

中西會通新探 ——明末耶穌會著譯對中國文化的影響

李爽學

明末以來，天主教耶穌會大舉入華，形成中西文化交流史上的一大奇景。他們在華留下大量的宗教、人文與科技著譯，時人有目之為洪水猛獸者，也有以外來新知視之而廣為挪用者。凡此種種，前此探究之專論已有不少，不過近年來我們所知又有更勝於前人者。本文不擬追索本世紀之前的前人發現，篇幅大多放在其後的新見，故由張坦翁的《金剛經如是解》一路起述，再經我們最近瞭解益深的吳歷與高一志的《譬學》之間的關係，最後用基督徒徐光啟以佛經解《詩經》畫下句點。全文雖不以單一學門為苑囿，但探討上仍有側重：耶穌會文學性譯著的影響是主力。

關鍵詞：明清耶穌會著譯、中西文學關係、明代中國翻譯史、中西比較文學、
早期中國天主教史

收件：2013年12月9日；修改：2014年1月4日；接受：2014年1月13日

Jesuit Translations and Writings in the Late Ming: A New Look at their Influence on Chinese Culture

Sher-Shiueh Li

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

Keywords: Jesuit translations, early history of Roman Catholicism in China, translation history of Ming China, Sino-Western literary relations

Received: December 9, 2013; Revised: January 4, 2014; Accepted: January 13, 2014

Sher-Shiueh Li, Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, with a jointly appointed professorship, National Taiwan Normal University, E-mail:shiueh@gate.sinica.edu.tw

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

歐人典籍的中譯，不僅在明清之際越國跨洲而來，時而也跨過了教門的局限，向中國廣土眾民開放。明人張坦翁（生卒年待考）嘗寓北京及黃蘗山諸地，持《金剛經》三十餘載，著《金剛經如是解》。他苦思經中佛對座下弟子須菩提所述「三千大千世界」這個地球經緯時，終於佛教與儒家之外，在湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666）的譯作中覓得「證入」的法門，可為後者之例。張坦翁所證入者，乃是時的中國科學新知，系出湯若望等人編譯的《崇禎曆書》某冊的書序，我且引之如下：

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

《崇禎曆書》是有明覆亡以前，徐光啟（1562-1633）等人奉詔主持纂修的大書，全帙共四十六種。我取手頭最稱方便的和刻本《活字崇禎曆書曆引》對照之，張坦翁上引居然幾無隻字之差²，可見熟悉，而

¹ [明]張坦翁：《金剛經如是解》，載修訂中華大藏經會編審部編：《中華大藏經》第2輯第73冊（臺北：修訂中華大藏經會，1968，38: 29868）。明清之際，語如湯若望者多矣，熊三拔譯《表度說》可引以為例：「……地週三百六十度，每度二百五十里，其周圍實獨有九萬里。」見李之藻輯：《天學初函》，6冊（臺北：臺灣學生書店，1966，5: 2550）。《天學初函》以下簡稱「李輯」。另請參見李爽學（2009，頁79-80）。

² 見[明]羅雅谷（Giacomo Rho, 1593-1638）、龍華民（Nicholas Longobardi, 1559-1654）

讓人深感奇之者，是張氏不以外道之作而心存芥蒂，更以公器而坦然面對。更奇的是，《金剛經如是解》此處又合天主教和儒、佛二教的世界觀共治而一鼎烹之，可見明清有識之士確實心胸開闊。

時迄明季，《金剛經》內化已久，其實不宜再視為僅屬天竺的文本傳統。但張坦翁徵引泰西科學以為中土文本佐證，說其實也，並非時人僅見。崇禎早期，朱朝瑛（1605-1670）著《讀詩略記》，首開以利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）中譯的日月食之說釋《詩》的先例³。康、雍年間，蔣驥（生卒年不詳）撰《山帶閣注〈楚辭〉》，其中〈天問〉一卷，也援引利瑪竇所著或譯的《天主實義》、《幾何原本》、傅泛際（Francois Furtado, 1589-1653）譯《寰有詮》，以及湯若望入清後修改《崇禎曆書》而得的《西洋新曆法書》注之，陳垣早已指陳歷歷⁴。乾隆時期，戴震（1724-1777）著《屈原賦注初稿》，再注〈天問〉，也力主「地震」而非「地平」，顯然亦因泰西天文學的影響有以致之⁵，我們固可再引以為證矣！

明清間的中國士子，當然也有不以西學為然者。朱日濬（生卒年待考）據稱系出朱熹（1130-1200）一脈，天啟迄崇禎末年嘗著《朱氏訓蒙》一帙⁶，其中《詩門》注《詩經》，而注到〈十月之交〉時，朱日

誤，高橋子春句讀，澀川元浮校正：《活字崇禎曆書曆引》，2卷（日本安政乙卯年[1855]春渡邊枕藏板，1: 3a）。但張坦翁不可能引自此一日本版，所引當為明末《崇禎曆書》中湯若望所撰的《交食曆指》、《恆星出沒表》、《南北高弧表》或《五緯諸表》中某卷。書名也有可能不是《崇禎曆書》，因後書乃一套四十六冊的大書，由徐光啟與李天經（1579-1659）在崇禎七年（1634）修畢。入清以後，此書再經湯若望刪削，成《西洋新法曆書》。《崇禎曆書》版本複雜，但「書引」之屬於其原有之一環，已為確論，參見祝平一：〈《崇禎曆書》考〉。

³ [明]朱朝瑛：《讀詩略記》，載《景印文淵閣四庫全書》第82冊（臺北：臺灣商務印書館，1983，頁456）。另見楊晉龍（2009，頁422）。

⁴ 陳垣：〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，載陳智超編：《陳垣全集》，2: 603-604。另見[清]蔣驥注：《山帶閣注〈楚辭〉》，與[宋]洪興祖：《楚辭補注》合刊（臺北：長安出版社，1991，頁70-81）。

⁵ 例如[清]戴震：《屈原賦注初稿》，《戴震全集》，2: 917。

⁶ 朱日濬為楚人，或由贛遷楚，其事難考。其門人王材律有跋，稱《詩門》「草自天啟初

濬乃發揮其博學多聞的長才，從張載（1020-1077）、朱熹等人的太極圖說，一路注到距他最近的利瑪竇的天文學。《朱氏訓蒙·詩門》所引乃利氏所譯《乾坤體儀》，對日月食都有籠統但不失翔實的謄錄；洋洋灑灑近二頁，蔚為奇觀⁷。這二頁注文的内容，用利瑪竇會中同志高一志（Alfonso Vagnone, 1566-1640）所譯《譬學》之語簡言之，就是「月失其光，地間之也；日失其光，月間之也」⁸。高一志用到天文學，志在做「比」（comparison），作「譬」（analogy），或作「聯比」（syncretism）。至於利瑪竇，則純粹在解釋天文現象，故而從地球繞行的方向，連食由東啟而西吐或西啟而東吐，都詳予以說明。朱日濬鑿鑿言之，似頗折服於利瑪竇之見，但提到諸家之後，孰是孰非，《朱氏訓蒙·詩門》卻一反邏輯，自問自答而蕙回朱氏自己的祖訓道：「須以文公之言為正。」⁹

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

年，成於崇禎末年」，如此則《朱氏訓蒙》應刻於入清以後。《胡廣通志》卷57〈人物志〉云：「朱日濬，字菊廬，黃岡歲貢，均州訓導。博洽有文行，闡揚正學，士人奉為典型。著有《五經門》，卒於官。」但王材律亦稱朱氏「字靜源」，材律則其孫朱照之同窗。上引俱見劉毓慶、賈培俊（2008，頁318-319）。

⁷ 朱日濬的整個概見[明]利瑪竇[譯]：《乾坤體儀》，載《景印文淵閣四庫全書》第787冊（臺北：臺灣商務印書館，1983，頁767-776）。

⁸ [明]高一志：《譬學》，見吳湘相編：《天主教東傳文獻三編》，，2: 591。參見李爽學（2012，頁284）。《天主教東傳文獻三編》以下簡稱《三編》；《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》簡稱《譯述》。

⁹ [明]朱日濬：《朱氏訓蒙·詩門》，卷20〈十月之交〉（中央研究院中國文哲研究所藏微卷，原書現藏於日本國立公文書館，頁35a-36b）。

泰西人巧思，百倍中華，豈天地靈秀之氣，獨鍾厚彼方耶？予友梅子定九、吳子師邵，皆能通乎其術。今又有黃子履莊。可見華人之巧，未嘗或讓於彼。只因不欲以技藝成名，且復竭其心思於富貴利達，不能旁及諸技，是以巧思遜泰西一籌耳。¹⁰

張潮省思所得，「君子不器」與「功名富貴」可以形容。但儘管有類張潮與黃履莊等輩者，代不乏人，朱日濬非但不圖師法彼輩而躬自反省，反而心存懷疑，寧可取徑於徐昌治（1582-1672）的《聖朝破邪集》（1639），再效中國古來那套虛無飄渺的理氣之說以為〈十月之交〉的科學理據，說來諷刺。不過前及朱日濬所見仍屬非常，我暫且帶過，下面把重點放在近年來困學所知，而所談多為文學，個人偏好所限，如是而已。

首先，我得坦承明末耶穌會文獻——尤其是中譯所得者——流通的程度，目前尚難精算。這些著譯對中國文學或文化本身的影響，我也難以細估。儘管如此，相關的研究如今已略有進展，過去神秘的面紗逐漸揭開。當然，若論此刻文學翻譯在當代或對後世的衝擊，利瑪竇的《交友論》（1595）無疑仍執諸譯牛耳。此書流傳的狀況，論者已夥¹¹，下面我謹舉其大要，再述一、二，以供嘗鼎一臠。

明末陽明學派盛行，陽明後人焦竑（1540-1620）曾在新安聚會講學，學生金伯祥（生卒年不詳）請問友誼，而焦竑的回答居然是《交友論》的第一論：朋友系「我之半」，乃「第二我」也¹²。《交友論》廣收歐洲名哲偉人的友論，譯出後一再重刻¹³，深受肯定，新安之會應該

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

¹¹ 參見參見鄒振環（2011，頁82-101）。

¹² [明]焦竑：〈古城問答〉，在所著《澹園集》，2冊（北京：中華書局，1999，2：735）。參見李爽學（2010）。李書以下簡稱《晚明》。

¹³ 據陳垣的〈從教外典籍見明末清初之天主教〉，民國以前，至少有《寶顏堂秘集》、《一瓿筆存》、《廣百川學海》、《小窗別紀》、《山林經濟籍》、《讀說郭》、《堅

是最佳說明。反面論調雖然也可得見，但似清人周中孚（1768-1831）《鄭堂讀書記》所載，則為後世井蛙之見的代表。周氏謂《交友論》雖百條，而「每條不盡一行者居其大半」。這是以字數多寡在衡量歐洲友論精華，稱之浮薄淺見亦無不可。周氏又說這些釘釘「大旨多向利害上計較而強人以所難，亦不過托諸空言」而已¹⁴，則是以上國心態藐視友誼論述遠比中國強的歐人，更不懂從亞里士多德（384-322 BCE）迄西塞羅（Marcus Tullius Cicero, 106-43 BC）等人的「友誼的政治學」（politics of friendship）¹⁵。不過話說回來，周中孚此一有如四庫館臣式的反彈，反而是以負面之見凸顯一事：即使時迄於清，中國士子已經不能不正視《交友論》，已經不得不貶抑之，以免自滅文化上的威風。

利瑪竇名氣大，大到去世時連官方邸報都發出訃聞，公安三袁中的袁中道（1570-1623）有日記《遊居柿錄》，記之甚詳¹⁶。方利氏入華之際，韶州同知劉承範（fl. 1583-1591）奇之，撰有〈利瑪竇傳〉一文，其中除記有利氏在粵的種種事蹟外，也稱許利氏的數學才能與天文學知識，尤美其數學之專精，甚至「難度和深度」都已超越爾後他和徐光啟合譯的《幾何原本》¹⁷。劉承範此文，可能是中國人為利瑪竇所作最早的傳記。不過劉氏雖官至兵部侍郎，惜乎文名不彰。正式為利瑪竇作傳者中，文名最盛的應推明清間公認的散文大家張岱（1597-1679）。他承襲晚明公安竟陵的文字心法，是清初性靈小品文的斲輪好手。然而張岱

瓠秘集》與《鬱岡齋筆塵》等八種叢書收有《交友論》，見陳智超編：《陳垣全集》，2：603。不過現代重印的褚人穫：《堅瓠集》（杭州：浙江人民出版社，1986），4冊之中，《交友論》並未見收，不知是陳垣誤記抑版本有異使然。

¹⁴ [清]周中孚：《鄭堂讀書記》，8冊（臺北：臺灣商務印書館，1978，3：1057）。

¹⁵ 這是德希達的書題，見Jacques Derrida（1997）。

¹⁶ [明]袁中道：《遊居柿錄》，見陳文新譯注：《日記四種》（武漢：湖北辭書出版社，1997，頁224-225）。

¹⁷ 黎玉琴、劉明強：〈利瑪竇史海鉤沉一則〉，見閻純德編：《漢學研究》第13集頁379。另見[明]劉承範：〈利瑪竇傳〉，見閻純德編：《漢學研究》第13集，頁372-376。

亦擅史學，所著《石匱書》名噪一時，所撰〈利瑪竇列傳〉便收於此書第二百〇四卷中¹⁸。張岱和西學的淵源一向罕人言及，但實為「家學淵源」。張府乃官宦世家，張岱之前的父祖兩輩皆曾在朝為官，祖父張汝霖（fl. 1595）且曾官拜廣西參議。利瑪竇刊刻《畸人十篇》，張汝霖讀之，「深有味也」，尤受其中「常念死候」（*memoria mortis*）等天主教言談俗套（*topos*）的影響，竟至擇其出塵之句而刻之，成《西士超言》一書。此書後世雖佚，書序〈《西士超言》小引〉仍經李之藻收入所輯《絕徼同文紀》（1617），因而倖存¹⁹。志學以來，張岱盡發家中所藏，而他和祖父感情尤洽，時常同遊，倘佯於名園幽山。正因張汝霖使然，西人著作，張岱甚熟，利瑪竇和高一志所著尤然。祖父輯得的《西士超言》，張岱目之為近儒，雖評道「平平無奇」，然而也認為褒之訾之，皆非合宜，〈利瑪竇列傳〉於焉問世²⁰。

就文學質而再言，利瑪竇對明清時人的影響顯然。劉侗（c. 1593-1637）和于奕正（1597-1636）著《帝京景物略》，其中引到譚元春（1586-1637）的〈景陵譚元春過利西泰墓〉，有「行盡松楸中國大，不教奇骨任荒寒」一聯²¹。譚氏此地所稱「松楸」者，分明在呼應利瑪竇所譯《西琴曲意八章》（1601）裡〈定命四達〉所稱定命或氣數一到，「非松即楸，皆不殉主喪也」！《西琴曲意八章》首二章〈吾願在上〉與〈牧童游山〉，甚至在十八世紀跨海走到東瀛，走進江戶時代日本國

¹⁸ [清]張岱：《石匱書·利瑪竇列傳》（第24卷），載續修四庫全書編纂委員會編：《續修四庫全書》320史部·別史類（上海：上海古籍出版社，2002，頁206）。張岱和西學、西人的關係見Jonathan D. Spence (2007, pp. 128-134)。

¹⁹ [明]張汝霖：〈《西士超言》小引〉，見李之藻輯：《絕徼同文紀》，載鐘鳴旦等編（2012）。《法國國家圖書館明清天主教文獻》以下簡稱《法國圖》。

²⁰ 張岱：《石匱書·利瑪竇列傳》（第204卷），見續修四庫全書編纂委員會編：《續修四庫全書》320史部·別史類，頁207。

²¹ [明]劉侗、于奕正著，孫小力校註：《帝京景物略》（上海：上海古籍出版社，2001，頁417）。譚元春（1586-1637）也是竟陵派的文學健將之一。

學大師平田篤胤（1776-1843）的《本教外篇》之中，以驗證、說明神道教所重的教理²²。縱使我們撇開譯作，試看今人所謂的「撰作」，仍會發覺包括文學批評此一獨特的領域，利瑪竇也有其影響，不可小覷。湯顯祖（1550-1616）的《牡丹亭》，雍正年間有吳震生（1695-1769）、程瓊（生卒年不詳）夫婦嘗加評點，成《才子牡丹亭》一書。其中把《天主實義》喻人世之美乃天上之美的投影這個概念，套用在杜麗娘〈驚夢〉一折上，而且連利作中我稱之為〈暗獄喻〉的比喻，吳氏夫婦也取為他們批語的「引證」，說明杜麗娘在「驚夢」中因嘗人事而啟蒙（initiated）後，所見世界已和曩昔不同，更在解明她「可知我常一生兒愛『好』是天然」一語無誤：

西儒謂：「不信天堂佛國者，如囚婦懷胎產子暗獄，只以大燭為日，小燭為月，以獄內人物為固然，則不覺獄中之苦。若其母語以日月之光輝，貴顯之妝飾，方始日夜圖脫其囹圄之窄穢，而出尋親戚朋友矣。」不知婆婆之美好，實以有「好」可愛，不可如是譬，……。²³

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

²² 見平田篤胤：『本教外篇上』，在上田萬年、山本信哉與平田盛胤編：『平田篤胤全集』卷2（東京：內外書籍，1932，頁1）。另參較平川佑弘：『マッテオリッチ伝』，3冊（東京：平凡社，1997，2: 263-265）的詮解。『本教外篇』下，作『本教外編』，上下兩編，以下都以作者姓簡稱為「平田」。

²³ [明]湯顯祖原著，[清]吳震生、程瓊批評，華瑋、江巨榮點校：《才子牡丹亭》（臺北：臺灣學生書局，2004，頁131）。另見《晚明》，頁113-118。

生與程瓊有其特殊用意。不過這點他處我業已論及，茲不贅²⁴。

在《才子牡丹亭》刊刻之前，利瑪竇《畸人十篇》所譯中古希臘的傳奇人物「厄瑣伯」——或今人譯之為「伊索」（Aesop, fl. 620-560 BC）者——的生平傳奇，早經李贄門下張萱（萬曆時人）取為《西園聞見錄》（1627）有關世人「往行」之佳者的見證²⁵，把虛構變成了歷史。前提朱日濬不好利瑪竇的曆算與天文之學，但對利氏的首部文學譯作《交友論》卻另眼相看，《朱氏訓蒙·詩門》中，即曾引之而為《詩經》經解。《小雅·伐木》向來以為是友論專詩，《詩門》故效利瑪竇訓「友」，認為「從二『又』」字，注中繼而故搬出前引《交友論》道：

西洋利瑪竇以友「即我之半，乃第二我也」，因「當視友如己」。「天下無友，則無樂」也。其論友云：「交友之先，宜察；交友之後，宜信。」又云：「我榮時請而方來，患時不請而自來，真友也。」又云：「古有二人同行，一極富，一極貧。或曰：『二人密友也。』。竇法德聞之曰：「既然，則何一為極富，一為極貧哉？」又云：「北方是的亞國俗，獨以得友多者稱之謂富。」²⁶

朱日濬上引和1629年《天學初函》版的《交友論》稍有異文，而且引來次序也不同，但他並未扭曲利瑪竇的原意。非特如此，他還一反前及有關利氏的日食月食之說，而且稱許有加，用案語並比而評道：「遐

²⁴ [明]艾儒略的《西學凡》，吳震生、程瓊用為〈詞藥〉一折的批語，見華璋、江巨榮點校：《才子牡丹亭》，頁463。另參見《晚明》，頁360-361。

²⁵ [明]張萱：《西園聞見錄》，在周駿富輯：《明代傳記叢刊》，117: 818-820。

²⁶ [明]朱日濬：《朱氏訓蒙·詩門》卷16〈伐木〉第1章，頁43b。朱日濬所引的這些文句，分別見李輯，頁300、301、309-311及319。參見注19。

方荒裔，尚知此義，況道德之族乎？」（〈伐木〉，頁43b）朱日濬的言下之意是：中國人的友論，反不如絕域遠人或夷狄之邦的歐羅巴！

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

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

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

由上可知，利瑪竇的著譯——在文學評注上——至少曾影響過戲曲和詩歌這兩種文類。就後世基督徒的著作觀之，上引〈暗獄喻〉出現的

頻率並不低，在天主教圈內時聞迴響²⁷。順此，我想岔開稍談中國人最早對西洋書籍的看法。再以利瑪竇為例。方其入華之際，中國人常以「異人」形容之，而儲人穫（1635-?）的《堅瓠秘集》且極美其攜來之歐洲經典，狀之為「綵麗金寶雜飾之」；簡言之，這是我們今天所稱的「燙金精裝」的書籍裝幀形式。連書中的紙質，儲人穫也有所狀摹：「其紙如美婦之肌，云其國之樹皮治薄之耳。」上文所謂「歐洲經典」，由此看來係《聖經》，而儲氏形容之歐紙，亦我們今天所稱的「聖經紙」²⁸。書籍乃文字的載體，中國人對利瑪竇隨身所帶的《聖經》及「聖經紙」的興趣甚大，而其描繪之詳，我看無過於萬曆壬寅年（1602）之前，王肯堂（1549-1613）《鬱岡齋筆塵》第四卷所述：

余見西域歐邏巴國人利瑪竇出示彼中書籍，其紙白色如蘭薄而堅好，兩面皆字，不相映奪。贈余十餘番，受墨不滲，著水不濡，甚異之。問何物所造，利云：「以故布浸搗為之。」乃知蔡倫故魚網作紙，即此類爾²⁹。

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

上文談過西學對詩與戲曲評點的影響，下面我轉個話題，換成西學與中國小說創作的關係。乾隆年間的《紅樓夢》，方豪（1910-1980）與

²⁷ 例如無名氏：《醒世篇》，在鐘鳴旦、杜鼎克編：《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》，9: 263。

²⁸ 儲人穫：《堅瓠秘集》第4卷，見所著《堅瓠集》，4: 4b。

²⁹ [明]王肯堂：《鬱岡齋筆塵》，見四庫全書存目叢書編纂委員會編：《四庫全書存目叢書》子部·雜家類（臺南：莊嚴文化公司，1995，107: 720）。

商偉有極其細微的發微³⁰，茲不贅。這裡我擬一談者，是比《紅樓夢》早了近一百三十年的《十二樓》（1658）。此一話本小說集乃清初說部干將李漁（1610-1680）的名作，其中〈夏宜樓〉一卷寫某書生妙用「千里鏡」，嘗從高山上某寺的僧房偷窺某名門閨女房內與荷園的動靜，連她手書的詩句都瞧得如在目前。這書生隨後訛稱自己有神目，誣得閨女好感，乃賺得美眷歸，自此供奉這支千里鏡，敬之如神明，且作占卜用。

李漁在〈夏宜樓〉中說道，千里鏡乃二百年前西人東來設教傳入，製鏡之技術自是中不如外。其時獨有武林諸曦庵諱某者能得真傳，「好奇訪異的人家都收藏得有，不是什麼荒唐之物」³¹。在清初，單筒望遠鏡自西傳來已非新聞，利瑪竇的時代知者甚夥，鄭仲夔（fl.1636）《耳新》一書寫得聲咳如聞：「番僧利瑪竇有千里鏡，能燭見千里之外，如在目前。」日月星辰，均可縮近而觀，「又能照數百步蠅頭字，朗朗可誦」³²。〈夏宜樓〉的故事，部分靈感，似乎源出後引，但說那「好奇訪異的人家都收藏得有」，即使時序入清，恐怕也誇大了點，係為小說家言。

個人用的單筒望遠鏡，利瑪攜有實物，上文已明，而《帝京景物

³⁰ 方豪：〈從《紅樓夢》所記西洋物品考故事的背景〉，見所著《方豪六十自定稿》，1：413-496；商偉（2013，頁96-136）。

³¹ [清]李漁：《十二樓》，見浙江古籍出版社編：《李漁全集》，16冊（杭州：浙江古籍出版社，1991，9：82-84）。〈夏宜樓〉的喜劇性及其在歷史上的新穎處，韓南（Patrick Hanan）下書有洞見，雖然他把千里鏡傳入中國的歷史誤成「不過」在《十二樓》成書之前「數十年前而已」（not many decades before）：《The Invention of Li Yu》（Cambridge: Harvard University Press, 1988, pp. 78-81）。千里鏡外，〈夏宜樓〉另外臚列的光學製品有顯微鏡、焚香鏡、端容鏡與取火鏡等四種。若不計焚香鏡與端容鏡，康熙癸亥年（1683），前述這些巧具俱亦見諸戴榕的〈黃履莊小傳〉，而且又都屬從西來教士著譯學習製成者，包括千里鏡在內，見張潮：《虞初新志》卷6，2：9a-9b。〈夏宜樓〉諸鏡——尤其是千里鏡——的相關討論，見商偉：〈逼真的幻象：西洋鏡、線法畫與大觀園的夢幻魅影〉，載林玫儀編（2013，頁121-124）。

³² [明]鄭仲夔：《耳新》，叢書集成版（北京：中華書局，1985，頁53）。鄭仲夔雖謂利

略》言之更甚，謂乃「狀如尺許竹筍，抽而出，出五尺許，節節玻璃，眼光過此，則視小大，視遠近」³³。果真要如〈夏宜樓〉中的千里鏡之可洞悉數百公尺外紙張上的詩句，非得略如伽利略（Galileo Galilei, 1564-1642）所製的天文望遠鏡不可。如此之「千里鏡」，陽瑪諾（Emmanuel Dias, Jr., 1574-1659）《天問略》（1615）曾經略說之，道是「近世西洋精於曆法一名士，嘗製此器，觀六十里遠一尺大小之物，明視之，無異在目前也」。持之觀宿天諸星，遠者則可至河漢。《天問略》書末，陽瑪諾復承諾要「待此器[運]至中國之日，而後詳言其妙用也」³⁴。儘管如此，陽氏的諾言仍得待五年後金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1629）由歐返華，帶來一具天文觀測用的望遠鏡，也帶來了湯若望，方才實現得了。天啟六年（1626）湯若望取伽利略的《星際信使》（*Sidereus Nuncius*, 1610）部分，再合以賽都利（Girolamo Sirtori, fl. 1618）的《論伽利略觀星所用之望遠鏡》（*Telescopium, Sive ars per-ficiendi novum illud Galilaei Visorium Instrumentum ad Sidera*, 1618）部分，編譯而成《遠鏡說》。此書所述天文望遠鏡有圖有文，而且曾按圖索驥，製造了一具而用於崇禎曆局的欽天監。組合望遠鏡的各種透鏡等光學原理，終於大白於中國。李漁在《十二樓》裡的文學性「發明」（invention），和《遠鏡說》的編譯關係顯然。下文的描述與例示，想來或曾激發過李漁的想像：

居室中用……[千里鏡]，則照見諸遠物；其體其色，活潑潑地各現本相。大西洋有一畫士，[曾]秘用此[一千里鏡之]法畫種種物像，儼然如生，舉國奇之。³⁵

瑪竇去世後，「其徒某道人挾[此千里鏡]以遊南州，好事者皆得見之」，但較之李漁寫《十二樓》的時代，這已是兩百年前事，利氏那支千里鏡早已下落不明了。參見江曉原、鈕衛星：《天文西學東漸集》，頁355-357。

³³ 劉侗、于奕正：《帝京景物略》，頁223。

³⁴ [明]陽瑪諾《天問略》，見[明]李之藻編：《天學初函》，6冊（1629；臺北：臺灣學生書局，1965，5：2717-2718）。

³⁵ 參見[明]湯如（若）望：《遠鏡說》，與《星象考》、《星經》與《經天該》合刊，

《遠鏡說》中另有一幅顯然架在山上的天文望遠鏡圖，應也可供李漁馳逞靈感，撰寫〈夏宜樓〉³⁶。於西學，李漁似不生疏，〈夏宜樓〉裡偷窺用的千里鏡，有部分他是讀了《遠鏡說》而現買現賣了。

我們若衡之以文學譯作，則利瑪竇依然有足資再談者，《二十五言》適居其一。此書原文乃羅馬上古斯多葛學派的檯柱之一伊比推圖（Epictetus, c. 50–c. 138）的《道德手冊》（*Enchiridion*）。伊氏之名，高一志嘗在所譯《勵學古言》中音譯為「厄比德篤」（《法國圖》，4: 65）。《道德手冊》共收伊比推圖講堂論述五十三、四言，原文是希臘文，利瑪竇之前，已有拉丁譯本三種。利瑪竇的希臘文甚佳，來華前且曾在印度臥亞（Goa）的耶穌會神學院教授此一古典語言³⁷，但他中譯所據為何，尚待研究。《二十五言》最早在南京譯成的十四言，王肯堂曾收之於所著《鬱岡齋筆塵》之中，後十言陸續譯成後，利瑪竇為湊足《易經》裡的「二十五」這個「天數」，遂自己加寫一言，終於成書，最後假手他人而於北京出版³⁸。利瑪竇之所以中譯《二十五言》，目的在宣揚天主教，而其中言則經常在儒化外，同時也將之天主教化了。斯多葛學派和天主教之間欲解還結，歐洲中世紀之前就是如此，無足為異。有趣的是，《二十五言》這本總共才不過二十五段話的小書，其中有十三言不無意義的卻曾收錄在明清間奇人趙韓（fl. 1632-1641）的《欖言》之中。

《欖言》成書的時間待考，大抵介於1632至1641年間。趙韓在

叢書集成版（北京：中華書局，1985，頁13-14）；另參閱邱韻如：〈欲窮千里目——伽利略與《遠鏡說》〉。不過清兵入關前，蘇州奇人薄鈺（fl. 1631）已可自製「千里鏡」，而且安裝在所製火炮上，以偵測敵人之動靜。薄鈺所為，開啟了中國人最早將望遠鏡用在軍事上的紀錄，見[明]鄒漪：《啟禎野乘》，載沈雲龍編：《明清史料彙編五集》，頁245-246。

³⁶ 湯若望：《遠鏡說》，頁5。

³⁷ 羅光：《利瑪竇傳》，見《羅光全書》（1996）。

³⁸ 《二十五言》的研究，可以參見Christopher A. Spalatin, S. J. (1975)、Redaelli, M. (2007)、潘薇綺（2013）、鄭海娟（2012）。

本貫當湖詩名藉甚，《欖言》所撰卻全為言體，而且也抹除了其中的歐洲語境。趙韓收之於所纂《日乾初揲》首冊之首³⁹，可知見重。《日乾初揲》一函六冊，善書也，廣收儒釋道三教的勸善篇什，連功過格或顏茂猷（?-1637）的名著《迪吉錄》亦收之。後者趙韓易名為《迪吉拈評》，錄之於《日乾初揲》的第二冊，可見《欖言》之揲，趙韓確實待之如同三教的「善書」。在這種狀況下，《二十五言》乃成了趙韓眼中的勸善經典，而《欖言》加入《日乾初揲》的行列，更呼應了耶穌會士如艾儒略或高一志稱其所著或譯為「善書」之說，不啻也在宣告中國開始出現某種「四教一家」的善書觀，而且只要旨在勸善，天主教典籍還可名列第一。歷史上，這是前無古人的善書編纂行為，即使來者都罕見⁴⁰。翻譯而一至於此，意義可就獨特了，至少改寫了部分中國善書的傳統之見。趙韓沒有想到的是：《二十五言》係羅馬斯多葛學派的名著，而他揲之入《欖言》，其實不止把天主教文學帶進中國的善書文化裡，連羅馬異教也一併帶入了。斯多葛學派本具宗教性格，倘就此而予以重審，則《日乾初揲》還是「五教合一」的產物，當真前無古人，後無來者了！⁴¹ 利瑪竇所著或譯的影響力，上達名門公卿，下則因《欖言》而迄市井庶人，意義確屬不凡。

《二十五言》固然重要，利瑪竇的護教文獻《畸人十篇》聲名更響，明人知者甚夥，入清後還包括遺民一類人士如李世熊（1602-1686）

³⁹ [明]趙韓（趙退之），《欖言》，收於《日乾初揲》（日本國立公文書館藏明刻本，編號：9815，第1冊）。《日乾初揲》以下簡稱《初揲》。

⁴⁰ 韓霖稍後所撰的《鐸書》（1641），是我目前可以想到的明清之際的例子，詳見[明]韓霖著，孫尚揚、肖清和等校注：《鐸書校注》（北京：華夏出版社，2007，頁154-159）。

⁴¹ 有關《欖言》與傳統三教善書的關係，見李爽學（2013）。斯多葛學派——尤其是伊比推圖所屬的羅馬斯多葛學派——的宗教性格，尤請參見 A. A. Long, (1996), *Stoic Studies*.

等⁴²。《畸人十篇》固名為「著」，而且有其歷史情境，然書中引述之言或所陳之語，相當複雜，半數乃「譯」，毋庸置疑。李世熊是福建寧化人，所著《寒支集》顯示對《畸人十篇》的瞭解絕非泛泛。對利瑪竇而言，「既往之年，皆以為死」（李輯，1: 136）；董其昌（1555-1636）著《畫禪室隨筆》，故而詳載某「曹孝廉」曾「視余以所演西國天主教；首言利瑪竇，年五十餘，曰：『已無五十餘年矣！』」⁴³。董氏還以《法句經·無常品》中的名言「是日已過，命亦隨滅」解之⁴⁴。李世熊的《寒支二集》卷五〈答王振子〉亦云大西人「問年壽，每以見在者為無有，如賤辰七十，則云：『已無七十矣。』此語淒痛，足發深省。」較之董其昌所記，李世熊筆下的數目有別，當因誤記或記憶有誤有以致之，而他既然說得出「此語淒痛，足發深省」，則亦可見嫻熟天主教「常念死候」之義，讀過《畸人十篇》自是毫無疑問了！《寒支初集》卷七另有〈答彭躬庵〉一節，其中李氏因謂自己深知「岩牆之下不無正命，聖賢亦有論說未到處。惟西教無生，天學念死，刻刻惺惺，差是受用處耳」⁴⁵，可見傾心。利瑪竇的《畸人十篇》，董其昌舉一反三，但於李世熊則是深刻的影響。

從中國文學史的角度看，縱為金尼閣譯輯的薄薄一冊《況義》，也在寓言文學的撰作上衝擊到明清之際的中國士子。李世熊性耿介，重氣節，明亡後嘗撰《物感》，譏刺明末官場與社會腐敗，以致家破國亡。

⁴² 李世熊的傳記見[清]孫靜庵：《明遺民錄》卷16，與《明末民族藝人傳》合刊，載周駿富：《清代傳記叢刊·遺逸類2》第68冊（臺北：明文書局，1985重印，頁276）。

⁴³ [明]董其昌：《畫禪室隨筆》（臺北：廣文書局重印，1978，頁102）。利瑪竇這句話，見李輯，1: 117。

⁴⁴ [天竺]法救撰，[三國·吳]維祇難等譯：《法句經·無常品》，見高楠順次郎、渡邊海旭主編：《大正新脩大藏經》。《大正新脩大藏經》以下統稱《大正藏》。

⁴⁵ [清]李世熊：《寒支集》，在國家清史編纂委員會編：《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010），第18冊《寒支二集》，頁114；及《寒支初集》頁649。另請參見錢鐘書：《錢鐘書手稿集：容安館笥記》。

《物感》深受金尼閣啟發，其中截取金氏——也有可能是合譯者張賡，蓋張氏好集天學故事，嘗纂《勵修一鑑》二卷——所集或所譯伊索式寓言集《況義》約五則，再附以他個人集或寫得者而成書⁴⁶。金尼閣所謂「口授」，某些其實是金氏共筆受者張賡（1570-？）摘取前人如龐迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618）《七克》中所譯者而成⁴⁷，目的在譯製一本耶穌會同修可便於援引，並藉以傳教的動物寓言式證道故事集。李世熊談禪說道，本人顯非基督徒，不可能領略得了尤其是金尼閣譯書的命意，故而仍以動物寓言集視《況義》。中國動物寓言本身的傳統，他不會——也不可能——不知道，筆下「收錄」的《況義》因有一成不變照抄者，也有因應諷時諫世而變易者，同時還可見為配合中國傳統而在伊索式動物寓言中擅添「人物」者，所謂「寧物唯是，人實有之於物焉，寓然！」（《物感》，頁1b）總之，李世熊的《物感》確和《況義》有關（《晚明》，頁81-83）。李氏還改寫金尼閣的「義曰」為「西士曰」，把尤為《天主實義》那套耶穌會制式的對話情境拉進來，使《物感》的西方色彩益形濃郁，從而道出所取寓言的命意。下面〈蛙佈〉一則，可見一般：

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

⁴⁶ 《物感》顯然取自《況義》的這五則寓言分別是〈肉影〉、〈效狝〉、〈佞狐〉、〈禮驢〉與〈蛙佈〉，見[清]李世熊：《物感》，與《史感》合刻（寧化：寧化縣志局，1918，頁5a-6b）。下引《物感》內文均隨文夾註。

⁴⁷ 見沈國威、內田慶市及松浦章編著：《遐邇貫珍——附解題·索引》。

李世熊挪用的此一故事，實非金尼閣所譯，本源乃龐迪我《七克》的第四卷（李輯，2: 921），其「義曰」當然得由某「西士」說出，意在萬物自有相克之理，不必因位小階低便自暴自棄，而這「西士」則如上述，應該出諸利瑪竇《天主實義》中那相對於「中士」者（例見李輯，1: 377-378）。對李世熊而言，萬物存活於宇內六合之中，理當「不憂不懼」，如此才不會為他物所制：

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

李世熊筆下這位「西士」，稱之為龐迪我，可也；稱之為抄譯《況義》的金尼閣，亦無不可，或可謂根本就是一虛擬的人物混合體。李世熊謄錄所自的《況義》，理論上若非西安刻本，就是最為近似此一刻本的抄本。此外，李世熊的《物感》畢竟晚出：他就金尼閣或龐迪我的「譯作」再「譯」者，不僅自成章法，還自創脈絡（recontextualization），效那《二十五言》而予以中國化了。金尼閣與張賡集譯的《況義》早有華化的傾向，而李世熊更重，有幾則幾乎都以本國文化為改寫上的考慮，尤可稱清末羅伯聃（Robert Thom, 1807-1846）「翻案」式翻譯策略的先聲。道光年間，羅氏為教西方人華文而譯得《意拾喻言》，嘗在《遐邇貫珍》上重刊不少，對中國人也有道德與宗教上的風化之效，故不少故事都華化得相當徹底⁴⁸。《物感》與《況義》聯手出擊，在證道故事的勸善功能外，中國人算是首次感受到《伊索寓言》無堅不摧的政治諷喻力量。

朱日濬的《朱氏訓蒙·詩門》受到的影響不止利瑪竇的《交友

⁴⁸ 羅氏所譯的《意拾喻言》，見顏瑞芳編：《清代〈伊索寓言〉漢譯三種》，頁19-47。另請參見《譯述》，頁408-409。

論》，還要包括高一志的《達道紀言》，文前已及。後書恐怕更具深意，《達道紀言》中的「達道」一詞出自《中庸》⁴⁹，《朱氏訓蒙》訓〈伐木〉，特予摘出，並加解說。他熟悉高一志的譯作，由此可以再得一證⁵⁰，而耶穌會翻譯文學的影響力，另亦可見。如果我們跳開國別，其實何止利瑪竇或高一志，和明清之際的中國只有一海之隔的日本，龐迪我的影響力也甚強。不過，回頭再談龐迪我之前，且讓我重訪利瑪竇，因為《西琴曲意八章》之外，平田篤胤可也師法趙韓，在《本教外篇》的上卷中抹去西方與中國的特定人名，將那《畸人十篇》逐章撮譯而收之。平田迷戀《天主實義》，重到會讓某「儒生」和他本人在《本教外篇》中共論《畸人十篇》首重的「常念死候」及「世如僑寓」等等天主教——也包含神道教——的教理（平田，2: 1-47）。至於龐迪我的《七克》，平田大概等不及摘要撮譯了：他乾脆大段徵引原文，從首章有關「伏傲」部分就開始，最後才由尾章〈策怠以勤〉曲終奏雅（平田，2: 49-83）。

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

⁴⁹ 見[宋]朱熹集注：《四書集注》（臺北：世界書局，1956，頁26）。另參較[明]韓霖：《鐸書》，在鐘鳴旦、杜鼎克編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》。《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》以下簡稱《徐匯樓》。

⁵⁰ 朱日濬：《朱氏訓蒙·詩門》，卷16，〈伐木〉第1章，頁43b及頁44b。

願從俗讓人為他塑身立像：

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

（李輯，2：768）

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

一國古俗：有大功者得立像，[但]一賢者功最大，也未立像。或問故，答曰：「我願人問何故不立像，不願人問何故立像矣！」

（平田，2：52）

從文類上看，上引故事乃《達道紀言》中常見的「世說」，平田篤胤亦引來強調神道教的教中人士理應克傲，不可以世俗聲名為念。《本教外篇》上、下卷中，平田篤胤乃如此這般把耶穌會士攜帶入華的西學轉為「本教自鞭策」而「未許他見」的「蘭學」。他內心雖有矛盾，心胸卻不算小。周作人（1885-1967）嘗撰文談《況義》，所據是新村出（1876-1967）寫於大正十四年（1925）的《南蠻廣記》，蓋其中已有專文論及明代中譯的《況義》⁵¹。我另可指出，某些故事如我所謂〈智狐喻〉或〈孔雀足醜〉等明譯伊索式寓言，早也已潛入《本教外編》中（平田，頁25及53），甚至連天主教化的〈空阱喻〉和——依然是《畸

⁵¹ 新村出：〈伊曾保物語漢譯〉，見所著『南蠻廣記』，頁294-324。另見周作人：〈明譯《伊索寓言》〉及〈再關於伊索〉，載於所著《自己的園地》，收於《周作人先生文集》。

人十篇》所引《伊索傳》（*Vita Aesopi*）中講守舌的部分——率皆因平田摘要日譯而亦滲入《本教外編》中（平田，頁23-28及頁34），從而在書裡形成某種歐、中、日等宗教與文學會遇上的三角奇景⁵²。

耶穌會這些人文著譯，即使教外人士也認為合乎儒家思想，龐迪我的《七克》尤多如此認定。謝文洵（1616-1682）乃江西南豐士子，他不但以為《七克》和「吾儒克己之法」若合符節，還「為刪其中失正者」，並「取其長而棄其短」以「置諸案頭」，視同「修省之助」，因得《七克易》。不過謝文洵並非友教人士，《七克易》所稱「易」者，即剔刈《七克》的天主教思想。所成二卷雖已失傳，其序仍存⁵³。如此刪書而成新帙之法，康熙年間的士子陸次雲（1680）亦曾為之，但他感興趣的是艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）的《職方外紀》，從之而成《八紘譯史》一書。艾儒略成書的來源複雜，《職方外紀》充其量只能說他廣泛取材，編譯而成。陸次雲除詳略東西兩洋各國及相關名詞之音義外，一併還記錄了《職方外紀》中荒誕不經的傳說。陸氏雖也道及此書「處處闡明彼教，聽倦言繁」，故而「僅取其三之一」，但歐俗之異於中國者，《八紘譯史》則不吝複述，如談西班牙的〈以西巴尼亞〉（*España*）一條，反倒無視儒家古訓，濃墨強調《七克》以來的婚娶正議，謂該國「奉天主教，皆一夫一婦，無有二色」。明清間耶穌會士常

⁵² 〈智狐喻〉的原作講獅子年老稱病，計誘百獸入內供其撲食，獨狐狸見眾獸有入而無出之跡而起疑，故智保一命，其實乃一正宗的伊索寓言。《畸人十篇》第七篇所述，當然係其證道故事式的變體，平田篤胤在《本教外篇》中則易「獅」為「虎」，其餘「情節」一仍其舊。相關之簡論見《晚明》，頁119-121, 252-260，以及314-359；小堀桂一郎：『イソップ寓話——その伝承と變容』。《本教外篇》和《畸人十篇》的關係，見同書頁252-255。

⁵³ [清]謝文洵：〈《七克易》序〉，見所著《謝程山集十八卷附錄三卷年譜一卷》卷之十四，載四庫全書存目叢書編纂委員會編：《四庫全書存目叢書》，集部別集類（臺南：莊嚴文化公司，1995，209: 251）。謝文洵另有其關乎「三教」的問題，詳呂妙芬：〈從儒釋耶三教會遇的背景讀謝文洵〉；另見劉耘華：〈清初「程山之學」與西學：以謝文洵為中心〉；以及《勸善》。

用的「教化皇」或「教化王」(Pope)等詞，艾儒略已改為今人俗稱的「教皇」，《八絃譯史》述羅馬教廷，從之，可見相扣之緊與關係之密⁵⁴。《職方外紀》問世以來，讀者不少，陸次雲不但重讀之，而且重寫之，挪用此書的方式倒顯別緻，有異於時人如熊人霖(1604-1667)的《地緯》、尤桐(1678-1704)的《外國傳》、查繼佐(1601-1676)的《罪惟錄》、王宏翰(1648-1700)的《乾坤格鏡》與方以智(1611-1671)的《物理小識》裡的引用⁵⁵。

《職方外紀》與《七克》等耶穌會著譯，教中「迴響」頻仍，可想而知。但下面我且撻回《達道紀言》，再取例其中，一探四年後韓霖(1598?-1649)纂就的名著《鐸書》。韓霖是韓雲(1596-1649)之弟，1641年奉絳州知州之命為明太祖的〈聖諭六言〉進解再言，乃踵武南方的趙韓於中國北方作《鐸書》，集傳統三教善書與天主教群籍為一體。而這為數不少的「天主教群籍」中，就包含了龐迪我的《七克》，包含了其中聖尼哥老(Saint Nicholas, 270-343)濟助貧戶嫁女的故事。巧的是，此一後世尊為聖誕老人(Santa Claus)的天主教聖人的同一故事，趙韓的《攬言》也自龐迪我揲得，而且勾勒拼湊，辨認不易，可見不惶多讓⁵⁶。韓霖出身絳州，高一志當然熟稔，誼同師生。高氏所譯《達道紀言》中論「昆弟」的部分，韓霖就毫不客氣，擇要再述。高一志認為兄弟之勢應「均平如準，勿使或登或降」，韓霖乃堂皇收之而為《鐸書》部分。高一志的話有本源，係他時常中譯引之的普魯塔克的《道德

⁵⁴ 在《八絃譯史》中，陸次雲誤稱《職方外紀》為《職方外史》。以上併見[清]陸次雲：《八絃譯史》，叢書集成版(北京：中華書局，1985，頁1及頁34)。有關陸次雲的《八絃譯史》，我拜下文所賜不少：胡曉真：〈好奇領異與八絃之思——明清文人的西南書寫〉。

⁵⁵ 參見鄒振環(2011)。

⁵⁶ 有關趙韓的《攬言》者，見《初揲》，1:10a；有關《七克》者，見李輯，2: 743-744；有關《鐸書》者，見《徐匯樓》，2: 688-689。

論叢》（*Moralia*），尤其是其中論兄友弟恭的專章⁵⁷。東方西方，天學內外，似乎都在這些互涉文本中會遇為一了。

僅就高一志一人，我們至少可以再談《聖母行實》與那卷帙龐然的《天主聖教聖人行實》。據高龍鞏（Aug. M. Colombel, S. J., 1833-1905）對清末天主教圈內的觀察，其時中國教徒，罕人不曾讀過《聖母行實》⁵⁸。高龍鞏所見並不誇大，雍乾以降的各種教案，教徒家中經常搜出《聖母行實》，變成清廷斷案的呈堂證據⁵⁹。至於《天主聖教聖人行實》諸卷，更是李九標粹錄《勵修一鑒》的19本著作中比例最高的一本，上下卷所收總數在15則以上，亦屬張星曜（1625-1696）《聖教贊銘》詠聖人的詩組重要異常的參考泉源。十七、八世紀中國最重要的天主教詩人無疑是吳歷（1632-1719），《天主聖教聖人行實》當然也是他筆下頌揚諸聖的靈感所出。《三巴集》內一連串歌頌聖人的詩文如〈聖達尼老·格斯加〉就是其中之一⁶⁰。雍乾之前，《天主聖教聖人行實》內所譯聖人，都是耶穌會中國從者禮讚吟詠的對象，頗值得我們細訪此書和來作之間的互文，尤其是各種意象的巍然形成。

耶穌會譯籍的教中迴響，當然不止上述。清初劉凝（1625？-1721？）的著作中，我們另可見之。劉氏為江西南豐著名的天主教徒，編有《天學集解》，其中有自撰文〈《交》、《逮》合錄序〉，合利瑪

⁵⁷ Plutarch, "On Brotherly Love," VI, 485: F, in his *Moralia VI*, trans. W. C. Helmbold p. 291; 另見韓霖：《鐸書》，在《徐匯樓》，2: 741。原文見高一志：《達道紀言》，在《三編》，2: 709。

⁵⁸ [清]高龍鞏著，周士良譯（2009）。

⁵⁹ 例子見吳昊、韓琦編校：《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編》，頁104。

⁶⁰ [清]張星曜：《聖教贊銘》，見《法國圖》，8: 561-587。[清]吳歷著，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》（北京：中華書局，2007，頁217）；除此之外，另見同書頁206-221，以及[清]李九功：《勵修一鑒》的〈採用書目〉，見《法國圖》，8: 93。我所用的《天主聖教聖人行實》（崇禎2年武林超性堂刻本）乃梵蒂岡圖書館藏本，編號：Borgia Chinese 325；鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳等編（2013），第23至25冊所收者並非武林全璧，其中卷2、5、7乃經手抄補足。

寶譯《交友論》與衛匡國譯《述友篇》並論。劉凝開篇就明告我們：二書他不僅置諸座右，朝夕諷誦，而且還解釋道：「《交》之名，見諸《中庸》之篇，《述》之說，見〈伐木之什〉者」。非特如此，劉凝同時還以為廣交遊乃「性命之事」，蓋利、衛二公都「以性命之人道性命之語」。劉凝如此論述，已把友誼提升至傳統「性命雙修」的三教修身理想去，和陳繼儒（1558-1639）《友論·小敘》擬顛倒五倫，以友倫居首的做法幾可並比⁶¹。〈《交》、《述》合錄序〉篇尾，劉凝另透露他的文章雖寫於長安，然而在故里南豐，《交友論》與《述友篇》的閱者不乏其人，包括他的親戚與好友在內⁶²。

除了利瑪竇的《交友論》，《輕世金書》恐怕是耶穌會從者最想一讀的譯籍。此書的拉丁原文——套一句乾隆時耶穌會士趙聖修（Louis des Roberts, 1703-1760）的話——「語近而旨遠，集簡而義鴻」⁶³；然而陽瑪諾文體古奧，筆下無非周誥殷盤，讀來詰曲聱牙，每每令人望而興歎。所以此書問世以來，注本不斷，我們所知者已不下五種之多，從清初迄清末都有人為之「直解」或「句解」（《譯述》，頁390-394），看來受歡迎的程度並不因陽氏循艱澀的《尚書》體譯書而有所虧損。即使《聖若撒法始末》這類傳奇小說，清代中葉也有人以簡本的形式加以濃縮改寫，使之變成某種教中往聖的入門讀本（《譯述》，頁105）。近年來，西方世界已開始注意到龍華民此一中文譯本，同樣深覺有予以論列的必要⁶⁴。不過譯本的各種迴響，最有意思的莫過於唱和。《聖夢歌》是詩，1637年三山譯出後兩年，旋見古絳再版，而段袞（字九章，

⁶¹ [明]陳繼儒：〈《交友論》小敘〉，見《寶顏堂秘笈》第24冊（上海：文明書局，1922）中的《交友論》卷首（無頁碼）。參見呂妙芬：〈陽明學者的講會與友論〉。

⁶² [清]劉凝：〈《交》、《述》合錄序〉，見《天學集解》（聖彼得堡俄國公共圖書館 [The Russian Public Library, St. Petersburg] 藏抄本，第6卷，頁12b-14a）。

⁶³ 趙類斯（聖修）：〈《輕世金書口鐸句解》小引〉，見趙氏與蔣友仁（彌格爾）合著：《輕世金書口鐸句解》（上海圖書館徐家匯藏書樓藏抄本，[3a]）。

⁶⁴ Cf. Nicolas Standaert (1987): "The Jesuits' Preaching of the Buddha in China" and Ronchey.

生卒年不詳)趁機特以詩名對比之,從而吟出〈愚覺詩〉以應和,晚明譯史同樣罕見。段詩其實談不上是《聖夢歌》真正的知音,但段袞吟來情真意摯。其虔信之篤,無可懷疑(《譯述》,頁153-154)。

武林所刻或譯的《輕世金書》,其原文是歐洲中世紀拉丁文學中的散文極品。三山的譯刻,則以《天主降生言行紀略》的前身《耶穌基督傳》(*Vita Jesu christi*)為《四福音書》以外,耶穌最早也最重要的傳記文學,在華的教中回聲之大,僅次於《輕世金書》,閱讀人口同樣不見得少。就「迴聲」或就「改編」言之,1635年《天主降生言行紀略》刊刻以來,我們至少已四見,一為稍後《天主降生出像經解》(1635)的中譯(艾儒略譯);二為可能刻於康熙年間的《天主耶穌聖跡》,其中收錄了70則《天主降生言行紀略》中的耶穌靈驗故事;三為道光年間的改編本《耶穌言行紀略》,文字上已經「由雅變俗」,亦即語言上較近口語。最後,清末的《道原精萃》又重刊了《天主降生言行紀略》(1887),而且讓某法國人繪製的耶穌生平合以上述艾儒略的譯文,再度形成以圖回聲的特殊現象⁶⁵。

高一志在絳州所譯諸書,《譬學》無疑是文學偉構,最值得我們大書特書。就我所知,此書在崇禎五年(1632)初刻,六年再版,其間偶有異文,而初刻本並無韓霖之序,再版時才予以添補,而且表明是書已經徐光啟潤筆,可窺教中重視之一斑。我們且不談李九功等福建教徒使用《譬學》例句的情形(《譯述》,頁298),後人的相關挪轉益見奇特,因為其中有少數內文業經吳歷改作,而且別開生面,為此譯創造了一新而真正的「繼起的生命」(afterlife)。

《譬學》下面這兩句話,前後兩版如一,未曾因徐光啟筆潤而更動。伊拉斯瑪士的《譬喻集》內的原文,高一志譯來雖斷其句,切其筆,但他斷或切來卻是文從字順,幾乎不悖伊氏原文的精神。首句他踐

⁶⁵ 以上參見宋剛(2011)。

行金尼閣《況義》那種在地化的「翻案」譯法，讓原文中的「北風」（Aquiloni）與「西風」（Zephyrum）等歐洲語境化為中國修辭學上的「反對」，繼而出以「南北」的方位，證明所譯乃典型而高明的意譯策略，結果自是改寫中的翹楚：

Vt in arboribus robustiores sunt partes Aquiloni oppositæ, quàm quæ Austrum aut Zephyrum spectant: Ita fortiores ac firmiores sumus in his, in quibus nos duris casibus fortuna exercuit.⁶⁶

樹枝北向者，強固于南向者也。人心之習逆，堅且勇於習順者類此。

（《三編》，2：605）

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

Vt palme arboris ramus, imposito onere non deflectitur in terram cæterarum more, sed remittitur, & vltro aduersus sarcinæ pondus erigit

⁶⁶ Desiderius Erasmus, *Parabolæ siue Similia des. Eras. Rot. ex diligenti auctorvm collatione novissimvm regognita, cum vocabulorum aliquot non ita vulgariū explicatione. Accesserunt annotationes longè vtilissime, vna cum indice, quæ adolescentia vsus manifestè comonstrabunt, auctore Ioanne Artopæo Spirensi. Similitudines aliæ etiam collectaneæ ex Cicerone, aliisque scriptoribus additæ*, p. 181. Craig R. Thompson and R. A. B. Mynors, eds., *Collected Works of Erasmus*, 86 vols, 23: 268中對應這段話的英譯如次：“Just as in trees the parts exposed to the north are more robust than what faces south or west, we are braver and stronger in those fields in which fortune has given us some experience of things going wrong.” *Parabolæ siue Similia* 以下簡稱PS; *Collected Works of Erasmus* 以下簡稱CWE。有關高一志譯引伊拉斯瑪士《譬喻集》的大要，見金文兵（2012）。

sese: Ita viri fortis animus, quo plus negotiis premitur, quòque magis sæuit fortuna, hoc est erectior.⁶⁷

掌樹愈加重，其力愈奮。志士愈屈抑，其力愈堅。（《三編》，2：605）

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

掌樹愈見加重，愈即奮逆。志士愈見屈抑，愈即奮志。樹枝凡北向者，強固于南向者也。人之習逆，堅勇於習順者也。⁶⁸

明末耶穌會士翻譯，請人潤筆是常情。《譬學》中譯了不少改寫過的歐洲古人的聯比，所以《譬喻集》或《譬學》的文學性特重，其筆法非待高明為之不可，此所以徐光啟到了桑榆暮景，都還撈管再予詳潤。二版既為徐氏生前為耶穌會代工的殿軍之作，後出轉精，不難想見。上引《譬學》的內文徐氏雖未更動，但一經吳歷點化，聯比的形式稍變，反而精煉益見，力量再添（《譯述》，頁297-298），而即使是伊拉斯瑪士的原作，看來也不過如此！此地我特引吳歷為例，目的在示知來者：耶穌會士的文學翻譯，我們往往會在有意無意間聞得最為精彩的隔代回

⁶⁷ PS, 173. *CWE*, p. 263的英譯如下：“Like a palm-branch which, when a burden is hung on it, does not bend down to the ground as other branches do, but resists and pushes upwards unbidden against the weight of its load, so the brave man’s spirit is more unbending, the more he is oppressed by business or assailed by misfortune.

⁶⁸ [清]吳歷著，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，頁525。

響，而且聞來令人振奮，會為這段曾經失落的文學史及文學譯史沉吟再三。中國文學現代性的暮鼓晨鐘，其實就懸掛在這些充滿文藝復興時代人文主義的語句的轉換之中。

明清之際，徐光啟無疑是中國基督徒中的帶頭領軍者，地位重要。本文伊始，我用了一個以西學解佛經的例子。既然如此，這裡我不妨就用天主教徒徐光啟以「佛經」解《詩經》的例子為本文收梢。1604年徐氏進士及第，然而前此下幃期間——也就是在1597至1604年間——他撰成了《毛詩六帖講意》。其後既點翰林，此書1617年即經人私刻了。然而書成，徐光啟旋命之毀版，唯據徐氏孫爾默（1610-1669）稱，徐家是時仍在續書，此所以我們今天可以得閱《毛詩六帖講意》。徐光啟受洗入天主教的時間是1603年，施洗者為耶穌會士羅如望（Jean de Rocha, 1566-1623）。然而1593年徐氏在廣東韶州任職期間，早就結識了同屬耶穌會的郭居靜（Lazzaro Cattaneo, 1560-1640），有心望教。明清間，《詩經》乃耶穌會士經常援引的中國經籍，每藉以索隱天主教的自然神學（參較《晚明》，頁201-202）。徐光啟於此並非茫然，是以若按常理，《毛詩六帖講意》縱為科考指南，理應不時也要援引天學入書，解釋風雅頌。有趣的是，《毛詩六帖講意》非但不著一字於天學，若加細案，我們發現望教者——或根本就是基督徒——徐光啟，援引的居然是佛經，抑且以之為判準，確定孰人方可與聞《詩經》。《周南·卷耳》一章可以為例，徐光啟才開卷講意，旋見如下斷語：

佛經云：能知大地，皆屬想持，如是得成初發心菩薩。若入得此意，即許讀《詩》。⁶⁹

⁶⁹ [明]徐光啟：《毛詩六帖講義》，見朱維錚、李天綱編：《徐光啟全集》，10冊（上海：上海古籍出版社，2013，1: 38）。

這句話所指的「佛經」，當為唐朝提雲般若（fl. c. 689-691）譯《大方廣佛華嚴經修慈分》。其中有云：「當知我身亦複如是，一切國土，亦唯想念。」但徐光啟所引，可能出自五代禪門永明延壽（904-975）的《宗鏡錄》：「經云：『若知一切國土，唯想持之』，是則名為初發心菩薩。」⁷⁰ 不論《華嚴經》或《宗鏡錄》，所謂「能知大地，皆屬想持」中的「想持」，徐光啟殆指「幻想」，亦即我們今日所稱的「想像」。全句因指這個世界或世事不過經人「想像」形成，而我們也要以此觀世，才能追尋那菩薩正道。而實體之世或世事一旦如此看待，不就變成了「寓言」或「託喻」（allegory）了？對此，徐光啟有另說，稱之為「托言」：讀《詩》就如觀世，殆屬「託喻」或「托言」的活動。此等閱讀方式，中國從《詩經·毛傳》以來，見者頻繁。天主教相去不遠，自奧利根（Origen, c. 184-253）開始即有之，最後才大備於凱西安（John Cassian, c. 360-435）的「四義解經法」（fourfold allegory）或「屬靈讀法」（spiritual reading）中⁷¹。儘管如此，徐光啟無如卻不願引己教固有，反而借佛經說《詩經》，而且也令「初發心菩薩」一句帶有近乎宗教性的道德色彩。如是說《詩》，對任何基督徒而言，顯非常態，即使望教前徐氏好佛，亦然。至若又打破宗教藩籬，不以己教之說說中國古典，則其人胸懷必大。《毛詩六帖講意》不論是徐光啟原作或其孫爾默（1610-1669）續成，他們祖孫都是天主教徒，其心胸之大固可等同於編寫《本教外篇》的平田篤胤，恐怕也都可比那撰寫《金剛經如是解》的張坦翁！⁷²

⁷⁰ [武周]提雲般若等譯：《大方廣佛華嚴經修慈分》，見《大正藏》，10: 960b；另見[五代·宋]釋延壽：《宗鏡錄》，載《大正藏》，48: 847c。以上資料我得悉自倪璋均（2009，頁52-54）。

⁷¹ 見Origen (1973, pp. 269-287)與Cassian (1985, pp. 160-161); John Cassian, *Conferences*, (1985, pp. 160-161) pp. 160-161。

⁷² 參見鐘鳴旦著，肖清和譯：〈徐光啟多層面的皈依過程〉，載閻純德編（2010）。

是以倘由上述質而再言，此等跨國越教的坦蕩襟懷，不正是明清之際以西學為中國古典文學作注的張朝瑛、蔣驥、戴震或朱日濬等人的寫照，不也正是其時中國教內教外的文人如趙韓、吳歷、李漁或李世熊的基本為學或為人態度？在雍、乾與嘉慶三朝，天主教歷經了中國史上未曾有之的嚴格考驗，禁教令雷厲風行。儘管如此，教門的魂魄依舊「一息尚存」，甚至在風聲為嚴峻的嘉慶時代，在官方治罪條例一再頒布的威脅下，民間都還有少數四散的傳教士「用漢字編造西洋經卷」，⁷³也就是譯書活動涓水細流，幾未間斷。我們明乎此，則至少從文學的角度看，明清之際確可稱為中國文學批評——甚至是文學創作——開始「向西看」的嚆矢，而某種文學上的「早期現代性」蠢然欲動，早已如響箭之待發了⁷⁴。

致謝詞

本文得以草成，香港中文大學中文系華瑋、中央研究院近史所呂妙芬、中國文哲研究所楊晉龍、廖肇亨與林熙強等學者專家鼎力襄助是主因：她們提供資料，匡我未逮，高誼可感，謹此致謝。

⁷³ 例子可見中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》。

⁷⁴ 這是李天剛的用語，原指全球化的形成與學術典範的轉移。顯而易見，中國傳統文學批評的典範，在明清之際確實也有變動的跡象。李天剛的用詞見Li Tiengang, “*Chinese Renaissance: The Role of Jesuits in the Early Modernity of China*”。另請參見李爽學（2012，頁432-443）。

參考文獻

中文文獻

- 中國第一歷史檔案館編（2003）。清中前期西洋天主教在華活動檔案史料（2冊，頁839）。北京：中華書局。
- 方豪（1969）。從《紅樓夢》所記西洋物品考故事的背景。方豪六十自定稿（上冊，頁413-496）。臺北：作者自印。
- 江曉原、鈕衛星（2011）。天文西學東漸集。上海：上海書店出版社。
- 吳旻、韓琦編（2008）。歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編。上海：人民出版社。
- 吳湘相編（1984）。天主教東傳文獻三編（6冊）。臺北：臺灣學生書局。
- 呂妙芬（1999）。陽明學者的講會與友論。漢學研究，17（1），80-125。
- 呂妙芬（2012）。從儒釋耶三教會遇的背景讀謝文海。新史學，23（1），105-158。
- 宋剛（2011）。從經典到通俗：《天主降生言行紀略》及其清代改編本的流變。天主教研究學報，2，208-259。
- 李爽學（2012）。譯述：明末耶穌會翻譯文學論。香港：香港中文大學出版社。
- 李爽學（2010）。中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證（修訂版）。北京：生活·新知·讀書三聯書店。
- 沈國威、內田慶市、松浦章編著（2005）。遐邇貫珍——附解題·索引。上海：上海辭書出版社。
- 周作人（1982）。周作人先生文集。臺北：里仁書局。
- 周駿富（1985）。清代傳記叢刊·遺逸類2（68冊，頁276）。臺北：明文書局。

- 周駿富（1991）。**明代傳記叢刊**（117冊，頁818-820）。臺北：明文書局。
- 邱韻如（2012）。欲窮千里目——伽利略與《遠鏡說》。**中華科技史學會學刊**，17，46-56。
- 金文兵（2012年12月）。高一志與「伊拉斯謨的普魯塔克」——明末耶穌會適應策略與16世紀歐洲學術風氣管窺。「絕域遠人：明清文化視野中的西方國際研討會」發表之論文，香港大學百週年校園邵逸夫教學樓 758 室。
- 胡曉真（2013年12月）。好奇領異與八紘之思——明清文人的西南書寫。「圖書、知識建構與文化傳播國際學術研討會」發表之論文，國家圖書館文教區國際會議廳。
- 倪瑋均（2009）。**徐光啟詩經學研究**（未出版之碩士論文）。國立高雄師範大學，高雄市。
- 祝平一（2008）。《崇禎曆書》考。**明代研究**，11，135-138。
- 國家清史編纂委員會編（2010）。**清代詩文集彙編**。上海：上海古籍出版社。
- 商偉（2013）。逼真的幻象：西洋鏡、線法畫與大觀園的夢幻魅影。**文學經典的傳播與詮釋**。臺北：中央研究院。
- 陳文新譯（1997）。**日記四種**。武漢：湖北辭書出版社。
- 陳智超編（2009）。**陳垣全集**（23冊）。合肥：安徽大學出版社。
- 彭小妍編（2013）。**跨文化實踐：現代華文文學文化**。臺北：中央研究院。
- 楊晉龍（2009）。**經學與基督宗教：明清詩經學專著內的西學概念**。第五屆中國經學國際學術研討會論文集。臺北：國立政治大學中國文學系。
- 鄒振環（2011）。**晚明漢文西學經典：編譯、詮釋與影響**。上海：復旦大學出版社。

- 潘薇綺（2013）。跨文化之友倫——利瑪竇《二十五言》的翻譯修辭與證道藝術。輔仁歷史學報，31，95-142。
- 劉耘華（2011）。清初「程山之學」與西學：以謝文洊為中心。史林，1，74-85。
- 劉毓慶、賈培俊（2008）。歷代詩經著述考·明代。北京：中華書局。
- 鄭海娟（2012）。跨文化交流與翻譯文本的建構。編譯論叢，5（1），205-224。
- 錢鐘書（2003）。錢鐘書手稿集：容安館劄記（3冊，頁2138）。北京：商務印書館。
- 閻純德編（2011）。漢學研究（13集，頁372-376、頁379）。北京：學苑出版社。
- 閻純德編（2010）。漢學研究（12集，頁433-447）。北京：學苑出版社。
- 戴震研究會、徽州師範專科學校古籍整理研究室、戴震紀念館編（1991）。戴震全集（2冊，頁917）。北京：清華大學出版社。
- 顏瑞芳編（2011）。清代伊索寓言漢譯三種。臺北：五南圖書公司。
- 鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳等編（2013）。徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編（34冊）。臺北：利氏學社。
- 鐘鳴旦、杜鼎克編（1995）。徐家匯藏書樓明清天主教文獻（2冊，頁629）。臺北：利氏學社。
- 鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編（2012）。法國國家圖書館明清天主教文獻（6冊，頁281-282）。臺北：臺北利氏學社。
- 鐘鳴旦、杜鼎克編（2002）。羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻（9冊，頁263）。臺北：利氏學社。
- 羅光（1996）。利瑪竇傳。羅光全書（42冊）。臺北：臺灣學生書局。

日文文獻

- 小堀桂一郎（2001）。イソップ寓話——その伝承と變容。東京：講談社。
- 高楠順次郎、渡邊海旭編（1934）。大正新脩大藏經（4卷，559a）。東京：大正一切經刊行會，1934。
- 新村出（1925）。南蠻廣記。東京：岩波書店。

外文文獻

- Cassian, J. (1985). *Conferences* (C. C. Luibheid trans.). New York: Paulist Press.
- Derrida, J. (2006). *The Politics of Friendship* (G. Collins trans.). London: Verso.
- Erasmus, D. (1587). *Parabolæ sive Similia des. Eras. Rot. ex diligenti avctorvm collatione novissimum regognita, cum vocabulorum aliquot non ita vulgariū explicatione. Accesserunt annotationes longè vtilissime, vna cum indice, quæ adolescentia vsum manifestè commonstrabunt, auctore Ioanne Artopæo Spirensē. Similitudines aliæ etiam collectaneæ ex Cicerone, aliisque scriptoribus additæ.* Londini: Impensis Guilielmi Nortoni.
- Long, A. A. (1996). *Stoic Studies*. California: University of California Press.
- Li, T. G. (2006). Chinese Renaissance: The Role of Jesuits in the Early Modernity of China. In Huilin, Y. & Yeung, D. H. N. (Ed), *Sino-Christian Studies in China* (pp. 27–37). Newcastle: Cambridge Scholars Press.
- Newhauser, R. (1993). *The treatise on vices and virtues in Latin and the vernacular*. Berpols: Turnhout.
- Origen (1973). *On First Principles* (C. C. Lubac trans.). Gloucester: Peter Smith.
- Plutarch, (1989). *Sayings of kings and commanders*, 173.3. In Babbitt, F. C. (trans.), *Plutarch's Moralia III* (pp. 15). Cambridge: Harvard University Press.
- Redaelli, M. (2007). *Il mappamondo con la Cina al centro: Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S. J.* Pisa: Edizioni ETS.

- Ronchey, S. (2012). “Introduzion” to her and Palo Cesaretti eds, *Storia di Barlaam e Ioasaf: La Vita bizantina del Buddha*. Torino: Einaudi.
- Spalatin, C. A. (1975). *Matteo Ricci's use of Epictetus*. Waegwan: Pontificia Univesitas Gregoriana.
- Spence, J. D.(2007). *Return to Dragon Mountain: Memories of a Late Ming Man*. (pp. 128-134). Toronto: Penguin Group.
- Standaert, N. (2012). The Jesuits' preaching of the Buddha in China. *Chinese Mission Studies (1550–1800) Bulletin*, 9, 38-41.
- Thompson C. R. & Mynors, R. A. B.(Ed), (1978). *Collected Works of Erasmus* (86 vols.). Toronto: University of Toronto Press.