

從《勝旅程》的小說評點
看傳教士“耶儒會通”的策略*
The Missionary Strategy of “Christian-Confucian
Synthesis” From the Perspective of Fiction
Annotation of *Sheng lü jing cheng*
(*Pilgrim's Progress*)

黎子鵬

LAI Tsz Pang John

作者簡介

黎子鵬，香港中文大學文化及宗教研究系助理教授

Introduction to the author

LAI Tsz Pang John, Assistant Professor, Department of Cultural and Religious
Studies, Chinese University of Hong Kong

Email: johntpl@cuhk.edu.hk

Abstract

The Pilgrim's Progress by John Bunyan (1628-1688) has been printed and translated more than any book other than the Bible since its publication in 1678. This Christian literary classic was first introduced to the Chinese world as early as 1851. Among more than ten Chinese translations published in the last decades of imperial China, *Sheng lü jing cheng* (1870) rendered by Thomas Hall Hudson (1800-1876), of the General Baptist Missionary Society, constitutes an extremely rare yet academically invaluable version. Demonstrating a remarkably domesticating approach of translation, *Shenglü jingcheng* adopts the literary form and narrative features of traditional Chinese fiction. More prominently, it inherits the literary tradition of fiction annotation to interpret the Christian thought of the text by making profuse references to traditional Chinese religious and philosophical concepts, especially from the Confucian classics. This paper attempts to investigate the missionary strategy of Christian-Confucian synthesis from the perspective of fiction annotation of *Sheng lü jing cheng*.

Keywords: *Sheng lü jing cheng* (*Pilgrim's Progress*), missionary translation, fiction annotation, Christian-Confucian synthesis

約翰·班揚（John Bunyan, 1628-1688）的寓言小說《天路歷程》（*The Pilgrim's Progress*）是基督教文學經典之一，至今已被翻譯成二百多種外國文字。《天路歷程》的首部漢譯本於 1851 年面世，直至 20 世紀初，由傳教士漢譯並在中國出版的《天路歷程》不下十種。其中，《勝旅景程》是一部彌足珍貴的《天路歷程》漢譯本，由英國浸禮會（General Baptist Missionary Society）傳教士胡德邁（Thomas Hall Hudson, 1800-1876）翻譯，1870 年由寧郡開明山福音殿印行。

* 本文承蒙香港研究資助局“優配研究金”之“晚清基督教中文小說(1807-1911): 宗教與文學的跨學科研究”(項目編號 CUHK447510)的資助。本文乃根據拙著《經典的轉生——晚清〈天路歷程〉漢譯研究》第六章第三節修改而成（香港：基督教中國宗教文化研究社，2012）。感謝基督教中國宗教文化研究社允准重刊該文。另外，本文最初為 2012 年 11 月 17 至 18 日北京大學“第三屆華人學者宗教研究論壇——比較與對話視野下的宗教研究”會議論文。本文部分譯例的分析，得到陳志文及孔德維的協助，謹此一併致謝。[This article is funded by General Research Fund, Research Grants Council. Project No.: CUHK 447510. It is revised on the basis of Part 3, Chapter 6 in my book *The Afterlife of a Classic: A Critical Study of the Late-Qing Chinese Translations of The Pilgrim's Progress* (Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 2012). It was first of all presented as a conference paper at “The Third Chinese Forum for Religious Studies: Religious Studies in Comparison and Dialogue”, 17-18 November, 2012, Peking University.]

^① Tamsin Spargo, *The Writing of John Bunyan* (Aldershot: Ashgate Publishing, 1997), 104-105. 單單直至 1915 年為止，《天》已給翻譯成 116 種語言及方言，參閱“*The Pilgrim's Progress: List of 116 Languages and Dialects*”, *The Annual Report of the Religious Tract Society* (1915), 170.

^② 郭延禮：《中國近代翻譯文學概論》，武漢：湖北教育出版社，1997，第 104 頁。[GUO Yanli, *Zhongguo jin dai fan yi wen xue gai lun* (Wuhan: Hubei Education Press, 1997), 104]。郭氏指出最早的漢譯本在 1853 年出版，據筆者的研究，應為 1851 年，由慕維廉（William Muirhead）譯為中文，名為《行客經歷傳》。參閱 Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867), 168.

^③ 胡德邁 1800 年生於英格蘭斯塔福德郡（Staffordshire）的特倫特河畔伯頓（Burton-on-Trent）。1826-1829 年間，他曾在牙買加傳道。1844 年，受英國浸禮會差派胡德邁成為首位來華傳教士，1845 年前往寧波開展傳道工作。1855 年，胡德邁脫離英國浸禮會，以獨立傳教士的身分繼續留在寧波。胡德邁除了參與《聖經》

現存的版本極為稀有，尚未受到學界注意，因此具有很高的文獻價值和研究潛力。《勝旅景程》本土化的翻譯特色十分明顯，不僅大量引用中國宗教與文學典故，而且在很大程度上繼承了中國傳統文學形式，如採用傳統的章回小說體，具備“卻說”、“有詩為證”等套語及敘事特徵。其更為突出的特徵是其運用小說評點方式，並不時援引儒家經典來詮釋小說中的基督教思想。本文試從《勝旅景程》的小說評點來分析基督教傳教士“耶儒會通”的詮釋策略。

一、《勝旅景程》中的小說評點

小說評點“除了審美直觀式的欣賞閱讀外，還製造出與先前的讀者/批評者進行交流共享的一種特殊的閱讀經驗，將被動的閱讀接受與主動的談論、探討與思考結合在一起，文學欣賞因此由審美直觀轉變為話語交流活動。”另外，就其形式而言，評點“既是一種批評方式，同時又是一種文學樣式；既是一種與文學樣式密切相關、結合在一起的文學批評樣式，同時又是一種含有批評成分、

翻譯工作外，還把米憐（William Milne）的《張遠兩友相論》修訂為《二友相論》（1864），又撰寫了《主神論》（1866），但其代表作是《勝旅景程》（1870）。胡德邁1876於寧波逝世並安葬在此。參閱 F. Galpin, “Memoir of the Late Rev. Thomas Hall Hudson,” *Chinese Recorder* 7.5 (September-October, 1876), 364-369; H. R. Williamson, *British Baptists in China, 1845-1952* (London: Kingsgate, 1957), 18; Brian Stanley, *The History of the Baptist Missionary Society, 1792-1992* (Edinburgh: Clark, 1992), 177; Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999), 120-122.

^① 本文所參照的版本為：《勝旅景程》，寧波：寧郡開明山福音殿，1870年。[John Bunyan, *Sheng lü jing cheng*, trans. Thomas Hall Hudson (Ningbo: Ningjun Kaimingshan Chapel, 1870).] 此版本藏於英國約翰班楊博物館（John Bunyan Museum, Bedford）。另外，《勝旅景程》收入黎子鵬編注：《晚清基督教敘事文學選粹》，新北：橄欖出版有限公司，2012年，第227-399頁。[LAI Tsz Pang John, *Wan Qing Jidu jiao xu shi wen xue xuan cui* (New Taipei: CCLM Publishing Group Ltd., 2012), 227-399.]

^② 高小康：《重新審視小說評點的審美閱讀意義》，《學術研究》，2005年第10期，第127頁。[GAO Xiaokang, “Rethinking the Aesthetic Significance of Fiction Commentary,” *Academic Research*, no.10 (2005): 127.]

與批評形式連為一體的文學樣式”，評點與文本並置的形式使“文本”與“詮釋權”的關係極為密切。明清之際，隨著長篇文人小說的流行，以評價小說在結構、修辭等方面技巧的小說評點也興盛起來，且發生了新的變勢。除了承襲以前文人評點的傳統，對傳統小說進行“舊”的評點外，同時出現了新小說提倡者對傳統小說進行的一種新價值的評點；更有新小說的提倡者，運用小說評點的傳統，在自己新創寫的小說作品中自我評點，如梁啟超自評《新中國未來記》及吳沃堯自評《兩晉演義》等。

明清小說評點離不開中國的歷史文化背景，尤其與其具體歷史階段的文化如八股取士有著極密切的關係。明清小說評點的形式一方面基本上從古文批注發展而來，但是評點“作為一種批評形式，為古文、經義教育的社會風尚所激發而得以廣泛應用，但這不意味著僅應用於古文、經義的教育。它是一種評者表示文本細讀心得的形式，因此亦有可能被評者用於詩歌、小說筆記等方面。”小說評點之形態一般被描述為：“開頭有個《序》，序之後有《讀法》，帶點總綱性質……在每一回當中，又有眉批、夾批或旁批，對小說的具體描寫進行分析和評論。此外，評點者還在一些他認為最重要或最精彩的句子旁邊加上圈點，以便引起讀者的注意。”大體來說，小說評點文字可分為兩大部分：其一、整篇的評論，如一些序跋、例言、讀法、題詞之類。這些文字能夠比較全面深入地表達批

① 孫琴安：《中國評點文學的性質、範疇、形式及其他》，《學術月刊》第 42 卷 2 月號(2010 年 2 月)，第 89 頁。[SUN Qin'an, "On the Essence, Categories, Forms of Chinese Commentary Literature," *Academic Monthly*, vol. 42, no. 2 (February 2010): 89.]

② 康來新：《晚清小說理論研究》，台北：大安出版社，1986 年，第 78 頁。[KANG Laixin, *Wan Qing xiao shuo li lun yan jiu* (Taipei: Ta-an Press, 1986), 78.]

③ 林崗：《明清之際小說評點學之研究》，北京：北京大學出版社，1999 年，第 57 頁。[LIN Gang, *Ming Qing zhi ji xiao shuo ping dian xue zhi yan jiu* (Beijing: Peking University Press, 1999), 57.]

④ 葉朗：《中國小說美學》，北京：北京大學出版社，1982 年，第 13 頁。[YE Lang, *Zhongguo xiao shuo mei xue* (Beijing: Peking University Press, 1982), 13.]

評者的文學思想，以及對某些作品的總體看法。

《勝旅景程》的譯者明顯根據中國小說的傳統，對翻譯的小說進行評點，書前附譯者所撰的“引”一篇：

英國二百餘年前，有一人，姓鄱陽，名約翰，跡其生時，乃華國明朝懷宗皇帝元年，卻不謬也。……其書相傳，徧西國也。予居華國，將鄱陽約翰夢中之書，校而譯之為華國文字（讀此引者，於是書，學而時習之，不亦悅乎？）。付梓刷氏而印之，分與士農工商，皆可觀摩，致為不善者，見而悔改；為善者見之，益堅其信，未必無小補云爾。

此《引》談及翻譯《勝旅景程》的目的，指出“予居華國，將鄱陽約翰夢中之書，校而譯之為華國文字”，並附以眉批：“讀此引者，於是書，學而時習之，不亦悅乎？”，此處引《論語·學而》來鼓勵中國讀者勤讀《勝旅景程》。錢穆《論語新解》云：“人之為學，當日復日，時復時，年復年，反覆不已，老而無倦”，“習者，如鳥學飛，數數反覆。”據此言，“時習”當解作按照一定的時日反覆誦習，亦有“常常”之意。歷代注家解“習”的時候，雖然未將其直接與“應用”拉上關係，但邢昺《論語正義》為此章作疏之始即謂：“此章勸人學為君子也。”孔子重學，而學乃是為了成為君子。一生所學，加上常常誦習，當然為了學有所成，應用於人生之中。孔子一生不倦於學，相信“下學而上達”，而且在諸侯列國之間致力實踐其理想，由此可見，孔子注重學以致用。《勝旅景程》譯者評論此書為“學而時習之，不亦悅乎”，認為此書不單

^① 中國傳統小說的評批類別，參閱《中國古典小說大辭典》，辭條“小說評點”，劉葉秋等主編，石家莊：河北人民出版社，1998年，第25-27頁。[*Zhongguo gu dian xiao shuo da ci dian*, s. v. “fiction annotation,” eds. LIU Yeqiu, et al. (Shijiazhuang: Hebei People's Press, 1998), 25-27.]

予人學習《聖經》的知識，認識天路，還可以使入將主角在書中的經歷付諸實踐，行在自己的天路當中。時時誦讀並應用，令人融會貫通《聖經》道理與現實生活，故譯者以為“不亦悅乎”。

在以上引言的末段中，譯者點明瞭翻譯《勝旅景程》這部小說的意圖：“致為不善者，見而悔改；為善者見之，益堅其信。”這意圖也即“文心”，而“文心”是明清小說評點學的重要概念之一，它包括為“文者之心”（指意圖動機）和“文本之心”（指文本的文學特性）這兩種基本的含義，而文者之心又“不僅僅與純粹內心相關，在古人的思想中它是宇宙在人心中的見證。所以，“文心”又同天地之心、人文之心緊密相連。評點家自認的批評使命就是通過解讀、評點小說重新體認、探究、闡發既至廣至大又至隱至微的“文心”。

除了整體的論評外，小說評點的另一形式是：零散的評點，如對具體內容的回前批、回後批以及與小說原文緊緊結合的夾批、旁批、眉批等。這些評點是建立在對小說的細讀精研、用心揣摩之上的，體現出強烈的文本中心意識。從文學本身來講，它是一種文體自覺的表徵。小說評點有利於抬高小說的歷史地位。《勝旅景程》作為一部西方基督教寓言小說，難免涉及不少《聖經》的典故、猶太人的文化傳統、以及西方的神話故事等，這未必為當時一般的中國人所理解，因此，譯者亦不時以評點的方式加以解釋。如《勝旅景程續編》第六回：“當時激烈尊之戰，必與古時合九利所同。”眉批：“合九利本希臘國人，武藝英勇。”（第 47 頁），此處的眉批避免了中國讀者對古希臘神話中的英雄“合九利”（海格力斯，Hercules）的迷惑或誤解；又如第七回：“彼為信徒，心非不忠，

^① 另外，第五回“然欲知神如何憐恤罪人，如何設法救人，必須講解經錄，則能知之。宜以書為至寶，朝夕誦讀，學而習之。”（第 37 頁）眉批：“學而時習之，不亦悅乎？”將《論語》中治學之道運用到《聖經》的學習之中。

^② 林崗：《明清之際小說評點學之研究》，第 8 頁。

究之本性不銳，程中雖遇火焚之阻，彼亦弗憚。”眉批評論：“英國諺云：一人喜舞，一人悲哭，各有本性，所以如此。”（第 58 頁）這裡的眉批在某種程度上以西證中，或試圖解釋中西人性之相似。再如第五回：“我等在程中，有踰牆橫枝之果，我兄不採而食乎。”眉批評論：“昔者食魔鬼之毒果，是中魔鬼之惡計，今也凶病已發，幸得妙醫，可獲救也。”（第 39 頁）此處的眉批評論則明顯帶有善惡是非觀的引導作用。

評點家的目的在於通過探尋小說技藝，指出小說與《四書》、《五經》之間的文化淵源，或者說明小說有著與古代經典同樣長處的書籍，而在其教誨與感人至深方面，又有經書所無法比擬的優勢。《勝旅景程》在對《聖經》故事進行議論和詮釋時，同樣考慮到中國社會文化的處境，於是他結合中國讀者的知識背景對故事情節予以補充，特別用中國儒家經典的思想和《聖經》的教導進行對照，甚至達到“以儒釋耶”及“耶儒會通”的作用。

二、小說評點裡的“耶儒會通”

1. 中庸之道

《勝旅景程》的小說評點多以眉批的方式進行，譯者不時援引《四書》、《五經》的內容，藉以對小說的情節和人物進行補充及評論。例如第十三回，有一段滑稽與忠烈之間的對話：“滑稽聞此言，面上赧然……‘爾欲自擅為審吏，我不被爾審，爾何如此問我乎？’忠烈曰：‘爾雖喜論煉達，惟恐爾行不合。’”眉批：“仲尼曰：‘君子中庸，小人反中庸’，忠烈與滑稽亦然。”（第 53 頁）“君子中庸，小人反中庸”語出《禮記·中庸》第二章，以中庸之道評價小說人物忠烈和滑稽的個性和行為。《禮記正義》云：“庸，

常也。用中為常，道也。‘反中庸’者，所行非中庸，然亦自以為中庸也。”朱熹《中庸章句》曰：“中庸者，不偏不倚，無過不及，而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也。惟君子為能體之，小人反矣。”《中庸》之“中”，實有“中”、“和”之觀念。所謂“喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和”，而“致中和，天地位焉，萬物育焉”。喜怒哀樂未發，即是天性，故不偏不倚；發而皆中節，則是“情之正也”，無矯情、無所乖戾，是一種“合度”的情感表達。“中和”是以性情為例，“中庸”則是指這種保持不偏不倚、無過不及的德行。這是人隨時隨地亦應實踐、可實踐、理解，平常不過的德行、行為。“君子中庸，小人反中庸”是指：君子能體會“中庸”這觀念，並加以實踐；反之，小人則不能。《勝旅景程》引中庸之道形容二人，乃以忠烈為君子，滑稽為小人。然中庸與二人所為有何關係？忠烈心中相信上帝，口中承認上帝，滑稽亦然。但忠烈人如其名，對上帝忠心，一直遵行上帝旨意行事為人；滑稽卻不然，所言所行，不能對得起上帝，也對不起自己，因其言行不一。小人反中庸，意即像滑稽此類的人，不能做到不偏不倚，無過亦無不及。其人言語上太過，行為上卻不及。反中庸者，據《禮記正義》所言，除了言行不達中庸之道以外，他自己還會以為已經達到。即小人亦想達致中庸，但他不知道怎樣才是中庸，以致行為上不能與心口達致合一，故雖然事實上反了中庸，卻還愚昧無知，自以為合乎中庸之道。滑稽正是如此，一直以來，口中雖多能說神國的事，行為卻在鄉人眼中看為惡，早已臭名遠播。他雖自稱為主的聖徒，卻只是嘴唇上說愛上帝、遵行上帝的旨意，行為上

^① 鄭玄、孔穎達編著：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，1999年，第1424頁。[ZHENG Xuan & KONG Yingda, ed., *Li ji zheng yi* (Beijing: Peking University Press, 1999), 1424.]

^② 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年，第18-19頁。[ZHU Xi, *Si shu zhang ju ji zhu* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1983), 18-19.]

卻一樣也不能做到，這正是反中庸的小人的表現。總之，《勝旅景程》此處引用“君子中庸，小人反中庸”一句，乃欲帶出下句“小人之反中庸也，小人而無忌憚也”。小人不懂中庸這君子之德，故平常不會謹言慎行，以致事無忌憚。《勝旅景程》將滑稽喻作反中庸的小人，忠烈則為合乎中庸的君子，能察驗滑稽這個言行不一的小人。

2. 以善為寶

又如第十九回，景慕與激烈尊就“財寶”的問題進行討論：“景慕曰：當時小信，卻無盤費，何不質賣其寶，而作程中之費乎。此乃我所異也。激烈尊曰：爾言此，頭緒不清，彼欲何買而質此寶，且以寶質賣與誰。蓋此處，不以寶為寶。”眉批：“楚書曰：楚國無以為寶，惟善以為寶。正此意也。”此語出自《禮記·大學》，孔穎達《禮記正義》曰：“《楚書》，楚昭王時書也。言以善人為寶。時謂觀射父、昭奚恤也。”朱熹《大學章句》云：“楚國言不寶金玉，而寶善人也。”即楚國之人不以金銀玉帛為寶貴之物，只以為善、具德行的人為寶物。金玉是世俗的寶，而善人是國家真正的寶，善人之寶在於能將善推己及人，惠澤社稷。《大學》此章認為：“德者本也，財者末也，外本內末，爭民施奪”。人為了擁有“寶”（財富），不惜棄掉“德”這本質，致使爭奪不斷。《勝旅景程》此處所言之“寶”，乃指進入天國的憑據。這憑據固然是寶，但得救與否在乎個人與上帝的關係，一人得救，不能將其得救確據與人分享，更不能轉賣與他人。故景慕與激烈尊談論是否應該質賣此寶，被激烈尊指責頭緒不清，復問“以寶質賣與誰”，又云“蓋此處，不以寶為寶”，是指這裡的世俗人不以進天國為寶貴，

① 鄭玄、孔穎達編著：《禮記正義》，第 1601 頁。

② 朱熹：《四書章句集注》，第 11 頁。

反以地上的財寶為寶。《勝旅景程》在此處引用《禮記》，一來為瞭解釋“蓋此處，不以寶為寶”的原因，以“此處”比古之楚國，藉此曉喻世人不應以“金玉”為貴，應以“善人”為要，不要本末倒置。再者，正如楚國所重視的“善人”一般，進天國的憑據並非世人的物質財寶，乃不能用金錢換取或買賣的，故應珍而重之。

3. 富貴在天

再如第十五回，激烈尊與景慕同行至污利山，污利山有金礦，以往常常吸引走正路的人捨棄正路：“有座小山，名污利山，內有金礦。向者旅人，每羨此山，舍正路而望之。”眉批曰：“子夏聞孔子曰：富貴在天。是以雖有金礦[礦]，勝旅豈可欣羨之哉？”子夏之語出自《論語·顏淵》：“死生有命，富貴在天。”錢穆《論語新解》曰：“命者不由我主。如人之生，非己自欲生，死，亦非己自欲死也。天者在外之境遇。人孰不欲富貴，然不能盡富貴，此為境遇所限也。”邢昺《論語正義》云：“言人死生短長，各有所稟之命，財富位貴則在天之所予。”生死者，由命主宰，不由人自己掌握，故生有時，死有時，而時不為人所知。命是超越人所理解的一種力量，掌管每一個人。儒家推崇的是積極入世的思想，強調的是終生努力，理想是成為君子，然後貢獻社會。但此處子夏所言，又似乎不得不承認人的能力範圍以外尚有掌控者，就是“命”，但“命”並無被人性化，亦無被賦予神的特性，只是以一種超自然力量存在。說到“天”，其實是同一道理，也是在人之上，子夏說天掌管人的富貴。“在”者，並非單純的介詞以表達存在、位置的

^① 錢穆：《論語新解》，成都：巴蜀書社，1985年，第288頁。[QIAN Mu, *Lun yu xin jie* (Chengdu: Sichuan Publishing Group, 1985), 288.]

^② 何晏、邢昺編著：《論語注疏》，北京：北京大學出版社，2000年，第180頁。[HE Yan & XING Bing, ed., *Lun yu zhu shu* (Beijing: Peking University Press, 2000), 180.]

意思，乃是在於也，取決於也。《勝旅景程》中，譯者於此處加眉批評論曰：“勝旅豈可欣羨之哉？”“勝旅”者，即能得勝之旅人也。譯者此言，帶有歧義。一者，勝旅富貴與否，由天決定，不用自己尋求，故雖然有金礦在眼前，亦不需理會。二者，勝旅真正的富貴在天上，到了西安山（天城），他們自然擁有永恆的財富，地上會朽壞的財寶他們不需看重，故不用欣羨。前者之意，因將“在”解作“取決於”，後者則將“在”解作“存在”，兩者所含之意截然不同。今觀譯者此語氣，加上配合整部《勝旅景程》的主題，旨在帶出勝旅走在景程上，一路上皆只是嚮往天上的榮美，後者似乎更為合理。正如《馬太福音》六章 20 節說：“只要積攢財寶在天上；天上沒有蟲子咬，不能鏽壞，也沒有賊挖窟窿來偷。”若果真如此，則譯者有誤解或誤用《論語》“富貴在天”之嫌，因為原語實在沒有將永恆的財寶存放於天上之意。一字之誤解，引致對整句“富貴在天”的理解亦有誤，所謂“差之毫釐，謬之千里”。然而，筆者認為《勝旅景程》此處的評點，應是對《論語》一次刻意的誤讀，目的只是為了借儒家之言來加強對故事評論的說服力。

4. 富貴浮雲

浮雲市（Vanity Fair）乃《勝旅景程》的著名情節，其中有不同的街道，皆以國家命名，販賣林林總總的虛華貨品。英文原著這樣描述：“Here is the British Row, the French Row, the Italian Row, the Spanish Row, the German Row, where several sorts of Vanities are to be sold.”（第 86 頁）胡德邁譯為：“況市中街巷極多，俱有貨物可買，有大英街、大法街、以大利街、呂宋街、日耳曼街，皆有浮雲貨物可

^① 理雅各譯作“Death and life have their determined appointment: riches and honors depend upon Heaven.” 準確地帶出“取決”之義。參見 James Legge, trans., *The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes* (Taipei: SMC Publishing, 2001), vol. 1, 253.

發賣。（孔子曰：不義而富且貴，於我如浮雲。激烈尊、忠烈，皆信主之義者也，豈欲買不義之貨物哉！）”（第 56 頁）在描述各國街道時，《勝旅景程》亦加上眉批，指“孔子曰：‘不義而富且貴，於我如浮雲。’激烈尊、忠烈，皆信主之義者也，豈欲買不義之貨物哉！孔子此言出自《論語·述而》：“飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。”首先，《勝旅景程》根據孔子之言把“Vanity Fair”譯為“浮雲市”。雲飄於天，隨風而動，彷彿浮於水面，古人因此視之為輕。孔子不諂求富貴，可有則有，願意憑自己努力換取；如不能有，孔子寧願“從吾所好”。富貴對孔子而言亦為輕，故以浮雲相比。孔子既能淡然看待不義之富貴，則當他不能受惠於不義之富貴而處於貧窮的時候，他亦能保持求道的樂趣。朱熹云：“其視不義之富貴，如浮雲之無有，漠然無所動於其中也。”^①謂浮雲“無有”，應該是形容浮雲消散速度之快，不義之富貴即使被人得到，也將如浮雲一般不久就化為烏有。錢穆又引孔子之言謂：“浮雲自在天，我不行不義，則不義之富貴，無緣來相擾也。”浮雲自處於天上，與人各不相干，好比富貴本來與人毫無關係，只要不行不義，富貴並不會自動來尋找人，不會予人煩擾。從三種說法可見以不義換取回來的富貴的特質，與浮雲在不同方面吻合。在《勝旅景程》中，“浮雲市”之名言世間財寶對走天路的基督徒而言有如浮雲一樣不切實際。

孔子所謂之“義”，有合宜、恰當的意思。如《論語·為政》：“見義不為，無勇也”。朱熹、邢昺為《論語》作注疏時亦分別指出“義”是“人所宜為”。錢穆《論語新解》云：“義者，人之所當為，見當為而不為，無勇也。”據楊伯峻《論語譯注》，乃“應

^① 朱熹：《四書章句集注》，第 97 頁。

^② 錢穆：《論語新解》，第 46 頁。

挺身而出的事情，卻袖手旁觀，這是怯懦”。《論語·里仁》載孔子所言：“君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比”。這是說“義”是君子之所為，君子於天下所做之事，是沒有規定的、只要是合理恰當，君子便會去做。而《論語·述而》一句“不義而富且貴，於我如浮雲”，則指“對我來說，由幹不正的事情所得的富貴，如浮雲一般”。所以“不義”具有不合宜、不合理的含義。

另一方面，《勝旅景程》眉批曰：“激烈尊、忠烈皆信主之義者也，豈欲買不義之貨物哉。”激烈尊和忠烈的“義”乃是“信主之義”，則指基督教的核心思想“因信稱義”之“義”，意謂因相信耶穌代替人類受罪而得到“上帝之義”。譯者強調走天路的信徒之“義”與貨物之“不義”兩相對立，而且世間一切的財寶都是不義的。《約翰一書》二章 15 節說：“不要愛世界和世界上的事。人若愛世界，愛父的心就不在他裡面了。”《馬太福音》六章 21 節又說：“你的財寶在哪裡，你的心也在那裡。”激烈尊和忠烈若貪愛“浮雲市”所隱喻的世間“不義”的財寶，最終只會順著自己的私慾走，偏離天路，亦不能到達西安山。基督教的“義”是因著耶穌基督而成就的，人不能透過自己的行為善事稱義，因為人生來有罪，罪只會導致死，人既不能救自己脫離死，又如何能稱義？既然“義”必然是從耶穌基督而來，則所有不從耶穌基督而來的，都被視作“不義”。

浮雲市的貨物琳瑯滿目，從儒家角度來看，其實這市集上所賣的部份財寶難以區分“義”與“不義”，正如《勝旅景程》所言“所賣貨物，美惡咸備，有房屋、田地、國邑、君位、官職、功名、技藝”，一如房屋、田地、功名，只要是憑自己努力得到，以孔子“不義而富且貴，於我如浮雲”此句的意思，儒家並不視之為“浮雲”。

^① 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，1980），頁 92。[YANG Bojun, *Lun yu yi zhu* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1980), 92.]

只有涉及“不義”的，才被孔子嗤之以鼻，諸如“謊騙、賭博、姦盜、詐偽”等。然而，譯者套用《論語》的語句，似乎強調若這些貨物使人偏離天路、離棄上帝，就算為“不義”。若然是不義之富貴，激烈尊和忠烈就當視之為“浮雲”。較之得救進入天城享永福，世間的財寶自然較為輕，終有一日會朽壞，正如浮雲雖有時遮蓋半邊天，卻始終有一刻會銷聲匿跡。

故此，《勝旅景程》明顯以儒家的教導作框架，以孔子之言為小說中之市集冠以形象生動之名，並佐證小說中視富貴為浮雲的價值觀。基督徒輕看世上榮華，定睛注視天上永恆福樂。然而，浮雲市所賣的“不義”之貨物，不再是孔子所言的“不合宜”、“不恰當”的意思，乃給儒家的思想注入了基督教的成義觀。儒者透過自己的努力成義，“義”乃從人而來；基督徒因信稱義，“義”從耶穌基督而來。譯者引用《論語》闡釋此態度，使讀者有感其“耶儒會通”之嘗試。

5. “因信稱義”與“修行積德”

《勝旅景程》討論到基督教的“因信稱義”神學觀時，帶出了與中國宗教“修行積德”思想的比較。“因信稱義”（justification by faith）是基督教信仰的核心及神學思想的主要教義，指上帝宣告一個人為義，並讓人與祂建立和好的關係，這是基於耶穌基督為人贖罪而犧牲和復活。人絕對不能因行善或修煉而在上帝面前稱義，惟有因信基督才得稱為義。保羅在《羅馬書》中用很大篇幅來說明這信條：“因為世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀。如今卻蒙上帝的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。上帝設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，借著人的信，要顯明上帝的義。因為他用忍耐的心，寬容人先時所犯的罪，好在今時顯明他的義，使人知道自己為義，也稱信耶穌的人為義。”（三章 23-26 節）保羅“反對

那種認為遵守律法是拯救的必要或充分條件的觀念”^①，認為人原本在上帝面前就是罪人，遠離上帝的恩典與祝福；但是當人信靠耶穌時，罪就能被上帝赦免，在上帝面前成為無罪的“義人”。“因為信靠耶穌而被上帝稱為義人”簡稱為“因信稱義”。另外，《羅馬書》五章 1 節說：“我們既因信稱義，就藉著我們的主耶穌基督得與上帝相和。”

《勝旅程》也論及“稱義”的問題：“欲赦罪稱義，必依耶穌在世間所行之義，十字架所被之苦。……我若信彼、倚彼，彼之功即歸我，我遂得稱義耳。”（頁 92）然而，與保羅神學原本的關心的重點不同，常常與“因信稱義”這一基本的神學問題相對出現的是對世俗智慧的探討，《勝旅程》就涉及世俗智慧與上帝恩典之間的背離。如宣教師（Evangelist）論到小慧（Worldly-Wiseman）時，就批評兩者與基督教“因信稱義”思想相對立，宣教師評論小慧人如其名。英文原著道：“Why in yonder Village, (the Village is named **Morality**) there dwells a Gentleman, whose name is **Legality**, a very judicious man (and a man of a very good name) that has skill to help men off with such burdens as thine are...he hath a pretty young man to his Son, whose name is **Civility**, that can do it (to speak on) as well as the old Gentleman himself.”（第 19 頁）胡德邁譯為：“在此旁，

^① Martien E. Brinkman, *Justification in Ecumenical Dialogue: Central Aspects of Christian Soteriology in Debate* (Utrecht: Interuniversity Institute for Missiology and Ecumenical Research, 1996), 59.

^② 參閱 P. Toon, *Justification and Sanctification* (Westchester: Crossway Books, 1983); A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); James Beilby and Paul R. Eddy eds., *Justification: Five Views* (Downers Grove: IVP Academic, 2011).

^③ 保羅神學提出“因信稱義”主要是與“以行為稱義”的思想對立。如《羅馬書》三章 28 節：“人稱義是因著信，不在乎遵行律法”；《以弗所書》二章 8 節：“你們得救是本乎恩，也因著信；這並不是出於自己，乃是神所賜的。”值得注意的是和保羅這一論點相對的觀點也在《聖經》中出現：《雅各布書》二章 24 節：“這樣看來，人稱義是因著行為，不是單因著信。”

有一村，名修身村（修身村，言其僅修厥身，而不救厥魂）。乃一位文學之士居此，名倚法（倚法於神之法，倚而不遵），最聰，且有美聞，能脫人之重任，救人既多……彼如不在，有其子居之，貌極豐美，名學禮（學禮，言徒學習禮儀，其父倚而不遵；其子學而不思），其才力與父不相上下。”（第 8 頁）

為了使中國讀者更好地對比理解上帝恩典與世俗智慧的不同，《勝旅程》把“Village of Morality”譯作“修身村”，並於“修身村”後附加評點：“言其僅修厥身，而不救厥魂”，批判儒家思想所提倡的“修身”未能救人靈魂脫離罪惡。另外，譯者借用了帶有儒家“禮”學色彩的用詞對譯文加以解釋，“學禮”後也加注“其子學而不思”，“學而不思”典出《論語·為政》：“學而不思則罔，思而不學則殆。”邢昺《論語正義》云：“既從師學，則自思其餘蘊，若雖從師學而不尋思其義，則罔然無所得也。”錢穆《論語新解》亦云：“只向外面學，不反之己心，自加精思，則必迷惘無所得。”各家說法大同小異，“罔”均解作“迷惘”。但值得注意的是，《勝旅程》中學禮其人如何“學而不思”？書中謂其“徒學習禮儀”，這段又正在講述激烈尊偏離正道，以為可靠律法得勝，但人根本不能靠守律法稱義，因為守律法的人可以是表裡不一。但基督教所言的“得救”是在乎真心悔改，靠著耶穌基督，不是靠著自己的行為。故此，譯者心目中的兩父子“倚法”與“學禮”，也許暗指《聖經》中的法利賽人與儒家中的偽君子。君子言行合禮，但禮之外在表現即禮儀，源自內心對禮的態度。“學禮”其人，徒然學習禮儀，只顧表面，卻沒有內在的“禮”。《論語·陽貨》云：“子曰：‘禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？’”孔子謂“禮”，豈只是紙張上列明的禮儀呢？明顯指出“禮”不只是律法，而是真正內心的感化，

① 何晏、邢昺編著：《論語注疏》，第 21 頁。

② 錢穆：《論語新解》，第 36 頁。

以致產生顯露於外的禮儀。故此，“學而不思”說明單單“學禮”而未加思考，或所做禮儀並非發自真心，只會被知識或禮儀的表象所蒙蔽，不能真正認識真理。

在中國儒家思想中，合乎禮法的言行本來就是天命的呈現。孟子對於此種說法有較詳細的梳理，孟子認為善性是內在於人心中，不假外求。而人的道德修養是透過“養心”，培養善端。進而擴充和在生活中實踐善的行為。徐復觀指出孟子的理論是“由存養而作不斷的擴充，擴充到底，孟子稱之為‘盡心’。能夠盡心，便知道人之所受以生的性；因為性即在人心之中。……所以盡心才可以知性。性在其‘莫之致而至’的這一點上，感到它是由超越的天所命的；所以知道了所受以生之性，即知道性之所自來的天”。也就是說，單單透過實行善的行為，人就足以存養善端，進而與天地相合。由此，孟子說“盡其心者，知其性也；知其性則知天矣”，這就將人的善良本質與一種形而上學的精神實體相聯繫，並要求人通過道德修養而達至與這一精神實體相契合。而《中庸》論及“天命之謂性，率性之謂道”，是指出人之本性是由天所命，與天有內在的關連。而順著這本性發出來的即是道。勞思光則認為上述所言對“心”的發顯而成就德行早見於孔子的學說。其將孔學歸納為“攝禮歸義、攝義歸仁”八字，即為禮節尋求一“理序”（即合理性），又解答了人如何得見此一“理序”的問題，孟子的工作則是

① 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，台北：商務印書館，1969年，第178-180頁。[HSU Fu-kuan, *Zhongguo ren xing lun shi: Xian Qin pian* (Taipei: Commercial Press, 1969), 178-180.]

② 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，第180頁。

③ 魏光奇：《天人之際：中西文化觀念比較》，北京：首都師範大學出版社，2000年，第105頁。[WEI Guangqi, *Tian ren zhi ji: Zhong xi wen hua guan nian bi jiao* (Beijing: Capital Normal University Press, 2000), 105.]

④ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，第116-120頁。

對“善的根源”、“人如何能致善”二者作出較詳盡的分析。為了與儒家精神相區別，《文》特別在譯文後注明“此等只倚賴自己功能，乃似真而偽者，鮮有不為其所遷”，用以說明通過一己的禮法功能，並不能認識上帝的真諦，從而闡明基督教的上帝恩典之真義。

另一方面，在如何稱義的途徑上，《勝旅程》明確指出基督教的稱義之路與中國釋、道宗教之修行積德的不同：“其所愛，惟世情，徒論修行積善之功，而至修身村之會，不信贖罪救魂之道。彼意如是，隨聲附和，不令人憎，免人欺焉！”（第10頁）中國本土宗教基本融合了儒、釋、道等諸家思想，修行積德的觀念在中國的宗教文化土壤中根深蒂固。佛教繼承了印度宗教中有關業力（Karma）的觀念，認為個人的遭遇是個人過去和現在所作的行為的結果。因此，惡事會累積惡業，而會導致惡果發生在自己的身上。

另外，道教的全真派崇尚內丹修煉，認為人身即鼎爐，以體內的精、氣、神為藥物，在身內燒煉成“仙丹”，從而提高人體的生命功能、延長壽命、乃至成仙、長生不老之目的。而自晉代葛洪開始，道教已經認為儒家的修身行善的道德是有助於成仙。到王重陽的全真派主張三教合一，把理學的正心誠意和佛教禪宗的明心見性說納入道教的修煉方法和理論中，主張性命雙修，強調心與身、神與形的全面修煉。在此一時期，對功德的追求開始制度化，有關功德的修為亦有量化之分析，如余英時認為“新道教”，如上言的“全真

① 勞思光：《中國哲學史》卷一，桂林：廣西師範大學出版社，2005年，第75-150頁。[LAO Sze-Kwang, *Zhongguo zhe xue shi*, vol. 1 (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2005), 75-150.]

② 英文原著為：“...partly, because he favoureth only the **Doctrine of this World** (therefore he always goes to the **Town of Morality to Church**) and partly because he loveth that Doctrine best, for it saveth him from the **Cross**.”

③ 關於印度傳統中有關“Karma”概念的討論，可參見 Christmas Humphreys, *Karma and Rebirth: the Karmic Law of Cause and Effect* (Surrey: Curzon Press, 1994); Bruce R. Reichenbach, *The Law of Karma: A Philosophical Study* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990).

派”等要求天上的神仙下凡歷劫，在人間完成“事業”後才能“成正果”、“歸仙位”（如《玉釧緣》彈詞中的謝玉輝），同時凡人要想成仙也必須先在人間“做善事”、“立功行”。余英時更指出新道教與新教在社會功能上的相似性：

其實全真教的“打塵勞”、丘處機說“不遇境、不遇物，此心如何見得成壞”，便是神仙下凡歷劫之說的一個遠源。馬鈺教人“當於有為處用力立功立德，久久緣熟，自有透處”，丘處機教人“積功行，存無為而行有為”，這也與立善成仙的說法相去不遠，這種思想正是要人重視人世的事業，使俗世的工作具有宗教的意義，人在世間盡其本份成為超越解脫的唯一保證。如果說這種思想和基督新教的“天職”（“calling”）觀念至少在社會功能上有相通之處，大概不算誇張吧！^①

在宣揚修真成仙的同時，還要求信徒必須有克己忍辱、清修自苦的精神。同時又吸收了佛教度善濟人的思想，把善功作為修行的主要內容。如《隋書·經籍志》曰：“仁愛清淨，積而修行，漸至長生，自然神化；或白日登仙，與道合體。”而這種關於行善積德、行惡招禍的概念最終形成明代袁黃（1533-1606）的《功過格》，把日常行為分為有不同分數的好與壞的行為，並且記錄行為以便計

^① 余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》（增訂版），台北：聯經出版事業股份有限公司，2004年，第40頁。[YU Ying-shih, *Zhongguo jin shi zong jiao lun li yu shang ren jing shen* (Taipei: Linking Publishing Company, 2004), 40.]

^② 另參張伯端：《悟真篇》[ZHANG Boduan, *Wu zhen pian*]下卷「德行修逾八百，陰功積滿三千。均齊物我與冤親，始合神仙本願」；尹真人：《性命雙修萬神圭旨》[YIN Zhenren, *Xing ming shuang xiu wan shen gui zhi*]「離過絕非，故曰佛性；護善遮惡，故曰總持」。以上兩部著作皆嘗試把儒、道兩教的思想融合，故有修行和善功等同的說法。

算自己的功過分數。另外，《太上感應篇》卷上說：“所謂善人……所作必成，神仙可冀，欲求天仙者當立一千三百善；欲求地仙者當立三百善”，即是這一思想的通俗化表現。這個傳統到清代仍然甚具影響力。

在翻譯過程中，《勝旅景程》的譯者強調修行積德觀念與基督教救贖觀的差異。基督教的信仰與佛、道的修行學道很大的不同是指出人不能靠行為或遵守律法而得救，而強調因信福音而稱義。自基督宗教進入中國本土以來，多對佛、道兩教持分庭抗禮的立場，《勝旅景程》進一步指出“修行村”的含義，表明“修行積德之功”與“贖罪救靈之道”相對，強調信靠上帝是人之靈魂得救的唯一途徑。胡德邁身為西方來華的傳教士，著手翻譯《勝旅景程》這部宗教文學作品，自然其必須持守的宗教立場和觀念。在涉及到基督教信仰核心問題之時，譯者顯得十分謹慎，以解釋補充原文的做法來闡述基督教教義，以達到向讀者清楚地傳達基督教信息的目的。

三、結語

在中國的文化傳統中，古文、經義的教育，尤其是八股文的訓練，養成了一套中國文人“時文手眼”的批評習慣，其思想方法與術語運用在小說評定中打上了深刻烙印。小說、傳奇的評點在分析、術語方面都留下了時文訓練的痕跡；文人才子孜孜不倦地講究時文綿密的“文法”，在一定程度上啟發了評點家評點小說、傳奇時的“文學自覺”。事實上，進行小說評點的文人，儘管見識趣味不同，但接受的教養、訓練的背景相似。《勝旅景程》的譯者或者受

^① 遊子安：《勸化金箴：清代善書研究》，天津：天津人民出版社，1999年，第79頁。[YAU Chi On, *Quan hua jin zhen: Qing dai shan shu yan jiu* (Tianjin: Tianjin People's Press, 1999), 79.]

^② 林崗：《明清之際小說評點學之研究》，第65頁。

到中國小說評點形式的影響，故其譯本與中國讀書人的文化思維模式相適應。《勝旅景程》中的評點，無論是注明《聖經》出處、補充關鍵背景資料，還是解釋專有名詞和比喻的含義，甚或對個別情節進行評論，都在積極尋求與中國文化背景和宗教傳統對照與呼應之處。

《勝旅景程》體現了對中國小說評點的傳承。透過以上對《勝旅景程》中評點的分析，我們可看出其最突出的特色，在於其對小說進行道德倫理上的價值評判。除了對“文”進行點評之外，譯者還對文中之事和事中之人進行評價，這種評價的基礎是對小說“理”與“情”的全面瞭解。評點者在進行評價之時，或許因摻入過多的個人愛惡成分而有明顯的道德批評色彩，又或者說，《勝旅景程》的譯者透過評點，巧妙地在故事講述中表明自己的價值立場，使得這部外來基督教作品與當下的中國傳統文化背景發生關聯。就其評點內容而言，胡德邁經常援引儒家經典作為評論的準繩，甚至以儒家立身處世的最高準則“中庸”來評點故事中的人物和情節。譯者在小說正文之外加插另一種主觀的評論聲音，彷彿以儒家思想作為價值標準去評論書中人物，此舉除了有效地闡發書中義理之外，亦可暗示基督教文化與儒家價值觀在“至德”和“義”的標準和立場上大體一致，從而能盡量減少士人在閱讀小說時的抗拒感。就效用而言，評點本來只是評點者主觀的談論和思考，然而，由於傳教士胡德邁既是譯者又充當評點者，其視野立足於基督教與儒家的兩套價值體系之間，不時將儒家經典的語句及概念放諸基督教思想之中，試圖在基督教與中國宗教文化之間尋求一道求同存異的橋樑，遂使《勝旅景程》的小說評點隱然升格為一種指導式的解讀及“耶儒會通”的詮釋策略。

^① 《論語·雍也》提到：“子曰：‘中庸之為德也，其至矣乎！’”，可見儒家對中庸的推崇。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Beilby, James, and Paul R. Eddy, eds. *Justification: Five Views*. Downers Grove: IVP Academic, 2011.
- Boström, Gustav. *Proverbia Studien: Die Weisheit und das fremde Weib in Sprüche 1-9*. Lunds: Lunds Universitats Arsskrift, 1935.
- Brinkman, Martien E. *Justification in Ecumenical Dialogue: Central Aspects of Christian Soteriology in Debate*. Utrecht: Interuniversity Institute for Missiology and Ecumenical Research, 1996.
- Galpin, F. "Memoir of the Late Rev. Thomas Hall Hudson." *Chinese Recorder* 7.5 (September-October, 1876): 364- 369.
- Humfreys, Christmas. *Karma and Rebirth: the Karmic Law of Cause and Effect*. Surrey: Curzon Press, 1994.
- Lai, John T. P. *Negotiating Religious Gaps: The Enterprise of Translating Christian Tracts by Protestant Missionaries in Nineteenth-century China*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2012.
- Legge, James, trans. *The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. Taipei: SMC Publishing, 2001.
- McGrath, A. E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Reichenbach, Bruce R. *The Law of Karma: A Philosophical Study*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.
- Stanley, Brian. *The History of the Baptist Missionary Society, 1792-1992*. Edinburgh: Clark, 1992.
- Toon, P. *Justification and Sanctification*. Westchester: Crossway Books, 1983.
- Williamson, H. R. *British Baptists in China, 1845-1952*. London: Kingsgate, 1957.
- Wylie, Alexander. *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867.
- Zetsche, Jost Oliver. *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 高小康：《重新審視小說評點的審美閱讀意義》，《學術研究》（2005年 第10期），頁126-130。[GAO Xiaokang. "A Resurvey on the Aesthetic Significance of the Comment Notes of Novel." *Academic Research*, no. 10 (2005): 126-130.]
- 郭延禮：《中國近代翻譯文學概論》，武漢：湖北教育出版社，1997年。[GUO Yanli. *Zhongguo jin dai fan yi wen xue gai lun*. Wuhan: Hubei Education Press, 1997.]
- 胡德邁譯：《勝旅景程》，寧波：寧郡開明山福音殿，1870年。[Hudson, Thomas Hall, trans. *Sheng lü jing cheng* (The Pilgrim's Progress). Ningbo: Ningjun Kaimingshan Chapel, 1870.]
- 康來新：《晚清小說理論研究》，台北：大安出版社，1986年。[KANG Laixin. *Wan Qing xiao shuo li lun yan jiu*. Taipei: Ta-an Press, 1986.]
- 勞思光：《中國哲學史》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。[LAO Sze-Kwang. *Zhongguo zhe xue shi*. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2005.]
- 黎子鵬：《經典的轉生——晚清〈天路歷程〉漢譯研究》，香港：基督教中國宗教文化研究社，2012年。[LAI Tsz Pang John. *Jing dian de zhuan sheng: Wan Qing Tian lu li cheng han yi yan jiu*. Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 2012.]
- 黎子鵬編注：《晚清基督教敘事文學選粹》，新北：橄欖出版有限公司，2012年。[LAI Tsz Pang John. *Wan Qing Jidu jiao xu shi wen xue xuan cui*. New Taipei: CCLM Publishing Group Ltd., 2012.]
- 林崗：《明清之際小說評點學之研究》，北京：北京大學出版社，1999年。[LIN Gang. *Ming Qing zhi ji xiao shuo ping dian xue zhi yan jiu*. Beijing: Peking University Press, 1999.]
- 劉葉秋等主編：《中國古典小說大辭典》，石家莊：河北人民出版社，1998年。[LIU Yequiu, et al., eds. *Zhongguo gu dian xiao shuo da ci dian*. Shijiazhuang: Hebei People's Press, 1998.]
- 錢穆：《論語新解》，成都：巴蜀書社，1985年。[QIAN Mu. *Lun yu xin jie*. Chengdu: Sichuan Publishing Group, 1985.]
- 何晏、邢昺編著：《論語注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。[HE Yan & XING Bing, ed. *Lun yu zhu shu*. Beijing: Peking University Press, 2000.]
- 孫琴安：《中國評點文學的性質、範疇、形式及其他》，《學術月刊》，第

- 42 卷 2 月號(2010 年 2 月), 第 89-95 頁。[SUN Qin'an. "On the Essence, Categories, Forms of Chinese Commentary Literature." *Academic Monthly*, vol. 42, no. 2 (2010): 89-95.]
- 魏光奇：《天人之際：中西文化觀念比較》，北京：首都師範大學出版社，2000 年。[WEI Guangqi. *Tian ren zhi ji: Zhong xi wen hua guan nian bi jiao*. Beijing: Capital Normal University Press, 2000.]
- 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，台北：商務印書館，1969 年。[XU Fu-kuan. *Zhongguo ren xing lun shi: Xian Qin pian*. Taipei: Commercial Press, 1969.]
- 楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，1980 年。[YANG Bojun. *Lun yu yi zhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]
- 遊子安：《勸化金箴：清代善書研究》，天津：天津人民出版社，1999 年。[YAU Chi On. *Quan hua jin zhen: Qing dai shan shu yan jiu*. Tianjin: Tianjin People's Press, 1999.]
- 葉朗：《中國小說美學》，北京：北京大學出版社，1982 年。[YE Lang. *Zhongguo xiao shuo mei xue*. Beijing: Peking University Press, 1982.]
- 余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》（增訂版），台北：聯經出版事業股份有限公司，2004 年。[YU Ying-shih. *Zhongguo jin shi zong jiao lun li yu shang ren jing shen*. Taipei: Linking Publishing Company, 2004.]
- 鄭玄、孔穎達編著：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，1999 年。[ZHENG Xuan & KONG Yingda, ed. *Li ji zheng yi*. Beijing: Peking University Press, 1999.]
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年。[ZHU Xi. *Si shu zhang ju ji zhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]