

张西平 主编
INTERNATIONAL SINOLOGY

國際漢學

第二十輯

汉学一家言

我对国际中国学研究的再思考

汉学家访谈录

研究总纲 精神人面图——汉学家康达维访谈录

何碧玉教授访谈录

汉学史研究

普列克的潜在力量

20 世纪中国古代文化经典在域外的传播与影响

《易经》在西方的第一次介绍和翻译

中国哲学、宗教著作的匈牙利翻译

论道

殷铎泽西译《中庸》小议

中外文化交流

法显《佛国记》与中外文明交流——标志中国与印度陆、海两通的古巨碑

文献与书目

康熙朝欧洲天文学的回归

1867 年以前中西西译要目

书评与书介

鸦片、帝国与近代历史

《近西奇器图说录最》的当代国际化研究

大象出版社

目 录

汉 学 一 家 言	我对国际中国学研究的再思考	严绍璦(1)
汉 学 家 访 谈 录	研穷省细微 精神入画图	
	——汉学家康达维访谈录	蒋文燕(13)
	何碧玉教授访谈录	唐利群(23)
	野村浩一访谈录	
	 [日]村田雄二郎 撰 纪晓晶 译(28)	
汉 学 史 研 究	巴黎外方传教士笔下的“察龙王国”	
	——以相关信件为例	何岩巍(48)
	19 世纪上半叶活跃在澳门的葡籍汉学家——江沙维神父	
		叶 农(56)
	东洋史学京都学派	刘 正(68)
	普实克的潜在力量	
	 [捷克]奥特日赫·施瓦尔尼 著 李 梅 译(79)	
20 世纪中国古代文化	《易经》在西方的第一次介绍和翻译	
经典在域外的传播与	 [法]梅谦立 著 陈 岗 译(84)	
影响	试析卫礼贤对《易经》的解读	蒋 锐(97)
	两个世界之间的文化桥梁	
	——卫礼贤和迪德里希斯出版社	张东书(114)
	中国哲学、宗教著作的匈牙利语翻译	
	 [匈]郝清新 绍莱特(129)	
	论道	
	 [罗马尼亚]鲁齐安·布拉加 著 丁 超 译(134)	
	殷铎泽西译《中庸》小议	罗 莹(149)
	历久弥新:《论语》在日本	赵 坚(156)

中 外 文 化 交 流 法显《佛国记》与中外文明交流

——标志中国与印度陆、海两通的千古巨碑

..... 陈信雄(176)

让“朝圣精神”永远照耀中印关系

——纪念谭云山入印 80 周年 谭 中(192)

东方文明的气质与中印研究的灵魂 谭 中(198)

文 献 与 书 目 康熙朝欧洲天文学的回归

..... [比]南怀仁 著 余三乐 译(206)

卡罗·瓦兰齐亚尼收藏的汉学研究的词典及图书

..... [意]玛丽娜·巴达里尼 著 邹雅艳 译(221)

1867 年以前中籍西译要目

..... [英]伟烈亚力 著 马 军 译(235)

书 评 与 书 介 《1579—1724 年耶稣会士中国传教团的东方之旅》简评

..... [美]约翰·德鲁尔 著 观 鑫 译(258)

味—淡—味

——试论法国汉学家弗朗索瓦·于连《淡之赞》中的

中国诗歌思想 李 璞(261)

鸦片、帝国与近代历史

..... [美]何伟亚 著 管永前 译(267)

《远西奇器图说录最》的当代国际化研究 戴吾三(284)

机 构 与 动 态 中美对峙时期中国研究机构的兴建 吴原元(293)

延续传统 加固心桥

——俄罗斯圣彼得堡 2008 年“远东文学研究”

国际学术讨论会散记 李逸津(304)

后记 张西平(310)

殷铎泽西译《中庸》小议

□ 罗 莹

内容提要:17 世纪意大利耶稣会来华传教士殷铎泽用拉丁语直译《中庸》并以中拉双语对照合刻出《中国政治道德学说》(*Sinarum Scientia Politico-Moralis*)一书,本文尝试针对书中译介情况进行具体分析,总结译介过程中所渗透进去的文本诞生时代特有的东西方文化因素和作者的主观意图及翻译策略。

关键词:殷铎泽 《中国政治道德学说》《中庸章句》 儒家思想 译介

Abstract: The Italian Jesuit missionary Prospero Intorcetta (1625—1696) has translated the Chinese *Zhong Yong* literally in Latin in his *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (1667—1669). Based on perusing this Chinese-Latin book, I try to translate and clear up his Latin translations of the Confucian concepts and thought from the bilingual text, and then, hung together with my personal understanding, I try to analyze in this thesis the oriental and occidental cultural element which is infiltrated into the translating and diffusing process of this Chinese-Latin book, and then try to illuminate the intention and the translation strategy of the author.

Key words: Prospero Intorcetta *Sinarum Scientia Politico-Moralis* *Zhong Yong* Zhang Jū Confucian thought translation

殷铎泽(Prospero Intorcetta, 1625—1696)是康熙年间江南教区深富影响力的来华耶稣会神父。来华早期他主要是在江西建

昌跟随郭纳爵神父(Ignatius à Costa, 1599—1666)学习汉语,并于此时参加了耶稣会的“四书”西译活动,后来他于1667、1669年将《中庸》翻译成拉丁文的《中国政治道德学说》(*Sinarum Scientia Politico-Moralis*)一书,书中对众多儒学概念的西译,集中体现了他(乃至以他为代表的当时来华耶稣会士团体)对儒家思想的理解和把握。首先,从书名的翻译就可以看出这是一种巧妙的意译,不同于书中正文部分的逐字直译。他对《中庸》一书思想的把握是相当准确的,确实书中讨论“修道”、“中”、“和”、“国道”(治国原理)的地方,都是有关政治哲学的论述,而这些最终都被引向道德修为、实现天道与人道的相贯通上来。作为一名西方来华的传教士,对于这本儒家经典能有如此准确的把握,应该说是难能可贵的。但是在这种精准的总体把握之下,殷铎泽在进行跨语境的西译时仍存在问题,这些都将在下文进一步举例探讨。

一、殷铎泽的话语“叛逆”

所谓误解,乃是从一种具体的时代语境去评判另一时代语境中所谓的“理解偏差”,事实上从某种意义来看,这是一种无视具体人物所处的时代语境和生存境况而做出的历史进化论式的专断指责。不管殷铎泽对于儒学概念的理解是吻合抑或背离孔子以及朱熹的正统理解,从知识生产机制的角度看,他“生产”的这些具有原创性的儒学概念译语——传说中利玛窦所译“四书”现已经不得见,因而殷铎泽的《中国政治道德学说》实际上是现存可见的最早的《中庸》西译本——事实上参与缔造了因应那个时代需要的真实历史事件,但基于他在前言里直言自己参照了朱熹的《四书集注》,我希望能够进一步剖析他的“四书”理解在多大程度上遵从了朱熹的理解,如果不遵从,是不是因为没有很好地理解朱熹的注解?不依靠朱熹的理解他又如何处理这些地方的翻译?像他这样能被耶稣会委以“四书”翻译重任并最终获得认可、允许他刻印出版自己译作的耶稣会士,他的古汉语究竟达到怎样的水平?耶儒之间思想的碰撞、会通,在其译文中又是如何表现的?因应这些问题和后文翻译策略分析的需要,引出了我在下文关于“误解”和特殊译文辨析的集中举例论述。

国家

古汉语中“国”、“家”为两个词,即国与家。殷铎泽在前半部分将这两个词理解为一个词 *regia*,意为帝国、王国,而在后半部分有时是逐字直译为国与家,有时则是译成国中的家庭(*regiae familiae*)。

人之为道而远人

“子曰:‘道不远人。人之为道而远人。不可以为道’”殷铎泽译为:Confucius

ait; regula non longe est ab homine; si quam sibi homines fabricent regulam, quae longe sit ab homine; non potest ea censi regula. (孔子说:规则离人不远,如果人们自己制造规则,它会离人很远。规则不能够被认识。)该句中的“道”意思同“率性之谓道”里的“道”,他译为 *regula*, 即准则、规则之意。但此处有两处值得注意:1. 此处孔子说“道不远人”,《圣经》中也有类似的说法,说“道”在人心。只是《圣经》中被译为中文的“道”有多层意思,比如“太初有道”中的“道”是指太初就有的神,是人的光,是生命之道,与儒家的“天”有类似之处,这一“道”也具有某种人力无法支配的、无法解释的、无所不在的、无限而永恒的力量,但不同的是圣经之“道”是有位格的,它可以道成肉身,而这成为肉身的道就是耶稣基督。2. 《中庸》中“人之为道而远人”的意思是:人若在修道时,“厌其卑近以为不足为,而反务为高远难行之事,则非所以为道”^①,“人之为道”之“为”是践行、修为的意思,殷铎泽则译之为“*fabricent*”(制造),这句话在《中庸》里的意思本来是:人在修道时,如果因为觉得它太卑微,而一味好高骛远反而会使行为不顺应自然,远离了道。这与殷铎泽所译的“如果人们自己制造规则,它会离人很远”有所不同,殷神父可能是从字面逐字翻译“人之为道”,没有完全理解该句话的含义。

不诚乎身矣

殷铎泽翻译“不明乎善,不诚乎身矣”为 *nisi exploratam habeant rationem boni; nec sincere perficient suammet persona* (除非弄清什么是好的原则,不然,不能忠诚地完善自己的性格),将意为“自身”的“身”翻译成 *persona*, 这一拉丁文词有位格的意思,更特殊的还在于它也是基督教中表示位格的词。殷铎泽神父在此是不是刻意要让西方读者有所联想,对此无从下定论,但我个人更倾向于认为他在此处选择这个词恐怕是因为:作为面向西方受众的译者,当他试图通过他的翻译在西方基督教话语场中发声时,在该话语场长期存在的概念、约定俗成的术语俗语以及规律便会以一种匿名的形式强加给这位发声者,不管这位发声者对此是有意识还是无意识^②。同样的情况也出现在翻译“成己,仁也。成物,知也”(Perficere seipsum, amoris est; perficere res, providentiae est. Et hae quidem naturae virtutes.) 中的“知”,该字通“智”,而殷铎泽则译为 *providentiae*, 乃预见之意,而该拉丁文词在基督教中是指上帝的安排、意志、天意。翻译“大德敦化”时,他使用了 *procreationum* 这一具有上帝创世意味的词来翻译本意为化育万物的“化”。

① 朱熹:《四书章句集注》,中华书局,2005年,第23页。

② 法国思想家福柯在其《知识考古学》一书中对于话语以及概念的形成有极富反思性的创见,详见[法]米歇尔·福柯著,谢强、马月译,顾嘉琛校:《知识考古学》,三联书店,2007年,第20—68页。

二、特殊译语辨析

《中庸》：“喜怒哀乐之未发谓之中。发而皆中节谓之和。”

殷译：*Sinarum Scientia Politico-Moralis*；Gaudium, ira, tristitia, hilaritas, priusquam pullulent, dicuntur medium seu natura indifferens. ubi pullularint, & omnia attigerint rectam mensuram; dicuntur concordia. (现汉翻译：喜悦，愤怒，悲哀，快活，在它们发作之前，中被称为它的本性。当它们发作时，一切都达到正确的尺度，被称之为和谐。)

《中庸》中的这席话与耶稣会《神操》在灵修方面的训练要求颇有相似之处，比如耶稣会在进行神操前的准备阶段就要求会士本人需无谓爱恶，以平衡宁静的心态接受天主的指引^③；“我们对一切受造物，在不被禁止而能自由选择的事情上，必须保持平心，以及不偏不倚的态度……”^④而殷铎泽在此处翻译“发”时，运用了耶稣会在灵修方面的一个专门用语“pullulent”，意为长出、萌发、跃出，以及情绪的发作。可见此处殷铎泽也明确感受到《中庸》此句的思想与《神操》的互相呼应之处。

《中庸》：“君子依乎中庸遁世不见知而不悔。唯圣者能之。”

殷译：*Sinarum Scientia Politico-Moralis*；Perfectus vir conformat se cum medio fugere saeculum; non videri, nec cognosci; & id non sentire, solus sanctus potest. (现汉翻译：完美的人用中调整自己、逃离俗世。不被看到也不被知道，并且不去想这些，这只有圣人能够做到。)

翻译中庸的“遁世”时，殷铎泽使用了“fugere saeculum”这一天主教概念。该概念的原义是指过修会生活的神父都需离开俗世进行隐修——在西方，独修的隐士是隐修制的最初形式，后来西方的隐修之风由个体修行发展到集体修行，并形成社团生活并孕育出修道院制度。这里殷铎泽用 sanctus 来翻译“圣者”，但这种简单对应的背后隐藏着的却是儒家和天主教对于圣人以及成圣上的巨大差别。宋朝理学家有一共同之观点：圣人可为。只是各家对于圣人的标准以及如何成圣在陈述上各有不同，朱熹对此也有讨论。在他眼中，只有才德兼具、体用兼尽的人才能称为圣人，而其中道德修为是根本，道德无妨碍于事功，但事功却一定是在道德修为的基础上才能完成。朱熹以德、才、事功为标准，划分出贤人—君子—圣人这样等阶式的成圣过程，教导学人要历级而上。

基督教从早期开始就有关于信徒成圣的记载，也一直有通过某些仪式对圣人

③ 侯景文译：《神操通俗译本》，（台北）光启文化事业，2003年，第23页。

④ 房志荣译，侯景文校：《圣依纳爵神操》，（台北）光启文化，2005年，第23页。

表达崇拜
身上，而
“圣”也因
拜和虔敬
卫、传播
现了第一
修行、天
如能行
会认可的
载也会被
在原
“圣”了
外，人们
“君子”
翻译动
此外，殷
(不被看
《中
殷铎
virtus; et
灵，(对)
此外
威力，很
美德在
受到奥
的观念，
应心灵
心灵。但
法是用“
不满足，
观察自己

表达崇拜的传统。根据《新约》，“神圣”乃是经由洗礼使上帝的神灵注入到信徒的身上，而“圣人”则是受到上帝的召唤并称职地完成上帝赋予他的使命的人。“神圣”也因此被规定为教会四大基本标志之一。后来教会基于“圣人”对于信徒在崇拜和虔诚方面的重要示范作用，开始制定出“封圣”的标准，一开始是指那些为捍卫、传播基督信仰而殉教的信徒，这从2世纪开始就有记载，后来在4世纪后期出现了第一位非殉难的“圣人”Martin von Tour。此后，如果某位虔诚的信徒在美德修行、天主事功方面做出了卓越的成就，乃至他因此而显现出了某些奇异之处，比如能行奇迹，也可以经教会认可后由教皇封圣。一经教皇封圣，“圣人”将会以教会认可的礼拜仪式，定期接受信徒的崇拜和祈祷，有关“圣人”生活及其修行的记载也会被视为他成圣的证明、教诲，被虔诚的信徒们广加传颂，流芳后世。

在殷铎泽的译文中，孔子这样的异教哲学家也因应他的智慧才能而修道成“圣”了，这种翻译是基于一种字面的直译，还是暗示了在中国，除了基督救恩以外，人们也有其他成圣的方式？或者说孔子以及其他拥有极高政治道德智慧的“君子”（殷铎泽译为完美之人），虽在教会之外，他们也获得了天主的救恩？对此翻译动机的种种猜测，如今都只能隐没在孔子等被套上西方圣人之头衔的一幕中。此外，殷铎泽将“世不见知而不悔”翻译成 *non videri, nec cognosci; & id non sentire*（不被看到也不被知道，也不去想这些事情），应属对“悔”（后悔）字的误译。

《中庸》：“子曰鬼神之为德。其盛矣乎。”

殷译：*Sinarum Scientia Politico-Moralis; Confucius ait: spiritibus inest operatiua virtus; et haec quidem quam praestans est.* [现汉翻译：孔子说：行动的美德在于心灵，（对）灵魂（努力所做的工作）属于美德，这样做的话就很高明了。]

此处《中庸》和殷铎泽的拉丁译语相差甚远，原文意思是：“孔子说：‘鬼神显示威力，很盛大！’”而殷铎泽却将孔子口中鬼神在天、神力无方之德，翻译成：行动的美德在于心灵，不是外在的，要努力、积极地进行灵修方面的工作。这番话明显有受到奥古斯丁思想影响的痕迹。奥古斯丁将人类对于真善美的追求视为是先天性的观念，即上帝在造人时，便将这种欲望放入人类的心灵，从而，人在其生活中会因应心灵的欲望，追求人世中“真”、“善”、“美”显现的现象，所以说行动的美德源于心灵。但由于欲望无限，人心追求的行动更多，欲望也会更多，满足心灵的唯一办法是用“无限和永恒的幸福去填满它”^⑤。既然向外的追求无法解决心灵的不安和不满足，那么就需要通过灵修，比如奥古斯丁所使用的“默观”的方法，回到内心，观察自己的种种欲望，以及了解自己为什么会产生这些欲望，从而一步步在内心追

^⑤ 郭昆如：《西洋哲学史话》，（台北）三民书局，1985年，第245页。

求幸福之源,最终实现超升出空的“向上之道”^⑥,安息于上帝的怀中。

《中庸》:“视之而弗见。听之而弗闻。体物而不可遗。”

殷译: *Sinarum Scientia Politico-Moralis*: Illas quasi visu percipis, & tamen non vides. quasi auditu percipis, & tamen non audis; intime sociantur rebus, adeoque sunt id, quod res non possunt dimittere. (现汉翻译:通过视觉你感觉到它们——据上文指鬼神,而你却还看不见。通过听觉你感觉到了,你却听不见。进入事物内部进行体验,它们不能被错过。)

此席话与圣经中圣咏所言在内容上极为相近,圣咏里面说到:在摩西五书之后,对于我们崇拜的偶像,我们有眼而看不见,有耳朵却听不见,只有天主能真正看见、听见。所以给偶像提供祭品是没有用的,只有向天主虔诚奉献才有用。因而对于“视之而弗见,听之而弗闻”,殷铎泽翻译得极为妥切,但是对于“体物而不可遗”一句的理解则有出入。原话的意思是(鬼神)体现于万事万物之中,无一疏漏,是对上文“鬼神之为德,其盛矣乎”的补充说明,殷神父应该是将该句从字面理解成了人去体物,其中似乎有格物致知的思想痕迹,也似乎是对儒家对于鬼神之敬畏的一种刻意回避。

此外,在翻译“今夫天,斯昭昭之多”(意为:现就天的微小处来说,这不过是一片光明)时,他译为: *Iam hoc coelum (est) haec lucis (et) fulgoris tantilla portio*,意为:这个天是光和荣耀的一小部分,从而可以感觉到他企图避免将天与上帝等同,强调这是一自然之天。有意思的是殷铎泽神父在翻译“诗云:予怀明德”时,在译文中加注了“据说上帝就是最高的天帝”(*inducitur XAM TI Supremus coeli Imperator*)的字样,提及了中国典籍中的“上帝”一词也指向超自然的崇拜,但自始至终他都没有将《中庸》里面“上帝”、“天”等字眼直接等同于西方的 *Deus*。

三、小结

从以上的分析结果来看,殷铎泽神父以及与他共同完成儒家经典西译的早期耶稣会士已经积累了相当丰富的汉语知识,对于中国文化、尤其是儒家文化乃至其中诸家的看法也都有深入的了解,并掌握了一定的翻译技巧,利用翻译儒家学说为耶稣会在华的传教工作服务。早期耶稣会士是跨文化译介领域的先行者,殷铎泽神父作为其中的重要一员,从他的这本译作来评价他对儒家思想的介绍以及由他呈现给西方受众的儒家形象,应该肯定地说,他是一位坚持自身信仰纯洁性的忠实译者。在这一双语文本中,仔细考量其中的儒学概念翻译,由于是一字一字直

^⑥ 《西洋哲学史话》,第246页。

译,汉
与音
话场,
所知、
文本
以说
重要
若从
但是,
身上
西方
在他

⑦
知识,力
问,这些
意思,有
文本较
并注有
这可被
不止4
定要找
的则是
笔真实

译,汉字又都有罗马字母的注音,从这种角度上可以说其中的概念翻译兼具了意译与音译^⑦。在其身处的前全球化的时代中,这个文本犹如一个小型的异质文化对话场,在这里,来自两套完全不同的语言系统和文化背景中的符号,它们的能指与所知、或者说“名”与“实”产生了奇妙的相交——由于相传利玛窦所译的“四书”文本现已不可见,而在现存可查阅的文献中殷铎泽所译的《中国政治道德学说》可以说是第一个《中庸》西译的版本,因而,其中许多儒学概念的西译对于后世是有重要开创意义的——尽管从前面概念翻译的分析中我们已经可以看到,每对概念若从各自所属的文化语境中来看,它们之间的交集只是其含义中很小的一部分。但是,这种看似偶然的相交、这种历史性的相遇便是这样在殷铎泽神父这一媒介的身上实现了。他作为中国文化的接受者,经过他的理解、过滤,中国形象被投射到西方受众的接受视域之中。这种接受—理解—再现的译介过程通过这个具体文本在他身上完成了。

(作者单位:北京外国语大学中国海外汉学研究中心)

⑦ 关于该文本的语音研究,由于我个人知识结构的缺陷只能暂时搁置,需要在掌握音韵学知识,尤其是对古代中国的方音知识有较为系统的认识之后才能进行这方面研究。毫无疑问,这与研究该文本中殷铎泽如何用西方拉丁文语法来理解、套用古汉语语法一样,都是十分有意思、有挑战性的课题。早期以西方语言撰写的有关中国文化的著作中,有注音和大量汉字的文本较为罕见,因而更为凸显了殷铎泽这一文本的特性和珍贵性。该书用罗马字母拼写汉字并注有声调,共有四种声调类型,标注形式不同于现代汉语,但却基本对应现汉声调规则,或者这可被认为现汉声调系统前身(无法判断是不是当时的南京官话,但一般中国的南方方言多不止4声,比如粤语有9声,闽南话与客家话也有8声,古音可能更多,因而传教士在学习时必定要找出对应的方法,合并精减为4声的做法可能从那时就开始了)。而这些注音所记录下来的则是当时一位从杭州到江西建昌,继而又来到广州的欧洲传教士所了解到的汉语发音,是一笔真实生动的历史资料。