

利玛窦的希腊思想渊源与中文著述:三种文化的关系*

[美]瑞丽著,崔洛睿译

摘要:利玛窦的中文著述常被置于中西方二元互动的框架下加以讨论。由《西国记法》及数篇改编自爱比克泰德著作同时与之存在重大差异的文本可证,由利玛窦著作中关于哲学与科学的论述可知,这些文本应被理解为多元价值交融的产物。利玛窦所撰写的中文著述虽号称以传播“西方”思想为宗旨,实则渗透着鲜明的基督教底色。其大量援引希腊文献,却常因之与基督教义无法兼容而进行改写甚至曲解。这种在中文语境中对希腊资源的特殊运用,既是横跨东西方文明的地域性交融,又实现了文艺复兴时期与古希腊罗马传统之间的历时性呼应。

关键词:利玛窦;爱比克泰德;《手册》;西蒙尼德斯;记忆术

DOI: 10.11714/jysu.sse.202601013

在中国与“西方”互动交流的语境中,马泰奥·利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)是位不可或缺的学者。我想通过分析他有关中国哲学与科学的著作来表明,我们不应将这些作品视为中西方文化二元互动的产物,而应将其理解为多元价值交融的结晶。这位传教士用中文撰写多部著作,向中国文人群体介绍“西方”思想,尤其是有关基督教、耶稣会以及带有特定时代特色的内容。有趣的是,利玛窦在阐释过程中大量借鉴了古希腊思想资源,而这些思想有时与他试图传播的基督教内容并不兼容。正是这种张力,导致他不得不改写甚至曲解某些古希腊原始文献。本文着重将文化译介视作多元文化价值的交互作用,这种作用既存在于中西交流之间,也体现在利玛窦立足所处时代与古希腊罗马思想对话之中。我将以《西国记法》(*Western Arts of Memory*)一书以及他的几篇基于爱比克泰德(Epictetus)思想但与之存在重要思想差异的文本为具体例证。

引言

近年来,对利玛窦在华活动及欧洲语境下的中国礼仪之争的重新审视,往往聚焦于语言和文化的相对性、翻译限度及文明体系间的可通约性等核心问题^①。埃米尔·本维尼斯特(Emile Benveniste)的学术

* 收稿日期:2025—06—24

作者简介:瑞丽(Lisa Raphals),美国加利福尼亚大学河滨分校比较文学与语言学系;英国爱丁堡大学历史、古典与考古学院。

译者简介:崔洛睿,中山大学哲学系(广州 510275)。

^① Alfred Bloom, *The Linguistic Shaping of Thought: A Study in the Impact of Language on Thinking in China and the West*, Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1981; Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. by Janet Lloyd, New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1985; Roger Hart, “Translating the Untranslatable: From Copula to Incommensurable Worlds”, in *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulations*, ed. by Lydia Liu, Durham: Duke University Press, 1999; C. P. Haun Saussy, *The Problem of a Chinese Aesthetic*, Stanford: Stanford University Press, 1993.

遗产始终是这些辩论开展的基石,即有关语言与思维是否相互依存的争论,始终与概念相对主义的主张紧密交织^①。多数关于利玛窦的研究,都通过预设“中国”与“西方”这两个本质化的想象共同体,来参与可通约性讨论。特别是谢和耐(Jacques Gernet)在《中国与基督教:中西文化的首次撞击》(*China and the Christian Impact*)中提出:(欧洲)基督教思想与中国哲学概念及世界观,在语言方面存在根本上的不可通约性。同样,马若安(Jean-Claude Martzloff)认为:正是语言不可通约性,导致中国读者无法理解《几何原本》(*Elements*)的演绎结构,因为系动词(to be)无法直译为文言文^②。

但正如罗杰·哈特(Roger Hart)犀利指出的那样,我们理应提出进一步的问题:耶稣会士、他们的反对者与他们的中国合作者,各自构想了怎样的“中国”与“西方”?究竟是谁在操纵这些表述,又出于何种目的?他揭示了其中存在的关键认知差异:耶稣会宣称中国合作者是皈依者,而中国官员则视传教士为来中国为皇帝服务的朝贡官员,认为耶稣会的著作传达的是中国古代遗失的教义,这些教义只是被西方保存下来而已^③。

利玛窦在具体的基督教语境下对希腊哲学文本的转述,加剧了这种互动的复杂性。是故,我们有必要仔细研究一下利玛窦对古希腊罗马思想的呈现方式。利玛窦用中文撰写的作品,可以视为双重翻译:一方面,这些作品试图使基督教概念对中国读者来说是可理解且有说服力的;另一方面,它们又将公元前4世纪的希腊文本,“翻译”成15世纪基督教斯多葛人文主义的表达体系,以调和“异教”哲学与基督教思想。上述努力是利玛窦进行中文译介的必要前奏,其间自有其筛选与呈现的过程。而正如本文所证,某些极端曲译的现象源于这种调和的努力,与翻译本身的可通约性无关。

一、利玛窦、爱比克泰德与斯多葛学派复兴

利玛窦对希腊著作的运用,实则是一场人文主义对早期基督教攻击希腊哲学(尤其是斯多葛主义)的回应,同时也隐含着对(基督教化的)亚里士多德思想及经院哲学权威的挑战。例如,公元4世纪皈依基督教的护教士拉克坦提乌斯(Lucius Caecilius Firmianus Lactantius),他在《圣神要义》(*Divinarum Institutionum*, 303—311年成书)中猛烈抨击“异教哲学”,力图系统性地论证异教信仰的虚妄以及基督教信

① 其他相关研究还有 Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966; Alfred Bloom, *The Linguistic Shaping of Thought: A Study in the Impact of Language on Thinking in China and the West*; Donald Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, in *Post-Analytic Philosophy*, ed. by John Rajchman and Cornel West, New York: Cornell University Press, 1985; Jacques Derrida, “The Supplement of Copula: Philosophy before Linguistics”, in *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. by J. V. Harari, Ithaca: Cornell University Press, 1979; Angus C. Graham, “‘Being’ in Western Philosophy compared with *shi/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy”, *Asia Major*, NS 7, 1959, Nos. 1-2, pp. 79-112, reprinted in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986; Ders. “Relating Categories to Question Forms in Pre-Han Thought”, in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*; Roger Hart, “Translating the Untranslatable: From Copula to Incommensurable Worlds”; Willard V. O. Quine, “Meaning and Translation”, in *On Translation*, ed. by Reuben A Brower, Cambridge MA: Harvard University Press, 1959, pp. 148-172; Jean-Paul Reding, “Greek and Chinese categories: A reexamination of the problem of linguistic relativism”, *Philosophy East & West* 36.4 (Oct), 1986, pp. 349-374; Robert Wardy, *Aristotle in China: Language, Categories, and Translation*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2000.

② 参见 Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*; Jean-Claude Martzloff, *Histoire des mathématiques chinoises*, English. *A History of Chinese Mathematics*, trans. by Stephen S. Wilson, Berlin: Springer, 1997. 相关讨论参见 Roger Hart, *Imagined Civilizations: China, the West, and Their First Encounter*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013, p. 25.

③ Roger Hart, *Imagined Civilizations: China, the West, and Their First Encounter*, p. 2.

仰的合理性与真实性^①。与此同时,另一批深受苏格拉底、柏拉图及西塞罗影响的新斯多葛派教父基于他们所声称对道德的共同重视,努力将斯多葛思想融入基督教体系。这种与伊拉斯谟(Erasmus, 1466—1536)、乌尔里希·茨温格利(Ulrich Zwingli, 1484—1531)和让·加尔文(Jean Calvin, 1509—1564)相关联的古典广义人文主义态度,尝试在基督教框架内对希腊哲学进行调适与保存。他们在不同程度上、根据不同的阐释路径,试图将斯多葛主义与基督教思想相融合^②。他们主张,上帝不仅向基督徒,也向异教徒揭示真理,因此他们愿意接纳任何来源的真理。特别是他们认为,柏拉图和毕达哥拉斯的著作为基督教的发展奠定了基础。在此过程中,他们还发展出解读文本的新方法^③。例如,在1583年西塞罗论述友谊、老年与悖谬的译本前言中有这样一段话:“须知,早在我们的救主耶稣基督道成肉身之前,世上已有许多智者,他们致力于掌握自然哲学与道德哲学等人文科学,并倾尽全力钻研其中。其中最早的代表人物包括毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等。”^④

斯多葛学派复兴的核心人物是爱比克泰德(公元50—135年),出生于弗里吉亚的希拉波利斯。生而为奴的他,师从哲学家鲁弗斯学习哲学,在公元68年尼禄去世后获得自由。此后,他在罗马教授哲学,直至公元93年图密善皇帝下令将哲学家逐出罗马。随后,他前往伊庇鲁斯,在那里创办了一所哲学学校。爱比克泰德过着非常简朴的生活,主张哲学并非理论学科,而是一种生活方式。与苏格拉底一般,他本人并未留下任何著作。他的思想由其学生阿利安(Arrian, 公元86—160年)整理成册,包括《爱比克泰德论说集》(*Epictētou Diatribai* Ἐπικτήτου διατριβαί, 原八卷,现存四卷)和《爱比克泰德手册》(*Encheiridion Epictētou* Ἐγγχειρίδιον Ἐπικτήτου),后者是一部关于斯多葛伦理与生活实践的指南。

更为人们熟知的斯多葛学派代表人物西塞罗和塞涅卡,均用拉丁语写作,他们的作品在欧洲广为流传。而爱比克泰德的著作则是以希腊语写就,在中世纪时期,仅以鲜为人知的阿拉伯语版本流传于欧洲。直到15世纪意大利文艺复兴时期,人文主义者开始系统搜集和翻译希腊手稿,这一局面才得以改变。他们对西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德与马可·奥勒留等“异教贤者”给出的道德范例深感兴趣。这些译本的序言与题献强调爱比克泰德学说与基督教教义间的相似之处,清晰地表明了这一点。在他们看来,基督教启示真理“完善”了《爱比克泰德手册》中的教诲,通过“修正”其中的异教谬误而得以实现。换言之,这些译本背后潜藏着一个重要前提:当异教文本与基督教教义冲突时,对其进行改写或“修正”不仅是可接受的,甚至是必要的。我们在利玛窦的著作中也能清晰看到这种处理方式。

《手册》的翻译始于1453年尼科洛·佩罗蒂(Niccolo Perotti, 1430—1480)在博洛尼亚完成的未刊拉丁语译本。佩罗蒂是红衣主教贝萨里翁圈子中的一员,同时也是马提亚尔《铭词集》(*Epigrams*)评注本的编者。1497年,意大利诗人兼人文主义者安杰洛·波利齐亚诺(Angelo Poliziano, 1454—1494)在博洛尼亚推出的首个刊行本拉丁语译本,特别献给了他的赞助人洛伦佐·德·美第奇。此后陆续出现了其他版本以及多种欧洲语言的译本^⑤。

① P. J. Healy, “Lucius Caecilius Firmianus Lactantius”, *Catholic Encyclopedia* Vol. 8, 1910, Robert Appleton Company, On-line Edition <http://www.newadvent.org/cathen/08736a.htm>.

②③ Léontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, in *Bibliothèque Littéraire de La Renaissance*, new series, vol. 5, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1914, pp. 106–112, pp. 81–88.

④ Preface to *Les Offices de M. T. Cicéron*, quoted in Léontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, p. 131.

⑤ 这些版本包括:1563年希罗尼穆斯·沃尔夫(Hieronymus Wolff)的希腊语拉丁语双语版本、1535年威尼斯出版的特林卡维利(Trincavelli)版的《论说集》希腊本以及1546年卡尼尼(Angelo Canini)版西姆普利修斯(Simplicius)对《手册》的注释本。随后在16世纪相继出现了德语、法语、意大利语、英语和西班牙语的译本。参见Reid Barbour, *English Epicures and Stoics: Ancient Legacies in Early Stuart Culture*, University of Massachusetts Press, 1998; Revilo Pendleton Oliver ed., *Niccolo Perotti's version of the Enchiridion of Epictetus*, Urbana: University of Illinois Press, 1954; Michel Spanneut, “Epictète”, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Vol. 4, 1959, p. 850; Léontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, pp. 139–145.

斯多葛哲学首次系统化阐述,呈现于1604年利玛窦同时代学者尤斯图斯·利普修斯(Justus Lipsius, 1547—1606)出版的两部著作中。《斯多葛哲学导论》(*Manuductio*)系统阐述了该学派核心原则,《斯多葛自然哲学》(*Physiologiae Stoicorum*)则深入解析了其神学体系、物理学说及宇宙观^①。利普修斯特别推崇三位哲人:荷马——他的诗篇永远颂扬着美德;毕达哥拉斯——以睿智卓识冠绝古今;苏格拉底——正是他“将哲学从天国带到人间”(de caelo ad terras Philosophiam devocavit)^②。

利玛窦曾熟记爱比克泰德著作的重要章节,这是理解他如何运用斯多葛学派思想资源的一个关键因素。因此,当他无法获取书籍时,仍能随时援引这些文本。例如,1608年,他在给友人吉罗拉莫·科斯塔(Girolamo Costa)的信中写道:“我现在极度缺少相关资料,目前正在刊印的内容,大多都是凭借记忆完成的。”^③法国汉学家裴化行(Henri Bernard)在研究利玛窦对中国科学的贡献时,特别强调了他独特的“空间记忆天赋”——即运用“记忆术”(mnemotechny),将需要记忆的内容与特定空间位置的视觉图像建立起有序联系^④。

二、西蒙尼德斯与《西国记法》

利玛窦在华撰写的多部中文著作中,有一部《西国记法》(1596年)正是关于西方“记忆术”的导论。这部作品系统阐释了欧洲“记忆宫殿”的奥秘:通过将待记事项转化为生动图像,并按照特定顺序“放置”于虚拟建筑的房间与家具之中,从而实现高效记忆。这位传教士试图通过传授这种能帮助士子备考科举的方法,来影响当时的中国知识分子。

《西国记法》开篇便追溯了记忆术在希腊的用途,其中引用的一则著名轶事,恰能表明利玛窦对古典时代的复杂表述。利玛窦先是援引普林尼和西塞罗对雅典的地米斯托克利与波斯的居鲁士王惊人的记忆力的描述^⑤。随后,他又转述了西塞罗对希腊诗人西蒙尼德斯(Simonides)发明记忆术的记述:

古西诗伯西末泥德尝与亲友聚饮一室,宾主甚众。忽出户外,其堂随为迅风摧崩。饮众悉压而死。其尸齑粉。家人莫能辨识。西末泥德因忆亲友坐次行列,乃一一记而别之,因悟记法,[遂]创此遗世焉。

Long ago a Western poet, the noble Xi-mo-ni-de, was gathered with his relatives and friends for a drinking party at the palace, among a dense crowd of guests. When he left the crowd for a moment to step outside, the great hall came tumbling down in a sudden mighty wind. All the other revelers were crushed to death, their bodies were mangled and torn apart, not even their own families could recognize them. Xi-mo-ni-de, however, could remember the exact order in which his relatives and friends had been sitting, and as he recalled them one by one their bodies could be identified. From this we can see the

① 纪尧姆·迪韦尔(Guillaume du Vair, 1556—1621)可能是首位翻译《手册》的天主教徒,此外他试图将斯多葛学派思想系统化,并将其与基督教教义相调和。

② Quoted in Léontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, pp. 90—91.

③ Pietro Tacchi Venturi ed., *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 2, Macerata: F. Giorgetti, 1911, p. 336, trans. by Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York: Penguin, 1984, p. 141. 同样地,他的诗歌创作也汲取了年少时阅读贺拉斯、塞涅卡与彼特拉克作品所留下的记忆。

④ S. J. Henri Bernard, *Matteo Ricci's Scientific Contribution to China*, trans. by Edward Chalmers Werner, Beijing: Henri Vetch, 1935.

⑤ Michael Lackner, *Das Vergessene Gedächtnis: Die Jesuitische Mnemotechnische Abhandlung Xiguo Jifa. Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart: Steiner Verlag, 1986, p. 23; Pliny, *Historia Naturalis* VII. 24, trans. by H. Rackham, Loeb Classical Library 330, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938; Cicero, *De Oratore*, II. 74, trans. by E. W. Sutton and H. Rackham, Loeb Classical Library 348, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.

birth of the mnemonic method that was transmitted to later ages [emphasis added].^①

在这个版本中,利玛窦对几个关键细节进行了改动。西塞罗讲述故事并非发生在某个无名宫殿,而是在帖撒利贵族斯科帕斯的家中。这位贵族曾付钱请西蒙尼德斯为他的宴会创作一首颂诗。在原版故事中,西蒙尼得斯的诗不仅赞颂了斯科帕斯,还赞美了神圣的双子神卡斯托尔和波吕克斯。斯科帕斯听完后拒绝全额支付酬金,并告诉诗人:既然双子神分走了一半的赞美,就该向他们索要另一半的报酬^②。

但利玛窦的改动远不止于此。西塞罗的原始记载为:

稍后,有人传话给西蒙尼德斯,说有两名青年正等候在门外求见。诗人离席外出却未见一人。就在他离开之际,宴会厅的屋顶轰然坍塌,将斯科帕斯及所有宾客尽数压在废墟下身亡。^③

这两名青年,自然就是卡斯托尔和波吕克斯。西塞罗如此作结:

卡斯托尔和波吕克斯这对隐形的访客,为他们在赞美诗中的位置支付了丰厚的报酬:在灾难降临前,将诗人引离了宴会现场。^④

利玛窦隐去了西蒙尼德斯离席的真正缘由,以此否认了这对半神双子在拯救西蒙德斯免于死亡方面的存在、力量以及重要性。在神话原貌中,双子神预知未来的能力使其察觉到诗人面临的危险,并且因诗人对他们的颂扬而给予他丰厚的奖赏。这般由卡斯托尔和波吕克斯施行的“诗性正义”,被基督教教义所取代。利玛窦的“翻译”具有很强的选择性,仅保留那些与基督教义相容的“异教古风”内容。

三、斯多葛哲思的转译:利玛窦笔下的爱比克泰德

《二十五言》(*Twenty-five Sayings*, 1605)是一部关于道德的论著,传统上将其视为反佛教之作或以之为儒家思想与基督教理念的融合物^⑤。利玛窦对此有不同的解释:“本书无意驳斥其他教派,仅是以略带斯多葛学派风格的方式阐述道德,而所述内容皆与基督教义相符。”^⑥克里斯托弗·斯帕拉丁(Christopher Spalatin)提出,《二十五言》的体例高度效仿了爱比克泰德的《手册》,将原著五十二节精简为二十五节。这种改写如同《西国记法》中西蒙尼得斯的典故,实为可通约性上的双重实践。利玛窦保留了爱比克泰德的箴言体风格以契合儒家的教学模式,却删除了绝大多数涉及苏格拉底、芝诺、荷马、凯撒、第欧根尼、赫拉克利特和克律希珀斯的典故^⑦。他还剔除了可能引发文化冲突的引用,将爱比克泰德的斯多葛主义

① [意]利玛窦:《西国记法》,朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2001年,第146页。利玛窦中文著述皆出自该书,英译见Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, pp. 2-3.

② Cicero, *De Oratore*, II. 86. 352, trans. by Frances A. Yates, *The Arts of Memory*, London: Routledge, 1966, p. 17.

③ Cicero, *De Oratore*, II. 86. 353, trans. by Frances A. Yates, *The Arts of Memory*, p. 17.

④ Cicero, *De Oratore*, II. 86. 354, trans. by Frances A. Yates, *The Arts of Memory*, p. 17.

⑤ 晚近研究参见Liu Yu, “The Complexities of a Stoic Breakthrough: Matteo Ricci’s Ershiwu Yan (Twenty-five Paragraphs)”, *Journal of World History*, 24(4), 2013, pp. 823-847; Yang Huilin, “Matteo Ricci and Michel Foucault’s Readings of Epictetus: A Quest of ‘Zhi’ (知 Knowing) and ‘Xing’ (行 Application)”, *Christianity & Literature*, 68(1), 2018, pp. 36-54.

⑥ “不为驳斥其他学派,仅以略带斯多葛色彩却全然契合基督教精神的方式颂扬美德。”Pietro Tacchi Venturi ed., *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 2, p. 264。另见S. J. Christopher Spalatin, “Matteo Ricci’s Use of Epictetus’ Enchiridion”, *Gregorianum*, 56(3), 1975, pp. 551-552; Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, p. 278, n. 14。他指出“全书仅探讨美德与正确的处世之道,并诉诸自然哲学”,并声称“该书为当时各学派所共读与接纳”。参见Pietro Tacchi Venturi ed., *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 2, p. 257。

⑦ Pietro Tacchi Venturi ed., *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 2, pp. 263-264。关于中国对该书形式与内容的积极回应,参见S. J. Christopher Spalatin, “Matteo Ricci’s Use of Epictetus’ Enchiridion”, p. 552。有关中国道德观所蕴含的“斯多葛式基调”,参见Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, pp. 141-143; S. J. Christopher Spalatin, “Matteo Ricci’s Use of Epictetus’ Enchiridion”, p. 552。

置于儒家语境中重构,例如增补对五常德目与儒家历史人物的描述。他还删去了与官职、剧场、女性、罗马浴场以及与沐浴仪式、两性关系、角斗士和赛马有关的记载^①。其他修改纯粹是神学方面的。斯帕拉丁特别指出,利玛窦“压制了爱比克泰德关于表象哲学的论述,代之以更符合儒家思想和基督教教义的关于事物真实性的哲学观点”^②。部分译文近乎直译,除了数的变化外几乎不作改动。但诸如西塞罗所述西蒙尼德斯典故的译介,却因传教意图的介入而消解了原叙事的内在逻辑。

翻译中常常忽略了普通词汇中特有的斯多葛式意趣,就像在这部作品开篇所显现的:

Encheiridion 1

Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἐκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα. οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτήσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.

Of things that exist, some are within our control, and others are not. Within our control are conception [*hupolēpsis*], impulse [*hormē*], desire [*orexis*], aversion [*ekklisis*], and, in a word, all that are our own deeds. Not under our control are the body, possessions, opinion [reputation], high office, and, in a word, all that are not our own deeds.^③

《手册》1

万物之中,有些为我们所能掌控,有些则不能。属我们权能之内者,乃执持[*hupolēpsis*]、冲动[*hormē*]、欲望[*orexis*]、厌恶[*ekklisis*],简言之,一切源于己身之行止。非我们所能主宰者,则有躯体、财物、众议[声誉]、权位,概言之,凡非源自本心之作为皆属此类。

Ershiwu yan 1

物有在我者,有不在我者。欲也,志也,勉也,避也等,我事,皆在我矣。财也,爵也,名也,寿也等,非我事,皆在我矣。

Some things are within my power, others are not. Desire, intention, effort and aversion and the like are my own affair and thus within my power. Property, rank, reputation, longevity and the like are not my own affair and thus are not within my power.^④

《二十五言》1

世间万物可以分为两类:我们能掌控的,和我们无法掌控的。欲望、决心、努力、厌恶这些内心的想法,都是我们自己能控制的。但财富、地位、名声、寿命这些东西,都是外界赋予的,我们无法掌控。

利玛窦将希腊语中的学术词汇转译:orexis(欲望)译为“欲”;hupolēpsis(构想或执持)译为“志”;hormē(冲动)译为“勉”;ekklisis(偏离或错位)译为“避”。斯多葛学派认为,hormē是区分生物与非生物的关键特征,为动物与人类共有,且与欲望和厌恶紧密关联^⑤。所有生物都表现出与其自然构造相符的欲望与厌恶^⑥。对人类而言,hormē是灵魂趋近或远离某物的运动,属于hegemonikon(灵魂统治部分),是

① Liu Yu, “The Complexities of a Stoic Breakthrough: Matteo Ricci’s Ershiwu Yan (Twenty-five Paragraphs)”, p. 832; S. J. Christopher Spalatin, “Matteo Ricci’s Use of Epictetus’ Enchiridion”, p. 553.

② S. J. Christopher Spalatin, “Matteo Ricci’s Use of Epictetus’ Enchiridion”, pp. 552–553.

③ Epictetus, *Encheiridion*, in *Discourses*, ed. and trans. by W. A. Oldfather, vol. 2, New York: Loeb Classical Library, 2000, pp. 482–537. 英译有所修订。

④ [意]利玛窦:《二十五言》,朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,第128页。英文由笔者翻译。

⑤ *Ekkklisis* 作为术语,既指偏离既定路向的行为(Plutarch 2. 929c, *Stoicorum Veterum Fragmenta* [SVF] 3. 175),亦在医学语境中表示关节脱位(Hipp. Art. 827)。

⑥ SVF 2. 979, 991 and 3. 178–188, 391 and 431; A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London: Duckworth, 1974, pp. 171–173, p. 175, pp. 184–190, pp. 213–219.

灵魂八部分中最重要的部分,也是意识之所在^①。爱比克泰德特别强调:智者需通过训练来理解 orexis 与 ekkllisis,以实现所欲求的,绕开想要避免的,同时调控 hormē 与 aphormē(拒斥力),以确保行为是有序且合乎理性的^②。hupolēpsis 在认识论中意为“构想”“执持”或“假设”,常与可能产生谬误的 doxa(意见)关联,区别于 technē(技艺)、epistēmē(知识)、phronēsis(实践智慧)、sophia(智慧)和 nous(努斯)等能把握真理的知识类型^③。《二十五言》未体现这些术语在斯多葛哲学中的认识论内涵。利玛窦的翻译因过于强调欲望与行为之伦理关联的阐发,从而偏离了原义。

The *Encheiridion* continues:

Furthermore, the things under our control are by nature free, and not subject to restraint or hindrance; things not under our control are weak, servile, subject to hindrance, and not our own. Remember, therefore, that if what naturally slavish you think to be free, and what is not your own to be your own, you will be hampered, will grieve, will be in turmoil, and will blame both gods and humans; while if you think only what is your own to be your own, and what is not your own to be, as it really is, not your own, then no one will ever be able to compel you. . . .^④

《手册》继续道:

再者,凡属我们权能之内的事物,本性自由,不受阻碍与限制;不在我们权能之下的,则生来孱弱、隶属他者,易受阻碍,非吾人所有。故当谨记:若你误将本属奴性之物视作自由,或将非你所有妄认为己有,则必遭阻滞、陷于悲恸、内心纷扰,进而怨神尤人;反之,若你明辨何者为己所有,何者非己所有(如其本然),便无人能强迫于你……

利玛窦将 fusei eleuthera(本性自由)译为“易持”,从而摒弃了任何关于消极自由或积极自由的观念。此外,他还指出,如果将自己拥有的东西误认为是他人所拥有的,那么你就会感到愤怒,而这种愤怒并非针对“神和人”(theous kai anthropous),而是针对“世人又及天主”^⑤。此外,他还强行引入原作中并无体现的“形”“神”概念。

四、《天主实义》

《天主实义》(*True Meaning of the Lord of Heaven*)中所援引的德谟克利特、赫拉克利特、毕达哥拉斯、柏拉图和亚里士多德等古希腊哲人的思想,多数经过较大调整。其中题为“论人魂不灭大异禽兽”的章节,特别以德谟克利特(德牧)与赫拉克利特(黑腊)为例,来说明人类面对苦难时两种截然不同的态度:

黑腊恒笑,德牧值哭。皆因视世人之逐虚物也。

① Cf. SVF 3. 377, 2. 836 (A. A. Long and David N. Sedley eds., *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2, New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 53H), 3. 169 (*The Hellenistic Philosophers*, 53Q) and 3. 171 (*The Hellenistic Philosophers*, 33I).

② Epictetus, *Discourses*, 3. 2. 1-5.

③ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139b15-17 (cf. 1139b, 1140b, 1142b, 1145b, 1146b and 1147b). 他在其他著作中则将技艺(technē)的起源描述为:从对同类事物的多次经验中形成一种普遍判断(hupolēpsis) (*Metaphysics*, 981a13. cf. 982a, 983b, 989a, 990b, 1010a, 1062b, 1073a and 1079a)。该术语亦见于 *Eudemian Ethics* (1126ab and 1235a), *Poetics* (1456a), *Politics* (1301a, 1312a and 1339b) 和 *Rhetoric* (1416a and 1417b)。对该术语同样持贬抑态度的有 Plutarch (*de Stoic. repugn.* 47, 1055f, SVF 2. 994), Stobaeus (2. 111, 18-112, 8, SVF 3-548, *The Hellenistic Philosophers*, 41G4) 和 Chrysippus (SVF 3. 466 and 480)。

④ Epictetus, *Encheiridion*, 1, cf. Oldfather.

⑤ [意]利玛窦:《二十五言》,朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,第128页。

Heraclitus was always laughing, whereas Democritus was constantly weeping. One ridiculed and laughed at man and the other pitied and wept over him, because they both saw the way he pursued the vain things of this world.^①

赫拉克利特总是含笑，德谟克利特则终日忧愁。前者嘲讽世人，为之一哂；后者则悲悯世人，为之堕泪。只因二人都目睹了人类追逐世间虚妄之物的种种行径。

第五章驳斥有关轮回、杀生和斋戒的谬说，将毕达哥拉斯（闭他卧刺）塑造成一位智者，他出于阻止恶行的善之目的，编造出轮回说这种谬论^②。文中似乎将轮回理论同时归源于毕达哥拉斯与佛陀^③。值得注意的是，这三位哲人在形象上均被重塑为传达宗教态度的典范，他们在哲学史上的重要性被淡化了^④。毕达哥拉斯只与灵魂轮回说相关联，而赫拉克利特之所以令人铭记，非因其“万物皆流”说或以火为本原的宇宙观，而是因其对人类虚荣所持的“嘲讽”态度。

文中对德谟克利特思想的处理更为粗简。他为论证现存自然、虚空、空间与运动的永恒性而提出的时间难以确定开端观点，本可与《庄子》中的时间悖论以及《齐物论》中“有始也者，有未始有始也者”的递归式表述形成绝妙参照。但利玛窦对此只字未提，亦未谈及德谟克利特对留基伯原子论的拓展。德谟克利特仅成了为世人处境悲泣的哲人，尽管他的绰号为“笑的哲学家”^⑤。

柏拉图则出现在“动机、奖赏与惩罚”一章中，该章重新阐释了洞穴譬喻。文中描述了一位妇人在狱中产子，致使婴儿“不识日月之光……唯以巨烛为日，细烛为月”^⑥。利玛窦对该寓言加以传教式的改造，与柏拉图原本明确的认识论阐释相去甚远。柏拉图原意是：

我们视觉所见的地穴囚室，对应着现实世界；那里的火光，对应着太阳的力量。如果你将向上的旅程和观看上方事物，理解为灵魂向可知世界的上升……那么在可知领域中，善的理念是最后才能被认知的，也是最难把握的，但一旦得见，就必须承认它就是一切正义与美好的本源。在可见世界，它孕育光明并成为光明的源头；在可知世界，它就是真理与理性的给予者——无论是处理私事还是公共事务，任何想要明智行事的人都必须看见它。^⑦

① [意]利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第25页。英译见Edward J. Malatesta ed., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, trans. by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S. J. Chinese-English edition, St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, in cooperation with Taipei: The Ricci Institute, 1985, p. 141.

② 该文将毕达哥拉斯描述为：“一位拥有非凡英雄气概的人物，但其言行并非总是如表面那般质朴无华。”“他提出一套奇论以约束众人，坚称行恶者必在来世转生时遭受报应。”[意]利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第48页；Edward J. Malatesta ed., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, p. 264.

③ [意]利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第52页；Edward J. Malatesta ed., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, p. 257。英译本明确标注二者之名，然《天主实义》仅以“自二氏出”统称其学说渊源。

④ E. g. Plato, *Crat.* 400B, *Gorg.* 493A; cf. *Gorg.* 507A and Aristotle, *Phys.* iii. 4. 203. a1 and 204. a33; *De coel.* i. 268a10; ii. 2. 284b6, 285a10 and 285b23; ii. 9. 290b15 and 291a7; ii13. 293a19; and iii. 1. 300a15.

⑤ 第四章围绕“鬼神及人魂”展开探讨，试图驳斥荀子将万物划分为有形之物（金石）、生长之力（草木）、知觉之能（鸟兽）与智性之灵（人）的分类体系。文中引入了一套更为复杂的亚里士多德式“物宗类图”，通过实体与偶性、形体与纯粹形式、永恒与可朽、坚实与非坚实、有生与无生、有知与无知等多重维度重构存在秩序。参见[意]利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第37—38页；Edward J. Malatesta ed., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, pp. 191-193.

⑥ [意]利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第71—72页；Edward J. Malatesta ed., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, pp. 342-45。比较Plato, *Republic*, VII. 514a-521b.

⑦ Plato, *Republic*, VII. 517b-c, ed. and trans. by C. J. Emlyn-Jones and W. Preddy, Cambridge: Harvard University Press, 2013.

在利玛窦的版本中,那个获得自由的孩子离开地牢是为了帮助亲友。所谓“未见之理”,实乃对天堂地狱的信仰^①。

五、孔子与古希腊圣哲

利玛窦的书信与日记为这些译介活动提供了不同的解读视角。他在其中创造性地将孔子与古希腊“圣哲”进行类比,这种比附在后来的礼仪之争中再次出现,既见于17世纪耶稣会士为自身策略辩护的论述中,也出现在反对者对耶稣会的妥协态度进行抨击的论战中,不过这已超出本文所讨论的范畴。

这一类比最早见于利玛窦的日记。他在描述中国时多次援引西方古典事例,首先从汉语说起:

我认为汉语的模糊性源于中国人自古以来将主要精力用于书面语的发展,却不太关注口语表达。直至今日,他们的修辞精华都体现在文字上而非口语中,恰如伊索克拉底以文采斐然的作品闻名希腊。^②

这一类比实属牵强附会。当论及孔子时,类似的比附再次出现:

中国最负盛名的哲人当属孔子。他诞生于基督纪元前五百五十一年,在世七十余载。他倡导民众追求美德,不仅以身作则,还通过他的著述和讲学引导他人。他克己复礼的处世之道,使得后人断言,他的圣洁程度超越以往任何时期、任何地域被认为有美德的人。^③

金尼阁补充道:

诚然,若我们批判性地审视史籍记载中他的言行,便不得不承认,他与异教哲人不相上下,且超越其中的大多数。^④

不过利玛窦原文只是断言:“他并不逊于我们的古代哲人,且胜过其中多数。”^⑤文本进一步指出,孔子备受尊崇,以致文人学士对其言论从不质疑,还不断证实孔子及贤人的德行。利玛窦在论及宗教派别时,明确将中国与古代异教文明相比较:“在欧洲所知晓的所有异教派系中,据我所知,在其远古时代没有任何民族犯下的错误比中国人更少。”^⑥他还认为中国的神明比欧洲的神明更具美德:

他们还教导说,理性之光来自上天,而人类的一切行为都应遵从理性的指引。我们从未读到中国人像罗马人、希腊人和埃及人那样,将至高无上的存在或其从属神祇塑造成邪恶的怪物,将之演化为邪恶的神明或守护者。^⑦

这段文字继续描述了中国古代哲学家的美德,不同于对中国宗教的评价,利玛窦认为中国古代哲学家可媲美甚至超越古希腊哲人:

这些(中国的)典籍保存至今,其中满是教化世人向善的箴言。在这方面,他们似乎与我们最杰

① [意]利玛窦:《天主实义》,朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,第71—72页;Edward J. Malatesta ed., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, pp. 344-345。在金尼阁(Nicolas Trigault, 1577-1628)1615年的拉丁文译本中,相较于利玛窦,他对这些德行的接纳显得更为审慎。

② Pietro Tacchi Venturi ed., *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 1, p. 21, trans. by Louis J. Gallagher, *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, New York: Random House, 1953, p. 28. Translation of Nicolas Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*, Augsburg: Christopher Mang, 1615.

③④ Pietro Tacchi Venturi ed., *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 1, p. 22, section I. 5, trans. by Louis J. Gallagher, *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, p. 30, p. 30.

⑤ “Non è inferiore ai nostri antichi filosofi, excedendo a molti.” Pietro Tacchi Venturi ed., *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 1, p. 86, section I. 10, trans. by Louis J. Gallagher, *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, p. 93.

⑥⑦ Pietro Tacchi Venturi ed., *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 1, p. 85, section I. 10, trans. by Louis J. Gallagher, *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, p. 93, p. 93.

出的哲学家不相上下。^①

随后,为描述佛教思想,他将其与德谟克利特多重世界观及毕达哥拉斯灵魂轮回观相对比:

他们与德谟克利特及其学派一样,相信多重世界的存在。其灵魂轮回之说听来颇似毕达哥拉斯的主张,只不过附加了大量经论注疏,反而显得愈发晦涩难明。这种哲学似乎并非是从西方借鉴来的,倒像是曾窥见过基督教福音书的一些启示。^②

总之,这些文献记载透露出,中国的哲学家们总体而言,尤其是孔子,其德行至少不逊于古代那些品德高尚的异教贤者。这个观点本身就具有重要意义。不仅如此,他对于中国古代“圣贤”的高度评价,后来也在天主教教会的历史发展中得到了延续。

若以简单化的视角看待利玛窦的在华活动,便难以窥见耶稣会与多明我会、方济各会之间关于“中国礼仪”问题复杂的历史争论。核心争议在于,天主教会是否应当允许中国皈依者继续践行那些关乎孝道与孔子诞辰的传统礼仪。利玛窦及其他耶稣会成员坚持认为,这些仪式是习俗而非宗教活动,且与基督教信仰并无冲突。然而,多明我会与方济各会的反对者们在这两点上都持反对立场,指责耶稣会在核心教义方面的退让。1704年,教皇克勉十一世正式谴责这些礼仪,宣称其与天主教义无法相容。这一裁决及其后的两次重申,直接导致了教会对中国教会的持续敌视,康熙帝甚至因此下令禁止基督教的传教活动^③。值得注意的是,17世纪耶稣会为利玛窦政策辩护的论证方式与论点,与他们在17、18世纪中国礼仪之争中为捍卫自身立场所使用的如出一辙。

结 语

将利玛窦在华活动简单归结为一种中西方之间的交流碰撞,实际上是在两个想象出来的文明共同体之间强行设立了空间、语言或文化上的区隔,无论这种区隔是否具备可通约性。这种简化遮蔽了这场复杂互动中的几个关键维度。单就西方历史视角而言,这种简单的比较会抹杀多明我会、方济各会与耶稣会之间错综复杂的关系与矛盾。这种叙事同样弱化了利玛窦本人在努力将中国礼仪与天主教会新要求相协调方面所展现的精妙之处(具体互动细节已超出本文讨论范围)。其结果是使互动中的“西方”面向趋于本质化、扁平化。在这个过度简化的“中西方”叙事中,“西方”向度或许存在着更严重的问题:它通过将古希腊思想基督教化的呈现方式,将两个截然不同的元素混为一谈,这对围绕利玛窦及其作品的讨论产生了重要影响。让我们总结一下:当这一维度重新纳入考量时,能为我们带来哪些新的认知。

首先,与其将利玛窦及其中文著作简单理解为对“中国与西方”的论说或“不同文明的碰撞”,不如更深入地将其理解为一种复杂的、具有两面性的文化译介。面向东方,这些文字试图以极具说服力的方式呈现基督教理念;向西回眸,我们看到这位基督徒所采取的行动,具体而言,就是作为身处意大利文艺复兴时期的半人文主义者,试图在言论中调和“异教”与基督教间的美德与伦理。正如他在《二十五言》中所言:“略带斯多葛学派之风,却全然顺应基督教义。”这也让我们恍然大悟,为何他在《天主实义》中对德谟克利特与赫拉克利特的论述如此粗简。因为一旦深入探讨他们的宇宙观与伦理体系,恐将与基督教教义产生难以调和的冲突。

① “Senza niente cedere ai più famosi de’ nostri philosophi antichi.” Pietro Tacchi Venturi ed., *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 1, p. 86, section I. 10, trans. by Louis J. Gallagher, *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, p. 93.

② Pietro Tacchi Venturi ed., *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, vol. 1, p. 93, section I. 10, trans. by Louis J. Gallagher, *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, p. 99.

③ 1715年颁布的教皇诏书禁止教徒参与礼仪活动,随后本笃十四世于1742年再度重申禁令。参见赖德烈(Latourette)1929年及孟德卫(Mungello)1994年的著作。关于礼仪之争的现代视角,参见马德森(Madsen)1994年的研究。

其次,针对“中国与西方”语言与概念间是否具备可通约性的争论,我们有了新的认知。过去认为,两种不可通约的语词体系或世界观之间横亘着一条边界。现在我们意识到,这是由四个相互通约的语言、文化与价值体系维度所构成的复杂网络:孔子时代的古代中国,“异教”时期的古希腊,明代儒家学者以及16—17世纪与多明我会、方济各会竞争者产生激烈冲突的意大利耶稣会士。

晚期希腊斯多葛学派的道德观对于晚明时期中国社会的适用性,常为学者所提及。而斯多葛派典籍对利玛窦本人的影响,同样不容忽视。这位传教士因其自身的美德和渊博的学识,在中国备受推崇。然而,他对斯多葛学派文本作出的诸多阐释,实为一种翻译后再诠释的双重转化行为。这些希腊典籍在欧洲拉丁语世界早已失传,仅存的阿拉伯语译本对利玛窦而言,无论在文化内涵还是语言表达上都相当陌生。此外,这些文本对于他的教会来说也极具争议性。

第三个层面的争议聚焦于“异教”与基督教美德方面的可通约性上。问题的核心在于:无论是时间上(如古希腊罗马时期)还是空间上,对于基督教范畴之外所展现的美德行为或思想学说,教会应当持有何种态度?耶稣会士们将他们的翻译建构为一种跨文化的回忆以适应中国语境,即认为这是在恢复秦始皇焚书时失落的真知^①。这一观点为中国与基督教教义之间的联系创造了条件,其在西方基督教早期是无法实现的。利玛窦及追随他的耶稣会士,将孔子与古代“异教”哲学家相提并论。这种类比本身意味着双方是可以相互比较的,这种主张在17世纪辩论双方的修辞中一直存在。在中国礼仪之争中,正反双方均运用这种比较的方法进行论证,却得出截然相反的结论:支持者借此重申孔子的美德以及采取调和策略的正当性;反对者同样将中国古代“异教徒”与古希腊罗马先贤作类比,并引用古代的先例,以此为据反对任何形式的文化调和。

Matteo Ricci's Greek Sources and Chinese Writings: On the Relation of Three Cultures

Lisa Raphals, Tr. by Cui Mingrui

Abstract: Matteo Ricci's Chinese writings are often discussed within the framework of China-Western binary interaction. Evidence from *Western Arts of Memory* and several texts adapted from Epictetus' works—while exhibiting significant differences from the original—shows that by analyzing the discussions on philosophy and science in Ricci's works, these texts should be understood as products of the integration of diverse values. Although Ricci's Chinese writings claimed to aim at spreading “Western” ideas, they were in fact permeated with a distinct Christian undertone. He extensively cited Greek literature, yet often revised or even misinterpreted it when it was incompatible with Christian doctrine. This special use of Greek resources in the Chinese context is not only a geographical integration across Eastern and Western civilizations, but also achieves a diachronic resonance between the Renaissance and the traditions of ancient Greece and Rome.

Keywords: Matteo Ricci; Epictetus; *Encheiridion*; Simonides; mnemotechny

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】

^① Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, p. 28.