

中西會通新探

——明末耶穌會著譯對明清間文學文化的影響

李 爽 學*

摘 要

明清之際耶穌會文獻對中國傳統文人的影響有多大，這些文獻和明清士子的關係又是如何？這類問題，上個世紀陳垣與方豪等人曾經撰文深論，其後又有不少學者有所發現，擴大了我們的視野不少。然而本文不打算重彈上個世紀的老調，重點所在反而多為近年來個人的發現或同好轉知所得。由於個人學識所限，文中重點會以文學為主，以其他相關知識為輔，而所論則由動物寓言之譯述經說部評點迄修辭學的建立與善書文化的浸染等等，終而止於耶穌會的文學譯作與華籍司鐸的轉化挪用，期能在上個世紀學者奠定下來的基礎上，為我們的認識加磚添瓦，再開一境。

關鍵詞：中西文學關係、明清耶穌會、善書、比較文學、明清天主教文學

明清之際來華的天主教傳教士中，就數量而言，以耶穌會稱最。就著譯的成就觀之，也以耶穌會稱最，幾達千種之多。這些文獻中，當然以宗教類為大宗，人文者次之，一般人以為影響力最大的科技類反而退居殿軍。然而不管哪一類，讀之者都頗有其人，而且數量恐怕遠在前此我們所知之上。讀之者也是九流十教，似乎不盡然都是天主教徒。他們閱讀耶穌會士的著譯後，某些人確曾深受衝擊，在他們的著作中留下蛛絲馬跡，甚至可用「影響」或「迴響」等詞予以形容。

* 作者係中央研究院中國文哲研究所研究員、臺灣師範大學翻譯研究所合聘教授。

歐人典籍的中譯，不僅在明清之際越國跨洲而來，時而也跨過了教門的局限，向中國廣土眾民開放。明人張坦翁（生卒年不詳）嘗寓北京及黃蘗山諸地，持《金剛經》三十餘載，著《金剛經如是解》。他苦思經中佛對座下弟子須菩提所述「三千大千世界」這個地球經緯時，終於佛教與儒家之外，在湯若望的譯作中覓得「證入」的法門，可為後者之例。張坦翁所證入者，乃是時的中國科學新知，係出湯若望等編譯的《崇禎曆書》某冊的書序，我且引之如下：

湯若望曰：「欲明地球之廣，當論經緯一度為幾何里。今約二百五十里為一度，乘以周地之數得九萬里，……。」¹

《崇禎曆書》是有明覆亡以前，徐光啓等人奉詔主持纂修的大書，全帙共四十六種。我取手頭最稱方便的和刻本《活字崇禎曆書曆引》對照之，張坦翁上引居然幾無隻字之差，²可見熟悉，而讓人深感奇之者，是張氏不以外道之作而心存芥蒂，更以公器而坦然面對。更奇的是，《金剛經如是解》此處又合天主教和儒、佛二教的世界觀共治而一鼎烹之，可見明清有識之士確實心胸開闊，殆非徐昌治（1582-1672）、鍾始聲（1599-1665）等編之《破邪集》與《闢邪集》內文作者可以企及。³

- 1 明·張坦翁，《金剛經如是解》，收入修訂中華大藏經會編審部編，《中華大藏經》第2輯第73冊（臺北：修訂中華大藏經會，1968），38: 29868。明清之際，語如湯若望者多矣，熊三拔（Sabatino de Ursis, 1575-1620）譯《表度說》可引以為例：「……地周三百六十度，每度二百五十里，其周圍實獨有九萬里。」見明·李之藻輯，《天學初函》共6冊（臺北：臺灣學生書局，1965），5: 2550（出版項後面第一個數字指冊、卷，第二個數字指頁碼。下同）。另請參見李爽學，《書話東西文學地圖》（臺北：九歌出版公司，2009），頁79-80。《天學初函》以下簡稱「李輯」，頁碼隨文夾註。
- 2 見明·羅雅谷（Giacomo Rho, 1593-1638）、龍華民（Nicholas Longobardi, 1559-1654）撰，高橋子春句讀，澀川元孚校正，《活字崇禎曆書曆引》，2卷（日本安政乙卯年（1855）春渡邊鞆藏板），1: 3a。但張坦翁不可能引自此一和刻本，所引當為明末《崇禎曆書》中湯若望所撰的《交食曆指》、《恆星出沒表》、《南北高弧表》或《五緯諸表》中某卷。書名也有可能不是《崇禎曆書》，因為後書乃一套四十六冊的大書，由徐光啓與李天經（1579-1659）在崇禎七年（1634）修畢。入清以後，此書再經湯若望刪削，成《西洋新法曆書》。《崇禎曆書》版本複雜，但「書引」之屬於其原有之一環，已為確論，參見祝平一，《〈崇禎曆書〉考》，《明代研究》11(2008.12): 135-138。
- 3 參見明·徐昌治編輯，《破邪集》及明·鍾始聲等撰，《闢邪集》，收入周駙方編校，《明末清初天主教史文獻叢編》共5冊（北京：北京圖書館出版社，2001），第2至第5冊，

時迄明季，《金剛經》內化已久，其實不宜再視為僅屬天竺的文本傳統。但張坦翁徵引泰西科學以為中土文本佐證，說其實也，並非時人僅見。崇禎早期，朱朝瑛（1605-1670）著《讀詩略記》，首開以利瑪竇中譯的日月食之說釋《詩》的先例。⁴康、雍年間，蔣驥（生卒年不詳）撰《山帶閣注〈楚辭〉》，其中〈天問〉一卷，也援引利瑪竇所著或譯的《天主實義》、《幾何原本》、傅泛際（François Furtado, 1589-1653）譯《寰有詮》，以及湯若望入清後修改《崇禎曆書》而得的《西洋新曆法書》注之，陳垣早已指陳歷歷。⁵乾隆時期，戴震（1724-1777）著《屈原賦注初稿》，再注〈天問〉，也力主「地寰」而非「地平」，顯然亦因泰西天文學的影響有以致之，⁶我們固可再引以為證矣！

明清間的中國士子，當然也有不以西學為然者。朱日濬（1600?-1690?）據稱系出朱熹（1130-1200）一脈，天啓迄崇禎末年嘗著《朱氏訓蒙》一帙，⁷其中《詩門》注《詩經》，而注到〈十月之交〉時，朱日濬乃發揮其博學多聞的長才，從張載（1020-1077）、朱熹等人的太極圖說，一路注到距他最近的利瑪竇的天文學。《朱氏訓蒙·詩門》所引乃利氏所譯《乾坤體義》，對日月食都有籠統但不失翔實的謄錄；洋洋灑灑近二頁，蔚為奇觀。⁸這二

頁 1a-279a。

- 4 明·朱朝瑛，《讀詩略記》，《景印文淵閣四庫全書》第 82 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 456。另見楊晉龍，〈經學與基督宗教：明清詩經學專著內的西學概念〉，收入國立政治大學中國文學系編，《第五屆中國經學國際學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學中國文學系，2009），頁 422。
- 5 陳垣，〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，收入陳智超編，《陳垣全集》共 23 冊（合肥：安徽大學出版社，2009），2: 603-604。另見清·蔣驥注，《山帶閣注〈楚辭〉》，與南宋·洪興祖，《楚辭補注》合刊（臺北：長安出版社，1991），頁 70-81。
- 6 例如清·戴震，《屈原賦注初稿》，見戴震研究會、徽州師範專科學校古籍整理研究室、戴震紀念館編纂，《戴震全集》共 6 冊（北京：清華大學出版社，1991），2: 917。
- 7 朱日濬為楚人，或由贛遷楚，其事難考。其門人王材律有跋，稱《詩門》「草自天啓初年，成於崇禎末年」，如此則《朱氏訓蒙》應刻於入清以後。《湖廣通志》卷 57〈人物志〉云：「朱日濬，字菊廬，黃岡歲貢，均州訓導。博洽有文行，闡揚正學，士人奉為典型。著有《五經門》，卒於官。」但王材律亦稱朱氏「字靜源」，材律則其孫朱照之同窗。上引俱見劉毓慶、賈培俊，《歷代詩經著述考·明代》（北京：中華書局，2008），頁 318-319。
- 8 朱日濬的整個概念見明·利瑪竇譯，《乾坤體義》，《景印文淵閣四庫全書》第 787 冊（臺

頁注文的内容，用利瑪竇會中同志高一志（Alfonso Vagnone, 1566-1640）所譯《譬學》之語簡言之，就是「月失其光，地間之也；日失其光，月間之也」。⁹ 高一志用到天文學，志在做「比」（comparison），作「類比」（analogy），或作「聯比」（syncrisis）。至於利瑪竇，則純粹在解釋天文現象，故而從地球繞行的方向，連食由東啓而西吐或西啓而東吐，都詳予以說明。朱日濬鑿鑿言之，似頗折服於利瑪竇之見，但提到諸家之後，孰是孰非，《朱氏訓蒙·詩門》卻一反邏輯，自問自答而蕙回朱氏自己的祖訓道：「須以文公之言爲正。」¹⁰

由明入清，西學裡的天文學，稱許者不知凡幾，而各種技藝，即使保守的四庫館臣也得附和，阮元（1764-1849）等人稍後的疇人之說，可稱代表，而前此亦可見諸心思反省的中國士子。康熙時人戴榕（文昭，1656-？）收藏了不少科技西學的著譯，黃履莊（1656-？）嘗據之而習得各種製具功夫，時稱發表大家。戴榕乃爲之作傳，而張潮（山來，1650-？）復收之於所集《虞初新志》中。面對傳末黃履莊所製巧器之目，張潮遂效史家評贊，在不鄙薄自己的狀況下感嘆道：

泰西人巧思，百倍中華，豈天地靈秀之氣，獨鍾厚彼方耶？予友梅子定九、吳子師邵，皆能通乎其術。今又有黃子履莊。可見華人之巧，未嘗或讓於彼。只因不欲以技藝成名，且復竭其心思於富貴利達，不能旁及諸技，是以巧思遜泰西一籌耳。¹¹

張潮省思所得，「君子不器」與「功名富貴」可以形容。但儘管有類張潮與黃履莊等輩代不乏人，朱日濬非但不圖師法而躬自省思，反而心存懷疑，寧可取徑於徐昌治（1582-1672）的《聖朝破邪集》（1639），再效中國古來那套虛無飄渺的理氣之說以爲〈十月之交〉的科學理據，說來諷刺。不過前及朱

北：臺灣商務印書館，1983），頁 767-776。

9 明·高一志，《譬學》，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），2：591。另見李爽學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》（香港：香港中文大學出版社，2012），頁 284。吳編以下簡稱《三編》，李著以下簡稱《譯述》，頁碼均隨文夾註。

10 明·朱日濬，《朱氏訓蒙·詩門》，卷 20〈十月之交〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所藏微卷，原書現藏於日本國立公文書館），頁 35a-36b。

11 清·張山來（張潮），《虞初新志》共 4 冊（臺北：廣文書局，1968），卷 6，2：10b。

日濬所見仍屬非常，我暫且帶過，下面把重點放在近年來困學所知，而所談多為文學，乃個人偏好使然，如是而已。

首先，我得坦承明末耶穌會文獻——尤其是中譯所得者——流通的程度，目前尚難精算。這些著譯對中國文學或文化本身的影響，我也難以細估。雖然如此，相關的研究如今已略有進展，過去神秘的面紗逐漸揭開。若論此刻文學翻譯在當代或對後世的衝擊，利瑪竇的《交友論》（1595）無疑仍執諸譯牛耳。此書流傳的狀況，論者已夥，¹² 下面我謹舉其大要，再述一二，以供嘗鼎一臠。

明末陽明學派盛行，陽明後人焦竑（1540-1620）曾在新安聚會講學，學生金伯祥（生卒年不詳）請問友誼，而焦竑的回答居然是《交友論》的第一論：朋友係「我之半」，乃「第二我」也。¹³ 《交友論》廣收歐洲名哲偉人的友論，譯出後一再重刻，¹⁴ 深受肯定，新安之會應該是最佳說明。反面論調雖然也可見得，但似清人周中孚（1768-1831）《鄭堂讀書記》所載，則為後世井蛙之見的代表。周氏謂《交友論》雖百條，而「每條不盡一行者居其大半」。這是以字數多寡在衡量歐洲友論精華，稱之浮薄淺見亦無不可。周氏又說這些釘釘「大旨多向利害上計較而強人以所難，亦不過托諸空言」而已，¹⁵ 則是以上國心態藐視友誼論述遠比中國強的歐人，更不懂從亞里斯多德（Aristotle, 384-322 BCE）迄西塞羅（Marcus Tullius Cicero, 106-43 BCE）等人的「友誼的政治學」（politics of friendship）。¹⁶ 不過話說回來，周中孚此一

12 參見鄒振環，《晚明漢文西學經典：編譯、詮釋、流傳與影響》（上海：復旦大學出版社，2011），頁 82-101。

13 明·焦竑，〈古城問答〉，氏著，《澹園集》共 2 冊（北京：中華書局，1999），2: 735。另參見李爽學，《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》（臺北：中央研究院、聯經出版公司，2005），頁 272-275。後書以下簡稱《晚明》。

14 據陳垣的〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，民國以前，至少有《寶顏堂秘集》、《一瓿筆存》、《廣百川學海》、《小窗別紀》、《山林經濟籍》、《續說郛》、《堅瓠秘集》與《鬱岡齋筆塵》等八種叢書收有《交友論》，見陳智超編，《陳垣全集》，2: 603。不過清·褚人穫，《堅瓠集》4 冊（杭州：浙江人民出版社，1986）之中，《交友論》並未見收，不知是陳垣誤記抑版本有異使然。

15 清·周中孚，《鄭堂讀書記》共 4 冊（臺北：臺灣商務印書館，1978），3: 1057。

16 這是德希達的書題，見 Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, trans. George Collins (London: Verso, 1997).

有如四庫館臣式的反彈，反而是以負面之見在凸顯一事：即使時迄清代，中國士子已經不能不正視《交友論》，已經不得不貶抑之，以免自滅文化威風。

利瑪竇名氣大，大到去世時連官方邸報都發出訃聞，袁中道（1570-1623）的日記《遊居柿錄》記之甚詳，而褚人穫（1635-?）在《堅瓠秘集》中也因其故而撰有〈大西國三主〉一條，明載其人像貌。¹⁷ 方利氏入華之際，韶州同知劉承範（fl. 1583-1591）奇之，撰有〈利瑪竇傳〉一文，其中除記有利氏在粵的種種事蹟外，也稱許利氏的數學才能與天文學知識，尤美其數學之專精，甚至「難度和深度」都已超越爾後他和徐光啓合譯的《幾何原本》。¹⁸ 劉承範此文，可能是中國人爲利瑪竇所作最早的傳記。不過劉氏雖官至兵部侍郎，惜乎文名不彰。正式爲利瑪竇作傳者中，文名最盛的應推明清間公認的散文大家張岱（1597-1679）。他承襲晚明公安竟陵的文字心法，是清初性靈小品文的斲輪好手。然而張岱亦擅史學，所著《石匱書》名噪一時，所撰〈利瑪竇列傳〉便收於此書第 204 卷中。¹⁹ 張岱和西學的淵源一向罕人言及，但實爲「家學淵源」。張府乃官宦世家，張岱的父祖兩輩皆曾在朝爲官，祖父張汝霖（fl. 1595）且曾官拜廣西參議。利瑪竇刊刻《畸人十篇》，張汝霖讀之，「深有味也」，尤受其中「常念死候」（*memoria mortis*）等天主教言談俗套（*topos*）的影響，竟至擇其出塵之句而刻之，成《西士超言》一書。此書後世雖佚，書序〈《西士超言》小引〉仍經楊廷筠收入所輯《絕徼同文紀》（1617），因而倖存。²⁰ 志學以來，張岱盡發家中所藏，而他和祖父感情尤洽，時常同遊，倘佯於名園幽山。正因張汝霖使然，西人著作，

17 見明·袁中道，《遊居柿錄》，見陳文新譯注，《日記四種》（武漢：湖北辭書出版社，1997），頁 224-225；以及褚人穫，《堅瓠秘集》，見氏著，《堅瓠集》，卷 4，頁 4a-4b。

18 黎玉琴、劉明強，〈利瑪竇史海鉤沉一則〉，見閻純德編，《漢學研究》第 13 集（北京：學苑出版社，2011），頁 379。另見明·劉承範，〈利瑪竇傳〉，收入閻純德編，《漢學研究》第 13 集，頁 372-376。

19 清·張岱，《石匱書·利瑪竇列傳》，卷 204，收入續修四庫全書編纂委員會編，《續修四庫全書》史部別史類（上海：上海古籍出版社，2002），320: 206。張岱和西學、西人的關係見 Jonathan D. Spence, *Return to Dragon Mountain: Memories of a Late Ming Man* (Toronto: Penguin Group, 2007), pp. 128-134.

20 明·張汝霖，〈《西士超言》小引〉，見明·楊廷筠輯，《絕徼同文紀》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》共 26 冊（以下簡稱《法國圖》，臺北：臺北利氏學社，2009），6: 281-282。

張岱甚熟，利瑪竇和高一志所著尤然。祖父輯得的《西士超言》，張岱目為近儒，雖評道「平平無奇」，然而也認為褒之訾之，皆非合宜，〈利瑪竇列傳〉於焉問世。²¹

就文學質而再言，利瑪竇對明清時人的影響顯然。劉侗（c. 1593-1637）和于奕正（1597-1636）著《帝京景物略》，其中引到譚元春（1586-1637）的〈景陵譚元春過利西泰墓〉，有「行盡松楸中國大，不教奇骨任荒寒」一聯。²²譚氏此地所稱「松楸」者，分明在呼應利瑪竇譯《西琴曲意八章》（1601）裡〈定命四達〉所稱定命或氣數一到，「非松即楸，皆不殉主喪也！」²³《西琴曲意八章》首二章〈吾願在上〉與〈牧童遊山〉，甚至在十八世紀跨海走到東瀛，走進江戶時代日本國學大師平田篤胤（1776-1843）的《本教外篇》中，藉以批判超天主教，進而驗證、說明神道教所重的教理。²⁴縱使我們撇開譯作，試看今人所謂的「撰作」，仍會發覺包括文學批評此一獨特的領域，利瑪竇也有其影響，不可小覷。湯顯祖（1550-1616）的《牡丹亭》，雍正年間有吳震生（1695-1769）、程瓊（生卒年不詳）夫婦嘗加評點，成《才子牡丹亭》一書。其中把《天主實義》喻人世之美乃天上之美的投影這個概念，套用在杜麗娘〈驚夢〉一折上，而且連利作中我稱之為〈暗獄喻〉的比喻，吳氏夫婦也取為他們批語的「引證」，說明杜麗娘在「驚夢」中因嘗人事而啓蒙（initiated），所見世界已和曩昔不同，更在解明她「可知我常一生兒愛『好』是天然」一語無訛：

西儒謂：「不信天堂佛國者，如囚婦懷胎，產子暗獄，只以大燭為日，小燭為月，以獄內人物為固然，則不覺獄中之苦。若其母語以日月之光輝，貴顯之妝飾，方始日夜圖脫其囹圄之窄穢，而出尋親戚朋友矣。」不知婆

21 張岱，《石匱書·利瑪竇列傳》，卷 204，《續修四庫全書》320: 207。

22 明·劉侗、于奕正著，孫小力校注，《帝京景物略》（上海：上海古籍出版社，2001），頁 417。譚元春（1586-1637）也是竟陵派的文學健將之一。

23 「非松即楸」一句，這裡用的是朱維錚的校訂本，見朱維錚，《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 244。

24 見（日）平田篤胤，《本教外篇》，上卷，收入上田萬年、山本信哉、平田盛胤編，《平田篤胤全集》（東京：內外書籍，1932），2: 1。另參較（日）平川祐弘，《マッテオリッチ伝》共 3 冊（東京：平凡社，1997），2: 263-265 的詮解。《本教外篇》下卷，作《本教外編》。此書上下兩編，以下均以作者姓簡稱為「平田」。

娑之美好，實以有「好」可愛，不可如是譬，……。²⁵

吳震生與程瓊果然心思過人，利瑪竇的〈暗獄喻〉一經他們提點，硬把《牡丹亭》裡那驚夢中即將發生的巫山雲雨預示得正當而合理。中國戲曲評點史上，《才子牡丹亭》首次用到西學，利瑪竇的寓言確實可比石破天驚。而令人更吃驚的是，即使是艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）的《西學凡》，在《才子牡丹亭》的批語中也軋上了一角，吳震生與程瓊有其特殊用意。不過這點他處我業已論及，茲不贅。²⁶

《才子牡丹亭》刊刻之前，利瑪竇《畸人十篇》所譯古希臘的傳奇人物「厄瑣伯」——或今人譯之為「伊索」（Aesop, fl. 620-560 BCE）者——的生平傳奇，早經李贄門下張萱（萬曆時人）取為《西園聞見錄》（1627）中有關世人「往行」之佳者的見證，²⁷把虛構變成了歷史。前提朱日濬不好利瑪竇的曆算與天文之學，但對利氏的首部文學譯作《交友論》卻另眼相看，《朱氏訓蒙·詩門》中，即曾引之而為《詩經》經解。〈小雅·伐木〉向來以為乃友論專詩，《詩門》故效利瑪竇訓「友」，認為「從二『又』」字，注中繼而搬出前引《交友論》道：

西洋利瑪竇以友「即我之半，乃第二我也」，因「當視友如己」。「天下無友，則無樂」也。其論友云：「交友之先，宜察；交友之後，宜信。」又云：「我榮時請而方來，患時不請而自來，真友也。」又云：「古有二人同行，一極富，一極貧。或曰：『二人密友也。』」竇法德聞之曰：「既然，則何一為極富，一為極貧哉？」又云：「北方是的亞國俗，獨以得友多者稱之謂富。」²⁸

朱日濬上引的《交友論》內文，和1629年《天學初函》版的《交友論》稍有異文，而且引來次序也不同，但他並未扭曲利瑪竇的原意。非特如此，他

25 明·湯顯祖原著，清·吳震生、程瓊批評，華瑋、江巨榮點校，《才子牡丹亭》（臺北：臺灣學生書局，2004），頁131。另見《晚明》，頁107-110。

26 明·艾儒略的《西學凡》（在李輯，1: 21-60），吳震生、程瓊用為〈詞藥〉一折的批語，見華瑋、江巨榮點校，《才子牡丹亭》，頁463。另參見《晚明》，頁311-312。

27 明·張萱，《西園聞見錄》，周駿富輯，《明代傳記叢刊》（臺北：明文書局，1991），117: 818-820。

28 朱日濬，《朱氏訓蒙·詩門》，卷16〈伐木〉第1章，頁43b。朱日濬所引的這些文句，分別見李輯，1: 300、301、311、318-319。

還一反前及有關利氏的日食月食之說，對《交友論》稱許有加，並用案語並比而評道：「遐方荒裔，尙知此義，況道德之族乎？」（〈伐木〉，頁 43b）朱日濬言下之意是：中國人的友論，反不如絕域遠人或夷狄之邦的歐羅巴！

《交友論》第一百條乃某有關「墨臥皮」者的世說（chreia），朱日濬亦取以箋注〈伐木〉一章：

墨臥皮，大西主也，折大石榴。或問曰：「夫子何物願如其子之多？」曰：「忠友也。」（〈伐木〉，頁 43b）

這一個故事（李輯，2: 320），最早述及者乃蒲魯塔克（Plutarch, c. 46-120）的《名王名將嘉言錄》（*Regum et imperatorum apophthegmata*）。²⁹ 利瑪竇或他所本萊申特（André de Resende, 1498-1573）的《金言與證道故事集》（*Sententiae et exempla*）曾稍加變異。不過這是另一回事。朱日濬所引的問題癥結是，此一故事稍後也曾出現在高一志譯的《達道紀言》裡，而朱日濬似曾嚴肅參考過。原因如下：「墨臥皮」之名，利瑪竇有注曰：「古聞士也。」《朱氏訓蒙》裡的稱謂，此地有乖利氏之說。晚明東來西人中，唯高一志方如蒲魯塔克而以「西方君主」稱呼墨臥皮。其實這「西方君主」也不對，因為故事真正的角色乃大名鼎鼎的波斯王大流士（Darius I, 550-486 BCE），人處亞洲，位在東方。高一志的原譯如下：「（伯）西亞國名王几席，偶有柘榴露其房。寵臣問曰：『王欲何寶物如此榴子之多？』答曰：『忠臣而已。』」（《三編》，2: 685）高一志另著《王政須臣》中，則隱去大流士之名，仍稱之為某「西國名王」（《法國圖》，1: 333-334）。朱日濬倘未看過《達道紀言》或《王政須臣》，如何能把「古聞士」易以「大西主」這個更近蒲魯塔克筆下的「史實」？顯而易見，〈伐木〉的經解中，《達道紀言》或《王政須臣》都扮演了某種我們尚難證悉的角色。

由上可知，利瑪竇的著譯——在文學評注上——至少曾影響過戲曲和詩歌這兩種文類。就後世基督徒的著作觀之，上引〈暗獄喻〉出現的頻率並不低，在天主教圈內時聞迴響。³⁰ 我繼而想岔開，稍談中國人最早對西洋書籍

29 Plutarch, *Sayings of Kings and Commanders*, 173.3, in Frank Cole Babbitt, trans., *Plutarch's Moralia III* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 15.

30 例如清·無名氏，《醒述篇》，在鐘鳴旦、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），9: 263。鐘氏等編，以下簡稱《耶檔館》。

的看法。再以利瑪竇為例。方其入華之際，中國人常以「異人」形容之，而褚人穫的《堅瓠秘集》且極美其攜來之歐洲經典，狀之乃以「彩闌金寶雜飾之」；簡而言之，這是我們今天所稱的「燙金精裝」的書籍裝幀形式。連書中的紙質，褚人穫也有所摹狀：「其紙如美婦之肌，云其國之樹皮治薄之耳。」上文所謂「歐洲經典」，由此看來係《聖經》，而褚氏形容之歐紙，亦我們今天所稱的「聖經紙」。³¹ 書籍乃文字的載體，中國人對利瑪竇隨身所帶的《聖經》及「聖經紙」的興趣甚大，而其描繪之詳，我看無過於萬曆壬寅年（1602）之前，王肯堂（1549-1613）《鬱岡齋筆塵》第四卷所述：

余見西域歐邏巴國人利瑪竇出示彼中書籍，其紙白色如繭薄而堅好，兩面皆字，不相映奪。贈余十餘番，受墨不滲，著水不濡，甚異之。問何物所造，利云：「以故布浸搗爲之。」乃知蔡倫故魚網作紙，即此類爾。³²

王肯堂所述製紙之法，可能不如褚人穫正確，但歐人印書紙張的堅韌與受墨的耐力，王氏形容得倒甚正確，而經此對照，中國舊籍的紙質便顯粗劣，看來不是一句「蔡倫故魚網作紙，即此類爾」可以掩飾得了。

上文談過西學對詩與戲曲評點的影響，下面我再轉個話題，換成西學與中國小說創作的關係。乾隆年間的《紅樓夢》，方豪（1910-1980）與商偉有極其細微的發微，³³ 茲不贅。這裡我擬一談者，是比《紅樓夢》早了近一百三十年的《十二樓》（1658）。此一話本小說集乃前及清初說部干將李漁的名作，其中《夏宜樓》一卷寫某書生妙用「千里鏡」，嘗從高山上某寺的僧房偷窺某名門閨女房內與荷園的動靜，連她手書的詩句都瞧得如在目前。這書生隨後訛稱自己有神目，誑得閨女好感，乃賺得美眷歸。自此供奉这支千里鏡，敬之如神明，且作占卜用。

李漁在《夏宜樓》中說道，千里鏡乃二百年前西人東來設教時傳入，製鏡之技術自是中不如外。其時獨有武林諸曦庵諱某者能得真傳，「好奇訪異

31 褚人穫，《堅瓠秘集》第4卷，見氏著《堅瓠集》，4: 4b。

32 明·王肯堂，《鬱岡齋筆塵》，四庫全書存目叢書編纂委員會編，《四庫全書存目叢書》子部雜家類（臺南：莊嚴文化公司，1995），107: 720。

33 方豪，〈從《紅樓夢》所記西洋物品考故事的背景〉，氏著，《方豪六十自定稿》共2冊（臺北：作者自印，1969），1: 413-496；商偉，〈逼真的幻象：西洋鏡、線法畫與大觀園的夢幻魅影〉，收入林玫儀編，《文學經典的傳播與詮釋：中央研究院第四屆國際漢學會議論文集》（臺北：中央研究院，2013），頁91-136。

的人家都收藏得有，不是什麼荒唐之物」。³⁴ 在清初，單筒望遠鏡自西傳來已非新聞，利瑪竇的時代知者甚夥，鄭仲夔（fl. 1636）《耳新》寫得聲咳如聞：「番僧利瑪竇有千里鏡，能燭見千里之外，如在目前。」日月星辰，均可縮近而觀，「又能照數百步蠅頭字，朗朗可誦」。³⁵ 《夏宜樓》故事的部分靈感，似乎源出後引，李漁應讀過鄭仲夔的《耳新》。但說那「好奇訪異的人家都收藏得有」，即使時序已經入清，恐怕也誇大了些，應係小說家言。

個人用的單筒望遠鏡，利瑪竇或羅明堅攜有實物，《帝京景物略》言之甚詳，謂乃「狀如尺許竹筍，抽而出，出五尺許，節節玻璃，眼光過此，則視小大，視遠近」。³⁶ 果真要如《夏宜樓》中的千里鏡之可洞悉數百公尺外紙張上的詩句，非得略如伽利略（Galileo Galilei, 1564-1642）所製之天文望遠鏡不可。如此之「千里鏡」，陽瑪諾（Emmanuel Dias, Jr., 1574-1659）《天問略》（1615）曾予略說，又稱伽利略為「近世西洋精於曆法一名士」，他嘗「持製此器，觀六十里遠一尺大小之物，明視之，無異在目前也」。持此鏡觀宿天諸星，遠者則可至河漢。《天問略》書末，陽瑪諾承諾要「待此器（運）

34 清·李漁，《十二樓》，收入浙江古籍出版社編，《李漁全集》共 16 冊（杭州：浙江古籍出版社，1991），9: 82-84。《夏宜樓》的喜劇性及其在歷史上的新穎處，韓南（Patrick Hanan）下書中有洞見，雖然他把千里鏡傳入中國的歷史誤成「不過」在《十二樓》成書前「數十年前而已」（not many decades before），見氏著 *The Invention of Li Yu* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), pp. 78-81。千里鏡外，《夏宜樓》另外臚列的光學製品有顯微鏡、焚香鏡、端容鏡與取火鏡等四種。若不計焚香鏡與端容鏡，康熙癸亥年（1683），前述這些巧具俱亦見諸戴榕的《黃履莊小傳》，而且又都屬從西來教士著譯學習製成者，包括千里鏡在內，見清·張山來，《虞初新志》卷 6，2: 9a-9b。《夏宜樓》諸鏡——尤其是千里鏡——的相關討論，見喬偉，〈逼真的幻象：西洋鏡、線法畫與大觀園的夢幻魅影〉，收入林玫儀編，《文學經典的傳播與詮釋》，頁 121-124。明代與清代引入的這些西洋巧具的簡論，另可見劉善齡，《西洋風：西洋發明在中國》（上海：上海古籍出版社，1999），頁 6-15。不過劉著偶見舛誤。

35 明·鄭仲夔，《耳新》（《叢書集成》版，北京：中華書局，1985），頁 53。鄭仲夔雖謂利瑪竇去世後，「其徒某道人挾（此千里鏡）以遊南州，好事者皆得見之」，但較之李漁寫《十二樓》的時代，這已是兩百年前事，利氏那支千里鏡早已下落不明了。《耳新》成書於崇禎六年，紀建勳，〈我國製造望遠鏡第一人薄珏及其與西學關係之考辯〉（《史林》1(2013): 77-87）以為，攜鏡者乃下文會提到的湯若望而非利瑪竇，見劉耘華，〈清代前中期東吳文人與西學〉（下），《基督教文化學刊》30(2013. 秋): 97，以及江曉原、鈕衛星，《天文西學東漸集》（上海：上海書店出版社，2001），頁 355-357。

36 劉侗、于奕正，《帝京景物略》，頁 223。

至中國之日，而後詳言其妙用也」。³⁷ 話雖如此，陽氏的諾言仍得待五年後金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1629）由歐返華，帶來一具天文觀測用的望遠鏡，也帶來了湯若望，方才實現得了。天啓六年（1626），湯若望取伽利略的《星際信使》（*Sidereus Nuncius*, 1610）部分，再合以賽都利（Girolamo Sirtori, fl. 1618）的《論伽利略觀星所用之望遠鏡》（*Telescopium, Sive ars perficiendi novum illud Galilaei Visorium Instrumentum ad Sidera*, 1618）部分，編譯成《遠鏡說》一書。其中所述天文望遠鏡有圖有文，湯氏且曾按圖索驥，製造了一具而用於崇禎曆局的欽天監。組合望遠鏡的各種光學原理，至此終於大白於中國。李漁在《十二樓》裡的文學性「發明」，和《遠鏡說》的編譯關係顯然。下文的描述與例示，想來或許也曾激發過李漁的想像：

居室中用……（千里鏡），則照見諸遠物；其體其色，活潑潑地各現本相。大西洋有一畫士，（曾）秘用此（一千里鏡之）法畫種種物像，儼然如生，舉國奇之。³⁸

《遠鏡說》中另有一幅顯然架在山上的天文望遠鏡圖，理當更可供李漁馳騁靈感，撰寫《夏宜樓》。³⁹ 李氏嘗友吳偉業（1609-1671）、尤侗（1618-1704）與龔鼎孳（1615-1673）諸人，⁴⁰ 而他們都是清初和西學頗有淵源者，因此於《遠鏡說》，李漁絕不陌生。《夏宜樓》裡偷窺用的千里鏡，有部分他是讀了湯若望所譯而現買現賣了。

我們若衡之以文學譯作，則利瑪竇依然有足資再談者，《二十五言》適居其一。此書原文乃羅馬上古斯多噶學派的台柱之一愛比克泰德（Epictetus, c. 50-c. 138）的《道德手冊》（*Enchiridion*）。伊氏之名，高一志嘗在所譯《勵學古言》中音譯為「厄比德篤」（《法國圖》，4: 65）。《道德手冊》共收愛比

37 明·陽瑪諾，《天問略》，見李輯，5: 2717-2718。

38 參見明·湯如（若）望，《遠鏡說》，與《星象考》、《星經》、《經天該》合刊（《叢書集成》版，北京：中華書局，1985），頁13-14；另參閱邱韻如，〈欲窮千里目——伽利略與《遠鏡說》〉，《中華科技史學會學刊》17(2012.12): 46-56。清兵入關前，蘇州奇人薄珏（fl. 1631）據說已可自製千里鏡，而且配置在所製火炮上，藉以偵測敵人之動靜。薄珏所為，開啓了中國人最早將望遠鏡用在軍事上的紀錄，見明·鄒漪，《啓禎野乘》，收入沈雲龍編，《明清史料彙編五集》共10冊（臺北：文海出版社，1968），1: 245-246。

39 湯若望，《遠鏡說》，頁5。

40 蕭欣橋，《李漁全集·序》，收入李漁，《李漁全集》，1: 4。

克泰德講堂論述五十三、四言，原文是希臘文，利瑪竇之前已有拉丁譯本三種。利瑪竇的希臘文甚佳，來華前曾在印度臥亞（Goa）的耶穌會神學院教授此一古典語言，⁴¹但他中譯所據為何，尚待研究。《二十五言》最早在南京譯成的十四言，王肯堂曾收於所著《鬱岡齋筆塵》之中，後十言陸續譯成後，利瑪竇為湊足《易經》裡的「二十五」這個「天數」，遂自己加寫一言，終於成書，最後經他人之手而於北京出版。⁴²利瑪竇之所以中譯《二十五言》，目的在宣揚天主教，而其中言則經常在儒化外，同時也天主教化了。斯多噶學派和天主教的關係欲解還結，歐洲中世紀之前就是如此，無足為異。有趣的是，《二十五言》這本總共才不過二十五段話的小書，其中有十三言不無意義的卻曾收錄在明清間奇人趙韓（fl. 1632-1641）的《欖言》之中。

《欖言》成書的時間待考，大抵介於 1632 至 1641 年間。趙韓在本貫當湖詩名藉甚，《欖言》所撰卻全為言體，而且也抹除了其中的歐洲語境。趙韓收之於所纂《日乾初揲》首冊之首，⁴³可想見重。《日乾初揲》一函六冊，善書也，廣收儒釋道三教的勸善篇什，連功過格或顏茂猷（1578-1637）的名著《迪吉錄》亦收入。後者趙韓易名為《迪吉拈評》，錄之於《日乾初揲》的第二冊，可見《欖言》之撰，趙韓確實待之如同三教的「善書」。在這種狀況下，《二十五言》乃變成趙韓眼中的勸善經典，而《欖言》加入《日乾初揲》的行列，更呼應了耶穌會士如艾儒略或高一志稱其所著或譯為「善書」之說，不啻也宣告中國開始出現某種「四教一家」的善書觀，而且只要旨在勸善，天主教典籍還可排名第一。歷史上，這是前無古人的善書編纂行為，即使來者都罕見。⁴⁴翻譯而一至於此，意義可就獨特了，至少改寫了部分傳統

41 羅光，《利瑪竇傳》，收入《羅光全書》共 42 冊（臺北：臺灣學生書局，1996），28: 21。

42 《二十五言》的研究，可以參見 Christopher A. Spalatin, S.J., *Matteo Ricci's Use of Epictetus* (Waegwan: Pontificia Universitas Gregoriana, 1975); Margherita Redaelli, *Il mappamondo con la Cina al centro: Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.* (Pisa: Edizioni ETS, 2007), pp. 99-127; 潘薇綺，〈跨文化之友倫——利瑪竇《二十五言》的翻譯修辭與證道藝術〉，《輔仁歷史學報》31(2013.9): 91-142；鄭海娟，〈跨文化交流與翻譯文本的建構——論利瑪竇譯《二十五言》〉，《編譯論叢》5.1(2012.3): 205-224。

43 明·趙韓（趙退之），《欖言》，收入《日乾初揲》共 6 冊（日本國立公文書館藏明刻本，編號：9815），第 1 冊。《日乾初揲》以下簡稱《初揲》。

44 韓霖稍後所撰的《鐸書》（1641），是我唯一可以想到的明清之際的例子。

的中國善書觀。趙韓沒有想到的是：《二十五言》係羅馬斯多噶學派的名著，而此派中人——尤其是愛比克泰德——有一套自己獨特的宗教思想，他之撰入《欖言》，等於也把羅馬宗教帶進中國的善書文化裡，從而由「四教一家」又幻形變身，變為「五教一家」！⁴⁵ 利瑪竇所著或譯的影響力，上達名門公卿，下則因《欖言》而迄市井庶人，意義確實不凡。

《二十五言》固然重要，利瑪竇的護教文獻《畸人十篇》聲名更響，明人知者甚夥，入清後還包括遺民一類人士如李世熊（1602-1686）等人。⁴⁶ 《畸人十篇》固名為「著」，而且有其歷史情境，然而書中引述之言或所陳之語，相當複雜，半數乃「譯」，毋庸置疑。李世熊是福建寧化人，所著《寒支集》顯示對《畸人十篇》的了解絕非泛泛。對利瑪竇而言，「既往之年，皆已為死」（李輯，1: 136）；董其昌（1555-1636）著《畫禪室隨筆》，故而詳載某「曹孝廉」曾「視余以所演西國天主教；首言利瑪竇，年五十餘，曰：『已無五十餘年矣！』」⁴⁷ 董氏還以《法句經》〈無常品〉中的名言「是日已過，命亦隨滅」解之。⁴⁸ 李世熊的《寒支二集》卷五〈答王振子〉亦云大西人「問年壽，每以見在者為無有，如賤辰七十，則云：『已無七十矣。』此語淒痛，足發深省。」較之董其昌所記，李世熊筆下的數目有別，當因誤記或記憶有誤有以致之，而他既然說得出「此語淒痛，足發深省」，則亦可見爛熟天主教「常念死候」（*memoria mortis*）之義，讀過《畸人十篇》自是毫無疑問了！《寒支初集》卷七另有〈答彭躬庵〉一札，其中李氏因謂自己深知「岩牆之下不無正命，聖賢亦有論說未到處。惟西教無生，天學念死，刻刻惺惺，差是受用處耳」，⁴⁹ 可見傾心。利瑪竇的《畸人十篇》，董其昌舉一反三，但於李世

45 斯多噶學派——尤其是愛比克泰德的羅馬斯多噶學派——的宗教性格，尤請參見 W. A. Oldfather, "Introduction" in Oldfather, trans., *Epictetus I* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), pp. xxiii-xxix.

46 李世熊的傳記見清·孫靜庵，《明遺民錄》，卷 16，與《明末民族藝人傳》合刊，收入周駿富輯，《清代傳記叢刊·遺逸類 2》第 205 冊（臺北：明文書局，1985），68: 276。

47 明·董其昌，《畫禪室隨筆》（臺北：廣文書局，1978），頁 102。利瑪竇這句話，見李輯，1: 117。

48 東漢·法救撰，三國吳·維祇難等譯，《法句經》〈無常品〉，收入高楠順次郎、渡邊海旭主編，《大正新脩大藏經》共 100 卷（東京：大正一切經刊行會，1934），4: 559a。《大正新脩大藏經》以下簡稱《大正藏》。

49 清·李世熊，《寒支集》，收入清代詩文集彙編編纂委員會編，《清代詩文集彙編》共 800

熊則是深刻的影響。

從中國文學史的角度看，縱為金尼閣譯輯的薄薄一冊《況義》，在寓言文學的撰作上也衝擊到明清之際的中國士子。李世熊性耿介，重氣節，明亡後嘗撰《物感》，譏刺明末官場與社會腐敗，以致家破國亡。《物感》深受金尼閣啟發，其中截取金氏——也有可能是合譯者張賡——所集或所譯伊索式寓言集《況義》約五則，再附以他個人集或寫得者而成書。⁵⁰ 金尼閣所謂「口授」，某些其實是金氏共筆受者張賡摘取前人如龐迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618）《七克》中所譯者而成，⁵¹ 目的在譯製一本耶穌會同修可便於援引，並藉以傳教的動物寓言式證道故事集。李世熊談禪說道，本人顯非基督徒，不可能領略得了尤其是金尼閣譯書的用意，故而仍以動物寓言集視《況義》。中國動物寓言本身的傳統，李世熊不會——也不可能——不知道，筆下「收錄」的《況義》因有一成不變照抄者，也有因應諷時諫世而變易者，同時還可見為配合中國傳統而在伊索式動物寓言中擅添「人物」者，所謂「寧物唯是，人實有之於物焉，寓然！」（《物感》，頁 1b）總之，李世熊的《物感》確和《況義》有關（《晚明》，頁 81-83）。李氏還改寫金尼閣的「義曰」為「西士曰」，把尤為《天主實義》那套耶穌會制式的對話情境拉進來，使《物感》的西方色彩益形濃郁，從而道出所取寓言的命意。下面〈蛙佈〉一則可見一斑：

獸中兔膽最小。一日眾兔議曰：「我等作獸最苦。人搏我，犬狼噬我，即鷹鷲亦得攫我，無時可安。與其生而多懼，不若死而懼止矣。」相向往湖中。將溺死，湖岸有蛙，見兔駭亂入水。前兔遽泥眾曰：「止！止！尚有怖過我者。」（《物感》，頁 6a-6b）

冊（上海：上海古籍出版社，2010），《寒支二集》，18: 114；及《寒支初集》，18: 649。另請參見錢鍾書，《錢鍾書手稿集：容安館札記》共 3 冊（北京：商務印書館，2003），3: 2138。

50 《物感》顯然取自《況義》的這五則寓言分別是〈肉影〉、〈效狝〉、〈佞狐〉、〈禮驢〉與〈蛙佈〉，見李世熊，《物感》，與《史感》合刻（寧化：寧化縣志局，1918），頁 5a-6b。下引《物感》內文均隨文夾註。

51 （日）內田慶市，〈談《遐邇貫珍》中的伊索寓言——伊索寓言漢譯小史〉，收入沈國威、內田慶市、松浦章編著，《遐邇貫珍——附解題·索引》（上海：上海辭書出版社，2005），頁 68-70。

李世熊挪用的此一故事，其實並非金尼閣所譯，本源乃龐迪我《七克》的第四卷（李輯，2: 921），其「義曰」當然得由某「西士」說出，而其意在萬物自有相克之理，不必因位小階低便自暴自棄。這「西士」則如上述，應該出諸利瑪竇《拜客問答》或《天主實義》中那相對於「中士」者。⁵²對李世熊而言，萬物存活於宇內六合之中，理當「不憂不懼」，如此才不會為他物所制：

西士曰：「有生者，夫各有所制矣，毋自憾（戚）也。雖然不憂不懼，豈為人制？」（《物感》，頁 6b）

李世熊筆下這位「西士」，稱之為龐迪我，可也；稱之為抄譯《況義》的金尼閣，亦無不可，或可謂根本就是一虛擬的人物混合體。李世熊謄錄所自的《況義》，理論上若非西安刻本，就是最為近似此刻本的抄本。此外，李世熊的《物感》畢竟晚出：他就金尼閣或龐迪我的「譯作」再「譯」者，不僅自成章法，還自創脈絡，效那《二十五言》而予以中國化了。金尼閣與張賡集譯的《況義》早有華化的傾向，而李世熊更重，有幾則幾乎都以本國文化為改寫上的考慮，尤可稱清末羅伯聃（Robert Thom, 1807-1846）「翻案」式翻譯策略的先聲。道光年間，羅氏為教西方人華文而譯得《意拾喻言》，嘗在《遐邇貫珍》上重刊不少，對中國人也有道德與宗教上的風化之效，因此不少故事都華化得相當徹底。⁵³《物感》與《況義》聯手出擊，在證道故事的勸善功能外，中國人算是首次感受到《伊索寓言》無堅不摧的政治諷喻力量。

朱日濬的《朱氏訓蒙·詩門》受到的影響不止利瑪竇的《交友論》，還包括高一志的《達道紀言》。後書恐怕更具深意，《達道紀言》中的「達道」一詞出自《中庸》，⁵⁴《朱氏訓蒙》訓〈伐木〉，特予摘出，並加解說。他熟悉高

52 例見李輯，1: 377-378。《拜客問答》為稿本，全文皆由中、西二士之對答草成。手稿現藏巴黎法國國家圖書館東方手稿部，編號：Chinois 7024。法國國家圖書館誤題此書為《釋客問答》。

53 羅氏所譯的《意拾喻言》，見顏瑞芳編，《清代〈伊索寓言〉漢譯三種》（臺北：五南圖書公司，2011），頁 19-47。另參見《譯述》，頁 408-409。

54 見南宋·朱熹集注，《四書集注》（臺北：世界書局，1956），頁 26。另參較明·韓霖，《鐸書》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》共 5 冊（臺北：臺北利氏學社，1995），2: 629。《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》以下簡稱《徐匯樓》。

一志的譯作，由此可以再證，⁵⁵ 而耶穌會翻譯文學的影響力，另亦可見。如果我們跳開國別，其實何止利瑪竇或高一志，和明清之際的中國只有一海之隔的日本，龐迪我的影響力也甚強。不過，回頭再談龐迪我之前，且讓我重訪利瑪竇，因為《西琴曲意八章》之外，平田篤胤可也曾師法趙韓，在《本教外篇》的上卷中抹去西方與中國的特定人名，將那《畸人十篇》逐章撮譯而收之。平田特別注意《天主實義》，重到會讓某「儒生」和他本人在《本教外篇》中共論《畸人十篇》首重的「常念死候」及「世如僑寓」等等天主教——應該也包含神道教——的教理（平田，2: 1-47），至於他接受與否是另一回事！至於龐迪我的《七克》，平田大概等不及摘要撮譯了：他乾脆大段徵引原文，從首章有關「伏傲」部分就開始，最後才由尾章〈策怠以勤〉曲終奏雅（平田，2: 49-83）。

歐洲中世紀有所謂「主題證道辭」（thematic sermons），也盛行所謂「惡德與美德專論」（*tractatus de vitiis et virtutibus*）這類教牧手冊。⁵⁶ 龐迪我的《七克》是中文顯例，應有其尚待考出的歐語原本。主題證道辭的集子，一大特徵是主題分明，一氣呵成，如《七克》所欲「克」的天主教七罪宗（Seven Cardinal Sins）等等。大主題之下，主題證道辭另有分支的小主題，如「以貞防淫」等。這些分支的內容，少數為論述文字，泰半則為各種正反面的證道故事。舉例言之，〈伏傲〉一篇第八支乃〈戒好貴〉，龐迪我或他所用的底本，即舉羅馬史上聲名赫赫的加當（Cato the Censor, 234-149 BCE）為例，謂其功勳大，卻雅不好名，更不願從俗讓人為他塑身立像：

西國古俗：有大功者得立像。加當者功最大，未立像。或問故，對曰：
「我願人問加當何故不立像，不願人問加當何故立像。」（李輯，2: 768）

這個小故事，敘述目的當在《七克》支名所稱的「戒好貴」，意在克制傲念，修身也修心。平田篤胤在《本教外編》下卷中，即如前及趙韓在《欖言》中之所為，匿名而又抹除其西方色彩，終而徵引如下：

一國古俗：有大功者得立像，（但）一賢者功最大，也卻未立像。或問

55 朱日濬，《朱氏訓蒙·詩門》，卷16〈伐木〉第1章，頁43b、44b。

56 Richard Newhauser, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular* (Turnhout: Brepols, 1993), pp. 13, 54-202.

故，答曰：「我願人問何故不立像，不願人問何故立像矣！」（平田，2: 52）

從文類上看，上引故事乃《達道紀言》中常見的「世說」，而《達道紀言》中確實也有這麼一則：「人立奇功者是人之像，何須不言之像以旌之？」（《三編》，2: 679）若據蒲魯塔克的《名王名將嘉言錄》，這則故事的發話者係斯巴達賢君亞日西老（Agesilaus II, 444-360 BCE）。⁵⁷ 但政治人物立像之俗，羅馬時代確實較為盛行，平田篤胤取龐迪我的故事，目的同樣在強調神道教的教中人士理應克傲，不可以世俗聲名為念。《本教外篇》上、下卷中，平田篤胤乃如此這般把耶穌會士攜帶入華的西學轉為「本教自鞭策」而「未許他見」的「蘭學」。他內心雖有矛盾，心胸卻不算小。周作人（1885-1967）嘗撰文談《況義》，所據是新村出（1876-1967）寫於大正十四年（1925）的《南蠻廣記》，蓋其中已有專文論及明代中譯的《況義》。⁵⁸ 我另可指出，某些故事如我在《中國晚明與歐洲文學》中所謂〈智狐喻〉或〈孔雀足醜〉等明譯伊索式寓言，早也已潛入《本教外編》中（平田，2: 25、53），甚至連天主教化的〈空阱喻〉和——依然是《畸人十篇》所引《伊索傳》（*Vita Aesopi*）中守舌的部分——率皆因平田摘要日譯而亦滲入《本教外編》裡（平田，2: 23-28、34），從而在書裡形成某種歐、中、日等宗教與文學會遇與論辯上的雙重三角奇景。⁵⁹

耶穌會這些人文著譯，即使教外人士也認為合乎儒家思想，龐迪我的《七克》尤多如此認定，十八世紀曾遠颺三韓，影響到朝鮮儒學中的

57 Plutarch, *Sayings of Kings and Commanders*, 191.D.12, in *Plutarch's Moralia III*. p. 133. 參見《晚明》，頁 140 註 37。

58（日）新村出，〈伊曾保物語漢譯〉，氏著，《南蠻廣記》（東京：岩波書店，1925），頁 294-324。另見周作人，〈明譯《伊索寓言》〉及〈再關於《伊索》〉，收入氏著，《自己的園地》，《周作人先生文集》（臺北：里仁書局，1982），頁 194-199。

59 〈智狐喻〉的原作講獅子年老稱病，計誘百獸入內供其撲食，獨狐狸見眾獸有入而無出之跡而起疑，故智保一命。此一故事實乃正宗的伊索寓言。《畸人十篇》第七篇所述，當然係其證道故事式的變體，平田篤胤在《本教外篇》中則易「獅」為「虎」，其餘「情節」，一仍舊貫。相關之簡論見《晚明》，頁 119-121、252-260、314-359；（日）小嶋桂一郎，〈イソップ寓話——その伝承と変容〉（東京：講談社，2001），頁 255。《本教外篇》和《畸人十篇》的關係，見同書，頁 252-255。

星湖學派。⁶⁰ 在中國，影響力亦不殊，但往往以另類形式呈現。謝文洙（1616-1682）乃江西南豐士子，他不但以為《七克》和「吾儒克己之法」若合符節，還「為刪其中失正者」，並「取其長而棄其短」以「置諸案頭」，視同「修省之助」，因得《七克易》。不過謝文洙並非友教人士，《七克易》所稱「易」者，即指剔刈《七克》中的天主教思想。所成二卷雖已失傳，其序仍存，⁶¹ 我們稍可想見其內文何如。如此刪書而成新帙之法，康熙年間的士子陸次雲（fl. 1680）亦曾為之，但他感興趣的是艾儒略的《職方外紀》，從之而成《八紘譯史》一書。艾儒略成書的來源複雜，《職方外紀》充其量只能說是他廣泛取材、編譯而成。陸次雲除詳略東西兩洋各國及相關名詞之音義外，一併還記錄了《職方外紀》中荒誕不經的傳說，煞似一部清代版的《山海經》。陸次雲雖稱《職方外紀》「處處闡明……（天主）教，聽倦言繁」，故而「僅取其三之一」，但歐俗之異於中國者，《八紘譯史》則不吝複述。舉例言之，談到西班牙的〈以西巴尼亞〉（España）一條，陸氏就無視儒家古訓，反而濃墨強調《七克》以來的婚娶正議，謂該國「奉天主教，皆一夫一婦，無有二色」，明清間士人罕見。明清間耶穌會士常用的「教化皇」或「教化王」（Pope）等詞，艾儒略已改為今人俗稱的「教皇」，《八紘譯史》述羅馬教廷，從之，可見相扣之緊與關係之密。⁶² 《職方外紀》問世以來，讀者不少，陸次雲不但重讀之，而且重寫之，挪用此書的方式倒顯別緻，有異於時人如熊人霖（1604-1667）的《地緯》、尤侗（1678-1704）的《外國傳》、查繼佐（1601-1676）的《罪惟錄》、王宏翰（1648-1700）的《乾坤格鏡》與方以智

60 例子見李瀛著，安鼎福編，《星湖僊說類選》（首爾：明文堂，1982），頁 97、123-124、236-237。

61 清·謝文洙，〈《七克易》序〉，氏著，《謝程山集十八卷附錄三卷年譜一卷》，卷之 14，《四庫全書存目叢書》集部別集類（臺南：莊嚴文化公司，1995），209: 251。謝文洙另有其關乎「三教」的問題，詳呂妙芬，〈從儒釋耶三教會遇的背景讀謝文洙〉，《新史學》23.1(2012.3): 105-158；劉耘華，〈清初「程山之學」與西學：以謝文洙為中心〉，《史林》1(2011): 74-85；吳震，《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：臺大出版中心，2009），頁 486-487。

62 在《八紘譯史》中，陸次雲誤稱《職方外紀》為《職方外史》。以上並見清·陸次雲，《八紘譯史》（《叢書集成》版），頁 1、34。有關陸次雲的《八紘譯史》，我拜下文所賜不少：胡曉真，〈好奇領異與八紘之思——明清文人的西南書寫〉，見本書頁 365-410。

(1611-1671) 的《物理小識》等書。⁶³

《職方外紀》與《七克》等耶穌會著譯，教中「迴響」頻仍，可想而知。下面我且重返《七克》，取例其中，一探三十餘年後韓霖（1602-1644）纂就的名著《鐸書》。韓霖是韓雲（1596-1649）之弟，1641年奉絳州知州孫順（1637年進士）之命為明太祖的〈聖諭六言〉再言進解，乃踵武南方的趙韓而於中國北方作《鐸書》，⁶⁴集傳統三教善書與天主教群籍為一體。而這為數不少的「天主教群籍」中，龐迪我的《七克》當然含括其內，含括了所譯的證道故事如「聖尼哥老的故事」，也含括了如下則：

西國王德默有兩臣，未知其心，令傳語其后宮。其一還，王問曰：「爾視后何若？」對曰：「傾城傾國，絕世獨立。」其一還，王問如何，對曰：「王命臣傳語，弗命視也。但聞其言溫惠耳。」王大喜，厚賞任用之，謂先一臣曰：「汝目不貞，汝心亦爾。」據違之。（《徐匯樓》，2: 767）

韓雲轉述此一故事，志在「維風」——維護善良的風俗習慣。所稱「德默」者，應指馬其頓國王德默催烏士一世（Demetrius I, r. 294-288 BCE）。他是安第格尼王朝（Antigonid Dynasty）的統治者之一，系出亞歷山大大帝的部將。諷刺的是「德默」性好漁色，但也慷慨雍容，評價兩極。上引故事或出自蒲魯塔克為他所立之傳，細節待考，不過倘就本文目前的關懷而言，《鐸書》轉引的此一故事，總之幾乎字字都出自《七克》卷六，仍以「防淫」為念（李輯，2: 1025-1026）。近代學者校注《鐸書》，雖然漏列「德默」故事所本，倒也清楚指出其中龐迪我的影響。⁶⁵我們迫而察之，《鐸書》實則另又包含了《七克》中聖尼哥老（Saint Nicholas, 270-343）濟助貧戶嫁女的故事。巧的是，此一後世尊為聖誕老人（Santa Claus）的天主教聖人的同一故事，趙韓的《欖言》也自龐迪我撲得，而且勾勒拼湊，辨認不易，可見不遑多

63 參見鄒振環，《晚明漢文西學經典：編譯、詮釋、流傳與影響》，頁 260-265、280-281。

64 終有明一代，以白話為太祖的聖諭直解之書不勝枚舉，清代為康熙的聖諭直解者亦夥，參見 Victor Mair, “The Sacred Edict: Language and Ideology in the Written Popularization,” in Mair, *China and Beyond: A Collection of Essays* (Amherst and New York: Cambria Press, 2013), pp. 39-92.

65 孫尚揚、肖清和，《鐸書校注》（北京：華夏出版社，2008），頁 121。孫氏等人另指出《鐸書》亦大量援引高一志《齊家西學》、《童幼教育》、《神鬼正紀》、艾儒略《滌罪正規》與羅雅谷《哀矜行詮》等書內文，洋洋大觀，可見教中回聲之大。見同書，頁 7。

讓。⁶⁶ 韓霖出身絳州，高一志當然熟稔，向來以師禮待之。高氏所譯《達道紀言》中論「昆弟」部分，韓霖亦毫不客氣，擇要於《鐸書》中再述。高一志認為兄弟之勢應「均平如準，勿使或登或降」，韓霖堂皇收之而為《鐸書》部分。高一志的話有本源，係他中譯時亦常援引的蒲魯塔克的《道德論叢》（*Moralia*），尤其是其中論兄友弟恭的專章。⁶⁷ 東方西方，天學內外，似乎都在這些互涉文本中縮結為一了。

僅就高一志一人，我們至少可以再談《聖母行實》與那卷帙龐然的《天主聖教聖人行實》。據高龍鞏（Aug. M. Colombel, S.J., 1833-1905）對清末天主教圈內的觀察，其時中國教徒，罕人不曾讀過《聖母行實》。⁶⁸ 高龍鞏所見並不誇大，高一志方才譯畢此書，艾儒略繼之譯述的《天主降生言行紀略》（1635）馬上就下一注文，請人酌參《耶檔館》，4: 45），而雍乾以降的各種教案，教徒家中經常搜出《聖母行實》，變成清廷斷案的呈堂證據之一。⁶⁹ 至於《天主聖教聖人行實》諸卷，更是李九功淬錄《勵脩一鑑》的十九本著作中比例最高的一本，上下卷所收總數在十五則以上，亦屬張星曜（1625-1696）《聖教贊銘》詠聖人的詩組重要異常的參考泉源。十七、八世紀中國最重要的天主教詩人無疑是吳歷（1632-1719），《天主聖教聖人行實》當然是他筆下頌揚諸聖的靈感所出。《三巴集》內一連串歌頌聖人的詩文如〈聖達尼老·格斯加〉就是其中之一。⁷⁰ 雍乾之前，《天主聖教聖人行實》內

66 有關趙韓的《欖言》者，見《初揲》，1: 10a；有關《七克》者，見李輯，2: 743-744；有關《鐸書》者，見《徐匯樓》，2: 688-689。

67 Plutarch, "On Brotherly Love," VI, 485: F, in Plutarch, *Moralia VI*, trans. W. C. Helmbold (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 291; 另見韓霖，《鐸書》，《徐匯樓》，2: 741。原文見高一志，《達道紀言》，《三編》，2: 709。

68 清·高龍鞏（Aug. M. Colombel, S. J.）著，周士良譯，《江南傳教史》（*Histoire de la mission du Kiang-nan*）共 2 冊（臺北：輔仁大學出版社，2009），1: 7。

69 例子見吳旻、韓琦編校，《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編》（上海：上海人民出版社，2008），頁 104。

70 清·張星曜，《聖教贊銘》，《法國圖》，8: 561-587。清·吳歷著，章文欽箋注，《吳漁山集箋注》（北京：中華書局，2007），頁 217；除此之外，另見同書，頁 206-221，以及清·李九功，《勵脩一鑑》的〈採用書目〉，《法國圖》，7: 93。我所用的《天主聖教聖人行實》（崇禎二年武林超性堂刻本）乃梵蒂岡圖書館藏本，編號：Borgia Chinese 325；鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳等編，《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），第 24 至 25 冊所收者並非武林版全璧，其中卷 2、5、7 乃經手抄

所譯聖人故事，都是耶穌會中國從者禮贊吟詠的對象，頗值得我們細訪此書和來作之間的互文，尤其是各種意象的巍然形成。

耶穌會譯籍的教中迴響，當然不止上述。清初劉凝（1620-c. 1715）的著作中，我們另可見之。劉氏和謝文洵一樣，亦江西南豐人，乃著名的天主教徒，編有《天學集解》，其中有自撰文〈交逯合錄序〉，合利瑪竇譯《交友論》與衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）譯《逯友篇》並論。劉凝開篇就明告我們：二書他不僅置諸座右，朝夕諷誦，而且還解釋道：「《交》之名，見諸《中庸》之篇，《逯》之說，見〈伐木之什〉者」。非特如此，劉凝同時還以為廣交遊乃「性命之事」，蓋利、衛二公都「以性命之人道性命之語」。劉凝如此論述，已把友誼提升至傳統「性命雙修」的三教修身理想去，和陳繼儒（1558-1639）《交友論》〈小敘〉，以友倫居首的做法幾可並比。⁷¹〈交逯合錄序〉篇尾，劉凝透露他的文章雖寫於長安，然而在故里南豐，《交友論》與《逯友篇》的閱者不乏其人，包括他的親戚與好友在內。⁷²

除了利瑪竇的《交友論》，《輕世金書》恐怕是耶穌會從者最想一讀的譯籍。此書的拉丁原文——套一句乾隆時上江教徒李若翰（生卒年不詳）的話——「語近而旨遠，集簡而義鴻」；⁷³然而陽瑪諾文體古奧，筆下無非周詰殷盤，讀來詰屈聱牙，每每令人望而興嘆。所以此書問世以來，注本不斷，我們所知者已不下五種之多，從清初迄清末都有人為之「直解」或「句解」（《譯述》，頁 390-394），看來受歡迎的程度並不因陽氏循艱澀的《尚書》體譯書而有所虧損。即使《聖若撒法始末》這類傳奇小說，清代中葉也有人以簡本的形式加以濃縮改寫，使之變成某種教中往聖的入門讀本（《譯述》，頁 105）。從二十世紀八〇年代末開始，西方世界已開始注意到龍華民此一中文

補足。

71 明·陳繼儒，〈《友論》小敘〉，收入《寶顏堂秘笈》第 24 冊（上海：文明書局，1922）中的《友論》卷首（無頁碼）。參見呂妙芬，〈陽明學者的講會與友論〉，《漢學研究》17.1(1999.6): 79-104。

72 清·劉凝，〈交逯合錄序〉，收入《天學集解》（聖彼得堡俄國公共圖書館（The Russian Public Library, St. Petersburg）藏抄本），第 6 卷，頁 12a-13b。

73 清·李若翰，〈《輕世金書口鐸句解》小引〉，收入趙聖修（Louis des Roberts, 1703-1760）與蔣友仁（彌額爾）合著，《輕世金書口鐸句解》（上海圖書館徐家匯藏書樓藏抄本），〔頁 4a〕。

譯本，同樣深覺有予以論列的必要。⁷⁴不過譯本的各種迴響，最有意思的莫過於唱和。《聖夢歌》是詩，1637年三山譯出後兩年，旋見古絳再版，而段袞（字九章，生卒年不詳）趁機特以詩名對比之，從而吟出〈愚覺詩〉以應和，晚明譯史同樣罕見。段詩其實談不上是《聖夢歌》真正的知音，但段袞吟來情真意摯。其虔信之篤，令人感佩（《譯述》，頁353-354）。

武林所刻或譯的《輕世金書》，其原文是歐洲中世紀拉丁文學中的散文極品。三山的譯刻，則以《天主降生言行紀略》的前身《耶穌基督傳》（*Vita Iesu christi*）為《四福音書》以外，耶穌最早也最重要的傳記文學，在華的教中回聲之大，僅次於《輕世金書》，閱讀人口同樣不見得少。就「回聲」或就「改編」言之，1635年《天主降生言行紀略》刊刻以降，我們至少已四見，一為稍後《天主降生出像經解》（1635）的中譯（艾儒略譯）；二為可能刻於康熙年間的《天主耶穌聖蹟》，其中收錄了七十則《天主降生言行紀略》中的耶穌靈驗故事；三為道光年間的改編本《耶穌言行紀略》，文字上已經「由雅變俗」，亦即語言上較近口語。最後，清末的《道原精萃》又重刊了《天主降生言行紀略》（1887），並且讓法人劉必振（L'Abbé P. F. L. Brispot, fl. 1858）繪製的耶穌生平合以上述艾譯，再度形成以圖回聲的特殊現象。⁷⁵

古絳諸譯，《譬學》無疑是文學偉構，最值得我們大書特書。就我所知，此書在崇禎五年（1632）初刻，六年再版，其間偶有異文，而初刻本並無韓霖之序，再版時才予以添補。是書曾經徐光啓潤筆，可窺教中重視之一斑。我們且不談李九功等福建教徒使用《譬學》例句的情形（《譯述》，頁298），後人的相關挪轉益見奇特，因為其中有少數內文業經吳歷改作，而且別開生面，為此譯創造了一新而真正的「繼起的生命」（afterlife）。

74 參考 Nicolas Standaert, "The Jesuits' Preaching of the Buddha in China," *Chinese Mission Studies (1550-1800) Bulletin* 9(1987): 38-41; Silvia Ronchey, "Introduzione" in Ronchey and Palo Cesaretti, eds., *Storia di Barlaam e Ioasaf: La Vita bizantina del Buddha* (Torino: Einaudi, 2012), p. civ.

75 以上參見宋剛，〈從經典到通俗：《天主降生言行紀略》及其清代改編本的流變〉，《天主教研究學報》，2(2011): 208-260。L'Abbé P. F. L. Brispot 所繪之法譯本，原名為 *La vie de N. S. Jésus-Christ* (1853)。有關《天主降生言行紀略》與《耶穌基督傳》的聯繫，參見潘鳳娟，〈述而不譯？艾儒略《天主降生言行紀略》的跨語言敘事初探〉，《中國文哲研究集刊》34(2009.3): 111-167。

《譬學》下面這兩句話，前後兩版如一，未曾因徐光啓筆潤而更動。伊拉斯瑪士（Desiderius Erasmus Roterodamus, 1466-1536）的《譬喻集》內的原文，高一志譯來雖斷其句，切其筆，但他斷或切來卻文從字順，幾乎不悖伊氏原文的精神。首句他踐行金尼閣《況義》那種在地化的「翻案」譯法，讓原文中的「北風」（Aquiloni）與「西風」（Zephyrum）等歐洲語境化為中國修辭學上的「反對」，繼而出以「南北」的方位，證明所譯乃典型而高明的意譯策略，結果自是改寫中的翹楚：

Vt in arboribus robustiores sunt partes Aquiloni oppositæ, quàm quæ Austrum aut Zephyrum spectant: Ita fortiores ac firmiores sumus in his, in quibus nos duris casibus fortuna exercuit.⁷⁶ (PS, 181)

樹枝北向者，強固於南向者也。人之習逆，堅且勇於習順者類此。
（《三編》，2: 605）

伊拉斯瑪士的拉丁原文的第二句，高一志幾乎一字不刪，將之「直譯」到底。中文文言精煉，幾個字往往可以道盡拉丁文數行，以故高一志可在數字間即盡括伊拉斯瑪士冗長的拉丁聯比。《譬喻集》與《譬學》遂可比對如下，「忠」而且「信」，令人驚豔：

Vt palme arboris ramus, imposito onere non deflectitur in terram cæterarum more, sed remittitur, & vltro aduersus sarcinæ pondus erigit sese: Ita viri fortis animus, quo plus negotiis premitur, quòque magis sæuit fortuna, hoc est erectior. (PS, 173)

掌樹愈加重，其力愈奮。志士愈屈抑，其力愈堅。（《三編》，2: 605）

76 Desiderius Erasmus, *Parabolæ siue Similia des. Eras. Rot. ex diligenti avctorvm collatione novissimvm regognita, cum vocabulorum aliquot non ita vulgariū explicatione. Accesserunt annotationes longè vtilissime, vna cum indice, quæ adolescentia vsus manifestè commonstrabunt, auctore Ioanne Artopæo Spirensē. Similitudines aliæ etiam collectanæ ex Cicerone, aliisque scriptoribus additæ* (Londini: Impensis Guilielmi Nortoni, 1587), p. 181. 本書以下簡稱 PS，頁碼隨文夾註。有關高一志譯本引用伊拉斯瑪士《譬喻集》的大要，見金文兵，〈高一志與「伊拉斯謨的普魯塔克」——明末耶穌會士適應策略與 16 世紀歐洲學術風氣管窺〉，未刊稿，宣讀於香港大學中文學院主辦，「絕域遠人：明清文化視野中的西方國際研討會」，2012.12.7-9。

康熙年間，吳歷曾為某「明試老道翁」的扇面題詞。他就上引這兩句再加剪裁，予以拼貼，使二者結合為一，等於另創新品，耶穌會文學譯史上並不多見，我曾戲稱之為另一種《譬學》的閱讀方法（《譯述》，頁 297）：

掌樹愈見加重，愈即奮逆。志士愈見屈抑，愈即奮志。樹枝凡北向者，強固於南向者也。人之習逆，堅勇於習順者也。⁷⁷

明末耶穌會士翻譯，倩人潤筆是常情。《譬學》中譯了不少改寫過的歐洲古人的譬喻，蒲魯塔克尤為大宗，所以《譬喻集》或《譬學》的文學性特重，其筆法非待高明為之不可。此所以徐光啓到了桑榆暮景，都還擲管再予詳潤。此書既為徐氏生前替耶穌會代工的殿軍之作，比起之前的高譯，後出轉精，不難想見。然而上引《譬學》內文一經吳歷再予點化，聯比的形式稍變，反而精煉益見，力量再添（《譯述》，頁 297-298），而即使是伊拉斯瑪士的原作，看來也不過如此！此地我特引吳歷為例，目的在示知來者：耶穌會士的文學翻譯，我們往往會在有意無意間聞得最為精彩的隔代迴響，而且聞來令人振奮，會為這段曾經失落的文學史及文學譯史沉吟再三。中國文學現代性的暮鼓晨鐘，說來就懸掛在這些充滿文藝復興時代人文主義的語句的轉換之中。

明清之際，徐光啓無疑是中國基督徒中的帶頭領軍者，地位重要。本文伊始，我用了一個以西學解佛經的例子。既然如此，這裡我不妨就用「天主教」徒徐光啓以「佛經」解《詩經》的例子為本文收梢。1604年徐氏進士及第，然而前此下韓期間——也就是在 1597 至 1604 年間——他撰成了《毛詩六帖講意》。其後既點翰林，此書 1617 年即經人私刻了。然而書成，徐光啓旋命之毀版。唯據徐氏孫爾默（1610-1669）稱，徐家是時仍在續書，所以我們今天仍可得《毛詩六帖講意》全帙。徐光啓受洗入天主教的時間是 1603 年，施洗者為耶穌會士羅如望（Jean de Rocha, 1566-1623）。然而 1593 年徐氏在廣東韶州任職期間，早就結識了同屬耶穌會的郭居靜（Lazzaro Cattaneo, 1560-1640），有心望教，何況 1600 年，他早已夢見三位一體，望教之心益熾。⁷⁸ 明清間，《詩經》乃耶穌會士常加援引的中國經籍，每藉之索隱天主教的自然神學（參較《晚明》，頁 225-228）。徐光啓於此並非茫然，是以若按

77 清·吳歷著，章文欽箋注，《吳漁山集箋注》，頁 525。

78 清·柏應理（Philippe Couplet, 1623-1693），《徐光啓行略》，《法國圖》，12: 536-538。

常理，《毛詩六帖講意》縱為科考指南，理應也要援引天學入書，解釋風雅頌。有趣的是，《毛詩六帖講意》非但不著一字於天學，若加細案，我們發現望教者——或根本就是基督徒——徐光啓，引證的居然是佛經，抑且以之為判準，確定孰人方可與聞《詩經》。〈周南·卷耳〉一章可以為例，徐光啓才開卷講意，旋見如下斷語：

佛經云：「『能知大地，皆屬想持。』如是得成初發心菩薩。」若入得此意，即許讀《詩》。⁷⁹

這句話所指的「佛經」，當為唐朝提雲般若 (fl. c. 689-691) 譯《大方廣佛華嚴經修慈分》。其中有云：「當知我身亦復如是，一切國土，亦唯想念。」但徐光啓所引，應該出自五代禪門永明延壽 (904-975) 的《宗鏡錄》：「經云：『若知一切國土，唯想持之。』是則名為初發心菩薩。」⁸⁰ 不論《華嚴經》或《宗鏡錄》，所謂「能知大地，皆屬想持」中的「想持」，徐光啓殆指「幻想」，亦即我們今日所稱的「想像」。全句因指這個世界或世事不過因人「想像」成形，而我們也要以此觀世，才能追尋那菩薩正道。而實體之世或世事一旦如此看待，不就變成了「寓言」或「託喻」(allegory)？對此，徐光啓有另說，稱之為「托言」：讀《詩》如同觀世，殆屬「託喻」或「托言」的活動。此等閱讀方式，中國從《詩經》的毛傳以來，見者頻繁。天主教相去不遠，自奧利根 (Origen, c. 184-253) 即有之，最後才大備於凱西安 (John Cassian, c. 360-435) 的「四義解經法」(fourfold allegory) 或「屬靈讀法」(spiritual reading) 中。⁸¹ 儘管如此，徐光啓無如卻不願引己教固有，反而借佛經說《詩經》，而且也令「初發心菩薩」一句帶有近乎宗教性的道德

79 明·徐光啓，《毛詩六帖講義》，收入朱維錚、李天綱編，《徐光啓全集》共 10 冊（上海：上海古籍出版社，2013），1: 38。

80 武周·提雲般若等譯，《大方廣佛華嚴經修慈分》，《大正藏》，10: 960b；另見五代宋·釋延壽，《宗鏡錄》，《大正藏》，48: 847c。以上資料我得悉自倪璋均，「徐光啓詩經學研究」（高雄：高雄師範大學經學研究所碩士論文，2009），頁 52-54。

81 見 Origen, *On First Principles*, trans. Henri de Lubac (Gloucester: Peter Smith, 1973), pp. 269-287; John Cassian, *Conferences*, trans. Colm Luibheid (New York: Paulist Press, 1985), pp. 160-161。有關奧利根解經學的發微，近人有精彩的論述：Peter W. Martens, *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 133-226。

色彩。如是說《詩》，對任何基督徒而言，顯非常態，即使望教前徐氏好佛，信教後辟佛，亦然。至若又打破宗教藩籬，不以己教之說說中國古典，則其人胸懷必大，殆非《聖朝破邪集》與《關邪集》等書內文可比。《毛詩六帖講意》不論是徐光啓原作或其孫爾默續成，他們祖孫都是天主教徒，其心胸之大固可等同於編寫《本教外篇》的平田篤胤，恐怕也都可比那撰寫《金剛經如是解》的張坦翁！⁸²

是以倘由上述質而再言，此等跨國越教的坦蕩襟懷，不正是明清之際以西學為中國古典文學作注的朱朝瑛、蔣驥、戴震或朱日濬等人的寫照，不也正是其時中國教內教外的文人如趙韓、吳歷、李漁或李世熊的基本為學或為人態度？在雍乾與嘉慶三朝，天主教歷經了中國史上未曾有之的嚴格考驗，禁教令雷厲風行。儘管如此，教門的魂魄依舊「一息尚存」，甚至在風聲最為嚴峻的嘉慶時代，在官方治罪條例層出不窮的威脅下，民間都還有少數四散的天主教士「用漢字編造西洋經卷」，⁸³也就是譯書活動涓水細流，幾未間斷。我們明乎此，則至少從文學的角度看，明清之際確可稱為中國文學批評——甚至是文學創作——開始「向西看」的嚆矢，而某種文學上的「早期現代性」蠢然欲動，早已如響箭之待發了。⁸⁴

引用書目

一、傳統文獻

東漢·法救撰，三國吳·維祇難等譯，《法句經》〈無常品〉，收入高楠順次郎、渡邊海旭主編，《大正新脩大藏經》第4冊，東京：大正一切經刊行會，1934。

82 參見鐘鳴旦著，肖清和譯，〈徐光啓多層面的皈依過程〉，收入閻純德編，《漢學研究》第12集（北京：學苑出版社，2010），頁433-447。

83 例子可見中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》共4冊（北京：中華書局，2003），2：839。

84 這是李天綱的用語，原指全球化的形成與學術典範的轉移。顯而易見，中國傳統文學批評的典範，在明清之際確實也有變動的跡象。李天綱的用詞見 Li Tiengang, "Chinese Renaissance: The Role of Jesuits in the Early Modernity of China," in Yang Huilin and Daniel H. N. Yeung, eds., *Sino-Christian Studies in China* (Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006), pp. 27-37. 另請參見《譯述》，頁432-443。有關明末「文學西學」在清末的迴響，見《譯述》，頁390-443。

- 南宋·朱熹集注，《四書集注》，臺北：世界書局，1956。
- 明·王肯堂，《鬱岡齋筆塵》，《四庫全書存目叢書》子部雜家類第107冊，臺南：莊嚴文化公司，1995。
- 明·朱日藩，《朱氏訓蒙·詩門》，臺北：中央研究院中國文哲研究所藏微卷，原書現藏於日本國立公文書館。
- 明·朱朝瑛，《讀詩略記》，《景印文淵閣四庫全書》第82冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·陽瑪諾，《天問略》，見李之藻輯，《天學初函》第5冊，臺北：臺灣學生書局，1965。
- 明·艾儒略，《西學凡》，見李之藻輯，《天學初函》第1冊，臺北：臺灣學生書局，1965。
- 明·劉侗、于奕正著，孫小力校注，《帝京景物略》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 明·陳繼儒，《友論》小敘，收入《寶顏堂秘笈》第24冊，上海：文明書局，1922。
- 明·李之藻輯，《天學初函》第5冊，臺北：臺灣學生書局，1965。
- 明·徐光啓，《毛詩六帖講義》，收入朱維錚、李天綱編，《徐光啓全集》第1冊，上海：上海古籍出版社，2013。
- 明·徐昌治編輯，《破邪集》，收入周駙方編校，《明末清初天主教史文獻叢編》第2-4冊，北京：北京圖書館出版社，2001。
- 明·袁中道，《遊居柿錄》，陳文新譯注，《日記四種》，武漢：湖北辭書出版社，1997。
- 明·高一志，《譬學》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻三編》第2冊，臺北：臺灣學生書局，1984。
- 明·張坦翁，《金剛經如是解》，修訂中華大藏經會編審部編，《中華大藏經》第2輯第73冊，臺北：修訂中華大藏經會，1968。
- 明·張萱，《西園聞見錄》，收入周駿富輯，《明代傳記叢刊》第117冊，臺北：明文書局，1991。
- 明·張汝霖，《西土超言》小引，見明·楊廷筠輯，《絕徼同文紀》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第6冊，臺北：臺北利氏學社，2009。
- 明·湯顯祖原著，清·吳震生、程瓊批評，華瑋、江巨榮點校，《才子牡丹亭》，臺北：臺灣學生書局，2004。

- 明·湯如(若)望,《遠鏡說》(與《星象考》、《星經》、《經天該》合刊)《叢書集成》版,北京:中華書局,1985。
- 明·焦竑,〈古城問答〉,《澹園集》第2冊,北京:中華書局,1999。
- 明·董其昌,《畫禪室隨筆》,臺北:廣文書局,1978。
- 明·趙韓(趙退之),《攬言》,收入《日乾初撰》第1冊,日本國立公文書館藏明刻本,編號:9815。
- 明·鄭仲夔,《耳新》(《叢書集成》版),北京:中華書局,1985。
- 明·鄒漪,《啓禎野乘》,收入沈雲龍編,《明清史料彙編五集》,臺北:文海出版社,1968。
- 明·劉承範,〈利瑪竇傳〉,收入閻純德編,《漢學研究》第13集,北京:學苑出版社,2011,頁372-376。
- 明·鍾始聲等撰,《辟邪集》,收入周駙方編校,《明末清初天主教史文獻叢編》第2-5冊,北京:北京圖書館出版社,2001。
- 明·韓霖,《鐸書》,收入鐘鳴旦、杜鼎克編,《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第2冊,臺北:臺北利氏學社,1995。
- 明·高一志,《天主聖教聖人行實》(崇禎二年武林超性堂刻本),收入鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳等編,《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第24-25冊,臺北:臺北利氏學社,2013。
- 明·羅雅谷(Giacomo Rho)、龍華民(Nicholas Longobardi)撰,高橋子春句讀,澀川元孚校正,《活字崇禎曆書曆引》,2卷,日本安政乙卯年(1855)春渡邊鞞藏板。
- 清·褚人穫,《堅瓠集》共4冊,杭州:浙江人民出版社,1986。
- 清·張星曜,《聖教贊銘》,收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編,《法國國家圖書館明清天主教文獻》第8冊,臺北:臺北利氏學社,2009。
- 清·柏應理(Philippe Couplet),《徐光啓行略》,收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編,《法國國家圖書館明清天主教文獻》第12冊,臺北:臺北利氏學社,2009。
- 清·李若翰,〈《輕世金書口鐸譯解》小引〉,收入趙聖修與蔣友仁(彌額爾)合著,《輕世金書口鐸譯解》,上海圖書館徐家匯藏書樓藏抄本,〔頁4a〕。
- 清·利瑪竇譯,《乾坤體義》,《景印文淵閣四庫全書》第787冊,臺北:臺灣商務印書館,1983。
- 清·無名氏,《醒述篇》,《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第9冊,臺北:臺北利氏學社,2002。
- 清·吳歷著,章文欽箋注,《吳漁山集箋注》,北京:中華書局,2007。

- 清·李世熊，《寒支集》，收入清代詩文集彙編編纂委員會編，《清代詩文集彙編》第18冊，《寒支二集》、《寒支初集》，上海：上海古籍出版社，2010。
- 清·李漁，《李漁全集》共16冊，杭州：浙江古籍出版社，1991。
- 清·周中孚，《鄭堂讀書記》第3冊，臺北：臺灣商務印書館，1978。
- 清·張山來（張潮），《虞初新志》第2冊，臺北：廣文書局，1968。
- 清·張岱，《石匱書·利瑪竇列傳》，《續修四庫全書》史部別史類第320冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- 清·蔣驥注，《山帶閣注〈楚辭〉》（與南宋·洪興祖，《楚辭補注》合刊），臺北：長安出版社，1991。
- 清·戴震，《屈原賦注初稿》，戴震研究會、徽州師範專科學校古籍整理研究室、戴震紀念館編纂，《戴震全集》第2冊，北京：清華大學出版社，1991。
- 清·孫靜庵，《明遺民錄》（與《明末民族藝人傳》合刊），收入周駿富輯，《清代傳記叢刊·遺逸類2》第68冊，臺北：明文書局，1985。
- 清·高龍鞏（Aug. M. Colombel, S.J.）著，周士良譯，《江南傳教史》（*Histoire de la mission du Kiang-nan*）第1冊，臺北：輔仁大學出版社，2009。
- 清·劉凝，〈交逯合錄序〉，見《天學集解》，第6卷（聖彼得堡俄國公共圖書館〔The Russian Public Library, St. Petersburg〕藏抄本），頁12a-13b。
- 清·陸次雲，《八紘譯史》（叢書集成版），北京：中華書局，1985。
- 清·謝文洊，〈《七克易》序〉，見氏著，《謝程山集十八卷附錄三卷年譜一卷》，卷14，《四庫全書存目叢書》集部別集類第209冊，臺南：莊嚴文化公司，1995。
- 中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》第2冊，北京：中華書局，2003。

二、近人論著

- （日）小堀桂一郎 2001 《イソップ寓話——その伝承と変容》，東京：講談社。
- 方 豪 1969 〈從《紅樓夢》所記西洋物品考故事的背景〉，氏著，《方豪六十自定稿》第1冊，臺北：作者自印，頁413-496。
- （日）內田慶市 2005 〈談《遐邇貫珍》中的伊索寓言——伊索寓言漢譯小史〉，收入沈國威、內田慶市、松浦章編著，《遐邇貫珍——附解題·索引》，上海：上海辭書出版社，頁68-70。
- （日）平田篤胤 1932 《本教外篇》，上卷，收入上田萬年、山本信哉、平田盛胤編，《平田篤胤全集》，卷2，東京：內外書籍。

- (日) 平川祐弘 1997 《マッテオリッチ伝》第2冊，東京：平凡社。
- 江曉原、鈕衛星 2001 《天文西學東漸集》，上海：上海書店出版社。
- 朱維錚 2001 《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社。
- 呂妙芬 1999 〈陽明學者的講會與友論〉，《漢學研究》17.1(1999.6): 79-104。
- 呂妙芬 2012 〈從儒釋耶三教會遇的背景讀謝文滄〉，《新史學》23.1(2012.3): 105-158。
- 吳旻、韓琦編校 2008 《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編》，上海：上海人民出版社。
- 吳 震 2009 《明末清初勸善思想研究》，臺北：臺大出版中心。
- 宋 剛 2011 〈從經典到通俗：《天主降生言行紀略》及其清代改編本的流變〉，《天主教研究學報》2(2011): 208-260。
- 李世熊 1918 《物感》、《史感》(合刻)，寧化：寧化縣志局。
- 李爽學 2005 《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》，臺北：中央研究院、聯經出版公司。
- 李爽學 2009 《書話東西文學地圖》，臺北：九歌出版公司。
- 李爽學 2012 《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，香港：香港中文大學出版社。
- 李瀛著，安鼎福編 1982 《星湖僊說類選》，首爾：明文堂。
- 周作人 1982 〈明譯《伊索寓言》〉、〈再關於《伊索》〉，收入氏著，《自己的園地》，《周作人先生文集》，臺北：里仁書局，頁194-197、198-199。
- 邱韻如 2012 〈欲窮千里目——伽利略與《遠鏡說》〉，《中華科技史學會學刊》17(2012.12): 46-56。
- 金文兵 2012 〈高一志與「伊拉斯謨的普魯塔克」——明末耶穌會士適應策略與16世紀歐洲學術風氣管窺〉，未刊稿，宣讀於香港大學中文學院主辦，「絕域遠人：明清文化視野中的西方國際研討會」，2012.12.7-9。
- 胡曉真 2015 〈好奇領異與八紘之思——明清文人的西南書寫〉，《圖書、知識建構與文化傳播》，臺北：漢學研究中心，頁365-410。
- 倪璋均 2009 「徐光啓經學研究」，高雄：高雄師範大學經學研究所碩士論文。
- 孫尚揚、肖清和 2008 《鐸書校注》，北京：華夏出版社，頁121。
- 商 偉 2013 〈逼真的幻象：西洋鏡、線法畫與大觀園的夢幻魅影〉，收入林玫儀編，《文學經典的傳播與詮釋：中央研究院第四屆國際漢學會會議論文集》，臺北：中央研究院，頁91-136。
- 陳 垣 2009 〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，收入陳智超編，《陳垣全集》第2冊，合肥：安徽大學出版社。

- (日) 新村出 1925 〈伊曾保物語漢譯〉, 氏著, 《南蠻廣記》, 東京: 岩波書店, 頁 294-324。
- 楊晉龍 2009 〈經學與基督宗教: 明清詩經學專著內的西學概念〉, 收入國立政治大學中國文學系編, 《第五屆中國經學國際學術研討會論文集》, 臺北: 國立政治大學中國文學系。
- 鄒振環 2011 《晚明漢文西學經典: 編譯、詮釋、流傳與影響》, 上海: 復旦大學出版社。
- 劉毓慶、賈培俊 2008 《歷代詩經著述考·明代》, 北京: 中華書局。
- 劉耘華 2011 〈清初「程山之學」與西學: 以謝文洙為中心〉, 《史林》1(2011): 74-85。
- 劉耘華 2013 〈清代前中期東吳文人與西學〉(下), 《基督教文化學刊》30(2013.秋): 97 註 2。
- 劉善齡 1999 《西洋風: 西洋發明在中國》, 上海: 上海古籍出版社, 頁 6-15。
- 潘鳳娟 2009 〈述而不譯? 艾儒略《天主降生言行紀略》的跨語言敘事初探〉, 《中國文哲研究集刊》34(2009.3): 111-167。
- 潘薇綺 2013 〈跨文化之友倫——利瑪竇《二十五言》的翻譯修辭與證道藝術〉, 《輔仁歷史學報》31(2013.9): 95-142。
- 鄭海娟 2012 〈跨文化交流與翻譯文本的建構——論利瑪竇譯《二十五言》〉, 《編譯論叢》5.1(2012.3): 205-224。
- 黎玉琴、劉明強 2011 〈利瑪竇史海鉤沉一則〉, 收入閻純德編, 《漢學研究》第 13 集, 北京: 學苑出版社。
- 錢鍾書 2003 《錢鍾書手稿集: 容安館劄記》第 3 冊, 北京: 商務印書館。
- 鐘鳴旦著, 肖清和譯 2010 〈論徐光啓多層面的皈依過程〉, 收入閻純德編, 《漢學研究》第 12 集, 北京: 學苑出版社, 頁 433-447。
- 顏瑞芳編 2011 《清代伊索寓言漢譯三種》, 臺北: 五南圖書公司。
- 羅光 1996 《利瑪竇傳》, 收入《羅光全書》第 28 冊, 臺北: 臺灣學生書局。
- Cassian, John. 1985. *Conferences*. Trans. Colm Luibheid. New York: Paulist Press.
- Derrida, Jacques. 1997. *Politics of Friendship*. Trans. George Collins. London: Verso.
- Erasmus, Desiderius. 1587. *Parabolæ siue Similia des. Eras. Rot. ex diligenti avctorvm collatione novissimvm regognita, cum vocabulorum aliquot non ita vulgariū explicatione. Accesservnt annotationes longè vtilissime, vna cum indice, quæ adolescentia vsum manifestè commonstrabunt, auctore Ioanne Artopæo Spirense. Similitudines aliæ etiam collectanæ ex Cicerone, aliisque scriptoribus additæ.*

Londini: Impensis Guilielmi Nortoni.

- Li, Tiengang (李天綱). 2006. "Chinese Renaissance: The Role of Jesuits in the Early Modernity of China." In Yang Huilin and Daniel H. N. Yeung, eds., *Sino-Christian Studies in China*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, pp. 27-37.
- Mair, Victor. 2013. "The Sacred Edict: Language and Ideology in the Written Popularization." In Mair, *China and Beyond: A Collection of Essays*. Amherst and New York: Cambria Press, pp. 39-92.
- Martens, Peter W. 2012. *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Newhauser, Richard. 1993. *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*. Turnhout: Brepols.
- Oldfather, W. A. 1995. "Introduction," in Oldfather, trans., *Epictetus I*. Cambridge: Harvard University Press, pp. xxiii-xxix.
- Origen, 1973. *On First Principles*. Trans. Henri de Lubac. Gloucester: Peter Smith.
- Plutarch. 1989. *Sayings of Kings and Commanders*, 173.3. In Plutarch's *Moralia III*, Trans. Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press.
- Plutarch, 1989. "On Brotherly Love," VI, 485: F, In Plutarch, *Moralia IV*. and *Moralia VI*. Trans. W. C. Helmbold. Cambridge: Harvard University Press, p. 291.
- Redaelli, Margherita. 2007. *Il mappamondo con la Cina al centro: Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.* Pisa: Edizioni ETS.
- Ronchey, Silvia. 2012. "Introduzione." In Ronchey and Palo Cesaretti, eds., *Storia di Barlaam e Ioasaf: La Vita bizantina del Buddha*. Torino: Einaudi, p. civ.
- Spalatin, Christopher A. S.J. 1975. *Matteo Ricci's Use of Epictetus*. Waegwan, Korea: Pontificia Univesitas Gregoriana.
- Spence, Jonathan D. 2007. *Return to Dragon Mountain: Memories of a Late Ming Man*. Toronto: Penguin Group.
- Standaert, Nicolas. 2012. "The Jesuits' Preaching of the Buddha in China." *Chinese Mission Studies (1550-1800) Bulletin* 9(1987): 38-41.

Understanding between China and the West: The Influence of Late Ming Jesuit Writings and Translations on Ming-Qing Literary Culture

Li Sher-shiueh*

Abstract

The Jesuits' arrival in late Ming China played a significant role in early modern Chinese cultural history, yet the impact of this cultural exchange has not been fully examined. This paper aims to unveil the ways in which Buddhists borrowed Christian cosmology to explore Buddhist geography. It also exposes Jesuit influences on literary criticism and creation in the fields of Chinese drama, poetry, fiction, and rhetoric. I argue that, through translations and original writings, Jesuits contributed more to Chinese culture than has been previously acknowledged, and that Chinese cultural history must be rewritten to account for the Jesuits' salient influence. The paper ends by examining the late Ming Christian convert Xu Guangqi's 徐光啓 use of Buddhist sutras to gloss the *Shijing* 詩經. That a high-ranking government official such as Xu would appropriate a canonical Confucian text in this manner showcases the flagrant heterogeneity of late Ming Chinese culture.

Keywords: Sino-Western literary relations, Ming and Qing Jesuits, morality books, comparative literature, Ming and Qing Christian literature

* Li Sher-shiueh is a research fellow of the Institute of Chinese Literature and Philosophy at the Academia Sinica, and a professor in the Graduate Institute of Translation and Interpretation at National Taiwan Normal University.