

## 歷史·虛構·文本性 ——明末耶穌會「世說」修辭學初探

李 爽 學\*

關鍵詞：耶穌會 「世說」 修辭初階 挪用

### 一、文本性

明末西學東漸，天主教耶穌會士是傳播的主力。論者談到他們對中國文化的貢獻，每以宗教與自然科學為苑囿，並認為當時士子奉教，多因西洋器物影響所致<sup>①</sup>。這些傳統定見其實只道出部分事實，因為宗教是屬靈的事業，物質

\* 國立臺灣師範大學翻譯研究所助理教授。

① 這方面的中文文獻甚豐，早期者可見《四庫全書總目·子部雜家類存目二》（臺北：藝文印書館，1979年），卷125，總頁2506中對耶穌會著作的總評，或〔清〕阮元：《疇人傳》（上海：商務印書館，1935年），下冊，卷43-46，頁549-610。近期的研究見白莉民：《西學東漸與明清之際教育思潮》（北京：教育科學出版社，1989年），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年）；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年），中冊，頁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年），頁300-317、414-422和431-450；以及張錯：〈基督文明的明清入華策略〉（上、下篇），《當代》第129-130期（1998年5-6月），頁70-81及106-115。另參見王任光：〈《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。相關之西文論述，詳見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), 101-124。

往往不能解釋一切。傳教又是說服的行爲，本身所需的文學性策略並不比宗教性弱。故此在今人所定義的自然科學之外，耶穌會士早已夾敘夾「譯」引介了不少西方文學性的材料入華，分布在他們以中文寫成的神學、護教、倫理與教育著作中。就我目前研究所及，這些材料以盛行於歐洲中世紀的示範故事（*exemplum*）爲大宗。這也是最早敲開中國大門的西洋文類之一。

上文所謂的「說服」，指的是亞里士多德定義下的修辭目的<sup>②</sup>，某種程度上的想像力早已滲透其中。入華耶穌會士以南歐人士爲主，本身曾受過晚期文藝復興的濡染，但所體現的修辭學卻以中古「證道的藝術」（*ars praedicandi*）爲主。這當然和他們的教育背景有關，更大的原因是新教興起，羅馬版圖流失，而耶穌會負有開疆拓土的中興大任。「證道的藝術」以主題證道詞爲主要特色，帶有濃厚的經院色彩，其修辭學精神則建立在聖奧古斯丁（Saint Augustine, 354–430）的《論基督教義》（*De doctrina christiana*）上，從而可以上溯到西賽羅（Marcus Tullius Cicero, 106–43 BCE）與亞里士多德等人的西洋古典修辭學<sup>③</sup>。示範故事也可以譯爲證道故事，顧名思義是證道主題的例證、闡說或譬喻，其形式簡短而富於敘述性。既爲例證或譬喻說明，示範故事的理論本源自然和亞里士多德有關，正是《修辭學》（*On Rhetoric*）裏論「證據」（πίστεων）諸章的實踐（2.20–22）。

② Aristotle, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, trans. George A. Kennedy (Oxford: Oxford University Press, 1991), 1.1.3ff.

③ 中世紀證道藝術的重要原始文獻大多收集於 Joseph M. Miller, et al., eds., *Readings in Medieval Rhetoric* (Bloomington: Indiana University Press, 1974) 一書中，研究性的專著較重要者有 James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance* (Berkeley: University of California Press, 1974), 269–355; G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England: A Neglected Chapter in the History of English Letters and of the English People* (Oxford: Basil Blackwell, 1961); Daniel R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence* (Athens: University of Georgia Press, 1989) 等等。

《修辭學》旨在演說的技巧與邏輯，對亞里士多德而言，論證上所用的證據有二，而其首要就是「例證」(παροδείγματα)。按其性質，「例證」又可細分為二，其一是經人「杜撰」而成者，伊索與利比亞的寓言屬之。其二為「曾經發生過之事」，殆指「史例」而言(2.20.1)。兩者合流，在後世就變成了基督教示範故事的主要內容。和中文「寓言」二字一樣，西文「寓言」(λόγοι/fabulae)的內涵也複雜無比，包括我們所謂的「動物寓言」與「神話」等虛構性的敘述在內，耶穌會士挪用者尤多，手法獨到，我曾另文剖析<sup>④</sup>。亞里士多德又稱「在議論文中，史例比較有用」，因為「未來的事會像過去的事」一般發生(2.20.8)。基督教示範故事傳統裏的第二型——亦即籍隸史例的「軼事」——遂因此一鏡論而產生，歷來呼籲詳加探究的聲音時而可聞<sup>⑤</sup>。

雖然如此，我們不要以為明末耶穌會士筆下的史例型示範故事——尤其是隸屬歷史的軼事型示範故事——真和杜撰而成的寓言有天壤之別。利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)《天主實義》(1595年)有「遮日光而持燈燭」以「覓物」一語，可能取典自希臘犬儒哲學家戴奧吉尼士(Diogenes of Sinope, c.400-325 BCE)白天打著燈籠尋人的故事。對三世紀的傳記家迪戎吉倪(Diogenes Laertius)來講，這個故事如假包換，真而又真，是個典型的歷史軼事<sup>⑥</sup>。然而在羅馬作家費卓士(Gaius Julius Phaedrus, c.15 BCE-c. AD 50)筆下，同一「史實」卻經改編，搖身變成伊索式的寓言，連原來的傳主都

④ Sher-shiueh Li, "Toward a Missionary Poetics in Late-Ming China: The Jesuit Appropriation of 'Greco-Roman' Lore Through the Medieval Tradition of European *Exempla*," Ph.D. dissertation (University of Chicago, 1999), 第2及3章。

⑤ 例如 Harry Caplan, "Classical Rhetoric and the Mediaeval Theory of Preaching," *Classical Philology* 28.2 (April 1933): 89。

⑥ [明]利瑪竇：《天主實義》，在[明]李之藻編：《天學初函》(臺北：臺灣學生書局，1965年)，第1冊，頁380。迪氏所寫見 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks, vol. II (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 6.41。

已易為伊索本人<sup>⑦</sup>。這種現象顯示，即使我們不論寓言的本質為何，似乎也應該一探軼事的歷史性。易言之，我們在面對軼事型的證道故事時，或許會想問一句：「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「曾經發生過」之故，是以從大部頭的史學撰述到小範圍的軼事書寫，都該有其特殊的言談規範。中國人一向以為，班固論司馬遷時所謂的「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」<sup>⑧</sup>。在西方上古，這種觀念並非必然，因為像修西地底斯（Thucydides, c.460–c.399 BCE）或李維（Livy, 59 BCE–AD 17）一類史家就曾不分史實與修辭，馴至文藝復興結束以前，歷史在西方仍屬某種意義下的文學形式<sup>⑨</sup>。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派瑞克里士〈陣亡將士悼詞〉根本就是自己設想而成<sup>⑩</sup>。儘管如此，我們仍得注意到，西方古人以想像入史意非美學，而是

⑦ Phaedrus, *Phaedri Avgvsti liberti fabvlarvm Aesopiarvm*, in Ben Edwin Perry, ed. and trans., *Babrius and Phaedrus* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), 290/291. 類似的情況還可見諸四世紀的奧古斯都本《伊索》（Augustana）：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 *Fabvlar Graecae*, in Ben Edwin Perry, ed., *Aesopica*, vol. I (Urbana: University of Illinois Press, 1952), 417–418。或見 Olivia and Robert Temple, trans., *Aesop: The Complete Fables* (Harmondsworth: Penguin, 1998), 76n及77n。

⑧ [東漢]班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年），〈司馬遷傳〉，卷62，頁2738。

⑨ Beryl Smalley, *Historians in the Middle Ages* (New York: Thames and Hudson, 1974), 15; also cf. Michael Grant, *Greek & Roman Historians: Information and Misinformation* (London: Routledge, 1995), 30–33.

⑩ 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)。

為彌補記憶或史料不足所致。希羅多德（Herodotus, c.490–c.425 BCE）的《歷史》（*The History*）語多無稽，修西地底斯訕笑之，可見十九世紀蘭克（Leopold von Ranke）所謂「鋪陳往事的真相」乃修氏高山仰止的史學境界<sup>⑩</sup>。即使是《歷史》開頭所用的“ἱστορίησ”一字，本意亦為「研究」或「探索」等實證性的活動，以事實為其追求上的終極目的<sup>⑪</sup>。我們故可推想，上古史家倘擁有現代人的時間與研究優勢，必然也會減少他們對於想像力的依賴<sup>⑫</sup>。

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，卻會因為所記錄者多屬個人瑣事，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示範故事中，讓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」（*χρεία/chria/chreia*），其形式甚至是多數的內容都近似中國人因劉義慶的書題而演繹出來的「世說」這種體裁<sup>⑬</sup>，下文「姑以名之」，而前面提到的戴奧吉尼士的傳說，即這種西洋世說典型中的典型。

⑩ 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), 57.

⑪ A. D. Godley, trans., *Herodotus I* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), 2/3. 參見 M. C. Howatson, ed., *The Oxford Companion to Classical Literature*, new ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989), 274。

⑫ 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年），頁33–59；杜維運：《中西古代史學比較》（臺北：東大圖書公司，1988年）；Sheldon Hsiao-peng Lu, *From Historicity to Fictionality: The Chinese Poetics of Narrative* (Stanford: Stanford University Press, 1994), 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), 29–52。林耀椿先生惠贈楊著，謹此致謝。

⑬ 「世說」之為體也，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年），頁219–235、290–302、311–334及382–387。

話雖如此，明末入華耶穌會士多以史實看待世說，也是不爭的事實。陽瑪諾（Emmanuel Diaz, Jr., 1574–1659）譯寫的解經著作《聖經直解》（1638年）用到亞歷山大大帝（Alexander the Great）的世說，每以「史記」二字為前導。高一志（Alphonso Vagnoni, 1566–1640）的《達道紀言》（1636年）乃中文世界首部的歐洲世說集，則逕以「紀言」冠題，亦見史意<sup>⑮</sup>。《漢書·藝文志》以來，「左史記言」的說法早已盛極一時。

在史家之外，世說另得修辭學家所寶愛，用為希臘與拉丁作文課堂上的教學利器，影響廣泛而深遠，甚至連《新約·福音書》的編次也迭經滲透<sup>⑯</sup>。既為修辭學家所宗，世說的文學性必強，而連《福音書》都有跡可尋，則世說必然也可以為耶穌會士所用，因為不論是《福音書》中的耶穌或明末入華的耶穌會士，他們的活動都和傳教有關。這裏所稱的「文學性」，部分涵意就是「虛構性」，往往有賴修辭來促成。倘用現代術語更精確地講，耶穌會士在華所傳世說中的虛構性，實則見於其人為歷史編造情節（*emplot*）的文本特質（*textuality*）中，語言遊戲或遊戲語言常為構成要素之一，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。在耶穌會士所處的文藝復興晚

<sup>⑮</sup> 〔明〕陽瑪諾：《聖經直解》（*Explicatio evangeliorum*），在方豪、吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》（臺北：臺灣學生書局，1984年），第6冊，頁2702和2729；〔明〕高一志：《達道紀言》，在《文獻三編》，第2冊，頁657–754。

<sup>⑯</sup> 世說在羅馬教育中的應用，見Stanley F. Bonner, *Education in Ancient Rome* (Berkeley: University of California Press, 1977), 176及253。《新約·福音書》受世說影響的討論見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), 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), 152–168；以及 John S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: The Fortress Press, 1987), 306–315。

期，四世紀修辭學家亞普通尼士（Aphthonius of Antioch）的《修辭初階》（*Progymnasmata*）是最通行的初級拉丁文寫作教材之一<sup>⑰</sup>。我們不妨從其中對世說所下的定義舉例分析，以探究上述定型書寫策略如何開發出耶穌會世說的文本特質或文本性。

## 二、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學家所認同：「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。」<sup>⑱</sup>這個定義的第一個重點是「短小精煉」（*σύντομος*）這個概念，前及有關戴奧吉尼士的故事可見其端緒，下面引高一志《達道紀言》世說一條，以見這種文類經中文重寫後的風華典型：

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？」（頁713）

我徵引這一條世說，原因不僅在這是「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<sup>⑲</sup>。從中文的句構

<sup>⑰</sup> Francis R. Johnson, “Two Renaissance Textbooks of Rhetoric: Aphthonius’ *Progymnasmata* and Rainolde’s *A booke called the Foundacion of Rhetorike*,” *Huntington Library Quarterly* 6 (1943): 427–444.

<sup>⑱</sup> Aphthonius, “On the Chreia,” in Ronald F. Hock and Edward N. O’Neil, eds., *The Chreia in Ancient Rhetoric: Volume I. The Progymnasmata* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 224/225.

<sup>⑲</sup> 比較著名的是緹翁著《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 James R. Butts, “The *Progymnasmata* of Theon: A New Text with Translation and Commentary,” Ph.D. dissertation (Claremont Graduate School, 1986), 212/213。下文引用緹翁的《修辭初階》時，除非另注，否則概用此一版本。

看，歐氏的故事僅由兩個完整的句子所組成。第一句是因，第二句是果。他的答覆雖可拆成兩句話，但實為一從屬子句，依附在歐氏「答曰」這個主要子句之中。第一句話裏的「古名詩士」則是「歐里彼德」一名的同位語，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，其實簡約。類似寫法的同位語在中文裏雖然少見，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，卻可顯示他擬在中文裏重現世說之簡扼性的企圖。

細而玩之，高作靈魂所在其實是第二句話裏的一問一答。其中的問題連問者都已模糊成爲「或」這個代名詞，一來呼應了古典世說的傳統組織成規<sup>⑳</sup>，二則表示這條世說所擬彰顯者乃歐里彼得這個人和他的智慧珠璣。即使是第一句這個全文的「因」，也可能是修辭策略所致，是爲了完成上述這個「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（Butts, 188/189），但本故事乃歐里彼得有鑑於他人的問題所形成，是以答覆中的金言並非作者有感而發的結果。如此所形成的問答結構，緹翁寧可再加細分，以「回答型世說」稱之。在此同時，由於歐里彼得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」（頁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<sup>㉑</sup>。話說回來，難道世說中的金言係「自發形

<sup>⑳</sup> 高一志所本的材料倘爲希臘文，這裏的「或問」可能作ἐρωτηθεῖς或πιθομένου τιός，因爲這是多數世說定型的提問法，見Ronald F. Hock, “General Introduction to Volume I,” in Hock and O’Neil, eds., 29。

<sup>㉑</sup> Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), 123–125.



成」，就表示合乎歷史實況？未必。《達道紀言》或其本源曾引西賽羅而成世說一則，可以引來說明：「格羅曰：『友之忌與仇之計，均宜防之。』」（頁723）<sup>22</sup>這個條文中有主講的角色，動詞顯然是過去式，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<sup>23</sup>，絕對當得起世說甚至是軼事之名。中國舊版書罕見標點，然而這條世說因為有引導句「格羅曰」，所以在另一個層次上屬於伏羅希洛夫（V. N. Vološinov）所謂線性的「直接引語」（direct discourse），政治性強，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<sup>24</sup>。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語的功能，尤屬貼切。

「格羅」的話顯然出自《論友誼》（*De Amicitia*），但高一志略去原作中的上下文，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。讀者固可遵循引語思考交友之道，也可自定其在生活上的使用情境。由於類此修辭目的顯然，高氏的角色若非歷史因素下中國人熟悉的人名，若不能因此而如昆第良（Marcus Fabius Quintilianus, c.35–c.95）所謂的「增強引文的份量」<sup>25</sup>，則其權威感必然逆向而行，反而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

<sup>22</sup> 「格羅」節縮自西氏之名的拉丁音。

<sup>23</sup> 「箴言」與世說「敘述」的分野，緹翁有更詳細的說明，見Butts, 187–190。此外，亦可參閱下面資料：John Dominic Crossan, “Kingdom and Children: A Study in the Aphoristic Tradition,” *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism* 29 (1983): 79–80。

<sup>24</sup> V. N. Vološinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, trans. Ladislav Matejka and I. R. Titunik (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 115–123.

<sup>25</sup> Quintilian, *Institutio oratoria*, trans. H. E. Butler (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 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耳朵中，話講得駟馬難追，像個法官一樣？」

照，「忌」與「計」的同音結構也跟著出爐。中文修辭學裏的兩大巧技，高一志網羅無遺。

有趣的是，我們倘把上引世說中西賽羅的話譯回拉丁文，在《論友誼》中根本找不到對應的原典，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」，是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）<sup>②⑥</sup>。這些轉換顯示，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，在世說裏已經向修辭稱臣。

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」（頁194/195）。這一型的世說並非耶穌會士的最愛，中文著作中例證有限<sup>②⑦</sup>，但是如果懸而不論會士的加油添醋，則歐洲修辭學教材中最常見的一條早經援用，而且經高一志一引再引。《齊家西學》謂：

的阿日搨（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。（頁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有的教育重責也吝於指陳，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處。其中容或沒有禪宗哲學性的「當頭棒喝」，

<sup>②⑥</sup> Cicero, *De Amicitia*, 16.59, in William Armistead Falconer, trans., *Cicero XX* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 171.

<sup>②⑦</sup> 高一志：《齊家西學》（c.1633），在鐘鳴旦（Nicolas Standaert）等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（新莊：輔仁大學神學院，1996年），第2冊，頁563有一條約略近似，但動作沒有那麼強：「歷山王始學於數師。略泥大（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」。此條中古《示範故事大觀》中亦收，見J. Th. Welter, ed., *La Tabula Exemplorum* (Paris: Occitania, 1926), 10。

因為戴奧吉尼士表面上的意思在「懲罰」，不是「開示」，但讀者仍然會因肢體語言故而感受到開示的效果。

在西方世界，幼童無教，責任似乎在教師，證據可見諸昆第良《辯才之養成》（*Institutio oratoria*）：「克里茨見一幼童無教，杖責其師。」（1.9.5）這裏的幼童不是行為不檢，而是「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。後者所形成的動作世說，緹翁（頁194/195）與中古梵蒂岡文法家（Vatican Grammarian）等人的著作中可以一見<sup>28</sup>。前一行爲更廣，哈克（Ronald F. Hock）與歐尼爾（Edward N. O'Neil）在修辭學家中所見凡十四例（頁316–317）。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）於此嘗特加月旦：戴奧吉尼士「懲罰不教之師而非不學之子，應該如此」<sup>29</sup>。「杖責」一事，普氏顯然認爲史上確曾經發生。

上述兩種情況下的同一世說「劇情」，哈克與歐尼爾以爲發生在不同處，但我認爲這只是修辭現象，非如他們所謂的「古人以爲有異」（頁316），因爲情境換成了中國，發生地不僅已非尼可拉（Nicolaus of Myra，五世紀）所稱的「某個市場」（Hock and O'Neil, eds., 256/257）或梵蒂岡文法家指明的「吃飯場合」，而是變成了「路途之中」。連懲戒的對象也隨著中國國情而轉變成爲童子之父，以合乎《三字經》中所謂「養不教，父之過」的古訓。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》裏二度引到時便有異文，不但親與師雙雙有罪，懲罰者中連和戴

<sup>28</sup> 梵蒂岡文法家的身分不詳，疑爲四世紀人，所著拉丁文本《論世說》（*De Chria*）之殘卷已經Edward N. O'Neil整理並英譯，對照編入Hock and O'Neil, eds., 288–289。

<sup>29</sup> Plutarch, “Can Virtue Be Taught?” in his *Moralia VI*, trans. W. C. Helmbold (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 439D.

奧吉尼士頗有時距的蘇格拉底也加入了：「束格辣德及弟阿日擲皆上古名士也。遇幼者溺於邪，即杖其親，掌其師。」（頁567）

這個故事語意含混，因為我們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」的動作者亦彰明較著。整條世說因此結構丕變，向讀者開放後面的動詞與受詞。讀者也可以自行揣摩，組合「杖親」與「掌師」的主詞。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，這並非高氏史識不足或混陳史實所致，而是他仍有世說撰述成規上的奧援之故。一個根本的解釋是：高氏處身文化有異的中國，不知不覺間把世說操作上的「修辭擴張法」給施展了出來了。

### 三、語法中的語法

「擴張」（ἐπεκτείνωσις）乃世說的「申述」（ἐργασία）八法之一<sup>⑩</sup>，緹翁認為學生可由「問題」及其「答覆」之改寫下手為之，也可以由角色的「行為」與「經驗」切入關照（頁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》（*De arte rhetorica*, 1568年）來看，這種技巧近似蘇瑞芝（Cyprian Soarez, S.J., 1524–1593）所謂的「類比舉隅擴張法」<sup>⑪</sup>。所稍異者是高一志的

<sup>⑩</sup> 這八種係緹翁的意見，除「擴張」外，另包括「背誦」（ἀπαγγελία）、「格變」（κλίσις）、「評述」（ἐπιφώνησις）、「反議」（ἀντιλογία）、「節縮」（συστολή）、「駁斥」（ἀνασκευή）與「確認」（κατασκευή）。此處所提之八法，係據 Hock and O'Neil, eds., 94–107。Butts本僅區分為六法，見頁204–223。

<sup>⑪</sup> Lawrence J. Flynn, S.J., “The *De Arte Rhetorica* (1568) by Cyprian Soarez, S.J.: A Translation with Introduction and Notes,” Ph.D. dissertation (University of Florida, 1955), 176–178. 蘇著本為耶穌會大學而編，在十七世紀卻風行西、南歐，對法國新古典主義頗有推波助瀾之功，見 Bernard Crampé, “*De Arte Rhetorica*: The Gestation of French Classicism in Renaissance Rhetoric,” in Philippe Desan, ed., *Humanism in Crisis: The Decline of the French Renaissance* (Ann Arbor: University of Michigan

人物都是歷史實人，而蘇氏所引殆西賽羅與味吉爾（Virgil, 70–19 BCE）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，但這個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，那麼世說裏的「歷史實錄」和「文學想像」又有何差異？

就算是有，看來也不大。在緹翁與梵蒂岡文法家之外，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<sup>②</sup>。他們在緹翁的「正史」外另添枝蔓，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」（μικτὴ χρεια）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，也曾用引文強化他的動作世說，使之轉變成爲混合型。語境既經改寫，則戴奧吉尼士所講當然也會異於西方傳統。賀蒙吉等人的問句，在他的第一則世說裏遂變成肯定的責備，其內涵中國人想來都可以心領神會：「夫爾子慢也，惟爾之罪。」（頁551）至於蘇格拉底捲入在內的第二條世說，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

Press, 1991), 259–278。另見下列書籍中之討論：Peter Mack, ed., *Renaissance Rhetoric* (New York: St. Martin's Press, 1994), 85–86; Thomas M. Conley, *Rhetoric in the European Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 152–155；以及Peter Bayley, *French Pulpit Oratory 1598–1650: A Study in Themes and Styles with a Descriptive Catalogue of Printed Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 23–29。

② 賀蒙吉所用者，見Hock and O'Neil, eds., 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。

象應為童子之師：「若初教以正，豈至此乎？」（頁567）

在技巧上，高一志的修辭擴充——尤其是涉及蘇格拉底一條——雖可能因為亞普通尼士與尼可拉等人的影響所致，但毫無疑問，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》啟發而來，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，世說所界恃者其實是某種移花接木的想像力，而且要巧手銜接，不能出現賀雷斯（Horace, 65–8 BCE）《書信詩集》（*Epistles*）中所謂「人頭接馬頸」的情形<sup>33</sup>。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聯翩，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」所促成，緹翁申述八法最後一類「確認」的運用中就常見。世說的演練者致力於「確認」時，可以藉角色與情境的「介紹」與「刻畫」、金言的「敘述」與「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一篇短文，以便造成不同的文體效果（頁220–223）。當然，如果不完全按照——甚至是變亂——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。

我在耶穌會世說中另有發現，值得玩味，亦即世說的「申述」時而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（Didace de Pantoja, 1571–1618）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》裏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：『此衆不百年，無一在矣。』」乃

<sup>33</sup> 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), 157–291。

王者，反以其民之衆而傲之？」（頁679）

薛西斯和所部之間的這種生死互動首見於希羅多德，發生在波斯大軍行將攻擊希臘之前<sup>③④</sup>。這件史事另見於法國中古證道大師德維催（Jacques de Vitry, c.1180–c.1240）等人常用的示範故事中，形態或異，卻可能都據高一志世說的原本改編而成<sup>③⑤</sup>。所謂的「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基督教先驅所加，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》（1614年）「再接再勵」，其中擴充後的文本已經是「申述」的結果：

昔有國王，統百萬衆征行。布陣原野，登高望之，輒生雄心。私念：「百萬之衆，誰能禦之？我爲其主，尊矣，大矣。」忽覺爲傲，反念曰：「不然，不然。不及百年，被〔彼〕百萬皆死，我亦死，以一死爲衆死主，何足矜矣？」<sup>③⑥</sup>

一望可知，這條新編是前引高本的「逆向接力」，因爲《達道紀言》在華

<sup>③④</sup> Herodotus, *The History*, trans. David Grene (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 486: 44–46.

<sup>③⑤</sup> 見Thomas Frederick Crane, ed., *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry* (London: David Nutt, 1890), 66:148; J. Th. Welter, ed., *Le Speculum Laicorum* (Paris: Auguste Picard, 1914), 64–65:314；以及J. A. Herbert, ed., *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, vol. III (London: Printed by Order of the Trustees, 1910), 13:76。不過薛西斯因部衆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 Tudomanyos 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；其故事簡要可見於Frederic C. Tubach, ed., *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales* (Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica, 1969), 408:5399。

<sup>③⑥</sup> [明]龐迪我：《七克》，在李之藻編：《天學初函》，第2冊，頁758。

刊刻的時間晚《七克》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，但世說每涉歷史實人，「人名」正是這種文類不可或缺的構成要素，所以高本只宜在前。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。龐本是對原本——亦即高一志後來之所譯寫——曲予「申述」，殆無疑問<sup>37</sup>。

話說回來，龐本雖然略去「實爾瑟」之名，乍看模糊了高本／原本，但以高本未嘗介紹薛西斯反觀，姑隱其名或正可收親切之效，未嘗不是修辭上策。第二句話裏多出來的「征行」，用英文文法名詞來說是個現在分詞，有動作意涵，把高本裏的靜態意象轉為動態。「布陣原野」一句乘勝追擊，強化動感，而在「登高望之」的動作高潮中復歸於靜。龐迪我或他所據之改寫者臨摹至此，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圍限，別創新局。「或問」的公式遭到摒棄，或因此故。我們更可以說歷史已經竄點，此所以敘述者隨即改讓國王有感而發出一句內心獨白，此亦所以他的「私念」崛起。敘述者再就國王的心理衝突申訴，因而「不然」疊現。此其間，宗教——在《七克》的語境中當然是天主教——關懷駭然叩關，登堂進入波斯古史：人皆有死，死後萬事皆空，則「以一死為眾死主」無異以「無」統

<sup>37</sup> 但是《達道紀言》，頁679所收的下面這一條「箴規」——因其一來缺乏主講的角色，二來文句本身乃由現在式寫出，故為一體適用之「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。』」（頁768）



「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耶穌會士所接受的傳統修辭技巧之間的互動<sup>38</sup>。他們所寫的許多類似世說因此轉型，蟬蛻成爲另類的歷史——或虛構。不特此也，會士所長另在別創世說，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、七世紀拉丁作文課堂上的形態和應用<sup>39</sup>，和中華文化融通之後，「確認」這種修辭技巧的重要性再增。「介紹」首先乘文化與國情之易而入，形成新型世說中相當搶眼的情節特色。歐里彼得在西方家喻戶曉，一般世說不用多加介紹，到了中國就得添上「古名詩士」這樣的話。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》（1608年）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，整條世說擴大，

<sup>38</sup> 以「申述」來擴充世說的情形，龐迪我的薛西斯故事不是孤例。利瑪竇：《交友論》，頁318中亦有一顯例：「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〉，《方豪六十自定稿》（臺北：作者自印，1969年），下冊，頁1869和Pasquale M. D'Elia, S.I., "Il Trattato sull'Amicizia: Primo Libro scritto 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，不知其爲世說而有擴充之特權也。此一故事，修辭學家中首見者爲緹翁。在他的寫法中，這是個以動作爲重的混合型世說，中譯如下：「歷山者，馬其頓王也。或問其財物何處置之，逕指友人而答曰：『在此。』」（Butts, 200/201）但據Hock and O'Neil, 302-303的研究，其他修辭學家也有用動作或金言加以處理者。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。

<sup>39</sup> 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.

「介紹」變成申述的主打技巧：

束格刺得氏當亂世，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。于時有一名士大雄辨〔辯〕，論理無對，則代之慟而作一文字，剖析事理，申雪枉抑，使束格刺得持於公堂。庭辨之，必免刑也。躬詣獄，致之束格刺得。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？」（頁185）

最早收錄這則軼事的示範故事集是瓦勒流（Valerius Maximus，一世紀）的《嘉言懿行錄》（*Facta et dicta memorabilia*），但如前所示，這個故事原先可能出現在西賽羅《論雄辯》（*De Oratore*）之中。利瑪竇的中文本之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<sup>④</sup>，蘇氏生「當亂世」與身繫囹圄的原因俱闕。至於「其門人弟子大憂之，獨己至死不變色」這兩句添寫，顯然是人格兼背景的雙重介紹，一以強化前提的正直無畏，二則引導故事結尾蘇氏的道德與原則堅持。繼之上場的「名士」確有其人，乃雅典雄辯家李西斯（Lysias, c.458–c.380 BCE）<sup>④</sup>。這更是一個中國人生疏的名字，不過利瑪竇可以借鑑成規而省略之，因為他立傳的焦點乃蘇格拉底的金言，李氏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交通上的必要。介紹乃描述，就蘇格拉底

<sup>④</sup> Cicero, *De Oratore*, 1.54.231, in E. W. Sutton and H. Rackham, trans., *Cicero III* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 164–167.

<sup>④</sup> See R. C. Jebb, *The Attic Orators from Antiphon to Isaeos*, vol. I (London: Macmillan, 1876), 153–154.

軼事而言，一面也在對人物行揄揚之實，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<sup>④</sup>。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。利瑪竇等人在推衍世說時，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」（頁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」。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。下文尤其緊要：「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。」（頁187-190）稍一推想，這些話簡直是介紹蘇格拉底的理論基礎。他受人誣陷係因「正言」使然，而利瑪竇轉述這點正是要凸顯他「正義感」重。他言所當言，不為勢屈，必然是「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」，則非過人的「勇氣」不可，更得「不顧生命危險」，由相對的「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所感召<sup>⑤</sup>。

每當申述付諸實踐，耶穌會士或會堅持主題句的意義及其形式，但世說人

<sup>④</sup> 例見賀蒙吉，在Hock and O'Neil, eds., 177。另見普里辛與亞普通尼士，在同書頁195與225。

<sup>⑤</sup> 「擴張」其實等同於「申述」。《達道紀言》，頁718有如下世說一則，其歷史本源係迪莪吉倪6.54：「有問弟阿擲者：『結婚何時而利？』答曰：『幼者與老者未嘗利也。』」然而迪氏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，但在《齊家西學》頁499中他二度用到這條世說時，更有可能為「擴張」故而以較平庸的筆調來突顯後文中以尖銳的警語寫下來的「申述」：「古譬曰：『幼配老，猶樺樹依朽木，匪久俱敗耳。』」

物乃至事件的發生時間並非一成不變。後一點，現代論者疑慮頻見。以人物為例，利瑪竇《交友論》（1595年）即有故實感人，蓋其後出的本子又見異文：

墨臥皮（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。」<sup>④④</sup>

在高一志《達道紀言》所收的同一世說中，不僅「墨臥皮」省略其名，而且模糊成爲「西亞國名王」，答覆裏的「忠友」也改爲「忠臣」（頁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」，以爲利氏筆下「墨臥皮」一名「有誤」，係瑪竇皂白不分，混淆其人所致。德氏鐵口直言，指出其人應爲「墨加巴若」（Megabaros）<sup>④⑤</sup>。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<sup>④⑥</sup>？

表面如此，其實不然。從考證的角度來看，德禮賢講對了一半，因爲他雖然咬定「墨臥皮」乃「墨加巴若」的訛稱，卻不知道故事淵源所出係希羅多德的《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（4.143）。高一志又以「臣」代「友」，不過西方古典思想中臣、友不分，所寫不能算錯<sup>④⑦</sup>。筆下的「西亞國名王」更有某種程度

④④ 利瑪竇：《交友論》，在李之藻編：《天學初函》，第1冊，頁320。「人或」二字，李編作「或人」，不通。葉德錄纂：《合校本交友論》（北平：上智編譯館，1948年），頁17謂《鬱岡齋筆塵》刪去人字，通。但依我淺見，「或人」和《圖書集成》本所評的「西域文法，辭多費解」根本無關，蓋兩字對調即可讀通，故應爲刻工誤刻所致。

④⑤ 方豪：〈新研〉，頁1870；D'Elia, 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：輔仁大學出版社，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。』」

④⑦ 「友」與「臣」的概念在中國截然不同，但如果從亞里士多德的觀念來看，實無差異。參見 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, in Jonathan Barnes, ed., *The Complete Works of*

的歷史正確性，因為「西亞」者「伯西亞」（波斯）之謂也。「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*）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」<sup>④⑧</sup>。

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？戴奧吉尼士乃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有甚於〈墨臥皮〉者。以歷史時序的「變動」而言，後者更非可比，值得借來例示史實與修辭申述之間另一種層次的互動，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？」（頁864）

這個故事在西方極其流行，耶穌會著作中亦二見<sup>④⑨</sup>，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」，所以梵蒂岡文法家認為宜以「對駁型世說」（*chreia "refutativa"*）稱之（Hock and O'Neil, eds., 288/289）。在龐迪我筆下，對駁的人物乃戴奧吉尼士和蘇格拉底的學生

*Aristotle*, vol. II (Princeton: Princeton University Press, 1984), 1155a–1172a。另參Paul Schollmeier, *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship* (Albany: State University of New York Press, 1994), 75–96，以及楊適：〈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（1933年），頁34–37。

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

④⑨ 耶穌會第二例見陽瑪諾：《聖經直解》，頁2357。

亞里斯弟 (Aristippus of Cyrene)。這種組合雖見於迪莪吉倪，但《名哲列傳》( *Vita philosophorum* ) 他處卻又把亞里斯弟換成柏拉圖，甚至由克蘭尼學派的第二代傳人西奧朶 (Cyrenaean Theodorus) 和犬儒學者梅錯克 (Metrocles) 加以取代 ( 2.102; 6.58及2.68 )。修辭學家當中，用到這個世說的只有梵蒂岡文法家。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) 所入替 (Hock and O’Neil, eds., 288/289)。就我所知，以修辭性的例證 ( *rhetorical exemplum* ) 言，戴奧吉尼士浣蔬的情節變奏首見於賀雷斯的《書信詩集》( 1.17.13–32 )，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》是濫觴 ( 4.3.4 )。至於中世紀證道故事集中的登載，《示範故事大觀》仍然拔得頭籌。後者中和戴奧吉尼士對駁者三易其人，變成丘米的暴君亞里斯多德慕 (Aristodemus, fl. 524 BCE) ⑤①。賀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里斯弟。不過最值得玩味的是，賀雷斯和迪莪吉倪都讓戴奧吉尼士開口抨擊亞里斯弟諂媚當權，然後亞里斯弟反唇相譏，可是從瓦勒流到《示範故事大觀》則反是，變成戴奧吉尼士在迎擊亞里斯弟的譏諷。

因與果即時間次序，為歷史自然主義者所重。無如史上可見的兩組上述戴奧吉尼士軼聞的「記錄者」——包括用中文寫作的龐迪我——卻互為鑿柄。如果這兩組時序史上都能接受，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，「不為史實所制肘」？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。故事中所稱的「王」實指耶穌會士多不陌生的戴奧尼西斯 (Dionysius of Syracuse, c.430–367 BCE) ⑤②。據稱柏拉圖和

⑤① 見J. Th. Welter, ed., *La Tabula Exemplorum*, 42:144。雖然如此，《示範故事大觀》可能受到瓦勒流的影響，因為「蔬」在此已變為涵意更寬廣的「草蔬」( *herbas* )。

⑤② 戴奧尼西斯乃中古示範故事中常見的反派英雄，入華耶穌會著作中凡數見，所引在歐洲最膾炙人口的有二：一為利瑪竇：《畸人十篇》，在李之藻編：《天學初函》，第1

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<sup>52</sup>。然而在時序的安排上，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」，因為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所寫就，擁抱史實的意願或有，查核的精神則無。這裏所謂的「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，背誦應該要背得跟老師所出的題目一模一樣，而不是用不同的文字來表述。然而即使在歷史發展初期，這個傳統共識也和初階課堂實情有所不合。緹翁曾說過：學生有權「盡己之力把規定的世說用〔……〕『其他的話』清楚道出」（頁204/205，雙引號為我所加）。普里辛的《初習》（*De Praeexercitamentis*）則大膽強調：「學生背誦世說的時候」，「不該如數背

冊，頁217-218中所引的〈達瑪可士之劍〉（*The Sword of Damocles*），一為〔明／清〕衛匡國：《迷友篇》（1661年首版），在《文獻三編》，第1冊，頁51中的〈大漫與比蒂亞〉（*Damon and Pythias*）。前者利氏可能引自德維催的傳統，見Crane, ed., 3:8；後者衛氏可能引自André de Resende, *Setentiae et exempla*, vol. II (Paris: Robertvm Micard, 1593), 127a-b。但〈大漫與比蒂亞〉傳布極廣，除Cicero, *De Officiis*, trans. Walter Miller (Cambridge: Harvard University Press, 1990), 3.10.45和*Tusculan Disputations*, trans. J. E. King (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 5.21.63; Valerius, 4.7.1及Iamblicus, *On the Pythagorean Life*, trans. Gillian Clark (Liverpool: Liverpool University Press, 1989), 99等古典傳統外，我所見者另有*An Alphabet of Tales*, ed. Mary Macleod Banks (London: Published for the Early English Text Society by Kegan Paul, Trench, Trubner, 1904), 37:53; Rev. Charles Swan, trans., *Gesta Romanorum* (London: George Bell and Sons, 1891), 187-188:108; and Herbert, ed., 240等中古傳統及其變奏。

<sup>52</sup> 有關他們和戴奧尼西斯的關係，見Diogenes Laertius, 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), 179-180及180-183。另一個置換的可能是世說的傳統中，柏拉圖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), 111-117。

出，應以更完整的方式說出」(Hock and O'Neil, eds., 196/197)。《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，但中古以還，影響頗鉅<sup>53</sup>。普里辛的話重點在「更完整」(*latius*)這個概念上，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踵事增華，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第二義：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造。

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所作的介紹。若據賀蒙吉，這種擴張還應包括申述或衍釋世說本身，例如龐迪我所擴充的薛西斯的故事。而一切就序之後，學生還得用「原理的說明」(*rationale*)來總結所作的擴充(Hock and O'Neil, eds., 177)。高一志「譯」畢薛西斯故事最早的世說形態後，隨手補上「乃王者，反以其民之衆而傲之」一句，就是例子。這三者所構成的書寫不僅已非詹明信(Fredric Jameson)所謂的「原狀歷史」(*unmediated history*)，也不會是傅科(Michel Foucault)區別出來的「史學撰述」<sup>54</sup>，甚至不完全像中國人觀念中的「論贊」<sup>55</sup>。如果我們把史實比為柏拉圖式的本體，則教師所寫下來的題目——這裏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，學生據此假背誦所形成的「擴張」

<sup>53</sup> Edward N. O'Neil, "Introduction" to "De Usu," in Hock and O'Neil, eds., 187.

<sup>54</sup> 見Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), 82; 以及Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1994), 367-373。

<sup>55</sup> 參見〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋：《史通通釋》(臺北：里仁書局，1980年)，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年)，頁212-217；及王錦貴：《中國紀傳體文獻研究》(北京：北京大學出版社，1996年)，頁170-180。



或「申述」，毋乃詩人對本體所作的第三度模仿？倘這背誦所成之文還要譯成拉丁以外的語言如中文，那麼我們應該稱之為第幾度的模仿？譯者易也，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纏繞愈趨複雜，恐非以「史記」為意的耶穌會士所能想像。

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酵。《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年）。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<sup>⑤6</sup>。理論既已鑿鑿，則後世所謂的「混淆」確可休矣。

對明清之際的中國人來講，研究者所謂的「混淆」更不成問題。這不僅因耶穌會士不曾教時人以今日所稱的歐洲史所致<sup>⑤7</sup>，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。此一世說嘗見引於清初朱日

<sup>⑤6</sup> 唯一「差別」在意文本中墨氏名之拼法為意大利文式的“Magapito”，見D’Elia, 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〈新研〉祖述而已。兩人論戰，除註<sup>⑤5</sup>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。

<sup>⑤7</sup> Cf. 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), 333.

濬的《朱氏訓蒙·詩門》，以為〈小雅·伐木〉一詩旨意上的說明性範例<sup>58</sup>，有如中國人早已偵悉世說在蒙學上的功效一般。朱氏使用之際，於利瑪竇和高一志間的種種歧異充耳不聞，但求借而一用。他的用法又滿載弔詭，不但重寫了耶穌會士的原意，甚至也「混淆」了所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」。這點《朱氏訓蒙》照搬，利瑪竇之影響昭然可見。利氏又因亞里士多德《倫理學》有「鳥之同類者比翼而飛」（頁1155a）一句，故殿之以「朋」字訓詁，以為指鳥之雙「羽」（頁309-310）。這點朱氏略過不表，然而這並非唐突利氏，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所引是《交友論》開篇的格言：「友即我之半，乃第二我也。」（頁300）

《交友論》中的這句話，當然也出自亞里士多德以來的傳統<sup>59</sup>。而朱日濬以引論引，可以想見他接下來會因利瑪竇故而從西賽羅的《論友誼》中再取數語以釋慎交。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）的一條世說，其大意是：知交密友不可能貧富懸殊。朱氏引論至此，筆鋒陡轉，檢出西俗一條，謂「北方是亞國俗，獨以得友多者稱之為富」。這句話才是他引證上的關鍵樞紐，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，蓋以友比諸財庫，《倫理學》

<sup>58</sup> [清]朱日濬：《朱氏訓蒙·詩門》（1643年，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。有關《訓蒙》所用《交友論》的材料，我乃承中央研究院中國文哲研究所楊晉龍博士賜知，謹此敬申謝悃。

<sup>59</sup> 參見方豪：〈新研〉，頁1857。有關此語在中國的流通狀況，見方著：〈半我與二我〉，《方豪六十自定稿》，下冊，頁1270。

以來蔚成西俗。諸般就序，〈墨臥皮〉這條主喻終於在朱疏中登場。然而語境變化若是，新版〈墨臥皮〉的意涵當然也不復當初。朱氏似乎在說：「忠友」果然多如「石榴子」，則墨氏所暴增者乃物質上的財富。

此說倘若可通，則朱日濬所重寫者非惟〈墨臥皮〉這條世說的旨趣，連〈伐木〉的傳統意蘊也要改觀。《毛詩·序》認為此詩乃「燕朋友故舊」之樂歌，陳奐（1786–1863）《毛詩傳疏》申而論之，以為「出自幽谷，遷於喬木」都在與「君子居高位而不忘下位之朋友」<sup>⑩</sup>。然而展讀朱疏對《交友論》所作的詮釋性調整，我們難免想問他一句：「丁丁」與「嚶嚶」所興所賦者究竟是哪一種朋友？這種「朋友故舊」所生的情誼，說不定會變成亞里士多德和西賽羅都曾致意的那種圖利彼此的政治友誼<sup>⑪</sup>。

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為目的，哪裡理會得是否強姦了耶穌會士的原意，而會士於歐洲傳統亦見扭曲，和朱日濬之別僅在百步間，兩者自應等量而齊觀。會士與歐洲傳統的關係，下節回到基督教的脈絡中我會再談，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下來，影響已經超越課堂，其結果就如哈克所言：「身懷巧技與信心的作家」會比學生所為「出人意表」，因為他們會「放膽背誦世說，曲盡變化之能事」（頁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〉則是連責打的對象都可添加。歷史時序同樣不成問題：賀雷斯的世俗性重，詩中早就認同了亞利

<sup>⑩</sup> 見程俊英、蔣見元：《詩經注析》（北京：中華書局，1991年），下冊，頁453–454。

<sup>⑪</sup> 亞氏之見，見 *Nicomachean Ethics*, 1160a–1161b，和 *Politics*, 1278bff。並參 Schollmeier, 75–96。西氏之見，見 *De Amicitia*, 10.33–34。

斯弟，以為係「行為的典範」<sup>⑥2</sup>，當然讓他駁斥戴奧吉尼士。龐迪我是教士，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<sup>⑥3</sup>。這樣看來，文前所提世說中事件的歷史先後，其實端看使用者之所需，而所涉的歷史人物似乎也應該正名為「歷史虛構」裏的「角色」（*dramatis personae*）了。賀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，何嘗又不能歸入同一傳統中那些「身懷巧技與信心的作家」之林？

#### 四、形 象

前一節所強調的「放任」，當然不是毫無遊戲規則可言。再怎麼變化，再怎麼乖離歷史人物「原來的話」（*ipsissima verba*），世說作家多仍維持金言或動作最先設計時的精神與模式。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強調的金言或動作。亞普通尼士世說定義中所謂的「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乃一代宗師，當然夠格在衆生中杖他人之父，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，合乎身分。亞利斯弟遊過西西里，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，中文世說中他每每出言刻薄，何須驚怪？由是觀之，

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

⑥3 龐迪我所寫的世說，重心在第二句金言，代表他使用之目的：他顯然偏好戴奧吉尼士一方，而這種偏好乃因基督教義反對「貪」，也反對因貪而容易淪入的「奢」所致。澆蔬的動作，於此化為象徵，是安貧樂道的隱喻，乃相對於「事王」這個概念及其聯想。經此挪用，此一世說似乎又變成基督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》中的同一故事略亞利斯弟之名而改稱之「佞人」，可以為證。

「恰如其分」和耶穌會世說中的人物「形象」( *imago* )當然也有密切的關係。

此處我所謂的「形象」，其實源出「示範故事」拉丁原文“*exemplum*”在字義上的另一觀念，亦即柯契士( Ernest Robert Curtius )論中世紀歐洲文學時所謂的「示範人物」( *exemplary figure* )。這種人乃「品質的化身」，值得我們憲章步武<sup>64</sup>，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」<sup>65</sup>，講話睿智而帶有詩意。他們也可能是上古史上的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 BCE )和羅馬的凱撒( *Gaius Julius Caesar*, 100–44 BCE )等等，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、行事態度與處世精神。戴氏一組古人尤其值得注意，因為不論直接或間接，史上認為他們互有淵源或師承一脈。這類關係——尤其是後者——中國人一向看重，耶穌會士如艾儒略等人的著作中也喜歡強調<sup>66</sup>。

戴氏諸人當然是異教徒，在耶穌會士筆下卻像伊索故事裏的動物一樣化身成為中古基督教的品質或美德。有所不同的是，伊索動物多因托意

<sup>64</sup> Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1973), 60–61.

<sup>65</sup> 例如利瑪竇：《西國記法》(1595年)，在吳相湘編：《天主教東傳文獻》(臺北：臺灣學生書局，1982年)，頁14提到的「西末尼德」( *Simonides of Ceos*, 556–468 BCE )，或《西琴曲意》(1608年)，在李之藻編：《天學初函》，第1冊，頁289所引的「默尼氏」( *Parmenides*, c.515–c.450 BCE )等。《記法》中西末尼德的軼事，Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London: Faber and Faber, 1985), 2–5以為利氏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Flynn, 417–418。

<sup>66</sup> 見〔明〕艾儒略：《西學凡》，在李之藻編：《天學初函》，第1冊，頁42。

(allegory) 而成其基督教身分<sup>⑥7</sup>，世說裏的歷史人物則除了少數例外，大多卻因其生命氣質而基督教化。我所謂的「生命氣質」係由世說人物的性格 (ethos) 與思想 (logos) 所構成，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)<sup>⑥8</sup>。這種「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，他們的金言是唯一的憑藉。

前及古人中，戴奧吉尼士和世說生成的關係最深。他不僅開創用世說性金言教學的傳統<sup>⑥9</sup>，而且投身變成此文類最主要的角色之一。高一志對他情有獨鍾<sup>⑦0</sup>，《達道紀言》收錄相關世說不少，另有片斷述及其人癖性與犬儒

⑥7 除了註④所提拙作外，另可參考 Frederick R. Whitesell, "Fables in Mediaeval Exempla," *Journal of English and Germanic Philology* 46 (1947): 348–366; and Arnold Clayton Henderson, "Medieval Beasts and Modern Cages: The Making of Meaning in Fables and Bestiaries," *Publications of the Modern Language Association of America* 97.1 (1982): 40–49。

⑥8 相關的古典修辭學疏論見 Aristotle, *On Rhetoric*, 1–2 (尤其是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), 52–58, 74–75, and 80; 以及 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), 399–415。

⑥9 犬儒學派與世說關係之簡述，見 Kloppenborg, 306。迪莪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，令人敬畏，見所著6.30。

⑦0 這可能和他在歐洲曾任修辭學教師有關，故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), 85; 以及 Erik Zürcher, "Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni's Introduction to His *Science of Comparison*," in Federico Masini, ed., 331–360。

稱號之由來：「是士嘲諷而善爲諛，故衆以犬稱之。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。』」（頁737）這一段話的原本或許改寫自迪莪吉倪〈戴奧吉尼士傳〉中的相關章節（6.60-61）<sup>①</sup>，直指這位犬儒宗師好以動物爲師的憤世嫉俗<sup>②</sup>，甚至連杖父責師的暴力傾向也隱含在「我亦齧之」這句話裏。古典世說的語言尖銳犀利，上引可以概括其餘。

高一志的語言當然是中文，但句構卻近似希臘或拉丁並列句法（parataxis）。這種句法和古典或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」<sup>③</sup>。並列句法雖非古典世說金言語法的常態，但不言可喻，誘發高作中戴奧吉尼士答覆的「或問故」是地道世說的提問法。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馬其頓來的征服者。無如高一志固執「原作」，而他在明人已經數見「歷山」一名的情況下仍然採用代名詞，顯示他確實有意將這則軼事世說化。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，並列句最著名的例子首推凱撒的「我來，我看，我征服」

① 另見迪著〈亞里斯弟傳〉2.66中的諷刺性相關記載。

② 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), 61-65。

③ Richard A. Lanham, ed., *A Handlist of Rhetorical Terms*, 2nd ed. (Berkeley: University of California Press, 1991), 108.

(Veni, vidi, vici)<sup>⑭</sup>。這基本上是霍夫洛克(Eric Havelock)所說的口語句法，有別於連珠格(hypotaxis)的文語結構<sup>⑮</sup>，所以移為戴奧吉尼士答語中的形式，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「不假修辭」的程度，甚至高到把自己比擬為狗。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》時評論道：並列句法可以表達內心的「衝動和戲劇性」<sup>⑯</sup>。證之戴語，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。他不啻在說：戴奧吉尼士的言行不能和他內心所思相提並論。另一層意思是，他的話語看似信口而不假思索，實則充滿深思熟慮或是急智下的修辭。以犬自比，目的絕非以犬自居，而是在暗示他於生命另有觀點，不隨俗流轉。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)的傾向<sup>⑰</sup>，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，這意味著他話中每含深刻的「表演性」，

⑭ 引自N. G. L. Hammond and H. H. Sullard, eds., *The Oxford Classical Dictionary*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1970), 189。

⑮ Eric A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (New Haven: Yale University Press, 1957), 31.

⑯ Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953), 71.

⑰ R. Bracht Branham, "Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism," in R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé, eds., 87 and 91.



具有一切文學或想像性語言的轉義潛能<sup>78</sup>。

高一志所寫戴奧吉尼士的犬儒精神，一大半表現在教育及其相關情事上。〈杖父責師〉所強調者是長輩對於子女的責任，《齊家西學》窮追猛打，又祭出普魯塔克曾經致意而為歐洲文法與修辭學者再三徵引的一條世說<sup>79</sup>：「古者第阿日擲見一童狂痴，曰：『其親必於迷酒時生此兒。不然，何狂痴乃爾？』」（頁544）他議論為人父母者之不足，在高氏另著《童幼教育》（約1628年）中也不放過浮誇子弟：「第阿日擲遇童子富而愚，譏曰：『飾文羊乎？』」<sup>80</sup>這些例子合而觀之，我們進一步發現，戴奧吉尼士不僅以言行教化，他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辨性的機鋒，近似禪門公案<sup>81</sup>。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」、「省略三段論」（enthymeme）、「喻詞」、「雙關語」和這些方法的混用等等<sup>82</sup>。以〈痴童〉一條為例，戴奧吉尼士在下達結

<sup>78</sup> 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), 91-104。

<sup>79</sup> Plutarch, "The Education of Children," in his *Moralia I*, trans. Frank Cole Babbitt (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 1.3.

<sup>80</sup> 高一志：《童幼教育》，在鐘鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第1冊，頁358。

<sup>81</sup> Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, trans., Michael Eldred (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 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年），頁43-54，及王能憲：《世說新語研究》（南京：江蘇古籍出版社，1992年），頁209-211。

<sup>82</sup> 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Butts, 198/199-202/203。

論之前，早已預設了一個先驗性的普遍定理，亦即酗酒之親必生痴狂之子。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，何狂痴乃爾？」這種邏輯屬於省略三段論，但因所涉是酗酒與愚騷之間似是而非的必然性，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「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：小子痴狂，罪不在己而在親<sup>③</sup>。

同樣的修辭模式幾乎也出現在〈富童〉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〉托歸蘇格拉底，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<sup>④</sup>。迪氏的原作中，兒童的喻符乃「金毛之羊」，然而這名詞雖然西方人耳熟能詳，這種羊卻非阿果號（Argo）傳說中傑森（Jason）在尋找的那隻羊。對中國人而言，「羊」——尤其是山羊——係孝親與陽氣的代表<sup>⑤</sup>，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。」他這一說明，倒令人噴飯，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「金玉其外，敗絮其內」了<sup>⑥</sup>。

③ 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。」這裏的「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，當指基督教的男女「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》，頁544-545。王著見《文獻三編》，第2冊，頁755-837。

④ 認為是蘇格拉底所講者有司徒拜烏（Johannes Stobaeus，五世紀）等人，見Hock and O'Neil, eds., 314。迪莪吉倪的記錄見所著6.47。「鍍銀於污穢」條見Butts, 188-191。

⑤ Wolfram Eberhard, *A Dictionary of Chinese Symbols*, trans. G. L. Campbell (London: Routledge, 1983), 264.

⑥ 「文羊」一詞，想係套自「文禽」、「文馬」與「文豹」等中文習語。

在喻詞所帶來的笑感之外，高一志有層樓更上之處，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，因為基督教的象徵系統中，羊這種溫馴無邪的動物乃基督牧領下人群的隱喻<sup>87</sup>。而人群既比於愚羊或痴童，當然也就凸顯出戴奧吉尼士乃「智者」金身，力可洞徹人世黷昧。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，有領袖群黎之意。而牧者正是基督的教中形象，羊則變成了雙關語，既取代又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〉的故事後又類比道：「智者居於小民中，如牧居羊中。去牧者于羊，去智者于民，無所歸矣。」<sup>88</sup>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。如果史上的他並非如此<sup>89</sup>，那麼世說——甚至是一般的史學

<sup>87</sup> 羊在古典與基督教時代的象徵意義，參見J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, trans. Jack Sage (New York: Philosophical Library, 1962), 115 (Golden Fleece); Ad de Vries, *Dictionary of Symbols and Imagery* (Amsterdam: North-Holland, 1974), 220 and 418; 以及J. C. J. Metford, *Dictionary of Christian Lore and Legend* (London: Thames and Hudson, 1983), 157。耶穌會文獻中另有中國最早的基督教詮說，見陽瑪諾：《聖經直解》，頁1936和2097-2105。〔清〕吳歷：《三餘集·牧羊詞》則有早期詩文相關之典用，見周康燮編：《吳漁山（歷）研究論集》（香港：崇文書店，1971年），頁86。另參方豪：《中西交通史》（臺北：華岡出版社，1977年），第5冊，頁177-178。

<sup>88</sup> 從所涉世說的語境看來，戴奧吉尼士能別表裏，正真偽，而這正是中古神學家如阿奎那（Thomas Aquinas）等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，總結戴奧吉尼士這條世說時，高一志回想到蘇格拉底並予以基督教化，讓他感謝「天主生我即賦我以性靈，不投於畜中」之恩。見《童幼教育》，頁358。

<sup>89</sup> Kurt von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope* (Leipzig: Dieterich'sche, 1926), 41-47考戴氏世說所載，認為多非史實。耶穌會者乃多手傳譯或傳寫，更無論矣。

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、某社會集團或特定人群服務<sup>90</sup>。我們如就耶穌會修辭學所製造出來的文本再看，當會發現載氏還有許多人格特質都會讓會士引為同類。在世說型示範故事中，戴奧吉尼士最令人熟悉的軼事當然是他要求亞歷山大大帝不要擋住陽光這個傳說<sup>91</sup>。故事雖不見引於明末耶穌會著作，但戴氏怪癖所寓清心寡欲、淡泊名利的思想早已見諸龐迪我所寫的戴氏和亞利斯弟的對駁。他浣蔬自給，行為的動機絕非釣譽沽名，而是不與強權同流，自取其辱<sup>92</sup>。戴氏有此體認，生活中便不乏「以逆為進」的苦行自持，勸人修身更是朝著這個方向走。此所以《達道紀言》引史傳與修辭學的傳統道：「弟阿日擲曰：『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。』」（頁726）<sup>93</sup>

「以仇自警」是反向修行，可以如此，當然也就可以把逆境當砥礪，進而不為俗見所動搖。《名哲列傳》有世說敘述化了這一點（6.58），《七克》的改寫如下：「弟阿熱，一人譏之，答曰：『爾譏我，我不任爾譏。』」龐迪我

<sup>90</sup> Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 257-262. Cf. White, 101-104.

<sup>91</sup> 詳見Tubach, 137:1673；另見Siegfried Wenzel, ed. and trans., *Fasciculus Morum: A Fourteenth-Century Preacher's Handbook* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1989), 390/391。相關論述見George Cary, *The Medieval Alexander*, ed. D. J. A. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 83-91, 146-149, 253-256及275-279。上古著作中，我所見者有Richard Stoneman, trans., *The Greek Alexander Romance* (Harmondsworth: Penguin, 1991), 60-61及Diogenes Laertius, 6.38; Plutarch, *Lives*, trans. John Dryden, vol. II (New York: Modern Library, 1992), 149；以及Seneca, *De Beneficiis*, in J. W. Basore, ed. and trans., *Seneca: Moral Essays*, vol. III (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 5.4.4。

<sup>92</sup> 《達道紀言》故有戴氏之比「巧媚之言」於「柔索」一條，見頁737。

<sup>93</sup> 原典見Plutarch, "How to Tell a Flatterer," in *Moralia I*, trans. Frank Cole Babbitt (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 74D; and "Progress in Virtue," in *Moralia I*, 82A-B。

對此之詮解不同於以往。他採取的是「以毒攻毒」的策略，亦即取西尼加（Seneca, c.4 BCE–AD 65）的斯多葛思想以詮解之：「君子特以罪惡為正辱。舍此，非辱也。」（頁909）如此直接引語意義非凡，至少總結了耶穌會士所見的兩個戴氏面向：他之所以不憚人辱，原因在他以正派人物自居；其次，他更是「堅忍」的代表，呼應了犬儒學派乃斯多葛前身的現代史觀<sup>94</sup>。《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》後之所譯乃斯多葛宗師伊比推圖（Epictetus, c.50–c.120）的《雜論》（*Encheiridion*），更非偶然<sup>95</sup>。

從世說所強調者看來，戴奧吉尼士的堅忍和他的癖性實相輔相成，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，但金言中也滿布修辭機括，可謂字挾風霜，語帶刀劍，句句所之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律己的基督教美德，深合耶穌會士所宣誓的生命原則。他們下筆故含深意，方塊字所重詮的戴氏早已擺脫異教色彩，中文世說裏的哲人進而以基督形象俯仰在明代的中國人之間。戴氏的「堅忍」一面預示了中世紀歐洲遊方僧的苦修精神，某種意義上更是高一志等人在華的實況寫照。

提到「堅忍」二字，我們每聯想到常和戴奧吉尼士一起現身——甚至是混淆——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，但

<sup>94</sup> 參見Paul Elmer More, *Hellenistic Philosophies* (Princeton: Princeton University Press, 1923), 65–93; and Donald R. Dudley, *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967), 99–103 及 187–199。

<sup>95</sup> 即《二十五言》，在李之藻編：《天學初函》，第1冊，頁321–350。詳論見Christopher Spalatin, S.I., “Matteo Ricci’s Use of Epictetus’ *Encheiridion*,” *Gregorianum* 56.3 (1975): 551–557。尤見氏另著 *Matteo Ricci’s Use of Epictetus* (Wagwan: Pontificia Universitas Gregoriana, 1975)。

兩人的「忍」在會士世說中的理解大有出入，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示範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》中的一條故事裏：

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？」  
(頁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所更動，應以「雅典民衆」正之(頁198-201)。就我考悉，這個世說的始作俑者可能是冉諾芬(Xenophon, c.428-c.354 BCE)<sup>96</sup>。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。

這點在利瑪竇的「李西斯事件」或龐迪我上引世說裏份量也不輕。但對利氏來講，蘇氏反對巧言詭辯才是故事的重心，由此把他製造成《聖經》「慎言」與中古基督教美德「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——理所當然，儘管這種種恐怕已經有違柏拉圖《對話錄》裏對蘇氏生平的實寫或虛構。而最啓人深思的是，如此反對巧言的蘇格拉底所言卻多「巧」言。李西斯故事中，他是對比強調的修辭學實踐者，而上引世說中，他的拿手策略是省略三段論，因為讀罷之後，我們「必須進一步推論道：無罪受冤當然比因罪被殺來得好」(Butts 201)。究其實，蘇格拉底反對的乃詭辯性的巧言，那是指鹿為馬，反黑為白。他本人絕非木柄，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：

<sup>96</sup> Xenophon, "Apology," in E. C. Marchant and O. J. Todd, trans., *Xenophon IV* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 28. 另見 Seneca, *De Constantia*, in John W. Basore, ed. and trans., vol. I, 7.3; 以及 Aulus Gellius, *The Attic Nights*, trans. John C. Rolfe (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 12.9.6。

這是歷史實情，還是耶穌會世說作家筆巧<sup>97</sup>？

龐迪我的蘇格拉底世說重點在一「忍」字，而且是置於《七克》「以忍熄忿」這個架構下來引的。但「正義」和「屈死」間的衝突如何又和「忍」的觀念扯上關係，何況自來這條世說的使用從未經人如此詮解過？聯繫的關鍵非在字面，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。這條世說之前，龐迪我所引是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」(St. Dominic?)以手足受磔「為上帝久忍痛苦」的傳說，如此則吾人可以推想，此際蘇格拉底雖蒙不白之冤，必然寧為理想故而以平常心忍之。龐迪我也必然認為蘇氏發出「我被殺不足乎？尚願以罪殺我乎？」這兩個問句時，口氣平和，不愠不火，像基督教聖徒臨難時之甘之如飴。這也就是說，對龐迪我而言，蘇氏為義而忍的意義在這個「忍」表露出了殉道者的本色。

在基督教對抗七大罪的大架構裏，上述心平氣和是對抗憤怒與怠惰的「力量」來源<sup>98</sup>。《舊約·以賽亞書》謂「強者必如火種」(1:31)，然而火種會耗盡，如此之強者外強中乾而已，不是精神上的堅韌，不能為信仰或救贖而承

<sup>97</sup> 《聖經》中最強調「慎言」的章節是〈雅各書〉3:1-12，陽瑪諾所譯的《聖經直解》於此章節有中國最早的箋注，見頁1767-1768。中古基督教世界論「緘默」的代表作是肯皮士(Thomas à Kempis)的《遵主聖範》(*Imitatio Christi*)，見Leo Sherley-Price, trans., *The Imitation of Christ* (New York: Dorset Press, 1952), 36-37。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), 69-100。《畸人十篇》，頁177有一個相關的弔詭卻又不失情理的故事，我雖不知本源，想來也是蛻變自古典世說：「中古西陲一大賢瑣格刺得氏，其教也，以默為宗。帷下弟子，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。」高一志：《童幼教育》，頁337亦以「緘默」為第一要事，所舉古例在「亞兒波」與「比達臥辣」以外，亦舉上引蘇氏默教之例以強調其重要性：「蓋未以多聞學言，焉能知言乎？」

<sup>98</sup> 參閱下面一書中的討論：Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Nature* (New York: The Free Press, 1992), 83-110及191-216。

受苦難。相形之下，《新約·哥林多後書》所謂「我什麼時候軟弱，什麼時候就剛強了」一句反倒弔詭的是真正的力量，因為保羅這句話乃從信仰發出，所以可以「為基督的緣故」以「軟弱、凌辱、急難、逼迫、困苦為可喜」（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，不以生命為意。如此道德力量，《道德集說》（*Fasciculus morum*，十四世紀）解為「豁豁大度」（*magnanimus*）<sup>99</sup>，《七克》則用世說由側面分疏道：「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。』」（頁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！

唯有豁豁大度才能生死不計，蹈九死而無悔。這種忍德必從生活上心平氣和做起。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。」（頁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」（頁891），有如門下柏拉圖一般<sup>100</sup>。而遇到無禮之徒，他也會以悲憫心情看待<sup>101</sup>。不過種種忍德之中，蘇格拉底不輕易因他人口業而

<sup>99</sup> Wenzel, ed. and trans., 618/619.

<sup>100</sup> 《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證道家引為示範故事的世說，原典可能出自Valerius, 4.i. ext. 2；或是Seneca, *De Ira*, in John W. Basore, ed. and trans., vol. I, 3.12.6; Plutarch, "The Children," in his *Moralia I*, 10D; Diogenes Laertius, 3.38。另見Wenzel, ed. and trans., 623。相關之討論則請見Riginos, 155。

<sup>101</sup> 《七克》，頁887：「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？此人心病於我心，何怒為？』」這一條軼事的中古用例見*An Alphabet of Tales*, 141:203; and J.-P. Migne, ed., *Patrologiae Latina* (Paris: excudebat Migne, 1844-1855; 1862-1864), 49:905。



動怒最見重於耶穌會士，高一志尤然，蓋傳教事業本身就經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，可見他典型的口業之忍：

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。」（頁718）

據傳戴奧吉尼士也曾飽受內讟之苦，時間長達三十餘年<sup>107</sup>。然而他的惡妻世說似乎沒有蘇格拉底的這麼富於戲劇性。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、機智與箴言併出。在基督教古典與中古證道手冊或相關著作中，此一世說以示範故事的形態出現的次數也不止一次<sup>108</sup>。有趣的是，在《達道紀言》裏，高一志把這個故事擺在五倫中「夫婦」一倫裏，似乎和中國人「舉案齊眉」、「相敬如賓」的理想有所出入，也不可能在例示正常的西方夫妻關係，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，故事或在聚照蘇格拉底「能忍」的本領。他悍婦當前，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<sup>109</sup>，旨意已經跳脫閫內笑譚的窠臼，請容再引：

束格辣德，上世大賢也。妻山弟伯性悍，或問：「何以忍之？」賢答

<sup>107</sup> 《達道紀言》，頁718-719收兩條同性質的戴氏世說，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。」《齊家西學》，頁510引用此條，但略戴氏之名。據Gustav Gerhard and Kurt von Fritz，這個故事是無稽之談，見Hock and O'Neil, eds., 42。

<sup>108</sup> 例如Jerome, *Against Jovinianus*, I.48, in W. H. Fremantle, trans., *The Principle Works of St. Jerome* (Rpt. Peabody: Hendrickson, 1995), 384, 以及Wenzel, ed. and trans., 137。

<sup>109</sup> 2.36-37.迪莪吉倪寫的是蘇傳，所以連〈灌水〉一條也加在上面以引導整條多重世說。

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：「子室中育鷄鵝否？」友曰：「育矣。」曰：「子何聞其喧聒而不怒也？」友曰：「鷄生卵矣。」曰：「妻亦生子。」他日又問，答曰：「吾欲甘忍外逆，先習忍內逆耳。」（頁511）

在金言形成法上，緹翁的「示意」、「喻詞」、「省略三段論」、「機智」與「笑話」俱見於故事中的答語。不過在世說的形式上，最不尋常的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。以倒數第二答為例，《道德集說》中即獨立成篇，其典故直接所出的《哲學家瑣談》（*De nugis philosophorum*）亦然<sup>⑩</sup>。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「婦者服也」的工具觀看待女人（卷9）<sup>⑪</sup>。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<sup>⑫</sup>。高一志果然取材乎迪我吉倪，要彰顯心中所存事件真正的意義，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），而高氏大筆一揮，這點悉數砍除。高氏既而順勢勾沉，世說的寓義終於浮現：蘇氏「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。

<sup>⑩</sup> Wenzel, ed. and trans., 620/621 and 625.

<sup>⑪</sup> 《齊家西學》，頁505及511；《七克》，頁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。

<sup>⑫</sup> 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，高一志甚至曾不經意的指出「東格辣恆悔結婚」：「他日，或以婚問，答曰：『魚欲入筍易，欲出筍難。』」（見《齊家西學》，頁496）這條世說可能改寫自 Valerius, 7.2.1。

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，強嘴詈詞於他不過馬耳東風，反倒托出人格的完整。能忍如此，蘇格拉底自然鶴立古人羣中，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基督教苦修精神的代表，則蘇格拉底毫不苟且的生命態度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，其所具現的基督教品質，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，連再傳弟子亞里士多德也不缺（參閱《七克》，頁910）。但亞氏的學生亞歷山大似乎遠遜，《七克》中龐迪我引用了兩條前者的金言世說，目的都在規勸後者克己自制（頁888-889、891）。儘管如此，這位上古名王卻非毫無理性，他的基督教美德在耶穌會用過的古人中遠勝其他，而且矛盾絕少<sup>⑩</sup>。類此基督教化的情況雖有《歷山王天堂遊記》（*Alexandri Magni iter ad paradisum*）等中古傳奇的前例<sup>⑪</sup>，其實最近密扎奇士（K. Mitsakis）所見拜占庭文獻中的亞歷山大。當地人早以基督聖徒視之，崇敬有加<sup>⑫</sup>。

在拉丁中世紀，一般收錄歷山世說的示範故事集重視的不一定是亞歷山大

<sup>⑩</sup> 就我所知，耶穌會著作很少批評亞歷山大，有之，亦集中在他「易怒」和領土上的「貪」這兩點上。前者見龐迪我：《七克》，頁888-889及891，後者見利瑪竇：《畸人十篇》，頁165，以及陽瑪諾：《聖經直解》，頁1610-1612。

<sup>⑪</sup> 見Dennis M. Kratz, trans., *The Romances of Alexander* (New York: Garland, 1991), 127-134；以及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), 235-241。

<sup>⑫</sup> K. Mitsakis, *Der byzantinische Alexanderroman nach dem Code Vindob* (München: Institut für byzantinische und neugriechische Philologie der Universität München, 1967), 18.

本人，往往反而是和他對話者的意見，故亞氏形象頗為分歧<sup>⑩</sup>。不過這種情形在耶穌會世說型示範故事中已經生變，他的造形近似希臘中古的地方可能更甚於拉丁中世紀。高一志《齊家西學》中一條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。」  
 （頁554-555）

這條世說的靈感或許取自普魯塔克的《希臘羅馬名人傳》（*Parallel Lives*）<sup>⑪</sup>，但其本源若非套用緹翁筆下的希臘修辭學家依索格茨（Isocrates, 436-338 BCE）<sup>⑫</sup>，即可能出自東方教會的證道故事集《常譚寶典》（*Loci communes*）<sup>⑬</sup>。我舉這條例子，當然有源流以外的用意。亞歷山大師事的學者不少<sup>⑭</sup>，但喬治·卡里（George Cary）曾經指出，以亞里士多德為師中之尊的這種作法，在上古之外，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 secretorum*），「中古」則為西班牙亞非索（Petrus Alfonsi）的《教牧訓練》（*Disciplina clericalis*）<sup>⑮</sup>。後書所收

⑩ Richard Stoneman, "Introduction" to his trans., *Legends of Alexander the Great* (Harmondsworth: Penguin, 1994), xxxiv-xxxvi; and Cary, 144.

⑪ Plutarch, *Lives*, vol. II, 144-145.

⑫ 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，師卻是活得高尚的原因。」見Butts, 198/199，另參較Aune, 13。

⑬ 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), 5.

⑭ Cf. Richard Stoneman, trans., *The Greek Alexander Romance* (Harmondsworth: Penguin, 1991), 45.

⑮ Cary, 105-110.

故事，泰半傳自阿拉伯<sup>⑩</sup>。

故事本源和泛希臘文化糾纏不清，實可說明上引亞歷山大遺文和古典世說修辭學確曾交鋒。高一志所寫係其中文結果，而且是精中上品。他一破題就是虛筆，先藉「天主」明指馬其頓皇室已經基督教化，同時用「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。連故事都從天主教發軔，後文要和宗教分離也難。我所謂的「宗教」一如其中文字面所示，含義多端。以耶穌會世說整體衡之，各種倫理是所宗所教之犖犖大者，尤指《達道紀言》歸類所用的「五倫」而言。《紀言》的書題鑰字固然出自《中庸》<sup>⑪</sup>，然而「道」字可能亦蘊〈約翰福音〉開頭所宣明的上帝之「道」（Logos）。如其如此，「達道」兼指書中世說皆可用為橋樑，以通達上帝之「道」。當然，這個「道」就像《聖經》一樣，係用人手與人間的語言來表述，而從〈十誡〉和《福音書》中上帝與基督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」相當重要的一部分<sup>⑫</sup>。《達道紀言》用了一條出自瓦勒流的世說，略謂亞歷山大嗣位之前，「好以小惠結民心」，但菲立蒲話之，乃修書箴以「禮義」（頁670）<sup>⑬</sup>。故事表面看來是世俗性的，然而由於瓦勒流的拉丁本裏菲立蒲教子所用的「禮義」原作「愛」（*amorem*），而

<sup>⑩</sup> 參見 John Tolan, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers* (Gainesville: University of Florida Press, 1993), 74-81。

<sup>⑪</sup> 見楊亮功等注：《四書今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1989年），頁35。另參〔明〕韓霖：《鐸書》，在鐘鳴且等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第2冊，頁629。

<sup>⑫</sup> 上帝和耶穌——甚至包括〈約翰福音〉中的「道」，亦即〈創世紀〉所稱神的「靈」（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，早期教會中的論戰可見 William G. Rusch, ed., *The Trinitarian Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980)。

<sup>⑬</sup> 這一條在中世紀的使用情形見 J. A. Herbert, ed., 129:84。瓦勒流的拉丁原典見 Valerii Maximi, *Dictorum factorumque memorabilium libri novem*, vol. I (Argentorati: Typographia societatis bipontinae, 1806), 7.2.10。菲利浦的話出自 Cicero, *De Officiis*, trans. Walter Miller (Cambridge: Harvard University Press, 1990), 2.15.53ff。

「愛德」誠如奧古斯丁所說的係基督教的「衆德之根」<sup>①①</sup>，所以高氏語境中的「禮義」絕不能用尋常定義理解，更何況《聖經直解》早以「義」為「信望愛等德之聚」（頁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」之意。〈小惠〉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」。這個西學係以天主教義或基督倫理為內容。

如同多數襲自古典時代的中古亞歷山大傳奇所述者，上古史傳所記錄的菲立蒲與亞歷山大父子失和<sup>①②</sup>。不過在基督教示範故事的歷史想像中，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<sup>①③</sup>。唐恩（W. W. Tarn）另有怨言，認為上古史傳對亞氏通常不公，最離譜的是說他好淫成性，因而攻之無所不用其極，連中世紀著作都大受影響<sup>①④</sup>。耶穌會世說同持此見，不但不見羅馬史家柯體斯（Quintus Curtius Rufus，一世紀）一類的毀謗，亞氏甚至變成基督教戒色美德的代表。他擊敗大流士之後，這種品質更加顯現，下面這條《達道紀言》所寫的著名世說乃水到渠成：

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？」（頁674-675）

所謂「女王」係大流士之后，而波斯「三十萬男子」亦誇大之辭，普魯塔克《名人傳》所載也不過「十一萬有餘」（頁154）。但後一浮寫目的在強調亞

①① 奧古斯丁語，見陽瑪諾：《聖經直解》，頁1981。陽譯，頁2273另引額我略（Gregory the Great, c. 540-604）解奧氏語曰：「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。」

①② 例如Plutarch, *Lives*, vol. II, 145。高一志於此亦略有所知，不過他用來強調內宮和好攸關國政。見《達道紀言》，頁670-671。

①③ 例見Tubach, 15:99。

①④ W. W. Tarn, *Alexander the Great*, vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1948), 319-326。唐恩的意見我乃得悉自Cary, 99。

歷山大的神勇，或中古流行的他以寡擊衆的本事<sup>⑭</sup>。這種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，反襯出來的是他對生命價值的堅持，以及爲了維持這種堅持所表露出來的一種「節制和克己之美」。

這裏所謂的「節制和克己」同樣出自普魯塔克，因爲〈伯西亞女王〉的歷史本源正是《名人傳》裏的〈亞歷山大傳〉（頁155–156）。普氏在傳文中又謂：馬其頓擄獲的波斯女子各個貌美，亞歷山大讚嘆不迭（頁156）。所幸他不曾因此而方寸大亂，中古以來遂衍生另一示範故事，主題在他遣返某業已許身他人的絕色女俘<sup>⑮</sup>。耶穌會的世說傳統中，高一志也把這個故事改寫成爲中文，仍然收入《達道紀言》中，謂「是王（案：指亞氏）他日〔在衆俘中〕忽視國色之女，甚以爲奇。媚臣曰：『是宜配王。』王責之曰：『王法重儻諸奸，而汝反計，溺我于奸耶？』」（頁675）有所不同於〈伯西亞女王〉的是，這裏戒色不再是亞歷山大英勇的表襯，而是用來凸顯王法與君臣之道。這位媚臣極可能是《名人傳》中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<sup>⑯</sup>。《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」（頁156）。這段歷史果然由耶穌會士來演義，

<sup>⑭</sup> 例子見Wenzel, ed. and trans., 501。

<sup>⑮</sup> 例子見Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis, *Policratici*, vol. I (Frankfurt, 1965 unveränderter Nachdruck), 5.7; Herbert, 173:75; Gregory Kratzmann and Elizabeth Gee, eds., *The Dialogues of Creatures Moralysed: A Critical Edition (Dialogus creaturarum)*; Leiden: E. J. Brill, 1988), 239–240: 121; 以及Wenzel, ed. and trans., 653。相關研究見Cary, 99–100。

<sup>⑯</sup> 這一點，利瑪竇和龐迪我俱引同一軼事以證之。《七克》，頁833的故事較完整：「亞歷山，西國大王也。聞一士有盛德大智，結爲密友。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。」《友論》中的同一故事略去亞氏之名，餘同，見頁319。另比較衛匡國：《述友篇》，頁48。

極可能會說亞氏非但沒有卑劣的品質，而且有「不為色誘」的美德，正是克服七大罪中「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「王法重儆諸奸，而汝反計」是高一志——借用修斯底地斯的話——「揣摩當時情境」所作的添加（1.22）。普氏原作謂亞歷山大「回了費洛克森納斯一封很嚴厲的信」，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」（constructive imagination）都談不上<sup>⑳</sup>，因為在《達道紀言》裏，「當時情境」已經置換成爲「目前的語境」，也就是五倫首要的君臣之義，而這普魯塔克可是興趣缺缺。高一志的「揣摩」故而應該正名爲「挪用」（appropriation），是一種化異爲己的詩化過程，歷史真相的重要性遠低於人倫或宗教真理。而更切合本文關懷的講法或許是：對高一志而言，唯有經「挪用」的需求所撩撥，「過去所發生的事情」才會奔來筆底。伽達馬（Hans-Georg Gadamer）以爲了解歷史就是要能夠應用歷史<sup>㉑</sup>，此之謂也歟？

《名人傳》還有另一關聯，可以讓我們切入亞歷山大在耶穌會世說中最重要之基督教造型，亦即中文所謂的「慷慨」。〈亞歷山大傳〉載，他征服了波斯之後，概以舊禮對待大流士的妻女，准許她們享有王室的待遇（頁155）。這點亦見於其他古典史家如文前提到的柯體士和亞氏傳家中最重要的亞里恩

<sup>⑳</sup> R. G. Collingwood, *The Idea of History*, trans. Jan van der Dussen (Oxford: Oxford University Press, 1993), 239-245。另參White, 59-60之討論。

<sup>㉑</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. William Glen-Doepel (New York: Continuum, 1975), 275 and 289。伽達馬的論點，Timothy Hampton, *Writing from History: The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 8-19有詳細的分疏。



(Arrian of Nicomedia, c. 95–175)<sup>⑩</sup>，後人讚嘆不已，以為最可表現亞氏的「慷慨」大方。耶穌會士於此稱美尤甚，《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。』」（頁672）

《紀言》中此一世說故事性弱，然而其中有一點應該注意，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《名人傳》中，亞歷山大「以王禮厚遇」波斯被俘的王眷，是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」（頁155）。這種不忍人之心，當然可以和文、武等中國古史中的聖王並置而論，而基督教無疑也以類似的王道期待於人世之王者，因為天上的王本來就胸懷慈悲（參〈太〉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的「評論」的發話者。然而他所述又近似箴言，因此又代表金言十二法中的第一順位。從另外一個角度看，他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」<sup>⑪</sup>。歷史當然不會發聲，「慷慨」或「情」都是「君子」這位代庖者的意見。在讀者的認知中，君子身分既能如此循序漸進，不正意味著這裏的「慷慨」也可以由俗世胸懷提昇為宗教美德？果然如此，亞歷山大的基督教性格乃策略所形成，修辭係其根本大法。

<sup>⑩</sup> 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. I (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 2.12.3及4.19.6–20.3.另參 Philip A. Stadter, *Arrian of Nicomedia* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), 113; 以及 John Maxwell O'Brien, *Alexander the Great: The Invisible Enemy* (London: Routledge, 1992), 78–79。

<sup>⑪</sup> 劉知幾撰，浦起龍釋：《史通通釋》，頁81。

「慷慨」的本意當然與財物有關，《名人傳》有不少篇幅記錄亞歷山大不吝餽贈（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）一條尤其見重於利瑪竇與高一志。耐人尋味的是，這個故事或經世說「張冠李戴修辭學」所催發，主角在《名人傳》中變成了雅典名將缶欣（Phocion），衛匡國（Martinus Martini, 1614–1661）曾省略其名在《逮友篇》（1647年述）中改寫如下：

總王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！」<sup>⑩</sup>

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。大王所供者衆，即其所需者多矣。』」（頁694–695）他一派善體人意，以上為尊。這種寫法除非另有本源，否則贈金的史傳只是骨架，內容已調整為有利於「君臣」之道的倫理論述，歷史可信度大打折扣。《交友論》所引則較近《嘉言錄》，但「善諾」推卻贈金，隨後所說的主題金言卻又回到《名人傳》，亦即從《嘉言錄》裏的「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。」（頁317）

不論利瑪竇或衛匡國，他們的強調都有異於高一志，所述重點已由體貼他

⑩ 衛匡國：《逮友篇》，頁77。其源流見Plutarch, *Sayings of Kings and Commanders*, 181:30 和 Plutarch, "Phocion," in Bernadotte Perrin, trans., *Plutarch's Lives VIII* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 18:1–2。據德禮賢所考，利瑪竇條係引自 Marcus Anthony Coccius Sabellius, *Exemplorum libris*，見D'Elia, 506。德氏以為「善諾」係Zeno，應誤，蓋如前所述，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》，頁79–80中，Zeno之名利氏係音譯以「責煖」。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。

人變成要他人體己，也就是由利他變成以自我為中心，連「賢者」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《迷友篇》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，上古以還，異議悖論亦多鎖定在「慷慨」的定義上，應可借來和上引一併討論：

亞立山亦西國大王，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。（頁872）<sup>⑭</sup>

卡里曾指出：在西尼加眼中，這一條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。故此西氏認為亞氏的「慷慨」是虛榮心的表現，並非建立在利他的原則上。循此，西氏進一步又把亞氏的「慷慨」定位為「傲慢」（ὕβρις），係他目空一切所致。至於西賽羅的砲聲則較弱，但《論職責》（*De Officiis*）仍引菲利普訓子書——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，實青年人少不更事的「魯莽草率」<sup>⑮</sup>。

卡里又指出，「慷慨」的本質，中古法國哲學家康其斯的威廉（William

<sup>⑭</sup> 詳見Tubach, 15:100。

<sup>⑮</sup> 卡里的轉述見所著頁87，西尼加的原文見*De Beneficiis*, 2.16，西賽羅者見*De Officiis*, 2.15.53ff。

of Conches, c.1080–c.1154) 嘗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*)<sup>15</sup>。顯而易見，對西尼加和西賽羅這兩位上古哲學家來講，亞歷山大空有行爲而缺乏仁心，至少是仁心不足，於真正的義行有虧。

西尼加的話病，龐迪我其實曾徵引在《七克》他處(頁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(頁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〉一條，歐洲傳統中的受者乃一退伍老兵，亞氏所施則係城池一座，功賞不成正比，夸示之心央央。龐本易以籠統的「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」(頁871)，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，但在價值的賦予上卻已極盡修飾之能事。中文本第二句話「我樂爲王，正樂得與人也」歐籍不見，語意更是模糊，或可解爲「我爲王之樂，乃因我『樂得與人』所致」。這倘爲正解，則可見龐迪我的改寫係針對西尼加而發，希望能軟化虛榮與政治動機論的譏誚。

詭異的是，這種翻案繼之以犧牲「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事。「或問曰」於是開始竄改「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

<sup>15</sup> 見 Cary, 88；威廉的原文見 Hildebert of Lavardin, *Liber moralium dogmatis philosophorum*, in Migne, ed., 171:1015。

潮，充分呼應了龐迪我開頭為亞氏所設的基督教形象：「留予人之樂耳。」慷慨的極致是施捨，施捨的基礎是憐恤，而「憐恤的人有福了」（〈太〉5:7）。順理成章，亞氏的故事收梢於「國人俱愛服」這句典型的史評裏。

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托意看。在〈羅馬書〉中，保羅從上帝之揀選雅各而棄絕以掃的《聖經》史例獲得靈感，聲稱「惟獨那應許的兒女，才算是」神的「後裔」（9:8）。這種猶太人式的選民觀，促使保羅大力強調上帝對摩西的指示：「我要憐憫誰就憐憫誰，要恩待誰就恩待誰。」（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基督教的神，握有絕對的權柄。向他求物的那位「或」是否求有所得或能求到多少，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」，其態勢有如保羅詮解的人間一切全由那「發憐憫的神」所獨斷一般（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，龐迪我挪開西尼加那一刻就有了重寫歷史的打算，目的正是要挪用亞氏的故事。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。

耶穌會士筆下亞歷山大的慷慨與基督教的聯繫，當然不一定要藉托意來建立，利瑪竇、高一志與龐迪我等人為他所作的畫像就已經夠清楚。不過聖意羅尼的出現確實亦饒富深意。他乃工匠出身，因為巧手為皇家打造金器而致富，最後又經擢拔而榮膺首相之職。人格特色是富而不吝，一生樂善好施，有求必應<sup>⑩</sup>。「亞立山」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「亞立山」以施捨自娛，以帶給人快樂為樂。他就算不是奧古斯丁所謂「上

<sup>⑩</sup> 見 Alison Jones, *The Wordsworth Dictionary of Saints* (Ware: Wordsworth Editions, 1995), 103。

帝全善」的化身，早也已修得拜占庭示範故事家眼中「基督聖徒」的金身。龐迪我稱之「西邦最尊，最盛德人也」（頁902），旨哉斯言<sup>⑩</sup>。

### 五、「有用」試剖

上文抽樣析論戴奧吉尼士、蘇格拉底與亞歷山大等耶穌會世說中據傳互有淵源的三位古人，其言其行已和他們多數的歐洲對應版有所不同。這個不同有時是語境變革使然，有時是刪節所致，有時則為增添所造成。不論哪一種情況，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澆洽無間，形成某種史學撰述上的「適宜性」（decorum），而這也就是亞普通尼士世說定義中所謂的「恰如其分」。然而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，是以所形成的文本性比一般的史學撰述要強得多。更由於人物的金言都要有如尼可拉所謂的「目標明確」（εὐστόχως, Hock and O'Neil, eds., 254），所以只要時機得當，常人也可以應景套用。就耶穌會士的基督教用法觀之，這種套用通常連世說情境也一併含括，而這就涉及了亞普通尼士定義中最後的鑰字「追記」（ἀπομνημόνευμα）。

若依緹翁，「追記」的內容不僅在追記動作或言論，而且必須是「於生活有用」（βιωφελής）者才成（頁187/188）。賀蒙吉強調更甚，認為整條世說本身就必須是「有用的」（χρήσιμος, 172/173），好像原本就可經耶穌會士改寫而「有用」於傳教一般。從傳教士——在本文的語境中，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，應可如尼可拉指出來的

<sup>⑩</sup> 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」的基督教最高慷慨（仁與施）精神：「一人大竊其（案：指亞氏）金器物以逃。他日，此人為敵國所虜。亞立刪厚資贖之。他凡有害之者，必厚恩以報之。」這已接近耶穌的精神，參見陽瑪諾：《聖經直解》，頁2283-2284。

促進生命之福祉 (Hock and O'Neil, eds., 254/255)。

「有用性」在「追記」的認識上之所以如此舉足輕重，其實應該回到世說的語源再談。「克雷亞」所源出的希臘文意指「需要」(ή χρεία)<sup>139</sup>，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，但有三層相關含義宜再說明。第一是世說常帶箴言，用之於學童教育，可以提供見解、陳述與觀念以增強他們的記憶力，故可投合他們將來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，每每亦「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，明人於基督教義可謂一無所悉，面對傳教士因此懵懂有如學童，更「需」世說來滄啓教義中的倫理與神學內涵。職是，上述「需要」的前兩條線脈最後都會交集在「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」實則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本質。在耶穌會士的實踐上，這兩者都涉及我們今天所稱的文本性，正可提示文前所謂「講史」與「說寓言」的辯證性統一。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 (Erik Zürcher) 一類學者詬病的是：他們幾乎沒有「歐洲史」的觀念，更不用說區別過「異教上古」與「基督教時代」。證據之一是「保祿」與「東格辣得」隔代共存這種時間與文化空間上的錯置<sup>140</sup>。當然，若就《職方外紀》或《西方答問》的內容觀之，許氏的責難並非空穴來風。然而

<sup>139</sup> Henry George Liddell and Robert Scott, eds., *Greek-English Lexicon*, with a revised supplement (Oxford: Oxford University Press, 1996), 2002.

<sup>140</sup> Zürcher, "Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni's Introduction to His *Science of Comparison*," in Federico Masini, ed., 333.

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而論，他的話病是因為未及細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：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，一律都因上帝之「道」而生成，再經亞當夏娃而後流傳至今。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〈葡萄園喻〉時亦曾提出三古與五時說的歷史分期，其基礎率皆上述人類一體，休戚與共的觀念，其中含括了亞當迄「今世之末」的人類線性沿革<sup>⑩</sup>。所以「東格辣得」與「歷山」雖生在耶穌之前，卻仍為「聖父」的受造物，是《聖經》整個宏觀歷史的一部分。俗世所謂「異教古典」和「基督教時代」的分野，對耶穌會士因此毫無意義。所可詬病於其人者或許是在實踐上，蓋會士的三古時限混疊，其內容正如許氏所說的「是西方傳統的一團亂局」，充斥著不同的「範型與軼聞」，令人莫知所從。

儘管如此，我們可不要忘了對啓蒙時代以前的歐洲人來講，這些「範型與軼聞」確然就是「歷史」<sup>⑪</sup>。即使是對非基督徒的古人如李維而言，歷史也是由包括軼事在內的「好範例」(*bonis exemplis*)所組成<sup>⑫</sup>。李維所謂的「範例」不一定是柯契士所說的「示範人物」，反而含有更強的文類感。在《羅馬

<sup>⑩</sup> 陽瑪諾：《聖經直解》，頁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奧古斯丁在《上帝之城》(*De Civitate Dei*)裏的「七時觀」。三古為耶穌降生之前的三個時期。詳見Saint Augustine, *The City of God*, trans. John Healey (London: J. M. Dent and Sons, 1962), 2:407-408。

<sup>⑪</sup> 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. 參見 Butts, 98/99。

<sup>⑫</sup> Livy, "Preface" to Book I of *Ab urbe condita*, in B. O. Foster, trans., *Livy I* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 6.



史》中，這些「範例」主要指軼事而言，但誠如海特（Elizabeth Hazelton Haight）所指出來的，也包括李維自己都拒信其然的神話與奧蹟等傳奇故事（*novella*）。像修斯底地斯一樣，李維揣摩過情境與人物以虛擬史上的演說詞。他也追隨過史詩詩人，在序說中乞靈於衆神，冀能因此而成就筆下的史構<sup>⑭</sup>。的確，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。而「寓言」（*fabula*）的拉丁語義正是「虛構」<sup>⑮</sup>，本身除了動物寓言外，兼指神話與一般虛擬性的故事，何嘗又不可以入史？聖經歷史於李維或教外人士而言，可能是神話。而其中時間進程井然，類型又前後呼應於兩約之間，亦可見創作或詮釋上迸發的想像力，文本性之強不言可喻。宗教上客觀存在的史序，遂因此而墮落成爲說部上的時間。這種情形，世說庶幾近之。文前還提過，世說有歷史之名，故陽瑪諾用到亞歷山大的故事時每以「史記」正源。然而其修辭特質與宗教上的挪借又判然可見，所提示者正是本身的虛構或寓言性。若謂「講史」與「說寓言」於明末耶穌會世說中已然合而爲一，毋乃事實？

歷史範例不全然由示範人物擔綱，其中也有「壞人」，是以傳統史觀以爲歷史的責任在「懲惡揚善」。從基督教的立場來看，懲惡揚善乃上帝意志或正義的表現，當然是個神學或道德原則<sup>⑯</sup>。而其施加於歷史的結果，是讓歷史轉喻，變成「鏡鑑」，可以誡世示後。活躍並充塞於歷史中的名人和史例因此具

<sup>⑭</sup> 有關李維以軼事爲歷史之組成，詳見Elizabeth Hazelton Haight, *The Roman Use of Anecdotes in Cicero, Livy, and the Satirists* (New York: Lomans, Green and Co., 1940), 37-78。

<sup>⑮</sup> 見 Varro, *De Lingua Latina*, trans. Roland G. Kent, vol. I (Cambridge: Harvard University Press, 1977), 6.55；以及Isidore, *Etymologia sive Origines*, in Migne, ed., 82: 121。

<sup>⑯</sup> D. W. Bebbington, *Patterns in History: A Christian View* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1979), 43-67.

有道德上的影響力，其言其行已經化成傳科所謂的「論述」(discourse)。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」。因為具有複製能力，所以必然有規則可言，可以讓前車為來者之鑑。「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，是因為差異已經讓想像力給救平。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——在本文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——或稱「有用性」——實際上是由歷史的文本性催促形成。史家／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。」(頁188-189)

古典修辭學家還有一共識：戴奧吉尼士乃世說最常見的關涉人。這可見於緹翁到亞普通尼士等人《修辭初階》所舉的例證。我們可以進一步為他們說明道，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，正因動物缺乏人類信神的理性之故<sup>⑭</sup>。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<sup>⑮</sup>。姑且不論宗教傾向，戴奧吉尼士在世說裏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，權勢不賴而又堅忍內斂。這種原始主義和苦修精神——如前所示——正是托鉢僧／傳教士師法的對象。其次，他坐言中有機鋒，起行處露玄

<sup>⑭</sup> Goulet-Cazé, "Religion and the Early Cynics," in Branham, eds., 61-64.

<sup>⑮</sup> Epictetus, *The Discourses*, 3.22.24-25, in W. A. Oldfather, trans., *Epictetus II* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 138/139.

明，雖然是巴克丁（M. M. Bakhtin）所謂「深度小說化的人物」<sup>⑭</sup>，渾身因此充滿了表演性，但舉手投足卻都是身教與言教的最佳典範，根本就在預告「傳道」這個來世的行業。再者，基督教的證道詞常就特定的題目發輝，柯爾森（F. H. Colson）以為頗似世說就題申說的背誦方式<sup>⑮</sup>。果不其然，則戴奧吉尼士的金言一定也啓發過基督教的神職人員，因為其中的言教每每旨意了然，而且幽默中常見冷奇，實堪任證道課題之楷模。但丁在《神曲》裏虛擬味吉爾十分成功，其實只要願意，耶穌會士要把戴奧吉尼士附會到基督教的論述去也不難。

在耶穌會世說中，和戴奧吉尼士一樣基督教化的古典人物還有許多，限於篇幅，本文只另行討論了蘇格拉底和亞歷山大這對隔代師徒。一以稀言與忍德稱，一以尊師、戒色和慷慨著，在在回應了從《遵主聖範》以來對好教徒的要求。耶穌會士在世說的成規內揮灑，修辭情境說服力強，儘可倒黑為白，點石成金。冷石生讀罷蘇格拉底等人的世說，斷道他們「欽惟天主」，就是一例<sup>⑯</sup>。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，目為同類。

上述異教人物一經基督教化，便意味著歷史已經人「賦予特權」（empowered），足以化客觀為主觀。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，充滿向人展示的演出欲。其人世說再經耶穌會士挪用而變成天主教的示範故事時，示範故事之所以能起示範作用的真理性格可能同步變化。這種性格倘指「歷史性」，變化尤大。從反方向

<sup>⑭</sup> M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 38.

<sup>⑮</sup> F. H. Colson, "Quintilian I. 9 and the 'Chria' in Ancient Education," *The Classical Review* 35.7-8 (1921): 150-154.

<sup>⑯</sup> [明]冷石生：〈演畸人十規〉，在李之藻編：《天學初函》，第1冊，頁96。

看，示範故事旨在示範，故本身即具強烈的表演性<sup>⑮</sup>，而其之援引世說以為部分內容，無疑二度強化了世說的修辭性，至少是在為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」——的過程之中？

弔詭的是，我們讀者從世說中所領受到的真理，並未因其歷史性有此雙重失落而稍減，抑且增強。這一來因為世說箴言有其普世性；即使所含金言並非箴言之屬，往往也會有醍醐灌頂的個人作用。二來因為世說人物若非哲人，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承認權威<sup>⑯</sup>。戴奧吉尼士、蘇格拉底和亞歷山大每每在世說中行我們之不敢行或言我們之不能言。我們一旦體認及此，理智上自覺或不覺就會師之法之，奉為圭臬。問題是：這些人雖然是歷史實人，世說中的言行卻是經過耶穌會士假捏而得，正是修辭的開花結果，則我們的師法是在向實人交心，還是在向謊言納貢？這個問題除了用另一種形式在訴說歷史與真理確難畫上等號外，是否也在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過程，我們自然會放棄或修正理性的某些層面，轉而向反常的歷史繳械。從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歷史的理性之下。這種「服務性」或「有用性」亞普通尼士未曾指明，但本文的析論應該可以為他的世說定義再進一解。

<sup>⑮</sup> Cf. Alexander Gelley, "The Pragmatics of Exemplary Narrative," in his ed., *Unruly Examples: On the Rhetoric of Exemplarity* (Stanford: Stanford University Press, 1995), 142-161.

<sup>⑯</sup> Gadamer, 248.

附記：本文承鍾彩鈞、劉述先、李豐楙、黃進興、楊晉龍、劉苑如、蔣秋華、紀元文、金春峰、高彥頤等學者專家指正，謹此致謝。

# 歷史·虛構·文本性

## ——明末耶穌會「世說」修辭學初探

李 爽 學

### 提 要

天主教耶穌會士在明末大舉入華，傳統上認為他們對中國文化的貢獻以科學為主。本文嘗試從文學的角度重探這個運動的文化本質，發現會士引介入華的西方文化實則包括中世紀大盛於歐洲民間的示範故事。尤其意義的是，歐洲修辭學傳統裏的軼事型示範故事「克雷亞」早經會士用中文重寫，借為証道之用。「克雷亞」敘寫西方上古的歷史人物，以簡潔明快為其形式特色，語帶諷刺幽默而發人深省，俱可視為《世說新語》某些故事的西洋對應版。有鑑於「世說」體筆記小說昌盛於明清之際，本文姑以名之。本文由歐洲古典修辭學出發，逐一檢視薈萃會士世說的《畸人十篇》（利瑪竇）、《七克》（龐迪我）與《達道紀言》（高一志）等書，以探討「歷史」這個主題在會士世說中文本化的情形，希望由此為史學撰述和虛構作品的模糊界線再作說明。耶穌會世說乃史上最早用中文寫成的希臘羅馬人物故事，本文未嘗明言的一個期待是：讀者在讀後可以把這些故事視同「中國文學」，從而為明末筆記小說再闢一研究領域。

---

**History/Fiction/Textuality:  
A Preliminary Look at the Rhetorical  
Nature of the Chreiai in the Chinese  
Writings of the Late-Ming Jesuits**

LI Sher-shiueh

Traditionally, the missionary work of the late-Ming Jesuits has been conceived as primarily a scientific movement, with great contributions on the level of material culture going from Europe to China. This paper, however, tries to re-examine the movement from a literary perspective, in the conviction that religious teaching is rhetorical, and hence literary, in nature. My investigation finds that what was brought to China by the Jesuits, along with their Christian faith, included European *exemplum*, a type of brief narrative generally employed to illustrate a religious point, which had enjoyed enormous popularity in the European pulpit. Of even greater significance is that among the Jesuit sermon *exempla* written in Chinese, a particular sub-genre of anecdote in the line of classical rhetoric stands out: chreia. A concise tale generally focusing on the witty, pointed, and gnomic sayings of a historical figure in Greco-Roman antiquity, chreia can be generically taken as the European counterpart to certain stories in the *Shih-shuo hsin-yü*. Given that *shih-shuo*, a generic term derived from the title of Liu I-ch'ing's masterpiece, had been well-received in the late Ming and the early Ch'ing, it is used in the present paper to

---

render chreia. I approach the massive corpus of Jesuit chreia by the Aphthonian definition of the genre in order to fathom the borderline between history and fiction and conclude that rhetoric constitutes its textuality. The major texts under scrutiny in this paper encompass Matteo Ricci's *Chi-jen shih-p'ien*, Diego de Pantoja's *Ch'i-k'e*, and Alfonso Vagnoni's *Ta-tao chi-yen*. Since Jesuit chreiai were the earliest Chinese works about Western figures in the Greco-Roman world, I suggest in the lines of the present paper that they, a *terra incognita* whose study may enrich our understanding of Ming *pi-chi* anecdotes, should be taken as part of "Chinese literature."

**Key words:** Jesuits    chreia    *progymnasmata*    appropriation