

# 清朝来华耶稣会士卫方济及其儒学译述研究

□罗莹

(北京外国语大学 中国海外汉学研究中心 北京 100089)

**摘要:**“四书”域外传播史是“中学西传”跨文化研究中的重要课题。结合“礼仪之争”这一时代背景,可对比比利时来华耶稣会士卫方济的儒学译介成果进行梳理,重点关注他于1711年在布拉格出版的儒学典籍译著《中华帝国六经》(*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*)。进而以该书《中庸》译文为例,比较卫氏译文与其他拉丁文译本之间的异同。一方面勾勒出16-18世纪来华耶稣会士对儒学典籍翻译与阐释的基本路径;另一方面着重探讨卫氏译文的独特之处及个中缘由。

**关键词:**耶稣会士;礼仪之争;《中庸》;概念译介

DOI:10.16365/j.cnki.11-4054/d.2015.01.018

比利时来华耶稣会士卫方济(Francois Noel, 1651-1729)是18世纪中西“礼仪之争”历史舞台上的关键人物,其重要性一方面体现于他在耶稣会饱受各方批评质疑的危机时刻,两度被任命为中国会省的差会“代理人”(Sinensis missionis procurator)返回罗马,就中国礼仪的性质向教皇呈上来华耶稣会士收集的各方教友证词,并凭借自己出色的语言能力以及对于中国文化的深入了解撰写报告,为耶稣会的“文化适应政策”进行辩护。另一方面,作为一名拉丁文语文学家,他在古典文学及修辞学方面造诣颇深,曾撰写若干的拉丁文诗歌并创作拉丁文戏剧。沿袭比利时天主教教会(当时与卢森堡、荷兰以及法国北部同属于西属尼德兰地区)的开明传统,他撰写的《在印度和中国所进行的数学及物理学观察》(*Observationes mathematicae et physicae in India et China ... ab anno 1684 usque ad annum 1708*,

Pragae 1710)一书保留了许多宝贵的天文学测试数据,例如中国城市的经纬度、对于日蚀月蚀及木星的观测数据、中国星宿的名录等。更值得称道的是他名下三部介绍中国文化的巨著:六部儒家经典的拉丁文译本《中华帝国六经》(*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, Pragae 1711)、介绍中国哲学思想特质的《中国哲学》(*Philosophia Sinica*, Pragae 1711)以及旁征博引意图解析中国“礼仪”性质的《中国礼仪的历史记录》(*Historica Notitia Rituum et Ceremoniarum Sinicarum*, Pragae 1711)。这三部作品都是他在1708年第二次作为“代理人”前往罗马汇报工作并为中国礼仪进行辩护时整理的,此后不知何故他来到位于布拉格的耶稣会大学并于同一年集中出版这些著作。其中,后两部作品更因其争议性以及隐含的“挑衅性”,传闻耶稣会内部曾对其进行审查并下令查封,以致后世流传下来的藏本甚少<sup>②</sup>。

收稿日期:2014-12-05

基金项目:教育部人文社会科学研究青年基金项目(12YJC720019);北京外国语大学世界亚洲研究信息中心科研项目

作者简介:罗莹(1982-),女,北京外国语大学中国海外汉学研究中心助理研究员,博士。

关于卫方济来到布拉格的原因,学界一直存在多种揣测。值得注意的一点是:卫方济前往的这所耶稣会大学,亦即位于布拉格的耶稣会克莱门特学院(Collegium Clementinum,今天捷克国家图书馆所在地),是17、18世纪耶稣会在欧洲一个非常重要的印刷出版据点。正是借助这里便利高效的印刷出版条件,卫氏才得以在一年内接连出版自己研究中国的多部专著。

② 笔者在捷克国家图书馆逐一查阅过卫氏的三部专著:皆为四开本,书页为普通的牛皮纸,封面封底皆为普通软皮革并有卷边装订,书脊上标注有各书标题中的关键词及作者名,以便于查找。与卫氏著作在装订上的朴素低调形成鲜明对比,《中国哲学家孔子》则采用大一倍的对开本设计,同样是软皮革封面并有卷边装订,且书页边缘刷红(该书大部分藏本的设计都如此,唯独奥地利国家图书馆的藏本为金色书边,更显珍贵)。

学界对于卫氏著作的关注一直存在,而与之相关的专题研究却不多见<sup>①</sup>。下文谨以《中华帝国六经》一书的《中庸》译文为例,通过勾勒“天”这个在“礼仪之争”中极具争议性的概念,深入了解卫方济本人的儒学观及其对于中国礼仪的定位。

### 一、卫方济其人 及其《中华帝国六经》一书

1651年卫方济出生于比利时北部埃诺省(Hainaut)的埃斯特吕城(Hestrud)。19岁时加入耶稣会高卢-比利时会省(Gallo-Belgium)位于图尔奈(Tournai)的初学院,成为一名见习修士。在此,他一边学习神学,一边教授了多年的文学及修辞学。1684年1月他与另一名比利时传教士Philippe Selosse(1649-1685)一同从里斯本登船被派往东方传教。此时卫方济希望加入的是日本会省。1685年8月他成功在澳门登岸,而同行的Selosse神父此前已在途中不幸去世。

在此期间,他曾于1687年和1690年两次计划乘船奔赴日本传教,但都以失败告终,遂被派往中国江西会省常驻南昌布道。1701年奉中国副会省省长安多(Antoine Thomas, 1644-1709)的指示,他与庞嘉宾(Kaspar Castner, 1665-1709)同为“代理人”前往罗马,就中国礼仪之争向教宗报告教务工作,并从耶稣会的立场进行辩解,但最终教宗克莱蒙特十一世作出了反对耶稣会的决定。1707年7月,卫方济重返澳门,不久他二度被选为“代理人”,并于1708年1月陪同康熙特使艾逊爵(Antonio Francesco Giuseppe Provana, 1662-1720)、陆若瑟(José Ramón Arxó, d. 1711)再次前往罗马,同行的还有艾逊爵的中国助手樊守义(Louis Fan, 1682-1753)。1709年2月,他们一行在罗马汇报工作并提交了数种教务报告及回忆

录。此时,卫方济认为教宗在综合了解各方面的证词后,已倾向于支持耶稣会的观点<sup>②</sup>。之后,卫方济先是来到布拉格的耶稣会公学,并于1710-1711年出版了多部重要著作,继而在1713年前往法国里尔,在此两度申请返回中国都被拒。1716年,他来到里斯本第三次申请返回中国,仍旧无法成行(鲁保禄猜测或是因为身体状况或是由于船只故障,待考),终于1729年在里尔去世。

卫方济是16、17世纪来华耶稣会士的集体译经活动的重要参与者以及集大成者,尽管他的《六经》译稿直至他第二次返回罗马汇报工作并利用在布拉格逗留的机会,才于1711年刻印出版。但早在南昌传教期间,他已完成“四书”大部分的拉丁译文。笔者查证过现藏于布鲁塞尔皇家图书馆、署名为“中国耶稣会传教团神父卫方济”(a P. Francisco Noel Societatis JESU Missionario sinensi)的《中庸》、《孟子》两部拉丁文手稿<sup>③</sup>,两稿扉页上标注的“1700年于中国南昌”(Nancham in China 1700)字样都证明了这一点。另据费赖之所载,卫方济三卷本的《论语》手稿现藏于俄罗斯圣彼得堡图书馆,亦为“1700年南昌手写本”<sup>④</sup>。

卫氏的译文不管在体例上还是译词的选用上,都与其修会前辈有所不同。鉴于卫氏《六经》译文篇幅甚大<sup>⑤</sup>,而《中庸》一书被程朱视为“孔门传授之心法”,是儒家论述修身以及“至德”的著作之中最具“形而上”色彩的一部,下文遂以《中庸》译文为例来分析卫氏译文之特色。

### 二、卫方济《中庸》拉丁译文的特点

#### 1. 翻译底本及译文手稿

在翻译底本及体例上,卫方济的“四书”译文同时参照了朱熹及张居正的注解。以《中庸》的译

①笔者对于卫方济其人及其译介儒学典籍活动的关注,始于无意中阅读到台湾学者潘凤娟的著述:(1)天主、罪人、圣治:卫方济与《仁罪至重》[C]// 基督宗教与近代中国国际学术研讨会. 北京:2009:202-224;(2)卫方济的经典翻译与中国书写:文献介绍[J]. 翻译论丛,2010(3):189-212。深受启发,在此表示感谢。

②关于卫方济的生平,笔者主要参考了下列学者的著述:[法]费赖之著,冯承钧译.在华耶稣会士列传及书目(上下)[M].北京:中华书局,1995:418-423;[法]荣振华等著,耿昇译:16—20世纪入华天主教传教士列传[M].桂林:广西师范大学出版社,2010:253-254; PAUL RULE. Francois Noel SJ and the Chinese Rites Controversy:138-156; DAVID MUNGELLO. The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West [C]// International Symposium on Chinese-Western Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S.J. in China, Taipei 1985:515.

③卫方济在一封写给自己的赞助人阿维罗公爵夫人(Duchess of Averio)的信中透露了这一观点。但实际上教宗克莱蒙特十一世后来在1715年3月19日颁布了《从登极之日》(Ex Illa Die)通谕,完全否定并禁止了中国礼仪。

④两部手稿皆藏于比利时皇家图书馆手稿部,编号分别为19.930及19.931。

⑤卫方济《中国帝国六经》一书 google books 上已有扫描文本。

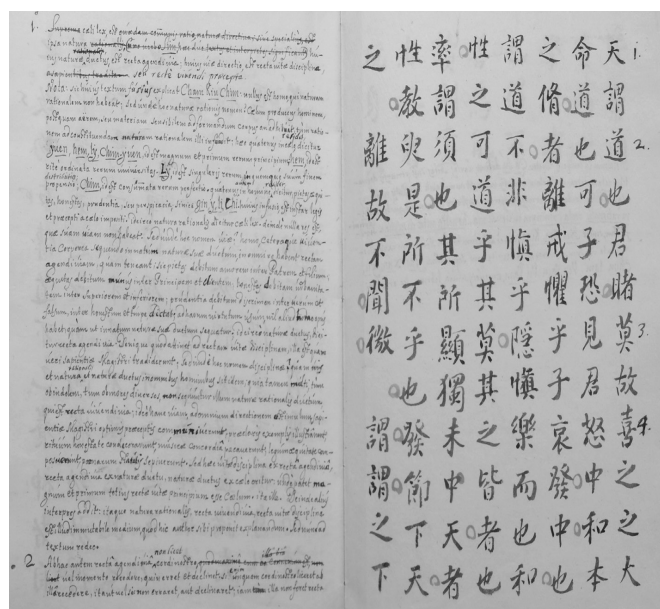
文为例。卫氏先是全文翻译了朱熹的《中庸章句序》，之后将朱熹《中庸章句》所定 33 章的内容，依据朱熹的断句逐句翻译。其译文明显参照张居正《中庸直解》一书的注解，除开篇一段在正文之后有明确说明（sic hujus textum fusius explicat Cham Kiu Chim，意为“此处将张居正的解补注在后”）<sup>①</sup>，其余各处都是将朱注及张注直接融解在自己的译文中。此外手稿中有一段被删去的译文，其出处标注为明著名理学家蔡清（1453—1508 年）的《四书蒙引》（Su Xu mum in）。

尽管在后来正式出版的《六经》中没有出现任何汉字，但卫氏的《中庸》译文手稿采取中拉双语对照排版。其中《中庸》原文部分包括朱熹所作《中庸章句序》及正文全文，用黑色毛笔抄录（手稿中的汉字似出自两位中国人笔下：大部分章节的字迹统一端正并有红色句读，中间有两处出现另一人的娟秀笔迹，这两部分无句读圈读，且与前文分开单独装订，似是后来补入抑或更替的部分）。各个章节前方的序号都是卫方济依据朱熹集注的章节划分及断句自行标注的。拉丁译文部分，经与耶稣会档案馆所藏卫方济亲笔书信比对，可以确认

手稿前半部分并非卫方济本人的字迹。该部分字体工整娟秀，而且删改调整的篇幅颇大（删改者的字迹为卫方济本人），可能是由他人主笔翻译抑或抄录卫氏早期译文，也可能是由卫氏口述译文，他人笔录而成。卫氏本人明显对于该部分译文不甚满意，故出版前进行了大幅度的修改。后半部分译文出自卫方济笔下，该部分修改甚少，似是经过深思熟虑之后一气呵成。

经由比对《中庸》手稿与之后《六经》中的正式出版物，可以发现被删的语句主要是译者对原文所做的注释。例如手稿翻译完《中庸》开篇“天命之谓性”一句后，译者直接借用张居正注释中的举例<sup>②</sup>，以“在天为元亨利贞，在人为仁义礼智”来说明上天赋“理”于万物并成就其本性，出版时该例被删。翻译“致中和，天地位焉，万物育焉”一句时，手稿一方面借用托马斯·阿奎那《神学大全》（Summa Theologiae）中的术语“appetites rationalis”（指意愿）和“appetites sensitivus”（指感觉）分别比喻“天”和“地”的属性；另一方面也使用“天为父”、“地为母”这一中式比喻来说明天、地与万物之间的关系，出版时也被删。此后手稿原本还引用张居正《中庸直解》中“由是吾之心正，而天地之心亦正，吾之气顺，而天地之气亦顺”的一段话，亦被删。除开篇一处，此后手稿译者凡引张注皆隐去姓名，只称之为 sinae interpres（中国的阐释者）。这一称谓颇有经院哲学的古风。12 世纪阿拉伯哲学家亚味罗（Averroes）因其对于亚里斯多德学说所做的著名诠释及深远影响亦被称为“诠释者”（The Commentator）。此外，翻译“诗曰：神之格思。不可度思。矧可射思。夫微之显。诚之不可揜如此夫”一段，手稿中除原文翻译外还新增两处注释，介绍中国人在祭神之前如何进行斋戒（ieiunium sinicum）并援引《四书蒙引》中有关“太极”作为事物本源，因其生化出“阴”、“阳”两气并成为天地万物造化的根源。这两处注释（Nota）都不见于最终的出版物。

除删去部分注释外，为使译文更为简练准确，卫氏在出版前也删去一部分修饰性、重复性的衍文，增添一些语气词、连词或根据上下文补充实词



卫方济《中庸》拉丁文译本手稿  
现藏于布鲁塞尔皇家图书馆

①孟德卫在其研究中指出，卫氏《六经》兼用朱注与张居正的直解，并明确提及朱熹及其他理学家的名字，却唯独“没有明确指出张居正的名字”。据笔者查证，卫氏《大学》、《论语》及《孟子》译文中，确有多处明确参考张氏直解但未点出处，唯独在《中庸》译文中明确表明自己参考了张居正的注解。

②孟德卫曾指出：早期来华耶稣会士之所以选择张居正的注本，不仅因为张氏的直解简洁易懂，同时比起具有“无神论”倾向的理学阐释，张居正的注解则带有明显的“一神论”色彩，因而更受耶稣会士的青睐。

以贯通句意,一并订正译文中出现的错误<sup>①</sup>。行文中多处出现句式调整以及同义词更替,也体现出译者在用词上的斟酌以及修辞、文采方面的考量。另有部分调整则似乎受限于当时刻印技术,例如手稿中所有用下划线来表示的专有名词(人名、书名)及引语,出版时均改用斜体标示;手稿人名注音中凡是使用c的名词,如chim cu(程子),cu su(子思),Yen et cem(颜氏和曾氏),刻印时都统一用ts取代,改为Chim Tsu, Tsu Su, Yen et Tsem等。

## 2. 译词的确定性及体系化

16、17世纪来华耶稣会士在处理儒学典籍中概念的西译时,往往会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,例如《中国哲学家孔子·中庸》(Confucius Sinarum Philosophus·Liber Secundus, 1687 Paris)一书“道”的拉丁文译词包括:regula(准则)、via(道路)、virtus & leges & ipse Magistratum gerat(美德、律法以及借助地方官员进行管理)和ratio(理性/道理)等。且不论耶稣会士在主观上是否深入了解儒学概念内涵多层次性的特征——抑或是充当他们汉语老师的中国文人对此进行详细的分梳解说——客观上一词多译的做法确实有效体现了儒学概念内涵的丰富性,但也会给西方读者留下儒学概念的所指含混、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。

有别于修会前辈译本中充斥着丰富的一词多译现象,卫方济更倾向于一词一义的做法<sup>②</sup>,只

在个别篇章会根据朱注或张注对既定的译词加以调整。例如“道”的译文基本固定为“道路”(via),但卫氏在翻译“率性之谓道”时,将“道”处理为“正确行事的道路”(recta agendi via);将“君子之道”译为“正确的、不可更改的中道”(recta immutabilis Medii via);在翻译“诚者天之道”、“诚之者人之道”时,则把“道”译为“道路或是正确的理性”(via, sive recta ratio)等<sup>③</sup>。“天”、“鬼神”、“君子”、“小人”等词的情况也是如此,卫氏翻译这些概念时统一使用“coelum(天)”、“spiritus(气息/精神体)”、“vir sapiens(有智慧的人)”、“vir insipiens(愚蠢的人)”等译词<sup>④</sup>。

## 3. 中西文化意象的比附

卫方济《中庸》译文尽管在体例、句式及译注内容上都有别于前人的译本——《中庸》一书最早的拉丁文译本是由意大利来华耶稣会士殷铎泽(Prospero Intorcetta, 1626-1696)完成的《中国政治道德学说》(Sinarum Scientia Politico-Moralis, 1667/1669 Quamcheu/Goa),后来他的译文经过进一步的补充修订,再次收入《中国哲学家孔子》书中——但在儒学概念拉丁文译词的选择上,却有相当一部分与其修会前辈殷铎泽的译文相重合。对于这些貌似相同的译词,倘若结合它们所在译文的上下文,以及译者在前言及注解中所流露的翻译动机,我们会发现在相同的译词背后,各有译者意欲强调的不同内涵。但卫氏与殷氏确有一共同之处:他们延续了来华耶稣会士致力于以耶稣释儒、寻求两种文化共通之处的一贯手法。例如

①譬如手稿中“性”一词的翻译有时用natura,有时用natura rationalis,为了统一词义出版时都改为natura;手稿中《中庸章句序》开篇将《中庸》的书名另译为immutabile rectae rationis medium(不被改变的正确理性“中”),出版时为使其与标题译文相一致,改为Immutabile Medium(不被改变的“中”);将vivendi modo absolutis(借助完善的生活方式)改为vivendi regula illustribus(借助卓越生活准则)、将verborum forma(言辞的形式)改为verborum formula(言辞的方式)、将et sui successorem(和他的继承人)改为suique successorem(以及他的继承人)等也都属同义替换。此外,手稿中删去多处etiam, igitur, id等不具实意的副词、连词,也是为了使语言简洁。手稿中增词的例子有:将illi enim Sapientes(那些智者)改为Prisci illi Sapientes(那些古代的智者)、刻印“天命之谓性”时,根据上文在指示代词huius(这个)后面增添rationis(理性),在infusio(倾注)后面增添receptio(接受),通过补充实词来方便读者的理解;刻印“国有道,不变塞焉,强哉矫”一句加上表示感叹的proh(啊、噢)以及连词dum(当…时),这些增补都是为了使句意表达及指向更为明确。卫方济订正手稿译文错误例子则有:翻译“子曰。武王周公。其达孝矣乎”一句,原本是将周公译为武王的孙子(nepotes),后又改为兄弟(fratri)。

②19世纪之后儒学经典的外文译本都采取了“一词一义”的做法,例如:理雅各译本中“道”统一翻译为way,辜鸿铭的《中庸》英译本统一译“道”为the moral law,当代美国汉学家安乐哲的《中庸》译本也统一译“道”为way。保持术语译名的统一及其内涵的固定,明显符合近代“哲学”学科构建自身理论体系的需要。

③此外在自行添加的注释中(Nota),卫方济也曾把“道”译为“人类正确生活的道路”(recta hominum vivendi via)。

④例如《中庸》涉及“天”的多处译文有:“天命之谓性”卫氏译为“Caeli lex est ipsa natura”;“(致中和)天地位焉”的翻译是“in quo Coelum ac Terra debitum suum locum servant”;“上不怨天(下不尤人)”则译为“si Coelum ipsi non conferat quod amat, Caelo non succenset”等,各处的“天”均统一翻译为“Coelum”。

在翻译《中庸》开篇“天命之谓性”时,卫氏引用张居正的观点注解到:

上天在造人时,用气息[aer,直译为“空气”]或是能被感知的质料来塑造(人的)身体,继而注入理性使人性完整。这里所说的理性,当它位于上天时,它被称为“第一原理”,这一原理是伟大而完善的,它为万物所共享并具备指导性;当它存在于人的身上时,它被称之为仁慈[pietas“仁”]、公正[aequitas“义”]、尊敬[honestas“礼”]、睿智[prudencia“智”]或者说与生俱来的理智,这一理性的注入和接纳就相当于上天将律法及其教导下达给众人。因此说:本性是上天的律法(自然也包含在第一推动力之中)<sup>①</sup>。

此处,卫氏译文“名义上”遵循张居正注解的相关论述,但他所选择的核心译词实则具有鲜明的神学色彩。如:

倘若用拉丁文中表示“气息、空气”的 aer 一词来对应理学中的“气”说尚可接受,那么卫氏借用亚里斯多德、尤其是在托马斯阿奎那神学思想中的重要术语 ratio(原意为理性)来翻译程朱学派的“理”一词,则有望文生义、乃至刻意模糊抑或调和两者之间思想差异之嫌。其实这一做法早在殷铎泽的早期译本中已经多次出现,但其始作俑者则是利玛窦,从他使用希腊语拉丁化的名词“Tetrabiblion”(原指托勒密在公元2世纪完成的四卷本占星学著作《占星四书》)来对译儒家“四书”一词即可见其端倪<sup>②</sup>。本质上这是来华耶稣会士试图调和中西文化差异、为方便西方人理解中国经典,借用西方神哲学术语来对应、注解儒学术语的一种翻译技巧以及积极尝试,只是后来这种手法被以白晋(Joachim Bouvet, 1656-1730)为代表的“索隐派”发扬光大,将中西文化意象的附会视作神学阐释的例证乃至依据时,就触及天主教神学阐释正统的底线,严令禁止其发表观点,著述亦被封存。有趣的是虽无明确证据表明白晋与卫方济有过直接解接触,而马若瑟(Joseph

Henry-Marie de Prémare, 1666-1736)及傅圣泽(Jean-Francois Foucquet, 1665-1741)等索隐派成员也只在来华初始与卫方济有过短暂的接触,但卫氏确曾被视为索隐派思想的积极推动者。

此处张居正注解中的“理”沿袭自朱熹在集注中的看法,是指上天(确切地说是指太极)映照在万物包括人身上的一种完美至善的存在。在朱子的理论中,理气是一体中的两分,两者处于一种相互依存的关系。其中,“理”为本,绝无不善且无偏差。正是由于人、物禀之于天的“理”堕于俗世形气之中交混而形成的“性”,亦即张注所言“盖天之生人,既与之气以成形,必赋之理以成性”。而耶稣会士用以翻译“理”的 Ratio 一词,其本义是指人与生俱来所具备的一种主动认知能力,依靠这种能力每个人都能够认识事物的意义并理解其原因<sup>③</sup>,这与“理”的儒学意指可谓相差甚远。

此外,用 principium primum 亦即“第一原理”——阿奎那在《神学大全》(Summa Theologiae, Ia, Q4, a.1.)中曾指出“上帝是第一原理”——指代“理”;将原文的“天命”(主谓结构,此处“命”是动词,解作令)转译为 lex coeli(“上天的律法”);以及卫氏译文最后“包含在第一推动力之中”这样的补充说明,都带有鲜明的神学阐释色彩,亦是中西文化意象附会的明确例证。

#### 4. 变幻莫测的中国之“天”

以“天”一词为例,自先秦始,中国的“天”便一直交织着自然之天和神性之天的双重身份,只是在不同的时期各有偏重。早期耶稣会的《中庸》译本包括卫氏的《中华帝国六经》一书都是用“coelum”来对译儒家之“天”。关于“coelum”一词在西方宗教史中的含义以及来华耶稣会士选取该词、人为构建起这一新意义链条的原因及其中存在的问题,笔者在此前相关研究中已有讨论<sup>④</sup>。此处将重点梳理该词的内涵在各个早期译本中出现的转变。

意大利来华耶稣会士殷铎泽的《中国政治道

①“Coelum in producendo homine, post quam illiae rem seu materiam sensibilem indidit ad formandum corpus, tum eidem rationem ad perficiendam naturam infundit; haec ratio, quatenus in Coelo residet, dicitur principium primum seu magnum, communicativum, directivum, perfectivum. Quatenus autem in homine existit, dicitur pietas, aequitas, honestas, prudentia, seu intelligentia congenita. Hujus rationis infusio & receptio est instar legis ac praecepti a Coelo impositi. Id circo dicitur: natura est Coeli lex; (scilicet in actu primo.) [...]”。此段对应的是张居正在《中庸直解》中引用子思所说的一段话:“盖天之生人,既与之气以成形,必赋之理以成性,在天为元亨利贞,在人则为仁义礼智,其禀受付畀,就如天命令他一般,所以说,天命之谓性。”详见:陈生玺译解.张居正讲评《大学中庸》[M].上海:上海辞书出版社,2007:55.

②利玛窦最早使用“Tetrabiblion”(希腊语 BIBΛΙΩΝΙΑΤΡΙΚΩΝ)一词作为“四书”的译名,在其书信中他多次提到此点,此外他也使用意大利语的“Quattro Libri”来指称“四书”。

德学说》一书<sup>①</sup>是耶稣会历史上第一个正式出版的《中庸》拉丁文译本。该书作为殷氏在华的早期作品,采取简洁明了的直译风格并具有明显的教科书乃至双语字典的功能<sup>②</sup>,没有添加其他主观阐释。殷氏在其译文中并未将中国之“天”等同于基督宗教的唯一真神(Deus),径直译为自然之天。在翻译“郊社之礼,所以事上帝也”一句时,他只是将“上帝”译为 *supremus Imperator*(最高的帝王)。但后来当殷氏的《中庸》译本再度被收录到《中国哲学家孔子》一书时,译者在正文翻译之后加入大段以斜体字形式标示的主观阐释<sup>③</sup>,并明确指出此处的“上帝”即 *Deus*<sup>④</sup>。另外,结合该书详细介绍中国文化的《初序》,亦可清晰地看到译者致力于在中国典籍中搜集古人已经信仰真神的痕迹,以此证明从伏羲到孔子,中国人凭借其出色的理性已经认识到真神,只是后来由于“释”、“道”的兴起以及“新阐释者”(Neoterici Interpretes, 指理学家,耶稣会士有时也称之为“*atheo-politicus*”无神论政客)的错误理解,中国人原初的纯真信仰才会受到“玷污”(obscurassent ac foede contaminassent),导致迷信及堕落。耶稣会士此举实为利玛窦首创,在其《天主实义》一书第二章,利氏借助亚里士多德哲学中关于本质与偶然的划分,明确反对宋代理学家将“太极”或“理”这种物质性本源作为世界开端,并大量征引《尚书》及“五经”中的话来印证自己的观点,批评驳斥朱熹的注解。《中国哲学家孔子》的译者皆为利玛窦适应政策的拥护者,他们沿用利氏区分原

儒新儒、厚古薄今的做法,用亚里斯多德的“四因说”来理解古代中国哲学(用质料因来定性“太极”,用“形式因”来认识“理”,以典籍中出现过的“上帝”来对应“动力因”);以西方人的视角及其价值判断来描绘中国的情况,比如称理学家为“无神论政客”、称中国为“君主国”(monarchia),而伏羲则是这一“君主政体的创始人”(monarchiae sinicae conditor);用“*Lex naturae*”(自然律法时期)这样的西方神学话语来描述中国上古史,试图将信奉“上帝”、未受佛、道思想影响的古代中国人划入自然律法时期,从而使之纳入基督教史学观以及基督宗教神学讨论的范畴。经由西方经院哲学式的阐释及改造,《中国哲学家孔子》译本证明中国先民所认识的“天”及他们崇拜的“上帝”亦即西方的 *Deus*。尽管事实证明,这样的做法未能给来华耶稣会在“礼仪之争”中争取到更多的支持,但译文中的这一看法却直接影响了莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)有关中国“自然神学”的思考<sup>[4]</sup>。

卫方济在《中华帝国六经》一书的序言中明确指出,来华耶稣会传教团已经数次翻译过“四书”等儒学典籍,他之所以要再次翻译以尽可能地完善这些译本,并非不知感恩或浪费时间的无益之举,而是他认为之前的这些译本在翻译的准确性上存在问题,而这直接导致了阅读这些译本的欧洲人无法据此对中国文化做出判断,继而在这一讨论中争论不休。因此,他决心“准确地追随中国的阐释家及其(书中)原意,致力于用清楚、

① 响应卫匡国神父(Martino Martini, 1614-1661)的招募,殷铎泽于1659年抵达澳门。之后他先是前往杭州跟随卫匡国神父学习中文,而后奉派至江西传教,跟随在建昌成功开教并建立耶稣会会院的郭纳爵(Inácio da Costa, 1603-1666)学习中文并写下很多笔记。1662年他们共同出版了名为《中国的智慧》的《大学》拉丁文译本。此后殷铎泽完成自己题为《中国政治道德学说》的《中庸》译本,并于1667、1669年先后在广州及果阿将该书刻印。

② 该译本为中拉双语合刻本,每半叶左侧为西式排版的拉丁译文,右侧为中式排版的《中庸》原文;原文每个汉字都标有注音及数字标号,可与左侧的拉丁译文逐一对应。除了逐字直译的部分,译者因应西方人惯用的表达方式,为使拉丁文句意完整、通顺,也添加了一些辅助性的虚词。殷铎泽在《中国政治道德学说》一书“编者手记”中已明确说明:为了使文章的意思更清楚,他自己为该翻译文本增添了一些修饰性文字。据笔者查阅统计:这些增译部分都是因应西方的语法、西方人惯用的表达方式,为使拉丁文句意完整、通顺而进行的填补,其中包括:关系代词(*quod*)、指示代词(*huic, haec, id*)、人称代词(*ego, sibi, ipso, eum*)、物主代词(*sua*)、连词(*si, ubi, nec, ut, sed, et, atque, ac, nam*)、介词(*de, in, ad, inter*)、副词(*etiam, tam, tantum, deinde, ibi*)、系动词(*esset*)等。

③ 从现藏于法国国家图书馆《中国哲学家孔子》一书的手稿判断,《中庸》部分虽无译者署名,但主要有两种字迹。其中主体的字迹为殷铎泽。

④ “*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 [...]*” PROSPERO INTORCETTA etc. Confucius Sinarum Philosophus[M]. Paris 1687:59.

恰当的拉丁文逐句翻译高雅的中文语句,其中很多都涉及(中国人的)风俗习惯<sup>①</sup>。可见他将儒学译本的准确性欠佳视为“礼仪之争”中有关中国祭祖、祭孔以及上帝译名争论的一个主要原因,并期望通过提供一个“如实”追随中国阐释者原意的译本来解决这个问题,最终使“基督成为这两种文化中共同的基石”(Utinam utrisque lapis angularis fiat CHRISTUS! )。

正是基于这样的考量,卫方济的译文不管是在体例上还是概念译词的选择上,都更为明显地参照了朱注及张注,因而也较其前辈更“忠实”地体现了儒学概念内涵的丰富性。例如在“天”的译介上,卫方济明确指出中国之“天”所具备的自然存在与神性存在这一双重性。卫氏沿用殷铎泽早期译文中 *coelum* 一词<sup>②</sup>,使得作为自然存在物之“天”的形象非常明确。他在翻译“上帝”一词时则采取音译加意译的谨慎做法,如实表达为 *coeli Dominum seu Xamti*(天的主人),并未将其与 *Deus* 对译。

同时他也毫不掩饰地征引各家阐释,充分表露中国人对于上天的敬畏崇拜。如上文所引,在翻译《中庸》开篇三句时,卫氏忠实地翻译张居正注释中“盖天之生人,既与之气以成形,必赋之理以成性”(卫氏译为“上天造人之时”,详见前引)、“性命于天,可见道之大原出于天”(卫氏译为:对本性的引领都源于上天。因此,它是指导人们如何正确生活的那条伟大的第一原理<sup>[5]42</sup>)等文段,明确指出儒家之“天”作为世间万物的创造者及最高主宰者的身份。在翻译朱熹为《中庸》划分章节、概况每一章旨意而增补的“右第一章”时,卫方济也如实翻译朱注中引子思的话:“(子思)首先指出‘道路’或者说正确理性的源头都来自上天,它自身是绝对不会改变的”<sup>③</sup>,再次强调了上天赋予万物理性、确定其运行规律的神性特征。此外,在翻译“上不怨天,下不尤人”时,他说到:“如果上天没有赐给自己想要的东西,不要因此

向上天发怒。”<sup>[5]50</sup> 翻译“故大德者必受命”时,他也遵从朱注翻译为“因此那个拥有至高德行的人会从上天那里获得如此之大的奖赏,他理应从上天那里获得帝国并成为帝王”<sup>④</sup>。在这些文段里,“天”作为众生祈愿的对象以及帝国王权正当性及合法性的赋予者、裁决者,堪比《圣经》中《撒母耳记》、《列王纪》和《历代志》里所记载的赋予君王正义性及统治合法性的耶和華。

事实上,卫方济曾在他另一部深入讨论儒家思想宗教性的《中国哲学》一书中更为明确直接地总结中国人的“天”:

在中国的古代经典中存在着一些关于真神的真实认识[……]古代中国人认为:世间万物最初的源头(*primam originem*)都来自上天(*a coelo*)或者说“上帝”这位上天的统治者(*seu coeli Domino ac Rectore*)。万物从一开始就依赖于上天的美德,因此,天或着说上帝是所有事物的第一原因(*prima Causa*),正是它孕育了(*producit*)人类并赋予人正确的理性本质,没有人能置身于上天的统治及天意之外 [……] 在中国的典籍中,他们将 *Deus* 所独有的“完善”这一属性,归于“天”或者说“上帝”。对民众而言,他们的帝王是由上天任命的,帝王就像上天的辅助者、使者或者说是它公正的代理人。人们都敬畏上天,向它祷告,服侍、祭拜并服从上天的旨意。上天会对人们的罪行表示愤怒并通过德行来约束众人。它嘉奖行善,惩治作恶;它关注着众生,体察(人的)精神,指导人的内心;上天无所不及,人无法欺瞒上天,因为它是最伟大、显赫、崇高、智慧、博爱、仁慈的协助者和保护者。难道你还没发现中国经典中所提到的这一切与《圣经》中的记载十分类似?<sup>⑤</sup>

可见卫氏对于儒家之“天”的双重性、尤其是对其神性的一面了然于心,并且在研究专著中毫不掩饰地将它与《圣经》中的“上帝”相提并论,只是在《六经》译文中,他仍尽量遵循自己在前言里提出的目标:为了保证译本的准确性,应“如实”

①FRANCOIS NOEL. *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*:a3v.

②按照西方宗教史的观点,*Coelum* 被定义为在土地之上并与之相分离的宇宙空间。在圣经旧约中,“天”被视为雅威的居住地(Theologisch gilt der Himmel im AT als Wohnort Jahwes)。但是与东方宗教不同的是,旧约中的“天”并没有被神圣化,而是被视为雅威的受造物:他造出了穹苍,从而“把穹苍下的水和穹苍上的水分开,并称这穹苍叫天”。参见 W.KASPER (hg.). *Lexikon für Theologie und Kirche*:115-122.

③朱注原文为“首明道之本原出于天而不可易”。卫氏译文参见 *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*:43.

④此处朱注原文为“受命者,受天命为天子也”。卫氏译文详见 *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*:53.

⑤笔者译自《中国哲学》一书。详见 FRANCOIS NOEL. *Philosophia Sinica* [M]. Pragae 1711:23-24.

地翻译中国典籍,因而并未给予过多的阐发。

尽管卫氏的译作留存于世的藏本数量非常稀少<sup>①</sup>,并最终伴随着教廷禁止就“礼仪之争”问题继续发表言论而被尘封多时,但卫氏试图在《中国哲学家孔子》之外另辟蹊径,结合朱熹及张居正注解,忠实于中国典籍的原貌,重译“四书”的努力,却并未被完全抹杀。作为少数直接接触到卫氏译本并深受其影响的欧洲启蒙思想家,沃尔夫(Christian Wolff)正是基于卫氏的《六经》译文从未将 Deus 与“天”对译<sup>②</sup>,尤其是受译文对于中国人在道德实践上突出表现的影响,才会撰写出那篇著名的《关于中国实践哲学的讲话》(Oratio de Sinarum philosophia practica, 1721),将孔子与耶稣相提并论,并将中国人的“道德实践”视为无需依靠神的启示以及基督宗教,借助自身理性以及不懈的道德修为即可实现个人完满并获得幸福的新模式。虽然这篇演讲直接导致沃尔夫被驱逐出境以免受绞刑,但恰是这篇演讲证明了卫方济译文对于中国人在“道德实践”上出色表现的宣传是何等到位,致使崇尚理性的德国启蒙思想家都会为了中国,这个由“哲人王”孔子——来华耶稣会士在其译本中一直称呼孔子为“中国哲学之王”(Sinenses Princeps Philosophiae)——所统领的理想国而无比神往。此外,《耶稣会士通信集》的编者之一、著名法国耶稣会士杜赫德(Jean Baptiste du Halde, 1674-1743)在编写其《中华帝国全志》(Description géographique, historique, chronologique et, physique de L'Empire de La Chine et de la Tartarie

Chinoise, 1735)一书第二卷涉及“作为次典的六部中文典籍”时,也全然参照了卫氏的《六经》译本,依次为这六部著作撰写内容摘要<sup>③</sup>。其中给予《孟子》一书的介绍篇幅尤多,甚至还专门为孟子作传,这一举动或许是受到卫氏在译文前言中流露出对孟子格外推崇与喜爱的影响<sup>④</sup>。

笔者认为:卫氏重译儒学经典的初衷,除了为欧洲读者提供一个更为准确和接近其原貌的译本外,恐怕还包括:(1)借助中国典籍中的记录,卫方济明确肯定中华民族不管是在古代还是近代——即不管是原儒还是以理学家为代表的后世阐释者——已对真神的存在有所了解,“天”、“太极”、“理”、“气”、“性”这样的字眼于卫方济而言,其实是对世界起源的思考以及指向某种原初的、精神性存在的不同说法而已<sup>⑤</sup>,这可视作卫氏对于中国人从古至今如何探寻“真理”(包括对于真神的认识、思考事物的起源等)的理论思考层面;(2)另一方面,卫方济在序言及译文中多次提及中国人对于伦理道德的重视,并将中国人祭拜礼仪定义为“风俗习惯”(mos)的一部分,似欲将评价的标准从此前西式的“宗教性抑或是世俗性”的神学标准<sup>⑥</sup>,转为中式的以表达敬意和感激之心、践行礼仪为核心的礼法标准,从而摆脱修会前辈从西方视角及神学判断出发的路径以及牵强附会地为儒家礼仪进行辩护的做法,果敢地以中国人的视角来定位中国祭祀问题的本质。这体现了他试图将对于“真理”的追求运用于组织安排个体行为、形成固定的风俗及礼仪,以规范人类行为实践性层面的思考,也正是这个独

①德国哲学家 Georg Bernhard Bilfinger 以及德国古典学家、著名的早期汉学家 Gottlieb Bernhard Bayer 都曾感慨卫氏的“六经”译本难得一见。

②沃尔夫曾坦言他在发表《关于中国实践哲学的讲话》时,尚未读过更早的儒学“三书”译本《中国哲学家孔子》,他对中国文化的判断完全以卫氏的译本为基础。笔者猜测:他当时恐怕也未曾读到过卫方济《中国哲学》一书,否则他会做出完全不同的判断。如前文所述,《中国哲学》书中明确指出中国人的“天”与基督宗教的 Deus 具有相似性。

③引自 Theodore Foss 为孟德卫关于卫氏六经译文专题论文的点评。

④卫方济在《致读者的前言》中,开篇就指出中文典籍不同于欧洲近代著作的独特之处,在于“这些书里更多地是谈论那些古老的事物,而不是追求技艺[...]经由对话衔接方面的高雅文风,时常构建出有序的论证说理的表述方式”。随后卫氏直接点明并推崇《孟子》一书作为中文典籍的突出代表:“尤其在孟子的书中(Doctoris Memcii liber),他熟练地使用论证及说服的技巧来安排各个对话之间的衔接。”丝毫没有因为孟子“性本善”等思想观点与基督教思想有抵触而对他加以回避。

⑤对于卫方济而言,包括程朱等理学家在内,后世那些遵循古代中国礼法、继续践行祭祀礼仪的中国人都不是无神论者。

⑥在《中国哲学家孔子》一书《中庸》部分的手稿中,殷铎泽屡次在页边加注强调:儒家祭祖祭孔的性质是非宗教性的(Ex textu ipso liquet, quod ritus et official Sinensium erga defunctos, à prima Priscorum institutione, fuerint mere civilia),试图为耶稣会在华实行“适应”政策进行辩护。

特的层面激发了沃尔夫对于中国“实践哲学”的思考及高度肯定。

### 三、结语

纵观明清来华耶稣会士的多个儒学译本,无一不透露着他们对于中国文化内在理性的肯定和欣赏。而耶稣会传教士通过对中国文化中宗教性元素的寻找和定位,无疑也丰富了西方自身对于所谓“宗教”的认识。不管是刻意强调儒家神性之“天”的利玛窦,还是一度彰显自然之“天”此后又极力证明“天”即为中国先民原初信仰的殷铎泽,抑或是后来揭示出“天”之双重性的卫方济,耶稣会士在跨文化语境下对这一概念的内涵进行人为的重新设定,在此背后掩盖的是中西异质文化之下,对于宇宙间“最高存在”的不同表述及理解。

耶稣会神父在西译儒学概念时充分体现了“语言”的创造性特征以及概念意涵的多层次性。他们的“四书”译本之所以能对当时的欧洲启蒙思想家产生如此深远的影响——尽管跨文化译介及推广儒家文化并非他们的目的所在,但他们的译本对于儒家文化在欧洲的传播并使孔子的学说广为人知,无疑起到开创性的作用——一方面固然是与启蒙时代的精神需求、文化氛围,亦即“时机”有关;另一方面则是因为承担其译介工作的耶稣会士自身兼通中西的深厚文化修养,因此他们才能基于西方的主流价值观(即前文所说的“以耶释儒”,借助中西文化意象的附会将异质文化吸纳到自身文化框架的解释之中),借助当时西方的学术语言(借助亚里斯多德哲学、圣保禄的神学观以及阿奎那神学思想体系中的关键

术语概念,来转译、套用儒学概念)灵活纯熟地改写他们所需要的儒学文本。

假如说明清来华的耶稣会译者,他们凭借着圣保禄式归化异教徒的热情以及对于中国文化“同情之理解”,尚能透过“非理性”的躯壳(祭天祭祖、八卦算命等文化现象)发现并欣赏中国文化中的内在理性,那么18世纪以后的西方人则更多是以外在理性的缺乏——亦即不符合西方世界为现代社会所制订的各种范式,大至法律法规,小至学术论文的引文格式——来否定中国文化的内在理性。如何主动面对西方,及时回归传统,通过结合经验研究及理论反思,经由它们之间的反复连接来思考如何建设一个既是中国的又是现代的、一个有别于西方现代主义模式却又具备普世性价值的中国学术传统乃至现代中国形象,已然成为当下学界之重任。

### 参考文献:

- [1] 费赖之.在华耶稣会士列传及书目(上、下)[M].冯承钧,译.北京:中华书局,1995:420
- [2] W.KASPER (hg.). Lexikon für Theologie und Kirche [Z]. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993-2001:842.
- [3] 罗莹.十七世纪来华耶稣会士对儒学概念的译介——以“天”的翻译为例[J].学术研究,2012(11).
- [4] 李文潮.“自然神性”问题——莱布尼茨与沃尔夫[C]//李文潮.莱布尼茨与中国.北京:科学出版社,2002:280-284.
- [5] FRANCOIS NOEL. Sinensis Imperii Libri Classici Sex [M]. Praga 1711.

(责任编辑 张耀南)

**Abstract** The spreading of Confucian Four Books in abroad is regarded as important topic in cross-cultural studies on the Transmission of Chinese Learning to the West. Against the historical background of Rite Controversy, this paper summarizes the Confucian translations by the Belgian Jesuit Francois Noël(1651-1729), focusing on Doctrine of the Mean in his Sinensis Imperii Libri Classici Sex translated and published in 1711. Comparing with the other Latin earlier translations, the differences and similarities in the Jesuits works of different generations will be clarified. So that on one hand, the Jesuits who came to China from the 16th to 18th century, their translation strategy and the interpretation way of Confucian classics are summarized based on various examples; on the other hand, the characteristics of Noël's translations and his motives will be also investigated and discussed.

**Key words** Jesuits; Rite Controversy; Doctrine of the Mean; cross-cultural translation