

tinuity of the Chinese poetic tradition is one of the inventions here given a date, a local habitation, and a name (p. 50). Rusk's book causes us to see how recent are the literary ideas we are most apt to think eternal and self-explanatory.

HAUN SAUSSY  
*University of Chicago*

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年。xxi + 518頁。\$30.00。

### 析論晚明首見文學翻譯的第一本書

寫文章相當忌諱累贅的文字堆砌，不過這次我必須東施效顰，擬一個繞口令式的書評標題：「析論晚明首見文學翻譯的第一本書」。<sup>1</sup>這麼做是有原因的，因為效顰的對象正是本書「譯述」這個不順暢的標題。

李爽學的文字一向精緻典雅，多用典故。近期出版的《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》(Transwriting: Translated Literature and Late-Ming Jesuits)一書，以「譯述」這麼繞口的文字做為標題，也是有典故的。

「譯述」一詞出自晚明耶穌會士艾儒略《天主降生言行紀略》一書的作者欄：「西極耶穌會士艾儒略『譯述』」。<sup>2</sup>囿於當時天主教會對聖經翻譯的限制，素有「西來孔子」雅稱的艾儒略，彷彿孔子「述而不作」的異文版，在這本中文第一本福音書翻譯的作者欄題上了「譯述」二字，可以理解為「述而不譯」嗎？實際上，儘管艾儒略不敢直說翻譯《聖經》，但是他名下《天主降生言行紀略》所謂的「譯述」，並非「述而不譯」，而是「以譯為述」。他是以福音書「經文」為基礎，跨越語言，敘述一個「天主降生」的超凡故事。<sup>3</sup>

李爽學從晚明耶穌會所出版的中文著作中，留意到作者題辭有許多不同用語，包含「授」、「述」、「口授」、「口譯」、「口說」、「譯述」、「演」、「譯義」、「議敘」、「達

<sup>1</sup> 李爽學自謙而未冠上這個「第一」，由書評者加上，應是無可厚非。見《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，頁xii。

<sup>2</sup> 艾儒略：〈萬日略經說〉，卷首，頁一上；鐘鳴旦、杜鼎克（合編）：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：利氏學社，2002年），第四冊，頁23。

<sup>3</sup> 詳拙文〈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111-67。

辭」、「創譯」、「譯」、「撰述」十三種(頁16)，均涉及今日所理解的翻譯行動。更具體一點說，是翻譯行動中的不同角色、方式、成果。參與行動的人不僅止於耶穌會士，為數不少的中國文人、學者或教友都有參加，協力完成。中文著作均以書面文字表達，與口語有相當距離。享有精通中文美譽的利瑪竇就曾經說：「而才既菲薄，且東西文理又絕殊，字義相求仍多闕略。了然於口尚可勉圖，肆筆為文便成艱澀矣。」所以他與大學士徐光啟二人「對譯成書」：由利瑪竇「口傳」，而徐光啟「筆受」，反覆討論才得以將《幾何原本》定稿。<sup>4</sup>儘管晚明耶穌會士部分能夠撰寫中文，他們名下的中文著作，由他們口頭敘述、中國合作者下筆為文的情況，仍然相當普遍。<sup>5</sup>晚明耶穌會士的翻譯行動，採用如此多種語詞來形容，說明了他們的翻譯不僅涉及口語和書寫，也涉及了「譯」和「釋」。所以，這本《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》的英文書名以 transwriting 作為大標題，相當具有創意。

Transwriting 這個字在中文可以說是一種「跨寫」、「改寫」或「超寫」，與一般理解的翻譯不完全相同。李氏選用的這個字意味著晚明耶穌會士的翻譯文學，實質上是一種跨語言文化的改寫。同一個故事或寓言，以另一個語言重構之後的意義，一經超越文本本身，就有如蝴蝶昇華一般而獲得了新生命。因此本書英文標題時從翻譯學的角度，說明這些「被翻譯的文學」(translated literature) 實則為「晚明耶穌會士們」(late-Ming Jesuits) 的改寫或「番異」——在異文與異語中的再現——的成果。在這些被轉化為中文的歐洲文學，其意義內涵基本上超越了原文的內容。正是這樣的「超越」，翻譯有了新生命。翻譯不是讓所謂的「原文」與「譯文」對等，也不可能強迫「譯者隱身」。相反地，「夾譯夾述」才是常態，或者甚至可以說，才是正道(頁16-20)。李爽學在〈歐洲中世紀·耶穌會士·宗教翻譯——我研究明末耶穌會翻譯文學的回顧前瞻〉一文說道：「翻譯是一種薩以德(Edward Said)所謂的『旅行』行為，可以令譯入語的各種文化產生質變，自己也會在譯入語的文化中自行生變。」<sup>6</sup>本書這個「被翻譯」是有所指的。劉禾在其 *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900–1937* 一書，<sup>7</sup> 提出了「被翻譯的現代性」(translated

<sup>4</sup> 利瑪竇：〈譯幾何原本引〉，載徐宗澤(編著)：《明清間耶穌會士譯著提要耶穌會創立四百年紀念(一五四〇—一九四〇年)》(北京：中華書局，1989年)，頁12、261-62。

<sup>5</sup> 當代之筆譯稱之為 translation，而口譯稱之為 Interpretation 則是一個相當有趣值得注意的面向。

<sup>6</sup> 李爽學：〈歐洲中世紀·耶穌會士·宗教翻譯——我研究明末耶穌會翻譯文學的回顧前瞻〉，《編譯論叢》第2卷第2期(2009年9月)，頁165。

<sup>7</sup> Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900–1937* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995). 此書有宋偉傑等中譯本：《跨語際實踐：文學、民族文化與被譯介的現代性(中國，1900–1937)》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年)。

modernity) 一語。李爽學這個「被翻譯的文學」(translated literature) 或者有異曲同工之效，因為「文學」一詞相對於英文的 literature，並非自然而然，而是翻譯的結果。

《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》一書共計十章，第一章處理文化翻譯的概念，應用至晚明耶穌會的翻譯文學。晚明耶穌會士來華，傳教策略採取適應當時中國文人結社的學風，在參與友誼式文人聚會的同時，藉由學術討論將歐洲思想引入，也吸引了中國文人的注意。李爽學所論這批中國首見的「被翻譯的文學」，也採取類似策略作為文章撰寫的起始，從「以譯述友」出發。此舉一則遙相呼應利瑪竇的《交友論》，一則將全書重點指向翻譯——文學，尤其是文化翻譯。此書所論的翻譯問題，主要涉及三個面向：「隱身的作者」、「翻譯的形式」、「觀看的角度」。請注意：不是韋努提 (Lawrence Venuti) 的「隱身的譯者」(translator's invisibility)，<sup>8</sup> 而是「隱身的作者」。因為晚明耶穌會士這批中文著作，作者欄全數署名這幾位擔任「譯述」者的耶穌會士。所根據的歐洲「原本」作者，多半隱身幕後，反而譯者現身幕前。譯本在中文世界變身為一全新作品。所以李爽學衍伸了班雅明 (Walter Benjamin, 1892–1940) 的理論說：「所以從理論宏觀的一面看，『翻譯』永遠處於意義匱乏的狀態中，只有『夾譯夾述』或——我乾脆就省字而沿用耶穌會士的話再說之——『譯述』，才能使『譯』或『述』補足彼此的匱乏。也唯有『譯述』式的書寫，才是翻譯的『今生』(this life) 和其『繼起的生命』(afterlife) 結合整併的唯一管道。」(頁 19)

本書第二章至第九章收錄了八篇專文，分別就六位晚明耶穌會士名下的著作，進行文本詳讀與分析：《西琴曲意八章》、《聖若撒法始末》、《崇一堂日記隨筆》、《聖母行實》、《天主聖教聖人行實》、《譬學》、《聖夢歌》、《輕世金書》。根據作者的序言，這八章的編排次序是根據各書可能翻譯或初刻的年份排序 (頁 xii)，<sup>9</sup> 所有文本最晚在 1640 年之前已經出版，整體時序斷限，在崇禎自縊煤山之前。這八本「被翻譯的文學」，均屬宗教文學，包含了聖歌、聖人傳、聖母傳、聖夢、宗教格言。每一文本均根源於中世紀靈修傳統。本書所選作為專文討論的文本，出自六位耶穌會士名下：利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552–1610)、龍華民 (Niccolò Longobardi, 1565–1655)、高一志 (Alfonso Vagnoni, 1566–1640)、湯若望 (Johann Adam Schall von Bell, 1592–1666)、艾儒略 (Giulio Aleni, 1582–1649)、陽瑪諾 (Manuel Dias, 1574–1659)。這八份文本中，列在高一志名下得有三件，似乎是晚明耶穌會士中，出版與文學有關著

<sup>8</sup> Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London: Routledge, 1995).

<sup>9</sup> 此處有一點小問題須再確認：目前所知第四章的《崇一堂日記隨筆》、第五章的《聖母行實》和第六章的《天主聖教聖人行實》這三本書的出版時間分別是 1638、1629 和 1629，出版次序似乎應將湯若望的著作排在高一志與艾儒略之後？雖然很難嚴格切分來華耶穌會士的世代，不過利瑪竇屬第一代當無疑義，而龍華民與高一志大約可歸為第二代，艾儒略與湯若望可以說已經是第三代。所以本書將湯若望放在高一志之前，時序上稍有疑義。

作較多的一位。這六位耶穌會士的生卒年，最早從1552年到1666年，超過一個世紀的時間，時序已經進入清朝。除了《譬學》之外，其餘七篇所論譯作，均為學界首見深論專文。每一專章均以專文方式，在過去幾年間陸續發表。<sup>10</sup>這些論文均歷經多次修訂，經過「初探」、「再探」多次改訂。其中，最值得一提的是〈翻譯·政治·教爭：龍華民譯《聖若撒法始末》再探〉這篇文章，歷經三次大幅度修訂，方才收入專書。<sup>11</sup>此舉顯見作者鍥而不捨追求完美的決心，也因此得以將這份原為佛陀故事被誤為基督教聖傳的《聖若撒法始末》的來龍去脈，在最後修訂的版本中完全釐清。也藉由這本天主教「聖傳」的翻譯與再翻譯過程，一舉打入晚明耶穌會排佛策略的罩門，凸顯其間的矛盾，極盡諷刺，卻充滿政治味。機關算盡之後，還是逃不出如來佛的手掌心。此文把耶穌會翻譯文學的創造性，或者說譯者往來於原本和譯本之間的自由度，可以如何發揮到極致，闡述得淋漓盡致。龍華民是利瑪竇一派耶穌會士的棘手人物。禮儀之爭面對道明會等對手的抨擊，最後之所以一路潰敗，也拜龍華民之賜。這本《聖若撒法始末》，可以再為他添上一筆。本書所論文學，環繞著宗教文學。這不令人意外，耶穌會繼承自文藝復興以來的人文主義，帶著信仰使命，歐洲的宗教文學尤其靈修文學當屬不二之選。書末收錄其〈晚明翻譯與清末文學新知的建構——有關《譯述：明末天主教翻譯文學論》的一些補充〉作為結論。<sup>12</sup>書中各章即使

<sup>10</sup> 值得一提的是，本書所收錄的文章當中的五章，獲得國科會100年度的「傑出研究獎」，獲獎論文分別是：(一)〈中譯第一首「英」詩——艾儒略《聖夢歌》初探〉，《中國文哲研究集刊》第30期(2007年3月)，頁87-142；(二)〈「著書多格言」——論高一志《譬學》及其與中西修辭學傳統的關係〉，《人文中國學報》第13期(2007年)，頁55-116；(三)〈三面瑪利亞——論高一志《聖母行實》裏的聖母奇蹟故事的跨國流變及其意義〉，《中國文哲研究集刊》第34期(2009年3月)，頁53-110；(四)〈黃金傳說：高一志譯述《天主聖教聖人行實》再探〉，《翻譯史研究》第1輯(2011年)，頁17-54；(五)〈翻譯·政治·教爭：龍華民譯《聖若撒法始末》再探〉，載單周堯(主編)：《東西方研究》(上海：上海古籍出版社，2011年)，頁139-64。參見李爽學：〈二〇一一年國科會傑出研究獎得獎感言〉，[www.nsc.gov.tw/hum/public/Data/26181125871.pdf](http://www.nsc.gov.tw/hum/public/Data/26181125871.pdf)，檢索日期：2013年5月20日。此外，〈中譯第一首「英」詩——艾儒略《聖夢歌》初探〉和〈三面瑪利亞——論高一志《聖母行實》裏的聖母奇蹟故事的跨國流變及其意義〉兩篇文章，亦曾獲得香港中文大學翻譯研究中心所頒發的宋淇翻譯研究論文獎，參見該中心網頁，[http://www.cuhk.edu.hk/rct/ts/soong\\_awards.html#2](http://www.cuhk.edu.hk/rct/ts/soong_awards.html#2)，檢索日期：2013年5月20日。

<sup>11</sup> 其實在〈如來佛的手掌心——試論明末耶穌會證道故事裏的佛教色彩〉(《中國文哲研究集刊》第19期〔2001年9月〕，頁451-97)一文中，李爽學已經開始挖掘耶穌會所出版文本中的佛教色彩。而《聖若撒法始末》的專文研究於2003年首次於國立東華大學舉辦的「文學傳播與接受國際學術研討會」，以〈翻譯的政治——明末天主教聖徒傳記《聖若撒法始末》析論〉發表，經大修之後，以〈翻譯·政治·教爭：龍華民譯《聖若撒法始末》再探〉刊登在《東西方研究》。

<sup>12</sup> 此文刊登於《中國文哲研究通訊》第21卷第1期(2011年3月)，頁205-42。

在單篇論文階段，研究的品質已經獲得學界稱賞。集結成專書之後，結構更為完整清晰。每一單篇論文的的不同角度整合，成為一本系統性專書，更具說服力地強化其一致之重點。此書出版之後，中國文學史再也不能忽視耶穌會的重要性，尤其是文學翻譯史。並且，李爽學藉此書出版，更強有力地證明，「歐洲中世紀文學與中國接觸的時間起點絕非現代，譯史上至少可以溯至明末」。<sup>13</sup> 本書的結論，則是將讀者的視野引向晚清，將明末的翻譯文學與清末的文學新知建構做了連結。

本書是作者繼《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》一書之後又一力作。<sup>14</sup> 兩書出版時間相距僅七年，這本長達五百頁的鉅著，八本晚明耶穌會士名下「被翻譯的文學」，在此書中又得見新生。兩書基本共同點，除了是晚明耶穌會士與歐洲文學的比較文學脈絡外，均以各種文學類型來鋪陳與架構全書。前書獨排眾議，駁斥了已故荷蘭漢學家許理和所謂的「在高一志的《譬學》(1630)之外，明末耶穌會士『不曾將西方文學傳入中國』(Zürcher, 1996, pp. 331–332)，遑論中世紀文學」。<sup>15</sup> 全書以寓言、世說、神話、傳說等不同文類為主軸，揭示晚明耶穌會與歐洲文學的深刻關係，「確定『西學東漸』中所謂『西學』的內容包括『歐洲中世紀文學』在內」。<sup>16</sup> 本書則更進一步，論證透過翻譯，中國近代文學史已經將歐洲文學納入。既然本書力證耶穌會的翻譯文學在中國文學史的先驅性與重要性，考究「文學」一詞在中文脈絡的發展以及如何成為西方“literature”的對應，則是不可避免的。李爽學在書中最後一章以「再造文學的知識系統」，以「宗教」作為對照，從古代中國經典與羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543–1607) 和利瑪竇出入中國內地所編的《葡漢辭典》開始，追蹤檢索「文學」的蹤跡。中文脈絡中，「文學」一詞首次出現在《論語》四科之一：「德行」、「言語」、「政事」、「文學」。儘管馬西尼 (Federico Masini) 主張「文學」一詞出自 1623 年艾儒略名下的作品《職方外紀》，<sup>17</sup> 因為他將「文學」一詞視為「文藝之學」的簡稱 (頁 416–17)。李爽學則認為，「中國文學現代性的起源語境」不是如馬西尼所說的清朝末年，而應該是明朝末年的耶穌會，馬西尼的考證僅正確一半 (頁

<sup>13</sup> 李爽學：〈我研究明末耶穌會翻譯文學的回顧前瞻〉，頁 174。

<sup>14</sup> 李爽學：《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》(臺北：中央研究院；聯經出版事業股份有限公司，2005年)。

<sup>15</sup> 同上注，頁 168。許理和文見 Erik Zürcher, “Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni’s Introduction to His *Science of Comparison*,” in Federico Masini, ed., *Western Human-istic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII–XVIII Centuries): Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25–27, 1993*, Bibliotheca Instituti Historici S.I., vol. 49 (Rome: Institutum Historicum S.I., 1996), pp. 331–60。

<sup>16</sup> 李爽學：〈我研究明末耶穌會翻譯文學的回顧前瞻〉，頁 167。

<sup>17</sup> Federico Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution toward a National Language: The Period from 1840 to 1898* (Berkeley, CA: Journal of Chinese Linguistics, 1993), p. 204.

418)。艾儒略著作中所討論的「文學」，根基於葡萄牙高音伯大學耶穌會的亞里斯多德哲學的注疏本 (*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu*)，在十六世紀九十年代陸續出版。在華耶穌會所出版的中文著作中，涉及神哲學的圖書，多是以這套書作為基底進行翻譯改寫而成。<sup>18</sup>自中國古代到晚明之前，「文學」一詞的定義，或為學校、通經籍者，或是官職。與當代中文世界所理解的「文學」意義並不相同 (頁413-32)。關鍵就出在晚明耶穌會的翻譯文學。這個來自外力因素的關鍵性轉折，使本書的主旨更加鮮明。如果沒有這個外力因素，中國文學史或者真的需要等到晚清才能見西方元素。這個追蹤檢索的結果，也使本書可以一舉重寫中國文學史，將中西方文學的交流向前推前二百年。

《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》已經揭示歐洲文學與晚明之間的交流，本書則更進一步論證，這批歐洲文學透過翻譯，不僅是「被翻譯的文學」或者「被翻譯的歐洲文學」，而是成為中國文學史的一部分。也就是說，歐洲文學在近代，至少從晚明而非晚清，已藉由耶穌會士的譯述或改寫、跨寫 (*transwriting*)，進入中國文學脈絡，並且與之相融，儘管兩造比例或者懸殊，似已經「我泥中有你，你泥中有我」，「你儂我儂」了兩百多年。自此書之後，論中國文學史，必須從晚明起始，不可滯留於晚清。晚明天主教與晚清基督教傳教士，不僅在神學爭議與經典翻譯方面具「臍帶關係」，<sup>19</sup>此書已具體證明，在中西文學交流與對中國文學發展的貢獻，也是如此一脈相承。妙哉！

整體來說，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》這本書開啟了幾扇研究大門：首先，耶穌會在中國除了引入歐洲神哲學的思想，與中國儒家進行了歷史性對話之外，原來也曾經在中國文學史中留下一些我們應該注意的文獻和紀錄。此書出版之後，「中國文學史」應當改寫。實際上這個工作才剛起步。<sup>20</sup>其次，此書從歷史面強化了近年逐漸為學界重視，但卻面臨困境的文化翻譯研究。本書所提供的這八本「被翻譯的文學」，不同作者分別在與中國文人的合作之下完成。翻譯成為一個文化交流的方法，一個合作的結果。「譯者」地位不再屈居「作者」之下，某種程度可以說是「共同作者」。此書為文化翻譯研究在近年面臨的困境，開闢了一條出路。翻譯學不單是

<sup>18</sup> 有關耶穌會的教育與教材，請參見下列書目 Thierry Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011); *The Conimbricenses: Some Questions on Signs*, translated with introduction and notes by John P. Doyle (Milwaukee, WI: Marquette University Press 2002).

<sup>19</sup> 本人近年探索發現晚明耶穌會士與晚清新教傳教士之間實則緊密連結，新教傳教士甚至有意識地繼承耶穌會士，故以此形容。

<sup>20</sup> 李爽學自己的說法：「我相信拙著問世之後，必然可以進一步說明明末耶穌會士譯述為中文的歐洲文學作品有多少，從而再度為我們證實明清之際西學東漸裡『西學』中的『文學』成分有多少。」(〈二〇一一年國科會傑出研究獎得獎感言〉)

一種語言訓練，也不是純技術性活動，更可以發展其作為文化交流歷程中不可或缺的關鍵性地位，從而建立理論基礎與其歷史軌跡。第三，翻譯研究不再是外文學門的專利，更是中文學門的新興領域。近年，跨學科的研究已經成為人文學界的重要研究趨勢。當代的學科區分愈趨細瑣，學問就愈趨狹隘。做學問不當自我設限，尤其人文學更是如此。李爽學這本翻譯史的先驅性研究，已經為後繼者奠定一個研究典範。期待看見更多作品邁向新的里程碑。

話說回來，李爽學是修辭學的高手，運用文字的功力之深，已經在這本書中發揮得淋漓盡致。這本翻譯文學論，雖是學術專書，但其自身就是一本文學作品。基本上，我這篇書評僅作點綴性評論，讀者親自閱讀全書後，自然理解前述所言不虛。本書結論基本上鋪陳了下一階段的翻譯文學論。除了劉禾的「被翻譯的現代性」，還有沒有其他語詞能夠描繪晚清的翻譯文學論？如果自晚明以來，中國文學與歐洲文學已經交流超過兩百年，那麼晚清的交流是迎接一個全新相異的歐洲文學，還是在中國文學中已經有的異文化文學元素，而編織了更加豐富但又複雜的晚清翻譯文學的面貌？雖然本書已經收錄八篇專文，但這並非李爽學近年所有論文，為數不少的單篇論文未收錄，甚至還有多篇持續發表之中。期待翻譯文學論這個研究典範的奠定者，在不久將來，再向前推進一個新的里程。

潘鳳娟

國立臺灣師範大學東亞學系

***Courtesans, Concubines, and the Cult of Female Fidelity: Gender and Social Change in China, 1000–1400.*** By Beverly Bossler. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Asia Center, 2013. Pp. ix + 464. \$39.95/£29.95.

This is an ambitious, well-researched effort to understand the changing contours of gender relations over the course of the Song and Yuan dynasties. By gender is meant not only male and female but also, among women, the gradations between courtesans, concubines, and wives. Bossler's efforts focus on developments within the upper class family. Her hypothesis is that, compared to the Tang dynasty (when the elite was small and stable, with status defined by birth into an aristocratic family) the much larger elites of the Song were established through merit, via the civil service examination or success at commercial ventures. The new pattern was more fluid and gave rise to status anxieties that played out in new roles for courtesans, concubines, and wives.