

銅鑑以鑑吾形，書鑑以鑑吾心

——《勵脩一鑑》與《炤迷四鏡》中 「鏡」的文學與宗教意義

林 熙 強*

摘 要

善用譬喻說理，是晚明在華耶穌會士著述中常見的修辭手段。細微精巧者如格言，以天地萬物作為可見之端，又有短章如證道故事，往往引述古賢先哲行誼，其目的皆在於引導出不可見之端的道德寓意。篇幅較繁者又有諸聖行實，載其生平欽崇天主始末，目的乃為感動人心以範世。而這正是「鏡」的功能，如古謂「鏡史觀圖，是焉知愧」。崇禎年間有兩部耶穌會相關作品以「鏡」為名，前有李九功（d. 1681）抄錄的《勵脩一鑑》（1639），後有孟儒望（João Monteiro, 1603-1648）所撰《炤迷四鏡》（1643）。《勵脩一鑑》錄敬主、修己、愛人、異蹟、顯賞、顯罰六類事蹟，以聖賢之懿範為鑑；《炤迷四鏡》則旨在救世，以四鏡炤證合字四迷，以明萬物真主、人有靈性、死後永報、教之正邪。本文擬以「鏡」的觀點出發，首先探討「鏡」在文學設計上的功能，繼而探討其所欲「鑑」者，及其所代表的宗教意義。

關鍵詞：《勵脩一鑑》、《炤迷四鏡》、鏡、心、靈魂

一、前 言

善用譬喻說理，是晚明在華耶穌會士著述中常見的修辭手段。細微精巧

* 作者係中央研究院中國文哲研究所計畫博士後。

者如格言，以天地萬物作為可見之端，又有短章如證道故事（*exemplum*），往往引述古賢先哲行誼，其目的皆在於引導出不可見之端的道德寓意（*epimythium*）；篇幅較繁者又有諸聖行實，載其生平欽崇天主始末，目的乃為感動人心以範世。從文學的設計觀之，這類譬喻無論篇幅繁簡、內容廣狹，多取「鏡」在形態上的明潔及其物理上的映像澄省功能為類比的依據，這也使得「鏡」的內在檢視（以心為鏡）與外在映照（以行為鏡）功能，成為宗教文學上的常譚（*τόπος*）。綜前所述，若順此脈絡續以修辭的手法觀之，則這類「鏡喻」的文字單位，短小者可能是一條以鏡為喻依（*vehicle*）的類比格言，即以鏡的功能與映照的現象做為譬喻中可見之一端，引導出具備說理功能的不可見之端，亦即喻體（*tenor*）。結構略繁者可能是一則證道故事或寓言，相較於前，其可見之端的單位由「句」擴展為「段」，而在這樣的故事或者說理的段落中，實體的「鏡」可能杳絕，因其要旨乃在以古今聖哲言行為借鏡，引導出善惡道理或宗教上的道德意蘊。

設若再從文類的角度來看，則「鏡喻」的單位還可以繼續擴大。¹上述的格言與證道故事往往以類比、隱喻等辭格，或動物寓言（*fable*）、宗教寓言（*parable*）等文類呈現，除此之外我們還可看到以宗教上證道或勸服為目的的選集，將上述譬喻或故事纂為一輯，並以「鏡」或「鑑」名之，²而自成一具有龐大托喻（*allegory*）性質的集子（於第四節再詳）。是以晚明耶穌會士著述中，除散見於各種「真教辯護類」、「神哲學類」、「格言類」譯著中的鏡喻之外，³我們還可見以全書為喻者：前有李九功（d. 1681）抄錄的《勵脩

1 關於譬喻中兩端的單位，另參林熙強，〈格言·修辭·證道——高一志《譬學》語義辭格分析〉，《漢學研究》31.3(2013.9): 73-74。

2 在中文語境裡「鑑」具多義，比方名詞意義上的「方諸、光澤」，動詞意義上的「照察、審辨」，就文體來說也是為人熟知的編年史名稱。本文中「鑑」的意義，俱取與本文主旨之「鏡」有關者，名詞意義上即「鏡子」，動詞意義上即「映照、反射」，以及「鑑」本身「教訓」的引伸意義，如《詩經》〈大雅·蕩〉：「殷鑑不遠，在夏后之世。」又如《舊唐書》〈魏徵列傳〉中太宗李世民（598-649）軫悼諫臣魏徵（580-643）之語：「夫以銅為鏡，可以正衣冠；以古為鏡，可以知興替；以人為鏡，可以明得失。今魏徵殂逝，遂亡一鏡矣！」見後晉·劉昫（888-947）撰，《舊唐書》，卷71〈列傳第二十一魏徵〉，收入《四部備要》史部第170冊（臺北：臺灣中華書局，1981）。

3 這些耶穌會士譯著的分類，取自徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》（上海：上海書店，2006）。

一鑑》(1639),⁴錄敬主、修己、愛人、異蹟、顯賞、顯罰六類事蹟,以聖賢之懿範為鑑;這是一面外在的鏡子。後有孟儒望(João Monteiro, 1603-1648)所撰《炤迷四鏡》(1643),⁵旨在救世,以四鏡炤證合字四迷,以明萬物真主、人有靈性、死後永報、教之正邪;這是一面內在的鏡子。這樣的編譯傳統還延續至清,而尙可見乾隆年間林德瑤(João de Seixas, 1710-1785)所編之《照永神鏡》(1769)。⁶這樣的集子以「鏡」為喻,其所托所寓之思有二種類型:其一,集內所錄乃各種與基督宗教信仰有關的故事,而故事中的先賢或時人,因其欽崇天主之心虔切而得永福,反之則得永苦。這樣的集子以「鏡」為名,目的乃希望讀者以此「書鏡」所錄種種外在「行為」為借鏡,而成自身信仰上的行為準則。誠如李九功於《勵脩一鑑》〈自序〉所謂:「學不窺史,人之淑慝不得而知,即己之純疵亦不得而辨。故銅鑑以鑑吾形,書鑑以鑑吾心。古今傳記諸家,謂非炤世一大鑑哉?」⁷其二,集內所錄乃以理性的論辯(argumentation)為主軸,試圖用邏輯上證明的方式,從教義的觀點解釋異教思想的迷妄。這樣的集子以「鏡」為名,希望引導讀者將「理性」置於崇高之處,而能節制「欲」與「怒」。是故此「書鏡」之目的乃在「破暗而全光」,不以「外在之行」為借鏡,而是借重鏡的「映射」功能為喻,強調以理性達到內心信仰態度的澄明。

以「鏡」或「鑑」為名而成書的傳統,在中國亦不乏見。若以耶穌會士

4 此為李九功《勵脩一鑑》〈自序〉的繫年,《勵脩一鑑》實際的刊行年代,則可能已在南明年間,見本文第三節的說明。本文所用《勵脩一鑑》,上卷刻本與下卷抄本取自鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)、蒙曦(Nathalie Monnet)主編,《法國國家圖書館明清天主教文獻》,共26冊(臺北:臺北利氏學社,2009),7: 67-179、181-326。該天主教文獻集成,此後簡稱《法國圖》。此後本文出處註中夾附之數字,前者代表選集之冊別,後者代表該冊之頁碼。《勵脩一鑑》上卷刻本,另見吳相湘編,《天主教東傳文獻三編》,共6冊(臺北:臺灣學生書局,1984),1: 411-530。該天主教文獻集成,此後簡稱《三編》。

5 本文所用《炤迷四鏡》(又名《天學四鏡》),取自鐘鳴旦等編,《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》,共5冊(臺北:方濟出版社,1996),2: 863-910。該天主教文獻集成,此後簡稱《徐家匯》。

6 《照永神鏡》,見鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳編,《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》,共34冊(臺北:臺北利氏學社,2013),19: 1-404。該天主教文獻集成,此後簡稱《徐匯續編》。

7 見《勵脩一鑑》〈自序〉,《法國圖》,7: 81。

開始大舉入華的十六世紀末為對比，在菲律賓傳播福音的西班牙道明會士高母羨（Juan Cobo, 1547-1593），就將洪武年間輯成的《明心寶鑑》逐譯為西班牙文，而成為首部由傳教士譯為歐語的中國古籍。⁸然而相對於《明心寶鑑》這類具備「善書」或「蒙書」性質的格言集，⁹《勵脩一鑑》與《炤迷四鏡》這兩本與耶穌會關係密切的著作，在文學的本質之外，則又更多了一層宗教上勸服入教與教義論辯的功能。因此本文擬以《勵脩一鑑》與《炤迷四鏡》為標的文本，探究晚明耶穌會士譯著中「鏡喻」的運用與流變，以及耶穌會士所謂「鏡」，在文學與宗教上的意義。

二、兩面鏡

晚明耶穌會士在華的譯述與論著中，首次以「鏡」為喻說理的段落，出現在利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）的《天主實義》（c. 1595）。¹⁰此書〈第四篇：辯釋鬼神及人魂異論，而解天下萬物不可謂之一體〉裡，中士以為「佛氏無遜於上帝」，因上帝雖有厚德，然觀先聖「調元開物，立教明倫」，養民利民，垂萬世鴻猷而臻至治，可見「人亦具有至德」，甚至「人之德能，雖上帝罔或逾焉」。上帝雖具「無量之能」，但人有「能應萬物」之心，故中士

-
- 8 高母羨在菲律賓翻譯《明心寶鑑》史事，參見方豪，〈從中國典籍見明清間中國與西班牙的文化關係〉，《方豪六十自定稿》，共2冊（臺北：作者自印，1969），2: 1492-1493。
- 9 《明心寶鑑》的「善書」與「蒙書」性質，可參周安邦，〈試析《明心寶鑑》一書的定位〉，《逢甲人文社會學報》16(2008.6): 55-65、75-83。
- 10 以下所引《天主實義》章句，取自明·李之藻輯，《天學初函》（1629），共6冊（臺北：臺灣學生書局，1965），1: 351-636。據《利瑪竇書信集》所載，利氏在1596年10月致羅馬耶穌會總會長函中就已提及此書，並謂之「撰寫已久」；見《利瑪竇書信集》，收入劉俊餘、王玉川、羅漁譯，《利瑪竇全集》，共4冊（臺北：光啓出版社、輔仁大學出版社，1986），3: 231。費賴之（Louis Pfister, 1833-1891）則稱1595年初刻於南昌，見Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Variétés sinologiques 59-60 (Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934), p. 34。方豪神父譯自德禮賢（Pasquale M. D'Elia, S.J., 1890-1963）的〈利瑪竇年譜〉中，則謂此書於1596年10月殺青，見方豪，《方豪六十自定稿》，2: 1573。然《天主實義》第八篇中卻謂耶穌降生於「一千六百有三年前」（《天學初函》，1: 628），與上述成書時間顯然有異。詳細的討論見朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001），頁4-5。

謂：「世不達己心之妙，而曰心局身界之內；佛氏見其大，不肯自屈，則謂：『是身也，與天地萬物咸蘊乎心。』是心無遠不逮，無高不升，無廣不括，無細不入，無堅不度，故具識根者宜知：『方寸間儼居天主。』」中士此說，蓋以心之能力為大，而能含萬物。然西士之答卻首先認為，人心應以謙為尚，故「無謙而積德，如對風堆沙」，¹¹ 聖人所以能「裁成庶物」，即所以能成上述鴻猷種種，「蓋因天主已形之物而順材以成之，非先自無物而能創之也」。意即聖人之至德之所以能成，乃因天主以無量之能，先在無物中造成萬有，「無體而使之有體」，人乃得以「循其性而教之，非人本無性而能使之有性也」，此無量之能非人所能及。因此人心並不含天地萬物之真體，所含者乃其像而已，是故西士有云：

智者之心含天地、具萬物，非真天地萬物之體也。惟仰觀俯察，鑑其形而達其理，求其本而遂其用耳。故目所未睹，則心不得有其像。若止水、若明鏡影諸萬物，乃謂明鏡、止水均有天地，即能造作之，豈可乎？¹²

從西士的應答間不難發現，這裡利瑪竇用了「以心為鏡」的比喻，蓋舉目所睹，皆由如明鏡止水之心反映，智者方能鑑形而達理。此處中士的提問隱含了「身」與「心」的對比，而西士所謂「非真天地萬物之體」與鑑形達理之說，則又隱約可見亞里士多德（Aristotle, 384-322 B. C.）在《論魂》（*De anima*）中定義的「心靈」（*vouç/mind*）——即靈魂中負責感知與理解的器官（the part of the soul by which it knows and understands, 429a.9-10; cf. 428a.5, 432b.26, 434b.3）——以及在人類心智的理解上，物體之「質」（*ύλη/matter*）與「形」（*μορφή/form*）之間的關係。¹³ 《天主實義》裡的鏡喻，乃謂以心為鏡

11 此句乃利氏取自教宗額我略一世（Gregorius Magnus, c. 540-590-604），見 Douglas Lancashire 藍克實 and Peter Hu Kuo-chen 胡國楨，trans., introd., and notes, Edward J. Malatesta 馬愛德，ed., *The True Meaning of the Lord of Heaven* 天主實義, Variétés sinologiques, Nouvelle série 72 (Taipei: The Ricci Institute for Chinese Studies, 1985), p. 208.

12 以上中士與西士往返問答，見《天學初函》，1: 470-474。

13 亞里士多德在《論魂》第三卷概述總結靈魂的感覺（sensitive）和認知（cognitive）能力，舉了石頭的質與形為例。亞氏謂「石頭並不存在於靈魂中，存在的只是石頭的形式」，靈魂就像一隻手，乃「使用器具的器具」（instrument which employs instruments），同理，「心靈乃利用形式的形式」（the mind is a form which employs forms），而知覺（sense）亦為形式，其所利用者乃可知覺物的形式（a form which employs the forms of sensible objects）。

可以鑑形達理，強調的是一面內在的鏡子。

《天主實義》的初稿成於 1595 年，實際的刊行乃在 1603 年，時為萬曆三十一年，徐光啓（1562-1633）亦在同年由羅如望（João da Rocha, 1566-1623）付洗。接下來寓居北京的這段時間裡，利徐二人誼切苔岑，交言間對於天主教義的討論，亦見錄於《畸人十篇》（1608）。第四篇〈常念死候備死後審〉中，利氏為來寓的徐太守疏記常念死候之五大益，其中第四益乃「攻伐我倨敖心」，此處利氏說了一則「西土總王歷山」（Alexander the Great, 356-323 B. C.）的故事。利謂歷山統轄百國，幅員萬里，雖普天之下無人能勝其富，然歷山傲甚，猶若不足。歷山壯年薨落，其葬藪乃極盡奢華之能事。其時有名賢，觀其瑩兆，乃發譏嘆：「夫人昨也踵土，今也為土踵矣；昨也彼藏金玉，今也金玉藏彼矣。昨也寰宇不足容之，今也土窟三尺則足矣。」¹⁴ 利氏所引歷山軼事，旨在譬解行世之尊卑，猶如楸局象戲，死後

見 Aristotle, *On the Soul/Parva Naturalia/On Breath*, trans. W[alter] S[tanley] Hett, rpt. ed., Loeb Classical Library 288 (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 431b.20-432a.14. 另參 Christopher Shields, "Aristotle's Psychology," in Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 ed.) 中 "mind" 一節，檢 索 網 址：<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/aristotle-psychology/>，檢 索 日 期：2014.10.5。

- 14 (1) 早在《畸人十篇》撰成之前，利氏在《西琴曲意八章》（1601）之〈定命四達〉中，已譯出可能系出同源的譬喻，而可與《畸人十篇》相互發明。利謂「定命四達，不畏王宮，不恤窮舍，貧富愚賢，概馳幽道」，而「土中之坎三尺，候我與王子同坳兮」。見《天學初函》，1: 289-290。(2) 十三世紀法國多明我會士貝桑松的斯德望（Stephen of Besançon [Étienne de Besançon], c. 1250-1294），集八百餘條證道故事（*exemplum*），按各篇故事標題起首字母為序，輯成拉丁文《字母序列故事集》（*An Alphabet of Tales [Alphametum narrationum]*）。《畸人十篇》中名賢觀歷山瑩兆所發譏嘆，以及《西琴曲意八章》中「候我與王子同坳」之坎，原型便可能出自此書。此書所載第 511 則證道故事〈死亡帶來的貶辱〉（“The Abasement of Death” [“Mors quantumcunque magnos humiliat”]），出自伊比利半島阿拉貢王國的阿方索一世（Alfonso I of Aragon, c. 1073-1134）御醫伯多祿（Petrus Alphonsi, 1062-1110）。故事謂八位哲人聚集於亞歷山大金碧輝煌的冢墳前，並各述此冢中枯骨的今昔對比。《畸人十篇》裡「西土總王歷山」生前死後的三種對比——踵土 / 為土踵、彼藏金玉 / 金玉藏彼、寰宇不足容 / 土窟三尺則足——即分別出自御醫伯多祿所述證道故事中的第六、第一、第二位哲人。詳見 Mary MacLeod Banks, ed., *An Alphabet of Tales: An English 15th Century Translation of the Alphametum narrationum of Étienne de Besançon*, 2 vols., Early English Text Society Original Series 126-127 (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1905), 2: 347-348.

並無尊卑，正如棋畢之際，原先異位殊道的將卒，便雜位同道矣。¹⁵是故利氏接著以「髑髏為鏡」說理如下：

目者無所不見，惟不見己也；見己有道，以鏡照焉。人者無所不識，惟不識己也；識己豈遂無道乎？以死者之髑髏鑒焉。彼昔如我今，我後如彼今也。往日，余有友常畫髑髏形懸于齋室以自警也。庸詎不善於圖畫古器之設乎？¹⁶

從文學的角度觀之——幾乎在利瑪竇寫作〈常念死候備死候審〉的同時¹⁷——前引「西土總王歷山」軼事中，從賢士「夫人昨也踵土，今也為土踵矣」之譏，到以髑髏為鏡的「彼昔如我今，我後如彼今也」之嘆，這種種元素無一例外地也出現在莎士比亞（William Shakespeare, 1564-1616）名著《哈姆萊特》（*The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*）第五幕第一景中，王子在即將下葬的愛人墓穴旁與掘墓人言語交鋒的經典段落。哈姆萊特手握國王跟前打諢的弄人約立克（Yorick）髑髏，轉頭問了摯友霍拉旭（Horatio）：

亞歷山大在地下也會是這麼個光景嗎？……跟蹤追跡，他終於會落到這一步啊。你聽著，亞歷山大死了，亞歷山大落葬了，亞歷山大歸於塵土了，這塵土我們拿來做泥漿，泥巴；那麼亞歷山大變成的那一塊泥巴，為什麼不能用來去堵塞啤酒桶的孔眼呢？（V.i.197-198, 208-212）¹⁸

哈姆萊特所發嘆惋，乃「恨無情抔土，斷送幾英豪，今古價，有誰逃」，¹⁹任

15 相同的譬喻也出現在高一志（Alfonso Vagnone, c. 1566-1640）《譬學》上卷（1633）：「人生遊世，正如象戲在局：或主、或役、或將、或卒、或進、或退、或負、或勝。事畢，歸諸原囊，不復辨矣。」見《三編》，2: 632。

16 以上所引〈常念死候備死候審〉的段落，見李之藻輯，《天學初函》，1: 153-173。

17 〈常念死候備死候審〉的寫作時間，當在徐光啓翰林院庶吉士期滿告散（1606）之前的三年，見朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》，頁440。另見梁家勉原編，李天綱增補，《增補徐光啓年譜》，徐光啓全集10（上海：上海古籍出版社，2010），頁128所載萬曆三十二年（1604）事：「此頃，利瑪竇『齋貢入燕〔後〕，居禮賓之館』，公『以間遊從請益』，『每布衣徒步，晤於〔利氏〕邸舍，講究精密，承問沖虛。』」幾乎於此同時，莎士比亞在倫敦向書業公所（Stationer's Company）登記了《哈姆萊特》的出版事宜（1602），隨後在「第二四開本」（Second Quarto, 1604）中以完整的內容刊行。

18 莎劇人名及對白中譯，採自方平譯，《哈姆萊特》（《新莎士比亞全集系列》24，臺北：木馬文化出版社，2001）。對白行碼依《河岸本莎士比亞》第二版，G [wynne] Blakemore Evans, et al., eds., *The Riverside Shakespeare*, 2nd ed. (Boston: Houghton Mifflin, 1997).

19 取自明·屠隆（1543-1605）《曇花記》〈郊游點化〉。見屠隆原著，田同旭評注，《曇花記

亞歷山大勳績蓋世，最後仍不過松楸之土而已。引發哈姆萊特嗟嘆者，乃手上約立克的髑髏，或者說，這是活生生的王子與死者之髑髏面對面，即王子以髑髏為鏡而視得的自己的命運。用利瑪竇的話說，凡人要能識己，當「以死者之髑髏鑒焉」，而攬此鏡視己，乃知「彼昔如我今，我後如彼今也」。不同於第一面鏡子，這裡的鏡子是外在的，是以外物為鏡而鑑。

而以上這兩面鏡所代表的內外典型，本文之標的文本適巧各能擔當其一：福唐李九功纂錄的《勵脩一鑑》，²⁰以教中往聖與時人行蹟對映教理，乃外在之鏡；而孟儒望所撰《炤迷四鏡》，則為破迷辨理的內在之鏡。

晚明來華的第一代耶穌會士中，中文造詣最為沈邃，又能貫穿縱橫中西學問而著書立說最為豐富者，在利瑪竇之後應非同胞會士高一志（Alfonso Vagnone, c. 1566-1640）與艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）二人莫屬。利瑪竇傳教的足跡，從南由肇慶、韶州、南昌、南京等地一路北行，以京師為最終目的地；艾儒略先踵利氏往轍，躡武相同路線，而後南行留居杭州多年。天啓四年（1624）葉向高（1559-1627）致仕歸田，因李之藻（1571-1630）引介得以結識艾儒略於杭州，艾氏並受邀入閩開教。²¹天啓七年（1627）初夏，艾儒略因此再晤葉向高於福州，同閩中東林黨人曹學佺（1574-1646）辯難天主教義，即著名的「三山論學」。艾儒略居閩二十多年間，開啓了與閩中儒士交往並傳播天學的契機，福建開教時期的幾位「柱石」，²²都從艾儒略受洗而成為入室弟子，除李九標與李九功兄弟外，著名的還有張賡（1570-c. 1649）與李嗣玄（生卒年不詳）。據李九功《勵脩一鑑》〈自序〉所述，「戊辰冬偕伯氏其香就試三山，聞道於艾先生，幡然志昭事之學，始受聖洗」。²³歲次乙亥（1635），李九功讀書時念及「人渡險世如履雪

評注》，收入黃竹三、馮俊杰主編，《六十種曲評注》，共 25 冊（長春：吉林人民出版社，2001），22: 48。

20 關於《勵脩一鑑》的成書過程與卷內所錄各類證道故事，另詳李爽學、林熙強主編，《晚明天主教翻譯文學箋注》，共 4 卷（《文學與宗教研究叢刊 6》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2014），4: 103-208。

21 艾儒略在華行蹟的整理，詳參潘鳳娟，《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》（臺北：基督教橄欖文化事業基金會和聖經資源中心，2002），頁 50-73。

22 可見吳巍巍，〈福建天主教的「開教三柱石」〉，《中國天主教》2008.1: 41-42。另見邱詩雯，〈張賡簡譜〉，《中國文哲研究通訊》22.2(2012.6): 125-140。

23 戊辰冬：約在 1628-1629 間。李九功（字其敘）與其兄九標（字其香）赴福州參加科舉，

地、走危陂」，唯有天主啓牖之助方能免「顛躓之患」，故發篋中書牘而閱，乃感蒙開弱振。因又感「上主鴻恩」，於是就經年累月所讀，「取其顯淺可味，便作下學梯航者，依日類記」，其結果便是兩卷《勵脩一鑑》。李氏稱此書為「鑑」，乃因此書所錄，有詔誨、訓化、導牖、起度、示諭等功能：「其詔我欽崇者，聖賢之懿範立；訓我證脩者，克復之嚴規備；導我哀矜者，形神之美行列；起我敬信、示我吉凶者，大主之神功、靈蹟、福善、禍淫，昭昭在人覩記矣。」正如高懸之明鑑，妍媸自炤。²⁴

我們對於葡萄牙會士孟儒望在華行蹟所知甚微，據閩漳張賡與晉絳韓霖 (c. 1598-1649) 所編《聖教信證》(1647) 後的《耶穌會西來諸位先生姓氏》，孟儒望「字士表，路西大尼亞國人。²⁵ 明崇禎十年丁丑〔1637〕至。傳教江西，後往浙江，復回小西洋卒。著《辯敬錄》、《炤迷鏡》、《天學略義》〔1642〕」。²⁶ 又據費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》所考，孟儒望 1648 年歿於印度。²⁷ 艾儒略振鐸福建時，孟儒望則在不遠的浙江發展教務，《天學略義》與《炤迷四鏡》俱在寧波刊行，艾儒略也參與了《炤迷四鏡》的參訂。而從《炤迷四鏡》前的參訂人員名單，我們可知孟儒望與當時浙東鄞縣與慈溪等地的奉教士人，有密切的往來。²⁸ 浙東學派代表人物之一劉宗周 (1578-1645) 的門生張能信 (生卒年不詳)，為孟儒望寫了具有摘要性質的

結識艾儒略後致力研究天主教義。參見潘鳳娟，《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，頁 89-90，與李爽學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》（《香港中文大學中國文化研究所翻譯研究中心翻譯史研究論叢·系列之一》，香港：香港中文大學，2012），頁 298 註 80。

24 見《勵脩一鑑》〈自序〉，《法國圖》，7: 82-85。

25 「路西大尼亞」即 Lusitania，舊時羅馬帝國在伊比利半島之一省，約今葡萄牙杜羅河 (Douro) 以南的土地。

26 見張賡、韓霖，《耶穌會西來諸位先生姓氏》，《法國圖》，4: 564。一說韓霖生於 1600 年，卒於 1644 年，見《〈聖教信證〉題解》，收入鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，共 5 冊（北京：北京大學宗教研究所，2003），4: 49。此說有誤，因韓霖序成在順治丁亥 (1647)。

27 見 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, pp. 245-246.

28 這些浙東士人裡最為人熟知者，是晚明華東的早期天主教徒朱宗元 (c. 1615-1660)，他尊陽瑪諾 (Manuel Dias, Jr., 1574-1659) 為師，嘗校訂《輕世金書》(1640)。參見龔纓晏，〈明清之際的浙東學人與西學〉，《浙江大學學報》36.3(2006.5): 60-68。

〈孟先生《天學四鏡》序〉。孟氏所謂四鏡者，實乃天學的四種基本概念。按張能信序中所釋，天必有主，妄言無父無君或多父多君，「非徒未炤天理，寔并未炤人理也」，此其一暗。如龍華民（Niccolò Longobardo, 1565-1654）《靈魂道體說》（原刻年不詳）、艾儒略《性學彙述》（1623）與畢方濟（Francesco Sambiasi, 1582-1649）《靈言蠡勺》（1624）中繼承自亞里士多德對於「亞尼瑪」（*anima*）的分類，《炤迷四鏡》亦討論「魂」的三分：生魂（*anima vegetativa*）、覺魂（*anima sensitiva*）與靈魂（*anima rationalis*）。²⁹草木僅有生魂，禽獸具有生、覺二魂，人則兼有生、覺、靈三魂，故「或謂人與禽獸俱滅，或謂禽獸與人俱不滅，此去幾希之言，非存幾希之言也」，此其二暗。人之善惡，自有上主治禍福以為賞罰，若上主定其永賞，則世苦不足避，若定其永罰，則世樂乃罔禍之高廩；故世人以其年之長為其德之長，以其榮之濟為其福之濟，此其三暗。真教惟一，而教從天來，老佛二氏之說，「取罪上帝，取罪君長，取罪父母，取罪聖賢」，既不奉天，又幻人以生死鬼神之說，此其四暗。³⁰如古句姚胤昌（生卒年不詳）³¹拜手敬題的《炤迷四鏡》〈序〉中所述，「昔人有引鏡自炤，不見其面，旋及於禍者，夫鏡非不見也，禍之所及，本性迷也」，是故孟儒望作《炤迷四鏡》的目的，即在破解人心之四迷，以四鏡之光照此四暗。

因此無論以「鏡」或者以「鑑」稱之，這兩面鏡子除了在辭格（figure）

29 見龍華民，《靈魂道體說》，《法國圖》，2: 349-353。畢方濟口授，徐光啓筆錄，《靈言蠡勺》卷上，收入《天學初函》，2: 1136。艾儒略，《性學彙述》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，共12冊（臺北：臺北利氏學社，2002），6: 97-104；該天主教文獻集成，此後簡稱《耶檔館》。耶穌會士對「魂」的三分，基本上延續自亞里士多德《論魂》，參見 Pan Fengchuan, "The Dialogue on *Renxue*: Giulio Aleni's Writings on the Philosophy of the Soul and the Responses of the Chinese Scholars," in Tiziana Lippiello and Roman Malek, eds., "Scholar from the West: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China, Monumenta Serica Monograph Series 42 (Nettetal: Stetyler Verlag, 1997), pp. 527-538.《論魂》中對魂的能力之三分，另英譯作「思維能力、感覺能力與營養能力」（thinking, sensitive, or nutritive faculty），見 Aristotle, *On the Soul*, 415a (II.iv.20)。

30 以上見張能信，〈孟先生《天學四鏡》序〉，收入《徐家匯》，2: 863-868。

31 姚胤昌，字元祚，崇禎癸酉舉人，慈溪人氏。見龔纓晏，〈明清之際的浙東學人與西學〉，頁65。寧波在秦時屬會稽郡，下設鄞、鄞、句章三縣，隋時三縣合併為句章縣，唐時則廢句章縣，析為姚州與鄞州，數年後又再廢鄞州改為慈溪縣，故姚胤昌稱「古句」。

的觀點上乃兩部作品的代稱，實際上也暗示了兩部作品的內容特質與意旨：《勵脩一鑑》裡的「鏡」，是一種以外在行蹟為模範而成的反映；但《炤迷四鏡》裡的「鏡」，乃是試圖以解說教義使讀者得到心智上如鏡的澄明，故而得以辯證世間迷妄。

三、鏡與行

《勵脩一鑑》上下卷裡，李九功總共纂輯證道故事 (*exemplum*) 一百八十三則。從《勵脩一鑑》〈自序〉可知，李氏「焚香薰几」，將入教多年所擁天學典籍「次第閱之」之際，時為崇禎八年（1635）；而序成之際，乃在四年後的「崇禎己卯歲季秋」（1639）。但這並非《勵脩一鑑》實際刻成的日期，一來因為書前仙谿教友陳衷丹《勵脩一鑑》〈敘〉的繫年，³² 乃在「乙酉仲秋」（1645）；二來因為《勵脩一鑑》下卷中所集〈顯賞類·救焚〉故事中，有「崇禎壬午年九月廿七夜」（1642）陳衷丹學宮險為祝融所噬的事件，〈顯賞類·勝敵〉故事中，又有「崇禎癸未四月」（1643）仙遊縣陳雅歌伯、陳達瑪削兄弟遭遇山寇的事件等。由此可見，《勵脩一鑑》的成書可能如同李九標十年間筆記《口鐸日抄》（1630-1640）那樣，過程延續數載，由崇禎朝而至南明弘光朝。³³ 又因為前及崇禎末年福建當地信徒經歷的幾則異蹟，都見載於下卷，故李九功〈自序〉的繫年「崇禎己卯」，可能只是上卷寫成的時間，而非刻就的時間。《勵脩一鑑》〈上卷〉現存刻本兩種，³⁴ 抄錄故

32 陳衷丹，字葵伯，崇禎貢生。在艾儒略等人口鐸，李九標筆記的《口鐸日抄》中，則又稱陳廣文。見肖清和，〈明末福建天主教徒李九標交往考略〉，《文化雜誌》76(2010): 129-150。

33 《勵脩一鑑》成書時間的說明，另見 Erik Zürcher, "The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript," in Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, and Hans-Hermann Schmidt, eds., *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steiniger zum 65. Geburtstag* (Würzburg: Köningshausen & Neumann, 1985), p. 360; Michèle Boin, "When the Twain Met... An Analysis of a 17th Century Christian Book: 'A Mirror to Encourage Self-Improvement (Li xiu yi jian)'," *Itinerario* 8(1984), p. 58.

34 承註 10，《三編》所錄為梵諦岡教廷圖書館 (Biblioteca Apostolica Vaticana) 所藏刻本，法國國家圖書館 (Bibliothèque nationale de France) 所藏刻本與《三編》同版，但有小字眉批。

事分爲「敬主」、「脩己」、「愛人」三主類，《勵脩一鑑》〈下卷〉現存抄本一種，抄錄故事分爲「異蹟」、「顯賞」、「顯罰」三主類；六大類目中又再細分次目，收錄證道故事一至六則不等。³⁵

如陳衷丹《勵脩一鑑》〈敘〉中所言，「帝有成命，而人事繇焉；遵之爲實事，成之爲實功，通之爲實感。實應從天暨地，緣古迄今，人道、物理、義類，森昭其懸鑑」，³⁶ 李九功彙錄的故事又有古、今兩種來源。其古者乃取自晚明耶穌會士譯述作品中述及的西土古往聖賢敬主修己事蹟爲鑑，採用天學典籍有：利瑪竇《天學實義》、《畸人十篇》，龐迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618）《七克》（1614），高一志《則聖十篇》（1626）、《童幼教育》（1628）、《聖人行實》（1629）、《聖母行實》（1631）、《勵學古言》（1632），艾儒略《彌撒祭義》（1629），羅雅谷（Giacomo Rho, 1592-1638）《聖母經解》（1628）、《哀矜行詮》（1633）、《齋克》（1634），李九標《口鐸日抄》。其今者乃取時人行誼爲鑑，如艾儒略所著《利西泰先生行蹟》（1621）與《楊淇園先生事蹟》；而其中最值得一提的，是李九功還選用了三本專門記載當時篤奉聖教的中國人事蹟集子——《德楷》、《主恩顯錫》、《閩中欽崇範》。³⁷ 這三部集子現已佚落，編者或手錄奉教事蹟者雖不可考，但透過《勵脩一鑑》卻可略窺內容梗概——錄自這三部作品的四十二則故事中，有三十則的主人公是有名有姓的李九功時人（多爲福建各縣人氏，故事的討論容後再詳）。許理和（Erik Zürcher, 1928-2008）則認爲這幾部集子從未出版，很可能僅在福建當地教友間流傳，而纂集故事的目的，則在鞏固當時仍爲少數的中國天主

35 各類下細目分別爲：（一）敬主類：窮理、篤信、存想、敬威、順旨、受窘、致命。（二）脩己類：受洗、誦經、守齋、勗學、謹言、念死、謙讓、貞潔、含忍。（三）愛人類：事親、胎後、濟貧、飲渴、衣裸、顧病、贖虜、葬死、提誨、託諷、責過、賞讎、通功。（四）異蹟類：聖像、聖名、聖體、聖號、聖架、聖經、聖水、聖匱、聖尸、聖物、神訓、靈恩、奇跡。（五）顯賞類：宥罪、導善、釋疑、贍資、存命、祐病、拯溺、救焚、退魔、禦盜、勝敵、還鄉、聖夢、復活、善終。（六）顯罰類：蒙警、失位、失子、失安、火災、魔害、物害、惡疾、奇刑、煉苦、永苦。

36 見陳衷丹，《勵脩一鑑》〈敘〉，收入《法國圖》，7: 72-73。

37 下卷「異蹟類·聖匱」故事中，收錄天啓癸亥（1623）「德清許受節」持艾儒略所贈聖匱，在黃河安然度過暴風的事蹟，取自《德清聖蹟紀》。《勵脩一鑑》中取自《德清聖蹟紀》者僅此一則，或因如此，李九功並未將《德清聖蹟紀》列入正文前的「採用書目」。

教徒欣慕聖教之心，當然也可能意在勸服閩人入教。³⁸

從文學上的設計觀之，「鏡」自然可能是一面實體的「魔鏡」，史賓塞（Edmund Spenser, 1552-1599）的《仙后》（*The Faerie Queene*, 1590-1596）第三卷〈堅貞傳奇〉（“The Legend of Britomartis, or of Chastity”）裡，延續自中世紀亞瑟傳奇中的魔法師梅林（Merlin），就持有一面可以看見世間萬物的魔鏡（III.ii.18-19）。³⁹但在文學的手法上，更多的「鏡」是作為隱喻的喻依（vehicle），用以代替人物的舉止，易言之即成為「範式」的代名詞。篇幅簡短者乃在句中稱某人為「鏡」——若再次借用莎劇《哈姆萊特》裡的句子——王子為報父仇而裝瘋隱藏心跡，被蒙在鼓裡的奧菲莉亞（Ophelia）乍見失心的情人，不禁感嘆：「名流的鏡子，舉止風度的模範，舉世矚目的中心——倒下了，坍下來了！」（III.i.153）⁴⁰又高一志《譬學》下卷（1633）嘗譬友於鏡：「欲修外身，須照明鏡，鏡能見己所不見也；忠友非明鏡耶？圖修內心，何不就之以照己所不見之失耶？」⁴¹而西方文學中這樣的譬喻概念則早見於羅馬劇作家泰倫斯（Terence [Publius Terentius Afer], c. 195-159 B. C.）的《兄弟》（*Adelphoe*, 160 B. C.）：「檢視他人生活如同觀鏡（*speculum*），並從中取範（*exemplum*）。」⁴²從這裡除了不難發現上文所謂「鏡」與「範」

38 見 Erik Zürcher, “The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript,” pp. 362, 370. 這些故事多錄於《勵脩一鑑》下卷，潘鳳娟則認為李九功並不熱衷於這類發生在當時福建教友身上的異蹟，是故李氏並未將下卷梓行。見潘鳳娟，《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，頁 92。

39 詳見 Edmund Spenser, “The Legend of Britomartis, or of Chastity,” in Dorothy Stephens, ed. and introd., *The Faerie Queene: Books Three and Four* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2006), p. 36.

40 莎劇對白原文為：“The glass of fashion and the mould of form / Th’ observed of all observers, quite, quite down!” 出處同前註 18。

41 此為《譬學》下卷第 87 條，取自梵諦岡教廷圖書館藏本，高第（Henry Cordier）編號 Mus. Borg. P. F. Chinese 324 (26)，頁 13a。或見《天主教教區檔案》（*Hong Kong Catholic Diocesan Archives*）網站中該頁的縮影檔案，檢索網址：<http://archives.catholic.org.hk/Rare%20Books/FPH1/pages/Fph1-013.htm>，檢索日期：2014.10.5。

42 泰倫斯劇中對白的拉丁原文為：“denique inspicere tamquam in speculum in vitas omnium iubeo atque ex aliis sumere exemplum sibi” (ll. 415-416)，見 Terence, *The Brothers [Adelphoe]*, in John Sargeant, trans., *Terence, Volume II: Phormio / The Mother-in-Law/ The Brothers*, Loeb Classical Library 23 (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 260-261.

的關聯，而從「鏡」的拉丁文“*speculum*”，我們還可以推敲出《勵脩一鑑》所繼承的某些由中世紀延伸至文藝復興時期的西方文學傳統。早在李九功集成《勵脩一鑑》之前的歐洲，“*speculum*”一字在「典範」的意義之外，在編輯的慣例上常還帶有近乎「手冊」或者「百科」的意義。舉例來說，十三世紀法國多明我會士博韋的樊尙（Vincent of Beauvais [Vincentius Bellovacensis], c. 1190-c. 1264），所編中世紀至為重要的百科全書《大寶鑑》（*Speculum Maius*），即以「鑑」為名。而這樣的編輯傳統也延續到宗教選集上：一說為德國多明我會士薩克遜的盧多夫（Ludolph of Saxony [Ludolphus de Saxonía], c. 1295-1378）所編的中世紀宗教暢銷書《濟世寶鑑》（*Speculum Humanae Salvationis*），⁴³以每一頁伴隨一則插圖的方式，圖文並茂描述《聖經》〈舊約〉故事，亦以「鑑」為名。又如德國耶穌會士梅耶（Joannes Major, 1543-1608），甚至還專門以證道故事為題，蒐集成《證道故事大觀》（*Magnum speculum exemplorum*, 1608），⁴⁴亦以「鑑」為名。而《勵脩一鑑》繼承的似乎正是這樣的編輯傳統：以「鑑」之名，分門別類，集西土古賢與閩中教友欽崇天主聖教之言行，以為鼓勵自身修德的典範。誠如李嗣玄《勵脩一鑑》〈序〉所釋：「鑑此者未有不脩，脩此者未有不厲，鑑而脩且厲焉，而歸於一者何也？此其義在欽崇之說矣。」⁴⁵

既然為鼓勵修德之鑑，是故《勵脩一鑑》裡所蒐羅的，自然都是教中人士具備信德、望德、愛德，得以鑑前愆後的「行」。如前文所述，李九功編纂這本證道故事集的取材來源有二，一為晚明耶穌會士已經刊行的譯著，二為已經遺逸的三本時人所編信仰事蹟集。而前者所出故事，甚至有許多可以覓得人地名稱的歐語原型甚至翻譯依據。這一百八十三篇證道故事短長不一，短者如〈脩己類·勗學〉中取自《勵學古言》的「西總王儒略」嗜學史事，⁴⁶

43 一說編者為德國詩人勞芬堡（Heinrich von Laufenberg, 1390-1460），見 *Catholic Encyclopedia*, “Heinrich von Laufenberg” 條。

44 關於《證道故事大觀》，另見李爽學，《中國晚明與歐洲文學》（《中央研究院叢書》3，臺北：中央研究院、聯經出版公司，2005），頁72、註66。

45 見李嗣玄，《勵脩一鑑》〈序〉，《三編》，1: 423。《法國圖》所錄刻本，版式與內文雖與《三編》相同，但未錄此序。

46 見《法國圖》，7: 123；另見高一志，《勵學古言》，《法國圖》，4: 58。「儒略」疑指凱撒大帝（Gaius Julius Caesar, 100-44 B. C.）的氏族名（nomen）。

四十餘字中僅有敘述而無人物對白，甚至連宗教的主題都付之闕如。長者則如〈顯罰類·煉苦〉中取自《德楷》的「西國名賢亞伯爾多氏記昔有一人」故事，⁴⁷ 八百餘字，除有情節的鋪陳與人物對白外，故事前甚至有類似章回小說中「楔子」功能的引言。又如〈顯賞類·聖夢〉中取自《主恩顯錫》的「清溪庠生林櫛」故事，⁴⁸ 六百餘字，其中對故事主人公身世背景以及奉教緣由的描寫，就文體而言則已經近似短篇的「行實」或「行狀」。然而證道故事的重點，並非在於篇幅長短甚至故事情節能否引人入勝，至關重要者乃在於能否適當地引導出宗教上的真理；異言之，其文學的功能乃是輔助，宗教的功能方為樞轄，是故我們甚至可見《勵脩一鑑》上卷中不少故事，可據之為鑑的關鍵並不在其「懿行」，反而在其「嘉言」。我們不妨藉敬主、脩己、愛人的順序，次第析之，看看這些「言」如何得以為鑑。上卷〈敬主類·篤信〉故事中有取自《德楷》者如下：

方濟國聖王類斯者，一日公堂與彌撒禮，時堂宇有兩所奉祭。忽有人報某堂彌撒舉揚之際，大主肉體親現阿斯弟亞之中。衆（眾）咸趨往（往）欣仰，請王往觀焉。王神色自如，竟不往。人問其故。曰：「主為不信者而見，非為信者而見也。吾在此與祭，吾主豈不降臨？予知實在，又何待往見而後信耶？」噫！吾儕日日與彌撒，當聖體舉揚之際，愚者或以肉目不見為無也，安知信者不以神目所見為實有乎！是以《經》云：「見我而後信者，不如不見而信者更有幸也。」⁴⁹ 請以大主所顯像者一諦思之。⁵⁰

這則故事的主人公應為法蘭西某國王路易（Louis），而阿斯弟亞乃聖餐禮中使用的無酵餅。⁵¹ 這位聖王泰然自若，不隨眾起舞往觀天主親現，乃因深知敬主而心懷「信德」，便得以感受天主存在。此處「肉目」與「神目」之別，

47 見《法國圖》，7: 315-319。

48 同上註，7: 277-280。

49 語出《新約》〈若望福音〉：「耶穌對他說：『因為你看見了我，纔相信嗎？那些沒有看見而相信的人，纔是有福的！』」（若 20: 29）

50 見《法國圖》，7: 98-99。

51 見下卷〈異蹟類·聖體〉故事第一則，《法國圖》，7: 196。阿斯弟亞乃希臘文 *εὐχαριστία* / Eucharistia 的音譯，另參羅儒望譯著，〈聖厄格勒西亞定規第九章〉，《天主聖教啓蒙》，《耶檔館》，1: 460。該頁師生問答中討論了聽彌撒時當行何事以收斂加敬，其中一項為：「又想 耶穌聖體如何在那阿斯弟亞麵餅裡面，如何千萬天神從天降下來陪侍他，敬奉盡禮」。

正如《新約》〈希伯來書〉所謂「信德是所希望之事的擔保，是未見之事的確證」（希 11: 1）。這樣的結構鋪排，是《勵脩一鑑》所錄故事的主要類型之一（上卷尤然），即證道故事的主人公並未因此得到某種特殊的結局（e.g., *dénouement* or *catastrophe*），而故事的主要功能，乃在於藉由某人——無論聖賢王侯或布衣黔首——欽崇天主之嘉言懿行，明白引導出《聖經》或天主教義中的某些道理。我們再看〈脩己類·勗學〉故事一則：

昔有兄弟二人，其一勤書史，其一則日入主堂，用神功也。兩人相聚，各叩所學。其入主堂者曰：「吾生平所學，三字直終生以之，未易竟也。」問奚字？曰：「黑（黑）、紅、白。」其一大詫，請竟厥旨。曰：「所謂黑者，自顧平昔種種罪污，為極黑穢之物，我當如何慚愧。所謂紅者，存想吾主耶穌，為我等受難，紅血流下，我當如何感泣。所謂白者，天上聖人、聖女純脩之德，潔白可喜，我當如何景仰之。三字者，體認終身足矣。」其一爽然自失曰：「我終日讀書，尚不如爾三字。」⁵²

《聖經》中出現的顏色各有其宗教上的象徵意義，這則取自《口鐸日抄》的證道故事點出了其中三項，⁵³ 等於間接用聖經詮釋學的方式解讀這些顏色。黑色代表罪污（sin），如《新約》〈厄弗所書〉中保祿的告誡：「不要參與黑暗無益的作為，反要加以指摘。」（弗 5: 11）紅色代表基督寶血，如《舊約》〈肋未記〉：「因為肉軀的生命是在血內，我為你們指定了血，在祭壇上為你們的生命贖罪，因為血具有生命，故能贖罪。」（肋 17: 11）白色代表純潔至聖，如《新約》〈瑪竇福音〉耶穌顯聖容的段落所述：「在他們面前變了容貌發光有如太陽，他的衣服潔白如光。」（瑪 17: 2）⁵⁴ 這裡的故事雖然仍以某人之「行」為主，但若更貼切地說，為主者實乃某人之「言」，因為在這樣的故事裡鮮見情節的發展——即未能見某種事件的因與果——重點非在某人做了什麼，反而在某人說了什麼，特別是陳述了什麼合乎天主教義的言論，因而值得引之為鑑，據此更得以勵己之修。因此在這樣的證道故事裡，「文學」的成

52 見《法國圖》，7: 124-125。

53 見艾儒略、盧安德（Andrius Rudamina, 1596-1631）等共鐸，李九標筆記，《口鐸日抄》〈卷之五·論所學三字終身不盡〉，收入《耶檔館》，7: 337-338。

54 對《聖經》中上述顏色的詮釋，另參 Milton S[pencer] Terry, *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments*, The Library of Biblical and Theological Literature, vol. 2 (New York: Eaton & Mains, 1890), pp. 301-303.

分少，凡而是「宗教」的成分居多。我們再看〈愛人類·濟貧〉故事一則：

《經》曰：「慈貧者，積富于天域。」故濟貧則財不失，乃置於安穩之處也。西國王有一大臣，或於王前貲其過富。王問之果否？對曰：「否。臣千金產耳。」其人曰：「某室某田賈幾何？曷面謾？」曰：「田里諸物，王欲取，即能取，豈我物耶？獨嘗為天主施於貧人者千金，莫我能奪也。臣千金產耳。」⁵⁵

這則證道故事取自《七克》，⁵⁶ 主題所依的《聖經》章句，應是《舊約》〈箴言〉：「向窮人施捨，是借貸於上主；對他的功德，上主必要報答。」（箴 19: 17）較之於前，這則故事發生的地點與主人公，就以「西國王有一大臣」簡單交代，故事甚至難以實際的「情節」觀之，僅藉故事中人物的行為與言談解釋教理。我們若放下「證道」的框架，單純以「故事」結構的觀點析之，則這樣類型的故事裡，幾乎難見「佛雷塔格金字塔」（Freytag's Pyramid）裡劇情結構的起（exposition & challenge）、承（complication/rising action）、轉（turning point）、合（falling action & resolution）諸元素。⁵⁷

但這樣的故事特性，到了下卷卻有大幅的轉變。《勵脩一鑑》〈下卷〉的故事類目有三：異蹟、顯賞與顯罰，共有證道故事一百又五則，相較於前析以敘述或人物嘉言為主而缺乏情節鋪陳的故事類型，整體而言，下卷所錄故事較多具有完整的情節結構，似乎也更能凸顯信眾因為某些特定行為而獲得的宗教傳奇故事結局，正如主類目下的各種類別標題所示（如勝敵、善終、惡疾等）。前人的研究也特別指出，《勵脩一鑑》中神奇故事的部分超自然情節（如下卷〈異蹟類〉），實與當時中國民間信仰裡的迷信特質頗有類似之處——如以聖物驅魔（exorcism）等。⁵⁸ 俄國形式主義學者普羅普（Vladimir

55 見《法國圖》，7: 149-150。

56 見龐迪我，〈七克〉〈解貧第三·論施舍德〉，收入《天學初函》，2: 878-879。

57 該金字塔形戲劇結構，為德國新古典主義戲劇批評家古斯特夫·佛雷塔格（Gustav Freytag, 1816-1895）在《戲劇的技巧》（*Technik des Dramas*, 1863）中提出，原用以分析伊莉莎白一世時期的五幕戲劇結構。此處不另深究其詳，參見 William Harmon and C[larence] Hugh Holman, *A Handbook to Literature*, 9th ed. (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2002), pp. 165-166, 221-222.

58 見 Erik Zürcher, "The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript," p. 371; 另參 Michèle Boin, "When the Twain Met.... An Analysis of

Yakovlevich Propp, 1895-1970) 在其敘事結構分析名著《故事形態學》(*Morphology of the Folktale*, 1928, 1958) 裡，用歸納可變因素 (variables) 與不變因素 (constants) 的方法，將俄國民間神奇故事 (fairy tales) 選集裡幾百則故事的結構拆解，最後得出由三十一項角色功能 (functions of *dramatis personae*) 組成的故事結構序列。⁵⁹ 藉普羅普的分析模式來看，這些不同的神奇故事中，變換的是角色的名稱甚至他們的物品，但是不變的卻是他們的行動與功能。普氏認為：「類似於神靈的特性和功能從一些神轉到另外一些神，最終轉到了基督教聖者身上那樣，一些故事人物的功能也正是這樣轉移到了另一些人物的身上」，在這樣的模式下，角色功能成爲故事中一種穩定的不變因素，而且並「不依賴誰來完成以及怎樣完成」。⁶⁰ 而這幾乎可以完全套用於解釋《勵脩一鑑》〈下卷〉裡大部分帶有靈異性質的故事。〈異蹟類·聖架〉有取自《德楷》的時人事蹟如下：

張奇勳者，泉之筭江人也，世以操舟爲業。妻傅氏，武榮望族女，少喪父，未笄，許配勳，居常怏怏不樂，意「張非吾偶」。夫家祀有邪像，張僅尺許，俗所云「章相公」者也，夜來每就傅寢。傅魂嘗從魔往，所居皆金闕玉樓，種種珍異，云欲取傅爲夫人。如是者三年，傅容日黃瘦，其姑異之，詢知其故，卽與成婚，冀可免魔難也。先是或一月一至再至，反是無夕不至。傅與夫同臥，魔亦與傅共枕。夫不勝忿，私以釘釘邪像之臍，傅氏不知也。是夜復至，以臍腸示傅，血跡淋漓。傅病日甚，絕粒者二三月餘，瀕于殆矣。夫患之，家延師巫驅禳，百端不効。夫翁倏聞天主聖教，於是造堂叩懇，請教友至其家洒（灑）聖水、貼聖號于臥房。是日方

a 17th Century Christian Book: 'A Mirror to Encourage Self-Improvement (Li xiu yi jian)', pp. 69-72 所論。

59 按普氏的定義，「功能」即角色的行爲，而「角色功能」即故事的組成成分 (components)，用以取代俄國形式主義先驅維謝洛夫斯基 (Alexander Nikolayevich Veselóvkij, 1838-1906) 提出的「母題」(motifs)，以及法國文學史家貝迪耶 (Joseph Bédier, 1864-1938) 分析法國中世紀韻文故事 (fabliau) 時提出的「元素」(elements)。英譯本見 Vladimir Yakovlevich Propp, *Morphology of the Folktale*, trans., Laurence Scott, introd., Svatava Pirkova-Jakobson and Alan Dundes, 2nd ed., rev. and ed., Louis A. Wagner (Austin: University of Texas Press, 1968), pp. 19-65. 中譯本見弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普著，賈放譯，《故事形態學》(《外國民俗文化研究名著譯叢》，北京：中華書局，2006)，頁 16-59。

60 承上註，見 Vladimir Yakovlevich Propp, *Morphology of the Folktale*, p. 21, 中譯取自賈放譯，《故事形態學》，頁 18。

暮，邪魔復至，不敢入其私室，第就其廳求合。翌日，教友復奉十字聖架至其家，魔遂絕跡。傅病漸痊，飲食如故。舉家感恩，均奉聖教，受聖洗云。時崇禎癸酉春月事也。⁶¹

在大部分這樣的故事裡，首先必然清楚記載主人公的出身與姓名；雖然無法完全套用普羅普歸納的三十一種角色功能，然若借用其中幾條作為解讀取自《德楷》的這類故事，則在故事情節上首先的衝突（即「佛雷塔格金字塔」中所稱“inciting moment”），必然是因為「對頭給一個家庭成員帶來危害或損失」——按順序來說，這是普氏歸納的第八項角色功能，是推動故事展開的關鍵，前面七項僅是故事情節的鋪墊。在這則張奇勳故事裡，對頭自然是「魔」，而家庭成員遭受的危害，則是邪像之魔欲娶張妻傅氏，而致使傅氏身體日漸衰劣乃至絕粒。我們若將張奇勳私釘邪像之臆視為故事的鋪展（complication/rising action），則位於故事樞紐位置的轉捩點，必然是主人公藉由教友灑聖水、貼聖號、奉聖架等「行爲」（action），而使邪魔絕跡。若再借用普羅普的角色功能分析，這些行爲正是「主人公與對頭正面交鋒」，只是這些交鋒所使用的武器或者工具，乃是與天主有關的一切聖物。〈顯賞類〉與〈顯罰類〉故事發展亦然，甚至更成正反對比。〈顯賞類·祐病〉中有天啓辛酉（1621）溫陵張賡三子張識事蹟如下：

溫陵張識生世十七年，為天啓改元辛酉之歲，從其父孝廉賡讀書武林。時屆（屆）溽暑，陡病，劇甚。雖向來得聞聖教，未知信愛。其鄉有夙奉教者黏懋科明醫理，亟來視之，投以丸藥。多方強咽，不能下。黏君因勸諭皈主，痛悔前愆。識惶急如教，忽覩牀（床）帷中遜（遞）現大金字，曰憤勤、曰解虐、曰德鄰、曰白鄉、曰聽簡、曰健（健）盟、曰百繫亦脫、曰三年當受予。⁶² 以上諸語，遞現遞滅，但「健盟」兩字遞隨各語而現，又最大。識頓蒙靈豁，將所現語詮釋，詳在〈自紀天主洪恩序〉。一見聖字之後，取丸藥吞之，即下咽，若神助然。於是絕粒者三日矣，倏爾加

61 見《法國圖》，7: 204-206；《德楷》中張奇勳故事的分析，另見 Michèle Boin, “When the Twain Met... An Analysis of a 17th Century Christian Book: ‘A Mirror to Encourage Self-Improvement (Li xiu yi jian)’,” pp. 61-62.

62 聖字「三年當受予」的伏筆在〈顯賞類·善終〉另有後續，見《法國圖》，7: 292-293。張識生平，另見明·熊士旂初稿，張焯補，《張彌格爾遺蹟》，收入《法國圖》，12: 447-487。

殮（殮），病已。遂趨天主堂中叩謁，且求鐸德先生為啓迪（迪）真理，領《經》領洗，盡刷舊染，力持教規，永不負健盟之訓云。鐸德先生授洗時，命以古名彌克爾。至今教中人無不知有張彌克爾者。⁶³

對照上則張奇勳故事，張識故事裡的「對頭」從邪魔所致黃病，轉為「溽暑」所致「陡病」，而解除危機的關鍵聖物，或者解除病症的「行爲」，則由「奉聖架」轉為「見聖字」。但結局無二，故事主人公每每舉家感恩，因而領《聖經》、奉聖教、受聖洗，欽崇天主而得永福。至於〈顯罰類〉故事的發展則呈反向運作，伴隨情節鋪展引導出的結局不像鼓勵，反而更像告誡。〈顯罰類·惡疾〉有埃及亞歷山卓（Alexandria）城某士事蹟如下，亦取自《德楷》：

人為不善，出於無知，其罪小而易恕；惟明知而明犯之，其罪始大而難宥。如赤子之搥父母，必諒其無知，不譴責也；若長而為此，則不容誅矣。天主事理，未之嘗聞，而違理犯義，猶或可憫；既知真主正道，又從異端邪術，譬如渴者，已得甘美清泉，乃置而飲污潦毒流，其害可勝言哉？日多國亞勒山城之中，有亞畧氏者，以辨慧聞。初歸聖教，後復恃才，倨傲昏迷，欲自立門戶，以冀傳後，遂背教而習異端。天主惡其自棄，又驅人陷邪，乃降之惡疾，令其五臟腐敗殘落，時出惡臭，人莫敢近。雖至親密，亦共吐棄之。夫生前苦罰，尚不能堪，死後無涯永苦，更當何如哉？誠念及此，宜速脩省以還正路。勿稔惡自錮，至疾病彌留，不可救藥，悔無及已！⁶⁴

此處某亞略氏的行爲恰與前引張奇勳與張識相反，〈異蹟類〉與〈顯賞類〉故事中的主人公，因相信天主而能愈惡疾，但〈顯罰類〉故事的主人公，卻因背教另習異端，反遭天主降疾為罰，甚至死後墮於無涯永苦。

若我們從這裡，再次回顧前文所及的《勵脩一鑑》中異蹟類故事與中國民間信仰中靈異故事的相似性，則普羅普分析角色功能時所論，等於點出了這些明末奉教信徒故事中的基本發展模式：除了「神靈的特性和功能從一些神轉到另外一些神」（如中國民間信仰的符咒與張奇勳故事中所貼聖號）外，角色的身分也可任意由一人轉換為另一人，因為故事中真正重要的，乃是因

63 見《法國圖》，7: 246-248。

64 見《法國圖》，7: 310-312。

爲畫聖號、持聖匱、奉聖架、見聖字等「行爲」，而使信徒得以克服所遇災禍與邪魔。而這些虔誠的「行爲」，或許也正是編纂這部正道故事選集的李九功，希望藉之以提點閩中信徒的那面「鏡」，誠如他在《勵脩一鑑》〈自序〉伊始所謂：「學不窺史，人之淑慝不得而知，即己之純疵亦不得而辨。故銅鑑以鑑吾形，書鑑以鑑吾心。古今傳記諸家，謂非炤世一大鑑哉？」⁶⁵

四、鏡與心

「鏡」之爲題，涉及的思想領域之廣，恐難一言以蔽之。⁶⁶ 從文學的出發點來看，早在柏拉圖 (Plato, c. 427-c. 347 B. C.) 《國家篇》 (*Republic*) 的對話裡，就以鏡爲喻說明藝術創作模仿自然：畫家摹繪天地萬象，正如同以鏡照物，而鏡中反映出六合毫芒、羽禽走獸。⁶⁷ 而循此思考脈絡，西方自上古便將「藝術作品反映真實人生」視爲一種「鏡的映照」，比方亞里士多德在《修辭術》 (*Art of Rhetoric* [*Τέχνη ῥητορική*]) 中著名的「阿基里斯與獅」之喻前，就引阿爾西達瑪斯 (Alcidamas, fl. 4th century B. C.) 之語，謂《奧德賽》乃人類生活的完美反映 (beautiful mirror)。⁶⁸ 樂黛雲爬梳中西詩學中「鏡」的比喻後，指出西方多以鏡「強調文學作品的逼真、完全、靈動」，但東方卻多以鏡「形容作者心靈的空幻、平正、虛靜」。⁶⁹ 錢鍾書論《毛詩正義》〈柏舟〉中「我心匪鑿，不可以茹」二句，謂中國古籍中之「鏡喻」有兩邊，「一者洞察：物無遁形，善辨美惡，如《淮南子》〈原道訓〉：『夫鏡水之與形接也，不設智故，而方圓曲直勿能逃也。』……二者涵容：物來斯受，不擇美惡，

65 同上註，7: 81。

66 文學與哲學中鏡的主題，時人多有鉤沉，如樂黛雲，〈中西詩學中的鏡子隱喻〉，收入氏著，《比較文學與比較文化十講》(《名家專題精講》，上海：復旦大學出版社，2004)，頁 87-101。又如陳立勝，〈宋明儒學中的「鏡喻」〉，收入氏著，《「身體」與「詮釋」：宋明儒學論集》(《東亞文明研究叢書》，臺北：臺灣大學出版中心，2011)，頁 111-145。

67 見 Plato, *The Republic*, trans. Paul Shorey, 2 vols, LCL 237, 276 (Cambridge: Harvard University Press, 1930-1935), 569d. 中譯見柏拉圖著，王曉朝譯，《柏拉圖全集》，共 4 卷 (北京：人民出版社，2002)，1: 613ff。

68 見 Aristotle, *The Art of Rhetoric*, trans. and introd. J[ohn] H[enry] Freese, rpt. ed. Loeb Classical Library 193(Cambridge: Harvard University Press, 2006), 1406b.

69 見樂黛雲，〈中西詩學中的鏡子隱喻〉，頁 100。

如〈柏舟〉此句。前者重其明，後者重其虛，各執一邊。」⁷⁰而在論《周易正義》〈革〉一文的增補中，錢鍾書添附了來自波斯古神秘詩人魯米（Rumi [Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī], 1207-1273）所賦軼事一則：

中國人與希臘人競技於王前，皆自誇綵繪之工。王遂命各畫一石壁。中國人五光十色，極圖澤之能事；希臘人視顏色若玷汙然，盡除點染，祇磨石光淨如鏡（the Greeks despise all colours as stains, efface every hue and polish the stone front to a glassy brilliance）。王重賞希臘人，以為能見道真，有會於使此心明鏡無埃，對越上帝也（making their hearts a stainless mirror for God）。⁷¹

若按錢鍾書自己的分類，魯米所賦希臘人「明鏡無埃」之心，便是一種「重其明」的「洞察」；所欲明者乃心，而藉由明鏡之心所欲查者乃真道與上帝。而這顯然又與中華大地上幾乎無人不知的《六祖壇經》中，神秀禪師（606-706）三更於五祖弘忍（601-c. 675）堂前執燈所書「心如明鏡臺」之偈，有異曲同工的用喻，只是《壇經》裡勤於拂拭，勿使心鏡惹塵的原因，在於能明本心之智慧與般若之性。⁷²

古今東西思想典籍中，都不難發現以心為鏡的譬喻。從時序來看，早在戰國時期，道家如莊周（c. 369-c. 286 B. C.），儒家如荀況（313-238 B.

70 見錢鍾書，《管錐編》，共4冊（北京：三聯書店，2001，補訂重排本），1上：154。另見陳立勝，〈宋明儒學中的「鏡喻」〉，頁111-112。

71 （1）轉引自錢鍾書，《管錐編》，1上：63。「對越」猶「對揚」，即答謝頌揚，語本《詩經》〈周頌·清廟〉：「濟濟多士，秉文之德；對越在天，駿奔走在廟。」王引之（1766-1834）《經義述聞·毛詩下》有〈對越在天〉一篇：「『對越在天』與『駿奔走在廟』相對為文。『對越』猶對揚，言對揚文武在天之神也……揚、越一聲之轉。」見清·王引之，《經義述聞》，32卷足本，收入中國訓詁學研究會主編，《高郵王氏四種之三》（南京：江蘇古籍出版社，2000，道光七年重刻本），頁171。（2）「對越」二字亦為耶穌會士所用，如陽瑪諾所譯《天主降生言行紀略》（1635）。其中〈卷四·報孩論謙第十三〉，取《瑪竇福音》第十八章中耶穌答門徒「天國中誰最大」之問曰：「爾輩不化為孩，必不入天國。有人謙細如孩者，是為大於天國也。若人以不善機陷一小子信于我者，宜以磨石繫其頸，投諸海。爾勿忽易孩提，彼之護守天神，嘗對越在天我父也。」見《耶檀館》，4：170。

72 事見元·釋宗寶（風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶）編，《六祖大師法寶壇經》〈行由第一〉，收入高楠順次郎、渡邊海旭主編，《大正新脩大藏經》，共100冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1934），48：348。今人註解可見李中華注譯，丁敏校閱，《新譯六祖壇經》（宗寶本）（《古籍今注新譯叢書·宗教類》，臺北：三民書局，2012），頁8-14。

C.)，二人論述便見類此之譬。《莊子》〈外篇·天道第十三〉闡述了莊子的無為政治理念，而開章「靜」的這個概念，就漸次引導出以心為鏡的比喻。莊子認為天道、帝道、聖道相通，若能無所積滯，便得以使萬物成、天下歸、海內服。明白自然規律，通曉聖哲道理，又具備帝王之德的人，就會讓萬物任其自為，自己卻處處清靜無為。但聖人之靜，並非因為知道「靜」的好處才刻意保持清靜無為；而是因為世間萬物本不能擾亂其心，因而聖人心內本來就是平靜的，乃一種自得之靜。而這種「靜」，就具備了「鏡」的型態與功能：

水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神！聖人之心靜乎，天地之鑑也，萬物之鏡也。⁷³

莊周謂「水靜則明燭鬚眉」，故人心之靜，便使精神清明而能如「鏡」一般得以觀天地萬物之理。這樣的比喻亦見於《荀子》〈解蔽第二十一〉。〈解蔽〉開篇謂「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理」，而要能不蔽於曲的關鍵仍然在心，因「心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞，況於使者乎？」蔽乃心術之公患，亦即萬物中相異而互為相蔽者：欲與惡、始與終、遠與近、博與淺、古與今。而「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也」。此處所懸之「衡」即「道」也，但人何以知「道」的關鍵還是在「心」，「心」何以知「道」的關鍵乃在「虛壹而靜」。倘能得此「大清明」，則能見萬物、論萬物，其論又能不失位，故「坐於室而見四海，處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣」，也就無蔽可言了。「心」乃神明之主，故「不可劫而使易意」；又「類不可兩也，故知者擇一而壹焉」，若能專心一志於「道」則「正」。而「衡」與「正」，則又如〈解蔽篇〉後的

73 以上〈天道〉與其釋文，綜合參照戰國·莊周撰，西晉·郭象注，唐·陸德明音義，《南華真經》，收入《中國子學名著集成珍本初編》道家子部第54冊（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978），頁261-262；戰國·莊周撰，西晉·郭象注，南宋·林希逸口義，《南華經》，收入《中國子學名著集成珍本初編》道家子部第57冊，頁313-314。今人註解可見戰國·莊周撰，張松輝注譯，《新譯莊子讀本》（《古籍今注新譯叢書·哲學類》，臺北：三民書局，2012），頁213-216。

〈正名篇〉中所論：「道者，古今之正權也；離道而內自擇，則不知禍福之所託。」至此荀況同樣用了類似「人心如鏡」的比喻：

故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬢眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決羸理矣。⁷⁴

「鏡」之稱雖未見於此，但足以「見鬢眉而察理」的水面，實際上乃「鏡」的型態。人心亦然，一但因小物的引誘而傾覆，清明便為湛濁所易，其不足以決理，正如鏡之不足以辨形。

以上二例是道家與儒家論心與道的關係時用的鏡喻。但我們若將眼光轉向西方上古的基督宗教著作，也可看到近似「明燭鬢眉」與「見鬢眉而察理」的喻依 (vehicle)，只是這裡的喻體 (tenor)，已由「心」轉而為宗教上至為強調的「靈魂」(soul)。在天主教義漫長的成形過程上，首先發展「天主聖三」(τριας/Trinity) 觀念的上古教父，是安提阿主教德敖斐羅 (Theophilus of Antioch, ?-c. 181/188)。⁷⁵ 據該撒利亞的優西比烏 (Eusebius of Caesarea

74 以上〈解蔽篇〉與其釋文，綜合參照清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，共2冊，《新編諸子集成》第1輯，北京：中華書局，1988），2: 386-410；李滌生，《荀子集釋》（《中國哲學叢刊》，臺北：臺灣學生書局，1981），頁471-504；王忠林注譯，《新譯荀子讀本》（《古籍今注新譯叢書·哲學類》，臺北：三民書局，2009），頁376-400。《莊子》〈天道篇〉與《荀子》〈解蔽篇〉中「以心為鏡」的比喻，近人另有深論，見 Erin M. Cline, "Mirrors, Minds, and Metaphors," *Philosophy East & West* 58.3(2008.7): 337-357.

75 德敖斐羅定義的「天主聖三」與《聖經》中「父及子及聖神之名」(瑪 28: 19) 不同，乃天主、聖言 (Logos) 與智慧 (Sophia) 的結合，並首次將「聖言」分為內在的聖言 (Logos, endiathētos) 與向外被派遣的聖言 (Logos, prophorikos)。德敖斐羅將智慧位格化，在《聖經》中仍可見到類似的思想，如德 24、箴 8、智 7 等章節。另參輔仁神學著作編譯會，《基督宗教外語—漢語神學詞語彙編》(臺北：光啓文化事業，2005)，頁1020, "Theophilus of Antioch" 條。德敖斐羅生平，見 Francis Joseph Bacchus, "Theophilus," in Charles G. Herbermann et al., eds., *The Catholic Encyclopedia*, vol. 14 (New York: Robert Appleton Company, 1912), 電子版本檢索網址：<http://www.newadvent.org/cathen/14625a.htm>, 檢索日期：2014.10.5。另見比爾·奧斯丁 (Bill R. Austin) 著，馬傑偉、許建人譯，《基督教發展史》(香港：國際種籽出版社，2002)，頁72。「天主聖三」一詞的首次出現，在 *Apologia ad Autolyicum*, II.15, 書目資訊詳註 77。德敖斐羅的教義論述，另見河

[Eusebius Pamphili], c. 260/265-c. 341) 所著之《教會史》(*Ecclesiastical History*)，這位重要的護教者 (*apologeta*) 著作甚豐，有教理問答的駁異端之作，亦編有四福音合參以及其餘解經著作，然悉數亡佚未能傳世。⁷⁶ 德教斐羅曾寫了三部書致教外友人奧都利 (Autolytus)，其中可讓我們一探其護教思想者，乃現今僅存的《致奧都利護教書》(*Apology to Autolytus* [*Apologia ad Autolytum*])。德教斐羅在該書第一卷第二章，嘗試回答的問題是「如何才能識見天主」，而該章標題，即人當先滌淨靈魂之眼，方能察覺天主的存在 (“That the Eyes of the Soul Must Be Purged Ere God Can Be Seen”)。德氏謂人當先用肉體之眼 (*eyes of the body*) 觀察世間與生命相關之物，並辨析其中明暗、白黑、美醜之別；肉體之耳亦然。正如《新約》〈斐理伯書〉所說「……滿渥真知識和各種識見，使你們能辨別卓絕之事，為叫你們直到基督的日子，常是潔淨無瑕的……」(1: 9-10)，如此方能以「靈魂之眼」與「心靈之耳」，察覺天主存在。其中德教斐羅有喻如下：

人應當維持靈魂的純淨，如同擦亮磨光的鏡子。當鏡上有鏽斑，便無法清楚映照人的面容；同樣地，若人犯了罪愆，便無法看見天主。(As a burnished mirror, so ought man to have his soul pure. When there is rust on the mirror, it is not possible that a man's face be seen in the mirror; so also when there is sin in a man, such a man cannot behold God.)⁷⁷

北天主教信德室編，《天主教教理（合訂本）》（石家莊：河北天主教信德室，2000），頁75。

76 關於德教斐羅及其著作，另見（古羅馬）優西比烏著，保羅·L·梅爾（Paul L. Maier）英譯、評注，瞿旭彤譯，《教會史》（《基督教經典譯叢》，北京：三聯書店，2009），IV.20、IV.24，頁187、192-193。另《古教會歷史》網站亦有他版中譯全文，檢索網址：<http://ekklesiahistory.fttt.org.tw/index.php?counter=no>，檢索日期：2014.10.5。護教文獻和反異端文獻，另見畢爾麥爾（Karl Bihlmeyer, 1874-1942）等編著，雷立柏（Leopold Leeb）譯，《古代教會史》（*Kirchengeschichte*）（北京：宗教文化出版社，2009），頁120(38A5)。關於護教運動的發展，另見余達心，《基督教發展史新釋》（臺北：基督教改革宗翻譯社，1996），頁16-18。

77 《致奧都利護教書》希臘文英譯，取自 Marcus Dods, trans., *Theophilus to Autolytus*, in Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe, eds., *Ante-Nicene Fathers*, vol. 2 (Buffalo: Christian Literature Publishing, 1885), 檢索網址：<http://www.newadvent.org/fathers/02041.htm>，檢索日期：2014.10.1。另見 Robert M. Grant, trans., *Theophilus of Antioch: Ad Autolytum* (London: Oxford University Press, 1970), pp. 3-5.

德教斐羅認為七種罪宗將人帶入黑暗，正如同眼翳的障膜（*filmy defluxion on the eyes*）使人無法承受日光，罪惡（*iniquities*）以黑暗將人遮蔽，便無法識見天主。此處德氏利用「眼翳→無法承受日光」的關係為喻依，利用「關係間的相似性」（*a resemblance of relationship*）類比，可以得出的推論是無法識見天主的原因，乃心靈之眼或靈魂之鏡遭到黑暗蒙蔽。⁷⁸ 而此處德氏強調的「靈魂潔淨」，其實也就是「心的潔淨」，正如「山中聖訓」中「真福八端」所謂「心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪 5: 8），因此人「當潔淨自己，除去肉體和心靈上的一切玷污」（格後 7: 1）。⁷⁹

從以上所示數例「以心為鏡」（或者心如止水，便得為鏡）之喻來看，「鏡」與「心」的類比幾乎是一種直覺式的取材，修辭上喻依與喻體間的關係，無需隻字片語便能一目了然其間在型態與功能上的相似。但這樣的「鏡」，即具有內在映照功能的鏡，承前文所引錢鍾書解《詩》〈柏舟〉時的分類，其功能在於「洞察」，所重者乃其「明」。緊接而來的問題是：那麼這樣的「鏡」，其所欲「明」者為何？其能「洞察」者又為何？我們不妨藉德教斐羅的「三位一體」說，試著找出答案。《新約》〈雅各伯書〉中，自稱「天主及主耶穌基督的僕人」雅各伯（*Jacobus/James*），對散居的十二支派信友說明「信德」與「善行」間的必然關係，糾正信友們重信德而輕善行的錯誤觀念，也強調沒有付諸善行，那麼信德便是死的（2: 14-26）。雅各伯首先勉勵僑居巴力斯坦外的猶太基督徒們，將各種患難與試探視為喜樂，因為「信德受過考驗，纔能生出堅忍」（1: 3），能夠忍受試探，經得起考驗，「必能得到主向愛他的人，所預許的生命之冠」（1: 12）。天主既是諸恩之源，信友便該聽信並實行天主聖言：

每人都該敏於聽教，遲於發言，遲於動怒，因為人的忿怒，並不成全天主

78 關於類比推理中「關係間的相似性」，見 Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, trans. John Wilkinson and Purcell Weaver (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969), pp. 372-373. 佩雷爾曼引用亞里士多德《形上學》（*Metaphysics*）第二卷首的類比為例：「我們靈魂的理性對於一切本性上最明白的事物，正如蝙蝠的眼睛對於白晝的光亮一樣。」（For as the eyes of bats are to the blaze of day, so is the reason in our soul to the things which are by nature most evident of all.）

79 《致奧都利護教書》該章內容與《聖經》經文的關聯，引自 Robert M. Grant, trans., *Theophilus of Antioch: Ad Autolycum*, p. 5.

的正義。因此，你們要脫去一切不潔和種種惡習，而以柔順之心，接受那種在你們心裏，而能救你們靈魂的聖言。不過，你們應按這聖言來實行，不要只聽，自己欺騙自己；因為，誰若只聽聖言而不去實行，他就像一個人，對著鏡子照自己生來的面貌，照完以後，就離去，遂即忘卻了自己是什麼樣子。(1: 19-24)

法國漢學家戴密微 (Paul Demiéville, 1894-1979) 在〈心之鏡〉一文爬梳了中國、印度與西方種種以心為鏡之喻，⁸⁰ 特別是基督宗教思想中的鏡喻，也解讀了這段《雅各伯書》中聖言與鏡的類比。按戴氏的看法，經文「就像一個人，對著鏡子照自己生來的面貌」(like a man who contemplates in a mirror the face of his origin) 一句中的“origin”，⁸¹ 原希臘文《聖經》中作“γένεσις/genesis”，⁸² 武加大本《聖經》則作“nativitas”；⁸³ 是故此處經文所指「自己生來的面貌」——正如《舊約》〈創世紀〉伊始所載，在第六天「天主於是照自己的肖像造了人」(1: 27)——實際上乃是天主的形象 (image of God)。這裡雅各伯的類比乃以聖言為鏡，鏡中所映者乃天主的形象，或者說是天主賜與人的形象；易言之，鏡中所映者乃降生成為血肉的聖言 (Logos incarnate)，借基督新教的譯法，即「道成肉身」的天主第二位格。是故透過聽取聖言所

80 戴文見 Paul Demiéville, “The Mirror of the Mind,” trans. Neal Donner, in Peter N. Gregory, ed., *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987), pp. 13-40.

81 此為戴文英譯者的譯文：“If someone is a listener to the *logos* and does not put it into practice, it is like a man *who contemplates in a mirror the face of his origin*, and having contemplated, departs and at once forgets what he was.” Paul Demiéville, “The Mirror of the Mind,” p. 27. 按 *New American Bible* (Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops, 2002) 的英譯文為：“For if anyone is a hearer of the word and not a doer, he is like a man who looks at his own face in a mirror. He sees himself, then goes off and promptly forgets what he looked like.” (James 1: 23-24) 其中並無“origin”一字。戴文尾注則引欽定版《聖經》(*King James Bible*) 譯文說明：“For if any be a hearer of the word, and not a doer, he is like unto a man beholding his natural face in a glass.” 其中亦無“origin”一字，Paul Demiéville, “The Mirror of the Mind,” p. 38n71.

82 希臘文《聖經》該節，見 *The Online Greek Bible: Greek New Testament Resources*，檢索網址：<http://www.greekbible.com/index.php>，檢索日期：2014.10.3.

83 武加大本《聖經》該處作“nativitatis”，見 Robert Weber and Roger Gryson, eds., *Biblia Sacra Vulgata*, editio quinta (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007), p. 1860.

能獲得的，或者藉由聖言之鏡所反映的，乃經由聖言傳達出的真理，而後因為信德——所希望之事的擔保，是未見之事的確證（希 11: 1）——將相信的真理轉化為行動。借《新約》〈路加福音〉裡著名的撒種喻來看，「福音的話就像撒在人心的種子，應以『善良和誠實的心』接受，且以堅忍保存，纔能結出豐盛的果實（路 8: 15）」。⁸⁴ 按戴密微的看法，《雅各伯書》中透過聖言之鏡在善良和誠實的心中反映出的天主形象，乃今世所見，仍是一種映照或反射；但更進一步，在《新約》〈格林多前書〉裡，宗徒保祿卻認為未來還有面對面享見天主的機會：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣。」（13: 12）⁸⁵

綜上所述，「鏡」在文學、哲學思想與宗教思想上，自有某些用為特定譬喻的傳統，如本文探討的「以行為鏡」與「以心為鏡」。如前節所析，《勵脩一鑑》依循的編輯傳統，是如《大寶鑑》、《濟世寶鑑》與《證道故事大鑑》等這類以「鏡」做為內容譬喻的百科全書或者「類書」式作品；但除此之外，就在耶穌會士紛紛颺航東邁振鐸中土的十七世紀初期，從歐洲耶穌會士的出版品中其實還可見另一種「以鏡為名」或者說「以鏡為喻」的書籍形式——比方耶穌會士出版的寓意畫（emblem）冊《天主十二鏡》（*Dvodecim specvla Devm aliqvando videre desideranti concinnata*, 1610）⁸⁶——而其功能正在於「認清」。《天主十二鏡》每一章皆以一幅包含「鏡」的圖畫為首，每面鏡各有其功能及寓意，從實體的鏡循序漸進，而至最末章抽象精

84 見思高聖經學會譯釋，《千禧版聖經》（臺北：思高聖經學會出版社，2000），第一章註 4、5，頁 1907。

85 關於解經學上對「鏡像」與「面對面」兩種形象的不同詮釋，見 Paul Demiéville, “The Mirror of the Mind,” pp. 28-30.

86 見 Ioanne David, *Dvodecim specvla Devm aliqvando videre desideranti concinnata* (Antverplæ: Ex officinal plantiniana, apud Ioannem Moretum, 1610), 該畫冊的畫工為 Theodorus Gallæus。刻版影像網址：<https://archive.org/details/duodecimspeculad00da>，檢索日期：2014.10.4。關於《天主十二鏡》的詳細分析，見 Celeste Brusati, Karl A. E. Enenkel, and Walter S. Melion, “Introduction: Scriptural Authority in Word and Image,” in their eds., *The Authority of the Word: Reflecting on Image and Text in Northern Europe, 1400-1700* (Leiden: Brill, 2012), pp. 22-37, 其中將書名英譯為 “Twelve Mirrors Arranged for the Use of Those Who Desire at Length to See God”。

神上的鏡。章首圖畫後開始每章正文，以對話體行之：主角之一乃某欲見天主之士（Desiderivs, Desirous of God），首先講解教理，次由主角之二靈魂（Anima）解說如何運用這十二面鏡。比方首章討論「日常之鏡」（*Specvlvm commvne*），即人爲的鏡（*artis opus*），用以辨別人的外在特徵；第三章討論「燃燒之鏡」（*Specvlvm vrens*），即用以折射日光取火的鏡；這些是實體的鏡。又如第八章討論「創造之鏡」（*Specvlvm creatvrvrm*），《聖經》中的部分情境在此鏡中展現，如圖中左上角有梯自雲端降下，雲上有日月星辰，梯下之人乃約伯，以此象徵《舊約》〈約伯傳〉中上主訓言，勸戒約伯服從天意（約 37-41）等。第九章討論「聖經之鏡」（*Specvlvm sacrae scriptvrae*），圖中有上主藉梅瑟傳授法律，又有《聖經》文字中帶來的「矯正」（*rectificatur*）與「加冕」（*coronatur*）等五項美德。終章的「賜福之鏡」（*Specvlvm visionis beatificae*），描述的則是天神飛升的天堂景象。

特別值得一提者乃第十章的「模範之鏡」（*Specvlvm exemplare*）（見附錄）。畫面中首先可見立於所有聖人楷模中間者，乃耶穌與聖母聖像，象徵以二聖行蹟爲模範。聖像前有長跪之聖徒二位，正默想二聖範世美德（*Exemplaria virtutum contēplantes*）。右側所繪乃聖五傷方濟各（Saint Francis of Assisi, 1181-1226）慨然捐贈衣物濟貧（*S. Franciscus dans pauperi tunicam*）的事蹟，如高一志在《天主聖教聖人行實》〈顯修卷四·方濟各聖人行實第二〉所述：

一日冗次，遇乞者未及施。少頃，覺而悔，追施之，從此誓不虛（虛）乞憐者。……一日出門，值貧而裸者，解衣衣之。次夜耶穌親謝，示以將來之事，且令見奇（奇）麗宮室，室中盛列兵器，器上各負十字聖號，又聞主呼聲，勸令任意用之。⁸⁷

其下又如常見的聖方濟各雕像或畫像，聖人有羔羊爲伴。畫面左方乃身著軍服的聖瑪爾定（Saint Martin of Tours [Sanctus Martinus Turonensis], 316-397），如傳說描述的那樣割下半身戎裝，贈與冰雪中受凍的乞丐——而這段事蹟也見載於《勵脩一鑑》〈上卷〉〈愛人類·衣裸〉：

87 引自崇禎二年（1629）武林超性堂刻本，梵諦岡教廷圖書館藏書，編號 Borgia Chinese 325。亦見於《徐匯續編》，25: 23-24。聖五傷方濟各事蹟，另見公教真理學會編譯，《聖人傳記》，共 4 冊（臺北：思高聖經學會出版社，2005），4: 24-36。

馬耳丁年十八，遇冬月甚寒，見一裸者乞衣，久之不獲，垂死。耳丁心動，而身無餘衣，遂割身上衣，半給裸者，半留蔽身，畧不懼寒。見者或嗤其愚，乃天主實歆享之。至夜，耳丁夢耶穌衣所施半衣臨其前，且謂天神偕來者，言曰：「馬耳丁未入教時，衣我此衣，其功最大。」耳丁覺，自思嚮者衣裸人，蒙主鑒也，乘此聖寵絕世精修，終入聖域。⁸⁸

從《天主十二鏡》這樣的著作裡，我們看見「鏡」的另一層意義。從文學的角度來看，「鏡」首先自然代表實際的物品，如前及「日常之鏡」與「燃燒之鏡」，但續往下看我們卻見「鏡」已轉為譬喻中之喻依，進而具備如同《勵脩一鑑》裡六大類目所載事蹟那樣的功能，成爲一種行爲的楷模（抑或警惕），正如前述「模範之鏡」所繪聖方濟各與聖瑪爾定濟貧事蹟。這樣的模範固然以聖徒與欽崇天主的虔誠信徒行誼爲主，但若再藉「模範之鏡」一探——無論就構圖意義上或宗教意義上觀之——則這些模範的中心仍然是天主與聖母的信仰。但從宗教的意義來看，這些稱之爲「鏡」的章節，重點並不在圖畫的呈現，甚至是言行範式的紀錄：以前述「創造之鏡」與「賜福之鏡」爲例，其真正的意義乃在於說明與辨清宗教上的真理，使讀者慕望天主聖教之心能如鏡之澄明。而這正是孟儒望欲藉《炤迷四鏡》達到的功能。

孟氏所謂「炤迷」之旨譬，乃因合字之內有四大迷妄：「一者不識萬物、一者不認人有不滅靈性、一者不信死後永報、一者不分立教正邪」，此四者乃「群迷之本，積惡之源，衆禍之胎」，⁸⁹是故孟氏矢志以「四鏡」折之，以明世間真義。孟氏之「一鏡」，乃在辨明宇宙間有制宰之主，而其中辨明之法，則是繼承自羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）《天主聖教實錄》（1584）與利瑪竇《天主實義》以來的修辭傳統，⁹⁰用類比的方式論證不可見的天主之存在。觀諸《天主聖教實錄》首章〈真有一天主章〉中的三種喻理——安泰之

88 見《法國圖》，7: 156；取自《哀矜行詮》〈卷二·形之哀矜七端·三衣裸者〉，見《耶檔館》，5: 113-114。

89 見《徐家匯》，2: 875。

90 羅明堅《新編西竺國天主實錄》乃西士入華之後首部以中文刊行的作品，按羅氏〈天主實錄引〉，可知撰述之時乃爲「萬曆甲申」，詳見《耶檔館》所錄版本，1: 5。此書之後又經重訂，改稱《天主聖教實錄》付梓，而孟儒望正是參與重訂的三位同會之一，詳見吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》，共3冊（臺北：臺灣學生書局，1966），2: 761。該天主教文獻集成，此後簡稱《續編》。

國必有人君撐持、物必有良工而能成、舟必有良工掌駕乃能安渡（《續編》，2: 765-768），與《天主實義》上卷首篇〈論天主始制天地萬物，而主宰安養之〉中之「舟喻」與「箭喻」（《天學初函》，1: 382-384），再到《炤迷四鏡》之「一鏡」，其論證的乃是同一則證明題：

且觀諸天之動，則知天不可爲主；蓋動有二：一者內動，一者外動。內動也者，繇內所以然，如人馬動時，由靈覺二魂，模人馬之二質。外動也者，繇外動之者，如舟車渡海行路，厥動繇風鼓牛牽。今天既無靈覺，則斯動不繇厥模，故厥動繫外。厥外動之者，即攸謂天主。⁹¹

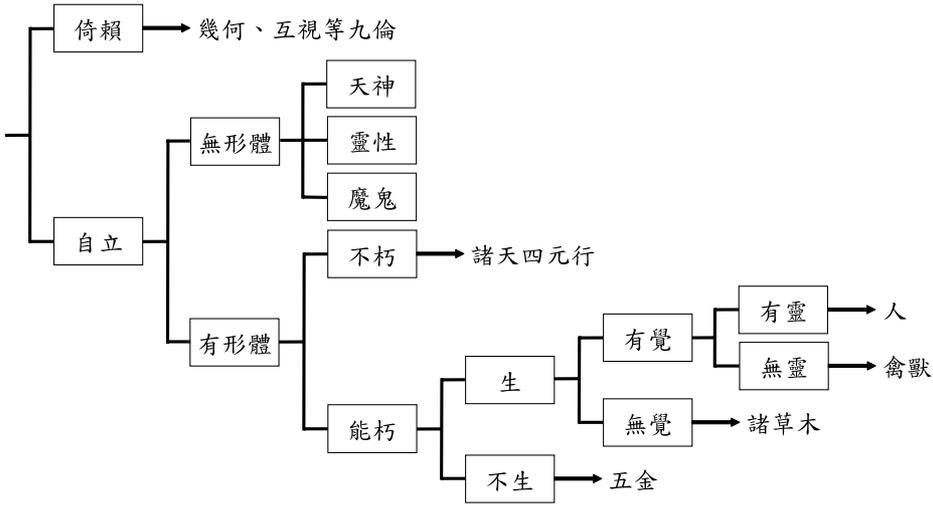
從這裡不難發現，孟氏之「一鏡」——即其用以論證天地之上必有一至高無上之天主的方法——與羅、利二位前輩不無相似之處，蓋皆以物象作爲類比之一端以達成說理的功效。尤有甚者，孟氏還搬出「格物家」的「最公之義」，⁹²用科學的分類方法（Taxonomy）區別天地萬物之門類，試圖再次爲「鏡」中所析之理的可靠性背書，⁹³我們可以按《天主實義》第四篇裡「物宗類圖」那樣的枝狀結構，表之如下：⁹⁴

91 見《徐家匯》，2: 877-878。

92 耶穌會士入華後，「格物致知」的略語「格致」，逐漸演變爲「格物窮理」的「科學」對譯詞。利瑪竇在〈譯《幾何原本》引〉伊始嘗謂：「夫儒者之學，亟致其知，致其知，當由明達物理耳。物理渺隱，人才頑昏，不因既明，累推其未明，吾知奚至哉！吾西陬國雖褊小，而其庠校所業格物窮理之法，視諸列邦爲獨備焉。……理之審，乃令我知……知之謂，謂無疑焉……獨實理者明理者，剖散心疑，能強人不得不是之，不復有理以疵之，其所致之知且深且固，則無有若幾何一家者矣。」見《天學初函》，4: 1929-1930。此後耶穌會士在華的科學類著作，即可見以「格致」爲名者，如高一志，《空際格致》2卷（1633），見《三編》，2: 839-1030。艾儒略在《性學彙述》卷之一中討論「人惟一魂」，亦稱「西岸格物之學，或有云……」（《耶檔館》，6: 117），因此孟氏所謂「格物家」，當指今日之「科學家」而言。

93 見《徐家匯》，2: 878。

94 見《天學初函》，1: 462。



《天主聖教實錄》裡西儒的回答後有一修辭式設問 (rhetorical question)：「日月星宿，各尊度數……何況天地之間事物，如此其至衆也。苟無一主，亦何以撐（撐）持掌握此天地萬物哉？此余所以深知其定有一尊之天主也。」⁹⁵《天主實義》裡西士所使「舟喻」之前亦有一類似之反詰：「今觀上天自東運行，而日月星辰之天，自西循逆之，度數各依其則，次舍各安其位，曾無纖忽差忒焉者，倘無尊主斡旋主宰其間，能免無悖乎哉？」⁹⁶而《炤迷四鏡》裡，「格物家」的分類當然也是引子，真正欲讀者鏡照之理仍然是緊接於後的設問：「故人雖一性一體，允乃自立形朽，含生、覺、靈之有，非有全能之主，分品定列，何以各安其所若是？……且覽天地間之覆載流峙，日月昭晦，燠寒分至，菀枯飛蟄，飲食衣室，器用多寶，百香五彩，其誰曰自然偶然？」⁹⁷而人不識天主，「正繇不鑑天地萬物之性理耳」。⁹⁸

孟儒望在「一鏡」裡所欲辨明者，即從有形體與無形體的分類，到以三司之職與測性、格體、驗形、睹生等方法辨別宇宙間有一天主，基本上可視為艾儒略《性學摘述》首卷上的縮影。既然欲以「最公之義」破世間迷妄，其關鍵自然在於所述之理能否達到勸服的效果，正如孟氏所謂「夫記含、明

95 見《續編》，2: 768。

96 見《天學初函》，1: 382-383。

97 見《徐家匯》，2: 878-879。

98 同上註，2: 882。

悟二司，厥器不外腦；彼獲後，此獲前。司愛欲者，厥器在心；天理人欲，分上下而恆互戰，理勝獲勳，欲勝獲罪」，⁹⁹ 由是可見《炤迷四鏡》的宗旨，是以「理性」闡明「天理」，而使讀者的心智獲得如鏡般的澄明。如艾儒略在《性學彙述》首卷下按「格物之學」論靈魂之九端時所謂：

靈魂能察五官迷謬，證其本體之神。……凡欲自知得失，必賴（賴）起形而上之神體焉。如直木在池，其形大小曲直無常，若自目力窺之，將謂木形本然。為以靈明斷之，乃知繇於池水蕩漾而然，非木本形。此以知形視不如神視之真也。¹⁰⁰

從這裡我們若再回頭重看本節所引的幾則心如明鏡、如槃水之譬，以及德敖斐羅以明鏡譬喻純淨的靈魂、以鏡之鏽斑譬喻罪愆等例，則孟儒望所稱合字之迷，艾儒略所稱蕩漾之池水，都是由於無法使心、靈魂、理性，獲得如鏡或者止水般的澄明與映照所致。是故《勵脩一鑑》書題中之「鑑」，與《炤迷四鏡》書題中之「鏡」，有一意義上的區別：前者乃欲以「行」為借鑑，使讀者藉此獲得外在行為的模範，而更堅定欽崇天主之心，故為一由外而內的映照過程。而後者乃從辨明「理」為出發點，使讀者內在之智能藉此獲得如鏡之明，誠如姚胤昌《炤迷四鏡》〈敘〉中所言：「夫西儒尊亞尼瑪譯言性靈之學，正言人之所以異於禽獸也，所以尊之者，『理』居至崇高之處，臨御其欲能與其怒能，無不可駕馭之，使之從『理』。」設若能以此為根蒂，則必能破暗而全光，「是故格物窮（窮）理之君子，推而至於齊家治國平天下」，¹⁰¹ 故為一由內而外的映照過程。

五、心、靈、身

姚胤昌在《炤迷四鏡》〈敘〉中所說的「理」，一來自然可以解釋為「教理」，二來當然也能解釋為與官能相對的「理性」（reason）。按高一志《聖母行實》〈卷三·聖母啓牖愚蒙護提學者〉所載，天學名師薦瑪所——即天主教聖師阿奎那（St. Thomas Aquinas, c. 1225-1274）——「至十歲，文學已成，

99 同上註，2: 880。

100 見《耶檀館》，6: 143。

101 同上註，2: 870-871。

即攻格致之學，四載邁其曹耦。是後愈明物理，愈慕道德，欽崇聖母神形之
 鑾潔，侷等天神；道德之實學超絕人類，優入聖域焉。¹⁰² 高一志這段敘述
 雖然簡要，卻點出了一段「理性」介入信仰的過程：攻格致→明物理→慕道
 德→崇聖母（天主）→入聖域。而這個過程，正是前節所引孟儒望「一鏡」
 中欲藉以破迷的說理方式：先藉「格物家」最公之義，用科學上分類學的方法，
 先將世間萬物區別為有形與無形等類。再由這樣的分類，藉「類比」的
 方式，推論出天地間必有一至高無上之天主，否則無法分定品列。最後再推
 及道德與宗教的層面：「今按《聖經》，天主造成天地以覆載我，日月以炤耀
 我，五穀六畜飛潛動植以娛養我，而人類賦靈以趨善避惡，於天懸樂國以酬
 善，地心立苦獄以報惡。」¹⁰³ 阿奎那深受亞里士多德影響，其神學系統中特
 別強調理性的重要，更實際體現在其論證的邏輯當中。而回顧前節所引羅明
 堅《天主聖教實錄》首章、利瑪竇《天主實義》〈上卷〉首篇與孟儒望《炤
 迷四鏡》之第一鏡的類比方法，不難看出阿奎那「五路論證」(*Quinque viae*)
 的影子。

在《神學大全》(*Summa theologiae*, c. 1265-1274) 第一集第二題第三
 節裡，阿奎那討論的問題是「天主是否存在」，而此題有五路可解。首路乃
 由「動」(*motus/motion*) 的方面探討，類比論證的大意約略如下：世間萬
 物但凡「動」者，勢必為他物所推動。某物被推動，乃處於潛能狀態 (*in
 potential/potentiality*)，推動某物，則基於現實狀態 (*in actum/actuality*)。某
 物由潛能中被引至現實中，則必借助實際上已存在於現實之物不可，如火可
 以使潛能中可能生熱的木材，使之燃燒而成為實際上可以發熱的東西。是以
 同一個東西，以同一方式，不可能同時是推動者又是被推動者，易言之，不
 可能自己推動自己。凡動者必為另一物所推動，若推動者也處於「動」的狀
 態，則其必又被另一物所推動。但這樣的動與被動不能無限推延，因為如此
 一來，便沒有第一個推動者。這一切的「動」，必須有第一個推動者，一個不

102 見《三編》，3: 1488：「優入聖域」一句，語出唐·韓愈（768-824）〈進學解〉，見馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，（《中國古典文學叢書》，上海：上海古籍出版社，1986），頁 44-49。另參李奭學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，頁 195-196、註 96。

103 見《徐家匯》，2: 882。

會被其他東西推動的推動者——這就是天主。¹⁰⁴ 在這樣的推理論證方法下繼續延伸，第四路乃取自「在萬物中所發現的等級次序」(*gradibus/gradation*)，發現萬物中必有一物，是所有存在物之存在與善的原因；第五路則根據「萬物的治理」(*gubernatione/governance*)，推論出自然萬物的行為絕非偶然，必有一具備智力 (*ratio et voluntas/reason and will*) 之人居中安排治理，如箭必為射箭人所引導而趨向鵠的。由此對照前及「一鏡」的說理方法，阿奎那這一套由「理智」為基礎的論證，正是孟儒望「鏡」之所謂：蓋「靈魂」既名為“*anima rationalis*”，其與生覺二魂最大的區別，自然在於「理性」，即《炤迷四鏡》中所謂「靈性」。而唯有從理性的論證方法，使讀者辨明天學要義後，才能使讀者或信眾之靈魂，獲得如止水之清澈，如明鏡之澄湛，最後如德教斐羅之喻所言，得以見識天主。

孟儒望在「一鏡」中用「格物家最公之義」分辨的生、覺、靈三魂以及各種物類，除了用作楔子以破「宇宙無主之迷」，引導出「人類賦靈以趨善避惡」與天主「於天懸樂國以酬善，地心立苦獄以報惡」的教理外，¹⁰⁵ 也幾乎成為「二鏡」辨理的根蒂。「二鏡」的主要目的乃從靈魂的角度解析人與禽獸之不同，並由此與「三鏡」結合，欲破其所謂「輪迴六道」之妖誣。前文曾經引述戴密微解讀的《雅各伯書》中「聖言與鏡」之喻，而在「二鏡」之始，我們也可看到這樣的影子：

欲知靈魂之貴，觀厥肖似天主則知矣……天主乃合宙之主，靈性乃匝身之

104 「五路論證」英譯，取自 *The Summa theologica of St. Thomas Aquinas*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 5 vols. (Westminster, MD: Christian Classics, 1981), Pt. 1, Q. 2, Art. 3. 「動」或譯為「變」(change)，如在 Thomas Aquinas, *Summa theologiae: Questions on God*, ed. Brian Davies and Brian Leftow, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 24. 該題論證之拉丁原文見 <http://www.thelatinlibrary.com/aquinas/q1.2.shtml>，檢索日期：2014.10.5。中譯參見多瑪斯·阿奎那原著，高旭東、陳家華等譯，《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，共 19 冊（臺南：碧岳學社；高雄：中華道明會，2008），1: 27-31。關於「五路論證」的詳細討論，參見 Timothy Pawl, “The Five Ways,” in Brian Davies and Eleonore Stump, eds., *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 115-131; John Wippel, “The Five Ways,” in Brian Davies, ed., *Aquinas’s Summa Theologiae: Critical Essays* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2006), pp. 45-110.

105 見《徐家匯》，2: 882。

主。天主宰大天地，靈性宰小天地。天主活萬物，靈性活諸司。天地動靜出天主，人類動靜繇靈性。天主惟一而函三位：聖父、聖子、聖神；靈性獨一而包三能：明悟、記含、愛欲。可知靈魂者，天主像也。¹⁰⁶

此處孟儒望由靈性為出發點的破迷之論，雖然並無特別點出「鏡」的形象，但孟氏在靈性與天主間所設類比，其實正是一面隱含的「鏡」，如《雅各伯書》裡「就像一個人，對著鏡子照自己生來的面貌」，鏡中所映，實乃天主之像。而自「二鏡」開始，孟儒望說理的依據也不再僅只於「格物家」引以為貴的「靈性學」，¹⁰⁷ 還加入了就地取材的例證。孟氏在連結「二鏡」（人與禽獸之魂有異）與「三鏡」（天主至公，以永禍刑惡，以永福賞善）之際，引逸史二則，欲證釋家輪迴之說為妄：

今據逸史僉載，有妄以證妄者：如吳江沈氏業屠酤，一日有桎梏者五人寓其家，留金帛而去。踰年，豕圈中忽人語曰：「我即前寄金帛者，幸速殺我，我必酌（酬）大恩。」沈氏如其言，夢前桎梏者謝曰：「願為汝子。」後生子名伯起，登仕籍，子孫繁盛不絕，蓋以殺豕酬金帛之恩，以托生酬殺己之恩也。且更有妄以證妄者：如徽州汪氏菴僧惠洪，死後為菌，香甘勝肉。菌忽自言曰：「我生前虛受供施，冥司罰（罰）為菌蕈，以酌汪氏。」如是則草木亦受輪迴，釋家何不并禁蔬菜乎？¹⁰⁸

李九功師承駐鐸福建的艾儒略，是故《勵脩一鑑》裡抄錄自《德楷》、《主恩顯錫》與《閩中欽崇範》的證道故事，有三十則時人事蹟清楚載明時間地點。孟儒望所援明末逸史中，吳江縣近蘇州府，徽州府近今浙江省界，孟氏振鐸江西、浙江二省，與這兩處都有地緣關係。其中吳江屠戶沈氏之事，乃擷取自明末的筆記小說《廣客談》；¹⁰⁹ 徽州汪氏菴僧惠洪之事，則見載於唐朝

106 同上註，2: 882。

107 同上註，2: 883。

108 同上註，2: 893-894。

109 見明·撰人不詳，《廣客談》，收錄於《桑榆漫志（及其他三種）》（《叢書集成初編》第2957冊，北京：中華書局，1985）。此版本原為明·李栻（嘉靖乙丑進士）所輯《歷代小史》〈卷之七十六〉，原故事如下：「吳江州人都居民沈氏，日為屠酤之業。元統年間，有獄卒押桎梏者五人至其家買酒，謂沈氏曰：『我五人去揚州，造城必死。吾有金銀若干兩，寄於汝，回日共分之。』逾年，畜豕數十口。一日豕於圈中語曰：『請沈公與我輩相見。』凡兩次。因謂沈氏曰：『我是前寄金銀者。女當速殺我，賣勿論價，必再生人世也。』沈氏如其言。一夕，夢前桎梏一人來曰：『我當與汝為子。』後生一子，名伯起。」

詩人吳融 (c. 850-c. 903) 的筆記小說《冤債志》〈庵僧化草〉。¹¹⁰「二鏡」中所引雖非證道故事，但也可見孟儒望在適應策略 (accommodationism) 之下就地取材的心思；而從這裡，我們也看見孟儒望的「鏡」，已經從內在思想的討論，延伸至外在行為的討論。

六、結 論

由此我們不妨再次回顧本文伊始所析的兩面鏡子：以「心」為鏡可以達理，此乃內在的鏡；以「行」為鑑可以勵己，此乃外在的鏡。按亞里士多德在《論魂》中對「心」的定義，即靈魂中負責感知與理解的器官（詳前註 13），阿奎那亦復持此見，在《論真理》（*Quaestiones disputatae de veritate*）的第十個論題，對「心」有類似的定義：「『心』（*mens/mind*）這個字的根源來自動詞『衡量』（*mensurare/measure*）。如亞氏《形上學》所析論，某一『屬』（*genus*）中之物，必然藉該『屬』中最小與最初者為尺度而被認知〔詳 1052b.24, 34〕，故『心』之於靈魂，正如同『理解』之於靈魂。因為我們之所以能理解萬物，正是因為藉由萬物的原理衡量他們。』¹¹¹ 而這豈不正是

勤於治家，頗好讀書。年五十餘。元統二年，來為吳興陰陽教役，與予交。今有子有孫，為東溪稅戶，傳家不絕。」

110 今較常見的《冤債志》版本，收錄於清·蓮塘居士陳世熙所輯，《唐人說薈》第 15 集，但這自然不可能是孟儒望所見。可參唐·吳融，《冤債志》，清·陳世熙輯，《唐人說薈》，共 16 集，收入文懷沙主編，《隋唐文明》，共 100 冊（蘇州：古吳軒出版社，2005），49: 558。另收入清·王文誥、邵希曾輯，《唐代叢書》，共 6 集計 164 種，嘉慶十一年弁山樓刻本（臺北：新興出版社，1968），頁 795。原故事如下：「徽州城外三里，汪朝議家祖父墳庵在焉。紹興間，召僧惠洪住持。僧但飽食安坐，未嘗誦經課念，於供事香火亦極簡略，僅能循循自守，不為他過，主家上下皆安之。凡歷歲二十，乾道二年病終，汪氏葬之於近山。原有大楮樹，鬱茂扶疎（疏），數月後頓以枯死，經雨生菌。汪僕牧牛過之，見其肥白光粲，采而獻之主人。用常法爇治，味殊香甜，殆勝於肉。今夕摘盡，明日復然，源源不窮，至於三秋。浸浸聞於外，或持錢來求輟買，悉拒弗與。又畏人盜取，乃設短牆欄護之。鄰人憤嫉，夜半逾牆入，將空其根，楮忽作人言曰：『此非爾所得食，強取之必受殃災。我即昔時庵主也，坐虛受供施，不知慙愧，身歿之後，冥司罰為菌草以償。所以肥美者，吾精血所化也。今謫數已足，從此去矣。』鄰人駭而退，以告汪。汪猶不信，自往驗之，不復有菌，遂伐以為薪。」

111 詳見第十論題第一節，St. Thomas Aquinas, *Truth (Quaestiones disputatae de veritate)*, trans. Robert W. Mulligan, James V. McGlynn, and Robert W. Schmidt, 3 vols. (Chicago: Henry

「明物理」的過程？無論前文所引中西各種「以心為鏡」與「以靈魂為鏡」的譬喻，再到孟儒望所述四面往內在映照的「炤迷之鏡」，我們發現其中至為關鍵的精義乃在於明「理」，或者說藉由理性的解釋與思考，而使內心的理解上更能明白「教理」。易而言之，則借前引《荀子》〈解蔽篇〉中的「人心譬如槃水……故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣」，到德敖斐羅所稱「人應當維持靈魂的純淨，如同擦亮磨光的鏡子」，再到姚胤昌《炤迷四鏡》〈敘〉裡所說「學術之壞，其弊起於一人之迷，而衆迷之積，寢溺為萬事之禍」，¹¹²故孟儒望欲以《炤迷四鏡》牖民，使能破四迷而全四光，這幾種「心鏡」所謂，其實是一個相同的過程——即高一志點出的「理性」介入信仰的過程前半段——攻格致→明物理→慕道德。

高一志筆下的蔦瑪所「道德之實學超絕人類，優入聖域」，這個描述取自韓愈〈進學解〉。〈進學解〉裡的國子先生，「晨入太學，召諸生立館下，誨之曰：『業精於勤，荒於嬉。行成於思，毀於隨』」，隨即遭到門生笑諷，謂先生「沈浸醞郁，含英咀華，作為文章，其書滿家」，但卻「公不見信於人，私不見助於友。跋前躓後，動輒得咎」。回覆門生的質疑時，國子先生舉孟軻與荀卿為例，謂「是二儒者，吐辭為經，舉足為法。絕類離倫，優入聖域」。¹¹³〈進學解〉雖頗具嗟怨與嘲諷，但我們可借國子先生「行成於思」一句，呼應「攻格致→明物理→慕道德」之後的下一個過程：崇天主。蓋在藉由如《炤迷四鏡》這樣用格物家最公之義為方法的「內在之鏡」，明析萬物之理而對道德有向慕之心後，還要能將思想化為欽崇天主的實際行動。而這由「思／心」推而至「行／身」的行為模範，即得以引之為「外在之鏡」者，正是如《勵脩一鑑》二卷所載的一百八十三篇證道故事，其中正面的行為能使人鑑悟明敏，而反面的行為又能收鑑前毖後之效（如顯罰類）。李九功在《勵脩一鑑》〈自序〉伊始嘗謂：「學不窺史，人之淑慝不得而知，即己之純疵亦不得而辨。故銅鑑以鑑吾形，書鑑以鑑吾心。古今傳記諸家，謂非炤世一大鑑哉？」書既為炤世大鑑，那麼以書為鑑的目的，正在先由靈魂中主宰理性

Regnery, 1952-1954; Indianapolis: Hackett Publishing, 1994), 2: 5.

112 見《徐家匯》，2: 872。

113 〈進學解〉及其釋文，取自唐·韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》（《中國古典文學叢書》，上海：上海古籍出版社，1986），頁 44-49。

的「心」為始為源，使之能明天學之理，然後實踐在「行」的層面。《炤迷四鏡》全書旨在破四暗全四光，整部書裡隱含「以心（理性）為鏡」之方法，引領讀者達到「認清」的境界，誠如前文所引《新約》〈格林多前書〉裡宗徒保祿所言：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣。」（格前 13: 12）陳衷丹在《勵脩一鑑》〈絃〉末讚嘆，李九功將上帝矜嘉之物、下鬼懼懾之事，羅而輯之，是故能壯人德力；而觀書之餘，「閉目對之，則帝宮金碧，天官鬚眉璀璨，彬都若可咫尺接者，則非但寶鑑也，乃神鑑矣」。¹¹⁴ 那麼何時能夠面對面的觀看？何時能夠全部認清？何時能夠真正見識帝宮金碧，天官鬚眉璀璨？答案正是以書為鏡，達到「心」的理解與「行」的實踐的最後一個階段：優入聖域之日。

114 見《法國圖》，7: 76。

附 錄



Theodorus Gallæus, *Specvlvm examplare*, in Ioanne David, *Dvodecim specvla Devm aliquando videre desideranti concinnata*, p. 126. See also Celeste Brusati, Karl A. E. Emenkel, and Walter S. Melion, eds., *The Authority of the Word: Reflecting on Image and Text in Northern Europe, 1400-1700*, p. 28.

引用書目

本〈引用書目〉與正文出處註中夾附之第一個數字，表示第 1、2、3 等或上、中、下之冊別，第二個數字代表頁碼。

一、常用天主教文獻集成與代稱

- 《三編》 吳相湘編，《天主教東傳文獻三編》，共 6 冊，臺北：臺灣學生書局，1984。
- 《天學初函》 明·李之藻輯，《天學初函》（1629），共 6 冊，臺北：臺灣學生書局，1965。
- 《法國圖》 鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）、蒙曦（Nathalie Monnet）主編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，共 26 冊，臺北：臺北利氏學社，2009。
- 《耶檔館》 鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，共 12 冊，臺北：臺北利氏學社，2002。
- 《徐家匯》 鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，共 5 冊，臺北：方濟出版社，1996。
- 《徐匯續編》 鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，共 34 冊，臺北：臺北利氏學社，2013。
- 《續編》 吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》，共 3 冊，臺北：臺灣學生書局，1966。

二、傳統文獻

- 戰國·莊周撰，西晉·郭象注，唐·陸德明音義，《南華真經》，收入《中國子學名著集成珍本初編》道家子部第 54 冊，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978。
- 戰國·莊周撰，西晉·郭象注，南宋·林希逸口義，《南華經》，收入《中國子學名著集成珍本初編》道家子部第 57 冊，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978。
- 唐·吳融，《冤債志》，清·陳世熙輯，《唐人說薈》，共 16 集，收入文懷沙主編，《隋唐文明》，共 100 冊，蘇州：古吳軒出版社，2005，49: 558。另收入清·王文誥、邵希曾輯，《唐代叢書》，共 6 集計 164 種，嘉慶十一年弁山樓刻本，

- 臺北：新興出版社，1968，頁 794-795。
- 後晉·劉昫撰，《舊唐書》，收入《四部備要》史部第 166-175 冊，臺北：臺灣中華書局，1981。
- 元·釋宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，收入（日）高楠順次郎、渡邊海旭主編，《大正新脩大藏經》第 48 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934。
- （義）羅明堅（Michele Ruggieri）撰述，《天主聖教實錄》（1584），收入《耶檔館》，1: 1-86。重訂版本另收入《續編》，2: 755-838。
- （義）利瑪竇（Matteo Ricci）著，《天主實義》（c. 1595），收入《天學初函》，1: 351-636。
- （西）龐迪我（Diego de Pantoja），《七克》（1614），收入《天學初函》，2: 689-1126。
- （葡）羅儒望（João da Rocha）譯著，《天主聖教啓蒙》，收入《耶檔館》，1: 375-514。
- （義）艾儒略（Giulio Aleni）著，《性學彙述》8 卷（1623），收入《耶檔館》，6: 45-378。
- （義）畢方濟（Francesco Sambiasi）口授，明·徐光啓筆錄，《靈言蠹勺》2 卷（1624），收入《天學初函》，2: 1127-1268。
- （義）高一志（Alfonso Vagnone）譯著，《天主聖教聖人行實》，崇禎二年（1629）武林超性堂刻本，梵諦岡教廷圖書館藏書，編號 Borgia Cinese 325。另收入《徐匯續編》，24: 219-625、25: 1-446。
- （義）艾儒略、（立陶宛）盧安德（Andrius Rudamina）等共鐸，李九標筆記，《口鐸日抄》8 卷（1630-1640），收入《耶檔館》，7: 1-594。
- （義）高一志，《勵學古言》（1632），收入《法國圖》，4: 1-66。
- （義）高一志，《譬學》上卷（1633），收入《三編》，2: 565-655。另收錄於中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，周燮藩主編，《中國宗教歷史文獻集成》系列之三，王美秀、任延黎分卷主編，《東傳福音》，共 25 冊，合肥：黃山書社，2005，3: 259-282。
- （義）高一志，《譬學》下卷（1633），梵諦岡教廷圖書館藏本，高第（Henry Cordier）編號 Mus. Borg. P. F. Cinese 324 (26)。或見《天主教教區檔案》（*Hong Kong Catholic Diocesan Archives*）網站縮影檔案，檢索網址：<http://archives.catholic.org.hk/Rare%20Books/FPH1/index.htm>，檢索日期：2014.10.5。
- （義）羅雅谷（Giacomo Rho）譯著，《哀矜行詮》（1633），收入《耶檔館》，5: 1-256。

- 明·李九功抄錄，《勵脩一鑑》〈上卷〉(1639-1645)，收入《法國圖》，7: 67-179。
另見《三編》，1: 411-530。
- 明·李九功抄錄，《勵脩一鑑》〈下卷〉(1639-1645)，收入《法國圖》，7: 181-326。
- (葡)孟儒望 (João Monteiro) 著，《炤迷四鏡》(又名《天學四鏡》，1643)，收入《徐家匯》，2: 863-910。
- 明·張賡、韓霖，《耶穌會西來諸位先生姓氏》，附於《聖教信證》(1647)後，收入《法國圖》，4: 503-601。另見鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，共5冊，北京：北京大學宗教研究所，2003，4: 47-81。
- (義)龍華民 (Niccolò Longobardo) 著，《靈魂道體說》(原刻年未詳)，收入《法國圖》，2: 349-353。
- 明·熊士旂初稿，張焯補，《張彌格爾遺蹟》，收入《法國圖》，12: 447-487。
- 明·撰人不詳，《廣客談》，收入《桑榆漫志(及其他三種)》，《叢書集成初編》第2957冊，北京：中華書局，1985。
- 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，共2冊，《新編諸子集成》第1輯，北京：中華書局，1988。
- David, Ioanne. *Dvodecim specvla Devm aliqvando videre desideranti concinnata*. Antverplæ: Ex officinal plantinlana, apud Ioannem Moretum, 1610. 刻版影像網址：
<https://archive.org/details/duodecimspeculad00da>, 2014.10.4。

三、近人論著 (含翻譯與評注)

- 公教真理學會編譯 2005 《聖人傳記》，共4冊，臺北：思高聖經學會出版社。
- 方 豪 1969 《方豪六十自定稿》，共2冊，臺北：作者自印。
- 王忠林注譯 2009 《新譯荀子讀本》，《古籍今注新譯叢書·哲學類》，臺北：三民書局。
- (美)比爾·奧斯丁 (Bill R. Austin) 著，馬傑偉、許建人譯 2002 《基督教發展史》(Austin's Topical History of Christianity)，香港：國際種籽出版社。
- (俄)弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普 (Vladimir Yakovlevich Propp) 著，賈放譯 2006 《故事形態學》，《外國民俗文化研究名著譯叢》，北京：中華書局。
- 田同旭評注 2001 《曇花記評注》，收入黃竹三、馮俊杰主編，《六十種曲評注》，共25冊，長春：吉林人民出版社，第22冊。
- (義)多瑪斯·阿奎那 (St. Thomas Aquinas) 原著，高旭東、陳家華等譯 2008 《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，共19冊，臺南市：碧岳學社；高雄市：中華道明會。

- 余達心 1996 《基督教發展史新釋》，臺北：基督教改革宗翻譯社。
- (義)利瑪竇著，朱維錚主編 2001 《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社。
- (義)利瑪竇著，羅漁譯 1986 《利瑪竇書信集》，共 2 冊，收入劉俊餘、王玉川、羅漁譯，《利瑪竇全集》，共 4 冊，臺北：光啓出版社、輔仁大學出版社。
- 吳巍巍 2008 〈福建天主教的「開教三柱石」〉，《中國天主教》2008.1: 41-42。
- 李滌生 1981 《荀子集釋》，《中國哲學叢刊》，臺北：臺灣學生書局。
- 李爽學 2005 《中國晚明與歐洲文學》，《中央研究院叢書》3，臺北：中央研究院、聯經出版公司。
- 李爽學 2012 《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，《香港中文大學中國文化研究所翻譯研究中心翻譯史研究論叢·系列之一》，香港：香港中文大學。
- 肖清和 2010 〈明末福建天主教徒李九標交往考略〉，《文化雜誌》76(2010): 129-150。
- 周安邦 2008 〈試析《明心寶鑑》一書的定位〉，《逢甲人文社會學報》16(2008.6): 53-87。
- 林熙強 2013 〈格言·修辭·證道——高一志《譬學》語義辭格分析〉，《漢學研究》31.3(2013.9): 69-102。
- 河北天主教信德室編 2000 《天主教教理(合訂本)》，石家莊：河北天主教信德室。
- 邱詩雯 2012 〈張賡簡譜〉，《中國文哲研究通訊》22.2(2012.6): 125-140。
- 思高聖經學會譯釋 2000 《千禧版聖經》，臺北：思高聖經學會出版社。
- (古希臘)柏拉圖(Plato)著，王曉朝譯 2002 《柏拉圖全集》，共 4 卷，北京：人民出版社。
- 徐宗澤 2006 《明清間耶穌會士譯著提要》，上海：上海書店。
- 馬其昶校注，馬茂元整理 1986 《韓昌黎文集校注》，《中國古典文學叢書》，上海：上海古籍出版社。
- 梁家勉原編，李天綱增補 2010 《增補徐光啓年譜》，徐光啓全集 10，上海：上海古籍出版社。
- (德)畢爾麥爾(Karl Bihlmeyer)等編著，雷立柏(Leopold Leeb)譯 2009 《古代教會史》(*Kirchengeschichte*)，北京：宗教文化出版社。
- (英)莎士比亞(William Shakespeare)著，方平譯 2001 《哈姆萊特》，《新莎士比亞全集系列》24，臺北：木馬文化出版社。
- 陳立勝 2011 〈宋明儒學中的「鏡喻」〉，收入氏著，《「身體」與「詮釋」：宋明儒

- 學論集》，《東亞文明研究叢書》，臺北：臺灣大學出版中心，頁 111-145。
- (法) 費賴之 (Louis Pfister) 著，馮承鈞譯，中華教育文化基金董事會編譯委員會編輯 1995 《在華耶穌會士列傳及書目》，《中外關係史名著譯叢》，北京：中華書局。
- 輔仁神學著作編譯會 2005 《基督宗教外語—漢語神學詞語彙編》，臺北：光啓文化事業。
- (義) 德禮賢 (Pasquale M. D'Elia) 著，方豪譯 1969 〈利瑪竇年譜〉，收入方豪，《方豪六十自定稿》，共 2 冊，臺北：作者自印，2: 1565-1586。
- 樂黛雲 2004 〈中西詩學中的鏡子隱喻〉，收入氏著，《比較文學與比較文化十講》，《名家專題精講》，上海：復旦大學出版社，頁 87-101。
- 潘鳳娟 2002 《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，臺北：基督教橄欖文化事業基金會和聖經資源中心。
- 錢鍾書 2001 《管錐編》，共 4 冊 6 本，北京：三聯書店，補訂重排本。
- (古羅馬) 優西比烏 (Eusebius of Caesarea [Eusebius Pamphili]) 著，保羅·L·梅爾 (Paul L. Maier) 英譯、評注，瞿旭彤譯 2009 《教會史》，《基督教經典譯叢》，北京：三聯書店。
- 龔纓晏 2006 〈明清之際的浙東學人與西學〉，《浙江大學學報》36.3(2006.5): 60-68。
- Aquinas, Thomas. 2006. *Summa theologiae, Questions on God*. Ed. Brian Davies and Brian Leftow. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aquinas, Thomas. 1981. *The Summa theologica of St. Thomas Aquinas*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. 5 vols. Westminster, MD: Christian Classics.
- Aquinas, Thomas. 1994. *Truth (Quaestiones disputatae de veritate)*. Trans. Robert W. Mulligan, James V. McGlynn, and Robert W. Schmidt. 3 vols. Chicago: Henry Regnery, 1952-1954; Indianapolis: Hackett Publishing.
- Aristotle. 2006. *The Art of Rhetoric*. Trans. and introd. J[ohn] H[enry] Freese. Rpt. ed. Loeb Classical Library 193. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle. 1986. *On the Soul*. In W[alter] S[tanley] Hett, trans. *On the Soul/Parva Naturalia/On Breath*. Rpt. ed. Loeb Classical Library 288. Cambridge: Harvard University Press, pp. 1-203.
- Banks, Mary Macleod, ed. *An Alphabet of Tales: An English 15th Century Translation of the Alphabetum narrationum of Étienne de Besançon*. 2 vols. Early English Text Society

- Original Series 126-127. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1905.
- Boin, Michèle. 1984. "When the Twain Met.... An Analysis of a 17th Century Christian Book: 'A Mirror to Encourage Self-Improvement (*Li xiu yi jian*)'." *Itinerario* 8: 58-76.
- Brusati, Celeste, Karl A. E. Enenkel, and Walter S. Melion, eds. 2012. *The Authority of the Word: Reflecting on Image and Text in Northern Europe, 1400-1700*. Leiden: Brill.
- Cline, Erin M. 2008. "Mirrors, Minds, and Metaphors." *Philosophy East & West* 58.3 (2008.7): 337-357.
- Demiéville, Paul. 1987. "The Mirror of the Mind." Trans. Neal Donner. In Peter N. Gregory, ed., *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 13-40.
- Harmon, William, and C[larance] Hugh Holman. 2002. *A Handbook to Literature*. 9th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Herbermann, Charles G., et al., eds. 1913-1914. *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*. 17 vols. New York: Encyclopedia Press.
- Lancashire, Douglas 藍克實, and Peter Hu Kuo-chen 胡國楨, trans., introd., and notes, Edward J. Malatesta 馬愛德, ed. 1985. *The True Meaning of the Lord of Heaven 天主實義*. Variétés sinologiques, Nouvelle série 72. Taipei: The Ricci Institute for Chinese Studies.
- The Online Greek Bible: Greek New Testament Resources*. <http://www.greekbible.com/index.php> (accessed 3 October 2014).
- Pan, Fengchuan. 1997. "The Dialogue on *Renxue*: Giulio Aleni's Writings on the Philosophy of the Soul and the Responses of the Chinese Scholars." In Tiziana Lippiello and Roman Malek, eds., "Scholar from the West:" Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China. Monumenta Serica Monograph Series 42. Nettetal: Stetyler Verlag, pp. 527-538.
- Pawl, Timothy. 2012. "The Five Ways." In Brian Davies and Eleonore Stump, eds., *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, pp. 115-131.
- Perelman, Chaïm, and Lucie Olbrechts-Tyteca. 1969. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Trans. John Wilkinson and Purcell Weaver. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pfister, Louis. 1932-1934. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de*

- l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*. Variétés sinologiques 59-60. Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique.
- Plato. *The Republic*. 1930-1935. Trans. Paul Shorey. 2 vols. Loeb Classical Library 237, 276. Cambridge: Harvard University Press.
- Propp, Vladimir Yakovlevich. 1968. *Morphology of the Folktale*. Trans. Laurence Scott. Introd. Svatava Pirkova-Jakobson and Alan Dundes. 2nd ed. Rev. and ed. Louis A. Wagner. Austin: University of Texas Press.
- Shakespeare, William. 1997. *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*. In G[wynne] Blakemore Evans et al., eds., *The Riverside Shakespeare*. 2nd ed. Boston: Houghton Mifflin, pp. 1183-1245.
- Spenser, Edmund. 2006. *The Faerie Queene: Books Three and Four*. Ed. and intro. Dorothy Stephens. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Terence. 1983. *The Brothers [Adelphoe]*. In John Sargeant, trans., *Terence*. Rpt. ed. 2 vols. Loeb Classical Library 22-23. Cambridge: Harvard University Press, 2: 213-323.
- Terry, Milton S[pencer]. 1890. *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments*. The Library of Biblical and Theological Literature, vol. 2. New York: Eaton & Mains.
- Theophilus. 1970. *Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum*. Trans. Robert M. Grant. Oxford Early Christian Texts. London: Oxford University Press.
- Theophilus. 1885. *Theophilus to Autolyicus*. Trans. Marcus Dods. In Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe, eds., *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 2. Buffalo: Christian Literature Publishing, 1885. See also <http://www.newadvent.org/fathers/02041.htm> (accessed 5 October 2014).
- Wippel, John. 2006. "The Five Ways." In Brian Davies, ed., *Aquinas's Summa Theologiae: Critical Essays*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 45-110.
- Zürcher, Erik. 1985. "The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript." In Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, and Hans-Hermann Schmidt, eds., *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steiniger zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Köningshausen & Neumann, pp. 359-375.

**Bronze May Be a Mirror that Reveals My Form,
a Book Is a Mirror That Reveals My Mind:
The Literary and Religious Meanings of “Mirrors” in Li Jiu-
gong’s *Li Xiu Yi jian* and João Monteiro’s *Zhao Mi Si Jing***

Lin Hsi-chiang*

Abstract

“Figurative analogy” is a rhetorical device utilized in late-Ming Jesuit Chinese writing to fortify arguments and exercise persuasion efficiently. In short analogies, such as aphoristic or proverbial sayings, mundane phenomena are situated as the visible end (*i.e.*, vehicle) of comparisons. In other short analogies, such as *exemplum* and *chreia*, the doings and sayings of ancient sages and worthies illuminate morality within the invisible end (*i.e.*, tenor) of comparisons. In longer analogies, the biographies of saints and martyrs frequently are invoked as the paragon of piety and devotion to God. These rhetorical operations, in a figurative sense, function just as mirrors in which humanity is reflected.

Two texts related to late-Ming Jesuits were designated as mirrors by their authors. *Li xiu yi jian* (勵脩一鑑 *A Mirror to Encourage Self-Improvement*, 1639) was compiled and transcribed by Chinese Catholic Li Jiu-gong 李九功 (d. 1681). *Zhao mi si jing* (炤迷四鏡 *Beacons for the Disoriented: Four Mirrors*, 1643) was composed by Portuguese Jesuit João Monteiro (1603-1648). The book *Li xiu yi jian* consists of 183 *exempla*, which are categorized into

* Lin Hsi-chiang is a postdoctoral fellow of the Institute of Chinese Literature and Philosophy at the Academia Sinica.

six subjects: “Respect towards the Lord,” “Self-Cultivation,” “Love for Other People,” “Strange Signs/Miracles,” “Manifestations of (Divine) Rewards,” and “Manifestations of (Divine) Punishments.” In contrast, in *Zhao mi si jing* four rational argumentations epitomize the four mirrors which guide laity through religious perplexities: “on God is the Lord of all,” “on the human soul,” “on eternal punishment after death,” and “on the irrationality of heresy.”

In this paper, the author commences discussion initially with a series of point of views of “mirrors” as literary devices through both oriental and occidental canonical works. The author intends for this to inspire further research on these two “book mirrors” and the religious purport therein.

Keywords: *Li xiu yi jian* 勵脩一鑑, *Zhao mi si jing* 炤迷四鏡, mirror, mind, soul

