

明末耶穌會與歐洲文學

李爽學*

天主教在中國的歷史不短，從唐代景教算起，說來已歷千餘年。但就羅馬公教大規模入華而言，時間則得遲至明末，其間的元代祇可稱為曇花一現。話說回來，如果以本文關懷的中西文學互動而言，則在中國悠悠的歷史長廊中，明末耶穌會士功在科技傳播，頂多涉及音樂、美術等今人定義下的人文範疇，而談到“文學”，學者幾乎瞠目結舌，不知何以答，懵懂間甚至有人認為幾乏貢獻，許理和（Erik Zürcher）就是一例。⁽¹⁾我嘗因此而撰書反駁，而拙作《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會證道故事考證》一書即從“文學素材”的角度出發，試圖改寫歷史，還明末耶穌會士“文學家”的真身原貌。⁽²⁾所謂“文學”，如果不論拙作所談的“證道故事”（*exemplum*，或譯“喻道故事”），另涵下述文類或學問：聖歌、格言、傳奇（*romance*）、聖傳（*hagiography*）、辯論詩（*debate poetry*）與修辭學著作等等。⁽³⁾耶穌會入華，時在明神宗萬曆年間，亦即南歐文藝復興晚年。斯時以降，羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）、利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）等初代教士開始中譯上述作品，而就原作寫就或就其使用之盛觀之，這些文類含容之歐洲文學，幾乎都出自中世紀時期，此所以本文標題即以明末耶穌會所譯的歐洲中世紀文學為限。

上文稱“證道故事”為“文學素材”，其實有小覷之嫌。從希臘羅馬以降，這類故事不僅常為作家取用，敷演為長篇詩文，本身也是獨立文類，多為一家之言，有類中國傳統筆記小記而又淹有古典與天主教兩型。顧名思義，“古典型證道故事”以有關

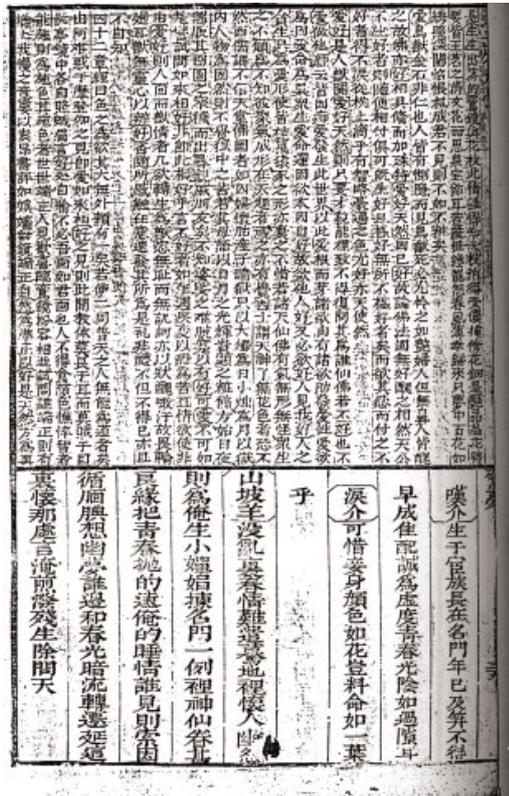
希臘羅馬人物之故事為限，通常是修辭或演辯家取資說明或佐證的“示範故事”（李著，頁2-5）。亞里士多德的《修辭術》（*Tekhne rhetorike*）載，演辯家舉證的故事形態有二，一為“虛構”（*what is invented*），一為“歷史”（*what has happened*）。前者亞氏以《伊索寓言》為例說明（chaps 1-3）⁽⁴⁾，所以在希臘羅馬修辭學轉為歐洲中世紀的“證道藝術”後，伊索式寓言便在聖壇上風行一時，各種相關故事集紛紛收入。明末耶穌會士或曾登壇講道，但是我們如今可見最早的伊索寓言式證道故事為筆記成書，在紙上談兵而作“論道”之用。在利瑪竇的《畸人十篇》（1608）中，利氏自比莊子筆下的“畸人”，和明末顯宦如徐光啟（1562-1633）、李之藻（1565-1630）等人共論天主教道。亞里士多德《修辭術》第二卷所舉史太西可魯士（*Stesichorus*, fl. 485 BCE）的寓言（2.20.5），就曾出現在《畸人十篇》第十篇之中。其中利瑪竇和友人共論貧富，而他為讓後者瞭解未雨綢繆的生命必要，遂舉某“上古”傳聞道：“馬與鹿共居於野而爭水草也。馬將失地，因服於人，借人力助之，因以伐鹿。馬雖勝，已服於人，脊不離鞍，口不脫銜也，悔晚矣。”⁽⁵⁾

此一故事利瑪竇講於1595年之前，在歐洲則可見於羅馬人如巴柏里（*Babrius*）與費卓士（*Phaedrus*）等人分用韻、散重寫的各式《伊索寓言》。此外，在歐洲證道故事集如德維崔（*Jacques de Vitry*, c. 1180-c.1240）的《日常證道詞》（*Sermons Vulgares*）中，亦可一見。⁽⁶⁾就故事形態而言，利瑪竇所引顯然出自中世紀，不是羅馬上古。明末擅於利用伊索式證道故事者，另有西班牙耶穌會士龐迪我（*Diego*

*李爽學，臺灣中央研究院中國文哲研究所副研究員，臺灣師範大學翻譯研究所合聘副教授。



《才子牡丹亭》首頁



《才子牡丹亭》借《天主實義》評點

de Pantoja, 1571-1618)與意大利籍會中同修如高一志 (Alfonso Vagnoni, 1566-1640)、艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 與衛匡國 (Martino Martini, 1614-1661) 等人。但如再就中譯之稍全者而言，法國耶穌會士金尼閣 (Nicholas Trigault, 1577-1628) 方可稱當之無愧。金氏在閩人張賡 (1597年中舉) 筆授的幫助下，1625年在山西絳州譯出《況義》，其中所收超過三十條故事。而除了少數的例外，《況義》中的故事可謂多出自傳統的《伊索寓言》。(7) 我之所以用“伊索式證道故事”形容《況義》，緣於書中某些寓言的形態與寓義業經天主教化，而且部分還雜收中國傳統故事與某種“偽伊索寓言”，顯見譯書與編書志都不在“譯介”。在古希臘，《伊索寓言》最早的用途乃演辯上的例證手冊。所以《況義》之譯也，目的很可能踵武中古時人，意在編譯一冊可供耶穌會士布教用的“證道故事集”(李著，頁45-123)。

所謂“偽伊索寓言”，我指的是貌似伊索的寓言，但在傳統上，這些寓言裡不見於一般《伊索寓言》中。我在《中國晚明與歐洲文學》中稱之為“三友”的一條即屬之：

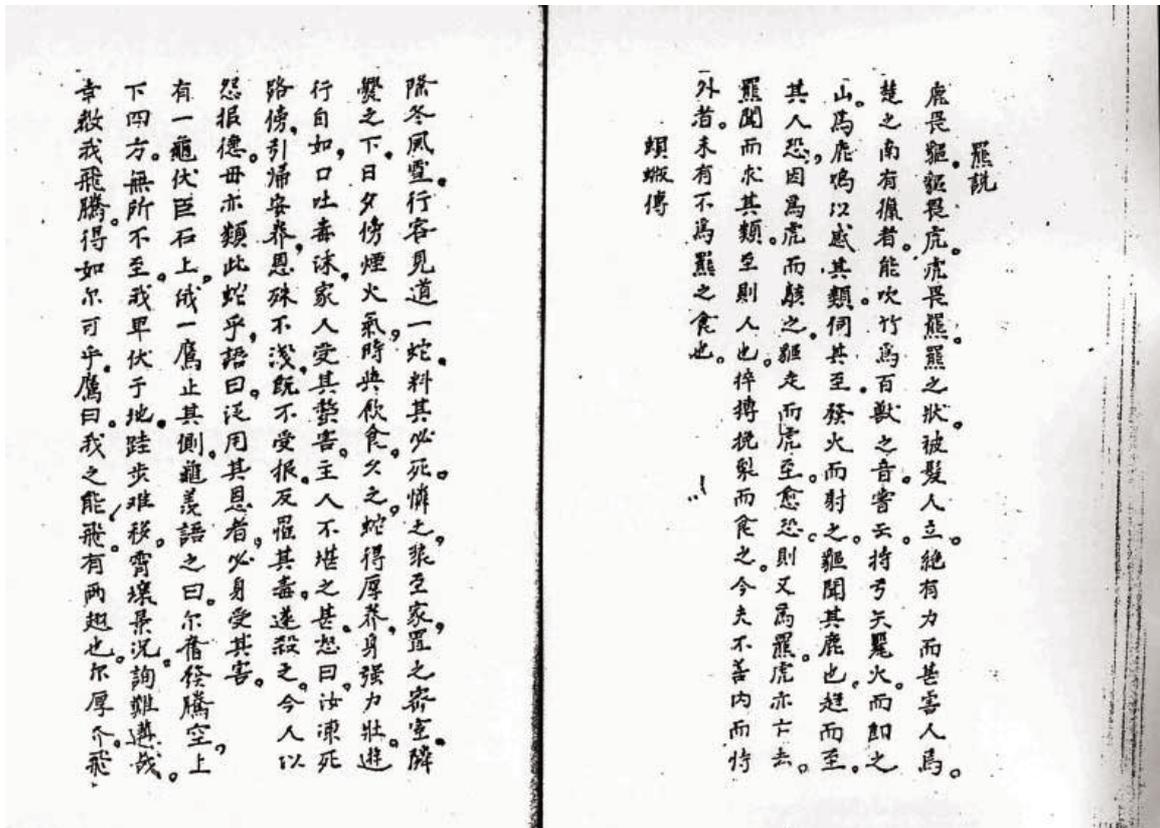
有人於此，三友與交。甲甚密，乙甚疏，而丙在疏密間。大氏猶(憂)戚之也。此人行貪穢，事主不忠，上詔逮之。急惶遽求援，念：“吾最密之友，逢人見愛，權動公卿，請與偕往。”曰：“急難相拯，實在友矣。”友曰：“爾所往遠而險，我艱步趨，方奈何？”爾時罪人深懊恨，自以生平密交，“如是如是，更向誰憐？”沉於淵者，不問所持，則姑向丙家友叩情。丙家友曰：“我未使與俱也。但誼不可失，相將至郭外而反。”此人回思，悲念無復之矣。異日者交疏友生，又何敢告？是友翻來慰勞曰：“而(爾)勿

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。”⁽⁸⁾

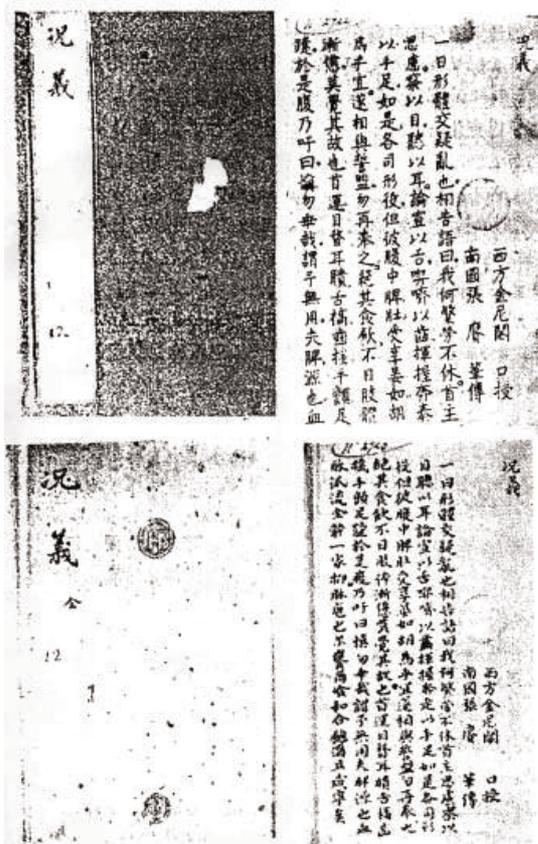
《況義》之外，此一故事另見於利瑪竇的《畸人十篇》(李編，1:160-162)。後書所講者情節稍異，不過寓義並無不同，要之都以那第一友為“酒肉朋友”，第二友為“妻子親人”，第三友為個人之“善行”。對英國中世紀戲劇的愛好者而言，這個故事想不陌生，因為不少學者都認為當時盛行的《凡人》(Everyman)一劇，其情節即本此而來。《凡人》乃道德劇(morality play)的典型，同一劇目也曾出現在荷蘭與歐洲其它國家早期的文學史上(李著，頁371-380)。〈三友〉果然為《凡人》的底本，則可知其在歐洲中世紀見重之一般。有趣的是，〈三友〉不僅在1605年以口度的方式於中國面世，我在日本古活字版《伊曾保物語》中也見有日譯⁽⁹⁾，時為寬

天主聖教聖人行實	凡七卷
耶穌會	後學 高一志 述
	郭居靜
	同會 陽瑪諾 訂
	費樂德
六位隱修聖人行實卷五目錄	
一 保祿	見一張
二 安當	見八張
三 喜辣戀	見二十張
四 本篤	見二十張

△《天主聖教聖人行實》第七卷卷首



《況義》抄本內文

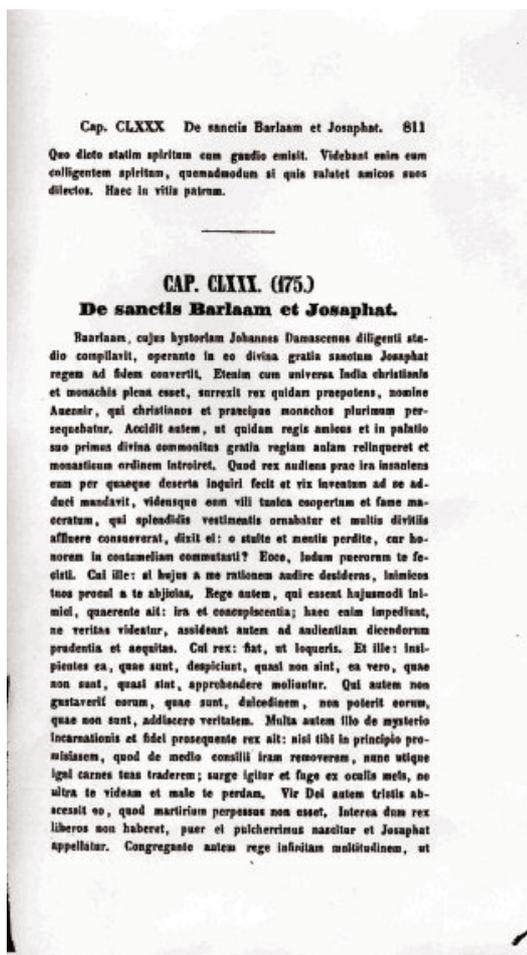


《況義》抄本書影及內文

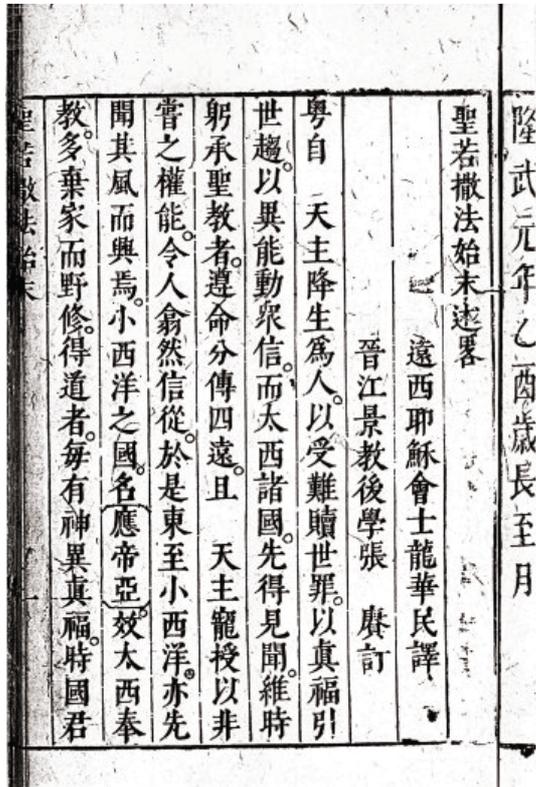
永初年，比《畸人十篇》本晚了約二十年。根據高橋源次早年之說，《凡人》最早出典係梵籍，乃《阿含經》中的〈四婦喻〉。⁽¹⁰⁾不過據我所知，此一故事最早的希臘文本出自大馬士革的聖約翰（St. John Damascene, c. 676-749）所著《巴蘭與約撒法》（Barlaam and Ioasap）⁽¹¹⁾，其後再經拉丁譯本輾轉而化為各種中世紀俗語的本子。其中有散體，有韻體。有關《巴蘭與約撒法》一書的中譯，下文會再提及。不過此書中聲名最著者有五個連環比喻故事（parable），而〈三友〉正是為這一系列故事的打前戰的首發之作，故事形態在西方也最早，內容和利瑪竇本及金尼閣本更是大同小異。即使是古活字版《伊曾保物語》中的〈三人より中の事〉，亦然。

《巴蘭與約撒法》另有〈空阱〉一喻，講某人遇一獨角獸而攀緣樹根，懸身於空阱之中。不料下有火龍，上有黑白蟻群啃齒根鬚。值此危急存亡之

際，樹上滴下蜂蜜，而且就掉在此人口中。此人嚐得甜味，居然忘卻此刻仍然處身險境。〈空阱喻〉雖然不曾發展為長篇敘事文學，但在歐洲中古，其俗語譯本也是北見於冰島、南傳至地中海沿岸，英國就不用贅述（李著，頁380-398）。《畸人十篇》裡，利瑪竇講過這個寓言（李編，1:157-158），高一志的《天主聖教四末論》也曾重譯取用。⁽¹²⁾不過明代這三位耶穌會士顯然不知道〈空阱喻〉的本源乃梵典，從3-4世紀的鳩摩羅什以來，漢《藏》中至少四傳。儘管如此，我仍懷疑為利瑪竇筆潤的徐光啟早已察知兩者互文（intertextualized），蓋《畸人十篇》中之故事和佛典一樣，都以“象”代“獨角獸”，而這正是梵本原文所強調之獸。和〈三友〉一樣，日



《聖若撒法始末》拉丁文本

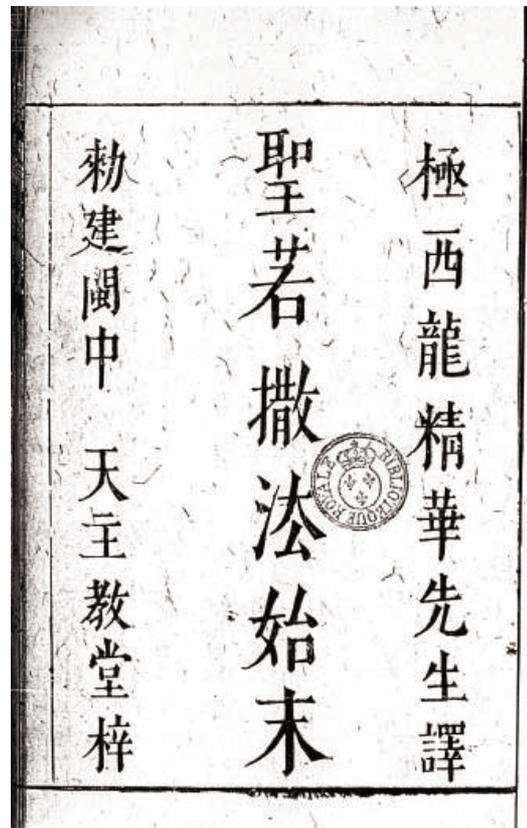


《聖若撒法始末》首頁

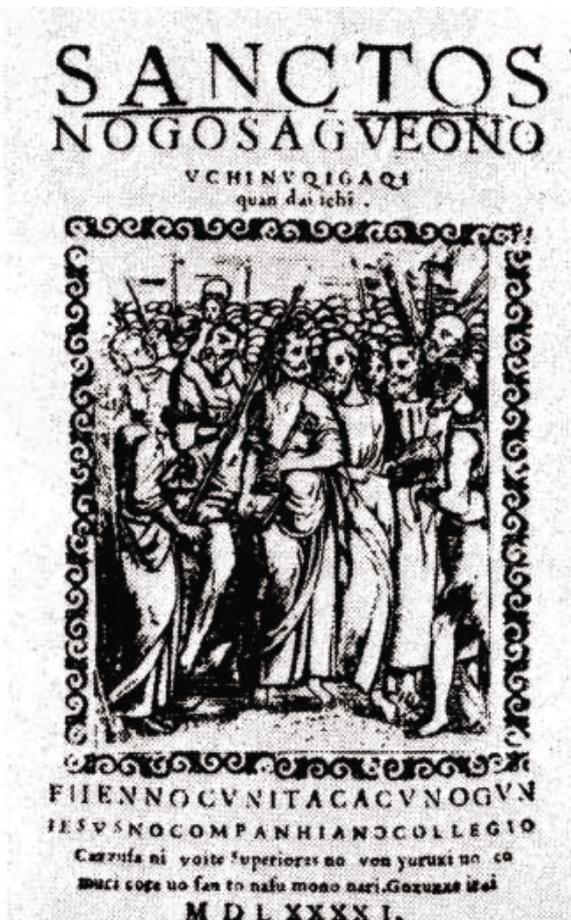
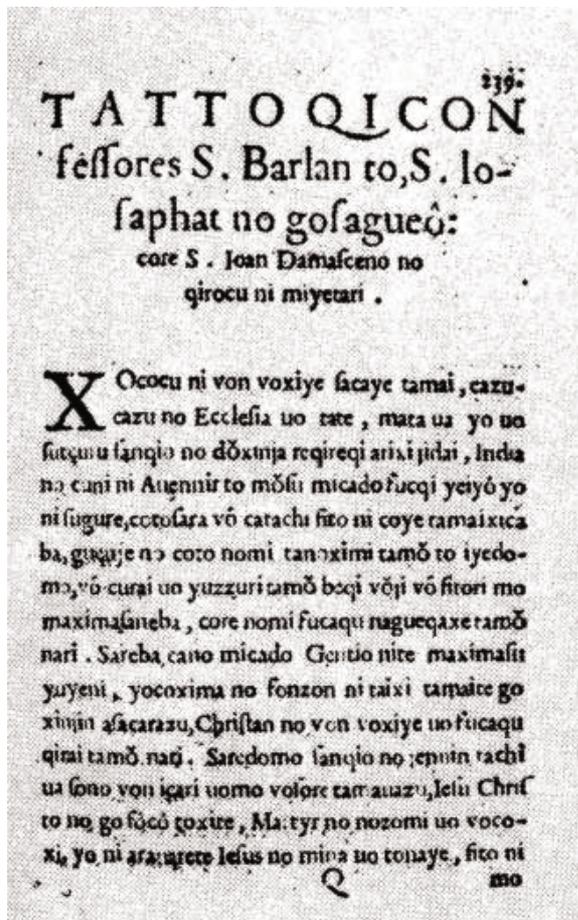
本的耶穌會士也曾搶先一步，將〈空阱喻〉迻為日文，日本學者如松原秀一等都卓有研究。比較可惜的是，論者如松原或稍後的小堀桂一郎及池田惠子等，都沒有注意到利瑪竇等人比日譯稍後亦有中文之譯，否則〈空阱喻〉的普世性格必可更深一層再得認識。⁽¹³⁾

所謂“普世性格”，其實仍和《巴蘭與約撒法》的梵文本源有關。在大馬士革的聖約翰之前，《巴蘭與約撒法》因摩尼教帶動，早有西亞各國語言的本子，連非洲的依索匹亞亦可見之。⁽¹⁴⁾ 但不論何者，內容都是印度王子約撒法不顧父王禁令，出城遊觀，從而得遇生老病死，最後再經巴蘭度脫一事。這段故事顯然取材自《普曜經》等釋迦生經。“約撒法”一音，學者咸信即由“菩薩”本音“菩提薩埵”（bodhisattva）轉化而成。聖約翰在7或8世紀用希臘文寫下《巴蘭與約撒法》後，旋即經人翻譯成拉丁文，而其簡本在中古鼎盛的12-13世紀且曾收

入佛拉津的亞可伯（Jacobus de Voragine, c.1229-1298）編著的《聖傳金庫》（*Legenda aurea*）之中，最後才因此書而廣為耶穌會吸納，並在1602年將之中譯成書，題為《聖若撒法始末》。根據利瑪竇的《中國傳教史》（*Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*），《聖若撒法始末》之譯也，乃因同會龍華民在廣東韶州傳教時屢受佛教徒質疑，以為天主教內典有限，不如佛《藏》之多，故起而選譯教內聖傳一種以回應或反駁之。⁽¹⁵⁾ 在天主教內，《聖若撒法始末》乃聖傳中最崇隆者之一，東方教會尤其重視。此書之佛傳本質，得待19世紀中葉才為人證實。龍華民中譯當時當然懵懂，舉以攻佛者居然為佛傳，確實是宗教史上的一大諷刺。這點池上惠子也注意到了，因為《聖傳金庫》亦曾在16世紀末譯為日文。後本的底本，倘據池上，應該是西班牙文本。我讀後有所瞭解，亦然。



《聖若撒法始末》書名頁書影



《聖傳金庫》扉頁及內文

天主教聖傳的研究者，大致以“傳奇”（romance）稱《聖若撒法始末》，以其文學性重之故也。龍華民的原本尋覓不易，我們如今可見者多為南明隆武元年（1645）的閩中刊本，而此版業經前所提及的張賡潤潤過。⁽¹⁶⁾就隆武版觀之，《聖若撒法始末》可謂文采斐然，除了高一志另譯《聖母行實》外，明末聖徒傳奇難得文字如此可觀而情節亦委婉曲折若是者。就敘述文的演化而言，或就中國傳統文學的定義觀之，稱《聖若撒法始末》為中譯第一本西方“小說”，我想並不過份，確可和新教徒在咸豐年間開始中譯的《天路歷程》前後媲美桴鼓相應。

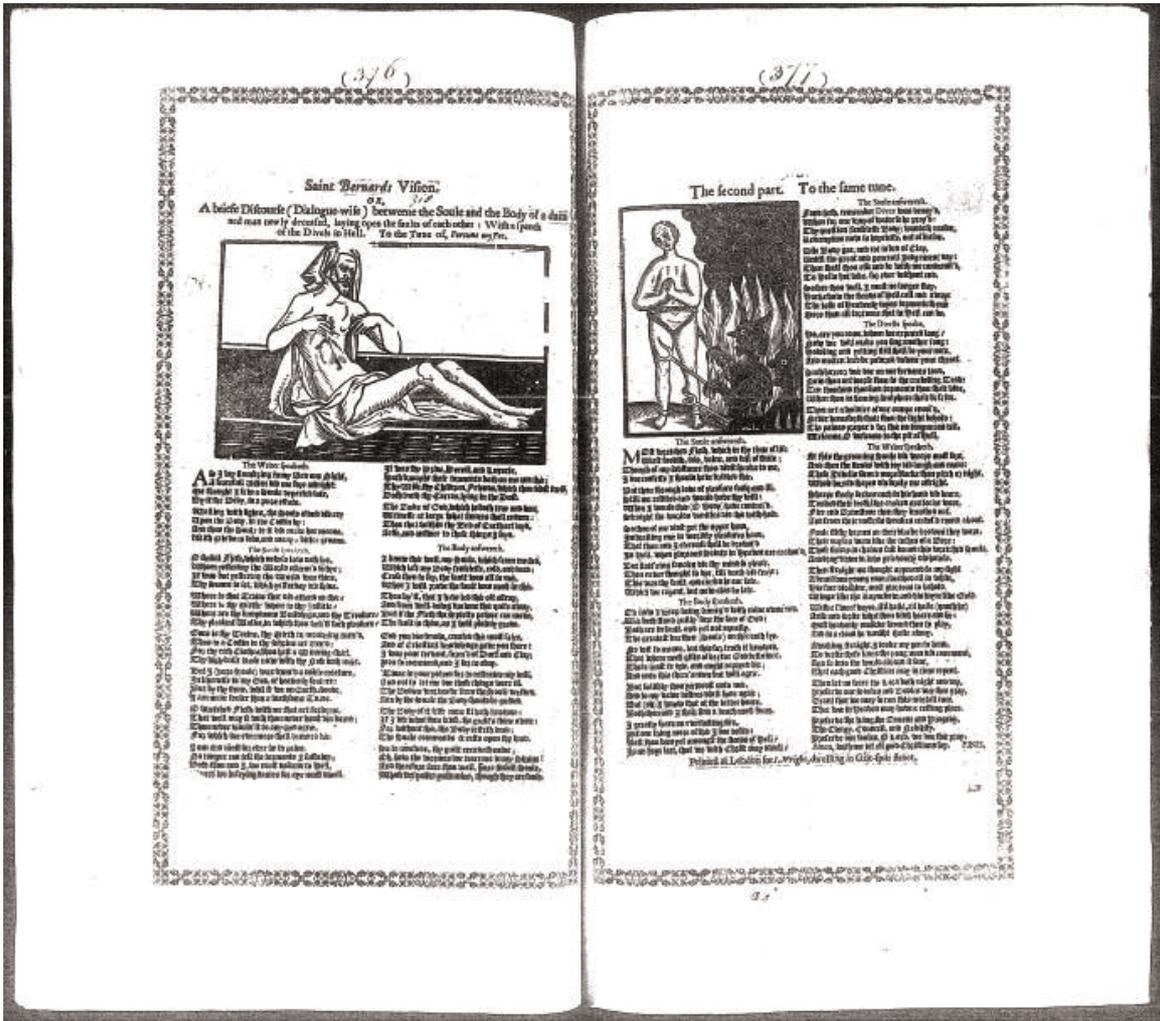
亞里士多德所稱的第二類修辭例證是歷史，或謂歷史軼事（2.20.2），而這又是明末耶穌會證道故事中的大宗。會士挾帶進入中國者至少可分兩類：

一為希臘羅馬流傳下來的所謂“古典型”，一為“天主教型”的證道故事。前者為數甚多，舉凡蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德、凱撒與亞歷山大大帝等上古聞人的生平，耶穌會士都曾口講出或以手寫出。這類故事，據我所知，多半取自1世紀瓦勒流（Valerius Maximus）的《嘉言懿行錄》（*Collections of the Memorable Acts and Sayings of the Ancient Romans and Other Foreign Nations*）與編者不詳的《羅馬人事蹟》（*Gesta Romanorum*）等中古流行的證道故事集。⁽¹⁷⁾然而這兩本書另有本源，最早者應推普魯塔克（Plutarch, c. 46-c. 120）的《希臘羅馬名人傳》（*Live*）或西賽羅（Marcus Tullius Cicero, 106-43 BCE）的《塔斯庫倫論辯集》（*Tusculan Disputations*）等古典名著。下面一條為軼事型證道

故事的典型，我引自衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）譯於1634年的《述友篇》：

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。（18）

《述友篇》的原文出自何處，我愧無所知，但是〈大漫與比帝亞〉乃畢達哥拉斯學派著名的友誼故事，西方上古以來無人不知曉，而最晚遲至西賽羅的《塔斯庫倫論辯集》，上引情節更是著稱一時，近人所編《泰西五十軼事》一類的文史讀物裡面都還收錄之。（19）上引文中所謂“虐王氏阿尼”，如今多半譯為“雪城的戴奧尼西斯”（Dionysius of Syracuse, c. 430-367 BCE），他和大漫與比帝亞的互動，瓦勒流的《嘉言懿行錄》首先改寫為示範故事，再隨着瓦氏所著在歐洲中世紀盛行而為天主教收編，終而漸次融入當時的證道故事集中。晚明之際，再隨耶穌會來華而進入中文世界（李著，頁266-270）。



17世紀英譯本《聖伯爾納的異相》

十四世紀《伊索寓言》希臘文繪本

ὄρνις χρυσοτόκος.



ρνιθά τις εἶχεν ὡς ἀχρῖσθ' ἰ-
κτοισαυ· καὶ νομίσατο ἐνδομ
αὐτῆς ὄγκον χρυσοῦ ἔχειν, καὶ ἔνας
ἀρκυν ὁμοίαν τῷ λαίπῳ ὄρνι-
θων· ἰδὲ ἀβρῦσιν ἐκόντων. Ἐλπί-
σας ἀρκῶσιν, καὶ τοῦ μικροῦ ἐπέ-
ρταται ἐκείνου. • *ἄδριμύθιον* •

πον
ρλδ.

Ὀμῦθος δηλοῖ ὅτι δὲ τοῖς πα-
ροῦσιν ἀρκῶσθαι, καὶ τὴν ἀπλη-
σίαν φέβειν. •



Λεων καὶ ἀλώπηξ.



ἔανυγράθη, καὶ μετ' ἀλωπύ-
δι ἀρκέσαι αὐτῷ εἰς τροφήν,
εἶνα διὰ πίνουσις ἵππράξαι· καὶ

πον
ρλε.



耶穌會古典型的證道故事中，我覺得最值得一提的是一種名為“克雷亞”(Gk: χρεια Ltn: chria; Eng: chreia)的小故事。此文類發源於希臘上古，結構特色以“記言”為主，“記事”為輔。我們倘借唐人劉知幾(661-721)《史通》上的話再予形容，則其內容可謂“多同於古也”，或者根本就是裁古而來。⁽²⁰⁾職是之故，晚明首部的“克雷亞”專集，高一志就名之曰“勵學古言”，而其次者亦逕自題為“達道紀言”。從希臘時代開始，“克雷亞”多用於修辭學，4世紀亞普通尼士(Aphthonius of Antioch)的《修辭初階》係其最佳的理論說明。亞氏的“克雷亞”定義在中世紀更是廣為人知：這類故事乃“短小精煉之追記”，而其中人物的言與行，“必恰如其份地依托於某人”。⁽²¹⁾

這個定義的第一個重點是“某人”。他必須是歷史實人，而且通常來頭不小，前述蘇格拉底諸人就常化身變成“克雷亞”中人，而相關哲人如犬儒學派的創始者戴奧吉尼士(Diogenes of Sinope, c. 400-325 BCE)也扮演過關鍵的地位。“克雷亞”的寫作有如公式，通常由故事中的上古名人領銜演出，而在他做了某一動作或說了某一句話後，馬上有匿名者一，問其所以動作或口出某言之由，接下來再由領銜者回應，完成故事。一般而言，領銜者回應的話必須深刻雋永，時而有如禪家般觸處皆機。整條“克雷亞”因此精簡異常，讀後不但口齒留香，而且會令人掩卷深思(李著，頁125-136)。下面一例引自高一志的《達道紀言》，是“克雷亞”的典型，亦為希臘悲劇詩人優里皮底士(Euripides, c.485-c.406 BCE)之名首見之於中國：“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。惟老之秋多垂美菓，豈可不敬？’”(《三編》，2: 713)

這個故事翻譯的痕跡顯然，可由“歐里彼德，古名詩士”一語看出，因為這種同位語的句構，傳統中文並不多見。祇可惜高一志所本的中世紀修辭學專書，如今已難稽考，幾成“軼著”。話說回來，設使我們在希臘或拉丁文學中再覓，《達道紀言》或《勵學古言》裡的“克雷亞”也不是不可求得最早的

根源。這類根源不乏名著，顯例是3世紀迪莪吉倪(Diogenes Laertius)的《名哲列傳》(*Lives of Eminent Philosophers*)與普魯塔克的《名王名將嘉言錄》(*Regum et imperatorum apophthegmata*)，或是用昆第良(Marcus Fabius Quintilianus, c. 35-c. 95)用拉丁文所寫的修辭學專著《辯才的養成》(*Institutio oratoria*)。在歐洲中古，“克雷亞”尤為“修辭初階”(progymnasmata)這門課的教材，學生得背誦並增麗之以練習口才。此文類歷史悠久，可惜在英、法與德語等現代語言中罕見譯本，至少迄今我遍尋不獲。有趣的是明末耶穌會士中，僅僅高一志一人就譯出兩種中文專集，而且廣泛應用在證道文本裡。在歐洲牧教或護教文學(pastoral or apologetic writings)史上，這種情況並不多見，甚至可稱之為耶穌會在華的創舉。

天主教型的證道故事，多半取材自《沙漠聖父傳》(*Vitae patrum*)或天主教歷代聖徒與教皇行實。這類故事中，古教父如聖奧古斯丁(St. Augustine of Hippo, 354-430)等人必然扮演重要的角色。可以想見，利瑪竇的《天主實義》(1601)堪稱天主教在華第一部重要的教理著作，其中就用到《字母序列證道故事集》(*Libro de los ejemplos por A.B.C.*)中一條著名的聖奧古斯丁的故事，述其有關三位一體或其他神學問題的沉思：“西土聖人名謂奧吾斯悌諾，欲一概通天主之說而書之於冊。一日浪遊海濱，正尋思，忽見一童子掘地作小窩，執蠆殼汲海水[以]傾入窩中也。聖人笑曰：‘若何愚！欲以小器竭大海[而]入小窩。’童子曰：‘爾既知大海之水小器不可汲，小窩不盡容，又何為焦心思，欲以人力竟天主之大義，而入之微冊耶？’語畢，不見。”(李編：2:395)⁽²²⁾在歐洲中世紀，聖奧古斯丁此一故事的變體不少，連六百年後里爾的亞蘭(Alan of Lille, d. 1202)都化身而變成附會者之一，可見流傳之廣。但就天主教型的證道故事而言，上面所引恐怕才是此一故事的雛形首見於中國者。

清軍入關前，前及張賡也曾校閱過歐洲中世紀另一名著的譯本：艾儒略譯《聖夢歌》。這是一



17世紀〈空阱喻〉銅版畫

首長篇敘事詩，艾氏出以中國音韻，亦即用七言歌行體譯之，長則多達二百七十六行左右。此詩另有特色，中國古代印刷文化中罕見：崇禎十年（1637）《聖夢歌》問世時，出書的晉江天主堂即以單行本梓行。首版以來，《聖夢歌》在中國教徒中廣受歡迎，截至康熙年間，至少四刷行世，而且有南版與北版之異。⁽²³⁾據張賡的晉江版序，《聖夢歌》的作者艾儒略以為係12世紀明谷的聖伯爾納（St. Bernard of Clairvaux, c. 1090-1153）⁽²⁴⁾，不過我從其它研究考得，此詩之作也，和伯爾納幾無關係。全詩乃對話體，講某天暮色將落，有某人入夢，夢見道旁有人剛剛去世，靈魂從軀體分離而出，對着躺在地上的屍身罵將起來，謂之在世時祇知吃喝玩樂，壞事做盡，致使他如今難登天堂，而且還要受天主嚴厲的審判。屍身聽了氣壞了，馬上從地上躍起反詰道：自己不過奉靈魂的意志行事，如今怎能歸咎於他？靈魂與身體

就此一問一答，開始辯駁造孽者誰。這一問難下去，全詩走了幾近兩百行方休。此時群魔出現，張牙舞爪把靈魂攫獲而遁入地獄。這一景生動而可怖，驚醒那做夢的人，嚇得他趕緊跪地懺悔，在拉丁原文第四百八十五行處懇求天主，求之赦免自己以往的罪愆。

這類故事雖然有其淵源，在歐洲卻得待12世紀才有人將之寫下。我的研究又顯示，《聖夢歌》的原本係12-13世紀之交的《聖伯爾納的異相》（*Visio Sancti Bernardi*），在文類上屬於此時盛行全歐的“辯論詩”，而詩題雖冠有聖伯爾納之名，卻是假借偽托，作者實為此時英格蘭的一位神職人員，而作詩之目的在借地獄之可怕勸人行善，毋違天主所設戒律。從文學的角度看，《聖夢歌》屬於英國拉丁語文學的一部分，所衍乃“朝如青絲暮成雪”（*ubi sunt*）的典型中世紀母題，勉人所應細察者則為“及時行樂”（*carpi diem*）的惡果。全詩譯成中文後，中國人始則以“莊周夢蝶”一般的人世空幻視之，最後才認清全詩在宗教上有其警世作用，積極進取。在中國翻譯史上，《聖夢歌》彌足珍貴，可謂第一首譯為中文的“英國詩”，而且譯來秀異，不輸明代時人的七言古詩。

《聖夢歌》這類詩作又係天主教啟示文學的一部分，明清之際所譯是類作品另有《夢美土記》，不過後者是文，非詩，這裡權且按下不談。中國嘗因西域新音傳入而致傳統詩歌變種，“詞”隨之興起，中唐迄宋最為明顯，有明一代也是復興時期。不過明代此刻同樣有“西域新音傳入”，知者可能有限。此一“西域”，非指今天的中亞一帶，而是我們所謂的“西方”，是“歐邏巴”。公元1595年左右，利瑪竇初抵北京，嘗上表神宗准其在華傳教。他的表奏另附貢品，其一即西琴（*harpsicord*）一張。利氏副手郭居靜應請入宮彈奏，而神宗聞聲“奇之”，乃要求利瑪竇附以本國唱詞，此所以利氏又有《西琴曲意八章》之譯。⁽²⁵⁾

此書可謂第一本譯成中文的歐洲“歌詞集”，雖和有明詞體重振無關，但佳句也頗有一些。“曲意”指“歌詞”（*canto*），如就其可以伴唱的意義而言，

乃“抒情詩”之一。不過利瑪竇因係天主教教士，本身除了教中所傳的中世紀證道文化之外，這“抒情詩”中的天主教道還納有中世紀猶存的羅馬古典，“定命”（predestination）思想即居其一，利瑪竇藉以勸人“何用勞勞而避夏猛炎，奚用勤勤而防秋風不祥……？”（李編，1:289-290）何以如此勸人的原因所在，利瑪竇也以譯詞答之：

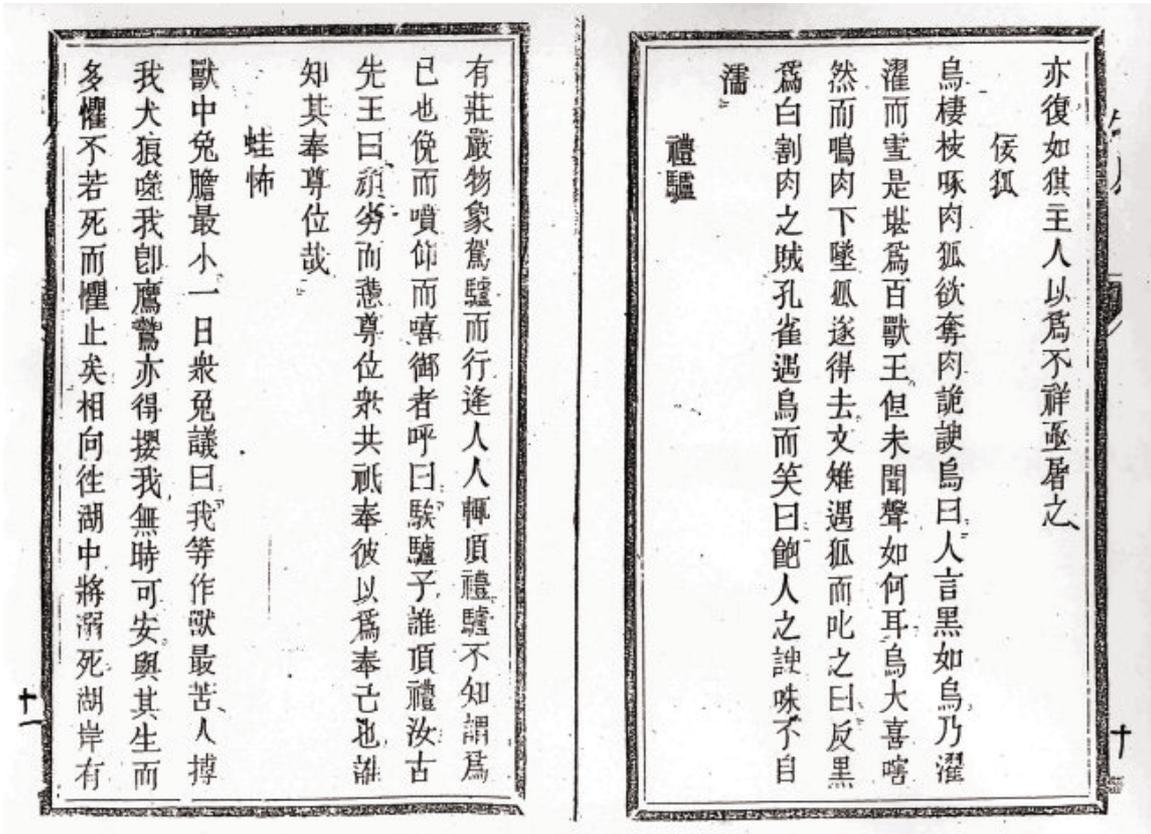
縱有深室青金明朗，
外客或將居之，
豈無所愛花園百樹，
非松楸皆不殉主喪（……）。
（李編，1:290）

從詩中所傳的意義觀之，人世不過過客逆旅，我們何必斤斤計較，又何必苟苟營營？上引〈定命四達〉方才以此勸人，另曲〈悔老無德〉馬上又謂：

幸獲今日一日，
即亟用之勿失。
籲！毋許明日，
明日難保來日之望。

（李編，1:287）

引文中那“一日”的動詞，利瑪竇用的是“獲”字，其出典想係羅馬詩人荷雷斯（Horace, 65-8 BCE）的《詩歌集》（Carmina）第一卷第一首。拉丁原文用的則是“抓”（carpo）字。這個巧合和荷詩下一句中的動詞“信任”（credō）又桴鼓相應，因為利氏接下所



李世熊《物感》刻本內文

用乃“許”字，在某種程度上也有“相信”與“委託”等事涉“信任”的意涵。在歐洲中世紀晚期，荷雷斯“抓住這一天”（carpe diem）的說法常見於歌詞之中⁽²⁶⁾，而上引利瑪竇所譯，相信也是荷雷斯詩句入華之始，在中西詩歌交流史上意義特重。

《西琴曲意八章》雖為歌詞，不過利瑪竇也在其中典射《沙漠聖父傳》裡的故事（李編，1:288）。後書在中世紀曾經改編，部分於艾儒略刊刻《聖夢歌》前後由湯若望口譯、王徵筆受而形成《崇一堂日記隨筆》一書（《三編》，2:755-837）。不過《沙漠聖父傳》真正精華集的改寫本，我們可得覓諸前及《聖傳金庫》（*Legenda Aurea*）中的部分。後書作者前文已及，成書時間約在13世紀。不過書成之後，後人另有改動，增刪不少，形成版本學上的一大問題。對中世紀聖傳的傳統而言，亞可伯是名家，而《聖傳金庫》也是集大成者。耶穌會曾將此書擴大，甚至把創會者聖依納爵（St. Ignatius of Loyola, 1491-1556）的傳記都包羅進去，變成淹有文藝復興時人的“中世紀聖傳”。1629年，高一志在陝西傳教，《聖傳金庫》於此譯之，共七卷，題為《天主聖教聖人行實》。但崇禎二年版卻由南方的武林（杭州）超性堂鐫之，原因不明，或謂與李之藻有關。⁽²⁷⁾這本書的歐洲原典內含《聖若撒法始末》，不過中譯本略過不傳，顯示高一志深諳會中譯著歷史。由於《崇一堂日記隨筆》與《天主聖教聖人行實》的刊刻，再加上前此龐迪我的名著《七克》亦常包有天主教型證道故事，所以在某一程度上，在清軍定鼎中原前夕，歐洲上古迄中古天主教中著名聖徒的傳記幾乎都已譯出，頗為齊全。聖傳中之犖犖大者有聖安東尼（St. Anthony）、聖奧古斯丁、聖方濟（St. Francis of Assi, 1182-1226）與聖多瑪（St. Thomas Aquinas, 1225-1274）等人，明末某些友於耶穌會者，不論教徒與否，應該都略知這些人的生平。日本耶穌會士也曾譯出《聖傳金庫》，題為《井ントスの御作業》，於天正十九年（1591）刊行。⁽²⁸⁾不過日文本係用羅馬字翻譯，所收也僅祇部分，選譯的聖徒傳記祇有二十二個，遠不如高一志的《天主聖教聖人行實》來得周全。

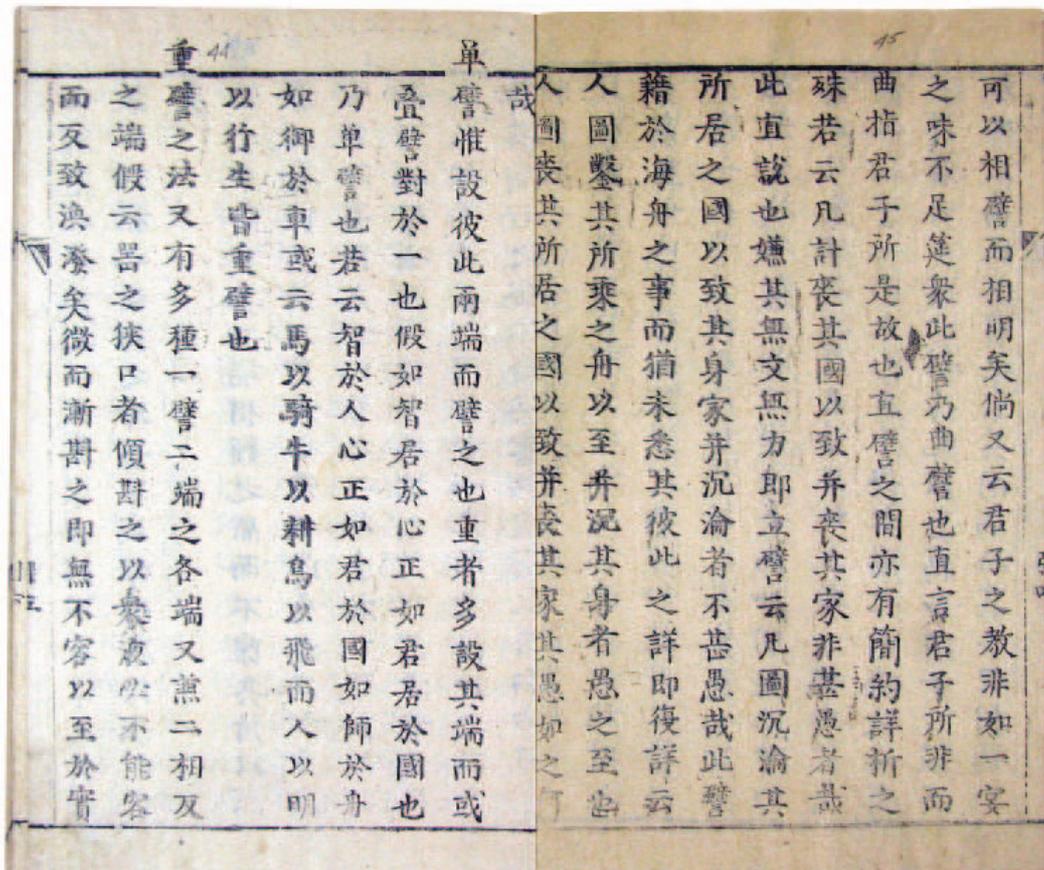
明末耶穌會士中，高一志的文筆最好，也是譯述最多者之一，《天主聖教聖人行實》之外，他另刊有《聖母行實》，而這又是一本開山之作，乃中世紀瑪利亞傳說之集大成者。整個基督宗教界，瑪利亞崇拜最強的是天主教，耶穌會尤然。雖然我迄今猶難考悉高譯《聖母行實》的歐語原本為何，然而就其中第三卷的“情節”看來，此書應當與中世紀歐洲盛行的各種瑪利亞傳奇如龔扎羅（Gonzalo de Berceo）的《聖母聖跡》（*Milagros de Nuestra Señora*）等著作有關。這類傳奇有韻體，有散體，而高一志雖以散體中譯，但這不代表他的底本必然也為散體。如果可以岔開“中世紀文學”這一課題，明末艾儒略其實也譯有南歐文藝復興時人魯多伐士（Ludolphus de Saxonia）的《耶穌傳》（*Vita christi*, 1474），題為“天主降生言行記略”。⁽²⁹⁾若再加上西班牙會士陽瑪諾（Emmanuel Diaz, Jr,



1574-1659) 的《聖若瑟行實》(1640年間)，則耶穌在俗世的“一家人”的生平，耶穌會在明朝完全覆亡之前已全部譯出。值得特別一提的是，《天主聖教聖人行實》及《天主降生言行記略》的拉丁文原本，都是聖依納爵特別欣賞的聖傳，前者還是他由一介軍人改宗基督的生命關鍵，當然也是耶穌會所以創會的間接因素，而後者則影響了該會澡雪精神最重要的《神操》(*Spiritual Exercises*)一書，係靈修的主要根據。(30)

中世紀是個信仰的時代，神學家每有獨到之見，士林哲學的集大成者聖多瑪的《神學大全》(*Summa theologica*, 1265-1274)的節本中譯，也在明末出現，題為《超性學要》。(31)不過中世紀尋常教徒所讀當非嚴肅若此之專著，而是聖傳一類的通俗文學。即便非此之屬，則也應當以宗教性的“修身文學”為大宗，肯皮士(Thomas à

Kempis, 1380-1472) 的《遵主聖範》(*Imitatio Christi*) 可以為例。晚明八十年的悠悠歲月裡，這類著作，而且就是肯皮士這一本的漢譯早已悄然進行。《遵主聖範》的譯者仍為前述陽瑪諾，刊刻時間約在1636年。在歐洲，《遵主聖範》一出即洛陽紙貴，歷數世紀而不衰，而其讀者之多，咸認為僅次於《聖經》。《遵主聖範》的拉丁原文明白曉暢，言簡意賅，當係閱者眾多而風行的主因。16世紀，日本耶穌會也曾譯過此書，同樣以羅馬字出之。不過中文本文體卻有違拉丁原體，也不類日文本之口語化，更甬提用各地俗語來譯了。陽瑪諾所使，乃中國文言文中最深奧的詁謨體，開書第一句即令人有莫測高深之感：“主曰：‘人從余，罔履冥崎，恆享神生真光。’”(32)陽瑪諾何以用尚書體文言中譯，答案我猶在探索之中。這裡我祇能指出陽氏另譯《聖經直解》，其文體亦



近《尚書》，似乎有復古之意。至於《遵主聖範》的書題，陽瑪諾，包括日譯本，倒從中古另名出之：《輕世金書》（*Contempus mundi*）。書名“輕世”二字，中世紀以來，便是天主教牧在聖壇上的常譚（*topoi*）之一。

耶穌會士當然還有不少可稱“文學”的譯作，利瑪竇的《交友論》或《二十五言》多屬格言，最稱明顯。《二十五言》乃伊比推圖（*Epictetus, c. 50-c. 138*）《手冊》（*Enchiridion*）的節譯本，或許難稱“中世紀文學”，不過《交友論》中的警句或後面數條“克雷亞”就有直間接的關係了。可惜篇幅所限，這方面的詳情請容後再稟。本文既從古典證道故事談起，我想自然也應從這個範疇內十分獨特的神話型證道故事結尾。眾所周知，希臘羅馬神話乃歐洲共同的資產，不過天主教在接受前曾經過一段掙扎的過程，後來是以收編的方式結束爭論。其收編手法，在中世紀所延襲者乃上古遺緒，亦即由畢達哥拉斯（*Pythagoras of Samos, c. 592-c. 507 BCE*）學派迄5世紀馬克羅比（*Ambrosius Theodosius Macrobius*）等人開發出來的荷馬詮釋學（*mythography*）。這方面的中古名作有博納篤（*Bernardus Silvestris, 12世紀*）的《羅馬建國緣前六卷箋註》（*Commentary on the First Six Books of Virgil's Aeneid*）和柏丘利（*Petrus Berchorius*）1340年所傳之《奧維德心傳》（*Ovidius moralizatus*）。這些書看待荷馬式神話，不論是希臘或羅馬人所寫，大多也由寓言入手，而所謂“寓言”的類型，還包括上古以降不過尤盛於中世紀的“道德寓言”（*moral allegory*）、“自然寓言”（*etiology*）、“字源託喻法”（*etymology*），以及“英雄化神說”（*euhermerism*）等等。在歐洲，此刻基督徒猶難擺脫維吉爾及奧維德的古典神話，所以像新柏拉圖主義一樣，每從天主教的角度重予再詮，以幅所需。

上述維、奧兩人沿襲的荷馬，在華耶穌會士的看法其實更趨保守，可以棄置時，他們絕口不提；倘難以忽略，他們也會以“寓言”看待。法國耶穌會士馬若瑟（*Joseph de Prémare, 1666-1736*）在清初

來華，他眼中的荷馬就是同會在明末的先驅識得的典型。《天學總論》中，馬若瑟云：

昔〔歐羅巴〕有一賢名曰何默樂（案即荷馬），作深奧之詩五十餘卷，詞富意秘，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（畢達哥拉斯）、索嘉德（蘇格拉底）、白臘多（柏拉圖）等艱然怒而嫉其蔽，非徒不為之屈，又欲驅而滅之。（³³）

換句話說，對耶穌會士而言，荷馬的《奧德賽》及《依里亞德》，雖內容“深奧”而又“詞富意秘”，要之不過上古“寓言”而已，不必盡信。果然如此，則明末傳入的荷馬式神話型證道故事，不論是利瑪竇、高一志或陽瑪諾所用者，都得以在神話詮釋學下——轉成“寓言”（李著，頁236-244）。

明末耶穌會士中，最早使用神話型證道故事者仍推利瑪竇，事涉米達士王（*King Midas*）的傳奇，口譯時間應在1608年以前。下面我權引《畸人十篇》中此一神話為例稍加說明，以窺晚明耶穌會用法之一斑：

誌載：昔非里雅國王彌大氏生而廣長，其耳翌然如驢，恆以耳瑻蔽之，人莫知焉。願其方俗，男子不蓄髮，月鬚之。恐其鬚工露之，則使鬚之後，一一殺之矣。殺已眾，心不忍，則擇一謹厚者，令鬚髮畢，語以前諸工之被殺狀：“若爾能抱舍所見，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。（李編，1:182-183）

《畸人十篇》中，此一故事出現在第五篇，篇題為“君子希言而欲無言”。當中利氏為說明官場上

“慎言”的重要，也為強調《聖經》中相關的修身之論（如瑪5.33-37；7.1-6及15.1-20），遂引米達士神話以勸喻耳聆其道的明吏曹于汴（1558-1634）。故事倘說到這裡便罷，那麼利瑪竇所傳不過希臘上古廣為人知的一則神話；然而事有不然者，他所述不但逕言米達氏耳長如驢，而且還快筆切入國王和鬚工之間的互動。唯其如此，故事重點隨即改變，變為鬚工的心理狀態，從而令人懷疑利瑪竇話中別有懷抱。果然，在“抱言禁語之難”外，亦即在“嗚呼！禁言之難乃至此歟！”這個人情感唱外（李編，1:183），利瑪竇的神話仍有弦音，而其中最有趣的一點是方才講罷，利瑪竇就像一般着重道德寓言的神話詮釋者一樣，馬上把整個敘述帶向上文我曾提及的自然寓言，使之再非西方一般神話可比：“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，之所以稱為“自然”，原因在類此神話所強調者通常非關超自然，而是在解釋自然界中可見的各種現象。⁽³⁴⁾利瑪竇上舉故事裡的“坎中怪竹”一語，乃他為適應中國國情所做的情節改編。希臘或羅馬上古神話中，“竹”字概作“蘆葦”（reed），而且也沒有“簫管”之製。換句話說，“彌大王有驢耳”一事，歐洲中世紀的神話詮釋學者無不用以解釋風吹草“鳴”的自然現象，超自然的情節無非喻義而已。如此一來，米達士神話裡的道德寓言頓轉為“虛”，自然寓言才是說故事者希望聽眾或讀者從神話中習得之“實”。就《畸人十篇》所引而言，如此解讀或有違利瑪竇的初衷，不過他在引述此一神話之際，確實也在“無意中”演示了中世紀神話詮釋學的閱讀方式。這點說來巧甚，但也飽含文學批評上的意義。

我所謂“巧”，其實另有所指。終利瑪竇在華近三十年的歲月，他使用的神話型證道故事並不多。⁽³⁵⁾然而米達士神話解來有趣，不但由原先的道德寓言走向自然寓言，而且若移之以就中國經典中神話的詮釋，利瑪竇還可謂號角先驅，清初的馬若瑟或白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）等人莫不受到直接

或間接的影響。這些耶穌會內的經解學者的詮釋法門，研究者通常稱之為“象徵論”或“索隱派”（figurism），清初以還，對基督徒的影響不可謂淺。自然寓言含攝的邏輯，當然也曾在象徵論者的著作中發酵。他們曲為之解，挪轉而成《易經》、《尚書》與《詩經》等中國上古經籍中的自然神學。⁽³⁶⁾這方面，明末的耶穌會士雖處草創階段，發展有限，不過我們若就神話型證道故事質而再言，則前述各種寓言解讀法他們非特一個不漏，而且用來成熟，利瑪竇之後的陽瑪諾使用尤多，而且是用在《聖經》的箋註上，形成許多看似諷刺但卻深刻無比的見解（李著，頁200-244）。這方面我難以罄述，但奧維德與魏吉爾居然可以和耶穌共處一“書”，則我們也不得不讚歎歐洲中世紀神話詮釋學的力量確大，簡直東、西通“吃”，影響上無遠弗屆。

【註】

- (1) 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* (Rome: Institutum Historicum S. I., 1996), pp. 331-332.
- (2) 李爽學：《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會證道故事考證》（臺北：中央研究院及聯經出版公司，2005）。此書以下簡稱“李著”，頁碼夾附正文中，不另添註。
- (3) 耶穌會在晚明譯介的西方修辭學，本文難以殫述，請參考李爽學：〈著書多格言論高一志《譬學》及其與中西修辭學傳統的關係〉，《人文中國學報》第15期（2007年夏），頁55-116。
- (4) 我用版本是 George A. Kennedy, trans., *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991).
- (5) 利瑪竇：《畸人十篇》，見李之藻編：《天學初函》，六冊（1629；臺北：臺灣學生書局重印，1965），1:280。《天學初函》以下簡稱“李編”，冊數及頁碼隨文夾註。
- (6) Thomas F. Crane, ed., *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermons Vulgares of Jacques de Vitry* (London: The Folk-lore Society, 1890), p. 51.
- (7) 明末耶穌會所譯《伊索寓言》，絕大多數已重印於戈寶權：《中外文學因緣——戈寶權比較文學論文集》（北京：北京出版社，1992），頁375-436。戈寶權此書，以下簡稱“戈著”。此外，相關論述亦請見參見李爽學：《中西文學因緣》（臺北：聯經出版公司，1991），頁1-36。
- (8) 戈著，頁410-411。

- (9) 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。
- (10) Genji Takahashi, “An Approach to the Plot of *Everyman*,” *Eibungaku kenkyu* 18/4 (1938): 476-485.
- (11) 現代版見 St. John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, trans. G. R. Woodward, et al. (Cambridge: Harvard University Press, 1983).
- (12) 高一志：《天主聖教四末論》（法國國家圖書館藏明刊本，編號：6857），第4卷，頁29甲-29乙。
- (13) 松原秀一：《中世ヨーロッパの說話—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—說話流傳の一事例”，《紀要比較文化研究》（東京大學教養學部），15（1976），頁47-100；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. 31-65 and 117ff.
- (14) 見下書：E. A. Wallis Budge, *Baralam and Yewasef: The Ethiopic Version of a Christianized Recension of the Buddhist Legend of the Buddha and the Budhisattva* (London: Degan Paul, 2004).
- (15) Pasquale M., D’Elia, S. I., ed., *Fonti Ricciane*, 3 vols (Rome: La Libreria dello Stato, 1942) 2:229-233. 有關《聖若撒法始末》之研究，見李爽學：〈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。
- (16) 見鐘鳴旦 (Nicholas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，十二冊（臺北：利氏學社，2002），6: 435-464。
- (17) 我用的是 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) 與 Charles Swan, trans., *Gesta Romanorum or Entertaining Moral Stories* (London: George Bell and Sons, 1891).
- (18) 衛匡國：《述友篇》，在吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》，六冊（臺北：臺灣學生書局，1984），3: 50-51。吳編以下簡稱《三編》。
- (19) J. E. King, trans., *Cicero XVIII: Tusculan Disputations* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), v. 22；許小美（署名）譯：《泰西五十軼事》（臺南：新世紀出版社，1974），頁79-81。《泰西五十軼事》的作者為美國人巴德文 (James Baldwin, 1841-1925)。
- (20) 劉知幾撰，浦起龍釋：《史通通釋》（臺北：里仁書局，1980），頁152。
- (21) Aphthonius, “On the Chreia,” in Ronald F. Hock, and Edward N. O’Neil, eds. *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. 1: *The Progymnasmata* (Atlanta: Scholars Press, 1986), pp. 224-225.
- (22) 另見 Clemente Sánchez, *The Book of Tales by A. B. C. (Libro de los exiemplos por A.B.C.)*, trans. John E. Keller, L. Clark Keating, and Eric M. Furr (New York: Peter Lang, 1992), p. 277.
- (23) 參見李爽學：〈中譯第一首英詩——艾儒略《聖夢歌》初探〉，中央研究院《中國文哲研究集刊》第30期（2007年3月），頁87-142。
- (24) 艾儒略對張賡道：《聖夢歌》係“粗述聖人伯而納一夢”而得，見張賡：〈《聖夢歌》序〉，在艾儒略譯：《聖夢歌》（絳州：絳州天主堂，1639），頁VI甲。林一儁的〈《聖夢歌》小引〉亦指出《聖夢歌》所述，“出自西聖伯爾納”，見同書頁III甲。
- (25) 相關研究見李爽學：〈基督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——2001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。
- (26) 參見 Paul F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-600* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), pp. 204-205，以及 Claude V. Palisca, *Humanism in Italian Renaissance Musical Thought* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 8-9.
- (27) 我用的是梵帝岡圖書館藏本，編號：Borg. Cinese.325 (1) - (7)。
- (28) 現代景印本見 H.チースリタ、福島邦道、三橋健解説：《丹トスの御作業》（東京：勉誠社，1976）。
- (29) 見鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，4:1-336。
- (30) 參見 Ignatius of Loyola, “Autobiography,” in George E. Ganss, S.J., et al., eds., *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works* (New York: Paulist Press, 1991), pp. 70 and 377.
- (31) 不過此書目前可見最早的刊本，乃北京天主堂於清順治十一年（1654）所梓行者。
- (32) 陽瑪諾譯：《輕世金書》，梵帝岡圖書館藏1848年重刊本（編號：R. G. Oriente. III. 1165），卷1，頁1。
- (33) 馬若瑟：《天學總論》（巴黎法國國家圖書館藏抄本，編號：7165），頁〔9〕。
- (34) H. David Brumble, *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings* (Wesport: Greenwood Press, 1998), p. xx.
- (35) 米達士神話之外，我所見者另有但大落 (Tantalus) 一條，見《畸人十篇》，在李之藻編，頁182-183。
- (36) 這方面論述不少，較簡潔者如下：Michael Lackner, “Jesuit Figurism,” in Thomas H. C. Lee, ed., *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Hong Kong: Chinese University Press, 1991), pp. 129-149; Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China*, vol. 1: 635-1800 (Leiden: E. J. Brill, 2001), pp. 668-679.