

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## 啟蒙時代的孔子——淺析《中國哲學家孔子》一書的儒學觀 [Confucius in the Enlightenment: A Study of the Jesuits' Understanding of Confucianism based on Confucius Sinarum Philosophus (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	LUO, Ying
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 05:22:23
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/164408">http://hdl.handle.net/20.500.12424/164408</a>

## 啟蒙時代的孔子

### ——淺析《中國哲學家孔子》一書的儒學觀

羅瑩

北京外國語大學海外漢學研究中心助理研究員

北京外國語大學比較文學與跨文化研究博士

一六八七年《中國哲學家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus, Sive Scientia Sinensis Latine Exposita*）一書在巴黎出版。<sup>1</sup>該書的譯者是四位清初來華耶穌會士：殷鐸澤（Prospero Intorcetta, 1626-1696）、恩理格（Christian Wolfgang Henriques Herdrich, 1625-1684）、魯日滿（François de Rougemont, 1624-1676）和柏應理（Philippe Couplet, 1623-1693），其主要內容包括：柏應理所撰《致偉大虔誠的基督教君主路易十四函》（*Ludovico Magno Regi Christianissimo Epistola*）、殷鐸澤與柏應理合著的《初序》（*Proëmialis Declaratio*）、殷鐸澤所作《孔子傳》（*Confucii*

1. 以該書在羅馬國家圖書館的藏本（Collocazione: 13. 11.F.27）為例，封皮使用米黃色軟皮革，書脊上有墨水書寫的標題 *Confucius Sinarum Philosophus*（已褪色），卷邊裝訂，紅色的噴色書邊；此對開本使用當時的上等牛皮紙印刷而成，書頁為 341 毫米 x 225 毫米，全書頁碼編排為：CXXIV, 108, 21, [3], 159, [1]; XX, 108 [即 110], [10]，書中還附有銅板畫孔子像一幅以及折疊起來的銅板印刷的中國地圖一張。此外筆者也參閱過歐洲其他圖書館的藏本，如奧地利國家圖書館的藏本（BE.4.G.7）、法國國家圖書館藏本（Cote: O2N- 206 [A,3]）、德國沃芬比特公爵圖書館藏本（M: Gv 4° 35）等。筆者經比較發現，雖同為一六八七年在巴黎印刷出版的《中國哲學家孔子》，這些藏本的內容完全一致，但內容各部分的排序卻各有不同，其中奧地利的藏本為紅色軟皮封面並有卷邊裝訂，金色噴色書邊，裝訂更為精美。另外，該書還出現多種類型的頁碼形式並存、部分頁碼排序重疊以及前後頁碼不相銜接的現象，筆者據此推測：書中各部分內容應該是各自獨立排版印刷，之後才又將各部分拼合成書出版的。下文凡是出自該書的引文，其出處統一簡寫為為 CSP。

*Vita*) 並附孔子像、《大學》(*Liber Primus*)《中庸》(*Liber Secundus*)《論語》(*Liber Tertius*)「三書」的拉丁文全譯本、柏應理所作的《中華君主統治歷史年表》(*Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae*) 及《中華帝國及其大事紀》(*Imperii Sinarum et Rerum In Eo Notabilium Synopsis*)，並附柏應理繪製的中國地圖。

面世後第二年，該書的英、法節譯本隨即出現，關於該書的多篇評論亦先後刊登在《哲學會刊》(*Philosophical Transactions*，一六八七年第一八九期)、《學者雜誌》(*Le Journal des Sçavans*，一六八七年)、《世界和歷史文庫》(*Bibliothèque universelle et historique*，一六八八年第七期)、萊比錫的《博學通報》(*Acta Eruditorum*，一六八八年五月)、《文壇新志》(*Nouvelles de la république des lettres*，一六八七年八月)、《月談》(*Monatsgespräche*，一六八九年八月)等多本學術刊物上。伏爾泰、萊布尼茨、孟德斯鳩等歐洲啟蒙思想家都經由該書得以親炙儒學思想，或褒或貶地將其轉化為自身啟蒙思想的參照物。本文擬將該書作為早期來華傳教士研習闡釋儒學經典的代表作，借由該書有關儒學思想及孔子形象的相關介紹，逐步澄清清初來華耶穌會士的儒學觀，進而了解十七世紀歐洲啟蒙思想家經由來華耶穌會士的譯介所獲得的有關「中國」的知識。

### 一、《初序》中對於儒學的基本評價

《中國哲學家孔子》一書序言可視作來華耶穌會士關於中國文化的一篇概況性總結，同時也是他們就「為何在中國實行文化適應政策」進行自我辯護的一篇戰鬥檄文。此前數十年來圍繞「中國禮儀」沸沸揚揚的爭論，面對道

明會、方濟會等其他天主教修會對於來華耶穌會士猛烈而犀利的批評以及此後來自教廷的壓力，促使來華耶穌會士從中國典籍（包括「四書」）中大量地搜集各種符合「理性」以及中國先民有關真神認識的歷史論證，不斷豐富、修正從而更為系統地闡發自身的觀點，這些觀點集中體現在該書的序言部分。

序言包括兩部分，第一部分的作者是殷鐸澤，修訂者為柏應理。<sup>2</sup>該部分不僅系統地介紹了「五經」「四書」——特別是繪製並展示《易經》的六十四卦象——還進一步分梳「儒」「釋」「道」三個「教派」（“secta”，其中對儒家的提法是“secta litteratorum”，意為儒教、文人的教派）各自的思想主張。該部分具有鮮明的厚古薄今意向，針對「儒」「釋」「道」三教合流之態、尤其對「釋」「道」以及「新闡釋者」（“Neoterici Interpretes”，即理學家，柏應理有時也稱之為“atheo-politicus”即無神論政客）對於原初純真信仰和先儒經典的「玷污」（obscurassent ac foede contaminassent）以批駁為主，幾處提及耶穌會在華傳教政策時也多為自我辯護，例如之所以身着儒服並不是要刻意迎合中國文人或者攀附上層，只是為了仿效聖保羅，<sup>3</sup>才「讓

2. 現藏於法國國家圖書館的《中國哲學家孔子》原始手稿分上下兩卷，第一卷（包括《初序》的第一部分及《中庸》一書的譯文）的字跡，筆者判斷是出自殷鐸澤筆下，依據有二：一是通過與藏於羅馬耶穌會檔案館殷鐸澤的親筆信做比照，不管在字母書寫形態還是縮寫習慣上都保持高度一致；二是從譯文的行文內容判斷，通過與殷鐸澤一六六七、一六六九年所出版的《中國政治道德學說》（*Sinarum Scientia Politico-Moralis, 1667/1669 Quamcheu/Goa*）一書進行比照——該書是殷鐸澤在廣州及果阿翻譯出版的早期《中庸》拉丁文譯本，以直譯為主——殷鐸澤的早期譯文在《中國哲學家孔子》一書中得到充分保留，尤其是從譯詞的選擇以及句式安排上都與他之前的譯文保持一致。後來，柏應理借助法國皇室的資助一六八七年將手稿於巴黎刊印，出版前柏應理對殷鐸澤的譯文又進行了大量的刪減和修改——因此該書手稿的上部有兩種不同的字跡——其中殷鐸澤對原文的直譯部分得到充分保留，被刪減的多是殷鐸澤個人的注釋及殷鐸澤由譯文進一步引申所作的專題論文。

3. 聖保羅曾說過：「向甚麼樣的人，我就作甚麼樣的人。無論如何，總要救些人。」（林前 9:22），來華耶穌士在這裏一方面為自己「勉強穿上他們的衣服」，為的是贏得中國人的信任及尊重進行解釋，另一方面也在強調自己並不是刻意要攀附權貴走上層傳教路

自己跟着中國文人變成文人」，「為的是總要救些人」，從而更好地光耀耶穌而沒有其他的目的（*nec ullo tamen rei Christianae emolumento pertulerant*）；第二部分作者是柏應理，在論述中他試圖證明中華民族具有所謂的「獨特性」，亦即在道德、習俗、文字上都與其他民族不同並達到極高的成就，因此中國人視自己的國家為「天下」；從伏羲到孔子，中國人憑藉其出色的理性已經認識到真神並且比其他種族更長久地保存着有關真神的知識。在此，柏應理明顯是要生產並確立有關中國早期信仰正統性的一系列話語。文中柏應理不僅強調中華民族很早就對真神有正確認識並格外受到天主的護佑，<sup>4</sup>也屢次反駁利安當（Antonio de Santa Maria Caballero, 1602-1669）、龍華民（Nicholas Longobardi, 1559-1654）著作中的論述以及其他修會對耶穌會的批評，比如他將龍華民格外推崇的《性理大全》一書視為是對先秦典籍的扭曲和偏離；回應利安當對於中國古代和民間信仰中充滿迷信思想的批評，聲明在中國並不存在「血腥的祭品或者可恥的事情」，中國祭祖及守孝禮儀，只是希望通過孝行表示感恩及對祖先的敬重，並無其他目的；針對道明會和方濟會對於中國民間信仰中種種迷信行為的指責，柏應理將這些「墮落」行為的根源歸結於理學家的錯誤闡釋背離他們先祖的思想並將一切建基於虛空的基礎之上，指責「道」「釋」二派的傳播對於原初信仰的嚴重玷污。<sup>5</sup>

---

線，「不僅讓自己跟着中國文人變成文人，而且也跟隨一切人而成為一切」。事實上，來華耶穌會士中像龍華民，以及後來的魯日滿、柏應理等人都是在普通民眾中傳教。

4. "inveniet profecto ubi merito suspiciat collaudetque singularem adeo divini Numinis providentiam, & prae caeteris fere gentibus erga Sinicam favorem, ac beneficentiam." CSP, Proëmialis Declaratio, p. lxxx.

5. CSP, pp. xxxvij, lxxxij-lxxxiii, cj.

柏應理在舉例論證時常常使用多個反問、設問句式疊加的方法，頗能體現耶穌會士的雄辯之風，在表達自身看法時也遠比殷鐸澤直接犀利。<sup>6</sup>例如在《中國哲學家孔子》序言第二部分第五章，<sup>7</sup>柏應理提出中國文明源於美索不達米亞，認為中華民族的始祖伏羲是從美索不達米亞地區遷居中國陝西——與基歇爾（Athanasius Kircher, 1601/1602-1680）所提出的中國文明源於埃及不同——中華民族的祖先是諾亞的第三個兒子「閃」；並且強調「閃」（Sem）與「牲」的發音相同，「牲」在漢語中意為「犧牲」，而此前耶穌會士也在序言第一部分第六章解釋到：伏羲的別名是包犧，意為「抱着獻祭用的祭品」，<sup>8</sup>箇中附會不難識別。序言中也不止一次聲稱：以利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）為首的耶穌會士們在中國經典中發現，同時也從中國人的口中證實，中國人借助自身出色的理性早已有對真神的認識，這些都可以從中國古代聖人和帝王的身上，以及在權威的中國經典中得到證明；對此耶穌會士甚至不惜建構出中華帝國在歷史上長期與世隔絕的形象，以證明中國曾經長期保存着純粹的信仰。<sup>9</sup>來華耶穌會士無

6. 最能體現柏應理犀利文風的一段是 CSP, *Proëmialis Declaratio*, p. xcix, 在此處他鮮明表達了自己對「上帝」這一譯名的支持：通過幾個反問句的連續疊加，分別以聖杰羅姆（Jerome）、奧古斯丁和拉卡拉坦提烏斯（Lactantius）為例，認為在中國使用「上帝」一詞來表達真神完全不應受到質疑。他直接說道：沒有一個歐洲人敢承認，第一位福音使者他用來指示真神的詞就一定是“Deus”，而且“Deus”這個詞在歐洲的使用比起「上帝」一詞在中國的使用，它所受到的污染、被敗壞時間還要更長：“multo magis in Europa contra nomen Dei multo crebrius & diutius & turpius ibidem vitiatum & corruptum, quam fuerit hic nomen Xam ti.”

7. CSP, *Proëmialis Declaratio*, p. lxxiv. 筆者閱讀了巴黎國家圖書館該部分的手稿（Ms.Lat., 6277/2），其字跡與藏於羅馬耶穌會檔案館的柏應理親筆信字跡基本一致，且該手稿開頭有柏應理親筆簽名，可以判斷該部分為柏應理所作。

8. CSP, *Proëmialis Declaratio*, p. xxxvij. 這種中西文化意象上的附會並對此展開神學闡釋的手法，在以白晉（Joachim Bouvet）為代表的「索隱派」手中進一步發揚光大，但最早進行這方面嘗試的是利瑪竇。

9. CSP, *Proëmialis Declaratio*, pp. xii, lxix, lxix-lxx, lxxij, lxxvj. 從《前言》第二部分第五章「證明中國的大洪水及早期對真神的認識與敬拜」（*Probatur Sinas diluvis fuisse proximos*,

法掩飾自己內心對於中華文明以及儒家文化的好感，因為在他們眼中沒有其他的民族能像中國人這樣尊重智慧、熱愛求知。但同時，柏應理也在他的報道中指責中國人的貪婪、野心、迷信以及多妻制，中國人很難相信天主教中的神蹟以及殉難之說，這些都使得傳教士必須花費相當長的時間，耐心地與之打交道來獲取其信任。

但不同的文風都服務於同樣的目的：《序言》中一直強調利瑪竇制定「適應」方針的正確性。<sup>10</sup>事實上，面對中國文化多元、深厚的根基以及文人階層的文化自我保護姿態，耶穌會內部對於歸化中國持有不同的意見。以利瑪竇、金尼閣(Nicolas Trigault, 1577-1628)、艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)為代表的一派採取的是表面上溫和求同、在內部進行福音滲透的漸進路線，他們願意通過寬容中國人祭祖祭孔來淡化文化間的矛盾，以強調共性從而博取好感以

---

adeoque notitia cultuque veri Numinis in ipso ortu imbutos) 、第六章「中國人大概早已認識真天主」(Quod in veri Dei notitia probabiliter perseveraverint Sinae per aliquos saecula) 、第七章「證明中國已經認識真正天主的更多論據」(Argumentis aliis atque aliis confirmatur veri Dei apud Sinas notitiam extitisse) 、第八章「中國古人用於稱呼真天主名字的來源及其特徵」(Quo nomine prisci Sinae nuncuparint verum Deum. Examinatur nominis Ethymon et proprietas) 、第十章「宗徒保羅及早期教父們的榜樣，以及其他可以證明中國古人命名真神的理由」(Exemplo Apostoli gentium et patrum primitivae Ecclesiae, aliisque rationibus concluditur eodem, quo Prisci Sinenses, nomine verum Numen compellari posse) 的標題——手稿中並沒有出現標題，所有序言中的標題應該是柏應理在出版前編訂時添加的——也可以清楚看到柏應理對於中國人早已認識「真正天主」的突顯以及在論述時採取一種結論先行、繼而逐層深入證明、最終又回歸原先結論的循環結構。這種論證方式與托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas)關於「上帝存在的五步證明法」類似，筆者認為這樣的論證在一開始進行問題設定時，就已將其結論或者說需證明的論點預設其中(在阿奎那這裏，他的預設是「上帝是存在的」；在柏應理那裏，他的預設是「古代中國人已經認識了真神」)，之後的所有「論證」並不是為了解決問題，而只是為了鞏固結論。這無疑會對閱讀該書的歐洲讀者產生引導作用。

10. 《初序》最後一章專門介紹利瑪竇在華卓有成效的活動並借道明會神父白敏幾(Domenico Maria Sarpetri, 1623-1683)之口為利瑪竇的《天主實義》正名；此外也提到龐迪我(Diego de Pantoja, 1571-1618)、艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)、高一志(Alfonso Vagnone, 1566-1640)等來華神父以及徐光啟、李之藻等奉教文人的事蹟，最後還提及因沈淮、楊光先所起的兩次教難以及康熙皇帝在教難期間中給予來華神父們的眷顧。參見 CSP, Proömialis Declaratio, pp. cvij-cxij。

便於傳教。也正是基於這一動機，利瑪竇在歸化儒家士大夫時才會宣稱他所宣揚的天主教思想是要幫助儒教回復到其最初純潔的「原儒」思想，殷鐸澤和柏應理都是這一路線堅定的支持者；而以龍華民、熊三拔（Sabatino de Ursis, 1575-1620）、聶仲遷（Adrien Grelon, 1618-1696）以及來華托鉢修會為代表的一派則是反對文化妥協、要求走嚴格強硬的福音宣傳路線，他們急欲維護基督宗教的純粹信仰，反對基督宗教迎合儒家的做法而要求正視耶穌之間的種種本質差異，尤其要廓清在華傳教中的譯名問題一併樹立對待中國禮儀崇拜的強硬反對態度。<sup>11</sup>對於「信仰話語」純粹性的要求衍生出強烈的排他性，一併波及世俗政權的權威性，這從後來康熙與教廷特使之間的緊張關係也可以看到。

作為利瑪竇適應政策以及教會本土化的堅定支持者，柏應理在序言中也提出他認為在華傳教需要面對的三大問題：首先中國民族是個古老而固步自封的民族，他們排斥外來的新鮮事物，只欣賞自己的文明並孤立自身；其次，需要找到有效的途徑來向中國人宣揚被釘十字架的耶穌和基督福音；最後是如何向中國人解釋，佛教道教都是有害的偶像迷信，而那些玷污了原儒思想的後代闡釋者，尤其

11. 「禮儀之爭」主要涉及三方面內容：祭祖、祭孔以及「譯名之爭」。關於 Deus 如何漢譯的問題，來華修會之間長期爭執不休，大致可劃分為主張音譯（主要以托鉢修會為代表）以及主張意譯（以耶穌會為代表）兩派。但其實耶穌會內部在譯名問題上也並未達成一致意見，比如利瑪竇使用過的 Deus 譯名就有「上主」、「主」、「主耶穌」、「天主」和「上帝」，其繼任者龍華民則與來自日本會省的耶穌會傳教士陸若漢（João Rodrigues, 1561-1634）一起反對使用「天主」和「上帝」這兩個譯名，堅持要用 Deus 的音譯；為解決耶穌會內部意見分歧，當時的視察員的班安德（André Palmeiro, 1569-1635）於一六二九年決定採用「天主」作為唯一譯名，禁用「上帝」、「天」等其他譯名的使用；柏應理等人則在《中國哲學家孔子》中再次表露出他們更傾向使用「上帝」這一譯名。教廷代牧主教顏璫（Charles Maigrot, 1652-1730）於一六九三年發佈了嚴禁中國禮儀的命令，明令禁止使用「上帝」和「天」，只能用「天主」，該用法沿用至今。

是無神論的理學家們他們將永遠無法得到救贖。柏應理認為要解決這些問題，應該遵循早期教會歸化古希臘人和羅馬人的辦法，通過學習異教徒的語言，閱讀並巧妙地利用異教徒文獻以及歷史傳說，來證明耶穌作為萬物的造物主和真神也存在於古代中國的歷史文獻之中。柏應理常常引用古代教父的話來與孔子的話相呼應匹配，也將《詩經》《書經》中英明的古代帝王，比如黃帝、堯、舜、禹等的生活時期與「黃金時代」（*saecula aurea*）相聯繫，以強調原初宗教以及「黃金時代」的美德在中國古代存在了很長的一段時間。<sup>12</sup>繼而他也肯定孔子的著作以及早期儒家思想中表現出的原初神性和自然理性——按照托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）的觀點，依靠自然理性任何人都可能認識上帝——並將原初的儒家與道教、佛教和宋明儒學的思想（在序言中，柏應理稱之為「新闡釋者的自然哲學」）相區分，嚴厲批判後者的迷信和墮落。最後，他得出了基督宗教並非甚麼新鮮的外來事物，而是早在中國古代就存在了，而漢語則可能是《聖經》中提到的：上帝阻止人類修建巴別塔繼而將人類解散後，出現的七十種語言其中之一。<sup>13</sup>

《序言》中特別的觀點還包括有：一、耶穌會士將儒家定性為「文人的教派」，<sup>14</sup>特指以孔子為首的早期儒家。

- 
12. CSP, *Proëmialis Declaratio*, p. xcv. 「黃金時代」是指在人類的起源階段，人們天真無邪善良正直，那時自然宗教普遍存在而沒有偶像崇拜。關於該問題的詳細討論可參見德國學者柯藍妮的論文：Claudia von Collani, “Philippe Couplet’s Missionary Attitude Towards the Chinese in Confucius Sinarum Philosophus”, in J. Heyndrickx ed., *Philippe Couplet, S.J. (1623-1693) The Man Who Brought China to Europe* (Sankt Augustin: Steyler, 1990), p. 43.
13. CSP, *Proëmialis Declaratio*, p. lxxxix.
14. Lionel Jensen 在其《製造儒教》（*Manufacturing Confucianism*）一書中認為“Confucianism”（儒教）一詞是十七世紀的耶穌會士在他們的著述中製造出來的一個詞，鐘鳴旦撰文反駁了這一論點。文中鐘鳴旦詳細介紹了 *secta* 一詞的詞源，還提到在十七世紀早期的西方 *lex* 與 *secta* 可以交換使用，一如在十七世紀的中國，「教」與「家」在用法上的區別也很模糊。總的來說他認為：“*lex*”（教）更多地是從教理、學說方

一方面這與耶穌會希望尋求基督教文明與中國文明之間的相通之處有關，為使中國人、尤其是中國文人能接納信服外國神父並最終信奉基督教，最好的方式就是從中國的典籍中找到古人已經信仰真神的痕跡，並收集權威著作裏那些能夠證明基督教真理的話語和道理。在這種以「適應」、「求同」為導向的政策下，首先就必須論證「先儒在自然律法和理性指導下已具備的原初宗教性」這種論斷的合理性。至於以朱熹為首的「新闡釋者」則被視為無神論者，受到「卑鄙玷污」「無恥又愚蠢」(foede & putide corruptant) 這樣尖刻的批評及否定，但柏應理——與柏應理鮮明的否定態度略有不同，殷鐸澤在他所作的前言部分裏，肯定「太極」也包含了「思想和靈魂」——否定理學家的緣由與其主觀理解直接相關：耶穌會士將「太極」和「理」都理解為純物質性的原初物質 (materia prima)，<sup>15</sup>從而得出新儒家是無神論及物質主義者這樣的結論。事實上，按照宋儒的理解，「太極」是上天之理、萬物之理（陰陽二氣及五行之理），它是含動靜的無極之真，同時也是萬善之源。在朱熹處則明確地用「理」來指代「太極」，它是至善的根源，是人身上得之於天的仁義理智等德性的根源，由此可見，「太極」並非柏應理口中指責的「純物質性」，而是道體之所在，它生生不息地運動着並具有本體性。<sup>16</sup>柏應理基於他對於「太極」純物質性的判斷，進而指責理學家都是唯物主義者以及無神論者，這樣的批評在立論上有失

---

面所下的定義，而“secta”（家）更多地是從社會層面來下定義。詳見 Nicolas Standaert, “The Jesuits Did Not Manufacture ‘Confucianism’”, in *EASTM* 16 (1999), pp. 119-120。筆者結合“secta”一詞所在的上下文判斷，此處它的意義指向宗教教派。

15. CSP, *Proëmialis Declaratio*, p. xxxix.

16. 韋政通主編，《中國哲學辭典大全》（台北：水牛，1988），頁 126-135；錢穆，《朱子新學案（上）》（成都：巴蜀書社，1986），頁 181-194；王孺松，《朱子學（上冊）》（台北：教育文物，1995），頁 2-8。

偏頗。另外柏應理也多次批評中國文人、尤其是士大夫對宗教的實用主義態度，把宗教作為維護社會穩定的手段來為政治服務，他認為這很容易使人陷入虛無和無神論的危險之中；<sup>17</sup>而他們對於理學家的矛盾心態也表現在：耶穌會士在文中直接承認，在中國不管是最高階層還是底層文人，大家都懷着崇敬與欽佩之情，一遍遍地閱讀這些理學家的著作。<sup>18</sup>孟德衛（David E. Mungello）基於耶穌會士排斥理學家的注釋、試圖區分原儒和新儒的做法，認為「柏應理等耶穌會士在認識儒家經典時缺乏深厚的歷史觀」，這樣的評判明顯不夠公允。<sup>19</sup>

二、在《序言》中，耶穌會士為「五經」「四書」等中國經典著作制定了自己的排列順序，而這一排序與傳統經學的看法不同。按照這些經典在其心目中的權威性及其重要程度，他們給出的排序是：「五經」、「四書」、編年體史書，最後是《家語》、《小學》、《孝經》、《忠經》這樣的著作，他們也提到自己不僅閱讀而且謹慎地使用了這些書。「五經」的排序是：《書經》、《詩經》、《易經》、《春秋》和《禮記》；「四書」的排序則是：《大學》、《中庸》、《論語》和《孟子》。至於他們之所以選擇翻譯「四書」而沒有翻譯比「四書」更為古老也更具權威性的「五經」，其原因在於「四書」更為實用和有效。<sup>20</sup>

17. CSP, Proëmialis Declaratio, pp. lxi, lxxxvj.

18. CSP, Proëmialis Declaratio, p. lxxv. 面對這些如此受到當時中國文人集體推崇的理學家著作，一貫秉承聖保羅借由模仿、學習外邦人的語言文化、繼而歸化異教徒的方法的耶穌會士，不管願意與否，他們都必須認真研讀這些「無神論政客們」的著作。

19. 孟德衛著，陳怡譯，《奇異的國度：耶穌會適應政策及漢學的起源》（河南：大象，2010），頁285。

20. CSP, Proëmialis Declaratio, pp. xv-xxj. 在中國的經學傳統中，如果依照古文經學，《五經》學習次序應該是：《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》；如果依照今文經學，則是《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》；「四書」按照朱熹的排序是：《大學》、《論語》、《孟子》和《中庸》，這一排序是按「四書」在理解上

三、《序言》中明確提及孟子及其性善論觀點，並沒有因為孟子「性善論」與基督原罪思想有不合而對此刻意回避，柏應理甚至將孟子的觀點用於證明古老的中國僅僅憑藉自然之光的引領，就能在行動上表現出色。<sup>21</sup>另外，在《中國哲學家孔子》「三書」翻譯的最後，耶穌會士特地為尚未翻譯出版的《孟子》一書進行說明：

接下來〔筆者案：之前《論語》的譯文剛剛結束〕是關於中國智慧的第四本書，它被稱為《孟子》，該書是以這位哲學家的名字來命名。就其重要性而言他在中國位居第二，他在世的時間比孔子晚了一百年。《孟子》一書由七章構成，該書與孔子的著作份量相當。倘若人們能夠注意到該書作者想像力豐富、論證充分且文風大氣，那麼在這種意義上，我們可以說它的價值超越了孔子的著作。如果說中國人之所以會如此着迷並且高度讚揚孔子的著作，是因為他書中那些純潔、尚古的樸素教義，那麼孟子應該被放在孔子之後。一旦我們能夠認識到，孔子在這樣一個有造詣的時代、在廣闊的學術界佔據着怎樣的地位並獲得如此多的贊同，我們也應將《孟子》——正如上帝的旨意——介紹到歐洲。<sup>22</sup>

---

難易程度來考慮；張居正《四書集注直解》的排序是：《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》，這是後世通行的「四書」排序法，主要是基於裝訂方便的考慮，因《大學》《中庸》的篇章較少便合刻為一本，然後按篇幅大小，依次是《論語》和《孟子》。耶穌會士此處的「四書」排序遵循自張居正，但他們在前言中也明確指出了朱熹的排序，參見 CSP, Proœmialis Declaratio, p. xxj。

21. CSP, Proœmialis Declaratio, p. lxxij. 黃一農認為《孟子》所主張的「性善論」、「不孝有三，無後最大」等觀念與基督宗教有衝突，因而傳教士們有意迴避《孟子》一書的翻譯，詳見黃一農，《兩頭蛇》（上海：上海古籍，2006），頁 139；計翔翔也認為因為孟子言論為士大夫納妾提供了支持，「傳教士對孟子的著作一開始就持審慎的迴避態度」，詳見計翔翔，《西方早期漢學試析》，載《浙江大學學報（人文社會科學版）》32:1 (2002)，頁 89-96。
22. 筆者譯自《中國哲學家孔子》書中《論語》譯文的最後一段：CSP, Scientiae Sinicae Liber Tertius, p. 159。

另外，魯日滿在一六七〇年十一月五日的一封信中也解釋了他們之所以沒有完成《孟子》一書譯注，是因為當時被軟禁於廣州的各位神父健康情況不佳，因此無法繼續完成篇幅較長的《孟子》一書的艱辛翻譯。<sup>23</sup>

四、多次提及《聖經》中所記載的聖保羅事蹟作為來華耶穌會士的榜樣，以此為「適應」路線正名和辯護。<sup>24</sup>

五、耶穌會士在比較視域之中，帶着「先見」來觀察和理解中國文化，得出許多有趣的觀感：他們用亞里斯多德的「四因說」來理解古代中國哲學，用質料因來定性「太極」，用「形式因」來認識「理」，以中國典籍中出現過的「上帝」來對應「動力因」<sup>25</sup>；他們也用西方政治話語來描繪中國的情況，比如稱理學家為「無神論政客」、稱中國為「君主國」（*monarchia*）而伏羲則是這一「君主政體的創始人」（*monarchiae sinicae conditor*）；他用“Lex

- 
23. 一六七〇年十一月五日魯日滿從廣州去信當時身在歐洲的殷鐸澤，解釋了這一原因。詳見：Noël Golvers, “An Unobserved Letter of Prospero Intorcetta S.J. to Godefridus Henschens S.J. and the Printing of the Jesuit Translations of the Confucian Classics (Rome-Antwerp, 2 June 1672)”, in Dirk Sacre & Jan Papy eds., *Syntagmatia Essays on Neo-Latin Literature in Honour of Monique Mund-Dopchie and Gilbert Tournoy* (Leuven: Leuven University Press, 2009), p. 687；對於這一說法筆者的分析是：一方面這符合當時的實情，流放於廣州的耶穌會士確因經費不足而生活困頓拮据，柏應理為此還在一六六九年二月二十五日以會省負責人的名義向荷蘭人寫信借錢以維持生活，未果，參見 Paul Demaerel, “Couplet and the Dutch”, in Heyndrickx ed., *Philippe Couplet, S.J. (1623-1693) The Man Who Brought China to Europe*, pp.108-109；而《孟子》一書確實篇幅很大，傳教士無法在身體營養狀況不佳的情況下於短期內完成。另一方面也有可能是耶穌會士自己想暫緩出版《孟子》的譯注，既保持觀望態度（如他們在《論語》譯文最後所說那樣），也避免在愈演愈烈的「禮儀之爭」背景下為自己惹上不必要的麻煩。
24. 聖保羅以學習外邦人語言文化作為其傳教手段，最終得以在異教徒中廣泛宣揚基督福音：「然而我甘心作了眾人的僕人，為要多得人。向猶太人，我就作猶太人，為要得猶太人。」；「為了要和那些沒有梅瑟律法的人在一起，我就做個律法之外的人向沒有律法的人，我就作沒有律法的人。」；「向軟弱的人，我就作軟弱的人，為要得軟弱的人。向甚麼樣的人，我就作甚麼樣的人。無論如何，總要救些人。」（林前 9:19-22）等。耶穌會士在《初序》中直接抑或間接指向聖保羅的文句甚多。
25. 關於傳教士借「四因說」來解釋儒學思想的相關研究，參見陳衛平，《第一頁與胚胎——明清之際的中西文化比較》（上海：上海人民，1992）；張西平，《中國與歐洲早期宗教與哲學交流史》（北京：東方，2001）。

naturalis”、 “Lex naturae”（自然律法時期）這樣的西方神學話語來描述中國上古歷史：關於基督宗教中的「啟示」，一開始《舊約聖經》只將猶太人稱為上帝的「選民」，認為他們最早在精神上跟隨天主並獲得關於真神的認識；聖保羅為了進一步擴大「選民」的範圍，在其著述中（主要集中在《聖經》中的《哥林多前書》、《哥林多後書》和《加拉太書》）發展出一個可以吸納和適應所有民族宗教信仰的「三級模式」，即異教的自然律法時期（Lex Naturalis），《舊約》摩西律法時期（Lex Mosaica）以及基督王國時期（Lex Evangelica），<sup>26</sup>這也可以視為聖保羅對世界歷史的宗教性闡釋和劃分模式。柏應理借助這一模式，將信奉「上帝」、未受佛、道思想影響的古代中國人劃入自然律法時期，從而使之納入基督教史學觀以及基督宗教神學討論的範疇。按照柏應理這一設想，來華傳教士的任務就是重新找出並宣揚中國古代宗教遺留下來對天主的正確認識——而這些都很好地保留在中國典籍之中——引領中國人從「自然律法時期」步入「基督王國時期」。

## 二、對於儒學經典的譯介及書中的孔子像

進行儒家經典西譯的早期耶穌會士已經積累了相當豐富的漢語知識：他們觀察到中國士大夫將宗教信仰作為工具、服務於政治統治；<sup>27</sup>明確提出必須謹慎選擇和分辨後世對於經典的注釋；翻譯《中庸》《論語》等儒學經典時，他

26. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, 1924), pp. 259-263, 轉引自 Claudia von Collani, in Heyndrickx ed., *Philippe Couplet S.J. (1623-1693) The Man Who brought China to Europe*, p. 47；這三個階段在中國奉教文人（譬如徐光啟）著作中被依次翻譯為「性教」、「書教」和「恩教」，參見 Standaert, “The Jesuits Did Not Manufacture ‘Confucianism’”, p. 119。

27. 《中國哲學家孔子》前言中多次批評了這一點，如 CSP, Proëmalis Declaratio, pp. xxxj, lxxxvj。

們常常採用「以史注經」的釋經學方法，例如在討論到伏羲、堯舜禹等古代帝王時，常常引用《史記》（*ex Annalibus*）、《漢書》（*ex Chronicis*）<sup>28</sup>中所記載相關人物的言行來介紹、豐富這些人物的形象。正如譯者殷鐸澤在其原始手稿中所解釋的：在中國，正史被認為是僅次於「四書五經」的第二類經典著作（*quibus etiam ex authenticis Annalibus (qui secundae classis libri censentur: primae enim classis sunt, quos vocant sū-xū ù-kīm) quaedam inseremus.*），具有相當的權威性。此外，傳教士也頻繁地徵引《禮記》、《書經》中的事例來補充說明「四書」中提及人物事蹟以及討論古代中國人對於「祭祀」和「上帝」的看法。在參與儒學思想史的梳理和闡釋的同時，耶穌會士也試圖推動中國歷史融入聖經歷史並試圖展現中國文化的豐富性來滿足西方人的獵奇心理並巧妙地利用佛、道、理學去承擔外界批評的矛頭，<sup>29</sup>這些都顯示了他們對於中國文化的深入了解，並且能夠通過翻譯注釋，利用儒家思想資源來耶穌會在華傳教工作服務。

作為中國文化的接受者及闡釋者，耶穌會士在文化意象的傳遞方面所使用的「歸化」手法相當成功，比如將伏

28. 中國的正史典籍中，「二十四史」的前四部著作《史記》、《漢書》、《後漢書》和《三國志》統稱為「四史」，被認為是中國史學最重要的巨著。手稿中“*ex Chronicis*”具體是指《漢書》、《後漢書》抑或其他史學著作，尚未確定。

29. 原始手稿中有八篇出自殷鐸澤筆下的專題小論文：（一）中國人對鬼神的理解及祭祀（*An Sinae cognoverint et coluerint spiritus*）；（二）關於「上帝」之名，古代人是否將上天理解為物質性的；關於最高的天帝（*An nomine 上 xám 帝 tí Prisci intellexerint coelum hoc materiale, an potius supremum coeli Imperatorem*）；（三）古代中國人已知最高神的存在並用「天」來稱謂它（*Tum ratione, tum Veterum auctoritate plurimisque testimoniis probatur, Priscos Sinae non fuisse ignaros Supremi Numinis: creberrime item voce Coelum ad Numen hoc significandum fuisse usos*）；（四）關於中國人的命運觀、占卜及預測（*De Sinensium sortibus, auguriis, atque prognosticis*）；（五）關於中國的文字（*De Sinarum literis*）；（六）關於中國人的音樂（*De sinensium Musica*）；（七）古代中國人對精神不滅的看法（*Quid senserint prisci Sinae de Animorum immortalitate*）；（八）中文書籍中提到的：誠實的人死後將會獲得回報以及墮落的人死後會受到的懲罰（*An in Sinarum libris mentio quoque fiat Proemii, Poenae, quae post hanc vitam proborum, vel improborum meritis respondeant*），正式出版前被刪除。



《中國哲學家孔子》書中的「孔子像」

義與奧菲斯 (Orpheus)、周公與俄狄浦斯 (Oedipus) 相比附；將「鬼神」與天使的形象相聯繫；將朝貢制與古羅馬民眾的選舉集會相聯繫等。《中國哲學家孔子》書中還有一幅可能是歐洲人最早接觸到的孔子像：圖中的孔子居中且身形被誇張放大，起到突顯的作用；他身穿中式服裝，頭冠、長須、鞋子都是傳統的中國樣式，手中還持有笏板；根據圖畫上文字的說明，孔子此時身處「國學」(Gymnasium Imperij)，但不管從建築風格結構，還是圖書的裝訂及擺放方式來看，這都是一個典型的西方圖書閱覽室的風格——或許這是以法國皇家圖書館為背景，借此暗示耶穌會士在此出版《中國哲學家孔子》一書——左右兩側的書架上，每側都擺放有九名學生的牌位，共十八個牌位，但其中只有十個名字可以看清，其餘均無法識別。這或許是製圖者有意為之，只突出「孔門十哲」的名字。<sup>30</sup>牌位上面

30. 《論語·先進篇》記載了孔子最出色的十位弟子，後世稱「孔門十哲」。他們是：德行科的顏淵（字子淵）、閔子騫、冉伯牛和仲弓；言語科的宰我（字子我）和子貢；政事科的冉有（字子有）和子路；文學科的子游和子夏。孔子像原圖參見 CSP, p. cxvi。孟

或橫或豎地陳列着眾多西式裝訂的藏書，其中只有第一豎列（每列五款書籍，左右共十款書）的書名可見，即「四書五經」以及《繫辭》（它是今本《易傳》七種其中之一）。每部書的書名除了有漢字（皆從右向左排列，其中《論語》的書名被排為「語論」），還有按葡語發音轉寫的漢字拉丁注音<sup>31</sup>（從左向右排列）。孔子身後拱門上用漢字書寫着「仲尼」、「天下先師」，另外還放置了一張書桌，桌旁有三名身着中式服裝的「中國人」正使用中式筆墨進行抄寫抑或撰寫工作。此外，該圖在繪製上運用了當時西方受眾熟悉的透視法和光暗對比，加上身着儒服的孔子在寓意着博學及身份的皇家圖書館背景之前被刻意地突顯放大，他的表情面容亦被繪製得如此溫和謙恭——不同於此後法語轉譯本中吊眉、閉目、長甲撩人，表情略顯猙獰的孔子像——成功營造出一種視覺上的熟悉感及親和力。

### 三、結語

來華耶穌會士作為當時歐洲「中國」知識的主要締造者及發言人，《中國哲學家孔子》一書作為其堅持「文化適應路線」一派的代表作，書中正是通過上述一系列文化意象比附以及歸化手法，使得此時傳入歐洲的中國文化形

---

德衛在《奇異的國度》一書中也專門談到孔子的生平以及《中國哲學家孔子》書中這幅孔子像的繪製，指出這幅畫像的繪製模式其實是十七世紀歐洲名人肖像畫中很常見的套路。但孟德衛不明白為何繪製了十八個牌位，卻只有十個人的名字寫在上面——其實就是為了突出「孔門十哲」——他以為是「雕版畫作者和編者缺乏溝通而造成了這個矛盾」。詳見孟德衛著，陳怡譯，《奇異的國度》，頁296-297。

31. 以葡文發音為基礎、用拉丁字母來為漢字進行注音的轉寫系統是在十七世紀早期，由龐迪我發展起來的。借助這一五聲（5 tones）注音系統，傳教士基本上可以將同音異義的漢字區分開來。殷鐸澤的譯文手稿中，因為漢字書寫的困難，凡是較長的典籍選段他都是只標注音並指出文獻出處，繼而翻譯成拉丁文。關於傳教士注音系統的介紹，詳見 Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China*, Vol. 1: 635-1800 (Boston: Brill, 2001), pp.260-285 以及 Golvers, "An unobserved letter of Prospero Intorcetta S.J. to Godefridus Henschens S.J. and the printing of the Jesuit translations of the Confucian classics (Rome-Antwerp, 2 June 1672)", p. 693。

象顯得奇特而不突兀，使得相當一部分歐洲知識分子在內心對之萌生好感。更有趣的是：耶穌會士在研讀中國典籍時引入西方釋經學的方法，將中國經典和史籍相互參引，互校互釋的做法，也與明清之際「實學」之風的出現不謀而合。<sup>32</sup>明末理學淪為心性之學，多空談義理卻缺乏實據證明，以顧炎武、黃宗羲、方以智等為首所提倡的「實學」便是對此現象的一種反動。他們提倡「言必證實」，強調要將外部證據和經書典籍裏的觀點相結合，論學首先必須立足於經書，另外還要取證於史籍等外部材料，以真正實現經世致用。這種「本於典籍證於史籍」的做法，也恰恰是耶穌會士研習中國經典的做法。兩者孰先孰後，是相互啟發還是不謀而合已很難考究。但「實學」之風的興起確實有助於當時天主教在華的傳播，耶穌會士與奉教文人一起翻譯《幾何原本》、《同文算指》等西方科技典籍以及利用數學、天文學等技藝手段幫助自己在華傳教，這些無疑都吻合了「實學」的要求，也印證了「合儒」路線的成功。「義理心性」與「經世致用」之間的巨大張力成為不斷推動中國歷史上學術話語生產及討論的動力，一如歷代文人終其一生都在不斷尋求的那個位於聖人之道（倫理道德）與治國之道（權力意志）之間的平衡點，而「真理」（抑或知識）在其間只是充當了達「道」的工具，這也是西方的「求真」精神為何無法在儒家文化中獲得充分滋長的部分原因。而對於旨在「愈顯主榮」（*Ad Majorem Dei Gloriam*）的來華耶穌會士而言，基督福音的傳播作為其最終目標，對於「孔子」及其儒學思想的形象改造和知識生產同樣也只是其達「道」的手段。跨文化語境下經典文本、

32. 這方面的前人研究成果可參見陳衛平，《第一頁與胚胎》，（上海：上海人民，1992）以及朱維鈺，〈利瑪竇在中國〉·第四節「滲入王學開拓的空間」，載氏著，《走出中世紀（增訂本）》（上海：復旦大學出版社，2007）。

文化意象以及異域思想的譯介，往往會變成一個充滿虛擬性設定和創造性改造的知識建構過程。耶穌會傳教士通過對中國文化中宗教性元素的尋找和定位，豐富了西方自身對於所謂「宗教」的認識，但令他們措手不及的是：這些以神聖信仰之名對於儒家思想的耶式詮釋，在啟蒙思想家筆下竟又裂變出反叛的力量，使得啟蒙時代的孔子成為質疑「宗教」權威及既定知識框架的思想武器，生動詮釋了跨文化譯介以及新的話語權利形態滋生之間的互動關係。

**關鍵詞：**《中國哲學家孔子》 耶穌會士 孔子像 儒學

作者電郵地址：[luoying0227@hotmail.com](mailto:luoying0227@hotmail.com)

# Confucius in the Enlightenment:

## A Study of the Jesuits' Understanding of Confucianism based on *Confucius Sinarum Philosophus*

LUO Ying

Ph.D. in Comparative Literature and Cross-Cultural Studies

Beijing Foreign Studies University

Assistant Researcher

National Research Center of Overseas Sinology

Beijing Foreign Studies University

### *Abstract*

In the 17th century the Jesuits in China contributed a lot of time in studying and translating Confucian works to support their missionaries. Among their early translations in Latin, *Confucius Sinarum Philosophus* (1687, Paris) is regarded as the most famous work with a far-reaching influence in the Enlightenment. This work does not only comprise a long preface introducing the polynary Chinese culture as concourse of Confucianism, Buddhism and Daoism, but also publishes the complete Latin translations of *Daxue*, *Zhongyong* & *Lunyu*, not to mention the detailed images and interpretation of the 64 Divinatory Symbols from *Yijing* and the very first portrait of

Confucius in Europe as far as we know. The chronological tables of Chinese history added in this book also gave a strong impact to the western intellectuals' belief in the Bible and led immediately to the vehement discussions and self-reflection in their writings. Based on the preface and the Confucius' portrait from *Confucius Sinarum Philosophus*, this paper presents the Jesuits' understanding of Confucianism in the 17th century and the culture image of China associated with it, which was constructed by the Jesuits in Europe.

**Keywords:** *Confucius Sinarum Philosophus*; Jesuit;  
Image of Confucius; Confucianism