12）譯文完全一致；另外“耶穌基督之生譜”，其中所列歷代先祖的譯名完全相同。然而，兩個譯本也有些許不同之處。“卡薩納特抄本”，體現了白日昇譯本的主要特點，即將“*Spiritus Sanctus*”譯為“聖風”，而“*spiritus*”則譯為“風”，這正是其遭受批評之處，因為“聖風”之譯有失恰當。當時中國教會已經將“*Spiritus Sanctus*”由音譯的“斯比利多三多”轉為“聖神”，譯名幾近確定。但是，白日昇却捨棄兩個常用譯名。如“卡薩納特抄本”中，有“聖風居其心，且聖風應示之”，而“劍橋抄本”的“會編”第三章中則兩處都使用“聖神”，即“聖神居其心，且聖神應示之”。兩處譯文都十一個字，只是將“聖風”改為“聖神”而已，前者為白日昇譯本特色，後者則是教會通用。專名“*Spiritus Sanctus*”的翻譯，不僅證明兩個抄本原系同一譯本，而且也支持“卡薩納特抄本”要比“劍橋抄本”早的觀點。“劍橋抄本”多處使用“聖神”這一教會慣用譯名，可能是馬禮遜譯本使用“聖神風”的原因。

比較兩個抄本中“謝主曲”（路 1:47-55），則會發現除首句略有差異外，其它各句完全相同。

#### 卡薩納特抄本

吾魂感頌主之大，  
且吾風踴喜於救我之神，  
以其垂顧厥婢之微，  
今後萬世稱餘為福，  
蓋全能者大施恩於我，

#### 劍橋抄本

吾魂感頌主之大，  
且吾神踴喜於救我之主，  
以其垂顧厥婢之微，  
今後萬世稱餘為福，  
蓋全能者大施恩予我，

厥名即聖矣，  
其仁慈世世，及敬畏之輩。  
使厥臂之能，  
敗散傲心謀算之計。  
黜彼尊者於高位，  
而陡舉夫謙遜者。  
饑虛以祥充之，  
富滿者空弃之。  
紀念厥仁慈，  
而援厥役依臘爾，  
如昔語阿巴郎，  
及厥後於世世。

厥名即聖矣，  
其仁慈世世，及敬畏之輩。  
使厥臂之能，  
敗散傲心謀算之計。  
黜彼尊者於高位，  
而陡舉夫謙遜者。  
饑虛以祥充之，  
富滿者空弃之。  
紀念厥仁慈，  
而援厥役依臘爾，  
如昔語阿巴郎，  
及厥後於世世。

首句譯文，“卡薩納特抄本”譯為“吾魂感頌主之大，且吾風踴喜於救我之主”，而“劍橋抄本”則為“吾魂感頌主之大，且吾神踴喜於救我之主”。參考“思高譯本”的譯文“我的靈魂頌揚上主，我的心神歡躍於天主，我的救主”，不難發現後者更為精準，而前者却體現白日昇譯本的突出特點。白日昇將“spiritus”譯成“風”，這一翻譯原則在“卡薩納特抄本”中，是貫徹始終的，而“劍橋抄本”則改為“神”，顯然是後世修改的，畢竟中文“風”與拉丁文“spiritus”，二者意思差別比較明顯，且不合教會用詞。鑒於論文篇幅所限，筆者在此難以一一羅列其中的所有差異。不過筆者相信，以上這些關鍵經文在選詞上的差異，加上上文的論述，已經足夠說明：兩個譯本出自共同的譯者，“劍橋抄本”是修訂本，而“卡薩納特抄本”則更接近白日昇的原始譯文。

### 2.3.2 “劍橋抄本”所省略的內容

“劍橋抄本”是一部內容非常完整的合參本。此合參本幾乎天衣無縫地整合了四部福音的一切內容。若兩部或兩部以上的新約福音書都涵蓋了耶穌生平的一個片段，“劍橋抄本”則只保留其中一部福音的內容。“劍橋抄本”的選擇方式平衡適度，並非偏於某一部福音的內容，但它仍然省略了新約的幾處細節，這些細節值得特別關注。



### 2.3.2.1 共屬於兩部福音書省略的內容

在“劍橋抄本”所省略的資料中，共屬於兩部不同福音書的主題有三個：若翰洗者的埋葬、分辨天氣的比喻，以及盜賊的比喻。“卡薩納特抄本”的相關內容如下：

若翰洗者的埋葬：

瑪 14:12 其徒收屍埋葬。而來報耶穌。

谷 6:29 厥門徒愁聳其事。來舉屍而置之於墓也。

分辨天氣的比喻：

瑪 16:2-3 其乃答之曰。至夕。爾等言將晴矣。蓋天紅也。至早。言今日必狂風矣。蓋天昏紅也。天之象。爾等能度。而諸時之跡。不能知也。

路 12:54-56 又謂衆曰。汝曹見雲作於西，即云有雨來。而果有矣。南風吹。汝云將有暑。而果有矣。詐輩。汝知試天地之像。而此時曷不識乎。

盜賊的比喻：

瑪 24:43-44 且汝須知斯。若家主知幾時賊來。必醒。不許偷其屋。是以尔亦為已備之人。因不知人子幾時將至也。

路 12:39-40 尔且知。若家主知幾時盜將來。必醒。不許竄厥屋。尔等亦預備。因人子將來於尔不知之時也。

### 2.3.2.2 只屬於一部福音書省略的內容

“劍橋抄本”還省略了只屬於一部福音書的十五處。“卡薩納特抄本”的相關內容如下：

瑪 14:33 在船者都欽崇。曰。爾真為神之子。

- 谷 3:20-21 且來屋裡。衆又集。致不暇飲食。其親聶斯。出來捉之。蓋曰。其已發癲矣。
- 谷 4:26-29 又曰。天國就像人投種於地。且眠間。且晝醒起間。彼不覺。而種發芽長大。蓋地自然。初生苗。次發穗。後麥充穗。實既結。即下鎌。因刈際至也。
- 谷 10:38 耶穌謂之曰。尔等弗知所求。尔能飲我將飲之爵乎。能領我將領之洗乎。
- 路 8:1b-3 十二徒與之偕焉。又有數婦。所救於惡鬼。及疾病者。瑪利亞名瑪達冷。所救於七魔者。若翰納。黑落忒長吏具撒之妻。及蘇三納及餘多。以其貲供給之者。
- 路 12:49-50 我降地來播火。豈弗願燃乎。我將被洗滌之洗。而至洗成何迫乎。
- 路 14:28-33 尔儕若有欲營造樓塔者。孰不預坐。揆攸需之費。度能成否。恐或築基而不成。人見始笑之曰。斯人創造而弗克成。又王行師攻他王。孰不預料。厥士卒萬人。可當彼二萬乎。不然。自願遣使求和。如是。尔等弗謝絕所有諸物。必弗能為我徒也。
- 路 17:7-10 尔輩有僕耕牧於田歸。孰語孰水之。請來席。而不語之尔備我食。自束役我。待我飲食。然後尔自飲食乎。斯僕雖如主命。主豈將謝之乎。余憶不然。則尔輩盡行所命。尚須云吾乃無益之僕。
- 路 18:8b 我語尔等。必速伸厥屈。然人子臨格時。尔憶其遇信於地乎。
- 若 1:14 且言成為肉。而居於吾間。吾輩已見其榮光。若由父之獨子之榮光。滿有寵真者也。
- 若 2:23-25 耶穌在柔撒冷。於巴斯卦瞻禮之日。有許多見其所行神跡。

而信於厥名者。然耶穌未以已信伊等。蓋明識伊衆。不必人告之人之情。蓋自知各人之衷矣。

若 4:1-2 且耶穌既知法吏叟。聳其集徒洗人。比若翰更衆。雖耶穌不洗。乃徒洗。

若 17:26 余素示之以尔名。後又將示。致尔素愛余之愛。屢乎伊等。而余屢乎伊等矣。

若 20:30-31 耶穌另多行神跡。未紀於斯篇。且紀此。欲汝曹信耶穌為基督神之子。而信者恃厥名獲生也。

若 21:23-24 遂諸弟兄之間。出夫徒弗死之言。耶穌乃未云弗死。然云余欲畱之如此至余來。於尔何涉耳。夫徒。乃今証此。而書斯者也。且吾輩皆知其証為真也。

省略的內容若只屬於單一部福音書，不能排除編者遺漏的可能性，而其餘省略之處，最有可能是出於編者有意的刪節。

編者有意省略的原因，至少有三種可能：（1）不喜歡有關內容（2）考慮讀者對有關內容會有陌生感（3）考慮讀者對有關內容可能會有所反感。

- （1） 三百年前編者主觀感覺我們現在難以知曉。只能看到的是，編者對四部福音書的內容十分熟悉，他編寫的“劍橋抄本”也很完整，連耶穌潔淨聖殿（若 2:14-22）、犯奸姪婦女受審判（若 8:1-11），以及耶穌受難等的任何細節都沒有省略。總而言之，編者對新約的內容處理態度十分審慎。
- （2） “劍橋抄本”的編者是否考慮過讀者對一些句子會感到陌生，下面幾例在某程度上可以提供答案：如以色列天氣的描述（瑪 16:2-3，路 12:54-56）不符四川省的天氣狀況，而“言成為肉”（若 1:14）中的“肉”用詞不太恰當，令人費解。
- （3） 至於編者是否考慮過讀者對一些句子的漢譯可能會產生誤解和反感，下面幾例也可以給予初步的答案：“盜賊的比喻”（瑪 24:43-44，路 12:39-40）、數婦伴隨十二宗徒（路 8:2）、耶穌“降地來播火”（路 12:49）和“王行師攻他王”的比喻（路 14:31-32）的省略，不難想

像並非偶然。

### 2.3.3 編寫順序

曾陽晴對“劍橋抄本”的合參編寫技巧評價甚高<sup>40</sup>是有據可考的。當編者將出自不同福音的內容聯係在一起時，整體內容的銜接十分巧妙，一般讀者不會看出合參本是來自四部不同的書。然而，從耶穌生平的整個史話來講，“劍橋抄本”的幾個編寫特點，不一定會被讀過神學的神父所採納。“劍橋抄本”的編寫特點包括：

- (1) 與《瑪竇福音》及《馬爾谷福音》一樣，“劍橋抄本”包括“五餅二魚”和“七餅幾魚”的奇跡，但“五餅二魚”放在後面，且在耶穌顯聖容之後。
- (2) 在每一部對照福音書裏，耶穌三次宣佈受難。但在“劍橋抄本”裏，耶穌只將受難宣佈兩次（瑪 17:22-23；谷 10:32-34）。
- (3) “劍橋抄本”未將有關納稅的問題（瑪 22:16-22 等）置於耶路撒冷的最後辯論當中，而是將其放在這些辯論的四章之前。

另外，更加顯著的編寫特色還有以下兩點：

- (1) 按照“劍橋抄本”的敘述，耶穌在最後晚飯後從一個地方出去兩次：

“誦詠畢。偕出。往阿里尾山。”（谷 14:26，“卡薩納特抄本”），  
接著：

“耶穌言此輩。偕門徒出瑟童溪外。於有園之所。與其徒同入之。”  
（若 18:1，“卡薩納特抄本”）

- (2) 按照“劍橋抄本”的編排順序，《路加福音》第 11 章 27-28 節之後，

---

<sup>40</sup> 參看本文註釋 20。

接《若望福音》第4章41-42節。因此，受同鄉輕視的婦女(若4:42)不再是撒瑪黎雅人，而是一位羨慕耶穌母親的婦女(路11:27)。“劍橋抄本”的編寫結果如下：

有婦於衆間。與聲向之曰。福矣。懷尔之腹。哺尔之乳。  
曰。且更福矣。聽神言而行之者也。為厥言。信從者愈  
多。且謂婦曰。今吾輩不為爾言而信。蓋我儕親聽。而  
明知其實為救世者。

以上不難看出，“劍橋抄本”的內容極具獨創性。其實，從福音精神的角度來看，此種編排無傷大雅：“劍橋抄本”清楚地表示，對基督的信仰超越耶穌的家庭。但是，在禮儀之爭時期，各種修會鑑於避免其它修會對己的譴責，以及希望得到羅馬傳信部的支持，一般來講，他們不太可能會編寫這種具有獨創性的合參本。

總體來講，“劍橋抄本”的詞語選擇、省略的出處、以及編輯順序雖然不能充分證明“劍橋抄本”編者的身份，但這些特點卻完全與馬青山日記所提供的細節相符：徐若翰曾經協助白日昇翻譯了新約，而且特別喜愛這個翻本，甚至可以將其牢記在心。之後，他曾經“花心思”編寫福音合參本。此合參本十分忠實於“卡薩納特抄本”，但在詞彙、省略的內容、以及編輯順序方面，仍然能呈現出一顆充滿中國情懷的心。至於徐若翰的兒子徐應天神父或其他神父是否參與編寫的工作，對類似的可能性我們應持一種開放的態度，無需急於定論。

### (三) “白、徐譯本”與“二馬譯本”

在《聖經》漢譯史上，馬禮遜與馬殊曼是白日昇與徐若翰之後承前啟後的關鍵人物。“白、徐”譯本的影響，正是通過二馬，才發揮出來的，從而成為《聖經》漢譯史上具有里程碑式的譯作。馬禮遜(Robert Morrison, 1782-1834)屬“倫敦會”(全稱“倫敦傳教會”，“London Missionary Society”)，1807年來華，1810年開始翻譯《聖經》，1813年完成《新約》，以《耶穌基利士督我主教者新遺詔書》為名於廣州秘密出版。後於1819年，在米憐協助下完成《舊約》

譯文，在馬六甲出版。到 1823 年，將新舊約集結，以《神天聖書》為名，在馬六甲出版，并在 1824 年 5 月呈交英國聖經公會。而馬殊曼（Joshua Marshman, 1768–1837）則屬浸信會，在印度賽蘭坡（Serampore）從事文字傳教。後來在賴沙（Johannes Lassar, 1781–c. 1835）的協助下，約於 1806 年開始翻譯《聖經》。其《馬太福音》於 1810 年在賽蘭坡面世，該譯本收藏於劍橋大學圖書館。1811 年《新約》初稿完成，1815 年定稿付印。從 1815 年開始，《舊約》部分經卷相繼出版，最終於 1821 年完成。馬殊曼集結所有譯文，以《聖經》為名，於 1822 年在賽蘭坡出版，後由其子在 1823 年 5 月呈送英國聖經公會。兩個全譯本幾乎同時問世，而且二者因為《新約》譯文存在頗多相似之處，其關係成為《聖經》漢譯史的一則“懸案”，至今未有定論。

### 3.1 “二馬譯本”與“白、徐”譯本的淵源

前文提及何治遜（Hodgson）先生在廣州發現白與徐的譯本後，請人謄抄呈送於史羅安（Sloane）男爵，後又轉送大英博物館。該抄本經鑒定後，報呈“大英聖書公會”。馬禮遜在倫敦求學期間，與留學英倫的容三德（Yong Sam-tak）結成語伴。馬禮遜學會書寫漢字後，便開始抄寫大英博物館的中文稿件。“我把珍藏在大英博物館的中文《聖經》謄抄一遍，它成為我翻譯和編輯中文《聖經》的基礎”，<sup>41</sup>在 1814 年的一封信中，他提到他的一部分翻譯“是根據某個不知名的人的著作，他的虔誠勞動保存在大英博物館裏，我冒昧地改正并補充了我所需要的東西”。<sup>42</sup>馬禮遜認為他的首要職責，就是“確立《聖經》字句的涵義”，并“用《聖經》原文、英公共本、拉丁文譯本、阿里亞斯（Benito Arias Montano, 1527–1598）多國語言的《華美聖經》、法文本、希臘文本，以及湯姆生（Charles Thomson, 1729–1824）的七十士譯本進行校正”；其次，則是“用中文表達出《聖經》的原義”，并表明自己受益於“大英博物館的 Sloane 抄本，在中國幾種天主教的著作，和本地中文教師。”<sup>43</sup>

馬禮遜將大英博物館中的新約中文譯本抄走，以幫助其識讀中文。而且倫敦會（1810 年）年報提到，隨著馬禮遜中文水平的提高，加上中國助手的意見，

<sup>41</sup> 馬禮遜夫人(Eliza Armstrong Morrison)，《馬禮遜回憶錄（全集）——他的生平與事工》，基督教文藝出版社，2008，頁 49。馬禮遜的手抄本，收藏於香港大學圖書館。詳情請參見 <http://cbol.fhl.net/new/ob.php?book=2&page=1&submit1=%E6%9F%A5%E8%A9%A2>，2010 年 9 月 10 日可見。

<sup>42</sup> 同上。

<sup>43</sup> 同上。

馬禮遜認識到手中譯本極具價值。<sup>44</sup>米憐博士 (William Milne, 1785–1822) 曾提到，馬禮遜從譯本學得的語言技能是微不足道的，但是對其翻譯却影響甚大。<sup>45</sup>馬禮遜提到的兩個中國助手，一位是李先生，秀才出身；另一位是官雲明，原籍山西，在北京做過某修士的助手，因而拉丁文非常熟練。官雲明甚至引述耶穌的訓導：“要愛你的仇敵，為那逼迫你們的禱告”。<sup>46</sup>馬禮遜甚至從某天主教徒手中獲得三本中文《十誡注釋》，這些對其翻譯大有裨益。馬禮遜特別提到，他的一位助手認為，該譯本應是中國人的譯作，因為譯筆之流暢，非洋人中文功底所能做到的水平。<sup>47</sup>馬禮遜 1809 年 12 月 4 日致信倫敦會董事會提到其譯經曾參考所携抄本，並認為這些譯文忠於原文而譯筆也好。<sup>48</sup>由於有譯本參考，同時有中國助手的幫助，馬禮遜的譯經工作進展得非常順利。倫敦會 1811 年 9 月公布的消息：倫敦會收到馬禮遜先生可喜的消息，說他已經印了一千本《使徒行傳》（出版時稱《耶穌救世使徒傳真本》），並呈送三本於董事會。

在某種程度上，白、徐譯本的古文色彩較濃，但是馬禮遜認為，譯經最好的文體，是根據經典注疏和《三國演義》結合而產生的文體，因為“就文體而言，《三國演義》被認為是中國最具可讀性的作品”，<sup>49</sup>而經典注疏則為士人接納，二者結合最適合翻譯聖經與其它宗教著作。馬禮遜 1814 年 1 月 11 日致信聖書公會提到“福音書”、“書信集”最後幾卷及“啓示錄”完全是他自己的譯作，只是有些需要的地方，則“冒昧加以修改補充”抄自大英博物館不知名前輩的譯作。<sup>50</sup>再次印證了馬禮遜譯本與“白、徐”譯本之間的關係。馬禮遜於 1819 年 11 月 25 日致信倫敦會董事會報告譯經完成，以《神天聖書》為名出版。報告中還提到米憐在譯經方面的協助，但僅限於《舊約》歷史書的部分章節。<sup>51</sup>

馬禮遜在信件或日記中，還多次提及馬殊曼。如馬禮遜曾擔心馬殊曼為其助手賴沙所騙。因為賴沙是亞美尼亞人，馬禮遜認為賴沙的中文根底應該非常淺薄，對聖經的知識則更加不堪。<sup>52</sup>所以馬禮遜對馬殊曼的中文水平一直持有懷疑態度。事實上，二馬的關係極為複雜。兩人分屬不同傳教差會，信仰原則與實踐上，存在不少差異，所以兩個差會之間必然存在著一定的競爭關係。而因為兩人都從事《聖經》漢譯工作，所以“瑜亮情結”在所難免。兩人認識之初，關係尚可，馬禮遜甚至將“大英博物館抄本”謄抄，送給馬殊曼參考，而是後來還將《新

44 參見《馬禮遜回憶錄（全集）——他的生平與事工》，頁 142–143。

45 同上，頁 46。

46 同上，頁 109。

47 同上，頁 127。

48 同上，頁 144。

49 同上，頁 176。

50 同上，頁 207。因為“劍橋抄本”及“大英博物館抄本”的“福音書”部分并非四部“福音書”的全部，而且是“會編”，所以馬禮遜才有此說明。

51 《馬禮遜回憶錄（全集）——他的生平與事工》，頁 282–283。

52 同上，頁 67。

約》譯本送於馬殊曼。只是後來因爲一些誤會，最終導致關係破裂，不相往來。事情源於馬禮遜的《通用漢言之法》(*A Grammar of Chinese Language*)。馬禮遜在完成該書後，曾將文稿轉交馬殊曼出版，結果據說被束之高閣。兩年之後，馬殊曼的《中國文法》(*Clavis Sinica*，又名 *Elements of Chinese Grammar*) 却出版發行。此事成爲兩人關係破裂的導火綫。

不久，先有馬禮遜指責馬殊曼抄襲其語法書，後有馬殊曼指責馬禮遜剽竊他人《聖經》譯文。馬殊曼對照《四史攸編》和《耶穌救世使徒傳真本》，逐章統計，發現全書共 70 頁，約 21500 字，馬禮遜僅改動 1113 字，其中還包括重複出現的人名、地名在內。<sup>53</sup>衛三畏 (Samuel Wells Williams, 1812–1884) 亦說《新約》只有一半是馬禮遜翻譯的，另一半則是他校正了大英博物館抄本所得。對於參考白、徐譯本，馬禮遜從不諱言，在其向倫敦會遞交的報告中，至少兩次做了說明。在《耶穌救世使徒傳真本》出版後，馬禮遜說“嚴格地說，只有序文才是我自己的作品”；在《路加福音書》出版後又說“這本書是我的譯作，《使徒行傳》只是我加以編輯而已”。<sup>54</sup>

由於馬禮遜聲望高於馬殊曼，所以馬殊曼抄襲一說廣爲流傳。此說，最早出自米憐之口。伯格博士在 1818 年 1 月 8 日致信馬禮遜說“米憐博士對他（馬殊曼）的譯本給我所做的說明中，似乎很明顯它是抄自你的譯本。”<sup>55</sup>曾任英華書院院長的基德 (Samuel Kidd, 1804–1843) 也認爲馬殊曼譯本是抄自馬禮遜譯本，因爲“儘管使用不同的中文，但兩個譯本非常相似”，<sup>56</sup>如果是各自完成譯文，如此衆多的地方一致就非常奇怪。同時，馬殊曼在 1816 年 12 月 13 日遞交浸信會的報告中，坦言其《新約》集結本的確有參考馬禮遜《新約》譯本，因爲“如因虛榮與愚蠢，拒絕參考他人成果，”是放棄對完美譯文的期望，所以《新約》集結出版時，參考馬禮遜譯文是合理的。<sup>57</sup>基於當時的文化環境，不能簡單以“抄襲”之說定論。

首先，譯經完成的時間不同，這一點非常關鍵。在馬禮遜 1807 年 9 月 7 日抵達廣州時，馬殊曼的新約譯本已經完成一半，隨後便於 1811 年出版。而馬禮遜雖然在中國本土，享有更多的地利之便，但其新約翻譯直到 1813 年才完成，其整本聖經的完成時間，則比馬殊曼譯本晚一年。根據英國聖經公會 1822 年《第

<sup>53</sup> 馬殊曼在其致 John Ryland (1753–1825) 信中 (1816 年 12 月 13 日)，詳細反駁了馬禮遜的指責。參見趙曉陽：“二馬聖經譯本與白日昇聖經譯本關係考辨”，《近代史研究》，第 4 期，北京，中國社會科學院近代史研究所，2009，頁 71。

<sup>54</sup> 蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，臺北，學生書局，2000，頁 150。

<sup>55</sup> 《馬禮遜回憶錄》(英文)，第 1 卷，頁 496–497。參見趙曉陽：“二馬聖經譯本與白日昇聖經譯本關係考辨”，頁 50。

<sup>56</sup> 蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，臺北，學生書局，2000，頁 150。

<sup>57</sup> 趙曉陽：“二馬聖經譯本與白日昇聖經譯本關係考辨”，頁 55。



十八屆年報》，馬殊曼譯本的單行本都比馬禮遜要早。<sup>58</sup>因此，從出版時間上，說明馬殊曼并未抄襲馬禮遜譯本。

其次，通過比較馬殊曼 1810 年前後的譯本，我們發現，馬殊曼將《馬太福音》從《此嘉語由於孖挑所著》改為《馬寶傳福音書》，而《馬克福音》則從《此嘉音由孖勒所著》改為《馬耳可傳福音書》。值得注意的是，“孖挑”與“孖勒”四字左邊皆有“口”偏旁，實為馬殊曼因為音譯自造之詞，且符合傳統漢文翻譯外來詞的慣例。此外，耶穌曾譯為“意蘇”，基督曾譯為“記利時度”，而在 1813 年出版的《若翰所書之福音》中，已略顯不同，不僅文筆流暢，譯名也與後來的通用譯名相近，“意蘇”改為“耶穌”，“記利時度”改為“基利士督”，譯名基本上與馬禮遜一致。馬殊曼譯本的前後變化，顯然是參考了白、徐譯本所致，而非是抄襲馬禮遜譯本，因為當時馬禮遜的譯本并未完成，而且馬禮遜的確在 1809 年，將“白、徐”譯本抄送給馬殊曼。

再者，從語言能力與中文素養方面，抄襲之說也難以成立。馬殊曼極具語言天賦。18 歲前，讀書已超 5000 卷；在浸會學校任教期間，兼習古典文學，通曉希伯來文與敘利亞文，對希臘文也很精通。在致李蘭特博士（John Ryland, 1753–1825）信中說“我和兒子不斷閱讀中國人最優秀的著作，因此我認為我最後能精通中文的所有知識”，並說“最近一年讀的中文書，可能比最初五年讀的還要多”。<sup>59</sup>馬殊曼還將《論語》譯成英文，並於 1809 年在賽蘭坡出版，由中文、譯文與注釋組成，長達 725 頁，足見其中文功底可以勝任譯經任務。事實上，馬殊曼在進行中文聖經翻譯前，已經將聖經譯成多種印度語文。而馬禮遜却只在中國翻譯《聖經》。某種程度上，馬殊曼比馬禮遜更為艱難，遠離中國本土，中文教師只是澳門出生的西方人。不過，馬殊曼的成就，也是個人能力的再次展現。

不可否認，馬殊曼《新約》譯本於 1815–1822 年間修訂集結再版時，的確參考了馬禮遜的譯本，所以改動非常大，這也是馬殊曼承認的。所以不能簡單以此斷定馬殊曼是抄襲馬禮遜的譯文。如果詳細比較兩個譯本，尤其《舊約》部分，不難發現，馬殊曼譯本與馬禮遜譯本的差別甚大，所以不能簡單用“抄襲”之說以偏概全，<sup>60</sup>否則有違事實，讓馬殊曼蒙受不白之冤。

### 3.2 三個譯本的譯文分析

<sup>58</sup> 《馬禮遜與中西文化交流》，譚樹林著，頁 47–48。

<sup>59</sup> 同上。

<sup>60</sup> 參見趙曉陽：“二馬聖經譯本與白日昇聖經譯本關係考辨”，頁 57–61。趙文選取《舊約》部分章節，比較了“二馬譯本”在《舊約》部分的異同，並結合相關文獻，認為《舊約》部分是兩人獨立完成，互無參考。

三個譯本都使用“神”來翻譯“God/Deus”，用“聖風”翻譯“Holy Spirit/Spiritus Sanctus”，馬禮遜也使用“聖神風”。這些都是源自“白、徐”譯本。馬殊曼用“蘸”一字來譯“baptize/baptism”（洗禮），馬禮遜則用“洗”。浸信會因為馬殊曼使用“蘸”字，多年來流行刊印此譯本；而馬禮遜譯本採用“洗”字，較為中性，為其他教派接受，刊行遠超馬殊曼譯本。其實，整體比較而言，馬殊曼譯文的水平要高於馬禮遜。但是因為馬殊曼從未踏足中國，馬禮遜有地利之便，所以大英聖經公會及其他人想當然地認為馬禮遜譯本水平高於馬殊曼譯本。其實馬殊曼的譯文更為通順，表達更為符合中文習慣，從另一個側面反映出馬殊曼扎實的中文功底。

“白、徐譯本”，《若望福音》3:36 說：

“蓋神愛世，致賜己獨子，使凡信之者，不損，乃得常生也”，

而馬禮遜譯本則說：

“蓋神愛世人，賜己獨子，使凡信之者，不致沉亡，乃得永常生也”。

馬禮遜幾乎全盤照抄白日昇與徐若翰的譯文，只是在個別字句處或有增改。再看馬殊曼的譯文：

“蓋神愛世，致賜己獨子，使凡信之者，不至沉淪，乃得常生也”。

僅將白、徐譯文的“不損”，改為“不至沉淪”，其餘譯文完全相同。

劍橋抄本	馬禮遜譯本	馬殊曼譯本
福矣心貧者， 蓋天國為其國也。	心貧者為福矣， 蓋天國屬伊等。	心貧者福矣， 蓋天國屬伊等也。
福矣良善者， 蓋其將得地也。	憂悶者福矣， 蓋必將受慰也。	憂愁者福矣， 蓋將得慰也。
福矣涕泣者， 蓋其將得慰也。	謙遜者福矣， 該伊等必將嗣其地也。	謙遜者福矣， 蓋將嗣其地也。
福矣饑渴義者， 蓋其將得飽也。	伊等餓也渴也欲得義為福矣， 蓋伊必將得飽也。	彼饑也渴也為求得義者福矣， 蓋將得飽也。
福矣哀矜者， 蓋其將獲哀矜也。	慈憐者福矣， 蓋伊必將受慈憐也。	矜憐者福矣， 蓋將得矜憐也。
福矣心淨者， 蓋其將見神也。	心淨者福矣， 蓋伊必將見也。	心淨者福矣， 蓋將見神也。

福矣和睦者，	使平和者福矣，	平和者福矣，
蓋其將稱神之子也。	蓋伊必將稱為神之子輩也。	蓋將稱為神之子也。
福矣為義忍捕者，	因義而接捕害者福矣，	因義而受捕害者福矣，
蓋天國為其國也。	蓋天之國屬伊等。	蓋天國屬伊等也。

比較三個譯本的“真福八端”，會發現每句的前半段，相似度非常高。不過由於白、徐譯本是依據“拉丁通行本”（Vulgata）翻譯，所以第二句與第三句的次序，有別於後來依據希臘文古本翻譯的經文。當時天主教會以“拉丁通行本”為標準譯本，白日昇自然不會特別研究其它譯本。根據這一點來看，白、徐譯文非常切合拉丁通行本的原文。而馬禮遜與馬殊曼，由於都是英國人，對“英王欽定本”（King James Version）應該都非常熟悉。參閱“欽定本”，發現“二馬譯本”更為接近的原因，不在抄襲，應該是基於同一參考底本的表達需要。而且馬殊曼譯本將表示強調的語氣助詞“shall”翻譯成“將”，這與白、徐完全相同；而馬禮遜則使用了程度更强的“必將”。

劍橋抄本	馬禮遜譯本	馬殊曼譯本
吾魂感頌主之大，	吾靈大頌主，	我靈盛頌主，
且吾神踴喜於救我之主，	吾神乃喜樂於神我救者，	我魂歡悅於神我救者。
以其垂顧厥婢之微，	蓋其顧其仆之卑處，	蓋其顧其仆之卑處，
今後萬世稱餘為福，	且夫自今萬後將稱我福矣，	夫自今以後世世必稱我福矣，
蓋全能者大施恩予我，	蓋其有能者替我成大，	蓋其有能者與我成大，
厥名即聖矣，	而其名為聖也，	蓋厥名為聖也，
其仁慈世世，	其慈者於世世，	又其慈彼畏
及敬畏之輩。	在與畏之者也。	之於世世者也。
使厥臂之能，	以厥臂示其力，	其示力以厥臂，
敗散傲心謀算之計。	傲者於伊心念其打散之也。	傲者於伊心念其打散之。
黜彼尊者於高位，	其下能者自座來，	其降能輩下座，
而陡舉夫謙遜者。	而上遜輩焉。	而升遜輩。
饑虛以祥充之，	其以好物滿餓輩，	其滿饑輩以好物，
富滿者空弃之。	而富輩令空去焉。	而令富輩空去。
紀念厥仁慈，	其助厥仆以色耳以勒	其助厥仆以色耳勒
而援厥役依臘爾，	而常念慈，	而恒憶慈悲，
如昔語阿巴郎，	依其言吾父，即亞巴拉罕	照其謂吾父，即亞巴拉罕

及厥後於世世。

及其種於世世。

與其種於世世。

“二馬譯本”在聖母瑪利亞《謝主曲》此段的相合之處甚多，最後半句竟然一字不差。“二馬譯本”在參考白、徐譯文的同時，應該都會參考“欽定本”，這也是後來馬殊曼參考馬禮遜譯本做出較大改動的原因。二者均將“seed”譯成“種”，近乎直譯。這也是許多《聖經》譯者爲了凸顯《聖經》本意而採取的方法。但是白、徐則使用“後”，似乎更爲符合中國人的習慣。

仔細比較三個譯本中的《謝主曲》，會發現譯文差異較大。首句中的“soul”，馬禮遜與馬殊曼相同，都是用“靈”一字，白、徐則使用“魂”。爲了翻譯“spirit”，“劍橋抄本”是用“神”一字；“卡薩納特抄本”則用“風”，這是白、徐最早翻譯的特色。不過馬禮遜與馬殊曼參考的都是“大英博物館抄本”，此處馬禮遜沿用抄本的翻譯，即“神”一字，而馬殊曼却採用了“魂”的譯法。白、徐顯然是使用“神”一字來翻譯拉丁文“Deus”一字的。前文已經分析了“劍橋抄本”與“卡薩納特抄本”之間的區別。將“spiritus”譯成“風”是白、徐原始譯文特色，這在前文已經提及。不過這對馬禮遜的翻譯影響很大。馬禮遜的希伯來文聖經，其上殘存馬禮遜手迹：“孝哀帝與耶穌在世同時”。在第二節則有“或神風或神氣”，顯然是受到白、徐的影響，而遲疑不決。

其實，早在“大秦景教流行中國碑”中，就有“設三一淨風無言之新教”。其中，“三一淨風”就是指“三位一體”中的第三位格“聖神”（*Spiritus Sanctus*），因爲之前已經提到“三一妙身無元真主阿羅呵”與“三一分身景尊彌施訶”，分別是指“聖父雅威”與“聖子彌賽亞”。“景教碑”還刻有“法浴水風”四字。東方教會一直堅持施行“浸禮”，所以此處用“浴”非常貼切。而根據教會的神學理解，領洗，在形式上是從水洗，而在實際上則是從“風”（聖神）領洗。隨後還有一句，常爲學者引用，即“景風東扇”，意味著景教的道風傳到中國。由於“大秦景教流行中國碑”在明末的發現，在傳教士群體中引起轟動；當時不僅傳教士，而且中國奉教人士都撰寫大量文章，研究“景教碑”。因白日昇曾赴西安申請居住證，相信其對“景教碑”應該有所瞭解。如果事實真是如此，那麼白日昇的譯名選擇，更是有迹可循。至於白、徐譯文與“景教碑”之間的具體關係，還有待進一步考察。<sup>61</sup>

<sup>61</sup> 在白日昇寫給時任陝西代牧區代牧葉宗賢的一封信中，白日昇不僅討論了“Deus”的翻譯，也涉及“風”字在《大秦景教流行中國碑》的使用。其中“淨風無言之新教”，“淨風”正是“*Spiritus Sanctus*”對譯。檔案編號爲 A.M.E. 424，頁 255-279，即巴黎外方教會檔案 424 號，頁 255-279。

劍橋抄本	馬禮遜譯本	馬殊曼譯本
夫仁乃忍，	夫仁乃忍，	夫仁乃忍，
乃慈也，	乃慈也，	乃慈也，
仁弗妒，	仁弗妒，	仁弗妒，
弗妄行，	弗妄言，	弗妄言，
弗自滿，	弗自滿，	弗誑，弗自滿，
弗貪大，	弗行不宜，	弗妄為，
弗圖私益，	弗圖私益，	弗圖己益，
弗觸怒，	弗易觸怒，	弗苟怒，
弗思惡，	弗思何惡，	弗思邪惡，
弗樂悖逆，	弗樂悖逆，	弗悅乖忤，
而喜真理，	而喜真理，	而喜真理，
無不忍，	無不忍，	無不忍，
無不信，	無不信，	無不信，
無不望，	無不望，	無不望，
無不容也。	無不容也。	無不堪也。

比較《格前》13:4-7的經文，三個版本的相似之處更多。馬禮遜譯本與白、徐譯本的譯文幾乎一致。都將“caritas”譯成“仁”一字。差異最大的就是《格前》第13章4節的後半句：白、徐譯文是“弗妄行，弗自滿，弗貪大”，而馬禮遜與馬殊曼分別為“弗妄言，弗自滿”與“弗妄言，弗誑，弗自滿”。馬禮遜顯然是根據“英王欽定本”譯出，所以只有兩個詞。當然也可以說，馬禮遜參考了希臘文本，因為有些希臘文本在此處也有異讀現象。三個譯本，在譯文風格的連續上，是顯而易見的：都採用較為淺白的文言文，同時也採用儒家經典的文風，易於文人士紳的接受。

## 結語

通過馬禮遜與馬殊曼翻譯《聖經》，白日昇與徐若翰翻譯《聖經》的願望終於實現。馬禮遜譯本與馬殊曼譯本的完成，破解了西方人認定中文無法傳達基督

信仰的心結，堅定了西方傳教士來中國這個文明古國傳布福音的信心。因為他們的披荊斬棘，後世中文譯經則順勢而上，碩果累累。1835年，麥都思、郭實臘、裨志文、馬儒漢（馬禮遜之子）組成四人譯經小組，根據馬禮遜譯本修正出的聖經譯本，成為中國新教教會 10 餘年間的主要譯本。1890年，各國來華傳教差會開會決定，成立譯經委員會，鼎力合作，終於在 1919 年出版官話《和合本》，後來成為《聖經》中文譯本最為信眾接受的權威譯本，奠定了中國新教的神學語言特色。而其修訂版已經於 2010 年完成出版。

遺憾的是，白、徐的新約譯本在天主教會內部并未引起上述效果。最主要還是歷史機緣的問題。不過，思高聖經學會成員曾參考了來自大英博物館抄本的謄寫本，最終於 1960 年代末葉，完成中國天主教會的《思高聖經》譯本，白日昇與徐若翰的心願終於達成，而天主教會對翻譯《聖經》也有了全新的認識。如今的中國基督教會，無論是基督新教，還是基督公教（即天主教），《聖經》譯本都不止一本。這也符合白日昇當年的期待，多個版本的出現，最終會促成完美譯本的實現。而基督新教與基督公教內的聖經學者，也曾試圖實現《聖經》譯本的合一化。雖然“合一譯本”因為各種原因，至今未能成功。但是正如白日昇當初的想法那樣，遲做總比不做好，或許仍需等待歷史機緣的出現。

白、徐在翻譯《聖經》過程中，對專名的翻譯，雖然未能為中國天主教繼承，却直接影響到基督新教在中國的神學話語體系。而中國人對基督信仰體系中，眾多概念的理解，也因為《聖經》的廣泛傳播，得到不斷深化，不斷完善。同時，反過來，在《聖經》翻譯過程中，西方傳教士對中國文化的認識也愈發深刻，中國文化也從另一個側面促進西方人，特別是處於中西交流前沿的西方人，對基督信仰的理解也更加全面。而《聖經》對於中國的影響，遠遠超越宗教層面的影響。

《聖經》中譯本對中文的影響，就如威克利夫（John Wycliffe, c. 1320–1384）的英譯本對英國文學的影響一樣。不過迄今關注這一方面的學者還不算多，論述也相當少。周作人（1885–1967 年）在 1920 年的演講“聖書與中國文學”<sup>62</sup>中認為，《聖經》對中國的影響，可以分為精神與形式兩個層次：前者是人道主義，後者是文體。聖經漢譯，是中文歐化的開始，也是近代白話文運動的先驅。同時，《聖經》中的“天使”、“福音”、“樂園”、“贖罪”、“懺悔”、“十字架”等意象逐漸超越基督徒的範圍，成為中國人耳熟能詳的詞彙，同時其中蘊含的基督信仰的幅度，也逐漸成為中國文學的素材。

經過 1500 年的努力，基督宗教終於在中國生根，在與中國原有文化對話的過程中，重塑了自己，也改變著中國。這種互動，至今還在生機勃勃地向前進展。白日昇與徐若翰 300 年前開啓的譯經工作，在這個進程中具有突破意義。白、徐

<sup>62</sup> 更多內容參見 <http://www.ideobook.com/432/holy-scripture-and-chinese-new-poetry/>，劉皓明：“聖書與中文新譯”（2008），2010 年 10 月 18 日可見。

譯本，為基督信仰在中國的傳播，特別是基督信仰彙入中國文化，做出了不可磨滅的貢獻。在此，也希望有更多學者能夠關注白、徐譯本，關注《聖經》研究。由於白日昇的遺著及相關史料，仍在整理中，其中部分史料仍有待進一步考證。本文只是基於現有材料的描述，權為引玉之作。

## 檔案文獻

- 1· 《白日昇新約譯本》史羅安抄本，大英博物館，編號 3599。
- 2· 《白日昇新約譯本》，卡薩納特圖書館，編號 2024。
- 3· 馬禮遜《神天聖書》哈佛燕京學社藏本，香港中文大學圖書館，編號 F496。
- 4· 馬殊曼《聖經》，<http://cbol.fhl.net/new/ob.html>，2010 年 10 月 24 日可見。  
(該網站提供多種《聖經》漢譯珍本圖片查詢。)

## 參考書目

### 西文

BARRIQUAND François, "First Comprehensive Translation of the New Testament in Chinese: Fr Jean Basset and the Scholar Xu," *Verbum SVD*, 2008.

BONTINCK François, *La Lutte autour de la Liturgie Chinoise*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1962.

BROOMHALL Marshall, *Robert Morrison: A Master Builder*, New York, 1924.

CALMET Augustin, *Dictionnaire Historique, Critique, Chronologique, Géographique et Littéral de la Bible, Tome 1*, Paris, 1722.

DU PIN Louis Ellies, *Table Universelle des auteurs ecclésiastiques, Tome 4: Table Universelle des Auteurs Hérétiques du XVI et XVIIe siècle et de leurs ouvrages*, A. Pralard, 1704.

FOLEY T. S., "Translating Biblical Texts into Chinese: The Pioneer Venture of

- the Nestorian Missionaries," *The Bible Translator* 59, no. 3 (2008), 113–121.
- MARGIOTTI Fortunato, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*, Roma, Sinica Franciscana, 1958.
- MORRISON Eliza Armstrong, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, London, Longman, 1939.
- STRANDEAES Thor, *Principles of Chinese Bible Translation*, Philadelphia, PA: Coronet Books, 1987.
- TOWNSEND William John, *Robert Morrison: the Pioneer of Chinese Missions*, New York, 1963.
- VLOEBERGHS Staf (ed.), Patrick Taveirne, Ku Wei-ying and Rachel Lu Yan (co-eds), *History of Catechesis in China*, Leuven Chinese Studies 18 (2008).
- WILLEKE B. H., "The Chinese Biblical Manuscript in the British Museum", *The Catholic Biblical Quarterly* (U.S.A.) 7, 1945.
- WYLIE Alexander, "the Bible in China", *Chinese Researches*, Shanghai, 1897.
- Novum Testamentum Latine*. Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.
- The Bible: Authorized King James Version*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

## 中文

1. 羅光著，《教廷與中國使節史》，台中，光啓出版社，1961。
2. 賈保羅編，《聖經漢譯論文集》，香港，基督教輔僑出版社，1965。
3. 羅光主編，《天主教在華傳教史集》，台中，光啓出版社，1967。
4. 李志剛著：《香港基督教會史研究》，香港，道聲出版社，1987。
5. 徐宗澤：《中國天主教傳教史概論》，上海書店出版，1990。
6. 趙維本著，《譯經溯源——現代五大中文聖經翻譯史》，香港，中國神學研究院，1993。
7. 李天綱《中國禮儀之爭：歷史·文獻與意義》，上海，古籍出版社，1998。
8. 《聖經》，思高聖經學會譯釋，香港，思高聖經學會，1999。
9. 《聖經》（簡化字和合本/NRSV），上海，中國基督教兩會，2000。
10. 海恩波（Marshall Broomhall）著，蔡錦圖（Daniel K. T. Choi）譯：《道在神州——聖經在中國的翻譯與流傳》，香港，國際聖經協會，2000。
11. 簡又文譯，《傳教偉人馬禮遜》，香港，基督教文藝出版社，2000。



12. 蘇精著,《馬禮遜與中文印刷出版》,臺北,學生書局印行,2000。
13. 湯森著,王振華譯,《馬禮遜——在華傳教士先驅》,北京,大象出版社,2002。
14. 尤思德(J. O. Zetzsche)著,蔡錦圖譯,《和合本與中文聖經翻譯》,香港,國際聖經協會,2002。
15. 譚樹林著,《馬禮遜與中西文化交流》,北京,中國美術學院出版社,2004。
16. 陳少蘭編著,《中文聖經翻譯簡史》,香港,環球聖經公會,2005。
17. 林悟殊著,《中古三夷教辯證》,北京,中華書局出版,2005。
18. 沙百里著,耿升、鄭德弟譯,《中國基督徒史臺北》,臺北,光啓文化事業,2005。
19. 蘇精著,《中國,開門——馬禮遜及相關人物研究》,香港,基督教中國宗教文化研究社,2005。
20. 秦和平著,《基督宗教在四川傳播史稿》,成都,四川出版集團,2006。
21. 《中國宗教歷史文獻集成•東傳福音》,黃山書社,2007。
22. 郭麗娜著,《清代中期巴黎外方傳教會四川傳教模式述評》,中山大學 2007 年的博士論文。
23. 馬禮遜夫人 (Eliza Armstrong Morrison), 鄧肇明譯,《馬禮遜回憶錄(全集)——他的生平與事工》,香港,基督教文藝出版社,2008。
24. 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”,《成大宗教與文化學報》,11,台南,國立成功大學,2008。
25. 趙曉陽:“二馬聖經譯本與白日昇聖經譯本關係考辨”,《近代史研究》,第4期,北京,中國社會科學院近代史研究所,2009。

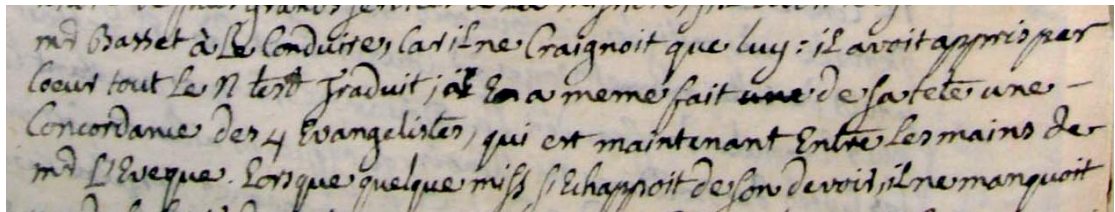
## ABSTRACT

The Chinese Translation of the New Testament by Jean Basset (1662–1707) and Johan Xu (?–1734) plays a significant role in the history of the translation of the Holy Scriptures into Chinese. Jean Basset, a Catholic French missionary, sojourned from 1702 to 1707 in Sichuan province where he collaborated with the new convert Johan Xu to translate several works, the most significant of all being the translation of the New Testament into Chinese. This translation has been preserved in two manuscripts seemingly handwritten by Johan Xu himself. In contrast with the version preserved in Rome, the manuscript preserved in Cambridge does not contain the four Gospels, but only a single harmony of these Gospels which, according to the testimony of Joachim de Martiliat, has been composed by Johan Xu.

The elegant and simple literary style of these texts manifests the importance of the role played by Johan Xu. The historical value of Basset and Xu's translation has been magnified by its direct influence on the two first comprehensive Chinese translations of the entire Bible accomplished respectively by Joshua Marshman (1768–1837) and Robert Morrison (1782–1834). Through these two monumental works, Basset and Xu's pioneering enterprise has, to some degree, shaped the introduction of theological terms into Chinese literature. Many of the early similarities between Morrison and Marshman's translations can be explained by their common dependence on Basset and Xu's translation.

瑪利亞乃曰。吾魂感頌主之大。且吾夙踴喜于救我之神。以其垂顧厥婢之微。今後萬世。稱余為福。蓋全能者大施恩于我。厥名耶聖矣。其仁慈世。及敬畏之輩。使厥臂之能。敗散傲心。謀算之計。黜彼尊者于高位。而陟舉夫謙遜者。飢虛以祥克之。富滿者空棄之。記念厥仁慈。而援厥後。依臘尔。如昔語阿巴郎。及厥後于世。瑪利亞與依撒伯。居

附錄甲：卡薩納特抄本的“謝主曲”（路 1:46-55）



... il avait appris par cœur tout le Nouveau Testament traduit; il en a même fait de sa tête une Concordance des 4 Evangelistes, qui est maintenant entre les mains de Mr l'Evêque. ...

“他曾經把所翻譯的新約全部牢記在心，甚至花心思用此翻譯內容來編寫一部四福音的合參本。此合參本現今在主教的手裏”。。。。

### 附錄乙：馬青山（Joachim de Martiliat）日記的片段

（1734年10月，A.M.E. 434，頁508）