

東西交流史上漢文小說所表現的文化衝突

王三慶*

提 要

西方在文藝復興思潮的帶動下，勿論政治、經濟、社會各方面都有不少的變革和發展，然後在國富民強之下挾其船堅砲利，紛紛向外擴張來到了東方。雙方初始接觸之時，東亞各國對於西來文化還頗具自信，時常就其形貌及作為掛於口談訕笑，並書寫於文字之中。然而這些現象卻隨著列強的侵蝕，以及東亞各國軍事上的節節失利，轉而失去自信，一變而為盲目的崇拜和效法，力求圖強奮起。這種現象在東亞各國的小說作品中也都各有不同的表現和書寫。因此，本文希望透過現存漢文書寫的小說記載，探討東亞各國百姓的深層心理與比較東西文化第一類接觸時，中、日、韓、越的不同反應。

關鍵詞：漢文小說、文化衝突

* 國立成功大學中國文學系教授。

The Cultural Conflict presented in Chinese Novels written during times of Eastern and Western Interaction

Wang San-Ching
Professor, Department of Chinese Literature,
National Cheng Kung University

Abstract

The Western World, under the influence of the Renaissance, experienced developments and transformations in many aspects including politics and economics. With their economic and military advantages, Western countries expanded their territories into the Oriental World. During the initial contact, Oriental countries still kept their confidences against Western cultures, often sneering at Western people's appearances and behaviors and recording them with writings. However, the attitude gradually changed due to invasion by superior Western powers and the military setback experienced by Oriental countries. Subsequently Oriental countries lost their confidences and turned to blind worship and imitation, trying to rejuvenate their nations. This phenomenon was recorded in the works of fiction of various Oriental countries in diverse expressions. Therefore, in this article we would like to probe into the deep psychological status of Oriental people in that period, and compare the distinct responses of people in China, Japan, Korea, and Vietnam which occurred during the initial contact between Western and Oriental cultures.

Keywords: Cultural Conflict, Chinese Novels

東西交流史上漢文小說所表現的文化衝突

王三慶

—

人類從早期的遊牧社會轉進農業莊園經濟之後，開始出現以固定區域為主體的族群觀念，為了維持這一特定區域內的族群活動秩序，用以保護他們的生命安全及從事利益分配，逐漸由部落型態進入了城邦政治，然後隨著空間及時間的延展，自然而有國家的設置。因此，檢討歷史上的中國絕對是部落的不斷兼併與民族融合所形成，並更迭其內容。在整個部落與民族融合的過程中，不外是以武力征服的強迫手段，逼使對方屈從而改變；以及因為人類之間自動的學習和仿效。尤其後者可說是一種最經濟，最有效的手段。所以，今日我們所稱謂的「漢」民族或者「龍的傳人」等詞彙，都是後設概念的一種假託，若求之黃帝、堯、舜時代，根本是莫須有而已。從商周甲骨文獻及歷史紀錄來看，四處的征伐及諸侯林立的真相，的確讓我們很難指出其有效統治的地理區域及所管裡的族群民眾，更無法等同於今日的中國。

基於人類的生活本能及習性，每隨著空間的延展而擴大區域間的差異，卻也隨著時間的廣續而逐漸的融合且縮小差異，主要原因不外是人類因地制宜，自己會有一套自己的生活慣習及思考模式，更因族群內用以交易智慧與經驗傳承的溝通語言，消彌了彼此間的差異。從小至於個人間的來往交際，大到部落民族的遷徙移動，都足以使生活習慣不需要透過武力的強式制約，而產生自動交流，開啟了互相學習的心理和仿效行動，促使生活慣習起了某種變化。所謂「人文化成」絕對不是用武力方式強制改變的結果，也不是一朝一夕能夠付之於實現，它必然是族群之間，從有形的食衣住行到內裡的精神層面，經過互相競爭與比較之後，由人類及族群自動選擇變易的調和結果。因此人類或族群間的接觸無可避免的必然會造成彼此間生活

慣習的改變，這種改變往往提升了族群間的生活品質，增進彼此間的福祉；同時，卻也會引起族群間的緊張和對立，進而形之於語言文字，甚至提出更激烈的語言抨擊或付之行動來加以阻止。

以中國各個朝代的歷史政治而言，不管採用上述的任何一種交流方式，總是以自己為本位，看成自己位居天下之中，而將周邊各區域內的大小民族籠統分之為東夷、西狄、南蠻、北戎，然後挾持其強勢的武力和文化，不斷向四域擴散，並與領域內外的各民族進行生活上的融合與交流。每當交流時，一旦碰觸到來自更遠區域與文化差異性更大的族群時，則雙方必然各自堅持一己的歷史傳統和文化內容，於是勢力的消長常呈僵持崎角之勢，所費的融合時間與交流阻力也加倍於前。事實上，中國在向四周擴散之際，南北的發展時有順逆，唯有東西的發展，因為東面受限於寬廣的海洋，西面又有大戈壁的沙漠阻礙，以致於東西文化的接觸與碰撞條件極不完足。從今日的眼光檢視過去的歷史，在海運尚未開通之前，整個歐亞大陸的來往是漫延在一條綿渺細長、時斷時續的絲路上。張騫通西域之前，我們不能否定早有游牧民族或羌人之間往來的存在，但是中國至今被世界各國稱之為 CHINA、大秦，或被稱之為漢，絕對是秦漢大一統之後。透過游牧民族的遷徙移居，以及西域一帶的開發實邊，自然開展了中西文化大規模交流的第一次序幕，更是透過中亞或中東一帶民族及貿易商人間接牽線的成果。初期的交流，比較明顯的不過是物質上的交換行為，中國的絲茶西運，成為西方各國的最愛；而葡萄、苜蓿、胡麻、稗麥、菠稜、胡餅、胡飯等主副食材料或作法，到胡床、胡服等寢具和衣著，以及感官娛樂上的箜篌、胡笛等樂器和胡舞，在兩漢期間也先後傳入中國，並延續到隋唐時代。同時，佛教的傳入中土更是歷史上值得特寫的大事，其影響中國文化的內容和人民生活的慣習，更為深遠。凡此成就都是中西交通史上以利益為依歸的駱駝胡商隊伍，以及為了追求心靈上的信仰與度化眾生的虔誠僧人，他們循著死人骨頭的遺跡，冒著九死一生在絲路上所換來的成果。

唐末五代，以迄宋初，中國進入了偏安的時代，中西交流的絲路完全被阻隔，甚至斷絕，直到蒙古帝國的西征，才重啟歐亞的繫聯，卻也震撼了西方各國的心靈。尤其《馬可波羅遊記》一書的內容的確引起西方各國對東方世界的嚮往，於是等到西方發展的條件具足之後，引領了大航海時代的來臨，從此展開中西交通史上異於往昔駱駝商隊的接觸。儘管隋唐時代阿拉伯商人曾經主宰印度洋的海上絲路，明初鄭和率領的宣威使節團也七次南下，向非洲東部遠征，還是無法使東西文化直接交流和碰撞。它必須等到歐洲結束中古的黑暗時代，從文藝復興發展到產業革命之後，才有葡萄牙、西班牙及荷蘭、英國、法國等冒險家、商業船隊以及傳教士越過非洲好望角或南美洲的麥哲倫海峽，穿通三大洋，然後直接來到東方，這時已經是明代後期了。當時冒險橫渡大洋的主要目的不外是追求產業上的原材料和商品的市場利益，還有耶穌教會的派遣宣教和度化，這和隋唐以前的情況倒有幾分的近似，只是路線由陸路轉向海線的不同，規模則更大了，也更有組織。如果從明孝宗弘治元年（1488），葡萄牙人迪亞斯繞過非洲好望角，通往印度洋，再經 11 年，又有達伽瑪載去兩船的胡椒，發現了商業利益之後，威尼斯商人壟斷的歐洲貿易便逐漸為葡萄牙人所取代。正德 5 年（1511），葡萄牙人更佔領了麻六甲，掌握了印度洋通往南海的控制權。三年後，第一批葡萄牙探險隊伍正式在廣州登陸，並由皮雷斯率領了代表團於 1520 年到達北京。這次的接觸，因為未能入境問俗，所以觸犯了明朝廷的禮儀而客死獄中，但總算是官方的直接碰撞，也是東亞各國與西方往來的開始。隨後，方濟各沙勿略（Efrancois Xavier, 1506-1552）從日本長崎來到中國，病死於廣東的上川島，卻使嚴防沿海倭寇而中斷的中日貿易再度活絡起來。嘉靖 32 年（1553），葡萄牙來到中國取得澳門根據地，六年後羅明堅（Michel Ruggieri, 1543-1607）來到澳門，在范禮安（Alexandre Valignani, 1538-1606）主張文化調和的指導方針下開始學習中文，並被派往中國，獲得官民極大的好感。因此，在 1583 年再被邀往中國內地時，隨他而來了一位大家耳熟能詳的利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1601），此後踵武者越來越多，其中不乏對於東西文化深具貢獻者，如《西儒耳目資》的作者金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1628）、《漢語札記》及節譯元雜劇《趙氏孤兒》（後為伏爾泰據以改編為《中國孤兒》）的法國耶穌會教士馬若瑟

(Joseph-Henri-Marie de Prémare , 1666-1735) 等，絡繹不絕，開創了中西文化交流的歷史長河，直到乾隆 39 年(1774)耶穌會之被解散後始告終止。檢討這段的交流，雖說在文化上出現諸多的碰撞和融合諸問題，基本上還是和平落幕，主客情勢分明。但是到了道光二十年 (1840) 發生中英鴉片戰爭之後，對待東亞各國凡事訴之於武力，動則被迫簽下不平等條約，的確是件不愉快經驗，交流形式也反客為主，與前大不相同。

至於東亞各國之與西方接觸也是和中國同步進行，因為從印度洋穿過麻六甲海峽，只要沿著島嶼及大陸外緣，近從菲律賓及越南，北及韓、日等國的接觸則是勢所必然。以文獻紀錄而言，日本之與西方接觸是在天文 12 年 (1543)，肇因於一條開往中國寧波的葡萄牙船隻遭遇了風暴而飄流到種子島，隨後即陸續有船駛入九州。稍後，方濟各 沙勿略 (Efrancois Xavier , 1506-1552 年) 也在天文 18 年 (1549) 來到了日本的鹿兒島、山口、豐后、京都等地傳教，然後回到中國，不久客死於廣東。永祿 10 年 (1567)，日本也對呂宋的西班牙人展開了商業上的對外貿易。直到德川幕府時代的慶長 17 年 (1612)，對其領地內的直轄市發佈禁教令；翌年又下令全國禁教。元和 2 年 (1616) 8 月，禁止外船 (中國船隻除外) 在平戶、長崎以外的港口靠岸經商及居住；1620 年，禁止日人搭乘外船航海及輸出武器；元和 8 年 (1622) 屠殺外籍及日本教士；翌年，驅逐葡萄牙人出境；10 年 (1624)，禁止西班牙人進入日本港口通商。寬永 10、11 年 (1633-1634)，幕府先後發佈第一、二次鎖國令，實行奉書船制度；12 年，發佈第三次鎖國令，禁止包括特許船在內的一切日船駛向海外，日僑歸國者一律處死；13 年又發佈第四次鎖國令，增加了對西、葡人士在長崎所生的子女，或收留藏匿這些混血兒童者一律處死，以及加強搜捕外籍教士¹。這四次政令一連串的發佈，不但嚴禁本國人和船的出國，也管制了所有的外船和外貿進入日本，形成國家壟斷海外商業利益的貿易制度。這些制度和鎖國禁令直到中英鴉片戰爭發生之後，日本德川幕府才意識到危機的存在，於是在安政元年，先後與各國簽訂了日美 (1854.3)、日英 (1854.7)、日俄 (1854.10)、日荷

¹ 吳廷橋主編，《日本史》(南開大學出版社，1994 年 7 月版，五刷)，頁 236-237。

(1855.12) 等親善友好條約，結束了閉關自守的局面²。

位於中日之間的朝鮮知有歐洲，始於李朝中宗十五年（1520），在出使明朝的通事李碩自北京回國以後，其報告中首先提到。然後在 1614 年刊行的李睟光《芝峰類說》也記載了佛朗機國及赴明使臣在北京得到了歐羅巴地圖；另外在柳夢寅（1559-1623）的《於于野談》也提到了許筠從中國帶回的西方地圖及聖詩歌偈和利瑪竇的《天主實義》一書，但是以上這些見聞紀錄都是透過中國的間接了解，還不是在自己本國境內的直接接觸。反而有關高麗的特產人蔘、鹿茸、金礦，以及新羅多山的地貌，早已被九世紀的阿拉伯人所記錄，並為西洋人所詳悉³。從葡萄牙斯裴吉牙海軍博物館現今存藏有關 1562 年版 Bartholomeu VELHU 之世界地圖中，載錄了日本九州隔海的西方大陸在突出半島尖端部份有一盜賊島。又在 1571 年，葡萄牙神父 Gaspar Vilela 自印度寄回國內的書簡中，更說明從日本海路三日程，有 Coray 之國。儘管如此，葡萄牙之商船或傳教士卻遲遲未能登陸韓國。直到德川幕府在慶長 17 年（1614）開始禁教之後，耶穌會才準備派遣朝鮮人權嘉兵衛（Vincent Kouan Cafioie）由日本回國，以及神父畢方濟（Francois Sambiasi, 1582-1649）或利安當（Antonio de Santa Maria, 1602-1669）等從北京出發前往朝鮮，但是這兩次傳教契機，仍然無法順利進入朝鮮。因此，現今最早赴朝鮮又有長期居住者的紀錄，實際上是壬辰倭亂（1593 年）時，隨日人小西行長到達斧山附近之熊川城（Comgai），而在那兒停留一年的葡萄牙神父 Gregorio de Cespedes 和荷蘭人 John Weltevree（後稱朴燕或朴淵）等一行人。他們是在仁祖五年（1627）經臺灣，前往日本長崎途中，因遇風暴而漂流至全羅道海岸，其中三人登陸被捕，被送往漢城，並落籍。隨後，朝鮮有關的載籍，如《正祖實錄》及《國朝保鑑》二書都提到在仁祖癸未年（1643）及肅宗丙寅年（1686）論及西洋學或談到天主學熾行之事，而英宗 34 年（1758），海西、關東天主學大熾，至有廢祀者，因命道臣嚴禁，並發生諸多教難等衝突事端。直到 1882 年 5 月以迄 1886 年 5 月，才隨中日的開放，分別與美、英、德、義、俄、法等國先後簽訂了友好條約，允許他們在漢城及通商口岸自由貿易及傳教，正式進

² 吳廷橋主編，《日本史》（南開大學出版社，1994 年 7 月版，五刷），頁 318-319。

³ Khordadbeh “*Book of Roads and Provinces*”。

入合法階段⁴。

在中國南面的越南之與西方接觸始於嘉靖中，最早是由葡萄牙人自馬刺加（Malacca）派遣傳教士赴安南屬國柬埔寨（Combodia）傳教。隨後，赴越傳教士所搭乘之商船都自馬刺加經澳門，並在澳門耶穌會設立之學校施以短期訓練，才轉赴安南傳教。然而初期因為百姓篤信天竺教，所以傳教的效果並不彰顯。萬曆 13 年（1585），則有法國教士 Geoges de la Motte 至柬埔寨，是為法人到中南半島傳教之先河。然因葡萄牙人把持所有的商業利益，以至於法國人傳教事業的開展並不順利。萬曆 30 年（1602），雖有法國商艦來到遠東，五年後也曾準備組織公司圖謀發展東方貿易之議，卻礙於荷蘭態度不佳而作罷。但是在日本德川幕府下令全國禁教後，從歐洲東來之傳教士都止於澳門而不敢前往，恰有葡萄牙商艦自廣南（Tourane）回，告之以當地風土民情，於是這些傳教士始討論分批前往，並選 F.Busomi 與 D.Carvalho 二位傳教士為先遣隊伍，翌年正月，才抵達廣南港，因在當地建立教堂，不久又移到會安鋪（Faifo），從此在越南正式開創了傳教的根據地。明天啟六年（1626），又以廣南傳教漸有成效，於是傳教士又把目光焦點轉往北圻，而遣葡教士 Ginliaus Baldinotti 與日本教士 Ginlo Piani 同往，受到安南相國鄭^米仕的厚待，欲留他們定居下來，但是二人辭絕而回廣南，因有北圻教團的設立，並由法人 Alexandre de Rhodes 統領前往。Alexandre de Rhodes 來到北圻以後，六月內學會安南語，並以土音演說教義，頗受相國鄭^米仕的敬重。可是三年後，因被讒言而受逐，因而返居澳門。六年後，Alexandre de Rhodes 更至廣南代替 F.Busomi 之傳教職務，但以廣南王阮福瀾不歡迎天主教，因此又被迫離去。於是為了教會的發展，特地在順治二年（1645）返回歐洲，廣為宣傳東方見聞，並轉赴羅馬晉見教皇，鼓吹在遠東設立教會組織之必要，希望能夠得到精神和物質之資助。終因葡萄牙人反對，不肯讓他人分食其既得利益，也使教皇遲疑不決。最後經過他的一再催促，終於同意設立教會組織，並任命 Alexandre de Rhodes 為安南主教。不過他並沒有接受，反而一轉回法，再尋求志同道合的教士前往，於是在越設主教之事一變成法國大事，並成為法國在越勢力開創與發展之契機。順治 12 年（1655），法教士先後向新任教皇亞歷山大七世力爭，

⁴ 蔡茂松著，《韓國近世思想文化史》（東大圖書公司，1995 年 7 月版），頁 509-552。

終告確認此後赴遠東傳教不需經理斯本果阿大主教、澳門馬刺加主教之節制，並將遠東教會地域劃分為六區，於是法國在越南的傳教組織取得羅馬教廷之正式承認，也不需要再受到葡萄牙人的箝制⁵。不過根據傳教士的紀錄，從康熙 51 年（1712）到乾隆 38 年（1773）這段期間，安南一地曾經嚴禁教士傳教者五次（含 1721、1737、1745），屠殺耶穌會及多明我（Dominicans）教徒各二次；至於廣南雖較寬縱，明王阮福凋也在 1724 年下令驅逐教士，禁止百姓入教。1750 年，武王阮福闊又攆斥外人傳教，大索教士，下獄者凡二十八人。雖然如此，由於法國教士之堅持不去，終使安南成為其主要傳教區域，並為後來殖民屬地奠下良好的基礎⁶。

三

由於東西方接觸是在這樣的歷史背景下發展，因此目前有關傳教士的報告信函或著作便成為研究這道課題的一項重要史料；但是有關東方留存的史料與記錄涉及者仍然不少，尤其以漢字記載的文獻紀錄更是不可忽視，並有待開發。以中國而言，《三寶太監下西洋記演義》裡的天后故事還是以漢人為中心的一種與南島信仰的衝突，倒是《紅樓夢》中諸多西洋器物的描寫，如西洋呢布中所謂的洋縐、洋錦、多羅呢、洋巾、洋線、孔雀裘、洋毯、洋緞、洋灰皮、洋氈等；還有賈府及大觀園內懸掛的各色鐘錶，如劉姥姥看到的自鳴鐘，或者寶玉身上的懷錶，以及各類西洋工藝品，如小銀剪、洋漆器等，都是當時極為先進的舶來品。另外如各色西洋鏡和玻璃製品，西洋機件、西洋畫、藥品、酒類等，在在都可看出曹家與傳教士間的關係，也讓大家知道身為包衣而掌管南京及蘇州織造署的曹家當日何等的時髦，而雪芹將他的經驗世界藉著小說的情節或場景有意或無意之間書寫出來，多少帶有向讀者誇

⁵ 所謂六區之劃分是：一中國北部六省，二中國南部九省，三安南，四老撾，五廣南（進羅、占婆）六日本。

⁶ 邵循正，《中法越南關係始末》（河北教育出版社 2000 年 12 月一版二刷），頁 3-10。

耀名牌的意味⁷。但是這些都是隨著書寫需要的表述，還帶著幾分的中性，唯有芳官的打扮及稱名為耶律雄奴，則不免帶點輕蔑玩笑的語氣。

值得注意的是一些西洋傳教士刻意寫給中國人閱讀的漢文小說，他們來到中國傳教，卻用非母語文字書寫這些小說的目的性為何？以及作品內容所呈現的意義，無非都在反映了東西文化碰撞過程的矛盾現象。根據韓南（Patrick Hanan）的調查，此類基督教漢文小說至少有幾十部作品⁸，的確值得我們深入發掘探討。如以陳慶浩曾經在嘉義大學出刊的《第二屆中國小說與戲曲學術研討會論文集》發表的「新發現的天主教基督教古本漢文小說——一文」，所提及馬若瑟寫作的《儒交信》而言⁹，全書寫作主題表現重點在第五回中，根據回目是作：「妹勸姐魔女回頭向正，儒交信春光大悟皈心」，然後以《蝶戀花——綜述大意，其下半闕說：「只道儒宗為極至，細審天人，始曉多遺棄。儒信相交纔大備，死生方了真關係。」又在回末藉著司馬問李光：「如今李兄還是儒，還是信？」李子道：「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。」很顯然這是教中國傳統知識份子的儒家信仰耶穌，所謂儒信相交是也，亦即儒要信教。

前面也曾經提過馬若瑟在東方傳教史中的地位，他是耶穌會士中試圖從中國語言文字和古書中去發掘天主教教義者，《儒交信》一書正是這方面思想的代表作。可是這種思想和當時羅馬教廷的主流思想完全衝突，他們所到過的傳教區域從非洲、美洲到亞洲，所及之處盡是化外之民，怎麼在東方或者中國古代的典籍中會有天主教教義的存在。也因如此，這部書在他生前就被視為異端而未能允許出版。至於其內容方面，在第一回中就藉著楊員外之言，以傳統觀點批評世俗謂西洋教士剝

⁷ 方豪，從《紅樓夢》所記西洋物品考故事的背景、李煦——和西洋人直接交往的紅樓夢人物——並見《紅樓夢研究專刊》（1970年5月）第七輯，頁1-92。

⁸ 韓南（Patrick Hanan），『The Missionary Novel of Nineteenth-Century China』（中國十九世紀的傳教士小說）『Harvard Journal of Asiatic Studies』（2000）60.2:413-443 pp，其後，被收入『Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries』（徐俠譯名作《中國近代小說的興起》上海教育出版社2004年版），Columbia University Press, December, 2004。

⁹ 北京大學宗教研究所主編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》（2000年出版），第45冊。

人眼作千里鏡；信教者喪父母不使僧道唸經燒紙；又不許納妾，致使無後等等之不是。因而更進一程的解釋西方所謂的天主即《詩》、《書》當中的上帝，既然中國有孔子為師已經足夠了，不必再去信奉天主。毫無疑問這是當時傳教士與中國知識份子間的思想矛盾與文化衝突的實情。但等到他被說服信教之後（情節在第二回中），又以「奉天主教不但不背孔子，實是相助全守孔子的道理。」又說：「耶穌到不滅孔子，孔子到成全於耶穌。」這種試圖為中西文化調和一番的言詞，可說是這個階段傳教士來到東方的共同看法，也是歐洲當時禮儀之爭所討論的一道重要課題。第四回是藉著司馬慎與李光討論《信經直解》事，以為所述若為事實，則自當相信，可是中國古書不載，未免令人生疑。司馬慎即告知信非求知，如能生信，又曉得聖教大事，則可印證中國古書，特別是《易》及《中庸》。李光則謂孔子言行，原為弟子所書。司馬慎也說，耶穌所有言行，十二弟子及時人皆可作為見証，確知其為聖子不用懷疑。耶穌及宗徒皆為儒德亞國（以色列）人，後來伯多祿等到了歐羅巴傳教，大西洋的儒者皆不懷疑耶穌事跡。經過這段談論後，乃拿出《天主降生言行紀略》、《輕世金書》及《自道自證》三書交給李光閱讀，要求李光一個月內虔心痛悔一生所犯罪過，祈求天主聖寵原諒，然後始知耶穌。第五回則寫李光回家翌日，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，引起虔誠信仰佛菩薩的李妻吳氏辯駁，夫妻也為此爭吵了好幾天。恰因吳氏親妹妹也是一位信奉聖教者，這天來到姐姐家探望，看到姐姐為著被打爛的菩薩悲傷不已，於是再討論到僧尼所信為假，儒教也是不全，要真要全只有天主聖教，並且談到天主教的種種事蹟，終於使李氏動心，一干人也都受洗奉教。第六回又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，西師一一引及《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「如何方勸得人信教？」以及有關聖教之美？西師也都一一作答。於是經過三年不到的時光，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，夜間被強人打劫，家破人亡。李光夫婦則年過古稀，無疾而終，骨肉同葬於地，靈魂同升於天，完全是傳統果報思想的再現。

再有一本，即是米憐（William Milne，1785-1822）撰著的《張遠兩友相論》，這書 1819 年在麻六甲出版，並經再版及有多種修訂本或地方白話譯本。米憐是蘇格蘭人，1809 年進入倫敦差會學習，1812 年立為牧師，被派到中國來協助馬禮遜（Robert Morrison，1782-1834），創立英華書院（Anglo-Chinese College），擔任校長職務。這是第一部中文撰寫的基督教小說，也是唯一一部被收入中國小說書目的基督教小說。其內容主要敘述張、遠兩友「同行路間，相論古今」之事，因問起信耶穌者是什麼樣的人？日日之行如何？以及生前死後的種種事蹟。根據眉批所說，直指其結論都出於《新遺詔書》（《新約聖經》）之中。但是書中並沒有顧及東方文化與西方文化之間的種種差異，直是藉著小說的言談從事強迫推銷的解說方式，缺乏文學趣味。

第三部書是郭實臘（Gutzlaff，Karl Friedrich August，1803-1851）的《贖罪之道傳》，他在 1831 年到了中國，翌年底曾赴澳門，也去過朝鮮和日本。1833 年後在廣州創辦中文版《東西洋考每月統記傳》，這是第一本在中國出版的期刊，後來又參與鴉片戰爭，為英方從事翻譯，並同清政府談判而簽訂了《南京條約》。很可笑的是他的筆名著作「愛漢者」，卻是一位以鴉片毒害中國的幫凶，而香港的吉士笠街則是紀念他而取名。郭實臘一生中編著了 86 種書，有中、日、泰、德、英等各種文字，中文書 61 種。韓南以為帶有小說意味的著作凡有 20 多種，絕大部分是在 1834-1839 年間參與英政府事務之前的寫作和出版。《贖罪之道傳》基本上是一部證道書，毫無文學趣味可言，如藉著明朝科甲翰林林德等論述賢士教人遵萬物之主宰、讚美上帝、人之善與惡、老年人聽贖罪之道、善人之死、祭祀之大議、贖罪之道安慰心、人盡心竭力得意、約翰行洗禮師、耶穌降生、約翰鐸德、耶穌宣道、救世主行神跡、真道自證、耶穌設比諭、耶穌之寶訓、耶穌遭苦受死、耶穌復升天等論題，使全書內容有如明代潘鏡若以林兆恩的思想作主體而寫作的《三教開迷》一書，也和推早一點的敦煌變文作品，如 太子成道變文 及 悉達太子修道因緣，八相變、破魔變文、降魔變文 等佛傳故事的宣教類似，甚至有過之而無不及，也更為無趣。

以上數部小說的內容，陳慶浩曾經做過報導¹⁰，後兩部完全是說教意味濃厚的作品，是一種深具宗教性的推銷與解說，並沒考慮東方文化的特性和百姓的接受度，暫且略而不論。唯有第一部馬若瑟書寫的《儒交信》，才真正顯示了傳教士在中國社會傳教時所遭遇到困境和傳統文化深層中給予的阻力，也處處表明了中西文化之間的鴻溝差距。也因如此，當日這批在中國或華人社會中宣教的傳教士，他們書寫了這批小說，無非是藉著小說中的情節，以及他們認為小說具有社會改造的功能，企圖引起信眾的閱讀興趣，然後疏通融合兩者之間的文化距離。所以，我們從小說的內容中只能看到濃濃的宣教意味，盡是聖經及耶穌信仰的註疏和信行儀式及實踐步驟的解說；同時，也看到了這群作者對於中國文化、思想與古籍的諸多誤解及牽強附會，尤其不論對於佛教、道教，一律視為異端，連自己的祖靈祭祀與傳統的自然信仰，都在排斥和摧毀之列，然後教人信仰耶穌，談何容易。似此作品尚有楊格非著的《引家當道》、不知名作者的《喻道要旨》、遠西耶穌會修士巴多明克安譯述的《德行譜》及極西龍精華先生譯作，費奇規、艾儒略、杜奧定全梓的《聖若撒法始末》等作品，或作或譯，概以小說體材表現，作為勸道入信的書寫作品，以供世人閱讀，卻亦隱含不少中西文化上的差異與衝突。

令人玩味的是有關日本漢文小說都是出自於日本知識份子之手，他們以外國文字書寫已非易事，但是為了讓自己的學生或國人學習漢文，同時也為了和朋友之間相互爭勝，於是創作了這批作品，其寫作意圖完全不同於西方傳教士是為了傳教，所設定的讀者對象也有差異，應該比西方傳教士所寫作的漢文小說較少文化衝突的現象，但是仍然免不了偶而出現。如岡白駒（1692-1767）撰述的《譯準開口新語》一書是在寬延四年辛未之春（1751）馬月堂莊左街門梓行。他為播磨網干人，曾為肥前蓮池藩儒，是江戶中期儒者。早年徙攝津西宮行醫，後游江戶、大阪、長崎各地。及徙京都，改業修習儒學，再由朱子宋學轉往古注疏漢學，兼治詩、書、畫、易及史書，為岡島冠山之後，致力訓釋中國小說的一位儒者。晚年，應肥前蓮池侯徵召，掌藩儒文教。由於志在治經，善文章，兼通小說俗語，名聲藉甚於一時，多

¹⁰ 陳慶浩，新發現的天主教基督教古本漢文小說，《第二屆中國小說與戲曲學術研討會論文集》（嘉義大學中國文學研究所，2005年）。

給時賢月旦批評，所著述皆針對謬妄臆說而作。本書多取中日兩國之間可以令人絕倒之笑話故事或民間傳說，作為初學漢文者作文的法式示範，也讓從學之士能夠訓練漢文，至於事之雅俗則非重點所在。這與歷來日本漢文學家主張文必秦漢，或者研讀唐宋古文的學風兩相比較，可說開放多了，更是暢導日本通俗文學的先聲。不過在這部作品中還是存在著文化衝突的現象，但僅止於對於佛教徒不守清規的批評，如本書第十九則說：

客曰：「今之僧外張清淨，內懷欲心，飲酒肉食，無所不至。」主人曰：「猶有甚焉，屬者詣一寺，見眾僧集食蓮根。」客曰：「此亡妨于清規。」主人曰：「不然，是剝床以足也，其蔑佛爾甚矣。」¹¹

第六十八則：

僧有竊食肉者，賣菜翁私謂曰：「有鷹欲賣，價殊廉。」僧喜問價，曰：「三百文。」乃附錢。賣菜翁先取錢，而後出一雀與之。僧曰：「非鷹也。」賣菜翁正色大聲曰：「和尚何以為非鷹也。」僧陪笑低聲曰：「止，不必論。」¹²

岡白駒另又緝有《奇談一笑》（1768），乃西田維則遺著，大阪嵩山堂梓行。西田名則，號口木子，為奚疑翁友人，性好諧謔，飲酒之餘，每有膾炙人口之談，輒筆而書之。故所錄皆為巷童里婦之談，猥鄙瑣瑣之說，亦《東坡笑談》餘風。其《蒼頡作笑粥字》一則云：

蒼頡欲製笑字，於六義未得比擬。一日，與群臣入朝，班于階下，忽有一犬戴竹籠出於階前，群臣見之，皆俱匿笑，蒼頡因以得其形象矣。故其字象犬戴竹，今從夭者非古。

又欲製粥字，先為粥請同僚。既及舉箸，蒼頡出而揖食，同僚起而答之，皆置箸碗上，乃箸與碗緣，為兩弓相向狀。蒼頡見之，即作粥字，故其字米在兩弓中。¹³

¹¹ 《日本漢文小說叢刊》第一輯第五冊，頁 352。

¹² 《日本漢文小說叢刊》第一輯第五冊，頁 361。

¹³ 《日本漢文小說叢刊》第一輯第五冊，頁 396。

又《犬尿舉足》則也說：

僧空海至于中華，見路傍曝麥，以東土未有麥種，持歸可以利國也，鈔而袖之。中華犬雖偷鎔銖者，輒必覺，於是群犬環吠，邑人以為賊，捕之。空海已以神通，擲麥東土，搜索無所有。邑人怒犬謬吠平人，將欲悉折其一足。空海知犬實為冤，苦勸免之，犬得賴以全其足焉。自此之後，犬之尿也，必舉一足，蓋欲不污空海之賜也。¹⁴

以上二則事蹟雖涉及漢字結構及犬尿時舉足為喻，著重在於不懂漢字意義或漢字構造的不合理處加以譏刺，尤其後則更譏刺中國藏私，設下種種關防，檢查出關者不可帶走重要產業機密，這是中日間的文化衝突，還非涉及西方文化的衝突現象。至於觀益道人著作的《如是我聞》則是天保年間（1832）撰述的一本笑話書，也是書寫民間故事為主，中有「蘭家行醫」一則云：

世目蘭家行醫為跛者，以其僅識蠻字，欠通乎眉睫也。或問：「霍亂何獨不從病？」豎曰：「這疾苦惱之狀似雀之振首，羽毛擾亂，故以譬焉爾。」

蘭豎念其兒字帖曰：「這個杓字把子太長。」兒曰：「此是申字，非杓字。」豎曰：「憑是申字，不當恁長申。」

前者蓋為諷刺江戶時期蘭醫無法理解「霍亂」的命名，在被追問之下只好詞窮以對，亂解一通。後來一事則因不懂漢字構造，胡亂解釋的笑話，這和同書另一則中談到儒生解釋「朔風」為「朔日風」，念「雞肋」為「雞助」。把《孟子》「唐虞禪」誤作「唐虞憚」，視韓非、韓退之為一人，教官授《論語》誦「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐」，而學生念作：「棕櫚、銕蕉、紫蕨、鳳仙花侍坐」¹⁵的笑話完全等同，都是諷刺取笑荷蘭人之不懂漢字。

此外，淡山子《奇談新編》（1842）則是記錄京都、大阪、神戶等各種娛樂及購物場所發生的奇談珍說或見聞。其中不少涉及東亞各國笑話，然而也不乏有關西方文化的介入，如第二十七則提到浪花道頓堀之演劇趣味，雖是假藉閻王與博徒的

¹⁴ 《日本漢文小說叢刊》第一輯第五冊，頁398。

¹⁵ 王三慶、莊雅洲、陳慶浩、內山知也等主編，《日本漢文小說叢刊》（學生書局印行，2003年10月，國立中正大學語言與文學中心、國立成功大學中國文學系、日本財團斯文學會、法國科學研究中心中國文化研究所等聯合出版）第一輯第五冊「朔風虎賦」，頁452-453。

戲弄¹⁶，卻說明了這類優孟類型在當時劇場中還頗為流行，算是港口商埠的消費文化。另外一則是談到荷蘭商船帶來稀奇古怪的阿拉丁神燈般的神壺，富家花大錢購買回家後只知好用，卻不知使用的次序，反而鬧出笑話來。因此，淡山子在結尾上附加總批及眉批說：

「事物皆自有順逆。予嘗聞醫人之言曰：『人之胚胎也，頭向下為順，向上為逆。蓋所謂順者何？以其便分娩也；逆者何？以其不便分娩也。便也故每易，不便也故必難。醫從其難易，各施其術，若其逆者先分娩使之順，蓋雖扁蒼不能也。』蘭人所齎來一壺。其製造之初，使工有其先入者必先出，其後入者必後出之妙則可。既無之，則果菜之貯，猶且不能令後入者不先出，況言語容貌之類，豈可得令先入者不後出乎！如富人某，意未嘗至于此，容易施之，取笑於眾觀人，可謂疏矣。雖然縱令用意于此，亦無如之何耳。若欲強令其先後如意，則恐正且易位，言語失次，進退折旋之態，紛紛冗亂，殆不可辨。然則某之所為，在劇序則固逆；於出納之術，則謂之順亦可乎！是雖固諧者無根之笑譚乎！凡天下之事物，其順逆先後，類于此者，亦不為少矣。蓋順則從其順，逆則從其逆，是之謂從順逆之道。故有從順之順，有從逆之順，從逆之順，猶從順之順乎！嗚呼！順逆先後難言哉！」

又曰：「子玄子以來，始有此說，蘭醫之所言亦然。此說非也，按兒之在腹中也，猶魚之在於水，上下左右運轉，無不自由，至分娩時，始有順逆耳。」

又曰：「余嘗謂若欲使其先後得序，則作無當之壺，上下兩邊設蓋，納時去上蓋而留下蓋，出時留上蓋而去下蓋，如此，則庶乎先後不失序矣。又謂此亦未為得矣，若作二壺，一壺納之，更移之一壺，然後出之，則先後自得序矣。」

這三則批語都是針對當時一知半解蘭醫知識的日本人而發，完全不懂順序而造成前後失次者加以批駁，如果能夠分之為二，一進一出給予分裝，也就不會讓人看笑話了，但是這也是當時日本接收西方知識所必然發生的現象。

最值得注意者倒是津藩齋藤正謙（1797-1865）為惜陰書屋藏梓行的《新鑄海外異傳》（1849）一書。正謙字有終，通稱德藏，號拙堂、鐵研、拙翁等。學統承自

¹⁶ 《日本漢文小說叢刊》第一輯第五冊，頁503。

古賀精里，為津藩儒。著作甚富，有《海防策》、《經世文編校刊》、《拙堂兵話》、《地學舉要》、《魯西亞外記》等書¹⁷。《海外異傳》是弘揚日本人山田長正之稱霸身毒、濱田彌兵衛兄弟之威脅紅毛及鄭大木之王臺灣等光榮事蹟。作者著述旨在接續日本國從倭武東伐，西征呂降，以至比羅夫立功肅慎，田村丸震威蝦夷，源鎮西開祚流虯，源判官傳名東韃，平相州殲蒙古十萬眾，豐太閤屠鯤域、破明師等諸事蹟，顯然這書是讓日本人了解自己本國的光榮事蹟。

但是其後續者則有巖垣月洲(1808-1873)的《西征快心編》，為安政四年(1857)左右執筆¹⁸。巖垣氏，本姓岡田，名龜，月洲為其別號，通稱六藏。父岡田南涯，為名儒。故巖垣月洲幼承家學，天保年間，任學習所教授，後來不幸失明，學問以經濟實踐為主。本書為章回體小說，將其一副俠腸試建非常之功的妄想化為文字，以平世界大不平之志。內容書寫扶桑海東黃髮國大將軍，有感於清廷鴉片戰爭失敗後，倍受英國欺凌，於是透過江南總督及魏源等，勸服咸豐帝聯合抗英，西征印度，直搗英軍根據地，並鼓動印人叛英復國。歷經五月，終於逐退英人，並招來荷蘭、西班牙、葡萄牙、德意志、俄羅斯、法蘭西等六國入貢，國威大振。末回預言俄羅斯必乃將來大患，中、印、日、緬諸國當聯合抵抗俄羅斯，而日本也要預修海防。的確這部小說最能反映在鴉片戰爭後的江戶末期，日本在西方武力壓迫及重重內憂之下，一批如魏源或巖垣月洲一類的有識之士，都亟想扮演合縱連橫的角色，聯合亞洲各國把西方的勢力逐出，重建大東亞秩序。

然而明治維新之後，日本的信心大增，眼看著清朝的每下愈況，因而轉化成瓜分中國的禍心萌生，將中國視作十八世紀的波蘭，於是又出現了明治十七年的《東洋的波蘭》一書。經過甲午戰爭及日俄戰爭後，日本在軍事上取得了重大的勝利，中國又先後發生了太平天國的內亂及義和團等事端，於是進而又有《明治國姓爺》一書，變成直接干涉中國的內政和投入瓜分中國的行列。這種意識型態可說淵遠流長，不斷的轉化和發展，造成後來中日間長達八年的戰爭。這種日本知識份子內心

¹⁷ 佐藤義亮編纂兼發行，《日本文學大辭典、附補遺、索引、年表》(昭和十年5月29日，新潮社第二回增刷)，頁1149-1154。

¹⁸ 竹內實，「明治* 中國 小說」《人文學報》第五三號(東京都立大學人文學部，1966年3月刊)，第四八頁。

的掙扎和轉變，從對西方各國的敵視一轉為吞食東方的弱勢國家，用以壯大自己，則這一系列的作品最足以呈現。

四

的確，在大航海來臨之後，東西方文化的接觸碰撞，前後期是不同的表現。初期葡萄牙、西班牙或荷蘭人、法國人之來到東方，完全是以商業及傳教為主要目的，當時東西方的科技差距還未懸殊到西方獨霸，來的教士數量也不多，也沒有強大的武力作後盾，商業貿易由少數國家操控，維持著一定的秩序。這時不管是以商業及傳教為目的，來到東方之後，最需要的是語言的溝通，進而是民情產物的調查，以及知識的交換，而西方的科技的確能夠吸引東方人的注意，從天文地理，數學、醫學，以至於槍械大砲等新奇物品，都能受到東方各國的喜愛和歡迎，進而加以學習其語言、知識，並融入其文化中。從大家所熟知的傳教士，如湯若望、龍華民、利瑪竇、南懷仁、金尼閣、馬若瑟、高母羨等對漢字拉丁化及中國語法的編寫，到中國古籍的翻譯，以及藝術家郎世寧、天文學家傅聖澤（Jean-François Foucquet, 1655-1740）、安多（Antoine Thomas, 1644-1709）等之入駐宮廷，在在都可以看出他們在中西文化交流史上的貢獻。只是當時東方各國還能挾持著人多勢眾及在地的優勢，主客分明，不容許外來勢力的過份干預。也因如此，西方帶來先進的科學知識和新奇物品受到官員及知識份子的讚賞喜愛之餘，一旦碰撞到心靈或深層的傳統文化，往往惹出不少的風波。尤其傳教士所到之處，必定設立教堂，有了自己的一批信徒和領域之後，常常會被官方視作聚眾滋事，以及影響政令的難以宣導貫徹，終使中國、朝鮮、日本、越南等國在接觸了一段幾近等長的時間，先後出現禁教的命令，或拆毀教堂，逐出教士，更嚴重的是發生教士下獄及教難的事端，連信徒也跟著倒楣。

然而東亞各國對於科技這類的物質文明其接受度也各不相同，中國向來以陸權立國，又有悠久綿渺的歷史，自我為尊已成慣習，而明清以來的知識份子又幾乎沈

迷於科舉的泥淖中不能自拔，對於西洋傳教士的知識科技承繼者不多，也未加以發揚光大。反觀日本原屬海中島國，自漢以後受封，與隔鄰的百濟亦有文化來往的紀錄；到了隋唐，更經歷二十二次遣唐使，產生了日本史上的大化革新。到了江戶時代，從江、浙、閩、廣、台灣開來的船舶不斷，帶來大量的中國文物書刊。這等歷史背景養成其傳統士風具有對外開放，吸收彼長的性格。如東都書肆居青藜為熊阪台州（1739-1803年）出版的《含錫紀事》（1793）漢文書寫作品，其底頁廣告曾經附載了一批書目，並附刊以下的宣傳介紹：

《和蘭內景醫範提綱》，宇田川榛齋先生著，全部三冊，為西洋解剖術之說，講明人身內科諸臟器之實頤與形質官能之秘蘊，以勸導同好髦士免於向來之盲目摸索，並闡發內科之真面目及諸病原由。又示以如果某器官損壞，推究患發某病，以啟發手術者領解其要旨，及治理之各種方法技術和簡便捷徑，是皆往籍所未載，實稱探究醫家內景之模範書。

同人又著《內象銅版圖》及《遠西醫方名物考》，全部三十六冊，又有《遠西醫方名物考補遺》，皆載西洋藥品，詳說其性質效用。又著《新訂增補和蘭藥鏡》，每篇以三冊一帙為次，據西洋說解而載其藥品效能。其藥品皆和漢，本邦尋常藥鋪販售或園圃栽培，又山野也可採得。

另有長崎柳圃先生遺教，大槻玄幹先生著，〈和音唐音對註、西音發微，附：西洋字原考〉全二冊，內容是辨本邦五十音、通和音唐音與蘭音及語譯所必用，具著述通曉蘭字輯韻，法萬國音韻及蘭書讀法譯文，發先哲所未發之公論書也，國學家於字音或有疑惑，皆有很大之解釋發明，實開二千百年來之豁眼，濟生鴻寶之珍書。

大槻玄幹先生著〈西韻府〉全一冊，擇醫家舊板《和蘭藥鏡》刊行之日用施藥，詳加考訂，去其繁冗，簡便記下重要效能，並與西洋近來經驗發明，增補奇效新說，再予以公開梓行，以救治濟生，一方面也開和漢古今闕典，補未曾有之本艸書。

這些醫學及語言學著作雖是出於日本知識份子之手，卻是承繼西洋人的流風脈絡，尤其醫學一項之受熱烈歡迎與得到社會大眾一致的崇敬，若持與中國知識份子的漠視，可說呈現兩種不同的反應。如《奇文欣賞》卷四中收錄一篇 蘭化先生碑 ，

說明前野良澤其號蘭化是自比蘭人化身，撰有《和蘭譯筌字學小成》、《內外醫方》及天文、地輿、數理、算術諸篇，凡數百卷。尤其當杉田翼著《解體新書》成，請其作序還推辭說：「余嘗西游，謁筑紫菅廟，默誓曰：某也從事於和蘭術，苟所不推真理，抽活法，而猥為聞達之餌者，明神殛之。今題以名姓，神其謂我何！其不為於名類如此。」這豈是汲汲於功名利祿的明清士大夫所能比擬，而未段則更說明：

我大東中津侯醫官東都前野良澤君首唱和蘭醫術于大日本，實測之學於斯為盛矣。社盟則桂川國瑞、杉田翼、中川鱗、石川世通，青永則大槻茂質、嶺春泰、宇田川晉齋，後嗣璞、杉田勤、石川深進、邱勝之，皆挹洪流，揚清波，相承權輿，各有撰述，臻臻乎相屬於歲，儼然為一世之斗泰。…方今皇澤之所被，四海一家，三韓臣妾于我，琉球藩籬于我，支那納幣于崎陽，和蘭稽顙于闕下，官設象胥，辨方物以甄拔眾美，是和蘭醫術所以傳于世也。夫和蘭之於醫術也，三腔七表，千維萬絡，巨細隱顯，究理無遺。至天文地理，星曆算數，百般技工，並皆天下莫不稱其奇也。然自斯術之傳，而百有餘載間，有膚窺豹毛者，而寡入霧窟檢全文者…。

可見此段文字最足以說明日本學者對於西方自然科技的接受度，並且人才輩出，反有後來居上的意味。再則 桂川先生墓表 一篇，提到桂川自曾祖法眼日賢君的老師嵐山從長崎和蘭客學外科方以來，四世皆以外科侍醫仕征夷府，至先生術稱大成，學者益多，更名揚域外，連俄羅斯漂流民都知道這麼一號人物：

先生和蘭學以外科醫術為原其委，及藥物本草，又及地球萬國之說，和蘭書畫皆盡其妙，雖和蘭人以為名筆，俄羅斯國知先生名者，亦和蘭人傳之也。故海內言和蘭學者，以先生為宗師。於吹彈小技，無所不喜，於古玉銅器、名書畫，尤其所嗜概新來奇書，見難得之物，傾橐置之，蓋風流好事，其天性云。退朝無事，必坐書齋中，焚香讀書，弄笙吹笛，調琴理箏，居然有中華名士之風矣。…所著有《北槎聞略》若干卷，奉命編次《漂民幸大夫語》，既上，家不留稿。《地球全圖》、《地球圖說》已入刻；《海上備要方》、《和蘭藥選》，皆在遺篋。

可見桂川是融貫中西，和漢兼習的博學者。又如 故洋學教授箕作先生碑 對這位儒而兼洋的學者的描寫，從文政壬午拔擢為侍醫後，聽到榛齋宇田川翁盛唱西洋醫

學，於是往聞其說而大奇，遂幡然改轍，專志洋醫，學業大進，後被幕府命補司天臺譯員。安政癸丑（1853），鄂羅斯國使節來長崎，被幕府遣往接待，明年，議定條約。是歲（安政乙卯）九月，以洋學通明而進謁溫恭大君。丙辰，幕府始建洋書，舉為教授職，文久壬戌，遂辟先生列幕藉班，在儒者次，開洋學為幕府臣的創舉。其著作有 外科必讀、產科簡明、泰西名醫彙講、知生鏡原等。晚年最潛心於地誌、歷史，乃有 泰西春秋、泰西大事策、泰西史影、西史外傳、八紘通誌、八紘勝覽等。其奉官命譯述之書則有 海上砲術全書、日本風俗備考、日本記等，總計一百六十餘卷。因此磐溪子有如此的論贊：

皇國洋學一派，發源於白石先生，濫觴於青木先生，而瀾漫渟蓄於蘭化前野先生焉，然未有成書流傳于世也。自先人學杉田先生，始著《蘭學階梯》一書，然後蟹行之文、馱舌之言，學者稍稍得誦而解之…爾來百有餘年，日就月將，以迄今日，昭明轟震，橫行天下，而獨不知其鑿混沌，通七竅，良工苦心，可乎？故余之編是書，略敘其傳統，而以此終焉。抑洋學之有大功於皇國，則且不問其自鳴鐘、千里鏡，觀諸天文、曆算、醫術、藥製及水陸戰法之簡捷精明，而虛實判然矣。夫攘夷馭戎之徒，其何以能得弄三尺喙哉！

至於磐水本人，在 磐水先生遺德碣 中談到其原攻醫方，聞杉田玄白唱和蘭醫術於幕府，請師往學。又游崎巖，益窮蘭學。聞中津侯邸有前野良澤者，亦以蘭學鳴，因往懇請教，良澤感其篤志，開示奧妙，因精於蘭學，而被拔擢為侍醫。文化八年（1811），受幕府命翻譯蘭書。一生著述宏富，凡三百餘卷，其中《蘭學階梯》一書，極有裨於初學，並把《環海異聞》的著作上之於官；又重訂《解體新書》，閱三十載而就，並編次《續環海異聞》、《英船雜誌》、《北槎集錄》、《婆心秘稿》等七部書。連淞北信太英著作的《松北夜譚》（1927）在專錄家世上輩所談舊藩事蹟、史傳逸話、街談巷說時，其 增田雄次郎 一則也談到他在嘉安（1848-1859）之際初為藩廳驅口，有外舶來請互市，海內騷然。於是磐水謁長官，請修蘭學，雖遭長官訕笑，仍然出奔江戶，為蕃書調所驅口，以餘暇學蘭書，學業大進，名聲藉藉。譯述慕氏兵論，學泰西兵法者每奉為圭臬，藩之兵家講慕氏兵論，皆以其譯作

為家塾課本，尊呼為「先生」。可見日本在鎖國前後，對於西學學者不但接受，還能不斷的繼承創新，給予發揚光大，用以彌補東方文化的不足。也因有此傳統，明治維新得以成功，使日本擠身列強；不似中國知識份子光嘶喊「中學為體，西學為用」，卻還是處於封閉的社會狀態，而康、梁發動的戊戌變法（1898），不過百日的曇花一現。

五

中國在鴉片戰爭之後，接二連三出現英法聯軍、中法、中日、八國聯軍等諸外來戰役，簽下各種不平等條約，壓得中國喘不過氣來；加上太平天國的多年內憂，幾乎病入膏肓。尤其變法失敗之後，有識者無不以強國救民為職志，強力鼓吹向西方看齊。因此，早期開放五口通商的城市，在引入西式印刷技術及機器後，往往成為新出現的商業和文化中心。根據 1889 年 5 月 25 日上海《北華捷報》載錄的《上海石印書業之發展》一文，曾經提及上海石印中國書籍正快速發展，成為重要的企業。尤其使用蒸氣機，使四五部印刷機同時開印¹⁹。這種大量的生產行為，自然降低成本，提高利潤，中國的資本家也就紛紛投資此種盈利頗豐的企業，不但異於以往家庭式的手工書坊，並在國內外成立連鎖書店，如總店設在上海福州路棋盤街口的中華書局，在北京、天津、保定、直隸（石家莊）、張家口、奉天、吉林、長春、綏化、濟南、東昌、煙臺、太原、開封、鄭州、西安、南京、徐州、杭州、溫州、蘭州、南昌、安慶、長沙、衡州、常德、沙市、漢口、武昌、成都、重慶、福州、廈門、廣州、潮州、汕頭、桂林、梧州、雲南、貴陽、邢臺、新加坡等 42 處，也都設立分局；而商務印書館也在京師、天津、奉天、龍江、太原、濟南、西安、開封、成都、重慶、瀘州、漢口、長沙、常德、南昌、杭州、福州、廣州、潮州、蕪湖等處設立了分館²⁰，並與日本的金港堂合作。凡此，對於文化的傳播和民智的開通自

¹⁹ 轉引自張靜廬輯注：《中國出版史料補編》，中華書局 1957 年版，頁 88-91。

²⁰ 轉引自張靜廬輯注：《中國出版史料補編》，中華書局 1957 年版，頁 431。

然起了一定程度的影響，以至於晚清的出版著作或報刊雜誌，出現不少對於官場黑暗面，以及社會怪現象的抨擊和諷刺的小說。何況對於文學的功能性梁啟超的《變法通議 論幼學》²¹（1897）、《蒙學報演義報合序》（1897）、《譯印政治小說序》（1898）、《論小說與群治之關係》（1902），嚴復、夏尊佑的《本館附印說部緣起》（1897）、邱燐爕的《小說與民智關係》（1901）等，不斷的反覆闡述小說對於增長民智、革新社會的巨大作用。影響所及，小說家包天笑為了寫作小說收集材料的「天笑故事」中聲稱：

鄙人近欲調查近三年來遺聞軼事，為《碧血幕》之材料，海內外同志，如能覓我異聞者，當以該書單行本及鄙人撰譯各種小說相贈，開列條件如下：一關於政治外交者，一關於商學實業界者，一關於各種黨派者，一關於優伶妓女者，一關於偵探家及劇盜巨奸者，其他凡近來有名人物之歷史及各地風俗等等，鉅細無遺，精粗並蓄，倘蒙賜書，請寄上海棋盤街小說林轉交可也。

22

這種收集材料的目的性絕對和明末丁允和、陸雲龍編輯小說，純以新奇趣味的徵稿完全不同²³。尤其英國傳教士傅藍雅，曾任江南製造局翻譯館翻譯，上海格致書院董事，獨立編輯出版《格致匯編》，並開辦西學書店「格致書室」，對於西學在中國的傳播，貢獻卓著。他在《申報》、《萬國公報》還刊登了付給稿費的徵稿啟事²⁴，並在第二次小說徵文廣告內明確表示，所求小說為「時新小說」，內容以反應中華三積弊、提出革新妙法為主，反對求奇求怪，落入俗套的稿件。這一切無非希望通過小說的書寫、傳播，達到除弊興國的宏圖。因此應徵的稿件中不少是以

²¹ 如本篇論及說部書云：「今宜專用俚語，廣著群書，上之可以借闡聖教，下之可以雜述史事，進之可以激發國恥，遠之可以旁及彝情，乃至宦途醜態，試場惡趣，鴉片頑癖，纏足虐刑，皆可窮極異形，振厲末俗，其為補益，豈有量耶。」

²² 《小說林》第七期（1907年11月）。

²³ 按《皇明十六家小品》（北京：北京圖書館書出版社，1997）附刊啟事云：「一、刊《行笈二集》，徵名公制誥、奏疏、詩文、詞啟、小札。一、刊《廣輿續集》，各直省昭代名宦人物。一、刊《續西湖志》，徵遊客詠題，嘉隆後杭郡名宦人物。一、刊《明文歸》，徵名公、逸士、方外、閨秀散逸詩文。一、刊《皇明百家詩文選》，徵名公、逸士、方外、閨閣成集者。一、刊《型世言二集》，徵海內逸聞。」

²⁴ 如《萬國公報》第八十六卷（1896年3月），《中西教會報》復刊第十五冊（1896年3月），同時刊載了傅藍雅的《時新小說出案》啟事。

「望國新」、「格致散人」、「楊味西」、「醒世人」等，帶有特殊意味的筆名出現。尤以詹熙在 1895 年²⁵徵文啟事後不久完成的《醒世新編》最足以呼應，其《自序》（光緒丁酉、1897）稱：「英國儒士傅藍雅謂：『中國所以不能自強者，一、時文；二、鴉片；三、女子纏足。』欲人著為小說，俾閱者易於解說，廣為勸戒。余大為感動，遂於二禮拜中，成此一書。」論其本事則是藉著浙東巨族魏隱仁一家的興衰故事，將魏家四子各安排了不同的生活與命運：長子靜如，嗜毒成癮；次子華如，熱中時文；三子水如，迷戀纏足婦人；四子月如，未染三弊，出國學習洋務，振興家業。很顯然這是一部按照傅藍雅徵文啟事要求而揭露鴉片、時文、纏足種種罪惡所撰寫的「時新小說」。也因時尚如此，當時雜誌刊物不斷出現此類徵文廣告，如光緒 28 年（1902）十月梁啟超在《新民叢報》第十九號刊登的「新小說社徵文啟」²⁶、上海商務印書館「小說徵文」十月三十日載有「上海商務印書館徵文」（1904）、《月月小說》創刊號登刊「本社徵文廣告」（1906.11）、第十五號載「徵文廣告」（1908.4）、第二十號載「月月小說編直部告白」（1908.8），以及《小說林》創刊號的「募集小說」啟事（1907.2）、《申報》的「改良小說徵求小說廣告」（1909.6.26）、《圖畫日報》第一號的「本館徵求小說」啟事（1909.8.16）及《小說月報》（1911）的《本社通告》等，可以說舉世成風。至於大家熟知的晚清小說也有這類風尚的書寫走向，其中作品複雜情形恐需另文討論了。

至於日本儘管經過鎖國階段，因為蘭學傳統不曾斷絕，鴉片戰爭之後即與各國簽訂通商友好條約，然後進入明治維新，從典章制度到物質文明轉向西學，舉國上下成為風尚，使東京街頭處處充滿新奇景象，如服部誠一書寫的幾本《東京新繁昌錄》，在帶著幾分羨慕與無奈的同時，字裡行間也流露出一不滿的反諷語氣。在初編 學校 一篇，談到新式學校的林林總總，以及（二編） 人力車 、 新聞社 、 寫真 、 牛肉店 、 西洋目鏡 、 招魂社 、 新劇場 等來自西洋的新奇行業，（三編）的 洋書肆 、（四編）的 博覽會 、 西洋斷髮舖 、（五編）的 築地電信局 、（六編）的 瓦斯燈 、 女學校 、 西洋料理店 、

²⁵ 據其序文云：「書成，藏諸行篋三年。」

²⁶ 本篇後來又刊載於梁啟超主編《新小說》創刊號（1902 年 11 月），題作《本社徵文啟》中。

代言人社 等篇章，都是描寫非傳統的新興品物或社團行業，不但成為吸引讀者見聞的書寫材料，也影響了後來各地這一系列的作品出現。

另外，中國南疆的越南在法國傳教士的經營下，經過中法戰爭後割讓，成為該國殖民地，因此也有作品反應了文化衝突現象，尤以「花郎教」一篇²⁷最稱激烈。該篇作者「松年」，不知何許人，然而根據末段提到「永壽以來，著為大禁。丁寧訓敕，其說不得肆，而小民錮惑，刀鋸不之避也。鼎革後，始公然盛行。」說明作品時間是在法國殖民初期。篇名稱之為「花郎教」則是針對法蘭西傳教士而發，內文更夾雜不少對天主教的誤解和歪曲之說，如談到「花郎國在西洋海中」，即「《盧（虞）初志》所云：『泰西國』」，只是說個大概方位。至於將其始祖起源認定是在「周秦時，西戎有一犬，與主人女通，乘間負女入海島，生一子。無何，犬老死。子既壯，山中無從婚娶，與其母祝天，分路求配。女循山而右，子循山之左，相遇于山腰，遂為夫婦。生齒日盛，是為花郎之祖，國人稱犬為罷力肋，女為黎趨，子為耶蘇，並僭號天主，訛為天主化身。」這一說法不過是越南神話的隨意誤植安插，而「不祀祖考，不奉神祇」的風俗信仰，以及「男女皆卷髮凸鼻、黃睛闊口、鼻樑間白線一抹，語聲狺狺，乃猶是犬之遺種。」不免帶點污衊，何況將犬戎和越南的母道神話勉強混淆，視作耶穌與法蘭西國族的起源可就不知從何說起了。由於作者不明西方之科技文明，只說「人多小慧，習技巧，兼精醫藥。織火浣布，垢則以火燒之，垢燼潔白如故。」又不懂光學原理，把望遠鏡、放大鏡及渾天儀知其用而不知其原理，以至於篇中充滿不少的誤會。

對於西洋傳教士來到中國說是「明成化萬歷（1465-1616）世，飛駕海舶入粵東門島，築棟宇，開廛肆，與中土人交易，漸及江南海北間，今燕京有天主堂，即其遺跡也。」倒是一件史實紀錄，說明作者還具有一些知識，瞭解洋人在中國傳教的實情，但是把來越南經商傳教的時間說是：「我越先朝中之初，始來驩賞、山南、安邦諸鎮，以商賣為名，蠱誘愚俗，民間爭奉之，而施金帛、堆如山積。」不免處處有所敵視誤會，尤其作者既非天主教徒，對於宗教教義、儀式以及詮釋，也多所錯誤，如：

²⁷ 花郎教 一篇，亦藏漢喃院中，編號待考。

謂人之初生，受靈魂於天主，世守其法，死後當升天堂，否則沉淪地獄。時設天主會，男女雜坐無別，齊聲講說，作哀曼悽愴之音，聞者唏噓泣下。拐人家男女，閉之暗室，中劃一牆，相見而不能近，情竇既開，始命之同榻。俟交媾時，掩而殺之，醃大壩中，投以藥，悉化為水，曰聖水。初入教者飲之，輒迷惘不復思。逮臨死，則其師獨入尸室，開示升天堂路，陰挾小刀，挾取眼睛收之，以白布橫勒其面，啟之者為不孝。不卜宅兆，隨地而埋之，曰：此臭皮袋，不足惜也。歲乘海船，載人晴歸，必入藥，鍊為火齊、玻璃諸寶販賣，以取厚利。在處起天主祠，推一人為之長，曰翁具，猶華言曾大父也。其次曰翁柴，猶華言先生也。妙簡童男女為男翁具侍者，曰崇貞，肆具淫褻，父母苦之，而不敢問。有過者屏人悔罪於翁具所，翁具以聖水灑之，曰洗罪。造作經典，以授其徒，有《天主實義》、《日抄口鐸》等書，務為宏闊勝大之言，挾吾儒說而駕其上，經傳子史，皆口誦如流，惟不曉《易》理，購之者輒災于火。其主嘗選二童子入內地受易，業成西歸，泊岸而舟沒。最惡釋、老二氏，陽斥其術，而剽其緒餘，通其道者貢之國主。集眾而試之，分授翁具，行教諸國。

這種說法明顯是東西文化衝突的現象，也可以看出初期耶穌教士假儒行道的結果還是難以獲得東方知識份子的認同。除了本篇之外，在越南漢文小說另有南錄老叟范悟軒、阮和堂同撰的《西洋耶穌秘錄（錄）》一書最足以表現東西文化之激烈衝突。該書現藏漢喃文化院，原目編為 3239 號，館藏另有二編號，分別為 VHV.2137 和 MF.1565，今存 1962 年重抄本一種²⁸。根據書內敘述事件大抵關於耶穌教的起源和傳播過程，文中也是充滿了批判和汗巖。觀其書名所以稱之為「秘錄」，是因作者阮文弘，清化人，幼聰慧，十三四歲盡曉經傳，十七歲盡曉洋書，陞為監牧，居於山西，自號伯庵；以及另外一位作者陳德達，海陽人，二十歲亦中監牧，居於山南，號程軒。二人於嘉隆己巳（1810）棄去官職，反回正道後共同寫作該書。阮文弘是在佯狂之後，盜西史出走，譯為華字，成為卷五以下文字，並與廷丙之《耶穌秘法》合為一書。可見本書作者非一，成書時間則在嘉隆前後，直到壬申年（1812），阮文弘才出是書刊印，但以耶穌教士的到處收購和焚禁版片，今日所見多以抄本形式

²⁸ 書末頁題有：「越南民主共和國拾年柒月日 / 河內中央科學書院梅峰鄧春卿承抄 / 正本在大學總合書院 檢閱吳玉珩。」蓋為抄錄時間。

私下流傳。

本書卷首有阮伯庵、陳程軒序文一篇，序後則有一行文字說明：「卷四南錄老叟范悟軒、阮和堂同撰」，次行又云：「卷一至卷九海州後叟阮伯庵、陳程軒同撰，並自書」，後有兩行文字闡明西戎之音華多無其字者，故是錄於人名地名多取近似之音為之。續接者是九卷目錄，可以約略見其內容，特錄如下：

- 一卷、樞姚國耶蘇挺身，得門徒耶蘇增傲。
- 二卷、□潛出耶蘇設法，排問難耶蘇屢危。
- 三卷、樞姚耶蘇坐伏誅，滿山光蘇魄再現。
- 四卷、登高峰蘇魄傳祕，化鴿鳥蘇魄瞞人。
- 五卷、援林逋蘇魄興妖，墜女謀蘇兵大敗。
- 六卷、往西洋蘇法得用，呈秘錄蘇徒獲封。
- 七卷、洋葩又托蘇洙眾，洋臣僚詭說欺民。
- 八卷、洋鬼至吞併鄰邦，諸旁國會滅洋徒。
- 九卷、我黎辰洋賊潛隱，華大清洋賊顯來。

從目錄可以看出卷一至卷五敘述耶穌傳教、遇危、伏誅、復活的神蹟，後來門徒得志於羅馬，上呈秘錄獲封，成為西方各國的共同信仰，其中也夾雜了一些西方各國相互吞併鄰邦的歷史。至於洋徒來越傳教是在黎朝時潛隱，到了中華大清時代，始大批東來。卷九更描述鴉片荼毒東方事件，極具史料價值。目錄後又續接 洋賊欺眾說略引 及 《西洋耶穌秘錄（錄）》原引 二篇，前者認為傳教說法每多欺誑之言，而且排斥東方的天文、地理、卜相、陰陽、占夢等，視作迷信；又騙人廢祀、深葬、不重土魄、不要祭祀祖先及諸神、祭祀時只要鮮花，不用食物等，以及認為人罪可解，要一夫一婦，勿貪財產，勿貪置產，給貧得福。誘相從道，得升天堂。教人忌肉，勿從儒學，雜相婚娶，信耶穌者得以贖罪永生。凡此之類，共條書 25 事，若以今日眼光來看，見解尚稱文明，但是作者卻持不同意見，無法真正理解西方宗教的教義和儀式，也對傳教士頗有微詞，更把殖民與傳教等同為一。後者共有

引文十條，首二條說明全書結構及寫作資料來源，特錄如下：

洋錄志多，撮取七部：一曰祕錄即耶蘇祕法，此曰無得知，即今卷四。二曰寔錄即蘇門徒寔載所見。三曰外錄其國君臣飭誇詞迷眾。四曰講錄撰欺誑之辭。五曰吟錄略取寔錄，分為十五悲段，今道人多誦，亦多誇辭。六曰國記記其歷代君臣。七曰一統記其所吞諸國。今略撰前後諸部，入為一錄，通曰祕錄，以便觀覽。

自卷一至卷四，以寔錄、祕錄為正，自卷五以下，參用一統國記之書，其中有附註外錄、講錄者，以明其欺誑之語。

然後以後數條分別說明語言、居民、風俗習慣、地理環境、信仰等。尤其卷九部分是耶穌教東來中國及越南傳教的過程及相關教義，頗具史料價值。卷末附載黎景興間，某廣東商人對黎貴悃講述有關耶穌教聖餅、聖藥事蹟。

韓國漢文小說至今未見有關涉及東西文化衝突的載記，最多不過是前述幾種中國小說的韓文譯本，根據吳淳邦撰寫的《中國基督教小說在韓國的傳播與翻譯》一文²⁹，提到《張遠兩友相論》及楊格非的《引家當道》、李提摩太譯的文言筆記小說《喻道要旨》三種，在十九世紀末期出現了韓文譯本。如以《張遠兩友相論》一書而言，即有馬布三悅(Samuel Austin Moffett, 1864-1939, 曾任崇實大學校長)1894、1896、1898 文字大抵相同的三種翻譯本，僅神名小異，由漢城貞洞耶穌教會堂刊印。至於楊格非所著的《引家當道》，1882 年在漢口出版後，1894 年才為美國傳教士林吉(Franklin Ohlinger, 1845-1919)翻譯為韓文，亦由漢城貞洞耶穌教會堂刊印。因此有關東西文化的衝突現象，在韓國漢文小說與一般史料還要再加挖掘，目前所見只是將中國作品翻譯而已，這點的确與中國本身或日本、越南的現象還是有些不同。

六

²⁹ 吳淳邦，〈中國基督教小說在韓國的傳播與翻譯〉，《東華人文學報》(2008年7月)第九期，頁215-250。

從東西文化交流的歷史來看，若以產業革命之起始為界，其前後的發展模式與接觸型態可說完全不同，在此之前的佛教不但融入了東亞各國的文化和庶民百姓的生活之中，取得了上下各階層的廣泛信任，並成為精神文明中的重要支柱。反觀景教來到中國之後，似乎無所影響，終而消聲匿跡。直到明代晚期的耶穌會教士帶來了醫學、地理及器械等物質文明，也將基督教義傳遍東亞各國。但是卻很難融入中國及東亞各國的文化傳統，以至於傳教事業屢被禁止，造成不少的教難事端。鴉片戰爭之後，西方挾恃武力上的船堅砲利，迫使東亞各國簽下不平等條約，大開通商門戶及保護傳教事業，依然難以達到佛教僧侶所取得的成果。如果從早期的史料記錄及文學作品加以考察，不難看出基督教文化與佛教文化的確存有極大的差異性，因為佛教文化可以與中國、韓國等傳統的儒家文化或者與東方各國原生的歷史文化，如日本的神道或越南的母道文化並存，維持一種共生的平衡狀態。反觀基督教文化則不免帶有霸權的姿態出現，既希望透過商貿，取得當地原料和市場商品的錙銖之利，然後又以槍砲等武力保護自身的生命財產安全，最後又要被剝削者能夠接受他們的價值標準，信仰其宗教，鄙視當地的原生文化，則談何容易。在無法融入其生活之中，若要移風易俗，那是絕無可能。因此，我們看到東亞各國的知識份子，對於基督教文化的傳播，不知是有意的污衊，或是無心的誤解，批評詆毀總是比肯定者多，諸多的文學作品及文人論著，恰足以反應基督教與各國原生文化的衝突事實。唯有日本，既有接受外來文化的歷史傳統，算是比較具有開放性的一個異數，這也是明治維新所以能夠成功的重要因素，也反映在這些文人的論著之中。

參考書目

- 北京大學宗教研究所主編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》（2000年出版）。
- 米憐（William Milne, 1785-1822）著，《張遠兩友相論》（1819年麻六甲出版）。
- 王三慶、陳慶浩、莊雅州、內山知也等合編，《日本漢文小說叢刊》（國立中正大學、國立成功大學、日本財團法人斯文學會、法國研究中心中國文化研就所聯合出版、學生書局印行）第一輯共五冊。

南錄老叟范悟軒、阮和堂同撰的《西洋耶穌秘錄(錄)》一書最足以表現東西文化之激烈衝突。該書現藏漢喃文化院，原目編為 3239 號，館藏另有二編號，分別為 VHv.2137 和 MF.1565，今存 1962 年重抄本一種。

【法】謝和耐著，耿昇譯，《中國與基督教(增補本)——中西文化的首次撞擊》(上海古籍出版社，2003 年 8 月一版) (“*Chine et Christianisme*”)。

張西平著，《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》(東方出版社，2001 年 8 月第一版)。

張國剛主編，《明清傳教士與歐洲漢學》(中國社會科學出版社，2001 年 5 月第一版)。

李天綱著，《中國禮儀之爭》(上海古籍出版社，1998 年 12 月，第四版)。

吳廷璆編，《日本史》(南開大學出版社，1994 年 7 月版，五刷)。

蔡茂松著，《韓國近世思想文化史》(東大圖書公司，1995 年 7 月版)。

邵循正，《中法越南關係始末》(河北教育出版社 2000 年 12 月一版二刷)。

竹內實，「明治* 中國 小說」《人文學報》(東京都立大學人文學部，1966 年 3 月刊)第五三號，第 48 頁。

陳慶浩，「新發現的天主教基督教古本漢文小說」，《第二屆中國小說與戲曲學術研討會論文集》(嘉義大學中國文學研究所，2005 年)。

吳淳邦，「中國基督教小說在韓國的傳播與翻譯」，《東華人文學報》(2008 年 7 月)第九期，頁 215-250。