

跨文化交流與翻譯文本的建構¹

——論利瑪竇譯《二十五言》

鄭海娟

《二十五言》是晚明在華耶穌會傳教士利瑪竇編譯的一本小冊子，其所據底本為古希臘斯多葛思想家愛比克泰德的哲學著作《手冊》。利瑪竇在翻譯時結合晚明語境，賦予這一文本中國傳統文化的特色。《二十五言》雖然篇幅不長，但卻堪稱異質思想的交匯地，其中既夾帶著古希臘羅馬的斯多葛主義，又染上了譯入語的中國傳統儒家文化色彩，不僅如此，利瑪竇還竭力向內灌輸天主教教義，試圖以之收編前面兩種“異教”思想，為其傳教事業服務。本文試從《二十五言》中選取一言，觀察《二十五言》這一翻譯文本的建構過程，進而梳理明清中國讀者對《二十五言》的解讀與誤讀，從翻譯機制與讀者體認兩個方面，分析跨文化交流過程中翻譯與接受新舊雜糅、同異交纏的複雜局面。

關鍵詞：利瑪竇、《二十五言》、翻譯研究

收件：2011年8月6日；修改：2012年1月3日；接受：2012年1月19日

鄭海娟，北京大學中文系比較文學與比較文化研究所博士候選人，
E-mail: zhenghaijuan@gmail.com。

Transcultural Communication and Textual Construction in Translation: A Study of Matteo Ricci's *Twenty-Five Sayings*

Zheng Haijuan

Translated from *Enchiridion* of Epictetus, a manual of Stoic ethical advice, Matteo Ricci's *Twenty-Five Sayings* was shaped by the cultural context of Late-Ming China. Though an essay of limited length, the *Twenty-Five Sayings* actually is a confluence where heterogeneous thoughts from East and West, including ancient Greek and Roman Stoicism from the original text, traditional Chinese Confucianism from the target text, as well as Christian teachings which the translator Matteo Ricci managed to infuse. During the process of translation, Matteo Ricci incorporated the two kinds of "pagan" wisdom—Stoicism and Confucianism—and used them for the purpose of his own Christian mission. This paper investigates how the translator constructed his target text by reviewing on chapter of *Twenty-Five Sayings*. Furthermore, it explores how Chinese readers in the Ming and Qing dynasties understood or misunderstood Matteo Ricci's *Twenty-Five Sayings*. By examining the translator's mechanism of translation and the readers' reading experience, I hope to uncover how the new and the old, the same and the different wove together during translating and reading in the process of trans-cultural communication.

Keywords: Matteo Ricci, *Twenty-Five Sayings*, translation studies

Received: August 6, 2011; Revised: January 3, 2012; accepted: January 19, 2012

壹、前言：從跨文化交流談起

在早期中西文化交流史上，晚明來華的耶穌會士扮演了相當重要的角色。利瑪竇等人九萬里颺航而來，固然以傳播天主教義為主，然而宗教乃一特殊的文化，與哲學、文學、藝術等領域密不可分，是以和傳教相關的各種活動，銓銓可見。傳教之際，耶穌會士也把西方的文化、科學引進明清之際的中國社會，並向歐洲勾勒中國當時各方面的圖景，開啟中西文化首度多方面的交流。有鑑於古來中國孔門勢力強大，利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 等人奉行文化調適 (cultural accommodation) 的傳教策略，以「合儒」為原則，從社會文化與道德修養的角度迂迴呈現天主教教義。如此策略，同時也體現在他們一系列的著述和翻譯之中，所以我們可見利瑪竇的《交友論》、《二十五言》、《畸人十篇》，金尼閣 (Nicholas Trigault, 1577-1628) 的《況義》與龐迪我 (Diego de Pantoja, 1571-1618) 的《七克》(1614) 等書，而這些著譯，在晚明士人間多半也有某種程度的回響。儘管如此，中西文化交流中仍有一大問題有待處理，亦即源語與目的語文化的「同」與「異」、「新」與「舊」應該如何釐清，如何看待。從傳播者的角度觀之，有效的跨文化交流乃是如何在「同」與「異」的纏繞中傳達「異」；從接受者的一面言之，則是如何在「新」與「舊」的混雜中捕捉「新」。

上述幾部耶穌會的著譯中，《二十五言》篇幅較短，而引起的重視，在學界似嫌不足，目前可見者，幾唯史伯拉丁 (Christopher A. Spalatin) 的博士論文《利瑪竇與愛比克泰德》(Spalatin, 1975) 和蕾塔麗 (Margherita Redaelli) 的《以中國為中心的坤輿萬國全圖：利瑪竇作品中的史料參涉與文化融合》(Redaelli, 2007) 而已。二書所及，其實僅簡略指出《二十五言》中斯多葛思想 (Stoicism)、儒家和天主教的會遇，而二氏論述雖各有側重，惜乎也都止於排列資料，表列原文與譯文便罷，未曾展開細緻的

論述。職是之故，本文擬取《二十五言》中的一言為例，探討利瑪竇如何透過此書，在斯多葛思想、儒家學說和天主教教義之間尋求共通與互補，如何在「同」的掩護下傳達「異」於中國傳統文化的外來思想。此外，本文也擬考察晚明及其後的中國讀者如何從傳統和既定的視野出發，在閱讀中體認《二十五言》裡「新」或「舊」的文化代碼。

《中西交通史》中，方豪對利瑪竇在中西文化交流上的貢獻評價頗高，稱「利瑪竇進入中國，開闢了中西交通史的新紀元」（方豪，1987，頁691）。萬曆十一年（1583），利瑪竇抵達廣東肇慶，初因佛教在華盛行，遂易容而穿起僧服，自稱「西僧」，後來發現儒士在晚明社會占統治地位，則乃峨冠博帶，改穿儒服，自稱「西儒」²。傳教策略也逐漸「合儒排佛」，甚至以儒闢佛。利瑪竇用中文著述、編譯的書籍達二十餘種，《二十五言》是他編譯的一篇宗教性倫理道德的訓格之言³，篇幅不長，總數不過二十五則，所據底本係羅馬斯多葛學派的創始人之一愛比克泰德（Epictetus, 55-135）的《手冊》（*Enchiridion*）。據徐光啟（1562-1633）為《二十五言》撰寫的跋文，《二十五言》應譯於1599年，1604年再由馮應京（1555-1606）出資刊刻，比《天主實義》和《交友論》面世的時間略晚（李之藻，1965，頁327）⁴。《天主實義》直接宣揚天主教義，貶斥佛教，嘗引起了不少士大夫的反感，猜測孤疑。《交友論》並未正面闡述天主教義，而是以友道為論述核心，曾大獲晚明士子讚揚⁵。在某種程度上，《二十五言》和此後的《畸人十篇》（1606），都可視為《交友論》路線的延續，偏重從內心修養和道德領域入手，妙呈天主教的精神教訓，同樣頗得好評。

利瑪竇何以選擇愛比克泰德的《手冊》中譯？在斯多葛哲學、儒家思想和天主教義之間，《二十五言》這一翻譯文本如何搭起共通的橋樑？讀者對譯本的理解與接受情況又是如何？歷史的現場，我們無法還原，所以上述問題，我們很難回答得信而有徵。儘管如此，問題本身經常就是研究的嚮導，指出可能的途徑，本文故而也擬從三個面向出發，逐一

再論上述問題。

貳、《手冊》與《二十五言》

愛比克泰德的《手冊》是一本斯多葛哲學的實用小冊子，共五十三節，二世紀初由愛氏門徒阿里安 (Arrian, fl. 108) 收集編纂而成，因其內涵警世弦音，滿載人生智慧，後世奉為經典，天主教與異教的詮釋者尤不乏人⁶。十四世紀譯成拉丁文後，西方學者賡續闡釋，以各國國語重譯者不斷，僅重要的英譯本迄今就達十餘種之多。

愛比克泰德乃活躍於羅馬時代的斯多葛哲人，就天主教而言，他無疑是個異教徒。芝諾 (Zeno of Citium, 333-264 B.C.) 與塞內加 (Seneca the Younger, 4 B.C.-65 AD) 等希臘羅馬斯多葛思想家，在西方人眼中殆可謂古聖先賢，其人其言也常見于利瑪竇筆下，但因他們都生於耶穌降世之前，無緣接觸福音，在但丁的《神曲》中，身後故而僅能進入地獄第一圈的靈薄獄 (Limbo) 望教 (Dante, 1970, pp.139-151)。愛比克泰德亦非教中古聖，那麼利瑪竇為什麼要翻譯他或上述斯多葛哲學家的著作與論說？質言之，我們若以利瑪竇的著譯始終不離傳教這個根本目的，問題或許也可改為：究竟是哪種翻譯論述下，斯多葛學說得以服務于利氏在華傳教的目的？

從歷史的角度看，天主教自東徂西後，不斷吸納希臘羅馬思想以壯大自己，柏拉圖和亞里士多德等思想家都曾被納入天主教本身的學說體系。中世紀乃希羅傳統天主教化最為突出的時期；文藝復興時代，費其若 (Ficino Marsilio, 1433-1499) 和皮科 (Pico della Mirandola, 1463-1494) 等人再度詮釋柏拉圖，希臘羅馬的文化益形天主教化，而前此千年，奧古斯丁 (St. Augustine of Hippo, 354-430) 對文化趨向早有先見之明，廣泛重詮尤以西塞羅 (Marcus Tullius Cicero, 106-43 B.C.) 為主的上古修辭學，用為己教證道的法門。由於斯多葛主義強調道德和內心的靈性修養，奉行

恬淡寡欲的生活準則，與天主教的基要思想契合甚緊，所以同塞內加、愛比克泰德及奧勒留 (Marcus Aurelius, 121-180) 等羅馬斯多葛哲學一拍即合。加以這些人的論著不乏宗教色彩，和天主教超越思想互成犄角，以故乾脆發揮收編而來的古典修辭學的巧技，再予收編。早在西元五世紀上半葉，為了指導基督徒如何閱讀，天主教學者尼勒斯 (Nilus, 6 世紀) 等人就曾為愛比克泰德的《手冊》做注，使之天主教化，變成己教的靈修文本。

此外，我們不能不提的還有利瑪竇在歐洲接受的耶穌會教育。羅馬學院 (Roman College) 除了傳授中古神學之外，也大力提倡文藝復興時期的人文主義，而葡萄牙的高因伯大學 (Coimbra University) 的課程更進一步，把人文主義所本的希臘羅馬異教文化天主教化，令之再變為耶穌會教育中不可或缺的一環。耶穌會的創會會祖羅耀拉 (Ignatius of Loyola, 1491-1556) 深受人文主義薰陶，堅信如此教育可以為神學研究和信仰奠下鋪墊。雖然集中古神學之大成的阿奎那 (St. Thomas Aquinas, 1225-1274) 的著作仍然位居耶穌會教育內容的核心，但修辭學和古希臘羅馬哲學也未嘗須臾離。利瑪竇便是在此等耶穌會教育體制下受訓，乃該會栽培而出的一名深具人文主義傾向的傳教士⁷。

倘據金尚姜 (Sangkeun Kim, 暫譯) 的研究，利瑪竇於 1572 至 1575 年在耶穌會羅馬學院學習修辭學，1575 迄 1577 年轉而修習哲學 (Kim, 2004, pp. 35-49)。因此我們可以推斷，利瑪竇本人深受人文主義的思想陶冶，諳熟古希臘羅馬古典，而這也為他選定愛比克泰德的《手冊》中譯打下了必要的基礎。從利瑪竇譯述的其他著作再看，我們益可見他不斷援引希臘羅馬資源：《交友論》中，西塞羅的《論友誼》(De amicitia) 乃立論根本，而《畸人十篇》也屢次援引希羅傳說、歷史軼事，冀圖展現天主教奉行的宗教倫理 (Kim, 2004, pp. 35-49)。另一方面，利瑪竇所受的耶穌會人文主義教育也影響到他對儒家思想的理解，促使他對古代——無論是中國還是西方——異教思想與文化都抱持相對寬容的態度。對天

主教而言，儒家思想或斯多葛主義都是異教文化；這些象徵資本進入利瑪竇的視野之後，兩者間相似之處似乎不難發現：兩者都出現於天主教文明之前，在倫理的領域中都強調道德的培養與實踐；兩者皆含深刻的人生智慧，而且對之著墨甚多；兩者與天主教雖有本質區別，但在某種程度上均可為天主教所用，更可與天主的真理相互輝映，為其信仰和實踐再奠基。因此，在利瑪竇筆下，儒家的創始人孔子儼然變成了「另一個塞內加」（利瑪竇，1986，頁185）。

雖然如此，利瑪竇在諸多斯多葛著作中選擇《手冊》中譯，或許還有其他原因。如果結合《手冊》的文體形式，將視角轉向目的語的文化語境，並以晚明特有的文學現象予以發微，我們會發現其時文壇盛行的格言體著作與《手冊》的文類形式差可比擬。所謂格言或清言，這裡特指訓格之言或有關處世經驗的言談，形式上常常將一部小書分為若干章節，而每節篇幅短小，議論則一事一理。語言上雖有對仗、押韻等修辭技巧，但大多韻散不拘，落筆自由。在內容上，格言與清言多以警世的方式呈現處世經驗和人生思考。這類體裁，在命名上多半和治家、醒世與各種哲理有關，例如明末李之藻（1571-1630）的《格言六則》、陳繼儒（1558-1639）的《狂夫之言》與明清之際朱用純（1617-1688）的《朱子治家格言》等等，對後世影響深遠。這類「理想為儒，實行用道」⁸，甚且用佛的流行文本，大有可能對《二十五言》成書有所影響。從形式上看，愛比克泰德的《手冊》與晚明的格言及清言體著作頗為類似，亦即篇幅都不長，每節都有其論述的主題，所涉範圍同樣也集中在如何為人處世上。從語言上看，《二十五言》大致採用散體，與明末重視對偶、押韻的《巖棲幽事》、《菜根譚》稍異，不過卻接近《格言六則》與呂坤（1536-1618）《呻吟語》的風格。可以說，《二十五言》的問世生逢其時，與中國訓格及喻世警世醒世之言的傳統若符合節。由此觀之，利瑪竇選擇《手冊》作為《二十五言》的譯述底本，動機必然在迎合明清之際的主流文風，可為葉向高（1559-1627）稱譽艾儒略的「著書多格言」一語

作注，也為艾氏數十年後的《五十言餘》一書預作前導⁹。

由上可知，利瑪竇之所以選定《手冊》作為譯述底本，不僅因為他本人醉心於希臘羅馬哲學，反映出天主教挪用西洋古典的傳統，更可能也是他為迎合明清之際文壇風尚而刻意選擇，目的或在借此廣獲讀者，希望為天主教招徠更多信徒。

參、《二十五言》的建構與生成

利瑪竇在《二十五言》中挪用斯多葛哲學的方法，與歐洲中世紀教會援引希臘羅馬資源的情況有所不同，因其係在中國晚明這特定的歷史時空中將西方語言轉換為漢語的翻譯實踐中完成。如此文字行為，難免會與中國固有的文化語境相互呼應。在編譯愛比克泰德《手冊》的過程中，斯多葛學派的思想纖維重新織入天主教信仰中，並以中國文言文的形式呈現出來，打上了震旦古國的烙印。

談過利瑪竇選擇《手冊》作為翻譯底本的可能原因後，我們接下來應該考慮的問題是：《二十五言》這篇據斯多葛哲學實用手冊編譯而成的小書是如何與中國傳統的儒家精神調適，甚至會通的？換句話說，《二十五言》這一翻譯文本是如何在晚明中國的文化語境下轉換生成的？

就近人的翻譯觀而言，《二十五言》並非逐字逐句的忠實翻譯。我們比對原文，不難發現譯者剪裁與創造性改寫的斧鑿顯然。《二十五言》始終沒有逐條翻譯《手冊》全文五十三節，而是從中抽取了二十五則¹⁰，依利瑪竇之意重新排列順序。個中原委，據史景遷 (Jonathan D. Spence, 1936-) 在《利瑪竇的記憶之宮》中的推測，乃利氏來華時可能未曾攜帶愛比克泰德的《手冊》源本，而是憑藉記憶寫成 (Spence, 1985, p.142)。不管史氏的推測是否成立，利瑪竇編選的格言之所以總數是二十五則而非他數，應該還有其他緣故。因為我們知道，「二十五」這個數目，在中國傳統文化中有其顯著特殊的內涵。《周易·太衍》中有「天數二十有

五」之說¹¹，而此乃所以馮應京《二十五言·序》開篇即提到「茲《二十五言》，實本天數」的緣故（李之藻，1965，頁321）。利瑪竇從《手冊》原文的五十三則箴言中揀選二十五則，在某種程度上與「二十五」這一具有中國文化內涵的數字不無關係，書名中的「二十五」寓有「天」的意涵，可指「天教」或「天學」。而書名中另一個字「言」，除了與前面提到的格言體的命名原則相符之外，似乎也有更深的意蘊。中國傳統文化與詩學中，「言」字有其深邃的內涵，蓋言文觀乃中國傳統文論的重要內容，《國語·晉語》認為「言，身之文也」（左丘明，1978，頁394）；《文心雕龍·原道篇》中也提到：「心生而言立，言立而文明」（劉勰，1998，頁1）。在《二十五言》的序裡，馮應京又提到「二十五言」之「言」的命名由來：「太上忘言，其次立言，言非為知者設也。人生而蒙，非言莫覺，故天不言，而世生賢哲以覺之。」（李之藻，1965，頁321）也就是說，言的目的在於醒世覺人，即使天不言，也有賢哲代為之言。言的意義，因此不可謂不大。總地來看，無論篇名中的「二十五」或「言」字，都與中國傳統文化語境有著深刻的淵源。「二十五言」一名故絕非信手拈來，晚明士人讀之，尤難不和中國傳統聯結為一，更易觸發與其時文化語境有關的各種聯想，進而催生出認同之感，在某種程度上為《二十五言》賦權 (empowerment)，確立此書在華的合法與正當性。

愛比克泰德的《手冊》體現了斯多葛派的哲學觀點，鞭闢入裡：人必須克制自己的欲望，以適應外界環境，實現內心的平靜。在內容上，《二十五言》同樣強調內心修養和處世哲學。文中每每根據中國文化的語境，連類儒家辭彙以翻譯、闡釋自身，並賦予其內容以全新的意含，《二十五言》的第十三則可以為例：

夫仁之大端，在於恭愛上帝。上帝者，生物原始，宰物本主也。仁者信其實有，又信其至善，而無少差謬，是以一聽所命，而無俟強勉焉。知順命而行，斯之謂智。夫命也，我善順之則已，否則即束縛我，如牛羊

而牽就之。試觀宇宙中，孰有勇力能抗違后帝命，而遂己願者乎？如以外物得失為禍福，以外至榮辱為吉凶，或遭所不欲得，或不遭所欲得，因而不順命，甚且怨命，是皆趨利避害，而並怨其害己之緣者也。不能以受害為悅，必不能以損己為喜。父子之恩，而至於相殘，無他，謂其親不遂其所欲得也。衛輒，子也。蒯聵，父也。子而拒父，正以君國為福，為吉焉耳。彼農夫之怨歲也，商賈之怨時也，死喪者怨天也，亦尤其是也。是俱以外利，失其內仁也。君子獨以在我者，度榮辱，蔔吉凶，而輕其在外。於所欲值，欲避，一視義之宜與否，雖顛沛之際，而事上帝之全禮，無須臾間¹²。

《手冊》中，這一則格言所寓，主要為昭事眾神至關重要的「虔誠」。比較而言，利瑪竇的譯文呈現為兩個特點：第一，譯文藉字詞語句的翻譯轉換，用天主教義成功收編希臘羅馬傳統。這段譯文的首句出現了「上帝」一詞，而在《手冊》原文中所用的是複數形的「眾神」(gods)，亦即希臘文的“θεοὺς/theoi”，在拉丁文中便是“dei”或“dii”，而不是單數的“θεός”或“deus”。利瑪竇將“θεοὺς”逕自譯為儒家五經中的「上帝」，而中國傳統中的「上帝」乃指天地主宰，以之對應於“Deus”一詞，用英文說來便是首字母需大寫的“God”。換言之，在這段話中，「上帝」已因一詞之差，變成是「信其實有，信其至善」的人格化存在體。如此翻譯，已不僅僅是置換了一個詞，蓋其帶出了文本所附著的整個歷史文化語境的遷移。一經轉換，愛比克泰德的泛神論 (pantheism) 就變成了天主教的一神論 (monotheism)¹³，而且直接與中國儒家經典中的「上帝」觀建立起對應的關係。

另一方面，利瑪竇的譯文也與中國傳統文化密切結合，體現出鮮明的本土化色彩。利瑪竇改穿儒服、結交儒士，他心中期待的讀者乃晚明社會中頗負影響力的士人階層。這類讀者在中國傳統歷史文化中，特別是在儒家思想中浸淫已久。他們對中國傳統詩詞典故、歷史傳說熟悉非常，對西方的掌故卻幾乎全然陌生。《手冊》原文中引用了波呂尼刻斯

(Polynices) 與厄特俄克勒斯 (Eteocles) 兄弟相殘的神話故事¹⁴，而在上引《二十五言》譯文中，這則故事亦遭置換，改為「衛輒拒父」的傳統典故¹⁵。兩個故事的主題都與爭奪王權有關，但是對晚明讀者而言，「衛輒拒父」顯然是更容易讀解的文化代碼。要向這群讀者交代波呂尼刻斯與厄特俄克勒斯的故事原委，利瑪竇必然得花費許多筆墨，讀者讀來也陌生難解。更何況在《二十五言》中，這個典故只是正題權且取為補充說明的例子，倘若墨過多，反顯行文蕪雜，可能還會淹失主幹。同時，用中國典故替換希臘神話故事，也體現了利瑪竇在翻譯過程中秉持的另一策略：「以中化西」或在文字上奉行「文化適應」的策略，用中國本土文化對希臘羅馬資源再行吸納與收編。

以上所述《二十五言》在翻譯中的改動、置換，如果仍只停留在文字表層，那麼仔細閱讀利瑪竇的翻譯，我們還會發現譯文在用字選詞上其實別有深意，力透紙背。且不論通篇都用文言文，段首常以引發議論的發語詞「夫」字開頭，也不論那帶有賦體痕跡的句子如「彼農夫之怨歲也，商賈之怨時也，死喪者怨天也」，單是在上引這短短的三百餘字的一則《二十五言》中，儒家價值體系的核心要素如「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」，就已全部妙予嫁接，嵌入正文之中，使得譯文的文化內涵竿頭再進，產生更深一層的變化。在利瑪竇的譯筆巧運之下，儒家這「五常」——亦即仁義禮智信——都依天主教教義再得新解：「仁」的定義不再是孔子所說的「愛人」，也不再是「克己復禮」，而是變成了「恭愛上帝」。「言意相合」的「信」，在這裡同樣也變為信仰上帝，信仰天主教那「實有」、「至善」的人格化至高神。至於強調處世經驗與知識的「智」，依樣葫蘆亦變成了「知順命而行」。強調「尊賢」的「義」，在此則變成了衡量處世「欲值、欲避」的標準。「禮」乃儒家仁義觀念的具體化規條，更已化成了「事上帝之全禮」！《二十五言》中，類此重詮的行為一再發生，而斯多葛思想一經利瑪竇之筆收編，隨即也與儒家的人倫道德融為一體。

我們比對利瑪竇的《二十五言》與愛比克泰德的《手冊》，發現在晚明的文化語境中，譯文對原文或源文意旨的傳達確不「忠實」。譯文糅合了斯多葛哲學和儒家精神，同時又抽去了兩者各自原有的主旨，使之共同指向一個新的大寫的意義，即譯者心中之「義」——天主教教義。利瑪竇藉編譯過程中對語詞、句式、核心概念等因素所做的挪用與調換，可謂嘗試在希臘羅馬思想、儒家學說和天主教教義之間尋求共通與互補之處，將儒家五常重新詮解為以上帝為依歸的天主教信仰。在儒家觀念、中國傳統典故及傳統文體特徵等一系列「同」的掩護下，「異」於中國傳統文化的天主教精神確已破繭而出。

肆、《二十五言》的三種讀法

利瑪竇採用「合儒」的方式傳道，與他易僧為儒，蓄髮留鬚，峨冠博帶一樣，重在策略性的選擇，目的無非是要弘揚心中天主的真理。在利瑪竇眼中，天主唯一，而真理也只有一種，任何片面、但仍不乏可取之處的自然神學和譬如儒家與斯多葛思想，都是那唯一真理的注腳和補充。從更寬泛的意義上說，傳教活動本身也是一種以傳達天主真理為宗旨的「翻譯」活動，在明代的語境中更是某種「番易」行為，本質上乃跨語際文化的語言交換。為使一切指向天主教這個真理，包括翻譯在內的所有活動，說來都是權宜之計，都可用佛門所謂的「方便善巧」稱之。在晚明社會，天主教的真理自為異質思想，而為了防止此一真理為晚明社會這個活生生的有機體排斥，也為了增強真理的傳播力量，利瑪竇可謂犧牲了部分天主教的真理，至少他將一部分真理改頭換面，使之更加為晚明的閱眾認可。然而譯文一旦進入漢語體系，難免會脫離自身意義的生成脈絡，融入漢語語境之中。譯文刊布之後，又變成一開放性的文本，意義再難為譯者的意志左右，反而會在讀者的閱讀中不斷生發、增值或增殖。在上一節的末尾，我曾提到，如果把《二十五言》視為一篇

不以忠實為尚的譯文，那麼還可以進一步指出，《二十五言》試圖在「同」的掩護下傳達出「異」於中國傳統文化的天主教精神。所謂「同」，這裡指譯文的觀念價值與目的語文化的會通之處，讀者一般視其為自身文化傳統中固有的舊元素；所謂「異」，則指譯文的觀念價值與目的語的文化左違相悖處，讀者一般視其為自身文化傳統中「固無」的新元素。如其如此，那麼晚明及後代中國讀者究竟如何理解《二十五言》，如何指認其中的「新」與「舊」呢？這些問題，下面我擬從幾位甚具代表性的讀者著手再予分析，考察他們的閱讀體驗。因為材料所限，下面所擬析論的讀者僅限於晚明的徐光啟和馮應京，以及清代乾隆朝為四庫全書總目撰寫提要的四庫館臣。

上述三人中，徐光啟和馮應京曾為《二十五言》撰序作跋。他們都是《二十五言》的第一批讀者，在晚明士人階層中也都具有某種程度的代表性。我們從徐光啟先行談起。在《二十五言》的跋文中，徐光啟對利瑪竇評價甚高，認為「其所學無所不窺，而其大者以歸誠上帝，乾乾昭事為宗。」（李之藻，1965，頁 326）至於利瑪竇所傳的「教法」，更是「百萬千言中求一語不合忠孝大旨，求一語無益于人心世道者，竟不可得。」（李之藻，1965，頁 326-327）徐光啟在萬曆三十三年（1606）受洗，屬於明代較早皈依天主教的信徒。在晚明士人中，徐光啟對天主教的理解和認識，也很少有人堪與比肩。雖然如此，徐光啟在跋語中強調更甚的，卻是《二十五言》合乎「忠孝大旨」，有益於「人心世道」。儒家強調孝道，並以孝道的家庭觀為基礎，折射出一己的國家觀，從而力主忠君愛國，因使對家長的孝敬與對國君的忠誠處於對等的地位。徐光啟在跋文中濃墨著筆的，不是天主教思想有別於儒家的獨特本質，而是這個教門與儒家精神的契合之處，亦即忠孝節義等儒門大義。然而在中國的文化傳統中，自孔孟以來符合忠孝大旨的文章已經如地殼岩層一樣世代累積了，又何必定要借利瑪竇之手演繹？按照徐光啟的說法，似乎《二十五言》的價值，不過在為中國儒家傳統再添注腳。徐光啟強調《二十

五言》符合「忠孝大旨」，說明的不正是他對此一文本的理解和接受不是基於對「新」的辨識，而是對「舊」的認同？

再看馮應京。《二十五言·序》中，馮應京的見解略有不同。他指出利瑪竇譯書的宗旨在「事天」，同時又說《二十五言》「因言寄愛，不厭諄諄」（李之藻，1965，頁321）。他指出人性素喜逐新求異，即「凡人之情，厭飫常餐，則尋珍錯於山海，亦祇以異耳」（同上頁）。在他看來，利瑪竇蹈海東來，所著《二十五言》中的諸言每能切中時弊，「對症而發藥」，又教導眾人不可「虧性」、「肆欲」，對世風日下的晚明社會大有裨益。除此之外，馮應京還將《二十五言》與佛教的《四十二章經》作一比較，認為前者的價值大大優於後者：「其視蘭台四十二章，孰可尊用，當必有能辨之者。」（李之藻，1965，頁322）

從這些觀察與評語中，我們可以看出馮應京多少在強調《二十五言》之「新」之「異」，但我們仔細覆案，《二十五言》的「新」與「異」很大程度建立在文本的締造者利瑪竇的身份上：他是個外來的「他者」（the Other）。至於《二十五言》內容與中國傳統思想的相異之處，馮應京的認識仍然有限。《二十五言·序》的末尾謂：

倘誦斯言者，穆然動深長之思，一切重內輕外，以上達於天德，則不必起游、夏於九泉，而尼父覺人之志以續。（同上頁）

換言之，馮應京認為，《二十五言》足以接續孔門弟子所言所述，繼承孔聖的「覺人之志」，如此一來，《二十五言》不就歸入孔子及其門人學說的譜系當中，從而與儒家的精神一脈相傳了？由於精神氣質的近似與概念的混用，來自異國的學說被貼上了與古來中國傳統類同的標籤，縮減了《二十五言》這個「新」文本存在的價值。

最後，我們且回顧一下清代四庫全書總目的編者對《二十五言》的概括。乾隆朝修訂的四庫全書總目，在子部雜家類存目提要中有一段對《二十五言》的評述，可以視為清代官方學者對《二十五言》的解讀。

其中固然不乏明顯的意識形態色彩，但仍然不失為一種另類的「讀後感」，可以幫助我們理解《手冊》易／譯為《二十五言》後所延續的命運（afterlife）：

明利瑪竇撰。西洋人之入中國，自利瑪竇始。西洋教法傳中國，亦自此二十五條始。大旨多剽竊釋氏，而文詞尤拙。蓋西方之教，惟有佛書。歐羅巴人取其意而變幻之，猶未能甚離其本。厥後既入中國，習見儒言，則因緣假借，以文其說，乃漸至蔓延支離，不可究詰，自以為超出三教上矣。附存其目，庶可知彼教之初所見，不過如是也。（永瑤，1965，冊 125，頁 1080）

「西洋教法傳中國」是否「自此二十五條始」，我們暫且存而不論，但光是稱《二十五言》及此後的系列作品既「假借……儒言」，又「剽竊釋氏」，著實就值得商榷了，按照這一敘述，似乎明清天主教著述無異於改頭換面，以儒家聲口呈現的佛教思想。事實上，說其假借儒言，倒也不無見地，但說其「剽竊釋氏」，則與《二十五言》的翻譯原則，與利瑪竇的本意差之千里，似乎連馮應京的《二十五言·序》都未讀通。較之四庫提要對《畸人十篇》的評價，我們發現提要同樣認為利瑪竇的學說只是掇取釋氏之說，並「附會於儒理」（永瑤，1965，冊 125，頁 1080）。前文提到，利瑪竇在入華之初曾自稱「西僧」，但他與羅明堅注意到儒學在中國的特殊地位後，旋即改稱「西儒」，而且一再聲明反對佛教，所奉行的策略大都也以合儒闢佛為主。這一點，《天主實義》（1604 年）表現得最為顯眼。後來的《二十五言》與《畸人十篇》雖然淡化了佞佛之譏，不過基本立場並沒有絲毫的動搖。即使今天我們重讀《二十五言》，也很難在其中發現尊崇佛教思想的蹤影，至多只是舉世宗教共通的某些層面，如堅忍與出世之思等等。利瑪竇若地下有知，倘獲悉清人對所譯如此評價，真不知他會做何感想？（王任光，1948，頁 28-29）

伍、小結：翻譯與跨文化交流的複雜心態

翻譯是對文本解碼並再予編碼的過程，而在譯文生成之後的閱讀過程中，讀者必須對譯文重行解碼，以了解文意。從《二十五言》這個例子看來，譯者固然試圖在「同」的掩護下傳達「異」的精神，然而或多或少，讀者在「新」的文本中仍可識別出「舊」的文化代碼。所以無論就譯者或就讀者而言，傳統儒家思想和天主教教義都混雜在《二十五言》之中，亦即「同」與「異」、「新」與「舊」總是相互纏繞在文本的表面或底層。在某種意義上，天主教與儒家思想之間的對話、交流，在譯者一方每每變成天主教思想內部的對話，此所以《二十五言》中，利瑪竇總是想把儒家思想吸納到天主教的教義框架中；而在中國讀者這方面，則變成了儒家思想內部的對話，徐光啟和馮應京所撰，確可謂將利瑪竇或愛比克泰德的學說接續到儒家思想的脈絡去，也用儒家思想為其人其譯正名。四庫全書總目提要的批評，就《二十五言》等作品而言，則是名符其實的誤讀之尤，不但反映出清代官方學者的文化中心主義，同時也把翻譯及其在目的語文化中接受過程的複雜性，推上了跨文化交流內各種負面可能的最高點。

這種情形，換作徐光啟或馮應京等明末接受西學的士人看來，當然大異。徐、馮二氏或為晚明時人中的異數，不過即使一般中國傳統文人裡，仍然不乏胸襟開闊之士。前文我以《二十五言》各言比諸晚明格言或清言，視為加入此一傳統的近來遠朋，這裡我或可舉明人據此閱讀《二十五言》的一例，試為本文作結。明神宗猶在位之時，宋代宗室後人趙韓（1612-1617）起自浙江平湖縣廣陳鎮，以詩文名世。萬曆或崇禎年間，趙韓嘗集龐迪我《七克》與《二十五言》中的佳句而成《欖言》一書，並對這些章句推崇備至，以「諫果」喻之，取其讀後有回甘之效，且可諫世故也：「欖雖味澀，味轉則長。言雖微，繹思則益」（趙韓，卷1，頁1a）。《二十五言》中，趙韓最喜歡的句子，係全書第二十五言，因其

強調為學之要首貴「作用」，次則「在乎討論」，三係「明辯是非」，看來無一不在回應愛比克泰德講究的務實哲學，同時也表現出某種意義上的利瑪竇的實學精神。《二十五言》這最後一言，趙韓亦引為《欖言》篇末之言，而且議論曰：「以此終《欖言》，自警也，亦所以警人也，觀者毋忽諸」（趙韓，卷1，頁55a）。趙氏的結論，非特呼應了書首「諫果回甘」以外的「諫世」之意，同時也可見《二十五言》在《欖言》書中與趙韓心中的份量，而且讀來句句正合利瑪竇的本意，絕無四庫館臣泥古濡華的封閉心態。趙韓在萬曆四十五年入北太學，廣結天下才士；遲暮之年猶念《欖言》內文，自號「欖生」¹⁶，可見他對《二十五言》尤有推許之意，而這豈又是四庫館臣的官方意識形態所能望其項背？趙韓時人楊萬基嘗著《西亭集》，內有〈讀趙退之先生《欖言集》〉七古一首。由於《欖言》內趙韓最重者乃《二十五言》中言，我們或可取楊詩兩句總結明末開明士子對《二十五言》的看法；其中紛陳的珠玉頌讚所出，可謂中國人打心底對利瑪竇此譯最真誠的擊節之嘆：「忽睹琅玕列藝苑，流水高山真堪賞！」¹⁷

註釋

1. 感謝兩位審查人針對本文提供的寶貴建議。另中央研究院近代史研究所研究員呂妙芬博士從日本公文書館內閣文庫攝得趙韓著《欖言》的明刻本供我使用，在此特致謝忱。
2. 相關論述參見計翔翔（2001，頁1-15）。
3. 《二十五言》雖以愛比克泰德的《手冊》為底本，利瑪竇卻自稱為自「撰」，連《中國傳教史》中都如此稱之，而唯一洩露此書為「譯」的地方，僅有《天主實義》一隅，見李之藻（1956，頁537）。愛比克泰德之名，高一志的《勵學古言》譯為「厄比德篤」，見鐘鳴旦、杜鼎克與蒙曦（2009，冊4，頁65）。《中國傳教史》中的記載，見 Pasquale M. (1942, pp. 286-301)。
4. 《天主實義》從編撰到刊印的過程頗長，據費賴之（Louis Pfister, 1833-1891）之說，應為1595年先刻於南昌，1601年經校正後重刻於北京，見 Pfister (1932-1934, pp. 34-35)。《交友論》成書於1595年，乃利瑪竇在江西南昌應建安王的要求中譯西方友論名言而成，見李之藻（1956，冊1，頁299-230）。

- 5.《交友論》相關論述詳見李爽學（2005，頁150-151）。
- 6.例如六世紀 Simplicius of Cilicia (490-560) 的 *On Epictetus' Handbook*。現代英譯見 Simplicius (2002)。
- 7.有關晚明耶穌會士將寓言、歷史傳說等古典材料納入證道藝術的內容的討論，參見李爽學（2005）。
- 8.張中行〈序〉，見合山究、陳西中、張明高（1991，頁v）。
- 9.參見葉向高〈《西學十誠初解》序〉，見（四庫禁燬書叢刊編纂委員會，2000，頁449）。另見葉向高〈贈思及艾先生詩〉，見晉江天學堂輯：《熙朝崇正集》（《閩中諸公贈泰西諸先生詩初集》），載於吳相湘（1965，頁643）。艾儒略的《五十言餘》，載於吳相湘（1972，冊1，頁363-409）。
- 10.《二十五言》的第四言是例外，見 Spalatin (1975, p. 29)。
- 11.「天數」即陽數一、三、五、七、九相加之和，見《易·繫辭上》（阮元，1983，冊1，頁80）。
- 12.本條內文與《手冊》對應于原文五十三則中第三十一則，見利瑪竇，《二十五言》（李之藻，1956，頁339-341）。
- 13.嚴格說來，愛比克泰德的神學乃是某種有一神論傾向的泛神論。參見（Scaltsas & Mason, 2007, pp. 32-55）。
- 14.希臘神話故事。二人均為俄狄浦斯（Oedipus）之子，俄狄浦斯死後二人商定以一年為期，各自輪流統治底比斯。但在統治第一年結束後，厄特俄克勒斯拒絕將底比斯托交給波呂尼刻斯，結果兄弟二人自相殘殺致死。
- 15.「衛輒拒父」典出《史記》。故事發生于春秋時期，其時衛國太子衛蒯聵因違抗衛靈公之命出逃國外，後來其子衛輒繼位，拒不接納父親回國。
- 16.趙韓的簡傳見沈季友（1983，頁1475-476）。
- 17.楊萬基〈讀趙退之先生《攬言集》〉，引自陸維鑒（2008，卷26，頁260）。另見張憲和（1929，卷15，頁4）。

參考文獻

- 方豪（1987）。**中西交通史**。長沙：岳麓書社。
- 王任光（1948）。四庫提要之論西學。**上智編譯館刊**，3（1），25-30。
- [左丘明]（1978）。**國語**。臺北：九思出版社。
- 永瑤等（編）（1965）。**四庫全書總目**（第二冊）。北京：中華書局。
- 合山究（選編）、陳西中、張明高（注釋）（1991）。**明清文人清言集**。北京：中國廣播電視出版社。
- 艾儒略（1972）。**五十言餘**。載於吳相湘（編），**天主教東傳文獻三編**（卷一）

- (頁 363-409)。臺北：臺灣學生書局。
- 利瑪竇 (1986)。利瑪竇書信集。臺北：臺灣光啟社。
- 李之藻 (編) (1965)。天學初函 (第1冊)。臺北：臺灣學生書局。
- 李爽學 (2005)。中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會士古典型證道故事考證。臺北：中央研究院與聯經出版公司。
- 沈季友 (編) (1983)。樸李詩繫。載於紀昀等 (纂)，景印文淵閣四庫全書 (集部414總集類)。臺北：臺灣商務印書館。
- 阮元 (校刻) (1983)。十三經注疏 (第二冊)。北京：中華書局影印。
- 計翔翔 (2001)。關於利瑪竇戴儒冠穿儒服的考析。載於黃時鑒 (編)，東西交流論譚 (第二集) (頁1-15)。上海：文藝出版社。
- 晉江天學堂 (輯) (1965)。閩中諸公贈泰西諸先生詩初集。收入熙朝崇正集。載於吳相湘 (編)，天主教東傳文獻 (頁 633-691)。臺北：臺灣學生書局。
- 高一志 (2009)。勵學古言。載於鐘鳴旦 (Nicholas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink)、蒙曦 (Natahlie Monnet) (編)，法國國家圖書館明清天主教文獻 (卷四) (頁 3-76)。臺北：利氏學社。
- 陸維鑒 (編) (2008)。平湖經籍志。載於賈貴榮、杜澤遜 (輯)。地方經籍志彙編 (第二十六冊)。北京：北京圖書館出版社。
- 張憲和 (編) (1929)。當湖詩文逸 (卷十五) (頁4)。平湖：武岡張侯。
- 葉向高 (2000)《西學十誠初解》序。收入葉向高，蒼霞餘草 (卷五)。載於四庫禁燬書叢刊編纂委員會 (編) 四庫禁燬書叢刊 (集部第125冊)。北京：北京出版社。
- 趙韓 (退之) (明刻本)。欖言。載於日乾初撰 (第1冊)。日本公文書館內閣文庫藏。
- 劉勰 (1998)。周振甫注。文心雕龍。臺北：里仁書局。
- Dante Alighieri. (1970). *The Divine Comedy: Inferno*. Princeton: Princeton University.
- D'Elia, Pasquale M. (Ed.) (1942). *Fonti Ricciane*. Rome: La Libreria dello stato.
- Epictetus. (2007). *Enchiridion*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Kim, Sangkeun. (2004). *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*. New York: Peter Lang Publishing.
- Pfister, Louis. (1932). *Notices Biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne Mission de Chine, 1552-1773*. Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique.
- Redaelli, Margherita. (2007). *Il Mappamondo con la Cina al Centro: Fonti Antiche e Mediazione Culturale Nell'opera di Matteo Ricci S.J.* Pisa: Edizioni ETS.
- Scaltsas, Theodore & Andrew S Mason. (Eds.) (2007). *The Philosophy of Epictetus*.

New York: Oxford University Press.

Schuhl, Pierre-Maxime. (Ed.) (1962). *Les Stoïciens*. Paris: Éditions Gallimard.

Simplicius of Cilicia. (2002). Brennan, Tad & Brittain, Charles (Trans.) *On Epictetus' Handbook*. Ithaca: Cornell University Press.

Spalatin, Christopher A. (1975). *Matteo Ricci's Use of Epictetus*. (Ph. D. Dissertation). Pontificae Universitatis Gregoriane, Wagan, Korea.

Spence, Jonathan D. (1985). *The Memory Palace of Matteo Ricci*. London: Faber and Faber.