

《论语》在西方的第一个译本(1687年)

(法)梅谦立 Thierry MEYNARD

内容摘要:本文介绍中国经典迈向西方的开端,即西方人如何第一次阅读、理解、翻译和传播《论语》。它详细地介绍和分析《论语》拉丁版本的历史过程和背景、标题、结构、排版等问题,还有它所显示的孔子形象。

关键词:《论语》 翻译 拉丁文 耶稣会士

从17世纪起,中国经典迈向西方,使得它们不再仅仅是中国的经典,而逐渐变成全世界的经典。在这里,我们试图了解中国经典迈向西方的开端,即西方人如何第一次阅读、理解、翻译和传播《论语》,使这本书在西方人的心目中成为最能代表中国文化的文本。《论语》在西方的第一个译本是拉丁文本,见于一本可以被看作中国思想的百科全书之中,即《中国哲学家孔夫子》(*Confucius Sinarum Philosophus*, 巴黎,1687年)(后被简略为《孔夫子》)。它系统地介绍了先秦诸子、先秦儒家、宋明儒家、道教及中国佛教。除了《论语》的翻译之外,它还包括《大学》和《中庸》的翻译。

本文章由四部分构成。第一部分介绍《论语》翻译成西文的历史过程和背景,主要阐释传教士在礼仪之争背景之下的翻译意图。第二部分讨论《论语》拉丁版本的标题、结构、排版等问题。第三部分介绍和分析《论语》拉丁版本所显示的孔子形象——他是一位哲学家还是一位圣人等。最后一部分从译文中分析儒家的基本观念,如“仁”等,以及讨论一些专题,如《论语》译文所阐释的宗教观、政治观等。

一、翻译《论语》的历史背景

用儒家经典来学习中国语言和文化

为了解《论语》的拉丁译本,我们先要简单说明它的历史来源和背景。^① 其实,1687年所出版的译文积累了耶稣会传教士一百年的功夫。从1583年起,来华的传教士主要用《四书》来学习中文。在学习的过程中,他们用《四书》来准备一些语言教材。意大利人罗明坚(Michele Ruggieri, 1543—1607)就是第一位编写这种语言教材的耶稣会士,他把《大学》前半部分翻译成拉丁文。^② 1594年,利玛窦还翻译《四书》的重要部分,并在他的学生身上试验这个教材的效果。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中文。^③ 遗憾的是,利氏译本失传了。

^① 更详细的描述参见梅谦立:《最初西文翻译的儒家经典》,《中山大学学报》,2008年第2期,第48卷,131—142页。

^② 1588年,罗明坚还没翻译完《四书》,就被要求返回罗马,无法完成他的计划。只有《大学》译文的前半部分正式出版;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*, I (1979): 9.

^③ Pasquale d’Elia, *Fonti Ricciane*, 2 vols (Roma: La libreria dello stato), 2:35; 被引用于Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism* (Duke University Press, 1997), 327.

1624年,耶稣会中华省副省长李玛诺(Manual Dias, 1559—1639)确定了传教士来华的四年制的“课程计划”(ratio studiorum)。^①其中,传教士被要求学习《四书》和《尚书》。后来,在江西省建昌府,当时的中华省副省长郭纳爵(Inácio da Costa, 1603—1666)试图改进利玛窦的翻译,跟他的学生殷铎泽(Prospero Intorcetta, 1626—1696)一起出版了《中国智慧》(Sapientia Sinica, 1662年)。^②译文包括孔子生平两页、《大学》部分十四页。五位耶稣会士修订了该译文。^③这本著作被当代学者认为是“第一本中、拉双语译文。”^④后来,殷铎泽把《中庸》翻译成拉丁文,书的标题为:《中国政治伦理知识》(Sinarum Scientia Politico-Moralis, 1668—1669年)。^⑤

这些译本具有几个共同特点:(1)中文拉丁文对照,(2)字面上的翻译,(3)每个汉字带一个编号,跟拉丁文字对应,(4)汉字也标注耶稣会士所发明的拼音。这种编辑更方便西方人理解、朗读和记忆。

用经典来建立正统

后来,除了学习中文和理解中国文化之外,《四书》扮演了新的角色,即要证明中国古代传统的祭祀是完全合理的,不带任何偶像崇拜的色彩,使中国天主教徒可以祭祀祖先。其实,这场争论的第一个主要原因就是中国人自己对祭祀有不同的理解:不仅每个地区的风俗习惯和观念有所不同,而且乡民与士人对祭祀的理解有很大的不同,尽管他们可以在一起参加同样的礼仪。相反,传教士要保持天主教信仰的纯粹,不允许中国天主教徒跟偶像崇拜有任何妥协。不过,因为传教士居住在不同的环境中(有些在乡下,有些在城市或皇城),所以,他们对祭祀有不同的看法。再加上,传教士们有不同的神学立场:有些比较偏向奥古斯丁主义,也有些比较偏向阿奎那主义。^⑥因此,传教士之间开始有了所谓的礼仪之争。

为了解决这种困境,有些耶稣会传教士试图通过研究中国经典而得到一个彻底的解决方案。在这里,我们可以看到经典的重要角色:为了建立“正统实践”(orthopraxis)要先建立“正统理论”(orthodoxy),而这个“正统理论”基于对经典的正确理解。当然,我们可以反思,西方人用经典来追求文化和信仰的“正统实践”和“正统理论”的依据是否恰当。也许今天我们更强调,经典能获得各种各样的解释,甚至彼此矛盾的解释。不过,无论是中国经典,还是西方经典,往往都被权威利用来建立一些规范。

以学术的方式来理解经典

为了规范对于礼仪的理解,传教士试图确定关于经典的正统理解。不过,一投入中国经典的诠释传统这个大海,他们就发现,关于《四书》的解释各不相同。他们必须做出选择,比如他们要选择用《四书》的哪一个版本,还要选择用哪个解释者的解释,而且,他们要为自己的选择进行辩护。再次,因为他们希望他们的翻译获得很高的权威性,他们决定要做字面的翻译,使他们的翻译尽可能接近原文。^⑦不过,因为《四书》原文不容易理解,他们还是决定要选择一个注疏家,把他的注释从字面上翻译成拉丁文。翻

^① 1619年,耶稣会成立了中华省,不过,它不是完全独立的,而归属于日本省。关于“课程计划”,参看:Liam Brockey, *Journey to the East* (Harvard University Press, 2007), 266。

^② 参见:Henri Bernard-Maître, *Sagesse Chinoise et Philosophie Chrétienne* (Paris & Leiden, 1935), 128; 也参见:Brockey, 278—279。

^③ 修订者有:Canevari, Gouvea, Brancati, Couplet, de Rougemont。参见:Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue: Japonica—Sinica I—IV* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2002), 11。

^④ Jensen, 114。

^⑤ 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,书还包括更详细的孔子生平。1668年,在广州只木刻了《中庸》译文的最初26页。1669年,在前往欧洲的路途中,殷铎泽在果阿停了一段时间,使他能木刻了其它刻板,印刷了,而把印刷品的两个部分装订在一起。

^⑥ 在奥古斯丁来看,人的本性已损坏了,人们只凭自己具备的理性无法对天主有正确的理解。相反,阿奎那强调,天主所给的理性使人们可以对天主获得某种正确的理解。

^⑦ 《孔夫子·论语》:“Versio Litteralis unâ cum explanatione”(1)。

译成西文的过程中,有些部分对于西方读者还是不易懂,因为西方的读者缺乏关于中国历史的知识,因此传教士要提供很多语言和历史材料。只有这样费力的学术工作,才能使他们的翻译获得权威性,从而证明他们关于中国礼仪的观念是正确的。

因此,在广州,从1666年到1671年,有一批传教士投入了对《四书》的翻译工作:除了前面所提到的殷铎泽之外,还有奥地利耶稣会士恩理格(Christian Herdrich,1624—1684)和两位佛兰芒耶稣会士,鲁日满(François de Rougemont,1624—1676)和柏应理(Philippe Couplet,1622—1693)。1668年,殷铎泽返回了欧洲,把《四书》的翻译工作委托给恩理格、鲁日满和柏应理。他们花了三年时间继续翻译,加上中国注疏家的注释译文。这样一来,译文不再是一本语言教材,而更具有学术价值。不过,因为工作量太大,在翻译过程中,他们决定放弃《孟子》,而只完成《大学》、《中庸》、《论语》的译文。^①此后,还有六位耶稣会士修订了译文。1671年,译稿被寄到欧洲。

中国经典与欧洲政治

翻译的正式出版还要等待十多年。可以说,最后的出版有两个重要因素:第一是柏应理自己的意志。在广州,他花了很多精力进行翻译,而1683年,当他返回欧洲的时候,也很费心地要找办法出书。第二个主要因素就是当时法国国王想要跟东方国家发展外交。如此,1684年9月25日,柏应理跟路易十四见面,讨论把一批法国传教士派到中国。^②1687年,在皇家图书馆馆长Melchisédec Thévenot(1620—1692)的大力支持之下,这本书最终面世,标题为:《中国人的哲学家孔夫子,或者中国知识——用拉丁文表述,通过殷铎泽、恩里格、鲁日满和柏应理的努力》。^③

很明显,路易十四支持《孔夫子》是出于一些政治原因。从他的角度来说,并不是儒家经典让他的朝代更辉煌,而相反,通过对远东文化的接纳,他主要要表示他自己的智慧。为了感激法国国王,在著作的开端,柏应理加上了“致法国国王的信”,今天读者也许会感觉柏应理的谄媚有一点过分:

今天,从远东,来了一位君子,他出自中华帝王的皇家血统,人们称他孔夫子——被所有中国人一致尊奉为他们国家历史上最有智慧的伦理哲学与政治哲学老师和圣贤[……]确实,伟大的国王啊,这个孔夫子到您这里来,他通过您的关怀和皇家的慷慨,而来到高卢,并得以在陛下脚前叩首,他将对您的智慧广加赞誉,并且还会承认,他自己的智慧,不管在他的同胞那里得到了怎样难以置信的荣光和崇高,和您比起来,也只是如同星星之于太阳[……]出色的孔夫子设想并其著作中展示了如此卓越的皇帝,而他确实从王国的前辈君王中没有找到任何与他愿望相符之人,他回到那个最完美君王的形式和理念,而说出这句话:“待其人”,也就是“我们应该等待的人”。某一天要来的人,通过某些神圣和令人惊讶的智慧,把自己显示出来,那时我们于公于私都无复他想。伟大国王啊,如果他活在今天看到您,难道他不会承认,您就是这个人!^④

这段文字暗示,虽然中国达到了很高雅的文明,孔子的最高理想却没有在中国真正地实现过,而

^① 参见 Henri Bernard—Maitre, *Sagesse Chinoise et Philosophie Chrétienne* (Paris & Leiden, 1935), 131。后来,法国耶稣会士卫方济 François Noël 把《孟子》翻译成拉丁文,完成了《四书》的翻译,还加上《孝经》和《小学》,构成了《中国帝国的六书》*Sinensis Imperii Libri Classici Sex* (Prague, 1711)。

^② Virgile Pinot, *La Chine et la Formation de l'Esprit Philosophique en France* (1640—1740) (Paris: Geuthner, 1932), 44。1685年3月3日,六位“法国钦差数学家”出海。Guy Tachard (1648—1712)停留在暹罗(今天的泰国),而1687年7月23日,其他五位达到了宁波。他们的名字是 Jean-François Gerbillon (1654—1707), Joachim Bouvet (1656—1730), Jean Fontaney (1643—1710), Claude Visdelou (1656—1737), Louis Le Comte (1655—1728)。

^③ *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet*。《孔夫子》出版几个月之前,《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*, 60/1, (2006): 35—47。

^④ 《孔夫子·致法国国王的信》。

只有在路易十四的身上实现过。如同在中国历史上一样,在欧洲的《四书》也很难避免政治的干涉。中国经典给中国皇帝提供政权的合法性,给耶稣会士提供传教政策的合法性,也给法国国王提供光荣。

二、《论语》拉丁版本的标题,结构,排版等问题

《孔夫子》的标题和副标题:以孔子本人为中心

在讨论《论语》的拉丁文标题之前,我们首先需要解释一下整个著作的标题。传教士逐渐认识到,他们所面对的中国思想构成了一种体系,即“中国知识”(Sinensis Scientia),因此,殷铎泽翻译《中庸》的时候,他用“中国知识”为标题。他暗示,中国思想体系能够回应“欧洲知识”(Europea Scientia),从而建立两个体系之间的思想桥梁。而且,耶稣会士认为,“中国知识”有它自己的经典体系,即《四书》,《论语》是其中的第三本书。

出版的时候,柏应理还在书的封面上保留了“中国知识”的字样,只不过并非著作的标题,而只是副标题而已。柏应理决定把注意力从“中国知识”转到“孔夫子”本人,使标题变成“中国人的哲学家孔夫子”。虽然中国思想把孔子放在很高的地位,但是在近现代之前,中国文化思想中没有“孔教”,只有“儒家。”然而,这并不妨碍柏应理把整个著作挂在孔子的名下,好像孔子一个人就能够代表整个中国思想。柏应理很可能考虑到,一个哲学家比一套哲学理论更有吸引力。或许他要证明,孔子的伟大不仅仅在他的思想方面,更主要在他的人生。无论如何,柏应理突出了孔子。这种选择后来在西方思想里有很大的影响,因为直到今天一般的西方人不知道“儒家”这个名字,而只知道“孔夫子主义”(Confucianism)。^①因此,西方汉学从一开始就偏向“孔夫子主义”的经典,而几乎忽略了中国的其它经典。虽然十九世纪开始翻译和研究其它经典,但是,至今“孔夫子主义”仍占上风。也许,我们可以理解为,中国经典传入西方的时候,西方人有选择的空间,他们选择了最符合他们自己兴趣的经典。

孔子的图像

在《孔子传》前面,柏应理附上了孔子的画像,这是西方人第一次看到孔子的像。孔子画像有一点类似中国传统的孔像:他有胡子,戴冠,持笏。不过,背景完全不是中国的。一般来讲孔像是放在孔庙前的,然而虽然这幅画的最上面写着“国学”(可能是指北京的国子监),但建筑物完全不像中国的孔庙。柏应理很可能是要避免描绘一座庙宇,因为在《孔夫子》的译文中,“祖庙”并非翻译成 *templum*,而是用更世俗的表达,即 *aula*(厅)。^②如此,柏应理故意选择比较世俗的场所,即图书馆。不过,它又不像中国的藏书楼,而更像欧洲的图书馆。

其实,16—17世纪的欧洲,很流行把人像画在某种背景上,比如一个图书馆。我们可以把孔子的画像跟16世纪的《圣奥古斯丁之梦》比较。^③如同孔子一样,圣奥古斯丁也在图书馆里面,他自己的著作排列在书架上。孔子像的背景建筑物跟这个背景很类似,只是后面的耶稣像替换为一个缺口。这两幅画都用透视法,而且天花板是类似的。另外,《孔夫子》的图画是完全对称的,表达出很理性化的安排次序。很明显,《孔夫子》所要表现的孔子,并不是一位神秘的宗教创立人,而是一个哲学家,一个学者。

① 在《中国哲学家孔夫子》中找不到名词(*Confucianismus*)而只有形容词(*Confuciana Schola*, 119页)。

② 参见关于“子贡问曰:赐也何如?”(5.4)的评论(*pars tertia*, 19)。明朝的时候,孔庙有了很大的改变,把宗教意味去掉,“庙”变成“厅。”

③ *Vittore Carpaccio, Vision of St. Augustine*, 1502—04, Canvas, 141 x 211 cm, Scuola di San Giorgio degli Schiavoni, Venice。孟德卫把它跟另一幅画作比较,参见 David Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1985), 272—276。

《论语》的拉丁文标题和结构

《论语》的拉丁文标题是“论证者之间的话”(Ratiocinantium Sermones)。^①这种翻译强调《论语》的哲学色彩,它的理性部分。在解释这个标题的时候,柏应理这样写道:“对话中的人们也是进行哲学探讨”(philosophari)。因此,进行对话的人们并不是一般的群众,而是一些很严格的哲学家。西方读者很容易想到柏拉图的哲学对话。

前文已提到,郭纳爵和殷铎泽在中国最早出版的《大学》和《中庸》只有经典原文,不包括注释。这样的翻译很难让西方读者理解,而且,读者很容易理解错误,造成不必要的争论。因此,后来,耶稣会士决定要把中国的权威注释同时翻译成拉丁文。不过,问题在于怎么排列原文和注释。按照西方传统,原文和注释要完全分开,把注释放在原文旁边。比如,《圣经》版本都是按照这种模式来编排的。后来,西方著作把注释放在脚注上,再后来,把注释变成尾注。从边注到脚注,从脚注到尾注,西方版本把原文与注释之间的距离一步一步拉开。可以说,这种方式重视原文,能保证原文独立于诠释者的解释。

相反,在中国传统中经典文字和注释相互融洽,它们之间存在很明显的连续性。只有字体的大小能做区分。如此,读者自然而然从原文读到注释,从注释回到原文。注释给原文提供一些解释,而反过来,原文给解释提供权威。如此,原文和注释成为一体。

耶稣会士编《四书》译文的时候,他们并没有跟随西方的排版传统,而主要跟从了中国的传统。法国国家图书馆所保留的手稿可以为证。那里的手稿跟中文版本一样,经典文字和注释文字有连续性,只是把注释的拉丁字母写得小一点。不过,出版的时候,由于西方印刷术难以把大字体和小字体连接在同一行上,因此,经典文字和注释文字变成了同样大小的字体。虽然如此,在出版物上,我们还是能区分原文和注释,因为有些词附加了编号来对应原来的汉字。比如,《论语》的开头如此:

Confucius¹ ait²: Operam dare imitationi³ sapientum, &⁴ assidue exercitare sese in hujusmodi studio imitandi, ⁷nonne⁸ olim delectabile⁹ erit? Quasi dicat: suae principiis ferè omnibus difficultates insunt ac spinae; verumtamen si devoraveris istas magno animo vicerisque, tu quisquis sectator es virtutis ac sapientiae, si exemplis simul ac documentis virorum sapientium ob oculos tibi positos constantiam junxeris cum labore, planè fiet ut recuperata paulatim claritate & integritate primæva naturæ nostræ, insignis etiam facilitas atque peritia sequatur tuam exercitationem, delectatio verò peritiam & facilitatem.

立即就可以知道,拉丁文的前两行代表《论语》经典原文,因为拉丁文的几乎每个字都附带了一个编号来对应原文:“子曰:‘学而时习之,不亦说乎?’”这一段后面部分的文字不带编号,因为它对应中国注疏家的解释。^②本来,这些编号是为了更容易学习中文,如同在郭纳爵和殷铎泽的译书上。不过,与中国的刻板不同,17世纪的欧洲印刷厂无法处理汉字,因此在编辑的过程中,柏应理不得不放弃把汉字写上去的计划。^③虽然汉字消失了,但是,译文的许多部分还保留了这些编号,使读者还能猜得到,哪一部分是经典文字,哪一部分是注释文字。^④

总之,译文的编辑方法基本上遵从中国传统,要把经典文字和注释相融洽。反过来,我们可以考虑,现代西方的《论语》版本都把注释作为脚注,或者尾注,这样的编辑方式不尊重中国传统的经典诠释。进一步可以说,中国近现代的《论语》版本也都把经典文字和注释很严格地区分开来:经典构成一个单独的

^① 法国图书馆的手稿有更长一点的标题:“论证者之间对话的问答”(Ratiocinantium quaesita et responsa, 335)。后来,柏应理把标题简化。

^② 在前两行有些不带编号的拉丁文,这是因为古代汉语很简略,而翻译家不得不加上一些文字,使意思更明白。

^③ 《孔夫子》,《大学》,第一页。

^④ 整个《大学》和《中庸》还有《论语》的前两章保留了这些编号。不过,在第三到第二十章的《论语》中,西方读者无法区分原文和注释,这两者完全融合在一起了。

文字单位,下面才是注释,这样就破坏了经典文字和注释的密切关系。而且,注释变得更专业,包括“今译”,“注释”,“评论”。我们可以思考,这种方法对于经典的阅读有什么后果?跟传统的诠释学有什么关系?我个人认为,从学术的角度来看,区分原文和后来的解释是非常关键的。不过,在古老的经典上用这样的方法也许会带来更多的坏处。近现代的人也许以为,他们可以把握住经典原文。其实,在我看来,这是一种幻想。关于孔子所说的每句话的处境,我们今天理解得很少。因此,我们需要摆脱这种“正式性”的过滤,而更要从传统的诠释学角度来阅读经典。

孔子的《论语》或者宋明的《论语》?

虽然孔子的话永远消失了,不过我们还有编撰于汉朝的《论语》。然而,拉丁文版本主要反映出的并不是汉朝的《论语》,而是宋明的《论语》。虽然传教士关于宋明理学有所保留,而主张要回到原来的儒家,^①但是,他们必须跟他们同时代的人阅读中国经典。因此,1624年的“课程计划”推荐用朱熹的《四书集注》。然后,由于礼仪之争,接纳中国古代思想的最激进的耶稣会士需要表现出他们跟宋明理学的严格界限。他们在广州翻译《四书》的时候,决定不再以《四书集注》为标准,而是用他们已经很熟悉的另一个注疏本来代替,即张居正的《四书直解》。^②

我们要回到《论语》的开端,“子曰:‘学而时习之,不亦说乎?’”。《孔夫子》如此翻译经典和注释:

孔夫子说:“努力于模仿智人,而且在这种模仿的努力中不断地锻炼自己,难道不是很可贵的事情吗?”或说,几乎所有的开端都有困难与妨碍,不过,如果你用勇气克服它们,那么,你真是美德和智慧的跟随者。而且,如果由于智人的榜样和教诲放在你眼前,你把坚持和努力相连接,那么,我们本性最初的明亮和完整一步一步地回复。很突出的顺利和技巧一定会伴随着锻炼而来,而且,喜悦也会伴随着顺利和技巧而来。^③

一眼看去,经典部分和评论部分都表现宋明理学的理解。比如,“学”被理解为“模仿智人”。这个说法来源于朱熹:“学之为言效也……后学者必效先学者之所谓。”^④张居正有类似的说法:“学是仿效。凡致知力行,皆仿效圣贤之所为。”同样,“我们本性最初的明亮”的一步一步回复是翻译朱熹和张居正的“以明善而复其初也。”

不过,译文中有些观念不能在朱熹和张居正的注疏中找到,而很可能是耶稣会士有意无意地加上去的。比如,拉丁文提出了本性的“完整”(integritas)。也许,这种观念来源于基督教的理解:在堕落之前,人是完整的,而后来,他失去了天主的恩宠,失去他的“完整”。不过,《论语》的大概意思没有变,而只能说,译文给原文提供新一层的解释,使欧洲读者更容易理解和接受。

确实,《四书集注》与《四书直解》的解释基本上是一致的,但仍有两点不同:第一,朱熹大量引述前面的解释者,有时候他接纳他们的立场,但更多的时候他提出自己的另一个解释,因为他认为,前辈的解释者没有把握经典的意义。换句话说,朱熹的《四书集注》在与前辈的解释者争论。四百年之后,张居正当

① 在我看来,耶稣会士没有明白宋明理学的核心概念,如“太极”和“理”。他们用亚里士多德的思想体系来理解朱熹的思想体系,使他们得到一些错误的结论。比如,他们认为,宋明理学偏向唯物主义、无神论、泛神论。

② 按照孟德卫教授,《孔夫子》采用了《张阁老直解》的1651年版本。参看:Mungello, David E, “The Jesuits’ use of Chang Chü—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。并不奇怪,张居正对《四书》的注疏今天藏于罗马耶稣会档案馆(《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)。除了张居正,《前言》说明,耶稣会士还参考两位解释者:邱琼山或邱浚(1420—1495)和张侗初或张鼐(1604年进士)。

③ 《孔夫子·论语》(pars prima, 2)。

④ 朱熹:《四书章句集注》(北京:中华书局,1983年),47页。

然没有必要论证,他完全跟着朱熹的解释。第二,张居正专门给十岁的万历皇帝注疏,他要求万历每天诵读《大学》十次。张居正认为,一个统治者应该采用儒家经典作为统治的基础,以便他能在这个基础上改革人性和社会。^①《四书直解》是给十岁的孩子写的,所以文字易懂。张居正只是用白话文来给十岁的万历皇帝介绍朱熹的注疏而已。

《前言》说明,耶稣会士跟着张居正的评论,因为“与其它当代解释者不同,他没有创作新的神秘教义。”^②其实,这个说法很难成立。虽然译文主要依据张居正的文字,不过,张居正的解释离不开朱熹。《四书直解》的次序和最大部分内容跟《四书集注》是一致的,大同小异。我个人认为,传教士不可能没有发现这一点。他们故意强调了张居正的所谓的正确性,使他们的翻译不受其它传教士的批评。选择张居正是策略性的。

确实,宋明理学对于《论语》的解释在西方人来看有很重要的好处,它使原文得到了一种浓厚的哲学意味,使西方人更容易在哲学思想上进行理解。因为朱熹把《论语》的哲学色彩发挥出来,如此耶稣会士能够把它当作为一种哲学作品。

三、介绍和分析《论语》拉丁版本所显示的孔子

哲学家孔子

《论语》译文所介绍的孔子,有三个比较突出的特点:孔子是一位哲学家;他述而不作;他是一个圣人。我们先讨论哲学家孔子。在《论语》译文中,“哲学家”这词出现五十多次。然而经常没有中文词来支持这个用法。可以说,这种用法是修辞学性的,通过重复地出现来影响读者的理解。不过,除了这些修辞性的用法,我们还能找到与原文有密切关系的用法。这里,我想举两三个例子。《论语》的第一章:“子曰:‘君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可谓好学也已。’”(《论语》1.14)《孔夫子》的翻译是:

孔夫子说:“当被饮料和食物补养时,拥有美德的人不会为了自己被填饱、装满和吞食而做这些事情,而是为了生存和补充力量。再次,他不会热切地追求他居住在其中的房子的舒适和快乐。还有,他在处理事情时积极勤勉,在言辞上小心谨慎。他要这样做,不是对自己满意或者失意,而是接近并好学地追随在智慧和美德上有天赋的人,并且被他们的建议和榜样带领到某种原则上。事实上,谁达到这样的原则,就可以被称为哲学家,并且他足以被如此称呼。”^③

在这里,“哲学家”并不涉及到什么抽象理论,而更是某种生活方式。哲学家就是从前辈学习生活之道,而且他能按照这个过生活。“哲学家”这个概念跟原文有什么关系?其实, *philosophus* 很正确地翻译了原文的“好学”,因为它的含义就是“喜欢智者”,“好智者。”

第二个例子是《论语》中很出名的短文:“子曰:‘吾十有五而志于学。’”(《孔夫子》)如此翻译:

孔夫子主动向他的学生们解释,他在哲学的追求上,在人生的不同阶段,获得了什么进步。他说:“当我十五岁的时候,我马上致力于深入学习祖先们的教导或者哲学。”^④

如此,孔子一生的事业就是哲学。而且,孔子不仅是哲学家,而且如同柏拉图或亚里士多德一样,他

① 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), 1-41.

② 《孔夫子·前言》,114页。

③ 《孔夫子·论语》(pars prima, 8)。

④ 《论语》2.4;《孔夫子·论语》(prima pars, 10)。

创立了一个“学校”(gymnasium)。^①《论语》中几次提到的“六艺”,被翻译成“自由技艺”(liberales artes)^②，“自由学科”(liberales disciplinae)^③，或者“善技艺”(bonae artes)。^④ 这样的翻译暗示，中国的六艺和西方的“自由技艺”一样不试图培养职业人员或技术人员，而是要培养自由人。因此，《孔夫子》所描述的孔子是一个很伟大的哲学家，他建立了一个教育体系。

述而不作的孔子

《孔夫子》把孔子描述为一位哲学家，不过，著作的《前言》又很清楚地表达《论语》的“述而不作”(7.1)的特点：孔子不是创立人，而是一个继承者，他把贤人的教导整理起来。如此，《孔夫子》也提出这种观念：孔子自己也是一个解释者。^⑤

《孔夫子》要说明，孔子的教导有很古老的来源，可以回归到尧舜，甚至回归到黄帝。柏应理也试图证明，中国的古代历史可以跟圣经的历史相关连：大洪水之后，挪亚把关于天主的正确认识传给他的子孙。而在子孙中有伏羲，他从美索不达米亚迁徙到中国。如此，中国民族从一开始就有对天主的正确理解，而且，由于它有与其它民族不同的封闭，纯粹的信仰能保持很久而不受偶像崇拜的污染。为了证明中国文明的古老历史，柏应理在译文中提供了很丰富的历史资料。柏应理编写了更完整、更详细的历史年代，放在《孔夫子》的最后部分作为附录：《中华帝国年代表》(Tabula chronologica monarchiae Sinae)。^⑥

不过，柏应理对于中国古代历史的关注跟清朝的思潮有一些关系。那时，儒家经典引起了一些知识分子的浓厚兴趣，特别是《五经》，因为他们要远离宋明理学的形而上学，而发挥关于经典的新诠释方法，即考据学。如此，我们可以看到，《孔夫子》的解释学处于不同诠释传统的十字路口。在这种历史背景之下，孔子有很特别的地位。他没有发明任何东西，不过，孔子通过智慧和哲学，最明白中国古代的精神，而且更重要的是，他在自己身上体现出这种精神。因此，《孔夫子》把孔子作为圣人。

圣人孔子

来华的耶稣会士似乎没有得到天主教会的批准就把孔子封为圣人。“圣人”也翻译成 *sanctus* (英文 *saint* 或者 *holy*)。但是一般来说，西文当代翻译成 *sage*。^⑦ 《孔夫子》不妨把孔子视为“圣人”，因为大部分人都这样认为。不过，《孔夫子》还表达出：孔子自己没有承认这一点，而只要求“君子”的称呼。^⑧

不过，《孔夫子》还是避免了宋明理学对孔子的圣化。虽然孔子说他自己是“无知”的^⑨，但是在朱熹看来，孔子一出生就是全知，为了鼓励学生逐渐提升自己，他故意否定他一出生是全知，而向学生们描述他自己用功经过的历程。同样，张居正表示：“孔子之圣无所不知。”^⑩在《孔夫子》中，耶稣会士没有提出朱熹和张居正的孔子全知说法。他们很可能要避免把孔子放在跟耶稣同样的地位，因为他们把耶稣看成是全知的，因为他能从他的天父那里知道一切。

① 《论语》11.2：“子曰：从我于陈蔡者，皆不及门也。”《孔夫子·论语》(pars sexta, 69)。

② 《论语》9.2, 9.7;《孔夫子·论语》(pars quinta, 53, 55)。

③ 《论语》7.7;《孔夫子·论语》(pars quarta, 57)。

④ 《论语》7.19;《孔夫子·论语》(pars quarta, 41)。

⑤ 参见《孔夫子·前言》，102页。

⑥ 在《中国历史》(Sinicae Historiae, 1658)，意大利耶稣会士卫匡国(Martino Martini)已经提供了中国历史年代。

⑦ 《论语》9.6：“固天纵之将圣”；《孔夫子·论语》：“Coelum prodiga cum liberalitate perfecit ut sanctus esset”(pars quinta, 54)。

⑧ “君子”翻译成拉丁词：*perfectus vir, probus vir, praeditus virtute*。

⑨ 《论语》9.8：“子曰：‘吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。’”

⑩ 张居正：《张居正评论论语》(上海：上海辞书出版社，2007年)，131页。

四、《孔夫子》中基本观念

宋明理学的仁或基督宗教的仁？

《论语》的核心观念“仁”不那么容易翻译。在《论语》的拉丁文翻译中有“诚实”和“心的真美德”^①，还有“真实和稳定的美德”^②，“内在、稳定和完整的美德”^③，或者“仁爱 and 仁慈”^④。可以说这种翻译清楚表达了孔子把“仁”当作为最卓越的美德，基本上还是接近原来的意思。

不过，“仁”的西文翻译还是表现出宋明理学的影响，比如，在“回也，其心三月不违仁”（6.7）中，“仁”没有翻译，只写成拼音 Gin，而下面，另有斜体注解附在下面：“仁这个美德就是心灵内在的稳定完美；通过它，我们总是跟随天赐的自然理性，因为这个理性，连一瞬间都不远离它的道路。”^⑤其实，这个注解反映出宋明理学的观念：第一，把“仁”与“本心”连接起来，第二，把“仁”跟“天理”连接起来。

按照《论语》的记载，孟武伯问孔子，子路是否有仁，孔子回答说：“不知也。”张居正解释为：“仁具于各人之心，难以必其有无。”拉丁文翻译为，仁在于“心灵的最深处。”^⑥很明显，翻译依据朱熹的诠释。我们知道，朱熹把“仁”区分为两个层面，其一，仁在于本性；其二，仁在于表现。《论语》的另一处有“子罕言利，与命，与仁。”这里，《孔夫子》提供对“仁”的另一个定义：“天赐的天真和醇美，以及所有美德的保卫和装饰。”^⑦虽然在朱熹或者张居正那里我没有找到相对应的文字，不过，这种对“仁”的定义很符合朱熹的观念，把“仁”分为两层，它的本性和它的表现。

显然，《孔夫子》所显示的孔子不仅是先秦的孔子或汉朝的孔子，更是宋明的孔子。^⑧不过，传教士理解“仁”的时候也受到基督教的“博爱”观念的影响。孔子曾经问四个弟子他们最深的愿望并肯定了曾皙的回答，不过，《论语》没有解释为什么。在斜字体的注解中，《孔夫子》提供了理由：

曾皙显然地倾向孔夫子哲学的最主要目的，这个目的是对所有人、所有年龄段的人的普遍慈祥 and 仁爱。因为这种仁爱，他对老人祝贺平安和宁静，在同辈和朋友之间建立信任与和谐，关心和同情年幼的少年人。^⑨

这种解释离原典有点远，是否完全是传教士自己发明的呢？也不是，因为张居正有如此解释：

故蔬食水饮，箪瓢陋巷，此乐也。用于国而安富尊荣，达之天下而老安少怀，施诸后世而亲贤乐

① 《论语》1.3;《孔夫子·论语》：“*Probitas, vera cordis virtus*”(pars prima, 3)。

② 《论语》3.3;《孔夫子·论语》：“*vera et solida virtus*”(par secunda, 2)。

③ 《论语》6.22;《孔夫子·论语》：“*interior, solida et consummata virtus*”(pars tertia, 32)。

④ 《论语》6.30;《孔夫子·论语》：“*charitas et pietas*”(pars tertia, 34)。

⑤ 张居正：《张居正评论论语》，59页。《孔夫子·论语》：“*Interior et solida animi perfectio qua fit ut naturale lumen coelitus inditum constanter sequamur, sic ut à suscepto cursu ne exiguo quidem temporis momento desistat*”(pars tertia 29)。

⑥ 《论语》5.8;《孔夫子·论语》：“*intimo cujusque animi recessu abdita*”(pars tertia, 20)。

⑦ 《论语》9.1：“子罕言利，与命，与仁。”；《孔夫子·论语》：“*de coelitus indita innocencia ac puritate cum praesidio ornamentoque virtutum omnium conjuncta*”(pars quinta, 53)。

⑧ 朱熹把“仁”分为两层，同样，他把“礼”分为两层：“夫礼之全体有质有文”（朱熹：《四书章句集注》，28页）。如此，解释礼的时候，《孔夫子》加上同样的区分，比如在翻译《论语》3.4：“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”不过，今天让读者惊讶的是，《孔夫子》并没有把“礼”直接翻译成“礼仪”，而几乎各处都用很广泛的概念来翻译，即“义务”(officium)。确实，这种翻译恰当地避免关于“礼”的太狭隘的理解。如此，《孔夫子》把“复礼”(12.1)理解为“回到理性原有的节制”(Redire ad primaevum illud temperamentum naturae rationalis, pars sexta, 78)。这种理解依据朱熹，把礼看为“天理之节文。”

⑨ 《孔夫子·论语》：“*Tendebat ad scopum longè praecipuum Philosophiae suae, qui quidem scopus erat charitas seu amor quidam communis erga omnes omnis aetatis homines*”(pars sexta, 77)。

利,亦此乐也。^①

对张居正来说,曾皙的“乐”是完全无私的,所以,他最能关怀所有的人,最有资格治国。不过,《孔夫子》把这种“普遍慈祥和仁爱”当作“孔夫子的哲学的最主要目的”。^②如此,孔子思想被理解为某种伦理哲学,或更恰当地说,某种具体的伦理观。在这个层面,基督教的“博爱”与儒家的“仁”是一致的。虽然儒家保持某种等级观,不过,宋明理学的“仁”试图要达到普遍性。可以肯定,对于传教士来说,《论语》所发挥的“仁”跟《福音》所发挥的“博爱”在实践伦理中是大同小异的。进一步说,传教士是从基督教的“博爱”来理解孔子的“仁”。不过,他们这里所说的“仁”,恐怕并不是朱熹所谈的“仁”的本体,而停留于“仁”的表现,把“仁”落实在具体的行动上。确实,传教士比较容易接纳宋明理学的实践伦理哲学,他们甚至同意宋明理学对心的重视,不过,他们对于宋明理学的形而上学,特别是朱熹的本体论,有一些保留。

鬼神问题

《论语》好几次提到鬼神。《孔夫子》把“鬼神”翻译成 *spiritus*。关于“祭如在,祭神如神在”(3.12),《孔夫子》翻译了张居正的解:“夫鬼神无形与声,岂真有所见,乃心极其诚,故如有所见耳。”^③耶稣会士表示同意张居正的观念。传教士赞成这种说法,因为他们同样相信鬼神的存在,不过,这些存在者是无形的。从他们的翻译中,可以知道鬼神有两种,祖先的鬼神,还有“地方保护神。”^④与古代中国相同,天主教承认还可以跟祖先保持精神上的联系,他们可以为活着的人转祷。同样,人们习惯向某个圣人祈祷,因为他专门保护一座城市,或一个地区。因此,孔子本身没有一点虚伪,完全忠诚于鬼神。

另外,《孔夫子》翻译《论语》中的“季氏旅于泰山”(3.6)的时候,翻译了张居正的评论:“泰山是五岳之尊,其神聪明正直,必然知礼,岂肯享季氏非礼之祭,而反不如林放之知礼乎?”在《孔夫子》的巴黎手稿上可以看见这些文字。而且,《孔夫子》还说明,泰山不接受季氏的祭祀的这种说法在张居正对《论语》的解释中能够得到证明,古代人相信,“鬼神具有智力和理智,而且有公正和正义。”^⑤

《论语》记载,孔子说“获罪于天,无所祷也”(3.13)。《孔夫子》在翻译的时候,加上了一点:“获罪于天,无所祷也,使其能得到罪恶的宽恕。”^⑥在张居正那里,我们找不到“宽恕”的观念^⑦,而只能找“感应之理。”在篇幅比较长的注解里面,《孔夫子》引入张居正的评论:

盖天下之至尊而无对者,惟天而已。作善则降之以福,作不善则降之以祸,感应之理毫发不差。

顺理而行,自然获福,若是立心行事,逆了天理,便是得罪于天矣。天之所祸,谁能逃之,岂祈祷于奥灶所能免乎。^⑧

张居正在这里提出“惟天而已”。朱熹只说:“天即理。”^⑨可以理解,传教士更喜欢用张居正的评论,因为他直接用“天”,朱熹则用“理”覆盖“天”的观念。如此,他们认为,张居正保持了有神论,认为天有位格。不过,从张居正上面的解释中,很难确定他相信有位格的“天”、拟人化的“天”,或者他保持了宋明理学关于匿名“天理”的观念。无论如何,传教士如此阅读他的解释,把它当作一个根据来证明古代人有了

① 张居正:《张居正评论论语》,176页。

② 在《论语》(1.6)里,“泛爱”也被翻译成“博爱”(universalis amor, pars prima, 4)。

③ 张居正:《张居正评论论语》,33页。

④ 参见关于“吾不与祭,如不祭”(3.12)的评论(pars secunda, 6)。

⑤ 《孔夫子·论语》:“Esse praeditos intellectu ac mente, et aequi rectique studio teneri”(pars secunda, 4)。

⑥ 《孔夫子·论语》:“A quo peccati veniam deprecetur”(pars secunda, 7)。

⑦ 在评论“丘之祷久矣”(7.35)时,张居正提出“忏悔”的观念:“夫所谓祷者,是说平日所为不善,如今高于鬼神,忏悔前非,以求解灾降福耳。若我平生,一言一动不敢得罪于鬼神,有善有则迁,有过即改”(《张居正评论论语》,111页)。

⑧ 张居正:《张居正评论论语》,34页。

⑨ 朱熹:《四书章句集注》,65页。

这种信仰。因此,《孔夫子》在“天之所祸”上面加上了“图谋报复的天”这种观念。^①虽然《孔夫子》肯定鬼神的存在,肯定人们可以向鬼神表达自己的需求,还肯定鬼神凭自己的理智和正义来答复,不过,让我们今天很惊讶,那就是《孔夫子》试图把这些看作非宗教的活动。

基督教灵修的影响

《论语》提出了“克己”的观念(12.1)。《孔夫子》从字面上翻译为“克服自己。”^②不过,朱熹和张居正都强调,所要克服的并不是“自己”,而是“人心之私欲”。^③这里,《孔夫子》的诠释受到了西方灵修学的影响,特别是斯多葛派,还有基督教,如同肯培(Thomas a Kempis)的《效法基督》(*Imitatione Christi*),强调“战胜自己”。

关于《论语》的“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(3.3),张居正与程子和朱熹一样都强调:“人而不仁,则其心放逸而不能敬,礼之本先失了。”^④为了表达这个精神状态,《孔夫子》用天主教的灵修标语:“有美德的灵魂不要被各种动态动摇。”^⑤这里的“各种动态”指示,灵魂受到恩宠或撒旦的推动。^⑥如此,《孔夫子》暗示,孔子如同一个灵修导师一样提出怎么解决灵魂中的各种动态。

另外,按照《论语》的记载,孔子评价他的弟子颜回说,他“退而省其私,亦足以发”(2.9)。依据朱熹和张居正的解释,孔子“见他一动一静,一语一默,都是我所言的道理”。^⑦不过,《孔夫子》的理解有所不同:“首先颜回安静地思考孔夫子所提到的东西,然后,他行动和说话。”^⑧翻译暗示颜回经过两个阶段:他先思考,几乎可以说他先祈祷,然后,他行动。确实,在西方思想,特别是在基督教,这种模式很普及,不过,儒家没有那么严格地区分先后。

政治次序

按照《论语》的记载,孔子说:“非其鬼而祭之谄也。”(2.24)《孔夫子》加上了篇幅比较长的注解:

一直以来,中国帝国注意到以正确次序来安排和管理一切,不管事大事小。古代君王和哲学家似乎从天文学中找到模范。他们观察到,星星的运行和运作都来源于某种卓越的发动机,从中心向四周一级一级推动所有东西,直到最小的。^⑨

在朱熹和张居正那里,我们找不到与之对应的話。不过,拉丁文把君主制度比喻为太阳系,这番话是从圣依纳爵很出名的书信中一个字一个字地拿取出来的。在那封信中,圣依纳爵表达了他关于服从的观念:如同太阳推动所有星星的运行,在罗马的耶稣会总会长推动所有耶稣会会员的行动,按照很严格的次序和等级。^⑩对圣依纳爵来看,这种安排能保障组织的效力。耶稣会士在中国的君主制度上找

① 《孔夫子·论语》:“*Coelum vindex*”(pars secunda, 7).

② 《孔夫子·论语》:“*vincere seipsum*”(pars sexta, 78).

③ 参观朱熹:《四书章句集注》,131页;张居正:《张居正评论论语》,178页。

④ 张居正:《张居正评论论语》,28页。

⑤ 《孔夫子·论语》:“*Necesse sit animi virtutis expertem variis concuti motibus*”(pars secunda, 2).

⑥ 关于耶稣会的灵修,参见圣依纳爵·罗耀拉(1491—1556)的《神操》(*Spirituales Exercitationes*),特别是“分辨神类的规则。”

⑦ 张居正:《张居正评论论语》,18页。

⑧ 《孔夫子·论语》:“*Primum quidem silentio et per otium meditari quae à me sunt disputata; deinde verò sic agere, sic loqui*”(pars prima, 13).

⑨ 《孔夫子·论语》:“*vincere seipsum*”(pars prima, 21).

⑩ “Epistola B. P. Nostri Ignatii de Virtute Obedientiae”, in *Les Constitutions des Jésuites avec les déclarations; texte latin d'après l'édition de Prague* (Paris: Paulin, 1843), 424—425; “De là, sans doute, dans les Anges cette hiérarchie, cette série d'ordres subordonnés les uns aux autres; de là dans les corps célestes et dans tous ceux qui se meuvent ces places fixes, ces postes qui les lient si étroitement l'un à l'autre, en sorte que la révolution et le mouvement engendrés par un moteur suprême et unique parvient par degrés et par ordre jusqu'aux derniers.”

到类似的模式：中国古代君王制定了很严格的礼仪，使国家能保持次序。前面的注解还没完，不过后面的部分大体上翻译了张居正的这番话：

天子祭天地，诸侯祭山川，大夫祭五祀，庶人祭其先，是乃当然之分，祭之可也。若是不当祭的鬼神也去祭他，这便是谄媚鬼神以求福利，不是孝享的正礼，所以谓之谄也。^①

当然，张居正的政治观跟孔子和朱熹有所不同。作为国家领导的张居正更强调政治次序。因为他的注疏是为万历所做，所以他对《论语》的解释带有很浓厚的政治色彩，认为儒家经典并不是为了大众，更是为了统治者而写的。张居正以天上的次序来固定天下的次序，在某种程度上，他利用儒家经典为他的执政服务。因此，我们发现，耶稣会士对儒家的兴趣不仅在于“内圣”方面，也在于“外王”方面。张居正的权利次序覆盖天上和天下，而耶稣会士完全接受它。也许，我们可以责备耶稣会士没有注意到：孔子的思想自由很难容纳这种绝对的中央集权。

五、结论

我们不能不承认，出于传教的考虑，传教士对儒家发挥兴趣。他们认为，儒家经典不违背基督教，他们试图强调其共同点。虽然字面翻译还比较忠诚于原文，不过，有时却使原意弯曲。不过，我个人认为，我们不能停留在翻译是否正确的问题上。如同梅约翰教授所说，我们无法把孔子所说的每一句话的历史意义找回来。^② 确实，我们只能通过一代一代所传下来的诠释来理解《论语》。《孔夫子》非常明显地表现出，即使耶稣会传教士对宋明理学有所保留，他们还是无法摆脱宋明理学对《论语》的诠释。在某种程度上说，我们今天也是如此。

其实，就是因为耶稣会士接受了许多宋明理学的观念，使他们能在宋明理学的诠释上继续发挥对《论语》的哲学式的阅读。可以说，在西方的第一个《论语》译本特别强调这个经典的哲学色彩。后来，许多人还是继续发挥这种阅读方式。比如，理雅各的翻译大量依靠《孔夫子》，而他自己几次提及，孔子和他的门徒是哲学家。^③ 最近，美国汉学家安乐哲和罗思文也提供一个“哲学式的翻译”。^④ 当然，对耶稣会士或理雅各来说，强调《论语》的哲学性是为了表达《论语》与基督信仰之间没有冲突，而相反，他们把《论语》作为某种为了基督信仰而在理性上的预备。确实，《孔夫子》代表西方人为儒家经典提供一种理性的诠释基础的第一次努力。虽然柏应理和其它耶稣会士几乎忽略了他们自己与孔子的历史距离，而声言他们所介绍的孔子是最原初的，但我个人认为，《孔夫子》的价值在于依据儒家经典来建立一座桥梁让两个不同的文明相互沟通。虽然西方人所构思的《论语》已偏离中国传统的诠释，不过，这可以说是对中国经典的新解释，使中国经典的解释更丰富，通过另一个文化得到新生命。不妨说，今天的中国经典学也应该包括西方对中国经典的诠释在内，特别是因为这种诠释在某种程度上影响了近现代的中国经典学。

（作者：中山大学哲学系教授）

责任编辑：陈静

① 张居正：《张居正评论论语》，26页。

② John Makeham, *Transmitters and Creators, Chinese Commentators and Commentaries on the Analects* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 9—17.

③ 参见：James Legge, *Confucius: Confucian Analects, The Great Learning and the Doctrine of the Mean* (New York: Dover, 1971), 138, 141, 143, etc.

④ Roger T. Ames and Henry Rosemont, *The Analects of Confucius: a philosophical translation* (New York: Ballantine Pub. Group, 1998).