拉丁语言文化研究

Journal of Latin Language and Culture

第十四辑

2026 年 6 月
ISSN 2415-4644

主办单位：拉丁中心

主编：麦克雷

编务：韩专

电子邮件：latinitassinica@163.com

《拉丁语言文化研究》版权归拉丁中心所有

©2026 拉丁中心

Publisher: Michele Ferrero
City of Publication: Hong Kong 香港
Address: Chai Wan Road, 18, Hong Kong

特别感谢

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) 中国人民大学
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 (上海外国语大学)
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

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
刘世宝 (拉丁中心荣誉助理经理)

目 录

拉丁文苑（拉中对刊）……8

古希腊文本中的真理与智慧：翻译比较…… 麦克雷 9
托马斯·阿奎那论理解、理性与谨慎…… 雷立柏 (Leopold Leeb) 译 30
托马斯主义拉丁词汇表……雷立柏 (Leopold Leeb) 57

拉丁汉学…… 75

罗明坚拉丁语四书：孟子，第七章拉丁文手稿的转写…… 麦克雷 76
异域回响：明清之际拉丁文献中的中国古钟知识建构初探……唐朵 101
耶稣会士的“译”与“作”——以明末汉译《伊索寓言》的狐狸故事
为中心……韩专 110

拉丁西学……123

从拉丁语的起源到罗曼语族…… 马之帆（Giovanni Mandrella）124
西班牙语 soy 历时演变初探……赵飞 129
“字本位”、“词本位”还是“语素本位”？世界语言历史比较视角……张放 153
葬礼演说作为舞台 The Funeral Oration as Stage: Jerome on Fabiola and the gens
Fabia……顾斯文（Sven Günther）183

拉丁文化在中国……192

著名古典学家和拉丁中心好朋友穆启乐去世……193
拉丁语三大类型教材优缺点一次性说清楚…… 李慧 194
《拉丁语基础教程》第二版…… 赵飞 196
《理想国》与中国传统思想中的正义观念之比较——
以第一卷为中心…… 高景虎 197

《理想国》与《大学章句》中的教育思想及对比 …… 李佳林 204
跨文化诠释：马礼逊《华英字典》与《大学》译本中的
中华文化西传 …… 汤蕙瑜 212
“恶”的多维对话:《理想国》《尼各马可伦理学》《论义务》《忏悔录》
的“恶”研究 …… 吴可星 222
从个人伦理到政治秩序：柏拉图四主德与儒家五常的德性比较 ……颜小雨 232
亚里士多德悲剧视角下的《安提戈涅》 …… 樊雨池 241

拉丁文苑（拉中对刊）

古希腊文本中的真理与智慧：翻译比较

Truth and wisdom in an ancient Greek text: a comparison of translations

希腊-拉丁-中文-英语

麦克雷

北京外国语大学 国际中国文化研究院

四福音书作为古代文学

玛窦福音、马尔谷福音、路加福音和若望福音被认为是古代文学中最具影响力的作品之一。这四部作品写于公元一世纪，以希腊文完成，结合了传记、历史、神学与叙事文学的特点，记录了拿撒勒人耶稣的生平与教导。和许多古代文本一样，福音书在成文之前长期以口述传统流传，因此反映了早期地中海世界的文化与宗教背景。

四部福音书各有独特的文学风格与写作目的。《马可福音》节奏紧凑，强调行动与受难；《马太福音》突出耶稣应验犹太先知预言；《路加福音》关注怜悯、公义与历史细节；《约翰福音》则运用象征性语言与哲学思考，从神学角度描绘耶稣。因此，四福音并非单一一致的记录，而是从不同视角呈现同一人物。

作为古代文学，福音书不仅是宗教经典，也可以被视为历史与文学作品进行研究。学者常将其与古希腊罗马传记、犹太文献以及古代口述传统相比较。两千年来，福音书对艺术、伦理、政治以及世界文化都产生了深远影响。

这里我呈现一些关于真理与智慧的句子。

The Four Gospels as Ancient Literature

The four Gospels—Gospel of Matthew, Gospel of Mark, Gospel of Luke, and Gospel of John—are among the most influential works of ancient literature. Written in Greek during the first century CE, they combine biography, history, theology, and storytelling to present the life and teachings of Jesus of Nazareth. Like other ancient texts, the Gospels were shaped by oral tradition before being written down, reflecting the culture and religious beliefs of the early Mediterranean world.

Each Gospel has its own literary style and purpose. Mark is fast-paced and dramatic, emphasizing action and suffering. Matthew presents Jesus as the fulfillment of Jewish prophecy, while Luke highlights compassion, social justice, and historical detail. John uses symbolic language and philosophical reflection, giving a more

theological portrait of Jesus. Together, the four texts offer multiple perspectives rather than a single unified account.

As ancient literature, the Gospels can be studied not only as sacred scripture but also as historical and literary works. Scholars compare them with Greco-Roman biographies, Jewish writings, and oral storytelling traditions of antiquity. Their influence on art, ethics, politics, and world culture has been profound for nearly two thousand years.

Here I present some sentences on the topic of truth and wisdom.

Truth 真理

真理是与天主的整合
真理拒绝任何虚假
真理是现实和说话的整合
一个好人是真实的
Truth is conformity with God
Truth refuses any falsity
Truth expresses the conformity between words and reality
A good person is truthful in his words

Mt 5,33-35
Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ, μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ, μήτε εἰς Ἰεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως,
Iterum audistis quia dictum est antiquis non peierabis reddes autem Domino iuramenta tua; ego autem dico vobis non iurare omnino neque per caelum quia thronus Dei est; neque per terram quia scabillum est pedum eius neque per Hierosolymam quia civitas est magni Regis.
Again, you have heard how it was said to our ancestors, You must not break your oath, but must fulfil your oaths to the Lord. But I say this to you, do not swear at all, either by heaven, since that is God's throne; or by earth, since that is his footstool; or by Jerusalem, since that is the city of the great King.
你们又一向听过对古人说：『不可发虚誓，要向上主偿还你的誓愿！』我却对你们说：你们总不可发誓：不可指天，因为天是天主的宝座；不可指地，因为地是他的脚凳；不可指耶路撒冷，因为她是大王的城市

Mt 5,37
ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν.
Sit autem sermo vester est est, non non; quod autem his abundantius est a malo est.
All you need say is "Yes" if you mean yes, "No" if you mean no; anything more than this comes from the Evil One.

你们的话该当是：是就说是，非就说非；其它多余的便是出于邪恶。

Mk 4,11
ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται,
Vobis datum est mysterium regni Dei illis autem qui foris sunt in parabolis omnia fiunt.
To you is granted the secret of the kingdom of God, but to those who are outside everything comes in parables.
天主国的奥义只赏给了你们，但对那些外人，一切都用比喻。

Mt 6,16
Ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί, ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν
Cum autem ieiunatis nolite fieri sicut hypocritae tristes demoliuntur enim facies suas ut pareant hominibus ieiunantes amen dico vobis quia receperunt mercedem suam.
When you are fasting, do not put on a gloomy look as the hypocrites do: they go about looking unsightly to let people know they are fasting. In truth I tell you, they have had their reward.
几时你们禁食，不要如同假善人一样，面带愁容；因为他们苦丧着脸，是为叫人看出他们禁食来。我实在告诉你们，他们已获得了他们的赏报。

Jn 3,11
ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε
Amen amen dico tibi quia quod scimus loquimur et quod vidimus testamur et testimonium nostrum non accipitis.
'In all truth I tell you, we speak only about what we know and witness only to what we have seen and yet you people reject our evidence.
我实实在在告诉你：我们知道的，我们才讲论；我们见过的，我们才作证；而你们却不接受我们的作证。

Mt 7,3
τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς;
Quid autem vides festucam in oculo fratris tui et trabem in oculo tuo non vides?
Why do you observe the splinter in your brother's eye and never notice the great log in your own?
为什么你只看见你兄弟眼中的木屑，而对自己眼中的大梁竟不理会呢?

Mt 7,20
ἄρα γε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.
Igitur ex fructibus eorum cognoscetis eos.

I repeat, you will be able to tell them by their fruits.
所以，你们可凭他们的果实辨别他们。

Mt 11,6
καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.
Et beatus est qui non fuerit scandalizatus in me.
And blessed is anyone who does not find me a cause of falling.

凡不因我而绊倒的，是有福的!

Mt 12,33
Ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται.
Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum aut facite arborem malam et fructum eius malum siquidem ex fructu arbor agnoscitur.
Make a tree sound and its fruit will be sound; make a tree rotten and its fruit will be rotten. For the tree can be told by its fruit.
你们或者说树好，它的果子也好；或者说树坏，它的果子也坏，因为由果子可认出树来。

Mt 12,35
ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθά, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά.
Bonus homo de bono thesauro profert bona et malus homo de malo thesauro profert mala.
Good people draw good things from their store of goodness; bad people draw bad things from their store of badness.
善人从善库里，取出善来；恶人从恶库里，取出恶来。

Lk 4,23
ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν·
Medice cura te ipsum.
"Physician, heal yourself,"
医生，医治你自己吧

Jn 1,47
ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν.
Ecce vere Israhelita in quo dolus non est.
There, truly, is an Israelite in whom there is no deception.

看!这确是一个以色列人，在他内毫无诡诈。

Jn 3,21

ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα.
Qui autem facit veritatem venit ad lucem ut manifestentur eius opera quia in Deo sunt facta.
But whoever does the truth comes out into the light, so that what he is doing may plainly appear as done in God.
然而履行真理的，却来就光明，为显示出他的行为是在天主内完成的。

Mk 8,12
τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον.
Quid generatio ista quaerit signum amen dico vobis si dabitur generationi isti signum.
Why does this generation demand a sign? In truth I tell you, no sign shall be given to this generation.
为什么这一世代要求征兆？我实在告诉你们，必不给这世代一个征兆!

Jn 5,31
Ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής·
Si ego testimonium perhibeo de me testimonium meum non est verum.
Were I to testify on my own behalf, my testimony would not be true.
如果我为我自己作证，我的证据不足凭信。

Jn 5,32
ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ, καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.
Alius est qui testimonium perhibet de me et scio quia verum est testimonium quod perhibet de me.
but there is another witness who speaks on my behalf, and I know that his testimony is true.
但另有一位为我作证，我知道他为我作的证足以凭信。

Lk 6,45
ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρόν· ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.
Bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bonum et malus homo de malo profert malum ex abundantia enim cordis os loquitur.
Good people draw what is good from the store of goodness in their hearts; bad people draw what is bad from the store of badness. For the words of the mouth flow out of what fills the heart.
善人从自己心中的善库发出善来，恶人从恶库中发出恶来，因为心里充满什么，口里就说什么。

Mk 10,6

ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς·
Ab initio autem creaturae masculum et feminam fecit eos deus.
But from the beginning of creation god made them male and female.
从创造之初，天主造了他们一男一女。

Jn 6,26
ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἴδετε σημεῖα, ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε.
Amen amen dico vobis quaeritis me non quia vidistis signa sed quia manducastis ex panibus et saturati estis.
In all truth I tell you, you are looking for me not because you have seen the signs but because you had all the bread you wanted to eat.
我实实在在告诉你们:你们寻找我，并不是因为看到了神迹，而是因为吃饼吃饱了。

Jn 6,49
οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον·
Patres vestri manducaverunt in deserto manna et mortui sunt.
Your fathers ate manna in the desert and they are dead.
你们的祖先在旷野中吃过「玛纳」，却死了。

Jn 7,16
ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με·
Mea doctrina non est mea sed eius qui misit me.
My teaching is not from myself: it comes from the one who sent me;
我的教训不是我的，而是派遣我来者的。

Jn 7,18
ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ· ὁ δὲ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτὸν οὗτος ἀληθής ἐστιν καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.
Qui a semet ipso loquitur gloriam propriam quaerit qui autem quaerit gloriam eius qui misit illum hic verax est et iniustitia in illo non est.
When someone speaks on his own account, he is seeking honour for himself; but when he is seeking the honour of the person who sent him, then he is true and altogether without dishonesty.
由自己而讲的，是寻求自己的光荣；但谁若寻求派遣他来者的光荣，他便是诚实的，在他内没有不义。

Jn 8,15
ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα.
Vos secundum carnem iudicatis ego non iudico quemquam.
You judge by human standards; I judge no one,

你们只凭肉眼判断，我却不判断任何人

Jn 8,17
καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν.
Et in lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est.
And in your Law it is written that the testimony of two witnesses is true.

在你们的法律上也记载着:两个人的作证是可凭信的。

Jn 8,32
καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.
Et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos.
You will come to know the truth, and the truth will set you free.
也会认识真理，而真理必会使你们获得自由。

Jn 8,45
ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετέ μοι.
Ego autem quia veritatem dico non creditis mihi.
But it is because I speak the truth that you do not believe me.
至于我，因为我说真理，你们却不信我。

Jn 8,46
τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; εἰ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετέ μοι;
Quis ex vobis arguit me de peccato si veritatem dico quare vos non creditis mihi.
Can any of you convict me of sin? If I speak the truth, why do you not believe me?
你们中谁能指证我有罪？若是我说真理，为什么你们却不信我呢?

Jn 10,32
πολλὰ ἔργα καλὰ ἔδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ πατρός· διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον ἐμὲ λιθάζετε;
Multa opera bona ostendi vobis ex Patre meo propter quod eorum opus me lapidatis.
I have shown you many good works from my Father; for which of these are you stoning me?
我赖我父给你们显示了许多善事，为了那一件，你们要砸死我呢?

Jn 14,6
ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ.
Ego sum via et veritas et vita nemo venit ad Patrem nisi per me.
I am the Way; I am Truth and Life. No one can come to the Father except through me.
我是道路、真理、生命，除非经过我，谁也不能到父那里去。

Lk 11,39-40
νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας. 40 ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν;

Nunc vos Pharisaei quod de foris est calicis et catini mundatis quod autem intus est vestrum plenum est rapina et iniquitate stulti nonne qui fecit quod de foris est etiam id quod de intus est fecit.
You Pharisees! You clean the outside of cup and plate, while inside yourselves you are filled with extortion and wickedness. Fools! Did not he who made the outside make the inside too?

你们法利塞人洗净杯盘的外面，而你们心中却满是劫夺与邪恶。 胡涂人哪!那造外面的，不是也造了里面吗?

Lk 11,44
Οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα, καὶ οἱ ἄνθρωποι [οἱ] περιπατοῦντες ἐπάνω οὐκ οἴδασιν.
Vae vobis quia estis ut monumenta quae non parent et homines ambulantes supra nesciunt.
Alas for you, because you are like the unmarked tombs that people walk on without knowing it!

祸哉，你们!因为你们就如同不显露的坟墓，人在上面行走，也不知道。」

Mt 23,16-17
Οὐαὶ ὑμῖν, ὁδηγοὶ τυφλοὶ οἱ λέγοντες· ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ ναῷ, οὐδέν ἐστιν· ὃς δ’ ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ, ὀφείλει. μωροὶ καὶ τυφλοί, τίς γὰρ μείζων ἐστίν, ὁ χρυσὸς ἢ ὁ ναὸς ὁ ἁγιάσας τὸν χρυσόν;
Vae vobis duces caeci qui dicitis quicumque iuraverit per templum nihil est qui autem iuraverit in aurum templi debet stulti et caeci quid enim maius est aurum an templum quod sanctificat aurum.
Alas for you, blind guides! You say, "If anyone swears by the Temple, it has no force; but anyone who swears by the gold of the Temple is bound." Fools and blind! For which is of greater value, the gold or the Temple that makes the gold sacred?

祸哉，你们瞎眼的响导!你们说：谁若指着圣所起誓，不算什么；但是谁若指着圣所的金子起誓，就该还愿。又昏又瞎的人哪!究竟什么更贵重：是金子还是那使金子成圣的圣所?

Mt 23,18-19
καί· ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδέν ἐστιν· ὃς δ’ ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ δώρῳ τῷ ἐπάνω αὐτοῦ, ὀφείλει. 19 τυφλοί, τί γὰρ μεῖζον, τὸ δῶρον ἢ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον;
Et quicumque iuraverit in altari nihil est quicumque autem iuraverit in dono quod est super illud debet caeci quid enim maius est donum an altare quod sanctificat donum.

Again, "If anyone swears by the altar it has no force; but anyone who swears by the offering on the altar, is bound." You blind men! For which is of greater worth, the offering or the altar that makes the offering sacred?
还有：谁若指着全燔祭坛起誓，不算什么；但是谁若指着那上面的供物起誓，就该还愿。瞎眼的人哪!究竟什么更贵重：是供物或是那使供物成圣的全燔祭坛?

Mt 23,20
ὁ οὖν ὀμόσας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἐπάνω αὐτοῦ·
Qui ergo iurat in altare iurat in eo et in omnibus quae super illud sunt.
Therefore, someone who swears by the altar is swearing by that and by everything on it.
所以，那指着全燔祭坛起誓的，是指着它和那上面的一切起誓。

Mt 23,21
καὶ ὁ ὀμόσας ἐν τῷ ναῷ ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτόν,
Et qui iuraverit in templo iurat in illo et in eo qui inhabitat in ipso.
And someone who swears by the Temple is swearing by that and by the One who dwells in it.
那指着圣所起誓的，是指着它和那住在它内的而起誓。

Mt 23,22
καὶ ὁ ὀμόσας ἐν τῷ οὐρανῷ ὀμνύει ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ καθημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ.
Et qui iurat in caelo iurat in throno Dei et in eo qui sedet super eum.
And someone who swears by heaven is swearing by the throne of God and by the One who is seated there.
那指着天起誓的，是指着天主的宝座和坐在上面的那位起誓。

Jn 17,17
ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν.
Sanctifica eos in veritate sermo tuus veritas est.
Consecrate them in the truth; your word is truth.
求你以真理祝圣他们，你的话就是真理。

Jn 17,19
καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.
Et pro eis ego sanctifico me ipsum ut sint et ipsi sanctificati in veritate.
And for their sake I consecrate myself so that they too may be consecrated in truth.
我为他们祝圣我自己，为叫他们也因真理而被祝圣。

Jn 18,20
ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ, ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ

ἱερῷ, ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται, καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν.
Ego palam locutus sum mundo; ego semper docui in synagoga et in templo quo omnes Iudaei conveniunt et in occulto locutus sum nihil.
I have spoken openly for all the world to hear; I have always taught in the synagogue and in the Temple where all the Jews meet together; I have said nothing in secret.
我向来公开地对世人讲话，我常常在会堂和圣殿内，即众犹太人所聚集的地方施教，在暗地里我并没有讲过什么。

Jn 18,21
τί με ἐρωτᾷς; ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας τί ἐλάλησα αὐτοῖς· ἴδε οὗτοι οἴδασιν ἃ εἶπον ἐγώ.
Quid me interrogas? interroga eos qui audierunt quid locutus sum ipsis ecce hii sciunt quae dixerim ego.
Why ask me? Ask my hearers what I taught; they know what I said.
你为什么问我？你问那些听过我的人，我给他们讲了什么；他们知道我所说的。

Jn 18,37
σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.
Tu dicis quia rex sum; ergo ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati; omnis qui est ex veritate audit meam vocem.
It is you who say that I am a king. I was born for this, I came into the world for this, to bear witness to the truth; and all who are on the side of truth listen to my voice.
你说的是，我是君王。我为此而生，我也为此而来到世界上，为给真理作证：凡属于真理的，必听从我的声音。

Wisdom 智慧

耶稣也给门徒们实际的明智建议。
人分享天主的智慧。
智慧承认创造的顺序。
谚语有时传谕智慧。
Jesus gives also practical wise suggestions for a better life.
Man shares God's wisdom.
Wisdom is to recognize the order of Creation.
Wisdom is sometimes transmitted in proverbs.

Mt 7,6
Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶν μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.
Nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos ne forte

conculcent eas pedibus suis et conversi disrumpant vos .
Do not give dogs what is holy; and do not throw your pearls in front of pigs, or they may trample them and then turn on you and tear you to pieces.
你们不要把圣物给狗，也不要把你们的珠宝投在猪前，怕它们用脚践踏了珠宝，而又转过来咬伤你们。

Mt 7,18
οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖν.
Non potest arbor bona fructus malos facere neque arbor mala fructus bonos facere.
A sound tree cannot bear bad fruit, nor a rotten tree bear good fruit.
好树不能结坏果子，坏树也不能结好果子。

Mt 9,16
οὐδεὶς δὲ ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται
Nemo autem inmittit commissuram panni rudis in vestimentum vetus tollit enim plenitudinem eius a vestimento et peior scissura fit.
No one puts a piece of unshrunken cloth onto an old cloak, because the patch pulls away from the cloak and the tear gets worse.
没有人用未漂过的布作补钉，补在旧衣服上的，因为补上的必扯裂了旧衣，破绽就更加坏了。

Mt 10,19
ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε·
Cum autem tradent vos nolite cogitare quomodo aut quid loquamini dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini.
But when you are handed over, do not worry about how to speak or what to say; what you are to say will be given to you when the time comes.
当人把你们交出时，你们不要思虑：怎么说，或说什么，因为在那时刻，自会赐给你们应说什么。

Mt 13,12
ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ’ αὐτοῦ.
Qui enim habet dabitur ei et abundabit qui autem non habet et quod habet auferetur ab eo.
Anyone who has will be given more and will have more than enough; but anyone who has not will be deprived even of what he has.
因为凡有的，还要给他，使他富足；但是，没有的，连他所有的，也要由他夺去。

Mk 3,24

βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη·
Si regnum in se dividatur non potest stare regnum illud.
If a kingdom is divided against itself, that kingdom cannot last.
一国若自相纷争，那国就不能存立

Mt 13,30
ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφότερα ἕως τοῦ θερισμοῦ, καὶ ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ ἐρῶ τοῖς θερισταῖς· συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ δήσατε αὐτὰ εἰς δέσμας πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου.
Sinite utraque crescere usque ad messem et in tempore messis dicam messoribus colligite primum zizania et alligate ea fasciculos ad conburendum triticum autem congregate in horreum meum.
Let them both grow till the harvest; and at harvest time I shall say to the reapers: First collect the darnel and tie it in bundles to be burnt, then gather the wheat into my barn.
让两样一起长到收割的时候好了；在收割时，我要对收割的人说：你们先收集莠子，把莠子捆成捆，好燃烧，把麦子却收入我的仓里。

Jn 3,9
σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;
Tu es magister Israhel et haec ignoras?
You are the Teacher of Israel, and you do not know these things!
你是以色列的师傅；连这事你都不知道吗？

Jn 4,35
οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμόν. ἤδη
Nonne vos dicitis quod adhuc quattuor menses sunt et messis venit ecce dico vobis levate oculos vestros et videte regiones quia albae sunt iam ad messem.
Do you not have a saying: Four months and then the harvest? Well, I tell you, look around you, look at the fields; already they are white, ready for harvest!

你们不是说:还有四个月才到收获期吗？看，我给你们说:举起你们的眼，细看田地，庄稼已经发白，可以收割了。

Jn 4,37
ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων.
In hoc enim est verbum verum quia alius est qui seminat et alius est qui metit.
For here the proverb holds t rue: one sows, another reaps.

这正如俗语所说的:撒种的是一人，收割的是另一人。

Mt 13,52

διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.
Ideo omnis scriba doctus in regno caelorum similis est homini patri familias qui profert de thesauro suo nova et vetera.
Well then, every scribe who becomes a disciple of the kingdom of Heaven is like a householder who brings out from his storeroom new things as well as old.
为此，凡成为天国门徒的经师，就好象一个家主，从他的宝库里，提出新的和旧的东西。

Mt 15,14
ἄφετε αὐτούς· τυφλοί εἰσιν ὁδηγοί [τυφλῶν]· τυφλὸς δὲ τυφλὸν ἐὰν ὁδηγῇ, ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται.
Sinite illos caeci sunt duces caecorum caecus autem si caeco ducatum praestet ambo in foveam cadunt.
Leave them alone. They are blind leaders of the blind; and if one blind person leads another, both will fall into a pit.

由他们罢!他们是瞎子，且是瞎子的领路人；但若瞎子领瞎子，两人必要掉在坑里。

Mt 15,16
ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε;
Adhuc et vos sine intellectu estis?
Even you -- don't you yet understand?

连你们也不明白吗?

Mt 16,2-3
ὀψίας γενομένης λέγετε· εὐδία, πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός· καὶ πρωΐ· σήμερον χειμών, πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός. τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε;
Facto vespere dicitis serenum erit rubicundum est enim caelum et mane hodie tempestas rutilat enim triste caelum faciem ergo caeli diiudicare nostis signa autem temporum non potestis.
In the evening you say, "It will be fine; there's a red sky," and in the morning, "Stormy weather today; the sky is red and overcast." You know how to read the face of the sky, but you cannot read the signs of the times.
到了晚上，你们说：天色发红，必要放晴。早上，天色又红又黑，你们说：今日必有风雨；你们知道辨别天象，却不能辨别时期的征兆。

Lk 5,36
οὐδεὶς ἐπίβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ σχίσας ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μή γε, καὶ τὸ καινὸν σχίσει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ.

Nemo commissuram a vestimento novo inmittit in vestimentum vetus alioquin et novum rumpit et veteri non convenit commissura a novo.
No one tears a piece from a new cloak to put it on an old cloak; otherwise, not only will the new one be torn, but the piece taken from the new will not match the old.
没有人从新衣服上撕下一块作补钉，补在旧衣上的；不然，新的撕破了，而且从新衣上撕下的补钉，与旧的也不相称。

Lk 6,31
Καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.
Et prout vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis similiter.
Treat others as you would like people to treat you.
你们愿意人怎样待你们，也要怎样待人。

Lk 6,39
μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν; οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον ἐμπεσοῦνται;
Numquid potest caecus caecum ducere? nonne ambo in foveam cadent.
Can one blind person guide another? Surely both will fall into a pit?

瞎子岂能给瞎子领路?不是两人都要跌在坑里吗?

Lk 6,44
ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται· οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν.
Unaquaeque enim arbor de fructu suo cognoscitur neque enim de spinis colligunt ficus neque de rubo vindemiant uvam.
Every tree can be told by its own fruit: people do not pick figs from thorns, nor gather grapes from brambles.
每一棵树，凭它的果子就可认出来。人从荆棘上收不到无花果，从茨藤上也剪不到葡萄。

Lk 7,35
καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.
Et iustificata est sapientia ab omnibus filiis suis.
Yet wisdom is justified by all her children.
但一切智慧之子，必彰显智慧的正义。

Mt 16,11
πῶς οὐ νοεῖτε ὅτι οὐ περὶ ἄρτων εἶπον ὑμῖν; προσέχετε δὲ ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων.
Quare non intellegitis quia non de pane dixi vobis cavete a fermento Pharisaeorum et Sadducaeorum?
How could you fail to understand that I was not talking about bread? What I said was: Beware of the yeast of the Pharisees and Sadducees.
怎么你们不明白，我不是指着饼向你们说的呢？你们应当防备法利塞人和撒杜塞

人的酵母!

Mt 16,23
ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.
Vade post me Satana, scandalum es mihi quia, non sapis ea quae Dei sunt sed ea quae hominum.
Get behind me, Satan! You are an obstacle in my path, because you are thinking not as God thinks but as human beings do.
撒殫，退到我后面去!你是我的绊脚石，因为你所体会的，不是天主的事，而是人的事。

Mk 10,15
ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.
Quisque non receperit regnum Dei velut parvulus non intrabit in illud.
anyone who does not welcome the kingdom of God like a little child will never enter it.
谁若不像小孩子一样接受天主的国，决不能进去。

Lk 8,18
Βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε· ὃς ἂν γὰρ ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτοῦ.
Videte ergo quomodo auditis qui enim habet dabitur illi et quicumque non habet etiam quod putat se habere auferetur ab illo.
So take care how you listen; anyone who has, will be given more; anyone who has not, will be deprived even of what he thinks he has.
所以，你们应当要怎样听；因为凡有的，还要给他；凡没有的，连他自以为有的，也要从他夺去。

Mt 19,4
οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ᾽ ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς;
Non legistis quia qui fecit ab initio masculum et feminam fecit eos.
Have you not read that the Creator from the beginning made them male and female.
你们没有念过：那创造者自起初就造了他们一男一女。

Mt 19,11
οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον [τοῦτον] ἀλλ᾽ οἷς δέδοται.
Non omnes capiunt verbum istud sed quibus datum est.
It is not everyone who can accept what I have said, but only those to whom it is granted.
这话不是人人所能领悟的，只有那些得了恩赐的人，才能领悟。

Jn 8,35
ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.
Servus autem non manet in domo in aeternum filius manet in aeternum.
Now a slave has no permanent standing in the household, but a son belongs to it for ever.
奴隶不能永远住在家里，儿子却永远居住。

Mk 12,11
παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;
A Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris.
This is the Lord's doing, and we marvel at it ?
那是上主的所作所为，在我们眼中神妙莫测。

Jn 9,39
εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.
In iudicium ego in hunc mundum veni ut qui non vident videant et qui vident caeci fiant.
It is for judgement that I have come into this world, so that those without sight may see and those with sight may become blind.
我是为了判别，才到这世界上来，叫那些看不见的，看得见；叫那些看得见的，反而成为瞎子。

Jn 13,7
ὃ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα.
Quod ego facio tu nescis modo scies autem postea.
At the moment you do not know what I am doing, but later you will understand.
我所做的，你现在还不明白，以后你会明白。

Lk 10,21
ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.
Confiteor tibi Pater Domine caeli et terrae quod abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis etiam Pater quia sic placuit ante te.
I bless you, Father, Lord of heaven and of earth, for hiding these things from the learned and the clever and revealing them to little children. Yes, Father, for that is what it has pleased you to do.

父啊!天地的主宰，我称谢你，因为你将这些事瞒住了智慧及明达的人，而启示

了给小孩子。是的，父啊!你原来喜欢这样做。

Lk 10,41
Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά,

Et respondens dixit illi Dominus Martha Martha sollicita es et turbaris erga plurima.
Martha, Martha,' he said, 'you worry and fret about so many things.

玛尔大，玛尔大!你为了许多事操心忙碌。

Lk 10,42
ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία· Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσ
Porro unum est necessarium Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea.
And yet few are needed, indeed only one. It is mary who has chosen the better part, and it is not to be taken from her.
其实需要的惟有一件。玛利亚选择了更好的一份，是不能从她夺去的。

Lk 12,48
ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν δαρήσεται ὀλίγας. παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ’ αὐτοῦ, καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν.
Qui autem non cognovit et fecit digna plagis vapulabit paucis omni autem cui multum datum est multum quaeretur ab eo et cui commendaverunt multum plus petent ab eo.
The one who did not know, but has acted in such a way that he deserves a beating, will be given fewer strokes. When someone is given a great deal, a great deal will be demanded of that person; when someone is entrusted with a great deal, of that person even more will be expected.
那不知道而做了应受拷打之事的，要少受拷打。给谁的多，向谁要的也多；交托谁的多，向谁索取的也格外多。

Lk 12,54
ὅταν ἴδητε [τὴν] νεφέλην ἀνατέλλουσαν ἐπὶ δυσμῶν, εὐθέως λέγετε ὅτι ὄμβρος ἔρχεται, καὶ γίνεται οὕτως·
Cum videritis nubem orientem ab occasu statim dicitis nimbus venit et ita fit.
When you see a cloud looming up in the west you say at once that rain is coming, and so it does.

几时你们看见云彩由西方升起，立刻就说:要下大雨了；果然是这样。

Lk 12,55
καὶ ὅταν νότον πνέοντα, λέγετε ὅτι καύσων ἔσται, καὶ γίνεται.
Et cum austrum flantem dicitis quia aestus erit et fit.
And when the wind is from the south you say it's going to be hot, and it is.
几时南风吹来，就说：天要热了；果然是这样。

Lk 12,56
ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον πῶς οὐκ οἴδατε δοκιμάζειν;
Hypocritae faciem terrae et caeli nostis probare hoc autem tempus quomodo non probatis.

Hypocrites! You know how to interpret the face of the earth and the sky. How is it you do not know how to interpret these times?

假善人哪!你们知道观察地上及天上的气象，怎么不能观察这个时机呢?

Lk 12,57

Τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον;

Quid autem et a vobis ipsis non iudicatis quod iustum est?

Why not judge for yourselves what is upright?

你们为什么不能由自己来辨别正义的事呢?

Lk 12,58

ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μήποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν, καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακήν.

Cum autem vadis cum adversario tuo ad principem in via da operam liberari ab illo ne forte trahat te apud iudicem et iudex tradat te exactori et exactor mittat te in carcerem.

For example: when you are going to court with your opponent, make an effort to settle with him on the way, or he may drag you before the judge and the judge hand you over to the officer and the officer have you thrown into prison.

当你同你的对头去见官长时，尚在路上，你得设法与他了结，怕他拉你到法官前，法官把你交给刑役，而刑役把你押在狱中。

Lk 12,59

λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς.

Dico tibi non exies inde donec etiam novissimum minutum reddas.

I tell you, you will not get out till you have paid the very last penny.

我告诉你：非等你还清最后的一分钱，断不能从那里出来

Lk 14,28-30

Τίς γὰρ ἐξ ὑμῶν θέλων πύργον οἰκοδομῆσαι οὐχὶ πρῶτον καθίσας ψηφίζει τὴν δαπάνην, εἰ ἔχει εἰς ἀπαρτισμόν; ἵνα μήποτε θέντος αὐτοῦ θεμέλιον καὶ μὴ ἰσχύοντος ἐκτελέσαι πάντες οἱ θεωροῦντες ἄρξωνται αὐτῷ ἐμπαίζειν λέγοντες ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἤρξατο οἰκοδομεῖν καὶ οὐκ ἴσχυσεν ἐκτελέσαι.

Quis enim ex vobis volens turrem aedificare non prius sedens conputat sumptus qui necessarii sunt si habet ad perficiendum; ne posteaquam posuerit fundamentum et non potuerit perficere omnes qui vident incipiant inludere ei dicentes quia hic homo coepit aedificare et non potuit consummare.

And indeed, which of you here, intending to build a tower, would not first sit down and work out the cost to see if he had enough to complete it? Otherwise, if he laid the foundation and then found himself unable to finish the work, anyone who saw it would start making fun of him and saying, "Here is someone who started to build and was unable to finish."

你们中间谁愿意建造一座塔，而不先坐下筹算费用，是否有力完成呢？免得他奠

基以后，竟不能完工，所有看见的人都要讥诮他说：这个人开始建造，而不能完工。

Lk 14,31-32
Ἢ τίς βασιλεὺς πορευόμενος ἑτέρῳ βασιλεῖ συμβαλεῖν εἰς πόλεμον οὐχὶ καθίσας πρῶτον βουλεύσεται εἰ δυνατός ἐστιν ἐν δέκα χιλιάσιν ὑπαντῆσαι τῷ μετὰ εἴκοσι χιλιάδων ἐρχομένῳ ἐπ᾽ αὐτόν; εἰ δὲ μή γε, ἔτι αὐτοῦ πόρρω ὄντος πρεσβείαν ἀποστείλας ἐρωτᾷ τὰ πρὸς εἰρήνην.
Aut qui rex iturus committere bellum adversus alium regem non sedens prius cogitat si possit cum decem milibus occurrere ei qui cum viginti milibus venit ad se alioquin adhuc illo longe agente legationem mittens rogat ea quae pacis sunt.
Or again, what king marching to war against another king would not first sit down and consider whether with ten thousand men he could stand up to the other who was advancing against him with twenty thousand? If not, then while the other king was still a long way off, he would send envoys to sue for peace.
或者一个国王要去同别的国王交战，那有不先坐下运筹一下，能否以一万人，去抵抗那领着两万来攻打他的呢？如果不能，就得趁那国王离得尚远的时候，派遣使节去求和平的条款。

Lk 19,42
ὅτι εἰ ἔγνως ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην· νῦν δὲ ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου.
Quia si cognovisses et tu et quidem in hac die tua quae ad pacem tibi nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis.
If you too had only recognised on this day the way to peace! But in fact it is hidden from your eyes!
恨不能在这一天，你也知道有关你平安的事；但这事如今在你眼前是隐藏的。

Lk 21,14
θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι·
Ponite ergo in cordibus vestris non praemeditari quemadmodum respondeatis.
Make up your minds not to prepare your defence.
所以，你们心中要镇定，不要事先考虑申辩。

Lk 21,15
ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι ἢ ἀντειπεῖν ἅπαντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν.
Ego enim dabo vobis os et sapientiam cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.
Because I myself shall give you an eloquence and a wisdom that none of your opponents will be able to resist or contradict.
因为我要给你们口才和明智，是你们的一切仇敌所不能抵抗及辩驳的。

Mt 25,1-5

Τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις, αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου. πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν μωραὶ καὶ πέντε φρόνιμοι. αἱ γὰρ μωραὶ λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας αὐτῶν οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον. αἱ δὲ φρόνιμοι ἔλαβον ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις μετὰ τῶν λαμπάδων ἑαυτῶν. χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον.

Tunc simile erit regnum caelorum decem virginibus quae accipientes lampadas suas exierunt obviam sponso et sponsae; quinque autem ex eis erant fatuae et quinque prudentes; sed quinque fatuae acceptis lampadibus non sumpserunt oleum secum prudentes vero acceperunt oleum in vasis suis cum lampadibus moram autem faciente sponso dormitaverunt omnes et dormierunt .

Then the kingdom of Heaven will be like this: Ten wedding attendants took their lamps and went to meet the bridegroom. Five of them were foolish and five were sensible: the foolish ones, though they took their lamps, took no oil with them, whereas the sensible ones took flasks of oil as well as their lamps. The bridegroom was late, and they all grew drowsy and fell asleep.

那时，天国好比十个童女，拿着自己的灯，出去迎接新郎。她们中五个是糊涂的，五个是明智的。糊涂的拿了灯，却没有随身带油；而明智的拿了灯，并且在壶里带了油。因为新郎迟延，她们都打盹睡着了。

Mt 25,6-10

μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν· ἰδοὺ ὁ νυμφίος, ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν [αὐτοῦ]. 7 τότε ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι καὶ ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν. 8 αἱ δὲ μωραὶ ταῖς φρονίμοις εἶπαν· δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται. 9 ἀπεκρίθησαν δὲ αἱ φρόνιμοι λέγουσαι· μήποτε οὐ μὴ ἀρκέσῃ ἡμῖν καὶ ὑμῖν· πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράσατε ἑαυταῖς. 10 ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος, καὶ αἱ ἕτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα.

Media autem nocte clamor factus est: ecce sponsus venit exite obviam ei; tunc surrexerunt omnes virgines illae et ornaverunt lampades suas; fatuae autem sapientibus dixerunt date nobis de oleo vestro quia lampades nostrae extinguntur; responderunt prudentes dicentes ne forte non sufficiat nobis et vobis ite potius ad vendentes et emite vobis; dum autem irent emere venit sponsus et quae paratae erant intraverunt cum eo ad nuptias et clausa est ianua.

But at midnight there was a cry, "Look! The bridegroom! Go out and meet him." Then all those wedding attendants woke up and trimmed their lamps, and the foolish ones said to the sensible ones, "Give us some of your oil: our lamps are going out." But they replied, "There may not be enough for us and for you; you had better go to those who sell it and buy some for yourselves." They had gone off to buy it when the bridegroom arrived. Those who were ready went in with him to the wedding hall and the door was closed.

半夜有人喊说：新郎来了，你们出来迎接吧! 那些童女遂都起来，装备她们的灯。

糊涂的对明智的说：把你们的油，分些给我们吧!因为我们的灯快要灭了!明智的

答说：怕为我们和你们都不够，更好你们到卖油的那里去，为自己买吧! 她们去买的时候，新郎到了，那准备好了的，就同他进去，共赴婚宴；门遂关上了。

Mt 25,11-12
ὕστερον δὲ ἔρχονται καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι λέγουσαι· κύριε κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν. 12 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς.
Novissime veniunt et reliquae virgines dicentes domine domine aperi nobis; at ille respondens ait: amen dico vobis nescio vos.
The other attendants arrived later. "Lord, Lord," they said, "open the door for us." But he replied, "In truth I tell you, I do not know you."
末后，其余的童女也来了，说：主啊!主啊!给我们开门吧!他却答说：我实在告诉你们：我不认识你们。

Mt 25,13
γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.
Vigilate itaque quia nescitis diem neque horam.
So stay awake, because you do not know either the day or the hour.
所以，你们该醒寤，因为你们不知道那日子，也不知道那时辰。

Mt 26,11
πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ’ ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε·
Nam semper pauperes habetis vobiscum me autem non semper habetis.
You have the poor with you always, but you will not always have me.
你们常有穷人同你们在一起，至于我，你们却不常有。

Mt 26,52
ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται.
Converte gladium tuum in locum suum; omnes enim qui acceperint gladium gladio peribunt et non me tenuistis.
Put your sword back, for all who draw the sword will die by the sword.
把你的剑放回原处；因为凡持剑的，必死在剑下。

托马斯·阿奎那论理解、理性与谨慎

Thomas Aquinas on Understanding, Reason and Prudence

拉丁语/英语/汉语

雷立柏（Leopold Leeb）译

中国人民大学

译者序

托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，1225-1274 年，亦译“多默”、“道茂”等）是中世纪经院哲学的顶峰。他的著作很多，内容非常丰富，涉及哲学、神学、伦理学、法学、政治学等领域。因为他很成功地结合古希腊 Aristoteles（亚里士多德）的思想与基督信仰，他的思想能满足信仰与理性双方面的追求，被大多基督徒视为正统的基督教哲学，一代一代影响了所有的学习哲学和神学的学生。从语言学的角度来看，托马斯的拉丁语影响了近代英语的发展，比如他使用 influentia（英语 influence，现代汉语“影响”）、producere（英语 produce，现代汉语“产生”）、dependet（英语 it depends，现代汉语“取决于”）、derivare（英语 derive，现代汉语“起源于”）和 impressio（英语 impression，现代汉语“印象”）等词，也就是说他的拉丁语和他的思想一样，在很多方面已经有现代的意义和表达方式。托马斯准备了近代哲学的思路，因为他强调理性和逻辑学，分析每一个概念，建立很严谨的思想体系，但又从生活体验与感官知识出发，重视受造界（即物质世界）与社会生活。在很深的意义上，笛卡尔、洛克、黑格尔，甚至马克思、现代的法学家和科学家都是托马斯（或托马斯主义）的学生，受了托马斯思维方式的影响。

本文集参考德国哲学家和天主教徒 Joseph Pieper（皮珀，1904-1997 年）所编的 *Thomas-Brevier*（《托马斯日课》，1956 年在慕尼黑出版）。皮珀是一位经院哲学专家，曾编写许多关于托马斯思想的著作，包括 *Die Wahrheit der Dinge: Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*（《事物的真理：中世纪高峰时期人学研究》，1947 年）、*Ueber den Begriff der Tradition*（《论传统的概念》，1958）、

Ueber die Liebe（《论爱德》，1972 年）等。

《多玛斯・阿奎那神学大全》的译本 2008 年出版于台湾（周克勤等译，由碧岳学社出版）。部分来自《神学大全》的语句在翻译后在方括号中还加上台湾译本的译文，使读者有机会比较两种翻译。台湾译本经常使用“天主”，而我使用“神”来译 Deus。

深入理解中世纪思想当然需要分析拉丁语的原文，而读者可能要参考这些工具书：雷立柏编《拉丁语汉语简明词典》(世界图书出版公司，2011 年)、雷立柏编《简明拉丁语教程》(商务 2010 年)、雷立柏编《拉丁成语辞典》(宗教文化出版社，2006 年)、雷立柏编《汉语神学术语辞典》(宗教文化出版社，2007 年；其中分析 17 世纪的《神学大全》译本)。

希望这部“引语集”能帮助学习哲学的人进一步了解托马斯・阿奎那对西哲学的重要贡献。

INTELLIGERE ***Understanding*** **理解**

(131) Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur. (C. G. 1, 43)
By understanding something our intellect extends itself into the infinite.
通过理解某事物，我们的理智将自己伸张到无限。

(132) Est homini naturale, quod appetat cognitionem veritatis. (QD de malo 9,1)
It is natural for a human being to desire the knowledge of truth.
渴望了解真理符合人的本性。

(133) Veritatem enim videre, est ipsam habere. (S. Th. II, II, 4, 1)
To see the truth means to possess the truth.
看到真理意味着拥有它。[因为看到真理，就等于是获得真理。]

(134) Intellectus… natus est omnia quae sunt in rerum natura intelligere. (C. G. 3, 59)
The insightful spiri is born to understand all beings in their real nature.
理智的本性是理解一切存在物的真实本性。

(135) Est … admiratio desiderium quoddam sciendi. (S. Th. I, II, 32, 8)
Astonishment is a kind of desire for knowledge.
感到惊奇是对知识的某种渴望。[至于惊奇，那是一种求知的欲望。]

(136) Causa autem, quare philosophus comparatur poetae, est ista, quia uterque circa miranda versatur. (Comm. in metaphysicam, I, 3; Nr. 55)
The reason why the philosopher compares himself to a poet is that both deal with things that are admirable.
哲学家将自己与诗人比较，而其中的理由是两个都处理一些领人感到惊奇的事。

(137) Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur… Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. (C. G. 1, 43)
By understanding a thing our intellect extends itself toward the infinite… However, such an orientation of the intellect toward the infinite would be in vain and useless, if there would not be some infinite object of understanding.
通过理解某事物，我们的理智将自己伸张到无限；然而，如果不存在一个无限的可理解的事物，那么理智的这种指向是无意义的。

(138) De rebus nobilissimis quantumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert. Et ideo, quamvis ea, quae supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquirit, si saltem ea qualitercumque teneat fide. (C. G. 1,5)
Evan a quite incomplete understanding of the most noble matters means very great perfection for the human soul. And even if the soul cannot, relying on human reason, fully comprehend those things which surpass reason, it still gains much perfection, if

it somehow perceives and beholds these things in faith.
对于最高尚的事物的理解, 哪怕是很不完善的理解, 也会给灵魂带来很大的完美。而且，虽然灵魂无法通过人的理性掌握那些超过理性的事物，但如果灵魂在信仰中意识到这些事物，仍然为自己获得了很大的完美。

(139) Maximum… beneficium alicui impenditur, si ab errore ad veritatem reducatur. (In Divina nomina, 13,4; Nr. 1006)
The greatest kindness bestowed upon a person is if he or she is led from error to truth.
将一个人从错误引向真理，这算是他获得的最大恩赐。

(140) Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, quod anima est quodammodo omnia. (S. Th. I, 14, 1)
Beings that have knowledge are different from those who lack knowledge, because those who have no knowledge only possess their own essential form. However, a knowing being is destined to also appropriate the form of some other thing, because the image of what is known is also in the knower. Thus it is obvious that the nature of a thing without knowledge is more restricted and limited, and the nature of knowing beings has more amplitude and width. Therefore the philosopher (Aristotle) says that in a sense the soul is everything.
那些有理解的事物和没有理解的事物有区别, 因为没有理解的事物仅仅有自己的形式。但有理解的存在物的使命是拥有其他事物的形式，因为在理解者的心中留下被理解者的形式。由此可见，无理解的事物的本性比较受限制，有比较大的局限性。而那些有理解的事物的本性是比较宽大的、广大的。因此哲学家（亚里士多德）说灵魂在某种意义上是一切。
[有认知动作者和无认知动作者之区别，在于无认知动作者仅有自己的形式；而有认知动作者, 也自然适于有别物的形式, 因为被认知之物的像存在于认知者内。因此，明显地，无认知动作者的本性是较为狭窄和有限定的，而有认知动作者的本性却有较为广阔的伸展空间。因此，哲学家在《灵魂论》卷三第八章说：“灵魂，在某种意义下，是一切。”]

(141) Non oportet, quod quidquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat. (QD de veritate 1, 5 ad 5)
It is not necessary that the intellect understands all things by understanding, which it possesses by understanding.
理智不需要通过理解而理解所有的通过理解而拥有的东西。

(142) Illa, quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa. In hoc enim, quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se

cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias. Unde dicitur, quod omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. (QD de veritate, 1, 9)
The most perfect of all beings, like intellectual beings, turn back to their own essence in a perfect return. Because in the fact that they know something outside themselves, they somehow step out of themselves. And when they realize that they know, they already begin to return to themselves, because the act of knowing is in the middle between the knower and the object of cognition. But this return is completed, when they realize their own essences. Therefore it is said that anything that knows its own essence turns back to its own essence in a complete return.
在万物中最完美的存在，比如精神体，以完全的回归回到自己的本性去。因为，当他们认识一个在他们以外的东西，他们以某种方式从跨出自己之外。而当他们知道自己正在认识时，他们就开始回到自己那里去，因为认识的行动就是在认识者和被认识的东西之间。而如果他们认识自己的本性，这种回归才被完成。因此有人说任何有知识的本体通过一种完美的回归来到自己的本性。

(143) Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. (QD de veritate 2, 2 ad 2)
To return to one's own essence means nothing else than to have a quiet, self-sufficient being.
回到自己的本性去等于拥有宁静的、自足的存在。

(144) Intellectus … humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas… in materia corporali existens. (S. Th. I, 84, 7)
The proper object of the human intellect, which is joined to the body, is the essence which exists in physical matter.
人的理智是与身体结合的，而这个理智本有的认识对象是在物体中存在的本性。[人的理智是与身体相连的，其专有对象是在形体质料中存在的性质或本质。]

(145) Tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. (S. Th. I, 12, 12)
Our natural knowledge can extend so far as it can be guided by perceptible things.
那可以感觉到的东西在什么程度上能够引导我们的自然认识，这个认识就可以在这样的程度上扩展。[感觉能领导到哪里，我们的自然认知就只能伸展到哪里。]

(146) Quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus. (QD de veritate 12, 3 ad 2)
Because the first origin of our knowledge are the senses, it is necessary that all things about which we judge are somehow related to the senses.
因为感官是我们认识的第一个来源，我们所判断的一切事物都必须以某种方式与感官达成联结。

(147) Anima, quamvis sit Deo similior quam alia creatura, non tamen in cognitionem

naturae suae, ut eam a ceteris discernat, potest pervenire nisi ex sensibilibus creaturis, a quibus cognitio nostra ortum habet. (QD de veritate 18, 2 ad 7)
Although the soul is more similar to God than other creatures, it can only reach the knowledge of its own nature (that it may discern it from other beings) through the perceptible creatures, where the origin of our knowledge is.
虽然 灵魂更相似神，超过其他受造物，但为了认识自己的本性，并将自己与其他事物区分开来，灵魂仍然需要经过可感觉的受造物，因为我们的认识从那些可感觉的事物开始。

(148) Quamvis… per revelationem elevemur ad aliquod cognoscendum, quod alias nobis esset ignotum, non tamen ad hoc, quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia. (In Trinitatem 6, 3)
Even if we have been lifted up through revealed faith to the knowledge of things which would otherwise have been unknown to us, we still have not been elevated so high that we would know otherwise than through perceptible things.
虽然通过启示我们被提高而能够认识一些以其它方式无法认识的东西，但我们仍然必须通过可感觉的事物获得知识，不是通过其他方式。

(149) Sensus circa proprium objectum non decipitur. (S. Th. I, 85, 6)
The senses are not deceived about their proper object.
关于它们自己本有的认识对象，感官不被欺骗。

(150) Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectu… Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem… Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus… Sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere judicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam et per consequens nec naturam sui actus nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. (QD de veritate 1, 9)
Truth is in the intellect and in the senses, but not in the same way. Truth is in the intellect as a result of the act of understanding and as known through the intellect… Truth is known by the intellect, because the intellect bends back to its act and understands not only its own act of knowing, but also its relation to reality. ... But truth in the senses is only a result of the act of sensual perception… It is not in the senses as being recognized by the senses; because, when a sense truthfully judges a thing, then it does still not know the truth by which it judges; even if the senses realize that they are feeling, they do not know their own nature, neither do they know the nature of their act, nor the relation of this act to the reality, and thus not its truth.
真理存在于理智中，也存在于感官中，但不以同样的方式。在理智中的真理是认识行动的结果，也是由理智被知道的……真理被理智知道是因为理智回转来看自己的行动，而理智不仅了解自己的行动，但也了解这个行动与现实的关系。……然而在感官中的真理仅仅是感觉的结果……感官中的真理不被感官所认识，因为，

当一个感官正确地判断某一个事物，它仍然不知道作为自己判断前提的真理；哪怕感官知道自己有感觉，它们不认识自己的本性，也不认识自己行动的本性，也不知道这个行动与现实的关系，这样它们不知道其真理。

(151) Nullus sensus seipsum cognoscit nec suam operationem, visus enim non videt seipsum nec videt se videre… Intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere. (C. G. 2, 66)
None of the senses perceives itself or its own action. The visual power does not see itself, nor does it see that it sees. But the intellect knows itself and knows that it is understanding.
没有一个感官认识它自己或认识自己的行动；视觉不看到自己，也不看到自己正在看见。然而，理智认识自己，并知道自己正在理解什么。

(152) Judicare … de judicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur et cognoscit habitudinem rerum, de quibus judicat et per quas judicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. (QD de veritate 24, 2)
Only reason can judge its own judgment, because reason turns back to its own act and realizes the relation of those things about which it judges and by which it judges. Thus the root of all freedom is found in reason.
唯独理性能够判断自己的判断，因为理性回顾自己的行动并认识那些它所判断的事物的关系，以及自己判断的前提条件。因此整个自由的根源都在于理性。

(153) Objectum appetitus naturalis est haec res inquantum talis res; appetitus vero sensibilis haec res, inquantum est conveniens vel delectabilis, sicut aqua, inquantum est conveniens gustui et non inquantum est aqua. Objectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute. Et sic differt apprehensio sensus et intellectus: nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris. (QD de veritate 25, 1)
The object of natural desire is always "this thing" insofar as it is "such a thing". The object of the sensual desire, however, is "this thing" insofar as it is suitable or delightful, like water insofar as it is palatable and not insofar as it is simply water. And the proper object of the will is the good as such and for itself. And such is the difference of the perception of the senses and of the intellect, for the senses perceive "this colorful thing", whereas the intellect understands the nature of colour itself.
自然追求的对象始终是“这个东西”，即作为“这样的东西”的某事物。感官追求的对象是“这个东西”，即成为舒服的或带来乐趣的具体东西；比如它注意到水是否好喝，而不注意到水本身。而意志的正当对象是良善本身，即无条件的良善。这也是感官认识和理性认识之间的差别：因为感官必须了解“这个有彩色的东西”，而理性认识掌握彩色的性质本身。

(154) Veritas intellectus humani regulatur et mensuratur ab essentia rei; ex eo enim quod res est vel non est, opinio vera est vel falsa. (QD de spe, 1 ad 7)
The truth of human understanding receives its measure and standard from the nature of the thing; If namely a thing is or is not, the opinion will be truthful or wrong.

人的认识的真理从事物的性质获得规律和标准。因为如果一个事物存在或不存在，某一个观点才是正确的或错误的。

(155) Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus et ex eis derivatur ad cognitionem nostram. (S. Th. II, II, 26, 1 ad 2)
In the things themselves the order is found first, and from the things it is derived into the order of our knowledge.
秩序首先出现在种种事物本身，而从它们中间它被引入我们认识的秩序。
[可是，次序主要是在事物本身之内，并从这些事物，延伸到我们的认识之内。]

(156) Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc, quod consonat rebus… Intellectus vero divinus est mensura rerum, quia unaquaeque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum. (S. Th. I, II, 93, 1 ad 3)
The human intellect receives its measure from the things, so that for example the idea of a person is not true because of itself, but it is called "true" because it is congruent with the things… On the other hand, the intellect of God is the measure of all things, for each thing has as much truth as much it reflects the divine intellect of God.
人的理智从事物中获得自己的标准，比如一个人所想的概念本身不一定是真实的，而它被称真的，如果它符合事物……与此不同，神的理智是种种事物的标准，因为每一个事物在什么程度上反映着神的理智，它就有多少真理。
[人的智性是以东西为标准，故人所想的，不因其本身而真，在与东西相符时才真……天主的智性则是东西的标准；因为……东西模仿天主的智性，才具有真理。]

(157) Res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura ejus; ita scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum. (S. Th. I, 14, 8 ad 3)
The created things of nature are between the knowledge of God and our knowledge, for we receive our knowledge from the things, but God is, by His knowledge, the cause of these things. Thus just like the knowable things are earlier than our knowledge and are the standard for the latter, so is the knowledge of God earlier than the natural things and is their measure.
大自然的受造物是在我们的知识和神的知识之间，因为我们从事物那里获得知识，而神通过他的知识是种种事物的根源。正如那些可知道的自然事物比我们的知识及其标准早，神的知识比那些自然事物早，神的知识是它们的标准。
[自然（界之）物，是位于天主的知识和我们的知识之（先后顺序的）中间；因为我们是由自然物获得知识，而天主却藉着自己的知识而是这些自然物的原因。因此，正如自然物先于我们的知识，且是我们的知识的尺度或标准；同样，天主的知识却先于自然物，且是自然物的尺度或标准。]

(158) Verbum cum re dicta per verbum convenientiam habet majorem in natura sua, quam cum dicente, licet in dicente sit sicut in subjecto. (De natura verbi intellectus)

A word has in its nature greater correspondence to the thing that is expressed by the word than to the one who speaks the word, even if it is in the speaker like in a subject or carrier.
言语在本性上和它所指的实物有更密切关系，超过与发言者的关系，虽然这个言语在发言者中如同在一个主体之中或在一个载体之中。

(159) Nullus… percipit se intelligere nisi ex hoc, quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere. Et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud, quod intelligit vel sentit… Mens nostra non potest seipsam intelligere ita, quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem. (QD de veritate 10, 8)
Nobody realizes that he understands, except when he understands something; because to understand something comes before understanding one's own understanding. And thus the soul arrives at the insight that it exists only through something which it understands or feels… Our mind cannot understand itself in a way that it could immediately know itself; but by knowing other things, it arrives at knowledge of itself.
除非一个人意识到自己在理解某一个事物之外，他无法意识到自己的理解；因为理解某事比理解自己的理解更早。而因此人的灵魂通过理解或感觉某一个事物才会认识到自己实际上的存在。……我们的精神无法直接地理解自己，而需要通过认识其他的事物才能转向对自己的认识。

(160) Necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. (S. Th. I, 84, 5)
We must say that the human soul knows all things in the eternal ideas, and through participating in them we know all things. For the light of the intellect which is in us is is nothing else than some shared reflection of the uncreated light, in which the eternal ideas are contained.
应该说人的灵魂在永恒的理念内认识一切事物，通过参与这些永恒理念我们认识一切。因为在我们心中的理性之光恰恰是某一种分享的肖像，即永不受造的光明的反映，而它包括一切永恒的理念。
[按这种方式，则该说人的灵魂是在永恒之理中认知一切，因为我们是因分有永恒之理而认知一切。在我们内的智性之光，也无非是从非受造之光分有的像，非受造之光则含有永恒之理。]

(161) Sicut in parte animae operativa synderesis nunquam errat, ita in parte speculative intellectus principiorum nunquam errat. (QD de veritate 16, 1)
Just like the conscience never errs in the part of the soul that aims at practical action, the intellect that understands the basic principles never errs in the part of the soul that aims at contemplative understanding.
在面向实际行动的灵魂部位中，良知良心从来不失灵；同样，在面向思辨性默想的灵魂部位中，理解基本原则的理智从来不失灵。

(162) Res… ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic objectum animae est aliquid dupliciter. Uno modo inquantum natum est, esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, id est spiritualiter; et haec est ratio cognoscibilis inquantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid objectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis; et haec est ratio appetibilis inquantum est appetibile. (QD de veritate 22, 10)

The real things… have a double relationship to the soul: first, insofar as the thing itself is in the soul according to the mode of the soul and not according to its own mode; and secondly insofar as the soul refers to the thing which exists in its own being. Thus the thing is the object of the soul in a double way, first insofar as the thing is destined to be in the soul not according to itself but according to the mode of the soul, namely in a spiritual way. And this is the concept of the intelligible, insofar as it is knowable. Secondly something is the object of the soul insofar the soul is inclined toward it and is orientated toward it according to the mode of the thing as it exists in itself; and this is the concept of the desirable, insofar as it can be desired and pursued.

实际的事物与人的灵魂有双种关系：首先，一个事物根据灵魂的样式，而不是根据自己本身的方式存在于灵魂内；第二，灵魂指向那种以自己存在方式存在的事物。因此事物在两方面成为灵魂的对象，首先这个事物被指定要存在于灵魂内，不是依照自己的方式，而是依照灵魂的方式，即以一种精神性的方式。这就是所谓“可理解的”的概念，即一个事物是可以被理解的。第二，某一个事物是灵魂的对象，因为灵魂倾向于它或被规定依照事物本身的存在方式要指向它，而这就是所谓“可追求的”的概念，即一个事物是可以被追求的。

(163) Cognitio est secundum quod cognita sunt in cognoscente, amor autem secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus; inferiora vero nobiliori modo sunt in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeeminet dilectioni; superiorum autem dilectio, et praecipue Dei, praeeminet cognitioni. (S. Th. I, 108, 6 ad 3).

Knowledge is where the known things are in the mind of the knower. Love is wherever the lover is united with the beloved reality. Higher things are in a more noble way in themselves than in lower realities; and more inferior things are in a more noble way in higher realities than in themselves. Therefore to know inferior things is better than to love them. But to love higher things, and in particular God, is better than to know them.

知识意味着被知道的东西在知道的人的心中。然而，爱意味着爱者与被爱的东西结合为一。比较高尚的事物以更高级的方式存在于它自己，超过存在于低级的事物之内；而比较低级的事物以更高级的方式存在于高级的事物当中，超过于自己本身的存在。因此，认识低级的事物比爱它们更好。但爱高级的事物，尤其神，比认识它们更好。

[认知乃是在于被认知者在认知者内；爱则在于爱慕者与被爱的东西合而为一。

高级者之自身比其在低级者中的高贵；低级者之在高级者中者比其在自身高贵。为此，认知低级者高于爱低级者；爱高级者，特别是爱天主，则高于认知高级者。]

(164) Unde melior est amor Dei quam cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas. (S. Th. I, 82, 3)
It is better to love God than to know Him. On the other hand, it is better to know the material things than to love them. However, in general the intellect is still nobler than the will.
爱慕神比认识神更好。相反，认识物质事物比爱它们更好。虽然如此，理智依旧比意愿更高尚。

(165) Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem; sed amor facit quod ipsa res, quae amatur, amanti aliquo modo uniatur. Unde amor est magis unitivus quam cognitio. (S. Th. I, II, 28, 1 ad 3)
Knowledge is perfected by the fact that the known object is united with the knower according to its essential image. Love, however, effects that the beloved thing itself is somehow united to the lover. Thus love has a greater unifying force than knowledge.
如果一个被认识的事物以自己的肖像与认识者结合，这就是知识的完成。但爱使那个被爱的事物本身与爱者结合。因此爱比知识更有结合的力量。
[认知之完成，在于被认知者以其理象与认知者结合。但爱使被爱者本身以某种方式与爱者结合。]

(166) Unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id, quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. (S. Th. I, II, 26, 2 ad 2)
Union belongs to love, insofar as in the delight of the desire the lover is related to the beloved like to himself or to something belonging to himself.
合一属于爱，因为通过渴望的喜乐一个爱者对于他所爱的东西的态度就好象是对于自己或对属于自己事物的态度。
[结合属于爱，是因为由于喜好，爱者嗜欲将其所爱者视为自己或自己的一部分。]

(167) Boni… delectabiliter ad cor proprium redeunt. (S. Th. II, II, 25, 7)
Good people will rejoice when they return to their own heart.
善良的人很乐意地回到自己的内心去。
[善人……喜欢进入自己的心里。]

(168) Actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus; et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatae animam conglutinat; et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhaeret. (S. Th. I, II, 86, 1 ad 2)
The act of the intellect is perfected by the fact that intelligible things are in the mind according to the manner of the understanding mind. Thus the intellect is not stained or defiled by them, but is rather perfected in this way. But the act of the will consists

in a movement toward the things themselves, so that love connects and blends the soul to the beloved thing; and thus the soul will be stained and contaminated, whenever she attaches herself to something inordinately.
理智的行动被完成，如果那些可以理解的事物依据理智的方式存在于心灵内。因此理智不被那些东西所污染，而更多被完成。但意愿的行动在于转向那些东西本身，这样爱将灵魂与被爱的事物粘到一起，而因此一个灵魂被污染，如果他违背秩序地与一个事物结合。
[智性之活动是在可理解的东西，以智性之方式进入智性时完成；为此，智性不因这些东西而受到损失，反而是一种成就。意志之行动则是动向东西，爱情使灵魂俯就所爱之东西，如果失当，灵魂便受到污染。]

(169) Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquomodo in cognoscente, appetitus autem non, sed e contra secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, inquantum appetens quaerit in quo quiescat; et propter hoc bonum et malum, quae respiciunt appetitum, sunt in rebus; verum autem et falsum, quae respiciunt cognitionem, sunt in mente. (C. G. 1, 77; confer S. Th. 1, 16, 1, QD de veritate 26, 3)
This is the difference between knowledge and will: knowledge happens insofar as the known thing is in some way in the knower; on the contrary the will refers to a desirable reality, insofar as the will demands something in which it will find satisfaction. And thus good and evil which refer to the will, are in the things; but truth and error which refer to knowledge, are in the understanding mind.
这是认识和愿望之间的差别：在认识方面，被知道的事物以某种方式存在于认识者之内，但在愿望方面是相反的，因为意愿指向某种可追求的事物为了要求在它内获得满足。因此，善和恶与愿望有关系，并存在于事物当中；而对和错与认识有关系，并存在于心灵当中。

(170) Amor dicitur transformare amantem in amatum, inquantum per amorem movetur amans in ipsam rem amatam; cognitio vero assimilat, in quantum similitudo cogniti fit in cognoscente. (QD de malo, 6, 1 ad 13)
It is said that love transforms the lover into the beloved, for the lover is moved toward the beloved through his love. Knowledge on the other hand makes similar, because within the knower there arises an image of the known thing.
据说爱将爱者转化为被爱的事物，因为通过爱这个爱者走向他所爱的对象。而知识也有同化的作用，因为在认识者心中出现被认识的对象的形象。

(171) Verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum; alioquin non esset appetibile. Et bonum est quoddam verum; alioquin non esset intelligibile. (S. Th. I, 79, 11 ad 2)
The true and the good include each other. The true is some good, otherwise it would not be desirable. And the good is some truth, otherwise it would not be intelligible.
真理和良善彼此包括。真是某种善，否则它就是不可渴望的。而良善是某种真，否则它就是不可理解的。
[真与善彼此互相包含：因为真也是一种善，否则便不能是可欲的；善也是一种

真，否则便不能是可理解的。]

(172) Quia bonum et verum convertuntur secundum rem; inde est, quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri et verum a voluntate appetitur sub ratione boni. (S. Th. I, 59, 2 ad 3)
Because the good and the true are exchangeable according to the matter, the good is understood by the intelligent mind as something true, and the true is desired by the will as something good.
因为良善和真理是可以互换的，理智从真理的角度理解良善，而意愿从良善的角度追求真理。
[由于善与真实际上可以互换，因此，理智是在“真”的理或观点下来理解“善”；而意志则是在“善”的理或观点下来欲望“真”。]

(173) Verum est bonum intellectus; ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus, quod verum cognoscit. (C. G. 1, 71)
Truth is the good of the intellect; for an intelligent mind is called “good” that it may know truth.
理智的善是真理。因为一个认识真理的理智才被称为“善”。

(174) Nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. (C. G. 3, 26)
The will would never desire insight, if not the intellect would have first grasped insight itself as some good.
人的意愿不会渴望理解，除非理智首先将理解本身视为某种善。

(175) Bonum… per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis. (S. Th. I, II, 19, 3 ad 1)
The good, being something truthful, belongs first to reason, before it belongs to the will as something desirable.
良善——如果将它视为真——首先属于理性, 超过——如果将它视为可以渴望的事物——属于意愿。
[善在真的面目下，则先属于理性，而后始以可欲者之面目属于意志。]

(176) Intellectus simpliciter est prior voluntate, quia bonum intellectum est objectum voluntatis; sed tamen in operando et movendo prior est voluntas. (QD de caritate, 3 ad 12)
The intellect is generally earlier than the will, because the object of the will can only be a good that has already been understood; even so, in practise and influence the will is earlier.
理智固然比意志更早，因为意志的对象只能是一个早已被认识的善；然而在行动和推动方面，意志是更早的。

(177) Omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus; aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem

actum intellectus, qui est beatitudo. (S. Th. I, II, 4, 4 ad 2)
Any act of the will arises from an act of the intellect. However, a certain act of the will may be earlier than a certain act of the intellect, because the will aims at a final act of the intellect, which is beatitude.
任何意志行动都来自理智的行动。然而，某个具体的意志行动可能早于某一个具体的理智行动，因为意志追求理智的最终行动，即幸福。
[每个意志活动，皆先有智性活动；但有些意志活动却先于某些智性活动。意志指向智性的最后目的，即幸福。]

(178) Voluntas… non habet rationem primae regulae, sed est regula recta; dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed et in Deo; quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem; et per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis; in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas; et propter hoc est idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas. (QD de veritate 23, 6)
The will does not have the features of a supreme rule, but it is a rule that is regulated. The will is regulated by reason and the intellect, not only in us, but also in God; however, in us intellect and will are really something different, and thus there is a difference between the will and the propriety of the will. But in God intellect and will are really the same, and thus His will and the propriety of this will are the same.
意愿并不是第一个原则，而是一个被指导的原则。指导意愿的是理性和理智，不仅在我们内，但也在神内。然而，在我们内理智和意愿实际上是不同的，所以意愿和这个意愿的正当性是不同的事。但在神内理智和意愿实际上是一回事，所以意愿和意愿的正当性也是同一的。

(179) Regula humanorum actuum est ratio humana et lex aeterna. (S. Th. II, II, 8, 3 ad 3)
The standard and rule of human action are human reason and the eternal law.
人们的行动的标准和规律是的人理性和永恒的法律。
[人性行为的准则就是人的理性，以及永恒的法律。]

(180) Voluntas sibi ipsi quodammodo semper obedit, ut scilicet homo qualitercumque velit illud, quod vult se velle. Quodam autem modo non semper sibi obedit, inquantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult, quod vellet se perfecte et efficaciter velle. (QD de veritate 24, 10 ad 15)
In a certain sense the will always obeys itself, because a person in any way wants the thing which he wants himself to want. But in a certain sense the will does not always obey itself, insofar as somebody does not perfectly and efficiently want what he would want himself to want perfectly and efficiently.
在某种意义上，意志以任何方式都听从自己，因为一个人如果渴望某事物，他以任何方式都愿意自己愿意它。但在某种情况中意志不都会听从自己，因为也许某人不完全地、具有效力地愿意一件事，但他应该愿意自己很完全地并有效地愿意它。

(181) Voluntas est domina sui actus magis quam intellectus, qui ipsa rei veritate

compellitur. Et ideo secundum actum voluntatis homo dicitur malus vel bonus, quia actus voluntatis est actus hominis, quasi in ejus potestate existens; non autem secundum actum intellectus, cujus ipse non est dominus. (Sententiae 2, d. 7, 2, 1 ad 2)
The will is a master of its actions more than the intellect, because the latter is forced by the truth of the thing itself. And therefore a man is called good or bad according to the acts of the will, because the acts of the will are acts of the person, since they are somehow given to the power of the person. And a person is not called good or bad according to the acts of the intellect, since he or she is not master of the intellect himself.
意志等于是自己的主人，超过理智，因为理智必须听从事物的真理。而因此我们根据意志的行动称一个人“善”或“恶”，因为意志的行动是隶属人的，似乎属于人的权力。而我们称一个人“善”或“恶”不是根据理智的行动，因为人不是理智行动的主人。

(182) Perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri… Omnia appetunt bonum; sed non omnia cognoscunt verum. (QD de veritate 21, 3)
The perfection of the good comprises more than the perfection of the true… All beings pursue the good, but not all know the truth.
良善的完善比真理的完善在范围上更广泛……一切事物追求良善, 但不是所有的事物认识真理。

(183) Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari. “Incognita enim amari non possunt”, ut Augustinus dicit. Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita; quia videmus nunc per speculum in aenigmate ut dicitur (I Cor 13:12). Ergo neque etiam eum immediate amamus… Dicendum, quod quamvis incognita non possint amari, tamen non oportet, quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis; nam dilectio est cognitionis terminus; et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest. (S. Th. II, II, 27, 4, obj. 1 ad 1)
It seems in this life it is not possible that God is loved directly. Augustine says “Things that are not understood cannot be loved.” But we cannot directly know God in this life, because now we see like through a mirror, dimly and in a riddle, as it is written (1 Cor 13:12). Thus we also do not love Him immediately… One should say that even if one cannot love what one does not know, the order of knowledge is not necessarily the same as the order of love. Love indeed is the end of knowledge. Thus wherever knowledge ends, namely in the real thing itself, which is known through something else, there can love begin at once.
看来在人生直接爱神是不可能的。奥古斯丁曾说：“不被认识的事物也不能被爱。”但我们无法在人生直接认识神，因为现在我们“借着镜子观看，模糊不清”(《格林多前书》13:12)。因此我们也不能直接爱神……应该这样回答：虽然那些不被认识的事物也不能被爱，但认识的秩序和爱的秩序不一定是一样的。爱是认识的终点。因此，如果认识结束，比如在那个通过别的事物被认识的事物，爱马上可以开始。
[“不为人知者，不能受人爱”，如同奥斯定在《论天主圣三》卷十第一及第二章

里所说的。可是，我们在今生不能直接认识天主，因为“我们现在是借着镜子观看，模糊不清”，如同《格林多前书》第十三章 12 节所说的。所以，我们也不能直接爱他……虽然那未为人知者，不能为人所爱，可是不得因此就说，认识的次序与爱的次序相同，因为爱是认识的终点。因此，认识结束时，即在那经由别物而认识者内结束时，爱可立即在那里开始。]

(184) Intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. (S. Th. I, II, 5 ad 2)
The intellect does not only understand for itself, but also for all the other spiritual powers. And the will does not only want for itself, but also for all the other spiritual powers.
理智的理解不仅仅是为它自己，而且也是为一切其他的精神力量。同理，意志的愿望不仅是为自，而且也是为一切其它精神力量。

(185) De necessitate vult homo bonum. (QD de veritate 25, 1)
Man wants the good by natural necessity.
人必须追求良善。

(186) Amoris… proprium objectum est bonum… Bonum est propria causa amoris. (S. Th. I, II, 27, 1)
The proper object of love is the good... The good is the proper cause of love.
爱的正当对象是良善。良善是爱的正当原因。
[爱固有之对象是善……善是爱的真正原因。]

(187) Omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore. (S. Th. I, II, 28, 6)
Any active element, whatever it should be, realizes any action out of some kind of love.
任何行动者，无论它是什么，都出于某种爱而实践它的一切行动。
[无论哪个主动者，无论做什么，显然是出于某种爱。]

(188) Sicut igitur motus et quies naturalis provenit ex forma, ita omnis affectio animae provenit ex amore. (QD de spe 3)
Just like the natural movement and quiet result from the essential form of a thing, all affection of the soul results from love.
正如一个事物本有的运动和休息来自其本质形象，灵魂的一切倾向都来自爱。

(189) Primus… motus voluntatis et cujuslibet appetitivae virtutis est amor. (S. Th. I, 20, 1)
Love is the first movement of the will and of any appetitive faculty.
意志力和任何追求能力的第一个运动是爱。
[意志及任何嗜欲能力的第一个行动就是爱。]

(190) Per virtutem… ordinatur amor in nobis. (S. Th. I, II, 55, 1 ad 4)

By virtue love is put into order within us.
在我们内，美德使爱符合秩序。
[德性使我们的爱情有条理。]

(191) Primus… voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae. (S. Th. I, II, 17, 5 ad 3)
The first act of the will does not come not from the command of reason, but from the instinct of nature or from some higher cause.
意志的第一个行动并不来自理性的命令, 而是来自自然的冲动或来自比较高的原因。
[意志之第一个行动不是出于理性之安排，而是出于自然本能，或出自高级原因之安排。]

RATIO *Reason* 理性

(221) Ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam. (QD de malo 14, 2 ad 8)
Reason is the nature of a human being, thus whatever is against reason is also contrary to human nature.
人的本性是理性，所以任何违反理性的东西也违反人的本性。

(222) Hoc … quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. (S. Th. II, II, 145, 3)
Whatever is ordered according reason is naturally suitable for a person.
根据理性安排的事物都很自然地符合人性。
[凡是按照理性之安排，都是自然地合于人的。]

(223) Bonum hominis, inquantum est homo, est: ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis. Nam homo habet, quod sit homo, per hoc, quod sit rationalis. (QD de virtutibus in communi 9)
The good of a person as a human being is this: that reason should be perfected in the knowledge of truth and that the lower desires should be directed according to the rule of reason. Because the humanity of a person has its origin in the use of reason.
作为一个人来说，人的善在于这一点：他的理性应该完美地认识真理，而那些比较低级的渴望应该根据理性的规律被指导。因为人的人性来自理性。

(224) Regula… voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea scil. ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scil. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. (S. Th. I, II, 71, 6)
There is a double standard for the human will. One standard is direct and of the same kind, namely human reasoning; the other is the first standard, namely the eternal law, which is so to say God's reasoning.
人的意志有两种标准，一个是直接的和同类的，即是人的理性；另一个是第一个标准，它是永恒的法律，这就是神的理性。

[人的意志之标准有两个：一个是效近的，同性质的，即人的理性；另一个是第一个标准，就是永恒的法律，就好似天主的理性。]

(225) Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore. (C. G. 4, 70)
Only then can a person in his or her volitions be safe from sin, when his or her intellect is secured against ignorance and error.
如果一个人在意愿上要远离罪恶，他必须先在理智上远离无知和错误的理解。

(226) Virtus moralis perficit appetitivam partem animae, ordinando ipsam in bonum rationis. (S. Th. I, II, 59, 4)
Moral virtue perfects the desiring part of the soul by orienting the desires toward the good of reason.
道德美德使灵魂的种种渴望指向理性的善，这样使灵魂更完美。
[道德涵养性德性是成全灵魂之嗜欲部分的，使之指向理性之善。]

(227) Homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo, quod convenit rationi. (S. Th. II, II, 155, 1 ad 2)
The proper being of a person is to follow reason. And thus if someone keeps himself within those things that agree with reason, he is said to "keep to himself".
顺从理性是人的本性。因此当一个人保持那些符合理性的东西，他被称为“属于自己的人”。

(228) Quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet, ut circa illud rationis ordo servetur. (S. Th. II, II, 153, 3)
The more something is needed and necessary, the more one must keep the order of reason therein.
一个事物越是需要的，其中越得保持理性的秩序。
[事愈是必要，关于它就愈应该遵守理性的秩序。]

(229) Virtus moralis nihil aliud est quam participatio quaedam rationis rectae in parte appetitiva. (QD de virtutibus in communi 12 ad 16; S. Th. II, II, 157, 2)
Moral virtue is the fact that the desiring part of the soul participates in proper reason.
道德美德是灵魂的渴望部分参与正确的理性。
[道德涵养性德性的本质，在于使嗜欲服从理性。]

(230) Perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione. (QD de virtutibus in communi 8)
The perfection of virtue does not come from nature, but from reason.
美德的完善不来自自然本性，而来自理性。

(231) Ratio…, qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem

boni pertinet. (C. G. 1, 71)
Reason by which the evil is known is not contrary to the good, but rather is a part of the idea of the good.
那种理解恶的理性并不违反良善，反而是良善概念的一部分。

(232) Causa et radix humani boni est ratio. (S. Th. I, II, 66, 1; QD de virtutibus in communi 4 ad 3)
The cause and root of any human good is reason.
理性是人性良善的原因和根源。
[人性之善的根源和原因乃是理性。]

(233) Finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse. (S. Th. II, II, 47, 6)
The aim and purpose of moral virtues is the good of man. And the good of a human soul is to live according to reason.
种种道德美德的目标是人的善。然而，人灵魂的善在于服从理性。
[道德涵养性德性的目的是人性之善。可是，人之灵性的善是根据与德性之相符合。]

(234) Omnium humanorum operum principium primum ratio est, et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt. (S. Th. I, II, 58, 2)
The first origin and principle of all human works is reason; and whatever the other principles of human works may be, they all obey reason in some way.
所有人类工程的第一个来源和原则是理性, 而一切其他的原则也都以某种方式服从理性。

(235) Omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero est secundum se bonus; omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso est secundum se malus et peccatum. (S. Th. II, II, 20, 1)
Any stirring of the desire which follows right understanding is good in itself; and any stirring of the desire which follows a wrong understanding is in itself evil and a sin.
任何顺从某一个正确的理解的渴望本身是善的；而任何顺从某一个错误的理解的渴望本身是邪恶的和有罪的。
[因此，凡是与真的理解相合的嗜欲的行动，本身是善的；凡是与假的理解相合的嗜欲的行为，本身是邪恶而有罪的。]

(236) Pulchritudo spiritualis animae in hoc consistit, quod conversatio sive actio hominis sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. (S. Th. II, II, 145, 2)
The beauty of a spiritual soul means that the life or actions of a person are well suited according to the mental brightness of reason.
一个灵魂的美丽在于这一点：一个人的行为和行动很恰当地符合其理性之光的明亮。

[精神的美，在于人的举动，或他的行为，按照理性的精神之光。]

(237) Simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala. (S. Th. I, II, 19, 5)
Any will as such that disagrees with reason is always evil, may the reason be right or wrong.
一般而言，违背理性的意愿都是邪恶的，无论理性是对的或错的。

(238) Quamvis homo seipso non sit superior, tamen ille, de cujus praecepto scientiam habet, eo superior est; et sic ex sua conscientia ligatur. (QD de veritate 17, 3 ad 3)
Even if a man is not above himself, but the one, of whose commandment he knows, is superior to himself, and in this way a person is bound by his or her conscience.
虽然一个人不能超越自己，但神超越人，而人知道神的诫命，所以人在良心上被约束。

(239) Quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis et Dei praeceptum. (S. Th. I, II, 19, 5 ad 2)
If an erring reason demands something as a commandment of God, then to despise the demand of reason would be the same as to despise the commandment of God.
如果理性——哪怕是错误的理性——提出某个要求，就和神的诫命一样，那么在这样的情况下忽视理性的要求与忽视神的诫命一样。

(240) Conscientia dicitur esse intellectus nostri lex, quia est judicium rationis ex lege naturali deductum. (QD de veritate 17, 1 ad 1)
It is said that the conscience is the law of our mind, because it is the judgment of reason derived from the law of nature.
良心被称为我们心灵的法律，因为它是来自自然律的理性判断。

(241) Homo non facit sibi legem, sed per actum suae cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam. (QD de veritate 17, 3 ad 1)
Human beings do not produce a law for themselves, but through the act of knowing they understand the law which has been established by someone else and are obliged to fulfill the law.
人们不为自己建立什么法律，而他们通过认识的行动理解到由他处[由神]所规定的法律并有义务来完成法律的要求。

(242) Comparare igitur ligamen conscientiae ad ligamen, quod est ex praecepto praelati, non est aliud quam comparare ligamen praecepti divini ad ligamen praecepti praelati. Unde cum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati et magis obliget quam praeceptum praelati, conscientiae ligamen erit majus quam ligamen praecepti praelati; et conscientia ligabit, praecepto praelati in contrariam existente. (QD de veritate 17, 5)
To compare the obligatory authority of the conscience to the obligation that arises from the demand of a superior, this would be like comparing the obligation due to a

divine command with the obligation due to the demand of a superior. Thus because a divine command obliges more and even against the demand of a superior, also the command of conscience obliges more than the demand of a superior; and the conscience even obliges if its demand is contrary to the order of a superior.
将来自良心要求的约束力与来自长上要求的约束力加以比较等于是比较来自神诫命的约束力和来自长上命令的约束力。而神的诫命的约束力比长上的命令更强，所以良心的约束力也比长上的要求的约束力更强。而且如果长上恰恰要求相反的事，良心仍然有约束力。

PRUDENTIA ***Prudence*** **明智**

(261) Felicitas autem activa est actus prudentiae, quo homo et se et alios gubernat. (QD de virtutibus in communi 5 ad 8)
The felicity of active life is the action of prudence, by which a person governs himself and others.
积极活动的幸福在于明智的行动，通过它一个人能够管理自己和其他人。

(262) Tria sunt homini necessaria ad salutem, scilicet scientia credendorum, scientia desiderandorum, et scientia operandorum. (De duobus praeceptis caritatis)
A person needs three things for attaining salvation: he needs to know what is to be believed, to know what should be desired, and to know what he should do.
为了得救恩一个人需要三项东西：他需要知道应该相信什么，应该渴望和追求什么，应该作什么。

(263) Voluntas est finis, electio autem eorum, quae ad finem sunt. (C. G. 1, 88)
The will refers to the end, and decision refers to the things that lead to the end.
意志针对将要达到的目的，而选择针对那些导致目的的东西。

(264) De fine non est consilium, sed solum de his, quae sunt ad finem. (S. Th. I, II, 14, 2)
There is no deliberation about the end, but only about the ways which lead to the end.
关于最终的目的没有商量的余地，只有那些导致目的的方式可以商量。
[关于目的没有考虑，只是关于导致目的者有考虑。]

(265) Sapientis est ordinare. (C. G. 1, 1)
The task of a wise man is to establish order.
有智慧的人应该创立秩序。

(266) Nomen… simpliciter sapientis illi soli reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis principium. (C.G 1, 1)
Only someone who contemplates the final purpose of the universe (which is also the origin of the universe), can be called a wise person as such.
只有那位默想宇宙的最终目的（也是宇宙的根源）的人才可以称为“真正有智慧的人”。

(267) Scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia. (S. Th. I, II, 77, 2 ad 1)
The knowledge of universal things may be most certain, but in the active life it does not come first, but rather comes after the knowledge of particular things, because activities are concerned with particular things.
关于普遍事物的知识是最确定的，但在具体行动中这种知识不处于首位，而关于个别事物的知识处于第一位，因为行动涉及个别事物。
[普遍知识本身是非常确定的；但主宰行为的不是普遍知识，而是个别知识，因为行为是关于个别事件的。]

(268) Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia; sed imperat de his, quae ordinantur ad sapientiam, scil. quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia … ministra sapientiae. (S. Th. I, II, 66, 5 ad 1)
Prudence does not need to delve into the most sublime matters; wisdom contemplates those. But prudence directs those things that are oriented toward wisdom, for example how the people should approach and attain wisdom. And in this way prudence is the handmaid of wisdom.
明智不必研究那些最高妙的事物，而智慧才默想这些主题。但明智管理那些导致智慧的问题，比如人们如何可以达到智慧。而在这方面明智是智慧的女仆。

(269) Prudentia considerat ea, quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis. (S. Th. I, II, 66, 5 ad 2)
Prudence is concerned with the way to happiness, but wisdom contemplates the idea of happiness in itself.
明智所关心的是通往幸福之路，而智慧所默想的是幸福的理念本身。
[机智探究那用以达到幸福者；但智能探究幸福之对象，即最高的可理解者。]

(270) Inquantum homo sapientiae studio dat se, in tantum verae beatitudinis jam aliquam partem habet. (C. G. 1, 2)
Insofar a person is devoted to the pursuit of wisdom, he or she already participates in true happiness.
如果一个人投入于智慧的探索，他在这个程度上已经分享真正的幸福。

(271) Per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur. (Sap 6:21; C. G. 1, 2)
Through wisdom one can reach the realm of immortality.
通过智慧可以达到永恒的境界。

(272) Scire praeexigitur ad virtutem moralem. (S. Th. I, II, 56, 2 ad 2)
Knowledge is a prerequisite of moral virtue.
道德美德的前提是知识。

[知识乃是（以嗜欲为主体之）涵养性德性之先备条件。]

(273) Scientia operabilium ad prudentiam pertinens est homini naturalior quam scientia speculabilium. (QD de veritate 18, 7 ad 7)
Practical knowledge which belongs to prudence is more natural to a human being than purely speculative knowledge.
关于行动的具体知识比纯粹思辨性的知识更符合人的自然本性。

(274) Virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu, et praecipue in agilibus, quae sunt contingentia. (S. Th. II, II, 51, 1 ad 2)
Human virtue is perfection according to the manner of human beings, who cannot in a simple glance understand and grasp the truth of things with certainty, and in particular not those things that belong to practical action, because these are contingent and lack necessity.
人的美德是一种符合人的方式的完善。人不能通过一次观看就确切地掌握事物的真相，尤其是在具体行动方面，因为在这里没有必然性。
[人的德性是按照人之方式的成就或优点，而人不能只靠单纯的直觉，就确实了解事物的真相，尤其是在关于偶然事物的实践行动方面。]

(275) Felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summae veritatis; felicitas autem activa est actus prudentiae, quo homo et se et alios gubernat. (QD de virtute in communi 5 ad 8)
The happiness of contemplative life consists in the perfect contemplation of the highest truth. The felicity of active life is the action of prudence, by which a person governs himself and others.
默观式生活的幸福在于完美地观看和沉思最高的真理。积极活动的幸福在于明智的行动，通过它一个人能够管理自己和其他人。

(276) Quanto contemplatio major est actione, tanto plus pro Deo videtur facere, qui dilectae contemplationis aliquod detrimentum patitur, ut saluti proximorum propter Deum intendat. (De perfectione vitae spiritualis 23)
Even if contemplation is greater and of higher rank than active life, it seems that he is doing more for God, who accepts a partial loss of his beloved contemplation in order to serve the salvation of other people for God's sake.
默观沉思比行动更伟大，更高级；但如果一个人为了神的缘故暂且中断他所喜爱的默观以帮助别人获得救恩，他好象为神做得更多。

(277) Aliqua pretiosa margarita est carior uno pane, et tamen in aliquo casu famis, panis praeeligeretur. (Quaestiones quodlibetales 1, 14)
A precious pearl is of greater value than bread, but in a situation of famine people would prefer bread.
珍贵的珍珠的价值比一块面包更大, 但虽然如此, 在饥荒中人们会优先选择面包。

(278) Magis est pascendus fame moriens quam docendus; sicut et indigenti “melius est ditari quam philosophari”, quamvis hoc sit simpliciter melius. (S. Th. II, II, 32, 3)
Someone who starves of hunger must rather be fed and not be taught, just like for a poor man “it is better to become rich than to philosophize” (Aristotle), even though philosophizing is plainly of a higher value.
一个快要饿死的人首先应该被喂食品，而不被教导。同理，对于一个穷人来说“发财比思考哲学问题更好”（亚里士多德语），虽然哲学思考固然是更高级的。
[应先给一个饿得要死的人提供食物，而不是应先教导他，如同哲学家所说的：“对一个有需要的人来说，有钱比高谈哲学更好。”虽然简单并绝对地来说，谈论哲学是一件更好的事。]

(279) Cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis. (S. Th., II, II, 182, 1 ad 3)
If somebody is called from the contemplative life to an active form of life, this does not happen as a kind of diminuition or depreciation, but rather as an enrichment.
如果一个人从默观式的生活被招换到积极的使徒生活，这并不是一种减少或降低，而是一种丰富。
[几时一个人从静思的生活被召转向行动的生活，此一事的完成，不是以撤销（前者）的方式，而是以附加（后者）的方式。]

(280) Prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales, inquantum sunt virtutes. (QD de virtutibus in communi 6)
Prudence is the cause of all virtues belonging to desire, which are called “moral” insofar as they are virtues.
明智是一切属于渴望的美德的根源；它们在什么程度上是美德，就在这样的程度上被称为“道德的”。

(281) Quando res sunt infra intelligentem, intellectus illarum est dignior voluntate: quia tunc altiori modo sunt in intellectu res quam in seipsis, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum ejus, in quo est; sed quando res sunt altiores intelligente, tunc voluntas altius ascendit, quam possit pertingere intellectus. Et inde est, quod in moralibus, quae sunt infra hominem, virtus cognoscitiva informat virtutes morales, sicut prudentia alias virtutes morales; in virtutibus autem theologicis, quae sunt circa Deum, virtus voluntatis, scilicet caritas, informat vitutem intellectus, scilicet fidem. (QD de caritate 3 ad 13)
When the things are lower than the one who understands them, then the intellect which understands them is higher than the will oriented toward them, because then the things are in a higher mode in the understanding mind than in themselves, since everything that is in something else will always be according to the mode of the other. But if the things are superior to the one who understands them, then the will rises higher than the intellect could go. And thus it happens that in those moral matters which are below the human person, an intellectual virtue directs and informs the virtues, like prudence informs the other moral virtues. And in the area of the theological virtues which are directed toward God, a voluntary virtue, namely love,

directs and informs the intellectual virtue, namely the faith.
如果那些被理解的事物比理解的心灵更低一些，对它们的理智超过针对它们的意志，因为在这样的情况下那些事物以更高级的方式存在于理解者的心中，超过自身的存在，因为任何存在于他者中的事物都必须符合他者的方式。然而，如果事物比理解的心灵更高级，意志要达到比理智更高的程度。因此，在那些低于人的道德问题上，一种理智性的美德指导和规定其他的美德，比如明智指导其他的道德美德。而在超性美德（即指向神的美德，信、望、爱）那里，一种意志性的美德，即爱德，指导和规定理智性的美德，即信德。

(282) Omnia praecepta de actibus justitiae in lege data pertinent ad executionem prudentiae. (S. Th. II, II, 56, 2 ad 3)
All commandments of the law about the works of justice aim at the actualization of prudence.
在法律中所有关于正义行动的诫命都指向明智的实现。
[在法律里，一切有关义德行为的命令，都与实行智德有关。]

(283) Si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quaecumque pronitas insit concupiscibili ad bonum; propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest. (QD de veritate 14, 6)
If reason would not be perfected by prudence, then an act of sensual desire could not be perfect, no matter what kind of inclination to the good is within this desire. Because of this neither temperance nor any other moral virtue could exist without prudence.
如果理性不通过明智而走向完善，感官的渴望行动不可能是完善的，无论这个渴望包含什么样的对于善的倾向。因此，节德和任何其他道德美德如果没有明智就无法存在。

(284) Prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter: prudentia enim est circa bonum humanum; homo autem non est optimum eorum, quae sunt. (S. Th. II, II, 47, 2 ad 1)
Prudence is wisdom in human matters, but it is not wisdom as such, because prudence aims at the good of man, but human beings are not the highest standard in the realm of beings.
明智是关于人间事物的智慧，但明智不能称为智慧本身。这是因为明智针对人的善，但在一切存在者当中，人并不是最高的善。
[智德是关于人间事物的智慧；不过，不是绝对的智慧，因为它不是绝对地关于最高原因，而是关于人的善或利益，但人并不是所有事物中的致善。]

(285) Omnis virtus moralis debet esse prudens. (QD de virtutibus in communi 12 ad 23)
Any moral virtue must be prudent.
任何道德美德都必须是明智的。

(286) Omnia vitia prudentiae opponuntur, sicut et omnes virtutes a prudentia

diriguntur. (S. Th. II, II, 119, 3 ad 3; II, II, 55, 2 ad 3)
All vices and sins are in contradiction to prudence, just like all virtues receive their standard and guidance from prudence.
所有的恶习和罪恶都违反明智，正如所有的美德从明智那里获得它们的标准和指导。
[一切的恶习都相反智德，正如一切的德性都受智德指导。]

(287) Prudentia adjuvat omnes virtutes et in omnibus operatur. (S. Th. II, II, 47, 5 ad 2)
Prudence supports all other virtues and is effective in them.
明智协助一切其它的美德，并在所有的美德中发挥效力。
[智德能有助于一切德性，并在其中活动。]

(288) Homo ab alio potest accipere consilium in universali de agendis; sed quod judicium recte servet in ipso actu contra omnes passiones, hoc solum ex rectitudine prudentiae provenit; et sine hoc virtus esse non potest. (QD de virtutibus in communi 6 ad 2)
A person can obtain some general counsel from someone else about what to do. However, that he can properly keep his principles in the action itself and cling to his judgment against all desires, the only decisive factor to achieve this is the right prudence, and without prudence no virtue can exist.
关于应该如何行动这个问题，一个人能够从别人获得一些劝告，但惟独正确的明智给予他条件，使他在行动中以及在种种欲望中保持正当的判断。

(289) Nullus in his, quae subsunt prudentiae, sibi quantum ad omnia sufficit. (S. Th. II, II, 49, 3 ad 3)
Concerning the matters which belong to prudence, nobody can be self-sufficient in all things.
关于那些属于明智的事物，没有一个人能够在方方面面是自足的。
[关于隶属于智德的事物，没有一个人能够以为自己可以完全自足的。]

(290) Illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia et discernant consilia bona a malis. (S. Th. II, II, 47, 14 ad 2)
Those who need to be guided by the counsel of others at least know – if they are in the state of grace – to guide themselves in this that they search for the counsel of others and that they distinguish good suggestions from bad ones.
那些需要别人教导的人——如果他们处于恩宠的状态中——至少明白他们自己应该寻找别人的劝告，并且也能够区分好的和不好的建议。
[那些需要由别人的审度来指导的人，如果他们有恩宠的话，至少在这一点上，他们能为自己审度，即他们需要别人的审度，而且也能把善的审度与不善的审度辨别清楚。]

(291) Ubi invenitur specialis ratio regiminis et praecepti in humanis actibus, ibi etiam

invenitur specialis ratio prudentiae. (S. Th. II, II, 50, 1)
Wherever a special kind of ruling and commanding is found in the area of human actions, there is also a special concept of prudence.
在人类行为的领域中，哪里出现某种特殊的统治和命令方式，那里也就会有一种特殊的明智概念。
[关于人性的行为，哪里有一种特殊的治理和命令，那里也有一种特殊性的智德。]

(292) Non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam unius virtutis, nisi sit prudens circa omnes. (QD de virtutibus cardinalibus 2 ad 4)
Nobody can be sufficiently prudent in the matter of one virtue, if he is not also prudent concerning other virtues.
任何人不能是在某一个美德的领域中足够明智，除非他在别的美德中也是明智的。

(293) Cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest. (S. Th. 73, 1 ad 2)
If a person behaves in contradiction to any virtue, he or she also acts against prudence, and without prudence there can be no moral virtue.
如果一个人在行为上违反任何美德，他同时也违反明智，而在明智之外不可能有任何美德。
[人违反任何德性，都是违反机智。没有机智，便不能有任何道德涵养性德性。]

(294) Intemperantia maxime corrumpit prudentiam… Et ideo vitia opposita prudentiae maxime oriuntur ex luxuria. (S. Th. II, II, 153, 5 ad 1)
It is first of all licentiousness and lack of discipline which destroy prudence... and therefore the vices that are contrary to prudence in particular arise from lewdness and debauchery.
不节制和放纵最能破坏明智……因此那些最违背明智的恶习来自迷色。
[纵欲无节最能破坏智德。为此，相反智德的多种恶习，尤其是从淫泆而来。]

托马斯主义拉丁词汇表

雷立柏 (Leopold Leeb)

中国人民大学

多语索引

拉 英 德 中

abducere a Deo E: lead away from God D: wegführen von Gott 使离开神

absolvere E: absolve D: lossprechen 宣布无罪 II

abstinere E: abstain D: sich enthalten 放弃, 刻苦

accidere E: happen D: widerfahren zustossen 发生，遇到 II

accipio E: accept D: annehmen 接受 II

actio E: action D: Aktivität Wirken 行动

actio intellectus E: activity of the intellect D: Wirken des Geistes 理智的行动

activus E: active D: wirkend aktiv 行动的, 主动的 II

actu esse E: to be real be actually existent D: wirklich sein in tathafter Wirklichkeit sein 存在，实际存在，实现自己 II

actus E: actuality action D: Verwirklichung Tat 实现 II

admiratio E: astonishment D: Staunen 惊奇

adoptio E: adoption D: Adoption 义子的身份；接受义子 II

adoratio E: adoration D: Anbetung 敬拜, 朝拜，钦崇 II

adulter E: adulterer D: Ehebrecher 通奸者 II

adventus Christi E: advent of Christ D: Ankunft Christi 基督的来临 II

aetas spiritualis E: spiritual age D: geistliches Alter 灵性年龄 II

aeternitas E: eternity D: Ewigkeit 永恒 ; II ; II

aevum E: age era D: Aeon 悠久时代 II

affectio E: emotion loving attention D: Gefühl Willenszuwendung 感受，关注 II

affectus E: emotional love devotion intention D: liebende Hinwendung Zuwendung 充满感情的爱，关注, 倾向

agens primum E: first mover D: erstes Wirkendes 第一推动者 ; II

aggredi E: attack D: angreifen 攻击

amicitia E: friendship D: Freundschaft 友谊 II

amatores Dei E: lovers of God D: Menschen die Gott lieben 爱慕神的人 II

amor E: love D: Liebe 爱, 爱好, 爱慕 (-) (-) (-) (-) (-) ; II

analogia E: analogy D: Analogie 类比法 II

angelus E: angel D: Engel 天使 II (panis angelorum) -

angelus custos E: guardian angel D: Schutzengel 护守天使 II

anima E: soul D: Seele 灵魂 (-) ; II

anima rationalis E: rational soul D: geistbegabte Seele 理性的灵魂 II

anima separata E: soul separated from the body D: Seele vom Leib getrennt 脱离身体的灵魂 II

animal E: animal D: Tier 动物

Antichristus E: Antichrist D: Antichrist 敌基督 II

antiqui patres => patres antiqui

apostolus E: apostle D: Apostel 使徒，宗徒 II

apparitio E: apparition D: Erscheinung 显现 II

appetere E: desire pursue strive for D: anstreben wollen 渴望，追求；欲求 II

appetitus E: pursuit appetite desire will urge D: Strebekraft Begehren Drang Wille 追求，渴望，冲动，愿望；[欲求；嗜欲] ; II (: inordinatus appetitus scientiae)

appetitus naturalis E: natural desire D: naturhafte Strebekraft 自然追求，自然渴望

arbitrium E: will D: Urteil Wille 意志，决定的能力 II

ars E: art technique artificialty D: Kunst 技术，艺术

artifex E: artist D: Werkmeister 工匠 II

ascendere E: ascend D: aufsteigen 上升 II

assentire E: agree assent D: zustimmen 同意；认同 II

assimilare E: assimilate D: verähnlichen 使相似

assumptio E: assumption D: Aufnahme 被接受升天）II

attractio E: attraction D: Anziehung 吸引

auctoritas E: authority D: Vollmacht Autorität 权威 II

audax E: bold courageous D: tapfer mutig 勇敢的

auxilium divinum E: divine help D: Hilfe von Gott 神的帮助 II

Beata Virgo E: the blessed Virgin D: die selige Jungfrau 童贞真福玛利亚）II

beatitudo E: happiness D: Glückseligkeit 幸福，真福 (-) II

beatus E: blessed saint D: glückselig heilig Heiliger 真福的），圣人 II

benedictio E: blessing D: Segen 祝福，降福 II

blasphemia E: blasphemy D: Blasphemie 亵渎神 II

bonitas E: goodness D: Gutheit 良善，善 (-) (-) (-) (-); II

bonitas prima E: first goodness D: Ur-Gutheit 第一个良善

bonum E: good value thing D: Gut 善，善事，善物 II

bonum rei publicae bonum multitudinis E: common good good of the people D: Gemeinwohl Gut des Volkes 公益 II

bonus E: good D: gut 好的，善良的

brutum E: animal brute D: Tier 野兽，动物

caelestia corpora (=> stella) E: heavenly bodies D: Himmelskörper 天体，星星 II

caelum E: heaven D: Himmel 天，高天 II (: locus peregrinus humanae naturae)

capax E: capability D: Fassungskraft 接受能力 II (: capacitas)

caput E: head D: Haupt 元道 II

caritas E: charity love D: Liebe 爱，爱德 II

carnalis conjunctio E: carnal unio D: fleischliche Vereinigung 肉身上的结合

caro E: flesh body D: Fleisch Körper 身体，肉身 II

castitas E: chastity D: Keuschheit 贞洁

casus E: contingency chance D: Zufall 偶然性

catechizare E: teach D: lehren 教导 II

catholicus E: catholic D: katholisch 公教的，天主教的 ; II

causa E: cause D: Ursache Grund 原因 II

causa prima E: first cause D: Urgrund 第一原因

causare E: to cause D: verursachen 产生，成为……的原因

certitudo E: certainty D: Gewissheit 确定性 II

character E: sign D: Mal 记号 II

civilis vita E: political life D: politisches Leben 政治生活 II

coactio E: force coercion D: Zwang 强制

cogitatio E: thinking thought D: Denken 思想，思考 II

cognitio E: insight understanding knowledge D: Erkenntnis 理解，认识，知识 (-) II

cognoscere E: to know understand be cognizant of D: erkennen 了解，认识 II

colere E: worship D: verehren 敬拜 II

communico E: communicate participate D: mitteilen 沟通，使分享 II

comprehendere E: grasp understand comprehensively D: verstehen begreifen 理解，掌握，全面理解 II

conceptus E: concept D: Begriff 概念 II

concordia E: concord harmony D: Eintracht 和睦，和谐

concupiscentia E: lustful desire lust lewdness D: Begehrlichkeit Wollust 情欲，淫欲

congregare E: gather collect D: sammeln 集合

conscientia E: conscience D: Gewissen 良心

consecratio E: consecration D: Weihe 祝圣 II

consolatio E: consolation D: Trost 安慰 II

consummatio E: perfection completion fullness D: Vollkommenheit 终结完善 II

consummatus E: perfect full D: vollkommen 完美的，充分的

contemplatio E: contemplation D: Anschauung Betrachtung Kontemplation 默想，默观 II

contingens E: contingent not necessary D: nicht notwendig 偶然的 ; II

contra naturam E: against nature D: wider die Natur 违背本性 II

conveniens naturae E: in agreement with nature D: naturgemäss 符合自然本性的

convertere E: change convert D: wandeln 转化，变化 II

cooperatio E: cooperation D: Mitwirken 合作 II

cor E: heart D: Herz 心，内心 II

corporalis E: physical D: körperlich 身体的

corpus E: body D: Leib 身体 (-) II

corruptibilis E: mortal D: vergänglich 可朽坏的，必死的

creatio E: creation D: Schöpfung 受造界 ; II

creatura E: creature created thing D: geschaffenes Wesen 受造物 (-) II

creatura rationalis E: rational creature D: geistbegabte Kreatur 精神性的受造物

credere E: believe have faith D: glauben 相信 II

culpa E: guilt D: Schuld 罪责 II

cultus E: worship D: Verehrung Kult 敬拜 II

custodia E: protection D: Schutz 护守，保护 II

daemon E: demon D: Dämon 恶鬼 II –

damnati E: condemned souls D: die Verdammten 被审判的灵魂 II

deducere E: deduce derive D: ableiten herführen 引出，演绎

defectus E: shortcoming failure D: Mangel Defekt 缺陷，失败

delectatio E: enjoyment pleasure delight D: Lust Genuss 享受，乐趣，享乐 ; II

deliciae E: pleasure enjoyment D: Genuss Vergnügen 享乐，娱乐

demonstrative probare E: show by proof argue and prove D: beweisen und erweisen 论证；证明 II

dependere E: depend D: abhängen von 取决于 II

derivare E: derive D: ableiten von 起源于

II

desiderium E: desire D: Verlangen 渴望 II

desperatio E: despair D: Hoffnungslosigkeit 绝望 II

Deus E: God D: Gott 神，上主，天主，上帝，真主 passim 各处

devotio E: devotion D: Andacht 虔诚 II

diabolus E: devil D: Teufel 魔鬼 II

dies septima E: the seventh day D: der siebente Tag 第七天 II

difficultas E: difficulty D: Schwierigkeit 难度，困难

dilectio E: love delight D: Liebe 爱，喜爱，爱慕 ; II (dilectio Dei)

dirigere E: direct guide D: leiten 指导 II

discere E: learn D: lernen 学习 II

dispositio E: disposition readiness D: Disposition Neigung Vorbereitung 安排, 准备, 配备, 情况, 状态 II

dissensio E: dissension conflict discord D: Zwietracht Konflikt 冲突，不和睦

distinctio E: distinction D: Unterscheidung 区分 II

divinum esse E: divine being; E: göttliches Sein 神圣的存在 II

divitiae E: wealth riches D: Reichtum 财富

docere E: teach D: lehren 教导，施教 ; II (: doctores sancti)

doctrina E: teaching D: Lehre 教导 II

dolor E: pain D: Schmerz 悲痛，痛苦 II

donum E: gift D: Gabe Geschenk 恩惠，礼物 II

dubitatio E: doubt D: Zweifel 怀疑 II

dulcedo E: sweetness D: Süsse 甘怡，甜蜜 II

Ecclesia E: Church D: Kirche 教会 II

educare E: educate D: erziehen 教育，教导 II

effectus E: effect D: Wirkung 效果；效力 II

efficientia E: influence efficience D: Wirkung 效力，影响力 II

effluere E: flow out D: ausfliessen strömen 流出

electio E: choice decision D: Wahl Entscheidung 选择, 决定, 拣选 II

elementum E: element D: Element 元素，因素 II

ens E: being D: Seiendes 存在物

error E: mistake D: Irrtum 错误，误解

esse E: being D: Sein 存在，是 (-) (-) (-); II

essentia E: essence D: Wesenheit 本质，实体 ; II

eucharistia E: eucharist D: Eucharistie 感恩祭 II -

exemplar E: sample image D: Urbild 原型

experientia E: experience D: Erfahrung 经验 II

expiare E: atone D: sühnen 净化，消除罪 II

expressio E: expression D: Ausdruck Ausprägung 表达 II (exprimere)

extrema unctio E: last ointment D: letzte Ölung 终傅 II

fatum E: fate D: Schicksal 命运 II –

felicitas E: happiness D: Glück 幸福 (: ultima felicitas)

fides E: faith D: Glaube 信，信德 ; II

figura (=> praefiguro) E: figure symbol D: Zeichen Symbol 象征 II

figurativus E: symbolic D: zeichenhaft 象征的 II

filius E: son D: Sohn 儿子 II

finis E: end aim purpose D: Ziel 目的，目标, 终点 II

finis ultimus E: ultimate aim D: letztes Ziel 最终目标

forma E: form nature; D: Form Wesensform 形象，本性

formare E: to form D: bilden formen 形成, 陶成 II

fortitudo E: courage boldness D: Mut Tapferkeit 勇气 II

fortuna E: luck D: Glück 幸福，幸运 II (: fortuitum)

frater E: brother D: Bruder 弟兄

fruitio E: fruition enjoyment D: Genuss 享受 II

futurum E: future D: Zukunft 将来 II

gaudium E: joy D: Freude 喜乐 ; II

generatio E: procreation D: Zeugung 生育 II

gloria E: glory D: Herrlichkeit 光荣 II

gradus E: grade degree D: Grad 程度 II

gratia E: grace D: Gnade 恩典，恩宠 II –

gratia gratum faciens E: sanctifying grace D: heiligmachende Gnade 圣化人的恩宠 II

gratia habitualis E: habitual grace D: einwohnende Gnade 常久的恩宠 II

gravis E: grave D: schwer 严重的 II

gubernare E: guide D: leiten lenken 指导 II

habere fidem E: have faith D: Glauben haben 拥有信仰 II

hebetudo E: slowness slack D: Trägheit 迟钝 II

hierarchia E: hierarchy D: Hierarchie 神圣的等级，圣统制 II

honor E: honour D: Ehre 荣誉，荣耀

hostia E: host D: Hostie Opfergabe 祭品, 供物 II

humana natura E: human nature D: menschliche Natur 人性 II

humanitas E: humanity D: Menschlichkeit Menschheit 人性 II (humanitas Christi)

humilitas E: humility D: Demut 谦逊，谦卑 II

ignis E: fire D: Feuer 火 ; II

ignorantia E: ignorance D: Unwissenheit 无知 II

illuminare E: enlighten D: erleuchten 照亮 II

imaginatio E: imagination D: Vorstellungskraft Einbildungskraft 想象力 II

imbecillitas E: deficiency weakness D: Schwachheit 软弱

imitari E: imitate reflect D: abbilden nachahmen 模仿 II

immediate E: directly D: unmittelbar 直接 II

immersio E: immersion D: Untertauchen 浸入水 II

immobilitas (immobilis) E: immobility firmness D: Unbeweglichkeit 无变动 II

immortalitas E: immortality D: Unsterblichkeit 不朽

imperfectum E: imperfect D: unvollkommen 不完美

impressio (imprimere) E: impression D: Einprägung 印象，印迹 II

incarnatio E: incarnation D: Menschwerdung 降生成人的奥迹), 道成肉身 II

inclinatio E: inclination D: Hinneigung Neigung 倾向

incontinentia E: incontinence loss of control D: Mangel an Enthaltsamkeit 不节制, 失控制，放纵

incorruptibilitas E: incorruptibility D: Unvergänglichkeit 不朽

individuum E: individual D: Einzelwesen 个体 II

inferi E: souls in the underworld D: Seelen in der Unterwelt 阴间中的灵魂 II

infernum E: hell underworld D: Unterwelt 地狱，阴间 II

infideles E: infidels D: Ungläubige 不信的人 II

infidelitas E: unbelief D: Unglaube 不信; 无信仰 II

infinitum E: infinity D: Unendlichkeit 无限 II

infirmitas E: weakness D: Schwachheit 无力, 软弱 II

influentia E: influence D: Einwirkung 影响 II (: influxum)

infundere E: infuse D: eingiessen 注入，使传入 II

inhabitare E: dwell D: wohnen 居住 II (: habitatio peccatorum)

inimicus E: enemy D: Feind 敌人 II

innovatio E: innovation renewal D: Erneuerung 创新，改造 II

instruere E: teach D: belehren 教导 II

instrumentalis E: instrumental D: werkzeuglich 工具性的 II

instrumentum E: tool D: Werkzeug 工具 II

intellectualis E: spiritual D: geistig 精神的

intellectus E: intellect spirit understanding D: Intellekt Geist Verstehen 理解力，理智, 精神, 理解 (-) (-) (-) (-) (-) (-) II (: intellectus angelicus)

intellectus agens E: active intellect D: wirkende Erkenntiskraft 活动的理智 II

intemperantia E: licentiousness D: Zuchtlosigkeit 放纵，无节制

intentio E: intention D: Absicht 意向

interius sacrificium E: inner sacrifice D: inneres Opfer 内心祭献 II

intueri E: see contemplate D: betrachten schauen 观看 II

invidia E: envy jealousy D: Neid 嫉妒 II

ira E: wrath anger D: Zorn 愤怒 (-)

judex E: judge D: Richter 审判者 II

judicium E: judgment D: Urteil 审判 II (: judicium rectum)

justificare E: justify D: rechtfertigen 使成义，使称义 II

justitia E: justice D: Gerechtigkeit 正义，公道

justus E: just justified D: gerecht 正义的, 符合正义的 II

latria E: adoration D: Anbetung 崇钦，朝拜 II

lex E: law D: Gesetz 法律

lex humana E: human law D: menschliches Gesetz 人法，人规定的法律

lex naturae E: law of nature D: Gesetz der Natur 自然法

liber vitae E: book of life D: Buch des Lebens 生命册 II

liberare E: liberate free D: befreien 解放 II

libertas E: freedom D: Freiheit 自由 (-) ; II

liberum arbitrium E: free will D: freier Wille 自由意志 II

ligamen E: obligative force D: Verbindlichkeit 约束力

ludus E: play game D: Spiel 游戏，玩耍

lumen lux E: light D: Licht 光明 II (: lumen gloriae)

lumen naturale E: natural light natural reason D: natürliches Licht 自然之光 II

lux (=> lumen) E: light D: Licht 光 II

luxuria E: unchastity impurity licentiousness D: Unkeuschheit 不洁，迷色，放纵，[淫泆]

magnanimitas E: greatness of mind magnanimity D: Hochgemutheit 心胸宽大，大放

malitia E: malice D: Bosheit 恶，邪恶

malum E: evil D: Böse 邪恶，恶事，坏事 (-) (-) ; II

malus E: bad person D: böser Mensch 坏人 II

mansuetudo E: meekness gentleness D: Sanftmut 温和

martyrium E: martyrdom D: Martyrium Blutzeugnis 殉道 II

materia E: matter; D: Materie 物质 II

matrimonium E: matrimony wedding D: Ehe 婚姻圣事) II

mediator E: mediator D: Mittler 中介者 II

medicina E: medicine D: Arznei 良药 II (medicatio)

medicus E: physician D: Arzt 医生 II

membrum E: member D: Mitglied Glied 肢体 II

memoria E: memory D: Gedächtnis 记忆力 II

mens E: mind D: Geist 精神，人的心灵 II

mens angelicus E: angelic mind; D: Geist der Engel 天使的理智，天使的心田 II

mens divina E: God’s mind D: Gottes Geist 神的理智

mensura E: measure D: Mass 标准，衡量

meritum E: merit D: Verdienst 功德 II

minister E: minister clergyman D: Priester 圣职人员，司铎 II

ministerium E: ministry office D: Amt 圣职 II

miraculum E: miracle D: Wunder 奇迹 II

misericordia E: mercy D: Mitleid Barmherzigkeit 仁慈，慈爱 II

missa E: Holy Mass D: Messfeier 弥撒，感恩祭 II

mobilitas E: mobility D: Beweglichkeit 变化，可变性 II

modus E: way manner D: Art Weise 样子，方式

moralis virtus = virtus

mors E: death D: Tod 死亡 II

mortalis E: mortal D: tödlich 致死的，死罪） II

motus E: movement D: Bewegung 运动 ; II (: motus et amor)

movere interius E: move the heart D: bewegen von innen her 推动内心 II

multus E: many D: viele 多

munditia E: purity D: Reinheit 纯洁

mundus E: world D: Welt 世界

mutatio E: change D: Veränderung 转变 II (: mutabilitas)

mysterium E: mystery D: Mysterium 奥秘 II

nativitas E: birth D: Geburt 诞生；生育 II

natura E: nature being thing D: Natur Ding Seiendes 本性，天性；自然；存在物 (-) (-) (-) II

natura intellectualis E: spiritual being D: geistbegabtes Wesen 精神体

naturalis cognitio E: natural knowledge D: naturhafte Erkenntnis 符合本性的认识 II

necessarius E: necessary D: notwendig 必然的 II

necessitas E: necessity D: Notwendigkeit 必然性 ; II

nihilum E: nothingness D: Nichts 虚无 II

nobilitas E: nobility dignity D: Würde 崇高，尊严

nomen E: name D: Name 名称，名字 ; II

nominare E: to name D: benennen 称呼 II

non-esse E: non-being D: Nichtsein 不存在

notitia E: notion knowledge D: Ahnung Wissen 知识，意识

nutrire E: nourish D: ernähren 养活，提供营养 II

obedientia E: obedience D: Gehorsam 服从

objectum E: object D: Gegenstand Object 对象，目标 II

obligatio virtus obligandi E: obligatory force D: verpflichtende Kraft 约束力

occasio E: opportunity D: Gelegenheit 机会

odium E: hatred D: Hass 憎恨 ; II

offensa E: offence D: Beleidigung 得罪 II

omnipotentia E: omnipotence D: Allmacht 全能

operatio E: activity D: Tat Wirken 行动 II

operatio intellectus E: intellectual activity D: Wirken der Erkenntniskraft 理智的行动

opinio E: opinion D: Meinung 猜想，看法 II

opposita E: opposites D: gegensätzliche Elemente 互相对立因素 II

opus E: work D: Werk 工程 II

orare E: pray D: beten 祈祷，祈求 II

ordinare E: direct give orientation D: hinordnen 引向，使指向 II

ordinatio E: arrangement disposition D: Hinordnung 引向

ordo [] E: order D: Ordnung 秩序 II

ordo [] E: priestly ordination D: Priestertum Priesterweihe 司铎圣秩 II -

panis E: bread D: Brot 面包，面饼 II (panis

angelorum)

parabola E: parable D: Gleichnis 比喻 II

participare E: participate D: teilnehmen teilhaben 参与，分享 II

pascha E: pascha D: Ostern 逾越节 II

passio E: passion D: Leidenschaft Leiden 激情，受难 (-) (-); II

passio Christi E: passion of Christ D: Leiden Christi 基督受难 II

pater E: father D: Vater 父亲 ; II

patres antiqui E: the ancestors of antiquity D: Vorvaeter 祖先 II

patria E: (heavenly) fatherland D: Heimat Himmelsheimat 祖国，天乡 II

patientia E: patience D: Geduld 忍耐

pax E: peace D: Frieden 平安，和平

peccare E: sin D: sündigen 犯罪 II

peccator E: sinner D: Sünder 罪人 II

peccatum E: sin D: Sünde 罪，罪恶，犯罪 (-) (-) II (-)

pecunia E: money D: Geld 钱，钱财

perfectio E: perfection D: Vervollkommnung 完美 (-) II

perfectus E: perfect D: vollkommen 完美的 passim 各处

periculum E: danger D: Gefahr 危险

perseverare E: persevere D: beharrlich sein ausdauern 坚持 II

persona E: person D: Person 位格 II

pervenire E: reach arrive at D: erreichen gelangen 达到 passim; II

philosophus E: philosopher D: Philosoph 哲学家 II

planta E: plants D: Pflanzen 植物

Platonici E: Platonists D: Platoniker 柏拉图派的人 II

plenitudo E: fullness D: Fülle 完满 II

plenus gratiae E: full of grace D: voll der Gnade 充满恩宠，充满圣宠 II

poena E: punishment D: Strafe 惩罚 II (poena aeterna poena temporalis)

poenitentia E: penitence regret D: Reue 忏悔 II -

poeta E: poet D: Dichter 诗人

possibile E: possible D: möglich 可能的 II

potentia E: potency D: Möglickeit Macht 权力，能力 ; II

potestas E: power D: Macht 权力 II

praecognoscere E: know beforehand D: vorauswissen 预测，预知 II

praedestinatio E: predestination D: Vorhersehung 神的预先照顾，预定 II

praedicatio E: preaching; D: Verkündigung 宣讲 II

praeexistere E: preexist D: prae-existieren 先前存在 II

praefigurare E: prefigure D: vorbilden 预先表现，预先有迹象 II

praescientia E: prescience D: Vorherwissen 预知 II

praesentia E: presence D: Praesenz 临在, 存在 ; II

praesumptio E: presumption D: Vermessenheit 不自量力 II

praesupponere E: presuppose D: voraussetzen 前提

prima causa 见 causa

principium E: principle cause D: Urgrund Prinzip 原则，根源 passim 各处） II

privatio E: deprivation lack D: Mangel 缺陷，缺无 II

privatus E: private D: persönlich 个人的, 私人的 II

probare demonstrative E: to show by proof D: durch Beweisgruende erweisen 证明，论证 II

processio Sancti Spiritus E: the procession of the Holy Spirit D: der Hervorgang des Geistes 圣神/圣灵的）出发 II

producere E: produce D: hervorbringen 产生，制造 II

propheta E: prophet D: Prophet 先知 II

propositio E: proposition D: Vorsatz 决心，意图 II

protestantia signa E: witnessing signs D:

bekundende Zeichen 指示性的记号 II

protestatio E: confession D: Glaubens-Bekenntnis 信仰的）宣认 II

providentia E: providence D: Vorsehung 预先安排, 眷顾, 天佑 II –

proximus E: neighbor D: Nächster 近人，邻人

prudentia E: prudence D: Klugheit 明智; [智德；机智] (-)

pueri E: children D: Kinder 孩子 II

pulchritudo E: beauty D: Schönheit 美丽 II

punire E: punish D: strafen 惩罚 II

purgatio E: cleansing purgation D: Reinigung 净化，清洗 II

pusillanimitas E: pusillanimity faint-heartedness D: Kleinmütigkeit 狭窄的心态，小心眼

quies E: rest acquiescence D: Ruhe 安息; 定止

quiescere E: to find rest D: Ruhe finden 安于；定止

quietatio E: rest satisfaction D: Ruhe 安宁；满足；息止

ratio E: reason idea perspective concept plan D: Vernunft Begriff Perspektive Plan 理性，理念，考虑，计划 (-) (-) (-)) II (: ratio sacramenti) (: rationes humanas)

ratio recta E: proper reasoning D: rechte Vernunft 正当的理性思考

rationalis E: rational D: vernünftig vernunftbegabt 理性的

rationes aeternae E: eternal ideas D: ewige Wesensbilder 永恒的理念

recreatio E: new creation D: Neu- 性 Schöpfung 新的创造 II

reducere ad Deum E: lead to God D: zurückführen zu God 引|向神

regimen multitudinis E: government D: Führung der vielen 引|导群众 II

regula E: rule standard D: Richtmass Regel 标准，规律，原则

religio E: religion D: Religion 宗教 II

remedium E: remedy D: Heilmittel Arznei 补救之道，良药，工具 II

reminiscentia E: recollection D: Erinnerung 纪念

remittere E: remit forgive D: nachlassen vergeben 赦免罪）II

repraesentare E: depict reflect D: abbilden 反映，描述 II

repraesentatio E: representation D: Abbildung 反映，再现 II

reprobatio E: reprobation rejection D: Verwerfung 定罪，放弃 II

requiescere E: rest D: ausruhen 安息，休息 II

res E: thing being D: Seiendes Wirkliches 事物，实物

resurrectio E: resurrection D: Auferstehung 复活 II

revelatio E: revelation D: Offenbarung 启示 II

reverentia E: reverence D: Ehrfurcht Verehrung 敬拜，敬畏 II

ritus E: rite celebration D: Feier 礼仪，举行圣事）II

sacerdos E: priest D: Priester 司祭，司铎 II –

sacerdotium E: priesthood D: Priestertum 司祭职 II -

Sacra Scriptura E: sacred Scripture Bible D: die heilige Schrift Bibel《圣经》II

sacramentum E: sacrament D: Sakrament 圣事 II

sacrificium E: sacrifice D: Opfer 祭祀, 祭献 II

sagitta E: arrow D: Pfeil 箭 II

salus E: salvation D: Heil 得救，永福 II

sanctificatio E: sanctification D: Heiligung 圣化 II

sanctitas E: holiness D: Heiligkeit 圣性 II

sanguis E: blood D: Blut 血 II

sapiens E: wise person D: Weiser 智者

sapientia E: wisdom D: Weisheit 智慧 II

scientia E: knowledge science D: Wissen; Wissenschaft 知识；科学知识 (-); II

scire E: to know D: wissen 知道

scribere E: to write D: schreiben 写下，记载 II

semen E: seed D: samen 种子 II

sensibilia E: perceptible things; D: sinnfaellige Dinge 可感觉的事物

sensus E: senses D: Sinne 感官

sensus literalis E: literal sense D: wörtlicher Sinn 字面意义 II

sigillatio in mente E: seal of the heart D: Siegelung des Geistes 心灵的印迹 II

significatio E: signification symbolic meaning D: Zeichenhaftigkeit 象征意义 II

signum E: sign D: Zeichen 迹象，记号，符号 II

similitudo E: image D: Bild 图象，形象 II

similitudo Dei E: image similarity to God D: Bild Gottähnlichkeit 形象，相似神 (-) ; II

societas E: society community D: Gemeinschaft 团体，共融 II

specialis E: special D: speziell besonders 特殊的 II

species E: species kind; D: Seinsart 种类，类型 II

speculum E: mirror D: Spiegel 镜子 II

spes E: hope D: Hoffnung 希望 II

spiritualis E: spiritual D: geistig 精神的，灵性的，灵修的 II

spiritualis substantia E: spiritual substance spiritual being D: Geistwesen 精神体)

Spiritus Sanctus E: Holy Spirit D: heiliger Geist 圣灵/圣神 II – -

status E: state D: Zustand 状态，情况 II

stella E: star D: Stern 星星 II

studium E: study research pursuit D: Erlernen Ergründen 学习，探讨；追求 II

substantia E: substance essemce D: Substanz Wesenheit 本质，实体 II (substantiae intellectuales) (: substantia Dei)

sumere E: receive D: empfangen 领受, 接受 II

summum bonum E: highest good D: höchstes Gut 至善 II

superbia E: pride haughtiness D: Stolz Hochmut 高傲，傲慢，骄傲 II

supernaturalis E: supernatural D: übernatürlich 超自然的 II

sustinere E: hold out sustain D: standhalten aushalten 坚持，坚守，忍受

synderesis E: conscience D: Gewissen 良知良心

synonyma E: synonyms D: Synonyme 同义词 II

tactus E: sense of touch D: Tastsinn 触觉

temperantia E: temperance moderation discipline self-control D: Zucht Mass 节制

temporalia E: transient earthly D: zeitlich 时间性的，人间的，非永恒的 II

tempus E: time D: Zeit 时间 ; II

tenebra E: darkness D: Finsternis 黑暗

tentatio (=temptatio) E: temptation D: Versuchung 试探 II

theologus E: theologian D: Theologe 神学家

timor E: fear D: Furcht 恐惧 II

totum E: totality whole all D: Ganzheit 整体

transformare E: transform D: umbilden 转变, 转化

tribulatio E: tribulation D: Bedrängnis 折磨, 压力 II

Trinitas E: Trinity D: Dreieinigkeit 圣三一, 三位一体 II –

tristitia E: sadness D: Traurigkeit 悲伤，悲痛

turpitudo E: shame ugliness D: Schmach Dummheit 可耻的事

ultimus finis E: final goal D: letztes Ziel 最终目标 II

unctio E: unction D: Ölung 傅油 II

unitas E: oneness unity D: Einheit 一，合一，

统一，整体 II

universum E: universe D: Universum All 宇宙 II

unum E: one D: eines 一 II

vanitas E: emptiness vanity D: Eitelkeit 空虚

veneratio E: veneration D: Verehrung 敬礼，恭敬 II

venia E: forgiveness D: Vergebung 宽免, 宽恕 II

veniale peccatum E: venial sin D: lässliche Sünde 小罪 II

verbum E: word D: Wort 言，话语 ; II

Verbum Dei E: Word of God D: Wort Gottes 圣言 II

verificare E: verify become true D: wahr werden 成真，证实 II

veritas E: truth D: Wahrheit 真理)

veritas prima E: first truth D: Ur-Wahrheit 第一个真理 II (: primum verum)

verum => veritas

vestigium E: vestige D: Fusspur 迹象，足迹

viator via E: person on the way human life D: Wanderer Mensch auf dem Weg Auf-dem-Weg-Sein 途中人，行路人 II

videre (Deum) E: to see (God) D: (Gott) sehen 看，看见

vinum E: wine D: Wein 葡萄酒 II

virtus E: capability capacity effectiveness power virtue; D: Kraft Tugend 能力，效力，力量，影响，美德 II

visio divina E: vision of God D: Gottesschau 观望神，看天主；荣福直观，真福直观; II

visus E: vision D: Sehkraft 视力 II

vita aeterna E: eternal life D: ewiges Leben 永生 II

vita spiritualis E: spiritual life D: geistliches Leben 灵修生活 II (: vita contemplativa vita civilis vita activa)

vitium E: vice sin D: Laster Sünde 恶习，罪恶

voluntarie E: voluntarily D: freien Willens 自愿地 II

voluntas E: will D: Wille 意愿，意志，意志力 (-) ; II

vox E: voice D: Stimme 声音 II

汉拉索引

A
爱 affectus amor caritas dilectio
爱德 caritas
爱慕 amor dilectio
爱慕神的人 amatores Dei
安宁 quietatio
安排 dispositio ordinatio
安慰 consolatio
安息 quies requiescere
安于 quiescere
奥秘 mysterium
傲慢 superbia
B
帮助 auxilium
保护 custodia
悲伤 tristitia
悲痛 dolor
被接受升天 assumptio
被审判的灵魂 damnati
本质 essentia substantia
本性 forma natura
比喻 parabola
必然的 necessarius
必然性 necessitas
必死的 corruptibilis
变化 convertere
标准 mensura regula
表达 expressio
柏拉图派的人 Platonici
补救之道 remedium
不存在 non-esse
不洁 luxuria
不节制 incontinentia
不完美 imperfectum
不信 infidelitas
不信的人 infideles
不朽 immortalitas incorruptibilitas
不自量力 praesumptio
C
财富 divitiae
参与 participare
产生 causare producere
忏悔 poenitentia
常久的恩宠 gratia habitualis
超自然的 supernaturalis
朝拜 adoratio cultus latria
称呼 nominare
惩罚 poena punire
程度 gradus
迟钝 hebetudo
充分的 consummatus
充满恩宠的 plenus gratiae
冲突 dissensio
崇高 nobilitas
崇钦 latria
出发 processio Sancti Spiritus
触觉 tactus
创新 innovatio
纯洁 munditia
慈爱 misericordia
存在 actu esse esse
存在物 ens natura
错误 error
D
达到 pervenire
大方 magnanimitas
诞生 nativitas
祷告 orare
道成肉身 incarnatio
得救 salus
得罪 offensa
敌基督 Antichristus
敌人 inimicus
地狱 infernum
弟兄 frater
第七天 dies septima
第一个良善 bonitas prima
第一个真理 veritas prima
第一推动者 agens primum
第一原因 causa prima
定止 quies
定罪 reprobatio
动物 animal brutum
对立因素 opposita
对象 objectum

多 multus
E
恶 malitia
恶鬼 daemon
恶事 malum
恶习 vitium
恩宠 gratia
恩典 gratia
恩惠 donum
儿子 filius
F
发生 accidere
法律 lex
反映 repraesentare
犯罪 peccare
方式 modus
放弃 reprobatio
放纵 incontinentia intemperantia luxuria
分给 communicare
分享 participare
愤怒 ira
服从 obedientia
符号 signum
符合本性的 conveniens naturae
符合本性的认识 naturalis cognitio
父 pater
复活 resurrectio
傅油 unctio
G
概念 conceptus
感恩祭 eucharistia Missa
感官 sensus
感受 affectio
高傲 superbia
个人的 privatus
个体 individuum
根源 principium
工程 opus
工具 instrumentum
工具性的 instrumentalis
工匠 artifex
公道 justitia
公教的 catholicus
公益 bonum rei publicae
功德 meritum
攻击 aggredi
供物 hostia
恭敬 veneratio
共融 societas
沟通 communicare
关注 affectio
观看 intueri
光明 lumen lux
光荣 gloria
规律 regula
H
孩子 pueri
好的 bonus
和睦 concordia
和平 pax
和谐 concordia
合一 unitas
合作 cooperatio
黑暗 tenebrae
护守 custodia
护守天使 angelus custos
话语 verbum
怀疑 dubitatio
坏人 malus
坏事 malum
婚姻圣事）matrimonium
活动的 activus
活动的理智 intellectus agens
火 ignis
I
J
基督受难 passio Christi
机会 occasio
集合 congregare
计划 ratio
记号 character signum
记忆力 memoria
纪念 reminiscentia
迹象 signum vestigium
技艺 ars
嫉妒 invidia
祭品 hostia
祭祀 sacrificium

祭献 sacrificium
坚持 perseverare sustinere
坚守 sustinere
拣选 electio
箭 sagitta
将来 futurum
降福 benedictio
降生成人 incarnatio
教导 catechizare docere doctrina educare instruere
教会 Ecclesia
教育 educare
接受 accipere sumere
接受能力 capax
节制 temperantia
解放 liberare
近人 proximus
经验 experientia
精神 intellectus mens
精神的 intellectualis spiritualis
精神体 natura intellectualis spiritualis substantia
精神性的受造物 creatura rationalis
惊奇 admiratio
净化 expiare purgatio
敬拜 adoratio colere cultus
敬礼 veneratio
敬畏 reverentia
镜子 speculum
救恩 salus
居住 inhabitare
眷顾 providentia
决定 electio
决定的能力 arbitrium
决心 propositio
绝望 desperatio

K

看 videre
看法 opinio
看见 videre
考虑 ratio
渴望 appetere desiderium
可变性 mobilitas
可耻的事 turpitudo
可感觉的事物 sensibilia
可能的 possibile
可朽坏的 corruptibilis
刻苦 abstinere
空虚 vanitas
恐惧 timor
宽免 venia
困难 difficultas
苦难 passio

L

来临 adventus (Christi)
类比法 analogia
类型 species
礼物 donum
礼仪 ritus
理解 cognitio cognoscere comprehendere intellectus
理解力 intellectus
理念 ratio
理性 ratio
理性的 rationalis
理性的灵魂 anima rationalis
理智 intellectus
理智的行动 actio intellectus operatio intellectus
力量 virtus
良善 bonitas
良心 conscientia
良知良心 synderesis
良药 medicina remedium
了解 cognoscere
邻人 proximus
临在 praesentia
灵魂 anima
灵魂，脱离身体的 anima separata
灵性的 spiritualis
灵修的 spiritualis
灵修生活 vita spiritualis
流出 effluere
论证 demonstrative probare

M

满足 quietatio
美德 virtus
美丽 pulchritudo

迷色 luxuria
弥撒 Mass
面饼 panis
描述 repraesentare
明智 prudentia
名字 nomen
命运 fatum
模仿 imitari
魔鬼 diabolus
默观 contemplatio
默想 contemplatio
目标 finis objectum
目的 finis
N
难度 difficultas
内心 cor
内心祭献 interius sacrificium
能力 potestas virtus
年龄灵性年龄）aetas (spiritualis)
O
偶然的 contingens
偶然性 casus
P
配备 dispositio
平安 pax
葡萄酒 vinum
Q
奇迹 miraculum
启示 revelatio
祈祷 orare
起源于 derivare
虔诚 devotio
谦卑 humilitas
谦逊 humilitas
前提 praesupponere
钱 pecunia
强制 coactio
浸入水 immersio
清洗 purgatio
倾向 affectus
情况 dispositio status
情欲 concupiscentia
区分 distinctio
取决于 dependere
全能 omnipotentia
权力 potentia potestas
权威 auctoritas
缺陷 defectus privatio
缺无 privatio
确定性 certitudo
R
人定法 lex humana
人法 lex humana
人间的 temporalia
人性 humana natura humanitas
仁慈 misericordia
忍耐 patientia
认识 cognitio
荣福直观 visio divina
荣耀 gloria honor
荣誉 honor
肉身 caro
肉身结合 carnalis conjunctio
软弱 imbecillitas infirmitas
S
三位一体 Trinitas
善 bonitas bonum
善事 bonum
上帝 Deus
上升 ascendere
赦免 remittere
身体 caro corpus
身体的 corporalis
神 Deus
神的帮助 auxilium divinum
神的理智 mens divina
神圣的存在 divinum esse
神学家 theologus
审判 judicium
审判者 judex
生命册 liber vitae
生育 generatio
声音 vox
圣化 sanctificatio
圣化人的恩宠 gratia gratum faciens
《圣经》Sacra Scriptura
圣灵 Spiritus Sanctus
圣人 beatus

圣神 Spiritus Sanctus
圣事 sacramentum
圣统制 hierarchia
圣性 sanctitas
圣言 Verbum Dei
圣职 ministerium
圣职人员 minister
圣子 Filius
诗人 poeta
时间 tempus
时间性的 temporalia
实体 essentia substantia
实物 res
实现 actus
实现自己 actu esse
施教 docere
使成义 justificare
使离开神 abducere a Deo
使徒 apostolus
使相似 assimilare
使指向 ordinare
事物 res
世界 mundus
是 esse
视力 visus
试探 tentatio temptatio
受难 passio
受造界 creatio
受造物 creatura
司铎 minister sacerdos
司铎圣秩 ordo
司祭 sacerdos
司祭职 sacerdotium
私人的 privatus
思想 cogitatio
死亡 mors
T
探讨 studium
特殊的 specialis
天 caelum
天使 angelus
天使的心田 mens angelicus
天体 caelestia corpora
天乡 patria
天性 natura
天主 Deus
天主教的 catholicus
甜蜜 dulcedo
同意 assentire
同义词 synonyma
童贞真福玛利亚 Beata Virgo
通奸者 adulter
途中人 viator
图象 similitudo
团体 societas
推动内心 movere interius
U
V
W
完满 plenitudo
完美的 consummatus perfectus
完善 consummatio
玩耍 ludus
违背本性 contra naturam
危险 periculum
位格 persona
温和 mansuetudo
无变动 immobilitas
无力 infirmitas
无限 infinitum
无信仰 infidelitas
无知 ignorantia
物质 materia
X
希望 spes
吸引 attractio
喜爱 dilectio
喜乐 gaudium
狭窄的心态 pusillanimitas
先前存在 praeexistere
先知 propheta
显现 apparitio
相信 credere
享乐 delectatio deliciae
享受 delectatio fruitio
想象力 imaginatio
象征 figura
象征的 figurativus

象征意义 significatio
消除罪 expiare
小心眼 pusillanimitas
小罪 veniale peccatum
效果 effectus
效力 effectus efficientia virtus
邪恶 malitia malum
写 scribere
亵渎神 blasphemia
心 cor
心灵 anima mens
心灵的印迹 sigillatio in mente
新的创造 recreatio
信 credere fides
信德 fides
信仰 fides
行动 actio operatio
行动的 activus
行路人 viator
星星 caelestia corpora stella
形成 formare
形象 forma similitudo
幸福 beatitudo felicitas
幸运 fortuna
虚无 nihilum
宣布无罪 absolvere
宣讲 praedicatio
宣认 protestatio
选择 electio
学习 discere studium
血 sanguis
殉道 martyrium
Y
言 verbum
严重的 gravis
演绎 deducere
养活 nutrire
样子 modus
药 medicina
野兽 brutum
医生 medicus
一 unitas unum
义子的身份 adoptio
艺术 ars
意识 notitia
意图 propositio
意向 intentio
意愿 voluntas
意志 arbitrium voluntas
意志力 voluntas
因素 elementum
阴间 infernum
阴间的灵魂 inferi
淫欲 concupiscentia
引导群众 regimen multitudinis
引出 deducere
引向 ordinare
引向神 reducere ad Deum
印迹 impressio
印象 impressio
影响 influentia
永福 salus
永恒 aeternitas
永生 vita aeterna
永远的理念 rationes aeternae
勇敢的 audax
勇气 fortitudo
悠久时代 aevum
友谊 amicitia
游戏 ludus
娱乐 deliciae
宇宙 universum
预测 praecognoscere
预定 praedestinatio
预先安排 providentia
预先表现 praefigurare
预知 praecognoscere praescientia
欲望 appetitus
逾越节 pascha
元首 caput
元素 elementum
原型 exemplar
原因 causa
原则 principium regula
愿望 appetitus
约束力 ligamen obligatio
运动 motus
Z

憎恨 odium
掌握 comprehendere
照亮 illuminare
哲学家 philosophus
折磨 tribulatio
贞洁 castitas
真福 beatitudo beatus
真福玛利亚 Beata Virgo
真理 veritas
整体 totum
政治生活 civilis vita
正当的理性思考 ratio recta
正义 justitia
正义的 justus
证明 demonstrative probare probare
证实 verificare
知道 scire
知识 cognitio notitia scientia
直观 visio divina
直接 immediate
植物 planta
肢体 membrum
指导 dirigere gubernare
指示性的记号 protestantia signa
至善 summum bonum
致死的 mortalis
秩序 ordo
智慧 sapientia
智者 sapiens
中介者 mediator
终点 finis
终傅 extrema unctio
终结 consummatio
种类 species
种子 semen
主动的 activus
注入 infundere
祝福 benedictio
祝圣 consecratio
转变 mutatio transformare
转化 convertere transformare
状态 status
追求 appetere appetitus studium
准备 dispositio
字面意义 sensus literalis
自然 natura
自然法 lex naturae
自然之光 lumen naturale
自然追求 appetitus naturalis
自由 libertas
自由意志 liberum arbitrium
自愿地 voluntarie
宗教 religio
宗徒 apostolus
祖国 patria
祖先 patres antiqui
最终目标 finis ultimus ultimus finis
罪 peccatum
罪恶 peccatum vitium
罪人 peccator
罪责 culpa
尊严 nobilitas

拉丁汉学

罗明坚拉丁语四书：孟子，第七章拉丁文手稿的转写

The seventh chapter of the book of Mencius in Ruggieri's Latin translation

麦克雷

北京外国语大学 国际中国文化研究院

引言

最早将儒家经典系统译介至西方语言者，为耶稣会士罗明坚（Michele Ruggieri，1543–1607）与利玛窦（Matteo Ricci，1552–1610），其工作大致成于十六世纪末。罗明坚是第一位长期寓居中国（1580–1588）的欧洲汉学家，其在中西文化交流史上的贡献已获学界广泛认可。1591 至 1592 年间，他返回意大利后，对先前在华完成的《四书》译稿进行修订与校勘。

罗明坚现存的相关手稿，题为 *A P. Michaele Rogerio collecta*（意为"由罗明坚神父所整理之材料"），藏于罗马维托里奥·埃马努埃莱二世国家图书馆（耶稣会藏书 1185/3314）。

中国文字与西方拉丁字母的接触，标志着两类截然不同的书写系统的会遇。拉丁字母作为表音体系，可记录多种语言的语音，因此不同拼写的词语在不同语言中或可共享同一语义（如 *book*、*libro*、*Buch*、*livro*）。与此相对，汉字主要承担表意功能，而非以音位拼写为核心。

自十六世纪以来，最早涉足汉学研究者多为基督宗教传教士，他们以拉丁语为学术与交流的共同语言，遂尝试以拉丁字母转写汉字语音。《孟子》文本中出现大量历史人物——包括君主、史事名流及思想家——孟子通过引语与论辩实例以强化自身论证。其借助他者之声，展现其思想并非抽象哲学体系，而是植根于具体历史语境，并以鲜活的历史经验阐发道德旨趣。

此特点亦构成《孟子》与西方哲学传统之间的显著差异。本文特别关注罗明坚在其《孟子》译稿中对人名的译写方式及其方法论意义。

我于2019年出版了罗明坚首部手稿的整理本，收录其拉丁原文及意大利语译文[1]。

[1] 麦克雷（Michele Ferrero），*Il primo Confucio Latino*，LAS，Rome, 2019.

2025 年，我又出版了基于罗明坚手稿的《孟子》拉丁文本及其意大利语译文[2]。罗明坚与利玛窦是最早在中文汉字旁加注拉丁字母转写者之一，这一实践可视为罗马化拼写在中文中的初步应用。

Septimi libri caput prius

Mentius ait: “Qui exerit sui cordis vires, est quia suam naturam cognoscit; suam naturam agnoscens illico celeste numen cognoscit, custodit ergo cor, alitque naturam ad serviendum caelo.
De vita longa vel brevi noli esse sollicitus; bene te constitue ad expectandum ut sic rectum fatum celeste conserves”.

Mentius ait: “Nihil non fato evenit. Veni tu obsequenter hoc rectum ut accipies, sic enim fati naturam cognosces.
Non stabis apud parietem minantem ruinam.
In omnibus utens ratione qui moritur rectum habet fatum; qui in manicis et compedibus moritur, rectum quippe fatum non habet”.

Mentius ait: “Quod quaerendo illico potest haberi; quod et deserente illico perditur, haec quesitio utilis est ad potiendum, quod enim queritur in nobis est; quod ad querendum habemus rationes ad habendum necessarium est fatum, haec quesitio nullam habet utilitatem ad potiendum quod enim queritur extra nos est”.

Mentius ait: “Sexcento res omnes in me perfecte sunt, si oculos in me converto ac me deprehendam nullum verum ac solidum gaudium hoc maius dari potest. Qui sibi vim infert, alios metiendo pro se procedit; nihil propinquus dari potest verenti pietatem. Qui operatur, et non intelligit quod deceat; saepe agendo non inteligit rationem et perfectionem rerum; tota vita operans, nescit rationem; hi multi sunt”.

Mentius ait: “Non decet homines non pudere, qui enim pudebit rebus pudoris dignis non faciet res pudore dignas”.

卷十三　尽心章句上

一　孟子曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。殀寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”

二　孟子曰：“莫非命也，顺受其正。是故知命者，不立乎岩墙之下。尽其道而

[2] 麦克雷（Michele Ferrero），*Mencio. Trascrizione, traduzione e commento di un manoscritto latino inedito di Michele Ruggieri SJ (1543 - 1607)* , LAS, Rome, 2025

死者，正命也。桎梏死者，非正命也。”

三　孟子曰：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”

四　孟子曰：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”

五　孟子曰：“行之而不着焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者，众也。”

六　孟子曰：“人不可以无耻。无耻之耻，无耻矣。”

Mentius ait: “Permagni interest hominis verecundia; qui optima artificia ad decipiendum machinatur, nulla re verecundia utitur. Qui pudorem non habet, non est ut alii homines quod enim habet hominis?

Prisci reges sapientes bonos amabant suimet status rationem non habentes; prisci sapientes privati homines an non erant etiam huiusmodi? Suis etiam rationabilibus rebus gaudebant, status aliorum rationem non habentes. Quare reges et principes in eis venerandis et humane tractandis vires non exerentes, saepe videre eos, item nec saepe habere poterant. Quantominus eos habere subditos, concessum erat”.

Mentius ad Zumchenzenum ait: “Tu gaudes peregrinando ad bene agendum alios provocare, ego te docebo huiusmodi deambulationis rationem. Si te homines cognoscant, esto te ipso contentus; si vero te non cognoscant, et audient, etiam esto te ipso contentus”. Ille ait: “Quomodo potest ita aliquis esse se contentus?”. Mentius ait: “Qui magni estimat virtutem quae in se est et rectitudine gaudet potest quidem esse se ipso contentus. Quare bonus vir pauper sine munere rectitudinem non amittit, munere consequutus non se elongat a ratione.Tempore quo est sine munere rectitudinem non amittit, quia habet in sesuam voluptatem, gerens vero magistratum non elongatur a rationeideo populus non frustratur espectationem quam de eo conceperant.

Prisci vero desiderio potiti, beneficia in populum conferebant desiderio non potientes, id est magistratum non consequuti, se ipsos bene constituebant conspicuis mundo apparentes; favore hominum destituti semetipsos bonos faciebant, si vero humanum favorem habebant una etiam universum terrarum orbem bonum esse curabant.

七　孟子曰：“耻之于人大矣。为机变之巧者，无所用耻焉。不耻不若人，何若人有?”

八　孟子曰：“古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然?乐其道而忘人之势。故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟，而况得而臣之乎?”

九　孟子谓宋句践曰：“子好游乎?吾语子游。人知之，亦嚣嚣;人不知，亦嚣嚣。”曰：“何如斯可以嚣嚣矣?”

曰：“尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉;达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民;不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”

Mentius ait: “Qui expectat Vanum regem aliquem virum perfectum, ut se ad virtutem accingat et erigat, comunis est et ordinarius hic homo. At alti iudicii et sapientis viri est licet Vanum regem non habeat nec consideret attamen ipse sese erigit”.

Mentius ait: “Si alicui Hanorum et Queiorum divitias tradas et honores et hic non se plenum et contentum an sumat longe ante alios homines praeit”.

Mentius ait: “Qui ratione populo imperat, licet ei laborem afferat, non tam ille populus conqueritur. Qui vivendi ratione, interficit populum, populus vel moriatur non tam odio habet, vel conqueritur de occidente”.

Mentius ait: “Tirannorum populus est veluti laetus laetitia a tirannis profecta. Imperatorum vero populus est veluti contentus Letitia ex se procedente. Occidentes eos, et tam non odio habent; lucrum et emolumentum afferent eis, et populus hoc non illi merito ascribit, populus quotidie in melius permutatur, et nescit huius rei autorem. Quocumque perfectus vir preterit, in melius commutatur. Quod ipse habet divinum est et spiritibus simile; inferius et superius est eiusdem rationis cum coelo et terra. An forte ille loquitur de aliquibus parvis adiumentis?”.

Mentius ait: “Piis verbis melior est fama solida de pietate. Haec enim aliquos homines penetrat; bona administrationis ratione melior est optima populi informatio ad habendum eius animum. Si bona ratione gubernationis utaris, populus te timebit; si optima eruditione populi utaris, populus te amabit. Bona administratio populi divitias consequi te faciet, optima vero eruditione populi voluntates consequaris.

Mentius homines qui non discunt et intelligunt hoc habent a naturali intelligere. Qui non discurrunt et sciunt hoc habent a naturali scientia. Omnes pueri qui in ulnis portare sciunt parentes suos amare; maiores effecti omnes sciunt fratribus honorum deferre; amare parentes pietatis est.

十　孟子曰：“待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。”

十一　孟子曰：“附之以韩魏之家，如其自视欿然，则过人远矣。”

十二　孟子曰：“以佚道使民，虽劳不怨;以生道杀民，虽死不怨杀者。”

十三　孟子曰：“霸者之民，驩虞如也;王者之民，皞皞如也。杀之而不怨，利之而不庸，民日迁善而不知为之者。夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉?”

十四　孟子曰：“仁言，不如仁声之入人深也。善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民爱之;善政得民财，善教得民心。”

十五　孟子曰：“人之所不学而能者，其良能也;所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者;及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也;敬长，义也。无他，达之天下也。”

Honorare vero maiores rationabilitatis est; huius rei nulla alia causa est nisi quia haec duo universis mundi hominibus comunia sunt.

Mentius ait: “Sciunus cum intimis montibus, cum saxis et arboribus morabatur, cum cervis et apris deambulabat. Parvum quod ab aliis silvestribus hominibus differebat. Cum autem ad aliquod bonum verbum audiendum vel aliquod opus bonum videndum perveniret, erat ut flumen quod raptis vallis rapidissime fluit illudque nemo comprimere potest”.

Mentius ait: “Quod faciendum non est, ne facite. Quod non est desiderandum non desiderato. Si ita facies satis est”.

Mentius ait:“Homines qui virtutum scientiam possident, item regularum prudentiam et sapientiam; semper hoc a tribulatione et calamitate habent.
Longe ad magistratum gerendum relegati, ac spurii contribulatum cor gerunt et in periculo sunt; horum cogitationes valde tristes sunt; ideo hoc hominum genus celebre est”.

Mentius ait: “Sunt qui suis principibus serviunt, et nihil aliud faciunt quam eos exhilarare ut se contenti sint. Sunt et subditi, magistratus, tutam et firmam in trono regiam familiam reddentes. Sunt ex plebe divini quidem viri qui humano favore non utuntur, nisi quando vident se universo orbi terrarum benefacere posse. Sunt demum magni quidem viri qui seipsos rectificantes, ad se rectificandum alios movent”.

Mentius ait: “Perfectus vir tribus rebus laetatur ac orbi terrarum imperare non est inter illos. Patrem et matrem utrumque vivere, ac fratres nullam habere adversitatem hec est prima letitia. Suspiciens sursum caeli non se pudet, despiciens terre non se pudet, hec est altera letitia; si habeat orbis terrarum excellentes et intelligentes viros quos erudiet et informet hec est tertia letitia, inter tres perfecti viri letitia non numeratur imperare orbi.

Si erigatur in medio orbis terrarum et universum populum qui intra quattuor maria comprehenditur, bene instituat, hoc est perfecti viri gaudium, verum hoc non reputat esse inter ea quae suae naturae propria sunt.

十六　孟子曰：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野

人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”
十七　孟子曰：“无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣。”
十八　孟子曰：“人之有德慧术知者，恒存乎疢疾。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。”
十九　孟子曰：“有事君人者，事是君则为容悦者也。有安社稷臣者，以安社稷为悦者也。有天民者，达可行于天下而后行之者也。有大人者，正己而物正者也。”
二十　孟子曰：“君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也。仰不愧于天，俯不怍于人，二乐也。得天下英才而教育之，三乐也。君子有三乐，而王天下不与存焉。”

Quod est proprium naturae perfecti viri, licet magna operetur augeri non potest; et licet private vivat, sed nihil agendo, imminui non potest, quia est eius certa pars et certum munus.

Perfecti viri, quod suae naturae proprium, est pietas, rectitudo, urbanitas, sapientia; radicem habet in corde et apparet in exteriori figura, misericordia et gratia cernitur in ore et vultu, crassitudo et pinguedo cernitur in humeris, communia sunt quatuor membris, quatuor membra eo non loquentes ex se sciunt quod agere debeat”.

Mentius ait: “Pahius fugiens Ceum morabatur in septentrionalis maris littore; audiens Vanum regem surrexisse, surgens ait: Cur me illi non subiicio et venio? Ego accepi occidentalem ducem id est Vanum regem, alere sense; Tayius princeps fugiens Ceum morabatur in littore maris orientalis audiens Venum regem surrexisse, surgens ait: Cur me illi non subiicio et venio? Ego accepi occidentalem ducem alere senes. Si in mundo sunt amatores alendi senes, illico sunt pii viri ad agendum ut se sibi homines subiiciant.

Modiorum quinque domus serendo apud parietes, muros, sua mulier si bombices alat; illico senes satis habent ad vestiendum sericas vestes. Quinque galline, duo scrofae, si non occiduntur iuxta suum tempus senes satis habent ad non deficiendum sibi carnes; centum iugera agrorum ab uno viro culti satis est familiae octo capitum, ut non laboret fame.

Dicitur occidentalis dux scire senes alere, prefigendo agris docendo ut serant, muros et alant gallinas et porcos; dirigendo uxorem et filios et filiae ut alant senes. Quinquagenarius si non habeat sericas, non calefit; septuagenarius, si non habeat carnes, non saturatur. Dicunt senes frigore et fame confici; Veni regis populus non habet senes fame et frigore pereuntes.

二十一　孟子曰：“广土众民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”

二十二　孟子曰：“伯夷辟纣，居北海之滨，闻文王作兴，曰：‘盍归乎来!吾闻西伯善养老者。’太公辟纣，居东海之滨，闻文王作兴，曰：‘盍归乎来!吾闻西伯善养老者。’天下有善养老，则仁人以为己归矣。五亩之宅，树墙下以桑，匹妇蚕之，则老者足以衣帛矣。五母鸡，二母彘，无失其时，老者足以无失肉矣。百亩之田，匹夫耕之，八口之家足以无饥矣。所谓西伯善养老者，制其田里，教之树畜，导其妻子，使养其老。五十非帛不暖，七十非肉不饱。不暖不饱，谓之冻馁。文王之民，无冻馁之老者，此之谓也。”

Mentius ait: “Colendo agros quos sortiti sunt parva tributa et census exigendo; populus fieri potest dives; si comedatur suo tempore, si utatur iuxta regulas divitiis, divitiae exhauriri non possunt, et usu consumi.
Populus sine aqua et igne non vivit; et tam si noctu pulses alterius hominis fores et petas aquam et ignem nemo est qui tibi non det, quod abundanter haec habemus; sanctus vir orbem terrarum gubernans, orizam et millium tanta qualitate ut aque et ignis facere curat. Millium et orizam ut aqua et ignis habere, populus quomodo non erit pius.

Mentius ait: “Confusio ascendente orientalem montem in Luo regno, Lui regnum apparet exiguum. Maximum montem ascendente orbis terrarum videre parvus; quare si mare spectemus, aliae aque vix aque dici possunt, sic sancti viri portas intrantes, aliorum verba difficile vixque verba esse possunt. In scrutanda aqua habes regulam aspice eius vertices supra cavas impletas: sol et luna lucem habent; si pateat locus, profecto claritas eius illuminat; currens aqua res est, et non aliter, et tam non prius impletis cavis non fluit. Sic perfectus vir, cuius intentio fertur in rationem, si nondum perfectus sit in ornamentis ab extrinseco provenientibus non progreditur ad altiora.”

Mentius ait: “Ianzius si ab se vel capillum evelleres, ad orbis terrarum utilitatem non promisisset. Metentius universalis erat in amando; si eum moleret a vertice capitis usque ad plantam pedis ad orbis terrarium, utilitatem sineret; Zimous medium inter hos duos arripuit; accepit medium ut proprius ad rationem accederet; unum accipiens medium non se rebus et tempori accomodans addictus ad unum est. Ad unam tantum rem addicti quia rationi obsunt odio habendi sunt. Unum arripiunt, et dimictunt sexcenta.

二十三　孟子曰：“易其田畴，薄其税敛，民可使富也。食之以时，用之以礼，财不可胜用也。民非水火不生活，昏暮叩人之门户，求水火，无弗与者，至足矣。圣人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎?”

二十四　孟子曰：“孔子登东山而小鲁，登太山而小天下。故观于海者难为水，游于圣人之门者难为言。观水有术，必观其澜。日月有明，容光必照焉。流水之为物也，不盈科不行;君子之志于道也，不成章不达。”

二十五　孟子曰：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也。鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜与跖之分，无他，利与善之间也。”

二十六　孟子曰：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。子莫执中，执中为近之，执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”

Mentius ait: fame laborante suave est comedere, sicut siti suave est bibere, idcirco pocas et esca sapores recte percipere non valent; cum fames et sitis obstent. An solum os et venter a fame et siti nocumentum habere? Hominum corda etiam prope abstinentiam nocumentum habent. Homines ergo qui fame et siti cordibus non nocere sciunt, si nondum ad hominis perfectionem perveniunt non dolent quia cito pervenient.

Mentius ait: “Lui Sheueius non ob supremos magistratus suum mutat institutum.”

Mentius ait: “Qui bene operatur, est veluti qui fodit puteum; qui vero putei perfodit novem passus et nondum ad sonum aque perveniens sistit, est similis ei qui deserit puteum.”

Mentius ait:“Iaus et Sciunus naturaliter bene operabatur. Taus et Vuus componendo earum personas; quinque tiranni mutuo eorum virtutes accipiebant. Qui vero diu mutuo acceperunt et ad meliorem frugem non redeunt, quomodo scient se vere non habere?”

Cuonsuonceus ait: Iinus ait ego diu videre non possum rationi non obsequentem, et relegavit Taichiaum imperatorem ad Tonum, locum sepulchri patris. populus hac gavisus est; Taichiao sapiente dein effecto revocavit eum, item populus gavisus est valde. Sapiens vir cum est alterius subditus, si eius princeps non est sapiens potestne omnino eum relegare? Mentius ait: Qui habet Iini intentionem potest id facere, qui vero non habet, dicetur regni usurpator.

Cuonsuonceus ait: “In carminibus est non frustra alimentum regium comedit bonus vir agnos non colit et comedit, qua ratione hoc fit. Mentius ait: Perfectus vir cum in aliquo regno manet si eo rex utatur, illivo erit securus dives, magnus florens, si minus discipuli eum insequentes parentum et fratrum maiorum observantes erunt fideles ac veraces. Non frustra ergo censum regium comedit. Quis hoc maior?

二十七　孟子曰：“饥者甘食，渴者甘饮，是未得饮食之正也，饥渴害之也。岂惟口腹有饥渴之害?人心亦皆有害。人能无以饥渴之害为心害，则不及人不为忧矣。”

二十八　孟子曰：“柳下惠不以三公易其介。”

二十九　孟子曰：“有为者辟若掘井，掘井九轫而不及泉，犹为弃井也。”

三十　孟子曰：“尧舜，性之也;汤武，身之也;五霸，假之也。久假而不归，恶

知其非有也。”

三十一　公孙丑曰：“伊尹曰：‘予不狎于不顺。’放太甲于桐，民大悦。太甲贤。又反之，民大悦。贤者之为人臣也，其君不贤，则固可放与?”
孟子曰：“有伊尹之志，则可;无伊尹之志，则篡也。”

三十二　公孙丑曰：“诗曰‘不素餐兮’，君子之不耕而食，何也?”
孟子曰：“君子居是国也，其君用之，则安富尊荣;其子弟从之，则孝弟忠信。‘不素餐兮’，孰大于是?”

Guansienus rogans ait: Vir medii ordinis cui rei serviet? Mentius ait: “Magnificans suae intentioni; at ille quod significat magnificare suam intentionem.”
Mentius ait: “Pietas et rectitudo, et nihil aliud. Qui unum interficit innocentem non est pius. Quod non convenit me habere, si ab aliis assumo non est rectitudo. Ubi ergo manere debes? In pietate. Quae rectitudo? Qui enim manet in pietate, et ambulat per rectitudinem viri res omnes presto habet.

Mentius ait: Ciumo si non rationabiliter ei dares Ziu regnum non quidem reciperet et omnes eum credunt esse aliquod; hoc est ut dimictendi, cistellam orizae seu cocte orize gabatur rationabilitas. Homines quippe nullum maius peccatum habent, quam oblivioni dare parentes ac consanguineous principem vero et subditos tam superiores, quam inferiores: an forte decet ex parvis credere in aliquo esse magna?

Tiavinus rogans ait: Sciunus erat imperator et Cao Iaus erat iustitiae summus presidens. Si Cu Suus pater Sciuni homines interfecisset quod agendum fuisset?
Mentius ait: Caosous comprendicet eum et nihil aliud, Ti_onius subdit verum Sciunus quod faceret? Mentius ait: Sciunus tanti faciebat orbem terrarum quanti est proiicere contritos calceos fugisset; ibique totam vitam commoratus fuisset gaudens ac hylaris orbis terrarum oblitus.

Mentius ex plano oppido proficiscens ad Zium regnum. Zii regni filium prospexit suspiransque ait: Locus et dignitas spiritus mutant, corporis qualitatem munitio. Magnus quidem est locus, hic aliis filiis hominum similis non est?
Mentius subdit filii regis domus et palatium, currus, equus, vestis, magna ex parte similis est aliis hominibus; a filio regis esse huiusmodi quasi a loco, quem obtinet, datum est, quanto magis qui in latissimo orbis terrarum loco, id est pietate moratur.

三十三　王子垫问曰：“士何事?”孟子曰：“尚志。”曰：“何谓尚志?”
曰：“仁义而已矣。杀一无罪，非仁也;非其有而取之，非义也。居恶在?仁是也;路恶在?义是也。居仁由义，大人之事备矣。”

三十四　孟子曰：“仲子，不义与之齐国而弗受，人皆信之，是舍箪食豆羹之义也。人莫大焉亡亲戚、君臣、上下。以其小者信其大者，奚可哉?”

三十五　桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何?”
孟子曰：“执之而已矣。”
“然则舜不禁与?”
曰：“夫舜恶得而禁之?夫有所受之也。”
“然则舜如之何?”
曰：“舜视弃天下，犹弃敝蹝也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下。”

三十六　孟子自范之齐，望见齐王之子。喟然叹曰：“居移气，养移体，大哉居乎!夫非尽人之子与?
孟子曰：“王子宫室、车马、衣服多与人同，而王子若彼者，其居使之然也;况居天下之广居者乎?

Liu rex proficiscens ad Sonum regnum clamavit ad Tuiccam portam custos ait: Hic non est noster rex, qua ergo ratione fit ut eius vix nostri regis similis sit? Huius rei nulla alia est ratio, nisi quia locus quem similis sit.

Mentius ait: Qui alit, et inurbane facit, est ut qui non amat; contractat tecum, ut cum porcis; qui alit et interne non reveretur, alit te ut cicures. Amor et veneratio debet esse antequam sericas telas donet, aliter vera non sunt; perfectus vir non debet frustra quasi per vim detineri.

Mentius ait: “Membra et potentiae horum actus naturalis, horum inclinatio et regula solus sanctus vir huiusmodi figurae humanae nunc sustinere potest.

Zii regni Suonus rex lugubrii tempus brevius reddere volebat. Cuonsuonceus ait: Unius anni lugubrium facit, hoc enim melius est quam omnino nihil facere. Mentius ait: Hoc est ut si aliquis fratris maioris arriperet male tractans, tu illi dicens: paulatim pedentim et nihil amplius. Alios docens parentes ac fratres maiores observare doce et satis est. Filius regis, cum eius mater, quae eum peperat, mortua esset, eius magister pro illa rogavit aliquot menses ad gerendum lugubrium quia legitima mater vivebat, Cuonsuonus ait: Et hoc quomodo factum est?
Mentius ait: Hic volebat integrum triennium agere et consequi non poterat, licet unum adderet diem melius erat quam nihil; at si loqumur de isto num illum prohibet ipsemet non facit.

Mentius ait: “Perfectus vir quinque viis docet aliquos ut pluvia opportuno tempore mutat; aliquorum virtutes naturales perficit; aliquorum habilitatem quam habent extendet ad alia; aliquos docet respondendo et rogando; aliqui private et clam accipiunt ad se perficiendum bonitate; his quinque viis perfectus vir docet.

鲁君之宋，呼于垤泽之门。守者曰：‘此非吾君也，何其声之似我君也?’此无他，居相似也。”

三十七　孟子曰：“食而弗爱，豕交之也;爱而不敬，兽畜之也。恭敬者，币之未将者也。恭敬而无实，君子不可虚拘。”

三十八　孟子曰：“形色，天性也;惟圣人，然后可以践形。”
三十九　齐宣王欲短丧。公孙丑曰：“为期之丧，犹愈于已乎?”
孟子曰：“是犹或紾其兄之臂，子谓之姑徐徐云尔，亦教之孝弟而已矣。”王子有其母死者，其傅为之请数月之丧。公孙丑曰：“若此者，何如也?”
曰：“是欲终之而不可得也。虽加一日愈于已，谓夫莫之禁而弗为者也。”

四十　孟子曰：“君子之所以教者五：有如时雨化之者，有成德者，有达财者，有答问者，有私淑艾者。此五者，君子之所以教也。”

Cuonsuoceus ait: “Hoc tuum institutum altum est; et perfectum videtur esse ut ad coelum ascendere; ut quo perveniri non possit; cur non facis, ut illud sperari possit, ut diuturna diligentia eo perveniri possit? Mentius ait: Magnus faber lignarius non mutat ac lineam proiicit et atramentum propterea quod discipulus sit rudis; Iuus tendendi arcum per distantiam finitam non mutat, ex eo quod discipulus sit hebes. Perfectus ergo vir arcum tendere docet, cordam non dimictere. Verum etiam ex eo quod docet colligitur, qui medium rationis sequuntur, se in medio erigunt; qui possunt, sequuntur eum.

Mentius ait: “Cum orbis terrarum rationabilibus utitur, ratio sequatur tuam personam; si orbis terrrum ratione non utatur, tua persona sequatur rationem; nondum audivi bene factum ratione neglecta osbsequi aliis.”

Cuntutius ait: “Teni regni regius est ex nostra schola oportet eum urbanitate tractare, ut qui est nobiscum; tu illi non respondes, quod sibi vult? Mentius ait: Qui vixus suae dignitati rogat, qui suae sapientiae vixus rogat, qui vixus suae etati rogat; qui vixus suis meritis rogat; qui vixus amicitiae rogat; His omnibus non respondeo. Tenchenus habet duo.”

Mentius ait: “Qui ubi maxime non debet desistere, desistit. Nulla res est ubi non desistat, ubi maxime decet vires adhibere, vires minime adhibet; in omnibus aliis minime adhibebit. Cuius ingressus videndus est, eius retrocessio cito erit.”

Mentius ait: “Perfectus vir erga res quae non sunt, amorem habet non pietatem. Erga populum pietatem habet; sed non pietatem paternam; amore paterno parentes amat; pius est in populum, amat denique alias res.”

四十一　公孙丑曰：“道则高矣，美矣，宜若登天然，似不可及也。何不使彼为可几及而日孳孳也?”
孟子曰：“大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射变其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。”

四十二　孟子曰：“天下有道，以道殉身;天下无道，以身殉道。未闻以道殉乎人者也。”

四十三　公都子曰：“滕更之在门也，若在所礼。而不答，何也?”

孟子曰：“挟贵而问，挟贤而问，挟长而问，挟有勋劳而问，挟故而问，皆所不答也。滕更有二焉。”

四十四　孟子曰：“于不可已而已者，无所不已;于所厚者薄，无所不薄也。其进锐者，其退速。”

四十五　孟子曰：“君子之于物也，爱之而弗仁;于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”

Mentius ait: “Prudens vir nihil nescit; verum ea in quibus magis meriti debet in primis habet. Pius nihil non amat; verum in primis ad prope habendos sapiens incumbere amat: Iai et Sciuni scientia non omnes res sunt in primis nise quae sunt potissima curare. Iai et Sciuni pietas non omnes homines temere amat; in primis prope sapientes advocare habet.

Qui nescit de trium annorum lugubrio inquirere et de trium mensium parvi negocii lugubrio inquirit; nesciens rogare de celeritate in comedendo et bibendo uno hyato; et rogat de non mordendo carne sicca hic dicitur nescire cui rei potissimum incumbere debeat.

Septimi libri Caput Posterius

Mentius ait: “Non est pius Leanshianus rex; nam pius eis quos amare debet, pervenit ad eos quos minus debet amare; impius vero his quam minus debet amare, pervenit ad ea quae debet amare.

Consuonceus ait: Istud quod sibi vult? Mentius ait: Leanshiaus rex caeli_causa suum populum certamen habendo comminuit atque conterit. Post magnam vero acceptam cladem, cum iterum ad bellum exercitum remisceret veritus ne superior in prelio esse nequiret, ideo ad mortem carum suum filium preire fecit. Hoc dicitur his quae non amantur pervenire ad ea quae amantur.

Mentius ait: “Sunt qui dicunt ego recte novi arces instruere, ego certe scio certamen habere, horum magnum est peccatum.

Si regni princeps pietatem amet, orbis terrarum non preliatur; expugnante enim eo partes australes, septentrionales extranei conqueruntur; eo expugnante partes orientales, occidentales partes externarum conquerunt dicentes cur nos posteriores reliquit?

四十六　孟子曰：“知者无不知也，当务之为急;仁者无不爱也，急亲贤之为务。尧舜之知而不遍物，急先务也;尧舜之仁不遍爱人，急亲贤也。不能三年之丧，

而缌小功之察;放饭流歠，而问无齿决，是之谓不知务。”

卷十四　尽心章句下

一　孟子曰：“不仁哉，梁惠王也!仁者以其所爱及其所不爱，不仁者以其所不爱及其所爱。”公孙丑曰：“何谓也?”
“梁惠王以土地之故，糜烂其民而战之，大败，将复之，恐不能胜，故驱其所爱子弟以殉之，是之谓以其所不爱及其所爱也。”

四　孟子曰：“有人曰：‘我善为陈，我善为战。’大罪也。国君好仁，天下无敌焉。南面而征北狄怨，东面而征西夷怨。

[parti del testo cinese non presenti nel manoscritto latino]
二　孟子曰：“春秋无义战。彼善于此，则有之矣。征者上伐下也，敌国不相征也。”
三　孟子曰：“尽信书，则不如无书。吾于武成，取二三策而已矣。仁人无敌于天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也?”

Vuus rex ad expugnandum Iuum regnum pellibus vestitas quadrigas trecentas habebat; item ferocium tigridum mille viros. Rex vero dicebat nolite timere, defendo et tutos vos reddo; ego non bellum gero cum populo et populus se caput humi sugebat, veluti cum aliquod montis cornu corruit; expugnare dicitur rectum facere; omnes cupiunt suum regnum rectificare, quod opus est praelium?

Mentius ait: Faber lignarius et curruum faber aliis regulas circum et quadrantem dare possunt, facere vero homines habiles nequeunt.

Mentius ait: Sciunus pro oriza siccas offas comedebat, olera suam vitam substentabat ac si ita semper esset comedendum; cum vero ad summum imperium pervenisset picta veste induebatur, fides pulsabat, Iai uxoris puellae illi serviebant; ita se habebat, ut si ita sibi debitum fuisset.

Mentius ait: Ego post hoc scio aliorum parentes interficere gravissimum esse peccatum, qui alterius ipsum interficit, ille etiam eius patrem interficit, sicut qui alterius patrem maiorem interficit, eius fratrem maiorem interficere dicitur at hoc si per se non perficit, tantum uno intermedio differt.

Mentius ait: Veteres in viis excubiare loco ad feritatem et iniuriam coercendum extraxere; nunc huiusmodi loca ad feritatem et iniustitiam exercendam extruimus.

Mentius ait: Qui malum diviciarum est lucratus, anno sterili non peribit; qui tempore malo ac perturbato maximam consequutus est virtutem, non perturbabitur.

Mentius ait: Qui nomen et famam cupit, reguum mille curruum alteri cedere potest; sed certe non vere est talis; nam unius cistellae orize et unius gabate iuris donatione vel ablatione, illico apparet in eius vultu ira vel gaudium.

曰：‘奚为后我?’武王之伐殷也，革车三百两，虎贲三千人。
王曰：‘无畏!宁尔也，非敌百姓也。’若崩厥角稽首。征之为言正也，各欲正己也，焉用战?”
五　孟子曰：“梓匠轮舆，能与人规矩，不能使人巧。”
八　孟子曰：“古之为关也，将以御暴。今之为关也，将以为暴。”
六　孟子曰：“舜之饭糗茹草也，若将终身焉;及其为天子也，被袗衣，鼓琴，二女果，若固有之。”
七　孟子曰：“吾今而后知杀人亲之重也：杀人之父，人亦杀其父;杀人之兄，人亦杀其兄。然则非自杀之也，一闲耳。”
十　孟子曰：“周于利者，凶年不能杀；周于德者，邪世不能乱。”
十一 孟子曰：“好名之人，能让千乘之国；苟非其人，箪食豆羹见于色。”

[parti del testo cinese non presenti nel manoscritto latino]
九　孟子曰：“身不行道，不行于妻子；使人不以道，不能行于妻子。”

Mentius ait: “Reguum quod fidem sapientibus non prestat, vacuum profecto est et urbanitatem et rationabilitatem non habet; in eo superiorum et inferiorum ordo perturbatus erit; si rectam administrationem non habeat, divitiae non satis erunt.

Sunt aliqui impii qui consequuti sunt reguum; at vero impii qui orbis terrarum imperium consecuti sint profecto nulli sunt.

Populus est supremus, spiritus regni patronus secundum locum obtinet, rex vero est utriusque rei infimus. Quia qui habet populi animum potest esse imperator, qui imperatoris animum habet, potest esse rex, qui regis animum habet, potest esse dux. Rege in discrimen ponente suae familiae spiritum patronum illico permutant regem cum alio eiusdem familiae quo spiritus maior est rege. Si animalia eiusdem coloris parata sint, item oriza ad sacrificium preparata in cistellis sit iam munda, sacrificia fient suo tempore, attamen vigeat siccitas, et aquarum inundatio illico mutant sacella patroni spiritus, ergo populus maiorem spiritu patrono.

Sanctus vir est centum seculorum magister, Paius et Leushianus sunt huiusmodi quare audientes Pay mores cupidi in abstinentes permutantur, molles in magnanimos, audientes Leushaunei mores, breves ac subtiles in crassos et amplos mutant. Hi se a te centum secula erexerunt, et ex centum seculos infra usque ad nos nemo est qui ad eorum exemplum non se erigat. Si sancti viri non essent, possetne ita facere? Quanto magis qui prope illos quasi se assarunt discentes.

Pietas est per quam homo est homo, si haec duo conveniant simul in uno haec

dicetur ratio.

十二　孟子曰：“不信仁贤，则国空虚。无礼义，则上下乱。无政事，则财用不足。”

十三　孟子曰：“不仁而得国者，有之矣;不仁而得天下，未之有也。”

十四　孟子曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。”

十五　孟子曰：“圣人，百世之师也，伯夷、柳下惠是也。故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志;闻柳下惠之风者，薄夫敦，鄙夫宽。奋乎百世之上。百世之下，闻者莫不兴起也。非圣人而能若是乎，而况于亲炙之者乎?”

十六　孟子曰：“仁也者，人也。合而言之，道也。”

Mentius ait: Confusius cum discederet Luum regnum dimittens dicebat eamus pedetentim. Modus a parentum regno discedendi est cum vero ex Zio regno discederet orizam in aqua infusam, sed non expectans ut coqueretur manu excipiens abiit, modus perfecto ab alieno regno discedendi est.

Mentius ait: “Perfectus vir, id est Confusius, cum in calamitate esset, in Zino et Zayo regno nullam habebat amicitiam cum inferioribus neque cum superioribus.”
Poachius ait: “Ego nulla ratione hominum linguis quia de me detractant, inherere possum. Mentius ait: Non obstat; bonus vir contra se addit multas linguas.”
Carmina dicunt, tristis corde, et mestus, quia odio habetur a regiis concubinis. Hoc Confusio potest applicari, licet enim horum id est　externorum iras prohibere non possit, non tamen eius fama et nomine periclitatur. Hoc etiam regi potest applicari.

Mentius ait:”Sapientes sua maxima claritate alios claros faciunt; nunc vero sua obscuritate alios claros efficere volunt.

Mentius ad Cautium ait: Montis rectus callis dum a viatoribus ceditur parvo tempore iter perfectum durat; si parvo autem tempore eo non utamur, profecto illico herbis occluditur; nunc herbis occlusum est cor tuum.

Cautius ait: “Iui regis armonia melior est quam Vani regis bonus. Mentius ait: Quomodo hoc dicis? Cautius inquit Ob Campanis aeris iam quasi carie corrosas ansas, id est Iui. Mentius ait: Istud qui satis est ad hoc coniiciendum? Portae murorum curruum rotarum cavae an quattuor tantum equorum viribus sunt factae?”

十七　孟子曰：“孔子之去鲁，曰：‘迟迟吾行也。’去父母国之道也。去齐，

接淅而行，去他国之道也。”

十八　孟子曰：“君子之厄于陈蔡之闲，无上下之交也。”

十九　貉稽曰：“稽大不理于口。”
孟子曰：“无伤也。士憎兹多口。诗云：‘忧心悄悄，愠于群小。’孔子也。‘肆不殄厥愠，亦不陨厥问。’文王也。”

二十　孟子曰：“贤者以其昭昭，使人昭昭;今以其昏昏，使人昭昭。”

二十一　孟子谓高子曰：“山径之蹊闲，介然用之而成路。为闲不用，则茅塞之矣。今茅塞子之心矣。”

二十二　高子曰：“禹之声，尚文王之声。”孟子曰：“何以言之?”
曰：“以追蠡。”曰：“是奚足哉?城门之轨，两马之力与?”

Zio regno fame laborante Cinzinus ait: Regni homines omnes sperant te iterum operare ut aperiantur Tani oppidi horrea; sed verior, ut deceat hoc iterum facere.
Mentius ait: “Hac ratione ego in Zino regno alter Funfuus essem, qui manu tigres comprehendere sciebat; verum tandem ad meliorem frugem rediit, vir bonus effectus cum extra urbem iret maxima hominum multitudo tigrem qui in montium cavernis se abdiderat insequuta est, illique nemo occurrere audebat; a longe autem Funfuum prospicientes ei obviam percurrunt; Funfuus in bracchiis manicas contrahens ex sella descendit, multitudo omnis gaudet at qui sapientes aderant, factum rident.

Mentius ait: “Os ad sapores, oculus ad colores, aures ad sonos, nasus ad odores; quattuor membra ad quietem et securitatem propensa, hoc natura est verum habent etiam fatum. Perfectus vir non dicit esse naturam, sed quasi omnia fato remictit.
Pietas inter patrem et filium; decentia inter principem et subditum, urbanitas inter hospitem et dominum, donum sapientie qui sapienti datur, sanctus vir ad celestis numinis rationem a fato hec omnia constituta sunt, verum est etiam natura.
Perfectus vir non vocat hec a sorte, sed quasi ait: esse naturale.

Haosenpahius rogans Mentius ait: “Iacintius qualis est vir?” Mentius ait: “Bonus ac mitis vir, verax vir.” Ille subdit: qui dicitur bonus, qui dicitur verax? Mentius ait: “Qui amari dignus est, dicitur bonus; qui vere habet in se, id est bonitatem, dicitur verax. Qui hanc internam excellentiam, claritatem, splendoremque foris emictens, intus abscondit dicitur magnus; qui huius magnitudinis acquirendae vestigia omnia deleta habet, dicitur sanctus homo; cum sanctus vir penetrari et intelligi non potest, dicitur spiritus.

二十三　齐饥。陈臻曰：“国人皆以夫子将复为发棠，殆不可复。”
孟子曰：“是为冯妇也。晋人有冯妇者，善搏虎，卒为善士。则之野，有众逐虎。

虎负嵎，莫之敢撄。望见冯妇，趋而迎之。冯妇攘臂下车。众皆悦之，其为士者笑之。”

二十四　孟子曰：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”

二十五　浩生不害问曰：“乐正子，何人也?”孟子曰：“善人也，信人也。”“何谓善?何谓信?

曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信。充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。乐正子，二之中，四之下也。”

Mentius ait: “Est tributum sericorum, telarum, orizae, est millii tributum. Virorum ad servitium tributum. Bonus princeps cum unum ex his tribus exigit pedetentim alia duo exigat, si statum duobus ex his populous fame peribit, si simul duo exigat. Si haec tria exigat pater a filio divelli necesse est.

Mentius ait: Reges tria hec preciosa existimant. Regionem et solum, populum et optimam gubernationem; si vero preciosos existiment lapillus et margaritas, calamitas, magna usque ad eorum personam perveniet.
Puoncincuo in Zio regno magistratum ineunte. Mentius ait: Moritur Puoncincuus. Cum visum esset Poncincuus interfici, discipuli rogarunt dicentes Tu quomodo sciebas non parum abesse quin ille se viturus esset interfici? Mentius ait: Hic homo erat, qui aliquantulum habilitatis habebat, at nondum perfecti viri magnum institutum audiverat; quare id satis erat ad coniectandum, ut sua persona occideretur.

Cum Mentius ad Temi regnum profectus esset, in Sciancomo palatio commorabatur; erant ibi forte calcei nondum absoluti super quadam specula; quos cum palatii custos quaereret, non invenit. Quidam quesivit erant an forte ex his qui te sequuntur aliquis eos abstulit, et abscondit? Mentius ait: Tu nos facis huc venisse ad furandos calceos? Ille ait: Certe no. At tu doces homines pro cuiusque capacitate, non inquiris quae antea patrarunt mala, non reiicis eos qui veniunt; si toto corde veniant, eos recipis et satis est.

Mentius ait: “Omnes homines aliquod commiserationis habent, si extendant hanc ad ea quae non commiserentur pii erunt; omnes homines aliqua mala quae non faciunt, habent si hunc animum ad ea quae malefaciunt dilatent, profecto iam recti erunt. Si homines animum quem aliis non nocendi habent, dilaturus ac complere sciant, tantum pietatis habebunt, ut exauriri nequeat,

parti del testo cinese non presenti nel manoscritto latino]

二十六　孟子曰：“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒。归，斯受之而已矣。今之与杨墨辩者，如追放豚，既入其苙，又从而招之。”

二十七　孟子曰：“有布缕之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，缓其二。用其二而民有殍，用其三而父子离。”

二十八　孟子曰：“诸侯之宝三：土地，人民，政事。宝珠玉者，殃必及身。”

二十九　盆成括仕于齐。孟子曰：“死矣盆成括!”盆成括见杀。门人问曰：“夫子何以知其将见杀
曰：“其为人也小有才，未闻君子之大道也，则足以杀其躯而已矣。”

三十　孟子之滕，馆于上宫。有业屨于牖上，馆人求之弗得。
或问之曰：“若是乎从者之廋也?”曰：“子以是为窃屨来与?”
曰：“殆非也。”“夫予之设科也，往者不追，来者不距。苟以是心至，斯受之而已矣。”

三十一　孟子曰：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也;人皆有所不为，达之于其所为，义也。

Qui scit dilatare cor certum et verum nihil faciet et quod non rationale sit. Vir qui cum non oportet loqui, loquitur est ut loquendo alium exploret, at qui cum loqui oportet non loquitur, hoc facit ut non loquendo alium exploret. Utraque res est perforandi parietem alienam quodam genus.

Mentius ait:”Verba quae de propinquis et levibus sunt; et intentionem habent ad longinqua; bona sunt verba; qui custodit parum, et utitur ad multa bona huius est ratio. Perfecto viro suam personam componente, orbis terrarum pacatus est; homines tristes et miseri proprium agrum dimictant et herbas alienas mundant; quod requirunt in aliis grave est; quod ipsi portant leve.

Mentius ait: “Iaus et Sciunus naturam habuere ex se perfectam. Zanus et Uus hanc naturam perditam revocarunt. In motu, gestu et omnibus in circulo leges urbanitatis servare. Hoc est perfecte virtutis culmen attingere.
Deplorat mortuos fletu, hoc tamen vivorum causa non facit; virtutem solidam non depravat; neque ad regium querendum hoc facit; prestat fidem his quae promisit, id tamen ex se, non ut recte procedat; at vero perfectus vir, post sanctus servat leges in his quae agit, espectando fatum et nihil preterea.

Mentius ait: “Qui magnates hortari vult, parvi faciat eos; in eorum divitiis et honoribus oculos non ponat; palacium eius aliquot bracchiis altum est, traves, tectum aliquibus cubitis; ego vero si hanc dignitatem consequerer non hoc facerem; dum comedit an se eum preparetur famuli et concubinae in magno numero: ego vero si dignitatem hanc assequerer, non facerem; successive festivitates permutat, vinum

bibit, quadrigas et equos cum it venatum, immictit sequuntur mille currus, ego hanc dignitatem consequutus, id non facerem; nihil denique quod est in eo facerem, quae vero in me sunt, omnia veterum ordinationes sunt; cur timeam illum?”

人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也;人能充无穿踰之心，而义不可胜用也。人能充无受尔汝之实，无所往而不为义也。士未可以言而言，是以言餂之也;可以言而不言，是以不言餂之也，是皆穿踰之类也。”

三十二　孟子曰：“言近而指远者，善言也;守约而施博者，善道也。君子之言也，不下带而道存焉。君子之守，修其身而天下平。人病舍其田而芸人之田，所求于人者重，而所以自任者轻。”

三十三　孟子曰：“尧舜，性者也;汤武，反之也。动容周旋中礼者，盛德之至也;哭死而哀，非为生者也;经德不回，非以干禄也;言语必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。”

三十四　孟子曰：“说大人，则藐之，勿视其巍巍然。堂高数仞，榱题数尺，我得志弗为也;食前方丈，侍妾数百人，我得志弗为也;般乐饮酒，驱骋田猎，后车千乘，我得志弗为也。在彼者，皆我所不为也;在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉?”

Mentius ait: “Qui cor nutrit, nihil melius facere potest, quam cupiditatibus parum uti; huiusmodi enim homines, qui parum cupiditatibus utantur, licet aliqui cor non custodiant, tamen pauci profecto sunt; at vero inter homines qui multa cupiunt, aliqui sunt qui cor custodiunt, attamen pauci sunt.”

Zenzieus cupiebat comedere Ianzaam herba. Centius mortuo patre non sibi poterat in animum inducere, ut Ianzaam comederet.
Cuonsuonceus rogans ait: Carnes conditae, atque assatae, Ianzeae herbae utra res est melior? Mentius ait: Carnes conditae et assatae meliores sunt. Cuonsuonceus ait: Cur ergo Censius carnes conditas et assatas comedit at non prius Ianzaam herbam non comedat? Mentius ait: Carnes conditae, et assatae omnibus communes sunt, atque Ianzaa herba unius est.
Nonne nomen abscondimus et tacemus, sed non cognomen? Cognomen commune est, nomen vero unius tantum.

Vancianus rogans ait: Confusius cum in Cino regno esset, dicebat cur non revertor id est ad Luum meum regnum et venio? Mei municipes magnorum spirituum, et altorum verborum in opere vero remissi, in spiritu progrediendi, imitantur veteres, verum veterem malam consuetudinem non dimictunt; at Confusius, cum in Cino regno esset, cur tantum huiusmodi Lui regni homines meminit? Mentius ait: Confusius medii itineris homines quibus suum institutum comunicaret, invenire non valens vertitur ad huiusmodi magnorum spirituum homines, et ad alios a malis

abstinentes, qui non faciunt, quae faciendo non sunt; num Confusius non vult eos qui sunt in medio itinere? Verum cum certe consequi non posset eorum qui hos sequuntur meminit.
Vancianus ait: Ausim rogare qui nam possunt dici huiusmodi viri magnorum spirituum? Mentius ait: Chincianus, Zasius, Mospius, hi a Confusio dicuntur magnorum spirituum homines, Vancianus subdit Cur dicuntur hi magnorum spirituum? Mentius ait: Horum spiritus et verba superba et magnifica dicunt enim veteres homines, veteres homines.

三十五　孟子曰：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣;其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”

三十六　曾晳嗜羊枣，而曾子不忍食羊枣。
公孙丑问曰：“脍炙与羊枣孰美?”孟子曰：“脍炙哉!”
公孙丑曰：“然则曾子何为食脍炙而不食羊枣?”曰：“脍炙所同也，羊枣所独也。讳名不讳姓，姓所同也，名所独也。”

三十七　万章问曰：“孔子在陈曰：‘盍归乎来!吾党之士狂简，进取，不忘其初。’孔子在陈，何思鲁之狂士?”
孟子曰：“孔子‘不得中道而与之，必也狂獧乎!狂者进取，獧者有所不为也’。孔子岂不欲中道哉?不可必得，故思其次也。”
“敢问何如斯可谓狂矣?”曰：“如琴张、曾晳、牧皮者，孔子之所谓狂矣。”
“何以谓之狂也?”曰：“其志嘐嘐然，曰‘古之人，古之人’。夷考其行而不掩焉者也。

Verum si simul conferas eorum opera non respondent verbis his. Item cum non possint haberi huiusmodi magnorum spirituum, viri cupiebat habere homines qui nondum arbitrantur facere res immundas quibus suum institutum comunicaret, hi sunt abstinentes a mulis.

Vancianus ait: Confusius dicebat pretereuntes meam portam ac meam domum non ingredientes in eos ira non commoneor. Hi enim solum municipii satrapes sunt qui virtutis hostes dicuntur, qui nam possunt dici municipii satrapes? Mentius ait: Qui dicunt, cur ista magna verba? Verba non respondent factis, facta non respondet verbis et dicunt veteres homines veteres homines, et de abstinentibus dicunt, soli itis ab aliis divisi, non progredientes, frigidi, fugientes ab hominibus, nati estis in hoc seculo, facite ergo quae huius seculi sunt; decet hoc amare? Hi municipii satrapes quasi operient sua peccata, et seculo adulantur.

At Vancianus ait: “Unius municipii cuncti vocant eos satrapes et bonos. Nusquam eunt ubi non dicantur sapientes et boni, cur Confusius facit eos hostes virtutis? Mentius ait: Dicit eos non bene agere, et nihil habent in particulari quod proferant; currunt cum seculi depravatis moribus, conveniunt cum impuro seculo, in se sunt fidelibus similes et fidedignis, opera eorum sunt veluti abstinentium et mundorum, plebs eis gaudet, ipsimet presumunt se scopum attingere; hi non possunt in Iai et

Sciuni sectam introduce, ideo vocat eos hostes virtutis.

Confusius enim ait: “Odi malos bonis similes. Odi Iean herbam orize similem. Vescor enim ne orize segeti noceat; odi facundos, vereor enim ne rationabilitatem perturbent; odi verborum potentes, vereor enim ne veracitatem perturbent.Cini regni lascivos senes vereor, ne bonam musicam perturbent; sub rubeum colorem odi ne vere rubeum perturbet, odi municipii satrapes; vereor enim ne virtutem perturbent. Perfectus vir virtutem omnibus communem revocat, et nihil aliud virtute comuni rectificata populus se erigit, populo erecto nemo est qui in se malum abscondat.”

狂者又不可得，欲得不屑不洁之士而与之，是獧也，是又其次也。
孔子曰：‘过我门而不入我室，我不慊焉者，其惟乡原乎!乡原，德之贼也。’”
曰：“何如斯可谓之乡原矣?”
曰：“‘何以是嘐嘐也?言不顾行，行不顾言，则曰：古之人，古之人。行何为踽踽凉凉?生斯世也，为斯世也，善斯可矣。’阉然媚于世也者，是乡原也。”
万章曰：“一乡皆称原人焉，无所往而不为原人，孔子以为德之贼，何哉?”
曰：“非之无举也，刺之无刺也;同乎流俗，合乎污世;居之似忠信，行之似廉洁;众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰德之贼也。孔子曰：‘恶似而非者：恶莠，恐其乱苗也;恶佞，恐其乱义也;恶利口，恐其乱信也;恶郑声，恐其乱乐也;恶紫，恐其乱朱也;恶乡原，恐其乱德也。’君子反经而已矣。经正，则庶民兴;庶民兴，斯无邪慝矣。”

Mentius ait: “A Iao et Sciuno usque ad Tanum quingenti et eo amplius anni intercesserunt Iuus quidam et Caianus optimes videntes et presentem rectam rationem didicerunt. Tanus vero audiens scivit. A Tano usque ad Vanum quingenti et eo amplius anni insuccesserunt. Iinus quidam et Laicianus videntes ipsimet rectam didicerunt rationem; Vanus autem rex audiendo didicit. A Vano rege usque ad Confusius quigenti et eo amplius intercesserunt anni.Taichumus quidam et Sagnisenus videntes ipsimet sciverunt ac vero Confusius audiens scivit.

A Confusio vero ad hoc tempore centum et eo amplius anni interecesserunt. Cum a sancti viri saeculo hoc distemus, hoc tempus nondum est longum Iam prope a sancti viri principio sumus. Hoc est valde prope et tum non habemus videndo discentes et tum non habebunt audiendo discentes.

FINIS
Laus Deo et virgini Mariae

三十八　孟子曰：“由尧舜至于汤，五百有余岁，若禹、皋陶，则见而知之;若汤，则闻而知之。由汤至于文王，五百有余岁，若伊尹、莱朱则见而知之;若文王，则闻而知之。由文王至于孔子，五百有余岁，若太公望、散宜生，则见而知之;若孔子，则闻而知之。由孔子而来至于今，百有余岁，去圣人之世，若此其未远也;近圣人之居，若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔。”

BIBLIOGRAFIA

AMES, Roger T., *A Conceptual Lexicon for Classical Confucian Philosophy,* Albany, NY: State University of New York Press, 2023.

BENTLEY, Jerry, *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchange in Pre-Modern Times*, New York: Oxford University Press, 1993.

BRUNELLO M., CATTO M. *"Ultimissime dalla Cina cavate da una relazione del 1602 di Michele Ruggieri missionario e divulgatore"* Calamo Specchia Edizioni, Ostuni, 2024.

CHAN, Albert, S.J.: Michele Ruggieri**,** S.J. (1543-1607) and His Chinese Poems Monumenta Serica XLI 1993.

CHANG, Carsun, *Creativity and Taoism*. *A Study of Chinese Philosophy, Art and Poetry.* New York: The Julian Press Inc., 1963.p.58.

CHANG, Ch'I-yun, *Confucianism: a Modern Interpretation*, Taipei, The Hwa Kang Press, 1980

D'ARELLI Francesco, "Il codice Fondo Gesuitico (3314) 1185 della Biblioteca Nazionale V. Emanuele II di Roma e la critica storica", in: *Studi in onore di Lionello Lanciotti,* vol. I, Napoli 1996, pp. 477 s.;

D'ARELLI Francesco, "*Michele Ruggieri S.I.,l'apprendimento della lingua cinese e la traduzione latina dei Si shu (Quattro Libri): in : Annali dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale"*. Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, 1994 (54 /4). pp. 479-487.

D'ARELLI Francesco, "Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei 'Quattro libri' (Si shu): Dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche," in Francesco D'Arelli (ed.), *Le Marche e l'Oriente: Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci* Roma, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 1998

D'ELIA, PASQUALE M. S.I (ed.) *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia del*

le prime relazioni tra I'Europa e la Cina (1579-1615).Roma, La Libreria dello Stato, 1942-49DE BARY, W.T., *The Trouble with Confucianism.* Cambridge, Mss: Harvard University Press, 1991.

DUNNE, George H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty* , University of Notre Dame Press, Notre Dame,

FERRERO, M. – vedi sotto

FILIPPANI, P., *Storia del pensiero cinese,* Torino, Boringhieri, 1964, p.39.

FINGARETTE, H., *The Secular as Sacred*, New York: Harper: 1972.

FOIS, M., "Il Collegio Romano ai tempi degli studi del P. Matteo Ricci", in; CIGLIANO, M., *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani,* (Macerata: Centro Studi Ricciani, 1984), p.215.,

FUNG, Yu-Lan, *A History of Chinese philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1952, (2 volls.), vol. II, p.534.

GISONDI F.A., *Michele Ruggeri. Missionario in Cina e primo sinologo europeo* , Milan, Jaca Book, 1999.

IVANHOE, P.J., *Ethics in the Confucian Tradition. The Thought of Mentius and Wang Yang-ming.* Atlanta: Scholar Press, 1990.

LEGGE J, *The Chinese Classics.* Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960, 5 volls.

LUO, YING: "The Translations and Publication the *Four Books* in Europe during the 17th & 18th Century", in *Chinese Translation,* Vol.3, 2012,

MEYNARD, THIERRY, *Confucius Sinarum Philosophus (1687) The First Translation of the Confucian Classics*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Series Nova, Vol. 6. Rome,Institutum Historicum, 2011.

MUNGELLO, E. David, *Curious land. Jesuit accommodation and the origins of sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989

RICCI, Matteo, *China in the sixteenth century: The journal of Matthew Ricci: 1583-1610,* translated from the Latin by L. J. Gallagher sj, New York, Random House, 1953

RICCI, M., *The True Meaning of the Lord of Heaven.* Translated, with introduction and notes by D.LANCASHIRE and P. HU KUO-CHEN. A Chinese-English edition edited by E.J.MALATESTA. Taipei/Paris/Hong Kong: Ricci Institute, 1985.

ROETZ, H., *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of Breakthrough toward Postconventional Thinking.* Albany: State University of New York Press, 1993.

RULE, Paul A.: *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucius*, Sydney, Boston and London: Allen and Unwin, 1986.

RUGGIERI, Michele, *Atlante della Cina*, a cura di Eugenio Lo Sardo, Archivio di Stato di Roma-Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato/Libreria dello Stato, Roma, 1993

RUGGIERI, Michele, *Tianzhu Shilu (The True Record of the Lord Of Heaven, 1584)*. Edited and translated by Daniel Canaris with Contributions by Wang Huiyu, Wang Yuan, and Wang Qi. Studies in the History of Christianity in East Asia, 5. Leiden and Boston: Brill, 2023.

SANTANGELO, P., *Il Peccato in Cina. Bene e male nel Neoconfucianesimo dalla metá del XIV alla metá del XIX secolo.* Bari: Laterza, 1991.

STANDAERT, Nicolas, *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635–1800*. Leiden: Brill, 2001.

SZCZEŚNIAK, Boleslaw, "Matteo Ricci's Maps of China" in: Imago Mundi, 11 (1954).

VILLOSLADA, R.G., *Storia del Collegio Romano. Dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù' (1773)* Analecta Gragoriana, LXVI, Series Facultatis Historiae Ecclesiaticae. (Rome: Apud Aedes Universitatis Gragorianae, 1954).

WEBER, M., *The Religion of China. Confucianism and Taoism*, New York: The Free Press, 1951.

YAO, Xin-Zhong, *An Introduction to Confucianism.* Cambridge: Cambridge: University Press, 2000.

ZHANG Xiping, *Following the Steps of Matteo Ricci To China*, China Intercontinental Press; 1st edition, 2006.

ZHANG Xiping, *The Historical Destiny of the First Latin Manuscripts of the "Four Books" in Europe,* in: The Reformation and the Ecumenical Tradition, July 2017.

ZHU Xi, *The Complete Works.* Quoted in CHAN, Wing-tsit (ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy.* Princeton: Princeton University Press, 1963.

Studi dell'autore su Ruggieri e i primi Sinologi

- FERRERO, M., *The cultivation of virtue in Matteo Ricci's 'The true meaning of the Lord of Heaven"* , Taipei: Fu Jen Catholic University Press , 2004.
- FERRERO, M. *Sinologia Spirituale*, LAS, Roma, 2011 .
- FERRERO, M "Education in Confucianism: Ethics as the Fruit and Goal of Education", in: DESBOUTS – MANTOVANI, "*Didattica delle scienze. Temi, esperienze, prospettive*", Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2010.
- FERRERO, M "Matteo Ricci, Cicerone e il concetto di «rito» nel confucianesimo", in: *Rivista liturgica* 97, no. 2 (mar/apr 2010)
- FERRERO, M "The extraordinary experience of priesthood of Father Matteo Ricci (1552-1610)", in: CAPUTA G. – FOX J., "*Priests of Christ in the Church for the World*", Studium Theologicum Salesianum, Jerusalem, 2010.
- FERRERO, M "Chinese Classics in Matteo Ricci's 天主实义 and its reception in Korea", in: Korea University, "Chinese Classics and the culture of East Asia" (中国古代文化和东 Asia, the book is in Korean, Chinese and English), Korea University Press, 2010.
- FERRERO, M "The Atlas of China of Michele Ruggieri", "罗明坚的中国研究", in 西学东渐与东亚近代知识的形成和交流上海人民出版社; 第 1 版 (2012 年 6 月 1 日), pp. 385-401.
- FERRERO, M "Il latino in Cina oggi (2012)" in: Sodi-Miraglia – Spataro "*Veterum Sapientia. Storia, cultura, attualità*", LAS, Roma, 2013.
- FERRERO, M "Early Sinologists and Chinese Ethics", World Conference on Sinology 2012 published in Chinese translation as *Journal for the Study of Christian Culture* in 2013.
- FERRERO, M *Angelo Zottoli's* (晁德莅) *Latin translation of Confucius' Analects* (论语) (1879)"2013 汉语国际传播历史"国际学术研讨会在天津举行 "
- FERRERO, M China in the *Bibliotheca Selecta* of Antonio Possevino (1593) (2013) "2013 北外第四届比较文学与跨文化论坛"
- FERRERO, M., The first Western translation of "Da Xue", *Salesianum*, LXXVIII,2, 2016
- FERRERO, M, Early Dissemination of Confucianism in Europe, 罗明坚: "中华帝国"和"中国天主教教义释义"……《国际汉学》总第 8 期, 2016
- FERRERO, M, *Michele Ruggieri's "De Sinarum Regno" and "Vera ac brevis divinarum rerum expositio",1582,*罗明坚: "中华帝国"和"中国天主教教义释义"……《国际汉学》International Sinology 总第 8 期, 2016, pp.60-84 (in Chinese)
- FERRERO, M.,《论语第一西方语言翻译: 罗明坚手稿的第一章》, *"The first Western Translation of Confucius' Dialogues: One Chapter from Michele Ruggieri's (1543-1607)Manuscript* 《国际汉学》International Sinology 总第 9 期, 2016, pp.22-28 (in Chinese)
- FERRERO, M., *Possevino and Ruggieri,* 波塞维诺《丛书选编》(1593) 和早期汉学家罗明坚, in: Journal of Latin Language and Culture (BFSU), n.5, 在: 拉丁语言文化研究期刊, 第五辑,2017
- FERRERO, M., *Ruggieri's Catechism*, 罗明坚: "中国天主教教义释义" in: Journal of

Latin Language and Culture（BFSU）, n 5. 拉丁语言文化研究期刊，第五辑,2017.

- FERRERO, M., *"Cuneesi di Pechino sopra e sotto terra"*, in: "Rendiconti Cuneo 2018" AA.VV. a cura di Stefania Chiavero, Dora Damiano, Roberto Martelli, Ed. Nerosubianco, Cuneo, 2018
- FERRERO, M., *Zottoli's Translation of Confucius' "Dialogues"* (晁德莅之《论语》的拉丁文翻译（1879）), in Journal of Latin Language and Culture（BFSU）, n.7, 2019, pp.72-92
- FERRERO, M., *Il Primo Confucio Latino,* LAS, Rome, 2019.
- FERRERO, M., *"The Latin translations of Confucius' Dialogues (Lun Yu). A comparison of key concepts"* , in: *Confucius and Cicero Old Ideas for a New World, New Ideas for an Old World*, Ed. by Balbo, Andrea / Ahn, Jaewon . Series: Roma Sinica 1 De Gruyter, Berlin/Boston, 2019, pp.73-108
- FERRERO, M., *Motivation to Act in Confucianism and Christianity in Matteo Ricci's "*The True Meaning of the Lord of Heaven" *(*Tianzhu Shiyi *天主實義)*, in : Frontiers of Philosophy in China, Volume 14 (2019): Issue 2 (Jul 2019), 226-247
- FERRERO, M., "Latin proverbs and Chinese proverbs" (拉丁谚语和中文谚语) in Journal of Latin Language and Culture（BFSU）, n.8, 2020
- FERRERO, M., "From Latin to Italian language" ("从拉丁语到意大利语") in *Journal of Latin Language and Culture*, n.9, 2021
- FERRERO, M., *"Il primo Confucio Latino Il Grande Studio La Dottrina del Giusto Mezzo - I Dialoghi"* (ed.) in： *Intorcettiana*, ISSN 2612-713X Anno IV - N.7 Gennaio-Giugno 2022
- FERRERO, M., *Latin studies of the Jesuits in the 16th century – with Michele Ruggieri as an example* 第十六世纪耶稣会拉丁学习：以罗明坚为例 in： *Journal of Latin Language and Culture*, n.10, 2022
- FERRERO, M., 礼"在早期拉丁文"四书"中的翻译：兼论"礼仪之争", ··《国际汉学》International Sinology 总第 2 期，2022, pp.33-44 (in Chinese)
- FERRERO, M*., The Latin Translations of Confucian Terminology on Government and Rule in a 16th Century Manuscript of Michele Ruggieri, S.J.*, in: *Empire and Politics in the Eastern and Western Civilizations*: Searching for a 'Respublica Romanosinica' (Roma Sinica, 2) edited by Balbo, Andrea, Ahn, Jaewon, Kim, De Gruyter; Edition (22. August 2022)
- FERRERO, M., "Il Latino nella terra di Confucio"in: Spataro (ed.) *Latino: una lingua immortale. LAS Rome 2023*
- FERRERO, M., *Il Grande Studio-Trascrizione, traduzione e commento di un manoscritto inedito di Michele Ruggieri SJ (1543 - 1607)* a cura di Michele Ferrero, Intorcettiana ISSN 2612-713X Anno V - N.9 Gennaio-Giugno 2023
- FERRERO, M., The First Latin Translation of Li 礼 from the Analects of Confucius: Roman Virtues or Religious Acts? In: The Catholic Encounter with Chinese Thought, Society and Politics in the Ming–Qing Dynasties https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/14903643MN

异域回响：明清之际拉丁文献中的中国古钟知识建构初探

唐朵

北京外国语大学 国际中国文化研究院

摘要：明清之际，随着耶稣会士的东来，拉丁文献中的中国古钟叙事，渐渐由信息发展为系统的知识，并经历了由感性描述向理性测算的深刻转型。利玛窦以欧洲教堂钟为参照，依赖音色、形制等感性相似性进行比较，得出“音色逊色”“无法承受铁舌”等带有偏见的判断；南怀仁则引入经院科学的测算体系，将北京永乐铜钟拆解为高度、口径、厚度、周长与重量等可通约的物理参数，并注明中国腕尺与欧洲几何尺的换算关系，由此推翻了基歇尔“艾福特钟为世界钟王”的论断，使古钟知识从主观经验转向量化比较；鲁日满进一步关注“整体浇铸”工艺与钟体文字，将知识视野从“知道是什么”扩展到“知道怎么做”，补充了程序性知识。本文以文本细读为基础，借助福柯的“知识型”断裂理论，揭示这一转型并非简单的数据累积，而是西方从文艺复兴知识型（以相似性为主导）向古典知识型（以表象与秩序为核心）断裂的具体表征。中国古钟的跨文化知识流动，恰在欧洲知识型自我更新的关键时期催生了认识论的重构。最后，本文指出，这种理性化转型是与西方关于中国的想象与误读并存的，知识与想象的关系仍有待进一步探讨。

关键词：耶稣会士拉丁文献；中国古钟；知识建构；知识型断裂；知识史

古钟是中西文明共同的物质载体，集中体现着一个国家或民族的铸造技艺与声乐美学。在古代社会，人们借钟声感知时间，涤荡忧思，传递信仰，也以此打开了一扇审视异域的窗口。1601 年，耶稣会士利玛窦以“自鸣钟”作为觐见礼物叩开明朝宫廷的大门；与此同时，有关中国古钟的拉丁文记载，亦随着耶稣会士们的书信、报告传回欧洲。此后明清之际的西人著作中，中国古钟渐渐从叙述的边缘走向视觉的中心，由朦胧的文字蜕变为精确的数据。长期以来学界多聚焦于西方自鸣钟的“东渐”史，将其视作近现代科技转型的先声，却少有人关注，同一时期，中国的古钟也曾震响西方。张铠教授的《永乐大钟与中西方宗教交流》

（《中西文化研究》2008 年第 1 期）一文，考述了汤若望重新吊装永乐大钟的始末，运用丰富的西文史料论证了永乐大钟在东西方文化交流中的历史地位和作用。然而目前学界，对于中国古钟进入西方文本后的知识建构过程研究尚不充分。

明清之际，金尼阁（Nicolas Trigault, 1577-1628）编《利玛窦中国札记》（*De Christiana Expeditione apud Sinas*, 1615）、基歇尔（Athanasius Kircher, 1601-1680）的《中国图说》（*China Monumentis qua Sacris qua profanis, Nec nonvariis Naturae & Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata*，简称 *China Illustrata*, 1667）、鲁日满（François de Rougemont, 1624-1676）的《鞑靼中国史》（*Historia Tartaro-Sinica Nova*, 1673）等诸多拉丁文献均载有与中国古钟相关的重要记述，勾勒出一条中国古钟知识在欧洲本土化构建的早期链条：从中西古钟外形与音色的主观比量，继而演变为基于实地测量数据的科学审视，并由此在欧洲引发了“世界钟王”之争。基于此，本文将以文本细读为核心方法，力图复原拉丁文中国古钟书写由“感性描述”向“理性测算”转型的微观知识史。在此基础上，本文将结合福柯的“知识型”（épistémè）断裂理论进一步探讨：中国古钟知识为何会发生深化转型？

一、初识古钟：基于感性经验的中西古钟比较

在西方，古钟是教堂建筑与礼拜仪式中的重要器物。因此，当西方观察者进入中国时，中国的古钟自然引起了他们的注意。早在“游记汉学”时代，柏朗嘉宾（Jean De Plan Carpin, 1182-1252）的《蒙古行纪》(*L'Ystoria Mongalorum*)和马可·波罗的《马可·波罗游记》中，便已提及中国的钟与钟楼，但尚未对中国古钟展开实质性的研究。直至明清之际，随着以利玛窦（Matteo Ricci，1552-1610）为代表的耶稣会传教士长期寓居中国，并与士大夫阶层广泛交往，中国古钟才不再仅仅被视为一种奇珍异物，而是成为一种知识正式进入西方语境。

由金尼阁编纂的《利玛窦中国札记》中，在论及中国人的机械与金属工艺时，详细记录了利玛窦对中国古钟的观察。此时，利玛窦主要关注的是古钟的音色（sono）与外在形制。书中写道：

Aera campana omnia ligneis malleis pulsantur, nec videntur posse ferreos tolerare; atque ita nec sono possunt cum nostratibus comparari.[1]

（他们用黄铜制钟，用木槌击钟。他们不能容许用钟锤上的铁舌击钟，所以他们的钟在音色上比不上我们的。[2]）

同时，利玛窦也敏锐地注意到，这些体型“巨大的”（ingentia）古钟大多供奉于寺庙及寺庙旁的塔楼之中。

In quibus immania Idolorum monstra aerea, marmorea, lignea, luteaque visuntur; his fanis contiguae turres assurgunt, e lapide vel latere; in iisque aera campana ingentia, aliaque magni pretii ornamenta hodieque conservantur.

（人们在庙中看到身躯巨大、面貌狰狞的铜、石、术和黄土的偶像。庙旁还有用石或砖瓦修建的高塔，塔中存放巨大的铜钟和别的宗教用品。）

这两段文献表明，利玛窦并不再停留于展示一种他在中国所获得的关于古钟的信息，而是对于他所获得的信息进行了加工。彼得·伯克（Peter Burke）提出收集信息是信息加工为知识的开始[3]。在《蒙古行纪》《马可·波罗游记》中，柏朗嘉宾和马可·波罗收集了“东方的聂斯脱里教的寺庙中挂有钟”“大汗太子的宫殿下悬有大钟”等信息，但是并未进行分析。而分析是把信息转化为知识的过程，其中包括描述、量化、归类、比较以及证实等诸实践活动[4]。在这一知识史的视角下，利玛窦实则运用了描述、归类与比较的分析方式，完成了古钟知识的加工过程。

然而，利玛窦对中国古钟的比较分析，仍受限于西方固有的衡量尺度。他基于主观感性经验对钟的音色作出判断，认为中国钟的音色不及欧洲钟（atque ita nec sono possunt cum nostratibus comparari）。在这一分析中，利玛窦忽略了二者美学追求的根本差异：欧洲教堂钟依靠铁制钟舌由内向外撞击，追求高亢、清脆、富于复调共鸣的效果；而中国古钟通常悬挂不动，由外部木槌敲击钟壁，追求深沉、浑厚、余音缭绕的东方礼乐美学。两者并非优劣之别，而是审美取向不同。

---

[1] Nicolas Trigault, *De Christiana Expeditione apud Sinas.* Augusta Vindelicorum: Christophorus Mangius, 1615, p.21.

[2] 中文译文参考利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济等译，北京：中华书局，2010 年。下文参考同一译文版本，不再另行标注。

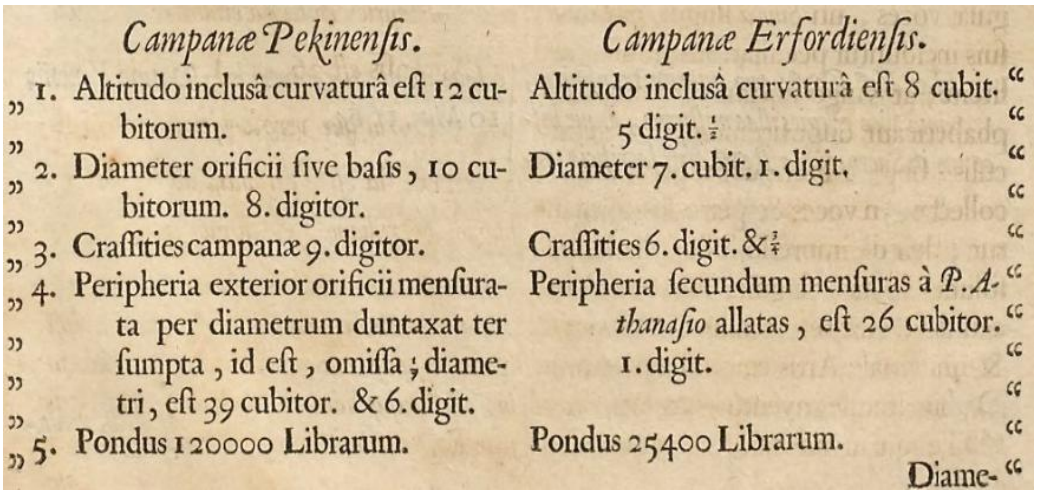
[3] 彼得·伯克：《什么是知识史》，章可译，北京：北京大学出版社，2023 年，第 73-74 页。

[4] 同 4，第 89 页。

这一主观判词，也进一步导致了他对中国铸造技术的误解。利玛窦认为中国古钟之所以使用木槌，是因为铜钟无法承受铁舌的撞击，这本质上是以西方中世纪以来的铸造经验去套用中国的金属工艺。他将“铁舌重击”视为检验钟体坚韧度的标准，却忽视了中国自商周以来独立演进的“块范法整体浇铸”工艺。后者在厚度控制、合金配比上，有着自身独特的科学合理性。

二、认识的转型：理性测算下的“世界钟王”之争

随着汤若望（Johann Adam Schall von Bell, 1592 – 1666）、南怀仁（Ferdinand Verbiest, 1623 – 1688）等人逐渐深入宫廷，西方人对中国古钟的认识也进一步发展。在南怀仁写给白乃心（Jean Grueber, 1623 – 1680）的信中，他记录了北京一口永乐年间铜钟的具体数据，并将其与德国艾福特钟（Campanae Erfordiensis）的各项数据进行比较，得出结论：这口北京永乐铜钟[5]比艾福特钟更大。由此推翻了基歇尔在《音乐大典》（Musurgia Universalis, 1650）中认为德国艾福特钟是“世界钟王”的论断。基歇尔本人最终也承认了南怀仁的这一推论，最终将这封信收录于他的著作《中国图说》中。



Campanæ Pekinenſis.	*Campanæ Erfordienſis.*
1. Altitudo inclusâ curvaturâ eſt 12 cubitorum.	Altitudo inclusâ curvaturâ eſt 8 cubit. 5 digit. ½
2. Diameter orificii ſive baſis, 10 cubitorum. 8. digitor.	Diameter 7. cubit. 1. digit.
3. Craſſities campanæ 9. digitor.	Craſſities 6. digit. & ½
4. Peripheria exterior orificii menſurata per diametrum duntaxat ter ſumpta, id eſt, omiſſa ; diametri, eſt 39 cubitor. & 6. digit.	Peripheria ſecundum menſuras à *P. Athanaſio* allatas, eſt 26 cubitor. 1. digit.
5. Pondus 120000 Librarum.	Pondus 25400 Librarum.
	Diame-

图 1：《中国图说》中北京钟与艾福特钟的数据比较[6]

[5] 《中国图说》所载南怀仁信中提及的北京永乐年间的大铜钟，目前尚无确切证据证明其究竟是现存于大钟寺古钟博物馆的永乐大佛钟（又名永乐大钟），还是现存于北京钟楼用于报时的永乐更钟。故本文统称为“北京永乐铜钟”。此外，关于耶稣会传教士与永乐大钟互动关系的中文史料，仍有待进一步发掘。

[6] 图片数据来自慕尼黑巴伐利亚州立图书馆（Bayerische Staatsbibliothek München）所藏 1667 年拉丁文版《中国图说》电子版文本：Athanasius Kircher, *China Monumentis qua Sacris qua profanis, Nec nonvariis Naturae &*

书中所呈现的数据的记载，标志着西方对中国古钟的知识由基于主观经验的感性知识正式转向基于测算的理性知识。从图 1 可以看出：南怀仁引入了欧洲经院科学的测算体系，将古钟拆解为高度（Altitudo）、口径（Diameter）、厚度（Crassities）、周长（Peripheria）与重量（Pondus）等五个核心的物理参数。同时，在信末，南怀仁还注明了中国腕尺与欧洲几何尺的换算关系："Cubitus Sinicus dividitur in decem digitos, quorum novem æquivalent pedi nostro geometrico（中国的腕尺分成十指，而其中的九指等于我们几何尺的一尺）"，从而将中国古钟的数据纳入欧洲计量网络之中。这种运用"腕尺"（cubitorum）与"指"（digitor）进行的精确度量，是将零散的"信息"加工为标准化、系统化"知识"的关键步骤。

这些理性测算的结果间接修正了利玛窦对中国铸造技术的误解。在利玛窦时期，对古钟的认知停留在"音色逊色"（nec sono possunt...comparari）的感性直觉，以及"巨大的"（ingentia）这种模糊的描述中。利玛窦因此认为中国钟壁脆弱，"无法承受铁舌的撞击"，才不得不使用木槌。而图 1 中关于厚度的测算推翻了这一论调——北京大钟的钟壁厚度达到了 9 指尺 ，远厚于欧洲艾福特钟的 6.75 指尺。

在其后，鲁日满的《鞑靼中国史》中，通过数据的比较，再次证实了北京永乐铜钟较之基歇尔提出的"世界钟王"要大，并进一步补充了中国铜钟的铸造知识，介绍了永乐大佛钟钟体上所刻中文，以及中国的"块范法整体浇铸"工艺，使有关中国古钟的知识进一步丰富：

Unum porro visebatur inter quinque aera campana, quod, ut alias eiusdem laudes praeteream, in extima intimaque facie quamplurimis characteribus Sinicis inscriptum erat; adeo quidem graphice venusteque, ut cerae potius quam duro asperoque metallo impressi viderentur; quodque non mediocriter eiusdem pretium et admirationem augebat, fusorii operis tota res erat, & characterum decem omnino milia; uti is qui studiose eos numeraverat, nobis deinde affirmavit..[7]

Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata, 1667.（电子版网址：https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10807346?page=298,299) 中文译文参考：阿塔纳修斯·基歇尔：《中国图说》，张西平等译，郑州：大象出版社，2010 年。下文参考同一译文版本，不再另行标注。

[7] François de Rougemont, *Historia Tartaro-Sinica Nova,* Lovanii: Martini Hullegeerde, 1673, p.165.

(在这五口钟里，有一口特别美观、优异，内外皆写有漂亮的中国字，不像印刻在坚硬的铜上，倒像印在蜡上。具有特殊价值的是它是一件整个熔铸的作品，印刻有一千字，向我们委婉讲述它的故事。[8])

...simul etiam fateri debebit ingenue, quod illud tot encomiis titulisque celebratum æs campanum, quo tantopere Esfordiensis Civitas, & Germania tota gloriatur, quodque gravis Auctor scribit esse totius mundi maximum, multo sit minus hoc de quo agimus Sinensi. Illud certe, Athanasio Kirchero teste, non excedit quinque & viginti librarum millia & quadringentas: crassities item Sinici tertià prope parte major erat, quam Europæi; altitudo quoque curvatura inclusa, major: ac denique æris germanici diameter septem expleat cubitos (nisi palmos dicere quis malit) Sinicos, & pollicem unum; Pekinensis diameter in infima quidem sui parte, orificio proxima, decem cubitos occupabat & octo pollices; in superiori verò parte, sive ea, quae ansaevicina est, cubitos novem & pollices duos.[9]

(同时公平地承认，艾福特城和整个德国都引以为荣的那口保持多项记录、为人称道，而且据一位著名作家认为系世界最大的钟，比起它来要小，因为基歇二神父证实艾福特钟不过二万五千四百磅重，而中国的钟有十二万磅，几乎比欧洲钟大三倍多，钟内侧更高大；最后德国钟比直径为七中国腕尺又一指，北京钟的直径在钟口处是十中国腕尺又八指，上部近提手处是九中国腕尺又两指。)

如果说南怀仁通过测量高度、重量等几何参数，在物理层面上证实了北京永乐铜钟“世界钟王”的地位，那么鲁日满对“整体浇铸”（fusorii operis tota res）的引介，则进一步打破了利玛窦时代对中国铸钟技术的偏见。鲁日满提及的“字迹宛如印在蜡上”的艺术效果，正是中国的泥型块范法或蜡模技术的体现。事实上，明代宋应星《天工开物・冶铸》卷中已有详细记载：“凡造万钧钟与铸鼎法同，掘坑深丈几尺，燥筑其中如房舍，埏泥作模骨，其模骨川石灰三和土筑，不使有丝毫隙拆”；制模之后，“油蜡墁定，然后雕镂书文、物象，丝发成就”；至于浇铸，则“四面筑炉，四面泥作槽道……一齐如水横流，从槽道中视注而下，钟鼎成矣”。宋应星所描述的多炉同步熔铜、经槽道一次灌注成型的方法，正是整体

[8] 中文译文参考帕莱福等：《鞑靼征服中国史·鞑靼中国史·鞑靼战纪》，何高济译，北京：中华书局，2008年。下文参考同一译文版本，不再另行标注。

[9] 同 7，pp.166-167.

浇铸的技术核心，其“丝发成就”的精度也与鲁日满的观察遥相印证。由此可见，此时对于中国古钟的关注点从“钟的大小重量”进一步转向“钟是如何铸造而成”——亦即从“知道是什么”（knowing-that）的命题知识，转向“知道怎么做”（knowing-how）的程序性知识。

三、从感性经验到理性测算：古钟书写背后的知识秩序变更

在西方，中国古钟知识为何发生上述的转型？从知识建构的深层逻辑出发，可以借助米歇尔·福柯（Michel Foucault）的“知识型”（épistémè）断裂理论来予以阐释。在福柯著作《词与物》（*Les Mots et les Choses*）中使用的“知识型”，指的是在某个时期存在于不同科学领域之间的所有关系。科学之间或各种部门科学中的不同话语之间的这些关系现象，就构成了福柯所说的一个时期的知识型。作为不同科学之间的关系集合，知识型就是西方文化特定时期的思想框架，是“词”与“物”借以被组织起来并能决定“词”如何存在和“物”为何物的知识空间，是一种先天必然的无意识的思想范型。[10]福柯进一步指出，西方知识型在 16 世纪至 17 世纪中叶经历了一次根本性断裂：文艺复兴知识型以“相似性”为主导，而古典知识型则以“表象”与“秩序”为核心。当耶稣会士不断将中国古钟的实测数据与工艺细节传回欧洲时，这种跨文化的知识流动并非补充既有知识，而是作为一股外在力量，使欧洲学者无法再仅凭欧洲中心的相似性经验来理解中国古钟。于是，西方关于中国古钟的知识并非在原有轨道上继续发展，而是在知识型的断裂中实现了一次转型式的重构——从利玛窦时代依赖感性相似性的比附，走向南怀仁时代以数理测算和分类秩序为特征的理性认知。

福柯指出，在 16 世纪的文艺复兴知识型中，“相似性”主导着知识的运作：相似性引导着文本的注解与阐释，组织着符号的运作，使人们能够辨认可见与不可见的事物，并规范着表象艺术的方式。[11]在这一知识型下，理解一个陌生事物，不是通过测量或分类，而是通过寻找它与已知事物之间的相似关系——相近（convenientia）、相仿（aemulatio）、类推（analogia）或交感（sympathia）。利

---

[10] 福柯：《词与物——人文科学考古学》，莫伟民译，上海：上海三联书店，2001 年，第 6 页。

[11] 张一兵：《从相似到表象：走向大写的构序——福柯的〈词与物〉的构序论解读》，《辽宁大学学报（哲学社会科学版）》2013 年第 5 期，第 9-14 页。

玛窦对中国古钟的认知，正是受到这种文艺复兴知识型的影响。他牢牢锚定在欧洲参照系内，知识依赖相似性而建立：他将中国古钟与欧洲教堂钟进行直觉比较，关注音色、形制等可感知的特征，并以欧洲钟的工艺标准推判中国钟“无法承受铁舌的撞击”。此时的“钟”尚未成为一个独立的物理对象，而是始终依附于西方宗教语境与听觉传统，展现出一种“适合”（convenientia）形式的相似性——即中国古钟被置于与欧洲钟“位置相近”的比较链条中，其意义无法脱离欧洲自身的文化经验。正是这种以相似性为核心的认识框架，限定了利玛窦时代西方对中国古钟的理解深度，也为其后被理性测算所颠覆埋下了伏笔。

然而，这种以相似性为基石的认识框架，在 17 世纪中叶遭遇了一次根本性的断裂。福柯将这一新知识型称为“古典知识型”，其核心不再是寻找事物之间的隐秘相似，而是将万物呈现为清晰可辨的“表象”，并通过同一性与差异性的秩序将其纳入分类表格之中[12]。

南怀仁对中国古钟的理性测算，正是古典知识型运作的典型实践。他通过将永乐大钟拆解为高度、口径、厚度、周长与重量等五个可通约的物理参数，并以计量单位（腕尺与指）予以标定。同时，南怀仁在信中特意注明：“中国腕尺分为十指，其中九指等于我们的一几何尺，使得中国本土的长度单位得以与欧洲标准尺度精确转换，从而消除了跨文化认知中的单位壁垒，将来自异文化的、看似杂乱的测量数值转化为欧洲学者能够直接理解、比较和分类的标准化表象。“钟”便从一个充满异域情调的传统“物”，转变为近代科学意义上可被测算、比较与支配的“数理表象”。在此框架下，古钟脱离了原有的宗教神圣语境，成为自然世界中一个普遍的认知对象。这种认知的抽象化，直接赋予了“世界钟王”这一符号以的近代科学内涵：在基歇尔最初宣称艾福特钟为“世界钟王”时，该头衔更多源于欧洲中心主义的传统权威；而南怀仁通过定量比较将其颠覆，使“世界钟王”不再是带有地域偏见的赞誉，而成为一个唯有在参数构序和定量秩序中才获得意义的科学符号。

这种中国古钟知识的流动，通过引入异质性的技术文明经验，使欧洲学者不断调整其分类尺度与认知边界。最终，在文艺复兴知识型向古典知识型的断裂中，以及古典知识型内部对命题性知识和程序性知识的吸纳中，西方对中国古钟的认

[12] 福柯：《词与物——人文科学考古学》，莫伟民译，上海：上海三联书店，2001 年，第 95 页。

识逐步从主观感性走向客观理性，从静态表象走向动态生成。由此可以说，西方早期关于中国古钟的知识，既是在知识秩序断裂与更替的背景下被催生出来的，也深刻地参与并加速了这一秩序重构的过程。

四、结语

从利玛窦笔下“音色逊色”的感性判词，到南怀仁信函中精确到腕尺与指的物理参数，再到鲁日满对古钟程序性知识的引入，明清之际西方关于中国古钟的知识，经历了一场从“相似性比附”向“数理秩序”的深刻转型。这一转型并非简单的信息累积和知识发展，而是福柯意义上知识型断裂的具体表现：文艺复兴知识型以相似性为纽带，将异域器物锚定在观察者自身的文化经验之中，从而难免产生误解与偏见；古典知识型则以可通约的测量与分类表格为框架，使中国古钟首次成为能够被客观比较、普遍归类的理性对象。耶稣会士的跨文化书写，恰好在欧洲知识型自我更新的关键时期，注入了异质性的技术文明经验，从而催化了这一断裂在具体器物知识层面的实现。

然而，值得注意的是，这种理性化转型并未彻底消除西方对中国古钟的想象与误读。南怀仁虽然通过实测数据推翻了基歇尔“艾福特钟为世界钟王”的论断，但他将北京永乐铜钟置于“世界钟王”的比较框架中，本身仍带有欧洲中心主义的竞争意识；鲁日满惊叹于“字迹宛如印在蜡上”的工艺，却未必真正理解块范法背后自成体系的东方铸造哲学。正如张西平教授所言，整个欧洲早期汉学是介于“史学与文学”之间的形态，注视者的文化误读是一种难以规避的社会集体想象，但依旧蕴含知识演进之意，我们应将这一特殊形象放置于欧洲文化自身发展的比较视域来看，关注形象与注视者知识之间的关系，以及这种知识产生的社会想象背景。[13] 换言之，中国古钟在西方文本中的形象，既是一面映照中华文明工艺成就的镜子，也是一扇窥探欧洲自身知识型转型与集体想象的窗口。这两者之间究竟如何互动、互构乃至互为条件——知识与想象的关系，仍有待今后进一步深入探讨。

---

[13] 张西平：《基歇尔笔下的中国形象——兼论形象学对欧洲早期汉学研究的方法论意义》，《中国文化研究》2003 年秋之卷，第 138—148 页。潇潇：《从<中国图说>看早期汉学的误释型知识传统及其意义》，《国际汉学》2021 年第 1 期，第 20-27 页。

耶稣会士的“译”与“作”

——以明末汉译《伊索寓言》中的狐狸故事为中心

韩专

北京外国语大学 国际中国文化研究院

摘要：在明末天主教传教士东来之际，《伊索寓言》亦随之进入了中国知识分子阶层的阅读视野。这不仅是古希腊文明远播东方的重要历史事件，也由此开启了中西文学之间的交流互动。本文提取《伊索寓言》中的“狐狸”这一经典动物母题，以之为线索，考察罗明坚、利玛窦、庞迪我与金尼阁四位耶稣会士的汉译文本，并通过回溯欧洲寓言传统中的古希腊与拉丁语诗体叙事脉络，深入探究耶稣会士引介《伊索寓言》的“译”与“作”机制。通过分析文本可见，受到读者视野的规约和传教叙事导向的影响，在具体的跨文化译介实践当中，耶稣会士采取了多层次的文化适应策略，从寓言文体到词汇语义，既有移译，又有新编。与此同时，西方“世俗野狐”的形象也发生了微妙的变化。

关键词：《伊索寓言》；耶稣会士；母题；狐文化

引言

在西方，自古希腊罗马时代起，就流行一种动物叙事。在民众想象与现实观察的结合之下，动物的自然属性逐渐与人的特征联系起来，构成人类社会关系的生动隐喻，因此常成为文学作品中的主角。长期流行于欧洲的《伊索寓言》就是如此。寓言将大量的动物乃至一些植物赋予人类形象和行为，编设戏剧性的情节，借此传递某种观念或道理，广为流传。

16 世纪末至 17 世纪初，当一批耶稣会士跨海东来，渐次展开入华传教活动，诸多的西方知识亦随之进入中国。除天文、历法、数学等科学领域之外，其文学资源也在这一时期逐渐被引介至汉语世界。其中，一度作为欧洲古典修辞学材料与修德教育教材的《伊索寓言》，因兼具论说义理和道德劝谕的功能而受到青睐。来华耶稣会士如罗明坚（Michele Ruggieri, 1543—1607）、利玛窦（Matteo Ricci,

1552—1610）、庞迪我（Diego de Pantoja, 1571—1618）、金尼阁（Nicolas Trigault, 1577—1629）等先后在其中文著作中征引、转译《伊索寓言》，作为在异国进行跨文化沟通与传教证道的辅助手段之一。尽管当时这些译介活动还主要服务于天主教修德实践与中国传统伦理话语之间的沟通，而并非以文学翻译为旨归，但在西方寓言进入汉语系统的过程中，为适应本土的接受习惯，同时亦满足耶稣会士宣教之需，其原有的叙事结构与修辞方式被重新雕琢，逐渐形成了一种有别于欧洲传统的新文本面貌，成为值得关注的文学现象。

《伊索寓言》流传悠久，版本和篇目庞杂，其中，以狐狸为主角的故事为数不少，而且情节丰富、性格鲜明。有学者指出，狐文化并影响着古希腊的社会发展及文学创作[1]，经久不衰的艺术创作使得“狐狸”逐渐凝定成西方民间文学作品中的一个经典形象，形成稳定且厚重的语义积淀。而在明末四位传教士的译介中，也不约而同地选译了一些狐狸故事的篇目，甚至互有重合。

本文尝试以明末在华传教士所译《伊索寓言》中的狐狸故事为切入口，通过追溯其在拉丁语与希腊语传统中的情节内核，并与四位耶稣会士的汉译文本进行比对，分析传教士如何在跨语际翻译中对原初寓言的叙事进行取舍、增饰与重构，进而揭示明末西学东渐中西方古典知识进入中国语境的具体机制。

一、“伊索”东来——明末耶稣会士译述《伊索寓言》之概况

美国历史学者柏理安（Liam Matthew Brockey）回溯耶稣会在华传教史时提到：“对入华耶稣会士的评价之一，就是他们是一批由欧洲长辈亲手挑选出来、要应对中国的挑战、有着独特才华的人。[2]”耶稣会重视对入华传教士的教育培养，其办学模式以希罗典籍为语言基础，以亚里士多德为哲学基础，以阿奎那为神学基础，有古典学教育传统及中世纪大学教育传统，总体具有古典教育的特征。作为在这样一种教育体系之下成长起来的饱学之士，耶稣会士大都具备丰富的知识背景与深厚的文学修养。据载，利玛窦入华北上时，西方经典名著《伊索寓言》正是他随身携带的书籍之一[3]。因其所著汉文作品《畸人十篇》（1608）中引用了

[1] 高艳霞. 基于古希腊文化的《伊索寓言》中狐狸形象解析 [J]. 文化创新比较研究, 2018, 2 (11): 54+56.

[2] 柏理安.东方之旅——1579-1724 耶稣会传教团在中国.（毛瑞方译）[M]，江苏人民出版社，2017.

[3] 赵利峰. 1840 年澳门版《意拾喻言》成书与出版问题丛考[J]. 澳门理工学报, 2013(4): 43-47.

数则欧洲流传的寓言，其中包括“孔雀足丑”“狐狸腹胀”“马和鹿”等共 6 篇出自《伊索寓言》的故事，并在书中首次提及古希腊寓言家“阨琐伯氏”（Aesop，即伊索）的名字和事迹，故长期以来，学界多推利氏为将《伊索寓言》译入中国的第一人。然而，近年有学者依据欧洲档案馆所藏珍稀历史文献发现，早在利玛窦之前，另一位意大利耶稣会士罗明坚就已经开始了自觉将西方寓言引入汉语语境的尝试。罗明坚在华时主要旅居澳门、广州等地，尽管当时其所处环境学习资源匮乏，但他仍然凭借坚韧的毅力，刻苦学习中国语言及文化知识，并编写汉语教材。1583 年前后，在其汉语学习手稿《通俗故事》（Lingua Vulgaris per historiunculas）中，便有一篇伊索寓言故事被转译成汉语白话文。除此之外，他还学习《诗韵》，并用汉语进行诗歌创作，就在其生平所作汉文律诗中，也有两则是依据伊索寓言中的故事内容改写而成，这是目前已知《伊索寓言》最早被引介到中国的记载[4]。

此后，西班牙耶稣会士庞迪我写作《七克》(1614）一书，为向世人言说“天主教要言罪宗七端”，并指明“克罪”（对抗罪恶）的方法。书中也引用一些伊索寓言中的故事以佐证其论述。至 1625 年，由金尼阁口授、张赓笔录的《况义》在西安刊刻，正文收寓言 22 则，附《熊说》收寓言 16 则。后人在记述该书时，或在其书名后括注“伊索寓言选”[5]。从零散的片段叙事到独立的寓言故事合集，这些译介活动逐渐铺就了《伊索寓言》初传中国的路径。

然而，西方动物寓言本是深植于欧陆的文明脉络之中，当传教士以东方语言开展翻译实践时，出于要兼顾读者理解和译介功能导向的双重考量，无法逐字逐句移译西学内容，新的阐释便由此发生。为厘清这些故事在跨语际转译过程中如何进行文辞变换，首先需要回溯西方古典传统，根据《伊索寓言》在欧洲的流传史以及 16 世纪的通行本情况，了解支撑耶稣会士译介的寓言资源储备。

二、耶稣会士的文化资源——欧洲古典寓言传统

事实上，寓言在欧洲首先是一种修辞训练的载体。以“伊索”托名的故事起

[4] 张西平,张雨澄. 罗明坚与《伊索寓言》在中国的早期传播 [J]. 国际汉学, 2025, (06): 7-13+151. DOI:10.19326/j.cnki.2095-9257.2025.06.001.

[5] 戈宝权. 谈谈金尼阁口授、张赓笔传的伊索寓言《况义》——明代中译伊索寓言史话之三 [J]. 中国比较文学, 1986, (01): 272-290.

初在民间口耳相传，又经历了不断的增补和改写。在古希腊-罗马时代，已经出现一些由“伊索式寓言”的散文所组成的合集，这些集子的首要目的是充当“修辞素材库”，其功能类似于谚语集或名人箴言集，为雄辩家或作家在演讲、历史著述以及其他各类文章中的说明性内容提供例证，一如现今已知最早的伊索寓言集——由公元前四世纪德米特里乌斯（Demetrius of Phalerum）所整理的散文本《伊索寓言》[6]。这类散文寓言集最初为提供论据所用，以实用导向为主，较少追求文学性或艺术性。至于那些以诗体写成、旨在凭借自身趣味和文学价值实现连续阅读，而不依赖特定语境或具体应用的寓言集，则是相对较晚才出现的。提比略时代（Tiberius）的菲德鲁斯（Phaedrus）是第一位以诗体书写伊索寓言的人；不久之后，巴布里乌斯（Babrius）用希腊语仿效了他的做法[7]。

至罗明坚等耶稣会士所生活的时代，《伊索寓言》在欧洲的流传历史已经极为悠久，更在漫长的传播过程中演化出诸多版本，难以追溯到一个唯一的“原本”。关于晚明时期耶稣会士翻译伊索寓言的底本问题，著名比较文学学者李奭学先生有如下研究：

“一世纪费卓士（即菲德鲁斯，Phaedrus）的拉丁文本《伊索寓言书》与巴柏里（即巴布里乌斯，Babrius）的希腊诗体《伊索寓言诗》。四世纪时，亚维奴（Avanus）又用拉丁牧歌体重写巴柏里，费本也经人重编而形成风行一时的罗穆斯本《伊索》（Romulus）。后世的各种《伊索寓言》.....包括利玛窦等耶稣会士在欧洲教育机构中所接受者——大多便由费卓士-罗穆斯与巴柏里-亚维奴这两条《伊索》祖脉演化形成。话虽如此，上古晚期仍有第三条《伊索》线脉可寻，此即现代学界所谓的奥古斯都本《伊索寓言》(Augustana)。这个本子多数用希腊文散体写成，祖本难考，或为某二世纪之作[8]。奥古斯都本虽然罕用于上古材料，上述《伊索》三脉一经会通，倒也形成中古动物语言型证道故事的主要源泉”[9]。

由此可知，耶稣会士虽并非明确依据某一特定底本而译，但基于共通的欧洲

---

[6] Demetrius of Phalerum——公元前 4 世纪末的雅典哲学家，被认为是第一个将伊索寓言收集成散文集的人，该版本现已不存。后来 Phaedrus 和 Babrius 的伊索寓言集都间接依赖这一汇编。

[7] Ben Edwin Perry (ed.and trans.). *Babrius and Phaedrus* [M]. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

[8] 根据佩里的研究，Augustana 集是现存最大的希腊语伊索寓言散文集，其中寓言约 231 则，可追溯至 2 世纪，是后世“伊索寓言”的母本。参见 Ben Edwin Perry (ed.and trans.). *Babrius and Phaedrus*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

[9] 中国晚明与欧洲文学：明末耶稣会古典型证道故事考诠（修订版）[M]. 北京:三联书店，2010.

教育背景，流行于西方世界的《伊索寓言》是稳定纳入其叙事资源储备当中的。传教士汉译伊索寓言，或为拉近与中国人的现实交流、或为支持传教所需，根据情境调取适用的故事进行译述，这正是他们履及东方后，因地制宜，活用这些古典知识的具体实践，同时也证明其延续了将寓言作为修辞素材的传统。

三、《伊索寓言》中的动物母题与西方“狐”形象

通过查阅罗明坚等四位耶稣会士的《伊索寓言》汉译文本，笔者辑录并统计出其中出现的全部“狐狸”相关故事，共计 7 篇，其中有两则故事在《况义》与《七克》中重复出现，且汉语译文高度相似。现将其列表整理如下：

作者	译作	狐狸故事所在篇名	故事内容所对应的《伊索寓言》篇目
罗明坚	中文诗歌	《喻人外真内假》	狐狸和面具
利玛窦	《畸人十篇》	《常念死后备死后审》	肚胀的狐狸
利玛窦	《畸人十篇》	《善恶之报在身之后》	狐狸和狮子
庞迪我	《七克》	《伏傲》	狐狸和乌鸦
庞迪我	《七克》	《平妒》	狮子、狼和狐狸
金尼阁/张庚	《况义》	《病狮与狼和狐》	狮子、狼和狐狸
金尼阁/张庚	《况义》	《狐夺乌肉》	狐狸和乌鸦

表 1 耶稣会士所译《伊索寓言》中的狐狸故事

在民间文学与比较文学研究中，以“母题”(motif) 指代叙事作品中最小的、能够在传统中持续存在的、可独立识别的构成单元。它可能表现为某一角色、某种行为方式，或某一段固定的情节模式。美国民俗学家斯蒂·汤普森（Stith

Thompson)在其编纂的六卷本《民间文学母题索引》(Motif-Index of Folk-Literature)中，将世界各地的民间故事、神话与寓言按母题进行分类编目。在汤普森的索引体系中，“狐狸”作为常见的动物角色之一，与之相关的故事除被大量收录于 B（Animals, 动物）类之外，还根据其在叙事中的行为表现，集中出现在 K 类（Deception, 欺骗）与 J 类（Wisdom and Folly, 智慧与愚蠢）两大类别中。K 类中的狐狸多表现为利用计谋进行欺诈或以言辞诡辩，其中就收有“狐狸与乌鸦”的故事，编号 K334.1；也包含“狮子、狼和狐狸”一篇，编号 K961。J 类下的狐狸往往善于观察，行为机智，在“机智与愚笨”的对比下被反衬为智者。如编号 J644.1 正是“狐狸和狮子（狐狸通过观察足迹判断危险）”的故事[10]。

传教士所选译的寓言亦可按情节回扣汤普森的两类母题，并且大多篇目已经被囊括其中：一类是突出狐狸巧言善辩。如《七克・伏傲》篇和《况义・狐夺乌肉》一篇，狐狸通过奉承诱使乌鸦开口，从而夺取食物，表现出狡黠、擅长以欺骗手段获利的一面。《七克・平妒》、《况义・病狮与狼和狐》中的狐狸则是在面对狼的谗言与狮子的怒火时，以智辩化解危机并反制对手，展现了身处政治斗争中的机敏与权谋智慧。第二类侧重于借狐狸言行道出某种世情哲学。罗明坚译作《喻人外真内假》中，狐狸一眼看穿面具徒有其表，拥有洞察虚伪而直击本质的清醒；《畸人十篇》中，因贪食肚胀，为了脱身而忍饥使身体再次饿瘦的狐狸和“偶入狮子窟”而紧忙避险的狐狸也都从世俗层面呈现出一种审时度势、趋利避害的生存智慧。

欧洲的动物寓言，本身具有较强的实际观察意味，在角色性格设置上往往贴合动物本身的生活习性与生理特征。“狐狸与乌鸦”等故事在汤普森索引中的分布，反映了西方民间叙事传统中的狐狸形象具有稳定性和多面性，总体来看，是一个涵纳了“智谋”与“狡诈”特质的母题。根据表 1 纵观这批汉译文本，可见传教士译述这些故事时，基本上沿用了这种稳定的母题内涵，未加以大幅改动。但在具体的汉语书写实践中，面对异质文化的土壤，传教士为自然移植这些故事，或多或少地进行了创造性的改动，于是“西方狐”的形象与特点便在其中呈现出了微妙的变化，这具体表现在文辞雕琢与意涵重释两方面。

---

[10] Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature* [M]. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958.

四、“伊索”再编——西方经典与传教士的汉语改写

诚如相关研究所指出的，明末传教士所掌握的伊索寓言故事，大体承袭自希腊与拉丁语言传统中《伊索寓言集》的三大文本脉络，其中，由于菲德鲁斯和巴布里乌斯诗体叙事的一度流行，后世版本的情节演进与动物角色设定便多以此为基准。故本文回溯菲德鲁斯与巴布里乌斯的寓言原文，将其作为与传教士汉语译文进行比对的“参照系”，从而微观传教士在将西方寓言引入异质文化语境中所进行的文体调整与语义重塑。

根据前文中的母题分类，在狐狸“巧辩取利”的一类故事中，“狐狸和乌鸦”的故事在菲德鲁斯与巴布里乌斯两脉文本之中皆有书写，兼具希腊与拉丁文的双重修辞风貌，其原文如下：

希腊文：

Κόραξ δεδηχὼς στόματι τυρὸν εἱστήκει·
τυροῦ δ᾽ ἀλώπηξ ἱχανῶσα κερδῴη
μύθῳ τὸν ὄρνιν ἠπάτησε τοιούτῳ·
“κόραξ, καλαί σοι πτέρυγες, ὀξέη γλήνη,
θηητὸς αὐχήν· στέρνον ἀετοῦ φαίνεις·
ὄνυξι πάντων θηρίων κατισχύεις·
ὸ τοῖος ὄρνις κωφὸς έσσὶ κοὐ κρώζεις!”
κόραξ δ᾽ ἐπαίνῳ καρδίην ἐχαυνώθη,
στόματος δὲ τυρὸν ἐκβαλὼν ἐκεκράγει.
τὸν ἦ σοφὴ λαβοῦσα κερτόμῳ γλώσσῃ,
“οὐκ ἤσθ᾽ ἄφωνος,” εἶπεν, “ἀλλὰ φωνήεις.
ἔχεις, κόραξ, ἅπαντα νοῦς δέ σοι λείπει.

（乌鸦用嘴叼着奶酪站在那里。
狐狸渴望得到奶酪，用这样的言辞骗了那只鸟：
“乌鸦，你的翅膀真美，眼睛明亮，脖颈可羡；
你显出鹰的胸脯，爪子的力量胜过所有野兽。
这样一只鸟，却是哑巴，不会叫。”
乌鸦听了这番赞扬，心里膨胀起来，

从嘴里吐出奶酪，呱呱大叫。
聪明的狐狸抓住奶酪，用嘲讽的舌头说：
“你不是没有声音，你是有声音的；
乌鸦，你什么都有，唯独缺少头脑。”）

拉丁文：

Qui se laudari gaudet verbis subdolis
fere dat poenas turpi paenitentia.
Cum de fenestra corvus raptum caseum
comesse vellet, celsa residens arbore,
vulpes invidit, deinde sic coepit loqui:
“O qui tuarum, corve, pennarum est nitor!
Quantum decoris corpore et vultu geris!
Si vocem haberes, nulla prior ales foret.”
At ille stultus, dum vult vocem ostendere,
lato ore emisit caseum; quem celeriter
dolosa vulpes avidis rapuit dentibus.
Tum demum ingemuit corvi deceptus stupor.
[Hac re probatur quantum ingenium valet;
virtute semper praevalet sapientia.]
（喜欢被狡诈言语所夸耀的人，
常常因可耻的后悔而付出代价。
乌鸦从窗户偷来一块奶酪，
想要吃掉它，高高坐在大树上。
狐狸看见了，便这样开口说道：
“乌鸦啊，你的羽毛是何等的光彩！
你的身姿和面容拥有多么大的美丽！
如果你还有声音，就没有别的鸟能比得上你。”
但那愚蠢的乌鸦想要展示自己的声音，

从大张的嘴里掉出了奶酪；

狡诈的狐狸用贪婪的牙齿迅速叼走了它。

这时受骗的乌鸦才迟钝地哀叹起来。

这件事证明了才智的价值：

智慧永远胜过蛮力。）

《七克》与《况义》中都有“狐狸和乌鸦”的故事，两篇汉语译文也高度相似：

“乌栖树啄肉。狐巧兽也。欲得其肉。诡谀鸟曰。人言黑如鸟。乃濯濯如雪。殆可为百鸟王乎。特未闻和鸣声耳。乌大喜。哑然而鸣。肉则坠矣。狐得肉。视鸟而笑。笑其黑。且笑其愚也。”《七克》

“乌栖枝啄肉。狐欲夺肉。诡谀乌曰。人言黑如乌。乃濯濯如雪。是堪为百鸟王。但未闻声何如。乌大喜。嗐然而鸣。肉下坠。狐遂得肉。”《况义》

将三版文本进行对照，首先可见两种文体制约下篇幅体量的不同。故事的主体情节均为狐狸见乌鸦口衔食物，遂“以言辞”（μύθῳ）赞美诱骗对方，使乌鸦最终张口，巧夺食物。西方古典的诗体叙事首先呈现出意象铺陈与文辞繁复的特点：希腊文版本中，狐狸的称赞从“美丽的羽翼”延展至“明亮的眼睛”、“鹰一般的胸脯”，这些堆叠的修饰词带有明显的铺排意味，富有文学色彩。与之相同，拉丁文本也运用层层递进和铺陈的方式，从“羽毛”到“身姿”再到“面容”，彰显出诗体的节奏感。此外，拉丁-希腊文本中多用形容词和动词，如乌鸦“膨胀”、急于展示自己的声音；狐狸“迅速”叼走奶酪等描写，增强画面感与戏剧性。这也印证了佩里研究中所指出的——当菲德鲁斯等人开始用诗体叙说《伊索寓言》时，已经形成了由注重寓言引证作用到自觉追求叙事之文学与艺术性的风尚转向。与之相对，明末传教士的汉语译本则由繁返简、回归了寓言用作“经世教化”工具的修辞路径。《七克》与《况义》的汉译在文体上表现出叙事的精炼。译者舍弃了原来叙事中的繁复赞美，用“濯濯如雪”“堪（殆可）为百鸟王”等高度概括性的短句，抽离了原本富有戏剧性的角色对话，仅保留核心情节，整体压缩为一段叙事简洁朴素而意味隽永的文言小品文。

其次，在文本的微观层面，也展现出传教士翻译之时所进行的文化适应，其策略之一便是对可能产生文化隔阂的意象进行本土化置换：无论希腊文中的

τυρός，还是拉丁文中的 caseus，原本都指“奶酪”这一欧洲日常事物。然而《七克》与《况义》却一致将其改为“肉”。对于中国读者而言，“奶酪”缺乏稳定的文化联想，直译便容易削弱故事的可理解性；相较之下，“肉”则属于中国传统叙事中具有普适性的物欲表征，常与贪念、利益等概念相关联，更容易被纳入读者既有的经验世界之中。其二是词汇锤炼。如前所述，行文的紧凑使得对角色台词、动作等的描写有所缩减，故译者需在有限的篇幅内刻画角色形象。在希腊-拉丁文本中，作者运用多元词汇呈现狐狸的性格特点，如拉丁文中点明狐狸“狡诈”（dolosa）、“贪婪”（avidis），希腊语中则直用“聪明”（σοφή）一词，结尾处狐狸得到奶酪后又以“嘲讽的舌头”（κερτόμῳ γλώσσῃ）进行讥讽，展现其尖刻。其形象转入汉语文言语境后，则以白描笔法写形传神。如《七克》篇中的故事起笔即称“狐巧兽也”，以“巧”一字概括狐狸本性。在中国传统文化中，“巧”之一字兼具多重含义。一说：“伪诈，虚浮不实”，如《论语・学而》有言：“巧言令色鲜矣仁”；又或指“机巧、聪明”。故此处“巧”字精妙地中和了汉语语境中对“智谋”与“诈欺”的复合理解。其后“诡谀”二字，再点明狐狸对乌鸦巧言奉承的策略，寥寥数语摹写出关于狐狸机智与狡诈的双重特质。

除《狐狸与乌鸦》一篇之外，其余的狐狸故事在耶稣会士汉语书写中也都经历了文体与叙事技巧上的重塑。其中文体上的变换如罗明坚转写的汉诗《喻人外真内假》一则，主要情节衍生自“狐狸与面具”的寓言故事，罗明坚将其裁剪并移植入中国传统的七言律诗格律之中。菲德鲁斯版拉丁诗中狐狸的台词为：

Personam tragicam forte vulpes viderat:

“O quanta species”inquit“cerebrum non habet!”

(狐狸偶然看见一张悲剧面具，“好大的头脸，”它说，“可惜没有脑子！”)

诗末揭示哲理：

Hoc illis dictum est quibus honorem et gloriam

Fortuna tribuit, sensum communem abstulit.

(这话是说给那些人的——命运给了他们荣耀与名声，却夺走了他们的常识。)

原初故事中狐狸所道出的对假面的冷嘲被转至诗歌尾联一句：

“于今世上人多少，外貌堂堂内不侢”。

该句大意仍然契合“头脑比外表华丽更重要”的核心寓意，却于故事叙述上体现出作者的再次创作：

“巧画描人一面头，腮颐耳鼻气相侔。

野狸不识丹青手，狐惑真为骨髓髏。

搂倒拟充饥腹饱，挹攫那有舌唇喉。”

将狐狸面对面具的背景改为野狐为画卷所迷惑的前情，使情节的内在因果更加连贯。最后又回归诗人主体，发出对世人多表里不一的现实批判，贴合中国古典诗歌中的讽喻传统。

在另外一些文本中，汉译的狐狸形象也在语义调换间发生了改变。其中以利玛窦的改写最具特点：

“野狐旷日饥饿，身瘦臞。就鸡栖窃食，门闭无由入，逡巡间忽睹一隙，仅容其身，馋亟则伏而入。数日饱饮欲归，而身已肥，腹干张甚，隙不足容，恐主人见之也，不得已，又数日不食，则身瘦臞，如初入时，方出矣。智哉此狐！吾人习以自淑，不亦可乎？夫人子入生之隙……所聚财货，不得与我偕出也。”

于是他将狐狸“不得已，又数日不食”的举动评价为：

“何不习彼狐之智计，自折阅财货，乃易出乎哉？”

此句将野狐之“智计”比附为基督徒应常思考死亡而节制物欲、看淡财富的态度。而回溯希腊文的这一则寓言来看，该篇核心叙事在于：野狐因饥饿溜进树洞，吃光（希腊原文：ἐξέφαγε）了牧人留下的面包和肉，却因肚胀被卡在洞内无法退出，最终只能在同伴的嘲讽（原文：σκώπτουσα）中，凄凉地等待身体重新消瘦。西方文本的修辞重心在于揭示狐狸因“贪食”而陷入的现实窘迫，利玛窦对这一情节进行删改，淡化了狐狸原本“就鸡栖窃食”的道德瑕疵，转而将因贪欲遭惩的野狐重塑为一个懂得克制、断辎求生的智者形象，成为服务于后文劝诫“吾人习以自淑”的论说素材。

类似的还有《狐狸与狮子》一篇中，利玛窦把狮子坑解释为“死”的隐喻，并引入天堂地狱的概念：

“狐最智，偶入狮子窟，未至也，辄惊而走；彼见坑中百兽迹，有入者无出者故也。夫死亦人之狮子坑矣，故惧之。惧死则愿生，何疑焉！仁人君子信有天堂，自不惧死恋生；恶人应入地狱，则惧死恋生，自其分矣。”

两则故事中，皆以一“智”字为狐狸加以正向的首肯，由此，狐狸在西方传统中的“世俗智慧”被提升为领悟生命的宗教智慧。

结语

以“狐狸”这一动物角色为线索，综观罗明坚、利玛窦、庞迪我与金尼阁四位耶稣会士译作《伊索寓言》的情况，可见西方古典寓言初经传入，便已经获得了全新的汉语生命。

耶稣会士的“译”是对西方动物寓言母题的跨文化引介。译者游走在两种风貌迥异的文明之间，搭建了一道西学东传的桥梁。耶稣会士沿用西方文化语境中狐狸机智多诈的形象特征以汉字“巧”“诡谀”等进行概括和传译，完成文学资源的输送。

所谓“作”则是译者在转译过程中采取多层次的调和：首先，在文体风格上，耶稣会士们灵活将寓言故事纳入中国古代文学体裁，如罗明坚依傍中式格律，以寓言入诗；利玛窦与庞迪我将寓言零散嵌入说理文章之中，金尼阁则在文人张庚的协助下，继续推进寓言叙事的本土化。其译文篇幅短小，简洁流畅，展现出向中国文学传统中的笔记体文言小说体例靠拢的痕迹，展开了西文叙事体裁向中国古文趣味的过渡。其次，在修辞与语义策略上，耶稣会士通过精巧的遣词造句重塑了世俗野狐形象。不重点对其行为的正义或非正义性加以道德判断，而是提炼其“智慧”的特点，为宗教陈说所用，“智狐”之“智”从世俗的市侩机巧中剥离出来，在天主教神学的解释下，转成洞察世事、淡泊生死的宗教智慧。

明末来华耶稣会士通过“译”与“作”的结合，将欧洲古典文学资源移植进中国文化的土壤，为中西文学与思想的早期碰撞留下了具有示范意义和深究价值的文本。尽管该时期的汉译《伊索寓言》还仅仅流动于与传教士交往的知识分子阶层之中，尚未在民间文学体系中掀起太大的波澜，却为晚清及近代以来寓言在中国的重焕新生播下了历史的种子。

参考文献

1. Ben Edwin Perry (ed.and trans.). *Babrius and Phaedrus* [M]. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
2. Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature* [M]. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958.
3. 柏理安. 东方之旅：1579-1724 耶稣会传教团在中国[M]. 毛瑞方,译. 南京:江苏人民出版社,2017.
4. 包慧怡. 虚实之间的中世纪动物寓言集[J]. 读书,2020(09):153-160.
5. 杜心源,张青. 明清之际传教士对希腊文学的译介[J]. 文学评论丛刊, 2010 ,12 (02) : 222-233.
6. 冯昀. 从狐狸形象到中西儿童文学比较[J]. 安徽文学(下半月),2009(11):330-331.
7. 高艳霞. 基于古希腊文化的《伊索寓言》中狐狸形象解析 [J]. 文化创新比较研究, 2018, 2 (11): 54+56.
8. 戈宝权. 谈金尼阁口授、张赓笔传的伊索寓言《况义》——明代中译《伊索寓言》史话之三 [J]. 中国比较文学, 1986, (01): 272-290.
9. 麦克雷. 斐德鲁斯和伊索寓言, 最早被翻译成中文的西方文本之一[J].拉丁语言文化研究(*Journal of Latin Language and Culture*). 2024：82-96.
10. 李奭学. 中国晚明与欧洲文学：明末耶稣会古典型证道故事考诠（修订版）[M]. 北京:三联书店，2010.
11. 唐科,步斌. 从宗教训诫到科学：近代欧洲动物志书写的转型[J]. 史学集刊,2026(2):133-144.
12. 万滢安. 文本的旅行——《伊索寓言》在中国的译介传播 [J]. 华中学术, 2019, 11 (3): 205-215.
13. 伊索. 伊索寓言[M]. 罗念生,译. 北京:人民文学出版社,1981.
14. 张西平,张雨澄. 罗明坚与《伊索寓言》在中国的早期传播 [J]. 国际汉学, 2025, (06): 7-13+151. DOI:10.19326/j.cnki.2095-9257.2025.06.001.
15. 赵利峰. 1840 年澳门版《意拾喻言》成书与出版问题丛考[J]. 澳门理工学报, 2013(4): 43-47.

拉丁西学

从拉丁语的起源到罗曼语族

马之帆 (Giovanni Mandrella)

烟台大学

一、黑色大理石（Lapis Niger）

老普林尼（Plinio il vecchio）记载称，在罗马广场中央的空地上，曾矗立着三株神圣的树木：无花果树——据说罗慕路斯 Romolo 与 Remo 曾在其下受乳哺育；葡萄藤与橄榄树——亦即葡萄酒与橄榄油（“la vite e l’ulivo”），象征着罗马的力量与生命之源。仅在数年前，文物保护部门已将这三棵树重新种植，虽位置未能与古址完全重合，但考古学家所选定之处显然相当恰当——因为那里毗邻罗马广场最古老且最神秘的遗迹之一。

在一处保护性构筑物之下，便是黑色大理石（Lapis Niger）。它是罗马最重要的古迹之一，却又是最不为公众所熟知的遗迹之一。自十九世纪末考古学家贾科莫·博尼（Giacomo Boni）启动大规模修复工程以来，相关工作至今仍在持续，因此这一区域依然无法向参观者开放。

在古罗马时代，此处被视为圣地，其缘由深藏于地下最古老的地层之中——据传统说法，这里正是罗慕路斯（Romolo）之墓。现存遗址包括一座 U 形祭坛，旁侧有一截锥形基座，其上的雕像早已湮没于历史；再往后则是一块金字塔形界石，其上刻有古拉丁字母铭文。

该铭文被认为是迄今所发现最古老的拉丁语公共铭文。内容是对任何胆敢亵渎此地者的诅咒——因为据古代文献记载，罗马神话中的建城始祖罗慕路斯正是被葬于此处，据说也正是在此地遇难。铭文以“犁耕体”（scrittura bustrofedica）书写，即模仿耕牛拉犁之路径，从右至左，再从左至右，如此往复。

据悉，在共和时代，黑色大理石上方的整片区域被填埋、围合，并覆以黑色大理石铺面，这正是其名称的由来——Lapis Niger，拉丁语意为“黑色的石头”。这一遗迹至今仍鲜为人知，但可以确定的是，它恰恰处于古罗马文明与语言的源头之处。

二、从 Lapis Niger 界碑到整个罗马帝国数百万民众共用的拉丁语

罗马建城于公元前 753 年，彼时，古拉丁语已经形成，随后演变为更成熟的早期拉丁语，并最终发展为古典拉丁语——这便是许多人在学校中研读西塞羅（Cicerone）、维吉尔（Virgilio）等古典作家作品时所学习的书面拉丁语形式。

然而，拉丁语的演化并未就此终止，因为罗马帝国在此之后又持续发展了五百年之久。在这一漫长过程中，古典拉丁语逐渐演变为晚期拉丁语。所谓晚期拉丁语，大体可以理解为一种较古典拉丁语更为简化的书面形式，自公元三世纪起逐渐传播，并一直延续至公元九世纪。由此可见，拉丁语贯穿了整个罗马历史——自王政时代，经共和国时代，直至帝国时代。

不过，必须指出的是，拉丁语最显著的差异并不在不同时代之间，而在书面语与口语之间。口语拉丁语在很大程度上是书面拉丁语的简化形式，是日常交流的语言，与各种正式文本中的书面表达有着显著不同。由此，我们可以引入一个新的术语来指称这种口语拉丁语——latino volgare，亦即“通俗拉丁语”， 它是普通民众所说的拉丁语，是商人之间、士兵之间，甚至奴隶之间所使用的语言。

这种拉丁语变体显然不采用繁复精细的语法结构，因为那样会妨碍信息迅速、清晰而直接的传达。举例而言，“Marcus 正在把他父亲的书给我”这句话，用古典拉丁语书写为：

Marcus mihi librum patris dat

而用口语俗拉丁语则简化为：

Marcus mi da libru de patre

三、基督教的兴起及其对拉丁语的影响

进入公元三世纪以后，帝国遭遇严重危机，而基督教也逐渐兴盛起来。与此同时，书面拉丁语也随之发生变化，趋于简化——因为基督教需要传递简明的信息，使社会各阶层的人都能够理解。晚期拉丁语便是这一背景下的产物，它自公元三世纪起持续使用，延续至西罗马帝国覆灭之后。

如果我们观察公元 400 年前后的欧洲语言分布图，便会发现一种鲜明的分界：东方以希腊语为主，西方则由拉丁语主导。然而，这一拉丁语又呈现出双重形态——书面形式即晚期拉丁语（古典拉丁语的简化版），口语形式则为俗拉丁语。

公元 407 年后，日耳曼部族入侵，相继定居于罗马帝国旧有领土之上，其语言对当地口语拉丁语逐渐产生一定影响。然而，在最初阶段，日耳曼诸语言与拉丁口语仍只是并行存在，尚未真正融合为一种新的语言形态。

公元 500 年前后，口语拉丁语与日耳曼入侵之前相比变化尚微。在罗马，波埃修斯（Boezio）、叙马库斯（Simmaco）与卡西奥多罗斯（Cassiodoro）成为最后一批以古典拉丁语风格写作的文人。在东方，查士丁尼一世皇帝及其将领贝利撒留（Belisario）都以拉丁语为母语，这表明在当时的东罗马帝国，拉丁语的使用状况与两百年前相比并无根本变化。

我们还可以从曾追随贝利撒留征战的普罗科皮奥（Procopio）的记述中，获得一些关于拉丁语的重要线索。公元533年，贝利撒留收复了约百年前被汪达尔人占领的非洲行省，他记载道，汪达尔王国的原住民仍讲拉丁语，自认为罗马人。正如普罗科皮奥所述，在此次非洲战役中，贝利撒留使用拉丁语与当地居民交流，并无障碍。

然而，这一局面很快便发生改变。其后两百年间，一系列剧烈动荡共同推动了拉丁语的迅速演化。首先是查士丁尼大瘟疫：六世纪四十年代，这场瘟疫在原属罗马帝国的广大地区造成数百万人死亡。其后，意大利半岛数十年间战乱不休，许多曾经繁荣的城市沦为空城，古老的罗马制度也由此彻底衰落，众多以拉丁语为母语的人被迫东迁。与此同时，东方自六世纪中叶至七世纪末亦不断遭受攻击，并失去大量领土。所有这些因素共同削弱了拉丁文化与拉丁语的生存基础，因此在东方，希腊语逐渐取代拉丁语成为主导语言，而后者的传播则明显衰退。

四、公元七世纪以后的语言格局

自七世纪起，前罗马帝国诸行省内部已经可以观察到日耳曼语言的稳定存在。日耳曼各民族逐渐开启了一种语言杂糅过程：他们一方面将拉丁语成分引入本族语言之中，另一方面又把自身语言的元素带入当地的拉丁语口语。在法兰克人占据的领土上，自其定居百余年之后，说拉丁语的民众开始在口语中大量引入法兰

克语词汇。在西哥特人控制的地区，西哥特语词汇也逐渐被拉丁语母语者所采用，反之亦然。于是，西哥特治下伊比利亚半岛的口语，与法兰克统治下高卢地区的拉丁语，开始分道扬镳。

这一现象在前帝国各地普遍发生——随着不同部族的语言不断向原本以拉丁语为主的语言图景中输入新词汇，各地区之间的差异也日益扩大。由于不再存在如罗马帝国统一时期那样的中央权力以维持语言上的整合，各地的口语拉丁语自公元 500 年后便逐步分化；到了七世纪，尤其是八世纪，这种分化现象已在帝国故土普遍出现。

也正是在这一时期，原始罗曼语（*proto-romanze*）开始形成，至 800 年之前，其中许多已完成相当程度的演化。这意味着，法兰克王国中已有雏形法语流通，伊比利亚半岛上则出现了雏形西班牙语与雏形葡萄牙语。

罗马尼亚语在此版图中独树一帜——学者们至今仍在探讨：为何这片在罗马帝国统治下不足两百年的土地，所孕育的语言却与拉丁语保持着远比其他地区更为显著的亲缘关系？尽管如此，800年前后的书面拉丁语仍可归属于晚期拉丁语范畴，这意味着彼时的作家仍力图以西罗马帝国覆灭之前的拉丁语风格进行写作。

五、公元 900 年的历史转折

直至公元 900 年前后，作家们才开始以那些仍处于演化过程中的原始语言进行写作，书面拉丁语由此逐渐退守至教会拉丁语（*latino ecclesiastico*）的领域，此后仅在修道院中由修士与教会人员使用，教会也以晚期书面拉丁语（*latino tardo*）的形式继续守护着这份语言遗产。

与此同时，原始罗曼语（*protoromanzo*）持续演化，形成了我们今日所熟知的各罗曼语言。而令人惊叹的是，当代罗曼语诸语言的地理分布边界，与罗马帝国的版图几乎完全重合。

到了文艺复兴时期，人文主义者重新采用拉丁语作为文化语言，因此拉丁语继续在医学领域以及其他科学领域发挥重要作用。时至今日，拉丁语远未消亡——因为学校中依然教授公元前一世纪古典时代的书面拉丁语形式。与此同时，以拉丁语为口语的人群也仍然存在，且人数似乎还在持续增长。

因此, 拉丁语的历史是一个极具学术价值的语言学研究领域。借由这一历史, 我们也能够清楚看到，罗马人的语言至今仍对我们的日常生活产生着深远影响。我们许多人所说的罗曼语言，本质上正是口语拉丁语或通俗拉丁语演化的结果, 罗马帝国的文化影响由此以最为壮观的方式再度彰显。

最后, 拉丁语还为我们开辟了另一个极为丰富的研究领域——它对其他语系（如日耳曼语族）的影响。这种影响通过文化、宗教与科学等多个层面展开，而这显然又是一个值得另文专述的话题。

西班牙语[1]soy 历时演变初探

赵飞*

商务印书馆

摘要：西班牙语虽然和其他现代罗曼语一样源于通俗拉丁语，但其系动词 ser“是”的直陈式现在时第一人称单数形式 soy“我是”却和拉丁语形式 sum“我是”有很大区别，特别是-y 这一在拉丁语和中世纪卡斯提利亚语中均不存在的词尾，引起了语言学家对其起源和演变的争论。本文依靠历史语言学的比较方法，从形态学和语义学角度对西班牙语中添加-y 的必要性加以分析并尝试还原 soy 的演变过程及其成因。

[关键词] 比较方法；罗曼语；形态学；语义学；必要性

1. 西班牙语 soy 的特点

西班牙语 soy“我是”所对应的拉丁语形式是 sum。拉丁语 su-在西班牙语中演变为了 so-，但西班牙语没有保留拉丁语 sum 的人称词尾-m，却多了一个拉丁语动词变位系统中并不存在的-y。不过-y 的能产性（productivity）非常低，在现代西班牙语中仅限于四个动词，即 doy“我给”、estoy“我在”、soy“我是”和 voy“我去”，这与西班牙语动词直陈式现在时变位系统中普遍使用的第一人称单数词尾-o 形成鲜明对比。

因此对西班牙语 soy 的研究就集中在了两个问题上：1. -m 是如何消亡的；2. -y 的必要性及其来源。

2. 关于 soy 历史演变的几种观点

前面说到，西班牙语 soy 由演变自拉丁语 su-的词干 so-和新式动词屈折词尾

[1] 本文中“西班牙语”指“现代卡斯提利亚语”。

*作者简介：赵飞，商务印书馆编辑，德语语言学硕士学历。研究方向：历史语言学。Email：emilvagyok@sina.com。通信地址：100710 北京市东城区王府井大街 36 号。

转载《语言学研究》第三十四辑。

-y 两部分组成。而关于它们如何演变的两个核心问题，即拉丁语-m 的存废问题和西班牙语-y 的起源问题在学术界均存在争议。本章简要梳理一下相关观点。

2.1 -m 的消亡问题

Penny（2002: 191）认为-m 的消失是很不符合演变规则的，因为-m 在西班牙语常用单音节词中总会保留下来并演变为-n，如拉丁语 quem>西班牙语 quien“谁”，拉丁语 tam>西班牙语 tan“如此”，拉丁语 cum>西班牙语 con“和”等。而 sum 恰恰是一个单音节词，却没有保留-m，因此显得非常特别。这一观点得到了 Martinez-Gil（2012）的支持。对于-m 的消失，Penny（2002: 191）解释为防止由于 sum 演变为*son, 继而在西班牙语中出现一个从来没有过的直陈式现在时第一人称单数词尾*-n。

我认为-m 在语言系统中作为词干和形态词尾的演变发展方向是不同的，必须分类讨论。

2.2 -y 的起源问题

关于-y 的起源，Lloyd 曾经在 1987 年给出了六种解释，其中的两种被认为比较有说服力（转引自 Alkire&Rosen, 2010: 120），并得到 Alkire 和 Rosen（2010: 120）的认可：由中世纪卡斯提利亚语 so 和源自人称代词第一人称单数的 yo 的合成；由中世纪卡斯提利亚语 so 和源自拉丁语 ibi“这里”的-y 缩合而成。(Lloyd, 1987, 转引自 Alkire & Rosen, 2010: 120)

1993 年 Lloyd 又提出了新的观点：由于中世纪卡斯提利亚语 so“我是”、estó“我在”、do“我给”、vo“我去”等词的词尾-o 均为重读，因此面临着与直陈式简单过去时第三人称单数词尾-ó重合的问题，而-y 的出现正是为了将这两种词尾区分开来（转引自 Penny, 2002: 191）。Penny（2002）也支持这一说法。

我认为四个动词中-o 作为人称词尾曾长期与-ó共存，这意味着两者并非完全互斥；-y 若是源自人称代词 yo“我”，则不应只出现在四个动词中。[2]

除此之外，还有一些学者给出了其他解释：

Martinez-Gil（2012）认为-y 的产生是因西班牙语音韵使然：西班牙语中不允许单音节词以元音结尾，因此会在末尾加上-y，如 ley<lee<拉丁语 lege“读!”；

[2] 试比较西日耳曼语（如古英语、弗里西亚语、德语等）中，动词第二人称词尾-st 的 t 源于人称代词第二人称单数形式，却出现在了所有动词中（Meillet, 2005: 88）。

Wanner 认为-y 的产生源自拉丁语 esse“是”的直陈式完成时第一人称单数形式 fui （转引自 Coffman, 2017: 42），并在类推的作用下加到了 so 上；Moreno (2009: 54-61）认为西班牙语-y 的出现并非其自身独立发展的结果，而是受其他罗曼语影响。

这三种解释看似都很有说服力，但也各有问题：Martinez-Gil 面临众多反例的挑战；Wanner 无法解释 fui 和 soy 在形成时间顺序上的矛盾；Moreno 则回避了-i/-y 在罗曼语中使用范围扩张的必要性。

3. soy 历史演变试析

3.1 拉丁语-m 的分类

词素作为构成语言体系的最小单位，大体可以分为两种，即词干[3]和各种词缀。而-m 在拉丁语中既是词干末，又是屈折词尾。[4]下面分别讨论-m 在其中的不同演变。

3.1.1 拉丁语词干末的-m

作为词干的末尾，-m 在拉丁语中出现的频率并不算高：介词中有 cum“和”和 secundum“根据”；数词中则有 septem“七”、novem“九”、decem“十”、centum“百”等；副词中有 dum“直到”、iam“已经”、multum“很多”、num“是否”、numquam“从不”、olim“当时”、solum“独自”、tam“这样”等。

3.1.2 拉丁语屈折词尾末的-m

作为形态词尾，-m 在拉丁语中的用途非常广泛，主要分为六大类：

表 1. 名词、形容词、代词宾格单数屈折词尾-m[5]

---

[3] 严格来讲，形态学意义上的词干其实还可以进一步拆分为词根和附着词尾，如梵语चरति/carati/“他行走”由词根चर् -/car-/、词缀元音-अ-/-a-/和现在时第三人称单数词尾-ति/-ti/三部分组成。但由于西班牙语中动词词干与人称词尾已不再存在附着词尾，故本文不予讨论。

[4] 拉丁语的词汇从形态学角度可大体分为屈折和非屈折两大类。前者指可以通过屈折词尾来标示数、性、格、级、人称、时态、语态、语式等语法概念的词汇；而后者则指没有任何形态变化的词汇。由于同一个词尾作为屈折词和非屈折词的末尾时在西班牙语乃至罗曼语中的发展方向可以完全不同，为了方便对比，下文的“词干”只指非屈折词。

[5] 形容词和代词的宾格单数形式与名词基本一致，故不再单独列举。

	第一变格法	第二变格法[6]	第三变格法	第四变格法	第五变格法
主格单数	porta“门”	amicus“朋友”	rēx“国王”	frūctus“果实”	dies“天，日子”
宾格单数	porta**m**	amīcu**m**	rēge**m**	frūctu**m**	die**m**

表 2. 动词直陈式主动态未完成时第一人称单数词尾-bam

	第一变位法	第二变位法	第三变位法	第四变位法	
动词不定式	laudāre“赞扬”	monēre“提醒”	agree“从事”	audīre“听”	capire“抓住”
第一人称单数	laudā**bam**	monē**bam**	agē**bam**	audiē**bam**	capiē**bam**

表 3. 动词直陈式主动态将来时第三、四变位法第一人称单数词尾-m

	第三变位法	第四变位法	
动词不定式	agere“从事”	audīre“听”	capire“抓住”
第一人称单数	aga**m**	audia**m**	capia**m**

表 4. 动词虚拟式主动态现在时第一人称单数词尾-m[7]

	第一变位法	第二变位法	第三变位法	第四变位法	
动词不定式	laudāre“赞扬”	monēre“提醒”	agree“从事”	audīre“听”	capire“抓住”
第一人称单数	laude**m**	monea**m**	aga**m**	audia**m**	capia**m**

表 5. 动词虚拟式主动态未完成时第一人称单数词尾-m

	第一变位法	第二变位法	第三变位法	第四变位法	
动词不定式	laudāre“赞扬”	monēre“提醒”	agree“从事”	audīre“听”	capire“抓住”
第一人称单数	laudāre**m**	monēre**m**	agere**m**	audīre**m**	caperе**m**

表 6. 动词第四个主要部分-tum

[6] 第二变格法的中性名词主格形态词尾-um 也以-m 结尾，由于阳性名词与中性动词单数宾格词尾完全相同，且现代罗曼语的名词基本都源自拉丁语的宾格，故此处不再单独列举。

[7] 实际上拉丁语动词虚拟式主动态完成时和过去完成时第一人称单数词尾也是-m，不过由于西班牙语已经摒弃了拉丁语的综合式结构而改用通俗拉丁语的分析式结构（助动词虚拟式相关时态+动词过去分词），故本文对拉丁语的这两种虚拟时态不再作讨论。

	第一变位法	第二变位法	第三变位法	第四变位法	
动词不定式	laudāre“赞扬”	monēre“提醒”	agree“从事”	audīre“听”	capire“抓住”
第一人称单数	laudā**tum**	moni**tum**	ā**ctum**	audī**tum**	cap**tum**

3.2 拉丁语 sum 中-m 的性质

在拉丁语动词中 sum 是一个十分特殊的存在：它是唯一[8]不以-ō作为直陈式现在时主动态第一人称单数形态词尾的动词。这是因为拉丁语的祖先——原始印欧语的动词直陈式现在时主动态现在时体系有两套人称词尾, 即词根式动词变位词尾[9]和词干式动词变位词尾[10]:

表 7. 原始印欧语词根式和词干式动词现在时主动态人称词尾 (Beekes, 2011: 259)

词根式动词人称词尾	词干式动词人称词尾
* -mi	*-oH
* -si	*-eh$_1$i
* -ti	*-e
* -mes	*-omom
* -th$_1$e	*-eth$_1$e
* -enti	*-o

由于词根式动词人称词尾常被词干式动词借用, 并作为新词尾附着在旧词尾之后，如在梵语、拉丁语、哥特语等中（Beekes, 2011: 260），因而这两套词尾之间最大的区别在于第一人称单数，且*-mi 和*-oH 在各印欧语中分布极其不均衡（赵飞，2020）：

“如果我们以原始印欧语现在时主动态第一人称词尾*-mi 和*-oH 作为一条

[8] 不算 adsum, possum 等派生动词。

[9] 即不含词缀元音动词变位词尾，Trask（2011）在《历史与比较语言学词典》中所下的定义为：Of a lexical item in an inflecting language, inflected by adding suffixes directly to the stem, without the intervention of a thematic vowel. （Trask, 2011: 31）“屈折语中通过直接在词干上添加词缀，而无需添加词缀元音来实现屈折变化的词汇”

[10] 即含词缀元音动词变位词尾，Trask (2011) 在《历史与比较语言学词典》中所下的定义为：Of a lexical item in an inflecting language, inflected in such a way that a thematic vowel (a class vowel) is interposed between the root and any suffix. （Trask, 2011: 342）“屈折语中通过在词根和后缀间添加词缀元音来实现屈折变化的词汇”

准绳（即看哪种词尾在现在时主动态动词变位中占据优势）将整个语系一分为二的话，则亚美尼亚语（-ն/–m/）、安纳托利亚语（赫梯语-mi/-ḫi）、印度-伊朗语（梵语-मि/-mi/，阿维斯陀伊朗语-mi[11]）和吐火罗语 A（-m[12]）属于*-mi 集团；斯拉夫语 (教会斯拉夫语-ѫ/-ǫ/)、波罗的语 (立陶宛语-u)、日耳曼语 (哥特语-a)、凯尔特语（古爱尔兰语-u[13]）、罗曼语（拉丁语-o）、希腊语（-ω/-o/）、阿尔巴尼亚语（-ø）、吐火罗 B 语（-u/w[14]）等属于*-oH 集团。”（赵飞，2020: 5）

-m 在拉丁语直陈式现在时系统中只出现在 sum（<原始印欧语*es-“存在”+*-mi）一个动词上，不过-m 在直陈式未完成时、虚拟式现在时、虚拟式未完成时中却十分活跃（Beekes, 2011: 258）。鉴于这些-m 同源，因此分析-m 在这些时态中的发展对于研究 sum 在西班牙语、乃至整个罗曼语族中的演变就有着重要的参考意义。

3.3 拉丁语词尾-m 的演变及分析

按照 Penny（2002：191）和 Martinez-Gil（2012）的说法，一些拉丁语单音节词末尾的 m 在西班牙语中会演变为 n 并以此得以保留。然而这种观点忽略了词干末尾-m 和形态词尾-m 在通俗拉丁语中的演变轨迹大相径庭这一事实，因此并不科学。本节将对这两种-m 词尾的演变及其原因进行分类讨论。

---

[11] 古阿维斯陀伊朗语中直陈式现在时系统尚能区别两套变位体系，第一人称单数词尾分别为-mi 和-ā（<*oH），-ā后来在新阿维斯陀伊朗语中加上了不含词缀元音变位的词尾-mi，继而演变为-āmi，同梵语。

[12] 与印度-伊朗语相似，吐火罗 A 语-m 也扩展到了不含词缀元音动词，如ākam<āk-+-a-(<*原始印欧语-oH)+-m（<*原始印欧语-mi）“我引导”，āśt<āk-+*-ehıi -+-t “你引导”，而与亚美尼亚语的情况有所不同：ʯþpʞl/sirɐl/= ʯþpʞ-/sirɐ-/+-l/-l/ “爱”（不定式），ʯþpʞն= ʯþpʞ-/sirɐ-/+-ն/-m/“我爱”，ʯþpʞu= ʯþpʞ-/-sirɐ-/+-u/-s/ “你爱”。

[13] 古爱尔兰语中直接源自原始印欧语的不含词缀元音变位动词除 am“我是”外已全部转化为了含词缀元音词缀变位动词（Fortson, 2010: 322）。

古爱尔兰语直陈式现在时中-im 的适用范围最初仅限于弱变化 I (如(-)marb(a)im“我杀死”) 及强变化 III (如(-)ben(a)im“我打击”) 两组动词中，但后来逐渐向外扩展，开始替代旧词尾-(i)u（如 biru>be(i)rim“我承受，我拿”，(-)lé(i)ciu> (-)lé(i)cim）“我离开”，最终在中古爱尔兰语时期完全将其取代（McCone, 2005: 69）。 由此可见两大变位体系的人称词尾是有可能互相转换的，并非“老死不相往来”。

古爱尔兰语与塞-克语的演变结果十分类似，但成因却完全不同：爱尔兰语的-im 是由虚拟式词尾-(a)im(m)类推而来（McCone, 2005: 202）。

[14] 吐火罗 B 语-u/w 的来源尚存争议，主要有 1）<*原始印欧语-oH；2）<*原始印欧语-mi；3）<*原始印欧语-om 等三种观点（Malzahn, 2010: 30）。本文采用第一种观点，故将吐火罗 B 语归入 oH 集团。

3.3.1 拉丁语词干末的-m 在西班牙语中的演变情况

拉丁语词干末的-m 在西班牙语中有个别残留，主要是在单音节词中，且多以-n 的形式存在，如：

拉丁语 cu**m**>西班牙语 co**n** “和”

拉丁语 ta**m**>西班牙语 ta**n** “这样”

而双音节、多音节词末的-m 则在西班牙语中完全消失了，如：

拉丁语 dece**m** >西班牙语 diez “十”

拉丁语 nove**m**>西班牙语 nueve “九”

拉丁语 septe**m**>西班牙语 siete “七”

拉丁语 centu**m**>西班牙语 ciento “百”

拉丁语 sabbatu**m** >西班牙语 sábato “周六”

拉丁语 sōlu**m**>西班牙语 sólo “独自”

其实不仅是双音节和多音节词，就连一些单音节词也没能保留-m，如拉丁语 ia**m**>西班牙语 ya“已经”。由此可见，拉丁语词干尾-m 在罗曼语中是否保留具有一定随意性。[15]

3.3.2 拉丁语屈折词尾末的-m 在西班牙语中的演变情况

作为屈折词尾的末尾，拉丁语-m 在西班牙语中已经完全消亡。

---

[15] 此外，前置词 cum 的罗曼语中的演变情况也在很大程度上说明了-m 的“两面性”：虽然 cum 中的-m 作为词干尾在西班牙语中演变为-n 并得以保留（con），但 cum 一旦在通俗拉丁语中演变为后缀时，如 mēcum“和我一起”，-m 便开始脱落，最终演变为西班牙语的-go，如 conmigo<拉丁语 cum mēcum“和我一起”（Penny, 2002: 134）。显然在拉丁语中作为屈折词尾的-m 在西班牙语中完全没有任何生存空间。而这其实并不是西班牙语的孤立现象，很多罗曼语中都体现了两种发展方向的对立——撒丁语，特别是南撒丁语方言（Capidanesu）中有 cun 与 cuntigu（<拉丁语 cum tēcum“和你一起”）、葡萄牙语中有 com“和”和 contigo“和你一起”、加利西亚语中有 con“和”和 contigo“和你一起”，阿斯图里亚斯语中则有 con“和”和 conmigo“和我一起”、contigo“和你一起”。这些充分证明了同一个词素作为词干末尾和屈折词尾的发展轨迹可以完全不同。

注：

撒丁语是通行于意大利撒丁岛的一种罗曼语，使用人口约 100-150 万。相比其他现代罗曼语，撒丁语最明显的特点是语音的保守性：辅音 c 在加 e/i 等元音时没有腭化，特别是在北撒丁方言（Logudoresu）中，如拉丁语 centum>撒丁语 chentu“百”、拉丁语 decem>撒丁语 deche“十”、拉丁语 facere>撒丁语 faghere“做”、拉丁语 caelum>撒丁语 chelu“天”等。此外，撒丁语还保留了众多其他罗曼语中所没有的拉丁语古典词汇，如 domu“家”、cras“明天”等，以及一些语法形态，如动词变位第三人称单数词尾-t 等。

加利西亚语是通行于西班牙西北部加利西亚大区的一种罗曼语，与葡萄牙语高度近似，因而不少语言学家将其与葡萄牙语合称为“加利西亚-葡萄牙语”。

变格方面，虽然西班牙语名词和其他罗曼语一样，基本来源于拉丁语名词的宾格形式，但拉丁语名词宾格单数的标志性词尾-m 却在西班牙语中完全消失了。[16]

变位方面，虽然现代西班牙语较为完整地继承了拉丁语的语态和时态系统，但拉丁语动词的人称词尾系统却在罗曼语中变化较大：第一人称单数词尾-m 的消失无疑是一个重要标志。

3.3.3 拉丁语动词屈折词尾-m 的演变及分析

在动词变位方面，罗曼语族（现代法语除外）同斯拉夫语族一样不允许人称词尾重合（syncretism）。[17]然而动词在一些语态、时态系统中也并不严格遵循此规则：在拉丁语-m 和-t 两种词尾消失之后，包括西班牙语在内的伊比利亚罗曼语在直陈式、虚拟式的一些时态中均出现了第一人称单数和第三人称单数人称词尾重合[18]的现象：[19]

---

[16] 实际上-m 在通俗拉丁语中的消亡早在公元前后就已开始：

公元前二世纪中叶（约公元前 150 年），Lucius Cornelius Scipio Barbatus 的墓碑上已出现了 Taurasia（<Taurasiam） Cisauna （<Cisaunam） Sannio （<Sannium） cepit“他俘获了 Taurasia、Cisauna 和 Sannius”的字样。

[17] 如古代葡萄牙语中第一人称单数曾为 som/sõ，但当葡萄牙语中-om 和-ão 的发音重合、第一人称单数和第三人称复数形式重合时，第一人称单数形式变为了现代葡萄牙语的 sou（Alkire & Rosen, 2010: 241）。这与除日耳曼语族（如古代日耳曼语中，哥特语直陈式现在时主动态第三人称单数形式和第二人称复数形式均为-iþ，完全重合；古英语、古萨克森语、古弗里西亚语直陈式现在时系统中三个复数人称共用同一个人称词尾：古英语、古萨克森语中是-að，古弗里西亚语中是-at/-et）外的其他印欧语族相同。由此看来，西班牙语 so 的前身即便真的如 Penny 所说是*son，也更有可能是为了避免第一人称单数和第三人称复数词尾重合，而非回避-n，毕竟意大利语 sono，西西里方言 sugnu 都足以证明-n 一旦实现词干化就不会是问题。而且如果真的是为了避免出现新词尾，ser 的直陈式现在时第三人称单数形式就不应该是 es——除 ser 外，西班牙语中没有一个动词的直陈式现在时第三人称单数形式以-s 结尾，而应该是*e 才对，如葡萄牙语és“你是”，é“他是”；加利西亚语 es“你是”，é“他是”；莱托-罗曼什语 es“你是”，è“他是”；阿斯图里亚语 yes“你是”，ye“他是”；亚美尼亚语ես“你是”，է/ej/（*եսւմ/est/>*է/e/+直陈式现在时第三人称单数词尾ի/յ/i/y/）“他是”。

[18] 为方便对比，表格中仅选取了拉丁语四种动词变位形式中的一种，但另几种变位法在演变过程中同其具有相同的性质，即第一人称单数和第三人称复数词尾重合，因此不再赘述。

[19] 一些罗曼语中，动词直陈式现在时系统中第一人称单数人称词尾可以和第三人称复数词尾重合，如意大利语中 essere“是”的直陈式现在时第一人称单数、第三人称复数形式均为 sono，加利西亚语 ser 的第一人称单数、第三人称复数形式均为 son，罗马尼亚语 a fi 的第一人称单数、第三人称复数形式均为 sunt 等。因不涉及西班牙语，故此处不展开讨论。

表 8. 伊比利亚罗曼语动词第一、三人称单数词尾重合现象

直陈式未完成过去时人称词尾					
	拉丁语	西班牙语	加泰罗尼亚语	葡萄牙语	加利西亚语
第一人称单数词尾	-ba**m**	-ba	-va	-va	-va
第三人称单数词尾	-ba**t**				
虚拟式现在时人称词尾					
	拉丁语	西班牙语	加泰罗尼亚语	葡萄牙语	加利西亚语
第一人称单数词尾	-a**m**，-ia**m**	-a	-i	-a	-a
第三人称单数词尾	-a**t**，ia**t**				
第一人称单数词尾	-ea**m**，-e**m**	-e	-i	-e	-e
第三人称单数词尾	-ea**t**，-e**t**				
虚拟式未完成时人称词尾					
	拉丁语	西班牙语	加泰罗尼亚语	葡萄牙语	加利西亚语
第一人称单数词尾	-ārem	-ara	-és	-asse	-ase
第三人称单数词尾	-āre**t**				
第一人称单数词尾	-ērem, -ierem, -erem	-iera	-és，-ís	-esse, isse	-ese，ise
第三人称单数词尾	-ēre**t**，-iere**t**, -ere**t**				

任凭两个人称词尾完全重合也不要-m，这充分说明了-m 的消失在伊比利亚罗曼语中是非常彻底的。

有趣的是，有些罗曼语虽没有保留其他动词上述语态、时态的-m，但却保留了 sum 中的-m（>n）。但问题是这个-m 还和在拉丁语里一样是屈折词尾吗？我认为，做出判断应考虑两方面：此词尾之前的部分是否构成词干[20]；此词尾是否孤立存在[21]。

丢失了动词所有语态和时态中的人称形态词尾-m 却唯独偏爱 sum，这种“不规则”现象在某种程度上揭示了-m 不同的发展轨迹——在一些罗曼语中它作为

[20] 被其他人称形式用作词干，并在此基础上加上相应人称词尾。

[21] 仅限于单个动词的单个时态。

人称词尾被舍弃，而在另一些中它演变为了词干的一部分。

表 9. 拉丁语 su-m 在罗曼语中的演变情况

-m 演变情况	词干	语言	第一人称单数形式
保留-m 作人称词尾	su-	加利西亚语	so-n
		莱托-罗曼什语[22]	sun[23]
保留-m 并词干化	sum-	意大利语[24]	son-o[25]
		罗马尼亚语	sun-t[26]
		西班牙语	so-y
		葡萄牙语	so-u

[22] 莱托-罗曼什语是通行于瑞士格来宾登州的一种罗曼语，使用人口约五万。受到瑞士德语的影响很深，因而有大量瑞士德语借词（如 aber “但是”、brev “书信”、pur “农民”、tier“动物”、schliet“坏的”、schon“已经”等）、德语拼写方式（如 sch），甚至其他罗曼语中不存在的德语陈述句反语序句式，如

法语： **Je mange** du chocolat.

意大利语： **Io mangio** cioccolato.

西班牙语： **Yo como** chocolate.

加泰罗尼亚语： **Jo menjo** xocolata.

加利西亚语： **Eu como** chocolate.

葡萄牙语： **Eu como** chocolate.

罗马尼亚语： **Eu mănânc** ciocolată.

罗曼什语： Tschugalata **magliel jeu**.

德语： Schokolade **esse ich**.

句意： 我吃巧克力。

[23] 除 sun 外，-n 在莱托-罗曼什直陈式现在时系统里仅局限在 dun“我给”（<dar）和 mon“我去”（<ir）两词。由于 du、mo 与 su 一样，均不构成词干，因此-n 在莱托-罗曼什语中是一个介于人称词尾与词干尾之间的特殊存在，故此出将其记作 sun，而非*su-n。

[24] 此处的“意大利语”指标准语，即 il fiolentino。-m 在意大利语诸方言的演变情况则非常复杂，各不相同，如皮埃蒙特方言 sun 为词干式-m，即 sum>sun，西西里方言为词干式-m，即 sum>sugnu，而威尼斯方言 so 则为词尾式-m，即 su-m>so。

[25] 意大利语 sono 的-o 由其他动词直陈式现在时第一人称单数的人称词尾-o 类推得来 (Grandgent, 1927: 161)，其作用即在于将 sun 融入到以-o 为第一人称单数形态词尾的意大利语动词直陈式现在时变位体系当中。因为“类比（类推）的最明显、最重要的效果就是用一些比较正常的由活的要素构成的形式代替旧有的、不规则的和陈腐的形式。”（索绪尔，2019：249）

[26] 罗马尼亚语动词直陈式现在时变位体系中的几种变位法第一人称单数和第三人称复数形式相同。-t 便由 a fi 直陈式现在时第三人称复数形式 sunt 类推得来（Alkire & Rosen, 2010: 273）。

失去-m	su-	加泰罗尼亚语	so-c[27]
		奥克西坦语[28]	so-i[29]
		法语	su-i[30]-s
		撒丁语	se-u

表面上看，-m 在加利西亚语、莱托-罗曼什语、意大利语和罗马尼亚语中均以-n 的形式得以保留，但其实-n 的性质很不一样：-n 在加利西亚语中作为直陈式简单过去时第一人称单数词尾广泛应用于-er 和-ir 变位法动词中, 且 so-在加利西亚语中构成词干（如 so-mos “我们是”、so-des“你们是”），因此-n 仍然作为形态词尾存在；莱托-罗曼什中的-n 仅存在于 dar“给”和 ir“去”两个动词的直陈式现在时中 (dun、mon)，但 du、mo 与 su 一样, 均不构成词干 (sun, es, è, essan, essas, èn)，因此-n 在莱托-罗曼什语中是一个介于人称词尾与词干尾之间的特殊存在；意大利语和罗马尼亚语中-n 都没有任何能产性，仅存在于 son 和 sun“他们是”两词中, 且 so-和 su-均不构成词干(sono, sei, è, siamo, siete, sono 和 sunt, eşti, este, suntem, sunteţi, sunt)，而 son 和 sun 之后又分别加上了新词尾-o 和-t，[31]以适应两种语言各自的动词变位人称词尾系统, 故而-n 在这两种罗曼语中已完全词干化。[32]

---

[27] 加泰罗尼亚语 soc 的-c 由其他动词直陈式现在时第一人称单数的人称词尾-c 类推得来，如 bec“我喝”，conec“我认识”，dic“我说”，entenc“我明白”，puc“我能”，prenc“我拿”，tinc“我有”，vinc“我来”，visc“我生活”等。

[28] 奥克西坦语是通行于法国西南部的一种罗曼语，因其 oc“是”（<拉丁语 hoc）一词在古代被称为 oc 语，与加泰罗尼亚语关系密切。

[29] -i 在奥克西坦语中是几乎所有动词直陈式现在时第一人称单数的人称词尾，这一点和西班牙语-y 非常不同。

[30] 古法语 sui 是由 fui 类推的结果（Alkire & Rosen, 2010: 120）。

[31] sunt 甚至在罗马尼亚语中构成了新词干 sunt-，如 sunt-em“我们是”、sunt-eți“你们是”。

[32] 这种形态词尾和词干词尾之间的演变与转换现象在罗曼语中并不罕见：

法语保留了极少量源于拉丁语名词、物主代词形态词尾宾格词尾-m 的残留，如：

拉丁语 re**m** （res 宾格）> 现代法语 rie**n**“什么也没有，无物”

拉丁语 meu**m**（meus 宾格）> 古法语 meo**n**（《斯特拉斯堡宣言》）> 现代法语 mo**n**“我的”

而罗马尼亚语则部分保留了拉丁语动词形态词尾-m，主要反映在动词未完成过去时第一人称单数词尾，如：

至于中世纪卡斯提利亚语，则显然将-m 视为形态词尾并将其舍弃，而 so 则因此成了一个没有人称词尾的动词词干（so-mos，so-des，so-n）。也正因如此，so 在其后代西班牙语中才有可能增加新的词尾。

3.4 -y 来源及其必要性

任何一种语言的任何一个变化都有其必要性。西班牙语选择-y 作为新词尾也不是完全随意的。下面讨论其来源和必要性。

3.4.1 关于-y 来源的几点质疑

关于-y 的来源，我认为 2.2 中所给出的几种解释均存在问题：

如果-y 源自 yo“我”，那么首先要解释为什么-y 只出现在 ser“是”、dar“给”、estar“在”和 ir“去”四个动词的直陈式现在时第一人称单数形式上？ trago“我拿来”等动词在一些文献中后面同样出现过 yo，但却并没有在现代西班牙语中演变为*tragoy 等形式 (Coffman, 2017: 44)。显然这种观点充分考虑到了语义学，但却忽略了形态学。

其次，还须回答在陈述句中为什么会出现谓-主结构这个问题。实际上在陈述句中主语出现在谓语之后这一现象并不鲜见，但要满足一些特定的条件，然而西班牙语并不满足这些条件。

该语言的基本语序为谓-主。[33]谓-主结构在印欧语系范围内主要见于凯尔特

拉丁语-aba**m** >罗马尼亚语-a**m**

拉丁语-eba**m**，-iēba**m** >罗马尼亚语-ea**m**

虽然现代法语的-n 和罗马尼亚语的-m 都源于拉丁语屈折词尾-m，但法语-n 的能产性非常低——只局限在 mon“我的”、ton“你的”、son“他的”等几个物主代词上；而罗马尼亚语-m 的能产性则极高——它作为动词未完成过去时第一人称单数词尾可以被其他任何动词所用。由此观之，拉丁语的屈折词尾-m 在罗马尼亚语中继续保持屈折词尾的属性；而在法语当中演变为-n 后已完全词干化。

再如现代法语 rien“什么也没有，无物”是一个否定副词，而拉丁语 res“物品，东西则”是一个名词，这是典型的词类转变导致源形态词尾词干化，同样的例子还有来源于拉丁语 res“什么也没有，无物”主格形式的加泰罗尼亚语否定副词 res“什么也没有，无物”。而作为名词时屈折词尾则会消失，如拉丁语 re**s** publica>法语 république“共和国”，加泰罗尼亚语 república“共和国”。

[33] 诗歌语序不在讨论范围之中，因为诗歌为了满足节奏，格律往往会打破正常语序，故而即便是语序早已基本固定为主-谓-宾的罗曼诸语言也会在诗歌中时常出现谓-主结构的陈述句句式，如：
中世纪卡斯提利亚语《熙德之歌》中有 **Yo so** Ruy Diaz el Çid“我是鲁伊・迪亚斯・熙德”（第 721 行，主-谓）和 de quien **so yo** servida“我服务的（那几位女主人）”（第 270 行，谓-主）、**el Cid es** presurado“熙德跑开”（第 137 行，主-谓）和 Ya lo **vee el Çid**“熙德已经看到”（第 50 行，谓-主）两种语序并存；《三王传》中有 desto **so io** bono strelero“我是好的星星”（第 37 行，谓-主）、aun non **so io** morto“尽管我还没死”（第

语族，在印欧语之外则见于菲律宾语，如：

[1]爱尔兰语　D’fhoghlaim　　mé　　an Ghaeilge.
　　学习（过去式）　我　　爱尔兰语
　　我以前学习爱尔兰语。
[2]菲律宾语　Nakatira　ako　sa　Tsina.
　　居住　　我　在　　中国
　　我住在中国。

但西班牙语句式在任何时期都不曾采用这种语序。

该语言必须拥有屈折意义上的格体系，从而为谓-主结构提供可能。古代印欧语全部为高度屈折的语言，[34]相应地，这些语言的语序都非常灵活，完全可以造出谓-主结构的句子，如：

[3] 拉丁语　Puellam　　bellam　　amat　　Marcus.
　　姑娘（宾格）　漂亮的（宾格）　（他）爱　　马尔库斯（主格）
　　马尔库斯爱那个漂亮的姑娘。

---

10 行，谓-主）等；古意大利语的《神曲》中有 Or **se' tu** quel Virgilio“那么你就是维吉尔”(Inferno, canto I. 第 79 行，谓-主)、**Tu se'** lo mio maestro e 'l mio autore“你是我的老师，我的楷模”(Inferno, canto I. 第 85 行，主-谓)；Tacette allora, e poi **comincia' io** “（贝亚特丽齐）沉默了，于是我开始（对她说）”(Inferno, canto II. 第 75 行，谓-主)、**Io cominciai**: Poeta che mi guidi“我开始说：引导我的诗人啊”(Inferno, canto II. 第 10 行，主-谓)；古法语的《圣女欧拉利追唱》(Cantilène de Sainte Eulalia）中有 Buona pulchella **fut Eulalia** “欧拉利是位美丽少女”(第 1 行，谓-主)、**Uoldrent** la ueintre **li d(e)o inimi**“他们想让她出卖灵魂”(第 3 行，谓-主）等；《罗兰之歌》(La chanson de Roland）中有 **Blancandrins fut** des plus saives paiens“布兰坎德林斯是异教徒中最具智慧者”(第 24 行，主-谓)、**Dist Blancandrins**: «Pa[r] ceste meie destre“布兰坎德林斯说：伸出我的右手（起誓)”(第 47 行，谓-主)；**Carles comandet** que face sun servise“查理命令他尽其职”(第 298 行，主-谓)、Quar ço vos **mandet Carles**“因查理传给你们的（命令)”(第 470 行，谓-主)；古葡萄牙语的《卢西塔尼亚人之歌》中有 Que **eu canto** o peito ilustre Lusitano“我歌唱卢西塔尼亚人壮阔的心胸” (canto primeiro 第 3 节, 第 7 行, 主-谓)、Que esta perna **trouxe eu** dali ferida“我的腿受了伤” (canto quinto 第 33 节，第 4 行，谓-主)

[34] 如梵语有八个格，教会斯夫语、古亚美尼亚语有七个，拉丁语有六个，古希腊语、哥特语有五个，古英语、古高地德语、古冰岛语、古弗里西亚语、古萨克森语有四个等。

[4]哥特语　Fisk　　itiþ　　Alareiks.

鱼（宾格）　（他）吃　　阿拉里克（主格）

阿拉里克吃鱼。

但当古典拉丁语演变为通俗拉丁语时，古典拉丁语的五个格已经减少到了只有两个，即主格和变格（oblique，也叫间接格），且只被古法语和古奥克西坦语（occitan）所继承。但这两个格完全无法维持拉丁语曾经高度灵活的语序：由于阴性词两个格位的屈折词尾完全相同，因此很容易出现歧异，如：

[5]古法语　La fille　　amat　　la femme.

姑娘（主、变格）　（她）爱　　妇女（主、变格）

姑娘爱那个女人/女人爱那个姑娘？

既然罗曼语的语序从通俗拉丁语时期就已经比较固定，且西班牙语并未继承格体系，那么西班牙语语序出现谓-主结构就有些匪夷所思了。[35]

---

[35] 严格来说，没有变格体系的语言有时也可以有谓-主结构的语序：除德语、卢森堡语、冰岛语、法罗语之外的日耳曼语言均没有变格体系，但也可以在陈述句中使用反语序（除英语），即谓-主结构（在表达上强调动词前的内容），如：

[1] 荷兰语　Nederlands　leer　Friederik.

荷兰语　学　弗里德里克

弗里德里克学习荷兰语。(强调学的是荷兰语，而非其他语言)

[2] 瑞典语　I　Stokholm　bor　Gustav.

在　斯德哥尔摩　居住　古斯塔夫

古斯塔夫住在斯德哥尔摩。(强调住在斯德哥尔摩，而非其他地方)

[3] 丹麦语　Øl　drikker　Knut.

啤酒　喝　克努特

克努特喝啤酒。(强调喝的是啤酒，而非其他饮料)

不过由于缺少格体系作为必要的辅助表达手段，句子出现歧义的可能性也同时存在：

[4] 荷兰语　Henk　helpt　Friederik.

亨克　（他）帮助　弗里德里克

亨克帮助弗里德里克/弗里德里克帮助亨克?

[5] 瑞典语　Anna　älsker　Gustav.

该语言具有动词式代词。意大利语威尼斯方言的一般疑问句中主语会使用两种人称代词，除了动词式代词外，威尼斯方言还有一种人称代词专门出现在动词后面并与动词合为一体，如：

[6] mi vegno>vegno**i** mi?
我来　　我来吗?

[7] mi so>so**i** mi?
我是　我是吗?

不过这种专在一般疑问句中与动词粘连的现象适用于所有动词，这与西班牙语不同。

如果-y 源自 ibi，即 soy 的词尾-y 是根据动词 hay“有”进行类推的结果，而 hay 的词尾 y 正是来源于拉丁语 ibi“在此”，那么-y 作为一个语义携带者，显然是一个词素，而非只是一个形态学词尾。ibi 在罗曼语中对于表达“有，存在”这一概念所起的作用不只体现在西班牙语 hay 上，在其他罗曼语中亦可见到，如法语 il **y** a，撒丁语 **bi** est、**bi** funt 等；而在表达“某人在”这一概念时，意大利语也会用到类似的结构：

	单数	复数
第一人称	ci sono	ci siamo

安娜　（她/他）爱　古斯塔夫
安娜爱古斯塔夫/古斯塔夫爱安娜?

[6] 丹麦语　Jen　besøger　Knut.
扬　（他）拜访　克努特
扬拜访克努特/克努特拜访扬?

甚至连拥有格体系，但格形态词尾不够发达的德语也不能幸免：

[7] 德语　Hans　kennt　Müller.
汉斯　（他）认识　米勒
汉斯认识米勒/米勒认识汉斯?

可见，如果没有变格体系，甚至哪怕格词尾不够发达，即便像日耳曼语言这样有陈述句反语序的语言也无法做到随心所欲地使用谓-主结构，更惶论语序早已高度固定的罗曼语。

第二人称	ci sei	ci siete
第三人称	c'è	ci sono

然而这种观点在充分考虑到了形态学因素后却完全忽略了语义学问题，无法解释为什么-y 只加在第一人称单数一个形式后，且丝毫没有影响到同 do、vo 语义联系密切的 entrego“我带来”、otorgo“我授予”、salgo“我跳”、parto“我离开”等动词（Martinez-Gil, 2012）。

如果-y 源自拉丁语 fui，那么中世纪卡斯提利亚语应该存在 fui 这一形式，且早于 soy 的形成。然而事实是中世纪卡斯提利亚语主要使用 fue，直到十六世纪才被 fui 完全取代（Penny, 2002: 230），而 soy/soi 则早在十三世纪就已经出现在了文献中，因此这一说法亦值得怀疑。[36]

如果-y 是受其他罗曼语影响且作为系统、而非孤立现象引入西班牙语的，那么就要论证在西班牙语乃至整个罗曼语中添加该词尾的必要性。Moreno（2009:54-61）提供了大量的罗曼语语料，准确地描述了-i/y 在众多罗曼语中不同的扩张范围，但却没有详细阐述其扩张的必要性，而只是一味堆砌语言材料，长篇累牍地叙述渗透理论，使得所谓的“相互作用”看上去就像是毫无原则的跟风现象。但这难以解释，为什么-i/y 在罗曼诸语中的扩张范围大相径庭。[37]虽然 soy 在莱昂语、奥克西坦语诸方言及中世纪卡斯提利亚语中首次出现的时间点大体相当，使得“相互影响说”似有一定说服力，但作为忌讳人称词尾重合的罗曼语（eres 取代*es 便是明证），西班牙语直陈式未完成过去时动词第一人称单数形式添加词尾的必要性按说要远远高于 so——so 至少无论从哪个角度来看都不与其他任何人称形式重合。如果中世纪卡斯提利亚语真是受了上述几种罗曼语的影响，又怎么会放过存在人称词尾重合的直陈式未完成过去时和虚拟式诸时态，反而死死抓住 so 一个动词不放？如此“舍本逐末”着实令人费解。更何况-i/y 并不独属于莱昂语、奥克西坦语诸方言，在中世纪卡斯提利亚语中同样存在，完全可

[36] 至于 Coffman（2017: 44）在质疑时所提到的 so 与 vo 的直陈式简单过去时形式同为 fui，但 so 与 vo 却没有同时加上-y 这一现象，可以通过 so 与 vo 在结构上的差异得到解释。

[37] 似对西班牙语产生了重要影响的罗曼语，特别是莱昂语、奥克西坦语诸方言中-i/y 的使用范围很广，特别是后者，几乎在每一个可能产生人称词尾重合的时态（如直陈式未完成过去时和虚拟式诸时态）中都会加在第一人称单数形式之后，甚至直陈式现在时（如加斯贡方言 cantoi“我唱歌”，Moreno, 2009: 30）。而西班牙语中-y 的使用范围却只有四个动词。

以“自给自足”。[38]

Moreno（2009）说-y 现象不只是西班牙语的现象，而是罗曼语的现象，因此要放在整个罗曼语族范围中讨论，甚至罗列了多个罗曼语中与西班牙语所对应的四个动词添加-i/y 的情况及时间。这固然没错，问题是-i/y 的扩张不只是四个动词的问题，甚至也不只是直陈式现在时的现象，而是一个动词屈折词尾扩张系统的组成部分。-i/y 在罗曼语中的扩张范围大相径庭，说明罗曼诸语言对-i/y 的需求程度是不同的，[39]因此不能判断这是相互影响的结果。然而这一点却被 Moreno 选择性忽视。

我认为-y 在中世纪卡斯提利亚语 so 上实现扩张与 o 的性质以及由此引发的添加-y 的必要性有关，下一节将就此展开讨论。

3.4.2 添加新词尾-y 的必要性

中世纪卡斯提利亚语 so 和其他西班牙语动词的直陈式现在时第一人称单数形式一样以-o 词尾，看上去就像是 ser 的规则变化，那么之后为何要加上新词尾-y 呢?

Moreno (2009) 提到新的形态词尾有三种方式进入语言系统: 增加法 (-ø+-a)、替代法（-a+-b>-b）和叠加法[40]（-a+-b>-ab），并指出一些罗曼语及方言中所存在的相关现象[41]（Moreno, 2009: 45）。不过他犯了一个低级错误：没区分词尾的继承和创新——-i/-y 作为远过去时或简单过去时第一人称单数词尾是承自拉丁语的“正常”词缀；而像在奥克西坦语、意大利语皮埃蒙特方言、西班牙语等罗曼

[38] 这与 Moreno（2009: 56-57）所提到的拉丁语引入古希腊语词尾-istria，及英语引入古法语后缀-age 有本质区别——拉丁语中本身并不存在-istria，英语在古英语（即盎格鲁-撒克逊语）阶段也不存在-age，与罗曼语添加-i/y 的情况没有可比性，有偷换概念之嫌。

[39] 这与-m 在斯拉夫诸语中的扩张完全不同：斯拉夫诸语言对-m 的需求是相同的——区分直陈式第一人称单数和第三人称复数人称词尾, 因而-m 的扩张范围是相同的, 即上述两个人称词尾会发生重合的变位法 (赵飞，2020)。

[40] 词尾叠加往往是原词尾使用范围不断缩小，乃至成了“不规则”变化时，通过叠加“规则”的常用词尾予以强化或“补充”相应的语法含义, 英语中的 child-er>child-er-en“孩子”就是典型的复数词尾叠加 (-er+-en>-eren), 荷兰语中也有 lied-er>lied-er-en“孩子”、ei-er>ei-er-en“蛋”、volk-er>volk-er-en“人民”(对比德语 Lied>Lieder“歌曲”、Ei>Eier“蛋”、Volk>Völker“人民”)，亚美尼亚语中也有 ɴɯɴ-f/ot-k'/>ɴɯɴ-f-ɦŧp/ot-k'-ner/“脚”、ɯʂ-f/ač-k'/>ɯʂ-f-ɦŧp/ač-k'-ner/“眼睛”。

[41] 除 Moreno（2009:54-61）所列的语言及方言外，罗曼语动词直陈式现在时运用-i/-j 做第一人称单数词尾的情况还见于意大利语皮埃蒙特方言。

诸语言/方言中作为现在时人称词尾则属于创新。此外，他也没有解释创新的必要性，似乎这些只是由于使用习惯被逐渐接受的随意现象。实际上意大利语、莱托-罗曼什语和奥克西坦语直陈式未完成过去时第一人称单数形式-o、-el 和-i 均来源于直陈式现在时形式词尾，目的在于重塑动词变位人称。[42]由此可以看出，对于现代印欧语来说，动词形态词尾最重要的是标识人称，而时态、语态次之。[43]

因此要想解释西班牙语 so>soy 的现象，显然应将重点放在-i/-y 作为过去时形态词尾 “越界”进入直陈式现在时主动态变位系统的必要性上。而相关的几种观点均存在问题，讨论如下。

Lloyd 认为-y 的出现是为了避免直陈式现在时第一人称单数和直陈式简单过去时第三人称单数两个人称词尾重合（转引自 Penny, 2002: 191）。虽然直陈式简单过去时第三人称单数人称词尾-ó的确和 so、do、vo、estó中的-o 一样均重读，但问题是无论是在现代西班牙语中还是在中世纪卡斯提利亚语中，均没有一个动词的直陈式简单过去时第三人称单数形式是以-ó结尾的单音节词，因此并不需要四个动词刻意增加新的词尾来划清界限。更重要的是，当中世纪卡斯提利亚语 so、do、vo、estó还没有加上-y 时，-ó就已经作为直陈式简单过去时第三人称单数人称词尾被广泛使用。也就是说两个不同时态、不同人称的-ó曾经长期共存，

---

[42] 印欧语中不同动词变位系统（词根式、词干式）和不同语态、时态变位系统中的人称词尾在必要时相互借用，是非常常见的现象：词根式变位系统中的直陈式现在时第一人称单数词尾-m 起初在古斯拉夫语中只有四个动词使用，但在现代塞尔维亚-克罗地亚语、斯洛文尼亚语、斯洛伐克语、马其顿语中为避免直陈式现在时第一人称单数和第三人称复数词尾重合，-m 的使用范围大为扩展，甚至完全取代了原属于词干式变位系统的人称词尾-ѫ/-ǫ/、-ѭ/jǫ/>-u、-ju，保加利亚语、波兰语、捷克语中也有不同程度的体现（赵飞, 2020: 5）；西班牙语和奥克西坦语分别引入 eres 和 sias“你是”则避免了直陈式现在时第三人称单数形式 es 与原拉丁语第二人称单数形式 es 重合（由于拉丁语直陈式现在时第三人称单数词尾-t 在罗曼语中均脱落，只在撒丁语中保留完好，在中世纪卡斯提利亚语中则保留到了十二世纪 ），拉丁语 esse 第二人称单数形式 es 和第三人称单数形式 est 在罗曼语中存在重合的可能。其他罗曼语中也有类似现象，如在葡萄牙语和加利西亚语中，拉丁语 est 均演变为é，以避免和第二人称单数*es 重合（Alkire & Rosen, 2010: 241）；意大利语、莱托-罗曼什语则是在努力对直陈式未完成过去时第一人称单数与第三人称单数形式进行形态学意义上的分离。

[43] 除此之外，还有西班牙语 ser 直陈式现在时第二人称单数形式 eres 源于拉丁语 esse 的直陈式将来时形式 eris；奥克西坦语用虚拟式现在时第二人称单数形式 sias（<拉丁语 ses）取代了 es；哥特语系动词 wisan“是”一词的直陈式第一、第二人称双数 siju、sijuts 及复数形式 sijum、sijuþ来源于原始印欧语中的虚拟式现在时形式（Wright, 1910:165）等。虽然同样重塑人称，但由于它们均是直接借用完整的动词变位形式（即新词干），而非仅仅引入新词尾，因此此处没有列出。

[44]而非相互排斥并先后登场。鉴于此，Lloyd 的“区分人称词尾说”恐怕就有些站不住脚了。

如果如 Martinez-Gil（2012）所说，-y 的出现是为了满足西班牙语音韵学的要求，那么西班牙语就应该完全排斥以元音结尾的单音节词。可矛盾的是，西班牙语依然存在 lo（人称代词阳性第三人称单数直接宾语形式）、la（定冠词阴性单数形式、人称代词阴性第三人称单数直接宾语形式）、no“不”等词，而没有变成*loy、*lay、*noy 等形式。至于 Martinez-Gil 提到的拉丁语 lege>加利西亚语 lee>中古卡斯提利亚语 ley[45]“读!”这一现象，虽然看似合理，但却无法解释为何现代西班牙语中 leer（<拉丁语 legere“读”）的直陈式现在时第三人称单数形式变成了 lee；creer（<拉丁语 credere“相信”）的直陈式现在时第三人称单数形式是 cree，而非*crey；而 so 一旦变为 soy 就再也不会恢复为 so。再有，如果真的是音韵学原因，那 so、do、vo、estó为何不同时加上-y，而是先后添加，且时间跨度还很大？由此看来，这一观点也很牵强。

Moreno（2009）的问题则是舍本逐末——全面关注新词尾的引入方式，而完全忽略其必要性[46]：莱昂语、奥克西坦语、意大利语方言添加新词尾-i/y 都是

---

[44]《熙德之歌》中有 Yo **so** Ruy Diaz el Çid“我是鲁伊·迪亚斯·熙德”（第 721 行）、La cara del cavallo | **torno** a Santa Maria, **alço** su mano diestra“马脸转向圣玛丽亚，抬起它的左蹄”（第 215-216 行）、**esto** e yo en debdo“我也在尽义务”（第 225 行）、**Dixo** el Çid: «Graçias, don abbat, | e **so** vuestro pagado“熙德说：谢谢各位，你们报答了我”（第 248 行）、mas por que me vo de tierra“但他为何在地上看着我”（第 250 行）。

[45] 我认为更有可能是 g 所引起——同样的现象也发生在日耳曼语中（Jespersen, 1928-1932: 96-97），如盎格鲁-撒克逊语 dæg>现代英语 day“天”（比较：现代德语 Tag，冰岛语 dagur ）；盎格鲁-撒克逊语 eage>现代英语 eye“眼睛”（比较：古高地德语 ouga>现代德语 Auge，古冰岛语 auga>现代冰岛语 auga，瑞典语öga）；盎格鲁-撒克逊语 cæg>中古英语 keie>现代英语 key“钥匙”； 盎格鲁-撒克逊语 magan>现代英语 may“可以”（比较：现代德语 mögen）； 盎格鲁-撒克逊语 plegan>中古英语 pleien>现代英语 play“玩”；盎格鲁-撒克逊语 weg>现代英语 way“路”（比较：现代德语 Weg，冰岛语 vegur）等。

[46] 严格来讲，必要性相同的情况下，不同的语言选择何种解决方案也有很大随意性：如为标识复数，哈萨克语中سىز-سىز>سىز- رەد /si-z>si-z-der/“你们”一词采用叠加法构成，但与其同属阿尔泰语系突厥语族的维吾尔语却选择了替代法 (سىز-سى - رەل /si-z>si-lär/“你们”)；为标识第一人称单数, 古冰岛语系动词 vera“是”的直陈式现在时第一人称单数形式 em 在现代冰岛语中通过替代法演变为 er（-m>-r），而同属印欧语系日耳曼语族北日耳曼语支的现代法罗语中则通过替代法和叠加法演变为 eri（-m>-r+-i）。甚至同一语言内也会表现出这种随意性：如为标识第一人称单数，奥克西坦语 parl-i“我说”（直陈式现在时，比较：意大利语 parl-o“我说”）是增加法（-ø+-i>-i）； parl-avi“我说”“翻译”（直陈式未完成过去时，比较：古奥克西坦语 parl-ava“我说/他说”）是替代法（-ava>-avi）； parlar-iá-i“”（条件式，比较：古奥克西坦语 parlar-ia“我说/他说”）则是叠加法（-ia>-ia-i）。

为了避免人称词尾重叠而采取的重塑第一人称单数的形态语义学手段, 即在原词尾消失（>零词尾-ø）或语义作用弱化时（与其他人称词尾重合）重新标识（增加法、替代法）或强化第一人称单数（叠加法）。虽然莱昂语和奥克西坦语诸方言主要用的是叠加法而意大利语诸方言普遍使用替代法, 但其作用均是区分动词第一、第三人称单数形式；而西班牙语中存在单数第一、第三人称词尾重合现象的各个时态却均未引入+宾语，显然-i/y 在西班牙语中的作用并非为了区别重合的人称词尾, 这与前述三种语言截然不同。因此不能断定西班牙语-y 是受到其他罗曼语影响的结果。

观察中世纪卡斯提利亚语 so、do、vo 和 estó不难看出，它们都是单音节词, 就连 estó也不例外。[47]但-y 并非同时附加在这四个动词上, 而是以 so 开始 (Coffman, 2017: 54）。从形态结构来看，拉丁语动词 stāre 和 dare 的直陈式现在时第一人称单数形式 stō、dō，均为规则变化，而中世纪卡斯提利亚语 ir 的动词变位虽然是典型的异干互补，[48]但 vo 相对于 vas、va 而言也是规则变化，即 st-、d-、v-

---

注：

古突厥语中人称代词第一、第二人称复数形式（biz 和 siz）与单数形式（bän<原始突厥语*bẹ-<原始阿尔泰语*bĭ 和 sän<原始突厥语*sẹ-<原始阿尔泰语*si ， -n 是代词性-n ， 很可能是类推的结果 ）有着直接的词源联系。如 bän<原始突厥语*bẹ-<原始阿尔泰语*bĭ. （Starostin, Dybo, & Mudrak, 2003a: 341），sän<原始突厥语*sẹ-<原始阿尔泰语*si.（Starostin, Dybo, & Mudrak, 2003b: 1237）。biz 和 siz 由 bän 和 sän 的词根加古突厥语复数词素-(X)z 构成。后来-z 作为复数词缀后来也被放弃, 由新词尾-lAr 取而代之 (厄达尔, 2017：204）。bän 与 sän 中的 -n 是代词性-n，很可能是类推的结果（马塞尔·厄达尔，刘钊（译），2017:199），即来源于 bäniŋ、säniŋ；bini、sini；mintin、sinidin 等其他形式的词干末-n（试比较蒙古语ᠪᠢ/bi/“我”、ᠴᠢ/chi/“你”和满语ᠪᡳ/bi/、ᠰᡳ/si/“你”，均不带-n；而同属突厥语族的楚瓦什语中则有ӑпӗ/ebə/“我”和ӗcӗ/ezə/“你”，也不带-n）。与 bän>biz，sän>siz 这一现象类似，阿尔泰语系通古斯语族中的满语里也存在非词根性-n，主要用于表达有生命事物的名词中，如ᠠᠮᠪᠠᠨ/amba**n**/>ᠠᠮᠪᠠᠰᠠ/ambasa/“大臣”，ᠨᠣᠨ/no**n**/>ᠨᠣᠸᠠ/nota/“妹妹”等。法罗语是通行于法罗群岛（丹）的日耳曼语族语言，使用人口约五万。语法及词汇与冰岛语高度近似，而发音则受丹麦语影响很大。法罗语同冰岛语最明显的区别之一在于/θ/>/t/，如冰岛语**þ**ú、法罗语 **t**ú“你”、冰岛语**þ**eir、法罗语 **t**eir “他们”等。

[47] 增音 e-在西班牙语中普遍使用并完全确立的时间应该不早于 12 世纪——《熙德之歌》(Poema de Mio Cid) 中有 estava 等形式；而大体同一时期的诗体戏剧《三王》(El auto de los tres Reyes Magos）中“星星”一词则同时出现了 strela（出现五处）和 estrela（出现一处）两种形式；11 世纪的《哈尔恰斯》(Jarchas）中则有 stá（está）。estoy 在中世纪卡斯提利亚语中曾写作 sto，同现代意大利语。

[48] 原为通俗拉丁语 vado、vadis、vadit，后受 do、das、da 的影响变为 vo、vas、va，并在中世纪卡斯提利亚语中的单数形式分别取代了旧的拉丁语形式 eo、īs、it，复数中则保留了 imos 和 ides 两个古老变位形式（Penny, 2002: 192）。

均构成词干。[49]唯一的例外是 so：原始印欧语的词干*es-加上人称词尾后在拉丁语直陈式现在时变位体系中（sum、es、est、sumus、sitis、sunt）演变为 es-和 s-两种词干。而在中世纪卡斯提利亚语 ser 的直陈式现在时变位体系（so、eres、es、somos、sodes、son）中，可以明显看出构成词干的不再是 s-，而是 so-（so-ø、so-mos、so-des、so-n），因此 so 其实在伊比利亚罗曼语中已经变成了一个没有任何人称词尾的特殊存在，这一点可以间接通过类推增加新词尾所构成的加泰罗尼亚语 so-c，奥克西坦语 so-i[50]以及撒丁语 se-u[51]“我是”得到证明。与此相反，意大利语威尼斯方言中 so 并不构成词干（so，sì，xe，sémo，sì，xe），因而未添加新词尾。[52]这其实也解释了添加-y 这一现象在中世纪卡斯提利亚语中为何首先在 so 上广泛使用，[53]而非用于其他三个动词。

显然对西班牙语来说-i/y 的作用是为缺少词尾的词干添加词尾，其次才是标示人称，这与莱昂语、奥克西坦语、意大利语方言等有着很大不同。在这种情况下，人称形态词尾的扩张也就顺理成章，而其选择性也是唯一的：拉丁语动词主动态系统中相关人称词尾共有-ō、-m 和-ī三种；原始罗曼语中则为-o、-ø 和-i（Hall, 1983: 51）。其中-m 在中世纪卡斯提利亚语阶段即已消亡；-ō为西班牙语所继承，但 so 中的-o 既已词干化，显然不能再用作形态词尾来标示人称；可供选择的便只剩下了-i 一种。

-ī在拉丁语中只出现在直陈式完成时主动态各变位法中（如 laudāvī“我赞扬了”、monuī“我提醒了”、ēgī“我做了”、audīvī“我听了”等），标示时态、

---

[49] 相对而言 do、das、da 有着共同的词干 d-；vo、vas、va 则有 v-；sto、stas、sta 则共用 st-，均可算是规则变化。

[50] 拉丁语-o 早在古奥克西坦语时期就已完全消失，因此-i 成为了几乎所有古奥克西坦语动词直陈式现在时第一人称单数词尾，即-o>ø>-i，而-i 没有取代 so 中的 o，形成*si，而是加在其后成了 soi 便有力地证明了 o 是词干而非词尾。

[51] 在失去-m 后，撒丁语 se-在 semus、setzis 的类推下，加上了新词尾-u，并且带动第二人称单数由 es 变为 ses（撒丁语第三人称单数 est，保留了-t，且发音，不同于现代法语。因此撒丁语中第二人称、第三人称单数完全没有重合的可能，不同于西班牙语。所以只有可能是由于词干类推引发了 es>ses）。

[52] Moreno（2009:54-61）大量列举了罗曼语诸方言中四个动词加-i/y 的情况，却没有提及 so 是否构成词干的问题，不能不说是一个资料上，甚至是逻辑上的缺憾——出于实际语法需求添加词尾和在类推作用下添加词尾是缺乏可比性的。也正因此，本文将 so 与 do、esto、vo 等区分开来，单独讨论 so>soy 的问题。

[53] 虽然根据文献来看，最先添加词尾-y 的动词是 do 而非 so，但其在 do 中的普及程度远不及 so，因此 Moreno（2009: 63）认为在描述语言变化时，变化普及的时间点要比变化出现的时间点更重要。

语态和人称，而在扩张中其作为形态词尾的人称标识功能在强化，而时态标识功能大大弱化，[54]即语态-时态-人称>人称。由此看来-ī作为人称标识被引入西班牙语直陈式现在时系统是完全可能的。因此 soy 同 soc、seu、soi 等一样，都是无人称词尾动词词干（加泰罗尼亚语 so-，ets，som，sou，son；撒丁语 se-，ses，est，semus，setzis，funt；奥克西坦语 so-，sias，e，som，setz，son）选择了增加法的结果，并于之后在类推的作用下加在了原本有着相对规则的人称词尾，但却与 so 同为单音节词的 do、estó、vo 等词上（Penny, 2002: 191）。

4. 结论

拉丁语 sum 在通俗拉丁语中经历了一系列复杂的变化，并根据词干的不同（sum-还是 su-）在罗曼语族诸语言中走向了完全不同的发展轨迹。在西班牙语中，拉丁语词尾-m 脱落，词干 su-则演变为 so，虽然与直陈式现在时第一人称单数词尾-o 刚好重合，但其词干的性质没有改变。对标识人称的形态词尾的需求导致其附加了新的形态词尾-y，最终演变成了 soy，并将这一词尾类推到了同为单音节词的 do、vo、estó上，i/y 也由此从“语态-时态-人称”三维词尾降为了单一的“人称”词尾。此现象的本质是罗曼语中-y 使用范围的扩张，但由于各个罗曼语的需求有所不同，因此罗曼诸语言中添加-y 的必要性有很大不同，继而导致该词尾在罗曼诸语言/方言中的扩张程度大相径庭。

参考文献

Alkire, T. & Rosen, C. 2010. *Romance Languages: A Historical Introduction*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Beekes, R.S.P. 2011. *Comparative Indo-European Linguistics: An Introduction*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

费尔迪南·德·索绪尔，2019，《普通语言学教程》。北京：商务印书馆。

Erdal, M. (厄达尔)，2017，《古突厥语语法》，刘钊译。民族出版社。

Fortson, B.W. 2010. *Indo-European Language and Culture: An Introduction (Second edition)*. 地点：A John Wiley & Sons, Ltd.

[54] 罗曼语中被动态变为了分析式结构，因此此处不再讨论语态。

Grandgent, C.H. 1927. *From Latin to Italian, an Historical Outline of the Phonology and Morphology of the Italian Language* . Cambridge: Harvard University Press.

-Hall, R. A. 1983. *Proto-Romance Morphology*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Jespersen, O. 1928-1932. *A Modern English Grammar: On Historical Principles v.1*. London: G. Allen & Unwin, Ltd.

Malzahn, M. 2010. *The Tocharian Verbal System*. Leiden: Brill.

Martínez-Gil, F. 2012. *Sobre la eclosión histórica de soy, voy, doy, estoy y hay: unasolución prosódica*.

https://www.researchgate.net/publication/228614261_Sobre_la_eclosion_historica_de_soy_doy_voy_estoy_y_hay_una_solucion_prosodica 访问日期 2022 年 11 月 8 日

McCone, K. 2005. *A First Old Irish Grammar and Reader: Including an Introduction to Middle Irish*. Naas: The Leinster Leader.

Meillet, A. (Translated by William P. Dismukes) 2005. *General Characteristics of the Germanic Languages*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Moreno, J.S. 2009. *De morfología y sintaxis españolas Dos estudios interpretativos*. Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Penny, R.J. 2002. *A History of the Spanish Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Starostin, S., Dybo, A. & Mudrak, O. 2003a. *Etymological Dictionary of the Altaic Languages Part One[A-K]*. Leiden/Boston: Brill.

Starostin, S., Dybo, A. & Mudrak, O. 2003b. *Etymological Dictionary of the Altaic Languages Part Two[L-Z]*. Leiden/Boston: Brill.

Coffman, T. J.M. 2017. *The Fall of So, Esto, Do, and Vo and Rise of Soy, Estoy, Doy,and Voy. Spanish and Portuguese Review* 3:41-55

Trask, R.L. 2011.《历史与比较语言学词典》*The Dictionary of Historical and Comparative Linguistics*. 北京：世界图书出版公司。

Wright, J. 1910. *Grammar of the Gothic Language and the Gospel of St. Mark Selections from the other Gospels and the Second Epistle to Timothy with Notes and Glossary*. Oxford: Clarendon Press.

赵飞，2020，塞尔维亚-克罗地亚语现在时第一人称单数词尾-m 研究。《欧洲语言文化研究》(11)：3-20。

On the evolution of the Spanish *soy*

Abstract: Although Spanish is one of the daughter languages of Vulgar Latin as other modern Romance languages, its *soy* (“I am”) as the first person singular in indicative present tense of the verb *ser* (“to be”) is quite different from the Latin *sum* (“I am”). The origin and the evolution of the innovated ending *-y* which didn’t exist in Latin nor in Medieval Castilian are debated by linguists. This paper is a diachronic study of the evolution of the Spanish *soy*, its features in the Romance family and the causes of its evolution. The paper will compare Spanish with other Romance languages and analyze the necessity of the addition of *-y* as well as the evolution of *soy* and its causes from a morphological and a semantic perspective.

Keywords: Comparison method; Romance languages; morphology; semantics; necessity

“字本位”、“词本位”还是“语素本位”？世界语言历史比较视角

张放

北京外国语大学英语学院爱尔兰语教师、讲师

摘要：徐通锵先生在《语言论》中提出，印欧语是“词本位”语言，而汉语是“字本位”语言，且汉语的“字”与印欧语的“语素”不同。笔者对此提出质疑，从历史比较语言学的视角，对包括印欧语在内的非华澳语言和包括汉语在内的华澳语言进行了分析，指出“词”是一种历史上的人为建构，“字本位”和“词本位”的区分是没有必要的，“语素本位”是世界语言的共性，音系学—形态学上的“字”和作为书写系统的汉字其实是两个紧密联系但又相互差异的层次。历史比较法是理解人类语言共性和个性的不可或缺的方法之一，与其“摆脱印欧语的眼光”，不如换一个视角去观察世界语言，从而找出最适合汉语的语法规律。

关键词：“字本位”；“语素本位”；词间空格；历史比较语言学；印欧语系；华澳语言

Character-based, Word-based or Morpheme-based? Languages of the World from the Historical and Comparative Perspective

Abstract: In his *Language*, Xu Tongqiang claims that Indo-European languages are “word-based” languages, whereas Chinese is a “character-based” language, and “characters” in Chinese are different from “morphemes” in Indo-European languages. The author challenges this point of view and analyses non-Sino-Austric languages including Indo-European languages and Sino-Austric languages including Chinese from the perspective of historical and comparative linguistics. The author points out that “word” is a construct in the history, therefore the differentiation of “character-based” and “word-based” languages is unnecessary, and world languages share the commonality of being “morpheme-based”. The “character” in phonology and morphology and the Chinese character as a writing system are two interconnected but differentiated layers. Historical and comparative method is one of the

indispensable methods in comprehending the common and specific properties of human languages. Rather than “get rid of the Indo-European view”, it is better to change a view to observe world languages so as to find out the grammatical rules most suitable for the Chinese language.

Key words: Character-based; Morpheme-based; Spaces between the words; Historical and comparative linguistics; Indo-European languages; Sino-Austric languages

一、研究背景

本文撰写的初衷，缘于笔者在阅读徐通锵先生《语言论》中提出的“字本位”理论的思考。徐通锵先生认为，“字”是“语言中有理据的最小结构单位”，汉语是一种“字本位”的语言，“1 个字・1 个音节・1 个概念”强制性一一对应，相比之下印欧语则是一种“词本位”的语言，“‘词’是印欧系语言的基本结构单位，以此为基础而建立起来的语言理论基本上就是‘主语—谓语’的结构框架以及和此相联系的名词、动词、形容词的划分”（徐通锵 2014：15-16，129，369）；同时他认为，汉语的“字”与印欧语的“语素”（morpheme）不同，原因如下：“第一，语素基本上是一种线性结构，不含非线性的因素；不能有重音；与音节没有固定的关系……‘字’是一种非线性结构：字・音节・意义（概念）之间存在着强制性的一对一的对应关系”；“第二，语素的功能单纯，只是词的结构要素或表示词的某种特定的句法功能，而‘字’是汉语结构的枢纽、结构相关的基点，语音、语汇、语义、语法的结构都交汇于此，因而是各个层面的基本结构单位”；“第三，一个‘字’中可以包含若干个不同的 word，而语素绝不可能有这样的结构”，这里的“word”即印欧语中的“词”。因此“字与语素是两种不能进行类比的范畴……汉语中不仅没有语素，甚至连语素的概念都没有”（徐通锵 2014：17，440-442）。徐通锵先生呼吁在前人的基础上破除汉语语法研究的“印欧语的眼光”（徐通锵 2014：15-17，122-123），“就汉语论汉语”（徐通锵 2014：390-395）。潘文国先生也主张汉语是“字本位”，印欧语是“词本位”（潘文国 2002）。

然而，徐通锵先生的“字本位”和“词本位”之分，给笔者带来了如下疑问：1. 我们是否误解了“印欧语的眼光”，印欧语等世界诸语言真的是“词本位”吗？

语素、字和词之间到底是一种什么关系？2. 如果汉语是“字本位”语言，那么华澳语言[1]是否都是“字本位”语言？对于第二个问题，徐通锵先生在《语言论》进行了初步的探讨，认为汉藏语基本上是“字本位”语言，但他没有做特别深入的探讨（徐通锵 2014：594-598）。而对于第一个问题，笔者要引入世界语言的历史比较视角，从古代印欧语乃至原始印欧语的特点去看待印欧语，进而跳出印欧语从世界语言的角度去看印欧语和包括汉语在内的华澳语，发现它们的共性与个性，思考语素、字、词这几个概念之间的关系。

二、字、词、语素的概念及它们的关系

要讨论本文提出的问题，笔者认为，需要考察字、词、语素这三个概念以及“字本位”、“词本位”和“语素本位”的辩论。

2.1 字、词、语素的概念

从现有的文献来看，“字”显然是一个属于汉字文化圈语言的概念，而“词”和“语素”则是西方语言学的舶来品。

王力先生认为，中国古代早期对于字的研究在先秦时期已经出现萌芽，到秦汉时期的童蒙识字课本如《急就篇》和故训汇编如《尔雅》《释名》开始逐渐成熟，集大成于许慎的《说文解字》（王力 2013：1-55），此后不断发展，但近代以来西方语言学的传入使得中国学者对字的理解发生了很大变化。自《马氏文通》起，印欧语的概念就被普遍运用到汉语语法研究中。《马氏文通》将拉丁语语法体系特别是把西方词类的概念迁移到古汉语中，西方的词在《马氏文通》中普遍称为“字”，特别是区分“实字”和“虚字”，尤其是提出汉语有“助字”这一类字。《马氏文通》对后世汉语语法研究产生了极其深远的影响（王力 2013：178-182），但毕竟东西方语言文化背景不同，两个体系多有抵牾，给后世中国语言学者带来了不少困扰。潘文国认为《马氏文通》引进的是西方的“普世语法观”，“颠倒了音韵文字与语法的位置”（潘文国 2002：4-5）。

然而正是西方语言学的引入和中国人对世界语言的不断认知，使得中国学者

[1] 本文中的“华澳语言”指汉语、藏缅语、侗台语、苗瑶语、南亚语、南岛语等位于东亚、东南亚和太平洋的诸语言。另参见第四章。

认为有必要区分字、词和语素。如黄伯荣、廖旭东《现代汉语（增订六版）》教材对汉字的定义是“记录汉语的书写符号系统”，其特点包括“汉字属于表意体系的文字”，“汉字是语素文字”，“汉字是形体复杂的方块结构”，“汉字分化同音词能力强”，“汉字有超时空性”，而“语素是最小的有音又有义的语言单位”，“词是语言中最小的能够独立运用的有音有义的语言单位。‘独立运用’是指能够‘单说’（单独成句）或‘单用’（单独作句法成分或单独起语法作用，但不能单独成句）”（黄伯荣、廖旭东 2017：137-139，201-203），总体上还是沿用了现代印欧语的语法概念。吕叔湘的《中国文法要略》则举例解释，“院子/里头/有/一棵/枇杷树”可以分为五个段落，“每个这样的段落称为一个词，一个词可以只有一个音缀……也可以有两个以上的音缀”，“‘院子’是最小的表现单位，这个单位称为‘词’；‘院’是最小的意义单位，称为‘词根’；‘子’的本身没有丰富的意义，只有帮着造词的作用，称为‘词尾’”，“上面这句话写成十个字，一个字和一个音缀相当”（吕叔湘 2014：9-10）。朱德熙的《语法讲义》给出如下定义：“语素可以定义为：最小的有意义的语言成分……汉语的语素绝大部分都是单音节的”，但“有的时候，一个汉字代表几个不同的语素……同一个语素用不同的汉字代表”，“比语素高一级的单位是词……由一个语素形成的词叫作单纯词，由两个或更多的语素形成的词叫合成词”，“我们可以把词定义为‘最小的自由形式’”，并未提及“字”的概念（朱德熙 1982：9-11）。朱德熙先生也意识到了自己的语法体系受到印欧语的影响，于是在《语法答问》日译本序中提出：“这种影响主要表现在用印欧语的眼光来看待汉语，把印欧语所有而为汉语所无的东西强加给汉语”（朱德熙 1985：iii）。徐通锵先生受其启发，提出了“字本位”理论（徐通锵 2014）；潘文国先生对“字本位”则进行了更进一步的讨论（潘文国 2002）。江荻则在《藏语词法和形态》中指出，“西方语言和汉语差不多算是形态或词法上的两个极，而藏语则居于中间状态”，“不同语言有不同的词形，承担不同的语法功能，就好像它们之间文字形式上表现的差异”，并将藏语语素分为“词汇语素与语法语素，语法语素包括词缀语素（构词用词缀）和句法语素（句法虚词），所有语法语素都是黏着的……词汇语素分为自由语素和黏着语素”，而对于藏语“词”的概念则沿用裴吉瑞（Jerome L. Packard）的“完型词”（gestalt word）的概念，即“语法功能上能独立运用的最小句法单位，心理上属于能够进入人们记忆体系的完整

单位”（江荻 2021：2，9，11；Packard 2000：80）。

然而即便对于西方学者来说，“字”、“词”和“语素”也并非毫无争议的概念。安德鲁·斯宾塞认为，“词”的概念“是形态学理论中最难和最重要的问题之一”，并且尽管斯宾塞在全书中使用了大量世界语言的例子，但也不得不将“词”分为“音系词”（phonological word）和“形态—句法词”（morphosyntactic word），前者的划分依据是重音或音位配列的限制（phonotactic constraints），而后者的划分依据则是基于形态学和句法学属性上的差异（Spencer 1991：41-46）；“语素”则指具有意义或功能的最小单位，如 anti-, dis-, -ism，可以划分为自由语素（free morpheme）和依附语素（bound morphemes），前者可以自由成词，后者则只能构成词的一部分（Spencer 1991：5）。P. H. 马修斯的《形态学》（*Morphology*）则将“语素”分为实义语素 (lexical morpheme) 和屈折语素 (inflectional morpheme)，前者是最小的有意义单位，后者是语法属性的标志（Matthews 1991：37，102），同时虽然认为“词”是“句法（syntax）的最小单位”，然而也认为这一定义不够准确，例如英语 three beaches“三个海滩”不能写成***three beach*，[2] 因为 three 要求后面名词必须用复数形式，这就意味着形态学和句法在本质上没有区别；马修斯认为词存在的意义并不在于句法，而在于词既是语音也是语法的单位，词的内部成分不能独立存在且只能按照固定的顺序排列，且在印欧语中不可循环添加成分（Matthews 1991：208-209）。然而在汉语中，由字组句也可以具有以上的特点，比如虚字（介词、助词等）通常不能在句中随意移动。

此外，马修斯在使用西方语言来分析汉字和汉语时显得无能为力，只能承认“汉语中每个词看起来都是没有变化的，每个意义都具有自己的词”，相当于认同汉语的“字”就是“词”（Matthews 1991：4）。相比之下，国外的汉语学者对“字”有自己的看法。瑞典著名汉学家高本汉（Bernhard Karlgren）在《汉语的本质和历史》中认为，现代汉语是孤立语，“汉语不用像各种词根或词尾变化那样的特殊标记来表明所要求的词类、名词的数和格、动词的时态和语态，这使汉语变得异乎寻常地简洁”，但同时又基于历史比较语言学的方法研究上古汉语词族和谐声系列，推测上古汉语可能存在屈折和派生变化，但处在逐渐消亡中，且汉字遮蔽了这样的变化（高本汉 2010：61-87）。

---

[2] 本文中*后接斜体表示重构的原始语言形式，**后接斜体表示不存在或错误的语言形式。

罗杰瑞（Jerry Norman）则认为“汉字一开始基本上是表意的（morphemic），几乎每一个字 (graph) 都表示一个意思 (morpheme)。因为汉语的词汇 (morphemes) 绝大多数是单音节词（monosyllables），因此从语音上看，每个字代表一个音节（syllable）”[3]；“古汉语的语素都是单音节的，而且绝大多数语素也就是一个词（most words are also monomorphemic）。不只表示语法关系的词形变化完全没有，就是表示派生关系的词形变化也极少”，虽然他也提到了字族和派生关系（Norman 1988：58，84；罗杰瑞 1995：54，78）。也就是说，罗杰瑞将汉语的“字”等同于“语素”。

裴吉瑞则指出，“如果没有跨语言或普遍心理语言学证据能证明词的存在，那么我们完全可以对词作为原始的自然语言建构的有效性表示怀疑”，且“词可以用各种截然不同的语言学标准来定义”；尽管如此，他还是首先划分了八种不同的词的类别，并指出“字”是汉语中“清晰和直觉上的观念——社会学的词”，“字”“既可以指口语中的一个语素，也可以指书写的汉字。但是大部分说汉语的人用这个概念的时候并不区分‘字’的这两个意义”，而汉语中的“词”指的是“句法的词（syntactic word）”，汉语不是“词本位”语言（Packard 2000：7-20）。

虽然包括汉字在内的文字对于有文字的语言来说至关重要，但文字和语言到底是什么关系呢？索绪尔《普通语言学教程》对文字和语言的关系有一个非常经典的描述：“语言和文字是两种不同的符号系统，后者唯一的存在理由是在于表现前者。”（索绪尔 1980：47）索绪尔将世界语言使用的文字分为表意体系和表音体系两类，而汉字则是典型的表意文字：“对汉人来说，表意字和口说的词都是观念的符号；在他们看来，文字就是第二语言”（索绪尔 1980：51）。这一论断至今仍然具有重要意义：很显然，汉字在汉语几千年的发展史中具有不可替代的地位，也是汉语区别于世界其他语言的一个重要特征。但索绪尔没有进一步讨论这个问题，而是将其研究“只限于表音体系”，其问题在于“语言是不断发展的，而文字却有停滞不前的倾向，后来写法终于变成了不符合于它所应该表现的东西”，语言在发展过程中，“语言和正字法之间的龃龉就越来越严重”（索绪尔 1980：52）。索绪尔这一观点的重要性在于，无论文字具有表意还是表音的功能，都未必能够反映语言自身的变化，像汉字既不能直接显示共时的方言差异，也不

[3] 此处《汉语概说》中译者理解可能有误，故添加了原书英文。

能显示历时的语音变化，而表音文字的拼写相比语音的变化可能更加保守，例如英语、爱尔兰语等文字更多体现的是其更为古老的发音；尽管如此，文字与语音的研究相结合，可以为我们提供语言变化的材料。

当然，近年来国外还出现了“分布式形态学”（distributed morphology，简称 DM）这一新的理论，综合了传统的词位形态学和语素形态学的理论，一方面“取消了词库这一语法模块，将原属于词库的语言成分及功能分布于整个语法模型中，并将词的生成也视作句法操作的结果……DM 同时采取了语素组构模式，主张‘词句同构’思想，通过句法推导的方式来构词”（安丰存、赵磊 2023：22）。

然而，现代形态学研究的最大问题在于，无论是印欧语、汉藏语还是其他语言，或者被置于“词”的框架下进行研究，或者将“字”和“词”对立起来，似乎“词”这一概念是天经地义的。保罗·桑格（Paul Saenger）指出，古代欧洲语言本来不存在词间空格，中世纪早期爱尔兰才出现，直到 12-13 世纪西欧的词间空格规范才基本上与现代欧洲语言类似（Saenger 1997）（详见 3.1）。因此笔者认为，“词”这一概念并不是不可以解构的，“语素”应该是我们审视世界语言的关键单位。

2.2 “字本位”、“词本位”和“语素本位”的辩论

如果说“字”、“词”和“语素”的概念及它们之间的关系是中西方共有的话题的话，那么“字本位”、“词本位”和“语素本位”的辩论则几乎是独见于中国的。与前文徐通锵先生和潘文国先生的观点针锋相对的是陆俭明先生的“语素本位”论，他提出“文字是语言的书写符号，毕竟不是语言，二者不能相混”，因此汉字不是汉语语法的基本结构单位；“如果我们用‘字’这个术语来替代‘语素’这个术语，那么作为汉语语法的基本结构单位的‘字’仍然得这样下定义：‘“字”是汉语中最小的声音和意义的结合体。’如此定义的作为汉语语法基本结构单位的‘字’跟‘语素’没有本质的区别，只是换种说法而已”；“我们要摆脱印欧语的束缚，但是要摆脱的不是语素那样的结构单位，而是句法研究思路”（陆俭明 2011：227）。2009 年 12 月上海外国语大学召开了第一届汉语独特性理论与教学国际研讨会，争论的焦点之一就是“字本位”、“词本位”和“语素本位”的问题。主张“字本位”的潘文国先生认为，由于《马氏文通》以来汉语过于重视语法学而忽视传统小学，因此应该回到“字”上，“字是汉语的基本单位（不仅

仅是结构单位)”，“字是汉语中形、音、义三位一体的天然单位……词是西方语言中形、音、义三位一体的天然单位”，“问题的实质是语言研究可否离开文字”。彭泽润则主张“词本位”，认为字并非“声音、形体和意义三位一体”，“不能把文字和语言混淆起来讨论”，“作为不成词素的字与 Word 没有可比性”，离开文字未必不能研究汉语。陆俭明先生的观点则与前文提到的一致，主张“语素本位”（彭泽润、潘文国 2010：6-11，23）。与以上不同的是，胡壮麟先生则跳出了以上的讨论，认为所有的“本位论”都是值得探讨的，“只有在各种理论互相对立、挑战和融合过程中，语言学研究才能取得更大的进步，才能攀登层级式知识结构的高峰”（胡壮麟 2011：2-8）。

自然，印欧语和汉语各有其独特之处，然而以上本位论的问题在于其主要是从共时视角探讨，甚或是不分时空界限探讨语言的最小单位的问题，并且几乎也只从汉语和英语两种语言角度出发，不仅忽视了世界语言的多样性，也忽视了英语并非典型印欧语的事实。笔者接下来将通过历史比较语言学的视角详细讨论以上本位论的争议。

三、印欧语等非华澳语言是“词本位”语言吗?

3.1 印欧语词间空格的发明

笔者在这一章单说印欧语等非华澳语言是否为“词本位”的问题。如果按照现代印欧语的呈现方式，每一种语言往往是以“词”呈现出来的，拉丁语和古希腊语的现代校勘本也是如此。例如恺撒《高卢战记》，开篇则是：

Gallia est omnis dīvīsa in partēs trēs“整个高卢分为三个部分”(Edwards 1958：2)

又如荷马《伊利亚特》，开篇则是：

Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληιάδεω Ἀχιλῆος οὐλομένην“女神啊，请歌唱佩琉斯之子阿基琉斯的致命的忿怒”（中译文为罗念生、王焕生版本）(Ludwich 1902：1；荷马、罗念生、王焕生 1994：1)

上面的词与词之间以空格切分的方式看似天经地义，然而保罗·桑格（Paul Saenger）的《词间空格：默读的起源》(*Space Between Words: The Origins of Silent Reading*）则指出，欧洲语言的词间空格并不是从一开始就存在的。桑格指出，

古代希腊和罗马的抄本大多数都是“连续书写”（scriptura continua，又称 scriptio continua）的文本，字母和字母之间全部连写，完全没有空格；尽管早期古希腊语铭文也使用点来切分词汇，但这一做法没有持续多长时间就被废除了；拉丁语铭文使用点来切分词汇的做法也不常见（Saenger 1997：4-5，9-10）。无论古典时期希腊语和拉丁语是否有切分词汇的习惯，现存最早的希腊语线形文字 B（Linear B）显然是完全没有空格的，例如线形文字 B 铭文 KN Sd 4401 显然没有任何空格，拉丁转写形式如下：

i-qi-jo / a-ja-me-no e-re-pa-te a-ra-ro-mo-te-me-no po-niki[-jo

“一对战车, 以象牙装饰, 已装配(?), 红色”(Colvin 2007：74-75; LiBER 2024)

上古拉丁语的铭文也没有空格，例如“DUENOS”铭文的其中一段：

IOUESATDEIUOSQOIMEDMITAT“那个把我（刻有 DUENOS 字样的三脚杯）赠送出去的人向天发誓”（Meiser 2002：4；Bibliotheca Augustana 2024）

如果依照今天的标准添加空格，上文应写成 IOUESAT DEIUOS QOI MED MITAT，译成古典拉丁语则是 Iūrat deōs, quī mē dōnat（Meiser 2002：4）。然而即便这种带空格的写法，在古典时期希腊语和拉丁语的抄本中也是不存在的，甚至在中世纪很长一段时间内也是不存在的。公元 10 世纪威尼斯 A（Venetus A）荷马《伊利亚特》抄本就没有词间空格，更没有标点符号，上面引用的开篇第一句话，抄本中第一行就写成：

Μῆνινἄειδεθεάπηληϊάδεωἀχιλῆος（Internet Culturale 2024）

桑格指出，爱尔兰的拉丁语抄本自公元 7 世纪首次出现词间空格，而词间空格直到公元 12-13 世纪才成为西欧拉丁语抄本主流，他认为这一变化是源于古典拉丁语向通俗拉丁语和罗曼诸语演变过程中语序的固定和屈折词尾的消失（Saenger 1997：14-17，21-23）。然而，中世纪爱尔兰语抄本添加空格划分意义的方式一直以来比较独特，直到 12 世纪才与现代爱尔兰语更为接近（Saenger 1997：34）。瑞士圣加仑藏公元 9 世纪抄本《普利西安拉丁语法》(Cod. Sang. 904, *Prisciani Grammatica*）的第 112 页页眉上有一首关于维京人的古爱尔兰语诗歌，直接抄写下来是这样的：

IS acher ingaith innocht fufuasna fairg̋æ findf̊olt niágor réim̃mora : minn dondlaechraidlainn óalothlind. “今晚狂风大作，搅乱了大海的白鬃；我不害怕平

静的大海被凶猛的维京人漫卷。”（e-codices 2024；Stokes & Strachan 1903：290）

如果按照现代的分词习惯，上面的诗歌应该写成：

Is acher in gaíth in-nocht / fu-fúasna fairggæ findḟolt;

ní ágor réimm mora minn / dond láechraid lainn óa Lothlind.

可见 9 世纪古爱尔兰语抄本的空格方式与现代爱尔兰语的习惯完全不同。比如 in gaíth“风”中的 in 是定冠词，然而抄本中则与 gaíth（gaith，抄本中无长元音符号）连写；dond“对（含定冠词）”，láechraid“许多武士”，lainn“凶猛的”在抄本中连写成 dondlaechraidlainn；óa“从”和 Lothlind“维京人”则连写成 óalothlind。

桑格还提到，今天巴尔干和小亚细亚地区（或称拜占庭地区）的东正教希腊语抄本直到公元 16 世纪下半叶才开始使用词间空格，使用基里尔字母的斯拉夫语言抄本直到 17 世纪初才开始使用词间空格，而古代哥特语抄本也完全没有词间空格（Saenger 1997：10，13）。古埃及圣书体、两河流域和美索不达米亚地区的楔形文字也没有发明出词间空格的用法。至于使用婆罗米字母抄写的梵语、吐火罗语、于阗语等各类文本，长期都没有词间空格的概念，只有划分句子的符号。古代印度《波你尼语法》4.1.2 节将梵语名词变格词尾抽离出来书写，与现代西方的分词拼写法大异其趣，值得我们注意：“第一格尾：su au jas；第二格尾：am auṭ śas；第三格尾：ṭā bhyām bhis；第四格尾：ṅe bhyām bhyas；第五格尾：ṅasi bhyām bhyas；第六格尾：ṅas os ām；第七格尾：ṅi os sup。”[4]（段晴 2001：71；Böhtlingk 1887：149）这是否意味着古代印度的梵语使用者将格尾视作语素呢？吐火罗语的字母是依照音节来划分的，例如梵语—吐火罗语双语《出曜经》的写本（编号 PK AS 1A），a 面第一行婆罗米字母转写成拉丁字母是“ja rā mṛ tyu śca ma rda [ti] • ktsai tsa ññe srū ka lyñe ṣpa me lyeṃ”，圆点前为梵语，圆点后为吐火罗语，而当代学者通常会转写成“jarā mṛtyuś ca mardati • ktsaitsäññe srūkalyñe ṣpä melyeṃ”（CEToM 2025）。[5]今天使用婆罗米字母体系的缅甸语、泰语、老挝语、柬埔寨

[4] 梵语的“第一至七格”在梵语传统语法的汉译术语中分别对应“体格、业格、具格、为格、从格、属格、依格”。现代西方语言的语法术语对应名称分别为“主格、宾格、具格、与格、夺格（从格）、属格、位格”。梵语传统语法中将呼格视为体格（主格）的变体。参见施坦茨勒，季羡林 2009：17。

[5] 梵语和吐火罗语两句意义完全对应，在中古汉语《出曜经》或《法句经》中都有平行文本，译作“不觉

语等语言也只有句间空格，字母与字母之间前后相连书写，而非每个音节添加空格。藏语则是每个音节之间用点来分隔，每句最后添加竖线，句与句之间用空格切分。现代越南语虽使用拉丁字母而非汉字和喃字，但每个音节之间都用空格分隔，并非按现代西方语言模式切分不同词汇，仍与汉语的“字”的分隔方式类似。

自然，这一情况也存在例外：隶属于闪含语系闪语族的古叙利亚语和阿拉伯语就发明出了同一个字母划分单写、词首、词中、词尾的书写方式，这两种字母的拼写方式后来更是影响了粟特文、回鹘文、蒙古文、满文以及使用阿拉伯字母书写的语言的拼写方式。桑格也提及，早期希伯来语在没有发明元音符号的时期，也存在词间空格，然而希伯来语使用元音符号之后则不再添加词间空格（Saenger 1997：10）。但无论闪语族语言书写时是否添加空格，闪语族词汇的最基本特征都是由一个或多个辅音词根再添加其他辅音字母构成，在辅音字母不变的基础上，通过元音交替（Ablaut）改变语法形态（Lipiński 1997：202-209）。

通过对这些历史上东西方抄本传统的考察，特别是基于抄本中词间空格出现较晚的史实，笔者认为，欧洲古代和中世纪的语言在很长一段时间内，也许只有“句子”的概念，并不存在“词”的概念，或者“词”的观念是模糊的。即便闪语族语言中存在“词”的概念，也有着其特殊的历史背景。那么，我们是否可以将印欧语中的“词”视为一种十分晚近的产物呢？古代印欧语使用者真的是按照现代印欧语的“词”的划分法来划分意义吗？抑或说，“词本位”这个视角本身就存在问题呢？

3.2 “词本位”的迷思：世界语言历史比较的视角

上文主要是从欧洲语言中世纪词间空格从无到有来解释“词”的起源。然而，即便从语法的角度，印欧语是否为“词本位”也需要进行一番考察。

许多现代印欧语中都有反身动词或代词式动词。西班牙语和意大利语中，动词不定式要与反身代词连写，例如西班牙语 llamarse“叫……名字”，意大利语 chiamarsi“叫……名字”，但在句中作谓语动词时，反身代词要与句中主语人称一致，且移至动词前用空格分隔，如西班牙语 Me llamo Juan.“我叫胡安。”意大利语 Mi chiamo Giovanni.“我叫乔万尼。”法语、德语、波兰语的反身代词则始终与动词拆分书写，例如法语 se lever“起床”，Je me lève“我起床”，德语 sich

---

老死至”。参见水野弘元 1981：397。

erholen“休养”，Ich erhole mich“我休养”，波兰语 cieszyć się“高兴”，Cieszę się“我高兴”。俄语则是反身代词与动词始终连写，且反身代词随动词变位还会发生一些形式变化，例如учиться“学习”，Я учусь“我学习”，不定式中的ся在现在时第一人称单数变位时变为сь。然而 llamarse, chiamarsi, учиться这些连写的反身动词变位时，反身代词要么移出，要么变换形式，与法语、德语、波兰语反身代词分开书写的方式并没有太大区别。反身代词与动词之间是连写还是添加空格给“词”的概念带来了困扰：反身动词到底是一个词还是两个词?

法语、意大利语、德语、爱尔兰语等都有缩合介词，例如法语中介词 de 和à与定冠词 le 和 les 分别缩合成 du, des 和 au, aux，但 de 和à与定冠词 la 就不缩合。意大利语则不同, 介词 di 和 a 与定冠词 il/lo, la, i/gli, le 分别缩合成 del, della, degli, delle 和 al, alla, agli, alle。德语中介词 in 可以跟阳性/中性与格定冠词 dem 和中性宾格定冠词 das 分别缩合成 im 和 ins，an 也可以分别于 dem 和 das 缩合成 am 和 ans，等等。现代爱尔兰语的大部分介词不能后接人称代词，必须构成“人称缩合变位”，如介词 do“给，对”构成 dom“给我，对我”，duit“给你，对你”等，介词 ag“在”构成 agam“在我这里”，agat“在你这里”等；但介词并不一定都能与定冠词缩合，比如 do 可以与单数定冠词 an 缩合成 don，但与复数定冠词 na 就只能写成 do na。所以现代印欧语的缩合介词到底是一个词还是两个词?

德语的可分动词事实上都是由普通动词前加介词前缀构成的，例如 aufstehen“起来”就是由 auf“在……上面”和 stehen“站”构成的，darstellen“呈现，显示”就是由 dar“那里”和 stellen“放置”构成的。可分动词作为不定式拼写时要连写，然而动词变位时，可分动词的两部分则要拆分，动词前缀要放在句末，例如 Ich stehe auf“我起来”，Die folgende Tabelle stellt dar“下表显示”，而当可分动词构成带 zu 的不定式时，需要将不定式助词 zu 接在可分动词的前后部分之间，例如 aufzustehen, darzustellen 等。与德语类似，古爱尔兰语也有大量带前缀的动词, 虽然句法规则不同于德语, 但前缀与动词词根之间也具有一定的可分性，且陈述肯定式和非陈述肯定式有所不同，例如 dobeir“他/她给”是由前缀 do 和动词 beirid“他/她背负”构成的(由于添加了前缀 do, 此时需要用 beir 而非 beirid)，如果表示“他/她给我”，则需要插入宾语人称代词中缀-m-，变为 dombeir；dobeir 和 dombeir 变为陈述否定式时，要分别变成 nítabair 和 nímthabair，拼写形式也发

生了巨大变化。然而不论古爱尔兰语文献中是否添加空格，我们都可以将上述的形式拆分成各个部分。

不仅如此，德语和爱尔兰语的复合词的多部分之间也是不添加空格的，像德语的复合词干脆直接全部连写，但显然可以拆分，例如 Umweltschutz“环境保护”就是 Umwelt“环境”和 Schutz“保护”的合成词，Reisekrankenversicherung“旅游医疗保险”是 Reise“旅游”、krank(en)“生病的”和 Versicherung“保险”的合成词。再如爱尔兰语的 teangeolaíocht“语言学”是 teanga“语言”和 eolaíocht“科学”的合成词，idirnáisiúnta“国际的”是 idir“之间”和 náisiúnta“国家的”合成词。那么，合成词究竟是一个词还是多个词?

不止是反身动词、可分动词和合成词，即便是印欧语的动词和名词，也仍然是可以再分割的。这里笔者首先通过表 1 来比较几种古代印欧语“离开”的动词变位，并将其中的各个成分用横线分割开来（Rix et al. 2001：406-407；Mayrhofer 1978：80-81，84；Mayrhofer 1996：457-458）：

表 1 几种古代印欧语中“离开”的动词变位比较示例

数	人称	拉丁语 **linquō, linquere“离开”**	古希腊语 **λείπω“离开”**	梵语 **riṇakti“离开”**
直陈式现在时主动态				
单数	**第一人称**	li-n-qu-ō	λείπ-ω	ri-ṇa-c-mi
	第二人称	li-n-qu-i-s	λείπ-ει-ς	ri-ṇa-k-ṣi
	第三人称	li-n-qu-i-t	λείπ-ει	ri-ṇa-k-ti
复数	**第一人称**	li-n-qu-i-mus	λείπ-ο-μεν	ri-ñ-c-maḥ
	第二人称	li-n-qu-i-tis	λείπ-ε-τε	ri-ṇa-k-tha
	第三人称	li-n-qu-u-nt	λείπ-ου-σι	ri-ṇa-k-anti
直陈式不定过去时主动态（拉丁语为完成时）				
单数	**第一人称**	līqu-ī	ἔ-λιπ-ο-ν	a-raik-ṣ-am
	第二人称	līqu-i-stī	ἔ-λιπ-ε-ς	a-raik-ṣ-īḥ
	第三人称	līqu-i-t	ἔ-λιπ-ε	a-raik-ṣ-īt (吠陀ā-raik)
复数	**第一人称**	līqu-i-mus	ἐ-λιπ-ο-μεν	a-raik-ṣ-ma
	第二人称	līqu-is-tis	ἐ-λιπ-ε-τε	a-raik-ta
	第三人称	līqu-ēr-unt	ἔ-λιπ-ο-ν	a-raik-ṣ-uḥ

上述三种语言的“离开”均来源于原始印欧语的*$leiḵ^{u}$-“离开，远离”（Rix et al. 2001：406-407）。尽管三种语言动词变位的具体表现形式不同，但依然具有很多相似之处，而且每一种形式又都可以拆分成最小的有意义的单位，也就是语素。这时我们发现，动词的不同人称、数、时态、语态主要体现于词尾的变化，其他的部分并不构成变化的主体。并且，由于古代印欧语普遍不常用人称代词，变位

词尾其实可以理解为搭配词根和词缀使用的主语人称代词。从印欧语动词变位词尾与人称代词的相似性（Fortson 2010：140-145）来看，笔者认为不能排除这种可能性。那么，我们是否有理由认为，印欧语动词其实不过是不同语素的拼合，只是各个语素之间不添加空格，使得动词内部的自由语素和依附语素被遮蔽了呢?

如果横向比较一下非印欧语，我们会发现一些有意思的现象。维吾尔语[6]的动词各个时态的变位就是拼合而成的，与印欧语的动词变位本质上是类似的。例如表 2，笔者将各个成分用横线分割开来，-i-或-j-表示现在时，-d-表示过去时，-mɑ-或-mɛ-（-mi-为其音变变体）表示否定：

表 2 维吾尔语 bɑr-“去”的一般现在时陈述肯定式、陈述否定式、一般过去时陈述肯定式、陈述否定式

数	人称代词	一般现在时		一般过去时	
		陈述肯定式	陈述否定式	陈述肯定式	陈述否定式
单数	第一人称 mɛn	bɑr-i-mɛn	bɑr-mɑ-j-mɛn	bɑr-d-im	bɑr-mi-d-im
	第二人称普称 sɛn	bɑr-i-sɛn	bɑr-mɑ-j-sɛn	bɑr-d-iŋ	bɑr-mi-d-iŋ
	第二人称尊称 siz	bɑr-i-siz	bɑr-mɑ-j-siz	bɑr-d-iŋiz	bɑr-mi-d-iŋiz
	第三人称 u	bɑr-i-du	bɑr-mɑ-j-du	bɑr-d-i	bɑr-mi-d-i
复数	第一人称 biz	bɑr-i-miz	bɑr-mɑ-j-miz	bɑr-d-uq	bɑr-mi-d-uq
	第二人称 silɛr	bɑr-i-silɛr	bɑr-mɑ-j-silɛr	bɑr-d-iŋlɑr	bɑr-mi-d-iŋlɑr
	第三人称 ulɑr	bɑr-i-du	bɑr-mɑ-j-du	bɑr-d-i	bɑr-mi-d-i

印欧语的名词的数和格的变化则更能体现语素的拼合。这里笔者通过表 3 给出几种印欧语阳性名词“犬”一词的单数和复数变格，并将其中的各个成分用横线分割开来 (Wodtko, Irslinger & Schneider 2008：436；Mayrhofer 1996：674-675)：

表 3 几种印欧语中“犬”的名词变格比较示例

“犬”		拉丁语 canis	古希腊语 κύων	梵语 śvan-	古爱尔兰语 cú	立陶宛语 šuõ
单数	主格	can-i-s	κύων	śvā	cú	šuõ
	属格	can-i-s	κυν-ός	śun-aḥ	con	šuñ-s
	与格	can-ī	-	śun-e	coin	šùn-iui
	宾格	can-e-m	κύν-α	śvān-a-m	coin	šùn-į
	具格	-	-	śun-ā	-	šun-iù
	位格	can-e[7]	κυν-ί[8]	śun-i	-	šun-yjè
	夺格	-	-	śun-aḥ	-	-

[6] 本文中维吾尔语一律使用国际音标（IPA）转写。

[7] 拉丁语用作单数夺格。

[8] 古希腊语用作单数与格。

	呼格	can-i-s	κύων	śvan	cú	šun-iĕ
复数	**主格**	can-ēs	κύν-ες	śvān-aḥ	coin	šùn-ys
	属格	can-um	κυν-ῶν	śun-ām	con	šun-ų̃
	与格	can-i-bus	-	śva-bhyaḥ	con-aib	šun-ìms
	宾格	can-ēs	κύν-ας	śun-aḥ	con-a	šun-ìs
	具格	-	-	śva-bhiḥ	-	šun-imìs
	位格	-	κυ-σί[9]	śva-su	-	šun-ysè
	夺格	can-i-bus	-	śva-bhyaḥ	-	-
	呼格	can-ēs	κύν-ες	śvān-aḥ	con	šùn-ys

以上各种语言的“犬”的词根可以构拟为原始印欧语的**kʰu̯ón-*（Wodtko, Irslinger & Schneider 2008：436）。各个数和格的词尾在不同语言之间呈现出较强的对应特征，即便是像古爱尔兰语这样词尾几乎消失殆尽的语言，也可以看出与其他印欧语的变格词尾的历史联系。当代印欧语言学家对原始印欧语名词的单数和复数变格词尾构拟已达成基本共识，这里不再赘述（Fortson 2010：115，117，127，128，132-133；Gotō 2013：9-14）。[10] 如果名词的词根只是发生一些比较小的变化（如不同格之间元音交替）的话，那么，我们是否可以认为，印欧语的变格词尾是一种类似于助词或者介词的语素呢?

跳出印欧语，许多中国北方语言名词的格，要么后接类似于介词的语素，与名词连写，如维吾尔语，主格无词尾，属格添加-niŋ，向格添加-ɣɑ/-qɑ/-gɛ/-kɛ，宾格添加-ni，从格添加-din/-tin，位格添加-da/-ta/-dɛ/-tɛ等；要么则与名词用空格切分，看起来与后置介词无异，如满语，主格无词尾，属格添加 i，向-位格添加 de，宾格添加 be，从格添加 ci 等。维吾尔语中的后置介词 bilɛn“与……一起”有具格的功能，但也不与名词连写。

隶属于东北高加索语系的车臣语则比较独特，名词分为в, й, б, д四类，但名词不添加上述辅音，与名词搭配的形容词和部分动词则会前接上述辅音（Хамидова 1991：23-24，42-44）。例如кIира“星期”是д类名词，бутт“月”是б类名词，минот是й类名词，如果与“有”搭配，则“有”的前面要添加对应的名词类的标志，如：

Бутт – диъ кIира ду.“一个月有四个星期。”

---

[9] 古希腊语用作复数与格。

[10] 至于原始印欧语的形容词，印欧语言学家已经证明其变格模式与名词完全一致，本质上形容词是名词的一个专门类别，这突出地表现在梵语、古希腊语和拉丁语等的形容词变格中，只是能够改变语法性并与名词保持性、数、格一致，故本文不再讨论形容词的问题。

Шо – шийтта бутт **б**у. “一年有十二个月。”

Сахьт – кхузткъа минот **ю**. “一小时有六十分钟。”

Да **в**оду. “爸爸跑。”

Нана **й**оду. “妈妈跑。”

又如，доккха “老的” 在与男性名词和女性名词搭配时，要分别变为**в**оккха和**й**оккха。我们是否可以认为，车臣语中形容词和动词前加的в, й, б, д不过是表示与之搭配的名词属性的虚词性依附语素，只是拼写上不添加空格呢?

3.3 印欧语词尾脱落的分析

印欧语在历史发展中普遍存在一个十分明显的特征，即词尾脱落 (apocope)，尤其是名词和形容词的词尾普遍发生了脱落, 而动词的词尾脱落则发生得相对较慢，但许多语言中也普遍发生了动词变位形式的简化，像英语则几乎丧失了绝大部分的变位形式。表 4 给出了拉丁语、法语、西班牙语、意大利语“爱”直陈式现在时主动态的变位，并将其中的各个成分用横线分割开来：

表 4 拉丁语、法语、西班牙语、意大利语“爱”直陈式现在时主动态变位比较

“爱”直陈式现在时主动态		拉丁语	法语	西班牙语	意大利语
单数	第一人称	am-ō	j’aim-e	am-o	am-o
	第二人称	am-ā-s	tu aim-e-s	am-a-s	am-i
	第三人称	am-a-t	il/elle aim-e	am-a	am-a
复数	第一人称	am-ā-mus	nous aim-o-ns	am-a-mos	am-ia-mo
	第二人称	am-ā-tis	vous aim-e-z	am-á-is	am-a-te
	第三人称	am-a-nt	ils/elles aim-e-nt	am-a-n	am-a-no

可以看到，变化最大的是法语，词尾不仅形式上脱落，发音上更是无法区分 aime, aimes 和 aiment，均读作[ɛm]。有人会认为这不过是历史音变罢了。然而，如果仅仅是历史音变的话, 为何还会出现法语单数全部人称和复数第三人称发音完全相同的情况，需要用人称代词区分变位？不仅如此，为什么拉丁语名词有数和格的区分, 而除罗马尼亚语和撒丁语之外的现代罗曼语族语言就只有数没有格的区分？我们可以说这是类推所致，但为什么在印欧诸语言变化的历史进程中，会出现传统意义上所谓的“屈折形态标志逐步消失”的情况？

这里笔者还要使用古爱尔兰语[11]作为案例分析。古爱尔兰语拥有与梵语和古

[11] 一般认为，上古爱尔兰语（欧甘文）(Primitive Irish / Ogham) 用于公元 4-6 世纪，古爱尔兰语（Old Irish）用于公元 7-10 世纪。比上古爱尔兰语更早的时期应该是原始海岛凯尔特语（Proto-Insular Celtic），它源于原始凯尔特语（Proto-Celtic）。以下从略。

希腊语类似的较为完整的名词、形容词变格和动词变位体系，但古爱尔兰语的名词和形容词变格已经丧失了大部分的可见词尾，主要通过硬辅音（非腭化辅音）和软辅音（腭化辅音）来区分变格（参见表 3）；动词变位仍保留词尾，但独立式（陈述肯定式）与非独立式（其他形式，通常前加助词或介词）的变位词尾也存在一定的差异。笔者主要讨论名词变格。上古爱尔兰语欧甘文中的名词词尾到古爱尔兰语全部脱落，例如“儿子的”（属格单数）欧甘文 MAQQI [makʷːi] > 古爱尔兰语 maicc [makʲ] > 现代爱尔兰语 mic [mɪkʲ]（主格单数为 mac [mak]）。与此同时，古爱尔兰语中有三个非常重要的音变规则：弱化（擦音化）、词首鼻化和词首元音前加 h。如果按照现在的分词规则，弱化不仅发生在词首，还发生在词中和词尾，而词首弱化主要是由于前面添加了另一个要求词首弱化的词导致的。表 5 给出了古爱尔兰语“那明亮的石头”和拉丁语“那美丽的女孩”的变格比较（两者均为阴性，均只给出单数），古爱尔兰语中使用定冠词表示“那”，并标出国际音标，拉丁语的变格词尾用横线分割开来：

表 5 古爱尔兰语“那明亮的石头”和拉丁语“那美丽的女孩”的变格比较

阴性单数	**古爱尔兰语 “那明亮的石头”**	**拉丁语 “那美丽的女孩”**
主格	in chloch gel [in xlox ɣʲel]	ill-a puell-a bell-a
属格	inna cluiche gile [inna kluxʲe gʲilʲe]	ill-ius puell-ae bell-ae
与格	don chluich gil [don xluxʲ ɣʲilʲ] **“给那明亮的石头”** [12]	ill-ī puell-ae bell-ae
宾格	in cloich ngeil [in gloxʲ ŋʲgʲelʲ]	ill-am puell-am bell-am

我们不考虑古爱尔兰语拼写上的独特之处（Stifter 2006：15-34），仅根据上表中给出的古爱尔兰语发音，就可以看出，古爱尔兰语虽然无法明显通过词尾看出不同的格，但一方面仍存在词尾为硬辅音、软辅音或元音的区别；另一方面，后词词首又受到前词词尾的影响，导致词首的弱化（主格和与格）、鼻化（宾格）或无音变（属格）。而且弱化辅音也可以出现在词中或词尾，如上表中的古爱尔兰语 c(h)loch“石头”。那么词首音变的原理是什么？比较古爱尔兰语和拉丁语，可以发现，单数主格和与格古爱尔兰语均有词首弱化，拉丁语则都以元音结尾；单数宾格古爱尔兰语有词首鼻化，拉丁语则都以-m 结尾。而且既然上古爱尔兰

[12] 古爱尔兰语中，与格已几乎不能独立使用，通常都需要前接介词。

语中仍存在变格词尾，那么说明词首弱化一定是由前词词尾元音造成的，而词首鼻化一定是由前词词尾的鼻辅音造成的；同时，弱化辅音无论位于何处，都一定出现在元音之后。凯尔特学家金·麦康恩认为，古爱尔兰语的辅音弱化应该发生在词尾脱落之前（McCone 1996：81-98），也就是说应该出现在上古爱尔兰语或者更早的时期。一些拉丁语词汇中世纪早期借入古爱尔兰语之后就会发生辅音弱化，如 liber“书” > lebor [lʲewor]，scrībit“他/她写” > scríbaid [ʃkʲrʲi:waðʲ]，modus“方式” > mod [moð]，古爱尔兰语三个词的词中 b 和词尾 d 都发生了弱化。既然词中和词尾辅音都会发生弱化，那么词首的辅音弱化也一定是前词与后词连续发音时产生的变化。更进一步讲，如果去掉古爱尔兰语句子中的空格，那么所有的词首音变本质上都是句内连续发音所导致的音变，这实际上与梵语的“句内连声”（internal sandhi）的原理是类似的。

根据现有的研究（McCone 1996，Stifter 2006，Stifter et al. 2021），笔者通过表 6 将表 5 的古爱尔兰语分步构拟为原始凯尔特语：

表 6 古爱尔兰语“那明亮的石头”的原始凯尔特语构拟

阴性单数	**古爱尔兰语“那明亮的石头”的原始凯尔特语构拟**
主格	in chloch gel < **hindā xluxā ɣelā* < **sindā klukā gelā*
属格	inna cluiche gile < **hindāh klukāh gelāh* < **sindās klukās gelās*
与格 **“给那明亮的石头”**	don chluich gil < **do hindaḭ xluxaḭ ɣelai* < **do sindaḭ klukaḭ gelaḭ*
宾格	in cloich ngeil < **hinda mkluxa mgelam* < **sindam klukam gelam*

事实上，无论是否写出空格，比如把主格形式写成 inchlochgel < **hindāxluxāɣelā* < **sindāklukāgelā*，甚或是拆分成 in chloch gel < **hind ā xlux ā ɣel ā* < **sind ā kluk ā gel ā*，其本质都是不变的，脱落的仍然是名词变格的词尾，而在实际语流中，全部的语素其实都是连续地、无边界地成句表达的。那么，我们是否可以认为，词尾脱落的本质实际上就是依附语素的脱落？是否可以更进一步认为，印欧语本质上只有语素和句子这两个有意义的基本单位，“词”是中世纪以来欧洲人通过词间空格建构的产物，“词”的本质只不过是句子？

事实上，早在 1820 年，德国印欧语言学家弗朗茨·葆朴（Franz Bopp）就已经提出，印欧语的词根是辅元辅（CVC）的单音节结构（Bopp 1820/1989）。印欧历史语言学界已经普遍认可印欧语的词基本上都可以分解为前缀+词根+后缀+词尾的结构，有些词汇还带有中缀（Fortson 2010：83-84），每个成分都可以看作是一个语素。因此，笔者认为，包括印欧语在内的世界各种语言都是“语素本

位”的语言。

有人可能会反驳：依附语素不能独立存在，没有实义。笔者并不否认这一点，但如果将印欧语的依附语素与汉语的助词比较，如古汉语的“也、矣、夫、乎、哉、欤、之”，或者现代汉语的“的、地、得、着、了、过、吧、吗、呢”等等，这些助词难道也可以在句中随意移动吗？何况古代印欧语的语序是相对随意的，原本的自由语素也都是可以在句中自由移动的，其内部的关系实际上是每个自由语素对应的依附语素之间的一致性，并且这样的一致性也受到自由语素和全句的语义的支配，只是印欧诸语言后来逐渐转向了固定语序。

还有一种反驳意见，认为像英语 man 和 men、bring 和 brought、go 和 went、bad 和 worse 不能划分语素，cut 的不定式、过去时和过去分词同形，无法区分语素（潘文国 2002：118）。如果利用原始印欧语的理论，此类问题完全可以解释：古英语中表示变格的助词性语素到现代英语中几乎完全丢失，如 foot 和 feet“脚”分别源于古英语的主格单数 fōt 和主格复数 fēt，但属格单数则是 fōtes，具格单数为 fōte 或 fēt，词根元音交替是区分自由语素的主要方式；横向比较拉丁语的“脚”，主格单数是 pēs，主格复数是 pedēs，说明古英语已经发生了词尾脱落，拉丁语主格单数的-s 和主格复数的-ēs 在古英语中已经不存在（Sievers & Brunner 1959：46；Wodtko, Irslinger & Schneider 2008：526-527）。bring 和 brought（过去时）对应德语的 bringen 和 brachte，在古英语中是 brinʒan 和 brōhte，除了存在元音交替，我们完全可以划分语素为 brinʒ-an 和 brōh-te（Sievers & Brunner 1959：70-71）。go 和 went、bad 和 worse 均互为异干形式，也可以划分语素，这里不再赘述。至于三种形式同形的 cut，虽然不能追溯到古英语，但与之类似的还有 let，德语对应的则有 lassen, ließ, gelassen，古英语则对应 lǣtan (lētan), lēt, lǣten，很显然现代英语中发生了词尾脱落，导致三种形式同形（Sievers & Brunner 1959：67）。英语的词尾脱落恰好证明了英语在历史发展中已逐渐不需要用原来的助词性依附语素来区分语法意义。印欧语之外类似的例子如阿拉伯语就经常通过元音交替改变形态和意义，如“书”单数 kitāb，复数 kutub，“图书馆”是 maktaba，“他/她写了”是 kataba，这些都可以构拟为一个原始闪语词根**katab*-。

笔者认为，晚期语言没有的东西，早期语言未必没有；像缺乏形态变化的现代英语，看似不能划分语素，但如果回到早期甚至原始语言，同样可以回溯语素

的来源及消失的原因。这就需要历史比较语言学的方法，仅通过共时视角分析是有局限性的。

四、重新审视华澳语言

在重新审视了印欧语等非华澳语言之后，笔者需要重新审视包括汉语在内的华澳语言。

汉语和藏缅语同源已经被国内外许多学者证明，这一前提无须赘述；[13] 苗瑶语、侗台语、南亚语、南岛语也与汉语和藏缅语具有诸多共同点，虽然这些语族与汉语和藏缅语之间的关系仍有不少讨论，但南岛语与侗台语之间的亲缘关系目前也已基本证实（孙宏开、江荻 2000：1-116；金理新 2012；郑张尚芳 2024），因此我们可以将这些语言称为华澳（语系）语言（潘悟云 2005：242-287；金理新 2012；郑张尚芳 2013：38-41；金理新 2023；郑张尚芳 2024）。

汉字的地位是无可替代的，索绪尔也强调汉语的“文字就是第二语言”（索绪尔 1980：51），我们根本不可能无视汉字去研究汉语的古音还是其意义，这一点毋庸赘言。汉字具有超时空性，这一方面使得汉字的意义几千年来保持相对稳定，较少变化，但另一方面必须看到，任何语言都是在不断变化的，而汉字的相对稳定性恰恰掩盖了汉语语音的多样性和变异性——今日汉语诸多的方言就是汉语语音在空间和时间上剧烈变化的例证。而汉语是否是“字本位”语言，也需要通过历史比较语言学的方法进行验证，要从汉字出发，但绝不能仅限于汉字本身，而是要通过与兄弟语言之间的比较去更深刻地理解。

首先，笔者给出汉语、藏语拉萨话、书面藏语（即藏语字母的拉丁转写）、嘉戎语梭磨方言和书面缅甸语（即缅甸语字母的拉丁转写）的数词 1-10 比较。书面藏语和书面缅甸语采用郑张尚芳先生的拉丁字母记音，藏语拉萨话、嘉戎语梭磨方言以古音小镜收录的记音为准，均使用国际音标记音（郑张尚芳 2024：90，99；古音小镜 2024a；古音小镜 2024b）。

---

[13] 如郑张尚芳先生所言：“近二三十年来，国内外汉藏语比较研究的论著不断涌现，取得了可喜的进展。可有人却无视这些学者新的成果，老还在人云亦云，重复前辈学者当年一些对汉藏语比较是否可行的怀疑，这无助于学术的进步。”（郑张尚芳 2013：67）

表 7 汉语、藏语拉萨话、书面藏语、嘉戎语梭磨方言、书面缅甸语的数词 1-10 比较

汉语	藏语拉萨话	书面藏语	嘉戎语梭磨方言	书面缅甸语
一	tɕi53	gtjig	kə-tɐk	tac
二	ɲi55	gnjis	kə-nəs	hnac
三	sum55	gsum	kə-sam	sumh
四	ʃi132	bzji	kə-wdi	leih
五	ŋa53	lnga	kə-mŋo	ngaah
六	tʂhu132	drug	kə-tʂok	khrook
七	tỹ132	bdun	kə-ɕnəs	khunac
八	cɛ132	brgjad	wu rjat	hrac
九	ku132	dgu	kə-nŋu	kouh
十	tʃu53	btju	ɕtɕe	chai

对汉语吴、闽、粤三个方言区有一定了解的读者，一定会发现以上几种藏缅语和这些汉语方言数字 1-10 发音的相似性。[14] 然而书面藏语的复辅音在现代藏语拉萨话中已经简化为单辅音，同时还产生了声调，只有核心元音没有发生太大的变化。同时，书面藏语、嘉戎语梭磨方言、书面缅甸语的语音结构有着较强的对应性。尽管嘉戎语梭磨方言除“八”和“十”之外都带有一个前置的 kə，但毫无疑问，无论 kə是否为类推所致，都不能否认上述几种语言的同源性；而且并不仅仅是数字同源，各类词汇都具有较强的同源性，并非都是借自汉语（郑张尚芳 2024：195-347；金理新 2012）。

如果汉语和藏缅语至少同源的话，那么书面藏语和嘉戎语梭磨方言的复辅音又是从何而来呢？江荻的《藏语词法和形态》一书指出，书面藏语包括“前置附着辅音性语素”、“后置附着韵尾语素”、“黏着性辅音语素”等添加在核心音节上的语素（江荻 2021：17），有形态变化（江荻 2021：207-261，422-440），特别是动词还通过在词根音节上前加和/或后加语音并发生元音交替的方式产生时态和式的变化。以下表 8 摘录江荻《藏语词法和形态》一书中动词变化的例词，并将其中的各个成分用横线分割开来：

表 8 藏语动词变化例词表（江荻 2021：238-242）

	现在时	将来时	过去时（完成式）	祈使式（命令式）
抛掷	v-deb-s	g-dab	b-dab	thob
拔	v-gog	d-gog	b-kog	khog
拆	v-jig	g-zhig	b-shig	shig-s
恭维；敬重	v-khur	b-kur	b-kur	khur

[14] 藏语数字 7 是个例外，与汉语不同源（金理新 2012：76-77；郑张尚芳 2024：90）。

跳	v-tham	v-tham	v-tham-s	v-thom-s
写	v-bri	bri	bri-s	bri-s

可以看到，书面藏语的动词不仅通过元音交替改变形式，而且普遍都前接辅音，有的还后接辅音，郑张尚芳先生分别称之为“前冠音”和“后腹尾”(郑张尚芳 2024：42-45，61-73)。关于这些前冠音和后腹尾的具体功能或意义，笔者这里不想作讨论，但不争的事实是，与表 7 一样，相比古藏语，现代藏语诸方言的前冠音和后腹尾趋于消失。仅以拉萨话为例，vdebs, gdab, bdab, thob 在现代藏语拉萨话中分别读 ndeb132, tab132, tab132, thob53（周季文 1983），复辅音声母几乎都变为了单辅音声母。这与印欧语表示形态变化的语素在历史演变中消失的进程事实上是十分接近的，只是不体现在书面写法上。有人会认为，藏语虽然从复辅音声母变为单辅音声母，但单音节的性质不变，所以不足以证明藏语是“语素本位”。然而如果比较一下藏缅语族藏语支和羌语支（如嘉戎语、尔龚语、木雅语、纳西语等）的话，会发现同源词对应的背后，还有有无前冠音和有无声调的差异。以数字“三”为例，书面藏语是 gsum，藏语拉萨话是 sum55，嘉戎语梭磨方言是 kə-sam，尔龚语道孚方言是 xsu，木雅语雅安方言是 sɔ35，纳西语丽江坝话是 sɿ31，等等（郑张尚芳 2024：90；古音小镜 2024a；古音小镜 2024b)。显然，书面藏语和尔龚语道孚方言上述词汇分别可以拆分为 g-sum 和 x-su，与嘉戎语梭磨方言的 kə-sam 对应。产生声调的几种藏缅语，前冠音都消失了。嘉戎语的前冠音 kə-虽然是弱读音节，但显然 kə-和 sam 可以拆分为两个语素，那么前述的 g-和 sum、x-和 su 自然也分别都是语素。

上古汉语文献中也有类似“不盈”“不警”“不律”“马陆”“胡蝶”这样的“不”“马”“胡”无实义的情况。如果仅仅看汉字数量的话，这可能是“2 个字・2 个音节・1 个概念”，但这实际上可能是原始汉藏语前冠音的残留，与藏语中的 b-, m-, g-这样的前冠音类似，也可以认为是“2 个字・1 个半音节・1 个概念”(潘悟云 2000：114-115)。笔者认为，“不”“马”“胡”既然无实义，那么既可以视为形态学上的“字”，也可以视为依附语素。如果仅从汉字出发，汉语的确不显示任何形态变化，但上古汉语谐声体系的研究已经证明上古汉语仍然存在形态变化的残留，如“失”和“佚”、“位”和“立”、“至”和“致”等（潘悟云 2000：133-136；潘悟云 2023)，这些成对的汉字表面上只是音和义的区别，但在上古音中可能隐藏着语素差异，与表 8 中书面藏语动词的形态差异类似。既然汉藏同源

是大前提，那么汉语在历史上应该也发生过前冠音和后腹尾消失的过程，当今海内外的不少汉语音韵学家对于上古汉语音韵学的研究都支持这一主张（潘悟云 2000；金理新 2012；郑张尚芳 2013：38-41；Baxter & Sagart 2014；白一平、沙加尔 2020；金理新 2021；潘悟云 2023；金理新 2023；郑张尚芳 2024），只是汉字从它用来记录汉语的那一刻起，其超时空性决定了它不可能记录下汉语自古至今语音的剧烈变化。我们虽然无法完全确定汉字诞生之时汉语是否已不再区别形态变化，但汉藏同源的事实至少可以证明，比上古汉语更早的时期，汉语可能存在多个语素的拼合，经过语音的不断简化，才形成了“1 个字・1 个音节・1 个概念”的格局，也就是说“字”其实是“语素”的特殊表现形式。

以上讨论的只是汉语和藏缅语，事实上华澳语言可能都存在类似的变化。例如将南岛语和侗台语进行比较：“吃”一词，马来语/印尼语为 makan，南岛语普遍存在 mekan, makan, məkan, kan 等形式，而侗台语则有泰语和西双版纳傣语 kin、邕宁壮语 kun、布依语 kɯn 等形式（金理新 2012：384-385）；“喝”一词，马来语/印尼语为 minum，而泰语、老挝语、西双版纳傣语均为 dɯːm，壮语诸方言多为ŋam（金理新 2012：388-389）；“听”一词，马来语/印尼语为 dengar，泰语为 yin，老挝语为ŋin，德宏傣语为ŋin，邕宁和武鸣壮语为ŋi（金理新 2012：411-412）；通过比较可以发现，侗台语更明显地体现出了前冠音的脱落，而马来语/印尼语中仍保留 ma-, mi-, de-等前冠音。

如果进一步去看马来语的话，任何词汇如果按照现行的分词法，都可以添加固定的前缀和后缀构成动词或者名词表示不同的含义。例如 buat“做，制造”添加 me(ng)-构成 membuat“做，制造”，添加 pe(ng)-构成 pembuat“制造者”；panjang“长的”可以前后添加 me(ng)-和-kan 构成 memanjangkan“延长”；jalan“道路”可以添加 ber-构成 berjalan“走”；tutup“关上”可以添加 ter-构成 tertutup“关上了”，等等（苏莹莹、赵月珍 2005：62-65；191-195；209-215）。如果把以上的 me(ng)-, pe(ng)-, -kan, ber-, ter-等等词缀与表 8 中的藏语音节前后添加的辅音相比，我们是否可以认为，马来语的这些词缀本质上也是语素，只不过也是由于书写规则或正字法的缘故而都被视为是“词缀”呢？而这样的语素本质上是否也与汉语、藏缅语、侗台语等华澳语言的助词有类似的功能呢？

因此笔者推论，包括汉语在内的华澳语言一开始与印欧语的构成形式并无大

异，都是“语素本位”，只是由于许多语言的语音形式特别是弱读音节首先简化为“一个半音节”甚至复辅音，之后复辅音再继续简化成单辅音，导致多音节最终变为“辅元（辅）”结构的单音节，这样就使得汉语、藏缅语（羌语支部分语言除外）、侗台语、苗瑶语等体现出更强的单音节特征，然而笔者认为，从本质上来说，单音节语言仍属于“语素本位”，只是语素的表现形式不同罢了。“语素本位”既然是世界语言的共同特征，那么传统意义上的“孤立语”、“黏着语”和“屈折语”的划分就显得完全没有必要了。

五、讨论与总结

5.1 讨论：“字”与“语素”不能相提并论吗？

现在我们回到徐通锵先生的观点，即印欧语是“词本位”语言，语素不能与字相提并论，因为语素并非“1 个字 ·1 个音节 ·1 个概念”（徐通锵 2014：440-442）。然而，通过前文的讨论，笔者提出以下不同意见：

第一，“词”只是包括印欧语在内的世界语言的表象；将印欧语的“词”拆分为语素后，可以发现，虽然不同的语素具有不同的层级，附着语素（前缀、中缀、后缀、词尾）可以改变自由语素（词根）的意义和语法属性，但这样的语素划分方式事实上与华澳语言的语素划分方式并没有什么差别。试比较拉丁语的 li-n-qu-ō，马来语/印尼语的 me-manjang-kan，藏语的 v-deb-s 等。

第二，原始印欧语的研究已经证明其存在重音—元音交替（Accent-Ablaut）的系统，像梵语、古希腊语等古代印欧语都能够反映出其名词和动词的重音由于其语法形态变化，其重音会在词根、后缀、词尾之间发生移动。原始印欧语的“辅元辅”的基本结构几乎体现在前缀、词根、中缀、后缀、词尾这些全部语素中，因此每个语素都对应一个音节，只是后来一些语言的音变造成这种结构被部分破坏。

第三，语素确实能够表示特定的句法功能，但笔者认为，印欧语的“词”拆解为不同的语素之后，每个语素都可以对应现代汉语的一个“字”，也可以对应像书面藏语或马来语/印尼语的一个语素。早期汉语丧失了附着语素且开始使用汉字表示之后，虽然从书写上无法看出其屈折变化，然而至少在古汉语文本中，实字和虚字依然是有明确的区分的（如“也”“乎”，尽管从字源上来说，虚字可

能也源于实字，但从意义上则未必），所以在实际使用中，汉字也可以用虚字表示语法功能，这样就与印欧语的附着语素有相似之处，而实字表示实义，则与印欧语的自由语素（词根）意义类似。比如前面举的德语 auf-steh-en“起来”，auf-zu-steh-en“起来（不定式）”和 ich steh-e auf“我起来”（此处用横线划分语素），可以分别用汉语直译为“上站做”、“上去站做”和“我站我上”。而马来语/印尼语的 me-manjang-kan“延长”可用汉语直译为“做长使”。如果这么看印欧语，难道语素不就是“语音、语汇、语义、语法的结构都交汇于此”吗?

第四，至于“一个‘字’中可以包含若干个不同的 word”，如果比较汉语、书面藏语和马来语/印尼语，可以发现汉语尽管丧失了添加附着语素区别意义的功能，但汉语可以通过实字与虚字的搭配来表达这样的功能，如“看着”“看了”“看过”。如果不依照现行正字法特别是词间空格划分，而是将全部的语素用空格分割开来，比如把 aufzustehen 和 memanjangkan 分别拆分成 auf zu steh en 和 meng panjang kan 的话, 那么每个语素中难道不也是包含着“若干个不同的 word”吗？所以问题恰恰在于人们普遍认为“词”的划分方式是理所当然的，而忽视了“词”本质上是历史上的人为建构。

那么“字”和“语素”完全没有区别吗？笔者认为，如果把“字”的概念指代为作为书写系统的汉字，那么汉字的表意性就是其最大的独特性。然而笔者认为，需要区分音系学—形态学上的“字”和作为书写系统的汉字，二者其实是两个内在联系但又相互差异的层次。音系学—形态学上的“字”本质上应该是语素。

5.2 总结

本文中笔者的立场总结为：“词”是一种历史上的人为建构，“字本位”和“词本位”的区分是没有必要的，“语素本位”是世界语言的共性，音系学—形态学上的“字”和作为书写系统的汉字其实是两个紧密联系但又相互差异的层次。

笔者无意否定“词”在印欧语法体系观念中的重要性，而是要强调，“词”是中世纪以来欧洲人建构的产物，并解构了“词”这一概念，认为语素和句子才是印欧语中有意义的最基本单位，“词”的本质依然是句子，印欧语（以及世界诸多语言）本质上是“语素本位”的语言，只是因为词间空格的发明导致“词”的概念逐渐根深蒂固，甚至影响到世界大部分的表音文字的书写，因此才产生了印欧语“词本位”的假象。包括汉语在内的华澳语言与包括印欧语在内的非华澳

语言的主要区别并不在于是“字本位”、“词本位”还是“语素本位”，而在于句法、语义以及文化差异（即便是印欧语内部也存在这样的差异）。笔者认为与其“摆脱印欧语的眼光”，不如换一个视角去观察世界语言，从而找出最适合汉语的语法规律。

笔者需要特别指出的是，许多人往往将英语视为印欧语的典型语言，殊不知英语其实是印欧语最不典型的语言之一，因为英语丧失了印欧语的大部分形态变化。最应该纳入比较范围的应该是原始印欧语及古代印欧语，像梵语、古希腊语几乎完整地保留原始印欧语的特征，而赫梯语、吐火罗语、拉丁语、古爱尔兰语、古英语、古斯拉夫语等则由于音变、词尾脱落、类推等变化部分丧失了这些特征，但又各自保留了一些古老的特征。

笔者同时强调，历史比较法是理解人类语言共性和个性的不可或缺的方法之一。徐通锵先生提出“就汉语论汉语”（徐通锵 2014：390-395），笔者认为，尽管汉语有其独特之处，且印欧语与汉语在表达上的确有巨大的差异，然而汉语至少与藏缅语乃至全部华澳语言之间都具有相似之处，不通过比较就不能理解汉语与其他语言的异同，也不能理解汉语在世界语言中体现的特殊性与普遍性，至少在形态学问题上，“就汉语论汉语”是不可取的；事实上徐通锵先生在《语言论》中也简单提及了汉藏语属于“字本位”语言的问题。

本研究主要从历史比较语言学的角度讨论了“字本位”、“词本位”、“语素本位”的问题，而汉语的句法、语义以及文化背景往往与世界其他语言差异较大。此外，本文并没有讨论为什么汉语存在大量同音异义字或者为什么会产生谐声系列的问题。未来研究可在这些领域进一步探讨，特别是可以与其他华澳语言进一步作比较研究。

参考文献

Baxter, William H. & Laurent Sagart. *Old Chinese: A New Reconstruction* [M]. New York: Oxford University Press, 2014.

Bibliotheca Augustana. “Inscriptio «Duenos»” [OL]. 2024. https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante07/Duenos/due_insc.html

Böhtlingk, Otto. *Pâṇini’s Grammatik* [M]. Leipzig: Verlag von H. Haessel, 1887.

Bopp, Franz. *Analytical Comparison of the Sanskrit, Greek, Latin, and Teutonic Languages, shewing the original identity of their grammatical structure* [M]. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1820/1989.

CEToM. PK AS 1A [OL]. 2025. https://cetom.univie.ac.at/?m-pkas1a

Colvin, Stephen. *A Historical Greek Reader: Mycenaean to the Koiné* [M]. Oxford: Oxford University Press, 2007.

e-codices. St. Gallen, Stiftsbibliothek / Cod. Sang. 904 – Prisciani grammatica / p. 112 [OL]. 2024. https://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0904/112

Edwards, H. J. *Caesar: The Gallic War* [M]. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958.

Fortson, Benjamin W. *Indo-European Language and Culture: An Introduction (Second edition)* [M]. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

Gotō, Toshifumi. *Old Indo-Aryan Morphology and its Indo-Iranian Background* [M]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2013.

Internet Culturale. “Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Gr. Z. 454 (=822)” [OL]. 2024. https://www.internetculturale.it/jmms/iccuviewer/iccu.jsp?id=oai%3A193.206.197.121%3A18%3AVE0049%3ACSTOR.240.10164&mode=all&teca=marciana

LiBER. KN Sd 4401 [OL]. 2024. https://liber.cnr.it/tablet/view/451

Lipiński, Edward. *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* [M]. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 1997.

Ludwich, Arthurus. *Homeri Ilias. Volumen Prius* [M]. Lipsiae: B. G. Teubner, 1902.

Matthews, P. H. *Morphology (Second edition)* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Mayrhofer, Manfred. *Etymologisches Wörterbuch der Altindoarischen: II. Band* [M]. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.

McCone, Kim. *Towards a Relative Chronology of Ancient and Medieval Celtic Sound Change* [M]. Maynooth: Department of Old and Middle Irish, St. Patrick's College, Maynooth, 1996.

Meiser, Gerhard. *Historische Laut- und Formenlehre der Lateinischen Sprache (2. Auflage)* [M]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

Norman, Jerry. *Chinese* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Packard, Jerome L. *The Morphology of Chinese: A Linguistic and Cognitive Approach* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Rix, Helmut et al. *LIV: Lexikon der Indogermanischen Verben (2. Auflage)* [M]. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2001.

Saenger, Paul. *Space Between Words: The Origins of Silent Reading* [M]. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Sievers, Eduard & Karl Brunner. *Abriss der altenglischen (angelsächsischen) Grammatik* [M]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1959.

Spencer, Andrew. *Morphological Theory: An Introduction to Word Structure in Generative Grammar* [M]. Oxford & Malden: Blackwell, 1991.

Stifter, David et al. CorPH: Corpus Palaeohibernicum [OL]. 2021. https://chronhib.maynoothuniversity.ie/chronhibWebsite/tables/lemmata?page=0&limit=100&fprop=&fval=&dtable=lemmata&ctable=&search=false

Stifter, David. *Sengoídelc: Old Irish for Beginners* [M]. Syracuse: Syracuse University Press, 2006.

Stokes, Whitley & John Strachan. *Thesaurus Palaeohibernicus: Volume II* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

Wodtko, Dagmar S., Britta Irslinger & Carolin Schneider. *Nomina im Indogermanischen Lexikon* [M]. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2008.

Хамидова, Зулай. *Самоучитель Чеченского Языка* [M]. Грозный: Книга, 1991.

安丰存、赵磊. 分布式形态学理论研究 [M]. 上海：复旦大学出版社，2023.

白一平、沙加尔 著，来国龙、郑伟、王弘治 译. 上古汉语新构拟 [M]. 上海：上海教育出版社，2020.

段晴. 波你尼语法入门 [M]. 北京：北京大学出版社，2001.

费尔迪南·德·索绪尔. 普通语言学教程 [M]. 北京：商务印书馆，1980.

高本汉 著，聂鸿飞 译. 汉语的本质和历史 [M]. 北京：商务印书馆，2010.

古音小镜. 藏语素 [OL]. 2024b, http://www.kaom.net/min_z_zang.php

古音小镜. 羌语素 [OL]. 2024a, http://www.kaom.net/min_z_qiang.php

荷马 著，罗念生、王焕生 译. 荷马史诗·伊利亚特 [M]. 北京：人民文学出版社，1994.

胡壮麟. 谈语法研究中的本位观 [J]. 外国语，2011，(1)：2-8.

黄伯荣、廖旭东 主编. 现代汉语 (增订六版) 上册 [M]. 北京：高等教育出版社，2017.

江荻. 藏语词法和形态 [M]. 北京：北京大学出版社，2021.

金理新. 汉藏语系核心词 [M]. 北京：民族出版社，2012.

金理新. 上古汉语形态导论 [M]. 合肥：黄山书社，2021.

金理新. 上古音略（修订版）[M]. 上海：上海教育出版社，2023.

陆俭明. 我关于“字本位”的基本观点 [J]. 语言科学，2011，(3)：225-230.

罗杰瑞 著，张惠英 译. 汉语概说 [M]. 北京：语文出版社，1995.

吕叔湘. 中国文法要略 [M]. 北京：商务印书馆，2014.

潘文国. 字本位与汉语研究 [M]. 上海：华东师范大学出版社，2002.

潘悟云. 对华澳语系假说的若干支持材料 [C]. // 王士元 主编，李葆嘉 主译. 汉语的祖先. 北京：中华书局，2005.

潘悟云. 汉语古音手册 [M]. 上海：中西书局，2023.

潘悟云. 汉语历史音韵学 [M]. 上海：上海教育出版社，2000.

彭泽润、潘文国. “词本位”还是“字本位”有利于汉语语言学？——第一届“汉语独特性理论与教学国际研讨会”学术观点综述 [J]. 通化师范学院学报，2010，(9)：6-11，23.

苏莹莹、赵月珍. 基础马来语：第一册 [M]. 北京：外语教育与研究出版社，2005.

孙宏开、江荻. 汉藏语系研究历史沿革 [C]. // 丁邦新、孙宏开. 汉藏语同源词研究（一）：汉藏语研究的历史回顾. 南宁：广西民族出版社，2000.

王力. 中国语言学史 [M]. 北京：中华书局，2013.

徐通锵. 语言论——语义型语言的结构原理和研究方法 [M]. 北京: 商务印书馆，2014.

郑张尚芳. 华澳语系同源词根研究 [M]. 上海：上海教育出版社，2024.

郑张尚芳. 上古音系（第二版） [M]. 上海：上海教育出版社，2013.

周季文. 藏文拼音教材（拉萨音） [M]. 北京：民族出版社，1983.

朱德熙. 语法讲义 [M]. 北京：商务印书馆，1982.

葬礼演说作为舞台

The Funeral Oration as Stage: Jerome on Fabiola and the gens Fabia (Epist. 77.2)

顾斯文 (Sven Günther)
IHAC, NENU, Changchun
ORCID-ID: https://orcid.org/0000-0002-3662-1883

Jerome has been hailed as both clever networker within the Roman aristocratic elite circle and empathic connoisseur especially of aristocratic women practising asceticism.[1] However, it has become clear for scholars that Jerome's and other clerics' writings about their relationships to the upper class of Roman society were far away from being factual reports: they were rather intentionally designed texts to frame and transform the targeted audience, especially the still traditional-minded aristocracy, to Christian norms –with limited success as these aristocrats did not enter into such framework unless it benefitted them somehow.[2]

A very good example for Jerome's strategy is the rhetorical stylization of the recently deceased Fabiola in Jerome's *Letter* 77.[3] Being nearly the only source of Fabiola's life,[4] Jerome develops a distinct strategy to present her, especially her transformation from pagan to Christian moral norms and charity.[5] The facts that can

---

[1] See, e.g., Krumeich 1993; Rebenich 1992; Petersen-Szemerédy 1993; Gärtner 2019. Critical view by Feichtinger 1995; cf. 2021.

[2] E.g., Clark 1994; Burrus 1991; Pålsson 2023; Van't Westeinde 2021.

[3] Texts and translations of Jerome's *Letter* 77 (abbreviated: Hier. *Epist*. 77) are taken from Wright 1933; for detailed counting within the chapters I use the subdivisions in the edition by Hilberg 1996.

[4] Cf. *PLRE* (= Prosopography of the Later Roman Empire), vol. I, 323; Gärtner 2019, 175–182.

[5] Especially on the presentation of this transformation, see Günther forthcoming; some points on the rhetorical strategy, in particular with regard to Fabiola's engagement in charity in Lake 2004.

be derived from his narration are as follows: Fabiola was born into the *gens Fabia*; she divorced her first husband and remarried; after the death of her second husband and penance she devoted her life and property to asceticism and charity, in particular building a *nosokomeion* in Rome; later she visited and conversed with Jerome in Jerusalem; she fled back to Rome in AD 395, after the attack of the Huns; upon her return, she founded a *xenodocheion* together with the aristocrat Pammachius; she died in AD 399.

Anyway, in this paper I wish to analyze one particular passage where Jerome directly speaks about his narrative strategy. This comes after the opening part of the letter where he does not follow the standard rules of consolation as formulated by rhetoricians,[6] but lists three other examples of consolatory letters previously written by him, followed by the announcement of finding some specific new way of commemorating the still unnamed Fabiola (Hier. *Epist*. 77.1).[7] The second chapter enters into the deceased's praise. Fabiola's deeds towards others (Christians, pagans, poor, monks) are enumerated in four steps as well as her own behavior is praised, from publicly visible ascetic behavior and humiliation to inner change of mind (Hier. *Epist.* 77.2.1–2). This sets the tone for another, now explicit attack on pagan rhetorical standards of praise:

> *... Unde novis mihi est efferenda praeconiis et ordine rhetorum praetermisso tota de conversionis ac paenitentiae incunabulis adsumenda. Alius forsitan scholae memor Q. Maximum, "Unus qui nobis, cunctando, restituit rem", et totam Fabiorum gentem proferret in medium, diceret pugnas, describeret proelia et per tantae nobilitatis gradus Fabiolam venisse iactaret, ut, quod in virga non poterat, in radicibus demonstraret. Ego, diversorii Bethleemitici*

---

[6] On this, see Lake 2004, 152, with reference to Men. Rhet. 2.10 (ed. Brodersen 2019).

[7] On the latter, see Hier. *Epist*. 77.1.2: *... quod pro novitate virtutum veterem materiam novam faciam. ... et pro diversitate personarum diversa de scripturis adhibenda [sc. fuit] medicina*. / "for dealing with new virtues I shall make an old subject fresh … and as the persons differed I had to apply from the Scriptures a different remedy."

et praesepis Dominici amator, in quo virgo puerpera Deum fudit infantem, ancillam Christi non de nobilitate veteris historiae, sed de ecclesiae humilitate producam.

… So the eulogy I bestow upon her must be altogether new: I must neglect all the rules of rhetoric and begin my story at the cradle of her conversion and penitence. Others perhaps might remember their school-days and bring forward Quintus Maximus "The man who by delaying saved the state" [Ennius, *Ann*. 370 ed. Vahlen = 363 Skutsch, quoted, e.g., in Verg. *Aen.* 6.846] and with him the whole Fabian family. They might tell of their conflicts and describe their battles, and boast that Fabiola had come of so noble a line, showing in the root a glory which they could not find in the branch. I for my part, who am a lover of the inn at Bethlehem, and the Lord's stable where the virgin in childbirth brought forth an infant God, I will bring forward a handmaid of Christ who shall rely not on the fame of ancient history but on the humility of the Church. (Hier. *Epist*. 77.2.2)

The contrast between the old and new rhetorical way of (funeral) eulogy could hardly be starker, at least at first sight. On the one hand, the old way is said to rather feature the *gens* and the achievements of outstanding ancestors – in this case the *gens Fabia* and in particular Q. Fabius Maximus (Cunctator) – while on the other hand, the new one shall focus on the deceased person herself, in particular her *conversio* and *paenitentia*, in Jerome's words. There is no doubt that with this rhetorical move Jerome brought both the old and the new way, into play for raising the fame of Fabiola; furthermore, he skilfully inserted himself as the one narrating (*producam*) Fabiola as *ancilla Christi* by paralleling his stance as *diversorii Bethleemitici et praesepis Dominici amator* to her confidence in the *ecclesiae humilitas* for building her reputation. This arrangement not only serves to counter the common reliance on the glorious past of the family among aristocrats (*de nobilitate veteris historiae*) but also shows that staging this *commendatio maiorum* was of utmost importance for them (*alius ... proferret in medium*). While the narrative structure regarding Fabiola as arranged by Jerome can be observed in the remainder of the letter and will not be studied in this paper, the building and staging of aristocratic *memoria* is perhaps best known from Republican times, for instance, through and during the *pompa funebris*

and the related *laudatio*, where also the (carefully selected) *imagines maiorum* were brought forward.[8]

However, in our text, a further layer is present(ed) as Jerome speaks about Fabiola as a branch (*virga*) which according to him a traditional orator would consider less fruitful for aristocratic *memoria* production than the roots (*radices*), that is, the far-distant, famous ancestors (here: of the *gens Fabia*). The allusion *virga-radices* seems to be related to the so-called *stemmata*, a term and concept first appearing in Claudian-Neronian times in the extant Latin source material.[9] Deriving from the Greek word στέμμα, "garland, wreath,"[10] both the earliest references in Seneca the Younger and Pliny the Elder viewed *stemmata* as linking the *imagines* and names of the ancestors with each other.[11] Whence the idea of parts of a tree, especially

---

[8] On this aspect, see esp. Walter 2004. On the aristocratic way of memory-building and performance in imperial times, see Rebenich 1992, 181–192.

[9] Thanks to the team of the Thesaurus Linguae Latinae, Bavarian Academy of Sciences and Humanities, Munich for providing me with the relevant, still not published material ("Zettel").

[10] See, e.g., Montanari 2015, 1957 (s.v. στέμμα).

[11] Sen. *Ben*. 3.28.2 (English trans. Basore 1935): *Qui imagines in atrio exponunt et nomina familiae suae longo ordine ac multis stemmatum inligata flexuris in parte prima aedium collocant, non noti magis quam nobiles sunt? Unus omnium parens mundus est, sive per splendidos sive per sordidos gradus ad hunc prima cuiusque origo perducitur. Non est, quod te isti decipiant, qui, cum maiores suos recensent, ubicumque nomen inlustre defecit, illo deum infulciunt.* / "Those who display ancestral busts in their halls, and place in the entrance of their houses the names of their family, arranged in a long row and entwined in the multiple ramifications of a genealogical tree – are these not notable rather than noble? Heaven is the one parent of us all, whether from his earliest origin each one arrives at his present degree by an illustrious or obscure line of ancestors. You must not be duped by those who, in making a review of their ancestors, wherever they find an illustrious name lacking, foist in the name of a god." Plin. *HN* 35.2.6 (English trans. Rackham 1952): *aliter apud maiores in atriis haec erant, quae spectarentur; non signa externorum artificum nec aera aut marmora: expressi cera vultus singulis disponebantur armariis, ut essent imagines, quae comitarentur gentilicia funera, semperque defuncto aliquo totus aderat familiae eius qui umquam fuerat populus. stemmata vero lineis discurrebant ad imagines pictas.* / "In the halls of our ancestors it

branches of a family appeared in literature, related to this term.[12] Anyway, a conception of a pedigree, that is, a family-tree with the root/stem forming the starting point, as common in medieval-modern times, seems not to be connected to the term *stemma*, as Mireille Corbier has pointed out: rather the vertical display in the *atrium* (walls) of the aristocratic *domus* imitated the horizontal arrangement of the *pompa funebris*, with the stem-father on the top/front followed by (selected) ancestors, and after the deceased with an arrangement of the descendants.[13] As such, the *stemma*(*ta*) remained important means to display the family history in imperial and late antique times, being especially mentioned also in Christian literature and inscriptions.[14] Both

---

was otherwise; portraits were the objects displayed to be looked at, not statues by foreign artists, nor bronzes nor marbles, but wax models of faces were set out each on a separate sideboard, to furnish likenesses to be carried in procession at a funeral in the clan, and always when some member of it passed away the entire company of his house that had ever existed was present. The pedigrees too were traced in a spread of lines running near the several painted portraits."

[12] Earliest reference is Seneca's and Pliny's contemporary Persius: Pers. *Sat*. 3.27–29. See also below, n. 14 for Isidor of Seville. It has to be emphasized that in many sources, details of how the *stemma(ta)* looked like or was imagined is not clear.

[13] Corbier 2007, esp. 81–83, referencing also Juv. 8.1–19 and Prud. *Apoth*. 981–985 (poetically narrating the origin of Jesus from Matthew 1:1–17).

[14] E.g., Matern. *Mathes*. 3.7.2; Aus. *Epigr*. 26.4; Sid. Apoll. *Carm*. 7.155; *CIL* VIII 20267 = *ILCV* 229; *CIL* XII 338 = *ILCV* 149; *AE* 1982, 254. Cf. the emphasis on seeing the family degrees in the words of (likely) emperor Justinian in Inst. 3.6.9 (English trans. Moyle 1913): *Sed cum magis veritas oculata fide quam per aures animis hominum infigitur, ideo necessarium duximus post narrationem graduum etiam eos praesenti libro inscribi, quatenus possint et auribus et inspectione adulescentes perfectissimam graduum doctrinam adipisci*. / "But as truth is fixed in the mind of man much better by the eye than by the ear, we have deemed it necessary, after giving an account of the degrees of relationship, to have a table of them inserted in the present book, that so the youth may be able by both ears and eyes to gain a most perfect knowledge of them." Cf. Cic. *De Orat.* 2.87.357 (English trans. Sutton and Rackham 1942): *verum tamen neque tam acri memoria fere quisquam est, ut, non dispositis notatisque rebus, ordinem verborum omnium aut sententiarum complectatur, neque vero tam hebeti, ut nihil hac*

juristic writings and the juridical terminology as discussed by Isidor of Seville brought this selected pedigree into a systematic scheme for assessing inheritance and tutelary questions;[15] wherefrom the medieval diagrams in various forms, among

---

consuetudine et exercitatione adiuvetur. Vidit enim hoc prudenter sive Simonides sive alius quis invenit, ea maxime animis effingi nostris, quae essent a sensu tradita atque impressa; acerrimum autem ex omnibus nostris sensibus esse sensum videndi; qua re facillime animo teneri posse ea, quae perciperentur auribus aut cogitatione, si etiam commendatione oculorum animis traderentur; ut res caecas et ab aspectus iudicio remotas conformatio quaedam et imago et figura ita notaret, ut ea, quae cogitando complecti vix possemus, intuendo quasi teneremus. / "[T]hough nevertheless hardly anybody exists who has so keen a memory that he can retain the order of all the words or sentences without having arranged and noted his facts, nor yet is anybody so dull-witted that habitual practice in this will not give him some assistance. It has been sagaciously discerned by Simonides or else discovered by some other person, that the most complete pictures are formed in our minds of the things that have been conveyed to them and imprinted on them by the senses, but that the keenest of all our senses is the sense of sight, and that consequently perceptions received by the ears or by reflexion can be most easily retained in the mind if they are also conveyed to our minds by the mediation of the eyes, with the result that things not seen and not lying in the field of visual discernment are earmarked by a sort of outline and image and shape so that we keep hold of as it were by an act of sight things that we can scarcely embrace by an act of thought." More critical on the claimed superiority of the eye over the ear is Quint. *Inst*. 11.2.9, 34.

[15] Dig. 38.10.9 = Paul. *Sent*. 4.11.1a (English trans. Watson 1985): *Stémmata cognationum directo limite in duas lineas separantur, quarum altera superior, altera inferior: ex superiore autem et secundo gradu transversae lineae pendent, quas omnes latiore tractatu habito in librum singularem contex[u]imus.* / "The *stemmata* of cognate relationships are separated by a straight line into two lines, one of which represents the ascendant and one the descendant. But from the ascendant there are also horizontal lines starting in the second degree all of which we have incorporated into a sole book with rather broader treatment;" but cf. Paul. l. sing. de gradibus et adfinibus et nominibus eorum Dig. 38.10.10.10 (English trans. Watson 1985): *Gradus autem dicti sunt a similitudine scalarum locorumve proclivium, quos ita ingredimur, ut a proximo in proximum, id est in eum, qui quasi ex eo nascitur, transeamus*. / "But they are called degrees from their resemblance to steps or steep places which we approach in such a way that we pass from the nearest to the next, that is, to the person who is, as it were, born of the other." Isid. *Orig*. 9.6.28 (English trans. Barney et al. 2006): *Stemmata dicuntur ramusculi, quos advocati faciunt in*

others in tree-style, derived.[16]

Yet, the relationship between *radix* and *virga* as simile for root and branch of a *gens* is well attested in Latin literature, especially again in Christian literature and for the origin of Jesus.[17] It appears that especially against the latter's origin, in Jerome's phrasing being born in a simple stable in Bethlehem (cf. above: *diversorii Bethleemitici et praesepis Dominici amator, in quo virgo puerpera Deum fudit infantem*), his evoked image of (pagan) aristocratic display has to be read. This would fit the overall frame established by Jerome here and elsewhere in letter where he emphasizes the humility that is necessary to undergo before being raised again to the new, Christian life, with Fabiola as his *exemplum*. Whether such idea was compatible with aristocratic behavior and accessible to their eyes and ears is the big question.

Bibliography

Barney, St. A. et al. (trans.). 2006.
The Etymologies *of Isidor of Seville*. Cambridge: Cambridge University Press.
Basore, J. W. (trans.). 1935.
Seneca. Moral Essays. vol. III: *De Beneficiis*. Loeb Classical Library 310. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Brodersen, K. (trans.). 2019.
Menandros (Menander Rhetor): Abhandlungen zur Rhetorik. Zweisprachige Ausgabe. Bibliothek der griechischen Literatur 88. Stuttgart: A. Hiersemann.
Burrus, V. 1991.
"The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome." *Harvard Theological Review* 84/3: 229–248.
Clark, E. A. 1994.
"Ideology, History, and the Construction of 'Woman' in Late Ancient Christianity." *Journal of Early Christian Studies* 2: 155–184.
Corbier, M. 2007.

---

genere, cum gradus cognationum partiuntur, ut puta ille filius, ille pater, ille avus, ille agnatus, et ceteri, quorum figurae haec: / "The family tree that legal advisors draw up concerning lineage is called a *stemma*, where the degrees of relationship are spelled out – as, for example, "this one is the son, this one is the father, this one the grandfather, this one the relative on the father's side," and all the rest. Here are the figures for these relationships."

[16] On these diagrams, see Schadt 1982; cf. Kaiser 2017; 2019: no actual juristic manuscripts with diagrams from antiquity are extant.

[17] See Grossardt 2012, 43,2–28, cf. 44,52–69.

"Painting and Familial and Genealogical Memory (Pliny, *Natural History* 35, 1–14)." *Bulletin of the Institute for Classical Studies Supplement* 100 (= *Vita vigilia est: Essays in Honor of B. Levick*): 69–83.

Feichtinger, B. 1995.

Apostolae apostolorum: Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus. Studien zur klassischen Philologie 94. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Feichtinger, B. 2021.

"Frauenkritik und Frauenlob bei Hieronymus." *Vulgata in Dialogue* 5: 5–8.

Gärtner, E.-M. 2019.

Heilig-Land-Pilgerinnen des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert. Eine prosopographische Studie zu ihren Biographien, Itinerarien und Motiven. Jerusalemer Theologisches Forum 34. Münster: Aschendorff.

Grossardt, P. 2012.

"radix." *Thesaurus Linguae Latinae* XI/2: 35,57–47,29.

Günther, S. forthcoming.

"Witnessing Storytelling about and of a Woman: Some Thoughts on Jerome's First Part of the Letter on the Death of Fabiola (*Epist*. 77.1–4)."

Hilberg, I. (ed.). [2]1996.

S. Eusebii Hieronymi opera. Sect. I, pars II: *Epistularum*, pars II: *Epistulae LXXI–CXX*. Editio altera supplementis aucta. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LV. Vienna: Austrian Academy of Sciences.

Kaiser, W. 2017.

"Schemata zur agnatischen und kognatischen Verwandtschaft nach Römischen Recht in Handschriften mit westgotisch-römischem Recht." *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 134: 353–408.

Kaiser, W. 2019.

"Schemata zur agnatischen und kognatischen Verwandtschaft nach Römischen Recht in Handschriften mit westgotisch-römischem Recht II: Das Schema zu den cognati." *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 136: 214–232.

Krumeich, C. 1993.

Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae. Habelts Dissertationsdrucke/Reihe Alte Geschichte 36. Bonn: Habelt Verlag.

Lake, St. 2004.

"Fabiola and the Sick: Jerome, *epistula* 77." In: B. Feichtinger and H. Seng (eds.), *Die Christen und der Körper: Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike.* Berlin & Boston: De Gruyter, 151–172.

Montanari, Fr. (ed.). 2015.

The Brill Dictionary of Ancient Greek. Leiden: Brill.

Moyle, J. B. (trans.). 1913.

The Institutes of Justinian. Translated into English, with an Index. 5th ed. Oxford: Clarendon Press.

Pålsson, K. 2023.

"The Orthodox Woman: Jerome on the Relation between Asceticism, Orthodoxy, and Gender." *Vigiliae Christianae* 77: 424–446.

Petersen-Szemerédy, Gr. 1993.

Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 54. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rackham, H. (trans.). 1952.

Pliny. Natural History. vol. IX: *Books 33–35*. Loeb Classical Library 394. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rebenich, St. 1992.

Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. Historia-Einzelschriften 72. Stuttgart: Steiner Verlag.

Schadt, H. 1982.

Die Darstellungen der Arbores Consanguinitatis und der Arbores Affinitatis. Bildschemata in juristischen Handschriften. Tübingen: Wasmuth.

Sutton, E. W. and Rackham, H. (trans.). 1942.

Cicero. On the Orator: Books 1–2. Loeb Classical Library 348. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Van't Westeinde, J. 2021.

Roman Nobilitas in Jerome's Letters. Roman Values and Christian Asceticism for Socialites. Studien und Texte zu Antike und Christentum 127. Tübingen: Mohr Siebeck.

Walter, U. 2004.

Memoria *und* res publica. *Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*. Studien zur Alten Geschichte 1. Frankfurt a.M.: Verlag Antike.

Watson, A. (trans.). 1985.

The Digest of Justinian. vol. III. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wright, F. A. (trans.). 1933.

Select Letters of St. Jerome. Loeb Classical Library 262. London & New York: W. Heinemann & G. P. Putnam's Sons.

拉丁文化在中国

著名古典学家和拉丁中心好朋友穆启乐去世

著名古典学家穆启乐（Fritz-Heiner Mutschler）于近日因罹患血癌去世，享年 80 岁。

穆启乐教授于 1965 年至 1973 年在海德堡大学和柏林自由大学学习古典语言学，并于 1973 年获得博士学位。此后，曾在海德堡大学任教多年，并曾担任海德堡大学东方学与古代学学院副院长。在此期间，曾于匹兹堡大学、里昂第三大学、东北师范大学、南开大学短期任教。

1993 年起，穆启乐教授任教于德累斯顿工业大学，并曾担任语言与文学学院副院长。2011 年起，任教于北京大学，并担任西方古典学讲席教授。

穆启乐教授的主要研究对象，包括罗马史学（凯撒、内波斯、萨卢斯特、塔西佗）、奥古斯都时期诗歌（贺拉斯、提布卢斯、普罗佩提乌斯）、罗马价值观以及罗马哲学（西塞罗与塞涅卡）等。

几十年来，他尤其关注古希腊罗马与中国史学及文学的比较研究。例如，他比较了司马迁与塔西佗、荷马史诗与《诗经》、孔子与西塞罗。穆启乐教授著述和翻译作品颇多，曾出版《古代希腊罗马和古代中国史学 ： 比较视野下的探究》等作品，并曾翻译李维、塞涅卡等古典作家的作品。

拉丁语三大类型教材优缺点一次性说清楚[1]

李慧

北京外国语大学 欧洲语言文化学院

很多朋友问我，拉丁语教材到底该怎么选？选错了，后面学起来真的又痛苦又受挫，根本坚持不下去。我自己在意大利留学期间尝试了多种教材和方法。回国后也做了不少调研，还引进了自然教学法教材。今天就把经验一次性分享给你，分三步走，帮你能轻松选定教材，不饶弯路。

首先，我们要搞清楚教材分哪几类再选择。国内外主流的拉丁语教材分三种：语法翻译法教材、阅读法教材、自然教学法教材。《韦洛克拉丁语教程》就是典型的语法翻译法教材。Cambridge Latin Course 和 Oxford Latin Course 属于阅读法教材，而《拉丁语综合教程》（Lingua Latina per se illustrata），属于自然教学法教材。

第二，我们要搞清每类教材的优缺点。先说《韦洛克拉丁语教程》，它的使用范围广，语法系统性强，容易入门，还有汉语版，对初学者比较友好。但缺点也很明显，它依赖英语，而且无连续阅读语境，内容说实话有点枯燥。

再来看“Cambridge”和“Oxford”，这两套教材的课文是连贯的，文化内容很丰富，读起来有意思。不过语法知识零散，也需要英语基础的。最后说《拉丁语综合教程》，这套教材最大的优点是整本书就是一部小说，内容有趣、连贯，常用词汇和语法会反复出现，不用死记硬背。但缺点是需要老师带，或者有好的学习环境，对知识熟练程度要求高，我们拉丁语专业选用的就是这套教材。

第三，也是最关键的一步，我们要厘清自己的需求和目标，再选对应的教材。如果你想自学，短时间内了解拉丁语语法体系，不要求能获得熟练的阅读能力，那么可以选韦洛克，它有汉语版，入门比较快。如果你在中学体系中学习，或者以阅读理解为主要目标，备考 GCSE 考试，那么可以选 Cambridge 或 Oxford。这两套教材循序渐进，适合打基础，但需要有一定英语能力，并且后期仍需补充语法。如果你希望真正掌握拉丁语，能够较为流畅地阅读原典，打下非常扎实的

[1] 该文已经已经以视频形式发布于小红书平台

基础以应对 AP 拉丁语等较难的考试，那么强烈推荐选择《拉丁语综合教程》（LLPSI）。它更接近语言习得的自然过程，长期效果是最好的，但最好在老师指导或良好学习环境中学。

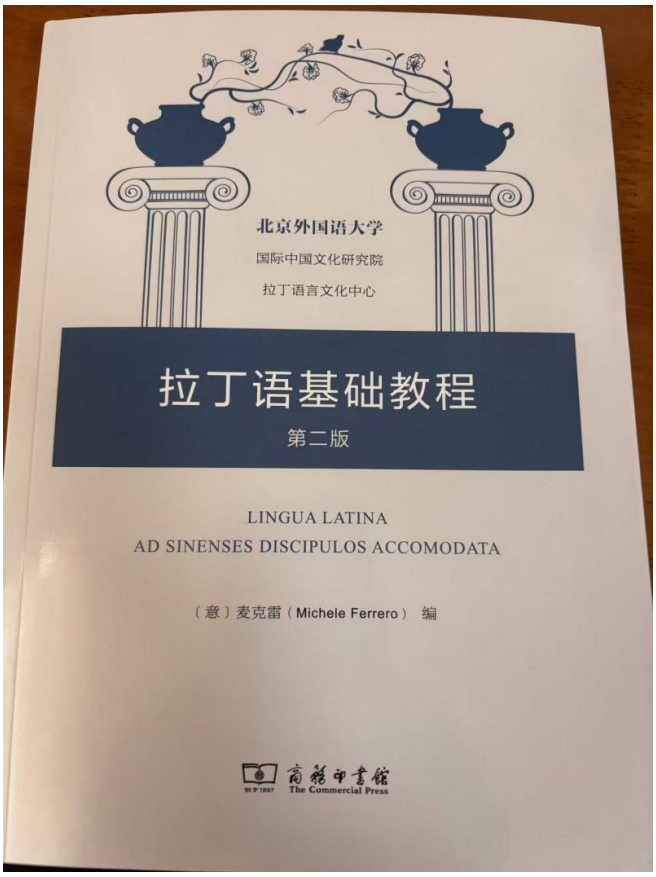
总之，没有“最好的教材”，只有“最适合你的”。

选对路径，比盲目努力更重要。

《拉丁语基础教程》第二版

作为西方古典的敲门砖，拉丁语的重要性不言而喻。然而艰涩的语法与晦涩的文献总会劝退初学者。《拉丁语基础教程》在走过了十余年的时光、陪伴了无数古典学爱好者后，现在第二版已然问世，一如既往地为广大初学者提供学习的便利： -语法以图表的形式介绍。 -“轻松读拉丁语”“拉丁语哲言和传统”“原典阅读”栏目汇集拉丁语格言警句、寓言故事、罗马文学选读等。 -每课配有翻译练习，检验学习效果。 -附录包含每课练习、原典阅读栏目的英汉双语译文，拉丁语文选及其英汉双语译文，拉英汉三语祈祷文，以及拉英汉三语总词汇表。

第二版对课程编排进行了优化调整；“轻松读拉丁语”与“原典阅读”栏目均加入新篇章；“罗马数字”栏目加入罗曼语族间不同语种对比；三语总词汇表有所扩容。 开卷有益，翻开《拉丁语基础教程》，便打开了连接古典世界的大门，以语言为载体的历史、文化、哲理便跃然纸上，茶余饭后继续启迪着今天的人们。



《理想国》与中国传统思想中的正义观念之比较——以第一卷为中心

高景虎

北京外国语大学 国际中国文化研究院

摘 要:《理想国》第一卷集中讨论了三种正义定义：克法洛斯的“欠债还债”、玻勒马霍斯的“助友害敌”与色拉叙马霍斯的“强者利益”。苏格拉底通过辩证驳斥，揭示了习俗正义观的深层困境，并由此引出正义作为灵魂内在秩序的哲学命题。本文以《理想国》第一卷为核心文本，结合中国传统思想资源，从“信与义”“亲疏与仁爱”“权力与理想”“正义与秩序”四个维度进行比较分析。研究表明，东西方对正义的理解虽路径不同——古希腊偏重理性论证，中国传统偏重伦理修养——但都致力于探索个体德性与共同体秩序的平衡。《理想国》第一卷的思辨结构不仅奠定了西方政治哲学的基本框架，也为反思当代社会制度与价值提供了重要资源。

关键词:《理想国》；正义观念；中西比较；柏拉图；苏格拉底

一、引言

正义是政治哲学与伦理学的核心范畴。《理想国》开篇即围绕这一主题展开辩论：传统观点视正义为“欠债还钱”或“助友害敌”的简单原则，色拉叙马霍斯则激进地主张正义不过是强者的利益与意志的体现。柏拉图借苏格拉底之口指出，正义不仅关乎法律或政治规则，更深植于个体心灵的内在自律。正义问题贯穿全书，然而在第一卷末尾，苏格拉底坦然承认：“现在到头来，对讨论的结果我还一无所获。因为我既然不知道什么是正义，也就无法知道正义是不是一种德性，也就无法知道正义者是痛苦还是快乐。”[1]这种“无知”的姿态恰恰构成了柏拉图哲学探究的真正起点——正义并非可以轻易回答的问题，而需要在全书十卷中逐层展开。

更为重要的是，《理想国》的正义之辩并非抽象的理论游戏。在当时的雅典语境中，“欠债还钱”“助友害敌”等观念并非个人随意见解，而是嵌入于城邦法

[1] 柏拉图著，郭斌和、张竹明译:《理想国》，北京：商务印书馆，2018 年，第 43 页。

律、宗教祭祀、战争伦理与家庭教育之中的“习俗正义观”(conventional justice)。[2]苏格拉底的驳斥因而具有深刻的颠覆性意义：他不仅指出各定义在逻辑上的缺陷，更在挑战整个雅典社会赖以运转的道德根基。由此，第一卷揭示了古希腊社会的深层道德张力，并为后世探讨正义问题提供了永恒的思考框架。与此同时，中国传统思想中同样蕴含着丰富的正义论述。本文尝试将《理想国》第一卷的正义观念与中国传统思想（以儒、道、法家为代表）置于比较视野之下，考察其异同，并进一步追问两者背后不同的理性传统与伦理基础。

二、正义与诚实守信：普遍原则与情境考量

克法洛斯是《理想国》第一卷中第一个为正义下定义的人物。这位居住在佩莱坞港的异邦富贾原本是西西里岛人，在叙拉古盾牌厂做厂长，经营着盾牌生意。他靠在一次侵略战争中贩卖武器起家，财富主要来源于城邦战争所需的军备制造，其牟利方式与暴力活动存在着某种间接关联。[3]正因如此，克法洛斯的发家史并不光彩，晚年的他对冥界惩罚心怀畏惧，频繁祭祀神灵以求赎罪。在此背景下，他将正义理解为“有话实说、欠债照还、坚守诚信，不欺瞒害人，不亏欠神与人”。[4]苏格拉底的回应并未停留在反驳的表面，而是通过一个极具颠覆性的例证：如果朋友在清醒时将武器寄存在你处，后来神志失常前来索要，此时归还武器、对疯子说真话显然是不正义的——因为武器可能被用来伤害他人甚至伤害自己。[5]这一例证揭示了习俗正义观的根本局限：正义不能机械地等同于履行契约，而必须考虑具体情境与相应后果。苏格拉底的这一反驳，实质上动摇了克法洛斯正义观的整个基础：宗教上的约束、传统上的习惯、财产上的安稳，都不足以成为正义的最终判断标准。正义必须接受理性的重新检验。

在中国传统中，儒家同样重视“信”，但强调“信”须以“义”为圭臬。《论语·学而》云：“信近于义，言可复也。”先秦儒家“信德”的基本内涵之一即是

[2] 杜美仪：《试析苏格拉底破除习俗正义观——对〈理想国〉第一卷的解读》，载《新西部（理论版）》2017年第1期，第78、105页。

[3] 宣泽：《〈理想国〉第一卷人物形象解析》，载《参花(上)》2016年第5期，第152页。

[4] 柏拉图著，郭斌和、张竹明译：《理想国》，第5—6页。

[5] 柏拉图著，郭斌和、张竹明译：《理想国》，第6页。

强调“信近于义”，将“信”规范在理性之下。[6]从字源学角度看，“信”倾向为描述性的概念，约可归为“是”的范畴；“义”倾向为价值性的概念，约可归为“应当”的范畴，先秦儒家的义信关系整体上体现为“以义制事”的价值取向[7]。孟子更进一步提出“舍生取义”，将“义”置于生命之上。就义利关系而言，克法洛斯的正义观无疑带有鲜明的功利主义色彩——正义被视为避免冥界惩罚、换取死后安宁的手段；这种“因畏神而行义”的动机，与苏格拉底试图确立的“正义因其自身而被选择”的立场形成鲜明的对比。这也正是苏格拉底之所以坚持哲学追问的原因：如果正义只是为了规避某种后果，那么当后果不复存在时，正义也就随之消失。

比较而言，两者均承认存在高于单纯“守信”的道德原则——苏格拉底诉诸理性推演下的普遍法则，儒家则从伦理价值的内在等级出发，将“义”视为“信”的前提条件。希腊传统以逻辑推演（归谬法）作为检验手段，而中国传统则侧重于伦理人格的内在养成（由“信”向“义”的升华）。这场对“守信”的反思深刻地揭示了习俗道德与哲学道德之间的第一次分野：习俗不能因循其久远而自动获得正当性，哲学的意义正在于对一切约定习俗始终保持追问的勇气。

三、助友害敌：差别对待与普遍仁爱的张力

玻勒马霍斯接过其父的话题，援引诗人西蒙尼德的权威，提出正义就是“把善给予友人，把恶给予敌人”[8]。作为城邦中年轻权力者的代表，玻勒马霍斯所秉持的这一正义观在古希腊社会具有深广的民意基础——在荷马史诗中，阿喀琉斯的正义就在于为盟友而战的荣誉。然而，苏格拉底通过归谬法的连环诘问，逐步瓦解了这一定义：若朋友是恶人、敌人是善人，那么“助友害敌”反而会成为不义。[9]从逻辑上看，这一定义的无根之处在于：它预设了“朋友即善”“敌人即恶”的绝对同构关系，而事实上，朋友的善恶与敌我的划分并非同一层次的概念。因此，以敌我关系为轴心来判定正义与否，将不可避免地导向道德上的盲目与偏

[6] 陈晓霞、刘奎：《先秦儒家“信德”的基本内涵及现代意义》，载《东岳论丛》2026 年第 2 期，第 49 页。

[7] 耿芳朝：《“以义制事”：先秦儒家知行论的价值取向》，载《齐鲁学刊》2022 年第 6 期，第 5 页。

[8] 柏拉图著，郭斌和、张竹明译：《理想国》，第 8 页。

[9] 柏拉图著，郭斌和、张竹明译：《理想国》，第 12 页。

狭。[10]

苏格拉底的驳斥动摇了以亲疏、敌我划分正义的朴素观念，但中西方传统对此却呈现出不同的走向。中国传统中，儒家主张“以直报怨，以德报德”(《论语·宪问》)，既不同于无差别的博爱，也反对纯粹的功利性敌友划分——这是与玻勒马霍斯定义最为接近却又有所超越的立场。道家则更接近“以德报怨”的普遍主义态度（《道德经·为无为，事无事，味无味》)。法家如韩非子所主张的“明主之道，臣不得以行义成荣”(《韩非子·八经》)，在逻辑结构上反而更接近玻勒马霍斯式的差别对待逻辑。总体而言，西方传统中苏格拉底通过逻辑论证最终否定了“助友害敌”的定义，而中国传统内部虽存在差异，但儒道主流更倾向于以“仁”或“道”来超越狭隘的敌我划分，走向一种更普遍的人间关怀。

值得注意的是，这一比较揭示了古代社会的一个普遍特点：在城邦制度或封建制度下，“非友即敌”的二分思维，几乎是所有早期文明在形成共同体意识时，自然而然形成的基本伦理前提。人们会习惯性地把外部世界划分为“自己人”和“敌人”，并以这种简单清晰的界限，来判断行为的是非、善恶与正当与否。[11]苏格拉底的独特之处恰恰在于，他敢于以理性挑战这种看似“天经地义”的集体意识。从这个意义上说，《理想国》第一卷已经为后来西方“面向所有人的普遍伦理”埋下了思想种子，中西方的根本差异也在此初露端倪：西方更倾向于用超越具体关系的普遍规则来突破人群之间的亲疏界限；而中国传统思想则更倾向于在熟人关系内部，通过“推己及人”的道德修养，一步步将仁爱的范围从亲缘扩展到更广的人群。

四、正义是强者的利益：权力批判与理想主义

在《理想国》第一卷中，色拉叙马霍斯将正义之辩推向了最为尖锐的现实主义境地。他直言宣称：“正义乃是强者的利益”。他断言，统治者必然制定利己的法律，百姓守法即是正义，故正义归根结底只是权力意志的体现。[12]这一论断揭

[10] 杜美仪：《试析苏格拉底破除习俗正义观——对〈理想国〉第一卷的解读》，第 78 页。

[11] 朱林方：《何以“扶友损敌”不是正义——苏格拉底与珀勒马科斯对话疏释》，载《西南政法大学学报》2017 年第 1 期，第 10—11 页。

[12] 柏拉图著，郭斌和、张竹明译：《理想国》，第 22 页。

露了权力的赤裸面貌，并指向一个深层困境：若法律仅是掌权者的工具，自由人的政治参与无法保障道德的普遍实现，那么脱离了现存权力结构，正义是否还有独立存在的可能？

面对挑战，苏格拉底未简单诉诸道德情感，而是切入“技艺”（τέχνη）的本质予以驳斥。他指出，任何技艺的真正职能绝非服务于技艺者自身，而是造福其对象。正如医生旨在病患健康，“在任何政府里，一个统治者，当他是统治者的时候，他不能只顾自己的利益而不顾属下老百姓的利益，他的一言一行都是为了老百姓的利益”。[13]苏格拉底借此揭示：权力必须受制于更高目的的约束，对被治者的福祉负责，方配得上“正义”之名。他从根本上重塑了“利益”的内涵：真正的利益并非权力的自我增殖，而是服务对象的善好。

将此思辨置于中国传统思想谱系，可发现耐人寻味的跨时空呼应。先秦法家在权法关系上，与色拉叙马霍斯高度同构。商鞅言“法者，上之所以一民使下也”（《商君书・定分》），韩非子亦视法律为君主御民之具。在法家看来，法律旨在巩固君权与国家秩序，而非增进民众福祉。这种逻辑与“正义即强者利益”如出一辙，皆将法律视为权力意志的工具化表达。尽管法家更侧重富国强兵的制度效率，色拉叙马霍斯则直指权力的本质，但二者均剥离了权力的道德面纱。[14]与之鲜明对照的儒家传统，则在精神气质上与苏格拉底遥相呼应。孟子主张“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子・尽心下》），甚至提出“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”（《孟子・梁惠王下》），为诛杀暴君正名。此种以民为本的政治理想否定了纯粹的权力政治，强调君权合法性源自“仁政”与“保民”。荀子亦告诫“水则载舟，水则覆舟”（《荀子・王制》）。在权力的目的论层面，儒家与苏格拉底共享着同一种理想主义：正义的统治必须以民众福祉为依归。

东西方先哲们均洞察到了正义与权力的永恒张力。柏拉图笔下“现实与理想”的交锋，在中国思想史中演化为法儒的二元分野。法家近乎色拉叙马霍斯，将法律工具化、权力绝对化；儒家则同道于苏格拉底，坚持权力须受道德约束。若正义仅等同于现存法律或强者意志，社会将丧失批判不公的尺度；若完全脱离现实权力，正义又易沦为空谈。对此，苏格拉底与孟子给出了跨越文明的共同回答：

---

[13] 柏拉图著，郭斌和、张竹明译：《理想国》，第 25 页。

[14] 张娜：《无情有义：韩非子与柏拉图正义思想之异同》，载《北京师范大学学报（社会科学版）》2020 年第 5 期，第 146—147 页。

权力的行使，必须以被治理者的利益为终点。这一古老追问，至今仍是衡量制度正当性的核心标尺。

五、正义与秩序：灵魂和谐与社会治理

在辩论的尾声，色拉叙马霍斯抛出了最后的挑战：不义之人比正义者活得更快乐、更有利，因此一个人若足够强大、足够精明，选择不义而非正义才是最理性的策略。这一挑战的锋芒直指一切德性伦理的根本前提——“行义是否必然带来幸福”。苏格拉底的回应以这样的方式来重建正义的价值基础：不义导致灵魂内部的分裂与混乱，而正义使灵魂的各个部分和谐有序。柏拉图由此将正义从社会规范的层面上升为灵魂的内在德性，以城邦—灵魂类比为桥梁，建立起个人德性与共同体秩序的贯通逻辑。

正义与秩序的深刻关联在东西方思想中均可找到印证。儒家同样强调个人德性与社会秩序的统一：“修身”与“齐家治国平天下”构成了一个连续的道德与政治谱系。孔子注重“义”合宜原则，“义之与比”表明君子要根据合宜的方式使众人各尽其职。道家虽主张“绝圣弃智”以消解人为秩序，却追求由“道”所生发的自然和谐，其内在逻辑与柏拉图灵魂和谐观念存在某种深层呼应。[15]法家则仅关注制度效率，不关心灵魂状态，此乃鲜明的例外。

比较而言，苏格拉底与儒家都认为正义与秩序不可分割，但前者主要依赖理性论证与知识体系（如“认识你自己”所开启的自我检视传统），后者则依赖道德修养与教化（如“明明德”所示范的内在性转化）。这一分野深刻地决定了两条思想路径的走向：西方哲学自此走上了以逻辑思辨和知识论为核心的理性主义道路，而中国传统思想则沿着德性养成与社会伦常的路径不断展开。这种路径差异并非优劣之分，而是人类在不同文明条件下对同一根本问题的两种深刻回应。

六、结语

通过对《理想国》第一卷与中国传统思想在“信与义”“亲疏与仁爱”“权力与理想”“正义与秩序”四个维度的比较分析，可以发现：东西方先哲在追问正义的本质时，均拒绝将正义简化为习俗、法律或权力意志的附庸。苏格拉底以归

[15] 林志猛：《中西古典德性与价值的共契》，《光明日报》2024 年 11 月 06 日。

谬法揭露“欠债还债”“助友害敌”的逻辑缺陷，又以“技艺”辨析批判“强者利益”的功利主义，最终将正义锚定于灵魂的内在和谐；与之呼应，儒家以“义”统“信”、以“直”代“怨”、以“民本”约束君权，同样在道德与权力的张力中寻求秩序的基础。

二者虽路径迥异——古希腊哲学倚重理性论证与逻辑推演，中国传统侧重伦理修养与人格教化——却共同指向一个核心命题：正义不能脱离个体德性与共同体福祉的贯通。柏拉图借城邦—灵魂类比，将个人正义与社会正义视为同构；儒家则以“修身齐家治国平天下”的连续谱系，实现了从内圣到外王的逻辑统一。

《理想国》第一卷的思辨并未提供终极答案，却开启了永恒的哲学对话。它启示我们：正义既非强者的利益游戏，亦非僵化的教条准则，而是权力接受理性约束、灵魂保持和谐秩序、治理以被服务者福祉为依归的动态实践。当现代社会的制度设计面临形式正义与实质不公的冲突时，古典智慧依然具有镜鉴意义——中西文明对正义与德性的深切关切，共同构成了人类追求良善生活的思想根基。

《理想国》与《大学章句》中的教育思想及对比

李佳林

北京外国语大学 国际中国文化研究院

摘要：本文以《理想国》及朱熹《大学章句》为研究对象，对中西古典教育思想进行比较研究。文章首先梳理二者形成的历史背景，指出柏拉图教育思想产生于雅典政治危机时期，强调通过理性训练培养“哲人王”，以重建正义城邦；《大学章句》则形成于宋代理学兴起背景下，重视“格物”“修身”等道德实践，强调通过德性教化恢复社会伦理秩序。尽管二者存在明显差异，但都将教育视为塑造人格与维系社会秩序的重要途径，对当代教育反思功利化倾向具有一定启示意义。

关键词：柏拉图；《理想国》；《大学章句》；教育

一、绪论

教育始终是人类社会持续关注的重要议题。在现代社会快速发展的背景下，教育不仅承担知识传授的功能，还肩负着塑造人格、引导价值观与维系社会秩序的重要使命。然而，当代教育在过度追求效率与竞争的过程中，也逐渐显露出功利化与工具化的问题。因此，重新审视中西方古典教育思想，对于反思当代教育具有重要意义。

在西方哲学传统中，柏拉图认为，教育是构建理想城邦的基础，其核心目标在于培养具有理性与智慧的“哲人王”。他在《理想国》中构建了系统的教育体系，不同阶段分别进行音乐、体育、数学与辩证法训练，强调通过长期的知识学习与理性训练，使人逐渐接近“善”的理念世界。

相比之下，中国儒家教育更重视道德修养与人格完善。朱熹《大学章句》系统阐释了儒家的育人思想。朱熹将教育划分为“小学”与“大学”两个阶段：前者重在礼仪规范与行为养成，后者则强调“格物”“诚意”“正心”“修身”等道德实践，倡导通过长期修养实现人格完善。其教育思想强调德育为本，并注重

循序渐进、知行结合的学习方式。

基于此，本文将以《理想国》与《大学章句》为研究对象，对中西方古典教育思想进行介绍及比较分析，探讨二者在教育目标、人格培养与价值取向等方面的异同，并进一步思考其对当代教育发展的启示。

二、《理想国》与《大学章句》教育思想形成的背景对比

（一）《理想国》教育思想形成的背景

1、时代危机与教育反思

柏拉图所处的时代，正是雅典由盛转衰的关键时期。伯罗奔尼撒战争后，雅典政治秩序崩塌，传统城邦精神与道德信仰瓦解，民主制度在战乱、寡头政治和派系斗争中遭受重创，社会充斥着混乱、猜疑与功利之风。与此同时，智者学派兴起，宣扬相对主义，主张“人是万物的尺度”，将修辞辩论当作获取权力与利益的工具，使知识脱离真理与德性的约束。传统善恶、正义标准被弱化，个人欲望主导社会，城邦公共精神衰退。长期战争加剧了雅典危机，经济衰退、政治动荡、公民道德滑坡，民主制度形同虚设。尤其是苏格拉底被民主政权以“不敬神”处死，让柏拉图彻底失望于现实政治。面对社会失序与人心堕落，柏拉图思考通过教育重建正义城邦与健全人格。《理想国》的教育思想并非单纯理论，而是他挽救城邦危机、重塑道德秩序的方案。他认为，城邦问题的根源是人的灵魂失序，教育的根本任务的是培育兼具德性与理性的公民，实现国家的正义与和谐。

2、雅典与斯巴达教育实践的影响

柏拉图的教育思想以“灵魂转向”为核心，依托“城邦与个人同构”理念，结合社会需求与人性特点构建而成。其教育核心是通过系统培养，引导人从“影子世界”走向“真理世界”。柏拉图认为教育不是简单传授知识，而是推动灵魂转向——通过数学、哲学等课程，让人们摆脱主观臆断，认清真理。他将教育分为不同层次：小学阶段侧重行为规范与基础认知，中学阶段强化理性思维，最终通过辩证法培养能把握“善”的统治者。同时，他反对功利化教育，强调教育需服务于德性培养，结合“洞穴寓言”，让教育成为连接现实与真理

的桥梁，为理想国家建设提供人才支撑。这种教育思想既兼顾国家需求与个人成长，也为后世教育提供了“德育为先、理性引领”的核心思路。

3、前苏格拉底哲学与苏格拉底思想的影响

柏拉图教育思想的理论根基，源于前苏格拉底哲学与苏格拉底思想的双重影响。赫拉克利特提出“万物流变”，认为世界始终处于动态变化之中；巴门尼德则主张“存在不变”，强调真实存在具有永恒稳定性。这两种看似对立的观点，为柏拉图“理念论”的形成奠定了重要基础，促使他区分出感性世界（变化、不完满）与理念世界（永恒、真实），并提出真正的知识源于对理念的理性把握，而非感官经验。

对柏拉图影响最深远的是苏格拉底的思想。苏格拉底倡导“认识你自己”，提出“美德即知识”，认为人作恶的根源是缺乏对“善”的认知，而教育的核心的是引导人完善灵魂、追求善。其“助产术”教学方式，更深刻影响了柏拉图，在此基础上，柏拉图提出“灵魂回忆说”，认为知识本就存在于人的灵魂之中，教育的本质并非外在灌输，而是唤醒灵魂、帮助人们回忆起原本就具备的真理与美德。

（二）《大学章句》教育思想形成的背景

1、南宋理学的影响

《大学章句》的形成，与南宋时期理学的发展密不可分，同时也受到时代环境与朱熹个人思想探索的深刻影响。魏晋以后，佛教与道教广泛传播，传统儒家思想逐渐受到冲击，“修身、齐家、治国、平天下”等儒家价值理念的影响力有所减弱。到了宋代，社会格局和文化思想都出现了较大变化，许多士大夫开始重新思考儒学在现实社会中的作用，希望借儒学回应社会秩序与人心问题。在这样的历史背景下，理学逐步兴盛。朱熹也不再局限于对儒家经典字句的考释，而是希望通过重新阐释经典，构建更加完整的哲学与教育体系，以解释人与社会、宇宙与道德之间的关系。

2、儒家教育文化的影响

《大学章句》的思想内核，还深深植根于传统儒家教育文化的土壤之中。自

孔子创立儒家学派以来，“修身” 便被视作实现治国平天下理想的根基，“仁” “礼”“义” 这些核心道德理念，也一直是儒家教化的重中之重，贯穿于历代教育之中。孟子提出的 “性善论”，进一步丰富了儒家的道德理论，他认为人天生就具备向善的潜能，这种观点也为后世儒家开展道德教育，提供了坚实的理论支撑。朱熹传承并发展了儒家这一优良传统，他认为，每个人天生都拥有 “明德”，只不过这份本真的善性，常常被后天的私欲杂念所遮蔽，难以显现。因此，教育的核心目的，就是帮助人们去除私欲、回归本心，重新唤醒与生俱来的善性。

三、《理想国》与《大学章句》教育思想内容及对比

（一）《理想国》与《大学章句》教育思想内容

在《理想国》中，柏拉图的教育思想建立在其灵魂理论与“正义城邦”构想之上。他认为人的灵魂由理性、激情与欲望三部分组成，只有理性占据主导地位，灵魂才能实现和谐与正义。因此，教育的根本目的并非单纯传授知识，而是通过长期训练引导灵魂各部分达到秩序与平衡，使人具备德性。在此基础上，柏拉图提出“哲人王”思想，主张国家应由真正掌握“善”的哲学家统治，而哲人王并非天生形成，而是通过严格、系统且长期的教育培养出来的。教育内容包括音乐、体育、数学、辩证法等，其目的在于逐步提升人的理性能力，使其最终能够认识“善的理念”。同时，柏拉图将教育与国家政治紧密结合，认为城邦的正义来源于不同阶层各司其职，而教育正是实现社会分工与国家秩序的重要手段。通过教育培养具有德性与理性的公民，才能建立真正和谐稳定的正义城邦。

在《大学章句》中，朱熹继承并发展了《大学》的教育思想，将“三纲领”与“八条目”进一步系统化、理学化。朱熹认为，“明明德、亲民、止于至善”不仅是教育的总体目标，更体现了人恢复天理本性的过程；而“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”则构成了由内而外层层推进的修身逻辑。其中，“修身”仍是核心环节，朱熹强调必须通过“格物致知”穷究事物之理，以达到诚意正心，最终完成道德人格的塑造。在他看来，个人德性的完善并非停留于个体层面，而是社会秩序建立的根本前提。只有人人能够存天理、去人欲，实现自身道德修养，才能进一步实现家庭和睦、国家治理与天下太平。因此，《大

学章句》的教育思想不仅重视个人道德培养，也强调教育在维系伦理秩序与社会稳定中的重要作用，体现出朱熹以德性教化重建社会秩序的理学精神。

（二）《理想国》与《大学章句》教育思想内容对比

1. 教育目标差异：哲人王与君子的不同取向

在理想国中，柏拉图的教育目标具有明显的政治精英导向，其核心在于培养能够统治国家的“哲人王”。柏拉图认为，大多数人容易被欲望与感性支配，只有极少数天赋优秀、理性强大的人，才能真正认识“善的理念”，从而具备治理国家的资格。因此，教育本质上是一种“筛选机制”。国家通过长期严格的教育，对不同阶层的人进行淘汰与分流，最终选出真正具备智慧与德性的统治者。为实现这一目标，柏拉图尤其重视数学、几何学、天文学以及辩证法训练，因为这些学科能够帮助灵魂脱离感性世界，逐步进入理性与理念世界。最终目的并非培养普通公民，而是培养能够以理性统治国家的哲学家阶层。

而在《大学》以及《大学章句》中，教育目标则体现出明显的普遍性与伦理性。儒家教育并非为了筛选少数统治精英，而是强调“人人皆可修身成德”。《大学》提出“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，说明无论身份高低，每个人都需要接受道德教育，并通过修身成为“君子”。朱熹进一步发展这一思想，认为人皆具有天理本性，因此人人都具有成圣成德的可能。教育的核心不在于知识竞争或政治选拔，而在于培养人的德性与伦理人格，使个体能够承担家庭、社会与国家中的道德责任。因此，相较于柏拉图强调培养“少数统治者”，《大学》与《大学章句》更强调面向全体社会成员的普遍道德教化。

2. 人性理解差异：理性中心与德性中心

柏拉图的人性观建立在灵魂三分理论基础之上。他认为人的灵魂包括理性、激情与欲望三个部分，其中理性应当居于统治地位。教育的核心任务，就是帮助理性压制欲望，使灵魂恢复秩序。因此，柏拉图的教育思想本质上是一种“理性中心主义”。他相信真正的知识来源于理性对理念世界的把握，而不是感官经验。人在认识“善”之后，才能真正实现正义与德性。因此，教育首先是一种理性启蒙过程。

相比之下，《大学》与《大学章句》则更强调“德性中心”的人性观。尤其在朱熹那里，人本身具有“天命之性”，即人与生俱来的善性，但由于受到“人欲”遮蔽，道德本性会逐渐丧失。因此教育的目的，不是单纯提高理性认知能力，而是恢复人的道德本心。朱熹强调“存天理，灭人欲”，重视“诚意”“正心”“修身”等内在道德修养过程。在儒家看来，道德并不是抽象知识，而是一种伦理实践与人格养成。因此，与柏拉图强调“认识真理”不同，《大学章句》更强调“践行德性”。

3. 政治路径差异：国家塑造秩序与个人德性外推秩序

柏拉图认为，国家秩序的建立必须依赖合理的政治结构与统治阶层。他强调由哲人王掌握国家权力，通过教育制度、等级分工以及法律规范塑造整个城邦秩序。也就是说，柏拉图的路径是“由国家塑造个人”。国家先建立正义结构，再通过教育塑造公民人格。因此，《理想国》的教育始终具有强烈的政治控制色彩，其最终目标是维护理想城邦的稳定与统一。

而《大学》与《大学章句》则采取相反路径，即“由个人推及社会”。《大学》的八条目从“格物致知”开始，最终落实到“治国平天下”，体现出典型的“修身—齐家—治国—平天下”的外推逻辑。儒家认为，社会秩序的根本不在制度，而在人心。只有个人德性得到完善，家庭才能和睦；家庭和睦之后，国家才能稳定；国家稳定之后，天下才能太平。因此，《大学章句》的政治思想本质上是一种伦理政治观，强调道德教化比制度控制更重要。

4. 教育方式差异：知识训练与道德实践

柏拉图在《理想国》中构建的教育体系，带有鲜明的理性主义色彩。他尤其推崇数学、几何学以及哲学思辨，认为这些学科能够引导人超越感官经验，逐渐接近“善”的理念世界。在他看来，真正合格的统治者并非依靠经验或血统产生，而需要经过长期而严格的教育过程。儿童阶段主要接受音乐与体育教育，以塑造品格与身体；进入青年时期后，则转向数学、几何等学科的学习；成熟之后进一步研习辩证法，并通过长期参与政治实践，最终成长为具备治理能力的哲人王。由此可见，柏拉图更加重视理性思维与知识能力的培养，其教育目标具有较强的知识精英取向。

与之相比，《大学》及朱熹《大学章句》的重点并不在抽象知识的训练，而在人的道德修养与日常实践。儒家强调，道德不能仅停留于认知层面，而应体现在具体行为之中。因此，《大学章句》提出“格物”“诚意”“正心”等修身路径，要求人在现实生活中不断检视自身言行，通过克制私欲与遵循伦理规范来完善人格。朱熹尤其重视“循序渐进”与“身体力行”，认为真正的学习必须落实到实际行动，而非空谈义理。相比柏拉图偏重理性与知识能力的教育模式，儒家教育更强调人格塑造以及伦理实践的重要性。

四、总结

尽管理想国与大学章句分别产生于不同的文明传统与历史背景之中，但二者都体现了中西古典教育思想对于“人”与“社会秩序”的共同关怀。无论是柏拉图试图通过培养“哲人王”重建正义城邦，还是朱熹强调通过“修身”实现“齐家治国平天下”，都说明古典教育并不仅仅关注知识传授，而是把教育视为塑造人格、维系社会秩序的重要途径。二者都意识到，社会危机的根源最终在人心失序，因此教育必须承担道德引导与精神塑造的责任。对于当代教育而言，这种思想依然具有重要启示意义。现代教育在强调知识技能与竞争能力的同时，也容易忽视人格培养与价值教育，导致功利主义倾向不断增强。中西古典教育思想提醒我们，真正的教育不仅是培养“有能力的人”，更应培养“有德性的人”；不仅要关注个人成功，也要关注公共责任与社会伦理。只有在知识教育与人格教育之间保持平衡，教育才能真正促进人的全面发展与社会的长久稳定。

参考文献

[1](古希腊)柏拉图.理想国[M].郭斌和,张竹明,译.北京:商务印书馆,1986.

[2]（宋）朱熹.大学章句[M].北京.中华书局 2011.

[3]王婕玟.《理想国》教育思想研究[D].山东:中共山东省委党校.2025.

[4]陈安.浅析《大学章句》中朱熹的道德教育思想[D].深圳:深圳大学人文学院.

[5] 吴瑾菁，曹腾觉．柏拉图《理想国》的教育伦理思想[J]．江西社会科学. 2003.

[6] 张法琨．柏拉图《理想国》中的教育理论[J]．教育评论，1995.

跨文化诠释：马礼逊《华英字典》与《大学》译本中的中华文化西传

汤蕙瑜

北京外国语大学 国际中国文化研究院

摘要：本文以新教传教士马礼逊的《华英字典》与《大学》英译本为研究对象，深入剖析二者对儒家核心概念的跨文化转译。运用跨文化理论和译介学视角，将复杂的译介活动置于当时的社会文化语境下加以考察，深度探究马礼逊的译介文化立场，进而全面揭示内隐于译介行为中的意识形态和权力关系，以期为中华文化走出去提供有益借鉴。

关键词：马礼逊；《大学》；《华英字典》；中华传统文化；儒家核心概念

一、引言

罗伯特·马礼逊（Robert Morrison，1782-1834）英国人，受英国伦敦会指派，于 1807 年来到中国，是晚晴时期第一位踏上中国的新教传教士。他在中国生活和工作长达 27 年，在诸多方面都起到了奠基作用：创办了马六甲英华学院（The Anglo-Chinese College），培养中英双语人才；在中国创办中、英文报刊；与另一位伦敦会传教士米怜（William Milne,1875-1822）首次将《圣经》翻译成中文并出版；1815-1823 年编撰出版了世界上第一部汉英英汉词典——《华英字典》；笔耕不辍，著作有 *A Grammar of English Language*《通用汉语文法》(1815)，*Chinese Miscellany*（1825）（《中国杂撰》）等,在汉语语言研究、中国典籍翻译等方面做出卓越贡献；此外由于他在教育传教、医药传教、印刷传教等传教方式上的积极探索，也被视为“新教在中国的传教之父”。

国内对于马礼逊的研究大致起于 21 世纪初期，总体来看，新世纪以来，国内马礼逊研究年度发文量呈上升趋势，研究稳步发展，具有较乐观的研究前景。[1]目前研究主要集中于：梳理、评述马礼逊等传教士在华传教事业、外交活动，如谭树林和周岩厦；从翻译角度入手，研究《圣经》的汉译、中国政治外交文献

[1] 姜国会.新世纪以来国内马礼逊研究综述[J].安康学院学报，2024,36(02):57-63.DOI:10.16858/j.issn.1674-0092.2024.02.010.

的英译、《大学》等少数中国文学作品的英译，以及《华英字典》的翻译策略，如杨慧琳和夏晨等；从教育教学角度切入，评述英华书院与教会学校的早期英语教学与教育模式等，如游梦雨和郭洋洋。近几年，马礼逊的跨文化译介实践日益成为学界关注焦点，相关研究多聚焦其文本转换策略与方法论，旨在从中提炼中国文学文化对外传播的可鉴经验。然而，现有成果在探讨文化外译时，往往局限于语言符号层面的转换规律的归纳分析，未能深入考察权力结构与意识形态对典籍翻译的深层影响。这种研究取向导致对翻译活动中多重主体间复杂关系的忽视——包括译者的文化立场、赞助人的干预机制、目标语境接受维度等关键要素的互动作用。本文立足译介学理论框架，融合批评翻译学视角，以《华英字典》和《大学》为典型个案，系统剖析中西文化在知识传递过程中既相互渗透又彼此博弈的动态关系，并揭示译者的语言观、文化观、翻译观和意识形态在译介过程中扮演的重要角色。以期为全球化语境下中华文明的创造性传播，提供具有历史透视性的实践参照。

二、儒家核心概念重构：《华英字典》与《大学》译本的对照分析

1812 年出版的 *Horae Sinicae: Translationsfrom the Popular Literatre ofthe Chinese*（《中国通俗文学译文集》），是马礼逊的第一部中国文学集，收入《三字经》、《大学》、《三教源流》部分内容，以及几段中国书信样本。这些译文都是马礼逊学习汉语时的练笔，寄给伦敦会是想“搏诸君一笑”（merely intended for your amusement）[2]。伦敦会未征得马礼逊的同意便将其翻译交由伦敦一家出版社出版发行。

《大学》原为《礼记》第四十二篇，集中体现了先秦儒家关于道德修养与政治实践的核心思想。北宋程颢、程颐首次将其从《礼记》中独立析出并重新编次，南宋朱熹则进一步将《大学》与《中庸》《论语》《孟子》合编为《四书》，并撰《大学章句》详加注解，确立其为《四书》之首的地位。该书以“三纲领”（明明德、亲民、止于至善）为宗旨，以“八条目”（格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下）为实践路径，系统构建了从个人心性修养到社会治理的完整理论体系，强调“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”的普世价值。经二程、

[2] Marshman, J. The Works of Confucius [M]. Serampore: Printed atthe Mission Press,1809.

朱熹的阐释推广，《大学》自宋元以降成为官定教科书及科举考试必读经典，深刻影响了中国古代教育制度与士人精神世界，奠定了其在儒家典籍中承启“五经”、统领伦理的核心地位。

《华英字典》马礼逊于 1815 年至 1823 年间编纂完成，是世界第一部英汉-汉英双语对照字典，也是全球首部系统化呈现中文与西方语言对照的辞书。全书共分六册，总计 4595 页，包含三部分内容：1815 年出版第一卷，共 3 册，书名是《字典》，这是马礼逊根据嘉庆十二年刊刻的《艺文备览》英译的，汉英对照，书后附有字母索引，其在整个《华英字典》中所占篇幅最大，约为其总页数的五分之三。该字典的部首查字法是中国传统的辞书编纂法，而字母索引则是马礼逊的独创， 体现了学习型字典的特点，大大方便了汉语学习者对该字典的使用。释义内容上主要参考《康熙字典》，收录四万余汉字及成语，首创自左至右横排格式，方便中英对照。正如马礼逊在序言中说明：“字典以康熙字典为基础。字典第一部里的汉字排列和字数都是参照《康熙字典》，汉字的释义和距离均主要取自康熙字典”；第二卷《五车韵府》2 册，第一册于 1819 年出版，第二部于次年出版，附录中特别列出了中文的楷书、行书、草书、隶书、篆书、古文 6 大类书写方法。第三卷在 1822 年出版，书名是《英汉字典》，按英文字母顺序排列出版，编录能与中文对译的词语。内容包括单字、词汇、成语和句型的中英对照，例句都有中文译文。该字典由澳门东印度公司印刷厂采用西方铅合金活字技术印制，是中国境内最早使用活字印刷的中文书籍，仅限量印刷 750 部。《华英字典》直接影响了卫三畏的《英华韵府历阶》(1844)、麦都思的《英汉字典》(1847)等辞书编纂，其体例与内容成为汉英词典的圭臬。

马礼逊的华英字典收录了大量百科词语，释义部分包括大量有关中国文化的内容。这类内容在英国出版的通用或语文词典并不多见，因为在习惯西方传统词典模式的欧洲人眼里会显得过于“散漫”。而身为英国人的马礼逊在字典中包含这一部分内容的原因，或许在《五车韵府·前言》能够得到解释：“欧洲人不去中国，没有本土中国人的帮助，仅靠一部词典里单个字的释义和脱离语境的例句，是学不会中文的。”“中国人是有原创性的人，其思维和推理方式都是新颖独创的，常与西方思维有巨大差异”“外国人如果对中国的风俗习惯和思想意识一无所知，凡遇到比递给我一把椅子或拿个盘子过来稍微深刻一点的句子，必然会导致对他们

语言的误解”[3]。而马礼逊在词典中有关中国文化知识的内容在则为透视其对儒家思想和中国文化的理解提供了丰富材料。

欧阳谦曾指出：文化，因为它兼有的整体性、实践性、结构性、中介性、政治性而成为当代哲学的主题、方法和目标，所以当代哲学基本上是一种文化哲学[4]。这表明，哲学在一定程度上可看做是文化的结果，一种文化必定会孕育出与之对应的哲学，而这种哲学是对其“母体”文化的总结、凝练和升华。所以，对马礼逊在《大学》英译本和《华英字典》里对中华文化核心概念译介的管窥和比较，可以考察其所译介的中国哲学思想，从而透视其对中华文化的把握。

首先，马礼逊的英译本并没有局限于原文，包括了朱子的“格致补传”以及各章小结。除四条短注外，对于《大学》中频繁出现的引文和专用名词没有注释加以解释，以下是具有代表性的马礼逊对儒家核心概念的译介：

“仁”在中国古代是一种含义极广的道德范畴，是儒家思想的核心。孔子将其发展为涵盖人性本质、伦理准则与政治理想的复合概念。在儒家体系中“仁”被视为“全德之名”（朱熹），既是众德之基，又是道德实践的终极目标，最终指向“天人合一”的终极关怀。仁的内涵极丰：在个体层面是修身之基，“克己复礼为仁”强调内在德性与外在规范的统一。在家庭层面以孝悌为本，在社会层面“泛爱众而亲仁”，在政治层面是“行不忍之政”是“仁政理想，是“天下归仁”。

为揭示具有中华文化特色的儒家核心概念，马礼逊在字典中大量引经据典。在翻译时马礼逊沿袭一贯的翻译策略，多用直译，绝少意译。如在阐释“仁”时，引用了“仁者义之本也，顺之体也，得之者尊”（《礼记·礼运》）、“君子体仁，足以长人”（《周易》）、“巧言令色鲜矣仁”（《论语·学而》）等。除此之外，马礼逊对“仁”这一范畴下的诸多细分品德也作出了充分的解释，如孝悌（第 216 页“弟子，出则第”）和忠诚（第 46 页“事君，能致其身”）等。一言以蔽之，马礼逊是围绕以“仁”为核心的众德行为体系进行浓缩译介中华文化的。

但无法否认的是，无论在字典还是《大学》的英译本中，马礼逊都更多将“仁”这一儒家思想核心概念抽象为一般化的个人品质与道德伦理。在字典第一卷“人”部（第 59 页），马礼逊引《释名》“人，仁也”，将“仁”定义为“生物之本”（the root

[3] MORRISON R. A dictionary of the Chinese language(PART II-VOL. I)[M]Macao: East India Company’s Press, 1819:viii.

[4] 欧阳谦.当代哲学的“文化转向”[J].社会科学战线,2015(1):11-19

of producing things)。这一看似中性的释义，实则忽略了儒家“仁”的政治哲学维度。如他译“好生曰仁”为“Love to animated nature, is called Jin”；译“仁民爱物”为“benevolence to the people, and love to all creatures”，非但没能从统治者层面阐释“仁”的政治内涵，反倒与基督教的“Agape”(圣爱）更为接近；译“仁者，义之本也，顺之体也，得之者尊”（《礼记·礼运》）为“Jin, is the foundation of righteous conduct; it is peaceful concord embodied; he who obtains it, is honorable.”（仁是正义的基础，是和平的体现，谁得到他，谁就光荣)，原本的“归顺”变为“和平”，“帝王之尊”化为“贵族荣耀”；引用《论语》“克己复礼为仁”(To subdue one’s self and return to propriety is benevolence)，却忽略了“仁”在《大学》“一家仁，一国兴仁”（马礼逊译为“When families are virtuous, the nation will arise virtuous.”）中“齐家治国”的政治实践意涵。

在译“仁亲以为宝”时，马礼逊将“仁亲”简化为“the love of kindred”（亲属之爱)，使“仁”从一种涵盖“亲亲-仁民-爱物”的差序化的动态伦理，窄化为基于血缘的天然情感。在《大学》译本中，“唯仁人，为能爱人，能恶人”被译为“the virtuous only can love men or hate men”、“仁者”译为“good man”、“仁人”转化为“有德者”（virtuous)。而在字典中他译“朱子曰，仁者，心之德，爱之理”为“Choo tsze said, Jin, is the virtue of the heart, the principle of love”；译“君子体仁，足以长人”（《周易》) 为“The Prince who realizes, or embodies benevolence, is adequate to nurture and improve a people.”都可见马礼逊将“仁”的内涵下降为个人品质，简化为普遍的博爱和道德感召，通过将“仁”锚定于个体道德 (virtue) 而非社会关系 (relationality)，马礼逊悄然将儒家伦理译纳入新教“Agape”的诠释轨道。

“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”儒家思想中的“诚”是一个贯通天道与人道的核心哲学范畴。天道运行真实无妄、化育万物而不息，此即“天之道诚”；人通过“思诚”效法天道，实现与宇宙的合一，此为“人道之诚”。在个体修养层面，“诚”是儒家“内圣”工夫的起点。《大学》中的“诚”始终和“诚意”联系在一起，且“诚意”被列为“八条目”之一的关键环节：“欲正其心者，先诚其意”，而“所谓诚其意者，毋自欺也”。朱熹释此为“如恶恶臭，如好好色”，强调意念发动时需保持本真无伪。这种内在真实延伸至人际交往，要求“不自欺、不欺人”，形成“诚于中，形于外”的德性贯通。

“诚”与“信”相区别，“信是诚之验”，诚为体，信为用，信是诚的外化，内在“诚”是外在“信”的前提。孔子曰：“人而无信，不知其可也”（《论语·为政》），在实践层面指向社会关系中的行为准则。在字典中他将“诚”注为“true; honest; sincerity; truth”（1822, Part III: 412），并引《中庸》“诚者天之道”译为“Truth is the way of Heaven”；而在“信”字条中将“信”主要有两种译法——“truth, sincerity”（Vol.1: 46），如“Let superiors delight in sincerity, and the people will not date to be undevoted.”“上好信而民莫敢不用情”（《论语·子路》）、“Truth is a fundamental human virtue.If a man be destitute of truth, his words and actions will all be irregular.”“信乃人之本，人若无信，则言行皆妄”（《四书合讲》）。用词的相同可以看出马礼逊对二概念的混同，暴露西方思维对儒家伦理的简化。

将“诚”与“信”译为“Truth”（真理）是一种典型的“格义”策略。马礼逊在儒经中看到“真实不欺”的“信”确与 “truth”的“真实”有表面相似性；而儒经尤其是《中庸》赋予“诚”近乎本体的崇高地位：“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本”将一种道德观念上升到宇宙本原高度的论述，极易让神学背景的马礼逊联想到基督教中作为宇宙本原的上帝和真理。但尽管表面有相似之处，“诚”“信”与 “truth”根植于完全不同的哲学宇宙观：

维度	“诚”	“信”	“truth”
哲学范畴	本体论与伦理的统一	关系性伦理	认识论与神学
核心	宇宙万物的本真状态与人内在的真实无妄，是向内尽性、向外成物的创造性过程	相互关系中的守信与可信，是外在的行为准则。	与事实或现实相符合的陈述；在神学上则是上帝及其启示。
实现方式	通过“慎独”“致曲”达到天人合一的境界，	通过修身，在五伦中得到践行	通过理性探究或信仰接受来“认识”
关键差异	关乎“如何存在”，是一个存在性概念或	关乎“如何做”和“成为什么样的人”，是	关乎“是什么”和“如何认识”，是一个陈

	创造性概念（“诚者，非自称己而已也，所以成物也）	一个实践性概念	述性概念

简而言之，马氏的翻译将“如何存在”和“如何做人”的动态实践过程归结成“认识什么”的认知问题，改变了儒家思想作为一种“修行实践”的本质。且其采用“Truth”这个在基督教神学中占有核心地位的词（耶稣说：“我就是道路、真理（truth）、生命。”（《约翰福音》14:6））无疑是特定历史条件下文化嫁接的结果，与其基督教世界观无法分割。

《大学》译本亦呈现出典型的归化翻译策略，“诚意”被译为 “rectify motives”（纠正动机），二词的选用暗示动机本身可能存在非理性，需要理性的自我去主动修正，重心放在单个具体的行为动机上，这并非儒家所强调的持续的整体人格状态，非常符合西方“罪感文化”下的道德自省模式，原本追求的自然真诚的反应因“rectify”一词充斥着挣扎感。在新教伦理中，内在动机的纯洁性是衡量行为道德价值的核心，一个人必须时刻省察自己内心是否为了上帝而非私欲。马礼逊带着这样一种神学先见翻译大学便自然而然地用自己文化中熟悉的“rectify”模式去解读。

就“信”而言，《大学》中“与国人交，止于信”译作 “fidelity in social intercourse”，“fidelity”在 19 世纪初的英国基督教文化背景下是一个充满道德和宗教分量的词，意味着对上帝的忠贞(Faithfulness to God)、对婚姻的忠诚(Marital fidelity)、对国王的效忠(Feudal loyalty)、对承诺的恪守(faithfulness to one’s promise)，这一词能立刻唤醒西方人心中一种基于承诺的、单向的、崇高的道德义务感。其优点在于为西方读者提供了一个理解的“桥梁”或“挂钩”，但其代价是严重简化并扭曲了“信”在儒家思想中的伦理内涵。“信”嵌于“五伦”（父子、君臣、夫妇、兄弟、朋友）之中，是双向的责任、关系性的互惠的伦理，而 “fidelity”则强调下对上的忠诚，单向的个体对承诺的坚守，弱化了信的相互性与关系性。如《论语·学而》书“与朋友交言而有信”，这是平等的相互信任。《四书合讲》中书“信乃人之本”是指信是人的立身之本，与“诚”紧密相连，是内在品德“仁”的外在表现，是一种稳定的、可信赖的人格状态，在字典中却将其译为“Truth is a fundamental human

vertue，结合他将仁译为 “virtue”，这便将“信”作为了“仁”的根本，易造成儒家核心概念体系的混乱，马礼逊有意无意地用西方已经存在的道德概念来“格义”中国儒家思想概念。

可以看到，马礼逊译介的儒家核心概念均与原义有这样或那样的偏差，这种偏差是一种微妙而深刻的文化权力的体现，有必要将这种偏差置于波澜壮阔的时代画卷和译者的文化立场解读。

三、翻译背后的博弈

恩格斯曾强调，每个时代的理论思维都是一种历史的产物，不同时代不仅造就了不同的形式，而且赋予它们非常不同的内容。5因此要洞悉马礼逊的《大学》和《华英字典》的译介行为，必须要将其人和其著置于当时的时代背景下进行考察。而当时的时代背景，则是一段分别以儒家思想和基督教思想为代表的中西文明交锋史。

众所周知，19 世纪正是西方中国观急剧恶化的历史时期。随着礼仪之争后的百年禁教，此时中西意识形态和神学形态也已处于尖锐的对立状态，而如何适当调和两种文化思维的关系，如何有机地将基督教与儒家文化融合起来，以实现基督教在中国的本土化，是马礼逊面临的当务之急。且 19 世纪随着大英帝国的殖民扩张也对迅速了解中国国情和文化提出了要求，而这亦是马礼逊入华传教的时代背景。

译介学理论认为翻译始终受目标文化三大因素——意识形态、诗学和赞助人的操纵。当时目标读者（西方世界）的“期待视野”便是理解异邦文化，而最快最有效的方式就是将陌生的中国概念纳入他们熟悉的认知框架中。且马氏作为第一位新教传教士的首要目标便是传播基督福音，因此马礼逊的翻译工作是实用主义驱动的，他通过自己的文化和神学透镜来过滤、选择和定义中国概念，这是一种文化权力的行使。他的词典和翻译是“敲门砖”和“工具书”，目的是让西方人最快地把握中国文化的“大意”，而不是进行精微的哲学辨析。因此，可理解性优先于精确性，这也就是为何他的译介呈现出泛化和浅表性。

---

[5] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局.马克思恩格斯选集：第 2 卷[M]. 北京：人民出版社, 1972：465

此外，翻译的赞助人是译介活动中的一个重要协调性因素[6]。1804 年伦敦传教会（London Missionary Society）签署的委任状，为马礼逊烙下使命印记："编纂超越以往的中文字典"与"翻译中文圣经"被并列为两大核心任务。[7]这纸公文昭示着新教传教策略的历史性转折：语言习得不再仅仅是辅助工具，而成为福音传播的必要条件。

在清廷厉行"禁教令"的窒息性环境中（《大清律例》明确规定"凡西洋人在内地传习天主教，私刻经卷者，绞监候"[8]），这位传播福音的传教士，其经济命脉又系于鸦片贸易的既得利益者。东印度公司（East India Company）档案显示，1812 年 3 月 12 日董事会秘密会议备忘录明确记载："对马礼逊博士的资助，旨在获取清政府官僚体系运作模式及律法术语的精确知识"[9]。该公司最终为《华英字典》支付高达 12,000 英镑的印刷费用——相当于当时 30 名英国熟练工人终身收入的总和[10]。而马礼逊在字典中不遗巨细地解析"三省六部制"（详述吏部考功司职能）与"秋审制度"（罗列"情实""缓决"等司法术语）[11]，其服务对象亦为虎视眈眈的英国殖民资本。这两位"赞助人"都乐于看到一个能被西方理解和掌控的中国，一个文化能被基督教话语体系所解释的中国。

马氏始终站在多重权力体系碰撞交锋的交汇点上，其个人境遇在其 1810 年致伦敦会密函中袒露无遗："我被迫每日耗费三小时处理公司商务文件，以换取居留许可...这使我编纂字典的进度滞后于原计划两年。"[12]作为精通中国语言、法律、习俗的东印度公司广东商馆的译员和雇员，在中英间不断爆发的贸易和政治摩擦中，马礼逊成为英中政治贸易谈判所仰仗的人物，让中国政府屡屡妥协退

---

[6] 童庆炳.文学经典建构诸因素及其关系[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2005(5):71-78.

[7] 马礼逊夫人编，《马礼逊回忆录》，顾长声译，广西师范大学出版社，桂林，2004，25 页。

[8] 《大清律例》卷九《礼律·祭祀》，嘉庆二十年刊本，中国第一历史档案馆藏。

[9] British Library, East India Company Records: MSS Eur F171/2, Minutes of the Secret Committee.

[10] 谭树林，《马礼逊与中西文化交流》（杭州：中国美术学院出版社，2004），103 页。

[11] Robert Morrison, A Dictionary of the Chinese Language, Vol.1 (Macao: East India Company's Press, 1815), 805-835.

[12] 伦敦大学亚非学院图书馆藏 Council for World Mission Archive, CWM/LMS/South China/Incoming correspondence/Box 1.

让，尽心尽力地为英国东印度公司乃至英国政府的世俗利益效力。这种生存状态，使其文化转译事业避无可避地成为多重权力博弈的战场：新教传播福音的需求、清帝国严防死守的文化主权、殖民资本的实用主义需求，这些都碾压着其语言研究的纯粹性。

四、结语

对马礼逊译介活动的考察深刻地揭示了翻译行为在本质上远非简单的语符转换，而是受到译者立场、赞助人、意识形态及目标文化诗学影响的深刻的文化重构活动，一方面反映了传教士在实用主义驱动下寻求文化嫁接点的努力，另一方面也暴露源文本核心哲学精神所受到的简化与遮蔽。评析马礼逊的翻译，我们不能简单地以今天的标准斥之为“谬误”，而应理解其历史必然性、策略合理性与文化局限性。他的工作是一个起点，标志着一段漫长、曲折但富有成果的跨文化之旅的开始。这一案例清晰地表明，中华核心文化概念的跨文化旅行往往伴随着意义的流失、扭曲与重塑，其过程充满了权力与阐释的博弈。因此，对马礼逊译介活动的评析，其意义远超于对个别词句的得失判断。它为我们理解中西文化交流初期的复杂图景提供了一个关键注脚，并提醒我们，真正的跨文化对话必须超越表层的术语对应，应深入至哲学范畴，在尊重文化异质性的基础上寻求更深层的理解。唯有如此，才能跨越鸿沟，实现真正平等而深入的精神对话和文化交流。

“恶”的多维对话：

《理想国》《尼各马可伦理学》《论义务》《忏悔录》的“恶”研究

吴可星

北京外国语大学 国际中国文化研究院

摘要：“恶”的本质与治理是西方古典伦理与神学思想的核心议题。柏拉图《理想国》以理性主义为基石，构建了“灵魂-城邦”二元对应的“秩序之恶”体系；亚里士多德在《尼各马可伦理学》中以 “德性” 为核心，将邪恶定义为对 “中道” 的偏离。西塞罗《论义务》在继承希腊理性精神的基础上，完成“恶”论的拉丁化改造，形成以公民义务为核心的“共同体之恶”认知；奥古斯丁《忏悔录》则以基督教神学为内核，提出“恶是善的缺乏”的颠覆性命题，构建了“神性救赎之恶”的阐释框架。本文深入剖析四部经典文本中“恶”论的核心内涵、内在关联与差异，提炼拉丁文化视域下“恶”论的核心特质，揭示这一传统对后世西方伦理与神学思想的深远影响。

关键词：恶；理性；公民义务；神性救赎；拉丁文化

文本定位与研究缘起

在西方思想史上，“恶”的议题始终贯穿于伦理与神学的发展脉络之中，不同时代的思想家基于自身的文化语境与理论诉求，对“恶”的根源、本质与规训路径作出了差异化阐释。古希腊时期，柏拉图《理想国》与亚里士多德《尼各马可伦理学》奠定了理性主义“恶”论的基础——柏拉图将“恶”与灵魂、城邦秩序紧密绑定，亚里士多德则从个体德性完善视角界定“恶”的本质；进入罗马时期，西塞罗《论义务》立足罗马城邦的公民文化传统，吸纳希腊理性主义“恶”论的核心要素，完成了“恶”论的拉丁化改造；罗马帝国晚期，奥古斯丁《忏悔录》以基督教神学为视角，对古典理性主义“恶”论进行颠覆性重构，实现了“恶”论从世俗伦理向神学伦理的跨越。

现有研究中关于四个文本中以“邪恶”为主题涉及较少，大多仅是在研究“善”

或者“正义”等主题时，讨论反面时涉及邪恶。且大多研究多为单一文本或者两个文本间关系的研讨。事实上，四部经典的“恶”论并非孤立存在，而是通过拉丁文化这一中介形成紧密的互文关系：亚里士多德与柏拉图共同构建希腊理性“恶”论的双重维度，西塞罗以此为基础完成拉丁化改造，奥古斯丁则在吸纳前三者理性内核的基础上进行神学重构，四者共同构成西方古典“恶”论从理性主义到公民伦理再到神学伦理的完整演进链条。

基于此，本文以互文性理论为分析工具，聚焦四部经典文本中“恶”论的核心内涵，旨在厘清四者之间的继承与批判关系，揭示拉丁文化视域下“恶”论的动态演进逻辑。这一研究不仅能深化对西方古典“恶”论体系的理解，更能为当代社会中个体与共同体、理性与信仰的平衡提供历史借鉴。本文的研究思路如下：首先，梳理四部文本各自的“恶”论核心内涵，构建互文分析的基础；其次，剖析四者的内在关联与差异；最后，总结这一互文传统的历史影响与当代启示。

四部经典文本中“恶”论的核心内涵

2.1《理想国》：秩序紊乱中的“秩序之恶”

柏拉图在《理想国》中以“灵魂-城邦”的类比为核心，构建了“秩序之恶”的理论体系。他认为，无论是个体灵魂还是城邦共同体，其善的本质都在于秩序的和谐，而“恶”的本质则是秩序的紊乱——即理性、激情、欲望三者之间的失衡。在个体灵魂层面，柏拉图将灵魂分为理性、激情、欲望三个部分。正义的灵魂呈现 “理性统摄激情、激情约束欲望” 的和谐状态，而邪恶则源于这一秩序的崩塌 —— 当欲望突破理性的节制与激情的引导，个人便会陷入贪婪、自私、放纵等恶行，如追求财富无度、沉溺感官享乐而背离德性。

一个完整的城邦由三类人构成，分别是：统治者、护卫者、生产者。三个阶层的人由于天性具有差异和不同，因而从事不同的工作，但不同的工作不是任意分配的，而是根据他们不同的天性分配到最适合他们的不同岗位。在柏拉图看来，这种不同人根据自己美德各司其职的城邦是正义的。另一方面，尽管三个阶层的不同人各司其职，但并不是相互割裂，而是相辅相成，才能共同建立一个正义的城邦。统治者拥有智慧和理智，统领城邦的发展；护卫者拥有勇敢和激情，听从

统治者智慧的安排以保护城邦安全 ；生产者智力低下且拥有欲望，因此需要有节制的美德，同时听从智慧的统治者与勇敢的护卫者的指挥安排。不同的人各司其职又互相合作建立了一个正义的城邦，这个正义的城邦是善的，同时拥有智慧、勇敢、节制三种不同的美德[13]。柏拉图在《理想国》中还详细阐述了城邦政体的堕落过程，从荣誉政体、寡头政体、民主政体到僭主政体，每一次政体堕落都伴随着城邦秩序的进一步紊乱，而僭主政体则是城邦“恶”的极致形态。在僭主政体中，“最恶的人统治着最恶的城邦”，僭主作为欲望的化身，通过暴力手段剥夺他人利益，使城邦陷入无尽的混乱与灾难之中。

值得注意的是，柏拉图的“秩序之恶”还包含认知层面的维度。他认为，理念世界是真实、永恒的善的世界，现象世界则是理念世界的模仿与影子。个体若无法通过理性把握理念世界的真实，而沉迷于现象世界的虚假表象，便会产生认知之恶，进而导致灵魂秩序与城邦秩序的紊乱。因此，在柏拉图看来，“恶”的根源不仅在于灵魂与城邦秩序的外在紊乱，更在于理性认知能力的缺失。在《理想国》中，“隐身戒”的故事主要出现在第二卷的卷首，由格劳孔用来譬喻人在获得随心所欲的能力后随意为恶的情况。回到隐身戒隐喻，获得隐身戒而经不住诱惑者是不正义的，因为其人性之中欲望的部分过于强大而不服从理智的管制[14]。唯有通过哲学教育，提升个体的理性认知能力，让个体把握善的理念，才能从根本上消除“恶”，实现灵魂与城邦的和谐。

2.2《尼各马可伦理学》：邪恶是德性的偏离与实践智慧的缺失

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中以 “德性” 为核心，将邪恶定义为对“中道”的偏离。亚里士多德说，在面对恐惧时，过度的无畏是鲁莽，而不及则是怯懦；真正的勇气在于两者之间的适度。故而中道的首要条件就是避免走向任何一种极端，无论是情感层面、行为动作还是价值观。在亚里士多德看来，“既不存在适度的过度与适度的不及，也不存在过度的适度或不及的适度”“过度”和“不及”是两种恶，而“适度”是二者中间的德性，“过度”“不及”“适度”

[13] 胡晓乐.柏拉图《理想国》中蕴含的正义思想研究[J].今古文创,2024,(33):53-56.DOI:10.20024/j.cnki.CN42-1911/I.2024.33.017.

[14] 董震,田芯.恶之枷——对于《理想国》中隐身戒隐喻及其变体的解读[J].华中科技大学学报(社会科学版),2014,28(01):43-48.

这三者在某种意义上都互为彼此的对立面。因此，适度原则在逻辑结构上看，构成了过度与不及之间的“黄金分割点”，且普遍适用性兼顾情感、行为乃至道德选择等广泛领域[15]。他认为，德性是介于两种极端（过度与不足）之间的适度状态，而邪恶则是对这一适度原则的违背。

亚里士多德将德性分为理智德性与伦理德性，理智德性源于教导，伦理德性源于习惯，而“恶”则是两种德性共同缺失的产物。理智德性的核心是“明智”，即理性对实践活动的正确判断能力；伦理德性的核心是“中道”，即“在适当的时间、适当的场合、对于适当的人、出于适当的动机、以适当的方式感受这些感情”。德性不可能或是一种性情（如欲望、嫉妒、恐惧等）或一种感受性情的能力，只能是一种品质。通过这种品质，一个人能把人所固有的功能完善起来而变成一个优秀的、卓越的人。我们不能根据性情或能力，称我们是善的或恶的，赞扬我们或责备我们。毋宁说，因性情或能力方面的原因导致我们选择做的事情，才是称我们为有德的或邪恶的人的根据，而有德的人能作出中庸的选择，能命中正确的东西[16]。当个体缺乏明智的理智德性时，便无法准确判断欲望的合理边界；当个体缺乏中道的伦理德性时，便无法约束欲望的过度膨胀或过度压抑，进而陷入“恶”的状态。

2.3《论义务》：邪恶是对自然法与公共善的偏离

西塞罗在《论义务》中立足罗马城邦的公民文化传统，吸纳了柏拉图《理想国》中“理性主导秩序”与亚里士多德《尼各马可伦理学》中“德性伦理”的核心思想，对“恶”论进行了拉丁化改造，将“恶”的本质界定为对公民义务的违背，构建了以共同体利益为核心的“共同体之恶”理论体系。西塞罗将义务分为“内在义务”与“外在义务”，内在义务源于个体的理性德性，外在义务则源于个体对城邦共同体的责任。在他看来，“恶”的产生不仅是个体理性对欲望的失

---

[15] 朱贺炜.亚里士多德的中道思想研究[D].吉林师范大学,2025.戴茂堂,葛梦喆.德性的张力:在个人性与公共性之间——以《尼各马可伦理学》为文本[J].湖北大学学报(哲学社会科学版),2022,49(03):53-61

[16] 戴茂堂,葛梦喆.德性的张力:在个人性与公共性之间——以《尼各马可伦理学》为文本[J].湖北大学学报(哲学社会科学版),2022,49(03):53-61.

控（内在义务的违背），更是对城邦共同体责任的逃避（外在义务的违背），而后者往往对社会秩序的危害更为严重。

在《论义务》中，西塞罗多次强调“顺应自然的生活就是顺应理性的生活”，而顺应理性的生活必然要求个体践行公民义务，维护城邦共同体的利益。这种将自然秩序、理性与城邦共同体相统一的观点，进一步强化了“恶”的共同体属性，为其以公民义务为核心的规训体系奠定了理论基础。

2.4《忏悔录》：邪恶是善的缺乏与自由意志的滥用

奥古斯丁在《忏悔录》的前两卷讲述了自己痴迷异教，沉溺于世俗情欲等的罪过，在一步步质疑神、发现神、信仰神的过程中，不断进行忏悔，实现救赎。早期奥古斯丁信奉摩尼教的“二元论”，提供光明与黑暗的对立，解释恶之起源无需自责，只需归因于外部实体。但是无法回答“恶从何而来”，陷入范式危机，逼使奥古斯丁寻找更自洽的恶的观念。奥古斯丁在《忏悔录》中以基督教神学为基础，提出了“邪恶是善的缺乏”的核心观点。奥古斯丁将邪恶的根源归结为“自由意志的滥用”。他通过自身的忏悔经历说明，人类的邪恶源于 “原罪” 的遗传与个人意志的软弱——原罪使人类天生具有趋向罪恶的倾向，而自由意志的滥用则让这种倾向转化为实际的恶行。此外，奥古斯丁强调，邪恶的本质是对上帝的背离，而救赎的唯一途径，是通过信仰上帝、忏悔罪恶，重新回归善的本源。奥古斯丁认为罪恶最初就是由于人不听上帝的话滥用了自由意志。所以罪恶的即不是上帝造就的， 也不是自由意志的结果而是人滥用自由意志的结果，即恶的来源是意志的败坏，在意志的选择上，上帝创造一切，包括意志，包括善，《忏悔录》中的”光照说”的例子则可充分说明上帝对善的选择，世间有恶那是由于人滥用了自由的结果，上帝是至善，是唯一的本体，恶不具有本体性，恶不是本质，而是善的缺乏。听上帝的话就是善否则就是缺乏善[17]。

四部经典“恶”论的异同

3.1 相同点

[17] 董震,田芯.恶之枷——对于《理想国》中隐身戒隐喻及其变体的解读[J].华中科技大学学报(社会科学版),2014,28(01):43-48.

四部著作均将邪恶与“理性”“秩序”“善”紧密关联。尽管视角不同，但都一致认为，邪恶的本质是对人类理性本质与善的秩序的背离，而善的实现则依赖于理性对欲望的节制、对秩序的维护。

恶的核心根源是理性对欲望的失控。柏拉图在《理想国》中认为恶源于灵魂中理性失去对激情、欲望的主导，或城邦中阶层秩序紊乱，本质是理性未能统摄非理性部分。亚里士多德《尼各马可伦理学》中认为恶是个体缺乏“明智”的理智德性与“中道”的伦理德性，理性未能约束欲望，导致行为偏离善的轨道。在西塞罗《论义务》中恶是理性对自然秩序的违背，个体既未能以理性驾驭自身欲望，也未能以理性践行公民义务，本质是理性与自然、义务的脱节。在奥古斯丁《忏悔录》中虽将恶归为对神性的背离，但未否定理性的作用——理性能帮助人类认识神性秩序，恶的产生仍包含理性对自由意志的误用。

柏拉图在建构他的本质主义正义观的总目标下讲述巨格斯的故事，这是一个自愿作恶的例证，功利主义可以用它来强化其理论证明，而柏拉图诉诸德性论的伦理观，将正义归于美德，归于知识。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中，以德性与自愿性的关联为核心，深入探讨了行善与作恶的自愿性问题，其论述构成了德性论视角下这一议题的重要补充。亚里士多德认为，德性与恶均源于自愿，因为德性关乎人的激情与行为，而对自愿的行为会给予赞美或谴责，对非自愿行为则予以宽恕，这一区分既是研究德性本质的必要前提，也为立法者分配荣誉与惩罚提供了依据。他进一步指出，无论是德性的养成还是恶的形成，都依赖于人的自愿选择——人能够自主决定是否践行高尚之事、规避耻辱之行，即便人的终极目标可能受天性或教养影响，但实现目标的手段与具体行为仍由自身掌控，因此人既要对自己的善举负责，也要对自己的恶行承担责任，恶与善一样具有自愿性。西塞罗对这个问题的思考延续了柏拉图德性论的路径，但他把这个问题转化为义务问题，在道义论的理论体系中，在义利之争的背景下解决行善和作恶是否自愿的问题。他把巨格斯列为作恶的典型，把勒古鲁斯列为行善的典型。奥古斯丁在他神正论的体系中解决行善与作恶是否自愿的问题。他强调人的意志自由，认为上帝把自由选择的能力赋予每个人，人无论是行善还是作恶都是自愿的。他在罗马共和国的历史上找到勒古鲁斯这样一位道德典范，以此证明异教神灵的不

公和基督教的上帝的公正[18]。

3.2 不同点

哲学基础不同：柏拉图与亚里士多德基于古希腊的自然哲学与德性伦理，从个人灵魂与城邦秩序的双重维度探讨邪恶；西塞罗融合了斯多葛学派的自然法与罗马共和的公共精神，更强调邪恶对社会秩序与公共利益的破坏；奥古斯丁则以基督教神学为核心，将邪恶与原罪、上帝信仰、灵魂救赎相结合，具有鲜明的宗教色彩。

邪恶根源的认知不同：柏拉图认为邪恶源于对善的无知；亚里士多德强调邪恶源于习惯养成与实践智慧的缺失；西塞罗将邪恶归结为对自然法与公共善的背离；奥古斯丁则主张邪恶是自由意志的滥用与原罪的遗传。

解决方案不同：柏拉图主张通过哲学教育培养理性、建立贤人政体，实现灵魂与城邦的正义；亚里士多德强调通过德性培养与实践智慧的训练，让个人养成善的习惯；西塞罗倡导遵循自然法、履行道德义务，维护公共利益与社会秩序；奥古斯丁则提出通过信仰上帝、忏悔罪恶，依靠上帝的恩典实现灵魂救赎。

“恶”论互文传统的历史影响与当代启示

4.1 历史影响

《理想国》《尼各马可伦理学》《论义务》《忏悔录》的“恶”论互文传统，对后世西方伦理与神学思想产生了深远影响，成为西方思想发展的重要理论根基。从托马斯·阿奎那的神学伦理对“上帝秩序”的维护，到康德以“道德律令”为核心的义务论，再到黑格尔“伦理实体”框架下的历史之恶，均延续了“偏离应然秩序即为恶”的判断逻辑。同时，这一范式也为西方伦理学设定了核心议题：如何通过理性、德性或信仰的路径，规避恶的倾向，回归善的秩序。

构建起“个体德性”与“共同体秩序”相互绑定的道德责任体系，这一框架成为西方政治伦理的核心传统。近代启蒙运动中，卢梭的“公意”理论、洛克的社会契约论，均以“个体让渡权利以维护共同体秩序”为核心，将“损害公共利

[18] 王杜霞.论《忏悔录》中奥古斯丁的“恶”与“原罪”思想[J].黑龙江史志,2014,(07):175+177.

益”视为核心的道德之恶；现代社会的公民责任、职业伦理等实践准则，也延续了这一逻辑，将个体行为的善恶判断置于共同体的价值框架中。

四部著作共同塑造了西方人性论中“向善潜能”与“趋恶倾向”并存的双重认知，为后世理解人性的复杂性提供了基本视角。

4.2 当代启示

四部著作的思考也让我们深刻认识到，人性是复杂的，既有追求善的理性本质，也有趋向恶的欲望倾向。邪恶的存在并非偶然，而是人类在自由选择中可能面临的困境，但这并不意味着我们要对人性失去信心。相反，经典著作给予我们的核心启示是：邪恶并非不可战胜，通过个体的理性修养、德性培育，以及社会的制度保障、道德引导，人类完全可以克服邪恶，走向善的境界。要注重德性修养与义务践行的结合。亚里士多德的德性论与西塞罗的义务论提醒我们，有效的“恶”的治理不仅需要个体的内在德性修养，还需要外在的义务约束。在当代社会，我们既要注重 个体的道德教育，培育诚信、勇敢、节制等基本德性；口要明确个体在社会生活中的具体义务，通过法律与制度强化义务的践行，形成内在德性与外在义务相辅相成的治理格局。

要强化共同体意识，平衡个体利益与公共利益。古典“恶”论的共同体维度提醒我们，个体的价值与意义离不开共同体，“恶”的产生往往与个体对共同体责任的忽视紧密相关。在当代社会，我们要通过道德教育与制度建设，培育个体的共同体意识，引导个体主动承担对社会、对国家的责任，在追求个人利益的同时兼顾公共利益，维护社会的和谐与稳定。

要构建多元化的规训体系，兼顾内在引导与外在约束。古典“恶”论的规训路径演变表明，有效的“恶”的治理需要内在的理性引导、道德自觉与外在的法律约束、制度规范相结合。在当代社会，我们既要注重个体的道德教育，培育个体的内在道德自觉；又要完善法律制度，强化对“恶”的行为的外在约束；同时，要尊重不同的文化与信仰传统，充分发挥文化与信仰对个体行为的引导作用，构建多

元化的“恶”的治理体系。

结论

本文通过对四部经典著作《理想国》《尼各马可伦理学》《论义务》《忏悔录》中的“恶”的研究，发现在《理想国》中是秩序紊乱中的“秩序之恶”，《尼各马可伦理学》中邪恶是德性的偏离与实践智慧的缺失，《论义务》中邪恶是对自然法与公共善的偏离，《忏悔录》中邪恶是善的缺乏与自由意志的滥用。四部著作均将邪恶与“理性”“秩序”“善”紧密关联。但在哲学基础、邪恶根源的认知和解决方案方面有所不同。

这一研究不仅对后世西方伦理与神学思想产生了深远影响，更为当代社会的“恶”的治理提供了重要启示。在当代社会，我们要继承古典“恶”论中的理性内核、德性思想与共同体意识，构建多元化的规训体系，平衡个体利益与公共利益，实现个体与社会的和谐发展。

但是本研究也存在以下问题：首先是研究方法单一，跨学科视角缺失。本文以文本解读为主，缺乏与心理学、社会学、神经科学等学科的交叉融合。其次是侧重理论梳理而忽视实践应用。文本主要系统梳理了四部著作中“恶”相关的概念本质，并未详细探究其发展动因和指导意义。并且本文多停留于古典文本的理论阐释，未充分对接现代社会的恶之新形态。在今后的研究中可从以下几个方向展开：其一是引入历史社会学视角，分析四本著作产生的社会语境（如城邦制度、罗马帝国治理、基督教化进程）对恶论形成的影响，增强理论解释力。其二是针对社会治理场景，借鉴古典“内外约束结合”的规训思想，探索“法治 + 德性教化”的当代治理模式，回应个体恶与制度恶的双重挑战。其三是以古典恶论为理论资源，回应现代性困境，探讨对现代伦理困境的指导。

正如经典著作所昭示的，人类的终极追求是善，而对邪恶的认知与克服，正是走向善的必经之路。

参考文献

奥古斯丁:《忏悔录》；周士良（译）北京：商务印书馆，1996

柏拉图:《理想国》；郭斌和、张竹明（译）北京：商务印书馆，1986

戴茂堂,葛梦喆.德性的张力:在个人性与公共性之间——以《尼各马可伦理学》为文本[J].湖北大学学报(哲学社会科学版),2022,49(03):53-61.

董震,田芯.恶之枷——对于《理想国》中隐身戒隐喻及其变体的解读[J].华中科技大学学报(社会科学版),2014,28(01):43-48.

胡晓乐.柏拉图《理想国》中蕴含的正义思想研究[J].今古文创,2024,(33):53-56.

王杜霞.论《忏悔录》中奥古斯丁的“恶”与“原罪”思想[J].黑龙江史志,2014,(07):175+177.)

王晓朝.行善与作恶是自愿的吗——柏拉图、西塞罗、奥古斯丁的解答[J].道德与文明,2010,(04):46-50.

西塞罗:《论义务》；王焕生（译），北京：中国政法大学出版社，1999

亚里士多德:《尼各马可伦理学》；廖申白（译），北京：商务印书馆，2003

朱贺炜.亚里士多德的中道思想研究[D].吉林师范大学,2025.

从个人伦理到政治秩序：柏拉图四主德与儒家五常的德性比较

颜小雨

北京外国语大学 国际中国文化研究院

摘要：古希腊哲学与中国儒家思想分别代表了西方与东方古典文明的重要精神传统。柏拉图在《理想国》中提出“智慧、勇敢、节制、正义”四主德，以构建理想城邦的政治秩序；而以孔子为代表的儒家思想，则逐渐形成了“仁、义、礼、智、信”的“五常”伦理体系，以规范人的道德修养与社会关系。虽然“四主德”与“五常”在德性主体、实现路径及价值目标等方面存在差异，但二者都将德性视为维系社会稳定与实现理想共同体的重要基础。本文从“四主德”与“五常”的思想内涵入手，对二者进行比较研究，分析其相似性与差异性，并进一步探讨古典德性伦理在现代社会中的现实意义。

关键词：柏拉图；四主德；儒家；五常；德性伦理；社会秩序

引言

在人类文明的发展历程中，道德与秩序始终是哲学思考的重要主题。无论是古希腊哲学还是中国儒家思想，都试图通过对“德性”的探讨来回答一个共同的问题：如何建立理想的社会秩序。

古希腊哲学家柏拉图《理想国》中通过苏格拉底与他人的对话，构建了一个以德性为基础的理想城邦，并提出“智慧、勇敢、节制、正义”四主德理论，希望通过德性实现国家秩序的稳定。与此同时，中国春秋战国时期哲学家孔子提出“仁”与“礼”的观念，孟子发展“性善论”与“四端说”，西汉时期董仲舒则进一步系统化形成“仁、义、礼、智、信”的“五常”伦理体系，使其成为中国传统社会最重要的道德规范之一。

然而，“四主德”与“五常”在理论主体上存在明显差异。柏拉图的“四主德”主要针对城邦提出，属于政治哲学范畴；而儒家的“五常”则首先作用于个人，属于伦理修养范畴。因此，本文并不试图简单地进行概念对应，而是从“德

性与秩序”的角度出发，探讨二者如何通过德性建构理想共同体，并分析其背后的文化差异与哲学精神。

一、柏拉图“四主德”的思想内涵

柏拉图作为古希腊伟大的哲学家与教育家，在其哲学对话体著作《理想国》第四卷中，通过苏格拉底与他人的不断诘问和辩论，逐步推演出其对于“理想国”的构想与期待。在《理想国》第四卷中，柏拉图提出政治上的正义会使国家产生三种美德：智慧、勇敢与节制，而正义本身则统摄并保护着这些美德，使整个国家维持和谐稳定。这便构成了后来西方哲学史中著名的“四主德”理论，即智慧、勇敢、节制、正义，同时也是柏拉图道德教育的重点。[1]

“正义”是柏拉图政治哲学中最核心的德性。在柏拉图看来，正义并不仅仅意味着法律意义上的公平，而是一种“各司其职”的秩序原则，即每个人都执行最适合其天赋与能力的工作，不僭越、不干涉其他人的职责范围。统治者负责治理国家，护卫者负责保卫国家，生产者则负责经济生产与物质供给。只有当各阶层都专心完成自己的本职工作时，国家才能实现真正的和谐。因此柏拉图指出：“每个人都作为个人干他自己分内的事而不干涉别人分内的事”[2]（139）。由此可见，柏拉图所理解的“正义”本质上是一种秩序性的正义，其核心在于整体社会结构的稳定与协调。

“勇敢”是护卫者阶层所独有的德性。柏拉图认为，国家必须拥有一批忠诚且坚定的护卫者，他们不仅需要具备军事能力，更重要的是必须始终坚持正确的政治信念。因此，柏拉图将勇敢定义为一种“保持”，即人在面对危险、恐惧与诱惑时，依旧能够坚持经过教育形成的正确观念。他特别强调，这种勇敢并非鲁莽或冲动，而是建立在法律精神与理性教育基础之上的德性。因此他说：“无论在什么情形之下它们都保持着关于可怕事物的信念，相信他们应当害怕的事情乃是立法者在教育中告诫他们的那些事情以及那一类的事情。”[3]也就是说，真正的勇敢来源于对国家法律与道德秩序的认同，而不是单纯的身体无畏。

---

1 付洪,马超.柏拉图道德教育思想及其当代启示[J].天津师范大学学报(社会科学版),2009,(05):14-18.

2 [古希腊]柏拉图.理想国[M].张竹明译.南京:译林出版社,2018:139.

3 同上,133

“智慧”是统治者独有的德性，也是国家得以正确治理的关键。柏拉图认为，统治国家需要一种极其稀缺的知识，这种知识并非普通技艺，而是关于“善”的知识，是能够处理国家对内对外关系、判断国家整体利益的政治智慧。因此，真正有资格统治国家的人必须是经过长期哲学教育与理性训练的“哲学王”。他们凭借自身对于真理与善的认识来治理国家，使国家整体趋于和谐与稳定。柏拉图特意指出：“这种知识是护国者的知识，”[4]。由此可以看出，柏拉图的“智慧”具有鲜明的政治哲学色彩，它强调的是统治者对于国家整体利益的把握能力。

“节制”与智慧和勇敢不同，它并非某一个阶层独有，而是贯穿于整个国家与全体公民之中的德性。柏拉图认为，节制体现为国家内部的一种一致性与协调性，即所有人都认同“谁应当统治、谁应当被统治”的合理秩序。具体而言，就是“较好的部分统治较坏的部分”，例如拥有理性与智慧的统治者领导普通民众，而民众也愿意接受这种秩序安排。因此，节制不仅意味着个人欲望的克制，也意味着整个国家内部的和谐统一。柏拉图对此解释道：“节制就是天赋优秀和天赋低劣的部分在谁应当统治，谁应当被统治——不管是在国家里还是在个人身上——这个问题上所表现出来的这种一致性和协调。”[5]可以说，节制所体现的是一种秩序化与理性化的精神，它保证了国家内部不会因为欲望失控而陷入混乱。

二、儒家“五常”的思想内涵

“五常”即仁、义、礼、智、信，是中国传统儒家伦理体系中最核心的德性规范，其思想渊源最早可以追溯至孟子的“四端说”。《孟子·公孙丑》曰：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”由此，孟子进一步论证了其“性善论”，即人性本善，道德并非外在强加，而是来源于人内在固有的善性。到了西汉初年，贾谊在孟子“四端说”的基础上加入“信”这一德目，将仁、义、礼、智、信五者并举。此后，西汉中期的董仲舒首次系统提出“五常”概念。《汉书·董仲舒传》曰：“夫仁谊礼知信五常之道，王者所当修饬也。”其中，“谊”通“义”，“知”通“智”，“五常”则意味着恒常不变的道德原则。东汉时期的《白虎通义·性

4 同上,132

5 同上,137

情篇》曰：“五性者何？谓仁、义、礼、智、信也。……故人生而应八卦之体，得五气以为常，仁、义、礼、智、信是也。”至此，“五常”逐渐被确立为中国封建社会最重要的人伦纲常之一。

在“五常”之中，“仁”是最核心、最根本的德目，也是儒家最高的道德理想。在儒家看来，人之所以区别于动物，正在于其具有追求道德完善的能力，因此，“仁”不仅意味着关爱他人，也包含自我修养与人格完善的要求。“爱人”这一精神同时也是其他德目展开的基础。[6]例如，“孝”强调子女对父母的敬爱，“慈”强调父母对子女的关怀，“悌”则强调兄弟之间的友爱，这些伦理观念都源于“仁”的延伸。由此可见，“仁”不仅是一种个人道德修养，也体现出儒家思想强调人与人之间和谐关系的社会性特征。

“义”则强调行为的正当性与道德合理性，其核心在于“重义轻利”。《论语·里仁》曰：“君子喻于义，小人喻于利。”《论语·述而》又曰：“不义而富且贵，于我如浮云。”孔子通过“义”与“利”的对比，区分了君子与小人的价值取向：君子以道义为行为标准，而小人则以利益得失为主要追求。孟子进一步提出“舍生取义”，强调“义”甚至高于个人生命与现实利益。因此，“义”不仅意味着公平正义，也意味着个体应承担符合社会规范与伦理原则的责任。

“礼”则是一整套规范人与人关系、维系社会秩序并体现内在道德精神的行为体系。广义上的“礼”包括典章制度、社会纲常以及日常礼仪等内容，而儒家“五常”中的“礼”则更强调“和为贵”的伦理精神。[7]如果说“仁”体现的是人内心的善，那么“礼”则是这种善在现实行为中的外在表现。孔子提出“克己复礼为仁”，说明“礼”并非单纯外在的行为约束，而是要求个体克制私欲、规范自身行为，以实现人与人之间的和谐关系。

“智”在儒家思想中主要指明辨是非、认识仁义的能力。孔子曾说：“知者不惑。”这里“知”通“智”，强调真正有智慧的人能够在复杂环境中保持清醒，不为外物所迷惑。《礼记·中庸》提出“知”“仁”“勇”三达德，被视为“五常”思想的重要来源之一。孟子则进一步论述“仁”“义”“智”之间的关系：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也。”(《孟子·离

6 康宇.儒家“五常”的道德优势及其当代意蕴[J].求是学刊,2007,(03):37-41.

7 张明,高爽,谷铮,等.儒家“五常”文化观的思想内涵及其教育启示[J].中学政治教学参考,2019,(24):86-88.

娄上》）由此可见，儒家的“智”不仅是知识意义上的聪慧，更是一种能够辨别是非、坚守仁义的道德智慧。

“信”则主要指诚信、守诺以及言行一致。在儒家看来，“信”不仅意味着不欺骗他人，更强调人与人之间建立真实、可靠的社会关系。孔子曾曰：“人而无信，不知其可也。”说明一个人如果缺乏诚信，就难以在社会中立足。儒家认为，“信”既是个人品德的重要体现，也是维系社会关系与政治秩序的重要基础。无论是朋友之间的交往、家庭内部的关系，还是国家治理与社会运行，都离不开彼此之间的信任。因此，“信”并非仅仅意味着“说真话”，更是一种对责任、承诺与道义的坚守。

三、四主德与五常的比较

（一） 相似点：德性立国与欲望节制

尽管柏拉图与孔子身处不同文明背景之中，但二者在社会治理逻辑与德性观念上却展现出高度的相似性。其中最突出的共同点，便是都强调“德性”对于国家秩序的重要意义，并主张通过对个人欲望的节制来实现社会整体的和谐与稳定。

首先，柏拉图与孔子都持有“德性优先于法律”的思想倾向。在二者看来，仅依靠外在法律与刑罚并不足以维持长久稳定的社会秩序，真正有效的治理应建立在人的内在道德修养之上。在《理想国》第四卷中，柏拉图借苏格拉底之口曾说过：“但是,把这些规矩订成法律我认为是愚蠢的。因为,仅仅订成条款写在纸上,这种法律是得不到遵守的，也是不会持久的。”[8]“因此我认为，真正的立法家不应当把力气花在法律和宪法方面做这一类的事情，不论是在政治秩序不好的国家还是在政治秩序良好的国家。”[9]“ 只要当政者注意一件大家常说的所谓大事就行了，就是教育和培养。”[10]与此同时，孔子也曾表达过类似观点，“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”，孔子在这里区分了两种不同的治理方式：一种是依靠政令与刑罚强制约束民众，虽然能够使其因畏惧惩罚而避免犯罪，但却无法使人形成真正的羞耻意识；另一种则是通过道德与

8 [古希腊]柏拉图.理想国[M].张竹明译.南京:译林出版社,2018:126.

9 同上,129.

10 同上,124.

礼仪进行教化，使人能够从内心形成道德自觉，从而主动规范自身行为。因此，无论是柏拉图还是孔子，都强调“德治”相较于“法治”具有更深层、更持久的社会整合作用。

其次，两者都强调通过对欲望的理性克制来追求集体秩序。柏拉图在《理想国》中的一个鲜明观点是民众需要为了集体利益的实现而放弃部分的个人利益，只有每个人都各司其职、享受其应当享受的幸福、承担其应当承担的责任、放弃其应当舍弃的幸福，才能获得全社会秩序的稳定与和谐：“我们的护卫者过着刚才所描述的这种生活而被说成是最幸福的,这并没有什么可奇怪的。因为，我们建立这个国家的目标并不是为了某一个阶级的单独突出的幸福, 而是为了全体公民的最大幸福。”[11]“我们必须劝导护卫者及其辅助者,竭力尽责，做好自己的工作。也劝导其他的人大家和他们一样。”[12]儒家同样高度重视对个人欲望的节制，并将其视为实现“仁”与社会和谐的重要前提。孔子提出：“一日克己复礼，天下归仁焉”。指人需通过克制自身私欲，使个人言行重新符合“礼”的规范，从而达到“仁”的境界。可见，在儒家思想中，道德理想的实现同样建立在对个人欲望与行为的约束基础之上。此外,《论语·颜渊》中的“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”进一步强调，人们的感官、言语与行为都应受到“礼”的规范。这种对个人行为的全面约束，本质上也是一种秩序化要求，其目的在于避免欲望失控对社会关系造成破坏。

（二）差异点：德性主体、实现路径与最终目标的不同

最明显的差异在于这两个概念的德性主体不同。柏拉图“四主德”的德性主体主要是城邦（国家），而儒家“五常”对应的德性主体则首先是个人。表面上看，二者的关注对象存在明显差异：前者强调国家整体秩序，后者则强调个体道德修养。然而，二者实际上又存在一定的内在贯通性。在《理想国》第四卷中，柏拉图虽然主要讨论理想城邦的德性结构，但他同时也指出，国家中的德性本质上来源于人的灵魂德性。他明确提出：“因为除了来自个人而外城邦是无从得到这些品质的。”[13]也就是说，城邦之所以能够具有智慧、勇敢、节制与正义，是因为构成城邦的个人本身具备相应的德性。因此，柏拉图实际上建立了一种“城

11 同上,119-120.

12 同上,121.

13 同上,142.

邦—灵魂同构”关系：国家中的等级秩序对应于个人灵魂中的理性、激情与欲望结构，而国家正义则对应于个人灵魂内部的和谐。与之相比，儒家思想则更强调由个人修身出发逐步扩展至社会与国家。《大学》提出“修身—齐家—治国—平天下”的逻辑路径，说明儒家认为国家治理的根基在于个体道德完善。只有个人具备“仁义礼智信”等德性，家庭关系才能和谐；家庭和谐之后，国家政治才能稳定；最终才能实现“平天下”的理想秩序。因此，儒家实际上采取的是一种由内而外、由个人到社会的伦理扩展模式。通过这种差异可以发现，中西古典哲学对于“德性”与“秩序”之间关系的理解并不相同。柏拉图更倾向于从国家整体结构出发，通过合理分工与制度安排塑造德性；而儒家则更强调个人内在道德修养，并认为社会秩序来源于个体伦理关系的不断扩展。

德性主体的差异决定了柏拉图与儒家在德性实现路径上的分歧。柏拉图主张“自上而下”的政治塑造。他基于天赋差异论，强调通过制度化教育与政治结构来建构德性 。国家依据能力进行严格分工，并通过系统的音乐、数学、哲学等训练，筛选并培养具备智慧的统治者与坚守信念的护卫者，使德性服从于城邦的整体秩序与理性。儒家则倾向于“自内而外”的伦理生成。该路径核心在于个体的道德自觉与伦理实践。儒家认为人具备内在的道德萌芽（如“四端”），德性的关键在于对善性的不断扩充与培养，而非外在灌输 。通过“克己复礼”的自我反思以及“礼乐教化”，个体在日常生活中践行孝、悌、忠、恕，将德性落实于家庭与社会的现实关系之中。总的来看，柏拉图更偏重制度与理性对人格的规范，而儒家则更看重道德情感与日常实践对人格的完善。

柏拉图“四主德”与儒家“五常”最根本的差异，体现在二者所追求的终极目标不同。

柏拉图的哲学本质上是一种政治哲学，其核心问题是“国家如何实现长久稳定”。因此，他始终将国家整体利益置于首位，并认为个人幸福必须服从城邦秩序。在《理想国》中，护卫者被禁止拥有私人财产与家庭，其目的正是为了防止私人利益侵蚀公共利益。这种强调整体利益高于个体利益的思想，具有明显的集体主义倾向。而儒家思想则更偏向伦理哲学，其核心关注点在于人伦关系与人格修养。孔子并不首先讨论国家制度，而是从人与人之间的伦理关系出发思考社会秩序问题。在儒家看来，政治秩序的根基并非强制性的制度安排，而是人与人之

间和谐的伦理关系。因此,《大学》提出“修身—齐家—治国—平天下”的路径,说明儒家认为社会稳定最终来源于个体道德完善与家庭关系和谐。与此同时,儒家对于“人”的关注也更加强烈。孔子强调“仁者爱人”,孟子提出“民为贵,社稷次之,君为轻”,都体现出儒家对于个体道德价值与民众生活的重视。因此,与柏拉图相比,儒家并未将国家视为高于一切的存在,而是强调国家治理应服务于人的伦理生活与社会和谐。总体而言,柏拉图“四主德”与儒家“五常”分别代表了古希腊与中国古代两种不同的文明精神。前者更强调理性、制度与政治秩序,后者则更强调伦理、教化与人格修养。然而,二者都试图通过德性的建构来实现理想社会,这也体现出古典文明对于“德治”与“道德秩序”的共同追求。

结语

虽然柏拉图“四主德”与儒家“五常”形成于古代社会,但其思想在现代仍具有重要意义。

首先,它们都强调德性对于社会秩序的重要作用。在现代社会中,仅依赖法律与制度并不足以解决所有社会问题,公共诚信缺失、道德冷漠等现象仍需要通过道德教育加以改善。其次,二者都强调共同体意识。现代社会个人主义不断增强,而古典德性伦理则提醒人们:个体并非孤立存在,而是与社会、国家和他人密切相关。当然,古典德性伦理也存在时代局限。例如柏拉图强调严格等级秩序,儒家思想也曾服务于封建宗法制度。因此,对于传统思想应采取批判继承态度,在现代平等、法治与民主观念基础上重新理解其价值。总而言之,柏拉图“四主德”与儒家“五常”虽然路径不同,但都体现出古典文明“以德性建构秩序”的共同追求。这种思想传统对于今天重新思考个人、社会与国家之间的关系,仍具有重要启示意义。

参考文献

[1] [希腊]柏拉图.理想国[M].张竹明,译.南京:译林出版社, 2018.

[2] 孔子.论语[M].刘胜利,译.北京:中华书局, 2006.

[3] 孟子.孟子[M].方勇,译.北京:中华书局, 2010.

[4] 康宇.儒家“五常”的道德优势及其当代意蕴[J].求是学刊, 2007(03): 37-41.

[5] 付洪,马超.柏拉图道德教育思想及其当代启示[J].天津师范大学学报(社会科学版), 2009(05): 14-18.

[6] 张明,高爽,谷铮,等.儒家“五常”文化观的思想内涵及其教育启示[J].中学政治教学参考, 2019(24): 86-88.

[7] 聂敏里.西方思想的起源：古希腊哲学史论[M].北京:中国人民大学出版社, 2017.

[8] 陈来.古代思想文化的世界：春秋时代的宗教、伦理与社会思想[M].北京:生活·读书·新知三联书店, 2009.

亚里士多德悲剧视角下的《安提戈涅》

樊雨池

北京外国语大学 国际中国文化研究院

摘要：索福克勒斯的《安提戈涅》是古希腊悲剧的典范之作，亚里士多德在《诗学》中确立的悲剧英雄、悲剧过失（Hamartia）、情节整一性、突转与发现、怜悯与恐惧、卡塔西斯净化等核心理论，为审视《安提戈涅》提供了经典阐释框架。与《俄狄浦斯王》单一英雄的叙事不同，《安提戈涅》塑造了安提戈涅与克瑞翁两位悲剧主人公。二人皆出身高贵、秉持自身价值信念，又皆因内在的性格偏执与认知过失走向毁灭。这一独特的双主人公结构，为检验亚里士多德《诗学》中的悲剧理论提供了理想范本。以亚里士多德的悲剧观为理论框架，从悲剧情节、悲剧过失、悲剧净化三个层面，分析《安提戈涅》的核心悲剧因素，揭示双主人公的悲剧成因，展现这部古典杰作的艺术张力与理论价值。

关键词：亚里士多德；《安提戈涅》；悲剧观

一、引言

索福克勒斯作为古希腊三大悲剧诗人之一，被亚里士多德视为最典范的悲剧创作者，其代表作《安提戈涅》以忒拜城邦内乱为背景，描写了俄狄浦斯的女儿安提戈涅不顾国王克瑞翁的禁令，将自己的兄长，反叛城邦的波吕尼刻斯安葬而被处死，而一意孤行的国王也遭致妻离子散的命运。作品情节凝练、人物立体、伦理冲突尖锐，自问世以来始终是西方文论与古典文学的核心文本，也激发了后世的许多思想家如黑格尔、克尔凯郭尔、德里达等的哲思。

《安提戈涅》区别于《俄狄浦斯王》单一悲剧英雄的叙事模式，塑造了安提戈涅与克瑞翁两位符合亚里士多德标准的悲剧主人公，二人皆出身高贵、秉持自身的价值坚守，又皆因内在的性格偏执与认知过失走向毁灭。基于此，本文以亚里士多德的悲剧观为基础，从悲剧情节、悲剧过失、悲剧净化等三个方面分析《安

提戈涅》的核心悲剧因素，剖析双主人公的悲剧成因，挖掘《安提戈涅》最纯粹的古典悲剧艺术内涵。

二、亚里士多德的悲剧理论

亚里士多德在《诗学》第六章中对悲剧作出了权威且完整的定义：“悲剧是对一个严肃、完整、有一定长度的行动的摹仿；它凭借人物的动作进行摹仿而非叙述，借引起怜悯与恐惧的情感，实现此类情绪的净化。”这一定义涵盖了悲剧的本质属性、摹仿载体、艺术形式与终极审美功能，衍生出六大核心构成要素，分别为情节、性格、思想、言词、歌曲、形象，其中情节与性格是决定悲剧成立的核心内核，共同构成了古典悲剧的评判体系，也是在亚里士多德悲剧视角下解读《安提戈涅》的核心理论依据。

首先，悲剧英雄的界定标准。亚里士多德明确否定了三类不合格的悲剧主人公：完美至善的圣人、十恶不赦的恶人、平庸普通的凡人。他提出，合格的悲剧英雄必须具备高贵的出身与社会地位、优良的品性与人格素养，拥有正向的价值追求与人格魅力。主人公的厄运降临，绝非源于本性邪恶的刻意作恶，也不是纯粹神明宿命的无端捉弄，而是源于自身内在的悲剧过失（Hamartia），这种设定是悲剧能够引发审美共情的基础。

其次，悲剧过失说（Hamartia）。作为亚里士多德悲剧理论的核心，Hamartia区别于世俗意义的“罪恶”与“过错”，特指主人公无意识、非恶意的认知偏差、判断失衡与性格偏执。亚里士多德在《尼各马可伦理学》的中论证，古希腊古典美学崇尚“中道节制”，认为一切极端、偏执、无节制的情欲与认知都是人性的缺陷。悲剧英雄的毁灭，本质是自身背离中道、陷入极端的人性弱点所致，是性格缺陷与认知绝对化引发的必然结果，这也是悲剧区别于普通灾难故事的核心特质。

再次，情节整一性与核心叙事要素。亚里士多德将情节视为悲剧的灵魂，要求悲剧摹仿的行动必须具备完整性、统一性、逻辑性，拥有清晰的开端、发展、高潮与结局，无冗余支线、无游离人物，所有叙事内容都服务于核心冲突。同时，优秀的古典悲剧必须包含“突转”与“发现”两大关键环节：突转是人物境遇从顺境到逆境的颠覆性逆转；发现是人物从懵懂无知到清醒悔悟的认知觉醒，二者相辅相成，推动悲剧冲突走向极致。

最后，悲剧审美情感与卡塔西斯净化。怜悯与恐惧是悲剧专属的核心审美情感。怜悯是观众对悲剧英雄无辜受难、因微小过失承受巨大苦难的共情与同情；恐惧是观众从主人公的悲剧遭遇中窥见人性共通的弱点，感知命运与人性的无常，进而产生的自我警醒。而卡塔西斯（净化）是悲剧的终极价值，观众通过宣泄怜悯与恐惧的极端情绪，疏导内心的情欲与偏执，修正极端的认知偏差，回归理性中道，同时修复被打破的伦理秩序与价值体系，实现个体心灵与社会伦理的双重升华。

这套悲剧理论，恰好为解读《安提戈涅》双人物悲剧、伦理冲突与命运结局提供了精准的分析框架。

三、《安提戈涅》中的悲剧因素

（一）情节：复杂、完整而统一的行动摹仿

在亚里士多德的悲剧体系中，情节是悲剧的灵魂，悲剧的本质是对“完整、严肃行动的摹仿”。《安提戈涅》的情节结构严谨规整、逻辑闭环、主线集中，严格践行古典悲剧的行动整一性原则，同时完美融合突转与发现两大核心叙事机制，是古典悲剧情节建构的标杆之作。整部剧作始终围绕“是否安葬叛国者波吕涅克斯”这一核心行动展开，所有人物对话、矛盾冲突、命运走向均紧扣主线，无游离情节、无冗余支线、无无效叙事，彻底规避了情节松散、主题分散的创作弊端，完全符合亚里士多德对悲剧行动“单一、完整、有一定长度”的核心要求。

从情节脉络来看，作品拥有清晰的开端、发展、高潮与结局，形成严密的因果逻辑闭环。剧情开端，通过安提戈涅与妹妹伊斯墨涅的对峙对话，交代忒拜城邦内乱落幕、新王克瑞翁颁布禁葬波吕涅克斯的法令，铺垫“神律安葬义务”与“城邦禁令”的核心对立，确立全剧悲剧基调；剧情发展阶段，安提戈涅无视王权威慑，秘密前往荒野安葬兄长，被卫兵当场抓获并押至国王面前，面对克瑞翁的审讯与威慑，她毫不退让、公然抗辩，坚守神圣律法高于世俗王权的核心立场，让个体与城邦的伦理冲突持续激化；剧情高潮阶段，克瑞翁刚愎自用、拒不纳谏，执意判处安提戈涅囚禁石窟、活活饿死的酷刑，彻底将矛盾推向不可挽回的绝境；剧情结局阶段，先知提瑞西阿斯降临城邦，以神谕警示克瑞翁的狂妄过失，克瑞翁幡然醒悟、急于补救，却为时已晚，安提戈涅自尽石窟、王子海蒙殉情、王后欧律狄刻悲愤离世，权力秩序与家庭伦理双双崩塌，悲剧彻底落地。整条情节链

条环环相扣、层层递进，前一行动必然催生后一结果，具备极强的逻辑必然性，完美诠释了古典悲剧的情节理性。

除整一性之外，作品精准运用亚里士多德推崇的“突转”叙事机制，实现双人物境遇的颠覆性逆转，极大强化了悲剧张力。突转的核心内涵是人物从顺境到逆境的骤然坠落，《安提戈涅》突破单一人物突转的常规范式，实现了安提戈涅与克瑞翁的双向命运突转。对于安提戈涅而言，她身为忒拜王室公主，血统尊贵、品性纯粹，本可安稳度日、享有尊荣，处于人生与身份的双重顺境，却因坚守亲情与神律，主动对抗王权秩序，转瞬沦为阶下囚，最终绝望自尽，从尊贵无忧的贵族少女坠入死亡绝境，境遇逆转剧烈且彻底。对于克瑞翁而言，他作为平定内乱、执掌城邦的新任君主，手握至高王权、肩负治国使命，事业蒸蒸日上、城邦秩序初定，处于权力与政治的巅峰顺境，却因一己偏执独断，在短短一日之内痛失子嗣、妻子，坐拥王权却家破人亡，从威严的城邦统治者沦为孤苦无依、终身悔恨的失败者。双向的命运突转打破了单一的悲剧叙事维度，让整部作品的悲剧质感更加厚重立体。

与此同时，作品包含深刻的“发现”认知机制，完成悲剧的内在精神升华。亚里士多德所言的“发现”，是人物从无知、偏执、狂妄到清醒、悔悟、觉醒的认知蜕变，是悲剧从外在苦难走向内在反思的关键。在双人物体系中，克瑞翁完成了完整且典型的悲剧发现。剧情前期的克瑞翁深陷权力执念，将个人政令等同于绝对正义，狂妄地认为王权可以凌驾神律与人伦之上，无视劝谏、固执己见，处于认知蒙蔽的无知状态；直到先知提瑞西阿斯带来神明的惩戒预言，警示其漠视神律、滥用权力必将招致城邦灾祸，克瑞翁才彻底打破认知偏执，幡然醒悟自身的致命过失，慌忙奔赴石窟试图解救安提戈涅、弥补过错。这种从狂妄无知到清醒悔悟的认知转变，是标准的古典悲剧“发现”。与之形成对照的是，安提戈涅自始至终坚守自身信仰，从未动摇、从未反思，极致的坚定让她的悲剧失去救赎可能，更凸显出人性偏执的悲剧宿命，让整部作品的情节层次更加丰富深刻。

（二）过失：双人物的悲剧过失

按照亚里士多德的标准，合格的悲剧绝不能以恶人毁灭或善人无端受难作为主线，而必须依托具备高贵身份与复杂品性的悲剧英雄。《安提戈涅》最独特的

艺术特质，便是塑造了两位同时符合亚里士多德定义的悲剧英雄：安提戈涅与克瑞翁，二者分立神律与城邦法两端，皆具备悲剧英雄的身份资质与人格基底。

从安提戈涅来看，她出身忒拜王室，是俄狄浦斯的女儿，血统高贵、品性纯粹，坚守亲情伦理与古希腊传统神律。在城邦颁布禁令、无人敢违抗王权的背景下，她毅然选择冒着死亡风险安葬兄长，坚守血缘义务与神圣律法，展现出坚定、勇敢、忠贞的人格特质。她并非任性妄为的叛逆者，也非刻意挑战秩序的恶人，而是出于良知与信仰做出抉择，完全契合亚里士多德对悲剧英雄 “高贵出身、品性良善” 的基本要求。

从克瑞翁来看，他同样是王室宗亲、忒拜城邦的执政者，肩负维护城邦秩序、守护公共利益的责任。他颁布禁止安葬叛国者波吕涅克斯的法令，初衷并非纯粹的专制残暴，而是出于巩固城邦权威、惩戒背叛者、维护共同体秩序的政治考量。作为城邦统治者，他拥有权力、地位与公共责任感，并非天生的暴君，同样具备悲剧英雄的高贵身份与正当价值立场。

安提戈涅的悲剧过失，在于将神律与亲情绝对化，拒绝任何折中与妥协。她坚信安葬亲人是神明定下的永恒律法，高于一切人间王权与城邦法令，这份信仰本身无可指摘，但她陷入了认知的极端化：完全无视城邦秩序的合理性，无视世俗礼法的现实约束，也拒绝与克瑞翁沟通和解。她固执地坚守非此即彼的二元立场，不愿在神律与城邦法之间寻找平衡，以决绝、刚烈、不容商量的姿态对抗王权，主动将自己推向死亡绝境。她的过失不是作恶，而是信仰的偏执、性格的刚烈、拒绝理性协商的极端化选择，是典型的人性弱点导致的自我毁灭。

克瑞翁的悲剧过失，则在于将王权与城邦律法绝对化，狂妄自大、蔑视神律与人情。他把个人的政令等同于城邦绝对正义，认为统治者的意志不容任何质疑与违抗，偏执地认定叛国者不配享有安葬的权利。他无视古老的宗教传统，漠视亲情与人伦，拒绝听从儿子海蒙的劝谏，以专制的姿态强行维护自己的权威。克瑞翁的核心缺陷是权力催生的狂妄、认知的独断、对神律与人情的双重漠视，过度放大世俗秩序而否定神圣伦理，同样背离了中道理性。

简言之，安提戈涅困于信仰的偏执，克瑞翁困于权力的狂妄，二人各执一端、互不包容，都放弃了理性折中与沟通和解的可能。按照亚里士多德的逻辑，这种

性格偏执与认知绝对化，正是二人从拥有尊荣与安稳的顺境，一步步走向家破人亡、孤独悔恨之逆境的根本内因。

（三）净化：怜悯、恐惧与卡塔西斯的悲剧净化

亚里士多德认为，悲剧的核心审美情感是怜悯与恐惧，终极价值是卡塔西斯的情感与伦理净化，

从怜悯来看，观众首先怜悯安提戈涅：她坚守亲情与神律、心怀良知与大义，未曾作恶，却因纯粹的信仰与刚烈的性格，遭受囚禁与死亡的厄运，这份无辜受难令人心生共情。同时观众也怜悯克瑞翁：他初衷是维护城邦秩序，却因一时狂妄付出家破人亡的惨痛代价，晚年孤独悔恨，结局悲凉，同样引人唏嘘。

从恐惧来看，观众从二人身上看见人性的共通弱点：每个人都容易陷入自我立场的绝对化，容易被信仰、权力、执念裹挟，变得偏执、独断、拒绝包容。安提戈涅的信仰偏执、克瑞翁的权力狂妄，是人性普遍存在的隐患，观众在共情之余，生出对自身偏执与狂妄的警醒，形成深刻的悲剧恐惧。

在此基础上，作品完成了卡塔西斯的净化。观众在共情二人苦难、宣泄情绪的同时，深刻领悟到亚里士多德推崇的中道节制之可贵：神律与世俗秩序、个体良知与公共权威、信仰坚守与现实包容，并非非此即彼的对立关系，唯有秉持理性、懂得折中、敬畏情理、克制狂妄，才能避免极端带来的毁灭。作品不仅疏导了观众的情绪，更规训了偏执与独断的人性弱点，修复了神律与人伦、王权与亲情的伦理秩序，实现了悲剧最高的净化价值。

四、结语

作为古希腊古典悲剧的典范之作，《安提戈涅》是后世学界探讨古典悲剧美学、解读亚里士多德悲剧理论的重要依托。亚里士多德作为西方悲剧理论的奠基人，其在《诗学》中构建的悲剧体系，是对古希腊成熟悲剧创作实践的系统总结，为后世赏析、研究古典悲剧提供了核心的审美标准与理论框架。

本文依托亚里士多德悲剧理论，从情节、过失、净化三个维度逐层剖析《安提戈涅》的悲剧内核。在情节层面，作品严格遵循情节整一性原则，通过突转与发现的叙事设计，构建出因果闭环、冲突集中的悲剧行动，完美诠释了古典悲剧的形式规范；在人物层面，安提戈涅与克瑞翁两位悲剧英雄的毁灭，并非宿命捉弄或恶意作恶所致，而是各自陷入信仰极端与权力狂妄、背离中道节制德性的悲

剧结果，精准印证了亚里士多德过失说的核心内涵；在审美层面，作品通过唤起观众的怜悯与恐惧之情，完成情绪宣泄与人性教化的卡塔西斯净化，充分彰显了古典悲剧的审美价值与社会教化意义。

将亚里士多德悲剧理论与《安提戈涅》文本相结合展开分析，摆脱了纯理论研究的抽象性，具象化、体系化地理解古典悲剧的核心要义，深化对亚氏悲剧美学的认知，也能更加透彻地把握《安提戈涅》区别于其他古典悲剧的独特艺术价值。亚里士多德的悲剧理论不仅精准概括了古希腊悲剧的艺术精髓，更为后世西方戏剧创作、悲剧美学发展与文艺理论研究奠定了坚实基础，具备跨越时代的理论价值与审美意义。而《安提戈涅》凭借深刻的人性思辨与完善的悲剧艺术架构，历经千年依旧焕发着独特的艺术魅力，为当代解读古典悲剧、反思人性极端与秩序平衡提供了恒久的思想启迪。

参考文献

[1]亚里士多德.诗学[M].罗念生,译.北京:商务印刷馆,1996.

[2]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白,译.北京:商务印书馆,2003.

[3]索福克勒斯.古希腊悲剧喜剧全集（安提戈涅卷）[M].张竹明,译.南京:译林出版社,2015.

[4]熊元义,余三定.论亚里士多德的悲剧观[J].湖南文理学院学报(社会科学版),2005,(02):71-74.

[5]肖四新.理性主义绝对化的悲剧——论《安提戈涅》的悲剧实质[J].戏剧(中央戏剧学院学报),2003,(02):65-71.

[6]范皓若.亚里士多德悲剧观视角下的《俄狄浦斯王》[J].中国民族博览,2024,(09):14-16.

[7]黄凤辉.古希腊神人关系的嬗变[D].南昌大学,2019.