

瘳心之藥，靈病之神劑 ——陽瑪諾譯《輕世金書》初探

李爽學

本文所論為明末耶穌會士陽瑪諾中譯的《輕世金書》。此書譯於一六四〇年，原作為德國奧斯定會士耿稗思的《遵主聖範》，乃歐洲中世紀晚期的散文偉構，亦是時靈修文學的代表作：耿氏娓娓細談在聖體的領受中，靈魂如何可與天主結合為一。本文分由四方面深入陽瑪諾的中譯，首先從譯本的版本問題下手，討論陽瑪諾在翻譯上的著作權。其次探討陽譯的底本問題。《輕世金書》一題，出自文藝復興時代格蘭那達的路易士的西班牙文譯本的書題，而此一書題再加上章數問題，使得歷來的研究者多認為陽譯所據即為格蘭那達的本子。本文則透過文本比對，認為縱然如此，陽瑪諾應該也參考過耿稗思的拉丁原文。本文第三部分研究陽瑪諾和耿稗思兩人的閱讀理論，指出明末以來盛行的「實學」一詞中的「實」字，在耶穌會方面，多指天主的「真實」或「真理」(Truth)而言。陽瑪諾為反映《遵主聖範》的經典與真理性，在譯體上選擇《尚書》中的謨誥體，而如此做的結果反倒讓《輕世金書》的文字變得晦澀不已。因此，從明清之際迄清末，為《輕世金書》作注者不少，我們迄今所知至少有四種。就天主教在華的譯史而言，這種情形相當罕見。本文最後所論，即為今天尚存的注本的特色。

關鍵詞：陽瑪諾、輕世金書、明末耶穌會文學、中國翻譯史、中西文學關係、中國天主教文學

收件：2010年9月6日；修改：2010年12月23日；接受：2011年1月2日

Spiritual Exercises: Emmanuel Diaz's Chinese Translation of the *Contemptus mundi* in Ming China

Sher-shiueh Li

This paper looks at the translation of Thomas à Kempis's *Imitation of Christ* into Chinese by Emmanuel Diaz, a late Ming Jesuit. The *Imitation of Christ* is a medieval European tour-de-force of prose that illuminates the spiritual path of union with Christ through the Eucharist. I approach the translated text of the work, titled *Qingshi jinsbu*, from four perspectives. First I explore the textual history of the translated text and the decisive role Diaz played as the translator. Second, I investigate the source text of Diaz's translation, which has long been identified as Luis de Granada's Spanish rendition of the *Imitation of Christ*, entitled *Contemptus mundi*. My research shows that even if Diaz based his translation on Granada's version, he also consulted the Latin original of à Kempis. The third section of the paper addresses both à Kempis's and Diaz's theories of reading expressed in the Chinese translation; both authors emphasize the textual search for divine Truth. Matching the terse style of à Kempis's Latin original, Diaz's Chinese translation employs an archaic style similar to that of the *Shangshu* or the *Book of Documents*. The fourth and final section of this paper examines several annotated editions of the *Qingshi jinsbu*, which circulated prior to the Republican era, in order to showcase the significance of Diaz's efforts.

Keywords: Emmanuel Diaz, Jr., *Contemptus mundi*, Jesuit literature in the late Ming, History of translation in China, Sino-Western literary relations, Christian literature in China.

Received: September 6, 2010; Revised: December 23, 2010; Accepted: January 2, 2011

壹、譯本的問題

明代中譯的歐洲文學的原本中，後人最稱熟悉的應該是耿稗思（Thomas à Kempis, 1380-1471）的《遵主聖範》（*Imitatione christi*）。此書乃天主教靈修小品文集，寫來有計畫，有系統，基督新教的閱眾亦夥。就我所知，民國成立以前，此書譯本至少有十種，書名則另有《師主篇》、《師主編》、《師主吟》、《大道指歸》、《神慰奇編》與《輕世金書》等等。這些譯名中，明代耶穌會士陽瑪諾（Emmanuel Diaz, Jr., 1574-1659）所用的《輕世金書》可稱最早，而陽本譯就與刊就的時間同樣也在史上拔得頭籌¹。《輕世金書》有助譯或所謂「校訂」者，係浙江鄞縣人朱宗元（c. 1615-1660）；他是中國第二代的重要天主教徒，崇禎四年入教後，一向尊陽瑪諾為師，《輕世金書》因以「甬上門人」弁其名²。

《輕世金書》刊行的時間，費賴之（Louis Pfister, 1833-1891）道是1640年（崇禎十三年），刊行地為北京。不過全書四卷，費氏以為陽瑪諾身前可能尚未竣工，入清後才由蔣友仁（Michel Benoist, 1715-1774）和趙聖修（Louis des Roberts, 1737-1760）兩位同會會士補成³。費賴之的看法，方豪頗不以為然，理由是陽譯本的書前〈小引〉已明白指出他四卷全譯，而通書的文體風格顯然也是一氣呵成，不可能由他人代筆（方豪，1967，冊2，頁1871-1872）。孰是孰非，這裡我們且先按下，不過明清間天主教內的中國士子似乎多認為陽瑪諾全譯《輕世金書》，殆無可疑。法國國家圖書館藏有教名方濟斯（Franciscus）者的抄本一，書末即有序曰：陽瑪諾「嘗居武林，交修好學之士不少，傳譯天學書亦不少。譯茲篤瑪大賢書，曰《輕世》，內分四帙，……（孫方濟斯，年代不詳）。⁴」

方濟斯本姓孫，紹興鑿湖人也，撰《輕世金書·序》，應在崇禎至康熙年間，而「篤瑪大賢」就是前及德人耿稗思，我們固知之甚詳。儘管如此，孫方濟斯的漢名為何，學界迄無所悉。他的序文倒是提到「虞山何

公介」一名。此人名何世貞，號虞山，公介其字也，想係江蘇常熟人。清初的天主教圈內，何世貞小有來頭，不但著有《崇正必辯》（1672）⁵，和曆案主謀楊光先（1597-1669）激辯，也曾與朱宗元、李祖白共訂賈宜睦（Girolamo de Gravina, 1603-1662）的《提正編》。賈著完成於1659年夏，距清室定鼎不滿十五年，而陽瑪諾此時也才辭世，中國猶處於新舊交替間。故孫方濟斯生逢明清易幟之際，和朱宗元、何世貞俱活躍於江浙的基督徒圈內。《輕世金書·序》另謂該書「曩雖成帙，未暇梨梓。虞山公介何先生袖出茲本，展翫尚多缺失。有自武林堂檢書籍歸，得此真稿，乃補之，茲成全璧」（孫方濟斯，年代不詳，頁2乙-3甲）。案陽瑪諾在1611年來華，兩年後進入北京，嗣因南京教難牽連而離境，避居澳門。1621年，陽氏經人薦舉，二度入京，但五年後也因故左遷江南，長耶穌會中國教區，1638年且曾傳福音於三山。其後福建再舉教案，朱宗元稱陽氏「承長令」，於隔年來傳瀾（浙）境（陽瑪諾，1642，頁5甲）⁶，卜居於寧波與杭州間。由是觀之，1640年，陽氏確有可能已在武林譯得《輕世金書》。

費賴之又稱四卷本的《輕世金書》最早刊刻於北京，時為1757年。這點方豪同樣疑其有誤，嘗廣事蒐羅，舉證說明足本不可能梓行於此刻（方豪，1967，冊2，頁1872-1873）。我們可予以再證的是：《輕世金書》的四卷本若刻於1757年，則除非孫方濟斯及何世貞都未曾見到，否則孫氏——以及看來也僅持有稿本的何世貞——根本不必謄錄，更不必有勞人助才得窺通書。陽譯《輕世金書》書成之後，版本複雜，今天最容易看到的刻本是1848年「司教馬熱羅准」的重刊本，有陽瑪諾本人的序文一篇，而此文亦可見於孫方濟斯的抄本（陽瑪諾譯，1848a，頁1甲-3甲）⁷，可想為陽氏親撰。有道是據明清藏書家所載，刻本可能在1680年即已面世，不過今日又佚。1848年之前，世存可見的刻本唯有1800與1815年者，現藏聖彼得堡圖書館與羅馬宗座傳信大學圖書館等地⁸。如果不論刊本或抄本，我們如今可見最早的《輕世金書》的中譯本，其實仍推孫方濟斯的抄本。由於他序中有「曩雖成帙，未暇梨梓」二句，可見逮及孫抄本的時

代，《輕世金書》尚可謂「世無刻本」。此外也值得一提的是：法國國家圖書館所藏的四卷本孫抄本，應為方濟斯親筆所錄，蓋書末所蓋兩方朱印（「鑿湖孫印」等）色澤鮮明，燦爛如新，足證此本應非後人的再抄本。孫氏稱所抄合何世昌殘本與武林堂舊本而得，而何氏與朱宗元關係密切，所持當然不會和陽瑪諾無關。陽氏由閩入浙，實乃寓居於楊廷邛修築的天主堂與住院，位置在杭（Pfister, 1932-1934, p. 107），正是孫方濟斯所稱的「武林堂」⁹。我們比對 1848 年司教馬熱羅准印的刊本，發現陽序與正文均不出孫抄本的範圍。所以除了孫序外，1848 年本一應俱全，其實可稱明譯《輕世金書》的標準版。即使到了民國 12 年，上海土山灣印書館鉛印《輕世金書》，仍沿襲此版重排¹⁰。

在歐洲，《輕世金書》比較流行的書名是今天基督宗教界通譯的《遵主聖範》或《師主篇》（*Imitation of Christ*），而這兩個中文譯題都是天主教界首創。據同治年間北京代牧田類斯或田嘉璧（Louis-Gabriel Delaplace, C.M., 1820-1884）所述，在 1874 年之前，《遵主聖範》一題便已見用（方豪，1967，冊 2，頁 1874），《師主篇》一題則從陽瑪諾譯本首卷標題的前半部一用陽瑪諾的譯文是「師主實行」一而來，也因該章開頭中有如下一句而得：「慕靈輝者，宜師主行而趨之。」（陽瑪諾譯，1848b，卷 1，頁 1 甲）就《輕世金書》全書而論，《遵主聖範》或《師主篇》之名確得精髓，但書中重點，泰半仍然在論人生終向，指出萬物虛幻，不可依恃，凡人應拋棄俗世享樂，靜觀死亡與最後的審判，並且要痛悔生平罪愆，抵禦誘惑，忍受在世的憂患，藉以收斂心神，頌謝主恩。繼而則得勤領聖事，追求天上的永福。陽瑪諾譯書時若有「選擇」，則他的書題之循歐洲中古迄文藝復興時代流傳甚廣的「輕世」（*contemptus mundi*）一旨，理所當然，蓋陽氏認為「若翫」《輕世金書》，「明培頓啟，愛欲翕發，洞世醜」，因此便會「輕世」。不無意義的是，從利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）寫《畸人十篇》（1608）以來，「輕世」這個觀念便成耶穌會在中國喜歡強調的教內話題（*topos*）（李爽學，2005，頁 58-70）¹¹，而類此之書讀來「貴

若寶礦」，就中國人題書的習慣再言，當可謂「金書」。不論此詞或另一常見的同義書題「寶鑑」，兩者在中國傳統中俱指價值非凡之作，世道上可以警人心，醒世迷。陽瑪諾選用「輕世」為題，有深意。當然，書名與全書書旨的關係有更甚於此者，請容下文再詳。

貳、原本與源本

歐洲中世紀以來，天主教的靈修文學不少，《輕世金書》的拉丁文原本何以獨占鰲頭，勇冠群倫而出類拔萃？說其原始，我們得逕回中世紀後期。其時羅馬教會盛極而衰，日趨腐敗，為人詬病不已。在教義的詮解上，兩百年來也因經院神學一枝獨秀而變得繁瑣不已，幾乎忘其原本，陷入狂熱主義的騷動末流而不自知。新柏拉圖主義此時蠢蠢欲動，也為基督信仰催生出結合上古餘澤的神秘主義，以催枯拉朽之勢幾乎席捲全歐（Huizinga, 1921/1996, p. 266）。面對此等劣局，16世紀開始，馬丁路德（Martin Luther, 1483-1546）終於發難，一面譯《聖經》為德文，重詮信仰，一面發表系列文件，攻擊、挑戰教會，形成眾所周知的「宗教改革」（Protestant Reformation）。路德最後率信眾離開羅馬教會，抗議宗繼而風起雲湧，西方教會自此一分為二矣！天主教面對各種挑戰與自身的歷史，從14、15世紀以來，其實就極思有所作為，尤想「清理門風」，16世紀乃有「反宗教改革」（Counter-Reformation）的因應運動出現。「反宗教改革」雖以保衛教宗，維護傳統為信念，但也由外而內，積極向信仰靠攏，重回《聖經》經文的訓示。就在「天主教宗教改革」（Catholic Reformation）開始的蘊釀時刻，人稱「新虔信」（*devotio moderna*）的平信徒靈修運動崛起，強調謙卑、服從與樸素的生活等實踐美德，相信如此宗教上的新生活運動可以導腐敗的時代於正¹¹。

新虔信運動的領袖對神學上的沉思默想略有懷疑，不過不排除與天主冥契等等所謂的神秘經驗。有學者認為耿稗思「稱不上是自覺性的改革

派」(James, 1906, p. 172)，然而他確實特立獨行，在全歐騷擾的渦旋中猶像 12 世紀的隱修僧聖伯爾納 (St. Bernard of Clairvaux, 1090-1153)「兀自靜對天主，以寂寂之心坐下來和祂對話，並且深感愉快和甜美」，最後再以靜觀所得的散文譜出心曲 (Thomas à Kempis, 1902-1922, Vol1, p. 230)。《輕世金書》乃因緣際會，應運而生，變成了新虔信運動的代表作。書中的人生觀為時人提供行世準則，務使回歸素樸的宗徒時代；書中又教人領受聖體，接納聖寵，也為時人開啟靈視，朝「天」而行¹³。為了說明這些書旨，耿稗思引用《聖經》的經文達數千次，《輕世金書》也徵集了包括奧維德 (Publius Ovidius Naso, 43 BCE-14)、魏吉爾 (Publius Vergilius Maro, 70 BCE -19 BCE) 與荷雷斯 (Quintus Horatius Flaccus, 65 BCE-8 BCE) 等人在內的古典詩宗，而從聖奧斯定 (St. Augustine of Hippo, 354-430) 到聖伯爾納的教父群更開窗探門，臂助而來 (James, 1906, pp. 172-222)。《輕世金書》對《聖經》的強調，對天主的孺慕之忱，再加上其他種種原因，遂變成名符陽瑪諾譯題所示的當世「金書」，從中古晚期一路流行到文藝復興時代。就我了解，是時所傳光是手抄本就有九百種以上，而據統計，今天各類版本也已達六千之多 (Munich, 1994, vol1, pp. 457-481)。盛況如此，世所罕見，可說明其縱時貫時的普世性格。

和版本一樣，《輕世金書》的作者問題也極其複雜。有人認為是聖伯爾納，也有人認為是新虔信運動的旗手克路特 (Geert Groote, 1340-1384)。總之，可能的作者人選不下 35 位之多。1441 年，德語地區出現了一本拉丁文《輕世金書》的手抄本，上署一名：耿稗思的多瑪，而他一請容我再強調一次一便是陽瑪諾譯本與孫方濟斯的序言中所稱的「篤瑪大賢」。耿稗思曾入奧斯定會擔任神職，本身也是位多產的作家，說來確可勝任《輕世金書》的作者之職，而學界的研究也證實了這一點 (Kettlewell, 1877, pp. 1-9)。文前提過，《輕世金書》共四卷，耿稗思在 1427 年完成最後一卷，而 1441 年的拉丁文本便是他最後的定稿。這四卷，陽瑪諾的《輕世金書·小引》有提要，謂之「若鍼南指，示人遊世弗舛。

初導興程，冀人改愆，卻舊徙，新識己。次導繼程，棄俗幻樂，飫道真滋，始識肆工。次又導終程，示以悟入默想，已精求精。末則論主聖體，若庀豐宴福，善士竟程，為程工報。茲四帙大意也」(1848a, 頁 1 甲 -1 乙)。《輕世金書》從德語地區開始流行不久，古騰堡 (Johann Gutenberg, 1398-1468) 在美因茲 (Mainz) 發明活字印刷術 (1450)，所以最遲到了 1472 年，耿稗思的拉丁本《輕世金書》便有印刷本面世 (McGinn, 1994, p. 8)。

陽瑪諾和耿稗思相距兩百年以上。在陽氏的時代，《輕世金書》的版本和語言的變易故也歷時兩百年以上，而陽瑪諾中譯時所用的底本為何頓成問題。這一點，光緒年間王保祿 (1837-1913) 讀《輕世金書》時，即已察覺。王氏著有《輕世金書直解》，其序言稱《輕世金書》與當時西方通行之拉丁文本「繁簡不同」，蓋前者第三卷「為六十四章」，而後者「只五十九章」，故而懷疑陽瑪諾在明末中譯時所據為他版，而「今之所行乃後賢增訂之本」(王保祿, 1909, 頁 1 甲)¹³。《輕世金書直解》在宣統元年重刊，民國 14 年陳垣 (1880-1971) 讀到王保祿的序文時，比較《遵主聖範》與《輕世金書》，「知第三第十五第二十七各章之下，《輕世金書》均多一章，第二十三章之下，《輕世金書》則多二章」。至於這是因「篇章分合不同，抑詞句多寡有別」所致，陳氏則覺得「非得三百年前蠟頂文原本校之不可」(陳垣, 1982, 頁 212)。

王保祿和陳垣的懷疑有理。陳氏所謂「非得三百年前蠟頂文原本校之不可」一句，依郭慕天 (1918-) 十六、七年後之見，倒可能有誤。1947 年，郭氏在杭州《上智編譯館刊》發表一文，認為陽瑪諾據以中譯的《輕世金書》並非 15 世紀耿稗思的拉丁文原本，而是輾轉重譯，自西班牙文譯本逡得。郭氏在北京原北堂圖書館中訪得 16 世紀西班牙文譯《輕世金書》古本兩種，比較之下，發現都符合陽本第三卷的六十四章之數，而這兩本書均屬是時格蘭那達的路易士 (Luis de Granada, 1505-1588) 所譯 (郭慕天, 1947, 頁 36-38)，所以陽譯據格蘭那達本之說，一時沸沸揚揚，甚

囂塵上，迄今仍未歇止（Brockey, 2007, p. 276）。

格蘭那達出生於西班牙，為多明我會士，以能言善道故，公推為當時聖壇聖手，最後經葡萄牙延聘入籍，出掌多明我會該國之省長。格蘭那達既為教士，是作家，同時更是位深思明辨的神學家。他十九歲入多明我會神修之後，著作無數，而以靈修作品見重於世。所著《罪人明燈》（*La Guia de Preadores*）一書，完全用地道的西班牙文語彙寫成，讀來雄辯滔滔卻又一派春風，人多比為耿稗思的《遵主聖範》（Switzer, 1927, pp.1-14）。格蘭那達確實也讀過耿著，在開始創作前的 1538 年即曾將之逐為西班牙文，伊比利亞半島耶穌會其後所認同的譯本，便是格蘭那達本的修訂版，1622 年且刊有會內用本，因此陽瑪諾熟悉格蘭那達所譯，可能性不低¹⁴。

儘管如此，用第三卷的章數問題判定陽譯源本（source text）為何，說服力仍然有待加強。所謂五十九與六十四之分，關鍵其實繫於拉丁本章末祈禱文是否獨立成章，而這點文藝復興時代每因編者所好而各有不同。職是之故，章數之異便非源語為何的主因：我所見某 1488 年德語區出版的拉丁文本，其第三卷同樣便分為六十四章，而且連章目都和陽譯本一模一樣（Thomas, 1488）。我另見一五五一年某托名法國神學家「尚·葛松」（Jean Charlier de Gerson, 1363-1429）所「著」的同書，其第三卷亦作六十四章（Gersonis, 1551, p. 2）¹⁵。郭慕天的章數之說，不完全解得開陽譯源本的困惑。

但是如就書題觀之，我們或可廓清謎團一二。《輕世金書》的拉丁文原本的書題，最早有如《論語》，乃以首卷首章首節的第一句話（incipit）命之，陽瑪諾譯云「人從余（*Qui sequitur me*）」（陽瑪諾譯，1848b，卷 1，頁 1 甲）。其後因該節標題有「師法基督」（*De imitatione christi*）一語，而此語在《新約》中常見（如格前 11:1：「你們該效法我，如同我效法了基督一樣。」），所以換個文言說法便題為《遵主聖範》。逮及十六世紀，出版界再因同節標題伊始乃天主教常譚「輕世」，故而亦有取之為題者，而使用這個書題最出名的譯本，正是格蘭那達的西班牙文本。在拉丁文裡，

「輕世」一詞中的「世」(*mundi*)字係所有格，其後所接，陽譯簡化為「幻光」，全句實指「輕視世界上全部的幻光」(*omnium mundi vanitatum...; I.1./toda la vanidad*)而言。質言之，「輕世」非謂吾人應棄絕此世，而是取〈訓道書〉開頭「虛而又虛」之意(1:2)，勸人棄絕俗世的種種虛幻，以便重回天主或基督的懷抱。後一意義抑且比前者重要，說來才是耿稗思撰書的本意。耶穌會整體，對格蘭那達又偏好有加，前來東亞者尤然：日本該會曾經日譯《罪人明燈》(Farg, 2000, pp. 71-118)，而入華者中，龍華民(Nicholas Longobardi, 1559-1654)也據格氏另一要籍《基督徒的生活準則》(*Memorial de la vida christiana*)而譯有《天主聖教唸經總牘》一書(Brockey, 2007, p. 81; Standaert, 2004, p. 63)。陽瑪諾本於格蘭那達中譯《遵主聖範》，格氏書題及格氏和耶穌會整體的淵源，應該也可算一證。

格蘭那達譯《遵主聖範》，可能不是依16世紀通行的拉丁文本。他的譯本時見訛誤，偶有增損(Moore, 1997, p. 120)，而陽瑪諾每每從之，抑且「變本加厲」，脫漏或擅添者時而可見。耿稗思開卷首章引〈若望福音〉第八章第十二節：耶穌說他是世界的光，而「跟隨我的，決不在黑暗中行走」(*Qui sequitur me, nō ambulat in tenebris; I.i*)。在《新約》中，耶穌的話原有下文，指追隨祂的人「必有生命的光」。後面這一句，16世紀版的耿稗思的拉丁文原著有引之者，也有略之者(Becker, 2002, p. 262)¹⁶，但後者恐怕較為常見，以致當時迄今的譯本多亦闕譯¹⁷。話說回來，格蘭那達的西班牙文本則整句照錄，而陽瑪諾所譯也是始終原引：「人從余，罔履冥崎，恆享神生真光。」(1:1 甲；*El que me sigue, no anda en tinieblas, mas tendrá lumbre de vida.*)第二句裡的「冥崎」，乃「暗而險」之意，陽瑪諾有翻譯上的衍意。第三句以「神生真光」解釋拉丁文「生命的光」，乃以「恆享」在補充這「光」在「生命」中永遠普照，則為陽瑪諾在翻譯上的演義(呂若翰，1848，頁1甲-2乙)¹⁸。兩句話都是增補，都是譯事常見的詮釋行為，無足為異，然而陽譯全文所據應為格蘭那達的譯本，不是耿稗思的原文(original)，似乎極其明顯，亦可說明陽譯所從或許真為

西班牙文本。郭慕天與其他論者之說，仍然有理。

格蘭那達本時見「錯譯」，後人常予批評。但有時他的「錯譯」卻是「故意之錯」，因耿稗思的拉丁原文模糊所致。格氏翻譯時，從而得「有違原文」以澄清之（Moore, 1997, pp. 120-121）。陽瑪諾的中譯確常省文過度，反使人難以觀瀾索源。有趣的是，格蘭那達的「故意錯譯」，他也會「蕭規曹隨」，可視為兩人所譯有其聯繫的一大內證。舉例言之，耿稗思的拉丁原文第二卷第五章第三節有謂「靈魂愛主，所以輕視在祂之下的一切」（*Amans Deū anima sub Deo despicit vniversa; II.v*）。句中耿稗思所用的拉丁文介詞「下」（*sub*）字，其實不妥：語意不清外，還會令人誤解天主的位置，格蘭那達譯到這裡便「予以訂正」，使之變成「外」（*sin*）字：「靈魂愛主，輕視在主以外的一切」（*El ánima que ama à Dios, desprecia todas las cosas sin èl*）（Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, v016, p. 48）¹⁹。陽瑪諾這句話的中譯，結合了德來登（John Dryden, 1631-1700）所謂的「意譯」（*paraphrase*）與「擬譯」（*imitation*）兩種策略，稱潛德之士務必「內外雙淨」，如此世物就不能動搖其心。潛德之士尤應潛心和天主結合為一，而「存心寧之上法，惟顧己」：若個人能忘卻世物，「必輕世」；若重之，則「必隕攸集德」。所以世間之「物有導汝進者，重之；餘真輕之」。後面這兩句話，係上引第二卷第五章第三節格蘭那達語的陽譯，不可能出自耿稗思的原文，蓋「物」（*cosas*）之有益於「汝」之靈魂而可使「汝」進德修業者，必在天主之內。反之，則在天主之「外」。陽瑪諾譯「外」為「餘」，告訴我們那在天主之「外」者——或所謂「其餘」者——潛德之士都該捨而輕之或輕而捨之²⁰。

至於格蘭那達真正的誤譯，陽瑪諾似乎就不是那麼容易複製了。第一卷首章中，耿稗思嘗謂輕視世物，慎走天堂之路才是「最大的智慧」（*summa sapientia*）（卷1，頁1），格蘭那達本卻把這裡的「智慧」誤為「耐心」（*paciencia*），隨手譯之（Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, vol 7, p. 2; Tomas, 1427/1871, p. 14）²¹，還得勞後世編者或校勘者為他正謬。我

所見 1550 年代前後在比利時安特衛普 (Antwerp/Anvers) 出版的《新譯西班牙文本輕世金書》(*Contemptus mundi, nueuamente Romançado*) 係格蘭那達譯本的修訂版，其中補正所據都是耿稗思的拉丁原文，而正誤者在上例中用的也正是西班牙文的「智慧 (*sapientia*)」(Thomas à Kempis, 1427/1551, p. 5)²²。前提 1622 年的耶穌會專用版，同據此一版本再訂而重刊。19 世紀另一修訂本《師主實行或輕視世物》(*De la imitacion de Cristo, o menosprecio del mundo*) 之中，「耐心」依然改用「全智 (*la suma sabiduría*)」譯之 (Tomas, 1427/1821, p. 25)。

陽瑪諾的《輕世金書》裡，「大智」作「真知實學」解；如此譯法，我們今天看似有誤，不過仔細推敲，陽氏有深意焉：明末耶穌會的用法裡，「實學」一詞一來相對於佛、道或陽明心學等「玄虛之學」，二來呼應了《舊約·訓道篇》開卷所舉的世之「虛而又虛」或「智慧空虛」(1:16-18)，宣稱天主的全智才是生命中的真知識，實學問。後一名詞一旦和東來的歐洲天主教的「真知」並列，其內涵便無異於基督徒所稱的生命「智慧」，而且還是無上的「大智」。陽瑪諾非特出筆無誤，在中西語言尚乏字典式的對等語那一刻，此譯抑且高明非常，乃翻譯性的詮解。「大智」一詞的中譯，顯示陽瑪諾若非直接由耿稗思的拉丁文翻譯，就是另有所本，而這所據之「本」倘為格蘭那達譯的《輕世金書》，則陽氏的依據必為 16 世紀中葉以後就已持續在做的格譯「修訂版」²³，有可能還是此一修訂版的耶穌會刊本。

參、文體與譯體

耿稗思的拉丁原文，在西方文學史上著稱不已。他思路冷靜清晰，論事單刀直入，用詞則簡潔而不尚藻飾，更無夸語，對仗修辭卻仍一脈天成，每每博人讚賞，而正對與反對尤為工整，幾乎字字句句都用水磨的工夫換得。耿稗思身前印刷業尚不發達，為使文章易於記誦，他得在句

長與文字的音聲上下工夫，用「短句把思想提升到感受的高峰」。時移代遷的頹喪與不安，他易之以感情的內斂與思想的堅定，化俗套而為超拔。《輕世金書》的拉丁文原本，故此變成「《福音書》以外，整個基督宗教界最為人知」的文學奇葩（Helin, 1949/1949, pp. 122-123）。不過到了格蘭那達所處的 16 世紀，印刷文本早已四處可見，是以不論用拉丁文或用西班牙文寫作，格著常見西賽羅式雄辯濤濤式的雄偉文體（Ciceronianism），非特遣詞高雅異常，而且用字奪人魂魄，音韻的講究就不在話下，每當時人雕鏤的巴洛克式（Baroque）丰采，印刷文化的影響昭然可見。陽瑪諾的母語是葡萄牙文，他果真由西班牙文譯書，則其原由恐已難考，蓋來華前陽氏的事蹟載籍多闕。但耶穌會早年在東亞翻譯《遵主聖範》，大多和格蘭那達有關，卻是不爭的事實。1596 年（慶長元年）日本耶穌會士用羅馬字譯的天草版《輕世金書》（『コンテムツス・ムンヂ』），有人認為就是本於格蘭那達本出之（Boxer, 1967, p. 192）²⁴，格氏的文字魅力由此可窺一斑。

不過我們且先不提耿稗思整飾精煉的拉丁原文，即使格蘭那達的原文也有體式之美，而凡此種種，陽瑪諾必定明白，所以面對《輕世金書》的中譯大業，他不可能達意便罷，文體是文意之外，他最重要的策略考量。陽氏身處明代中國，有趣的是譯書時每每拒仿其時盛行的八股文，下筆反從先秦。這點在迄今可見的文獻中，道光年間的呂若翰體之最早，《輕世金書便覽》的序言不僅稱陽譯為「聖教中第一部書也」，又謂「其文詞近古，字義頗深」（呂若翰，1848，序頁 4 乙）。費賴之也搶先後世中國論者，直指陽氏仿先秦「經中所用高偉之體」（en style sublime dans le genre de celui des *King*）譯書（Pfister, 1932-1934, p. 110）。據我對明清間耶穌會士的了解，「經」其實是個文體問題。揚雄《法言·吾子》中「事勝辭則伉，辭勝事則賦，事辭稱則經」一句，馬若瑟（Joseph-Henri-Marie de Prémare, 1666-1736）在陽瑪諾去世後五十年引之，目的便在解釋「經」義。對馬若瑟來講，事辭不稱，非「經」也；「稱」，則屬之，所以中國

古經的「文體」，正是這些「經」何以稱「經」的原因 (Prémare, 1831, p. 190)。費賴之上面的評論寫在清末，馬若瑟的引文和評語，他應該讀過，應該有所感觸。揚雄或馬氏筆下所謂「稱」的一大構因，王保祿則言之甚切，《輕世金書直解》謂之「字句簡古」。不過也是因此之故，王保祿認為「經」對時人而言確實「文義玄奧」(王保祿，1909，頁1甲)，而馬若瑟的小說《儒交信》乾脆就說陽瑪諾譯的《輕世金書》「文奧了些」，至少要有舉人的學力才「容易看」(鄭安德，2003，卷4，頁240，246)²⁵。話再說回來，有關《輕世金書》的文體，各方論者評來最為具體的，我以為還是陳垣。〈再論《遵主聖範》譯本〉一文中，陳氏明白直陳《輕世金書》「用《尚書》謨誥體」譯(陳垣，1982，頁204)。馮承鈞中譯費賴之之作，乃改寫上引費氏的法文原文而稱陽譯「文仿謨誥」(馮承鈞譯，1995，頁1，113)。馮氏的改譯，當非漫說，而陳垣與馮氏之說，方豪等後來的論者幾乎也都沿用(方豪，1967-1973，冊2，頁95)，儼然不移之論。

上文所謂「謨誥體」，當然指《尚書》中的〈皋陶謨〉、〈大誥〉與〈康誥〉一類的篇章之體，儘管也可指《尚書》這「上書」或「天書」的通書之體，非但因去時已遠而字跡奇古，而且也因文辭艱澀而早令韓愈(768-824)歎為「周誥殷盤，佶屈聱牙」(屈守元、常思春，1996，頁1910)²⁶。《輕世金書》中，前引〈若望福音〉第八章第十二節的譯文古奧，實則多少已讓我們了解這翻譯上的「謨誥體」為何，而韓文公批評《尚書》的「佶屈聱牙」四字，移之以形容陽瑪諾的譯筆，恐怕反對的人也不多。卷一首章引罷耶穌的話後，耿稗思開始講道：「茲主訓也，示人欲掃心翳。慕靈輝者，宜師主行而時趨之。」這幾句話猶稱易解，接下來耿氏語若用格蘭那達的話來講，意思是「讓我們先認識、默思耶穌基督的生平(Sea, pues, todo nuestro studio pensar en la vida de Jesu-Christo)」；(Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 2)。由於此句前文已預設「主」或「耶穌基督」之名，陽瑪諾的中譯故不需予以重複。然而陽氏譯來卻也自由得出人意表，文法結構奇特不說，用字亦晦澀至極，顯然有強調之意：

「嘿行焉，咀言焉。」(陽瑪諾譯，1848b，頁1甲)所謂「嘿行」，想係套用明朝小說如《拍案驚奇》中可見的「嘿記」一類的語彙²⁷，為「默行」或「默默地做」之意，而「咀言」類似「含英咀華」或「咀英嚼華」，乃「細味」或「細品」之意。「嘿行焉，咀言焉」所對應者，係格蘭那達的源文中的「認識」與「默思」這兩組動詞。格譯因為用的是「讓我們先……」的結構，陽瑪諾自覺得以「焉」字反映出他也有強調之意。他的三字格有聲音之促，用來便在表示動作上的優先感。總而言之，即使在去今四百餘年的明末，《輕世金書》類此的筆法不僅「高偉」，早也已「高古」得過於「古奧」了。

如此古奧之句，就陽譯《輕世金書》通書觀之，幾乎無所不在，唾手可得。我們提過第一卷前頭含有「真知實學」的一句，陽譯的上下文如次：「愛主而事之，輕世幻光。重天純嘏，斯真知實學也哉！」(陽瑪諾譯，1848b，卷1，頁1乙)第三章〈主訓真實〉：「奇主單詞，群疑可掃。蓋主詞，聖子則是。物僉出彼，為彼形聲。彼無始，乃言垂諭世。」(卷1，頁3甲)第十五章〈愛德益行〉：「琦與愛德，人獲熱愛一星，則視譽皆輕，觀世若虛。」(卷1，頁11甲)第十八章〈師法先聖〉：「听勞身，夕毓靈，外務不輟靈工。」(卷1，頁12甲)第二十章：〈厭囂忻嘿〉：「奇哉嘿工，啟悟晰理，導涕浣靈穢，締主如友。」(卷1，頁14乙-15甲)凡此譯句，讀來確有古經風味，猶如在讀《尚書》的謨誥諸篇。陽瑪諾有修辭，正對與反對，他用得和耿稗思一樣靈巧；聲音上的前切後響，他自成一格，寫來絲毫不遜格蘭那達的巴洛克風格。巴洛克尚雕鑿，《輕世金書》奇字險句盡出，不遑多讓。格蘭那達愛向西賽羅的長句求古意，中文文言的「古意」卻得反向而行，在《詩經》與《尚書》一類古經的晦澀怪異與冷僻中尋找。王保祿認為《輕世金書》的玄奧，「非兼通西文者，往往難得真解」(王保祿，1909，頁1甲)，而徐宗澤與方豪稱要懂這類瞻奧深文，則「非通經書者不辨」(方豪，1967-1973，冊2，頁95)²⁸，洵為確論。

「經書」若非指《詩經》，則尤指《尚書》，而後書正是第一代耶穌會士幾乎必讀的中國經典之一。陽瑪諾由澳門登岸，在聖保祿書院教了六年書，應該嫻熟該院當時的中文學習方案，而《尚書》便是其中重要的研讀科目，耶穌會士還得從中取題作文（Brockey, 2007, p. 265）²⁹。由於朱宗元嘗為《輕世金書》潤筆，而朱氏滿門書香，本人在順治五年（1648）也曾高中舉人，中國古代經典自是嫻熟不已。故此，《輕世金書》之採行謨誥體也，從陳垣開始，學者大多歸功於朱宗元。陳垣甚且進一步推測道：《輕世金書》中的謨誥體，「其文至艱深，蓋鄞人朱宗元所與潤色者也。……宗元之意，以為翻譯聖經賢傳，與尋常著述不同，非用《尚書》謨誥體不足以顯其高古也」（陳垣，1982，頁 204）。

實情是否如陳垣所述，證實不易。《輕世金書》確為朱宗元所「訂」，他有筆潤之功，但朱氏不懂西班牙文，也不懂拉丁文，可能僅憑陽瑪諾解釋，就向他建議用謨誥體翻譯嗎？《輕世金書》譯就前四年的 1636 年，陽瑪諾另譯有《聖經直解》一書，其中《聖經》經文，陽氏譯來大致亦仿《尚書》，如下一句便如出自〈大誥〉：「維時耶穌語門弟子曰：『日月諸星，時將有兆，地人危迫，海浪猛闐。』是故厥容憔悴，為懼且徯所將加于普世！」（吳相湘，1984，冊 4，頁 1571-1572）³⁰ 這裡的譯體，和《輕世金書》殊無二致，而這點陳垣也注意到了（陳垣，1982，頁 204），但我們能說這類《尚書》體同樣亦出諸朱宗元的建議嗎？

1636 年，陽瑪諾確已認識朱宗元，而後者也因他而受洗，不過《聖經直解》乃耶穌會正式的出版品，書中始終卻無隻字提到朱氏之名，書首亦僅曰「極西耶穌會士陽瑪諾譯」，書尾的跋語中，陽氏則說得更明白：《聖經直解》意在解釋《聖經》奧旨，「至于文詞膚拙，言不盡意，所不敢諱」也。（吳相湘，1984，冊 6，頁 2954）易言之，《聖經直解》通書確為陽瑪諾所譯，朱宗元或其他中國士子縱曾介入，角色可能也不是很吃重。就上引陽譯經文觀之，《聖經直解》譯得實在不能說「文詞膚拙」，而是有點「古怪」，精確言之，是「古奧」，乃陳垣注意到的《輕世金書》所

用的謨誥體。由是觀之，我想我們只能說陽瑪諾譯書，對《尚書》之體確有偏好。

從理論的角度看，陽瑪諾的做法更是不難想像。翻譯文學向居中國傳統文學系統的邊陲，天主教的翻譯文學尤為旁出。然而《尚書》卻是五經之一，漢唐乃文化中心，其後亦稱重典。邊陲向中心靠攏係舉世的譯史常態，埃文佐哈（Itamar Even-Zohar）的多元系統理論（polysystem theory）對此已指陳歷歷。陽瑪諾中譯《輕世金書》，所重者因此是文體在中國人中的「可接受性」（acceptability），不是文體在原文或源文結構上的「充分性（adequacy）」³¹。《輕世金書》走向《尚書》的謨誥體，在翻譯的文體規範上故此——就像佛教譯史上的格義連類之舉——乃事有必至，理有固然。

此外，早期來華的耶穌會士中，陽瑪諾的中文寫作能力乃佼佼者之一，呂若翰謂當年「航海來賓」裡，陽氏「聰慧絕倫，不數年竟澈中邦文字」（呂若翰，年代不詳，頁4甲）。呂氏的時代距陽瑪諾有年，他的了解或說服力或嫌薄弱，不過這點我們可以捫回孫方濟斯，再予補強。孫氏生當明清之際，不僅是陽瑪諾的同代人，也是浙江教徒，縣居比鄰，可信度絕高。他的《輕世金書·序》謂：「泰西修士履中華傳聖教者，無不精深好學，而必先傳習中華語言文字，然……其精深，於陽先生為得也。」（孫方濟斯，年代不詳，頁1甲）易言之，陽瑪諾確屬耶穌會內的中文俊彥，古典文風，絕不陌生。朱宗元嘗為《輕世金書》潤筆，而朱氏文字工夫不差，陳垣還譽為「酣暢」（陳垣，1982，頁204），助譯之時，對《輕世金書》譯體的形成，應該也有所貢獻。但我們看朱宗元其他的文本如《拯世略說》或《天主聖教豁疑論》等等，謨誥之體實非所長，在《輕世金書》中譯的過程裡，是否能完全主導筆風，淺見以為不無疑問。譯體必本於對原本或源本之體會而來，而對耿稗思及格蘭那達的拉丁與西班牙文文體能有所體會者，當年武林堂內，唯陽瑪諾而已。能推二者而又熟悉先秦古典者，當年武林堂內，亦唯陽瑪諾一人而已。因此，《輕世金書》選擇

《尚書》以為中譯體式，陽瑪諾個人的主導地位，恐難排除。用古奧的謨誥體譯書，還可為《輕世金書》的宗教玄密再添神祕之感，何樂而不為？

肆、閱讀實學

歐洲耶穌會士好讀《輕世金書》，人所共知。他們在晚明進入中國後，仍然選擇這本書中譯，則是另外一個問題，而要澄清這個問題，我想我們可就耶穌會和陽瑪諾兩方面分別論之。天主教各修會中，耶穌會可能是服從性最高的一群人。他們一如《聖經》與教中其他墳典的強調，對長上極其恭敬，已經到了所謂「順從」的地步（李爽學，2009，頁353-364），《輕世金書》首卷第九章的標題可借以形容：〈絕意順長〉（*De obedientia et subjectione*；L.ix；/“*De la obediencia, y svjecion*）（Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 10）。「絕意」與「絕財」、「絕色」乃天主教修士修女進入修會前必發的三絕大願，早經耶穌會會祖聖依納爵（Ignatius of Loyola, 1491-1556）的《神操·例言》納入而變成耶穌會士的生活公約³²。馬基恩（Bernard McGinn）認為這三絕大願中，「絕意」仍為首要，而其基礎是要自居「卑微」（*humility*），亦耿稗思所謂「思性本微」或「認己本卑」（McGinn, 1994, vol 3, p. 2 甲），甚至要能「唾面自乾」，像耶穌不以「侮辱」（*humiliation*）為意，如此才能「由內而外完全順從權威」，順主而行。此所以《輕世金書》卷三第五十章中耿稗思說：「智善之士全倚主，曰：『吾靈安兮，以主為基兮，僕智不及萬一！』。」（陽瑪諾譯，1848b，卷3，頁34甲）這句話也顯示人貴「自知」（*self-knowledge*），自知生來有罪，凡事得仰仗天主：「僕今茲苦，非託乎主，人世孰能救哉？」（卷3，頁49甲）。〈思性本微〉章中亦云：我們必需時時自省，「蓋時識己，必能卑己」（卷1，頁2甲）。高一志（Alfonso Vagnoni, 1566-1640）的《童幼教育》（c. 1628）稱雅典有學校立上下二堂，上堂題曰「必從天主」，下堂題曰「必知己」，即為此意（高一志，1996，冊1，

頁 296)³³。馬基恩因此又認為，耿稗思的「卑微哲學」必含額我略教皇 (Gregory the Great, 540-604) 強調的苦修精神裡的「自責美德」(virtue of compunction)，蓋如此之德「出乎內」，而其「形於外」的卑微必也真誠而實在。基督徒尤其要「奮發向主」，完全「降服」(surrender to) 於其下，「藉之以證明自己接受苦難，並視苦難為天主意志的展現。」《輕世金書》所強調的卑微與降服，幾乎已變成一種「抹除自我的語言 (language of annihilation)」³⁴，置個人於度外了。在信仰上，他們的「絕意順長」表現在對天主的崇拜上；在教中，他們的「絕意順長」表現在對教宗的服從上；在會內，他們的「絕意順長」表現在對聖依納爵的是遵從上，唯他馬首是瞻。

聖依納爵乃西班牙人，進教之前，原在軍旅。進教之後，在高一志譯為「忙肋撒」(Manresa) 的西班牙小城埋名隱修 (高一志，1629，卷 4，頁 38 乙)。他為使德業日益精進，霞蔚雲蒸，乃規定自己每日必須閱讀《輕世金書》一章 (Iganatius of Loyola, 1731/1985, pp. 28-44)，終入巴黎大學結合同好，組成耶穌會。依納爵組織該會，目的正在「遵主聖範」，以三絕行世，而他的態度，看來也因《輕世金書》要人「師主實行」使然，因為上述三絕大願中的「絕財」與「絕色」顯然都是耶穌身前的美德，基督徒均宜法式。依納爵在「忙肋撒」退隱之前，曾赴蒙賽辣 (Monsterrat) 朝拜聖母，當地聖母院院長送了他一本靈修專書，對他啟發頗大，遂開始構想自己的《神操》(Iganatius of Loyola, 1731/1985, pp. 20-27)。後書內載一套觀想的方法，可讓修習者與耶穌和瑪利亞神交冥契。《神操》的目的，當然和《輕世金書》有別，但其之略見規模，卻是依納爵在「忙肋撒」發願通讀《輕世金書》之際，可想曾經大受影響。書內甚至規定修習《神操》的次周次日，修習者除了《福音書》與聖人傳記外，還得閱讀《輕世金書》，以便和天主共鳴 (Iganatius of Loyola, 1991, pp.147-148)。依納爵生前讀過的重要典籍如《基督的生平》(*Vita christi*) 與《黃金傳奇》(*Legenda aurea*)³⁵，明末來華的耶穌會士大致都已逐譯為中文，《輕世金

書》怎能例外？

《輕世金書》既為靈修寶典，對耶穌會通體而言，自是「自天降臨」的「瑪納」(Manna)。換句話說，此書是「神糧」，是「諸德之樂」，是「自誘立勗」，而——最重要的——是「失心之望」，可藉以釋虛恐；又可以為「怠靈之策」，可用來阻惡進善，臻至靈修化境(陽瑪諾譯，1848a，頁2甲)。《輕世金書》既可醫治心病，當然就是孫方濟斯所稱的「瘳心之藥」(孫方濟斯，年代不詳，頁1乙)；既然也可洗養靈魂，對陽瑪諾而言，當然同為「靈病之神劑」(陽瑪諾譯，1848a，頁2甲)。所以耶穌會「諸會士日覽」之，「是故」陽瑪諾亦「譯之」(1848a，頁2甲)。從這個角度再看，《輕世金書》的神秘主義身分雖有爭議，我認為仍可拿這張標籤形容之³⁶。《神操》依周按日操練神魂，以期上達諸天，共聖母與天主為一；《輕世金書》也有其朝天而行的修德階梯，亦即由改愆興程，繼之以放棄世樂，三則冥思終程，最後則經天人合一而究竟生命全程。有鑑於《輕世金書》的效力若此，孫方濟斯《輕世金書·序》故又贊而解釋道：「欽哉茲譯！開卷先求天主錫朗悟司，神薰愛府。日翫一、二篇，吾信至慈天主必有益我神形，俾輕世暫。天閭雖窄，躋登寧不以此為階，為牖哉？」(年代不詳，頁2乙)

近代的中國人中，周作人(1885-1967)首拈「神秘主義」四字以形容《輕世金書》的內涵。周氏還引用英國反閃族猶太學者瑪格納思(Laurie Magnus, 1872-1933)的《歐洲文學大綱》，為《輕世金書》的文學價值定位，認為其中的出世思想恰可與薄伽丘(Giovanni Boccaccio, 1313-1345)《十日譚》(*The Decameron*)裡的「現世主義」作一對比(周作人，1982，頁201)³⁷。《輕世金書》這類出世的神秘主義，說穿了並非傳統的神秘思想，教人的是如同「新虔信」所求於人的回歸《聖經》運動，陽瑪諾或許反會稱之為「靈修實學」。《輕世金書》第四卷濃墨塗抹，敘述者特別希望能因領受聖體而與天主同在。這種看法頗為弔詭，為天主教傳統的天人合一思想別增一說，而聖餐禮(Eucharist)也不再只是象徵，

反變成靈修過程最重要的一環。耶穌殉難前那個逾越節的晚餐，祂拿起猶太人過節吃的餅來，「祝謝了，擘開」，然後遞給門徒道：「這是我的身體，為你們而捨棄的。你們應行此禮，為紀念我。」（路 22:19）言訖，耶穌又拿起葡萄酒來，說道：「這是我的血，新約的血，為大眾流出來的。」（馬 14:24）天主教史上，「聖體」這一聖事就此立下，唯天主教徒多以「禮」視之，很少想到天人之際缺之不可。耿稗思如同新虔信運動的奉行著，篤信《聖經》經文，謹守耶穌教誨，所以把儀式象徵觀想成了精神運動的實況。《輕世金書》最後一卷開卷就復述最後晚餐，耶穌道：「予體，味真；血，飲真。」承此，敘述者也認真回道：「言出主口，信主言哉！」（陽瑪諾譯，1848b，卷 4，頁 1 甲）繼而以聖體為「原性疾多」的治病「神藥」，可以「止惡集善」（卷 4，頁 5 甲），甚至可「俾忻心清，啟靈昏，獲嘗天味」（卷 4，頁 5 乙）。因此到了第十三章，耿稗思已公然宣告要與天主「締靈」（卷 4，頁 12 乙）——亦即要與天主結合為一，「如良友相歡」——唯有信從《聖經》，由「頻領聖體」啟之（卷 4，頁 13 甲）。第四卷壓軸一章還告誡我們：聖體神祕如淵，不必窮究其中奧理，實信即可，否則以人目仰叩天主真光，「彌瞠彌昏」，性靈恐壞（卷 4，頁 15 乙）。耿稗思的「靈修實學」由《聖經》啟之，也終於《聖經》的啟示。

一般中國士子從耶穌會所知的「實學」一詞，多因阮元（1764-1849）著《疇人傳》與四庫館臣所以為的天文曆算等耶穌會成就故而與「實用科學」掛鉤了，特指徐光啟（1562-1633）的《農政全書》或其弟子陳子龍（1608-1647）的《皇明經世文編》等書開啟的「經世致用之學」（徐宗澤，1958，頁 7-9；梁啟超，1960，冊 3，頁 89，103-104；梁啟超，1936，頁 8-9，337）³⁸。明末耶穌會士自己的用法中，「實學」一詞反見歧義。要言之，他們若非指明代所稱的「西學」，則多半指這個「西學」裡成分最重的「天主之學」而言。《輕世金書》首章——這裡我是三度引到——故曰：「輕世幻光，重天純嘏，斯真知實學也哉！」在《輕世金書》中，「實學」一詞則因首卷第三章乃〈主訓真實〉而來。這一章中，耶穌曉人「宇宙

間唯一的真理」(universal Truth)乃「物由主出」,所以「物悉歸主」(陽瑪諾譯,1848b,卷1,頁3甲-3乙)這個「實理」(*la doctrina veritatis*; I.iii)。陽瑪諾把耿稗思或格蘭那達的「真理」(*veritatis*; I.iii/*verdad*) (Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 6)譯為「真實」,而有關這整個「真實」形成的學問,理所當然就稱「實學」了,倒左邊「經世致用的實用科學」這個明末以來多數中國士人的認知。

格蘭那達的譯本中,「真知實學」指的恰是「天主的大智慧」(*Dios suma paciencia (sapiencia) es*) (Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 2)³⁹,而欲登此境,凡人得由「輕世」(*desprecio del mundo*) (Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 2)啟之,繼而走上「天國」(*Reynos celestiales*) (Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 2)的大道才行。換句話說,「實學」仍有賴「師主實行」方能求得,因為耶穌的「行」早已存在於天主的計畫中,而天主教徒的「主」或「耶穌」的「實行」不都就記載於《聖經》之中嗎?所以要「師主實行」,凡人得由閱讀《聖經》做起;要能「輕世」,凡人也得由觀想《聖經》做起,尤其要觀想《新約》中所載耶穌的言行,進而師之法之。耶穌的生平,陽瑪諾既譯之為「實行」,則耶穌本身當也為「實學」的內涵之一。記載耶穌一生的《聖經》——尤其是《福音書》——故此就是此一內涵外顯後的「實學」。由是再看,《聖經》要怎麼讀,「實學」又應如何求得,就變成《輕世金書》輕之不得的大課題。首卷第五章題為〈恒誦《聖經》善書〉,順理成章。

閱讀的問題,陽瑪諾譯《聖經直解》時,曾稍加著墨,道是此書「觀者取其義而略其詞,可矣」(吳相湘,1984,冊6,頁2954)。再譯《輕世金書》,陽氏彷彿借之澄清先前之意。首卷第五章章目的拉丁或西班牙文其實原為〈《聖經》的閱讀之道〉(“De lectiōne Sanctarū scripturarū”; I.v/“Dela lecion delas sanctas escripturas”) (Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 7),陽譯本「易」或「譯」之為〈恒誦《聖經》善書〉,看來有如「篤瑪大賢」在代陽氏詳而再談陽氏個人的閱讀實學:

誦《聖經》等書，求實，勿求文。主併諸聖，以聖意專書，吾亦可以聖意誦之！圖裨靈明，毋圖悅聽。章句或雅或俚，吾惟坦心以誦，勿曰：「作者何士？」行文淺深，惟眎其書之旨。「作者骨雖已朽，其精意偕主真訓，恒留書內。」主冀吾聆，不判彼此。奈人喜察超理，卒莫承裨。夫欲承之，則宜遜矣！勿怙己睿，勿以言俚而逆意，勿以理在而加損，以沽儒者名。或時值理有不決，可虛衷以問。勿遽輕古賢喻：古之賢者皆有為也，敢不欽哉？（陽瑪諾譯，1848b，卷1，頁4乙-5甲）

陽瑪諾的中譯裡，這一章的重點有三：讀《聖經》應重其「實學」或「真理」（*veritatis/ verdad*），不應重其「文」或「詞藻」（*la eloquencia*）（Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 7）。其次，讀《聖經》，得掌握住其中的神啟或默示（*espiritù*）（Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 7）。再其次，讀經目的在精神回饋，不在剖析其中的雕蟲小技，尤應以虔卑之心、樸素之心，以及赤子之心待之，而古來聖人的訓示（*palabras*）（Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 7）亦應在意，哪怕是「長者」（*viejos*）（Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 7）的「比喻」（*doctrinas*）（Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 7/*parabola*; V.2）⁴⁰，都不該輕易略過。如此「閱讀實學」所重者，乃「實學」之書裡的「實理」，而閱讀首要的目的便非詞章之美，亦非句讀之嚴謹，而在內容是否載道，是否表現了天主，是否充盈了天主教道。

除了少數幾個句子，上引耿稗思的閱讀實學係《輕世金書》譯來比較淺顯的一章，周作人和陳垣等人都特別重視，雖然他們讀到的譯本不同。儘管淺顯，章中我們還是看到「奈人喜察超理，卒莫承裨」這類頗為拗口的譯文。陽譯所謂「喜察超理」，指閱讀《聖經》時，有些人「就是會詳辨那些原該略讀的地方」（*queremos escudriñar lo que llanamente se debia passer*）（Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 7），致使自己反而「卒莫承裨」，因此而「有礙讀經」了（*impide muchas veces en el leer las Escritura*）（Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 7）。是以要開卷有益，翻閱《聖

經》，我們應該謙遜以對。此陽譯所謂「夫欲承之，則宜遜矣」。

從上述有關「實學」的歧義來看，《輕世金書》本身絕對也是一部有關「實學」的著作，因為書中勸人輕視世之幻光，效法耶穌的言行。書中也勉人勤於修身，要向天主鐸德懺悔生命的罪愆。所載之道，都和重返天主榮寵或重回《聖經》經文所訓示的「真知實學」有關，天主教的真理畢集於其中。

第五章章目中的「《聖經》善書」四字，耿稗思或格蘭那達都僅以「《聖經》」(*sanctarū scripturarū*; I.v/*sanctas escripturas*) (Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 7) 稱之，所以陽瑪諾的添加之譯「善書」，似乎也有三種解釋：「善書」乃專有名詞，是《聖經》(The Good Book)的另一說法或同位格；「善書」其次可指《聖經》的本質或其功效；三則為通稱，蓋「善書」亦可指其他向主的靈修著作如《輕世金書》曾提到的天主教聖人的傳記或言行。第三方面的書籍內含天主教以為的人類最高情操，告訴我們「宗徒」、「致命」或「童修」等聖人「昕勞身，夕統靈」而「世物不牽」，雖「外乏而內豐，遐世以邇主」(陽瑪諾譯，1848b，卷1，頁12甲-12乙)，同樣值得世人在耶穌之外，立為表率，景仰法式。

在這三點之外，我們其實還可為《輕世金書》中所稱「善書」再添一義：明代勸善運動盛行，而《聖經》就如《太上感應篇》或《了凡四訓》，乃此時中國新添的一本宗教善書，陽瑪諾抑且有取之與傳統較量之意。明末以來，天主教首先歐譯的中國書籍其實就是一本地道的善書，是元末明初編成的《明心寶鑒》。此書合儒釋道三教為一，文字上寫來頗有聲韻之美⁴¹，從明初一路流行到明末。不過陽明心學在晚明蔚起，另有與之搭配的倫理勸善書刊出現，我們耳熟能詳的《功過格》與《陰鸞文》等俱屬之，而各地鄉約與自訟也都與之有關，可見善書及其同類文本已經演為社會風氣(吳震，2009，頁39-104)。我們若可不論翻譯目的，陽瑪諾幾乎是明代首先將部分《聖經》經文系統譯成中文者，而且疏注並出，計畫周延。他了解當代中國的善書文化，而《輕世金書》本身就是善書，其中

提到「善書」《聖經》，何妨外添一詞，也以譯文稱之為「善書」？陽瑪諾的思慮當然有其弔詭之處：耶穌會才用「實學」把陽明心學判為「虛學」，身為耶穌會士，陽瑪諾如何又可以假「善書」之名把《聖經》推向陽明心學的勸善運動去？

天主教確重「善書」，聖人傳紀便係其一，而且重要無此，歷代教中聖人無不廣受敬重。《神操》裡，聖依納爵勸人多讀聖人傳記，而《輕世金書》中頌揚聖人的地方更多，耿稗思有專章勸人——用陽瑪諾的譯法來講——「師法先聖」（“De exemplo sanctorū patrum”; I. xviii/ “Delos exemplos delos sanctos padres”）（Thomas à Kempis, 1427/1756-1757, p. 21），意即在此。耶穌會從入華開始，中譯的教中聖傳不少。這些「傳記性的善書」當然應加細讀，蓋——借用或為高一志在《王宜溫和》一書中的話——「夫書籍者，正調歷世之鑒，實事之光，誠德之師，邪惡之僂，善功之志，美治之資也」（高一志，2009，冊1，頁316-317），所以讀之「必為實學之驗」（高一志，2009，冊1，頁322）。但要如何讀之，則再套一句艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）在《滌罪正規》中的話，教中人士應重所傳之道，「不可徒悅其文」。《天主聖教聖人行實·自序》中，高一志也說過：世人撰文寫書，不該「立奇言，多用文飾」（高一志，1629，頁4乙；艾儒略，2002，冊4，頁453-454）。艾儒略與高一志的話，幾乎是正反雙向齊下，同時在提示聖傳或善書的閱讀之道，簡直和《輕世金書》教人讀《聖經》或「善書」的方法一樣。耶穌會對「美文」向來排斥（李爽學，2005，頁315-344），視之為《王宜溫和》裡所稱的相對於「實學」的「虛學」（高一志，2009，冊1，頁322）。《輕世金書》的中譯，可謂呼應了耶穌會的「書寫」和——尤其是——「閱讀」上的「實學」，而陽瑪諾對《聖經》，對「善書」的閱讀理論的強調，多少也已令《輕世金書》自我指涉，自我反思，更用自己的強調定義了自身的書寫或翻譯的本質，甚至期待讀者也以這種強調閱讀自己。

伍、注疏的傳統

耿稗思的《聖經》或「善書」的閱讀方法，陽瑪諾接受得一無掛礙。表現在《輕世金書》的翻譯策略上，他首要的反應就是放棄明代的科考時文，走回唐宋八大家與有明前後七子的路線，也向先秦古文看齊，以書寫上的實學取代相對的文字虛學。然而古文運動的推手所從者乃先秦諸子，並非春秋或春秋之前的「周誥殷盤」。韓愈知道《尚書》的文體「佶屈聱牙」，陽瑪諾未必有同樣敏銳的語感。如果朱宗元沒有為他懸崖勒馬，反而從旁煽風點火，我們在《輕世金書》中當然會讀到如下「殷盤」之文：「噫！尚莫克脫，預出迓之，大智歟？」（陽瑪諾譯，1848b，卷2，頁12甲）朱宗元如果不辨諸子與「上書」，在《輕世金書·小引》中，陽瑪諾當然也會寫出這種「周誥」之體：「世熱譴劣，人匪晦曖，僉知先生譯茲，毋乃虛營？」（陽瑪諾譯，1848a，頁1甲）

《輕世金書》的譯事是否為「虛營」，我想答案不完全在文體，而是繫乎陽瑪諾的讀者讀後是否能「師主實行」，並以自己肖似天主而洗面革心。孫方濟斯說得好，讀者「果爾自珍日新，茲譯非虛營；使不自珍，不為奮新而徒知宮居之逸，粒食之甘……」，則「茲譯虛營」！（孫方濟斯，年代不詳，頁2甲-2乙）然而《輕世金書》的譯體獨沽一味，陽瑪諾的文字古奧艱深，從本文以上所引，我們確實也已充分感受到了。陽瑪諾所用的謨誥體，史上詬病者確不乏人，但似乎仍未令人望之興嘆，裹足不前。《輕世金書》中譯之後，意義已不僅限於自歐徂華的耶穌會士，而是遍及中國教徒，所以從明末到清末，甚至迤邐到民初，陽譯本一再重刻，總數在二十五種以上，幾乎超越了利瑪竇燴炙人口的《交友論》（1595）。白話文在清末興起之前，《輕世金書》在天主教譯史上因此可謂秀出班行，而且一枝獨秀。光緒年間，王保祿在《輕世金書直解》的序言中就曾說過：「[今]雖有[新譯]《遵主聖範》，而人多以能讀《輕世金書》為快，求為講解者甚夥！」（王保祿，1909，頁1甲-1乙）

王保祿看得確是，但是明末以來，求為《輕世金書》講解者，並非始自他生活其間的清末民初。由於文字晦澀，詞彙古奧，朱宗元在崇禎末年或順治年間其實便已著有《輕世金書直解》一書⁴²，或以白話直接闡述大義內涵，和王保祿所著同名。不過朱解如今已佚，欲得其詳，恐非易事。雖然如此，因為陽瑪諾迄 1659 年方才辭世，而時序此時也已進入順治年間，我想陽氏除了翻譯期間應為朱宗元詳說內涵外，也可能在譯事竣工後又嘗為之補充說明，更有可能從有明一說就說到了清初。《輕世金書直解》中的「直解」一詞，史上始於宋代⁴³，但以張居正（1525-1582）的《四書直解》或《書經直解》所用者聲名最著。這兩部張著，俱為萬曆經筵的日講讀本，陽瑪諾的《聖經直解》命題，或因二書乃多數耶穌會士習《四書》與《尚書》的入門磚使然（Brockey, 2007, p. 266）⁴⁴。陽瑪諾和朱宗元關係既密，朱氏又曾與聞《輕世金書》的譯事，則《輕世金書直解》大有可能也因《聖經直解》而得名。總之，朱宗元在明清之際即為《輕世金書》作注，而從《四書直解》或《聖經直解》看來，其書必詳，可能也最接近陽瑪諾本人的翻譯詮解。可惜朱本不傳，我們印證無門。

朱宗元立下《輕世金書》的注釋傳統，乾隆年間另有前提趙聖修賡續其志，編了《輕世金書口鐸句解》一書，也是重在口語，不過此書才訓解到第三卷，功尚未竟，而趙氏業已因病而遽歸道山。注解上所餘的一卷，幸有蔣友仁為之續成。可惜書仍未刻，據方豪所述，上海原徐家匯藏書樓藏有抄本，但徐宗澤的《明清間耶穌會士著譯提要》未見。前及費賴之認為足本《輕世金書》的刻本首見於 1757 年，方豪斥為舛誤。他據徐家匯抄本上趙、蔣二氏及某李若翰者的序言，查得所謂 1757 年刻本實則未刻，乃《輕世金書口鐸句解》之誤，費賴之在徐家匯藏書樓不是看走了眼，就是筆記湮漫了（方豪，1967，冊 2，頁 1872-1873）。

《輕世金書》的注疏本中，今天較易一見的刻本乃文前我曾數度徵引的呂若翰著《輕世金書便覽》。呂氏亦為天主教士，廣東順德人，名翰，字若屏，而「若翰」者，其教名也。呂氏「每見童兒輩展卷茫然」，

讀《輕世金書》「無從領會」，因在「同志大加參訂，集思廣益」下，「注而釋之」，終於道光戊申年（1848）成《輕世金書便覽》（頁5甲-5乙）。此書詳明切實，陳垣認為所師法者乃康熙御定《日講書經解義》的體例，故而有「註」，有「疏」，也有「講」（陳垣，1982，頁206）。呂氏既為天主教士，所著從中譯的字義到天主教義的申論，幾乎便無所不「講」，無所不包了。對了解《輕世金書》，其功甚大。和呂氏共訂《輕世金書便覽》的「同志」是誰，我們仍無所知，但以書中對天主教義的說明之精，對陽本字義的解釋之貼近耿稗思與格蘭那達，這群「同志」中應有深諳歐語原本或源本者。

民國以前最後一位為《輕世金書》作注者乃前述王保祿，另名君山，不過所著《輕世金書直解》書首未署名，僅著「聖味增爵會士」一銜。「王保祿」一名係陳垣考得，而王君山一稱則經方豪查出（方豪，1967，冊2，頁1874-1875；陳垣，1982，頁211）。「聖味增爵會」又稱「拉匝祿會」（Lazarites/Lazarists），其實也是「遣使會」（Congregation of the Mission）的化身，乃聖文生（Vincent de Paul, 1580-1660）於17世紀所創。王保祿曾留法讀書，我們可以確定他兼通拉丁文，對歐洲其時通行的《輕世金書》的版本也有某種程度的了解。王氏撰《輕世金書直解》之前，嘗據格蘭那達本以外的《輕世金書》書名而如前所述，在同治年間譯有《遵主聖範》一書，以「淺文」出之，方豪稱「力求通俗」（方豪，1967，冊2，頁1874；王保祿譯，1936）。周作人在民國成立後購得，讀之欣喜異常，乃撰讀後感⁴⁵。但是據方豪解釋，王保祿有復古傾向，不喜歡自己的新譯，反而傾心於陽瑪諾的舊譯（方豪，1967，冊2，頁1875）。他屢屢為人解釋《輕世金書》，「然少長難齊，時地亦異，念夫重講複說而終難遍及也」，故此方思「略為註解成書，以便於眾」。王氏似乎也看過「南來之註本」——亦即從南方傳到北京去的呂若翰的《輕世金書便覽》——「頗覺其繁」，因此效坊間《莊子》注釋本《南華發覆》，在北京西什庫北堂（救世堂）另著《輕世金書直解》。王書以原文大字、夾注小字的方

式鑄版，其後又將注釋與疏申之文和本文「聯貫，讀為一句」（王保祿，1909，頁1甲-2甲），以收一目了然的簡便之效，兼而又有白話風味，果然「力求通俗」。

弔詭的是王保祿說《輕世金書直解》之注也，他「非為初學之輩，乃為略通文義者」而做，「故於尋常字句未加音義注釋」（王保祿，1909，頁2甲）。在該書〈誌語〉一欄，王氏又稱陽瑪諾的原文時而費解，而他每在所著「略為陳說西文是何意」（王保祿，1909，頁3甲）。所以《輕世金書直解》是我們在趙聖修與蔣友仁的《輕世金書口鐸句解》之外，確定注本至少和當世拉丁文本參證過的專著。中國人之中，當為首發。王保祿看過陽譯的新舊版，其間的訛誤，他只要確定得了，也會「隨處為之更正」（王保祿，1909，頁3乙-4甲），所以《輕世金書直解》中的陽譯原本，應該也是民國以前最為正確的「勘定本」。陽瑪諾譯得「雖有艱深處，然通體率皆簡古大雅，意味深長」，此所以王保祿不懼人以——他客氣了——「點金成鐵」罪之，毅然為《輕世金書》作注（王保祿，1909，頁4乙），而且注來誠惶誠恐，心思之細膩常在舊注之上。王注《輕世金書直解》初刊於光緒三十三年（1907年），上距朱宗元的同名注本至少已閱三百年以上，可見從明末到清末，陽譯《輕世金書》雋永依然，讀者不乏其人。

陽瑪諾當年中譯《聖經》的禮儀年讀本，在所本巴拉達（Sebastian Barradas, S.J., 1542-1615）的《福音史義箋注》（*Commentaria in Concordiam et Historiam Evangelicam*）之外⁴⁶，還必須「祖述舊聞」，為之增注加疏，「著為直解」，故而名其所譯為《聖經直解》（吳相湘，1984，冊6，頁2954）。四年後陽瑪諾再譯《輕世金書》，他未曾思及訓詁，最後卻仍得勞人注疏。我們從翻譯史的角度話說回來，天主教在中國晚明的翻譯傳統確強，然而除了湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666）與王徵（1571-1644）共譯的《崇一堂日記隨筆》附有文末「評贊」之外（李爽學，2009，頁336-338），文學文本之兼而有堅強的注疏傳統者——若可不計

《聖經》——則明末八十年，幾唯《輕世金書》而已，視之為明末諸譯最得後世注家青睞的第一書，並不為過⁴⁷。對中國基督徒而言，耿稗思、格蘭那達與陽瑪諾共同所開的這付「瘰心之藥」，因此意義重大。他們仨合力所製的這帖「靈病之神劑」，幾乎也可比《聖經》的傳統⁴⁸，甚至超越陽瑪諾自己的《聖經直解》這個同具規模的翻譯大業，層樓更上了。

註釋

1. 這些資料請見陳垣〈再論《遵主聖範》譯本〉與張若谷〈三論《遵主聖範》譯本〉，二文俱收於周作人（1982，頁204-216）。另見方豪〈《遵主聖範》之中文譯本及其注疏〉，見所著方豪（1967，冊2，頁1871-1882）。陳垣所謂「譯本」，包括白話語譯與注解。《神慰奇編》一名，陳垣認為可能譯自第三卷卷題「內心的安慰」（*Interna consolatine*），但以此題行世的中文譯籍未存，方豪認為是陳氏誤會了，見方豪（1967，冊2，頁1880-1882）。
2. 見[明]陽瑪諾（譯）、[明]朱宗元（訂）（1848）。《輕世金書》重刊本（頁1甲）（編號：Raccolta Generale Oriente, III, 1165）。羅馬梵帝岡圖書館（Biblioteca Apostolica Vaticana）。下引此書內文，頁碼隨文夾注。朱宗元的傳記見方豪（1967-1973，冊2，頁91-98）。
3. Pfister, L. (1932-1934). *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de L'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Vol. I, 109-110. Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique. 蔣友仁和趙聖修的傳記，見 (Vol. II, pp. 744-747)。
4. [明/清]孫方濟斯（年代不詳）。輕世金書·序。載於陽瑪諾（譯），《輕世金書》藏抄本（頁1甲）（編號：Chinois 7199）。巴黎法國國家圖書館（Bibliothèque nationale de France）藏。
5. 此書抄本現藏於法國國家圖書館，古郎（Maurice Courant）氏編目為5002號，打字本可見鄭安德（2003，卷4，頁82-139）。現代人有關何公介的較詳細的介紹，見章文欽（2008，頁107-109）。
6. [明/清]朱宗元〈敘十誠〉，見陽瑪諾（1642）。天主聖教十誠直詮（1814年主教若亞敬公准本）（上卷）（頁5甲）（編號Borgia Cinese 348 [1]）。梵帝岡教廷圖書館藏書。陽瑪諾和南京教案之間的糾葛，參見[明]徐世昌（編）《破邪集》，見鄭安德（2003，卷5，頁45，53）。
7. 不過孫抄本和1848年版仍有不怎麼算是「差異」的小「差異」，以上述《輕世金書·小引》為例，1848年版僅有「小引」二字。至於陽瑪諾的名銜上，孫抄本稱他的所來地為「西極」，不是耶穌會慣用的「極西」一詞，見該抄本頁1甲，1848年本則都已「訂正」了。

8. “Notes on Text History,” CCT Database，網址：<http://www.arts.kuleuven.be/sinology/cct/cct.htm>，檢索日期：2010年7月31日。聖彼得堡與宗座傳信大學本我都緣慳一面，相關資料我亦得悉自 CCT Database。
 9. 杭州住院與天主堂的情形，參見周士良譯（2009，頁 223-224，358）。
 10. 這個本子可方便見於王美秀、任延黎（2005，冊 5，頁 73-113）。
 11. 有關「新虔信」運動的發展，見 Grundler (1987, pp. 176-193) 與 Becker (2002, pp. 35-42)。
 12. 有關「新虔信」運動與耿稗思的關係，見 Becker (2002, pp. 43-49)。另見 McGinn (1994, pp.1-75)。
 13. 《輕世金書直解》以下或稱《直解》。
 14. 我所見的格譯的耶穌會准印版全名及出版資料如下：*Contemptus mundi, o Menosprecio del mundo. Añadidos aora dos tratados. El vno, los auisos importantes para el Acto de Contrición. El otro para tener oración mental* (Toledo: Christoval Loarte, 1622)。此書未署譯者名，但我比對內文，確定乃格蘭那達本。此書扉頁印有耶穌會 (IHS) 會徽，其下並有該會「准印」(*con licencia*) 的字樣。由於此書刊印於 1622 年，陽瑪諾本人不可能攜帶入華。但此書和下文我會提到的 1550 年前後的修訂版一樣，都據拉丁原文補正了；如果 1622 年前後另有耶穌會版的刊本，如果有其他耶穌會士攜之入華，則陽瑪諾據之譯書，可能性也不是沒有。
 15. Gersonis (1551)。本文下引耿稗思的拉丁原文，除非另有說明，均出自此一版本，卷數、章數及節數隨文標出。本文所引之中文《聖經》，則出自思高聖經學會（2000）。
 16. 不過 1488 年版與本文中我所用的 1551 年拉丁文耿著則引之。1488 年版引用處，見 <http://diglib.hab.de/wdb.php?dir=inkunabeln/116-14-theol-2> 中的 image 5。現代刊本中，「必有生命的光」通闕，參見 Thomas à Kempis, *De imitatione christi*, Cap. I, on <http://www.thelatinlibrary.com/kempis.html>。
 17. 例如下列中古英文與現代英文譯本：Ingram, J. K. (1987). *Middle English Translations of De Imitatione Christi*. Millwood: Kraus Repint. 以及 Thomas à Kempis (1952). *The Imitation of Christ* (L. Sherley-Price, Trans.), New York: Dorset Press. (Original work published 1427)
 18. [清] 呂若翰 (1848)。《輕世金書便覽》。順德：呂修靈堂。此書我所用者，現藏巴黎法國國家圖書館，編號：Chinois 7202。耿稗思的原文與《聖經》的關係，參見 (Becker, 2002, p. 106)。
 19. Thomas à Kempis (1756-1757). *El contemptus mundi* (L. de Granada, Trans.). In *Obras dell V.P.M.F. Luis de Granada, 17 Vols*, 6, 48. Madrid: La Imprenta de Manuel Martin. (Original work published 1427)
- 此書以下簡稱 *Obras*，頁碼隨文夾付。
20. 這一句話，王保祿的《輕世金書直解》解得甚合拉丁文衍意：「世間之事物，本無可重輕者，求真可重可異者，則惟一天主而已。」見王保祿（1909，頁 2，6）。
 21. 我所見的一本十九世紀的格蘭那達本的單行本，則仍一錯到底，保留 *Obras* 本大多

- 數的錯誤，藉以維持原貌。這裡所舉的例子，見 Tomas (1427/1871)。
22. 見 Luis (1551) 此書雖未署譯者名，但我比對《格蘭那達全集》中的《輕世金書》，確認也是格蘭那達本的修訂版（現藏德國巴伐利亞州立圖書館）。此書原北堂圖書館藏有 1571 年版一冊，見 Verhaeren, H. C. M. (1949)。
 23. 例如 Tomas (1623) 此書北京原北堂圖書館藏有 1577 年版一冊，見 Verhaeren (1949, pp. 1096-1097 # 3798)。葡萄牙國家圖書館也藏有數種十八世紀時，以此書之題為題的格蘭那達本《新譯修訂版西班牙文輕世金書》。葡萄牙國圖本，我均未見，但登錄在該館圖書目錄第 890-893 號上。
 24. 除了這裡我指出來的的羅馬字版外，1610 年（慶長十五年），日本另有國字版《輕世金書》（『こんてむっすん地』）出，其第三卷僅三十一章。不過不論羅馬字版或國字版，也有人認為出自耿稗思的拉丁原文，參見 Farg (2000, pp. 9-70) 國字版與羅馬字版的比較另見 Elisonas (2002, pp. 23-36)。日譯《輕世金書》相關之研究，另見松岡洸司（1993）一書。國字版日譯本全書，見新村初、柗源一（1960，冊 1，頁 189-390）。
 25. [清] 馬若瑟《儒交信》，見鄭安德（2003，卷 4，頁 240，246）。
 26. [唐] 韓愈〈進學解〉，見屈守元、常思春（1996，頁 1910）。
 27. 《拍案驚奇》卷七：「玄宗素曉音律，將兩手按節，把樂聲一一嘿記了。」話中「嘿記」指「默記」。成語所謂「嘿嘿無言」或「嘿嘿無語」，亦「默默無言」或「默默無語」也。見[明] 凌濛初（1990，頁 78）。
 28. 方豪（1967-1973，冊 2，頁 95），不過方豪節略徐宗澤的文字。後者原文稱《輕世金書》「文古奧，類經書」，這是衍費賴之語；又稱「經朱宗元潤色，非深通經史子者不辨」，這話則為方豪所據。見徐宗澤（1970，頁 62）。
 29. 聖保祿書院的前身稱「聖瑪爾定經院」（la casa di San Martino），1594 年改制為「聖保祿書院」。相關運作，參見劉羨冰（2008，冊 3，頁 909-911）；另見湯開建（2008，冊 4，頁 1093-1095，1107-1112）。
 30. 陽瑪諾《聖經直解》，見吳相湘（1984，冊 4，頁 1571-1572）。
 31. 以上有關多元系統理論，參見 Even-Zohar (2004, pp. 199-204)。
 32. 「絕意」、「絕財」與「絕色」明載於《神操·例言》第十四條，見 Iganatius of Loyola (1991, pp. 124-125)。
 33. 另參見[明] 畢方濟 (Franciscus Sambiasi, 1582-1649)《靈言蠡勺引》，見李之藻（1965，冊 2，頁 1127）。
 34. 以上馬基恩有關耿稗思的「絕意」論述，參見 McGinn (1994, p. 10)。
 35. 薩松尼亞的盧道福 (Ludolphus de Saxonia, c. 1300-1378) 的《基督的生平》，艾儒略嘗據其簡本「譯述」為《天主降生言行紀略》(1635) 一書（《耶檔館》，卷 4，頁 1-336），見鐘鳴旦、孫尚揚（2004，頁 384-386）。至於佛拉津的亞可伯 (Jacobi á Voragine, 1230-1298) 的《黃金傳奇》依納爵讀的不是拉丁文版，而是西班牙文譯的《聖人萃華》(Flos sanctorum)，見 Iganatius of Loyola (1731/1985, p. 12n5)。1629 年，高一志譯《天

- 主聖教聖人行實》，大致便以《黃金傳奇》為底本，相關研究見李爽學（2011）。〈黃金傳奇：高一志譯《天主聖教聖人行實》再探〉，即將刊載於《翻譯史研究》第1期。
36. 《輕世金書》的神秘主義爭議與傾向，參見 McGinn (1994, p. 17-18)。
 37. 周氏此文中有關薄加丘與耿稗思的比較乃中譯自瑪格納思的《歐洲文學大綱》，但除非周氏所引為瑪氏早年的 *General Sketch of European Literature in the Centuries of Romance* (1918) 一書，否則周氏文中的中譯似乎太自由了，可稱一般語意下所謂的「改寫」，參見 Magnus (1934, pp. 48-49)。
 38. 參見 [清] 梁啟超 (1960, 冊 3, 頁 89, 103-104)；以及梁啟超 (1936, 頁 8-9, 337)。另參徐宗澤 (1958, 頁 7-9)。
 39. 我懷疑格蘭那達原文裡的「paciencia」（忍耐）是「sapiencia」或「sabiduría」（俱指「智慧」）的誤譯或誤植，耿稗思的拉丁原文其實是「sapientia」，亦即「智慧」。我所見的近代的修訂本中，1821 年本頁 25 亦改為「sabiduría」，1871 年版頁 14 則維持「paciencia」一字，1949 年版卻又恢復為「sapiencia」。陽瑪若應該也知道這個字有誤，所以才從拉丁本改譯為「真知」，外加「實學」(veritas) 一詞補充之。
 40. 陽瑪諾的「古賢喻」一譯，應該參考過耿稗思的拉丁原文或某格蘭那達本的修訂版，蓋後者中的「las doctrinas de los viejos」本指「長者有關基督信仰的論述」，而拉丁本的「parabolæ Seniorum」才是指「長者的比喻」。
 41. [明] 范立本重編：《〔重刊〕明心寶鑒》，洪武二十六年序，中國國家圖書館善本部藏本，編號：17265。1592 年之前，西班牙多明我會士高母羨 (Juan Cobo, 1546-1592) 在菲律賓即將《明心寶鑒》譯為本國語言。不過高氏的譯文僅見抄本，為中、西雙語對照本。1595 年，此一譯本經人攜回西班牙獻給國王菲利普三世，目前收藏於馬德里西班牙國家圖書館。相關討論見劉莉美 (2005, 頁 121-131)。
 42. 「崇禎年間撰」為陳垣在〈明末清初教士譯著現存目錄〉中的看法，陳氏抑且認為此時《輕世金書直解》還有「北京板」。陳氏之見，方豪曾予引述，見方豪 (1967, 冊 2, 頁 1873)。
 43. 例如 [宋] 汪革：《論語直解》，又如 [宋] 邵若愚：《道德真經直解》，再如 [宋] 朱弁：《尚書直解》等書。
 44. 1616 年南京教案興，從高一志 (王豐碩) 住處搜出來的藏書中，便有《四書直解》在內，可見此書與耶穌會淵源之深，見 Dudink (1620, p. 143)。
 45. 此即文前我曾引到的周作人 (1982, 頁 200-203)。另見王保祿 (1912)。
 46. 另請參見 Standaert, N. (Ed.), *Handbook of Christianity in China*, p. 623 及 Standaert (1999) "The Bible in Early Seventeenth-Century China," in I. Eber, et al. (Eds.), *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact* (pp. 44-45n42). Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica. 或陳占山 (1999, 頁 92)。
 47. 當然，如果不以「文學」，也不以「翻譯」為限，後代白話或所謂官話版的明末耶穌會著作也有一些，利瑪竇的《天主實義》與龐迪我 (Diego de Pantoja, 1571-1589) 的《七克》是兩個例子。前者見利瑪竇原著，劉順德 (譯註) (1966)。《天主實義》。臺中：光啟出版社。後者見佚名《七克真訓》(1857 序；上海：土山灣慈母堂，

1904；香港：納匝肋靜院，1925重印）。

48. 天主教的足本《聖經》中譯，一直要到二十世紀中葉才告完成。這裡我未予一探，不是因為不重要，而是因為重要到有數家業已詳談了，毋庸再贅，參閱 Standaert (1999) 及 Gálik (2004) 等書與文。

感謝詞

本文在研究上的時間甚長，多承潘鳳娟教授、蔣秋華、呂妙芬、楊晉龍、蒙曦 (Nathalie Monet) 等博士與陳如玫、林耀椿等小姐先生幫忙，謹此致謝。馬基恩 (Bernard McGinn) 教授惠贈所著《西方基督宗教神秘主義史》(*A History of Western Christian Mysticism*) 第四冊論《遵主聖範》專章的打字稿，而本文的兩位審查人也提供意見，惠我良多，謹此併申謝忱。

參考文獻

- 方豪 (1967)。方豪六十自定稿 (共2冊)。臺北：作者自印。
- 方豪 (1967-1973)。中國天主教史人物傳 (共3冊)。香港與臺中：公教真理學會與光啟出版社。
- 王美秀、任延黎 (主編) (2005)。中國宗教歷史文獻集成·東傳福音 (共25冊)。合肥：黃山書社。
- 王保祿 (1909)。輕世金書直解。北京：西什庫。
- 王保祿 (譯) (1936)。遵主聖範。北平：天主教堂遣使會印書館。
- 王保祿 (1912)。遵主聖範。北京：救世堂。
- 艾儒略 (2002)。滌罪正規。載於鐘鳴旦、杜鼎克 (編)，耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻 (第12冊) (頁453-454)。臺北：利氏學社。
- 吳相湘 (編) (1984)。天主教東傳文獻三編 (共6冊)。臺北：臺灣學生書局。
- 吳震 (2009)。明末清初勸善運動思想研究。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 呂若翰 (1848)。輕世金書便覽。順德：呂修靈堂。
- 李之藻 (主編) (1965)。天學初函 (共6冊)。臺北：臺灣學生書局。
- 李爽學 (2005)。中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會證道故事考證。臺北：中央研究院及聯經出版公司。
- 李爽學 (2009)。太上忘情：湯若望譯，王徵筆記《崇一堂日記隨筆》初探，

- 載於鍾彩鈞（主編）。**明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇**（頁353-364）。臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 周作人（1982）。遵主聖範。載於所著**周作人先生文集·自己的園地**（頁200-203）。臺北：里仁書局。
- 周士良（譯）（2009）。Colombel, S.J. 著。**江南傳教史（第1冊）**。新莊：輔仁大學出版社。
- 屈守元、常思春（主編）（1996）。**韓愈全集校注**。成都：四川大學出版社。
- 松岡洸司（1993）。**コンテムツス・ムンヂ研究——翻譯における語彙の考察**。東京：ゆまに書房。
- 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。
- 凌濛初（1990）。**拍案驚奇**。臺北：三民書局。
- 孫方濟斯（年代不詳）。**輕世金書·序**。載於陽瑪諾（譯），**輕世金書（藏抄本）**（頁1甲）（編號：Chinois 7199）。巴黎法國國家圖書館（Bibliothèque nationale de France）。
- 徐宗澤（1970）。明末清初輸入西學之偉人。**聖教雜誌（叢刊本）**。臺北：文海出版社重印。
- 徐宗澤（1958）。緒言。載於所著**明清間耶穌會士著譯提要**（頁7-9）。臺北：中華書局。
- 高一志（1996）。童幼教育。載於 Standaert, N. 等（編），**徐家匯藏書樓明清天主教文獻（共5冊）**（冊1，頁296）。臺北：方濟出版社。
- 高一志（1629）。**聖人行實（共7卷）**。武林：天主超性堂。
- 高一志（1629）。《聖人行實》·自序。載於所譯**天主聖教聖人行實**（頁4乙）。武林：天主超性堂。
- 高一志（2009）。王宜溫和。載於鐘鳴旦、杜鼎克與蒙曦（編），**法國國家圖書館明清天主教文獻**，共26冊（冊1，頁245-325）。臺北：利氏學社。
- 梁啟超（1960）。中國學術思想變遷之大勢。載於所著**飲冰室文集，共10卷**（卷3，頁89，103-104）。臺北：臺灣中華書局。
- 梁啟超（1936）。**中國近三百年學術史**。上海：中華書局。
- 章文欽（2008）。**吳漁山及其華化天學**。北京：中華書局。
- 郭慕天（1947）。《輕世金書》原本考，**上智編譯館刊**，2（1），36-38。
- 陳垣（1982）。再論《遵主聖範》譯本。載於**周作人先生文集·自己的園地**，（頁204，206，211-212）。臺北：里仁書局。
- 陳占山（1999）。葡籍耶穌會士陽瑪諾在華事蹟考述。**文化雜誌**，38，92。
- 湯開建（2008）。明清時期天主教的發展與興衰，載於吳志良、金國平與湯開建等（編），**澳門史新編，第4冊**（頁1093-1095，1107-1112）。澳門：澳門基金會。

- 陽瑪諾 (譯) (1848a)。輕世金書·小引。現藏羅馬梵帝岡圖書館。
- 陽瑪諾 (譯) (1848b)。輕世金書 (重刊本) (頁1甲) (編號: Raccolta Generale Oriente, III, 1165)。現藏羅馬梵帝岡圖書館 (Biblioteca Apostolica Vaticana)。
- 陽瑪諾 (1642)。天主聖教十誠直詮 (1814年主教若亞敬公准本) (上卷) (頁5甲) (編號 Borgia Cinese 348 [1])。梵帝岡教廷圖書館藏書。
- 馮承鈞 (譯) (1995)。在華耶穌會士列傳及書目 (共2冊)。北京: 中華書局重印。
- 新村初、柁源一 (校注) (1960)。吉利支丹文學集 (第2版, 共2冊)。東京: 朝日新聞社。
- 劉羨冰 (2008)。澳門教育的發展、變化與現代化, 載於吳志良、金國平與湯開建等 (編), 澳門史新編 (第3冊) (頁909-911)。澳門: 澳門基金會。
- 劉莉美 (2005)。當西方遇見東方—從《明心寶鑑》兩本西班牙黃金時期譯本看宗教理解下的偏見與對話。中外文學, 33 (10), 121-131。
- 劉順德 (譯註) (1966)。天主實義。臺中: 光啟出版社。
- 鄭安德 (編) (2003) 明末清初耶穌會思想文獻彙編 (共5卷)。北京: 北京大學宗教研究所。
- 鐘鳴旦、孫尚揚 (2004)。一八四〇年前的中國基督教。北京: 學苑出版社。
- Becker, K. M. (2002). *From the Treasure-House of Scripture: An Analysis of Scriptural Sources in De Imitatione Christi*. Turnhout: Brepols.
- Boxer, C. R. (1967). *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkeley: University of California Press.
- Brockey, L. M. (2007). *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Princeton: Princeton University Press.
- Dudink, A. (1620). The Inventories of the Jesuit House at Nanking Made up during the Persecution of 1616-1617. In F. Masini (Ed.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII Centuries): Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25-27, 1993* (p. 143). Shen Que, Nangong shudu.
- Even-Zohar, I. (2004). The Position of Translated Literature within the Literary Poly-system. In L. Venuti (Ed.), *The Translation Studies Reader, 2nd ed* (pp. 199-204). New York and London: Routledge.
- Elisonas, J. S. A. (2002). Fables and Imitations: Kirishitan Literature in the Forest of Simple Letters, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies, Vol. IV*, 23-36.
- Farg, W. J. (2000). *The Japanese Translations of the Jesuit Mission Press, 1590-1614: De Imitatione Christi and Guea de Peacadores*. Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin

- Mellen Press.
- Gersonis, I. (1551). *De Imitatione christi*. Lvgdvni: Apud Theobaldum.
- Gálik, M. (2004). *Influence, Translation and Parallels: Selected Studies on the Bible in China*. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute.
- Grundler, O. (1987). Devotio Moderna. In Raitt, J (Ed.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (pp. 176-193). New York: Crossroad.
- Helin, M. (1949). *A History of Medieval Latin Literature* (C. Snow, Trans.). New York: William Salloch.(Original work published 1949).
- Huizinga, J. (1996). *The Autumn of the Middle Ages* (Payton, R. J., & Mammitzsch ,U., Trans.). Chicago: The University of Chicago Press. (Original work published 1921).
- Iganatius of Loyola (1985). *A Pilgrim's Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola* (J. N. Tylenda, Trans.). Collegeville: The Liturgical Press. (Original work published 1731).
- Iganatius of Loyola (1991). *Spiritual Exercises*. In S. J. George E. Ganss (Ed.), *Ignatius of Loyola: Spiritual Exercises and Selected Works* (pp. 124-125). New York and Mahwah: Paulist Press.
- Ingram, J. K. (1987). *Middle English Translations of De Imitatione Christi*. Millwood: Kraus Repint.
- James, E. G. D. M. (1906). *Thomas A Kempis: His Age and Book*. New York: G. P. Putnam's Sons; London: Methuen.
- Kettlewell, S. (1877). *The Authorship of the De Imitatione Christi: With Many Interesting Particulars about the Book*. London: Rivingtons.
- Magnus, L. (1934). *A History of European Literature*. London: Ivor Nicholson and Watson.
- McGinn, B. (1994). Mystical Aspects of the Modern Devotion. *History of Western Christian Mysticism*, Vol. V ,1-75. New York: Crossroad.
- Munich, R. O. (1994). Uwe Neddermeyer, "Radix Studii et Speculum Vitae. Verbreitung und Rezeption der 'Imitatio Christi' in Handschriften und Drucken bis zur Reformation," In Helmrath, J., & Müller, H. (Eds.), *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, 2 Vols, 1, 457-481.
- Moore, J. A. (1997). *Fray Luis de Granada*. Boston: Twayne Publishers.
- Pfister, L. (1932-1934). *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de L'ancienne mission de Chine 1552-1773*, 2 Vols, 1, 109-110 . Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique.
- Prémare, P. (1831). *Notitia linguae Sinicae*. Malaca: Adamemæ Anglo-Sinensis.
- Switzer, R. (1927). *The Ciceronian Style in Fr. Luis de Granada*. New York: Instituto de las

- Españas.
- Standaert, N. (2004). The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China, In D. Carey (Ed.), *Asian Travel in the Renaissance* (p. 63). Oxford: Blackwell.
- Standaert, N. (1999). The Bible in Early Seventeenth-Century China. In I. Eber, et al. (Eds.), *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact* (pp. 44-45n42). Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica.
- Thomas à Kempis. (1551). *Contemptus mundi, nueuamente Romançado* (L.de Granada, Trans.). Anvers: Café de Iuan Stelsio. (Original work published 1427).
- Thomas à Kempis. (1756-1757). El contemptus mundi (L. de Granada, Trans.). In *Obras dell V.P.M.F. Luis de Granada, 17 Vols*, 6, 48. Madrid: La Imprenta de Manuel Martin.(Original work published 1427).
- Thomas à Kempis. (1902-1922). Soliloquium animae. In Pohl M. J. (Ed.), *Opera omnia* (7 Vols) (Vol1, p. 230). Friburgi Brisigavorum : Herder.
- Thomas à Kempis. (1488). *Incipit liber prim[us] Joha[n]nis Gerson ca[n]cellarij parisie[n]sis. De imitatione exp[ist]i [et] de contem[ptu] omniu[m] vaitatu[m] mundi*, Capitula libri terii 之目錄 (無頁碼), Retrieved August 3, 2010, from <http://diglib.hab.de/wdb.php?dir=inkunabeln/116-14-theol-2>
- Thomas à Kempis (1952). *The Imitation of Christ* (L. Sherley-Price, Trans.), New York: Dorset Press. (Original work published 1427).
- Tomas, D. K. (1821). *De la imitacion de Cristo, o menosprecio del mundo* (L. de Granada, Trans.). Madrid: La Viuda de Barco Lopez. (Original work published 1427).
- Tomas, D. K. (1871). *El menosprecio del mundo e imitacion de Cristo* (L. de Granada, Trans.).Madrid: Ofinina Tipografic de Hospicio. (Original work published 1427).
- Tomas, D. K. (1623). *Contemptus mundi, nueuamente romançado y corregido*. Lisbon: Jorge Rodriguez.
- Verhaeren, H. C. M. (Ed.). (1949). *Catalogue of the Pei-t'ang Library*. Peking: Lazarist Mission Press.