

天主教史研究的深化——以「語文」為中心

古偉瀛

〔摘要〕中國天主教史的研究在改革開放以後逐漸恢復，且漸漸能擺脫意識型態的干擾而更具學術性。而且各地方有不少新的史料出土和公開，有些人便積極學習外語以直接利用外文史料，也有些人以身為華人的優勢，努力蒐求中文史料，在不同方面都獲致頗多的成果。此外，近數十年來更出版了流落在海外的許多中文天主教的文獻及檔案，使得此方面的研究更加多元而豐富。雖然近數十年已擺脫了只重耶穌會以及少數明星傳教士的研究，不過仍有細緻化及深化的空間，本文即是以「語文」為例，指出不只可以在傳教初期的「辭彙」鑄造的過程中可以看出文化的交流，也可以在「譯文」的檢視中，進一步提昇教會史研究的水平。

前言

自從上世紀八十年代中國大陸改革開放以來，中國天主教史的研究逐漸恢復，而且也愈來愈能擺脫意識型態的干擾而具有學術性。更重要的是，各地方的史料逐漸公開，使得不少新的史料出土。有些人積極學習外語，希望能直接利用外文的直接史料，也有一些人想運用作為一位華人的優勢，努力蒐求散布在中華大地的中文史料，因而獲致頗多的成果，像是從地方誌，中央及各省縣市的檔案館及圖書館，文集，年譜及族譜中，甚至是來往的

信簡或是實地的採訪中，得到許多前所未有的史料。此外，近數十年來更出版了流落在海外的許多中文天主教的文獻及檔案，使得吾人的研究更加多元而豐富。本人在數年前曾有一文綜觀近數十年的研究成果，以及未來可以研究的方向，¹然而已有一段時日，本文即是想簡單回顧 2010 年以來，中國天主教史的研究發展進步情形，同時指出仍有細緻化及深化的空間，即以「語文」為例，指出不只可以在傳教初期的「辭彙」鑄造的過程中可以看出文化的交流，也可以在「譯文」的檢視中，進一步提昇教會史研究的水平。

一、2010 年以來的研究進展

（一）推動機構與人物

自從 2010 年以來，中國天主教史研究的變化是前述趨勢的進一步發展，前面提到的研究人員愈來愈成熟豐富，所撰寫的著作也愈來愈反映整個史學界的大趨勢，像是對於較小或弱勢的團體或人物的重視，對於中文以及不同語種史料的更廣泛挖掘，以及更具有全球化的意識等。金國平從旅居葡萄牙多年返回中國後，與其研究夥伴吳志良等人推動澳門研究，澳門大學的湯開建也有系統地進行澳門天主教史的研究，出版不少澳門天主教的文獻及研究。²《澳門理工學報》的發行也鼓勵了不少教會史的研究。香港原來有梁潔芬修女的中梵外交史研究，加上中文大學成立天主教研究中心的推動，香港大學宋剛、李紀，以及浸會大學的基督宗教史料庫以及朱益宜等人的推動及研究，廣東的暨南大學葉農推動龐迪我的系統研究及文獻翻譯，復旦文史高等研究院的董少

¹ 古偉瀛：〈守望：三十年來的中國天主教史(1980-2010)〉，香港浸會大學主辦，天主教史上的人物國際學術討論會，未正式出版。

² 湯開建：《利瑪竇明清中文文獻資料匯釋》（上海：上海古籍，2016）；《明清天主教史論稿二編——聖教在中土》（澳門：澳門大學，2014）；《明清天主教史論稿初編》（澳門：澳門大學，2012）。

新進行的翻譯葡萄牙天主教史料的工作；上海大學陶飛亞及尚清和等整理當前海內外中國基督教史料的分布及整理的工作，北京外國語大學張西平教授及其團隊的研究及出版；中國社科院宗教研究所資深研究人員卓新平、任延黎、王美秀等人外，新進的劉國鵬出版了對首位宗座代表剛恒毅的研究。河南安陽師範學院的劉志慶對於近現代天主教教區建立及劃分的研究等。

香港中文大學的天主教研究中心夏其龍神父及譚永亮神父推動，出版《香港天主教研究學報》已有八期；香港大學的宋剛也有新的著作。2017年香港的巴黎外方傳教會組織了一次大規模的有關巴黎外方傳教會在華歷史的學術會議。

台灣方面原來的一些研究人員像是古偉瀛³、陳方中⁴、陳聰銘⁵、潘鳳娟⁶、陳慧宏⁷、林月惠、李爽學等人繼續有論著出版。在香港多年的寶血會修女梁潔芬來台推動台灣天主教史的研

³ 古偉瀛：〈啼聲初試—重讀羅明堅的教會辭彙〉，《羅明堅中國地圖集學術討論會論文集》（澳門：澳門文化局，2014），頁 242-261。〈近代中日天主教高教機構開創的比較研究——以輔仁大學與上智大學為例〉，《輔仁歷史學報》，38期，2017年11月，頁 109-136。“Father Tomás Pereira, SJ, the Kangxi Emperor and the Court Westerners,” in Artur K. Wardega, SJ, António Vasconcelos de Saldanha ed., *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, SJ (1645–1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*. (London: Cambridge Scholars Publishing, 2012), pp.64-84.

⁴ 陳方中：《崩落天朝的天國子民——義和團時期的直隸天主教會》（台北：光啟文化事業，2017）；〈江寧還堂案——由一張中法文契約說起〉，《輔仁歷史學報》，38期，2017年11月，頁 73-108。

⁵ 陳聰銘：《中梵外交史——兩岸與教廷關係（1912-1978）》（台北：光啟文化事業，2016）。

⁶ 潘鳳娟：〈龍華民《論中國宗教的幾點問題》翻譯初探——以考證邊欄中文和比對註釋為中心〉，在《哲學與文化》，44卷11期（總第522期）2017，頁 23-44。〈龍華民、利安當與中國宗教：以《論中國宗教的幾點問題》的四幅圖像與詮釋為中心〉《澳門理工學報》（人文社會科學版），2018年第2期（總第70期），頁 45-56。

⁷ 陳慧宏：〈兩幅耶穌會士的聖母聖像：兼論明末天主教的「宗教」〉，《台大歷史學報》，59期，2017年6月，頁 49-118。

究，2018 年在美國的 Palgrave 出版社出版了兩冊的台灣天主教史論文集。

(二) 在史料編纂上，海外、大陸及台灣都有一些新的出版品：

鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》（台北：利氏學社，2013）。

張西平教授、任大援教授，梵蒂岡圖書館副館長裴佐甯（Ambrogio M. Piazzoni）博士，意大利羅馬智慧大學副校長馬西尼（Federico Masini）博士共同擔任主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》（第一輯）共收錄一百七十部天主教類文獻，分為四十四冊。（河南：大象出版社，2014）分四輯出版，總計三百冊。

輔仁大學發現了一批原來在江南代牧區的地契檔案，經整理出版了《南京教區契約文書選輯》（輔仁大學校史室典藏，輔大書坊，2016）。

也由於大陸出版不便，輔大出版社出版了高龍鞏（Aug. M. Colombel, S. J.）著，周士良、張廷爵等人譯，《江南傳教史》（前二冊及第五冊由周士良譯；第三冊第四冊譯者張廷爵）（新北：輔大書坊，2009；2014；2017；2018）。

中原大學宗教研究所也出版了一些點校過的天主教清代的文獻

漢語基督教經典文庫：

《天儒同異考：清初儒家基督徒張星曜文集》（尚清和、王善卿編注，2015）。

《畏天愛人極論：王徵天主教文獻集》（毛瑞方編注，2014）。

同時也編了一些歷史文化叢書：

《修辭·符號·宗教格言：耶穌會士高一志《譬學》研究》（林熙強，2015）。

《聖母瑪利亞在中國》（代國慶著，2014）。

《再——解釋：中國天主教史研究方法新拓展》（吳昶興編著，2014）。

中央研究院文哲研究所在李爽學的推動下，也陸續出版了一些清代的天主教文獻：

李爽學、林熙強主編，《晚明天主教翻譯文學箋注(全四卷)》（台北：中央研究院文哲所，2014）。

（三）研究趨勢：

雖然三十年來的中國天主教史已有了相當的研究成果，本人在〈守望〉一文中已經綜合一些學者的建議，加上自己的觀察，指出一些未來可以努力的方向，像是從意識型態的侷限中突圍，也建議要從單一國家或地區的眼光中超越：研究中國的天主教會史必需從整個亞洲，特別是東亞的角度來切入。⁸ 也呼籲仍應儘早蒐集 1949 年後所留下的原來天主教會各地區所存的檔案，以及 1949-1979 三十年的歷史資料，進行口述訪問。

⁸ 此論述的開展，請參考拙文：〈東亞為視域的文化交流史——以天主教東傳的方法論思考〉，甘懷真主編：《台大東亞文化研究》第五輯，（台北：臺大出版中心，2018），頁 239-259。

這些呼籲目前仍值得參考及繼續努力。新近的一些著作也有一些顯著的優點，例如福建研究利瑪竇的專家林金水的高徒張先清的《小歷史：明清之際的中西文化相遇》（商務印書館，2015）即是很好的呈現。此書除了吸取學者的外文研究成果外，特別勤於蒐集散存於中國各地及文獻、方志、家譜、文集的史料，甚至流散在日本的相關史料，將明清天主教會的一些重要著作或人際網絡進行廣泛而有系統的探討，寫出很有歷史意義的微觀文章。⁹ 另外像是北京大學研究明末清初天儒之學的孫尚揚教授的弟子，目前在上海大學任教的尚清和，他近年密集蒐集一些教會有關人物的史料，深入其生平及其宗教信仰，例如對於李祖白及徐光啟的宗教思想研究，都顯示其努力及貢獻，增進吾人對中國天主教會史的了解。出版有《「天會」與「吾黨」：明末清初天主教徒群體研究》（北京：中華書局，2015）。最近更出版了《天儒同異：清初儒家基督徒研究》（上海：上海大學出版社，2019）。河南安陽師範的劉志慶則專注於中國天主教教區的建制及沿革，出版了《中國天主教教區沿革史》（北京：社科文獻出版社，2017）。湖北的康志杰則推出了《基督的新娘》（2015），她的最新另闢蹊徑的著作則是《天主教會在華財務經濟研究(1582-1949)》（北京：人民出版社，2018），全書共十七章，分為歷史篇，收支篇，教產篇及管理篇，加上結論超過五百頁。

⁹ 作者自述在整理「明清文人文集天主教史料」，見張先清：《小歷史：明清之際的中西文化相遇》（北京：商務印書館，2015），頁 88。

近幾年來，還有一些遠赴歐洲懂得外語的學者，像劉國鵬¹⁰、董少新、謝明光、蔣薇等，直接探入歐文史料中研究，其未來研究成果可期。

此期間也看到前期就已相當著名的資深學者更見發揮，在海外像是在賓州大學任教的夏伯嘉在許多國際會議中不斷發表新作，也陸續出版著作，以其在史學界的聲望，提高了中國天主教史的能見度。比利時魯汶大學的鐘鳴旦、杜鼎克的著作及中譯，南懷仁研究中心的韓德力，舊金山大學的吳小新以及德國波昂聖言會的研究中心在增進中國天主教史在全球學界的能見度都頗有貢獻。北京外國語大學的張西平，澳門的湯開建、金國平，再加上中山大學的梅謙立，人民大學的雷立柏，復旦的李天綱，中國社科院的卓新平等以及剛剛提到的一些國內年青學者使得此領域的研究不再是中國史學界的邊緣學科。我們希望不久中國天主教史的研究成為中國史學界不可或缺的重要領域。

中共十九大以後，在宗教上採取「中國化」的呼籲，而近年在中國的天主教史研究的學者的研究方向，像是重視並蒐求本地的史料及文獻，研究西方傳教士的本地化政策，以及努力打破西方中心論的思維等也都須合乎此方向。

不過仍有細緻化及深化的空間，本人以為，正如李天綱及狄德滿指出的，我們可以在語言及文字上發揮我們作為國人的優勢。「但是，中國學者也並非一無是處，其從主體角度對中國近現代史的心理認知，比之西方學者從純客觀角度出發的材料解剖，更能理解當時歷史情景下天主教會在中國傳播中所遭遇的種種問題。」¹¹ 我們有了主體性的自覺，又較能掌握歷史的背景及情境，加上對於語言文字的精準理解，應該更能呈現過去的真相。

¹⁰ 劉國鵬：《剛恒毅與中國天主教的本地化》（北京，社會科學文獻出版社，2010）。

¹¹ 劉國鵬：《剛恒毅與中國天主教的本地化》，頁9。

以下就從名詞以及翻譯兩方面加以展開討論。

二、名詞與翻譯：

(一) 教會名詞的鑄造：傳承與發明

在傳教初期的「辭彙」鑄造的過程中可以看出文化的交流。中國的文字與西方很不同，這是來華西人要進行交流時首先遇到的問題。利瑪竇一到中國便寫信給友人，提及中文的特殊性。¹²也就是說，由於中國語言文字與西方有異，所承載的文化價值也不同，基督宗教傳入中國時，最重要的是引入造物主人格神上帝的概念，不過，從謝和耐的研究來看，中國人從古迄今就很難有這種外在的、永恒的、全能的人格神造物主的概念，因此要鑄造出一個名詞讓中國人了解並接受，這是一個很大的問題，也是很困難的工作。

眾所周知，基督宗教很早以前就曾有过一些名詞，例如景教時期，但早已失傳或不通用了。教會的一些要素，像是教義，儀式及教士階級都需要有一些中文來表達，才能在中華大地立足，以最最重要的兩組詞「天主」及「耶穌」為例，可以查考一下其在華逐漸定型的過程。

「天主」之名乃拉丁文 *Deus* 的音譯兼意譯，此名稱的出現早有許多文獻討論。剛開始時有人直接用音譯，在馬尼拉的華人稱之為「寥夭」或「刁氏」，在中國大陸的稱為「陡斯」，「天主」一詞的入華有一說是從日本傳入，但更多人認為是利瑪竇有一次從澳門回廣東時看來留守的助手在祭台上貼了「天主」二字，他

¹² 1583/2/13 撰於澳門，〈利氏致巴都阿德·富爾納里神父 (P. Martino de Fornari) 書〉，羅漁譯：《利瑪竇書信集 (上)》，(台北：光啟文化事業，1986)，頁 31-2。

認為很好而開始使用。不過從最早的中文天主教教理書的出版來看，*Deus* 的中文譯名是羅明堅取的「了無私」。¹³ 或許因為此詞太接近佛教及道教，此書再版時，這個詞就消失了。不論如何，「天主」一字是在 1584 年出版《新編西竺國天主實錄》時就開始普遍使用，雖然有些人偶而還用「陡斯」。

至於現在通用的「耶穌」一詞也是逐漸成型的，最早的中文稱呼是從馬尼拉的福建教友傳入的，稱為「口熱 口所」，而「耶穌」的稱號，據方豪的考證是在 1603 年首次出現在出版物上。據德禮賢之推測，耶穌一名之見於文獻當在萬曆三十一年（1603），極可能在萬曆二十三年（1595）之前。

今學生書局影印之《天學初函》，所收《天主實義》，李之藻序前已說明為重刻，但上下卷之首既署明「耶穌會中人利瑪竇述」，故書末不得不對「耶穌」二字作一解釋：

但民善性既滅，又習乎醜，所以易溺于惡，難建于善耳。天主以父慈恤之，自古以來，代使聖神繼起為之立極。逮夫淳樸漸漓，聖賢化去，從欲者日眾，循理者日稀，於是大發慈悲，親來球世，普覺群品，於一千六百有三年前，歲次庚申，當漢朝哀帝元壽二年冬至後三日，擇貞女為母，無所交感，託胎降生，名號為耶穌，耶穌即謂球世也。¹⁴

這只是最早在教會文獻上看到耶穌的名字，合理的揣測，此名稱應更早開始與其他名稱同時使用，只是在 1603 年成為耶穌會對外一致的稱號。

¹³ 古偉瀛：〈啼聲初試：重讀羅明堅的教會辭彙〉，收入《羅明堅中國地圖集學術討論會論文集》，澳門文化局，2014），頁 242-261。

¹⁴ 方豪著，李東華編：《方豪晚年論文集》（新北：輔仁大學出版社，2010），頁 475-476。

「天主堂」的稱呼：舉行宗教儀式進行宗教生活，進行宗教儀式的地方，西文稱 *ecclesia* 或是 *church*。但是中文應該如何取名較為適當？大家都知道利瑪竇入華後的第一間教堂是在肇慶所建，當時他與前輩羅明堅都以天竺僧自稱，因此他們所蓋的教堂命名為「僊花寺」也不令人意外，不過在 1595 年後改以儒冠儒服，教堂當然不能再用「寺」來指稱了。對於蓋教堂，利瑪竇有下列的觀察及態度上的轉變：¹⁵

1596 年，利瑪竇決定不是如同他到達廣東時在肇慶所做的那樣開設一間教堂，而是一間「書院」，他聲稱這就如同最著名的理學大師們所做的那樣。完全如同要用中文讀傳教士們的教義一樣，在傳教士們一方也用當時的西方術語來讀中文文獻，在這兩種情況下，詞匯本身便揭示了這些同化，我們不掌握其證據，但很可能是圍繞著某些傳教士而形成的、並且很可能是以教堂為中心的基督徒文士團體，諸如在杭州那樣的情況，都是根據中國那些互相勸善的學會或學社的模式建立起來的，其中有許多都與書院有關。……聖母會，貞女會，主保會，善終會等。

顯然利瑪竇受瓊明末講學風氣及書院普設的影響，因而有了設立「書院」式的教堂。本人參考了其他學者所寫有關當時天主堂的書，未見最早名宣武門西堂為「天主堂」的確切實據。¹⁶ 有一小文專門討論後來成立正式名稱「天主堂」的大致經過，¹⁷ 此處要提的是為何不用佛道教的寺廟道觀而用「堂」字是有「中國化」的思考在內，不過早期並未都用「天主堂」來稱呼，西安教

¹⁵ 《利瑪竇全集》，（台北：光啟文化事業），頁 354。

¹⁶ 余三樂：《中西文化交流的歷史見証——明末清初北京天主教堂》（廣州：廣東人民出版社，2006）。

¹⁷ 參見拙文：〈基督宗教的「適應策略」——以天主堂為例〉，收入侯杰主編：《基督教與中國社會文化》第二輯（北京：宗教文化，2018）。

堂稱為「崇一堂」¹⁸，1638年時福建的教堂名號就有泉州景教堂、天學堂，永春桃源堂等。¹⁹

當時還有一個名字是必需確定的，因為經常會遇到，就是耶穌的母親 **Maria**，在十六世紀再傳初期，這些教會聖人的名字之漢名有兩種系統，一種是以閩南語為主的在馬尼拉通用的名字，²⁰一種則是在中國澳門及內地通用的，以官話為主的名字，後來由於耶穌會在華成為主要的天主教傳教主體，因而這些人的漢名就逐漸統一成為耶穌會所通用的了。以 **Maria** 為例，馬尼拉通用的是——仙礁麻里耶，可是在華通用的則是聖母瑪利亞，不過由於「聖母」又可以指是皇帝母親之尊稱，因此有時也加上「天主聖母瑪利亞」，此「天主聖母」又可與閩南及台灣通用的「天上聖母」很類似，但卻是完全不同的指涉，天上聖母是指台灣民間普遍供奉的瑪祖婆。

以上只是以一些天主教常見的名詞的起源，其實還有其他許多與名詞有關的問題也都值得進一步探討，例如：傳教士的名字，這些外國來華與士大夫交往，需要一個中國名字，有時不但需要名字，還要另取「字號」，例如，利瑪竇 (**Matteo Ricci**) 的中文名字有點異國情調，他也有個字號，稱為「西泰」；南懷仁 (**Ferdinand Verbiest**)，他的字號為「勛卿」。南氏的名字又頗具有儒家的價值意涵在內，因此「懷仁秉德」成為西方傳教士取名的最愛。²¹ 此外，像是《聖經》中之人名，例如伯多祿、保祿等常見的聖人，似乎中國人喜歡用世俗功名利祿的名字來取；明清

¹⁸ [法]謝和耐著，于碩、紅濤、東方譯，徐重光校：《中國文化與基督教的沖撞》（瀋陽：遼寧人民出版社，1989），頁 351。

¹⁹ 張先清：〈貿易、儒學與傳教：明末閩南天主教會的社會網絡〉，收入《小歷史》，頁 71-2。

²⁰ 像是聖若瑟-仙士習，神父-巴禮，見張先清，頁 78。

²¹ 本人曾有文章探討西方傳教士的中文取名，參見 Ku, Weiyang, "A Close Friend from Afar: A Profile of Early Sino-Belgian Relationship." in *China and Europe, Yearbook 86* (Leuven: Leuven University Press, 1986), 157-165.

官職以及教會機構之名也都呈現具中華特色之考量，值得進一步探討。

(二)、教會史著作的「譯文」問題：吾人也可以在「譯文」的檢視中，進一步提昇教會史研究的水平。

1. 西文譯為中文：國籍學者的英文翻譯問題：

(1). 兩岸翻譯西文名詞時多年以來的用字不同，使得閱讀時發生誤解或困難。例如有很多世界知名的人物，兩岸的譯名有異，例如學者在一段文字中提到幾位宗教學者對於宗教的定義：「奧托，繆勒，斯特倫，斯塔克，宗德邁耶爾，蒂利希，伊利亞德。」²²大陸學者引西方人名時，往往不附上西文原文，可能會削弱讀者吸收全文的意義，因為若有其全名，可以配合讀者原有的背景知識，吸收更多作者所要表達的內容。更且，若不標名原文名字，會誤導讀者，因為到底西方人的名字可能有重複的，也有不同譯名的，例如蒂利希在台灣就被譯為「田立克」。若不附上其西文名字 Paul Tilich, 台灣的學者初讀「蒂利希」時，不易認出。

(2). 有時不是譯者的外語能力的問題，而是疏忽所造成的錯誤，例如有一位學者在翻譯時提到：19 世紀和 20 世紀初葉的新教傳教士們，都對他們為把基督教論點譯成漢文時所遭遇到的困難怨聲載道。他們中的一人嘆息道：「漢語是一種如此不完善和如此臃腫的工具，以至於很難用它來傳播神學真諦。」另一人說：「正如我們已有機會發現的那樣，語言本身就是用於介紹新真諦的最方便的手段之一。」²³然而西文的原文英譯卻是：Chinese is such an imperfect, unwieldy instrument for conveying spiritual truths! The language itself is one of the most unsuitable means for making

²² 卓新平，〈總序〉，劉國鵬：《剛恆毅與中國天主教的本地化》，頁 1。

²³ 〔法〕謝和耐著，耿昇譯：《中國與基督教：中西文化的首次撞擊（增補本）》，（上海：上海古籍出版社，2003），頁 218。

new truths known.²⁴ 此處「最不方便」卻譯成了「最方便」，如此的錯誤使得原意剛好完全相反，對讀者有很大的誤導。

(3). 對於天主教內的組織，儀式，經文等的誤解。中華天主教徒四百多年來已有一套慣用的語彙，如果寫錯了，會造成誤解，也大為削弱原作者所想呈現的論證之力道。也有不少學者對於宗教的差異認知不清，天主教與基督新教不同，許多名詞應加以區別，例如下面這句話：「安文思神父於 1609 年生於葡萄牙。他最初的歲月是在他的叔父家度過的，叔父是牧師會會員，負責教育他虔誠敬主……」。²⁵

在天主教神父的傳記中怎麼會有「牧師會會員」？這顯然有誤，很可能是當地教區的「聖職班」成員，亦即由教區神父組成的團體。

另一個例子更是不知所云：

龍華民於十七世紀初年講道：

一天，一位新教徒來找我們的神父，抱怨他的妻子在那時仍是異教徒，她找了個理由，從那堆準備被燒毀的偶像中請了一位回來，因為他相信，通過它，她將更容易分娩。神父命令將他救出的「偶像」以聖母像取而代之，她每天應背誦周日禱詞並向天使致意七次，使聖母瑪利亞每日有七次高興的記憶，事實上，這婦女順從了她的丈夫。分娩日期來臨時，她值得誇耀地順利地生了個兒子。²⁶

²⁴ Jacques Gernet, Janet Lloyd (trans.), *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 239.

²⁵ 利類思 Lewis Buglio, 〈安文思傳略〉，收入安文思 Gabriel de Magailles 著，何高濟、李申譯：《中國新史》[A New History of the Empire of China]（鄭州：大象出版社，2004），頁 181。

²⁶ 謝和耐著：《中國文化與基督教的沖撞》，頁 101。

英文的原文為：At the beginning of the seventeenth century, Longobardo relates:

Another neophyte came one day to seek out our Father, complaining about his wife, still at that time a pagan, on the grounds that she had removed an idol from the collection of all those that were about to be burned because she believed that, through it, she would have an easier confinement. The Father ordered that the idol, Choima, which she had saved, should be replaced by an image of the mother of God and that the woman should everyday recite the Sunday orisons and the salutation to the angels seven times, in memory of the seven joys of the Virgin. Eventually, the woman obeyed her husband. When it came to the delivery, she gave birth to a son with admirable ease and, to make sure that there could be no doubt about whose assistance had made this possible, the birth fell upon the very day of the presentation of our Lady at the temple.²⁷

而另一個中譯的版本則譯成下列文字：

龍華民於十七世紀初葉介紹說：「另外一名新教徒於某日前來找我們的神父。他對其夫人發出了抱怨，她當時還為異教徒。她偷留下了一尊本應一併投入大火中焚燒的偶像，因為她認為用這種偶像的辦法可以更容易地分娩。神父命令不用她偷留下來的觀音（Choim）神像，而是供奉上了聖母像，女子每日七次祈禱天主和跪拜天使，以紀念同一位聖母的七樂。最後，女子要委身其夫。在分娩時，她會以令人驚訝的

²⁷ Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, 90.

順利程度產下一男嬰。為了大家不懷疑她受到了誰的幫助，這次生產恰恰發生於聖母於其廟中出現的同一天……²⁸

事實上這兩種譯文都有錯誤，主要是譯者不了解天主教的儀式及紀念日的規定。首位譯者的錯誤在於他錯解了劃底線的部分，應該譯為：「她每天應誦念星期主日的祈禱文以及天神禱文七次，以紀念聖母的七樂。」而首位譯者可能看不懂最後一句而竟跳過不譯。第二位的譯文有三處錯誤，首處應譯為：「女子每日七次誦念星期主日的禱文及天神禱文，以紀念聖母的七樂。」其次，不能譯為「女子要委身其夫」而應譯為「女子服從了她的丈夫」。最後一句應譯為：「這次生產恰恰發生於『獻聖母於主堂』的瞻禮日，亦即每年的十一月二十一日。」

雖然有些翻譯的錯誤近年來已少見許多，但是如果檢視較近的一本重要譯作《東遊記》，²⁹ 仍能看到一些翻譯上專業知識上的錯誤。以下分為數段，每段先註明頁碼，再出以中譯，其次是原文及原文頁碼，最後指出錯誤之所在以及錯誤的原因：

頁 3，註 3

「近代初期天主教」是 John O'Malley 發明用於替代「天主教改革運動」和「反天主教改革運動」以及最近出現的「告解化」(Confessionalization) 等術語的短語。

“Early modern Catholicism” is a phrase coined by John O'Malley to replace terms such as “Catholic Reformation” and “Counter-Reformation” as well as the more recent notion of “Confessionalization.”...p.429, 3。此處 Counter-Reformation 譯作「反天主教改革運動」有誤，應為「反宗教改革運動」；而

²⁸ 謝和耐：《中國與基督教：中西文化的首次撞擊（增補本）》，頁 73-74。

²⁹ 柏里安 (Liam Matthew Brockey) 著，陳玉芳譯，湯開建審訂：《耶穌會在華傳教史(1579-1724)》（澳門：澳門大學出版中心，2014）。

Confessionalization 譯成「告解化」也錯，因為此字除了「告解」外，還有一義，是「信仰宣示」。

頁 100

對於耶穌會士來說，這些祈禱十分有用，因為這樣做不僅灌輸了一些教義知識，而且通過反復提到「三位一體」、**聖貞女 the Virgin, p.139**、天使和聖徒，中國信徒瞭解了基督信仰的主要奧跡。諸聖連禱之後是為「皇帝、臣子、國泰民安、大地聖果」的祈禱，還為「**聖律之王**」（教宗的稱呼）、基督教的傳播、異教徒的根除、牧者、華人基督徒和亡者靈魂禱告。結束時，教友誦**主禱文 the Paternoster, p.140** 和聖母經（Ave Maria），然後跪拜五次，並向天主和聖母稍作禱告。……徐光啟（洗名保祿）的孫女，即許纘曾之母徐甘地大（1607-1680）。

「聖貞女」（the Holy Virgin）是專指童貞聖母瑪利亞，並非泛指其他守貞的教會女子。全書的「聖貞女」均應改為「童貞聖母」，例如頁 172, 174, 242, 270, 277。

「主禱文」為基督新教的名稱，此處天主教的稱呼是「天主經」，全書所有的「主禱文」都應改為「天主經」，例如，頁 163, 213, 251, 282, 284。

頁 171

「聖會」原文 Confraternity，天主教會譯為「善會」。「贖罪券」（Indulgence）天主教譯為「大赦」，亦即在告解赦罪後，進行某些教會規定的善事而可以得到罪罰的免除，並沒有「券」這種東西的存在。全書中的「聖會」均應改為「善會」，「贖罪券」全應改為「大赦」，例如頁 63, 164, 277, 281。

頁 263

北京的女教徒每年舉行兩次「全體大會」，一同參加彌撒。在其它時間，他們每月（有時是每個禮拜）參加北京二十六個配有禮拜堂和懺悔室（**chapels and oratories, p.364**, 應改為「小聖堂」和「聖堂」）的女聖（應改為「善」）會中某一會社的集會。……這就是為什麼十八世紀二十年代副省發生根本性改變時，**天主教義（the Teachings of the Lord of Heaven）p.365**, 並沒有從中國消失的原因。

作者柏里安在此書中，一下子用西文的 **Catholic**，一下子又用中文的「天主教」，此 **the Teachings of the Lord of Heaven** 就是作者的中文天主教的英譯，並非指「天主教義」。

頁 265

……耶穌會不僅力圖通過會社組織改造現有的虔敬模式，而且通過宣傳新的教友虔敬形式實現「共和國宗教改革這一雄心勃勃的工程。」

此譯文一看就知有誤，因為「共和國」是二十世紀之事，此處原文在 **to carry out the ambitious project of the “spiritual reformation of the republic,” p.368** 意思是，其實現「這個團體中的靈修改革」這一雄心勃勃的工程。**republic** 是指一個成員個個平等的團體，不是指共和國。

(4). 西方學者的中文誤譯：

在閱讀西方漢學家的外文著作時，有時會讀到這些學者誤譯中文史料的情況，以下舉一個相當離譜的翻譯，作者是西方漢學中很有名的學者列文森（**Joseph R. Levenson**），他在一篇重要的文章中翻譯了明末清初大儒顧炎武的一段名言。其中提到「亡國」與「亡天下」的重要區別：「有亡國，有亡天下，亡國亡天下奚

辨？易姓改號，謂之亡國，仁義充塞，以至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下……」³⁰

可是列文森教授卻譯成英文如下：

“Change the surname, alter the style”—this is a description of the destruction of *kuo*. The widespread dominion of benevolence and righteousness decayed into the rule of beast-eat-man, men, leaders, eating each other—this is a description of the destruction of *t'ien-hsia*.³¹

若我們再轉譯成中文，會變成如下：

易姓改號——謂之亡國；當仁義充滿逐漸墮落成為一種規則（率）：獸食人，人、領導者互相吃的時候——這就是亡天下。

顯然，列文森將「仁義充塞，以至於率獸食人，人將相食」完全理解錯誤。「率」原來是帶領，作動詞用，被誤譯成名詞「規則」（率）；而人「將」相食的「將」，原來是語助詞，現在被誤作名詞「將領」（領導）！

此句原義應該是指仁義無法成為社會主流價值，滯礙難行之際，會造成統治者會帶著野獸吃人（亦即虐政害民之意），人與人互相殘殺咬噬的野蠻情況，完全沒有文化。列氏卻誤為仁義滯

³⁰ 顧炎武在《日知錄》卷十三，頁 5-5B。

³¹ Joseph R. Levenson, “T’ien-hsia, and kuo, and the ‘transvaluation of values,’” in *Far Eastern Quarterly*, August, 1952, p.449. 後來也同樣出現在他的名著《儒教中國及其現代命運——三部曲》[*Confucian China and Its Modern Fate: a Trilogy*] (Berkeley: Univ. of California Press, 1972) pp.101-102. 此節之討論請參見筆者的博士論文，*The Political Theories of Ku Yen-wu and the Manchu* (Ph. D. Dissertation, University of British Columbia, 1983).

行，獸食人，人與領導者（將）互相咬噬，而成為一種規則（率）。³²

而舉一個與本領域有關的例子。一些有名的西方學者在應用中文材料時，因為對於中文的理解不夠，加上作者自己原有的想法，將中文錯譯而使得其論證變得不夠堅實可信，例如美國的孟德衛（David Mungello）在他的近著 *The Catholic Invasion of China*，裡面所用的中文史料誤譯得十分離譜。舉例如下：

貞女在江南傳教區的重要性，由於神父稀缺，在十八九世紀禁教時期貞女所負責的角色就很重要了，事實上說貞女是在此時期維持國人信仰的最重要的一群人並不為過。孟氏提到，在十九世紀中葉耶穌會士重回江南後，艾方濟（Esteve）神父曾讚美這些貞女，說她們是「基督國度中的繁花，她們在教導無知者、為棄嬰付洗並教養他們，而且在面臨死亡危機時勸導那些異教徒等很有貢獻。他們似乎是屬於「聖母會」的一員，此會在江南是由 Francesco Brancati 神父所組成的。南格祿（Gotteland）代權稱她們「聖母及聖女、教眾」“Gotteland referred to them (a form of Confraternity of Holy Mother) as ‘Shengmu ji shengnu jiaozhong’ 聖母及聖女教眾 (the Holy Mother and her religious group of holy women)”³³ 這段話看起來好像是用史料中的引文來佐證。但事實上我們去查一下原來的前後文如下：

³² 此段譯文的討論曾出現於古偉瀛：〈顧炎武政治思想研究之回顧〉，*《史學評論》* 09(1985/01)，頁 161-2。

³³ D. E. Mungello, *The Catholic Invasion of China: Remaking Chinese Christianity*, (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2015), p.35.

再者，吾主耶穌升天後，宗徒預備聖神降臨，與聖母及聖女、教眾，共聚一堂，誦經祈禱。此時一堂之上，同聲讚頌，豈非男女念經之明證乎？³⁴

這段話原來是教友們要來抵制上海主教當時要求男女教友齊聚一堂，輪流誦經的命令，教友們認為這樣破壞了以往由貞女們念經的傳統，不願受命。代權主教南格祿則提出辯護，說當年聖神降臨時，聖母聖女及教友們共聚一堂，一起念經祈禱，這就初期教會男女教友們輪流念經詠唱的證據。然而孟德衛卻截取其中一個不完整的句子，來證明當時的教會婦女的善會組織。

另一個錯譯是頗典型的西方學者易犯的，由於他們常有成見在先，在尋求史料佐證時往往就會朝其意識型態的方向解讀。溺女是一個西方對傳統中國人的一種相當常見的「刻板印象」(stereotype)，也就是認為多年來中國人因為重男輕女，女嬰生下來覺得是賠錢貨，因而往往加以溺死，這在十九世紀中葉時成為西方成立「聖嬰會」的一個重要原因，當時有傳教士邀請西方的兒童隨手捐出一點錢來救助中國的嬰兒，而一時之間成為西方的重要慈善運動，也的確協助了來華的傳教士建立了許多育嬰堂，專門收養大部分為女性的棄嬰。不少學者認為這種溺女的風氣是真的，孟德衛寫了一本書專門探討中國的溺女傳統。他在解讀 1850 年代再度入華的耶穌會士與江南在地的信友團體發生衝突時所寫的指控及答辯書時，就大量誤讀了這些文獻。

在江南教友所寫的《昭然公論》中，他們反對教會當局對「育嬰」的新規定。因為傳教士再度入華時，看到中國人的母親在小孩出生後，常常由於和嬰兒在同一張床上，由於嬰兒太弱小，同睡容易壓到嬰兒致死，因此下令嬰兒出生後，應該和母親分開來睡，以免發生不幸。但是國人拒絕接受此要求：

³⁴ 南格祿：〈誣謗論〉，收入鐘鳴旦 (N. Standaert)、黃一農等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》V，(台北：輔仁大學神學院，1996)，頁 2102-3。

第九論 育嬰

按主教代權諭云：「大凡人家新生子女，為母者，不宜同牀而睡（註：新式），丟於籃罔之中，不致壓死。」然而天性攸關，誰人能守，不亦多此一命乎？憶我中邦自有人類以來，亦有四千餘年之久，使為母者，將子女一概壓死，早絕人類矣。要之為母者，而壓死子女，決不能撫育子女之長大，而其母之困笨可知，不勝為母之任。語有云：「橫抱三年難得大，豎抱三年難得長。」中儒云：「七歲不同席，男女當別。」究之不同席之說，就是不同牀之意也。故我中華名物之邦，雖無超性之識見，而於本性之至情，豈無明訓者耶。耶穌云：「如雞覆子，亦為本性不能相離。」何況畜類皆然，而人類獨不然，有是理乎？嗟嗟，主教代權，常與不通聖經書、中國儒書者同伴，焉能識書中之奧旨哉！³⁵

可是很可能是孟氏成見在先，竟然將這段話分開解讀，首先是「羅主教及代理者南格祿下令，當一位未婚母親生下嬰兒後，被遺棄在籃子當中時，這個嬰兒不應當被窒息而死。」（Bési and Gotteland ordered that, in Christian families, when the infant of an unwed mother was discarded in a basket, it should not be suffocated.）在跳過數句後，孟氏又將原文解讀為「四千年的中國歷史已經建立並許可下列的作法，亦即一位母親若無法養育其嬰孩可以把他/她給悶死。」（Four thousand years of Chinese history had established and justified the practice of a mother smothering a (p. 75) newborn infant she was unable to rear.）

接下去的翻譯更離譜，孟氏說中國雖然缺乏對於超越性真理的知識，但早已發展出相當成熟的人性的了解。結果是歐洲神父們無法了解到西方基督宗教文本與中國的儒教經典是具有同樣的

³⁵ 《昭然公論》，收入鐘鳴旦（N. Standaert），黃一農等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，V（台北：輔仁大學神學院，1996），頁2065-2067。

價值的文本。They were unable to see that although China lacked knowledge of transcendental truths, it had developed a sophisticated understanding of human nature. As a result, the catechist wrote that the European priests failed to see that Christian scripture and Confucian texts were companion texts of equal validity.

事實上，原文應該是十九世紀中葉的上海在地的教友領導人由於看不慣重回江南的外國傳教士不找這些原來在地的教友領袖幫忙，反而去找一些社會層級較低，宗教及傳統中國學問都較缺的人作為助手，因此批評主教與主教的代理人常常和一些不懂得《聖經》，也不懂得中國儒教經典的中國籍助手在一起作伴。然而孟德衛很可能認為西方傳教士具有優越感，殊不知中國的經典和西方《聖經》具有同樣的價值（對「同伴」二字的錯解，譯成具有同樣效力的不相上下的文本）。

三、結束語

中國大陸改革開於四十年來，在中國天主教史的研究上，不論是出版品的數量或品質，都有長足的進步，史料的出版頗為豐富，投入的人力資源也很多，一些學術界的重要學者也投入此領域，也有春秋正富，才學並茂的學者參與，使得此領域不再是邊緣性的學術。此文大致以十年為期，介紹了這四十年來的中國天主教史料的編纂及出版，主要的研究學者以及當時的未來趨勢等。最後並提出一個看法，就是建議在語言文字的研究以及中西文的翻譯方面，我們華人學者作為歷史的主體以及對於中文的敏銳意識，進行研究將有可能完成極佳的結果。

曾有人指出在中國天主教史的翻譯者中常犯的錯誤有下列四個種：³⁶ 一、因常識欠缺而造成的錯誤；二、因專業知識欠缺而造成的錯誤；三、因外語知識欠缺而造成的錯誤；四、因責任心欠缺而造成的錯誤：此又可細分為四小點：其一是疏忽大意，其二是隨心所欲，其三是瞎猜胡編，其四是「跳越障礙」，即隨意刪除原文，不予翻譯。³⁷ 這些看法正好可以用來說明目前在中國天主教史中，不論是西譯中，或是中譯西，都需要注意的問題，都需要避免的錯誤，以及要加強的訓練及學習。尤其是教會的專業知識。

要深化中國天主教史的研究，有一個必要條件，就是一定要加強自己的專業知識，尤其是對於天主教的組織、教義、儀式、傳教方法以及聖統制等要很清楚，否則容易犯下很可笑的錯誤。以下試舉一例，是基督新教在華的另一名字又稱「誓反教」，這是從西文（Protestant）翻譯而來，不過有些人顧名思義，以為是在民國初年馬相伯對非基督教運動的描述：「然而這場被馬相伯稱作『誓反教』的非基督教運動，無論參加的成員，追求的目標，還是發生的原因，都和當年的義和團運動大不相同。」³⁸ 顯然，這是把「誓反教」從文字表面的意義上看成了民國初年五四運動之後的非基督教運動的一個名詞，是大陸多年來沒有機會接觸到基督宗教的相關知識及名詞的結果。今日大陸學者對於天主教的專有名詞之認識進步許多，不過還是要儘量充實這方面的知識。

³⁶ 馮國平：〈如何評價耿昇的譯文？〉此文採用許明龍〈[榮振華著]《在華耶穌會士列傳及書目補編》擇誤〉，<https://bit.ly/2S1XkEV>，2018年4月10日。

³⁷ 許明龍：〈《在華耶穌會士列傳及書目補編》擇誤〉，《博覽群書》，上海：光明日報社，2001年第8期，頁6。

³⁸ 朱維錚：〈近代中國的歷史見證——百歲政治家馬相伯〉，收入朱維錚編：《馬相伯集》（上海：復旦大學出版社，1996），頁1210。

總之，近年中華天主教史的研究已有很大的進展，但是還有許多議題值得進一步研究，本文提出有關教會的辭彙以及翻譯這兩方面的問題，都屬於語言的大範圍，值得吾人深入探討，使得這個領域更加細緻以及深化。

[Abstract] The study of the Chinese Catholic Church history has gradually resumed since the Reform and Opening of mainland China, and it has been able to shake off ideological interference and become more academic. Moreover, historical materials in various places have been unearthed and made public. Some people took the initiative to learn foreign languages, hoping to make direct use of the foreign original sources. Others want to make use of their advantage as a Chinese and strive to search for Chinese historical materials scattered over China. These efforts have come up with abundant results in different aspects. In addition, in recent decades, with the publication of many Chinese Catholic documents and archives that have been disseminated overseas, it allows more diverse and ample researches. Although lopsided research interests on the Society of Jesus and a few star missionaries has been reduced in recent years, there is still room for refinement and deepening. This article uses “language” as an example to point out that while cultural exchanges could be scrutinized from the coining of “terminologies” in the early missionary period, it could also be done through inspecting the translations in order to enhance further the level of studies in Church history.