

中央研究院叢書

中國晚明與歐洲文學

明末耶穌會古典型證道故事考證

李爽學◎著



中國晚明與歐洲文學

——明末耶穌會古典型證道故事考證

李爽學 著

中央研究院
聯經出版公司

目次

自序	i
常用書目代稱	xiii
第一章 導論：從語言問題談起	1
歷史偏見	1
普通話	7
勒鐸里加	23
證道體裁及其他	40
第二章 寓言：誤讀的藝術	45
閱讀本體	45
故事新詮	54
閱讀新詮	78
理論與轉折	85
故事新編	89
重讀本體	115
第三章 世說：歷史·虛構·文本性	125
文本特質	125

歷史語法	130
操作歷史	136
人物形象	152
「有用」試剖	180
第四章 神話：從解經到經解	189
由象徵論出發	189
「寓」與「實」	195
再談詮釋的類型	205
「荷馬問題」及其他	236
第五章 傳說：言道·友道·天道	245
傳而說之	245
守舌之學	248
輔仁之學	265
昭事之學	287
意識形態現象	306
第六章 結論：詩與哲學的宿怨	311
再見「誤讀」	311
省略荷馬	315
書教	330
講故事的人	344
外一章 另類古典：比喻·譬喻·天佛之爭	353
問題	353
譯體	355

故事	373
諷刺	396
重要書目	399
索引	437

常用書目代稱

- 《人物傳》 方豪：《中國天主教史人物傳》，3冊（香港：公教真理學會；臺中：光啓出版社，1967）。本書正文中所引第一個數字依序表示第一、二、三等或上、中、下之冊數。其他書之有分冊者，同。
- 《三編》 吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》，6冊（臺北：臺灣學生書局，1984）。
- 《大正藏》 高楠順次郎、渡邊海旭主編：《大正新脩大藏經》（東京：一切經刊行會，1934）。
- 戈著 《中外文學因緣——戈寶權比較文學論文集》（北京：北京出版社，1992）。
- 《古言》 [明]高一志，《勵學古言》，崇禎5年（1632年）刻本，梵帝岡圖書館藏書，編號：R. G. Oriente III 223 (7)。
- 朱本 朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001。
- 朱編 [宋]朱熹編：《四書集注》（臺北：世界書局，1997）。
- 《全集》 劉俊餘等譯：《利瑪竇全集》，4冊（臺北：輔仁大學與光啓出版社，1986）。
- 《自定稿》 方豪：《方豪六十自定稿》，2冊（臺北：作者自印，1969）。

- 吳編 吳相湘編：《天主教東傳文獻》（臺北：臺灣學生書局，1965）。
- 李編 [明]李之藻編：《天學初函》，6冊，1629（臺北：臺灣學生書局重印，1965）。
- 阮刻 [清]阮元校刻：《十三經注疏》，2冊（北京：中華書局影印，1983）。
- 周注 周振甫注：《文心雕龍注釋》（臺北：里仁書局，1998）。
- 周編 周駟方編校：《明末清初天主教史文獻叢編》，5冊（北京：北京圖書館出版社，2001）。
- 《始末》 [明]龍精華(華民)譯：《聖若撒法始末》，約1602；南明隆武元年(1645年)閩中天主堂刊本。
- 《耶檔館》 鐘鳴旦(Nicholas Standaert)與杜鼎克(Adrian Dudink)編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，12冊（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》，5冊（臺北：方濟出版社，1996）。
- 《粹抄》 [清]李九功編：《文行粹抄》，5卷，康熙年間榕城刻本，耶穌會羅馬檔案館藏本，編號：Jap.Sin.I.34.a。
- 鄭編 鄭安德編：《明末清初耶穌會思想及文獻彙編》，5卷（北京：北京大學宗教研究所，2003）。
- 《續編》 吳相湘編：《天主教東傳文獻續編》，3冊（臺北：臺灣學生書局，1966）。
- AP Alan of Lille, *The Art of Preaching*, trans. Gillian R. Evans (Lalamazoo: Cistercian Publications, INC., 1981).
- AR George A. Kennedy, trans., *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991).

-
- AT* Mary Macleod Banks, ed., *An Alphabet Tales*, 2 vols. (London: Published for the Early English Text Society by Kegan Paul, Trench, Trübner, 1904).
- BI* St. John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, trans. G. R. Woodward, et al. (Cambridge: Harvard University Press, 1983).
- BP* Ben Edwin Perry, ed. and trans., *Babrius and Phaedrus* (Cambridge: Harvard University Press, 1965).
- CAR* Ronald F. Hock, and Edward N. O'Neil, eds., *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol 1: *The Progymnasmata* (Atlanta: Scholars Press, 1986).
- CMAS* Valerius Maximus, *Collections of the Memorable Acts and Sayings of the Ancient Romans and Other Foreign Nations*, trans. Samuel Speed (London: Printed for Benjamin Crayle at the Lamb, 1684).
- CRDM* John. A. Herbert and Harry Ward, eds., *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, vol 3 (London: Printed by Order of the Trustees, 1910).
- CWA* Jonathan Barnes, ed., *The Complete Works of Aristotle*. Revised Oxford Translation, 2 vols (Princeton: Princeton University Press, 1984).
- DAR* Cypriano Soarez, *De Arte Rhetorica*, in Lawrence J. Flynn, S.J., "The *De Arte Rhetorica* (1568) by Cyprian Soarez, S.J.: A Translation with Introduction and Notes," pp. 93-429, Ph.D. dissertation (University of Florida, 1955).
- DC* Gregory Kratzmann and Elizabeth Gee, eds., *Dialogus*

- Creaturarum: A Critical Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1988).
- DO Cicero, *Cicero XXI: De Officiis*, trans. Walter Miller (Cambridge: Harvard University Press, 1990).
- Exempla Thomas F. Crane, ed., *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermons Vulgares of Jacques de Vitry* (London: The Folk-lore Society, 1890).
- FL Léopold Hervieux, ed., *Les Fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge*, 5 vols (Paris: Librairie de Firmin-Didot, 1884).
- FM Siegfried Wenzel, ed. and trans., *Fasiculus Morum: A Fourteen-Century Preacher's Handbook* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1989).
- FR Pasquale M., D'Elia, S. I., ed., *Fonti Ricciane*, 3 vols (Rome: La Libreria dello stato, 1942).
- GR Charles Swan, trans., *Gesta Romanorum or Entertaining Moral Stories* (London: George Bell and Sons, 1891).
- IE Frederic C. Tubach, ed., *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1969).
- IO Quintillian, *Institutio oratoria*, trans. H. E. Butler (Cambridge: Harvard University Press, 1996).
- LA Jacobi a Voragine, *Legenda aurea*, edited by Th. Graesse (Vratislaviae: Apud Guilemum Koebnner, 1890).
- LEP Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks, 2 vols (Cambridge: Harvard University Press, 1995).
- LS Plutarch, *Lives*, trans. John Dryden, 2 vols (New York:

- Modern Library, 1992).
- PCD* Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds., *Plato: The Collected Dialogues* (Princeton: Princeton University Press, 1961).
- PL* J.-P., Migne, ed., *Patrologia cursus completes, Series Latina*, 222 vols (Paris: J.-P. Migne, 1844-1864).
- PT* James R. Butts, “The *Progymnasmata* of Theon: A New Text with Translation and Commentary,” Ph.D. dissertation (Claremont Graduate School, 1986).
- SC* Marie-Anne Polo de Beaulieu, ed., *La Scala Coeli de Jean Gobi* (Paris: Édition du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1991).
- SG* Pedro Alfonso, *The Scholar’s Guide (Disciplina Clericalis)*, trans. Joseph Ramon Keller and John Esten (Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1969).
- SL* J.-Th. Welter, ed., *Le Speculum laicorum* (Paris: Libraire des Archives Nationales et de la Société de l’Ecole des Chartes, 1914).
- TE* J- Th. Welter, ed., *La Tabula exemplorum* (Paris: Occitania, 1926).

除非另有說明，否則本書所用《聖經》概據思高聖經學會譯釋：《千禧版聖經》（臺北：思高聖經學會出版社，2000），亦稱「思高本」。英譯則指 *The New American Bible* (New York: Catholic Book, 1970)。

第一章

導論：從語言問題談起

歷史偏見

明末(1583-1662)天主教傳教士大舉入華，耶穌會扮演關鍵角色¹。學界認為他們除了宗教活動以外，另又功在中西文化的交流，乃西學東漸的號角先鋒。古來對這段歷史略知一二的學者——尤其像清代的阮元(1764-1849)等傳統士子——大多認為此際部分中國人之所以改宗天主，歐洲科技凌駕中土係其主因²。當代法國學者謝和耐(Jacques Gernet)亦持類似見解，所著《中國與天主教的影響》(*China and the Christian Impact*)強調耶穌會士得以「誘拐」(seduced)中國，全拜歐

1 所謂「晚明」，我斷自萬曆十一年，止於永曆十五年，包括通稱的「南明」(1644-1662)。如此斷代，我除了著眼於此一時期乃利瑪竇初抵肇慶及衛匡國《述友篇》刊就的時間外，另亦考慮到南明在文化與政治上實為明室正統之延續的歷史實情。南明的歷史地位，即使是清朝的乾隆皇帝也不曾否認。參見何冠彪：〈清高宗對南明歷史地位的處理〉，《新史學》，第7卷第1期(1996年3月)，頁2-25。有關南明與明室之間的法統與文化問題，參閱Lynn A. Struve, *The Southern Ming, 1644-1662* (New Haven: Yale University Press, 1984)。

2 見[清]阮元：《疇人傳》(上海：商務印書館，1953)，頁549-610(卷43-46)。另請參較王川：〈西洋望遠鏡與阮元望月歌〉，《學術研究》，4(2000)，頁82-90。

洲「數學、地圖學、天文學、工程學與醫學」之賜³。阮元與謝氏之見根深柢固，過去學者大多堅信不疑⁴，即使西元二〇〇一年鐘鳴旦(Nicholas Standaert)主編的《中國天主教手冊》(*Handbook of Christianity in China*)也蕭規曹隨，彷彿暗示阮、謝所言不虛⁵。儘管如此，翻案文章亦偶有所見，許理和(Erik Zürcher)與白佐良(Giuliano Berutuccioli)等人即曾多方質疑⁶。加以宗教乃屬靈事業，物質文化縱

3 Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, trans., Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 15-24.

4 相關的中文論述見王萍：《西方曆算學之輸入》，增訂版(臺北：中央研究院近代史研究所，1980)；白莉民：《西學東漸與明清之際教育思潮》(北京：教育科學出版社，1989)，頁10-58；樊洪業：《耶穌會士與中國科學》(北京：中國人民大學出版社，1992)；俞力濤：〈西學東漸與明清之際的經世實學〉，在葛榮晉編：《中國實學思想史》(北京：首都師範大學出版社，1994)，2: 241-291；祝平一：〈身體、靈魂與天主：明末清初西學中的人體生理知識〉，《新史學》，第7卷第2期(1996年6月)，頁47-97；張鎧：《龐迪我與中國》(北京：北京圖書館出版社，1997)，頁300-317, 414-422及431-450；陳衛平：《第一頁與胚胎——明清之際的中西文化比較》(上海：人民出版社，1992)，頁92-180；江曉原、鈕衛星：《天文西學東漸集》(上海：上海書店出版社，2001)，頁259-413；以及張錯：〈傳承與影響——明清時期天主教文明的入華策略〉，在所著《利瑪竇入華及其他》(香港：城市大學出版社，2002)，頁3-28。用西方文字寫成的相關論述，見Erik Zürcher, et al., eds., *Bibliography of the Jesuit Mission in China (ca. 1580-ca. 1680)* (Leiden: Center of Non-Western Studies, Leiden University, 1991), pp. 101-124中所列的書目。另請參較Benjamin A. Elman, *From Philosophy to Philology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 62-63 and 75-76。

5 Nicholas Standaert, *Handbook of Christianity in China*, vol I: 635-180 (Leiden: Brill, 2001).這本厚達千頁的鉅著鉅細靡遺，但是沒有專節縷述下文我關心的「西方文學入華」的問題。不過諷刺的是，此書倒列有“China in European Literature”一節，介紹中國文學西譯的經過，見頁891-892。有關此書的妍疵，參見拙評，刊《中國文哲研究集刊》，第23期(2003年9月)，頁384-387。

6 參見Erik Zürcher, “Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni’s Introduction to His *Science of Comparison*,” in Federico Masini, ed., *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII Centuries): Proceedings of the Conference Held in Rome, October*

可得逞一時，未必也能長時主宰信仰的形塑，更不可能是信仰決定的唯一因素⁷。

改宗是個十分微妙的精神變化，勸化每每是過程之一。「勸化」一詞有宗教意涵，中性說法應該是「說服」。我們如果回顧希臘古典，會發現「說服」其實是亞里士多德(Aristotle, 384-322 BCE)《修辭術》(*Tekhne rhetorike*)所標舉的主要修辭目的(AR, chaps 1-3)。傳教本係口語活動，如果因故而必須出以書面語言，則「說服」或「勸化」可能得涵容大量的文字策略，修辭因此就會化為本質內蘊。在這層意義下，傳教的「文學性」可能不亞於其「宗教性」。不論東方或西方傳統，修辭往往就是文學的張本。我近年來的研究又發現，明末耶穌會士的中文著作中包含大量的文學材料，舉凡詩詞、講堂劄記、對話錄、聖徒傳記、格言、寓言、歷史軼事、神話與傳說等文類或專著俱可一見。在這些表面上是宣教或護教的著作之中，有一種文類尤顯突出，此即西方人所謂的「證道故事」(*exemplum*)。

中文神職界多將「證道故事」譯為「喻道故事」，但是後一名詞「比喻」的聯想恐怕高於「喻說」，我覺得涵意不如「證道」寬廣。且不談下面我會提及的天主教用法，單就語源來講，證道故事也有「示範」(*example*)之意，歷史久遠，可以上溯古希臘與古羅馬。在使用上，證道故事的流傳亦廣，從中世紀的喬叟(Geoffrey Chaucer, c. (續)——

25-27, 1993 (Rome: Institutum Historicum S. I., 1996), pp. 331-359; 以及白佐良(Giuliano Berutuccioli): 〈衛匡國的《逮友篇》及其他〉，在德馬爾基及施禮嘉編：《衛匡國：一位在十七世紀中國的人文學家和科學家》(義大利特蘭托：特蘭托大學，1996)，頁187-197。

- 7 參閱Willard J. Peterson, "Why Did They Become Christians? Yang T'ing-yün, Li Chih-tsao, and Hsü Kuang-ch'i," in Charles E. Ronan, S.J. and Bonnie B. C. Oh, eds., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773* (Chicago: Loyola University Press, 1988), pp. 129-152; and N. Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1988), pp. 53-69。

1340-1400)、高鄂(John Gower, 1330?-1408)到文藝復興時代的薄伽丘(Giovanni Boccaccio, 1313-1375)、莎士比亞(William Shakespeare, 1564-1616)等人的著作中俱可一見⁸。儘管如此，學界於證道或示範故事的研究仍處於起步的階段，十九世紀以還，累積的成果寥若晨星。方諸流傳，頗不成比。

「證道故事」究竟何指？倘據法國學者勒高夫(Jacques Le Goff)的說法，這是「一種短小精練的敘述文體，內容每具真理色彩，往往穿插在尤為證道辭的講稿之中，以便藉其道德教訓說服聽眾。」⁹好的故事每有其內在的價值與趣味，好的證道故事也是如此。然而和多數好故事不同的是，證道故事因為必須扮演「比喻」與「說明」的角色，訓誡與勸勉的功能兼而有之，而且係其存在的主因，所以本身乃「權威」的化身。加以這種故事往往典出神學或外學的代表作家與學者，在內蘊和外力交相激盪下也會幻形變成真理的形式。倘自時空背景及其源流再看，證道故事大體上可以分為古典型與天主教自身所出者兩大類。三世紀北非沙漠聖父(desert fathers)是後者的代表，為後世留下不少感人的傳記與傳奇。有人廣事蒐羅，彙而編成浩繁卷帙，聖傑魯姆(St. Jerome, 340?-420)稱之為《沙漠聖父傳》(*Vitae patrum*)。

8 參見下書相關論述：Larry Scanlon, *Narrative, Authority, and Power: The Medieval Exemplum and the Chaucerian Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 137-297；以及 Fritz Kemmler, "Exempla" in *Context: A Historical and Critical Study of Robert Mannyng of Brunne's "Handlyng Synne"* (Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1984), pp. 60ff。

9 原文為“un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire”。見 Jacques Le Goff and Jean-Claude Schmitt, *L' "exemplum"* (Turnhout: Brepols, 1996), pp. 37-38。另請參閱 Joan Young Gregg, "Introduction" to her *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories* (Albany: State University of New York Press, 1997), pp. 11-16。

十三世紀時，佛拉津的亞可伯(Jacobus de Voragine, c.1229-1298)又從中擷精取華，副以他說，輯成《聖傳金庫》(*Legenda aurea*)一書，為傳統踵事增華。《沙漠聖父傳》乃天主教型證道故事取材的寶藏，堂奧深杳，取之不竭。《聖傳金庫》則風行全歐，歷數百年而不衰，所傳故事更是天主教型中的典型¹⁰。至於希臘和羅馬所出的證道故事亦枝衍蔓延，系譜更雜，而原初所證之「道」當然不是基督之道，「示而範之」的意味反而重過其他，否則就是某種道德意義上的警世通言。凡此種種，要之皆以所謂「寓言」、「歷史軼事」和「神話」或「傳說」為文類大宗，也是後世分類上的線索主脈¹¹。

上述幾種古典型的證道故事，明末耶穌會士嘗在所著或所譯中多方挪用。我之所以興趣盎然，原因有三。首先是在歷史方面，蓋不論直接或間接，耶穌會士譯介這些故事都標誌著中國和西方古典文學的接觸之始。其次，儘管天主教挪用這些異教文類的歷史可以溯至第二或第三世紀¹²，但是就其在歐洲以外地區的瀰散而言，耶穌會士用「中文」所做的努力乃史無前例。第三個原因和名家軼事中的特殊文類「世說」(*chreia*)關係尤大。這種文類用於聖壇證道，耶穌會絕非源頭先

10 見Herbert Rosweyd, ed., *Vitae patrum sive historiae eremiticae libri decem.*, in *PL*, vol 73; Helen Waddell, *The Desert Fathers* (London: Constable, 1987); and Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, trans. William Granger Ryan (Princeton: Princeton University Press, 1993), 2 vols. 依納爵所以創立耶穌會，據稱乃因後書影響所致，見Joseph N. Tylenda, trans., *A Pilgrim's Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola* (Collegeville: Liturgical Press, 1985), p. 12。

11 見Hanna Wanda Kaufmann, "The *Exemplum*: Its Morphology, Function, Evolution and Transmission," Ph.D. dissertation (University of Texas, 1994), pp. 66-93; 另請參較Minnie Luella Carter有關*Scala celi*的分類，在所著"Studies in the *Scala celi* of Johannes Gobii Junior," Ph.D. dissertation (University of Chicago, 1928), pp. 7-8。

12 見Wayne A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries* (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 189ff。

覺。然而他們在明代所用的頻率之高，卻是天主教布道史上僅見。這三個緣由交關歷史，各有重量；合而觀之，則重要性倍增。只要關心中西文學與文化交流的人，相信都難以忽略明末耶穌會士重述的古典型證道故事。

上文一再強調證道故事古典型的特殊意義，然而我也得指出在這種故事跨越地域與文化空間再新生命的過程中，歐洲中世紀精神 (medievalism) 位居肇因樞紐。古典型證道故事開始見用，可以從教宗額我略 (Gregory the Great, c. 560-604) 算起，甚至可以上推二世紀末的拉丁教父特圖良 (Tertullian)。但是倘就其天主教化的程度而言，則歐洲中世紀顯然一枝獨秀。因為不論以宗教或就文學衡之，此時天主教都是強勢文化，主控全歐。古典世界裡的人或非人角色，在故事中都刻畫得普世如一。即使羅馬類書瓦勒流 (Valerius Maximus, 一世紀) 的《嘉言懿行錄》 (*Facta et dicta memorabilia*)，中世紀的基督徒依然讀得津津有味，廣受影響¹³。該書中人雖然出身異教，中古時人卻視同己教，而其正統性雖未經過教會認可，但謂之亦真主光源所在，相信反對者也不多。

據杜巴哈 (Frederic C. Tubach) 的研究，證道故事在中古晚期頹勢已顯，原因是教會濫用。本屬精神層次的靈性敘述，此刻講故事的人多半融之於俗世的生活，以笑談諧趣娛人悅己，所以靈性盡失¹⁴。證道故事的濫風一颺，十三世紀但丁 (Dante) 忿怒難抑，在《神曲》 (*Divine Comedy*) 中詬病有加，嚴辭貶抑，抑且將證道僧的作為比如「僧帽中棲鳥」，蓋「群眾若得一見/當知如此赦得之罪並無任何神聖可言」¹⁵。

13 見 L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Latin Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 101-105, and p. 113。

14 Frederic C. Tubach, "Exempla in the Decline," *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 18 (1962): 407-417.

15 Dante Alighieri, *Paradiso*, XXIX, 118-120, in John Ciardi, trans., *The Divine Comedy* (New York: W. W. Norton, 1970), p. 575.

十六世紀中葉以次，證道僧非但積習不改，講故事時猶變本加厲，葷素不拘，幾個宗教會議遂嚴加譴責，議決禁講¹⁶。儘管歷史條件已失，明末耶穌會士仍鍾情於證道故事，在華大肆使用。他們何以無睹禁令，公然開講？箇中原因費解，恐怕要由他們的教育背景深入細究¹⁷。這裡我可以說的是耶穌會士所傳不僅有天主教型的故事，另又包含大量的古典型，形成希臘羅馬傳統的二度天主教化，而且是在跨越語系與文化的環境中完成，殊意再增。要為上述「教育背景」開說因由，我想我們得回溯文前提到的歐洲「中世紀精神」。

普通話

「中世紀精神」的涵意包羅萬象，從建築學上的哥德式風格到柏拉圖式的宮廷愛情皆屬之。不過此處和宗教聯繫最緊，和本書關係最

16 見H. J. Schroeder, O.P., ed., *Canons and Decrees of the Council of Trent: Original Text with English Translation* (St. Louis: B. Herder, 1941), pp. 26-29 and 195-196。另見Peter Bayley, *French Pulpit Oratory, 1598-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 44, 65, 67-68, and 92。不過我急待指出來的是，教會棄證道故事不用，早在一三八六年的沙爾茲堡會議(Council of Salzburg)即可見端倪：「這些偽先知[案指講道僧]盡在證道辭中講些怪力亂神的故事(fables)，常誤導聽眾的靈魂。」見Joseph Albert Mosher, *The Exemplum in the Early Religious and Didactic Literature of England* (New York: Columbia University Press, 1911), p. 18。另請參考Thomas F. Crane, "Introduction" to *Exempla*, pp. lxxviii-lxx; J.-Th. Welter, *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen age* (Paris: Occitania, 1927), pp. 69ff；以及Siegfried Wenzel, "The Joyous Art of Preaching, or the Preacher and the Fabliau," *Anglia* 97 (1979): 304-325。

17 事實上，十五世紀以後歐洲幾可謂僅得兩本大型證道故事集，而且都是耶穌會士所纂，其中最重要的是：Johann Major (1543-1608), *Magnum specvlvm exemplorum* (Douai, 1603)。儘管H. Verhaeren, C.M., ed., *Catalogue de la Bibliothèque du Pè-T'ang* (Beijing: Imprimerie des Lazaristes, 1949), 631: 2165著錄了一本一六三三年版的此書，但我認為利瑪竇、龐迪我和高一志等明末會士不可能據此寫成他們的中文證道故事。

大的應該是西方教會以拉丁文爲普世語言(*lingua franca*)的現象。這點牽連甚廣，細案下可能得由羅馬立國後的帝國心態說起。早在奧古斯都時代，魏吉爾(Virgil, 70-19 BCE)在《羅馬建國錄》(*The Aeneid*)裡就透過天后朱諾(Juno)的話，希望拉丁民族將愛琴思潮轉化爲國家的文化主體¹⁸。往後文人遂藉語言自主化的過程將這點表現出來。從西賽羅(Marcus Tullius Cicero, 106-43 BCE)到馬修爾(Marcus Valerius Martial, c. 40-c. 104)，一時間大家矻矻專心，無不希望將拉丁文推廣到跨越洲際的帝國版圖去。《變形記》(*Metamorphosis*)中，奧維德(Ovid, 43 BCE-AD 18)甚至信心滿滿地說：他的書終究會「傳唱到羅馬鐵騎所至之處」¹⁹。事實確實也是如此，吉朋(Edward Gibbon, 1734-1794)的《羅馬帝國衰亡史》(*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*)因謂：羅馬軍興之後，「從非洲、西班牙、高盧、不列顛到盤諾尼亞，魏吉爾與西賽羅等人的語言都經廣採汎用」²⁰。

羅馬帝國國勢日蹙之後，這種情況略有改變，因爲中世紀方始之際，蠻族早已入侵，帶來大量古典拉丁文以外的語言勢力，頗有分庭抗禮之勢。不過前此天主教興起已久，雖然其聖典並非用羅馬人的語言寫下，但自紀元一八〇年以來，西方教會的主要著作卻都用拉丁文寫成，而且一路挺進，終於走進了歐洲中世紀。法蘭克人(Franks)在帝國末期氣焰高漲，他們因爲和拉丁化了的高盧人(Gauls)混居一地，時而也以羅馬人自居，從而振興了羅馬傳統，使拉丁文再度躍上政治檯面。在文化上，此時許多顯要出自德語民族，然而他們贊助的

18 12.823-836, in Rushton Fairclough trans., *Aeneid*, rev. ed., 2 vols (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 2: 354-357.

19 Ovid, *Metamorphosis*, with an English translation by Frank Justus Miller, 2 vols (Cambridge: Harvard University Press, 1976-1977), 2: 426-427.

20 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J. B. Bury (London and New York: H. Frowde and Oxford University Press, 1906-1914), 15.877.

文人卻一心嚮往羅馬文化，拉丁文和俗語的勢力因而互有消長。待普瓦主教佛圖那圖(Venatius Fortunatus, c. 540-600)出，在一股使命感下借力使力，隨即用尤以德語為主的俗語提昇了拉丁文的地位，使之在中世紀初期便和修辭學二度合流。到了十二世紀，拉丁文已經變成西方教會轄下各地的「普通話」(common language)了²¹。

中古前期，法蘭克人勢力強大，社會上各行各業也軋進了一腳，所以方之古典拉丁文，此刻的語言已摻入俗語語彙與語法，純度產生了變化。但數世紀之後，不列顛神學家亞爾昆(Alcuin, 735-804)有鑑於此，在查理曼大帝的宮中起而改革，要求剔除俗語雜質，恢復拉丁文的古典原貌。從茲以還，「文法家」這個行業再興，而遵行語法所得的結果是一種帶有上古質地的「中世紀拉丁文」(Medieval Latin)，共用於查理曼之後全歐的神、學、政三界。因係雅語之屬，中世紀拉丁文有別於地域性的俗語，亦有別於階級性的「通俗拉丁文」(Vulgate Latin)。大公教會組織嚴密，中世紀拉丁文因而勢力益盛，影響下逮文藝復興前期。但丁站在中世紀與新時代交會的門檻上，所著《論俗語的雄辯力量》(*On Eloquence in the Vernacular*)廣受重視，可見中世紀拉丁文對他及當時社會所造成的壓力有多大²²。

在某種意義上，羅馬教會在中世紀得以一統歐洲全境，基本原因在於繼承了帝國的語言，具有溝通至少是識字階層的能力，連下層社會也因濡染之故而能互通有無。中世紀拉丁文的維繫之功，我們從文藝復興人文學者如佩多拉克(Francesco Petrarca, 1304-1374)等人一再

21 Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Rpt. Cambridge: Harvard University Press, 1993), pp. 127ff.

22 以上簡述的拉丁文在上古及中古社會的發展，參見Joseph Farrell, *Latin Language and Latin Culture: From Ancient to Modern Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 1-27。

強調其西賽羅式的純度復可窺斑見豹²³。因為此時拉丁文再度由雅轉俗，在俗語的輪迴影響下開啓了地域色彩，依舊見用於各國與各界，所以稱之為天主教時代西方教會的「普通話」仍不為過²⁴。這個現象向經學界公認，而我認為耶穌會士之所以在中國晚明復興證道故事，上述「語言一統」這種中古幽情應負責任。

眾所周知，明末耶穌會士在宗教教學上獨樹一幟，和他們在美洲或非洲的會內弟兄有一大異，亦即他們特別擅長所謂「書教」或「書本布道」(*Apostolat der Presse*)²⁵。這種勸化或宗教上的說服之術，同代異地的會士能力罕及，也乏人嚐試。據費賴之(Louis Pfister)所錄，明清之際百餘年間，耶穌會士或譯或著的中文書籍共約四百五十種，數量上不可謂少，重要者且多鑄版於明末²⁶。對中國主流精英而言，這數百種書籍挾信仰所生的力量咄咄逼人，在十七世紀結束前儼然就是某種文化威脅。此所以其時史家萬斯同(1638-1702)在所著《明樂府》裡嘆道：「天主設教何妄怪，著書直欲欺愚昧。」²⁷

23 參見Alan Bullock著，董樂山譯：《西方人文主義傳統》(*The Humanist Tradition in the West*；臺北：究竟出版公司，2000)，頁61。

24 F. A. C. Mantello and A. G. Rigg, eds., *Medieval Latin: An Introduction and Bibliographical Guide* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1996), pp. 3-5.

25 有關「書教」或「書本證道法」等概念，參見本書頁330-344。

26 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1932-1934), 2 vols.另見Henri Bernard, "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens, 1514-1688," *Monumenta Serica* 10 (1945): 1-57 and 309-388。不過馬祖毅：《中國翻譯史》，上冊(長沙：湖北教育出版社，1999)，頁238僅列出三百種。

27 見[清]全祖望編：《續甬上耆舊詩》(出版地不詳：四明文獻社，1918)，頁6：21乙，另參考[清]張廷玉：《明史》，卷326〈意大利亞傳〉(北京：中華書局，1962)，28：8461；以及[清]趙翼：《廿二史劄記》，卷34(臺北：華世出版社，1977)，頁791。萬氏之詩，我乃得悉自陳垣：〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，在陳垣等編：《民元以來天主教史論集》(1943；

萬斯同句中所謂的「書」究竟何指，他不曾細陳。不過既已言明是天主所設之教的影響源頭，我們若以現代人的文本觀念抽象衡之，或可謂證道故事也應涵括其中。從天主教內的立場看，萬氏詩中的「欺」字實可作「修辭」讀，遙引謝和耐三百年後所用的「誘拐」一詞，也直指書籍的傳播力量與「說服的能力」乃會士所行宗教勸化最爲重要的門道。由是觀之，證道故事在明末的流布，書籍當然是載體上的主力。

研究天主教東傳的專家學者曾經指出：明清之際的耶穌會士之所以用書本布道，原因在他們深知中國人對白紙黑字和士人學子特別敬重。一五八三年，羅明堅(Michele Ruggieri, 1543-1607)和利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)率先進入中國內地。他們落髮剃鬚，身披袈裟，自稱天竺來僧。繼而又蓄髮留鬚，身著儒衫，儼然文士。利、羅二人之所以易容改裝，原因在發現儒門盛行，也認識到知識在中國每每就是權力的化身²⁸。專家之見當然有理，因爲利瑪竇的《中國傳教史》(*Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*)內也有類似的表白，而且還從西方觀點予以月旦(*FR*, 1: 42-50)。不過我懷疑學者和利氏所言是否屬實。他們於真理之鼎似乎僅嚐得一鬻，因爲倘由癥結再看，以書布道之所以蔚爲風氣，所涉其實是中西語言文化之異。而以書布道若指證道故事的二度啓用，尤其會涉及「普世語言」或「普通話」這種中世紀的語言觀及其社會實踐。書本畢竟是用文字寫成，脫

(續)

新莊：輔仁大學重印，1985)。有關《明樂府》的版本問題，見陳訓慈及方祖猷：《萬斯同年譜》(香港：中文大學出版社，1991)，頁296-297；及方祖猷：《萬斯同傳》(臺北：允晨出版公司，1998)，頁138-141。

28 見Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization* (Durham: Duke University Press, 1997), p. 182。另參較同書頁48-59。但是這方面的一般性論述，最佳的近著係Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999)一書。

離文字就難以成書。如此一來，有人或許會問道：中國和歐洲到底有什麼內在的語言文化差異，逼得耶穌會士換了個地理環境就非得用書本「說」教不可，媒介方式大異其趣？

這個問題，容我從有關利瑪竇的一個小故事先行答起。學者堅信，早期耶穌會士和明末清流東林黨一向交好²⁹。這點可能性甚高，不過東林黨的成員並非每一位都敬重會士。以鄒維璉(1636年歿)為例，他在十七世紀前期就曾在《闢邪管見錄》裡攻擊過利瑪竇：「若乎利妖，電光之舌，波濤之辯，真一儀秦。」(周編，3: 198甲)利氏辯才無礙，中文造詣高，李贄、謝肇淛等同代或先後的中國士子早已指證歷歷³⁰。不過因為口才好而稱之為「妖」，呼之為「邪」，鄒維璉則可能是中國史上第一人。我另感興趣的是：鄒維璉對利瑪竇的批評和《三國演義》第四十三回若有呼應，也有鑿柄。其中諸葛亮舌戰群儒，在孫權幕下和江東英俊為對魏降戰反覆辯駁。座中步騭此時亦方孔明於蘇秦和張儀，詰其鼓如簧之舌於東吳，是否為遊說而來。步騭之問，意下另在譏刺或醜詆孔明，心中所存或為「巧言鮮仁」的儒家古訓。不料孔明回道：「步子山以蘇秦、張儀為辯士，不知蘇秦、張儀亦豪傑也。」

孔明答來狀似自得，並不以該比非人而有受辱之感。小說中他繼而申說道：「蘇秦佩六國相印，張儀兩次相秦，皆有匡扶人國之謀，非比畏強凌弱，懼刀避劍之人也。君等聞曹操發詐偽之詞，便畏懼請

29 見Henri Bernard, "Whence the Philosophic Movement at the Close of the Ming?" *Bulletin of the Catholic University of Peking* 8 (December 1931): 67-73。另參考Heinrich Busch, "The Tunglin Academy and Its Political and Philosophical Significance," *Monumenta Serica* 14 (1949-1955): 156-163。

30 見[明]謝肇淛：《五雜俎》，卷4(北京：中華書局，1959)，1: 120。有關鄒維璉的生平，見[清]陳鼎編：《東林列傳》，卷18，在周駿富編：《明代傳記叢刊》(臺北：明文出版社，1991)，6: 231。

降，敢笑蘇秦、張儀乎？」³¹ 孔明這些話顯然在捍衛辯才，而他的話本身實則也是雄辯。後面一點，我們從步騭聞後無言以對可得佐證。我們倘再從孔明顯然已經佔得上風的上述《三國演義》的價值觀來看，則鄒維璉以「妖」或「邪」字抨擊利瑪竇，諷刺地似乎反會變成是對利氏的正面肯定，因為抨擊的重點係他的「電光之舌」與「波濤之辯」，正是蘇秦與張儀獨步歷史的能力特質。何況諸葛亮又稱美其人，譽之為「豪傑」！

話說回來，我之所以轉述利瑪竇的故事及其與歷史說部的聯繫，真正用意乃在指出一個當代學者罕察的問題：利瑪竇由澳門而南京而北京，一路逢人詰難，反覆答辯，所用的語言究竟為何？即使放在《三國演義》的架構裡，我也想問一聲：孔明和孫權的謀士大展辯舌，雙方究竟是用什麼話作為溝通的基礎？就我所知，孔明雖曾高臥隆中，出身卻是山東萊陽。他順江東下孫吳，所遇步騭等人雖然未必個個出身南國，但座中文武多達廿餘人，問難者中倘有不擅北語之人，那麼這場舌戰究竟要如何開打？

這不是一個無謂的問題，因為這個問題觸及中國語言國情這個人所共知的複雜現象。耶穌會的創始人是聖依納爵(St. Ignatius of Loyola, 1491-1556)，他在《耶穌會會規》(*Constitutions of the Society of Jesus*)內明文寫道：凡赴外地傳教的會中同志，都得學習該地或該國的語言³²。這條內規看似簡單，但不用多想，中國人一定了解要在大明帝國實現並非易事。《呂氏春秋·慎勢篇》謂：「凡冠帶之國，舟車之所通，不用象譯狄鞮。」這裡的「冠帶之國」僅指古史上的中原一帶，而〈慎勢篇〉接下所謂「古之王者」所處的時間，也不過戰國

31 [元/明]羅貫中：《三國演義》(臺北：聯經出版公司，1980)，頁349。

32 George E. Ganss, S.J., *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works* (New York: Paulist Press, 1991), p. 297.

七國以內，齊境或其鄰近地區也有「齊東野人之語」。〈滕文公下〉更視齊語和楚語為截然不同的兩種語言，孟子從而有此一問：「有楚大夫於此，欲其子之齊語也，則使齊人傳諸，使楚人傳諸？」（朱編，頁291）《左傳·宣公四年》和《公羊傳·隱公五年》同樣有類似之問，可見先秦之際，中國語情——我指的是口語的使用情況——確實形同「戰國」。如此五方異聲，四位錯調之狀，對利瑪竇等歐洲耶穌會士而言，確實可能意味著「語言」眾多。

就算到了諸葛亮所處的三國時代，語言駁雜的程度也相去不遠。且不談北朝顏之推猶謂「九州之人，言語不同，生民已來，固常然矣」³⁸，秦代一統後所形成的「書同文」在三國之際也沒辦法改變「聲異音」的事實，何況後者可能還是前者的肇因。漢世疆域日廣，方言日增，漢成帝之際，揚雄(53 BCE-AD 18)因有《方言》之作。儘管揚氏之書志在辨解各地詞彙的不同，「但是我們可以想見」，所舉詞彙在「語音方面也會有差別」³⁹。因此之故，胡適《白話文學史》才特別標出《方言》第十二節，說是從東齊經秦晉到楚燕均「語不失其方」，而揚雄以「今或同」所稱的「通語」，恐怕也不出其時的帝都一帶。正因其「究竟只限於一小部分」，故此「『國語統一』自然是做不到的」⁴⁰。我們還可推想，在今天的華南併入帝國政治或文化版圖之後，「中文」這個概念必然日趨複雜。華南地廣族繁，漢武帝之時就已拓展到了交阯一帶，其中所涵容的語言甚多，不加「翻譯」，不僅北人，即使南方人士也無由認識。

此一問題的複雜與嚴重，揚雄稍前的劉向(c. 77 BCE-6 BCE)已經

38 [北朝]顏之推著，程小銘譯注：《顏氏家訓全譯》（貴陽：人民出版社，1993），頁318及323。

39 王力：《漢語語音史》（北京：中國社會科學出版社，1985），頁11。

40 胡適：《白話文學史》（臺北：文光圖書公司，1974），頁2-3。

深有體會。《說苑》著錄〈越人歌〉楚譯的經過⁴¹，我相信劉向非特意在春秋時代的榜樵越人之語，更因越音詳載其中，故而也有昭告差異在漢世猶存之意。此外，我認為最具意義的另有一點，亦即中國版圖內的語言交換，劉向似乎也以「翻譯」視之。在《說苑》的文脈中，鄂君子皙央人爲其「楚說」越語，因此便有如在地內推行類似歐洲德、法語言互換的活動。顏之推說「生民以來」的「著述之人，楚夏各異」；其實兩漢之際，南方語言和北方主流早已歧出。即令同處南方，《世說新語》於楚語與吳語之異，也昭然若有感知，不以爲同⁴²。由此看來，只有在下面三種情況下，《三國演義》裡的孔明才有可能和江東英俊激辯對魏降戰的問題。其一是這場辯論不過小說修辭，元、明之際的說書人根本無視於語言史上的條件與實況；其二是步鷺等廿來位座中文武湊巧都和孔明出身自同一語區；最後是兩造珪彰特達，可以在短期間內就習得或習慣對方的語言。

語言學家告訴我們，早在明室繼統之前近千年，華南語言即已獨立成局，並未因沈括(1031-1095)所謂「北人音」在北宋確立而告消弭。這條脈絡，宋金以來規模再具，浩然淹有粵語、客語，以及吳語和閩語的分枝系統，深入影響了尋常百姓的生活。乾嘉之際，沈三白隨父遊於邗江幕府。沈父嘗倩三白返鄉覓僕，「庶語音相合」，即爲一例⁴³。在近代政治力量還沒有介入之前，亦即在某種統一而明確的「國語」尙未出現之前，中國歷朝只能聽任語言各自發展，各行其是⁴⁴。利瑪竇在華南的時候，曾和明僧蓮池藕益(雲棲株宏，

41 [漢]劉向著：《說苑[今註今譯]》，盧元駿註譯，陳貽鈺訂正(臺北：臺灣商務印書館，1995)，頁365。

42 [晉]劉義慶著，余嘉錫注：《世說新語[箋疏]》(臺北：華正書局，1989)，頁595、792及848。

43 [清]沈復：《浮生六記》，呂自揚編(高雄：河畔出版社，2000)，頁99。

44 周振鶴、游汝杰著：《方言與中國文化》(臺北：南天出版社，1990)，頁85以下。

1: 140-154)，該地係粵語區，官話難以下達市井小民，遑論引車賣漿者流⁵⁶。某次東訪紹興，羅明堅甚至發現官話在此根本行不通，因為紹興是吳語區。逢人聞問，羅氏只好仰賴「譯員」臂助(FR, 1: 229)⁵⁷，就像二千年前身在越境的鄂君子一樣。如果再從歐洲——尤其是羅馬教會——的觀點來看，羅明堅此刻所遇到的問題，其實就是中國缺乏一套歐洲定義下的「普通話」的國家現象。羅明堅和隨後入華的利瑪竇確實都學會了官話，然而如上所述，這種官場上的「普通話」對常人而言並非標準的語言，故此兩人時常處於半聾半啞的情況中⁵⁸。傳教士來華，首要任務是傳教。傳教基本上是口語活動，如今中國卻沒有統一的國語可以方便行事，而所謂「方言」又學不勝學，腔調也換不勝換，是以會士入華的首要任務恐非布道，而是要找出一種舉國通行的證道媒介。此一媒介不但要放諸四海皆準，而且權威性也應該像拉丁文之於此際的羅馬教會一般。乏此工具，傳教就難以遍布中國，

56 見羅明堅一五八三年的信，見M. Howard Rienstra, ed. and trans., *Jesuit Letters from China, 1584-85* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), p. 15。

57 這點有論者也發現到了，參閱潘鳳娟：〈文化交流史的一個新觀點：從晚明天主教士人李九功論天人關係談起〉，見林治平編：《歷史、文化與詮釋學：中原大學宗教學術研討會論文集(二)》(臺北：宇宙光全人類關懷機構，2001)，頁285注6。

58 一五八九年九月九日利瑪竇從廣東韶州致書范里安，提到韶州佛僧的官話他「聽懂很多」，但鄰近肇州人「即使講官話」他「也聽不懂」。見〈利瑪竇致范里安的一封信〉，《文化雜誌》，第50期(2004年春)，頁56。另請參較陸志韋：〈金尼閣西儒耳目資所記的音〉，《燕京學報》，第33期(1947)，頁115-128。中國語言的分歧，即使到了康熙年間的禮儀之爭還是困擾著入華天主教士。其時福建代牧主教閻當(Charles Maigrot, 1562-1730)晉見康熙皇帝，因為只懂「福建土話，不會官話」，所以惹得皇帝「勃然大怒」。兩人溝通上的障礙，最後仍得依賴康熙親信巴多明(Dominique Parrenin, 1665-1741)居中翻譯才告解決。不過巴多明的譯入語可能不是官話，而是滿語。見李天綱：《中國禮儀之爭》(上海：古籍出版社，1998)，頁64-65；另參見陳垣編：《康熙與羅馬使節關係文書》(臺北：臺灣學生書局重印，1986)，頁34-35。

頂多只能在小地區以不同的「方言」分別施行。

儘管如此，前面對中國古代語言問題的淺析，並非意味著這一大段歷史時間內中國沒有自己的「國語」。那麼，對晚明耶穌會士而言，這種「語言」到底是什麼？沙勿略(St. François Xavier, 1506-1552)係天主教的「東方使徒」，也是最早深入東亞地帶開疆拓土，最早進入日本的耶穌會士之一。他在扶桑之地傳教的經驗，可為入華會士提供上述問題的答案線索。和日本外道辯論時，沙勿略發現他們每逢理屈，往往「援引中國人以為權威」⁵⁹。沙勿略的觀察，其實隱含著某種歷史事實，亦即日本文化的主要成分乃由中國典籍薰陶而成。而最重要的是，日本人只要認得某種程度的「漢字」，就可以閱讀中國經籍，了無罣礙。

沙勿略的發現，在東亞的語言文化史上是個老生常談，尤指中國口語和書面語不必一致這個獨特的現象。然而對歐洲來客而言，此一發現無異當頭棒喝，可謂語言問題的一大啟發。傅科(Michel Foucault)為西方拼音文字定位時，嘗說這是一種「重複的話語」(repeated speech)，因為「書寫」複製了「口說」⁶⁰。傅科的定義，當然不適用於古代中「文」，因為中國文字由象形衍生，本身就是表意的過程(signification)，符徵與符旨間鮮見索緒爾(Ferdinand de Saussure, 1857-1913)所謂拼音文字的「武斷」⁶¹，致令上古以還，「口說」和

59 *FR*, 1: 137-138。耶穌會稍後向中國傳教，也和此際日本人每奉中國人為知識權威有關。

60 Michel Foucault, "Language to Infinity," in Donald F. Bouchard, ed., *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p. 56. Also see Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), pp. 142-144. 傅科之見，我得悉自下書：Zhang Longxi, *Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China* (Stanford: Stanford University Press, 1998), pp. 43ff。

61 索氏的看法見於所著《通用語言學教程》(*Course in General Linguistics*,

「書寫」可以殊途。所以「語言」不同，並不代表「文字」在中國便得生變。或因此故，明末耶穌會士不會在中國各種語言中覓得功能一如拉丁文的「普通話」。他們稱頌官話，但即使是這種語言也非標準；如此一來，所謂通用的語言，耶穌會士反而得求之於中國的「文字」。這種「語言」的性格，法蘭德斯耶穌會士金尼閣(Nicholas Trigault, 1577-1628)所見最爲精闢⁶²，以爲大致「屬目」，而非「屬耳」。後世劉師培(1884-1919)比較梵漢之異，嘗謂「漢字主形，梵字主音」，其旨近似⁶³，蓋歐語和印度語言系出同源，眾所周知。金尼閣於漢歐之別既有體認若此，乃題其北方或下江官話的音韻學專書爲《西儒耳目資》(1625)⁶⁴。

金尼閣所稱中文的「屬目」性格，羅明堅和利瑪竇馬上見證其然。他們常在自己的義大利或拉丁文著作中指出：在東亞一帶，不但日本人解得中國的書寫系統，就連高麗和安南人也一無問題(《全集》，3: 32)。這些「外國人」當時頂多只能稱爲「藩屬」，他們居然可以不用會「講」任何一種「中文」，即可「書寫」或「閱讀」這種語言的書面形式。審之以歐洲觀點，這種現象匪夷所思。由是再思，如果中國或——擴而大之——整個東亞確有一種放諸四海皆準的「普通

(續)

1916)，此處我引自 Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), pp. 96-97。

62 有關金尼閣的生平，除《人物傳》，1: 179-184之外，另見Liam M. Brockey, "Covering the Shame: The Death and Disappearance of Nicolas Trigault, SJ," paper presented in "Colonial and Imperial Histories Colloquium," Princeton University (November 20, 2002)。

63 引自楊牧(王靖獻)：〈詩關涉與翻譯問題〉，在所著《隱喻與實現》(臺北：洪範書店，2001)，頁24。

64 金尼閣：《西儒耳目資》(北京：北京大學和北平圖書館，1933)，1: 34甲。在文藝復興時期，歐洲人尋找普世語言也不遺餘力，相關論述見D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), pp. 34-36。

的問題。耶穌會士體認到中國沒有標準的口語——即使明末已臻成熟的白話通俗小說也沒有固定的表達形式——我們可以想見他們馬上得調整自己歐洲修辭學的定義了⁶⁶。利瑪竇確懂官話，然而在這種較為通用的語言中，他所體察到的也只有書寫文化，於口說者有關，亦即他只體認到語言中那可「看」而非可「聽」或可「說」的部分。這就構成了差異：對西方人來講，後者這口耳相承的語言文化才是傳統修辭學的根本。

羅明堅和利瑪竇颺航東來之前，修辭學在歐洲早呈高度發展，不但在俗世與教會綿延千年，耶穌會書院興起之際，還變成他們課程表上的一大支柱⁶⁷。不過在和晚明呼應的歐洲歷史時段中，耶穌會士所接受的修辭學倒不完全是文藝復興盛行的神聖雄辯術(sacred oratory)。就議論和福音論述而言，神聖雄辯術都將羅馬奉為正統，相當遵從教廷的意思，攻擊異己的力道也強⁶⁸。倘以會士的中文著作證之，我們發現利瑪竇和同會弟兄所受的修辭學訓練——不管是得自羅馬的羅馬學院(Roman College)或是葡萄牙的高因伯大學(Coimbra University)者——其實大多是歐洲中世紀「證道的藝術」(*ars praedicandi*)的流風遺緒或根本就是復辟重來。

66 白話小說(包括戲曲)雖大致以北方官話為基礎寫成，然而也有方音之別，地域之異。參見周振鶴、游汝杰著：《方言與中國文化》，頁164-190。

67 Ganss, ed., *Constitutions*, p. 296; and E. A. Fitzpatrick, ed., *St. Ignatius and the Ratio Studiorum* (New York: McGraw-Hill, 1933), pp. 208-216. 當代人的相關討論，見 Paul F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), pp. 377-381；以及 Robert T. Lang, "The Teaching of Rhetoric in French Jesuit Colleges, 1556-1762," *Speech Monographs* 19/4 (November 1952): 286-298。

68 見 Frederick J. McGinness, *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 3-8；另參考 Debora Shuger, "Sacred Rhetoric in the Renaissance," in Heinrich F. Plett, ed., *Renaissance-Rhetorick* (Berlin: Walter de Gruyter, 1993), pp. 121-142。

我之所以堅持上面的說法，一因天特會議(Council of Trent, 1545-1563)以來，證道故事已遭摒斥，另一面則因這種故事乃十一世紀里耳的亞蘭(Alan of Lille, d. 1202)立下的講道文化的根基。本章關心的古典型證道故事在華挪用的背景，在亞蘭一本題為《講道的藝術》(*De arte praedicatoria*, c. 1199)的專著中，尤可見到使用上最為堅強的理論發微，而且是置諸亞里士多德「例證修辭學」的架構下來談的。亞蘭身處中古全盛時期，其證道學理垂諸久遠，縱使文藝復興晚期也不免陶染⁶⁹，很可能經由直、間接的管道主宰了耶穌會聖壇修辭學的形塑⁷⁰。

在歐洲，尤其在希臘上古，修辭學的觀念奠定於蘇格拉底之前。最早形諸載籍者，則可遠溯柏拉圖的《高吉亞》(*Gorgias*)。至於全盛的時代，我們則得俟諸亞里士多德。他的《修辭術》論述完備，對後世影響之大唯西賽羅可比，雖則西氏的貢獻幾乎也僅限於闡發亞氏而已。不過不論對亞氏或對西氏而言，修辭學都是一種「技術」(*technelars*)，和雄辯術互為表裡。

希臘人重視修辭學，除了前面我曾提及的口語和拼音等原因外，背後另有文化基底。對早期的希臘人來講，生命的價值取決於個人和城邦(*polis*)之間的關係，其完美的形式在博人讚賞，贏得喝彩。所以在中國人猶講聖王的時代，希臘人早已發展出對英雄與戰士的崇拜。英雄不畏艱險，戰士保家衛國，荷馬(Homer)史詩中多的是這類人物，毋庸申說⁷¹。蘇格拉底在世之日，希臘傳統雖因蘇氏有其獨立思

69 見P. G. Walsh, "Alan of Lille as a Renaissance Figure," in Derek Baker, ed., *Renaissance and Renewal in Christian History* (Oxford: Published for the Ecclesiastical History Society by Basil Blackwell, 1977), pp. 117-136; 及 Michael Wilks, "Alan of Lille and the New Man," in Baker, ed., pp. 137-157。

70 John W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), pp. 94-95.

71 請參考法朗士(Peter France)著，梁永安譯：《隱士：透視孤獨》(*Hermits: The Insight of Solitude*; 臺北：立緒文化方司，2001)，頁12-17。

考的人格傾向而致內容歧出，但是社會主流價值不變，個人的生命依然和城邦息息相關。觀乎派瑞克里士(Pericles, c. 495-429 BCE)主政的雅典全盛時期，自由民必須透過民主程序參與城邦的運作，而參政的首要條件乃議事的能力，也就是要能為公共政策辯論或辯護，講話的能力由是益發重要。生活上，希臘人時而還得面對對簿公堂的情況，是以滔滔雄辯，以理服人，同樣化為修辭學的內容與目的。凡此種種，繼起的羅馬人可謂深得三昧。從共和時代開始，他們論政議事多半就以元老院為主，法庭上也講究辯論的技巧，迫使大眾不得不重視雄辯的能力，而修辭學遂發展成為羅馬不可或缺的教育重點。

中國人因為重視社會倫理，古來只有位高者才有演講的權力。《尚書》中不乏講稿之屬，但是〈甘誓〉以次，沒有一篇出自升斗小民之口。爾後的訴狀表奏也因多用文言寫成，致使「辭令之學」依舊操在知識分子手中，和尋常百姓幾無關涉。即使宗教演說如佛門的俗講等，仍有專業知識上的層級與程度之分⁷²。倘不論近似詭辯學派的縱橫家和其它戰國諸子，中國傳統和希臘羅馬的確相去甚遠。其中果有雷同，則在技術問題外，唯「誠」字及其衍生的意義而已。中國人講究「修辭立其誠」，宋代以來早有明訓，劉勰進而要求「時利而義貞」，因忠信而「披肝膽以獻主」⁷³。在西方，柏拉圖將修辭學視為哲學的仇敵，亞里士多德的《修辭術》卻有不少篇章處理到倫理學的關聯，和來日聖奧古斯丁(Augustine of Hippo, 354-430)《論天主教義》(*Doctrina christiana*)發展出來的「證道的藝術」有同工之妙。奧氏之「術」係建立在信望愛等神學道德上，在精神層次呼應了「修辭立其

72 參見宋嗣廉、黃毓文著：《中國古代演說史》(長春：東北師範大學出版社，1991)一書。

73 朱維煥：《周易經傳象義闡釋》(臺北：臺灣學生書局，1986)，頁13(乾上)。另見〔齊〕劉勰：〈論說〉，在周注，頁349。

靈魂的修辭五步驟，基於上述概念，遂一一化爲蘇瑞芝《修辭的藝術》的結構大要。這五大步驟在文藝復興時代風行全歐，分別是「題材」(*inventio*)、「布局」(*dispositio*)、「文體」(*elocutio*)、「記憶」(*memoria*)和「誦說」(*actio*)。

從歐洲中古到文藝復興結束，所謂「雄辯」這種說話的藝術都是建立在拉丁文這種共語上，至少對知識階層是如此。由於明代沒有一套類似中世紀拉丁文的「普通話」，中國的象形文字在目視上又可自行表意，所以臨到中國，語言與書寫文化的空間一轉，西賽羅的修辭五法就注定要面對修正的變局。一六二三年，艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)刊行《西學凡》。學者咸信上述修辭五法，艾氏書中所舉「議論五端」係其引渡首筏⁷⁷。然而我的研究卻發現此乃嚴重的歷史舛謬，因爲早在一六一一年，高一志(Alfonso Vagnoni, 1566-1640)《童幼教育·西學》一章就已縷述過《西學凡》的主旨。後書有部分文字，甚至一句不漏襲取〈西學〉⁷⁸。此外，我們倘回到高一志的教育背景深入再探，還可發現他所闡述的西氏五法乃祖述蘇瑞芝《修辭的藝術》。兩人互涉的部分，從筆法到意象一脈相承。茲抄錄高氏重述的五法綱要如次：

〔此五法者〕先究事物人時之勢，而思具所當言之道理，以發明其美意焉。次貴乎先後布置有序，如帥之智者節制行伍；勇者置於軍之前後，而懦者屯之於中。次以古語美言潤

77 這個問題的相關討論，見Pasquale D'Elia, "Le Generalita sulle Scienze Occidentali di Giulio Aleni," *Rivista degli Studi Orientali* 25/1-4 (1950): 58-76。艾儒略的《西學凡》見李編，1: 27-60。

78 《童幼教育·西學第五》的章名下，高一志自述道：「此稿脫于十七年前，未及災木，同志見而不迂，業已約略加減刻行矣。」這裡的「同志」，指的是艾儒略。見《徐家匯》，1: 370。

飾之。次以所成議論嫻習成誦，默識心胸，終至公堂或諸智者之前辯誦之。（《徐家匯》，1: 371-372）⁷⁹

這段話乃中國最早闡釋西賽羅修辭學思想的文字，在某一意義上把耶穌會士的努力又拉回歐洲中古去，因為此刻歐洲修辭學幾乎都奉西賽羅的思想為首⁸⁰。由於西氏和亞里士多德間有修辭學上的共生結構，亞氏的意見當然也隱含在上述五法相關的論述中，高一志或十數年後的艾儒略都會詳加發明。例如《修辭術》有所謂「修辭三型」(AR, 1358b)，高、艾二氏即曾用中文予以衍譯：首先是「議事演說」(deliberative speaking)，意在私人或公共場合行勸說或勸阻之實，「或防國家之災而杜將來之亂」，或「立論匡扶」，於「眾前剖析……事理」以「群疑釋盡」；其次乃「展示演說」(epideictic oratory)，目的在讚頌或譴責，其使用時機「或當誦說聖賢之功德，或當譏彈不肖之惡行」；至於「法庭演說」(forensic speaking)——這也是亞里士多德的第三型——則可以「致於用決」，使「枉者伸，詐者服，凶頑者罪」

79 迄今為止，對《西學凡》討論最力的是Bernard Hung-kay Luk(陸鴻基)，"Thus the Twain Did Meet? The Two Worlds of Giulio Aleni," Ph.D. dissertation (Indiana University, 1977)。遺憾的是陸氏不曾注意到艾儒略本於高一志之說，當然也就無從知道《西學凡》論「勒鐸里加」部分和蘇瑞芝有關。陸氏甚至因西賽羅的《論雄辯》(*De oratore*)風行於文藝復興時代的歐洲而誤以為耶穌會所傳的修辭五法直接源出該書。見陸氏論文，頁70。我想我們頂多只能說蘇瑞芝這方面的見解出自*De oratore*, 1.31及142-143，而高一志係取材自《修辭的藝術》。明顯的內證是，高一志和蘇瑞芝都用將帥與部隊的關係來比喻布局。後面這一點，Flynn的英譯如下："The calibre of a distinguished commander is not better discerned from his selection of the brave and the spirited soldiers for war, than from posting an army for battle" (DAR, 209)。蘇氏其他地方也重複過這個比喻，不過和本章論旨關係不大："The army that has a wise commander is governed more satisfactorily in all respects than one ordered by some rash and stupid person." 見DAR, 240。

80 見Harry Caplan, "Classical Rhetoric and the Medieval Theory of Preaching," *Classical Philology* 28/2 (April 1933): 73-96。

(《西學凡》，見李編，1: 30；另見《童幼教育》，在《徐家匯》，1: 371-372)。由於艾儒略與高一志深知這些演說都是口語活動，所以各自文中都用到「辯」與「誦」等概念。艾氏還深化「記憶」之說，謂修辭學之修習者若「靈悟善記，則有『溫養之法』」，而其人果「善忘難記，則有『習記之法』。」三十三年前，利瑪竇即曾因此而有《西國記法》之作⁸¹。儘管這樣，弔詭而又有趣的是，西賽羅這些「口語」步驟所求得的結果，高一志或艾儒略都稱之為「文」，說是「太西之文」而非其「辭令」或「辭辯」之始(《童幼教育》，在《徐家匯》，1: 371；《西學凡》，見李編，1: 28)。

高、艾二氏於「文」之「命名」也，其實洩露了兩人有意涵容或懷柔中國「文學」之心，使之與歐洲古來修辭學的實踐並行不悖。我相信他們由「語」到「文」的演化，必因有感於明人並無統一的國「語」而發，也就是因「文言文」乃舉國唯一國「語」的現象使然。我的揣測，尤可於艾儒略的《西學凡》證得。修辭學一門，艾儒略不但稱之為泰西「文科」，以「文藝之學」名之，也借其拉丁音而譯為「勒鐸里加」(*rhetorica*)，用以闡淆。隨後又舉細目四則，用表內容：「一古賢名訓，一各國史書，一各種詩文，一自撰文章議論」等等(李編，1: 28)。所謂「古賢名訓」自然多以口語出之，而文藝復興之前，「史書」和「詩文」一向是修辭學的產品或課堂衍體。至於「文章議論」，那更是「講稿」的代名詞，在在和修辭學的訓練有關。歐洲史上的「口語之學」，如今在艾氏筆下顯然已經「翻譯」成為中國人熟悉的「文語之學」，書面意義強過其口說的本源。

研究者如果眼尖，還可以在利瑪竇的中國印象記裡看到「勒鐸里

81 吳編，頁1-70。中古記憶術與亞里士多德修辭學的關係見Mary Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 51-60。

加」的內涵不得不變的初期徵候，比艾儒略足足提前了二十年左右。《中國傳教史》中，利瑪竇說中國人所有的「修辭學和雄辯術」(*rettorica et eloquentia*)僅可窺諸「他們的書寫而非口語」。就此而言，中國人「比較像伊索克里茨[(Isocrates, 436-338 BCE)]，因為這位演說家係以書面上的雄辯著稱於希臘人之中」(*FR*, 1: 37)。正因利瑪竇於中國語言文化有此入木三分的認識，所以入華以後他才會大力強調「文字」的重要。一六〇九年程大約出版《程氏墨苑》，利瑪竇在其〈述文贈程子〉裡就說過這樣的話：「廣哉文字之功於宇內耶。……百步之遠，聲不相聞，而寓書以通，即兩人者睽居幾萬里之外，且相問答談論，如對坐焉。」⁸² 這段話，《西學凡》裡艾儒略非僅回應得劍及履及，而且申述包括高一志在內的會中先哲的意思道：「語言止可覲面相接，而文字則包古今，接聖賢，通意胎於遠方，遺心產於後世。」(李編，1: 28)後世歐洲哲人如叔本華(Arthur Schopenhauer, 1788-1860)雖然也有類似之見⁸³，但文字在中國尤受重視乃不爭的歷史和文化事實，耶穌會士如何能不調整其西方古傳的修辭學之見？艾儒略說諸學「必先以『文』闢」其「大路」；〈述文贈程子〉裡，利瑪竇則有「能著書，功大夫立言者也」的大哉嘆⁸⁴。凡此種種，殆西方修辭學適應中國國情的表現，也是「著書運動」興起的緣由之一。

話說回來，中國人果然沒有歐洲式的「勒鐸里加」？我看未必，否則挪轉自《易經》的所謂「修辭立其誠」就不會和希臘傳統有倫理學上

82 利瑪竇：〈述文贈程子〉，在[明]程大約編：《程氏墨苑》(1609；芝加哥大學圖書館藏微卷)，卷3，頁1甲-1乙。

83 參見Arthur Schopenhauer, "On Language and Words," trans. Peter Mollenhauer, in Rainer Schulte and John Biguenet, eds., *Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 32。

84 利瑪竇：〈述文贈程子〉，在程大約編：《程氏墨苑》，頁4甲。

的交集。古人論及「勒鐸里加」，實則可以上溯《荀子》和《韓非子》，下逮《文心雕龍》或更後面的《文則》等等⁸⁵。我們知道，先秦諸子——包括《詩經》與《楚辭》等許多官方與民間詩人——出身不同，而列國不僅「律令異法，衣冠異制」，抑且「言語異聲，文字異形」⁸⁶。是以諸子各自對「勒鐸里加」當然也有大小不等的歧見。他們或稱之以「辯」，或呼之以「對」，或名之以「議」，或陳之以「說」，或顏之以「論」，或叩之以「駁」，林林總總，不一而足。這些說法倘以歐洲為準衡之，則漢人劉向恐怕最得精義，蓋《說苑·善說》開篇即引孫卿之言而以「修辭學」為「談說之術」，進而明指係辭令之道，於文、語殊途似乎了然於胸⁸⁷。南北朝的劉勰就令人更加佩服。《文心雕龍》一書沿襲中國古義，由《典論·論文》的舊章概述歷代體裁，對書面語情有獨鍾。然而劉勰也有其眼光獨到之處，顯然不廢口語藝術，由是又觸及了「說」、「議」與「對」等關涉到「勒鐸里加」的體裁。《文心雕龍》中，〈論說〉與〈議對〉都獨立成篇，劉勰舉之

85 見〔戰國〕荀子：〈非相〉，在李滌生注：《荀子集解》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁73-91；〔戰國〕韓非：〈問辯〉與〈說難〉，在邵增華注譯：《韓非子今註今譯》，2冊（臺北：臺灣商務印書館，1992），1: 76-80及1: 281-291；劉勰：〈論說〉及〈議對〉，在周注，頁347-370及頁461-482。談說之術在中國的發展，除了前引宋嗣廉及黃毓文書外，另可見袁暉及宗廷虎編：《漢語修辭學史》（合肥：安徽教育出版社，1990），頁9以下；Robert T. Oliver, *Communication and Culture in Ancient India and China* (Syracuse: Syracuse University Press, 1971), pp. 84-257; Christopher Harbsmeier, "Chinese Rhetoric," *T'oung Pao* 85 (1999): 114-26; 以及Mary M. Garrett, "Classical Chinese Conceptions of Argumentations and Persuasion," *Argument and Advocacy* 29 (1933): 105-115。

86 許慎：《說文解字》，頁315。

87 當然，中國史上也有人強調言文一家，如〔漢〕王充《論衡·自紀篇》，《四部備要版》，頁5甲所提倡的「文字與言同趨」一說等。清末黃遵憲所謂「我手寫我口」，則是這個傳統在清末最出名的例子。有關王充之見的短論，參見張岱年編：《中華思想大辭典》（長春：吉林人民出版社，1991），頁1134-1135，或見袁暉及宗廷虎編，頁45。

與詩、騷等傳統重視的文類並置。其中縱有等級次第，劉氏論文敘筆仍然嚴肅以對。較之歷朝忽視語體的態度，劉勰似有提升之意，至少有納為文學傳統的傾向。果然如此，則他便如當時的伊索克里茨，丰采與氣度都值得我們敬重。再就上述《文心雕龍》二篇所強調的「銓貫有敘」與「屬辭枝繁」而言，或就其「辭忌枝碎」，「說貴撫會，弛張相隨」觀之，那麼當代學者所謂辯說體每每文采有闕，論恐非是。至於甘乃迪(George A. Kennedy)批評的中國說服術缺乏「藝術結構與文體之美」，更無論矣⁸⁸。

話再說回來，我們若以亞里士多德《修辭術》和亞蘭《講道的藝術》為準，認為「勒鐸里加」必得建立在某一普通話或共同語之上，則不論《韓非子》或《荀子》的談說之術都不足以用這個拉丁概念予以框限，因為中國人的堅持已經是另一個層次的言談觀了。談到這裡，甘乃迪有一論點倒直指東西理念之異，足以迫使「勒鐸里加」和「談說之術」分家。他說：「不論是孔子或先秦諸子，他們都不尊重百姓的智慧。他們強調話語、說服與修辭學的其他層面，目的僅在朝覲、議奏或哲理辯難。如何對群黎說話？這種技巧他們連想都不想。」⁸⁹《左傳》中，孔子確實說過「言之無文，行之不遠」；《論語》裡的孔門四教也有「言語」一科，但夫子口中所謂「行」或「言語」，指的卻是「遊說諸侯」的「周遊列國」，不是針對常人的策杖遠邁而言⁹⁰。況且在「巧言令色，鮮矣仁」之外，孔子還曾強調「民

88 見褚斌杰：《中國古代文體概論》（北京：北京大學出版社，1990），頁347；及George A. Kennedy, *Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 143。劉勰對「說」的看法，周振甫解釋得頗似亞里士多德，見周注，頁364-365。

89 Kennedy, *Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction*, p.143.

90 《左傳》，襄公25年，原文及疏注見Stephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), pp. 29-30。「孔

可使由之，不可使知之」。荀子的「談說之術」和尋常百姓因此毫無瓜葛可言，又因孟子有「予豈好辯哉」之問而在後世失去學術上的優勢。

科舉之開，隋代是濫觴。但士人音聲各異，科場不可能採用今人常見的口試。取士故而唯紙筆是賴，也就是只能仰仗書面語，尤其是已經定形的文言文⁹¹。「士」非但意味著功名，也可以導向富貴，所以文言這種獨特的普通話在漢世以後遂黃袍加身，地位逐漸高漲，終於演變成爲知識與權力的象徵。口語既然不具說服之力，也罕見跨地域與跨階層的言談功效，那麼從利瑪竇、高一志到艾儒略，哪有可能在中國強調歐洲修辭學的技術細節⁹²？縱使是誦說所需的記憶之術，利瑪竇也難以引其於「公所主事者之前」，更難以令其「登高座」而用於「與諸智者辯論」上(李編，1: 29)。他只能因勢利導，在華化之爲舉業準備的工具(參較FR, 1: 359ff)，說來諷刺。口語不見重於明代社會，利瑪竇心知肚明，也了解由此發展而出的白話文根本不值得研習(FR, 1: 37)。

在這種特殊的語情下，明末耶穌會士要用口語將亞蘭的講道藝術付諸實踐，只有在特定的地域才行，否則就得看講話的對象擇而爲之。多數時候，他們仍得借「書寫」來「講」道。倘就證道故事觀之，那更要重新打造文化脈絡，把口述文學轉爲書寫文學，讓「講」道變

(續)

門四教」見《論語·先進篇》，在朱編，頁129。另請參考張岱年編，《中華思想大辭典》，頁49-50。

91 文言文的底定，參見周光慶、劉璋著：《漢語與中國新文化啓蒙》(臺北：東大圖書公司，1996)，頁459。另請參見胡適，頁3-4。科舉制度的沿革，見鄧嗣禹：《中國考試制度史》(臺北：臺灣學生書局，1967)一書。

92 唯一的例外是高一志的《譬學·自引》(1624年刻就)，見《三編》，2: 575-586。《三編》中僅見《譬學》上冊，下冊現藏於義大利國立羅馬中央圖書館及梵帝岡圖書館(Biblioteca Apostolica Vaticana)。〈自引〉的研究，參見注6引 Zürcher的文章。

成了「寫」道。一六二五年，金尼閣在這種機緣下為中國譯得第一部寓言式證道故事集《況義》。清軍尚未入關前，高一志又步武其人，在一六三六年譯出《達道紀言》，是為中國最早的西洋古典軼事集之一。我們在陽瑪諾(Emmanuel Diaz, Jr., 1574-1695)的《聖經直解》或利瑪竇的《畸人十篇》(1608)裡，甚至還可找到神話和各種傳說⁹³。在他們之前或稍後，龐迪我(Diego de Pantoja, 1571-1618)和艾儒略更伺機在各自的教義問答或護教著作中引述證道故事，其中源出希臘羅馬者亦所在多有，從而在中國晚明形成某種中世紀式的證道復興運動。這些耶穌會士來自文藝復興時期的歐洲，個個卻是「今之古人」。他們在華不但以故事證道，而且——容我再複述一遍——是用文言文在「講」，形成一種跨時越地而又超文化的特殊「中世紀作風」。

走筆至此，有人或許會問道：中世紀的歐洲乃天主教世界，何以其時的證道藝術會重視本屬異教的古典故事？章前提過，歐洲中古乃希羅傳統天主教化得最為密集的時代。證道故事多數的轉化工作都是方濟會(Franciscans)與道明會士(Dominicans)所為⁹⁴。不論直接或間

93 《達道紀言》並非中國首見的西洋古典軼事集。一六三二年，高一志早已譯有《勵學古言》一書，其中也收錄了許多希臘羅馬的歷史軼事。《勵學古言》有崇禎五年的明刻本，現藏於梵帝岡圖書館，編號：R. G. Oriente III 223 (7)。《況義》目前僅見抄本，現代人的排印本則可見於戈著，頁409-417。《達道紀言》見《三編》，2: 657-754。《聖經直解》見《三編》，3-6冊。耶穌會羅馬檔案館(Archivum Romanum Societatis Iesu)另藏有後人題為《通俗故事》(*Exempla vulgaria*)的抄本一(編號：Jap.Sin. 59a)，顯然也是個證道故事集。其中的故事是中西合璧，又用白話寫成，相當有趣，我疑為清初——甚至是更晚——的抄本。

94 見 William A. Hinnebusch, *The Early English Friars Preachers* (Rome: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1951), pp. 279-312; Louis-Jacques Bataillon, "Simitudines et exempla dans les sermons du XIII^e siècle," in Katherine Walsh and Diana Wood, ed., *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley* (Oxford: Published for the Ecclesiastical History Society by Basil Blackwell, 1985), pp. 191-205; 以及 T. F. Crane, "Medieval Sermon-Books and Stories," *Proceedings of the American Philosophical Society* 21/114 (1983):

接，兩會會士所講也都是耶穌會士在華所說者的源頭。儘管如此，方濟和道明會士卻也不過是證道故事的實踐者，只是「說故事的人」，如果要談中古在這方面的理論源頭或基礎，我想我們還是得回歸前面一再提到的亞蘭。

《講道的藝術》裡，亞蘭為「證道」下了西方教會史上第一個定義，大力強調「權威」這個概念。據亞蘭所述，「權威」多因「引述」(quotation)而成就。這種引述可以化演說者或作家的主張為莊子筆下的「重言」，功能堪比「佐證文本」(AP, 16-22.)。亞蘭又強調，各種「權威」乃證道取材的寶藏。經此立場的左右，十世紀以來的中世紀聖壇遂興起了兩種不同類型的布道方式，亦即所謂「修院證道辭」(monastic sermon)與「主題證道辭」(thematic sermon)。亞蘭本人係熙篤隱修會士(Cistercian)，上述理論他當然是實踐者，而前代或同代的靈修僧如聖伯爾納(St. Bernard of Clairvaux, c. 1090-1153)或謝里登的奧朵(Odo of Cheriton, c. 1185-c. 1247)亦復如是。他們心誠志明，肝膽可鑑，講道時經常手捧《聖經》，隨手翻引，視為見證上最高的權威。所講故而往往就從經文的章節推衍，或疏論，或發明，不一而足⁹⁵。倘非所講大多以議論為主，他們演義經文的結果或可作微型的敦煌變文觀。

和權威觀平行發展的乃修院證道辭。這種證道方式說來有點「雜亂無章」，通常是擇節講「經」——這裡所指當然是《聖經》——沒有嚴謹的章法結構⁹⁶。方濟會士和道明會士都是遊方僧。中古之際，

(續)——

49-78。

95 參較Brian Patrick McGuire, "The Cistercians and the Rise of the Exemplum in Early Thirteenth Century France: A Reevaluation of *Paris BN Ms lat. 1592*," *Classica et Mediaevalia* 34 (1983): 211-267。熙篤隱修僧的證道故事用例，見Pauline Matarasso, trans. and ed., *The Cistercian World: Monastic Writings of the Twelfth Century* (Harmondsworth: Penguin, 1993), pp. 295-304。

96 修院證道辭的範例見Matarasso, trans. and ed., *The Cistercian World: Monastic*

他們周遊全歐，聚眾講道：或在市集，或在郊會，只要登高一呼，百姓蜂擁。一二二〇年代，二會會士已經攀爬上各自在教會史上的地位高峰，儼然證道文化的代表。其時大學興起，他們也走進課堂，深造研習，接受完整的神學教育，為來日的證道生涯再作準備，奧朵就是最好的例子⁹⁷。由於經院背景完備，所以方濟和道明會士繼之又發展出形式周延的證道辭新體，其中最重要的莫過於今天證道學家通稱的「主題證道辭」。證道學家有所不知的是，這種形式的證道辭對晚明耶穌會士的中文著作貢獻卓著，利瑪竇的《畸人十篇》就可能就深受影響。至於龐迪我的《七克》(1614)，那更是主題證道辭的枝衍蔓延，雖然修院證道辭的影子也可一見(參閱李編，2: 689-1126及1: 93-282)。

方之修院證道辭，主題證道辭和古典型證道故事在華的挪用關係更大，通常是名正言順的收編。每一篇主題證道辭都有一個總主題，教牧在聖壇上依此證道，其他言談也繞此出之，並在這個基礎上推論演繹。總主題一經提出，證道者繼而會將之區隔成若干相關的部分，其下再細分成許多子題。亞蘭的權威觀介入證道辭的時機，往往就在子題形成之際。每一支節的主題，基本上都是由權威撐持而起，或是擴大權威後豐富而來。此時作為解說之用的權威已經不限於《聖經》章句，也涵攝證道故事在內了⁹⁸。這種作為，無異明示昔日權威的觀

(續)

Writings of the Twelfth Century, pp. 65-82。

97 Daniel R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality* (Athens: University of Georgia Press, 1989), pp. 94-95. 有關奧朵的宗教教育問題，參見 John C. Jacobs, "Introduction" to his trans. and ed., *The Fables of Odo of Cheriton* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985), pp. 10-62。

98 我在主題證道辭上的認識，主要得力於下文 D. L. D'Avray, "Philosophy in Preaching: The Case of a Franciscan Based in Thirteenth-Century Florence (Servasanto da Faenza)," in Richard G. Newhauser and John A. Alford, eds., *Literature and Religion in the Late Middle Ages: Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel* (Binghamton: Center for Medieval and Renaissance Texts and

念此刻已生變化，已從證道辭的主題轉而變成是這個主題的「例證」或「解說」。就在此一轉換的空隙，《聖經》以外的材料趁機而入，變成主題證道辭的主題，而且個個都師出有名。

這些具有解說身分的權威，我們倘問亞蘭所從何來，《講道的藝術》中，他的標準答案必定如下：首先——也是最重要的——是要從《聖經》各卷取出，其次應該汲自古教父的著作(AP, 20)，而證道者若兩皆有礙，最後也可以援引「異教作家的名言」(AP, 22)。這裡的「異教」，指的當然是希臘和羅馬上古。倘換成方濟會士和道明會士的實踐，上述亞蘭最後的一點必然會經轉釋，演變成爲「古典型證道故事」，從而關涉到本書的論旨。

在歐洲中古，社會上出現過許多不同類型的證道參考書和教牧手冊，目的都在幫助天主教神父擬寫證道辭。這些書絕大部分用拉丁文撰就，尤其有助於主題證道辭的備稿之用⁹⁹。這些著作種類繁多，但有兩種攸關本章的關懷，值得再案。第一種是申論德行的證道辭範文集，美德與惡德都在其探討之列；第二是依主題按字母編排的證道故事集，往往卷帙浩繁，內容駁雜¹⁰⁰。前者之犖犖大者如《道德集說》(*Fasciculus morum*，十四世紀)，乃淵井浩泉，明末耶穌會士每從相關類書取材糅塑，藉以用中文文言建構和自己論旨近似或相同的證道「文」，甚至是「書籍」。後者則爲中世紀的「例證百科全書」，種

(續)——

Studies, State University of New York at Binghamton, 1995), pp. 263-273。

99 當然也有用俗語講述者，但為數甚少，見Crane, "Introduction" to *Exempla*, pp. cii-cxvi。

100 有關此際證道辭的範文的討論。見L. J. Bataillon, "Approaches to the Study of Medieval Sermons," *Leeds Studies in English*, new series 11 (1980): 19ff。有關「按字母順序所排列的證道故事集」之討論，見H. G. Pfander, "The Mediaeval Friars and Some Alphabetical Reference-Books for Sermons," *Medium Aevum* 3 (1934): 19-29。另請參較Christina von Nolcken, "Some Alphabetical Compendia and How Preachers Used Them in Fourteenth-Century England," *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 12 (1981): 271-284。

類之多，難以勝數¹⁰¹，尤為耶穌會古典型證道故事取之不竭的寶藏，可引來以為主題解說之用，亦為其人「文字證道辭」所擬解釋或強調的重點。不過若就此刻耶穌會使用歷史軼聞的實際作為觀之，上述之外，我還得再添加一種，亦即蒐羅古典傳記和基礎修辭學教科書用例的「世說集」¹⁰²。此文類的定義與來龍去脈，第三章會詳加論列，述其原委。這裡我應該強調的是，我的興趣之一是從語言到語形(morphology)的比較，亦即比較耶穌會士的中文故事及其在上述三種助講書籍中可能的對應形態。此外，只要情況許可，我也會上溯這些故事可以覓得的希臘羅馬「原典」，藉以探討這整個橫跨歐亞，縱貫歐洲中古與中國晚明的證道故事「話語體系」的建立之道。

所謂「話語體系」，我乃擴大宇文所安(Stephen Owen)之見，指跨越歷史、地理與文化空間的文本生產與再生產所涉及的經驗總體，當然也關聯到閱讀與接受、傳播與再傳播的過程¹⁰³。其中原始空間和接受空間的互動，我尤會著墨。以《七克》為例，這本書在形式與內容上雖然直承歐洲中古傳統，和中國固有無關，但是因為寫在明末，巧逢勸善書與省過文殷盛之際¹⁰⁴，所以龐迪我從歐洲教會所汲，實則已非純書寫或純翻譯的過程，也可能呼應了中國本身的文化語境，本書〈結論〉會再詳談。再以寓言式證道故事為例，由於明代本身就是中國傳統寓言的復興時代，耶穌會士轉駁中古西方寓言以為證

101 比較方便的書目可見Le Goff and Schmitt, *L' "exemplum,"* pp. 83ff。

102 有關這類集子或選集的討論，見Jan Fredrik Kindstrand, "Diogenes Laertius and the Chreia Tradition," *Elenchos* 71-72 (1986): 226-242；及John S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), pp. 306-315。

103 宇文所安(Stephen Owen)著，田曉菲譯，〈瓠落的文學史〉，《中國學術》，第3期(2000年秋季號)，頁241。

104 有關省過文在晚明的發展，參見王汎森：〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第63本第3分(1993年7月)，頁679-712。

道之用，當然也考量到了文化時局。在察與不察之間，他們甚至和教外的譬喻教學或翻譯修辭也互有典涉¹⁰⁵，使得東西雙方在某種意義上殊途同歸。有趣的是，上述殊同的對應早已跳脫時空常序，所含納的話語體系因此不會只限於地域性的對話，同時也會跳接歷史與文化空間，形成一種中西文學史上相當獨特的融通景觀。

證道體裁及其他

由於寓言一類的古典型證道故事乃證道辭內的例解或例證之一，就起源來講，當然和古典例證修辭學有關，此所以在本章伊始我就提到亞里士多德的《修辭術》，此亦所以在轉入下一章之前，我似乎也應就晚明耶穌會所用的中古證道體裁再贅數語。十二世紀之前，亞里士多德多數著作的原本——包括《修辭術》在內——確實已佚，對歐洲中古的直接影響有限。儘管如此，亞氏對亞蘭講道藝術的生成仍然卓有貢獻。這句話我當然是間接言之。眾所周知，中世紀聖壇深受聖奧古斯丁的啓發，因為《論天主教義》第四卷專論講道的藝術，教士常據以習得滔滔雄辯的技巧¹⁰⁶。我們若深入再探，當會發現《論天主教義》對聖壇雄辯術的認識實因西賽羅的修辭學淪啓而來，而西氏的修辭五法章前已及，乃亞里士多德《修辭述》的發明比附。高一志與艾儒略接受的是這套教育，利瑪竇、龐迪我和金尼閣等人當不例外。西賽羅又重視演說的「輕重疾徐」（艾儒略，見李編，1: 29），聖奧古斯丁嘗據以發明講道上的高級、中級和低級文體¹⁰⁷。凡此種種，

105 本書外一章於此有就佛教所做的闡發與詳說。

106 見Roxanne Denise Mountford, "The Feminization of the *Ars Praedicandi*," Ph.D. dissertation (Ohio State University, 1991), pp. 27-53。

107 St. Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D. W. Roberston, Jr. (New York: Macmillan, 1958), pp. 69 and 100-101.

亞里士多德的《修辭術》雖未備陳，其衍發卻仍深植其中¹⁰⁸。職是之故，儘管中古結束前亞里士多德缺席已久，要待所謂「十二世紀文藝復興」起才會借譯本由中東登「陸」，再度「返鄉」，但是他仍然透過西賽羅而影響到整個歐洲的世俗教育，又因西氏的修辭學係中古權威，也是其時辭令之學的靈感總樞，遂經轉化與激發而二度滲透到教會的證道藝術去¹⁰⁹。晚明耶穌會士嫻熟中世紀的修辭學，可能早就透過證道的藝術觸及根源於亞里士多德的論證邏輯學，進而重啓證道故事這種已趨式微的「文」類。何況在南歐的歷史時空中，明末適值文藝復興晚期，亞里士多德不僅已經人文主義者再度考掘而重現於人世，連蘇瑞芝《修辭的藝術》也以他為全書結構上的支柱之一，在華耶穌會士當然不會視而不見。

從書籍證道法到證道故事所涉及的種種語言——以及隨之而來的文學——問題，謝和耐應該體會最深，所著《中國與天主教的影響》最後一章，重點在中西語言的歧異造成的世界觀之別。謝氏深入印歐語系的鼻祖如梵文的深層結構，繼而析論從希臘文到拉丁文的語言哲學，發現歐洲人於語言常存本體與現象上的對立之見，是以歐語有其先驗而不變的「存有」(être)概念，也有其因此而產生的種種語形變化。柏拉圖的觀念與現象界對立的思維模式，便是受此啓迪而來，而天主教發展出超驗上帝與紛擾人世的宇宙觀，亦因印歐文化的影響而加深¹¹⁰。中古身體與靈魂的辯論等文學性課題，同樣由此衍發，可謂步武上古而益形強調上帝之「道」與人世語言分歧的天主教成見¹¹¹。「道」

108 見George A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric* (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 141ff.

109 見Harry Caplan, "Classical Rhetoric and the Medieval Theory of Preaching," *Classical Philology* 28/2 (April 1933): 73-96.

110 Gernet, *China and the Christian Impact*, pp. 238-247.

111 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago:

乃口語動作，也是超驗形式，從柏拉圖到天主教的傳統都視為真理的唯一憑藉¹¹²。此所以近人德希達(Jacques Derrida)從反傳統出發，認為非予以剷除不可¹¹³。可惜謝和耐沒有從語言哲學的異同繼續申論，否則書籍傳教和證道故事的「書寫」現象必然也可以在本章之外，再加上一個語言本體上的文化與空間思考。在這當中，中世紀所堅持的變與不變的宇宙觀也會加入辯論，形成批評論述上的混聲合唱。中國文字源出象形，所謂「麗天之象，山川煥綺」，所謂「地理之形」等等，劉勰認為無一不是「道之文也」(周注，頁1)，都是六合或宇宙真理的外化。所以相對於多變的語音與語種，中國人反而認定「文字」才能承載真理，或者根本就是那不變的真理。文字不僅代表封閉的宇宙，本身也涵容在這個宇宙當中。

語言哲學茲事體大，這裡我野人獻曝，也只能點到為止。詳說細論，恐怕還得在本書以外，另俟專著。不過就如同我在本章開頭指出來的，我關心的乃傳統錯謬，積非成是。中國學者如阮元或西方學者如謝和耐每以為明人改宗，耶穌會所傳的歐洲科技係其主因，至少相對而言，是他們對中國文化主要的貢獻。傳統容易深入人心，前人的成見從而變成後世的定見，自此埋下學術偏見，破除不易。傳統學者的解釋，其實又和中國古來的優越感與中心心態有關。乾隆朝所修《四庫全書》的提要撰者率皆類此之屬，而且是偏見的始作俑者之一¹¹⁴。

(續)——

University of Chicago Press, 1971), pp. 27-41.

112 這方面較詳細的論著可見張子元：〈《約翰福音》引言的「道」與中國之「道」〉，在劉小楓編：《道與言——華夏文化與基督文化相遇》(上海：上海三聯書店，1995)，頁411-449。相關比較另見Paul W. Gooch, *Reflections on Jesus and Socrates: Word and Silence* (New Haven: Yale University Press, 1996), pp. 47ff。

113 Michael Payne, *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva* (Oxford: Blackwell, 1993), pp. 139-141.

114 見清代學者在《四庫全書總目·雜家類存目二》(臺北：藝文印書館，1979)，4: 2506中對耶穌會著作的批評。另請參較王任光：〈《四庫提要》之論西

清代中葉以前，中國學者非但難以相信歐洲在火器之外另有文化高明，主流中人更是矢口否認基督文明也有卓越的文學成就¹¹⁵。耶穌會士在明末布道八十年，我們如果仔細研究他們的「書教」或書本傳教法，深入細探他們或著或譯多達數百種的中文書籍，尤其是他們筆傳的西洋古典型證道故事，則不難發現傳統之偏與學界之謬。宗教的本質屬靈，物質文化或可解釋一時的傳教成就，卻非長時而唯一的改宗緣由。

堤瑟兒(Sallie McFague TeSelle)研究《聖經·新約》裡耶穌的比喻，指出「基督信仰恆為一向『信』靠攏的過程，而且這個過程本身就有如『故事』一般」¹¹⁶。此一解說與比喻十分生動，得力於堤瑟兒對耶穌行實與布教傳統的深刻了解。除此之外，堤氏的觀察恐怕也隱含著一個新的認識，亦即證道故事如耶穌的比喻等往往就是信仰形成的動力之一。《四福音書》中，此乃如假包換的「歷史事實」，而以此類推，我們就不應低估明末耶穌會士傳進中國的同類故事，因為這些故事「貨真價實」，也是「歷史事實」。伊索式寓言與西洋古典軼事神話乃晚明證道故事的主力之一，早經中世紀證道藝術的催發而演變成為入華耶穌會士的傳教媒介。由是回頭再看，則本書接下來的剖析若可破除物質與科技興教的前人偏見，若能為明末西學東漸再賦新義，那麼在西方古來的修辭學家中，我得再讚一聲：「偉哉，亞里士(續)——

學》，《上智編譯館館刊》，第3卷第1期(1948年1月)，頁25-30。

115 當然有例外，見[清]梁廷柵(1796-1861)：《海國四說》(北京：中華書局，1993)，頁7。另請參較Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (New York: Columbia University Press, 1986), p. 237。

116 Sallie McFague TeSelle, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), p. 3. 有關堤瑟兒的看法，可參考Ted Peters為此書所寫的書評，在*The Journal of Religion* 56/4 (Oct. 1976): 404-405。相關論點，亦可參考Dan O. Via, Jr. "Religion and Story: Of Time and Reality," *The Journal of Religion* 56/4 (Oct. 1976): 392-399。

多德！」這位希臘先哲不但是歐洲中世紀證道藝術的異教宏基，也是明末耶穌會古典型證道故事創根究底的理論本源。

第二章

寓言：誤讀的藝術

閱讀本體

韓德森(Arnold Clayton Henderson)研究歐洲中世紀的動物寓言，曾經指出此時作家「但以堆砌意義為能事，而且樂此不疲」¹。韓氏此見雖不完全符合明末耶穌會士的寓言譯學，在某一意義上卻可反映他們處理伊索式故事的方法。有明之世，耶穌會士在華或譯或講，總共留下了近五十則的伊索寓言²。此一數量並不可謂多，但因會士有其「個人」的詮釋心得，所以早已發展出某種「歐洲故事，中文新詮」的譯述風流。韓德森論歐洲寓言，有一點倒顯得諱莫如深，亦即中世紀寓言多半出自西方的古典傳統，中古作家所堆砌的意義究竟何指，他們憑什麼又可以肆無忌憚地加以堆砌？這個問題也可挪來一問利

1 Arnold Clayton Henderson, "Medieval Beasts and Modern Cages: The Making of Meaning in Fables and Bestiaries," *PMLA* 97/1 (1982): 40.

2 這個數字，我係依孫紅梅的統計加減而得，見所撰《伊索寓言在中國》，碩士論文(北京大學，2001)，頁2-4。這裡我之所以用「加減」二字，一因孫著納入其中的《況義·附補》多非出自《伊索寓言》，二因孫著和其他的研究者一樣，並沒有注意到高一志和艾儒略的著作中也譯出或講述了將近十條的伊索寓言。相關問題，本章會隨機指出。

瑪竇以降的耶穌會士，藉以了解他們在華用寓言證道的來龍去脈³，更可一探他們因翻譯而重詮或新編古典的手法特色。

「寓言」(*fabula*)乃賽維爾的伊希朵(Isidore of Seville)所謂「虛構的言談」(*loquendae fictae*)⁴，而寓言之所以為「虛構」，原因在這種故事係憑空捏造而得。伊希朵以「言談」稱之，因為寓言源出口語，在後世也不完全藉書寫以延續生命。伊希朵生當六、七世紀，然而早在五世紀之時，馬克羅比(Ambrosius Theodosius Macrobius)對寓言就有一套系統之見。《〈西比歐之夢〉疏》(*Commentary on the "Dream of Scipio"*)裡說道：唯有引人立「行」(good works)與立「德」的寓言，才值得我們稱道。這類寓言，馬氏分之為二：一係「伊索」所寫，其次則是所謂的「狂想故事」(*narratio fabulosa*)。不論是哪一種，寓

3 歷來學者注意到晚明耶穌會士好用伊索寓言證道者不少，參見周作人：〈明譯伊索寓言〉，在所著《自己的園地》(臺北：里仁書局，1982)，頁194-197；方豪：〈拉丁文傳入中國考〉，在《自定稿》，1:28；楊揚：〈伊索寓言的明代譯義抄本——《況義》〉，《文獻》，第24期(1985)，頁266-284；張鎧：《龐迪我與中國——耶穌會「適應」策略研究》(北京：北京圖書館出版社，1997)，頁281、284及423-428；張錯(張振翱)：《利瑪竇入華及其他》(香港：城市大學出版社，2002)，頁59-85；Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London and Boston: Faber and Faber, 1984), p. 141；以及——尤其重要的是——戈著，頁409-417。上引周作人文曾提到新村初的《南蠻廣記》；這本書可能是最早注意到《況義》的近代著作，可惜我迄今緣慳一面。另外可惜的一點是：上面所提諸氏都沒注意到耶穌會之使用伊索故事，原因在本書重點之一的中古證道故事的傳統。此外，拙作〈希臘寓言與明末天主教東傳初探〉，在拙著《中西文學因緣》(臺北：聯經出版公司，1991)，頁10；和Erik Zürcher, "Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni's Introduction to His *Science of Comparison*," in Frederico Masini, ed., *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII Centuries)* (Rome: Institutum Historicum S.I., 1966), pp. 333雖曾提到「證道故事」或「示範故事」一詞，但是我們撰作當時都不曾詳述過這種文類的淵源及其與耶穌會寓言的互動。許理和(Zürcher)文所稱的「證道故事」，甚至僅指「國王、聖人和賢士」所組成的歷史軼事，沒有考慮到「伊索式寓言」也曾大量出現在聖壇之上。

4 Isidore of Seville, *Etymologiae siver Origines*, in *PL*, 82:121.

言俱因假作而得，差別唯在伊索所撰乃「出以細緻的想像」，情節與時空背景都經精心構設，至於「狂想」之作，則大抵建立在「強固的事實基礎」上，本質略異⁵。

寓言之所以用在證道場合，其實和這種文類的修辭學身分有關。我們今天所知最早的伊索故事集，乃紀元前四世紀德墨催(Demetrius of Phalerum)的散文本《伊索寓言》。培理(Ben Edwin Perry)的研究顯示，這本寓言集乃當時雄辯家的參考手冊，專供舉證與取材之用(BP, xiii)。寓言和修辭學的淵源，因此可以回溯到亞里士多德的《修辭術》。後一書中，亞氏又強調「證據」(*pisteis*)的重要，以為係「說服」不可或缺的基本邏輯工具。證據的形式之一是「例證」(*paradeigmata*)，而我們從文類加以區分，所謂「例證」乃包括「軼事」與「寓言」(*logos*; AR, 2.20.2)兩種⁶。上一章還曾指出，亞里士多德的修辭學經西賽羅轉駁與聖奧古斯丁轉化，在歐洲中古早已蔚為「證道的藝術」，而「例證」一說也經此而變化為教士證道時的邏輯和說明性「證道故事」。無獨有偶，上述「軼事」與「寓言」正是中世紀歐洲證道故事的主要內容。由於亞里士多德在《修辭術》裡列舉的寓言分屬伊索所作和利比亞(Lybia)所出(AR, 2.20.2)，我們另可確定他筆下的「寓言」乃「動物寓言」或「狂想」之屬，和馬克羅比所稱若有重疊。

亞里士多德又指出，無論教學或辯論，寓言都是遠比其他例證來

5 Ambrosius Aurelius Macrobius, *Commentary on the "Dream of Scipio,"* trans. William Harris Stahl (New York: Columbia University Press, 1952), p. 85.

6 劉勰也有類似之見。《文心雕龍·論說篇》以「喻巧而理至」稱美「鄒陽之說吳梁」，見周注，頁349。宋嗣廉、黃毓文以為這裡的「喻」指「運用寓言故事比喻事理」，見所著《中國古代演講史》，(長春：東北師範大學，1991)，頁131。[唐]劉知己：《史通》(臺北：里仁書局，1980)，頁149更有「利口者以寓言為主」之說。這裡的「寓言」，應該含括「動物寓言」這種虛構之作。

得方便的類比，所以在修辭例證的發展上佔有長時的優勢(AR, 2.20.5-7)。西賽羅《論題材》(*De inventione*)進一步指出：演說若啓之以寓言，則效果必有可觀之處，「不會一無作用」(*non inutile*)⁷。西氏的論調大有可能因《致賀仁寧》(*Ad Herennium*)影響而來，蓋後書所臚列的八種「笑料」之中，寓言適居其一⁸。寓言既可作「笑料」看，便意味著在教學上也大有妙用：引人發噱之餘，機智與啓示並出。然而西賽羅雖看重寓言如此「請君入甕」的修辭力量，中世紀晚期與文藝復興時代的聖壇雄辯家卻因寓言每和笑話混爲一談而開始質疑寓言在證道修辭學上的地位。他們頻頻發問：「聽眾的注意力是應該放在證道家的笑話上，還是應該放在上帝的『話語』(*logos*)上？」證道家是在「推銷自己，還是推銷基督？」⁹這類問題同時又引出另一個嚴肅的問題：「好的證道辭到底是在賺人熱淚，還是在引人發噱？」¹⁰

正因寓言在證道效果上鑿柄若此，其使用與否，文藝復興時代的證道家常持負面態度¹¹。耶穌會士來華之際，南歐文藝復興其實已屆尾聲，然而會士對寓言仍然趨之若鶩，每每視爲度化中國的仙丹妙藥。當時中國人對於天主教理可謂一無所知，寓言似可「寓『教』於樂」，引人心向天主，若經適時與適當解說，還可消解低眉小道之譏。古典異教寓言，至此馮婦再作，儼然福音勸化的教學工具。明代耶穌會士的著作中，伊索「所寫」的寓言爲數遠多於「狂想故事」，可以

7 Cicero, *De inventione*, I. Xvii.25.我用的本子如下：H. M. Hubbell, ed. and trans., *Cicero II* (Cambridge: Harvard University Press, 1996)。

8 Cicero, *Ad Herennium*, I.vi.10。我用的本子如下：H. Caplan, trans., *Ad Herennium* (Cambridge: Harvard University Press, 1989)。

9 *Exempla*, pp. lxxviii-ix; J.-Th. Welter, *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen Âge* (Paris: Occitania, 1927), pp. 69ff and 102-103.

10 Peter Bayley, *French Pulpit Oratory, 1598-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).此外，〈格林多後書〉4:5已經問過這些問題。聖傑魯姆的《致尼普提阿》(*Ad Nepotianum*)也有類似之問，見PL, 22:535。

11 Bayley, *French Pulpit Oratory, 1598-1650*, pp. 44, 65, 67-68 and 92.

想見。

有關伊索的記載，歐洲史書與詩文中不少，不過文學史上似乎仍有一宛如「荷馬問題」(Homeric question)的「伊索問題」存在¹²。希臘上古的伊索故事集如今蕩然無存，我們可見的早期伊索寓言都是羅馬人演義德墨催的結果，包括一世紀費卓士(Phaedrus)的拉丁文本《伊索寓言書》(*Phaedri Avgvsti Liberti Fabvlarvm Aesoptarvm*)與巴柏里(Babrius)的希臘文詩體《伊索寓言詩》(*Aesopic Fable of Babrius in Iambic Verse*)。四世紀時，亞維奴(Avianus)又用拉丁牧歌體重寫巴柏里，費本也經人重編而形成風行一時的羅穆斯本《伊索》(*Romulus*)。後世的各種《伊索寓言》——包括利瑪竇等耶穌會士在歐洲教育機構中所接受者——大多便由費卓士/羅穆斯與巴柏里/亞維奴這兩條《伊索》祖脈演化形成。話雖如此，上古晚期仍有第三條《伊索》線脈可尋，此即現代學界所謂的奧古斯都本《伊索寓言》(*Augustana*)。這個本子多數用希臘文散體寫成，祖本難考，或為某二世紀之作¹³。奧古斯都本雖然罕用於上古，上述《伊索》三脈一經匯通，倒也形成中古動物寓言型證道故事的主要泉源。三脈直接所生，文藝復興時代的教士目為證道故事專集者亦所在多有。耶穌會士在中國的改寫，據我所知，部分即本源於此。

羅馬三脈以外，歐洲另有為數不少的動物寓言，是以用「伊索」指稱所有的寓言並不恰當。儘管如此，若把三脈以外的寓言都排除在《伊索》之外，也不盡持平，因為德墨催本的《伊索》已佚，其組成我們難以確定。再者，即使是費卓士和巴柏里這兩部公認的羅馬祖

12 Ben Edwin Perry, ed., *Aesopica*, vol 1 (Urbana: University of Illinois Press, 1952), pp. 211-242.

13 Léopold Hervieux, *Notice historique et critique sur les fables latines de Phedre et de ses anciens imitateurs directs et indirects* (Paris: Librairie de Firmin Didot, 1884), pp. 9-68.

本，其內容也時見牛馬不合，顯示兩人的《伊索》依然齟齬不斷。德本的原貌既然如此難以確定，坦白說，我們又怎麼可能斷定得了原始《伊索》的細目？職是之故，入華耶穌會士使用的古典寓言倘有羅馬三脈所闕者，只要情況合理，本章中我仍然會權宜處理，以「伊索」之名稱之。此外，我雖然相信會士所寫或譯的寓言應有其證道故事集上的底本，但是一因歐洲中古所傳這類集子超過二千種¹⁴，稽考不易，二因證道故事的傳統容許講者隨意改編，因境發揮，所以在翻譯上，原文的觀念已成神話，勉強求取無異膠柱鼓瑟。本章目的之一因而在「故」事如何「新」詮，要了解的是耶穌會用中文收編希羅異教文學的大要。由於此故，除了證道故事集這個天主教本身的大傳統外，我也會把上述古典寓言的羅馬三脈視同論證上大略可用的試金石。

羅馬三脈在內容上的分歧，本身甚為弔詭，暗示寓言的形態無從捉摸。明代耶穌會士好用的古典寓言中，有亞維奴稱爲〈風與太陽〉（“De Vento et Sole”）的一篇（戈著，頁410）¹⁵，可借來說明這種形式上的不定性。此一寓言的完整中「譯」，僅見於一六二五年金尼閣的《況義》之中。寓言裡兩雄相爭，各以僞英雄體(mock-heroic)互逞口舌之勇。不過亞本中的「太陽」，金本易爲「南風」，新譯因此便得改題爲〈南北風相爭〉，可見耶穌會士在寓言語法上適應中國國情的

14 F. Whitesell, “Fables in Mediaeval Exempla,” *Journal of English and Germanic Philology* 46 (1974): 348-366.

15 明代耶穌會士所熟稔者不僅金尼閣本的〈風與太陽〉，也包括其歐洲「原作」在內。以高一志為例，他在《齊家西學》中就曾提過這個寓言的「歐洲版」情節，見《徐家匯》，2: 513。但在《譬學[警語]》中，高氏又用到金尼閣本的〈南北風相爭〉，見《三編》，2: 649。《伊索寓言》的兩個羅馬源頭裡，〈風與太陽〉僅見於巴柏里的希臘文本，見BP, 28-29。亞維奴所繼承者顯然是巴柏里一脈的故事，見J. Wight Duff and Arnold M. Duff, trans., *Minor Latin Poets*, 2 vols (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 2: 689。

典型。中國傳統中，方位每具意義，例如聖人「南面」而聽天下，王者向來也以「南面」稱之¹⁶。至於「敗北」，則係軍事潰退的狀態，早已是語言文化上的常識。由於南尊北卑之故，所以「南風」在金本中才敢向「北風」吆喝道：「我乃南面，不朝不讓，是謂亂常。」(同上頁)這句話實為意義加碼，在寓言修辭上可進一步化為「陰陽」的消長。天主教神學中，南風本有貶意，乃「毀滅」的代稱¹⁷。《況義》雖出於晉中，北方文人卻因所處方位故而獨重南風，使之變成唯一能和太陽相提並論的力量。就中國人好講對稱的觀念再言，南、北之爭的修辭力量也遠勝屬性不同的風、日較量。金尼閣對亞維奴的傳統的調整，絕非任意為之。話說回來，類此情節與角色的變化，適足以顯示「寓言」這種民俗文類在本質上並無定性，其結構會因地制宜，隨機變化。

〈風與太陽〉這篇寓言，金尼閣並非史上藉翻譯而予以重寫的始作俑者。亞維奴自己就曾改編過巴柏里。他為巴本別置情境，最大的更動是讓許多希臘神祇加入故事，深化了其中雙雄競秀的內涵：「在眾星和朱彼特(Jupiter)座前，狂暴的北風(Boreas)和溫煦的太陽(Phoebus)[擬]一較短長。」亞維奴的改寫看似簡單，卻顯示在兩雄的爭鬥中，政治色彩已經加入，係亞氏說故事時最高的考量。亞氏又把祖本裡的「村夫」易為身分較難確定的「行旅」(*viator*)¹⁸，從而憑添一股「天地不仁」之感。金尼閣亦因此而得一師法的傳統，他的明譯本故有「行人」一詞出現。

寓言的本體之所以如此不定，另可從伊索與費卓士兩人的生平再得暗示。據傳奇本《伊索傳》(*Vita Aesopi*)載，伊索嘗為人奴，後因

16 參較《韓非·南面》，在邵增樺註釋：《韓非子今註今釋·南面》，修訂本，上冊(臺北：臺灣商務印書館，1992)，頁120-127。

17 參見[明]陽瑪諾：《聖經直解》，在《三編》，4: 2822-2824; 以及AP, 54。

18 Duff, et al., trans., *Minor Latin Poets*, 2: 688-689.

慧巧善言而見重於主人，竟釋之¹⁹。此一經過，利瑪竇的《畸人十篇》嘗加引述(李編，1: 187-188)，視同中世紀的證道故事²⁰，而歐洲中古確實也曾如此用過²¹。在費卓士身上，伊索的生命過程還曾重複(BP, 255)。費氏對寓言的興趣，故而應非偶然。不過反過來深一層看，費卓士與伊索的出身卻也有如在暗示寓言往日的文類命運。正如奴隸之於主人，寓言通常也有其從屬的對象，若非納入較長的文類如「演說辭」之中，就是放在較為複雜者如「對話錄」的名下。換言之，寓言缺乏主體性；就形態觀之，於自主性又有虧。

人類「說寓言」的歷史悠渺，然而從鴻濛初判那一刻開始，寓言似乎就不曾以固定或確切不移的面貌在時間中漂移。「變」乃寓言的常態，也是本然。即使乍看形態穩定的寓言，在歷史長河中同樣滿布暗礁。亞里士多德的《修辭術》指出：希臘詩人史太西可魯士(Stesichorus, fl. 485 BCE)有個演講用的寓言，道是有匹野馬曾因小不忍而自由盡失，終為獵人所役(AR, 2.20.5)。這當然是個典型的伊索式故事，非但可見於古典修辭學的例證論述，連中世紀教會聖壇上也頻頻聞得(如*Exempla*, 51)，利瑪竇的《畸人十篇》還曾在晚明引之(李編，1: 280)。然而上面我所謂的「變」，此一故事卻似未曾經歷。以利瑪竇的〈馬與人〉為例，馬唯恐水草盡失於鹿，乃「脊不離鞍，口不脫銜」，終致為人所「乘」。就此衡之，利「作」似乎和史太西可魯士所傳者無殊，和羅穆斯或中古傳統亦若合符節，但我們如審之以

19 雖然一世紀本的《伊索傳》中可能沒有伊索獲釋的情節，但據中古本子所譯的現代版卻編述歷歷，例如 Keller and L. Clark Keating, trans., *Aesop's Fables, with A Life of Aesop* (Lexington: University Press of Kentucky, 1993), pp. 7-38。培理相信伊索確實曾為人奴，見BP, xxxv。上述Keller等人所譯，原本乃中世紀某西班牙文本的《伊索傳》。

20 見本書頁248-265的討論。

21 Thomas Wright, ed., *A Selection of Latin Stories from Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries* (London: Richards, 1843), # XLII.

費卓士一脈，卻會發現利氏所說者判然有別，至少費氏讓「野豬」取代「雄鹿」，而利氏承襲自演說家口中的「人」這個泛稱，寓言家也曾改之為詳示，變成了「騎士」(BP, 304-305)。古典寓言的形式，布道家或寓言家都難以護之於不變，況且寓言有內外語境之別，說者回收之際還可能犯下無心之「變」，使再現和原本產生牴牾。

不論翻譯或改寫，講故事的人倘更動了「原本」的意圖，本章一概會以「新編」視之。換句話說，對我而言，所謂「故事新編」僅就情節更動在詮釋上的影響而言。譯寫本的寓旨若一仍舊貫，那麼縱然情節變化再大，這裡我仍不擬強名以「新」。再以〈馬與人〉為例，前面提到的史上諸本無一偏離費卓士的文末寓意(epimythium)，都以「因小失大」稱其內容，所以我並不擬以「新編」視之²²。即使利瑪竇所講於羅馬古典已有增損，但因所變實無新意可言，寓旨依舊為史上的舊套，所以明本〈馬與人〉我仍認為不是新編。〈馬與人〉並非歐洲中世紀證道場合裡的稀客²³，不過就管見所及，在明末中國，耶穌會著作中卻也只有利瑪竇用到，故而不能說是會士在中世紀影響下仍能以古典詮釋為尚的典型。〈南北風相爭〉則相反，此一故事雖非歐洲教牧的最愛²⁴，明末卻屢屢見寵於耶穌會士，除了金尼閣譯有足本，高一志和艾儒略也曾在各自的著作中提到，代表性十足。儘管如此，〈南北風相爭〉依舊不是耶穌會「故事新編」的代表，因為不論高氏或艾氏，他們的借用都沒有更動情節，也沒有因此而改寫了詮解。奧古斯都本對巴柏里《伊索》寓義的續貂，會士更是奉為圭臬，兩雄相爭所蘊涵者故此都是暴力不敵婉言的道德教訓(BP, 339)。如前

22 另見*Romulus*, 4:9, in *FL*, 2:223。

23 Whitesell, "Fables in Mediaeval Exempla," p. 360.除了德維崔的證道辭外，這個寓言也出現在其他兩個中古較流行的證道故事集中，見*CRDM*, 9:39。

24 在歐洲中古，收錄過這則寓言的證道故事集可能只有一種，見Whitesell, "Fables in Mediaeval Exempla," p. 361。

所示，金尼閣的本子業已剝離希臘羅馬的原型，然其結尾用佛偈演示的寓意卻仍滿布巴柏里的色彩²⁵，道是「治人以刑，無如用德」（戈著，頁410）。這兩句話中的政治意涵，不言可喻，金尼閣或他承襲的歐洲中古傳統，故此帶有亞維奴的影子。亞氏重述的風日寓言，故事係建立在奧林帕斯的神權政治上。太陽擊敗北風那一刻，據說「眾神」同時也上了一課，紛紛體知武力與威嚇不僅「不能防範未然」，也不能「據之以致勝」²⁶。

上文所述其實也在暗示寓言演化的真如之一，亦即文化性的語辭調整或形態改寫確非本體生變的主因。下一節中，我故此不擬討論〈馬與人〉和〈南北風相爭〉這類的耶穌會伊索式證道故事；我所關心者，反而是那些在譯寫之際迭經天主教化的寓言。這也就是說，情節已變而其詮釋也生變者我固會詳論；情節未變，只要寓意業經調整或有所重塑者，我當然也會加以細剖。所謂「意義重塑」——我再隨韓德森強調一遍——明末耶穌會士早已習以為常，總是透過中世紀「託喻閱讀」（allegoresis）的手法或所謂「靈性詮解」（spiritual interpretation）來成就，上古奧利根（Origen, c. 185-c. 254）以來天主教解經學的意味濃郁。

故事新詮

晚明耶穌會士譯寫的伊索寓言，形式上以維持原狀者居多，但重

25 周作人和新村出都認為《況義》的文體單調乏味（見周作人：《自己的園地》，頁195），但我覺得他們的批評並不公允。他們沒注意到《況義》刻意倣效佛教的翻譯文體，其大費周章的程度甚至有一爭長短的企圖。金尼閣及其筆受者尤其好用四字格，而這是《百喻經》一類譬喻故事集在中譯體裁上的一大特色。參見本書外一章第二節。

26 Duff, et al., trans., *Minor Latin Poets*, 2: 689.

詮古典的情形也不少。雖然如此，耶穌會士的作法和上述希臘羅馬寓言家仍然大異其趣，蓋其所作所為，完全是在「證道故事」的文類觀念下推動形成。會士所回返者，因此是歐洲中古的寓言詮釋傳統，天主教義的傳布係其關懷所在。韓德森所謂「堆砌意義」，這是肇因樞紐。

我再說明一點，凡屬故事新詮的耶穌會寓言，其形態和傳統應無差別。我這樣說，並非強調會士筆下的情節發展泥守古人。他們的譯寫仍然享有結構上的重組空間，詮釋新意經常緣此而來。劉勰曾謂：「隱語諧辭」和「謠諺」聲氣相通(周注，頁275)。寓言係「隱語諧辭」的一部分，故而也應側身謠諺之列。培理的寓言研究顯示：劉勰的看法正確，直指這種文類和格言間有某種連體關係²⁷。耶穌會士譯介的寓言，有部分即有如改寫自智慧珠璣，頂多加裝敘述性的框架便罷。舉例試論。希臘羅馬寓言史的初期，有兩篇故事涉及了孔雀這種禽類：一為費卓士所寫，謂某隻孔雀因聲音粗嘎而屢向朱諾(Juno)抱怨(BP, 288-289)；一為巴柏里的傑作，筆下的孔雀和白鶴爭奇鬥妍(BP, 80-83)。不論費卓士或巴柏里，他們的故事所寄盡在孔雀外強中乾，徒具表相。英國俗諺中有一句話，便似在撮評這些古典寓言對孔雀的看法：「孔雀的羽毛雖美，足下卻醜陋不堪。」²⁸ 這條英諺形成的時間甚晚，我們倘要為費、巴另覓最近的古典之見，則四世紀人稱「異端獵者」的愛卑發尼(Epiphanius)綜括的孔雀習性，庶幾近之：「有隻孔雀低頭看到自己的腳，悚然驚叫，以為竟然不配身體其餘。」²⁹ 愛

27 Ben Edwin Perry, "Fable," in Pack Carnes, ed., *Proverbia in Fabula: Essays on the Relationship of the Proverb and the Fable* (New York: Peter Lang, 1988), pp. 68-69.

28 T. H. White, trans. *The Book of Beasts* (New York: Dover, 1984), p. 194n.

29 Ad de Vries, *Dictionary of Symbols and Imagery* (Amsterdam and London: North-Holland, 1974), p. 360.

卑發尼的觀察或他人的類似之見，西方中世紀的天主教士耳熟能詳，大多目之為古典遺澤³⁰。十四世紀的《道德集說》不僅兩度提到這隻孔雀，而且引《羅馬人事蹟》(*Gesta romanorum*)證之，轉為羅馬覆亡神話裡的一個小環節³¹。

《道德集說》和《羅馬人事蹟》中有關孔雀的話，其實都是用綜論性的「陳述」(statement)表出的，不是有其上下文的敘述體寓言。同類作為也可見於明末耶穌會的中文著作，龐迪我的《七克》即有一例，而且可能出自愛卑發尼一脈的傳統：「孔雀，文鳥也，人視之輒自喜。展翅尾示人，忽見其趾醜，則厭然自廢，斂其采矣。」(李編，2: 784)高一志的《譬學警語》有一譯例，明白得更以對比性的格言出之，似乎又重返昔日歐陸格言的傳統：「孔雀美羽毛，以足之醜，不敢傲。智者恒視己短，省己過，以為克傲之資。」³²孔雀在費卓士與巴柏里筆下只是一隻徒具外貌的笨鳥，然而在《譬學警語》中形象已變，某種意義上可謂「智者」的喻詞。

這裡我所謂的「智者」有其衍義，也有其殊義，可以見諸利瑪竇——這也是耶穌會著作中最早譯出——的孔雀論述。不過這是後話，

30 就我所知，中古類似的說法至少可見諸十三世紀的 *Summa virtutum de remediisanime*, ed. Siegfried Wenzel (Athens: University of Georgia Press, 1984), pp. 86-87; J.-Th., Welter, ed., *Le Speculum laicorum* (Paris: Librairie des Archives nationales et de la Société de l'école des Chartes, 1914), p. 389; 以及 John Trevis, trans., *Mediaeval Lore from Bartholomew Anglicus* (New York: Cooper Square, 1966), p. 132。

31 見 *FM*, 613-615。遺憾的是，此一神話不見於 *GR* 之中。《道德集說》的作者可能混淆了 *GR* 第四十二條的故事與羅馬隕滅的民俗舊說，因後一故事所述乃一有關羅馬覆亡的預言，見頁 76-77。《道德集說》雖有此誤，但羅馬將頹，書中所述卻非無稽空談，仍有中世紀證道故事傳統上的基礎，見 *IE*, 316: 4123。

32 見《三編》，2: 631-632。《譬學警語》中亦有相關箴言一條，談的也是孔雀和驕傲的關係，見《三編》，2: 593。這兩條之外，高氏《童幼教育》中另述及一孔雀故事，情節和利瑪竇所說者大同小異，見《徐家匯》，1: 394。

請由形式切入先談。培理所謂寓言乃格言的敘述化這個結論，利瑪竇《畸人十篇》有最佳的說明：

孔雀鳥，其羽五彩，至美也，而惟足醜。嘗對日張尾，日光晃耀，成五彩輪。顧而自喜，倨敖(傲)不已，忽俯下視足，則斂其輪而折意退矣。(李編，1: 165)

「足醜」之前的上引文，應屬諺語或格言的形式範疇，因其本身係一陳述，故事性薄弱。然而隨後的發展卻有出人意表者，硬把諺語格言轉成敘述性的寓言，而變形的關鍵所在，自是利瑪竇對歐洲原典所增添的副詞「嘗」字。陳述標榜真理，時態上應屬現在式，利瑪竇的副詞卻化之為過去的「故」事，使之變成一則敘述。這裡我特別強調時態，因為時態的變化乃此一文本經「加權」(empower)而質變，繼之由陳述轉為敘述的根本原因。「足醜」之前的事實陳述引發敘述，本身因此也是某種費卓士式的「篇前提挈」(promythium)，乃寓意的提示先導。由於陳述已經轉為寓言，利瑪竇筆下的孔雀因非泛稱，而是特有所指。

這種情況，前引《七克》內文差可比擬，而其樞紐關鍵仍為副詞。蓋龐迪我所用的「忽」字有時間性的暗示，把「孔雀，文鳥也」這個陳述也轉為敘述，讓格言似乎就變成寓言了。

懷舍爾(F. Whitesell)曾經指出，在歐洲中世紀的教堂裡，愛卑發尼的陳述早已經人引為證道故事，係教牧可以即席發揮的新寓言³³。當然，以「新」字論定此一故事或有爭議，不過我們倘用「伊索式」一詞界定至少是利瑪竇所譯的中文文本，則應屬貼切。就像龐迪我一樣，利瑪竇似乎早已有意要用筆下的禽鳥強調天主教謙虛的美德。所

33 Whitesell, "Fables in Mediaeval Exempla," p. 365.

以寓言結束之前，利氏為呼應自己的篇前提挈，乃回頭祭出兩個修辭反問：「敖(傲)者何不效[此]鳥乎？何不顧若足乎？」利氏問之不足，隨後又追加了一句話，頗能表達內心真正的思慮：「足也，人之末，乃死之候矣。當死時，身之美貌，衣之鮮華，……皆安在乎？何不收汝輕妄之輪乎哉？」(李編，1: 164)這些問句不啻說：死亡一旦介入故事，孔雀雙足旋即產生變化，在修辭上揚升成爲玄學式的曲喻(metaphysical conceit)。其力健適，足以讓故事脫胎換骨，再添新意。

我得指出：就在類此伊索式和其他寓言的新意塑造過程中，利瑪竇和會內同志已轉喻了三個其時歐洲聖壇上的主題常譚：「死候之念」(*memoria mortis*)、「虛實之辨」和「最後的審判」³⁴。在耶穌會士的中文著作裡，三者時而單獨出現，時而匯合演現，我們不妨循線分述。

《畸人十篇》何以舉孔雀爲喻？這和收錄其說的篇旨有關。利瑪竇深知凡人懼死，中國人尤其諱言死亡(李編，1: 135)。但是從宗教的立場來看，他也知道唯有究竟死亡的真相，人類才能免於死亡的恐懼。欲達此一目的，最好的方法是強調俗世的虛幻，而孔雀的文尾適可借以爲喻。不論人世有多絢燦，不論我們是否出身簪纓之族，但要黃泉一遊，一切頓成轉眼。孔雀的尾巴五彩成輪，然而下顧足趾，彩輪的榮光頓轉，美麗盡褪。變化之速若是，原因在足乃「人之末」也，利瑪竇方之於生命「盡頭」的「死亡」，而死亡可是面目可憎，凡人避之唯恐不及的。「死亡」因此也是「醜陋」，又夥同「脅迫」而交混之，變成倏忽之美的刺股之錐。羽毛絢矣美矣，卻難以共天地而長存，猶如今生今世也是夢幻泡影。有鑑於此，利瑪竇或會問道：「我們不是應該未雨綢繆，爲轉眼人世與苦短人生培養一正確的看法之道？」

《羅馬人事蹟》一類的歐洲中古文本裡，「生命如死亡之旅」這種

34 Bayley, *French Pulpit Oratory, 1598-1650*, pp. 122-123.

母題尋常得很(如GR, 69-70)。《羅馬人事蹟》成書於十三世紀末，在十六世紀以前卻已數經遙譯，可見於歐陸主要語言中，對其他證道故事集和教牧手冊也有極大的滲透力³⁵。利瑪竇的孔雀或許懵懂於人世轉眼，然而從修辭學的角度看，孔雀懼死卻是人世苦短的反諷。《羅馬人事蹟》故事的道德教訓是虛榮心的危險與無住。除了這兩點，利瑪竇的孔雀猶知己短，似乎也在教人中世紀「死亡的藝術」(*ars moriendi*)。聖傑魯姆有一句名言，委婉曲盡「輕世」(*contemptus mundi*)的重要：「有人不會把俗務看得太重，因為他深知自己不免一死。」³⁶ 這句話正如稍前我曾暗示過的，其實也是孔雀寓言的另一主題。據傳利瑪竇寫《畸人十篇》時，參考過西班牙神聖修辭學家伊斯迪拉(Diego de Estella, 1524-1578年)的《浮世論》(*Tratado de la Vanidad del Mundo*)³⁷。此說雖仍待考，伊氏對死亡的剖析卻不可能是利瑪竇中文著作裡類似言談的思想基礎³⁸。利氏生前數世紀，「死亡之舞」(*danse macabre*)舞遍全歐，十六世紀時人記憶猶新，對來生的渴望愈益強烈。從宗教的角度再看，這種渴望有一前提，也就是不能為死亡掣肘。要做到這一點，就如利瑪竇的孔雀所示，任何人都應心存死亡。用證道學上的術語再談，這也就是說世人要常懷「死候之念」。由是觀之，利氏所譯的寓言似乎

35 Catherine Velay-Vallantin, "Gesta Romanorum," in Jacques Berlioz and Marie Anne Polo de Beaulieu, eds., *Les Exempla médiévaux* (Paris: Gare/Hesiodé, 1992), pp. 245-261.

36 St. Jerome, *Epistle 53*, in W. H. Fremantle, trans., *The Principle Works of St. Jerome* (Rpt. Peabody: Hendrickson, 1995), p. 102.

37 Henri Bernard, *Le P. Matteo Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, 2 vols (Tianjin: n.p., 1937), 2:170n.

38 伊斯迪拉這本書原用西班牙文寫成，一五七三和一五八五年有意大利文與拉丁文譯本。這點參見Cyprian J. Lynch, "A Bio-bibliographical Study of Diego de Estella, O.F.M. (1524-1578)," MA thesis (St. Bonaventure College, 1949), pp. 56-65。不過利瑪竇所據的本子待考。伊氏此書亦有英譯，見F. Diego de Stella, *The Contempt of the World, and the Vanitie Thereof* (Douai, 1584; microfilm kept in Center for Research Library)。

強烈在暗示一點：「活著的藝術」(*ars vivendi*)和「死亡的藝術」乃五十步和百步之別而已。

《畸人十篇》是對話體寫成的教義專著，利瑪竇之所以用到孔雀寓言，目的在詮解生命「最後的審判」。不論從俗世或從宗教的角度觀之，「最後的審判」都和死亡的威脅有關。心存死亡，謙念自生，凡人自會如《西遊記》首回所謂「道心開發」³⁹。塵網本然，一念頓開。這個主題又導向文藝復興時代常可聞得的第二個證道主題「虛實之辨」。不過要證得虛實，世人宜先「克傲」，因為這是明末士子王徵所謂的「西學第一義」⁴⁰。「西學」者，「天學」或「神學」也。孔雀寓言曾經微涉傲舉，不過耶穌會新詮的故事中，費卓士《伊索寓言書》裡首見的〈狐與烏〉(“Vulpis et Corvus”)才可稱為此一課題的典型(*BP*, 206-209)。法國中古證道大師德維崔(Jacques de Vitry, c.1180-c.1240)與西班牙中古另一證道大師尚確(Clemente Sánchez)嘗借此辨虛證實⁴¹。數世紀過後，我們卻看到龐迪我《七克》中機杼另出：

烏栖樹啄肉，狐巧獸也，欲得其肉，詭諛烏曰：「人言黑如烏，乃濯濯如雪，殆可為百鳥王乎！特未聞和鳴聲耳。」烏大喜，啞然而鳴，肉則墜矣。狐得肉，視烏而笑，笑其黑，且笑其愚也。(李編，2: 752-753)

《七克》表出寓依之後，龐迪我繼之以寓義：人「惟有求於爾不

39 [明]吳承恩：《西遊記》，2冊(臺北：河洛圖書出版社，1981)，1:6。

40 金尼閣：《西儒耳目資》(北京：北京大學和北平圖書館重印，1933)，頁5乙。

41 *Exempla*, 42; Clemente Sánchez, *The Book of Tales by A. B. C. (Libro de los enxienplos por a.b.c.)*, trans. John E. Keller, L. Clark Keating, and Eric M. Furr (New York: Peter Lang, 1992), p. 21.其他的例子有*DC*, 151-152; Vincent of Beauvais, *Speculum historiale*, in *FL*, 2:237; 以及*SC*, 177。

得，且意爾爲愚可欺，乃面譽以增爾愚，而得所欲得焉。一已得，且譏爾傲，笑爾愚也」(同上頁)。這是從生活著眼譏刺烏鴉或人不辨面譽真僞之愚，當然寓有以虛爲實的諷刺，猶如十餘年後金尼閣《況義》中所譯同一故事的寓義一般：「人面諛己，必有以也。匪受其諛，必受其愚。」(戈著，頁413)但是細心再看，我們發覺龐迪我和金尼閣衍繹的道德教訓似實還虛。龐氏所推者尤然，因爲「虛實」在他而言係手段，不是寓言衷心所寄。他把故事放在《七克》首要的〈伏傲〉項下，就已經清楚表明了這一點。用王徵所謂「西學」來講，「克傲」當從「耳目」入手，因爲這是感官和外界接觸之始，當然也是俗妄攻心的最佳管道。金尼閣以《西儒耳目資》名其語言學之作，因此不僅具有語形與聲韻學上的意義，同時也蘊有於他更屬緊要的神學內涵。龐迪我同樣體得「耳目」失守乃傲門之啓，故謂「伏傲」首重「戒聽譽」。他的說法不脫中古教牧手冊的陳見，甚至暗合十二世紀法國的瑪麗(Marie de France)所體察的寓言大旨⁴²。費卓士筆下的貪婪故事，於此已變成亞當和夏娃原該慎防的「傲念」。

「伏傲」和「虛實之辨」實乃表裡。金尼閣的〈狐與烏〉雖未如龐迪我之立意克傲，《況義》中的另一典型伊索式故事卻大異其趣。方之古典前本，這篇或可題爲〈叨肉之犬〉的金氏佳作妙思巧托，虛實之辨幾乎寓於無形，值得細談譜系，詳爲疏論：

一犬噬肉而跑，緣木樑渡河，下顧水中肉影，又復云：「肉也。」急貪屬啖，口不能噤，而噬者倏墜。河上群兒為之撫掌大笑。義曰：其欲逐逐，喪所懷來，尙也可使忘影哉？(戈

42 瑪麗的新詮是：這個故事「教人有關驕傲的道理」(*Ce est essample des orguillus*)，見Marie de France, *Fables*, ed. and trans., Harriet Spiegel (Toronto: University of Toronto Press, 1987), pp. 64-65。

著，頁412)

寓言中的狗內心顯然有一衝突，我們之所以得悉乃因水中肉影難得而這條狗又癡心妄想所致。就形態觀之，這個故事本身蘊蓄張力，躍躍然如欲破之繭。十二世紀納舍亞拉(Abu al-Maali Nasr Allah Munshi)的《卡里拉和丁那》(*Kalila wa Dimna*)向有波斯「資治通鑑」之稱，據說譯自六世紀毘斯奴(Visnu Śarma)的《五卷書》(*Pañcatantra*)。而早在納舍亞拉將〈叼肉之犬〉的基型納入自己的「譯作」之前⁴³，費卓士、巴柏里與羅馬晚期各種伊索寓言集即已數見此一故事。納舍亞拉所「譯」值得回顧，因為《卡里拉和丁那》成書之後，〈叼肉之犬〉回流歐陸，變成中世紀證道專著中的敘述傳統之一。盛名最著的一篇乃謝里登的奧朵在十三世紀所傳的拉丁文本⁴⁴。緣此之故，在一六二五年金尼閣譯就《況義》之前，〈叼肉之犬〉早已細水長流，蔚為詮釋傳統。

對金尼閣來講，這個寓言的證道潛力含藏於水中肉影的詮釋可能上。若要詳究此點，我們有必要再探此一肉影及其象徵意涵的來龍去脈。費卓士的〈叼肉之犬〉可能是這個故事可見最早的版本(*BP*, 196-197)，然而其中對肉影並無實寫，若非用「類似之物」籠統稱之，就是用那條狗「自己的影子」(*simulacrum suum*)加以暗示。我們還沒有讀到下一行之前，根本弄不清楚狗在水面上看到的究係何物。可想而

43 Ion G. N. Keith-Falconer, trans., *Kalilah and Dimna or the Fables of Bidpai* (Amsterdam: Philo Press, 1970), pp. xiii-lxxxvi.

44 *FL*, 4:232 and 418。據 Whitesell, "Fables in Mediaeval Exempla," p. 358, 〈叼肉之犬〉在中世紀聖壇上使用的頻率排行第五。此時使用此一故事的證道家中，除了奧朵所寫之外，德維崔本最受推崇，見 *Exempla*, 6。上述二人以外，我所見的本子包括羅穆斯本，在 *FL*, 2:179; Vincent of Beauvais, *Speculum historiale*, in *FL*, 2:236; *DC*, 207; 以及 *SC*, 211。培理謂：《伊索寓言》曾影響到《五卷書》及其衍本的內容，見 *BP*, xix。

知，這條狗因為「貪婪」(*aviditas*)而致口中噬「肉」(*carnem*)掉落水中。我們不要忘記，貪婪乃天主教七宗罪(Seven Deadly Sins)之一，在歐洲中古大受撻伐。費卓士之後數十年，貪婪也變成巴柏里希臘文本同一故事的寓意，唯一的不同是巴本在情節上略事添加，指出這片肉係狗由某廚房竊得(*BP*, 99)。金尼閣的「中譯」本並無此一情節，蓋《況義》所循係〈叨肉之犬〉的拉丁文系統⁴⁵。羅穆斯本《伊索》係此一系統最佳的散體代表，中古以來，讀者最夥。不過兩種羅馬前本儘管關係密切，羅穆斯本卻別出心裁，細述了費本中的影子所指為何。我們在羅本中所見因此是這條狗棄實就「影」(*umbra*)，要的不是真正的肉，反而是「虛假」。金尼閣的寓言寫於明熹宗天啓年間，此刻西歐歷史已屆啓蒙時代，但是就水中肉影而言，金尼閣倒和羅本一脈相傳。

早在納舍亞拉之時，〈叨肉之犬〉即已化爲某框架故事的一部分，旨在從宗教的角度說明人在世間的處境。在《卡里拉和丁那》的大架構裡，這個寓言中的寓言有一主角。「他」一人而身兼寓言家和故事主人公這雙重身分，嘗謂寓言裡水中狗所叨的——這回是——「骨頭」，乃「浮世及其安逸」的比喻⁴⁶。顯而易見，此刻貪婪已非故事強調的主旨，而寓言中「狗」乃「人類」的比喻這點亦彰明較著。整個故事因此暗示「狗」和「人」都昧於真假與虛實之別。方之前述羅馬的兩位寓言大家，上述解釋差異甚大，可見此一表面上淵源自印度的寓言其實曾經託喻閱讀的程序而改寫了舊旨⁴⁷，在波斯文本中故已賦有宗教上的新義。嚴格一點說，納舍亞拉所寫已非上古約定俗成的

45 方豪：〈拉丁文傳入中國考〉，《自定稿》，1:28；戈寶權：〈談周啓明、羅念生等人據古希臘原文翻譯的伊索寓言〉，《中國比較文學》，第15期(1992)，頁219。

46 Jill Sanchia Cowen, trans., *Kalila wa dimna: An Animal Allegory of the Mongol Court* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 50.

47 就我所知，梵文本的《五卷書》並未收此一寓言。

所謂「伊索」寓言，甚至用「伊索式」一詞形容也嫌勉強。

類似納舍亞拉的宗教挪用，我們可以再見於奧朵〈叨肉之犬〉的天主教語境裡（尤見FL, 4: 232-233）。毋庸贅言，奧朵此一中古寓言的詮釋力量仍然存在於水中肉影上面。故事正式開鑼之前，奧朵說他講述此一寓言是要警告「所有貪慕虛榮而拋棄實相的人」（*diligentes uana et derelinquentes uera*）。就像狐狸對烏鴉所說的甜言蜜語，這肉影也是俗世虛榮的神學隱喻。奧朵對整個寓言的解讀，目的當然在勸人棄絕俗樂，忘卻虛榮。他長篇大論說道：儘管不少人「確已獲得上帝的恩寵」，他們卻像寓言中的狗失去了保祿在〈哥羅森書〉第二章第十七節裡所說的兩樣至寶，亦即所謂「未來事的陰影」與基督的「實體」（*corpus*）⁴⁸。因此之故，〈叨肉之犬〉這個本屬《伊索》的寓言，在十三世紀時遂花開三度，經人三詮。波斯譯家意之所在的俗世本質，如今已有《聖經》的暗示在內。

拉丁文「文布拉」（*umbra*）一詞，明末耶穌會士每以中文「影」字對譯，而且用得相當廣泛。例如《七克》常以此字對比於「真」（如李編，2: 759, 983, 994和1068），取其內涵差異故也。衛匡國同樣好使此字，南明永曆初年完稿的《速友篇》耳提面命，便常以「德之影」與「愛之影」點醒幻世欺人的本質⁴⁹。然而「影」字的殺傷力最生動的說明，依舊推利瑪竇《畸人十篇》中所謂「惚見之影」。其力蔽人，足為「心之大傷」，更可擬諸「恍聞之音」（李編，1: 266）。和「影」字比較起來，「實」（*corpus*）字就「真實」得多了，吾人理應寶之愛之。如是之見，就〈叨肉之犬〉的天主教語境而言，倒引出了一個和這裡頗有關聯的問題：如果那條狗口中的肉在神學上確比水中幻影更

48 保祿在〈哥羅森書〉裡的教訓，我得悉自 John C. Jacobs, trans., *The Fables of Odo of Cheriton* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985), p. 43。

49 見《三編》，1:58 and 73。《速友篇》刊刻於一六六一年，然而據方豪考證，全書應寫成於一六四七年。其時南明猶存。見《人物傳》，2:118。

「真」，那麼我們可否以上帝「恩寵」的象徵視之？在《論第一原理》(*On First Principles*)的神祕思想中，奧利根曾受到保祿〈羅馬書〉(14: 1-3)和《舊約·出谷記》(12: 1)的啓示，以「屬靈之肉」比喻解經學上最後的階段，亦即人和上帝冥契的詮釋昇華(exegetic ascension to God)。難不成那叨肉之犬的口中肉也是這種昇華的寓言性意符⁵⁰？

這個問題，金尼閣在《況義》中未曾正面作答，但是〈叨肉之犬〉旁敲側擊，項莊之意清楚不過。自其形態觀之，奧朵筆下的「影子」乃由受格及單位名詞的所有格組合而成，故而寓有「爲那一塊」肉「所有」(*umbram frusti*)之意。金尼閣以中文譯述〈叨肉之犬〉時，用的是以字句精鍊著稱的文言文，理論上應可如實再現奧朵的中世紀拉丁用語。這一點，他確實也用中文複合詞「肉影」做到了。他如果想在文本中避免名詞的再三複述，還可借助中文的各種代名詞。然而〈叨肉之犬〉卻幾番用到「肉」字，所以我們知道這點金尼閣功敗垂成。即使如此，我也不覺得他的冗贅是敗筆，不覺得他犯下了任何不用母語敘事者可能產生的文體缺失。我之所以有此愚見，是因為我相信這種筆法乃金尼閣的修辭策略，目的在聲東擊西，也就是藉肉「影」與「實」肉的模糊以強調其間的大異。金本中的狗看到水中肉影，「又復云：『肉也。』」此地的「復」意在強調，而所「云」應爲該犬內心之所思，蓋此時口未張，肉猶未墜也。拉丁作家處理這一景，多以陳述代引述，並無刻意強調。但金本的改寫卻斧痕可見。也就在這種譯而兼寫的過程中，上述「影」與「實」之別才分外明顯。當犬之「復

50 明末耶穌會士是否熟悉奧利根的神學？答案待考。不過我得指出，即使會士對於「肉」的認識不是出自奧利根，兩者間也有雷同之處。東方教父的神學，明代耶穌會士並不陌生。《大秦景教流行中國碑》出土的時候，金尼閣人在晉中，曾偕同其他會士勘定其中的聶派神學，見王漪：《明清之際中學之西漸》(臺北：臺灣商務印書館，1979)，頁56-59。奧利根的「神學昇華」之說，所著《論第一原理》有詳論。見Origen, *On First Principles*, trans. G. W. Butterworth (Gloucester: Peter Smith, 1973), pp. 275-277。

云肉也」，「真」與「實」實已遭到扭曲，而虛假也在故事中佔盡了上風。

這條狗心裡才嘀咕著，口中的肉隨即掉到水中。文本裡雖布有情節迷陣，故事繼之帶出的喜感卻可防止我們走失於其中。寓言裡不可捉摸的影乃可觸可及的肉的倒影，在另一層意義上可謂柏拉圖《理想國》式「實體」或「理式」的模仿。明代的中國人對天主教的恩寵說闇昧無知，就算聽到也未必省得，所以金尼閣〈叨肉之犬〉的旨趣應該是利瑪竇《畸人十篇》中早就極力推廣的所謂「天鄉」與「俗世」的對比(李編，1: 230以下)，宗教意味深濃。中世紀的證道故事群中，〈智慧書〉所指俗世的一切向為眾矢之的(5: 9)，教牧每勸人鄙視輕忽(參閱*Exempla*, xcix)，而奧朵和金尼閣或會以肉影擬之。然而奧朵雖轉筆下的「肉塊」(*frust[r]um carnis*)為隱喻，指「上帝恩寵的實體」(*soliditatem gratie... ipsum Deum*)，金尼閣卻可能在如法炮製之際，再度將之轉為基督徒虔誠求取的另一個世界。在走向這個世界的旅途中，我們如果迷戀那「世界的投影」(*umbra istius mundi*)，則可能會像叨肉之犬一樣，最後淪為「河上群兒」撫掌取笑的對象。

〈叨肉之犬〉有古典也有中古衍本，我所參閱過的本子無一含有群兒訕笑的情節。由於傳統中國寓言每有人物穿插於動物故事之中⁵¹，金本中此一情節極有可能便是金氏有感於此所作的調適或策略性加工。因此，在結構上，河上群兒一會兒既是故事中人，一會兒又站在這條刻畫得真而又真的狗的故事之外。他們身分弔詭，可作故事的評論者看，彷彿催促讀者細味倒影及其實體之間的不同。另一方面，群兒也可視為金尼閣的化身，因為金氏身為靈命之「父」——所謂「神父」是也——當然負有化育世間「小兒」的重責大任，可以透過叨肉之犬的故事導正他們的俗見。〈叨肉之犬〉既為寓言，自有其所以為

51 譚達先：《中國民間寓言研究》(臺北：臺灣商務印書館，1988)，頁17-94。

寓言的微言大義，而這正是金尼閣所要教給芸芸眾生的生命道理：「其欲逐逐，喪所懷來。尫也可使忘影哉？」（戈著，頁412）⁵²

平心而論，上引語意含混，但清初寓言家李世熊(1602-1686)曾仿《況義》作《物感》一書，其中曾就文脈思考而對這段「義曰」略有澄清：「世之爲肉影而喪所懷來者，豈但此尫哉？」⁵³ 話說回來，如果從託喻的角度看，金尼閣原作中的模稜處反可能更饒深意，足以使寓言跳脫「人論」(anthropology)的苑囿，提昇到「神學」(theology)的層次。「逐逐」一詞功在強調，其受詞雖祕而不宣，在比喻的層次上卻可能指西人所謂的「影子大地」(shadow-land)，亦即「幻境」或「變域」是也，相對於「不變勝境」或那「永恆的世界」。借利瑪竇寫俗世之詞，前者實爲後者的「印之蹟」：後一名詞，天主教沿用已久，指涉到上帝運其聖靈以「無中生有」(*ex nihilo*)的創世作爲(創1-3)。世人所居之處誠屬佳地，畢竟不是造物者本身或利瑪竇《天主實義》所謂的「原印」(李編，1: 473)⁵⁴。執迷於「印蹟」而忘其本然，不啻遺忘或拒絕那影子或蹟象所出的絕對之真或原印。吾人若僅知競逐「影」和「蹟」，終必在象徵的層次上喪失創世之際我們「所懷來者」，也就是失去了某種類似奧利根所謂「屬靈之肉」的東西，從而無能與造物主在靈祕中合而爲一。覆水難收，金尼閣於此可是十分了然，所以才會用一力道十足的修辭反問總結他的寓言：「尫也可使忘影哉？」

在二世紀通行的《自然史》(*Physiologus*)中，天主教已經開始其

52 這句話費解，內涵或見下文李世熊的重寫本。「尫」字在戈著作「龐」(頁412)，我疑原本筆誤，這裡據李世熊本訂正。

53 李世熊：《物感》，在所著《史感物感》(寧化：寧化縣志局重印，1918)，頁9。

54 明代有關「原印」的討論，還可參較尚祐卿為利安當(Antonio a Sancta Maria Caballera, 1602-1669)《天儒印》所撰的序文，見《續編》，2: 989。

託喻化動物世界的舉措。金尼閣及其教內先驅如奧朵等人，當然也把寓言放在業經託喻化的自然史的脈絡中看。我們倘可借芝歐可斯基 (Jan M. Ziolkowski) 的話來形容，他們所寫「在結構上其實都具一般的類似性：寓言在敘述中固然帶有道德寓意，《自然史》也希望在觀察自然時能夠發現道德教訓」⁵⁵。職是之故，證道壇上所講的寓言難免就會加添屬靈的訊息，方便教士開演大法，啓迪民謨。這些寓言都是「論證之一」⁵⁶；倘就教學的角度觀之，無疑呼應了《四福音書》中耶穌說過的比喻 (parables)。這些寓言又饒富詮釋潛能，除了字面意義外，倘從金尼閣筆下那隻狗及其所叨之肉的關係來看，同時還具有比喻與神秘意涵，更呼應了《福音書》譬喻中的託喻。

〈訓道篇〉問過：「在虛空，消逝如影的人生歲月內，有誰知道什麼事對人有益？」(6.12)。句中的明喻「影」字，可能是影響金尼閣「誤讀」——這個動詞，我指的是布魯姆 (Harold Bloom) 《誤讀的圖示》 (*A Map of Misreading*) 裡的用法——〈叨肉之犬〉的《聖經》意象之一⁵⁷。生命既然虛幻不實，明末耶穌會士所參考的教牧手冊或證道故事集可能就會如伊斯迪拉的書中意而進一步勸人「輕世」。伊著乃基督訓誨的教義南針，在文藝復興時代流傳甚廣。不過書中概念極可能淵源自里耳的亞蘭的《講道的藝術》。就「輕世」與「輕身」等思想而言，尤其可能如此。亞蘭勉人克制肉欲，以西尼加 (Seneca, c. 3 BCE-AD c. 65) 的理性為經，再以輕「身」為緯，避免罪惡相尋而來 (AP, 26-30)。這種思想，讓人想起聖奧古斯丁以人體為「縲綫」的比

55 Jan M. Ziolkowski, *Talking Animals: Medieval Latin Beast Poetry, 750-1150* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993), p. 34.

56 Herbert Thompson Archibald, *The Fable as a Stylistic Test in Classical Greek Literature* (Baltimore: J. H. Furst, 1912), p. 8.

57 Harold Bloom, *A Map of Misreading* (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 3-6.

喻⁵⁸，也讓人想起艾儒略《五十言餘》裡同類的說法(《三編》，1: 895)。

亞蘭又教導道：處世之道，唯常懷「輕視自己」的念頭而已。「輕視」之道有二，首先要拒絕財富的誘惑，其次不戀妻，不恃子。這種超塵出世之思，《舊約·約伯傳》可以覓得基礎(1.21)，〈訓道篇〉第五章第十四節也有類似之見：人「赤身出離母胎，也照樣赤身歸去。」明代耶穌會士中，利瑪竇和金尼閣最長於用文學再現天主教這個教義常譚。利瑪竇先由講堂雜錄做起，也就是把伊比推圖(Epictetus, c. 50-c. 138)《手冊》(*Encheiridion*)的拉丁本「譯寫」(transwrite)成自己的《二十五言》(1604)。後書開卷數節中，利瑪竇勸人辨別虛實，不可將財富和家人視同己有。蓋「物無非假也」，有所自出，非吾人所能掌握。故「妻死」，我們應曰「已還之」；「兒女死」，亦應曰「已還之」(李編，1: 338以下)⁵⁹。死期一到，縱有萬貫家財也帶不進土墳，因為這一切也不過是俗世的虛榮，當不得真。一六〇八年利瑪竇譯《西琴曲意》時，為強化上引之見，似乎從〈約伯傳〉又變化出以下兩句歌詞：「吾赤身且來，赤身且去。」(李編，1: 228；另參同書頁538)⁶⁰在塵世，我們來去皆空，憑什麼可以「自視甚高」，把世事嚴肅看待？

58 Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D. W. Robertson, Jr. (New York: Macmillan, 1958), p. 18.

59 有關利瑪竇中譯《手冊》的情形，參見Christopher Spalatin, S.I., *Matteo Ricci's Use of Epictetus* (Waegwan: Pontificia Universitas Gregoriana, 1975)。《手冊》一書的英譯，我用的版本是W. A. Oldfather, trans., *Epictetus*, vol 2 (Cambridge: Harvard University Press, 1996), pp. 483-537。

60 《西琴曲意》乃最早用中文譯寫而成的歐洲「詞」集，內容部分取材自西方古典傳統，部分源出中世紀的證道故事，另亦可能援引自〈約伯傳〉，見拙作〈天主教精神與歐洲古典傳統的合流——利瑪竇《西琴曲意八章》初探〉，在初安民編：《詩與聲音——二〇〇一年臺北國際詩歌節詩學研討會論文集》(臺北：臺北市政府文化局，2001)，頁27-57。另請參考Jonathan Spence, *Chinese Roundabout: Essays in History and Culture* (New York: W. W. Norton, 1992), p. 49; Pasquale M. D'Elia, "Musica e canti italiani a Pechino," *Rivista degli Studi Orientali* 30 (1955): 142n2。

塵世之外，有待正視者其實更多。

利瑪竇和金尼閣把上述觀念形諸文學之際，各自都用中文譯寫過一則著名的「古典型」證道故事，其中意之所託層巒疊嶂，明代耶穌會幾乎僅見。在歐洲傳統中，此一「寓言」向稱〈三友〉（“Three Friends”）。其形式接近馬克羅比所謂「狂想」的字面意涵，但從《聖經》的角度看，則稱之「比喻故事」其實更妥。下面我的討論以利瑪竇的本子為主，金尼閣的譯本也會一併論及。利本乃瑪竇自己和徐光啓在《畸人十篇》裡對談死亡之際所說，正是言談上名副其實的例證。從歐洲「祖本」的立場觀之，不但情節較為完整，在詮釋上也匠心獨運，秀出班行。請通篇鈔錄如次：

昔有一士，交三友而情待不等。其一愛重之深于己，其一愛重之如己，其一甚菲薄，希覲面焉！忽遇事變，國主怒逮訊之，詔獄。士聞之，急走其上友，訴己窘急，幸念夙昔，冀援手焉。其友曰：「今日特不暇救汝，政與他友有嬉遊之約。當候於此，不得動移。祇能送汝衣一襲，與一兩(輛)耳。」士悵然歎息則走其中友，愈益悲泣，訴己患：「祈勿襲前友，特脫我於厄也。」友曰：「今日適遠行，不暇，唯得偕汝行於中途，遠則至公府門耳。訊獄在內，吾不得與聞也。」則益窘而悔曩昔擇友之誤也。既而思彼小友，素忠實，或能救我乎未可知？至其所，無奈愧怍，不得已先告以二友相負狀，又自〔懺悔道〕：「曩之菲薄，請勿介意也。唯幸念一日之雅，願微(唯)大德無棄我矣。」友曰：「吾故(固)寡交，恒念汝。汝今勿憂，此等事惟我能任之。便相拯濟，為好我者勸也。」言畢，即先行趨王所。此友之寵于王也，異甚，則一言而釋士，竟無虞矣。(李編，1: 160-162)

此一寓言乃歐洲中世紀人物型證道故事的典型，其中角色帶有強烈的道德訊息。情節讀來尤令人感到震懾，因為稍加比對，我們發現故事和十五世紀英國或荷蘭道德劇《凡人》(*Everyman/Elckerlijc*)若合符節⁶¹。可惜其情節並非建立在「堅固的事實基礎」上，否則馬克羅比的「狂想寓言」可副其內容。對金尼閣而言，這個故事或可以「伊索式」形容，因為他的譯寫本係收入《況義》之中，而《況義》所收者殆為伊索寓言⁶²。此外，賈可伯士(Joseph Jacobs)指出，德國譯家史坦豪(Heinrich Steinhöwel, 1412-1482)在一四七四年編就的德文、拉丁文對照本《伊索寓言》也曾把〈三友〉網羅在內，視為伊索直接所出⁶³。當然，就我在本章中的關懷而言，最值得重視的應是七世紀左右，也就是早在天主教收編〈叨肉之犬〉前的數百年，〈三友〉就已經以宗教上道德故事的面貌在歐洲史上現身。利瑪竇和金尼閣之前的本子，我所看過的有收於《巴拉法里亞尼》(*Balavariani*)而用古喬治

61 Karl Goedeke, *Every-Man, Homulus und Hekastus* (Hanover: Rümpler, 1865), p. 7; *Exempla*, pp. 185-186; Geoffrey Copper, and Christopher Wortham, eds., *The Summoning of Everyman* (Nedlands: University of Western Australia Press, 1980), pp. xviii-xix.

62 戈賓權在法國國家圖書館(Bibliothèque Nationale)所見兩種《況義》，其一有拉丁文書目《伊索寓言選集》(*Selectae Aesopi Fabulae*)，封面上又書「金尼閣神父所譯的某些伊索寓言」(*Quaedam Aesopi Fabulae a Patre Trigault*)。見戈著，頁407-409。另參見Bernard, *Le P. Matteo Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, 2: 255。

63 Joseph Jacobs, trans., *Barlaam and Josaphat: English Lives of Buddha* (London: David Nutt, 1896), p. lxxix. 金尼閣譯〈三友〉，或耶穌會本的伊索寓言包含此一故事，我疑其受史坦豪衍之影響。儘管如此，〈三友〉並未見於Herausgegeben von Hermann Osterley, ed., *Steinhöwel's Äsop* (Tübingen: Gedruckt von L. F. Fues, 1873)。此一現代刊本中，有關友情的寓言也僅見兩條：“Prima hortatio ad sapientiam et veram amicitiam” (pp. 294-297)和“De fide trium sociorum aut potius fraude panis” (p. 311)。這兩條都和〈三友〉無關，亦無傳承，顯然淵源自亞非索的《教牧的養成》，見SG, 37-45。

亞文寫於中古早期者⁶⁴，也有據傳是大馬士革的聖約翰(St. John Damascene, c. 676-749)用希臘文寫出而收於《巴蘭與約撒法》(*Barlaam and Ioasaph*)之中者⁶⁵。至於中古稍後與文藝復興時期的本子，則可見諸亞丰索(Pedro Alfonso)《智慧的教誨》(*SG*, 36-42)、《羅馬人事蹟》(*GR*, 233-234)、奧朵的證道辭(*FL*, 4: 318)、《道德集說》(*FM*, 378-381)、尚確的《字母序列證道故事集》(*The Book of Tales by A. B. C.*)和梅耶(Johann Major, 1543-1608)的《證道故事大觀》(*Magnum speculum exemplorum*)等書⁶⁶。

這些本子萬變不離其宗，所述〈三友〉的主題殆為「友誼」及其在宗教上的意義。利瑪竇筆下的「士」必需詣國「主」審訊，而他所求的第一位朋友只能助其以「衣一襲，輿一兩」。然而除了「輿一兩」以外⁶⁷，中世紀與文藝復興諸本所供給者都一樣。利氏筆下這位「上友」有一點更糟糕，他滿心牽掛的是和他人的嬉遊之約，於「士」之窘境一無聲援之意。這位「上友」當然是「酒肉朋友」的託喻，但知

64 David Marshall Lang, trans., *The Balavariani: A Tale from the Christian East Translated from the Old Georgia* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966), pp. 78-80.

65 *BI*, 191-199.另請參見本書外一章，以及李爽學：〈翻譯的政治——龍華民譯《聖若撒法始末》析論〉，東華大學中文系編：《文學研究的新進路——傳播與接受》(臺北：洪葉文化公司，2004)，頁411-464。

66 John Tolan, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers* (Gainesville: University Press of Florida, 1993), p. 132指出：亞丰索的〈三友〉乃「類似西尼加和伊索的異教文本」。尚確的本子，見Sánchez, *The Book of Tales by A. B. C.*, pp. 23-24。《證道故事大觀》中的本子，見Johann Major, *Magnum speculum exemplorum* (Douai, 1608; microfilm, Ohio State University Library), pp. 22-23。除了這裡所述的這些本子外，下面這些證道故事集亦收〈三友〉：*Exempla*, 55; *SC*, 186-187; Welter, ed., *Le Speculum laicorum*, pp. 12-13; Mary Macleod Banks, ed., *An Alphabet Tales*, 2 vols (London: Published for the Early English Text Society by Kegan Paul, Trench, Trübner, 1904), 1:42-43。

67 利瑪竇之所以會在歐洲的本子中加入「輿」字，我懷疑是受到子路「願車馬衣裘與朋友共」一語的影響。見朱編，頁92。

聲色之娛，和我們在人世攢得的蠅頭小利一樣不可靠。他代表「世富」，正是亞蘭的輕世論中請人務必棄絕的第一個誘惑。利瑪竇的第二個朋友就比第一位好多了，因為「他」至少願意陪那「士」走一程路，「遠則」甚至「公府門耳」。可惜「他」力也僅能盡於此，因為仍有要事待辦，歉難卒德。這位「中友」確實「較夠朋友」，但也不過凡人妻小之流。命終之際，頂多哀送蒿里，終難共赴黃泉。「他」故而變成「她」或複數形的「她們」。我們嬌之寵之，一至於情命繫之，卻仍非性命之所依，和那「上友」又有什麼分別？「她」或「她們」故為亞蘭勸人抵擋的第二個誘惑。第三位朋友利瑪竇稱之「下友」，寓言中的「士」幾乎已經忘懷其人。雖然如此，這位「下友」卻也有可能是幻覺中的「上友」之誤，因為他後來證明自己是「患難之交」，可以不計前嫌代「士」求情於故事中的國「主」。從《巴拉法里亞尼》經《羅馬人事蹟》到《證道故事大觀》，在託喻的層次上，這位「下友」若非「肉身神子」(Incarnate Son of God)，就是凡人「善行」(good deeds)的化身。耶穌會士對三友的詮釋，始則因循傳統，用利瑪竇的託喻讀法來講，就是「三友者，一財貨，一親戚，一德行矣」(李編，1: 162)。實情呢？有甚於此。

利瑪竇省文省句，是〈三友〉傳統在詮解上標準的託喻筆法。金尼閣對這三友的內涵則以繁詞分辯：「世人之所急愛厚密，貨財金寶等也。次者，妻子親朋也。最輕薄而交疏，則德功是矣。」(戈著，頁411)第三友所寓的生命大旨，金尼閣以中文「德功」稱之。這個詞一經反轉便成佛語「功德」，乃淨土思想的重要概念，金尼閣隨後也跟著這樣用。他拿佛旨傳釋天主教的善行或德行，我們其實不用驚訝。他和筆受者張賡(閩人，1597年中舉)每有連類之舉，歐洲寓言故而常以佛教譬喻的形態出現⁶⁸。不過「德功」一詞用來確實不同凡響，

68 《況義》和張賡的關係，見戈寶權：〈談牛津大學所藏《況義》手抄本及

足以讓明代讀者往宗教上尋繹〈三友〉的教訓。「德功」乃義中義，〈三友〉通篇的天主教精神繫此。人世變幻莫測，坦白說，中國人早因道家哲學而感之彌深，不必非從宗教的角度看待不可。

像「功德」或「德功」這一類的語言調適，金尼閣及其筆受者興趣盎然。從歐洲天主教的傳統來看，他的〈三友〉和〈南北風相爭〉一樣，在語言上都極具新意。〈三友〉這個「故」事得以「新」詮，這種「新意」乃原因總樞。打一開頭，金尼閣便琢磨再三，希望自己的小品有異於利瑪竇近二十年前所作。他在細節上用功，利氏舊本中「士」所遇之「事變」多以具體意象鋪陳，說是「此人行貪穢，事主不忠」，故「上詔逮之」。文本上多增一字，寓義上即豐富一分。所謂「事變」或指際遇無常，但「事主不忠」倘自天主教的架構再看，我們奔到腦海的應該是米爾頓(John Milton, 1608-1674)四十餘年後所要吟唱的「人類背叛之始」⁶⁹。金尼閣譯出〈三友〉的一六二五年，「主」這個字早經利瑪竇等會士的努力而變成拉丁文「陡斯」(*Deus*)的中譯。金本中這位罪犯所以「事主不忠」，便因為他在就逮前犯下貪穢之罪，有褻瀆上帝或乖違律法之嫌，也就是犯了七宗罪首的「驕傲之罪」(*Pride*)。如此解讀果能成理，那麼金本中接下來的故事應該就在強化某「罪人的寓言」。這裡的「罪」非關人理，而是人神關係上的「滔天罪過」(*sin*)。因此之故，寓言中「善行」的化身——亦即那第三個朋友——最後才會化身變成基督式的人物。他不僅是「罪人」

(續)

其筆傳者張賡)，《中國比較文學》，第5期(1988)，頁104-109。明代中國人認為金尼閣的文采為入華教士第一，費賴之(Louis Pfister)故此寫道：“Les Chinois disaient que parmi les prêtres européens, nul ne s’exprimait plus facilement.”見所著*Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l’ancienne mission de Chine, 1552-1773*, 2 vols (Shanghai: Imprimerie de la mission Catholique, 1932-1934), 1: 116。

69 John Milton, *Paradise Lost*, in Merritt Y. Hughes, ed., *John Milton: Complete Poems and Major Prose* (New York: Odyssey Press, 1957), p. 211.

與「主」的中保，也可以消災解厄，助人「復若舊寵」。即使迄今，基督徒猶借「寵」字稱呼神的「恩典」。中世紀與文藝復興對利瑪竇這位「下友」的詮釋，遂因金尼閣的託喻而交集在他所選用的中國文字上面。

金尼閣筆下的「人」因「事主不忠」而「獲罪於天」。後面這句話，金氏其實借自《論語》（朱編，頁76），這個「人」也因此而失去樂園。就像「主」字一樣，「獲罪於天」的「天」字可以代表「陡斯」，出典當係先秦經籍如《尚書》或《詩經》。然而早在一五八一年羅明堅完成《新編天竺國天主實錄》時，「天」與「主」早已結為一體，變成「神」的標準中文稱號之一⁷⁰。道明會士入華的時間晚於耶穌會士，對他們和中國教徒而言，即使「獲罪於天」這句《論語》上的話，也都和伊甸園的神話有關，指「得罪於天主也」，或謂「得罪於此天主也」⁷¹。金尼閣寓言裡的「上」字，是下令拘提該「人」的力量。這個字在中文裡雖為臣屬對皇帝的尊稱，但即使是「天主」兩字中的任何一個，在金尼閣的觀念裡也有可能是簡稱，指天主教的「上帝」而言⁷²。奧朵的〈叨肉之犬〉裡，「肉塊」係「聖寵」的隱喻。同理，在上述金尼閣的天主教語境裡，「義曰」所謂的「德功」縱非聖寵本

70 羅著《新編天竺國天主實錄》鐫版於一五八四年，為入華耶穌會士第一部的中文著作。不過《續編》，2: 755-838所收乃改寫本，大約梓行於一六三四至一六四一年間，見方豪：〈影印天主聖教實錄序〉，見《續編》，1: 25。

71 「得罪於天主也」為利安當語，見《續編》，2: 14；「得罪於此天主也」出自費隱通容，見養鷗徹定編，《闢邪集》（京都：中文出版社，出版時間不詳），2: 9。韓霖《鐸書》也曾強調此語，見《徐家匯》，2: 844。另見艾儒略等述，李九標記：《口鐸日抄》，在《耶檔館》，7: 278-279。

72 「上帝」的問題，明清之際的天主教內已廣事討論，如利瑪竇：《天主實義》，李編，2: 414以下；以及嚴保祿：《帝天考》，《續編》，1: 49-92等等。此外，參見黃一農：〈明末清初天主教的帝天說及其所引發的論爭〉，《故宮學術季刊》，第14卷第2期（1996年夏），頁43-75；Spence, *Chinese Roundabout*, pp. 34-35；以及李申：《上帝——儒教的至上神》（臺北：東大圖書公司，2004）一書。

身，似乎也已經轉義而變成聖寵的叩門磚。「德功」因此是真理之鑰，是金尼閣故事新詮的那條狗口中叼著的真正的肉。

天主教認為「死亡」乃進入天堂的必經之路⁷³。這種意義下的「死亡」，當然是以善行行世者的「善終」。倘從利瑪竇的託喻閱讀觀之，現世的財貨就如「上友」所說的，僅能在臨終之際供人壽衣一襲和棺木一具。利氏的「中友」象徵妻子親人，也只能在殯葬當天陪伴亡魂走到墳場，再對著木拱三叩其首罷了。能代該「士」向「王」求情者，唯有那位平日慘遭冷對的「下友」或「善行」，也唯有他才能確保該「士」死後得以昇天。談到這裡，或許有人會問道：那位「下友」代為向之求情的「主」又是誰？用利瑪竇的話回答，這位「主」應該就是「上帝」（李編，1:162）。因此之故，《西琴曲意》引過〈約伯傳〉後，才會唱出一聯對句：「惟德殉我身之後也／他物誰可久與共？」這兩句話放在〈三友〉的語境中絲絲入扣，正可為其託喻主旨收梢。

《凡人》這齣戲的天主教精神簡單明瞭：凡人垂死之際，「天上的王」（heaven Kinge）必然會清算他的「總帳」（a generall rekeninge）⁷⁴。在神學上，這個待算的「總帳」乃出以「最後的審判」的形式。自利瑪竇和金尼閣的〈三友〉觀之，這場審判顯然和〈若望默示錄〉上的末世神話有所不同，是針對個人而發，「按照你的行爲」在審（7:8），誰也逃脫不了。〈若望默示錄〉上的「審判」則出現在世界末日（20:11-15），是集體受審，遙指人類從失去樂園以來的命運。對利瑪竇和金尼閣而言，人類的行爲中唯一可以助人逃避天主忿怒的是善行，此所以在各自的〈三友〉中，那位「第一友」的身分都很特殊。經此觀

73 在《聖經》兩《約》中，有幾個「升天」的例子倒非因死亡所致，例如〈列王紀·下〉的厄里亞（2.11-18），又如〈若望默示錄〉裡看到天上種種異象的聖若望。

74 David Bevington, ed., *Medieval Drama* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1975), p. 941.

隱中人或滑稽傳主。中世紀的歐洲教會腐敗，買賣聖職和兜售赦罪券早經文學偉構如《神曲》、《十日譚》與《坎特伯利故事集》連聲諷刺。寓言的社會功用於此再經確認，轉用上的合理性又得一證。我們於是看到法國的瑪麗舊事重唱，《熱那狐》(*Renard the Fox*)和喬叟的香啼可利(*Chauntecleer*)跟著明嘲暗諷。明末北京風氣侈糜，利瑪竇的《中國傳教史》大表不滿⁸⁰。雖然這樣，此刻在華的耶穌會士心繫使命卻也毋庸贅言。歐洲寓言的砲聲再大，他們下筆仍然罔顧其傳統的社會功能。

在中國，歐洲中古的挪用反而要由本土寓言家來延續，文前提到的李世熊就是例子。一九九八年和一九九〇年，祝善文和陳蒲清分別撰文評述李氏的成就⁸¹。在此之前，這位傳統寓言大師可謂沒沒無聞，幾乎為文學史遺忘。明清鼎革，《物感》既成，金尼閣的努力再續，中國士子對西方散文虛構正式表示興趣，也標誌著希羅文學的影響力已經開始蒸騰華廈。李世熊閱讀或「誤讀」西洋古典的方法，因此值得注意。不過此刻我尤應指出來的是：李世熊其實偏離了金尼閣的宗教精神，反而轉向歐洲中古，而著眼所在乃《伊索寓言》的社會或——更精確地說——政治潛能。《物感》中〈禮驢〉一篇，《況義》收在第十六則(戈著，頁415)，李世熊縫之補之，易金尼閣「佛相」

(續)

奴隸「不敢直言所擬訴說者，只好把個人情感化為寓言，用虛構的故事在笑話的偽裝下逃避檢查」。見BP, 255，另參較 Joyce E. Salisbury, *The Beast Within: Animals in the Middle Ages* (New York and London: Routledge, 1994), pp. 106-107。

80 參見FR, 1:76, 79, 98, 101及125；另見Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, pp. 212-222 and 226。不過這裡我也得指出：在衛匡國譯述《述友篇》之前，中國人對寓言的社會功能其實一點也不陌生。政治隳敗，生民荼毒之際尤然。參見陳蒲清：《中國古代寓言史》，增訂版(長沙：湖南教育出版社，1996)，頁181以下。

81 祝善文：〈從《物感》一書看《伊索寓言》對中國寓言的影響〉，《文獻》，第36期(1988)：265-271；陳蒲清：《中國古代寓言史》，頁411-412。

《漢書》所述後者的故事大致如下：

伏日，詔賜從官肉。大官丞日晏不來，朔獨拔劍割肉，謂其同官曰：「伏日當蚤歸，請受賜。」即懷肉去。太官奏之。朔入，上曰：「昨賜肉，不待詔，以劍割肉而去之，何也？」朔免冠謝。上曰：「先生起自責也。」朔曰：「朔來！朔來！受賜不待詔，何無禮也！拔劍割肉，壹何壯也！割之不多，又何廉也！歸遺細君，又何仁也！」上笑曰：「使先生自責，乃反自譽。」復賜酒一石，肉百斤，歸遺細君。(9: 2846)

此事揚雄的〈解嘲〉也曾提到，比之於司馬相如(179-118 BCE)的「竊貲於卓氏」⁸⁶，重點都在相如與東方朔的巧言詭辯，陰化非法為合法的點慧。文雉以「反黑為白」痛批諛狐，良有以也。至於孔雀刺烏時所用的「味不自濡」一語，雖有肉墮而其嚼不濕的篇中實寫，同樣也有古典可溯，蓋《詩經》嘗假之以喻小人負義，於人之恩遇視若無睹⁸⁷。烏鴉的身分，因此再得新解。為諛言所愚一事，故而也在轉喻明代宮廷政爭與社會群丑的亂象。

有明隳敗，朝政與社會墮落都是原因，是以李世熊的兩喻一經結合，「伊索」已非《伊索》，寓言家實則別有懷抱。陳蒲清論《物感》，因而有如下鞭辟入裡的見解：此書的「成功之處並不在於亦步亦趨的模仿，而是借鑑西方寓言的藝術手法，描寫中國的題材，反映中國現實，表達作者自己的社會人生見解。」⁸⁸

我重提李世熊其實另有用意。他閱讀金尼閣的〈狐與烏〉，看似

86 [梁]蕭統編：《文選》(臺北：文津出版公司，1987)，卷45，頁2012。

87 朱熹編：《詩集傳》，上冊(北京：文學古籍出版社，1955)，7: 13乙-14乙。

88 陳蒲清：《中國古代寓言史》，頁330。

吻合歐洲中古寓言的用法。但李氏於歐洲傳統其實所知有限，所作所為倘以耶穌會衡之，反而像在借鑑中國傳統以形成某種詮釋上的「逆向創作」一般，去金尼閣遠矣。話說回來，不論李世熊的中文收編或耶穌會士對希羅傳統的挪用，他們的寓言反映者若非社會關懷，便是宗教寄托，在在都是故事新詮的典型，甚至是新詮的故事的再詮。用口頭講述也好，用文字傳述也罷，這些寓言都是特定論述的修辭例證。有謂耶穌會士在歐洲的語言教育乃其人挾寓言入華傳教的主因，然而本章首節早已指出，在中古證道故事的傳統中，寓意隨文化局勢更新乃普遍現象，隨用者意圖再變更是屢見不鮮，所以我們不能拿文藝復興時期意大利的人文教育作解⁸⁹，反應深入探討事涉宗教教育的證道修辭學的傳統，亦即證道故事直接所源的中古證道的藝術。歐洲耶穌會書院裡的修士或學員，早就隨著中古聖壇上的證道大師在起舞。他們不但學會了「曲解」古典，還要用以明志，借寓言一澆胸中的信仰塊壘。寓言的確是宗教修辭的研習工具，不過也是了解此一修辭寄意所在最為簡便的方法，直可視為某種神學譬喻上的方便善巧。

這種「寓言理論」或「證道故事新詮的原理」雖有簡化之嫌，在明代中國卻非空談。早在一五八三年羅明堅和利瑪竇抵達廣東之際，「以寓言為教」(*fabula docet*)就已交付日課，布道時故而多的是以寓言為喻的情形⁹⁰。李嗣玄(fl. 1645年)所記福州傳教時期的艾儒略，金尼閣的《況義》似乎隨手一冊。為了闡述教理，〈南北風相爭〉這個

89 文藝復興時代的耶穌會教育機構曾以《伊索》為識字教材，見Paul F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), p. 379。古羅馬亦然，見*IO*, I.9.2-3。

90 *FR*, 1:106-107. 羅明堅另撰有寓言詩，其中〈冤命不饒譬喻〉尤其值得注意，因為這是一首中國傳統罕見的動物故事詩，見Albert Chan, "Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607) and His Chinese Poems," *Monumenta Serica* 41 (1993): 145, 154 and 155。

故事，艾氏掛在口頭上就有多次⁹¹。高一志的《譬學警語》也引過兩風之爭（《三編》，2: 649），但他以格言的形式譯出或表述，似乎有回歸培理主張的傾向，目的當在方便記憶與講誦（另參《徐家匯》，2: 513和569-570）。以書寫的形式「講」或「譯」出來的寓言更多，散見於耶穌會士用中文寫的各類書籍。《況義》或為介紹西學而譯，但明清交替時類如兩風的用法不勝枚舉，此書故而儼然有「證道故事集」的況味。此所以明人對耶穌會著作的回響——倘借李之藻的話來講——乃會士「警喻博證」的能力高明。寓言可使「迷者豁，貪者醒，傲者愧，妒若平，悍者涕」（《三編》，2: 104）。而所「喻」與所「證」者若非伊索或伊索式證道故事之屬，就是改頭換面的狂想故事，既寓修辭意，亦含教理心。說明末耶穌會士是證道故事在歐洲文藝復興時代的隔海祭酒，應不為過。

高一志的《譬學警語》可能有其歐語原本，但高氏的譯寫或因徐元太編的《喻林》啟發而成。《喻林》纂集古來經籍中的格言佳句，成帙於一五七九年。郭子章為此書作序，嘗引《禮記》數語以究明警喻及其使用者之間的關係⁹²。半世紀後韓霖（1621-c. 1647年）為《譬學警語》作序，又借郭引稱美一志：「能博喻，然後能為師，先生之謂夫？」（《三編》，2: 571）這裡的「喻」若可轉為「寓言」解⁹³，有如序中繼之所論的中國「寓言」一般，則韓語所指豈止高氏一人？在他之外，我們另得加上多數入華耶穌會士。李之藻所謂的「警喻博證」，包含了不少大致合乎馬克羅比分類的寓言，所以利瑪竇迄艾儒略的耶

91 例見[明]李嗣玄：《思及艾先生行蹟》，見《徐家匯》，2: 927-928。

92 郭子章：〈喻林序〉，在徐元太編：《喻林》，2冊（臺北：新興出版社重印，1972），2:5。

93 「博喻」乃修辭學的取喻手法之一，源出[宋]陳騏著《文則》，指譬喻上的連珠格式的結合，詳見鄭奠、譚全基編：《古漢語修辭學資料彙編》（臺北：明文書局，1984），頁213，或參閱蔡宗陽：《陳騏文則新論》（臺北：文史哲出版社，1993），頁220-223。

耶穌會士皆可謂精通「博喻」之道。艾氏《五十言餘》一書，甚至以「西賢」稱呼會士的「博喻」宗師，亦即伊索或「厄斯坡氏」也（《三編》，1: 374-375）。據張賡所詮，《五十言餘》的「言餘」係「言外之意」（《三編》，1: 366），在耶穌會寓言的文本語境中當指今人所謂故事的「寓義」而言。這種「言餘」或「寓義」，其實才是會士希望中國人聽完或讀畢他們的故事時一探究竟的地方。《聖經》中的撒落滿王曾「以蟻為師」。艾儒略寫畢〈螞蟻和冬蟬〉這條典型的伊索證道故事時，或曾冀望明人效法撒落滿，以免「審判之日」來臨時驚惶失措。由是觀之，郭子章《喻林·序》接下來的一段話或可視為十餘年後耶穌會「寓言證道法」的理論基礎，也是他們「故事新詮」必備的「譯學」前提：「夫立言者必喻，而後其言至；知言者必喻，而後其理徹。」⁹⁴

理論與轉折

本章伊始，我曾指出伊索故事的原貌，明末耶穌會士或會予以保留，或曾稍加更動，但大致而言，他們幾乎斧鑿不施。在寓義上，會士則擺脫西洋傳統的羈絆，從天主教的角度試為再剖，從而在中國別創某種故事新詮的證道詩學。如此所形成的「伊索寓言」，在某一意義上乃歐洲中古證道故事的流風遺緒，結果通常演為文學史的正面貢獻。儘管如此，由於這些伊索寓言在布道文化上身段柔軟——而我們倘就這一點再論——卻也會發現所謂寓言實則並無本體可言，結構特性往往就表現在其不具定性這一點上。借為宗教文類時，尤其如此。上文我又曾指出，金尼閣的〈南北風相爭〉業經華化，如果我們仍以「伊索寓言」稱之，那麼寓言果真就毫無原形可言。「變」反而才是寓言歷久不「變」的結構特色。職是之故，寓言當然會因地因時甚或

94 郭子章：〈喻林序〉，在徐元太編：《喻林》，2: 5。

因人而制宜。利瑪竇〈馬與人〉的結構即受制於他個人在華的發聲位置，寓義上也受制於他攜帶入華的歐洲教牧文學的內涵。由是亦可知，金尼閣的兩風爭雄固可見是時耶穌會文化適應的傳教策略，但寓言結構之所以生變同樣也因所處的晚明社會而有以致之。在這種情況下，「伊索寓言」每每就演變成爲「伊索式寓言」，和西洋古典的關係若即若離。傅科嘗謂敘事體會因其「聲明」(énoncé)位置改變而致形變或義變⁹⁵。證之明末耶穌會的證道寓言，這話不虛。

明末耶穌會寓言雖有不少在情節上和希臘羅馬一致，此時取爲證道故事者卻有更多係重塑了古典的傳統，而且程度不小，引人側目。這部分的寓言，我們可藉布魯姆有關文學影響的理論再予解讀，或可因此而得一立場有異的詮釋角度。布氏探討英美浪漫詩人時，嘗因佛洛伊德的啓發而有所謂「影響的焦慮」(anxiety of influence)之說，以爲文學的發展乃後浪對前浪的擠壓所致，係後人對前人恒存的「反叛」心理使然。類此「反叛」，內容無他，殆爲「文本之間的各種關係」而已。這些「關係」必然會導致「某種批評行爲，某種誤讀或瀆職」。傳統定義下的「影響」，因此就會越位而用指某種「調整」、「新見」或「重估」的行爲。繼之而起的乃是一種新的「修訂的動作」或——在另一個層次上說——是某種「誤寫」的行爲。其態度積極，結果更見創意⁹⁶。

我在上文也說過，西洋傳統對古典寓言的詮釋，從利瑪竇到艾儒略的耶穌會士多持異議，尤其罕採上古的釋義之法。繇是觀之，會士選擇寓言以布道，本身就是某種批評的行爲。這種行爲就算稱不上布魯姆所謂「瀆職」，至少也會是他煞有介事稱之爲「誤讀」的過程。

95 Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972), pp. 79-87.

96 Bloom, *A Map of Misreading*, pp. 3-6. Cf. his *Agon: Towards a Theory of Revision* (New York: Oxford University Press, 1982), pp. 3-51.

其間差異僅存於一：布氏理論中的詩人，每因個人某種艾迪帕斯式的情結而反出前人，但明代耶穌會士則是爲了某種崇高不朽的宗教真理而「誤讀」。會士絕不相信自己所釋有瀆其職，因爲柏拉圖和天主教式的寓言讀家恆以真理爲重。只要於此有所裨益，再怎麼「誤讀」，耶穌會士都會覺得「於法有據」。所謂「文本之間的關係」，接下來反映的當係某種強烈的詮解修正論，是一種《誤讀的圖示》所謂「重下標的，重新反省」的行爲⁹⁷，可因宗教或神學上的正確性而爲情造文。

在歷史長河中，《伊索寓言》迭經演變，從今人所知最早的本子開始就屢見「誤讀」或「錯寫」的情形。詩人的「誤讀」，布魯姆已如上述發展出一套心理說詞；這裡我或許可借以爲耶穌會挪用古典寓言的情形再進一言：會士「誤讀」——從而「錯寫」——的程度，往往和他們新詮古典的情形相埒。我們甚至可謂他們在華所講的伊索寓言常具新編的傾向。較諸古本，雖然我所謂「新編」多含形態變化，但是我必須指出：本章接下來，我著墨尤深的會是耶穌會士徹頭徹尾重述的故事。他們若非因古典寓言的引導而重編之，就是在希臘羅馬文化裡擷取合乎天主教精神者鋪展成文⁹⁸。儘管在相當程度上，新詮的寓言仍可維持傳統的故事形態，但舊有的寓言一經明末耶穌會士新編，結構上便見實質變化，原作的形式已如羚羊掛角。在這種情況下，

97 Bloom, *A Map of Misreading*, p. 3.

98 有關天主教挪用希臘羅馬思想的討論，參見Elizabeth A. Clark, *Clement's Use of Aristotle* (New York: Edwin Mellen Press, 1977), pp.1-88; Dennis Ronald MacDonald, *Christianizing Homer* (Oxford: Oxford University Press, 1994), pp. 3-34; 尤請參Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, 5th ed. (Rpt. Peabody: Hendrickson, 1995); Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (New Haven: Yale University Press, 1993)等二書。

所謂「新編」也不過委婉其說，因為故事幾乎已經新構或重寫，變成了全新的寓言。

明末耶穌會史上，故事新編的現象出現得遠較《伊索寓言》的如實複述為早。會士自編喻道新戲目的在說明教義或開示教眾，利瑪竇的《天主實義》便是這種風氣的「始作俑者」，徐燾(1570-1645)《筆精》稱「人傳誦之」⁹⁹。在這本晚明耶穌會最重要的教義要理中，利氏曾自創一「儒喻」，為上文提供最佳的說明。此喻頗堪玩味，利氏用來曉喻人世轉眼，謂之不過世人言行的試煉罷了。說喻之前，利氏指出該年大明帝國適逢「大比」，繼而再予以推衍道：「今大比選試。是日，士子似勞，徒隸似逸。」¹⁰⁰然而這種勞逸的分配僅屬表象，實情當然反是。因為「試畢」之後兩造各歸其位，「則尊自尊，卑自卑」矣。喻中細節，利瑪竇講完後首先指向俗世意義，用了個修辭反問便將之盡括而出：「有司豈厚徒隸而薄士子乎？」

在論證上，這個問題當然是障眼法，利瑪竇取以掩護他的宗教目

99 [明]徐燾：《筆精》（福州：福建人民出版社，1997），頁288。《天主實義》中，利瑪竇最早採用的兩個證道故事都是天主教型。首例出現於李編，1: 394-395，本章注126會加以撮引。第二例為奧古斯丁的故事，述其有關三位一體的沉思，見李編：2:395。有關第一個故事在中世紀的用例，見CRDM, 480: 17。至於第二例，見CRDM, 404: 549, 421: 93, and 479: 1; Sánchez, *The Book of Tales by A. B. C.*, p. 277; 以及Theodor Erbe, ed., *Mirk's Festial: Collection of Homilies* (London: K. Paul, Trench, Trubner, 1905), p. 167。耶穌會的使用，另見[明]羅明堅：《天主聖教實錄》，在《續編》，2:770。此外，亦請參較後藤基巳譯，《天主實義》（東京：明德出版社，1971），頁59。

100 Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., trans., *The True Meaning of the Lord of Heaven* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, in cooperation with Taipei: The Ricci Institute, 1985), pp. 141-142將「今大比選試」譯為「目今可以比為選試之日」(The present can be compared with the day of examination.)，愚意以為有誤。《天主實義》初稿於一五九五年，適逢明廷會試；所謂「今」，故而應指該年。明代舉國應試的情況，利瑪竇曾記錄之於《中國傳教史》中，見FR, 1: 36-50。

的。所以俗義表過之後，結論自然轉向精神層次：「吾觀天主亦置人於本世，以試其心而定德行之等也。」(李編，1: 427-428)利瑪竇的「儒喻」裡，「大比」乃喻中之喻，利氏借以二度凸顯「人世為試煉」這個宗教常譚。然而試煉有其旨歸，目的當在為世人的靈命預作準備，係昇天後我們在他界更美好的生活的發端。利瑪竇此一新創之喻，顯然是章前討論過的〈吋肉之犬〉及〈三友〉的先聲。而且喻涉時事，有臨即之感，就一般證道故事而言誠屬難能。我視之為故事新編，原因在利瑪竇寫作之時，內心可能存有上述天主教「說寓言」的傳統裡的這兩個故事。故事新編可以重賦道德寓義，不過就像《天主實義》裡的「儒喻」，多數情況下耶穌會新編的行為僅在申述某些天主教常譚，或在闡發其中的思想而已。因此之故，故事新詮志之所在的布教關懷，新編的故事往往難以遁脫。而新詮和新編一旦匯合，發展而出的就會是一種迥異以往的敘述局面，值得細味。

由於前提已如上述，本章接下來我會舉以為例而加以討論者，便可謂布魯姆定義下「文學影響」的結果。儘管如此，我們心中若再存我迄今之所論，那麼我要指出這裡所謂的「影響」，下文不完全用指意象或情節結構上的傳承。我所擬論述的寓言，反而和「影響」一詞的心理層面關係較大。這也就是說，這些寓言的口度或譯寫者在心理上都有超越古典寓言的想望。這種「想望」，當然又是建立在信仰的基礎上，目的都在把天主教強而有力的推展出去，以便重繪中國宗教勢力的版圖。下面我的討論，會啓之以明末耶穌會士在寓言形態上的「誤讀」，繼之以緊隨其後的各種詮釋問題。

故事新編

文學敘述不一定藉新編來重詮，然而凡屬新編者，泰半會涉及重詮的活動。「故事新詮」一節中，我曾提及十五世紀英國與荷蘭的道

德劇《凡人》，道是此劇一般論者咸以為源出〈三友〉，而利瑪竇亦嘗藉寓言或曲詞撮述其中部分的寓義。上文提及的問題，且讓我從〈三友〉再行談起。此一故事實乃偽伊索寓言；《畸人十篇》中，利瑪竇化之為言談例證，在結尾處除講了一條法蘭克人沙辣丁的軼事外¹⁰¹，還曾引一動物寓言以強化其旨意，培理編譯巴柏里的《伊索寓言詩》時稱之〈瘦身之必要〉(BP, 106-107)。耐人尋味的是，利瑪竇重述後者的手法堪稱特殊，很難讓人聯想到所出或許就是巴柏里的傳統：

野狐曠日飢餓，身瘦羸。就雞棲竊食，門閉，無由入。逡巡間，忽睹一隙，僅容其身。饑亟，則伏而入。數日，飽飫欲歸，而身已肥，腹幹張甚，隙不足容。恐主人見之也，不得已，又數日不食，則身瘦羸如初入時，方出矣。(李編，1:163)

這隻狐狸大快朵頤前，巴柏里的版本實有一伏筆，和利瑪竇上面所述的〈野狐喻〉差異極大。巴氏如此寫道：「某參天古橡根部有一洞，內置牧羊人所遺破舊袋子一隻，其中裝滿了隔日的麵包與肉類。」(BP, 107)方之利瑪竇的故事，巴柏里的寓言頭開得十分平淡，而利「作」之所以曲折有致，原因在他下筆就是懸疑，把故事的張力拉到了極致。由於野狐飢餓已久，我們知道故事必有下文，否則懸疑所致的張力便無由消解。果然，寓言的主句隨即登場：野狐瘦身成功，終而得以由隙縫脫身而出。

如此敘寫，我們可想利氏於「原本」必定有所添改，所作方能變成首尾俱全的有機體。他重點所在是這隻野狐的內心戲，三言兩語表出其想盼，接下來才寫活了飢不擇食的饑亟。故事的深度早已超越了巴柏里。寓言中的食物本為牧羊人無意中所遺，但利瑪竇轉之為雞

101 詳見本書第五章第一節。

食。此一情節上的新編不無深意，野狐正是因此才由「拾遺者」轉為人類所謂的「竊食者」。這隻狡獸之所以不能自雞棲脫困，非因大啖佳餚後「腹幹張甚」——就像巴柏里筆下同一隻動物一般——而是因為滯留雞棲「數日」而「飽飫」所致。儘管巴柏里筆下的狐狸蠢極，需賴同類語帶嘲弄的獻策方能脫困，耶穌會故事中的動物卻是自謀其計，以智慧逃過一劫。《畸人十篇》和《況義》裡的明代〈三友〉情節略異，不過這點並未導致故事生變。利瑪竇和巴柏里因野狐故事所形成的差別則不然，其細節已經深具意義，足以令利「作」跳出〈瘦身之必要〉的希臘羅馬框架。

雖然如此，我仍然要指出利瑪竇的〈野狐喻〉——或其所遵循的證道故事傳統——走的仍屬巴柏里一脈的《伊索寓言》。我之所以堅持此見，原因在〈瘦身之必要〉後出的本子多循巴本。歐洲證道故事的傳統中，就管見所及，此一寓言僅見於德維崔寫於中世紀的證道文集。然而即使是德氏所講，本源應該也是巴本的相關傳本。克萊恩(Thomas Frederic Crane)嘗為德著鉤沉，重構而出的拉丁故事因謂此一狐狸為倉儲內的食物故，緊隨某一狐狸鑽入孔隙，終致進退維谷(*Exempla*, 74; cf. 205)。德維崔講來半帶戲劇性，口中的狐狸也是兩隻，結構和巴本中的寓言頗為類似。

利瑪竇的〈野狐喻〉則純屬獨角戲，顛覆了古典「原本」的情節。由於利氏完全改寫了前人的本子，他的寓言就《伊索》的傳統而言，顯然便具德希達所謂「推遲的意義」(deferred meaning)¹⁰²。〈野狐喻〉義解的首句，巴柏里讀來尤其會大吃一驚，或許還會有點兒困惑：「智哉此狐！」(李編，1: 163)巴柏里筆下其實是隻「笨狐」，身陷危境後，惶惶然有如喪家之犬，徒然令同類譏罵訕笑。但同一隻動物

102 Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass (London: Athlone Press, 1981), pp. 8-9.

要借挨餓以象徵性的「璧還贓物」。如果連動物都明白這層道理，那麼人類——尤其是「富人」——這種受造物在天主的正義前豈非更該睿智，更該機警，更得把自己在塵世間的不當所得「物歸原主」？在我們「從天主」前，我們必先敬畏天主。這種「敬畏」，其實和世人所由或世人在宇宙間的身分有關，所以「從天主」的先決條件乃「知己」。

「野狐」一喻深寓此意，上引《西琴曲意》的話至是綸音再聞：「吾赤身且來，赤身且去」（李編，1: 258），人世於我豈有增損於萬一？此一慧見，利瑪竇合以〈野狐喻〉，而其間的聯繫，我想應該是他《畸人十篇》中所「誤讀」——這也是「創造性的誤讀」——的中國成語：「白駒過隙。」（李編，1: 119）¹⁰⁹ 世事浮漚，年命如「白駒過隙」。利瑪竇把這個世俗明喻轉成宗教隱喻：凡人入世每如狐入雞棲，都是空乏腹笥而由「僅容其身」的門下「縫隙」擠入。此所以利氏說：「夫人子入生之隙，空空無所有也。」人子既入，隨即又像野狐竊食一樣要「聚財貨」而「富厚」其生（李編，1: 163）。問題是他本赤身而來，財貨非其固有。〈三友〉的部分母題於此遂又得見。人世所得之財貨，這裡隱喻的是曩前那第一友，至少在託喻閱讀上確可作如是解。這第一友在〈三友〉中拒絕隨「士」共赴審判，因為人「及至將死，所聚財貨不得與我偕出也」。利瑪竇深諳此理，所以才有下面一問，將他重編〈野狐喻〉的目的盡括而出：「何不習彼狐之計，自折閱財貨，乃易出乎哉？」（李編，1: 163-164）對利氏而言，

109 「白駒過隙」原指人由孔隙窺見白駒疾馳而過，或以「白駒」為「日」之隱喻，指其移照孔隙的時間不過俄頃。〔清〕王先謙注《莊子·知北遊》便謂：「白駒，駿馬也，亦言日也。隙，孔也。夫人處世，俄頃之間，其為追促，如馳駒之過孔隙，欸忽而已，何曾足云也！」見郭慶藩輯，王孝魚校正：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1980），頁747。就〈野狐喻〉的上下文觀之，利瑪竇於「白駒過隙」的理解，似乎是「白駒穿孔隙而過」。

雅哥般的故事因此和〈三友〉這個比喻一樣，說明的都是證道常譚上所謂「死候之念」。權借利瑪竇的話再說，這也就是指「人之在世，不過暫次寄居也」（李編，1: 130）。在世的生活，因此就得「轉喻」成我們對「永恆的家」的渴求。然而諷刺的是，如此「返家」的「大道」，就天主教義而言，居然是「死亡」一途。

我們若將雅哥般和野狐的故事並置而觀，所得必然是《道德集說》在野狐「陳述」後所講的「富者如竊賊，數盡而物終將回歸原主」這種結論（*FM*, 339）。下面我不擬就《道德集說》再加申述，蓋艾儒略仿《二十五言》所撰的《五十言餘》已引《聖經》經文如此再喻：「昔有富人，乃積乃倉。一夕寢際，私自謂曰：『吾軀乎，隨爾飲食飫飽，舒泰逸樂，庫藏足多年之用矣。』忽聞聲曰：『狂乎哉，今夕爾將還爾命矣，庫藏非爾矣。』」（《三編》，頁369）

艾儒略說罷上引故事後，還有感嘆待發，有如在呼應《道德集說》的結論：「嗚呼，人間之事莫定于死，又莫不定于死。……我軀原生乎土，終必歸乎土。」（《三編》，頁369-370）有關「土」的最後兩句話係化自〈創世紀〉，而喻義所暗示者除「及時行善」這個通俗教義外，無非又是伊比推圖的堅忍哲學。伊比推圖既經天主教化¹¹³，前述「返家」和「死路」的矛盾遂又展開辯證，最後統一而化為天主教的證道常譚。艾儒略的《五十言餘》有「生寄死歸」一語（《三編》，頁894），其中亦含上述辯證的真諦：「寄」者，「寄寓」也，「歸」者，「歸家」也，而媒介雙方者說來諷刺兼弔詭，居然又是「死亡」一途。艾儒略的箴言頗得斯多葛的三昧，《五十言餘》說是出諸某一古人。伊比推圖主靜，其哲學以內心之靜制身外之動，我們可以推想

113 見Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, pp. 142ff. 西洋上古和斯多葛位處對立的伊比鳩魯思想(Epicurianism)，明末耶穌會士亦曾提及，而且從天主教之見加以貶抑，見利瑪竇：《天主實義》，李編，1: 534-535；以及高一志：《齊家西學》，在《徐家匯》，2: 574。

眼見未必為真，目睹未必是實，所以肉眼未見者就不一定必無其事。喻中所擬「證」的基督或天堂大「道」，重點故而蕙回前引利瑪竇所謂「耳目之覺或常有差，理之所是，必無謬也」這句老話。

就形式而言，〈暗獄喻〉奇巧，可比馬克羅比的狂想故事，本身當然也一語雙關，一面在隱喻天主教的今世和來世之別，一面則又係金尼閣〈吋肉之犬〉的異形同體。德維崔嘗因《巴蘭與約撒法》或《沙漠聖父傳》而在中古聖壇上講了一個證道故事，說是印度某王子打出生起便為人匿居穴洞之中。除了哺育他的奶婦之外，外界人事這位王子是一概懵懂，而如是者凡十易寒暑¹²²。利瑪竇的〈暗獄喻〉形似此一寓言，但於神似一點卻難講，因為柏拉圖《理想國》第七卷裡的〈洞穴喻〉顯然才是利氏的主題借為基礎的根本。

有關柏拉圖的聯繫，史景遷在《利瑪竇的記憶之宮》內曾經提及，但他未曾在各自所喻的異同上多作發揮，說來可惜¹²³。柏拉圖或他筆下的蘇格拉底和利瑪竇一樣，開喻實則就點明所述乃《理想國》相關卷目的精神主旨，意味著所說在邏輯上不必合情入理。〈洞穴喻〉寫一群囚犯；柏拉圖略過他們所犯何罪的分疏，也不談他們究竟是何人的階下之囚。就像《天主實義》中囚婦所產之子，柏拉圖只交代穴

(續)

「人但見眼前之景，豈知天堂之真福？譬昔者一囚婦，帶娘下監，禁於黑獄。後產一兒，及至長大，只以燈為光，豈知獄外有日月？刑具稱為器皿，豈知器皿是刑具？同獄者稱為家屬，豈知獄外有親故？」《醒述篇》這裡亦稱「世界如牢獄」。

122 *Exempla*, 39 and pp. 169-170. 另見 St. John Damascene, *Barlaam and Iosaph*, trans. G. R. Woodward, H. Mattingly, and D. M. Lang (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 451ff; 以及 *Vitae patrum*, cap. xxx, in *PL*, 73:152。或見龍華民(精華)譯《聖若撒法始末》(1602; 南明隆武元年[1645]閩中天主堂梓行，現藏巴黎法國國家圖書館，古朗氏[M. Courant]編號：6857)，頁19乙-20甲；以及艾儒略口述，李九標記：《口鐸日抄》，《耶檔館》，7:405。

123 Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, p. 159.

或「天主」會變成一切的重心。《天主實義》又強調「理」字，認為是超乎現象的實體(如李編，1: 380)，可取自自然界的光或日光以「理喻」之。有鑑於這種中國人罕見的修辭模式，我們可推知上帝在《天主實義》中的地位至高無上。如果僅因肉眼難睹，我們就否定聖父與聖子，利瑪竇以為愚不可及。再因上述「光照」故，上文自《天主實義》引出來的利氏的「提挈」，甚至也可視為就是那義所從來的寓言的等體。如此一來，〈暗獄喻〉乃變成一種虛構性的方便善巧，可借以說明那也匿藏在巧製而出的類比中的天主教理。

這一切無非雙重虛構，係經妙手打造而成，充分顯示出〈暗獄喻〉中利瑪竇真正的意圖為何。對柏拉圖而言，真理當然不存在於「人工製品的陰影」中(515c)，因為後者也不過是實體的仿象。明末耶穌會士罕用柏氏的「模仿」(*mimesis*)一詞，然而他們從天主教的傳統出發，好把人世比為天主或上帝的「印跡」，文前已明。由於天主的懷抱是我們應該回歸之處，是以我們也應該超越今世或「印跡」，把眼光投向來世，一心仰望天主所在那意義更高的處所。在〈暗獄喻〉裡，此一處所係由囚婦之子居住的暗獄託喻而出。我們由是可知，囚婦之子果然看到獄外真正的陽光，必然會像柏拉圖筆下某穴囚挺身站起，向那光的來處迎面走去。暗獄中的蠟燭，至此不復具有意義，再也不會有人加以理會。囚婦之子一旦為光芒所照，可能一時睜不開眼，就像《神曲》中肅立在天主面前的但丁一樣¹²⁷。利瑪竇的寓言裡，陽光所到之處無非好山好水，其中人物之嘉，可以期之。柏拉圖的故事中，

127 *Paradiso* XXV.118-123, in Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, trans. John Ciardi (New York: W. W. Norton, 1970), p. 551. 在《天主實義》首篇，利瑪竇為強調神聖的真理蘊藏豐富，永存不朽，又從他處引證道故事一，而其中凝視「太陽」或「天主」的母題再度出現。故事中的主角認為「[天主]道理無窮，……思[之]日深，而理日微，亦猶瞪目仰瞻太陽，益觀益昏」。見李編，1:394-395。此一故事另見羅明堅：《天主聖教實錄》，在《續編》，2:769-770。

這也是人類「可感悟」或「可感知」之地，「善」就存在於其中。後一觀念，《理想國》形容是「真」與「美」的「萬事萬物之所由」(517b-c)，但是對利瑪竇而言，這個世界我們應先視如「人世」，不過是天主所遺之「跡」，繼而才能由此再造新境，使之位移而變成天堂的所在。利氏故用一個保祿式的觀點曰：「夫欲度天堂光景，且當縱目觀茲天地萬物。」(李編，1: 561)

囚婦之子若能體貼此意，必然會翹首「全福之處」，企盼至美之土。如此敘寫，利瑪竇又冶世俗與神祕於一爐，把〈若望默示錄〉的天堂觀(21: 9-22: 5)與柏拉圖的可知境域攙合為一。因此之故，那暗獄的獄外世界遂也變成人類的「本家」(參較《七克》，李編，2: 1090)，而這又可取來解釋利瑪竇何以信心滿滿地說：囚婦若語其子「以日月之光輝，貴顯之粧飾」與「天地境界之文章」，則其子必然會知道所在的「容光之細，桎梏之苦」與「囹圄之窄穢」，而「不願復安為家矣」(李編，1: 561)。既知天鄉或本家可愛，我們幾可確定人世中的此子便願「裹糧」而歸之。

上文強調過一點：天主教的超越論，明清之際的中國人恐難理解。這個觀察妍媸互見。自其妍者而觀之，中國傳統於基督徒特重的屬靈世界確實有隔，但於利瑪竇的論證倒也不盡然不解。雍正年間，吳震生(1695-1769)和程瓊夫婦曾起出〈暗獄喻〉，借為湯顯祖(1550-1616)《牡丹亭》一劇批語的「引證」。在此之前，利瑪竇的著作已經《詩經》經解挪用¹²⁸，而吳、程二人的《才子牡丹亭》再度徵引，則為曲論家中首見。二人引〈暗獄喻〉所評點者，係湯曲中最著名的〈驚夢〉一折，尤借以說明杜麗娘性情之所鍾，亦即劇中「可知我常一生兒愛好是天然」一句。杜氏道出此語之前，方才讚賞過花簪翠裙，對人間至美念念不捨，引文中的「好」字故指她喜歡的美妍

128 參見本書第三章第三節。

之物，而她雅好此道確實也因生性所致，乃「自然」流露而成。就在杜麗娘遊園之際，這種天性也表現在面對一片錦繡時她心中懷有的浪漫遐想上：「裊晴絲吹來閒庭院，搖漾春如線。」在吳震生與程瓊眼中，這一切其實和情色有關：《牡丹亭》一劇，他們視為性愛的託喻，而〈驚夢〉初唱，二人不但審之以情色之美，抑且把「恁今春關情似去年」一句直接判為人事已曉的少女心境。待杜麗娘錦繡得見，在情景交映下，整個人遂春情忽慕，對自然界是特有所感了。所謂「晴絲」縷縷，說來便是她心中的「情思」裊裊。

可惜杜麗娘此刻折桂乏人，縱有沉魚落雁之貌或羞花閉月之姿也枉然。折中她所唱「恰三春好處無人見」一句，充分顯示心中的驚促與無奈，又讓外在美景化成內心慕情的客觀投影。曲文唱來聲聲急切，可見杜麗娘心旌搖蕩。入夢前，她因此痛自哀嘆：「顏色如花，豈料命如一葉。」吳震生和程瓊為說明此刻杜麗娘對人為與自然美的喜愛合理，對人欲的想盼合情，在〈驚夢〉的批語中乃由佛經一路引到西學，希望能夠得證所見。華瑋嘗就吳氏夫婦的批語撰文巧加分析，認為當中關目在杜麗娘「愛好」之心即「人獸關」，而這「人獸關」又關乎利瑪竇的《天主實義》，蓋後書所強調的人獸之分完全根植在人為萬物之「靈」這個神學基礎上¹²⁹。華瑋之見，我以為是，因為利瑪竇的看法承襲自士林神學，而後者早已自亞里士多德發展出〈野狐喻〉中我指出來的「存在之鍊」說。在這種宇宙層級論中，人之所以位居草木與禽獸之上，原因全在「生」、「覺」二魂之外，另有「靈魂」賦居其中。利瑪竇筆下的「靈魂」，指亞里士多德所稱的「亞尼瑪」(anima)，箇中旨趣，可見天啓年間畢方濟(Franciscus Sambiasi,

129 華瑋：《明清婦女之戲曲創作與批評》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003)，頁444-447。

1582-1649)中譯的評注本亞著《靈言蠡勺》(*De anima*)¹³⁰。利瑪竇或《靈言蠡勺》所稱之「靈」，係理性的「靈知」，可以上通「天」意，正是〈創世紀〉中人類得自神授的異秉。有趣的是，吳震生和程瓊識得的「人獸關」卻不此之圖。在兩人看來，所謂「靈心」不過別美醜，分妍媸的知識能力，功能性強，而世事之「好」，率由啓知。

再就吳震生和程瓊言，人之所「好」者唯美妍之「好」而已；仙佛之所以爲人羨與不羨，亦繫於所具容姿之「好」。即使他們是「聚氣成形，在天趣者視之亦有覺」。是以引到利瑪竇時，兩人便謂：「西士謂天神了無花色者，恐不然。」杜麗娘自謂「顏色如花」，比仙佛更美更妍，怎可能不得人鍾愛？她的怨嘆，因此一面是轉入「驚夢」——夢見自己和柳夢梅一夕繾綣——的前奏，一面——若就此刻吳氏夫婦研墨細參的荀子式情觀而言——卻也是在「說欲」，說的是「人欲」¹³¹。〈暗獄喻〉繼之登場，我們可以推知在批語中會作何解。果然，利瑪竇所謂「欲度天堂光景，且當縱目觀茲天地萬物」這個邏輯，隱約間便已爲吳氏夫婦挪用，而且是挪來反將利氏一軍。蓋欲解天堂若得先知人世，則欲得人世或色相之「好」，我們能不由感知此「好」的「情欲」發端嗎？利瑪竇以表相凸顯真相，吳震生和程瓊深知其然，不過他們視爲反證，所重者遂由靈轉肉，或謂借肉說靈。他們的手法

130 畢方濟口授，[明]徐光啓筆錄：《靈言蠡勺》，在李編，2:1127-1268。此書的底本乃亞著的高因伯評注本(*Coimbra Commentaries on Aristotle*)，全書不但已經天主教化，連中譯本也都耶穌會化，神學意味濃郁。

131 有關荀子以「欲」為「情」的文本，可見《荀子》中〈正論〉與〈榮辱〉諸篇，或參見余國藩著，李爽學譯：〈釋情〉，《中國文哲研究通訊》，第11卷第3期(2001年9月)，頁1-52。我用的《荀子》，係梁啓雄：《荀子簡釋》，收於嚴靈峰編：《無求備齋荀子集成》，第25冊(臺北：成文出版社，1977)。有關湯顯祖對「情」的看法，可見鄭培凱：〈解到多情情盡處——從湯顯祖到曹雪芹〉，在所著：《湯顯祖與晚明文化》(臺北：允晨出版公司，1995)，頁328-345。

有如撒落滿的〈詩篇〉，但目的卻是華瑋意有所指的「情色審美」¹³²。由是再觀，吳氏夫婦之所以重表相，實因真相已經隱藏於其間。此所以《才子牡丹亭》引〈暗獄喻〉畢，批語中才又說道：「不知婆娑之難脫，實以有好可愛。」吳震生和程瓊甚至告誡我們看人世之情或色界之好，「不可如〔利瑪竇〕是譬」¹³³。

吳氏夫婦深諳利氏的邏輯，所以「引證」本為論證，此刻卻是批中帶批，或是任其演成批中之批。儘管如此，他們的辯解並非無懈可擊：百密中我看猶有二疏。首先如上所陳，是利瑪竇「靈」的定義和他們不同。這種理性能力志在直觀天人之際，不完全是有情無情的分界點。由是則《牡丹亭》所謂杜麗娘「因情還魂」的「魂」，利瑪竇可能認為界於三魂中的「覺魂」與「靈魂」之間。其次，利瑪竇的表相與真相雖然形似，在「神」似一點上卻和前者有別，蓋「印跡」固然出諸「印」，本身卻不可謂等同於「印」，其間且有高下之分。是以人世誠可愛，然而較諸天鄉或本家之美，其間的層次差距直不可以道里計。囚婦之子果真願意「『裹糧』而歸之」，這裡所謂的「差距」是主因。

「『裹糧』而歸之」這個假說，其實不是我所設，而是利瑪竇個人的意思。不過出現的地方並非《天主實義》，而是《畸人十篇》（李編，1:224）。在後書的文脈中，有一點意義別具，亦即利瑪竇雖然用

132 華瑋：《明清婦女之戲曲創作與批評》，頁447-462。另參考商偉：〈評注、百科全書與情色表述：讀《才子牡丹亭》〉，paper presented in the “International Conference: Poetic Thought and Hermeneutics in Traditional China—A Cross-Cultural Perspective,” Council on East Asian Studies, Yale University, May 1-4, 2003。

133 以上所引《牡丹亭》和吳震生、程瓊的批文，出自〔清〕阿傍：《才子牡丹亭》（柏克萊加州大學圖書館藏影本），頁80-83（據柏克萊本所標頁碼）。華瑋認為阿傍就是程瓊，《才子牡丹亭》應為她和吳震生合批，詳見所著《明清婦女之戲曲創作與批評》，頁363-399。

議論在修辭，論述的重點卻又出以證道故事的形式。更精確地說，他藉以證成上述之「道」的，「或許」就是一則古典伊索寓言。「或許」二字，這裡我用引號凸顯之，因為讀者只要細心一點，閱讀利喻時應可判明他和巴柏里等人也有某種距離。這種「距離」頗似荷雷斯(Horace, 65-8 BCE)在《詩信集》(*Epistles*)中之所為¹³⁴，幾乎是「斷章取義」以成文，彷彿讀者於故事內容早已耳熟能詳，所以理所當然可以省文重述：「狐最智，偶入獅窟。未至也，輒驚而走。彼見迹中百獸跡，有入者，無出者故也。」(李編，1: 224)

這個故事顯非加工而成，而是改作，新意再賦，是以我視猶故事新編。在巴柏里的希臘「原文」中，寓言裡的獅子因年老力衰，無法狩獵，故以智取為策，走進窟中裝病，誘捕前來探視的群獸。他數售其計得逞，最後仍然功敗垂成，因為群獸中有狐狸識破詭計，「見迹中百獸跡，有入者，無出者」，從而驚走之。這隻狐狸精明機智，給巴柏里上了一課：「首揭義舉而未曾馬失前蹄的人有福了。他眼見他人之難，早已從中記取教訓。」(*BP*, 132-133)雖然如此，利瑪竇新編故事，從中讀到的訊息卻是我們物故後榮登天鄉的天主教靈見。

利瑪竇之所以能夠證成上述聯繫，原因在他「力可通天」，把寓言自其傳統的文脈中抽離出來。這位耶穌會的善說者不說狐狸前去探病，只用了一個「偶」字便把此獸進入獅窟的過程全部道出。同樣一個「偶」字，也除破了巴柏里及其從者所設的寓言背景，亦即病獅售計的細節全遭抹除。新醅因此就由舊瓶流出，雖然利瑪竇的〈智狐喻〉遠比巴柏里的簡單多了。蒲洛普(Vladimir Propp)研究民俗故事，嘗謂此類故事中的「任何環節」都可「經演義而變成另一個獨立的故事」，

134 I.i., in Casper J. Kraemer, Jr., ed., *The Complete Works of Horace* (New York: Modern Library, 1936), p. 308.

至不濟也「可引出另一個故事來」¹³⁵。他言下之意十分清楚，而在《畸人十篇》的語境中莫非便指類如上引〈智狐喻〉的故事？何以獅窟內的獸跡中有入而無出者，這點利氏的寓言不曾交代，也是所述在結構上唯一的敗筆，不過，不管這是有意之舉或無心之過，讀者閱讀時大概都不會在意。我們所佩服者，反而是狐狸眼觀四面，深知或有大難臨頭的謹言慎行。利瑪竇也因此而迅即將〈智狐喻〉的焦點轉移。他打了個比，馬上就引入和「大難臨頭」相關的「死亡」去，終而取為整個故事的篇末寓義：「夫死，亦人之獅子也矣」。

如同章前討論過的孔雀寓言，「精神道德」這種屬靈意義可謂〈智狐喻〉擬舉以示人的第一個警訊。那麼其次為何？我從利瑪竇的論證方式接下再談，因為其中的邏輯似是而非，頗為詭譎。利氏講完〈智狐喻〉後說了一段話：「懼死，則願生，何疑焉？仁人君子信有天堂，自不懼死戀生，惡人應入地獄，則懼死戀生，自其分也。」（李編，1: 224）¹³⁶ 這段話包含一個因果關係，和人類在世行為的末世賞罰有關。前謂利瑪竇弔詭，原因正在上引故事中利氏顛覆了自己智狐寓言所擬傳遞的第一個警訊。倘由上述篇末寓義再看，〈智狐喻〉的重點其實非關死亡，而是關乎冥路這條幽徑所通之處。利瑪竇知道古來從黯域還陽者可謂絕無僅有，也沒有人還魂後猶可明示亡後的世界。面對幽途絕域，我們既然懵懂若此，誰肯願意從容就死？緣此邏輯，在《畸人十篇》中，利瑪竇一意所擬說服和他對談的龔大參的是：如果我們知道死後所到之處，如果我們知道天堂福樂，那麼除了作惡多端者外，恐怕沒有人會畏懼死亡或迷戀今生了。

《畸人十篇》中，利瑪竇此一結論及其所從的邏輯之所以能夠成

135 V. Propp, *Morphology of the Folktale*, trans. Laurence Scott, 2nd ed. (Austin: University of Texas Press, 1996), p. 78.

136 參較龐迪我的話：「天堂正為眾人之本鄉，永命之所，天神及聖賢之境界。人昇之，能見天主之本體，定於善，不受害。」見李編，2:1090。

形，說來全拜對話之後有一架構更大的比喻所賜。善惡有報，其報俗人卻是罔知，所以利氏回龔大參之問時才會說道：「譬如人情戀土，若有人從他鄉還，明知彼處利樂，便願裹糧從之。若去者自古及今無一人還，非萬不得已，誰欣然肯行哉？」（李編，1: 224）我們可以想像，這個比喻在《畸人十篇》中還會經過一層敘述化的轉換，變成那馬上就要登場的智狐喻的寓言。問題是：〈智狐喻〉這篇新編的故事中到底有哪一點是在回應前引那「架構更大的比喻」？

如同智狐所看到的，獸跡入窟都是有去無回，所以也沒有人可以活著由幽界冥域還陽。〈智狐喻〉中，「冥域」或「死亡」乃由獅窟託喻，不過弔詭的是，不管利瑪竇怎麼「誤讀」，窟中獸跡最後仍然阻止不了智狐「入洞」。何以言之？首先，按生命發展的法則，這頭狡獸儘管有前獸的教訓可鑑，最後仍然難免死亡，逃不開幽黯國度的召喚，所以在託喻的層次上非得入窟不可。其次，就算窟中獸跡阻止得了一時，按這隻狐狸的聰明才智，這種「阻止」也應該是「一時失察」所致。依利瑪竇的邏輯，狐狸最後似應反省到入窟並非壞事。何以見得？利瑪竇以獸中「智」者稱呼這隻狐狸，所以比之於人世的「智者」或前及的「仁人君子」。像這類人一樣，狐狸應可因其宗教嗅覺而在獸跡中讀出篇中利氏所稱的「聖城」來。「仁人君子」這四個字後面，利瑪竇不是曾接上「信有天堂」一句話嗎？（李編，1: 231）這隻狐狸既然有「智」，當然判別得了「死亡」的重要，也應該了解這才是進入聖城或天鄉唯一的坦途。仁人君子「不懼死戀生」，則智狐也應無所懼，怎可能在寓言中得了恐死症？在利瑪竇或他所承襲的象徵系統中，「聖城」或「天鄉」都是人的「本家」，都是天主教所謂的「天堂」，其間聯繫可是昭然若揭！

綜上所論，〈智狐喻〉中的獅窟就算不是天堂本身，至少在本喻所處的語境或在利瑪竇的潛意識裡也是通往天堂的路。利氏此一寓言因此重寫了所據「原本」的道德寓義，使之變成一則地道的故事新編。

在這篇新作裡，群獸或許曾經淪為獅子的祭品，但在四義解經法的神秘意義上，這點或許也可解為對萬獸之王的臣服。天主教的傳統中，「獅子」經常是百獸書(bestiary books)裡萬王之王耶穌的代喻¹³⁷。《聖經》裡也這樣用過，〈若望默示錄〉中聖若望就曾在天國見過「猶大支派中的獅子」，並稱之為「達味的苗裔」，可以展開天主寶座右手方的「書卷」，揭開上面嚴蠟密封的「七個印」。天主寶座的「右手方」，端坐的正是三位一體中的聖子耶穌(5: 1-5)。縱然我們不循《聖經》求解，淪為祭品後的群獸仍可因死亡而得新生，蓋獅窟此刻業已變成天堂或天堂之路的代喻了。如此參究，《伊索寓言集》中此一故事確實已教《畸人十篇》給「誤讀」了，巴柏里所謂「他人之難」可因此而重下標的，修訂為因難而得救贖的宗教性試煉。〈智狐喻〉由是也得以反省其文本的傳統，在收場時將寓言轉化為對人類——尤其是基督徒——「返鄉」的正確大道的思考。利瑪竇話鋒一轉，揮毫一就，故事新編出焉，強化了我們對人類「本家」的本質了解。此一新編細緻而譎怪，由不得人不掩卷深思。

上文所謂「正確大道」者何？其實不勞費神，我們也可想見其然，指的必定是以德淑世，以愛化人，而且不因無常而懼，要勇於面對大限，認識死亡。倘要人不懼死，不畏亡，則利瑪竇新編的寓言就得將前提說個明白。由《天主實義》的〈暗獄喻〉觀之，我們要體認世為縲紲，生為逆旅，似乎唯有超乎其上，進入天鄉方可。而僑寓於世的人間行旅要變成天上尊客，享有永生，保有至福，也要依賴這種超越論來取得。《畸人十篇》中的對話者一旦體察及此，便會展懷開始溯

137 見Michael J. Curley, trans., pp. 3-4, 另見T. H. White, trans., pp. 3-14及Hanneke Wirtjes, ed., *The Middle English Physiologus* (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 5。另參較IE, 240:3054, 3066, and 241:3072中所提到的證道故事。或見Louis Charbonneau-Lassay, *The Bestiary of Christ*, trans. D. M. Dooling (New York: Arkana Books, 1992), pp. 6-14。

其由來。他可能得回溯章前已加廣論的〈野狐喻〉，甚至得走回〈智狐喻〉的內容去。

晚明耶穌會的寓言果然有母題若是，則會士幾可謂在中國教導某種「善終」的哲學。《新約·希伯來書》曾經縷述亞伯爾到亞巴郎一脈的義人，深為敬重其人生命歷程與信仰的堅定。這些人的死亡因此就變成某種教義典範。晚明耶穌會寓言——以本章所論的利瑪竇所述者為例——幾乎個個環鉤扣結，形成一幕幕象徵性的連環道德劇。而饒富意義的是，這一幕幕的戲又仿如在虛構或敘述化〈希伯來書〉中上述諸人之死所引申出來的屬靈教訓：

這些人都懷著信德死了，沒有獲得所恩許的，只由遠處觀望，表示歡迎，明認自己在世上只是外方人和旅客。的確，那些說這樣話的人，表示自己是在尋求一個家鄉。如果他們是懷念所離開的家鄉，他們還有回返的機會；其實，他們如今所渴念的，實是一個更美的家鄉，即天上的家鄉。為此，天主自稱為他們的天主，不以他們為羞恥，因為他已給他們預備了一座城。(11: 13-16)

這座「城」，從耶穌會的寓言譯學或寓言詩學看來，當然就是利瑪竇在《天主實義》或《畸人十篇》中屢屢強調的「聖城」、「本鄉」或「本家」。

重讀本體

耶穌會寓言和《新約》在此已生聯繫。有鑑於此，有人或許會再

問道：除了陽瑪諾夾敘夾「譯」的《聖經直解》和艾儒略口述的《口鐸日抄》(1630-1640)以外¹³⁸，明末耶穌會士——尤其是本章中我經常提到的利瑪竇等人——何以會捨《聖經》上耶穌的比喻不用，反而寧取異教上古的伊索式寓言來布教？不論是從宗教或從修辭學的觀點看，在歐洲證道故事廣義的大家庭中，比喻故事無疑都是《聖經》中耶穌教誨的最佳說明性工具。然而耶穌會士不僅罕用耶穌的比喻，而且除了直引中世紀傳統中的伊索式證道故事外，甚至還會舊瓶裝新酒，在布魯姆式的「誤讀」心理下，乾脆推陳出新，由形構到意義就讓自己重新編造起來。會士罕用耶穌的比喻布教，這個問題令人好奇，而其答案不能僅由教史來回答，不能說前福音時代萬民懵然，故而不能引耶穌所述「超驗」的故事為喻¹³⁹，因為即使到了後福音時代的中世紀，伊索式寓言仍為聖壇證道故事的大宗，在歐洲廣事講述。耶穌會士如利瑪竇和金尼閣在華之所為，因此在本書第一章所論者外，必然另有原因。就本章的關懷看，這個「原因」應會涉及我曾論及的「影響」觀，尤會涉及某種布魯姆式的認識。

不論為護教或為布教，明末耶穌會之所以罕用耶穌的比喻，實際上都和比喻及寓言的本質有關。這兩者不但內涵有別，即使敘述技巧也呈逆向發展。從現代的觀點看，比喻固然教的是天國的消息，可是故事卻可能發生在現實的世界，角色故而多屬凡間的人類。寓言則反

138 例如陽瑪諾：《聖經直解》，《三編》，4:2702及2729。有關《口鐸日抄》中艾儒略講過的比喻，見Nicholas Standaert, "The Bible in Early Seventeenth-Century China," in Iren Eber, et al., eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1999), p. 49。此外，龍華民譯，《聖若撒法始末》，頁10乙-11甲也譯有〈撒種的比喻〉。

139 參見康士林(Nicholas Koss)：〈講評意見〉，在輔仁大學中國文學系、中國古典文學研究會編：《建構與反思——中國文學史的探索學術研討會論文集》，(臺北：臺灣學生書局，2002)，2: 938。

其道而行，因為故事多半超乎自然，角色因此多屬動物或植物，這些角色若非扮演人類的表率，便在警示人類的愚行¹⁴⁰。不過比喻和寓言雖然有此大異，我卻不認為這是耶穌會決定以伊索式寓言證道的關鍵。就我在本章中分析過的寓言來看，我認為主因有二。首先，比喻乃〈聖詠集〉籠統言之的「暗語」(dark sayings)，其中雖有「古代謎語」之意(78: 2)¹⁴¹，說來卻是為解明〈瑪竇福音〉所稱「天國的奧妙」(13: 10)。這些「奧妙」，耶穌用比喻加以說明，目的在曉諭「群眾」(13: 2-3)。弔詭的是，我們在〈福音書〉裡也發現，耶穌說喻常常志非讓人明白。〈馬爾谷福音〉中祂對十二門徒說道：比喻只對「外人」講，目的在「使他們看是看，卻看不見；聽是聽，卻聽不明白」(4: 10-12)。如果不細說詳解，群眾根本無由得悉耶穌比喻的堂奧。這點或可解釋〈福音書〉中何以耶穌用喻的頻率極高，何以祂每說完一喻就得當眾解釋一遍(如竇13: 18-23及36-43)。後人意猶未盡，時常還得在耶穌的基礎上再予發微，因而在歷史上累積了大量的「比喻解釋學」¹⁴²。

我們還得了解一點，〈福音書〉中聽耶穌講道的群眾，其實多數

140 J. A. Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms* (Garden City: Doubleday, 1977), pp. 251 and 469.

141 這裡「暗語」(dark sayings)一詞，我從欽定本(King James Version)譯為中文，見*The Holy Bible* (New York: American Bible Society, 1984), p. 556 (Old Testament)。「暗語」在希伯來原文中的意涵，參看Raymond E. Brown, S.S., et al., eds., *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood: Prentice Hall, 1990), p. 539。另請參較瑪13:35中耶穌預表論式的援引：「我要開口說比喻，要說出由創世以來的隱密事。」

142 歐洲中古時人，常常混淆耶穌用喻的目的，見下文的討論：Stephen L. Wailes, "Why Did Jesus Use Parables? The Medieval Discussion," in Paul Maurice Clogan, ed., *Medievalia et Humanistica*, new series 13 (Totowa: Rowman and Allanheld, 1985), pp. 43-64。另參較Stephen L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987)一書。

是祂自己的族人，彼此非特文化背景相同，也深受當時猶太傳統的薰陶。如果連這些同代同族的猶太群眾都體會不出耶穌喻中的意義，那麼明末的耶穌會士又怎能期待中國民眾了解箇中「天國的奧妙」？從文化到宇宙觀，中國人幾乎和猶太人全然左違。耶穌會士倘要保證在華傳教成功，當然就得採取一套和耶穌在巴勒斯坦不同的宣教方式，也就是要改造已教的傳統，藉「本土化」以適應中國的國情。耶穌的影響，入華耶穌會士因此得以遁脫，有時——在我看來——甚至是刻意的逃避。比喻故事既然不適用，當然要割捨，另覓力量或許等同的證道工具。

在中國，寓言本是先秦諸子的看家本領，從莊子到韓非子都能說善道。七國既亡，寓言在中國有江河日頹之勢，迄有明一代方才重振，是以鄭振鐸稱明世為「寓言的復興」¹⁴³。此時作家輩出，從開國重臣劉基(1311-1375)到國之將傾的文壇才子如趙南星(1550-1627)與馮夢龍(1574-1646)都著有寓言專集。他們「超儒趕道又越佛」，在傳統寓言的基礎上精進用功，造就了一批批心裁別具的新故事，不但為文壇生色，同時也嘉惠讀者¹⁴⁴。耶穌會士趕在此刻入華，難免濡染時代的文風。近人在羅明堅和時人唱和往還的詩作中，因而發現屢有寓言或類寓言之作¹⁴⁵。時尚助長下，可想晚明耶穌會士也會回歸昔日

143 鄭振鐸：〈寓言的復興〉，見所著《中國文學研究》（臺北：明倫出版社，1973），頁1207-1243。有關先秦諸子使用寓言的問題，參見楊玉成：〈戰國讀者——語言的爆炸與閱讀理論〉，東華大學中文系編：《文學研究的新進路——傳播與接受》（臺北：洪業文化公司，2004），頁159-166。

144 中國傳統宗教寓言和市井結合甚深，相關簡論見鄒智賢：〈導言〉，在所編《儒道佛鑑賞辭典》（長沙：岳麓書社，1994），頁1-13。有關寓言在明代的發展與流行的狀況，見陳蒲清：《中國古代寓言史》，頁257-333。

145 〈冤命不饒譬喻〉中，羅明堅就有如下四句：「烏鴉拿獲一蜈蚣，喙食蜈蚣入腹中。豈料蜈蚣身有毒，即傷烏鴉死相同。」見Chan, "Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607) and His Chinese Poems," p. 153。有關羅明堅和時人的唱和，除上文外，另請參見Albert Chan, S.J., "Two Chinese Poems Written by Hsü

歐洲聖壇上講述的寓言式證道故事，何況這些故事還是他們熟悉的「證道的藝術」的邏輯論證工具。此外，有一點和我目前的關懷也有聯繫，應予一提：《伊索寓言》和馬克羅比的狂想故事在內容上都屬無稽之談，可藉以「演」生命之「大荒」，一如《紅樓夢》之藉「小說」所示範者¹⁴⁶。在這種情況下，耶穌的比喻在理解方面當然比不上寓言，因為前者有其認識上必備的文化背景，明代的中國人難以輕易求得，而後者言簡意賅，卻是不用認識前題而婦孺都解。易言之，我相信伊索式證道故事之所以見重於明末耶穌會士，寓言的普世性格應為關鍵之一。就我所知，從費卓士開始，西方古典寓言在形式上即具備「篇前提挈」和「篇末寓義」這兩個範疇。晚出的《伊索寓言》中，兩者都由最後的「道德教訓」(*moralitas*)代為結合。寓言沒有比喻故事那麼「晦澀」(*dark*)，上文已詳為說明，其中的「道德教訓」本身又是寓義解說，故事可因之而變得更加透明，即使是明代讀者，相信接受上也不會有太大的困難。

耶穌會士固可從中古證道文學取材，從上古伊索一脈的寓言中擇取布教所需，但是我們仍得了解晚明既非西方上古，亦非歐洲中世紀，兩者間仍有不同之處。文化背景變，時空轉，耶穌會士非但得懸置耶穌的比喻，同時也要調整伊索原來的面貌。此一改變所涉，正是寓言與比喻的第二個差異。無論就形式或意義言，寓言都具開放性，所以也有其不定性，而所謂寓言的「原本」往往也就缺乏自主性。職是之故，古典寓言方能經人再三詮解，幾無限制。由於寓言定性闕如，所以結構上隨時都可因外力而改變。長久以來，耶穌會士向以文化上的適應力著稱，尤其能「合儒」，調和中國的國情，使文化扞格無從

(續)——

Wei 徐渭 (1521-1593) on Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607),” *Monumenta Serica* 44 (1996): 317-337。

146 Yu, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber*, pp. 3-52.

發生¹⁴⁷。在某一意義上，這種能力也表現在會士新編歐洲寓言的文學能力上。無論形構或寓義，他們的寓言都可因時因地因人之需要而調整。「故事新詮」一節中我討論過的〈南北風相爭〉早已呈「華化」之勢，而「故事新編」舉以為例的兩個狐狸故事更屬形變的極致，確實也「天主教化」得可以充分為耶穌會宣教所用。

寓言在形式上的彈性，不可能發生在耶穌的比喻故事上。在天主教的信仰裡，耶穌乃聖子，是〈若望福音〉所謂「成了血肉」的「聖言」或我們一般所謂的「道」(1: 14)¹⁴⁸。在〈創世紀〉裡，此一「聖言」或「道」是人世形成的動力(1: 1-31)，在〈出谷記〉中則化為猶太及天主教倫理中所謂「十誡」的立法者(34: 10-28)。一言以蔽之，「道」乃宇宙中超越一切的力量，是天主可藉以顯現自身的權威。就此而言，若望為耶穌和「道」所作的聯繫，也正是前者何以在天主教的存在之鏈裡位階居首的原因。不過倘由天主在〈創世紀〉所「道」者亦含括耶穌在〈福音書〉中所「道」者這一點觀之，這種「邏各斯基督論」(logos-Christology)就顯得有點弔詭了，因為在神學上，〈福音書〉中耶穌的話不必然是人世形成的推力。弔詭更甚的是，由於耶穌的話在天主教神譜上位居高位，威權等同於天主，而耶穌的比喻因屬〈福音書〉諸多的言談之一，所以在文化上位階亦高，在神學上更是超越一切，所以凡人豈能輕易加以「新編」？易言之，這裡我想強調的是：上帝或天主可以「降世為人」，轉化為耶穌，但是「人」豈

147 參見下舉各書中的相關討論：D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), pp. 44ff; George H. Dunne, S.J., *Generation of Giants: The Stories of Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1960), pp. 269-302, 以及 Gernet, *China and the Christian Impact*, pp. 24-30。

148 Cf. William Barclay, *Introduction to John and the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), pp. 70ff.

有能力或膽量，可以在形構上「轉化」或「新編」耶穌的比喻？

如果可以的話，那麼《聖經》解經史上恐怕就不會出現我們今天所謂的「比喻解釋學」了¹⁴⁹。我甚至可以說耶穌的比喻就算不是全部，也是西方「『道』體中心論」(logo-centrism)的一大成份。這種中心論，廿世紀六〇年代以來德希達業已撻伐有加¹⁵⁰，正可見其百代難移的地位。因此之故，比喻故事遂變成一先驗的結構，是神的權威部分基奠之所在。不論情況如何轉換，歷史上都由不得人變易其貌。比喻的詮釋者可以有意義上的新見或異見，他們卻沒有明代耶穌會士處理上古寓言在形構上的自由，不能任意加以新編¹⁵¹。

解經學家有權重詮耶穌的比喻，這點誰都不能否認。不過這裡我應再予說明的是：明末耶穌會士重詮古典寓言的活動，立足點和歐洲

149 自古以來，這方面的專著不勝枚舉，我比較熟悉的現代專著除前述 Wailes 的著作外，另有 Amos N. Wilder, *Jesus' Parables and the War of Myths* (London: SPCK, 1982); and Robert T. W. Funk, *Parables and Presence* (Philadelphia: Fortress, 1982) 等書。

150 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), pp. 74ff. Cf. Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), pp. 92ff; and Michael Payne, *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva* (Oxford: Blackwell, 1993), pp. 139ff.

151 〈民長記〉9: 8-15有世人通稱〈膏樹為王〉的一條伊索式故事，《舊約》之前即已廣泛流傳，中世紀亦曾引為證道故事。龐迪我《七克》中引用時，顯然也視之為證道故事。龐氏所引雖於原文有異，但他卻不敢以「寓言曰」述之，只能用「經曰」取代，原因或許便在上述《聖經》經文的「不可重塑性」。龐引見李編，2: 365。〈膏樹為王〉作為中古為證道故事的例子甚多，見 Odo of Cheriton, in *FL*, 4: 176，或 Jacobs, trans., *The Fables of Odo of Cheriton*, pp. 68-70。另見 Beryl Smalley, "Exempla in the Commentaries of Stephen Langton," *Bulletin of the John Rylands Library, Manchester* 17/1 (January 1933): 126。至於〈膏樹為王〉併入《舊約》前在中亞流行的狀況，見 Theodor H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, vol 2 (Gloucester: Peter Smith, 1981), p. 423。

解經學家大不相同。從中世紀初期以來，在某個意義上，歐洲的比喻詮釋者解經的努力確實類似入華耶穌會士的作為。這些詮釋者並不著眼於文本的流動性，而是在某種基本立場上加以發揮。他們所解不能左違耶穌的立意，所以充其量乃耶穌自我詮釋的發微或澄清，是一種後設性的「詮釋的詮釋」。這些詮釋者甚至也不是從布魯姆的定義出發，不是針對某一新的語境在做「重新瞄準」(re-aiming)的動作。我們從「故事新編」所論那兩隻狐狸的故事可以看出，明末耶穌會士在「故事新詮」這方面早已迥異於《聖經》解經學者。他們在華因新編歐洲寓言而致力的新詮，確實是一種布魯姆式「重新瞄準」的動作。我之所以這樣說，還因他們所作所為於故事的傳統形式已經有變，又因故事所處的語境也大異於從前所致。就後者而言，傳統語境在晚明確實已經遭人重寫。對寓言來說是合法者，對比喻故事而言卻可能是非法的。

入華耶穌會士何以好用希臘羅馬或伊索式寓言作為證道文類？這個問題的答案不一，不過耶穌的比喻所含攝的權威感及其因此而生的不可塑性，我想可以是部分的原因。從本章所述，晚明耶穌會新編與新詮寓言的原旨，我們或可窺斑見豹。這些寓言有從柏拉圖〈洞穴喻〉發展出來的類狂想故事，也有業經天主教化的新詮伊索寓言。不過不論新編或新詮，其基礎當然都是某種「誤讀」的行為，志在結構與主題上的雙重革命。所謂「革命」，我指「心理上」是善意的「扭曲」或「曲解」。新編的寓言和伊索的古典「原貌」，因此發生了形態之別。除了修辭作用外，這些寓言的編造也各有目的，和原來的意圖不一，所以「新詮」趁虛而入，終於造就出一則則晚明耶穌會「自己的」故事。

保祿有次說他希望世人能——下面且引利瑪竇在《畸人十篇》裡的譯文——「以瞬息之輕勞，致吾無窮之重樂」，但利瑪竇這位天主教中的後輩在明末中國卻擅自予以更動，幾個字內輕易就把保祿的希

望轉為屬靈意味更重的忠告。我們故而得見《畸人十篇》勸人切莫「以瞬息之輕樂，致吾無涯之重苦」（李編，1: 254）。利瑪竇在耍弄上述文字遊戲時，用了個老練而不失虔遜的中文習語暗示自己的手法：「敢轉其語。」（同上頁）我們倘以本章中我所論者為鑑，其實不難發現利氏及其耶穌會兄弟在中國明末「敢轉之語」並不止於上引保祿的話，其中還應該包括〈三友〉及〈暗獄喻〉這類擬狂想故事和有關狐狸或〈叨肉之犬〉的幾條「伊索式寓言」。這些故事都是經過新詮或新編而得，正是耶穌會「轉義學」或「轉喻學」（tropics）的創造性結果。

第三章

世說：歷史·虛構·文本性

文本特質

在寓言這種「杜撰性」的故事以外，亞里士多德的《修辭術》另又提到一種修辭例證，亦即「曾經發生過之事」。放在歐洲中世紀證道藝術的語境中看，所謂「曾經發生過之事」當指《修辭術》曾力加強調的「史例」而言(2.20.1)。亞里士多德稱，「在議論文中，史例的用處較大」，因為「未來的事」會發生得像「過去的事」一般(2.20.8)。亞氏此處所指當為西方傳統史觀中的鏡論，深合中國人「以史為鑑」之說。不過倘從中古天主教的證道傳統再看，證道故事裡的第二型——亦即籍隸史例的軼事——當然也是從此衍生而出。由於軼事重要若此，所以歷來呼籲深加探究的聲音時而可聞¹。我們若置之於明末耶穌會的證道傳統三而顧之，則軼事扮演的角色甚至會比寓言還重要。因為據我保守估算，此一文類經耶穌會士重述或中譯者，為數至少在七百五十條以上，遠非寓言能及。這些軼事分別見於利瑪竇、龐迪我、高一志

1 例如Harry Caplan, "Classical Rhetoric and the Mediaeval Theory of Preaching," *Classical Philology* 28/2 (April 1933): 89。

與衛匡國等人的著作中²。

軼事多因歷史形成，但耶穌會士筆下的史例型證道故事當真和杜撰而成的寓言有天壤之別？利瑪竇《天主實義》有「遮日光而持燈燭」以「覓物」一語（李編，1: 380），可能取典乎希臘犬儒哲學家戴奧吉尼士（Diogenes of Sinope, c. 400-325 BCE）的故事。他曾在白天打著燈籠，人問其故，對曰：「欲尋誠實之人。」對三世紀的史家迪莪吉倪（Diogenes Laertius）來講，這個故事真而又真，是個典型的歷史軼事，可以視同傳記（*LEP*, 6.41）。然而在羅馬作家費卓士筆下，同一「史事」卻經改編，搖身變成了個伊索式的寓言，連原來的傳主都改為伊索本人³。這種現象顯示，即使我們可以不論寓言的本質為何，我們似乎也應該一探軼事蘊含的歷史性。易言之，我們在面對軼事型的證道故事時，或許會想再問一次：「講史」和「說寓言」當真沒有區別，乃一體之兩面？

我們有此一問，當然是因為一九七〇年代以前，我們對歷史的本質有高度共識使然。不論是從中國或從西方的觀點來看，「史」之所以為「史」，殆因其「信而有徵」或——稍改上引亞里士多德的話來講——「曾經發生過」之故。是以從大部頭的史學撰述到小範圍的軼

2 西方上古軼事的數目，單是高一志的《勵學古言》就收錄了約二百條，而《達道紀言》內所收者更高達三百五十條左右，見《三編》，2: 657-754。此外，下列諸作中也引介了不少：利瑪竇：《畸人十篇》，在李編，1: 93-282；《交友論》，在李編，1: 291-320；龐迪我：《七克》，在李編，2: 689-1126；高一志：《齊家西學》，在《徐家匯》，2: 491-598；《童幼教育》，在《徐家匯》，1: 239-422；以及衛匡國：《速友篇》，在《三編》，1: 1-88。

3 *BP*, 290-291. 類似的情況還可見諸奧古斯都本《伊索》；其中〈戴奧吉尼士和禿頭者〉與〈旅行中的戴奧吉尼士〉兩條，論者從來都以史實視之，見 *Fabulae Graecae*, in Ben Edwin Perry, ed., *Aesopica*, vol 1 (Urbana: University of Illinois Press, 1952), pp. 417-418, 或見 Olivia and Robert Temple, trans., *Aesop: The Complete Fables* (Harmondsworth: Penguin, 1998), pp. 76n and 77n。

事書寫，歷史都應該有其特殊的言談規範⁴。中國人一向以為班固(32-92 BCE)論司馬遷(c. 145 BCE-?)時所謂「實錄」乃史學撰述的首要之務，故此史家在「文直」與「事賅」之外，務必「不虛美，不隱惡」⁵。在西方上古，這種觀念卻非必然，因為修西地底斯(Thucydides, c.460-c.399 BCE)或李維(Livy, 59 BCE-AD 17)等史家本來就不分史實與修辭，馴至文藝復興結束以前，歷史在西方乃屬某種意義下的文學形式⁶。李維坦承，他在《羅馬史》(*Ab Urbe condita libri*)中所述並非嚴格的史實，而修西地底斯的名篇——亦即派瑞克里士(Pericles, c. 495-429 BCE)〈陣亡將士悼詞〉——根本就是自己構設而成⁷。儘管如此，我們仍得注意：西方古人以想像入史，意在彌補記憶或史料不足，不在美學。希羅多德(Herodotus, c. 490-c. 425 BCE)的《歷史》(*The History*)語多無稽，人所共知，修西地底斯抑且訕笑之，可見十九世紀蘭克(Leopold von Ranke)所謂「鋪陳往事的真相」仍為修氏高

4 儘管後現代史學如今已蔚為風氣，當代嚴肅的史家仍然堅持歷史是「經驗」，不是「理論」，至少不完全是可以任意「誤讀」的文本。這方面最精闢的討論見黃進興：〈「文本」與「真實」的概念——試論德希達對傳統史學的沖擊〉，《新史學》，第13卷第3期(2002年9月)，頁43-77。另見杜維運：〈後現代主義的吊詭〉，《漢學研究通訊》，第20卷第1期(2001年2月)，頁1-5。

5 [東漢]班固：《漢書·司馬遷傳》(北京：中華書局，1962)，卷62，頁2738。另見[唐]劉知幾撰，[清]浦起龍釋：《史通通釋》(臺北：里仁書店，1980)，頁160、199和205。雖然中國傳統史家多以「實錄」為史傳最高的理想，但我相信「修辭」在中國史學上仍佔重要地位。參見David Schaberg, *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography* (Cambridge: Harvard University Press, 1001), pp. 21-56。

6 Beryl Smalley, *Historians in the Middle Ages* (New York: Thames and Hudson, 1974), p. 15; also cf. Michael Grant, *Greek & Roman Historians: Information and Misinformation* (London: Routledge, 1995), pp. 30-33.

7 Thucydides, *The Peloponnesian Wars*, 2.34.8-2.46.我用的是Richard Crawley的英譯本，收於Robert B. Strassler, ed., *The Landmark Thucydides: A Comprehensive Guide to "The Peloponnesian War"* (New York: Free Press, 1996)。

山仰止的史學境界⁸。即使是《歷史》開頭所用的「意斯多利亞」(ἱστορία)一詞，本意亦為「研究」或「探索」等實證性的活動，終極目的當在「事實」⁹。我們故可想見，上古史家倘有現代人的時間與研究優勢，勢必減少他們對想像力的依賴¹⁰。

不論在西方或在中國，軼事乃史學撰述中最為尷尬的文體之一。因為軼事固可反映過往的事實，卻會因著錄者多屬個人瑣事，時間與人事資料保存不易，而容許虛構或想像力參雜其間。在耶穌會士用中文重製而事涉西洋古典的西方軼事型證道故事中，我們最能感受到虛構毫不留情向史實挑戰者，應推軼事中的次文類「克雷亞」(Gk: χρεία; Ltn: *chria*; Eng: *chreia*)。此文類發源於希臘遠古¹¹，其結構特色下文會再詳談，這裡我應該先行指出來的是：「克雷亞」行世之初即以「記言」為主，以「記事」為輔。我們倘借唐人劉知幾(661-721)《史通》中的話再加形容，其內容可謂「多同於古也」¹²，或者根本就是裁古而來。或因此故，晚明首部的「克雷亞」專集，高一志名之曰《勵

8 Leopold von Ranke, "Preface" to *Histories of the Latin and Germanic Nations from 1494-1535*, in Fritz Stern, *The Varieties of History: From Voltaire to the Present* (New York: Meridian Books, 1956), p. 57.

9 Herodotus, *The History*, trans. David Grene (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 1:1. Cf. M. C. Howatson, ed., *The Oxford Companion to Classical Literature*, new ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 274.

10 中西史觀的比較研究，我頗得益於楊周翰：〈歷史敘述中的虛構——作為文學的歷史敘述〉，在所著《鏡子和七巧板》(北京：中國社會科學出版社，1990)，頁33-59；杜維運：《中西古代史學比較》(臺北：東大圖書公司，1988)；Sheldon Hsiao-peng Lu, *From Historicity to Fictionality: The Chinese Poetics of Narrative* (Stanford: Stanford University Press, 1994), pp. 13-92；及 Anthony C. Yu, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber* (Princeton: Princeton University Press, 1997), pp. 29-52。

11 有關「克雷亞」在希臘遠古及上古的發展，最簡扼的研究見：Jan Fedrik Kindstrand, "Diogenes Laertius and the Chreia Tradition," *Elenchos* 71-72 (1986): 229-233。

12 劉知幾撰，浦起龍釋：《史通通釋》，頁152。

學古言》，次者他亦逕自稱之《達道紀言》。

由於「克雷亞」類屬「記言」，可想在敘述上必省字約文，理皆要害，而其言近旨遠，固無論矣。再因同屬「記事」，所以「克雷亞」亦可以劉知幾所謂「小說」名之。表面上，「克雷亞」甚至可用《史通》拈出的「瑣言」一詞通括，蓋其「多載當時辨對」，亦可見「流俗嘲謔」於其中¹³。儘管如此，我覺得「瑣言」的範圍仍然過大，「克雷亞」強調的「雅言」或「金言」的本質容易失焦。況且此文類本意在矜古賢，美名士，實發人深省。本章中，我故而寧取中國人因劉義慶(403-444)《世說新語》而演繹出來的「世說」一體以名之¹⁴，並借以展現「克雷亞」哲思常寓，每能裨益風規與發揚名教的文類特色。章前提到的戴奧吉尼士的傳說意在言外，道德性強，就是這種西洋世說典型中的典型。

明末來華的耶穌會士多以史實看待戴奧吉尼士一類的歐洲世說，此乃不爭的事實。陽瑪諾《聖經直解》用到亞歷山大大帝(Alexander the Great, 356-323 BCE)的世說時，往往就以「史記」二字前導之(《三編》，6: 2702和272)。章前又提過：高一志以「紀言」或「古言」冠其所譯或所寫。其中「史」雖不言，而「意」已顯然矣。至少「左史記言」的說法，《漢書·藝文志》以來盛極一時¹⁵。

在史家之外，世說另得歐洲修辭學家所寶愛，古來即視為希臘或拉丁文「修辭初階」(*progymnasmata*)重要的教學利器，和「寓言」及「神話」鼎足而三¹⁶。其影響之廣泛，最後連《新約·福音書》的

13 劉知幾撰，浦起龍釋：《史通通釋》，頁275。

14 「世說」之為文體也，參見下書之討論：寧稼雨：《中國志人小說史》(瀋陽：遼寧人民出版社，1991)，頁219-235, 290-302, 311-334及382-387。

15 班固：《漢書·藝文志》，卷30，頁1715。

16 世說在希臘和羅馬教育中的應用，見R. A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, 2nd ed. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965), p. 2287; Stanley F. Bonner, *Education in Ancient Rome* (Berkeley:

編次也迭經滲透¹⁷。世說既為修辭學家所宗，我們可以想見其文學性必強；連《福音書》上都有跡可尋，則必然也可以為教會中人所用。湊巧的是，不論《福音書》中的耶穌或明末的耶穌會士，他們在人世的活動都和世說或傳教有關。上文所稱的「文學性」，部分涵意實為「虛構性」，往往有賴修辭來促成。倘用現代術語更精確地說，明末耶穌會所傳世說的虛構性每每即見於會士為歷史編造情節(emplot)的文本特質(textuality)中，語言遊戲或遊戲語言經常是構成要素之一，而某種源自西洋古典修辭學的定型書寫策略又是這一切的基礎。在入華耶穌會士所處的文藝復興晚期，四世紀修辭學家亞普通尼士(Aphthonius of Antioch)的《修辭初階》乃通行最廣的拉丁文初級寫作課本之一¹⁸。我們不妨從是書對世說所下的定義舉例分析，看看耶穌會中文世說的文本特質或文本性為何，又如何彰顯出來。

歷史語法

亞普通尼士的世說論述中，下面這句話最得後世文法學者或修辭

(續)

University of California Press, 1977), pp. 176 and 253; and *IO*. 1.9.1。

17 見 Vernon K. Robbins, "The Chreia," in David E. Aune, ed., *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres* (Atlanta: Scholars Press, 1988), pp. 1-23; Aune, "Pronouncement Stories and Jesus' Blessing of the Children: A Rhetorical Approach," *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism* 29 (1983): 109-115; Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (New York: Charles Scribner's Sons, 1935), pp. 152-168; and John S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: The Fortress Press, 1987), pp. 306-315。

18 Francis R. Johnson, "Two Renaissance Textbooks of Rhetoric: Aphthonius' *Progymnasmata* and Rainolde's *A booke called the Foundation of Rhetorike*," *Huntington Library Quarterly* 6 (1943): 427-444. 本章中有關耶穌會世說的語法及其操作的討論，我深受下文的啟發：Ronald F. Hock, "General Introduction," *CAR*, 3-47。

學家——甚至是當代論者如哈克(Ronald F. Hock)——所認同：「世說者，短小精煉之追記也，〔其中言行〕必恰如其分的依托於某人」¹⁹。這個定義的第一個重點是「短小精煉」(σύντομος)，前及有關戴奧吉尼士的故事可見其端緒，而《勵學古言》中所收者尤多，如下有關亞里士多德的一條即屬之：「或問於亞里斯多：『有學者何以異於無學者？』答曰：『如生與死。』」(《古言》，頁11甲)此一「故事」追記簡短，其重點除「依托於」亞里士多德以外，另又意涵深遠，啓人深思。高一志〈《勵學古言》自引〉中，太乙陳子所稱「輕撥冷刺，取勝機鋒，數語未終而下汗解頤者」，可謂其最佳之旌褒。當然，若以語句之豐美而論，明末經中文重寫後的世說裡，下引《達道紀言》所收的一條尤可稱風華的典型：

歐里彼德，古名詩士，甚敬慕一賢而長者。或問其故，答曰：
「幼之春多發美花，猶未結實。惟老之秋多垂美果，豈可不敬？」(《三編》，2: 713)

我特別強調上引這條世說，原因在這是「歐里彼德」(Euripides, c.485-c.406 BCE)一名及其詩行首度見諸中文世界，極富歷史價值，另因歐洲世說的傳統中，這位古希臘悲劇作家也是緹翁(Aelius Theon of Alexandria, 一世紀)所謂「金言世說」(λογική χρεία)常見的主人公之一²⁰。從中文的句構看，歐氏的故事僅由兩個完整的句子組成。第一句是因，第二句是果，堪稱簡潔。而他的答覆雖然可以拆成兩句話，實則係一文法上所謂的從屬子句，乃依附在歐氏「答曰」這個主

19 Aphthonius, "On the Chreia," in *CAR*, 224-225; Hock, "General Introduction," *CAR*, 23-27.

20 比較著名的是緹翁《修辭初階》中所載的一條：「詩人歐里彼德說每個人心中都有一位神。」見 *PT*, 212-213。

要子句中，尤可以簡約稱之。至於第一句話裡的「古名詩士」，則係「歐里彼德」這個名字的同位語，雙雙都是「敬慕」的主詞，並非另一句話。所以這條世說乍看複雜，其實又可以「短小精煉」稱之。同位語的限定用法在中文裡雖然少見，卻是西方人精簡文字的重要手段。因此高氏用來雖有突兀之嫌，卻也顯示他擬在中文裡重現世說「簡扼性」的企圖。

細而翫之，高作靈魂所在其實是第二句話裡的一問一答。其中的發問者就像《勵學古言》中有關亞里士多德的一條一樣，已經模糊成「或」這個代名詞了。如此寫來，敘述者「高一志」一來呼應了古典世說的傳統組織成規²¹，二則表示他的世說所擬彰顯者乃歐里彼德這個人和他的智慧珠璣。即使是第一句這個全文的「因」，也可能是修辭策略使然，是爲了完成下一句的「果」才添加進來的。金言世說之得名，係因其論點乃「用語言而非動作來凸顯」所致。然而本故事係歐里彼德有鑑於他人的問題而形成，所以答覆中的金言並非作者有感而發的結果。如此形成的問答結構，緹翁寧可再加細分，以「回答型世說」稱之(PT, 188-189)。於此同時，由於歐里彼德的回答寓有爲人解疑之意，他的世說也是緹翁三度分類時所謂的「解釋性回答型金言世說」(PT, 190-193)。

歐里彼德的話既非自發形成，表示人爲的情節已經加入歷史實錄之中。而句構上的精簡與緹翁層層的區分，則顯示這條世說係經過重重的編輯作業而寫就，其深層結構正是海登懷特(Hayden White)所謂「詩學的過程」(poetic process)，和史實早有距離²²。話說回來，世說中的金言若「自發形成」，難道就表示合乎歷史實況？我看未必。

21 高一志所本的材料倘為希臘文，這裡的「或問」可能作 *ἐρωτηθεῖς* 或 *πυθομένου τινός*，因為這是多數世說定型的提問方法，見 CAR, 29。

22 Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), pp. 123-125.

《達道紀言》或其本源曾引西賽羅語而成世說一條，這裡可以引來再作說明：「格羅曰：『友之忌與仇之計，均宜防之。』」²³ 這個「故事」中有主講的角色，動詞顯然也是過去式，所以主角格羅的話雖屬警語，全句卻非習見的箴言，而是一條地道的敘述²⁴，絕對當得起世說甚或軼事之名。中國舊版書罕見標點，不過這條世說因為有引導句「格羅曰」，所以在另一個層次上類屬伏羅希洛夫(V. N. Vološinov)所謂線性的「直接引語」(direct discourse)，政治性格強烈，乃權威式教條主義的產物。直接引語不僅是中國傳統的言談風格，也是歐洲中世紀引言法中的典型²⁵。如果「目的性」也是「政治性」的涵意之一，那麼用「政治」一詞來概括上述「格羅曰」的功能，那就貼切無比。

「格羅」的話顯然出自《論友誼》(*De Amicitia*)，但高一志略去原作的上下文，似乎也無意建構語境以約制句意。他的人物不經提示，只是自然而然講出一句話。讀者固可遵照引語自行思考交友之道，也可自定生活上的使用情境。由於類此修辭目的顯然，高氏的角色倘非歷史因素下中國人熟悉的人名，若不能因此而如昆第良所謂「增強引文的份量」²⁶，則其權威感必然逆向而行，反得有賴引文的力量來促成。故此高氏筆下西賽羅的中文強而有力，非特「友」與「仇」形成反面對照，「忌」與「計」的同音結構也跟著出爐。中文修辭學

23 見Falconer, trans., *Cicero XX*, p. 723。「格羅」乃西賽羅拉丁名的縮音省字。

24 「箴言」與世說「敘述」的分野，緹翁有更詳細的說明，見PT, 187-190。此外，亦可參閱下文：John Dominic Crossan, "Kingdom and Children: A Study in the Aphoristic Tradition," *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism* 29 (1983): 79-80。

25 V. N. Vološinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, trans. Ladislav Matejka and I. R. Titunik (Cambridge: Harvard University Press, 1973), pp. 115-123.

26 IO. 8.5.8.昆氏這個「人名政治學」還引申道：「有誰會容忍青年或幼年人把道德警語硬塞進我們的耳朵中，話講得駟馬難追，像法官一樣？」

裡的兩大巧技，高一志網羅無遺。

有趣的是，我們倘把上引世說裡西賽羅的話譯回拉丁文，則《論友誼》中幾乎找不到對應的原典，頂多只能在第十六節看到幾句大意近似的話，而且說話人不是「格羅」，乃西賽羅的敘述者在友道上佩服得五體投地的歷史實人西比歐(Scipio Africanus, 236-183 BCE)²⁷。這種轉換顯示，高一志志不在「譯」或「譯寫」原作，他心中所存根本就是世說這種體裁，所以緊扣原文與否非關宏旨，重要的是詞句本身是否合乎世說的修辭規範，而如此修辭又是否能夠打動人心。歷史或原典，在世說裡已經向修辭俯首而稱臣。

金言世說之外，緹翁分類的第二型是「動作世說」(πρακτική χρεία)。顧名思義，「其表現思想的方式」不是「話語」而是「動作」(PT, 194-195)。這一型的世說並非耶穌會士的最愛，中文著作裡例證有限²⁸，但是如果懸而不論會士的加油添醋，歐洲修辭學教材中最常見的一條早經援用，而且係經高一志一引再引。《齊家西學》謂：「的阿日搦(案即戴奧吉尼士)，古學名賢，適遇小童恣慢於途，則以杖叩其父。」(《徐家匯》，2: 551)故事中人一言不發，只見「杖叩其父」這個出人意表的動作，甚至連為人父者所應負的教育重責也都吝於指陳，僅由動作予以暗示。所以動作在此就變成了隱喻，是全文意義的畫龍點睛。其中容或沒有禪宗哲思性的「當頭棒喝」——因為戴奧吉尼士表面上意在懲罰，並非開示——但讀者仍然會因其中的肢體語言而感受到開示的效果。

27 Falconer, trans., *Cicero XX*, p. 171.

28 高一志《齊家西學》有一條世說約略近似，但動作沒有那麼強：「歷山王始學於數師。略泥夫(Leonides)誠博學之士也，但跛躄不能正行，歷山不覺法之，而終身多見跛躄之狀。」見《徐家匯》，2:563。中古《證道故事大全》亦收此一世說，見J. Th. Welter, ed., *La Tabula Exemplorum* (Paris: Occitania, 1926), p. 10。

戴奧吉尼士杖人一條，有趣的是《勵學古言》中有全然不同的說法，變成戴氏因故而挨杖受責：「弟阿日擗(案亦指戴奧吉尼士)初始游學，謁拜名師。師卻不容，幼再三哀乞。師厭，即以所携杖將擊逐之。幼者挺身迎杖，因告曰：『夫子惟有設教，弟子沒齒不敢失也。』師奇而受之，卒成大器。」(《古言》，頁15甲-15乙)此一故事倘若屬實，那麼在古希臘人的教育體制中，「教師」的地位似乎高甚，責任更是重大。幼童如其無教，教師看來得負全責，這點昆第良的《修辭指南》(*Institutio oratoria*)中有掌故可以佐證：「克里茨(Crates)見一幼童無教，杖責其師。」(*IO*, 1.9.5)故事裡的幼童並非行為不檢，僅屬「無教」(*indoctum*)，而教師便難逃不教之罪。可以想見，這幼童若是言行無狀或嗜好不良，教師的責任更大。如此所形成的動作世說，可見於緹翁與中古梵帝岡文法家(Vatican Grammarian)的著作中²⁹。至於戴奧吉尼士「杖人」一條，用者更廣，哈克與歐尼爾(Edward N. O'Neil)在修辭學家中所見就多達十四例(*CAR*, 316-317)。緹翁所寫與哈克所見的兩類狀況中，懲戒教師的都是戴奧吉尼士，而這才是「歷史」的重點。普魯塔克(Plutarch, c. 46-c. 120)於此且曾特加月旦：戴奧吉尼士「懲罰不教之師而非不學之子，確該如此」³⁰。杖責一事，普氏顯然認為史上確曾發生，而這或許和傳說中戴氏幼年曾遭蒙師杖責有關。

上述兩種情況下的同一世說的「劇情」，哈克與歐尼爾以為發生在不同處，但我認為這只是修辭現象，並非像他們所謂的「古人以為有異」(*CAR*, 316)，因為情境換成了中國，發生地不僅已非尼可拉(Nicolaus of Myra, 五世紀)所稱的「某個市場」或梵帝岡文法家指明

29 *PT*, 194-195. 梵帝岡文法家的身分不詳，疑為四世紀人，所著拉丁文本《論世說》(*De Chria*)的殘卷已編入*CAR*, 300-301。

30 Plutarch, "Can Virtue Be Taught?" in his *Moralia VI*, trans. W. C. Helmbold (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 439D.

的「吃飯場合」，而是變成了「路途之中」(CAR, 256-257)。連懲戒的對象也隨著中國國情而轉變成為童子之父，以合乎《三字經》中所謂「養不教，父之過」的古訓³¹。儘管如此，高一志時而也徬徨在中西文化的差異中，定見難持。同一世說，他在《齊家西學》裡二度引到之時便有異文，不但親與師雙雙有罪，懲罰者中連和戴奧吉尼士頗有時距的蘇格拉底也加入了：「束格辣德及弟阿日搦皆上古名士也。遇幼者溺於邪，即杖其親，掌其師。」(《徐家匯》，2: 567)

上引話中的語意含混，因為我們已有戴氏杖父的了解在先。儘管如此，戴氏和蘇格拉底乃第二句中「遇」、「杖」及「掌」的動作者亦昭然若揭。整條世說因此結構丕變，向讀者開放後面的動詞與受詞。讀者可以自行揣摩，組合「杖親」與「掌師」的主詞，也可以因主詞而自行設想其動詞與受詞。這種結構上的「五鬼搬運」或「流動性」——再加上歷史時間的齟齬——緣何發生？嚴格說來，答案並非高一志史識不足或混陳史實所致，而是他以世說的撰述成規為準使然。一個最根本的解釋是：高氏處身文化有異的中國，不知不覺間就把世說操作上的「修辭擴張法」給施展出來了。

操作歷史

「擴張」(ἐπεκτείνωσις)乃世說的「申述」(ἐργασία)八法之一³²，緹翁認為學生可由「問題」及其「答覆」的改寫下手，也可以由角色

31 《三字經》，見上海古籍出版社編：《中國古代蒙書精粹》(上海：古籍出版社，1996)，頁10。

32 這八種係緹翁的意見，除「鋪陳」外，另包括「背誦」(ἀπαγγελία)、「格變」(κλισίς)、「論述」(ἐπιφωνησις)、「反議」(ἀντιλογία)、「節縮」(συστολή)、「駁斥」(ἀνασκευή)與「確認」(κατασκευή)。此處所提之八法，係據CAR, 94-107。PT.僅區分為六法，見頁204-223。

的「行爲」與「經驗」切入 (PT, 214-215)。蘇格拉底與戴奧吉尼士的例子顯然屬於後者。倘從文藝復興後期的通用修辭學如耶穌會士所嫻熟的《修辭的藝術》來看，這種技巧近似蘇瑞芝所謂的「類比舉隅擴張法」(DAR, 176-178)。所稍異者是高一志的人物都是歷史實人，而蘇氏所引殆西賽羅與魏吉爾等人筆下的神話角色。就修辭學的原則而言，高氏與西氏的寫法無疑都合法，但這種合法性無形中也牽動了一個詮釋上的悖論，因為我們發現前面探究的人物「異」中似乎也有「同」，亦即「歷史實人」也可作「神話角色」看，甚至可以神話意涵中的虛構手法來處理。果然如此，那麼世說裡的「歷史實錄」和「文學想像」又有何差異？

差異就算有，看來也不大。在緹翁與梵帝岡文法家之外，從亞普通尼士、賀蒙吉(Hermogenius of Tarsus，二世紀)到普里辛(Priscian，五世紀)等修辭學家也都曾在各自的《修辭初階》中用到高一志所引的〈杖師〉世說³³。他們在緹翁的「正史」中另添枝蔓，讓戴奧吉尼士在動作後脫口問了一句話：「何以教此？」這一問，緹翁的動作世說身分稍變，略帶他所謂「混合世說」(μικτή χρεία)的味道，而這也是古典修辭學家所認可的最後一型的世說。蓋其中有話語也有動作，雖則意義主要由後者導出。無獨有偶，高一志和上面後一組人一樣，也會用引文強化他的動作世說，使之轉變成為混合型。語境既經改寫，則戴奧吉尼士所講當然也會有異於西方的傳統。賀蒙吉等人的問句，在他的第一則世說裡遂變成肯定的責備，其內涵中國人想來都可心領神會：「夫爾子慢也，惟爾之罪。」(《徐家匯》，2: 551)至於蘇格拉底所捲入的第二條世說，則除了「惟爾之罪」外，高氏另因後一組人的影響而增添了一句分析性的責難，對象應為童子之師：「若

33 賀蒙吉所用者，見CAR, 172-173；亞普通尼士所用者，見同書頁224-225，普里辛所用者，見同書頁194-195。

初教以正，豈至此乎？」（《徐家匯》，2: 567）

在技巧上，高一志的修辭擴充——尤其是涉及蘇格拉底一條——固可能因為亞普通尼士與尼可拉等人的影響所致，但是毫無疑問，其思想內涵業已華化，當然是受中國傳統蒙書如前面提到的《三字經》啓發而來，蓋「養不教，父之過」之後，書中登場的便是「教不嚴，師之惰」。這種中國化的過程，世說所界其實是種移花接木的想像力，而且巧手銜接，不會出現荷雷斯《詩信集》中所謂「人頭接馬頸」的情形³⁴。這更惟修辭上的想像力是賴。所以文化背景的遷移，不但會引得耶穌會士遐想連翩，也會改變他們對史實的認定，使歷史再度淪為文化修辭。

不同耶穌會士在擴充世說時，當然會有不同的做法。有時候這種擴充反由「申述」促成，緹翁申述八法最後一類「確認」的運用就很常見。世說的演練者致力於「確認」時，既可藉角色與情境的「介紹」與「刻畫」、金言的「敘述」、「論證」，甚至是「申述」來發揮，還可以「離題」另闢蹊徑，將原先的世說改編成為血肉更為完整的短文，以便造成不同的文體效果(PT, 220-223)。當然，如果不完全按照——甚至是打亂了——這些步驟來改編，理論上也行得通，因為世說原本就允許撰作與接受上的違法和瀆職。

我在明末耶穌會世說中另有發現，值得玩味，亦即世說的「申述」時而並非由某會士獨力完成，而是由其他會士逆向接力以竟全功。顯例出現在高一志與龐迪我共同使用過的有關波斯古王薛西斯(Xerxes, 486-465 BCE在位)的一條軼事中。《達道紀言》裡的本子應該較近歐洲「原本」，茲抄錄如次：「實爾瑟(案即薛西斯)大王統百萬軍。一日，從高望之，泣數行下。王叔問故，答曰：『此眾不百年，無一在

34 Horace, *Epistles*, 2.3.2-3.我用的本子見Smith Palmer Bovie, trans., *Satires and Epistles of Horace* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), pp. 157-291。

矣。』乃王者，反以其民之眾而傲之？」（《三編》，2: 679）

薛西斯和所部間這種生死問答首見於希羅多德，發生在波斯大軍行將攻擊希臘之前³⁵。這件史事另見於德維崔等人常用的證道故事中，形態或有差異，卻可能都據高一志世說的歐洲原本改編而成³⁶。所謂「王叔」，史有其人，指波斯王大流士(Darius, 521-486 BCE在位)之弟阿爾塔巴諾斯(Artabanus)。高氏所據之歐文原本中可能作「或」，也可能直道其名。但高本最後敘述者的反問縱非一志所增，應該也是挪轉這條古典世說的天主教先賢所加，代表這則世說不僅對歷史也是對原本的擴張初階。龐迪我的《七克》「再接再厲」，其中擴充後的文本已經是「申述」的結果了：

昔有國王，統百萬眾征行。布陣原野，登高望之，輒生雄心。
私念：「百萬之眾，誰能禦之？我為其主，尊矣，大矣。」
忽覺為傲，反念曰：「不然，不然。不及百年，被(彼)百萬
皆死，我亦死，以一死為眾死主，何足矜矣？」(李編，2: 758)

一望可知，這條新編是前引高本的「逆向接力」之作。因為《達道紀言》在華刊刻的時間較《七克》為遲，達二十二年之久，所以「實瑟爾」世說不可能節縮自《七克》的本子。雖然我目前查考不出這條世說在歐洲修辭學中的本源，但如前所述，世說每涉歷史實人，主角之名正是這種文類不可或缺的構成要素，所以高本只宜在前，不可能在

35 Herodotus, *The History*, 486: 44-46.

36 見 *Exempla*, 66:148; J.-Th. Welter, ed., *Le Speculum Laicorum* (Paris: Auguste Picard, 1914), 64-65: 314; and *CRDM*, 13: 76。不過薛西斯因部眾而認知生命短暫這個母題，更可能和 L. Katona, ed., *Temesvari Pelbart Pell dai* (Budapest: Kiadja a Magyar Tudományok Akademia, 1902), #392 的故事有關。可惜後面這個中古集子我迄今緣慳一面；其故事大要可見於 *IE*, 408: 5399。

後。即使從龐迪我所寫看來，世說中的金言也不可能是自發性的直接引語，薛西斯必經旁人提示才會口吐那句對世相深有體會的話，而「王叔」於此自是位居關鍵，扮演一般情況下「或」的角色。龐本對原本——亦即高一志後來或譯或寫的本子——曲予「申述」，殆無疑問³⁷。

話說回來，龐本雖然略去「實爾瑟」之名，乍看模糊了高本或原本，但從高本未曾介紹薛西斯這種情況反觀，姑隱其名或許正可收親切之效，未嘗不是修辭上策。第二句話裡多出來的「征行」，用英文文法術語來說是個現在分詞，有動作意涵，把高本裡的靜態意象轉為動態。「布陣原野」一句繼而乘勝追擊，強化了動感，最後在「登高望之」的動作高潮中復歸於靜。龐迪我或他所據以中譯者臨摹至此，似乎再難滿足於世說的原始情境。或者說他或他們已經打算突破歷史的拘囿，別創新局。「或問」的公式遭到摒棄，可能因此而有以致之。我們更可以說歷史在此已經竄點，是以敘述者隨即改口而讓國王心有所感，發出一句獨白；此亦所以他的「私念」崛起。敘述者再就國王的心理衝突「申述」，因而「不然」疊現。此其間，宗教——在《七克》的語境中當然指天主教——關懷駭然叩關，登堂進入波斯古史矣：人皆有死，死後萬事皆空，則「以一死為眾死主」，無異以「無」統「無」，雖「百萬眾」亦「何足矜矣？」

從龐迪我這個中文申述版中，我們可見耶穌會世說和晚明耶穌會

37 但是《達道紀言》所收的下面這一條「箴規」（《三編》，2:679）——因其一來缺乏主講的角色，二來文句本身乃由現在式寫出，故為一體適用的陳述，非史事之屬——很可能便節縮並改寫自普魯塔克有關斯巴達名將亞日西勞(Agesilaus)的一條世說：「人立奇功者，是人之像，何須不言之像以旌之？」普氏之故事見所著*Sayings of Kings and Commanders*, in F. C. Babbitt, trans., *Plutarch's Moralia III* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 191D。龐迪我：《七克·伏傲》項下有「加當」(Cato, 239-149 BCE)之回答型世說一條，含意類似：「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。』」見李編，2:768。

士所接受的歐洲傳統修辭技巧之間的互動³⁸。他們所寫的許多類似世說因此轉型，蟬蛻而成爲另類的歷史——或虛構。非特此也，會士所長亦在別創世說，筆下許多軼事型示範故事因此帶有這種文類的色彩。來華之前，他們固已嫻熟世說在十六、七世紀拉丁文作文課堂上的形態和應用³⁹，和中華文化融通之後，「確認」這種修辭技巧的重要性倍增。「介紹」首先乘文化與國情之易與異而入，形成新型世說中相當搶眼的情節特色。歐里彼德在西方不算陌生，一般世說不用多加介紹，進入中國就得添上「古名詩士」這個頭銜。戴奧吉尼士與蘇格拉底亦然，非得用「上古名士」描述不可。這類介紹在軼事型世說中再經擴大，多半寫成內容更加豐富的背景說明。我們一直在高一志和龐迪我的作品中打轉，不妨從利瑪竇的《畸人十篇》舉例說明。〈君子希言而欲無言〉一章有蘇格拉底「痛恨巧言」的故實一篇，在西賽羅、迪莪吉倪、昆第良等古典本源中，其情節上的對話部分乃不折不扣的金言世說，但經利氏彩筆渲染後，整條世說擴大，「介紹」變成申述上的主打技巧：

38 以「申述」來擴充世說的情形，龐迪我的薛西斯故事並非孤例。利瑪竇的《交友論》（李編，1:318）亦有一例：「歷山王未得總位時，國庫凡獲財，厚頒給與人也。有敵國王富盛，惟事務充庫，譏之曰：『足下之庫在於何處？』曰：『在於友心也。』」方豪：〈利瑪竇《交友論》新研〉，《自定稿》，2: 1869和Pasquale M. D'Elia, S.I., "Il Trattato sull'Amicizia: Primo Libro Lcritto in cinese da Matteo Ricci S.I. (1595)," *Studia Missionalia* 7 (1952): 505n1俱以爲這是某拉丁「原本」的繁化，而不知其爲世說而有擴充之特權也。此一故事，修辭學家裡首見者爲緹翁。在他的寫法中，這是個以動作為重的混合型世說，茲中譯如下：「歷山者，馬其頓王也。或問其財物置之何處，則逕指友人而答曰：『在此。』」見PT, 200-201。但據CAR, 302-303，其他修辭學家也有用動作或用金言加以處理者。利瑪竇的寫法是以金言世說爲本，經「介紹」與情節上的添加後而成。

39 Cf. Donald Lemen Clark, "The Rise and Fall of Progymnasmata in Sixteenth and Seventeenth Century Grammar Schools," *Speech Monographs* 19/2 (March 1952): 259-263. Also cf. Robert A. Lang, "The Teaching of Rhetoric in French Jesuit Colleges, 1556-1762," *Speech Monographs* 19/4 (Nov 1952): 286-294.

東格刺得氏[生]當亂世，卓立自好，正言不屈，奸人謀而陷之於罪，被拘囚以誅焉。其門人弟子大憂之，獨己至死不變色。于時有一名士大雄辯(辯)，論理無對，則代之慟而作一文字，剖析事理，申雪枉抑，使東格刺得持於公堂。庭辯之，必免刑也。躬詣獄，致之東格刺得。讀畢曰：「不對，不堪用。」士曰：「此文文言切中夫子之事，奚云『不對，不堪用也』？」曰：「婦人履稱我足，我亦不著矣！男子氣雖斷，于殃，不取于卑陋巧言，而汝安取之以自敗其德乎哉？」(李編，1: 185)

最早收錄這則軼事的——這時應該稱之——「示範故事集」，是一世紀瓦勒流(Valerius Maximus)的《嘉言懿行錄》(CMAS, 6.4.F2)。但是如前所示，這個故事原先可能出現在西賽羅的《論雄辯》(*De Oratore*)之中。利瑪竇的中文本所據極可能便是後書之傳統，因為「婦人」和「男子」的類似對照，西氏的強調最早，也最重，而如此回答所形成的利語伶言正是許多世說答覆部分的特徵。然而《論雄辯》雖也提到「卓立自好，正言不屈」這些人格特質⁴⁰，蘇氏生「當亂世」與身繫囹圄的原因則兩兩俱闕。至於「其門人弟子大憂之，獨己至死不變色」這兩句添寫，顯然又是人格兼背景的雙重介紹，一以強化蘇氏的正直無畏，二則引導故事結尾他所表現的道德與原則堅持。繼之上場的「名士」，史上確有其人，乃雅典雄辯家李西斯(Lysias, c.458-c.380 BCE)⁴¹。這更是一個中國人生疏的名字，不過利瑪竇可以憑藉成規而省略之，因為他立傳的焦點乃蘇格拉底的金言。李氏的

40 Cicero, *De Oratore*, 1.54.231, in E. W. Sutton and H. Rackham, trans., *Cicero III* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), pp. 164-167.

41 R. C. Jebb, *The Attic Orators from Antiphon to Isaeos*, vol 1 (London: Macmillan, 1876), pp. 153-154.

功能不過如常態世說中的「或」。

在中國，上述添寫介紹確有文化溝通上的必要。介紹乃描述，就蘇格拉底軼事而言，一面也在對人物行揚揄之實，而從緹翁到亞普通尼士，「褒辭」性的介紹添寫即屬「申述」的手法之一⁴²。可惜再自緹翁到亞普通尼士，幾乎也沒有一位古典修辭學家或文法學者詳述過這種褒辭的規則。所以要探討耶穌會士的介紹詞語法，仍然有賴蘇瑞芝的理論之助。利瑪竇等人推衍世說時，幾乎亦步亦趨，隨著《修辭的藝術》起舞。蘇氏的基本看法是，讚揚應以稱美人格為主，「蓋人格的形成係以德行為基礎」(DAR, 186)。他又暗示道：稱頌學問與智慧不如記述對方的「正義感」、「勇氣」與「克己的能力」，因為有「正義感」的人敬神，有「勇氣」者不辭苦難，而能自制者可以理性克服天性上的衝動。下文尤關緊要：「勇敢無畏的人，我們最該讚美。他們行事若不為利益與報酬計，尤然。艱苦卓絕，不顧生命危險者，同樣值得我們多方頌揚。」(DAR, 187-190)稍加推想，這些話簡直是介紹蘇格拉底的理論基礎。他因「正言」而受人誣陷，利瑪竇轉述這點為的是凸顯其「正義感」。蘇氏又言所當言，不為勢屈，必然也是「行事不為利益與報酬計」的典型。至於門人憂而「獨己至死不變色」，則非有過人的「勇氣」不可，更得「不顧生命危險」，由相關的「克己的能力」來促成。利瑪竇的刻畫中夾插了不少西賽羅原文所無的修飾語。蘇格拉底音容宛在，人格深切著明。我們為軼事動容，未必因為史上曾經如是發生，而是受到類似的修辭感召所致⁴³。

42 例見賀蒙吉，在CAR, 177。另見普里辛與亞普通尼士，在CAR, 195 and 225。

43 「擴張」其實等同於「申述」。《達道紀言》有如下世說一則，其歷史本源係LEP, 6.54：「有問弟阿搨者：『結婚何時而利？』答曰：『幼者與老者未嘗利也。』」見《三編》，2:718。然而迪義吉倪的希臘文原本中的回答並非如此單純，而是意涵頗深的機鋒，權譯如次：「幼者未足以言結婚，老者不可輕言結婚。」高一志的寫法或因記憶失誤所致，但《齊家西學》中他二度用到這條世說時，便有可能為「擴張」故而以較平庸的筆調來突

每當中述付諸實踐，入華耶穌會士或會堅持主題句的意義及形式，但筆下世說的人物乃至事件的發生時間則非一成不變。後一點，現代論者疑慮頗見。以人物為例，利瑪竇《交友論》即有故實感人，蓋其後出的本子又見異文：

墨臥皮(利氏原注：古聞士者)折開大石榴。人或問之曰：「夫子何物願獲如其子之多耶？」曰：「忠友也。」(李編，1:320)⁴⁴

在《達道紀言》收錄的同一世說中，高一志不僅省略「墨臥皮」其名，而且模糊易之為「西亞國名王」；答句裡的「忠友」也經改為「忠臣」(《三編》，2:685)。方豪考利瑪竇所寫，師老而無功。德禮賢(Pasquale M. D'Elia)倒從某故事大全中查到了「原典」，以為利氏筆下「墨臥皮」一名「有誤」，係利瑪竇皂白不分，混淆其人所致。德氏鐵口直言，指出其人應為「墨加巴若」(Megabaros)⁴⁵。但實情果如所斷，則《達道紀言》所稱的「西亞國名王」豈非混陳之尤⁴⁶？

(續)——

顯後文中用尖銳的警語寫下來的「申述」：「古譬曰：『幼配老，猶樨樹依朽木，匪久俱敗耳。』」見《徐家匯》，2:499。

44 這裡的「人或」二字，李編作「或人」，不通。葉德祿纂：《合校本交友論》(北平：上智編譯館，1948)，頁17指出《鬱岡齋筆塵》刪去人字，通。但依我淺見，「或人」和《圖書集成》本所謂「西域文法，辭多費解」應該無關，因為兩字對調即可讀通。「或人」一詞，故而仍為刻工誤刻。

45 《自定稿》，2:1870；D'Elia, "Il Trattato sull'Amicizia: Primo Libro scritto in cinese da Matteo Ricci S.I. (1595)," p. 511n1。另參戴維揚：〈從《交友論》看中西思想文化交流史上的一個範例：利瑪竇與徐光啓〉，在紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議秘書處編：《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集》(新莊：輔仁大學，1983年)，頁187。

46 高一志此一世說全文如下：「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。』」見《三編》，2:685。

表面如此，其實不然。從考證的角度來看，德禮賢講對了一半，因為他雖然咬定「墨臥皮」乃「墨加巴若」，卻不知道故事淵源所出乃希羅多德的《歷史》，而「折開大石榴」者實大流士也。至於「墨加巴若」，他是大流士觀念中「忠友」的典範。高一志又以「臣」代「友」，不過西方古典思想中臣、友不分，故而所寫不能算錯⁴⁷。高氏筆下的「西亞國名王」更有某種程度的歷史正確性，因為「西亞」者，「伯西亞」(波斯)之省文也。「友」與「臣」的「混淆」，史上另有前例：普魯塔克《名王名將嘉言錄》(*Regum et imperatorum apophthegmata*)所收同一世說中，「墨加巴若」即化為「左皮魯」(Zopyrus)，而左氏不但是大流士麾下的「忠臣」，也是他的「摯友」⁴⁸。

耶穌會士也好，普魯塔克也罷，這種變換是史家誤記，道聽塗說而得，還是別有他故使然？戴奧吉尼士乃明末耶穌會士偏愛的上古哲學家之一，《七克》中另有相關世說一條，其中人物在世說史上之變化則有甚於〈墨臥皮〉者。以歷史時序的「變動」而言，後者更難比擬，值得借來例示史實與修辭申述之間另一種層次上的互動，並為上述問題求解：

弟阿熱搦，西國賢士，早年慕道，絕世富而喜貧。一日，向水濱自浣蔬，亞利斯弟見之曰：「子有大德大智，能與我事王，可大富貴，何至自浣蔬？」對曰：「子能與我知足，一試匱乏之樂，可大貧賤，何至以諛言欺王？」(李編，2: 864)

這個故事在西方流傳極廣，耶穌會中文著作中亦二見(《三編》，5:

47 Herodotus, *The History*, 4.143. 「友」與「臣」的概念在中國雖截然不同，但是如果從亞里士多德的觀念來看，應無差異。參見本書第五章第二節。

48 Plutarch, *Sayings of Kings and Commanders*, 173.3. 左皮魯事蹟見Herodotus, *The History*, 3.153-160。

2357)，因為是由「兩位有名有姓的古人所說的話構成，每一位也都口吐金言一句」，緹翁故稱之「雙重世說」，以別於〈墨臥皮〉之為單一型。另一方面，由於這類世說正如薩地斯的約翰(John of Sardis，九世紀)所說的「有互斥的語句出現」，所以梵帝岡文法家認為宜以「對駁型世說」(chreia “*refutativa*”)稱之(CAR, 288-289)。

在龐迪我筆下，上引世說中對駁的人物乃戴奧吉尼士和蘇格拉底的學生亞利斯弟(Aristippus of Cyrene)。這種組合雖見於迪莪吉倪，但《名哲列傳》(*Vita philosophorum*)他處卻又把亞利斯弟換成柏拉圖，甚至代之以克蘭尼學派的第二代傳人西奧朵(Cyrenaean Theodorus)和犬儒學者梅錯克(Metrocles; *LEP*, 2.102; 6.58 and 2.68)。修辭學家當中，用到這個世說的只有梵帝岡文法家。他的故事中，柏拉圖甚至是由另一犬儒哲人安弟斯尼(Antisthenes, c. 445-c. 360 BCE)入替(CAR, 288-289)。就我所知，以修辭性的例證而言，戴奧吉尼士浣蔬的情節變奏首見於荷雷斯的《詩信集》，而作為道德範例且收入這類故事集中，瓦勒流的《嘉言懿行錄》則是濫觴(CMAS, 4.3.F4)。至於中世紀證道故事集中的刊載，《證道故事大全》(*La Tabula Exemplorum*)仍然拔得頭籌。後者中和戴奧吉尼士對駁者已三易其人，變成是丘米的暴君亞利斯多德慕(Aristodemus, fl. 524 BCE)⁴⁹。荷雷斯和瓦勒流所寫和龐迪我的中文版一樣，主角都是戴奧吉尼士和亞利斯弟。不過最值得玩味的仍然是：荷雷斯和迪莪吉倪都讓戴奧吉尼士開口抨擊亞利斯弟諂媚當權，然後亞利斯弟再反唇相稽，可是從瓦勒流到《證道故事大全》則反是，變成戴奧吉尼士迎擊亞利斯弟的譏諷。

49 Horace, *Epistles*, 1.17.13-32; CMAS, 4.3.4; and *TE*, 42:144。《證道故事大全》所收可能受到瓦勒流的影響，因為「蔬」字在此已變為意思更為寬廣的「草蔬」(*herbas*)。

因與果即時間的次序，向來為歷史自然主義者所重。無如上述兩組戴奧吉尼士軼聞的「記錄者」——包括用中文寫作的龐迪我——卻互為鑿柄。如果這兩組時序史家都能接受，對錯不論，那麼這是否意味著世說語法於人物與史序亦機杼獨出，不為史實所掣肘？顯而易見，在人物與事件的次序上，龐迪我的世說走的是瓦勒流的傳統。他的故事中所稱的「王」，實指入華耶穌會士熟悉的戴奧尼西斯 (Dionysius of Syracuse, c. 430-367 BCE)⁵⁰。據稱柏拉圖和亞利斯弟都曾從遊於這位雪城的暴君，而這或許是兩人在浣蔬故事中彼此可以置換的原因⁵¹。然而就歷史時序的安排再言，龐迪我仍然拒從古典詩人與史家，而這是否又意味著他別有史觀？

答案可以說「是」，也可以說「不是」。原因是晚明耶穌會的浣蔬或石榴故事根本就是在同一修辭學觀念的規範下寫就，擁抱史實的意願或有，查核的精神則無。這裡所謂的「修辭學規範」，簡言之，就是修辭初階的實務中最受人重視的課堂練習「背誦」。

顧名思義，背誦應如哈克所指，要背得跟老師所出的題目一模一樣，而不是用不同的文字予以表述 (CAR, 37)。然而即使在世說發展的初期，這個傳統共識也和修辭初階的課堂實情有所不合。緹翁曾說過：學生有權「盡力把規定的世說用……『其他的話』清楚道出」 (PT, 204-205，雙引號的著墨為我所加)。普里辛的《修辭初習》 (De

50 戴奧尼西斯乃中古證道故事中常見的反派英雄，明末耶穌會中文著作中凡數見，所引在歐洲最膾炙人口者有二：一為利瑪竇《畸人十篇》中的〈達瑪可士之劍〉 (李編，2: 217-218)，一為衛匡國《述友篇》中的〈大漫與比帝亞〉 (《續編》，1: 51)。詳見本書第五章第二及第三節。

51 有關兩人和戴奧尼西斯的關係，見 LEP, 2.102; 6.58 and 2.68, 2.66ff 和 3.18ff。相關的現代論述見 Brian Caven, *Dionysius I: War-Lord of Sicily* (New Haven: Yale University Press, 1990), pp. 179-180 and pp. 180-183。世說的傳統中，柏拉圖也曾在幾個故事中和戴奧吉尼士對駁，見 Alice Swift Riginos, *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato* (Leiden: E. J. Brill, 1976), pp. 111-117。

Praeexercitamentis)則更大膽地強調：學生背誦世說的時候，「不該如數背出，應以更完整的方式說出」(CAR, 196-197)。《修辭初習》其實是賀蒙吉《修辭初階》的拉丁文譯本，所述之背誦方式雖略異於原作，但歐洲中世紀以還，影響頗鉅(CAR, 187)。普里辛的話著重「更完整」(*latius*)這個概念；他的意思有兩層，第一是世說短小精煉，僅具史事之骨架，背誦者可以在這個基礎上藤蔓再添，使歷史變得「更完整」。也因為這層意義之故，普里辛的話又產生了另一意義：文勝於質，可也。易言之，「史事」一旦用於作文的練習，學生就不應再以「精確」為繩墨，反應視同文本而讓位給修辭或創作。

如此改寫或再製，結果通常就是一篇經過擴張或申述的短文，其中包含對「主角」的褒揚，如前引利瑪竇故事中對蘇格拉底的介紹。若據賀蒙吉的說法，這種擴張還應包括申述或衍釋世說本身，例如龐迪我的薛西斯的故事。一切就緒之後，學生還得用「原理的說明」(*rationale*)來總結所作的擴充(CAR, 177)。高一志「譯」畢薛西斯世說最早的形態後，隨手補上的「乃王者，反以其民之眾而傲之」一句，就是例子。這三者所構成的書寫不僅已非詹明信(Fredric Jameson)所謂「原狀歷史」(*unmediated history*)，也不會是傅科區別出來的「史學撰述」⁵²，甚至不完全像中國人觀念中的「論贊」⁵³。我們如果把史實比為柏拉圖式的本體，那麼教師寫下來的題目——這裡我指的是世說最原始的形式——應該是本體的二度模仿。推而想之，學生假背誦所形成的「擴張」或「申述」，毋乃詩人對本體的第三度模仿？倘

52 見Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), p. 82; and Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1994), pp. 367-373。

53 參見劉知幾撰，浦起龍釋：《史通通釋》，頁81-83；張新科：《史記與中國文學》(西安：陝西人民教育出版社，1995)，頁212-217；以及王錦貴：《中國紀傳體文獻研究》(北京：北京大學出版社，1996)，頁170-180。

使這背誦所成之文還要譯成拉丁文以外的語言如中文，那麼我們又該稱之為第幾度的模仿？譯者易也，本非原作之屬，如果「譯」出來的中文又是夾敘夾「譯」的結果，那麼歷史和文本之間的軛轡愈趨複雜，恐非以「史記」為意的明末耶穌會士所能想像。

為了鼓勵學生朝擴張或申述的方向走去，世說在西方的背誦自由大到了極限。緹翁所謂「其他的話」，其實不止於歷史時序的逆反，也包括人名上的張冠李戴。利瑪竇易「大流士」為「墨臥皮」，又把「名王」改為「聞士」與「夫子」，就是這種理論的正常發揮。《交友論》多數內容譯自萊申特(André de Resende, 1498-1573)的拉丁本《金言與示範故事集》(*Sententiae et exempla*, 1590)。一五九八年，利氏又據自己的中文本將之「回譯」成意大利文，其中「墨臥皮」一名仍未還原，即表示他深知所寫的中文故事實為世說，人名不必泥守底本，「張冠李戴」可也⁵⁴。理論既已言之鑿鑿，則後世所謂「混淆」之說確可休矣。

對明清之際的中國人來講，研究者所謂的「混淆」更非問題。這不僅因為耶穌會士不曾教時人以今日所稱的歐洲史，更因其相關之修辭成規俱以「應用」為目標有以致之。再舉〈墨臥皮〉為例。清初朱日濬的《朱氏訓蒙·詩門》嘗引此一世說，說明〈小雅·伐木〉一詩的旨趣⁵⁵。朱氏言語間，有如中國人早已偵悉世說在蒙學上的功效一

54 唯一「差別」在意大利文本中墨氏之名的拼法為"Magapito"，見D'Elia, "Il Trattato sull'Amicizia: Primo Libro scritto in cinese da Matteo Ricci S.I. (1595)," p. 511。不過《交友論》最後包括〈墨臥皮〉在內的數條世說並非譯自《金言與示範故事集》。有關二書淵源之討論，德禮賢所著最為重要，方豪的〈利瑪竇《交友論》新研〉僅為祖述而已。兩人的論戰，除注38所引二氏之文外，另見Maurus Fang Hao, "Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*," *Monumenta Serica* 14 (1949-1955): 574-583; and Pasquale M. D'Elia, S.J., "Further Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*," *Monumenta Serica* 15/2 (1956): 356-377。

55 朱日濬：《朱氏訓蒙·詩門》(1643；中央研究院中國文哲研究所圖書館藏微卷，原本現藏東京淺草文庫)，卷16，〈伐木〉第1章。下引《朱氏訓蒙》，

般。他使用之際，於利瑪竇和高一志間的種種歧異其實充耳不聞，但求借而一用。他的用法滿載弔詭，不僅重寫了耶穌會士的原意，甚至也混淆了所欲闡釋的中文經典的傳統旨意。〈伐木〉以丁丁斧聲和嚶嚶鳥鳴起興，指出鳥類猶知求友，「矧伊人矣，不求友生？」《交友論》訓「友」字，自《說文解字》入門，以為從雙「又」，「即兩手也」（李編，1: 309）。這點《朱氏訓蒙》其實照搬，利瑪竇的影響昭然可見。利氏復因亞里士多德《倫理學》有「鳥之同類者比翼而飛」一句(CWA, 1155a)，故殿之以「朋」字訓詁，從「情理自然」的角度以為指鳥之雙「羽」。利氏此說，朱日濬略過不表，然而這並非他有所唐突，因為〈墨臥皮〉所擬疏論的〈伐木〉本來就是一首「以鳥喻友」的詩，和利氏所訓義同理同，不必疊床架屋，絮叨再引。不論「雙手」或「雙羽」，其實都是一體，此所以朱日濬接下來的疏論引的也是《交友論》開篇的格言：「友即我之半，乃第二我也。」（李編，1: 300）

《交友論》中的這句話，當然出自亞里士多德的傳統⁵⁶。朱日濬以引論引，接下來必因利瑪竇故而從西賽羅的《論友誼》再取數語以釋慎交。但朱氏稍異於利氏；他主要的目的在藉此導出有關亞里士多德再傳弟子竇法德(Theophrastus, c. 370-288/5 BCE)的一條世說，內涵是：知交密友不可能貧富懸殊。不過《朱氏訓蒙》引論至此，筆鋒陡地一轉，居然檢出西俗一條，謂：「北方是的亞國俗，獨以得友多者稱之為富。」坦白說，這句話才是朱日濬引證上的關鍵樞紐，因為句中的「富」不一定是精神層次的比，反可能是物質面的修辭，蓋以朋友比諸財庫，《倫理學》以來蔚成西俗。待諸般就序，朱日濬才在疏

(續)

概據此版，因原書並無頁碼，故不另添注。《朱氏訓蒙》之使用《交友論》，我乃承楊晉龍博士賜知，謹此再謝。

56 方豪：〈利瑪竇《交友論》新研〉，《自定稿》，2: 1857。有關中國人接受「友即我之半，乃第二我也」的狀況，見方豪：〈半我與二我〉，《自定稿》，2: 1270；以及本書第五章第三節。

注中讓〈墨臥皮〉這條主喻登場。不過此際語境已變，可想新版〈墨臥皮〉的意涵當然不復當初。朱日濬似乎想說：「忠友」果然多如「石榴子」，則墨氏所暴增者乃物質上的財富。

上面的推測，朱日濬之前，徐燊其實已加申說。《交友論》全書，徐氏獨重竇法德的知交之見，嘗因此而謂利作「尤切中人情」，並引以合法化中國傳統友論中的「通財之義」，藉以痛批子貢與公西華不能分財於顏回與原憲，致使貧而乏絕⁵⁷。對照上文所論的〈默臥皮〉在朱疏中可能的衍義，徐氏的引論令人莞爾：兩者確有「同工」之妙。由是再推，那麼《朱氏訓蒙》中，朱日濬所重寫者非惟〈墨臥皮〉這條世說的旨趣，似乎連〈伐木〉的傳統意蘊也要改觀。《毛詩·序》認為此詩係「燕朋友故舊」之樂歌，陳奂(1786-1863)《毛詩傳疏》繼而以爲「出自幽谷，遷於喬木」都在興「君子居高位而不忘下位之朋友」。有趣的是：我們若展讀朱日濬——尤其是從徐燊的發明比附來讀——對《交友論》所作的詮釋性調整，難免會想問他一句：「丁丁」與「嚶嚶」所興所賦究竟是哪一種朋友？這種「知交密友」所生的情誼，是否又有可能變成亞里士多德和西賽羅都曾致意的圖利彼此的政治友誼⁵⁸？

世說有其隨成規而產生的形式與內容變化，故而可見跨文化挪用上的編輯性調整。使用者如朱日濬等乃以「應用」爲目的，哪理會得了是否強姦了入華耶穌會士的原意，而會士於歐洲傳統的扭曲也在百步間，自可和中國人等量齊觀。後一點，下節回到天主教的脈絡中我會詳論，此處應該回頭強調的是：類如〈墨臥皮〉——甚至是〈浣蔬〉——之變化的世說在歐洲傳統中早已層出不窮，而修辭學家種種放任

57 徐燊：《筆精》（福州：福建人民文學出版社，1997），頁288-289。

58 陳奂的看法，見程俊英、蔣見元：《詩經注析》，下冊（北京：中華書局，1991），頁453-454；亞里士多德的看法，見 *Nicomachean Ethics*, 1160a-1161b, and *Politics*, 1278bff。西氏之見見 *De Amicitia*, 10.33-34。

下來，影響所及已經超越課堂。其結果誠如哈克所言：「身懷巧技與信心的作家」會比學生所為「出人意表」，因為他們可以「放膽背誦世說，曲盡變化之能事」(CAR, 37)。寫作上一旦發展至此，同一世說在同一作家處理下也會以不同的面貌現身，就像迪莪吉倪想像〈浣蔬〉故事時，至少換了三組人物，而高一志的〈杖師〉一條則是連責打的對象都可添加。歷史時序同樣不成問題：荷雷斯的世俗性重，《詩信集》中早就認同了亞利斯弟，以為係「行為的典範」⁵⁹，當然讓他駁斥戴奧吉尼士。龐迪我係教士，主張清貧的靈性生活，所以調整了詩人的「史實」，哲學家因而佔據了對話上的優勢⁶⁰。這樣看來，章前所提世說事件的歷史先後次序，其實端看使用者所需決定，而其中歷史人物似乎也該正名為「歷史虛構」的「角色」(*dramatis personae*)了。荷雷斯和迪莪吉倪等人固然都在緹翁和亞普通尼士所承襲的世說修辭學中寫作，龐迪我與高一志等入華耶穌會士何嘗不然，何嘗又不能畫歸同一傳統中那些「身懷巧技與信心的作家」之林？

人物形象

上節中我所強調的「放任」，當然不是指毫無遊戲規則可言。再怎麼變化，再怎麼乖離歷史人物「原來的話」(*ipsissima verba*)，世說

59 W. R. Johnson, *Horace and the Dialectic of Freedom: Readings in "Epistles 1"* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), p. 100.

60 龐迪我的世說，重心是第二句金言，代表他使用的目的：他顯然偏好戴奧吉尼士一方，而這種偏好乃因天主教義反對「貪」，也反對因貪而容易淪入的「奢」所致。浣蔬的動作，於此化為象徵，乃相對於「國王」及其聯想的安貧樂道的隱喻。經此挪用，此一世說似乎也變成天主教對世俗物欲的批駁，難怪撰寫或譯寫教義手冊的龐迪我會青睞有加。陽瑪諾顯然也認同於戴奧吉尼士，《聖經直解》同一故事略亞利斯弟之名而改稱之為「佞人」，可以為證，見《三編》，5: 2357。

作家多仍維持金言或動作最初設計的精神與模式。其次，不論「角色」(πρόσωπον)怎麼換，他或他們也必須搭配得上世說中所看重的金言或動作。亞普通尼士的世說定義中所謂的「恰如其分」(εὐστόχως)，就是角色和世說金言或動作關係的指導原則。蘇格拉底和戴奧吉尼士都是一代宗師，當然夠格在眾生當中杖他人之父，責他人之師。墨臥皮是先生名士，大有學問之人也，以石榴子喻求友心切，也合乎身分。亞利斯弟嘗遊西西里，龐迪我或他所沿襲的傳統就讓他取代柏拉圖。戴奧吉尼士還怪癖成習，中文世說中每出言刻薄，又何須驚怪？由是觀之，「恰如其分」和耶穌會中文世說裡的「人物形象」(*imago virtutis*)當然有密切的關係。

此處我所謂的「形象」，其實源出「示範」或「證道故事」的拉丁原文在字義上的另一觀念，亦即柯隄士(Ernest Robert Curtius)論中世紀歐洲文學時所稱的「示範人物」(exemplary figure)。這種人乃品質的化身，值得我們憲章步武⁶¹，明末耶穌會世說中人大多屬之。他們可能是歐里彼德一類的詩士⁶²，講話睿智而帶有詩意。他們也可能是上古名王名將，如斯巴達的里古我(Lycurgus, fl. 775 BCE)、亞日西老(Agesilaus, c. 443-c. 358)和羅馬的凱撒(Gaius Julius Caesar, 100-44 BCE)等人，各以典章制度與事功勳業著稱於世。他們更可能是戴奧吉尼士、蘇格拉底一類的哲學家，或馬其頓的亞歷山大等雄才霸主，各有生活原則、行事態度和處世精神。戴氏一組古人尤其值得注意，

61 Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1973), pp. 60-61.

62 例如利瑪竇《西國記法》(1595)中提到的「西末尼德」(Simonides of Ceos, 556-468 BCE)，或《西琴曲意》所引的「默尼氏」(Parmenides, c. 515-c. 450 BCE)等人。前者見吳編，頁14；後者見李編，1: 289。西末尼德的軼事，Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London: Faber and Faber, 1985), pp. 2-5以為取自上古史家或修辭學家，但更近事實的應該是文藝復興晚期的蘇瑞芝，見DAR, 417-418。

因為不論直接或間接，史上咸認為他們互有淵源或——在某個意義上——簡直就是師承一脈⁶³。這類關係——尤其是師承的問題——中國人一向看重，耶穌會士如艾儒略等人的著作也同表重視，常見強調（見李編，1:42）。

對天主教來講，戴奧吉尼士等人當然是異教徒。儘管如此，他們在明末耶穌會士筆下卻像《伊索寓言》裡的動物一樣，紛紛化身成爲中古教中讚美的品質或德行。有所不同的是，伊索式動物如本書第二章所示，多因託喻而成其天主教身分，而世說裡的歷史人物則除了少數例外之外，大多卻因其生命氣質而經天主教化。我所謂的「生命氣質」，係由世說人物的性格(ethos)與思想(logos)構成，最終目的是要作用在聽眾的反應(pathos)上，以形成一完整的修辭情境(rhetorical situation)⁶⁴。這個情境當然不等於歷史實況，就連其中美德的化身——也就是世說人物——往往也因其話語和行動都有一定的修辭方式而帶有強烈的文本性。耶穌會士傳入的動作世說絕無僅有，我們要深入角色或示範人物本身的這種文本性，其人金言是唯一的憑藉。

章前引到的西方古人中，戴奧吉尼士和世說生成的關係最深。他

63 戴奧吉尼士係安提西尼(Antisthenes, c. 455-c. 360 BCE)的學生，而安氏和柏拉圖一樣，乃蘇格拉底的門徒。犬儒學派和蘇門的學術道統因此密不可分，詳見彼得·法朗士(Peter France)著，梁永安譯：《隱士：透視孤獨》(*Hermits: The Insights of Solitude*；新店：立緒文化公司，2001)，頁22-39。此外，亞歷山大大帝雖未直接受教於蘇格拉底，不過他一向以蘇氏再傳弟子亞里士多德的門生自居。

64 相關的古典修辭學疏論見AR, 1-2, esp. 1.2.3-6; Cicero, *De Oratore*, trans. E. W. Sutton and H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 2.27.114-115。近人的討論見Donald Lemen Clark, *Rhetoric in Greco-Roman Education* (New York: Columbia University Press, 1957), pp. 52-58, 74-75, and 80; and Christopher Carey, "Rhetorical Means of Persuasion," in Amelie Oksenberg Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Rhetoric* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), pp. 399-415。

不僅在歷史上開創用世說性金言教學的傳統⁶⁵，並且投身變成此一文類最主要的角色之一。高一志對他情有獨鍾⁶⁶，《勵學古言》和《達道紀言》收錄的相關世說不少。後書且有片斷述及其人癖性與犬儒稱號之由來：「是士嘲諷而善爲諛，故眾以犬稱之。或問故，答曰：『凡有與我者，我媚之；不與我者，我吠之；不善者，我亦齧之。』」（《三編》，2: 737）這一段話的原本或許改寫自迪義吉倪〈戴奧吉尼士傳〉中的相關章節（*LEP*, 6.60-61; cf., 2.66），直指這位犬儒宗師好以動物爲師的憤世性格⁶⁷，甚至連杖父責師的暴力傾向也隱含在「我亦齧之」這句話裡。古典世說的語言尖銳犀利，有關戴氏之引可以概括其餘。

引文中高一志的語言當然是中文，但其句構卻是地道的希臘或拉丁並列句法（parataxis）。這種句法和古典與聖經修辭學關係匪淺，指「一個大句中有數小句並列，彼此且呈獨立態勢，其間並無銜接用的慣見連接詞」⁶⁸。並列句法雖非古典世說金言語法的常態，但是不言可喻，誘發高作中戴奧吉尼士答覆的「或問故」是典型世說的提問法。

65 犬儒學派與世說關係之簡述，見Kloppenborg, p. 306。迪義吉倪曾指出戴奧吉尼士在教學上是文、武並重，而且峻如斯巴達人，嚴如堅忍學派，令人畏，見*LEP*, 6.30。

66 高一志在歐洲曾任修辭學教師，可能因此而深諳記載戴氏言行的世說。高氏的修辭學家身分見Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine*, vol I (Shanghai: Imprimerie de la mission Catholique, 1932), p. 85。另參見Erik Zürcher, "Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni's Introduction to His *Science of Comparison*," in Federico 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*, pp. 331-360。

67 犬儒中人寧過動物生活的討論，見M.-O. Goulet-Cazé, "Religion and the Early Cynics," in R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé, eds., *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), pp. 61-65。

68 Richard A. Lanham, ed., *A Handlist of Rhetorical Terms*, 2nd ed. (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 108.

在迪莪吉倪的希臘文語境中，「或」字之前係亞歷山大和戴氏對答，所以這個代名詞應指後面這位出身馬其頓的征服者。無如高一志固執「原作」，而他在明人已經數見「歷山」一名的情況下依然採用代名詞，顯示他確實有意將這一則軼事世說化。和所有缺乏前置詞的代名詞一樣，「或」字隱晦，不會是句意總樞，所以戴奧吉尼士的並列句就變成吸引力的中心，猶如一般世說中的答覆。那麼戴語帶來什麼樣的修辭效果，亦即用這個答覆所刻畫的戴奧吉尼士是個什麼樣子的人呢？

在西方歷史上，最著名的並列句首推凱撒大帝的「我來，我看，我征服」(Veni, vidi, vici)⁶⁹。「這句話」基本上是霍夫洛克(Eric Havelock)所謂的口語句法，有別於主從格(hypotaxis)的文語結構⁷⁰，所以移為戴奧吉尼士答語中的形式，我以為銖兩悉稱。口語的意蘊是「非經雕鑿而成」，歷史臨場感重。然而高一志所寫乃是經中文文言改裝過後的口語，或許不如希臘原文那麼活潑，但至少保存了某種程度的逼真感。戴奧吉尼士脫口而出，「不假修辭」，甚至到了把自己比擬為狗的地步。狗以直覺待人，則戴氏莫非也以直覺處世？奧爾巴哈(Erich Auerbach)在分析奧古斯丁的《懺悔錄》(*Confessions*)時評論道：並列句法可以表達內心的「衝動和戲劇性」⁷¹。證諸戴氏，此語洵然。

並列句的這種效果，高一志想來早已料到，所以徵引之前就已預設前提，用「是士嘲諷而善為諛」一句把衝動和戲劇性轉成反語。他

69 引自 N. G. L. Hamond and H. H. Sullard, eds., *The Oxford Classical Dictionary*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1970), p. 189。

70 Eric A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (New Haven: Yale University Press, 1957), p. 31.

71 Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953), p. 71.

不啻在說：戴奧吉尼士的言行不能和內心所思相提並論。另一層意思是，他的話語看似信口而出，不假思索，實則充滿了深思熟慮或急智下的修辭。以犬自比，目的絕非以犬自居，而是暗示於生命另有觀點，不隨流俗而轉。論者謂世說中的戴奧吉尼士每有「喜劇性的自我戲劇化」(comic self-dramatization)傾向⁷²，以犬自比的驚人之論把黑色幽默反施於己，便是絕佳的例子。然而「戲劇化」有弦外之音，行為者意識中早已把旁人設為觀眾，甚至希望他們觀後品頭論足，思索自己的言外之意。再證之戴奧吉尼士，這不啻說他話中每含深刻的「表演性」或「述行性」(performative)，具有一切文學或想像性語言的轉義潛能⁷³。

在高一志筆下，戴奧吉尼士的犬儒精神泰半表現在教育及其相關情事上。〈杖父責師〉一條所強調者是長輩對於子女的責任，《齊家西學》則窮追猛打，祭出普魯塔克曾經致意，歐洲文法與修辭學者亦再三徵引的一條世說⁷⁴：「古者第阿日擲見一童狂癡，曰：『其親必於迷酒時生此兒。不然，何狂癡乃爾？』」（《徐家匯》，2: 544）為人父母而有所失職，固然難逃戴氏的議論；為人子女而浮誇自矜，戴氏對之亦頗有微辭。高一志另著《童幼教育》中故有言曰：「第阿日擲遇童子富而愚，譏曰：『飾文羊乎？』」（《徐家匯》，1: 358）這些例子倘合而觀之，我們會進一步發現，戴奧吉尼士不僅以言行教化，也在示範一種世說慣見——前文也一再提到——的教學現象，亦即以

72 R. Bracht Branham, "Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism," in Branham and Goulet-Cazé, eds., *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, pp. 87 and 91.

73 參見 Henry Sayre, "Performance," in Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin, eds., *Critical Terms for Literary Study*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1995), pp. 91-104.

74 Plutarch, "The Education of Children," in his *Moralia I*, trans. Frank Cole Babbitt (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 1.3.

令人錯愕的語言暴力作為啓蒙的工具。這種暴力其實是某種甚具思辯性的機鋒，近似禪門公案⁷⁵，前引太乙陳子之言已加暗示。然而類此機鋒緣何形成，解者乏人。究竟其實，緹翁仍然是叩門磚。他檢閱傳統世說的金言，歸納其形式為十二法門，除了最常見的「箴言」外，另含「笑話」、「省略之三段論法」(enthymeme)、「喻詞」、「雙關語」和這些方法的混用等等⁷⁶。以〈癡童〉一條為例，戴奧吉尼士在下達結論之前，早已預設了一個先驗性的普遍定理，亦即酗酒之親必生癡狂之子。有了這個遺傳學上的「共識」作為基礎，他的修辭反問就具備了某種引人深思的合理性：「不然，何狂癡乃爾？」這種邏輯屬於省略之三段論法；但因所涉是酗酒與愚騃之間似是而非的必然性，這種邏輯同時也導出了某種鬧劇性的喜感，可以讓聽者在笑聲中陷入沉思，體會到「上樑不正下樑歪」的中外至理。邏輯與笑話結合，教育功能出，而戴奧吉尼士之旨達矣：小子癡狂，罪不在己，在親⁷⁷。

同樣的論述模式幾乎也出現在〈富童〉一條之中，不過其間有一差異：「羊」字在戴奧吉尼士的答覆中是喻詞。高一志所寫，本源應該是迪莪吉倪的中古嫡傳，因為多數的修辭學家都把〈富童〉託歸蘇

75 Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, trans. Michael Eldred (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), p. 157認為犬儒學派近似「日本禪師」。不過禪門——尤其是狂禪——的答非所問更近《世說新語》排調門「旨不至」的戲謔作風。參見大矢根文次郎：《世說新語と六朝文學》（東京：早稻田大學出版部，1983），頁43-54，及王能憲：《世說新語研究》（南京：江蘇古籍出版社，1992），頁209-211。

76 其他法門是「詮說」、「三段論法」(syllogism)、「舉例」、「許願」、「示意」和「主詞變換」等。見PT, 198-203。

77 當然，高一志最後的動機是要拈出一個行為準則：「吾西俗大家，多設聖人賢女像於室，欲夫婦目擊而心思之，以正其性。」這裡的「聖人賢女」，從王徵(1571-1644)所錄《崇一堂日記隨筆》的內容與語彙看來，當指天主教的男女「聖徒」。懸像目的在設教，以防「妄說邪俗」，以導正生育之功。高語見《齊家西學》，在《徐家匯》，2: 544-545。王徵所著見《三編》，2: 755-837。

格拉底，唯迪氏或因戴氏說過「幼而不教」有如「鍍銀於污穢」而認為此說之所有權應屬這位犬儒哲人⁷⁸。迪氏的原作中，兒童的喻符乃「金毛之羊」。此一名詞西方人當然耳熟能詳，然而此羊卻非阿果號(Argo)傳說中傑森(Jason)在尋找的那隻羊。況且對中國人而言，「羊」——尤其是山羊——係孝親與陽氣的表徵⁷⁹，更難以和「愚昧」這個喻旨畫上等號。高一志要讓人懂得喻詞正義，就得揣摩古來史家與文法家之意而解釋道：「羊，畜中之至愚，獨利其毳耳。」(《徐家匯》，1:358)他這一說明，倒是令人噴飯，因為以人比羊已帶揶揄，何況羊毛還要飾以五彩斑斕，當真是《勵學古言》所謂「外潔內穢，外芳內臭」了(《古言》，頁9甲)⁸⁰。

除了喻詞所帶來的喜感外，高一志有層樓更上處，世說中的殊相非其本意。以人生情境而論，即使童子也是比，正蚩蚩群氓的提喻，因為天主教的象徵系統中，羊這種溫馴無邪的動物乃基督牧領下人群的隱喻⁸¹。世說中的人群既可比於愚羊或癡童，當然也就凸顯出戴奧吉尼士的「智者」金身，力可洞徹人世的黯昧。他的身分二轉至此，實已分身三變，同時晉至「牧者」的地位，因為他語帶教訓，有領袖

78 認為是蘇格拉底所講者有司徒拜烏(Johannes Stobaeus, 五世紀)等人，見CAR, 314。迪莪吉倪的記錄見LEP, 6.47。「鍍銀於污穢」條見PT, 188-191。

79 Wolfram Eberhard, *A Dictionary of Chinese Symbols*, trans. G. L. Campbell (London: Routledge, 1983), p. 264.

80 「文羊」一詞，想係套自「文禽」、「文馬」與「文豹」等中文習語。

81 羊在古典與天主教時代的象徵意義，參見J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, trans. Jack Sage (New York: Philosophical Library, 1962), p. 115 (Golden Fleece); Ad de Vries, *Dictionary of Symbols and Imagery* (Amsterdam: North-Holland, 1974), pp. 220 and 418; and J. C. J. Metford, *Dictionary of Christian Lore and Legend* (London: Thames and Hudson, 1983), p. 157。耶穌會文獻中另有中國最早的天主教詮說，見《三編》，4:1936和5:2097-2105。[清]吳歷：《三餘集·牧羊詞》則有早期詩文的典用，見周康燮編：《吳漁山(歷)研究論集》(香港：崇文書店，1971)，頁86。另參方豪：《中西交通史》，第5冊(臺北：華岡出版公司，1977)，頁177-178。

群黎之意。牧者其實是基督的教中形象，羊同時也變成了雙關語，既取代亦變易童子之衍義而像《聖經》一樣在隱喻世人。此所以高氏講完〈富童〉的故事後類比道：「智者居於小民中，如牧居羊中。去牧者于羊，〔如〕去智者於民，無所歸矣。」（《徐家匯》，1: 358）⁸² 智者與牧者都可指宗教家，差別在前者是寫實，後者是喻詞。

如此解讀強烈顯示：戴奧吉尼士身分的種種轉變，在在都是耶穌會世說修辭運作下的產物。如果史上的戴氏並非如此⁸³，那麼世說——甚至是一般的史學撰述——應當有其目的，是在為李維史陀(Claude Levi-Strauss)所謂撰者的意識形態或特定的社會集團服務的⁸⁴。我們如就耶穌會修辭所製造出來的中文文本再看，當會發現戴氏還有許多人格特質都會讓會士引為同類。在世說型的證道故事中，世人知之最詳者，當推戴奧吉尼士要求亞歷山大大帝不可遮蔽所在的陽光之說⁸⁵。此一故事雖不見引於明末耶穌會的著作中，但戴氏怪癖所寓清

82 從所涉世說的語境看來，戴奧吉尼士能別表裡，正真偽，而這正是中古神學家如阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1227-1274)等人汲汲強調的上帝賜予人的秉賦。世說之旨意詮解至此已經極其顯然：戴奧吉尼士不僅是「智者」，也不僅是個基督一般的「宗教導師」，他更是神學上人類的應然。值得注意的是，總結戴奧吉尼士這個世說時，高一志回想到蘇格拉底，還將他天主教化，讓他感謝「天主生我即賦我以性靈，不投於畜中」之恩。見《徐家匯》，2: 358。

83 Kurt von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope* (Leipzig: Dieterich'sche, 1926), pp. 41-47稽考有關戴氏的世說，認為內容多非史實。入華耶穌會所譯或寫乃多手傳譯或傳寫，更無論矣。

84 Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), pp. 257-262. Cf. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, pp. 101-104.

85 詳見IE, 137: 1673；另見FM, 390-391。相關論述見George Cary, *The Medieval Alexander*, ed. D. J. A. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), pp. 83-91, 146-149, 253-256 and 275-279。上古著作中，我所見者如下：Richard Stoneman, trans., *The Greek Alexander Romance* (Harmondsworth: Penguin, 1991), pp. 60-61及LEP, 6.38; LS, 2: 149; and Seneca, *De Beneficiis*, in J. W. Basore, ed. and trans., *Seneca: Moral Essays*, vol 3 (Cambridge: Harvard

心寡欲的思想早已令明代人稱「歷山」的王者爲之心折不已。《勵學古言》故有世說曰：

歷山王親謁弟阿日搦名士。士甚自得，無求無望于人，乃簡王駕，不起，不言。左右大臣不悅，怒詈之。王責臣曰：「且勿怒，是得實學者也。使我非爲歷山王，必欲爲弟阿日搦也。」（《古言》，頁19乙）

戴奧吉尼士此一「清流」形象，在亞歷山大大帝的謙卑中可謂一覽無遺。「使我非爲歷山王，必欲爲弟阿日搦也」一句，尤可能令高一志等在華耶穌會士不勝嚮往。即使不論上引世說，戴氏的淡泊名利早已見諸《七克》裡他和亞利斯弟的對駁中。對駁一條我引在上節，但其中戴氏的澆蔬自給確可呼應這裡他目無王者的自得，而其行爲動機當非釣譽沽名，而是不與強權同流⁸⁶。是以耳聆「歷山王」之語後，我們看到奧氏又對以「使我非爲弟阿日搦，必欲爲弟阿日搦，而不欲爲歷山王」一句（《古言》，頁19乙），充分顯示自己特立獨行的處世態度。

正因戴奧吉尼士有此體認，他的生活中才不乏以逆爲進的苦行自持。勸人修身之外，自己也朝著這個方向在做。所以《達道紀言》引史傳與修辭學的傳統繼而說道：「弟阿日搦曰：『凡欲脩身者，非得真友以勸之，必須一仇以警之。無彼無此，而脩難立。』」（《三編》，2:726）⁸⁷「以仇自警」乃反向修行，可以如此，當然也就可以把逆境當砥礪，進

（續）

University Press, 1989), 5.4.4。

86 《達道紀言》故有戴氏之比「巧媚之言」於「柔索」一條，見《三編》，2:737。

87 Plutarch, "How to Tell a Flatterer," in *Moralia I*, 74D; and "Progress in Virtue," in *Moralia I*, 82A-B.

而不為俗見所惑搖。《名哲列傳》第六章第五十八節嘗有世說敘述化這一點，《七克》的譯寫如下：「弟阿熱，一人譏之，答曰：『爾譏我，我不任爾譏。』」對此，龐迪我的解釋不同於以往，採取的是「以毒攻毒」的策略，亦即取西尼加的斯多葛思想詮解之：「君子特以罪惡為正辱。舍此，非辱也。」（李編，2: 909）如此直接引語的意義非凡，至少總結了耶穌會士所見的兩個戴奧吉尼士的面貌：他之所以不憚人辱，原因在他以正派人物自居；其次，他也是「堅忍」的代表，呼應了犬儒學派乃斯多葛前身的現代史觀⁸⁸。《七克》引《名哲列傳》中戴氏世說以資「熄忿」，不是沒有原因，而利瑪竇繼《交友論》後所譯乃斯多葛宗師伊比推圖的《手冊》（《二十五言》），更非偶然。

從世說的強調看來，戴奧吉尼士的堅忍和他的癖性其實相輔相成，乃玲瓏機變與辛辣尖酸所構成的一體之兩面。他固然快人快語，不過金言中也滿布修辭機括，可謂字挾風霜，語帶刀劍，句句所至無非以教化天下為己任。而如同上文所示，戴氏所教所化者俱涉安貧樂道與嚴以自律的天主教美德，深合耶穌會士或整個天主教所宣誓的生命原則⁸⁹。他們下筆故含深意，方塊字重詮的戴氏早已擺脫了異教色彩，中文世說裡的哲人故可以基督形象俯仰在明代的中國人之間。戴奧吉尼士的「堅忍」一面預示了中世紀歐洲遊方僧的苦行精神，某種意義上同為高一志等人在華的實況寫照。

提到「堅忍」二字，我們每每聯想到常和戴奧吉尼士一起現身——甚至互相混淆——的蘇格拉底。耶穌會士對他志節的尊重一點也不讓戴奧吉尼士專美於「後」，但兩人的「忍」在會士世說中的理解大有

88 參見Paul Elmer More, *Hellenistic Philosophies* (Princeton: Princeton University Press, 1923), pp. 65-93; and Donald R. Dudley, *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967), pp. 99-103 and 187-199。

89 參較法朗士：《隱士：透視孤獨》，頁40-42。

出入，值得一探。我們已經看過利瑪竇把蘇氏的威武不屈改寫成一則證道故事型的擴大性世說，而他寧為「義」碎的刻畫則反映在龐迪我《七克》中的一條故事裡：

瑣加德，古名士也，國王忌之甚，命殺之。將死，或嘆曰：
「無罪而被殺，正可悲！」瑣加德聞之曰：「我被殺不足乎？
尚願以罪殺我乎？」（李編，2: 919）

倘自緹翁《修辭初階》所收同一故事看來，上引敘述中的「或」係指蘇氏的門生亞普羅德士(Apollodorus)，而「國王」乃龐迪我為適應中國民情而更動，應以「雅典的民眾」正之(PT, 198-201)。就我考悉，此一世說的始作俑者應該是希臘史家冉諾芬(Xenophon, c.428-c.354 BCE)⁹⁰。不過不論其中的對話者是誰，修辭學家與史家的重點都在表彰蘇格拉底的氣節與雅典人的不義。

上述這點在利瑪竇的「李西斯事件」或龐迪我上引世說裡份量也不輕。然而對利瑪竇來講，蘇氏反對巧言詭辯才是故事的重心，由此把他塑造成《聖經》「慎言」與中古天主教美德「緘默」的代表——有如上古後期哲人謝昆篤(Secundus)在中古的遭遇一般——也就理所當然了，儘管這種種恐怕已經有違柏拉圖《對話錄》裡對蘇氏生平的實寫或虛構。最啓人深思的是，如此反對巧言的蘇格拉底卻言多而「巧」。李西斯故事中，他是對比強調的修辭學的實踐者，而上引世說中，他的拿手策略是省略之三段論法，因為讀罷之後，我們「必須

90 Xenophon, "Apology," in E. C. Marchant and O. J. Todd, trans., *Xenophon IV* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), p. 28. Also see Seneca, *De Constantia*, in John W. Basore, ed. and trans., *Seneca: Moral Essays*, vol 1, 7.3; and Aulus Gellius, *The Attic Nights*, trans. John C. Rolfe (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 12.9.6.

進一步推論道：無罪受冤當然比因罪被殺來得好」(PT, 201)。究其實，蘇格拉底所反對者乃詭辯性的巧言。那是指鹿為馬，反黑為白。他本人絕非木訥，世說中反而雄辯滔滔，修辭技巧可謂運用自如。我們禁不住想問一句：這是歷史實情，還是耶穌會世說作家筆巧⁹¹？

龐迪我的蘇格拉底世說重點在一「忍」字，而且是置諸《七克》「以忍熄忿」這個架構下引的。但「正義」和「屈死」間的衝突如何又和「忍」的觀念扯上關係，何況自古以來這條世說的使用從未經人如此詮解過？聯繫的關鍵應當不在字面，而是在龐迪我的想像中，在其對蘇格拉底講這句話時神情的思考上。此一世說之前，龐迪我所引係聖奧古斯丁視「無罪受難」為「上帝之大恩」的軼事，其後則為「多鳴」以手足受磔「為上帝久忍痛苦」的傳說(李編，2: 919)。如此則吾人可以想像，此際蘇格拉底雖蒙不白之冤，必然寧為理想而以平常心忍之，而龐迪我也會認為蘇氏發出「我被殺不足乎？尚願以罪殺我乎？」這兩個問句時，口氣必然平和，不愠不火，像天主教聖徒臨難時的甘之如飴。這也就是說，對龐迪我而言，蘇格拉底為義而忍的意義在這個「忍」字顯現出殉道者的本色。

在天主教對抗罪宗七端的大架構裡，上述心平氣和是抗拒忿憤與

91 《聖經》中最強調「慎言」的章節是〈雅各伯書〉3: 1-12，陽瑪諾《聖經直解》於此章節有中國最早的箋注，見《三編》，4: 1767-1768。有關謝昆篤的故事及其流變，見 Ben Edwin Perry, *Secundus the Silent Philosopher* (Ithaca: Cornell University Press, 1964), pp. 69-100。《畸人十篇》有一串詭卻又不失情理的故事，我雖不知其本源，想來也是蛻變自古典世說：「中古西陬一大賢瑣格刺得氏，其教也，以默為宗。惟下弟子，每七年不言。則出其門者，多知言之偉人也。」由此利瑪竇得出一個結論：「是默也，養言之根矣」。見李編，1: 177。高一志《童幼教育》亦重「緘默」，所用古例在「亞兒波」與「比達臥辣」以外，另舉上引蘇氏默教以為強調：「蓋未以多聞學言，焉能知言乎？」見《徐家匯》，2: 337。相關之討論，另見本書第五章第二節。

怠惰的力量來源⁹²。《舊約·依撒意亞》謂：「強者的工作猶如火花。」(1: 31)然而火花會耗盡，如此所成之強者係外強中乾，並非精神上的堅韌，不能為信仰或為救贖而承受苦難。相形之下，《新約·格林多後書》所謂「我幾時軟弱，正是我有能力的時候」，反倒弔詭的變成真正的力量，因為保祿這句話乃從信仰發出，所以可為基督故，以「在軟弱中，在凌辱中，在艱難中，在迫害中，在困苦中」為可喜(12: 10)。蘇格拉底不懼死，正示範了類似信念所形成的力量，人格特質也必然包括「大度」、「耐性」與「堅忍」三者。蘇格拉底口中的「我被殺不足乎」，實際上是婉轉在表明他堅持理念，置生死於度外。如此道德力量，《道德集說》解為「豁豁大度」(*magnanimum*; *FM*, 618-619)，《七克》則用世說從側面分疏道：「或問亞里斯多曰：『大有容之人，何自識之？』答曰：『能以平心愉色忍受大難者是也。』」(李編，2: 911)所謂「大難」，審之奧古斯丁與多鳴，乃「殉道」之謂也。蘇格拉底的堅忍之異於戴奧吉尼士者，何啻天壤！

唯有豁豁大度才能不計生，蹈九死而無悔。這種忍德必從生活上的心平氣和做起。再按《道德集說》的說法，其分有四：「一能忍他人之口業，二不因長年之病痛而生無明，三能寬宥他人的傷害，四以仁心責人之過錯。」(*FM*, 620-621)不論哪一方面，蘇格拉底都是忍的極致代表。龐迪我說他「愈怒，言愈寡，聲愈微」(李編，2: 891)，有如門下柏拉圖一般⁹³。遇到無禮之徒，蘇格拉底也會以悲憫的心情

92 參閱下書中的討論：Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Nature* (New York: The Free Press, 1992), pp. 83-110 and 191-216。

93 《七克》頁891：「拔辣多怒其僕，曰：『我不怒，必責爾。』」這是一個廣泛為耶穌會士和中古教士引為證道故事的世說，原典可能出自 *CMAS*, 4.1. ext. 2，或 Seneca, *De Ira*, in John W. Basore, ed. and trans., *Seneca: Moral Essays*, vol 1, 3.12.6; Plutarch, "The Children," in his *Moralia I*, 10D; *LEP*,

看待⁹⁴。不過種種忍德之中，入華耶穌會士最重者乃蘇氏不輕易因他人的口業而動怒一事。高一志於此尤感戚戚，蓋傳教事業本身就常暴露在口舌是非中。《達道紀言》收中國最早的蘇氏懼內故事之一，可見典型的口業之忍：

束格辣德賢而妻不賢，每嘲喧不可當。一日多言多怨，賢以忍德出，妻愈激，登樓以水灌之。賢者嘆曰：「雷後固知有雨。」（《三編》，2: 718）

據傳戴奧吉尼士也曾飽受內讟之苦，時間長達三十餘年⁹⁵，然而他的惡妻世說似乎就沒有蘇格拉底的這麼富於戲劇性了。蘇氏的故事確比常見的世說長，但收梢的妙比令人解頤，文體上則緹翁的笑話、機智與箴言並出。在天主教古典與中古教牧手冊或相關著作中，此一世說曾以證道故事的形態多次出現⁹⁶。有趣的是，《達道紀言》裡，高一志把這個故事擺在五倫中的「夫婦」項下，似乎和中國人舉案齊眉、相敬如賓的理想有所出入⁹⁷，也不可能在例示正常的西方夫妻關

（續）

3.38。另見FM, 623。相關之討論則請見Riginos, *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, p. 155。

94 龐迪我《七克》曾舉一軼事曰：「所加德，西國名士。途遇一人，禮敬之。其人不答，從者怒，欲責讓之。所加德止之曰：『若有身病於我者過此，爾怒之否乎？此人之心病於我心，何怒為？』」此一故事見李編，2: 887，其中古用例見AT, 141: 203; and PL, 49: 905。

95 《達道紀言》收了兩條性質相同的戴氏世說，其一謂：戴氏「或請一友坐，妻內讟，客大不安，且欲辭退。主留，謂之曰：『吾三十餘載忍之，爾乃一時，弗能忍乎？』」客服，妻嘆後致改矣。」見《三編》，2: 718-719。《齊家西學》也引到此條，但略戴氏之名，見《徐家匯》，2: 510。據Gustav Gerhard and Kurt von Fritz的研究，戴氏此一世說的內容全屬無稽，見CAR, 42。

96 例如Jerome, *Against Jovinianus*, I.48, in W. H. Fremantle, trans., *The Principle Works of St. Jerome* (Rpt. Peabody: Hendrickson, 1995), p. 384; and FM, 137。

97 這點另請參較本書第五章第三節。

係，頗有引喻失義之嫌。我想除了從反面來提示家有怨偶的應對之道外，此一故事或在聚照蘇格拉底能忍的本領。悍婦當前，他泰然處之，抑且不失風趣幽默，猶勝面對冤屈與死亡。

《齊家西學》利用〈齊夫婦·全和〉的架構另又影射到同一故事，但比起歷來的證道家，高一志的確技高一籌，因為他像原典所出的《名哲列傳》一樣，以「多重世說」的形式表現出蘇格拉底的忍德⁹⁸，旨意已經跳脫閩內笑譚的窠臼，請容再引之如次：

束格辣德，上世大賢也。妻山弟伯性悍，或問：「何以忍之？」賢答曰：「水車之輪，無時不囂，曾無怨者。吾于妻，亦作是觀耳。」他日，一友請問，賢答曰：「子室中育雞鵝否？」友曰：「育矣。」曰：「子何聞其喧聒而不怒也？」友曰：「雞生卵矣。」曰：「妻亦生子。」他日又問，答曰：「吾欲甘忍外逆，先習忍內逆耳。」（《徐家匯》，2: 511）

在金言的形成法上，緹翁的「示意」、「喻詞」、「省略之三段論法」、「機智」與「笑話」俱可見於此一故事的答語中。不過在世說的形式上，最不尋常者仍推構成長度的多重形態，亦即整條世說係由數則分立的小型世說綴集而成。以倒數第二答語為例，《道德集說》中即獨立成篇(PT, 620-621, and 625)，其典故直接所出的《哲學家瑣談》(*De nugis philosophorum*)亦然。不過這整條世說的倫理特點在其中隱含了男性優越的性別偏見，不僅有違高一志和龐迪我好引的《白虎通》式「妻者，齊也」的倫理觀，而且等而下之，直以同書卷九「婦者，服

98 LEP, 2.36-37.迪菽吉倪寫的是蘇傳，所以連〈灌水〉也加在此一世說前，並藉以引導整條多重世說。

也」的工具觀看待女人⁹⁹。所謂的「全和」並非從男女平權出發，反而是在強調蘇格拉底有容乃大，高(女?)人一等¹⁰⁰。高一志果然取材乎迪莪吉倪，他要彰顯心目中事件的真正意義，看來還得經過編輯上再三的斟酌才成。蓋蘇格拉底的朋友曾經建議哲人反擊山弟伯(Xanthippe)，然而高一志大筆一揮，把這點悉數砍除。高氏既而順勢勾沉，世說的寓義終於浮現：蘇格拉底「欲甘忍外逆」，故「先習忍內逆耳。」這種人格修持也遠非戴奧吉尼士可比，因為「巧言」與「屈殺」二條已經顯示：蘇格拉底的外逆總是關係著性命與理想，層次高矣。

讀者倘夠細心，還會發現蘇氏的「內憂外患」每涉語言。他悍拒「巧言」，同時又不為山弟伯的「怒言」所動。堅忍自持，強詞詈議於他不過馬耳東風，襯托出來的自是人格的完整。能忍若此，蘇格拉底自然鶴立於古人群中，足以作為耶穌會風雷不能動的信仰表率。若謂戴奧吉尼士的堅忍乃天主教苦修精神的代表，則蘇格拉底毫不苟且的生命態度就直追十字架上的耶穌，至少表露出危難下信仰應有的抉擇。不論戴氏或蘇氏，其所具現的天主教品質，明末耶穌會世說中一個「忍」字盡可道得。

文前說過，蘇格拉底的學生柏拉圖也以忍德名世，《七克》中則連再傳弟子亞里士多德也不乏此德(李編，2: 910)。不過亞氏的學生亞歷山大似乎就遜色多了，《七克》中龐迪我引用了兩條前者的金言

99 《齊家西學》，見《徐家匯》，2: 505及511；《七克》，在李編，2: 1046及1051。有關「妻者齊也」的流布，見[清]阮元等編：《經籍纂詁》(臺北：宏業書局，1980年)，第8卷，頁132。「妻者齊也」的精確論述，則請見本書第五章第三節。

100 和〈灌水〉一樣，這一長串世說頂多也是在教人夫妻關係失衡時男方應有的處身之道。河東獅吼，高一志在《齊家西學》中甚至不經意指出「束格辣恒悔結婚」：「他日，或以婚問，答曰：『魚欲入筍易，欲出筍難。』」見《徐家匯》，2: 496。《齊家西學》中這條世說可能改寫自CMAS, 7.2.F1。

世說，目的都在規勸後者克己自制的重要(李編，2: 888-889及891)。儘管如此，這位上古名王卻非毫無理性，他的天主教美德遠勝其他耶穌會用過的古人，而且矛盾絕少¹⁰¹。類此天主教化的情況，歐洲雖有《歷山王天堂遊記》(*Alexandri Magni iter ad paradisum*)等中古傳奇的前例¹⁰²，最近者卻是為密扎奇士(K. Mitsakis)所見拜占庭文獻中的亞歷山大。當地人早已視之為基督宗教的聖徒，欽崇有加¹⁰³。

在拉丁中世紀，收錄歷山世說的證道故事集重視的倒不一定是亞歷山大本本人，往往反而是和他對話者的意見，亞氏的形象因而頗為分歧¹⁰⁴。不過這種情形在晚明耶穌會世說型證道故事中早已有變，亞歷山大的造形近似希臘中古的地方更甚於拉丁中世紀。高一志《齊家西學》有擴大型世說可以為證：

斐里伯往為西國智王，初聞世子生，曰：「天主賜我子。」喜其可以承祧，又有亞里斯多名賢可師，喜更甚矣。其子歷山學既成，有臣問曰：「斐里伯，王父也。亞里斯多，王師也。二恩孰大？」王曰：「父使我嗣國為王，師使我為國明王。彼傳性，此傳學，則善師之助親多矣。」(《徐家匯》，

101 就我所知，晚明耶穌會著作很少批評亞歷山大大帝，有之，亦多集中於他易怒和領土之貪這兩點上。前者例見李編，2: 888-889及891，後者例見李編，1: 165，及《三編》，4: 1610-1612。

102 見Dennis M. Kratz, trans., *The Romances of Alexander* (New York: Garland, 1991), pp. 127-134; and R. S. Loomis, trans., "The Youth of Alexander the Great," in Roger Sherman Loomis and Laura Hibbard Loomis, eds., *Medieval Romances* (New York: Modern Library, 1957), pp. 235-241。

103 K. Mitsakis, *Der Byzantinische Alexanderroman nach dem Code Vindob* (Munich: Institut für byzantinische und neugriechische Philologie der Universität München, 1967), p. 18.

104 Richard Stoneman, "Introduction" to his trans., *Legends of Alexander the Great* (Harmondsworth: Penguin, 1994), pp. xxxiv-xxxvi; Cary, *The Medieval Alexander*, p. 144.

2: 554-555)

這條世說另可見於《勵學古言》（《古言》，頁16乙，另參頁12甲），字句稍異，其靈感或許得自普魯塔克的《希臘羅馬名人傳》，而其本源若非套用緹翁筆下的希臘修辭學家伊索克里茨，就可能是出自東方教會的證道故事集《常譚寶典》（*Loci communes*）¹⁰⁵。我舉上引世說為例，當然有源流以外的用意。亞歷山大師事過的學者不少，但喬治·卡里（George Cary）指出，以亞里士多德為師中最尊的作法，在歐洲上古之外，恐怕還要加上中古東方的影響。所謂「上古」，卡里指的是偽托亞里士多德的《秘中秘》（*Secretum seaeorum*），「中古」則為西班牙亞丰索的《智慧的教誨》。後書所收的故事，據考泰半傳自阿拉伯¹⁰⁶。

故事本源和泛希臘文化糾纏不清，可以說明上引亞歷山大遺文和古典世說修辭學確曾在歷史上交鋒。高一志所譯係其中文結晶，而且是精品中的精品。他一破題就是虛筆，先藉「天主」明指馬其頓皇室已經天主教化，同時又用「斐里伯」（菲立蒲）與「亞里斯多」（亞里士多德）兩事作為下面既存世說的前奏。篇中連故事都從天主教發軔，而後文要和宗教分離也難。這裡我所謂「宗教」，一如中文字面所示，含義多端。以耶穌會中文世說整體衡之，各種倫理是所宗

105 普魯塔克見LS, 2: 144-145。緹翁的世說譯之如次：「雄辯家依索格茨曾經如此告誡學生：師比親尊，因為親是生命的來源，而師卻是活得高尚的原因。」見PT, pp. 198-199。另參較Aune, ed., *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*, p. 13。《常譚寶典》見Antonios Melissa, *Loci communes*, 2.11, quoted in W. J. Aerts, "Alexander the Great in 'Exempla' and 'Similitudines' in Byzantine Literature," in W. J. Aerts and M. Gosman, eds., *Exemplum et Similitudo: Alexander the Great and Other Heroes as Points of Reference in Medieval Literature* (Groningen: Egbert Forsten, 1988), p. 5。

106 參見John Tolan, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers* (Gainesville: University of Florida Press, 1993), pp. 74-81; Cary, *The Medieval Alexander*, pp. 105-110。

所教之犖犖大者，尤指《達道紀言》歸類用的五倫而言。《達道紀言》的書題鑰字出自《中庸》¹⁰⁷，然而「道」字可能亦蘊〈若望福音〉開頭所宣上帝的「聖言」或「道」。果然如此，「達道」就兼指書中世說皆可用為天梯，以通達上帝之「道」。當然，這個「道」就像《聖經》一樣，係由人手所寫，係由人間的語言來表述。從〈十誡〉和《福音書》中上帝與天主教學的多數內容看來，中國人所關懷的倫理必然也是這個「天道」的重要組成¹⁰⁸。《達道紀言》用了一條出自瓦勒流的世說，略謂亞歷山大嗣位以前，「好以小惠結民心」，而非立蒲誥之，乃修書箴以「禮義」（《三編》，2: 670）¹⁰⁹。故事表面看來是世俗性的，然而由於瓦勒流的拉丁本中菲立蒲教子所用的「禮義」原作「愛」（*amorem*）字，而「愛德」誠如聖奧古斯丁所說的，係天主教的「眾德之根」¹¹⁰，所以高氏語境中的「禮義」就不能用尋常定義理解，何況《聖經直解》早以「義」為「信望愛等德之聚」（《三編》，5: 2301）。即使就中文訓之，《達道紀言》所譯亦非在易，因為「義」字原本就有「情義」、「恩義」等「愛的契約」的意思。〈小惠〉世說置於「君臣」項下，不過五倫的架構於此無非「中學為體，西學為用」。此一「西學」係以天主教義

107 所謂君臣等「五者，天下之達道也」。見朱編，頁26。另參較〔明〕韓霖：《鐸書》，在《徐家匯》，2: 629。

108 天主和耶穌——甚至包括〈若望福音〉中的「聖言」，亦即〈創世紀〉所稱「天主的神」（1: 2）——天主教的解釋是一體的三個位格。不過此一問題當然遠比我此處的撮述複雜，早期教會論戰的選文，簡便者可見William G. Rusch, ed., *The Trinitarian Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980)一書。

109 此一世說在中世紀的使用情形，見CRDM, 129: 84。瓦勒流的拉丁原典見CMAS, 7.2.F10。菲立蒲的話出自DO, 2.15.53ff。

110 聖奧古斯丁語，見《聖經直解》，在《三編》，4: 1981。同書頁2273另引額我略解奧氏之語曰：「根生百枝，愛生百德。枝無結根以吸土脂，則枯。德無結愛以取善美，則死。」

或基督倫理為內容。

如同多數襲自古典的中古亞歷山大傳奇所述，上古史傳記載的菲立蒲與亞歷山大父子失和¹¹¹。不過在天主教證道故事的歷史想像中，亞氏多半敬謹受教，不但仰慕父親，連父親的朋友也尊敬有加(*IE*, 15: 99)。唐恩(W. W. Tan)另有怨言，認為上古史傳對亞氏不公，最離譜的說法是他好淫成性，因而攻之詰之，無所不用其極，連中世紀的著作都大受影響¹¹²。耶穌會世說同樣反是，不但不見羅馬史家柯體士(Quintus Curtius Rufus，一世紀)一類的毀謗，亞氏甚至變成天主教戒色美德的代表。他擊敗大流士之後，這種特質顯現得更清楚，下面《達道紀言》中這條著名世說遂水到渠成：

歷山既服伯西亞國，或請妮其女王，辭曰：「吾幸以勇服三十萬男子之強，茲乃被勝服于女子之色乎？」（《三編》，2: 674-675）

所謂「女王」係大流士的皇后，而波斯「三十萬男子」亦誇大之辭，普魯塔克《希臘羅馬名人傳》所載不過「十一萬有餘」而已(*LS*, 2: 154)。如此浮誇之詞，目的自然在強調亞歷山大的神勇，或申說他流行於中古以寡擊眾的本事(*FM*, 501)。後一能力一旦和悍拒美色——而且是出身高貴的美人姿色——形成對比，反襯出來的乃歷山對生命價值的堅持，以及他為悍衛這種堅持表露出來的一種「節制和克己之美」。

上文所稱「節制和克己」，同樣出自普魯塔克，因為〈伯西亞女王〉的歷史本源正是《希臘羅馬名人傳》裡的〈亞歷山大傳〉。普魯

111 例如*LS*, 2: 145。高一志於此亦略有所知，不過他用來強調內宮之和好攸關國政，見《達道紀言》，在《三編》，2: 670-671。

112 W. W. Tarn, *Alexander the Great*, vol 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1948), pp. 319-326.

塔克在傳文中又謂：馬其頓擄獲的波斯女子個個貌美，亞歷山大曾讚嘆不迭(*LS*, 2: 155-156)。所幸他不曾因此而方寸大亂，中古以來遂衍生另一證道故事，主題在他遣返某業已許身他人的絕色女俘¹¹³。入華耶穌會的世說傳統中，高一志也把這個故事改譯成爲中文，依舊收入《達道紀言》中，謂：「是王(案指亞氏)他日〔在眾俘中〕忽視國色之女，甚以爲奇。媚臣曰：『是宜配王。』王責之曰：『王法重僂諸奸，而汝反計，溺我于奸耶？』」(《三編》，2: 675)有所不同於〈伯西亞女王〉的是，此地戒色不再是亞歷山大英勇的表襯，而是王法與君臣之道的凸顯津樑。這位媚臣極可能是《希臘羅馬名人傳》裡的地中海部隊司令費洛克森納斯(*Philoxenus*)——雖然他在傳記中慫恿主帥買的是變童。費氏不責過，反以色誘，於臣於友，亞氏俱惡之¹¹⁴。《希臘羅馬名人傳》更說道：亞氏「不知自己卑劣何似，居然會讓費洛克森納斯進此人神共忿的建議」(*LS*, 2: 156)。這段歷史果然由入華耶穌會士搬來演義，極可能會說歷山王非但人品毫無卑劣可言，而且性格中還具有「不爲色誘」的本事，正是克服七宗罪中「淫邪」惡德最理想的示範人物。

較之普魯塔克有關女俘的片斷，可知「王法重僂諸奸，而汝反計」是高一志——借用修西地底斯的話——「揣摩當時情境」所作的添

113 例子見 *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis, Policratici*, vol 1 (Frankfurt: Univeränderter Nachdruck, 1965), 5.7; *CRDM*, 173: 75; Gregory Kratzmann and Elizabeth Gee, eds., *The Dialogues of Creatures Moralysed: A Critical Edition (Dialogus creaturarum)*; Leiden: E. J. Brill, 1988), pp. 239-240: 121; and *FM*, 653。相關研究見 Cary, *The Medieval Alexander*, pp. 99-100。

114 這一點，利瑪竇和龐迪我俱引同一軼事以證之。《七克》的故事較完整，見李編，2: 833：「亞歷山，西國大王也。聞一士有盛德大智，結為密友。同居數月，無所勸責，王謂曰：『我人耳，豈無罪過，爾不見，不智；見而不我責，阿矣！非我所望也。』遽遣之。」利瑪竇《交友論》中的同一故事略去了亞氏之名，其餘同，見李編，1: 319。另比較衛匡國《述友篇》，在《三編》，1: 48。

加¹¹⁵。普氏原作謂亞歷山大「回了費洛克森納斯一封很嚴厲的信」(LS, 2: 156)，如是而已。而我們如果不把高一志的添寫視同他個人對史實的詮釋，這種添寫其實連柯靈烏(R. G. Collingwood)所說的「建設性的想像力」都談不上¹¹⁶，因為《達道紀言》裡，「當時情境」已遭置換而變成「目前的語境」，亦即五倫居首的君臣之義。後者普魯塔克可是興趣缺缺。高一志的「揣摩」故而應該正名為「挪用」，是一種化異為己的詩學過程，歷史真相的重要性遠低於人倫或宗教上的真理。更切合本章目前的關懷的講法或許是：對高一志而言，唯有經挪用的需求所撩撥，「曾經發生過之事」才會奔來筆底。伽達瑪(Hans-Georg Gadamer)以為了解歷史就是要能夠應用歷史¹¹⁷，其說者此之謂也歟？

《希臘羅馬名人傳》還有一關聯，可以讓我們切入亞歷山大在耶穌會世說中最重要天主教形象，亦即中文所謂的「慷慨」。〈亞歷山大傳〉載，亞氏征服了波斯之後，一概以舊禮對待大流士的妻女，准許她們享有王室的待遇(LS, 2: 155)。這點亦可見諸其他古典史家如柯體士和亞氏傳家中最重要的亞里恩(Arrian of Nicomedia, c. 95-175)¹¹⁸，而且他

115 Thucydides, *The Peloponnesian Wars*, 1.22.

116 R. G. Collingwood, *The Idea of History*, trans. Jan van der Dussen (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 239-245。另參考White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, pp. 59-60的討論。

117 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. William Glen-Doepel (New York: Continuum, 1975), pp. 275 and 289. 伽達瑪的論點，Timothy Hampton, *Writing from History: The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), pp. 8-19有分疏。

118 Quintus Curtius, *History of Alexander I*, trans. John C. Rolfe (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 3.12.22-23; Arrian, *History of Alexander and Indica*, trans. P. A. Brunt, vol 1 (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 2.12.3, and 4.19.6-20.3. Cf. Philip A. Stadter, *Arrian of Nicomedia* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), p. 113; and John Maxwell O'Brien, *Alexander the Great: The Invisible Enemy* (London: Routledge, 1992), pp. 78-79.

們都讚嘆不已，以為最可表現亞氏的「慷慨」大方。晚明耶穌會士於此盛道尤甚，《達道紀言》謂：「歷山戰勝敵國，終以王禮厚遇之。君子曰：『歷山始以兵勝，再以情勝，勝而又勝矣。』」（《三編》，2: 672）

《達道紀言》中此一世說的故事性弱，然而其中有兩點仍然應予注意。首先是「情」字。這個字有「仁慈」之意，是道德性王者的人格特質之一。在《希臘羅馬名人傳》中，亞歷山大「以王禮厚遇」波斯被俘的王眷，因為不忍她們哀慟逾恆，以為大流士戰死。用普魯塔克的話來說，此時亞氏「深為她們的深情所動，惻隱之心比戰勝的得意更強」（*LS*, 2: 155）。這種不忍人之心當可和文、武等中國聖王並置而論，而天主教無疑也以類似的精神期待於人世之王者，因為天上的王本來就胸懷慈悲（參見瑪18: 23-27）。其次，故事中的「君子」身分曖昧。他應該是世說的一部分，是緹翁論擴張之法時所謂「評論」的發話者，然而這位君子所述近似箴言，因此又代表金言十二法中的第一法。從另外一個角度看，這位君子更可能是天主教神父高一志的化身，以《春秋》、《左傳》式的全知觀點在反省歷史，「以辨疑惑，釋凝滯」¹¹⁹。歷史當然不會發聲，「慷慨」或「情」都是君子這位代庖者的意見。他的身分既能如此循序漸進，在讀者的認知中不正意味著「慷慨」也可以由俗世胸懷提昇為宗教美德？果真如此，亞歷山大的天主教性格乃策略所形成，修辭係其根本大法。

「慷慨」的本意當然與財物有關，《希臘羅馬名人傳》有不少篇幅記錄亞歷山大不吝餽贈（*LS*, 2: 170ff）。普魯塔克另作《名王名將嘉言錄》也有類似的記載，亞氏為結友而「重金賜芝諾」（Xenocrates, 339-314 BCE）一條尤見重於利瑪竇和高一志。耐人尋味的是，這個故事或經世說「張冠李戴修辭學」催發，主角在《希臘羅馬名人傳》中

119 劉知幾撰，浦起龍釋：《史通通釋》，頁81。

變成了雅典名將缶欣(Phocion)，衛匡國曾省略其名而改譯於《逖友篇》中：

亞歷山常饋其國之賢者，賢者問致饋之人曰：「一國之人甚重，何為獨饋我？」曰：「以汝為賢者。」曰：「既以我為賢，則無以饋視我矣！」（《三編》，1: 77）¹²⁰

至於利瑪竇和高一志本的主角與故事類型雖同，結尾卻迥異。《達道紀言》說「實諾加德士」受金後「僅拜少許，餘返而謝曰：『吾所須者寡，即易育也。大王所供者眾，即其所需者多矣。』」（《三編》，2: 694-695）他一派善體人意，彷彿以上為尊。如此寫法除非另外有本，否則贈金的史傳只是骨架，內容應已調整為有利於君臣之道的倫理論述了，歷史可信度至此大打折扣。《交友論》所引則較近《名王名將嘉言錄》，但「善諾」推卻贈金，隨後所說的主題金言卻又走向《希臘羅馬名人傳》，亦即從《名王名將嘉言錄》裡的「大流士的財富也抵不過朋友」變成了「釋義」：「然則當容我為廉。已矣，而麾（揮）之不受。」（李編，1: 317）

不論利瑪竇或衛匡國，他們的強調都有異於高一志，所述重點由體貼他人變成要人體己，也就是由利他變成以自我為中心，連「賢者」

120 此一世說的源流見Plutarch, *Sayings of Kings and Commanders*, 181: 30；以及LS, 2: 256-257。據德禮賢所考，利瑪竇條係引自Marcus Anthony Coccius Sabellius, *Exemplorum libris*，見D'Elia, S.I., "Il Trattato sull'Amicizia: Primo Libro scritto in cinese da Matteo Ricci S.I. (1595)," p. 506。德氏以為「善諾」係“Zeno”，應誤，蓋耶穌會士音譯西方專有名詞每有縮音的現象，而且《畸人十篇》中，“Zeno”利氏係音譯以「責媛」，見李編，1: 79-80。至於衛匡國一條的出典，我得悉自Giuliano Bertuccioli, "Il Trattato sull'Amicizia di Martino Martini (1614-1661)," *Rivista degli Studi Orientali* 66/3-4 (1993): 344:30n1。

定義亦已重釐：人之所以為賢，是因為不接受他人的餽贈使然。這種賢者倘以《述友篇》的語境為限，實指「真正的朋友」而言，而衛匡國借屍還魂的言下意是：「錢買不了真正的朋友」。亞歷山大的慷慨，一時間似乎在耶穌會的中文世說中受挫。儘管如此，他贈金畢竟是白紙黑字的事實，即使芝諾不受或少受，亦然。所以亞氏出手大方，自是無疑，可疑的是心態：贈金為市友，如此而稱之「慷慨」，可乎？

這個問題入華耶穌會士自有解答，但古來反面論者匪尠。下面一條擴大型世說係龐迪我《七克》中所寫，其「原作」曾為歐洲證道家所用(*IE*, 15: 100)，上古以還，異議悖論亦多鎖在「慷慨」的定義上，或可借來和上引一併討論：

亞立山(案指亞歷山大)亦西國大王，恒謂我樂為王，正樂得與人也。或求以少物，王厚賜之。是人辭，王曰：「我不視爾所求，惟視我所當予。」或問曰：「所得盡予人，己所留何物乎？」王曰：「留予人之樂耳。」國人俱愛服之。(李編，2: 872)

在西尼加眼中，此一世說所要傳遞的訊息問題重重，首先是亞歷山大強加自己的慷慨，不顧他人的感覺。西氏因此認為亞氏的「慷慨」是虛榮心的表現，並非建立在利他的原則上。準此，他進一步又把亞氏的「慷慨」定位為「傲慢」(*ὕβρις*)，係他目空一切所致¹²¹。西賽羅的砲聲較弱，但《論職責》仍引菲立蒲訓子書——也就是前引〈歷山小惠〉中這位父親示子的話——責備道：亞歷山大的慷慨政治目的重，出發點就有偏差，最後更可能招來反效果，實乃青年人少不更事的「魯莽草率」(*DO*, 2.15.53ff)。

121 Seneca, *De Beneficiis*, 2.16.

「慷慨」的本質，中古法國哲學家康其斯的威廉(William of Conches, c. 1080-c. 1154)分之爲二：一是施者自然流露的仁人之心(*affectus*)，二爲施予的客觀行爲(*effectus*)¹²²。對西尼加和西賽羅這兩位上古哲學家來講，亞歷山大顯然空有行爲而缺乏仁心，至少是仁心不足，於真正的義行有虧。西尼加的詬病，龐迪我嘗引在《七克》他處(李編，2: 873)，顯示古來對亞歷山大的譏評，他心知肚明。但威廉所謂的「仁心」，龐氏顯然不認爲亞氏缺乏。《七克》另有亞歷山大拒因母命而傷及無辜一條(李編，2: 893)，多少便在反映這位少年人傑心中有愛，何況他照顧波斯王室處處都見仁者心腸。至於上引〈賜物〉世說，歐洲傳統中的受者乃一退伍老兵，亞歷山大所施則係城池一座，功賞並不成比，夸示之心央央。龐迪我的本子易以籠統的「厚賜」，不能說沒有淡化原作之心，因爲「城池」的政治意涵確重。在所「寫」之前，龐迪我又複述了聖逸羅尼(St. Eloi, c. 588-c. 658)的施捨觀，強調「人求爾，爾能予，則予」(李編，2: 871)，亦暗示他雖重正史，從而讓亞歷山大強加自己的意志於他人之上，但在價值的賦予上已極盡修飾之能事。中文本第二句話「我樂爲王，正樂得與人也」，歐籍闕，語意亦顯模糊，或可解爲「我爲王之樂，乃因我『樂得與人』所致」。如此倘爲正解，則可見龐迪我的改寫係針對西尼加的傳統而發，希望軟化虛榮與政治動機論的譏誚。

詭異的是，這種翻案繼而以犧牲「傳統」——就算不完全是「史實」——爲代價，蓋世說修辭所求者不過尖銳而出人意表之語，龐迪我的故事按理止於亞歷山大充滿個人主義的回答即可。但他或許覺得第二句話的增寫不足以表現亞氏的仁心，遂藉擴張之術再度拉長故

122 Hildebert of Lavardin, *Liber moralium dogmatis philosophorum*, in *PL*, 171: 1015。上文所論西尼加與西賽羅對亞歷山大的看法，我乃受卡里的啓發而寫就，見Cary, *The Medieval Alexander*, p. 87。

事，從「或問曰」起乃開始竄改歷史。「所得盡予人」表明了亞歷山大一無私念，有私念的反而是問者，所以才會以己度人而代問道：「己所留何物乎？」接下來的「王曰」更是修辭高潮，充分呼應了龐迪我開篇為亞氏所設的天主教形象：「留予人之樂耳。」慷慨的極致是施捨，施捨的基礎是憐憫，而「憐憫人的人是有福的」，《聖經》已有明示(瑪5: 7)。接下來順理成章，亞歷山大的故事收梢於「國人俱愛服」這句典型的史評裡。

龐迪我的改作，大可以讓我們把亞歷山大的慷慨看作聖寵的託喻。在〈羅馬書〉中，保祿從上帝揀選雅各伯而棄絕厄撒烏獲得靈感，聲稱惟有「藉恩許所生的子女，纔算為」天主的「真後裔」(9: 8)。這種猶太式的選民觀，促使保祿大力強調天主對梅瑟的指示：「我要恩待的，就恩待；我要憐憫的，就憐憫。」(9: 15)。換句話說，聖寵不是受者要不要或要多少的問題，而是取決於施者的意志。在亞歷山大的世說中，這位歐亞非三洲的征服者彷彿就是天主教的上帝，握有絕對的權柄。向他求物的那位「或」是否求有所得或求而能得多少，完全沒有討價還價的餘地，因為「王……不視爾所求，惟視」他「所當予」，態勢有如保祿筆下那獨斷獨行的「仁慈」的天主(9: 16)。聖寵的預定論雖主張有功不一定得賞，但更強調「無功可以受祿」這種反常的因果觀，所以龐迪我的「或」不必因功即可從亞歷山大獲頒厚賜。顯而易見，龐迪我從挪開西尼加那一刻起就有了重寫歷史的打算，目的正是要挪用亞歷山大的故事。對他來講，那位「或」和「王」之間一無強加意志的問題，因為天秤的兩端根本不等重。

在華耶穌會世說裡的「歷山王」慷慨大度。他和天主教的聯繫當然不一定要藉託喻來建立；利瑪竇、高一志與龐迪我等人所繪的畫像就已經夠明白。不過聖逸羅尼的出現確實也饒富深意。這位天主教聖

徒乃工匠出身，因為巧手為皇家打造金器而致富，隨後又經擢拔而榮膺首相之職。他的人格特色是富而不吝，一生樂善好施，有求必應¹²³。

「亞立山」或「歷山王」呢？龐迪我的歷史補苴剷除了西尼加和西賽羅的疑慮，如今的「歷山王」以施捨自娛，以娛人或「漁人」為樂。他就算不是聖奧古斯丁所謂「天主全善」的化身，早也已修得拜占庭證道故事家眼中「基督聖徒」的金身。龐迪我稱之「西邦最尊，最盛德人也」（李編，2: 902），誠哉斯言¹²⁴。

「有用」試剖

本章抽樣析論戴奧吉尼士、蘇格拉底和亞歷山大三位互有淵源的西方上古名人。在耶穌會中文世說中，他們的言行已經和其多數歐洲對應版有所不同。此一差異有時是語境變革造成，有時是刪節所致，有時則為增添使然。不論是哪一種情況，有一點萬變不離其宗：這些人物的金言——包括新增和刪改的——大多和他們的歷史身分浹洽無間，形成某種史學撰述上的「適宜性」（decorum）。此即亞普通尼士世說定義中所謂「恰如其分」。不過由於這種適宜性係修辭的結果，有如十八世紀新古典主義刻畫人物的原則，因此所形成的文本性比一般的史學撰述便強了許多。更因人物的金言都如尼可拉所稱「目標明確」（εὐστόχως; CAR, 254），是以只要時機得當，常人也可以應景套用。就耶穌會士的天主教用法觀之，這種套用通常連世說情境也一

123 Alison Jones, *The Wordsworth Dictionary of Saints* (Ware: Wordsworth Editions, 1995), p. 103。

124 講這句話時，龐迪我又引了一條亞氏軼事，雖非世說，卻也可見他「愛仇」或「以德報怨」的天主教最高的慷慨精神（仁與施）：「一人大竊其（案指亞氏）金器物以逃。他日，此人為敵國所擄。亞立刪厚資贖之。他凡有害之者，必厚恩以報之。」故事中所寫已近耶穌的精神，參見《聖經直解》，在《三編》，5: 2283-2284。

併含括，而這就涉及了亞普通尼士定義中最後的鑰詞：「追記」（ἀπομνημόνευμα）。

若依緹翁，「追記」的內容不僅在追記動作或言談，還必須「於生活有用」（βιωφελής）才行（*PT*, 187-188）。賀蒙吉的強調更甚，認為整條世說本身就必須是「有用的」（χρήσιμος, *CAR*, 172-173）。他言下有如說：世說原本就可經耶穌會士改寫，「有用」於在華傳教。從傳教士——在本章的語境中，也就是從耶穌會世說作家——的觀點來看，傳教或其媒介之一的世說，因此更可如尼可拉指出來的「促進生命之福祉」（*CAR*, 254-255）。後面一語，純就屬靈而言。

「有用性」在「追記」的認識上之所以舉足輕重，其實應該回溯世說的語源。「克雷亞」所出的希臘文指「需要」（ή χρεία）¹²⁵，亦即世說之所以「有用」，是因為我們於其有「需」之故。這點不辯自明，但有三層相關涵意宜再說明。第一是世說常帶箴言，用之於學童教育，可以提供見解、陳述與觀念，方便記憶，更可投合他們來日在各行各業營生之所「需」。其次，哲學觀在宣明而演變成爲教學內容之前，通常亦「需」世說之助，此亦所以世說有其「用途」，可以「服務」人群。第三，以中國國情衡量，明代人士於天主教一無所悉，面對傳教士因此懵懂有如學童，更「需」世說來啓迪教義中的倫理與神學內涵。上述「需要」的前兩條線脈，因此最後都會交集在「傳教」這個概念上。耶穌會士以世說爲宗教上的啓蒙工具，其來有自。

自修辭學的角度再看，世說在宗教傳播上的「有用性」也建立在兩個關乎歷史的概念上。第一是歷史的時間性本質，其次是史學撰述首要的書寫內涵。在入華耶穌會士的實踐上，這兩者都涉及我們今天所稱的文本性，正可提示章前所謂「講史」與「說寓言」的辯證統一。

125 Henry George Liddell and Robert Scott, eds., *Greek-English Lexicon*, with a revised supplement (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 2002.

在世俗的層次上，耶穌會在華的活動除了宗教與自然科學教育外，另又包含了不少文化與西方國情的傳授。然而他們最得許理和一類學者詬病的是：他們幾乎沒有「歐洲史」的觀念，更不提區別過「異教上古」與「天主教時代」。證據之一是「保祿」與「束格辣得」時常隔代共存，在耶穌會中文著作中造成時間與文化空間上的錯置¹²⁶。當然，若就艾儒略《職方外紀》(1623)或《西方答問》(1637)的內容觀之，許理和的責難並非空穴來風。不過我們若以耶穌會士使用戴奧吉尼士、蘇格拉底與亞歷山大等人世說的情形衡量，許氏的詬病當因未及一究會士的歷史觀使然。

歷史觀的問題複雜，一個簡便的解釋是：明末耶穌會士和現代人大異，對歷史的看法一如希羅多德與蘭克的出入。會士所持乃《聖經》史觀，認為地不分東西，人不論南北，一律都因天主之「道」而生成，再經亞當厄娃而後流傳至今。高一志介紹西方古人時，常見上、中、下的三古之分。《聖經直解》解耶穌〈僱工的比喻〉之際，亦曾提出三古與五時說的歷史分期。凡此之基礎，率皆上述人類一體，休戚與共的觀念，含括了亞當迄「今世之末」的人類線性沿革¹²⁷。所以「束格辣得」與「歷山王」雖生當耶穌之前，卻仍為「聖父」的受造物，是《聖經》整個歷史大敘述的一部分。俗世所謂「異教古典」和「天主教時代」的分野，對入華耶穌會士因此毫無意義。所可詬病於其人

126 Zürcher, "Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni's Introduction to His *Science of Comparison*," in 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. 333.

127 《聖經直解》，在《三編》，4: 1729-1731。五時指「亞當」至「諾厄洪水」；「諾厄至亞巴浪」；「亞巴浪至每瑟」；「每瑟至吾主降生」；以及「自吾主降生以至今世之末」。這種分期觀大有可能改寫或誤寫自聖奧古斯丁在《天主之城》(*De Civitate Dei*)裡的「七時觀」，詳見Saint Augustine, *The City of God*, trans. John Healey (London: J. M. Dent and Sons, 1962), 2: 407-408。三古則指耶穌降生之前的三個時期。

者或許是在實踐上，蓋會士的三古時限混疊，而其內容正如許理和所說的「是西方傳統的一團亂局」，充斥著不同的「範型與軼聞」¹²⁸。不加深究，令人莫知所云或所從。

儘管如此，我們不要忘了對啓蒙時代以前的歐洲人來講，這些「範型與軼聞」確實就是「歷史」¹²⁹。即使是對非基督徒的上古人士如李維而言，歷史也是由包括軼事在內的「好範例」(*bonis exemplis*)所組成¹³⁰。李維所稱的「範例」不一定是柯隄士所說的「示範人物」，反而含有更強的文類感。在《羅馬史》中，這些「範例」主要指軼事而言，但誠如海特(Elizabeth Hazelton Haight)指出來的，也包括李維自己都拒信其然的神話與奧蹟等傳奇故事(*novella*)。像修西地底斯一樣，李維曾揣摩過情境與人物，以虛擬史上但聞其名，不見傳世的演說詞。他也追隨過史詩詩人，在序說中乞靈於眾神，冀能一舉而成就筆下的史構¹³¹。對李維來講，只要有益於世道人心，任何範例皆可入史，虛構與否非關緊要。「寓言」的拉丁語義乃「虛構」(*fabula*)¹³²，本身除了動物寓言外，兼指神話與一般虛擬性的故事，所以何嘗不可

128 Zürcher, "Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni's Introduction to His *Science of Comparison*," in 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. 333.

129 K. H. Stierle, "L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire: Contribution à la pragmatique et à la poétique des textes narratifs," *Poétique* 10 (1972): 176-198. Cf. *PT*, 98-99.

130 Livy, "Preface" to Book I of *Ab Urbe condita*, in B. O. Foster, trans., *Livy I* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), p. 6.

131 有關李維以軼事為歷史之組成觀，詳見Elizabeth Hazelton Haight, *The Roman Use of Anecdotes in Cicero, Livy, and the Satirists* (New York: Lomans, Green and Co., 1940), pp. 37-78。

132 見Varro, *De Lingua Latina*, trans. Roland G. Kent, vol 1 (Cambridge: Harvard University Press, 1977), 6.55; and Isidore, *Etymologiae sive Origines*, in *PL*, 82: 121。

入史？對李維或教外人士而言，《聖經》歷史當然是神話。其中的時間進程井然，類型又前呼後應於兩《約》之間，亦可見創作或詮釋上迸發的想像力，是以文本性之強不言可喻。宗教上客觀存在的史序，這裡已墮落成說部上的時間。這種情形，耶穌會中文世說庶幾近之。章前說過，世說有歷史之名，故陽瑪諾用到亞歷山大的故事，每以「史記」為其正源。然而世說的修辭特質與宗教上的挪借又判然可見，所提示者當為本身的虛構或寓言性。若謂「講史」與「說寓言」於晚明耶穌會世說中已然合而為一，毋乃事實？

歷史範例不全然由示範人物擔綱，其中也有「壞人」，所以傳統史觀以為歷史的責任在「懲惡揚善」。從天主教的立場來看，懲惡揚善乃天主意志或正義的表現，當然是個神學或道德問題¹³³。而其施加於歷史的結果，是讓歷史轉喻，變成「鏡鑑」，可以誠世示後。歷史名人和史例因此每具道德上的影響力，其言其行已經化成傳科所謂的「論述」(discourse)¹³⁴。歷史故而不是個「唯一的故事」，而是無數具有複製能力的「人的故事」。由於具有複製能力，所以歷史必然也有規則可言，可讓前車成為來者之鑑。「借鑑」又必有兩造，其間的類同不可能分毫不爽。我們視若無睹，是因為想像力收平了差異。想像力正是歷史複製力的憑藉，反過來說也表示歷史有其運作成規，可以像文本一樣歸納分析，人為的成分大過有機生成。所謂歷史的複製，其實就是軼事形態——在本章中特指世說的修辭形態——的往復循環。歷史的功能，因此也是軼事或世說的功能，非特可以教忠教孝，也可以懲惡揚善。所以世說的歷史力量——或謂其「有用性」——實

133 D. W. Bebbington, *Patterns in History: A Christian View* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1979), pp. 43-67.

134 Michel Foucault, "The Discourse on Language," in his *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1971), pp. 215-237.

際上是由歷史的文本性催促形成。史家或作家處理得好，其鏡鑑功能甚至會強過其他的軼事形式，更非那不可能重建得了的「原狀歷史」可比。緹翁因此再下定義：「世說之所以叫做世說，係因其秀異使然。比起〔《修辭初階》中〕其他〔的演練來〕，世說大有益於人生百態。」（*PT*, 188-189）

古典修辭學家另有一個共識：戴奧吉尼士乃世說最早的關涉人。這可見於緹翁到亞普通尼士的《修辭初階》的例證，而我們還可進一步說明道，這位犬儒宗師也是最早讓世說具有宗教性格的歷史演員。這話聽來似有扞格，因為戴奧吉尼士之所以以「犬」自比，係因動物不具有人類信神的理性之故¹³⁵。雖然如此，後一論調也不一定是歷史的必然，因為解釋不了伊比推圖稱戴氏乃「神的斥候」的事實¹³⁶。姑且不論宗教傾向，戴奧吉尼士在世說裡的言談與動作形象實和任何傳教士或佈道家相去不遠。首先，他淡泊名利，與自然合一，行乞四方，不依權勢而又堅忍內斂。這種原始主義和苦修精神——如前所示——正是托鉢僧或傳教士師法的對象。其次，他坐言中有機鋒，起行處露靈明，雖然是巴克丁(M. M. Bakhtin)所謂「深度小說化的人物」¹³⁷，渾身卻也因此而充滿了表演性，舉手投足自然又屬身教與言教的典範，根本就在預告「傳教」這個來世的行業。再者，天主教的證道辭常就特定的題目發揮，柯爾森(F. H. Colson)以為頗似世說就題申說的背誦方式¹³⁸。如

135 Goulet-Cazé, "Religion and the Early Cynics," in Branham and Goulet-Cazé, eds., *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, pp. 61-64.

136 Epictetus, *The Discourses*, 3.22.24-25, in W. A. Oldfather, trans., *Epictetus II* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), pp.138-139.

137 M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), p. 38.

138 F. H. Colson, "Quintilian I. 9 and the 'Chria' in Ancient Education," *The Classical Review* 35/7-8 (1921): 150-154.

此則戴奧吉尼士的金言一定也啓發過天主教的神職人員，因為其中的言教旨意了然，而且幽默中常見冷奇，實堪任證道課題之楷模。但丁在《神曲》中虛擬魏吉爾十分成功；其實只要願意，入華耶穌會士要把戴奧吉尼士附會到天主教的論述去也不難。

在耶穌會的中文世說中，和戴奧吉尼士一樣天主教化了的古典人物其實還有許多，但限於篇幅，本章中我只另行討論了蘇格拉底和亞歷山大這對隔代的師徒。他們一以寡言與忍德稱，一以尊師、戒色和慷慨著，在在回應了從《輕世金書》以來對好教徒的要求。入華耶穌會士在世說的成規內揮灑，修辭情境的說服力強，是以儘可「倒黑爲白」，點石成金。冷石生在明末讀罷蘇格拉底等人的世說，斷道他們「欽惟天主」，就是一例(李編，1:96)。我們還可以肯定，明代中國人得悉「歷山王」的傳奇之後，必然也會以「達味」或「撒落滿」一類的「古聖王」視之，而且引爲同類。

上述異教人物一旦天主教化，其實便意味著歷史已經經人「賦予特權」，足以化客觀爲主觀。這些人物又滿口金言，語帶機巧，史上果有其事，無疑亦經編輯或情節化後而得，充滿了向人展示的演出欲。其人世說再經明末耶穌會士挪用，變成天主教的證道故事時，證道故事之所以能起證道或示範作用的真理性格也會同步變化。這種性格倘指「歷史性」，變化尤大。從反方向看，證道故事旨在示範，故而本身亦具強烈的表演性¹³⁹。而其之援引世說以爲部分內容，無疑二度強化了世說的修辭性，至少是在爲這種文類提供另一個演出的舞臺。如此一來，世說的歷史性豈非雙重失落，一失落於自己的修辭性格中，二失落於身兼示範故事——或擴而大之是「傳教」或「證道」

139 Cf. Alexander Gelley, "The Pragmatics of Exemplary Narrative," in his ed., *Unruly Examples: On the Rhetoric of Exemplarity* (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 142-161.

——的過程中？

弔詭的是，我們讀者從世說中領受到的真理，並未因其歷史性有此雙重失落而稍減。此一真理之感反而會增強，一因世說金言有其普世性，即使所含並非箴言之屬，往往也會有醍醐灌頂的作用。二因世說人物若非哲人，就是帝王將相，正是權威的化身。伽達瑪說過，我們不會因為盲從而承認權威，但是會因理性思考而肯定之¹⁴⁰。戴奧吉尼士、蘇格拉底和亞歷山大每每在世說中行我們所不能行，言我們所不能言。我們一旦體認及此，理智上自覺或不自覺就會師之法之，奉為圭臬。問題是：這些人雖然是歷史實人，他們在世說中的言行卻是經過明末耶穌會士「假捏而得」，正是修辭的開花結果。如此一來，則我們的師法是在向實人交心，還是在向謊言納貢？這個問題除了以另類形式在訴說歷史與真理確難畫上等號外，是否也有可能暗示我們必須重釐權威的定義？如果是，那麼就像不合史實的「歷史」也可以傳達真理一樣，權威似乎也不一定要跟著時間的理性走，因為只要經過修辭上的收編，我們自然會放棄或修正理性的某些層面，轉而向異常的歷史繳械。從在華耶穌會士的觀點來看，這更在暗示世說的文本性可以讓權威彎腰，使其服務於宗教而非向歷史稱臣。這種「服務性」或「有用性」，亞普通尼士的世說觀未曾言明，但是我相信本章的析論應該可以為他——至少在明末中國——再進一解。

140 Gadamer, *Truth and Method*, p. 248.

第四章

神話：從解經到經解

由象徵論出發

本書第二章中，我曾指出「寓言」是亞里士多德的修辭例證之一。在亞氏的用法中，此文類多指動物寓言而言。然而倘就其希臘語源考之，我們當會發現在本質上，「寓言」和一般所謂「神話」(*mythos*)實可交涉互通，要之都經「杜撰」而成¹，有別於常態觀念下的史傳。我在本書第三章討論古典修辭初階時，無獨有偶，也曾指出從希臘上古到歐洲中世紀，修辭學課程在世說與寓言之外，最基本的演練對象另又包含神話在內。有趣的是，文藝復興以前「自由民教育」的這兩條線脈，到了晚明耶穌會士手中紛紛開花結果，而且匯為一流，變成證道的藝術的部分憑藉，而其首要表現便在「神話」之借為證道故事。像世說和寓言一樣，耶穌會士的中文著作裡不乏希臘羅馬神話。其總數雖然遠遜上述兩種文類，可能連二十條都不到²，但是就重要性來講，

1 這一點參見孫紅梅：《伊索寓言在中國》，碩士論文(北京大學，2001)，頁23。

2 這個數目同樣是我保守的估計。晚明耶穌會用到的希羅古典神話多見於利瑪竇的《畸人十篇》、高一志：《十慰》(閩中天主堂梓行明刊本，現藏羅馬中央圖書館，編號：NBR72B.305)，和——尤其是——陽瑪諾的《聖經直解》之中。

這些神話卻獨樹一幟，因為明末耶穌會士——尤其是從葡萄牙颶航東來的陽瑪諾——每用之於《聖經》經文及其他相關教義的詮解上，而且總攬古來的各種類型，使之變成晚明耶穌會證道故事裡頗為奇特的一種。

不過在深入探討明末耶穌會所用的神話型證道故事之前，我想我們有必要跳出晚明這個時間框架，先就清初該會盛極一時的「象徵論」(figurism)及其歐洲本源談起。清初文治武功顯赫，文化會通頻繁殷盛，入華耶穌會士俱曾與聞其事。不過就後者而言，會士尤可謂風氣先開，在兩洋之間的成就也最大。他們於儒家經籍曾深入研究，從中發現了許多特殊事例，足以和《聖經》歷史或本教奧義相提並論，相互發明，從而銜接東西，舉為天主教在華「古已有之」的明證。甚至力量再添，由東徂西而影響到其時義大利哲學家維柯(Giambattista Vico, 1669-1774)對中國文字的看法³。這套特殊的「經解之學」——這個名詞我係沿用其明清之際的語意——大盛於康熙一朝，法國會士白晉(Joachim Bouvet, 1656-1730)與馬若瑟(Joseph de Prémare, 1666-1736)等人都是其時的代表。他們所解讀者以《易經》、《書經》或《詩經》等中國古籍為主，神祕色彩或神話性重。加以方法上他們每由廣義的託喻詮釋著手，當時歐洲學界多以為和《舊約》寓言學有關，故稱之「象徵論者」，而耶穌會內以此自居者也不乏其人⁴。

3 參見Philip Vanhaelemeersch, "The Figurists, and G. B. Vico on the Chinese: Esoteric Wisdom vs. Poetic Wisdom", 未刊稿，宣讀於「第七屆中國天主教傳教史——中國教理講授史國際學術研討會」(輔仁大學天主教史研究中心及魯汶大學南懷仁文化協會主辦，2001年9月7-9日)。

4 有關象徵論的中文論述，方豪：〈十七、八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，在《自定稿》，2: 185-202可能是首開風氣者。外文論著則較多，重要的專書見Kund Lundbæk, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J.: Chinese Philology and Figurism* (Aarhus: Aarhus University Press, 1991)及Claudia von Collani, *Die Figuristen in der Chinamission* (Frankfurt and Bern: Peter Lang, 1981)等。綜合性的說明見Michael Lackner, "Jesuit Figurism," in Thomas H. C.

在某個意義上，象徵論者側重的象徵論就是古來《聖經》預表論 (typology) 的分身，著重《新約》於《舊約》的應驗，也喜歡釐清《舊約》預表 (prefigure) 《新約》裡耶穌臨世的能力，所以和傳統《聖經》「解經學」 (biblical exegesis)——本章中我權且用這個譯詞稱呼《聖經》詮釋學——中的四義讀法關係密切。就《新約》經文本身來看，預表論的創始者其實是耶穌，或謂記載其人言行的《福音書》的四位使徒。奧利根《論第一原理》嘗就此一詮釋法再作耕耘，結合了一世紀猶太教神學家費羅 (Philo) 之見，形成一套體系嚴整的《聖經》解經學⁵。西元四、五世紀之交，卡西安 (John Cassian, 365-435) 《會談篇》 (Conferences) 中又整合前人之見，新出機杼，四義解經法從而大備，而且大盛於歐洲中世紀。《聖經》中的經句自此多可作「歷史」 (historical/literal)、「託喻」 (allegorical)、「倫理」 (tropological) 與「神祕」 (anagogical) 四個層面看⁶。其條貫分明，影響所及甚至包括神學與文學上的認識，阿奎那《神學大全》 (Summa theologiae) 和但丁〈致斯加拉親王康·格蘭德書〉 (“Letter to Can Grande della Scala”) 中就曾予以發微，詳加申述⁷。在歐洲多數的實例裡，《舊約》象徵論便交織在四義法尤屬「託喻」的層次中。

(續)——

Lee, ed., *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Hong Kong: Chinese University Press, 1991), pp. 129-149; 以及 Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China*, vol 1: 635-1800 (Leiden: E. J. Brill, 2001), pp. 668-679。除白晉和馬若瑟以外，清初具有代表性的中國經解象徵論者還有傅聖澤 (Jean-François Foucquet, 1663-1741) 一人。本章略過傅氏不提並非因為他不重要，而是在使用西洋古典神話這方面，他的貢獻有限。

- 5 Origen, *On First Principles*, trans. G. W. Butterworth (Gloucester: Peter Smith, 1973), pp. 267-277.
- 6 John Cassian, *Conferences*, trans. Colm Luibheid (New York: Paulist Press, 1985), pp. 160-161.
- 7 阿奎那和但丁之見俱收於 Hazard Adams, *Critical Theory Since Plato* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971), pp. 116-121。

天主教創教伊始，和希臘秘教的關係似解還結。這點歷來論者眾議僉同⁸。撰寫《福音書》的四位使徒又生當泛希臘化的時代，而稍後奧利根的神學亦乞靈於希臘人的理性哲學，是以上述《聖經》的四義解經法烙有深刻的雅典痕跡。就奧利根而言，他借用希臘智慧的用意在於澄清或豐富天主教的奧義。至於著重預表論的解經家，則因託喻故而廣借象徵論以收編《舊約》，把猶太教的大法挪為己有⁹。後世象徵論當然還帶有猶太教晚出的卡巴拉(Kabbalah)神祕主義的色彩，不過就其收編他者，化異為己的性格來看，託喻解經法基奠所在的預表論恐怕滲透最深。明清之際的耶穌會士移之以詮釋《易經》、《書經》或《詩經》，志之所在亦如使徒與亞歷山大學派對兩《約》或希臘古典的興趣一般，都在指出中國先秦典籍中所含攝的「上古神學」(*prisca theologia*)，並化為道德渡筏，使之和自己所宗的天主教產生聯繫¹⁰。

職是之故，本章中我不會否認尤屬《詩經》的象徵論和《舊約》寓言學之間的關聯，但是由於耶穌會象徵論者在詮解中國古籍時特重上古神話的天主教面向，我覺得他們的「經解」之學其實已超越天主教尋常的「解經」之道，反而和希臘羅馬上古的荷馬詮釋關係較大。希臘人對神話研究的興趣發生甚早，但系統性的詮解可能遲至紀元前二世紀的波里比爾士(Polybius)，最早也早不過時間稍前的偽亞里士多

8 Robin Lane Fox, *Pagans and Christianity* (New York: Alfred A. Knopf, 1987), pp. 11-23.

9 Robert M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century* (Philadelphia: Westminster Press, 1988), pp. 9ff; Grant and David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2nd ed. (New York: Fortress Press, 1989), pp. 3-62.

10 有關「上古神學」的研究，可見Daniel P. Walker, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the 15th to the 18th Century* (Ithaca: Cornell University Press; and London: Duckworth, 1972)一書。

德的《論尼羅河的洪氾》(*On the Flooding of the Nile*)¹¹。羅馬時代開始，斯多葛學派踵繼斯學，以科學態度深入荷馬和其他神話詩人，開發出許多託喻類型，包括「道德寓言」(moral allegory)、「自然寓言」(etiology)和「字源託喻法」(etymology)，甚至連非其所創的「英雄化神說」(euhemerism)也都關注有加。這些分析神話的模式中，道德寓言乃荷馬經解之始，幾乎也可說是所有託喻讀法的根本，有其類如羅蘭·巴特(Roland Barthes)所稱歷史的意識形態面向¹²。天主教上古猶未結束前，道德寓言復因斯時神話詮釋學者興起，應運而化生出歐洲中古的「神話書寫」或「神話詮釋學」(mythography)，其間聯繫除了斯多葛學派以外，羅馬學者馬克羅比亦居關鍵。馬氏生當紀元五世紀，本書第二章已加介紹，而他本人係新柏拉圖主義的信徒，所著《西比歐之夢疏》和柏拉圖的看法一樣，都主張神話背後另有道德依托，不必因為事屬子虛即廢棄不論。馬氏並非基督徒，然而其睿見慧知對天主教接受希羅異教卻有啓發之功。十二世紀開始，馬氏之說又滲入是時的教育界，為神話詮釋學者收編荷馬提供最佳的理論基礎¹³。

天主教神話詮釋學的閱讀方法巧妙而多姿，始則淹有上述荷馬詮釋的各種門路，繼而延展為中世紀對荷馬及其羅馬苗裔如魏吉爾和奧維德的解讀，並且在馬克羅比的影響下刊行了多種注疏。十二世紀前後，梵帝岡有三位神話學者——此即通稱的「梵帝岡神話學者」(Vatican Mythographers)——受惠於上述傳統，乃應運再起，開創了另一脈的神

11 這方面的討論及希臘文原典如今多已收集於下書：Robert L. Fowler, ed., *Early Greek Mythography*, vol 1: *Text and Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000)。

12 Roland Barthes, *Mythologies*, trans. Annette Lavers (New York: Hill and Wang, 1972), p. 112.

13 Jane Chance, "The Medieval 'Apology for Poetry: Fabulous Narrative and Stories of the Gods,'" in her ed., *Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England* (Gainesville: University of Florida Press, 1990), pp.4-6.

話詮釋學。到了文藝復興時代，種種法門又風靡一時，終而促成是時「神話辭典編纂家」的崛起，不但蔚為學界與文壇風潮，對時人創作更有啓迪之功¹⁴，連當代耶穌會的教育機構亦廣受影響¹⁵。一六〇八年，就在明神宗萬曆卅一年歲將云暮之際，這套由斯多葛學派發展至「神話詞典編纂家」的荷馬詮釋學即因利瑪竇刊有《畸人十篇》而搶先一步在白晉等人挪用前傳播入華，歷史意義自是非比尋常。再因一六三六年陽瑪諾「譯」出了《聖經直解》而益發完備，終而「正式入華」。其時高一志也有所「作」，散見於所著或所譯的各種中文書籍之內，可謂錦上添花。這三位明末耶穌會士所處理的荷馬神話，說來正可例示其歐洲先驅的古典神話詮釋學。

利瑪竇和高一志所用的神話意在凸顯天主教義，而陽瑪諾的「翻譯」和《聖經》詮釋學的關係尤大。儘管如此，我們若想一問他們使用荷馬——尤其是陽瑪諾以神話解經——在神話詮釋學以外的理論背景，我想歐洲中世紀的證道故事仍然會是答案的關鍵，因為這些神話都是證道修辭上的邏輯和說明性例證，關乎亞里士多德的《修辭術》，也關乎上古的修辭初階，所以同為歐洲中世紀證道的藝術不可或缺的古典環節。如前所述，利瑪竇、高一志和陽瑪諾以上古神話證道解經的例子並不多，但是他們用來確成系統，而且是全方位出擊，幾乎一網打盡天主教神話詮釋學的各種形式。從某個角度來說，饒富意義。由是深入再看，則利瑪竇、高一志與陽瑪諾等人所傳顯然就非單純的荷馬神話，另又包括神話詮釋學這門在西方流行已垂千年的人文顯學。他們在神話上之所為，因此文學意義別具，絕不輸寓言與世

14 參見 Jane Chance, *Medieval Mythography* (Gainesville: University Press of Florida, 1994) 一書。

15 Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, trans. Barbara F. Sessions (Princeton: Princeton University Press, 1972), pp. 275-277.

說等我們前此業加論述的證道文類。

「寓」與「實」

前面說過，從西方上古到文藝復興時期，道德寓言都是各種神話詮釋學的先聲。這種解讀法乃因事類比(analogy)之學，柏拉圖之前其說已發，希臘人從者甚夥，包括畢達哥拉斯(Pythagoras of Samos, c. 592-c. 507 BCE)與蘇格拉底等上古哲人在內。其後英雄化神說釐定人神關係，而斯多葛學派則進一步加以衍申，又自「宇宙生成論」立論，把奧林帕斯眾神視爲天地元素或自然力量的代喻¹⁶。賀西德(Hesiod, fl. 8th cent.? BCE)和——尤其是——荷馬經此轉讀，所吟所頌的天神地祇——包括羅馬之世奧維德和魏吉爾所重述者——宗教色彩便淡化了許多。對使徒時代以還的天主教思想家而言，荷馬神話本屬難以抗拒的往古遺澤，自殉道者游斯丁(Justin Martyr, 二世紀)到亞歷山大的克萊蒙(Clement of Alexandra, 三世紀)等人，無不在違拗之際又正視有加¹⁷。如今天主教神話詮釋學順勢興起，荷馬等人的神話文化更非禁忌，遂由五、六世紀之交的傅均夏(Fabius Planciades Fulgentius)領軍，一路走進歐洲中世紀¹⁸。

16 Philip Rollinson, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture* (Pittsburgh: Duquesne University Press; Brighton: Harvester Press, 1981), pp. 3-28.

17 Dennis Ronald MacDonald, *Christianizing Homer: The Odyssey, Plato, and The Acts of Andrew* (Oxford: Oxford University Press, 1994), pp. 21-24. Cf. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 32-65.

18 Leslie George Whitbread, "Introduction" to his trans., *Fulgentius the Mythographer* (Athens: Ohio State University Press, 1971), pp. 3-11; and Martin Irvine, *The Making of Textual Culture: "Grammatica" and Literary Theory*,

荷馬神話當然不是篇篇都由荷馬——不論「他」是真有其人或爲是時詩家的總稱——吟就，希羅時代其他的詩人與神話作家也屢有貢獻。對利瑪竇等系出南歐的明末天主教士而言，魏吉爾和奧維德的啓示可能更大，箇中當然也有中古或上古證道故事集的編纂者如瓦勒流等人的提示¹⁹。談到中國史上首度聞悉的西洋古典神話，我認爲即可能由上述兩條文學線脈凝聚而成。不過中國人最早聽聞到的神話並非道德寓言，而是斯多葛式的自然寓言。講故事者也不是別人，正是耶穌會的入華先驅利瑪竇。他刊刻的《畸人十篇》，篇篇都是教義——當然是《聖經》上強調的教義——的證道辭。此書第五篇篇題係〈君子希言而欲無言〉，利氏所重者乃「慎言」這種處世之道，呼應了《聖經》中相關的論點²⁰。利氏又長篇大論，對耳聆其道的曹于汴（1558-1634）說了一條彌大（Mida/Midas）變耳的證道故事，而這應該就是中國首見的西洋古典神話：

誌載：昔非里雅國王彌大氏生而廣長，其耳聳然如驢，恒以耳璫蔽之，人莫知焉。顧其方俗，男子不蓄髮，月鬻之。恐其鬻工露之，則使鬻之後，一一殺之矣。殺已眾，心不忍，則擇一謹厚者，令鬻髮畢，語以前諸工之被殺狀：「若爾能抱含所見，絕不言，則宥爾。」工大誓願曰：「寧死不言！」遂出之。數年抱蓄，不勝其勞，如腹腫而欲裂焉。乃之野外屏處，四顧無人，獨自穴地作一坎。向坎俛首，小聲言曰：「彌大王有驢耳。」如是者三，即填土而去，乃安矣。（李

（續）

350-1100 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 155-160.

- 19 瓦勒流的CMAS, 1.6.F3便提過下面我會論及的彌大故事，不過不是他變耳一事，而是襤褸時螞蟻在他口中留下穀粒，顯示將來會功成名就的神話。
- 20 如瑪5.33-37; 7.1-6及15.1-20。在天主教意義之外，這裡利氏對「慎言」的強調也有俗義，參見本書第五章第二節。

編，1: 182-183)

此一「驢耳彌大」的故事倘說到這裡便罷，那麼利瑪竇所傳係希臘上古廣為人知的一則神話，如是而已。不過事有不然，利氏所述不但略過彌大的生平，就連他系出神譜，變耳一節又涉及阿波羅(Apollo)復仇的傳說也不提²¹，下筆逕自就聲言其耳如驢，乃天生使然。凡此說詞，在在令人懷疑引文中所謂「誌載」的「誌」究竟何指。非但如此，利瑪竇接下還快筆切入彌大和鬻工之間的互動，而他的重點亦隨之轉變，化爲後者的心理狀態。凡此種種，又令人不得不懷疑其說別有懷抱。果然。在「抱言禁語之難」外，亦即在「嗚呼！禁言之難乃至此歟」這個人情喟嘆之外(李編，1: 183)，利瑪竇的故事弦音未竟，而其中最有趣的一點是方才講罷，利氏就像一般重道德寓言的神話詮釋者一樣，將整個敘述帶向上文提及的自然寓言，使之再非一般古典型證道故事可比：

後王耳之怪，傳播多方。或遂神其說曰：「此坎中從此忽生怪竹，以製簫管，吹便發聲如人言曰：『彌大王有驢耳。』」
(李編，1: 183)

自然寓言乃斯多葛學派從希臘神話淬煉而出的諸多讀法之一。之所以以「自然」命名，原因在類此神話的強調通常非關超自然，而是在解釋自然界中可見的各種現象²²。利瑪竇上引故事裡的「坎中怪竹」

21 Hyginus, *Fabulae*, in *The Myths of Hyginus*, trans. Mary Grant (Lawrence: University of Kansas Press, 1960), p. 274; Ovid, *Metamorphoses*, trans., Frank Justus Miller, 2nd ed., 2 vols (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 11.92-93.

22 H. David Brumble, *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and*

一語，實則同屬利氏為適應中國國情而做的情節改編，因為從奧維德到海吉那士(Hyginus, fl. 207 AD)等神話學家，「竹」字概作「蘆葦」(reed)，而且亦乏隨後的「簫管」之製。易言之，「彌大王有驢耳」一事，歐洲的神話詮釋學者無不取來解釋風吹草「鳴」的自然現象，超自然的情節不過喻依而已。如此一來，這條故事裡的道德寓言係「虛」，自然寓言才是說者希望聽眾或讀者從神話習得之「實」。就《畸人十篇》引證的目的而言，如此解讀或有違利瑪竇的初衷，不過他在轉述同一神話之際，確實在無意中也演示了斯多葛學派詮釋「驢耳彌大」的閱讀之法。這點說來巧甚，應當也不無東西文學交流史上的意義。

上文所謂「巧」，我另有所指。終利瑪竇在華近卅年的歲月，他引用的神話型證道故事並不多²³。然而彌大神話解來有趣，由原先可能形成的道德寓言走向自然寓言去，可見利氏受天主教神話詮釋學影響之一般。倘移之以就中國先秦典籍中的神話，利瑪竇——甚至包括後來的白晉——當然也有其一貫的經解之道。自然寓言含攝的邏輯，他們稍加曲解，便可變成《書經》或《詩經》等經籍的詮釋利器。《畸人十篇》之前，利瑪竇撰有《天主實義》一書。以是書為例，利瑪竇便曾在其中援引六經經文以證明《聖經》中的造物主早已存在於中國人的觀念之中。是書所引，有《書經·湯誥》「維皇上帝，降衷于下民」一語²⁴。利氏認為其中的「上帝」即本教的「天主」，而白晉更從康熙欽定《日講》，在所著《古今敬天鑑》(1703?)中賦全句以天主教人論的精神，視同人秉上帝之「靈」而得「善性」的自然神學(鄭

(續)

Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings (Westport: Greenwood Press, 1998), p. xx.

23 彌大神話之外，我所見者另有但大落(Tantalus)一條，見《畸人十篇》，頁182-183。

24 利瑪竇：《天主實義》，在李編，1:416。

編，2: 235)。人與「神」之間的接榫，不論白晉或是利瑪竇，殆以爲繫於句中的「降衷」二字。「天」生萬物，唯人得「靈」，秉至善之性。如此「自然現象」何以形成，自然需要解釋。「衷」之爲詞中鑰字，白晉爲利瑪竇訓爲「至正」²⁵，說明「善良」這種靈性乃因天主「降」而後得。如此詮解《書經》，某種意義上當然具有自然寓言的精神，何況「維皇上帝」本身就出自中國神話，而「上帝」又係利瑪竇舉以中譯天主教「陡斯」(*Deus*)的名詞之一！

類似斯多葛自然寓言的詮釋手法，《天主實義》中利瑪竇反覆者再，《書經》或《詩經》和歐洲神學不僅因此而聯繫有加，記載上帝或天主名號的中國古典更是因此而令耶穌會士取爲己教在華的明證。由此我們一可窺見利瑪竇運用神話詮釋學之妙，同時亦可看到中國經解象徵論在明末即已發端的事實。利瑪竇之後，耶穌會士覆案其說者所在多有，即使是中國教徒如清初的嚴謨等人，也曾力爲分疏²⁶。不過這方面在論證上最稱完備者，我以爲仍推清人劉凝(c. 1625-c. 1715)。所著《覺斯錄》志在攻佛，由《易經》、《左傳》、《穀梁傳》及漢初經學家入手，詳述「天主之名」在華早已「定於一尊」，可見於三代與孔孟論述，「非由晚近，亦非專見於遠方四譯也」²⁷。

劉凝等中國教徒言之鑿鑿，或因「老子化胡」等傳統宗教言說的影響所致，不過他們也有眼界未逮之處，蓋就上述天主教的「西學東

25 此所以李九功子奕芬面對其他宗教而有辨惑之需時，復從「人」的立場出發而有如下一問：「天帝賦人靈明，受衷以來，原自炯炯，何從得惑？」李氏係清初名教徒李九功之子，這裡的引文出自所寫〈辨惑引〉一文，見《粹抄》，5: 1甲。

26 參見鐘鳴旦(Nicholas Standaert)著，何麗霞譯：《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》(臺北：光啓出版社，1998)，頁48及頁53。

27 [清]劉凝：〈天主之名非創自西域泰西〉，在所著《覺斯錄》(巴黎法國國家圖書館藏本，古朗氏編號：7172)，頁2-3。劉著亦已收入《耶檔館》，9: 520-590。相關論述，參鄭安德：《明末清初天主教和佛教的護教辯論》(高雄：佛光山文教基金會，2001)，頁20-23。

源」論的根本觀之，倘非明末耶穌會士於歐洲託喻讀法知之甚稔，其說恐怕難成。若就耶穌會象徵論的神話本源再加論證，我想示範得最爲周延者，當推崇禎九年陽瑪諾「譯」的《聖經直解》。今日可見的《聖經直解》，書首直言該書乃陽瑪諾「譯」得。有道是「原本」乃巴拉達(Sebastian Barradas, S.J., 1542-1615)的《福音史義箋注》(*Commentaria in Concordiam et Historiam Evangelicam*)，不過這點頗具爭議性。據我翻閱巴著所知，裡頭幾乎也沒有陽瑪諾憲章譯得的神話，即使是陽瑪諾本人，他在所「譯」書後亦稱經文之外，箋注部分乃「祖述舊聞」而成(《三編》，6: 2954)。換言之，全書實爲各家意見的整合²⁸。下文爲方便故，凡提到《聖經直解》的「箋注」部分，我因以「陽瑪諾」權稱「作者」。此外，《聖經直解》成書的目的在依禮儀年提供主日及各節日所用的經文，是以狹義上雖非解經專著，但因箋注中陽瑪諾的祖述不乏個人之見和選擇，所以在我看來，所「著」對明代《聖經》經義的瞭解仍然貢獻卓著，我們宜以「解經之作」視之。

在《聖經直解》中，荷馬神話雖非出以口語，和一般歐洲證道故事的言說性質不同，但因其援引的目的俱在解經或爲解經之例證，在一般中古證道故事集內也不難覓得，所以彼此系出同源，應無疑義。坦白說，《聖經直解》使用神話的頻率並不高，不過以晚明那麼早的時間而論，近乎十條的總數其實已稱不惡。我們知道，荷馬神話主要

28 另請參見Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China*, p. 623, 及氏另著 "The Bible in Early Seventeenth-Century China," in Irene Eber, et al., eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1999), pp. 44-45n42; 或陳占山: 〈葡籍耶穌會士陽瑪諾在華事蹟考述〉, 《文化雜誌》, 第38期(1999年春季), 頁92。《福音史義箋注》共四冊, 首版刊行於一五九九年, 不過其後版數甚多, 我用的是巴黎耶穌會瑟勿賀神學院(Centre Sevres)圖書館所度藏者, 而瑟勿賀本已是一六一一年的版本了。

見於《伊里亞德》(*Iliad*)與《奧德賽》(*Odyssey*)兩部史詩。倘以後書所述為準，則《聖經直解》開書不過數卷，我們即可索得有關「西臘」(*Scylla*)的神話一條(《三編》，5: 2291)²⁹。陽瑪諾在此抑且夸夸其言，為其精義闡幽發微，詳情請容稍後再談。此刻我急於指出來的是，若就神話詮釋學特重託喻的本質先予考察，那麼《聖經直解》於此發揮之詳，絕對在利瑪竇或高一志的著作之上。這方面最為顯著的說明，卷十四的經文箋注尤可見之。

此卷引神話的目的在解釋〈若望福音〉第五章，陽瑪諾中譯的經文直指該章第十九節以次，係先人瞻禮日應該翻查的片段。在這相關的諸節中，耶穌聲色俱厲，頻頻曉喻猶太人祂「天主子」的身分，並謂自己擁有「父」審判眾生的權柄，所以可令「善者復活以享嘗(長)生，惡者復活以受永苦」(《三編》，6: 2888)。由於先人瞻禮日設節的意義在「勸我加勤以助[己]」，因「各靈恒存不滅」，所以一經「審判」，「後世有天堂以賞，地獄以罰，煉處以補」(《三編》，6: 2881)，經文的箋注因此便側重天主教所謂的「四末論」。四末第四描寫地獄之醜，著墨所在乃「惡者復活以受永苦」。為申其說，為證其道，陽瑪諾引一神話云：

古賢欲警嗇人，設寓言曰：「有客人心腸不憐，既亡，下地獄。罰應其吝，鷹立胸上，剖裂心腸，抓啄無已。異矣，鷹僅叫盡，心腸又萌，鷹始再吃，如是于無窮也。」(《三編》，6: 2947)³⁰

29 A. T. Murray, trans., *Odyssey* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 12.73-126 and 12.222-259.

30 高一志《童幼教育》亦有一喻，性質近似這裡陽瑪諾所傳，亦即希臘上古著名的唐納絲姊妹(*Danaids*)的神話，見《徐家匯》，1: 339：「先知者假喻曰：『陰司萬刑中，有恒盛水，罅甕而不息者，常勞而無益。』」如同

神話中的「吝人」苦盡還來，周而復始，所受確為「永苦」。諷刺的是我們一詳故事內容，卻發現陽瑪諾的「翻譯」——如果當真是「譯」——並不太準確，似乎是「譯」自記憶，而且把兩條神話混為一談。所「引」稱那亡而下地獄者「心腸不憐」，指的應該是薛西佛斯(Sisyphus)的故事。薛氏曾誘姦姪女，再殺所生雙子，剝其肉以饗久為寇讎的兄弟。此一故事形態，從賀西德以來，希臘上古傳說已久。不過矛盾的是在陽瑪諾筆下，薛西佛斯受罰的方式並非神話學家記載的推石上山，而是普羅米修斯(Prometheus)結怨於宙斯(Zeus)，因而慘遭懲罰的神話。因此之故，陽瑪諾的結尾才會轉成「鷹立胸上，剖裂心腸，抓啄無已」。更矛盾的還在後頭：倘據亞波羅德(Apollodorus)或菩薩尼阿士(Pausanias)的記載，普羅米修斯為拯救人類而「盜火」，在凡人眼中係一英雄，負面的刻畫幾無，故而他理非陽瑪諾筆下所述的「吝人」或「嗇人」。後面兩個名詞，普氏果然可以當之，唯有從宙斯的立場看才有可能。蓋普氏深知宙斯有龍陽之好，所以造人後拒絕獻上其中俊秀，又嘗逞巧，計藏牲禮的膏腴部位，反代之以價值最差的骨頭與內臟³¹。

當然，以我在本章中的關懷而言，《聖經直解》這條神話的主角

(續)

下文中我對但大落神話的申論，高一志的故事亦視唐氏姊妹為一道德寓言。西方古典著作中，有關唐納絲姊妹的神話，參見Apollodorus, *The Library*, 2 vols (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 2.1.4-2.2.1。此外，希臘悲劇中也有戲專演她們的故事，見Aeschylus, *The Suppliant Maidens*, in David Grene and Richmond Lattimore, eds., *Aeschylus II: Four Plays* (Chicago: University of Chicago Press, 1956), pp. 7-42。

- 31 Hesiod, *Theogony* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 507-616; and his *Works and Days*, in Apostolos N. Athanassakis, trans., *Hesiod: Theogony, Works and Days, Shield* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983), lines 47-105; Apollodorus, *The Library*, 1.3.6; 1.7.1-2; 2.5.4; 2.5.11; and 3.13.5; Pausanias, *Description of Greece*, 5 vols (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 1.30.2; 2.19.5; and 2.19.8.

究竟是薛西佛斯或普羅米修斯並不重要，重要的是陽瑪諾一下筆便明白以中文詞彙「寓言」稱之，亦即希臘或拉丁傳統所謂的「託喻」(allegoria/hyponoia)。在後面這一脈相傳的文學道統中，「託喻」或「寓言」俱有偽赫拉克里特(Pseudo-Heraclitus，一世紀)所謂「言此指彼」之意³²，係有意欲託之喻，故其內容可以是虛，不必屬實。陽瑪諾開喻又以動詞「設」字稱之，充分表示他知道筆下故事的幻設或虛構本質。希羅宗教的「超性說」(supernaturalism)和天主教有異，一至於此。不過在先人瞻禮日的解經語境中，耐人尋味的還是陽瑪諾明知「寓言」係幻設而成，卻又希望讀者或演經臺下的聽眾信以為真。寫畢神話之後，他故而讚嘆道：「真哉，實哉，賢之寓言！」為了強調此見，《聖經直解》還抬出「解經」二字主其動作(《三編》，6: 2947)，從而加重了上引異教神話在天主教內的權威之感，尤其強化了此一故事解釋〈若望福音〉第五章的能力。

以虛為實本屬宗教忌諱，奉異教為本教尤為天主教難容，何以陽瑪諾於此卻一無忌憚，抑且大加申說，道是「彼謂之寓，吾謂之實」？(同上頁)箇中關鍵，我以為有二，一是馬克羅比的影響。《西比歐之夢疏》探討寓言的功用，力主只要「論點是『實』」，即使「形式為『虛』」(cum veritas argumento subset solaque fit narratio fabulosa)³³，也是無妨。所謂「虛」者，馬克羅比的原文本指「狂想」或「幻設的故事」而言，則其非屬「神話」或一般所謂「寓言」者何？虛實之間，重點在「義」，不在「形式」。這點馬克羅比與陽瑪諾的互通又極其顯然。其次，陽瑪諾以虛為實的邏輯另又潛藏於

32 Heraclitus, *Allégories d'Homère*, ed. Félix Buffière (Paris: Société d'édition, 1962), pp. ix-x; also see Rollinson, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, p. 5.

33 Macrobiani Ambrosii Theodosii, *Opera*, ed. Ludovicus Ianus (Quedlinburgi et Lipsiae: Typis et Sumptibus Godofredi Bassii, 1848), 1.2.10.

上文提及的「言此指彼」。對他而言，普羅米修斯或薛西佛斯的磨難適足以解釋四末最後的「地獄之醜」（《三編》，6: 2939），對應了「惡者復活以受永苦」這句《聖經》經文。如此則神話所言雖為「彼」，其意卻在於「此」，讀者或聽眾故而不必斤斤計較於敘述上的真假或他我之別。柏拉圖《理想國》中，蘇格拉底痛恨表相的摹仿，但是倘能傳遞真理，虛構依然可以博其讚賞，神話故而也具有在理性上「攻錯」或「示而範之」（*exemplary*）的能力³⁴。這一點，中世紀的神話詮釋學者如博納篤（Bernardus Silvestris）等人也予以採納，視為看待「理想國」這類「神話」的依據³⁵。在《聖經直解》中，陽瑪諾的瀟灑尤甚於博納篤，早於薛西佛斯或普羅米修斯的故事中看到了「真理」或「真實」，從而掙脫了「寓言」與「神話」的真假枷鎖，悠遊在詮釋的汪洋大海裡。

非但如此，陽瑪諾的神話型證道故事還喻中有喻，箋注起來頭頭是道，意涵深遠。引畢上述地獄神話之後，《聖經直解》乃箋之曰：「永禍之身，入水而溺若死，未幾再浮，以得再溺，再苦也。」（《三編》，6: 2947）這些話顯然又是喻中喻或「虛構中的假設」，其具體實踐有如下文我會談到的但大落（Tantalus）神話一般。縱使我們回頭再看，這些話同樣也可以凸顯薛西佛斯或普羅米修斯的困境，所以小覷不得。箋文中既有明顯若此的雙重對應，顯示只要意義的聯繫夠緊夠密，陽瑪諾確實可以不以希羅異教為意，至不濟也可以讓「虛構」或「神話」變成「寓言」，假其中的普遍性詮釋天主教特殊的真理。甚至兼容並蓄，共存共榮。神話的地位因此扶搖直上，荷馬及其前後

34 Cf. G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths* (Harmondsworth: Penguin, 1980), pp. 289-293.

35 參見 Bernardus Silvestris, *Commentary on the First Six Books of Virgil's Aeneid*, trans. Earl G. Schreiber and Thomas E. Maresca (Lincoln: University of Nebraska Press, 1979), p. 51.

的西洋古典詩人在明末耶穌會的《聖經》解經學中遂佔得一席之地，可供日後同會的中國經解象徵論之用。

再談詮釋的類型

所謂「用」者，其實全拜託喻讀法的歐洲傳統所賜，尤其是傅均夏等人在紀元五、六世紀開啓的天主教神話詮釋學。有趣的是，傅均夏是否為基督徒，學界眾說紛紜，莫衷一是。懷布雷(Leslie George Whitbread)非但以爲是，抑且認爲係北非一帶的高級神職人員³⁶。證據之一是傅氏的《神話學》(*Mitologiae*)好將荷馬故事附會到天主教理去。職是之故，傅氏各種相關著作如《魏吉爾意蘊發微》(*Expositio continentiae Virgilii*)，於歐洲中古神話詮釋學便有基奠之功³⁷。《神話學》的詮釋方法不拘一格，陽瑪諾的《聖經》箋注用到薛西佛斯或普羅米修斯的神話，原因便在傅氏專擅的因事類比之學用來稱便，可令道德寓言得一發揮的空間。

「因事類比之學」乃植基於物事的類似性之上。白晉的象徵論最著名的成果之一是他對《詩經·生民》的解讀，其中有姜嫄「履帝武敏歆」後「載生載育」一句。然而白晉的詮解罔視古來中國注家之見，不但拒絕視爲初民宗教儀式或「男女野合」的託辭，更不以儒家傳統的德行或政治寓言視之³⁸，反而認定是歷史事實，乃所謂「不婚受孕」

36 Whitbread, trans., *Fulgentius the Mythographer*, p. 1.

37 Whitbread, trans., *Fulgentius the Mythographer*, pp. 39-102.

38 參見聞一多：〈姜嫄履大人跡考〉，在所著《神話與詩》(臺中：藍燈文化公司，1975)，頁73-80。有關《詩經》的儒家寓言，見Stephen J. van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford: Stanford University Press, 1991)一書，或見Sze-Kar Wan, "Allegorical Interpretation East and West: A Methodological Enquiry into Comparative Hermeneutics," in Daniel Smith-Christopher, ed., *Text and*

的東方典型。由於姜嫄受孕和《福音書》中聖母懷孕的故事十分近似，她遂由周人的母系始祖變成白晉筆下的馬利亞「化身」(*figura*)，堪稱世人或生民之母。假此「智慧之光」，白晉認為姜嫄便可「恢復」其「神聖和真正的意義」。亦即在象徵論的詮解之下，姜嫄已經天主教化，根本就是馬利亞的東方分身³⁹。如此推論，無非又因上文所謂「因事類比」的「託喻」或「寓言」之學而來。

用這種方式解讀神話——不論是中國或西洋古典神話——詮釋者通常不會在字義上大作文章，反而會以簡潔之筆構設出自以為是的神話意涵，有如《聖經》四義法的實踐。《聖經直解》用到的荷馬或希羅神話，多數在華均具傳播首功，而因事類比之學係其慣用技法，道德寓言尤常採行，我們可以文前提到的「西臘」故事再加剖析。此一神話如今早已因《奧德賽》而馳名東西，陽瑪諾在明末首倡時卻將之巧妙穿鑿，附會到賽妊(Sirens)傳奇之中(12.39-54; 12. 158-200)。

(續)

Experience: Towards a Cultural Exegesis of the Bible (Sheffield: Academic Press, 1995), pp. 154-179; Pauline Yu, "Alienation Effects: Comparative Literature and Chinese Tradition," in Clayton Koelb and Susan Noakes, eds., *The Comparative Perspective on Literature: Approaches to Theory and Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), pp. 172-173; 以及 Zhang Longxi, "The Letter and the Spirit: *The Song of Songs*, Allegoresis, and the *Book of Poetry*," *Comparative Literature* 39/3 (1987): 193-217。

- 39 白晉解讀〈生民〉的資料，見 Genévier Javary, [trans.], "Hou Ji, Prince Millet, l'agriculteur divin: Interprétation du mythe chinois par le R. P. Joachim Bouvet s.j.," *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 39 (1983): 16-41 and 107-119。下引白晉相關之說，概出自此一譯本。此一譯本之外，白晉〈生民〉經解的部分相關拉丁文原稿，亦已重印於 Albert Chan, S.J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue, Japonica-Sinica I-IV* (New York: M. E. Sharpe, 2002), pp. 525-526, and pp. 532-533。至於有關白晉的研究書目，一九七四年以前者請見 Janette Gatty, "Les Recherches de Joachim Bouvet (1656-1730)," *Actes du Colloque international de Sinologie: La Mission française de Peking aux XVII^e et XVIII^e siècles, Centre de Recherches interdisciplinaire de Chantilly* (Paris: Les Belles Lettres, 1976), pp. 141-162。

所以西臘在《聖經直解》裡已非海岬上的女怪，而是一座海嶼之名，其上「多女，美聲絕唱」（《三編》，5: 2291）。陽瑪諾這般敘寫，倘非誤譯或誤記所致，目的當在形容「美聲絕唱」的誘惑，兼及嶼勢之危或海流湍險。他的詮釋不著傅均夏之名，反而說是引自「聖熱落」或「聖傑魯姆」的解釋。饒富興味的是：聖傑魯姆航經麥錫那海峽（Straits of Messina）之際，並不會將上述神話牛馬混合，反而顯示他對《奧德賽》深有所知⁴⁰。所以問題所在似乎是陽瑪諾本人的記憶。揆度所解的西臘寓義，我看靈感若非得自卡洛琳基時代渥登的阿諾里（Honorius of Autun），就是直承自傅均夏的道德寓言。《聖經直解》謂：

海，今世也。嶼，吾身也。女，心慾也。欲避其害，勿近而順心慾，勿聳耳而聞其聲。近而聞，難不溺也。（《三編》，5: 2291-2292）

對阿諾里而言，「海」亦為「今世」或「塵世」之比，會因人事紛爭而波瀾時起。然而他對「嶼」字卻不作陽瑪諾的「吾身」觀，而是視之為等同於賽妊的「世樂」⁴¹。和陽瑪諾上引文一樣，阿諾里的闡釋係地道的道德寓言。不過陽氏的中文版若方之傅均夏的同一故事，在精神上似乎更近。傅氏沿傳統之見視西臘為女身，《神話學》謂其因瑟西（Circe）構陷，終而變成世間淫婦，所代表的自然就是凡人身心兩俱的欲火。頗富諷意的是，不管在荷馬或在奧維德的史詩裡，西臘絕不以歌聲名世。欲合這種敘寫，賽妊才是⁴²。在陽瑪諾筆下，

40 S. Eusebii Hieronymi, *Apologia adversus libros Rufini*, 22, in *PL*, 23: 473.

41 Honorii Augustodun, *Speculum Ecclesiae*, in *PL*, 172: 855.

42 Ovid, *Metamorphoses*, 13.730-741; and 13.898-14.74. 有關「西臘」神話的歷史流變，參見 J. Rendel Harris, "Scylla and Charybdis," *Bulletin of the John Rylands*

賽妊顯然已經嫁接而變成西臘島上的眾女，故有「美聲絕唱」一說。眾女所唱還是致命的魔音，「舟人」若「欲避身害」，必需「引舟離嶼」。倘「無奈近涯」，則應像奧德修斯一樣，「各皆塞耳，力務速過」，才能免去「如醉忘危」之險，甚至是舟毀人亡的悲劇。陽瑪諾有此一見，顯然借自《奧德賽》。不過他在情節上每有曲附，卻也讓荷馬故事原旨盡失。《聖經直解》話鋒所到，西臘故事往往轉為人世警曲，天主教神話詮釋學的影子重，傅均夏所傳更重，因為《神話學》嘗謂「愛的誘惑」有三，其一就是陽瑪諾筆下的「美聲絕唱」。西臘所在之「嶼」或「海岬」果有生物，本該是怪犬數頭，和「美聲絕唱」的賽妊了無關涉。無如陽瑪諾卻將女怪變海嶼，又將眾女化女妖，遙指傅均夏以為是「淫樂」之屬的「希臘神話」。

如此一來，陽瑪諾的盛世危言便也轉為「古賢」設以「戒淫」的「道德寓言」（《三編》，5: 2291）。如此解讀之際，陽氏並未申論筆下寓義緣何形成，但他自以為是的類比手法，我則以為深得證道故事如伊索式寓言的技法精髓。伊索所行，其實僅在道德化所述故事，而明末耶穌會士借以為喻，早已見於利瑪竇的《畸人十篇》或龐迪我的《七克》等書。在象徵論的應用上，白晉解《詩》亦可見類似的蹤跡，因為他稍作聯想就把這部中國經典看作天主教的道德寓言。再以〈生民〉為例。第四章寫后稷長成，「克岐克嶷」，於是「蓺之荏菽」，終而「禾役穰穰」，「麻麥幪幪」。這一派莊稼景象，白晉道是虛筆，其中實具精神意蘊，指「其人內心的耕耘」（*la culture même du cœur*）而言。白晉復因此刻的姜嫄已和馬利亞結合為一，所以讓后稷這位「內心的耕耘者」搖身二變，變成《聖經》裡的「天父」或三位一體的天主觀中的聖子耶穌⁴³。如此附會成解的結論，白晉分析《詩經》時幾

（續）——

Library 9 (1925): 87-118。

43 Javary, [trans.], "Hou Ji, Prince Millet, l'agriculteur divin: Interprétation du

乎隨處可見。姜嫄與后稷的故事，由是轉為另一種形式的天主教神話。如果擴大放在「傳教」與「證道」這兩個在晚明更具時代意義的架構中看，〈生民〉——甚至是《詩經》中其他的神話性敘述——此刻恐怕也已經白晉這位象徵論大師給證道故事化了，具有高度屬靈的價值。

在歐洲證道文學史上，證道故事因中世紀博維的文笙(Vincent of Beauvais)故而得以和神話詮釋學結為一體⁴⁴，在華則可因西臘故事或利瑪竇的彌大自然寓言而窺見兩者間的關係。誠如我在本書第一章裡指出來的，里耳的亞蘭認為證道詮解上「權威」的徵引必不可少。不過陽瑪諾在這方面的做法稍有不同；他援引權威，是乾脆引之為神話寓義的墊腳石或入門磚。白晉斷言后稷的莊稼事業為「內心的耕耘」時，曾引《禮記》以為權威，證明所釋無訛⁴⁵。在某種意義與程度上，白晉「引經據典」的行為已經涉及神話詮釋學的修辭學背景。但是倘就此一學問和權威援引間在實踐上的互動再言，那麼傅鈞夏之外，我認為仍可上溯至前此我曾不斷提及的馬克羅比。馬氏年長傅氏達百年之久，然而他擅長解說神話，而且每好援引權威以強化所見，或因權威而索得寓義。天主教神話詮釋學於馬氏乃蕭規曹隨，而權威援引和道德寓言一旦鑿鑿並駕，希臘羅馬神話必生質變，駸駸然自古典昇華，從而抽離自其原來的歷史語境而行再詮之實。這種「再詮」，梵帝岡神話學者因為所寫若非資料彙編，就是他人意見的轉述，參與的程度似乎不深⁴⁶。然而是時的魏吉爾及奧維德解說家卻是佼佼其手，

(續)

mythe chinois par le R. P. Joachim Bouvet s.j.," p. 28.

44 John Dantel Cooke, "Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism," *Spectrum* 2 (1927): 398ff.

45 Javary, [trans.], "Hou Ji, Prince Millet, l'agriculteur divin: Interprétation du mythe chinois par le R. P. Joachim Bouvet s.j.," p. 24.

46 三位梵帝岡神話學者中，前兩位的著作俱收於Péter Kulcsár, ed., *Mythographi Vaticani I et II* (Turnhout: Brepols, 1987)之中。由於他們所寫多屬神話內容

不容忽視⁴⁷。到了神話辭典編纂家興起，則詮釋的廣度與深度化境再臻，作家使用起神話來已經不容我們漠視。所謂「神話辭典編纂家」，文藝復興時人又稱「繆思解讀家」(*mystagogus poeticus*)⁴⁸，個個俱為神話分析上的翹楚，對陽瑪諾等東來耶穌會士的影響甚大。

第二節舉普羅米修斯或薛西佛斯的道德寓言以明「地獄之醜」，下文謹就因事類比及權威援引兩相結合的託喻讀法再引陽箋取為呼應的另一荷馬神話為例，看看《聖經直解》如何因繆思解讀家的影響而解之，又如何因之以解《聖經》：

古賢設喻曰：「有人貪甚，名但大落。逝世下地獄，獄王定

(續)

的重述，係資料彙編一類的手冊，我懷疑入華耶穌會士會因之而得詮釋上的靈感。至於第三位梵帝岡神話學者的成就，部分可見於D. W. Robertson, Jr., *The Literature of Medieval England* (New York: McGraw-Hill, 1970), p. 288 and p. 290。但據近人的研究，第三位梵帝岡神話學者之見多為馬克羅比和傅鈞夏等前行代學者的拼湊，自抒機杼的成分不多，所以我們目前似乎也可懸而不論。有關三位梵帝岡神話學者的研究，見Kathleen O. Elliott, "Text, Authorship and Use of the First Vatican Mythographer," Ph. D. dissertation (Radcliffe College, 1942); Richard M. Krill, "The Vatican Mythographers: Their Place in Ancient Mythography," *Manuscripta* 23/3 (November 1979): 173-177; Kathleen O. Elliott and J. P. Elder, "A Critical Edition of Vatican Mythographers," *Transactions of the American Philological Association* 78 (1947): 189-207，以及Charles S. F. Burnett, "A Note on the Origins of the Third Vatican Mythographer," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1981): 160-166。

47 Cf. Lester K. Born, "Ovid and Allegory," *Spectrum* 9/4 (Oct. 1934): 362-379; and Julian Ward Jones, Jr., "The So-Called Silvestris Commentary on the *Aeneid* and Two Other Interpretations," *Spectrum* 64/4 (Oct. 1989): 835-848.

48 有關神話辭典編纂家的論述見DeWitt T. Starnes and Ernest William Tabert, *Classical Myth and Legend in Renaissance Dictionary: A Study of Renaissance Dictionaries in Their Relation to the Classical Learning of Contemporary English Writers* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1955), pp. 3-28。另請參較Seznec, *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, pp. 279-323。

罪曰：『貪哉，在世財盛而饑，庫充而渴，當以永饑渴罰之。』急呼獄卒，命置河濱茂樹之間。樹枝多實，皆孕近口。但大落口渴，腹餒欲飲，低頭河退，口仍乾枯。欲食伸手，枝實皆上，腹仍空枵。」嗟夫，近河而渴，近食而饑，貪人正像也，貪人之正罰也。敝鄉欺貪人，皆曰：「某人，但大落也。」（《三編》，5: 2322）

由於《聖經直解》的文脈明指西方，這裡開篇所稱「古賢」，中國人不可能誤解為傳統中人。這個名詞陽瑪諾寫來狀似輕鬆，從歷史的角度看卻可能指上古的荷雷斯或北方文藝復興時代的伊拉斯瑪士（Desiderius Erasmus, c. 1466-1536）。和《聖經直解》一樣，這些詩人或學者都視但大落為「貪婪」的化身，而他們的影響源頭——尤其是伊拉斯瑪士所襲——正是其時的神話辭典編纂家或所謂「繆思解讀家」⁴⁹。

有趣的是，在荷馬的《奧德賽》或奧維德的《變形記》中，「但大落」一名並無「貪婪」的寓義，本身實為陽瑪諾形容薛西佛斯時所謂「心腸不憐」之人，因為他也曾殺子以饗諸神，造下人倫悲劇與欺神大罪。明末耶穌會士未必個個嫻熟伊拉斯瑪士，但荷雷斯的某些歌謠則多半讀過⁵⁰，馬克羅比和傅均夏傳下來的的神話詮釋學更是在行，所以不可能不知道繆思解讀家在各自的辭典中所定調的神話寓意。陽瑪諾稱但大落「貪甚」；這種解釋，利瑪竇的《畸人十篇》在華已首揭其說（李編，1: 278），《聖經直解》不過步其後塵而已。神話詮釋

49 Brumble, *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*, pp. 317-318.

50 參見拙作〈天主教精神與歐洲古典傳統的合流——利瑪竇《西琴曲意八章》初探〉，在初安民編：《詩與聲音：二〇〇一年臺北國際詩歌節詩學研討會論文集》（臺北：臺北市政府文化局，2001年12月），頁27-57。

學與證道故事之間的互動，由是也可窺斑見豹。《畸人十篇》裡，「貪婪」有口腹之欲的弦音在，因為利瑪竇的用詞是「饕餮而吝」（李編，1: 278）。然而書中相關篇章的重點卻如篇題所示，係就「富而貪吝」所作之狀摹而言。利氏在篇中因而引申道：人而如此，終究會「苦于貧屢」（李編，1: 273）。由於財富之欲與口腹之欲每可並比，利瑪竇挖苦富人時，才會回頭重提口腹問題，謂財富之貪者若「未暢」，則可能得「節食」以「補之」（李編，1: 278）。

陽瑪諾的情形稍有不同：他引但大落神話的目的完全在解經，有其《聖經》文脈上的特殊意指，故此乃從字面上的「口腹之欲」詮釋但大落。是喻所箴係聖神降臨後第十六個主日，是時所用的經文又係〈路加福音〉第十四章，而其中「耶穌赴司教宴」的「宴」字，名副其實正是一場餐飲之會。由於此一餐宴在經中乃一引導母題 (*leitmotif*)，稍後會擴編為耶穌的「宴席的比喻」（路14: 15-24），所以深具神祕意涵的「餐宴」，在箋注中便得加以實體化，轉而化成一場名實相符的餐宴，說來曲折又複雜。

「耶穌赴司教宴」時值安息日，抵達之際適逢一「病蠱者」求治（5: 2316）。按猶太教規，安息日「不許治病」（路14: 3），耶穌卻罔顧傳統而加以診治。此一「病蠱者」在《聖經直解》中乃一典中典，應該譯自某種修訂版的《通俗本拉丁文聖經》（Vulgate）⁵¹。在常見的中文和合本裡，此詞雖譯為「臃脹之人」，有因食量過大而致罹病的聯想，不過天主教的《千禧版》則譯為「患水臃症的人」，正合通俗本「為水腫所苦」（*hydropicus*）的原意⁵²。通俗本的用詞本和「口腹之

51 陽瑪諾所處之世，天主教徒的標準本《聖經》應該是某種修訂後的《通俗本拉丁文聖經》，參見Standaert, "The Bible in Early Seventeenth-Century China," in Eber, et al., eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, p. 34。

52 和合本我用的是《新標點和合本聖經》（香港：聯合聖經公會，1988）。聖

欲」無關，是以陽瑪諾的「病蠱者」原也不宜和「宴飲」多作聯想。然而陽瑪諾箋注時或因民俗影響，居然認為水臌症乃因蠱蟲「蟲身滿水而渴」所致(《三編》，5: 2321)。如此一來，這「病蠱」一症就難以和宴飲等口腹之欲脫鉤。陽瑪諾從而再效解經常規，以「貪傲二情之像」為耶穌面前那位「病蠱者」定位。貪與傲這兩種惡行，無非因欲念太過使然，當然是一丘之貉，可以並置而論。陽瑪諾在箋注中引到的兩家權威，繼而就扣住「飲」字，大行其貪念的詮釋。其中聖俗並出，陽瑪諾引來有如連珠砲發：

聖奧斯丁(案即聖奧古斯丁)曰：「多飲而渴，可憐其病。多有而貪，可憐其貪。」聖額我略曰：「異哉貪病！以藥為毒，安得痊？貪人貪財，以療其病。得之再貪，又得又貪，于愈飲愈渴，何異？」(同上頁)

聖奧古斯丁和聖額我略在這裡的評論重點，我們其實稍改一句中文成語即得：「貪人無厭」。兩人打比，率由「口入」，在在都回應了「渴」及「飲」這兩個動作意象的正面消長，因此又呼應了〈路加福音〉中耶穌所處的宴飲場合。陽瑪諾的箋注本已曲折，如今峰迴中再見路轉，把「貪」字的心理意涵盡情披露。倘由一般神學再看，貪者，愛之尤也，傲者則屬出位之思的極致，率皆踰矩的行爲⁵³。經注以貪傲同像，因此不難想像。正因陽瑪諾於「貪」字認識若此，《聖經直解》中才會再引「古人詩」一首以為「權威」，重申已說：「財、

(續)

傑魯姆通俗本《聖經》的拉丁文原文，可自下列網站覓得：
<http://www.fourmilab.ch/etexts/www/Vulgate>。

53 Cf. Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian and Classical Reflections on Human Nature* (New York: Free Press, 1992), pp. 27-54 and pp. 165-190.

貪並行，財薄貪微，財增貪加，正似月於潮並長，並消，並應。」(同上頁)

這首「古人詩」的出處待考，不過陽瑪諾有如下解釋，可以令其縮合但大落神話：「已得之財，月也。未得之貪，潮也。」(同上頁)這裡「月」與「潮」的互動，俱繫於眾「權威」所解的「貪」這個關鍵字。我們如果稍加注意，此一關鍵字得來的策略十分清楚：〈路加福音〉的文脈乃由宴飲啓之，陽瑪諾順此將經文的解釋推衍到聖奧古斯丁和額我略的「口腹論述」去，繼之再依「古人詩」推及這論述必然會涉及的飢渴和人心貪念的正比與反比。但大落欺神，干犯天條，這是出位之思，是傲念，而傲與貪既如上述可以合一，那麼但大落和充飢之果、止渴之水的兩不相交不也就是貪心傲念難以飽飫的寓言嗎？

陽瑪諾的修辭乃從因事類比出發，而不論馬克羅比或傅均夏確實也曾因此而把但大落神話視同「貪婪」的託喻。如果由傅均夏的《神話學》再看，傲與貪之間的連類還有異教文本可以引為權威，據以解釋。如此作為，頗似白晉把〈生民〉「還原」為「天主教」文本後，又抬出《禮記》這頂儒家文本的大帽子，強解一番。異教權威一出現，陽瑪諾所箋注的病蠱者就會脫離《聖經》字義，經由託喻聚照而在倫理詮解的意義上發展成一般為富不仁者的意指。《神話學》說完但大落的故事後，故此調出皮綽尼士(Petronius Arbiter, 一世紀)的《撒陀誌》(*Satyricon*)加以評論，「有詩為證」云云：

可嘆那但大落，他雖飢雖渴，
卻難以汲得周遭水，又攀不得那樹上果。
所謂偉而富者亦作如是觀，……。⁵⁴

54 見Whitbread, trans., *Fulgentius the Mythographer*, p. 80。

上引最後一行詩中的「亦作如是觀」，我所據的英譯本原作「長相」或「嘴臉」(image)⁵⁵，皮綽尼士有諷意在焉。職是之故，那「偉而富者」便指永難饜足的「貪婪之徒」。上文我一再強調傅均夏乃天主教神話詮釋學的鼻祖，由上所引也可見陽瑪諾為〈路加福音〉作注，引經據典繞了一個圈子後，不論是對荷馬或對希羅神話的看法，依然不出古來天主教神話詮釋學之見，尤其不脫傅均夏「因事類比」與「援引權威」的解讀方式。

這裡我的論斷倘嫌牽強，我們其實可引文藝復興神話辭典編纂家再予補強，因為他們和傅氏的詮釋手法一脈相傳，而陽瑪諾解經是彷彿其然，彼此間共鳴甚強。一六四七年，英國繆思詮釋者羅斯(Alexander Ross)編纂了一部書名就題為《繆思詮釋者》的神話辭典。上引聖奧古斯丁和傅鈞夏的話，羅氏即有如下「詮釋」呼應之：「在但大落身上，我們看到為富不仁者的下場」；他「在豐饒中饑饉，又在擁有中匱乏」⁵⁶。

解經學乃天主教的神聖之學，異教神話基本上卻是旁門左道，異教文本也稱不上是文化正統，所以有心挪用異教的疏家必須在託喻中另覓託喻，在詮釋中再尋詮釋，有如白晉之解〈生民〉一般，否則左道的褻瀆絕對難以變成本門的神聖。天主教的神話詮釋學家因為有此通權達變的認識，是以古典神話才能為解經所用。耶穌會的象徵論者也因有神話詮釋學這塊後盾，故此收編《詩經》，挪用《易經》，才能面不紅，耳不赤。陽瑪諾《聖經直解》用起荷馬來，那就益發理直氣壯，毫不以異教或左道為意。陽瑪諾尤其清楚神話的善巧為的原是

55 Petronius Arbiter, *Satyricon* 82, 見 Whitbread, trans., *Fulgentius the Mythographer*, p. 81。

56 John R. Glenn, ed., *A Critical Edition of Alexander Ross's 1647 Mystagogus Poeticus, or the Muses Interpreter* (New York: Garland, 1987), p. 536.

己教的方便，所以《聖經直解》中的權變有時更勝前賢。傅均夏以降的神話詮釋學家在因事類比之外，尤長於字源託喻法，而這方面，陽瑪諾於前賢似乎也不遑多讓。

不過在轉入陽氏此一託喻手法的討論之前，請容我回頭重審白晉的《詩經》經解。還是用〈生民〉為例。此一詩組首章述姜嫄，對白晉而言，除了前及不婚受孕所衍生的馬利亞形象之外，「姜嫄」一名另有重大意義。「姜」字係由「羊」及「女」字合組而成，而第二章寫后稷降世時，又謂之「先生如達」。這裡的「達」字果如鄭玄所訓，係「牽」的轉字⁵⁷，那麼姜嫄和后稷之間的關係便是「母羊生小羊」。對相信鄭箋的人而言，如此詩法不過顯示「羊」乃「羌」或其後周人的民族圖騰罷了，淵源自岐山以羊為山神的周人神話⁵⁸。但是白晉得其所奉天主的啓示，對此另表異見。他的基礎是《聖經》，因為經中屢屢比人為「羊」，又把耶穌比為「牧羊人」。經文既然有此明示，姜嫄又是馬利亞的化身，則上文所謂「母羊生小羊」若從字源託喻的角度看，不就指后稷乃「天主的羔羊」嗎？〈若望默示錄〉中有分教：天主座前的羔羊無他，正是聖子耶穌(5: 6-6.17)⁵⁹。《說文解字》訓「羌」，謂羌人自西徂東，而「西」字在白晉的認知中無如又指「泰西」之地。后稷為耶穌的「事實」，因此再得一文字學式的象徵論佐證。即使〈生民〉第三章稚子后稷的哭聲，白晉也有不同的看法。他

57 Bernard Kalgren (高本漢), "Glosses on Ta-ya and Sung Odes," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 18 (1944): 62. 不過高氏不同意鄭玄的看法。他反而從一般疏家，認為「達」指「容易生出來」而言。後一看法另可參見：[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：《毛詩正義》，在阮刻，2:529-530。

58 赤塚忠：《中國古代の宗教と文化——殷王朝の祭祀》（東京：角川書店，1977），頁99-100。

59 另請參較思高本《聖經》中有關這些章節的箋注，在頁1955-1957，或見《聖經直解》，《三編》，4: 1936-1937所謂「聖羔，吾主是也」一句及其他箋文。

以東來許慎自居，而聯想力一發，就將「呱」字解為「啼」也。「啼」字從「口」，附以「帝」字，是以白晉相信〈生民〉打一開頭，歌詠的就是「道成肉身的聖子的哭聲」(*les cris infantiles du Verbe incarné*)，也就是降世為人的「上帝的哭聲」⁶⁰。

白晉如此解釋〈生民〉，從現代人的觀點看未免有穿鑿附會之嫌，然而「穿鑿附會」不就是天主教神話詮釋學看待荷馬的一貫技法？就其分枝「字源託喻法」衡之，曲為解說的情況益熾，表現上尤其令人嘆為觀止。在希臘或拉丁文本中，以字源託喻猶非難事，純就中文所做的託喻也相去不遠，然而西方神話若用中文寫出——不論是翻譯或花樣翻新的改寫——則可謂大不易也。字源託喻法乃文字遊戲，本來就是語言互換上的盲點，迨為中文時要耍得一如拼音文字之得體，在神來之筆外通常還得靠運氣。《聖經直解》援用時，陽瑪諾時而使廢神話詮釋學不用，改由中文本身的字形與字意曲予再證。章前討論過的神話角色大致犯有貪傲之罪，尤其是狹義的驕傲之罪⁶¹。《聖經直解》裡另有神話要角也因曾造有貪念而干犯天條，其人其事在歐洲上古家喻戶曉，進入中世紀後復因神話詮釋學故而常見討論，在《聖經直解》或高一志的《十慰》中(1630?)遂化身變成經義與教義上的佐證⁶²。這就是著名的意加落(Icarus)神話⁶³。

60 Javary, [trans.], "Hou Ji, Prince Millet, l'agriculteur divin: Interprétation du mythe chinois par le R. P. Joachim Bouvet s.j.," p.28.

61 他們冒犯到的不僅有諸神，以普羅米修斯為例，還包括眾神之王宙斯。歷來的神話詮釋學家都知道，普羅米修斯之名指「先知」(forethought)。就天主教的神品位階而言，這不啻說普氏生來就犯有瀆「神」之罪，因為「先神而「知」就是越位，而「越位」幾乎也就是「驕傲」的代名詞。

62 誠如注2所述，《十慰》我用的乃閩中刊本，但該本未著初刻時間。據我所知，《十慰》首布於山西絳州，所以著述時間應該介於高一志司鐸該地的一六二四至一六四〇年間。但就書中高氏所用格言的形式看，我認為成書時間或在一六三〇年前後，比陽瑪諾的《聖經直解》早約六年左右。相關資料參見[清]費賴之著，[民國]馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，

高一志本的意加落故事，同為神話詮釋學的典型之一，不過因其類屬道德寓言⁶⁴，所以下文我打算從陽瑪諾三度再談。《聖經直解》所引的意加落神話，陽氏重講或翻譯之際不僅情節有斷章取義之嫌，而且恣意發揮，大作其字源託喻學的文章。陽氏所述，字形字義和神話、解經之間的互動昭然可見：

古賢勸人貴中，設寓曰：「曾有愚子貪飛于空，謂父曰：『欲飛。』求父插翼。父擬子更愚，不忍子憂，將鳥翎粘以黃蠟，織翼插之，曰：『子若欲飛，必不可高，必不可低，必于中。高則日化蠟，翎散子落。低則觸山林而掛叢樹，翎敗子危也。』」（《三編》，5: 2076）

引文中的「愚子」當然指意加落，但其父戴德拉斯(Daedalus)在神話背景中卻不會如陽氏所謂「擬子更愚」，反而因助克里特的麥諾斯(Minos)王建造迷宮(Labyrinth)而聲名大噪，素有「巧匠」之譽，而且還以「智」名世⁶⁵。陽瑪諾敘此神話所用的文字遊戲，首先涉及「貪」與「傲」字的共犯結構，因為以「貪」狀擬「飛」的想盼，指的已經不止是對物質的渴望，而是包括僭越人類能力的非份之想。在寓言或神話的篇前提挈裡，古賢勸人應貴之「中」本指類如儒家強調的「中庸之道」，而這也是希羅思想與猶太天主教文明共通的神聖真理。不過意加落和中道之間的辯證，陽瑪諾卻以「空間」擬之，創意之新，

(續)——

下冊(北京：中華書局，1995)，頁95；以及《人物傳》，1: 150-151。

63 陽瑪諾的神話見下文的討論。高一志本見所著《十慰》，頁33甲-33乙。由於陽瑪諾本的主角闕名，這裡「意加落」一譯，我從高本。

64 因此，高本將寓義類推如下：「夫順吉者，日也，凶逆者，海也。人性者，臘也。以人性之弱而灼于順光，必將被鑠。汨於道苦，亦必將被沒。惟彼此之間不鑠於順，不沒於逆，方可免耳。」頁碼同注64。

65 Apollodorus, *The Library*, 3.1.4; 3.15.8; and Ovid, *Metamorphoses*, 8.183-262.

令人嘖嘖稱奇。「中」者介於「上」與「下」之間，本身就位居「不上不下」的「中間」地帶。引申而言，這正是戴德拉斯告誡意加落要恪守的行事正軌，其實也是荷馬詩人對於意氏神話最早的認識。

荷馬之後，奧維德步武其志，意加落神話在《變形記》中廣事敷衍。羅馬之世及中古以還，荷馬和奧維德又都是歐洲教育的課程基礎，也是天主教神話詮釋學正視有加的古典文本。學者看待意加落悲劇的方式，大抵不出荷馬或奧維德之見。然而他們在援引奧氏所述以外，經常還會附會以《聖經》的章旨。柏丘利(Petrus Berchorius)於一三四〇年所演的《奧維德心傳》(*Ovidius moralizatus*)，便曾引〈出谷記〉第十八章第十八節梅瑟岳父的話抨擊意加落，斥其「想飛」乃愚不可及的欲望：「這事超過你的力量，你獨自一人是不能勝任的。」柏丘利接下又由梅瑟及其岳父的關係類推意加落和戴德拉斯父子，然後比之於〈列王記上〉第十二章第十節勒哈貝罕鄙視其父撒羅滿的行爲。前者妄自尊大，以爲自己的「小指頭」比「父親的腰還要粗」，結果自貽伊戚，反而失去了權力⁶⁶。陽瑪諾用中文重述的明代故事中，意加落同樣也不顧父親的勸阻而自毀身亡。戴德拉斯所勸係「必于中」，意加落的悲劇遂由「空間」神話轉爲「中庸」的寓言。

陽瑪諾作此詮解時，基礎始則並非柏丘利，亦非同代的奧維德詮疏家如山迪士(George Sandys, 1578-1644)⁶⁷。柏丘利與山迪士二人——尤其是前者——的詮釋，都以內德(interior virtues)與世俗權力(worldly

66 William Donald Reynolds, "The *Ovidius Moralizatus* of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation," Ph.D. dissertation (University of Illinois at Urbana, 1971), p. 309. 柏丘利在此標示的《聖經》章節和現代版不同，我悉據思高本改之。

67 另見George Sandys, trans., *Ovid's Metamorphosis Englished, Mythologized and Represented in Figures*, ed. Karl K. Hulley and Stanley T. Vandersall (Lincoln: University of Nebraska, 1970), pp. 384-385。

power)的互動為主⁶⁸，而陽瑪諾所致力者卻是章前我再三強調的字源託喻法，而且係中文的字源寓言學。陽瑪諾引意加落神話所箋，係〈路加福音〉第廿四章第卅六節的首行：「維時耶穌現立徒中。」(5: 2073)這句話也是耶穌復活後第二副瞻禮日所用經文的首句。耶穌出現之後，經中謂門人此時在厄瑪烏附近的席次間認出是祂，回到耶路撒冷便向十一位使徒報告。門人的話才說了一半，耶穌便又「立在他們中間」說：「願你們平安！」後面這段祈福經文，我引用的是白話文的思高本，然而不管是陽瑪諾的明譯或現代天主教的《聖經》，「中」字在此刻的文脈中都含糊其辭，既可如上述空間寓言之指「中央」而言，亦可如和合本之譯為「當中」(among)解。那麼原文所指為何？我們若據《通俗本拉丁文聖經》，「耶穌現立徒中」(Iesus stetit in medio eorum)的「中」(medio)，確可指「正中」或「中央」而言，一如我們在相關的聖畫上之所見。

啓人興味的是陽瑪諾繼而加注的一句話：「主現于宗徒之中，非偶也。」(《三編》，5: 2075)這裡的「偶」字可指「二」，因為是時在場者不止二人。但最大的可能當然是作「偶然」解，指耶穌「立於中」係「故意」之舉，而且是「適時」的行爲。如其如此，「非偶也」的強調實則已將「中」字在和合本裡的副詞用法轉換成思高本的名詞，而所謂的「中」在時間之外，當然也兼具空間之指。質而言之，陽瑪諾的箋注不僅把耶穌「立於中」由記實轉向託喻，而且——在我看來——這「託喻」還涉及字源託喻法這種特殊的神話詮釋學。從《聖經直解》的語境觀之，陽譯本的「中」字首先隱喻時間，指耶穌出現得深合時措之宜，就像清人李元音《十三經西學通義》引楊龜山就「中」

68 Reynolds, "The *Ovidius Moralizatus* of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation," p. 310.

字所做的詮釋一般⁶⁹。其次，這裡的「中」更指其後陽瑪諾會引以為證的意加落飛行的途徑，而這當然又是個空間的概念。意加落得疾飛於日與山林的「中」距，而且上下相等，「必不可高，必不可低」。如此距離重要無比，因為倘不能得飛行空間之「中」，那麼陽瑪諾接下來就不能將——這也是他借意加落神話最想說明的一點——這個「中」字移作人體器官的代喻。經中耶穌此時的門徒共計十一人，環繞下祂當然位居「人群的中央」。在陽瑪諾的象徵系統中，這表示耶穌「必愛『人中』以居，弗喜他處」。這個詮釋堪稱千古絕唱，果為陽瑪諾個人的發明，則他的想像力絕對在尋常《聖經》的解經學家之上。蓋「人中」二字，陽瑪諾更深一層的解釋是：「『人心』是也。」（同上頁，雙引號的強調為我所加）

陽瑪諾以「心」解「中」，當然有中文字源與慣用語上的基礎，蓋「五內」或「五中」之說，我們早已習以為常。陽瑪諾的靈感，依我淺見還可能因許慎而得。《說文解字》係清初耶穌會象徵論的中文寶典，從白晉到馬若瑟，都常在其中看到耶穌的神啓⁷⁰。書中訓「中」，謂之「內也，從口，上下通」⁷¹。這句話看似尋常，「通」字卻是天主教託喻的捷徑。就意加落神話觀之，他飛行時所處的日與山川的界圍肖「口」，而那「必不可高，必不可低」的飛行方式猶如橫倒的「中」字中間那一豎。再自器官隱喻的方向看，「心」處人身之「內」，適可因「內外之通」而令耶穌所處的位置由寫實變魔幻，由人身之外騰躍而轉居軀體之「中」。換言之，陽瑪諾在此效「五內」或「五中」

69 [清]李元音：《十三經西學通義》（光緒32年刻本），在《四庫未收書輯刊》第4輯第10冊（北京：北京出版社，1997），《尚書》部分，頁1甲。

70 參見Lackner, "Jesuit Figurism," in Thomas H. C. Lee, ed., *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, p. 141; Lunbæk, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J.: Chinese Philology and Figurism*, p. 141-142; and Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China*, p. 675。

71 [漢]許慎：《說文解字》（北京：中華書局，1963），頁14。

之說，以爲「中心」即「內心」，或謂「中心」亦「心中」，兩者一也。意加落的神話，在字源託喻法的燭照之下，因此不僅已自我寓言化，我看也將《聖經》經文化作寓言了。

陽瑪諾對意落加神話的解讀——如果我對陽氏的解讀也說得通——當然有點兒詭辯，聯想力未免豐富了些。但因其結論係由「中」字訓詁而得，看來又非郢書燕說可比，隱然已在伏筆日後馬若瑟、白晉等人採「形」(figure)——不一定是「字形」，更常爲「八卦」之「形」——爲《易經》作解的方式，亦即深寓章前所謂耶穌會「象徵論」的精神。至於陽瑪諾對「耶穌現立徒中」的讀法，弔詭則遠勝之，因爲我們若參之以中國人對「中」字的隱喻觀，則引爲此字之解的意加落神話此時反而會偏離歐洲古典的傳統，變成是一個「朝『心』而飛」的實體故事，首要寓意從而未必是「貴中」，未必是在寶貴那「中庸之道」了。

儘管如此，陽瑪諾開喻仍然明示所引係爲傲者戒，希望人能中道而行。他話都說得這麼明白，那麼箋注中牽扯到人「心」，爲的又是哪一樁？這個問題，《聖經直解》答來依舊詭譎。陽瑪諾先是以「中」指「心」，然後強調「有心主入安居，無心則去」。眾徒要蒙其祝福，故此非得先「交心」不可，所謂「吾子與我爾心」是也。「心」字本爲喻詞，在陽瑪諾的理解裡，此時反而分身再變，在某種蒙太奇式的剪接下變成保祿所說的「天主聖堂」、「天主聖臺」或「天主御座」了(《三編》，5: 2075)，頗似《西遊記》化「心」爲「靈臺」的中國傳統寓言⁷²。這整個論證一結束，「中」字就會由「心」的比喻再轉

72 參見余國藩：〈源流、版本、史詩與寓言——英譯本《西遊記》導論〉，在李爽學編譯：《余國藩西遊記論集》(臺北：聯經出版公司，1989)，頁101-103。中國傳統對於「心」的看重，三教皆然，強調的無非以心通靈，以心為神，或是以心與天地相交等觀念。這方面的論述亦可見余國藩：〈朝聖行——論《神曲》與《西遊記》〉一文，在李爽學編譯：《余國藩西遊

世勢，謹于已至，惕于未至。遇逆者不以爲孽，遇順者不以爲喜。隨吉隨兇，平行等處。」⁷⁶在〈瑪竇福音〉的語境中，如此「智者」已具今人所稱的「平常心」，當然會「虛心」待人，而耶穌不也曾明示「虛心」或「神貧的人有福了」(5:3)？

由此繞回意加落，那麼他和那「病蟲者」同樣都是過傲之人，是那種過猶不及的不善者，也是《中庸》中孔子所稱「反中庸」的「小人」，會因「無忌憚」而致無福可享(朱編，頁26-27)。職是之故，意加落神話結尾的墜海情節——這點陽瑪諾並未述及——便可由託喻的層次再次提升爲四義法中的倫理詮釋。陽瑪諾引畢神話之後，因謂：「人行有過，不謂之德，有不及，不謂之德。」(《三編》，5: 2076)類似的評論，包伊夏(Boethius，六世紀)在傅均夏的時代也曾做過，事見《駁優提克斯和聶斯托留》(*Liber contra Eutychen et Nestorium*)⁷⁷。不過在天主教神話詮釋學的傳統中，同類的詮解當然又得由柏丘利話說從頭⁷⁸。他藉以「經解」——我指的是解讀希臘羅馬的經典——的方法，其實正是《聖經直解》所回歸的詮釋學傳統。耐人尋味的是——請容我再強調一次——陽瑪諾的「回歸」，許慎式的「說文解字」扮演的角色重要性無殊。蓋耶穌所悅者乃能「得中」的「真德」，而人若懷有此德，耶穌必因「愛其真而居其中也」。後面這句引文因爲含了個「居」字，所以分明又把「中」字給空間化了，而陽瑪諾的解經因此也從比喻再度轉成實體，讓意加落神話以「空間」終始之。這種神話詮釋學或——更細說來——「字源託喻法」的細微處，許慎之功

76 高一志：《十慰》，頁33甲。

77 Anicius Manlius Severinus Boethius, *Liber contra Eutychen et Nestorium*, in E. F. Stewart and E. K. Band, ed., *Tractates and Consolations* (London: Heinemann, 1918), p. 119.

78 Reynolds, "The *Ovidius Moralizatus* of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation," p. 310.

大矣，乃陽瑪諾證道修辭成功的關鍵。

清初耶穌會象徵論的著作裡，字源託喻法的實踐俯拾皆是，唾手可得。白晉的《古今敬天鑑》開書，認為《詩·正月》「有皇上帝」中的「上帝」同為己教的天主。為了說明這個「上帝」乃天主教那無始無終的「元始」，白晉特地又以許慎為據而從容發揮道：「皇從白，為古『自』字，即『皇』字也，『自王』也。」準此，《古今敬天鑑》繼續推論道：「天之主宰，苟非自有，何以『自王』，何以皇天而主宰之？」（鄭編，頁23，雙引號的強調為我所加）白晉這裡的疏論意涵深遠，某一個意義上甚至可謂借漢字在闡釋〈若望默示錄〉中那「全能者上主天主」的本體，因為祂在神學上確實是「自有」或「自王」。我們若以時間續而衡之，還會發現這位「天主」的本體也是「今在、昔在及將來永在」（1: 4及1: 8）。這不啻表明：〈若望默示錄〉用能力，也用時間在解釋祂。耐人尋味的還有一點：經文最後還像白晉一樣，用「文字」——更精確說是用希臘字母——託喻之，使天主、耶穌或白晉所認識的「有皇上帝」統合為一，終而形成天主本體上某種類屬跨文化的三位一體，蓋經文中耶穌不也曾三度如此自我比方道：「我是『阿耳發』」，我是「敖默加」？（1: 8; 21: 6; 22: 13）耶穌的意思很明白，想說的是祂乃「最初的和最末的」，也是「元始和終末」（22: 13）。對白晉而言，我相信耶穌的話正是他訓《詩·正月》最想暗示的言外之意。

耶穌會由字源形成的託喻解讀法，不僅白晉本人常用，馬若瑟的著作中同樣屢見不鮮⁷⁹。但是在明末，陽瑪諾類似的挪用卻常出乎我

79 參見 Joseph de Prémare, *Antiquae traditionis selecta vestigia, ex Sinarum monumenta eruta* (巴黎法國國家圖書館藏抄本，古朗氏編號：9248)一書。尤請參見該書頁43對中國象形文字的字源託喻法說明。另請參考 Michael Lackner, "A Figurist at Work: The *Vestigia* of Joseph de Prémare S.J.," in Catherine Jami et Hubert Delahaye, eds., *L'Europe en Chine* (Paris: Institut des

們的意表，所解每令人有靈光乍現般的「茅塞頓開」感⁸⁰。當然，我也得為陽氏坦白言之：在多數的場合，《聖經直解》確實謹慎將事，解釋神話或以神話解經都因循傳統而成。例如神話詮釋學在道德寓言以外最古老的英雄化神說，陽瑪諾在《聖經直解》中便曾借希臘樂神的神話以啓之。不過這點請容稍後再詳，這裡我應就英雄化神說先贅數語。

在清初，「英雄化神說」一詞，白晉不會在解經時用到。然而詮解〈生民〉時，他確曾在文首明示自己經解之目的乃在還原中國經書裡的天主教義。這些神聖的品質中國古儒或曾得見，只是到了後人——尤其是理學家的經解裡——才懵懂。白晉因而又強調，中國古人並非無睹於經籍中的基督型人物，而是後人僅見其「聖王」與「英雄」的一面，忽視了他們性格中最基本的屬靈成分。古代中國的「聖王」或「英雄」，白晉一律以「神人」(Dieu et Homme)稱之，因為他們俱屬「彌賽亞救世主」的化身⁸¹。這段〈生民〉經解的前言，白晉說來頗堪玩味，所蘊雖非純粹的英雄化神說，抑且帶有角色對調的味道，但其精神在某種意義上確和該說有不謀而合之處，因為對尤耶莫魯士(Euhēmerus,

(續)

Hautes Études Chinoises Collège de France, 1993), pp. 23-56; or Lunbæk, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J.: Chinese Philology and Figurism*, pp. 130-140。

80 我迄今所知唯一不完全類屬字源託喻法的例外，是利瑪竇《交友論》中對於「朋」字的分析，見李編，1: 319-310。相關論述見本書第三章第三節。

81 Javary, [trans.], "Hou Ji, Prince Millet, l'agriculteur divin: Interprétation du mythe chinois par le R. P. Joachim Bouvet s.j.," p. 19.此外，Javary, "Hou Ji, Prince Millet, interprétation du mythe chinois par le Père Joachim Bouvet," *Actes du III^e colloque international de sinology, Chantilly 1980: Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVII^e siècle* (Paris: Les Belles Lettres, 1983), p. 94 重引所譯時，將原用的"Dieu et Homme"改為"Dieu-Homme"。這理我從耿昇逕為「神人」，見雅娃麗著，耿昇譯：〈耶穌會士白晉對百谷神后稷的研究〉，在安田朴、謝和耐等著，耿昇譯：《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》(成都：巴蜀書社，1993)，頁187。

311-298 BCE)來講，荷馬諸神的真身都是遠洋外海的聖王或英雄，惜乎世人不察其「人身」的原屬，物故後才盲目膜拜或加以供奉，馴至晉身而「化神」⁸²。英雄化神說的詮釋學旨要，在中國因此盡集於上引白晉的「神人」一詞中，差別僅在白晉所指是救世主「道成肉身」(*Verbe incarné*)，化爲后稷這種「聖王」或農業「英雄」而已。由是我們換個角度再看，那麼后稷「化神」，不也正因白晉發揮尤耶莫魯士的精神，把「他」由人間傳奇應化爲神聖的「祂」所致？準此再看，「彌賽亞救世主」的出身當然是「人」，不全然爲「神」。談到這裡，我或可再強調一點：希臘羅馬的神話詮釋學或以道德寓言爲基礎，但步武其志的天主教詮釋學者卻已在英雄化神說的老路上機杼另出了。白晉成就於康熙盛世的《詩經》象徵論，說來正是上述言談最佳的說明。

有此認識，我們可以把話再拉回陽瑪諾。他挪用樂神神話的手法，這裡我可以先行預告的是仍屬上古或天主教的神話詮釋學，至少在某一意義上確實是如此，所以可令眾神結合《聖經》而引出天主教的奧義來。陽瑪諾的手法也奇特，有如在前導百年後白晉尤屬〈生民〉的《詩經》經解。然而若就英雄化神說的實踐面再看，那麼我得「先行再予指出」一點來：陽氏並非「前無古人」。在他之前，高一志《十慰》在詮解或屬〈希伯來書〉中那「天鄉」的概念時(11: 13-16)，早已用「厄爾姑肋」(*Ercules/Hercules*)的神話試予說明。厄氏乃希臘式的「神人」，「昇天」後才「位列仙班」⁸³。饒富意義的是，高一志

82 見Cooke, "Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism," pp. 306-307。另見Seznec, *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, pp. 11-15; Paul Alhandery, "L'euhémérisme et les débuts de l'histoire des religions au moyen âge," *Revue de l'histoire des religions* 109 (1934): 25-27; Robert J. Menner, "Two Notes on Medieval Euhemerism," *Spectrum* 3/2 (April 1928): 246-248。

83 高一志的原文如下：「厄爾姑肋，古勇士也，嘗云：『吾非一郡人，宇內

的著作非但不曾尊之為「神」，反而用教父時代以來慣用的「古勇士」一名「謫」之為「人」。高氏所為，因可謂英雄化神說的在華先聲。唯一可惜的是高一志的實踐乃點到為止，不遑申說。明末英雄化神說最淋漓盡致的表現，我們故而唯有求諸陽瑪諾，《聖經直解》依然是不作第二「書」想的耶穌會著作。

西方古來荷馬式的樂神神話一共有三條，重要的角色也有三位，分別是奧菲斯(Orpheus)、亞利翁(Arion)和安菲恩(Amphion)。終《聖經直解》全書，樂神故事見引者凡二，其一我確定是奧菲斯的神話，因為下引文中「阿弗阿」(Orfeo)一名應為其俗語的形式：

古書寓言曰：「上古有謳翁，名阿弗阿，其聲清亮，善撫樂器。禽獸聞樂，相率爭先，躍舞而從。」(《三編》，4: 1797)

第二條的內容和上引相去不遠，惜乎神名略，所以我難以判斷係指奧菲斯、亞利翁或安菲恩。不過即使神名猶存，我相信故事的內容也不會有太大的歧異，因為他們三位在希臘神話的體系中雖然各自獨立，基本特徵卻十分近似：

古賢設寓言曰：「上古有謳者，清響絕唱，精巧撫琴，飛走者聞聲弗自禁，相續而從。」(《三編》，6: 2744)

我們並比而觀，這兩條神話型證道故事的主角都善歌，說是其聲「清亮」或「清響」。兩條故事也都指角色工樂器，後者甚至標出專

(續)

之郡，皆吾郡也。』見《十慰》，頁18乙。「厄爾姑肋」的神話散見上古經典如Ovid, *Metamorphoses*, 11.194-257，或Homer, *Iliad*, 14.249-262等等。他在神話上的意義，可見Kirk, *The Nature of Greek Myths*, pp. 176-212。

到文藝復興時代，神話詮釋學者或藝術家便常依此而將奧菲斯——甚至包括其他兩位傳說中的樂神——擬為耶穌，甚至認為他們是耶穌的異教化身。

當然，耶穌和樂神的託喻性聯繫不僅止於言談的能力，神話詮釋學家還有其他的考量，而這往往又涉及奧菲斯赴陰間招回亡妻尤麗黛絲(Eurydice)的故事。此一故事在西方著名無比，其時奧菲斯再逞歌藝或——在神話託喻家眼裡——「雄辯之才」⁹⁰，強令陰間的主宰縱其妻還陽。奧菲斯最後雖因心急情切而功敗垂成，但所作所為若合以《聖經》中耶穌能令人復活的奧蹟(例如若5：19-29)，當然就足以讓自己變成是垂死者的救主，甚至是人間的「救世主」。前謂古典晚期開始，奧菲斯和耶穌經常混淆為一，尤可見於天主教的葬喪藝術中，原因多半得由此溯起⁹¹。

陽瑪諾看待奧菲斯或其他樂神，走的雖不全屬歷來神話詮釋學者的路數，不過單就《聖經直解》的詮釋再言，結果仍然為五十步和百步之別。這兩條神話各有其箋注上分別所司的文脈，一是〈路加福音〉第十八章第卅六節，一為〈瑪竇福音〉第九章第九節。前者謂耶穌領門徒進耶里哥前，道旁瞽者聞得人聲鼎沸，「謹誦」不已，乃問故。待他得悉係耶穌經過，遂求賜其視力。後者則關乎瑪竇入教的史實，時值耶穌打某稅關走過，見瑪竇端坐門前，乃曰：「從予。」於是瑪竇「即起而從」(《三編》，6: 2737)。耶穌伺機也勸化了稅關中的稅吏和其他罪人：思高本所謂「我不是來召義人，而是來召罪人」(瑪

90 Bernardus Silvestris, *Commentary on the First Six Books of Virgil's Aeneid*, p. 55.

91 這一點的詳論，參見John Block Friedman, *Orpheus in the Middle Ages* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000), pp. 38-145。在文藝復興時代，神話詞典編纂家也常並比二人，蓋他們都可風化世俗，使行走其間的人獸景從，參見Glenn, ed., *A Critical Edition of Alexander Ross's 1647 Mystagogus Poeticus, or the Muses Interpreter*, p. 31。

(《三編》，4: 1797)，文字上頗有孔疏的影子。這個「和」字在此乃寓義的關鍵，讓人回想到馬帝亞努對樂神神話的解釋，亦即奧菲斯等角色俱為宇宙和諧的代表⁹⁴。此一「和諧」又帶有某種即之也溫的親和力，兩者相加遂可令神話中的禽獸或天主教所認定的罪人「魚貫而至，欣然從」，以「學其德也」。這種「和諧」，《聖經直解》另外又引了聖基瑣(Chrysostom，四世紀)的自然寓言，指「言行相符，如調琴瑟」而言。樂器(琴瑟)和修辭學(言行)在這裡進一步交互修飾，終於綰結為耶穌的「聖德之和」。有此一「和」，聖基瑣在《聖經直解》中當然可以學奧維德的口吻道：「罪人聞之，心樂而效。」(《三編》，4: 1797)「心樂」或前謂「欣然」二詞，在陽瑪諾所譯的〈路加福音〉的上下文裡，其實也已經轉變成為聞從耶穌者的「謹誦」，可令其欣然景從。神話詮釋學中有修辭，《聖經直解》中也有修辭，而陽瑪諾用來之熟巧，確乎令人擊節三嘆。

儘管如此，我覺得《聖經直解》於樂神神話詮釋得最合乎神話詮釋學的地方，仍然莫過於有關〈瑪竇福音〉的一段。此時陽瑪諾拉攏古今，又結合異教與天主教，再從中文的錦心繡口強渡關山，把樂神神話譯或易成自己的信仰。所謂「古」，我指的是希臘上古尤耶莫魯士的英雄化神說，而所謂「今」，我指的是天主教時代的各種努力，包括陽瑪諾在中國晚明所重現的託喻解讀法。有關〈路加福音〉的那段樂神神話中，陽瑪諾其實已將奧菲斯「去神話化」了⁹⁵，故而箋之

94 這點又令人想到注83所提《尚書正義》中的「神人以和」一句，故「帝德」可廣被於鳥獸。不過這裡的「帝」乃「舜」，故其「德」和上引陽瑪諾話中的宗教性「聖德」應有差異。

95 「去神話化」一詞，我僅就其中文字面意義使用，非指布特曼(Rudolf Bultmann)就海德格與存在主義所發展出來的《新約》神學而言。不過布特曼擬去除中世紀對耶穌訓誨的詮釋，擬消除天主教「神話」中所隱藏的人類情境及其與外力關係的看法，倒暗合西方古來的天主教或異教的希羅神話詮釋學之見。布氏的「解神話」(demythologization)之說，最精簡的解釋

曰：「謳翁，聖人也。」所引的聖基瑣則進一步將他還原為「人」或「英雄」，故謂：「聖人，良樂師也。」（《三編》，4: 1797）在希臘上古的奧菲斯秘教或後世奧維德等人的筆下，這位樂神猶為繆思卡莉歐普(Calliope)之子，此時卻已非神非仙，遭解經學謫為凡軀俗體，甚至變成只是位技巧精湛的樂師而已。〈瑪竇福音〉所引的一段，尤耶莫魯士的精神更重。如前所示，這位希臘古賢主張烏朗納斯(Uranus)、克倫納斯(Cronus)與宙斯(Zeus)等天神原係凡間的聖王與英雄，謝世後再經下民供奉為神。他們所處的時間，乃蠻荒未化的上古之際⁹⁶。陽瑪諾筆下的設寓之「賢」，則不但明指奧菲斯這位「謳人」係「上古豪傑」，把英雄化神說的精神具體表出，還詳為說明他所處的太古之世的樸拙不文：「當時無有文字，無禮儀，無君王，無法律，無城郭，人皆散野若禽。」（同上頁）

正因「人皆散野若『禽』」，「上古豪傑」才能扮演奧菲斯一類的角色，以其天籟神器使「禽獸」欣然從之。在尤耶莫魯士的眼中，「天籟神器」無非是喻，可為自己的無神論尋一藉口。在陽瑪諾筆下，奧菲斯的歌聲琴音則如隨後的繆思詮釋者之所訓，皆「豪傑」之「言」也。修辭學與耶穌口才的聯想於此又昭然可見，足令陽瑪諾三度運筆試為再剖。於是那設寓之賢脫口便道：仙樂飄飄乃「豪傑」之能「以言……伏人心」也。這裡的「言」字顯然又包裹著三層意蘊。首先是神話所託的鴻濛未判之境：那些「散野若禽」的上古之人有賴豪傑立「言」，「訓定而伏，使同居，立君制律」。這是人類由不文之世入於文的開天闢地過程，屬於法與戒律的文明演變。其次是「世人前逆

（續）

見R. J. Coggins and J. L. Houlden, eds., *A Dictionary of Biblical Interpretation* (London: SCM Press; and Philadelphia: Trinity Press International, 1990), pp. 171-174。

96 N. G. L. Hammond and H. H. Scullard, eds., *The Oxford Classical Dictionary*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1970), pp. 414-415.

裡的「祂」，甚至可能也是我們依其形象而受造的「天主」了。如其如此，則陽瑪諾所稱「寓言」中的「言」，其德也大，其力也強，似乎把奧菲斯或其他荷馬樂神的歌聲與琴音都轉化爲〈創世紀〉中那個「言」字了，至不濟也是〈若望福音〉卷首那「起初已有聖言」中的「聖言」，或是和合本所謂「太初有道」裡的「道」。

「荷馬問題」及其他

在英雄化神說的燭照之下，古典樂神神話居然力可「創化」，功夫還不在天主教那「創世者」之下，其間聯繫說來又是老話一句，全拜「託喻」所賜。這兩個字乃神話詮釋學的方法總樞，在閱讀史上糾集了異教上古與天主教世界，爲歐洲開啓了一個歷史紀元。在中國呢？照利瑪竇、高一志和——尤其是——陽瑪諾使用神話的方式來看，確實也曾促成了康熙之世耶穌會的象徵論，讓中國經學史面對一個歷史新局——雖然這個新局只是曇花一現，而且居於文化次流。我們只要回顧一下《畸人十篇》或《聖經直解》如何類推異己，如何以中文的「形義」貫穿希臘羅馬文明與天主教，又如何借自然寓言與英雄化神說融通歐洲「古今」的「解經」手法，則白晉等人日後的「經解」——這裡我指的是中國經典的解釋——之法，其來源奧妙也就不言而喻了。「託喻」的造化之功，因此不亞於「神話」本身訴說的創世勛業。

清代的象徵論者時而又稱「神話家」⁹⁸，可惜從神話詮釋學的角度予以定位的現代學者罕見。不過這並不表示象徵論者和傅均夏乃至馬克羅比以降的神話詮釋學無關，本章析論的神話型證道故事業已指出後兩人的影響，也表出中國經籍象徵論廣涉中古奧維德與魏吉爾的

98 Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China*, p. 668.

解讀，而其最後的聯繫更可能是上述二者在文藝復興時期發展出來的神話辭典編纂學。這些閱讀法一脈相傳，花開三枝，終於演變成爲首尾有序的某種傳統，讓陽瑪諾等耶穌會士優游其中，不改其志。他們不僅把荷馬諸神引進明末中國，也因《聖經》詮釋之需而強令荷馬穿上天主教的僧袍。從象徵論在清初盛世的演變再看，陽瑪諾、利瑪竇與高一志之巧用荷馬也在史上留下了兩個十分有趣的結果：其一是耶穌會對「荷馬」其「人」的複雜觀感，其二乃康熙皇帝因白晉等人的《易經》象徵論而二度提出的「西學中源說」。讓我轉入上述這另類的「荷馬問題」，結束本章。

希臘羅馬神話雖非篇篇都由荷馬吟就，但「荷馬」乃其集大成者，史有共識，包括聖奧古斯丁一類的古教父在內⁹⁹。弔詭的是，比起教中的先賢，明清之際的耶穌會士對荷馬的態度較顯強硬，引用的次數遠不及其他古典型證道故事。即使不論上文論述較詳的陽瑪諾與利瑪竇，高一志的著作中用到的也不過三條，而且多半譴陋，意加落與厄爾姑肋神話外，僅餘的有關「亞格德」(Actaeon)的一條也是爲修辭學而作，和希臘羅馬或天主教神話詮釋學似乎聯繫不大¹⁰⁰。儘管如此，明清之際的耶穌會士和斯多葛學派淵源深厚，本書早已指出，所以他們對荷馬不可能毫無所感，何況本章中我另已指出神話所出的史詩係其教育課程重要的一環。總括一句，「硬中帶軟」乃入華耶穌會士看待荷馬或希羅神話的典型態度。

99 MacDonal, *Christianizing Homer: The Odyssey, Plato, and The Acts of Andrew*, p. 20.

100 高一志《達道紀言》(《三編》，2:738)引某伐窩之言曰：「古獵士亞格德喜犬，竟死於犬之吻。凡人樂諛，終迷患於諛之舌。」有關「亞格德」的希羅神話淵源，見Apollodorus, *The Library*, 3.44; Ovid, *Metamorphoses*, 3.138-252; 和 Hyginus, *Fabulae*, 180及181。《聖經直解》疏解〈瑪竇福音〉第五章「為義而被窘難者，乃真福，為其已得天上福」一段中，有「四面之風」的各種寓意箋注(見《三編》，6:2822-2824)，應該也是受到天主教神話詮釋學的影響，不過這點有待另文再論。

試舉馬若瑟爲例，就上文再加說明。馬氏性好文學，嫻熟西方古典，又有《趙氏孤兒》的法譯與馮夢龍之引，於中國文學認識之深，清初耶穌會士可能無人能及，而他對歐洲文壇的貢獻同樣領袖群倫，連伏爾泰(Voltaire, 1694-1778)都飽受衝擊¹⁰¹。康熙年間，馬若瑟嘗撰《天學總論》一書，進呈御覽，其中對荷馬史詩及其在宗教上的影響有如下描述：

昔〔歐邏巴〕有一賢名曰何默樂(案即荷馬)，作深奧之詩五十餘卷，詞富意祕，寓言甚多。終不得其解，反大不幸〔於〕後世之愚民，將何默樂所謳之諸象欣欣然雕鑄其形，不日攻成大廟以供之，邪神從而棲之，而左道始入西土矣。君子儒者如畢達我、索嘉德、白臘多(柏拉圖)等艷然怒而嫉其蔽，非徒不爲之屈，又欲驅而滅之¹⁰²。

在中國史上，「荷馬」之名首見於此。對希臘理性哲學略知一二的人，也不難看出馬若瑟所謂「不爲之屈」的人，柏拉圖的《理想國》業已指陳歷歷，正是畢達哥拉斯(畢達我)與蘇格拉底(索嘉德)二人(PCD, 600b)。而所謂「驅而滅之」一語，當然亦由《理想國》中蘇氏的荷馬觀變化而來，對諸神或刻畫諸神的史詩及悲劇殆有鄙夷之意(PCD, 386a-398b)。

儘管如此，上引文中，馬若瑟的「鄙夷」仍有一論斷上的前提，亦即他認爲希臘時人係「誤讀」了荷馬神祇，從而以假爲真，以虛爲

101 見安田朴著，耿昇譯：《中國文化西傳歐洲史》(北京：商務印書館，2000)，頁589以下；或范存忠：《中國文化在啓蒙時期的英國》(上海：上海外語教育出版社，1991)，頁107-114。

102 [清]馬若瑟：《天學總論》(巴黎法國國家圖書館藏抄本，古朗氏編號：7165)，頁[9]。

實，馴至顛倒宗教真理，打翻了「上古神學」的本來。我們倘逆向而觀，其實也可以追問道：此一「真理」如果未遭誤解，那麼荷馬在理想國中可能大受抨擊，會落得要讓人「驅而滅之」的下場嗎？質而言之，馬若瑟在另一個意義上同樣扭曲了《理想國》中相關章節的原意，把蘇格拉底或柏拉圖對「模仿說」的痛恨硬是由本教的角度予以「泛政治化」了。因此所形成的宗教墮落，在馬著中當然慘遭醜詆。由是再就耶穌會所處的歷史語境觀之，這種「扭曲」似乎也有第三層的意涵，亦即在積極面馬若瑟——甚至包括耶穌會內其他的會士——實有為「諸神」請命之意，彷彿讀荷馬神話者若得正解，則上古神學不滅，荷馬仍然可以「昔之賢者」稱之，他筆下的神話固無論矣。此所以天神地祇的事蹟可以「詞富意祕」形容，乃意義正面的宗教言談。

馬若瑟對荷馬「深奧之詩」的看法，其實便是晚明耶穌會士對《詩經》或《書經》裡中國神話的看法，適可印證中國經解象徵論並非清初會士專利的說法。利瑪竇的《天主實義》曾援引六經經文，佐以天主教教義的解說，其實已在為象徵論的精神預留伏筆。他的「彌大神話」和——尤其是——陽瑪諾在《聖經直解》中用過的西方古典神話，又貫通了象徵論和神話詮釋學的技巧，促成了明清鼎革後耶穌會有關中國上古神學的成見。

章前我曾提過，清初劉凝申述利瑪竇之說最力，主張孔孟之後，中國人未審六經經義，誤讀了經文，致令左道猖獗，方士專擅，最後促成瀆神矯祀之風。劉凝話中的方士「淫祀」，多指佛道與各類民間宗教而言，「天主」顏色故而盡失。三代之道既晦，劉凝以為唯泰西儒者渡洋東來才能「禮失而求諸野」，再見昔日聖教的真傳¹⁰³。「淫祀」一說，自此俱指上古以後天主教在華的「墮落」過程¹⁰⁴，當然

103 劉凝：〈天主之名非創自西域泰西〉，在所著《覺斯錄》，頁2-3。

104 劉凝之後，李九功也在康熙年間廣徵中國傳統，辨明「淫祀」於上古神學

也是象徵論的應用前提。倘移之以就希臘古哲或馬若瑟一類耶穌會士的荷馬觀，則「淫祀」一說不也明示眾神無辜，荷馬無罪，其罪在後世百姓愚蠢，把「託喻性」的諸神視同宇宙「真神」，從而「欣欣然雕鑄其形」，又「攻成大廟以供之」？劉凝並非東來會士，但所解的「淫祀」之風顯然回應了利瑪竇等教中先賢的早期象徵論，也預示了馬若瑟對荷馬「深奧之詩」的看法，包括因此而形成的希臘人宗教上的「淫祀」之風。

如果「淫祀」不行於希臘，荷馬又能得其「正解」，則上古史詩的「邪教」性格或許便會改觀。是以馬若瑟的批評倘由陽瑪諾在明末道出，則《伊里亞德》和《奧德賽》就得大翻其案，變成是敬天畏主的勸世良言或警世善書¹⁰⁵。蓋依《聖經直解》之見，或就該書援引神話型證道故事的論述模式觀之，二詩所涉的神話果然「寓言甚多」。陽瑪諾——甚至包括利瑪竇和高一志——援引故事的模式，因此絕非無的放矢，不但表示他們立論所在是天主教的神話詮釋學，也呼應了百年後馬若瑟或他所代表的耶穌會的荷馬之見，更點明白晉諸氏的中國經解象徵論的源頭出處，從而強化了天主教在華「古已有之」的說法，為有清一代「西學中源說」預設了立場略異的理論前提。

西學中源說的根本見解，以為泰西學問不出《易》道，概由中土西傳而成。話說回來，康熙時期除著有《畏壘筆記》的考據學者徐昂發之外¹⁰⁶，皇帝本人和當時士子如梅文鼎——甚至包括乾嘉時代的戴震與阮元——等人的論點，實則已由「宗教」或「神話」移至「曆數」，範疇也由文學走向科學了。所以就本章的關懷而言，上述晚出

(續)

之害。見《粹抄》，5:1甲-5乙。

105 參見本書第六章第二節。

106 [清]徐昂發：《畏壘筆記》（上海：古籍出版社，1985），頁140-141條認定「西洋所……嚴祀之……天主」乃出自「班史」，蓋「史皇東遊行禮，祠名山川及八神。八神一曰『天主』」，而「西洋所奉，即此神也。」

成觀」在明末已悄然入華的事實。

在本書的用法中，「寓言」和「神話」屬性不同，無如陽瑪諾等人似乎視同一體。讀者眼尖，從章前的各類引文應可發現《聖經直解》不會以「神話」直呼「何默樂」長達「五十餘卷」的「深奧之詩」。陽瑪諾反而像進呈《天學總論》的馬若瑟，頻頻以「寓言」名其所引的希羅故事，而宗教與詮釋混成的正當性就潛藏在這類字詞的選用中¹¹²。《聖經直解》裡的上古神話若非直承荷馬，就是沿襲自魏吉爾、奧維德及其中古苗裔，某種意義上更可能轉化自古典修辭初階與中世紀證道故事的傳統¹¹³。盤根錯節，系譜繁雜。在古典時代，這些神話一度還以「歷史」的面貌現身，尤耶莫魯士一脈的神話詮釋學尤可代表。這又有趣，可以說明「神話」和「歷史」經常是一體之兩面¹¹⁴，而我們不要忘記，耶穌會士眼中的神話固然為「寓」，卻可能因其蘊藏的道理故而轉化為「實」。如此所撞擊出來的所謂「史實」，在陽瑪諾這類會士看來，確合人類至少是靈性層次的需求，故而可以為證道所用，可以為解經效力。

陽瑪諾的看法其實頗合現代人的神話之見。再以羅蘭·巴特為例，他就曾指出我們之所以使用神話，係因神話符合我們「所需」之

112 Cf. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, p. 274.

113 Cf. *IO*, 1.9.1-1.10.1; R. A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, 2nd ed. (Ann Arbor: University of Michigan, 1965), p. 2287, 以及 Stanley F. Bonner, *Education in Ancient Rome* (Berkeley: University of California Press, 1977), p. 176 and p. 253.

114 這點陽瑪諾所處的明季似乎也相去不遠，汪東偉的《芙蓉鏡寓言》不收「神話」，而所謂「寓言」反而多屬「歷史」，似乎在昭示中國也有一套和陽瑪諾反向——或許更是正向——的「歷史詮釋學」，而其閱讀上的方法關鍵亦為「寓言」二字。《芙蓉鏡寓言》有現代版（杭州：浙江古籍出版社，1996），相關討論可見陳蒲清：《中國古代寓言史》，增訂本（長沙：湖南教育出版社，1996），頁12-15。

第五章

傳說：言道·友道·天道

傳而說之

西元十二世紀行將結束前，埃及蘇丹沙辣丁(Saladin ad-Din, 1169-1193在位)在英王理查一世(Richard I, 1157-1199)率領的十字軍圍攻下，兵敗於今天的敘利亞一帶，性命垂危。臨終之際，沙辣丁逢人便感嘆生命無常，一世英名終究難敵死神的擺弄。十字軍東征凡十次，沙辣丁的感嘆在第三次東征史上可謂家喻戶曉，不但騷人墨客廣事傳說¹，五十年不到的光景便又轉為是時歐洲聖壇時常得聆的證道故事，見載於德維崔《通俗證道辭》及稍後的各種證道故事集之中²。一六〇四年前後，利瑪竇某次和徐光啓在北京論學講道，脫口又是沙辣丁的痛悟，並引以為「例」，說明富貴不過浮雲耳：「沙辣丁者，西方七十國之總王也。將薨，取葬衣，命一宰臣揭諸旂竿之首，行都邑中，

1 參見Arl Lindahl, John McNamara and John Lindow, *Medieval Folklore: A Guide to Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 20 and p. 86。

2 *Exempla*, 54-55. Also see A. Lecoy de la Marche, ed., *Anecdotes historiques: légendes et apologues d'Étienne de Bourbon* (Paris: Librairie Renouard, 1877), pp. 63-64; and Johann Major, ed., *Magnum specvlvm exempolorum* (Douai, 1603; microfilm, Ohio State University Library), p. 516 ("Mors," XIII).

順途而大呼曰：『沙辣丁，七十國總王，今去世，惟攜此衣一稱耳。』」（李編，1: 168）

沙辣丁的事蹟並非歐洲上古的傳說，他本人亦非基督徒，然而上引故事利瑪竇顯然嚴肅看待，幾乎以本教的史實在華傳而說之。利氏述其異舉又神乎其技，戲劇化得令人懷疑當中究竟有多少屬實的成分，說來弔詭而又耐人尋味。換言之，上引沙辣丁的痛悟乃介於歷史和虛構間，因為長期在史上以口述的方式流傳，所以近似民俗文類裡的「傳說」(legend)。本章裡，我們不妨以此為其定位，視同前此我曾申述的另類軼事世說。

「傳說」當然不同於「世說」，其內容簡單明白，除篇幅可以稍長外，大致缺乏後者必備的問答結構，亦即欠缺「或問」及「答曰」等敘述套式³。如果進一步修辭，我們甚至發現在屬性上，沙辣丁一類的傳說亦可向宗教語意之外的神話傾斜，甚至魚目混珠⁴。這裡我要特別強調「在屬性上」，因為沙辣丁故事的結尾有驚詫之感，非特符合明末耶穌會所布西洋古典傳說的收場套式，而且也印證了現代學者對古來傳說在形態上的考察。所謂「驚詫之感」，其實發自讀後或聞後我們通常會產生的某種體悟，因此也合乎常人對傳說的道德期待⁵。一般而言，傳說的定義因人而異，沙辣丁的故事適可一窺異中之同。晚明耶穌會士以傳說布道，初則在利瑪竇入華之後；明清易幟之際，衛

3 參見本書第三章第二節。

4 Cf. G. E. Daniel, "Lynesse and the Lost Lands of England," in Daniel, et al., *Myth or Legend?* (London: G. Bell and Sons, 1936), pp. 15-19.

5 以上有關「傳說」的一般定義，參見下面的討論：Noel Williams, "Problems in Defining Contemporary Legend," in Paul Smith, ed., *Perspectives on Contemporary Legend: Proceedings of the Conference on Contemporary Legend, Sheffield, July 1982* (Sheffield: Centre of English Cultural Tradition and Language, University of Sheffield, 1984), pp. 216-228；以及 Linda Dégh, *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), pp. 23-97。

匡國猶津津樂道，個人所述就多達五十條左右。就耶穌會整體而言，為數更可能高達二百條以上。

上古傳說又是耶穌會士的最愛，明末紛紛予以天主教化，借為教義引證，中文著作裡使用的頻率僅次於世說，重要性每可和寓言及神話相互抗衡。既然是「上古傳說」，則其內容當更久遠於一般的教內故事，是以時序推移所產生的傳奇色彩必強。不過因為所傳咸信都是實人所為，所以歷史基礎常常又會高過傳奇，令人有如親臨其境，甚至化為跨國談資，在百姓的記憶裡迢遞演變，終而轉成「為口頭而非書面的歷史」。只要具有歷史的身分，傳說就算不全然合乎信史，本身也有存在的價值，也會變成俄國學者蒲洛普《民俗故事史論》(*Theory and History of Folklore*)裡所謂「意識形態的現象」(ideological phenomenon)⁶。明末入華耶穌會士所布的西方上古傳說，基本上便具是類意義，可以和他們發言所在的中華文化——尤其是儒家傳統——深入對話。

本章中我擬討論的耶穌會歐洲傳說，一為〈伊索市舌〉(“Aesop and the Tongue”)，一為〈大漫與比帝亞〉(“Damon and Pintias”)，另一則為〈達馬可利士之劍〉(“The Sword of Damocles”)。三者俱屬希臘羅馬之「作」，而且從形成以來在史上即傳頌不已，除可印證上文相關的定義外，亦可見證這種文類無孔不入的傳播力量。這三條故事，前後兩條係利瑪竇在華首布，時間在一六〇八年《畸人十篇》刊刻之前。其時明朝國祚日蹙，江河早呈頹勢。一為衛匡國一六四七年在浙江於潛口度《速友篇》時所收。草畢之際也是南明命如危卵之際，清軍幾乎已全面控制江南。利瑪竇和衛匡國譯述這三條傳說時都有傳教上的

6 Vladimir Propp, *Theory and History of Folklore*, trans. Ariadna Y. Martin and Richard P. Martin, ed. Anatoly Liberman (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 51.

策略考量，但因彼此間亦具內在的倫理連結，殆由個人修身而擴大爲人際與天人關係，又因故事同具外在的聽聞對象，身分與位階亦含指標性格，所以和中國傳統對話的弦音益強，適又呼應了蒲洛普的意識形態理論，我們應予深入探討。

守舌之學

上述三條西洋上古傳說中，〈伊索市舌〉最早入華，著錄其說的《畸人十篇》係對話錄，而收錄的專章〈君子希言而欲無言〉縱非對話當時的實況，也是利瑪竇和曹于汴論道的重點⁷。曹氏係明廷命官，「立朝風節凜然」，又嘗從高攀龍(1562-1626)與馮從吾(1556-1627)講學，詩文「在理學舉業之間」⁸，所以和儒家淵源頗深。他和利瑪竇對談之際，朝中綱紀已亂，因言賈禍者比比皆是。曹氏因以問言，希望利氏以西儒學識示以「言官」應有的「說話之道」(朱本，頁440)。在此之前，利瑪竇在《畸人十篇》裡已經講過幾條伊索式證道故事⁹。是以承問後乃順水推舟，引伊索本人的「傳記」一條開啓曹氏，而這便是上文我所指的〈伊索市舌〉。古典型證道故事通常簡短，〈伊索市舌〉卻是罕見的「長篇鉅製」：

阨瑣伯氏，上古明士，不幸本國被伐，身為俘虜，鬻于藏德氏，時之聞人先達也，其門下弟子以千計。一日，設席宴其高弟，命阨瑣伯治具。問何品？曰：「惟覓最佳物。」阨瑣伯唯而去。之屠家，市舌數十枚，烹治之。客坐，阨瑣伯行

7 參見羅光：《利瑪竇傳》(新莊：輔仁大學出版社，1982)，頁180。

8 [清]紀昀等：〈《仰節堂集》提要〉，見《文淵閣四庫全書》，第1293冊(臺北：臺灣商務印書館，1983)，頁669。

9 參見本書第二章。

炙，則每客下舌一器。客喜而私念：「是必師以狀傳教者，蘊有微旨也。」次後每般，異醬異治，而充席無非舌耳。客異之，主漸怒，詫之曰：「癡僕，乃爾辱主，市無他般乎？」對曰：「主命耳。」藏德滋怒曰：「我命汝市最佳物，誰命汝特市舌耶？」阨瑣伯曰：「鄙僕之意，以為莫佳於舌也。」主曰：「狂人，舌何佳之有？」曰：「今日幸得高士在席，可為判此：天下何物佳於舌乎？百家高論，無舌孰論之？聖賢達道，無舌何以傳之，何以振之？天地性理造化之妙，無舌孰究之？不論奧微難通，以舌可講而釋之矣！無舌，商賈不得交易有無，官吏不得審獄訟。辯黑白以舌，友相友，男女合配以舌，神樂成音，敵國說而和，大眾聚而營宮室，立城國，皆舌之功也。讚聖賢，誦謝上主重恩、造化大德，孰非舌乎？無此舌之言助，茲世界無美矣！是故鄙僕市之，以稱嘉會矣。」客聞此理辯，則躍然喜，請貫之，因辭去。厥明日，其詣師謝，語昨事，以為非僕所及，意師之豫示之也。師曰：「否，否！僕近慧，欲見其聰穎耳。」眾猶未信，師曰：「若爾，請復之。」隨命阨瑣伯曰：「速之市，市般宴昨客，不須佳物，唯須最醜者，第得鮮足矣。」阨瑣伯唯唯去，則如昨日市舌耳，畢無他般也。席設，數下饌，特見舌，視昨無異。客異之，主忿怒，大詈之，問曰：「舌既佳，疇命汝市佳(醜)者，何弗若我，而惟欲辱我乎？」對曰：「僕敢冒主乎？鄙意舌乃最醜物耳。」主曰：「舌佳矣，何為醜乎？」曰：「吾鄉鄙見，請諸客加思而審之：天下何物醜於舌乎？諸家眾流無舌，孰亂世俗乎？逆主道邪言淫辭，無舌何以普天之下乎？冒天荒誕妄論，紛欺下民，無舌孰云之易知易從？大道至理，以利口可辯而毀矣。無舌，商賈何得詐偽罔市？細民何得虛誣爭訟，而官不得別黑白乎？以舌之謗

諛，故友相疏，夫婦相離。以舌淫樂邪音，導欲溺心。夫友邦作讎，而家敗城壞國滅，皆舌之愆也。侮神誑上主，背恩違大德，孰非舌乎？無此舌之流禍，世世安樂矣。是故鄙僕承命市醜物，遍簡(檢)之，惟見舌至不詳矣。」客累聞二義，陳說既正，音韻祥雅，俱離席敬謝教。是後，主視之如學士先生也。(李編，1: 187-191)

這條故事在敘說上的靈感，利瑪竇應該承襲自歐洲中古證道故事的傳統，因為從道明會士德波朋(Étienne de Bourbon, c. 1190-c. 1261)在十三世紀編成《史譚：傳說與寓言》(*Anecdotes historiques: légendes et apologues*)開始，史上不少證道故事集都曾選錄此一傳說。話說回來，像利瑪竇這樣長篇述說或刊錄者，以我目前研究所及，也唯有德波朋上述的集子而已。餘者多半簡略其說，綱要式的提挈講畢便罷(cf. *IE*, 372)。儘管如此，即使是德波朋所記，也沒有《畸人十篇》詳細，連「厄瑣伯」(Aesop)和「藏德」(Xanthus)二人的名姓都付闕如。德波朋和其他集子但謂主角係一「僕人」，再無隻字片語，所以我懷疑利瑪竇在證道故事的傳統外，另亦參考了《伊索傳》中相關的記載。

《伊索傳》據傳成書於紀元一世紀左右，然而作者名姓早佚。利瑪竇的時代，歐洲所見多係十三世紀普蘭紐德斯(Maximus Planudes)的重寫本，通常就附錄在一般《伊索寓言》的書首¹⁰。利瑪竇在《畸人十篇》裡的重述，當然是口述後再經翻譯補苴的結果，而且已經某

10 《伊索傳》的希臘及拉丁文本俱收在 Ben Edwin Perry, ed., *Aesopica I* (Urbana: University of Illinois Press, 1952), pp. 1-130; 早期的英譯本見 R. T. Lenaghan, ed., *Caxton's Aesop* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), pp. 52-72。至於《伊索傳》的真偽問題，見 Lenaghan, ed., *Caxton's Aesop*, p. 5。

種程度的改編，就像明末耶穌會處理過的希臘寓言一般。〈伊索市舌〉既經天主教化，內容與形式當然關乎聖壇證道。此所以「舌」在故事裡跳出古典傳統，扮演起「誦謝上主重恩、造化大德」的天主教功能，另方面又像墮落後的人類一樣，也會「侮神誅上主，背恩違大德」。既有功能如此，故事中的「舌」當如〈約伯傳〉所指(33: 2)，在人類「發言」的工具之外，也有其載舟覆舟的雙面能力。後面一點，正是天主教的語言觀在推論上的邏輯基礎，利瑪竇的故事每藉對稱的修辭之美以示之。

利瑪竇和〈伊索市舌〉中的伊索一樣，初時並不以舌或語言為不祥。《畸人十篇》裡，他反而像自己在論文字一般¹¹，主張語言有其不可抹除的功能，至少「面語，可省簡牘也」(李編，1: 175)。從〈君子希言而欲無言〉通篇的語境看，利瑪竇這裡所說是實，直指他和曹于汴當面對話確可「省簡牘之勞」。即使我們從宏觀一點的角度再剖，利瑪竇似乎也同意語言係人類所以為萬物之靈的緣故，因此才有別於禽，才有異於獸。篇中利瑪竇故而說道：「無言孰世乎？禽世耳。惟言，眾人以是別鳥獸。」(李編，1: 186)然而「舌」或「言」雖「本善」，利瑪竇也知道這是把雙刃劍，倘「人枉(妄)用之，非禮而言，即壞其善」。就利氏的信仰而言，自《舊約·創世紀》以來，妄言即非教義能忍。按〈創世紀〉載，天主乃宇宙的創造者，利瑪竇強調祂之「製人」也，乃「兩其手，兩其耳，而一其舌」，故而「意示」人以「少言也」。非特如此，人之「舌」，天主「又置之口中奧深，而以齒如城，以唇如郭，以鬚如櫺，三重圍之。誠欲甚警之，使訥於言矣」(李編，1: 178)¹²。

11 參見利瑪竇：〈述文贈幼博程子〉，在[明]程大約編：《程氏墨苑》(1609；microfilm, University of Chicago Library)，卷3。或見朱本，頁268-281。

12 艾儒略亦有類似見解，李九標《口鐸日抄》記其言曰：「大主之生人也，舌藏口中，衛以齒，復衛以唇，重關固閉，若深虞其破也。」艾儒略甚至

上面利瑪竇所「引」的「天主之意」非但沒有省字約言，而且還是滔滔雄辯，有如聖奧古斯丁在《論天主教義》中的侃侃而談，而且連喻詞也相當¹³。觀其所論，我們難免好奇利氏筆下「陋瑣伯」有關「舌」的天主教修辭是否也有其信仰上的典據？這個問題乃〈伊索市舌〉天主教化的關鍵，而究其實也，除了撒羅滿〈箴言〉中的語言智慧外(如4: 24, 10: 11-21, 12: 13-13: 6, 14: 15-24, 16: 23-33, 26: 17-22)，我覺得這裡我們最該一顧的是《新約》裡的〈雅各伯書〉。雅各伯有如中國禪僧，書信裡非但有專章論「舌」，主要強調抑且在「好為人師未必是福」，慎行之外更得「謹言」這一點上。因為人非完人，言語過失乃尋常事耳(3: 1-2)。由是可知，舌雖小道，卻能煽風點火，「燃著廣大的樹林」。甚至會像火一般，變成「安置在我們的肢體中」的「不義的世界」，從而「詛咒那照天主的肖像而受造的人」。舌的能力如此之大，當然可以「侮神誅上主」。另一方面，雅各伯也體認到舌同樣有其優點，尤可令人「讚頌上主和父」，體察到個人的卑微¹⁴。從一「口」或一「舌」，「讚頌與詛咒」故而可以並出(3: 5-10)，是以「舌」之為物也，雅各伯以為可不戒慎，可不恐懼哉？利瑪竇自《舊約》的大處著眼，而後再從〈雅各伯書〉細部改寫，〈伊索市舌〉在他筆下或口中用意顯然。

〈雅各伯書〉果然就是〈伊索市舌〉天主教化的《聖經》基礎，那麼《畸人十篇》長篇徵引所擬傳遞的訊息，可能就會出乎曹于汴問言的初衷之外，從而由經中所謂「下地的」智慧轉向「從上而來的智(續)——

也把語言比喻為「劍」，「以之談道持誦則益，以之嘲笑譏訕則損」。見《耶檔館》，7: 339。另參較艾氏另著《性學摘述》，《耶檔館》，6: 207-208。

13 聖奧古斯丁嘗引〈雅歌〉4.2而有「齒如城」之喻，不過他的用意和利瑪竇不一樣。參見Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D. W. Roberston, Jr. (New York: Macmillan, 1958), p. 37。

14 參較哥3: 16：「要讓基督的話充分地存在你們以內，以各種智慧彼此教導規勸，以聖詠、詩詞和屬神的歌曲在你們心內，懷著感恩之情，歌頌天主。」

慧」去(3: 15-17)。〈伊索市舌〉聲稱的「舌之愆」，不論「邪言淫辭」或「荒誕妄論」，無一不是〈雅各伯書〉極力譴責的「下地的智慧」，係人類嫉妒與自私的惡果。在西方教會的正統神學裡，人力並不能控制這種惡果的滋生，唯賴「超性的智慧」才能止謗杜諛(參見思高本，頁1909注3)，不使「故友相疏」或「夫婦相離」。至於「家敗城壞國滅」，則無論矣。所謂「超性的智慧」，〈雅各伯書〉稱其果實有七，從純潔和平到中正真摯(3: 17)，大致都不出〈伊索市舌〉所謂「舌之功」也。

從利瑪竇講述〈伊索市舌〉的手法看來，他對「舌之愆」的強調似乎更甚於「舌之功」。前謂〈伊索市舌〉係中古證道故事中難得一見的「長篇傳說」，而這雖可顯示利瑪竇重視的程度，但中文慣用語也有「長舌」一說，利氏固知之矣，所以〈君子希言而欲無言〉篇末，他也曾為自己喋喋勸誨而自嘲(李編，1: 196)。此亦所以複述完伊索的故事後，利瑪竇隨即指出他用言說來隱喻言說的，其實是希望「致默，立希言之教，以遂造物所賦原旨矣」(李編，1: 191)。篇中這裡所稱「希言之教」，實則轉化自《道德經》「希言自然」與「不言之教」二詞。老子有此一說，本意在「提倡語言文辭的自然本色，做到發如自然，少而精」的境界，亦即勸人以道家「大辯若訥」或「無言獨化」樸拙的語言觀¹⁵。利瑪竇在明末挪用之，所圖顯然卻不在此，因為緊跟著《道德經》的轉化，他還添上「造物所賦原旨」一語。天主教「造物」的內涵，我們不辯自明，而其「原旨」若放在《畸人十篇》的文脈中看，當即上引的「一舌論」或「少言說」。我們再究其

15 袁暉、宗廷虎編：《漢語修辭學史》，(北京：北京大學出版社，1994)，頁20。《道德經》的原文見陳錫勇：《老子校正》(臺北：里仁書局，2000)，頁49-50, 164-165及227。有關道家「無言獨化」的美學和語言觀，參見Wai-lim Yip, *Diffusion of Distances: Dialogues Between Chinese and Western Poetics* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 63-99。

實，則深層意蘊當然就是〈雅各伯書〉暗示的超性智慧。衡諸〈君子希言而欲無言〉全章，後面這一點切中肯綮，應屬利氏在「不言」與「言」之間折衷出來的宗教真理。

在某種意義上，利瑪竇就「不言」與「言」所做的論證，原有悖於《舊約·創世紀》開啓的「語音中心觀」(phonocentrism)，或是西方哲學源自柏拉圖的「『道』體中心論」¹⁶，和《新約》中保祿等人的表現也有扞格。不過推展至此，利瑪竇對言語的看法實則已涉認識論的問題，而他回答曹于汴時所強調者，當然也會以語言的本質爲首。〈君子希言而欲無言〉開篇謂：「夫言，非言者所自須，乃令人知我意耳。若人已心胥通，何用言？」易言之，語言在利氏看來並非「自立者」(*substantia*)，而是供需結構下的「依賴者」(*accidens*)¹⁷。如果存在的條件消失，當然可以廢。世人當中，利瑪竇以爲「聖人」最通此理，故而使用語言的態度也最謹慎。他們可「言以誨民」，然而一旦「民自知，則……止矣。」即使不得已而言，聖人必然也通曉「博雅之人，言約而用廣」。利瑪竇因此結論道：「聖人罕言，而欲無言也。」(李編，1: 175)

曹于汴畢竟出身儒門，在《畸人十篇》裡聽罷利瑪竇的推論後，旋即舉一反三，以《論語》中孔子所謂「木訥近仁及利佞之說」比之，而且表示願意從利氏學習西洋「禁言之法」，以「證聖人之旨」(李編，1: 175-176)。利瑪竇的「不言」或「希言」雖然借自道家，筆下的「聖人」卻未必是《道德經》中那「處無爲之事」的「聖人」，亦

16 參見 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), esp. Chapter 3.

17 這兩個名詞都是利瑪竇所譯，見李編，1: 384以下。另參較畢方濟口授，徐光啓筆錄：《靈言蠡勺》，在李編，2: 1134。「自立者」與「他立者」二詞皆源自士林哲學，精簡的解說可見輔仁神學著作編譯會編：《神學辭典》，修訂版(臺北：光啓出版社，1998)，頁165-167及頁291。

非「儒家理想中有為有欲」的同一人物，更非張起鈞認定的堯舜等古傳說中的「聖王」¹⁸。按明代耶穌會士的用法，「聖人」若不是指《聖經》裡的正面人物，就是指西方「宗徒」(apostle)或「聖徒」(saint)。所以利瑪竇口中「不言」的「聖人」，應係雅各伯一類耶穌的門徒¹⁹。話說回來，曹于汴的文化背景到底迥異於利氏，他的「聖人」不折不扣就是孔孟等中國的「往聖」。利、曹在這方面的觀念分歧若加引申，說來竟是天主教的「希言」和儒家「木訥」在本質上的分隔樞紐。且先不論儒家，《畸人十篇》中，利瑪竇天主教式的「不言」之見便清楚地表現在他回答曹于汴的「聖人問題」中：「無言，則人類邇於鬼神，所謂『人以習言師人，以習不言師神也。』」（李編，1: 175）

利瑪竇這句話其實討巧，頗有迴避曹于汴「聖人希言」之問之嫌。對利氏而言，儒家的往聖固然不能和引文中的「鬼神」平起平坐，恐怕也難以在屬靈的層次上和天主教的宗徒或聖徒相提並論²⁰。利氏話中深意，細究下仍然在人與「神」在語言上的觀念與實踐之別。我們若將上引中的引文和〈伊索市舌〉的內涵並比而觀，當會發覺利瑪竇彷彿暗示「言」乃人世的特徵，而「不言」則為天界的指標。我們如

18 《道德經》之說，見陳錫勇：《老子校正》，頁165。儒家的看法，參見余培林：《新譯老子讀本》（臺北：三民書局，1987），頁19注6。

19 明末耶穌會士以「聖人」指「宗徒」或「聖徒」的例子甚多，最明顯的是〔明〕高一志譯自佛拉津的亞可伯《聖傳金庫》的《天主聖教聖人行實》（武林：超性堂，崇禎2年）一書中的「宗徒」與「聖徒」。此外，另請參較《畸人十篇》對於「聖人」與《聖經》「義人」的看法（李編，1: 230）。高著成書複雜，日後我會另文再論。這裏我用的是巴黎法國國家圖書館所藏的明刊本，古朗氏編號：6857。

20 有關「聖徒」的「神聖性」的問題，可以參見下書：Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), pp. 1-22。至於中西「聖人」的制度化與觀念異同，見黃進興：《聖賢與聖徒》（臺北：允晨出版公司，2001），頁91-179。另參較吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊試證——以舜、甯武子、顏淵與黃憲為釋例》（臺北：里仁書局，2000），頁1-9。

語言來呈現。兩者間的關係，故而是利瑪竇所謂「自立者」與「依賴者」的對照，是「意義」和「語音」的差別。語音既非語言的重點，那麼「長篇大論」固可為其增色，「言約」或「粹言」同樣也無害達意。意義之重者還因有此比例上的對立，反可開顯得更明白，此所以《畸人十篇》中利瑪竇強調「言約而用廣」。利氏立論的神學基礎，我想應為某種額我略式的語言觀。

上面的演繹所擬凸顯者，毋寧是利瑪竇所謂「無言，則人類邇於鬼神」一語的真諦。「無言」其實近「言」，正是聖言或道的本體，在邏各斯基督論中亦〈智慧書〉(7: 22-27)或〈箴言〉(8: 22-38)上所記天主「全能的話」或「智慧」。所謂「鬼神」在這般修辭之下，倒真的變成是那超自然的「聖靈」(Holy Ghost)或「聖神」(God)了，而我也相信唯有經此意義的聚照，利瑪竇所稱「以不言師神」的力量才會變得更強；〈伊索市舌〉裡本擬傳遞的「緘言」或「慎默」等等德行，也才能求得敘述上的理論張本。

〈君子希言而欲無言〉裡，利瑪竇提及所論的文本與社會基礎另有「天主經典及西土聖賢」二者，因其「莫不戒繁言，而望學者以無言」(李編，1: 175)。這裡的「聖賢」除了「束格拉德」或「束鑾」(Solon)等「亞德那」的高俊之士外，利氏所指，其實還包括伊索這類上古名士。然而要了解利瑪竇所稱「天主經典」確切的意指，我們還得一探和他同時的義大利教士達枯托(Giacomo Affinati d'Acuto, d. 1615)的《神意的拙言者》(*The Dvmbe divine speaker*)²²。和《畸人十篇》一樣，達枯托此書也是對話錄，其中的主談者極力頌揚「慎默」(silence)的力量。而他之所以如此立論，道理幾乎等同於利瑪竇和〈伊

22 Giacomo Affinati d'Acuto, *The dvmbe divine speaker, or: Dvmbe speaker of diuinity*, trans. A. M. (London: Printed for W. Leake, 1605).此書我用的是芝加哥大學雷根斯坦圖書館(Regenstein Library)特藏部所藏。

索市舌)的關係,亦即在盡情表出「舌」或人間語言的「好處」(dignitie)與「缺點」(defects)後,達枯托的主談者才總結其旨道:語言的負面作用猶在正面之上。職是之故,凡人皆應慎默,都該修習「希言」或「不言」之教。

「慎默」是《神意的拙言者》最強的論點,其典據在《聖經》中「天主節言」(abstinent of his speech)這個「事實」上。達枯托首先拈出〈聖詠集〉中達味的話以為論證:「天主說過一次,我確實也聽過兩次。」(62: 12)。這句話在《舊約》中本為「詩體上的成語」²³,達枯托卻據而轉為天主「言談有度」的明證。〈約伯傳〉中厄里烏(Elihu)對約伯所說的「天主教訓人的方法」(33: 6-8),達枯托的對話錄裡同樣提到,而且更為重視,每視為天主慎默的第二個典據²⁴。厄里烏說天主並不會「答覆」人的問題,所以我們不需用口舌和祂溝通。天主「訓話」,憑藉的反而是「夢和夜間的異象」,讓視覺和聽覺並現。這種宗教上的表意方式雖非德國學者班雅明(Walter Benjamin, 1892-1940)所謂的「純粹語言」²⁵,但和巴別塔傾圮後人類的話語確實大不相同。達枯托又說,人類若想親近天主,其實不用仰賴日常的語言。由於天主「不講人的話」,所以「不言」或「默」在本質上才是祂真正的表意方式。

這種「靈犀之通」,有人以為也可見諸中國孔孟,蓋《論語》中

23 見思高本,頁903注2。例子另見約33: 14及 40: 5,或見箴6: 16; 30: 15, 18及 21。

24 d'Acuto, *The dumb divine speaker, or: Dumb speaker of divinity*, p. 43.

25 Walter Benjamin, "On Language as Such and on the Language of Man," in Marcus Bullock and Michael W. Jennings, eds., *Walter Benjamin: Selected Writings*, vol I: 1913-1926 (Cambridge: Harvard University Press, 1997), pp. 62-74. Also see Walter Benjamin, "The Task of the Translator," in Bullock and Jennings, eds., *Walter Benjamin: Selected Writings*, pp. 253-263. Cf. Jacques Derrida, "Des Tours de Babel," trans. Joseph F. Graham, in Graham ed., *Difference in Translation* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 165-207.

孔子嘗有「天何言哉」之問，又有「予欲無言」之嘆(朱編，頁182)，而孟子亦曾舉舜有天下事而對曰：「天不言，以行與事示之而已矣。」(朱編，頁337)就此而言，力主會通者不獨包括明清之際的反教人士，亦可見諸張賡等中國奉教士子²⁶。我們倘自《論語》中孔子說話前對「利口之覆邦家」的憎惡觀之(朱編，頁183)，則會通者所持確實也說得通，蓋〈伊索市舌〉裡不就明白表示「夫友邦作讎，而家敗城壞國滅，皆舌之愆也」？然而不論反教或奉教者，他們其實只見其一，都忽略了孔孟本意和上引〈約伯傳〉的經旨大相逕庭。對厄里烏來講，「夢和夜間的異象」係「天啓」或天主的「默示」之一，因此天主「不言」乃一屬靈現象²⁷。至於孔子的「不言」與「天何言哉」之問，在《論語》相關篇章中卻一如上文所示，一和倫理有關，涉及多言的道德問題，一和自然現象有關，因其緊隨者係「四時行焉，百物生焉」這兩句話。後者的設問之法因屬修辭反問，所以表明孔子自知所談乃實體現象，「不是天理主動向人啓示」²⁸。歐陽建(268-300)所謂「天不言而四時行焉，聖人不言而鑑識存焉」²⁹，就是這個道理。朱熹疏注孔子的話，這裡尤可引來再加說明：「四時行，百物生，莫非天理發現流行之實，不待言而可見？」(朱編，頁183)

朱熹這段話依然是修辭反問，言下是他明白孔子所談係「天理流行之實」，所以對超自然懷抱「不語」——甚至是否定——的態度(同

26 見[明]鍾始聲：《天學初微》，見周編，頁251乙；[明]艾儒略著，李九標記：《口鐸日抄》，在《耶檔館》，7:495-496；及[明]張賡：〈題五十言餘〉，在《三編》，1: 365-366。

27 Raymond E. Brown, S.S., et al., eds., *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990), pp. 484-485.

28 潘鳳娟：《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》(新店：基督教橄欖文化事業基金會/聖經資源中心，2002)，頁147。此處有關「言」與「不言」的闡發，我頗受潘著啓發。

29 [西晉]歐陽建：〈言盡意論〉，見《藝文類聚》上冊(上海：古籍出版社，1999)，頁348。

靜」不論外指或內指，《新約》中的耶穌都勸人身體力行，也是祂風化人世的美德之一。在天主教的三一神學中，耶穌乃天主「道成肉身」，正是達枯托所謂天主「內向的語言」³³，所以基督徒不但得弘揚其教，也要法其經驗，以便成就自己良善而美好的一生。肯皮士撰《師主篇》，目的在此，而爲了凸顯這一點，陽瑪諾在譯文伊始即強調經中耶穌的話：「人從余，罔履冥崎，恒享神生真光」。又謂：「茲主訓也，示人欲掃心翳，慕靈輝者，宜師主行而時趨之。」³⁴「從耶穌者」可享的「真光」乃淵源自「神」，而「神」之「範」也，當含「靜默」這種「聖言」或「不言」之德在內。如果這裡的「神」確爲聖子耶穌與聖父天主的合稱，那麼《畸人十篇》裡利瑪竇勸曹于汴時所謂「以不言師神」一語，不就在演示《師主篇》藉〈浪談宜禁〉所擬傳遞的慎默之旨？經此轉義，對入華耶穌會士而言，〈伊索市舌〉乃生質變，變成「遵主聖範」的「上古」啓示，可以垂訓來茲。

曹于汴著有《仰節堂集》³⁵，不過他聽罷〈伊索市舌〉後在《畸人十篇》以外的反應，我們不得而知。明代附和《畸人十篇》的中國士子，強調的多半是書中濃郁的倫理思想，以爲可以方諸儒家正統。李贄(1527-1602)門下張萱廣採明人言行，纂成《西園聞見錄》(1627)一書，〈伊索市舌〉亦見著錄³⁶。我們從中可以窺知上述心態。張著並不以「實錄」稱其所集事蹟，然而張萱在做法上殆「以己意詮次」，

33 d'Acuto, *The dumb divine speaker, or: Dumb speaker of divinity*, pp. 44-45.

34 陽瑪諾譯，《輕世金書》，頁1甲。

35 [明]曹于汴：《仰節堂集》，見《文淵閣四庫全書》，集部232別集類，1293: 669-851。

36 [明]張萱：《西園聞見錄》，在周駿富輯：《明代傳記叢刊》，(臺北：明文書局，1991)，117:818-820。張書之收〈伊索市舌〉，我乃得悉自Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London: Faber and Faber, 1985), p. 295。

又以「言行」爲之分類，顯然已經視同史傳³⁷。儘管如此，張萱纂輯亦無一語詮解所採，所謂「以己意詮次」不過顯示編次之間，他自有命意，希望讀者藉上下文自行揣度罷了。〈伊索市舌〉一條，張萱以「往行」爲之界說，當然表示他認爲這是史傳，至少認爲是自西舶來的歷史傳說。

伊索的往行，《西園聞見錄》置諸〈慎默〉這個總題之下，〈伊索市舌〉故爲例釋之一。前此二則，則分別爲明成祖時人胡儼與稍前宋濂(1310-1381)的行誼。胡儼一條強調其人「凡是非利害，必審度以求至當」。這種「是非利害」和群體關係密切，蓋胡氏「惟恐遺患，於人群論中有不合，即引退，不與辯」。倘與宋濂一條並觀，這裡的群體當係「官場」之指：「宋公濂善諫，深密不洩禁中語，有奏則焚稿。……或問朝廷事，……不對。」³⁸ 二說並論，那麼張萱在「往行」中強調的「慎默」顯然便有官場上的「慎言」之意。胡、宋二人率皆慎言：未明其意，他們不言；未知其心，他們也不言。

話說回來，胡儼與宋濂不言，非謂他們不善於言。據《西園聞見錄》，他們個個反而都像伊索敏於口才，捷於言辭。胡儼可與人「論」，而宋濂「善諫」，所以他們不是不說話，而是怕說錯話，落了口實，有害公私。放在這個脈絡中看，〈伊索市舌〉的意義丕變，由利瑪竇的屬靈言談降爲官場的明哲警策，反倒符合曹于汴在《畸人十篇》中問言的初衷。語言可「論」，可「諫」，當然多言亦可能盡洩「禁中語」，從而賈禍或「遺人禍患」。范立本《明心寶鑑》所謂「閉口深藏舌，安身處處牢」³⁹，正是上文的反面之論。《明心寶鑑》流行於

37 參見張萱：〈《西園聞見錄》緣起〉，在周駿富輯：《明代傳記叢刊》，116: 27-29。

38 張萱：《西園聞見錄》，117-818。

39 [明]范立本編：《〔重刊〕明心寶鑑》，頁61乙。此書我用的是中國國家圖書館善本部藏本，編號為17265。范立本的序寫於洪武二十六年。

明清兩代，乃其時天主教各會士最熟悉的中國宗教善書⁴⁰。范立本暗示的口舌之害，伊索在歐洲上古即已預為陳說，因為舌之佳者固可令「百家高論」，可讓「聖賢達道」，而舌之醜者亦可使「眾流……亂世俗」，或令「商賈……詐偽」。語言是雙面刃，伊索和范立本所見略同，張萱又何嘗不然？其間之別，唯《明心寶鑑》或《西園聞見錄》多以俗務為重。後書〈慎默篇〉收錄之〈磨兜堅箴〉與〈守口如瓶箴〉等明代文本⁴¹，尤常勸人視口舌為禍福之門，在群體中宜固守，不令開。

儘管如此，我覺得張萱在某個意義上似乎也頗能體會利瑪竇引〈伊索市舌〉的屬靈目的。他所見的《畸人十篇》，我疑其和李之藻的《天學初函》有間接的關係⁴²。果然如此，那麼天主教的信仰要求張萱縱可不信，也應該略知一二。張萱或因言語易墮惡趣，是非往往啓之於口，所著〈慎默篇〉的前言故而引時人薛文清的箴言，勸人在口德上要以《易》道守之。利瑪竇的語言觀，由是再得一儒門印證，蓋語言的《易》道無他，殆指是書所謂「修辭立其誠」而言⁴³。用張萱所引再論，也就是說凡人「必須無一言妄發，斯可道學；苟信口亂談而資笑謔，其違道遠矣。」張萱所稱「妄」，當然相對於「正」，而凡人出口，若「無一言不正」，則可謂「修辭立誠」矣⁴⁴。《畸人十篇》中，利瑪竇不也曾說過：「聖人欲不言」，因其「欲人人皆正

40 《明心寶鑑》乃現存最早譯為歐語(西班牙文)的中文書籍，「嗚呼羨」的「羨」字應加「口」字旁。參見何寅、許光華編：《國外漢學史》(上海：上海外語教育出版社，2002)，頁45；或《人物傳》，1:88。另請參考方豪：〈明萬曆年間馬尼拉刊印之漢文書籍〉，在《定稿》，2:1518-1524。

41 張萱：《西園聞見錄》，117:808-809。

42 歷代有關《天學初函》的流傳，見方豪：《李之藻研究》(臺北：臺灣商務印書館，1965)，頁131-156。

43 《周易》，乾九三，見朱維煥：《周易經傳象義闡釋》(臺北：臺灣學生書局，1986)，頁13。

44 張萱：《西園聞見錄》，117:812-813。

行也」？(李編，1: 187)

不論是「正行」或「正言」，唯有「誠」字可以成就之⁴⁵。「正言」既然近乎「不言」，則「默」當然就變成利瑪竇和張萱在語言上共同的重點。話雖如此，利瑪竇也知道「無言，虞庭何以拜昌言，孔孟〔又〕何以知言？」在現實生活中，「默」既然難致，那麼我們至少要「寡言」以對。這是西土聖人「拯扶世流」的方法之一(李編，1: 186)。張萱的見解相去不遠，《西園聞見錄》甚至暗示「正言」即「寡言」。此外，〈慎默篇〉的「前言」又引王達的話，道是「正言」必然也是「粹然」之語⁴⁶。在我看來，這個界說有如在呼應前及利瑪竇〈君子希言而欲無言〉中的「粹言」。利氏對此深為重視，甚至謂其「比金鈿」，故「微而賈(價)重」(李編，1: 175)。言而必須出以「誠」，則必「粹然」行之，當然就是「默」。

《西園聞見錄》所稱的「默」，待張萱引到徐學謨(1522-1593)的〈言語箴〉時⁴⁷，才和利瑪竇借〈伊索市舌〉所擬表達的屬靈思想稍見重疊。〈言語箴〉中，徐學謨謂言語貴虛，多言非福，因為「多則數窮，惟默可守」。他為了解釋引文中的「默」字，乃引佛語指出「世界本空」⁴⁸，而人若耽於口舌場中，豈非昧於世相本然？「默」與「空」因此互成對應，而某種跨越宗教的言道就此形成。佛教的空觀當然不是天主教的啓示說，不過就「天主罕言」或「天主不言」這個〈約伯傳〉內的「空觀」來看，兩者的「慎默」之道倒是迂迴而有

45 在天主教的語境中，這個「誠」字當指利瑪竇《齋旨》所稱的「向主之誠」。這是「超性之德，根於心，發於事，時時無不專向上主也」。見《徐家匯》，1: 9-10或28-29。

46 張萱：《西園聞見錄》，117: 810。

47 徐學謨的傳記可見於〔清〕錢謙益：《列朝詩集小傳》，丁集上，在周駿富編：《明代傳記叢刊》，頁11: 443-444。

48 張萱：《西園聞見錄》，117: 815。

呼應之妙。張萱出身科場，深受儒家陶染，據傳於釋道頗為不值⁴⁹。諷刺的是，纂輯《西園聞見錄》之際，他卻得在尤屬佛家的思想襄助下才能略窺〈伊索市舌〉的天主教理，而這恐怕也僅屬「略窺」而已。倘若謹守儒門的訓誨，我想張萱大概只能在皮相上梭巡，永遠也走不進〈伊索市舌〉的宗教堂奧。

在天主教的傳統裡，寡言致默乃個人修身之始。從利瑪竇進入中國以來，耶穌會或教內人士無不強調「不言」的重要。崇禎十二年(1639)左右，李九功纂《勵脩一鑑》，嘗引明季內典《齋克》而得「守舌之學」一詞(《三編》，1: 476)，所指不但和〈伊索市舌〉若有聯繫，即使名稱，想亦紹求自《遵主聖範》。《勵脩一鑑》另闢的〈謹言〉專章中，亦曾採集聖多瑪斯(St. Thomas Aquinas, 1225-1274)等人「寡言」的傳說故實(《三編》，1: 475-478)，以說明教史之偉者多因此而成大業。李九功稍後所編的《文行粹鈔》中，二度廣輯時賢往聖之語而得〈毖口〉一章，專事「君子欲訥，吉人寡辭」的哲學(《粹抄》，2: 39甲)。不論是龐迪我或李九功，他們的語言觀殆同於上述利瑪竇的見解，再借李九功所輯來說，也就是「出言須思省，則思為主，而言為客」。其中自立與依賴者的關係不辯自明，而世人倘能體認及此，「自然言少」(同上頁)。個人修身，「致默」故為首要，此所以高一志撰《童幼教育》，開宗明義便是〈緘默第一〉(《徐家匯》，1: 335-341)。

輔仁之學

個人之所以需要修身，原因在我們不能離群索居，得重視人與人

49 L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang, eds., *Dictionary of Ming Biography*, 2 vols (New York: Columbia University Press, 1976), pp. 78-79.

之間的相處之道。一旦雙人或多人同行，友道出焉。晚明天主教圈內，談論友道的風氣特盛，僅僅入華耶穌會士之中，至少就有三人或譯或撰有專書及專文討論友誼。此即利瑪竇的《交友論》、高一志《達道紀言》和《童幼教育》中論交的兩個專章⁵⁰，以及前述衛匡國的《速友篇》。這三人的四個主要文本中，《交友論》因為首開風氣，加以利瑪竇的活動力特別強，所以論者最夥，影響力也最大⁵¹。《速友篇》其次，晚近已經廣受重視⁵²。至於高一志的著作因為重印較遲，思想與觀點猶待討論。話說回來，如果我們從古典傳說型證道故事的角度看，則三人友論中的友誼傳說，恐怕沒有一條會比衛匡國在《速友篇》裡口述的〈大漫與比帝亞〉更為人看重，或可借以為例，推衍天學傳統中的友道：

昔有虐王氏阿尼，詔繫一臣，名大漫，將殺之。大漫之友比帝亞謀救大漫，自質於王，求暫釋友數日，得處置家事。王許之曰：「限至不至，代死。」因錮之。大漫急返家，竣事而至。大漫之來也甚遲，乃限時已盡，王命殺比帝亞。將刑，大漫至，大呼：「我至，我至。」王駭異，輟怒，并釋大漫，且求與二人交，為三密友焉。（《三編》，1：50-51）

50 利瑪竇：《交友論》，見李編，1：291-320。高一志有關友論的書籍與章節見《達道紀言》，在《三編》，2：723-754；及《童幼教育》，在《徐家匯》，1：405-414。龐迪我《七克》另有零星論述，見李編，2：817-834。

51 見McDermott, "Friendship and Its Friends in Late Ming," pp. 73-74。

52 例如包利民：〈「速友」於必要的張力之中——論衛匡國的《速友篇》〉，在陳村富編：《宗教文化》，第1輯（北京：東方出版社，1997），頁38-53；白佐良(Guliano Bertuccioli)：〈衛匡國的《速友篇》及其他〉，見陳村富編，《宗教文化》，第1輯，頁54-68；以及Guliano Bertuccioli, "Il Trattato sull'amicizia di Martino Martini (1614-1661)," Part I, *Rivista degli Studi Orientali* LXVI, Fasc. 1-2 (1992): 79-42; and Part II, *Rivista degli Studi Orientali* LXVI, Fasc. 3-4 (1993): 331-379。

熟悉西洋古典的人都知道，〈大漫與比帝亞〉並非天主教固有，而是畢達哥拉斯學派的野史。在希臘上古，畢達哥拉斯據稱最講友誼，也最長於友誼的哲學。他的門下結黨營社，以友愛彼此著稱於世。比帝亞與大漫乃該派中人在克萊尼和蒲羅魯(Cleinias and Prorus)之外最為人知的至交，而他們的遭遇也是門人友愛之篤最深刻的表現⁵³。古典世界中，即使伊士奇勒士(Aeschylus, 525/4-456 BCE)《奧瑞斯提亞》(*Oresteia*)三部曲裡的奧瑞斯提士(Orestes)和皮拉茲(Pylades)的故事，也沒有他們受知之深⁵⁴，誠為伯牙子期最佳的西方對應體。到了中世紀，或許因羅馬時代瓦勒流《嘉言懿行錄》收錄之故，大漫與比帝亞的傳說又以不同的形態廣為流傳，變成是時證道故事集論交部分的必收之作。其犖犖大者可見於《字母序列故事集》(*An Alphabet of Tales*)、《天階》與《羅馬人事蹟》等書⁵⁵。

衛匡國的中文故事裡提到的「虐王氏阿尼」，指的乃「雪城的戴奧尼西斯」。他因嚴刑統治，拒絕體恤民情，所以古來一向為人詆為「暴君」⁵⁶，此所以衛匡國以「虐王」稱之。在艾恩布里卡斯(Iamblichus,

53 Johan C. Thom, "'Harmonious Equality': The *Topos* of the Friendship in Neopythagorean Writings," in John T. Fitzgerald, ed., *Greco-Roman Perspectives on Friendship* (Atlanta: Scholars Press, 1997), p. 91.

54 這個故事亦見衛匡國，《速友篇》，見《三編》，1: 41。奧瑞斯提士的音譯是「阿肋德」，皮拉茲則稱「比辣得」。這個故事收為示範或證道故事，應該始自CMAS, "Introduction" to 4.7。

55 參見CMAS, "Introduction" to 4.7; AT, 37; Minnie Luella Carter, "Studies in the *Scala celi* of Johannes Gobii Junior," Ph.D. dissertation (University of Chicago, 1928), p. 30; and GR, 187-188。另見CRDM, 240。這裏所謂「不同的形態」，《羅馬人事蹟》尤可代表。其中不但隱去比帝亞與大漫之名，連他們的身分也變成兩個名姓全無的「盜賊」(thieves)。其實故事中比帝亞之所以「詔繫」獄中，乃因他曾謀刺戴奧尼西斯，造有謀反的重罪使然。所以從戴氏的觀點看，比帝亞——甚至包括大漫——當然可稱「盜賊」。有關比帝亞「謀反」的記載，見Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*, trans. John Dillon and Jackson Hershbell (Atlanta: Scholars Press, 1991), p. 231。

56 詳見Brian Caven, *Dionysius I: War-lord of Sicily* (New Haven: Yale University

c. 250-c. 325)的《論畢達哥拉斯學派的生活方式》(*On the Pythagorean Way of Life*)撰成之前，史上曾經述及大漫與比帝亞的傳說者，以西賽羅最爲著名，所著《論職責》與《塔斯庫倫論辯集》(*Tusculan Disputations*)俱載其說，並加以評論⁵⁷。然而艾恩布里卡斯所著畢竟是專著，筆下大漫與比帝亞的故事最詳，應該也是後代重述最常用到的摹本。艾著的內容大致和衛匡國口度者無異，大漫急去時所謂「處置家事」，即可能因艾本的啓發而來⁵⁸，和爾後證道故事集所謂「安置妻小」詞異義同。大漫之所以遲歸就死，載籍多闕。但不管如何，大漫歸來，戴奧尼西斯深爲感動，體認到友愛的偉大，故而請求共爲「密友」。傳說伊始的悲劇，終以喜劇收場。

一般有關比帝亞和大漫的傳說中，二人最後都婉拒了戴奧尼西斯。由此可見畢達哥拉斯學派的友誼有其封閉性，僅限於同門稱兄道弟，也僅限於袍澤間互輸忠悃⁵⁹。儘管如此，衛匡國的重述確實也道出了畢達哥拉斯對友誼的幾個基本關懷，而其首要當在朋友係一平等的概念。西賽羅嘗謂戴奧尼西斯生性多疑，「對朋友毫不信任」，卻也因此而諷刺地「需友孔急」⁶⁰。我們姑且不論這裡西氏評論的前提是否正確，衛匡國的版本畢竟強調「虐王」願意「降尊紆貴」，與大漫等人共爲「密友」，而這豈非畢達哥拉斯認爲友誼不分貴賤的最佳說明？畢氏論交，次則著墨於朋友「患難與共」的精神，而這點實因他有「友生相類」之說使然。除此之外，畢氏友論的根本還包括情誼得「堅定不移」，朋輩得經得起各種考驗等等。我們倘加斟酌，

(續)——

Press, 1990), pp. 223-253。

57 *DO*, iii.10; and J. E. King, trans., *Cicero XVIII: Tusculan Disputations* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), v.22.

58 同注56。

59 參見David Konstan, *Friendship in the Classical World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp.114-115。

60 Cicero, *Tusculan Disputations*, V. xxii.63.

上舉友道要素俱可見諸比帝亞願代大漫為「質」這一點中。他忠肝義膽，冒死為友，萬古流芳。人而如此，又非有「德」(virtue)者不能為。在畢達哥拉斯的友誼哲學中，「德」字因此變成友道要件⁶¹，和其他三點環勾釦結，相輔相成。〈大漫與比帝亞〉的故事雖短，畢達哥拉斯的友論卻畢集其中。兩人的情誼在歐洲中古名噪一時，當非倖致。

由上述友誼的特質，尤其是由平等的概念出發，畢達哥拉斯終於發展出個人友論中最為重要的信念，亦即蒲弗里(Porphry, c. 234-c. 305)為其做傳時引述的「朋友乃另一個我」⁶²。這句話在紀元前六世紀一出，後世傳頌不已，從亞里士多德經荷雷斯到聖奧古斯丁都曾以類似的形式引用⁶³。就生活實踐的一面觀之，畢達哥拉斯的名言所指乃無恙時朋友可以共渡美景良辰，病痛來襲時亦可服侍湯藥，沮喪時還應砥礪互勉，向上提昇。這種友觀，謂之大漫與比帝亞傳說的精神總樞，我想應不為過。然而話說回來，這種友觀基調所在的平等，由於強調的係以我之有濟友之無，或是以友之有濟我之無，所以保羅·里柯(Paul Ricoeur)在評論亞里士多德《尼科馬各倫理學》之時，遂認為不如以「相互關係」(mutuality/reciprocity)稱之為佳⁶⁴。這裡我們

61 Thom, "'Harmonious Equality': The *Topos* of the Friendship in Neopythagorean Writings," in Fitzgerald, ed., *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, pp. 77-103.

62 Edouard des Places, ed., and trans., *Porphyre: Vie de Pythagore, Lettre à Marcella* (Paris: Les Belles Lettres, 1982), p. 33.

63 亞里士多德的部分見《尼科馬各倫理學》(*Nicomachean Ethics*)，1166a, 1069b, and 1170b。此書我用的版本見CWA, 2: 1727-1867。荷雷斯和聖奧古斯丁都將畢達哥拉斯的話易為「靈魂的另一半」。前者見*Carmina* I, 3:8，我用的版本是Casper J. Kramer, Jr., ed. and trans., *The Complete Works of Horace* (New York: Modern Library, 1936)；後者見Saint Augustine, *Confessions*, trans. R. S. Pine-Coffin (Harmondsworth: Penguin, 1985), 4. 6。

64 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 184.

可以再加申說的是：如果要將這種相互關係轉為平等的概念，有賴者——倘用中國人的觀念來講——幾唯《論語》中曾子與子夏說過的「信」字而已（朱編，頁62-63），亦即必由實體的互動轉成精神的互通方可。大漫有難，比帝亞代為扛下，而大漫也欣然受之，胸無蹶蹶，其中內涵，便是在「信」字上進一步「視友如己」或——誠如利瑪竇在《畸人十篇》所述——「相視如皆己身也」（李編，1: 237）。

畢達哥拉斯首創的友論名言，一五九五年利瑪竇譯就《交友論》時曾以不同的形式將之引出，而且也指涉到上舉「視友如己」一語：「吾友非他，即我之半，乃第二我也，故當視友如己焉。」（李編，1: 300）利瑪竇所以會有此見，固因所譯乃據萊申特《金言與示範故事集》而來，所以必須「忠於原文」，但從〈大漫與比帝亞〉的傳說回頭再看，其實道理更顯。他我乃實體上的異己，這點利瑪竇知之甚稔，筆下的「我之半」故而是形容與強調兩者兼具的修辭。其間倘要達成某種辯證性的統一，實有賴於另一修辭之助，亦即句尾的「視友如己」這個觀念。這句話本為中文習語，不過《交友論》第二段有歐洲式的分疏：「友之與我雖有二身，二身之內，其心一也。」（同上頁）後面一句，亦中文所謂「同心」是也。朋友因為同心，故能互信，而能互信，雖有難，亦不懼，不辭。

大漫與比帝亞上演的友誼戲碼，當然就是這種「友信觀」的敘述化或傳說化。這點一可見於衛匡國的故事以傳說的敘述套式「昔有」開端，二可見於大漫將刑，比帝亞方至的戲劇性敘寫。後者情急下脫口而出的「我至，我至」一語，又係故事高潮的所在，本身也是朋友相交以信的傳奇。從中國人的角度看，甚至可謂朋友之義的極致，此故事中的戴奧尼西斯所以「駭」也。衛匡國回溯傳說的那一刻，上距利瑪竇的《交友論》已逾四十年，但兩人在友道思想上所見何止略同，抑且相互轉化，彼此輝映，精神上早已融為一體。

這種「融為一體」事出有因，容後再陳。這裡我想岔開先談的是，

在晚明的文化環境裡，「朋友乃另一個我」或「友」即「第二我也」的說法頗為獨特，曾經引起是時鴻儒焦竑(1540?-1620)的共鳴。對此，焦氏不但讚賞有加，抑且稱之「甚奇，亦甚當」⁶⁵。職是之故，我們似乎也可將〈大漫與比帝亞〉放在儒家友論的語境中再加細探，一窺天儒異同。以孔門為首的儒家傳統除了「信」字外，對於朋友的眼光似乎亦見於「共享」這個畢氏學派也有的概念。《論語·公冶長篇》中孔子問志，子路所「願」者便是「車馬衣裘與朋友共」(朱編，頁92)。其後孔子揭櫫的友道理想，我想最言簡意賅的應該是〈季氏篇〉的「友直，友諒，友多聞」(朱編，頁175)。此中除「友諒」可指誠發於中的心心相「應」外，孔子的意思還希望所交乃益友，可以勸善規過，也可以直言諫正。朱熹注《孟子·離婁上》因謂：「責善，朋友之道也。」(朱編，頁310)至於孔子的「多聞」之友，更可周濟自己的不足，有利於進德修業。儒門交友，因此首重「選擇」，而且所交必須於己有利，合於〈學而篇〉所謂「無友不如己者」(朱編，頁63)。這種「功利思想」——這個名詞我用來並無貶意——畢達哥拉斯從未反對，晚出的亞里士多德抑且畫為朋友三類之一，並不以言必及「利」或「益」而非之(CWA, 1156a-1157b)。在證道故事集先行的羅馬傳統中，瓦勒流抑且借為〈大漫與比帝亞〉的詮釋基礎，《嘉言懿行錄》故稱之「畢達哥拉斯學派慎交」(*Pythagorean Prudence*)的顯例，希望後人取為法式(CMAS, 4.7.F1)。

明末的陽明學派特好講學，是以「聚友」乃必要的活動，而其所

65 [明]焦竑：〈古城問答〉，在所著《澹園集》，2冊(北京：中華書局，1999)，2:735。萬曆三十年(1602)利瑪竇滯留南京時，曾赴焦竑府第拜謁，而焦氏或於此時見到《交友論》。兩人會見最早的記錄，方便的可見《全集》，2: 306-307，或見FR, 1: 265-269。另請參閱李劍雄：《焦竑評傳》(南京：南京大學出版社，1998)，頁52-54；或見Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 236-237。

持友道之一在所擇者亦得為「益友」，心靈契悟外還要切磋砥礪，連通財之義與社會地位的提攜也要涵括在內。這種看法與實踐，和中國傳統宗教中的友論其實頗有落差。再舉《明心寶鑑》為例，其中所勸反而是「仁義莫交財，交財仁義絕」⁶⁶。焦竑出身泰州，不過他的友論似乎不類釋道而近乎王學左派，他讚揚「友者，乃第二我也」的話，即在新安聚友講學時應學生金伯祥之請而發。焦竑特別以「甚奇」稱美利瑪竇的友論，或因儒家訓誨中伯牙子期「不伎不求」的友誼畢竟不多所致。然而攸關尤甚的，我覺得應該還是新安之會當時的情境。其時金伯祥問道：「吾輩在會時，妄念不起。離卻此會，不免復生。如何？」焦竑的回答直指問題的核心，所應乃會散人也散，係會友未盡言責有以致之。他最後反問金伯祥：「誰教汝離卻？」這一問，焦竑或因朱熹有「講學以會友，則道益明」之說，所以連帶想起《論語·顏淵篇》中曾子論交最重要的話：「以友輔仁。」（朱編，頁146）有趣的是，焦竑其後所用的主典卻非朱注，而是《左傳》僖公五年中的經文：「如輔車相依，離之即寸步難行。」⁶⁷焦竑的意思是朋友若有須與離，則責過勸善必怠，甚至會因此而「妄念復生」。朋友既然不可有「寸步」之離，那就等於「形影不離」或「如影隨形」，在比喻的層次上不就是利瑪竇所謂的「第二我也」？

前面說過，〈大漫與比帝亞〉這類友道傳奇呼應的正是《交友論》中「第二我也」這類的友觀。如其如此，則焦竑「以友輔仁」的說法似乎還蘊有另一深意，亦即孔穎達疏注《論語》時所謂「朋友有相切磋琢磨之道，所以輔成己之仁德也」（阮刻，2: 2505）。「仁」字乃焦語和孔疏之間最重要的聯繫。比起上及的中國傳統觀念，這個字其實

66 范立本編：《〔重刊〕明心寶鑑》，頁62乙。

67 焦竑：〈古城問答〉，在所著《澹園集》，2: 735。《左傳》的經文見阮刻，2: 1795。

則「友誼」必可提昇為人類社會的「習性」(*habitus*)，缺之不可⁷⁰。曾子一句「以友輔仁」傳遞的，因此不僅是因友得仁，讓朋友變成是自己修養上的助力，同時也讓他我之別消弭於無形，從而在比喻上「發現了自我」。「輔成己之仁德」倘經此轉讀，似乎也會化為內在於主體的另一友論了。

新安之會上，焦竑區區兩句「以友輔仁」與「第二我也」之引，其實已經匯通儒家理想與西學的古典友論。焦氏引言的初衷想來也是在此，雖然其中奧義他恐怕始料未及。經過新安之會的燭照與激盪，〈大漫與比帝亞〉和「第二我也」的關係便不待言。儘管如此，就友道之為倫序這點而言，天儒在重疊中似乎扞格仍大。「遠朋」之來，《論語》視之為「樂」(朱編，頁61)；「以文會友」，曾子及後儒也看作生命快事。然而一談到「親親為大」——亦即「倫序」的問題——「友倫」在傳統儒家思想中無疑便要敬陪末座⁷¹。孔子首揭「君臣」與「父子」之說(朱編，142)，孟子繼之補上「夫婦」、「兄弟」與「朋友」三倫(朱編，頁278)。逮及漢武之世，白虎觀議起，五倫或五常之說終於定調，變成中國社會思想主要的力量。前三倫還在法家思想的指導下變成國之「三綱」，不可隳也⁷²。而三綱凌駕一切的一個結果是：「父母在，不遠遊。」至於《禮記》等書的規範更嚴：父兄有命，子弟便得絕交息遊⁷³。子夏和曾子等人強調的「信」與「共」等他我價

70 Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 182.

71 《論語》中樊遲「問仁」，孔子雖答以「愛人」，而且又詳告之以「雖之夷狄，不可棄也」，似寓平等思想，然而《中庸》裏哀公問政，孔子馬上卻又修正為「仁者，人也，親親為大」，從而要求君子篤於親了。以上見朱編，頁39、145及151。

72 見張岱年：《中國古典哲學概念範疇要論》(北京：中國社會科學出版社，1989)，頁178-180；或見[清]陳立：《白虎通疏證》(臺北：廣文書局影印，1987)，頁16乙-21甲。

73 Whalen Lai, "Friendship in Confucian China: Classical and Late Ming," in Oliver Leaman, ed., *Friendship East and West: Philosophical Perspectives* (Richmond

值，因此就難擋血緣的介入，甚至也不敵政治上的關係。

所謂「政治上的關係」，我指的當然是五倫中的「君臣」一義。這一倫原也互為異己，不過儒家特擅修辭，由於「家國」有如唇齒相依，故而「君父」一向並置而論。這一路推論下來，不但「天地君親」可以彼此類比，「君臣之義」抑且猶如「父子之親」，甚至躡等而上，變成五倫之首⁷⁴。凡是踰越此矩，不是「亂倫」，就是視同夷蠻⁷⁵。大異其趣的是類此實踐，西方古來罕見。〈大漫與比帝亞〉的傳說中，戴奧尼西斯「降尊紆貴」的求友舉動，就儒門衛道之士而言，在某個意義上即有違君臣大義，而比帝亞「視友如己」，又捨命為友，如果不能放在「友諒」這個「以心相交」的儒家理想來看，恐怕也不盡能見容於高持「父子」之倫的傳統士子。大漫返鄉料理家事的確意在克盡世道，合乎孔門理想，然而比帝亞難道家居無親，可以無牽無掛代友為質？大漫若有閃失，比帝亞又可能忍受得了因為友償命而得拋妻棄子的傳統指摘？從《禮記》等孔門經籍看來，上面的問題恐怕都得否決，因為大漫的行徑確實斲喪《論語》以來「親親為大」的血緣之見，也不能見容於孔門類比而出的君臣大義。

話說回來，儒家正統所不容者，東來西學或可包涵，而就天主教的傳統再言，可能還是倫常典範，係人類情操最為高貴的表現。章前說過，畢達哥拉斯的友誼觀，亞里士多德承襲了大半，而這便是《尼科馬各倫理學》第八和第九章所論友道的根柢。對亞氏而言，朋友非

(續)

Surrey: Curzon Press, 1996), p. 216.

74 這一點可參較高辛勇：《修辭學與文學閱讀》（北京：北京大學出版社，1997），頁70-71；以及余國藩著，李爽學譯：〈靜觀其變——論儒家思想與人權的展望〉，《中國文哲研究通訊》，第11卷第1期（2001年3月），頁105-114。

75 [明]于慎行(1545-1608)：《穀山筆塵》，在[明]王錡及于慎行：《寓園雜記·穀山筆塵》（北京：中華書局，1984），頁217-218謂：「南方……蠻者，君臣同川而浴，極為簡嫚。蠻者，嫚也。」

特不是諸倫殿軍，抑且高居首位。《尼科馬各倫理學》當然也講君臣（統治者與屬民）或父子與夫婦等關係，然而亞里士多德認為友倫係其根本，而「友愛」（*philia*）更是凡世諸「愛」（*philos*）的冠軍（CWA, 1158b12-14）。儒家牢不可破的「君為上，臣為下」的等級觀念，亞里士多德反由朋友為其定位，自平等的角度加以解釋。如此一來，「君臣」就變成「友愛」在政治上的延申。「父子」亦然，係血緣上的朋友互動。至於「夫婦」，兩者更是形同朋友，乃因婚姻發展而出的對等關係。西元一世紀新畢達哥拉斯學派崛起，從者如提亞諾（Theano）等人也把夫妻視同朋友，益形強化了亞里士多德的倫常之見。即使到了英國的伊麗莎白時代，提爾內（Edmund Tilney）的名作《友誼之花》（*The Flower of Friendship*, 1568）對此都還奉行不悖，刻意著墨於夫婦間的平等⁷⁶。或許因為這整個傳統使然，明末耶穌會士在儒家論述中就寧取「妻者，齊也」這個「看似」平等之說，以形容夫婦間應有的「友愛」，當然更符合天主教古來就強調的一夫一妻制⁷⁷。

就我所知，「妻者，齊也」的觀念肇自許慎，乃漢人聲訓使然。《說文解字》的說法是：「妻，婦與己齊者。」⁷⁸然而諷刺的是，劉人鵬由此或由其他相關的語境查考，卻發現這裡的「齊」非指今人所

76 Edmund Tilney, *The Flower of Friendship*, ed. Valerie Wayne (Ithaca: Cornell University Press, 1992), p. 108.

77 例如龐迪我：《七克》，在李編，2: 1046及1051，又如高一志：《齊家西學》，在《徐家匯》，1: 505及511。另參張鎧：《龐迪我與中國——耶穌會「適應」策略研究》（北京：北京圖書館出版社，1997），頁217。上述「友愛」的思想，中國人也講，不過原儒把範圍界定在「兄弟」之間，亦即《論語》中「兄友弟恭」這種血緣之愛。血緣思想和宗法制度又互為因果，「國家」和「君臣」亦率由類比。所以論起友愛，除非是管鮑、延陵季子掛劍或伯牙子期之類，否則中國人多半還是會由「金蘭結義」這種「類兄弟」的關係出發。再不就是「朋比結社」，互稱「兄弟」，因成其愛，而這仍然不脫修辭學的社會範疇。參見楊適：〈「友誼」（friendship）觀念的中西差異〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），第1期（1993），頁32。

78 許慎：《說文解字》，頁259。

之，《尼科馬各倫理學》言之鑿鑿：不論上下，也不論是以德相交或群聚之以利樂，城邦中人若可彼此相待以友，社會在「共為一體」的觀念下就會變得更加祥和。緣此之故，亞里士多德淡化了忠孝一類儒家看重的價值，一切唯朋友間的情誼是問。

這個「誼」字，其實還是建立在「義」這個平等的概念之上。艾恩布里卡斯寫《論畢達哥拉斯學派的生活方式》之時，歷史已經進入西元一世紀，亞里士多德友論的影響在所難免，所以——且讓我二度強調——〈大漫與比帝亞〉中戴奧尼西斯在了解兩人情誼之深後——用衛匡國的話來講——才會放下九五之尊，從而「求與二人交，為三密友焉」。衛匡國故事就講到這裡，大漫等敬謝不敏一事，他略過不談，可見天主教在詮釋古典上的選擇為何。

西學或天學以友倫為諸倫之首的觀念，對儒家正統而言當然充滿了顛覆性。儒家首重親疏等級，社會與倫理思想莫不循此出發，是以「朋友」關係就趕不上「兄弟」重要，遑論「君臣」與「父子」。這種傳統看法要生質變，只有到了宋代才有可能。其時書院興起，士子郊聚講學，遠離了塵囂，暫時拋卻了家人，當然不能不講友生之間的相處之道。逮及明末，陽明學派再起，友倫的地位愈見重要。根據呂妙芬的研究，此刻陽明信徒熱衷遊學，強調男兒志在四方，不為家庭所累，故而進德修業，幾唯朋友可賴，而聚友講學也成生命的必要⁸⁵。王守仁以下，陽明諸子如王艮與王畿等人又擴大了宇

(續)

見Konstan, *Friendship in the Classical World*, pp. 128-131。

85 呂妙芬：〈陽明學者的講會與友論〉，《漢學研究》，第17卷第1期(1999年6月)：80-125。此刻泰州碩學李贄嘗著〈師友〉十篇，高懸孔門七十二弟子為生命理想，因為他們既論學，又論交，乃「聚友講學」的典型。李氏的意見見[明]李贄：《初潭集》，下冊(北京：中華書局，1974)，頁358。據《[萬曆]順天府志》，卷一《地理志·風俗》載，即使當時地方上的風會之趨，大都亦「薄骨肉而重交游」，形成倫理史上極其獨特的現象，見周明初：《晚明士人心態及文學個案》(北京：東方出版社，1997)，頁13

篇》，1: 25)衛匡國這句話當然是比喻，不過暗示的是友愛之海廣而多變，知音往往難覓。蓋風平浪靜時舟固易駛，狂風乍起，風雲變色，舟覆人溺的後果也不無可能。《逯友篇》各章所述，首要重點因在這友愛之「愛」究竟何指，而我們又該如何斷其真偽，交益絕損。這些問題本為西方友論的陳年課題，不過衛匡國將之放在天主教的架構下，洩露出來的訊息多少就偏離了亞里士多德的老路，從而帶有強烈的宗教色彩。這一點，〈大漫與比帝亞〉可以舉來再作說明。

如前所述，在古典思想中，〈大漫與比帝亞〉的重點可能是一般友誼強調的「信任」。這點衛匡國從未否認，《逯友篇》嘗借聖伯爾納(St. Bernard of Clairvaux, 1090-1153)的話解釋道：「愛友如愛己，信友如信己。」(《三編》，1: 44)不過衛匡國將〈大漫與比帝亞〉置於〈真交之本〉這個大章目下，卻也蘊有反轉此一詮釋傳統的可能。比帝亞的犧牲因友愛所致，相信大漫不會一去不返，不過大漫鳥飛出籠，倘非也因友愛比帝亞，大可逍遙法外，就讓朋友代他受罪。兩人行為的動機，力量因此遠較一般友誼強調的「信任」來得強。這種「真交之本」，我們倘再借衛匡國引的聖伯爾納的話來講，其實就是「真交無利心，惟求互愛」(同上頁)。有趣的是，「無利心」的概念一旦出現，就〈大漫與比帝亞〉的語境而言，衛匡國其實是連柏拉圖《宴饗篇》(*Symposium*)中那「忘我之愛」(*eros*)也涵括進去了。這種愛由世俗出發，卻又超脫世俗；由個人立論，卻又具有普世價值⁸⁸。所以走回去的傳統依然是利瑪竇《交友論》的重點，亦即卷首那「友即第二我也」的概念。

有真愛方能得真交，在《逯友篇》中，此乃不移之論。然而「真交」者何，仍然值得商榷，而衛匡國於此之回答，答來彷彿在重詮利

88 Cf. Gilbert Meilaender, *Friendship: A Study in Theological Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985), 9-13.

經》經文，期盼中國人可以「推愛己之心以愛人」⁹³。

在衛匡國的邏輯裡，以中國人爲「第二我」絕對可能。這點倘要細說，所涉乃衛氏述〈大漫與比帝亞〉另一個——恐怕也是最重要的——思想背景。艾恩布里卡斯等新畢達哥拉斯信徒深受新柏拉圖主義的影響，主張友誼始於人間之愛，終於和「神」結合爲一⁹⁴。艾氏筆下的「神」並非天主教的「天主」，但就友誼所延申出來的精神而言，他和聖奧古斯丁所代表的傳統實有吻合之處。奧氏曾歷友殤，《懺悔錄》於友道每有申論，力主其終極目的在引導朋友走向天主之愛，要在天主的恩寵中以世人爲友⁹⁵。聖奧古斯丁的友論後來變成天主教的典型，由是衡之，則衛匡國在〈大漫與比帝亞〉裡敘述化了的友誼就會反映某種天主聖德，係天人合一的表徵。這也就是說，就此傳說橫的一面觀之，友愛知己可以擴展爲博愛世人，包括衛匡國當時面對的中國人在內。就其縱向而言，則世人又可將這友愛轉向上蒼，把交友的終極關懷引至人與天主的冥契，進而以天主爲友⁹⁶。

上面「橫」與「縱」之說，我係引自當代中國學者包利民的主張⁹⁷。兩者所求，包氏又以「小德」與「大德」對比之。他由《述友篇》反觀，看到的是衛匡國跌撞在這兩極之間，終而形成某種求友「必要的

93 [清]馮秉正：《朋來集說》（清仁愛聖所刊本，現藏巴黎法國國家圖書館，古朗氏編號：7055），頁1乙。

94 Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*, pp. 234-236.

95 St. Augustine, *Confessions*, 4.12. Also cf. Paul J. Wadell, *Becoming Friends: Worship, Justice, and the Practice of Christian Friendship* (Grand Rapids: Brazons Press, 2002), pp. 77-96.

96 這方面神學性的討論可見John W. Crossin, *Friendship: The Key to Spiritual Growth* (New York: Paulist Press, 1997), pp. 54-66。另請參考Wadell, *Friendship and the Moral Life*, pp. 121-129。

97 潘鳳娟所見略同，不過她的用詞是「水平性」與「垂直性」，見所著《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，頁204-205。

張力」⁹⁸。包利民的說法看似成理，不過放在天主教傳統的神人關係中細看，卻是似是而非了。如同我在〈寓言〉一章所述，「以小見大」或「由人晉天」向來是天主教——尤其是入華耶穌會士——傳播教理的論證方式，利瑪竇曾假《天主實義》爲之示範。我們如果了解其間主從的關係，當會發覺彼此並非互斥。「以小見大」或「小德」與「大德」之比，經常反而以和諧收場，而「由人晉天」每又以融洽結局。至少在「友愛」這個議題上，〈大漫與比帝亞〉透露出來的玄機並無張力可言。故事最後所示，乃愛推展至極的和諧與融洽。

包利民的張力說若站得住腳，當然要從「平等」這個人間友道或古典友誼思想來看才成。然而我們也要認清一點：所謂世人之「友」天主，其實只能就比喻的層次言之。從信仰上看，天主教的天主從來就不曾和人平等共處過。耶穌係天主聖言化成，雖然勸人恪守孝道，敬愛父母，但是相對於天主這位「造人」的「至親」，耶穌卻不得不貶抑世間的血緣，〈瑪竇福音〉故有名言如下：「我來是叫人脫離自己的父親，女兒脫離自己的母親，兒媳脫離自己的婆母。」〈若望福音〉甚至有語氣更強的訓令：「人的仇敵就是自己的家人」，凡是愛家人超過愛耶穌的，便都「不配」側身在祂的門下(10: 35-38)。我們擴大後面這句話，讓「門下」變「世人」，那麼耶穌看重的當然是後者的和衷共濟，相濡以沫。〈若望福音〉從而高舉友倫道：「人若爲自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。」(15: 12)句中用的顯然是比較級，目的在強調友愛，其實也嘗迫使明末中國基督徒中的士大夫群起響應，楊廷筠《代疑篇》便曾像何心隱等人說道：「人倫有五，止守朋友一倫，盡廢其[餘]四條」，可也⁹⁹。

98 包利民：〈「逮友」於必要的張力之中——論衛匡國的《逮友篇》〉，在陳村富編：《宗教文化》，第1輯，頁48-50。

99 [明]楊廷筠：《代疑篇》，在吳編，頁560。楊氏所見，稍後的反教人士如徐昌治也因利瑪竇有《天主實義》之作而洞燭機先，並且大加撻伐，見所

〈若望福音〉中耶穌頌揚友誼，明顯之至，聽來彷彿在回應比帝亞捨命為友的義舉。不過耶穌的話我們言猶在耳，轉眼間祂對門下卻又說道：自己若可與人為友，則其間必有條件焉，亦即「你們如果實行我所命令你們的，你們就是我的朋友」（15: 14）。引文是典型的條件句，其中當然有制約，會形成里柯所謂「強制性的失衡」（the dissymmetry of injunction）¹⁰⁰，顯示「愛祂」與「愛人」之間必有等級上的差別，亦即愛之大者或愛之足以令人為之捨命者，捨耶穌或祂含容在內的天主這位「朋友」無他。耶穌或天主可謂世人的「第二我」，不過這乃就世人之「肖」天主之「像」造成一點而論，其間關係絕非建立在畢達哥拉斯式「平等」的友誼基礎上。晚明中國友論所強調的「天地一體之仁」，從此觀之，似乎便和天主教鑿柄不合。

圓鑿方柄果有交集，唯友道於人世的呈現方能見之。天主乃造物主，所以稱「父」。對拉丁教父如特圖良來講，友愛不過工具，世人經其驗證，方可情同手足，進而體認天主乃人之共父的事實¹⁰¹。無巧不成書，這點又是衛匡國在明末口述〈大漫與比帝亞〉等上古傳說的目的之一。再引〈《速友篇》小引〉說明：衛匡國表過他願與中國人結為朋友的心跡之後，道是入此「友籍者」，希望都能了解天地間有一「至尊」，是為「真主」，亦「我輩[之]大父母」也。我們如可「翼翼昭事」之，則此「至尊真主」必為吾人「他日究竟安止之地」（《三編》，1: 15）。誠哉斯言！衛匡國其實是換了個方式在談特圖良千餘年前就已經說過的友論：不論是「東來旅人」或是中國人，大家都是同一「大父母」所出，都是「鄰人」或「近人」，也都是「兄弟」或「朋友」。後面這兩對中譯的名詞，《福音書》或《舊約》上早已

（續）

著〈聖朝佐闢自敘〉，在所輯《明朝破邪集》，卷4，收於周編，3:169甲。

100 Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 189.

101 Konstan, *Friendship in the Classical World*, p. 157.

明陳。倘由衛匡國的思維觀之，這些詞在《述友篇》中竟非隱喻，而是如假包換的「血肉至親」。對於至親——包括生身父母在內——世人焉能不以至誠待之，焉能不以至愛友之？

衛匡國的觀念是耶穌會的傳統見解，從南明輾轉傳到乾嘉之際，也曾滲透到某些非屬教徒的中國士子的著作中去。當時學者江永(1681-1762)就是一例。他像陽明後人一樣，曾據此重釐人倫，尤重平等的思想。在韻解與經疏之外，江永另有《善餘堂集》之作，其中〈西銘論〉一篇嘗云：「天地是大父母，凡為天地所生之人皆猶兄弟。其中分之，有君有臣，有老有幼，……〔殆〕猶吾儕輩之人。」¹⁰² 儘管江永的「大父母」係從張載(1020-1077)〈西銘〉之說，尤從朱熹的〈西銘〉注引出，所以可謂「天地」或「乾父坤母」的合稱，不外乎中國古來的固有遺緒¹⁰³，然而以「君臣」為同一「大父母」所出，卻非傳統的強調，而兩者位階至顯；江永復以「兄弟」互指，更非儒家的倫序觀念能容。〈西銘論〉繼而再論，江永甚至明指「君臣」亦「猶吾儕輩之人」，則所見早已在儒家之外，洩露而出的當為西學淵源，不完全是以儒解儒。耶穌會所傳曆算之學，江永無不精通¹⁰⁴。就前述「平等論述」再言，我覺得〈西銘論〉近似衛匡國〈《述友篇》小引〉或其他耶穌會士友論的地方也不少，並非中國傳統可以完全解釋。

江永提出世人「平等」的倫序新見之後，可惜未曾就友論再作發

102 [清]江永：〈西銘論〉，在所著《善餘堂集》（上海圖書館藏抄本，編號：577021），〔頁4乙-5甲〕。江永的簡歷可見南京大學歷史系中國歷代名人辭典編寫組編：《中國歷代名人辭典》（南昌：江西人民出版社，1982），頁470。

103 有關張載與朱熹之見，見[宋]張載著，朱熹注：〈西銘〉，在《張子全書》，《四部備要》版（臺北：臺灣中華書局，1981），頁1甲-9乙。「乾父坤母」之說，另見《易經》，在朱維煥：《周易經傳象義闡釋》，頁1及頁3。

104 例見江永：《善餘堂集》，〔頁9甲〕。

揮，衛匡國念茲在茲的「真交之本」頓成〈西銘論〉的一大遺珠。所幸《逯友篇》仍存，世人可以再加覆案。〈大漫與比帝亞〉一類傳說顯示「真交之本」在「愛」，尤貴乎所謂「無利心」或「無私之愛」(altruism)¹⁰⁵。從天主教的友誼神學來看，這種愛近似《新約》揭示的天主之「愛」(agape)，乃「敬信天主」以外的天學或西學至德。世人循之，可以像畢達哥拉斯學派或聖奧古斯丁式的友論一樣與天主結合，甚或可以天主為友。衛匡國述《逯友篇》，其文化與神學前提盡蝟於此。是以在〈《逯友篇》·小引〉接下來的論述中，衛氏終於可以一吐內心的關懷，汲汲以「能識真交之本者，於天國近」勸人(《三編》，1: 17)。這句話，衛匡國講得真像《聖經》上的經文，也帶有某種「強制性」在內。倘循話中邏輯，所論朋友的追尋或是友愛的追求，終究會變成是對天父的追求或是對天主聖寵的渴慕。比帝亞和大漫乃「傳說」中人，個個都生於基督時代之前，然而以其友愛之深，所作所為早已上邀天寵，至少在明末耶穌會證道故事的傳統中，他們確已榮登天界，可與天主為友。

昭事之學

中國傳統罕見以「天」為「大父母」，但若衡之以「天」為「大父」之說，則《易傳》以來早已形成¹⁰⁶。董仲舒《春秋繁露》復從

105 「無利心」或「無私之愛」在天主教友論上的重要性，可見下書的闡發：Lawrence A. Blum, *Friendship, Altruism and Morality* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980)。

106 入華耶穌會士大多用倫理化後的「大父母」類比天主，多數中國教徒也接受這個宋代理學家原指「天」與「地」的合稱，例如李之藻、楊廷筠和韓霖等。參見N. Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1988), pp. 114, 116-123, 198, and 223；另見鄭安德：《明末天主教和佛教的護教辯論》(高雄：佛光文教

〈大雅〉「天生烝民」之句，謂「人之〔爲〕人，本於天」，而「天亦人之曾祖父也」¹⁰⁷。不論「大父」或「曾祖父」，對善解儒家經籍的耶穌會士而言都無大異。他們稍假象徵論的詮釋傳統，轉手間就可化異爲己，將「大父」或「曾祖父」解爲本教的「天主」。何況《春秋繁露》繼上引之後，馬上又追加了一句「此人之所以乃上類天也」，簡直就像在複述〈創世紀〉中天主「照自己的肖像造了人」的《聖經》史觀。衛匡國謂其「願入」中國「友籍」，說來謙虛又含蓄。

朋友乃因修身而生的社會必然。曾子不僅在個人學問上要「以文會友，以友輔仁」，在道德上他的「修身」還包括「與朋友交而不信乎」這一類的自我省察(朱編，頁62)。儒家的關懷，由此可見一般。就這層意義而言，〈伊索市舌〉和〈大漫與比帝亞〉當非漫無關涉的兩條歐洲古典傳說，而是有其倫理寓義上的密切聯繫，可以比附而觀。倘就天主教化的角度再看，則其關係更爲顯然。天主教相信人和造物主乃主從關係，因此歷來儒者喜歡思考的「天人之際」，在利瑪竇或衛匡國的觀念中就不會太過抽象，不會太難捉摸。此一關係在神學上反而具體，幾乎觸手可及。這種情形，衛匡國實則已借大漫與比帝亞的友誼略予提示，不過若就傳說型證道故事整體考量，我倒覺得例示得最爲深刻的一條，應推利瑪竇《畸人十篇》中另外述及的〈達馬可利士之劍〉：

(續)

基金會，2001)，頁37-43；以及潘鳳娟，《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，頁209注37。會士或教徒的著作中，唯利瑪竇《畸人十篇》和明清之際李九功的《慎思錄》是例外，他們所著多依《易傳》以來的習慣，以「大父」稱「天國主」或「天主」。利說見李編，1: 236；李說見《耶檔館》，9: 174。就管見所及，耶穌會最早使用「大父母」指「天主」的文本，應推龐迪我的《七克》：「天主，萬物之大父母。」見李編，2: 829。

107 董仲舒著，賴炎元註譯：《春秋繁露今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1984)，頁282。「天生烝民」之說，見〈大雅·烝民〉，在陳子展編：《詩經直解》(臺北：書林出版公司，1992)，頁1018。

與比帝亞〉一般，依然在天主教化〈達馬可利士之劍〉，令其為本教最根本的教義服務。〈善惡之報在身之後〉雖然也談「果報」，出乎龔道立意料之外的卻是利瑪竇的「報應」並非建立在「輪迴」這種佛家的天道機制上，而是以天主教的天堂地獄說為基礎，勉人在世行善，時時以「身後之報」為念。易言之，利瑪竇就好像多數歐洲中古文學所示，汲汲於轉移我們生命的重心，希望我們把此生視為來世的準備。一切思考既然都指向死亡或來世，那麼利瑪竇的戴奧尼西斯怎可能把眼前的「世樂」當做生命的宗旨或「終」旨看？達馬可利士既然「極稱」戴氏身為人君的「福樂」，那麼何妨就下座讓他一嚐這種福樂的味道？「福樂」係人所企求，《通俗證道辭》也是這樣講(*Exempla*, 3)，然而天主教或德維崔所重者都是象外出塵的「福樂」(*felicis*)，而《畸人十篇》的文脈亦如此明講兼暗指，所以面對〈達馬可利士之劍〉時，我們應該不會像西賽羅——甚至也不會像中國的儒家——一樣，僅僅徘徊在故事表面的道德意涵中。我們還會注意到「歡喜」過後，達馬可利士「仰視劍欲墮」的「慄慄危懼」狀。這種「危懼」乃修辭上的誇飾，凸顯達氏認清位高並非至福，也了解人世之樂不是永世的幸福。故事中最重要的是：在回應這種體認之際，利瑪竇又「略動手腳」，讓戴奧尼西斯奉上另一弦音更響的宗教性答覆：

嗟乎！余〔在位〕時時如此〔慄慄危懼〕，子以為福樂也。兆民畏君，君無所畏耶？嚴主在上，日日刻刻以明威之懸劍懼我焉。俗人不知居上之苦，故慕之。倘知之，則反憐之矣。（李編，1: 218）

除了名實不符之外，上引傳遞出來的首要概念當然是「君亦有所懼」。不論德維崔或其他證道故事集的傳統，中古之時，凡是引述〈達馬可利士之劍〉的人，大多不會附上「戴奧尼西斯」或「的吾泥削」

把劍指向「神的正義」(divine justice)，負有審判之責。次則隱喻「死神」(Death)，誰也饒不得。最後又轉移方向，說是國王本人在世的「罪業」(sins)，來日會「替天行道」，回頭代天主向他「索命」。國王因此不得不戒慎恐懼，以如履薄冰的心情君臨天下，「哪裡還樂得起來」？(GR, 250)國王這番話裡，利瑪竇原先布下的「位高心危」的俗義當然不見了，取而代之的係上引「的吾泥削」口中完全屬靈的意義。不過《羅馬人事蹟》說得比《畸人十篇》更細，利瑪竇所未發者，故事中的「國王」都已代詳。正因這把劍涵意如此，所以《羅馬人事蹟》裡的國王才會反躬自省，明辨自己和天主的關係，從而向故事中那隱匿其名的達馬可利士發出如下宗教性的讜論：「我不過凡軀俗體，如果今天你畏我懼我，那麼面對我因其所造的上主，我應該又有多畏，有多懼？」(GR, 251)

方諸《羅馬人事蹟》，德維崔的繁本內容更為蕪雜。不過繁本也好，簡本也罷，「神的正義」或「最後的審判」一定是達馬可利士之劍或其替代物的內涵之一¹¹⁸，可見中古時人對於來生的重視。利瑪竇的故事對此也有交代，就聚照在「的吾泥削」口中那把「明威之懸劍」上。他的「兆民畏君，君無所畏耶」之問，答案當即自己口中的「嚴主」。由此看來，《畸人十篇》的傳說似乎便以《通俗證道辭》或《羅馬人事蹟》的故事為「互涉文本」(intertext)，而歐洲中世紀的關懷乃跨海東來，在大明帝國播下以中文重述的種籽。衛匡國筆下的「虐王」，更因利瑪竇故而化為虔誠的天主教徒，隨時都在為世人來世更好的生活耳提面命。

從〈善惡之報在身之後〉全篇的角度再看，「嚴主」可畏，可畏的是祂手中握有「懸劍」。「懸劍」也可畏，可畏的乃世人言行若踰矩，

118 在「繁本」中，《羅馬人事蹟》裏的「劍」已為「號角」(*būcina/tuba*)與「箭矢」(*spīculum*)所取代。見 *Exempla*, 16。

每每就會造下難逃的惡業。如其造下，則天主必然從嚴審判，從而絲斷劍落。死神的號角再響，地獄熊熊的火焰便會燃起，緊接著 《羅馬人事蹟》說——箭矢齊發，百步穿心。這幅地獄變，《畸人十篇》所繪甚詳，耶穌會士在他處亦繪聲繪影，詳為述說¹¹⁹。明末中國士子如張萱等人聽後且嘗為之色變，並假《西陽雜俎》一類的舊籍再加勘驗。張萱發現，利瑪竇講來「果然不假」¹²⁰。雖然如此，由於地獄乃緣天主之命生成，再因天主教屢屢強調人係受造之物，所以《畸人十篇》中的〈達馬可利士之劍〉和《迷友篇》裡的〈大漫與比帝亞〉便有一共同的篇旨，亦即前述中國人喜歡思考的「天人之際」。

「天」的意涵在中國文化裡猶待釐清，不過《論語》「天何言哉」裡的「天」顯然指「自然天」或「義理天」，乃儒家天道理想的代表。儘管如此，《詩經》以來的宗教觀念中，「天」同樣也可能是個「人格天」¹²¹。由此衡之，則〈達馬可利士之劍〉反映的天人關係當非董仲舒的「天人感應」可比，也不會和諧得一如儒家的期待。天主教的傳統中，天秤的兩端，世人恒居其輕，而天主永處其重。這種信仰，說來全拜《梅瑟五書》所賜。其中天主的形象，當代學者布魯姆說得

119 高一志《天主聖教四末論》第3卷所述，即西方人的地獄觀。《天主聖教四末論》我用的是明崇禎年間刻本，現藏巴黎法國國家圖書館，古朗氏編號：6857 R. 51.307。

120 張萱：《疑耀》，在張萱等著：《疑耀外五種》，《叢書集選》63（臺北：新文豐出版公司，1984），頁69。張氏謂：「西僧利瑪竇嘗謂余言：『天上有一世界，地之下亦有一世界，皆如此世界。』聞者多以為幻。余閱《西陽雜俎》，……[覺]利瑪竇之言，似亦有據也。」《疑耀》原題李贄著，不過清人王士禎（1634-1711）之前，已有人疑其乃張萱撰，見趙伯陶：〈《古夫于亭雜錄》·前言〉（北京：中華書局，1988），頁3。另見同書王士禎所撰〈《疑耀》撰者〉一條，在頁140-141。[清]屈大鈞（1630-1696）：《廣東新語》，上冊（北京：中華書局，1997），頁330-331也有類似之說，應當寫於王士禎之前。

121 張岱年：《中國古典哲學概念範疇要論》，頁20-30。

是「審判」，又是「死神」，於人實無異於董仲舒的「天之譴」或「天之威」，故而既是「災」，也是「異」。從利瑪竇的〈達馬可利士之劍〉再看，上述兩層靈異意涵又都包羅在故事之內：嚴主「明威之懸劍」可令戴奧尼西斯生「畏」，生「懼」，原因是犯錯乃人所不免，而災異隨之。這裡的「災異」，利瑪竇意非讖諱之學，不過儼然又是〈達馬可利士之劍〉的另一互涉文本，大有敘述化《春秋繁露》的「敬天」或「敬威」觀念之可能。

問題是：如此一來，儒家理想中的「自然」或「義理」之「天」，在《春秋繁露》中反而會變成人格神，係董仲舒所謂「百神之君」或「王者之最尊」¹²⁶。這裡「王者」二字，董氏寫來自自然之至，我看卻有可能是利瑪竇跳出證道故事的封囿，在傳說中自行開列「的吾泥削」之名，又借「棲濟里亞國」之「王」之名以說喻的靈感。

自《文行粹抄》內〈事天〉一章來看，李九功可能推敲出來的〈達馬可利士之劍〉的意義，我們或可借他所引宋儒真德秀(1178-1235)《大學衍義》的話再加剖析：「天道」唯「知人君之道者可以知」(《粹抄》，1: 2甲)，而「天道甚明，不可欺也」，故「帝王所當尊者莫如天，所當從事者莫如敬。」(《粹抄》，1: 3甲)真德秀這段話的前半部又係中國人思維中慣用的有機類比，從天地君親的角度提升了古來帝王的地位，充分說明修辭學和儒家意識形態的互動。然而中段以下，似乎再蘊人神同形的況味，某個意義上亦可謂清初白晉《古今敬天鑑》書名和靈感的來源，幾乎更是當時耶穌會象徵論在華的理論基礎之一。王者雖尊雖貴，但天理昭彰，天威不能違逆，所以要「敬」，所以要「畏」。換句話說，〈達馬可利士之劍〉所教無他，正是《勵

126 賴炎元註譯：《春秋繁露今註今譯》，頁374。這點另參閱張鈞莉：〈王充天道觀析評〉，見林治平編：《歷史、文化與詮釋學——中原大學宗教學術研討會論文集》，頁220-221。

修一鑑》拈出的「敬威」觀念。

李九功在明末所以對真德秀另眼相待，利瑪竇的《天主實義》當居首功，因為利氏書中不斷辯稱中國古典中的「天」或「上帝」均係「天主」之指(李編，1: 415-416)。此外，《文行粹抄》又引到真德秀另語，則更切近本章目前的關懷：「君德無愧，則天爲之喜，而祥瑞生焉。君德有厥，則天示之譴，而災異形焉。」(《粹抄》，1: 2乙)這段話想來亦受《春秋繁露》的影響，而方之前此之引，真德秀話中強調的依然是災異和天威的聯繫，是以應當尊天敬天。換成李九功的了解，真德秀的儒學當然要轉變成爲天學，也就是「天」必經天主教化而變成一愛憎分明的人格神：當其創生覆育，萬物雨露均霑；當其獎善罰惡，每令人「慄慄危懼」，甚至會像《羅馬人事蹟》指出來的「取人性命」(GR, 250)。李九功身後才刊行的《慎思錄》(1681)故謂：「生我存我皆此主，訓我誨我皆此主，蒞治我，賞罰我」，亦皆「此主」也¹²⁷。

倘從儒家倫理的立場再看，李氏這裡的措辭恭敬謙卑至極，幾乎把天主的地位拉抬到了「生身父母」的高階。他大概不會反對江永〈西銘論〉推自〈西銘〉的一句話：「仁人事天，與孝子事親，一理也。」¹²⁸天主的地位甚且猶在父母之上，變成是「父母中的父母」，亦即衛匡國等人筆下所謂的「大父母」。事情確實也是如此：對李九功而言，「斯尊親二義畢該」。因此之故，古來「君臣」大倫，李九功便棄如敝屣。他逕自將之拉下不說，還轉而讓「天我」的關係取而代之，重要性抑且無限上綱，結果連善惡的分際也要由天主的喜怒來定奪。《慎思錄》又說：「吾不識所謂『善』，但翕主旨者即『善』也。吾亦不

127 李九功：《慎思錄》，見《耶檔館》，9: 149。這裏有關李九功的討論——包括《慎思錄》之引——我亦受潘鳳娟的啓發，見所著《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，頁197-205。

128 江永：《善餘堂集》，[頁5甲]。

而這不啻又是某種象徵，正可前導世人要存〈達馬可利士之劍〉的旨要於心的教理。李九功交善於明末著名的天主教徒張賡，曾與之共訂伯氏李九標記艾儒略與盧安德(Andreas Rudomina, C. 1594-C. 1632)二人日講的《口鐸日抄》。張賡身為教徒，當然明白〈達馬可利士之劍〉的意涵。他又曾在教中擔任「昭事生」，也嘗以此為號(《人物傳》，1: 263)，則其身分即使和張邦奇的書名無涉，必然也關乎上引〈大雅〉中的詩句。易言之，他敬重「天威」，願意「昭事上帝」。《春秋繁露》謂「王者配天」¹³²，就耶穌會士而言，此非「王位」和「天主」關係的儒家式呼應者何？如果王者有失，達馬可利士之劍落下，那可真應驗了《論語·八佾篇》所謂「獲罪於天，無所禱也」的話(朱編，頁76)。

或有人問：孔子不言生死，如此則以儒釋天，可乎？這個問題亦如象徵論者於「天」或「上帝」的詮解，亦即對利瑪竇、李九功，甚至是對張賡而言，殆非問題。《畸人十篇》的看法，我們甚而或可再引焦竑答學生生死之間的話作解。焦氏認為孔子雖然拒談鬼神，但早有「朝聞道，夕死可矣」、「未知生，焉知死」或「原始反終」之語，「故知死生之說」，「先師」亦「未嘗不言」，乃「學者自不察耳。」連孔子都難以避談生死，則後世儒者又要如何能諱？他們每援引《詩經》等墳典以強調王者「祭天」的重要，自然不敢輕忽超自然的力量。《春秋繁露》甚至還立〈郊義〉與〈郊祭〉諸章以明之¹³³。焦竑及時人如楊起元(1547-1599)和劉宗周等，故而又認為「悟道」的目的

132 這句話緊跟在賞罰與季節相應的論述之後，值得細玩。見賴炎元註譯：《春秋繁露今註今譯》，頁325；另參較《粹抄》，1: 1甲。

133 以上見焦竑：《澹園集》，2: 731；賴炎元註譯：《春秋繁露今註今譯》，頁374-376。另參見李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》(臺北：聯經出版公司，1978)，頁2-23。

就在出離生死，進而視同古來聖學的精義¹³⁴。理學家眼中的「道」或「聖學」，自非天主教的「天學」，不過耶穌會士及其中國從者卻多認為「天學」已涵括「道學」或「聖學」，所以以儒釋天原非矛盾，借而詮釋利瑪竇筆下的〈達馬可利士之劍〉，當然言之成理¹³⁵。

達馬可利士原以為升座為王，有盛饌可享，有侍者代勞，有百官禮敬，則天下之樂畢集，當「大歡喜」。然而一旦察覺懸劍在上，生命危如累卵，所見世樂旋即化為幻象，於是「四體戰動」，下座求去。此所以戴奧尼西斯有居上為苦之嘆，而利瑪竇說罷故事，還因勢利導，幾句話就把王座再比為人間，謂：「世如曠野，滿皆荊楚，何往不刺身焉？」（朱本，頁478）對利瑪竇來說，世間之所以令人有「刺身」之感，除了《羅馬人事蹟》早已指出來的人類「罪業」外，恐怕還因我們身後去向不定所致。天堂地獄原來不關人事，可是其中若有苦樂之別，那就由不得人不細繹身後行止，而這便關涉到〈善惡之報在身之後〉中的「善惡」二字。在人性論上，儒家力主性善，所以悟道總由光明面立論，《聖經》自〈創世紀〉開始就著墨有加的「誘惑」非其重點。然而天學每由性惡立說，認為世途險滑，凡人若是難擋誘惑，則隨時可能墮入惡趣。天主教因此認為，人世有如曠野，一念之

134 晚明理學家有關生死之見，呂妙芬有精論，見所著〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第32期（1999年12月），頁181-201。

135 儘管如此，我還是要指出儒家的生死觀和天主教仍有根本大異。只要一窺孔子迄董仲舒，甚至包括後來理學家的文本，我們會發覺孔門確實乏人能夠講出一套具體得有如《畸人十篇》裏的地獄與天堂說。《畸人十篇》中——其實就在〈善惡之報在身之後〉一篇裏——利瑪竇於天堂刻畫尤工（李編，1: 280-289），其中所寫的「六福」之地乃中國首見的西方天堂圖景，內涵「聖城」、「太平城」、「樂地」、「天鄉」、「定吉界」與「壽無疆山」諸境。有關西方歷代天堂的概念，可見傑佛瑞·波頓·羅素（Jeffrey Burton Russel）著，張瑞林譯：《天堂的歷史》（*A History of Heaven: The Signing Silence*）（臺北：新新聞文化公司，2001）一書。

間就可決定死後究竟「上天」或是「入地」。

「墳野」一說，利瑪竇曾用之於《畸人十篇》裡的〈空阱喻〉，並且在此將人世比諸「牢獄」，從而典射到《天主實義·暗獄喻》裡的「縲紲」說¹³⁶。話說回來，「墳野」或「曠野」當為《聖經》意象。〈瑪竇福音〉謂耶穌在約旦河邊受洗後，聖神隨即將祂「領住『曠野』，為受魔鬼的試探」(4: 1，雙引號的強調為我所加)。耶穌在此禁食四十晝夜，其後魔鬼又攜之到「一座極高的山上」，試以「世上一切的國度及其榮華」(4: 8)。這種描述若合以懸劍之喻，當真像極了眼前達馬可利士的處境：戴奧尼西斯讓他昇座為王，有如站在「高山」之上，又讓他享盡人間富貴，不也是示之以「世上一切的國度及其榮華」，從而帶有「試探」的性質在焉？所幸達馬可利士畢竟慧根未斷，察得懸劍在上，是以他雖非耶穌，卻也知道生死問題難卜。如此則王者所擁有的「國度」及其「榮華」，最後當然會變成「虛空」一場。利瑪竇以喻再喻，句句俱關涉到教中聖典最富暗示性的經文，手法堪稱絕妙。〈達馬可利士之劍〉出自西洋古典，但其互文性之強卻也令人嘖嘖稱奇，在《畸人十篇》中還逼得龔道立不得不承認：「率四海之濱，皆苦」矣(李編，1: 220)。

我們會有超脫的想盼，當然是因為人生以勞，人世為苦。天堂地獄之說，因此出矣。前面引過孔子的話：「『德』不孤，必有鄰。」然而利瑪竇由〈達馬可利士之劍〉發展出來的看法卻是：「世態恒轉如輪，何『德』無罪？」(李編，1: 238，雙引號的強調為我所加)所以天堂地獄的升墮，世俗之「德」不是唯一的決定因素。在此之外，利瑪竇另有隱情，李九功的《慎思錄》已經為他解明：是「善」是「惡」，凡人不能自己決定，唯天主方可。〈善惡之報在身之後〉所論似此，

136 《畸人十篇》，在李編，1: 157-158；《天主實義》，在李編，1: 561。另見本書第二章第二節，以及外一章第三節。

而利瑪竇又推衍及此，所見其實已「彷彿」猶太或喀爾文教派的「選民」或「命定說」(predestination)，以為「天上吉福，是乃大定不易」(同上頁)。世人正因庸碌，方如《聖經》所言而不知「已在天主所愛耶，所惡耶？」(李編，1: 237)他們真想知悉答案，一了自己在世吉凶之歸屬，就《畸人十篇》所演或就利瑪竇所推而言，恐怕要待「世事既畢」後天主的審判才行(同上頁)。

「審判」是《新約》的思想，然而將天主比諸懸劍，時時以性命裹脅世人，卻是《舊約》觀念的典型。〈達馬可利士之劍〉呈現的宗教思想，由是迥異儒家以「仁」為「天心」的看法，更有違張載迄王夫之(1619-1692)一貫強調的「天人合一」¹³⁷。換句話說，「和諧」在〈達馬可利士之劍〉裡並非天我關係的基調，其中的主軸反而是天主教通稱的——這裡權且借龐迪我《七克》的譯詞(李編，2: 775)——「上帝之威怒」(wrath of God)，以及因此而形成的「畏天之威」或「敬畏天主」(fear of God)¹³⁸。戴奧尼西斯的王座上垂懸劍，戴氏明白稱之「明威」，即具上述之意，因為「威」者，「怒」也。《舊約》各卷，人類失德抗命比比皆是，天主輕則詬斥，重則擊殺。這類天譴一再重演，結果是天主「威怒」的形象愈益加重，而其「正義」所顯示者，某種意義上也變成龔道立所稱「四海之濱，皆苦」。龔氏此語甚是，蓋人一出生，原罪隨之，失德與抗命幾乎就是宿命。況且原罪之外，人類知識有限，還可能新造惡業，再拂天意。所以劍名「明威」除寓上述李九功業加儒化的「敬威」思想外，另又傳達了《舊約》

137 這方面的簡述，另見張岱年編：《中華思想大辭典》(長春：吉林人民出版社，1991)，頁801-802。

138 有關「上帝之威怒」與「懼天之威」的申論，參見D. Martyn Lloyd-Jones, *The Plight of Man and the Power of God* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1943), pp.73-93；另參較Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, translated by Emerson Buchanan (Boston: Beacon Press, 1967), pp. 63-70。

典型的天主觀。就「果報」一點而論，這把劍甚至連《新約》中的審判也已包舉其中，有如又在呼應《羅馬人事蹟》裡的劍喻。〈善惡之報在身之後〉裡，利瑪竇曰：行善作惡，使人生前無報，亦「必待來世天之主宰明威神鑑，按審無爽矣」（李編，1: 223）。所謂「明威神鑑」，利氏應寓「上帝之威怒」。

現世裡人當不免於患，是以從天主教理看，世人要釋厄禳災，免墮地獄，也唯有期諸智慧才可，此所以〈善惡之報在身之後〉一再引述「聖人」或「智者」之言。不過這「言」之大者竟非中國人習見的遁世，反而是以「忍」行世（李編，1: 219），說來有趣。如此斯多葛式的思想，實肇端於天主的正義難拒，而這不啻又有如在說：〈達馬可利士之劍〉所傳遞的智慧，恐怕也得由「敬畏天主」修起。「威」字的意涵在前述之外，我曾暗示亦具天主不容挑戰的「權威」之意。〈瑪竇福音〉中，魔鬼也嘗引耶穌測試神威，然而耶穌對此深有警惕，反借〈申命記〉第六章第十六節的話強調這「權威」根本不容挑戰：「你不可試探上主，你的天主。」（4: 7）耶穌這句話說得冷靜而堅決，口吻有如戴奧尼西斯就懸劍所發的感喟。經中事與比喻的差別，唯達馬可利士敢於昇座試探，也「欣然」接受試探。倘非「懸劍」或「上帝之威怒」令他驚慌，這位人臣實有可能變成魔鬼試探的犧牲品。由是再看，達馬可利士確實慧根未斷。他後天的智慧所出，從象徵的角度衡之，正是「上帝之威怒」轉化而出的「敬畏天主」。

《聖經》中，「敬畏天主」乃老生常談，撒羅滿的〈箴言〉早有明訓：「敬畏上主是智慧的肇基，認識至聖者就是睿智。」¹³⁹（9: 10）類似的說法，〈箴言〉內還有不少（如1: 7, 1: 29, 2: 5, 3: 7, 31: 30），殆

139 Cf. F. W. Farrar, *Solomon: His Life and Time* (London: James Nisbet, n.d.), p. 60; and Bernard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, 3rd ed. (Englewood Cliffs: Prentices-Hall, 1975), p. 534.

皆有如在預示〈達馬可利士之劍〉的意涵。我們由此反觀《勵修一鑑》，當會發現李九功以「敬威」解釋傳說，意思又加深了一層。「敬威」與「畏威」雖然二指，兩者其實是一，差別僅在心態上有主動與被動之分而已。日常語言中，我們甚至像〈箴言〉的中譯本一般，「敬畏」二字根本連用。由是三看，《勵修一鑑》裡李九功對於〈達馬可利士之劍〉的解讀，當然便會由主動的「敬威」再轉，化爲被動的「畏威」，也顯示對基督徒而言，天我關係絕不可能像儒家的期待，更不可能建立在平等而和諧的基礎之上。〈箴言〉稍後，撒落滿嘗論人臣在君王前應有的態度，對達馬可利士而言，正如佛頭著糞：「你在君王前不可炫耀，不可佔有權貴的座位。」(25:6)話中的「君王」若可如《聖經》常見的比喻，作「天主」解，那麼撒羅落的警告恐怕在「預言」之外，另有「寓言」或「託喻」的成分，而且更深，更重。

利瑪竇在《畸人十篇》裡確曾強調過命定之說。然而嚴格說起來，他的吉凶之論實非猶太教或喀爾文那一套。上文論及這一點，我嘗以引號爲「彷彿」二字設限，意即有所保留。吉凶既經天主審判而定，則利瑪竇所持乃本教的傳統。非特此也，他也爲世人預留了一條可蒙神顧的康莊大道，亦即我們可以苦勞爲自己在世之業贖罪，也可因堅忍故而上邀天寵。世人再若謙卑爲懷，心存道心，當然就會戒除安逸，從而以茹苦爲渡筏，變成〈山中聖訓〉所謂「神貧的人」(瑪5:3)。人而如此，仁義當會加被其身，而這也正合〈山中聖訓〉所謂「真福八端」最後的一端。用利瑪竇的話譯來，這一端就是「爲義被窘者乃真福，爲其已得天上國也」(李編，1:254；參瑪5:3-12)。由是再看，則達馬可利士——甚至包括戴奧尼西斯——頭上所懸之劍就未必是禍，本身所蘊或所喻，在《新約》的傳統中反有可能就是「嚴主」以「苦」爲「試探」的宗教常譚。世人過得了「試探」，苦海可能變福田。

儒門講安貧樂道，有簞食瓢飲之說。儒門之「道」，當和上述天

主教「道」有異有同。其中異者，龔道立和利瑪竇對話之前，想來聞所未聞。他在《畸人十篇》中故而時感訝異。耳聆利氏的〈達馬可利士之劍〉後，精神更是為之一振，有如已經領會了那真福八端最後的一端。龔氏繼而回應利氏的「道理」道：「施我貧賤憂患，鬱沒無聞，則我領其意，忻然取之。」（李編，1: 258）不過話說回來，〈達馬可利士之劍〉意涵深遠，互文的現象又層出不窮，還可警省後學，作基督徒行世的座右觀，則龔道立怎可能在聞後的霎時便窮盡機括，會其精義？他在〈善惡之報在身之後〉中講完自己的「安貧論述」後，難怪一臉詫然，只好唯唯，再三稱美利瑪竇的天主教「道」，謂之「中國未聞」之「奇範」，值得華夏衣冠法式云云（李編，1: 258）。

意識形態現象

龔道立所言其實不虛，據稱《畸人十篇》最令明代士子稱奇的一章，就是〈善惡之報在身之後〉（朱本，頁441）。有趣的是，龔道立和利瑪竇對談雖久，其後似乎仍未受洗入教。當時他果然改宗，變成基督徒，那麼在貧賤憂患這個「世苦」的救贖基礎上，其實大可為自己再添加兩種足以蒙主恩寵的天學至德，亦即上面我因〈伊索市舌〉及〈大漫與比帝亞〉推論而出的「慎默」與「友愛」。利瑪竇的天主觀緣自〈約伯傳〉，所以「默」乃天主不變的本體之一，世之「罕言」者也因此而法天有據，行世有準。對衛匡國而言，友誼的發展可以上溯自人類之始。因為人皆天主所造，所以天主可謂吾人的「大父母」。人類應該在其庇護下泯除夷夏之防，以「真交之本」善待彼此，或因友愛而榮登天界。〈達馬可利士之劍〉的意涵更深，可說已經觸及生命的本質，將天主教強調的天人關係盡情表出。這三則傳說聯繫甚強，李九功在諸說方出之際就以法眼照破。《勵修一鑑》凡分二卷，上卷的類目又細分為三，在在照應了上述天學三德，亦即「脩己」、

喻。正因這些故事都是偽史或野史，所以喻說的力量往往不輸信史。撼人心弦者通常是戲劇，並非那波瀾不興的實錄。本章所論故事各有主旨，合觀下又有其天主教義上的統一性，最後還可化爲天學或西學和儒家對話的例證和利器，當然也有其宗教與文化政治上的意涵，所以不免讓人再度思及前引蒲洛普的「意識形態的現象」，而揆諸伊索、比帝亞、大漫、「的吾泥削」和達馬可利士頭上那把懸劍的內涵，我不免也要向蒲氏說一聲：「高見信然！」

第六章

結論：詩與哲學的宿怨

再見「誤讀」

湯顯祖《牡丹亭》裡杜麗娘爲情而死，柳夢梅在梅花觀見其神位，驚慟不已，乃央人向郎中討來定魂湯藥，希望開墳後麗娘可以死而復生¹。本書第二章提到吳震生和程瓊夫婦：他們批書至此，特地在《才子牡丹亭》裡點明醫藥的效用。爲了強調後一點，吳氏夫婦於〈詞藥〉一折的評語中又引到西學，道是「今西洋法，初年學辨是非之學，進一步則爲醫科」²，兩者都不可以小道輕之。讀者眼俊，應可判斷吳氏夫婦這裡所引乃艾儒略的名著《西學凡》。不過我們若加細案，則可能啞然失笑，因爲艾氏述「歐邏巴」人「初年」所學，實則並非《才子牡丹亭》所謂「辨是非」的「斐錄所費亞」(*philosophia*)，其次也不是以「醫科」爲主的「默第濟納」(*medicina*)，而是可以「闢諸學之大路」的「文科」(李編，1: 27及31-33)³。這一點本書首章論「勒

1 [明]湯顯祖：《牡丹亭》，見錢南揚校點：《湯顯祖戲曲集》，上冊(上海：古籍出版社，1978)，頁384-386。

2 [清]阿傍(吳震生、程瓊)：《才子牡丹亭》(柏克萊加州大學圖書館藏影本)，頁[285]。

3 《才子牡丹亭》這一折的批語又提到「斐錄所費亞」細而分之的「費西加」

鐸里加」時已加說明。明清之際，甚至到了雍乾年間，吳震生和程瓊都是評點家中的開明派。他們性好釋門與丹道，也不避乘桴東來的西學，第二章我曾就此續論利瑪竇的《天主實義》，蓋其中的「暗獄」一喻《才子牡丹亭》引來分毫不爽，吳氏夫婦抑且深諳利氏論證的邏輯。然而縱有眼界開闊若此，何以〈詞藥〉批語用到《西學凡》，提及西學的要目，吳氏夫婦就全然走了樣？「理科」或「醫科」他們熟知，何以獨獨對艾儒略置諸書首的「文科」視若無睹？

這些問題頗堪玩味，我不覺得是因吳氏夫婦筆誤所致。關鍵所在，似乎仍屬本書開卷所稱的態度問題。歐洲人可以精通器物象度或所謂「科技」，連是非之辨也可稱在行。然而談到雕龍一道，傳統中國士子總是以自我為中心，文化民族主義的心態強。於是中古以來歐洲的人文之盛非但在華灰飛煙滅，阮元一類的「疇人」之說還層出不窮。縱使不談阮元，也不談吳震生和程瓊，早年因學問淵博而崛起於晚明知識圈的錢謙益(1582-1664)也同樣識見淺陋。清初他致書黃宗羲(1610-1695)時，嘗有如下之說：「西人之教」可比「三峰之禪」與「楚人之詩」，乃國之「三妖」，而「三妖不除」，則「斯世必有陸沉魚爛之禍」⁴。

(續)——

(*physica*)與「默達費西加」(*metaphysica*)，曰：「西洋人言，『物』字為萬寔總名。著形之性，惟著形之事為好惡，而超形之性，以無形之事為好惡。無色形之物而欲以肉眼見之，猶欲以耳知味，可乎？……」見頁[285-286]。《西學凡》的相關之說見李編，1:34-37。

- 4 [清]錢謙益致黃宗羲書，見黃著〈《南雷詩文集》附錄：交遊尺牘〉，在沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第11冊(杭州：浙江古籍出版社，1993)，頁389。另參較徐海松：《清初士人與西學》(北京：東方出版社，2000)，頁284。再以康熙盛世的劉獻廷(1648-1695)為例。他在史上以音韻學著稱，乃傳統士子中少數學過拉丁文的人，全祖望(1705-1755)甚至稱其「囊括浩博」，學問「多得自大荒以外」。即使如此，在「泰西臘頂話」之外，劉氏所見的西學也不出天文曆算農政與一般器物。至於阮元、錢謙益與乾隆時代的《四庫》館臣等，就更不難想像了。劉獻廷的西學知識多見於所著《廣陽雜記》(北京：中華書局，1997)之中，例如頁98-99, 104, 118, 123, 141,

錢謙益此說尙可見於《列朝詩集小傳》，可見縈繞心頭的程度有多深⁵。但是牧齋之見——至少就「西人之教」及其如影隨形的「西人之書」而言——當然深具歷史諷意。蓋康熙之後，西學不行，學界認爲正是近代中國積弱的遠因。話說回來，錢謙益等傳統士子固然世界觀有限，現代學者於明末耶穌會證道故事所知也跳不出舊說的因襲。證道故事源自歐洲中古的教會修辭學，其古典型如同本書所述，包含寓言神話與傳說世說。由於當代論者面對是類故事之際，每茫然於證道故事的緣起和使用上的本質，所以歐洲聖壇廣爲流傳的是類故事——例如伊索式〈叼肉之犬〉——他們所知也僅止於「伊索寓言」而已，不及其他。「弟阿熱搦」與「亞利斯弟」互相詰難的典型世說，對他們而言無非又是「歷史軼事」便了。再以史景遷的《利瑪竇的記憶之宮》爲例，書內就把普蘭紐德斯的《伊索傳》視爲〈伊索市舌〉唯一的源頭，完全不顧此一古典傳說在中古證道故事集內的發展⁶。性質近似的狀況，也曾出現在華人史家李弘琪的研究中。李著〈高一志和他的《童幼教育》〉乃馬相伯在一九四〇年代的介紹之外，有關高氏此書的第一篇研究專著，重要性不言而喻⁷。可惜李氏仍然失察，

(續)

211及頁217。

- 5 錢謙益撰，[清]錢陸燦編：《列朝詩集小傳》，丁集上〈譚解元元春〉，在周駿富編：《明代傳記叢刊》（臺北：明文書局，1991），頁11-612云：「天喪斯文，餘分閔位，竟陵之詩與西國之教、三峰之禪，旁午發作，並爲孽于斯世，後有傳洪範五行者，固將大書特書著其事應，豈過論哉！」
- 6 Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London: Faber and Faber, 1985), p. 141.
- 7 馬相伯：〈《童幼教育》跋〉，在〈馬相伯先生遺文抄〉，《上智編譯館館刊》，第3卷第5期（1948年5月），頁247。在注8李弘琪文之外，近年來注意到《童幼教育》的另有Johan van Mechelen, "Alfonso Vagnone's *Tongyou jiaoyu* (Instruction and Education of Children and Youth), a Christian Complement to the Confucian Tradition of Education and Literary Instruction in Late Ming China", 未刊稿，宣讀於「第七屆中國天主教傳教史——中國教理講授史國際學術研討會」，台北：輔仁大學天主教史研究中心及魯汶大

不知中古證道故事的系譜中早有一堅強的世說傳統，從而因為高著不乏「束格拉底」等人之名就遽下斷語，以為書中所述的上古軼事殆出自高氏所受的「人文主義教育」(*studia humanitatis*)，甚至「誤讀」者再，還把犬儒哲學家「的阿日尼」看成是三世紀時曾為其作傳的希臘文傳家「迪莪吉倪」⁸。

這類「誤讀」的現象，我們如果略過證道故事不談，還可旁涉蘇源熙(Haun Saussy)等人對於明末耶穌會部分西學的誤解，以為所載俱屬歐洲是時的實況。不過我要趕緊強調：本書興趣仍然在證道故事，所以蘇源熙等人的問題容後再談。就證道故事的「誤讀」而言，論其根源，我以為現代學者所蹈或因專業囿限使然。以上述史、李二氏為例，他們俱屬史家，中世紀和證道修辭有關的宗教文學非其所長，所以輕易就把馮京當馬涼，不知入華耶穌會的證道方法和文藝復興關涉有限，基本上乃證道藝術的明代流衍。

本書的研究目的之一，主要在匡正時謬，從文本分析的角度重審明末耶穌會借自西方古典的證道故事。我一再強調，耶穌會的傳教活動乃歐洲文學入華之始，希望我們的認識能夠竿頭再進。上文所謂耶穌會的「借用」，我指的尤屬書寫形式的修辭活動，淵源自歐洲中古的古典學問。質而言之，證道故事與伊索式寓言或一般神話傳說的聯繫，莫不與所謂「託喻讀法」或「託喻化」等「轉喻之學」有關，而

(續)——

學南懷仁文化協會主辦，2001年9月7-9日。此文頗有見地，不但指出《童幼教育》和普魯塔克《童幼教育論》(*De liberis educandis*)及朱熹《小學》之間可能的聯繫，而且直指高一志著書重點之一在「文學教化」。

- 8 李弘琪：〈高一志和他的《童幼教育》——明末耶穌會士有關倫理教育之中文著述研究之一〉，見鄭梁生、郭秋慶編：《中外關係史國際學術研討會論文集：思想與文化交流》(淡水：淡江大學歷史系，1989)，頁109-122。楊揚：〈《伊索寓言》的明代譯義抄本——《況義》〉，《文獻》，第24期(1985)，頁269中也有類似的「誤讀」。文中論及金尼閣所譯的〈三友〉時，楊氏居然有如下「逆時」的想像之論：「此篇系將伊索寓言改造成為反映中國封建王朝中人物關係的故事」。

世說性質的證道故事如「歷山王」的事蹟或「的阿日尼」的苦行，更屬天主教化後了的古典美德，宗教挪用與收編的意義重大。上述轉喻之學或挪用收編殆非出現在原來所屬的歐洲語境，而是發生於遠隔重洋的明末中國，具有越時跨洲的時代意義。

我們當然可以說晚明耶穌會士多屬器物文化的介紹者，不過他們爲了傳教，在某種程度上也介入修辭學與詮釋學的活動，而且矻矻專心，數十載於茲猶樂此不疲。他們的努力同時證明了各自多半可用中國人所謂「文人學士」一詞稱之，亦符合他們時以自居的「西士」或「西儒」的身分。晚明悠悠歲月垂八十載，耶穌會士此時所傳的證道文學何止車載斗量。他們挪用西洋古典型證道故事的方法，我前此析論已多，本章中我擬借爲全書結語而試予再論的是：在此之外，他們又如何看待自己多半以筆代口傳下來的是類故事？

省略荷馬

上一問題的答案，當然攸關入華耶穌會士的文學觀，而欲審其然，我們最好由利瑪竇的《二十五言》再行談起。其中有文字內涵微妙，學界迄今罕察。《二十五言》譯寫自伊比推圖的《手冊》，而眾所周知，後書係講堂割記，乃伊氏弟子整理而成。書中顯示，伊比推圖以爲知識之重要者非具實用價值不可，而爲了強調這一點，他在書中特地凸顯希臘哲學家克里斯普士(Chrisyppus, c. 280-207 BCE)，拿他反襯史詩詩人荷馬⁹。然而一六〇四年利瑪竇把伊比推圖這段話逕爲中文時，卻改寫了「克里斯普士」之名，逕自易以「儒」和「《易》」這兩個中國固有的名詞。「儒」的意蘊我們可以不論，而《易》係六

9 Epictetus, *Encheiridion*, 49, in W. A. Oldfather, trans., *Epictetus*, vol II (Cambridge: Harvard University Press, 1996), pp. 532-535.

經之一，當然也是儒家的墳典。是以利瑪竇所「譯」或「易」，耶穌會傳統中合儒的策略彰明。不過細究其實，我看此事另有蹊蹺，因為《手冊》中原有的「荷馬」一名，利瑪竇同樣予以隱喻化，易之以中文的「優伶」與「樂府」（李編，1: 346）¹⁰。利氏如此「翻譯」固可對照「儒」、「《易》」，在文本中收修辭之效，不過在明朝的語境或就利瑪竇個人的用法而言，「優伶」與「樂府」仍具殊義，值得細剖。

中國文學的傳統裡，「樂府」倘指文類，尤指盛行於漢世的民歌。利瑪竇之世，宋人郭茂倩的《樂府詩集》早已問世，這點利氏應不陌生。不過史柏拉丁(Christopher A. Spalatin)英譯利瑪竇的「樂府」之際，卻不從傳統之見，反以「戲文」(the text of drama)對之¹¹。明清兩代，「樂府」確實偶作「戲曲」的別稱，清代史家談遷(1594-1657)即用以稱呼高明(1305-?)的《琵琶記》¹²。史柏拉丁的英譯不以「樂府」為「文類」，因此有深意。在西學東漸這個學術領域裡，史氏的《論利瑪竇與伊比推圖的關係》(*Matteo Ricci's Use of Epictetus*)係《二十五言》首部——也是迄今最為深刻的——研究。他的改譯，故而不可能是誤讀所致。由於「戲文」之前利瑪竇的原文是「優伶」，可見接下來的史譯乃從利氏的語境著手，係自修辭的角度詳予再審。「優伶」多數並非「曲家」，若和之以「戲曲」，確實有失原文的修辭本意。所以史柏拉丁的「戲文」一解洞見別具，我們不必再加詰問。這

10 這裡我要特別強調一點：由於入替「克里斯普士」和「荷馬」的中文修辭用意顯然，所以我並不覺得利氏係因兩人在中國沒沒無聞而在《二十五言》中「姑隱其名」。

11 Christopher A. Spalatin, S.J., *Matteo Ricci's Use of Epictetus* (Wagwan: Pontificia Univesitas Gregoriana, 1975), p. 46.

12 [清]談遷：《北遊錄》（北京：中華書局，1997），頁330。不過在標點上，這裡我從吳晗〈談遷和《國權》〉一文所用。吳文附錄於《北遊錄》，見頁440。

裡令人較感困惑的，依然是利瑪竇的原文。

荷馬乃西方萬世文學的開創者，歐洲上古以來廣受景仰，程度不輸孔子或《易經》在中國人心目中的地位，何以利瑪竇二話不說，在《二十五言》中輕易就把他比為「優伶」，又把《伊里亞德》或《奧德賽》等史詩「曲解」或「曲介」為——這裡且用史柏拉丁的譯詮——

「戲文」？相較於先世，晚明社會風氣確實開放許多，戲曲的地位提高了不少。然而方諸一般儒生或社會清流的價值觀，「優伶」或「戲文」在當時或前後，似乎仍非今人想像的那般崇高¹³。王圻(1530-1615)《續文獻通考》列《琵琶記》於藝文類，前及談遷頗不以為然，抨之「謬甚」¹⁴。李漁生當利瑪竇謝世後一年，行事向來左違儒家的傳統，入清後曾棄舉業而營戲班，時人以俳優目之，亦不無貶抑之意。而葉盛生當利氏之前百餘年，《水東日記》更譏刺時人以「百態誣飾，作為戲劇」，馴至皂白不分¹⁵。再據利瑪竇的觀察，明

13 余英時曾因湯顯祖及李漁(1611-1679)生前都參與過戲曲的創作，又因明人葉盛(1420-1474)《水東日記》提及當時劇風之盛，更因劉獻廷《廣陽雜記》對戲曲小說大有頌揚之意，從而認為明清之際說部的地位已非從前，而是「開始了全新的一章」。見余英時著，巫仁恕譯：〈明清變遷時期社會與文化的轉變〉，在余英時等著：《中國歷史轉型時期的知識分子》(臺北：聯經出版公司，1992)，頁40-42。然而余氏沒注意到的是，葉盛筆下的「盛況」實如下文所指，乃以反諷的口吻出之，寓有鄙夷之意。即使劉獻廷將戲曲小說「人情化」，識見確實高人一等，《廣陽雜記》也感嘆時儒壅塞而「百計禁止遏抑」之，可見輿情之一般。《廣陽雜記》接下來的一段記錄，幾乎也在呼應下文我馬上會引到的利瑪竇第一手的「北京見聞」：「余嘗與韓圖麟論今世之戲文小說，圖老以為敗壞人心，莫此為甚，最宜嚴禁者。」以上劉獻廷文，見《北遊錄》，頁106-107。此外，〔清〕王士禎(1634-1711)：《古夫于亭雜錄》(北京：中華書局，1988)，頁87亦有「詞曲非小道」一條，但詳觀內容，實則亦因歷來多視這兩種文類為「小道」而有不平之鳴，可為上文之補充。

14 這點注12所引吳晗的〈談遷和《國權》〉一文同頁即有申論，謂「談遷對明代史事雖然十分重視，……但對小說戲曲，卻非常輕視。」

15 〔明〕葉盛：《水東日記》(臺北：漢京文化公司，1984)，頁213-214。有關李漁生平及其時的社會風氣，可參考下面二書：Chun-shu Chang and Shelley

末中國賢達對伶人或戲曲的態度更爲苛刻。《中國傳教史》嘗謂：「是時梨園優師每出資購買青樓女子，再授以歌唱演戲和舞藝，使其形同金山銀山」，而「社會中行爲之不檢者，莫過於俳優，社會每亦輕之最甚。」(FR, 1: 33-34)¹⁶ 在這種大環境下，《二十五言》視「荷馬」爲「優伶」，又將他的「史詩」比同「戲文」，本身即屬借代式的嘲諷，益可見利瑪竇執筆中譯之際，對「西方萬世文學的鼻祖」所持絕非正面的態度。

荷馬在《二十五言》中的「不見」，或許肇因於希臘人的淫祀之風，猶如馬若瑟在《天學總論》中的暗示¹⁷。不過在二詳這點之前，或許有人會問道：以利瑪竇代表晚明耶穌會士的荷馬觀，是否犯了以偏概全的毛病？此一問題的答案，這裡且先按下不表，因爲明末另有一例顯示耶穌會士對荷馬的態度有所保留。這個例子的重要性，不輸利瑪竇的《二十五言》。

會士二度省略「荷馬」之名，事見高一志《達道紀言》中有關亞歷山大大帝的一條世說：「歷山得最寶匱，即用以藏名士之詩。」(《三編》，2: 668)倘據普魯塔克的《希臘羅馬名人傳》，高一志這裡所謂「名士」，在希臘史上應指荷馬，而句中的「詩」無他，亦《伊里亞德》是也。高一志的敘述所談，其實是世傳「巾箱本」(casket copy)《伊里亞德》的起源。此本之評注者，史上咸信就是「歷山王」的受業恩師亞里士多德(LS, 2: 144)¹⁸。言歸正傳，高一志的世說同時也顯

(續)

Hsueh-lun Chang, *Crisis and Transformation in Seventeenth Century China: Society, Culture and Modernity in Li Yu's World* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992); and Patrick Hanan, *The Invention of Li Yu* (Cambridge: Harvard University Press, 1988)。

16 明代青樓女子兼為勾欄的情形不少，詳見王安祈：《明代傳奇之劇場及其藝術》(臺北：臺灣學生書局，1986)，頁88-94。

17 參見本書第四章第四節。

18 另見Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship: From the Beginning to the*

人」，都希望能得「諸神之助，以作亂行惡」(FR, 2: 218)²⁹。

利瑪竇對詩人或對荷馬的責難，表明他的立場和柏拉圖一樣，對「神靈附體」這類的文學起源說敬謝不敏。《伊安篇》裡，蘇格拉底明白表示，詩人解說荷馬非憑「技藝」(tekhnê)，而是「靈感」召喚使然，有如巫師舞蹈也因「迷狂」(mania)所致(533d-534b)。《斐德若篇》講得更清楚：「靈感」的具體表現就是史詩開頭的「呼神式」，是詩人對繆思女神(Muses)的「呼請」(237a)。靈感因此是一種神聖的瘋狂，而費其諾等人一旦如此天主教化，文藝復興人文主義者也就不必以亂象視之。儘管如此，利瑪竇所見顯然和時人大相逕庭。他的立場趨近柏拉圖本人，對史詩詩人的批評因此堅定而明確，認為他們根本處於精神上的散亂之尤，所吟所唱故而非因理智形成。荷馬如此，奧維德專事諸神的「邪行」，想來更是如此。《中國傳教史》裡「詩人」一詞用複數形，不是無的放矢：利瑪竇連撰寫《變形記》的羅馬詩家也沒有放過。

靈感造下來的文學惡果，乃眾神淫惡，而史詩形容英雄人物慣用的「似神」(god-like)一詞，因而就帶有某種「人格」一般的諧諷。由於「人神同形」已涉道德的問題，柏拉圖故而以「亂」目之。他就此所做的討論仍然集中在《理想國》卷二和卷三。其中蘇格拉底主要的關懷是童幼教育，而人心係其重點之一。蘇氏首議史詩「亂言」，童幼不可受到影響。循此觀點，我們可以想像他接下來順理成章就會提到書籍檢查這類攸關道德人心的政治文化舉措。書籍之所以需要檢

29 此外，我也了解在柏拉圖之前甚久，荷馬即經冉若芬(Xenophanes, b. c. 570)撻伐，理由亦屬道德問題。儘管如此，由於柏拉圖之名在晚明耶穌會士著作中出現的頻率頗高，我相信本章把重點放在柏氏思想上應屬正確。冉若芬從泛神論與人神同形論的角度攻擊荷馬，認為他和賀西德講的故事都會敗人德行。這方面的討論見Michael Murrin, *The Allegorical Epic: Essays in Its Rise and Decline* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 8-10 and p. 207n19。

查，當然是爲了防止《理想國》所稱的「壞榜樣」出現，以免戕害童幼身心。類此書檢的制度，明清間耶穌會士代代沿用，高一志的《民治西學》還以隱喻的方式將其源流回溯到柏拉圖，可見重視的程度³⁰。

柏拉圖當時，希臘人的文學教育少不了荷馬或神話故事。這點《理想國》言之甚詳。柏氏提倡書檢故有時局上的考量，目的在防微杜漸，不全然從理想願景的描繪出發。《理想國》中，蘇格拉底深知寓教於樂的重要，其實並不排斥童幼教育始於文學或故事講述的希臘傳統。然而他所謂「文學」或「故事」，說來卻是「音樂教育」的一環。希臘人的「音樂」(*mousikē*)不僅攸關聲律，也包括「話語」(*logos*)的講求。不論史詩或抒情詩，也不論戲劇或頌歌，因爲都由聲律和話語組成，當然可以「音樂」籠統稱之。此或所以《二十五言》裡，利瑪竇以中文「樂府」入替「史詩」³¹。蘇格拉底的立場既然攸關教育，《理想國》乃從道德的角度就理論分析「音樂」中的「故事」。他說「故事」可以二分，「一種是真實的，一種則是虛假的」(376e)。這裡我們要特別注意的是：蘇格拉底所稱「真實」的「故事」不一定指「報導」而言，強調的亦非類如中國史學所重的「實錄」，而他所謂「虛假」之作當然也不一定在道理上都屬子虛烏有。傳統上稱爲「寓言」的「故事」，因爲隱含大量的真理，所以對蘇格拉底來講，童幼教育也不妨沿用。換言之，在蘇氏或柏拉圖的論證背後，有一賈格(Werner Jaeger)所謂「詩與哲學的原則性大異」，關乎《理想國》對

30 見頁10甲。另參見FR, 2: 239，或Robin Barrow, *Plato, Utilitarianism and Education* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), pp. 110ff。

31 有一派《理想國》的論者看法更廣義，以爲凡屬繆思所支持的活動，柏拉圖都以「音樂」統稱，所以包括各種性質的詩歌，以及舞蹈、天文學與歷史等等。簡言之，「音樂」涵括多數今天所謂「自由民教育的科目」(*liberal arts*)。見Nicolas Pappas, *Plato and the "Republic"* (London: Routledge, 1995), p. 65。

教育的看法³²。

「詩」與「哲學」之異，賈格其實引自《理想國》(607b)。柏拉圖的「詩」多指「史詩」或一般「神話故事」，至於「寓言」或其他可以轉化成類似意義的神話、傳說與歷史軼事等，因為也是真理的媒介，故而既屬「詩」，也可納入「哲學」的名下。對高一志等耶穌會士而言，這類故事正是上引《童幼教育》裡所稱「正書」的部分內容，真理之外，每蘊強烈的道德正確性。故事倘為類此之屬，《理想國》中的蘇格拉底說講起來都會遵循某種「一般的套式」，不會「走入偏鋒」，而且還可說得「恰如其分」(379a)。一言以蔽之，《理想國》認為講故事的先決條件是說者要能控制自己，不使神靈附體，免致精神錯亂。唯有如此道來，故事才能為真理或真相服務，甚至可藉以建立統治者希求的社會價值或道德倫理³³。這種「真實的故事」，高一志曾予以隱喻化，變成上引《童幼教育》裡所謂「道德之場」或「聖賢之鑑」，不但可以救人，還可濟世。

荷馬之所以見棄於《理想國》，原因另又包括詩人專事撒謊。柏拉圖認定性質如此的詩，遠非真理或道德的技藝。《理想國》相關章節稍早，蘇格拉底還會就此詳陳細剖(例如377a)。不過詩人之為撒謊者，我以為仍然和柏拉圖著稱於世的三度隔離說關係較大。此說見於《理想國》第七和第十卷，是柏拉圖文學思想的根本。這一點，高一志的著作中雖不曾明白交代，然而並不表示明末耶穌會士懵然。如前所述，文藝復興和早期天主教的人文主義者早已治信仰與柏拉圖思想

32 Werner Jaeger, *Paideia: The Ideas of Greek Culture*, trans. Gilbert Highet, vol 2 (New York: Oxford University Press, 1971), pp. 212-213. 有關「音樂」在古希臘的意涵的討論，亦可見此書頁211及頁224-225。

33 這方面較完整的研究，見Julius A. Elias, *Plato's Defense of Poetry* (Albany: State University of New York Press, 1984), pp. 208-238。

於一爐³⁴。以利瑪竇的《天主實義》為例，上文或第二章提到的〈暗獄喻〉，就是用證道故事為比，換個方式暗示耶穌會對於柏拉圖的認識，尤指會士體認到的「模仿」觀而言。

從《理想國》關心的哲學的角度看，模仿涉及本體與現象之別，亦即涉及柏拉圖所謂「觀念」(*eidos*)和「仿象」之間的對立。這點萬曆年間利瑪竇在《天主實義》裡已借「意」字預為申說：「『意』非有體之類，乃心之用耳。」(李編，1: 523)³⁵這裡所謂「意」，乃「觀念」的意譯。到了天啓年間，畢方濟偕徐光啓譯《靈言蠡勺》，則將之改為音譯，也就是把「觀念」自其拉丁文逐為「意得亞」(*idea*)。畢、徐二氏繼之又以「物像製作規模」為之作解，並將柏拉圖的概念天主教化。《靈言蠡勺》故有言曰：「天主所已造之物與所未造而能造之物，盡有其物之『意得亞』」，而這「意得亞」還「具存於己人之亞尼瑪。」(李編，2: 1222)總之，「意」或「意得亞」在明末耶穌會士的詮解中都是自立者；人間萬物係依之而受造，或謂人間萬物實為其「仿象」。

從文學的角度看，模仿論當然涉及本質及其再現的問題。根據高辛勇的看法，中國人的話語理論向來都繞著「言意之辨」轉，故此在史學上的紀事與六朝文論裡的賦形觀外，史上難得有人論及現實及其再現的問題³⁶。高辛勇的看法雖嫌武斷，因為這裡所謂「現實」的內涵他並未釐清，不過我們倘從形而上的角度試窺其間，則高辛勇所言應該離事實不遠。職是之故，利瑪竇和明僧三淮(1545-1608)在萬曆年

34 這一點可以再參考Elizabeth Bieman, *Plato Baptized: Towards the Interpretation of Spenser's Mimetic Fictions* (Toronto: University of Toronto Press, 1988), pp. 115-133。

35 這裡所論柏拉圖的「觀念論」，我頗受下文的啓發：張西平：〈明清間西方靈魂論在中國的傳播〉，《文化雜誌》，第50期(2004年春)，頁65。

36 高辛勇：《修辭學與閱讀理論》(北京：北京大學出版社，1997)，頁20。

利瑪竇這句話，在中西文化交流史上著稱不已，《中國傳教史》外，楊廷筠的《代疑篇》也曾有所反映，下文會再論及。利氏與三淮的論戰，宗教史上尤受重視，明末反教人士黃貞撰〈不忍不言〉便曾言及。不過黃氏以為三淮落敗，文中故有「三槐受難而詞窮」一語，並以沙門大義責其後學於此充耳不聞，深為叫屈(周編，2: 211甲)。當代學者鄭安德再度覆案內容，又從天主教護教神學的角度衡之，以為論辯的精華盡集於天主教的天主觀、人心和人性論上⁴²。鄭氏此見當然有理，因為天主教的天主觀確曾收編過柏拉圖的思想⁴³。然而就此刻利瑪竇的比喻觀之，我倒覺得鄭安德所窺猶有可議之處。且不談利瑪竇的實在論已經觸及了士林哲學中「自立者」與「依賴者」之分，單就喻詞而言，他又蕩回《理想國》的老路去。《理想國》卷十的上半部談的正是觀念與現象界之別，柏拉圖的比喻並未觸及利喻中的月亮意象，不過蘇格拉底有關模仿論的談話確曾提到「太陽和各種天體」，而我相信這位希臘古哲的話正是上引利氏駁三淮所用的比喻的典據：「拿面鏡子轉來轉去」，在鏡中，我們「很快就可以造出太陽、各種天體、大地」等等(596e)。

南京論戰方酣，利瑪竇當然希望三淮否定他的問題，而《理想國》裡的蘇格拉底同樣也想引君入甕，讓對話者葛樂康(Glaucon)順著他

(續)

篇。其中有文句似在回應上文所引的「鏡影論」：「目所未睹者，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？」見李編，1: 474。

42 鄭安德：《明末清初天主教和佛教的護教辯論》(高雄：佛光山文教基金會，2001)，頁1-2。有關鄭氏此書的優缺點，參見李爽學：〈評鄭安德著《明末清初天主教和佛教的護教辯論》〉，在《中國文哲研究集刊》，第20期(2001年3月)，頁641-644。此外，晚明天佛之辯的近著亦可見陳永革：《晚明佛學的復興與困境》(高雄：佛光山文教基金會，2001)，頁407-423。

43 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 35-37.

子複雜不得，宜以素樸爲尚，但是聲音卻可勇猛，也可溫順，要之得砥礪人心，鼓舞士氣。

音樂或文學這種唯實用是問的內容，柏拉圖認爲荷馬辦不到，而他層層剝開後之所見，因此又是希臘古來「詩與哲學的宿怨」，而且偏重的是其中位居「哲學」的一面。高一志籲請的文學內容相去也不遠：《童幼教育》裡，他摒棄「詩」一般的「美文」；《民治西學》中，他僅允許某種特殊的文學存在，亦即「嘉語善論」或因「先世聖賢之奇功美業」而編成的「咏吟美詩」。⁴⁵後一類的文學裡，實用性與道德感又會匯合爲一，而高氏的靈感說來又是上述《理想國》容許的音樂或文學的範疇，所重者都是形式上的素樸與內容上的道德性。凡此種種，倘進一步修飾，成就者自是明末入華耶穌會士對文學的基本看法。就文類言之，約略也就是本書第一章提到的艾儒略在《西學凡》裡所稱的「文藝之學」，亦即「各國史書」、「各種詩文」、「古賢名訓」與「自撰文章議論」等等，甚至內含「拊奏之樂」和「讚經之詠」等今天我們看來已合宗教與音樂爲一的類目(李編，1: 28)。這裡尤屬文類的文本和柏拉圖思想的結合，充分顯示明末耶穌會文學之所宗——尤其是其精神之所繫——乃我們今天所謂的「訓誨」或「載道文學」。類此之作非但不能作邪，無害道德，反大有益於個人心性的修持。

「邪書」有害，高一志言之鑿鑿，而這點在《童幼教育》他處，則乾脆直指系出柏拉圖：「罷辣多嘗於邪書之害，譬之毒泉流行，推萬民而斃之。」(《徐家匯》，1: 365)上述《民治西學》裡有關書籍檢查的必要性，其實正是在柏氏此一譬喻下論證形成的，可見《理想國》對高一志或對明末耶穌會士的影響。正因如此，明末會士的荷馬觀才能以「柏拉圖式」一詞形容。會士或柏氏都認爲《伊里亞德》一

45 高一志：《民治西學》，頁37乙。

類的詩作殆屬「美文」，乃偽裝後的假相，畀重不得。荷馬所吟所唱既為眾神醜態，斲傷真理，荷馬本人當然就像個假戲真做或倒假為真的「優伶」，斯文盡喪。明末之世，天主教證道故事在歐洲已呈頹勢，然而入華耶穌會士猶孜孜沿用，廣譯其古典型入華，原因之一即在此一文類的內容有如《理想國》所重，盡屬道德說教，有助於世道與人心的風化。

證道故事系出中古修辭學證道的藝術，這一點書前再三言及。由於這類故事涉及宗教教旨及教學，所以縱使就起源而言，本身也有如在暗示其文類特性必和柏拉圖筆下荷馬「邪而不正」的「詩」或「書」互為鑿柄。而「邪書」的反面除了「正書」之外，在明末耶穌會的文化語境裡，另又涉及前引高一志為說明柏氏的文學思想所用的「善書」一詞。耶穌會因《理想國》所生成的載道思想，我們或可由此再予分疏。不過這裡我應先指出一點：天主教入華，善書乃經史子集之外，教士最為重視的中國文類。其次，善書一詞，歷代耶穌會士的著作中廣泛可見，大抵用指各自以中文寫下來的著作⁴⁶。在利瑪竇和高一志之外，葉向高(1559-1627)許為「西來孔子」的艾儒略於善書所論尤精，所見尤深⁴⁷。艾氏入閩後，教徒李嗣玄嘗在牧下，所著〈思及艾先生行蹟〉便曾引艾語就善書籠統論道：「人之心病不一，廣刻善書，譬諸藥肆，諸品咸備，聽人自取，乃可隨其病而療之。」⁴⁸

艾儒略這段話的重點在善書的本質與功能，甚至包括使用方式。

46 Cf. Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800* (Leiden: E. J. Brill, 2001), p. 601.

47 [明]韓霖、張賡：《聖教信徵》(1647)，在《續編》，1: 311。另見此書的擴大改寫版《道學家傳》(1730)，在《徐家匯》，3: 1166，或見《人物傳》，1: 185。

48 [明/清]李嗣玄：〈思及艾先生行蹟〉(c. 1650)，在《徐家匯》，2: 934-935。艾儒略這段話說於崇禎三年左右，原文參見李九標記：《口鐸日抄》，在《耶檔案》，7: 55。

但是較諸中國善書的傳統，耶穌會文學可否如此稱之，我倒覺得值得三思。中國善書源遠流長，鄭志明以為凡屬「鄉土色彩」濃厚的「民間教化典籍」均可稱之⁴⁹。從這個現代觀點來看，明末耶穌會文學其實難當「善書」之名，因為大從書籍本身，小至其中所含的證道故事，耶穌會所著對明代的中國人而言，幾乎樣樣均屬舶來品，遠非「鄉土色彩」一詞可以形容。會士所講或所寫果然又如傳統以為的係以士大夫為理想的讀者，則他們所著恐怕連位屬小傳統的「民間」二字也談不上。然而話說回來，縱然是鄭志明本人，我看也不盡然採行上述狹義的界說。對他而言，只要百姓以「善書」視之，可以風世化民，則《菜根譚》或《醉古堂劍掃》等「文人」之作，同樣也可以登堂入室，變成任何時代的宗教文化⁵⁰。晚明耶穌會士倘要以「善書」稱其所作，除了時代和相關的宗教語境外，我看便得放大格局，重釐定義。李嗣玄上引艾儒略的話，適可做為我們在討論上的切入點。

艾儒略的譬喻頗堪玩味，因為其中有三點和本書主旨所繫的耶穌會證道故事尤有關聯。首先，這裡的善書又令人聯想到高一志。前引談柏拉圖文學觀的那段長文中，高氏曾暗示因此形成的作品可稱「善書」，是以喻之為「患難之藥石」。即使不論其他，艾儒略的善書觀至少在比喻的層次上也已複製了高一志的見解。兩人都以醫藥為喻，說明著作的濟世本質。李嗣玄的傳記更加明白地指出，艾氏所謂「善書」，尤指龐迪我《七克》一類天主教內典（《徐家匯》，2: 927），蓋《七克》所「克」者正在「人心之病」，而以「傲」為首的罪宗七端，尤有賴「瘳心之藥」以攻之（李編，2: 714）。在這種勸世的本質之外，我覺得龐著最值得注意的地方，另在行文中夾雜了大量的證道故事，充分表露善書尤屬通俗文學的一面。由於艾儒略和高一志所著

49 鄭志明：《中國善書與宗教》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁2。

50 鄭志明：《中國善書與宗教》，頁3。

不完全以「娛樂之作」爲自己筆下的中文文本定位。

金尼閣中譯《況義》時，張賡曾代爲筆受。時人謝懋明(約1629年入教)嘗以是編之成求教於張氏，而張氏答以「憫世人之懵懵也」，遂有是譯。這點即可說明《況義》和敷教證道的耶穌會入華目的有關⁵⁴。前引艾儒略的善書觀和會士證道故事最後的聯繫，也就繫於這種目的論之上。不過我要指出：這裡所謂「證道故事」，特指世說而言；所涉當然又是「實用性格」了。我們因此難免想到荷馬被逐的《理想國》往事。在柏拉圖的觀念裡，荷馬確實無益於童幼的道德養成。從羅馬之世到中國晚明，從伊比推圖的《手冊》到利瑪竇的《二十五言》，只要談到「文以載道」——所載尤爲天主之「道」時——除非是神話詮釋學式的收編，否則荷馬總是受到刻意的忽略，甚至難逃打壓。「實用性格」這個觀念，繼之還令人思及中古修辭初階的教授者。他們個個深受古典修辭學的影響，而後者對世說也以目的論視之，演示的尤屬奧斯丁(J. L. Austin)語言行動理論的「全對談行爲」(perlocutionary act)，一切但以對話實效爲最高的考量⁵⁵。

如同我在第三章所稱，上述「有用性」的表現主要見諸教學法和日常生活中。耶穌會的證道文本包括世說，而艾儒略又假善書之名以提昇之，非特使其免於中國筆記小說慣見的「野史」之譏，也讓這些小故事錦上添花，在用途上再增一宗教性的應用場域。雖然實用性會把世說這種史學撰述轉化爲修辭，而修辭一般而言又是世俗性的活動，體調可如荷馬史詩之變化多端，但是我們仍然得了解一點：耶穌

54 [明]謝懋明：〈《況義》跋〉，在周作人：〈明譯伊索寓言〉，收於周著《自己的園地》(臺北：里仁書店，1982)，頁197。謝懋明爲福建晉江人，因異跡而入天主教，其簡傳見李九功：《勵修一鑑》，下卷(法國國家圖書館藏抄本，古朗氏編號：6878)，頁25甲-25乙。

55 Mary Louise Pratt, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse* (Bloomington: Indiana University Press, 1977), p. 81.

會內的善說者每如千年前聖奧古斯丁的期許，可以在瞬間挪轉修辭，令其用於至善的追求上，終而為天主教的真理服務⁵⁶。聖奧古斯丁這種態度，不但可見於今人如伽達瑪的修辭學思想⁵⁷，在明代也廣泛見諸利瑪竇、高一志或龐迪我等耶穌會士的譯作或中文著作中。本屬世俗性的歐洲修辭學，在中國晚明便因此一應用性的轉化而變成天主教的方便善巧。艾儒略說「善書」可以「譬諸藥肆」，在「諸品咸備」後「聽人自取」，以「隨其病而療之」。他的意涵之一，當在世說等證道故事亦方便法門也，可以引來隨機說教，把傳統的「舊說」(*fable convenue*)變成「新譚」。

本章第二節所引高一志的話中，善書又稱「正道之書」或「正書」。其中「正道」一詞，中國宗教界的使用當以釋子為先，乃「正見」或「正語」等所謂「八正道」的簡稱⁵⁸。高一志的用法中，「善書」、「正道之書」或「正書」似乎可以互換。儘管如此，我們若衡之以《民治西學》對「正道」的解釋，則高氏筆下的善書恐怕亦唯天主教的典

56 St. Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D. W. Robertson, Jr. (New York: Macmillan, 1958), p. 42. 聖奧古斯丁相關言論的拉丁原文及疏注，見Sister Térèse Sullivan, *S. Avreli Avgustini Hipponiensis episcopi de Doctrina christiana, Liber Quartus: A Commentary, with a Revised Text, Introduction, and Translation* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1930), p. 48。另請參較Roxanne D. Mountford, "Ars praedicandi," in Theresa Enos, ed., *Encyclopedia of Rhetoric and Composition* (New York: Garland, 1996), p. 39。

57 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 1975), p. 19 謂：「『善說』(*eu legein*)有二義，不僅指修辭理想而已，也意味著『說得對』，把『真理』講出來。『善說』因此又不僅是把任何事情說得好的技藝罷了。」

58 釋迦在鹿野苑初轉法輪，示人以正覺之門，此即所謂「八正道」。在上述「正見」與「正語」之外，「八正道」的其他六項為「正思」、「正業」、「正命」、「正精進」、「正念」與「正定」。這些名詞最簡潔的解釋見William Edward Soothill and Lewis Hodous, comps., *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, revised by Shi Sheng-kang, et al. (Kaohsiung: Foguang, 1962), pp. 37-38。

謨方能相埒，至少係指能夠教導或傳遞天主教義的文本而言。因為「天主……爲人之本原，其所立教，亦人所當歸宿之『正道』矣」。簡言之，「正道」即「天主之道」；我們若「由教而入」，必須以「信望愛」爲登堂的唯一門徑。後三德在天主教中乃天人關係的基礎，正是聖奧古斯丁在《論天主教義》裡殷殷的垂訓。所以「正道」再進一步的解釋，則在羅馬公教之外，難以再作其他宗派想。《民治西學》中，高一志又稱「民治始於識正道」。如此看來，則柏拉圖理想國中的統治者——亦即所謂「哲學家國王」(philosopher king)——似乎也要變化信仰，從修習天主教理來開啓其身爲人君的第一課。這是實情。《理想國》一旦天主教化，書中寓義就會轉換，使全書變成入華耶穌會士的「善書」，變成耶穌設教前歐洲的「聖之經典」與「賢之傳謨」。其說「鑿鑿可據」也⁵⁹。

高一志的正道思想，在反宗教改革的教會中可以聞得共鳴，發聲者係當時持絕對論意識形態的教內同志。當代論者馬吉內士(Frederick J. McGinness)曾經指出，早在天特會議(Council of Trent, 1545)之前，梵帝岡教廷即已「正思」(*recte sentire*)高張。所謂「正思」，我雖從「八正道」中援佛語以譯之，然而這個名詞的真諦卻字字吻合高一志的「正道」之見，我們可以對等論述視之。羅馬教會的正思——再據馬吉內士——指的是一種「環繞在基督或其在世代理人身上開展」的「正確的世界觀」，和正道由「天主」降至「羅馬正統」的看法有如轍之於軌，完全合拍。緣正思或正道，世人可以企得「永生安全的入口」⁶⁰。而不論是正思或正道，由於二者志之所在都是勸世，於是相關的正書或善書也就變成我們在浮世的救贖方舟。善書乃

59 以上見高一志：《民治西學》，頁4甲-5甲。這裡引號的強調為我所加。

60 Frederick J. McGinness, *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 3-8.

宗教文類，晚明耶穌會士假中國固有以釋名。然而在此之外，是類之作的神學旨要和中國可謂無涉，形式更和緣美文所形成的邪書殊途兩橛。這裡的「邪」字倘指「邪魔歪道」(heterodox)，更不待言。

馬吉內士還指出，羅馬教廷的正思嘗為「社會與政府」規畫一「理想秩序」，但「始終就是避談革新」。堅持正思者的興趣所在，「唯與古人同調，忠於傳統，固守聖職而已」⁶¹。在新舊兩教交手的歷史關卡，驅策正思成形的動能因此是某種保守思想。質而言之，這種思想就是我在本書首章指出來的某種中世紀作風。其意在振興羅馬正統，對抗改革宗日益茁壯的力量。由是我們從歷史回顧，便會發現入華耶穌會士所著的善書其實已挾其主力之一的古典型證道故事產生變化，變成是宗教勢力拓展上的文學利器。明末耶穌會士個個都是基督「在世代理人」的忠貞戰士；他們手持善書，口宣故事，對抗的因此不止是荷馬詩人，還包括有如芒刺在背的新教或他們後來所謂「分袂的兄弟」。眾所周知，耶穌會成立和改革宗的興起有關，而會士遠赴包括明末中國的異域傳教，初衷也在扼止新教思想的擴張⁶²。在此一意義上，耶穌會善書裡的證道故事當然是他們布道詩學的「基礎設施」，作用匪淺，不可或缺。

猶如我在本書各章的考證或在本章專論「書教」時再三暗示，上面所述「詩學」指的係某種柔性的宗教教學，希望迂迴開示，勸人皈依。入華耶穌會士所持倘和中國善書的傳統有異，應該在其部分內容係由證道故事組成，尤其是由西洋古典型的是類故事組成。這種釘釘之作雖小，結構上卻是五臟俱全，首尾有序。加以內含勝義，處處玄機，正可開演天主正道，啓人正思，兼以醒迷警幻。明末耶穌會士援

61 McGinness, *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome*, p. 7.

62 John Stoye, *Europe Unfolding, 1648-1688* (London: Secker and Warburg, 1992), pp. 1-14.

傳記性內容兼而有之，甚至連《明心寶鑑》一類的金言集或夾雜其他文類的混合性集子也可一見。總而言之，國法家法之外，宋明人士還在宗教的襄贊下，希望建立起某種超乎兩者的行為規範⁶⁶。

回頭再談白玲的傳統善書觀，而提到這一點，我們難免又要一問入華耶穌會士所傳是否稱得上「明代善書」之名。這個問題的答案雖然有許理和肯定在前，其後賡續者也不乏其人⁶⁷，而且從內容觀之，我個人也毫不懷疑——因為勸善警惡及報應之說確屬耶穌會證道故事的部分內涵，然而話說回來——倘以形式為限再看，那麼我在本書討論過的各種天主教書籍，似乎並不完全可謂耶穌會適應中國善書文化的結果。以龐迪我的《七克》為例，中國學者何俊認為全書曾因徐光啓筆削，所以在「編撰形式」上可能受到晚明善書的影響，尤可能深受「中國學者的哀纂文體」——或稱「哀輯」——的啓發。在文學史上，哀輯乃筆記的一種。其之為體也，係依主題排列，其下羅織相關文獻，再將「歷史上的故事與名人言行」彙為條目。因為有特色如此，何俊在其研究中遂由袁了凡的《功過格》出發，略謂《七克》應和明儒劉宗周(1578-1645)《人譜類記》的哀輯「有關」⁶⁸。坦白說，《人譜類記》的體式確如《七克》，連《人譜·紀過格》所謂「隱過，

66 這一點我頗受緒方賢一的啓發，見所著〈宋代的家訓和善書及其相關關係——「生活世界」的倫理學〉(2003年3月25日中央研究院中國文哲研究所演講稿)，頁4。

67 例如瓦特娜(Ann Waltner)及何俊就認為龐迪我的《七克》乃晚明善書的天主教分身。瓦特娜之見見所著“Demerits and Deadly Sins: Jesuit Moral Tracts in Late Ming China,” in Stuart B. Schwartz, ed., *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 422-448; 何俊之見，參閱所著《西學與晚明思想的裂變》(上海：人民出版社，1996)，頁273-283。這兩人的看法固然部分屬實，不過下文我會指出何氏的結論下得太急。

68 何俊：《西學與晚明思想的裂變》，頁274、278及325。

主題證道辭必然見錄的教牧手冊的影響。

儘管這樣，我們若從耶穌會善書的主題再看，《七克》或《畸人十篇》等書對教義典範的興趣並不小，而這種興趣當然也是中國傳統善書的特色之一。雙方所謂「主題」，無非以天堂地獄勸世，或以積善禳災消禍。凡此種種，顯示《七克》等書確無時空脫節之虞，和中國固有仍可合拍共存。我們在耶穌會伊索寓言或神話傳說式的證道故事中，因此便可見白玲所指神學典型或道德惡例，而種種世說型的證道故事裡，更有許多西方上古的人物像極了——譬如說——《世說新語》裡的陳仲舉(歿於188年)。陳氏立朝剛正不阿，《後漢書》嘗舉「學中語」稱之「不畏強禦」⁷²。劉義慶復因他「登車攬轡，有澄清天下之志」，而且在位高權重下猶能禮賢下士，所以極稱其人品。《世說新語》列為〈德行第一〉，而且開宗明義便許之「言為士則，行為世範」⁷³，可謂人格典型中的典型。我們由陳仲舉回頭再看，明末耶穌會士當亦可稱筆下的天主教書籍或文學為「善書」，因為他們書中的角色——不論是「歷山王」或「罷棘多」——個個確實也都可以「言為士則，行為世範」，無一不是天主教理的表率。

事實上，每當明末耶穌會士稱呼所著或所譯為「善書」時，他們無疑已在扭轉筆下乾坤，化之為天主教正思的傳播工具。他們證道布教，這是出發點與行為基礎。另一方面，他們所著或所譯故此也能為中國善書文化增麗，為這個傳統帶來某種唯佛典中的本生故事可比的次文類。職是之故，請容我再次強調：對明末耶穌會士而言，「書籍」幾乎就是「文學」的代稱，尤指儒家「詩教」或楊廷筠論《七克》時所謂以「華言」出之的西方「書教」⁷⁴。我倍覺意義深重的是，如此

72 [南朝·宋]范曄：〈黨錮列傳〉，在所著《後漢書》(北京：中華書局，1966)，頁2186。陳仲舉(陳蕃)的傳記見范著〈陳王列傳〉，在同書頁2159-2171。

73 余嘉錫：《世說新語箋疏》(臺北：華正書局，1989)，頁1。

74 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，頁53。

西學」之說，以為概指十七世紀歐洲的「一般」情況而言⁷⁵，從而彷彿反諷，變成本章所謂「誤讀」的一例。且不談十七世紀前後歐洲時間書禁⁷⁶，從上文所論，我們也可推知楊廷筠有其烏托本據，出自耶穌會自我複製的「柏拉圖式」理想國，是以不可全以「歷史實情」視之。況且蘇源熙所談又關乎「歐邏巴」的「詩賦詞章」，而這方面晚明耶穌會士的觀念幾乎不出《理想國》有關文學的內容，某個意義上更屬「子虛烏有」。就像史詩，「詩賦詞章」係「美文」之屬，而蘇格拉底在《理想國》中以其慣有的修辭妙道迂迴辯詰所大聲疾呼者，就是要將這類模仿藝術完全「驅逐出境」，包括荷馬所吟所唱。

《代疑篇》明文提到歐洲書檢嚴格(吳編，頁543-544)，和《理想國》那套防範未然的道德教育理念隔代而且異地唱和。柏拉圖既然排斥模仿藝術，楊廷筠奉其流衍所及的天主為教，當然對中國本土美文也就不無微詞。揚雄曾譏諷辭賦之道為雕蟲小技，壯夫不為⁷⁷，但他自己的大賦卻以誇飾為能事，寫來雕鑿堆砌，在吹播帝王雄風上絲毫不遜荷馬的《伊里亞德》。荷馬有罪，耶穌會和柏拉圖早已將他定讞，揚雄又何能倖免？《代疑篇》中，楊廷筠假托對話，嚴批明人「侈文辭，廣私鑄」之風，目的雖含「書檢不嚴」之意，卻也從入華耶穌會士之見，迂迴攻擊〈上林〉與〈子虛〉等「模仿之作」。這兩首賦俱司馬相如名篇，和揚雄的作品一樣，乃漢賦的代表，楊廷筠卻毫不客氣，舉其天主正道的大纛以攻之，說是「徒誇本國之盛麗」，又「何殊童監之見？」(吳編，頁544)這裡的批語，楊廷筠下得不可謂輕。一個「誇」字道盡揚雄與司馬相如輩對本體描繪有隔的模仿本質，而

75 Huan Saussy, *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2001), pp. 20-32.

76 Adrian Johns, *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), esp. chap 3.

77 [漢]揚雄，《法言》，《四部備要》(臺北：臺灣中華書局，1981)，2:1甲。

楊廷筠更像《理想國》裡的蘇格拉底，幾難信任嘗為「童幼」說荷馬的「童監」。舉世炎炎，看來未得天主教理的人，楊廷筠以為都得嚴加看管，免孳艾儒略所稱的「心病」，尤其是「誇飾」這種從柏拉圖的角度看可能和「傲」字有關的「文學心病」。

柏拉圖或他筆下的蘇格拉底深知心病需要心藥醫，故此《理想國》才另涵「寓教於樂」的思想，凡屬道德藝術都不在理想國法禁止之列。高一志的《民治西學》從而寫道：每值「年中大節」或「國家之幸日」，統治者可令「優俳之徒，粧歌於民中」。他們所演所唱，殆非亂人心緒的美文「淫戲」⁷⁸，而是前及偉人的「嘉語善論」或「先世聖賢之奇功美業」，甚至包括《西學凡》可能據高氏《童幼教育》分而衍之的其他「文科」項目⁷⁹。理想國於文學倘能如是優為，那麼一則可讓百姓舒懷，二則可以「啓民心而誨其愚，迪于善」，終而消弭「心病」於無形。高一志就像柏拉圖，《民治西學》也認為這些都是君王的重責大任⁸⁰。

《代疑篇》中比較諷刺的是，楊廷筠偽托來和耶穌會士對話的中國人在聆聽會士類如上述的柏拉圖式文學觀後，提出了一個若可符合明末該會實情的揣測：「〔中國〕今之汗牛充棟，大抵詩賦詞章。又云〔其在歐邏巴〕『非國所重』，則種類益不能多矣。」（吳編，頁543）

78 所謂「淫戲」，高一志並無清楚說明。不過這個詞應出自後人以道德評《詩經·大車》的「淫詩」一說，參見余國藩著，李爽學譯：《重讀石頭記——〈紅樓夢〉裡的虛構與情欲》（臺北：麥田出版，2004），頁130-134。史上貶「淫戲」之作，大多出自理學家，〔宋〕陳淳（1159-1223）有〈上傳寺丞論淫戲〉一文，可能是最重要的相關文獻，所指大致不外乎誘人「動邪僻之思」的劇作。見所著《北溪大全集》，在《景印文淵閣四庫全書》，集部第107冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁1168:875-876。有關陳氏此文在中國文化史上的意義，見廖肇亨：〈禪門說戲——一個佛教文化史觀的嘗試〉，《漢學研究》，第17卷第2期（1999年12月），頁288-36。

79 見高一志：《童幼教育》，在《徐家匯》，1:730，或見本書第一章第三節。

80 見高一志：《民治西學》，頁37乙及1甲-2乙。

比起多彩多姿的世俗文學，耶穌會士入華所譯或所著的文學作品的確「種類不多」，大抵不出我在本書首章羅列的「對話錄」、「講堂劄記」、「聖徒列傳」、「格言」、「寓言」或「歷史軼事」等等。不過我覺得諷刺更大的是，上述對話者以為有限的文類中，證道故事居然可稱大宗，而其古典型會士講來更是繽紛燦爛，淹有伊索寓言、希臘羅馬世說與古典神話傳說等等，委實由不得人不為之側目而以「洋洋大觀」稱之。伊索與世說作家俱為當世能言善道的人物，引用他們故事的古典雄辯家或修辭學者個個也都敏於「講故事」之道。明末耶穌會士挪轉他們所作，手法翻新者更不在少數，何嘗又不可以稱之為「講故事的人」，何況他們的中古前輩本身便是班雅明定義下的是類人物⁸¹？耶穌會的理想國中，文學的種類或許沒有俗世那麼多，但以明末八十年的悠悠歲月觀之，他們在質與量上當然貢獻卓著，我們忽視不得。

談到班雅明，最後我們或可再引衛匡國《述友篇》中的一則西洋古典傳說稍加申論，為本書作結。從希羅多德開寫《歷史》以來，這則傳說非特可見於中國明末，更可見於西方現代；不但曾為衛匡國所用，連班雅明後來也引為「講故事的藝術」的例證。《述友篇》的重述如下：

西王剛比斯擄其鄰王曰沙滿，並子女臣庶。剛比斯使沙滿之子之女與賤隸賤婢同繫而汲水，臣民之被徙者見君子君女之若此也，莫不流涕，而沙滿不為動也。乃復取一人繫之，沙滿哭慟。剛比斯曰：「汝於子女愀然，臣是泣乎？」曰：「此非吾臣也，乃友也。吾於子女哭，不足盡我痛。於吾友也，

81 這一點請見本章最後一節的討論，或見拙作：〈講故事的藝術〉，《聯合報》第E7版(聯合副刊)，2000年7月24日。

我的關懷來講，班雅明或蒙田對沙滿的詮釋其實非關緊要，重要的是班雅明對故事及其寓義在期待上的理想，而這點衛匡國上引的傳說早已奉行不悖。此因衛氏的敘述確經「濃縮」而成，而這點不獨因筆受者祝石所用乃精簡的文言文使然（《三編》，1: 19），更因衛氏口宣的內容去希羅多德的細節已有距離所致。《述友篇》的故事大多和「原本」有異，衛匡國若非曾加裁剪，必然就因相關的證道故事集框限而有以致之。一般而言，證道故事於所本每有增損，表現在特殊的集子如《俗人寶鑑》（*Le Speculum laicorum*，十三世紀）之中，還可能僅餘骨架而已，「讀」來就像班雅明論希羅多德時所說的「枯燥已極」⁸⁵。如其如此，班雅明顯然後知後覺，因為他的理論已提前用於中世紀的證道故事。其時在修院著錄故事的僧侶不是用筆在「複述」故事，而是握管在「開講」故事之所以為故事的原因，把力量留待來者開顯。

倘就歷史上的來者質而再言，班雅明理論的實踐，晚明耶穌會講故事的人又可當之無愧。會士所寫可以視同善書，讓人相機說教，表示其中寓意乃呈開放發展。說者作解，不必泥於一格。沙滿所行，蒙田的解釋是他哀慟逾恆，再加丁點都可能令悲意潰堤。班雅明自己的說詞則呈遊戲狀，可以指沙滿認命，也可以指他借人抒發胸懷。總之，真正的故事不會讓人把意義釘死，而真正的講故事的人也不會把話說滿。故事的本質既然如此，衛匡國當然可以在講完後逕自申論，用副己意。我們故而看到他——或他所代表的歐洲證道故事的傳統——稍改希羅多德，把《歷史》裡人對人的同情代換成與天主教有關的概念。如其篇題所示，《述友篇》旨在友誼，而這種情感不僅超越了親情，乃西方人倫之首，也是天主教因「大父母」信仰所衍生出來的對人世之愛的共同要求。因此之故，耳聆剛比斯的問題時，衛匡國口中的沙滿才會如此答道：「此非吾臣也，乃友也。吾於子女哭，不足盡我痛。」

85 Benjamin, "The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov," p. 90.

合流——的角度再看，當會發現此時耶穌會士有一封號仍然有待追加：他們也曾化身變成中世紀聖壇上「講故事的人」，在明室國祚猶苟延殘喘之際把源出希臘羅馬的證道故事大致用紙用筆細說起來，而且為數可觀，從而為中國文化加磚添瓦，再增文學上的文類新血。柏拉圖在歐洲上古或可強調「詩與哲學的宿怨」，然而明末耶穌會士卻以載道文學——其中甚至包括《理想國》裡蘇格拉底反對最力的寓言性神話——調合了其間的矛盾，使古來的「宿怨」消弭於無形⁹¹。

走筆至此，我忽地又想到晚明之際，鄒維璉——此人本書第一章曾經提及——和《破邪集》內某些作者詆毀利瑪竇和艾儒略等人，都好比之為「妖」⁹²，和錢謙益在清初以「妖」字狀摹「西人之教」可以前後呼應。然而不論是鄒維璉或——尤其是——錢謙益，大概都沒有料到這「西人之教」倘指其人的「書教」或「詩教」，其實都建立在柏拉圖從「實效」出發的文學思想上，最忌「玄虛空談」。牧齋果知其然，則我懷疑他是否也會把柏拉圖比喻為「妖」，或以空幻的「三峰之禪」與「楚人之詩」方其「證道詩學」？

(續)

新著《十七—十八世紀傳教士與西畫東漸》(杭州：中國美術學院出版社，2002)，頁19-162。有關音樂，見陶亞兵：《明清間的東西音樂交流》(北京：東方出版社，201)，頁7-26。

91 柏拉圖雖不反對一般寓言的真理性格，但《理想國》中，蘇格拉底卻連希臘古人依神話詮釋學所成之託喻讀法也不接受，例見378d-e。這方面入華耶穌會就「開明」多了，見本書第四章。

92 有關鄒維璉醜詆利瑪竇的話，見本書頁12。他人醜詆的例子可參〔明〕顏茂猷：〈《聖朝破邪集》·序〉，在周編，3: 146甲。

外一章

另類古典：比喻·譬喻·天佛之爭

問題

一五八三年，羅明堅和利瑪竇初抵中國。當時他們削髮薙鬚，研讀佛經，以西僧自居。然而年積月累之後，他們發現儒家在華地位崇高，馬上又峨冠博帶，易以文士面貌，對佛教自是不屑一顧。《中國傳教史》於此所述尤為坦率，利瑪竇謂儒家乃學派而非宗教，並「不違反」天主教的「基本道理」，故可並存共容(*FR*, 1: 120)¹。至於佛教，《中國傳教史》據歐洲中古以來羅馬教會的陳見，認為係誤傳入

1 有關早期耶穌會士研習佛經一事，參見張西平：《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》（北京：東方出版社，2001），頁152-157，或見張氏最新的研究〈《利瑪竇的佛教經文》初探〉，未刊稿，「相遇與對話：明末清初中西文化交流國際學術研討會」，北京中國社會科學院世界宗教研究所與舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所合辦，2001年10月14-17日。後一文中，張氏指出所謂「利瑪竇的佛教經文」實為麥安東(Antoine d'Almeida, 1556-1591)研習的對象與成果。至於利瑪竇易僧為儒的時間，見計翔翔：〈關於利瑪竇戴儒冠穿儒服的考析〉，在黃時鑑編：《東西交流論譚》，第2集（上海：文藝出版社，2001），頁1-15。

華，而載籍所謂東漢明帝夜夢神人，遣使西去，原為的是天主教。除此之外，利瑪竇和教中人士也再三強調佛教竊取畢達哥拉斯的輪迴觀，以為「佛法僧」這三寶說亦襲自天主信仰中的三位一體，甚至連達摩祖師都是使徒聖多默(St. Thomas)的訛音(*FR*, 1: 121-124)。

這些「事實」顯示佛教不純，乃雜湊而成。而當時佛僧荒淫敗德，神棍斂財聚貨等等社會亂象，入華耶穌會士亦歸咎於此。雖然這樣，佛教最大的罪狀似乎不在上文所陳。就利瑪竇等人所接受的士林神學而言，沙門的問題出在缺乏理性，尤其缺乏一套超越論，「因為他們把天與地、天堂與地獄都混為一談」(*FR*, 1: 124)。正因佛教乏此「天外有『天』」和「無中生有」的創造觀，一五九九年利瑪竇二訪南京時，才會批評當時和他激辯的明僧三淮邏輯含糊，又攻擊他昧於萬物有其主宰與根源的淺識。利瑪竇深一層的意思是：三淮不會省得柏拉圖的本體與現象之別，遑論斯多葛學派的宇宙論(*FR*, 2: 75-77)。一六〇八年前後，明代四大名僧之一的蓮池及其門下虞淳熙嘗和利氏再辯，但雙方愈辯愈紊，幾無交集，上述兩點即為癥結所在。蓮池難以想像在天地之外另有一個無始無終而自足超驗的非人格存在體。倘用利瑪竇批評三淮的話來講，這也就是說蓮池連「自立者」與「依賴者」都分不清楚，焉能證明佛法比天主教義來得理性而高明²？

利瑪竇自此——用沈德符(1578-1642)《萬曆野獲編》的話來講——

2 [明]蓮池的論點見《竹窗三筆·天說》，在《蓮池大師全集》，第4冊(出版時地不詳)，頁72-77。虞淳熙的論點及利瑪竇答虞氏、蓮池書俱見《辯學遺牘》，在李編，2: 637-687。唯其中答蓮池一篇可能是偽作，見孫尚揚：《明末天主教與儒學的交流 and 衝突》(臺北：文津出版社，1992)，頁37-45。相關論述見王煜：〈明末淨土宗蓮池大師雲棲株宏之佛化儒道及其逼近耆那教與反駁天主教〉，在所著《明清思想家論集》(臺北：聯經出版公司，1981)，頁145-152；及Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, trans. Janet Loyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 214-221。

「最誹釋氏」³，和會內同志謗佛不遺餘力，而他們的策略之一便是著書，不但稍後高一志和艾儒略等人都刊有反佛言論，連中國信徒如楊廷筠和徐光啓亦草成《代疑篇》和《闢釋氏諸妄》⁴，攻擊自己曾一度宗奉的信仰。雖然如此，我仍然要指出此間有歷來學者罕察處，亦即明末耶穌會士為布教而譯寫的西方古典型證道故事——尤其是人以為系出古典的某些「偽古典」故事——之中，有部分和漢譯佛典的關係微妙，若有重疊，從而在中國宗教史、翻譯史與文學史上形成了一個不能算小的諷刺。證道故事的理論遠紹亞里士多德的《修辭術》，近承中世紀證道的藝術。上文所謂的「關係」，率因證道故事這源遠流長的歷史湊泊而成，其中有譯體上自覺性的模仿，也有故事本源上不自知的滲透。

譯體

在中國歷史上，廣義的天主教和佛教的關係當非始自耶穌會。聶派景教和摩尼教可能在隋末唐初即已入華，稱之為接觸上的開路先鋒應不為過。景教一度受到佛教的排擠，然而這個教派最重要的譯經僧景淨(fl. 786-788)卻曾協助佛教徒共譯浮屠經，史上明載詳陳⁵。反過來看，景教的譯經工作得力於佛教者也不少，名詞上佛化的情形尤其

3 [明]沈德符：《萬曆野獲編》，下冊(北京：中華書局，1997)，頁785。

4 見[明]楊廷筠《代疑篇》，在吳編，頁524-535；及[明]徐光啓：《闢釋氏諸妄》(1689年版)。後書我用的是耶穌會羅馬檔案館的藏本，編號：Jap.Sin.132.132a。或見《粹抄》，5:6甲-14乙。

5 例子可見[唐]圓照集：《大唐貞元新定釋教目錄》，在《大正藏》，55:756。其中德宗對景淨所譯梵典的評語是「理昧詞疏」，亦即認為他於功有虧。此一問題另見方豪：《人物傳》，1:10。有關景教入華的近期研究見克里木凱特(H.-J. Klimkeit)著，林悟殊翻譯及增訂：《達·伽馬以前中亞和東亞的天主教》(臺北：淑馨出版社，1995)，頁91-121。

顯然。景經常以「天尊」或「佛」對譯「天主」，又以「諸佛」稱「天使」，以「法王」釋「基督」，就是明證⁶。譯事上取法固有，中國佛教亦曾發生，譯經僧尤常在格義連類的名目下襲取道家用語⁷。但景教乃一神教，有其排他性格，沿用佛語自是非比尋常。《大秦景教流行中國碑》中，景淨說自己所宗「妙而難名」，所以「強稱景教」（《大正藏》，54: 1289），可見翻譯問題困擾他們布教的程度有多大。

摩尼教和佛教的關係更爲複雜。摩尼教乃普世宗教，在地中海一帶有人目之爲天主教的異端，至少和天主教糾葛不斷。傳至中亞，則在火祆教之外又納入了佛教，規模益形龐大。到了宋代，摩尼教已經變成了明教，幾乎自我抹除，潛流而華化成爲佛教的一支⁸。這種轉變暗示宗教與文化史上有一事實，亦即摩尼教的教義幾乎是在翻譯的融通中成長。近代人把敦煌所出的摩尼教經典——甚至包括景經——收入佛教的《大藏經》，因此不可謂師出無名（《大正藏》，54: 1270-1290）。中文摩尼經傳世者有限，通稱《摩尼教殘經》的一部尤多佛語，經文收梢處用的正是佛經常見的套式：「時諸大德，聞是經

6 參閱翁紹軍：《漢語景教文典詮釋》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996），頁37-40；以及方豪：《中西交通史》，第2冊（臺北：華岡出版公司，1977），頁224。

7 參見朱慶之：《佛典與中古漢語詞彙研究》（臺北：文津出版社，1992），頁29-30。當然，景教和道教的結合也極其顯然，《呂祖全書》中引景教讚頌，羅香林：《唐元二代之景教》（香港：中國學社，1966），頁135-152曾加發微。近年來，西安某道觀又發現了一幅冶景教與道教思想於一爐的「聖子降世」壁雕，見Michael A. Lev, "Nativity Signals Deep Roots for Christianity in China," *Chicago Tribune* (March 18, 2001), Section 1, p. 4；或見拙作〈大君臨世的真像〉，《中央日報》，第18版（中央副刊），2001年4月16日。

8 有關摩尼教演進及其在華的演變，請見Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Manchester: Manchester University Press, 1985)。另見林悟殊：《摩尼教及其東漸》（臺北：淑馨出版社，1997），頁1-179；及王見川：《從摩尼教到明教》（臺北：新文豐出版公司，1992），頁201以下。

而《百喻經》係其典型¹¹。明末耶穌會證道故事內含伊索寓言，也有近似《福音書》中耶穌說的比喻，要之都有託喻的用意在焉。在佛教的文類中，體式最接近者當然是佛所口布的譬喻故事¹²。在明末會士傳譯的這兩類證道故事中，我便發現有幾條的譯體近似譬喻類的佛典，和《志玄安樂經》隔代呼應。四言既為典型，下面不妨從一譯體近似的耶穌會伊索式證道故事先行談起：

南北風爭論空中。北風曰：「陰不勝陽，柔不勝剛。葉焦花萎，百物腐生，職汝之繇，我氣健固。收斂歸藏，萬命自根，爾無與焉。」南風答曰：「陰陽二氣，各有其分。備(背)陰偏陽，兩不能成。若必齷勝，我乃南面。不朝不讓，是謂亂常。」南言未畢，北號怒曰：「勿用虛辯，且與鬥力。」乃從空中俛地，曰：「幸有行人，交吹其衣。不能脫者，當拜下風。」南風不辭，北乃發颺。氣可動山，行人增凜。緊束衣裘，竟不能脫。於是南風轉和，溫煦熱蒸，道行者汗浹，爭擇蔭而解衣矣。北風語塞，悵恚而去。(戈著，頁410)

此一故事我在本書第二章曾經談及，其情節相信眾已周知，而上引亦出自金尼閣的《況義》。該書成書於明天啓五年，刊行地乃陝西西安，一般研究者都以為是《伊索寓言》以書籍的形式中譯之始¹³。可惜天

11 丁敏：《佛教譬喻文學研究》（臺北：東初出版社，1996），頁572-573。

12 佛教的譬喻故事有「阿婆陀那」或「阿波陀那」(avadānalapadānalaupamyā) 等等音譯之法，意譯另有「證喻」和「本起」等詞。本章以「譬喻」統攝諸說，不另細分。欲知其詳，見印順：《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，1986），頁598-616；或丁敏：《佛教譬喻文學研究》，頁6-73。

13 例如胡從經：〈《伊索寓言》在中國〉，在所著《晚清兒童文學鈞沉》（上海：少年兒童出版社，1982），頁174-186；郭延禮：《中西文化碰撞與近代文學》（濟南：山東教育出版社，1999），頁208-226；以及張錯（張振翱）：

啓年間的刻本已佚，目前唯抄本傳世。故事中除了少數片段外，主要內容顯然都用四言寫成或譯出。即使篇中寓義所在的道德教訓，金尼閣也是以四言寫下，彷彿贊體佛偈，本書先前也談過：「治人以刑，無如用德。」¹⁴（同上頁）

佛教譯經向來有文質之爭，三國支謙的《法句經·序》已見端倪¹⁵。待北宋贊寧撰《宋高僧傳》，力主中道而行，「非直非密」，兩造爭論方弭¹⁶。譬喻類多於南北朝出經，從元魏吉迦夜共曇曜所譯的《雜寶藏經》到齊僧求那毗地所譯的《百喻經》，句式主體確實多屬四言。但是和〈南北風相爭〉一樣，主體之外或因語法與詞構故，間夾長短，也有輕微的雜言傾向。這種譯體，《百喻經》中的〈治禿喻〉可見一般，乃典型中的典型。茲篇伊始，求那毗地譯道：「昔有一人，頭上無毛，冬則大寒，夏則患熱。」接下來出現的則為長句與四言交混，謂此人「兼為蚊虻之所啖食，晝夜受惱，甚以為苦。」待聞得某醫者長於治禿，「時彼禿人，往至其所，語其醫言：『唯願大師，為我治之。』」（《大正藏》，4:549）經中此時所用，由雜言又回返「四言」主體。除了少數例外，《百喻經》通書率皆如此逐譯。

（續）

〈附會以教化——《伊索寓言》中譯始末〉，在所著《利瑪竇入華及其他》（香港：城市大學出版社，2002），頁59-85。

14 另見本書第二章第一節。

15 據錢鍾書：《管錐篇》，第3冊（北京：中華書局，1979），頁1101-1103的分析，嚴復所謂「信達雅」譯事三難，《法句經·序》已經盡括其要，而魯迅亦暗示兩者間若有傳承。後者見一九三一年十二月五日致瞿秋白的信，引自劉靖之：〈重神似不重形式——嚴復以來的翻譯理論〉，在林語堂等著：《翻譯論集》（臺北：龍田出版社，1981），頁14注2。不過我不同意魯迅之見，因為嚴復雖宗先秦筆法，所謂「譯事三難」實應引申自英人泰特拉（Alexander Fraser Tytler, 1747-1814）的「譯事三原則」。見泰氏著*Essay on the Principles of Translation* (1790), in André Lefevere, ed., *Translation/History/Culture: A Sourcebook* (London: Routledge, 1992), p. 128。

16 [宋]贊寧：《宋高僧傳·義淨傳》，見《大正藏》，50:723-724。另參閱陳福康：《中國譯學理論史稿》（上海：外語教育出版社，1992），頁49-51。

上面把「四言」置諸引號，我另有用意。因為倘據魯迅標點的現代版《百喻經》，禿人就醫和求醫用到的兩個對句是八字連成，逗號一概不施。有趣的是如此斷句，我們讀來居然也通順暢達¹⁷。這表示四言譯體未必遷就中文文法，某些情況下連句亦可。強予分隔，與其說是「句」，還不如說是「頓」，亦即因「換氣」而有以致之。下引《佛說譬喻經》乃唐僧義淨(635-713)所譯，去求那毗地已三百餘年，情形卻依然如故，可見四字句確實力貫日月：

乃往過去，於無量劫，時有一人，遊於曠野，為惡象所逐。怖走無依，見一空井，傍有樹根，即尋根下，潛身井中。有黑白二鼠，互齧樹根。於井四邊，有四毒蛇，欲螫其人。下有毒龍，心畏龍蛇，恐樹根斷。樹根蜂蜜，五滴墮口。樹搖蜂散，下螫斯人。野火覆來，燃燒此樹……。(《大正藏》，4: 801)

這個譬喻裡有依語法斷句的地方，例如「樹搖蜂散，下螫斯人。野火複來，燃燒此樹」。但「乃往過去，於無量劫」一句，顯然是為了湊足四個字而各自獨立，於中文雖未必佳，卻有贊寧所謂「天然西域之語趣」(《大正藏》，50: 724)。苟依現代標準，第二句和下文或許還可戲斷如次：「於無量劫時，有一人遊於曠野，為惡象所逐。」如此斷句，我雖然意非「翻譯」，諷刺的卻已從「文言」在行「語譯」之實。所以所謂「語法」——這裡指的尤為文言語法——其實鬆散，更不能以西方現代語言如英文者繩之。職是之故，佛經譯體上常見的四言基本句式，嚴格說來應該以今人朱慶之所謂「四字格」稱之才是¹⁸。

17 魯迅編，蓉生譯注：《百喻經譯注》(杭州：浙江古籍出版社，1987)，頁1。

18 朱慶之：《佛典與中古漢語詞彙研究》，頁8-15。

這些語句因聲頓而分隔，縱然和語法有關，也稱不上「嚴謹」二字。從北齊到唐代，譬喻經類的譯述主體，即都因此而迤邐開展。

四字格不盡然見於散體翻譯，時而也可於某些偈體發現，甚至跳出譬喻類經典，和佛《藏》其他部別結合，而且依然是句式主流，地位不墜。《詩經》以還，四言體乃詩文常態，又常和宗教著作結緣，形成一明顯可見的神聖文體¹⁹。究其所以，《詩》「句」仍為肇因。〈雅·頌〉諸篇雖有聯章複沓，偶見變格，但句式整練，易於對仗，鍾嶸以「文約意廣」稱美其德²⁰，從而變成「後世的銘文、碑文、贊頌，以至於辭賦、駢文」最佳取法的對象²¹，應驗了《論語·季氏篇》中孔子「不學《詩》，無以言」一語(朱編，頁177)。〈雅·頌〉諸篇每又涉及祀神祭祖或氏族起源，和初民宗教關係匪淺。加以體式端莊樸實，於穆肅靜，佛典道經抗拒不得，師之法之也是人之常情。然而佛體用之，我覺得緣由有更甚於此者，蓋漢代獨尊儒術，《詩經》融入教育體制，四言體變成語言文化的主流，又結合科舉，化為政治修辭的一部分。詔令文告，無不用之。時尚既成，譯師就無所遁逃。支曜在東漢靈帝時以四言譯《成具光明定意經》，可能就受到當時流行文體的啓發，隨後的經抄《四十二章經》也相去不遠²²。

19 道經中的四字格，可能受到佛典的影響，不過詳情尚待研究。但丁《神曲》所創始的「三行體」(*terza rima*)，在某個意義上也是西方人的「神聖文體」，詳見羅素(Jeffrey Burton Russell)著，張瑞林譯：《天堂的歷史》(*A History of Heaven: The Singing Silence*) (臺北：新新聞文化公司，2001)，頁190。

20 [南朝·梁]鍾嶸著，汪中注：《詩品注》(臺北：正中書局，1979)，頁15。

21 褚斌杰：《中國古代文體概論》(北京：北京大學出版社，1992)，頁50。

22 俞理明：《佛經文獻語言》(成都：巴蜀書社，1993)，頁29-30。我從呂澂〈《四十二章經》抄出的年代〉之見，認為此經應為漢末或三國時期的經抄，不可能是第一部中譯的梵典。呂文附錄於所著《中國佛學源流略講》(臺北：里仁書店，1985)，頁291-297。另請參見金克木：〈《梨俱吠陀》的祭祖詩和《詩經》的《雅》、《頌》〉，在所著《梵佛探》(南昌：江西教育出版社，1999)，頁188-206。

342)。質而再言，其實又何止於羅什所用的這個日常語典的內涵；數世紀後玄奘著《大唐西域記》，也曾指出大乘梵典出經最夥的中天竺「辭調和雅，與天同音，氣韻清亮」²⁷。梵典與梵文的特色，由是觸類旁通，可也。

此一特色，當然以梵文強烈的音樂性為主，是以「吟唱」遂為梵典日常的「閱讀行為」。許地山和梅維恆(Victor H. Mair)等人稱元曲、近體詩和印度淵源匪淺，立論乃由此而發。梵典既然有此特色，固為中文，更不可尋常逐對。中文字字單音，在涵容梵典以音步為主且具輕濁之妙的句式時，觸處困難。《高僧傳》第十三卷故而論曰：「自大教東流，乃譯文者眾。而傳聲蓋寡，良由梵音重複，漢語單奇。若用梵音以詠漢語，則聲繁而偈迫。若用漢曲以詠梵文，則韻短而辭長。是故金言有譯，梵響無授。」(《大正藏》，50: 413)面對這種語文上的窘境，歷來譯經僧的對付之道幾唯字頓與平仄而已。所以他們翻譯時就必需固定字數，齊一句式。譬喻類以四字格奠基，音節當然是顧慮之一，譯經師隨時得懸念在心²⁸。他們所做所為，因此是史萊瑪赫(Friedrich Schleiermacher, 1768-1834)和現代西方譯論家所謂「異化」(foreignization)與「內化」(domestication)合一的典範²⁹。鳩摩羅什係

27 [唐]玄奘：《大唐西域記》，卷2，在進步書局編：《筆記小說大觀》，第19編(臺北：新興書局，1980)，頁444。另請參閱季羨林：〈所謂中天音旨〉，在所著《季羨林佛教學術論文集》(臺北：東初出版社，1995)，頁393-427。

28 有關音節的問題，參見金克木：《天竺詩文》(南昌：江西教育出版社，1999)，頁401。不過金氏和我所論有一異，亦即他專注於佛體中五字格的譯事問題。另參考許地山：〈梵劇體例及其在漢劇上底點點滴滴〉，《小說月報》，第17卷號外(鄭振鐸編：《中國文學研究》，下編；上海：商務印書館，1927)，頁16-28；以及Victor H. Mair and Tsu-lin Mei, "The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51/2 (Dec. 1991): 375-470。

29 Friedrich Schleiermacher, "Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens" ("On the Different Methods of Translation"), in André Lefevere, ed., pp. 141-166. Also see Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London: Routledge, 1995), pp. 19-20. Cf. Anthony C. Yu,

早期譯師中的佼佼者，本人出經當然多用四字格，而所譯倘難逃自己的「嚼飯」之譏，則散體通篇，甚或繩之以古文，豈非自我矛盾？加以宗教必有儀式，而儀式攸關音樂，四字格音樂性強，正「可使人耳聽清楚，口誦容易」³⁰，便於記憶，古來故為譯場所重。

我們有此認識，便不難想像金尼閣中譯〈南北風相爭〉時何以會取法佛體。對他而言，下筆行文皆為傳播福音，拉丁文又屬印歐語系，和梵文在字句的音構和語構上較為接近，佛典「由梵改秦」的聲頓法故可攻錯。仔細比較〈南北風相爭〉和《百喻經》的譯文，我覺得金尼閣的認識還不僅止於此。他筆力健適尤勝佛喻，甚至已由駢文走向具體而微的賦體，遠較〈治禿喻〉為「雅」。後者句式畫一，惜乎通篇不避「頭上無毛」這類俗語，用金岡照光的話來說，確為「雅俗折衷」的體式³¹，又合乎梁啟超「之乎者也矣焉哉」一概免了的觀察³²。然則金譯就是心裁別出，或和〈南北風相爭〉最早的歐洲出典有關。此一寓言當然源自《伊索》，而《伊索》的眾多版本中，不論是巴柏理的韻體《伊索寓言詩》、奧古斯都本的《伊索寓言》，或是四世紀亞維奴的《伊索故事詩》，其希臘或拉丁原文泰半由雅體構成，寫來當然為的是「文學」二字，充分顯現作家本人的丰采。金氏出身西歐文藝復興時期，這方面他知之甚詳，所以譯來幾乎古為今用，把尤其是拉丁本的文體展露無遺，較諸《百喻經》，可想「文」甚，甚至超勝。

(續)

“Readability: Religion and Reception of Translation,” *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 20 (1998): 89-100.

30 丁敏：《佛教譬喻文學研究》，頁573。

31 金岡照光：《佛教漢文の讀み方》（東京：春秋社，1983），頁29。贊寧或許寧願稱之「亦雅亦俗」，蓋佛經的章句每每「渾金璞玉，交雜相投」，見《大正藏》，50:724。另請參閱金岡氏：《敦煌の繪物語》（東京：東方書店，1985），頁55以下。金岡氏前一著作，我因丁敏：《佛教譬喻文學研究》，頁574而得悉。

32 梁啟超：〈翻譯文學與佛典〉，《佛學研究十八篇》，頁28。

第二章裡我曾指出：〈南北風相爭〉的歐洲傳統乃由北風與太陽較勁開篇，不是金譯本的方位對峙。西方古典中這兩雄各具特色，然而在中國人的觀念裡，北風與太陽卻非正對或反對的修辭等體；如果依樣照譯，可能畫虎不成，意俗兩失。類此修辭上的考量，「陰不勝陽」以下諸句依然明顯。這幾句話不僅對仗工整，而且形音兼備，在辭藻堆垛中窮形盡相，可謂一氣呵成。至於兩風間的問答，歐典闕，中譯裡卻是強調上的主軸，尤可見賦體的影響。按傳統之見，「賦」者「敷」也，劉勰所謂「鋪采摛文，體物寫志」是也。前者表現為賦中的設為問答，後者則形成諷誦之旨，照顧到「遁詞以隱意，譎譬以指事」的文類內涵（周注，頁137和276）。此所以金尼閣的主句(topic sentence)一出，兩風立即展開問答，而其所辯所論亦為隨後寓意之所依。當此之際，「原文」對譯者而言似已「不見」，金尼閣——或他的筆受者——在意的反而是賦體的文體成規。四言主體就此出籠，抑且化文為韻，至少韻散兼備，將說故事者志之所托轉為敘述。

〈南北風相爭〉的氣勢之盛，和邏輯或敘事條貫也有關係。金尼閣雄辯滔滔，我以為深受歐洲修辭學所謂「擴張法」的影響。文中故此由陰陽本質之異力斥北風，先是動之以情，曉之以理，繼而誘之以利，迫之以威，可謂層次分明，華藻彬彬。即使四字易位，金尼閣的筆力猶存。南風施威一段，他「下筆」音調鏗鏘，使人肉飛神動，雜言賦體隱約可見：「於是南風轉和，溫煦熱蒸，道行者汗浹，爭擇蔭而解衣矣。」這類語句如果不是出現在全喻的轉折處，就表示曲終奏雅，故事的動作已經完成，當然又是賦體典型。兩風之爭的動人力量，由是絕非情節異常使然，而是拜賦體揚厲誇張的修辭手法所致。我們若去其華采，則通篇稀鬆平常，即使較諸〈治禿喻〉，亦無高明可言。質而言之，〈治禿喻〉果因駢文促成，那麼金尼閣的兩風之爭也不過「鋪采摛文」，僅在佛教譯體的基礎上加油添醋罷了。駢文雖淵源自民間文學的排偶行儷，直接所出卻是南北朝的駢賦，兩者所用的四字

格因此才見明顯的傳承。

從宗教修辭的發展看，〈治禿喻〉和〈南北風相爭〉的筆法高下另又涉及賦體的演義功夫，其廣度更在歐人的擴張法之上。金尼閣於此之表現，當然也勝過佛喻一籌。其中關鍵，我以為仍推歐洲修辭初階在背誦上的想像空間為首。其廣闊無垠，本書第三章曾經論及。但是我們若不以賦體為限，則衡諸歷史，演義之道最為在行者，恐怕仍為後世的佛教文學，唐及五代的變文不就是最佳的說明？不論體裁為何，宗教文學中這類演義功夫實為語言上的合縱連橫，意在勸化或說服，在世俗的層次上也涉及了亞里士多德《修辭術》所擬傳達的辭令學要(AR, 1.1.3ff)。

耶穌會士使用四字格，不僅限於金尼閣所譯的寓言，艾儒略近廿年後寫的《天主聖教四字經文》也依樣畫葫蘆。柯毅靈(Gianni Criveller)以為艾氏模仿的是《三字經》等蒙書，其實未必³³。《天主聖教四字經文》的主要內容乃基督行實，並非證道故事，這裡我只能存而不論。儘管如此，我們倘由敘述觀點予以檢視，則文前我所強調的語體與文體上的「傳承」，艾著似乎也是一證。就〈治禿喻〉或是義淨筆下的〈空井喻〉而言，我們還有一點應該注意：寫經人或許會用「如是我聞」之類的第一人稱記錄，可是臨到世尊說喻，故事一律變成全知觀點，文脈中人也每每以第三人稱或其對等名詞示現。此所以〈治禿喻〉開篇便道：「昔有一人」，如是如是。此亦所以〈空井喻〉在表出時間後便如法炮製曰：「時有一人」，如何如何。話說回來，佛喻在結構上的「六定說」涵蓋佛陀說喻的整個語境³⁴，天主教

33 Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni* (Taipei: Ricci Institute, 1997), pp. 254-259. 艾儒略的《天主聖教四字經文》，我用的是梵帝岡圖書館藏本，編號：Borg.Cinese.334(26)。

34 L. N. Mensikov 著，許章真譯：〈中國文學中的佛教寓言故事〉，在許譯：

北風相爭〉文體佛化的過程，我相信筆受者張賡貢獻最大。張氏乃福建泉州人，不過生平不詳，即使對他考證最力的戈寶權所知也有限。我們僅知他在萬曆丁酉年(1597)中舉，宦途曾遠至河南與陝西。他筆受的《況義》刊刻於西安，可能是在開封和金尼閣共譯，情況略如聶承遠之於竺法護或魏易之於林琴南。據謝懋明《況義·跋》，張賡言行凜然，極憫世人黯昧，遂有爲人遷善遠罪之志。自謂讀了楊廷筠的事蹟之後，「乃得聞天主正教」，從而改宗³⁷。楊氏受洗之前，係一度誠的佛教徒³⁸，如此則張賡改宗的經過，莫非也有類似之處？至少從他爲金尼閣筆受及筆潤的手法看來，他於佛《藏》似不陌生，「譯」起〈南北風相爭〉尙能上溯駢文，乃至賦體。整練的語言修爲，梁啓超所謂「以壯闊之文瀾，演微妙之教理」，或可比況³⁹。

不論是張賡或金尼閣，兩人其實都深得「雅俗折衷」的譬喻體三昧。《況義》全書文白夾雜，雅致如〈南北風相爭〉者畢竟不多。下面我謹從此書舉「較俗」的一例，再從賦類他體的角度試剖金譯證道故事和佛譯結合的另一方式：

有人於此，三友與交。甲綦密，乙綦疏，而丙在疏密間。大氏猶(憂)戚之也。此人行貪穢，事主不忠，上詔逮之。急惶

37 見戈寶權：〈談牛津大學所藏《況義》手抄本及其筆傳者張賡〉，《中國比較文學》，第5期(1988年)，頁104-109。另請參閱岡本さえ：《近世中國の比較思想：異文化との邂逅》(東京：東京大學東洋文化研究所，2000)，頁65-70。

38 有關楊廷筠入教的經過，見N. Standaert, *Yang Tingyuan, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1988), pp. 52-62；以及Willard J. Peterson, "Why Did They Become Christians? Yang T'ing-yün, Li Chih-tsao, and Hsü Kuang-chi," in Charles E. Ronan, S. J. and Bonnie B. C. Oh, eds., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773* (Chicago: Loyola University Press, 1988), pp. 130-137。

39 梁啓超：〈翻譯文學與佛典〉，《佛學研究十八篇》，頁30。

遽求援，念：「吾最密之友，逢人見愛，權動公卿，請與偕往。」曰：「急難相拯，實在友矣。」友曰：「爾所往遠而險，我艱步趨，方奈何？」爾時罪人深懊恨，自以生平密交，「如是如是，更向誰憐？」沉於淵者，不問所持，則姑向丙家友叩情。丙家友曰：「我未使與俱也。但誼不可失，相將至郭外而反。」此人回思，悲念無復之矣。異日者交疏友生，又何敢告？是友翻來慰勞曰：「而(爾)勿憂，而(爾)還從我可，不失望也。彼二友者，不能同往，往亦不能救若。我且先，若後來，能令主上赦若罪。若立功，復若舊寵矣。」(戈著，頁410-411)

這個故事我在第二章中稱之為〈三友〉，我也提過其拉丁「原本」曾經橫掃歐洲聖壇，咸信是十五世紀英國及荷蘭道德劇《凡人》的底本。金譯之前近廿年，利瑪竇在《畸人十篇》中也曾講過，而且開篇的提述就是「昔有一士」，幾乎是〈治禿喻〉或《百喻經》他作中「昔有一人」這種全知觀點的翻版。即使金尼閣篇首所謂「有人於此，三友與交」，在我看來也和上述佛體所出的賦體有關。不過這裡我急待澄清的是，所謂「賦體」，我指的並非南北朝的駢賦，而是人稱中國賦體之始的「荀賦」。

按照梁啟雄的看法，荀子的「賦」義在傳統《詩》義之外，另有強烈的許慎或揚雄筆下的「斂藏」之意⁴⁰。此因荀賦的鋪陳大多意在廋辭，此亦所以劉勰在《文心雕龍》裡說：「荀結隱語，事數自環。」(周注，頁138)總而言之，荀賦殆為「寓言」之屬，就文類而言可謂已為晚出的佛喻預埋先機，甚至包括天主教的證道故事在內。文前提到了敏之見，我曾以「部分」二字加以限制，原因便在我認為她以駢

40 梁啟雄：《荀子簡釋》(上海：古籍出版社，1956)，頁369。

文爲佛體之源僅屬表相，並不能直指佛教譯史上四字格的根髓。我的淺見，前人中梁啓超早有提示。他說駢文「綺詞儷句」，和佛喻的「雅中帶俗」大相逕庭⁴¹。所以駢文和佛喻果有淵源，恐怕唯時代的啓發而已。究其原始，荀賦才應該是那最值得深思的聯繫。說來詭譎，這一點天主教的〈三友〉有後出轉精之勢，似乎可以雙管齊下，借爲天釋譯體匯合更進一步的說明。

荀賦有雜言，但是四字格係其體裁上的基本句式，褚斌杰謂之出自《詩經》，我以爲是。褚氏繼而提到：荀賦因具隱語性格，所以得結合民間文學才能顯現力量，巧麗誇飾非其所長。因此之故，荀賦和漢代非屬俗賦的大賦距離就大，遑論南北朝已臻頂峰的駢賦或駢文⁴²。我們倘移荀賦體俗的特色對照於金尼閣的〈三友〉，譯體間的淵源與傳承就會明顯許多。金文在文體上白甚，丙友所謂「我未使與俱」和「相將」諸說，口語的成分重，甚至有外來語法之嫌，略如梵化的佛經譯文。通篇復以四字格爲基礎寫成，間以各式句法，從三至八言不等，有如荀賦及其蔓衍的佛經譯體重現於明人翰墨中。此外，開篇所謂「有人於此，三友與交，甲綦密，乙綦疏，而丙在疏密間」，則無論句式與用字之大要，更可能複製自〈雲賦〉篇首的「有物於此，居則周靜致下，動則綦高以鉅」⁴³。

我之所以有後一淺見，不僅因這裡特殊的用字如「綦」字重疊，最耐人尋味的還包括「有人於此」一句顯係衍自荀子的「有物於此」。我們也可以說荀子這句話已經變成後世喻體翻譯上的常套，差別僅在荀語爲「物」，因爲〈雲賦〉狀寫的重點非人。今天可見的幾篇荀賦，其體物寫志率由這種靜態的畫面出發，然後再娓娓追述所擬窮盡之相

41 梁啓超：〈翻譯文學與佛典〉，《佛學研究十八篇》，頁29。

42 褚斌杰：《中國古代文體概論》，頁72-73。

43 梁啓雄：《荀子簡釋》，頁357。

行」，更無不知之理。然而教中先賢的譯詞，金尼閣和張賡似有疑慮，而我疑其為猶豫所困，《況義》中才有隻字之差，最後也才斷然採佛語「功德」格義，總結〈三友〉全喻。

倘就〈南北風相爭〉與〈三友〉的譯筆合而觀之，我們目前似可暫作結論道：金尼閣和張賡所為與其說是「不自知」師法佛教，還不如說兩人心中於佛門譬喻的漢譯早有認識，是以沿襲其體，進而超勝，一較短長。

故事

短長的較量並不等於全盤的否定，「德功」或「功德」其實都近似「善行」的拉丁詞意，金尼閣當可不必因為語出外典就偏廢其言。〈三友〉這篇故事和〈南北風相爭〉倒有一異可以再議，亦即「比喻」和「寓言」(*fabula*)之別。我舉以為例，並非信手拈來，因為就源流而論，〈三友〉正是本章轉入耶穌會證道故事「不自知」受到佛教滲透的最佳例子。這話說來又長。如前所述，〈三友〉風行於中世紀的歐洲聖壇，但其始也，則不在歐洲中古，而在七、八世紀的小亞細亞。其時大馬士革的聖約翰「撰」有希臘文本《巴蘭與約撒法》一書，述印度王子約撒法在聖徒巴蘭開示下改宗基督，而勸化過程中巴蘭所述的五個最重要的比喻故事裡，〈三友〉赫居其一(*BI*, 190-199)。中世紀拉丁文的〈三友〉各本，其實都是根據約翰的「原本」輾轉重譯或改寫而成，是以彼此間差異不大。利瑪竇和金尼閣等人所譯，雖然彼此時差近廿年，一旦論及故事中三友各自所代表的意義，則差距幾可消弭。之所以會有此等現象，原因正在底本同源。

約撒法既為印度王子，那麼《巴蘭與約撒法》莫非原生印度？答案正是。約翰所傳，不但其拉丁文譯本風靡羅馬公教的世界，希臘文原本更是襲捲東方教會，中世紀迄廿世紀前夕，影響力僅次於《聖

經》。證道故事集之所以廣收〈三友〉，原因也是在此。然而從十九世紀中葉以來，賈可伯士等研究者陸續發現，「約撒法」一名其實從「菩薩」(*bodhisattva*)轉音而來。其管道或為波斯文，或為喬治亞文，而約翰本則大有可能是據希伯來文本改譯成書⁴⁷。易言之，在希臘文本出現之前，中亞一帶已有為數不少的〈三友〉流傳。上引此一故事的寓義，除了希臘文本之外，六世紀的喬治亞文《巴拉法里亞尼》(*The Balavariani*)中亦可覓得，可以為證⁴⁸。〈三友〉各本在內容上大同小異，不啻一脈相傳，引入中土之前，史坦豪早已視為《伊索寓言》之一，而日本耶穌會士甚至搶先一步譯行，收入所謂古活字版《伊曾保物語》之中⁴⁹。

在《巴蘭與約撒法》的本子裡，約撒法因見到生老病死而轉向宗教，這段經驗正是《普曜經》等本緣部佛典中，悉達多太子出迦毘羅衛城遊觀的經過(《大正藏》，3: 502以下)。由是衡之，則《巴蘭與

47 有關《巴蘭與約撒法》風行歐洲始末及「約撒法」的轉音問題，見Joseph Jacobs, "Introduction" to his trans., *Barlaam and Josaphat: English Lives of Buddha* (London: David Nutt, 1896), pp. iff. 雖然如此，Nicholas Standaert, "The Jesuits' Preaching of the Buddha in China," *Chinese Mission Studies (1550-1800) Bulletin* 9 (1987): 40 and 41n7指出，早在十六世紀上半葉，就有葡萄牙史家看出《巴蘭與約撒法》的故事和佛傳有關。

48 David Marshall Lang, trans., *The Balavariani: A Tale from the Christian East Translated from the Old Georgian* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966), p. 80.

49 Keiko Ikegami, *Barlaam and Josaphat: A Transcription of MS Egerton 876 with Notes, Glossary, and Comparative Study of the Middle English and Japanese Versions* (New York: AMS Press, 1999), pp.17-43.另見小堀桂一郎：〈三人の友の話——古活字本《伊曾保物語》下卷第卅三話と《エヴリマン》説話〉，《比較文學研究》(東京大學比較文學會)，30(1976)，頁69-114；及〈《エヴリマン》説話の根源と傳承——三人の友の話補説〉，《比較文學研究》，34(1978)，頁178-198。日文本〈三友〉題為「三人より中の事」，見中川芳雄解題，《古活字版伊曾保物語》(東京：勉誠社，1981)，頁226-229。

約撒法》雜湊佛典而成，事態至顯。賈可伯士等人所懵懂者是：〈三友〉這個《巴蘭與約撒法》中的比喻是否也有梵籍上的依據？此一問題倘能肯定，則接下來我更感興趣的是：我們可否於中文佛《藏》讀到這個天主教世界傳頌千年的證道故事？

後面這個問題，我出入部分漢《藏》，又查考了歷來《巴蘭與約撒法》的研究，總算求得答案大致的輪廓。倘據日本學者高橋源次之見，〈三友〉雖然未必和《凡人》有直接的關係，其出典卻仍屬譬喻類經籍，基型或可見於鳩摩羅什譯、道略集的《眾經撰雜譬喻經》⁵⁰。後書第三十三條說：「昔有二人親親」，待一人犯罪應死，走而求助於另一人，對方卻相應不理，棄他而去。不但如此，對方還冷嘲熱諷道：「緩時爲親親，有急各自當去，不前卿也。」所幸罪犯在傷心之際，「復有一善知識往過之」，謂：「卿與我雖疏，當送卿著安穩處。」（《大正藏》，4: 539）

在佛祖眼裡，此一〈親親喻〉中的罪犯「喻人精神」，其人之「親親」則指「四大身」，亦即父母與妻子等等。他們平日居家而處，凡人都會關懷備至。一旦無常對至，這些親屬往往不足爲恃，關愛轉眼化爲雲煙。至於那「善知識」，比的則是「三歸五戒」，也就是對「佛法僧」的皈依，對「殺生、偷盜、邪淫、妄語和飲酒」的戒絕。這些信仰和戒律，凡人平日或許疏於持守，急難時卻可能是精神的守護者，甚至可「將至他國安著所須供給無乏」，也就是可以提供「佈施持戒」等引送天上的「福力」（同上頁）。倘自利瑪竇、金尼閣的天主教觀點詮解之，這裡所謂的「福力」當爲「善行」的同義語。

《眾經撰雜譬喻經》這個譬喻中犯罪者的關係人只有兩位，但是故事所強調的永恆與短暫的價值對比一眼可辨，確有可能是〈三友〉

50 Genji Takahashi (高橋源次), "An Approach to the Plot of *Everyman*," *Eibungaku kenkyu* (《英文學研究》) 18/4 (1938): 476-485.

的佛教基型。不過故事性弱係其缺點，文學想像力亦不如其天主教對應體。話說回來，若以敘事性及其相關的想像力為限，即使是〈三友〉這麼絕妙的比喻，恐怕也趕不上《雜阿含經》中另一個類似的譬喻。

《雜阿含經》這個故事有其框架中的語境，出喻前佛祖一如多數經中場合，乃講道於舍衛國祇樹給孤獨園。他為曉諭眾比丘「人有四因緣」，遂「譬一人有四婦」曰：

第一婦為夫所重，坐起行步，動作臥息，未曾相離。沐浴莊（裝）飾，飯食五樂，常先與之。寒暑饑渴，摩順護視，隨其所欲，未曾與諍（爭）。第二婦者，坐起言談，常在左右。得之者喜，不得者憂；或致老病，或致鬥訟。第三婦者，時共會現，數相存問。苦甘恣意，窮困瘦極，便相患厭。或相遠離，適相思念。第四婦者，主給使令，趣走作務，諸劇難苦，輒往應之，而不問亦不與語。希（稀）於護視，不在意中。此四婦夫，一旦有死事，當遠從去，便呼第一婦：「汝當隨我去。」第一婦報言：「我不隨卿。」婿言：「我重愛無有比，大小多少，常順汝旨，養育護汝，不失汝意，為那不相隨？」婦言：「卿雖愛重我，我終不能相隨。」夫便恨去，呼第二婦：「汝當隨我去。」第二婦報言：「卿所愛重第一婦，尚不隨卿，我亦終不相隨。」婿言：「我始求汝時，勤苦不可言。觸寒逢暑，忍饑忍渴，又更水火，縣官盜賊，與人共諍（爭）。僂僂咋咋，乃得汝耳。為那不相隨？」婦言：「卿自貪利，強求為我。我不求卿，何為持勤苦相語耶？」夫便恨去，復呼第三婦：「汝當隨我去。」第三婦報言：「我受卿恩施，送卿至城外，終不能遠行到卿所至處。」夫自恨如去，還與第四婦共議言：「我當離是國界，汝隨我去。」第四婦報言：「我本去離父母，來給卿使。死生苦樂，當隨卿所到。」

題，亦即「身體與靈魂的對話」(*dialogum inter animam et corpus*)⁵⁴，因為上述「意神」中的「神」有「魂魄」之意。佛喻中這個寓旨雖不見於金尼閣的「義曰」，但「意神」與「身」的對立多少已在伏筆金氏第一友的意義：「財貨金寶」乃「身外之物」，短暫而倏忽，和永恆的「靈魂」相比，寓義上可謂針鋒相對，水火不容。這種對立也在暗示：凡人唯有度脫皮囊，才能為靈魂或意神拔去囹圄。「度脫」一說，天、釋同理⁵⁵。

第二婦以下，〈三友〉和〈四婦喻〉彼此呼應，幾無左違。金尼閣的第一友為「財貨金寶」的比喻，而佛對比丘說明的第二婦是「人之財產」，所以故事中才會說「得之者喜，不得者憂；或致老病，或致鬥訟」。第二友是「妻子親朋」的託喻，在佛典裡，位處第三婦的寓義網絡，亦即經中所謂「父母妻子兄弟五親知識奴婢」等等。金本中，他們在主角亡後，僅僅「哀送蒿里而回」。梵本所釋亦然，但講得更為細膩，謂其「以生時恩愛轉相思慕，至於命盡啼哭而送……到城外塚間，便棄死人各自還歸。」歸後則「憂思不過十日，便共飲食，捐忘死人」矣。佛以「人意」解第四婦，似乎迥異於天主教文本所謂的「功德」，但是我們不要忘了佛勸比丘要以「正道」守「意」，「不行惡」，是以「端心正意」所行，結果必屬善緣，亦即必積「功德」。

有此「功德」，凡人「不生亦不老，不老亦不病，不病亦不死」(《大正藏》，2: 496)。這種涅槃化境，在天主教看來已登天堂。金尼閣譯畢〈三友〉，難怪如此評道：「惟此功德，永守爾神。」善哉「神」字！在金尼閣的本意裡，此字或指「上帝」⁵⁶，整句話因此又

54 Thomas L. Reed, Jr., *Middle English Debate Poetry and the Aesthetics of Irresolution* (Columbia: University of Missouri Press, 1990), p. 1.

55 Cf. Gernet, *China and the Christian Impact*, pp. 146-150.

56 我要強調這裡我僅表「可能」。雖然唐代景經有《一神論》之譯，就我所知，明代耶穌會士幾乎沒有人用「神」指上帝。清代中葉，新教入華，「神」

有如在雙關〈箴言〉中這四句話：「交朋友過多，必會有損害；但有些朋友，遠勝親兄弟。」(18: 24)後二句中所指的「朋友」，當然是「功德」，是「善行」，是我們可以因之而獲其榮寵的「神」或「天主」。不過話再說回來，「神」字在金尼閣的語境中跨文化互文的可能性似乎更重，指涉到〈四婦喻〉佛意所在的人之意「神」。丁敏評論此喻時，以為故事重點在一佛教常譚，亦即「萬般帶不去，只有業隨身」⁵⁷。這裡的「業」字，從喻中佛的關懷來看，當指「善業」而言，也就是我前面提到的「善緣」之所造，或是「功德」和「善行」的匯集。所謂「身」，若以面臨死亡威脅者如四婦之夫而言，當然不是指盛血皮囊，而是指人的「靈魂」或「魂魄」。果然如此，那麼金尼閣所說的「惟此功德，永守爾神」，另一層涵意就是惟有「善行」才能永遠隨人，生死與之。或是只有「功德」才能提昇靈魂，使人在無常後像〈箴言〉所暗示的重回天主的懷抱，「復若舊寵」。

「神」字以外，上引對句中的動詞「守」字向來也有「護持」之意，所以向下指「人」的可能遠大於向上指「天主」。果然這般，則金氏似乎又用天主教的故事逆轉了佛譚，其間還露出佛語的痕跡。原其所以，我以為筆受者張賡當又係原因首要：他或許就曾讀過《雜阿含經》。至於金尼閣本人的傳譯，其間當然還有個他不自知的《巴蘭與約撒法》的傳統。

《巴蘭與約撒法》源自佛本緣已成定論，〈三友〉和〈四婦喻〉之間的過從故而不是懸想或臆測。「友」與「婦」的關係之別，或「三」與「四」的數目之異，當然無妨於兩喻間的聯繫。我在第二章中曾用「故事新詮」與「故事新編」這兩個觀念釐清耶穌會挪用伊索故事的

(續)——

與「上帝」之爭方才演成翻譯上的大問題，而後來的中文《聖經》也方才分有「神版」和「上帝版」兩種。參見許牧世：《經與譯經》(香港：天主教文藝出版社，1983)，頁132-133。

57 丁敏：《佛教譬喻文學研究》，頁427-428。

方法。就我文前的淺析來看，〈三友〉或可稱為〈四婦喻〉的「故事新編」。不過比起第二章中所論，這裡較具新意的是：故事雖屬新編，包裹的卻為舊旨——這裡我指的是佛喻裡的「舊旨」。

道略另集有《雜譬喻經》一卷，其中有類似《伊索寓言》裡〈胃與足爭〉的〈蛇頭喻〉⁵⁸，可見民俗文學有其普遍性。所以情節類似當然不能擔保傳承或滲透有理。且不談後兩個今天聽來有點敏感的名詞，如果有人硬要拿上述「友」與「婦」或「三」與「四」的差別來否定〈三友〉的佛教色彩，以為和譬喻之間不過類似而已，我想反駁也不易。儘管如此，倘就下文再引之例而言，我想我在這方面的論點就堅固多了，可藉以說明晚明耶穌會的證道故事雖出自歐洲中古的傳統，而會士行事撰述也極欲擺脫佛教的羈絆，時而卻仍會因不自知的歷史際會而致所傳反屬佛教的固有。下舉的例子，在某一意義上或可稱為「故事新詮」。

前及《眾經撰雜譬喻經》上卷曾談到世人苟營其生，「貪著世樂，不慮無常，不以大患為苦」。其後世尊引喻為證，羅什的中譯如下：

昔有一人，遭事應死，繫在牢獄。恐死而逃走。國法若有死囚踰獄走者，即放狂象，令蹈殺。於是放狂象，令逐此罪囚。囚見象欲至，走入墟井中。下有一大毒龍，張口向上。復四毒蛇，在井四邊。有一草根，此囚怖畏，一心急捉此草根。復有兩白鼠，齧此草根。時井上有一大樹，樹中有蜜。一日之中，有一滴蜜墮此人口中。其人得此一滴，但憶此蜜，不復憶種種眾苦，便不復欲出此井。是故聖人藉以為喻。（《大正藏》，4: 533）

58 早期《伊索寓言》中〈胃與足爭〉的材料，可見於BP, 446-447。〈蛇頭喻〉則收於道略集：《雜譬喻經》第25條，在《大正藏》，4: 528。

我們如果夠機警，馬上會發覺這個譬喻乃前引義淨《佛說譬喻經》的另一講法，而日人松原秀一及小堀桂一郎還曾在南朝宋僧求那跋陀羅(394-468)所譯的《賓頭盧突羅闍爲優陀延王說法經》中找到第三種版本⁵⁹。不過不論是羅什或求那跋陀羅所譯，他們和義淨的本子都同中有異。異者之最在義淨本較雅，其他二喻則散體的俗味較濃。義淨偏好四字格，「文」末並有世尊的五言頌偈，重複旨要，是以「韻」味十足。《賓頭盧突羅闍爲優陀延王說法經》中的本子亦俗，可是句式也不出四字格的舊套。爲了方便比較，錄之如次：

昔日有人，行在曠路。逢大惡象，為象所逐。狂懼走突，無所依怙。見一丘井，即尋樹根，入井中藏。有白黑鼠，牙齧樹根。此井四邊，有四毒蛇，欲螫其人。而此井下，有大毒龍，傍畏四蛇，下畏毒龍。所攀之樹，其根動搖。樹上有蜜三滸，墮其口中。于時樹動，椽壞蜂巢。眾蜂散飛，咬螫其人。有野火起，復來燒樹。(《大正藏》，32: 786)

求那跋陀羅這個本子，情節顯然較近義淨本。賓頭盧突羅闍本爲優陀延王宮中的輔相，因爲信樂三寶，乃出宮修行。道成，優陀延王延之回國，遂於舍彌城說法，以〈空井喻〉妙證所講。求本因爲有語境清楚若此，所以和義淨本一樣是說法時的譬喻，而且因爲也用四言譯就，故而有如義淨本的前導先聲。由是反觀，羅什所譯便似兩者的「原本」(*Urtext*)，可隨人在佛教史上截取變化⁶⁰。現存的《佛說譬

59 松原秀一：《中世ヨーロッパの説話——東と西の出会い》(東京：中央公論社，1992)，頁123以下；以及小堀桂一郎：〈日月の鼠——説話流傳の一事例〉，《紀要比較文化研究》(東京大學教養學部)，15(1976)，頁47-100。

60 較著名的例子是日本《金葉集》、《奧義抄》及《本平記》中的變化引用，見松原秀一：《中世ヨーロッパの説話——東と西の出会い》，頁128-130。

是包括僧肇在內的中國信眾。《眾經撰雜譬喻經》的本子果然出自《注維摩詰經》，則其翻譯或譯述的目的更清楚，當在譬喻，自是又無殊於義淨或求譯的本意。《眾經撰雜譬喻經》雜收譬喻而成，較諸西方中世紀的文化遺澤，或可稱之為佛教版的中文證道故事集。

佛教有「三法印」之說，其一乃「諸行無常」。丁敏以為上引什譯的啓示在此⁶³。有趣的是，我在利瑪竇的《畸人十篇》裡也看到一個兼集羅什與義淨寓義，而且情節與用字幾乎一模一樣的故事。《畸人十篇》是篇中利氏和徐光啓對談生命，所論者正是人世無常這個宗教主題，而利氏用以命篇的西方證道學術語又有如在回應世尊法印的呼籲：「常念死候。」（李編，1: 153）此喻開講之前，利瑪竇所設的內容前提有片段近乎羅什的「囚犯說」，謂「吾人在世，若已結證罪案犯人，從囹圄中將往市曹行刑。」然而道上一遇喜樂，「猶堪娛玩」，則吾人可能就會以苦海為天堂。緣此「死候隨處逐人，如影於形」之故，「若翰聖人」乃「設一喻」，狀世人輕忽無常而「取非禮之樂也。」其喻曰：

嘗有一人，行於曠野。忽遇一毒龍欲攫之，無以敵。即走，龍便逐之。至大阱，不能避。遂匿阱中，賴阱口旁有微土，土生小樹，則以一手持樹枝，以一足踵微土而懸焉。俯視阱下，則見大虎狼，張口欲翕之。復俛視其樹，則有黑白蟲多許，齧樹根，欲絕也。其窘如此，倏仰而見蜂窩在上枝，即不勝喜。便以一手取之，而安食其蜜，都忘其險矣。惜哉，食蜜未盡，樹根絕，而人入阱，為虎狼食也⁶⁴。（李編，1:

63 丁敏：《佛教譬喻文學研究》，頁328。

64 這一條，松原秀一：《中世ヨーロッパの說話——東と西の出會い》，頁147及小堀桂一郎：《日月の鼠——說話流傳の一事例》，頁51-52亦曾道及，不過我見之於覓獲二氏的著作之前。此外，二氏所論誠然仔細，但重點在

157-158)

利瑪竇這個比喻當然不是抄自佛經，因為他自己已經說得很明白：這是「若翰聖人」所設之喻，亦即出自「大馬士革的聖約翰」的《巴蘭與約撒法》。什譯本中的「聖人」自然亦非利譯所本的「聖人」，雖則兩者間這種巧合頗堪玩味。《巴蘭與約撒法》中，上引故事乃前述五個主喻中的第一個(BI, 187-114)，然而利氏所本若非一般的證道故事集，無疑便是《巴蘭與約撒法》的拉丁文譯本，而且可能還不是取自足本，而是佛拉津的亞可伯(下稱「亞可伯」)收在《聖傳金庫》中的簡本(LA, 811-823)。如其如此，那麼上述「聖人」另有可能指《聖傳金庫》本中的同一位「聖約翰」。

《聖傳金庫》和耶穌會的關係千絲萬縷，據傳依納爵在世即因此書而投身教門，終而創立耶穌會。歐洲中世紀迄文藝復興，《聖傳金庫》也是通俗文學的暢銷名著⁶⁵。約翰所講的故事更因拉丁化之故而在聖壇風行不輟，證道大師如德維崔和謝理登的奧朵都曾用過。其時迄十七世紀的各類證道故事集中，同樣廣見收錄⁶⁶。由於這種緣故，利瑪竇在中國所說的〈空井喻〉基本上應該和《聖傳金庫》本是遠親近鄰，何況後者開篇就是這麼一句話：「巴蘭的事跡，乃大馬士革的聖約翰案牘勞形纂集而成。」(LA, 811)就算利氏所本出自證道故事集，這個集子必然也和約翰本的拉丁系統有關，甚至可能直接摘自

(續)

日本耶穌會文獻之發展。中國耶穌會士的著作，他們所知似乎不出利瑪竇的《畸人十篇》。

65 William Granger Ryan, "Introduction" to Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, trans. Ryan, vol 1 (Princeton: Princeton University Press, 1995), p. xiii. 有關依納爵的經驗的資料，參見本書第一章，注10。

66 *Exempla*, 60; and John C. Jacobs, trans., *The Fables of Odo of Cheriton* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985), pp. 120-121.

亞可伯的名著。

〈空井喻〉的寓言性強，本章所引迄今已二出，無足為奇。就利瑪竇所傳而言，稍後高一志《天主聖教四末論》中也有衍本，除了故事收梢處那井中之人為某毒龍吞噬外，餘者高氏幾乎逐字照搬⁶⁷，可見其見重的程度。高氏以外，日本神道教學者平田篤胤(1776-1843)也曾將之收入所著《本教外篇》之中，學界一向以「伊索寓言」視之，論者不乏其人⁶⁸。至於《畸人十篇》裡那位居「本尊」的本子，在中文學界可就運途稍舛，迄今似乎僅張錯的〈附會以教化〉一文曾經提及。張文旨在陳說《伊索寓言》東傳的始末，〈空井喻〉雖為「偽古典」，不屬歐洲傳統的伊索故事，張氏仍因其卓越無比的寓言成份而納入討論，廣事分析⁶⁹。〈空井喻〉引人入勝，由此再得一證，更不

67 高一志：《天主聖教四末論》（法國國家圖書館藏明刊本，古朗氏編號：6857），第4卷，頁29甲-29乙謂：「惜哉，食蜜未盡，樹根絕，而人落阱，為毒龍食也。」此外，李九功下引《慎思錄》中的比喻，我相信也受到利瑪竇〈空井喻〉的影響：「凡蒙主牖，膺主眷之人」應「視已往罪愆如曾落深阱，遭毒螫，今既獲掙脫，惟懼再陷而復罹其害。」李九功這裡所用，似乎已將利喻另作他指，不復其原來的旨意。李九功的話見《耶嚮館》，6: 162。

68 見小堀：〈日月の鼠——說話流傳の一事例〉，頁47-48。另參閱Kobori Kei-ichiro, "Aesop in the East and West," trans. by Margaret Fittkau Mitsutani, *Tamkang Review* 14/1-4 (1983-1984): 101-113；以及 Yuichi Midzuno, "Aesop's Arrival in Japan in the 1590," in Peter Milward, ed., *The Mutual Encounter of East and West, 1492-1992* (Tokyo: The Renaissance Institute, Sophia University, 1992), pp. 35-43。

69 張錯：〈附會以教化——《伊索寓言》中譯始末〉裡的分析妍媸互見。此文首先說〈空井喻〉裡「所謂死候，應即是死亡(death)，而『死候隨處逐人，如影於形也』宛如歐洲中世紀道德劇《凡人》序幕中上帝與死亡的對話」。這點甚是，但他因為沒有看出「死候」有其原指，所涉乃中古證道的藝術，所以接下來的評論就難免背離史脈：「中世紀的道德劇……由於擬人化的大量應用，開啓出宗教寓言的另一扇門。那就是不再用抽象的擬人(abstract personification)如『凡人』、『善行』之類，而用世間眾生[為角色]。」（見張著《利瑪竇入華及其他》，頁70-71）。後面的話顯然倒因為果了，蓋所謂「世間眾生」在此指〈空井喻〉改以人類為主角，有別於

談其廣邀衍本，早已形成跨國與跨洲的文學論述。

衍本既然層出不窮，〈空井喻〉當然各自互文，各有衍義。以利瑪竇和鳩摩羅什所傳為例，其中就有差異。即使義淨所出，亦有別於同門先賢。例如什本說「有一滴蜜墮此人口中」，義淨的本子即謂「五滴墮口，樹搖蜂散」。這種文本歧出可能因詮釋或翻譯底本不同而起，也可能不具意義，因為譬喻故事每以口傳，會因時因地制宜，彌散上的衍異性強烈無比。此所以松原秀一又指出：宋僧法雲所纂集的《翻譯名義集》中，〈空井喻〉的異本再出⁷⁰。此書「四大」一條開目說：「昔有一人，避二醉象，緣藤入井。」（《大正藏》，54: 1141）這種敘寫有違傳統開篇的方式。此外，梁僧僧旻和寶唱集有《經律異相》，其中還可看到另一異本，結尾更是大唱傳統的反調。僧旻和寶唱把主喻之一的「蜜汁」由欲望惡業顛覆成救命仙丹，手法之奇令人嘆為觀止。該人墮井後「仰天求救，聲哀情至」，於是樹上蜜汁變成天降甘露，五滴其口：

始得一滴，二鼠去。得二滴，毒蛇捨之。得三滴，黑象自還。得四滴，蚊虻除，得五滴，深谷自平。〔此人於是〕出在平地，〔而〕天化為道，將還天上⁷¹。

（續）

《伊索寓言》的動物世界。但如本章所述，〈空井喻〉的西傳比《凡人》在歐洲上演的時間要早上七、八百年，怎可能先有《凡人》，後有〈空井喻〉呢？坦白說，《凡人》確實和《畸人十篇》中的伊索式寓言有關，不過「有關」者乃本章中我已指陳歷歷的〈三友〉，並非〈空井喻〉。

70 松原秀一：《中世ヨーロッパの說話——東と西の出會い》，頁126。

71 這裡我用的是《磧砂藏》版，見〔南朝·梁〕僧旻、寶唱集：《經律異相》（上海：古籍出版社重印，1988），頁237-238。僧旻等人謂該喻採自某《譬喻經》第七卷，但我遍檢《大正藏》，卻一無所獲，故疑為僧旻、寶唱在前人譯本的基礎上自行改編而得。除松原氏的討論外，這方面的問題亦請參閱拙作〈故事新編〉，《聯合報》，第37版（聯合副刊），2001年6月11日。

這個結尾好像梅瑟杖分紅海，猶太人可經水底大道重返迦南之地。利瑪竇和鳩摩羅什等人所譯的生命悲劇，至此經僧旻和寶唱重演，已轉為生命喜劇的比喻，而且還是但丁式「神聖的喜劇」。這種重編，〈空井喻〉史上可謂空前，意義別具。

傳抄者筆誤，抑或自作多情，同樣會導致文本生變。是以上述佛經和天主教兩大傳統之別，我們首先應該追問者仍在形成差別的原因。舉例言之，羅什譯本乃「狂象」逐人，而井中惡獸則為「毒龍」一條，此同於義淨所出。然而利瑪竇的中文歐洲故事卻是人遭「毒龍」追逐，井內則見「虎狼」各一。天竺產象，羅什和義淨的「選擇」不難理解，而且醉象失鉤的比喻在佛經裡也比比皆是，無足為奇⁷²。然而這種情形若反過來看，是否也宜於解釋約翰、亞可伯，甚至是德維崔的故事，因為他們都將情節改為「獨角獸」逐人，井內則見一「龍」？約翰等人筆下的這些動物角色不僅和佛經不同，即使和出身歐洲的利瑪竇的文本也有大異，這種源衍間的三度隔離又是緣何發生，是因利氏記憶有誤或因他翻譯不實所致？

這個問題其實不難回答，蓋獨角獸乃西方神話動物，如果不用「麒麟」——這是中國傳說中最像「獨角獸」的靈獸——對譯，中國人根本無由得悉其形其貌，所以利瑪竇的翻譯當然得另覓文化替身。約翰的《巴蘭與約撒法》把印度「象」改成「獨角獸」，實則亦寓深意：在西方傳統中，獨角獸乃「黃金動物」，性好美女，所以有拜物與執迷「色」相的雙重象徵意涵，況且「追逐獨角獸」這句諺語還有「追逐金錢」的意思⁷³。梵籍〈空井喻〉原本的寓旨之一是人以虛妄為榮，

72 例如〔西晉〕安法欽譯：《阿育王傳》，在《大正藏》，50:106或142。印度人甚至有「象是死神的朋友」之說，見季羨林譯：《五卷書》（北京：人民文學出版社，1981），頁172。

73 見Abraham H. Lass, et al., eds., *The Facts on File Dictionary of Classical, Biblical and Literary Allusions* (New York: Facts on File Publications, 1987), p.

追逐世樂，當然也包含上述諸樂在內。由是觀之，約翰及爾後的故事系統易「象」為「獨角獸」，說來甚妥，堪稱譯論家奈達(Eugene Nida)倡議的「靈活等體」(dynamic equivalence)⁷⁴。如今利瑪竇在不知情的情況下，要把拉丁本的約翰的比喻口度成中文，勢必也要慮及文化上象徵間的差別。「麒麟」是靈獸，中國人但知《春秋》三傳中「獲麟」的史典和《詩經》中的「麟趾」之喻⁷⁵，利氏不可能取之以象拜物之風。「龍」誠然也是吉祥動物，可是中國史上也有不少「惡龍」的傳說，何況佛經裡的井中惡獸本來就是一條「毒龍」⁷⁶！是以借一句埃科(Umberto Eco)的話，傳譯「若翰聖人」的比喻時，利瑪竇所應致力者「不是尋找獨角獸，而是努力理解龍的習性和語言」⁷⁷。

埃科所謂「龍的習性和語言」，我這裡當然是取來轉喻利瑪竇在文化上適應中國國情的努力。佛經中的「狂象」或歐洲的「獨角獸」經他易容改裝，井內的惡獸當然可以變成「虎狼」，因為後者才吻合

(續)

228; and J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, trans. Jack Sage (New York: Philosophical Library, 1962), pp. 337-338; and Ad de Vries, *Dictionary of Symbols and Imagery* (Amsterdam: North-Holland, 1974), pp. 481-483。另請參閱沈大力：〈獨角獸與龍〉，在樂黛雲等編：《獨角獸與龍——在尋找中西文化普遍性中的誤讀》，頁76-77。

74 Eugene Nida, "Principles of Translation as Exemplified by Bible Translation," in Reuben Brower, ed., *On Translation* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), p. 19.

75 在這之外，中華文化當然還有其他的麒麟典故或民間傳說，參見陳燕：〈「麟」和漢民族歷史文化〉，《漢字文化》，第3期(2000)，頁36-40。

76 參閱劉志雄、楊靜榮著：《龍與中國文化》(北京：人民出版社，1996)，頁227以下，以及謝天振：《比較文學與翻譯研究》(臺北：業強出版社，1994)，頁250-251。有關「龍」在印度的意象演變，參見下書：J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art* (Rpt. Varanasi-5: Prithivi Prakashan, 1972)。

77 翁貝爾托·埃科(Umberto Eco)著，蒯軼萍、俞國強譯：〈他們尋找獨角獸〉，在樂黛雲等編：《獨角獸與龍——在尋找中西文化普遍性中的誤讀》，頁12。

中國傳統中「豺狼虎豹」或「狼虎其行」等等負面的語言文化。《畸人十篇》雖然由汪汝淳校梓，但徐光啓卻是涉及〈空井喻〉一篇的對話者。他和楊廷筠一樣，都是明代著名的基督徒，不過入教前對佛典的認識非同泛泛⁷⁸。「獨角獸」易說，我疑其曾與聞其事。

在羅什的譯本中，「聖人」——在義淨的本子裡則說是「世尊」——曾經解釋「獄」乃囚禁眾生的「三界」，「狂象」指「無常」而言。在利瑪竇筆下，則用「墳野」對比「牢獄」，故「人行墳野，乃汝與我生此世界也」。又說「毒龍逐我者」喻凡人難脫「死候」，聞之怵然。此外，利氏雖曾說過「深阱」係「地獄之憂淚苦谷」，和什本中「井，眾生宅也」的詮解看似略左，不過這只是皮相之異。我們若打開《皮爾斯農夫》(*Piers Plowman*)等中古夢境文學，會發現「憂淚苦谷」在天主教的語境中實和「人世」無異，都是天堂以外的幻滅他界。用佛語來說，這「苦谷」涵括凡夫生死往來的欲與有無等等色界⁷⁹，在某種程度上早已和什譯桴鼓相應。羅什筆下的「毒龍」指「地獄」，利瑪竇的「虎狼」相去不遠，亦解為「地獄鬼魔也」。至於「草根」與「白鼠」，或義淨所謂的「黑白鼠」，在利氏的對話中均化為「黑白蟲齧樹根者」。如此差異仍非鑿柄，蓋其中重點乃「黑白」二

78 例見徐光啓：《毛詩六帖講義·國風》，在上海市文物保管委員會主編：《徐光啓著譯集》，下函，第1冊(上海：上海市文物保管委員會，1983)，頁5-6。徐氏生前，《毛詩六帖講義》並未完稿，而且因書賈竊刻，徐氏曾「刻而毀」，最後才由孫輩徐爾默續成。不過書中前數卷，包括我這裡舉以為例的〈國風〉一卷，應該是徐光啓本人的箋注。上及毀書與續書等事，見徐爾默：《徐文定公集·引》，在王重民編：《徐光啓集》(臺北：明文書局，1986)，頁600。

79 William Langland, *Piers Plowman*, in Thomas J. Garbáty, ed., *Medieval English Literature* (Lexington: D. C. Heath, 1984), p. 677. 利瑪竇的「憂淚苦谷」應屬中世紀天主教的典型隱喻，但丁《神曲·地獄篇》第廿章也是這樣用的，見Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, trans. John Ciardi (New York: The New American Library, 1970), p. 104。「三界」之說，我從陳孝義編：《佛學常見詞彙》頁71。

義淨的譯文有其文脈，世尊給勝光王的忠告如次：「是故大王，當知生老病死。」同一寓義，什本中又是另一寫法：「是故行者當觀無常，以離痛苦。」所謂「無常」，「死」也；所謂「生老病死」，重點也在一個「死」字。語境走到了這一步，「佛學」似乎已和晚明耶穌會——甚或整個天主教證道故事——的「神學」糅合為一，而不僅是前後輝映而已。我們倘逆向而觀，這幾乎也等於說入華耶穌會士本來不以「新詮」為意，遑論「新編」。他們根本就在借用，其間有某種意義上的交互影響存在。

我想三度強調的是，在文體和語體上，金尼閣及張賡——甚至包括利瑪竇和汪汝淳或徐光啓——或許自覺地在師法佛喻的譯體，但利瑪竇或高一志的借用也好，金尼閣〈三友〉的沿襲也罷，相信都因「不自知」的跨文化與跨宗教滲透形成。無獨有偶，利、金二氏的證道故事均祖述約翰《巴蘭與約撒法》的拉丁系統，分屬《聖傳金庫》本五喻中的第一與第三條。而《巴蘭與約撒法》間從梵籍，殆成定論。易言之，在中國佛教或佛教的翻譯文學與西方天主教或耶穌會的翻譯文學之間早已架有一座橋樑，不但溝通了兩教理之所宗，也銜接了兩教賴以推展這個「理」的文學形式。這個形式，西人稱之為「比喻」，中國譯經僧則呼之為「譬喻」。從宗教修辭的角度看，兩者都是方便善巧，都可舉為邏輯上的例證之用，也都可以直接名之為「證道故事」。

在歐洲中世紀，這類故事所證者乃基督之「道」，亦即入華耶穌會士所謂「天學」；在東方的中國，所證者則為佛教之「道」，「佛法」是也。《巴蘭與約撒法》位處東西譬喻與宗教文化的匯通處⁸¹，上述可以一隅三反。《聖傳金庫》中的相關簡本又是中古拉丁文和晚

81 參見小堀桂一郎：〈バルラームとヨア一升フ〉，《比較文學》（日本比較文學會），34(1991)，頁181-186。

明中文世界的交接處，地位之重要，不言而喻。然而話說回來，用中文爲此一譬喻或證道文化打下基樁者，仍非利瑪竇與金尼閣等明末耶穌會士莫屬。更巧的是，耶穌會士東來，每每隨身攜帶《巴蘭與約撒法》，至少攜有《聖傳金庫》或其中故事的簡本。利瑪竇的《中國傳教史》載，一六〇二年龍華民(1565-1655)在廣東韶州傳教，當地人士舉嘗佛《藏》之卷帙龐然爲例，譏諷基督徒所有僅《天主教要理》等少數教義問答而已，譏陋至極。龍華民爲證明此書之外，天主教的內典亦夥，乃傳譯《巴蘭與約撒法》的故事爲證，題爲《聖若撒法始末》(FR, 2: 229-233)。此譯的韶州刊本我迄今緣慳一面，但其隆武刻本我在梵帝岡和巴黎法國國家圖書館曾兩度細讀。自此澄清有關〈空井喻〉和〈三友〉的一些謎團，對於佛喻滲入明末耶穌會證道故事的來龍也輪廓始明。隆武本乃閩中(閩侯)重刻本，時間是一六四五年。意義別具的是其校訂者張賡也是前述金尼閣《況義》的筆受者⁸²。由於隆武本的正文首行在「始末」之後又添上「述略」二字，我相信此書應非譯自約翰所著的拉丁全譯本，而是由亞可伯的《聖傳金庫》或其衍本三轉逡成⁸³。

82 梵帝岡本編號為Borg.Cinese.350 (15)，法國國家圖書館所度藏者編號則為古朗氏 6758。Standaert, "The Jesuits' Preaching of the Buddha in China," p. 38 據FR, 2: 232n66以爲龍華民譯於一六〇三年，這裡我則據徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》(臺北：中華書局，1958)，頁48改作一六〇二年。Standaert同文同頁雖認爲此書在龍武元年之前並無刻本行世，但徐著中此書書題卻作《聖若撒法行實》，徐宗澤似在原徐家匯藏書樓看過一六〇二年的稿本或刊本。

83 儘管如此，Standaert, "The Jesuits' Preaching of the Buddha in China," p. 39 卻因H. Verhaeren, C.M., ed., *Catalogue de la Bibliothèque du Pè-T'ang* (Beijing: Imprimerie des Lazaristes, 1949), # 1871載有一題爲*Historia de Vitis et Rebus gestis Sanctorum Barlaam Eremitae, & Josaphat Regis Indorum*的拉丁文本，從而以爲龍華民或許據此譯成。Standaert的推斷當然不無可能，但未經證實之前，我以為《聖傳金庫》本仍爲龍譯最可能的原本。相關論述見李爽學：〈翻譯的政治——龍華民譯《聖若撒法始末》析論〉，在東華大學中文系

在都是人世的虛妄，也就是都在批判世人以假為真，以「虛樂」為「真福」的愚昧無明。

諷刺

龍華民的影響力既然擴及利瑪竇，當然也滲透進高一志的故事中。不過在結束本章之前，有關利、高所傳的〈空井喻〉，我們倒應該再凸顯其中文化翻譯上的努力。《聖傳金庫》中的「獨角獸」，他們都改為中國人可以望文生義的動物：不是「毒龍」，就是「虎狼」，至少也是高一志籠統言之的「猛獸」⁹¹。在「毒龍」一「譯」上，這些耶穌會內說故事的人都三緘其口，未曾解釋上文所及的外貌及文化聯想上的落差。這點頗為詭異，因為「不解釋」反而顯示他們在譯事上有文化考量，深知「獨角獸」乃中國人難以理解的奇獸，甚至是怪獸。經過「毒龍」和「虎狼」一改，這些猛獸和「原本」的關係就變得有如《況義》本〈三友〉和《聖若撒法始末》中同一故事的互動，也就是都帶有某種強烈的諷意在內，值得深思。案《況義》中那第三友乃佛語「功德」的化身，可是龍譯本卻「回復」其《聖傳金庫》本的「真身原貌」，作「信望愛之德及一切善行」解（《始末》，頁16甲；LA, 817）。這兩個說法的差別只有數字，卻已足以令龍譯本蕙回天主教的傳統和正統去。

龍譯本「回頭」這一走，反倒彰顯了金尼閣的更動有意向佛教妥協。他的妥協所引發的問題，同樣又涉及本章開頭所謂翻譯史、文學史和宗教史上的諷刺，因為誠如前述，龍華民迻譯《聖若撒法始末》除了有向韶州百姓炫耀的目的外，同時也有向佛教宣戰的意圖，會中後學怎可「不戰而降」呢？龍華民一向視佛教如寇讎，此所以《聖若

91 高一志：《天主聖教四末論》，頁29甲。

撒法始末》的故事尚未轉入天主教的論述前，敘述者即跳出《聖傳金庫》的文脈，公然撻伐若撒法的父親亞物尼爾(Auennir)，說他生平信仰者唯「佛家諸異端」而已(《始末》，頁1乙)，罪愆至深至重。

《聖傳金庫》本確實顯示亞氏所信為異教(LA, 812)，不過並未言明這是佛教。如此模糊在亞可伯似為無心，龍華民卻因此而獲發揮的空間，夾「譯」夾敘之際，一有機會就「無中生有」，對佛教大加譏刺。其火力之強與箝入的語境之突兀，平心而論，時而令人心生錯愕⁹²。龍氏的攻勢在譯事與宗教政治上本寓「適應中國國情」之意，不意卻因此而在歷史的燭照下化為「不知中國國情」，而同一故事在不同的信仰間也因此產生了同室操戈的現象，鍍上一層前所未有的宗教意識形態。凡此種種之所以形成——容我最後再強調一次——其實都因《聖傳金庫》中巴蘭故事所出的《巴蘭與約撒法》若非本於釋迦生經，便是吸收了類如〈三友〉或〈空井〉等譬喻故事所致。慢說在《聖若撒法始末》譯就的一六〇二年，即使在前此千餘年的中國南北朝，這些故事也都已經「改梵為秦」了。

就《況義》本身的適應性修正而言，金尼閣在另一意義上也重蹈了龍華民的覆轍。他不避佛經漢譯譯體，一方面顛覆了會中前賢的作為，再方面也使〈三友〉與〈南北風相爭〉等證道故事在互文性上產生了雙重的反諷。前一故事尤甚，因為龍華民原本譯來反佛的比喻，如今金尼閣卻巧接佛語而連類之，致使〈三友〉譯來反具佛家味，讀來更像釋子為醒世而敲的暮鼓晨鐘。儘管如此，我仍然要指出這種種的諷刺之尤仍無過於耶穌會在晚明布教時所謂著書的「策略」，因為龍華民譯《聖若撒法始末》旨在杜中國佛徒的悠悠之口，係其傳教「策

92 舉個例子，在講完通稱〈小鳥之歌〉的故事之後，龍華民即讓巴蘭「繇此觀之」，來一段《聖傳金庫》所無的加插：「信望佛者，其顛狂自欺，亦如射鳥之人。」見龍譯，頁13甲；另見李爽學：〈翻譯的政治——龍華民譯《聖若撒法始末》析論〉，頁440。

略」上的要著，怎料得譯出來的文本居然是雜湊梵籍而成的所謂「天主教經典」⁹³？外籍中譯史上的重要文本向來都是文學史的大事，《百喻經》等佛典入華可以為證，不意晚明在這方面的努力卻因宗教攻防故而在歷史的反諷中開啓。

93 這種歷史諷刺早已發生於日本，因為《巴蘭與約撒法》的日譯本在一五九一年就出現了，譯者也是耶穌會士，見Ikegami, *Barlaam and Josaphat: A Transcription of MS Egerton 876 with Notes, Glossary, and Comparative Study of the Middle English and Japanese Versions* pp. 31-65和117ff。有關早期耶穌會士在日本的活動，見C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan: 1549-1650* (Berkeley: University of California Press, 1967), pp. 41-247。或見戚印平：《日本早期耶穌會史研究》（上海：商務印書館，2003）一書。

重要書目

中日文

丁敏：《佛教譬喻文學研究》（臺北：東初出版社，1996）。

上海古籍出版社編：《中國古代蒙書精粹》（上海：古籍出版社，1996）。

大矢根文次郎：《世說新語と六朝文學》（東京：早稻田大學出版部，1983）。

小堀桂一郎：〈《エヴリマン》説話の根源と傳承——三人の友の話補説〉，
《比較文學研究》，34(1978)，頁178-198。

：〈三人の友の話 古活字本《伊曾保物語》下卷第卅三話と《エヴリマン》説話〉，
《比較文學研究》，30(1976)，頁69-114。

——：〈日月の鼠——説話流傳の一事例〉，
《紀要比較文化研究》，15(1976)，頁47-100。

中川芳雄解題，《古活字版伊曾保物語》（東京：勉誠社，1981）。

中野美代子：《西遊記の秘密》（東京：福武書店，1984）。

〔清〕方壘：《息妄類言》，在《徐家匯》，4: 1587-1804。

戈寶權：《中外文學因緣——戈寶權比較文學論文集》（北京：北京出版社，1992）。

《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。

方豪：《中西交通史》，5冊（臺北：華岡出版公司，1977）。

- ：《中國天主教史人物傳》，3冊(香港：公教真理學會；臺中：光啓出版社，1967)。
- ：《方豪六十自定稿》，2冊(臺北：作者自印，1969)。
- ：《李之藻研究》(臺北：臺灣商務印書館，1965)。
- 王力：《漢語語音史》(北京：中國社會科學出版社，1985)。
- 王文顏：《佛典漢譯之研究》(臺北：天華出版公司，1984)。
- 王任光：〈《四庫提要》之論西學〉，《上智編譯館館刊》，第3卷第1期(1948年1月)，頁25-30。
- 王安祈：《明代傳奇之劇場及其藝術》(臺北：臺灣學生書局，1986)。
- 王汎森：〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第63本第3分(1993年7月)，頁679-712。
- 王重民編：《徐光啓集》(臺北：明文書局，1986)。
- [明]王徵：《崇一堂日記隨筆》，在《三編》，2: 755-837。
- 《四庫全書總目·雜家類存目二》(臺北：藝文印書館，1979)。
- [清]白晉：《古今敬天鑑》，在鄭編，2: 215-296。
- [清]全祖望編：《續甬上耆舊詩》(出版地不詳：四明文獻社，1918)。
- 安田朴、謝和耐等著，耿昇譯：《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》(成都：巴蜀書社，1993)。
- 安田朴著，耿昇譯：《中國文化西傳歐洲史》(北京：商務印書館，2000)。
- [西晉]安法欽譯：《阿育王傳》，在《大正藏》，50: 99-131。
- 朱天民：《從〈聖經〉看甲骨文》(臺北：道聲出版社，2000)。
- [清]朱日濬：《朱氏訓蒙·詩門》(1643)；中央研究院中國文哲研究所圖書館藏微卷。
- 朱維煥：《周易經傳象義闡釋》(臺北：臺灣學生書局，1986)。
- 朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》(上海：復旦大學出版社，2001)。
- 朱慶之：《佛典與中古漢語詞彙研究》(臺北：文津出版社，1992)。
- [宋]朱熹編：《四書集注》(臺北：世界書局，1997)。

- [清]江永：《善餘堂集》，上海圖書館藏抄本，編號：577021。
- [明]艾儒略：《天主聖教四字經文》，梵帝岡圖書館藏本，編號：Borg.Cinese. 334(26)。
- ：《西學凡》，在李編，1: 9-60。
- ：《五十言餘》，在《三編》，1: 363-410。
- ：《性學摘述》，在《耶檔館》，6: 45-378。
- 何俊，〈《西學與晚明思想的裂變》〉（上海：人民出版社，1996）。
- 何寅、許光華編：《國外漢學史》（上海：上海外語教育出版社，2002）。
- 佐伯好郎：《支那天主教の研究》，3卷（東京：春秋社，1943）。
- 余英時等著：《中國歷史轉型時期的知識分子》（臺北：聯經出版公司，1992）。
- 余國藩著，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》（臺北：聯經出版公司，1989）。
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989）。
- [明]利瑪竇：《天主實義》，在李編，1: 351-636。
- ：《西國記法》，在吳編，頁1-70。
- ：《二十五言》，在李編，1: 325-350。
- ：《交友論》，在李編，1: 291-324。
- ：《畸人十篇》，在李編，1: 93-282。
- ：《西琴曲意八章》，在李編，1: 288-290。
- ：《齋旨》，在《徐家匯》，1: 36。
- 等：《辯學遺牘》，在李編，2: 637-688。
- 吳相湘編：《天主教東傳文獻》（臺北：臺灣學生書局，1965）。
- 編：《天主教東傳文獻續編》，3冊（臺北：臺灣學生書局，1966）。
- 編：《天主教東傳文獻三編》，6冊（臺北：臺灣學生書局，1984）。
- 呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003）。
- 呂明濤、宋鳳娣：〈《天學初函》所折射出的文化靈光及其歷史命運〉，《中

- 國典籍與文化》，第4期(2002)，頁105-112。
- 呂澂：《中國佛學源流略講》(臺北：里仁書店，1985)。
- 宋嗣廉、黃毓文：《中國古代演說史》(長春：東北師範大學出版社，1991)。
- [明/清]李九功：《慎思錄》，在《耶檔館》，9:119-237。
- 編：《文行粹抄》，5卷，康熙年間榕城刻本，耶穌會羅馬檔案館藏本，編號：Jap.Sin.I.34.a。
- 編：《勵脩一鑑》，在《三編》，1:413-529。
- [明/清]李九標記：《口鐸日抄》，在《耶檔案》，第7冊。
- [明]李之藻編：《天學初函》，6冊(1629；臺北：臺灣學生書局，1965)。
- [清]李元音：《十三經西學通義》，光緒32年刻本，《四庫未收書輯刊》，第4輯第10冊(北京：北京出版社，1997)。
- 李天綱：《中國禮儀之爭》(上海：古籍出版社，1998)。
- [明/清]李世熊：《史感·物感》(寧化：寧化縣志局重印，1918)。
- 李聖華、劉楚堂：《耶穌基督在中國古籍中之發現》(香港：春秋雜誌社，1960)。
- [明]李嗣玄：〈思及艾先生行蹟〉，在《徐家匯》，2: 919-937。
- 李爽學：〈翻譯的政治——龍華民譯《聖若撒法始末》析論〉，東華大學中文系編：《文學研究的新進路——傳播與接受》，頁411-464(臺北：洪葉文化公司，2004)。
- ：〈天主教精神與歐洲古典傳統的合流——利瑪竇《西琴曲意八章》初探〉，初安民編：《詩與聲音——二〇〇一年臺北國際詩歌節詩學研討會論文集》，頁27-57(臺北：臺北市政府文化局，2001)。
- ：《中西文學因緣》，臺北：聯經出版公司，1991。
- [明]李贄：《初潭集》(北京：中華書局，1974)。
- 杜維運：《中西古代史學比較》(臺北：東大圖書公司，1988)。
- 沈善洪編：《黃宗羲全集》，第11冊(杭州：浙江古籍出版社，1993)。
- [明]沈德符：《萬曆野獲編》，2冊(北京：中華書局，1997)。

- [清]阿傍：《才子牡丹亭》，雍乾年間刻木，柏克萊加州大學圖書館藏影本。
後藤基巳譯，《天主實義》（東京：明德出版社，1971）。
- 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）。
- [清]胡兆鸞輯：《西學通考》，14冊，光緒23年長沙刻本，上海圖書館藏，
編號：501380-93。
- 胡適：《白話文學史》（臺北：文光圖書公司重印，1974）。
- [明]范立本編：《〔重刊〕明心寶鑑》，洪武26年序，中國國家圖書館善本部
藏本，編號：17265。
- 范存忠：《中國文化在啓蒙時期的英國》（上海：上海外語教育出版社，1991）。
- [漢]范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1966）。
- 計翔翔：〈關於利瑪竇戴儒冠穿儒服的考析〉，在黃時鑑編：《東西交流論
譚》，第2集，頁1-15（上海：文藝出版社，2001）。
- 孫尙揚：《明末天主教與儒學的交流 and 衝突》（臺北：文津出版社，1992）。
- 孫紅梅：《伊索寓言在中國》，北京大學碩士論文，2001。
- [明]徐光啓：《闡釋氏諸妄》，耶穌會羅馬檔案館藏1689年刊本，編號：
Jap.Sin.132.132a。
- ：《增訂徐文定公集》（上海：徐家匯天主堂，1933）。
- ：《徐光啓著譯集》，上海市文物保管委員會主編，20冊（上海：上
海市文物保管委員會，1983）。
- 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》（臺北：中華書局，1958）。
- 徐海松：《清初士人與西學》（北京：東方出版社，2000）。
- [漢]班固：《漢書》（北京：中華書局，1962）。
- ：《白虎通》（臺北：藝文印書館，1996）。
- 祝善文：〈從《物感》一書看《伊索寓言》對中國寓言的影響〉，《文獻》，
第36期（1988），頁265-271。
- 翁紹軍：《漢語景教文典詮釋》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996）。
- 袁暉、宗廷虎編：《漢語修辭學史》（合肥：安徽教育出版社，1990）。

- 酒井忠夫：《中國善書の研究》（東京：弘文堂，1960）。
- 〔清〕馬若瑟：《天學總論》，巴黎法國國家圖書館藏抄本，古朗氏編號7165。
- 馬祖毅：《中國翻譯史》，上卷（長沙：湖北教育出版社，1999）。
- 〔明〕高一志，《勵學古言》，崇禎5年（1632年）刻本，梵帝岡圖書館藏，編號：R. G. Oreiente III 223(7)。
- ：《譬學》，在《三編》，2: 564-655。
- ：《天主聖教四末論》，明刻本，巴黎法國國家圖書館藏，古朗氏編號：6857 R. 51.307。
- ：《民治西學》（北京：西什庫，1935）。
- ：《齊家西學》，在《徐家匯》，1: 491-598。
- ：《童幼教育》，在《徐家匯》，1: 239-422。
- ：《十慰》，閩中天主堂梓行明刊本，羅馬中央圖書館藏，編號：NBR72B.305。
- ：《達道紀言》，在《三編》，2: 657-754。
- 高辛勇：《修辭學與文學閱讀》（北京：北京大學出版社，1997）。
- 高楠順次郎、渡邊海旭編：《大正新脩大藏經》，100卷（東京：一切經刊行會，1934）。
- 〔宋〕張載：《張子全書》，《四部備要》版（臺北：臺灣中華書局，1981）。
- 張西平：《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》（北京：東方出版社，2001）。
- 〔明〕張萱：《西園聞見錄》，周駿富輯：《明代傳記叢刊》，第116及117冊（臺北：明文書局，1991）。
- 等著：《疑耀外五種》，叢書集選63（臺北：新文豐出版公司，1984）。
- 張錯：《利瑪竇入華及其他》（香港：城市大學出版社，2002）。
- 張鎧：《龐迪我與中國》（北京：北京圖書館出版社，1997）。
- 戚印平：《日本早期耶穌會史研究》（上海：商務印書館，2003）。
- 〔明〕曹于汴：《仰節堂集》，《文淵閣四庫全書》，集部232別集類，1293: 669-851（臺北：臺灣商務印書館，1983）。

- [清]梁廷柵：《海國四說》（北京：中華書局，1993）。
- 梁啓超：《佛學研究十八篇》（臺北：臺灣中華書局，1985）。
- 梁啓雄：《荀子簡釋》（上海：古籍出版社，1956）。
- [明]畢方濟口授，徐光啓筆錄：《靈言蠡勺》，在李編，2: 1127-1268。
- 許地山：〈梵劇體例及其在漢劇上底點點滴滴〉，《小說月報》，第17卷號外（鄭振鐸編：《中國文學研究》，下編；上海：商務印書館，1927），頁16-28。
- 許章真譯：《西域與佛教文史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989）。
- [漢]許慎：《說文解字》（北京：中華書局，1981）。
- 連瑞枝：〈漢月法藏(1573-1635)與晚明三峰宗派的建立〉，《中華佛學報》，第9期(1996年7月)，頁167-208。
- 郭慕天：〈輕世金書原本考〉，《上智編譯館館刊》，第2卷第1期（1947年1月及2月），頁37-38。
- 陳子展：《詩經直解》（臺北：書林出版公司，1992）。
- 陳占山：〈葡籍耶穌會士陽瑪諾在華事蹟考述〉，《文化雜誌》，38（1999年春季），頁87-96。
- 陳永革：《晚明佛學的復興與困境》（高雄：佛光山文教基金會，2001）。
- [清]陳立：《白虎通疏證》（臺北：廣文書局影印，1987）。
- 陳孝義：《佛學常見詞彙》（臺北：文津出版社，1984）。
- 陳垣等編：《民元以來天主教史論集》（臺北：輔仁大學重印，1985）。
- 編：《康熙與羅馬使節關係文書》（臺北：臺灣學生書局，1986）。
- 陳村富編：《宗教文化》，第1輯（北京：東方出版社，1997）。
- [宋]陳淳：《北溪大全集》，《景印文淵閣四庫全書》，集部第107冊（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 陳蒲清：《中國古代寓言史》，增訂版（長沙：湖南教育出版社，1996）。
- 陳錫勇：《老子校正》（臺北：里仁書局，2000）。
- 陳霞：《道教勸善書研究》（成都：巴蜀書社，1999）。

傑佛瑞·波頓·羅素(Jeffrey Burton Russell)著，張瑞林譯：《天堂的歷史》
(*A History of Heaven: The Singing Silence*)(臺北：新新聞文化公司，
2001)。

[漢]揚雄，《法言》，《四部備要》版(臺北：臺灣中華書局，1981)。

[西晉]竺法護譯：《普曜經》，在《大正藏》，3:483-538。

[明]焦竑：《澹園集》，2冊(北京：中華書局，1999)。

[明]程大約編：《程氏墨苑》，1609年刻本；芝加哥大學圖書館藏微卷。
華璋：《明清婦女之戲曲創作與批評》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，
2003)。

費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，2冊(北京：中華書局，
1995)。

[明]陽瑪諾：《聖經直解》，在《三編》，第4-6冊。

——譯：《輕世金書》，1848年刻本，梵帝岡圖書館藏，編號：R. G. Oriente.
III.1165。

[清]馮秉正：《朋來集說》，清仁愛聖所梓行，巴黎法國國家圖書館藏，古
朗氏編號：7055。

黃進興：〈「文本」與「真實」的概念——試論德希達對傳統史學的沖擊〉，
《新史學》，第13卷第3期(2002年9月)，頁43-77。

《新標點和合本聖經》(香港：聯合聖經公會，1988)。

[明]楊廷筠：《代疑篇》，在吳編，頁471-631。

楊周翰：《鏡子和七巧板》，北京：中國社會科學出版社，1990。

楊揚：〈伊索寓言的明代譯義抄本——《況義》〉，《文獻》，第24期(1985)，
頁266-284。

楊適：〈「友誼」(friendship)觀念的中西差異〉，《北京大學學報》(哲學
社會科學版)，第1期(1993)，頁31-38。

[明]葉盛：《水東日記》(臺北：漢京文化公司，1984)。

葉德祿纂：《合校本交友論》(北平：上智編譯館，1948)。

- [漢]董仲舒著，賴炎元註譯：《春秋繁露今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1984）。
- [梁]僧伽婆羅譯：《阿育王經》，《大正藏》，50: 141-142。
- [梁]僧旻、寶唱集：《經律異相》（上海：古籍出版社重印，1988）。
- [後秦]僧肇選：《注維摩詰經》，在《大正藏》，38: 327-420。
- 寧稼雨：《中國志人小說史》（瀋陽：遼寧人民出版社，1991）。
- 廖肇亨：〈雪浪洪恩初探〉，《漢學研究》，第14卷第2期（1996年12月），頁35-57。
- ：〈禪門說戲——一個佛教文化史觀的嘗試〉，《漢學研究》，第17卷第2期（1999年12月），頁277-298。
- 《熙朝崇正集》（《閩中諸公贈泰西諸先生詩》），在吳編，頁633-691。
- 石田幹之助：《支那文化と西方文化との交流》，在神田信夫編：《福田幹之助著作集》（東京：六星出版，1985）。
- 聞一多：《神話與詩》（臺中：藍燈文化公司，1975）。
- 褚斌杰：《中國古代文體概論》（北京：北京大學出版社，1990）。
- 趙爾巽編：《清史稿》（北京：清史館，1928）。
- 輔仁神學著作編譯會編：《神學辭典》，修訂版（臺北：光啓出版社，1998）。
- 鄭奠、譚全基編：《古漢語修辭學資料彙編》（臺北：明文書局，1984）。
- 劉人鵬：《近代中國女權論述》（臺北：臺灣學生書局，2000）。
- [漢]劉向著，盧元駿註譯，陳貽鈺訂正：《說苑今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1995）。
- 劉志雄、楊靜榮著：《龍與中國文化》（北京：人民出版社，1996）。
- [唐]劉知幾撰，[清]浦起龍釋：《史通通釋》（臺北：里仁書店，1980）。
- 劉俊餘、王玉川合譯：《利瑪竇全集》，4冊（臺北：光啓與輔仁大學出版社，1986）。
- [南朝/宋]劉義慶著，余嘉錫注：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989）。
- [梁]劉勰著，周振甫編：《文心雕龍注釋》（臺北：里仁書局，1998）。

- [清]劉凝：《覺斯錄》，巴黎法國國家圖書館藏本，古朗氏編號：7172。
- 德馬爾基、施禮嘉編：《衛匡國：一位在十七世紀中國的人文學家和科學家》（特蘭托〔義大利〕：特蘭托大學，1996）。
- 樂黛雲等編：《獨角獸與龍——在尋找中西文化普遍性中的誤讀》（北京：北京大學出版社，1995）。
- [西晉]歐陽建：〈言盡意論〉，《藝文類聚》，上冊，頁348（上海：古籍出版社，1999）。
- 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/聖經資源中心，2002）。
- [明]蓮池藕益：《蓮池大師全集》（《雲棲法彙》），8冊，出版時地不詳。
- [明]衛匡國：《逯友篇》，在《三編》，1: 1-88。
- 鄭安德：《明末清初天主教和佛教的護教辯論》（高雄：佛光山文教基金會，2001）。
- 編：《明末清初耶穌會思想及文獻彙編》，5卷（北京：北京大學宗教研究所，2003）。
- 鄭志明：《中國善書與宗教》（臺北：臺灣學生書局，1988）。
- 鄭振鐸：《中國文學研究》（臺北：明倫出版社，1973）。
- 魯迅編，蓉生譯注：《百喻經譯注》（杭州：浙江古籍出版社，1987）。
- 錢南揚校點：《湯顯祖戲曲集》，2冊（上海：古籍出版社，1978）。
- [清]錢謙益撰，[清]錢陸燦編：《列朝詩集小傳》，周駿富編：《明代傳記叢刊》，第11冊（臺北：明文書局，1991）。
- 駱其雅(Herbert Lockyer)著，詹正義、周天麒譯：《聖經中所有的比喻》（臺北：中國主日學協會，1987）。
- 默西亞·埃里亞德(Mircea Eliade)著，董強譯：《世界宗教理念史》(*Histoire des croyances et des idées religieuses*)，3冊（臺北：商周出版，2002）。
- [明]龍精華(華民)譯：《聖若撒法始末》，1602年譯；南明隆武元年(1645)閩中天主堂刊本，巴黎法國國家圖書館藏，古朗氏編號：6857。

戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，5冊(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996)。

[明]羅明堅：《天主聖教實錄》，在《續編》，2: 755-838。

[明]謝肇淛：《五雜俎》(北京：中華書局，1959)。

[戰國]韓非著，邵增華注譯：《韓非子今註今譯》，2冊(臺北：臺灣商務印書館，1992)。

韓琦：〈白晉的《易經》研究和康熙時代的「西學中源」說〉，《漢學研究》，第16卷1期(1998年6月)，頁185-201。

[明]韓霖：《鐸書》，在《徐家匯》，2: 599-862。

韓霖、張賡：《聖教信證》，1647年，在《三編》，1: 267-362。

[北齊]顏之推著，程小銘譯注：《顏氏家訓全譯》(貴陽：人民出版社，1993)。

[明]龐迪我：《七克》，在李編，2: 689-1126。

羅光：《利瑪竇傳》(臺北：輔仁大學出版社，1982)。

羅香林：《唐元二代之景教》(香港：中國學社，1966)。

譚達先：《中國民間寓言研究》(臺北：臺灣商務印書館，1988)。

鐘鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，5冊(臺北：方濟出版社，1996)。

——著，何麗霞譯：《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》(臺北：光啓出版社，1998)。

——與杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，12冊(臺北：利氏學社，2002)。

顧衛民：《中國天主教編年史》(上海：上海書店出版社，2003)。

西文

- Aerts, W. J., and M. Gosman, eds. *Exemplum et Similitudo: Alexander the Great and Other Heroes as Points of Reference in Medieval Literature* (Groningen: Egbert Forsten, 1988).
- Aeschylus. *The Suppliant Maidens*. In David Grene and Richmond Lattimore, eds., *Aeschylus II: Four Plays* (Chicago: University of Chicago Press, 1956), pp. 7-42.
- Alan of Lille. *The Art of Preaching*. Trans. Gillian R. Evans (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981).
- Alfonso, Pedro. *The Scholar's Guide (Disciplina Clericalis)*. Trans. Joseph Ramon Keller, Jones, and John Esten (Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1969).
- Apollodorus. *The Library*. 2 vols (Cambridge: Harvard University Press, 1982).
- Arendt, Hannah, ed. *Illuminations: Essays and Reflections* (New York: Schocken Books, 1968).
- Armstrong, Edward C. *The French Metrical Versions of Barlaam and Josaphat, with Especial Reference to the Termination in Gui de Cambrai* (Princeton: Princeton University Press; Paris: Librairie Édouard Champion, 1922).
- Arrian. *History of Alexander and Indica*. Trans. P. A. Brunt. 2 vols (Cambridge: Harvard University Press, 1989).
- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953).
- Augustine, Saint. *Confessions*. Trans. R. S. Pine-Coffin (Harmondsworth: Penguin, 1985).

- . *On Christian Doctrine*. Trans. D. W. Roberston, Jr. (New York: Macmillan, 1958).
- . *The City of God*. Trans. John Healey (London: J. M. Dent and Sons, 1962).
- Aune, David E. "Pronouncement Stories and Jesus' Blessing of the Children: A Rhetorical Approach." *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism* 29 (1983): 109-115.
- , ed. *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres* (Atlanta: Scholars Press, 1988).
- Baker, Derek, ed. *Renaissance and Renewal in Christian History* (Oxford: Published for the Ecclesiastical History Society by Basil Blackwell, 1977).
- Bakhtin, M. M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Trans. Caryl Emerson and Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981).
- Banks, Mary Maclend, ed. *An Alphabet Tales*. 2 vols (London: Published for the Early English Text Society by Kegan Paul, Trench, Trübner, 1904).
- Barnes, Jonathan, ed. *The Complete Works of Aristotle*. Revised Oxford Translation (Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Barrow, Robin. *Plato, Utilitarianism and Education* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975).
- Bayley, Peter. *French Pulpit Oratory, 1598-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- Benda, Jonathan. "The French Invention of Chinese Rhetoric?" Paper presented in the "Conference on East-West Identities: Globalisation, Localisation, and Hybridisation." Hong Kong Baptist University, Feb 26-27, 2004.
- Berling, Judith A. *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia

- University Press, 1980).
- Berlioz, Jacques, and Marie Anne Polo de Beaulieu, eds. *Les Exempla médiévaux* (Paris: Gare/Hesiode, 1992).
- Bernard, Henri. “Les adaptation chinoises d’ouvrages europeens, 1514-1688.” *Monumenta Serica* 10 (1945): 1-57 and 309-388.
- . “Whence the Philosophic Movement at the Close of the Ming?” *Bulletin of the Catholic University of Peking* 8 (December 1931): 67-73.
- . *Le P. Matteo Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*. 2 vols (Tianjin: n.p., 1937).
- Bernardus Silvestris. *Commentary on the First Six Books of Virgil’s Aeneid*. Trans. Earl G. Schreiber and Thomas E. Maresca (Lincoln: University of Nebraska Press, 1979).
- Bertuccioli, Guliano. “Il Trattato sull’amicizia di Martino Martini (1614-1661),” Part I, *Rivista degli Studi Orientali* LXVI, Fasc. 1-2 (1992): 79-42; and Part II, *Rivista delgli Studi Orientali* LXVI, Fasc. 3-4 (1993): 331-379.
- Bloom, Harold. *A Map of Misreading* (Oxford: Oxford University Press, 1975).
- Bonner, Stanley F. *Education in Ancient Rome* (Berkeley: University of California Press, 1977).
- Born, Lester Kruger. “The *Integumenta* on the *Metamorphoses* of Ovid by John of Garland—First Edited Introduction and Translation.” Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1929.
- . “Ovid and Allegory.” *Spectrum* 9/4 (Oct. 1934): 362-379.
- Bouchard, Donald F., ed. *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault* (Ithaca: Cornell University Press, 1977).
- Bovie, Smith Palmer, trans. *Satires and Epistles of Horace* (Chicago: University of Chicago Press, 1959).

- Boxer, C. R. *The Christian Century in Japan: 1549-1650* (Berkeley: University of California Press, 1967).
- Bräm, Toni. *La verion provencale de "Barlaam et Iosaphat"----une oeuvre cathare?* (Konstanz: Hartung-Gorre, 1990).
- Brandeis, Arthur, ed. *Jacob's Well, An Englisht Treatise on the Cleansing of Man's Conscience* (London: Paul, Trench, Trübner, 1900).
- Brokaw, Cynthia J. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991).
- Brower, Reuben, ed. *On Translation* (Cambridge: Harvard University Press, 1959).
- Brown, Raymond E., S.S., et al., eds. *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood: Prentice Hall, 1990).
- Brumble, H. David. *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings* (Westport: Greenwood Press, 1998).
- Bullock, Marcus, and Michael W. Jennings, eds. *Walter Benjamin: Selected Writings*, vol I: 1913-1926 (Cambridge: Harvard University Press, 1997).
- Burnett, Charles S. F. "A Note on the Origins of the Third Vatican Mythographer." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1981): 160-166.
- Busch, Heinrich. "The Tunplin Academy and Its Political and Philosophical Significance." *Monumenta Serica* 14 (1949-1955): 156-163.
- Butts, James R. "The *Progymnasmata* of Theon: A New Text with Translation and Commentary." Ph.D. dissertation, Claremont Graduate School, 1986.
- Caplan, Harry. "Classical Rhetoric and the Medieval Theory of Preaching." *Classical Philology* 28/2 (April 1933): 73-96.

- Carnes, Pack, ed. *Proverbia in Fabula: Essays on the Relationship of the Proverb and the Fable* (New York: Peter Lang, 1988).
- Carruthers, Mary. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Carter, Minnie Luella. "Studies in the *Scala celi* of Johannes Gobii Junior." Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1928.
- Cary, George. *The Medieval Alexander*. Ed. D. J. A. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).
- Cassian, John. *Conferences*. Trans. Colm Luibheid (New York: Paulist Press, 1985).
- Chan, Albert. "Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607) and His Chinese Poems." *Monumenta Serica* 41 (1993): 129-176.
- . "Two Chinese Poems Written by Hsü Wei (1521-1593) on Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607)." *Monumenta Serica* 44 (1996): 317-337.
- . *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue, Japonica-Sinica I-IV* (New York: M. E. Sharpe, 2002).
- Chance, Jane, ed. *Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England* (Gainesville: University of Florida Press, 1990).
- . *Medieval Mythography* (Gainesville: University Press of Florida, 1994).
- Charbonneau-Lassay, Louis. *The Bestiary of Christ*. Trans. D. M. Dooling (New York: Arkana Books, 1992).
- Cherniss, Michael D. "Two New Approaches to (some) Medieval Vision Poems." *Modern Language Quarterly* 49/3 (September 1988): 285-291.
- Cicero. *Ad Herennium*. Trans. H. Caplan (Cambridge: Harvard University Press, 1989).
- . *Cicero XXI: De Officiis*. Trans. Walter Miller (Cambridge: Harvard

- University Press, 1990).
- . *De Amicitia*. In William Armistead Falconer, trans., *Cicero XX* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), pp. 101-211.
- . *De Inventione*. In H. M. Hubbell, ed. and trans., *Cicero II* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), pp. 2-345.
- . *Cicero III: De Oratore*. Trans. E. W. Sutton and H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1996).
- . *Cicero XVIII: Tusculan Disputations*. Trans. King, J. E. (Cambridge: Harvard University Press, 1996).
- Clark, Donald Lemen. "The Rise and Fall of Progymnasmata in Sixteenth and Seventeenth Century Grammar Schools." *Speech Monographs* 19/2 (March 1952): 259-263.
- . *Rhetoric in Greco-Roman Education* (New York: Columbia University Press, 1957).
- Collingwood, R. G. *The Idea of History*. Trans. Jan van der Dussen (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Colson, F. H. "Quintilian I. 9 and the 'Chria' in Ancient Education." *The Classical Review* 35/7-8 (1921): 150-154.
- Conley, Thomas M. *Rhetoric in the European Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).
- Cooke, John Dantel. "Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism." *Spectrum* 2 (1927): 397-410.
- Copper, Geoffrey, and Christopher Wortham, eds. *The Summoning of Everyman* (Nedlands: University of Western Australia Press, 1980).
- Courant, Maurice, ed. *Catalogues des livres chinois, coréens, japonais, etc.* 8 vols (Paris: Ernest Leroux, 1902-1912).
- Cowen, Jill Sanchia, trans. *Kalila wa dimna: An Animal Allegory of the Mongol*

- D'Avray, D. L. "Philosophy in Preaching: The Case of a Franciscan Based in Thirteenth-Century Florence (Servasanto da Faenza)." In Richard G. Newhauser and John A. Alford, eds., *Literature and Religion in the Late Middle Ages: Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel* (Binghamton: Center for Medieval and Renaissance Texts and Studies, State University of New York at Binghamton, 1995), pp. 263-273.
- de Beaulieu, Marie-Anne Polo, ed. *La Scala Coeli de Jean Gobi* (Paris: Édition du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1991).
- de Prémare, Joseph. *Antiquae traditionis selecta vestigial, ex Sinarum monumenta eruta*. Manuscript kept in Bibliothèque Nationale, Paris (Chinois 9248).
- de Stella, F. Diego. *The Contempte of the VWorld, and the Vanitie Thereof*. Douai, 1584; microfilm kept in Center for Research Library.
- Derrida, Jacques. "Des Tours de Babel." Translated by Joseph F. Graham. In Graham ed., *Difference in Translation* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 165-207.
- . *Politics of Friendship*. Translated by George Gollins (London: Verso, 1997).
- Desan, Philip, ed. *Humanism in Crisis: The Decline of the French Renaissance* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991).
- Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Trans. R. D. Hicks. 2 vols (Cambridge: Harvard University Press, 1995).
- Dudley, Donald R. *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhand-lung, 1967).
- Duff, J. Wight, and Arnold M. Duff, eds. and trans. *Minor Latin Poets*. 2 vols (Cambridge: Harvard University Press, 1990).
- Eber, Iren, et al., eds. *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1999).
- Elias, Julius A. *Plato's Defense of Poetry* (Albany: State University of New York

- Herodotus. *The History*. Trans. David Grene (Chicago: University of Chicago Press, 1987).
- Herrtage, Sidney, J. H., ed. *The Early English Version of the Gesta Romanorum* (Oxford: Oxford University Press, 1879).
- Hervieux, Léopold, ed. *Les Fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge*. 5 vols (Paris: Librairie de Firmin-Didot, 1884).
- . *Notice historique et critique sur les fables latines de Phedre et de ses anciens imitateurs directs et indirects* (Paris: Librairie de Firmin Didot, 1884).
- Hesiod. *Hesiod: Theogony, Works and Days, Shield*. Trans. Apostolos N. Athanassakis (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983).
- Hinnebusch, William A. *The Early English Friars Preachers* (Rome: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1951).
- Hock, Ronald F., and Edward N. O'Neil, eds. *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol 1: *The Progymnasmata* (Atlanta: Scholars Press, 1986).
- Holy Bible* (New York: American Bible Society, 1984).
- Hooks, Bell. *Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995).
- Hopper, Vincent Foster. *Medieval Number Symbolism: Its Sources, Meaning, and Influence on Thought and Expression* (Nineola: Dover, 2000).
- Iamblichus. *On the Pythagorean Way of Life*. Trans. John Dillon and Jackson Hershbell (Atlanta: Scholars Press, 1991).
- Ikegami, Keiko. *Barlaam and Josaphat: A Transcription of MS Egerton 876 with Notes, Glossary, and Comparative Study of the Middle English and Japanese Versions* (New York: AMS Press, 1999).
- Jocobi a Voragine (Jacobus de Voragine). *Legenda aurea*. Ed. Th. Graesse (Vratislaviae: Apud Guilemum Koebnner, 1890).

- . *The Golden Legend: Readings on the Saints*. Trans. William Granger Ryan. 2 vols (Princeton: Princeton University Press, 1993).
- Jacobs, John C., trans. and ed. *The Fables of Odo of Cheriton* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985).
- Jacobs, Joseph, trans. *Barlaam and Josaphat: English Lives of Buddha* (London: David Nutt, 1896).
- Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideas of Greek Culture*. Trans. Gilbert Highet. 3 vols (New York: Oxford University Press, 1971).
- Jami, Catherine, and Hubert Delahaye, ed. *L'Europe en Chine* (Paris: Institut des Hautes Études Chinoises Collège de France, 1993).
- Javary, Genévier, trans. "Hou Ji, Prince Millet, l'agriculteur divin: Interprétation du mythe chinois par le R. P. Joachim Bouvet s.j." *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 39 (1983): 16-41 and 107-119.
- . "Hou Ji, Prince Millet, interprétation du mythe chinois par le Père Joachim Bouvet." *Actes du III^e colloque international de sinology, Chantilly 1980: Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVLL^e siècle*, pp. 93-106 (Paris: Les Belles Lettres, 1983).
- Jebb, R. C. *The Attic Orators from Antiphon to Isaeos*. 2 vols (London: Macmillan, 1876).
- Jerome, St., trans. *The Vulgate*. [Http://www.fourmilab.ch/etexts/www/Vulgate](http://www.fourmilab.ch/etexts/www/Vulgate).
- John Damascene, St. *Barlaam and Ioasaph*. Trans. G. R. Woodward, et al. (Cambridge: Harvard University Press, 1983).
- Johnson, Francis R. "Two Renaissance Textbooks of Rhetoric: Aphthonius' *Progymnasmata* and Rainolde's *A booke called the Foundacion of Rhetorike*." *Huntington Library Quarterly* 6 (1943): 427-444.
- Jones, Julian Ward, Jr. "The So-Called Silvestris Commentary on the *Aeneid* and Two Other Interpretations." *Spectrum* 64/4 (Oct. 1989): 835-848.

- Kaufmann, Hanna Wanda. "The *Exemplum*: Its Morphology, Function, Evolution and Transmission." Ph.D. dissertation, University of Texas, 1994.
- Keith-Falconer, Ion G. N., trans. *Kalilah and Dimah or the Fables of Bidpai* (Amsterdam: Philo Press, 1970).
- Kemmler, Fritz. "*Exempla*" in Context: A Historical and Critical Study of Robert Mannyng of Brunne's "Handlyng Synne" (Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1984).
- Kennedy, George A., trans. *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991).
- . *Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Kindstrand, Jan Fredrik. "Diogenes Laertius and the Chreia Tradition." *Elenchos* 71-72 (1986): 226-242.
- Kloppenborg, John S. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress Press, 1987).
- Konstan, David. *Friendship in the Classical World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Kramer, Casper J., Jr., ed. and trans. *The Complete Works of Horace* (New York: Modern Library, 1936).
- Kratz, Dennis M., trans. *The Romances of Alexander* (New York: Garland, 1991).
- Kratzmann, Gregory, and Elizabeth Gee, eds. *The Dialogues of Creatures Moralysed: A Critical Edition (Dialogus creaturarum)* (Leiden: E. J. Brill, 1988).
- Krill, Richard M. "The Vatican Mythographers: Their Place in Ancient Mythography." *Manuscripta* 23/3 (November 1979): 173-177.
- Kulcsár, Péter, ed. *Mythographi Vaticani I et II* (Turnhout: Brepols, 1987).
- la Marche, A. Lecoy de, ed. *Anecdotes historiques: légends et apologues d'Étienne de*

- Bourbon* (Paris: Librairie Renouard, 1877).
- Lancashire Douglas, and Peter Hu Kuo-chen, S.J., trans. *The True Meaning of the Lord of Heaven* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, in cooperation with Taipei: The Ricci Institute, 1985).
- Lang, David Marshall, trans. *The Balavariani: A Tale from the Christian East Translated from the Old Georgian* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966).
- Lang, Robert T. "The Teaching of Rhetoric in French Jesuit Colleges, 1556-1762." *Speech Monographs* 19/4 (November 1952): 286-298.
- le Goff, Jacques, and Jean-Claude Schmitt. *L' "exemplum"* (Turnhout: Brepols, 1996).
- Leaman, Oliver, ed. *Friendship East and West: Philosophical Perspectives* (Richmond Surrey: Curzon Press, 1996).
- Lee, Thomas H. C., ed. *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Hong Kong: Chinese University Press, 1991).
- Lenaghan, R. T., ed. *Caxton's Aesop* (Cambridge: Harvard University Press, 1967).
- Liddell, Henry George, and Robert Scott, eds. *Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Manchester: Manchester University Press, 1985).
- Lo, Yuet Keung. "Persuasion and Entertainment at Once: Kumārajiva's Buddhist Storytelling in His Commentary on the *Vimalakīrti-sūtra*." *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica* 21 (Sept 2002): 89-114.
- Lu, Xing. *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century BCE: A Comparison with Classical Greek Rhetoric* (Columbia: University of South Carolina

- Press, 1998).
- Luk, Bernard Hung-kay. "Thus the Twain Did Meet? The Two Worlds of Giulio Aleni." Ph.D. dissertation, Indiana University, 1977.
- Lundbæk, Kund. *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J.: Chinese Philology and Figurism* (Aarhus: Aarhus University Press, 1991).
- Lynch, Cyprian J. "A Bio-bibliographical Study of Diego de Estella, O.F.M. (1524-1578)." MA thesis, St. Bonaventure College, 1949.
- MacDonald, Dennis Ronald. *Christianizing Homer: The Odyssey, Plato, and the Acts of Andrew* (Oxford: Oxford University Press, 1994).
- Mack, Peter, ed. *Renaissance Rhetoric* (New York: St. Martin's Press, 1994).
- Macrobiani Ambrosii Theodosii (Macrobius, Ambrosius Aurelius). *Opera*. Ed. Ludovicus Ianus (Quedlinburgi et Lipsiae: Typis et Sumptibus Godofredi Bassii, 1848).
- . *Commentary on the "Dream of Scipio."* Trans. William Harris Stahl (New York: Columbia University Press, 1952).
- Major, Johann, ed. *Magnum specvlvm exempolorum*. Douai, 1603; microfilm, Ohio State University Library.
- Martianus Felix Capella. *The Marriage of Philology and Mercury*. In William Harris Stahl and E. L. Burge, trans., *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, vol 2 (New York: Columbia University Press, 1971).
- Matarasso, Pauline, ed. *The Cistercian World: Monastic Writings of the Twelfth Century* (Harmondsworth: Penguin, 1993).
- McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (New York: Crossroad, 1994).
- McGinness, Frederick J. *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome* (Princeton: Princeton University Press, 1995).
- McGuire, Brian Patrick. "The Cistercians and the Rise of the Exemplum in Early

- Rienstra, M. Howard, ed. and trans. *Jesuit Letters from China, 1584-85* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).
- Riginos, Alice Swift. *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato* (Leiden: E. J. Brill, 1976).
- Robinson, J. Armitage, ed. *Texts and Studies*, vol I: *The Apology of Aristides*. 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1893).
- Rodeles, Caecilius Gomes, et al., eds. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu quae primam rationem studiorum anno 1586 editian praecessere*. (Madrid: n.p., 1901).
- Rollinson, Philip. *Classical Theories of Allegory and Christian Culture* (Pittsburgh: Duquesne University Press; Brighton: Harvester Press, 1981).
- Ronan, Charles E., and Bonnie B. C. Oh, eds. *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773* (Chicago: Loyola University Press, 1988).
- Rounder, Leroy S. *The Changing Face of Friendship* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994).
- Rusch, William G., ed. *The Trinitarian Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980).
- Salisbury, Joyce E. *The Beast Within: Animals in the Middle Ages* (New York and London: Routledge, 1994).
- Sánchez, Clemente. *The Book of Tales by A. B. C. (Libro de los enxiemplos por a.b.c.)*. Trans. John E. Keller, L. Clark Keating, and Eric M. Furr (New York: Peter Lang, 1992).
- Sandys, George, trans. *Ovid's Metamorphosis Englished, Mythologized and Represented in Figures*. Ed. Karl K. Hulley and Stanley T. Vandersall (Lincoln: University of Nebraska, 1970).
- Scanlon, Larry. *Narrative, Authority, and Power: The Medieval Exemplum and the*

- Chaucerian Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Schimmel, Solomon. *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Nature* (New York: The Free Press, 1992).
- Schollmeier, Paul. *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship* (Albany: State University of New York Press, 1994).
- Schwartz, Stuart B., ed. *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Seneca. *De Beneficiis*. In J. W. Basore, ed. and trans., *Seneca: Moral Essays*, vol 3 (Cambridge: Harvard University Press, 1989).
- Seznec, Jean. *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*. Trans. Barbara F. Sessions (Princeton: Princeton University Press, 1972).
- Shakespeare, William. *The Merchant of Venice*. Edited by Jay L. Halio (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Smalley, Beryl. "Exempla in the Commentaries of Stephen Langton." *Bulletin of the John Rylands Library, Manchester* 17/1 (January 1933): 121-129.
- Spalatin, Christopher, S.I. *Matteo Ricci's Use of Epictetus* (Waegwan: Pontificia Universitas Gregoriana, 1975).
- Spence, Jonathan D. *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London and Boston: Faber and Faber, 1984).
- . *Chinese Roundabout: Essays in History and Culture* (New York: W. W. Norton, 1992).
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Outside the Teaching Machine* (New York and London: Routledge, 1993).
- Standaert, Nicholas. "The Jesuits' Preaching of the Buddha in China." *Chinese Mission Studies (1550-1800) Bulletin* 9 (1987): 38-41.

- . *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1988).
- , ed. *Handbook of Christianity in China*, vol I: 635-180 (Leiden: Brill, 2001).
- Starnes, DeWitt T., and Ernest William Tabert. *Classical Myth and Legend in Renaissance Dictionary: A Study of Renaissance Dictionaries in Their Relation to the Classical Learning of Contemporary English Writers* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1955).
- Stern, Fritz. *The Varieties of History: From Voltaire to the Present* (New York: Meridian Books, 1956).
- Stoneman, Richard, trans. *The Greek Alexander Romance* (Harmondsworth: Penguin, 1991).
- , trans. *Legends of Alexander the Great* (Harmondsworth: Penguin, 1994).
- Strassler, Robert B., ed. *The Landmark Thucydides: A Comprehensive Guide to "The Peloponnesian War"* (New York: Free Press, 1996).
- Sullivan, Sister Térèse. *S. Avreli Avgustini Hipponiensis episcopi de Doctrina christiana, Liber Qvartvs: A Commentary, with a Revised Text, Introduction, and Translation* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1930).
- Swan, Charles, trans. *Gesta Romanorum or Entertaining Moral Stories* (London: George Bell and Sons, 1891).
- Takahashi, Genji. "An Approach to the Plot of *Everyman*." *Eibungaku kenkyu* 18/4 (1938): 476-485.
- Tarn, W. W. *Alexander the Great*. 2 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1948).
- TeSelle, Sallie McFague. *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).
- Thomas à Kempis. *The Imitation of Christ*. Trans. Leo Sherley-Price (New York:

- Dorset Press, 1952).
- Tolan, John. *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers* (Gainesville: University Press of Florida, 1993).
- Tubach, Frederic C. "Exempla in the Decline." *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 18 (1962): 407-417.
- , ed. *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1969).
- Tylenda, Joseph N. trans. *A Pilgrim's Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola* (Collegeville: Liturgical Press, 1985).
- Valerius Maximus. *Collections of the Memorable Acts and Sayings of the Ancient Romans and Other Foreign Nations*. Trans. Samuel Speed (London: Printed for Benjamin Crayle at the Lamb, 1684).
- van Zoeren, Stephen J. *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Trational China* (Stanford: Stanford University Press, 1991).
- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London: Routledge, 1995).
- Verhaeren, H., C.M., ed. *Catalogue de la Bibliothèque du PèT'ang* (Beijing: Imprimerie des Lazaristes, 1949).
- Vološinov, V. N. *Marxism and the Philosophy of Language*. Trans. Ladislav Matejka and I. R. Titunik (Cambridge: Harvard University Press, 1973).
- von Collani, Claudia. *Die Figuristen in der Chinamission* (Frankfurt and Bern: Peter Lang, 1981).
- Waddell, Helen, *The Desert Fathers* (London: Constable, 1987).
- Wan, Sze-Kar. "Allegorical Interpretation East and West: A Methodological Enquiry into Comparative Hermeneutics." In Daniel Smith-Christopher, ed., *Text and Experience: Towards a Cultural Exegesis of the Bible*

-
- Zürcher, Erik. "Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni's Introduction to His *Science of Comparison*." In Federico 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* (Rome: Institutum Historicum S. I., 1996), pp. 331-360.
- . "The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript." In G. Naundorf, et al, eds., *Religion und Philosophie in Asien* (Wurzburg: Königshausen and Neumann, 1985), pp. 357-376.
- , Nicholas Standaert, and Adrian Dudink, eds. *Bibliography of the Jesuit Mission in China (ca. 1580-ca. 1680)* (Leiden: Centre of Non-Western Studies, Leiden University, 1991).

索引

人名

二劃

丁敏 357, 362, 369, 379, 383

三劃

大漫 267-270, 275, 278, 280-282, 287-288,
307, 309

大流士(Darius) 139, 145, 172, 174-175, 348

三淮(三槐, 三懷) 326-329, 354

子夏 270, 274

子貢 151

小堀桂一郎 381

山弟伯(Xanthippe) 168

山迪士(George Sandys) 219

四劃

公西華 151

孔子 14, 33, 224, 259, 271, 273-274, 291,
300, 302, 308, 317

孔穎達 229, 272

比帝亞 267-270, 275, 280-282, 285, 287-288,
307, 309

(博維的)文笙(Vincent of Beauvais) 209

方豪 144

瓦勒流(Valerius Maximus) 6, 142, 146-147,
171, 196, 267, 271

厄里烏(Elihu) 258-260

支謙 359

支曜 361

戈寶權 368

巴蘭 373, 393-394, 397

巴拉達(Sebastian Barradas) 200

巴克丁(M. M. Bakhtin) 185

巴柏里(Babrius) 49, 51, 53-56, 62-63,
90-91, 94, 96-97, 111, 114, 364, 367

尤麗黛絲(Eurydice) 231

尤耶莫魯士(Euhēmerus) 226-227, 233-234,
243

王力 17

王良 278

王圻 317

王達 264

王徵 60

王畿 278
 王夫之 303
 王守仁 278

五劃

司馬遷 127
 司馬相如 82, 345
 布魯姆(Harold Bloom) 68, 86-87, 89, 116, 122, 295
 史坦豪(Heinrich Steinhöwel) 71, 374
 史景遷 103, 313
 史賓賽(Edmund Spenser) 390
 史柏拉丁(Christopher A. Spalatin) 316-317
 史萊瑪赫(Friedrich Schleiermacher) 363
 史太西可魯士(Stesichorus) 52
 尼可拉(Nicolaus of Myra) 135, 180-181
 卡西安(John Cassian) 191
 卡莉歐普(Calliope) 234
 皮科(Pico della Mirandola) 321
 皮拉茲(Pylades) 267
 皮綽尼士(Petronius Arbiter) 214-215
 包伊夏(Boethius) 224, 242
 包利民 284
 平田篤胤 385
 甘迺迪(George A. Kennedy) 33
 白玲(Judith A. Berling) 340-341, 343
 白晉(Joachim Bouvet) 190, 194, 198-199, 205-206, 208-209, 215-217, 221-222, 225-227, 236-237, 240-241
 白佐良(Giulianon Berutuccioli) 2
 冉諾芬(Xenophon) 163

六劃

伊索 46-52, 79, 126, 208, 257, 260, 262-263, 307-309, 347
 伊希朵(Isidore) 46
 伊比推圖(Epictetus) 69, 98-100, 162, 185, 315, 336
 伊斯迪拉(Diego de Estella) 59, 68
 伊士奇勒士(Aeschylus) 267
 伊拉斯瑪士(Desiderius Erasmus) 211
 伊索克里茨(Isocrates) 31, 33, 170
 伏爾泰(Voltaire) 238
 伏羅希洛夫(V. N. Vološinov) 133
 安菲恩(Amphion) 228-229
 安樂哲(Roger T. Ames) 273
 安弟尼斯(Antisthenes) 146
 宇文所安(Stephen Owen) 39
 后稷 209, 216, 227
 吉朋(Edward Gibbon) 8
 江永 286, 298
 朱諾(Juno) 8, 55
 朱熹 259, 271-272, 286
 朱日濬 149-151
 朱維錚 256, 289
 朱慶之 360
 西比歐(Scipio Africanus) 134
 西尼加(Seneca) 68, 162, 177-180
 西奧朵(Cyrenaean Theodorus) 146
 西賽羅(Marcus Tullius Cicero) 8, 25, 27-30, 40-41, 47-48, 133-134, 137, 141-143, 150-151, 177-178, 180, 268, 277, 281,

290-292
 艾儒略(Giulio Aleni) 28-31, 34-35, 40, 53,
 69, 83-86, 99, 116, 154, 182, 300-311,
 319, 332, 333, 335-337, 346, 352, 355,
 366
 艾恩布里卡斯(Iamblichus) 267-268,
 278, 283
 米爾頓(John Milton) 74
 岳欣(Phocion) 176

七劃

伯牙 267, 272
 何俊 341
 何心隱 279, 284
 佛洛依德 86
 佛圖那圖(Venatius Fortunatus) 9
 伽達瑪(Hans-Georg Gadamer) 174, 187,
 337
 但丁(Dante) 6, 9, 106, 186, 191, 387
 冷石生 186
 宋濂 262
 呂坤 279
 呂妙芬 278
 吳震生 107-110, 311-312
 汪汝淳 389, 391, 394
 沈括 16
 沈三白 16
 沈德符 327, 354
 沙滿(Psammenitus) 348-350
 沙勿略(St. François Xavier) 21
 沙辣丁(Saladin ad-Din) 245-246

李漁 317
 李維(Livy) 127, 183-184
 李贄 12, 261
 李九功 265, 296-300, 302-303, 305-306,
 351
 李九標 300
 李之藻 84, 263, 351
 李元音 220, 241
 李世熊 67, 80-83
 李弘琪 313
 李汝楨 327, 329
 李西斯(Lysias) 142
 李昌齡 340
 李嗣玄 83, 332-333
 李維史陀(Claude Levi-Strauss) 160
 杜巴哈(Frederic C. Tubach) 6
 杜維明 277
 杜麗娘 107-110, 311
 利瑪竇(Matteo Ricci) 11-13, 15-16, 18-20,
 22, 24, 30-31, 34-35, 37, 40, 45, 52-53,
 56-60, 64, 66-67, 69-78, 80, 83-84, 86,
 88-116, 122-123, 125-126, 141-144, 148-150,
 162-163, 175-176, 179, 196-199, 201,
 208-209, 211-212, 236-237, 239-240,
 242, 244-248, 250-257, 260-266, 270, 272-273,
 279-281, 284, 288-295, 297-298, 300-303,
 305-308, 312, 315-320, 322-324, 326-330,
 332, 336-337, 352-354, 357, 369, 372-373,
 375, 383-396
 芝諾 177
 那毗地 359

那跋陀羅 381
 阮元 1-2, 42, 240, 312
 克萊恩(Thomas Frederic Crane) 91
 克萊蒙(Clement of Alexandra) 195
 克里斯普士(Chrisyppus) 315
 希羅多德(Herodotus) 127, 139, 145, 182,
 347-349
 步鷺 12-13, 16
 貝利(Peter Bayley) 77
 里柯(Paul Ricoeur) 273, 285, 269
 里古我(Lycurgus) 153

八劃

依納爵(St. Ignatius of Loyola) 13, 384
 佩多拉克(Francesco Petrach) 9
 尙確(Clemente Sánchez) 60, 72, 79
 孟子 15, 34, 259
 孟光 277
 宙斯(Zeus) 202, 234
 奈達(Eugene Nida) 388
 昆第良(Marcus Fabius Quintilianus) 27,
 135, 141
 法雲 386
 波里比爾士(Polybius) 192
 東方朔 81-82
 林琴南 368
 松原秀一 381, 386
 所羅門王 110
 (里耳的)亞蘭(Alan of Lille) 25, 33-34,
 36-38, 40, 68-69, 73, 209
 亞丰索(Pedro Alfonso) 72, 170

亞巴郎 115
 (佛拉津的)亞可伯(Jacobus de
 Voragine) 5, 384-385, 387, 392, 397
 亞利翁(Arrion) 228-229
 亞里恩(Arrian of Nicomedia) 174
 亞維奴(Avianus) 49-51, 54, 364, 367
 亞爾昆(Alcuin) 9
 亞日西老(Agesilaus) 153
 亞里斯弟(Aristippus of Cyrene) 146-147,
 152-153, 161
 亞波羅德(Apollodorus) 202
 亞物尼爾(Auennir) 397
 亞歷山大(Alexander the Great) 129, 153,
 156, 160-161, 168-169, 170-175, 177-180,
 182, 184, 186-187, 192, 195, 318
 亞里士多德(Aristotle) 3, 25-27, 29, 33,
 40-41, 47, 52, 108, 125-126, 131-132,
 150-151, 168, 170, 189, 192, 194, 242,
 269, 273, 275-280, 291, 318-319, 327,
 329, 355, 366
 亞普通尼士(Aphthonius of Antioch)
 130, 137-138, 143, 152-153, 180-181,
 185, 187
 亞普羅德士(Apollodorus) 63
 亞里斯多德慕(Aristodemus) 146
 周振鵠 17
 叔本華(Arthur Schopenhauer) 31
 肯皮士(Thomas à Kempis) 93, 260-261
 竺法護 368
 阿波羅(Apollo) 92, 197, 229
 阿奎那 191, 242

(渥登的)阿諾里(Honorius of Autun)
207

阿爾塔巴諾斯(Artabanus) 139

金尼閣(Nicholas Trigault) 22, 34, 40,
50-51, 53-54, 61-63, 65-71, 73-78, 80-83,
85-86, 103-104, 116, 319, 335-336, 358-359,
364-375, 377-379, 391-393, 396-397

金伯祥 272

九劃

保祿 64-65, 122-123, 165, 179, 222, 254,
329

姜嫄 205-206, 208-209, 216

哈克(Ronald F. Hock) 131, 135, 147, 152

派瑞克里士(Pericles) 26, 127

柏丘利(Petrus Berchorius) 219, 224

柏拉圖 25-26, 41-42, 87, 102-104, 106-107,
122, 146-147, 153, 163, 165, 168, 193,
195, 204, 238-239, 242, 254, 280, 320-335,
338, 344-346, 350, 352, 354

查理曼大帝 9

柯隄士(Ernst Robert Curtius) 153, 183

柯爾森(F. H. Colson) 185

柯毅靈(Gianni Criveller) 366

柯羅植(Henri Crouzel) 105

柯體士(Quintus Curtius Rufus) 172, 174

柯靈烏(R. G. Collingwood) 174

柳夢梅 311

胡適 15, 362

胡儼 262

胡兆鸞 241

范立本 262-263

范里安(Alexandre Valignani) 19

若撒法(約撒法) 393-397

約伯 258

(加蘭的)約翰(John of Garland) 230

(薩地斯的)約翰(John of Sardis) 146

約撒法(若撒法) 373-374, 393

迪莪吉倪(Diogenes Laertius) 126, 141,
146, 152, 155-156, 158, 168,

(康共斯的)威廉(William of Conches)
178

十劃

原憲 151

剛比斯(Cambyses) 348

修西地底斯(Thucydides) 127, 173, 183

唐恩(W. W. Tan) 172

徐燭 88, 151

徐元太 84

徐光啓 70, 77-78, 245, 326, 334, 341,
351, 355, 383, 389, 391, 394

徐昂發 240

徐學謨 264

孫權 12-13

埃科(Umberto Eco) 388

海特(Elizabeth Hazelton Haight) 183

海吉那士(Hyginus) 198

海登懷特(Hayden White) 132

酒井忠夫 340

特圖良(Tertullian) 6, 285

班固 127, 277

班雅明 (Walter Benjamin) 258, 260, 347-351
 祝石 349
 祝善文 80
 荀子(孫卿) 32, 34, 369, 370
 索緒爾(Ferdinand de Saussure) 21
 納舍亞拉 (Abu al-Maali Nasr Allah Munshi) 62-64
 郝大維(David L. Hall) 273
 真德秀 297-298, 340
 袁了凡 340-341
 馬利亞 206, 208, 216
 馬相伯 313
 馬若瑟(Joseph de Prémare) 190, 221-222, 225, 235, 238-241, 243, 318, 322
 馬修爾(Marcus Valerius Martial) 8
 馬唐納(Dennis Ronald MacDonald) 320
 馬吉內士 (Frederick J. McGinness) 338-339
 馬克羅比(Ambrosius Thodosius Macrobius) 46-47, 70-71, 84, 98, 103, 119, 193, 203, 209, 211, 214, 230, 236, 342
 馬帝亞努(Martianus Felix Capella) 229, 233
 高明 316
 高鄂(John Gower) 4, 230
 高一志(Alfonso Vagnoni) 28-31, 34-35, 40, 53, 56, 84, 93-94, 125, 128-129, 131-134, 136-141, 144-145, 148, 150, 152, 155-159, 161-162, 166-170, 173-176, 179, 182, 194, 201, 217-218, 223, 227-228, 236-237, 240,

242, 244, 265-266, 279, 313, 318-319, 320-322, 324-325, 329-335, 337-338, 340, 346, 350, 355, 385, 391, 395-396

高辛勇 326

高攀龍 248

高橋源次 375

十一劃

張萱 261-265, 295

張載 286, 303

張賡 73, 84, 259, 300, 336, 368, 371-373, 379, 391-392

張儀 12-13

張錯 385

張邦奇 299-300

張起鈞 255

密扎奇士(K. Mitsakis) 169

培理(Ben Edwin Perry) 47, 55, 57, 84, 90

悉達多 374

提亞諾(Theano) 276

提爾內(Edmund Tilney) 276

曹操 12

曹于汴 196, 248, 251-252, 254-256, 261-262, 334

梅耶(Johann Major) 72

梅瑟 219, 387

梅文鼎 240

梅維恆(Victor H. Mair) 363

梅錯克(Metrocles) 146

梁鴻 277

梁啓超 362, 364, 368, 370

- 梁啓雄 369
- 理查一世(Richard I) 245
- 莊子 36
- 荷馬(Homer) 25, 192, 194-196, 204, 206-207, 211, 217, 219, 227, 235-244, 315, 317-320, 322-325, 329-332, 336, 339, 345-346
- 荷雷斯(Horace) 111, 138, 146, 152, 211, 269, 290
- 莎士比亞(William Shakespeare) 4
- 許慎 217, 221, 224-225, 276-277, 369
- 許地山 363
- 許理和(Erik Zürcher) 2, 183, 293, 335, 341
- 陳奐 151
- 陳仲舉 343
- 陳亮采 334
- 陳蒲清 80, 82
- 陳繼儒 279
- 陸象山 307
- 郭子章 84-85
- 郭茂倩 316
- 勒高夫(Jacques Le Goff) 4
- 畢方濟(Franciscus Smbiasi) 108, 326, 329, 357
- 畢達哥拉斯(Pythagoras of Samos) 195, 238, 267-2271, 273, 275-276, 281, 283, 291, 307, 354
- 雪浪洪恩(三淮) 327
- 麥諾斯(Minos) 218
- 十二劃**
- 馮秉正(Joseph Franciscus-Maria-Anna de Moyriac de Mailla) 282
- 馮從吾 248
- 馮夢龍 118, 238
- 傅科(Michel Foucault) 21, 86, 148, 184
- 傅均夏(Fabius Planciades Fulgentius) 195, 205, 207-209, 211, 214-216, 224, 230, 236
- 博納篤(Bernardus Silvestris) 204, 230
- 凱撒(Gaius Julius Caesar) 153, 156
- 喀爾文 305
- 堯 255
- 堤瑟兒(Sallie McFague TeSelle) 43
- 曾子 270, 272, 274, 288
- 景淨 355
- 普里辛(Priscian) 137, 147-148
- 普魯塔克(Plutarch) 135, 145, 157, 170, 172-173, 175, 318
- 普羅米修斯(Prometheus) 202-205, 210
- 普蘭紐德斯(Maximus Planudes) 250, 313
- 勝光王 382
- 揚雄 15, 82, 345, 369
- 焦竑 271-272, 274, 279, 300
- 湯顯祖 107, 311
- 游汝杰 17
- 游斯丁(Justin Martyr) 195
- 斯多葛 97, 99, 199
- 雅各伯 252, 255
- 雅哥般 98-99, 101
- 程瓊 107-110, 311, 312
- 程大約 31

- 華瑋 108, 110
 菩薩尼阿士(Pausanias) 202
 菲立蒲 170-172, 177
 萊恩(William Granger Ryan) 395
 萊申特(André de Resende) 149, 270
 喬叟(Geoffrey Chaucer) 3, 80
 喬治·卡里(George Cary) 170
 賀西德(Hesiod) 195, 202
 賀蒙吉(Hermogenius of Tarsus) 137, 148, 181
 費羅(Philo) 191
 費卓士(Phaedrus) 49, 51-53, 55-57, 60-63, 79, 119, 126
 費其諾(Marsilio Ficino) 321, 323
 費賴之(Louis Pfister) 10
 費洛克森納斯(Philoxenus) 173
 陽瑪諾(Emmanuel Diaz, Jr.) 35, 93, 116, 129, 184, 190, 194, 200-215, 217-229, 231-237, 239-240, 242-244, 260-261, 357
 黃貞 328
 黃侃 14
 黃宗羲 312
 舜 229, 255, 259
- 十三劃**
- 愛卑發尼(Epiphanius) 55-57
 意加落(Icarus) 217-219, 222-224, 237
 楊廷筠 284, 319, 328-329, 334-335, 343-346, 350-351, 355, 368, 389
 楊起元 300
 楊龜山 220
 瑟西(Circe) 207
 萬斯同 10-11, 23
 葉盛 317
 葉向高 332
 董仲舒 296-297
 葛樂康(Glaucon) 328-329
 義淨 360, 366, 381, 383, 386-387, 389-391
 虞淳熙 354
 聖多默(St. Thomas) 354
 (大馬士革的)聖約翰(St. John Damascene) 72, 373, 384, 387-388, 392
 聖基所(St. Chrysestom) 233
 聖多瑪斯(St. Thomas Aquinas) 265
 聖伯爾納(St. Bernard of Clairvaux) 36, 280
 聖傑魯姆(St. Jerome) 4, 59, 207
 聖逸羅尼(St. Eloi) 178-179
 聖奧古斯丁(Augustine of Hippo) 26, 40, 47, 68, 156, 164-165, 171, 180, 213-215, 223, 237, 252, 269, 282-283, 287, 320, 337-338
 褚斌杰 370
 鄒維璉 12-13, 352
 賈格(Werner Jaeger) 324-325
 賈可伯士(Joseph Jacobs) 71, 374-375
 達枯托(Giacomo Affinati d'Acuto) 257-258, 260-261
 達摩 354
 達馬可利士 290-292, 294, 296, 301-302, 304-305, 309

道略 375, 380
 (謝里登的)奧朵(Odo of Cheriton)
 36-37, 62, 64-66, 68, 72, 75, 329, 335,
 384
 奧利根(Origen) 54, 65, 105, 191-192,
 223, 242
 奧斯丁(J. L. Austin) 336
 奧菲斯(Orpheus) 228-236
 奧維德(Ovid) 8, 193, 195-196, 198, 207,
 209, 211, 223, 233-234, 236, 243, 323
 奧爾巴哈(Erich Auerbach) 156
 奧德修斯(Odysseus) 208, 235
 奧瑞斯提士(Orestes) 267
 鳩摩羅什 362-363, 375, 380-383, 386-387,
 389-390

十四劃

僧旻 386-387, 390
 僧肇 383
 僧叡 362
 賓頭盧突羅闍 381
 熊明遇 334
 (法國的)瑪麗(Marie de France) 61, 80
 瑪竇 231-232, 235
 蒙田(Michel de Montaigne) 348-349
 蒲弗里(Porphry) 269
 蒲洛普(Vladimir Propp) 111, 247-248,
 308-309
 蒲羅魯(Prorus) 267
 維柯(Giambattista Vico) 190
 趙南星 118

十五劃

劉向 15-16, 32
 劉基 118
 劉凝 199, 239-240
 劉勰 26, 32-33, 42, 55, 79, 365, 369
 劉人鵬 276
 劉宗周 277, 300, 341-342
 劉知幾 128-129
 劉師培 22
 劉義慶 129, 343
 德希達(Jacques Derrida) 42, 91, 121, 281
 德波朋(Étienne de Bourbon) 250
 德維崔(Jacques de Vitry) 60-79, 91, 96,
 103, 139, 245, 290, 292-294, 296, 384,
 387
 德墨催(Demetrius of Phalerum) 47, 49
 德禮賢(Pasquale M. D'Elia) 144-145
 衛匡國 64, 126, 176-177, 246-247, 266-268,
 270, 278-283, 285-88, 291, 293-294,
 298, 306-308, 346, 348-350
 撒羅滿 219, 252, 304-305
 歐尼爾(Edward N. O'Neil) 135
 歐陽建 259
 歐里彼德(Euripides) 131-132, 141, 153
 蓮池藕益(雲棲祿宏) 16-17, 354
 緹翁(Aelius Theon of Alexandria) 131-132,
 134-138, 143, 146-147, 149, 152, 158,
 163, 166-167, 170, 175, 181, 185
 談遷 316-317
 鄭玄 216

二十劃

寶唱 386-387, 390

嚴謨 199

蘇秦 12-13

蘇源熙(Haun Saussy) 314, 344-345

蘇瑞芝(Cypriano Soarez) 27-28, 41, 137, 143

蘇格拉底 25, 103-104, 136-138, 141-143, 146, 148, 153, 158, 162-168, 180, 182, 186-187, 195, 204, 238-239, 320, 322-325, 328-330, 345-346, 352

鐘鳴旦(Nicholas Standaert) 2

竇法德(Theophrastus) 150-151

二十一劃

蘭克(Leopold von Ranke) 127, 182

夔 229

二十二劃

龔道立 289, 291-292, 302-303, 306-307

書名及篇名

二劃

《二十五言》 69, 98-100, 162, 315-318, 324, 330, 336, 351

《十慰》 217, 223, 227, 244

《十日譚》 80

《十三經西學通義》 220

《人譜類記》 341-342

《七克》 37, 39, 56-57, 60-61, 64, 107, 139-140, 145, 161-165, 168, 177-178, 208, 303, 333-334, 341-343, 350

三劃

〈三友〉(“Three Friends”) 70-74, 76-79, 89-91, 95, 99-100, 123, 369-380, 391-393, 396-397

《三字經》 136, 138, 366

《三國演義》 12-13, 16

〈上林賦〉 345

〈下部贊〉 357

〈子虛賦〉 345

《才子牡丹亭》 107, 110, 311

《大正新脩大藏經》 356, 377

《大學衍義》 297

《大唐西域記》 363

〈大漫與比帝亞〉(“Damon and Pintias”) 247, 266-267, 269-272, 274-275, 278-280, 282-285, 287-291, 295, 306-308

〈大秦景教流行中國碑〉 356

《凡人》(*Everyman/Elckerlijc*) 71, 76, 90, 369, 375, 377

《口鐸日抄》 116, 300

〈山中聖訓〉 305

四劃

《公羊傳》 15

《文則》 32

《文心雕龍》 32-33, 369

《文行粹抄》 265, 296-299
 《方言》 15
 《中庸》(《禮記·中庸》) 171, 223-224
 《中國傳教史》(*Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*) 11, 31, 80, 318, 322-323, 328, 330, 353, 372, 392
 《中國天主教手冊》(*Handbook of Christianity in China*) 2
 《中國與天主教的影響》(*China and the Christian Impact*) 1, 41, 101
 《手冊》(*Encheiridion*) 69, 98, 100, 162, 315-316, 336
 《天階》 267
 《天主實義》 67, 88-89, 102-103, 105-106, 108, 110, 114-115, 126, 198-199, 239, 284, 298, 302, 311, 326
 《天學初函》 263
 《天學總論》 238, 243, 318
 《天主聖教四末論》 385, 395
 《天主聖教四字經文》 366
 《五卷書》 62
 《五十言餘》 69, 85, 99
 〈不忍不言〉 328
 《太上感應篇》 340
 《友誼之花》(*The Flower of Friendship*) 276
 《巴拉法里亞尼》(*Balavariani*) 71, 73, 374
 《巴蘭與約撒法》(*Barlamm and Ioasaph*) 72, 103, 373-375, 379, 384, 387, 391-392, 394, 397

《水東日記》 317
 《毛詩·序》 51
 《毛詩傳疏》 151

五劃

《左傳》 14-15, 33, 175, 199, 272
 《仙后》(*The Faerie Queene*) 390
 《代疑篇》 284, 319, 328-329, 344-346, 355
 〈吋肉之犬〉 61-66, 68, 71, 75, 78-79, 81, 89, 103, 123, 313
 《古今敬天鑑》 198, 225, 297
 《本教外篇》 385
 《功過格》 340-341
 〈出谷記〉(《舊約·出谷記》) 65, 120, 219
 《民治西學》 324, 331, 337-338, 346
 《民俗故事史論》(*Theory and History of Folklore*) 247
 《尼科馬各倫理學》 269, 275-276, 278, 291,
 《世說新語》 16, 129, 343
 〈四婦喻〉 377-380
 《四庫全書》 42
 《四福音書》 43, 68
 《四十二章經》 361
 《史通》 128-129
 《史譚：傳說與寓言》(*Anecdotes historiques: légends et apologues*) 250
 《皮爾斯農夫》(*Piers Plowman*) 389
 〈申命記〉 304

〈生民〉(《詩經·生民》) 205, 208-209,
214-217, 226-227
《卡里拉和丁那》(*Kalila wa Dimna*)
62-63
《白虎通》167, 277
《白話文學史》15

六劃

〈伐木〉(《詩經·伐木》) 149-151
《仰節堂集》261
《伊安篇》(*Ion*) 321, 323
《伊里亞德》(*Iliad*) 201, 240, 317-318,
329, 331, 345
《伊索傳》(*Vita Aesopi*) 51, 250, 313
〈伊索市舌〉(“Aesop and the Tongue”)
247-248, 251-253, 255-257, 259-260,
262-265, 288, 291, 306-307, 313
《伊索寓言》47, 49-50, 53, 63-64, 71,
80-82, 87, 88, 91, 96, 114, 119, 154,
250, 335, 358, 364, 367, 372, 374, 380,
385
《伊索寓言書》(*Phaedri Avgvsti Liberti
Fabvlarvm Aesoptarvm*) 49, 60
《伊索寓言詩》(*Aesopic Fable of
Babrius in Iambic Verse*) 49, 90, 364
《伊索故事詩》364
《伊曾保物語》374
〈伏傲〉61, 342
〈列王記上〉219
《列朝詩集小傳》313
《字母序列故事集》(*An Alphabet of
Tales*) 267, 335
《字母序列證道故事集》(*The Book of
Tales by A. B. C.*) 72, 77
〈守口如瓶箴〉263
《名哲列傳》(*Vita philosophorum*) 146,
155, 162, 167
《名王名將嘉言錄》(*Regum et imperatorum
apophthegmata*) 145, 175-176
《交友論》94, 144, 149-151, 162, 176,
266, 270, 272-273, 279
《自然史》(*Physiologus*) 67, 68, 92
《朱氏訓蒙》149-151
《百喻經》358-3360, 362, 364, 369, 371,
398
〈西銘〉286, 298
〈西銘論〉286-287, 298
《西遊記》60, 222, 390
《西學凡》28, 30-31, 311-312, 331, 346
《西方答問》182
《西國記法》30
《西琴曲意》69, 76, 95, 101
《西園聞見錄》261-265
《西儒耳目資》22, 61
《西比歐之夢疏》(*Commentary on the
“Dream of Scipio”*) 46, 193, 203
《竹窗三筆》17
〈肋未記〉282
〈死神的號角〉(“Trumpet of Death”)
290, 293

七劃

- 《佛說譬喻經》 360, 381
 《佛教譬喻文學研究》 357
 〈伯西亞女王〉 172-173
 《宋高僧傳》 359
 《呂氏春秋》 13
 〈君子希言而欲無言〉 141, 196, 248, 251, 253-254, 256-257, 260, 264
 《坎特伯利故事集》 80
 《志玄安樂經》 357-358
 《沙漠聖父傳》 (*Vitae patrum*) 4-5, 103
 〈杖師〉 137, 152
 〈杖父責師〉 157
 《牡丹亭》 107-108, 110, 311
 《利瑪竇的記憶之宮》 (*The Memory Palace of Matteo Ricci*) 103, 313
 〈克罪七德箴贊〉 334
 《成具光明定意經》 361
 〈里仁篇〉 (《論語·里仁篇》) 291
 〈希伯來書〉 (《新約·希伯來書》) 115, 227
 《希臘羅馬名人傳》 170, 172-176, 318
 〈言語箴〉 264
 《酉陽雜俎》 295

八劃

- 《孟子》 14, 274, 271
 〈季氏篇〉 (《論語·季氏篇》) 271
 《尚書》 (《書經》) 26, 75, 229, 357
 〈我將〉 (《詩經·我將》) 296

- 《易經》 26, 31, 190, 192, 199, 215, 222, 237, 240, 263, 315, 317
 《明樂府》 10
 《明心寶鑑》 262-263, 272, 341
 《朋來集說》 282
 《注維摩詰經》 383
 《法句經》 359
 〈治禿喻〉 359, 364-366, 369, 371
 《況義》 35, 50-51, 61-63, 65, 67, 71, 80-81, 83-84, 91, 335-336, 358, 368, 372-373, 392, 394, 396-397
 《況義·跋》 368
 《物感》 67, 80-82
 〈狐與烏〉 (“*Vulpis et Corvus*”) 60-61, 78, 81-82
 〈空井喻〉 366, 371, 381-382, 384-387, 389-390, 392-397
 〈空阱喻〉 302
 《典論·論文》 32
 〈風與太陽〉 (“*De Vento et Sole*”) 50-51
 《金言與示範故事集》 (*Sententiae et exempla*) 149, 270

九劃

- 《春秋》 175, 388
 《春秋繁露》 288, 296-298, 300
 《俗人寶鑑》 (*Le Speculum laicorum*) 349
 《後漢書》 343
 《昭事錄》 299
 《思及艾先生行蹟》 332
 〈洞穴喻〉 103, 122

- 《畏壘筆記》240
 〈若望福音〉120, 171, 201, 203, 236, 256, 284-285
 〈若望默示錄〉76-77, 107, 114, 216, 225
 《紅樓夢》119
 〈約伯傳〉(《舊約·約伯傳》)69, 76, 251, 258-260, 264, 306
 《耶穌會會規》(*Constitutions of the Society of Jesus*)13
 《耶穌基督在中國古籍中之發現》242
 〈胃與足爭〉380
 〈述文贈程子〉31
 〈南北風相爭〉50, 53-54, 74, 83, 85, 120, 359, 364-368, 371-373, 397

十劃

- 《倫理學》150
 《修辭術》(*Tekhne rhetorike*)3, 25-27, 29, 33, 40-42, 52, 125, 194, 355, 366
 《修辭初習》(*De Praeexercitamentis*)147-148, 185
 《修辭初階》(*Progymnesmata*)130, 137, 148, 163
 《修辭指南》(*Institutio oratoria*)135
 《修辭的藝術》(*De arte Rhetorica*)27-28, 41, 137, 143
 《哲學家瑣談》(*De nagis philosophorum*)167
 〈哥羅森書〉64
 《書經》14, 190, 192, 198-199, 239, 299, 308

- 〈浣蔬〉151-152
 《浮世論》(*Tratado de la Vanidad del Mundo*)59
 《梅瑟五書》295
 《致賀仁寧》(*Ad Herennium*)48
 〈致斯加拉親王康·格蘭德書〉(*Letter to Can Grande della Scala*)191
 《破邪集》352
 《神曲》(*Divine Comedy*)6, 80, 106, 186
 《神話學》(*Mitologiae*)205, 207-208, 214
 《神學大全》(*Summa theologiae*)191
 《神意的拙言者》(*The Dymbe divine speaker*)257-258, 260
 《秘中秘》(*Secretum seatorum*)170
 《泰西五十軼事》(*Fifty Famous Stories Retold*)289
 《荀子》32, 33
 〈訓道篇〉68-69
 《訓詁學與信使的結合》(*The Marriage of Philology and Mercury*)229
 〈陣亡將士悼詞〉127
 《師主篇》(《遵主聖範》·《輕世金書》)260-261
 《饗宴篇》280
 〈馬與人〉52-54, 86
 〈馬爾谷福音〉117
 《高吉亞》(*Gorgias*)25
 《高僧傳》363

十一劃

- 《常譚寶典》(*Loci communes*)170

391-392, 394-397
 《聖經直解》35, 116, 129, 171, 182, 194, 200-204, 206-208, 210-213, 215-218, 220, 222, 224, 226, 228-229, 231-233, 235-236, 239-240, 243-244, 357
 《聖若撒法始末》392-394, 396-397
 《經律異相》386
 《詩經》14, 32, 75, 82, 107, 190, 192, 198-199, 208-209, 215-216, 225, 227, 239, 295-296, 299-300, 308, 357, 361-362, 369-370, 388
 《詩學》(*Poetics*) 319
 《詩信集》(*Epistles*) 111, 138, 146, 152
 〈路加福音〉212-215, 220, 231-233
 《道德經》253-254
 《道德集說》(*Fasiculus morum*) 38, 56, 72, 96, 99, 165, 167, 342
 《達道紀言》35, 129, 131, 133, 138-139, 144, 155, 161, 166, 171-176, 266, 279, 318-319, 330, 335
 〈達馬可利士之劍〉(“The Sword of Damocles”) 247, 288, 290-293, 295-297, 299-308
 《奧德賽》(*Odyssey*) 201, 206-208, 211, 240, 317, 329
 《奧瑞斯提亞》(*Oresteia*) 267
 《奧維德心傳》(*Ovidius moralizatus*) 219

十四劃

《賓頭盧突羅闍爲優陀延王說法經》381
 《嘉言懿行錄》(*Facta et dicta*

memorabilia) 6, 142, 146, 267, 271
 《漢書》82, 129
 〈瑪竇福音〉117, 224, 231, 233-234, 282, 284, 302, 304
 《福音史義箋注》(*Commentaria in Concordiam et Historiam Evangelicam*) 200
 〈瘦身之必要〉90-91, 96
 《維摩詰經》382
 《說苑》16, 32
 《說文解字》150, 216, 221, 276
 《誤讀的圖示》(*A Map of Misreading*) 68, 87
 《輕世金書》(*Contemptus mundi*, 《遵主聖範》、《師主篇》) 93, 186, 260
 《趙氏孤兒》238
 《駁優提克斯和聶斯托留》(*Liber contra Eutychem et Nestorium*) 224
 《齊家西學》134, 136, 157, 167, 169
 《爾雅》14

十五劃

《穀梁傳》199
 《論語》14, 33, 75, 254, 258-259, 270-272, 274-275, 282, 291, 295, 300, 308, 361
 《論衡》335
 《論友誼》(*De Amicitia*) 133-134, 150, 281, 291
 《論雄辯》(*De Oratore*) 142
 《論題材》(*De Inventione*) 48
 《論職責》(*De Officiis*) 177, 268

- 《論天主教義》(*Doctrina christiana*)
26, 40, 252, 338
- 《論第一原理》(*On First Principles*) 65,
105, 191
- 《論尼羅河的洪氾》(*On the Flooding of
the Nile*) 193
- 《論俗語的雄辯力量》(*On Eloquence in
the Vernacular*) 9
- 《論利瑪竇與伊比推圖的關係》(*Matteo
Ricci's Use of Epictetus*) 316
- 《論畢達哥拉斯學派的生活方式》(*On
the Pythagorean Way of Life*) 268, 278
- 《歷史》(*The History*) 127-128, 145, 347,
348-349
- 〈歷山小惠〉177
- 《歷山王天堂遊記》(*Alexandri Magni
iter ad paradisum*) 169
- 《摩尼教殘經》356
- 《撒陀誌》(*Satyricon*) 214
- 《樂府詩集》316
- 〈墨臥皮〉145-146, 149-151, 153
- 《熱那狐》(*Renard the Fox*) 80
- 〈箴言〉252, 257, 304-305, 379
- 《醉古堂劍掃》333
- 〈賜物〉178

十六劃

- 《戰國策》14
- 〈磨兜堅箴〉263
- 〈螞蟻和冬蟬〉85
- 〈親親喻〉375, 377

- 《遵主聖範》(*Imitatione christi*, 《師主
篇》、《輕世金書》) 93, 260, 265
- 《醒述篇》102

十七劃

- 《勵脩一鑑》265, 296-297, 299, 305-306
- 《勵學古言》129, 131-132, 135, 155, 159,
161, 170
- 《謬思詮釋者》(*Mystagogus Poeticus, or
the Muses Interpreter*) 215, 223
- 〈講故事的人〉(“The Storyteller”) 348
- 《講道的藝術》(*De arte praedicatoria*)
25, 33, 36, 38, 68
- 〈鍼賦〉371
- 《韓非子》32-33
- 《齋克》265

十八劃

- 《禮記》14, 84, 209, 214, 274-275
- 〈禮驢〉80
- 《舊約》165, 190-192, 235, 242, 252, 258,
285, 303
- 《職方外紀》182
- 《翻譯名義集》386
- 《雜阿含經》376-377, 379
- 《雜寶藏經》359
- 《雜譬喻經》380
- 《魏吉爾意蘊發微》(*Expositio
continetiae Virgilii*) 205

十九劃

- 〈癡童〉 158
 《羅馬史》(*Ab Urbe condita libri*) 127, 183
 〈羅馬書〉 65, 179
 《羅馬人事蹟》(*Gesta romanorum*) 56, 58-59, 72-73, 267, 290, 293-296, 298, 301, 304, 335
 《羅馬建國錄》(*The Aeneid*) 8, 230
 《羅馬帝國衰亡史》(*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*) 8
 《證道集》(*Homiliae in Evangelia*) 256
 《證道文集》 96
 《證道故事大全》(*La Tabula Exemplorum*) 146
 《證道故事大觀》(*Magnum speculum exemplorum*) 72-73, 340, 372

二十劃

- 《懺悔錄》(*Confessions*) 156, 283

《譬學警語》 56, 84

《覺斯錄》 199

二十一劃

《續文獻通考》 317

《闢邪管見錄》 12

《闢釋氏諸妄》 355

二十二劃

《變形記》(*Metamorphosis*) 8, 211, 219, 323

二十三劃

〈驚夢〉(《牡丹亭·驚夢》) 107-108

二十四劃

〈蠶賦〉 371

《靈言蠶勺》 109, 326, 357

中央研究院叢書③

中國晚明與歐洲文學

—明末耶穌會古典型證道故事考詮

2005年6月初版

定價：新臺幣600元

2007年10月初版第二刷

有著作權·翻印必究

Printed in Taiwan.

著者 李 爽 學
發行人 林 載 爵

出版者 中 央 研 究 院

叢書主編 沙 淑 芬

聯經出版事業股份有限公司

校 對 李 倩 萍

台北市忠孝東路四段555號

封面設計 胡 筱 薇

台北發行所地址：台北縣汐止市大同路一段367號

電話：(02) 264 1866 1

台北忠孝門市地址：台北市忠孝東路四段561號1-2樓

電話：(02) 276 8370 8

台北新生門市地址：台北市新生南路三段94號

電話：(02) 236 2030 8

台中門市地址：台中市健行路321號

台中分公司電話：(04) 223 1202 3

高雄門市地址：高雄市成功一路363號

電話：(07) 241 280 2

郵政劃撥帳戶第0100559-3號

郵 撥 電 話：264 1866 2

印刷者 雷 射 彩 色 印 刷 公 司

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。

ISBN 978-957-08-2828-3(精裝)

聯經網址 <http://www.linkingbooks.com.tw>

GPN 1009401497

信箱 e-mail: linking@udngroup.com

明末天主教耶穌會士大舉入華，揭開西學東漸的歷史新頁。傳統上認為耶穌會士的貢獻以科技為主，本書則獨排眾議，從人文的角度再審這場運動的文化本質，發現耶穌會士所傳文學性亦強，尤多盛行於歐洲中世紀的證道故事。本書細案此一文類的古典型，亦即源出希臘與羅馬上古的寓言、世說、神話與歷史軼事。這些故事俱為西洋文學入華的先聲，在文學史、翻譯史與宗教史上意義別具。本書論其與修辭學的關係，鉤沉歐洲源流，並副以宗教語境的研究，尤重文本分析，為明末文學與文化的知識領域再開一境。



GPN : 1009401497