

# 《中国哲学家孔夫子》如何以欧洲笔法刻画中国风貌

□ 张思远

中图分类号: K103      doi: 10.19326/j.cnki.2095-9257.2023.04.004

1644年,清入主中原并在全境推行新历。此书“依西洋新法”编成,起稿于明末,经耶稣会士汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1592—1666)修订后上呈清廷,定名《时宪历》。《书》曰:“惟天聪明,惟圣时宪。”清廷改历的同时,也把“释天之权”托付外邦,冲击了本土学术“沟通天人”的文化理想。22年后,“康熙历狱”爆发,多位旅华传教士因之遣居广州。站在历史的关键时刻,他们首先要重新审视中国礼仪背后的思想源泉,进而要向欧洲论证“利玛窦规矩”的正当之处。《中国哲学家孔夫子》(以下简称《孔夫子》)应运而生,并成为当时欧洲读者关于中国的知识来源。因而有必要讨论该书以何种方法、为欧洲读者展现出怎样的中国风貌,从而理解它在欧洲汉学史上的作用与意义。

## 一、世界史视野及其欧洲反响

欧洲视域中的“中国礼仪问题”由来已久,“历狱”仅是激化矛盾的导火索,而不能理解为问题产生的根本原因。“礼仪之争”的焦点主要集中在“Deus的译名选择”与“祭祖祭孔的性质界定”上,换言之,争论旨在寻找一套讲述神学的精准汉语系统,并以此为标准判断中国礼仪与神学原则之间能否兼容,最终达成中欧之间的共识与对话平台。对于旅华传教士们来说,最好的方法莫过于回归中国文化本身,通过解析中国人的思想渊源来理解其行为方式,进而申说己方的观点并突破眼前的困境。因此,《孔夫子》把中国人

的思想渊源归结为儒释道三家。三者相权,道家对破坏文化的“秦皇焚书”负有责任,宗教又导向多神论;佛家则有“双重教义”,使得精英能够借助政治操纵宗教。<sup>①</sup>相较而言,唯有儒家或然可取,但《孔夫子》又将儒生分为先儒与后儒。前者以孔子为代表,曾凭借自然理性认识上帝;后者则以宋儒为代表,将万物的本源归于物质。虽然名有“先”“后”,但两类儒生之间的区分并非全然以时序为准,究其根本,在于是否承认上天是有思想与伦理道德的万物主宰。因此,明儒如张居正、丘濬、张鼐等虽是“现代的”诠释者,却有可能破除程朱理学的影响而重提“天人感应”之说。《孔夫子》据此指出,传教士来华的意义正在于以“福音之光”照亮中国,驱除迷信与无神论的蒙蔽,扶正“自然之光”对上帝的朴素认知,并补充后者无法言明的神学理论。这番论述恰好支持了“补儒易佛”的“利玛窦规矩”,更为系统地论说了中国各大教派的历史发展与基本情况,通过肯定先儒的理性认识,论证了使用“上帝”译词的合理性并澄清了“祭祖祭孔”的礼仪不含宗教意义。

然而,以上论说并非面向欧洲读者的机械举证与繁冗辩解,而是试图把中国纳入世界框架,让中国返归与欧洲在地理上“血肉相连”的欧亚大陆,从而越过文化的藩篱,成为可以沟通与认识的一方土地。首先,柏应理等作者选用“哲学家”一词来界定孔子及其门人的身份,试图借由该词唤起欧洲人关于古代埃及、希腊或罗马哲学家的想象。其次,书中关于圣保禄的类比,也是

① 柏应理等著,梅谦立、张西平主编,汪聂才、齐飞智等译:《中国哲学家孔夫子》第一卷,郑州:大象出版社,2021年,第29—44页。

在提醒读者中国已然发展起相当繁荣的文化, 可以通过当地的古代文献来印证基督宗教的思想, 进而实现宣教的目的。至此,《孔夫子》的描述意在打通东西方的古典时代, 仿佛中国的情况与其他国度大同小异, 中国智慧也有着与希腊罗马类似的遭际。最后, 全书自成一卷的《中华帝国年表》更是有意将中国纳入《圣经》历史叙事, 藉此支撑《序言》关于中国史地情况与知识状态的种种论说, 而这在某种程度上也为读者提供了世界历史的视野。常言道,“十八世纪是伏尔泰(François-Marie Arouet, 1694—1778)的世纪”, 其名作《风俗论》把中国列入世界史的开篇, 书中关于“三部孔子书”的评说也显然得益于《孔夫子》的“三书”译介。<sup>①</sup>由此可见,《孔夫子》在欧洲具有广泛的影响。关于中国历史的研究, 一直是欧洲汉学界津津乐道的话题。事实上, 在《孔夫子》之前已有多部作品提及中国历史, 较为系统的研究当属卫匡国的《中国上古史》(*Sinicae Historiae Decas Prima*, 1658)和《鞑靼战纪》(*De Bello Tartarico Historia*, 1654)。两部著作紧扣中国历史的古今两端, 前者说明中国历史纪年的悠久古老, 并做出融汇《圣经》史观与中国史观的尝试; 后者则讲述明清鼎革的重大事件, 为欧洲读者呈现最新的中国政治变迁。<sup>②</sup>《孔夫子》试图兼采二者之长, 以年表的形式贯通古今, 从中科普干支纪年的法则并列重大历史事件, 直观地呈现中国不曾间断的历史与文明。年表以耶稣诞生之年为基准, 分作前后两部, 前半部恰可理解为“中国上古史”, 而后半部则为厘清儒释道三家学说的发展脉络提供了历史参照。全文不但佐证了《序言》的观点, 还着意点明基督教入华的重要时间节点, 把东西文明的交融呈现在同一谱系上。吊诡的是,《孔夫子》本想证明《圣经》框

架可以容纳世界各民族的历史, 却成为启蒙思想家抨击欧洲历法的重要依据。伏尔泰不无尖刻地指出:

中国各朝皇帝的治政史都由当代人撰写, 其编写方法毫无差别, 编年史没有互相矛盾之处。我们的传教旅行者曾经如实叙述: 当他们与贤明的康熙皇帝谈及《拉丁文本圣经》、《希腊文本圣经》和撒玛利亚人的史书彼此有很大出入时, 康熙说:“汝等所笃信之书, 竟至自相矛盾?”<sup>③</sup>

在伏尔泰看来, 中国纪年的准确无误恰巧反衬出《圣经》纪年经不起推敲, 欧洲不能盲目地遵循建立在传说之上的历史, 而应该向中国学习, 不再妄图用神话来勾连宇宙生成至今的故事, 而要回归有据可依的历史事实。尽管伏尔泰的论点与欧洲的传统信仰针锋相对, 但他的知识却来源于旅华传教士的作品。中国编年史的准确性恰好是《孔夫子》的论点之一, 其兼采中西的历史视野或也影响到《风俗论》的谋篇布局。只是在价值的判断上, 传教士们选择回归上帝, 伏尔泰则向往用理性破除迷信的“开明”中国。当然, 伏尔泰等启蒙思想家所接受的中国讯息绝非仅有《孔夫子》一书, 但《孔夫子》据以治史的材料却可能成为欧洲后学研究中国历史的必读书籍, 部分中国史家的个人观点也凭此稳定地传回了欧洲。例如,《孔夫子》曾在年表中将“蜀汉”视为三国时期的正统,<sup>④</sup>这一观点与朱熹在《通鉴纲目》中的主张不谋而合, 却不同于《通鉴纲目》主要依据的司马光《资治通鉴》。可对于该段历史的认定, 欧洲学者往往接受了《孔夫子》的立场, 汉学名著《中华帝国全志》即是一例。<sup>⑤</sup>甚至在《中华帝国全志》遭到质疑时, 钱德明(Joseph-Marie Amiot, 1718—1793)仍然举出《通鉴纲目》作

① 伏尔泰著, 梁守锵译:《风俗论》上册(*Essais sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756), 北京:商务印书馆, 1994年, 第88页。

② 张西平:《欧洲早期汉学史——中西文化交流与西方汉学的兴起》, 北京:中华书局, 2009年, 第374—378、387—392页。

③ 伏尔泰著, 梁守锵译:《风俗论》上册, 第85页。

④ 柏应理等著, 梅谦立、张西平主编, 汪聂才、吴嘉豪等译:《中国哲学家孔夫子》第四卷, 第83—85页。

⑤ Jean-Baptiste du Halde, ed., *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, tome premier. Paris: P. G. le Mercier, 1735, pp. 404—406.

为可供查考的标准。<sup>①</sup>直到18世纪末,冯秉正的《中国通史》(*Histoire générale de la Chine*, 1777—1783)于巴黎付梓,以《通鉴纲目》为基础底本的中国历史才赫然呈现在欧洲读者眼前。此书带回的不仅是更为丰富详实的史料,还有朱熹等编者对于中国历史人物的道德锐评,而这也在相当长的时段内塑造了欧洲读者眼中的中国。

## 二、中国之“礼”的隐与显

对于传教士们而言,既然佛道不可取,若要理解中国人的思想渊源,解读儒家经典就至关重要。《孔夫子》正是以孔子为代表,向读者展示了“敬天”的儒家学派,恰如书后的《孔子像》所显示的那般。这一图景的优点与盲点,都在伏尔泰那里得到了良好的接受。他不仅把孔子奉为主臬,还在《风俗论》中明确指出“中国的儒生崇拜一个唯一的上帝”,“他们的孔子不创新说,不立新礼;他不做受神启者,也不做先知。他是传授古代法律的贤明官吏……只是以道德谆谆告诫人,而不宣扬什么奥义。”<sup>②</sup>由此可见,伏尔泰不曾重视孔子与礼的关系,而是借此肯定由理性生发的伦理道德,反对宗教狂热与神秘主义。面对佛道两教,他也没有追随传教士们的抨击,而是从中看到了“中国当局容忍这些教派”的宗教宽容。与纪年问题类似,伏尔泰接受了《孔夫子》等汉学书籍的事实描述,却在价值判断上给出了切中欧洲时局的个人解读。但总的来说,他认可传教士们对于中国的肯定,甚至宣称中国在某些方面优于欧洲,是可以师法的对象。

凭借类似的知识来源,孟德斯鸠(Charles-Louis de Secondat, 1689—1755)却认为中国是一个专制国家。在他看来,专制国家的“风俗较为固定,所以近似法律”,而风俗以人民的一般精神为渊源,不像法律那般来自特殊制度,更兼风俗主要关系内心的动作,礼仪则主要关系外表的动作,故而一旦推翻了中国的风俗和礼仪,也就

“违背民心”地推翻了一切;历经此种推导,孟德斯鸠只好遗憾地指出“在中国建立基督教,几乎是不可能的事”,最直接的例证莫过于女基督徒的日常活动违背了“男女之别”。<sup>③</sup>这一结论有意或无意地回应了“礼仪之争”,却没有为中西交流指明可行的路线。延续孟德斯鸠的思路,儒家提倡的“礼教”不过是宗教、法律、风俗和礼仪的混合物,中国人的毕生所学无非是这些箴规,其中毫无精神性的内容,遑论值得欧洲学习。从中不难看出,彼时的欧洲看重思辨哲学,并试图以类似的体系来衡量中国思想,由此得来的结果差强人意,以至于发展到黑格尔(Georg W. F. Hegel, 1770—1831)的笔下,中国虽然还是历史的起点,却在早熟的政治文明之中故步自封,始终没有实现精神的自觉。

这一判断追溯至《孔夫子》,既有相同又有区别。首先,柏应理等作者选择译介“四书”来回应“礼仪之争”,即是选择了一种相对成体系的儒学形态。在其看来,“四书”选取了“五经”中“最实用的部分”并且行文“更清楚、更明白”。<sup>④</sup>译者基本可以遵循“四书”的行文逻辑及其彼此间的研习次序,来向读者呈现儒家思想的整体形态,而无须介入“经今古文之争”等问题。后者不仅增添论述的篇幅,还加重了读者理解的负担。这在当时而言可以节省时间,毕竟《孔夫子》的成稿也不得不舍弃篇幅最长的《孟子》。同时,《孔夫子》突出了“四书”的地位,将之视作“第六经”。循此逻辑,既然孔孟可以通过诠释的方式成就经典,那么传教士们也就有理由以神学来解释“五经”,进而有可能成就“新经典”。问题的重点不在于“新经典”究竟是《孔夫子》抑或其他文本,而在于解经的行为本身是符合中国习惯且具有学术价值的。由此或可推出,《序言》之所以提出全新的“五经”排序,其意正在于重新解释中国思想。但就《孔夫子》的内容而言,全书仅实现了借“五经”证“四书”,而没有深入“五经”等理应更受推崇的先儒之作。正因如此,白

① Joseph-Marie Amiot, “Remarques sur un Ecrit de M. P\*\*”, intitulé : Recherches sur les Egyptiens & les Chinois,” *Mémoires concernant l’histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, &c. des Chinois*, tome second. Ed. Jean-Baptiste Grosier. Paris: Nyon, 1777, pp. 563—565.

② 伏尔泰著,梁守锵译:《风俗论》上册,第88—90页。

③ 孟德斯鸠著,张雁深译:《论法的精神》上册,北京:商务印书馆,1995年,第309—314页。

④ 柏应理等著,梅谦立、张西平主编,汪聂才、齐飞智等译:《中国哲学家孔夫子》第一卷,第24页。



晋 (Joachim Bouvet, 1656—1730) 等后世的索隐派汉学家致力于研究《易经》等“中国最古老的经典”, 以期论证古代中国的上帝信仰。我们因而能够把《孔夫子》视为 18 世纪欧洲汉学的预备阶段。<sup>①</sup> 其次,《孔夫子》把《礼记》置于“五经”之末, 因其经历焚书而有所增删、权威性下降。有趣的是,《中华帝国全志》虽在中国经典的分类上提出不同见解, 却延续了《孔夫子》对于《礼记》的定位。且不论引发“礼仪之争”的祭祀问题,《礼记》其书往往被概括为“诸种礼仪、责任与博雅技艺”, 显得主题分散而琐细, 这就有可能招致孟德斯鸠式的批评。恐怕直到 19 世纪, 实证主义与社会学在欧洲蓬勃发展, 人们才逐渐接受“宗教不仅是解释世界的观念体系, 还是指导行动的仪轨体系”<sup>②</sup> 的提法。欧洲汉学也随之重新审视中国人的礼仪、传统习俗、常用图案的象征意义等等看似平凡而细微的议题: 行动与符号的背后, 究竟反映出这个民族的何种思维方式? 汉学家在追问, 新的译介活动随之展开。毕欧 (Edouard Biot, 1803—1850) 的《周礼》译本、加略利 (Joseph-Marie Callery, 1810—1862) 的《礼记》译本与何赖思 (Charles de Harlez, 1832—1899) 的《仪礼》译本均出自这个时期。<sup>③</sup> 由是观之, 传教士与启蒙思想家的最大区别在于介入汉学的身

份不同。前者作为汉学的参与者, 切实投身于中国经典的译介与阐释; 后者则以审视者的身份登场, 借助译本来评判中国文明的优劣。双方均以欧洲哲学的框架作为衡量标准, 可是, 中国思想显然难以严丝合缝地嵌套其中。对此, 传教士希望以“福音之光”补其不足, 启蒙思想家则借机探讨如何取长补短、塑造理想社会。无论如何, 欧洲的中国风貌始终透露着欧洲笔法, 反映着研究者的现实立意。随着专业汉学学科的建立, 参与者与审视者的身份渐趋重合, 欧洲学者对于中国的认识也更为深入细致。旧的成见或已抛开, 新的观念是否合理? 这正是中西交流史上永不过时的话题。

综上所述,《孔夫子》本是应对“礼仪之争”的突围之作, 却不仅凭借异国情调推动了 18 世纪欧洲的“中国热”, 还因书中的具体议题吸引了欧洲学界的持续深耕。而今《孔夫子》的汉译同样凝聚了多位学者的译介与校注, 与三百余年前的多位汉学家相映成趣。我们也由衷希望他山之石的回归能够带动汉语学界的切磋琢磨。读者不仅能藉此观察欧洲视域下的中国, 也能由此探讨彼时的欧洲思潮与文化动态, 从而让经典再次成为沟通东西的经纬机杼。

(张思远: 中山大学哲学系)

(上接 18 页)

而是比照基督教神学中的上帝论。不过, 虽然论调迥异, 但他们都标榜超越性的维度。三四百年间, “中国哲学”前后呼应如此, 当非偶然。

全球化是自大航海时代以来的大势, 尽管存在各种原因, 会有短时间的受阻, 但天下大势, 顺之者昌而逆之者亡。对于思想文化经典, 翻译不仅仅是传达意旨, 更是深层次的交流与反思, 在认知他者的过程中认知自我, 在认知历史的过程中去着眼未来。众所周知, 明末徐光启曾提出“翻译”“会通”以求“超胜”。《孔夫子》原书主要是将中国经典翻译成西方语言, 以西洋哲学的

话语解释和阐发儒家经典和中国哲学, 在 18 世纪的欧洲展现出徐光启所谓“翻译”“会通”“超胜”的态势。这里的“超胜”不仅是胜过对方, 更是胜过自己, 让自己走出原有的蔽锢与偏见。而三百多年后的今天, 在中国重新出版中译本, 无疑又是一次“翻译”“会通”以求“超胜”之机缘。历经一百多年中西文化的剧烈碰撞之后, 在今天这个“天涯若比邻”“四海皆兄弟”的地球村时代, 交通和通信已不再需要“不远万里”的艰辛, 而《孔夫子》如今展示给我们的, 不仅仅是经典与诠释跨越古今中西的魅力, 更是四百多年来东西方文化未竟的课题和事业。

(王格: 上海财经大学哲学系)

① 感谢梅谦立 (Thierry Meynard) 教授提示我索隐派研究与《孔夫子》之间的关联。

② 涂尔干著, 渠东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》, 上海: 上海人民出版社, 1999 年, 第 563 页。

③ 顾赛芬 (Séraphin Couvreur, 1835—1919) 也有《仪礼》译本, 当时似乎没有发表。