

# 耶稣会士罗明坚《中庸》拉丁文译本手稿初探\*

北京外国语大学海外汉学研究中心 罗莹

**摘要：**明清耶稣会士译介儒学典籍的活动实为“中学西传”之滥觞，本文围绕一份编者署名罗明坚的“四书”拉丁文手稿，经由文本细读试图推断其翻译底本，并以手稿的《中庸》译文为例，一方面分析手稿译文的主要特点，另一方面将它与后期正式出版的多个《中庸》拉丁文译本进行比较，试图勾勒 16—18 世纪来华耶稣会士在儒学典籍翻译与阐释手法上的异同。

**关键词：**耶稣会士；《中庸》；跨文化译介

儒学典籍的西译、刻印及其在西方学界的流播始于明末清初来华耶稣会士的集体译介活动。从罗明坚（Michele Ruggieri, 1543-1607）、利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）开始，来华耶稣会士在奉教文人的协助下，大量地翻译、编写布道书以及天主教教义手册，系统地制定了翻译计划——其中既包括因应传教活动需要，为引进西方知识体系而进行的西书汉译活动，也包括汉书西译以及传教士用汉语撰写的著作成果。来华耶稣会士之所以会成为早期多个来华修会中率先向西方译介儒学典籍的群体，与其自身的人文教育背景有着密不可分的关系。

## 一、明末清初来华耶稣会士的人文教育背景及其西译“四书”的动机

作为教皇麾下“反宗教改革”的先锋力量以及天主教新型修会的突出代表，耶稣会于 1540 年在教宗保罗三世的批准之下正式成立，作为创始人的罗耀拉（Ignatius de Loyola, 1491-1556）也于次年被推选为总会长并终身担任此职。为了更好地抗衡当时新教势力范围的迅速扩张，自创立伊始耶稣会便采取了一系列有别于其他天主教修会的改革措施，例如在内部教育体系上带有鲜明的精英化色彩。参照晚期的经院模式，耶稣会借鉴当时欧洲最为著名的巴黎大学以及博洛尼亚大学的教学方法制定了“教学纲要”来培养自己的学生以及成员。根据“教学纲要”耶稣会在大学预备班便开始开设“七艺”课程，并侧重于讲授亚里斯多德（Aristotle, 384B.C.-322B.C.）的形而上学、伦理学等。每位耶稣会士在入会前都必须学习神学，而在耶稣会大学的神学系，学生主要是学习托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）的经院神学、实证神学以及辩论神学、决疑论、教会法和圣经学。<sup>1</sup> 此外，入会之后，会士们也还有一系列的标准必修课程，涵

\*本文已刊载于《道风基督教文化评论》第 42 期（2015 年 1 月）。

盖修辞学、物理学、哲学，乃至数学、天文学等附加科目。耶稣会士几乎完全继承文艺复兴时期的人文主义传统，将大量的学习精力放在研读古希腊、古罗马的作家，尤其是像柏拉图(Plato, c.429B.C.-347B.C.)、塞内卡(Lucius Annaeus Seneca, 54B.C.-c.39A.D.)、西塞罗(Marcus Tullius Cicero, 106B.C.-43B.C.)这样的哲学家、伦理学家的著作上。<sup>2</sup> 在此需要强调的是：正是由于会内这一人文主义传统，在耶稣会士看来，古代异教思想家及其哲学著作也蕴涵了崇高的思想、道德和智慧成果，对于异教哲学的选择性学习、吸收将有益于基督宗教世界观的自我完善和发展。正是基于这种对于柏拉图、亚里斯多德、西塞罗等非基督教思想家开放接纳的态度，以利玛窦为首的早期来华耶稣会士能以文化包容的态度来对待中国独特而深厚的儒家思想。与此同时，他们早年在欧洲所接受神学、哲学训练也根深蒂固地成为他们在跨语境环境中，诠释儒学思想时不可摆脱的“先见”。<sup>3</sup>

根据耶稣会的规定：耶稣会士一旦受遣赴外传教，他们在当地“正式出行传教以前，神父们通常要学习所在地区或者他们将要照顾的人群的语言。”<sup>4</sup> 掌握本地语言，无疑有助于传教士深入了解传教地区的文化及其本土信仰，从而考虑如何将福音宣讲与当地的文化传统更好地结合。此外，耶稣会士在外传教期间也需定期向罗马总会寄回书信，报告自己所在传教区域教务工作的进展。<sup>5</sup> 正是借助这些书信年报，我们得以了解罗明坚、利玛窦等首批在华站稳脚跟的耶稣会士学习汉语的过程，以及他们所译介的儒学典籍，将其作为自己了解中国语言文化的成果展现。正如罗明坚在 1581 年 11 月 12 日的一封信中所提及：他早前在广州已将“中国儿童所用一本‘研究道德’的小册”译成拉丁文并寄送给会长——后据裴化行(Henri Bernard-Maitre, 1889-1975)考证，这本小册子可能是《三字经》或《千字文》——只因当时时间匆忙以致译文质量欠佳。<sup>6</sup> 利玛窦在写给耶稣会总会长的信中也提到：为了给刚来华的耶稣会神父石方西(Francesco de Petris, 1562-1593)教授汉语，他从 1591 年 12 月到 1593 年 11 月在韶州译成“四

---

\*本研究获得“教育部人文社会科学研究青年基金项目”(项目批准号：12YJC720019)以及北京外国语大学世界亚洲研究信息中心的资助。

<sup>1</sup>哈特曼著，谷裕译：《耶稣会简史》，北京：宗教文化出版社，2006年，第68—69页。

<sup>2</sup>许理和：《跨文化想象：耶稣会与中国》，载于《文本实践与身份辨识——中国基督徒知识分子的中文著述1583—1949》，上海：上海古籍出版社，2005年，第3页。

<sup>3</sup>关于来华耶稣会士对于西方人文传统的介绍，详见Federico Masini (ed.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries), Proceedings of the Conference held in Rome, October 25-27, 1993, Bibliotheca Instituti Historici S.I. Vol.XLIX*. Roma: Institutum Historicum S.I., 1996.

<sup>4</sup>哈特曼著，谷裕译：《耶稣会简史》，第38页。

<sup>5</sup>按照书信的内容，耶稣会会士的信件分为三类：letras principales, letras de negocios 和 letras importantes / hijuelas，第一种主要关于教化事务，可以公开；后两种多为不得公开的内部信息传递，通常还需要为这些信件制作副本一并送往目的地。关于《耶稣会会宪》中有关耶稣会内部通信制度的具体规定，详见威印平：《远东耶稣会史研究》，北京：中华书局，2007年，第440-442页。这些来自全球各个教区写给总会长的信件现大部分都保存在罗马耶稣会档案馆中。

<sup>6</sup>裴化行(H. Bernard)著，萧浚华译：《天主教十六世纪在华传教志》，上海：商务印书馆，1937年，第191页及第200页注释50。鲁保禄在其研究中亦提及这一点，参见Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*, Sydney London Boston: Allen & Unwin, 1986, pp. 6-7.

书” (“Quattro Libri”) 并打算将它们寄回意大利的耶稣会总会。<sup>7</sup> 类似的线索亦散见于殷铎泽 (Prospero Intorcetta, 1626-1696)、柏应理 (Philippe Couplet, 1623-1693)、鲁日满 (François de Rougemont, 1624-1676)、卫方济 (François Noël, 1651-1729) 等来华传教士的个人书信中。正是这些来华耶稣会士写给会长、资助人、亲友的信件, 连同此后在 17、18 世纪接连出版的“四书”拉丁文译本, 以及传教士就中国的文化传统、哲学思想、道德伦理所撰写的专著, 使他们成为明清之际“东学西渐”的先锋力量以及欧洲启蒙时代“中国知识”最重要的缔造者和发言人。

## 二、一份 16 世纪的“四书”拉丁文手稿 (约 1591-1593 年)

关于利玛窦在其信中所提及的“四书译本”藏于何处, 学界迄今没有定论。它很可能只以手稿形式传世, 后来经他人多方传抄留存于新来华传教士之中, 成为他们研习汉语及儒家思想的教科书。笔者目前所知最早的“四书”译稿是一份藏于意大利罗马·伊曼努尔二世国家图书馆 (编号 FG[3314]1185) 拉丁文“四书”手稿, 该手稿扉页的背面注有“由罗明坚神父整理”的字样 (A. P. Michele Rogeri collecta), 从未正式出版过。<sup>8</sup> 手稿的内容包括五部分:

1. 《第一本书·人的教育》 (“Täschio. Liber Primus Humana institutio”), 即《大学》
2. 《第二本书·始终持中》 (“Secundus Liber Semper in medio. Ciumyum”), 即《中庸》
3. 《论省思·第三本书》 (“Iuinu id est De Consideratione Sit liber ord.e Tertius”), 即《论语》

---

<sup>7</sup>利玛窦最早使用“Tetrabiblion” (希腊语 ΒΙΒΛΙΑΤΕΤΡΑΒΙΒΛΙΩΝ) 一词作为“四书”的译名, 在其书信中他也曾多次使用意大利语的“Quattro Libri”来指称“四书”, 参见 Francesco D’Arelli (ed.): *Matteo Ricci Lettere (1580-1609)*, Macerata: Quodlibet, 2001, pp. 184, 192n, 315n, 337n, 349, 364n, 518n; 孟德卫在其《奇异的国度: 耶稣会适应政策及汉学的起源》 (*Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*) 一书第 8 章有关《中国哲学家孔子》的介绍中提到: 在利玛窦、金尼阁所著的《基督教远征中国史》 (*Ricci-Trigault, De Christiana Expeditione apud Sinas*) 书中第 344 页和德礼贤神父 (Pasquale D’Elia) 的《利玛窦全集》 (*Fonti Ricciane*) 第一册第 330 页和第二册第 33 页都提到利玛窦翻译了“四书”。费赖之《在华耶稣会士列传及书目》一书第 46 页也谈到“一五九三年 (利玛窦) 曾将中国《四书》转为拉丁文, 微加注释。(金尼阁《基督教远征中国史》, 五七八页。) 凡传教师入中国者, 皆应取此书译写而研究之。此书是否印行, 抑尚存有写本, 未详”。

<sup>8</sup>该份手稿中《大学》的开篇部分曾被耶稣会历史学家波塞维诺 (Antonio Possevino, 1533-1611) 收录在自己的《选集文库》 (*Bibliotheca Selecta*) 一书中, 于 1593 年在罗马正式出版。伦贝克 (Knud Lundbaek, 1912-1995) 最早指出了这一线索, 详见 Knud Lundbaek, “The First Translation from a Confucian Classic in Europe.” *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin, I, 1979*, pp.1-11. 笔者在罗马耶稣会档案馆对此进行查证时, 发现书中第九章确实发表了一段来自罗明坚关于德行教诲的文字, 文中所引的拉丁译文来自一本中文书“Liber Sinensium”, 据其内容可以明确判断是《大学》的开篇部分。有意思的是: 文中并没有明确指出这段文字的译者是罗明坚, 却屡次提到罗明坚通过多年来对于中国文化的深入学习, 最终编成一本中文的教理手册。伦贝克在其研究中并未就这段《大学》译文乃罗明坚所译给出充分的论证, 他的主观判断可能或多或少受到扉页背面罗明坚作为编者的署名, 以及德礼贤神父在《利玛窦全集》中所表露观点的影响。

4.《俗称“四书”之一的孟子》(“Liber Mentius nomine ex iis qui vulgo 4.or libri vocantur”)

5.《各家名言汇编》(“Diversorum autorum sententiae ex diversis codicibus collectae, è Sinensi lingua in latinam translatae”)

整部手稿共有三处日期标注：一处位于《大学》译文的开篇，注有“1591年11月”(mense Novembri anno 1591)的字样；第二处位于《论语》译稿的结尾处，表明完稿之日是“圣劳伦斯日”(亦即每年的8月10日，“Laus Deo Virginique matri Mariae ac Beato Laurentio cuius die impositus est finis huic opera.”)，另由于《大学》《中庸》《论语》这三部分的手稿，在每半叶右上角有连续的页码排序，似是作为一个整体被译介或抄写——因为之后间隔多个空白叶才又出现重新编页的《各家名言汇编》，且在译文开篇便标注“1593年11月20日”这一新日期——由此可推断《论语》译文的完稿日期可能是1592/1593年8月10日。第三处日期出现在《各家名言汇编》，这部分译稿的开篇和结尾都标注有时间，其中开篇标注的是“1593年11月20日”(Die 20 mensis Novembri 1593)，而文末则有罗明坚本人独立完成该部分翻译的声明：“本人罗明坚于1592年11月20日晚完成该册书的翻译并将其献给万福圣母”(Die 20 mensis Novembris 1592 in Vesperis Presentationis Beatisse. ae Virginis traductio huius libelli fuit absoluta per me Michaelem de Ruggeris)，其中年份数字有涂改的痕迹，且与开篇的日期标注恰好相差1年，不排除开篇日期乃译者笔误的可能。之后手稿再次出现多个空白叶，才又出现重新编页的《孟子》译文，无时间或译者落款。

综上所述，大致可以推断整部手稿编纂成文的起始时间是1591年11月——1593年。德礼贤神父(Pasquale D’Elia S.I., 1890-1963)乃最早注意到该份手稿的学者，他起初认为罗明坚当时的汉学修养还无法达到翻译“四书”的水平，故推测是罗氏将利玛窦所译“四书”以及罗氏自己抄写该作品的日期同时录下，返回意大利时一并带回。<sup>9</sup>但后来，当他于1942年出版《利玛窦全集》时却又坚定地指出罗明坚曾用拉丁文翻译过“四书”并为该份拉丁文“四书”手稿的真正译者。<sup>10</sup>当代意大利学者达雷利(Francesco D’Arelli)结合这一时期的传教士书信报道，考证并推断该份拉丁文“四书”译稿的原作者应是利玛窦，至少该手稿中的一至三部分和第五部分的作者为利氏。<sup>11</sup>关于手稿的真正译者究竟是利玛窦还是罗明坚，学界迄今未有结论，在此暂且搁置不论。但作为目前可见最早的儒学

<sup>9</sup>转引自 Francesco D’Arelli, “Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei *Quattro Libri (Sishu)* dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche”, in *LE MARCHE E L’ORIENTE, Atti del Convegno Internazionale Macerata, 23-26 ottobre 1996*, Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 1998, pp. 163-164.

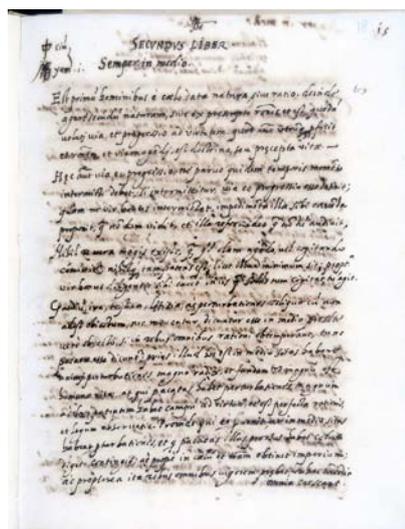
<sup>10</sup>参见 Pasquale D’Elia, *Fonti Ricciane vol. I*, Roma: Libreria dello Stato, 1942-1949, p. 43, n.2.

<sup>11</sup>详见 Francesco D’Arelli, “Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei *Quattro Libri (Sishu)* dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche”, pp.174-175.

典籍西文译稿，求证它所参照的中文底本、对译文中儒学核心概念的译词选择进行梳理分析，乃至将这一译本与之后更为著名的《中国哲学家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*, 1687 Paris）以及《中华帝国六经》（*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, 1711 Pragae）书中译文进行比较，对于探寻早期来华传教士对于儒学的认知程度一并澄清早期拉丁文译本之间的谱系关系都具有重要意义。鉴于该手稿篇幅浩瀚，下文谨以这份手稿的《中庸》译文为例，对于译稿的底本及译文的具体内容举隅分析。

## 1. 译者及其翻译底本

《中庸》拉丁文手稿部分共计 14 叶（27 面，最后一叶反面空白），通过与现藏于罗马耶稣会档案馆的书信手稿作比，从字母的书写形式以及个人的缩写习惯上判断，可以确定该部分译文的字迹出自罗明坚笔下。但鉴于手稿扉页的背面只标注罗明坚神父作为**编纂者**的身份，且“四书”的译文手稿均未像《各家名言汇编》部分单独标注有罗明坚作为**译者**的亲笔签名，因而存在罗明坚只是该部分《中庸》译稿**抄写者**的可能，该部分真正译者的身份尚无法确定。关于《中庸》译稿的成文时间，虽译者在这一部分并未给出明确的标识，但综合上文提及手稿中的三处日期，鉴于《大学》《中庸》的篇幅简短及其先于《论语》完成（从页码排序判断），《中庸》的译稿很可能完成于 1592 年。



《中庸》拉丁文手稿开篇  
（现藏于意大利国家图书馆）

关于译稿的中文底本问题，从译文的具体内容判断，手稿的译者明显参照朱熹的《中庸集注》，举证如下：

（1）对于《中庸》原文的理解，拉丁译文中多处遵循了朱熹的注解。例如“子曰：‘天下国家可均也’”一句，朱熹注“均”为平治，拉丁译文为“in paci gubernari”（意为：和平地进行治理）；翻译“知仁勇三者，天下之达德也，所以行之者一也”时，译文遵循朱注“一则诚而已矣”，直接将此处的“一”解释为“veritas”（真诚/真实）；后文“凡为天下国家有九经，所以行之者一也”，译文同样遵循朱注“一者，诚也”，将“一”翻译为“fides seu veritas”（忠诚或是真诚）。<sup>12</sup> 此

<sup>12</sup> “知仁勇三者，天下之达德也，所以行之者一也”一句的译文是：Sapientia; pietas; et fortitudo quod sunt in tuto orbi comunes virtutes tres; ad hanc virtutum perfectionem res una requiritur nempe veritas; “凡为天下国家有九经，所以行之者一也”一句的译文是：His novem persceptis utitur ad quod servanda est illud unum necessarium, fides seu veritas. 下文除非特别注明出处，所引拉丁文文句皆由笔者转写并译自手稿原文。

外，翻译“故君子之道，本诸身”以及“是故君子动而世为天下道”两句时，译文亦据朱注“此君子，指王天下者而言”，将两处的“君子”都直接翻译为“Rex”(国王)。<sup>13</sup>

(2)更为明确的例证来自手稿第二叶开篇的一句译文：“Hactenus Cincius qui sequitur decem ex Confusii monumentis excerpti à Cintio afferuntur ad suam hanc sententiam confirmandam.”，意为：接下来的十章，是由子思从那些与孔子相关的记载中摘录而成，用以证明其观点。这里翻译的并非《中庸》的原文，而是朱熹在《中庸集注》中为原文划分章节后添加的评注“其下十章，盖子思引夫子之言，以终此章之义”。类似的情况也出现在《大学》部分的手稿中，译者径直翻译了朱熹在《大学章句》中添加的评注：“至此，曾子的回忆都基于孔子的言谈”（亦即翻译“盖孔子之言，而曾子述之”）。<sup>14</sup> 由此可以确定：此份手稿的译者翻译时所使用的中文底本包含朱子的《四书集注》。

## 2. 译文特点分析

### (1) 译文的简约性

尽管《中庸》一书的篇幅已属简短，但该手稿中仍有多处出现的节译/漏译的现象，如《中庸·下》大量引用《诗经》的文句，译文对此多有缺译。<sup>15</sup> 在连续举证过程中，手稿往往会节译同理可推的论证，例如在翻译“子曰：道之不行也，我知之矣，知者过之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，贤者过之，不肖者不及也”，手稿译文直接略过“不肖者不及也”；原文为增强句意句势而出现同义反复的部分亦被省略，例如“故君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫！”一句，手稿将其意简化为：（品行）好的人总是处于中立的位置，不会向邪恶倾斜，他的勇气是多么的出色！<sup>16</sup> 原文同时出现正反双面的举证时，译文也时常省略反证部分，例如“国有道不变塞焉，强哉矫！国无道至死不变，强哉矫！”一句，仅翻译了“国有道”的部分。<sup>17</sup>

这份早期手稿的译文与此后其他的《中庸》拉丁语译本相比，无论是在翻译的信实度，抑或译文的流畅性上，都有很大的差距：1667-1669年的《中国政治道德学说》(*Sinarum Scientia Politico-Moralis*)采取逐字注音一一对译的“直译”手法(*Versio Literalis*)，似欲仿效朱熹在其集注中，将文字、音韵及其义理一以贯通的思路，尽管偶有字义上的误解，但这一译本信实度颇高，明显具有教科书

<sup>13</sup>手稿中“故君子之道，本诸身”的译文是：Quare ut Rex alios optime gubernet, recte prius seipsum, regere debet; “是故君子动而世为天下道”则译为：Qua propter Rex optimus, ac sanctus cum se movet sit seculi hominibus iter, ratio.

<sup>14</sup>Hactenus Confusii verba nunc sequuntur Centii commentationes.

<sup>15</sup>如“诗云：‘潜虽伏矣，亦孔之昭！’”整句漏译，“诗曰：‘衣锦尚絺，恶其文之著也’”漏译后半句等。

<sup>16</sup>[...] at bonus vir cum semper in medio est, nec labitur in malum, praestari fortitude est.

<sup>17</sup>Cum regno pacato in magistratu est, et non mutatur et a medio recedit, et idem institutum tenuit etiam antequam magistratum iniret.

乃至双语字典的功能；1687年《中国哲学家孔子》的译者则旁证博引，采取注经式译法，在《中庸》译文的基础上加入大段的神哲学阐释，极力在中国典籍中搜集古人已经信仰真神的痕迹，乃至公然宣称《中庸》原文出现的“上帝”亦即基督教的最高神Deus<sup>18</sup>；1711年《中华帝国六经》书中的《中庸》译本重回直译路线，无比忠实地再现了朱熹为《中庸》所划定33章的顺序，甚至将译文与原文逐句逐段标号对译<sup>19</sup>，但在译文信实流畅的基础上，由卫氏译词的选择，仍能看到他延续着前人以耶释儒、寻求两种文化共通之处的一贯手法。而这份16世纪的手稿，与其说是对《中庸》的翻译，不如说是对原文思想的概述转写。尤其在原文涉及过于抽象的语句或是大段采取排比、譬喻手法的长篇论证时，手稿往往只概括性地再现译者对于原文的理解。譬如在翻译“仲尼祖述尧舜”一段时，其最后一句“万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也”被节译为：上天一视同仁地滋养着不可胜数的万物，承载着那些矛盾对立的事物，并使它们不会相互伤害。<sup>20</sup>因该句使用“比”“兴”的修辞手法来说理，此后的译本但凡表意明确的，其译文皆需数行，《中国哲学家孔子》更是在原文之后，衍生出有关“天主至大至全的美德”（*alicujus Domini ac Gubernatoris maxima et suprema quaedam virtus*）长段论述，以之附会此处所赞颂的天地孕育万物的大德，对该句的译证长达一页。<sup>21</sup>

手稿译文简约朴素的转写风格，一方面可能与译者从事翻译的时间不足有关（译稿中大量的拉丁词汇都采用缩写符号）；但更深层原因或与译者自身理解儒学典籍的程度有关。一如前辈学者在研究中指出的：早期来华传教士将“四书”的阅读及翻译作为他们了解中国文化的手段<sup>22</sup>，而这部成形于“罗明坚——利玛窦时代”、以朱熹《中庸集注》为翻译底本的拉丁文译稿，则真实体现了早期来华传教士在阅读翻译时所面临的困难及其处理方式。

<sup>18</sup>“*Hic locus illustris est ad probandum ex Confucii sententia unum esse primum principium; nam cum dixisset esse duo sacrificia, caeli et terrae, non dixit, ad serviendum caelo et terrae, nec ad serviendum coeli et terrae distinctis numinibus, sed ad serviendum superno seu supremo Imperatori qui est Deus [...]*”, *Confucius Sinarum Philosophus*, p. 59.

<sup>19</sup>卫方济的译文也参照了张居正《中庸直解》一书的注解，除了《中庸》开篇一段在正文之后有明确说明“此处将张居正的解补注在后”（*sic hujus textum susius explicat Cham Kiu Chim*），其余各处都是将朱注、张氏及自身的观点直接融解在自己的译文中，参见 François Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, Prague 1711, p. 41.

<sup>20</sup>原文是《中庸章句》第三十章：“仲尼祖述尧舜，宪章文武；上律天时，下袭水土。辟如天地之无不持载，无不覆帔，辟如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”其中，最后一句“万物并育而不相害...此天地之所以为大也”在手稿中的译文是：*Caelum aequaliter innumerabiles res alitque ita contrarias continet, ut sibi invicem nihil noceant.*

<sup>21</sup>*Confucius Sinarum Philosophus*, Paris 1687, pp. 87-88.

<sup>22</sup>如上文所证，这部手稿的编纂时间约为1591-1593年，而耶稣会中国副会省关于“所有来华传教士都必须学习‘四书’、《尚书》等著作”的规定则要等到1624年才正式成文，当时担任省会长的李玛诺（Manual Dias, 1559-1639）制定了来华传教士在语言文化训练方面的四年“研习计划”（*ratio studiorum*），参见 Liam Brockey, *Journey to the East*, Cambridge & London: Harvard University Press, 2007, p.266.

## (2) 一词多译

十六、十七世纪来华耶稣会士在处理儒学典籍的概念西译时，基于儒学概念内涵多层次性的特征，往往需要结合具体的上下文，选择不同的拉丁词汇来翻译同一个儒学概念。关于这部手稿中儒学核心概念的译介情况，以及同一概念在此后出版的《中庸》拉丁文译著中，其概念内涵所出现的演变，可参见下表所列出的部分样例：

	罗明坚的《中庸》手稿	《中国政治道德学说》及 《中国哲学家孔子·中庸》	《中华帝国六经·中庸》
性	-natura seu ratio 本性或 理性 -caelestis disciplina, seu natura 上天的教导	-natura 本性 -natura rationalis 理性的本性	natura
道	-via/iter virtutis德行（修 为）的旅程 -via 道路 -in pacato magistratu平 定治理 -rectitudo/probitas（为人 处世）正直 -ratio 理性 -quare alios optime gubernare 如何很好地 管理他人	-regula 准则 -via 道路 -virtus ac leges 美德和律法 -ratio 理性 -lex 律法 -recta gubernadi ratio 统 治的正确方法	(recta agendi / immutabilis Medii) via, sive recta ratio 正确行事/不可更改的中 道，或者说正确的理性
天	coelum自然之天	coelum	coelum
天下	-regnum et domus 国和 家 -orbis imperii 帝国的疆 土 -omnis universitas 整个 宇宙	-orbis regna 国土 -imperium 帝国 -mundus 世界	-imperia 帝国  -mundus
知 (智)	sapientia智慧	prudentia智慧、审慎	prudentia (ad viam illam ritè cognoscendam) (用 于了解天下达道的) 智慧
中庸	Semper in medio 时常居中	Medium Constanter tenendum 坚定地持中	Immutabile Medium 不被改变的“中”
中	in medio 居中	medium中间	rectae rationis Medium 正确理性的“中”
庸	缺译	ordinaria/quotidiana	quotidiana

		普通的	
和	-pacatae esse保持和平 -semper in medio est 始终居中	-concordia 和谐 -accommodare se aliis 与人和睦相处	concordia
诚	-veritas 真实  -rectus 正直	- vera solidaque ratio真实 而坚定的原则 - perfectus完美	veritas (studio & arte acquisita) (通过学习及 技艺去追求)真实/“求真”
仁	amor 爱	amor	amor
善	bona 好的、善良的/善	-bona -ratio bona 好的准则、理 由	quod bene/ rectum est 正确的事情
礼	-regia ceremonia 皇家典礼 -ritus et ceremonia 礼仪及典礼	-ritus 礼仪  -urbanitatis official 职务	ritus
义	未直译	iustum esse公正、公平的	aequitas正义、公正
勇	fortitudo 英勇、勇气	fortitudo	fortitudo
忠恕	iustus in alios...待人公 正	cum fide ac sinceritate ex se metitur alios 待人忠诚 且真诚	innatum sui cordis ductum omnino explere & ex seipso alios metiri... 尽心做事，推己 及人
君子	vir bonus善良的人/好人	vir perfectus 完美的人	vir sapiens有智慧的人
小人	vir malus 德性低劣的人/坏人	vir improbans 不正直的人	vir insipiens 愚蠢的人
圣人	vir sapiens et sanctus睿 智神圣的人 vir divinus/vir sanctus 神圣的人	sanctus 神圣的人	vir scientia & virtute absolutus servat 在知识 和美德上都很完善的人
教	-doctrina, seu praecepta vitae 教导或是生活的指 引 -eruditio 教导、学识	institution 教育、指导	recta vitae disciplina 生 活的正确教导
命 <sup>23</sup>	occulta ratio 隐秘的道理	virtus 美德	providentia 预见
孝	parentis observatio 听从父母	obedientia 顺从、服从	parentes cultus 对父母的崇敬
上帝	Supernus Rex 最高的皇帝	superus Imperator 最高的帝王 *将中国典籍中的“上帝”与基	coeli Dominus seu Xamti 上天的主人或者 上帝

<sup>23</sup>此处作名词用，譬如在“维天之命”一句中；此外也用作动词，如“天<sub>命</sub>之谓性”一句，手稿将之译为“被赠予了”（Est primum hominibus è coelo data natura, sive ratio）。

		督宗教最高神Deus等同	
神/ 鬼神	spiritus有知觉的精神体、 气息 *“子曰：鬼神之为德” <sup>24</sup> 一句 的译文指出“鬼”为邪恶的精 神体，而“神”为美善的精 神体。 “（鬼神）视之而弗见，听之 而弗闻” <sup>25</sup> 一句后面，译者补 注“鬼神”的功能：它们赋予 一切事物其开始及终点，没有 它们什么都无法发生。	spiritus	spiritus

由该表可见，早期译本中“一词多译”的现象相当普遍。其中，“道”一词尤其具有代表性。《中庸》是儒家经典中最关注“道”的文本之一，朱熹在《中庸章句》中多次提出“道训路”，但一人独行不能谓之路，所谓的“道”是指众人共同经由之路，道之大纲亦“只是日用间人伦事物所当行之理”。<sup>26</sup> 在《中庸或问》中，朱熹对于何谓“道”给出更为清楚的界定：

“盖所谓道者，率性而已。性无不有，故道无不在。大而父子君臣，小而动静食息，不假人力之为，而莫不各有当然不易之理，所谓道也。是乃天下人物之所共由，充塞天地，贯彻古今，而取诸至近，则常不外乎吾之一心。循之则治，失之则乱。盖无须臾之顷可得而暂离也。”<sup>27</sup>

概况来说，《中庸》中的“道”可以细化为：先天之道和后天之道。先天之道，譬如“费而隐”这样主万物天性的天道，它表征的是宇宙万物运行的自然秩序；后天之道则是像“率性之道”这样的人为之道，它可以看成是先天之道下落到人世，并成为人类比如君子组织安排自身政治社会生活、个人修身活动的价值依据。拉丁文手稿中与“道”对应的译词包括以下这些：

- i. *via/iter virtutis*: 大道、(德行修为之)旅程<sup>28</sup>
- ii. *ratio*: 道理、理性<sup>29</sup>
- iii. *in pacato magistratu/cum ratione administratio*: 平定治理/合理地治理<sup>30</sup>

<sup>24</sup>Bonorum et malorum spirituum opera mira ac magna sunt.

<sup>25</sup>Hos aspicientes non vides, auditu non sentis, dant esse et principium et finis rebus omnibus et sine illis nihil fieri potest.

<sup>26</sup>陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第38页。

<sup>27</sup>朱熹：《四书或问》，上海：上海古籍出版社，2001年，第50页。

<sup>28</sup>该译词出现于下列文段：“率性之谓道”“道也者，不可须臾离也”“道之不行也，我知之矣”“子曰：道其不行矣夫！”“君子遵道而行”“天下之大道五，所以行之者三”等。

<sup>29</sup>该译词出现于“子曰：道不远人”“忠恕违道不远”“果能此道矣，虽愚则明[...]”“苟不至德，至道不凝焉”等处。此外，“是故君子动而世为天下道”一句的“道”则同时兼顾“大道”及“道理”的含义。

- iv. *virtus/virtutis exercitatio*: 美德（及其践行）<sup>31</sup>
- v. *rectitudo/probitas*:（为人处世上的）正直<sup>32</sup>
- vi. *quare alios optime gubernare*: 正确治理他人的方式<sup>33</sup>
- vii. *pervenire*: 通过某种途径达到目标<sup>34</sup>

除了vii一处“道”作动词用（依据朱注“道，由也”），i为参照朱注中训“道”为路的用法，ii指向作为宇宙万物运行秩序的“天道”以及上天赋予人的理性本性，iii-vi则是“天道”下落为“人道”，用以修身齐家治世的具体表现。可以看出：手稿的译者试图如实地传达“道”这一概念含义的丰富性——抑或是充当他们汉语老师的中国文人对此给予了详细的解说——而且各处译文的把握也与原文基本相符，只是在译词的选择上不时流露出经院哲学的“先见”。<sup>35</sup> 对照此后来华耶稣会正式出版的《中庸》拉丁文译本，如1667/1669年殷铎泽（Prospero Intorcetta, 1626-1696）所译的《中国政治道德学说》以及1687年来华耶稣会士集体译著的《中国哲学家孔子》——该书包括《大学》《中庸》《论语》三书的拉丁译文，其中《中庸》的译者仍为殷铎泽——译文中也都出现与该手稿相似的译词选择。作为深入影响17世纪欧洲启蒙思想家的著名译本，殷氏《中庸》译文中与“道”对应的拉丁文译词同样繁多，包括有：*regula*（准则）、*via*（道路）、*vigeant virtus & leges & ipse Magistratum gerat*（美德、律法通行并借助官员进行管理）和*ratio*（理性/道理）等。除选用*regula*（准则）这一新译词来进一步凸显“天道”对于君子为人处事的约束指导作用，其余译词的最早出处均可见于这份手稿。

平心而论，一词多译的做法确实有效体现了儒学概念内涵的丰富性，但也会给读者留下儒学概念所指不清、定义多变的印象，不利于借助概念建构起清晰明确的哲学体系。因而此后在18世纪比利时来华耶稣会士卫方济的译本中，他虽沿用前辈译本中出现过的“*via*”（道路）一词来翻译儒家之“道”，但为了更好地构建传达儒学的思想体系，他采取了一词一义的译法，只在个别篇章根据上下文对既定的译词加以补充调整。以他对“道”的处理为例：开篇翻译“率性之谓道”时，他将“道”译为“正确行事的道路”（*recta agendi via*）；“君子之道”被译为“正确的、不可更改的中间道路”（*recta immutabilis Medii via*）；在翻译“诚者天之道”“诚之者人之道”时，又把“道”统一译为“道路或是正确的理性”

<sup>30</sup>这两处意思相近的译语分别出现于“国有道，不变塞焉，强哉矫！”以及“国有道其言足以兴”。

<sup>31</sup>该译词出现于“君子之道费而隐”“修身则道立”等处。

<sup>32</sup>该译词出现于“君子之道四，丘未能一焉”“人道敏政”“诚者，天之道也。诚之者，人之道也”等处。

<sup>33</sup>该译词出现在“君子之道本诸身”一句，此处译者基于上下文，将“道”的内涵具体化。

<sup>34</sup>此处“道”作为动词的译法，出现于“君子尊德性而道问学”一处。

<sup>35</sup>关于《中国哲学家孔子·中庸》译文中，耶稣会士对于“道”的翻译及其经院哲学“先见”，可参见敝文《17世纪来华耶稣会士西译儒学刍议——以〈中国哲学家孔子〉书中“道”的翻译为例》，载《国际汉学》第23辑，2012年11月。

(via, sive recta ratio)。<sup>36</sup> 卫氏之后的译本基本都采取了“一词一义”的做法，例如：理雅各（James Legge）译本中“道”统一翻译为the path/way，辜鸿铭的《中庸》英译本统一译“道”为the moral law，安乐哲（Roger T. Ames）《中庸》译本也统一译“道”为the proper way。术语内涵的统一及固定化不仅有助于梳理学人学派及其著作的思想体系，无疑也符合近现代学科构建自身理论体系的需要，俨然成为今日学界通行的学术规范。

### 3. 中西文化意象的互释

因应译者“接受视域”中的“前见”，译文不时出现中西文化意象的交融。

例如：

- 译者多次使用*virtutis iter*（道德之旅）译介“道”一词，将个人道德修为的过程比喻成大道上的旅程。例如“子曰：‘道之不行也，我知之矣，知者过之，愚者不可及也’。”一句<sup>37</sup>，朱熹此处对“道”的注释是：道者，天理之当然，中而已矣。朱子所谓的“天理之当然”指向万物身上所分有的原初至纯的天命之性，此性无所偏倚，被视为“天下之大本”，天下之理皆由此出，亦是道之体。据此可知该句意指：因每个人在聪明、愚昧、贤良、孝顺等方面不是过分就是不及，导致本性之善受到遮蔽，从而无法很好地遵循本性之善来行事。而耶稣会士在此明显是从字面意义上将“道”理解为道路或路途，并使用“旅程”（*iter*）一词与之对译，这与经院哲学将世人称为“路途中的人”（*homo viator*）的看法恰好遥相呼应：人生乃是一条回归（天主）的路，“人的命运是透过物质世界而回归上帝，一如托马斯·阿奎那所说，‘由物体之手所指引’而回归上帝，而在回归的旅途上，上帝在各存在物内在最深之处”。<sup>38</sup>应该说译文做出这样的选择处理，与其说是译者有意为之的视域融合，毋宁说其内心自然生发的“选择性共鸣”。
- 译文中多次出现实现“中道”的人能够“（用指尖）触碰上天”这一譬喻<sup>39</sup>，

<sup>36</sup>François Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, pp. 41-42, 48, 61.

<sup>37</sup>该句手稿中对应的译文是：Cur virtutis iter non initur? Ego scio. Quia qui caeteris ingenio praestant, et multum sapere sibi videntur, illud transiliunt, inire nolunt, negligentque tamquam item aliquod, et tritum; Rudes vero, et hebetes illud consequi non possunt, neque ad illud pervenire. 此后，清朝来华耶稣会士译介“四书”时亦大量参照张居正《四书直解》中的注解，如《中国哲学家孔子》一书的四位耶稣会译者便公开宣称这一点。张氏为该句给出的注解是：“这中庸的道理，就如大路一般，本是常行的，今乃不行于天下，我知道这缘故，盖人须是认得这道路，方才依着去行。而今人的资质，有生得明智的，深求隐僻，其知过乎中道，既以中庸为不足行；那生得愚昧的，安于浅陋，其知不及乎中道，又看这道理是我不能行的。此道之所以常不行也。”较之朱熹，张氏的解说更为直白易懂，他注“道”为“大路”的看法也与手稿译文中的处理方法更为接近，或许《四书直解》早在明末已是来华耶稣会士的研习儒学时的参考书目，这一点仍有待查证。

<sup>38</sup>高凌霄：《中世纪哲学教学讲义》，2006年台北輔仁大學外語學院西洋古典暨中世紀文化學程，第69页。

<sup>39</sup>涉及这一意象的译文有两处：1.“致中和，天地位焉，万物育焉”的译文是：倘若有人能富有远见地做到这一点，将（情绪的）波动克制中节，那么在这种平和的状态下，他可以直接用自己的指尖触碰上天（Provide qui eo pervenit ut in medio sitas habeat perturbationes et quod pacatas illus prorsus habet caelum digito contingit.）；2.“（君子之道）及其至也，察乎天地”被译为：在那至高的、极为卓越的人那里，他们似乎能

实际上这一意象从未出现在《中庸》原文或其注疏中，与其说译者在此是要体现儒家圣人之德可与天地参的天人合一思想，更像是在表达世俗之人对于天堂、乃至回归天主的憧憬与向往。

- 此外，译文中频繁出现经由上天“光照”获得启示的意象，如“苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之”被译为：若不是像圣人那样获得上天的光照，怎能知道得这么多；“思知人，不可以不知天”则译为：要想了解智者并明白他们之中也存在不同的等级，除非借助上文提到的上天的光照，否则无法做到这一点；“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也”被解释为：对于亲人的孝敬有其次序，始于自己的双亲并延伸至其他的亲戚。同样的，对于智者的尊重也有其次序，这两种美德（指“仁”和“义”）自身的次序都源于上天的神圣光照；在翻译“诚者，天之道也”时，译者亦以设问的形式将之转译为：谁能与生俱来就拥有上天神圣光照所赋予的正直？<sup>40</sup> “光”的譬喻不仅可见于圣经<sup>41</sup>，在西方神哲学著述中亦为常见的意象：新柏拉图学派的哲学家普罗丁（Plotinos, 204-269年）在柏拉图哲学思想的基础上设计其宇宙观时，将最高的存在成为“太一”并以“光”来比喻“太一”是如何赋予世界万物其存在；同时，他亦用“光”作为精神及物质的划分标准，凡是临近“光”的便是柏拉图所说的“观念界”，而离它较远的就成为“感官界”。基督教教父中，系统地用“光”来论述基督神学思想并将其理论化的集大成者当属奥古斯丁（Aurelius Augustinus, 354-430年）。在《忏悔录》中他明确提出“光照说”并指出：真理是人心灵必有之“光”，而真理来源于上帝，人身上与生具有的理性需获得“光照”的指引，亦即上帝在心灵的临在，才能理解真理并在圣神的引领下与其合一，实现幸福，从而调和“信仰”及“理性”的关系并将属于最高存在的神性启示，下落并内化到每一个个体的内心。<sup>42</sup> 此后，文都拉（Bonaventura, 1221-1274）及安瑟伦（Anselmus, 1033-1109）进一步发展奥

---

够触碰到上天 ([...] quam in summis et praestantibus viris qui caelum videtur contingere reperiri potest.)。

<sup>40</sup>这四处例证在手稿中的原文依次是：1.Nisi caeleste lumen sancto viro profulserit, quo tantum potest cognoscere; 2.Qui cogitat sapientes cognoscet, graduum differentias inter eos quoque nosse, assequi id non potest sine eo quod diximus caeleste et supremo lumine; 3.Porrò haec parentum observantia ordinem habet, profectum à parentibus ipsis ad propinquos usque pertinet. Item gratitudo ergo prudentes et sapientes viros habet ordinem, utriusque aut virutis ordo à caeleste et superno lumine ortum habet; 4. Qui cum hac rectitudine nascitur à celesti supremoque lumine factus est [...].

<sup>41</sup>《创世纪》天主在第一天就造了“光”（创 1: 3-5）；《依撒意亚书》直接道出天主即为永恒的光芒这一意象：“白天太阳不再给你光芒，晚上月亮不再照耀你。因为雅威要做你永恒的光芒，你的天主将成为你的荣耀”（依 60: 19）；同样的意象也出现在《格林多后书》：“那曾说‘让光明照耀黑暗’的天主已照亮我们的心。在这光明中，我们得知了照耀着耶稣基督面容上天主的光辉”（格后 4: 6）；《若望福音》开篇便提到“万物由‘道’而成，没有‘道’就没有一切。万物在‘道’内有生命，这生命就是人类的光。光在黑暗中照耀，黑暗无法胜过它。有一人，为天主所遣，名字叫若翰。他来作证，给那光作证，使众人因他而信。他并不是那光，而是来为那光作证的。那道是真正的光，来到世上，普照众人”（若 1: 3-9）等，明确将“光”与天主以及作为其旨意的“道”相联系，以光下落到人世来比喻“道成肉身”的基督身上的神性及人性，并生动描述世人对其或是怀疑或是拒斥的复杂态度。

<sup>42</sup>邬昆如：《西洋哲学史话》，台北：三民书局，2004年，第137、244-250页。

古斯丁的“光照说”，讨论人的理性需接受神的光照，才能认识永恒真理及其圣言的观点，而阿奎那在其有关知识论的探讨中亦明确提及奥古斯丁的“光照说”并修正式地加以吸收。译者对于这一意象的熟悉与擅用，自是其长期浸淫于经院哲学训练的结果，也正是这一原因，致使译文中不乏“那个引领人的东西，存在于人的理性之中”“这是对于理性及律法的完美遵从”<sup>43</sup>等自行增译的语句，而其中过分强调个体理性能力的行文风格，明显带有西方经院哲学的色彩。

在叙述手法方面，译文亦会不时以反问、自问自答的问答形式来改写原文的说理方式，如将“言顾行，行顾言，君子胡不慥慥尔！”译为：行不符言，言不衬行，这样的为人又怎能被称为真实而坚定呢？因此，好的人在这些方面都倾注了极大的热忱和专注<sup>44</sup>；将“君子之所不可及者，其唯人之所不见乎”译为：谁才能成为这样的人呢？只有他（指君子）能够在别人看不到的地方，仍避免去做有愧心志的事情。<sup>45</sup>除却直接引用孔子的语录部分（或是对话体或是第一人称的自述），《中庸》原文秉承中国古代经典常用的叙事方式，多以泛指性第三人称来表述事理/客观真理，以示其教导的权威性及普适性，而手稿中相应的译文却不时以教理对话问答时常用的第二人称口吻来进行表述。但不同于此后耶稣会士译著中常见的“致读者”（Ad Lectorem）自序部分，译者在这些序言中一般都会明确地以叙述者“我”的身份出现，有意设置他与读者的面对面直接交谈的关系，并试图用第一人称的视角来引导第二人称的读者如何去阅读其译著；手稿译文中多处使用第二人称的部分，前文实际上并无明确的“我”出现而是平铺直叙的说理，后文却突然出现叙事角度的转变，以一种隐身的、全知全能的叙事者身份，用“你”展开论述，犹如发自人们内心深处的声音，像上帝一般洞悉凡人无法认知的范畴。例如在赞叹圣人之道充盈宇宙之中，具有发育万物的伟大功德（“大哉。圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天”）后，《中庸》原文便转入对世人说理的部分：“优优大哉！礼仪三百。威仪三千。待其人而后行。”，而该部分的译文便出现上述人称的转换：睿智的圣人，他的美德是如此伟大夺目，足以滋养万物；它是如此的崇高，都能企及上天。其中包括了 300 条礼仪职责的规定以及数千条细目，如果你是这样（具有高尚道德）的人，你便能做到这些。<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup>手稿中这两处译文分别是：1. Sic hominem dirigit id quod est in homine ratio. 2. [at qui pacatas habet perturbationes magnum ac late patentem habet campum ad virtutem] et est perfecta rationis et legum observatio.

<sup>44</sup>Proinde nec facta verbis nec factis verba respondent, quomodo is et verax et constans appellari possit? Ergo vir bonus in iis omnibus maximum studium diligentiamque adhibeat.

<sup>45</sup>Quis igitur sit vir eiusmodi? Is enim solus haec vitat quae aliis non patent.

<sup>46</sup>Magna est sapientis et sancti viri virtus ac latissima ut ad innumerabiles res nutricandas sufficiat; tam alta ut caelum usque contingat; item tanta est trecenta de humanitatis officii capita, et singulorum mille modos contineat; cum talis vir fueris, haec praestare poteris. 此外，在“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。”（Qui ipse perfectus est et iustus etiam in alios, is ad virtutem accedit, nec longè abest à ratione, quod tibi non vis fieri alteri ne

### 三、结语

尽管学界对这一早期拉丁文手稿的译者莫衷一是，而手稿中频繁出现的节译、漏译、大量字母缩写以及部分误译的现象，也无一不在透露：它的译者或是因为时间不足译介匆忙、或是因为中文理解水平有限，导致了译文中的诸多遗漏。至于译文中大量中西文化意象的交融互置，平心而论，与其以今日“科学主义”的眼光去指责历史处境中译者的“误读”及其归化式翻译手段对于儒学思想内涵的损耗，毋宁说这是译者所能掌控的知识话语体系下中西文化视域的自发融合。译介过程中，儒学概念符号的能指与所指的链条一次次被打断及重组，“一词多译”的不确定性背后亦隐匿着译者对于儒学概念内涵丰富性以及儒学思想内在理性的某种“同情之理解”。

作为目前可见最早的“四书”拉丁文译本，该手稿的出现标志着明清“儒学西传”序幕的开启，此后经由郭纳爵（Inácio da Costa, 1603-1666）、殷铎泽、柏应理、卫方济等多代来华耶稣会士的努力，“四书”译本的质量亦不断改进。此外，手稿第五部分的《各家名言汇编》，经笔者逐句比对，实为《明心宝鉴》这一杂糅儒、释、道三教言录蒙书的拉丁文译本（明朝范立本编撰的《明心宝鉴》分上下卷共20篇，手稿译者只选译其中的15篇）。此前学界一直认为：1592年西班牙多明我会传教士高母羨（Juan Cobo, 1546-1592）在菲律宾将该书译为西班牙文并抄录中文原文，是为“十六世纪时第一部译为欧洲文字的汉文古籍”<sup>47</sup>，实际上这部由罗明坚于“1592年11月20日晚”完成的拉丁文译稿，几乎是与高母羨的西文译本同时问世，由此可见明末《明心宝鉴》一书作为启蒙读物在亚洲的流行程度，以致来自不同修会的西方传教士都将该书作为学习汉语的入门书籍，并与“四书”一同成为来华耶稣士打入中国文化圈、参与儒学典籍译介及书写的基石。罗明坚编撰的这部“四书”手稿沉寂于意大利国图书馆中多年，作为迄今可见最早的“四书”译本，仍有待学界的进一步讨论及关注，这亦是本文撰写的初衷。或待他日传说中的利玛窦“四书”译本及金尼阁“五经”译本亦得一窥时，明清之际“儒学西传”的译本谱系及其传播轨迹亦将更为清晰。

---

facris.)“洋洋乎！如在其上，如在其左右。”(Omnia implent et omnibus in locis suo numine et terrore esse videntur; non secus ac si supra te tibi imminerent; et undique te circumsisterent.)等文段亦出现第二人称说理的情况。

<sup>47</sup>关于两位西班牙多明我会士高母羨、闵明我（Domingo Navarrete, 1618-1686）《明心宝鉴》译本的对比及分析，可参阅刘莉美：《当西方遇见东方——从〈明心宝鉴〉两本西班牙黄金时期译本看宗教理解下的偏见与对话》，载于《中外文学》第33卷第10期，2005年3月，第122-131页。