

儒家思想西传欧洲的奠基性著作*

——《中国哲学家孔子》

张西平

内容摘要:《中国哲学家孔子》是儒学西传欧洲的奠基性著作,本文对这部翻译著作的出版历史背景、书的基本内容做了研究。进而说明,这部著作是当时礼仪之争的一个结果,是来华的耶稣会士为说明自己的“合儒”传教路线所做的努力。同时,这部书的出版使东亚的儒家思想首次进入了欧洲近代思想的发展历程,儒家思想开始实际地影响了欧洲近代思想的形成,从而说明了儒家思想的世界性意义。

关键词:孔子 儒家 礼仪之争 四书 耶稣会士

明清之际正是在来华耶稣会的努力之下,在“礼仪之争”的推动下,儒家思想开始传播到欧洲,儒家的经典著作《四书》开始被翻译成拉丁文,中国人的精神世界开始展现在欧洲人的面前。儒家思想西传欧洲的奠基性著作就是《中国哲学家孔子》。本文试图对这部书在欧洲的出版做一初步的探讨。^①

一、《中国哲学家孔子》简介

方豪先生在《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》一文中指出“西人之研究我国经籍,虽始于十六世纪,但研究而稍有眉目,当在十七世纪初;翻译初具规模,乃更迟至十七世纪末;在欧洲发生影响,则尤为十八世纪之盛事。故我国文化之西被,要以十七八两世纪为重要关键。”^②中国典籍西译最重要的就是《中国哲学家孔子》这本书。

《中国哲学家孔子》于1687年在巴黎的最终出版是由比利时传教士柏应理完成的。当时,柏应理在“罗马学院”(Collegium Romanum)找到了基歇尔死后留下的《中国哲学家孔子》部分译稿,这些译稿是殷铎泽返回欧洲时所带回的,他交给了基歇尔。法国皇家图书馆馆长(Melchisédech Thévenot)得知这部书稿的情况后,提出要出版这部书。这样,柏应理在书稿中加上自己写的前言和他早在中国写好的《中国年表》(Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae),书很快进入了出版程序,并于1687年在巴黎顺利出版。书的标题为《中国哲学家孔夫子,或者中国知识,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 Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet)。

这部书的最终完成者是柏应理,但实际上来华耶稣会士对《四书》的翻译经历了一个漫长的过程,

* 此文为国际社科基金重大项目《梵蒂冈藏明清天主教文献整理与研究》(项目号:14ZDB116)阶段性成果。

① 参阅梅谦立《〈孔夫子〉:最初西文翻译的儒家经典》,《中山大学学报》(社会科学版)2008年第2期;《〈论语〉在西方的第一个译本》,《中国哲学史》2011年第4期;罗莹《〈中国哲学家孔子〉成书过程刍议》,《北京行政学院学报》2012年第1期。

② 方豪《方豪六十自定稿》,1969年,台湾学生书局,第186页。

按照美国汉学家孟德卫的看法,来华耶稣会士对《四书》的翻译时从罗明坚和利玛窦时代就开始了。^①

在《中国哲学家孔子》形成的历史中最重要的人物是殷铎泽,最重要的事件是“礼仪之争”。殷铎泽是首先开始翻译《中庸》,将其译为《中国政治道德学说》,而且耶稣会士在华共同翻译的《大学》、《论语》的译稿也是他带到罗马的,他对《中国哲学家孔子》这部书的贡献不亚于柏应理。^②

“礼仪之争”无疑是推动这部书形成的最重要的外因因素,也是理解和解释耶稣会士们翻译策略和文本解释原则的重要角度。《中国哲学家孔子》形成于杨光先教难时期,当时在华的传教士全部被集中在广州,这时耶稣会通过杨光先教难更感受到坚持利玛窦路线的重要性,于是利用所有传教士在广州的机会,集中力量对儒家的主要文本进行翻译。而广州会议期间各修会间的争论对传教士们如何理解、翻译这些儒家著作产生了重大的影响。我们曾经谈到的龙华民反对利玛窦的文章、方济各传教士利安当批评耶稣会传教政策的文章《关于中国传教的几个问题》都从外部促使耶稣会必须回答关于儒家的性质、回答中国文化的基本特征,这些争论自然推动了耶稣会士对中国儒家经典《四书》的翻译和研究。这样,在华的耶稣会于广州会议期间的一个重要成果就是将《四书》中的三部翻译成了拉丁文。^③

二、《中国哲学家孔子》与礼仪之争

笔者认为理解《中国哲学家孔子》的最重要维度是礼仪之争,如果不把握住这个维度,该书则很难理解。

在如何看待入教儒生的祭祖、祭孔的风俗和 Deus 译名理解上的分歧最早起源于耶稣会内部。对利玛窦的适应政策第一个发难者就是龙华民(Nicolas Longobardi 1559—1654),由此才有耶稣会的嘉定会议。“来嘉定开会的耶稣会士共有9人或10人;会中讨论的问题,共30项,大半关于中国敬孔敬祖以及译名问题。讨论结果,对于敬孔敬祖等问题,沿用利玛窦的方案,不以这种敬礼为宗教上的迷信;对于译名,则采用龙华民一派的意见。……视察员Palmeiro在1629年出命:以后耶稣会士不许用‘天’和‘上帝’。”^④四年后从菲律宾入华的两名托钵修会传教士在入华不久就挑起了与耶稣会传教路线的争论,从而将如何看待中国礼仪的问题由耶稣会内部扩大到了来华各修会之间的争论。他们是多明我会的黎玉范(Dominican Juan Bautista de Morales)和方济各会的利安当(Antpine de Sainte-Marie)。黎玉范于1643年返回罗马后向传信部所提出的报告,最终导致了教宗英诺森十世(Innocent X)1645年9月12日所批准的圣谕,^⑤禁止中国教徒施行中国礼仪,而利安当在看到当年龙华民所写的《论中国宗教的几个问题》(Traité sur quelques points de la religion des chinois)后,也写下了《论中国传教事业的几个问题》(Traité sur

① 孟德卫《奇异的国度:耶稣会的适应政策及汉学的兴起》,第271页。梅谦立《〈孔夫子〉:最初西文翻译的儒家经典》。但梅谦立认为罗明坚的中文水平不高,回罗马后也没有继续做《四书》的翻译。显然,上面我们的研究证明这种流行的看法是值得推敲的。

② 罗莹《儒学在西方的传播:殷铎泽及其〈中国政治学说〉》,张西平、罗莹主编《东亚与欧洲文化的早期相遇:东西文化交流史论》第485-468页,华东师大出版社2012年。Albrecht, Michael, *Oratio de Sinarum Philosophia Practica Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Hamburg: Felix Meiner, 1985. Ching, Julia & Willard J. Oxtoby, *Moral Enlightenment: Leibniz and Wall on China* (Monumenta Serica Monograph Sen. es XXVI), Nettetal: Steyler, 1992.

③ 参见梅谦立《〈孔夫子〉:最初西文翻译的儒家经典》;罗莹《中国哲学家孔子》成书过程刍议》;李文潮《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》,《汉语基督宗教学术评论》,第一期,2006年6月,159-184页;J. S. Cummins, *A Question of Rites, Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Aldershot: Scolar Press), 1993; Jerome Heyndrickx (ed) *Philippe Couplet S. J. (1623-1693), The Man who Brought China to Europe*, Nettetal: Steyler Verlag, 1990.

④ 罗光《教廷与中国使节史》,台湾光启出版社1967年,第89页。

⑤ [美]苏尔、诺尔编,沈保义、顾为民等译《中国礼仪之争西文文献100篇》,上海古籍出版社,2001年,第1-8页。

quelques points importants de la mission de la chine) 这两份文件后来成为广州会议时引起讨论的重要内容。

为响应多明我会来华传教士黎玉范的挑战,1654年来华耶稣会士卫匡国(Martin Martini,1614-1661)返回罗马后提交了针对黎玉范的耶稣会的报告。两年后,1656年3月23日亚历山大七世(Alexander VII)颁布了《罗马教廷圣职部给中国传教士的部令》^①,在没有否定1645年圣谕的前提下,也认可了在华耶稣会的传教策略。

面对两个不同的决定,在远东的传教士不知如何执行罗马的决定。由此,1659年和1669年11月13日罗马的圣职部分别下达了关于灵活执行1645年和1656年两个决定的决议。^②

《中国哲学家孔子》初步形成书稿是在广州会议,正如梅谦立所说:1667年12月——1668年1月,此前因杨光先所起教案而被流放广州的23位来华传教士集体召开了“广州会议”。^③会议前后,殷铎泽被选为中华耶稣会传教区代表,前往罗马汇报中国传教区的悲惨现状并请求迫切的物质援助。殷铎泽走后,《四书》的翻译工作仍在广州继续进行。尤其此时,面对方济各会士利安当(Antonio de Santa Maria Caballero,1602-1669)、多明我会士闵明我(Domingo Navarrete,1618-1686)以及利玛窦继任者龙华民等先后在各自的著作中对耶稣会在华传教策略提出严厉批评,经过“广州会议”的激烈讨论,奥地利耶稣会神父恩理格和两位弗莱芒神父鲁日满、柏应理开始在原先“四书”简略直译的基础上,重新进行了校对和注释。尤其针对其中译名的敏感之处以及耶稣会当时所受到的批评,引用中国古籍在译文中提出反驳,这项工作大概在1670-1672年间完成。^④

此时离开中国的殷铎泽(Prospero Intorcetta,1626-1696)已经于1667年先后在广州和印度的果阿出版了由他翻译的《中庸》,即《中国政治道德学说》。而从广州会议上返回欧洲的多明我会传教士闵明我在欧洲出版了他的《中华帝国历史、政治、伦理及宗教概述》(Tratados historicos ,ethicosy religiosoa de la monarchia de China),在这部书中他公布了来华传教士在中国礼仪上的分歧,并把龙华民批评利玛窦的论文作为书的附件发表。由此,礼仪之争开始从教会内部扩大到了欧洲本土。^⑤

1682年由教宗直接委派的福建宗座代牧阎当(Charles Maigrot,1632-1730)再次挑起关于中国礼仪的争论,其最后的结果是这个原本是来华各天主教修会之间的争论演化为中国和梵蒂冈之间的争论。结果导致了1704年11月20日的克莱孟十一世的敕令^⑥和康熙皇帝做出了来华传教士必须领票的规定。期间教宗虽两度派来特使,但在梵蒂冈立场未改变的情况下,这些外交手段均以失败而告终。

从“礼仪之争”的历史简述中我们可以看到,《中国哲学家孔子》成书的过程就发生在礼仪之争期间,书的初步成形是在广州会议,这是来华的各天主教修会关于中国礼仪讨论的会议。作为该书一部分的《中庸》,即殷铎泽的《中国政治道德学说》和批评耶稣会著作的多明我会传教士闵明我的《中华帝国历史、政治、伦理及宗教概述》先后发表在礼仪之争中,从而扩大了争论的范围。柏应理于1685年回到欧洲,并于1687年出版《中国哲学家孔子,或者说用拉丁文来展现中国的智慧》(Confucius Sinarum

① [美]苏尔、诺尔编《中国礼仪之争西文文献100篇》,第8-11页,2001年。

② [美]苏尔、诺尔编《中国礼仪之争西文文献100篇》,第11-13页,2001年。

③ 关于软禁在广州的二十三位传教士的名单,参见Josef Metzler,Die Synoden in China,Japan und Korea 1570-1931,Paderborn:Ferdinand Schöningh,1980,p.23;另有一说认为当时共有二十五位传教士被软禁在广州,其中包括二十一个耶稣会士、四个多明我会士和一个方济各会士,参见Albert Chan,S.J.,“Towards 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,Sankt Augustin:Steyler Verlag,1990,p.60.梅谦立注。

④ Minamö,George,The Chinese Rites Controversy:From Its Beginning to Modern Times,Chicago:Loyola Univ.Press,1985.

⑤ 参阅闵明我著,何高济译《上帝许给的土地:闵明我行纪和礼仪之争》,大象出版社,2010年。

⑥ [美]苏尔、诺尔编《中国礼仪之争西文文献100篇》,第14-48页。Malatesta,Edward,“A Fatal Clash of Wills:The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tommaso Mail lard de Toumon” in Rites Controversy(1994),pp.210-245.

Philosophus sive Scientia Sinensis Latine Exposita) ,此时罗马教廷正在调查关于礼仪之争事件 ,此书出版后也被阎当作为其批判的对象上报在给教廷的材料中。^①

所以 ,如果要很好地理解这部书 ,特别是理解柏应理为这部书所写的前言 ,就要对这部书的成书背景 ,对礼仪之争有一个很好的了解。可以这样说 ,历史的维度是解开这本书的出发点。

三、《中国哲学家孔子》的跨文化特点

柏应理所写前言的中心是为利玛窦的传教路线辩护 ,利玛窦的传教路线就是“合儒易佛” ,如他在《中国传教史》一书中所说的“每月之月初及月圆 ,当地官员与秀才们都到孔庙行礼 ,叩叩头 ,燃蜡烛在祭坛前面的大香炉中焚香。在孔子诞辰时 ,及一年某些季节 ,则以极隆重的礼节 ,向他献死动物及其食物 ,为感谢他在书中传下来的崇高学说……使这些人能得到功名和官职;他们不念什么祈祷文 ,也不向孔子求什么 ,就像祭祖一样……关于来生的事 ,他们不命令也不禁止人们相信什么 ,许多人除了儒教外 ,同时也相信另外两种宗教。所以 ,我们可以说 ,儒教不是正式的宗教 ,只是一种学派 ,是为了齐家治国而设立的。因此 ,他们可以属于这种派 ,又成为基督徒 ,因为在原则上 ,没有违反天主教之基本道理的地方。”^②从宗教性上利玛窦判断“孔子不是神”^③。这是说给西方人听的 ,从历史性上利玛窦强调儒耶相同 ,通过肯定原儒 ,批评新儒家 ,说明儒耶在源头上的一致性 ,这是说给中国士人听的。如他在《天主实义》中所说“吾天主乃古经所称上帝也”。

但龙华民和利安当并不认同利玛窦这套道理。他在《论中国宗教的几个问题》一文中开宗明义就说“中国的‘上帝’(天上的皇帝)这个称呼就开始让我觉得有些不妥 ,因为我到了中国 ,按照我们耶稣会的习惯读过儒家的四书之后 ,发现那些评注者对‘上帝’一词所下的定义是与神性相违背的。”^④他认为通过自己对儒家经典的研究得出的结论是“在儒教里 ,除了所有儒教徒都了解的庸俗化的表面教义以外 ,还有一个专属于儒教大师的隐性教义。第二个结论:孔子之所以尽可能避免明白清晰地谈论鬼神、理性灵魂与死后世界 ,是因为担心公众完全了解自己哲学会导致自己哲学的毁灭 ,会引起国家的混乱。第三个结论:孔子的上述观点导致了人心堕落 ,也抹煞了中国学者的智慧 ,将他们的智慧局限于可见可触的领域。第四个结论:由于同样原因 ,中国学者陷入了最严重的邪恶即无神论之中。就我个人而言 ,我认为古代的中国哲学家也都是无神论者。”^⑤

利安当在《论中国传教事业的几个问题》中和龙华民持一样的观点 ,而且他的文章写于礼仪之争之中 ,因此许多处是直接针对耶稣会的相关文献的 ,例如卫匡国给教宗的报告 ,殷铎泽的《中国的智慧》一书等。他说“1656年卫匡国神父在向罗马方面做报告时说 ,中国祭孔活动中没有祭司或是偶像崇拜巫师的介入 ,也没有任何偶像崇拜者倡导的内容。而仅仅是学者和哲学家集合在一起 ,不带任何其他目的 ,按照他们的学派通过纯粹世俗的政治仪式表达他们对老师孔子的尊敬之情。”他根据自己在山东传教的实践 ,认为“中国人通过类似的祭祀祈求天、地、祖先等神灵。然而即使这种崇拜当时仅仅是世俗性的 ,依然可能因为2000多年间的道德败坏和新入风俗 ,在实践中却退化成迷信和偶像崇拜。”这样他通过自己的考察 ,得出明确的结论“由此我们可以很容易地得出以下结论:孔子以及古今所有的中国

① [美]苏尔·诺尔编《中国礼仪之争西文文献100篇》,第31页。

② 利玛窦著,王玉川、刘俊余译《中国传教史》,台湾光启社,1986年,第85-87页。

③ 利玛窦著《中国传教史》,第25页。

④ 龙华民著,杨紫烟译《论中国宗教的几个问题》(Traité sur quelques points de la religion des chinois) ,法文原文载 Wenchao li(李文潮) und Hans Poser 所编的“Discours sur la theologie naturelle des chinois”一书 ,在此感谢李文潮先生所赠送此书和杨紫烟所提供的抽样本。

⑤ 同上。

人都不曾对真神上帝 Dieu 有任何认知,他们所知道的都是诸多伪神。他们之所以祭拜这些鬼神,仅仅是为了得到他们的恩惠。官员和平民全都祭祀自己的祖先。中国人根据自己的不同地位分别将这些鬼神中的不同个体视为自己的保护神。每个家族的保护者都是他们的先祖。而孔子则是中国一切学者的保护神与捍卫者。很显然,中国人相信这些祭礼都是正确的、虔诚的,都是对他们死去亲人的宗教礼仪。因此,在他们看来这种崇拜完全是宗教性而非纯世俗性、政治性的行为。”^①

当我们了解到龙华民和利安当的这些论述后,我们才会理解柏应理在前言中所展开的论述。

柏应理首先肯定利玛窦的传教策略,这种策略与保禄在西方传教时的策略是极其相似的。这就是他所说的“利玛窦谨记自己是个外国人,在这些中国人眼中,是个野蛮人。他谨记他所要推广的宗教信仰在这里是闻所未闻的,而且是从一个陌生的国度带来的。确实,任何外来的名字都被轻视,或任何新鲜事物都被怀疑扰乱公共秩序,有些东西在一个如此坚持他们祖先的法律和习俗的政治国家总是不受欢迎的。另一方面,如果统治者的高官和顾问们主张,除他们自己的文人教派外的每一个宗教和教派,都必须永远彻底废除,那么所有的统治者就会用剑与火来暴力反对这些教派的追随者们——这些教派曾因一些皇帝的迷信而得以大力发展和加强。那么,有一位人一神,他被钉在十字架上,这样的讯息如此新奇,与这个温和而傲慢的民族性……因此现在,如果我们能效仿圣保禄——当他在阿雷奥帕古斯传道时,他毫不犹豫地,从诗人们晦涩的作品中绘出一缕黎明的曙光,那么同样,让我们从中国哲学更古老的记载中为那喜悦的黎明和正义的太阳[即基督]寻找一线曙光吧。确实足以看出他们的古籍如此丰富。似乎,书籍离真理的起源越远,他们越能清晰和透彻地讨论真理。如此相悖,那么难以相信,还能抱什么希望呢?”

在对待中国文化的态度上,柏应理继承利玛窦的将原儒与后儒相区别的做法,认为在中国文化的源头,儒耶是相通的。“玛窦希望通过新的热情和努力,与这些拥有最高荣誉的博士们一起,与这些支持者和领导者一起,去更彻底地探索一切,去接近中国学说的源泉。”

由此,他不同意龙华民和利安当对利玛窦的批评,在中国称“上帝”是一个悠久的传统。“因此,不是一个不分青红皂白的诽谤、或者孩子的一个错误、或者别人歪曲的解释的错误、或者因为时间流逝的滥用,就可以阻止信仰的使者使用‘上帝’这个古老的名称。”这样,在他的前言中结论是十分清楚的,毫不含糊的,这就是他所说的“从大洪水时代开始——不管你用《七十子圣经》或《通俗本圣经》,中国的先民就已经认识到真神,并且以‘上帝’即‘至上的皇帝’或者‘天’来命名。”“儒家的敬拜和礼节无疑是民间性的。”

从这里我们看到柏应理的前言的论战性是很强的,其耶稣会的立场也很鲜明。

如何看待在《中国哲学家孔子》一书中所表现出来的争论,或者更为直接地说,如何看待当年的礼仪之争,如果我们站在一个多元文化的立场,从跨文化的角度来重新审视这场争论,笔者认为,多明我会和方济各会等托钵修会基本是基督教原教旨主义者,缺乏文化之间的理解。但他们在两点上是有价值的:其一,他们揭示出了中国文化的多维度特点,特别是看到了大传统与小传统的不同形态,尽管他们无法从中国文化的本质特点上把握这两种传统的内在联系。其二,他们揭示了中国文化在其本质形态上和基督教文明的区别。在一定的意义上法国汉学家谢和耐说得不错,这场争论“揭示了两种伦理世界的基本差异”。^②

利玛窦所代表的耶稣会路线代表了“求同存异”的跨文化立场,尽管在思想的本质上利玛窦仍是为了“中华归主”这个目标(从宗教学上这也无可指责),但他在寻求两种文化的共同点。基于这样的跨文化立场,以利玛窦为代表的耶稣会士开启了中国文明和欧洲文明首次精神上的对话。当然,从理论的角度,利玛窦所采取的合原儒批新儒的办法并未从根本上解决两大文化的分歧,而且这个立场实际上是一个隐蔽的索隐派立场,后来以白晋为代表的索隐派从根源上可以找到利玛窦那里。

^① 利安当著 杨紫烟译 《论中国传教事业的几个问题》(Traité sur quelques points importants de la mission de la chine) 法文原文载 Wencho li(李文潮) und Hans Poser 所编的“Discours sur la theologie naturelle des chinois”一书。

^② Rule Paul K'ung-tzu or Confucius. ? The Jesuit Interpretation o Confucianism Sydney: Allen & Unwin, 1986.

以利玛窦为代表的基督教来华已经有了四百年的历史,这段历史已经从实践上给予礼仪之争一个裁判。

第一,不因中西两种文化在哲学、宗教上的基本原则的差异就从根本否认中西文化会通的可能性。利玛窦开启的中西文化会通已经成为现实,中国基督教现实存在的四百年就足以回答这个问题。四百年的历史说明,基督教可以成为中国现存文化的一支,或者说成为一种“亚文化”或“边缘文化”,但始终未成为中国文化的主流,也不可能达到佛教在中国的历史地位。

第二,在一个没有人格神的中国文化系统中,像多明我会和方济各会那样,希望原汁原味地将西方基督教的理论与实践搬到中国是不可能的。同样,无论耶稣会还是其他托钵修会,试图用基督教的历史观来解释中国的历史,将中国历史纳入圣经历史之中的想法都是基督教一元史观的表现,这已经证明是错误的。对中国知识分子的基督信仰来说,无论是明末的“三大柱石”还是近代著名的教内知识分子,从马相伯到于斌,他们总是将基督教的思想与中国传统思想相融合。

第三,我们必须承认入华传教士们实践着一项非常艰巨的事业,他们是人类文化交流史上第一批试图打通中西文化的先行者,他们真正的价值恐怕在于第一次如此深刻地触及到中西文化的内核。他们留给我们的困境就是他们的贡献。

第四,《中国哲学家孔子》的基本内容,有导言部分和《大学》(Liber Primus)、《中庸》(Liber Secundus)、《论语》(Liber Tertius)三部书的拉丁文全译本以及一些附录组成。导言部分由柏应理所写的致法王路易十四的一封信《致最信奉基督的国王——伟大的路易十四的书信》和分别由殷铎泽和柏应理所写的两部分的导言。^①殷铎泽的序言主要介绍了中国的儒家、道教、佛教以及宋明理学所重视的《易经》,对他们将翻译的《四书》从思想文化上做了总体性的介绍和铺垫,从而使欧洲学者来理解这部书。序言的第二部分是柏应理所写的,这一部分明显的带有响应“礼仪之争”的特色,从西方的基督教世界观出发,来解释中华文明的合理性以及它和基督教文明之间的关系,说明中国古代文明与基督教文明的一致性,无论是从历史上还是从人种上都是如此,以此来向西方社会证明在中国传教的价值和意义。他特别对耶稣会所采取的合儒路线给予了充分的说明。从这一部分的论述中,我们可以看到原来在利玛窦那里隐含着的索隐派思想,在这里已经完全彰显出来,中国文明成为基督教文明的一个自然延续。关于中国文明的起源是当时来华的耶稣会士很难加以解释的一个核心问题,柏应理的解释,显然是面对欧洲的听众来说的。《大学》、《中庸》、《论语》的翻译之后是殷铎泽所作《孔子传》(Confucii Vita),这里最引人注意的就是在第一页的一幅孔子像。在这幅画中孔子身着中国古代传统服装,手中拿一牌,画像的背景综合了孔庙和西方图书馆的风格。孔子身后的两侧是排满了中国经典的书架。左侧的第一排从上至下写明《书经》、《春秋》、《大学》、《中庸》和《论语》;右侧从上至下依次是《礼记》、《易经》、《系辞》、《诗经》和《孟子》。书架最底层是孔子门徒的牌位,左右各九人。左侧从外向内依次可辨是“曾子、孟子、子贡、子张、闵子虔”等等;右侧是“颜回、子思、子路”等等。身后的庙宇式的门上写“国学”(应该来自“国子学”或“国子监”)二字,下方写“仲尼”二字,右侧和左侧的字连起来是“天下先师”。这是画给欧洲人看的孔子。“孔子站在一座糅合了孔庙和图书馆特征的建筑前,显得比实际比例要大。虽然孔子的形象描绘得令人肃然起敬,但肖像和匾牌的背景可能让欧洲读者感到吃惊,因为这看起来不像一

^① 孟德卫认为“序言性说明(Proemialis Declaratio)署名是柏应理,但显然不是完全由他一个人完成的。龙伯格先生对巴黎国家图书馆中《中国哲学家孔子》的原稿进行了研究,发现序言中有两个人的不同笔迹,后半部分很可能是柏应理的笔迹”《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的兴起》第282页。梅谦立认为,“《前言》包括两个部分,第一部分主要由殷铎泽写成。在利玛窦的《论耶稣会与基督宗传入中国》第一卷第十章的基础上,殷铎泽更细致、更系统地描述了中国的三个教派(儒释道)。第二部分主要由柏应理写成,他提供了宏大的历史叙述,说明了中国与全人类历史的关系。”见梅谦立、汪翥才、陈岗、齐飞智等译《〈中国哲学家孔子〉前言》抽样本,在此感谢梅谦立教授所提供给我的翻译抽样本,参阅梅谦立英文著作,Thierry Meynard S. J. *Confucius Sinarum Philosophus(1687): The First Translation of the Confucian Classics*, ROME 2011.

座庙,倒像一座图书馆,书架上排满了书,虽然图书陈列的方式是欧式的,并不是17世纪中国式。”^①

《孔子传》后是柏应理所作的《中华君主统治历史年表》(Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae)这是继卫匡国后,在西方出版的第二份中国年表,是一份在欧洲产生重要影响的中国历史年表,这个年表的编制同样是为了说明“礼仪之争”的耶稣会的路线,关于这一点学界已有很好的研究进展,这里不做展开。^②书的最后是《中华帝国及其大事纪》(Imperii Sinarum et Rerum in Eo Notabilium Synopsis),并附柏应理绘制的中国地图。^③

四、《中国哲学家孔子》的世界文化史意义

尽管在《中国哲学家孔子》以前已经有来华耶稣会士翻译了部分儒家经典在欧洲出版,如罗明坚对《大学》片段的翻译,但“《中国哲学家孔子》是耶稣会适应政策下产生的最高学术成果”。今天如果从中西文化交流史的角度来重新审视这本书,可以说它是一部具有世界文化史意义的重要著作。

首先,这部书深深地卷入了欧洲近代思想的变迁之中,它“是1600-1700年间耶稣会在文化适应方面最前沿的思想全面展现给欧洲公众的最后几个例证之一”。这部书出版后在欧洲所产生的影响,学术界已经做了很深入的研究,这些研究说明:欧洲近代思想的形成并不是在单一的欧洲思想内部产生的,大航海后欧洲人走出了地中海,这不仅是为他们早期的殖民扩张奠定了基础,也使他们开始接触欧洲以外的文化,对其影响最大的莫过于中国文化。甚至有些学者说,欧洲人在北美发现的是土地,在东方发现的是文明,一个不亚于欧洲文明,甚至发展程度高于欧洲文明的中国文明。正是通过耶稣会士的一系列汉学著作,中国文明的内在精神性价值展现在欧洲人面前。^④

“中国对于这个时代欧洲的思想、政治和科学思想的变化绝非置身事外。中国的政治制度、经济、占统治地位的哲学观念及其技术的例证强有力地影响了欧洲,向它提供了一种宝贵的贡献。”《中国哲学家孔子》、《耶稣会士中国书简集》为代表的这些早期传教士汉学的翻译和著作“在整整一个世纪间吸引了知识界,不仅仅向他们提供了一些具有异国情调的冒险活动,而且还提供了一种形象和思想库。欧洲发现了它不是世界的中心……耶稣会士书简就如同其他许多游记一样,广泛地推动了旧制度的崩溃,在西方那已处于危机的思想中发展了相对的意义。”^⑤

其次,这部书标志着由此而激化的中国礼仪之争,也成为中国近代历史上的一个重要事件。长期以来学术界都认为礼仪之争在本质上是一个欧洲文化史的事件,但应看到,礼仪之争同时也是一个中国历史重大事件。这个事件表明从晚明开始,中国已经卷入第一轮的全局化历程,对中国历史思想的研究已经不能单纯局限在中国本身来展开,礼仪之争就是中国从思想上卷入世界文化历史的一个转折点。李天刚说得好:“‘中国礼仪之争’是近代中西关系史上首次高级别的冲突。另外,它是中西双方的第一次也是最后一次单纯的文化冲突。”

最后,这部书是欧洲历史上第一次最为系统的对儒家经典的翻译,它标志着对儒家思想的解释已经开始在更广阔的范围内展开。在《中国哲学家孔子·序言》中附有一个关于孔子的简介,这是欧洲所知

① 《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的兴起》第294页。

② 参阅吴莉菁《当诺亚方舟遭遇伏羲神农:启蒙时代欧洲的中国上古史争论》,中国人民大学出版社2005年。

③ 参阅罗莹《〈中国哲学家孔子〉成书过程刍议》。

④ 有学者认为“三百年间,欧洲先后出现了三种中国‘知识型’,首先是表述财富与君权的‘大汗的大陆’,然后是表述制度与文明的‘大中华帝国’,最后是表述思想与文化价值的‘孔夫子的中国’”,参阅周宁《欧洲形成中的亚洲》总译序,这个划分过于简单化了,因为第二阶段和第三个阶段在时间上是不可以分开的,但这个观点至少有一点是正确的,它揭示了《中国哲学家孔子》对欧洲中国认识思想和历史意义。

⑤ 关于这方面,我在文章《中国古代文化经典在16-18世纪欧洲的影响》中已展开。

道的最早的一个,也是最为详细的一个孔子简介。这样我们将会看到传教士们对儒家经典著作的翻译和理解,看到中国本土思想和欧洲哲学宗教思想的交流与碰触。可以说,《中国哲学家孔子》拉开了在世界范围内展开中国思想翻译与研究的序幕,以后的卫方济(Francois Noel)、马礼逊(Robert Morrison)、理雅格(James Legge)、卫礼贤(Richard Wilhelm)等汉学家都要由此开始自己的翻译事业。从这个角度看,这部书在中国典籍外译历史上具有奠基性的意义和价值。

(作者单位:北京外国语大学国际中国文化研究院)

责任编辑:李存山

(上接第16页)

之中”。这一解释不能不说与在“自由”意义上理解的“赤”有关。这一自由意义上的“空无物”就与王弼“无求无欲”的“空无物”不同。无论黑格尔,还是海德格尔,死亡作为否定,恰恰与人身上根本的“不足”有关,从而也与人的欲求有关,在黑格尔那里是精神自我否定、追求承认的动力,而在海德格尔那里,则是此在的“尚未”,这构成了此在面向未来的时间性。而这正是叶先生试图通过“空无物”的赤子开展的空间。^①

巧妙地借助了“自由”意义上的“空无物”这一西方哲学的智慧,叶先生对《老子》第50章给出了一个相当儒家化的解释。事实上,叶先生在诠释“功成身退”时,就曾将之与儒家的“善始善终”联系在一起,强调在有所成功后,仍能保持“自由”,即“始于自由—终于自由”之义。^②虽然我们无法确凿地证实我们这里对叶先生“老子笔记”思路的重构,但在“老子笔记”中我们可以找到一处相当重要的佐证。即在解释第50章的过程中,叶先生同时提及了《老子》第33章“不失其所者久,死而不亡者寿”这一段。在发表的“读《老子》书札记”结尾,叶先生就是将老子的“死而不亡者寿”理解为“留守”,即留在“家国”,或者说“隐(藏)—寄托”在“世界—天下”之中,而不是“散失为物”。这样的“死亡”,并没有将人的一切都变成物,而是仍然将他的一部分,或许是他生命中最重要的一部分,保留在一个自由的空间中,寄托在历史中。正是由此将自己托付给“天下”,人才成为“死而不亡者”。这,叶先生提示我们,“大概跟儒家说的‘仁者寿’一个意思”。^③因此,这一对《老子》第50章颇为儒家化的解释,恐怕是叶先生最后一次思考《老子》书的总体倾向。

1999年叶先生在为法国哲学家利科在北大的讲演录作序时,盛赞利科年事虽高,但却力图从“生”的角度阐述海德格尔“趋向死”的哲学,特别提到利科曾“动情地说要跟下一代人一起活下去”,对此叶先生颇为感佩。^④叶先生在一生的最后一刻,同样在用“生”的精神探讨“出生入死”的问题,把西方哲学和中国哲学的智慧,从死的文字重新变成活的思想,使其在历史和时间中绵延不绝。用叶先生的话说,存在者的“终结—完成”,或许正是显现它们作为“存在”的意义的开始。^⑤留在我们世界中的这页“笔记”,作为一件哲学“文物”,不仅记录了一个活的哲学家在死亡逼近自身的时刻如何努力面对“事情本身”,还通过这一“物”的传承保存了一个思想者自由的生命,它继续活着,并正在进入我们共同生活的历史。这以最好的方式见证或显现了“死而不亡者寿”的真正意涵。

(作者单位:北京大学哲学系)

责任编辑:张志强

① 叶秀山“哲学的‘未来’观念”,《“知己”的学问》第46—47页。

② 叶秀山《哲学要义》,“跋”,第213—215页。

③ 叶秀山“读《老子》书札记”,第21—22页。

④ 叶秀山《利科北大讲演录》“序”(北京大学出版社2000年),

⑤ 叶秀山《哲学要义》,“跋”,第216页;参见“‘思无邪’及其他”,《中国哲学史》2005年第1期。