

調適與移植¹

——晚明至清中葉天主教的聖經漢譯

宋剛  <https://orcid.org/0000-0001-9390-2860>

香港大學中文學院副教授

摘要

關於聖經漢譯史的研究大多側重十九世紀以後新教傳教士的譯經成就，較少關注十七、十八世紀天主教的譯經活動和發展。雖然天主教經歷了一系列挑戰和挫折，未能推動大規模的聖經漢譯工作，但其各種形式的譯經文本延續不斷，更有少數人嘗試翻譯整部聖經。本文從文化觀念、敘事模式、語詞等方面審視一批具有代表性的天主教譯經文本，探討在聖經漢譯過程中對本土文化的調適，以及異質文化的移植，進而揭示晚明至清中葉天主教漢語譯經活動的多樣、複雜面貌。

關鍵詞：聖經 聖經漢譯 文化調適 異化翻譯 明清天主教

1. 本文為香港研究資助局優配研究金（General Research Fund, Research Grants Council）資助項目“Catholic Bible Translations and Biblical Literature in Late Imperial China (No. 17615220)”的階段性成果。

一、明清時期天主教的譯經問題

十六世紀，羅馬教廷積極推動海外宣教事業，天主教傳教士陸續泛海東來，重新開展在中國一度沉寂的傳教工作。他們之中以耶穌會士為代表，積極翻譯和介紹西學，成果顯著。然而，在眾多天主教中文著作中少見至高經典聖經的蹤跡。從總體上看，十七世紀西書中譯的興盛期沒有出現聖經全譯本，多是節譯或編譯之作。真正以羅馬教廷認可的拉丁文武加大版聖經（*Biblia Vulgata*）為底本進行翻譯，在清中葉才出現少數開拓性的嘗試。

明清之際天主教譯經工作進展緩慢，牽涉諸多複雜因素。有學者將其歸結為「一個錯過的機遇」：晚明入華耶穌會士對譯經與否問題產生歧見，應龍華民（Niccolò Longobardo, 1559-1654）及金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1628）等人的請求，教宗保祿五世（Pope Paul V, 1551-1621）於一六一五年批准聖禮儀式可以使用中文，同時允許將聖經譯為中文，不過只能用文士的雅言翻譯，不可用俗言翻譯。²耶穌會士未能利用這個機遇，反而優先譯介教理問答、自然哲學及聖禮儀式的書籍，對漢譯聖經沒有表現出強烈的意向。

傳教士錯過譯經的機遇，還存在外在的阻力。一方面是來自羅馬教廷的壓力。一六二二年，教廷傳信部（*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*）成立，在聖經出版及翻譯方面採取漸趨嚴厲的政策。一六三四年，教廷宗教裁判所下令收集並燒毀方言翻譯的聖經版本。一六五五年，教廷傳信部禁止出版任何未經正式批准的聖經譯本。³這對希

2. Nicolas Standaert, "The Bible in Early Seventeenth-Century China", in *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact* (ed. Irene Eber, Sze-kar Wan & Knut Walf; Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1999), pp. 31-54.

3. Nikolaus Kowalsky, "Die Sacra Congregatio 'de Propaganda Fide' und die Übersetzung der

望藉助漢譯聖經推動中國教務的傳教士而言，不啻為一大障礙。一六七〇年，巴黎外方傳教會請求將聖經、彌撒書及祈禱書譯為中文，結果遭到教廷傳信部的否決。⁴

另一方面，中國教區的形勢在十七世紀後半期逐漸轉差，內部紛爭不斷。清初幾十年間，耶穌會士幾經波折，利用天文曆算的專長贏得了當權者的信任，得以供職清廷。然而，他們極力爭取到的皇權支持並未維持長久。在中國人祭孔、祭祖的禮儀問題上，耶穌會與其他入華修會發生爭議，引發了羅馬教廷與清朝皇帝的直接對峙。康熙帝對天主教從支持轉為排斥，其後雍正、乾隆二朝對天主教採取嚴厲的壓制。各地傳教士被驅逐離境，或被迫轉入地下活動，天主堂被毀，教會書籍和雕版被查封或銷毀，宣教工作陷入低谷。⁵

基於上述原因，學者大多認為明清天主教的漢語譯經成就乏善可陳，無法與十九世紀新教傳教士的譯經事業相比，因而在考察聖經漢譯史時較少關注，甚至略而不談。筆者認為這是一種過於簡單化的判斷。首先，我們要重新審視聖經漢譯在明清中西文化交流語境下的含義。天主教傳教士對漢譯聖經有清醒的認識，並非現代人所理解的翻譯行為，而是基於特定目的對經典進行不同程度的增刪和重新表述，以符合宣教的需要。因此，不難理解為何他們傾向以寬泛的「譯述」模式為其譯經行為定位。其次，從宏觀角度看聖經漢譯的歷史，明清天主教的譯經活動應被視為重要的組成部分，既有編譯、節譯的文本，也包括一

HI Schrift," in *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen* (ed. Johannes Beckmann; Schöneck-Beckenried: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1966), pp. 29-32.

4. Standaert, "The Bible in Early Seventeenth-Century China", p. 38.

5. 關於禮儀之爭，參見李天綱，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998）。有關清中葉禁教及教務情況的概述，參見晏可佳，《中國天主教簡史》（北京：宗教文化出版社，2001），頁 95-138。

批長期被忽略的直譯之作，其翻譯原則及方法、語體選擇、敘事風格各具特色。有的文本，比如白日昇（Jean Basset, 1662-1707）、徐若翰（?-1734）合作翻譯的《新約》譯本，對後來新教傳教士的譯經產生了直接影響，值得進一步探究。⁶

近年學界的相關研究呈現增多的趨勢，有的從文獻學角度，搜集、整理早期天主教的譯經文本，有的從聖經漢譯史角度考察明清天主教的譯經成就，有的從語言學、文學角度解析重要的天主教譯經文本。這些研究大多囿於學科視角的限制，未能從整體上考察早期天主教聖經漢譯活動的特點。本文從文化觀念、敘事模式、語詞等方面審視一批具有代表性的天主教譯經文本，探討其在中文聖經傳譯中所體現的特色，尤其是對本土文化的調適，以及異質文化的移植，進而揭示晚明至清中葉天主教漢語譯經活動的多樣、複雜面貌。

二、與本土文化觀念調適

明清時期的天主教譯經文本多為節譯和編譯，包括《舊約》中的誡命和古聖故事、《新約》福音書中的耶穌生平故事等。雖然只是部分翻譯，或概述大意，卻對宣教工作有很大幫助。在這些文本中，經常可見與中國本土文化觀念調適的例子，有的是直接合併會通，有的以缺省或注解的方式間接調適，還有的通過刻意改寫製造出某種錯位調適。

晚明來華的耶穌會士出版了一批教要、日課類書籍，其中收錄聖經部分經文的節譯，如羅明堅（Michele

6. 關於白、徐譯本與新教傳教士譯本的關係，參見周永，〈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〉，載《天主教研究學報》2011年第2期，頁261-308。

Ruggieri, 1543-1607) 在《天主實錄》(1584) 中譯出〈祖傳天主十誡〉, 利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 在《聖經約錄》(約 1610) 中譯出〈天主經〉、〈天神朝天主聖母經〉。這些都是聖禮儀式及個人靈修所需的核心經文, 被廣泛用於傳教工作。傳教士也在節譯經文的基礎上作注釋本, 包括羅雅谷 (Giacomo Rho, 1593-1638) 的《天主經解》(1630-1635) 和《聖母經解》(約 1632)、陽瑪諾 (Emmanuel Diaz, Junior, 1574-1659) 的《天主聖教十誡直詮》(1642) 等, 系統地詮釋聖經教義, 將天主教釋經學傳入到中國。其文本通常採用節譯加注釋的方式, 與儒家經學的注疏近似, 內容上也帶有調和天主教信條與儒家觀念的痕跡。在《教要解略》的〈天主十誡解畧〉中, 高一志 (Alfonso Vagnone, 1568-1640) 解釋說「天主之教以仁為本, 用此二愛, 乃為克盡耳」, 明顯化用孔子所言「仁者愛人」的訓誡。⁷陽瑪諾在其《天主聖教十誡直詮》中解釋第四誡「孝敬父母」時, 強調天主是萬民的「大父母」, 而生身父母僅次於天主, 該當盡孝敬養, 也將宗教信仰與世俗倫理融匯貫通。⁸這些經文和注釋緊密相聯, 將教義本土化, 增強信徒對天主教聖經文本的認受性。

高一志編譯的《聖母行實》(1631) 是第一部中文聖母傳。他意在彰顯聖母作為「造成天地萬物真主降生為人所受孕之母」的身份, 通過「略表其氏族及聖功之尤著者」, 以使「從教諸士知所景仰」。⁹《聖母行實》參照

7. 王豐肅 (即高一志), 〈天主十誡解畧〉, 《教要解略》上卷, 載鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 編, 《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》(台北: 台北利氏學社, 2002), 第 1 冊, 頁 150。

8. 陽瑪諾, 《天主聖教十誡直詮》, 法國國家圖書館 (Bibliothèque nationale de France, Paris), Chinois 7192, 卷下, 頁 46。

9. 高一志, 《聖母行實》(1680 年廣州大原堂重印本), 載馬西尼 (Federico Masini)、

歐洲流行的瑪利亞奇蹟故事集，以福音書中關於瑪利亞的記載為基礎鋪衍成聖母生平故事，其內容超出聖經文本，即便是福音書中原有的情節，也經過特別改寫，精細刻畫瑪利亞的言行，使她在重要事件中的角色從配角變成主角。高一志還添加不少有本土色彩的描繪，如形容瑪利亞的「謙己尊眾」、「動履端莊」、「容色和婉」、「言遜弗傲」、「遵命事長」、「顧病濟困」、「勤事女紅」等品質，與儒家提倡的婦女「四德」——婦德、婦言、婦容、婦功——頗為契合。¹⁰此外，還寫到瑪利亞在父母壽終之後「用其所遺禮葬」，以顯示她克盡孝道。這些描寫在聖母的人神中保角色之外，刻意塑造出聖母作為女性懿德典範的形象。¹¹《聖母行實》融合了中西敘事傳統和價值觀念，得到信徒的高度認可，在後世不斷再版流傳。

陽瑪諾的《聖若瑟行實》（約 1640）記述若瑟生平故事，與《聖母行實》相呼應。該書相當一部分都與福音書的記載重合。從若瑟家族譜系起始，稱其為聖王達味的後裔，族人為瑪利亞擇偶，若瑟手執的樹枝開花，因而成為「天主所選聖母之淨配」。他參與了聖母領報、孕產耶穌、三王來朝、避居異國等一系列事件，多見諸福音書所載情節，不過有的細節描述也可能取自某些次經或聖人傳。在耶穌三十歲時，若瑟已年逾七十，因追隨不便而懇請主命，怡然安逝。耶穌復活後，若瑟和古聖之靈隨其升天，得享永福。陽瑪諾在論及若瑟的地位時，有意向儒家

任大援、張西平編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊·第一輯》（鄭州：大象出版社，2014），第 22 冊，頁 217-218。

10. 同上，頁 1290-1293。

11. 李爽學，〈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〉，載《中國文哲研究集刊》34（2009 年 3 月），頁 53-110；代國慶，〈聖母行實中瑪利亞中國形象探析〉，載《福建師範大學學報（哲學社會科學版）》2010 年第 6 期，頁 57-63。

的道德觀念靠攏：「萬神悉尊聖母之命，聖母復尊若瑟之命，其尊何如？且主……獨甘受若瑟之保，甘受若瑟之養，甘有其子之稱。若瑟命主作工，命主行止，主無不依。聖母之下，無憂尊逾若瑟者。」¹²這段說辭宣揚夫義婦順、父慈子孝的倫常理念，將若瑟推舉為美德典範，兼具天主教和儒家的「聖人」品質，跟聖母一樣擔任人神間的中保，受信眾尊崇。

雖然傳教士有意融合天主教和儒家的某些近似觀念，但是在漢語傳譯聖經過程中不可避免要面對中西之間的文化差異。不同譯者在這方面有相當程度的共識，常用缺省譯文或添加注釋等方式彌合差異，淡化可能產生衝突的觀念及行為。下面以《若望福音》中記載耶穌在迦納婚宴上變水為酒的神蹟為例，比較分析幾種天主教漢譯聖經文本對耶穌直呼其母一節的處理方式。

席間，聖母覺酒乏，私告耶穌曰：「酒已罄。」意欲耶穌行聖蹟以助之也。耶穌曰：「若是，爾我何與？」指變化神異，非關人性。與聖母所生吾主之身。乃天主全能之功，故云。
(艾儒略《天主降生言行紀畧》)¹³

耶穌聖母語伊酒罄。意欲主行聖跡以助之。耶穌應曰：「女者，予與汝何與？」吾主兼具天主與人二性。其人性實繫于聖母。與他人子係於母無異。其天主性，則無始無終，原與聖母無涉者。今所應若云：「我行聖蹟，獨係於我天主之性。此性無涉

12. 陽瑪諾，《聖若瑟行實》，載鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦（Nathalie Monnet）編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》（台北：台北利氏學社，2009），第15冊，頁138-139。

13. 艾儒略，《天主降生言行紀畧》卷二，載鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁77。文中小號字體加下劃線部分的文字為夾注。

于爾，何必倚母之親而求我行耶？吾此性既于爾無與，爾此求亦于我無與矣。」（陽瑪諾《聖經直解》）¹⁴

酒完了，耶穌的母向他說：「他們沒有了酒。」耶穌答：「女，我與你何干？我的時還未到。」○

注解：○聖母的心慈。覺婚家酒將盡，要免他們的羞愧，故告訴耶穌。耶穌本知，也要行這聖跡。但等酒全沒了，才好顯出自己全能。故說「我時還未到」。耶穌答聖母的話，因面容喜悅，言詞溫和，故非責言。只告訴他作聖跡，不出於人性，出於天主性。與他無干。叫「女」，不叫「母」，為表明他是天主。（賀清泰漢文譯本）¹⁵

首段文字出自艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）《天主教降生言行紀畧》的〈婚筵示異〉條。艾儒略有意缺省了原文中耶穌對自己母親的直白稱呼，而改為「若是，爾我何與？」他未譯出拉丁文原詞“mulier”，可能是考慮到該詞在稱呼關係親近的女性時，常帶有不敬或貶義色彩。¹⁶如果直接譯出，在中文語境中可能會造成疏離效果，令人望文生義，以為耶穌對母親缺乏尊重，從而與重視孝道的儒家思想相抵觸。第二段是陽瑪諾的譯文，為維持「經」的權威性，他依原文譯出耶穌對母親的答覆，直呼為「女者」。然而他也採用跟艾儒略一樣的文夾注方式，對此加以解釋，表明耶穌所言合乎教義及情理，以去除讀者的疑慮。第三段為賀清泰（Louis Antoine de Poirot, 1735-

14. 陽瑪諾，《聖經直解》卷之二，載吳相湘主編，《天主教東傳文獻三編》（台北：學生書局，1998），第4冊，頁1655-1656。文中小號字體加下劃線部分的文字為夾注。

15. 賀清泰，《聖若望紀的聖經序》，載李爽學、鄭海娟主編，《古新聖經殘稿》（北京：中華書局，2014），第8冊，頁2908-2910。

16. Eleanor Dickey, *Latin Forms of Address: From Plautus to Apuleius* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 199-200.

1813) 的譯文，基於直譯原則，他譯出耶穌以「女」直呼母親，但在經文後的注解中也作出解釋，指耶穌看似對母親不恭，卻依然保持孝子對母親應有的和顏悅色態度，可見盡力避免與儒家孝道觀念產生衝突的用心。¹⁷

除了直接和間接的調適，在某些譯經文本中也出現了錯位調適，即通過對聖經原典記述的改寫和重新解讀，將天主教教義與儒家道德觀念相比類。例如在一部以〈衫松行實〉題名開始的抄本中，有一段源自《舊約·撒慕爾紀下》的故事，講述古王達味的次子亞撒龍設計殺死了皇太子，其後起兵叛亂，企圖殺死達味，篡奪王位。故事一開頭就開宗明義說「要講一個道理，為明辨該孝敬父母，不孝敬的，必定受兇狠的罰」，¹⁸正文中刻意突出亞撒龍對父親作出忤逆之舉，而達味卻愛子情深，在被逼逃亡途中仍命令屬下不可殺死亞撒龍。後來亞撒龍兵敗逃走，頭髮掛在樹枝，被大將軍若亞伯射死。文中對聖經原典的記載做了明顯的改動，例如講到達味只有兩個兒子，亞撒龍是「二太子」。實際上，達味的妻子、嬪妃成群，兒子眾多，亞撒龍是他的第三個兒子。此外，該中文改寫的故事不提原文記載達味犯下的重罪，指他不但姦淫烏黎雅的妻子巴特舍巴，而且為了將她據為己有，故意讓烏黎雅戰死沙場。此情節與亞撒龍兵叛、達味喪子前後相承，揭示罪與罰的宗教敘事。然而，此中文版的敘事只提到達味在逃亡時「一邊靠天主保佑，一邊悔自己的罪，覺得亂是罪之罰」，¹⁹至於他犯了甚麼罪就語焉不詳。如此改寫有為尊

17. 關於此例更詳細的比較，見宋剛，〈「本意」與「土語」之間：清代耶穌會士賀清泰的《聖經》漢譯及詮釋〉，載《國際漢學》2015年第4期。頁38-40。

18. 無名氏，〈衫松行實〉題名抄本，載鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第13冊，頁515。

19. 同上，頁519。

者諱的嫌疑，隱去原典所記達味的罪行，以避免與貫穿整篇的勸孝主題相抵觸。另一方面，情節敘述不再以達味為主角，而是聚焦於亞撒龍，因其叛逆之舉招致殺身之禍，從而警示世人不孝敬父母的下場。這種刻意改寫造成了一種扭曲原典的錯位調適，目的在於申明天主教與儒家之間有共通的孝親觀念。

三、參用本土敘事模式

晚明至清中葉，天主教漢譯聖經文本多為編譯之作，因而經常見到譯者以「譯述」的方式傳譯經典原文的記載。前面論及高一志的《聖母行實》為第一部中文聖母傳，而講述耶穌生平故事的《天主降生言行紀畧》則為首部中文耶穌傳。艾儒略在序言中稱「未敢云譯經也」，但在每卷正文之前仍標出「西極耶穌會士艾儒略譯述」字樣。他心目中的「譯述」顯然不是嚴格的文本對譯，而是依托聖經原典的內容，以「會撮要畧」的方式轉譯福音書的耶穌事蹟。艾儒略記述了耶穌降世、傳教、受難、復活、升天的過程，還徵引、添加很多史料記錄。這種「以史證經」模式改變了福音書記載的經典屬性，成為兼具中國傳統史傳風格的敘事文體。該書在清代有多種改編、合編及重刊版本，展示出中西混合的敘事文體不斷演變的過程。²⁰

耶穌會士出版的聖經漢語編譯之作大部分出自《新約》，不過也有《舊約》的部分經卷章節被轉譯成中文。例如羅雅谷的《哀矜行詮》（1633）中記述如德亞國古聖

20. 潘鳳娟，〈述而不譯？：艾儒略《天主降生言行紀畧》的跨語言敘事初探〉，載《中國文哲研究集刊》34（2009年3月），頁111-167；宋剛，〈從經典到通俗：《天主降生言行紀畧》及其清代改編本的流變〉，載《天主教研究學報》2011年第2期，頁225-248。

多比亞（Tobia）埋葬死者的事蹟，就源自天主教《舊約》（或基督新教《次經》）的《多俾亞傳》。文中描述多比亞順從天主之命，勤行葬死之功，甚至在宴會中間離席，去埋葬死去的同鄉。他的哀矜之舉得到天主賜福，派遣天神療癒他的眼疾。²¹這個善功得報的故事在晚明時期開始流行。清中葉，殷弘緒（Père Francois Xavier d'Entrecolles, 1664-1741）出版《訓慰神編》（1730），將《多俾亞傳》的故事完整譯出，所依據的經典源本應該是武加大版聖經。故事仍以老多俾亞一生昭事天主、施仁行善開篇，而主要部分講述他在鳥糞入眼而致盲之後，托付兒子小多俾亞去鄰城收取寄存在朋友處的錢款，在天神辣法耳的幫助下，小多俾亞驅除了附在叔伯之女辣撒身上的魔鬼，娶她為妻，並獲贈半數家產。回到尼尼微老家，又以魚膽治癒父親眼疾，一家人歡喜團聚。他們最後才知曉是因為多年事主行善，所以天主差遣天神辣法耳前來佑護和療病。殷弘緒仍採用「譯述」的方式編譯經典，用淺近文言鋪寫情節，並嵌入大量解說、評價和議論，所以有學者稱此書為「典型的批注本中篇小說」。²²其形式與《天主降生言行紀畧》近似，在轉譯聖經經典敘事的同時融入中國史傳的評述筆法，以達至宗教勸化、道德說教的目的。

值得注意的是，有些漢譯聖經文本雖然講述源自聖經的相同故事，但譯文語體不同，敘事風格各異，可見傳教士以中文傳譯聖經時所參用的本土敘事模式多樣而非單一。其中一個例證取自天主教《舊約》（或基督新教《次經》）中的《瑪加伯》所記暴王受懲的故事。塞琉古帝國

21. 羅雅谷，《哀矜行詮》，卷二，載鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第5冊，頁152-154。

22. 李爽學，《殷弘緒〈訓慰神編〉小引》，載吳淳邦、李爽學、黎子鵬主編，《清代基督宗教小說選注》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2018），上卷，頁126。

（Seleucid Empire）的君王安提約古四世（Antiochus IV Epiphanes, 215BCE-164 BCE）攻陷並洗劫了耶路撒冷，並強迫猶太人希臘化，其殘暴和褻瀆之舉招致神的懲罰，最終因傷病而死。此故事見於多個清代聖經漢譯文本，以下比較分析其中兩種抄本——《聖史》和〈衫松行實〉題名的抄本。兩者都對《舊約》的原典故事做了一定程度的修訂和改寫，但從敘事風格上看，《聖史》的記述可以歸類為史傳體，而〈衫松行實〉題名的抄本則體現出小說體的特徵。

安地阿各本欲翦滅聖教，茲聞聖教絕而復興，校前倍盛，弗思人力無能抗衡於天，徒恥威名之不立，於是忿怒橫冒，亂氣狡憤，目皆墮裂，髮毛指豎，誓親征以殄除之。……誓才畢，天主隨降以罰，五內酸痛，若有剖割之者。尚亦不畏天威，忿怒難平，即欲跬步抵如德亞國。嚴命僕夫，倍道奔趨，馬逸而身墜，筋骨百體皆傷。扶入乘輿，寢臥而行。數日，創大潰，徧體蟲蛆，舁者扞者，掩鼻惡聞。己身且厭臭。至巴彼羅京師，就而憩息，良醫無能療治。有殆無安，有加無已。日困日甚，日苦日深。於是始悟天主降罰，始知天地萬物之上，有一大主宰制。帝王雖尊，不過人類，非可與天主抗衡。不得已，召諸大臣榻前，諭之曰：「……朕知過矣，朕行多凶，虔劉如德亞國民，劫掠聖堂金錢，獲譴於天。……儻天主赦朕之罪，賜以痊癒，自今以往，竭誠悔改，補益前愆。……」聽其言，似真實無偽。天主鑒其肺腸，非誠心寅畏以保靈魂，惟冀肉軀之幸免。既獲康寧，仍如故矣。故聖史斷之曰：「凶人詐善，欲求天主垂憐，賜以安痊。枉哉，求也！」天主寧允許善者之祈哉？余聞中邦人多矣。每逢病劇，輒願進

教，似愛慕天主萬物之上者。然口與心違，未能守死而不變也。領洗之後，厥病一痊，即背天主而拜土神。是向之立志定心者，非真也。冀免肉身之苦難，獲賜安愈耳。故為天主、為靈魂者，真善也；為肉身、為世俗者，偽善也。安地阿各非有真實改過遷善之心，特為詐善欺天之語，天主無所不知，故弗允厥求焉。（《聖史》）²³

那時，養底育谷又親往別處地方，要佔別的國，又圖謀劫掠有名的廟。那地的人識破他的計謀，不覺空走了一回，心中憤然大怒，無可奈何。正惱怒間，聞得如德亞國反了，殺盡許多兵馬。那時養底育谷怒上加怒，心腸要裂開，對天發誓：「我如今去，不能剿滅如德亞國，決然不回本國。」追兵馬快快全去，忙忙飛走。惡王坐着馬車，不住的鞭馬，日夜奔走。忽一時間，馬車翻了，惡王跌壞腰骨。數日內請太醫來看。醫生一見，其病難痊，失望了。頃刻間，惡王肚內大攪，五臟俱爛，口裡出膿，吐蛔虫，其臭不可聞。左右人並連他自己，俱受不得。彼時惡王畧醒悟了，覺得是天主降罰。方許願于天主，要往如德亞國，兢兢拜主，全還搶的祭器，又要進教。進了教時，欲纏繞普天下。傳教人跟前可以瞞得，惟天主臺前豈是瞞得的？況天主明明知道他願是勉強的，暫是一時好了，不想還願，仍舊為惡。故天主不能保佑，更加重罰。如此苦中假求之間，吐了黑魂，即下地獄，受苦於無盡矣。（〈衫松行實〉題名抄本）²⁴

23. 無名氏，《聖史》，載鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第13冊，頁166-169。文中小號字體加下劃線部分的文字為譯者的批注。

24. 無名氏，〈衫松行實〉題名抄本，頁511-513。

前一段出自《聖史》，以文言文譯出。講述安地阿各因作惡多端而受天主懲罰，在征途中跌傷，罹患重病，無藥可救，只得假意祈求天主，承諾竭誠悔改、補益前愆。在其懺悔辭之後，譯者沒有馬上接續聖經原文的敘述，而是插入一段評語。在他看來，安地阿各只為了保命，並非誠心敬主，並引用「聖史」的評斷，認定是「凶人詐善」的說辭。更有意思的是，譯者在此評語後又特別加了一段批注，批評「中邦人」跟安地阿各一樣「口與心違」，領洗進教只為治病，免受肉身之苦。譯者語氣嚴厲，直指偽善者和欺詐者的祈求不為天主所容。這兩段評語、批注緊接敘事文字，觀點前後相扣，析理嚴密，與中國史傳文學中的「論贊」相當近似。其後譯者轉回原文情節，講述安地阿各病重將死，托孤給大臣斐理伯，還寫給如德亞國民要求和解，但為時已晚。對暴君的悲慘結局，譯者再加入了一段評論：「天主至公至義，其罰驕傲暴虐之君，不以凶荒喪亂，而降以蟲蛆、蠅蚋，囑於未死之時，困於將死之候，至力不足以勝，始挫雄心、抑傲志，勉順於天主，終必棄絕之，生罹奇病，死陷永殃。吁，可鑒哉！」²⁵此段評點將天主教歷史記述與中國史傳書寫對接，並將儒家天命觀嵌入天主教信仰。這種敘中夾議的風格貫穿《聖史》全書，與《天主降生言行紀畧》一樣採用了合參經史的手法，將經典敘事與史傳敘事合而為一。

相較而言，上文第二段出自〈衫松行實〉抄本的敘事以白話文譯出，文字通俗易懂。譯者描述了大致相同的故事情節，而語言表達則模仿通俗小說的書寫模式。很多詞句是貼近日常口語的白話文，如「識破他的計謀」、「走了一回」、「殺盡許多兵馬」、「我如今去」、「跌壞腰

25. 無名氏，《聖史》，頁170。

骨」、「受不得」、「跟前可以瞞得」、「明明知道」等，在《三遂平妖傳》、《三國演義》、《西遊記》、《三寶太監西洋記》、《金瓶梅》、《孫龐鬥志演義》等通俗小說中，此類表達隨處可見。此外，這段文字中加入了修辭性細節描寫，造成誇張的戲劇化效果。比如講到養底育谷揮師如德亞，摹寫「追兵馬快快全去，忙忙飛走。惡王坐着馬車，不住的鞭馬，日夜奔走」的一連串畫面，與《聖史》中的「嚴命僕夫，倍道奔趨」一句簡單表述形成鮮明對照。對養底育谷罹患重疾的一段描寫也可圈可點，儘管與聖經原文不盡相符，卻將暴君遭到惡報的情形描摹得活靈活現，躍然紙上。故事的結尾又附加了幾句評語，申明欺瞞天主必遭重罰，但其說理析論的力度顯然不如《聖史》中的大段評議。在前面極力渲染的故事情節的反襯之下，更像是通俗小說結尾常見的勸誡警世、因果報應之類的套語，作為點綴之筆。此抄本的小說體敘事有濃重的文學色彩，顯示出與明清通俗小說的白話書寫合流的傾向。

四、本土語詞、語境的挪用

在明清天主教漢語譯經文本中，有時出現以中國本土的習見名稱指代天主教或西方外來事物的情形。這種語詞的挪用屬於歸化翻譯的一種，以本土名稱進行意譯，方便中國讀者理解。例如賀清泰漢文譯本中出現的西方樂器沒有採用音譯，而是用常見的中國樂器指代。在《眾王經》卷一第十篇中，²⁶武加大版聖經原文列出了“psalterium”、“tympanum”、“tibia”、“cithara”四

26. 賀清泰漢文譯本的《眾王經書》共四卷，分別對應目前通行的天主教思高本《聖經》中的《撒慕爾紀上、下》和《列王紀上、下》。

種樂器，分別被譯為「琴瑟」、「鼓」、「簫」、「琵琶」。²⁷在《聖徒瑪竇萬日晷》第九篇中，²⁸賀清泰又將“tibia”譯為「笛」。²⁹這些源自古希臘、羅馬的樂器在類別上與中國的樂器接近，然而其形狀、音質和使用方式大不相同。賀清泰用本土樂器名稱對譯，明顯是為了讓讀者明白譯文所指，以避免用音譯而產生不必要的陌生感。

有的明清天主教漢譯聖經文本將其描述的事件置換成中國本土的語境，在便於讀者理解之外也摻雜了宗教目的。如在〈衫松行實〉題名的抄本中有一則講述古聖野里亞（Elijah）行神蹟求雨的故事，內容出自天主教《舊約》的《列王紀上》第十八章。原文描述野里亞認為旱災是由於民眾不專心事奉天主，反而尊崇偶像巴耳（Baal），他要求與供養巴耳的那些先知鬥法，以示天主的大能。但在中譯敘事中，巴耳被稱為「菩薩」，奉養巴耳的先知們則被稱為「和尚」。譯文中還添加了「和尚」們在求雨時所做的「做齋」、「磕頭」、「打木魚、打鼓、打鑼」、「念經」等科儀動作，以渲染鬥法的場景。這種以佛教置換異教的描述顯然是刻意為之，一方面重申天主教排斥佛教的立場，將佛教視為異端，另一方面宣揚天主是唯一真主，只有信仰真主才能實現神蹟。故事的結局也毫無意外——「野里亞得了非常的效驗，王不得不認真主，大怒可恨的和尚，常悞王哄民，就拿這四百五十個狗奴才，剝碎碎的。不久大雨，滿了眾人的意。」³⁰

27. 賀清泰，《眾王經》卷一，載李爽學、鄭海娟主編，《古新聖經殘稿》，第3冊，頁830。

28. 賀清泰漢文譯本的該卷篇首標題為《聖徒瑪竇紀的萬日晷》，對應思高本《聖經》之《瑪竇福音》。

29. 賀清泰，《聖徒瑪竇萬日晷》，載李爽學、鄭海娟主編，《古新聖經殘稿》，第8冊，頁2673。

30. 無名氏，〈衫松行實〉題名抄本，頁529。

五、異質文化元素的移植

在漢語傳譯聖經過程中，如何處理異質文化的專有名詞，是一個無法迴避的重要問題。晚明耶穌會士以音譯方式譯出聖經核心經文中的專有名詞，對中國人而言是陌生概念，因而音譯詞通常都要附加解釋，如《聖經約錄》收錄《天主經》、《聖母經》、《信經》等經文，其中有最早的一批音譯詞及釋義：「額辣濟亞」（*gratia*）釋為「譯言天主緣以愛慕於人」，「亞玻斯多羅」（*Apostolum*）釋為「譯言遣使者」，「罷德肋」（*Pater*）釋為「譯言父也，乃天主三位之第一位」，「費畧」（*Filius*）釋為「譯言子也，乃天主第二位之稱」，「斯彼利多三多」（*Spiritus Sanctus*）釋為「譯言無形靈聖也，乃天主第三位之稱」。³¹在《天主降生言行紀畧》中，「萬日畧」（*Evangelium*）釋為「譯言好報福音」，「耶穌」（*Jesus*）釋為「譯言救世者」，「契利斯督」（*Christus*）釋為「譯言受油傅」，艾儒略甚至還在刻本原樣印出拉丁文“DEVS”一詞，釋為「音陡斯，譯言天地真主」。³²這些音譯詞的一部分後來逐漸成為定式，被廣泛使用於各類天主教書籍中。

不過，聖經中仍有很多特殊詞彙缺少固定的中文譯詞。不同傳教士譯者按各自的方式做出音譯，常常是一種文本取某個譯法，另一種文本則另有譯法，而且在同一文本中譯名前後不一致的情況也屢見不鮮。例如賀清泰漢文譯本使用了大量的音譯詞，瞻禮節期如「巴斯卦」（*Pascha*）、「奔得各斯得」或「崩得各斯得」（*Pentecoste*）、「撒巴多」（*Sabbath*）等，樹名如「西

31. 利瑪竇（？），《聖經約錄》，載鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第1冊，頁91、95-97。

32. 艾儒略，《天主降生言行紀畧》，頁23、31、36。

克默羅」(sycomorum)、「巴耳瑪」(palma)、「阿里瓦」(oliva)等，計量單位如「默得大」(metreta)、「西其落」(siclo)、「達楞多」(talentum)、「穌大弟阿」(stadia)等。³³將這些外來詞引入中文並非易事，賀清泰要在注解部分作出相應的解釋，以便讀者理解。

在聖經文本的漢語傳譯中移植異質文化元素，也不時遭遇窘境。賀清泰漢文譯本將猶太人所吃的餅“panis”譯成「饅頭」，被學者視為歸化翻譯的一個例證。³⁴這個譯詞當然便於中國人從自身飲食習慣的角度理解，但在部分譯文中產生反效果。如其漢文譯本之《眾王經》卷三第十七、十九篇中出現的兩段相關譯文：

厄里亞斯給他說：「不要怕，快去照話的行，但從那些微面，給我做一個小饅頭，在熱灰底下烙熟，與我送來，後頭預備給你，也你的兒子。」

厄里亞斯睜開眼，看見近他的頭，有灰裏烙熟了的一個饅頭，還一壺水，故此吃喝了又睡。³⁵

中國傳統飲食的饅頭顯然不會像猶太人的餅一樣，放入炭火中焙烤而成。如此翻譯，反而可能令讀者產生困惑，有違譯者原本的意圖。這個例子反映出賀清泰的譯筆仍然處於試驗階段，尚未臻於成熟穩定。³⁶

33. 宋剛，〈「本意」與「土語」之間〉，頁 47。

34. 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〉，載《中國文哲研究集刊》42（2013年3月），頁 68-69。

35. 賀清泰，《眾王經》卷三，載李爽學、鄭海娟主編，《古新聖經殘稿》，第 3 冊，頁 1047、1054。

36. 宋剛，〈「本意」與「土語」之間〉，頁 41-42。

與賀清泰先行譯就的滿文譯本一樣，其漢文譯本在每篇經文之後附加注釋，因而可以借助注解方式介紹某些中西迥異的觀念和風俗習慣。一個典型例證是在譯文中出現的異體字「傷」，對譯原文的“discumbo”一詞，表示人躺臥的動作，但與正字「傷」（意為直長貌）沒有關聯。

《聖徒瑪竇紀的萬日晷》中多次出現這個字，包括「我奴得了半身不遂的病，傷在家」、「如無牧的羊傷地」、「過癡瘋的西滿家，正傷食」、「晚上耶穌同十二徒傷，正吃時」等句。³⁷其中「傷在家」一句已明示「傷」被用作借音字，等同於「躺」，而「躺」的異體字並無「傷」的寫法。此前的天主教聖經漢譯文本中都譯為「臥在家」或「臥於家」，而賀清泰譯文中也用過「臥」字。如果「傷在家」、「傷地」中的「傷」字與「臥」通用，為何要用這個字與「食」、「吃」連用？賀清泰在注解中予以說明。在《如達斯國眾王經尾增的總綱》³⁸卷二第二十二篇的注四中，他解釋說：「古人飲食，都傷在床，故說飯廳叫諸床的房。」³⁹在《聖若望聖經》⁴⁰第十三篇注九，他也解釋說：「上古飲食不坐，傷在床。同耶穌傷一床的是若望，頭靠耶穌的懷。」⁴¹他所謂的「古人」指古代猶太人。猶太人早期的飲食方式是半躺在像床一樣的長椅上，面向食物取用，兩腳平伸放在後面。中國的飲食方式與之不同，或席地而坐，或坐在椅凳上，通常不會以半躺

37. 賀清泰，《聖徒瑪竇萬日晷》第八、九、二十六篇，載李爽學、鄭海娟主編，《古新聖經殘稿》，第8冊，頁2669、2674、2743-2744。

38. 賀清泰漢文譯本的《如達斯國眾王經尾增的總綱》共二卷，對應思高本聖經之《編年紀上、下》。

39. 賀清泰，《如達斯國眾王經尾增的總綱》卷二，載李爽學、鄭海娟主編，《古新聖經殘稿》，第4冊，頁1298。

40. 賀清泰漢文譯本的該卷篇首標題為《聖若望聖經序》，對應思高本聖經之《若望福音》。

41. 賀清泰，《聖若望聖經並序》，載李爽學、鄭海娟主編，《古新聖經殘稿》，第8冊，頁2953。

的姿勢進食。因此，「傷食」、「傷吃」是古代猶太人進食的常態，對中國人而言卻不是常態。⁴²賀清泰用「傷」字指稱猶太人的飲食方式，並對此域外習俗加以解說，恰是輸入異質文化的一個實證。有意思的是，在賀清泰之後的各種新教及天主教譯本都用「席坐」（如委辦譯本）或「坐席」（如和合譯本、思高譯本）譯出此詞，對異質文化進行歸化翻譯，變成了中國人不以為異的飲食方式。

六、「譯述」的跨文化傳譯模式

綜上所述，晚明至清中葉的天主教譯經文本呈現多樣、複雜的面貌，有必要進行多層次、多視角的整體研究。從文本形式看，大部分聖經漢譯文本為節譯或編譯，少數以全譯聖經為目標，但未能完成，而且沒有公開印行。從傳譯方式看，有的採取忠實聖經原文的直譯，有的則依據聖經原典的內容進行意譯，還有的文本中出現直譯、意譯兼有的情況。這些面貌各異的聖經漢譯文本以實用性為主，多用在聖禮儀式、教理問答等方面的宣教工作。至於傳記類的漢語編譯之作，其目的也是為了宣揚耶穌、聖母及聖人的生平事蹟，以供世人仿效和尊崇。

除此之外，晚明至清中葉的天主教聖經漢譯活動還有一個重要特點，即傳教士傾向以「譯述」為其著述定位。這在那些有出版許可（*imprimatur*）並公開印行的譯作中體現得尤為明顯，如高一志的《聖母行實》、艾儒略的《天主降生言行紀畧》、殷弘緒的《訓慰神編》等。「譯述」之所以受到在華天主教傳教士的重視，是因為在聖經漢譯實踐中具有很大的靈活性。譯者不必完全忠於聖經原文的字句，反而可以進行不同程度的重寫和改編，並根據

42. 宋剛，〈「本意」與「土語」之間〉，頁 47-48。

特定的需要加入處境化的詮釋，因而形成譯中有述、述中有譯的模式。此模式與現代翻譯學的「譯敘」（transnarration）或「譯寫」（transwriting）概念有相近之處。⁴³在明清時期中西相遇的語境中，天主教以「譯述」為主導的聖經漢譯行為有其必然性。鑒於中國本土文化的強勢地位，傳教士採取靈活而有效的方式傳播教義，而「譯述」模式恰恰釋放了足夠的書寫空間，令他們得以調適本土文化觀念、參用本土敘事模式、挪用本土語詞和語境，進而助力天主教信仰在中國的傳播。

作者電郵地址：songg@hku.hk

43. 李爽學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》（香港：香港中文大學出版社，2012），頁9。

中文書目

代國慶。〈聖母行實中瑪利亞中國形象探析〉。載《福建師範大學學報（哲學社會科學版）》2010 年第 6 期。頁 57-63。

[DAI Guoqing. "On the Mary's Chinese Image of *Shengmu xingshi*". *Journal of Fujian Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition)*, 6 (2010). pp. 57-63.]

李天綱。《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》。上海：上海古籍出版社，1998。[LI Tiangang, *The Chinese Rites Controversy: History, Documents, and Significance*. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 1998.]

吳相湘主編。《天主教東傳文獻三編》。台北：學生書局，1998 年。[WU Xiangxiang, ed. *Third Series of Documents on Catholic Missions to the East*. Taipei: Student Book, 1998.]

宋剛。〈從經典到通俗：《天主降生言行紀畧》及其清代改編本的流變〉。載《天主教研究學報》2011 年第 2 期。頁 225-248。[SONG Gang. "From Sacred Scripture to Popular Narrative: *Tianzhu jiangsheng yanxing jilue* and Its Later Adaptations in Qing China". *Journal of Catholic Studies (Hong Kong)*, 2 (2011). pp. 208-260.]

——。〈「本意」與「土語」之間：清代耶穌會士賀清泰的《聖經》漢譯及詮釋〉。載《國際漢學》2015 年第 4 期。頁 23-49。[SONG Gang. "Between 'Original Meaning' and 'Vernacular Language': The Translation of the Bible and Exegesis of the Jesuit Louis Antoine de Poirot during the Qing Period". *International Sinology*, 2015 issue 4. pp. 23-49.]

吳淳邦、李爽學、黎子鵬主編。《清代基督宗教小說選注》。台北：中央研究院中國文哲研究所，2018。[OH Soon-bang, LI Sher-shiueh, & John T. P. LAI eds. *Christian Fiction in Qing China, 1709-1907: An Anthology with Commentaries and Annotations*. Taipei: Institute of Chinese Literature and

Philosophy, Academia Sinica, 2018.]

- 李爽學。〈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〉。載《中國文哲研究集刊》34（2009年3月）。頁53-110。[LI Sher-shiueh. “A Ming Lady with Three Faces: Mary as Seen in Alfonso Vagnoni (Vagnone)’s *Sheng mu xing shi*”. *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica*, 34 (2009). pp. 53-110.]
- 。《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》。香港：香港中文大學出版社，2012。[LI Sher-shiueh. *Transwriting: Translated Literature and Late-Ming Jesuits*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2012.]
- 。〈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〉。載《中國文哲研究集刊》42（2013年3月），頁51-108。[LI Sher-shiueh. “Louis de Poirot and His Gu xin sheng jing at the Linguistic Crossroads of China”. *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica*, 42 (2009). pp. 51-108.]
- 李爽學、鄭海娟主編。《古新聖經殘稿》。北京：中華書局，2014。[LI Sher-shiueh, & ZHENG Haijuan, eds. *Extant Manuscripts of Louis de Poirot's Chinese Bible*. Beijing: Zhonghua Press, 2014.]
- 周永。〈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〉。載《天主教研究學報》2011年第2期。頁261-308。[ZHOU Yong. “From Basset and Xu to Marshman and Morrison: Origin, Diffusion and Influence of Basset-Xu’s New Testament Translation”. *Journal of Catholic Studies (Hong Kong)*, 2 (2011). pp. 261-308.]
- 晏可佳。《中國天主教簡史》。北京：宗教文化出版社，2001。[YAN Kejia. *A Brief History of Chinese Christianity*. Beijing: China Religious Culture Publisher, 2001.]

宋剛

馬西尼、任大援、張西平編。《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊·第一輯》。鄭州：大象出版社，2014。

[Masini, Federico, REN Dayuan, & ZHANG Xiping eds. *Archive Series on the History of Chinese-Western Cultural Exchanges from the Vatican Library, 1st Series*. Zhengzhou: Daxiang Press, 2014.]

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〉。載《中國文哲研究集刊》34（2009年3月）。

頁 111-167。[PAN Feng-chuan. "Translation as Narration: Giulio Aleni's Cross-Language Narratives of a Brief Record of the Words and Deeds of the Incarnation". *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy. Academia Sinica*, 34 (2009). pp. 111-167.]

鍾鳴旦、杜鼎克編。《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》。台北：台北利氏學社，2002。[Standaert, Nicolas, & Adrian Dudink, eds. *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*. Taipei: Ricci Institute, 2002.]

鍾鳴旦、杜鼎克、蒙曦編。《法國國家圖書館明清天主教文獻》。台北：台北利氏學社，2009。[Standaert, Nicolas, Adrian Dudink, & Nathalie Monnet, eds. *Chinese Christian Texts from the National Library of France*. Taipei: Ricci Institute, 2009.]

外文書目

Dickey, Eleanor. *Latin Forms of Address: From Plautus to Apuleius*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Kowalsky, Nikolaus. "Die Sacra Congregatio 'de Propaganda Fide' und die Übersetzung der Hl. Schrift". In *Die Heilige Schrift in den Katholischen Missionen*. Edited by Johannes Beckmann. Schöneck, Beckenried: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1966. pp. 29-32.

Standaert, Nicolas. “The Bible in Early Seventeenth-Century China”.
In *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*.
Edited by Irene Eber, Sze-kar Wan & Knut Sankt. Augustin:
Institut Monumenta Serica, 1999. pp. 31-54.

Adaptation and Transmission: Catholic Bible Translations in Late Imperial China

SONG Gang  <https://orcid.org/0000-0001-9390-2860>

Associate Professor

School of Chinese

The University of Hong Kong

Abstract

Research on the history of the Bible in China has focused on Protestant Bible translations during and after the 19th century, yet Catholic Bible translations in the earlier two centuries have received scant attention. Despite a series of challenges and setbacks, Catholic missionaries made continuous efforts to have varied biblical texts translated into Chinese. A few missionaries even attempted a full Chinese translation of the Bible. With critical analysis of key concepts, narrative patterns, and terminology from some exemplary Catholic biblical texts, this article reveals how the missionary translators adapted to the native culture while at the same time transmitting a foreign culture in this biblical translation process. This further reflects on the diversity and complexity of Catholic endeavors in Chinese Bible translations from the late Ming to the mid-Qing periods.

Keywords: The Bible; Bible Translations in Chinese;
Cultural Adaptation; Foreignizing Translation;
Ming-Qing Catholic Christianity