



拉丁语言文化研究

Journal of Latin Language and Culture

第十一辑

2023年6月

ISSN 2415-4644

拉丁中心

Centre for Latin Language and Culture



主办单位：拉丁中心

主编：麦克雷

编务：吴迪宇恪

电子邮件：latinitassinica@163.com

《拉丁语言文化研究》版权归拉丁中心所有

©2023 拉丁中心

Publisher: Michele Ferrero

City of Publication: Hong Kong 香港

Address: Chai Wan Road, 18, Hong Kong

特別感谢



创于1897

商務印書館
THE COMMERCIAL PRESS

拉丁中心

LATINITAS SINICA

工作计划:

1. 拉丁语言文化教学;
2. 拉丁语言文化研究;
3. 拉丁语汉学文献整理与研究(对藏在欧洲的拉丁语汉学文献的翻译与研究);
4. 拉丁语言文化在中国研究(对明清以来从拉丁语译成中文的历史文化著作的研究);
5. 社会服务, 推进拉丁文化在中国的认知;
6. 编辑发表“拉丁语言文化研究”辑刊。

LATINITAS SINICA

is a specialized institution dedicated to the study and promotion
of Latin Language in China by

1. Supporting the learning and teaching of Latin Language in China;
2. Promoting research in China in the field of Latin Language and Culture;
3. Researching the area of Latin Sinology;
4. Researching the area of Early Latin to Chinese Translations;
5. Offering to Chinese society various services related to Latin Language and Culture,
being a reference for institutions around the world interested in Latin Language in
China;
6. Publishing a “Journal of Latin Language and Culture”.

编委会 / Editorial Board

麦克雷教授 (Prof. Michele Ferrero)	北京外国语大学
拉丁语教研室李慧老师 (Prof. Li Hui)	北京外国语大学
罗莹博士 (Dr. Luo Ying)	北京外国语大学
雷立柏教授 (Prof. Leopold Leeb)	中国农业大学
顾斯文教授 (Prof. Sven Günther)	东北师范大学
John Han (香港)	“拉丁语言文化研究”副主任

顾问 / Advisers

胡文婷 (成都电子科技大学)
杜大伟教授 (Prof. David Quentin Dauthier, Seattle, 美国)
彭小瑜教授 (北京大学)
Rik Van Wijlick (北京大学)
康士林教授 (Prof. Nicholas Koss) (台北辅仁大学)
Miran Sajovic (Rome Salesiana University 罗马慈幼大学)

朋友和支持者 / Friends and supporters

刘世宝 (拉丁中心助理经理)
李永毅 (重庆大学)
梅谦立 (Prof. Thierry Meynard, 中山大学哲学系)
穆启乐 (Prof. Fritz-Heiner Mutschler, 北京大学)
魏明德 (Prof. Benoit Vermander, 复旦大学)
Prof. Roberto Spataro (Rome Salesian University)
Liceo Classico Silvio Pellico, Cuneo, Italy
Liceo Classico Valsalice, Torino, Italy
Associazione Italiana di Cultura Classica-Delegazione di Torino

目录

前言

北外古典语言文化师生座谈会纪要 北外拉丁语专业 1

拉丁文苑（拉中对刊）

奥古斯丁的《论自由意志》 Augustinus De libero arbitrio 成官泯 4
内特尔布拉特（Nettelbladt）论权利与义务的概念 吴奇琦 24

拉丁汉学

“Notitia Linguae Sinicae” 和明清来华耶稣会对中国语言的研究 李真 32
《大学》拉丁文译本与马士曼英译本对比 黄钰祯 40
一些北京的拉丁语墓碑和中西文化交流史 雷立柏 52

拉丁西学

罗马的地下墓窟 马之帆 (Giovanni Mandrella) 103
杰弗里·基廷与 *Historia rerum Hibernicarum* 《爱尔兰的知识基础》 张放 108
当基督教在罗马是外来宗教时 麦克雷 121
乔瓦尼·彼得罗·马菲论中国服饰 高楚恒/顾斯文 133

拉丁文化在中国

《好逑传》帕西译本中的中拉谚语 王雨嫣 胡文婷 152
两种情感体验观照下奥古斯丁作品的美学价值 韩祎然 161
从《论义务》探究罗马共和国晚期的经济生活 张芷茜 168
西塞罗的“高尚”与“有利”一兼论与孔子“义利观”的对比 吴欣燕 177
走向“天主”：奥古斯丁的思想转变 陈虹宇 187
古罗马拉丁文著述中的 *substantia* (本体) 与 *essentia* (本质) 吴奇琦 196
拉丁谚语关于妇女，家庭，爱 麦克雷(张晶晶, 张昕昕译) 211

前言

活动 | 北外古典语言文化师生座谈会纪要

2023年4月14日，“北外古典语言文化师生座谈会”在北京外国语大学主楼307会议室召开。本次座谈会的主题是“古典学的未来”，由北外学院克罗地亚籍教师高山·久尔杰维奇（Goran Đurđević）发起和组织，由欧洲语言文化学院拉丁语教研室主任李慧副教授协办，国际中国文化研究院麦克雷教授（Michele Ferrero）、欧洲语言文化学院荷兰语专业外籍专家彼得·丹霍兰德（Pieter den Hollander）、拉丁语专业外籍专家雷南·利帕罗蒂（Renan Liparotti）为主要与谈人，拉丁语专业学生及其他学院的若干古典学爱好者参与讨论。座谈会由高山·久尔杰维奇老师担任主持。

座谈活动伊始，几位专家首先分享了自己的古典学学习经历，而后分别对古典学在中国和世界的发展发表了自己的意见和看法。

麦克雷教授首先介绍了意大利中学和大学的古典学教学模式。他说，意大利媒体对于“是否减少或去除中学的拉丁语教学”争论不断，这种争论的存在会让学生在尚未开始学习时，就对拉丁语教学的必要性产生质疑。谈及古典学在中国的发展，麦克雷教授指出，古典作品的翻译工作十分重要。目前，仍有数量众多的拉丁语、古希腊语作品缺少中译本；已经出版的译本也有部分并非译自古典语言原文，而是译自英语、法语等现代外语译本。中国学界应组织人力物力，编纂成套的双语对照译本。

李慧副教授从近年来拉丁语专业建设的角度出发，探讨了古典学人才培养的问题。她认为，从培养方案来看，国内仅北京外国语大学拉丁语专业融合了中国非通用语零基础外语教学模式和西方古典学本科专业课程设置，培养目标是让学生在打下坚实语言基础的同时也能够学习古典学的主要学科知识和方法，但本专业师资匮乏的问题一直未被解决，且作为国内

唯一的拉丁语专业，四年一届的招生频次能培养的人才数量有限。自 2022 学年起，北外拉丁语专业和北京大学历史学系的西方古典学研究中心开启了课程互选、学分互认的合作模式，取得了很好的效果。希望未来，有更多院校参与到人才联合培养合作中来。

利帕罗蒂老师提出，古典学研究应当克服欧洲中心主义的影响，古典文学与文化是属于全世界的宝藏。中国也有自己的古典传统，在中国教授古典学的外籍专家应当意识到这一点，并掌握汉语，了解中国文化。他还结合自己的学习和教学经历，谈论了“自然”教学法的优点和局限，认为应该根据课程情况，灵活运用各种教学方法的优点。此外，他还谈论了古典戏剧在情感共鸣、价值观传递等方面的重要作用。

毕业于莱顿大学古典学系的丹霍兰德老师将中国与荷兰的古典学教学模式进行了对比。他指出，荷兰学生在中学阶段就开始学习古典语言，打下了良好的语言基础；大学阶段，教学和考试便不再以语言学习为中心，而是要求学生大量阅读古代原典。相比之下，中国的拉丁语专业和荷兰语专业学生都是进入大学后，从零基础开始学习，时间紧张，学习压力巨大。在谈及西方饱受争议的问题——是否应当取消古典学时，他坚定地予以否定，并给出了自己的理由。

拉丁语专业研究生王曦同学根据自己的学习经历与体验，介绍了拉丁语专业所使用的“自然”教学法及其成效。在座的其他学生也参与了若干问题的讨论。

座谈会在轻松愉快的氛围中圆满结束。与会师生表示，此次会谈十分有意义，北外具有古典学学术背景的教师和学生应在未来继续加强交流和合作。

文案 | 王曦 Anna
排版 | 李淳 Iasmina
审校 | 李慧老师 Rosina

拉丁文苑（拉中对刊）

奥古斯丁的《论自由意志》

AUGUSTINUS: DE LIBERO ARBITRIO QUID IN HOMINE SIT LIBERUM ARBITRIUM

Malum ex libidine lege continetur (1, 1 - 6, 15)

成官泯（译）¹

（中共中央党校）

Unde malum?

1. 1. *EVODIUS* - Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?

AUGUSTINUS - Dicam, si planum feceris de quo malo quaeras. Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum.

Ev. - De utroque scire cupio.

Aug. - At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit: rursus, si Deum iustum fatemur, nam et hoc negare sacrilegum est, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, huius autem secundi auctor est Deus.

Ev. - Est ergo alius auctor illius mali, cuius Deum non esse compertum est?

Aug. - Est certe: non enim nullo auctore fieri posset. Si autem quaeris quisnam iste sit, dici non potest: non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est. Unde si dubitas, illud attende quod supra dictum est, malefacta iustitia Dei vindicari. Non enim iuste vindicarentur, nisi fierent voluntate.

¹ Full Chinese text available as 作者: [古罗马] 奥古斯丁 论自由意志 出版社: 上海人民出版社 译者: 成官泯
出版年: 2020-05.

1. 埃伏第乌斯²：求你了，请告诉我：难道上帝不是恶的原因吗？

奥古斯丁：要我告诉你，先得搞清楚你问的是哪种恶，因我们在两种意义上用“恶”这个词：当我们说某人作恶时是一个意思；当我们说某人遭受恶时是另一个意思。

埃：这两者我都想知道。

奥：如果你知道或相信上帝是善——不这样相信是不正确的——那他不作恶，另一方面，如果我们承认上帝是公义——否认这一点便是亵渎——那他奖善惩恶。那些惩罚，对遭受它们的人来说，自然是恶。因此，如果说没有人不公正地受罚（而我们必须相信这一点，既然我们相信宇宙是由神意统治着的），那就要说上帝是这第二种恶的原因，但无论如何不是第一种恶的原因。

埃：上帝既不产生这恶，那么这恶另有原因吗？

奥：当然。若没有原因，这恶是不会发生的。但如果你问这原因到底是谁，却不可能回答了，因为产生恶的原因不止一个，毋宁说，谁若作恶，即是他自己的恶行的原因。你若有疑，请回想我刚才说过的：上帝的公义惩罚恶事。这些恶事若非有意为之，对它们的惩罚就不是公义的。^{*}

² 埃伏第乌斯 (Evodius)，奥古斯丁之友。奥古斯丁在《忏悔录》第八卷第九章中（中译本第 172 页）说：“‘你使一心一德的人住在一起’，使我们的同乡青年埃伏第乌斯来与我作伴。他本是政府大员，先我们归向你，受了洗礼，便辞去职位，转而为你工作。我们常在一起，而且拿定神圣的主意，要终身聚在一起。”

^{*} 《订正》(Retractations) I,9,3，凡标“*”注释处的文本，都在《订正》中被提及。《订正》中提到，很多处段落被佩拉纠 (Pelagius) 用来支持他自己关于恩典的学说，这是第一处。

Mala non discimus.

1. 2. Ev. - Nescio utrum quisquam peccet, qui non didicerit: quod si verum est, quisnam ille sit a quo peccare didicerimus, inquiero.

Aug. - Aliquid boni existimas esse disciplinam?

Ev. - Quis audeat dicere malum esse disciplinam?

Aug. - Quid, si nec bonum nec malum est?

Ev. - Mihi bonum videtur.

Aug. - Bene sane; siquidem scientia per illam datur aut excitatur, nec quisquam nisi per disciplinam aliquid discit: an tu aliter putas?

Ev. - Ego per disciplinam non nisi bona disci arbitror.

Aug. - Vide ergo ne non discantur mala: nam disciplina, nisi a discendo non dicta est.

Ev. - Unde ergo ab homine fiunt si non discuntur?

Aug. - Eo fortasse quod se a disciplina, id est a discendo avertit atque abalienat: sed sive hoc, sive aliud aliquid sit, illud certe manifestum est, quoniam disciplina bonum est, et a discendo dicta est disciplina, mala disci omnino non posse. Si enim discuntur, disciplina continentur, atque ita disciplina non erit bonum; bonum est autem, ut ipse concedis: non igitur discuntur mala, et frustra illum a quo male facere discimus, quaeris; aut si discuntur mala, vitanda non facienda discuntur. Ex quo male facere nihil est, nisi a disciplina deviare.

2. 埃：我不知道有谁没学会犯罪就犯罪了，若真是这样，我必得问：我们从谁那里学的犯罪呢？

奥：你认为学问是件好事情吗？

埃：谁能说它是件坏事呢？

奥：没准它既不好也不坏呢？

埃：我认为它是好的。

奥：确实是，因为通过学问知识才被传授或唤起，而除非通过学问，无人能学到任何东西。你不也这样认为吗？³

埃：我想，通过学问我们只学习善。

奥：那么，我们就学不到恶了，因为“学问”无非从“学习”派生出来。

埃：但是，如果说人学不到恶事，怎么能行恶事呢？

奥：也许是因为他们背离了学问，也即背离了学习。不论这解释正确与否，有一点是显然的；既然学问是善，而“学问”无非从“学习”派生而来，我们很明显不能学到恶。如果竟然能，那恶就是学问的一部分，而学问就会不是一件好事情了。但学问是一件好事，正像你自己说的那样。因此，恶不是学来的，这样你问我们从谁那里学作恶事便是徒然，或者可以说我们学到它们，但只是作为要避免的事而不是要做的事。于是，作恶就仅仅是背离了学问。

³ 在这一节及下一节中，奥古斯丁利用了拉丁语动词 *discere* 和它的名词形式 *disciplina* 的联系，后者是从前者派生出的，我们将后者译为“学问”，将前者译作“学”、“学习”、“学到”等等。

Intellegentia non est malum.

1. 3. Ev. - Prorsus ego duas disciplinas esse puto; unam per quam bene facere, aliam per quam male facere discimus. Sed cum quaereres utrum disciplina bonum esset, ipsius boni amor intentionem meam rapuit, ut illam disciplinam intuerer, quae bene faciendi est, ex quo bonum esse respondi: nunc autem admoneor esse aliam, quam procul dubio malum esse confirmo, et cuius auctorem requiro.

Aug. - Saltem intellegentiam non nisi bonum putas?

Ev. - Istam plane ita bonam puto, ut non videam quid in homine possit esse praestantius; nec ullo modo dixerim aliquam intellegentiam malam esse posse.

Aug. - Quid? cum docetur quisque, si non intellegat, poteritne tibi doctus videri?

Ev. - Omnino non poterit.

Aug. - Si ergo omnis intellegentia bona est, nec quisquam qui non intellegit, discit; omnis qui discit, bene facit: omnis enim qui discit, intellegit; et omnis qui intellegit, bene facit: quisquis igitur quaerit auctorem, per quem aliquid discimus, auctorem profecto per quem bene facimus, quaerit. Quapropter desine velle investigare nescio quem malum doctorem. Si enim malus est, doctor non est: si doctor est, malus non est.

3. 埃：我认为实际上有两种学问：一种通过它我们学作正当的事，而另一种通过它我们学作恶，不过在你问我学问是否是善的时候，对善本身的热爱吸引了我的注意力，所以我只看到了让我们学作正当的那种学问，这就是我答学问是善的原因。但是现在我记起尚有另外一种学问，我毫不怀疑它是恶，我现在很想知道它的原因。

奥：你至少认为理解力只会是善吧？

埃：那自然，我想不出还有什么人类禀赋比它更好，而且我无论如何不会说有些理解可能是恶的。

奥：若一人受教但不理解，你认为他已学了什么吗？

埃：自然不会。

奥：既然这样，如果一切理解皆善，而且非理解不为学，那么每一为学者都在为善，因为每一为学者都理解，而每一理解者都在为善。所以人若想要知道我们学习的原因，其实就是想知道我们行善事的原因。现在让我们不再纠缠这个神秘的恶之教师了吧。如果他是恶，他就不是教师；而如果他是教师，他就不是恶。

Quae de malis senserit Augustinus.

2. 4. Ev. - Age iam, quoniam satis cogis ut fatear non nos discere male facere, dic mihi unde male faciamus.

Aug. - Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer, eo tecum agam ordine quem secutus evasi. Aderit enim Deus, et nos intellegere quod credidimus, faciet. Praescriptum enim per prophetam gradum, qui ait, *Nisi credideritis, non intellegetis* ¹, tenere nos, bene nobis consci sumus. Credimus autem ex uno Deo omnia esse quae sunt; et tamen non esse peccatorum auctorem Deum. Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum.

4. 埃：现在你既已使我信服我们不是学作恶的，请向我说明什么是恶行的缘由吧。

奥：你已正好触及到这个问题了，这个问题在我年轻时曾使我非常苦恼，它折磨得我精疲力尽，拖我进异端的群类，⁴将我迎面击倒。这跌倒使我如此受伤，身上的愚蠢谎言有如一座高山，若不是我对真理的热爱保证了神恩佑助，我真不能够挣脱重负，自由呼吸，重新追寻真理。既然这些痛苦给我带来了从这困苦中的解脱，我也将引领你走上那我顺从着便得逃脱的同一道路。上帝与我们同在，他将使我们理解我们所信的，因为我们深知我们正处在先知所描述的境地，“除非相信，你们不能理解”⁵。我们相信存在着的每一物都是从这一个上帝而来，也相信上帝不是罪的原因。现在困扰你的是，如果你承认罪是从上帝创造的灵魂而来，而灵魂又从上帝而来，不一会就会把罪追溯到上帝。

⁴ 就是摩尼教徒，他们相信同等、独立地存在着两个“神”，一个恶神，一个善神。

⁵ 参见《以赛亚书》7: 9，这是七十子希腊文本圣经（Septuagint）中的文句，在拉丁通行本（Vulgate）中为：“假若不信，你们便不能立稳。”

Fide Deum atque ordinem sequimur.

2. 5. Ev. - Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat, et quod ad istam inquisitionem coegit et traxit.

Aug. - Virili animo esto, et crede quod credis: nihil enim creditur melius, etiamsi causa lateat cur ita sit. Optime namque de Deo existimare verissimum est pietatis exordium; nec quisquam de illo optime existimat, qui non eum omnipotentem, atque ex nulla particula commutabilem credit; bonorum etiam omnium creatorem, quibus est ipse praestantior; rectorem quoque iustissimum eorum omnium quae creavit; nec ulla adiutum esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret. Ex quo fit ut de nihilo creaverit omnia; de se autem non crearit, sed genererit quod sibi par esset, quem Filium Dei unicum dicimus, quem cum planius enuntiare conamus, Dei Virtutem et Dei Sapientiam nominamus, per quam fecit omnia, quae de nihilo facta sunt. Quibus constitutis, ad intellegentiam eius rei quam requiris, opitulante Deo, nitamur hoc modo.

5. 埃：你已经明白地说出了烦扰我的思想，逼迫我，引我如此询问的问题。

奥：鼓起勇气吧，坚持信你所信的，即使还找不到它正确的理由，但 also 不存在更好的信仰了。虔诚生活的最真实的开端是尽可能地把上帝想象得至高无上，把上帝想象得至高无上的人，没有谁不会相信：上帝是全能的，而且在最小的方面都是不可变的；他是一切好事物的创造者，但他自己比所有这些事物更完善；他是他所造万物的至上公义的主宰；他不借助任何存在进行创造（好像他自己没有充分的权能似的），而是从无中创造万有。他不是从自身造出，而是生出与他自身同质的，我们所称的上帝的独生子，若更清楚地说，我们称他为“上帝的能力、上帝的智慧”（《哥林多前书》，1：24），通过他，上帝成全了那从无中创造出的万有。藉着这些信仰，让我们靠上帝的帮助，力图理解你提出的问题吧。

Cur adulterium sit malum?

3. 6. Quaeris certe unde male faciamus: prius ergo discutiendum est quid sit male facere; qua de re tibi quid videatur exprome. Quod si non potes totum simul breviter verbis comprehendere, saltem particulatim malefacta ipsa commemorando, sententiam tuam notam fac mihi.

Ev. - Adulteria et homicidia et sacrilegia, ut omittam caetera, quibus enumerandis vel tempus vel memoria non suppetit, quis est cui non male facta videantur?

Aug. - Dic ergo prius, cur adulterium male fieri putas; an quia id facere lex vetat?

Ev. - Non sane ideo malum est, quia vetatur lege; sed ideo vetatur lege, quia malum est.

Aug. - Quid, si quispiam nos exagitet, exaggerans delectationes adulterii, et quaerens a nobis cur hoc malum et damnatione dignum iudicemus; num ad auctoritatem legis configiendum censes hominibus, iam non tantum credere, sed intellegere cupientibus?

Nam et ego tecum credo, et inconcusse credo, omnibusque populis atque gentibus credendum esse clamo, malum esse adulterium: sed nunc molimur id quod in fidem recepimus, etiam intellegendo scire ac tenere firmissimum. Considera itaque quantum potes, et renuntia mihi, quanam ratione adulterium malum esse cognoveris.

Ev. - Hoc scio malum esse, quod hoc ipse in uxore mea pati nolle: quisquis autem alteri facit quod sibi fieri non vult, male utique facit.

Aug. - Quid, si cuiuspia libido ea sit, ut uxorem suam praebeat alteri, libenterque ab eo corrumphi patiatur, in cuius uxorem vicissim parem cupere licentiam? nihilne male facere tibi videtur?

Ev. - Imo plurimum.

Aug. - At iste non illa regula peccat: non enim id facit quod pati nolit. Quamobrem aliud tibi quaerendum est, unde malum esse adulterium convincas.

6. 你想知道恶行的缘由，所以我们必须首先讨论恶行是什么，就此陈述你的观点吧，如果你不能马上用三言两语说明，至少可以列举几件恶事让我知道你的看法吧。

埃：奸淫、谋杀，还有渎圣，不用说其他的了，时间不允许，我一时也想不起来。谁不会说这些都是恶事呢？

奥：首先请告诉我，为什么你认为奸淫是恶？因为法律禁止它吗？

埃：恰恰相反，显然地，不是因为法律禁止它才是恶，而是因为它是恶，法律才禁止它。

奥：假设现在有人想为难我们，高谈奸淫的快乐，并问我们为什么认为奸淫是恶而且该定罪。既然人们不仅是相信而且想要理解，那么你认为他们应该求助于法律的权威吗？跟你一样，我相信，极其坚定地相信，并要向万国万民疾呼，奸淫是恶。但是现在我们是力图通过理解来坚固我们靠信仰所接受的东西，所以请你尽可能认真地思考，然后告诉我你凭什么理由认为奸淫是恶。

埃：我知道它是恶，是因为我自己不会忍受它发生在我妻子身上。任何人若将己所不欲施与人，便是作恶。

奥：设若有人贪念⁶如此之大，以至将妻子供与人，愿意让人与她行淫，而自己也渴望在别人的妻子那里享有同样的自由，该怎么说呢？你认为这人一点没作恶吗？

埃：根本不是！

奥：但是据你的准则他没有犯罪，既然他并未做自己不愿忍受的任何事。因此，你必须另寻论证表明奸淫是恶。

⁶ Libido 指人的较低自然中无序、不当的倾向或欲望，它来自原罪，使人向恶。下文中的 cupiditas 指欲望或激情，奥古斯丁有时把它用作为 libido 的同义词，有时则在中性的意义上使用它，就是一般而言的欲念。与斯多亚派（Stoics）不同，奥古斯丁主张欲念或激情就其本身来说对人既是好的，也是必要的，参《上帝之城》（*De civitate Dei*）XIV, 8-9。

Non quod lege damnatur...

3. 7. Ev. - Eo mihi videtur malum, quod huius criminis homines vidi saepe damnari.

Aug. - Quid, propter recte facta nonne homines plerumque damnati sunt? Recense historiam, ne te ad alios libros mittam, eam ipsam quae divina auctoritate praecellit; iam invenies quam male de Apostolis et de omnibus martyribus sentiamus, si placet nobis damnationem certum indicium esse malefacti, cum illi omnes damnatione digni propter confessionem suam iudicati sunt. Quamobrem si quidquid damnatur malum est, malum erat illo tempore credere in Christum, et ipsam confiteri fidem: si autem non omne malum est quod damnatur, quaere aliud unde adulterium malum esse doceas.

Ev. - Quid tibi respondeam non invenio.

7. 埃：我认为它是恶，是因为我常常见到人因此而被定罪。

奥：但是难道人们不是经常因为善事而被定罪吗？不用查找任何别的书籍，回顾一下《圣经》中记录下来的因其神圣权威而无比优越的故事，我们就可明白，如果把定罪当作过犯的当然标志，我们就大大轻看了众使徒和殉教者，他们被判罪，只因为他们表白了信仰。这就是说，如果每一被定罪之事都是恶，那就要说在那些年代信仰基督并表白信仰是恶了。但若并非每一被定罪之事都是恶，请另找理由表明为何奸淫是恶。

埃：我想不出如何应对了。

... sed quod ex libidine sit.

3. 8. Aug. - Fortassis ergo libido in adulterio malum est: sed dum tu foris in ipso facto quod iam videri potest, malum quaeris, pateris angustias. Nam ut intellegas libidinem in adulterio malum esse, si cui etiam non contingat facultas concubendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur.

Ev. - Nihil est omnino manifestius, et iam video non opus esse longa sermocinatione, ut mihi de homicidio et sacrilegio, ac prorsus de omnibus peccatis persuadeatur. Clarum est enim iam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari.

8. 奥：那么，也许使奸淫为恶的就是贪念，而你只要还是在外在、可见的行为中寻找恶，一定不得其解。为了理解是贪念使奸淫为恶的，请这样想：如果一个人不能够与别人的妻子睡觉，但是几乎很清楚他乐意，而且如果有机会就将这样做，他并不比在这样行时被捉拿更少罪恶。

埃：再清楚不过了！我看没有必要用冗长的讨论来说服我，在谋杀、渎圣以及在一切犯罪中情况都是如此。很清楚，不是别的，正是贪念引起了每一种恶行。

Ex libidine quae et cupiditas est...

4. 9. Aug. - Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem vocari?

Ev. - Scio.

Aug. - Quid? inter hanc et metum nihilne interesse, an aliquid putas?

Ev. - Imo plurimum haec ab invicem distare arbitror.

Aug. - Credo te ob hoc arbitrari, quia cupiditas appetit, metus fugit.

Ev. - Est ita ut dicis.

Aug. - Quid si ergo quispiam non cupiditate adipiscendae alicuius rei, sed metuens ne quid ei mali accidat, hominem occiderit? num homicida iste non erit?

Ev. - Erit quidem, sed non ideo factum hoc cupiditatis dominatu caret: nam qui metuens hominem occidit, cupit utique sine metu vivere.

Aug. - Et parvum tibi videtur bonum sine metu vivere?

Ev. - Magnum bonum est, sed hoc illi homicidae per facinus suum provenire nullo modo potest.

Aug. - Non quaero quid ei provenire possit, sed quid ipse cupiat. certe enim bonum cupit, qui cupit vitam metu liberam; et idcirco ista cupiditas culpanda non est; alioquin omnes culpabimus amatores boni. Proinde cogimur fateri esse homicidium, in quo nequeat malae illius cupiditatis dominatio reperiri; falsumque erit illud, quod in omnibus peccatis ut mala sint, libido dominatur; aut erit aliquod homicidium, quod possit non esse peccatum.

Ev. - Si homicidium est hominem occidere, potest accidere aliquando sine peccato: nam et miles hostem, et iudex vel minister eius nocentem, et cui forte invito atque imprudenti telum manu fugit, non mihi videntur peccare, cum hominem occidunt.

Aug. - Assentior: sed homicidae isti appellari non solent. Responde itaque, utrum illum qui dominum occidit, a quo sibi metuebat cruciatus graves, in eorum numero habendum existimes, qui sic hominem occidunt, ut ne homicidarum quidem nomine digni sint?

Ev. - Longe ab eis istum differre video: nam illi vel ex legibus faciunt, vel non contra leges; huius autem facinus nulla lex approbat.

9. 奥：你知道贪念也叫做“渴念”吗？

埃：知道。

奥：你认为在渴念和恐惧之间有什么区别吗？或者就是一样的？

埃：实际上，我认为这两者间有很大区别。

奥：我想你这样认为是因为渴念渴求它的对象而恐惧则逃离对象。

埃：很正确。

奥：现在假设一个人杀了人，不是出于渴念某物，而是因为害怕将要落到自己头上的危害，那他是一个杀人犯吗？

埃：对，他是。不过即使在这事上，也并非没有渴念的驱动。因为出于恐惧杀人的这人肯定渴望着不存恐惧地生活。

奥：你认为不存恐惧地生活是小善吗？

埃：是大善，但是杀人者通过他的行动不能达到。

奥：我不是在问他能达到什么，而问他渴望什么。人渴望脱离恐惧的生活显然是在渴望一件善事，所以他的渴望无可指责，因为否则我们就得指责每个热爱善的人了。结果，我们将不得不说，在有的谋杀中见不到恶的渴念驱使，因此说一切罪（就它们是恶来说）都因贪念驱使就是不对的了；不然的话，我们就只能说，世上可能有谋杀并不是罪恶。

埃：如果谋杀仅仅是杀死一个人，那么所谓谋杀有时并非罪恶。若一个士兵杀死敌人，一个法官或他的代理人处死一个犯人，或一件兵器偶然意外地失手杀了人，在我看来，这些杀人似乎并不是犯罪。

奥：我同意，但他们通常也不叫做杀人犯。现在请再想。一个人因为恐惧虐待而杀了他的主人，你认为他应该被归于那类杀了人但不叫做杀人犯的人当中吗？

埃：我想这完全不同。在刚才的例子中，那些人或者是依照法律行事，或者至少没有违背法律，但是却没有法律允许你说的这事。

... oritur malum atque peccatum.

4. 10. Aug. - Rursus me ad auctoritatem revocas: sed meminisse te oportet id nunc a nobis esse susceptum, ut intellegamus quod credimus; legibus autem credimus: tentandum itaque est, si quo modo possumus id ipsum intellegere, utrum lex quae punit hoc factum, non perperam puniat.

Ev. - Nullo modo perperam punit, quandoquidem punit eum qui volens et sciens dominum necat, quod nullus illorum.

Aug. - Et quid, recordaris te paulo ante dixisse, in omni facto malo libidinem dominari, et eo ipso malum esse?

Ev. - Recordor sane.

Aug. - Quid? illud nonne idem tu concessisti, eum qui cupit sine metu vivere, non habere malam cupiditatem?

Ev. - Et hoc recordor.

Aug. - Cum ergo ista cupiditate a servo dominus interimitur, non illa culpabili cupiditate interimitur. Quamobrem cur sit hoc facinus malum, nondum comperimus. Convenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate, fiunt.

Ev. - Iam mihi videtur iniuria iste damnari: quod quidem non auderem dicere, si aliud haberem quod dicerem.

Aug. - Itane est. Prius tibi persuasisti tantum scelus impunitum esse oportere, quam considerares utrum ille servus propter satiandas libidines suas metu domini carere cupiverit? Cupere namque sine metu vivere, non tam bonorum, sed etiam malorum omnium est: verum hoc interest, quod id boni appetunt avertendo amorem ab his rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; mali autem ut his fruendis cum securitate incubent, removere impedimenta conantur, et propterea facinorosam sceleratamque vitam, quae mors melius vocatur, gerunt.

Ev. - Resipisco, et admodum gaudeo tam me plane cognovisse quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparent earum rerum amorem, quas potest quisque invitus amittere.

10. 奥：你又诉诸权威了，你该记得我们进行这讨论是为了理解我们所相信的。我们相信法律，因而我们必须试图理解（如果我们能做到的话），即理解法律对这事的惩罚是不是公正。

埃：一个人蓄意杀了主人，惩罚他绝不可能不公。在我先前的例子中，没有人作了这事。

奥：但是你还记得一会儿前说过，是贪念驱使每一件恶事，并使那事为恶？

埃：我自然记得。

奥：而且你不也认定一个人渴望不存恐惧地生活并不是心存恶念？

埃：我也记得这一点。

奥：那么，既然主人是因奴隶的这种渴念被杀了，他之被杀就并不是一个该指责的渴念的后果。看来我们还没有找到原因说这事是恶，因为我们已承认，一切过犯是恶仅仅是因为它是贪念的结果，也就是因该指责的渴念而生。

埃：在这点上我似乎要说给这奴隶定罪是不公正的了，如果我还能想出别的应对，我做梦也想不到会这么说的。

奥：因为没有考虑到这奴隶想要摆脱对主人的恐惧是否是为了满足他自己的贪念，你竟被说服，认为这样大的犯罪应该不受惩罚。所有邪恶之人，像善良的人一样，也渴念不存恐惧地生活，区别在于，善良之人作如此想，让自己不去爱那些拥有了便必有失去之忧的事物，邪恶之人则相反，努力排除障碍享有它们，于是走向邪恶和犯罪，这种生活，更恰当地该叫做死。

埃：现在我已醒悟，真高兴我已清楚地理解到那叫做贪念的、可指责的渴念的本性，它就是对本可违其意而失去的事物的热爱。

内特尔布拉特（Nettelbladt）论权利与义务的概念 (拉中对照译文)

吴奇琦

Ng Kei Kei

(法学博士、澳门大学法学院助理教授)

(PhD in Law; Assistant Professor, Faculty of Law, University of Macau)

Daniel Nettelbladt, *Systema Elementare Universae Jurisprudentiae Naturalis*, 1767, §. 165. – §. 173., §. 226. – §. 233.

丹尼尔·内特尔布拉特：《普遍自然法学基础体系》，1767，§. 165. – §. 173.、§. 226. – §. 233.

目次

第三节、论义务 (§. 165.)

第一目、论义务本身 (§. 166.)

第一章、概论义务本身 (§. 167.)

第一题、论义务的真正概念 (§. 168. – §. 173.)

第四节、论权利（伦理行为权能意义上的 IVS）(§. 226.)

第一目、论权利本身 (§. 227.)

第一章、概论权利本身 (§. 228.)

第一题、论权利的真正概念 (§. 229. – §. 233.)

SECTIO III. De obligatione (§. 165.)

MEMBRUM I. De obligatione in se spectata. (§. 166.)

CAPVT I. De obligatione in se spectata in genere. (§. 167.)

TIT I. De obligationis genvino conceptv. (§. 168. – §. 173.)

SECTIO IV. De ivre pro facvlitate agendi morali svmto. (§. 226.)

MEMBRUM I. De ivre in se spectato. (§. 227.)

CAPVT I. De ivre in se spectato in genere. (§. 228.)

TIT I. De ivris genvino conceptv. (§. 229. – §. 233.)

第三节
论义务
SECTIO III.
DE OBLIGATIONE.

§. 165.

义务的一般理论，归根究柢，所探究的是义务本身，以及其缔结、解销与巩固的方式。

§. 165.

Generalis de obligatione theoria eo credit ut tam *obligatio ipsa*, quam modi quibus *contrahitur, dissoluitur et corroboratur*, considerentur.

第一目
论义务本身
MEMBRVM I.
DE OBLIGATIONE IN SE SPECTATA.

§. 166.

对义务本身的研究，既会概论义务，也会谈一些最普遍的义务种类。

§. 166.

Obligatio in se spectata ita pertractanda, ut de ea tam *in genere*, quam de nonnullis *generalissimis obligationum speciebus*, quaedam monenda.

第一章
概论义务本身
CAPVT I.
DE OBLIGATIONE IN SE SPECTATA IN GENERE.

§. 167.

下文将会论及的是义务的真正观念，以及义务的一众区分。

§. 167.

Hic dicenda redeunt ad *genuinam obligationis notionem* et *varias obligationis diuisiones*.

第一题
论义务的真正概念
TIT I.
DE OBLIGATIONIS GENVINO CONCEPTV.

10. CASP. EVCH. WINECKE *de notione obligationis et legis.* (论义务与法律的概念) Quedl. 1739.

§. 168.

行为的必要 (*necessitas agendi*), 亦即我们做别的行为的不可能 (*impossibilitas*), 如果是来自法律的话, 则称为伦理上 (*moralis*) 的行为必要。伦理上的行为必要, 称为义务 (*obligatio*)。它无疑是指消极性的 (*passiua*) [拘束; *obligatio*], 其对立于积极性的 [拘束; *obligatio*], 亦即动机与行动之间的连结 (*connexio motiui cum actione*)。这里所论述的是消极性者, 并将会简单地称之为义务。而且, 义务是无体物 (§. 119.)。

10. CASP. EVCH. WINECKE *de notione obligationis et legis.* Quedl. 1739.

§. 168.

Necessitas agenda, id est impossibilitas aliter agenda quam agimus, dicitur tum moralis, si venit ex lege. Necessitas agendi moralis vero dicitur obligatio, nimurum passiua, cui opponitur actiua, quae est connexio motiui cum actione. Hic loquor de passiua, quae et simpliciter obligatio dicitur, et res incorporalis est (§. 119.)

§. 169.

应为的 (*debitum*), 是指我们有义务做的; 至于我们无义务做的, 则称为非应为的 (*indebitum*)。可为的 (*licitum*), 则用以指称我们无义务做、但做的话也不违反我们义务的; 如果违反的话, 则称为不可为的 (*illicitum*)。

§. 169.

Debitum dicitur id ad quod obligati sumus, et ad quod obligati non sumus dicitur indebitum. Licitum vero appellatur ad quod obligati non sumus, ast tamen fieri obligationibus nostris non repugnant, quibus si repugnant dicitur illicitum.

§. 170.

被这样子理解的 *debitum* [应为的], 称为责任 (*officium*); 应向他人为某事 (*aliquid debet*) 者, 在最笼统的意义上被称为 *debitor* [应为者 / 义务人]。

§. 170.

Debitum qua tale consideratum dicitur officium, et is qui aliquid debet alteri in sensu generalissimo debitor appellatur.

§. 171.

义务只可能落在人的行动上，而人的行动则取决于人的自由。此乃基于§. 116.与§. 135.所言。因此：1) 针对不可能的，不产生义务；2) 仅就「义务指涉理智活动所指向的目标」而言，理智活动才是义务客体。

§. 171.

Obligatio non nisi in eas hominum actiones cadere potest, quae ab eorum libertate dependent. Per §. 116. et 135. Hinc 1) ad impossibilia non datur obligatio; 2) intellectus operationes non nisi eatenus obiectum obligationis sunt, quatenus obligatio eo tendit quorsum dirigendae sunt.

§. 172.

义务本身，有别于义务的履行（*expletio*）。这是因为，义务本身是纯粹的行为必要，它使我们应当做行为。然而，义务的履行，则是有义务做的那项行动的施行（*editio*）。

§. 172.

Differunt inter se *obligatio ipsa* et eius *expletio*. *Obligatio ipsa* enim est nuda necessitas ita agendi prout agere debemus. Ast *expletio obligationis* est actionis, ad quam adest *obligatio, editio*.

§. 173.

由此显然不能得出：一旦存在义务本身，现在便应当履行之；即使就义务本身是否存在成疑，也应当履行之。

§. 173.

Hinc patet non sequi: *adest obligatio ipsa, ergo iam nunc eius expletio fieri debet; licet in dubio, si obligatio ipsa adest, et eius expletio fieri debeat.*

第四节

论权利（伦理行为权能意义上的 IVS）

SECTIO IV.

DE IVRE PRO FACVLTATE AGENDI MORALI SVMTO.

§. 226.

权利（这种意义上的 ius）的一般理论，归根究柢，所探究的是权利本身，以及其取得、丧失与保持的方式。

§. 226.

Generalis de iure in hoc sensu sumto theoria eo reddit, vt tam *ius in se spectatum*, quam modi quibus *acquiritur, amittitur et conseruatur* considerentur.

第一目
论权利本身
MEMBRVM I.
DE IVRE IN SE SPECTATO.

§. 227.

这里不仅会概论权利本身，还会探讨最普遍的一些权利种类。

§. 227.

Hic nonsolum *de iure in se spectato* in genere agendum; sed et de *generalissimis quibusdam iuris speciebus*.

第一章
概论权利本身
CAPVT I.
DE IVRE IN SE SPECTATO IN GENERE.

§. 228.

总的来说，在此不仅会指出权利的真正概念，还会阐释权利的一众区分。

§. 228.

Generatim hic tam *genuine iuris notio* eruenda, quam *iuris variae diuisiones explicandae*.

第一题
论权利的真正概念
TIT. I.
DE IVRIS GENVINO CONCEPTV.

§. 229.

行为的权能 (*facultas agendi*)，亦即行为的可能 (*possibilitas agendi*)，如果是来自法律的话，则称为伦理上 (*moralis*) 的行为权能。伦理上的行为权能，称为主

观意义上的 ius (权利), 其对立于客观意义上的 ius (法律) (§. 115.)。这里所论述的, 是主观意义上的 ius (权利), 并将会简单地称之为 ius。而且, 它是无体物 (§. 119.)。有权利向他人要求 (postulandi) 给付 (praestet) 些甚么的人, 都在最笼统意义上被称为 *creditor* [权利人]。

§. 229.

Facultas agendi, id est, possilitas agendi, dicitur *moralis* si venit ex lege. Facultas agendi moralis vero dicitur ius, quando *subiective* sumitur, cui opponitur ius *objiective* sumtum (§. 115.). Hic loquor de iure *subiective* sumto, quod et simpliciter ius dicitur, et res incorpotalis est (§. 119.), quique ius habet ab altero postulandi ut ei aliquid praestet, in sensu generalissimo *creditor* dicitur.

§. 230.

权利事宜, 对立于事实事宜 (§. 198.), 是指任何构成伦理行为权能的东西。正如证明所关注的是事实事宜 (§. 109.) 那样, 演绎 (*deductio*) 所关注的则是权利事宜。经由演绎而得的是: 在某个给定的个案中, [当事人] 是有权利的 (§. 107.)。

§. 230.

Iuris esse, in oppositione ad id quod facti est (§. 198.), dicitur, quicquid consistit in facultate agenda morali. Et prout probatio concernit id quod facti est (§. 109.), ita *deductio* concernit id quod iuris est, per eamque euincitur quod iuris est in dato quodam casu (§. 107.).

§. 231.

一个人的权利, 与另一个人的义务互相对应。而且, 一切义务都会使对方有权利做那些一旦不做则义务的履行便发生不了的行为。因此, 朝向目的的义务, 产生朝向手段的权利。而且, 唯一的手段总是可为的。此乃基于§. 203.所言。

§. 231.

Iuris in vno respondet obligatio in altero, et ex omni obligatione oritur ius ad id sine quo obligationis expletio fieri nequit. Ut sic obligatio ad finem det ius ad media, et medium quod vnicum est semper licitum sit. Per §. 203.

§. 232.

权利本身，有别于权利的行使 (*exercitium*)。权利本身，是纯粹的行为可能。然而，如果是以行为来施展伦理行为权能，则是权利的行使。

§. 232.

Differunt inter se *ius ipsum* et eius *exercitium*. Ius *ipsum* enim est nuda agenda possibilitas moralis. Ast *exercitium iuris* sit, si agendi facultas moralis in actum deducitur.

§. 233.

由此可得：权利本身与其行使并无关联，因此：1) 即使权利的行使完全停搁，权利本身也已经可以存在；2) 如果权利本身与权利的行使并存，则要么权利是由拥有权利本身的人来行使，要么权利本身属于此人，但由他人来行使。

§. 233.

Hinc fluit: *ius ipsum eiusque exercitium non esse connexa*, sicque 1) *ius ipsum iam existere posse, licet exercitium eius plane cessen*; 2) *si ius ipsum et eius exercitium simul existunt, vel ei qui ius ipsum habet et eius exercitium competere, vel ius ipsum penes hunc esse, exercitium vero alteri competere posse*.

拉丁汉学

“*Notitia Linguae Sinicae*” 和明清来华耶稣会对中国语言的研究

李真

(北京外国语大学 国际中国文化研究院)

在世界语言的丛林中，汉语属于孤立语，形态较少变化，语体复杂，词类界限模糊，字词之间既有重合又有区别；加上汉字不同于欧洲字母文字，属于较难掌握的会意字符，凡此种种，使得中国自古以来语言学研究偏重文字学、训诂学，字典编纂尤为发达。后因佛教传入，为译经之便有了反切，诞生了音韵学。到了清乾嘉时代，小学家在音韵、文字、训诂方面取得了空前的成就。然而，在中国传统学术架构中，对语法问题一直缺少持续而深入的思考，仅有数部讨论虚词用法的论著。中国人自己撰写的第一部语法专书《马氏文通》要迟至 1898 年才面世，作者马建忠毫不讳言自己是受西洋“葛郎玛”的范式启发，进而自创体系撰就此书，遂有中国本土首部现代意义的汉语语法。

反观马氏之前数百年，由于 16 世纪东西交通之畅通早已触发中西语言之接触，那这一起点源自哪里呢？担纲这一历史重任的正是明清之际入华的欧洲传教士。姚小平先生曾言“晚明西洋传教士趁欧亚海路开启之机前来中国，由学说汉话、写方块字、读经籍与小说起步，逐渐认识汉语、进而沉浸探索。从此汉语研究不再是中国人家的事情，在本土小学的路径之外添出一条西洋汉语研究的线索。”¹

溯流而上，自明万历年间，以利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）为代表的耶稣会士不远万里，航海至东亚，为在内地落脚安住，完成传教使命，将努力学习中国语言，了解中国文化视为首要要务。面对陌生的汉语，西方传教士如重返童蒙学语之时，从跟读发音到习练汉字，从诵读四书到尝试翻译，进而沉浸语言内部加以探索解构，点滴积累，持之以恒，开创了近世所谓之“传教士语言学”。

¹ 姚小平：《借西学之石，攻中国之玉——谈谈西洋汉语研究史》，《中国社会科学报》2020 年 5 月 13 日，国家社科基金专刊。

在此过程中，为学习便利，来华传教士开始尝试用罗马字母为汉字注音、拼读和转写；与中国文人合译书籍时创造出一批译词新词；借用他们熟悉的拉丁语法概念、范畴、框架来描写、归纳汉语的语法规则……凡此种种，不仅推动了近代欧洲语言与中国语言的正面相遇与相互影响，而且也正式开启了西方人学习和研究汉语的第一个历史高潮。

明清西人对汉语的研习之路，从一开始就呈现出耶稣会与其他修会、中国大陆与远东其他地区，以及学习官话和其他方言的两条路径。在菲律宾及中国南方沿海地区，以多明我会为代表的托钵修会长期深耕于此，俨然是闽粤方言学习和研究当之无愧的开拓者。而在中国内地，由于利玛窦所制定的习官话，着儒服，结交士大夫阶层的传教策略，使得耶稣会在学习和研究中国语言文字，特别是官话白话与文言的传教士群体中发挥了核心作用，基本上代表了这一传教士语言学的主流。面对迥异于欧洲语言的语音和词汇、句法，耶稣会士发挥了他们的集体智慧，不仅创制和改进了以罗马字母为汉语注音的方案，还贡献了相当数量的汉外对照字典、文法、教材、词汇手册、文选编译等等。

大致来说，耶稣会的入华历程不可不谓艰难曲折。从 1552 年圣方济各·沙勿略 (San Francisco Xavier, 1506-1552) 到达上川岛始，范礼安 (Alessandro Valignano, 1539-1606)、罗明坚 (Michele Ruggieri, 1543-1607)、利玛窦等人筚路蓝缕创辟荒途；清初时期曾一度中兴，然而随后却又经历了延续百年的“中国礼仪之争”，使得在华传教事业遭遇前所未有的困境；加之 1773 年耶稣会在欧洲被教宗下令解散，于中国也相应引发了一波传教士汉学研究和语言研究的衰退，乾隆后期，精通中国典籍的传教士人数已大大减少。直到 1814 年教宗恢复耶稣会，新一批耶稣会士于 1842 年再度来华，重新开展福音传布。到了鸦片战争前，入华传教士已基本沦为宫廷技师，不能公开传教。清廷只用其技艺，而禁其教务，这令他们相当苦恼，在无形中消磨了学习语言的热情。伴随着远东传教事业的由盛转衰和起起落落，在华耶稣会士汉语研究的学术变化也贯穿其中，可大致划分为四个阶段：草创——发展——繁荣——复兴。

第一阶段是草创时期，以编撰最早的汉语与欧洲语言对照的词典，创制汉语注音方案雏形，编写问答体的语言学习材料，创立汉语新词为主要特征。虽均为

起步尝试，却为此后耶稣会来华传教士从语音、词汇、语法、语言教学等多个方面进一步探索汉语打下了重要的基础。第一代耶稣会士罗明坚、利玛窦、郭居静（Lazare Cattaneo, 1560-1640）、庞迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618）等人的首创之功不可磨灭。

罗明坚与利玛窦一边学习口语，一边利用收集的语料在 1584 至 1588 年间编写了葡语和汉语对照的《葡华词典》，这是第一部欧洲人所编汉外双语词典，开创了中国按拉丁字母编排外文词汇并对照注音和汉语的双语辞典排列法，通过词典所收词汇的语音明确反映出明代官话是以南京音为基础的。《葡华词典》中所尝试使用的注音，亦成为用西文字母给汉语注音的滥觞。在此基础上，利玛窦在郭居静、庞迪我的帮助下进一步构拟了一套改进后的汉语注音方案，在他的《西字奇迹》中得以完整呈现。

这一时期，为了指导传教士向中国士人介绍西学，以利玛窦为首的多位耶稣会士还集体编写了一部对话体汉语文献《拜客问答》，它记录了耶稣会士与来访的中国士大夫之间的对谈，话题涉及世界地理知识、欧洲人文风俗、伊索寓言故事等内容，同时反映了明朝末年士大夫阶层拜客会友的交际礼仪。

此外，利玛窦还通过绘制中文版世界地图，与中国士大夫合作翻译西学书籍，撰写天主教相关作品，在地理、数学、天文学、哲学、宗教等方面创造了不少新词。自利氏始，之后还有不少耶稣会士与中国学者合作译书，由外来的知识涌进引发了中文词汇的变迁，一批外来新词自晚明开始进入中国语言。

除了以上这些开拓性工作之外，首批入华耶稣会士已注意到汉语与当时西方人以往所了解的其他任何语言类型都不一样。在他们留下的日记、报告和文献中，观察到了汉语的不少独特性，如音节构造、声调特征、同音现象、文白异体、官话方言等，也涉及到个别语法的描述，但多从语用和修辞角度出发，属于较为零星的粗浅印象，与后期完整成形的专门语法描写相比尚有一定距离。

第二阶段是发展时期，以深化中西语音比较和开创汉语语法研究为主要特征。比利时耶稣会士金尼阁（Nicolas Trigault, 1577-1628）、意大利耶稣会士卫匡国（Martino Martini, 1614-1661）等人在前人基础上，继续推进了汉语语音和文法方面的研究，均有突出贡献。

金尼阁真正开启了耶稣会对中国音韵学研究之先河，他改进利玛窦注音方案，系统使用罗马字母为汉字注音，在中国学者王徵等人帮助下，参照《洪武正韵》《韵会小补》等中国韵书，编撰了《西儒耳目资》，最终完善了著名的“利—金注音方案”。这是第一部西人撰写的，最早分析汉语语音的韵书，从中西语言比较的角度解析汉语的音理，首次运用“西字”标注汉语音节，并进行音素分析，为三百年后中国现行汉语拼音方案的创制奠定了基础，被称为是一部具有划时代意义的著作。²

卫匡国在 1652 年到 1654 年返欧述职途中，编撰了耶稣会第一部汉语语法《中国文法》（*Grammatica Sinica*），虽体系尚显粗疏，却是首次借助拉丁文法之框架对汉语进行解构分析，为中国语言学打开了一扇语法与逻辑的窗口。《中国文法》为汉语构拟了一个语法大纲，全书无汉字，正文共 26 页，三个章节。第一章论语音，包括汉字音节表及释义，总数为 318 个音节；介绍了五个声调。第二、三章是语法部分，以拉丁语八大词类的体系分析了汉语的名词、代词、动词、介词、副词、感叹词、罕用连词、名词的原级（及比较级和最高级）、代词、数量词。另有两个附录。《中国文法》语言简约，举例不多，罗列了不少汉语的语法要点，遗憾尚未展开深入细微的分析与说明。不过，作为西人所写的第一部分析汉语官话口语著作，从 17 世纪下半叶开始，该书在很长的时间里为欧洲对汉语感兴趣的学者所倚重，是许多“准汉学家”案头必备之书。

之后，以领衔翻译《中国哲学家孔子》（《西文四书直解》）³而闻名的殷铎泽（Prosper Intorcetta, 1625-1696）神父据说也有一部《汉语文法》问世，但目前不知所踪⁴。他还撰写了一篇文章《论中国文字》，详细介绍了汉字创制的历史起源以及六书，异体字、发音和声韵调的特点，并附录一些汉字的写法和构架。此外，文章还兼论了各代著名书法家的逸闻传记，文房四宝笔墨纸砚的发展历史等内容。⁵ 这部手稿影响了欧洲著名学者、德国耶稣会士基歇尔（Athanasius Kircher,

² 参阅：何九盈《中国古代语言学史》，广东教育出版社，1995 年，235-252 页。

³ 该书拉丁文书名为《中国哲学家孔子》，中文标题为《西文四书直解》，由 17 位神父署名：殷铎泽、郭纳爵、刘迪我、利玛弟、成际理、何大化、聂伯多、潘国光、李方西、洪度贞、聂仲迁、穆迪我、毕嘉、张玛诺、柏应理、鲁日满、恩理格。参见：《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，1997 年，上海光启社，第 371 页。

⁴ 据费赖之书中所言，该文法藏于里尔（Lille）图书馆，还引用了法国汉学家雷慕沙的注说，提及该书曾刊行于 17 世纪，附在《中庸》译本之后，并曾编入特维诺（Thévenot）所编的旅行书中。然查证该文集以及《中庸》译本，均无归于殷铎泽名下的这部语法。故有待进一步考证。

⁵ 参阅：[丹麦]龙伯格，《汉字的传统历史——17 世纪耶稣会士手稿》，史倩倩译，《国际汉学》，第 25

1602-1680) 的汉语汉字观，在他关于东方和中国研究的重要作品《中国图说》(*China Illustrata*) 中，除了展示波兰传教士卜弥格 (Michel Boym, 1612-1659) 带回之《大秦景教流行中国碑》中文碑文及所附注的西文注音、释义外，有关汉字的介绍亦对殷铎泽的文章有所参考。

第三个阶段恰逢有“国王数学家”美誉的法籍耶稣会士入华，他们带动了对中国全方位的深入考察，亦成就了耶稣会汉语研究的繁荣时期。随着汉语水平的精深，来华耶稣会对中国语言研究亦在不断深入和推进。无论是语法研究还是词典编撰和汉字研究均达到了一个高峰；而且，除汉语外，也推进了对中国境内少数民族语言如满语、蒙语等的学习和研究。

在第三代和四代耶稣会士中，主要以法籍耶稣会士对中文的研究探索为重，像冯秉正 (J. A. M. de Moyac de. Mailla, 1669-1748) 曾给巴黎友人苏熙业 (Etienne Souciet, 1671-1744)⁶ 神父去信，撰文介绍了汉字的演变历史，从仓颉造字开始，分别论说了各类汉字字体，还谈到《说文解字》《字汇》等重要的中文字典。该文后被宋君荣 (Antonie Gaubil, 1689-1759) 发表在他的《书经》译文之后的附录中。此外，钱德明 (Joseph-Marie Amiot, 1718-1793) 将乾隆《盛京赋》(1748) 的译文寄回法国印制，原意是想配合《盛京赋》原书的 32 种满汉文篆体书写，为此撰写了一篇长达 70 页的论文《论汉字源流》，对古代汉字的字体进行了详细解说；遗憾的是巴黎方面未及等到中文原书就先期刊行了钱德明的这篇文章，与宋君荣《书经》译本同年出版。还有韩国英 (Pierre-Martial Cibot, 1727-1780) 的《试论中国语言和文字》《再论中国语言和文字》两篇长文重点探讨了中国文字的创造演变过程，并介绍了六书及其内涵，中国书籍和学习汉语的若干方法，同时辅以对一词一言所涉及之中国地理、历史、文化、艺术、宗教、科技、风俗等诸多方面详略不等的介绍，别具巧思。

除关注汉字的发展历史外，耶稣会士在前期双语词典基础上，进一步合作编纂了多语言对照的词典巨著。比如应乾隆帝要求，魏晋继 (Florian Bahr, 1706-1771) 和在京的其他几位传教士一起合编了《中法意葡德拉六种语言大词典》。钱德明

辑，第 307-331 页。

⁶ 苏熙业，一位颇具影响力的巴黎耶稣会士。1732 年，在巴黎出版了来华耶稣会士关于中国数学、天文学方面的研究著作。

在张诚 (Jean-François Gerbillon, 1654-1707) 神父未完稿基础上编撰了《满语语法》，还完成了《满法词典》以及《梵藏满蒙汉多种语文字典》。还有孙璋 (Alexandre de La Charme, 1695-1767) 也精通满汉文，著有六卷本的《中满蒙法四种语言字典》。

和他们相比，若从专攻中国语言方面而言，马若瑟 (Joseph de Prémare, 1666-1736) 当为其中的佼佼者。他不仅写作了《六书实义》《论象形文字字典》等书，还撰写了汉语语法研究的代表作《汉语札记》 (*Notitia Linguae Sinicae*)⁷。该书是继卫匡国《中国文法》(1652)、多明我会士万济国 (Francisco Varo, 1627-1687)《华语官话语法》(*Arte de la Lengua Madarina*, 1703)⁸之后来华传教士撰写的第一部专论汉语语法的著作。马若瑟没有一味因循前人套用拉丁文法框架解说汉语的传统做法，更关注汉语的特殊性，开始有意识地打破拉丁框架，力图以更为接近汉语语法事实的方式来描写汉语。这在当时实属首创。《汉语札记》手稿有 300 多页，上下两编，在世界上第一次对汉语白话和文言分别进行论述，文字、音韵、词汇、语法、修辞、俗谚、礼仪、典籍等各种内容无所不包；书中首次使用了带汉字的中文例句，引用量多达一万两千余个，堪称早期来华传教士汉语研究集大成之作。

另据费赖之介绍，郭中传 (Jean-Alexis de Gollet, 1666-1741) 所撰的《发语虚字》专讲虚字在不同句子位置上的不同含义，很有可能是西方汉语研究史上第一部虚字专书。

1773年耶稣会被解散后，在华传教士的汉语学习和研究也落入低谷，出现了一个短暂的真空期。因此，语言研习的第四阶段差不多要迟至19世纪中叶才到来。在这一复兴阶段，为了帮助同行学习中国语言，了解中国文化，再度入华的耶稣会内部着重编撰了一些大部头的综合性语言文化教材，亦出现了以研究河间府方言为基础的北方官话文献。这一阶段的代表人物为在华一南一北的两位重要的传

⁷ 可参阅笔者对该书的研究：李真，《马若瑟<汉语札记>研究》，商务印书馆，2014 年。

⁸ 西班牙原本《华语官话语法》共十六章，99 页正文。第一章总论汉语言的特点；第二章论述了汉语的声调；第三章阐述名词和代词的格变及复数形式；第四章介绍体词（含副词）及比较级和最高级；第五章分析动词、指示词、反复动词、职业名词及词的性别；第六章谈到代词；第七章论述叹词、连词、否定词、疑问词和条件式；第八章叙述动词及动词变化；第九章主要讲被动句式；第十章论介词、副词；第十一章分析构成句子的方式；十二章论数词；十三章论助词；最后三章介绍官话中的礼貌用语和习俗。

教士汉学家，即意大利耶稣会士晁德蒞（Angelo Zottoli, 1826-1902）和法国耶稣会士戴遂良（Léon Wieger, 1856-1933）。

晁德蒞五卷本的《中国文化教程》（*Cursus Litteraturae Sinicae*）中拉对照，融语言学习与文化教学于一体，囊括了文字、词汇、修辞、文选、历史文化知识，尤其是书中对中国各种文学作品的选编和翻译，形成了中国古代通俗文学拉丁文译介的独特翻译模式。由于该书内容丰富，规模宏大，被称为是晚清时期江南传教士汉学研究最为重要的成果之一，于1884年获得了欧洲汉学界的最高奖项儒莲奖。

戴遂良长期在河北献县地区传教，他编撰的《汉语入门》（*Rudiments de Parler Chinois: Dialecte Du 河間府*）堪称巨作，共有12卷，分为上下两部。上部六卷，以河间府方言写成，主要探讨北方官话口语；下部六卷，以介绍中国民俗和传统文化为主。仅就语法部分就多达22万余字的句子和对话，还有书中所记录的河间府方言的声、韵、调，描写了一百多年前生动、自然的北方口语面貌，为了解这一地区方言的语音、文字、词汇和语法的历时演变提供了绝佳的语言学材料。

此外，戴遂良还编写有一本1000余页的巨著《汉字》（*Caractères Chinois*），书中所列出的每个汉字均配有罗马字母注音和法语释义，同时借助《说文解字》《康熙字典》等中文字典首次展开了对汉字字源的系统研究，迄今为止仍然是西方汉学界研究汉字的里程碑作品。

尽管明清时期入华的耶稣会士探索关于汉语特性和规律的论述并非尽善尽美，甚至亦有不确之处，但不可否认这是首次将中西语言比较的方法运用到汉语的研究中来，尝试为汉语归纳其自身的规矩方圆。可能在当时还只是一些不太成熟的朴素思想，更多是在描写规则和提供语料，距离系统而缜密的哲学思考和科学研究尚有一定距离，但这样开创性的工作对后来欧洲本土汉学家和专业语言学家展开更为深入的针对汉语各要素的研究来说，确实是一个非常难得的铺垫和积累。从创制注音转写中文、辑录字词编撰词典，到解析语法、探索内部规律；从最初基本以欧语框架为分析手段和观察视角，到后期愈加关注汉语自身特质及内涵……历经三百余年的摸索发展，耶稣会士在汉语语音拉丁化、汉语语法梳理、双语词典编纂、近代汉语新词嬗变等方面贡献良多。

综上为耶稣会在华汉语研究从框架草创到体系初成的一个简要梳理，每个阶段之间的关注点虽各有侧重，但从学术史脉络来看自有其修会内部语言研究继承、发展和创新的内在联系。当然，任何一项人文学术史的考察，除了对整体面貌进行全面梳理外，单个文本的发现、阐释与比较仍然非常重要。傅斯年先生当年曾说：“上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西”。在明清耶稣会汉语研究的学统之中，仍有不少原始文献有待学界去挖掘、收集、整理和解读，在重构一个可靠的文本自身的语言和历史语境下去做更为细致的考察分析，去比较和它相关的所有其他文本，包括理解这些传教士当时创作的想法与动机，了解作品产生的历史背景，作者特定的学术背景，他们的文化传统、修会特点和语言观在作品中如何呈现，以及反过来对近代中西语言接触的历史产生了何种影响等等，通过这种将学术史、文献史和个案研究有机结合起来的语文学研究路径，对融合了中西语言学所长的近代西洋汉语研究史将是十分有益的补充

《大学》拉丁文译本与马士曼英译本对比

黄钰祯

(北京外国语大学国际中国文化研究院)

摘要:《大学》总结了儒家知识分子的道德修养理论，是重要的儒家经典。来华的耶稣会士和新教传教士都表现出对这部著作的重视并进行外译。在一定程度上，新教传教士是在耶稣会士的研究成果的基础上展开汉学研究，但早期的新教传教士并没有承认这一点。因此，本文以柏应理等人翻译的《大学》拉丁文译本与马士曼父子的英译本为研究对象，从重要概念翻译的选词、意义的传达和注释的相似性三个方面的对比，论证马士曼在翻译《大学》的过程中参考了《中国哲学家孔子》中的拉丁文译本《大学》，并分析马士曼参照该译本的原因。

关键词:《大学》；拉丁译本；英译本；对比

一、引言

儒家典籍外译的历史可以追溯至明清时期。当时来华的耶稣会士为了学习中文，并且在欧洲展示他们的传教成果，同时进行舆论宣传以获得在华传教的支持，翻译了部分中国典籍。根据现存的手稿记录，16世纪耶稣会传教士罗明坚（Michele Ruggieri, 1543-1607）就对“四书”进行过翻译。在17、18世纪，殷铎泽（Prospero Intorcetta, 1626-1696）、柏应理（Philippe Couplet, 1623-1693）及其他来华传教士合作翻译了拉丁译本的儒家经典，结合孔子传记，出版了《中国的智慧》（*Sapientia Sinica*）、《中国哲学家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*）等著作¹。19世纪来华的新教传教士，同样通过儒家经典外译进行文化交流。出于学习中文进行传教的目的，他们将《大学》、《论语》等儒家典籍翻译成英文并出版。

¹ 罗莹：“十七、十八世纪“四书”在欧洲的译介与出版”，《中国翻译》，第03卷，2012，第34-41页。

马士曼 (Joshua Marshman, 1768-1837) 及他的儿子是较早翻译《大学》的新教传教士。在《中国言法》(Elements of Chinese Grammar) 的附录中，马士曼及其儿子英译的《大学》作为翻译练习，供读者学习中文²。在译著里，马士曼表明他们以直译的方式翻译《大学》文本，没有提及他们在翻译的过程中参考过《中国哲学家孔子》中的拉丁文译本《大学》。但是通过两个译本之间的对比可以推测出，马士曼的英译本《大学》受到拉丁文译本《大学》的影响。

对于《大学》译本的研究，国内外学者大多以理雅各英译本为研究对象，从不同的翻译学理论为切入点进行分析，但是关于马士曼父子的英译本研究较少。王辉、叶拉美对比了马士曼与马礼逊的英译本《大学》，从“三纲八目”的翻译、译者的中文能力和译本的影响等方面论证两个译本均受到基督教影响而误译了部分儒家核心概念³。康太一从跨文化研究的视角对马士曼及其译作进行分析，认为马士曼对于儒家核心概念与神学概念的翻译展现了早期中西双方的文化交流与共融，对当下的跨文化交流具有一定启示⁴。陈琦则将马士曼英译本与 19 世纪其他新教传教士的《大学》英译本进行对比，通过“三纲八目”的翻译分析认为四个译本由于译者主体差异，具有不同的翻译特点，在一定程度上给中国典籍外译带来启示⁵。牛迪以《中国哲学家孔夫子》中拉丁译本《大学》、马士曼和马礼逊的《大学》英译本为研究对象，对比三个译本中“三纲八目”、儒家核心概念的翻译以及行文结构，认为其反映出不同时期中西文化交流的特点，表现了西方对于中国态度的变化⁶。

综上所述，专家学者们对马士曼英译本《大学》的研究，侧重于翻译策略和译者主体，对于该译本与拉丁文译本相似性的关注较少，并且没有说明马士曼英译本对拉丁文译本的参考。因此，本文以《大学》的拉丁文译本与马士曼英译本为研究对象，从翻译的选词、意义的传达和注释的相似性三个方面论证马士曼翻译的《大学》在一定程度上参考了柏应理等人翻译的拉丁文译本。基于以上论证，笔者认为马士曼对于拉丁文译本的参考与其学习中文的条件及教育经历相关。

² 郑梦娟：“《中国言法》：西方早期重要的汉语文言语法研究著作”，《世界汉语教学》，第 3 卷，2009，第 423-432 页。

³ 王辉、叶拉美：“马礼逊与马士曼的大学译本”，《中国文化研究所学报》，第 49 期，2009，第 413-427 页。

⁴ 康太一：“从英译《论语》到汉译《圣经》”，北京：北京外国语大学，2013。

⁵ 陈琦：“19 世纪英国新教传教士《大学》英译评析”，《东方翻译》，第 04 卷，2020，第 4-11 页。

⁶ 牛迪：“《大学》西译的流变”，北京：北京外国语大学，2022。

二、马士曼的教育经历

马士曼成长在基督教家庭中，他的父母都是虔诚的教徒。在他小的时候，他的父母就言传身教地教导他基督教教义。虽然由于他的家乡教区在入会条件上过于保守，迟迟没能皈依基督教，但是他一直以浸信会信徒的标准要求自己⁷。在马士曼 26 岁时，由于布里斯托的布莱德米德教堂需要一名老师，他们一家迁往布里斯托。在布里斯托，马士曼成为浸信会信徒，在他人的引荐下，进入布里斯托神学院学习。在这段时间里，他学习了各种古典语言与文学。当他看到浸信会期刊上的报道时，他决定申请前往东方传教。

在申请通过以后，马士曼到达印度，在塞兰坡开展传教事业。教会传教的范围并不只局限在南亚或东南亚，传教士们对于前往中国传教抱有期待。因此，在 1803 年左右，马士曼开始学习中文，到中国传教⁸。马士曼在信件中提到乔安尼斯·拉萨尔（Joannes Lassar）是他的中文老师和得力助手，并且从 1806 年初开始教授马士曼及其儿子等人中文⁹。虽然拉萨尔不是中国人，但是他的中文水平良好。拉萨尔从小学习中文，他的家里不但有中国佣人，而且他的父亲为他请来中文老师。在十几岁的时候，拉萨尔曾前往过广州进行深入学习，掌握了粤语与官话¹⁰。拉萨尔对于孔子及其学说有极高的评价，因此选用儒家经典作为中文学习的主要教材，并以注疏为辅助教材。在信件中马士曼表示出对于儒家经典及其注疏的兴趣，从而决定翻译这些作品¹¹。由此可以看出，马士曼等人通过儒家经典学习汉字，对这些著作有了一定研究，这为之后中国典籍英译奠定了基础。同时，马士曼具有极高的语言天赋，在神学院学习时掌握了拉丁语、希腊语等语言。虽然在印度没有学习中文的语言环境，但是他与在印度的中国人交往，经常同他们对话练习口语，前往他们家了解许多中国文化，这使马士曼学会了汉语。随着马士曼的中文水平逐渐提升，在拉萨尔的协助下，他开始进行《圣经》的汉译，并且把中国的儒家经典翻译成英文。

从马士曼的教育经历可以推测出，他是一位虔诚的浸信会成员，接受过系统的神学教育。因此，他与 16 世纪来华的耶稣会士有着相同的信仰和知识背景。

⁷ 康太一：“从英译《论语》到汉译《圣经》”，北京：北京外国语大学，2013。

⁸ Joshua Marshman, Letter to Dr. Ryland (BMS), Serampore, 25 May. 1806.

⁹ Joshua Marshman, Letter to Dr. Ryland (BMS), Serampore, 25 May. 1806.

¹⁰ Joshua Marshman, Letter to Dr. Ryland (BMS), Serampore, 23 Oct. 1807.

¹¹ Joshua Marshman, Letter to Dr. Ryland (BMS), Serampore, 23 Oct. 1807.

然而，马士曼的中文学习具有一定局限。因为他没能到达中国，而且并没有接触到特别多的中文书籍，对于中国文化的了解只能基于他的中文老师以及在印度的中国人，所以他并不能获得关于中国的地理、政治和文化等方面的一手材料。这一缺陷给他的翻译带来了一定的负面影响。

三、重要概念翻译的选词

下表是对《大学》拉丁文译本与英译本的对比，通过直观的比较可以看出译者对于《大学》中重要概念的理解。

三纲八目	拉丁文译本	中文翻译	马士曼译本	中文翻译
明明德	expoliendo, seu excolendo rationalem naturam a coelo inditam	澄明并发挥自天上而来的理性	restoring reason to its pristine lustre/duly enlightening the mind	使理性恢复到原始的光辉/充分地启发内心
亲民	renovando seu reparando populum	进行对人们的革新与复兴	renovating others	革新他人
止于至善	sistendo firmiter, seu perseverando in summo bono	达到稳固地止于至善	making the summit of all virtue the only point of rest	停止在所有美德的最高点
格物	penetrando rerum omnium rationes	看透或竭尽所有事物	a most thorough and minute acquaintance with the nature of things around us	完全透彻地知晓我们身边事物的本质
致知	perficiebant suum intellectum	完善并引领自己的智力或者理解力达到所能达到的最高点	enlarged their knowledge to the utmost	最大限度地扩展知识
诚意	verificare intentionem	证实他们自己的意图	corrected their ideas and desires	矫正他们的想法和欲望

正心	rectificare animum	矫正自己的心灵	gave a right direction to their affections/ direct their passions aright	使情感走向正确的方向/正确地指引他们的感情
修身	componebant, seu excolebant suum ipsorum corpus	正确地构建或完善自身	self-renovation/ self-government	自我革新/自治
齐家	instituebant suam familiam domesticam	正确的组建好自己的家庭	established order and virtue in their own houses	在他们的家中建立秩序和美德
治国	recte administrabant suum ipsorum privatum Regnum	正确地治理他们自己的王国	regulated the province which they each governed	规范他们治理的国家
平天下	imperium optime institutum pace perfruetur	整个天下就将得到很好地教化，并将安享太平	the due government of the Empire/ preserving the whole empire in peace and tranquility	正当地管理国家/维持天下的和平宁静

基于上表的对比，可以推测出马士曼英译本的选词参考了柏应理等人的拉丁文译本。首先，马士曼的选词大多与拉丁译本的选词含义相同。从“三纲”的翻译来看，“明明德”的意思为发扬光明正大的德性，而德性则指万事万物所以然的原则¹²。拉丁文译本和英译本都选用“理性”对应“德”，而不是“virtue”（美德）或其他词语。英译本中“enlighten”有“提供智慧之光¹³”的意思，不仅包含了“明”，而且与“理性”相对应。同时，“mind”一词与理性存在于抽象的内心中相符合。在经院哲学中，理性在道德活动中起主导作用，可以引导人们达到最

¹² 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2016，第3页。

¹³ "enlighten, v." OED Online. Oxford University Press, June 2022. Web. 26 August 2022.

高的善及上帝¹⁴。因此拉丁文译本中，“明明德”、“亲民”和“止于至善”是递进关系。英译本中“至善”则翻译为“美德的最高点”，暗含了这层递进关系，表现出“通过恢复理性进行的道德生活，最终达到美德最高点”的意思。后文“虑而后能得”中“得”的翻译，马士曼补充了宾语“perfection in virtue”表现出对前文的阐释。

在“八目”的翻译上，“格物”、“正心”和“修身”的选词与拉丁译本的选词相对应。对于“格物”中“物”的翻译，“res”指客观存在的事物，“thing around us”强调了是我们周围的事物，两个译本的选词都表明需要深入透彻地研究的物是心外之物。“正心”中的“心”是儒家核心概念，不止包含情感和欲望¹⁵，拉丁译本选择“animus”，表明这里的心指的是抽象的灵魂或精神，包含爱和欲¹⁶。英译本则用“affection”和“passion”翻译，两个词都是源于内心的情感，与前文的“mind”对应，而且这两个词含有贬义，表明了对于情感的排斥，这与拉丁文译本中，耶稣会士对于感情的理解相同，但是与原文的含义不同。“修身”包含了对身体与自身品性的修养，拉丁译文表明是对自身品格的修养，英译本中对应“self-renovation”和“self-government”只强调了抽象意义上身心的修养。“renovation”有“精神上重生¹⁷”的意思，具有神学含义，“self-government”则强调对自身情感与欲望的控制，不仅与前文的翻译对应，而且与拉丁译文所传达的意义相同。

其次，马士曼在翻译文化负载词的过程中，受到拉丁文译本的影响，在选词上与拉丁文译本的意思相近，包括“君子”、“仁”和“慈”的翻译。

文化负载词	拉丁译本	中文翻译	英译本	中文翻译
君子	Virtutis Princeps/ regibus	绝对美德的 统治者/国王	the superior man/ prince	更优秀的人/ 君王
仁	charitate	仁爱	tender affection/ genuine virtue	温柔的感情/ 真正的美德

¹⁴ 车铭洲：《西欧中世纪哲学概论》，天津：天津人民出版社，1982，第100页。

¹⁵ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2016，第3页。

¹⁶ [比]柏应理等著，梅谦立主编：《中国哲学家孔夫子》第二卷，郑州：大象出版社，2021，第14页。

¹⁷ "renovation, n." OED Online. Oxford University Press, June 2022. Web. 26 August 2022.

慈	amore	喜爱	tenderest affection	最温柔的感情
国	Imperio/Regnum	帝国/国家 (诸侯国)	Empire/province	帝国/诸侯国

在“君子”一词的翻译上，“*virtutis princeps*”既指政治上的君主，又表示道德修为高尚的人¹⁸，英译本的“*the superior man*”可以指地位更高的人，也可以指品德更高尚的人，在注释中马士曼对该词进行了详细地说明¹⁹，两个译本的选词都具有双重的含义。在“君子贤其贤而亲其亲”一句中，“君子”指的是统治者与杰出人物²⁰，译者可以沿用原有的词翻译，但是拉丁文译本中用“*Regibus*”一词翻译君子，表明这句话只提到了统治者。英译本中也有同样的表述，对于君子的翻译是“*prince*（君王）”，这说明马士曼在翻译时参考了拉丁文译本，认同其中对于“君子”一词的理解，因此选用“君王”翻译这句话中的“君子”。对于“仁”的翻译，拉丁文译本以“*charitas*”翻译，表达君王对臣民的照顾，同时也表达包含一切德性的美德²¹。马士曼没有选择固定的词翻译“仁”，而是根据语境进行翻译，在“为人君止于仁”处翻译为“*tender affection*”，表明是君王对待臣子温柔的感情，在“唯仁人放流之”一句中“仁”对应美德。英译本的选词是对拉丁文译本选词的解释，表达与“*charitas*”相同的意思。在“慈”的翻译上，拉丁译本为“*amore*”，表示喜爱之情，而英译本中译为“*tenderest affection*”，说明这是一种最温柔的情感，与拉丁文译本传达的意思相同。对于“国”的翻译，拉丁文译本以“*imperio*”翻译“天下”表明此处指整个帝国，“*regnum*”对应诸侯国，译者在翻译中引导读者带入罗马帝国的地理背景进行理解。马士曼选用相同含义的词进行翻译。“*empire*”对应帝国，指由一个统治者管理的国家²²，“*province*”一词源于拉丁文“*provincia*”，译为“行省”指罗马统治下的各个区域²³，英译本则选用这个词指代诸侯国。这表明马士曼认为先秦国家的体系与罗马帝国体系相同，周与其他国家之间存在统治与依附的关系，因此选用这两个词语翻译不同语

¹⁸ [比]柏应理等著，梅谦立主编：《中国哲学家孔夫子》第二卷，郑州：大象出版社，2021，第5页。

¹⁹ [英]Marshman, Joshua: *Clavis Sinica: Elements of Chinese Grammar*, Serampore: Mission Press, 1814, P24.

²⁰ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2016，第6页。

²¹ [比]柏应理等著，梅谦立主编：《中国哲学家孔夫子》第二卷，郑州：大象出版社，2021，第34页。

²² "empire, n. and adj." *OED Online*. Oxford University Press, June 2022. Web. 26 August 2022

²³ "province, n." *OED Online*. Oxford University Press, June 2022. Web. 26 August 2022.

境下的“国”。但先秦时期的国家政治制度是以血缘关系为基础的分封制²⁴，与罗马帝国不同。因此，以这两个词进行翻译与原文意思不符。然而，马士曼选择与拉丁译本相同的词语进行翻译，可以推断出在英译的过程中，译者参考了拉丁文译本。

再次，马士曼译本中对于《康诰》和《诗经》的翻译在部分选词上与拉丁文译本的翻译一致，主要包括“作新民”、“终不可谖兮”和“克配上帝”的翻译。

《大学》原文	拉丁译本	中文翻译	英译本	中文翻译
作新民	Excita seu provoca, ut sese renovet populum	唤醒人民，使人民革新自己	Excite the people to self-renovation	激励人民自我革新
终不可谖兮	cujus in finem suque non possumus oblivisci	我们将永不忘记	Can never become a prey to oblivion	用于不会作为牺牲者而被遗忘
克配上帝	in societatem & consortium admitti a supermo coeli Imperatore	能够与天相配	Their conduct might be compared with that of the Supreme	他们的行为可以和上帝比较

“作新民”中的“作”为振作、激励的意思，翻译中动词分别为“excita”与“excite”。英语中“excite”的词源为拉丁语“excitare”²⁵，因此可以表明后者是对前者的英译。“终不可谖兮”的“谖”意为遗忘，译本分别翻译为“oblivisci”与“oblivion”，后者源于拉丁词语“oblivio”²⁶，两个词的意思相同。“克配上帝”中“上帝”的意思为天上的帝王，不具有基督教的神学意义，但是两个译本都表明此处指的是基督教神学意义上的上帝。从这些诗句的翻译来看，英译本参考过拉丁译本，相比于马礼逊(Robert Morrison, 1782-1834)、柯大卫(Collie David, 1791-1828)等人的英译本选用其他词语翻译，马士曼译本中的选词多与拉丁译

²⁴ 王震中：“邦国、王国与帝国：先秦国家形态的演进”，《河南大学学报(社会科学版)》，第4卷，2003，第28-32页。

²⁵ "excite, v." *OED Online*. Oxford University Press, June 2022. Web. 26 August 2022.

²⁶ "oblivion, n." *OED Online*. Oxford University Press, June 2022. Web. 26 August 2022.

本选词相同。因此可以认为在《大学》中引文的翻译上，马士曼英译本《大学》与拉丁译本的选词具有一定相似性。

四、意义的传达

《大学》作为儒家经典，主要内容是儒家的道德修养理论，其中并没有涵盖鬼神或其他与宗教相关的内容。同时，朱熹对于鬼神的看法侧重于祭祀实践而不是宗教概念²⁷。然而马士曼的英译本与拉丁文译本都展现出基督教的神学色彩，主要体现在译本中对于人际关系的强调和“heaven”一词的重复出现。

马士曼在英译本中表现出对人际关系的重视。“事有始终”中的“事”是事物的意思，包括了人与人之间的事务和自然界的事物。英译本翻译“事”为“actions”（行为），强调了人与人之间的行为，拉丁译本翻译为“actiones”，同样强调人与人的关系。从中可以看出两个译本在“事”一词的翻译上选词相同。在英译本中，对于“天下之物，莫不有理”的翻译是“there is nothing in human life which does not proceed on fixed and immutable principles²⁸”，这表明“物”是人们生活中的事物，是对自然界原理的钻研，而不包括对内心的思考。但是朱熹的格物说涵盖了自然和人心²⁹，不仅仅局限于自然界。“所恶于上”一段的翻译中，译者增加了人称，以第二人称的口吻劝导人们与他人为善。一方面是由于译者作为传教士，通常循循善诱地引导对方进行交流，一方面在于这段内容的主旨与西方伦理中的黄金法则³⁰一致，因此该段的翻译与拉丁译本相同，都强调了人际关系之间的标准。这一特点的体现不但表明了基督教对于人与人之间关系的重视，而且表现出译者们对于《大学》中强调人际关系的认同，因此两个译本的翻译传达出相同的意义。

在英文中“heaven”的含义为天堂，是上帝存在的地方，因此常用该词指代上帝。耶稣会士受到宗教信仰的影响，从基督教的角度解读《大学》，其中的翻译体现了一神教中信徒对于偶像的崇拜。传教士们在翻译的阐释中传达出无论是世间万物，还是人的理智天赋等，都是由上帝创造并赋予人的这一含义。马士曼

²⁷ 吴震：“鬼神以祭祀而言——关于朱子鬼神观的若干问题”，《哲学分析》，第05卷，2012，第73-95+198页。

²⁸ [英]Marshman, Joshua: Clavis Sinica: Elements of Chinese Grammar, Serampore: Mission Press, 1814, P12.

²⁹ 任继愈：“朱熹格物说的历史意义”，《南昌大学学报(人文社会科学版)》，第1卷，2001，第1-3+17页。

³⁰ [比]柏应理等著，梅谦立主编：《中国哲学家孔夫子》第二卷，郑州：大象出版社，2021，第97页。

译本中同样出现大量带有神学意义的词语。英译本中对于“命”的翻译为“the will of heaven”即“上天的意志”。虽然朱熹在《四书章句集注》中认为命运是由上天决定的³¹，但是并不表明“天”指代上帝。译者选用该词翻译，表明他认为命运是由上帝决定的。在“於缉熙敬止”中，“熙”的意思是光明，英译本对应的翻译为“heaven-illuminated mind”。“heaven-illuminated”表明这个光芒是由上帝点亮的，“mind”对应前文翻译的“reason”，理智是在抽象的心灵中出现的。这一翻译暗含了君主受到上帝的启发而获得理智的意思。通过这些选词，译者表达出上帝不仅安排好人们的命运，而且赋予人们理智之光，帮助人们了解事物的本质，从而获得知识³²。君主更是受到上帝的启发，通过自身道德的革新，正确地治理国家，建立安定和平的帝国。这表明译者的宗教背景影响了他们对于《大学》的理解，同时使他们认可拉丁译本的翻译，从而两个译本表现出相同的翻译特点。

五、注释的相似性

马士曼译本在注释部分同样表现出对于柏应理等人的拉丁译本《大学》的参照。拉丁译本《大学》对于引用内容的来源与背景都在译文中有详细的说明。马士曼译本对《大学》中引用的内容同样在注释中进行说明，其中部分内容与拉丁文译本中的解释相同，主要包括“秦”、“晋”的拼音和对“中国”的注释。

首先是“秦”、“晋”二字的注音。《大学》在阐释“治国平天下”的部分引用了《楚书》中赵简子与王孙圉的对话和秦誓的内容。耶稣会士在翻译这一部分时介绍了人物和背景，其中对于晋国大夫赵简子的介绍是“Magnate Regni cin³³”，对于秦誓的翻译则是“cin Princeps vota haec sua proceribus notificaturus identidem³⁴”。以此可以看出，由于笔误或是印刷失误，导致“秦”、“晋”两个字在拉丁文译本中的拼写是相同的。译本混淆了“秦”、“晋”两个字的拼音，不仅影响了读者对其中人物背景的了解，而且对两个字读音的认知也有一定的偏差。在马士曼的英译本中，译者在注释里同样解释了《楚书》的内容，其中赵简子的介绍为“minister of Ting-koong, sovereign of the Chin Province³⁵”，秦誓的翻译是

³¹ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2016，第4页。

³² 车铭洲：《西欧中世纪哲学概论》，天津：天津人民出版社，1982，第98页。

³³ [比]柏应理等著，梅谦立主编：《中国哲学家孔夫子》第二卷，郑州：大象出版社，2021，第108页。

³⁴ [比]柏应理等著，梅谦立主编：《中国哲学家孔夫子》第二卷，郑州：大象出版社，2021，第113页。

³⁵ [英]Marshman, Joshua: Clavis Sinica: Elements of Chinese Grammar, Serampore: Mission Press, 1814, P27.

“The Chin sovereign once said³⁶”。在翻译中“秦”、“晋”二字的拼音的拼写都是“Chin”，由此推测出，马士曼认为赵简子是秦国的大臣，因此标注了相同的拼音。

对于译者混淆“秦”、“晋”拼音的可能性，笔者认为马士曼对于二字拼音是有所区分的。在“舅犯曰：亡人无以为宝，仁亲以为宝”处，朱熹注明了舅犯的身份，“舅犯，晋文公舅狐偃，字子犯³⁷。”拉丁文译本对于舅犯的介绍为“qui Principis ven-cum avunculus erat³⁸”即“他是君王文公的舅父”，没有说明此处的文公是晋文公。然而，译者在注释中说明舅犯是晋文公的舅父，其中“晋”的拼音是“Tsin”，说明马士曼以朱熹《四书章句集注》一书为底本，凭借此书得知该处指晋文公，从而以“Tsin”为“晋”字的注音，不存在两字拼音混淆的现象。由此可以推测，马士曼在翻译的过程中参考了拉丁文译本，可能受到中文学习条件限制的原因，没有查找每一处引用内容的原著便进行翻译，依据拉丁文译本中的拼音认为赵简子是秦国大夫，从而用“Chin”注音。

对于“中国”一词的翻译，两个译本做出相同的处理。“不与同中国”的意思是“不让他们与自己同住中原³⁹”，其中“中国”与“四夷”相对，指中原地区。拉丁译本翻译为“non permittens eum cohabitare reliquis in medio (hoc est Sinarum) regno⁴⁰”，译者通过逐字直译的方式说明每个词的意思，同时在括号里解释这里的“中”指的是中国。英译本对于这句话的翻译为“nor permits them to remain with the Middle Country⁴¹”，在注释中标注“China”。这说明马士曼父子认为“the Middle Country”是对“中国”一词的直译，实际上此处指的是中国。这一翻译与原文表达的意思不符，但是与拉丁译本的译法相同。两个译本都先采用直译的方法对“中国”一词进行翻译，之后在后文或注释中说明该词为专有名词，特指中国这一国家。从对该词语相同的翻译方法和注释的内容中推测，马士曼在翻译的过程中参考了拉丁文译本，认同耶稣会士对这一词的翻译方式，并且认为“中国”为专有

³⁶ [英]Marshman, Joshua: *Clavis Sinica: Elements of Chinese Grammar*, Serampore: Mission Press, 1814, P27.

³⁷ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2016，第11-12页。

³⁸ 柏应理等著，梅谦立主编：《中国哲学家孔夫子》第二卷，郑州：大象出版社，2021，第111页。

³⁹ 王国轩译著：《大学中庸》，北京：中华书局，2021，第35页。

⁴⁰ [比]柏应理等著，梅谦立主编：《中国哲学家孔夫子》第二卷，郑州：大象出版社，2021，第116页。

⁴¹ [英]Marshman, Joshua: *Clavis Sinica: Elements of Chinese Grammar*, Serampore: Mission Press, 1814, P29.

名词，这句话中“中国”就指代这一国家的名称，因此借鉴了这种翻译方法进行英译。

六、结论

通过上文的对比分析，本文从翻译的选词、意义的传达和注释的相似性三个方面论证了马士曼译本的《大学》参考了耶稣会士翻译的拉丁文译本《大学》。两个译本部分翻译采用了相同的选词，都表现出基督教的神学特点，而且有相同的注释。结合马士曼的教育经历来看，两个译本相似的原因不仅在于马士曼父子学习中文受到条件的限制，而且相同的宗教信仰使他们在翻译的过程中以基督教的角度理解《大学》，同时也使英译本译者在翻译的过程中产生对拉丁译本的认同感，从而选用同样的词语、意义和注释进行翻译。

在中文学习的条件上，马士曼父子没有到达中国，难以从其他的角度理解《大学》并进行学习，对于内容的理解只能凭借注疏等其他二手材料进行研究。相比于掌握不久的中文，拉丁语是他们更熟悉的语言。耶稣会士在 17 世纪翻译的拉丁译本《大学》可以很好地帮助他们了解这本著作，所以翻译上马士曼选取了与拉丁译本相似甚至是相同的词语。在译者背景方面，马士曼父子与耶稣会士具有相同的宗教信仰。译者们都是从基督教的视角审视《大学》这一著作，在阅读的过程中，马士曼对于柏应理等人的翻译容易产生信任，从而借助拉丁译本对儒家经典进行深入学习。

然而由于笔者不能很好地掌握拉丁语，其中拉丁文本的翻译是通过《中国哲学家孔子》的中译本进行分析，不能全面地罗列出两个译本的相同点，而且部分分析是基于前人研究成果得出的。因此，在之后的研究中可以通过研究一手材料使这些观点更全面更有说服力。

一些北京的拉丁语墓碑和中西文化交流史

Some Latin Tombstones in Beijing and the History of Cultural Exchanges East-West

雷立柏 (Leopold Leeb)

(人民大学)

导论

本文章介绍一些在北京保存的拉丁语墓碑以及墓碑后的人物和文化背景。其中最著名的墓碑是利玛窦的墓碑，而他是欧洲和中国文化交流历史上的一个重要的里程碑。通过研究和分析这些碑文，我们可以了解元、明、清代来华西方人在中国的生活，他们在中国的工作和贡献，比如利玛窦在中国出版一些重要的著作，汤若望在天文学研究有贡献，又记载了中国历史，利类思在翻译史上有重要的位置，德理格向中国介绍西方的音乐，而郎世宁曾经为乾隆皇帝设计圆明园中的一些楼房等等。

部分的拉丁语碑文是中国人写的，比如罗文藻为利安当立了一个碑(1690 年)，而田耕莘为维昌禄建立了一个墓碑 (1944 年)。这些例子说明，拉丁语早已经成为一种跨越东、西方的桥梁，而研究元、明、清和 20 世纪保存下来的带有拉丁语铭文的文物是中国历史研究上的一个新的、具有多方面启发的领域。为了提供方面，我已经把一切拉丁语碑文译成英语，有时候还加上了汉语的碑文。我也加上人物资料和相关历史背景的资料。

所参考的文献主要是：

北京行政学院编《青石存史 ·“利玛窦和外国传教士墓地”的四百年沧桑》，北京出版社，2014 年。

明晓艳，魏扬波编《历史遗踪 · 正福寺天主教墓地》，文物出版社，2007 年。

耿鉴庭（1963 年），《扬州城根里的元代拉丁文墓碑》，《考古》1963 年，8 期，449-451 页。

古伟瀛编《基督宗教与近代中国》，社会科学文献出版社，2011 年。

顾卫民，《基督教与近代中国》，上海人民出版社，1996 年。

卓新平编，《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际研讨学术会文集》，宗教文化出版社，2003 年。

雷立柏编，《中国基督宗教史辞典》，宗教文化出版社，2013 年。

雷立柏，《我的灵都》，新星出版社，2

中国哪里有拉丁语的墓园？

The tombstones of Catholic missionaries were usually written in Latin. They are precious historical documents. Famous cemeteries are the ones in Beijing. In 1610, after the death of Ricci, a piece of ground was given to the Church, located outside the Fuchengmen, the so-called Tenggong Zhalan“滕公栅栏 (or “Chala“), where Ricci, Schall, Verbiest and many others are buried. The cemetery was enlarged in 1654, but the French Jesuits (Bouvet, Regis and others) were buried at a new site after 1732, namely at the Zhengfusi 正福寺, a few miles to the west. These cemeteries were destroyed in 1900, but restored thereafter. More than 800 missionaries had tombs and steles at Zhalan, before the Zhalan area was confiscated and the tombs were ordered to be moved to Xibeiwang 西北汪, Beijing. However, many steles are lost, and only 63 have been preserved. These 63, among them the tomb-stones of Ricci, Schall, Verbiest, and Buglio, are still at Zhalan. The stones from Zhengfusi have been moved to the Stone Museum at Wutasi 五塔寺. Other Catholic cemeteries are the Dafangjing 大方井 cemetery at Hangzhou 杭州, where Yang Tingyun's 杨廷筠 son erected a cemetery for the foreigners. In 1676, Fr. Intorcetta 殷 enlarged that cemetery. Aleni's tomb is at the “Cross Mountain” “十字山” near Fuzhou. Jesuits from Shandong are buried at Chenjialou 陈家楼, west of Ji'nan. Some Franciscans are buried at a cemetery near Linqing 临清 (here also della Chiesa's tomb was found). At Huangshakeng 黄沙坑, west of Canton, some Franciscan missionaries are buried. Bishop Luo Wenzao and some foreign missionaries were buried at Yuhuata 雨花台 outside the Jubao Gate 聚宝门 of Nanjing, but this cemetery was destroyed by the Taipings. Xu Guangqi 徐光启

has his tomb in a park at Xujiahui 徐家匯, Shanghai. The different mission societies had cemeteries in their respective areas of work.

利玛窦的碑和他的贡献

利玛窦墓碑（保存在车公庄外，党校内）：碑文：拉丁语

D.O.M.

P. MATTHAEUS RICCI, ITALUS MACERATENSIS, SOC. IESU PROFESS, IN
QUA VIXIT ANNOS XLII, EXPENSIS XXVIII IN SACRA APUD SINAS
EXPEDITIONE; UBI PRIM., CUM CHRI. FIDES TERTIO IAM INVEHERETUR,
SOCIORUM DOMICILIA EREXIT. TANDEM DOCTRINAE ET VIRTUTIS FAMA
CELEBER OBIIT PEKINI A.C. MDCX. DIE XI. MAII, AET.SUAE LIX.

解读拉丁语

D(eo) O(ptimo) M(aximo)

P(ater) MATTHAEUS RICCI(us), ITALUS MACERATENSIS, SOC(ietate) IESU
PROFESS(us), IN QUA VIXIT ANNOS XLII, EXPENSIS XXVIII IN SACRA APUD
SINAS EXPEDITIONE; UBI PRIM(us), CUM CHRI(stiana) FIDES TERTIO IAM
INVEHERETUR, SOCIORUM DOMICILIA EREXIT. TANDEM DOCTRINAE ET
VIRTUTIS FAMA CELEBER OBIIT PEKINI A(nno) C(hristi) MDCX. DIE XI. MAII,
AET(atis) SUAE LIX.

(注：在 RICCI 后的符号像一个没有点的问号“？”，这个符号表示省略一个 US，所以 RICCI 应该写成 RICCIUS。在 PRIM 后，这个符号又出现，所以应该是 PRIMUS。)

Father Matthew Ricci, Italian from Macerata, professed in the Society of Jesus, in which he lived for 42 years, of which he spent 28 in the sacred campaign in China; there he was the first to build houses for the confreres, as the Christian faith was introduced for the third time. Having achieved fame through his teaching and his virtue he died in Beijing, in the year of Christ 1610, on May 11th, 59 years of age.

历史资料：Ricci, Matteo, SJ [Mattaeus Riccius, Matthew Ricci]利玛窦, 1552-1610, Italian Jesuit scholar from Macerata. He received classical education at the Jesuit college in his home town, then went to the Sapienza University in Rome, entered the novitiate at St. Andrea, Rome, and from 1573-1575 studied at the Collegio Romano. Among his teachers was the German Jesuit Clavius (1527-1812), a friend of Kepler and Galileo. Ricci spent the year 1577 at the University of Coimbra, Portugal. Then he sailed to India, where he taught Greek and Latin at the College of St. Paul at Goa. In 1580 he was ordained priest. Having been in India for 4 years, Ricci was called to Macau by Fr. Valignano. On 7 August 1582 Ricci arrived in Macau. In September 1583 he accompanied Fr. Ruggieri 罗 to Zhaoqing 肇庆, where they set up a small chapel and residences near the Tianning Pagoda 天宁寺. In 1584 Ricci printed his first world map, the *Shanghai yudi quantu* 《山海舆地全图》, which for the first time gave the mandarins a glimpse of the five continents. In 1589 Ricci obtained permission to settle at Shaoguan 韶关(Shaozhou, some 150 km to the north), where he arrived August 1589 together with Fr. Almeida. They were given a piece of land to build a residence, but conflicts with local Buddhist monks were inevitable. In 1592 Ricci introduced Qu Rukui 瞿 to western sciences, and this young scholar taught Ricci more about Confucianism. In 1595 Ricci let his beard grow and wore high headdress, thus looking more like a Confucian scholar. In 1595 he travelled to Nanjing 南京, and from 1596-1598 he was at Nanchang 南昌, where he met mandarins and scholars. By 1596 he had completed the first draft of *Tianzhu shiyi* 《天主实义》, an introduction to topics like creation, reincarnation, and the goodness of human nature. Ricci also published a book on friendship, the *Jiaoyou lun* 《交友论》 and on memorization, the *Xiguo jifa* 《西国记法》. In 1600 he attempted to enter Beijing but was held up by the eunuch Matang 马堂, who disliked the crucifix he found in Ricci's luggage. In January 1601 Ricci and his companions (You Wenhui 游, Zhong Mingren 钟 and Fr. Pantoja) finally entered

the capital, and the eunuchs agreed to present the clock, which Ricci had brought, to the emperor. The emperor (whom Ricci never saw) allowed the Italian scholar to stay in Beijing, and for the maintainence of the clock Ricci's presence was perpetuated. At the residence near the Xuanwu Gate 宣武门 Ricci received scholars and started to build a Christian community in Beijing. With the help of supportive officials, especially Xu Guangqi 徐光启 and Li Zhizao 李之藻, Ricci could translate and publish scientific works, such as the *Celiang fayi* 《测量法义》(on measuring) and the *Jihe yuanben* 《几何原本》(Euclid's book on geometry, published by Xu in 1612). His *Tianzhu Shiyi* 《天主实义》was printed in 1607. Another work was *Jiren shigui* 《畸人十规》. Ricci's world map was reprinted as *Wanguo kuntu* 《万国舆图》, *Kunyu wanguo quantu* 《坤舆万国全图》etc. Ricci also brought a harpsichord (a kind of piano) to Beijing (see: Music and Mission). Possibly Ricci also compiled (together with Ruggieri?) the *Portuguese- Chinese dictionary* 《葡汉字典》, one of the earliest bilingual glossaries of China. His diary was translated and published as 《利玛窦中国札记》. Ricci also produced some other Italian, Portuguese and Chinese works and counts as the first European sinologist who had an indepth understanding of Chinese geography, language, history, philosophy, and religion. Fr. Ricci died on 11 May 1610, and Li Zhizao organized a solemn funeral for him, which resulted in the imperial grant of a piece of land, the basis for the Zhalan 栅栏 cemetery in Beijing. Ricci appointed Fr. Longobardo to succeed him as superior of the Jesuits in China. By some scholars Ricci is considered the greatest foreign missionary who ever came to China, and with Ruggieri he was the first western sinologist who started to translate the Confucian Classics into Latin. Others see in his tolerance the origins of the Rites Controversy. See: Accommodation, Rites Controversy. Lit.: d'Elia, ed., *Fonti Ricciane*, (3 vols. 1942-1949), Tacchi Venturi, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*, (2 vols.: *Commentari*, *Lettere*, 1911, 1913).

As Fr. Ricci died in Beijing in May 1610, Fr. Pantoja 庞爵 wrote a petition to the emperor to grant a piece of land for his tomb. The Wanli 万历 Emperor gave him an estate outside the western city walls at Erligou 二里沟 Tenggong 滕公 Zhalan 栅栏. As the funeral was held the next year, the Ming Court sent high officials to take part in the ceremony. The inscription on the tombstone reads: “Yesuhui shi Li gong zhi mu”耶穌会士利公之墓. The location is now called Chegongzhuang 车公庄 wai 外. After 1900 more than 5000 martyrs of the Boxer year were buried here and some 800 tombstones of missionaries and Chinese priests were at Zhalan. After the Cultural Revolution only 63 of these tombstones could be preserved, among them those of Ricci, Schall, Verbiest. According to Mr. Yu Sanle 余三乐 Red Guards wanted to smash Ricci's tombstone, but he suggested rather to bury the tombstone in the ground. In this way the tombstone was saved and could be erected again as a unique cultural relic after the turbulent years.

Clocks were introduced to Asia by Portuguese traders around 1550. Fr. Ruggieri and Ricci often used clocks as presents to officials. Ricci wrote that clocks and pictures of Jesus and Mary were the most impressive gifts that could be sent to officials. Larger clocks were sometimes displayed in front of Jesuit residences or in churches, smaller ones were for the private use of high officials. The self-sounding clocks, which Ricci had offered to the Emperor upon his arrival in Beijing in 1601, effected his access to the court, since the clocks needed maintenance. The earliest Chinese texts on clocks are found in *Zhuqi tushuo* 《诸器图说》, written by Wang Zheng 王徵 together with J. Schreck. The steadily growing imperial clock collection of the Qing Palace was managed by a special office, the *Zimingzhong chu* 自鸣钟处.

汤若望和明清之际的科学交流

汤若望墓在车公庄外。碑文：

拉丁语：

P. IOANNES ADAMVS SCHAL COLONIENSIS SOC. IESV PROFESSVS VIXIT IN
SOCIETATE ANIS LVIII EX QVIBVS XLVII INSVMPSIT IN OPVS EVANGELII
IN REGNO SINESI EVOCATVS A REGE IN CVRIA COLLATIS STVDIIS CUM
IACOBO RHO EDITIS MVLTIS LIBRIS CORREXIT KALDARIV SINENSE
QUVOD CV TOTIVS REGNI PLAVSV VT EXCIPERETVR EFFECIT. OBIIT
PEKINI AN SAL MDCLXVI DII XV AVG AET VERO LXXV

解读拉丁语

P(ater) IOANNES ADAMUS SCHAL (=Schall), COLONIENSIS, SOCIetate IESU
PROFESSUS, VIXIT IN SOCIETATE AN(n)IS LVIII, EX QUIBUS XLVII (annos)
INSUMPSIT IN OPUS EVANGELII IN REGNO SINE(n)SI. EVOCATUS (est) A
REGE IN CURIA(n), COLLATIS STUDIIS CUM IACOBO RHO, EDITIS MULTIS
LIBRIS, CORREXIT KAL(en)DARIU(m) SINENSE, QUOD CU(m) TOTIUS
REGNI PLAUSU, UT EXCIPERETUR, EFFECIT. OBIIT PEKINI AN(no) SAL(utis)
MDCLXVI DII XV AUG(usti) AET(atis) VERO LXXV.

英语：

Father Johannes Adam Schall, from Cologne, professed in the Society of Jesus, in
which he lived for 58 years, he spent 47 of these years in the work of the evangelization

in the kingdom of China. Having been called to court by the Emperor, he did scientific research together with Jacobus Rho, and after publishing many books he corrected the Chinese calendar, which earned him the praise of the whole kingdom, so that the new calendar was accepted. He died in Beijing in the year of salvation 1666, on August 15th, aged 75.

历史背景:

Schall, Johann Adam von Bell, SJ 汤若望, 1592-1666, German Jesuit scholar priest from Cologne. In 1611 he entered the Jesuits in Rome, in 1618 he was ordained priest, and in 1619 he reached Macau 澳门. In 1622 he came to Beijing, and from 1627-1630 he evangelized in the region of Xi'an 西安, Shaanxi. In 1630, after the death of Fr. Schreck 邓 he was called to Beijing to help with the reform of the calendar. For his astronomical calculations he enjoyed the assistance of Fr. Rho 罗. Fr. Schall produced cannons for the Ming Emperor (see: cannons). He stayed in Beijing during the takeover of the new regime and was trusted by the leaders of the new dynasty. At the end of 1644 he was appointed head of the Astronomical Bureau 钦天监监正 by Dorgon 多尔袞. In 1645 Emperor Shunzhi 顺治 made him a mandarin of the fifth grade (wu pin). He promoted the western system of astronomical calculation (according to the Tychonian system), since they were more exact than the calculations of the Muslim scholars and the Chinese scholars at court. From 1650-1652, Fr. Schall enlarged the South Church 南堂. In 1658 he served as mandarin of the first class (yi pin), but in 1664 the Muslim scholar Yang Guangxian 杨光先 and others attacked the „Western science“ 西学 and the foreign religion. Fr. Schall was imprisoned for 5 months and was sentenced to death, but an earthquake changed the situation, and he was released again. Emperor Kangxi restored his reputation. Schall died on 15 August 1666 in Beijing. His trilingual

tombston (Latin, Manchu, Chinese) has been preserved at Zhalan 栅栏, Beijing. Schall contributed greatly to the *Chongzhen lishu*《崇祯历书》, he wrote the *Zhuzhi qunzheng*《主制群征》, *Zhujiao yuanqi*《主教缘起》, *Zhenfu xunquan*《真福训诠》, *Lishu xuyao*《历书叙要》etc. His Latin *Historica narratio ex litteris Joannis Adami Schall* (1661) is a detailed report on the last years of the Ming Dynasty, the suicide of the last Ming emperor, the palace life at the time of Shunzhi, the enthronement of Emperor Kangxi, etc. This book was taken to Europe by Br. Grueber 白, who carried it through Tibet and Persia. In 1664 it reached Rome, and 1665 it was published in Vienna. See: Kangxi 康熙, Shunzhi 顺治, Yang Guangxian 杨光先. Lit.: Väth, *Johann Adam Schall von Bell SJ*, (1933); Malek ed., *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, SJ.*, (1998).

Bureau of **Astronomy** 钦天监, (Beijing): some Chinese Catholics (like Xu Guangqi) and foreign missionaries (like Schall) served at the Astronomical Bureau of Beijing, improving the Chinese calendar. They were generally respected and remunerated by the court for their contributions. Their offices were called “Zhili lifa” 治理历法 and “Jianzheng”监正, see: Schall (1645-1664), Verbiest (1669-1688), T. Pereira (1688-1694), Grimaldi (1694-1711), Stumpf (1711-1720), Kögler (1720-1746), A. Pereira (1729-1743, he was “Jianfu”监副), Hallerstein (1744-1746, Jianfu), Gogeisl (1746-1771, Jianfu or Zuojianfu 左监副), da Rocha (1774-1781), d'Espinha (1781-1787), Rodriguez (1787-1795), de Almeida (1795-1805), de Gouvea (1806-1808), Raux (1795-1801, Youjianfu 右监副), Ferreira (1808-1823), Ribeiro (1823-1826), Monteiro (1808-1826, Zuojian, Youjian), Pires (1823-1826, Youjianfu). See: Calendar.

Shunzhi 顺治, title of the reign of the Manchu Shizu 清世祖 Emperor, who was in power from 1643-1661. He was the third Manchu Emperor and a grandson of Nurhachi 努尔哈赤. Since 1644 his uncle Dorgon 多尔袞 acted as regent. He continued to unify China and consolidate Manchu rule. He respected Fr. Adam Schall 汤 very much, whom he called „Mafa“ 玛法, an honorary term used for elderly people. He also granted Schall 汤 the title Tongxuan jiaoshi 通玄教师(mystery-penetrating teacher). Shunzhi Emperor showed some interest in Christianity, so that Schall cherished the illusory hope that the Emperor would convert to Christianity. The Chinese and Manchu sources about Shunzhi are often contradictory and do not give a clear picture. The young emperor died of smallpox at the age of 23. Three days before his death he dictated a kind of testament to Wang Xi 王熙, which consists of 14 self-accusations, which he calls “zui” (sins). Among these he counts his tolerance of corruption and deceit by eunuchs, his rebellion against his mother, a too luxurious funeral for his concubine etc. Each point ends with the formula “shi zhen zhi zui yi ye” 是朕之罪一也, (see *Shizu Shunzhi shilu* 《世祖顺治实录》, juan 144). This is very different from Kangxi's testament and unique in Chinese imperial history. Shunzhi's testament was probably inspired by Fr. Schall, who had visited the sick emperor a few days earlier, see his *Historica narratio de initio et progressu missionis* (1665). See: Kangxi 康熙, Schall 汤, sin.

利类思的墓碑和早期的翻译

利类思的墓碑保存在车公庄外。

拉丁语碑文：

P. LVD. BUCLIVS NATIONE SICUL.PATRIA.PANORM.F. SOC.I.VOT.PROFESS.
SINICA MISSIONE EXORATA. ANOS VI ET XL EIDE IPEDIT, CO(..) TI VBIQVE
LABORV TURBINVVE FORTVNAE (...) ANIS NAQVE PROCELLA IN
SVCHVEN SIMVL (..) C XPI NOME EO PRIM (..) VEXIT EIVS IGRESSV (...)
XCEPIT. CAPTIV SVBIDE FAME, NVD. CARCERIB, VICVLIS, VVLN, VITAE
DISCRIMINE EIDE VSQVEQVAQVE OBLVCTATIBUS IN DIFFICILI STADIO
SIBI NVPIA DISSIMILIS ET CVRSV IPIGRE TENVIT. ET QVA INIERAT
ALACRITATE EADE ET COSVMAVIT PEKINI. DIE VII MESIS OCT. ANI SAL
1682 AET. 76, SOC 60. DE RE CHRISTIANA ET LIGVA ET CALAMO EDITISQVE
IN LUCE LIBRS OPTIME MERITVS. IPSIVS FVNVS E REGIO AERARIO
CVRARI JVSSM IPERATOR KAMHI EPITAPHIO REGIA MANV ADORNATO.
VIVETEM SILICET QVATI FACERE IN EIVS MORTE NO OBSCVRE
RESTATVBVS.

(注：碑文部分文字受损，需要猜测其意思。碑文用 V 代替 U，多用缩写形式，
内容部分上接近安文思的碑文。)

解读拉丁语

P(ater) LUD(ovicus) BUGLIUS, NATIONE SICUL(us), PATRIA PANORM(us),
F(rater) SOC(ietatis) I(esu) VOT(a) PROFESS(us). SINICA MISSIONE EXORATA,
AN(n)OS VI ET XL EIDE(m) I(m)PE(n)DIT, CO(nstan?) TI UBIQUE LABORU(m)

TURBINU(m)VE FORTUNA (...) AN(n)IS NA(m)QUE PROCELLA IN
SUCHUEN(=Sichuan) SIMUL (a)C XP(ist)I NOME(n) EO PRIM(um) (in)VEXIT
EIUS I(n)GRESSU(m) (E)XCEPIT. CAPTIV(us), SUBI(n)DE FAME, NUD(us)
CARCERIB(us), VI(n)CULIS, VULN(eribus), VITAE DISCRIMINE EIDE(m)
USQUEQUAQUE OBLUCTA(n)TIBUS IN DIFFICILI STADIO, SIBI NUSPIA(m)
DISSIMILIS ET CURSU(m) I(m)PIGRE TENUIT. ET QUA INIERAT ALACRITATE
EADE(m) ET CO(n)SUM(m)AVIT PEKINI. DIE VII ME(n)SIS OCT(obris) AN(n)I
SAL(utis) 1682, AET(ate) 76, SOC(ietate) 60. DE RE CHRISTIANA ET LI(n)GUA
ET CALAMO EDITISQUE IN LUCE LIBR(i)S OPTIME MERITUS. IPSIUS FUNUS
E REGIO AERARIO CURARI JVSS(u)M (est), I(m)PERATOR KAMHI (=Kangxi),
EPITAPHIO REGIA MANU ADORNATO, VIVE(n)TEM SILICET QUA(n)TI
FACERE IN EIUS MORTE NO(n) OBSCUR(ar)E RESTA(n)TUBUS.

英语

Father Lodovico Buglio, from Sicily, Palermo being his home, a confrere of the Society of Jesus, professed in the vows. Having asked to be sent to the China Mission, he spent there 46 years, sharing a fate of constant work in a turbulent era, for the upheavals in Sichuan made their inception just as the Name of Christ was brought there for the first time. He was captured and suffered successively hunger, cold, imprisonment, chains, wounds, danger of life, but could survive the adversities attacking him from all sides in this difficult fight, he always kept his identity and arduously held on to his course. He died in Beijing, with the same alacrity, with which he had begun his race, on October 7th, in the year of salvation 1682, aged 76, having lived in the Society for 60 years. He made great contributions to the cause of Christianity by his preaching and by the writings which he published. It was decreed that his funeral should be financed by the

royal treasury, and Emperor Kangxi adorned the epitaph with his own hand, so as to revive him and to prevent this man from being forgotten by posterity.

人物资料： **Buglio**, Luigi (Lodovico, Louis), SJ 利类思, 1606-1682, Italian Jesuit translator from Sicilia; he entered the society in 1622 and studied at Rome. In 1637 he came to China, serving at Jiangnan 江南 and Fujian. In 1644 rebel leader 张献忠 forced him and Magalhaes 安文思 to work for him in Sichuan. After the Qing armies had conquered Sichuan, he was escorted to Beijing in 1648, where he was set free after a certain time of imprisonment. He worked as translator and translated many theological and liturgical texts into Chinese (together with Magalhaes and others), such as the *Missale Romanum*《弥撒经典》, *Breviarium Romanum*《司铎课典》, *Manuale Rituum*《圣事礼典》, Thomas Aquinas' *Summa Theologica* (Chinese as *Chao Xingxue yao*《超性学要》, 1654ff., about 20 percent of the huge compilation were translated into Chinese.) He also penned *Budeyi bian* 《不得已辩》. In 1655 he obtained from the government a place at the Wangfujing in Beijing and established the East Church 东堂 there. He died 12 October 1682 in Beijing. His tombstone at Zhalan 栅栏 has been preserved. Lit.: Hu Wenting 胡文婷, *A Study on the Life and Writings of Ludovico Buglio* (PhD thesis, 2017). See: Magalhaes, Prayer books, translated. 亦见雷立柏 (Leopold Leeb)《汉语神学术语辞典》, 北京 2007 年。

文化背景： 文献翻译：

Translation of liturgical literature 礼仪书籍. For early liturgical text produced by missionaries, see Aleni's *Dizui zhenggui*《涤罪正规》(1627), *Misa jiyi*《弥撒祭义》(1629), *Huizui yaozhi*《悔罪要指》(1629, by Fr. Cattaneo, edited by Fr. Aleni), *Shengti*

yaoli《圣体要理》(1644, by Aleni), *Gaojie yaoyi*《告解原义》(1677, by Fr. Verbiest), *Ting Misa fanli*《听弥撒凡例》(c. 1698, by Pedro de la Pinuela OFM), *Dashe jielue*《大赦解略》(1689, by Pinuela), *Jianzhen shengshi guiyi*《坚振圣事规仪》(1689, by Brollo OFM), *Tianzhu shengjiao yaoli*《天主圣教要理》(c. 1690, by Bp. Maigrot 颜当). Books translated by Fr. Buglio 利类思 include the following: *Misa jingdian*《弥撒经典》, *Siduo kedian*《司铎课典》, *Shengshi lidian*《圣事礼典》, *Shengmu xiaorike*《圣母小日课》, *Siduo dianyao*《司铎典要》etc. The first Chinese liturgical author was probably the Jesuit Brother Lu Xiyan 陆希言, who published a liturgical calendar in 1701. See also: *Book of Common Prayer*《公祷书》.

Early translations of the Holy Scripture were (most probably) made by the Syrian (Nestorian) Church in the Tang Dynasty, as the Xi'an Stele mentions the “Old Law” (Jiufa)旧法, “27 parts of the Book” (Jing ershiqi bu)经二十七部 and the “True Book” (Zhenjing)真经. The Italian Franciscan Montecorvino translated the New Testament and the Psalms into Mongolian (not extant). Fr. Matteo Ricci introduced the Ten Commandments in his *Jiren shigui*《畸人十规》. In 1636 Fr. Manoel Diaz 阳玛诺 published *Shengjing zhijie*《圣经直解》, a translation of about 25% of the gospels into classical Chinese 文言文, adding explanations. In 1642 Fr. Aleni produced *Tianzhu jiangsheng yanxing jilue*《天主降生言行纪略》, a life of Jesus, but not a translation of the gospels. In 1730 Fr. Dentrecolles 殷弘绪 translated the book of *Tobit* under the title *Xun wei shen bian*《训慰神编》. More systematic translations were undertaken by Basset, Grelon, Poirot (all were missionaries from France). Robert Morrison used Fr. Basset's translation of the New Testament and based his own work on it. In 1807 Morrison started to translate the New Testament in Macau, 1813 it was completed, the next year published in Canton. Then he continued to translate the OT with Milne, which

was completed in 1819 and given the title *Shentian Shengshu* 《神天圣书》, published in Malacca in 1823 as *Shentian xin jiu yizhao quanshu* 《神天新旧遗诏全书》.

南怀仁的墓碑与中国的大炮

比利时人南怀仁的墓碑保存在车公庄外。他的碑文是汉、满和拉丁语写的。

拉丁语碑文：

DOM

P FERDINANDUS VERBIEST BELGA IV VOTA PROFESSUS VIXIT IN SOC JESU
ANN XLVII IN SINENSI MISSIONE XXIX NAT ANN LXVI (OBIIT?) PEKINI
(XXVIII?) NUAR NI MDCLXXXVIII

解读拉丁语：

P(ater) FERDINANDUS VERBIEST, BELGA, IV VOTA PROFESSUS, VIXIT IN
SOC(ietate) JESU ANN(os) XLVII, IN SINENSI MISSIONE XXIX, NAT(us) ANN(is)
LXVI (obiit?) PEKINI (XXVIII?) (Ja)NUAR(ii) (an)NI MDCLXXXVIII.

英语：

Father Ferdinand Verbiest, a Belgian, professed in the four vows, he lived in the Society of Jesus for 47 years, in the Chinese mission for 29 years. He died in Beijing at the age of 66, on January 28th (?) 1688.

Verbiest, Ferdinand, SJ 南怀仁, 1623-1688, Belgian Jesuit, who entered the Order of the Jesuits in 1641. In 1658 he and Couplet 柏 came to China, first to Macau. Later he served as missionary in Xi'an 西安, and in 1660 he was called to the court in Beijing, where he worked at the calendar reform with Fr. Schall 汤. He also helped to produce cannons and served as translator. From 1664-1665 he suffered from the attacks of Yang Guangxian 杨光先 against Schall and was imprisoned, but was released later. As the young Kangxi Emperor came to power in 1668, Verbiest was offered a high post

as vice president of the Astronomical Bureau 钦天监监副, where he casted astronomical instruments and continued the calendar reforms. He also produced maps (world maps) and served as translator in dealings with the Russians and Portuguese. He died in Beijing on 29 January 1688, and his tombstone has been preserved at Zhalan 棚栏. His Chinese works number up to 39, among them the *Jiaoyao Xulun* 《教要序论》, *Shan'e baolue* 《善恶报略》, *Kunyu Tushuo (World Map)* 《坤舆图说》, *Yixiangzhi* 《仪象志》 etc. His *Qiqi tushuo* 《七奇图说》 for the first time described the pyramids in Egypt and the statue of Zeus (木星人形之像). He translated several Chinese works into Manchu and produced a Manchu-Chinese Dictionary 《满文字典》. His translation of Aristotle's works *Qiongli xue* 《穷理学》 (60 juan), did not find the approval of Kangxi and was not published. Verbiest had the illusory hope that Kangxi would convert to Catholicism. In 1682 he accompanied Kangxi to Manchuria, and from his account of the journey one gets the impression that he was the principal figure of the Imperial retinue, but Chinese sources are silent about Verbiest, who was only one of many officials at court. Being a gifted engineer, Verbiest also created some technical improvements and inventions, among them a steam-powered automobile. See: Aristotelian philosophy, Science, translation and introduction. Lit.: Witek, ed., *Ferdinand Verbiest (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Monumenta Serica 1994.

文化背景: **Calendar case** 历狱; a persecution of Christianity triggered by the criticism of the Muslim official Yang Guangxian 杨光先. In April of 1665 all missionaries were summoned to Beijing and were punished by the Ministry of Rites (li bu). Schall was condemned to death, all the other missionaries (except Verbiest, Magalhaes, and Buglio) were expelled to Canton, where they were kept under house

arrest for 5 years. Before departure the missinaries were dealt „40 blows“. The Ministry of Rites ordered to close the churches in Beijing, Church property was confiscated, and Christian books and images were burnt. Yang Guangxian thought western influence in astronomy to be dangerous. He also opposed the foreign thinking in Li Zubai's 李祖白 *Tianxue chuangai* 《天学传概》 and was offended by the depiction of a suffering Jesus on the cross, which he saw at Aleni's illustrated edition of Christ's life. Li Zubai and four other Chinese assistants of Schall were beheaded in May 1665. However, soon after the sentence, an earthquake shook Beijing, and the punishments were partly revoked. Schall died soon after his release, and Verbiest later took up office at the Astronomical Bureau. In summer 1665 some 21 Jesuits (including Intorcetta, Grelon, Canevari, Costa, Rougemont, Couplet, Brancati), 4 Dominicans and one Franciscan from the provinces arrived in Beijing. They had been summoned to receive punishment and were exiled to Canton, too. See: Canton exile; Persecution, Li Zubai, Yang Guangxian.

Cannon 大炮, a military device developed in Europe in the Middle Ages. It required precision and some geometrical knowledge in order to launch exact shots. Li Zhizao 李之藻 and Xu Guangqi 徐光启 wanted to improve military defenses and thus arranged the introduction of cannons from Macau in the 1620s. Together with the cannons, some Portuguese gunners came to Beijing in order to instruct the Chinese how to use the cannons. At the 1626 siege of Ningyuan 宁远 (today Xingcheng 兴城, Liaoning) the cannons were successfully used against the Manchus. Fr. Rodrigues brought some cannons and gunners from Macau to Beijing in 1630. After 1636 Schall 汤若望 was ordered to cast 20 cannons. In 1674 Kangxi 康熙 Emperor ordered Verbiest 南怀仁 to produce cannons, and over a period of 15 years the Belgian Jesuit produced around 500 cannon, made of cast iron and bronze. Verbiest and Smogulecki 穆 wrote

books like *Shenwei tushuo* 《神威图说》 and *Xiyang huoqifa* 《西洋火器法》 about the use of cannons and gunpowder. The Chinese Christian military official Sun Yuanhua 孙元化 wrote *Xifa shenji* 《西法神机》 (1623)., but only in 1643 did the first book with acknowledged contribution by a Western missionary appear. but from 1700-1840 China did not see any significant development in military equipment. They were unable to transform mathematics and ballistics into mechanical devices by which gunners could estimate the appropriate amount of gunpowder and angle of elevation. Understandably, Jesuits (for example Schall) were also reluctant to produce weapons for the emperor.

See: Schall, Rodriguez 陆若汉.

Beijing Nantang, Southern Cathedral 北京南堂, dedicated to the Immaculate Virgin 圣母无玷原罪堂, the oldest (extant) Christian church in Beijing. In 1605 the Wanli Emperor granted Ricci a piece of land inside the Xuanwu Gate 宣武门, where a small chapel was erected. In 1650 A. Schall built a bigger church, which was confiscated during the „Calendar Case“ of 1666, but restituted due to the diplomatic skills of Verbiest and became the bishop's residence in 1690. The church was damaged by the earthquake of 1720, but restored quickly. After a fire in 1775 it had to be rebuilt. In 1838 it was closed, but after 1860 the Qing government handed it back to the Catholic Church, so that it could be repaired and reopened. However, the bishop's residence had been relocated to Beitang. In 1900 the church was burned, and the French priests there were martyred. In 1902 the church was rebuilt. Among older relics are an old tomb stone and an iron cross from the Ming Dynasty, which is about 4 m high.

郑玛诺、樊守义的墓碑和早期留学生的故

郑玛诺

拉丁语

P. MANVEL SEQVEIRA NATIONE SINA PATRIA MACAENSIS, ADOLESCENS
ROMA PROFECTVS IBIQVE INGRESS SOC IESV PRIMVS SINARV EX EADEM
SOC. SACERDOTIO DECORAT EST. PHILOSOPHIAE AC THEOLOGIAE
STVDIIS CV LAVDE ABSOLVTIS PRAEDICANDI EVAGELII CAVSA REDIIT AD
SVOS OBIIT PEKINI AN SAL MDCLXXIII DIE XXVI MAII. AET VERO XXXVIII.

解读拉丁语

P(ater) MANVEL SEQVEIRA, NATIONE SINA, PATRIA MACAENSIS,
ADOLESCENS ROMA PROFECTVS (est), IBIQVE INGRESS(us) SOC(ietatem)
IESV, PRIMVS SINARV(m) EX EADEM SOC(ietate) SACERDOTIO DECORAT(us)
EST. PHILOSOPHIAE AC THEOLOGIAE STVDIIS CV(m) LAVDE ABSOLVTIS,
PRAEDICANDI EVA(n)GELII CAVSA REDIIT AD SVOS. OBIIT PEKINI AN(no)
SAL(utis) MDCLXXIII DIE XXVI MAII. AET(atis) VERO XXXVIII.

(注：更多资料见《16-20世纪入华天主教传教士列传》，330页。)

英语

Father Manuel Sequeira, Chinese from Macao, who went to Rome in his youth and entered the Society of Jesus there. He was the first Chinese from the Society (of Jesus), who was honored with the priesthood. Having completed his studies of philosophy and theology with distinction, he returned to his homeland in order to preach the gospel. He died in Beijing in the year of salvation 1673, on 26th of May, aged 38.

Zheng Manuo, Zheng Weixin, Manuel de Siqueira (Sequeira), SJ 郑玛诺 or 郑维信, 1633-1673, Chinese Jesuit priest from Xiangshan 香山 (now „Zhongshan“), Guangdong. He was one of the first Chinese to study in Europe. In 1645 he and Fr. Rhodes travelled to Europe together. Their long and dangerous journey (4 years) took them to India, Persia, Armenia, and Turkey. On the way Zheng learned some of the languages (Armenian) and saved them in some dangers. In 1649 they reached Rome, and Zheng entered the Jesuit novitiate. In 1653 he studied at the Collegium Romanum and even taught there for some time. In 1657 he was ordained priest, thus becoming the first Chinese Jesuit priest in history. In 1666 he returned to the East, but was held back in India for some time. In 1668 he finally reached Macau. At that time all foreign missionaries were detained in Canton 广州 (see: Calendar Case). Since he was Chinese, Fr. Zheng could visit the Catholics in the area around Canton. In 1671 he was allowed to follow Fr. Herdtricht 恩 and Fr. Grimaldi 阁 to Beijing, but he caught a severe cold on the way, as the Grand Canal was frozen and his bark moved slowly. He died after his arrival in Beijing, on 26 May 1673 aged 36. His tombstone was in Beijing Zhalan.

樊守义

拉丁语

P LUDOVIC FAN S.I. COAD. FORM. SINA PROV. XANSI INGR. SOC ROMAE
MDCCIX AD SINAS REVERS. EXACTIS XXXIII ANNIS IN MISSIONE ET XLIV
IN SOCIET. OPERARIUS INDEFESSUS AC RELIGIOSUS VIGILANS. OBIIT
PEKINI DIE XXVIII FEBR AETATIS SUAE LXXI.

解读拉丁语

P(ater) LUDOVIC(us) FAN, S(ocietatis) I(esu), COAD(iutor) FORM(atus), SINA,
PROV(inciae) XANSI. INGR(essus) SOC(ietatem) ROMAE, MDCCIX, AD SINAS
REVERS(us), EXACTIS XXXIII ANNIS IN MISSIONE ET XLIV IN SOCIET(ate),
OPERARIUS INDEFESSUS AC RELIGIOSUS VIGILANS, OBIJT (=obiit) PEKINI
DIE XXVIII FEBR(uarii), AETATIS SUAE LXXI.

英语

Father Louis Fan, of the Society of Jesus, trained as a religious priest, Chinese from Shanxi Province. He entered the Society in Rome, in the year 1709, and he returned to China. After having served 33 years in the mission and 44 years in the Society, this indefatigable worker and vigilant priest died in Beijing on the 28th of February, aged 71.

Fan Shouyi, SJ 樊守义, 1682-1753, Jesuit priest from Pingyang 平阳, Shanxi. In 1707 he accompanied Fr. Provana 艾 on his journey to Europe (Provana was ambassador of the Kangxi emperor to the Pope). They arrived at Lisbon in 1708. Fan studied theology in Italy, entered the SJ in Rome and was ordained priest in 1717. In 1719 he and Fr. Provana returned to China, and in 1720 he had at least one audience with Emperor Kangxi, who asked him to write down what he had seen in Europe. Thus he penned the earliest detailed account of a Chinese about Europe, the *Shenjian lu* 《身见录》. Later he did mission work in China and visited Sunu 苏努 at Xining 西宁, since the latter had been exiled there in 1724.

《身见录》是一部很了不起的著作，虽然只是一份不会超过 4000 字的 14 页手稿。耐人寻味的是，这部那么重要的小册子在中国并没有发表，直至 20 世纪，历史学院家阎宗临 (1904-1978 年) 1937 年在梵蒂冈图书馆发现它，并于 1941 年在国内将它发表在桂林《扫荡报》的《文史地副刊》上。然而，直到今天，仍然

很少有人知道樊守义和他的《身见录》。樊守义这样描述他去往的葡萄牙首都里斯本：“是年八月初，始抵大西洋波尔多嘞尔国，进海口，多有筑防守炮台，凡洋物至此，则发号炮查明报知有司，方许入。行五里，即见京城，城有大河一道，从内地出流于海，停泊洋船三四百。是日也，余登岸，居耶稣会院，修士乍见，殷勤如故，即送安顿，银器俱全。视风景，壮丽可观，允称富国，无物不备。”当康熙在热河看这段文字时，他会有什么感受呢？这里有一名中国人，他说到葡萄牙后见那些外国人而能“乍见，殷勤如故”，这怎么可能？当然是因为樊守义有沟通的能力，他的拉丁语肯定很好，而在漫长的航海旅途中，他又有很多机会和他的意大利伙伴说拉丁语。康熙帝如果读到“洋船三四百”的文字，就应该意识到海上贸易在当时已经有多么重要，而中国在这方面也应该做一些探索，放弃闭关锁国的政策……也许樊守义在这方面向皇帝提出过自己的一些看法吧。樊守义的《身见录》还介绍了罗马的喷泉和意大利的水力机械，比如水力锯：“不用人力，其轮自转，作就缘线，旁着二人，可抵五六百人之工；其一有巨木，欲为板者，不用人力，乃制之水中，其锯自能推收其木，又用一绳，自能伸缩相凑，便成为板矣。”遗憾的是，关于“机械化”的信息无法在中国传播开来，无论是早期的发明家邓玉涵（Schreck）和王徵（1571-1644年）的《远西奇器图说》或樊守义的描述，都没能推动中国人发明和使用类似的机械和工具。

樊守义的记忆力非常好，他不仅能记住那么多欧洲地名，而且为很多城市发明了自己的汉译名！他从葡萄牙“起程东行，过意大利亚国（Italia）、地中海、南望亚非利加（Africa），北眺大西洋，程途一月，风阻马斯尼亚国（Bosnia），有城如波尔多嘞尔亚国者（Portugalia），忘其名矣。又一地，人皆安分不炫富贵，爱清雅，惟喜亭囿，大率如是。两朋后乃至意大利亚国界，曾入一国，宫城宫室，悉以石造，多天主堂，产阿里伐果（Oliva）、榛子树，风土温和，最为丰厚。（参见雷立柏《我的灵都》。）

晋的墓碑和雷孝思的墓碑

在北京五塔寺的“石刻艺术博物馆”中有 34 尊外国传教士和中国教士的拉丁语墓碑。这些碑原来都在北京正福寺的墓园。该墓园 1900 年被毁，而很多墓碑已经不存在。但在保留的墓碑中有法国学者白晋和雷孝思的碑（见明晓艳，魏扬波编《历史遗踪·正福寺天主教墓地》，2007 年，第 100-103 页）：

白晋拉丁语碑文：

D.O.M.

P. JOACHIMUS BOUVET GALLUS SOCIE. JESU PROFESSUS
VIXIT. IN .SOC. ANNIS. LII. IN. MISS. .IN. ANNIS. XLIII. OBIIT. PEKIN. ANNO.
DOM. MDCCCXXX. DIE XXIX JUN. AETATIS ANN. LXXIV.

中题：“耶稣会士白公之墓”

汉语碑文：“耶稣会士 白先生讳晋，号明远。泰西拂郎济亚人。缘慕精修，弃家遗世，在会五十二年。于康熙二十六年丁卯东来中化传天主圣教，至雍正八年庚戌五月十五日卒于都城。年七十四岁。”

Bouvet, Joachim, SJ 白晋, 1656-1730, French Jesuit, most prominent exponent of “Figurism”. He left Europe within a group of six Jesuits (the first French missionaries sent to China) in 1685 and arrived via Siam in Beijing (1688). Bouvet and Fr. Gerbillon 张 taught Kangxi 康熙 Emperor mathematics and astronomy. Kangxi had their mathematical essays written in Manchu translated into Chinese. In 1697 Kangxi sent Bouvet to France with a present to the French King. In 1699 Bouvet arrived a second time in Beijing, and brought with him a group of 10 missionaries, among them Premare, Regis, and Parrenin. From 1703-1715 Bouvet (and Regis) conducted surveys for the mapping of China. Bouvet was interested in the Chinese classics, especially in the *Yijing* and tried to find there “figures” (“prefigurations”) of the Christian faith. For example,

he would regard Fuxi 伏羲 as a saintly king comparable to some personages of the Old Testament. Some of his tenets were criticized even by his fellow Jesuits. He died 28 June 1730, after more than 40 years of service in China. His tomb stone has been preserved and is now at the Five Pagoda Temple, together with the steles of Regis and Gerbillon. Among his works are: *Portrait historique de l'Empereur de la Chine* (1697), *Present etat de la Chine* (1697). See: Figurism.

雷孝思拉丁语碑文：

D.O.M.. P. JOAN. BAPT. REGIS GALLUS SOCIE. JESU PROFESSUS VIXIT IN
SOCIETATE ANN. LX IN MIS. SIN. ANN. LX. OBIIT PEKI. DIE XXV NOV. ANN.
DOM. MDCCXXXVIII AETATIS LXXV.

中题：“耶稣会士雷公之墓”

汉语碑文：“耶稣会士雷先生讳孝思，号永维。泰西拂郎济亚国人。缘慕精修，弃家遗世，在会五十一年，于康熙三十七年戊寅东来中华传天主圣教，至乾隆三年戊午十月十四日卒于都城。年七十五岁。”

Regis, Jean Baptiste, SJ 雷孝思, 1663-1738, French Jesuit scholar. He entered the novitiate in 1697 and came to China in 1698. He studied Manchu and Chinese in Beijing and served at the imperial court. Since 1708 he (together with Bouvet 白, Jartoux 杜, Mailla 冯, Hinderer 德) helped to complete a map of China as Kangxi 康熙 Emperor had ordered. Thus he travelled widely through Zhili 直隶, North-Eastern China 东北, Shandong 山东, Henan 河南, Jiangnan 江南, Fujian 福建, Yunnan 云南, Hunan 湖南, Taiwan 台湾 etc. In 1717 he returned to Beijing. Together with Jartoux 杜 and Fridelli 费 he collected exact data on the border areas in Qinghai, Tibet and Korea. Finally they drew a map of all China (*Huangyu quanlantu* 《皇舆全览图》), which was consulted

or copied by most later maps of China. In 1725 he and Fr. Fridelli 费 produced marine maps. Regis translated the *Yijing* 《易经》 into Latin. He died in Beijing, and his tombstone (originally at Zhengfusi) has been preserved. See: Maps, Figurism, Latin.

Figurism (象数派, 形象派, 象征派, 寓言派, 索隐论). In order to make conversion to Christianity easier for Chinese scholars, Jesuit missionaries, such as Fr. Bouvet 白晋, Fr. Fouquet 傅圣泽, Fr. Premare 马若瑟 and others strove to find elements or prefigurations (“figurae”) of the Gospel in classical Chinese literature (Confucian and Daoist classics). They hoped to build the explanations of the faith on these “examples”, “symbols” or “metaphors”. For example, G. Aleni 艾儒略 wanted to explain the meaning of Jesus’ Cross and thus used the figure of the ancient king Tang 汤 who had offered himself as sacrifice in order to end a drought. Also Chinese Christians used the “Figurism” method: Liu Ning 刘凝(c. 1635-1715) used the method of the Chinese dictionary *Shuowen jiezi* 《说文解字》 to explain the deeper Christian meaning of Chinese characters. Figurists talked about „dao“道, „the way of heaven“天道, „the way of the earth“地道, „the way of man“人道, „yin“阴, „yang“阳, „taiji“太极, they called „wisdom“智慧 the „mother of all things“万物之母 and often used „da fumu“大父母 to describe God. The main Figurists beside Bouvet were Premare 马 (1666-1736) and Fouquet 傅 (1665-1741). They believed that 1) the oldest Chinese books contain the doctrine and tradition of the oldest Patriarchs of the world; 2) the real topic of the Chinese canonical books is the expectation of the Saint (shengren) to redeem mankind; 3) the old Chinese books allude to the Trinity and other Christian mysteries; 4) the „shengren“ is the „Saint“ of the Bible; 5) the old doctrine is hidden, and only the „Christian key“ can reveal the true meaning of the old books. The simplifications of the Figurists may have attracted some Chinese to the faith, but the

inherent dangers and misinterpretations are also obvious. Before 1715 Fr. Stumpf 纪, Fr. Mailla 冯, and Fr. Regis 雷 criticized Fr. Bouvet 白 and his approach, they felt he over-emphasized the *Yijing* and had lost direction. Opponents of the Figurists also feared that their claim that the early Chinese dynasties (Xia, Shang, Zhou) were legendary and not historical would cause troubles. Figurism came in conflict with the „Mandatum“ of Bp. Maigrot of 1693, which had forbidden the lecture of the „superstitious“ *Yijing*, and to settle the Rites Controversy, the Holy See forbade the theological use of Chinese elements. Figurism was influenced by Renaissance thought, which was intensely interested in non-Biblical traditions such as hermetic literature, Cabbala, and other sources of hidden wisdom. The Figurist approach, like the Rites Controversy, stimulated further sinological studies. See: Bouvet, Cheng Tang 成汤, Foucquet, Hou Ji 后稷, Kircher, Leibnitz, Liu Ning 刘凝, Premare, Rites controversy, Stumpf, Wen Wang 文王, etc. Lit.: von Collani, *P. Joachim Bouvet SJ*, (Sankt Augustin 1985).

Maps, Mapping the Empire, entrusted to the missionaries 传教士被委托制作中华帝国的地图. Around 1708-1718 Emperor Kangxi asked some Jesuits to measure China and to produce exact maps for the court. The result was the *Huangyu quanlan tu* 《皇舆全览图》, which was very precise. Again in 1726 some missionaries took part in the engraving of the *Yong Zheng shipai huangyutu* 《雍正十排皇舆图》. In 1761 Fr. Benoist 蒋 produced the *Huangyu quantu* 《皇舆全图》. See: Benoist 蒋, Bouvet 白, Jartoux 杜, Martini 卫, Regis 雷.

德理格的墓碑和西方音乐在中国

意大利音乐家德理格的墓碑没有保存，但原碑文的拓片保存：

德理格拉丁语碑文：

DOM

D. TEODORICVS PEDRINI CONGREGATIONIS MISSIONIS SACERDOS
ITALVS VENIT AD SINAS ANN MDCCVIVBI MVLTIS PRO DEI GLORIA
LABORIBV PERFVNCTVS OBIIT PEKINI DIE XII DECEMBRIS ANNO
MDCCXLVI AETATIS SVAE LXXVII.

解读拉丁语

D(ominus) TEODORICVS PEDRINI, CONGREGATIONIS MISSIONIS
SACERDOS, ITALVS, VENIT AD SINAS ANN(o) MDCCVI, VBI MVLTIS PRO
DEI GLORIA LABORIBV(s) PERFVNCTVS, OBIIT PEKINI DIE XII DECEMBRIS,
ANNO MDCCXLVI, AETATIS SVAE LXXVII.

英语

Reverend Teodorico Pedrini, of the Congregation of the Mission, a priest from Italy, who came to China in the year 1706, where he performed many works for the glory of God. He died in Beijing, on December 12th, in the year 1746, aged 77.

汉语的碑文如下：“圣未瞻爵会士德公之墓”。“德先生讳理格，号性涵，泰西依大里亚国人。自幼入会真修。于康熙四十九年庚寅入中国传教，于康熙五十年辛卯钦召进京，内廷供奉。卒于乾隆十一年丙寅十一月十四日。蒙恩赐帑银貳百两。在会五十八年。享寿七十七岁。”这个例子表明，看碑文也需要小心！比如汉语的碑文说，他“自幼入会真修”，但德理格在入会时（1698 年）就已经 28 岁了！

另外，来华的年代也有出入（拉丁语碑文：1706年；汉语碑文：1710年）。而且，碑文都没有提到今人所认为的德理格最了不起的贡献：他是音乐大师！他被康熙皇帝重用，成为宫廷乐师，曾为清廷修订《律吕正义续篇》，后收入四库全书，这是第一部在中国出版的介绍五线谱的书籍！

Pedrini, Teodorico, CM 德理格, 1670-1746, Italian Vincentian musician from Ancona, Italy. He joined the Vincentians in Rome in 1698 and was ordained priest the same year. He professed vows in 1700. Although he was selected a member of the papal delegation headed by Tournon, Pedrini never caught up with the delegation. His long journey (six years!) to China led him to Peru, Mexico, the Philippines (where he stayed for two years) and finally to Macau (1703-1710). In Macau he and Fr. Ripa met Cardinal Tournon, who recommended Pedrini as a musician at court, as Kangxi had requested. After Tournon's death (8 June 1710), they left Macau and arrived in Beijing February 1711. Ripa and Pedrini were the first non-Jesuit missionaries to settle at the Chinese court. In 1714 Pedrini spoke with the Kangxi Emperor about the Pope's decisions over the Chinese Rites and sent back to Rome the emperor's peaceful reactions on the matter. His reports to Rome caused negative reactions of the Jesuits. This conflict came to a climax in 1721 when, at the end of the second Legation of the Patriarch Mezzabarba, Pedrini refused to sign the final document called „Mandarin's Diary“, and was imprisoned in the residence of the French Jesuits in Beijing until 1723. Emperor Yongzheng freed him in February 1723 but bitter polemics in Rome were unavoidable in the following years until 1730, which anticipated the final condemnation of the Chinese Rites in 1742 (Ex Quo Singulari). In 1723 Pedrini bought the residence at the Church of Our Lady of Mount Carmel (Western Church, Xitang 西堂), where he built the first non-Jesuit Church in Beijing. Fr. Pedrini was also a musician, which helped

him to be admitted to the court and to gain the favour of three successive emperors: Kangxi Emperor, Yongzheng Emperor, and Qianlong Emperor. Pedrini was the music teacher of three sons of the Kangxi Emperor, and he constructed musical instruments and mended those present at court. In a letter of 1727 Pedrini writes: „He [the Kangxi Emperor] also used to write music notes, and let me review, giving me his own pen, he made me write on his desk, and we often played together the same harpsichord, each with one hand.“ Continuing the work of his predecessor, Fr. T. Pereira SJ, Pedrini completed the text of the first treatise on Western music theory ever published in China, the *Lüliu Zhengyi Xubian*, 《呂律正义續編》 which was later included in the *Siku Quanshu* (1781). With this work Pedrini asserted himself as one of the main figures in the introduction of western music in China. Pedrini also composed the only Western Baroque music known in China in the 18th century: the „Dodici Sonate a Violino Solo col Basso del Nepridi – Opera Terza“ whose original manuscript is still preserved in the National Library of Beijing. Towards the end of his life Pedrini reconciled himself with the Jesuit missionaries, without denying his faithfulness to the Holy See. Pedrini died 10 December 1746, in his house at the Church of Our Lady of Mount Carmel. He was buried in the cemetery of the Propaganda Fide, at the expenses of the Qianlong Emperor, but his tombstone has not been preserved. See: Beijing Xitang 北京西堂, Music.

Western Music in China. Missionaries used music to either attract attention (as in the case of Ricci who brought a clavichord to Beijing) or to make their liturgies and prayers more lively. Fr. Pereira 徐 taught Emperor Kangxi 康熙 music and wrote the *Lüliu zhengyi*《呂律正义》(completed by Fr. Pedrini), which introduced the tonal system, rhythmic and staff notation etc. Pereira also built an organ for the Nantang in Beijing and a set of bells which chimed automatically. In a letter Pedrini mentions how he often

played harpsichord with Emperor Kangxi. Fr. Bahr 魏 organized an orchester of courtiers to play European music for Emperor Qianlong. The Chinese Jesuit priest Wu Li 吳历 wrote a *Tianyue zhengyin pu* 《天乐正音谱》(1710), and Fr. Amiot 钱 wrote a *Shengyu jingpu* 《圣乐经谱》. Amiot was also the first to write to his European readers about Chinese music. See also: Bahr 魏, Kornfeld 葛, Pedrini 德, Pruggmayer 那. See also: Arts and Mission. Lit.: “Music”, in: Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China* (vol. 1, 2001, pp. 851-860).

郎世宁的墓碑和艺术思想交流

清代来华最有名的西方艺术家无疑是郎世宁。他的墓碑也保存在车公庄外。

拉丁语

DOM

F IOSEPHUS CASTIGLIONE ITALUS MEDIOLAN COAD FORMAT. SOC. JESU
DE MANDATO IMPERATORIS PEKINI VENIT AN. DOMINI MDCCXV UBI
PICTORIA SUA ARTE QUAM MAGNO EUROPAEI NOM. HONORE PER AN. XV
IN AULA EXERCU PRAECLARAM MISSIONI DEDIT OPERAM RELIGIOSAAE
SIMUL PERFECTIONIS PRAECLARUS ET IPSE CULTOR PIE OBIJT DIE XVI
JULIJ ANNI DOMINI MDCCLXVI, AET LXXVIII SOC. LIX CUM DIMIDIO.

解读拉丁语

F(rater) IOSEPHUS CASTIGLIONE, ITALUS, MEDIOLAN(ensis), COAD(iutor)
FORMAT(us) SOC(ietatis) JESU, DE MANDATO IMPERATORIS PEKINI VENIT
AN(no) DOMINI MDCCXV, UBI PICTORIA SUA ARTE, QUAM MAGNO
EUROPAEI NOM(inis) HONORE PER AN(nos) XV IN AULA EXERCU(it),
PRAECLARAM MISSIONI DEDIT OPERAM, RELIGIOSAE SIMUL
PERFECTIONIS PRAECLARUS, ET IPSE CULTOR, PIE OBIJT DIE XVI JULIJ,
ANNI DOMINI MDCCLXVI, AET(ate) LXXVIII, SOC(ietate) LIX CUM DIMIDIO.

英语

Brother Giuseppe Castiglione, from Italy, Milano, trained as a lay brother of the Society of Jesus. He came to Beijing by order of the Emperor, in the year 1715, where he, by virtue of his painting skills, which he practiced in the imperial court for 15 years, thereby greatly advancing the reputation of the name “Europe”, made an outstanding

achievement for the mission. He was also famous for being accomplished as a religious brother, and a teacher himself. He died faithfully on July 16th, in the year of the Lord 1766, aged 78, having lived in the Society for 59 and a half years.

人物资料：

Castiglione, Joseph (Guiseppe), SJ 郎世宁, 1688-1766, Italian Jesuit brother, painter at the imperial court. He studied arts in Italy and came to China in 1715, serving as painter and designer at the imperial palace under three emperors (Kangxi, Yongzheng, Qianlong). Qianlong Emperor was fond of his paintings, which included depictions of horses and portraits of the Emperor himself. Together with Attiret 王/巴 and Benoist 蒋 Castiglione designed some gardens of the Yuanming yuan 圆明园 (Summer palace) for Qianlong. Among his paintings is a representation of a battle: *Le combat de Tonguzluq* 《通古思鲁克战图》(1765). Castiglione died in Beijing and was buried at Zhalan 棚栏. None of his innovations (perspective, natural portrayal of horses, use of colours, shading) took root in China. See: Art and mission, Beijing Summer palace.

Attiret, Jean Denis, SJ, 王致诚 or 巴德尼, 1702-1768, French Jesuit, the son of the famous sculptor and painter Jean-Claude Attiret. He entered the Jesuit novitiate in 1735, came to China in 1738, was accepted in the court at Beijing as painter in 1739, was offered the „Mandarin of the Third Grade“ 三品官 in 1754, but he rejected a career as official and asked the emperor to protect the Church instead. He painted for Emperor Qianlong for many years and used his artistic talent to support the Church. He died 8 December 1768 in Beijing. See: Arts and Mission.

Benoist, Michel, SJ 蒋友仁, 1715-1774, French Jesuit artist, who arrived at Macau in 1744 and was ordered to help with calendar reform work at Beijing. He became an engineer in the imperial palace, designed water fountains and other structures for the Summer Palace (Yuanming yuan 圆明园) in Beijing. Emperor Qianlong appreciated his work. Benoist died at Beijing. He produced maps, such as the *Kunyu Quantu* 《坤舆全图》 (1767) and a world map (*Shijie Quantu* 《世界全图》) and wrote *Xinzhi huntianyi* 《新制浑天仪》(on astronomical instruments). He was buried at the French cemetery in Zhengfusi 正福寺, Beijing, and his tombstone has been preserved. See: Art and Mission.

Ferrer, Juan (Joannes), SJ 范廷佐, 1817-1856, Spanish Jesuit brother, artist. He came to Shanghai in 1847 and designed the famous Dongjiadu church 董家渡教堂, as well as the Jesuit residence at Xujiahui 徐家汇 and the church there. He created workshops at Tushanwan orphanage and educated young Chinese in painting and sculpture, thus producing pieces of religious art. (There was a great need for religious art in China at that time.) Some of his students came from the orphanage of Xujiahui, and one of the orphans later became his successor, see Lu Bodu 陆伯都. See also Liu Bizhen 刘必振. See: Shanghai Tushanwan Orphanage.

Brückner, Berchmans Franz, SVD 白立鼐, 1891-1985, Austrian brother, painter and educator. Having been trained as teacher at Vienna, he came to China in 1923 and served as teacher of German and fine arts at the SVD schools in Ji'ning 济宁, Shandong. From 1933-1948 he was teacher of western art at the Catholic University (Furen 辅仁大学) in Beijing. He encouraged Chinese artists to paint Biblical themes in Chinese

style. In 1949 he left via Shanghai and Hong Kong to Rome, serving at the archives of the SVD, and retired in 1977. See: *Ars Sacra Pekinensis* 北京圣画, Chen Yuandu 陈缘督, Lu Hongnian 陆鸿年, Wang Suda 王肃达. Lit.: Leeb, *Auf Wiedersehen, Peking! Der österreichische Ordensbruder und Maler Berchmans Brückner im Jahr 1949* 《别了, 北平》(2017).

You Wenhui, (Manoel Pereira, Emanuel Pereirus) 游文辉, 1575-1633, Chinese Jesuit brother, painter. He was born 1575 in Macau and studied Latin at the Jesuit College “Madre de Deus”. In 1593 he was sent to Japan to learn western painting from the Italian Jesuit Giovanni Cola (1560-1626) who ran an academy for religious art in Japan. On 25 June 1598 You and Zhong Mingren 钟鸣仁 accompanied Ricci and Cattaneo 郭居静 on a small boat on the way from Nanchang 南昌 to Nanjing. November 1598 You Wenhui accompanied Ricci to Beijing, and June 1600 You, Zhong, Pantoja 庞迪我 and Ricci entered Beijing together. In 1603 You served as catechist in Nanjing and learned Latin as preparation for his entry into the Society of Jesus. He formally entered the Jesuits 15 August 1605 as a lay brother. When Ricci died in 1610 You was at his side and painted the only extant picture of Ricci. You was at the Jesuit convent in Guangdong in 1613, and he died 1633 in Hangzhou. Emanuel Diaz wrote about You in November 1633: “He was e very useful man in the mission, although his talent as painter was not outstanding.” See: Zhong Mingren, Huang Mingsha.

毕学源的墓碑和北京的天主教

到了 1820 年代，住在北京的外国人越来越少。最后在北京去世的是毕学源。他墓碑的拓片被保存了。拉丁语碑文：

DOM

CAJETANUS PIRES PEREIRA LUSITANUS CONGREGATIONIS MISSIONIS
EPISCOPUS NANKINENSIS, PEKINUM VENIT ANNO MILLESIMO
OCTINGENTESSIMO QUARTO FUIT IN TRIBUNALI MATHESI PER QUENQUE
ANNOS. PIE OBIIT ANNO MDCCCXXXVIII MENSE NOV. DIE III, LXXV
AETATE ANNORUM.

A Russis sepultus.

(注： *A Russis sepultus* “由俄罗斯人埋葬” 指驻北京东正教司铎埋葬他。“临终时他将南堂院落的地契交给俄罗斯教士魏氏收存，托他照顾南堂、南堂的西洋书库、栅栏和正福寺的墓园”，见雷立柏编《中国基督宗教史辞典》，284 页。亦见《16-20 世纪入华天主教传教士列传》，558 页。)

英语

Cajetan Pires Pereira, a Portuguese, from the Congregation of the Mission, the Bishop of Nanking, he came to Beijing in the year 1804, was in the Bureau of Astronomy for several years, died faithfully in the year 1838, in the month of November, on the 3rd, aged 75.

(He was) Buried by the Russians.

人物资料：

Pires-Pereira, Cajetan (Gaetano), CM 毕学源, 1763-1838, Portuguese Lazarist Bishop. He entered the Lazarist community in Lisbon, came to Macau in 1800 and was appointed Bishop of Nanjing in 1804. In October 1804 he travelled to Beijing, and in 1806 he was consecrated Bishop by Bp. Gouvea 汤. Bp. Pires-Pereira served at the Astronomical Bureau 钦天监, but due to the restrictions placed on foreigners he was not allowed to go to Nanjing and had to remain in Beijing. From 1823-1826 he held the office of you jianfu 右监副 at the Astronomical Bureau. He was the last foreigner to hold office at this Bureau. He also served as Apostolic Administrator of Beijing Diocese from 1827-1838. On 2 November 1838 he died in Beijing and was buried by members of the Russian Orthodox Church in Beijing. His tombstone at Zhalan 栅栏 has been preserved. Before his death he entrusted the deeds of the ecclesiastical property in Beijing to Beniamin Morachevich 魏, asking him to take care of the books and buildings of Nantang 南堂, Zhalan 栅栏 and Zhengfusi 正福寺. In 1860 the Russian Orthodox Church returned the documents and books to the French representative of the Catholic Church in Beijing (see: Mouly). See: Beniamin.

Beniamin [Veniamin] Morachevich, 维尼阿明, 魏若明 c. 1790-1840, Russian Archimandrite, head of the 11th Mission to Beijing. He had been a member of the 10th Mission. In 1835 he had to hand over his duties to hieromonk Avvakum (Chestnoi). Beniamin was put in charge of the funeral of the Portuguese Lazarist Bishop Pereira 毕 in 1838. Pereira was the last Catholic missionary left in the capital. Pereira entrusted the Catholic property and the books of the library to Beniamin, who incorporated the books into the library of the Russian church. (In 1860 the books and the Church property were returned to Bp. Mouly, see there.)

Xue, Matthias [Mathieu Sue], CM 薛玛窦, 1780-1860, Chinese priest from a poor Catholic family in Shanxi. He worked first as a tailor, but then came to Beijing, where he was accepted in the seminary in 1805. He took vows as a Lazarist in 1807 and was ordained priest in 1809. He served the Catholics in Zhili (Hebei) and in Beijing. After the expulsion of Fr. Lamiot 南 from Beijing, Xue was appointed head of the Lazarist mission, which included the vast regions of Zhili, Mongolia, Henan, Hubei, Jiangxi, Zhejiang, and Jiangsu. The Chinese government threatened to take from Xue the privileges that had been granted to the French Mission, but Bishop Pereira 毕 (1769-1838), who was also Vice Director of the Astronomical Bureau, assisted Xue. The Qing government ordered the North Church to be closed in 1827, and Xue moved to the South Church, together with the other clergy. But in 1829 the capital was already very unsafe, and so he decided to leave with the priests and seminarians, first to Xuanhua 宣化府, and afterwards he moved the Lazarist establishment in North China to the old Christian village of Xiwanzi 西湾子 (near Chongli 崇礼, Hebei). He also moved the books from the library of Beijing to Xiwanzi. In 1835 a young French confrere, Fr. Mouly 孟 arrived and relieved him as superior of the French mission. In 1848 Xue was sent to evangelize the Xuanhua area, and he died in 1860 in the village of Mengjiafen 孟家坟. His tomb is at the cemetery of Xiwanzi, at Shengdiliang 圣地梁. Because of his missionary fervor all 150 families in Xiwanzi accepted the faith, and they built a big church. They also organized winter schools, lasting for three months, where locals and catechists were educated.

Mouly, Joseph-Martial, CM 孟振生, 1807-1868, French Lazarist bishop, who entered the CM at Paris in 1825. 1831 he was ordained priest at Amiens, and in 1834 he reached Macau 澳门. He secretly travelled to Beijing to establish contacts to the

church there that had been isolated by long-term persecutions. On the way he used tea water to darken his face and pretended to be ill, thus avoiding being discovered as foreigner. July 1835 he arrived at Beijing and after three days continued the journey, finally reaching Xiwanzi 西湾子, where he supported the local clergy and faithful (see Xue Madou). He organized the church, schools, reintroduced music into the liturgy (the Christians had been afraid to sing during the time of suppression). In 1840 he was nominated vicar of Mongolia (residing at Xiwanzi), and 25 July 1842 he was ordained at Honggou 红沟子, Shanxi, by Bishop Salvetti 金. He began to restore the church at Beijing, and in 1946 he was nominated vicar general of Beijing Diocese. In June 1847 he met Fr. Moura at Hulindian 胡林店(Daxing 大兴, near Beijing) to receive administrative powers over Beijing, as Rome had demanded. From that time on French priests were put in charge of the Church of Beijing. After 1847 Mouly resided at Anjiazhuang 安家庄, a village in Ansu xian 安肃县 near Baoding 保定. From 1856-1868 he served as vicar of Zhili North 直隶北 (Beijing). In 1854 he handed himself over to the officials in order to protect the Catholics, and he was expelled to Shanghai in January 1855, but returned to Zhili secretly in May 1855. He relied on the French protectorate over the Catholic missions, but it seems only in this way he could expand and organize the Catholic Church in China. In the years after 1860 he managed to recover the properties in Beijing that had in the meantime been entrusted to the Russian Orthodox Church in Beijing. Mouly died 4 December 1868 in Beijing, was buried at Zhengfusi 正福寺, but he also has a tombstone in Xiwanzi, at Shengdiliang 圣地梁. He compiled the following Chinese works and had them printed at the Lazarist press in Beijing: *Shengjiao rike* 《圣教日课》(1856), *Yaoli wenda* 《要理问答》(1856), *Suyan jingjiao* 《俗言警教》(1857), *Guxin shengjing wenda* 《古新圣经问答》(1862).

田嘉璧的墓碑和 19 世纪末的北京

一些法国传教士埋藏在北京正福寺，其中包括田嘉璧。他的墓碑保存在五塔寺的“石刻艺术博物馆”。碑文如下（根据明晓艳，魏扬波编《历史遗踪·正福寺天主教墓地》，2007 年，189 页）：

HIC IACET LUDOVICUS GABRIEL DELAPLACE, GALLUS NATUS IN CIVITATE ANTISIODORAN. MDCCCXX IN CONG. STI VINCENTII INGRESSUS EST AN. MDCCXLII. DIRECTUS AD SINAS AN. MDCCCXLV, CREATUS EPISCOPUS COADJUTOR AN. MDCCCLII IN PROVINCIA HONAN, INDE TRANSIIT VIC. AP. IN KIANGSY ET PAULO POST IN TCEKIANG, UNDE AN. MDCCCLXX PEKINUM VENIT IBIQUE POST MULTOS LABORES PIE DECESSIT DIE XXIV MAII AN. MDCCCLXXIV R.I.P.

汉语：中题：“圣味增爵会主教田公之墓”

“公讳嘉璧，字类斯。泰西拂朗济亚国人。生于嘉庆二十四年。道光十八年入圣味增爵会。二十六年东来宣道，先传教河南。咸丰二年陞主教尊位，管理江西教务。越二载，移任浙江。同治九年调陞北京主教。光绪十年四月晦日，安逝北京本署救世堂。[北堂]五月初二日葬于京西正福寺。在会四十八年。居主教位三十二载。享寿六十有六。”

历史资料：

Delaplace [De la Place], Louis-Gabriel, CM 田类思，田嘉璧，1820-1884, French Lazarist Bishop. In 1842 he entered the CM seminary at Paris, and in 1843 he was ordained priest. In 1846 he came to Macau 澳门, later he went to Henan to do mission work. In 1852 he became Vicar Apostolic of Jiangxi 江西, and in that year he was

consecrated Bishop at Luyi district 鹿邑县 Fengqiao 冯桥 by Bp. Baldus 安. 1852-1854 he was Vicar of Jiangxi, 1854-1870 he was Vicar of Zhejiang 浙江, and 1870-1884 he was Vicar of North Zhili 直隶北境, residing at Beijing. In 1872 he organized the congregation of the Josephine Sisters 圣若瑟会(see: Sisters). In 1883 he arranged the foundation of the Cistercian monastery at Yangjiaping 杨家坪, Hebei. On 24 May 1884 Bp. Delaplace died in Beijing. He was buried at Zhengfusi 正福寺, and his tomb stone has been preserved (at the Wutasi Stone Museum, Beijing). Bp. Delaplace supported the Qing government in the fight against the Taipings (in 1863) and wrote several books, such as *Xinyue jianlue* 《新约鉴略》 (1873) and *Shengjiao qianshuo* 《圣教浅说》 (1873), *Jinjiao yaoli* 《进教要理》 (1879). He also supported orphanages and charity work of the Church.

Favier, Pierre-Marie-Alphonse, CM 樊国梁, 1837-1905, French Lazarist bishop, born at Marsannay, Dijon. He joined the CM in 1858 and professed vows in 1860. After his ordination in 1861 he came to Beijing (1862) and served here. He had an important role in the negotiations with the government concerning the relocation of the North Church (from Zhongnanhai to Xishiku). Favier directed the construction of the new church. In 1887 he became vicar general of Zhili North 直隶北区, and in 1898 he was ordained by Bp. Bruguere 包. In 1899 he was vicar of Zhili North. In those years Favier had good contacts to the Qing government, and the authorities even suggested that he should establish a university in Beijing. On 15 March 1899 he obtained an imperial decree which placed Catholic bishops on a par with Chinese governors (see: Treaty). In spring of 1900 he noticed the anti-foreign movements and informed the French ambassador. In summer of 1900 he cared for 3400 Catholics who sought shelter at the North Church. The Boxers besieged the church for 60, and 500 of the Catholics died (some of starvation). 1901 he traveled to Europe and gave talks in many places,

motivating Lebbe 雷鸣远 and others to come to China. He condemned the relief expedition's excessive use of force against Chinese rebels. 4 April 1905 he died in Beijing, his tomb is at the North Church, and his Latin tombstone has been preserved. He wrote *Pekin: histoire et description* (a history of Beijing, 1897) and *The Heart of Peking: Bishop A. Favier's Diary of the Siege* (1901).

Lazarists, Congregation of the Missions, Vincentians, CM 遣使会, 拉匝禄会, 味增爵会. This congregation was founded by St. Vincent de Paul (1580-1660) in 1625, thus their members are called „Vincentians“. As their mother house was the seminary St. Lazare in Paris, they are also named „Lazarists“. Their official Latin name is „Congregation missionis“ (CM). The aim of the founder was to train priests and to care for the poor. This congregation arrived in China in 1699 (see: Appiani 毕, Mullener 穆). In 1702 they started to work in Sichuan, but in 1706 they were expelled. After 50 years they came to China a second time. In 1785 they took over the administration of Beijing Diocese from the Jesuits. They paid special attention to the education of native clergy, thus as the foreigners could no longer stay in Beijing after 1827, a few Chinese CM priests carried on the ecclesiastical services. One of them, Fr. Xue Madou 薛玛窦 decided to move to Xiwanzi 西湾子 in 1829. In 1835 Fr. Mouly 孟 came to Xiwanzi and became the founder of the Church of Inner Mongolia. Fr. Gabin and Fr. Huc came to Xiwanzi in 1840. They learned Mongol language and conducted their investigations on the situation of China. After 1840 Vincentians served at Beijing 北京, Tianjin 天津, Anguo 安国, Zhengding 正定, Shunde 顺德, Yongping 永平, Ganzhou 赣州, Ji'an 吉安, Nanchang 南昌, Yujiang 余江, Hangzhou 杭州, Ningbo 宁波, Taizhou 台州 etc. From 1699-1935 some 964 Vincentian priests served in China (including a good number of native priests). In 1917 there were 189 foreign Vincentians in China, and in

1948 there were 8 foreign Bishops, 186 foreign priests, 1 foreign brother, 5 Chinese Bishops, 180 Chinese priests and 20 Chinese brothers serving in China. For early Lazarists, see: Appiani 毕, Müllener 穆, Pedrini 德, Aubin 奥, Hanna 韩, Raux 罗, Ch. Paris 巴, Ghislain 吉, Lamiot 南, St. Clet 刘, Ferreira 费, Ribeiro-Nunez 李, Monteiro da Serra 高, Pires-Pereira 毕, St. Perboyre 董, Mouly 孟, Goncalves 公. See also: Wang Zengyi 王增义, Chen Qiming 陈启明, Hu Ruoshan 胡若山, Defebvre 戴, Deymier 梅, Dumond 杜, Geurts 武, Krause 葛, Lebouille 刘, Mignani 梅, Montaigne 满, O'Shea 和, Vienne 文; Anguo Diocese 安国教区, Zhengding Diocese 正定教区, Beijing Diocese 北京教区, Shunde Diocese 顺德教区, Tianjin Diocese 天津教区, Yongping Diocese 永平教区, Ganzhou Diocese 赣州教区, Ji'an Diocese 吉安教区, Nanchang Diocese 南昌教区, Hangzhou Diocese 杭州教区, Ningbo Diocese 宁波教区, Taizhou Diocese 台州教区.

Sisters, Josephines, Daughters of St. Joseph, (Beijing) 圣若瑟修女会, a congregation founded by Bp. Delaplace 田 in 1872. Their central house was at Xishiku 西什库, Beijing (near the North Church). They ran the Guanghua Middle School 光华中学, and they had a kindergarten. They developed branches in other vicariates in Hebei area. In 1948 they had 266 Chinese sisters serving in Beijing.

Sisters, Josephines, Daughters of St. Joseph, (Zhengding, Hebei) 正定若瑟会修女. In 1880 this congregation was founded in Zhengding 正定, and in 1910 their convent in Baoding 保定 was inaugurated. They educated the native sisters and served in charity institutions. They also ran elementary schools. In 1939 they had 112 sisters in vows serving in Zhengding 正定, 65 sisters in Baoding 保定, 5 sisters in Xingtai 邢台, 33 sisters in Xuanhua 宣化 (at the Caishen miao Street 财神庙街).

赵怀义的墓碑和其文化意义

一些中国人也有拉丁语的墓碑，比如北京人赵怀义。他也曾在北京当拉丁语老师！

他的碑保存在宣化天主堂内（我加上汉语译文）：

HIC IACET

在此安眠

ILL(ustris) AC RRDD(reverendissimus) PHILIPPUS TCHAO DIE IV OCTOB(ris)
1880 PEKINI NATUS DIE VII NOVEM(bris)

著名且尊敬的菲利普斯·赵，他生于 1880 年 10 月 4 日在北京，1893 年 11 月
1893 SEMINARII ALUMNUS DIE 27 FEBR(uarii) 1904 SACERDOTIO AUCTUS
SUBINDE IN SEMINA-

7 日成为修道院的学生，1904 年 2 月 27 日提升为司铎（神父），此后在修道院
RIO PROFESSOR ECCLESIAE SUANHUAFU VICARIUS ECCLESIAE SI0 UAN
PAROCHUS COLLEGII

当老师，成为宣化府教会的教务长，西湾子本堂神父，司铎团的

SILAUG DIRECTOR ILL AC RRDD CELSI COSTANTINI DELEGATI
APOSTOLICI SECRETARIUS DIE 10 MAII 总铎，著名且尊敬的宗座代表克尔苏
斯·刚恒毅的秘书，1926 年 5 月 10 日

1926 EPISCOPUS TITULARIS VAGRUSIS NECNON VICARIUS APOSTOLICUS
DE SUANHUAFU RE-

提名为瓦格茹斯名义主教和宣化府的宗座代牧，

NUNTIATUS DIE 28 OCTOB(ris) 1926 ROMAE IN BASILICA S. PETRI A SUMMO
PONTIFICE PIO PP XI

1926 年 10 月 28 日在罗马伯多禄大堂由教宗比约十一世

SIMULAC QUINQUE PRAESULES EPISCOPATUS SINENSIS LAETAE
PRIMITIAE CONSECRATUS DIE 10

与另外五个中国主教，当幸福的初果，被祝圣主教。

AP. 1927 INTRONIZATUS DIE 14 OCTOBRIS 1927 47 SUAE AETATIS ANNO
INSTITUTUM AB

1927 年 4 月 10 日（在宣化）入座。他 1927 年 10 月 14 日，47 岁时，他把所委
托给

APOST(olatu).ADSCITUM IMPENDAM ET SUPERIMPENDAR EGREGIE

他的任务 “我付出（一切）并被完全耗尽” 他杰出地

CONSUMMANS IN ECCLESIA SUANHUAFU DIE OBIIT CARITATIS VICTIMA

完成，并在宣化府教堂虔诚地去世了，成为他的仁慈的牺牲品。

BONUS PASTOR ANIMAM SUAM DAT PRO OVIBUS SUIS. IOAN 10.11

善牧为自己的羊付出自己的生命。《约翰福音》10 章 11 节。

RIP (=Requiescat In Pace) 原他安眠。

注：Celsus Costantini 刚恒毅，宗座在华的代表（1922-1933 年）。

Episcopus titularis Vagrasis 指某外国教区的“名义主教”。因为中国教区 1946 年才正式成立，所以必须在 1946 年之前同时在外国“挂名”，才可以成为某中国代牧区的“主教”。

IMPENDAM ET SUPERIMPENDAR 是主教的座右铭，是一句来自《新约》的话。

CARITATIS VICTIMA 指这样的事件：主教在路上遇到一个讨饭的人，看到这个人身上的衣服不多，就把自己的外衣给了他，但因为 10 月已经相当冷，主教自己生病，不久后去世；他成为“自己的爱心的牺牲品”，*a victim of charity*。

人物资料：**Zhao Huaiyi [Chao], Philip** 赵怀义，1880-1927，北京人，入北京北堂小修院，1904 年晋铎，后在北京预备修院任教，又到宣化、新安传教，曾任北京毓英中学校长 4 年之久，1923 年任罗马教廷驻华传使 Costantini（刚恒毅）的秘书，1926-1927 年任宣化（张家口）代牧，1926 年在罗马由 Pius XI（比约十一世）祝圣为主教，回国后 1927 年去世。

Costantini, Celso Benigno Luigi 刚恒毅，1876-1958，Italian Nuncio, Bishop, who entered university in Rome in 1897 and was ordained priest in 1899. He was interested in archeology and arts, and in 1906 edited a book on the history of arts. In 1913 he founded a journal of sacred art and was appointed bishop. From 1922-1933 he was the first official representative of the Holy See in China. He was greatly interested in Chinese culture and in the inculturation of Christianity in China. On 6 May 1924 he opened the National Synod at Shanghai (the first formal national synod of the Catholic Church in China), and he created prefectures and vicariates in China that would be governed by Chinese Vicars. In 1926 he led 6 Chinese priests to Rome to be consecrated bishops (Oct. 1926). In 1928 he established the CDD 主徒会, a native congregation,

and he supported the creation of a national office for the Catholic Action. He supported Christian art in a Chinese style (see: Chen Yuandu) and invited Dom Gresnigt to design churches in Chinese style (see: Gresnigt). In 1932 he returned to Italy for health reasons. In 1952 he was nominated Cardinal. Lit.: Costantini, *Con I missionari in Cina. Memorie di fatti e di idee*, (Roma 1946).

Inculturation 本地化 , a missiological term, often used together with “accommodation”, “adaptation”, “indigenisation”, “acculturation”, “contextualization”. In China it is the effort to use Chinese cultural elements to make the Christian Faith more easily acceptable to the Chinese. Inculturation started when the missionaries began to learn the Chinese language and script, in order to translate Christian terms into Chinese. By doing so they were influenced by Jesuits in Japan, who since the 1570s had adapted to the local culture and had tried to develop the Japanese Church. In the history of the Catholic Church in China, the term “inculturation” is connected to the “Rites Controversy”. The decision by Rome not to extensively use Chinese elements for building up a Chinese theology ended the “overly sinicized theology” of the Figurists (Fr. Bouvet). “Inculturation” is also linked to the efforts of Bp. Costantini, who in the 1920s and 1930s supported the use of Chinese architecture, painting, music, etc. in the Catholic Church. The Catholic Church in China used Latin in the liturgy until the 1990s. (In Taiwan the shift to Chinese happened in the 1960s and 1970s). See: Accommodation, Architecture, Art and Mission, Confucian Christians, Costantini, Figurism, Music, Names, Syncretism, Term controversy.

Accommodation 适应政策, similar to the notion of „inculturation“ 本地化. In China, the word accommodation is usually linked to the mission policy of the Jesuits promoted by Alessandro Valignano and realized by Matteo Ricci. It had 4 major elements: 1) Adaptation and accommodation to Chinese life style and culture, including

language, dress, behaviour. (Before 1595 Ricci and Ruggieri had adopted Buddhist life-style, after that they imitated the Confucian elite.) 2) Trying an evangelization „top-down“, the Jesuits spent much energy on contacts to the elite, especially to the Emperor and the nobles at the court. However, these literati were deeply entrenched in the Confucian culture, and conversion was not easy. 3) Jesuits used science and new instruments (clocks) to promote friendship to people from the elite and thus focussed on indirect evangelization. 4) Most Jesuits (following Ricci) considered classical Confucianism to be close to Christianity, but they rejected Daoism, Buddhism and Neoconfucianism. Their relative openness to Chinese Confucian tradition made them tolerant towards certain Confucian rites, which caused misunderstandings. The accommodation policy of the Jesuits was challenged by members of the mendicant orders, but also the successor of Ricci, Niccolo Longobardo, questioned some of Ricci's tenets. See: Rites Controversy. Lit.: Betray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, (Rome 1955).

拉丁西学

罗马的地下墓窟

马之帆

(Giovanni Mandrella)



罗马城的筑基可追溯到公元前 8 世纪。数百年后，该城市成为罗马帝国的政治、经济和文化中心。这个伟大的帝国始于公元前 2 世纪，终于公元 5 世纪西罗马帝国灭亡之后。



彼时，罗马城内存在诸多问题，如城内人口过剩，土地短缺，这让尸体处理成为难题。为解决这一难题，人们采取了火葬这一创想。

然而，基督教徒和部分犹太教徒由于信仰问题并未采取火葬。他们相信死后肉体和灵魂可以复生，因而选择在他们在城外的“公墓”中埋葬死者。那个时期的罗马人称埋骨之地为“公墓”(cemetery)或“墓场”(necropolis)。这两个词都源自古希腊语，其中 cemetery 一词演化成拉丁语中的 *coemeterium*，意为“集体宿舍”，而后者 necropolis 则为古希腊语中的两个词 *necro* 和 *polis* 组合而成，意为“逝者之城”。基督徒使用 cemetery 一词，因为他们认为死者不过暂时入眠，等待着最终的复生。

除以上两个词之外，彼时基督徒开始使用另一个说法：地下墓窟（catacomb）。虽然都是公共墓地，但与在地表修墓的公墓不同，地下墓窟在地下修建走廊，联通各个修建在地下的墓室。

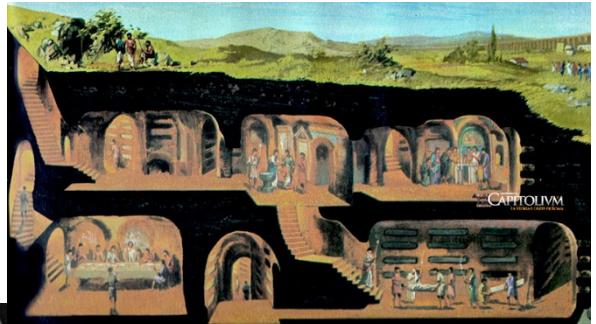
那么基督徒们为何深挖地下，修建墓室，以埋葬死者呢？



在那个时代，如果有人拥有一块土地，若上面已经挤满了坟墓且罗马法禁止土葬，那么此人便会被逼无奈，不断向下深挖，而当时的人们就是如此。早期的罗马基督教团体需要更多空间来修墓，故开始深挖地洞，建造埋骨之地，称之为“地下墓窟”（catacombs），该词有两个释义：“坟墓之间”或“采石场旁边”。

犹太教徒在公元1世纪时候开始修建地下墓窟。一个世纪之后，基督教徒也开始仿效，在公元2世纪时开始修建地下墓窟。该传统一直持续到公元5世纪，随后基督徒转变方式，将死者埋葬在地表坟墓或罗马巴西利卡式墓堂中。

起初，人们仅仅想发掘一些地下墓室（cubiculum），结果发现了数座迷宫一般的地下墓窟，其中墓室众多，通道交错，且分多个楼层。以圣卡利斯托墓窟（the catacombs of Saint Callixtus）为例，整个墓窟有5层地下建筑，绵延约20公里，深度约20米。人们日积月累，不断建造，最后罗马城内竟有超过60座此类墓窟。



最初，人们并未系统地建造墓窟，而是自发地挖掘洞窟以埋葬逝者。人们也在洞窟旁招待前来祭奠的亲友或进行领圣餐等基督教活动。但埋葬死者更为常见的方法是在蜿蜒小路两侧的墙上凿出长方形龛洞来存放遗体。遗体被单子裹住，置于龛洞之中，随后龛洞被一块石版封住，石板上刻着死者的姓名和基督教标志。这些坟墓十分隐秘，因而基督徒可随意使用基督教标志。当今的学者认为地下墓窟并非基督徒受迫害时期的藏匿之处，因为所有人都知道有这样一个地方存在，也知道此地的具体位置，藏匿于此实非明智。此外，针对基督徒的最后一次迫害发生在罗马皇帝戴克里先（Diocletian）治下，而 80% 的地下墓窟都是在此之后开凿的。

基督徒地下墓窟的引人入胜之处，不仅在于蒙在这昏暗之地上的神秘面纱，还在于首批罗马基督徒在此留下的文物，这些文物颇具艺术和图像学价值，其中包括：壁画、雕塑、涂鸦、铭文以及墓石上刻下的画作和符号。

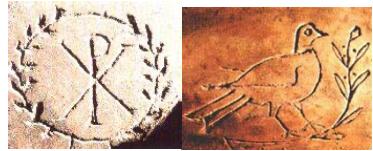
这些艺术品旨在表达人们的信仰以及生者与死者之间的联系。



基督徒认为信仰耶稣基督，则身体和灵魂便可复生，因为耶稣首先起死回生，教人永生之道。因此，地下墓窟绘画中最常见的人物就是耶稣的“善牧”形象，画中他寻回代表人类迷途灵魂的迷途的羔羊，并满怀仁慈，将羔羊扛在肩头，带向永生。耶稣也以鱼的形象出现，因为古希腊文中的鱼为 IXΘΥΣ，正好是古希腊语中“耶稣基督，上帝和救世主之子”的缩写。此外，“船锚”这一符号象征着对耶稣的信仰，XP 是古希腊文 ΧΡΙΣΤΟΣ（基督）的前两个字母，两个字母交织，以桂冠环绕，便是胜利的象征。



地下墓窟中第二重要的主题，是复生后的灵魂终将在上帝的护佑中获得永生的安宁。人们用多种不同符号表现这一主题，如



“妇女祷告像”(orante), “抓着橄榄枝的鸽子”，终于驶进安全的永生之港的“船”以及象征着重生的“不死鸟”(phoenix)，人们认为这种神话中的鸟寿命数百年，死后从自己的灰烬中复生。

最终，在公元9世纪时，地下墓窟随着西罗马帝国的灭亡（公元476年）和蛮族入侵而被彻底弃用。罗马教廷将所有圣人和殉道者的圣遗物全部从墓窟中撤出，重葬于建于地面的巴西利卡式墓堂中。因而地下墓窟在之后的八、九百年之间被彻底遗忘，直至16世纪现代，特别是现代考古学诞生之后才逐渐被发掘。虽然罗马有超60座地下墓窟，但仅有5座对游客开放，它们已位列罗马最受欢迎的历史遗迹。



杰弗里·基廷与 *Historia rerum Hibernicarum*

《爱尔兰的知识基础》

张放

(北京外国语大学英语学院爱尔兰语教师、讲师)

摘要: 杰弗里·基廷(约 1569-约 1644)是近代爱尔兰最重要的史学家和文学家之一。作为爱尔兰语母语者, 基廷在欧洲大陆接受了良好的拉丁语教育, 在 1633/34 年完成了《爱尔兰的知识基础》(*Foras Feasa ar Éirinn / Historia rerum Hibernicarum*)这一爱尔兰历史巨著, 其文学价值也不容小觑。该书曾有多种爱尔兰语抄本, 19 世纪以来出版过校勘本, 但还有一种约 1650 年的拉丁语抄本, 并非爱尔兰语抄本的直译, 且至今没有校勘本。基廷和他同时期的爱尔兰学者的作品将 17 世纪的爱尔兰语文学推向了另一座巅峰。笔者指出, 中国学者应当扩大爱尔兰研究的视野, 需要更多的爱尔兰语和拉丁语人才从事相关研究。

关键词: 杰弗里·基廷 近代爱尔兰语 《爱尔兰的知识基础》

爱尔兰文学, 如果仅仅从现存最早的文献开始算起, 也至少有 1400 年的历史。19 世纪末以来英语爱尔兰文学的成就自不必赘述, 而使用爱尔兰语和拉丁语撰写的爱尔兰文学作品则鲜为国人所知; 公元 600-1600 年的历史长河中涌现了无数文本, 而后因为英国对爱尔兰的再征服和统治的不断加深, 爱尔兰语在经历了 17 世纪的危机后由盛转衰, 直到最近一百多年才缓慢复兴。而恰恰在 17 世纪爱尔兰传统政治与社会秩序崩塌的时代, 一大批爱尔兰文学作品涌现出来, 而其中影响最为深远的著作之一当数杰弗里·基廷 (Seathrún Céitinn / Saufrious Kaeting / Geoffrey Keating) 的《爱尔兰的知识基础》(*Foras Feasa ar Éirinn*, 拉丁语 *Historia rerum Hibernicarum*, 又名《爱尔兰史》)。

一、杰弗里·基廷、《爱尔兰的知识基础》与 17 世纪的爱尔兰

关于杰弗里·基廷的生平，现存文献鲜有完整的记录，但一般认为他在约 1569 年或 1570 年（一说约 1580 年）生于爱尔兰的蒂珀雷里郡（Co. Thiobraid Árann / Co. Tipperary），卒于约 1644 年，有“旧英格兰人”（Seanghall / Old English，即 1169 年诺曼人征服爱尔兰之后定居的诺曼—英格兰人）和天主教的背景。¹ J. E. 凯尔文·威廉姆斯（J. E. Caerwyn Williams）根据现存的历史资料指出，基廷曾在法国波尔多和兰斯学习，并获得神学博士学位，由于其既接受过传统的爱尔兰诗歌学校（bardic school）的教育，又接受了欧洲大陆的拉丁语教育，他被任命为神父。1610 年他回到爱尔兰，但后来辞去神父职位，在爱尔兰各地游历，于 1633 年或 1634 年用爱尔兰语完成了《爱尔兰的知识基础》这一爱尔兰史的鸿篇巨制。

² 除此之外，他还著有两部爱尔兰语的神学著作，《三支死亡之箭》（*Trí biorghaoithe an bháis*）³ 和《捍卫弥撒的钥匙》（*Eochair-sciath an aifrinne*），⁴ 以及一些爱尔兰语诗歌。

基廷所生活的年代，恰是英国对爱尔兰进行再征服，爱尔兰传统社会秩序崩塌的时期。尽管公元 1169 年诺曼人在征服英格兰和威尔士之后征服了爱尔兰，但爱尔兰的本土文化不仅没有崩塌，相反，绝大部分定居在爱尔兰的诺曼人接受了本地盖尔人（Gael）的语言和风俗习惯，变得“比爱尔兰人还爱尔兰”（Hibernicis ipsis Hiberniores），后世常常将其称为“旧英格兰人”；到 16 世纪初，英国国王在爱尔兰的直辖领地仅剩都柏林周围地区。公元 1485 年，英格兰的兰卡斯特一都

¹ Cunningham, Bernadette. “Seventeenth-century interpretations of the past: the case of Geoffrey Keating”. *Irish Historical Studies*, Vol. 25, No. 98 (1986), 119; Mannion, Gerard. “Celebrating Ireland and its Distinctive History – Geoffrey Keating’s History of Ireland”. Georgetown University Library, <https://library.georgetown.edu/woodstock/celebrating-ireland-and-its-distinctive-history-%E2%80%93-geoffrey-keating%E2%80%99s-history-ireland>, 17 January 2017, Accessed 27 April 2023.

² Williams, J. E. Caerwyn and Patrick K. Ford. *The Irish Literary Tradition*. Cardiff: University of Wales Press, 1992, 209-210.

³ Groenewegen, Dennis. “Trí biorghaoithe an bháis ‘The three shafts of death’”. CODECS, https://codecs.vanhamel.nl/Tr%C3%AD_biorghaoithe_an_bh%C3%A1is, December 2022, Accessed 27 April 2023.

⁴ Groenewegen, Dennis. “Eochair-sciath an aifrinne ‘The key-shield of the Mass’”. CODECS, [https://codecs.vanhamel.nl/Eochair-sciath_an_aifrinne_\(Geoffrey_Keating\)](https://codecs.vanhamel.nl/Eochair-sciath_an_aifrinne_(Geoffrey_Keating)), December 2022, Accessed 27 April 2023.

铎家族的亨利在博斯沃思战役中取胜，玫瑰战争结束，英国进入由亨利七世统治的都铎王朝，此时已经显示出再次征服爱尔兰的野心；1509年，亨利八世继位，1533年与阿拉贡的凯瑟琳离婚，并与罗马教廷断绝关系。1534年基尔代尔伯爵托马斯（Thomas, Lord Offaly, 10th Earl of Kildare）攻占都柏林，公开挑战英王室权威，遭到镇压，1537年托马斯被处以死刑。亨利八世和伊丽莎白一世使用“胡萝卜加大棒”的政策威逼逼迫爱尔兰本地贵族投降并皈依英格兰国教。1594-1603年，爱尔兰北方的本地贵族休·奥尼尔（Aodh Ó Néill / Hugh O'Neill）、休·罗·奥多瑙（Aodh Ruadh Ó Domhnaill / Hugh Roe O'Donnell）、休·麦克桂尔（Aodh Mag Uidhir / Hugh Maguire）起兵反抗英国统治，最终被镇压，史称“九年战争”（Cogadh na Naoi mBliana / Nine Years' War），奥尼尔等在1603年被迫签订《梅利丰特条约》（Treaty of Mellifont）。同年，伊丽莎白一世驾崩，詹姆士一世继任英国国王，开启斯图亚特王朝，加强了对爱尔兰的控制。1607年，休·奥尼尔等爱尔兰本地贵族逃往欧洲大陆，史称“伯爵大逃亡”（Teitheamh na nIarlaí / Flight of the Earls）。爱尔兰的传统政治与社会秩序由于“九年战争”和“伯爵大逃亡”逐渐崩塌，爱尔兰的知识阶层逐渐丧失了他们原有的社会地位。这一时期爱尔兰语仍是爱尔兰绝大多数人口使用的语言，随后的几百年内爱尔兰逐渐被英语化。与此同时，自1590年以来，爱尔兰人在欧洲大陆包括里斯本、萨拉曼卡、杜埃（Douai）、巴黎、鲁汶、罗马、布拉格等地建立了一系列的爱尔兰学院（Irish Colleges），⁵许多爱尔兰天主教徒前往欧洲大陆学习，他们本身就以爱尔兰语为母语，在修习神学的同时，其拉丁语也达到了较高的水平。杰弗里·基廷显然就是接受了这样的教育，才撰写了《爱尔兰的知识基础》这一鸿篇巨制的。

基廷写作《爱尔兰的知识基础》的目的是什么呢？伯纳黛特·康宁汉（Bernadette Cunningham）指出，1603年对于爱尔兰来说是一个历史转折点，“斯图亚特国王詹姆士一世1603年登基时，整个爱尔兰社会各阶层热切希望能找到

⁵ Connolly, S. J. *Contested Island: Ireland 1460-1630*. Oxford: Oxford University Press, 2007, 337-339.

一种可行的政治模式以建立新社会。作为一个旧英格兰人历史学家，在爱尔兰的新的斯图亚特王国框架下，为旧英格兰天主教精英的政治立场的合法性提供一个恰当的历史支撑，是十分重要的。在这样一种政治与社会转型时期，以某一种历史神话来培育共同信仰，是维持社会秩序的进程的一部分。”⁶

基廷首先为《爱尔兰的知识基础》作了一个超长的序言，以回击那些诋毁爱尔兰的那些学者，特别是英格兰人，包括威尔士的杰拉德(Giraldus Cambrensis)、埃德蒙·斯宾塞(Edmund Spenser)、理查德·斯坦尼赫斯特(Richard Stanihurst)等等，然后展开对爱尔兰历史的叙述，并分为两部分，第一部分从大洪水到圣帕特里克，也就是公元432年左右；第二部分由圣帕特里克到诺曼征服爱尔兰。⁷基廷没有叙述诺曼征服之后的爱尔兰史。很显然，基廷的历史叙事带有他那个时代的色彩，将创世论、爱尔兰神话传说与事实混合在一起。从当代的视角来看，这样的历史叙事免不了混淆历史真实、谬误与虚构，然而《爱尔兰的知识基础》具有划时代的意义：基廷“将世系、语言和地理融合起来，以塑造一种爱尔兰与爱尔兰性(Irishness)的新的意义”。⁸基廷的基本历史观包括：1. 树立天主教在爱尔兰的权威，并反对一切对爱尔兰的诋毁；2. 为诺曼征服爱尔兰树立合法性，应该惩罚的是那些极少数作恶之人；3. 不应谴责那些抵抗诺曼人的本土盖尔人，因为他们本性善良，却遭受了不公正的对待；4. 盖尔人和诺曼人(或称“异族”，爱尔兰语 Ga(i)ll)共同构成“爱尔兰人”(Éireannaigh)。⁹也许我们可以从《爱尔兰的知识基础》中感受到爱尔兰民族意识的萌芽。

《爱尔兰的知识基础》不仅体现在其史学价值上，其爱尔兰语原版也是17世纪近代爱尔兰语文学的典范。仅仅阅读该书的前言就可以看出，基廷在用词上十

⁶ Cunningham, Bernadette. “Geoffrey Keating’s Foras Feasa ar Éirinn”. History Ireland, <https://www.historyireland.com/geoffrey-keatings-foras-feasa-ar-eirinn/>, 2001, Accessed 27 April 2023.

⁷ Céitinn, Seathrún (Keating, Geoffrey) (edited by David Comyn and Patrick S. Dinneen). *Foras Feasa ar Éirinn: The History of Ireland (4 vols.)*. London: Irish Texts Society, 1902-1914.

⁸ Cunningham, Bernadette. “Geoffrey Keating’s Foras Feasa ar Éirinn”. History Ireland, <https://www.historyireland.com/geoffrey-keatings-foras-feasa-ar-eirinn/>, 2001, Accessed 27 April 2023.

⁹ Cunningham, Bernadette. “Geoffrey Keating’s Foras Feasa ar Éirinn”. History Ireland, <https://www.historyireland.com/geoffrey-keatings-foras-feasa-ar-eirinn/>, 2001, Accessed 27 April 2023; Cunningham, Bernadette. “Seventeenth-century interpretations of the past: the case of Geoffrey Keating”. *Irish Historical Studies*, Vol. 25, No. 98 (1986), 121.

分精妙，当是受到了欧洲大陆拉丁语教育的影响。这里选取其中一小段，供读者参考（笔者使用 1902 年的校勘本，与抄本原文可能有出入，中文为笔者翻译，参照了校勘本的爱尔兰语原文与英译）：¹⁰

Is eadh, iomorro, is nós do'n phroimpiollán, an tan thóghas a cheann i san samhradh, bheith ar foluamhain ag imtheacht, agus gan cromadh ar mhion-scoith d'á mbí 'san machaire, nó ar bhláth d'á mbí i luibhghort, gémadh rós nó lile uile iad, acht bheith ar fuaidreadh go dteagmhann bualtrach bó nó otrach capaill ris, go dtéid d'á únfairt féin ionnta. Mar sin do'n droing thuas...

就像甲虫一样，夏天抬起头振翅离开，根本不俯身飞到土地上的小花，也不飞到植物园里面的花朵上，无论它们是玫瑰还是百合花；它却到处游荡，直到碰见牛粪或马粪就去翻滚它们。这就是上面那一群人……

基廷就是用这样的比喻来反击威尔士的杰拉德等诋毁爱尔兰的学者的。不仅如此，文中引用了大量的爱尔兰神话和传说故事，还包括大量爱尔兰语诗歌，对于爱尔兰语的文本研究也有重要意义。

基廷生前和身后的 17 世纪，恰恰是不列颠和爱尔兰政治风云突变的时代——在英国一侧，1649 年查理一世被送上断头台、护国主克伦威尔短暂执政、1660 年斯图亚特王朝复辟、1688 年“光荣革命”斯图亚特王朝被推翻，1689 年詹姆士二世逃亡法国……而在爱尔兰一侧，1605-20 年“阿尔斯特拓殖”(Plandáil Uladh / Ulster Plantation) 为北爱尔兰新教徒和天主教徒的漫长的冲突埋下了伏笔；1641-1653 年的爱尔兰大起义以失败告终，克伦威尔强力镇压爱尔兰起义；爱尔兰人寄予厚望的信仰天主教的詹姆士二世最终在 1689 年失败，一系列惩罚爱尔兰天主教的法案出炉，直到 19 世纪初才逐步废止……

¹⁰ Céitinn, Seathrún (Keating, Geoffrey) (edited by David Comyn). *Foras Feasa ar Éirinn: The History of Ireland: Vol. I.* London: Irish Texts Society, 1902, 4-5.

基廷的政治理想，也就是爱尔兰的民族独立，虽然自 1922 年爱尔兰自由邦的建立得到了实现，但他所使用的爱尔兰语经历了剧烈的衰落，自 19 世纪末艰难地复兴；基廷的语言长期以来成为学习爱尔兰语的典范文本，然而在爱尔兰语复兴运动中，他的 17 世纪书面语离当时的日常口语遥远，被复兴运动领导人抛弃。复兴运动中的著名作家之一彼得·奥雷利（Peadar Ua Laoghaire）在 1900 年宣称：“‘按照基廷的标准拼写你的爱尔兰语。’我决不。基廷的书从来没有真正地掌控百姓的脑海。”¹¹ 的确，今天的爱尔兰语已经很难看到基廷书面语的影子，然而《爱尔兰的知识基础》无论是作为史料的价值，还是其文学和语言的价值，都不容忽视。

二、《爱尔兰的知识基础》的爱尔兰语和拉丁语抄本

《爱尔兰的知识基础》主要有以下几种爱尔兰语抄本：

1. 抄本 F，应为 1640 年之前抄写，原藏于都柏林方济各会女修院图书馆，现藏于都柏林大学（UCD）图书馆，编号为 UCD MS A 14，目前都柏林高等研究院（DIAS）已将其电子化，可在其“荧屏上的爱尔兰抄本”（Irish Scripts On Screen, ISOS）网站上免费阅读；¹²

2. 抄本 C，应为 17 世纪抄写，现藏于都柏林圣三一大学（TCD）图书馆，编号为 TCD MS 1397 和 TCD MS 1403；¹³

3. 抄本 H，应为 1657 年由 Seán mac Torna Ó Maoil Chonaire 抄写，现藏于皇家爱尔兰科学院（RIA）图书馆，编号为 RIA MS 24 N 3。¹⁴

除此之外，17-19 世纪该书曾有诸多其他爱尔兰语抄本。1811 年已有威廉·哈利代（William Halliday）编纂了该书的前言和第一部分的校勘本，而目前最完整的爱尔兰语校勘本和英语译本则是在 1902-1914 年先后由大卫·科明（David

¹¹ O'Leary, Peter (Ua Laoghaire, Peadar). 1900. “Rosg catha bhriain”, in *An Claidheamh Soluis*, Vol. 1, 701.

¹² Irish Script on Screen, “MS A 14”, DIAS, https://www.isos.dias.ie/UCD/UCD_MS_A_14.html, Accessed 27 April 2023.

¹³ Céitinn, Seathrún (Keating, Geoffrey) (edited by David Comyn). *Foras Feasa ar Éirinn: The History of Ireland*: Vol. I. London: Irish Texts Society, 1902, xiv.

¹⁴ Ibid.

Comyn) 和帕特里克·蒂尼恩 (Patrick S. Dinneen) 编纂的，他们在不同版本的基础上采用当时的爱尔兰语旧正字法规范了拼写。此外，凯尔特学家奥斯本·博尔金 (Osborn Bergin) 选取了《爱尔兰的知识基础》中的一些中世纪抄本中出现的爱尔兰历史故事，编为作为近代爱尔兰语读本《基廷〈爱尔兰史〉故事选》 (*Sgéalaigheacht Chéitinn: Stories from Keating's History of Ireland*) (无英译)，于 1909 年出版，此后于 1925 年和 1930 年再版，并多次重印。¹⁵

除爱尔兰语抄本外，《爱尔兰的知识基础》可能在基廷生前就已有拉丁语和英语译本，现存的拉丁语抄本可能在公元 1650-1672 年抄写，目前藏于美国乔治城大学，而英语译本在 1723 年被允许以节选本的方式印刷出版。¹⁶ 拉丁语抄本至今没有校勘本，且并不是爱尔兰语原版的直译。

这里可以为各位读者提供爱尔兰语抄本和拉丁语抄本前言的开头部分文字的平行文本对比。爱尔兰语使用的是大卫·科明的校勘本，拉丁语抄本使用的是原版，翻译为本人所作，并参考了校勘本的英译文：

爱尔兰语抄本：¹⁷

Cibé duine 'san mbioth chuireas roimhe Seanchus nó Sinnseardhacht críche ar bioth do leanmhain nó do lorgaireacht, is eadh dhligheas cinneadh ar an slíge is soileire nochtas firinne staide na críche, agus dálí na foirne áirigheas í, do chur go soiléir síos: agus do bhrígh gur ghabhas rém' ais Foras Feasa ar Éirinn d'fhaisnéis, do mheasas ar dtús cuid d'á leath trom agus d'á heugcomhlann d'eugnach; agus go háirithe an t-eugcomhthrom atá ag a dhéanamh ar a háirightheoiribh, mar atáid na Sean-Ghaill atá 'na seilbh tuilleadh agus ceithre chéad bhliadhan ó ghabháltas Gall i leith, mar aon re Gaedhealaibh atá 'na seilbh (beagnach), re trí mhíle bhliadhan. Óir ní fhuil stáraidhe

¹⁵ C. A. and Dennis Groenewegen, “Foras feasa ar Éirinn ‘The foundation/compendium of the historical knowledge of Ireland’”, https://codecs.vanhamel.nl/Foras_feasa_ar_%C3%89irinn, February 2023, Accessed 27 April 2023.

¹⁶ Mannion, Gerard. “Celebrating Ireland and its Distinctive History – Geoffrey Keating’s History of Ireland”. Georgetown University Library, <https://library.georgetown.edu/woodstock/celebrating-ireland-and-its-distinctive-history-%E2%80%93-geoffrey-keating%E2%80%99s-history-ireland>, 17 January 2017, Accessed 27 April 2023.

¹⁷ Céitinn, Seathrún (Keating, Geoffrey) (edited by David Comyn). *Foras Feasa ar Éirinn: The History of Ireland: Vol. I*. London: Irish Texts Society, 1902, 2-3.

ó shoin i leith d'á scrióbhann uirre nach ag iaraidh lochta agus toibhéime do thabhairt do Shean-Ghallaibh agus do Ghaedhealaibh bhí. ...

任何人想要追溯并探寻任何国家的古代历史与起源，都应该下决心毫无疑问地确定一种方法，这种方法能最清晰地揭示这个国家状况的真相，以及居住在这个国家的人民的情况：既然我已着手去调查爱尔兰历史知识的基础，我想到从一开始就要谴责它遭受的一些痛苦和不平等的争夺；尤其是不公平一直影响着它的人民，无论是自诺曼入侵以来定居超过四百年的旧异族人¹⁸，还是定居了（几乎）三千年的盖尔人，都受到这种不公平的影响。因为自那时以来，¹⁹ 所有讨论爱尔兰的历史学家，没有一位不在反反复复地指责和侮辱旧异族人和盖尔人。

拉丁语抄本：²⁰

Apellentis animum ad cuiusuis regionis historiam a prima indigenarum origine orationis filo pertexdendam, munus et officium est expeditiorem indagare rationem qua dilucida regionis quam describit et rituum gentis eam incofentis notitia lectori eschibeatur. Atqui ego cum historiam Hiberniae scriptis mandare decreuerim, ijsdem me legibus est obstringam necesse est ante tamen quam ereritatem rerum in apricum aduxero, ratio exigit est complures ignominiae maculas, quas Hibernis Anglia oriundis iam quadringtonos, et Hibernis ad Milesium Hispanum originem referentibus ferme ter mille annos, eam incolentibus petulantium aliquot linguarum amarulentia inussit, eluam, et abstergam. ...

为了吸引人们的灵魂，以一系列的言说来编织自本民族最初的起源开始的任何地域的历史，人们亟需追溯要描述的这个国家的清晰记载，以及源于此处的人

¹⁸ 笔者注：即“旧英格兰人”。

¹⁹ 笔者注：这里应是指12世纪诺曼征服爱尔兰的时代。该段之后基廷提到了威尔士的杰拉德（Giraldus Cambrensis），后者在《爱尔兰地理志》（*Topographia Hiberniae*, 约1188年著成）中记述了一些他认为的爱尔兰人“异教”和“野蛮”的习俗，这正是后文基廷所要抨击的。由于威尔士的杰拉德生活在诺曼征服爱尔兰的12世纪，可以认为基廷所说的“自那时以来”指自诺曼征服以来的时代。基廷在后文中抨击的其他人基本都是16-17世纪的学者。

²⁰ Kaeting, Saufrious (Keating, Geoffrey). *Historia rerum Hibernicarum*. 1650.

民的习俗，以呈现给读者。当我下决心写下爱尔兰的历史时，我也必须要遵守同样的法则，以免将谬误暴露在光天化日之下。理性使我必须揭示一系列的耻辱：那些来到英格兰已有四百年的爱尔兰人，以及那些可以追溯到米利锡安西班牙人的、有三千年历史的爱尔兰人，这些怒气冲冲的人民的言语中满是痛苦，我要将这些耻辱洗刷干净。

三、余论

杰弗里·基廷生活的时代既是不幸的，但同时也是幸运的。之所以不幸，是因为“九年战争”和“伯爵大逃亡”之后，英国对爱尔兰的进一步征服使得传统的爱尔兰语文人阶层在丧失他们的社会地位，他们不得不臣服于英国统治者，他们的爱尔兰语和天主教信仰也在不断地受到英语和英国国教的冲击，爱尔兰的传统政治和社会体系正在崩塌；幸运的是，这个时代的爱尔兰文人不甘于现状，于是出现了几个世纪以来罕见的文化爆发。以基廷为代表的一些爱尔兰文人在欧洲大陆接受了拉丁语的教育，目睹同时期不少英国文人对爱尔兰的贬低甚至诋毁，写出了《爱尔兰的知识基础》这一爱尔兰史学经典之作，不仅产生了大量爱尔兰语抄本，还有拉丁语抄本和英语译本问世，并在 19-20 世纪凯尔特研究迅速崛起的时代诞生了大量的校勘本。与基廷同时期的一些爱尔兰历史学家也撰写了一部《四大师爱尔兰王国编年史》(*Annála Ríoghachta Éireann / Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters*)，流传至今；这一时期的爱尔兰语格律诗也是史上最多的。可以说，爱尔兰语文学在经历了早期中世纪“黄金时代”之后，到 17 世纪再次达到了巅峰，而其中的佼佼者就是基廷的《爱尔兰的知识基础》。

相对于那些享誉世界的英语爱尔兰文学作品，爱尔兰语文学，无论是公元 6-18 世纪的拉丁语和传统爱尔兰语文学，²¹ 还是 19 世纪末以来的复兴爱尔兰语文学，国内都鲜有人涉足。而爱尔兰史在国内也较少有人研究。这说明爱尔兰研究

²¹ 国际上古爱尔兰语、中古爱尔兰语和近代爱尔兰语文学通常属于凯尔特研究的范畴，与现代爱尔兰语语言文学的研究属于两个不同的学科。

其实还有很长的路要走。不论是中世纪早期的各种神话故事、宗教文本、法律文本，还是近代爱尔兰的史学著作和格律诗，爱尔兰人留下的大量爱尔兰语和拉丁语文本是我们不应当忽略的宝贵的文化遗产，这对我们更加深刻地理解爱尔兰乃至欧洲的文化传统有巨大意义。笔者希望未来中国能够涌现出更多通晓（古）爱尔兰语和拉丁语的人才，扩展爱尔兰研究的视野。

参考文献

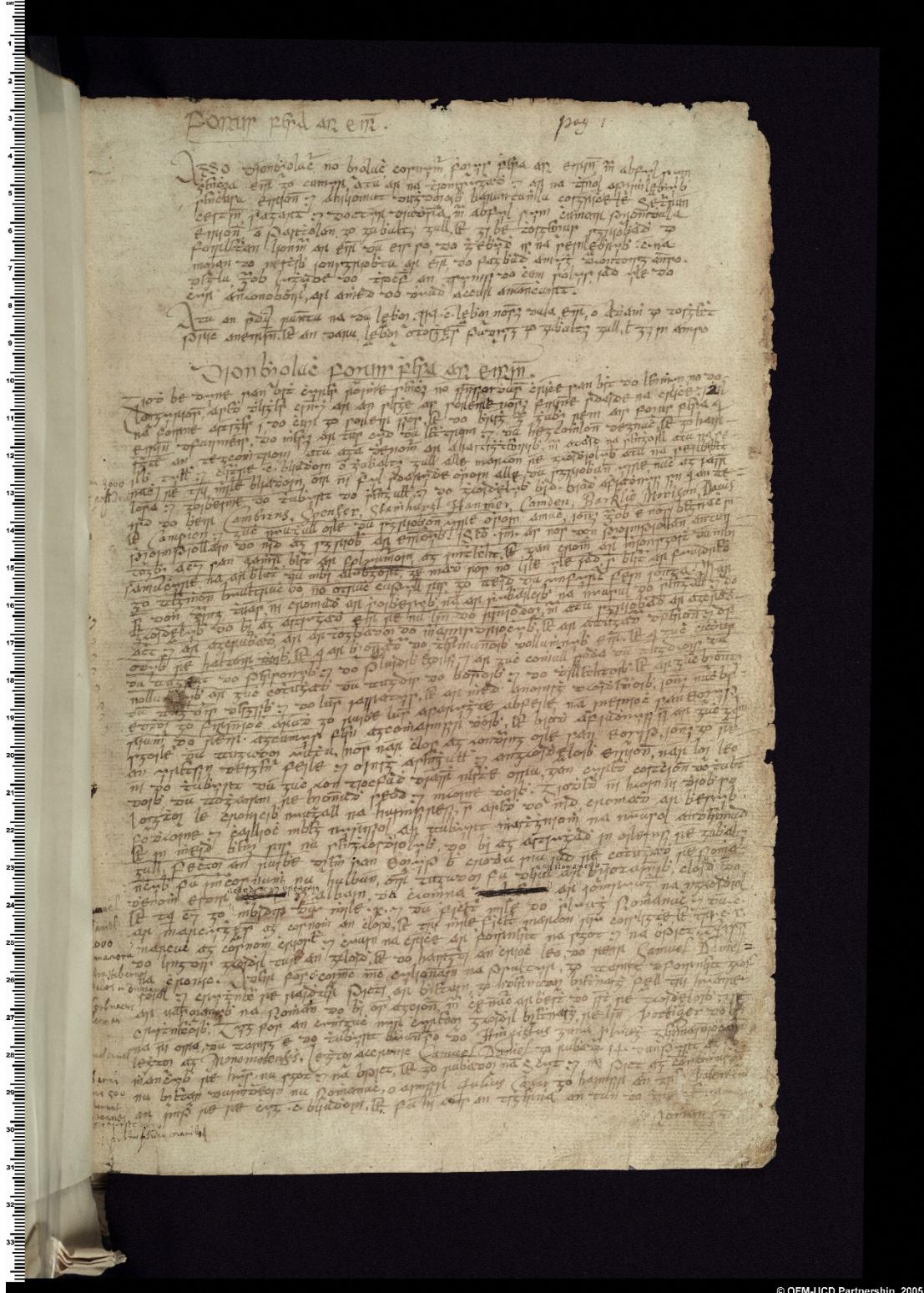
- C. A. and Dennis Groenewegen, “Foras feasa ar Éirinn ‘The foundation/compendium of the historical knowledge of Ireland’”,
https://codecs.vanhamel.nl/Foras_feasa_ar_%C3%89irinn, February 2023,
Accessed 27 April 2023.
- Céitinn, Seathrún (Keating, Geoffrey) (edited by David Comyn and Patrick S. Dinneen). *Foras Feasa ar Éirinn: The History of Ireland (4 vols.)*. London: Irish Texts Society, 1902-1914.
- Connolly, S. J. *Contested Island: Ireland 1460-1630*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Cunningham, Bernadette. “Geoffrey Keating’s Foras Feasa ar Éirinn”. History Ireland, <https://www.historyireland.com/geoffrey-keatings-foras-feasa-ar-eirinn/>, 2001, Accessed 27 April 2023.
- Cunningham, Bernadette. “Seventeenth-century interpretations of the past: the case of Geoffrey Keating”. *Irish Historical Studies*, Vol. 25, No. 98 (1986), 116-128.
- Cunningham, Bernadette. *The World of Geoffrey Keating: History, Myth and Religion in Seventeenth-Century Ireland*. Dublin: Four Courts Books, 2000.

- Groenewegen, Dennis. “Eochair-sciath an aifrinn ‘The key-shield of the Mass’”. CODECS, [https://codecs.vanhamel.nl/Eochair-sgiath_an_aifrinn_\(Geoffrey_Keating\)](https://codecs.vanhamel.nl/Eochair-sgiath_an_aifrinn_(Geoffrey_Keating)), December 2022, Accessed 27 April 2023.
- Groenewegen, Dennis. “Eochair-sciath an aifrinn ‘The key-shield of the Mass’”. CODECS, https://codecs.vanhamel.nl/Tr%C3%AD_bior-ghaoithe_an_bh%C3%A1is, December 2022, Accessed 27 April 2023.
- Groenewegen, Dennis. “Trí bior-ghaoithe an bháis ‘The three shafts of death’”. CODECS, https://codecs.vanhamel.nl/Tr%C3%AD_bior-ghaoithe_an_bh%C3%A1is, December 2022, Accessed 27 April 2023.
- Irish Script on Screen, “MS A 14”, DIAS, https://www.isos.dias.ie/UCD/UCD_MS_A_14.html, Accessed 27 April 2023.
- Kaeting, Saufrious (Keating, Geoffrey). *História rerum Hibernicarum*. 1650.
- Mannion, Gerard. “Celebrating Ireland and its Distinctive History – Geoffrey Keating’s History of Ireland”. Georgetown University Library, <https://library.georgetown.edu/woodstock/celebrating-ireland-and-its-distinctive-history-%E2%80%93-geoffrey-keating%E2%80%99s-history-ireland>, 17 January 2017, Accessed 27 April 2023.
- O’Leary, Peter (Ua Laoghaire, Peadar). 1900. “Rosg catha bhriain”, in *An Claidheamh Soluis*, Vol. 1, 701.
- RIA. “Foras Feasa Ar Éirinn”. RIA, <https://www.ria.ie/library/catalogues/special-collections/medieval-and-early-modern-manuscripts/foras-feasa-ar-eirinn>, 2020, Accessed 27 April 2023.
- Williams, J. E. Caerwyn and Patrick K. Ford. *The Irish Literary Tradition*. Cardiff: University of Wales Press, 1992.

附录：抄本图片

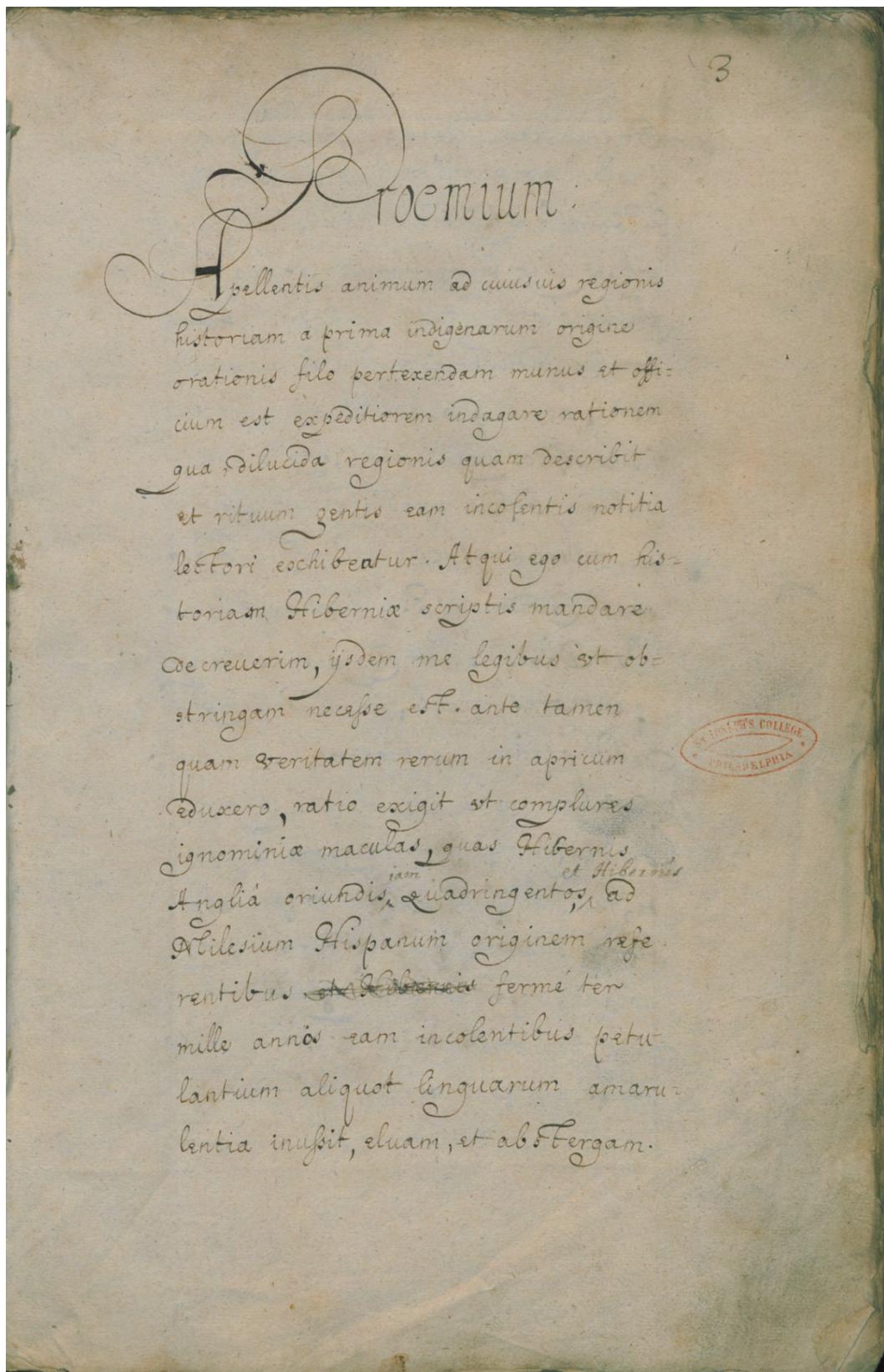
图 1：爱尔兰语抄本 F (UCD MS A 14) 第一页图片（版权：都柏林大学）

UCD Franciscan MS A 14, p. 1



© OFM-UCD Partnership, 2005

图 2：拉丁语抄本第一页图片（版权：乔治城大学图书馆）



When Christianity in Roma was a foreign religion (and Christians were considered less Roman)

当基督教在罗马是外来宗教时
(基督徒并未被看作真正的罗马人)

麦克雷

(北京外国语大学 国际中国文化研究院)

*Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat. (Tacitus, *Annales* 15,44)*

“Therefore, in order to abolish that rumor, Nero falsely accused and executed with the most exquisite punishments those people called Christians, who were infamous for their abominations.”

“因此，为了破除谣言，尼禄诬陷那些被称为‘基督徒’的人，并用最残忍的方式惩罚他们。由于遭人厌恶，基督徒早就臭名昭著，人们愿意相信这种诬陷。”

Tacitus in his *Annales* (15,44) tells that Nero blamed the Christians for a fire he ordered and could not control. The fire had been Nero's idea to destroy some old wooden buildings in Rome to make space for new and more beautiful ones. Unfortunately the wind changed the direction of the fire, that got out of control, causing widespread destruction and the Romans' anger.

塔西佗 (Tacitus) 在《年史》(第 15 卷 44 章) 中记述了这一暴行。尼禄指责基督徒纵火。其实这最初是他自己的想法，为修建一些新式建筑，他想烧毁位

于罗马的一些古老的木制建筑。不幸的是，风改变了火的方向，导致火势失控，破坏范围很广，也引起了罗马人的愤怒。

In order to avoid being the target of his citizens' wrath, Nero pointed to the Christians. These Christians were followers of a foreign religion, coming from far away Judea, with different values and traditions than the majority of people in Rome.

为了避免成为众矢之的，尼禄嫁祸于基督徒。这些基督徒从犹太地区远道而来，信奉异教，有着与大多数罗马人不同的价值观和传统。

Tacitus explains: *Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitionem rursum erumpebat, non modo per Iudeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.*

“The originator of the name, Christ, was executed as a criminal by the procurator Pontius Pilate during the reign of Tiberius; and though repressed, this destructive superstition erupted again, not only through Judea, which was the origin of this evil, but also through the city of Rome, to which all that is horrible and shameful floods together and is celebrated.”

“在提庇留统治期间，基督教的创始人耶稣·基督被犹太行省执政官本丢·彼拉多（Pontius Pilate）作为罪犯处死。尽管受到镇压，这种具有颠覆性的信仰卷土重来，不仅在其发源地犹太地区，还在罗马这座充满恐怖和屈辱的城市中流传，并得到拥护。”

Plinius the Younger was an official in a far-away Roman province. He also meets some of the members of this new movement called “Christianity”. He does not know what it is: a religion? A way of life? A philosophical school? Therefore he dutifully asks

his superior, the emperor Traianus, how to deal with these strange people called “Christians”. The letter is numbered n 96 in the collection of Plinius’s *Letters*.

罗马偏远省份的官员小普林尼也遇到了一些参与所谓的“基督教”新运动的成员。但他不知道那是什么：一种宗教？一种生活方式？一个哲学学派？于是，他恭敬地询问特拉亚努斯皇帝，如何处理这些被称为“基督徒”的怪异人群。这封信收录在小普林尼书信集中，编号为 96.

Sollemnē est mihi, domine, omnia de quibus dubito ad te referre. Quis enim potest melius vel cunctationem meam regere vel ignorantiam instruere? Cognitionibus de Christianis interfui numquam: ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri.

“It is my invariable rule, Sir, to refer to you in all matters where I feel doubtful; for who is more capable of removing my scruples, or informing my ignorance? Having never been present at any trials concerning those who profess Christianity, I am unacquainted not only with the nature of their crimes, or the measure of their punishment, but how far it is proper to enter into an examination concerning them.”

“陛下，我有疑惑，都会向您请教，这是不变的准则。谁能比您更有能力为我答疑解惑、传授知识呢？由于我从未参与过任何对于基督教徒的审判，我不了解他们所犯罪行的性质、不知道如何量刑，也不知道如何把握度。”

He does not know who Christians are, what they do wrong, what they believe. For him it is another religion foreign to Roman laws and traditions. He is not even sure whether to be a Christian is a crime.

他不知道基督徒是谁，他们做错了什么，他们信仰什么。对他来说，基督教是不同于罗马法律与传统的外来宗教。他甚至不确定成为基督徒是否就是一种罪行。

2 Nec mediocriter haesitavi, [...] nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.

“Whether the very profession of Christianity, unattended with any criminal act, or only the crimes themselves inherent in the profession are punishable; on all these points I am in great doubt.”

“我对以下问题存在颇为不解：究竟是没有涉及任何犯罪行为的基督教教义该被惩罚？还是该信仰本身就是一种罪行，该受到惩罚？”

Tacitus, Nero, Plinius and Traianus represent every Roman who in the first and secund century AD met this foreign religion called “Christianity”.

塔西佗 (Tacitus)、尼禄 (Nero)、普林尼 (Plinius) 和特拉亚努斯 (Traianus) 对待外来宗教基督教的态度是非常典型的，代表了每个生活在公元一世纪和二世纪的罗马人对基督教的态度。

The ancient Romans were confused. This religion was so different from ancient Roman culture and popular beliefs. Nothing could be more foreign and alien to a true Roman than those weird doctrines the Christians were following and preaching.

古罗马人感到疑惑。这个宗教与古罗马文化与信仰如此不同。对一个真正的罗马人来说，没有什么比基督徒所遵循和宣扬的奇怪教义更加陌生。

The Romans had many gods. They easily and happily imported gods from abroad. They especially loved the Greek gods. They worshiped them changing their names (Zeus-Juppiter; Aphrodites – Venus; Ares – Mars, etc). They did not mind to have lots of temples. Someone even thought to consider Julius Caesar as a god. Every emperor after him liked the idea. The Christians were different. They only worshipped one God. And apparently he was a very jealous one

古罗马人有众多神祇。他们非常愿意引入外来神祇，随随便便就引入外来神祇，尤其偏爱希腊神话中的神祇。引入之后，重新命名，再去祭拜（例如，宙斯被命名为朱庇特，阿佛洛狄忒是维纳斯，阿瑞斯则是火星等）。他们从不嫌寺庙多。有人甚至认为凯撒是神。凯撒之后的每位皇帝都赞成这个想法。基督徒则不同，他们只有一个神。而且，很显然此神嫉妒心非常强。

The Romans were obsessed with destiny and fate. “*Fortuna*” was a goddess ruling human lives. Fate was a merciless god who leads the willing and drags the unwilling. The Christians were different. They believed human beings are free. There is God’s Providence. But there is also an infinite human freedom, a vertiginous new concept.

罗马人相信命运和宿命感。“命运”是一位统治人类生活的女神。命运是一位无情的神，引导愿意顺从的人，拖着那些不愿认命的人。基督徒则不同。他们相信人类是自由的。有上帝的恩典。人类拥有无限的自由，这是一个令人眩晕的全新概念。

Romans were always looking for *omens*, sign of future things. Augurs would be well paid to forecast the future. Aeneas asks his deceased father for a prophecy. Caesar was warned by an augur to beware of March 15th. People would consult fortune-tellers before anything: going to war, open a shop, get married, buy a field. The Christians were different. They believed God actually talks. Their faith was a revelation, a listening, a dialogue, not a guessing. For Christianity no one can tell you the future except God.

古罗马人总是寻找预兆，寻找对未来的启示。他们愿意花大价钱请占卜师预测未来。埃涅阿斯祭拜他已故的父亲，希望得到关于未来的启示。一位占卜师警告凯撒要当心 3 月 15 日。人们在做任何事情之前都会让占卜师算上一卦：包括出征、开业、结婚、买地等。基督徒则不同。他们相信上帝会跟他们说话。他们

的信仰是一种启示，一种倾听，一种对话，而不是猜测。对于基督教来说，除了上帝之外，没有人能预测未来。

The Romans would mercifully eliminate children with disabilities. They would abandon them in a forest, sparing them a life of suffering. They had a legend of two such healthy twins abandoned and found by a she-wolf, who then became kings. Was a meager consolation for mothers who had to expose their children. The Christians were different. They did not mind people with disabilities. They even claimed their God told them: whatever you did to a little one, you did it to me.

出于仁慈，罗马人会消灭残疾儿童。将他们遗弃在森林里，以免他们度过痛苦的一生。有一个古罗马传说，讲述了一对健康的双胞胎遭遗弃后被母狼发现并收养，最后成为国王的故事。这对于无奈放弃自己孩子的母亲有一丝丝的慰藉。基督徒则不同。他们并不歧视残疾人。甚至声称他们的上帝曾告诫：“你对儿童所做的一切，都会加诸于我。”

The Romans loved bloody shows in the amphitheater. Augustine describes how his friends Alypius liked so much the shows of gladiators who gave up his studies just to watch them. Gladiators were rich and famous. They would spill real blood. Romans loved violence, fighting, physical strength, combat. A thumb down could mean death in front of a cheering crowd. Nothing satisfied a grown-up Romans as watching a man cut into pieces by another man. The Christians were different. They gathered to sing Psalms in the church. They said that if someone strikes you, you should offer the other cheek. They loved stories about gentle saints, merciful fathers, forgiving kings, repentant thieves, meek shepherds.

古罗马人热衷于在露天圆形剧场观赏血腥的表演。奥古斯丁描写了他的朋友阿利比乌斯对角斗士表演的喜爱程度。为了观看这些表演，他甚至不惜放弃学业。

角斗士用鲜血换来名和利。古罗马人崇尚暴力、战斗、肌肉力量和搏斗。在欢呼的观众面前，一个向下的拇指意味着死亡。最令古罗马的成年人满足的，就是观看一个人被另一个人剁成碎片。基督徒则不同。他们会聚集在教堂里唱赞歌。他们说，如果有人打你的左脸，你应该把右脸转过去也让他打。他们爱听的故事大多与仁慈的圣徒、慈爱的父亲、宽容的国王、悔罪的小偷和温顺的牧羊人有关。

The Romans loved dirty jokes. Plautus and other comedians make fun of concubines and various immoral relations. Caesar had three wives, Nero had three wives, Tiberius and Caligula were perverse. The Christians were different. Their marriage was one man and one woman, and no divorce. Their leaders were chaste and celibate. Purity was a value. Adultery a sin. Virginity before marriage a rule.

古罗马人喜欢下流的笑话。喜剧演员，如普劳图斯，拿小妾和各种不道德的两性关系取乐。凯撒和尼禄都有三个妻子，提比留斯和卡利古拉行为惊世骇俗。基督徒则不同。他们奉行一夫一妻的婚姻制度，不允许离婚。他们的领袖终身不婚，保持贞洁。贞洁是一种价值观，而通奸是一种罪过。婚前童贞是必须遵守的戒律。

The Romans were masters in the art of ruling an empire. Vergil said: “*everyone has his own skills; your, o Roman, is to rule over other nations!*”

They knew how to exploit divisions: “*divide and impera*”, divide and rule! They knew how to be ruthless, merciless, pitiless, remorseless, revengeful. The Christians were different. They were meek. They were merciful. They were peaceful. They said that it is good to be servants of each other. They offered the other cheek. They forgave the wrongs they received. Their leader said that his empire did not belong to this world.

古罗马人拥有一流的帝国统治术，这方面，他们堪称大师。正如维吉尔所说：“每个人都有自己擅长的技能；罗马人啊，你们的技能就是统治其他民族！”

他们深谙如何利用分裂：“分而治之”，分而统治！他们能够做到残酷无情、毫无怜悯之心、毫无忏悔之意，有仇必报。基督徒则不同。他们温和恭良，充满怜悯，热爱和平。他们说侍奉彼此是件好事。他们会把右脸转过来让人打。他们愿意宽恕遭遇的不公。他们的领袖说，他的帝国不是此世。

The Romans had lots of slaves. They were property, according to Roman Law, not persons. Slaves were inferior, perhaps human, but certainly not citizens. The Christians were different. They said slaves and masters are all brothers. Slaves could be baptized and join the church. Slaves have souls and were like any other human being.

古罗马人拥有大量的奴隶。根据古罗马法律，他们是财产，不是人。奴隶是低等的，也许是人类，但绝对不是公民。基督徒则不同。他们说奴隶和主人都是兄弟。奴隶可以受洗并加入教会。跟其他人一样，奴隶也有灵魂。

The Romans considered the Barbarians as people living “outside” the civilization. The Barbarians were lower people. There were plenty of stereotypes on the Barbarians. For the Romans they were: unable to speak clearly, behaving like children, coward, effeminate, lustful, cruel, unable of self-control, unable to have a proper government. The Christians were different. They said that everyone is created by God. Everyone is a son and daughter of the same Father. Differences between races and languages are not an obstacle to a common brotherhood. Christians from a Barbarian race could be saints.

古罗马人认为野蛮人是生活在文明“之外”的人。认为野蛮人是低劣人种，对他们有很多刻板印象：话都说不清，行为幼稚像小孩，胆小，柔弱，好色的，残忍，缺乏自控力，无法组建有效的政府。基督徒则不同。他们说每个人都是上帝创造的。每个人都是天父的儿子或女儿。种族和语言的差异不会影响兄弟情谊。来自蛮族的基督徒可以成为圣人。

The Romans had their times, their *Kalendae*, their *Ides*. Time was regulated by the sun the moon and the stars. The Christians were different. They counted 7 days, they called it “a week”. It did not depend on the moon or the sun or the seasons. It depends entirely on what God decides to do, and how, and when. The Creator established a seven days rhythm. And all other festivities were about Jesus.

古罗马人有自己的时间概念，包括凯伦戴（月初）、伊都斯（月中）。时间的变化用太阳、月亮和星星的运动来表示。基督徒则不同。他们将时间划分为七天，称之为“一周”。时间与月亮、太阳或季节的变化无关。这完全取决于天主决定做什么，怎样做以及何时做。造物主确立了七天为一周。而所有其他的节日都与耶稣有关。造物主设立了七天为一个周期。所有其他庆典都与耶稣有关。

The Romans admired the Stoics. The Stoics used to teach that emotions are a disease. Stoics were good models for the Roman leaders. A good leader should be imperturbable, detached, dispassionate, cold, emotionless. A leader could be righteously clement, but never merciful or compassionate. The Christians were different. All their religious stories were about love and feelings and compassion and great joy and deep sorrow and sighs and tears and laughter.

古罗马人崇尚斯多葛派。斯多葛派曾教导情绪是一种疾病。斯多葛派哲学家是古罗马领袖的榜样。一个好的领袖应该沉着冷静、超然物外、没有情感。领袖应该公平公正，但绝能心怀怜悯或同情。基督徒则不同。他们所有的宗教故事都是关于爱、感情、同情、巨大的喜悦、深深的悲伤、叹息、泪水和欢笑。

The Romans were proud of their steadfastness in revenge, in this life or in the next. Forgiveness was a weakness. Entire families needed to be slaughtered to avoid that the children growing up would avenge their fathers. *Vae victis!* Woe to the conquered! The defeated deserve no mercy. The Christians were different. They forgave each other,

sincerely. They even forgave their enemies. They ignored the wrongs they received. They preferred to suffer than to injure others. For the Romans this was such an unmanly fragility! People like this could not be considered “truly Roman”.

古罗马人对他们复仇的执念引以为傲，即便无法在今生完成，也定要在来世复仇，宽恕是弱点。为了避免孩子长大后为父辈报复，古罗马人会斩草除根。胜利者唯我独尊！被征服者不值得怜悯。基督徒则不同。他们真心实意地宽恕彼此，甚至宽恕他们的敌人。他们不计较所受的不公正待遇。他们宁愿自己苦难，也不愿伤害他人。而对于古罗马人来说，如此软弱，绝不是大丈夫所为！这样的人不能被看作“真正的罗马人”。

The Romans loved statues of emperors and generals and consuls. Sometimes they worshipped them. Stern faces, martial attitudes, noble bearings. The Roman emperors put their own faces even on coins. The Christians were different. Their favorite images were a cross, a dinner, a bunch of fishermen or fish and doves. Their art was all about a mother with a child or a dead man on a cross.

古罗马人热衷于崇拜皇帝、将军和执政官的雕像。有时甚至祭拜这些雕像：严肃的面容，表现出战斗的姿态和高贵的举止。古罗马的皇帝甚至将自己的头像刻在硬币上。基督徒则不同。他们最喜欢的形象是十字架、晚餐、渔夫、鱼和鸽子。其艺术描绘的大都是母与子，或者钉死在十字架上的人物形象。

The Romans enjoyed sophisms and contradictions. The emperors, in particular, loved them.

Dictators always love contradictions. It is the submission of the reality to the tyranny of the opinion. “Reality is what I say it is. I create reality with my words! I am like God!” The Christians were different. Truth was not an opinion. Was conformity to the mind of the Creator. There was an objective truth of which God was the guarantor.

God was a higher power than any sophism. They considered foolishness the wisdom of the sages.

古罗马人喜欢诡辩和反驳。皇帝尤其如此。独裁者喜欢反驳。

这是事实对于独裁者暴政的屈服。“我说什么是事实，什么就是事实。我说的就是事实！我就像上帝！基督徒则不同。真理不是观点。而是对造物主思想的遵从。有一种客观真理，上帝保证其客观性。上帝是高于任何诡辩的力量。他们认为智者的智慧即愚蠢。

The Romans had a clear sense of family. Ancient laws describe precisely the links within a family. The *paterfamilias* was an authority. But outside the family there were no brothers, except for soldiers in arms. The Christians were different. They have this weird idea of one father of all, and all are brothers. They called each other “brothers and sisters”. They would help and assist a perfect stranger. A strange behavior, so “un-Roman”, of people who behaved so differently.

古罗马人对家庭有着明确的概念。古代法律准确描述了家庭内部的关系。家长是权威。但在家庭之外，除了战友，没有兄弟。基督徒则不同。他们有一种奇怪的观念：认为所有人都有一个共同的父亲，因此大家都是兄弟姐妹。相互称呼为“兄弟姐妹”。他们会帮助一个完全陌生的人。真是奇怪的行为，根本不像“罗马人”所为。

In conclusion: in ancient Rome those Christians were not real Romans! Christianity was a foreign religion. To be a Christian meant to be less Roman. To accept Christianity would mean to change radically the “true” Roman culture. There was no way that religion could ever be part of the Roman tradition! Rome could never and never be associated with Christianity!

结论：在古罗马，基督徒不是真正的罗马人！基督教是一种外来宗教。成为基督徒意味着不是罗马人了。接受基督教意味着从根本上改变“真正的”罗马文化。宗教不可能成为罗马传统的一部分！罗马永远不可能、也不会与基督教产生联系！

There is a fascinating episode in an ancient book, “*The Acts of the Apostles*”, (chapt, 16) One day a man called Paul arrives in a Roman colony called Philippi. He preaches Christianity. The reaction of some people is to accuse him “of advocating customs that are not lawful for Romans to adopt or practice”. When the authorities try to stop him with violence, this man Paul reveals that he himself is a Roman citizen. Then he asks the authorities to say sorry for their unfounded accusation of him being “less Roman”. And you know what? They actually did apology.

在古书《宗徒大事录》第 16 章中有一个有趣的故事。一天，一个名叫保罗的人来到一个叫斐理伯的罗马殖民地。他宣讲基督教。有人指责他“宣扬有悖于罗马法律和习俗的观念”。在当局试图用暴力阻止他时，保罗表明了自己的罗马公民身份。他要求当局为无端指控他“不是罗马人”的行为道歉。他们确实道歉了。

G.P. Maffei on Chinese Costume

乔瓦尼·彼得罗·马菲论中国服饰

(Institute for the History of Ancient Civilizations, Northeast Normal University, Changchun)

高楚恒/顾斯文

(世界古典文明史研究所，东北师范大学，长春)

A historically and culturally interesting but still widely neglected perspective on early modern China is provided by Giovanni Pietro Maffei (1536–1603) in Book 6 of his sixteen-volume *Historiae Indicae* (first published in Florence 1588).¹ This work digresses from the expectations of a book written during this period which deals with the Portuguese colonial discoveries and conquests in Africa, India, and Southeast Asia during the fifteenth and sixteenth centuries. Instead of narrating the *Sinarum regio*²

¹ On the general structure of this masterpiece, see Franchese 2019; not mentioned in Standaert 2001, who apart from that provides a comprehensive overview of the different Christian missionary activities in China from early medieval times to 1800. We use the first edition of Maffei's work: Maffei 1588. To date, there is no English translation of this work, only an old Tuscan/Italian and two French translations: Maffei and Serdonati 1589 (Tuscan), Maffei and Arnaut de La Borie 1603 and Maffei and de Pure 1665. A new Italian translation with notes is in preparation by Caterina Fregosi (Università di Pisa), within the SERICA project. There has been a reading group working on Maffei and several activities at Dickinson College: <https://blogs.dickinson.edu/dcc/?s=maffei&submit=Search> (26.04.2023). In SS 2023, Book 6 was read and discussed by students of The Institute for the History of Ancient Civilizations (IHAC), Northeast Normal University, Changchun under the guidance of professor Sven Günther. Cf. also Günther et al. 2022. 关于这部杰作的总体结构, 见 Franchese 2019; Standaert 2001 中没有提及此方面, 但他全面介绍了从中世纪早期到 1800 年基督教在中国的不同传教活动。笔者使用马菲 1588 年第一版作品。迄今, 该作品还没有英译本, 仅有古旧的托斯卡纳方言/意大利语译本: Maffei (Serdonati 译) 1659 (托斯卡纳方言本)、Maffei (Arnaut de La Borie 译) 1603、以及 Maffei (de Pure 译) 1665。在 SERICA 项目中, Caterina Fregosi (比萨大学) 正在编辑新的意大利语释译本。迪金森学院研究马菲的阅读小组及一些活动的信息见链接: <https://blogs.dickinson.edu/dcc/?s=maffei&submit=Search> (26.04.2023)。2023 年春夏之交, 东北师范大学古代文明史研究所 (IHAC) 的学生在 Sven Günther 教授的指导下阅读和讨论了 *Historiae Indicae* 的第六册。参见 Günther 等 (2022)。

² The start of Maffei's narrative in Book 6: Maffei 1588, 109. 即马菲在书中第六册叙述的开头: Maffei 1588, 109.

through the lens of the, often violent, contacts between the Portuguese conquistadores and the Chinese from the 1510s onwards,³ Maffei's narrative offers a – at first sight – seemingly neutral geographical-ethnographical description of Chinese territories, society, and culture. Maffei, who never actually visited China or the Far East, combined his Jesuit-Christian background with his profound Latin rhetorical and narrative skills, utilising his extensive educational background in classical literature, to create a vivid and detailed set of accounts. It was this background and literary skill which made him an attractive author for such an important archival research project in the eyes of his original sponsor Henry of Portugal (1512–1580; at that time Cardinal-Prince and later -King) and his successor, Philip II of Spain (1527–1598), the King who eventually united the Spanish and Portuguese kingdoms.⁴ Indeed, one can discover many direct and indirect references to classical Greek and Roman sources as well as their overall concepts within Maffei's text.⁵ These references, together with other comparisons between China and the then contemporary “West”, with continuous judgments inserted into the carefully orchestrated argumentative structure of the text, contribute (along with numerous other elements) to the overall narrative aim, namely, to construct and present far-away China as a generally utopian and ideal, morally endangered, counterworld. To this end, Maffei stimulates his western readers (presumably predominantly literati) to critically reflect on the current (moral) state and regimes of

³ On the first contacts, see the seminal account by Wills 1998, 335–341; cf. Fujitani 2016, who offers a new interpretation of these often violent meetings by pointing out the long-standing tensions within the East Asian trade networks; a framework that made the Portuguese arrival and their aggressive behavior being even more strongly countered by the Chinese side. 关于初次接触, 见 Wills 1998, 335-341 的开创性论述; 参见 Fujitani 2016, 他通过指出东亚贸易网络内长期存在的紧张关系, 对这些经常发生的暴力冲突进行了新的解释; 这一网络使得葡萄牙人的到来和他们的侵略行为受到了中国方面更强烈的反击。

⁴ On the history and historical context of the work, see Franchese 2019, 193–194, being based on the only comprehensive (Latin) biography of Maffei as provided by Serassi 1747. 关于该作的历史及历史背景, 见 Franchese 2019, 193–194, 文献给予 Serassi 1747 年所著的马菲传, 该传为唯一一部完整的(拉丁文)马菲传。

⁵ See Günther forthcoming. 见后文 Günther.

Europe, highlighting the dangers of “globalization” which was mostly positively connotated at the time.⁶

乔瓦尼·彼得罗·马菲（Giovanni Pietro Maffei, 1536–1603）所著十六卷本《印度史》（*Historiae Indicae*, 1588 年于佛罗伦萨首次出版）的第六册为我们提供了一个观察早期现代中国的视角，该视角在文化与历史层面颇具新意，但仍被普遍忽略。本书有别于同时期内记述葡萄牙十五至十六世纪在非洲、印度和南亚地区的殖民发现与征服的作品：马菲并未站在暴力冲突的视角描写 1510 年代之后葡萄牙侵略者和中国人在中华地区的交往，而是通过乍看具有中立性的地理-民族志叙述着墨于中国的领土、社会与文化。马菲本人虽从未踏足中国或远东地区，但依托其耶稣会基督教背景、深厚的拉丁语修辞与叙事技巧和通晓古典文学的教育背景，该书之记叙可谓翔实生动。也正是凭借其背景与文学素养，马菲吸引了首位赞助人，恩里克一世（1512-1580，时任主教亲王，后为国王）与其继任者，西班牙的菲利普二世（1527-1598，西班牙和葡萄牙王国的最终统一者），资助其重要档案研究项目。我们的确能够在马菲的作品中窥见对希腊罗马古典文献及其整体观念的直接或间接引用。这些引用，加上书中所述中国与当时“西方”间的对比、穿插于精心构建的文本议论结构中连贯的价值判断、以及其他不胜枚举的要素一起，凸显出总体叙述目标，即，将中国建构并呈现为一个遥远的理想乌托邦，一个道德濒危的反世界。为此，马菲鼓励读者（多为文人学者）对欧洲（道德）现状与制度进行批判性反思，强调“全球化”之风险。而该概念在当时多有正面含义。

With this in mind, the text must always be read on both the factual and narrative levels. It is equally important to analyse the Chinese customs Maffei alludes to (based on his knowledge from, usually unnamed, sources) and the extent to which he employs these “realities” for framing his western readers. A good example of this framing-

⁶ Ibid. 同上。

strategy is the – at first sight – rather unsuspicious passage about the Chinese costume. The text (followed by English and Chinese translations) runs as follows (Maffei 1588, 111–112):

以此为背景，我们必须事实与叙述并重，从两个层面对文本展开阅读，既要分析马菲影射下的中国服饰（通常基于其来源未知的知识储备），也要关注其在何种程度上利用上述“现实”诱导规训西方读者。关于此种诱导规训之策略，有范例如下。这是一段有关中国服饰的文字，初读颇具权威，不容置疑（(Maffei 1588, 111–112)）：

Primarii, ac divites, quique militiam exercent; versicolore serico: plebeii ac pauperes, lino, seu gossipio tegunt corpora. nam apud Sinas lana, cum maxime suppetat, minime texitur. Sagis ad veterem Hispaniae consuetudinem utuntur, media sui parte crispis ac rugosis; caeterum fusa et explicata lacinia, & laxis manicis: ipsum vero sagum, | ab laeva parte confibulant. Accedit talaris tunica, quam qui e regia sunt stirpe, vel superiore aliquo magistratu funguntur, circa baltheum maxime; caeteri limbo tenus acu pingunt. Caput operiunt praecelso ac rotundo pileo, e tenuissimis virgulis atro filo praetextis. Caligas induunt affabre factas, & elegantes cothurnos, aut calceos bombycino obstragulo perpolitos. Vestimenta per hyemem pretiosis murium Scythicorum pellibus, quas vulgo martas, vel sabellinas vocamus, calore admodum suavi, & ventis impenetrabili densitate suffulciunt; iisdem separatim pellibus circumfovent colla.

The leading and rich men and those who perform military service cover their bodies with versicoloured silken garments; the plebeians and poor with linen or cotton ones. For among the Chinese wool, although it is available in great amount, is least woven into a fabric. They use cloaks similar to the old custom of Spain, being elegantly wrinkled and full of folds in their central part, and for the rest

(being equipped) with a broad and straight hem and loosely fitting overlong sleeves: anyway, the cloak itself they knit together from the left side. A long tunic is to be added, which those who are from the royal family or those who function as any higher magistrate adorn greatly around the belt; the rest up to the girdle with a pin. The head they cover with an exceptionally high and round cap made out of very fine twigs being clothed with black thread. They put on artistically made boots and elegant high-boots, or shoes being highly refined by a silken strap. They strengthen the clothing through winter times with precious furs of the Scythian mice which we commonly call martens or sables, on ground of their rather comfortable warmness and density, impenetrable for winds; separately, they keep the neck warm around with the same furs.

统治者、富人及军中服役者着丝绸斓衣，平民与穷困者则着棉或麻质衣物。因为在中国，虽然羊毛产量很大，但却很少被用作织物。他们的袍子形似古代西班牙的斗篷，其中部满是优雅卷起的衣褶，余下的部分另有宽大笔直的下摆和松弛的长袖；而且，他们从左侧系缚袍子。王公及达官另在外加长衫并环以皮带饰之；剩下的人则在腰带加装小别针。他们用一顶极高的圆帽盖住头部，这种帽子以细枝为架，并被黑绳所作的布料覆盖。他们穿着精致的鞋履，高筒雅靴以及一种由绸带装饰的华美绣鞋。在冬天，他们以斯基泰鼠（我们通常称为紫貂或黑貂）⁷的珍贵皮毛来御寒，因为这种裘衣既舒适、温暖又质密，足以抵御寒风，相同的皮毛还被单独用作围脖来为脖颈保暖。

First, let us examine the “realities” of the Ming Dynasty as viewed and presented by Maffei. Initially he observes that different social groups use specific materials for

⁷ In Chinese there is only one word, “貂 (diao)” for this animal.

their costumes, denoting that these material regulations highlight the social status of the participating individuals. Indeed, some imperial regulations actually banned the use of specific materials by subjects based on their social status:⁸

(洪武)十四年令农衣绸、紗、绢、布，商贾止衣绢、布。农家有一人为商贾者，亦不得衣绸、紗。

In the 14th year of “Hong Wu” (1381), it was ordered that farmers could wear the clothing made by *Chou* 绸, *Sha* 纱 and *Juan* 绢 kinds of silk and cotton cloth,⁹ while merchants and traders are only allowed to wear *Juan* 绢 silk and cotton fabrics. Once any member from a farmer family becomes a merchant, the whole family will be not allowed to wear *Chou* 绸 and *Sha* 纱 silk.

In this edict we can discover many restrictions to the clothing materials, especially for businessmen. Although famers (as the second important class) appear have had the right to wear almost all kinds of silk cloth, when we consider the situation of the possessions they most likely had access to, it is highly unlikely that a famer would have been able afford expensive silk clothing. In fact, cotton and linen, as Maffei states, was the most common clothing for normal people, substantiating evidence for this assertion can be found in the technology book, *Tiangong Kaiwu* 天工开物.¹⁰ Therefore, by default, only officials or other noble families could in actuality wear silk garments without any restrictions. In the later period, however, it must be acknowledged that some merchants could also wear the clothes of very fine silk (*Yi Wen Xiu Qi* 衣文绣

⁸ Zhang Ting Yu 张廷玉, Ming Shi 明史. Yu Fu San 輿服三, p. 1649. Trans. by Gao Chu Heng.

⁹ Both are the different types of the silk, *Chou* 绸 is the thick and fine silk cloth, both *Sha* 纱 and *Juan* 绢 are thin silk cloth, however, the former one is lighter and often more decorated.

¹⁰ 凡棉布御寒，貴賤同之。 / “Every people use cotton cloth to defence cold, regardless they are rich or poor.” Song Ying Xing 宋应星, *Tiangong Kaiwu* 天工开物. Naifu 乃服, p. 107; 凡苎麻无土不生……每岁有两刈者，有三刈者，绩为当暑衣裳、帷帐。 / “The linen can grow in every region...it can be harvested twice a year, some three times a year, weaved as summer clothes or curtains.” Song Ying Xing 宋应星, *Tiangong Kaiwu* 天工开物. Naifu 乃服, pp. 110–111. Trans. by Gao Chu Heng.

绮).¹¹ Thus far, therefore, Maffei's narration does mirror some realities of Chinese society at that time. Furthermore, Maffei's commentary on wool is trustworthy. Wool had less importance than other clothing materials in ancient China, according to *Tiangong Kaiwu* 天工开物, wool is put at the end of the ingredients for textile (first is silk, then cotton and linen, next is fur, and the wool [He, Zhan 褐、毡] is last).¹² However it is said to be a very important material to produce Chinese brushes.¹³ Moreover, at the end of this paragraph Maffei talks about the use of fur in China which also accurately corresponds to the records from *Tiangong Kaiwu* 天工开物.¹⁴ Even Maffei's account of using separated fur's thermal properties to protect the neck from the cold and wind mirrors information which can be found in royal documents.¹⁵

Another element of the narrative which matches Chinese realities (albeit in a slightly incomplete manner) is the part related to the form of clothing. This is especially true for the statement regarding the cloaks which are “knit together from the left side”, this description accurately fits “Right Lapel” (*You Ren* 右衽) garments (Fig. 1). This is a garment characteristic that has a long tradition in Chinese clothing. When worn, the right section of the front panel is placed against the chest, after which the left section of the garment is used to cover the previously placed right part. This ordering of overlapping the front panels (right under and left over) is also the reason for its name

¹¹ 今商贾之家，策肥而乘坚，衣文绣绮 / “Nowadays, the business clans drive the sturdy carriage, ride the strong horses, and their garments are colors silk.” Li Meng Yang 李梦阳, Kong Tong Ji 空同集 40, p. 6a. Trans. by Gao Chu Heng.

¹² Song Ying Xing 宋应星, *Tiangong Kaiwu* 天工开物. Naifu 乃服, p. 114.

¹³ 须令多著羊毛而以兔毫领之。 / “The good Chinese brush should have as much wool as possible but use the rabbit fur as the forepart.” Zhang Feng Yi 张凤翼, Chu Shi Tang Ji Houji 处实堂集后集 4, p. 8b. Trans. by Gao Chu Heng.

¹⁴ 凡取兽皮制服，统名曰裘。贵至貂、狐，贱至羊、鹿，值分百等。 / “All clothing made of animal skins is known as fur. Valuable furs include those from sables and fox, while cheaper one from sheepskin and deer skin. There are over a hundred different price levels.” Song Ying Xing 宋应星, *Tiangong Kaiwu* 天工开物. Naifu 乃服, p. 111. Trans by Gao Chu Heng.

¹⁵ 旧制，自印公公等至牌子暖殿，方敢戴。其余常行近侍，只戴暖耳……凡二十四衙门内官、内使人等，则止许戴绒丝围脖，似风领而紧小焉。凡圣上临朝讲，亦尚披肩。 / “According to the old regulations, the shawl was a prestigious accessory worn mainly by the emperor's closest eunuchs, while other eunuchs only allowed to wear ear-muffs ... servants only abled to wear scarfs. The emperor himself often wore the shawl during meetings.” Liu Ruo Yu 刘若愚, Zhuo Zhong Zhi 酌中志. 19, p. 10a–b. Trans. by Gao Chu Heng.

since the left collar of the garment is overturned to the right side.¹⁶ Both the “Right lapel” and the wide sleeves can be seen in the archaeological evidence (Fig. 1), and examples within artistic representations are plentiful, for example, Fig. 4 demonstrates a wide sleeve style worn by officials. However, it must be noted that this asymmetric overlapping design was not the only type of clothing during this era, in fact there were many others. For instance, in some southern regions, women wore a design called the “Left Lapel” (*Zuo Ren* 左衽).¹⁷ As for the folds Maffei mentions, such folds on the Chinese garments can be roughly divided into three typical shapes. The first of these three is “full folds”, for this design the elegant folds spanned the full surface of the bottom part of the garment. The second is “side folds”, for which the middle of the fabric was left without folds. And thirdly, “no folds” which is rather self-explanatory. In his account, Maffei only references the first type of fold design, after which the other similarly important categories are ignored by him and remain unmentioned. This may have something to do with his comparison “*ad veterem Hispaniae consuetudinem*” / “similar to the old custom of Spain”, in which an Eastern costume is directly compared with and mirrored by an old Western costume. Though it is hard to pinpoint the exact Spanish costume based on this short description, it is most likely the *capa* which could be worn in a similar fashion.¹⁸

Furthermore, in addition to indicating the style of the clothes being worn, Maffei makes reference to the social classification function of both design and material. The

¹⁶ “Right Lapel” also played an important role for the identity of ancient Chinese people, and many authors describe the northern nomads, i.e., the “barbarians” as “Left Lapel”. So the upper class always ensured to maintain the “right” way of wearing. See, e.g., Confucius, *Analects* 17.14: 微管仲，吾其被发左衽矣。 / “But for Guan, we might now be wearing our hair unbound with barbarian clothes on.” It means that with his policy Guan successfully prevented part of some states from being invaded or assimilated by them. Confucius believed that Guan made great contributions to the preservation of the civilization of the Chinese nation. Trans. and commented by Wu Guo Zhen 2015.

¹⁷ Cf. Cui Pu 崔溥, *Piao Hai Lu* 漂海录, p. 15: 江南人皆穿宽大黑襦袴……妇女所服皆左衽。 / “People live in Yangtze River Delta all wear the black baggy clothes...women always wear the clothes with left lapel.” Trans. by Gao Chu Heng.

¹⁸ See Anderson 1979, 105–109 (with figs.).

tunic he describes is close to the officials' unique coat, namely, the outer clothing worn by officials during that period to indicate their official rank. This can be called “public uniform” (*Gong Fu* 公服) or “regular uniforms” (*Chang Fu* 常服) and was highly regulated.¹⁹ For a visual representation of *Chang Fu* 常服, see Fig. 4. Additionally, the luxury belt which Maffei describes was also extremely regulated.²⁰ Unfortunately, Maffei's description of the cap, like the aforementioned clothing forms, is far from comprehensive. He only concerns himself with one type, which we suppose to be “*Liu He Yi Tong Mao* 六合一统帽.”²¹ This cap type was preferred by the urban residents as well as officials while at home. Maffei fails to mention that there were in fact various types of headwear worn during the Ming Dynasty. We can roughly divide these types into two major categories: “*Jin* 巾” (headscarf) and “*Mao* 帽” (cap). Although *Liu He Yi Tong Mao* 六合一统帽 was one of the most popular types worn during this time, other headwear such as: *Si Fang Ping Ding Jin* 四方平定巾 (generally worn by scholars or officials),²² *Fu Tou* 帔头 (officials only)²³ and *Wang Jin* 网巾 (a kind of

¹⁹ 文武官公服：洪武二十六年定，每日早晚朝奏事及侍班、谢恩、见辞则服之。在外文武官，每日公座服之……文武官常服：洪武三年定，凡常朝视事，以乌纱帽、团领衫、束带为公服。 / “The *Gong Fu* 公服 of civil and military officials: In the 26th year of *Hong Wu* 洪武 (1393), decreed that the officials must wear it when they report at morning and evening consulting court, serve emperor, show their gratitude and farewell to the emperor for their dispatching. And when they work outside, they must always wear it when they in their own administrative place...The *Chang Fu* of civil and military officials: In the third year of *Hong Wu* 洪武 (1370), decreed that in any normal meeting or daily work, the *Wu Sha Mao* 乌纱帽, *Tuan Ling Shan* 团领衫, *Shu Dai* 束带 must be worn as uniforms.” *Zhang Ting Yu* 张廷玉, *Ming Shi* 明史. *Yu Fu San* 輿服三, pp. 1636–1637. Trans. by Gao Chu Heng.

²⁰ 腰带、一品用玉。或花或素。二品用犀。三品四品金，五品银镀花，六品七品银，八品九品乌角。 / “About the belt, the first rank wears jade belt, can be figured or plain. second rank can use one made by rhinoceros' horn. the third and fourth needs to wear the golden one, the belt of the fifth decorated by the silver flower, the sixth and the seventh only allow to wear the silver one without any ornament, the eighth and ninth rank only can have the belt with black horns.” *Zhao Yong Xian* 赵用贤, *Da Ming Hui Dian* 大明会典 61, p. 3b. Trans. by Gao Chu Heng.

²¹ 今人所戴小帽以六瓣合缝，下缀以簪如箫。阎宪副阁谓予言，亦太祖所制，若曰‘六合一统’云尔。 / “The small hats worn by people nowadays are made of six petals sewn together and decorated with a brim and looks like a canister. Vice Minister *Yan Hong* 阎宏 told me that it was also designed by the emperor *Tai Zu* 太祖(another cognomen of *Hong Wu* 洪武), called ‘*Liu He Yi Tong* 六合一统’.” *Gu Yan Wu* 顾炎武. *Ri Zhi Lu* 日知录 28, p. 1618. Trans. by Gao Chu Heng.

²² 杨维桢廉夫以方巾见太祖，问其制，对曰：‘四方平定巾。’上喜，令士人皆得戴之。 / “*Yang Weizhen* 杨维桢 wore a square scarf to see the emperor *Tai Zu* 太祖, and the emperor asked about the scarf. He replied, ‘*Si Fang Ping Ding Jin* 四方平定巾’ (which means ‘pacification of all sides’). The emperor appreciated it and decreed scholars to wear it.” *Ibid.* Trans. by Gao Chu Heng.

²³ 有官则公服靴笏幞头 / “If some have the public office, he must wear the uniform boot, hold a tablet, and wear the *Fu Tou* 帔头。” *Hu Guang* 胡广. *Xing Li Da Quan Shu* 性理大全书 20, p. 33b. Trans. by Gao Chu Heng.

web headscarf which could be worn by any class, especially favored by laborers),²⁴ were also very prevalent in this time. To understand the complexities of the Ming Dynasty's headwear, we can refer to the famous painting of *Ming Xian Zong Yuan Xiao Xing Le Tu* 明宪宗元宵行乐图 (Fig. 2). So, once again, Maffei's work only provides a limited view of the Ming Dynasty's costume.

On the other hand, Maffei's narration about shoes is extremely precise. The three kinds which he mentions, "artistically made boots," "elegant high-boots", and "shoes refined by silken strap," can all be proved to have existed through the examination of relics or other literary references.²⁵ Although we cannot absolutely determine the minutely specific type to which he refers from the limited information we get, Maffei's account is no less accurate. Much like other components of costume, shoes mirrored their owner's social status through design and quality.²⁶

万历初，庶民穿塍靸，儒生穿双脸鞋，非乡先生首戴忠靖冠者，不得穿
厢边云头履——俗呼朝鞋。

During the early years of *Wan Li* 万历 period (1573–1620), vulgar wore *Teng Sa* 蹭靸, scholars wore *Shuang Lian Xie* 双脸鞋 ,which is called as *Chao Xie* 朝鞋, people could not have *Yun Tou Lü* 云头履 unless they were officials or esteemed local residents.

In this source, we see that there was a kind of shoes named *Teng Sa* 蹭靸

²⁴ 颁示十三省布政使司，使人无贵贱皆首裹网巾为定制 / “The decree was issued to the governments of thirteen provinces, requiring everyone to wear *Wang Jin* 网巾 on their heads, regardless of their social status.” Chen Jian 陈建. *Ming Shi Ji* 明实纪 27, p. 28b. Trans. by Gao Chu Heng.

²⁵ The first can be seen from the *Hong Se Duan Lü Xiang Bian Yun Tou Lü* 红色缎绿镶边云头履 in Shandong Museum (山东博物馆). For details, see:

<http://www.sdmuseum.com/Uploads/sdbwgshuzizhanting/specialmingfu/home.html> (11.05.2023). The last type refers *Xiao Xiao Sheng* 笑笑生, *Jin Ping Mei* 金瓶梅 28, p. 4b: 大红四季花，嵌八宝缎子白绫平底绣花鞋儿，绿提根儿，蓝口全 / “These red *Xiu Hua Xie* 绣花鞋 are decorated by flowers of all four seasons, embedded by white silk which have patterns of eight particular treasures, based on the white flat silk sole, the whole shoes mouth is blue but green in the part near the heel.” Trans. by Gao Chu Heng.

²⁶ Gu Yan Wu 顾炎武. *Ri Zhi Lu* 日知录 28, p. 1619. Trans. by Gao Chu Heng.

reportedly worn by people from the lower classes. Another ancient Chinese text also mentions a kind of footwear called *Pi Zha* 皮紮, which features a leg-sleeve made from cattlehide; these two types are omitted from Maffei's account and thus do not appear in his text.²⁷

On one hand, many of the statements made by Maffei are generally trustworthy but are not complete as he largely focuses only on some elements of costume customs and garments worn by select members of the social elite. On the other hand, some of his descriptions find no support at all in our extant evidence. Regarding the belt, though the first part concerning the upper class is very accurate, the Maffei's subsequent statements about the common people cannot be verified in paintings where the figures – of course depicted in a more idealised rather than necessarily realistic way – are shown wearing some form of plain belt. Besides this issue, the mention of “versicoloured silken garments” is even more complicated. The government during this period repeatedly emphasised the prohibition of dyeing clothing certain colours:²⁸

天顺二年，定官民衣服不得用蟒龙、飞鱼、斗牛、大鹏、像生狮子、四宝相花、大西番莲、大云花样，并玄、黄、紫及玄色、黑、绿、柳黄、姜黄、明黄诸色。

十六年，世宗登极诏云：“近来冒滥玉带，蟒龙、飞鱼、斗牛服色，皆庶官杂流并各处将领夤缘奏乞，今俱不许。武职卑官僭用公、侯服色者，亦禁绝之。”

嘉靖六年复禁中外官，不许滥服五彩装花织造违禁颜色。

In the second year of the Tian Shun 天顺 (1427), it was decreed that

²⁷ Cf. Zhao Yi 赵翼, Gai Yu Cong Kao 陔余丛考 31, p. 10a–b: 令文武官父兄弟及婿皆许穿靴；校尉力士上直穿靴，出外不许；庶人不许穿靴，只许穿皮紮；北地苦寒，许穿牛皮直缝靴。 / “The civil and military officials or their male relations are all allowed to wear high-boots. The soldiers are banned to wear this boot unless they are working; common people were not permitted to wear it but *Pi Zha* 皮紮 only; while in the cold northern regions, people can wear straight-seamed high-boots made of cowhide.” Trans. by Gao Chu Heng.

²⁸ Zhang Ting Yu 张廷玉, Ming Shi 明史. Yu Fu San 輿服三, p. 1638. Trans. by Gao Chu Heng.

officials and commons were not allowed to wear clothing with patterns of pythons, flying fish, bulls, eagles, lions, tetraflowers (*Si Bao Xiang Hua* 四宝相花), western lotus (*Da Xi Fan Lian* 大西番莲), Da Yun Hua 大云花²⁹, or with the color of reddish black, yellow, purple, black, green, willow yellow, ginger yellow and bright yellow.

In the sixteenth year of *Zheng De* 正德 (1521), *Shi Zong* 世宗 became the new emperor³⁰ and decreed: “Recently, the misuse of jade belts and clothing with patterns of pythons, flying fish, and bulls became prevalent. These phenomena are all caused by the nepotistic petitions from vulgar, common officials and soldiers, now it is no longer permitted. Low-ranking officials who wear clothing with colors of higher ranks are also banned.”

In the sixth year of *Jia Jing* 嘉靖 (1527), it was once again forbidden for officials both inside and outside the palace to wear clothing with prohibited colors or patterns.

Such frequent repetitions, on the one hand, meant that there were many constraints for multiple classes of people, on the other hand, it of course also implies that there must have been an amount of people refusing to adhere to these regulations. Thus, the reality of Ming Dynasty China must have been complex. However, the archeological finds and paintings show that almost all people complied with these restrictions, for example, the panorama in the painting *Huang Du Ji Sheng Tu* 皇都积胜图 (Fig. 3) shows the social representation of costumes in the capital of China during Ming Dynasty. In many cases the differences in clothing between the poor and the rich were not, in actuality, very significant. As such it is difficult to distinguish the various classes

²⁹ A kind of pattern that paints the clouds like flowers.

³⁰ The sixteenth year of *Zheng De* 正德 is the last year of the former Emperor, the year after the ceremony for new Emperor would be the first year of new authority.

by the colour of their clothing alone.

In summary, some parts of Maffei's narration – such as statements which concern the colour of clothing and the wearing of belts by the commons – lack evidence. This defect, however, cannot shake the credibility of his narration; his account still reflects many realities, especially his commentaries on clothing materials. Yet, the content he showed in this passage, and arguable elsewhere, has been deliberately selected and framed. More precisely, since the other types of folds, the females' lapels and the head wear or footwear for the plebs are missing, Maffei's narrative clearly shows a predeterminate focus on the interests of the social elite. This summation is further substantiated when we consider Maffei's intended audience. As he was writing for an educated elite audience in the West, it is reasonable to conclude that his audience was a significant contributing factor to his model of a well-ordered "Other" in the Far East, as he intended to nudge his readers to reflect upon the current state of their "West". As happens so often in history, the common people's lives were only worth a sidenote or were covered under elite discourses that claimed to provide a full view but failed to do so. Regrettably, to this end, Maffei is no exception.

Bibliography

- Anderson, R. M. 1979. *Hispanic Costume, 1480–1530*. New York: The Trustees of the Hispanic Society of America.
- Chen jian 陈建. *Ming shi ji 明实纪. The Old Printed Edition of Ming chong zhen ke ben 明崇祯刻本*.
- Confucius 孔子 (auth.) and Wu Guozhen 吴国珍 (trans.). 2015. A New Annotated English Version of *The Analects of Confucius* 《论语》最新英文全译全注本. Fuzhou: Fujian Education Press 福建教育出版社.
- Cui Pu 崔溥, ed. by Ge Zhenjia 葛振家. 2002. *Cui pu piao hai lu ping zhu 崔溥《漂海录》评注*. Beijing: Thread-Binding Books Publishing House 线装书局.
- Franchese, Chr. 2019. “A Forgotten Masterpiece of Latin Prose: Maffei’s *Historiae Indicae*.” *The Classical Outlook* 94/4: 192–197.
- Fujitani, J. 2016. “The Ming Rejection of the Portuguese Embassy of 1517: A Reassessment.” *Journal of World History* 27/1: 87–102.
- Gu yan wu 顾炎武, ed. by Chen Yuan 陈垣. 2007. *Ri Zhi Lu Jiao Zhu 日知录校注*. Hefei: Anhui University Press 安徽大学出版社.
- Günther, S. et al. 2022.“China im Zeitalter der Entdeckungen in Giovanni Pietro Maffeis *Historiae Indicae*.” *RaabitsLatein* 75. Ergänzungslieferung (III.C.1.29): 50pp.
- Günther, S. forthcoming. “The Role of “Western” Antiquity in G.P. Maffei’s *Historiae Indicae*, Book VI: China.” In: A. Balbo and C. A. Tommasi (eds.), *Conference Proceedings of Roma Sinica III: Languages of Science between Western and Eastern Civilizations. Pisa, 13 September 7–9, 2022*.

Hu guang 胡广. *Xing li da quan shu* 性理大全书. *The Old Printed Edition of Qing qian long wen yuan ge si ku quan shu chao bing bu shi lang ji yun jia cang ben* 清乾隆文渊阁四库全书抄兵部侍郎纪昀家藏本.

Li Meng Yang 李梦阳. *Kong Tong Ji* 空同集. *The Old Printed Edition of Qing wen yuan ge si ku quan shu bu pei qing wen jin ge si ku quan shu ben* 清文渊阁四库全书補配清文津阁四库全书本.

Liu ruo yu. 刘若愚. *Zhuo Zhong Zhi* 酝中志. *The Old Printed Edition of Qing hai shan xian guan cong shu ben* 清海山仙馆丛书本.

Maffei, G. P. 1588. *Historiarum indicarum libri XVI. Selectarum item ex India epistolarum eodem interprete libri IV. Accessit Ignatii Loiolae vita postremo recognita, et in opera singula copiosus index.* Florence: apud Philippum Iunctam, URL: <https://books.google.at/books?id=zOibVyJgfdoC> (26.04.2023).

Maffei, G. P. (auth.) and Arnault de La Borie, Fr. (trans.). 1603. *Histoire des Indes, où il est traicté de leur descouverte, navigation et conquête faicte tant par les Portugais que Castillans. Ensemble de leur moeurs, cérémonies, loix, gouvernemens, et réduction à la foy catholique.* Lyons: Jean Pillehotte.

Maffei, G. P. (auth.) and Serdonati, Fr. (trans.). 1589. *Le historie delle Indie Orientali: con vna scelta di lettere scritte delle Indie, fra le quali ve ne sono molte non più stampate, tradotte dal medesimo: con dve indici copiosissimi.* Venice: Damian Zenario, URL: <https://books.google.at/books?id=FSw8AAAAcAAJ> (26.04.2023).

Maffei, G. P. (auth.) and de Pure, M. (trans.). 1665. *L'histoire des Indes orientales et occidentales.* Paris: chez Robert de Ninville, accessed via: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58017n> (17.01.2023).

Serassi, P. A. 1747. “Jo. Petri Maffei Bergomatis e Societate Jesu Vita.” In: G. P. Maffei (auth.) and id. (biogr.), *Jo. Petri Maffei Bergomatis e Societate Jesu opera omnia*

Latine scripta, nunc primum in unum corpus collecta, variisque illustrationibus exornata. Accedit Maffei vita. Quid praeterea in hac omnium accuratissima editione praestitum; aut additum sit, indicat Epistola ad Lectorem. vol. 1. Bergamo: excudebat Petrus Lancellotus, i–xxviii.

Song Ying Xing 宋应星 (auth.) and Pan Ji Xing 潘吉星 (trans.). 2008. *Translation and Annotation of Tiangong Kaiwu* 天工开物. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House 上海古籍出版社.

Standaert, N. (ed.), 2001. *Handbook of Christianity in China*. vol. 1: 635–1800. Handbook of Oriental Studies, Section 4: China. Leiden, Boston & Cologne: Brill.

Wills, J. E. 1998. “Chapter 7: Relations with Maritime Europeans, 1514–1662.” In: D. Twitchett and Fr. W. Mote (eds.), *The Cambridge History of China*. Vol. 8: *The Ming Dynasty, 1368–1644*. pt. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 333–374.

Xiao xiao sheng 笑笑生. *Xin ke xiu xiang pi ping jin ping mei* 新刻绣像批评金瓶梅. *The Old Printed Edition of Ming chong zhen ke ben* 明崇祯刻本.

Zhang feng Yi 张风翼. *Chu shi tang ji hou ji* 处实堂集后集. *The Old Printed Edition of Ming wan li ke ben* 明万历刻本.

Zhang Ting Yu 张廷玉, ed. by Zhonghua Book Company 中华书局. 1974. *Ming Shi* 明史. Beijing: Zhonghua Book Company 中华书局.

Zhao Yi 赵翼. 1790. *Gai Yu Cong Kao* 疆余丛考. *The Old Printed Edition of Qing qian long wu shi wu nian zhan yi tang ke ben* 清乾隆五十五年湛贻堂刻本.

Zhao Yong Xian 赵用贤. *Da ming hui dian* 大明会典. *The Old Printed Edition of Ming wan li nei fu ke ben* 明万历内府刻本.

Figures



Fig. 1: Right Lapel with full folds, Shan Dong Museum (山东博物馆). URL: <http://www.sdmuseum.com/Uploads/sdbwgshuzizhanting/specialmingfu/home.html> (11.05.2023).

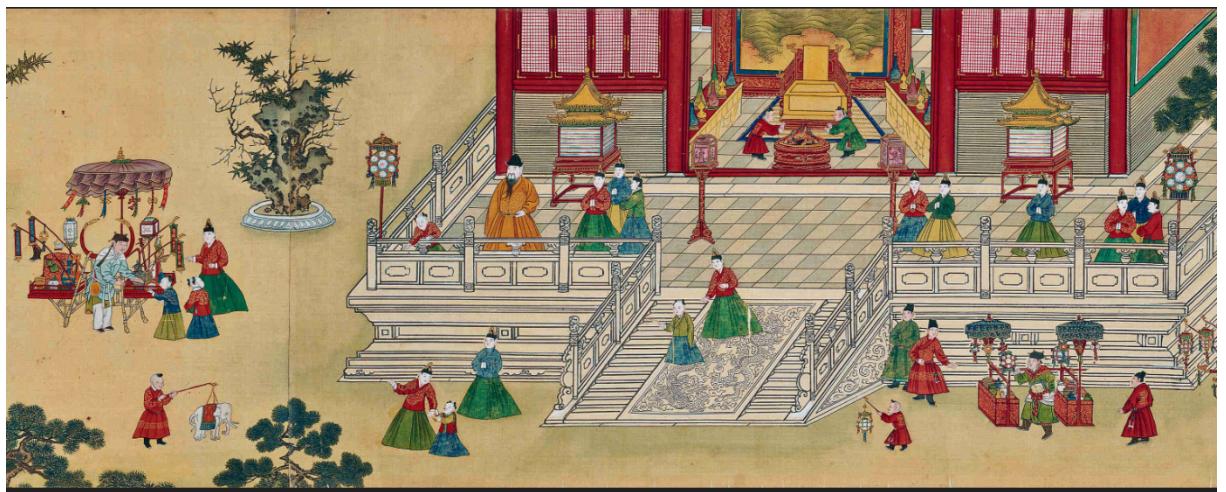


Fig. 2: Xian Zong Yuan Xiao Xing Le Tu (宪宗元宵行乐图), National Art Museum of China (中国国家博物馆). URL: https://www.chnmuseum.cn/zp/zpml/csp/202012/t20201217_248556.shtml (11.05.2023).



Fig. 3: Huang Du Ji Sheng Tu (皇都积胜图), National Art Museum of China (中国国家博物馆藏). URL:

https://www.chnmuseum.cn/zp/zpml/201812/t20181218_25376.shtml(11.05.2023).



Fig. 4: Jia Shen Shi Tong Nian Tu (甲申十同年图), The Palace Museum (故宫博物院). URL: <https://www.dpm.org.cn/collection/paint/230242.html> (11.05.2023).

拉丁文化在中国

《好逑传》帕西译本中的中拉谚语¹

王雨嫣 胡文婷

(电子科技大学外国语学院硕士研究生 电子科技大学外国语学院副教授)

《好逑传》作为我国古代才子佳人小说的代表作，也被称为“十大才子书”中“第二才子书”，在我国文学发展史上具有重要意义。其书名来源于《诗经》中的第一篇，即《关雎》，意取“窈窕淑女，君子好逑”之韵。全书将纲常名教与青年男女正当交往相结合，旨在宣扬“守经从权”之说，从而使得“名教生辉”，“以彰风化”。

《好逑传》是中国第一部译介至西方世界并得以出版的中国古典小说，同时也是第一部在西方引起巨大影响的小说，因此其在中西方文化文学交流中的地位举足轻重。十八世纪时，《好逑传》在西方世界译本数量众多，声名极盛。但在所有英译本中，第一个最有影响的译本是托马斯·帕西（Thomas Percy）的译本，于 1761 年出版，名为《好逑传或愉悦故事》（*Hau Kiou Choaan or the Pleasing History*），该译本后被转译至法文、德文、荷兰文等，对汉籍外译研究具有重要参考价值。²在十八世纪，耶稣会译介的汉语短篇故事已无法满足西方读者的好奇心，³他们在阅读中更渴望了解中国的长篇小说，也希望借此体会中国长篇文学叙事的方式。在此背景下，帕西译介的《好逑传》相比单纯具有宗教目的文章译本，就显得有血有肉，十分生动。而且帕西译本中包含了丰富的注释，从而为

¹ 系教育部人文社会科学研究青年基金项目（19YJC740018）“蒙学经典《明心宝鉴》在西方的早期译介语传播（1500-1700）”的阶段性成果。

² 关于帕西译本的研究可见谭渊《〈好逑传〉早期西文译本初探》，载《中国翻译》，2005 年 5 月；宋丽娟，孙逊《〈好逑传〉英译本版本研究——以帕西译本和德庇时译本为中心》，载《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》，2009 年 9 月；宋丽娟，孙逊《中国古典小说的早期翻译和传播——以〈好逑传〉英译本为中心》，载《文学评论》，2008 年第 4 期；范存忠《中国文化在启蒙时期的英国》，上海：上海外语教育出版社，1991

³ 多收录在杜赫德（Jean-Baptiste Du Halde）《中华帝国全志》（*Description Géographique, Historique, Chronologique, Politique, et Physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*）和另一部汉学巨著《中国杂纂》（*Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, &c. des Chinois*）中。

欧洲人展现出一副生动的中国风貌画卷，在很长一段时间内，被当作“百科全书”而使用。

帕西译本的原译者为詹姆斯·威尔金森 (James Wilkinson)，是为广州居住的英国东印度公司职员，帕西对其译稿进行了整理及编辑。该译本共有四部分组成：序言、征文、附录及注释。关于附录，在英译本的名称中也可见到：I, The argument or story of a Chinese play, II, A collection of Chinese proverbs, III, Fragment of Chinese poetry。本文主要整理的是附录 2 中的中国谚语部分，因为帕西曾言“要想了解一个民族更为真实的性格和智慧，没有比民众谚语更好的途径了”(no truer judgement can be formed of the temper and genius of any nation, than from their common Proverbs)，而为了便于西方读者理解，帕西时常将其中一些谚语与对应的拉丁谚语进行比较，兹一一开列如下：

1.

英语：A good beginning is of importance in all undertakings; and a flight fault may have fatal consequences.

中译：良好的开端是成功的一半；飞行失误可能会带来致命的后果。

拉丁语：Dimidium facti, qui coepit, habet.

中谚：良好的开端是成功的一半；毫厘有差，天地悬隔。

2.

英语：A horse that is ready to gallop, when he leaves the stable, is not one of those, which can make a thousand Lee on a stretch.

中译：一匹准备疾驰的马，当它离开马厩时，就不成其为千里马。

拉丁语：Nimium properans serius absolvit .

中谚：急行无好步。

3.

英语：A mag-pye builds her nest, and the bird Kieru places herself there afterwards.

中译：喜鹊筑起巢，杜鹃鸟就将窝安置在那里。

拉丁语：Sic vos non vobis nidificates, aves.

中谚：维鹊有巢，维鸠盈之。

4.

英语：A thumb below is more to be regarded than a hundred arms on high; more attention is due to one step behind, than to a hundred leagues before.

中译：下面的一根大拇指比上面的一百只胳膊更有用；后面的一步比前面的百步更值得重视。

拉丁语：Quod est ante pedes nemo spectat, caeli scrutantur plagas.

中谚：行百步者半九十。

5.

英语：A word once let fall cannot be fetched back by a chariot and four horses.

中译：说出口的话，四匹马拉的高车也追不回。

拉丁语：Nescit vox missa reverti.

中谚：一言既出，驷马难追。

6.

英语：Familiarity begets contempt.

中译：太过熟悉会招致忽视。

拉丁语：Nimia familiaritas contemptum parit.

中谚：日久生厌。

7.

英语：Great bells seldom strike; full vessels return no sound.

中译：大钟几乎不发出声响；瓶子装满东西也发不出声音。

拉丁语：Vacuum vas altius pleno vase resonare.

中谚：大钟难敲响；满瓶不易响。

8.

英语：Great instruments of music are of no value to strollers; great fishes are produced in great waters.

中译：贵重的乐器对于闲人毫无价值；好水游肥鱼。

拉丁语：Parvum parva decent; In mari magni pisces capiuntur.

中谚：不当撑船手，不会摸篙竿；好水产肥鱼。

9.

英语：If the father of a family bathe every day, his children will be skilful swimmers; if he steal melons and fruits, his children will be assassins and incendiaries.

中译：如果家庭里的父亲每天都洗澡，他的孩子将会是游泳高手；但如果他偷盗瓜果，孩子就会成为刺客或纵火犯。

拉丁语：Aetas parentum peior avis tulit; Nos nequiores mox daturos; Progeniem vitiosiorem.

中谚：有其父必有其子。

10.

英语：Learn to be content with what suffices.

中译：学会知足。

拉丁语：Quod satis est cui contigit, nihil amplius optet.

中谚：知足常乐。

11.

英语：Misfortunes ride post, and never come single.

中译：不幸从来不会单独出现。

拉丁语：Fortuna nulli obesse contenta est semel.

中谚：祸不单行。

12.

英语：Nets are spread for the bird Tsu because of the beauty of its wings; were it not for perfume the creature She would be left in safety.

中译：撒网捕鸟是因为它翅膀的美丽；若没有香气，它必安然无恙。

拉丁语：Rete non tenditur accipitri, neque milvio.

中谚：行出于众，人必非之。

13.

英语：No skin , no hair.

中译：没有皮肤，何来头发？

拉丁语：Ex nihilo nihil fit.

中谚：皮之不存，毛将焉附？

14.

英语：Not one in ten thousand dies by poison, yet the bare mention strikes with horror; what multitudes by intemperance, yet how little is it feared?

中译：万分之一的人死于中毒，一但提起人们就会感到恐慌；但有那么多的人因放纵而死，却很少有人害怕。

拉丁语：Gula plures quam gladius peremit.

中谚：一朝被蛇咬，十年怕井绳；燕雀处堂，不知祸之将及。

15.

英语：Pillars of iron wear away by little and little with the simple touch, one perceives the traces of the hand upon the marble balustrades which are often handled.

中译：只要轻轻一碰，铁柱就会一点一点地磨损，人们甚至可以在大理石杆上看到其经常被触摸的痕迹。

拉丁语：Gutta cavat lapidem, non vi sed saepe cadendo.

中谚：绳锯木断，水滴石穿。

16.

英语：Put a seal upon your mouth, and guard your heart as you would the walls of a city.

中译：要封住口，守好心。

拉丁语：Quid de quoque vire, et cui dicas, saepe caveto.

中谚：处事戒多言，言多必失。

17.

英语：Rotten wood is not fit for sculpture; mud walls are not worthy of white -wash.

中译：朽木不宜雕刻，泥墙不宜粉刷。

拉丁语：Non ex quovis ligno non fit Mercurius.

中谚：朽木不可雕，烂泥扶不上墙。

18.

英语：Shoes never so well made will not make a pillow; the cap however neat will not mend shoes.

中译：做工再好的鞋也不能当作枕头，再整洁的帽子也不能用来补鞋。

拉丁语：Ocream capiti, tibiae galeam adaptare.

中谚：不以规矩，无以成方圆。

19.

英语：That which is small in appearance gives the brightest lustre to the bravest actions.

中译：即使微小的东西也能给勇敢的行动带来耀眼的光彩。

拉丁语：Non rarò parva, magnarum rerum sunt indicia.

中谚：秤砣虽小，能压千斤。

20.

英语：The bow will break that is too much bent.

中译：弓太弯容易断。

拉丁语：Arcus nimis intensus rumpitur.

中谚：弓硬弦长断。

21.

英语：The fortune of children ought to be of their own making.

中译：孩子们的命运应该由他们自己决定。

拉丁语：Quisque faber fortunae sua.

中谚：儿孙自有儿孙福。

22.

英语：The medicine, that doth not cause the patient to wink, never cures him.

中译：不使病人眨眼的药，永远治不好他。

拉丁语：Amaris pharmacis, amara bilis proruitur.

中谚：良药苦口利于病

23.

英语：The water, which in its source is no more than a little stream, augments insensibly in its course, and becomes capable of over turning the highest mountains.

中译：水的源头不过一条小溪，在它流淌的过程中不知不觉膨胀，变得有能力翻越最高的山脉。

拉丁语：Principiis obsta.

中谚：涓涓不止江河生。

24.

英语：The water, whose spring is muddy, can never have a clear stream.

中译：泉源浑浊的水，永远流不清。

拉丁语：Mali corvi, malum ovum.

中谚：原浊者，流不清。

25.

英语：To be like people, who set their feet upon two barks, the barks separate, and they fall into the water.

中译：人若踩在两条船上，当船一旦分开，他就会掉到水里。

拉丁语：Duos insequens lepores neutrum capit.

中谚：一马不配两鞍，一脚难踏两条船。

26.

英语: To begin well signifies little, unless you also end well.

中译: 好的开始没有什么意义, 除非能有好的结束。

拉丁语: Exitus acta probat.

中谚: 事实胜于雄辩。

27.

英语: To call in tygers to drive out dogs.

中译: 求助老虎来驱赶狗。

拉丁语: Ne cinerem vitans in prunas incidas. Fumum fugiens in ignem incidi.

中谚: 出油锅又入火坑。

28.

英语: Twice eight is not more than eighteen.

中译: 两个八没有十八大。

拉丁语: Non respondet opinioni calculus.

中谚: 万事自有分定。

29.

英语: What everyone is within, such he appears without.

中译: 内在什么样, 外在也是什么样。

拉丁语: Heu quam difficile est crimen non prodere vultu.

中谚: 人面不同, 有如其心。

30.

英语: When the arrow is discharged, it is in vain to recall it.

中译: 箭一旦射出, 召回就没有意义。

拉丁语: Iacta est alea.

中谚: 开弓没有回头箭。

31.

英语: When the first cart overturns, he who drives the second is upon his guard.

中译：当第一辆车翻车后，驾驶第二辆车的人就不得不防备。

拉丁语：Felix quem faciunt aliena pericula cautum.

中谚：不经一事，不长一智。

32.

英语：Whether the traveller quicken his pace, or march at his ordinary rate, he hath but so far to go.

中译：无论速度快慢，走过的路程终相同。

拉丁语：Serius aut citius sedem properamus ad unam.

中谚：大道三千，殊途而同归。

两种爱感体验观照下奥古斯丁作品的美学价值

——以《忏悔录》第四卷为例

韩祎然

(北京外国语大学 国际中国文化研究院)

传统美学研究大多侧重于从内容角度对《忏悔录》进行解读，忽视了文体风格层面。奥古斯丁（Augustine of Hippo）作为古代基督教的代表性作家，其作品《忏悔录》带有浓厚的自传性质，在阐述诸多关键性哲学议题和神学观念的同时，主体信仰思想的变更痕迹也在书中一以贯之。奥古斯丁在体验古希腊和基督教两种爱感经历的过程中，分别汲取了含有形而上学与伦理色彩的爱的观念，以邻人之爱、母子之爱、神人之爱等形式建构了全新的美学思想，同时审美性和主体性的融入也赋予了作品情感温度。因此，本文主要选取《忏悔录》第四卷的十六个章节为例，对其中的美学价值加以初步浅析。

《忏悔录》第四五卷作为一个整体主要讲述奥古斯丁游学米兰之前的教书生涯，其中第四卷集中于他对自己 19——28 岁荒淫生活的忏悔，可将其分为四个部分加以解读，第一至三章主要讲述奥古斯丁通过教学活动和宣传摩尼教教义思想而将他人引向歧途后所做的忏悔；第四至九章以具体事例的形式呈现了伦理学爱观下的邻人之爱；第十至十三章对受造物进行了诠释，并说明上帝才是永恒的存在；第十四至十六章围绕《美与适宜》一书，对美、适宜、理性、真理等问题做出了探讨。

第一部分主要涉及了奥古斯丁在迦太基完成学业后，回到家乡塔加斯特教书。他一方面教授修辞学和演讲术，追求各种世俗声誉；另一方面宣传摩尼教教义思想，试图从中寻求真理。后来他才认识到讲授的雄辩术其实都是骗人的把戏，教

坏了好学生，以及在摩尼教二元论中追求真理的荒谬性，遂对天主和在其影响下加入摩尼教的教徒进行忏悔。婚姻问题上，他曾和一位女子同居，承认两人的结合不是通过合法的婚姻而是由于情欲的驱使。他指出凭借肉欲冲动和养育子嗣两种方式结合的婚姻模式有很大的差别。虽然违反了双方意愿生育了子女，但在忏悔的同时他也保留了对儿子“天赐”的深厚情感。预言未来问题上，他醉心于占星术，认为一切犯罪都是出于天命无法避免，在推演星命的过程中也不需要举行祭祀祝告等仪式，故在诗剧比赛时他对给巫师报酬进行献祭的行为表示不满。天主曾派遣文提齐亚努斯（Vindicianus）名医对奥古斯丁的灵魂展开救赎，欲为其指明新的研究方向。名医以自身现实经历指出星命术数的虚妄性，并成为驱使其改行从事医道的关键因素。此时的奥古斯丁对占星术的权威性表示肯定，认为星命家的应验是基于推演星辰而非出于偶然，据此驳斥了名医的劝谕理念。

第二部分奥古斯丁开始论述伦理学爱观下的邻人之爱。在家乡教书时奥古斯丁碰到了儿时玩伴，因与自己才智相当，有共同语言，便劝说挚友脱离基督教信仰转信摩尼教。在挚友患病期间，家人按照基督教仪式为其进行了洗礼。不久奥古斯丁前去探望，并拿他被施洗的事打趣。本以为挚友会和他一起嘲笑基督教仪式的迷信偏颇，却不料前者对基督信仰甚是坚定，并告诫奥古斯丁不要随意嘲笑，使得奥古斯丁一时愕然失色。最终挚友的病逝让奥古斯丁悲痛万分，在陷入思想迷茫的过程中新一轮的观念转变也持续发展。“眼泪本是苦的，是否由于厌恶我过去所享受的事物，才感觉到眼泪的甜味？”此时只有眼泪能减轻奥古斯丁的悲伤，他在痛苦中感受到了眼泪的甜味。为何本来苦涩的眼泪对于不幸的人反而是甜蜜的呢？有些人会说是因为痛哭是一种祷告，希望上帝听到后可以让朋友死而复生，但其实并非如此。我认为一方面是基于奥古斯丁意识到了此前自身傲慢自负的脾气秉性、对世俗名誉的过度追求、对情欲享乐的放纵沉迷、对摩尼教信仰中偏见的体察，迷途知返后让他感受到眼泪对不幸的人来说是甜蜜的；另一方面间接表示的是一种痛苦的消退、一种负面情绪的宣泄，意味着他开始摆脱没有所

爱之人的空洞生活。就像我们实际生活中的那样，痛哭一场可以使郁结情绪得到释放，从而更有益于健康，也许奥古斯丁在这里也是情绪的一种本能反应。家乡的一切事物都成为奥古斯丁挚友存在的符号，我们可以将奥古斯丁在此章中的言论和其之后提到的“世上万物都提醒着上帝的存在”的观点联系起来，借此发现此时他还未真正爱上上帝，而是将挚友当作上帝来爱。但是朋友并非真正的上帝，终会死亡，所有将有死之物当作上帝来爱的人，总免不了丧失上帝，陷入痛苦之中，进而憎恨厌倦一切。对于旧的对象的消逝所带来的痛苦，会因为时间的久远而逐渐减轻；但新的对象的出现所带来的欣喜，又孕育着新的痛苦，因为它总会在某一时刻消亡。在厌倦生命的情绪中奥古斯丁想到了自杀，历经了矛盾的思想斗争后他没有选择与朋友同生共死，在《更正篇》中他表示为了保持与朋友合为一体的灵魂的生命也要继续生活下去。奥古斯丁以亲身事例对邻人之爱加以诠释，爱感体验基础上的伦理性随之显露。他肯定了爱上帝的人是幸福的，并对第一卷中上帝创造并充塞天地的理念做出了回应。

第三部分奥古斯丁开始引入“受造物”这一研究对象，在将其与上帝进行梳理对比后意识到了上帝作为“是者”才是永恒的存在。在讨论上帝和受造物的关系问题中，奥古斯丁提出了关于创造论哲学议题的基本思想，其中存在着一个“秩序”概念，可从是者的秩序、心灵的秩序两方面加以审视。在此研究领域中，秩序首先意味着等级和差异；其次表示等级和差异所构成的整体和谐的面向。

在“是者的秩序”层面，可以分为永恒的是者和被造的是者，前者主要指上帝，后者作为受造物主要包含天使、人类、动植物、自然物等客体。就实在来说，立足于圣父、圣子、圣灵三位一体的上帝是至善至纯的存在，具备纯是至善、全能全知、公义仁爱等特质。上帝从充斥着罪恶的虚无中创造了万物，赋予万物存在。由于存在即善，因此万物皆为善，只是按照存在的等级有大善和小善的区别。永恒的是者孕育了被造的是者，在时空之内生成的受造物以生灭变化的形式繁衍变迁，按照存在和美善的等级秩序，自上而下依次以天使、人类、生物的形式加

以呈现。奥古斯丁在作品中曾表示“美好的事物，如不来自你，便不存在。它们有生有灭，由生而长，由长而灭，但一切不免于死亡。你仅仅使它们成为一个整体的部分，事物的此生彼灭，此起彼伏，形成了整个宇宙”，对寓居于上帝之中的受造物进行了深刻解读。它们皆在上帝的统摄下诠释着爱与美，在救赎与忏悔中给予灵魂心灵上的慰藉。此外，上帝和受造物在存在方式上也有显著差别。前者指向永恒，后者基于时间。这表示在上帝那里不存在事物变迁和时间更替，没有生老病死，始终保持着同一性特征。而受造物则需要用过去、现在、将来的时间词语加以界定衡量，需要借助时间和历史实现自身蜕变，是一个盛衰兴败的自然过程。既然受造物的存在方式即为时间，其生就是从虚无中出来，死就是复归于虚无，生死之间即为存在的过程。因为受造物是上帝从虚无中创造出来的，上帝是至善，所以受造物只能是介于至善与虚无之间的大善和小善，善的程度划分需依据受造物在存在等级上的地位而具体界定。正如奥古斯丁在《论意志的自由选择》中的描述观念，即“万物等级有序，大善小善犹如列星环绕，有的星亮，有的星暗，就整体而言，却构成一最为佳美的星空”。实在的秩序可以说是宇宙的秩序，在这一秩序中，存在的纯度从上帝到低级受造物依次递减，存在的价值例如仁爱美善、活泼理性也逐渐减弱。在第十三章中，奥古斯丁意识到其所爱之物只具备了低级的美，并对美进行了阐释。美既可以指事物本身和谐的美；也指涉配合其他事物的适宜而形成的景象，犹如物体的部分适合于整体的和谐状态。在上帝和受造物的双向审视中，奥古斯丁形成了全新的美学理念，为其《论美与适宜》一书奠定了理论基础。



在“心灵的秩序”层面，可以在选取所爱对象的基础上，从爱与美、幸福与享受角度切入。爱的秩序影响了幸福的秩序，在爱感体验的观照下也凝聚了诸多存在精神品质。奥古斯丁在《上帝之城》里区分了上帝之城和尘世之城的标准，以居民爱的对象是上帝还是受造物视为划分依据。在上帝之城中，以圣徒为代表的居民选择上帝作为享受与追求的对象，因为只有始终永恒的上帝才能满足人的无限爱欲，因此这些居民获得了真正的幸福。而在尘世之城中，以罪者为代表的居民选取世俗中的受造之物加以尊崇，虚荣与财富、权力与美色、英雄与自我会无限消解美与善的介入，该群体最终也不会寻求到幸福。而即使得到，也会成为过往云烟，徒增痛苦，这也是对第六章中奥古斯丁曾说的“爱好死亡的事物都会成为不幸”的有效回应。

第四部分奥古斯丁开始围绕《美与适宜》一书，对美、适宜、理性、真理等议题进行哲学性思考，其中摩尼教思想在书中显现得依旧很浓厚。他将此书献给罗马著名的演说家希埃利乌斯（Hierius），借此抒发崇拜敬爱之意。在以自身为出发点探究人类萌发的崇拜情感的原因时，他起初认为人类的判断胜于天主的标准，随后开始在群体共同推崇和客体固有特质间徘徊，难能可贵的是他意识到了探寻事物事实和真理的重要性。在摩尼教宣扬的物质主义哲学理念的影响下，该书流露的皆是“物质的幻象”的异教思想。世界来源于已经存在的物质，上帝根据先前存在之物创造了世界，将救赎视为辨别善与恶的手段。奥古斯丁再次重申了美学理念，即美是事物本身使人喜爱，适宜是此事物对另一事物的和谐认同，理性、真理、至善的本体在于纯一性；恶作为有生命的实体而存在，至恶的本体寓居于无灵之物的分裂当中，并非来自上帝这一万有之源。他欲借助亚里士多德（Aristotle）《十范畴论》中论述的实体观念来理解天主的纯一不变性，在此基础上为天主付诸于伟大和美好等一系列美德寻找支撑。奥古斯丁在苦心搭建的神学体系中始终无法探求到真理所在，虽凭借自身卓越才智掌握了论辩、修辞、几何等知识技能，但迎接他的依旧是荒淫颓废的世俗生活。至此奥古斯丁开始再次

审视前述观点，承认之前一直被可怜的幻想所蒙蔽，对诸多荒谬观点进行忏悔。他终于认识到恶并非实体，理智也不是不变的至善，理性在接受光明的照耀后才能享受真理，美德因付诸于天主才能存在。随着奥古斯丁对曾经投射在天主上的错误观念进行一一忏悔，其爱与美的情感理念也实现了更新完善，对此后在基督教教义中获得救赎充满了信心。文末的“我们不必担心过去离开你，现在回来时找不到归宿，因为我们流亡在外时，我们的安宅并不坍毁，你的永恒即是我们的安宅！”再次体现了上帝感召下形成的浓厚温情伦理色彩。

自传性作品一般都会有一种浓烈真挚的情感表露，《忏悔录》中也具有非常浓厚的爱感体验，在诗意和激情中生发丰富的伦理色彩。在奥古斯丁之前，爱的观念可以追溯到两个方面，一种是柏拉图主义所代表的古希腊爱观，其实质可以概括为神圣的爱欲，是人类将欲求对象从具体可见事物转向神圣永恒事物的结果。它以人类之爱的形式诠释世俗之爱的神圣性，并上升到形而上学层面。另一种是以保罗神学和福音书《新约》为根基的基督教爱观，核心内涵是圣爱即神圣者之爱，以上帝的奉献牺牲和全然无条件的爱为代表。虽然两者都可以囊括在广义的神人之爱范畴下，但前者由人充当执行者，从下到上一以贯之；后者由神来掌控，自上至下投向万众。奥古斯丁恰好生活在希腊式爱欲和原始基督教圣爱这两个不同宗教情感世界的边界线上，在对现实经历抽象提炼后将两种爱感体验融合为一，形成了全新的美学理念。例如在第四卷中对邻人之爱的表述上，《旧约》中的邻人之爱只是作为一条普通的教会道德学说；发展至《新约》后便成为使徒书信的重要主题，促进了奥古斯丁对此命题的关注，伦理意蕴随之产生。

古希腊爱观发展至柏拉图主义时期，不再立足于各个主体之间的横向情感联系，而是转向了单一特定主体驱动下强烈的神性情感欲求，浓缩为一种形而上学性。例如在《理想国》中柏拉图论述友爱主题时，其表示友爱作为善的一种具有持久永恒性，人们以同样的方式希望对方幸福并非出于别的偶然因缘，而是基于友善本身以及由此衍生的高贵品质。这种因朋友自身缘故而期望他人之好的友爱，

被认为是一种完全意义上的、形而上层面的道德品质。这一理念发展到新柏拉图主义时期更为明显，人们将其冠以“逃回所爱的故乡”的寓言内涵，形容灵魂在爱的感召下面向神圣者的旅行。返乡之旅也是一种精神救赎的有效路径，帮助人们尽快逃离没有幸福可言的尘世环境。虽然东方早期的基督教哲学家汲取了古希腊爱的观念，但他们对其中真理探寻之路所浸染的全然纯粹性却持以审视态度，违背了基督宗教理念。首先作为爱的化身，耶稣基督是以“道成肉身”的形式流露了具体感性特质，不同于柏拉图主义中超然抽象的神而存在；其次作为爱的主体，基督徒在上帝的感召下秉持的是一种无私奉献、爱人如己的情感理念。奥古斯丁在认清这一面向后，为基督教爱观融入了较多伦理学色彩，推动了西方学术界在伦理学与美学之间创设的跨语际研究进程。爱的伦理学维度的显现也使得两种学科范式在主体情感层面实现了交融，开启了后世西方哲学界围绕作品美学价值引发的诸多思考。

参考文献

- [古罗马]奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，2010年。
- [古希腊]柏拉图：《理想国》，郭斌和，张竹明译，北京：商务印书馆，1986年。
- 宋旭红：自传体写作与神学之美——论奥古斯丁《忏悔录》之文体风格的神学美学意义[J]. 比较文学与世界文学，2012(01)：
10.16701/b.cnki.clwl.2012.01.016.

从《论义务》探究罗马共和国晚期的经济生活

张芷茜

(北京外国语大学 国际中国文化研究院)

摘要 西塞罗所著《论义务》第二卷主要讨论了个人与社会生活中与利益有关的事物，本文通过搜集文中有关经济的内容，希冀可以窥见罗马共和国晚期经济生活的一角。文章从财产所有制、罗马共和国晚期的钱币体系、罗马共和国晚期平民与官员的经济生活三个方面来探究《论义务》中所展现的罗马共和国晚期的经济生活。

关键词 《论义务》；西塞罗；罗马共和国晚期；经济

一、引言

西塞罗所著《论义务》第二卷主要讨论在个人与社会生活中与利益有关的那些事物，如生活的舒适、物质享受、权力与财富等，以及与它们相关的具体义务。在本卷，西塞罗试图反驳“高尚与利益必然会发生分离”的观点，他支持苏格拉底与斯多葛学派的基本观点，即高尚与公正同时也是有利的。西塞罗认为有理性的人类的辛劳、互助与责任给人们带来了巨大的利益，以人为基础的公共生活让人们在物质和精神方面都得到了很大的提升，他描述了各种经济社会的“实际情形、航海、农业、商业、畜牧业、采矿、建筑术、排水道、引水渠、田地灌溉、拦河坝、人造港口、驯养动物、健康、医疗”。¹接下来，第二卷探讨了有关如何获得并保持人们的好感，如何获得并维持权力，关于公正与法律，如何赢得公正与荣誉，以及如何实施慷慨和善行等问题。

¹ 弗朗切斯科·保罗·卡萨沃拉：《西塞罗与他的<论义务>》，《比较法研究》1999年Z1期，第529页。

西塞罗（公元前 106 年 1 月 3 日—公元前 43 年 12 月 7 日）生活于罗马共和国晚期，从西塞罗《论义务》第二卷中有关于利益的内容，可以窥见古罗马经济生活的一角。下文将从财产所有制、罗马共和国晚期的钱币体系、罗马共和国晚期平民与官员的经济生活三个方面来探究《论义务》中所展现的罗马共和国晚期的经济生活。

二、财产所有制

（一）、私人财产权

在西塞罗眼中，私人财产神圣不可侵犯，书中他明确表达要保护私有财产，认为“一个将要管理国家事务的人首先应该关心的是使每个人拥有自己的财产，并且使私人财产不会从国家方面而遭受损失。”² 平均财产在西塞罗看来是邪恶和可恶的说法，他反对重新分配富人的财产，因为建立国家和公民社会的目的就是为了维护私有财产。

西塞罗认为，保护私人财产的目的是保持和睦与公平，为了论证这个观点，他举了正反两个例子。反面例子为：斯巴达国王阿吉斯（公元前 244-前 240）在执政官吕珊德罗斯的支持下，为恢复斯巴达昔日的威力，试图进行改革，提议取消债务，重新分配土地，吸收外邦人加入城邦等。这些提议遭到激烈反对，结果吕珊德罗斯受到审判，阿吉斯被处死。正面例子为：西库昂人阿拉托斯，以自己的到来解放了国家。他从富有的国王那里得到了巨额的金钱帮助，这吸引了十五位显要人士参加他的委员会，经过对占有他人财产者的案情和失去自己的财产者案情的审议，他说服一些人接受金钱补偿而放弃所有权，说服另一些人接受金钱而放弃所有权，从而建立了和睦。在这正反两个例子中，斯巴达国王阿吉斯因为没有做到保护私人原有财产而被处死，西塞罗指出这位国王的做法是一种不公正的行为，而施惠和效劳的最高原则就是“无论作什么都不可违背公平，不可支持

² [古罗马] 西塞罗：《论义务》，王焕生译，北京：中国政法大学出版社，1998 年，第 231 页。

不义”，³公正是持久的赞赏和良好的声誉的基础。西库昂人阿拉托斯在一定程度上保护了私人财产，西塞罗认为阿拉托斯保持了和睦与公平，但是西塞罗的“和睦”(concordia ordinum)主要指元老阶层和骑士阶层的和睦，西塞罗的主要政治主张之一也是达到和保持这种和睦，这具有某种阶级局限性。

追溯罗马法，可以发现私人所有权在法律中有着十分重要的地位。罗马法的人法物中，最主要的划分是“私有物(res privatae)”与“公有物(res pubblicae)”。私有物包括“那些现实的处于某人的支配之下的物，也包括无主物，即在性质上可以成为私人所有权的客体，但在现实中还没有所有人的物。”公共物指那些“所有人是罗马人民(Populus Romanus)的物”，⁴比如道路、战争武器、公共土地等。私人所有权是罗马法最先关注的一种所有权类型，因为在当时的社会广泛认可“此物是我的”(banc rem meam esse a i o)的说法，认为这是自然人基于生存的最基本的需求。

(二)、私人财产权在西方社会的后世发展

私人财产权对西方社会的影响十分深远，“在西方社会的权利关系结构中，私人财产权在总体上是占主导地位的权利。”⁵

在古典时期，即从自由资本主义开始到垄断资本主义前的时期，古典财产权观念最本质性的内容就是极端的个人主义，“人的一切权利最终归结到财产权，财产权处于绝对的至高无上的支配性地位，高于生命与自由的价值。”⁶美国宪法起草人之一摩里斯(Morris)明确表达了财产权至高无上的地位，并且认为“只有文明世界才会为了保护财产权而建立政府”。⁷在19世纪后期垄断资本主义至二战结束的现代时期和最近时期即二战以来的当代西方社会，私有财产权作为一

³ [古罗马]西塞罗：《论义务》，王焕生译，北京：中国政法大学出版社，1998年，第229页。

⁴ 费安玲：《罗马私法学(第二版)》，北京：法律出版社，2020年，第380页。

⁵ 唐贤兴：《西方社会私人财产权的起源、发展及其政治后果》，政治学研究，2000年第2期，第19页。

⁶ 唐贤兴：《西方社会私人财产权的起源、发展及其政治后果》，政治学研究，2000年第2期，第19页。

⁷ Junnifer Nedelsky, *Private Property and the Limits of American Constitutionalism*, The University of Chicago Press, 1990, p.68.

项基本的权利的地位一直没有被改变，西方人仍然“把财产权看作是个人权利的基础，把建立财产权制度看作是市场经济的前提。”⁸ 政府不仅仅是保护私人财产权的组织，而应该积极介入，对私人财产权的发展加以有效的调节。

私人财产权的具体细节随着时代的发展而变化，但不变的是其在西方社会中根深蒂固的个人基本权利的地位，与此同时，政府、私人财产、市场经济三者之间的关系也需要加以重视，以期求得平衡与良性发展。

三、罗马共和国的钱币体系

第二卷第十七小节中，西塞罗在说明应避免吝啬之嫌时，举了骑士马尔库斯·塞尤斯的例子，这位骑士“在粮价昂贵时仍以一摩狄乌斯一阿斯价卖给民众；在他担任市政官时，他就这样以既不辱没名誉，又不开支庞大，把自己从强烈而久远的憎恨中解脱了出来。”⁹ 其中，摩狄乌斯是罗马容量单位，约合 8.75 公升；阿斯是罗马货币单位。阿斯（as，复数形式 asses，圣经希腊 Ασσαριων）是一种青铜币，后来成为铜币，这种硬币使用于罗马共和国和罗马帝国，名字来源为重量单位盎司（unciae）。下图为罗马共和国晚期的钱币体系及兑换。

⁸ T. Lowi, *The Public Character of Private Markets*, 1985. 另参见奥斯特罗姆主编：《制度分析与发展的反思》中译本，商务印书馆，1992 年，第 26 页、第 27 页。

⁹ [古罗马] 西塞罗：《论义务》，王焕生译，北京：中国政法大学出版社，1998 年，第 215 页。

名称 (Name)	金属 (Metal)	硬币正面 (Obverse)	硬币背面 (Reverse)	面值符号 (Value Mark)	面值 (Value)
Aureus (奥雷斯)	AV	无统一设计，不过一般会刻画铸造钱币的将军（如凯撒，安东尼）	无统一设计，普遍会刻画一些军事政治事件，或者某个神明	无	约 20 第纳尔 /320 阿司
Quinarius (金质奎纳里乌斯)	AV	同上	同上	无	约 10 第纳尔 /160 阿司
Denarius (第纳尔)	AR	同上	同上	无	16 阿司
Quinarius (银质奎纳里乌斯)	AR	同上	同上	无	8 阿司
Sestertius (塞斯太尔斯)	AR	同上	同上	无	4 阿司
As (阿司)	AE	同上	同上	无	1 阿司

图 1 罗马共和国晚期的钱币体系及兑换 (140 BCE-44 BCE)¹⁰

罗马共和国前期使用青铜称量货币，称量单位是阿斯。公元前 289 年，罗马共和国开始铸造阿斯铜币，这种货币以阿斯重量为单位，一枚阿斯铜币的含铜量为 12 盎司，即重量为 327 克的青铜铸币。经历过第一次布匿战争、第二次布匿战争等多次战争，阿斯铜币铜金属含量持续下降，在公元前 211 年左右，一枚阿斯铜币的含铜量仅剩 2 盎司。为应对战争需求，罗马人在公元前 211 年而创建了“第纳尔钱币”系统，第纳里银币与阿斯铜币并行流通。如上图所示，“第纳尔钱币”币值体系为第纳尔(Denarius)、银质奎纳里乌斯(Quinarius)、塞斯太尔斯(Sestertius)，第纳尔与阿斯的价值兑换比率大概为“1 第纳尔=16 阿斯”。第纳尔

¹⁰王卓晖，《古罗马钱币：信用货币在西方世界的诞生》，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_3167293（表格中的“阿司”等同于“阿斯”）

钱币系统建立后，“一步步替代缘由钱币体系，建立了新的钱币秩序。直到公元3世纪，罗马都实行第纳尔钱币系统。”¹¹

四、罗马共和国平民与官员的经济生活

(一)、平民的经济生活

1、贷款利率

第二卷第二十五节中，西塞罗在论证关于有益事情的比较时引用了老卡托的一段话：

当有人问他家庭经营中什么最有利时，他回答说：“好好放牧。”；当问他其次是什么时，他回答说：“较好地放牧。”当问他再其次是什么时，他回：“不好好地放牧。”当问他再其次是什么时，他回答说：答说：“耕种田地。”当有人问他：“贷款谋利怎么样？”这时卡托反问道：“杀人怎么样”。¹²

从上面这段话可以看出，卡托认为贷款谋利这件事的恐怖程度不亚于杀人。这是因为古罗马时代贷款利率很高，虽然十二铜表法规定贷款利率不得超过 12%，但实际上的利率远远超过这个比例。“自公元前 494 年第一次平民撤离开始，债务问题就与平民与贵族之间的 斗争交织在一起”¹³，在罗马共和国时期，平民一直就反高利贷与贵族进行斗争。

2、巨大的贫富差距

古罗马作为地中海的经济和文化之都，有着繁荣的商品经济。然而自由市场经济壮大的同时，社会不平等也在加剧。大量财富被积累到少数人手里，再加上私人占有的事实和观念的，扩张社会贫富分化越来越严重。

¹¹ 陈钰婷：《罗马共和国时期的 pietas 钱币》，硕士学位论文，东北师范大学，2020 年，第 6 页。

¹² [古罗马] 西塞罗：《论义务》，王焕生译，北京：中国政法大学出版社，1998 年，第 245 页。

¹³ 里卡尔多·卡尔迪里,史志磊：《古罗马共和时期的阶级斗争与反高利贷立法》，厦门大学学报(哲学社会科学版)，2014 年，No.221(01)，第 81 页。

除此之外，罗马十分看重农业，西塞罗在著作中也多次提到土地。在早期罗马，上至元老，下至普通平民，全都会在土地上辛勤劳作。根据统计，公元前 218 年以前，“罗马将约 9 千平方千米的土地直接分配给了公民，同时还有近 1 万平方千米的土地被出卖和处理”¹⁴，但是这样的局面在罗马共和国晚期不复存在，由于持续不断的战争，大农民被迫离开家园和土地，土地荒芜作废，没有经济来源。而此时，贵族大量兼并农民的土地，濒临破产的农民又无法得到政府的资助，一部分人只能进入罗马城市，但是自身又不具备劳动力优势，无法与城市里的劳动力竞争工作机会。不仅仅是农民，城市里的平民也无法用微薄的薪水支付高昂的城市生活成本。这就造成了罗马共和国晚期富人更富，平民更穷的局面。

由上文的描述可知，平民在经济生活中承受着债务、战争、土地被兼并几座大山的压迫，处境可以用“水深火热”来形容。

（二）、官员的经济生活与廉政思想

1、官员的经济生活

第二次布匿战争之后，罗马统治阶级获得了大量因征服而获取的财富，生活方式变得奢靡，社会风气开始追求奢侈浮华。罗马共和国晚期官员间奢侈之风盛行，一定程度上造成了政治的腐败。诚然官员的经济生活并不都是奢靡的，本文在这里仅就部分政治腐败的现象展开讨论。政治腐败重要的表现，一是被金钱腐蚀的选举，二是官员的以权谋钱。在罗马共和国晚期，虽然行政官员仍然是由公民大会选举产生，但是公民大会已经被金钱腐蚀。候选人往往会通过向选民们赠予财物以及举办宴会来实行贿赂拉票。仅就共和国最后一代（公元前 78—前 49 年）58 位执政官而言，“直接拿现金收买选民的执政官多达 15 位”¹⁵。政治腐败的另一方面表现为以权谋钱，出任行省官职是罗马官员最佳的发财途径，他

¹⁴ HARRIS V W., *War and imperialism in Republican Rome*, New York: Oxford University Press, 1979, P60.

¹⁵ I. 沙兹曼：《元老的财富与罗马政治》(I. Shatzman, Senatorial Wealth and Roman Politics)，拉托慕斯出版社 1975 年版，第 237—440 页。

们通过加捐加税、出卖官职，甚至公开抢劫等手段获取巨额赃款。前线将领则往往通过发动战争劫掠战利用品或出卖机密以收取贿赂。

罗马共和国后期，当局采取立法手段与政治腐败行为进行了坚持不懈的斗争，颁布了一系列相关的法律以及严惩措施，但是奈何“落日余晖”的罗马共和国已经无法有效改变政治腐败的局面。

2、西塞罗的廉政思想

西塞罗在书中明确提出了对管理国家事务的人的两点要求。第一为避免贪婪，具有自制、克己精神，因为谋私是可耻的、犯罪的行为。西塞罗以鲍卢斯为例，鲍卢斯是译未合格的管理国家事务的人，因为他曾经占领了马其顿人的宝库，但是他没有把任何东西运往自己的家里；他的儿子阿非利加努斯也仿效父亲，在摧毁迦太基后丝毫没有变得更富裕。第二是主张节俭。在这一点上，西塞罗本人身体力行。西塞罗于公元前 69 年担任市政官，时年 36 岁。他“任市政官时的花费完全是微乎其微的。用于修建城垣、船坞、港口、引水道和一切服务于国家的事项要更有意义”¹⁶，而非把钱花在修建庙宇、举办宴会等地方。

在西塞罗所著《论法律》中，可以进一步发现他对于廉政的一些想法。比如他提出了分权制衡，借助平行权力之间的相互制约，对行政权力进行削弱，以此达到制衡权力、避免腐败的目的。比如采取监察官制度，通过完善官员选拔的体系，扼杀官员贪污的念头。再比如按照法律监督官员，依靠法律对官员权力进行制约等等。

3、与荀子、墨子廉政思想的比较

西塞罗的廉政思想与中国先秦时期荀子与墨子的廉政思想不谋而合。首先，荀子以义制利的价值取向与西塞罗提出的管理国家事务的人要有自制、克己精神

¹⁶ [古罗马] 西塞罗：《论义务》，王焕生译，北京：中国政法大学出版社，1998 年，第 217 页。

从而避免贪婪的观点相似。荀子认为，人生而有本能的欲望，即使是像尧舜这样先贤都无法完全避免，“虽尧、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也”（《荀子·大略》）。在“义”与“利”产生冲突时，只有通过礼法约束、通过教化引导，才能约束自己，“故义胜利者为治世，利克义者为乱世”（《荀子·大略》），礼义战胜了利欲，国家才能得到治理，利欲战胜了礼义，必然导致混乱无序，管理国家事务的人更是要做到用“义”来克制自己。其次，墨子主张“节用利民”，认为“俭节则昌，淫佚则亡”（《墨子·辞过》），这又与西塞罗主张节俭的观点相吻合。墨子认为，只要是超出实际需要的消费，就是铺张浪费。“古者圣王制为节用之法，曰：‘凡天下群百工，轮车轤匏，陶冶梓匠，使各从事其所能，曰：凡足以奉给民用，则止。’”（《墨子·节用中》）墨子反对统治阶层与贵族的铺张浪费，认为国家的支出用度满足民众基本的生活需求就可以了，这与西塞罗担任市政官时的执政思想一致。

五、总结

本文从西塞罗《论义务》第二卷中有关于利益的内容，探究了古罗马经济生活的一角。经过分析发现，罗马共和国晚期私人财产权深入社会根基，私人财产神圣不可侵犯，并对西方后世有着极为深远的影响。罗马共和国晚期通行的钱币体系为“第纳尔钱币”系统，与阿斯铜币并行流通。罗马共和国晚期，平民的经济生活遭受重创，部分官员经济生活奢靡，一定程度上造成了政治上的腐败，针对此，西塞罗以自身为例提出了关于廉政思想的一些看法，对罗马政治体制的建设与完善有着隽永和不可磨灭的影响。

西塞罗的“高尚”与“有利”

——兼论与孔子“义利观”的对比

吴欣燕

(北京外国语大学 国际中国文化研究院)

摘要 西塞罗在《论义务》一书中赋予“道德高尚性”一词丰富的阐释，将其作为人穷极一生所追求的东西。为了实现这一人生目的，西塞罗挖掘出此种“高尚性”之所以产生的四种源泉，即智慧、正义、勇敢与节制这四种德性，并分别论述了这四种德性所对应的义务。在“道德高尚性”的指引下，西塞罗破除了笼罩于“高尚”与“有利”之上的伪矛盾，在两者之间划上了等号。然而，在类似问题上，同为伟大思想家的孔子给出了不同的阐释，这其间不仅体现了两种话语产生的不同时代语境，亦从侧面体现了中西伟大思想的和而不同。

关键字 西塞罗；高尚；有利；孔子；义利观

一、引言

马尔库斯·图利乌斯·西塞罗（Marcus Tullius Cicero）是古罗马著名的哲学家、思想家与政治家，以演讲雄辩闻名于世。其著作多与政治、法律、哲学及修辞学相关，其中《论共和国》、《论法律》及《论义务》被誉为是“罗马法灵魂的三部作品”。¹在《论共和国》与《论法律》中，西塞罗采用对话的方式分别阐述了自己的共和思想及政法思想，其影响十分深远。如果说在这两部作品中，西塞罗扮演的是给古罗马排忧解难，并提出治疗良方的英雄导师，那么在《论义务》中，他则转变为一位和蔼可亲的父亲，悉心教导着远在他乡求学的孩子如何去成为一位高尚的人。该书多处写着：“吾儿马尔库斯”几个字，字里行间中满是一位

¹ (古罗马)西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第I页。

父亲对儿子的谆谆教诲。除了亲情的珍贵之外，《论义务》的价值更在于其对“道德高尚性”的阐释与追求。西塞罗从智慧、正义、勇敢与节制这四种德性出发，一一论述一个道德高尚者所应该履行的义务，并且别开生面地定义了“高尚”与“有利”之间的关系。

那么，何为“高尚”，何为“有利”呢？在《论义务》第一卷中，西塞罗从四种德性出发谈论了道德高尚性如何从中产生，并分别阐述其间应该履行的义务。在第二卷中，西塞罗指出：“下面我将要继续谈谈这样一些义务，它们与人们的生活方式、与人们支配他们拥有的财产的能力、与人们的权势与财富有关。”²对这种义务进行谈论首先需要理清“什么是有利的，什么是不利的，有利的之中什么是比较有利的，什么是最有利的。”³按西塞罗的解释，“有利”(utile)指的是对人类有好处和利益，而“高尚”(honestum)指的是一切行为的公正，源于古希腊哲学体系中的“道德美”。⁴值得注意的是，在西塞罗论证“高尚”与“有利”的过程中，中国读者很容易从中瞥见儒家“义利观”的影子，这是因为西塞罗所言之“高尚”与儒家所谈之“义”有重叠的部分，即都是强调道德的完善、行为的公正，而“有利”与“利”更是有许多交叉的部分。诚然，儒家的“义利观”自孔子起，于其后均留有不少精辟论述，然孔子可谓是发端者。因此，本文拟在总结归纳西塞罗“高尚”及“有利”这对概念的基础上，将其与孔子“义利观”进行对比，以厘清两者的异同。

二、《论义务》中的“高尚”与“有利”

1. 一对伪矛盾

在《论义务》一书中，为了说明“高尚”与“有利”之间的关系，西塞罗采取“先破后立”的论证方式，用不少笔墨谈及了其他哲学家关于同一话题的不同

² (古罗马) 西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第157页。

³ (古罗马) 西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第157页。

⁴ 王焕生：《西塞罗的义务观评析》，《比较法研究》，1999年第3、4期，第534页。

看法。首先他以帕奈提奥斯（Panaetius）的观点为例，同意将义务问题分为以下三个方面：第一，所谈论的对象是高尚的还是可鄙的；第二，其是有利还是不利的；第三，看似高尚的事物与看似有利的事物发生冲突时，该如何区分？⁵接着他试图对这部分中最后一方面的内容进行质疑，并提出：“把真正高尚的行为同于利益相冲突的行为相比较是不合适的。”⁶诚然，西塞罗认为把“高尚”与“有利”两者进行比较是极端错误的行为，⁷但他在一开始并没有直接驳斥这种比较行为，而是力图找到其中的合理性。为了说明“是利益服从于高尚”这一观点，西塞罗假设“高尚”与“有利”之间存在冲突，并尝试确定一种规则以便在关键时刻能够进行正确地做出判断，以免偏离义务。为了确定这样一种规则，西塞罗认真考虑了斯多葛派（Stoicism）的观点与学说，在兼采百家的基础上用微小却贴近实际的例子循循善诱，从而引导读者发现“高尚”与“有利”之间没有冲突，而是与那些“看似有利的”事物存在矛盾，以此为帕纳提奥斯辩护。

在论述“高尚”与“有利”之间的伪矛盾时，西塞罗一针见血地指出：

“就这样，每当我们遇到某种利益的影像时，我们必然会为其所动，但是如果待你经过仔细观察，发现有鄙陋的与那种产生利益的影像的东西结合在一起时，这时不是应该放弃有益的东西，而是应该理解，凡有鄙陋存在，便不会存在有利。”

8

出于本能的驱使，人们会倾向于去追求“有利”的东西，哪怕这些东西仅仅是“看似有利”。一旦发现本以为“有利”的事物是可鄙的，那么便可以对此种事物的“有利性”进行质疑，这是因为“有利”总与“高尚”同行。此外，西塞罗还谴责了一些因寻求表面利益而犯罪的行为，他认为这无疑是将“鄙陋”与“有利”混为一谈。反之，隐瞒与欺骗来获取“看似有利”的事物的行为也是有害的。

⁵ （古罗马）西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第253-255页。

⁶ （古罗马）西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第261页。

⁷ （古罗马）西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第263页。

⁸ （古罗马）西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第275页。

可以说，西塞罗将“有利”划分在“鄙陋”的对立阵营中，不仅仅在强调鄙陋行径的可耻，亦在突出“道德高尚性”的力量。

2. “高尚”与“有利”的统一

西塞罗不仅反对在“鄙陋”的事物中寻找“有利”，同时也坚称：“利益由于高尚而有意义，没有高尚，也就不可能存在利益。”⁹他以罗马第一任国王罗穆卢斯（Romulus）为例，对其杀害自己孪生兄弟而登位的行径大发谴责，认为通过抛弃亲族之情而实现的“利益”实际上并不存在，一切行为只是“高尚”的表象，并不是真正的“高尚”。接着，他又从友谊出发，认为不应该将一切看似有利的东西凌驾于友谊之上，但如当友谊要求的事物不再“高尚”之时，应该抛弃友谊中看似有利的东西，优先“虔诚”与“忠诚”，即“抛弃利益的表象，让高尚得到张扬。”¹⁰西塞罗强调“有利”即“高尚”，“高尚”即“有利”，两者是和谐统一的。真正的“有利”离不开“高尚”，而“高尚”天生就是“有利”的。一旦“有利”与“高尚”相抵牾，那么此时的“有利”实际上只是“看似有利”的事物。西塞罗强调“高尚”与“有利”是存在一条天然之纽带的，一切将两者分开谈论的行为都是错误的。对此，他强调，“硬是凭自己的谬见把由自然连结在一起的东西拆开”是不对的，因为“这种谬见是一切欺骗、恶行、犯罪的根源”。

11

3. 公共利益高于一切

在“利益服从于高尚”的框架下，西塞罗认为我们应该遵守法律规定的“禁止侵害他人”，但如果侵害他人利益的结果是使国家和人类社会获得更大的好处，那么这一行为就无可厚非。对此， he说道：“只要可能，剥夺一个本应该被杀死的人的财物不违背自然，而且还应该把所有这种凶残、邪恶之徒从人类社会中清

⁹ （古罗马）西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第281-283页。

¹⁰ （古罗马）西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第285页。

¹¹ （古罗马）西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第313-315页。

除出去。”¹²换句话说，西塞罗的“高尚”与“有利”是统一于全体人类的公共利益之中的，这种“道德高尚性”关注的不仅仅是人自身道德的完善，还有个体所赖以存在的社会大环境。可以说，在西塞罗“有利”事物的排序中，公共利益凌驾于一切利益至上，而对维护公共利益所尽的义务则是“道德高尚性”的最高体现。

三、与孔子“义利观”的对比

孔子关于“义利”的讨论多集中于《论语》一书。在该书中，“义”出现的次数为 24 次，“利”出现的次数为 11 次。关于孔子的“义利观”，传统观点给出的解释是孔子“重利轻义”或“重义贱利”，而学界新近文章多认为孔子并非“重义轻利”或者“重义贱利”，而是“见利思义”，提倡“先义后利”，持该种观点的如罗国杰¹³、李亚彬¹⁴、杨树森¹⁵及高晓红¹⁶等人。但不管持何种观点，孔子重视“义”这一点是毋庸置疑的。从孔子关于“义”的论述中，“义”可被理解为“合适”、“正义”或者“道义”。李泽厚认为，对个体而言，“义”所指向的是“行为的准则、规范、义务、责任”。¹⁷孔子曰：“信近于义，言可复也。恭近于礼，远耻辱也。”¹⁸诺言的遵守要合乎“义”的规范，恭敬也需要合乎“礼”的准则，可见孔子所言之“义”乃是与“礼”同样重要的道德要求。从这一角度出发，孔子的“礼”与西塞罗所言道德的“高尚”有异曲同工之妙。除此之外，孔子所谈之“利”可大致理解为“利益”或者“功利”，其中又有“公利”与“私利”之分，¹⁹这一点与西塞罗的“有利”也有许多交叉之处。作为中西方同样伟大的思想家，孔子与西塞罗不约而同地将目光投向了“义”或“高尚”的人生追求上，

¹² (古罗马) 西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999 年，第 271 页。

¹³ 参见罗国杰：《关于孔子义利观的一点思考——兼析“君子喻于义，小人喻于利”》，《学术研究》，1994 年第 3 期，第 51-53 页。

¹⁴ 参见李亚彬：《孔、孟、荀义利观研究》，《哲学研究》，1997 年第 11 期，第 74-79 页。

¹⁵ 参见杨树森：《论儒家义利观的历史演变及现代意义》，《社会科学辑刊》，2001 年第 2 期，第 18-23 页。

¹⁶ 参见高晓红：《先秦儒家义利观及其现代意义》，《学术界》，2006 年第 5 期，第 218-222 页。

¹⁷ 李泽厚：《论语今读》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004 年，第 42 页。

¹⁸ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2009，第 8 页。

¹⁹ 杨树森：《论儒家义利观的历史演变及现代意义》，《社会科学辑刊》，2001 年第 2 期，第 19 页。

并且关注到人的本能追求——“利”或者“有利”。并且，两人关于此二者的阐述有众多相同之处，当然，也存在一些不同的见解。为了方便总结归纳两者的异同点，下文暂且将西塞罗的“高尚”与“有利”纳入“义利观”的阐述框架中。

（一）、相同点

1. 都强调私利是人的本能追求且应追求

在西塞罗的笔下，“有利”是一个褒义词，凡“高尚”皆“有利”，因此他认为人可以大胆去追求自己的利益。对此，他用了一个十分生动的例子：

“一个人参加赛跑时，他可以尽可能地一直往前，努力奔跑，以争取胜利，但他怎么也不应该用脚绊或用手推与他竞赛的人；同样，生活中每个人都可以追求自己的需要的东西，但不可抢夺他人的东西。”²⁰

一方面，西塞罗认为人在追求利益的过程中不应该侵犯他人的利益；另一方面，他也同意人可以有私利，并且他鼓励人要付诸行动，去追求自己的私利。在他看来，私利是人的本能追求，每个人都可以有私利，他甚至认为，人不应该放弃自己的私利，将其拱手让人，而应该在不侵犯他人利益的基础上维护自己的利益。²¹

同样，在孔子看来，追求私利是一个人与生俱来的欲望。杨树森曾以“富与贵，是人之所欲也……”一句为例，指出孔子在此处强调了小人及君子对于私利的无差别化的追求。²²同时，他还指出，孔子不仅承认“追求私利是人的本能欲望”，而且也鼓励人们前去追求“合乎义的私利”。²³可以说，在追求私利这一点上，西塞罗与孔子的观点不谋而合。

2. 都强调公利大于私利，必要情况需“舍利取义”

²⁰ (古罗马)西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第283页。

²¹ (古罗马)西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第283页。

²² 杨树森：《论儒家义利观的历史演变及现代意义》，《社会科学辑刊》，2001年第2期，第19页。

²³ 杨树森：《论儒家义利观的历史演变及现代意义》，《社会科学辑刊》，2001年第2期，第19页。

在《论义务》中，西塞罗明确区分了“自己的利益”、“他人利益”以及“公共利益”，“公共利益”有时候也与“国家利益”相替换。西塞罗尊重每个人本能的私利，鼓励每个人追求私利，但前提是不能侵害他人的利益，由此可以看出，在西塞罗眼中，他人的利益要优于自己的利益。然而，当有人提问到：“如果一个智慧之人正被饿得奄奄一息，难道他也不能取用一个对任何事物都毫无用处的食物？”²⁴对此，西塞罗的答案是灵活的。他回答道：“如果你是这样一个人，要是你继续活着，便能给国家和人类社会带来巨大的好处，如果你是为了这一目的而夺取他人的东西，那么这种行为便不应该受指责。”²⁵但如果不能满足条件，那么为了私利去侵犯他人利益的行为是不人道且违背自然的。与此相同的是，孔子也持类似的观点。在《论语·尧曰》中，孔子面对子张所提问的“如何从政”的问题时提到，要“因民之所利而利之”，²⁶强调重视人民利益的重要性。而在《论语·述而》中，孔子曾谈到：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”²⁷可见，在孔子看来，如果不合乎“义”的规范，那么此时眼前的“利”便毫无价值。此外，在《宪问》、《季氏》及《子张》三篇中，孔子还强调了“见利思义”与“见得思义”的重要性。“利”在孔子那里，只有在符合“义”的前提之下才是值得追求的，并且在必要的时刻，一个君子应该为了“义”而果断放弃“利”。

3. 都关注到超出“义利关系”本身之外的意义

西塞罗对“高尚”与“有利”之间关系的论述，指向的不仅是公民在履行四种德性所产生的义务时应遵循的规范，更是一个人走向自我道德完善的抉择与判断。他不仅关注到“高尚”与“有利”之间你中有我、我中有你的和谐统一之关系，同时也关注到了这种关系对个人、对社会、乃至对国家所产生的巨大的推进作用。相应的是，有学者也指出孔子的“义利观”实际上是一种“仁学义利观”，

²⁴ (古罗马) 西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第271页。

²⁵ (古罗马) 西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第271页。

²⁶ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2009，第208页。

²⁷ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2009，第69页。

是一种积极的社会本位的义利观。²⁸这说明孔子所关注的也不再仅仅停留在“义”与“利”的简单比较，而上升到在社会推广其仁爱思想的高度，这也说明孔子的“义利观”仍然是为其“仁”的理想而服务的。

（二）、不同点

1. “利”所指涉的范围不同

诚然，西塞罗的“高尚”与“有利”与孔子所说的“义”与“利”有很多相似的地方，但两者之间也存在着巨大的差别。从“利”所指涉的范围来看，西塞罗所指的“有利”既表示金钱、荣誉等的获得，又可表示任何一些对个人、对社会、对国家有好处的行为。如他曾在书中以瑞古卢斯（M. Atilius Regulus）为例，来说明“高尚”与“有利”的问题：雷古卢斯是一名罗马总督，他在罗马与迦太基的战争中被俘。迦太基人称可以放雷古卢斯回去，前提是能说服元老院释放他们的贵族俘虏。他们让雷古卢斯发誓，如果失败，他得重新返回迦太基。但是雷古卢斯回去之后，反而劝元老院不要释放这些战俘。不过他仍然履行了自己的诺言，回到迦太基，以至于最终受折磨而死。西塞罗以这个例子说明真正的“有利”并非是违背誓言，忘记俘虏的身份，留在国内安居乐业。这只是表面的利益，而真正的“有利”应该就如瑞古卢斯所选择的那样，虽然落得悲惨的下场，但却以此体现了自我“崇高的心灵和勇敢精神”。²⁹换句话说，西塞罗所谈的“有利”最核心的是对他人、社会以及全世界有利，做到这一点，也就是对自己有利了，因为个人正是通过这种方式实现对“道德高尚性”的追求。

反观孔子的“利”，则更多强调人生来就有的本能追求，这种追求更多停留在物质层面。孔子曰“君子喻于利，小人喻于利。”³⁰在这里，“义”与“利”作为划分“君子”与“小人”的标准，是对立的关系。“义”于孔子处取褒义，而“利”

²⁸ 高庆年：《论孔子的义利观及其现代转换》，《孔子研究》，1997年第3期，第16页。

²⁹ （古罗马）西塞罗著、王焕生译：《论义务》，北京：中国政法大学出版社，1999年，第341页。

³⁰ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2009，第38页。

却不一定如此。此外，孔子还说道：“不义而富且贵，于我如浮云。”³¹可以看出，“富贵”指向的是“利”，不符合“义”的规范而获得的“利”并不得到孔子的认可。从这一个角度出发，孔子所称的“利”与西塞罗的“有利”指向的是不同的场域。

2. “义利”之间的关系不同

如前文所述，在《论义务》中，“高尚”与“有利”是和谐统一的，“高尚”意味着“有利”，“有利”依赖于“高尚”，鄙陋之事物是不会产生“有利”的。此两者相互统一、相互交融，并且永远不会产生矛盾。但在孔子“君子义以为质”³²与“君子义以为上”³³的论述中，“义”是本质般的存在，是“一种普遍的道德原则，其本身就具有之上的性质和内在的价值。”³⁴相较于“利”而言，“义”是个体行为处事的第一原则与规范，只有合乎“义”条件的“利”才应追求，否则，便需要“舍利取义”。诚然，在孔子这里，“义”与“利”虽可作为划分“君子”与“小人”的标尺，但却无法借此妄下孔子“重义贱利”的断定。³⁵不过，值得确定的是，孔子所言之“义”与“利”关注的是两个层面的问题，一是道德层面的修养与合礼，一是物质层面的满足与享受。从这个角度出发，如果说西塞罗的“高尚”与“有利”合二为一，那么可以说，孔子的“义”与“利”之间则明显存在着一条分界线。

四、结语

从西塞罗对“高尚”与“有利”的丰富阐释到孔子对“义”与“利”的区分与定位，关于类似问题的两种话语体现了两位哲学家思考问题的不同方式。在不同的时代语境下，两位哲学家不约而同地关注到道德与利益的关系问题，在部分

³¹ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2009，第69页。

³² 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2009，第164页。

³³ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2009，第188页。

³⁴ 陈晓龙：《论先秦儒家的“义利观”及其现代意义》，《西北师大学报（社会科学版）》，2001年第6期，第94页。

³⁵ 罗国杰：《关于孔子义利观的一点思考——兼析“君子喻于义，小人喻于利”》，《学术研究》，1994年第3期，第53页。

议题上得出一致的观点，并将目光投向超越问题本身的意义所在。这时，在承认共通性的同时，厘清两者的差异显得更为重要，只有把握不同才能够看清实质，这不仅是比较的意义，更是尊重思想及文化多样性的重要一步。

参考文献

- (古罗马)西塞罗.论义务[M].王焕生译.北京：中国政法大学出版社,1999.
- 王焕生.西塞罗的义务观评析[J].比较法研究,1999(Z1):532-536.
- 罗国杰.关于孔子义利观的一点思考——兼析“君子喻于义,小人喻于利”[J].学术研究,1994(03):51-53.
- 李亚彬.孔、孟、荀义利观研究[J].哲学研究,1997(11):74-79.
- 杨树森.论儒家义利观的历史演变及现代意义[J].社会科学辑刊,2001(02):18-23.
- 高晓红.先秦儒家义利观及其现代意义[J].学术界,2006(05):218-222.
- 李泽厚.论语今读[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2004.
- 杨伯峻.论语译注[M].北京：中华书局，2009.
- 高庆年.论孔子的义利观及其现代转换[J].孔子研究,1997(03):13-20.
- 陈晓龙.论先秦儒家的“义利观”及其现代意义[J].西北师大学报(社会科学版),2001(06):94-98.

走向“天主”：奥古斯丁的思想转变

陈虹宇

(北京外国语大学 国际中国文化研究院)

《忏悔录》卷七依然在讲奥古斯丁思想上的转变的过程，比起卷六有关爱情与友谊等的变化，这一卷中的奥古斯丁更加专注于自己思想上的变化。随着青年时代的逝去，壮年时代的到来，奥古斯丁抛开了摩尼教的影响，开始走向了敬奉上帝的路途，于是当他在阅读了柏拉图派学者的著作后，了解到要在物质世界之外寻找真理。卷七一共有 21 个章节，从中可以概括出三个方面的内容：一是想象天主的形体，二是依旧在探讨恶的来源问题，三是阐述自己的思想转变，从而阐明自身对于天主的信仰。

一、想象天主的形象

首先，奥古斯丁在开篇就强调他不再想象天主具有人的形体。他认为天主应该是空间中的一种物质，无处不在，散布在世界之中，也散布在世界之外，是无限的，广阔无边的。

其次，他想象的天主是不可朽坏的。他认为，不能朽坏一定优于可能损坏，既然这样，如果天主可能朽坏，那他就可以想象出一个不能朽坏的比天主更好的东西，而这个世界上不应该有比天主更好的东西，所以天主一定是不可以朽坏的。

最后，他认为天主所创造的一切都是好的。尤其是在 12-16 节中，奥古斯丁不断阐述，一切存在的东西皆为善，一切被创造的东西都赞美主，只要是有健全理性的人，对上帝的任何被造物都不会产生不满。

奥古斯丁认为，一切可以朽坏的东西都是“善”的，只有至善不能朽坏，也只有善的东西才能朽坏。于是他提出了一种逻辑：如果一物丧失了所有的善，便不再存在。因为如果依然存在，就不能再损坏，因为不能损坏的只有至善，所以丧失了善反而达到至善，这是不可能的。因此任何事物丧失了所有的善，便不再存在。事物如果存在，就一定有善的成分。因此，凡存在的事物，都是善的；达到至善，不能朽坏，但如果失去善的成分，也就没有可以朽坏之处。因为朽坏是一种损害，如果不与善为敌，就不能称其为害。

所以他得出结论：事物如果存在，就一定有善的成分。凡存在的事物，都是善的；至于恶，并不是实体，因为如果是实体，那就是善，如果是不能朽坏的实体，就应该是至善，如果是能朽坏的实体，则必是善的。因此，奥古斯丁认为，天主所创造的一切都是好的。

二、探究恶的来源

在想象天主的形象之外，奥古斯丁也承认，虽然认识到天主是不可能受玷污，不可能改变，但“虽则坚信你是我们的主、真天主，虽则坚信你不仅创造我们的灵魂，也创造我们的肉体，不仅创造我们的灵魂肉体，也创造了一切的一切”，但对于恶的来源问题，他依旧还在寻找答案，“还不能答复，还不能解决。”

所以在卷七，奥古斯丁继续探索恶的来源的问题。奥古斯丁现在面临着思想转变的过程，要从摩尼教转到基督教，而摩尼教中始终存在一种与天主对立的黑暗势力，如果不把这个问题解决清楚，他就没有办法说服自己来信仰基督教。奥古斯丁认为，“如果这个黑暗势力能带给天主一些损害，那么就说明天主是可能损伤可能朽坏了。”而“如果这个黑暗势力对你无能为力，那么天主就没有必须与之对抗的理由。”如果你的灵魂需要天主的圣道来拯救，但是天主的“道”一面是自由而未受奴役，纯洁而未受玷污，完整而未受毁坏的，一面却是可能损坏的，这显然是不成立的。因此，如果天主赖以生存的本体是不可能损坏的，则摩

尼教的全部理论都是错误荒谬，就说明根本不存在一个可以损害到天主的黑暗势力；而如果说天主可能损坏，则从本质上就已经错误，开端就是大逆不道。这是他对于摩尼教的驳斥，也可以看出他思想的转变

然而对于恶的来源，他也坦言自己还没有找到答案，他依旧在不断的追问关于恶的问题。他发出了与伊壁鸠鲁悖论所类似的疑问：恶从哪里来，上帝为什么要创造恶，既然上帝是全能的，那么为什么不能把恶消灭而只留至善呢？

他也再次强调，恶的来源是自由意志。这一点在他写的《论自由意志》中有更全面的阐述，“上帝赐予人自由意志是为了让人正当地生活而不是让人借此作恶，因此人滥用自由意志作恶，错不在上帝，而在于人本身”。因为上帝在创造人类时，曾经赋予人类在从善和作恶之间进行选择的自由意志，人类的堕落是他选择了恶的结果。人类为了获救，必须重新做出选择，去恶从善，这一过程需要通过上帝的拯救计划来完成，于是才有了道成肉身的基督的死难和复活。

三、对天主的信仰

奥古斯丁已经认为一切存在的东西都是善的，至于恶，“我所追究来源的恶，并不是实体，因为如果是实体，那就是善，如果是不能朽坏的实体，就应该是至善，如果是能朽坏的实体，则必是善的。”所以在奥古斯丁看来恶不是一种实体，是一种败坏的意志并叛离了最高的本体，即是叛离的天主。

在卷七中，虽然奥古斯丁在不断地追问，虽然还有很多问题没有参透，但他觉得自己已经能够坚持基督信仰了，并一天比一天更融洽于这信仰之中。所以他也有许多篇幅是在阐述自己思想受到的影响，表达自己对天主的信仰。

对天主的信仰首先体现在他彻底抛弃了对于星命家的信仰，不再相信这些古老的占星术。曾经他的朋友和长辈都曾试图劝说他，但都没有用，是天主治愈了他的执迷不悟，“没有什么预言未来的法术，只是一些偶然的巧合，在一个人滔滔不绝的谈论中，总有一些话会应验。”

比如奥古斯丁的朋友斐尔米努斯，很相信所谓的运气，希望奥古斯丁根据他的星宿为他推算。而此时的奥古斯丁已经倾向于这种方法是不可信和无稽的。斐尔米努斯谈起他的父亲嗜好这一类书籍并且有一个朋友和他一样着迷，甚至连家中牲畜生产也要记录时辰，为它观察星辰的位置。当斐尔米努斯的母亲怀孕的时候，父亲朋友家的一个女仆也有孕了，他们两人一个对自己的妻子，一个对自己女仆，非常精细地计算了时辰分秒，而两家同时分娩了，两个孩子自然属于同一时刻、同一星宿位置。于是当两家产妇分娩的时候，两人预先约定特派专人相互报告孩子生下的时刻。当时两个家人在中途相遇，发现无从分判两个小孩的星宿时辰的差别。但是斐尔米努斯生于显贵之家，一帆风顺，任要职财产丰厚，这个奴隶却始终没有摆脱奴隶的身份，仍在伺候着主人们。

主人和奴隶明明是同一个星宿，却属于不同的命运，可见观察星辰而做出的肯定的预言，并非出自真才实学，而是出于偶然，如果预言错误，也不是学问的不够，而仅仅是被偶然所玩弄。毕竟“如果真的根据同一星宿时辰推算，即对以扫雅各应做同样的预言，可是两人的遭遇截然不同。”根据《圣经》记载，以扫是以撒和利百加所生的双胞胎。以扫为长子，其弟雅各为幼子。善于打猎，心地直爽，常在野外打猎，为父亲获取野味，甚得父亲以撒的欢心；孪生兄弟雅各为人安静，常在帐篷里，更受母亲利百加的偏爱。以扫因为“一碗红豆汤”随意地将长子名份“卖”给了雅各。后来认定是雅各骗去了本来属于他的祝福（继承权），使得以扫怀恨在心；计划在父亲以撒去世后，杀了雅各报仇。从此兄弟俩为了继承权反目，但最终和好如初。奥古斯丁指出，即便是双生子也有着不同的命运，可见天主的神机不是占卜星命的术人所能窥见的。

除此之外，奥古斯丁也用很多内容来表达了天主带给他精神上的影响，他在此卷并没有像前面几卷一样反思自己很多不正确的行为，可以说“悔”的内容不多，而集中于“忏”。奥古斯丁是在对天主表白，在全身心地歌颂赞美天主，仿佛是在跟爱人表白一样地在像表达自己的忠诚与信仰。从中可见，虽然他仍在探

索恶的来源找不到出路，但他已经巩固了对于天主的信仰。

首先，奥古斯丁认为只有天主懂他，懂他的心灵所受的折磨，懂他的呻吟哀号，懂他正在说什么。“我所经受的，除你之外，更无人知”。这也是他为什么要向天主诉说的原因。因为天主怜悯他，帮助他改造丑恶。“你用内心的锥刺来促使我彷徨不安，直至我心灵看到真实的信光。我的浮肿因你的灵药而减退了，我昏聩糊涂的心灵之目依仗苦口的瞑眩之药也日渐明亮了。”他认为是天主帮助他从愚昧走向光明。

同时天主信仰也让他精神上有了进步，“是天主提升了我，使我看到我应该看到而尚未看到的东西。”并且天主也给人们指引道路，“看见人们的困苦，宽赦我的罪恶”。

因此他认为，基督信仰是唯一拯救之路，他在读圣经之前，先读了柏拉图派的著作，之后再读圣经，于是发现了很多圣经中有，但是柏拉图派的书籍中没有的东西，他觉得这是“为了使我牢记着这些著作所给我的印象；以后我陶熔在你的圣经之中，你用妙手来裹治我的创伤，我能分辨出何者为臆断，何者为服膺，能知道找寻目的而不识途径的人，与找寻通往幸福的天乡——不仅为参观而是为了定居下来——的道路，二者有何区别。”

四、道成肉身

奥古斯丁还反复提到关于“道成肉身”的问题，“‘道成为血肉’，以自己的血肉作为我们的饮食——但这时我还没有取食的能力，——使你用以创造万物的智慧哺乳我们的幼年。”

奥古斯丁不断想象道成肉身的耶稣基督是一个怎样的人。“至于‘道成为血肉’，这一语的含义，我是丝毫未曾捉摸到。我从圣经上有关基督的记载中，仅仅知道他曾经饮食、睡眠、行路、喜乐、忧闷、谈话，知道他的肉体必须通过灵魂和思想和你的道结合。凡知道你的道是永恒不变的，都知道这一点，我也照我

能力所及知道。”

道成肉身是基督教基本教义之一，源自《约翰福音》1章14节：“道成了肉身，住在我门中间”。基督教信仰认为，耶稣是三位一体中的第二个位格，是上帝圣父的独生子，称圣子。他与上帝完全同具一个本体，先于创世便与圣父同在，即上帝的“道”（Logos，逻各斯）。因世人犯罪无法自救，上帝便派他降世拯救世人，即以“道”由圣灵感孕通过童贞女马利亚所生成为人。“道”原本是抽象的、看不见也摸不着的、人们难以理解的，如今在肉身里成为了具体的、实在的、可以触摸可以感受的肉体，这就是“神在肉身显现”，故称道成肉身。因此耶稣基督他具有完整的神性和完整的人性，既是全知的神，又是全能的人，所以他能代替所有的罪人死，也能于三日之后复活。。

要理解道成肉身，可能需要先理解另一个概念，即三位一体。三位一体也是基督教教义，说的是上帝只有一个，但包括圣父、圣子耶稣基督和圣灵三个位格。三者虽位格有别，而本质并未区别。《圣经》给后世留下了“如何得见上帝”的问题。按照基督教的说法，人的始祖亚当与夏娃违背了神的命令，在蛇的诱导下吃了“园当中那棵树上的果子”。因为人类的祖先犯罪，因此所有人类一出生便带着原罪，而罪人要如何得见上帝呢？《圣经》及基督教给出的答案是：圣父生产圣子，圣灵预告圣子降临人间；圣子“道成肉身”之后，成为兼具人性和神性的全知全能的实体；人通过钉在十字架上的圣子基督流出来的血洗去罪恶，于是神和人达成和解，则可以得见三位一体上帝。

然而这两种教义一直争论不断。基督教唯一性的卫道者会认为，“三位一体”下的信仰对象是分裂的，父、子、灵实际是三个上帝，或者说是上帝的三个形象，这无疑对基督教信仰对象的独一性和神圣性说法构成了挑战。而智慧派学说（Gnostics）人士则认为：肉体是属邪恶之物质的，圣洁的神根本不可能和邪恶的肉体联合。多西特派（Docetists）则根据智慧派的学说，否认基督是在肉体里来的

对奥古斯丁信仰影响最大的米兰主教安布罗斯认为，神只有一位，虽分有三个位格，但在本质上三个位格是同一的。奥古斯丁也写过一本《论三位一体》，在其中，奥古斯丁将宗教和神哲学相结合，从而丰富了三位一体论的内容，“我们要借上帝之助，尽力给出他们索求的理由，阐明独一真神之为三位一体，及说、信、视父、子、灵为同一实体或存在的正当性。”

奥古斯丁认为，上帝照着自己的形象造人，因此上帝是造者，人是受造者。但人与神分属于两个截然不同的世界，人居住于属物的世界，神生活于属灵的世界。故而奥古斯丁认为，属物的、属血气的人无法领会上帝圣灵的事。划分两个世界的目的在于防止一些人用“属血气的概念”来歪曲三一信仰。在奥古斯丁的意识里，凡是怀着属物的、属血气的观念来认识属灵之事皆犯了渎神之过。

那么属血气的人要如何认识三位一体的神呢？奥古斯丁认为唯有靠信仰才能认识和理解上帝。“我们很难思想并完全知道上帝的实体；他自身没有变化，却造了可变之物，他自身没有时间的变迁，却造了属时之物。所以在难以形容地看见那难以形容的‘上帝实体’之前，净化我们的心灵就是必要的，尚未达到这一步时，我们靠信仰养育，由那与我们的才能相合的引导，使我们聪慧，能够理解它。”

五、影响

奥古斯丁的忏悔录可以说是在西方历史上开启了“忏悔文学”的先河。此后卢梭，托尔斯泰都曾写过同名的《忏悔录》，比起奥古斯丁强烈的宗教性“忏悔”，其后的“忏悔录”其实成为了一种自我揭露、描写真实为基本特征的自传性文学体裁。此后的西方文学作品即使不以忏悔录为题，也会在很多地方体现着“忏悔精神”，由此引发学界讨论：在中国是否没有忏悔精神？更有学者指出中国文化欠缺忏悔精神。

这个观点最开始来自 1920 年周作人先生，先生在为北师大所作的一篇《文学上的俄国与中国》的学术演讲中说道，俄国文学富于自我谴责的精神，并多含

有忏悔意识，而“中国自己谴责的精神极为缺乏。”郭沫若曾在其《少年时代》第一部《我的童年》的《前言》里，明确表示他不想学奥古斯丁和卢梭式的忏悔，坦言“没有什么忏悔”，因为“少年人的生活是不能负责的”。然而他们虽然认识到了这一点，但似乎也并不能完全归纳出原因或者得出结论，中国人乃至中国文化欠缺忏悔精神甚至成为一种常识。

仔细推敲其中原因会发现，首先“忏悔”一词本就是从宗教引过来的词汇，忏悔和救赎存在于基督教“原罪”的学说理论之中，对于西方来说，忏悔就是和神明连接的必要的纽带。但是对于中国而言，几千年来都未曾接受过基督教的信仰洗礼，缺少这样的忏悔意识其实也很正常。

另一方面也是由于民族性格的原因，中国拥有“反思”的传统，但这和忏悔有一定的距离，中国人是一种内敛的性格，我们的反思更倾向于儒家所指的“内省”，就是所谓的“吾日三省吾身”，这种内省是在心里完成的，很少会有大胆剖析自己心理情绪的行为。而忏悔需要袒露自己的大量个人隐私，即使在今天的中国社会也很难得到接受和认同。但忏悔精神可以作为一个我们看待中国古代文化或者文学的一个视角，即使很多中国创作也许并没有带着忏悔和赎罪的意图，但是它确实隐含着忏悔的精神，这是属于中国文化中的“忏悔”精神。

随着跨文化交流的逐渐加深，国人的思维和语言结构都不免受到他国文化的影响，在面对强势的西方文化的入侵，涉及到中西文化对比之时，我们习惯于拿西方的词语、方法论和思维方式往自身生搬硬套，由此才会引发“中国是否有忏悔精神”“中国是否有宗教”的种种争论，这种争论于学术而言当然是有益的，但是在这些争论面前，我们唯有坚持自身文化自信，才不会让自己陷入弱势的地位。

参考文献

- (古罗马) 奥古斯丁著; 周士良译. 忏悔录[M]. 北京: 商务印书馆, 2017.
- 黄有年. 奥古斯丁三一论探析——以《论三位一体》为中心[J]. 延安大学学报(社会科学版), 2015, 37(06):109-115.
- 杨金文. 中国文化“忏悔欠缺”观点的实质辨析[J]. 吉林师范大学学报(人文社会科学版), 2007(04):25-27.
- 王志成. “上帝道成肉身的隐喻”——约翰·希克基督论思想述评[J]. 浙江社会科学, 2001(02):44-48.
- 张丽娟. 原罪问题的三个维度——对奥古斯丁的罪恶理论的解读[J]. 呼伦贝尔学院学报, 2007(06):38-40.

古罗马拉丁文著述中的 **substantia** (本体) 与 **essentia** (本质):

以亚里士多德哲学被古罗马继受的初期为考察对象

Substantia and Essentia in Ancient Roman Latin Writings during the Initial Reception of Aristotelianism in Ancient Rome

吴奇琦

Ng Kei Kei

(法学博士、澳门大学法学院助理教授)

(PhD in Law; Assistant Professor, Faculty of Law, University of Macau)

摘要: 错讹的译语反而大行其道, 这种现象从来都并不罕见。在构词上, 拉丁文 *substantia* 并不贴切希腊文 *οὐσία*, 反倒是 *essentia* 更加对应 *οὐσία*。然而, *substantia* 最终却压过 *essentia* 成为了后世对 *οὐσία* 的通译。这当中也许有着古罗马文化因素的干涉: 相较于生造词 *essentia* 在古罗马文化中并无深厚沉淀, *substantia* 一词对古罗马人而言更为平易近人, 而且有古罗马“虚实观”作为认知上的参照。

Abstract: It is never uncommon that wrong translations are the most popular ones instead. In terms of word formation, Latin word *essentia*, but not *substantia*, is more suitable for Greek word *οὐσία*. However, *substantia* finally overwhelmed *essentia* and became the translation generally accepted for *οὐσία*. This may be due to some ancient Roman cultural factors: Compared with the coined word *essentia*, which has no deep precipitation in ancient Roman culture, *substantia* is more approachable to the ancient Romans. Moreover, the ancient Roman concept of *solidum-imago* or *res-similitudo* can also serve as a cognitive reference for them.

关键词: *substantia* (本体); *essentia* (本质); *οὐσία*; 塞内卡; 古罗马; 古希腊

Keywords: *substantia*, *essential*, *οὐσία*, Seneca, Ancient Rome, Ancient Greek

目次

- 一、绪言
- 二、古罗马对亚里士多德著作的继受
- 三、*Substantia* 与 *essentia* 的异名同源
- 四、早期拉丁文译者在想甚么？
- 五、结论

一、绪言

对哲学人而言，*substantia*（本体¹）与*essentia*（本质）这两个拉丁文术语，或拉丁语后裔语言中的对应词诸如英语 *substance* 与 *essence*，绝对不会陌生。众所周知，它们是古希腊 Aristoteles（亚里士多德）哲学尤其形上学中的核心概念。然而，*substantia* 与 *essentia* 显然是早期古罗马的拉丁语著述者们为古希腊语概念所找的译语，因为古希腊哲学著作原本并不是以拉丁语写就的。宏观上看，此乃古罗马对古希腊文化继受的产物。

然而，古罗马人的这两个术语是译自古希腊语的甚么词？其背后的翻译逻辑是怎样的？他们翻译对了吗？如果翻译得不妥，那么为何又会沿用至今？本文便是试图从历史中找答案，具体言之，是在古罗马最初继受亚氏哲学的初期，古罗马著述者们自己的说法中找答案。应先行澄清的是，本文并不是一篇哲学研究，因此不会、也不宜花费大量篇幅论述哲学概念，而是主要从语义本身着手探究古罗马文献如何使用 *substantia* 与 *essentia* 二词²。

¹ 汉语哲学文献有将其译为“本体”、“自立体”、“实体”、“存有”、“存在”、“是”以至“所是”。参见亚里士多德着，苗力田主编：《亚里士多德全集》，中国人民大学出版社，1997；亚里士多德着，溥林译笺：《〈范畴篇〉笺释——以晚期希腊评注为线索》（刘小枫主编，亚里士多德注疏集丛书），华东师范大学出版社，2014；亚里士多德着，苗力田译注：《形而上学》，中国人民大学出版社，2000；亚里士多德着，吴寿彭译：《形而上学》，商务印书馆，1995；亚里士多德着，方书春译：《范畴篇·解释篇》；汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚：《希腊哲学史》，第3卷，人民出版社，2003。本文所讨论的是拉丁语 *substantia*，而非其中译，故在后文将直接使用 *substantia* 一词。

² 笔者之所以会对 *substantia* 与 *essentia* 这两个拉丁文术语感兴趣，与笔者身为法律人的学术背景有关。古希腊哲学，或更准确而言，经古罗马“拉丁化”（不只是就语言文字而言，当是就生活文化而言）后的古希腊哲学，对古罗马法律的渗透是根深蒂固的。当代中国法律毋庸讳言继受自西方，而西方法律乃是从罗马法演变而来，因此在法学上各处都隐然弥漫着一种古希腊哲学的味道。对从未接触过古希腊哲学的“纯”法律人而言，也许根本并不会察觉这一点。然而，只消稍有涉猎古希腊哲学，便很容易发现这种基因上的传承。以本文的主题 *substantia* 与 *essentia* 为例，民法学的三大领域，亦即物(res)、事(factum)、人(persona)上，都可以见到哲学 *substantia*（有时在汉字法律术语中被译为“实质”）与 *essentia* 理论（有时在汉字法律术语中被译为“重要”）的踪迹。在“物”方面，例如有用益权理论中的 *salva rerum substantia*（不影响物的实质或者说本体）；在“事”方面，例如有实质错误或者说本体错误(error in substantia)、法律行为要素(essentialia/substantialia negotii)；实质形式或者说本体形式(forma substantialis)；在“人”方面，则有人之作为权利义务所依附其上的自立体或者说基底(substantia)的理论。关于 *substantia* 与 *essentia* 在古希腊哲学中的内涵，以及其如何因为中世纪注释学派借用亚里士多德哲学来解释罗马法，因而进入法学，参见吴奇琦：《民法中的哲学：民法上实质(*substantia*)与本质(*essentia*)理论的古典哲学起源与演变》，澳门大学法学院博士论文，2018。

二、古罗马对亚里士多德著作的继受

既然拉丁语 *substantia*（本体）与 *essentia*（本质）是对 Aristoteles 哲学概念的译语，那么它们的出现便理所当然地是起源于 Aristoteles 哲学在古罗马的出现。因此，下文将先简介 Aristoteles 哲学如何在失传后，再度于古罗马复兴。

传说，Aristoteles (384/383 – 322 BC) 死后，其著作辗转落入不同人的手中，在被带到小亚细亚后，更一度失传³。在公元前一世纪，事情有了戏剧性的转变。亚氏著作从小亚细亚被转移到雅典，成了漫步学派一名富有弟子 Apellicon (阿佩尼孔) 图书馆馆藏的一部分。在公元前 87/86 年，罗马的 Sulla (苏拉) 攻下雅典后，所带回罗马的财宝之中，便包括了这批亚氏著作⁴。在亚氏著作经历了一段不可思议的旅程（雅典 → 斯凯帕西斯 → 雅典 → 罗马）后，罗马的文法学家 Tyrranio (蒂郎诺)，向罗马的漫步学派第十一任主持 **Andronicus of Rhodes** (罗德岛的安德罗尼库斯) 提供了这些亚氏著作⁵。后者在公元前一世纪中叶系统地对它们进行编辑整理和复制，并在公元前约 70 年发布。这场编辑整理活动改变了一切，使亚氏学说重新受人注目、为人传播，并开始出现评注传统⁶。

实际上，也并无证据显示在公元前一世纪之前，漫步学派有进行任何重要的哲学活动。要一直到公元前一世纪，漫步学派才因为 Andronicus 对亚氏著作的整

³ 首先，其吕克昂 (Lyceum) 学园的继承人 Theophrastus (泰奥弗拉斯托斯) 继承了他的图书馆，后来又转交到 Theophrastus 的侄子 Neleus (内留斯) 手上。此人将这些图书带到小亚细亚的斯凯帕西斯 (Scepsis) 城，留给他的亲戚们。然后，这些亲戚又把它们藏在地下。此后，这批 Aristoteles 图书馆的著作，有将近两个世纪之久没被发现。谁也无法接触到这些著作，甚至连漫步学派 (peripatetic school) 的人亦然。于是，人们极难读到亚氏的作品，更遑论受其影响。然而，上述传说的真实性成疑。亚氏著作在这段期间是否消失无踪、无处可得，甚至连其漫步学派也无从阅读？应该不是如此。更加有可能的是，正如某些图书馆和私人那样，吕克昂学园即使不是有全部亚氏作品的复本也好，至少有部分作品的复本。许多学者相信，在那些年间，在许多哲学中心，包括雅典、罗马、小亚细亚、地中海东岸城市，人们对亚氏观点还是颇感兴趣，并且有所讨论的。但无论如何，其作品的确并无广为传播，因而没有太大影响力。参见：Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, 2013, Chpt. 2; Christopher Shields, *Aristotle*, Routledge, 2007, p. 398.

⁴ W. W. How & H. D. Leigh, *A History of Rome to the Death of Caesar*, Cosimo, 2006, p. 434; Christopher Shields, *Aristotle*, Routledge, 2007, p. 398; Anneli Luhtala, *On Definitions in Ancient Grammar*, in Pirre Swiggers and Alfons Wouters (ed.), *Grammatical Theory and Philosophy of Language in Antiquity*, Peeters Publishers, 2002 (pp. 257-285), p. 269.

⁵ George E. Karamanolis, *Lyceum*, in Nigel Wilson (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greece*, Routledge, 2013, p. 432.

⁶ Christopher Shields, *Aristotle*, Routledge, 2007, p. 398; Anneli Luhtala, *On Definitions in Ancient Grammar*, in Pirre Swiggers and Alfons Wouters (ed.), *Grammatical Theory and Philosophy of Language in Antiquity*, Peeters Publishers, 2002 (pp. 257-285), p. 269。Andronicus 的贡献，更促成了漫步学派的复兴。本来，在 Aristoteles 死后，历经 Theophrastus (371-287 BC)、Strato (斯特拉托) (335-269 BC)、Lyco (里柯) (299-225 BC) 三代继承人，漫步学派在 Lyco 之后便快速衰落。参见：George E. Karamanolis, *Lyceum*, in Nigel Wilson (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greece*, Routledge, 2013, p. 432.

理编辑而开始复兴⁷。因此，一般认为，漫步学派在罗马共和国（509 – 27 BC）末期，地位并不重要，但在帝国时期（27 BC 开始）则有复苏苗头⁸。当时，在一些罗马知识份子的著述中，亚里士多德（哪怕是被简化甚至断章取义的）学说并不罕见。以 Quintilianus（昆体良）（c. 35 – c. 100）这位罗马著名演说家为例，即可见一斑：在公元一世纪，Quintilianus 在其《演说教程》（*Institutio Oratoria*）卷三（*Inst. III.6.23*）中，便似乎相当熟悉地（至少表面上是如此）列出了亚里士多德十范畴⁹：

（廿三）首先，Aristoteles（亚里士多德）确立了十项元素（elementum）。一切问题（quaestio）看来都是关涉它们的。[其一是] **οὐσία**。它被 Plautus（普拉图斯）称为 **essentia**。它也实在没有其他的拉丁文译名了。而它所探究的是：究竟是抑或不是（an sit）。[其二是] 质量（qualitas），其含义显而易见。[其三是] 数量（quantitas），它被后人区分为二者：广度如何、数目如何？[其四是] 关系（ad aliquid），其所涉及的是转移与比较。然后 [其六、其七] 是地点（ubi）与时间（quando）。接着 [其八、其九、其十] 是主动（facere）、被动（pati）、所有（habere）。举例而言，所有关乎带备武装或穿着衣服，最后还包括 κεῖσθαι，它是指处于某种状态（modo），例如暖、站着或愤怒。上述的首四者，属于争点（status），其余者所关注的则是某些争辩论题（locos argumentorum）。

[23] ac primum Aristoteles elementa decem constituit, circa quae versari videatur omnis quaestio. **οὐσίαν**, quam Plautus essentiam vocat, neque

⁷ George E. Karamanolis, *Lyceum*, in Nigel Wilson (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greece*, Routledge, 2013, p. 432.

⁸ Peter V. Jones & Keith C. Sidwell (ed.), *The World of Rome: An Introduction to Roman Culture*, Cambridge University Press, 1997, p. 250。漫步学派的衰落和复兴，传统上被认为与亚氏作品的命运有所关联：此学派的衰落，与亚氏著作的佚失有关；其复兴，则肇因于亚氏著作的重现。一向有人认为，在 Theophrastus 之后，漫步学派只拥有亚氏的通俗（exoteric）著作，而其隐秘或深奥（esoteric）著作，亦即我们今天所见的亚氏著作，则因为 Andronicus 的编辑活动而重见天日。而且，Andronicus 也对一些研究（treatises）和对话集（catalogue）写了评注。虽然，将 Andronicus 假定为首位使亚氏著作在若干世纪后重现的人，这种假设并不可靠（参见 Anneli Luhtala, *On Definitions in Ancient Grammar*, in Pirre Swiggers and Alfons Wouters (ed.), *Grammatical Theory and Philosophy of Language in Antiquity*, Peeters Publishers, 2002 (pp. 257-285), p. 269; George E. Karamanolis, *Lyceum*, in Nigel Wilson (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greece*, Routledge, 2013, p. 432），但 Andronicus 的功劳却是毋庸置疑的。

⁹ 此段中文译文，由本文作者对照拉丁文原文，以及以下英译本，自行翻译：Quintilian, *Institutio Oratoria / The Orator's Education*, Books 3-5, translated by Donald A. Russell, in Jeffrey Henderson (ed.), *The Loeb Classical Library*, 125, Harvard University Press, 2001。

sane aliud est eius nomen Latinum; sed ea quaeritur, an sit. qualitatem, cuius apertus intellectus est. quantitatem, quae dupliciter a posterioribus divisa est, quam magnum et quam multum sit? ad aliquid, unde ducta est translatio et comparatio. post haec “ubi” et “quando”; deinde “facere”, “pati”, “habere”, quod est quasi armatum esse, vestitum esse. novissime κεῖσθαι, quod est compositum esse quodam modo, ut calere, stare, irasci. sed ex iis omnibus prima quattuor ad status pertinere, cetera ad quosdam locos argumentorum videntur.

这也是为何本文会选取公元前一世纪至公元一世纪这段时期为考察对象，因为当时正是亚氏哲学在古罗马复兴之始，因此在术语继受转译的问题上，这个历史节点尤其值得被关注¹⁰。

三、Substantia 与 essentia 的异名同源——希腊语 οὐσία

拉丁文 substantia 与 essentia，虽然在字面上并无关联，但它们有一个共同的源头，那便是希腊语 οὐσία (ousia)。它可谓西方哲学史尤其是形而上学史上，最重要的概念。οὐσία 这个名词，源自动词 “是” εἰμί (eimí) (类似英文的 to be) 的现在分词 ὁν, οὖσα, ὁν 加上抽象名词后缀-ία (类似英文的 being、that which is)。

中世纪学者们惯常将 οὐσία 翻译成拉丁文 substantia。例如，哲学家 Boethius (波爱修斯) (480 – 524/525) 在翻译 Aristotle 的逻辑学著作时，便是把 οὐσία 译成 substantia。据说，正是由于 Boethius 的拉丁文译本在中世纪的流行，而让这种译法奠定下来¹¹。

然而，substantia 这个译语并不适当。拉丁文 substantia 源自 substans，亦即 substare 的现在主动分词，后者由 sub (在……下面) 与 stare (站) 组成。中世纪学者们以 substantia 来翻译 οὐσία，应该是希望表达 οὐσία 在亚氏哲学中“作为其他一切种类实体存在的根基” (the ground of the existence of all the other kinds of

¹⁰ 至于亚氏哲学的真正复兴，则是有赖 Adrastus (阿德拉斯图斯)、Aspasius (阿斯巴斯乌斯)，以及尤其是 Alexander of Aphrodisias (阿芙洛蒂西亚斯的亚历山大) 的评注 (特别是其逻辑学和形而上学著作的评注)，而发生在公元二世纪。在这个时期，漫步学派对亚氏的研究形成热潮，并写下了不少作品。

¹¹ Piotr Jaroszyński, *Science in Culture*, Rodopi, 2007, p. 31.

entity) 这一重含义 (参见 Aristoteles 《范畴篇》)。然而, **substantia** 却完全无法表现 **οὐσία** 的字面含义, 因而失却了词源上的连结¹²。假如将 substantia 按字面含义回译成希腊文的话, 最贴切的译语是 ὑπόστασις(hypostasis)(sub 与 ὑπό[hypo] 意指“在……之下”, στάσις [stasis] 与 stantia 意指“站”), 而绝不是 οὐσία。

更甚者, 将 οὐσία 译成 substantia, 也容易引致读者误以为它是指“物质”。尤其是因为在《范畴篇》中, Aristoteles 用“基本 οὐσία”(πρώτη οὐσία) 来指称诸如有机体 (organisms) 这样的具体事物, 这便更易引起上述误会, 并使人难以理解 Aristoteles 为何会在《形而上学》中却用相同的词汇指称“形式”(forms)。其实, “基本 οὐσία”(πρώτη οὐσία), 是指“基本存有”(primary beings) 或者说“基础实体”(basic entities)。Aristoteles 在早些时期的《范畴篇》与晚些时期的《形而上学》中, 用语始终如一, 而只不过是在“哪种东西是基本存有”这个问题上, 想法有变而已¹³。

在拉丁文中, **essentia** 才是 οὐσία 的比较贴切的译语。**essentia** 原本在拉丁文中并不存在, 是个生造出来的词 (**a made-up word**)。据说, 这位“发明者”便是罗马人 Cicero (西塞罗) (106–43 BC)¹⁴。**Essentia** 一词, 是由 **esse** 亦即拉丁文动词“是”的现在分词词干 essent-所形成的抽象名词。另一说是: **essentia** 是由上述动词的不定式与分词, 亦即 **esse** 与 **ens** 结合, 再加上抽象词尾-tia 构成¹⁵。可见, 大体而言, **essentia** 是仿照 οὐσία 的词源结构来创造的。

虽然 Boethius 在他所翻译的 Aristoteles 形而上学著作中, 通常使用 **essentia** 一词来翻译 οὐσία, 但最终其“逻辑学著作中的译语”(logical translation) **substantia**, 却远比“形而上学著作中的译语”(metaphysical translation) **essentia** 更为流行¹⁶。

¹² Ted Sadler, *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*, A&C Black, 2000, p. 48.

¹³ Gabriele Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics - Aristotle's Ontology and the Middle Ages: The tradition of MET., Book Zeta*, Volume 1, Brill, 2013, p. 5.

¹⁴ Lucius Annaeus Seneca, *Moral Letters to Lucilius*, translated by Richard Mott Gummere, Vol. 1, Aegitas, 2015, Letter LVIII; Lucius Annaeus Seneca, *Epistula ad Lucilium (LVIII)*, trad. de Mauri Furlan, in Mauri Furlan, *Da Concepção de Séneca sobre Tradução*, in *Scientia Traductionis*, n.16, 2014, UFSC, pp. 3 – 19; Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Scarecrow Press, 2007, “essence”, p. 108; Elaine Fantham, *Roman Literary Culture: From Cicero to Apuleius*, JHU Press, 1999, p. 273, note 51.

¹⁵ Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Scarecrow Press, 2007, “essence”, p. 108.

¹⁶ Piotr Jaroszyński, *Science in Culture*, Rodopi, 2007, p. 31.

结果，历史上，*substantia* 这一误译，压倒性地胜过了 *essentia*，成为 *οὐσία* 的通行译法。

尽管根据通行译法，*essentia* 一词并无被用来翻译 *οὐσία*，但它却在另一个希腊文表述那里找到容身之所，那便是 Aristoteles 所经常使用的 *τὸ τί ἦν εἶναι* (*to ti ên einai*; *the what it was to be*)。这个希腊文词组对拉丁文译者来说，颇为棘手。在这个词组中，希腊文“是”动词出现了两次：(一)其一，是作为谓项(*predicate*)的动词不定式 *εἶναι*(*einai*)；(二)其二，是用作谓述(*predication*)和系词(*copula*)的未完成时态动词 *ἦν* (*êñ*)。Aristoteles 对此并无给出任何解释，这令拉丁文评注者遇上了一大难题，并迫使他们以多种方式来解释这种奇怪的语法结构。

有一种解读认为，在这个问题上，**未完成时态乃是关键**。我们的许多行动，都是在时间上持续(*persist in time*)，并且连接过去与现在。在希腊文中，动词的未完成时态，很好地表达了这种稳定存续的时刻(*the moment of stability and duration*)。“现在”并没有被人为地和武断地(*artificially and arbitrarily*)从“过去”分离开来。在英文中，也有这样的说法：“John has been sleeping since eight o’clock”，意指 John 从八点开始便一直睡到现在还在睡。然而，诸如 “I have been ill”这样的表述，则有歧义：我是否还在病，这一点并不清晰。

希腊文的未完成时态动词 *ἦν* (*êñ*)，便意指“过去是而且现在还是”。在 *τὸ τί ἦν εἶναι* (*to ti ên einai*) 这个词组中，是甚么“过去是而且现在还是”？那就是“是” (*εἶναι = einai; to be*)。*τὸ τί ἦν εἶναι* (*to ti ên einai*) 表达了“以前是而且现在还是”这种持续。有人将其译成英文 *the what it was to be*。在拉丁文中，十三世纪翻译家（所译作品涵盖哲学、医学与科学）Gulielmus de Moerbecum（穆尔贝克的古列埃姆斯）将这个希腊文词组逐字翻译成 *quod quid erat esse*¹⁷。然而，古代的拉丁文译者，面对这个棘手的词组，则索性直接使用生造出来的 *essentia* 这个单词，粗糙地表达整个词组。此外，甚至在翻译上并非如此困难的 *τὸ τί ἐστι* (*to ti esti; the what it is*) 也被译成了 *essentia*。

¹⁷ Piotr Jaroszyński, *Science in Culture*, Rodopi, 2007, p. 32.

可见，在希腊文术语中，动词“是”($\varepsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ =einai; to be)的前述两种逻辑上融贯的表述方式($\omega\nu\sigma\alpha$ 与 $\tau\circ\tau\iota\tilde{\iota}\nu\varepsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$)，都强调了持续、稳定、不可变(duration, stability and invariability)的元素。但拉丁文术语 **substantia** 与 **essentia**，以及它们在各现代语言中所衍生的变体(例如：意大利文 sostanza 与 essenza、西班牙文 sustancia 与 esencia、葡萄牙文 substância 与 essência、法文 substance 与 essence、英文 substance 与 essence、德文 Substanz 与 Wesen)，皆无法表达这种持续、稳定、不可变的元素。

这些认知上和翻译上的细节，所引起的语义转变，在哲学史上对形而上学的发展有重大的影响，并且持续至今。有学者甚至指出，前述的翻译错误，导致 Aristoteles 形而上学思想的学术讨论，在后世走上了个连 Aristoteles 本人也意料不及的、截然不同的方向¹⁸。

四、早期拉丁文译者在想甚么？

如前所述，传说 essentia 一词早于公元前一世纪便由 Cicero (106 – 43 BC) 专为翻译 $\omega\nu\sigma\alpha$ 而创造出来。即使这个传说不是真有其事也好，但至少在公元一世纪，essentia 一词已经作为 $\omega\nu\sigma\alpha$ 的译语出现在罗马文献中，并不罕见，甚至有被明确地说成是唯一可行的译语。例如，Quintilianus (昆体良) (c. 35 – c. 100) 便在其《演说教程》(*Institutio Oratoria*) 卷三¹⁹ (*Inst. III.6.23*) 说道：

(廿三)首先，Aristoteles(亚里士多德)确立了十项元素(elementum)。一切问题(quaestio)看来都是关涉它们的。[其一是]**oὐσία**。它被 Plautus (普拉图斯) 称为 **essentia**。它也实在没有其他的拉丁文译名了。而它所探究的是：究竟是抑或不是(an sit)。……

[23] ac primum Aristoteles elementa decem constituit, circa quae versari videatur omnis quaestio. **οὐσίαν**, quam Plautus **essentiam** vocat, neque sane aliud est eius nomen **Latinum**; sed ea quaeritur, an sit. (...)

¹⁸ Piotr Jaroszyński, *Science in Culture*, Rodopi, 2007, p. 31.

¹⁹ 此段中文译文，由本文作者对照拉丁文原文，以及以下英译本，自行翻译：Quintilian, *Institutio Oratoria / The Orator's Education*, Books 3-5, translated by Donald A. Russell, in Jeffrey Henderson (ed.), *The Loeb Classical Library*, 125, Harvard University Press, 2001.

那么，本文认为，便有一个问题相当值得探讨：既然已经有 *essentia* 这个译语专为 οὐσία 而设，为何后来古希腊哲学的拉丁文评注者们，例如在中世纪拉丁文哲学界影响力甚大的 Boethius (480–524/525)，仍然选择使用一个并不贴切的译语 **substantia**？

罗马人 Cicero 本人关于 *essentia* 的论述，由于欠缺一手历史文献记载，我们无从得知。然而，在他之后不久的年代，同是罗马人的 Seneca (塞内卡) (c. 4 BC – 65) 有一段论述，则相当值得注意。这段论述，见于他写给 Lucilius (卢基里乌斯) 的一封信（收录于《致 Lucilius 义理书函集》[*Epistulae Morales ad Lucilium*]²⁰，信 LVIII）。实际上，正是因为 Seneca 在信中提及 Cicero 是 *essentia* 一词的创造者，后世才普遍认为，此词源出 Cicero。

这段论述之所以值得注意，主要原因有三：（一）这段论述谈及了 οὐσία、*essentia*、*substantia*；（二）这段论述揭示了罗马人自己如何处理这些希腊文与拉丁文的翻译；（三）这段论述同时揉合了柏拉图哲学、亚里士多德哲学、斯多亚哲学三者，可谓是这三大思想的一种罗马式调合，颇具启示性。

Seneca 在此信的头一句便慨叹，拉丁文这种语言失之词汇不足：“我们的词汇是多么的贫乏，甚至匮乏”(*Quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit*)。

在几个段落后，Seneca 谈到了希腊文 οὐσία 一词。他说道，这个希腊词汇意指“包含一切的基础的那种本性”(natura continens fundamentum omnium)，并使用了他声称是 Cicero (西塞罗) 所创造的 *essentia* 一词，作为其拉丁文译语：

（六）你问：“这段前言想说甚么？用意何在？”实不相瞒：如果可以的话，我希望，在跟你说话时使用 **essentia** 一词，而且在你听来又能是适切讨喜的。不然的话，我这样说，会让你感到抓狂。Cicero 是这个词的创造者，我认为他是值得相信的。如果你要我举一位比较近期的也行，那便是既有口才又儒雅，而且即便我们那么苛刻挑剔，也会觉得其文风

²⁰ 此段中文译文，由本文作者对照拉丁文原文，以及以下英译本与葡译本，自行翻译：Lucius Annaeus Seneca, *Moral Letters to Lucilius*, translated by Richard Mott Gummere, Vol. 1, Aegitas, 2015, Letter LVIII; Lucius Annaeus Seneca, *Epistula ad Lucilium (LVIII)*, trad. de Mauri Furlan, in Mauri Furlan, *Da Concepção de Sêneca sobre Tradução, in Scientia Traductionis*, n.16, 2014, UFSC, pp. 3 – 19.

亮丽的 Fabianus (法比安努斯)。否则的话，亲爱的 Lucilius，那会怎样呢？要怎样说 ovicia 这个必要的东西，亦即包括一切的基础的那种本性呢？因此，请容我使用这个词。……

(七) ……当你知道有一个我不能翻译的单音节词时，你会更加谴责罗马语言的狭隘。你问那是甚么词？Tò óv。你认为我是胡涂了，因为显而易见，它可以被翻译为 “是者” (quod est)。然而，我认为是很不同的：我被迫为这个名称用了一个动词 (verbum pro vocabulo ponere)。但假如这是必需的话，那我便说 “是者” (quod est) 好了。

(八) 今天我们一位非常博学的朋友说，Plato (柏拉图) 在六种意义上使用了这个词。我会统统阐述给你听，但首先我会阐述一下，属 (genus) 与种 (species) 这不同的两回事。

[6] “Quid sibi” inquis “ista praeparatio vult? quo spectat?” Non celabo te: cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis “essentiam” dicere; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem. Si recentiorem quaeris, Fabianum, disertum et elegantem, orationis etiam ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili? quomodo dicetur ovicia res necessaria, natura continens fundamentum omnium? Rogo itaque permittas mihi hoc verbo uti. Nihilominus dabo operam, ut ius a te datum parcissime exerceam; fortasse contentus ero mihi licere. (...)

[7] (...) Magis damnabis angustias Romanas, si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum. Quae sit haec quaeris? Tò óv. Duri tibi videor ingenii; in medio positum, posse sic transferri ut dicam “quod est”. Sed multum interesse video; cogor verbum pro vocabulo ponere. Sed si ita necesse est, ponam “quod est”.

[8] Sex modis hoc a Platone dici amicus noster, homo eruditissimus, hodierno die dicebat. Omnes tibi exponam, si ante indicavero esse aliiquid genus, esse et speciem.

然后, Seneca 点名提到了 Aristoteles。他说, 根据 Aristoteles 的“属”(genus)“种”(species)层级分类法, 我们可以将世上的一切分门别类: 人、马、狗, 这三个种, 皆可归入“动物”这个属。动物与植物树木, 皆有心灵(anima), 因而我们可以说它们是生是死, 所以它们皆可归入“生灵”(animantia)这个属。生灵与非生灵(例如石头), 又可归入“有形体者”(corpus)这个属。有形体者与无形体者, 又可归入“是者”(或者说“存在者”)(**quod est**)这个属。此乃“第一属”(primum genus)。

然后, Seneca 说, 但对斯多亚主义者(Stoici)而言, 在“是者”(或者说“存在者”)之上, 还有一个更高的属, 名为“东西”(quid), 其统括“是者”(“存在者”)与“不是者”(“不存在者”):

(十三)……他们说: “在事物自然理序之中(in rerum natura), 有的东西存在(quaedam sunt), 有的东西不存在(quaedam non sunt)。事物自然理序, 同样包括那些不存在的东西, 亦即那些出现在心灵中的东西, 像是半人马(Centaurus)、巨人(Gigante)以及任何其他在虚假想象之中(falsa cogitatione)形成的、虽然没有 **substantia** (**non habeat substantiam**) 但有某种意象(habere aliquam imaginem)的东西。

[13] (...) “In rerum,” inquiunt, “natura quaedam sunt, quaedam non sunt. Et haec autem, **quae non sunt**, rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quicquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis **non habeat substantiam**.

如前所述, Seneca 在信的开首, 说道 οὐσία 应被译为 **essentia**, 而相应地, Tò ὄν 可被译为 **quod est**。如前所述, **essentia** 与 **est**, 皆源自动词“是”/“存在”的现在不定式 **esse**。那么, 当他论及那些“不存在的东西”(**quae non sunt**)(**sunt** 是动词“是”/“存在”的第三身复数现在直陈式)时, 我们似乎可以期待他说, 这些东西是“没有 **essentia**”(**non habeat essentiam**)的, 但他却说它们“没有 **substantia**”

(**non habeat substantiam**)。为甚么才隔了几个段落, Seneca 在用词上转变得那么突然? 有学者²¹认为, 这并非偶然。个中原因, 可以分以下两方面论述:

(1) 为何不使用 **Essentia** 一词

我们在 Seneca 此信开首的其中一句话, 已可找到蛛丝马迹。他说道, 他希望自己所使用的 **essentia** 一词, 在 Lucilius 听来, 是“适切讨喜”的。为何 Seneca 会这样说? 那是因为, 作为一个模仿希腊文 *οὐσία* 的结构而专门设计出来的拉丁文译语, **essentia** 初时出现在书面上, 是欠缺“口语上的共鸣”(colloquial resonances)的。因此, Seneca 才会有顾忌, 犹豫要不要使用 **essentia** 这个词。总言之, 他一开始有提及 **essentia** 一词, 但在文后进行解说时则弃之不用, 其原因大抵在于 **essentia** 一词的传意效果不理想。

(2) 为何使用 **Substantia** 一词

根据斯多亚形而上学, “东西”(quid)不仅是指“存在者”或称“是者”(quod est), 而是包括“存在者”与“不存在者”(不存在的东西, 终究也是东西)。不存在的东西, 只具有“意象”(imago), 亦即只能被思维所认知, 易言之, 成为思维的对象。存在的东西, 则是实实在在存于世上, 无论是有形体还是无形体的(例如空气)亦然。那么, 究竟要如何描述“实实在在存于世上”这种概念? 我们已经知道, Seneca 可能是基于前述顾忌, 亦即为了让听者(Lucilius)能够清楚明白, 而不想用 **essentia** 一词。

那么, 他又为何要使用 **substantia** 一词? 有学者认为, 这是因为斯多亚形而上学的上述理论, 正好可以用罗马人的“虚实观”来解释, 而 **substantia** 一词很好地表达了“实”的含义。甚至有学者认为, 这根本是以斯多亚形而上学的外表, 来包装罗马思想²²。这是因为, 斯多亚主义的“不存在者”与“存在者”之分, 大体切合了“虚实观”的主观可变与客观不变之分。

²¹ Rafael Winkler, *Ousia, Substance, Essence: On the Roman Understanding of Being*, in *Phronimon*, Vol. 14(1), SASGPH, 2013 (pp. 101 – 117), pp. 107 et seq.

²² Rafael Winkler, *Ousia, Substance, Essence: On the Roman Understanding of Being*, in *Phronimon*, Vol. 14(1), SASGPH, 2013 (pp. 101 – 117), p. 108.

Seneca 在这一段论述中所提及的“意象”(imago)一词，甚值注意。罗马文化和许多文化(例如汉文化)一样，将“实在”(solidum; solidity)与“意象”(imago; image)、“(实)物”(res)与“(虚)相”(similitudo)对立起来。例如，Cicero 在其《图斯库伦论辩集》(Tusculanae Disputationes) 中，便讨论了“实在的光荣”(gloria solida)与“光荣的意象[=虚象]”(imaginem gloriae)。再例如，他在其《论神的本性》(De Natura Deorum) 中也说道，神并无“实在”(soliditatem)，至于我们对祂的感知，只是一种“虚相”(similitudine)；“实在”与“虚相”之分，其标准在于：前者是透过感官而知(know through the senses)，后者则是透过思想而知(know through thought)。

所谓“意象”，是指虚象、虚幻、观念、表象、外观、彷若(likeness)，诸如此类。所谓“实在”，则有恒定(constantia)、肯定(certum)、稳重不移的基础(fundamentum grave, immobile)之类的语义，而这些语义正可以用 substantia(本体)一词来表达²³。

这是因为：正如前文所述，substantia一词，由 sub(在……下面)与 stantia(站)构成，意指“基础”。这个词的构造，使它有多项引申义。例如，它可以引申为财产(赖以为生的基础、生计²⁴)。至于其“质料”(materia)、“形体”(corpus)等语义，则是与其另一引申义有关：它可以与“虚浮无根”相对立，因而意指“实在”。

例如，我们可以在 Seneca 他自己的《论幸福生活》(De Vita Beata) 中看到，其用词正是如此²⁵。他在文中所讨论的是，究竟追求欢乐(pleasure)抑或追求美德(virtue)的生活才是“善的生活”，亦即究竟我们应该追求伊比鸠鲁式(Epicurean)的目标，还是追求斯多亚式(Stoic)的目标。他认为，观乐并不具有 substantia，因为观乐是“不恒定的”(inconstantiam)(VIII. 6)。美德则确立了“稳重不移的基础”(fundamentum grave, immobile)(XV. 4)。他又说道：“任何

²³ Rafael Winkler, *Ousia, Substance, Essence: On the Roman Understanding of Being*, in *Phronimon*, Vol. 14(1), SASGPH, 2013 (pp. 101 – 117), pp. 108 – 109.

²⁴ F. E. J. Valpy, *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, Baldwin and co., Longman and co. and C. B. Whittaker, 1828, “substantia”.

²⁵ Rafael Winkler, *Ousia, Substance, Essence: On the Roman Understanding of Being*, in *Phronimon*, Vol. 14(1), SASGPH, 2013 (pp. 101 – 117), pp. 108 – 109.

肯定（certum）的东西，其本性都不是处于变动之中的。因此，最快速地来去匆匆、随着力量的施展而消亡的，都不可能具有任何 **substantia**。”（VII. 4）

总而言之，Seneca 选择使用 *substantia* 一词，应是因为它有罗马文化的既有语境作为语义参照域。

五、结论

错讹的翻译反而大行其道，这种现象从来都并不罕见。从上述分析可见，拉丁文 *substantia* 并不贴切 *οὐσία*，反倒是 *essentia* 在构词上更加对应 *οὐσία*。然而，*substantia* 最终却压过 *essentia* 成为了后世对 *οὐσία* 的通译。这当中也许有着古罗马文化因素的干涉：相较于生造词 *essentia* 在古罗马文化中并无深厚沉淀，*substantia* 一词对古罗马人而言更为平易近人，而且有古罗马“虚实观”作为认知上的参照。

拉丁谚语关于妇女，家庭，爱

麦克雷 （张晶晶和张昕昕译）

（北京外国语大学 国际中国文化研究院）

- 1) Femina semper mutabilis est [A woman is always changing]
【直】女人是善变的
- 2) Conubia sunt fatalia [marriages are decided by destiny]
【直】婚姻是由命运决定的。
- 3) Nec tecum possum vivere, nec sine te [I cannot live with, or without you]
【直】有你或没有你，我都不能生存
- 4) Omnia vincit amor [Love wins everything]
【直】爱战胜一切
- 5) Ubi amor ibi dolor [Where there is love there is pain]
【直】有爱就有痛
- 6) Procul ex oculis procul ex mente [far from sight, far from mind]
【直】眼不见心不烦 【意】眼不见差一半
- 7) Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris? Nescio, sed fieri sentio et excrucior [I hate and I love. Why do I do this, you may ask. I do not know, but I feel it happening and I am tortured]
【直】又恨又爱。你可能会问，我怎么会这样？我不知道，但我感觉如此，并（为此而）痛苦
- 8) Amicus animae [Friend of the soul; soulmate]
【直】灵魂的朋友 【意】灵魂伴侣
- 9) Amicus certus in re incerta cernitur [A real friend is identified in a tough situation]
【直】值得信任的朋友在难以预料的情况下才能被看出 【意】患难见真情
- 10) Amicus cognoscitur amore more ore re [A friend is known by his love, his habits, his mouth (=words), his actions]
【直】一个朋友能够通过一个人的爱、习惯、言语、行动而被认出
- 11) Ama et fac quod vis [Love and do what you want]
【直】去爱，并做你想做的事 【意】随心所欲
- 12) Amantium irae amoris integratio est [The quarrels of lovers are a renewal of love]
【直】恋人间的拌嘴使他们的爱情重获新生 【意】打是亲骂是爱

- 13) Amor caecus est [Love is blind]
【直】有爱的人看不到其他人看到的事 【意】情人眼里出西施
- 14) Amor misceri cum timore non potest [Love cannot be mixed with fear]
【直】爱不能夹杂着恐惧 / 爱情不能强求 / 真的爱没有任何害怕
【意】强扭的瓜不甜
- 15) Conubia sunt fatalia [marriages are decided by destiny]
【直】婚姻是由命运决定的。 【意】姻缘天注定
- 16) Cor ad cor loquitur [Heart speaks to the heart]
【直】心与心的对话 【意】心有灵犀 / 心心相印
- 17) Cor unum [One heart]
【直】同样的心 【意】心心相印
- 18) Firma res est concordia, imbecilla discordia [Harmony is a strong thing, disagreement is weak]
【直】和睦是坚固的，不合是软弱的 【意】团结就是力量 / 众人拾柴火焰高
- 19) Meminerunt omnia amantes [Lovers remember everything]
【直】恋人会记住所有的事情 【意】唯不忘相思
- 20) Mens sana in corpore sano [Healthy mind in healthy body]
【直】身心健康 【意】健康之精神寓于健康之体魄
- 21) Nec amor nec tussis celatur [Neither love nor a cough can be hidden]
【直】爱和咳嗽是不能被隐藏的 【意】爱情似火难遮掩
- 22) Nec tecum possum vivere, nec sine te [I cannot live with, or without you]
【直】有你或没有你，我都不能生存
【意】爱不释手/(两个人结婚很久可能也受不了，也没办法想不在那个人旁边儿过日子)
【意】爱恨交织。
- 23) Omnia vincit amor: et nos cedamus amori [Love wins everything: let us make way to love]
【直】爱战胜一切：让我们为爱铺路 【意】真爱无敌
- 24) Procul ex oculis procul ex mente [far from sight, far from mind]
【直】眼不见心不烦 【意】眼不见差一半
- 25) Qui amoris vulnus facit, idem sanat [Who causes a wound of love, the same heals it]
【直】谁造成了爱的伤痛，那人也能治愈它 【意】解铃还需系铃人
- 26) Qui invenit amicum invenit thesaurum [He who finds a friend, finds a treasure]
【直】找到一个忠信的朋友的人便找到了宝藏 【意】在家靠父母出外靠朋友

27) Quis legem dat amantibus? [Who gives a law to lovers?]

【直】谁能以法律禁锢热恋之人?

【意】没有什么能够抵挡真爱，即使法律也不能。

28) Si vis amari, ama [If you want to be loved, love]

【直】如果你想被爱，去爱吧。 【意】要得到爱，需先给予爱。

29) Ubi amor ibi dolor [Where there is love there is pain]

【直】有爱就有痛 【意】爱之深，恨之切

30) Verus amicus est alter idem [A true friend is another self]

【直】真正的朋友是另一个自己 【意】真正的朋友是知己