

《孔夫子》: 最初西文翻译的儒家经典*

梅谦立

摘要: 在中西文化交流的历史中, 经典翻译扮演了很突出的角色。明末清初, 来华传教士把大量西方科学、哲学、宗教经典译成中文。同时, 他们还把中国哲学经典翻译成西文。儒家经典在西方的第一个译本是《孔夫子》, 文章第一部分简略地介绍文本翻译的历史背景, 第二部分着重分析传教士对《四书》的特别定义, 第三部分试图考察耶稣会士的译文与新儒家对《四书》的诠释之间的关系, 第四部分是对全文所作的一个总结。另外, 文章对西方传教士所做的诠释选择跟他们本身思想和传教策略的联系, 也给予了适当的关注。

关键词: 四书; 宋明理学; 耶稣会; 诠释学

中图分类号: B248.99 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-9639(2008)02-0131-12

大多数学者认为, 明清时期来华的耶稣会传教士彻底排斥宋明理学, 却十分提倡先秦儒家。确实, 自利玛窦起, 他们在其许多中西文著作中表达了类似的立场。但是, 如果我们更仔细地研究这些著作, 特别是他们所翻译的儒家经典, 那么, 我们能发现他们对宋明理学的态度是比较复杂的。他们所考虑的关键问题是: 什么样的经典才真正地代表孔子的思想? 他们反复阅读儒家经典以及相关的各种各样的注释评论, 然后, 决定以“诠释选择”来进行翻译工作。我们试图分析在通过几十年的努力后, 1687年由比利时耶稣会士柏应理(Philippe Couplet, 1623-1693)所主编的《中国人的哲学家孔夫子, 或中国知识》(*Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis*, 简略为:《孔夫子》)。我们首先回顾翻译的复杂过程, 以便可以对《四书》译文进行更正确的分析。

一、《孔夫子》的历史背景

因为杨光先(1597-1669)所引起的“历案”的缘故, 从1666年至1671年, 23名传教士被软禁在广州^①。传教士面对中国当局对天主教会巨大打击之时, 不得不重新思考其传教政策的正当性, 然而在此方面其意见不一, 特别是关于“中国礼仪”这个老问题。过去, 他们主要是从民间风俗习惯的角度去理解这些礼仪。可是, 因为每个地方有不同的风俗习惯, 士大夫和老百姓对礼仪的理解有所不同, 所以传教士之间对“中国礼仪”的定义无法得到彻底地解决。因此, 他们趁在广州空闲的时机来彻底地研究儒家经典, 以孔子思想为标准来定义中国礼仪, 而在那里推理出它们的得失、真假。为了给自己一个满意的定义, 更重要的是为了说服梵蒂冈和欧洲学者, 传教士们积极地投入到了儒家经典的翻译工作。那时, 他们的翻译工作并不是从零开始, 而是继承了利玛窦以来近70年的功夫。下面, 我们把翻译过程分

* 收稿日期: 2008-01-05

作者简介: 梅谦立(Thierry MEYNARD, 1963-), 男, 法国籍, 中山大学哲学系副教授(广州510275)。

① 有19位耶稣会士、3位多明我会士、1位方济各会士; 关于传教士的名单, 参见 Josef Metzler, *Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570-1931*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1980, p. 23.

成3个阶段进行阐述:第一阶段,传教士把儒家经典作为语言材料来学中文;第二阶段,传教士之间对于儒家经典的意义和价值产生争论;第三阶段,为了处理这些矛盾,一批耶稣会士投入了学术性的翻译工作。

(一)把经典作为语言教材

最初,耶稣会传教士之所以开始翻译《四书》是为了教授新的来华传教士学习中文^①。这些课本教材是一字一句地翻译的,其中有中文原文、拉丁文对照,还有中文拼音来告诉西方人怎么发音。罗明坚(Michele Ruggieri 1543-1607)是第一位写这种语言教材的耶稣会士,然而,在1588年还没翻译完《四书》就被要求返回罗马。回到罗马后,因为耶稣会长老怀疑他的中文水平及其译文的正确性,所以他无法继续其翻译计划,只将《大学》译文的前部分正式地出版^②。

罗明坚返回欧洲之后,翻译工作好像在中国完全停止了。不过,利玛窦在书信里提到,1593年12月10日,他已经收到了范礼安(Alessandro Valignani 1539-1606)的命令,要他翻译《四书》来预备一本中文“新天主教教理”^③。可见,范礼安愿意在“教理”里面引用《四书》可是,必须先对儒家经典有很正确的理解,避免出现神学错误。这一点反映出耶稣会士对儒家经典的认真态度。利玛窦在学习朱熹思想时,发现新儒家所强调的某些基本概念,如“太极”和“理”,在先秦的儒家经典并不占很重要的地位;另外,儒家经典所提到的“上帝”完全消失了。因此,利玛窦认为,宋明理学远离了先秦儒家的一种神论,而走上了物质主义和无神论的道路。

既然把孔子思想作为儒家的最终标准,关键问题就在于决定以什么著作代表孔子思想。利玛窦肯定《四书》真正地代表孔子思想,但他没有把先秦儒家的《论语》《孟子》《大学》《中庸》跟朱熹所编的《四书》区分开来。这种模糊的立场后来造成了很多问题。无论如何,1594年,利玛窦重新翻译了《四书》的重要部分,并用以教授他的学生^④。很遗憾的是,利氏译本后来遗失了。不过,我们还能在《天主实义》(1603年)里发现利玛窦努力之影子^⑤。

1624年,耶稣会中华省副省长李玛诺(Mannual Dias 1559-1639)制定了传教士来华的4年制的“课程计划”(ratio studiorum)。传教士主要被要求学习《四书》和《尚书》。40年之后,在江西省建昌,中华省副省长郭纳爵(Inácio da Costa 1603-1666)试图改进利玛窦的翻译,并与他的学生殷铎泽(Prospero Intorcetta 1626-1696)出版了《中国智慧》(Sapientia Sinica, 1662)^⑥。译文包括孔子生平2页、《大学》部分14页、《论语》前5章^⑦。这本著作被当代学者认为是“第一本中、拉双语译文”^⑧。在翻译的最初阶段,传教士对儒家经典的利用还停留在语言文字方面,使传教士能学习高雅的中文,并能用儒家概念来

① 关于来华耶稣会的学习过程,参见 Lian Matthew Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, chapter 7: "Learning the Language of Binds", pp. 243-286.

② Antonio Possevino, *Biblioteca selecta qua agitur de ratione studiorum* (Rome, 1593). 参见 Knud Lundbaek, "The First Translation from a Confucian Classic in Europe", in *China Mission Studies Bulletin*, 1 (1979), p. 9, n. 29.

③ 利玛窦致耶稣会总会长阿夸维瓦(Acquaviva): Matteo Ricci, *Lettere*, ed. Piero Corradini, Macerata: Quodlibet, 2001, p. 184.

④ 后来,金尼阁(Nicolas Trigault 1577-1628)也说,新来华的传教士都在用利玛窦的译本来学习中文。参见 Pasquale d'Elia, *Fonti Ricciane* (Roma: La Libreria dello Stato), vol. 2, p. 35, n. 5. 被引用于 Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Duke University Press, 1997, p. 327, n. 19.

⑤ 参见 Brockey, pp. 256-260.

⑥ 参见 Henri Bernard-Matthe, *Sagesse Chinoise et Philosophie Chrétienne*, Paris & Leiden, 1935, p. 128; Brockey, pp. 278-279.

⑦ 5位耶稣会士修订了译文,他们是 Canevari, Gouvea, Brancati, Couplet and de Rougemont. 参见 Chan, p. 11.

⑧ Jensen, p. 114.

表达天主教的神学概念,而没有深入到儒家经典的学理研究。

(二)“广州会议”关于儒家经典的争论

1666年,在广州聚集的传教士,特别是郭纳爵和殷铎泽,关于《四书》的翻译已经累积很多经验。我们可以推测出,殷铎泽被遣返广州的时候,带了一本已经完稿的《中庸》完整译文,因为在此两个月之后,16位耶稣会士修订并确定了这本译文。郭纳爵的名字出现在名单的最前面,这意味着,修订工作应该在他去世之前完成,很可能是1666年4-5月之间^①。

但是,在传教士之间很快发生了分裂,有两名传教士反对利玛窦对儒家经典的理解和传教策略。第一位反对者就是方济各会士利安当(Antonio de Santa Maria Caballero, 1602-1669)。因为他在山东有了很成功的15年的经验和传教果实,所以,在传教士当中他具有相当高的威信。与利玛窦不同,他禁止中国天主教徒进行祭祖等礼仪活动^②。另外一位反对者是多明我会士闵明我(Domingo Navarrete, 1618-1686)^③。他阅读了郭纳爵和殷铎泽的《中国智慧》之后,表示不同意他们的翻译,认为他们把儒家经典说得太好。相反,他自己认为,孔子思想并没有那么高的价值。在他后来所写的著作中,闵明我把《四书》部分一字一句翻译成西班牙文,并跟西方著作进行比较,特别是跟《圣经》教父(奥力振、奥古斯丁等)和经院学家(阿奎那、卡耶坦等)的某些话进行比较^④。通过这个方法,闵明我试图证明西方著作的思想是更完整的、更正确的。如此,儒家经典只能算一种重复而已。传教士没有必要去赞扬《四书》来博得中国人的好感,而应该直接宣传《圣经》和西方哲学,使中国人自己明白真理在哪里。

按照闵明我的说法,一些耶稣会士已经发现利玛窦政策的不足。闵明我在其著作中谈到,有两位耶稣会士向他表达对郭纳爵和殷铎泽的译文保持疑问。其中一位是何大化(Antonio de Gouvea, 1592-1677)。按照闵明我的记述,何大化在修订《中国智慧》时,本来不同意该译文,是被逼迫签字的。另一位是时任副省长的刘迪我(Jacques Le Faure, 1613-1675):1662年,刘迪我在没有仔细地阅读《中国智慧》的情况下就容许其出版了;后来,仔细地看了译文,他向闵明我表示后悔允许其出版。

闵明我的说法并不一定完全可靠,但可以肯定的是,当时在广州,有某些耶稣会士表示了不同的意见。那时,龙华民(Niccolò Longobardi, 1565-1655)40多年前所写的一个报告再度出现^⑤。在接替利玛窦在华耶稣会(1611-1622)领导职务之后,龙华民于1623年写了这个报告,直接反对利玛窦对中国礼仪的解释。在《关于中国宗教的几点论述》中,龙华民把民间信仰和士大夫的无神论思想区分开来:虽然平民比较相信灵魂不朽和上帝的存在,但是士大夫都怀着很牢固的无神论和唯物主义;不过,因为士大夫主张以宗教统治国家,所以他们故意不告诉无知的人民^⑥。当龙华民写这个报告的时候,大部分耶稣会士还是支持利玛窦对中国礼仪的理解和其传教策略的,这个报告在当时并没有引起多大的影响。可是,40多年之后,当这个报告再次出现时,却引起了激烈的讨论。

在这种背景之下,虽然殷铎泽的《中庸》译文已经得到了修订者的确认,但1年之后才由当时的副省长成际理(Feliciano Pacheco, 1622-1686)于1667年7月31日,即圣依纳爵的大节日,最终批准。不

① 16位耶稣会士的名字是: da Costa, Gouvea, Augery, Georgius, Le Faure, Canevari, Grelon, Couplet, Maï, Brancati, Motel, Rougemont, Pacheco, Ferrari, Gabiani, Herdrich。1666年5月11日,郭纳爵过世了。另外一个可能性,他们结束修订工作的时候,郭纳爵已经过世,可是,其他耶稣会士还是把他的名字加了进去。

② 在其著作里面,他很清楚地表达了自己的传教政策。参见 Antoine de Sainte-Marie, *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine*, Paris, 1701。

③ 注意区分多明我会士闵明我和耶稣会士闵明我(Claudio Filippo Grimaldi)。

④ Domingo Navarrete, *Tratado historico político, ethico y religioso de la monarchia de China*, Madrid, 1676, tratado tres。

⑤ Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, 1701;关于这本著作的介绍和分析,可以参见李文潮:《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》,《汉语基督教学术评论》第1期,2006年6月,第159-184页。

⑥ 参见 P. 101, pp. 312-313。

过,因为官府控制的缘故,殷铎泽无法出版他的著作。同时,传教士之间的矛盾越来越尖锐,这使得他们决定在1667年12月18日到1668年1月26日之间举办会议,即所谓“广州会议”^①。会议期间,利安当和闵明我表达了他们对儒家经典的排斥态度。相反,殷铎泽和大多数耶稣会士认为,儒家经典应该作为传教工作的基础。会议并没有解决争论。“广州会议”前后,殷铎泽被选为“中华耶稣会传教区代表”(Sinensismissionisprocurator)派到罗马去,他向教会做了教会在华遭遇的报告,祈求得到梵蒂冈的支持,其中有两个具体的要求:第一,批准中国人能升任司铎职位;第二,在中国,除了拉丁文之外,还容许用中文做弥撒^②。不过,殷铎泽意识到,如果传教士要继续利玛窦所开展的适应儒家的传教策略,他们应该确立理论根据,对儒家经典需要更有系统的解释。

(三)学术性的翻译工作

关于儒家经典的翻译工作,“广州会议”是一个转折点。殷铎泽所受到的攻击,使他不得不改变过去的翻译方法。第一,必须把儒家的权威确定下来。因此,殷铎泽决定系统地介绍儒、释、道,以证明儒家的优越。第二,必须把儒家与宋明理学更严格地区分开来,使先秦儒家不被怀疑为无神论。第三,必须在朱熹之外寻找另外一个具有权威性的评论家来解释《四书》。第四,必须提供相当可观的语言和历史材料来提高《四书》译文的学术价值。为了处理第一、二点,殷铎泽写了很详细的论文,这就是《孔夫子》序的前部分,称为《最初宣言》(*Proemialis Declaratio*)^③。因为殷铎泽终于从中国官方当局那里得到了返回欧洲的许可,所以他把《四书》的翻译工作托给3位佛兰芒耶稣会士:恩理格(Christian Herdrich, 1624–1684)、鲁日满(François de Rougemont, 1624–1676)和柏应理^④。他们3位已经在中国呆了六七年的时间,并且都参加过殷铎泽译文的修订工作。殷铎泽离开广州之后,他们以新方式投入了翻译工作。

殷铎泽并没有放弃自己《中庸》的简单译文。因为忙碌别的事情,或者应对官府的控制,他在广州只木刻了《中庸》译文的最初26页而已——这相当于整个译文的一半^⑤。他把26张刻板留在广州,仅带走印刷本。1669年,在前往欧洲的路途中,殷铎泽在果阿停了一段时间,并木刻印刷了其他刻板(它们跟广州的刻板有很明显的差异)。他把印刷本的前后两个部分装订在一起,并命名为《中国政治伦理

① Handbook, p. 313. “广州会议”(Cantonensisynodus)形式上召开了一个多月时间,但是,我们不妨把传教士在广州这段时间均如此概括。关于广州会议,参见J. S. Cummins, *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Aldershot: Scholar Press), 1993. 历史材料有:*Acta Cantonensia Authentica in quibus praxis Missionariorum Sinensium Societatis Jesu circa ritus Sinenses approbata est communi consensus Patrum Dominicanorum, & Jesuitarum, qui errant in China* (1700), p. 106. “Historia et disquisitio critica de Coetu Cantonensia Jesuitis Dominicanis ac Franciscanis in urbe Kuan Chiam Fu pro Christiana fide captives celebrato a 1687 & 1688”, in *Monumenta Sinica* (1700), pp. 186–389. “De las disputas que tuvinos en la metropoli de la provincial de Kuan-Tung los de las tres Religiones”, in Navarrete, *Tratados Historicos* (Madrid, 1676), Tomo II, pp. 190–253. *Monumenta Sinica cum disquisitionibus criticis pro vera Apologia Jesuitarum contra falsam Apologiam Dominicanorum*, 1700. Cf. Josef Metzler, *ibidem*, xi. 还有后来编辑的重要文献: Thomas Ignatius Dunyir Szpot, *Collectanea historiae sinensis ab anno 1641 ad an. 1700 ex variis documentis in Archivio Societatis existentibus excepta duobus tomis distincta auctore*, c. 1700.

② 参见Albert Chan, “Toward a Chinese Church: the contribution of Philippe Couplet S. J. (1622–1693)”, in *Philippe Couplet S. J. (1623–1693), The Man who Brought China to Europe*, edited by Jerome Heyndrickx (Netetal: Steyler Verlag 1990), pp. 66–67.

③ Knud Lundbaek, “Notes sur l’Image du Néo-Confucianisme dans la littérature européenne du XV^e à la fin du X^e siècle”, in *Actes du 3^e colloque de Sinologie* Paris: Les Belles Lettres, Cathasia 1983, p. 135. 耶稣会士是从胡广(1370–1418)所主编的《性理大全》(1415年)的第1、26章中获得关于新儒家的信息。参见《孔夫子》, Preface, xxij–xxxvij, xlij–cxix.

④ 中国当局要求从澳门派另外一位司铎代替殷铎泽。参见方豪:《中国天主教史人物传》,上海:天主教上海教区光启社,2003年,第328页。

⑤ 很可能中国当局突然释放了他,而他很着急离开广州去澳门坐船,因为在《中庸》译文第26页,文字突然停止了,一句话没有说完。那时,好像他用已经准备好的刻板来印刷《中庸》译文的第一部分。

知识》(*Sinarum Scientia Politico-Moralis*)^①。虽然译本出版于 1669 年,但就其风格而言,还是属于耶稣会翻译的第一个阶段。

从殷铎泽被容许离开广州直到被扣留的所有耶稣会士被释放这段期间,那 3 位佛兰芒耶稣会士花了 3 年时间重新翻译了原文,还加上原本的注释译文。译文不再是一本语言教材,而是更具学术价值。不过,在此过程中,他们决定放弃翻译篇幅较长的《孟子》,只完成《大学》《中庸》《论语》的译文^②。此后,6 位耶稣会士修订了其译文。在修订者的名单中,可以找到刘迪我的名字,这使我们有理由怀疑阐明我所说的话,即刘迪我后悔了容许出版殷铎泽的《中国智慧》^③。1671 年,译文稿寄到了罗马。

同一时间,在罗马,殷铎泽的使命失败了,他无法得到梵蒂冈的支持。在他离开罗马之后,广州译文到达了罗马,编辑工作被托给基歇尔(Athanasius Kircher 1602–1680)。基歇尔自己很忙碌,根本没有时间处理。1680 年,当基歇尔死去的时候,翻译计划完全陷入了停滞状态,译文稿子被搁置在盒子里,存放于耶稣会的“罗马学院”(Collegium Romanum)^④。

幸运的是,1679 年,柏应理也被选任为“中华耶稣会传教区代表”。1681 年 12 月,他离开澳门,于 1682 年 10 月到达荷兰。1684 年 9 月 25 日,他谒见了法国国王路易十四,请求把一批法国耶稣会传教士派到中国^⑤。1685 年,在罗马,如同殷铎泽几年前一样,柏应理在许多方面无法得到梵蒂冈的支持;可是,在“罗马学院”,他幸运地找到了 15 年前他在广州所翻译的儒家经典的稿子。他决定把稿子拿走,而把编辑和印刷工作从罗马转到巴黎,因为在那里,他能得到法国国王的支持。1686 年,他开始着手编辑工作。1687 年译文成书面世,标题为:《中国人的哲学家孔夫子,或中国知识,用拉丁文表述,通过殷铎泽、恩理格、鲁日满和柏应理的努力》(*Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet*)^⑥。除了《大学》《中庸》《论语》的拉丁译文之外,还包括柏应理所写的《致路易十四书信》和《中华帝国年代表》,殷铎泽所写的《孔夫子传》和殷铎泽、柏应理所写的《最初宣言》^⑦。

二、《孔夫子》对《四书》的特殊定义

上面简略地描述了《孔夫子》的成书经过。现在,我们需要从《孔夫子》本身来理解耶稣会士所作的“诠释选择”。虽然书的标题提到孔夫子,但是殷铎泽在序言中提醒读者,不能把孔子看作这些经典的

① 这本很特别的书今天收藏于罗马耶稣会档案馆(JS 3 III)。除了《中庸》译文之外,包括更详细的“孔子生平”(Vita Confucii)。殷铎泽对译文不太满意,从 1670 年 9 月 17 日起,他开始在书上用手写修改。参见 Dehergne Répertoire (1973),在 Intorcetta 条内。

② 参见 Bernard Maître p. 131。后来,法国耶稣会士卫方济(François Noël)把《孟子》翻译成拉丁文,完整了《四书》的翻译:《中国帝国的六书》(Sinensis Imperii Libri Classici Sex), Prague 1711。

③ Noël Gouvers “The Development of the Confucius Sinarum Philosophus reconsidered in the light of new material”, in *Western Learning and Christianity in China*, Monumenta Serica Monograph Series XXXV (Sankt Augustin: Steyler Verlag), 1998, vol. 2, p. 1142。修订者有: Biancati, Le Faure, Grebn, Canevari, Pacheco and Ferrari。参见 Rougemont 的书信(1670 年 11 月 5 日),引用在 Bernard Maître p. 131。

④ Cf Golvers p. 1150。

⑤ Pinot p. 44。1685 年 3 月 3 日,6 位“法国国王数学家”出海。Guy Tachard (1648–1712)停留在暹罗(今天的泰国),1687 年 7 月 23 日,其他 5 位到达了宁波。他们的名字是: Jean-François Gerbillon (1654–1707), Joachin Bouvet (1656–1730), Jean Fontaney (1643–1710), Claude Visdelou (1656–1737), Louis Le Comte (1655–1728)。

⑥ 《孔夫子》出版之前几个月,《大学》的英文版面世。参见 Matt Jenkinson, “Nathanael Vincent and Confucius’s ‘great learning’ in restoration England”, in *Notes and Records of the Royal Society*, Vol. 60, N. 1, 2006, pp. 35–47。

⑦ 在《致路易十四书信》里,柏应理恭喜“最基督徒的国王”(Christianissimus Rex)禁止基督新教,表达他自己希望路易十四能助于中国皈依天主教。

作者,一者因为这些思想是孔子在继承“先王”思想的前提下发挥出来的;二者因为这些经典作品要么并非全部出自孔子本人之手,要么成书于孔子之后,为后代学者之作。这些经典代表孔子思想,正确地体现孔子的精神。另外,《孔夫子》还系统地解释了《四书》的地位,对它们的历史来源和权威作了新的解释。

(一)儒家经典的定义:五加四等于六

这里,耶稣会碰到了第一个矛盾。虽然他们反对朱熹的哲学体系,却完全接受他所定的《四书》把它们作为儒家经典的核心和中国哲学的标准。当然,耶稣会士承认,从历史的角度来看,儒家经典最初等于《五经》《五卷》(*Quinque Volumina*)“属于[经典]第一类权威,如同中国政治伦理知识的泉源”^①。可是,传教士试图证明,跟《五经》相比,其实“《四书》受到更大的重视”。对传教士而言,是以实用性决定经典的。因为《四书》的影响力和实用性远在《五经》之上,所以,经典的核心并不在于《五经》。

另外,《孔夫子》还试图从《四书》本身的角度来论述其优越性,并提出了四个理由:第一,这两位哲学家[孔夫子和孟子]总是挑选了这些卷本[五经]里面最实用的部分,使之变成自己的东西。第二,在原有内容和意义之上,他们加上了不少自己的东西。第三,他们把教义讲得比以前更直接、更明白。第四,他们把原来的粗糙磨掉,把黄金时代的明显的朴素以更优雅的风格加以修饰,使之更为精致完整。为此,他们没有把《五经》而是把《四书》翻译成中文,使欧洲人能通过它们更准确地理解中国哲学[儒学]。虽然如此,他们也并不排斥《五经》。如果需要的话,他们会查阅它[《五经》],如同我们接近泉源,从它那边取得清水^②。

在《孔夫子》看来,《四书》代表中国哲学最精彩、最有理性的部分,而被视为最终标准。不仅如此,《孔夫子》还试图进一步提高《四书》的地位,赋予《六经》观念一个新的含意:“解释者提到《六经》(*Lo kim*),即《五经》《四书》(*U kin su xu*)。”^③《孔夫子》没有把《四书》中的每一本“书”作为一个“经”,要不然五加四会等于九,而是把《四书》看作《六经》中的第六“经”。我不确定在中国是否有类似的说法(一般来说,第六经就是已经丧失的《乐经》)。很有可能是耶稣会士自己发明了《六经》这个含义,把《四书》作为第六经与其他五经并列,使《四书》的权威性不至于低于《五经》。

确实,耶稣会士很清楚,明清时期,在使用方面,《四书》变成了最主要的经典,既是那时的主流思想经典著作,也作为科举制度的基础。当然,朱熹原来没有试图以他所界定的《四书》来代替《五经》。而且,虽然明清士大夫把《四书》作为实际标准,但是,他们也没有直接否定《五经》的核心地位。相反,传教士只是更明显地把《四书》看作儒家经典的核心,而把《五经》放在次要的地位。我们下面要谈谈这种“诠释选择”是如何反映出传教士的理性主义倾向的。

(二)对《四书》来源的隐瞒

耶稣会士都知道“四书”就是朱熹的产品,而且,他们一旦接受了《四书》就得接受朱熹对《论语》《大学》《中庸》《孟子》的编辑加工。可是,又因为他们反对朱熹的某些概念,所以他们只能隐瞒《四书》与朱熹之间的关系。其实,早期来华的耶稣会士并非没有意识到这个矛盾的存在。虽然利玛窦对朱熹思想持否定的态度,但他还是从《四书》中学习儒家思想。1624年的中华耶稣会“课程计划”明显地提倡采用朱熹的评论。后来,《中国智慧》和《中国政治伦理知识》两本著作就是采用朱熹的《四书章句集注》^④。

不过,“广州会议”是一个转折。那时,传教士之间发生了激烈争论,他们更全面地讨论中国礼仪和

① 《孔夫子》, xv。

② 《孔夫子》, xx。

③ 《孔夫子》, xx。

④ 在《中国政治伦理知识》的序里,殷铎泽清楚地表达他跟着朱熹的《四书章句集注》。罗马耶稣会档案馆收藏《四书章句集注》的明朝版本。上面有耶稣会士潘国光(Francesco Brancati 1607-1671)的笔记。参见 Albert Chan S. J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, Amonk, NY: M. E. Sharpe, 2002, pp. 9-11。

儒家经典之间的关系。接受中国礼仪的传教士清楚地意识到其立场的弱点。因此,在《孔夫子》的《最初宣言》里,殷铎泽说明,虽然朱熹的哲学体系偏向无神论和唯物主义,但是,他认为,《四书》原文反映了先秦儒家思想,而没有陷入思想困境和错误。为了对自己的传教政策进行辩护,殷铎泽等耶稣会士决定更严格地区分一种纯粹的先秦儒家和一种堕落的新儒家。如此,他们决定不再采用朱熹的《四书章句集注》。因此,在《孔夫子》中,朱熹与《四书》之间的关系完全被隐瞒。虽然《孔夫子》所用的《四书》的选定、版本、解释主要来源于朱熹,可是,《孔夫子》却只字未提朱熹对其形成的影响,没有说明《大学》《中庸》原是《礼记》的两章,是经朱熹重新整理才成为《四书》的独立篇章的。这使西方读者误以为《四书》在先秦时期就已经最终成型了^①。虽然传教士都知道《四书》不是先秦著作,而是新儒家的产物,但是,他们还是试图把《四书》所表达的思想解释为孔子本人的思想。

谁做了不再提朱熹的决策?是不是殷铎泽本人?很可能,离开广州之前,他下了这个重要的决定。这样,我们可以理解为什么柏应理把殷铎泽作为《孔夫子》的主要作家,并把他的名字列在著者名单之首。

(三)在朱熹之外,寻找其他评论家

既然传教士决定不再用朱熹的注释,那么,他们就需要寻找另一种解释来替代。当时,他们有两个选择:或者唐朝的评论者,如孔颖达,或者宋明的评论者。第一个选择有些困难,因为在明清两朝这些评论都不占主流,权威性不足。如果传教士要跟当时的士大夫交流,而不是把自己置于社会文化的边缘,那么,他们就不可能回避时代的思想环境,而应该关注和重视宋明的注释和评论。而且,即使传教士找到了唐朝对《论语》和《孟子》的注释,也无法找到对《大学》和《中庸》的注释,除非他们在《礼记》的评论中去找。如果这样做的话,传教士们就无法对《四书》作出一种整体的把握和系统的解释了。很明显,传教士一开始决定翻译《四书》就不得不采用宋明的注释和评论。而且,他们在翻译这些评论的过程中发现,在许多方面,宋明儒家比先秦儒家更接近他们所拥护的经院哲学。因此,虽然他们不想直接引用朱熹《四书章句集注》里的注释,但还是选择了非常接近朱熹的评论家来代替。

确实,《孔夫子》提到3个评论家的名字:Cham kù Chin, Kieu kium xan和 Chan Tum ço^②。第一个名字就是张居正。传教士主要选择了张居正代替朱熹。其实,耶稣会士在早期就已知道张居正的《四书直解》(1573年)了。最迟从1624年起,耶稣会士开始采用它,因为“课程计划”确认张居正作为朱熹之外的另一个好选择。《四书直解》^③本来是张居正专门给10岁的万历皇帝写的。他要求万历皇帝每天诵读《大学》10次^④。张居正认为,一个统治者应该采用儒家经典作为统治的指导思想来改革人性和社会^⑤。为了说明张居正《四书直解》的优越性,《孔夫子》提出根据:

在丰富和宽度方面以及文风清晰流畅方面,没有其他的评论能与之相比拟[删略]。他的注释被任何中国人所引用。虽然他属于新解释者——他是最近一个与其他同代解释者不同,他没有创

① 朱熹的名字在《孔夫子》序中被提到。不过,关于朱熹和《四书》的关系,殷铎泽和柏应理保持沉默。他们提出朱熹对儒家经典提供新诠释,使后来学者更加扭曲了孔子思想的本意。《孔夫子》提到,因为秦始皇焚书的缘故,有一些文字脱落了。

② 《孔夫子》, ciii

③ 参看 Lim Brockey, *Journey to the East*, Harvard University Press, 2007, p. 266. 按照 Mungelb教授,《孔夫子》采用了《张阁老直解》的1651年版本。参看 Mungelb David E, “The Jesuits’ use of Chang Chû-Cheng’s commentary in their translation of the Confucian Four Books (1687)”, in *China Mission Studies Bulletin*, 1981, p. 16. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985, p. 269. 张居正对《四书》的评论今天收藏在罗马耶稣会档案馆(《张阁老正字四书直解》, 1635年; Japonica Sinica, I-14 参见 Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, pp. 13-14. A)和巴黎国家图书馆(Courant 2844-2846 and 2849)。

④ 参见朱东润:《张居正大传》,天津:百花文艺出版社,2000年,第167页。

⑤ 关于万历和张居正之间的复杂关系,参看 Huang Ray, 1587 *A year of no significance*, New Haven: Yale University, 1981, pp. 1-41.

作新神秘。为此,我们主要跟着他。^①

这里列举了3个理由:文风、权威、正确。第一,因为评论是写给10岁的孩子,所以文字易懂。第二,张居正的评论很流行。在这方面,耶稣会士的说法确有失实,因为张居正的评论远不及朱熹的流传广泛。而且,张居正死后,名誉受到了很严重的损毁,其著作直到1651年才被容许重印。第三,关于正确方面,《孔夫子》的说法很难立足。我仔细地阅读了《孔夫子》原文,并将之与朱熹和张居正的注释相较,发现虽然拉丁文主要依据张居正的文字,可是,张居正的注释却离不开朱熹的注释。《四书直解》的次序和绝大部分内容与朱熹的《四书章句集注》是一致的,小异大同。毋宁说,张居正只是用白话文来给10岁的万历皇帝介绍朱熹的注释而已,其评论也只是《四书章句集注》的释义^②。我认为,传教士们不可能没有发现这一点。

三、宋明理学与西方哲学的结合

虽然耶稣会士们彻底排斥朱熹的某些概念(如“太极”和“理”),放弃直接引用朱熹对《四书》的评论,但是,通过张居正的评论,他们还是接受了朱熹的许多重要观念。即使耶稣会士想要并努力回到孔子的思想,不过,此路不通。他们对《四书》的解释绝对绕不开宋明理学而直接反映先秦儒家的思想。下面,我们要说明《孔夫子》如何阐述宋明理学的3个核心观念,并如何将这些观念与西方思想连接融合起来。

(一)朱熹的理性主义和经院哲学的结合

传教士逐渐意识到,他们所面对的中国思想自成体系,即“中国知识”(Sinensis Scientia),如同《孔夫子》的副标题说明的那样。他们很重视新儒家思想和经典的体系化,认同“三纲八目”所包含的逻辑次序。在其看来,新儒家体系回应了他们自己的体系,即“欧洲知识”(Europea Scientia),以期建立两个体系之间的思想桥梁。当然,“欧洲知识”和“中国知识”之间存在一种张力:虽然它们基于跨越文化界限的理性知识,但是,在“知识”之前加饰“欧洲的”或“中国的”,就弱化了“知识”的普遍性。不过,耶稣会士希冀通过“知识”这个共名建立起沟通两个文化的桥梁,强调它们之间的同一。普遍理性能表达两个文化间的统一性。如此,《孔夫子》代表的是一种理性主义的企图。我们可以取《大学》译文的开端来看清这一点:

¹大²学之³道,⁴在⁵明⁷明⁶德,⁸在⁹亲¹⁰民,¹¹在¹²止于¹³至¹⁴善。

¹Magnum adeoque viorum Principium, ²sciendi³ institutum ⁴consistit in⁵ expoliendq seu excolendo ⁶rationalē ⁷naturam à coe b inditam; ut scilicet haec, ceu limp idissimū speculū, abstersis pravorum appetitū maculīs ad pristinā claritatem suam redire possit ⁸Constitit deinde in⁹ renovando seu reparando ¹⁰populū, suo ipsius scilicet exemplo & adhortatione ¹¹Constitit demū in¹² sistendo firm ite; seu perseverando in¹³ summo ¹⁴bono per quod hīc Interpretes intelligi volunt summam actionum omnium cum recta ratione conform itatem. Atque haec tria sunt ad quae reliqua huius libri reducuntur^③

在拉丁译文里面,有些带号码的文字对应着汉语原文中的一些文字^④,不带号码的其他文字对应于中国评论家的注释。把上面的拉丁文翻译成中文是:

学习的主要目的,特别是对君王而言,在于精炼和培养天赐予他的合理本性,使它,如同一面最明亮的镜子,以去掉欲望和堕落的污点,能返回自己原来的纯真本性;然后,通过自己的榜样和劝

① 《孔夫子》, cxiv.

② 当然有一些解释来源于程颐,如《大学》中“亲”当作“新”。

③ 《孔夫子》, p. 1.

④ 其实,两个字没有相对的翻译(“之”和“于”),因为拉丁用名词变格来代替。

告,引导人民走向好的有德性的生活;最终,在于固守和坚持至善状态。评论者解释说,我们一切的行为的综合是符合正当理性的。这三点概述全书的全部。

在耶稣会的翻译中,“明德”失去了它原来具有的丰富的象征性意义,而被抽象、概念化地作为“合理本性”(rationalem naturam; 主格: rationalis natura)。这种理解丧失了美德和情感部分,更强调了理性部分。显然,这种解释并不反映出先秦的《大学》原意,而更受到了朱熹和张居正的影响:“盖必其有以尽夫天理之极。”如此,朱熹和张居正把“明德”解释为“天理”,拉丁文译成了“正当理性”(recta ratio)。另外,传教士也从他们自己的思想框架出发来理解“明德”,主要从亚里士多德哲学和经院哲学出发。虽然朱熹的“理”与经院哲学的 ratio 有所不同,可是传教士认为,这两个概念基本上是相通的。从他们的经院哲学立场来看,“自然界”、“人界”甚至于“神界”都具有普遍理性,而恰好,传教士在朱熹对《四书》的解释中找到了“理”的观念。因此,“盖必其有以尽夫天理之极”的“尽”被解释为“符合”([esse] in conformitatem),使这种解释类似于经院哲学的“物与知的符合”学说(adaequatio intellectus et rei)。

拉丁文也加上了一个注释,说明这种“合理本性”是“天赐予的”(à coelestis inditum)。在张居正的评论中,我们找不到这种注释,可是,朱熹说:“明德者,人之所得乎天。”传教士很容易接受了这种观念,因为它强调某种超越起源:虽然“明明德”就是一种人性的内在过程,可是这种过程还依赖于某种外在的东西,如“天”或“上帝”赐给的。

另外,关于“亲民”,虽然传教士承认“爱民”的本意比较符合基督宗教的核心观念,可是在译文中,他们仍保持了程颐以来的宋明理学的正统解读,即“新民”的意思(renovando seu reparando populum; 不定式: renovare seu reparare populum)。为了翻译另一个核心观念,即“至善”,传教士采用了经院哲学的术语 summum bonum,它经常被理解为一种超自然的目的。意思是说,行动者达到自己的目的之后,行动过程停止和消失了,投入了永恒不动的沉思(contemplatio)。因为经院哲学把“至善”跟永恒的“上帝”连接起来,所以“至善”被理解为一种超自然的止静状态。其实,从《大学》的“三纲”可以获得同样的解释:前“两纲”(明明德、亲民)代表一种预备工作,一旦人心达到“第三纲”,即“止于至善”的时候,前“两纲”就失去了任何意义和作用。因此,经院哲学的 summum bonum 和“至善”这两个概念可以相通,儒家概念的翻译回应耶稣会士们自身的思想。另外,在《大学》译文的最后部分,《孔夫子》也表述了中国哲学跟欧洲哲学相比之下的优势:

尽管欧洲哲学跟中国哲学在论证的严密方面是同等的,但在文雅、精明、语言丰富和优美方面,却无法与之[中国哲学]比拟。而且,我承认,其历史源流也远不可及之,因为中国哲学流传的时间是那么的久远。不可否认,亚洲和欧洲在文明早期都有迷信的神,可是,当中国人的成熟美德加强时,皇宫就已成了美德的“吕克昂”。当欧洲几乎被看作是文盲、无国王、无法律的时候,中华帝国一直以来都有很文明的国王和法律来领导;中国已有了名声、勇猛和修养。^①

这里,我们还需要注意,与中国哲学比较的标准并不是柏拉图的学院(Academia),而是亚里士多德的“吕克昂”(Lyceum)。与利玛窦的《中国札记》不同,传教士不再批评中国哲学缺乏逻辑;相反,在“论证庄严”上,认为欧洲哲学和中国哲学都获得了同等的水平,而且,中国哲学在其他方面超越了欧洲。如此,《孔夫子》把中国哲学跟希腊哲学的理论哲学连接起来:中国哲学有系统,有逻辑,建立在理性的基础上。传教士有一个用心良苦的暗示,即如同基督神学通过希腊哲学获得了思想发展那样,中国基督宗教通过儒家哲学也能获得发展。如此,《孔夫子》认为中国比欧洲更早脱离了非理性的迷信。虽然《孔夫子》没有直接提到亚里士多德的名字,但是,《孔夫子》暗示,如同西方基督神学建立在亚里士多德哲学的基础之上,他们可以在孔子哲学的基础之上建立东方的基督神学^②。

① 《孔夫子》 p 38

② Mungello David E., *The Great Encounter of China and the West 1500-1800*, New York Rowman & Littlefield Publishers 2005, p 60

上面这些例子足以证明,传教士直接或间接以朱熹的基本观念来理解《四书》因为他们能在他那里找到与自身思想的连接点。在传教士看来,先秦的儒家经典不具有严密的理性论证,然而,通过朱熹的评注,它们获得了更高的哲学价值^①。

(二) 张居正与耶稣会士之政治思想的混合

传教士在朱熹的解释的基础上翻译了《四书》很明显地偏向形而上学和理性主义,可是他们也从张居正那里接受了一种政治思想,注意到了《四书》所包含的实践哲学,并把《四书》归为伦理学和政治学的著作。

朱熹把“大学”解释为成人之学,意思是说,《大学》应作为普遍教育的课程。如此,《大学》所描述的“三纲八目”就是所有成人人都要参与的事。虽然并不是所有成人都有机会来实行“齐家”和“治国”,但是“三纲”代表人生哲学的普遍范畴。相反,在张居正时代,中国的知识分子认为,朱熹的思想太抽象了,他们更强调“实学”,特别是在政治方面。如此,张居正回到了先秦的原意:《大学》并不是为了所有成人而写的,而是“特别是对君王来说(adeoque virorum Principum)”。确实,与朱熹不同,张居正在多数情况下把“君子”解释为君王或政治上的领袖^②。在他对《四书》的注释中,“君臣”关系在他的身上有了很具体的体现,他试图把《四书》作为他个人与万历皇帝之间的政治蓝图。《孔夫子》跟随张居正的政治诠释,试图把统治者放在思想体系的核心位置。

与张居正的政治思想一样,经院哲学认为,统治者站在最高的位置,人民本身及其意志(voluntas)不足以构成一个“完整的团体”(perfecta communitas)。需要某种政治秩序,使分散的人民能够凝聚起来。先有君王,之后才有真正的人民。因此,政治秩序不依靠人民意志,而是依靠统治者的先天美德。那时,大多数耶稣会士都支持君主制度。如伯拉明枢机主(Roberto Bellarmino 1542-1621)说,每个国家只能有一个统治者,如同太阳系只有一个太阳而已^③。确实,君主制度与经院学派的形而上学都有密切的关系,如同真理只有一个源头,一个国家只能有一个君王。虽然耶稣会士强调了理性的普遍性,但是,在政治方面,他们更倾向于政治理性需要通过层级来普及化。

很明显,《孔夫子》的思想描述了一种“绝对君主制度”。这点反映出张居正对《四书》的解释,也反映了传教士自身的政治观。17世纪,传教士支持欧洲的民族国家(nation-state)的兴起。如同法国耶稣会士支持了路易十四的“绝对君主制度”^④,同样,在华的耶稣会传教士也支持康熙的极权,因为不管在欧洲或在中国,他们认为,只有“绝对君主制度”能提供最稳定的社会秩序,或者说,强大的中央集权能避免社会集团的内乱,以使天主教能在良好的社会基础上更好地传播和发展。另外,传教士还对统治者表明天主教会本身并不危害国家稳定,且在各种宗教中是最有助于促进国家安宁的。如同路易十四禁止基督新教而选择了天主教一样,在华的传教士希望康熙也能做类似的选择。因此,在中国的“实学”和西方政治思想之间,《孔夫子》扮演了很重要的沟通角色。

(三) 邱浚的历史考证和西方诠释学的互动

除了朱熹的理性主义和张居正的政治思想之外,我们在《孔夫子》中还能找到宋、明、清思想中的另一种影子,即对经典的历史考证。朱熹和张居正对《四书》原文提供了很多字面上的解释,如汉字的含义、哲学意义等。朱熹不太强调儒家经典的历史背景,而更注重儒家经典所揭示的修养教化。对朱熹来说,学习《四书》的时候,读者并不太需要了解很多历史材料。相反,这些历史材料可能会阻挡读者的主要任务,即他的个人教化。虽然张居正对原文的历史人物提供了一些简略的解释,但是,与朱熹一样,张

① 当然,这里的“哲学”和“理性”还是从传教士的西方角度来谈。“哲学”“理性”可以存在不同的理解和定义。

② 虽然在拉丁文里面,如同中文一样,“君子”(princeps)意味着政治上的领导,也意味着道德上的榜样,可是,《四书》的拉丁译文比较偏向政治上的含义。在道德意义上,“君子”有时被翻译成“诚实的人”(probus vir 6 2),或“完整的人”(perfectus vir 6 2)。有时一个翻译包含了两个意思(probus Rex 9 4 10 6)。

③ Harro Höpfl *Jesuit Political Thought The Society of Jesus and the State*, Cambridge University Press, 2004, p. 41.

④ Jensen, p. 123.

居正主要试图直接针对原文。

《孔夫子》序中提到了一个评论家 Kieu kium san 即邱琼山或邱浚 (1420– 1495)。邱浚是广东琼山 (今属海南) 人, 1454 年进士, 官至礼部尚书、文渊阁大学士。在《大学衍义补》(1487 年) 中, 邱浚做了很严密的考证工作, 提供了大量的有关历史人物的史料, 专门评论了“治国”和“平天下”^①。在《大学衍义补》的序里, 邱浚如此评价《大学》

儒者全体大用之学也。原于一人之心, 赅夫万事之理, 而关乎亿兆人民之生。其本在乎身也, 其则在乎家也, 其功用极于天下之大也。圣人立之以教, 人君本之以治, 士子业之以学, 而用以为辅君。是盖六经之总要, 万世之大典, 二帝三王以来, 传心经世之遗法也。^②

邱浚提供了大量的古代历史例证, 并用这些例证来讨论当时的社会政治问题。在经典诠释方面, 对邱浚来说, 跟理学相比, 这些古代例证更具说服力, 百姓更容易从中学习礼义廉耻。如此, 在评论儒家经典的时候, 邱浚回到汉代文学批评的方法。后来, 在晚明的社会政治危机中, 士大夫也非常重视邱浚的《大学衍义补》。那时, 很多士大夫批评了阳明学派的主观主义, 试图回归到朱熹思想, 使政权有更稳固的合法性。不过, 朱熹的思路被认为太抽象了, 中国的具体政体与新儒家的“天理”之间的接合好像缺乏说服力。因此, 在“实学”运动之下, 很多诠释者强调儒家经典的历史人物事例, 通过儒家经典所包含的历史例证治理国家。

虽然在《孔夫子》里我还没有找到对《大学衍义补》的直接引用^③, 但是, 很明显, 在处理《大学》原文的时候, 《孔夫子》跟着邱浚的方法, 对原文所提到的政治事件进行了很严密的历史考证, 加上了每件事发生的年代和具体时间, 提供相关的历史例证来说明原文。如此, 《孔夫子》加入了大量的历史注释, 特别是关于尧、舜、桀、纣、文王、周公等重要人物。此外, 还用一些注释来介绍中国的风俗习惯, 如在器皿内外铭刻格言。因为历史注释都是用斜字体来写, 所以读者很容易把它们跟原文译文或张居正和朱熹的解释相区分。注释主要来源于《尚书》《诗经》《礼记》《国语》皇甫谧著《帝王世纪》司马迁著《史记》^④、余邵鱼著《列国志传》。

在《孔夫子》中, 这些历史注释扮演着很重要的角色, 证明了中国历史的古老, 耶稣会士按照西方历法推算中国年代。在《中国历史》(*Sinicae Historiae*, 1658 年) 中, 意大利耶稣会士卫匡国 (Martino Martini) 已经编撰了一份中国历史年代表。在此基础上, 柏应理推算编撰了更完整、更详细的中国历史年代表——《中华帝国年代表》(*Tabula chronologica monarchiae Sinicae*), 并将之作为附录放在《孔夫子》的后面。

恰好, 同一时间, 法国圣经考证家西蒙 (Richard Simon, 1638– 1712) 通过他的著作《旧约圣经批判史》(*Histoire critique du Vieux Testament*, 1685 年), 完全革新了圣经学。在许多方面, 西蒙所建立的方法类似于中国的历史考证学方法。如同中国诠释学很早以前就已注意到必须理清儒家经典创作的源流、弄清儒家经典的不同作者 (孔子本身、孔子之前的先王、孔子之后的弟子) 一样, 西蒙开始建立新的方法来研究圣经, 特别是《五书》(*Pentateuch*)。比如, 西蒙问自己: 摩西能作为《五书》的作者吗? 有没有不同的作者的可能? 中国人很早以前就以类似的方法来研究儒家经典了, 欧洲人直到 17 世纪方敢用类似

① 其实, 邱浚继承了真德秀 (1178– 1235) 的《大学衍义》。1233 年, 真德秀向南宋的理宗皇帝奉献他的著作。元朝, 这本书变成了名典。明太祖也非常重视它。不过, 真德秀只评论了《大学》“八目”中的最初“六目”而已。两百多年之后, 明朝的邱浚认为, 儒家不能缺“外王”任务, 而以评论“治国”、“平天下”来补充。

② 邱浚:《大学衍义补》, 林冠群、周济夫编辑, 北京: 京华出版社, 1999 年, 第 7 页。

③ 与朱熹、张居正的诠释不同, 邱浚不按照原文次序, 而按照话题来解释经典。因此, 在《孔夫子》中要直接找到邱浚的说法很困难。

④ 按照 Mungella 柏应理的年代表跟着《史记》。参见 Mungella David E., “A study of the Prefaces to Philippe Couplet's *Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae* (1686)”, in Philippe Couplet S. J. (1623– 1693), *The Man who Brought China to Europe* edited by Jermey Heyndrickx (Nettetal: Steyler Verlag 1990), p. 188.

的方法来研究《圣经》里出现的问题。尽管如此,西蒙的研究及这类方法的传播还是遭到了教会主流实力的强烈反对^①。另外,在历史考证上,圣经学直接受到了儒家经典的影响。因为中国历史所记载的许多事件被纳入《圣经》的历史框架,所以儒家经典引起了很多争论,特别是关于《圣经》所记载的洪水。当时的圣经学家认为,这个洪水的范围涉及到整个地球和整个人类,而作为人类历史的新开端。如此,中国古老历史的发现造成了对《圣经》权威的巨大挑战,中国历史所带来的客观知识逼迫欧洲学者重新思考《圣经》的真理究竟在哪里。18世纪,大多数的圣经学家已经放弃了“全世界洪水”的说法。在这方面,儒家的历史考证学有助于西方历史考证学的产生。因此,在中国和西方经典的考证研究方面,《孔夫子》扮演了很重要的角色。

四、结 论

很明显,《孔夫子》涉及到儒家经典。不过,我们无法忽略译本引起思想争论的复杂的历史背景。郭纳爵和殷铎泽的最初译本受到攻击之后,耶稣会士就试图创立新的译文风格,并大量选取了新儒家诠释学的观念和方法。因为中国历史的古老受到质疑,所以,在邱浚的考证那里,耶稣会士找到了某种诠释法来追溯和确认经典的历史含义,从而证明尧舜和其他先王的历史真实性。因为儒家的实用价值被怀疑,所以,他们也接受了张居正的经世学,用以强调统治者的道德榜样,表述儒家政治思想在中国、西方国家的现实意义。最后,因为儒家的哲学价值被怀疑,所以,耶稣会士吸收了朱熹对儒家经典的理性化,证明儒家与西方思想的共同点在于哲学。虽然利玛窦批评了“中国哲学”缺乏理性,但是,《孔夫子》却试图证明,中国哲学充满理性、逻辑性和系统性。

通过儒家经典的翻译,耶稣会士有了较好的机会和条件学习宋明理学的诠释学,并成就了新儒家和西方哲学的第一次融通。通过《四书》的翻译,他们开启了中西诠释学的对话。这种对话说明,只能在理性的基础上才能使经典跨越文化界限而相互融通。耶稣会士所打开的路,使后来的许多西方哲学家,如莱布尼茨,走出去。但是,自19世纪以来,有些哲学家,如康德和黑格尔^②,都用相对狭隘的哲学定义,即用西方的标准来衡量中国,造成否定中国哲学的存在。北京大学哲学系陈来教授主张不能放弃“中国哲学”的观念,而是要扩大它的内涵,使它能包容中国传统的修养方法:“中国古代确有自己的义理之学,这种义理之学是中国古代哲人思考宇宙、人生、人心的理论化体系,而其中所讨论的问题与西方哲学所讨论的问题并不相同。像宋明理学中所反复讨论而且极为细致的‘已发与未发’、‘四端与七情’、‘本体与功夫’,甚至‘良知与致知’等,都是与西洋哲学不同的问题。”^③换言之,我们现在不能再用西方哲学作为惟一的标准来界定哲学本身的含义,在不同时代与地区,人们所讨论的哲学问题会有所不同,因此不能用某一文明的哲学来界定哲学本身的内涵。

(感谢中山大学哲学系研究生王伟东先生对这篇文章进行了仔细的校对工作)

【责任编辑:杨海文;责任校对:杨海文,赵洪艳】

① 我不知道西蒙是否知道中国考证的传统。这一点很值得进一步研究。

② Immanuel Kant *Logic*, translated by Robert S. Hartman and Wolfgang Schwarz, New York: Dover, 1988, p. 31; G. W. F. Hegel *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. S. Haldane and Frances H. Simon, London: Routledge and Kegan Paul, 1968, vol. I, pp. 94-100.

③ 陈来:《现代中国哲学的追寻》,北京:中国人民大学出版社,2001年,第358页。

Early Translation in Western Languages of Confucian Classics

Thierry MEYER

(Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, Guangzhou, 510275)

Abstract In the cultural exchange between China and the West, the translation of classics has played an important role. By the end of Ming and the beginning of Qing dynasty, the missionaries coming to China have translated many Western scientific, philosophical and literary classics into Chinese. At the same time, they started to translate Chinese classics into Western languages. This article presents the first translation of Confucian classics in the West. First, it briefly describes the historical context of the translation, analyzing the special definition of the *Four Books* given by the missionaries. Then, it analyzes the translation itself and its connection to Neo-Confucian commentaries. In addition, the hermeneutical choices made by the missionaries are discussed against their own intellectual background.

Keywords Four Books; Rationalist school of Song and Ming; Jesuit Hermeneutic

On the Pao-kao System in the Qing Dynasty

XU Zhongming, YAO Zhiwei

(School of Law, Sun Yat-sen University, Guangzhou, 510275)

School of Government, Sun Yat-sen University, Guangzhou, 510275)

Abstract The Pao-kao system was an important litigation system in ancient China since the Yuan Dynasty. This system originated from *Rituals of Zhou*, began to take shape in the Yuan Dynasty, developed during the Ming Dynasty and matured in the Qing Dynasty. During the Amendment of Laws in the late Qing Dynasty, the Pao-kao in traditional law and the litigation agency in modern law were combined together. Modern scholars usually disregard the Pao-kao system as the litigation agency system in ancient China. After the Pao-kao system in the Qing Dynasty is studied, it could be found that there are great differences between these two systems. The misunderstanding may conceal the special connotations of the Pao-kao system.

Keywords Pao-kao; Litigation agency; law of the Qing Dynasty; modern law

Game Interpretation of Coase's Proposition and Legal Pragmatism

KE Hua-qing

(Center of Law and Economics, School of Law, China University of Politics and Law, Beijing, 100088)

Abstract Coase's method focuses on reciprocity different from Pigou tax, so an overall perspective should be taken when allocation of right is taken into account. Transaction cost, mainly caused by strategy, is the core of Law and Economics; therefore, Coase's proposition can be better understood through Game Theory. Legal efficacy is based on enforcement by themselves in Nash equilibrium; thus an outline of Legal Pragmatism is worked out.

Keywords Coase's proposition; transaction cost; Nash equilibrium; Law and Game Theory; Legal Pragmatism

The Influences of Foreign Direct Investments on Chinese Economy

LI Chong

(School of Economics and Business Administration, Beijing Normal University, Beijing, 100875)

Abstract Chinese economists in recent years have debated on the influences of foreign direct investments on Chinese economy since 1978. Foreign direct investments bring about beneficial influences on Chinese balances of payments, employment, income and productivity, yet they also have negative influences on Chinese structures of markets, structures of enterprises and economic safety.

Keywords foreign direct investments; host country; balances of payments; employment and income; productivity; technology; structures of markets; economic safety