

# 如來佛的手掌心

——試論明末耶穌會證道故事裏的佛教色彩\*\*

李 爽 學\*

關鍵詞：耶穌會士 證道故事 譬喻故事 中國翻譯史  
中西文學關係

## 一、問 題

研究晚明耶穌會史的學者大多知道，一五八三年羅明堅（Michel Ruggieri, 1543-1607）和利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）方抵廣東肇慶之時，他們削髮雜鬚，研讀佛經，自稱天竺來僧。然而年積月累，他們發現儒家在華地位崇高，馬上又峨冠博帶，易以文士面貌，對佛教是不屑一顧了。《中國傳教史》中，利瑪竇於此所言尤為坦率，嘗謂儒家乃學派而非宗教，並「不違反」天主

\* 本所助研究員。

\*\* 本文為國科會專題計畫「修辭學與明清天主教東傳：論耶穌會士中文著作中的歐洲中古證道故事」成果之一（計畫編號：NSC 89-2411-H-003-037），初稿承中央研究院李豐楙與廖肇亨二位博士指正，定稿前又承芝加哥大學余國藩教授、京都大學金文京教授及本文的兩位審查人斧正，謹此誌謝。

教的「基本道理」，可以並存共容<sup>①</sup>。至於佛教則不然，《中國傳教史》據中古以來羅馬教會的陳見，認為係誤傳入華，而載籍所謂東漢明帝夜夢神人，遣使西去，為的原是基督教。除此之外，利瑪竇和教中人士也再三強調佛教竊取畢達哥拉斯（Pythagoras，紀元前六世紀）的輪迴觀，認為「佛法僧」這三寶說亦襲自天主信仰中的三位一體，連達摩祖師都是聖多默（St. Thomas）的訛音。這些「事實」顯示佛教不純，乃雜湊而成。當時佛僧荒淫敗德，神棍斂財聚貨等等社會亂象，耶穌會士俱認為亦緣此而生（《利瑪竇全集》，第1冊，頁87-89）。

儘管如此，佛教最大的罪狀似乎還不在上文所陳。就利瑪竇等人所接受的士林神學而言，佛教真正的問題出在缺乏理性，尤其是缺乏一套超越論，「因為他們把天與地、天堂與地獄都混在一起」了（同上書，頁88）。正因佛教乏此「天外有『天』」和「無中生有」（*ex nihilo*）的創造觀，一五九八年利瑪竇二訪南京時，才會批評當時和他激辯的明僧三淮邏輯含糊，又攻擊他昧於萬物有其主宰與根源的「知識」。利瑪竇進一步的意思是：三淮不會省得柏拉圖的本體與現象之別，違論斯多葛學派（Stoicism）的宇宙觀（《利瑪竇全

① [明]利瑪竇：《中國傳教史》（*Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*），在劉俊余、王玉川合譯：《利瑪竇全集》，第1冊（臺北縣：輔仁大學出版社；臺北市：光啓出版社，1986年），頁86-87。有關早期耶穌會士研習佛經一事，參見張西平：《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》（北京：東方出版社，2001年），頁152-157，或見張氏最新的研究〈《利瑪竇的佛教經文》初探〉，在《相遇與對話：明末清初中西文化交流國際學術研討會〔論文集〕》（北京：中國社會科學院世界宗教研究所；舊金山：舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所，2001年10月14-17日），頁207-220。後文中，張氏指出所謂〈利瑪竇的佛教經文〉實為麥安東（Antoine d'Almeida, 1556-1591）的研習成果。至於利瑪竇易僧為儒的時間，見計翔翔：〈關於利瑪竇戴儒冠穿儒服的考析〉，收入黃時鑿編：《東西交流論譚》，第2集（上海：上海文藝出版社，2001年），頁1-15。

集》，第2冊，頁313-315）<sup>②</sup>。一六〇八年前後，明代四大名僧之一的蓮池及其門下虞淳熙嘗和利氏再辯，但是雙方愈辯愈紊，幾無交集，上述兩點即為癥結所在。蓮池難以想像在「天地」之外另有一個無始無終而自足超驗的非人格存在體，倘用利瑪竇批評三淮的話來講，這也就是說蓮池連「質」（substance）與「變」（accident）都分不清，哪能證明佛法比天主教義來得理性而高明<sup>③</sup>？

利瑪竇和會內同志自此謗佛不遺餘力，策略之一便是他們著名的「著書運動」，不但稍後高一志（Alfonso Vagnoni, 1566-1640）和艾儒略（Julius Aleni, 1582-1649）等人都刊有反佛言論，連中國信徒如楊廷筠和徐光啓亦草成《代疑篇》和《闢釋氏諸妄》等書<sup>④</sup>，攻擊自己曾一度宗奉的信仰。雖然如此，我仍然要指出此間有歷來學者罕察處，亦即明末耶穌會士為布教所譯介的

② 進一步的疏論，見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), pp. 218-219。另參見〔明〕楊廷筠：《代疑篇》，收入吳相湘等編：《天主教東傳文獻》（臺北：臺灣學生書局重印，1964年），頁520。

③ 〔明〕蓮池的論點見《竹窗三筆·天說》，收入《蓮池大師全集》，第4冊（臺北：中華佛教文化館，1973年），頁72-77。虞淳熙的論點及利瑪竇答虞氏、蓮池書俱見《辯學遺牘》，收入〔明〕李之藻編：《天學初函》，第2冊（1628年初版；臺北：臺灣學生書局重印，1965年），頁637-687。唯其中答蓮池一篇可能是偽作，見孫尚揚：《明末天主教與儒學的交流和衝突》（臺北：文津出版社，1992年），頁37-45。相關論述見王煜：〈明末淨土宗蓮池大師雲棲株宏之佛化儒道及其逼近耆那教與反駁天主教〉，《明清思想家論集》（臺北：聯經出版公司，1981年），頁145-152；及Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, trans. Janet Loyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 214-221。

④ 見楊廷筠：《代疑篇》，頁524-535；及〔明〕徐光啓：《闢釋氏諸妄》（1689年版）。後書我用的是梵帝岡耶穌會檔案館（Archivum Romanum Societatis Iesu）的藏本，編號為Jap.Sin.132.132a。或見〔明〕李九功編：《文行粹抄》，第五卷〈釋氏〉（綠在堂藏版，康熙戊午菊月），頁6甲-14乙。李編我用的仍為耶穌會檔案館的藏本，編號是Jap.Sin.I.34/37。

西方「證道故事」( *exempla* ) 中，有部分和漢譯佛典關係微妙，若有重疊，從而在中國宗教史、翻譯史與文學史上形成一個不能算小的諷刺。證道故事的理論遠紹亞理士多德的《論修辭》( *On Rhetoric* )，近承中世紀「證道的藝術」( *ars praedicandi* )，其內涵我在他文業已詳陳<sup>⑤</sup>，茲不贅。不過這裏我們仍需牢記的是：此文類盛行於歐洲中古，基督徒向來視同宗教傳統，也因聖壇和社會緊密結合而變成民間文學的瑰寶，高眉之作據而演義者不少。上文所謂的「關係」，即因證道故事源遠流長的歷史湊泊而成，其中有譯體上自覺性的模仿，也有故事源流上不自知的滲透。

## 二、譯 體

在中國歷史上，廣義的基督教和佛教的關係當非始自耶穌會。聶派景教和摩尼教可能在隋末唐初即已入華，稱之接觸上的開路先鋒應不為過。景教一度受到佛教的排擠，然而這個教派最重要的譯經僧景淨( fl. 786–788 ) 卻曾協助佛徒共譯浮屠經，史有明載<sup>⑥</sup>。反過來看，景教的譯經工作得力於佛教者也不少，名詞上佛化的情形尤其顯然，景經常以「天尊」或「佛」對譯「天主」，

⑤ 參見李爽學：〈歷史·虛構·文本性——明末耶穌會「世說」修辭學初探〉，《中國文哲研究集刊》第15期(1999年9月)，頁43–106；以及〈故事新詮——論明末耶穌會士所譯介的伊索式證道故事〉，《中外文學》第29卷第5期(2000年10月)，頁238–277。

⑥ 例子可見〔唐〕圓照集：《大唐貞元新定釋教目錄》，收入《大正新脩大藏經》(以下簡稱《大正藏》)，第55卷(臺北：新文豐出版公司重印，1983年)，頁756。其中德宗對景淨所譯梵典的評語是「理昧詞疏」，也就是認為他於功有虧。此一問題另請參閱方豪：《中國天主教史人物傳》，第1冊(香港：公教真理學會；臺中：光啓出版社，1967年)，頁10。有關景教入華的近期研究見克里木凱特(H.-J. Klimkeit)著，林悟殊翻譯及增訂：《達·伽馬以前中亞和東亞的基督教》(臺北：淑馨出版社，1995年)，頁91–121。

又以「諸佛」稱「天使」，以「法王」釋「基督」，就是明證<sup>⑦</sup>。譯事上取法固有，中國佛教也曾經發生過，譯經僧尤常在格義連類的名目下襲取道家用語<sup>⑧</sup>。但景教乃一神教，有其排他性格，沿用佛語自是非比尋常。《大秦景教流行中國碑》中，景淨說自己所宗「妙而難名」，「強稱景教」（《大正藏》，第54卷，頁1289），正可見翻譯問題困擾他們布教工作的程度。

摩尼教和佛教的關係更為複雜。摩尼教是個普世宗教，在地中海一帶有人目之為基督教的異端，至少和基督教糾葛不斷。傳至中亞，則在火祆教之外又納入了佛教，益形龐大。到了宋代，摩尼教已經正式變成明教，幾乎自我抹除，潛流而華化成為佛教的一支<sup>⑨</sup>。這種轉變暗示宗教與文化史上有一事實，亦即摩尼教的教義幾乎是在「翻譯的融通」中成長。近代人把敦煌所出的摩尼教經典——甚至包括景經——收入佛教的《大藏經》，因此不是無的放矢。中文摩尼經傳世者有限，通稱《摩尼教殘經》的一部尤多佛語，收稍所用正是佛經常見的套式：「時諸大德，聞是經已，如法信受，歡喜奉行。」另一名典《下部贊》更妙，乾脆把「耶穌」供奉為「夷數佛」（同上書，頁1266–

⑦ 參閱翁紹軍：《漢語景教文典詮釋》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996年），頁37–40，以及方豪：《中西交通史》，第2冊（臺北：華岡出版公司重印，1977年），頁224。翁書承蔣秋華博士贈閱，謹此申謝。

⑧ 參見朱慶之：《佛典與中古漢語詞彙研究》（臺北：文津出版社，1992年），頁29–30。當然，景教和道教的結合也是極其顯然，《呂祖全書》中引了〈聖母頌〉，羅香林：《唐元二代之景教》（香港：中國學社，1966年），頁135–152曾加發微。近年來，西安某道觀還發現了一幅冶景教與道教思想於一爐的「降子降世」壁雕，見Michael A. Lev, “Nativity Signals Deep Roots for Christianity in China,” *Chicago Tribune* (March 18, 2001), Section 1, p. 4；或見拙作：〈大君臨世的真像〉，《中央日報》第18版（中央副刊），2001年4月16日。

⑨ 有關摩尼教演進及其在華的演變，請見Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Manchester: Manchester University Press, 1985)。另見林悟殊：《摩尼教及其東漸》（臺北：淑馨出版社，1997年），頁1–179；及王見川：《從摩尼教到明教》（臺北：新文豐出版公司，1992年），頁201以下。

1290)。

景經在這方面的表現較為分歧，不過《志玄安樂經》通篇以四言體譯成（同上書，頁1270–1290），接近尤屬譬喻經類的佛典譯體，學者早就認為兩者間互通有無<sup>⑩</sup>。耶穌會峻斥佛教，連「教內」的「遠親近鄰」都判為分袂兄弟，可想佛教譯寫所用當然會力加抗拒。會士所用的「上帝」或「天主」等詞確實出自中土，然而出典不是佛經，而是儒家據為已有的《尚書》與《詩經》<sup>⑪</sup>，是利瑪竇等人早已戮力與之結合的傳統。饒是如此，耶穌會在布教早期，甚至到了中期和晚期，仍有不少會士為捍衛「天主」獨一無二的本質，寧可從拉丁音而譯之為「陡斯」（*Deus*）。只要一睽畢方濟（Francois Sambiassi, 1582–1649）的《靈言蠡勺》或陽瑪諾的《聖經直解》（Emmanuel Diaz, Jr., 1574–1695）等會中要籍，這點不難見微知著<sup>⑫</sup>。可是防範雖嚴，我覺得耶穌會仍有百密一疏之處，各種證道故事中尤可一見。

前謂景教《志玄安樂經》的譯體近似佛喻，不是空泛之談，丁敏所著《佛教譬喻文學研究》就曾經分析道：「四字句」乃譬喻經籍的基本句式，而《百喻經》係其典型<sup>⑬</sup>。「證道故事」內含伊索式寓言（*logos/fabula*），也有近似

<sup>⑩</sup> 馬祖毅：《中國翻譯史》，上卷（長沙：湖北教育出版社，1999年），頁227。

<sup>⑪</sup> 這個問題傳統學界的討論不少，尤請見 Gernet, p. 193ff；鐘鳴旦（Nicholas Standaert）著，何麗霞譯：《可親的天主》（臺北：光啓出版社，1998年），頁83以下；以及黃一農：〈明末清初天主教的帝天說及其所引發的論爭〉，《故宮學術季刊》第14卷第2期（1996年夏季號），頁43–75。較具新意的後現代式思考見王賓：〈「上帝」與「天」〉，收入樂黛雲等編：《獨角獸與龍——在尋找中西文化普遍性中的誤讀》（北京：北京大學出版社，1995年），頁170–186。王氏所謂「翻譯」的原文，可惜皆指英文而言，而明末耶穌會士的語言係拉丁文或義大利文等南歐俗語，他篇內論點因此力量大減。當然，「天主」一詞在道經如《呂祖全書》中已經可見，部分景僧或許在唐代也已經如此沿用了。參閱羅香林：《唐元二代之景教》，頁138。

<sup>⑫</sup> 《靈言蠡勺》見李之藻編：《天學初函》，第2冊，頁1127–1268；《聖經直解》見吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》（臺北：臺灣學生書局重印，1984年），第4–6冊。

<sup>⑬</sup> 丁敏：《佛教譬喻文學研究》（臺北：東初出版社，1996年），頁572–573。

《福音書》中耶穌所說的比喻故事 (*parabola*) 者，要之都有托喻 (*allegoria*) 的用意在焉。在佛教的文類中，體式最接近者當然是佛所口布的譬喻故事 (*avadāna/apadāna/aupamya*)<sup>⑭</sup>。我在明末會士所譯的這兩類證道故事中，便發現有幾條譯體近似譬喻類的佛典，和《志玄安樂經》有隔代呼應之妙。四言既為典型，下面不妨從一譯體近似的耶穌會伊索式證道故事談起：

南北風爭論空中。北風曰：「陰不勝陽，柔不勝剛。葉焦花萎，百物腐生，職汝之繇，我氣健固。收斂歸藏，萬命自根，爾無與焉。」南風答曰：「陰陽二氣，各有其分。備（背）陰偏陽，兩不能成。若必觸勝，我乃南面。不朝不讓，是謂亂常。」南言未畢，北號怒曰：「勿用虛辯，且與鬥力。」乃從空中俛地，曰：「幸有行人，交吹其衣。不能脫者，當拜下風。」南風不辭，北乃發颺。氣可動山，行人增凜。緊束衣裘，竟不能脫。於是南風轉和，溫煦熱蒸，道行者汗浹，爭擇蔭而解衣矣。北風語塞，悵恚而去。

此一故事的情節相信眾所周知，上引的出典乃法蘭德斯耶穌會士金尼閣 (Nicholas Trigault, 1577-1628) 所譯的《況義》。是書成於天啓五年 (1625)，刊行地乃陝西西安，一般研究者都以為是《伊索寓言》以書籍的形式中譯之始<sup>⑮</sup>。可惜天啓年間的原刻本已佚，目前唯抄本尚存於法國國家圖書館東方手稿部。上引即抄自戈寶權先生從該館攝製的現代版，戈氏稱之〈南北

⑭ 佛教的「譬喻」有「阿婆陀那」與「阿波陀那」等等音譯之法，意譯另有「證喻」和「本起」等等。本文以「譬喻」統攝諸說，不另細分。欲知其詳，請見印順：《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，1986年），頁598-616；或丁敏：《佛教譬喻文學研究》，頁6-73。

⑮ 例如胡從經：〈《伊索寓言》在中國〉，《晚清兒童文學鈞沉》（上海：少年兒童出版社，1982年），頁174-186；李爽學：《中西文學因緣》（臺北：聯經出版公司，1991年），頁1-36；郭延禮：《中西文化碰撞與近代文學》（濟南：山東教育出版社，1999年），頁208-226；以及張錯（張振翱）：〈附會以教化——《伊索寓言》中譯始末〉，《當代》第149期（2000年1月），頁110-127。

風相爭〉<sup>⑩</sup>。故事中除了少數片段外，主要內容顯然都是用四言寫成或譯出。即使篇中寓義所在的道德教訓，金尼閣也是以四言寫下，彷彿劉勰《文心雕龍》各篇篇末的贊文或佛經偈體：「治人以刑，無如用德」（《況義》，頁283）。

佛教譯經，向來有文質之爭，三國支謙的《法句經·序》已見端倪<sup>⑪</sup>。待北宋贊寧撰《宋高僧傳》，力主中道而行，「非直非密」，兩造爭論方弭<sup>⑫</sup>。譬喻類多於南北朝出經，從元魏吉迦夜共曇曜所譯的《雜寶藏經》到齊僧求那毗地所譯的《百喻經》，句式主體確實多屬四言。但是和〈南北風相爭〉一樣，主體之外或因語法與構詞故，間夾長短，也有輕微的雜言傾向。這種譯體，《百喻經》中的〈治禿喻〉可見一斑，乃典型中的典型。茲篇伊始，求那毗地寫道：「昔有一人，頭上無毛，冬則大寒，夏則患熱。」接下來出現的則為長句與四言交混，謂此人「兼為蚊虻之所啜食，晝夜受惱，甚以為苦。」待聞得某醫者長於治禿，「時彼禿人，往至其所，語其醫言：『唯願大師，為我治之。』」（《大正藏》，第4卷，頁549）此時經中所用，由雜言又回到了「四言」主體。除了少數例外，《百喻經》全書率皆如此逐譯。

上面把「四言」括弧置之，我意有保留。因為倘據魯迅所標點的現代版

<sup>⑩</sup> [明]金尼閣：《況義》，收入戈寶權：〈談金尼閣口授、張賡筆傳的《伊索寓言》〉，《中國比較文學》第4期(1987年)，頁282-283。

<sup>⑪</sup> 據錢鍾書：《管錐篇》，第3冊（北京：中華書局，1979年），頁1101-1103的分析，嚴復所謂「信達雅」譯事三難，《法句經·序》已經盡括其要，而魯迅更暗示兩者間若有傳承。後者見一九三一年十二月五日魯迅致瞿秋白的信，引自劉靖之：〈重神似不重形式——嚴復以來的翻譯理論〉，見林語堂等著：《翻譯論集》（臺北：龍田出版社，1981年），頁14，注2。不過我不同意魯迅之見，因為嚴復雖宗先秦筆法，所謂「譯事三難」實則引申自英人提特拉（Alexander Fraser Tytler, 1747-1814）的「譯事三原則」。見提氏著，*Essay on the Principles of Translation* (1790), in Andre Lefevere, ed., *Translation/ History/ Culture: A Sourcebook* (London: Routledge, 1992), p. 128。

<sup>⑫</sup> [宋]贊寧：《宋高僧傳·義淨傳》，收入《大正藏》，第50卷，頁723-724。另請參閱陳福康：《中國譯學理論史稿》（上海：外語教育出版社，1992年），頁49-51。



《百喻經》，禿人就醫和求醫所用的兩個對句是八字連成，逗號一概不施。有趣的是如此斷句，我們讀來居然也通順暢達<sup>①9</sup>。這表示四言譯體未必牽就於中文文法，某些情況下連句亦可。強予分隔，因此與其說是「句」，還不如說是「頓」，亦即因「換氣」有以致之。下引《佛說譬喻經》乃唐僧義淨所譯，去求那毗地已三百餘年，情形卻依然如故，可見四字句確實力貫日月：

乃往過去，於無量劫，時有一人，遊於曠野，為惡象所逐。怖走無依，見一空井，傍有樹根，即尋根下，潛身井中。有黑白二鼠，互齧樹根。於井四邊，有四毒蛇，欲螫其人。下有毒龍，心畏龍蛇，恐樹根斷。樹根蜂蜜，五滴墮口。樹搖蜂散，下螫斯人。野火復來，燃燒此樹……。

（同上書，頁801）

這個譬喻中有依語法斷句的地方，例如「樹搖蜂散，下螫斯人。野火復來，燃燒此樹」。但「乃往過去，於無量劫」一句，顯然是為湊足四字而各自獨立，於中文雖未必佳，卻有贊寧所謂「天然西域之語趣」（《大正藏》，第50卷，頁724）。苟依現代標準，第二句和下文或許還可戲斷如次：「於無量劫時，有一人遊於曠野，為惡象所逐。」如此斷句，我雖然意非「翻譯」，諷刺的卻已在行「語譯」之實。所以所謂「語法」——這裏指的尤為文言語法——其實鬆散，更不能以西方現代語言如英文者繩之。職是之故，佛經譯體上常見的四言基本句式，嚴格說來應該稱之如今人朱慶之所謂的「四字格」才是（《佛典與中古漢語詞彙研究》，頁8-15）。這些語句都因聲頓而分隔，縱然和語法有關，也稱不上嚴謹。從北齊到唐代，譬喻經類的譯述主體，即都因此而迤邐開展。

四字格不盡然見於散體翻譯，時而也可於某些偈體發現，甚至跳出譬喻類經典，和佛藏其他部別結合，而且依然是句式主流，地位不墜。《詩經》以

<sup>①9</sup> 魯迅編，荅生譯注：《百喻經譯注》（杭州：浙江古籍出版社，1987年），頁1。

還，四言體乃詩文常態，又常和宗教著作結緣，形成一明顯可見的神聖文體<sup>⑳</sup>。究其所以，《詩》「句」仍為肇因。〈雅〉、〈頌〉諸篇雖有聯章複沓，偶見變格，但句式整煉，易於對仗，鍾嶸以「文約意廣」稱美其德<sup>㉑</sup>，從而變成「後世的銘文、碑文、贊頌，以至於辭賦、駢文」最佳取法的對象<sup>㉒</sup>，應驗了《論語》中孔子所說「不學《詩》，無以言」一語<sup>㉓</sup>。〈雅〉、〈頌〉諸篇每又涉及祀神祭祖或氏族起源，和初民宗教關係匪淺。加以體式端莊樸實，於穆肅靜，佛典道經抗拒不得，師之法之也是人之常情。然而佛體用之，我覺得緣由更甚於此，蓋漢代獨尊儒術以後，《詩經》融入教育體制，四言體變成語言文化的主流，又結合科舉，化為政治修辭的一部分，詔令文告，無不用之。時尚既成，譯師就難以遁逃。支曜在東漢靈帝時以四言譯《成具光明定意經》，可能就是受到當時流行文體的啓發，隨後的經抄《四十二章經》也相去不遠<sup>㉔</sup>。

譬喻經體以樸實者居多，胡適和梁啟超都認為已經跳出南北朝華麗的駢風，和當時的口語結合較深<sup>㉕</sup>。不過我們倘換個方向看，駢文中的四言所以華而不實，其實多因內容所囿。這也就是說四字格所浮載者倘能變實，則其力量

⑳ 道經中的四字格，可能受到佛典的影響，不過詳情尚待研究。但丁《神曲》所創始的「三行體」(terza rima)，在某個意義上也是西方人的「神聖文體」，詳見羅素(Jeffrey Burton Russell)著，張瑞林譯：《天堂的歷史》(臺北：新新聞出版公司，2001年)，頁190。

㉑ 〔南朝·梁〕鍾嶸著，汪中注：《詩品注》(臺北：正中書局，1979年)，頁15。

㉒ 褚斌杰：《中國古代文體概論》(北京：北京大學出版社，1992年)，頁50。

㉓ 見〈季氏篇〉，在〔宋〕朱熹：《四書集注》(臺北：世界書局，1997年)，頁177。

㉔ 俞理明：《佛經文獻語言》(成都：巴蜀書社，1993年)，頁29-30。我從呂澂〈《四十二章經》抄出的年代〉之見，認為此經應為漢末或三國時期的經抄，不可能是第一期中譯的梵典。呂文附錄於所著《中國佛學源流略講》(臺北：里仁書店重印，1985年)，頁291-297。另請參見金克木：〈《梨俱吠陀》的祭祖詩和《詩經》的《雅》、《頌》〉，《梵佛探》(南昌：江西教育出版社，1999年)，頁188-206。

㉕ 胡適：《白話文學史》(臺北：文光圖書公司，1974年)，頁143；和梁啟超：〈翻譯文學與佛典〉，《佛學研究十八篇》(臺北：臺灣中華書局，1985年)，頁28。

當然咄咄，仍可保有形式上類如《詩經》一般的古樸。所以在佛體方面我同意丁敏的「部分」解釋：她指出南北朝文必四六，論必偶對，譯經僧身處時局，豈能例外於薰染？而嚴整的駢風一扇，譯體隨之。加以助譯或筆受者習染再燃，火苗一長，自然定調。所謂華實之譏，在佛典譯體的月旦上因此不能以偏概全（《佛教譬喻文學研究》，頁572）。

丁敏的說法合情入理，我以為信而有徵。但是駢體——更精確的說法是「仿駢體」——譯經，依我淺見，還有其他更深一層的原因：或是不得不爾，或因歷史背景牽引而成。佛陀說法，本來出以摩竭陀（Magadha）語，不過幾經結集，時日既久，梵文後來居上，變成寫經主要的語言，大乘典籍尤然<sup>②⑥</sup>。十二世紀以後，多數梵典因印度滅佛而消失在歷史的舞台上，《百喻經》等譬喻類經籍的「原典」傳世者尤其絕無僅有<sup>②⑦</sup>。儘管如此，史上梵文的特性，我們仍可得聆於歷代譯經僧的狀態。姚秦之際，鳩摩羅什入華，即嘗和僧叡對談梵文，謂：「天竺國俗甚重文製，其宮商體韻以入弦為善。」譯經人若「失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體」，便有似「嚼飯與人」（《大正藏》，第50卷，頁342）。質而再言，其實又何止於羅什所用的這個日常語典的內涵，數世紀後玄奘所著《大唐西域記》也曾指出大乘梵典出經最夥的中天竺「辭調和雅，與天同音，氣韻清亮」<sup>②⑧</sup>。梵典與梵文的特色，由是觸類旁通可也。

②⑥ 參見季羨林：〈原始佛教的語言問題〉、〈再論原始佛教的語言問題〉和〈三論原始佛教的語言問題〉等三篇重要論文，在所著《季羨林文集》，第三卷（南昌：江西教育出版社，1998年），頁400-438，以及頁459-506；或見印順：《原始佛教聖典之集成》，頁44以下。

②⑦ 參見金克木：《梵語文學史》（南昌：江西教育出版社，1999年），頁169；以及小野玄妙著，楊白衣譯：《佛教經典總論》（臺北：新文豐出版公司，1983年），頁441-446。

②⑧ [唐]玄奘：《大唐西域記》，卷2，收入進步書局編：《筆記小說大觀》，第十九編（臺北：新興書局重印，1980年），頁444。另請參閱季羨林：〈所謂中天音旨〉，《季羨林佛教學術論文集》（臺北：東初出版社，1995年），頁393-427。

此一特色，當然以梵文強烈的音樂性為主，是以「吟唱」遂為梵典日常的「閱讀行爲」。許地山和梅維恆（Victor H. Mair）等人稱元曲、律詩和印度淵源匪淺，立論即由此而發，而梵典既然有此特色，囿為中文，更不可尋常逐對。中文字字都是單音節，在涵容梵典以音步為主而具輕濁之妙的句式時，對譯之道幾唯字頓與平仄而已，所以翻譯時就必需固定字數，畫一句式。譬喻類以四字格奠基，可見音節必然也是顧慮之一，譯經僧得將文體懸念在心<sup>29</sup>。他們所做所為，因此是史萊瑪赫（Friedrich Schleiermacher, 1768–1834）和現代西方譯論家所謂「外化」（foreignization）與「內馴」（domestication）合一的典範<sup>30</sup>。羅什係早期譯師中的佼佼者，本人出經當然也用四字格，所譯倘難逃自己的「嚼飯」之譏，則散體通篇，甚或繩之以古文，豈非自我矛盾？加以宗教必有儀式，而儀式攸關音樂，四字格音樂性強，正「可使人耳聽清楚，口誦容易」（《佛教譬喻文學研究》，頁573），便於記憶，從而為譯場所重。

我們有此認識，便不難想像金尼閣中譯〈南北風〉時何以會取法佛體。對他而言，下筆行文皆為傳播福音，拉丁文又屬印歐語系，和梵文在字句的音構和語構上較為接近，佛典「由梵改秦」的聲頓法故可攻錯（《大正藏》，第50卷，頁342）。仔細比較〈南北風相爭〉與《百喻經》的譯文，我覺得金尼閣的作為還不止於有此認識。他筆力健猷尤勝佛喻，甚至已由駢文走向具體而微

<sup>29</sup> 有關音節的問題，參見金克木：《天竺詩文》（南昌：江西教育出版社，1999年），頁401。不過金氏和我所論者有一異，亦即他專注於佛體中五字格的譯事問題。另參考許地山：〈梵劇體例及其在漢劇上底點點滴滴〉，見鄭振鐸編：《中國文學研究》（《小說月報》第17卷號外）（上海：商務印書館，1927年），下編，頁16–28；以及Victor H. Mair and Tsu-lin Mei, “The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51/2 (Dec. 1991): 375–470。

<sup>30</sup> Friedrich Schleiermacher, “Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens,” in André Lefevere, ed., pp. 141–166. Also see Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London: Routledge, 1995), pp. 19–20. Cf. Anthony C. Yu, “Readability: Religion and Reception of Translation,” *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 20 (1998): 89–100.

的賦體，又遠較〈治禿喻〉為「雅」。〈治禿喻〉句式齊一，惜乎通篇不避「頭上無毛」這類俗語，若用金岡照光的話來說，確為「雅俗折衷」的體式<sup>①</sup>，又合乎梁啟超「之乎者也矣焉哉」一概免了的觀察（〈翻譯文學與佛典〉，頁28）。然則金譯就是心裁別出，或和〈南北風相爭〉最早的歐洲出典有關。此一寓言當然源自《伊索》，而不論是一世紀巴柏理（Babrius）的韻體《伊索寓言書》（Βαβρίου μψθίαμβολ αίσώτελοι）、三世紀奧古斯都本的《伊索寓言》（Augustana），或是四世紀亞維奴（Avianus）的《伊索故事詩》（Fabulae Aviani），其希臘或拉丁原文泰半由雅體構成，寫來當然為的就是「文學」二字，充分顯現作家本人的丰采。金氏出身西歐文藝復興，這方面他知之甚詳，所以譯來幾乎蕭規曹隨，把尤其是拉丁本的文體展露無遺，較諸《百喻經》可想「文」甚，甚至超勝。

〈南北風相爭〉的歐洲傳統是由太陽（Phoebus）與北風（Boreas）較勁引路，不是金本中的方位對峙。西方古典中這兩雄各具特色，然而在中國人的觀念裏卻非正對或反對的修辭等體；如果依樣照譯，可能畫虎不成，意俗兩失。類此修辭上的考量，「陰不勝陽」以下諸句依然明顯。這幾句話不僅對仗嚴整，而且形音兼備，在辭藻堆垛中窮形盡相，可謂一氣呵成。至於兩風問答，歐典闕，中譯裏卻是強調上的主軸，尤可見賦體的影響，因為按傳統之見，「賦」者「敷」也，劉勰所謂「鋪采摛文，體物寫志」是也。前者表現為賦中的設問互答，後者則形成諷誦之旨，照顧到「遁詞以隱意，譎譬以指事」的文類內涵<sup>②</sup>。此所以金尼閣的主句（topic sentence）一出，兩風接下即展開

① 金岡照光：《佛教漢文の讀み方》（東京：春秋社，1983年），頁29。贊寧或許寧願稱之「亦雅亦俗」，蓋佛經的章句間每每「渾金璞玉，交雜相投」，見《大正藏》，第50卷，頁724。另請參閱金岡氏著《敦煌の繪物語》（東京：東方書店，1985年），頁55以下。金岡氏前一著作，我因丁敏著《佛教譬喻文學研究》頁574而得悉。

② 〔南朝·齊〕劉勰：〈詮賦〉、〈諧隱〉，見周振甫注：《文心雕龍注釋》（臺北：里仁書局，1994年），頁137及276。

問答，而其所辯所論亦為隨後寓意之所依。在此之際，「原文」對譯者而言已經非關宏旨，金尼閣在意的反為賦體的文體成規。四言主體就此出籠，抑且化文為韻，至少韻散兼備，將那說故事者志之所托轉為敘述。

〈南北風相爭〉的氣勢之盛，和邏輯或敘事條貫也有關。金尼閣雄辯滔滔，我以為深受歐洲修辭學所謂「擴張法」(*amplificatio*)的影響。文中故此由陰陽本質之異力斥北風，先是動之以情，曉之以理，繼而誘之以利，迫之以威，可謂層次分明，華藻彬彬。即使四字易位，金尼閣的筆力猶存。南風施威一段，他「下筆」音調鏗鏘，使人肉飛神動，雜言賦體隱約可見：「於是南風轉和，溫煦熱蒸，道行者汗浹，爭擇蔭而解衣矣。」這類語句如果不是出現於全喻的轉折處，就表示曲終奏雅，故事的動作已經完成，當然又是賦體典型。兩風之爭的動人力量，由是絕非情節異常使然，而是拜賦體揚厲誇張的修辭手法所致。我們若去其華采，則通篇恐成稀鬆平常，即使較諸〈治禿喻〉，亦無高明可言。質而言之，〈治禿喻〉果因駢文促成，那麼金尼閣的兩風之爭也不過「鋪采摛文」，是在佛教譯體的基礎上加油添醋罷了。駢文雖淵源自民間文學的排偶行儷，直接所出卻是南北朝的駢賦，兩者所用的四字格因此才會有明顯的傳承（《中國古代文體概論》，頁146-152）。

從宗教修辭的發展來看，〈南北風相爭〉與〈治禿〉兩喻的筆法高下另又涉及賦體的「演義」功夫，其廣度更在歐人的「擴張法」之上。金尼閣於此之表現當然也勝過佛喻一籌。其中關鍵，我以為仍要推歐洲「修辭初階」(*progymnasmata*)在「背誦」上所允許的想像空間為首。其廣闊無垠，拙作〈歷史·虛構·文本性〉曾經述及（頁23-25），但是我們若不以賦體為限，那麼衡諸歷史，「演義」之道後世的佛教文學恐怕最為在行，唐及五代的變文不就是最佳的說明？不論體裁為何，宗教文學中這種演義功夫實為語言的合縱連橫，意在「勸化」或「說服」，在世俗的層次上其實也已涉及亞里士多德

《論修辭》一書所擬傳達的辭令學要<sup>33</sup>。

耶穌會使用四字格，不僅限於金尼閣所譯的寓言，艾儒略近廿年後所寫的《天主聖教四字經文》裏葫蘆照畫，未必盡如柯毅靈（Gianni Criveller）所說的是在模仿《三字經》這種蒙書<sup>34</sup>。不過《天主聖教四字經文》的主要內容乃基督行實，並非證道故事，所以此處我只能存而不論。儘管如此，我們倘由敘述觀點予以檢視，則文前我所強調的語體與文體上的「傳承」，艾著似乎也是一證。就〈治禿喻〉或是義淨筆下的〈空井喻〉而言，我們還有一點應該注意：寫經人或許會用「如是我聞」一類的第一人稱記錄，可是臨到世尊說喻，故事一律變成全知觀點，文脈中人每每也以第三人稱或其對等名詞現身。此所以〈治禿喻〉開篇便道：「昔有一人」，如是如是。此亦所以〈空井喻〉在表出時間後便如法炮製曰：「時有一人」，如何如何。話說回來，佛喻在結構上的「六定說」（*six renseignements exacts*）涵蓋佛陀說喻的整個語境<sup>35</sup>，天主教教士金尼閣當然不可能照搬如儀。加以口度的證道故事倘屬《伊索寓言》，在一般觀念中可謂「作者明確」，文已有「本」，則阿難口中的「如是我聞」情境皆非，耶穌會士怎麼可能借用？教別沒有構成障礙之處，唯有見諸故事背景的提示。金尼閣的主角如果是人，類屬「比喻」，則他可能依「佛法」提述故事。主角倘非人類，類屬「寓言」，則金氏除令其作人語外，背景也會交代清楚，而且還會用全知觀點再加敷衍。如此一來，角色自然也就跟著出以第三

<sup>33</sup> Aristotle, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, trans. George A. Kennedy (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991), 1.1.3ff.

<sup>34</sup> Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni* (Taipei: Ricci Institute, 1997), pp. 254–259。艾儒略的《天主聖教四字經文》，我用的是梵蒂岡圖書館（Biblioteca Apostolica Vaticana）藏本，編號為Borg.Cinese.334（26）。

<sup>35</sup> L. N. Menšikov著，許章真譯：〈中國文學中的佛教寓言故事〉，見許章英譯：《西域與佛教文史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁293。

人稱或其對應主詞了。

上文最後一點，〈南北風相爭〉尤可為例。此一故事當然是「寓言」，篇首用「南北風爭論空中」這個提述，多少便符合佛喻的精神。巴柏理的本子以「他們說」起述，所使乃「轉述」之法，和金尼閣大不相同，因為後者走的是奧古斯都和亞維奴的全知觀點<sup>36</sup>，目的在加重故事時間的久遠之感。喻首「南北風爭論空中」一語，在這種情況下就變成佛喻的變奏，是「昔有一人」這類背景提述法的天主教版本。證道故事確有形變（morphological changes），提述語亦經轉化，但是就說喻的方法與精神而言，〈南北風相爭〉仍然沒有踰越佛經基本的觀點結構。

〈南北風相爭〉另有中古證道故事集的變體，不過如前所述，兩雄的問答辯難在其上古或中古「原本」內均闕，可想是金尼閣擅自添加所致。其中「南北」、「陰陽」與「剛柔」等詞乃偶對中的反對，顯然又是耶穌會「翻譯」西方以適應中國語情的表現，用來其實自然而無造作之態。金氏的中文寫作造詣，明人評為入華司鐸第一，良有以也<sup>37</sup>。但〈南北風相爭〉文體佛化的過程，我相信筆受者張賡出力最大。張氏乃福建泉州人，不過即使是對他生平考證最力的戈寶權所知也有限，僅知他是萬曆丁酉年（1597）的舉人，宦途曾遠至河南與陝西。他所筆受的《況義》刊刻於西安，可能是在開封和金尼閣共譯，情況略如聶承遠之於竺法護。據謝明懋《況義·跋》，張賡言行凜然，

<sup>36</sup> Babrius, Βαβρίου μψθίζμβοι αίσώτεροι, in Ben Edwin Perry, ed. and trans., *Babrius and Phaedrus* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), p. 28/29。奧古斯都和亞維奴本，我用的是 Perry, ed., *Fabulae Graecae*, in his ed., *Aesopica*, vol 1 (Urbana: University of Illinois Press, 1952), p. 339；以及 J. Wight Duff and Arnold M. Duff, eds. and trans., *Minor Latin Poets*, vol II (Cambridge: Harvard University Press, 1990), p. 688/689。

<sup>37</sup> Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine*, vol I (Shanghai: Imprimerie de la mission Catholique, 1932), p. 116.



「憫世人之懵懂」，遂有為人遷善遠罪之志。自謂讀了楊廷筠的事蹟之後，「乃得聞天主正教」，從而改宗<sup>38</sup>。楊氏受洗之前，係一虔誠的佛教徒<sup>39</sup>，如此則張賡改宗的經過，莫非也有類似之處？至少從他為金尼閣筆受及筆潤的手法看來，他於佛藏似不陌生，而且「譯」起〈南北風相爭〉來還會由駢文溯至賦體。其整煉的語言修為，梁啓超所謂「以壯闊之文瀾，演微妙之教理」，或可比況（〈翻譯文學與佛典〉，頁30）。

不論是張賡或金尼閣，兩人其實都深得「雅俗折衷」的譬喻體三昧。《況義》全書文白夾雜，雅致如〈南北風相爭〉者畢竟不多。下面我謹從此書舉「較俗」的一例，再從賦類他體的角度試剖金譯證道故事和佛譯結合的另一方式：

有人於此，三友與交。甲綦密，乙綦疏，而丙在疏密間。大氏猶（憂）戚之也。此人行貪穢，事主不忠，上詔逮之。急惶遽求援，念：「吾最密之友，逢人見愛，權動公卿，請與偕往。」曰：「急難相拯，實在友矣。」友曰：「爾所往遠而險，我艱步趨，方奈何？」爾時罪人深懊恨，自以生平密交，「如是如是，更向誰憐？」沉於淵者，不問所持，則姑向丙家友叩情。丙家友曰：「我未使與俱也。但誼不可失，相將至郭外而反。」此人回思，悲念無復之矣。異日者交疏友生，又何敢告？是友翻來慰勞曰：「而（爾）勿憂，而（爾）還從我可，不失望也。彼二友者，不能同往，往亦不能救若。我且先，若後來，能令主上赦若

<sup>38</sup> 見戈寶權：〈談牛津大學所藏《況義》手抄本及其筆傳者張賡〉，《中國比較文學》第5期(1988年)，頁104-109。另請參閱岡本さえ：《近世中國の比較思想》（東京：東京大學東洋文化研究所，2000年），頁65-70。

<sup>39</sup> 有關楊廷筠入教的經過，見N. Standaert, *Yang Tingyuan, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1988), p. 52-62；以及Willard J. Peterson, "Why Did They Become Christians? Yang T'ing-yün, Li Chih-tsau, and Hsü Kuang-chi," in Charles E. Ronan, S. J. and Bonnie B. C. Oh, eds., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773* (Chicago: Loyola University Press, 1988), pp. 130-137。

罪。若立功，復若舊寵矣。」（頁283）

這個故事我姑稱之〈三友〉，其拉丁「原本」曾經橫掃歐洲聖壇，咸信是十五世紀英國及荷蘭道德劇《凡人》（*Everyman / Elckerlijc*）的底本<sup>⑩</sup>。金譯之前近廿年，利瑪竇在《畸人十篇》中也曾講過（《天學初函》，第1冊，頁160–162），而且開篇的提述就是「昔有一士」（同上書，頁160），幾乎是〈治禿喻〉或《百喻經》他作中「昔有一人」這種全知觀點的翻版。即使金尼閣篇首所謂「有人於此，三友與交」，也和上述佛體所出的賦體有關。不過這裏我急待說明的是，所謂「賦體」，我指的並非南北朝的駢賦，而是人稱中國賦體之始的「荀賦」。

按照梁啟雄的看法，荀子的「賦」義在傳統《詩》義之外，另有強烈的許慎或楊雄筆下的「歛藏」之意<sup>⑪</sup>。此因荀賦的鋪陳大多意在瘦辭，此亦所以劉勰在《文心雕龍》裏說：「荀結隱語，事數自環」（頁133）。總而言之，荀賦殆為「寓言」之屬，在文類上已經和佛喻——甚至是基督教的證道故事——同流。文前我提到丁敏之見時，曾以「部分」二字加以框限，原因便在我認為她以駢文為佛體之源僅屬表相，並不能直指佛教譯史上四字格的根髓。我的淺見，前賢中梁啟超早有提示。他說駢文「綺詞儷句」，和佛喻的「雅中帶俗」大相逕庭（〈翻譯文學與佛典〉，頁29）。所以駢文和佛喻果有淵源，恐怕唯時代的啟發而已。究其原始，荀賦應該才是那最值得深思的聯繫。說來詭譎，這一點天主教的〈三友〉有後出轉精之態，似乎可以雙管齊下，借為天釋譯體匯合的更進一步說明。

<sup>⑩</sup> Karl Goedeke, *Every-Man, Homulus und Hekastus* (Hanover: Rumpler, 1865), p. 7; Thomas Frederick Crane, ed., *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry* (London: David Nutt, 1890), pp. 185–186; and Geoffrey Copper and Christopher Wortham, eds., *The Summoning of Everyman* (Nedlands: University of Western Australia Press, 1980), pp. xviii–xix.

<sup>⑪</sup> 梁啟雄：《荀子簡釋》（上海：上海古籍出版社，1956年），頁369。

荀賦有雜言，但是四字格係其體裁上的基本句式，褚斌杰謂之出自《詩經》，我以為是。褚氏又觀察道：荀賦因具隱語性格，所以得結合民間文學才能顯現力量，巧麗誇飾非其所長。因此之故，荀賦和漢代非屬俗賦的大賦距離就大，遑論南北朝已臻頂峰的駢賦或駢文（《中國古代文體概論》，頁72-73）。我們倘移荀賦體俗的特色對照於金尼閣的〈三友〉，譯體間的淵源與傳承就會明顯許多。金文在文體上白甚，丙家友所謂「我未使與俱」和「相將」諸說，口語的成分大，甚至夾有外來語法之嫌，略如梵化的佛經譯文。通篇復以四字格為基礎寫成，間插各式句法，從三到八言不等，有如荀賦及其蔓衍的佛經譯體重現於明人翰墨。開篇所謂「有人於此，三友與交，甲綦密，乙綦疏，而丙在疏密間」，則無論句式與用字之大要，更可能複製自〈雲賦〉篇首的「有物於此，居則周靜致下，動則綦高以鉅」（《荀子簡釋》，頁357）。

我之所以堅持後面這一淺見，不僅因為這裏特殊的用字如「綦」字重疊，最耐人尋味的還有「有人於此」一句顯係衍自荀子的「有物於此」。我們也可以說荀子這句話已經變成後世喻體翻譯上的常套，差異僅在荀語為「物」，因為〈雲賦〉狀寫的重點非人。今天可見的幾篇荀賦，其體物寫志率由這種靜態的畫面出發，然後再娓娓追述所擬窮盡之相或所擬盡托之旨。上舉〈雲賦〉不過一例，我們倘翻開〈蠶賦〉和〈鍼賦〉，還可見到典型再現，因為二賦也都以「有物於此」命其篇首。即使是句型稍異的〈禮賦〉，同樣由「爰有大物」起述，由靜致動的客體化之筆昭如日月。荀賦是寓言，金尼閣借其體以中譯〈三友〉，洵為浹洽，因為金譯不折不扣更是「寓言」（*allegoria*）這個大文類下的「比喻故事」。

〈禮賦〉以次，荀體澤被譯史，因此不是不可能，或予口度和筆受佛經者更多的啟發，從而下開耶穌會士的寓言譯體。金尼閣遊移在荀賦與佛譯之間，可能先因後者掄啟，然後在張賡的指引下直探本源，由〈雲賦〉截取句型，借用字詞。佛教的影響力當然也不可小覷，在上舉〈三友〉中的例句之外，篇中

他如「爾時罪人深懊恨」等句，和梵籍更在疑似之間，我很難相信金氏和張賡沒有師法之意。話說回來，「事主不忠，上詔逮之」一類的句法旋即掩至，顯示金尼閣同樣不敢違拗中文雅體，全篇因此又介於文白之間，可謂「雅俗與共」。在體調上，金尼閣當然重返〈治禿〉與〈空井〉兩喻，乃至於漢《藏》中多數的譬喻故事。

〈南北風相爭〉奠基在荀賦及其轉出的佛教譯體之上。較之佛喻，其筆法竿頭再進，我覺得金尼閣和張賡早有勝出之意。不過他們也難免眼高手低，北風所謂「勿用虛辯，且與鬥力」，傾斜的角度自是「俗」體積習。北風隨後又提到的高下區別之法，亦即所謂「不能脫者，當拜下風」數語，更是文中有白，力量雖強，俗氣未脫，又何異於〈治禿喻〉所謂「晝夜受惱，甚以為苦」？倘以文體衡諸〈三友〉通篇，其「俗氣」當然遠較〈南北風相爭〉為重。何以如此？白話語法分明，此其一。仔細再案，似乎又連四字格這種文言面向相對也減少了。就「俗」的一面而言，〈三友〉的用字精神確實近似《百喻經》，甚至直逼其他譬喻類的佛教典籍。

和〈南北風相爭〉一樣，〈三友〉也撰有「義曰」或「篇末寓義」（epimythium）。〈南北風相爭〉取自上古《伊索寓言》，「篇前提挈」（promythium）或篇末寓義都是故事舊套<sup>④</sup>。在證道故事集的傳統中，寓義解說雖然也是常態，和佛喻套式如出一轍，然而其形成方式卻各有巧妙，入華耶穌會士每加沿襲。〈南北風相爭〉的「治人以刑，無如用德」化自贊體，也有可能衍生自佛偈。不過更值得深思的是，四字格在〈三友〉的「義曰」中反而罕見，唯佛語「功德」公然見引，在耶穌會易儒後的中文著作裏可謂絕無僅有，令人頗興孫悟空畢竟跳不出如來佛的手掌心之感：

義曰：世人之所急愛厚密，貨財金寶等也。次者，妻子親朋也。最輕薄

<sup>④</sup> Morten Nøjgaard, *La Fable Antique*, vol II (Kobenhavn: nyt Nordisk Forlag, 1967), p. 22ff.

而安疏，則德功是矣。人者獲罪於天，死候迫之，財貨安能俱？其妻子親友，哀送蒿里而回。惟此功德，永守爾神，祈天保佑。世之人莫與為友，何也？（《況義》，頁283）

如果巴黎本《況義》的手抄者沒有筆誤，我相信在上引文第二行的「德功」和第三行的「功德」之間，金尼閣和張賡的選辭用字必然經過一番心理掙扎。「德功」並非佛語，利瑪竇在《畸人十篇》的同一故事中譯為「德行」（頁162），類如今天中國基督徒口中的「善行」（good works）或《證道故事大觀》（*Magnum speculum exemplorum*）所用的拉丁詞「善工」（*bonna opera*）<sup>④③</sup>。「功德」則不然，語詞顯然出自佛教，是信眾口頭或經籍上常見的用語<sup>④④</sup>。金尼閣借取之前，應已熟悉《畸人十篇》中的「德行」，蓋明末耶穌會士有傳觀彼此所作的習慣。金尼閣於《畸人十篇》的撰作背景必然也知之甚詳，因為利氏的《中國傳教史》他曾將之譯為拉丁文（《中國天主教史人物傳》，第1冊，頁180）。由於此故，「德行」他更無不知之理。然而教中先賢的譯詞，他和張賡在《況義》中就是不能決行。我疑其為猶豫所困，故有隻字之差，最後才斷然用佛語「功德」格義，總結〈三友〉全喻。

就〈南北風相爭〉與〈三友〉的譯筆合而觀之，我們目前似可暫作結論道：金尼閣和張賡與其說是「不自知」在師法佛教，還不如說他們心中於佛門譬喻的漢譯早有認識，是以所做所為就包括沿襲其體，進而超勝，一較短長。

### 三、故 事

短長的較量並不等於全盤的否定，「德功」或「功德」其實都近似「善

<sup>④③</sup> Johann Major (1534–1608), *Magnum speculum exemplorum* (Douai, 1603; microfilm, Ohio State University Library), p. 23.

<sup>④④</sup> 參見陳孝義編：《佛學常見詞彙》（臺北：文津出版社，1984年），頁131。

行」語源的拉丁詞意，金尼閣當可不必因為語出外典就偏廢其言。〈三友〉這篇故事和〈南北風相爭〉倒有一異可以再議，亦即文前所謂「比喻」和「寓言」(logos/fabula)之別。我舉以為例，其實不是信手拈來，因為就源流而論，〈三友〉正是本文轉進耶穌會證道故事「不自知」而受到佛教滲透的最佳例子。這話說來又長。如前所述，〈三友〉風行於中世紀的歐洲聖壇，但其始也，則不是在歐洲中古，而是在七、八世紀的小亞細亞。其時大馬士革的聖約翰(St. John Damascene, c. 676–749)「撰」有希臘文本《巴蘭與約撒法》(*Barlaam and Ioasaph*)一書，述印度王子約撒法在聖徒巴蘭開示下改宗基督，而勸化過程中巴蘭所述的五個最重要的比喻故事裏，〈三友〉赫然居一<sup>④5</sup>。中世紀拉丁文的〈三友〉各本，其實都是根據約翰的「原本」輾轉重譯或改寫而成，是以彼此間差異不大。利瑪竇和金尼閣等人所譯，雖然彼此時差廿年左右，一旦論及故事中三位朋友各自所代表的意義，則差距幾無。之所以會有此等現象，原因正在底本系出同源。

約撒法既為印度王子，那麼《巴蘭與約撒法》莫非原生印度？答案正是。約翰所傳，不但其拉丁文本風靡羅馬公教，希臘文原本更是襲捲東方教會，中世紀迄今，影響力僅次於《聖經》。證道故事集之所以廣收〈三友〉，原因也是在此。然而從十九世紀以來，賈可伯士(Joseph Jacobs)等研究者陸續發現，「約撒法」一名其實從「菩薩」(*Bodhisattva*)轉音而來。其管道或為波斯文，或為喬治亞文，而約翰本則大有可能是據希伯來文本改譯成書<sup>④6</sup>。易言之，在希臘文本出現之前，中亞一帶已有為數不少的〈三友〉流傳。上引此一故事的「寓意」，除了希臘文本外，六世紀的喬治亞文本《巴拉法里亞尼》

<sup>④5</sup> St. John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, trans. G. R. Woodward, et. al. (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 190–199.

<sup>④6</sup> 有關《巴蘭與約撒法》風行歐洲始末及「約撒法」的轉音問題，見Joseph Jacobs, "Introduction" to his trans., *Barlaam and Josaphat: English Lives of Buddha* (London: David Nutt, 1896), p. iff.

(*The Balavariani*) 之中亦可覓得，可以為證<sup>④⑦</sup>。〈三友〉各本內容大同小異，不啻一脈相傳，在耶穌會士傳入中國之前，甚至早已搶先一步在日本刊行，收入所謂古活字版《伊曾保物語》或《伊索寓言》之中<sup>④⑧</sup>。

在《巴蘭與約撒法》裏，約撒法因見到生老病死而轉向宗教，這段經驗正是《普曜經》等本緣部佛典中悉達多太子白馬出城的經過（《大正藏》，第3卷，頁483以下）。由是觀之，則《巴蘭與約撒法》雜湊佛典而成，事態至顯。賈可伯士等人所懵懂者是：〈三友〉這個《巴蘭與約撒法》中的「比喻」是否也有梵籍上的依據？此一問題倘能肯定，則接下來我更感興趣的是：我們可否於「中文佛《藏》」中讀到這個基督教世界傳誦千年的證道故事？

後面這個問題，我近年來出入部分漢《藏》，又查考了歷來《巴蘭與約撒法》的研究，總算求得答案大致的輪廓。倘據日本學者高橋源次（Genji Takahashi）之見，〈三友〉雖然未必和《凡人》有直接的關係，其出典卻仍屬譬喻類經籍，「基型」或可見於鳩摩羅什譯而為道略所集的《衆經撰雜譬喻經》<sup>④⑨</sup>。這本書第三十三條說：「昔有二人親親」（指「互為親戚」），待一

④⑦ David Marshall Lang, trans., *The Balavariani: A Tale from the Christian East Translated from the Old Georgian* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966), p. 80.

④⑧ Keiko Ikegami, *Barlaam and Josaphat: A Transcription of MS Egerton 876 with Notes, Glossary, and Comparative Study of the Middle English and Japanese Versions* (New York: AMS Press, 1999), pp.17-43；另見小堀桂一郎：〈三人の友の話——古活字本《伊曾保物語》下卷第卅三話と「エヴリマン」説話〉，《比較文學研究》（東京大學比較文學會）第30號（1976年），頁69-114；及〈「エヴリマン」説話の根源と傳承——三人の友の話補説〉，《比較文學研究》第34號（1978年），頁178-198。日文本〈三友〉題為〈三人より中の事〉，見中川芳雄解題：《古活字版伊曾保物語》（東京：勉誠社，1981年），頁226-229。本注及下引小堀氏著作，我乃承中央研究院中國文哲研究所張季琳博士及東京大學中國文學研究室的尾登小姐協助覓得，謹此敬表謝忱。

④⑨ Genji Takahashi（高橋源次），“An Approach to the Plot of *Everyman*,” *Eibungaku kenkyu*（《英文學研究》）18/4（1938）:476-485。此文乃臺灣大學汪宏倫教授覓贈，謹此致謝。

人犯罪應死，走而求助於另外一人，對方卻相應不理，棄他而去。不但如此，對方還冷言冷語諷道：「緩時爲親親，有急各自當去，不前卿（親？）也。」所幸罪犯在傷心之際，「復有一善知識往過之」，謂：「卿與我雖疏，當送卿著安穩處。」（《大正藏》，第4卷，頁539）

在佛祖眼中，此一罪犯「喻人精神」，其人之「親親」則指「四大身」，亦即父母與妻子等等。他們平日居家而處，凡人都會關懷備至，然而無常一旦對至，這些親屬往往卻也都不足爲恃，轉眼間會化爲雲煙。至於那「善知識」，比的則是「三歸五戒」，也就是對「佛法僧」的皈依，對「殺生、偷盜、邪淫、妄語和飲酒」的戒絕。這些信仰和戒律，凡人平日或許疏於持守，急難時卻可能是精神的守護者，甚至可「將至他國安著所須供給無乏」，也就是可以提供「佈施持戒」等引送天上的「福力」（同上頁）。倘自利瑪竇、金尼閣的基督教觀點詮解之，這裏所謂的「福力」當爲「善行」的同義語。

《衆經撰雜譬喻經》這個譬喻中犯罪者的關係人只有兩位，但是故事所擬強調的永恒與短暫的價值對比一眼可辨，確有可能是〈三友〉的佛教基型。不過故事性弱係其缺點，文學想像力不如其基督教對應體來得強。話說回來，若以敘事性及其相關的想像力爲限，即使是〈三友〉這麼絕妙的比喻，恐怕也沒有《雜阿含經》中另一個類似的譬喻來得好。《雜阿含經》這個故事有其框架中的語境，出喻前佛祖一如多數經中場合，乃講道於舍衛國祇樹給孤獨園。他爲曉諭衆比丘「人有四因緣」，遂「譬一人有四婦」曰：

第一婦爲夫所重，坐起行步，動作臥息，未曾相離。沐浴莊（裝）飾，飯食五樂，常先與之。寒暑饑渴，摩順護視，隨其所欲，未曾與爭（爭）。第二婦者，坐起言談，常在左右。得之者喜，不得者憂；或致老病，或致鬥訟。第三婦者，時共會現，數相存問。苦甘恣意，窮困瘦極，便相患厭。或相遠離，適相思念。第四婦者，主給使令，趣走作務，諸劇難苦，輒往應之，而不問亦不與語。希（稀）於護視，不在意



中。此四婦夫，一旦有死事，當遠從去，便呼第一婦：「汝當隨我去。」第一婦報言：「我不隨卿。」婿言：「我重愛無有比，大小多少，常順汝旨，養育護汝，不失汝意，為那不相隨？」婦言：「卿雖愛重我，我終不能相隨。」夫便恨去，呼第二婦：「汝當隨我去。」第二婦報言：「卿所愛重第一婦，尚不隨卿，我亦終不相隨。」婿言：「我始求汝時，勤苦不可言。觸寒逢暑，忍饑忍渴，又更水火，縣官盜賊，與人共諍（爭）。僂僂咋咋，乃得汝耳。為那不相隨？」婦言：「卿自貪利，強求為我。我不求卿，何為持勤苦相語耶？」夫便恨去，復呼第三婦：「汝當隨我去。」第三婦報言：「我受卿恩施，送卿至城外，終不能遠行到卿所至處。」夫自恨如去，還與第四婦共議言：「我當離是國界，汝隨我去。」第四婦報言：「我本去離父母，來給卿使。死生苦樂，當隨卿所到。」此夫不能得可意所重三婦自隨，但得苦醜不可意者俱去耳。

《雜阿含經》的構成與出經過程複雜<sup>50</sup>，上引出自《大正新脩大藏經》第一〇一號（第2卷，頁495-496）。喻中主角的關係人有四，比〈三友〉又多出了一人。然而重要的是結構幾乎一致，有可能才是〈三友〉的真身原貌（Takhashi, pp. 483-485）。佛祖於此先述愛重次第，再述死事迫至，繼而以四婦應對，最後則謂親離疏隨，完全吻合〈三友〉內容所喻。更有甚者，第一、二婦於丈夫所命一口回絕，有如金尼閣口譯的那第一友，而第三婦雖不能共赴黃泉，其情猶存，其心猶繫，亦有如那願送行一程的第二友。至於第三友平日寡交，如第四婦罕與存問，而在東西兩個故事中，當然也只有這最後在寓義上遙相呼應的第三友或第四婦才願意隨主角共赴北邙。

<sup>50</sup> 見印順：《原始佛教聖典之集成》，頁629-694；另請參閱王文顏：《佛典重譯經研究與考錄》（臺北：文史哲出版社，1993年），頁189-197。

上文所交代的情節比對簡略，我們卻不難從中發現比起〈親親〉之喻，〈四婦喻〉和〈三友〉的關係又往前邁進了一步。〈四婦喻〉說的自然是佛理，而〈三友〉講的全屬基督教義。然而從寓義上再看，兩者間實俱大幅雷同。佛祖話中的那位丈夫是「人」之「意神」，而第一婦是「人之身也」。「至命盡死，意神隨逐罪福，當獨遠去」，至於「身」則「僵在地不肯隨去」（《大正藏》，第2卷，頁416）。後一說法十分有趣，令人想起《凡人》劇中主角的義行有虧，他的「善行」也曾一度不支倒地<sup>⑤</sup>。尤其容易令人聯想到中古基督教文學的一大主題（*topos*），亦即「身體與靈魂的對話」<sup>⑥</sup>，因為上述「意神」中的「神」有「魂魄」之意。佛喻中這個寓旨雖不見於金尼閣的「義曰」，但「意神」與「身」的對立多少已在伏筆金氏所度第一友的意義：「財貨金寶」乃「身外之物」，短暫而倏忽，和永恆的「靈魂」正處於寓義上的對蹠之處。這種對立也在暗示：凡人唯有度脫皮囊，才能為靈魂或意神拔去囹圄。「度脫」一說，天、釋同理（Cf. Gernet, pp. 146–150）。

第二婦以下，〈三友〉和〈四婦喻〉彼此呼應，幾無左違。金尼閣的第一友為「財貨金寶」的比喻，而佛對比丘說明的第二婦是「人之財產」，所以故事中才會說「得之者喜，不得者憂；或致老病，或致鬥訟」。第二友是「妻子親朋」的托喻，在佛典裏，位處第三婦的寓義網絡，亦即經中所謂「父母妻子兄弟五親知識奴婢」等等。金本中，他們在主角亡後，頂多「哀送蒿里而回」。梵本所釋亦然，而且講得更為細膩，謂其「以生時恩愛轉相思慕，至於命盡啼哭而送……到城外塚間，便棄死人各自還歸。」歸後則「憂思不過十日，便共飲食，捐忘死人」矣。佛以「人意」解第四婦，似乎迥異於基督教文

⑤ *Everyman*, lines 393–398, in David Bevington, ed., *Medieval Drama* (Boston: Houghton Mifflin, 1975), p. 950.

⑥ Thomas L. Reed, Jr., *Middle English Debate Poetry and the Aesthetics of Irresolution* (Columbia: University of Missouri Press, 1990), p. 1.

本所謂的「功德」，但是我們不要忘了佛勸比丘要以「正道」守「意」，「不行惡」，是以「端心正意」之所行，結果必屬善緣，亦即必積「功德」。

有此「功德」，凡人「不生亦不老，不老亦不病，不病亦不死」（《大正藏》，第2卷，頁496）。這種涅槃化境，在基督教看來已登天堂。金尼閣譯畢〈三友〉，難怪如此評道：「惟此功德，永守爾神」（《況義》，頁283）。善哉「神」字！在金尼閣的本意裏，此字或指「上帝」<sup>53</sup>，整句話因此又有如在雙關〈箴言書〉中這兩行：「濫交朋友的，自取敗壞；但有一個朋友比弟兄更親密。」<sup>54</sup>。後面這位「朋友」當然是「功德」，是「善行」，是我們可以因此而獲其榮寵的「神」或「天主」。不過話再說回來，「神」字在金尼閣的語境中似乎跨文化互典或互文（intertextual）的可能性更重，指涉到〈四婦喻〉佛意所在的人之意「神」。丁敏評論此喻時，以為故事重點在一佛教常譚，亦即「萬般帶不去，只有業隨身」（《佛教譬喻文學研究》，頁427-428）。這裏的「業」字，從喻中佛的關懷來看，當然指「善業」，也就是我前面提到的「善緣」之所造，或是「功德」和「善行」的匯集。所謂「身」，若以面臨死亡威脅者如四婦之夫而言，當然不是指盛血皮囊，而是指人的「靈魂」或「魂魄」。如其如此，則金尼閣所說的「惟此功德，永守爾神」，另一層涵意就是惟有「善行」才能永遠隨人，生死與之。或是只有「功德」才能提昇靈魂，使人在無常後像〈箴言書〉所暗示的重回天主的懷抱，「復若舊寵」。

「神」字以外，上引金氏的對句中所用到的動詞「守」字，向來也有「護

<sup>53</sup> 我要強調這裡我僅表「可能」。雖然唐代景經有《一神論》之譯，就我所知，明代耶穌會士幾乎沒有人用「神」指上帝。清代中葉以後，新教入華，「神」與「上帝」儼然有譯名之爭，中譯本《聖經》遂分「神版」和「上帝版」兩種。參見許牧世：《經與譯經》（香港：基督教文藝出版社，1983年），頁132-133。

<sup>54</sup> 我用的是《〔新標點和合本〕聖經》（香港：聯合聖經公會，1988年）。

持」之意，所以向下指「人」的可能遠大於向上指「天主」。如其如此，則金氏似乎又用基督教的故事逆轉了佛譚，其間還露出佛語的痕跡。原其所以，我以為筆受者張賡當居首功。他或許就曾讀過《雜阿含經》。至於金尼閣本人的傳譯，其間當然還有個他所不自知的《巴蘭與約撒法》的傳統。

《巴蘭與約撒法》源自佛本緣已成定論，〈三友〉和〈四婦喻〉之間的過從故而不是懸想臆測。「友」與「婦」的關係之別，或「三」與「四」的數目之異，當然無妨於兩喻間的聯繫。我曾用「故事新詮」與「故事新編」這兩個觀念，釐清耶穌會伊索式證道故事挪用西洋古典的方法（Li, pp. 26-109）。就我前面的淺析看來，〈三友〉或可稱為〈四婦喻〉的「故事新編」。比起我的舊作，這裏較具新意的是：故事雖屬「新編」，所包裹者卻為舊旨——這裏我指的是佛喻裏的「舊旨」。

道略另集有《雜譬喻經》一卷，其中有類似《伊索寓言》裏〈胃與足爭〉的〈蛇頭喻〉<sup>55</sup>，可見民俗文學有其普遍性。所以「情節類似」當然不能擔保「傳承」或「滲透」有理。且不談今天聽來有點敏感の後兩個名詞，如果有人硬要拿上述「友」與「婦」或「三」與「四」的差別來否定〈三友〉的佛教色彩，以為和譬喻之間不過「類似」而已，我想反駁也不易。儘管如此，倘就下文再引之例而言，我想我在這方面的論點就堅固難移了，可藉以說明耶穌會士所譯述的證道故事雖出自歐洲中古的傳統，而他們行事撰述也極欲擺脫佛教的羈絆，時而卻仍會因不自知的歷史際會而致所傳反屬佛教的固有。下舉的例子，在某一意義上或可稱為「故事新詮」。

前及《衆經撰雜譬喻經》上卷曾談到世人營苟其生，「貪著世樂，不慮無常，不以大患為苦」。其後世尊引喻為證，說道：

<sup>55</sup> 早期《伊索寓言》中〈胃與足爭〉的材料，可見於Perry, trans. and ed., *Babrius and Phaedrus*, pp. 446-447。〈蛇頭喻〉則見道略集：《雜譬喻經》第廿五條，收入《大正藏》，第4卷，頁528。

昔有一人，遭事應死，繫在牢獄。恐死而逃走。國法若有死囚踰獄走者，即放狂象，令蹈殺。於是放狂象，令逐此罪囚。囚見象欲至，走入墟井中。下有一大毒龍，張口向上。復四毒蛇，在井四邊。有一草根，此囚怖畏，一心急捉此草根。復有兩白鼠，齧此草根。時井上有一大樹，樹中有蜜。一日之中，有一滴蜜墮此人口中。其人得此一滴，但憶此蜜，不復憶種種衆苦，便不復欲出此井。是故聖人藉以爲喻。（《大正藏》，第4卷，頁533）

我們如果夠機警，馬上會發覺這個譬喻乃前引義淨《佛說譬喻經》的另一講法，日人松原秀一及小堀桂一郎還曾在宋僧求那跋陀羅所譯的《賓頭盧突羅闍爲優陀延王說法經》中找第三種版本<sup>⑤</sup>。不過不論是羅什或求那跋陀羅所譯，他們和義淨的本子都同中有異。異者之尤在義本較雅，其他二喻則散體的俗味較濃。義淨偏好四字格，「文」末並有世尊的五言頌偈，重複旨要，是以「韻」味十足。《說法經》中的本子亦俗，可是句式也不出四字格的舊套。爲了方便比較，請容錄之如次：

昔日有人，行在曠路。逢大惡象，爲象所逐。狂懼走突，無所依怙。見一丘井，即尋樹根，入井中藏。有白黑鼠，牙齧樹根。此井四邊，有四毒蛇，欲螫其人。而此井下，有大毒龍，傍畏四蛇，下畏毒龍。所攀之樹，其根動搖。樹上有蜜三滴，墮其口中。于時樹動，櫟壞蜂巢。衆蜂散飛，啞螫其人。有野火起，復來燒樹。（《大正藏》，第32卷，頁786）

求那跋陀羅這個本子，情節顯然較近淨本。賓頭盧突羅闍本爲優陀延王的宮中輔相，因爲信樂三寶，乃出宮修行。道成，優陀延王復延之回國，遂於舍彌城

<sup>⑤</sup> 松原秀一：《中世ヨーロッパの説話——東と西と出會い》（東京：中央公論社，1992年），頁123以下，及小堀桂一郎：〈日月の鼠——説話流傳の一事例〉，《比較文化研究》（東京大學教養學部紀要）第15輯（1976年），頁47-100。

說法，以〈空井喻〉妙示所演。求本因為有語境清楚若此，所以和義淨本一樣是說法時的譬喻，而且因為也用四言譯就，故而有如淨本的前導先聲。由是反觀，羅什的故事便如兩者在中文世界裏的「原本」( *Urtext* )，可在歷史上隨人隨地截取變化。現存的《佛說譬喻經》其實不長，〈空井〉一喻在經中乃佛所講。其時他依然在給孤獨園演法，為使座下聽者明白，遂有說喻之舉。聽者不是別人，正是佛教史上大名鼎鼎的勝光王(《大正藏》，第4卷，頁801)。至於羅什所傳，因係道略蒐集成帙，語境已遭抹除，故而聽眾難究。《衆經撰雜譬喻經》乃雜收譬喻而成，方之西方中古，則不啻佛教版的證道故事集。

佛教有「三法印」之說，其一乃「諸行無常」。丁敏以為上引什譯的啓示在此(《佛教譬喻文學研究》，頁328)。有趣的是，我在利瑪竇的《畸人十篇》裏也看到兼集羅什與義淨寓義而情節與用字幾乎一模一樣的一個故事。篇中利氏和大明太史徐光啓對談生命，所論者正是人世無常這個宗教常譚，而利氏用以命篇的西方證道學術語又有如在回應世尊法印的呼籲：「常念死候」(頁153，案指“*memoria mortis*”)。此喻開講之前，利瑪竇所設的內容前提有片段近乎羅什的「囚犯說」，謂「吾人在世，若已結證罪案犯人，從囹圄中將往市曹行刑。」然而道上一遇喜樂，「猶堪娛玩」，可能就會以苦海為天堂。緣此「死候隨處逐人，如影於形」之故，「若翰聖人」乃「設一喻」，狀世人輕忽無常而「取非禮之樂也。」其喻曰：

嘗有一人，行於曠野。忽遇一毒龍欲攫之，無以敵。即走，龍便逐之。至大阱，不能避。遂匿阱中，賴阱口旁有微土，土生小樹，則以一手持樹枝，以一足踵微土而懸焉。俯視阱下，則見大虎狼，張口欲翕之。復俛視其樹，則有黑白蟲多許，齧樹根，欲絕也。其窘如此，倏仰而見蜂窩在上枝，即不勝喜。便以一手取之，而安食其蜜，都忘其險矣。惜哉，食蜜未盡，樹根絕，而人入阱，為虎狼食也。(《畸人十篇》，頁

157-158) ⑤7

利瑪竇這個比喻當然不是抄自佛經，因為他自己已經說得很明白：這是「若翰聖人」所設之喻，亦即出自「大馬士革的聖約翰」所寫的《巴蘭與約撒法》。什譯中的「聖人」，自然也不是利譯所本的「聖人」，雖則兩者間這種巧合頗堪玩味。在《巴蘭與約撒法》之中，上引故事乃前述五個主喻中的第一個（頁187-114），然而利氏所本若非一般的證道故事集，無疑便是《巴蘭與約撒法》的拉丁文譯本，而且可能不是取自足本，用的反而是德佛蘭（Jacobus de Voragine, c.1229-1298）收在《聖傳金庫》（*Legenda aurea*）中的簡本⑤8。這是後話。

《聖傳金庫》和耶穌會之間的關係千絲萬縷，據傳依納爵（Ignatius of Loyola, 1491-1556）當初即因此書而投身教門，終而創立耶穌會。中世紀迄文藝復興，這本書也是通俗文學的暢銷名作⑤9。約翰所講的故事更因拉丁化之故而在中古聖壇風行不輟，證道大師如德微催（Jacques de Vitry，十三世紀）和謝理登的奧朶（Odo of Cheriton，十三世紀）都曾用過。其時迄十七世紀的各

⑤7 這一條松原氏頁147及小堀氏頁51-52亦曾道及，不過我見之於覓獲二氏的著作之前。此外，二氏所論誠然仔細，但重點在日本耶穌會文獻之發展。中國耶穌會士的著作，他們所知似乎不出利瑪竇的《畸人十篇》。

⑤8 Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints (Legenda Aurea)*, trans. William Granger Ryan, vol 2 (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 355-366.

⑤9 Ryan, "Introduction" to his trans., vol 1, p. xiii. 依納爵的經驗，另見 Joseph N. Tylanda, trans., *A Pilgrim's Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola* (Collegeville: Liturgical Press, 1985), p. 12。伊納爵的傳奇似乎也已經變成耶穌會的獨門「證道故事」，〔明〕高一志：《童幼教育》（1628年），收入鐘鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第一冊（臺北：方濟出版社，1996年），頁367-368中就曾講過這個故事。有關依納爵故事的修辭學本質，參見 Marjorie O'Rourke Boyle, *Loyola's Acts: The Rhetoric of the Self* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997), p. 5ff。

類證道故事集中，同樣廣見收錄<sup>⑩</sup>。由於這諸種的緣由，利瑪竇在中國所說的〈空井喻〉基本上應該和《聖傳金庫》本是遠親近鄰，何況後者開篇就是這麼一句話：「巴蘭的事跡，乃大馬士革的聖約翰案牘勞形纂集而成」（第2冊，頁355）。就算利氏所本出自證道故事集，這個集子必然也和約翰本的拉丁系統有關，甚至可能就是由德佛蘭的《聖傳金庫》直接摘出。

〈空井喻〉的寓言性強，本文所引迄今已二出，無足為奇。就利瑪竇所傳而言，稍後也有高一志《天主聖教四末論》（1624）中的衍本，除了故事收梢那井中之人為某「毒龍」所噬之外，餘者高氏幾乎逐字照搬<sup>⑪</sup>，可見其受注目之廣。高氏以外，日本神道教學者平田篤胤（1776–1843）亦曾將之收入所著《本教外篇》之中，日本學界討論者頗不乏人<sup>⑫</sup>。至於位居本尊的《畸人十篇》利本，在中文學界就命途稍舛，迄今似乎僅張錯（張振翱）的〈附會以教化〉一文曾經提及（頁118）。張文旨在論述《伊索寓言》東傳的始末，〈空井喻〉雖然不在歐洲傳統《伊索寓言》之內，張氏仍因其卓絕無比的寓言成分而將之納入討論，廣事分析<sup>⑬</sup>。〈空井喻〉的引人入勝，由此可以再得一證，

⑩ Crane, ed., p. 60; and John C. Jacobs, trans., *The Fables of Odo of Cheriton* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985), pp. 120–121.

⑪ 見該書第四卷頁29甲–29乙：「惜哉，食蜜未盡，樹根絕，而人落阱，為毒龍食也。」我用的是法國國家圖書館（Bibliothèque nationale de France）藏的明刊本，編號為Chinois 6857。我訪問該館期間，承東方手稿部的Nathalie Monnet博士及瑟勿賀神學院（Centre Sevres）馬遠程（Michel Masson）教授多方協助，謹此誌謝。

⑫ 見小堀桂一郎：〈日月の鼠——說話流傳の一事例〉，頁47–48。另請參閱Kobori Kei-ichiro, “Aesop in the East and West,” trans. by Margaret Fittkau Mitsutani, *Tamkang Review* 14/1–4 (1983–1984): 101–113，及Yuichi Midzunoe, “Aesop’s Arrival in Japan in the 1590,” in Peter Milward, ed., *The Mutual Encounter of East and West, 1492–1992* (Tokyo: The Renaissance Institute, Sophia University, 1992), pp. 35–43。

⑬ 張錯的分析妍媸互見。他首先說〈空井喻〉裏「所謂死候，應即是死亡（death），而『死候隨處逐人，如影於形也』，宛如歐洲道德劇《凡人》」中的死神（Death）。這點甚是，但他因為沒有看出「死候」有其原指，所涉乃中古「證道的藝術」，所以接下來的評論就難免背離史脈：「中世紀的道德劇……由於擬人化的大量應用，開啓出宗教



更不談其廣邀衍本，早已形成跨國與跨洲的論述。

衍本既然層出不窮，〈空井喻〉當然各自互文，各有衍義。以利瑪竇和鳩摩羅什所傳為例，其中就有差異。即使義淨所出，亦有別於同門先賢，例如什本說「有一滴蜜墮此人口中」，義淨的本子即謂「五滴墮口，樹搖蜂散」。這種文本歧出可能因詮釋或底本不同而起，也可能不具意義，因為譬喻故事每以口傳，會因時因地而制宜，彌散（dissemination）上的歧布性格強烈無比。此所以松原秀一又指出：在宋僧法雲所纂集的《翻譯名義集》中，〈空井喻〉異本再出（《中世ヨーロッパの說話——東と西と出會い》，頁126）。此書「四大」條開目便說：「昔有一人，避二醉象，緣藤入井」（《大正藏》，第54卷，頁1141）。這種敘寫於故事伊始即有違傳統說法，而我們在梁僧僧旻和寶唱所集的《經律異相》中，還可一睹結尾更是大唱反調的另一異本。其中把主喻之一的「蜜汁」由欲望惡業顛覆成救命仙丹，手法之奇令人嘆為觀止。該人墮井後「仰天求救，聲哀情至」，於是樹上蜜汁變成天降甘露，五滴其口：

始得一滴，二鼠去。得二滴，毒蛇捨之。得三滴，黑象自還。得四滴，蚊蛇除，得五滴，深谷自平。〔此人遂〕出在平地，〔而〕天化為道，將還天上。<sup>⑥4</sup>

寓言的另一扇門。那就是不再用抽象的擬人如「凡人」、「善行」之類，而用世間眾生〔為角色〕。（頁118）後面這句話顯然倒因為果了，因為所謂「世間眾生」在此指〈空井喻〉之改以人類為主角，有別於《伊索寓言》的動物世界。誠如本文所述，〈空井喻〉的西佈比《凡人》在歐洲上演的時間要早上七、八百年，怎可能先有《凡人》，後有〈空井喻〉呢？坦白說，《凡人》確實和《畸人十篇》中的「伊索寓言」有關，但「有關」者乃本文中我已指陳歷歷的〈三友〉，並非〈空井喻〉。

⑥4 這裏我用的是《磧砂藏》版，見〔南朝·梁〕僧旻、寶唱集：《經律異相》（上海：上海古籍出版社重印，1988年），頁237-238。僧旻等人謂該喻採自某《譬喻經》第七卷，但我遍檢《大正藏》，卻一無所獲，故疑為僧旻、寶唱在前人譯本的基礎上自行改編而得。除松原氏的討論外，這方面的問題亦請參閱拙作：〈故事新編〉，《聯合報》第37版（聯合副刊），2001年6月11日。

這個結尾顯示，利瑪竇和鳩摩羅什等人所譯的生命悲劇，此刻在僧旻和寶唱筆下已經化為生命喜劇的轉喻，而且帶有一點但丁式「神曲」的味道，可謂〈空井喻〉「重編」幅度最大者，意義殊勝。

傳抄者筆誤，甚至是自作多情，同樣會導致文本生變。是以上述佛經和基督教兩大傳統之別，我們首先應該追問者仍在形成「差別」的原因。舉例言之，羅什所譯乃「狂象」逐人，而井中惡獸則為「毒龍」一條。此同於義淨所出。然而利瑪竇的中文歐洲故事卻是人遭「毒龍」追逐，井內則見「虎狼」各一。天竺產象，羅什和義淨的「選擇」不難理解，而且醉象失鈎的比喻在佛經裏也比比皆是，無足為奇<sup>65</sup>。然而這種情形若反過來看，是否也宜於解釋約翰、德佛蘭，甚至是德微催的故事，因為他們都將情節改為「獨角獸」逐人，井內則見一「龍」？約翰等人筆下的這些動物「角色」不僅和佛經不同，即使和出身歐洲的利瑪竇的「譯文」也有大異，這種源衍間的三度隔離又是緣何發生，是利氏記憶有誤或因他翻譯不實所致？

這個問題其實不難回答，蓋「獨角獸」乃西方神話動物，如果不用「麒麟」——這是最像「獨角獸」的中國傳說中的靈獸——對譯，中國人根本無由得悉其形其貌，所以利瑪竇翻譯時當然得另覓文化替身。約翰的《巴蘭與約撒法》把印度「象」改成「獨角獸」，實則亦寓深意：在西方傳統中，「獨角獸」乃「黃金動物」，性好美女，所以有拜物與執迷「色」相的雙重象徵意涵，況且「追逐獨角獸」這句諺語還有「追逐金錢」的意思<sup>66</sup>。梵籍〈空井

<sup>65</sup> 例如〔西晉〕安法欽譯：《阿育王傳》，收入《大正藏》，第50卷，頁106。

<sup>66</sup> 見Abraham H. Lass, et al., eds., *The Facts on File Dictionary of Classical, Biblical and Literary Allusions* (New York: Facts on File Publications, 1987), p. 228; and J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, trans. Jack Sage (New York: Philosophical Library, 1962), pp. 337-338; 以及Ad de Vries, *Dictionary of Symbols and Imagery* (Amsterdam: North-Holland, 1974), pp. 481-483。另請參閱沈大力：〈獨角獸與龍〉，見樂黛雲等編：《獨角獸與龍——在尋找中西文化普遍性中的誤讀》，頁76-77。

喻〉原本的寓意之一是人，以虛妄為榮，追逐世樂，當然也包含上述諸樂在內。由是觀之，約翰及爾後的故事系統易「象」為「獨角獸」，說來甚妥，堪稱譯論家奈達（Eugene Nida）所倡議的「靈活等體」（dynamic equivalence）<sup>67</sup>。如今利瑪竇在不知情的情況下，要把拉丁本的約翰比喻口度成中文，勢必也要慮及文化上象徵意涵間的差別。「麒麟」是靈獸，中國人但知《春秋》三傳中「獲麟」的史典和「麒麟送子」這句俗諺，利氏不可能取之以象拜物之風。「龍」誠然也是吉祥動物，可是中國史上也有不少「惡龍」傳說，況且佛經裏的井中惡獸本來就是一條「毒龍」<sup>68</sup>。是以借一句埃科（Umberto Eco）的話，傳譯約翰的比喻時，利瑪竇所應致力者「不是尋找獨角獸，而是努力理解龍的習性和語言」<sup>69</sup>。

埃科所謂「龍的習性和語言」，我這裏當然是取來轉喻利瑪竇在文化上「適應」中國國情的努力。佛經中的「狂象」或歐洲的「獨角獸」經他易容改裝，井內的惡獸當然可以變成「虎狼」，因為後者才能吻合中國傳統中「豺狼虎豹」或「狼虎其行」等等負指的語言文化。《畸人十篇》雖然由汪汝淳校梓，但徐光啓卻是涉〈空井喻〉一篇的對話者。他和楊廷筠一樣，都是明代著名的基督徒，入教前對佛典的認識非同泛泛<sup>70</sup>。我懷疑「獨角獸」易說，他曾與聞其事。

<sup>67</sup> Eugene Nida, "Principles of Translation as Exemplified by Bible Translation," in Reuben Brower, ed., *On Translation* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), p. 19.

<sup>68</sup> 參閱劉志雄、楊靜榮著：《龍與中國文化》（北京：人民出版社，1996年），頁227以下。有關「龍」在印度的意象演變，見J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art* (Rpt. Varanasi-5: Prithivi Prakashan, 1972)一書。

<sup>69</sup> 翁貝爾托·埃科（Umberto Eco）著，蒯軼萍、俞國強譯：〈他們尋找獨角獸〉，見樂黛雲等編《獨角獸與龍——在尋找中西文化普遍性中的誤讀》，頁12。

<sup>70</sup> 例見徐光啓：《毛詩六帖講義·國風》，收入上海市文物保管委員會主編：《徐光啓著譯集》，下函，第一冊（上海：上海市文物保管委員會，1983年），頁5-6。在徐氏生前，《六帖》並未完稿，而且因書賈竊刻，徐氏曾「刻而毀」，最後才由孫輩徐爾默續

在羅什的譯本中，「聖人」——在義淨的本子裏則說是「世尊」——曾經解釋那「獄」者乃囚禁衆生的「三界」，「狂象」指「無常」而言。在利瑪竇筆下，他則用「墮野」對比「牢獄」，故「人行墮野，乃汝與我生此世界也」。又說「毒龍逐我者」喻「死候」緊隨在後，令人聞之怵然。此外利氏雖曾說過「深阱」係「地獄之憂淚苦谷」，和什本中「井，衆生宅也」的詮解看似略左，不過這只是皮相之異。我們若打開《皮爾斯農夫》（*Piers Ploughman*）等中古夢境文學，會發現「憂淚苦谷」在基督教的語境中實和「人世」無異，都是天堂以外的幻滅他界。用佛語來說，這「苦谷」涵括那凡夫生死往來的欲與有無等等色界<sup>①</sup>，在某種程度上早已和什譯桴鼓相應。羅什筆下的「毒龍」指「地獄」，利瑪竇的「虎狼」相去不遠，亦解為「地獄鬼魔也」。至於「草根」與「白鼠」，或義淨所謂的「黑白鼠」，在利氏的對話中均化為「黑白蟲齧樹根者」。如此差異仍非鑿柄，蓋其中重點乃「黑白」二字，而「黑」者「夜」也，「白」者「晝」也。兩鼠或兩蟲齧咬樹根的意涵，我們若合羅什（《大正藏》，第4卷，頁533）與利氏（《畸人十篇》，頁159）的話來講，因此也就是「晝夜輪轉，克食人命，日日損減」之意。這又關涉到故事主喻之一，亦即各篇篇末的「蜂窩」或是「蜂蜜」。什本開篇以「世樂」明解之，利瑪竇於文末則直呼之為「世之虛樂」。兩者是二而一，都會因為時間的流逝而繞指溜走。

比較〈空井喻〉各本，我們所得教訓因此是佛學天學字詞或異，旨意則全

成。不過書中前數卷，包括我這裏舉以為例的〈國風〉一卷，應該是徐光啓本人的箋注。上及毀書與續書事，見徐爾默：《徐文定公集·引》，收入王重民編：《徐光啓集》（臺北：明文書局重印，1986年），頁600。

<sup>①</sup> William Langland, *Piers Plowman*, in Thomas J. Garbáty, ed., *Medieval English Literature* (Lexington: D. C. Heath, 1984), p. 677。利瑪竇的「憂淚苦谷」應屬中世紀天主教的典型隱喻，但丁《神曲·地獄篇》第廿章也是這樣用的，見Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, trans. John Ciardi (New York: The New American Library, 1970), p. 104。「三界」之說，我從陳孝義編：《佛學常見詞彙》，頁71。

然雷同。東、西或基、釋所傳的此一寓言不僅在此遙相「呼應」，而且根本就是「傳承」，可見明末耶穌會士確實曾因「無心」而借用了佛教的譬喻故事。

同樣的「借用」，僧旻和寶唱化之為「故事新編」，但義淨卻譯或易之為「故事新詮」，因為淨本所強調的是「蜂蜜」，而故事走到這裏也就嘎然而止了。前面說過，什本中蜂蜜有「一滴」，淨本卻說是「五滴」。之所以如此，緣於後者擬借蜂蜜以喻「五欲」，以便在修辭上和「四毒蛇」所喻的「四大」形成對比。像《西遊記》裏的「六賊」或史賓賽（Edmund Spenser, c. 1552–1599）《仙后》（*The Faerie Queene*）原擬的「十二武士」，這些都是數字寓言（number symbolism），在東西方早已蔚為文學與宗教等民俗傳統，源遠流長<sup>⑩</sup>。就義淨全喻再言，四、五之數又和其他動植物的數量形成結構對應，而彼此珠連成格的結果是篇旨愈益凸顯。篇旨者何？佛門「五欲」指「色、聲、香、味、觸」，乃「世之虛樂」基奠所在的感官幻覺。若要澆息這五欲，方法唯見《畸人十篇》涉及此喻的篇題：「常念死候」。

義淨的譯文有其文脈，世尊給勝光王的忠告如次：「是故大王，當知生老病死。」同一寓義，什本中又是另一寫法：「是故行者當觀無常，以離痛苦。」所謂「無常」，「死」也，所謂「生老病死」，重點也在一個「死」字。語境走到了這一步，「佛學」似乎已和耶穌會——甚或整個天主教證道故事——的「神學」糅合為一，而不僅在前後輝映而已。我們倘逆向而觀，這幾乎也等於說會士更不以「新詮」為意，遑論「新編」。他們根本就是在「借用」，其間有某種意義下的「交互影響」存在。

<sup>⑩</sup> Cf. Annemarie Schimmel, *The Mystery of Numbers* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 3–37; or Vincent Foster Hopper, *Medieval Number Symbolism: Its Sources, Meaning, and Influence on Thought and Expression* (Nineola: Dover, 2000), p. 33ff. 至於《西遊記》中的數字寓言，見中野美代子：《西遊記の秘密》（東京：福武書店，1984年），頁146–170。

我想三度強調的是，在文體和語體上，金尼閣及張賡——甚至包括利瑪竇和汪汝淳或徐光啓——或許自覺在師法佛喻的譯體，但利瑪竇或高一志的「借用」也好，金尼閣〈三友〉的「沿襲」也罷，相信都因「不自知」的跨文化與跨宗教滲透而形成。無巧不成書，利、金二氏的證道故事均祖述約翰的《巴蘭與約撒法》的拉丁系統，分屬《聖傳金庫》本五喻中的第一與第三條。而《巴蘭與約撒法》步武梵籍，殆成定論。易言之，在中國佛教或佛教的翻譯文學與西方基督教或耶穌會的翻譯文學之間早已架有一座橋樑，不但溝通了兩教「理」之所宗，也銜接了兩教賴以推展這個「理」的文學形式。這個形式，西人稱之為「比喻」，中國譯經僧則呼之為「譬喻」。從宗教修辭的角度來看，兩者都是「方便善巧」(*upāya-kauśalya*/ *fable convenue*)，都可舉為邏輯上的「例證」(*paradeigmata*)之用，也都可以直接名之為「證道故事」。

在西方，這類故事所證者乃基督之「道」，亦即耶穌會士所謂的「天學」；在東方，所證者則為佛教之「道」，「佛法」是也。《巴蘭與約撒法》位處東西譬喻與宗教文化的匯通處<sup>③</sup>，上述可一隅三反。《聖傳金庫》中的相關簡本又是中古拉丁文和晚明中文世界的交接處，地位益形重要。話說回來，用中文為此一譬喻或證道文化打下基樁者，仍非利瑪竇與金尼閣等明末耶穌會士莫屬。更巧的是，耶穌會士東來，《巴蘭與約撒法》——至少是《聖傳金庫》或其中的簡本——每每隨身攜帶。利瑪竇的《中國傳教史》載，一六〇二年龍華民（字精華，Nicholaus Longobardi, 1565-1655）在廣東韶州傳教時，當地人士舉嘗佛《藏》之卷帙龐然為例，譏諷基督徒僅《天主教要理》等少數教義問答而已，譏陋至極。龍華民為證明《天主教要理》之外，天主教內典籍亦夥，即傳譯《巴蘭與約撒法》為證，題為《聖若撒法始末》（《利瑪竇全

③ 參見小堀桂一郎：〈バルラームとヨアースフ〉，《比較文學》（日本比較文學會）第34卷（1991年），頁181-186。

集》，第2冊，頁396-397）。此一譯本我過去緣慳一面，最近在梵蒂岡和巴黎法國國家圖書館兩度細讀，才逐漸廓清有關〈空井喻〉和〈三友〉的一些迷團，對於佛喻滲入耶穌會證道故事的來龍輪廓始明。不過梵蒂岡和巴黎兩地所藏均非韶州刻本，而是南明隆武元年（1645年）閩中天主堂的重刻本。其校訂者張賡不是別人，正是前述金尼閣《況義》的筆受者<sup>⑭</sup>。由於隆武本的正文首行在「始末」之後又添上「述略」二字，我相信此書應非譯自約翰所著的拉丁文全譯本，而是由德佛蘭的《聖傳金庫》三轉遂成。

窺《聖若撒法始末》之內容，除了少數增刪外，實情大致也是如此。書中巴蘭開示若撒法所講的五個故事一應俱全，當然涵括本文關懷所在的〈空井喻〉和〈三友〉在內。巴蘭之名，龍華民譯作「把臘盎」。他對若撒法所述各喻在體裁上都非駢非賦，而是稍帶古風的散體，寓義上的提挈與總結更是一樣不缺。且看〈空井〉一喻：

世人肉身之快樂皆虛偽有盡。死候險危，可畏可懼，反為貪迷不覺。如有人焉，見虎狼而走，入一坎穴，陷下。但未到底，牽掛一小樹，因兩手攀援，以足踏其根，頗似安隱。乃見有兩鼠，一白一黑，嚙所攀樹根。將斷，再瞰穴底，見一毒龍，口中吐火，兩目炫耀，直視此人而大張其口，若將吞噬。又其足下所踐，則有毒蛇四條。爾時仰盼樹枝，忽有蜜糖滴下，遂忘其上有虎狼之迫，下有龍蛇之猛，與夫樹根將斷，肢體即墜。顧反安心快意，而食其所滴甘蜜。噫嘻，人務眼前虛樂，亦復

<sup>⑭</sup> 梵蒂岡本編號為Borg.Cinese.350 (15)，法國國家圖書館所藏者編號則為Chinois 6758。版本上的問題，請見Nicholas Standaert, "The Jesuits' Preaching of the Buddha in China," *Chinese Mission Studies (1550-1800) Bulletin*, 9 (1987): 38-41。不過Standaert以為龍華民譯於一六〇三年，我則據徐宗澤：《明清耶穌會士譯著提要》（臺北：臺灣中華書局，1958年），頁48改為一六〇二年。徐著中的書題作《聖若撒法行實》，原因待查。我得以一睹Standaert之文，全賴柏克萊加州大學的Eugenio Menegon和芝加哥大學的徐東風兩先生之助，謹此銘謝。

如是。所謂虎狼者，死也……。（頁14甲-14乙）

比起佛經諸本，龍譯最顯著的特色仍屬語言，金尼閣等承自荀賦的佛經譯體在此並非文體主力，亦即雅俗折衷的四字格顯然不多，可見十六、七世紀之交的耶穌會書寫對梵典確有心防。龍華民入華的時間在利瑪竇之後，比一六一〇年才定其行止的金尼閣足足早了十三年<sup>⑤</sup>，所以天佛之別，他自然念茲在茲。

在情節上，龍譯較諸利瑪竇的〈空井喻〉略有不同，但在刻畫上卻更為細膩。他說有人見「虎狼」而逃，所入係一「坎穴」，而穴底所居乃「毒龍」一條。利喻反是，強調逐人者係一「毒龍」，井底則為「虎狼」眈視。我們若以龍為例再探，會發現龍華民狀其形貌可謂不避瑣碎，謂其「口中吐火，兩目炫耀，直視此人而大張其口，若將吞噬。」這種摹寫之細之雅，其實已具文學上的價值，若為韶州原本所有，那麼龍譯《聖若撒法始末》堪稱首部譯成中文的「西方」文學。中國翻譯史和文學史因此就得改寫，因為以往都以為《況義》才是那時間中拔得頭籌者<sup>⑥</sup>。如果再拿《聖傳金庫》本巴蘭故事比勘而讀，我們甚至發現龍譯從「坎穴」以下幾乎字字都呼應了《聖傳金庫》本的環節，乃至於細節（頁360）。兩者間的淵源之深，由此可以窺見一斑。

由是再思，龍華民確實昧於梵典譬喻，所譯當以為是出諸歐洲傳統。從所用的「坎穴」二字，這點復可窺斑見豹，因為由利瑪竇到高一志的本子，此穴俱作「大阱」，雖然也呼應了《巴蘭與約撒法》或《聖傳金庫》本中的「巨坎」或「大穴」（*barathrum magnum*），實則更近佛經的用法，耐人尋味<sup>⑦</sup>。

<sup>⑤</sup> 龍氏傳記可見方豪：《中國天主教史人物傳》，第1冊，頁96-98。但是這篇傳記甚簡，甚至連《聖若撒法始末》這麼重要的譯作都闕如。

<sup>⑥</sup> 參見陳蒲清：《中國古代寓言史》，增訂本（長沙：湖北教育出版社，1996年），頁326。

<sup>⑦</sup> Jacobi a Voragine, *Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta*, recensuit Dr. Th. Graesse, editio tertia (Vratislaviae: Apud Guilelmum Koebner, 1890), p.816。另有一點也值得我們細玩，亦即龍本和《聖傳金庫》本俱乏墮井前此人所在的地理位置，但利、



利瑪竇對佛教的認識大抵不出輪迴茹素，所以徐光啓或汪汝淳的佛學素養可能又是他和佛教「不自知」的聯繫中那座「意識上」的橋樑。龍華民當然懵懂於此，心意所在也不是要在會內立下譯史首功，而是要舉〈空井〉和其他諸喻以攻佛。如此一來，他倒樹下耶穌會以「完整的」文學形式對抗外道的傳統，又化「比喻」為宗教政治的文字利器。「把臘盎」說完某喻後，所以曰：「世人之拜佛，乃是病狂喪心。」（《聖若撒法始末》，頁13甲）

在中文裏，「井」和「阱」字形義近似，既有「水井」之構，也有「陷阱」之說。不過顯而易見，兩者皆乏「巨坎」或「大穴」在歐洲宗教語境中的「地獄」聯想，因為後二詞在萊恩（William Granger Ryan）的英譯本《聖傳金庫》裏俱作「深淵」（deep abyss，頁366）解。龍本裏的穴中火龍因此來得並非無稽，和中國傳統裏不論祥龍或夔龍的象徵意涵亦有所不同。何況歐「龍」和華「龍」長相亦異，根本就是兩種不同的「動物」！龍華民所述之龍，在基督教的神話中適居「淵獄」（abyssos）中央，和反叛天使及世間罪人共為一丘之貉<sup>⑩</sup>，高一志《天主聖教四末論》在還原龍譯後故而推言道：「毒龍者，地獄鬼魔也」（頁29乙）。利瑪竇的〈空井喻〉因為以「阱」代「穴」，所以在語言文化的聯想上似乎別開一境。他——甚至包括高一志在內——所用的字詞都帶有佛經的痕跡，「阱」字還可令人思及「井中撈月」及「井河」等隱喻「虛幻」和「倏忽塵世」的譬喻故事，佛教色彩之強不言可諭<sup>⑪</sup>。即使我們懸置後一推論不談，利、高一脈和龍華民筆下的遂人惡獸所喻

---

高二本卻都明陳此人行於「曠野」，和多數的佛教〈空井喻〉幾乎如出一轍。如果不談佛喻，利、高二本在地理上的強調倒呼應了〈福音書〉中耶穌曾在「曠野」受試探的故事，例如〈馬太福音〉4:1-11。

⑩ J. C. J. Metford, *Dictionary of Christian Lore and Legend* (London: Thames and Hudson, 1983), p. 16.

⑪ 參見 William Edward Soothill and Lewis Hodous, comps., *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, rev. Shih Sheng-kang, et al. (Kaohsiung: Fo-kung, 1988), p. 112。

也一般無二。龍譯曰：「所謂虎狼者，死也」，而「吐火猛龍者」，亦「地獄吞人也」（《聖若撒法始末》，頁14乙-15甲）。利氏則謂：「毒龍逐我者，乃死候隨處逐人，如影於形也。」這裏的「我」或「人」，在世時當然食蜜，而據龍本，「蜜糖之滴，即世之倖獲欺人也」（同上書，頁15甲）。龍華民本這裏的強調或說法，不論就〈空井喻〉的故事或就其寓義而言，其實都開啓了利瑪竇《畸人十篇》和高一志《天主聖教四末論》裏所用同喻的先河。後二書中所述的同一比喻，著墨所在都是人世的虛妄，亦即都在批判世人以假爲真，以「虛樂」爲「眞福」的愚昧。

#### 四、諷 刺

龍華民的影響力擴及利瑪竇，當然也滲透進高一志的故事中。不過在結束本文之前，有關利、高所傳的〈空井喻〉，我們應該再凸顯其中文化翻譯的努力。《聖傳金庫》中的「獨角獸」，他們都改爲中國人可以望文生義的動物：不是「毒龍」，就是「虎狼」之屬，至少也是高一志籠統言之的「猛獸」（《天主聖教四末論》，頁29甲）。在「毒龍」一「譯」上，這些耶穌會內「說故事的人」都三緘其口，未曾解釋上文所及的外貌及文化聯想上的落差。這點頗爲弔詭，因爲「不解釋」反而顯示他們在譯事上有文化考量，深知「獨角獸」乃中國人所難以理解的奇獸，甚至是怪獸。經過「毒龍」和「虎狼」一改，這些猛獸和「原本」的關係就變得也有如《況義》本〈三友〉和《聖若撒法始末》中同一故事的互動，也就是都帶有某種強烈的諷意在內，值得深思。案《況義》中那第三友乃佛語「功德」的化身，可是龍譯本卻「回復」其《聖傳金庫》本的「眞身原貌」，作「信望愛之德及一切善行」解（頁16甲；de Voragine, p.361）。這兩個說法間的差別只有數字，但已經足以令龍譯本捫回天主教的傳統和正統去。

龍譯本「回頭」這一走，反倒彰顯了金尼閣的更動有意向佛教妥協。他的妥協所引發的問題，同樣又涉及本文開頭所謂翻譯史、文學史和宗教史上的諷刺，因為再如前述，龍華民逐譯《聖若撒法始末》除了有向韶州百姓炫耀的目的外，同時也有向佛教宣戰的意圖，會中後學怎可「不戰而降」？龍華民一向視佛教如寇讎，此所以《聖若撒法始末》尚未轉入天主教的論述前，敘述者即跳出《聖傳金庫》的文脈，公然撻伐起若撒法的父親亞物尼爾（Avenir）來，說他生平所信仰者唯「佛家諸異端」而已（頁1乙），罪愆至深至重。《聖傳金庫》本確有亞氏所信為異教之語（頁356），不過並未明指係佛教。這種模糊在德佛蘭似為無心，龍華民卻因此而獲發揮的空間，《聖若撒法始末》夾「譯」夾敘之際若機會再得，故而馬上就會「無中生有」，對佛教再加譏刺。其火力之強與箝入的語境之突兀，平心而論，時而令人心生錯愕<sup>80</sup>。龍氏的攻勢在譯事與宗教政治上本寓「適應中國國情」之意，不意卻因此而在歷史的燭照下化為「不知中國國情」，而同一故事在不同的信仰間也因此產生同室操戈的現象，鍍上一層前所未有的宗教意識形態。凡此種種之所以形成——容我最後再強調一次——其實都因《聖傳金庫》中巴蘭故事所出的《巴蘭與約撒法》若非本於釋迦生經，便是吸收類如〈三友〉或〈空井〉等譬喻故事所致。慢說在《聖若撒法始末》譯就的一六〇二年，即使在前此千餘年的中國南北朝，這些故事也都已經「改梵為秦」了。

就《況義》本身的適應性修正而言，金尼閣在另一意義上也重蹈了龍華民的覆轍。他不避佛經漢譯譯體，一方面顛覆了會中前賢的作為，再方面也使〈三友〉與〈南北風相爭〉等證道故事在互文性上產生雙重反諷。前一故事尤甚，因為龍華民原本譯來「反佛」的比喻，如今金氏卻巧接佛語而連類之，致

<sup>80</sup> 舉個例子，在講完通稱〈小鳥之歌〉的故事之後，龍華民即讓巴蘭「繇此觀之」，來一段《聖傳金庫》所無的加插：「信望佛者，其顛狂自欺，亦如射鳥之人。」見龍譯《聖若撒法始末》，頁13甲。

使〈三友〉譯來反具佛家味，讀來更如釋子為醒世而敲的暮鼓晨鐘。儘管如此，我要指出這種種的諷刺之尤仍無過於耶穌會布教時所謂的著書「策略」，因為龍華民譯《聖若撒法始末》旨在杜中國佛徒的悠悠之口，係其傳教「策略」上的要著，怎料譯出來的文本居然是雜湊梵籍而成的所謂「基督教經典」<sup>⑩</sup>？外籍中譯之要者向來是中國文學史上的大事，不意在晚明這方面的努力卻因宗教政治的攻防而在歷史的反諷中開啓。

---

⑩ 這種歷史諷刺早已在日本發生，因為《巴蘭與約撒法》的日譯本在一五九一年即已出現，譯者也是耶穌會士，見Ikegami, pp. 31-65和117ff。有關早期耶穌會士在日本的活動，見C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan: 1549-1650* (Berkeley: University of California Press, 1967), pp. 41-247。

# 如來佛的手掌心

## ——試論明末耶穌會證道故事裏的佛教色彩

李 爽 學

### 提 要

本文旨在處理明末耶穌會士中文著作中尙未經人觸及的一面，亦即利瑪竇、金尼閣、高一志與龍華民等人所譯述的證道故事中的佛教色彩。天主教係一神教，排他性強，翻譯教義時尤其不願沿襲佛教既有的語彙。不過由於某些自覺與不自覺的原因，明末耶穌會士所譯介入華的「歐洲」證道故事中，某些顯然和佛教的譬喻故事有關。這種關連所涉以譯體和故事源流為主，本文的論述主體即循此推展。在譯體上，本文以金尼閣《況義》中的〈南北風相爭〉及〈三友〉為例，剖析耶穌會士借鑑譬喻經體中最常見的四字格的大要，並由此回溯荀賦，試圖爲此一譯史上的重要現象正本清源。在故事源流上，本文舉以爲例的是〈三友〉及〈空井〉二喻。利瑪竇等人在華講述這些「天主教」故事時，並不知道這些故事有其梵典上的本源，南北朝時就已經在華出經，而且版本不少。利氏等人所講，另又涉及一六〇二年龍華民所譯的《聖若撒法始末》，而此書的希臘文原典所據其實也是輾轉來自梵籍。耶穌會向來闢佛不遺餘力，龍華民譯書的目的正在是在此，沒料到所譯或所述的證道故事居然源出佛教的譬喻文學，從而在中西文學交會伊始就在譯史上形成一個的強烈的反諷。

---

*Exemplum and Apadāna:*  
**Buddhist Influences on the Chinese**  
**Writings of Late-Ming Jesuits**

LI Sher-shiueh

The present study offers a close analysis of the Buddhist influences on the European *exempla* translated into Chinese by such late-Ming Jesuits as Matteo Ricci, Nicholas Trigault, Alfonso Vagnoni, and Nicholas Longobardi. Christianity had been so monotheistic by nature as to exclude linguistic influences from Buddhism, especially in its doctrinal rendition. In a few cases in their apologetic writings, Ricci and his brothers in the same order retell *exempla* which, for certain reasons, have great bearing upon Buddhist *apadāna* or parabolic literature. To unravel these Christian connections with pagan stories, the present paper focuses on both the Jesuit borrowing of the Buddhist style in Trigault's translation of "De Vento et Sole" and the Sanskrit origin of Ricci's "Unicorn" and "Amicus," even going as far back as the rhapsodies of Hsün-tzu to locate the genesis of the Buddhist style known as the "four-character unit" in the history of translation in China. Ricci and the other Jesuits were neither conscious of the Sanskrit roots of the stories they retold, nor did they have any knowledge of the rendition of these stories into Chinese as early as the Six Dynasties. Most of the *exempla* discussed in the present essay can also be found in Longobardi's Chinese *Barlaam et Ioasaph*, a hagiographical

classic which, generally believed by modern scholars to be a Christian version of the life of the Buddha, was translated by him in 1602 to counter-attack the Buddhist criticism of the Christian lack of a doctrinal corpus as enormous as the *Tripitaka*. The early dialogue of European *exempla* with China, as a result of this ignorance on the part of the Jesuits, turned out to be a highly ironic episode in the history of early Christianity in China.

**Keywords:** Jesuit *exemplum* *apadāna*  
history of translation in China  
Sino-Western literary relations