

从《胜旅程》的小说评点
看传教士“耶儒会通”的策略
The Missionary Strategy of “Christian-Confucian
Synthesis” From the Perspective of Fiction
Annotation of *Sheng lü jing cheng*
(*Pilgrim's Progress*)

黎子鹏

LAI Tsz Pang John

作者简介

黎子鹏，香港中文大学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

约翰·班扬（John Bunyan, 1628-1688）的寓言小说《天路历程》（*The Pilgrim's Progress*）是基督教文学经典之一，至今已被翻译成二百多种外国文字。《天路历程》的首部汉译本于1851年面世，直至20世纪初，由传教士汉译并在中国出版的《天路历程》不下十种。其中，《胜旅程》是一部弥足珍贵的《天路历程》汉译本，由英国浸礼会（General Baptist Missionary Society）传教士胡德迈（Thomas Hall Hudson, 1800-1876）翻译，1870年由宁郡开明山福音殿印行。

* 本文承蒙香港研究资助局“优配研究金”之“晚清基督教中文小说(1807-1911): 宗教与文学的跨学科研究”(项目编号 CUHK447510)的资助。本文乃根据拙著《经典的转生——晚清〈天路历程〉汉译研究》第六章第三节修改而成（香港：基督教中国宗教文化研究社，2012）。感谢基督教中国宗教文化研究社允准重刊该文。另外，本文最初为2012年11月17至18日北京大学“第三届华人学者宗教研究论坛“比较与对话视野下的宗教研究”会议论文。本文部分译例的分析，得到陈志文及孔德维的协助，谨此一并致谢。[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. 单单直至1915年为止，《天》已给翻译成116种语言及方言，参阅“*The Pilgrim's Progress: List of 116 Languages and Dialects*”, *The Annual Report of the Religious Tract Society* (1915), 170.

^② 郭延礼：《中国近代翻译文学概论》，武汉：湖北教育出版社，1997，第104页。[GUO Yanli, *Zhongguo jin dai fan yi wen xue gai lun* (Wuhan: Hubei Education Press, 1997), 104]。郭氏指出最早的汉译本在1853年出版，据笔者的研究，应为1851年，由慕维廉（William Muirhead）译为中文，名为《行客经历传》。参阅 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 胡德迈 1800年生于英格兰斯塔福德郡（Staffordshire）的特伦特河畔伯顿（Burton-on-Trent）。1826-1829年间，他曾在牙买加传道。1844年，受英国浸礼会差派胡德迈成为首位来华传教士，1845年前往宁波开展传道工作。1855年，胡德迈脱离英国浸礼会，以独立传教士的身份继续留在宁波。胡德迈除了参与《圣经》

现存的版本极为稀有，尚未受到学界注意，因此具有很高的文献价值和研究潜力。《胜旅程》本土化的翻译特色十分明显，不仅大量引用中国宗教与文学典故，而且在很大程度上继承了中国传统文学形式，如采用传统的章回小说体，具备“却说”、“有诗为证”等套语及叙事特征。其更为突出的特征是其运用小说评点方式，并不时援引儒家经典来诠释小说中的基督教思想。本文试从《胜旅程》的小说评点来分析基督教传教士“耶儒会通”的诠释策略。

一、《胜旅程》中的小说评点

小说评点“除了审美直观式的欣赏阅读外，还制造出与先前的读者/批评者进行交流共享的一种特殊的阅读经验，将被动的阅读接受与主动的谈论、探讨与思考结合在一起，文学欣赏因此由审美直观转变为话语交流活动。”另外，就其形式而言，评点“既是一种批评方式，同时又是一种文学样式；既是一种与文学样式密切相关、结合在一起的文学批评样式，同时又是一种含有批评成分、

翻译工作外，还把米怜（William Milne）的《张远两友相论》修订为《二友相论》（1864），又撰写了《主神论》（1866），但其代表作是《胜旅程》（1870）。胡德迈1876于宁波逝世并安葬在此。参阅 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 本文所参照的版本为：《胜旅程》，宁波：宁郡开明山福音殿，1870年。[John Bunyan, *Sheng lü jing cheng*, trans. Thomas Hall Hudson (Ningbo: Ningjun Kaimingshan Chapel, 1870).] 此版本藏于英国约翰班杨博物馆（John Bunyan Museum, Bedford）。另外，《胜旅程》收入黎子鹏编注：《晚清基督教叙事文学选粹》，新北：橄榄出版有限公司，2012年，第227-399页。[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：《重新审视小说评点的审美阅读意义》，《学术研究》，2005年第10期，第127页。[GAO Xiaokang, “Rethinking the Aesthetic Significance of Fiction Commentary,” *Academic Research*, no.10 (2005): 127.]

与批评形式连为一体的文学样式”，评点与文本并置的形式使“文本”与“诠释权”的关系极为密切。明清之际，随着长篇文人小说的流行，以评价小说在结构、修辞等方面技巧的小说评点也兴盛起来，且发生了新的变势。除了承袭以前文人评点的传统，对传统小说进行“旧”的评点外，同时出现了新小说提倡者对传统小说进行的一种新价值的评点；更有新小说的提倡者，运用小说评点的传统，在自己新创写的小说作品中自我评点，如梁启超自评《新中国未来记》及吴沃尧自评《两晋演义》等。

明清小说评点离不开中国的历史文化背景，尤其与其具体历史阶段的文人文化如八股取士有着极密切的关系。明清小说评点的形式一方面基本上从古文批注发展而来，但是评点“作为一种批评形式，为古文、经义教育的社会风尚所激发而得以广泛应用，但这不意味着仅应用于古文、经义的教育。它是一种评者表示文本细读心得的形式，因此亦有可能被评者用于诗歌、小说笔记等方面。”小说评点之形态一般被描述为：“开头有个《序》，序之后有《读法》，带点总纲性质……在每一回当中，又有眉批、夹批或旁批，对小说的具体描写进行分析和评论。此外，评点者还在一些他认为最重要或最精彩的句子旁边加上圈点，以便引起读者的注意。”大体来说，小说评点文字可分为两大部分：其一、整篇的评论，如一些序跋、例言、读法、题词之类。这些文字能够比较全面深入地表达批

^① 孙琴安：《中国评点文学的性质、范畴、形式及其他》，《学术月刊》第42卷2月号（2010年2月），第89页。[SUN Qin'an, "On the Essence, Categories, Forms of Chinese Commentary Literature," *Academic Monthly*, vol. 42, no. 2 (February 2010): 89.]

^② 康来新：《晚清小说理论研究》，台北：大安出版社，1986年，第78页。[KANG Laixin, *Wan Qing xiao shuo li lun yan jiu* (Taipei: Ta-an Press, 1986), 78.]

^③ 林岗：《明清之际小说评点学之研究》，北京：北京大学出版社，1999年，第57页。[LIN Gang, *Ming Qing zhi ji xiao shuo ping dian xue zhi yan jiu* (Beijing: Peking University Press, 1999), 57.]

^④ 叶朗：《中国小说美学》，北京：北京大学出版社，1982年，第13页。[YE Lang, *Zhongguo xiao shuo mei xue* (Beijing: Peking University Press, 1982), 13.]

评者的文学思想，以及对某些作品的总体看法。

《胜旅景程》的译者明显根据中国小说的传统，对翻译的小说进行评点，书前附译者所撰的“引”一篇：

英国二百余年前，有一人，姓鄱阳，名约翰，迹其生时，乃华国明朝怀宗皇帝元年，却不谬也。……其书相传，徧西国也。予居华国，将鄱阳约翰梦中之书，校而译之为华国文字（读此引者，于是书，学而时习之，不亦悦乎？）。付梓刷氏而印之，分与士农工商，皆可观摩，致为不善者，见而悔改；为善者见之，益坚其信，未必无小补云尔。

此《引》谈及翻译《胜旅景程》的目的，指出“予居华国，将鄱阳约翰梦中之书，校而译之为华国文字”，并附以眉批：“读此引者，于是书，学而时习之，不亦悦乎？”，此处引《论语·学而》来鼓励中国读者勤读《胜旅景程》。钱穆《论语新解》云：“人之为学，当日复日，时复时，年复年，反复不已，老而无倦”，“习者，如鸟学飞，数数反复。”据此言，“时习”当解作按照一定的时日反复诵习，亦有“常常”之意。历代注家解“习”的时候，虽然未将其直接与“应用”拉上关系，但邢昺《论语正义》为此章作疏之始即谓：“此章劝人学为君子也。”孔子重学，而学乃是为了成为君子。一生所学，加上常常诵习，当然为了学有所成，应用于人生之中。孔子一生不倦于学，相信“下学而上达”，而且在诸侯列国之间致力实践其理想，由此可见，孔子注重学以致用。《胜旅景程》译者评论此书为“学而时习之，不亦悦乎”，认为此书不单

^① 中国传统小说的评批类别，参阅《中国古典小说大辞典》，辞条“小说评点”，刘叶秋等主编，石家庄：河北人民出版社，1998年，第25-27页。[*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.]

予人学习《圣经》的知识，认识天路，还可以使人将主角在书中的经历付诸实践，行在自己的天路当中。时时诵读并应用，令人融会贯通《圣经》道理与现实生活，故译者以为“不亦悦乎”。

在以上引言的末段中，译者点明了翻译《胜旅程》这部小说的意图：“致为不善者，见而悔改；为善者见之，益坚其信。”这意图也即“文心”，而“文心”是明清小说评点学的重要概念之一，它包括为“文者之心”（指意图动机）和“文本之心”（指文本的文学特性）这两种基本的含义，而文者之心又“不仅仅与纯粹内心相关，在古人的思想中它是宇宙在人心中的见证。所以，“文心”又同天地之心、人文之心紧密相连。评点家自认的批评使命就是通过解读、评点小说重新体认、探究、阐发既至广至大又至隐至微的“文心”。

除了整体的论评外，小说评点的另一形式是：零散的评点，如对具体内容的回前批、回后批以及与小说原文紧紧结合的夹批、旁批、眉批等。这些评点是建立在对小说的细读精研、用心揣摩之上的，体现出强烈的文本中心意识。从文学本身来讲，它是一种文体自觉的表征。小说评点有利于抬高小说的历史地位。《胜旅程》作为一部西方基督教寓言小说，难免涉及不少《圣经》的典故、犹太人的文化传统、以及西方的神话故事等，这未必为当时一般的中国人所理解，因此，译者亦不时以评点的方式加以解释。如《胜旅程续编》第六回：“当时激烈尊之战，必与古时合九利所同。”眉批：“合九利本希腊国人，武艺英勇。”（第47页），此处的眉批避免了中国读者对古希腊神话中的英雄“合九利”（海格力斯，Hercules）的迷惑或误解；又如第七回：“彼为信徒，心非不忠，

^① 另外，第五回“然欲知神如何怜恤罪人，如何设法救人，必须讲解经录，则能知之。宜以书为至宝，朝夕诵读，学而习之。”（第37页）眉批：“学而时习之，不亦悦乎？”将《论语》中治学之道运用到《圣经》的学习之中。

^② 林岗：《明清之际小说评点学之研究》，第8页。

究之本性不锐，程中虽遇火焚之阻，彼亦弗惮。”眉批评论：“英国谚云：一人喜舞，一人悲哭，各有本性，所以如此。”（第58页）这里的眉批在某种程度上以西证中，或试图解释中西人性之相似。再如第五回：“我等在程中，有踰墙横枝之果，我兄不采而食乎。”眉批评论：“昔者食魔鬼之毒果，是中魔鬼之恶计，今也凶病已发，幸得妙医，可获救也。”（第39页）此处的眉批评论则明显带有善恶是非观的引导作用。

评点家的目的在于通过探寻小说技艺，指出小说与《四书》、《五经》之间的文化渊源，或者说明小说有着与古代经典同样长处 的书籍，而在其教诲与感人至深方面，又有经书所无法比拟的优势。《胜旅程》在对《圣经》故事进行议论和诠释时，同样考虑到中国社会文化的处境，于是他结合中国读者的知识背景对故事情节予以补充，特别用中国儒家经典 的思想和《圣经》的教导进行对照，甚至达到“以儒释耶”及“耶儒会通”的作用。

二、小说评点里的“耶儒会通”

1. 中庸之道

《胜旅程》的小说评点多以眉批的方式进行，译者不时援引《四书》、《五经》的内容，藉以对小说的情节和人物进行补充及评论。例如第十三回，有一段滑稽与忠烈之间的对话：“滑稽闻此言，面上赧然……‘尔欲自擅为审吏，我不被尔审，尔何如此问我乎？’忠烈曰：‘尔虽喜论炼达，惟恐尔行不合。’”眉批：“仲尼曰：‘君子中庸，小人反中庸’，忠烈与滑稽亦然。”（第53页）“君子中庸，小人反中庸”语出《礼记·中庸》第二章，以中庸之道评价小说人物忠烈和滑稽的个性和行为。《礼记正义》云：“庸，

常也。用中为常，道也。‘反中庸’者，所行非中庸，然亦自以为中庸也。”朱熹《中庸章句》曰：“中庸者，不偏不倚，无过不及，而平常之理，乃天命所当然，精微之极致也。惟君子为能体之，小人反矣。”《中庸》之“中”，实有“中”、“和”之观念。所谓“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和”，而“致中和，天地位焉，万物育焉”。喜怒哀乐未发，即是天性，故不偏不倚；发而皆中节，则是“情之正也”，无矫情、无所乖戾，是一种“合度”的情感表达。“中和”是以性情为例，“中庸”则是指这种保持不偏不倚、无过不及的德行。这是人随时随地亦应实践、可实践、理解，平常不过的德行、行为。“君子中庸，小人反中庸”是指：君子能体会“中庸”这观念，并加以实践；反之，小人则不能。《胜旅景程》引中庸之道形容二人，乃以忠烈为君子，滑稽为小人。然中庸与二人所为有何关系？忠烈心中相信上帝，口中承认上帝，滑稽亦然。但忠烈人如其名，对上帝忠心，一直遵行上帝旨意行事为人；滑稽却不然，所言所行，不能对得起上帝，也对不起自己，因其言行不一。小人反中庸，意即像滑稽此类的人，不能做到不偏不倚，无过亦无不及。其人言语上太过，行为上却不及。反中庸者，据《礼记正义》所言，除了言行不达中庸之道以外，他自己还会以为已经达到。即小人亦想达致中庸，但他不知道怎样才是中庸，以致行为上不能与心口达致合一，故虽然事实上反了中庸，却还愚昧无知，自以为合乎中庸之道。滑稽正是如此，一直以来，口中虽多能说神国的事，行为却在乡人眼中看为恶，早已臭名远播。他虽自称为主的圣徒，却只是嘴唇上说爱上帝、遵行上帝的旨意，行为上

^① 郑玄、孔颖达编著：《礼记正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第1424页。[ZHENG Xuan & KONG Yingda, ed., *Li ji zheng yi* (Beijing: Peking University Press, 1999), 1424.]

^② 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第18-19页。[ZHU Xi, *Si shu zhang ju ji zhu* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1983), 18-19.]

却一样也不能做到，这正是反中庸的小人的表现。总之，《胜旅程》此处引用“君子中庸，小人反中庸”一句，乃欲带出下句“小人之反中庸也，小人而无忌惮也”。小人不懂中庸这君子之德，故平常不会谨言慎行，以致事无忌惮。《胜旅程》将滑稽喻作反中庸的小人，忠烈则为合乎中庸的君子，能察验滑稽这个言行不一的小人。

2. 以善为宝

又如第十九回，景慕与激烈尊就“财宝”的问题进行讨论：“景慕曰：当时小信，却无盘费，何不质卖其宝，而作程中之费乎。此乃我所异也。激烈尊曰：尔言此，头绪不清，彼欲何买而质此宝，且以宝质卖与谁。盖此处，不以宝为宝。”眉批：“楚书曰：楚国无以为宝，惟善以为宝。正此意也。”此语出自《礼记·大学》，孔颖达《礼记正义》曰：“《楚书》，楚昭王时书也。言以善人为宝。时谓观射父、昭奚恤也。”朱熹《大学章句》云：“楚国言不宝金玉，而宝善人也。”即楚国之人不以金银玉帛为宝贵之物，只以为善、具德行的人为宝物。金玉是世俗的宝，而善人是国家真正的宝，善人之宝在于能将善推己及人，惠泽社稷。《大学》此章认为：“德者本也，财者末也，外本内末，争民施夺”。人为了拥有“宝”（财富），不惜弃掉“德”这本质，致使争夺不断。《胜旅程》此处所言之“宝”，乃指进入天国的凭据。这凭据固然是宝，但得救与否在乎个人与上帝的关系，一人得救，不能将其得救确据与人分享，更不能转卖与他人。故景慕与激烈尊谈论是否应该质卖此宝，被激烈尊指责头绪不清，复问“以宝质卖与谁”，又云“盖此处，不以宝为宝”，是指这里的世俗人不以进天国为宝贵，

① 郑玄、孔颖达编著：《礼记正义》，第1601页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第11页。

反以地上的财宝为宝。《胜旅景程》在此处引用《礼记》，一来为了解释“盖此处，不以宝为宝”的原因，以“此处”比古之楚国，藉此晓喻世人不应以“金玉”为贵，应以“善人”为要，不要本末倒置。再者，正如楚国所重视的“善人”一般，进天国的凭据并非世人的物质财宝，乃不能用金钱换取或买卖的，故应珍而重之。

3. 富贵在天

再如第十五回，激烈尊与景慕同行至污利山，污利山有金矿，以往常常吸引走正路的人舍弃正路：“有座小山，名污利山，内有金矿。向者旅人，每羨此山，舍正路而望之。”眉批曰：“子夏闻孔子曰：富贵在天。是以虽有金矿[矿]，胜旅岂可欣羨之哉？”子夏之语出自《论语·颜渊》：“死生有命，富贵在天。”钱穆《论语新解》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。人孰不欲富贵，然不能尽富贵，此为境遇所限也。”邢昺《论语正义》云：“言人死生短长，各有所禀之命，财富位贵则在天之所予。”生死者，由命主宰，不由人自己掌握，故生有时，死有时，而时不为人所知。命是超越人所理解的一种力量，掌管每一个人。儒家推崇的是积极入世的思想，强调的是终生努力，理想是成为君子，然后贡献社会。但此处子夏所言，又似乎不得不承认人的能力范围以外尚有掌控者，就是“命”，但“命”并无被人性化，亦无被赋予神的特性，只是以一种超自然力量存在。说到“天”，其实是同一道理，也是在人之上，子夏说天掌管人的富贵。“在”者，并非单纯的介词以表达存在、位置的

^① 钱穆：《论语新解》，成都：巴蜀书社，1985年，第288页。[QIAN Mu, *Lun yu xin jie* (Chengdu: Sichuan Publishing Group, 1985), 288.]

^② 何晏、邢昺编著：《论语注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第180页。[HE Yan & XING Bing, ed., *Lun yu zhu shu* (Beijing: Peking University Press, 2000), 180.]

意思，乃是在于也，取决于也。《胜旅程》中，译者于此处加眉批评论曰：“胜旅岂可欣羨之哉？”“胜旅”者，即能得胜之旅人也。译者此言，带有歧义。一者，胜旅富贵与否，由天决定，不用自己寻求，故虽然有金矿在眼前，亦不需理会。二者，胜旅真正的富贵在天上，到了西安山（天城），他们自然拥有永恒的财富，地上会朽坏的财宝他们不需看重，故不用欣羨。前者之意，因将“在”解作“取决于”，后者则将“在”解作“存在”，两者所含之意截然不同。今观译者此语气，加上配合整部《胜旅程》的主题，旨在带出胜旅走在景程上，一路上皆只是向往天上的荣美，后者似乎更为合理。正如《马太福音》六章 20 节说：“只要积攒财宝在天上；天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷。”若果真如此，则译者有误解或误用《论语》“富贵在天”之嫌，因为原语实在没有将永恒的财宝存放于天上之意。一字之误解，引致对整句“富贵在天”的理解亦有误，所谓“差之毫厘，谬之千里”。然而，笔者认为《胜旅程》此处的评点，应是对《论语》一次刻意的误读，目的只是为了借儒家之言来加强对故事评论的说服力。

4. 富贵浮云

浮云市（Vanity Fair）乃《胜旅程》的著名情节，其中有不同的街道，皆以国家命名，贩卖林林总总的虚华货品。英文原著这样描述：“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 页）胡德迈译为：“况市中街巷极多，俱有货物可买，有大英街、大法街、以大利街、吕宋街、日耳曼街，皆有浮云货物可

^① 理雅各译作“Death and life have their determined appointment: riches and honors depend upon Heaven.” 准确地带出“取决”之义。参见 James Legge, trans., *The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes* (Taipei: SMC Publishing, 2001), vol. 1, 253.

发卖。（孔子曰：不义而富且贵，于我如浮云。激烈尊、忠烈，皆信主之义者也，岂欲买不义之货物哉！）”（第 56 页）在描述各国街道时，《胜旅景程》亦加上眉批，指“孔子曰：‘不义而富且贵，于我如浮云。’激烈尊、忠烈，皆信主之义者也，岂欲买不义之货物哉！孔子此言出自《论语·述而》：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”首先，《胜旅景程》根据孔子之言把“Vanity Fair”译为“浮云市”。云飘于天，随风而动，仿佛浮于水面，古人因此视之为轻。孔子不谄求富贵，可有则有，愿意凭自己努力换取；如不能有，孔子宁愿“从吾所好”。富贵对孔子而言亦为轻，故以浮云相比。孔子既能淡然看待不义之富贵，则当他不能受惠于不义之富贵而处于贫穷的时候，他亦能保持求道的乐趣。朱熹云：“其视不义之富贵，如浮云之无有，漠然无所动于其中也。”^①谓浮云“无有”，应该是形容浮云消散速度之快，不义之富贵即使被人得到，也将如浮云一般不久就化为乌有。钱穆又引孔子之言谓：“浮云自在天，我不行不义，则不义之富贵，无缘来相扰也。”浮云自处于天上，与人各不相干，好比富贵本来与人毫无关系，只要不行不义，富贵并不会自动来寻找人，不会予人烦扰。从三种说法可见以不义换取回来的富贵的特质，与浮云在不同方面吻合。在《胜旅景程》中，“浮云市”之名言世间财宝对走天路的基督徒而言有如浮云一样不切实际。

孔子所谓之“义”，有合宜、恰当的意思。如《论语·为政》：“见义不为，无勇也”。朱熹、邢昺为《论语》作注疏时亦分别指出“义”是“人所宜为”。钱穆《论语新解》云：“义者，人之所当为，见当为而不为，无勇也。”据杨伯峻《论语译注》，乃“应

^① 朱熹：《四书章句集注》，第 97 页。

^② 钱穆：《论语新解》，第 46 页。

挺身而出的事情，却袖手旁观，这是怯懦”。《论语·里仁》载孔子所言：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比”。这是说“义”是君子之所为，君子于天下所做之事，是没有规定的、只要是合理恰当，君子便会去做。而《论语·述而》一句“不义而富且贵，于我如浮云”，则指“对我来说，由于不正的事情所得的富贵，如浮云一般”。所以“不义”具有不合宜、不合理的含义。

另一方面，《胜旅程》眉批曰：“激烈尊、忠烈皆信主之义者也，岂欲买不义之货物哉。”激烈尊和忠烈的“义”乃是“信主之义”，则指基督教的核心思想“因信称义”之“义”，意谓因相信耶稣代替人类受罪而得到“上帝之义”。译者强调走天路的信徒之“义”与货物之“不义”两相对立，而且世间一切的财宝都是不义的。《约翰一书》二章 15 节说：“不要爱世界和世界上的事。人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。”《马太福音》六章 21 节又说：“你的财宝在哪里，你的心也在那里。”激烈尊和忠烈若贪爱“浮云市”所隐喻的世间“不义”的财宝，最终只会顺着自己的私欲走，偏离天路，亦不能到达西安山。基督教的“义”是因着耶稣基督而成就的，人不能透过自己的行为善事称义，因为人生来有罪，罪只会导致死，人既不能救自己脱离死，又如何能称义？既然“义”必然是从耶稣基督而来，则所有不从耶稣基督而来的，都被视作“不义”。

浮云市的货物琳琅满目，从儒家角度来看，其实这市集上所卖的部份财宝难以区分“义”与“不义”，正如《胜旅程》所言“所卖货物，美恶咸备，有房屋、田地、国邑、君位、官职、功名、技艺”，一如房屋、田地、功名，只要是凭自己努力得到，以孔子“不义而富且贵，于我如浮云”此句的意思，儒家并不视之为“浮云”。

^① 杨伯峻：《论语译注》（北京：中华书局，1980），页 92。[YANG Bojun, *Lun yu yi zhu* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1980), 92.]

只有涉及“不义”的，才被孔子嗤之以鼻，诸如“谎骗、赌博、奸盗、诈伪”等。然而，译者套用《论语》的语句，似乎强调若这些货物使人偏离天路、离弃上帝，就算为“不义”。若然是不义之富贵，激烈尊和忠烈就当视之为“浮云”。较之得救进入天城享永福，世间的财宝自然较为轻，终有一日会朽坏，正如浮云虽有时遮盖半边天，却始终有一刻会销声匿迹。

故此，《胜旅程》明显以儒家的教导作框架，以孔子之言为小说中之市集冠以形象生动之名，并左证小说中视富贵为浮云的价值观。基督徒轻看世上荣华，定睛注视天上永恒福乐。然而，浮云市所卖的“不义”之货物，不再是孔子所言的“不合宜”、“不恰当”的意思，乃给儒家的思想注入了基督教的成义观。儒者透过自己的努力成义，“义”乃从人而来；基督徒因信称义，“义”从耶稣基督而来。译者引用《论语》阐释此态度，使读者有感其“耶儒会通”之尝试。

5. “因信称义”与“修行积德”

《胜旅程》讨论到基督教的“因信称义”神学观时，带出了与中国宗教“修行积德”思想的比较。“因信称义”（justification by faith）是基督教信仰的核心及神学思想的主要教义，指上帝宣告一个人义，并让人与祂建立和好的关系，这是基于耶稣基督为人赎罪而牺牲和复活。人绝对不能因行善或修炼而在上帝面前称义，惟有因信基督才得称为义。保罗在《罗马书》中用很大篇幅来说明这信条：“因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀。如今却蒙上帝的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义。上帝设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着人的信，要显明上帝的义。因为他用忍耐的心，宽容人先时所犯的罪，好在今时显明他的义，使人知道自己为义，也称信耶稣的人为义。”（三章 23-26 节）保罗“反对

那种认为遵守律法是拯救的必要或充分条件的观念”^①，认为人原本在上帝面前就是罪人，远离上帝的恩典与祝福；但是当人信靠耶稣时，罪就能被上帝赦免，在上帝面前成为无罪的“义人”。“因为信靠耶稣而被上帝称为义人”简称为“因信称义”。另外，《罗马书》五章 1 节说：“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与上帝相和。”

《胜旅程》也论及“称义”的问题：“欲赦罪称义，必依耶稣在世间所行之义，十字架所被之苦。……我若信彼、倚彼，彼之功即归我，我遂得称义耳。”（页 92）然而，与保罗神学原本的关心的重点不同，常常与“因信称义”这一基本的神学问题相对出现的是对世俗智慧的探讨，《胜旅程》就涉及世俗智慧与上帝恩典之间的背离。如宣教师（Evangelist）论到小慧（Worldly-Wiseman）时，就批评两者与基督教“因信称义”思想相对立，宣教师评论小慧人如其名。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 页）胡德迈译为：“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 参阅 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 保罗神学提出“因信称义”主要是与“以行为称义”的思想对立。如《罗马书》三章 28 节：“人称义是因着信，不在乎遵行律法”；《以弗所书》二章 8 节：“你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是神所赐的。”值得注意的是和保罗这一论点相对的观点也在《圣经》中出现：《雅各布书》二章 24 节：“这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。”

有一村，名修身村（修身村，言其仅修厥身，而不救厥魂）。乃一位文学之士居此，名倚法（倚法于神之法，倚而不遵），最聪，且有美闻，能脱人之重任，救人既多……彼如不在，有其子居之，貌极丰美，名学礼（学礼，言徒学习礼仪，其父倚而不遵；其子学而不思），其才力与父不相上下。”（第8页）

为了使中国读者更好地对比理解上帝恩典与世俗智慧的不同，《胜旅程》把“Village of Morality”译作“修身村”，并于“修身村”后附加评点：“言其仅修厥身，而不救厥魂”，批判儒家思想所提倡的“修身”未能救人灵魂脱离罪恶。另外，译者借用了带有儒家“礼”学色彩的用词对译文加以解释，“学礼”后也加注“其子学而不思”，“学而不思”典出《论语·为政》：“学而不思则罔，思而不学则殆。”邢昺《论语正义》云：“既从师学，则自思其余蕴，若虽从师学而不寻思其义，则罔然无所得也。”钱穆《论语新解》亦云：“只向外面学，不反之己心，自加精思，则必迷惘无所得。”各家说法大同小异，“罔”均解作“迷惘”。但值得注意的是，《胜旅程》中学礼其人如何“学而不思”？书中谓其“徒学习礼仪”，这段又正在讲述激烈尊偏离正道，以为可靠律法得胜，但人根本不能靠守律法称义，因为守律法的人可以是表里不一。但基督教所言的“得救”是在乎真心悔改，靠着耶稣基督，不是靠着自己的行为。故此，译者心目中的两父子“倚法”与“学礼”，也许暗指《圣经》中的法利赛人与儒家中的伪君子。君子言行合礼，但礼之外在表现即礼仪，源自内心对礼的态度。“学礼”其人，徒然学习礼仪，只顾表面，却没有内在的“礼”。《论语·阳货》云：“子曰：‘礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？’”孔子谓“礼”，岂只是纸张上列明的礼仪呢？明显指出“礼”不只是律法，而是真正内心的感化，

① 何晏、邢昺编著：《论语注疏》，第21页。

② 钱穆：《论语新解》，第36页。

以致产生显露于外的礼仪。故此，“学而不思”说明单单“学礼”而未加思考，或所做礼仪并非发自真心，只会被知识或礼仪的表象所蒙蔽，不能真正认识真理。

在中国儒家思想中，合乎礼法的言行本来就是天命的呈现。孟子对于此种说法有较详细的梳理，孟子认为善性是内在于人心中，不假外求。而人的道德修养是透过“养心”，培养善端。进而扩充和在生活中实践善的行为。徐复观指出孟子的理论是“由存养而作不断的扩充，扩充到底，孟子称之为‘尽心’。能够尽心，便知道人之所受以生的性；因为性即在人心之中。……所以尽心才可以知性。性在其‘莫之致而至’的这一点上，感到它是由超越的天所命的；所以知道了所受以生之性，即知道性之所自来的天”。也就是说，单单透过实行善的行为，人就足以存养善端，进而与天地相合。由此，孟子说“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣”，这就将人的善良本质与一种形而上学的精神实体相联系，并要求人通过道德修养而达至与这一精神实体相契合。而《中庸》论及“天命之谓性，率性之谓道”，是指出人之本性是由天所命，与天有内在的关连。而顺着这本性发出来的即是道。劳思光则认为上述所言对“心”的发显而成就德行早见于孔子的学说。其将孔学归纳为“摄礼归义、摄义归仁”八字，即为礼节寻求一“理序”（即合理性），又解答了人如何得见此一“理序”的问题，孟子的工作则是

① 徐复观：《中国人性论史：先秦篇》，台北：商务印书馆，1969年，第178-180页。[HSU Fu-kuan, *Zhongguo ren xing lun shi: Xian Qin pian* (Taipei: Commercial Press, 1969), 178-180.]

② 徐复观：《中国人性论史：先秦篇》，第180页。

③ 魏光奇：《天人之际：中西文化观念比较》，北京：首都师范大学出版社，2000年，第105页。[WEI Guangqi, *Tian ren zhi ji: Zhong xi wen hua guan nian bi jiao* (Beijing: Capital Normal University Press, 2000), 105.]

④ 徐复观：《中国人性论史：先秦篇》，第116-120页。

对“善的根源”、“人如何能致善”二者作出较详尽的分析。为了与儒家精神相区别，《文》特别在译文后注明“此等只倚赖自己功能，乃似真而伪者，鲜有不为其所迁”，用以说明通过一己的礼法功能，并不能认识上帝的真谛，从而阐明基督教的上帝恩典之真义。

另一方面，在如何称义的途径上，《胜旅程》明确指出基督教的称义之路与中国释、道宗教之修行积德的不同：“其所爱，惟世情，徒论修行积善之功，而至修身村之会，不信赎罪救魂之道。彼意如是，随声附和，不令人憎，免人欺焉！”（第10页）中国本土宗教基本融合了儒、释、道等诸家思想，修行积德的观念在中国的宗教文化土壤中根深蒂固。佛教继承了印度宗教中有关业力（Karma）的观念，认为个人的遭遇是个人过去和现在所作的行为的结果。因此，恶事会累积恶业，而会导致恶果发生在自己的身上。

另外，道教的全真派崇尚内丹修炼，认为人身即鼎炉，以体内的精、气、神为药物，在身内烧炼成“仙丹”，从而提高人体的生命功能、延长寿命、乃至成仙、长生不老之目的。而自晋代葛洪开始，道教已经认为儒家的修身行善的道德是有助于成仙。到王重阳的全真派主张三教合一，把理学的正心诚意和佛教禅宗的明心见性说纳入道教的修炼方法和理论中，主张性命双修，强调心与身、神与形的全面修炼。在此一时期，对功德的追求开始制度化，有关功德的修为亦有量化之分析，如余英时认为“新道教”，如上言的“全真

^① 劳思光：《中国哲学史》卷一，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第75-150页。[LAO Sze-Kwang, *Zhongguo zhe xue shi*, vol. 1 (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2005), 75-150.]

^② 英文原著为：“...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 关于印度传统中有关“Karma”概念的讨论，可参见 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历劫，在人间完成“事业”后才能“成正果”、“归仙位”（如《玉钗缘》弹词中的谢玉辉），同时凡人要想成仙也必须先在人间“做善事”、“立功行”。余英时更指出新道教与新教在社会功能上的相似性：

其实全真教的“打尘劳”、丘处机说“不遇境、不遇物，此心如何见得成坏”，便是神仙下凡历劫之说的一个远源。马钰教人“当于有为处用力立功立德，久久缘熟，自有透处”，丘处机教人“积功行，存无为而行有为”，这也与立善成仙的说法相去不远，这种思想正是要人重视人世的事业，使俗世的工作具有宗教的意义，人在世间尽其本份成为超越解脱的唯一保证。如果说这种思想和基督新教的“天职”（“calling”）观念至少在社会功能上有相通之处，大概不算夸张吧！^①

在宣扬修真成仙的同时，还要求信徒必须有克己忍辱、清修自苦的精神。同时又吸收了佛教度善济人的思想，把善功作为修行的主要内容。如《隋书·经籍志》曰：“仁爱清静，积而修行，渐至长生，自然神化；或白日登仙，与道合体。”而这种关于行善积德、行恶招祸的概念最终形成明代袁黄（1533-1606）的《功过格》，把日常行为分为有不同分数的好与坏的行为，并且记录行为以便计

^① 余英时：《中国近世宗教伦理与商人精神》（增订版），台北：联经出版事业股份有限公司，2004年，第40页。[YU Ying-shih, *Zhongguo jin shi zong jiao lun li yu shang ren jing shen* (Taipei: Linking Publishing Company, 2004), 40.]

^② 另参张伯端：《悟真篇》[ZHANG Boduan, *Wu zhen pian*]下卷「德行修逾八百，阴功积满三千。均齐物我与冤亲，始合神仙本愿」；尹真人：《性命双修万神圭旨》[YIN Zhenren, *Xing ming shuang xiu wan shen gui zhi*]「离过绝非，故曰佛性；护善遮恶，故曰总持」。以上两部著作皆尝试把儒、道两教的思想融合，故有修行和善功等同的说法。

算自己的功过分数。另外，《太上感应篇》卷上说：“所谓善人……所作必成，神仙可冀，欲求天仙者当立一千三百善；欲求地仙者当立三百善”，即是这一思想的通俗化表现。这个传统到清代仍然甚具影响力。

在翻译过程中，《胜旅景程》的译者强调修行积德观念与基督教救赎观的差异。基督教的信仰与佛、道的修行学道很大的不同是指出人不能靠行为或遵守律法而得救，而强调因信福音而称义。自基督宗教进入中国本土以来，多对佛、道两教持分庭抗礼的立场，《胜旅景程》进一步指出“修行村”的含义，表明“修行积德之功”与“赎罪救灵之道”相对，强调信靠上帝是人之灵魂得救的唯一途径。胡德迈身为西方来华的传教士，着手翻译《胜旅景程》这部宗教文学作品，自然其必须持守的宗教立场和观念。在涉及到基督教信仰核心问题之时，译者显得十分谨慎，以解释补充原文的做法来阐述基督教教义，以达到向读者清楚地传达基督教信息的目的。

三、结语

在中国的文化传统中，古文、经义的教育，尤其是八股文的训练，养成了一套中国文人“时文手眼”的批评习惯，其思想方法与术语运用在小说评定中打上了深刻烙印。小说、传奇的评点在分析、术语方面都留下了时文训练的痕迹；文人才子孜孜不倦地讲究时文绵密的“文法”，在一定程度上启发了评点家评点小说、传奇时的“文学自觉”。事实上，进行小说评点的文人，尽管见识趣味不同，但接受的教养、训练的背景相似。《胜旅景程》的译者或者受

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

^② 林岗：《明清之际小说评点学之研究》，第65页。

到中国小说评点形式的影响,故其译本与中国读书人的文化思维模式相适应。《胜旅程》中的评点,无论是注明《圣经》出处、补充关键背景资料,还是解释专有名词和比喻的含义,甚或对个别情节进行评论,都在积极寻求与中国文化背景和宗教传统对照与呼应之处。

《胜旅程》体现了对中国小说评点的传承。透过以上对《胜旅程》中评点的分析,我们可看出其最突出的特色,在于其对小说进行道德伦理上的价值评判。除了对“文”进行点评之外,译者还对文中之事和事中之人进行评价,这种评价的基础是对小说“理”与“情”的全面了解。评点者在进行评价之时,或许因掺入过多的个人爱恶成分而有明显的道德批评色彩,又或者,《胜旅程》的译者透过评点,巧妙地在故事讲述中表明自己的价值立场,使得这部外来基督教作品与当下的中国传统文化背景发生关联。就其评点内容而言,胡德迈经常援引儒家经典作为评论的准绳,甚至以儒家立身处世的最高准则“中庸”来评点故事中的人物和情节。译者在小说正文之外加插另一种主观的评论声音,仿佛以儒家思想作为价值标准去评论书中人物,此举除了有效地阐发书中义理之外,亦可暗示基督教文化与儒家价值观在“至德”和“义”的标准和立场上大体一致,从而能尽量减少士人在阅读小说时的抗拒感。就效用而言,评点本来只是评点者主观的谈论和思考,然而,由于传教士胡德迈既是译者又充当评点者,其视野立足于基督教与儒家的两套价值体系之间,不时将儒家经典的语句及概念放诸基督教思想之中,试图在基督教与中国宗教文化之间寻求一道求同存异的桥梁,遂使《胜旅程》的小说评点隐然升格为一种指导式的解读及“耶儒会通”的诠释策略。

^① 《论语·雍也》提到:“子曰:‘中庸之为德也,其至矣乎!’”,可见儒家对中庸的推崇。

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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.

中文文献 [Works in Chinese]

- 高小康：《重新审视小说评点的审美阅读意义》，《学术研究》（2005年第10期），页126-130。[GAO Xiaokang. "A Resurvey on the Aesthetic Significance of the Comment Notes of Novel." *Academic Research*, no. 10 (2005): 126-130.]
- 郭延礼：《中国近代翻译文学概论》，武汉：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.]
- 胡德迈译：《胜旅程》，宁波：宁郡开明山福音殿，1870年。[Hudson, Thomas Hall, trans. *Sheng lü jing cheng* (The Pilgrim's Progress). Ningbo: Ningjun Kaimingshan Chapel, 1870.]
- 康来新：《晚清小说理论研究》，台北：大安出版社，1986年。[KANG Laixin. *Wan Qing xiao shuo li lun yan jiu*. Taipei: Ta-an Press, 1986.]
- 劳思光：《中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社，2005年。[LAO Sze-Kwang. *Zhongguo zhe xue shi*. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2005.]
- 黎子鹏：《经典的转生——晚清〈天路历程〉汉译研究》，香港：基督教中国宗教文化研究社，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.]
- 黎子鹏编注：《晚清基督教叙事文学选粹》，新北：橄榄出版有限公司，2012年。[LAI Tsz Pang John. *Wan Qing Jidu jiao xu shi wen xue xuan cui*. New Taipei: CCLM Publishing Group Ltd., 2012.]
- 林岗：《明清之际小说评点学之研究》，北京：北京大学出版社，1999年。[LIN Gang. *Ming Qing zhi ji xiao shuo ping dian xue zhi yan jiu*. Beijing: Peking University Press, 1999.]
- 刘叶秋等主编：《中国古典小说大辞典》，石家庄：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.]
- 钱穆：《论语新解》，成都：巴蜀书社，1985年。[QIAN Mu. *Lun yu xin jie*. Chengdu: Sichuan Publishing Group, 1985.]
- 何晏、邢昺编著：《论语注疏》，北京：北京大学出版社，2000年。[HE Yan & XING Bing, ed. *Lun yu zhu shu*. Beijing: Peking University Press, 2000.]
- 孙琴安：《中国评点文学的性质、范畴、形式及其他》，《学术月刊》，第

- 42 卷 2 月号(2010 年 2 月), 第 89-95 页。[SUN Qin'an. "On the Essence, Categories, Forms of Chinese Commentary Literature." *Academic Monthly*, vol. 42, no. 2 (2010): 89-95.]
- 魏光奇:《天人之际:中西文化观念比较》,北京:首都师范大学出版社,2000 年。[WEI Guangqi. *Tian ren zhi ji: Zhong xi wen hua guan nian bi jiao*. Beijing: Capital Normal University Press, 2000.]
- 徐复观:《中国人性论史:先秦篇》,台北:商务印书馆,1969 年。[XU Fu-kuan. *Zhongguo ren xing lun shi: Xian Qin pian*. Taipei: Commercial Press, 1969.]
- 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980 年。[YANG Bojun. *Lun yu yi zhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]
- 游子安:《劝化金箴:清代善书研究》,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.]
- 叶朗:《中国小说美学》,北京:北京大学出版社,1982 年。[YE Lang. *Zhongguo xiao shuo mei xue*. Beijing: Peking University Press, 1982.]
- 余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》(增订版),台北:联经出版事业股份有限公司,2004 年。[YU Ying-shih. *Zhongguo jin shi zong jiao lun li yu shang ren jing shen*. Taipei: Linking Publishing Company, 2004.]
- 郑玄、孔颖达编著:《礼记正义》,北京:北京大学出版社,1999 年。[ZHENG Xuan & KONG Yingda, ed. *Li ji zheng yi*. Beijing: Peking University Press, 1999.]
- 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983 年。[ZHU Xi. *Si shu zhang ju ji zhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]