

歐洲中世紀・耶穌會士・宗教翻譯 ——我研究明末耶穌會翻譯文學的回顧前瞻¹

李爽學

明清之際的「西學東漸」早已蔚為當代重要的學術場域，晚近相關的綜合性論述不少，尤以中國大陸與西方學者所撰者為多。但是我們若打開近年來完成的著作，應該會發現「文學」這個範疇仍然罕見注意。就中西文學交流史、中國宗教史、中國文學史與中國翻譯史等層面而言，這不能說不是一個極其嚴重的缺憾²。我過去幾年來的研究重點，就在弭平這個學術缺陷，希望相關領域的研究者能夠重視明清之際「西學東漸」中「文學」——尤其是歐洲中世紀文學——成分的存在及其重要性。

我在臺北唸碩士時主修英美文學，不過從當時開始，我就斷續在晚明耶穌會文學這個領域內摸索。赴美讀書後，除了中國古典文學之外，在西方文學方面，我從英美文學又擴大到整個歐洲上古、中世紀迄文藝復興時代的文學的研讀。因為我決定以明末耶穌會文學的研究為博士論文的題目，所以也在芝加哥大學神學院唸了兩年的天主教思想史。2000 年開始，我承國科會及中央研究院的支持，展開了規模更大的相關研究。不過研究範圍雖大，在 2005 年之前，我主要仍在探討明末耶穌會士借歐洲中世紀的「證道故事」(exemplum) 而將希臘、羅馬等西方古典文學翻譯、介紹到中國來的過程(李爽學，2005)。翻譯是一種薩以德(Eward Said)所謂的「旅行」行為，可以令譯入語的各種文化產生質變，自己也會在譯入語的文化中自行生變。耶穌會士直接翻

李爽學，中央研究院中國文哲研究所副研究員，國立臺灣師範大學翻譯研究所合聘副教授，E-mail: shiueh@gate.sinica.edu.tw。

譯或借證道修辭之助，在明末譯介的證道故事——據我粗淺的統計——總數幾達千則以上。以伊索寓言這一類的證道故事為例，我所知道者至少有五十到六十則上下，而且有專集《況義》（1625）的中譯。在這之外，耶穌會士又結合西方修辭學，為中國譯介了一種非常特殊的古典文類「克雷亞」（chreia）。此一名詞，我姑且譯之為「世說」（也可譯為「瑣言」），因為這種文類中人的言行特殊，措辭上機鋒處處而又機智雋永，每令人想到劉義慶《世說新語》筆下中國古人的言行。晚明八十年間，僅僅義大利會士高一志（Alfonso Vagnoni, 1566-1640）一人，就為中國譯得了兩本源自歐洲中世紀的世說集子，總數超過七百則³。這是個相當了不起的譯史大事。以我對英、法、德三國古典與中古研究界的了解，迄今都還沒有一個國家曾以現代語言翻譯而得到如此之多的世說集。然而在中國晚明，高一志居然以一人之力一口氣就刊行了兩部，允稱譯史罕見，也可部分改寫此刻的中國文學史與宗教文化史。令人不解的是：今天明清之際西學東漸的學界，居然沒有人看出如此卓越的跨學科上的成就，尤其所涉又是歐洲中世紀的文學的中譯。

我在1998年回到臺灣，在中央研究院中國文哲研究所撰寫博士論文。其時曾應院內明清討論會之邀，發表過一場主要以高一志《達道紀言》（1636）內的世說為題的演講，討論其中歷史和修辭之間的關係。此文後來用英文改寫，形成我的博士論文的一部分，和伊索式寓言的討論一室共處。不過我並不以此為滿足。2000年正式進入文哲所服務後，我一面繼續在世說和寓言上精進，甚至改寫了我博士論文原先的淺見，還把觸角延伸到中世紀時流行的其他的西洋古典文類如「傳說」與「神話」去，並考察這些文類在天主教與中國文化史上的意義，所以陸續又發表了數篇相關的論文，並且從語言哲學與柏拉圖的文學觀出發，重探上述文類在證道文化上的功用，最後總算完成了我二十年來縈繞於心的工作：2005年6月，我把過去五年來按計畫撰寫的論文組織成為一本系統專著，題為《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》，也終

於釐清了耶穌會士在明末引進希臘與羅馬寓言、世說、神話和其他道德故事（moral story）等「古典型證道故事」（classical exemplum）的來龍去脈，確定「西學東漸」中所謂「西學」的內容包括「歐洲中世紀文學」在內。這部分的內容，和清人的寓言創作及戲曲如《牡丹亭》或詩歌如《詩經》等等的詮釋也有相當的關聯，拙作《中國晚明與歐洲文學》中當然一併討論了。

我之所以對古典型證道故事如此著迷，在博士論文完成之後，還持續不斷研究，除了這些故事曾在喬叟（Geoffrey Chaucer）與莎士比亞等名家的作品中扮演過重要的角色外，當然也和此一文類係中西文學關係史的嚆矢有關。利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）、高一志、艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）、衛匡國（Martino Martini, 1614-1661），以及其他許多耶穌會士在華所寫或傳譯的故事，經常是晚明士子認識西方文學的開端，因此特饒中西文學交流史方面的意義。《中國晚明與歐洲文學》由語言問題談起，目的在說明修辭學和傳教、證道故事乃直接的傳承，關係密切；又由柏拉圖式的文學觀結論全書，旨在指出這些故事有其載道性格，在文學發展上意義可觀。總之，我深切體認到上述研究的重要性，而自從我陸續將《中國晚明與歐洲文學》內各章以單篇論文的形式發表後，國際間有關西學東漸的學界也開始正視耶穌會東傳的文獻和「歐洲中世紀文學」之間的聯繫。2001年，舊金山大學利瑪竇歷史研究所和中國社科院世界宗教研究所聯合在北京召開一場國際會議，即因此而特別開闢了「文學與語言」這個討論小組，我應邀前往發表了一篇有關耶穌會伊索寓言的專文（收錄於卓新平，2003，頁294-333）。2006年10月和11月之交，前述舊金山大學和義大利羅馬耶穌會歷史學院（Jesuit Historical Institute, Rome）又在澳門舉辦一場大型的國際研討會，承牛津大學的烏瑟勒（M. Antoni J. Üçerler）教授之邀，我也前往與會，就中國明末傳入的中世紀文學和另一日本專家同場討論日本早期的天主教文學（Üçerler, 2009）。明年（2010年）3月，哈佛大學也擬舉辦一場歐洲人文主義和中國關係的國際

研討會，王德威教授有鑑於歷史再也不能忽視耶穌會在文學交流與文學翻譯史上的重要性，剛代表主辦單位來函，邀我從這個角度切入，重探明末傳入中國的「天主教人文主義」(Christian Humanism)。

上面舉例談了些國際間的研究進展，但請毋誤會：我無意在此表彰個人多年來努力的結果，而是有關明清之際的這類會議之有「文學」的討論小組的籌設，在我的單篇論文逐一發表之前恐怕有限。即使 1993 年在羅馬召開的一場有關入華耶穌會「人文著作」(humanistic writings) 的國際學術研討會中，與會的許理和 (Erik Zürcher) 教授也諷刺的說過這麼一句話：在高一志的《譬學》(1630) 之外，明末耶穌會士「不曾將西方文學傳入中國」(Zürcher, 1996, pp. 331-332)，遑論中世紀文學。

除了《中國晚明與歐洲文學》外，由於二十年來不斷研究之故，我頗讀了些相關的中西原典與文獻（包括用古典與現代語言所撰者），注意到利瑪竇的《西琴曲意八章》(1601) 一書有其特殊的文學與耶穌會內典上的聯繫，甚至冶傳教與實際政治於一爐，於是援筆就我所知草成〈歐洲古典傳統與基督教精神的合流——利瑪竇《西琴曲意八章》初探〉一文（李奭學，2001），除了將利氏這本聖歌集的天主教源流查考一番之外，我另外還解析了其中源自羅馬大詩人荷雷斯 (Horace) 的觀念與詩行，希望學界對這本中國首譯的歐洲「聖歌集」有一新的認識。不過此文確實是「初探」，我最近的研究對其體會更加多元，可能豐富過往我對這部聖歌集的看法。只要得暇，我準備從羅耀拉 (Ignatius of Loyola) 的《神操》(Spiritual Exercises) 立論，重寫該文。

約莫在撰寫《西琴曲意八章》的研究的同時，我也注意到龍華民 (Niccolò Longobardo, 1559-1654) 在 1602 年左右譯有《聖若撒法始末》一書，並且注意到了此書和耶穌會「古典型」證道故事的淵源，因此種下我 2004 年刊出的〈翻譯的政治——龍華民譯《聖若撒法始末》析論〉的遠因與近故（李奭學，2004）⁴。《聖若撒法始末》的希臘文及拉丁文譯本風行於歐洲中世紀，影響北上冰島，南及義大利半島，我雖由宗教上的權

力爭奪看拉丁文與中文在《聖若撒法始末》中的翻譯齟齬，但由於此書譯筆不俗，加以內容曲折有致，和漢譯佛典間的互文又極其顯然，我故此認為此書應可稱為最早在華譯成的歐洲「小說」——至少以「聖徒傳奇」（hagiographical romance）名之應該無訛，近似福樓拜（Gustave Flaubert, 1821-1880）所寫的《聖安東尼的誘惑》（*The Temptation of St. Anthony*）。《聖若撒法始末》中的「始末」乃「傳記」之意：在中國傳統中，從唐代的〈李娃傳〉經晚明的《三遂平妖傳》到近人魯迅的《阿 Q 正傳》，「傳」這個字說來大多意味著有其假定的史實基礎的小說虛構。這種「傳」若還有意可托，那麼更屬馬克羅比（Ambrosius Theodosius Marcrobis，五世紀）在《〈西比歐之夢〉疏》（*Commentary on the Dream of Scipio*）裡所稱的「狂想故事」（*narratio fabulosa*），應該當得上「小說」之名。

修辭學乃證道故事的理論源頭。因此我當然不會忽略高一志重要無比的《譬學》（1630）二卷，故於 2006 年也草成了〈「著書多格言」：論高一志《譬學》及其與中西修辭學傳統的關係〉一文（李爽學，2007b），重新檢討西方修辭學——尤其是歐洲中世紀盛行的西賽羅式修辭學——因翻譯而傳入中國的歷史及其相關的問題。2006 年底，我另又針對艾儒略在崇禎十年（1637）譯刊的《聖夢歌》撰文，希望可以再為歷史翻案。錢鍾書以清人所譯郎法羅（Longfellow）的〈人生頌〉（*A Psalm of Life*；譯於 1864 年）為漢譯第一首「英詩」，而近年北京大學的沈弘、郭暉等人則以稍前米爾頓（John Milton）的〈論失明〉（*On His Blindness*；譯於 1853 年）為英詩中譯的先驅。在某一意義上，我論《聖夢歌》的拙作改寫了這些「昔日之見」。《聖夢歌》譯自拉丁文本的《冬夜寂靜時》（*Noctis sub silencio tempore brumali*，另稱 *Visio Sancti Bernardi* 或 *Visio Filiberti*），據我研究所知，原作者應該是十二、三世紀的某英國文人或教士。在中國印刷文化史上，此書是相當罕見的僅僅一詩就出版「單行本」的例子。全詩以類彈詞體的七言古詩譯出，近三百句，而且因為是「辯論詩」（*debate poem*），所以也有戲劇詩的味道。從翻譯史的角度看，拙文定稿後，應該

可解決《聖夢歌》的底本歷來幾乎無解的難題；從文學與翻譯史的雙重立場看，我想我不但改寫了舊說，同時也把「英國詩」——用拉丁文寫的「英詩」，而且是一首在中世紀流傳廣泛的英國辯論詩——入華的歷史足足提前了近兩百年之久，也就是從清朝上溯至明朝。有關《聖夢歌》的拙作，題為〈中譯第一首「英」詩——艾儒略譯《聖夢歌》初探〉（李爽學，2007a）。在上述耶穌會中譯的歐洲中世紀文學的研究之外，我和廣州中山大學的梅謙立（Thierry Meyard）教授合作，另外也把高一志的《達道紀言》以評注本的形式譯為英文，可望在近年出版。

有關西洋「古典型證道故事」的研究，如今我已按計畫完成了專書。在某個意義上，上述幾篇非屬《中國晚明與歐洲文學》內文的單篇論文，我其實打研究開頭就非漫無目的在做。寫作之際，我心裡盤算的是要在這些研究的基礎上撰寫第二部有關明末耶穌會譯介的——主要依然是——歐洲中世紀文學的專著，亦即以這些翻譯文本為基礎，系統性的重探中國譯史與文學史。專書若寫成，可能題為《譯述：中國天主教文學的源起》。書內各章所擬討論的耶穌會「譯作」，我擬由《天主聖教聖人行實》再行談起。此書係高一志所譯，多達七卷，工程之大，不下於利瑪竇的《幾何原本》。高一志在晚明第一代天主教的傳教士中，也是學術造詣最高者之一，而《天主聖教聖人行實》即以歐洲中世紀著稱一時的《聖傳金庫》（*Legenda aurea*）為底本中譯，其原作者乃法國多明我會士佛拉津的亞可伯（Jocobi á Voragine, 1230-1298）。在比對原文之外，我的研究重點擺在「聖徒」在天主教文化的意義上，試看這部重要的聖徒列傳在中國傳統「聖人」與「本紀」或「世家」的文化對應關係上所呈現的意義。我另一個議論的重點是：此書中的各篇聖傳殆經傳教士挪用，而其文本改編與改寫的目的又是什麼（李爽學，付梓中 c）？高一志另有《聖母行實》（1631）的譯述，雖然我迄今仍不知道此書所本為何，然而從宗教與文學史的角度看來，此書乃中文世界有史以來的第一部的瑪利亞傳，殆無疑問。再就其「情節」看來，此書應當也與中世紀歐洲盛傳的各種瑪

利亞傳奇故事集如龔扎羅（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，但這並不代表他的底本必然也是散體。我做研究，一向從基礎性的考證做起，繼之才是文本和文化關係的分析與闡釋。《聖夢歌》之外，《聖母行實》是我在晚明耶穌會譯作中所見譯筆最佳者，絲毫不遜明人的傳記著作。我迄今仍然懵懂於《聖母行實》的中世紀原本，但我閱讀所能覓得的各種聖母顯靈的奇蹟救世集，發現《聖母行實》第三卷那百則的瑪利亞奇蹟故事，幾乎每條都有其歐洲中世紀的緣起。我一一詳查，還發現歐洲所謂「浮士德故事的原型」，在中國晚明至少四見於耶穌會譯著中。光是《聖母行實》，高一志就兩度中譯，相當有趣（李爽學，付梓中 a）。

明末耶穌會士的翻譯行為，有許多堪比東漢迄魏晉南北朝佛經的中譯方式。僧睿的〈《大品經》序〉詳載鳩摩羅什逍遙園的講經譯場，敘述羅什譯經之際每「手執胡本，口宣秦言，兩釋音義，交辨文旨」（高楠順次郎等編，1934，卷 55 頁 53），而座下的僧肇等眾弟子再筆受成文。明末耶穌會士中譯歐洲中世紀文學的風流大抵也是如此，但迄今尚乏專文討論他們譯述時和筆受間的互動。耶穌會士時而也會親手執筆，再經信徒如徐光啓或張賡等人「校閱」，為之潤色。這當中的往還，又會涉及「書寫學」（*grammatology*）這個大範疇，而其在書寫與閱讀史上的文化意義更值得重視。這些問題，這裡我寫來狀似輕鬆，其實個個易問難答，我希望進一步研究，將這些譯史及文學史上的謎團廓清。

研究明末耶穌會翻譯的歐洲中世紀文學，還有兩個問題得予試解。一為譯者的定位問題。倘自今人如瓦奴提（Lawrence Venuti）等譯論家的角度來看，近三百年來的英語譯史中，譯者的身分通常都「消失了」（*invisible*）。之所以如此，原因甚多，威信和翻譯在歐洲經常為人目為「從屬」的陰性身分有關（Venuti, 1995）。在中國，書面語的翻譯比口語的翻譯遲，遲至東漢末年才有長足進展，因為在傳統的觀念中，「中文」僅指

這種語言的「書面語」——亦即文言文——而言，而文言文並無語區之別，所以「文字上」的翻譯就不是中國古人在溝通上的必要，推遲出現乃理之所至，事之必然。除了佛教界，翻譯在中國古代亦非文化上的大問題，中國中心論早就把這個問題排擠到幾乎看不見的地步，中國古人因此也缺乏「原文與譯文」的觀念。對佛教譯經僧以外的常人而言，所謂翻譯上的「忠實」問題，因此就不成其為「大」問題。但是這種現象不僅罕見於早期梵典中譯，連明末耶穌會士「所譯」，我們同樣也很少會問「筆受者」的身分，往往還會將「文字」上的翻譯歸功於口傳的耶穌會士如利瑪竇、高一志或艾儒略等人。這個現象又有趣，適與清末林琴南的情況相反：時人或今人讀《巴黎茶花女遺事》等書，試問有誰還記得口度者王壽昌或魏易？我們認識中的「譯者」，根本就只是為口譯者書寫的「筆受者」。耶穌會士的「譯」，常常幾乎等於「寫」，或至少是某種程度的「重編」或「改寫」，所以我日後也想就明清之際的「譯作」與「創作」間的辯證再予論證，詳予發微。這是個「千古疑案」，然而事關歐洲中世紀文學在華首度的傳播，譯史不能，也不應留白。

在《中國晚明與歐洲文學》中，我探討了明末耶穌會的「書籍傳教」，立論往往從修辭學的角度出發。這個看法及其繼而形成的論點，我迄今未變，但所謂「修辭學」或——精確點說——中世紀「證道的藝術」（*ars praedicandi*）雖促成同屬歐洲中世紀的「證道故事」的使用，卻不全然可以拿來解釋「翻譯布道法」形成的原因。所以在接下來的研究中，我擬深一層再探問題；我尤其想將語境從歐洲修辭文化拉回中國歷代信仰與翻譯的關係再議。前面提過佛教翻譯，這裡或可以《四十二章經》的中譯為例稍作說明。《四十二章經》或非常人所以為的第一部中譯的佛典，但此經能夠一戰功成，讓佛教順利打進中國，原因除了佛教教義和部分中國文化契合外，全經幾乎最末的一句的「翻譯劫機」（*highjacking*），我想居功厥偉：「六情已具，生中國難」（高楠順次郎等編，1934，卷17頁723）這句經文顯係假造而得，但在幾個字內卻把整個「印度」佛教從傳入「中

土」的那一刻起就「中國化」了，從而締建了以中國為中心的佛教世界觀，而接下來佛僧的敷教，當然就方便了許多。以佛教為類比，我想說明的無非是天主教入華，亦然。唐代景教（Nestorian Christianity）和佛、道兩家在譯事上經常合作，但明末耶穌會士雖非如此——他們對佛、道抑且排斥最力——他們在翻譯上「劫機」的本領卻遠在佛教之上。再以利瑪竇所「寫」的護教專著《畸人十篇》（1608）為例，其中就常利用翻譯性的改寫來行說服之術。《畸人十篇》有部分「底本」可能出自西班牙人伊斯迪拉（Diego de Estella, 1524-1578）的《浮世論》（*Tratado de la Vanidad del Mundo*），因為在利瑪竇筆下，伊氏所論經常「被譯進」利氏和中國士人的對話中，使中、歐文化在《畸人十篇》中合流共存，從而變成一混血式的新文本，轉變了部分中國士子的人世觀。譯寫後的文本通常會付梓，刊成後又變成宗教勸化的利器，對敬重文字的中國文人影響甚大，間接也使當時的耶穌會士了解到翻譯可觀的力量。他們的譯作當然源源而出，而——就我研究所及——「歐洲中世紀文學」的譯述每亦包括在內。從敘事模式的變化到語彙的轉化挪用，都值得我們重視。

我年來也完成了一篇待刊稿，專論湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666）和王徵（1571-1644）合譯的《沙漠聖父傳》（*Vitae patrum*）的節本，明朝時因西安教堂之名而題為《崇一堂日記隨筆》（1629年）。《沙漠聖父傳》並非歐洲中古之作，全書早在五世紀前即已編就，乃聖奧古斯丁的《懺悔錄》之外，天主教上古最重要的傳記文學。話說回來，《沙漠聖父傳》的影響力畢竟無遠弗屆，對中世紀聖傳文學的興盛尤有先導之功，文前提到的《聖傳金庫》的底本，有一大部分便是據之寫成。《崇一堂日記隨筆》各篇傳文的文末，還附有筆受者王徵的「評贊」。在清末之前，這種翻譯方式文學史上幾乎僅見（李爽學，付梓中b）。

我計畫中另擬深究的文本還有陽瑪諾（Emmanuel Diaz, Jr., 1574-1695）在1640年中譯的《輕世金書》（*Contemptus mundi*）。此書明代以後的他譯亦夥，大多易名為《師主篇》或《遵主聖範》，係從另一拉

丁文書題譯出：Imitatione christi (c.1427)。我之所以想探究此書，原因在歐洲中古後期，肯皮士（Thomas à Kempis, 1380?-1471）這本心靈小品集的閱眾和《聖傳金庫》恐在伯仲之間，是當時僅次於《聖經》的「暢銷書」，神秘中含有強烈的文學氣息。陽瑪諾的譯本可能自肯著的西班牙文本重譯而出，但細觀其拉丁原文，確實「通俗」：老少咸宜，雅俗共賞。諷刺而又有意思的是，到了中文譯本，陽瑪諾卻以近似《尚書》的文體譯之，變成文旨晦澀的「高眉文學」。我擬從明代士子對《尚書》文體的認識一探陽瑪諾的文字策略，看看《輕世金書》在明清之際及稍後的閱讀效果。如此建構，在譯史與文學史外，或許還可以為中國人的閱讀史加磚添瓦。不過這僅屬個人的初步構想，會不會眼高手低，還得請方家不吝指正。

在上述幾本書之外，耶穌會士當然還有不少可稱「文學」的譯作如利瑪竇的《交友論》（1595）與《二十五言》（1604）或衛匡國的《述友篇》（1647）等等，俱和歐洲中世紀文學文化有直接間接的關係，我覺得不容小覷，也由不得青史遺忘。不過這些譯作的內容與意義，拙作《中國晚明與歐洲文學》中大多提過，而我近年來也在中央研究院的支持下與一些同好合作，打算編出一系列的《明清之際翻譯文學箋注》，茲不贅。我計畫中的《譯述：中國天主教文學的源起》完成的時間尚難估算，或許會在「近年之內」，但綜上簡述，我目前可以暫下結論的是：歐洲中世紀文學與中國接觸的時間起點絕非現代，譯史上至少可以溯至明末。我們也應該瞭解傳入之初，這些多屬「宗教文學」的譯作尤關是時耶穌會在華的布道工作。在明代中國，「歐洲」是個一般人幾乎聞所未聞的遙遠地帶；在明末中國，歐洲中世紀早已結束了將近三百年之久，而此刻的文學居然就以譯本的形式在華——尤其是在華的基督徒圈內——流傳，我想這不僅是翻譯史上的大事，也是文學史及文化史上的大事。究竟言之，請容我再強調一次：青史不容遺忘。

註釋

1. 本文改寫自第三屆「兩岸四地翻譯與教學國際研討會」(2008年1月12日)的主題演講辭，謹此向邀請單位致謝。
2. 不過北京外語大學的張西平教授近年來已注意到此一現象的重要(張西平，2009，頁193-196)，令人振奮。
3. 一本題為《達道紀言》(1636)，另一種高氏題為《勵學古言》(1632)。前書可見於吳相湘編(1984)第2冊。後書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)。
4. 此文我後來改題擴大重寫，待刊(李爽學，付梓中d)。

參考文獻

- 吳相湘(編)(1984)。**天主教東傳文獻三編**(六冊)。臺北：臺灣學生。
- 李爽學(2001)。歐洲古典傳統與基督教精神的合流——利瑪竇《西琴曲意八章》初探。載於初安民(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。
- 李爽學(2004)。翻譯的政治——龍華民譯《聖若撒法始末》析論。載於東華大學中文系(主編)，**文學研究的新進路——傳播與接受**(頁411-464)。臺北：洪葉文化。
- 李爽學(2005)。**中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證**。臺北：中央研究院與聯經。
- 李爽學(2007a)。中譯第一首「英」詩——艾儒略《聖夢歌》初探。**中國文哲研究集刊**，30，87-142。
- 李爽學(2007b)。「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**，13，55-116。
- 李爽學(付梓中a)。三面瑪利亞：高一志譯述《聖母行實》初探。**中國文哲研究集刊**，34，待刊稿。
- 李爽學(付梓中b)。太上忘情——湯若望譯、王徵筆記《崇一堂日記隨筆》初探。載於王瓊玲(主編)，**中國文學與思想裡的情理欲**(待刊稿)。臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 李爽學(付梓中c)。聖徒·魔鬼·懺悔：高一志譯述《天主聖教聖人行實》初探。**道風：漢語基督教文化評論**，32，待刊稿。
- 李爽學(付梓中d)。翻譯·政治·教爭：龍華民譯《聖若撒法始末》再探。載於香港大學中文學院(編)，**東西方研究**(待刊稿)。上海：上海古籍。

- 卓新平（2003）。**相遇與對話：明末清初中西文化交流國際學術研討會論文集**。北京：宗教文化。
- 張西平（2009）。**歐洲早期漢學史——中西文化交流與西方漢學的興起**。北京：中華。
- 高楠順次郎、渡邊海旭（主編）（1934）。**大正新脩大藏經**。東京：一切經刊行會。
- Üçerler, M. A. J. (Ed.). (2009). *Christianity and culture: Japan and China in comparison, 1543-1644*. Rome: Institutum Historicum S. I.
- Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. London: Routledge.
- Zürcher, E. (1996). Renaissance rhetoric in late Ming China: Alfonso Vagnoni's introduction to his *Science of Comparison*. In F. Masini (Ed.), *Western humanistic culture presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries): Proceedings of the conference held in Rome, October 25-27, 1993*(pp. 331-360). Rome: Institutum Historicum S. I.