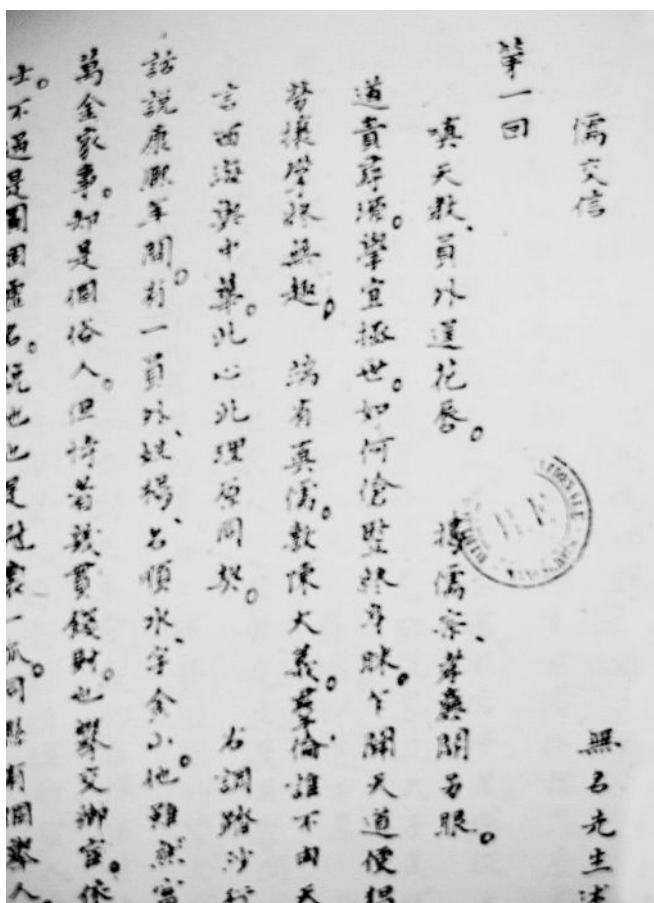


馬若瑟與早期天主教傳教士小說《儒交信》

宋莉華*



法國國家圖書館東方稿本部所藏抄本
《儒交信》第一回書影

1729年法國耶穌會士馬若瑟 (Joseph de Prémare, 1666-1736) 用白話創作了章回小說《儒交信》，這是稀見的天主教傳教士所著的漢文小說。馬若瑟作為耶穌會《舊約》索隱派神學的代表人物，堅信中國古經中史實的可靠性，認為可以從中國典籍中發現原始宗教啟示的痕跡，從而尋找基督教信仰的奧秘。他的小說《儒交信》，正是試圖在天主聖教與儒學之間實現一種調和，以便建立一種更適合於中國民眾的傳教方式。他在小說中創造性地借用了中國傳統章回小說的體例，以人物問答結構全書，這一形式有助於更為直觀、清晰地表達觀點，生動地闡釋教義。儘管馬若瑟的書寫策略所體現的對異質文化的包容，使耶穌會感受到一種危險，在教會內部引起很大爭議，因而未能在來華天主教傳教士中加以推廣。但由《儒交信》所開創的將章回小說與問答體結合的宣教手冊的寫作體例，卻在19世紀被新教傳教士繼承並發揚光大。

* 宋莉華，文學博士，上海師範大學中文系教授，主要從事比較文學研究，近期發表的論文主要有〈19世紀傳教士小說的文化解讀〉、〈從晚清到“五四”：傳教士與中國現代兒童文學的萌芽〉等。

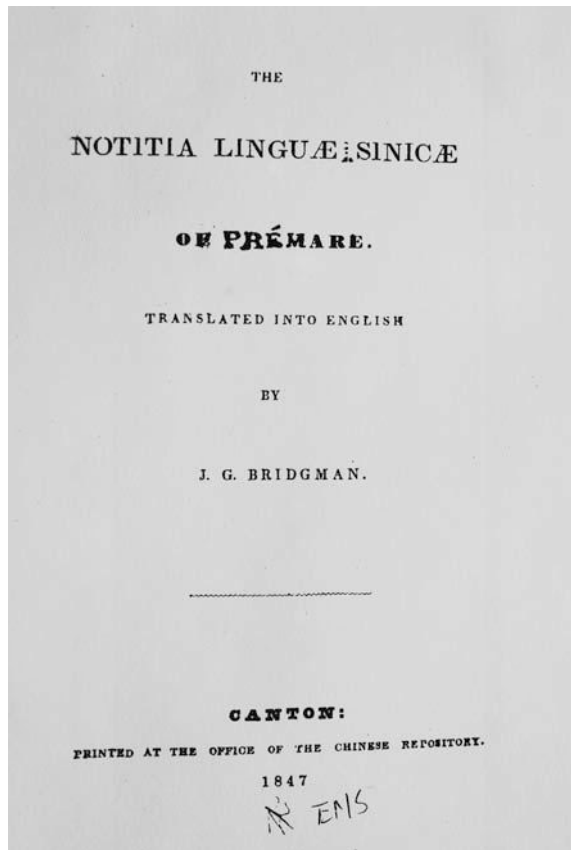
漢學大師馬若瑟與通俗文學的淵源

馬若瑟是對西方漢學影響最大的來華耶穌會士之一。1693年，白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）作為北京宮廷的特使被派往法國宮廷，以表達康熙皇帝對法蘭西皇帝的感激。法王路易十四也決定贈送一些珍貴的禮物給康熙，並批准白晉帶一些新的耶穌會士與他一起返回中國。馬若瑟入選其中。1698年他來到中國，1699年被分配到江西傳教長達二十餘年。1724年，雍正皇帝下令禁西教，馬若瑟與其他西方傳教士被驅逐到廣州。

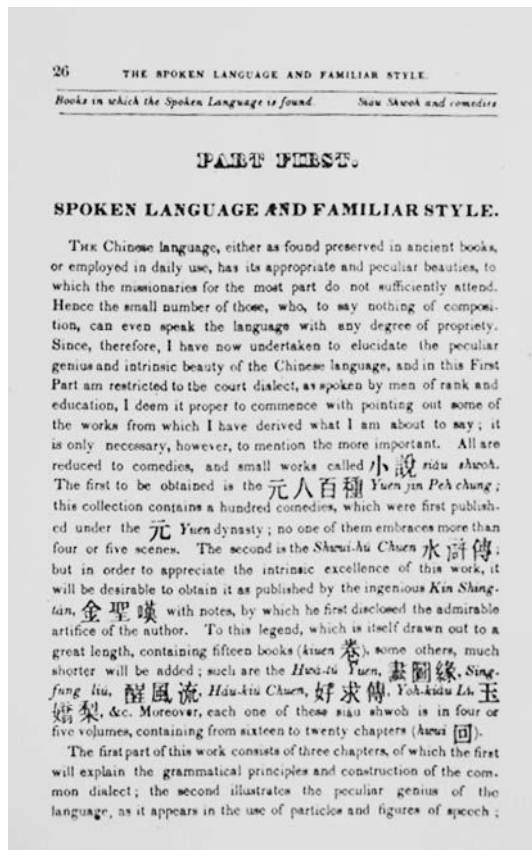
在華期間，馬若瑟將大部分時間用於研究中國語言和文學，而把傳授宗教教義的任務交給助手。他這樣做的原因在於，他認為，與投身普通的傳教工作相比，通過苦心鑽研他自己不斷豐富

的藏書，能使他為歸化中華民族的信仰做出更大的貢獻。馬若瑟在漢學方面造詣極深，被後世學者公認為西人漢語文學專家和易學專家。他博覽中國經籍，晚年在澳門潛心治學：“瑟於十三經、二十一史、先儒傳集、百家雜書，無所不購，廢食忘寢，誦讀不綴，已十餘年矣。今鬚髮交白，老之冉冉將至不知之累，何為哉？有能度吾之心者，必知其故也。”⁽¹⁾同時他還為法國本土漢學研究的開創者傅爾蒙（Étienne Fourmont, 1683-1745）搜集漢文典籍，以促進法國漢學的形成和發展。

儘管馬若瑟的漢學成就主要不是在白話小說方面，但他對白話小說等通俗文學的興趣由來已久。馬若瑟最重要的著作是拉丁文手稿《漢語札記》（*Notitia Linguae Sinicae*）。此書於1831年即馬若瑟辭世七十多年後才在馬六甲出版。這是一



1847年廣州《中國叢報》社刊刻馬若瑟所著《漢語札記》書影



《漢語札記》第一部分“口語與日常風格”書影

本關於中國語言和文學的指南書籍，內容主要涉及漢語語法、文學寫作等方面的知識。無論在對漢語研究的深度上還是在所引例證的廣度上，都反映出作者在中國語言文學方面的淵博知識和深厚功力，被視為歐洲漢學研究的奠基著作之一。馬若瑟編寫這部著作的想法，在當時看來很特別，他認為學習中文，不應該沿襲拉丁文文法的理論和方法，而應該通過實踐來學習。其中的漢語學習材料正是來自中國通俗文學。



《趙氏孤兒》插圖（網上下載）

《漢語札記》通常被當作一部中文語法書，但實際上它的價值遠遠超出了這一範疇。作者的目的是向傳教士提供一本適用的教材，並且為進一步研讀中文著作打下基礎，而不是總結出一套系統嚴格的語法來。馬若瑟着眼於教學實踐，他強調通過例句學漢語，認為通過例子比通過規則能更快地通曉中文。該書語法的第一部分是“關於白話和日常風格”。其中的例句相當一部分來自當時流行的戲劇與小說，入選的小說包括《水滸傳》、《畫圖緣》、《醒風流》、《好逑傳》、《玉嬌梨》等，馬若瑟特別指出可以通過閱讀好的小說學習官話。⁽²⁾雖然《漢語札記》中節取的譯文甚至連節譯都稱不上，祇是對當時小說、戲曲中的句段進行隻字片語式的引用和翻譯，如在重複法中選譯的“如花之容，似月之貌”、“看山玩水，尋花問柳”；對比法中選譯的“有才的未必有貌，有貌的未必有才”、“欲言恩恩深難言，欲言情又無情可言”，均出自才子佳人小說《好逑傳》。⁽³⁾但《漢語札記》的豐富性又遠遠超越了語法書的範疇，它充分體現了馬若瑟在中國語言文學方面的淵博知識和深厚功力。這部著作的問世有一段不尋常的經歷，從馬若瑟寫成書稿寄回法國，到這部書問世經歷了一個多世紀的時間，其間的經歷也頗為曲折。按照法國漢學家雷慕沙(Jean-Pierre

Abel-Rémusat, 1788-1832)、高第(Henri Cordier, 1849-1925)的看法，傅爾蒙剽竊了馬若瑟的這部《漢語札記》。

馬若瑟在傳播中國文學方面最為人稱道的，還是他最早把中國的元曲《趙氏孤兒》譯成法文(*Tcho-chi-cou-eulh; ou, L'orphelin de la Maison de Tchao, tragédie chinoise*)在歐洲傳播。這是歐洲人首次將中國戲劇譯介到海外，譯文收錄在由杜赫德(Père Jean Baptiste Du Halde, 1674-1743)編的《中華帝國志》(1735年出版)的第3卷內。伏爾泰(Voltaire, 1694-1778)在讀了馬若瑟的法譯本《趙氏孤兒》之後，對其進行了改寫，更名為《中國孤兒》，1755年出版，並於同年8月在巴黎國家劇院上演。伏爾泰把故事發生的時間推到了成吉思汗時期，情節做了較大改動，並加上了“孔子學說五幕劇”的副標題，但其藍本仍是馬若瑟的法文譯本《趙氏孤兒》。《趙氏孤兒》在法國一經發表，就贏得了眾多的讀者，甚至在整個歐洲不脛而走。前後幾十年間，就被譯成了英文、德文、俄文等多種版本。就連當時在歐洲名聲顯赫的文學巨匠、詩人和思想家，如意大利的梅達斯塔齊奧(Józef Minasowicz, 1718-1796)、德國的歌德(Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832)等，

也對它產生了濃厚的興趣，給予了極高的評價，並紛紛加以改編。英國人哈切特(William Hatchett, 1701?-1768?)改編的《中國孤兒》(*The Chinese Orphan*)，意大利著名詩人梅達斯塔齊奧的《中國英雄》(*L'Eroe cinese*)等在舞臺演出後，在歐洲許多知名的大戲院都引起了轟動。歌德受《趙氏孤兒》的啟迪，也曾於1781-1783年寫作歌劇《埃爾佩諾》(*Elpenor*)，劇本雖沒有寫完，但從已經寫成的兩幕中，仍不難看出《趙氏孤兒》對該劇創作的影響。而在多種西文譯本中，最具影響力的應當是法國啟蒙主義思想家和文學巨匠伏爾泰以《趙氏孤兒》為藍本改編的《中國孤兒》。它被搬上舞臺演出，轟動了整個巴黎。當初，伏爾泰讀到馬若瑟的法譯本時，就對《趙氏孤兒》給予了很高評價，他指出：戲劇詩之發達最早的，莫過於偉大的中國和雅典。並說《趙氏孤兒》這出中國戲，在近代作品中，無疑勝過歐洲同時代的作品。不過，伏爾泰的《中國孤兒》，把故事移至成吉思汗的時代，劇情也有所不同，但在歐洲演出時十分火爆，好評如潮。

此外，馬若瑟還曾給巴黎法國皇家圖書館寄過許多中國出版的書籍，法國國內非宗教界的世俗中國學家們曾對這些書籍進行研究。馬若瑟在向法國郵寄書籍時，特意挑選了一部元代雜劇選集，後來這本書由巴贊(Antoine Pierre Louis Bazin, 1799-1863)和儒蓮(Stanislas Julien, 1797-1873)合作譯成法文，1838年在巴黎出版。而馬若瑟提供此書的中文原本的功績則不應當被遺忘。

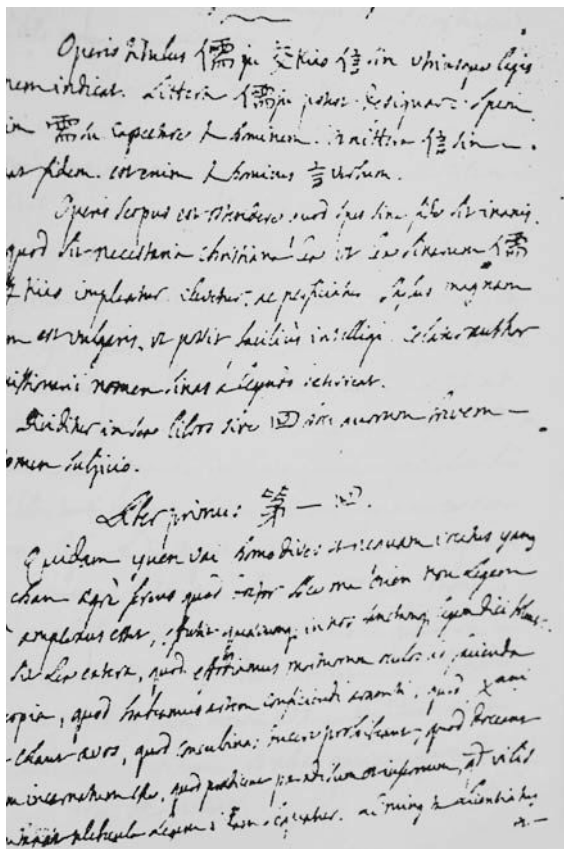
稀見天主教傳教士漢文小說《儒交信》

馬若瑟對中國通俗文學的興趣並不止於閱讀和翻譯，他還親自操觚，1729年馬若瑟用白話創作了章回小說《儒交信》。這在當時都是彌足珍貴的具有創造性的嘗試，儘管這部小說與馬若瑟其它著作的命運一樣，在他生前未能刊行世。

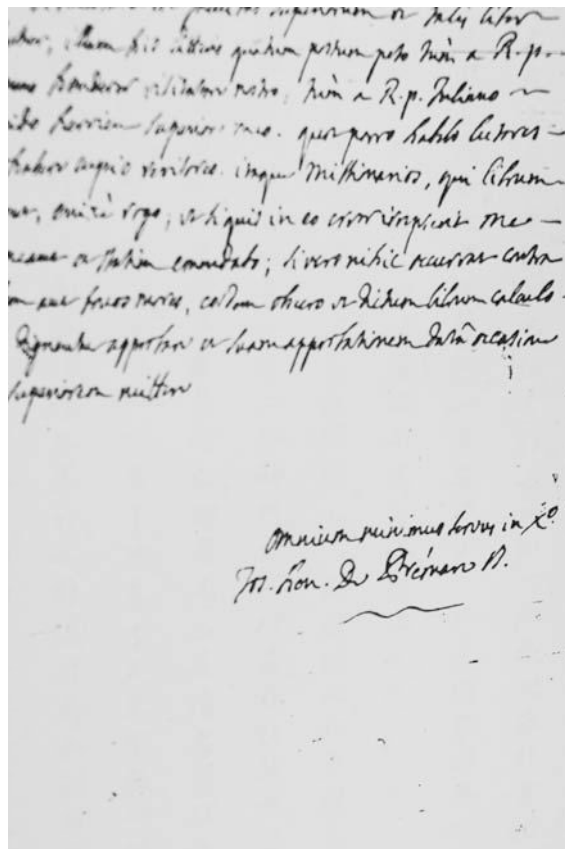
毫無疑問，《儒交信》是一部宣教小說。馬若瑟從最初學習漢文開始，其目的就不祇是為了

對底層民眾佈道，他還想運用漢語進行著述，並試圖從漢文經籍中尋找信奉基督教的支持和依據，向中國的文士階層傳播福音。在一封致郭弼恩(Charles le Gobien, 1653-1708)神父的信中，他這樣寫道：“對這些不幸者天生的憐憫，使傳教士首先產生了這樣的思考：我們能否把遵循福音準則的窮苦人所感到的巨大安慰，至少也告訴他們？我們可否向他們提供為愛他們而受難的耶穌基督的榜樣，並告訴他們可通過貧寒、艱辛、勤勉的塵世生活而在天國獲得永福，從而教他們學會聖化自己的苦難呢？然而，區區幾個傳教士的呼聲如何能使必須以百萬計的大批非基督徒聽到？在一個您知道必須克服語言障礙的國家裡就更加不易了。”⁽⁴⁾由此可見，馬若瑟已經意識到語言障礙的問題，並開始思考用中文寫作以便讓大批非基督徒聽到傳教士的呼聲。事實上，17世紀以來，耶穌會士在聖禮之後的福音宣講成為其傳教的重要手段。宣講者把聖經故事口頭翻譯成當地的語言，然後再以書面的形式出版，比如《口譯日鈔》就是一例。熟悉中國文學的馬若瑟當然很清楚白話小說這種文學形式的受眾面和影響力，因而《儒交信》一書可以視為他有意識地利用小說進行宣教的努力之一。

《儒交信》在巴黎法國國家圖書館東方稿本部藏有抄本。這部小說問世以來，便被深鎖重門，不准付梓。丹麥漢學家龍伯格(Knud Lundbaek, 1912-1995)所著《清代來華傳教士馬若瑟研究》(Joseph de Prémare, S. J., 1666-1736)可以說是目前學術界在馬若瑟研究方面最有影響的一部著作，但書中對《儒交信》也隻字未提。抄本《儒交信》一書卷首有用拉丁文撰寫的每一回的提要，署“無名先生述”。不過在拉丁文提要後面有“Jos. Hen. de Prémare”的簽名，且小說中人物司馬慎號“溫古”，教名“若瑟”，而馬若瑟自號“溫古子”，暗示了馬若瑟與該書的內在聯繫。小說第三回還插入了馬若瑟所作的《信經直解》。此外，考慮到馬若瑟與中國下層文人與平民交往甚密，對世俗文學有着深入瞭解，以他對於中國文學的精通和



法國國家圖書館東方稿本部所藏抄本
《儒交信》拉丁文序言及提要



法國國家圖書館東方稿本部所藏抄本
《儒交信》拉丁文序言署名

偏好，他本人也完全有可能和有能力寫作這樣一部小說。他的《漢語札記》一書語法的第一部分“關於白話和日常風格”，其中相當一部分例句就來自當時流行的戲劇與小說。《儒交信》第五回則提到李光的妻子——女主人公吳氏平日喜讀平話小說，從側面表明該書作者對這種通俗文學並不陌生。白話小說作者不具真實姓名，在明清時期是一種通行的做法。馬若瑟遵從這種習慣，署“無名先生述”，也很自然。當然，也不排除或許有一位中國儒生幫助他進行文字潤色的可能。總的來說，將《儒交信》一書的著作權歸於馬若瑟名下，應該是沒有疑問的。

《儒交信》一書長期在巴黎法國國家圖書館東方稿本部沉睡，直到最近幾年才被學者發掘出來，收錄在2003年由北京大學宗教研究所出版的《明末

清初耶穌會思想文獻彙編》第45冊，由北京大學哲學系的韓國學者鄭安德教授點校整理。然而，大約是因為整理者不熟悉中國章回小說體例的緣故，該版本中將回目與開場詩混淆在一起，因而現在所見的北大整理本是沒有回目的，給讀者造成一些誤解和不便。法國國家科學研究中心的陳慶浩2005年在臺灣嘉義大學召開的中國小說與戲曲國際學術研討會上，發表了論文〈新發現的天主教基督教古本漢文小說〉，對《儒交信》作了簡略的介紹，包括小說的內容提要及釋名。臺灣成功大學王三慶發表的論文〈東西交流史上漢文小說所表現的文化衝突〉引用了他的觀點，但並無新的發現和進一步的研究。⁽⁵⁾本文希望通過討論，引起學界對小說《儒交信》的關注，深入研究該書在基督教在華傳播史上的貢獻與影響。



北京大學宗教研究所整理
《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第四卷封面

小說《儒交信》共六回⁽⁶⁾：

第一回 嗔天教員外逞花唇，揭儒宗孝廉開另眼。員外楊順水與舉人李光之間議論洋教的對話。二人都不信教，但楊員外代表了世俗老百姓的態度，他批評西洋人剝死人的眼睛作千里鏡；信教者連祖宗都不要了，雖喪父母並不使僧道唸經燒紙；不許納妾，致使無後等種種行徑。李光雖不信教，並駁斥了這些詆譭西洋人及其宗教的荒誕不經的言論，認為西方所謂的天主即《詩》、《書》當中的上帝，中國有孔子為師已經足夠了，不必再去信奉天主。這反映了當時傳教士與中國智識分子的思想矛盾與文化衝突的實際情形。

第二回 驚異夢急切訪真因，篤交情詳明談大道。李光因為心中存疑，整晚心緒不寧，恍惚間聽見天主教徒司馬慎叫他，一晃又不見了，原



《明末清初耶穌會思想文獻彙編》
第四卷第四十五冊《儒交信》封面

來是南柯一夢。於是第二天早上，天色剛明，李光就去司馬慎家請教。二人就天主教與儒教、佛老的關係展開了廣泛討論。司馬慎解釋說天主教與孔子的學說其實是相通的，“凡奉天主教，不但不背孔子，實是相助全守孔子的道理”，“耶穌不滅孔子，孔子到成全於耶穌”。他對李光說“入天教室，必自儒門”。李光對司馬慎入教後的變化也頗為信服。

第三回 一片言喚醒宦海客，十二解提醒儒教人。司馬慎的朋友趙敬之服滿三年丁憂，欲往京裡起官。他聽說信天主做官就容易，所以向司馬慎請教其中的道理。司馬告訴他信天主而出仕，就會有仁有義，先民以德，受百姓愛戴，善撫宇而民牧，這叫做易於居位。臨別之時，他叮囑趙到北京後，要去天主堂會西洋先生。此時，

李舉人則在書房讀馬若瑟所著《信經直解》。小說概述了《信經直解》的十二節內容。

第四回 究真詮古經多秘寓，述靈跡大道見躬行。李光與司馬慎討論《信經直解》，認為此書固然很妙，但他質疑書中所載是否屬實，因為中國古書中未見記載。司馬慎就與他討論了信與知的關係，信眾不等同於知，如能生信，又知曉聖教事，則可印證中國古書如《易》、《中庸》。李光認為孔子言行，是其弟子所書。司馬慎則提出耶穌的言行，也有十二弟子及當時人作為見證，並講述了天主及教徒的聖跡，又拿出《天主降生言行紀略》、《輕世金書》、《真道自證》給他閱讀。

第五回 妹勸姐魔女回頭向正，儒交信春光天悟皈心。李光回家翌日，即將皇天上帝安在內庭正位，先人先師牌位則放到別處，又把家中佛像打得粉碎，引起虔誠信佛的妻子吳氏的不滿，夫妻大吵。李光於是到司馬慎家逃避，每日學習耶穌的道理。吳氏的親妹妹恰好也信奉聖教，這天到姐姐家探訪，看到姐姐為打爛的菩薩塑像悲傷不已，於是討論僧尼所信為假，儒教也是不全，要真要全祇有天主聖教，並且談到天主教的種種事蹟，吳氏很是動心，也想奉教。於是留妹妹在家住三日，講聖教道理。

第六回 逐西師蘭舟談妙義，歸聖教花縣萃群英。敘述司馬公帶李舉人來到天主堂受洗，聖名保祿，請司馬若瑟(慎)為代父，又和他們乘船一同下鄉，路上兩人悉心求教。第一日，若瑟問及關於信、望、愛三德，次日則由保祿詢問性理之事，西師——引及《說文》、莊周、孟子及其他先儒之說為之剖析。第三日，李舉人又詢問“如何方勸得人信教？”以及有關聖教之美。西師也都一一作答。西師又為司馬夫人及吳氏付洗，城裡鄉裡的人都來聽講問道，數日間領洗的有五十多人，西師乃命李光為會長。於是不上三年，整個地方信教者數千，乃建大教堂。楊員外因佞佛納妾，未滿五十歲，夜間被眾人打劫，家破人亡。李光夫婦則年過古稀，無疾而終，骨肉同葬於地，靈魂同異於天，完全是傳統果報思想的再現。

關於《儒交信》的書名，小說中在多處做出解釋，最集中是第五回。開篇〈蝶戀花〉詞，旨在概述本回大意，其下半闕為：“祇道儒宗為極至，細審天人，始曉多遺棄。儒信相交才大備，死生方了真關係。”這一回的回末司馬慎問李光：“如今李兄還是儒還是信？”李光說：“儒也是，信也是。儒未信無用，儒交信才實。需望聖人方儒，從聖人言為信。然小弟所謂聖人者，惟天主耶穌為能居之。”……“正是：迷時無悟悟無迷，究竟迷時即悟時。此際將迷成悟境，儒交信也不差池。不知二人上省如何敦請西洋先生，請聽下回分解。”整部小說實際上就圍繞着儒學與天主教教義並不矛盾，信儒學與信教是可以互相交融這一主題展開。

與後來19世紀新教傳教士所作漢文小說相比，《儒交信》無論是在白話的運用上還是在對章回小說體例的摹倣上，都明顯技高一籌，顯示了馬若瑟本人高深的中國文學素養。小說回目擬得十分整齊，對章回小說的一整套敘述程式也運用得恰到好處，除了第三回因嵌入長篇的經文詮釋《信經直解》而顯得比較生硬外，我們很難看出作品是出自一個西方人的手筆。小說在結構上嚴格地遵循以詩詞作為開篇和篇尾的體例，如第二回開篇用一首詞引入正文：

洵是天心仁愛，端倪試借南柯。此衷未釋敢騰那，急扣伊人則個。

先覺殷勤接引，真途敢自蹉跎。金針貫頂妙如何？盡把疑團打破。

右調西江月

這一回的結尾是：

李光接着那書，不多厚一編，滿心歡喜，直進書房內去了。正是：

已愛心情融水乳，更憑書卷代提撕。

不知趙老爺有甚麼話，且聽下回分解。

作者在此完全沿用章回小說的結構和套語，而且在敘述中經常穿插詩詞典故，這是“說書人”作為敘述者最明顯的標誌。《儒交信》在文學性特別是人物塑造方面也比新教傳教士的作品更勝一籌，後者由於重教義、重辯論而忽略了人物塑造。《儒交信》中的人物則個性鮮明，司馬公的淡泊寧靜、循循善誘，李光的善於思考、做事果決，特別是李光的妻子吳氏表現出的潑辣伶俐都給讀者留下了深刻印象。吳氏第五回方才登場：

原來李舉人的妻子吳氏，即如司馬夫人信佛還加一倍，卻是百伶百俐，莫說女紅針指，就是敲棋點陸，也都曉得，字也認得多，平話書也看得過，祇是一椿，嘴頭子最快，是個紅粉中辯士。李舉人沒奈何得她，也憑她供佛唸經。

李光為了阻止她信佛，把家中的佛像打得粉碎。吳氏看到菩薩七零八落，先是驚得面如土色，呆了半晌，乃大嚷叫起來道：“你這天殺的，敢是遇了邪，瘋癲了不成，為甚麼把我的一堂佛菩薩，打得稀爛，這個了得麼？”李光勸化妻子說拜木頭菩薩，沒有意義，又招來吳氏一頓罵：“你這阿鼻地獄坐的，你未曾讀過佛書，哪裡曉得有意思沒意思？”“你這書獃子，祇怕往日在鼓裡睡，既有個皇天上帝，你如何早不說？我二十多年，在這裡供養佛爺，祈求觀音，你二十年也不做句聲，你也同我拜了菩薩多少次，就是你獲罪於天，無所禱也。”她的語言鮮活、生動、酣暢淋漓，極富個性，體現了作者高度的語言造詣，是其他傳教士無法企及的。

《儒交信》用人物問答結構全書，這不由讓我們聯想到新教傳教士的許多漢文小說，如米憐(William Milne, 1785-1822)《張遠兩友相論》(1819)、郭實臘(Karl Gützlaff, 1803-1851)的《贖罪之道傳》(1834)和《誨謨訓道》(1838)、葉納清(Ferdinand Genähr, ?-1864)的《廟祝問答》

(1856)。儘管《儒交信》並未付梓，但它是否有可能曾以抄本形式流傳而產生一定影響？我們知道，馬若瑟《漢語札記》的出版最終由英國新教徒完成。近代中國新教傳教事業的開創者，英國人馬禮遜(Robert Morrison, 1782-1834)獲得一位英國貴族的資助，決定在馬六甲的英華書院出版《漢語札記》。當時還是雷慕沙(Jean Pierre Abel Rémusat)的學生的儒蓮(Stanislas Julien)為生計謀，給馬禮遜抄錄了手稿(根據雷慕沙的抄本)。1831年這部著作終於在馬六甲出版了。該書隨即獲得許多人的推崇。馬若瑟也由此確立了他在漢學史上應享有的地位。那麼《儒交信》是否也曾被抄錄出來，我們不得而知。當然，這種假設可能顯得過於大膽了。至少可以肯定的是，馬若瑟與後來的新教傳教士們不約而同地選擇了將白話小說與問答體相結合的體例，表明他作為先行者很早就注意到這種形式有助於更為直觀和清晰地表達觀點，要點明確地傳播教義。作者往往借小說人物之口，在問答之間自由地發表個人的見解，闡釋教義，幾乎不受情節設置的干擾。問答體在歐洲的哲學和宗教著作中是有先例可循的，然而將這一形式與中國的章回小說體例相結合，卻由馬若瑟開創先河。

《舊約》索隱派神學觀與《儒交信》的創作

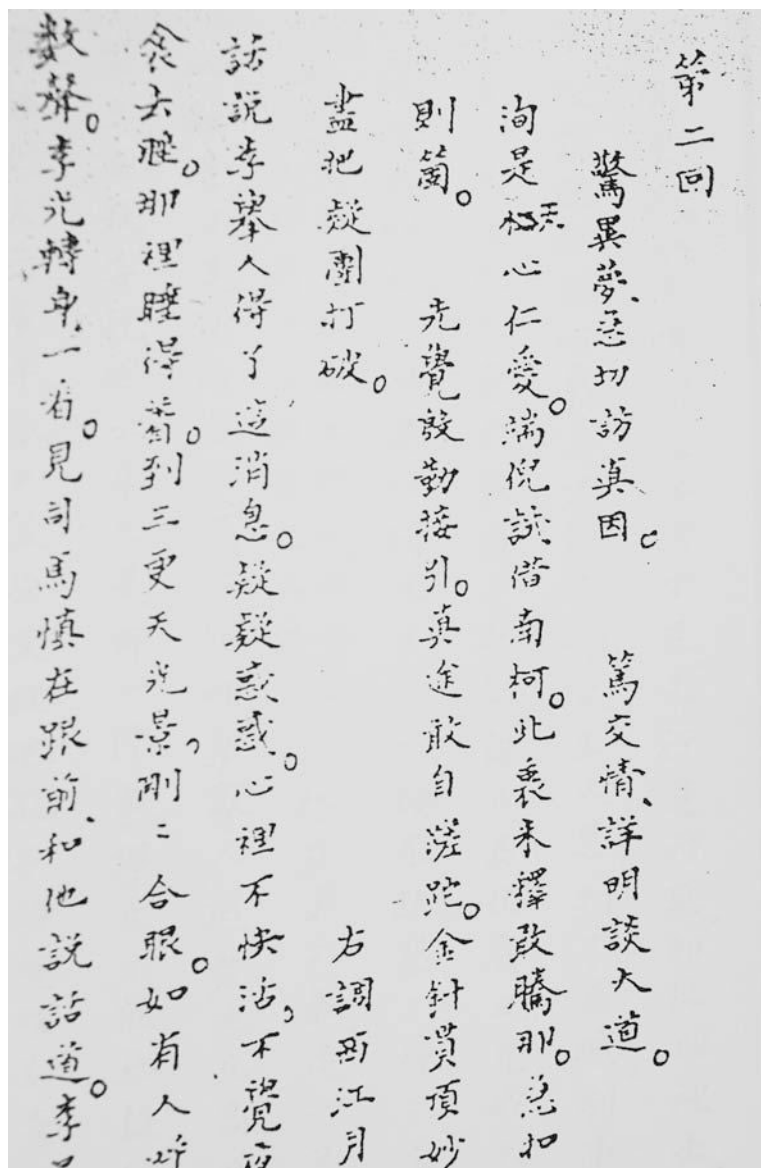
“《舊約》索隱派”(Figurists)又譯“形象學派”或“象徵學派”。這一名稱最早見於1732年法國漢學家佛來勒(N. Freret, 1673-1741)與馬若瑟的通信中。索隱學派是18世紀初專門研究《聖經》、《道德經》、中國文字及古史的學術小團體，創始人是白晉，馬若瑟、傅聖澤(Jean-François Fouquet, 1665-1741)、郭中傳(Alexis de Gollet, 1664-1741)是其中的主要成員。17、18世紀之際，歐洲正值盛行批判地研究《聖經》時期。在華傳教士關於中國天文推算的發現性的報導，導致關於中國文明起源的確切年代的討論。17世紀前期，湯若望(Johann Adam Schall

von Bell, 1591-1666)、柏應理(Philippe Couplet, 1623-1693)等曾對此問題略加討論，但並無確切結論。至1658年衛匡國(Martino Martini, 1614-1661)的《中國上古史》(*Sinicae Historiae Decas Prima*, Munich 1658)在德國慕尼黑出版，其中所提出的中國歷史紀年與《舊約》的矛盾問題，促成了對《易經》作基督教闡釋的嘗試。基督教學者開始用中國史來驗證《舊約聖經》的可靠性，把中國古代傳說（《周易大傳》中有系統的表述）當作《舊約》故事的變種加以研究。雖然大多屬於臆測，但是其學術動機不容忽視，它表明了近代基督教學者試圖把歐洲之外的非基督教國家也編入基督教世界史的努力。

馬若瑟博覽中國經籍。在索隱派中，馬若瑟對中國學術的瞭解相當深入，其研究方式也較理性。他於1703年前後開始與白晉交往，在與白晉的通信中，曾自稱是白晉的學生。馬若瑟於1698年抵達中國後，一生大部分時間在江西和廣東度過，所交往者多屬中國的下層文人和平民，因而對中國的現實社會和世俗文化有較深刻的認識。雖然同屬索隱學派，馬若瑟的見解與白晉、傅聖澤有所差異。他堅信中國古經中史實的可靠性，進而從中尋找原始宗教啟示的痕跡。按照馬若瑟的看法：“中國的宗教全部存在於經書之中。那裡，就基本教義而言，人們可以發現古代中國人從諾亞子孫處獲得了自然法則的原理。他們既授人以上帝的知識，也教人尊敬上帝。”⁽⁷⁾他相信基督信仰的主要奧秘可在中國古書中找到，但並不認為《易經》或其他古經是神啟示給以色列十二支派的痕跡。馬若瑟並不牽強附會於自己的假設，體現了高度的理性意識。由此及彼，他既不像白晉那樣沉迷於《易經》的預言，也不像傅聖澤那樣將中國古史視為神話；他對研究中國文字感興趣，注意到象形文字的複雜涵義，但並未牽涉猶太教的神秘理論，而寧願將中國作為一種獨立的文化來研究。他可以說是耶穌會士中以較為理性的態度將《易經》和中國古史帶出以猶太為中心的基督教義的第一人。馬若瑟作為《舊約》

索隱派的重要成員，其歷史感覺與形象主義衝突，主要體現在他的《中國古書中基督教義之遺跡》(*Selecta quaedam vestigia praecipuorum Christianae Religionis dogmatum ex antiquis sinarum libris eruta*)一書中。在閱讀中馬若瑟提出了不少中國古史問題。諸如：何以古代中國分天下為九州？文王果真如此理想嗎？龍、麒麟、鳳凰是否為一種由人創造的符號？當然，他的終極觀點仍然認為必須以符合基督教教義的象徵主義來詮釋。儘管如此，他在華二十八年，終因“贊美中國《易經》和不尊重《舊約全書》”而被羅馬天主教傳道總會召回。⁽⁸⁾

《舊約》索隱派神學的觀點貫穿在馬若瑟的文學活動中。他翻譯《趙氏孤兒》的前後經過就與索隱派的觀點密切相關，他是為了在歐洲傳揚索隱派的神學觀點才翻譯了該劇，並把它寄給了當時法國的中文權威傅爾蒙。馬若瑟為甚麼會在百種元劇中選擇了《趙氏孤兒》？至少有一點可以肯定，他並非隨便找了一個劇本來譯。《元人百種》所有的插圖都集中在第一冊裡，一共有二百二十四幅，每幅插圖儘管有題目，但這個題目和劇本的標題並不對應。馬若瑟給每幅插圖都標上了對應的劇本號碼，又把這個號碼標在對應的每冊書上和每個劇本前，這至少需要對每個劇本都瀏覽過，因此他顯然是有意識地選擇了該劇。這齣劇在元劇中最符合當時法國文學界對悲劇的觀念，同時劇中人物高貴的英雄氣概也是吸引馬若瑟的原因之一。耶穌會一貫主張用悲劇人物的英雄品格教化世道人心。儘管馬若瑟因為索隱派觀點與耶穌會上層存在很深的矛盾，但他畢竟是長期受耶穌會傳統教育培養出來的學者，因此在美學觀點上並無太大分歧。程嬰、韓厥、公孫杵臼為了國家民族不惜犧牲自己的忠義道德，正合乎這種悲劇觀。可以推斷，馬若瑟是在熟悉元劇的情況下，挑選了一部優秀的中國作品，它同時又最符合法國包括法國耶穌會的美學觀念。耶穌會儘管反對索隱派，並認定這齣戲劇能為《中華帝國志》一書增色，因而杜赫德不顧一切要發表它。⁽⁹⁾



法國國家圖書館東方稿本部所藏抄本《儒交信》第二回書影

《舊約》索隱派神學的觀點在他的小說《儒交信》中同樣一以貫之，瞭解這一點有助於我們對小說及其文化價值的理解。這部小說的核心內容實際上就是要在儒學與天主教之間尋找共同點，試圖借助小說人物對儒家經典的解讀和對天主教教義的解析，證明“奉天主教不但不背孔子，實是相助全守孔子的道理”，“耶穌到不滅孔子，孔子到成全於耶穌”。⁽¹⁰⁾ 小說中充斥着大段的

這類“讀書筆記”式的辯論，如第二回李光大段引用儒家經典以證明二者相合：

舉人道：“五經四子，是小弟一生誦讀的；先師孔子，是小弟一生願學的；天主教大略，也是老兄和我說過幾次的，故小弟也頗曉得些。今推論之，天主教所有，我儒教都有了。天教言天主，吾儒言上帝。據西儒說，天主就是無始無終、自有自足、全能全知全善、至尊無對、至公無私、至一不貳、無形無像、純神妙體、造天造地、生人生物、無所不在、無所不見、無所不聞、無善不賞、無惡不罰，這都是極真的道理。然據儒教的六經，言上天、神天、上帝、皇天上帝，其與西儒言天主，一些也不差。又天教言善惡不同歸，人在世為善，身後必昇天堂；在世行惡身後必下地獄。然按《詩》曰：‘文王在上，於昭於天。’《書》曰：‘殷多先哲王在天。’善人如成湯、如文王，果登於帝廷；惡人如桀、如紂，必墜於地獄。西儒中儒，心同理同如

此。又天教言人雖會死，他的靈魂卻常在，這靈魂是神妙的物，不會死，不會滅。然儒教亦是這樣說，孔子曰：‘事死如事生，孝之至也。’生時既在，後必也還在；善者在天，惡者在淵；某人在上，某人在下。雖不可必，然既或在上，或在下，必竟尚存而不散，亦實不可疑。天教有七克，有十誠，有十四哀矜，皆是敬天修己愛人的綱目，與孔子的道理何嘗有

甚麼不同？這幾件事，小弟若看得不錯，敢問仁兄，入天主教，到底是甚麼要緊？”

司馬慎對他的分析表示認同：“李先生這四端道理，果說得很好，弟不得不服。孔子的心法，若看得到極處，其與天教的心法，實不異也。任一樣重，道一樣遠。”這番試圖將中西文化調和

的言論，是特定歷史文化語境的產物。既是馬若瑟個人努力要發掘的，也代表了這一時期來華傳教士為了達到傳教的目的而進行的探索，並成為當時禮儀之爭中爭論的焦點。既然儒教與天主教實不相異，那麼祇須知道孔子的道理即可，為甚麼必奉天主教呢？司馬慎的理由是：

在李兄大儒是不打緊，必定尊嫂、令郎、管家們都歸儒教，不信佛菩薩，祇認得孔子。然外有四鄰八舍、親戚朋友，未必都是明白的。好兄，你老實對我說，你幾次去勸他事上帝，學孔子絕異端？若果勸了他幾回，又老實說勸化了幾個？除了本府本縣，還有十三省；除了中國，還有四夷。他們不認得上帝，不曉得孔子，難道不是上帝大父母所生，難道不是與我們同氣弟兄不成？上帝明臣，孔子賢徒，你在這裡做甚麼，何不分數儒教於萬方？孔子在世，昭事上帝，也行教於諸國，故自稱為東西南北之人。

這番話在我們看來，其實並不足以服人，不過作者按照一名傳教士的理想方式，在接下來的情節中一廂情願地寫道：李光被這番言論深深折服，並對信教後的司馬公仰慕不已。馬若瑟遵循了自利瑪竇以來耶穌會士所奉行的合儒排佛策略。利瑪竇來中國

第三回

一片言喚醒宦海客，十二解提醒儒教人。宦海迷人，爵从天命。待三聘愛主勤民，这个才干净。此外无真，信经明证，当依行过化存神，主宰须钦敬。

（右调点绛唇）

话说这赵老爷名敬之，表字三泉，与司马慎同里同年，因十分相厚。那一年司马公辞官，赵公适也丁忧，今三年服满，故往京里起官。二人相见叙礼，分宾主坐下茶罢。

赵进士说道：“学生往京师去，特来辞行，老先生有甚吩咐，学生愿承大教。”

司马公道：“岂敢。学生退居山林，藏踪避迹，老先生又挂虑学生起来，深感厚意。”

赵公道：“年兄奉天主教，想必不能做官了。”

司马公道：“不是不能，却是不愿。做与不做，本不干天主教事，只是信天主而去做官易，不信天主而去要做官难。”

赵公道：“弟也闻得天主教事情，但说信天主做官就易，这个道理还要教。”

司马公微笑道：“不信天主而出仕，或因利害而忘仁义，或徇情分而滥开赏，或重酒色而轻公事，这叫做难以做官。信天主而临民，居仁由义，先民以德，豪猾奸宄，畏之如神，孤寡困穷，戴之如天，不苛敛而得民心，善抚宇而为民牧，这叫做易于居位。”

赵公道：“既然如此，老先生为何辞了官？”

《明末清初耶穌會思想文獻彙編·儒交信》第三回

不久就認識到：“儒教是中國所固有的，並且是國內最古老的一種。中國人以儒教治國，有着大量的文獻，遠比其他教派更為著名。”⁽¹¹⁾面對這樣一個神權與政權融為一體的社會結構，天主教要想進入中國，幾乎可以說沒有其它的選擇，祇能與當時作為國家意識形態的儒學結合，即走“合儒”的路線。如果從中西文化交流史的角度，從西方思想文化與中國文化的碰撞與融合來看，這一策略具有歷史性意義，惟其如此，西方文明才開始與東方文明實現真正對話，西方文明的核心——哲學與宗教才開始同東方哲學和宗教展開一種實質性的對話。不過這一策略相對於天主教傳統的傳教方法來說似乎顯得過於危險，有離經叛道之嫌，這也是造成後來耶穌會與其它進入中國的天主教修會如方濟各會、多明我會、遣使會、奧斯汀會等發生分歧並引起內部不同意見的根本原因之一，所謂的“禮儀之爭”也因此埋下導火索。

馬若瑟試圖從中國語言文字及古代典籍中發掘天主教教義的努力，與當時羅馬教廷的主流思想發生了激烈的衝突。也正因為這個原因，小說《儒交信》的命運與馬若瑟的其它著作一樣，在他生前未獲出版。他的《經傳論》十二篇在這一點上則更為突出，該書引述歷代儒者的經說，利用“以子之矛，攻子之盾”的手法，說明索隱派(Figurism)的觀點：唯有古經可信，而諸儒之說不可盡信。但是對於中國讀者而言，他的天主教思想完全埋在經學和理學的文字之下，難以看出他在傳佈天主教的教義。雖然他的書寫策略合理化了傳教士的存在，卻也使傳教士的身份看起來更接近當時一般的中國學者。馬若瑟當然從來未曾質疑自己的信仰，不過他的書寫策略，以及對於異質文化的包容，讓教會感到了危險，甚至要將他召回。馬若瑟的案例或許能讓我們更加同情地理解遠人在文化夾縫中的尷尬。⁽¹²⁾

“無論是在日本的沙勿略，還是在中國的利瑪竇，這些先驅者都表現出過人的智慧和獻身精神，他們的人格魅力、對於異族文化的現實主義

態度和寬容精神，顯然已超然於具體的歷史時代和個別的歷史事件，具有一種廣博而深刻的文化象徵意義。正是由於耶穌會士對於異質文化的體認及其傳教策略的不斷修正，才使得東西方的文化交流進行得如此深入。”⁽¹³⁾馬若瑟的意義也正在於此，他是真正的漢學大師。他的白話小說《儒交信》表現了對儒學以及中國文學的深刻體認和現實主義的態度。《儒交信》用白話小說寫作傳教手冊的嘗試，實際上開創了一種新的適合更廣大的中國本土讀者的傳教方式，並被19世紀的新教傳教士發揚光大，證明了其適用性和有效性。

【註】

- (1) 〈馬若瑟傳〉，方豪：《中國天主教人物稿》(第二冊)，臺中：光啟出版社1970年。
- (2) 參見張國剛：《明清傳教士與歐洲漢學》，北京：中國社會科學出版社2001年，頁340、頁264。
- (3) 參見宋麗娟、孫遜：〈中國古典小說的早期翻譯和傳播——以《好逑傳》英譯本為中心〉，《文學評論》2008年第1期，頁72。
- (4) 〈耶穌會傳教士馬若瑟神父致本會郭弼恩神父的信〉，《耶穌會士中國書簡集》第一卷，鄭州：大象出版社2005年，頁151-152。
- (5) 王三慶：〈東西交流史上漢文小說所表現的文化衝突〉，臺灣《成大中文學報》第十七期，2007年7月。
- (6) 本文所據《儒交信》的版本為巴黎法國國家圖書館東方稿本部漢文抄本的影印本，由陳慶浩先生提供。下文如無特殊說明，引文皆出自此版本。
- (7) 參見〈馬若瑟傳〉，方豪：《中國天主教人物稿》(第二冊)，臺中：光啟出版社1970年。
- (8) 楊宏聲：〈明清之際在華耶穌會士之《易》說〉，《周易研究》2003年第6期。
- (9) 魯進：〈馬若瑟為甚麼翻譯了《趙氏孤兒》〉，《中華讀書報》2007年9月12日第19版“國際文化”。
- (10) 《儒交信》第二回。
- (11) 《利瑪竇中國札記》，[意]利瑪竇、[比]金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，桂林：廣西師範大學出版社2001年，頁70。
- (12) 參見祝平一：〈經傳眾說——馬若瑟的中國經學史〉，臺北：《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十八本第三分，民國九十六年九月。
- (13) 戚印平：《日本早期耶穌會史研究》，北京：商務印書館2003年，頁26。