

目 录

- 汉 学 一 家 言 海外中国学研究学科建设刍议 张效民(1)
- 汉 学 家 访 谈 录 费乐仁谈典籍翻译与中西文化交流
..... 可 凡 姚珺玲(11)
- 历史世界中的儒家和儒学
——田浩教授访谈录 葛焕礼(16)
- 传 教 士 汉 学 研 究 《中国哲学家孔夫子》的上帝论
..... [法]梅谦立 齐飞智(25)
- 邓玉函,一位德国科学家、传教士
..... [德]埃利希·蔡特尔 著 孙静远 译(38)
- 孟子与巴特勒:从中英近代思想史看理雅各
对“性善论”的再诠释 潘 琳(88)
- 欧 洲 汉 学 史 汉学先驱巴耶尔 [丹]龙伯格 著 王丽虹 译(109)
- 从沙忽略到利玛窦:早期来华耶稣会士
遣使赴京传教策略的酝酿、演变与实施 李晟文(116)
- 20 世纪中国古代文化 唱本对小说的影响 [美]包美歌(137)
- 经典在域外的传播与 韩国的中国古典小说研究成果 [韩]闵宽东(151)
- 影响 东亚文明的再认识 [韩]赵东一 著 李丽秋 译(161)
- 中西语言接触与汉语 荷兰汉学研究的首座丰碑
变迁 ——赫尔尼俄斯的手稿荷—汉词典与汉—拉《基督教概要》
..... [荷]高 柏 著 杨慧玲 译(165)
- 与“您”有关的问题
..... [日]内田庆市 著 宋 桔 译(191)
- 研究《四洲志》中引进新词的启示 钟少华(219)
- 域外中国学研究进展 汉学家与巴黎中国学院的创办
——以伯希和为中心的考察 葛夫平(229)

	借镜与对话	
	——汉语视野中的法国道教研究	程乐松(247)
序跋、书评与书介	中西文化交流史研究三论:文献、视野、方法	张西平(279)
	梁漱溟先生《中国文化要义》法文译本序言及题注	赵小芹(288)
	一本书和两位汉学家	
	——从马悦然“新”作《我的老师高本汉》谈起	谭慧颖(293)
	一部代表中西文化交流史新趋向的力作	
	——评《官府、宗族与天主教:17—19 世纪 福安乡村教会的历史叙事》	董少新(296)
	外刊汉学著作书评四则	叶向阳 编译(300)
后记	张西平(310)

International Sinology

CONTENTSVarious Views on Sinology

A Tentative Analysis of Studies on Chinese Studies Abroad as a Subject

Zhang XiaominInterviews with Sinologists

An Interview with Lauren Frederick Pfister about translation of the Classics

and Sino-West Cultural Exchanges

Ke Fan, Yao Junling

The Confucianists and Confucianism in the World of History

Ge HuanliStudies in the Missionary SinologyQuestion of God in *Confucius Sinarum Philosophus***Thierry Meynard, Qi Feizhi**

Johannes Schreck, a German Scientist and Missionary

Erich Zettl Trans. **Sun Jingyuan**

Mencius and Joseph Butler; A Discussion on James Legge's Reinterpretation of "benevolent human nature" from the Perspective of Early Modern History of Sino-British Thoughts

Pan LinStudies in the History of European Sinology

T. S. Bayer, the Pioneer Sinologist

Knud Lundbaek Trans. **Wang Lihong**

From François Xavier to Matteo Ricci; The Preparation, Evolution and Implementation of the Missionary Policy of the Early Jesuit Missionaries to China

Li ShengwenThe Overseas Introduction and Research of Chinese ClassicsThe Influence of *chanteables* on the Chinese Novel**Margaret B. Wan**

Studies on Chinese classical novels in Korea and their results

Min Kwan-Dong

A Reconsideration of the East-Asian Civilization

Zhao Dongyi Tans. **Li Liqiu**

Sino-West Language Contact and Changes of the Chinese Language

The First Milestone of Dutch Sinological Research—Justus Heurnius' Manuscript
Dutch-Chinese Dictionary and Chinese-Dutch *Compendium Doctrinae Christianae*

Koos Kuiper Trans. **Yang Huiling**

Problems concerning "Nin"

Uchida Keiichi Trans. **Song Jie**

Inspirations Drawn from Studies of *Si Zhou Zhi's* (Survey of Four Continents) Neologisms

Zhong Shaohua

Organizations and Recent Developments

The Sinologists and the Institute of Chinese Studies of Paris

—An Observation focusing on Paul Pelliot

Ge Fuping

Response and Reflection: A Chinese Perspective on Daoist Studies in France

Cheng Lesong

Book Reviews

Studies of Sino-West Cultural Exchanges: Documentation, Perspective and Methodology

Zhang Xiping

Preface to the French Version of Liang Shuming's *Fundamentals to Chinese Culture*

Zhao Xiaoqin

One Book and Two Sinologies

Tan Huiying

A Work Signifying the New Research Orientation in Sino-West Cultural Exchanges

Dong Shaoxin

Four Reviews of Sinological Works from International Journals

Trans. Ye Xiangyang

Afterwords

Zhang Xiping

海外中国学研究学科建设刍议

□张效民

内容摘要:海外中国学研究是国内学者对海外学者的中国研究的再研究。国内学界系统的中国学研究始自20世纪70年代末80年代初,目前已经取得了丰硕的成果。随着研究的深入和发展,海外中国学研究的学科建设开始逐渐提上日程。而就目前的研究现状来说,国内学界还需对其概念界定、学科定位、研究内容、研究方法等问题进一步加以明确,以最终促进该学科建设的规范化和谱系化。

关键词:汉学 中国学 中国学研究 学科建设

Abstract: The so-called Studies on Chinese Studies Abroad, as the term suggests, is a study conducted by Chinese scholars on Chinese Studies in foreign countries. It can be dated back to the end of the 1970s and early 1980s. Till now, great achievements have been attained in this field, which, to a certain degree, has led to further discussion of building it up as an independent subject. But as far as the studies are concerned, scholars still need to clarify its definition, orientation, contents to be covered and methodology, so as to promote its development as a systematic subject.

Key Words: Sinology, Chinese Studies, Studies on Chinese Studies, Discipline Development

海外中国学研究是国内学者研究外国人对中国的研究,是

一种再研究。外国学者对中国的研究由来已久,^①目前中国学在海外已经“成为一种世界性的学术场域”,发展成为一门“显学”。^②国内学界对海外中国学的系统研究始自20世纪70年代末80年代初。^③经过多年的研究,海外中国学研究业已取得了丰硕的成果,^④尤其是近年来一些专门研究机构的研究和建设取得了长足的进展,如中国海外汉学研究中心。该中心的前身是北京外国语大学海外汉学研究中心,成立于1996年11月。该中心以北京外国语大学相关院系、研究所及国内外著名大学和科研机构的专业研究人员为基本队伍,开展对海外汉学和海外中国学全方位的研究。目前,中心在各个方面都取得了令人瞩目的成绩:已经出版专著、编著、译著、教材等60多部,发表论文数百篇;中心学术辑刊《国际汉学》在本研究领域享有声誉;中心积极开展国内外学术交流;在人才建设方面形成了年龄结构合理的研究队伍,聘请海外专家为客座教授,同时招收硕士生、博士生;中心在文献资料建设方面已经初具规模;中心还承担着多项国家级课题。经过十多年来的发展,中国海外汉学研究中心正日益成为国内外这一研究领域的重要研究机构。^⑤

随着该领域研究的深入和发展,海外中国学研究的学科建设也逐步提上日程。学科建设需要严格的谱系逻辑、高度的规范化和学术化。而就海外中国学研究的学科建设来说,目前学界还需对其概念界定、研究内容、学科定位、研究方法等进一步加以明确。

概念界定

作为一门学科,首先应当有一个明确而规范的界定。名不正则言不顺,更为重

^① 有学者认为,外国人对中国的研究可以追溯到16世纪后期,到目前已有400多年的历史了。参见吴原元:《改革开放以来海外中国学研究析略》,载朱政惠编:《海外中国学评论》,上海古籍出版社2006年版,第85页。

^② 周晓虹:《当代中国研究的历史与现状》,载《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学),2002年第3期。

^③ 朱政惠先生认为,中国学者对海外中国学的研究至少已经有100多年的历史了,但最有成果的时期是改革开放后的30年。参见朱政惠:《把握海外中国学研究的大机遇》,载《中国社会科学报》,2009年12月。

^④ 主要表现为大量海外重要中国学者著作的翻译和出版,基础工具和文献资料的建设,海外中国学研究专著的出版,优秀研究团队的形成以及一批专门的研究机构的建立。参见朱政惠:《近30年来中国学者的海外中国学研究:收获与思考》,载《江西社会科学》,2010年第4期。

^⑤ 详细情况请参阅中国海外汉学研究中心网站,网址为<http://www.sinologybeijing.net/default.aspx>。

要的是,一个清晰明确的概念界定是学科建设的前提和基础,它规定了该学科研究的目的、内容和方法。目前在该研究领域有两个最重要、最常见的相提并论的概念,即“海外中国学研究”和“海外汉学研究”,学者们对这两个概念还没有达成完全一致的意见和认识。^⑥概念的纷争一直是困扰该领域的一个问题,但是迄今为止并没有得到合理的解决。学界对于这两个概念的争执主要来自对“汉学”和“中国学”的界定的分歧。^⑦综观国内学界的研究,学者们对“汉学”和“中国学”概念的界定主要有以下几种观点。

第一,“汉学”等同于“中国学”。这又可以分为两种情况,一是汉学就是中国学。相关的界定如“中国学,亦称‘汉学’、‘中国研究’、国外关于中国的研究的统称。广义指研究中国的哲学、宗教、历史、政治、经济、文学、艺术、语言等各门社会科学和部分自然科学;狭义指研究中国的文献、语言和文学”。^⑧二是将现代汉学等同于现代中国学。持这种观点的学者认为“传统汉学(Sinology)和现代汉学(Chinese Studies)是两种汉学形态:传统汉学从18世纪起以法国为中心,崇尚于中国古代文献和文化经典研究,侧重于哲学、宗教、历史、文学、语言等人文学科的探讨;而现代汉学则兴起于美国,以现实为中心,以实用为原则,侧重于社会科学研究,包括政治、社会、经济、科学技术、军事、教育等一切领域,重视正在演进、发展着的信息资源。现代汉学就是现代中国学,或者说现代中国学是汉学的现代化。”^⑨

第二,“汉学”包含“中国学”内容。如有学者认为“汉学有广义和狭义的区别。就狭义而言,英文 Sinology 一词主要指海外学者对中国文学、历史学、语言学、哲学等人文学科的研究,同时也包括某些‘专学’研究,如敦煌学、考古学等。其特点在于注重历史与人文;而就广义而言,‘汉学’则可以包括本世纪在美国发展起来、并在今天遍及欧美的对中国近现代以及当代问题研究的所谓‘中国学’,即英文的‘Chinese Studies’”。^⑩

第三,“中国学”包括“汉学”内容。类似的界定如“中国学脱胎于汉学,研究涉及的学科几乎遍及中国的各个领域,既可以是对汉代以来经、史、物、训诂、考据的研究,也可以是对近代中国的研究,还涉及对当代中国的研究。所有这些关于中国

⑥ 事实上,还有些学者使用“海外(国外)中国研究”这样的概念。

⑦ 常见的一些概念还有“中国研究”、“国际汉学”、“国外汉学”、“世界汉学”、“海外汉学”、“传统汉学”、“现代汉学”、“海外中国学”、“海外中国研究”等。

⑧ 王建平、曾华:《美国战后中国学》,东北大学出版社2003年版,“序”,第1页。

⑨ 阎纯德:《从“传统”到“现代”:汉学形态的历史演进》,载《文史哲》,2004年第5期。

⑩ 任大援:《“汉学”与“中国学”:20年来国内出版物览要》,载《中国出版》,1999年第5期。

的研究统称为‘中国学’”。^①又如“‘汉学’指的是外国学者对中国古代文化的研究,比较侧重于中国古代历史、制度、语言、文字、哲学、艺术等领域。‘中国学’涵盖了‘汉学’的内容,又扩展了当代中国研究的范围”。^②

第四,“中国学”与“汉学”迥然有别。持这种观点的学者认为,“汉学”主要指海外学者对中国历史、文化和文献的研究,属于人文学科的一部分;而“中国学”一般指对中国政治、经济、社会、军事、法律等方面的研究,属于社会科学的范畴。这两个概念用英语表达是完全不同的两个词(分别对应 Sinology 和 Chinese Studies),在西方国家也是完全不一样的学科。^③汪荣祖先生就指出,在国外“汉学”与“中国学”是不同的提法,有方法学上的区别。二战以前汉学家多在欧洲,他们比较重视语文的训练,战后的中国学叫“China Studies”,强调用社会科学的方法来研究“中国学”。^④也有的学者从学术史和学术功能上将二者加以详细区分。从学术史来说,“汉学”具有400年的传统,拥有成熟完整的研究领域和研究方法;“中国学”则是一门相当年轻的学问,更注重学术研究对于现实的关照性意义。从学术功能上讲,“汉学”是一门独立于现实之外的书斋式学问,是一门“钻故纸堆”的纯学术;“中国学”则注重对现实的关注,肩负为政府提供政策咨询的任务,甚至可以被称为政府的“智库”。^⑤

正是基于对“汉学”和“中国学”的不同认识和理解,国内学者对“海外汉学研究”和“海外中国学研究”的界定也出现了分歧。根据上文对“汉学”和“中国学”的分析,学界对“海外汉学研究”和“海外中国学研究”的界定同样存在四种情况:一、“海外汉学研究”等同于“海外中国学研究”;二、“海外汉学研究”包括“海外中国学研究”;三、“海外中国学研究”包括“海外汉学研究”;四、“海外汉学研究”与“海外中国学研究”是两个有联系但又有明显区别的概念。

学者们所秉承的不同见解直接导致了概念使用的混乱,这表现在国内所成立的一些研究机构和出版物(如丛书、著作、论文等)的名称及其研究内容上。就研究机构来说,比如有北京大学的国际中国学研究室、清华大学的国际汉学研究所、

^① 沈文敏:《中国学吸引世界目光——首届“世界中国学论坛”侧记》,见 <http://www.people.com.cn>。

^② 王荣华在2004年“世界中国学论坛”上的发言,参见《世界走向中国:从汉学到中国学》,载《淮阴师范学院学报》,2005年第1期。

^③ 朱政惠:《关于史学史研究和海外中国学研究的若干问题》,载《探索与争鸣》,2007年第1期。

^④ 汪荣祖、朱政惠:《美国的中国研究:历史与现状》,载《中国社会科学报》,2010年9月2日。

^⑤ 王荣华、黄仁伟:《中国学研究:现状、趋势与意义》,学林出版社2007年版,第4页。

北京外国语大学的中国海外汉学研究中心、华东师范大学的海外中国学研究中心、中国社会科学院的国外中国学研究中心、陕西师范大学国际汉学院的国际汉学研究所等。上述研究机构名称各异, 研究内容各有侧重, 其隶属关系也各不相同。^⑥就国内的一些出版物来看, 如辑刊方面有张西平先生主编的《国际汉学》、阎纯德先生主编的《汉学研究》、刘梦溪先生主编的《世界汉学》、复旦大学的《中国学》等; 丛书有王元化先生主编的“海外汉学丛书”、刘东先生主编的“海外中国研究丛书”、“世界汉学译丛”、“世界汉学名著译丛”、“北京大学二十世纪国际中国学研究文库”等, 而近年来出版的专著和论文更是不一而足。同样, 这些出版物的名称及其研究内容都明显地揭示出学界在概念使用上的分歧。

另外, 值得一提的是, 很多情况下, “中国学”和“中国学研究”这一组概念也往往被等同起来。针对“汉学”与“汉学研究”, 李学勤教授曾指出“汉学”是针对中国文化、历史、语言等方面的研究, “汉学研究”则是对汉学本身及汉学家进行研究, 两者密切相关而又互不相同。^⑦同样, 我们指称的“中国学”是国外学者的中国研究, 而国内学界对于国外中国学的再研究活动则被称之为“中国学研究”(Studies of Chinese Studies),^⑧这实质上是一种反研究。不难看出, 从概念的内涵、研究的主体和客体以及研究的内容上来说, 这两个概念都迥然有别。

针对上述分析, 笔者认为作为一门学科必须有个非常明确的概念, 不能似是而非、含糊其辞。“这不仅仅是一个名字的问题, 还有一个政治、学术的取向, 是‘汉学’就是‘汉学’, 是‘中国学’就是‘中国学’, 不要把它们混在一起。”^⑨学术之所以成为学术, 是因为它严谨、规范、科学。这不仅直接关系到该领域的研究性质和研究内容, 也更关乎到学术的深入发展和学科的谱系建设。因此, 笔者的建议是学界应当将“海外汉学研究”和“海外中国学研究”两个概念认真加以分析, 不能一概而论。

^⑥ 如北京大学的国际中国学研究室曾隶属于北京大学古文献研究所, 现隶属于比较文学研究所; 中国社会科学院的国外中国学研究中心, 其前身则隶属于该院情报研究所的国外中国学研究室; 华东师范大学的海外中国学研究中心成立以后, 很快招收该研究方向的研究生, 方向定为海外中国学史研究, 作为历史学科史学理论与史学史研究的分支方向, 后经国务院学位委员会有关部门批准, 该中心新设海外中国学研究博士点, 属历史学科二级学科, 2007年正式对外招生。

^⑦ 阎纯德:《汉学研究》(第三集), 中国和平出版社1999年版, “序”, 第1页。

^⑧ 崔玉军:《80年代以来大陆的国外中国学研究: 历史与展望》, 载《国际关系学院学报》, 2006年第3期。

^⑨ 王维江:《海外中国学研究与“汉学”、“中国学”区分》, 载朱政惠编:《海外中国学评论》(第2辑), 上海古籍出版社2007年版, 第162页。

学科定位

随着海外中国学研究在国内学界成为一种“显学”，有关其学科定位和学科建设问题也日渐成为学者们关注和争论的焦点。综观学界的研究，笔者认为可以从两个方面探讨其学科定位问题：其一，中国学研究能否成为一门独立的学科？其二，如果是一门学科，如何定位和建设？

对于第一个问题，学界主要有两种观点。第一种观点认为，中国学研究只能是一个研究领域，而不能称为学科。因为作为一门学科，它必须具有区别于其他学科的标准和条件，有学界公认的研究对象、目的和方法，有其自身的学科性质。从上述意义上讲，国内中国学研究“只能是多范围、多对象、多学科的一种研究领域，而根本不可能是独立学科”。^①第二种观点恰恰相反，认为国内在该领域的研究已经具有了独特的研究内涵、专业学术研究力量、稳定的学术基地和学术阵地、必要的学术交流、必要的资料、在大学中有稳定的课程和学生等条件，^②认为中国学研究已经成为一门学术、一门独立的学科。^③目前，国内学界有相当多的学者持有类似观点。

如果承认其为一门学科，那又该如何对其定位？目前学者们（或一些研究机构）大都结合自身的学科背景和学科建设路径对中国学研究进行定位，因而表现出很大的差异性。如清华大学国际汉学研究所把海外中国学研究作为学术史研究的一部分，重点研究中国学术思想在海外的传播和发展；北京大学以比较文学和比较文化研究为出发点，强调文化现象的比较分析，探索中国文化域外传递的轨迹和方式，以及进入对象国后的发展变化；北京外国语大学、北京语言大学则依托语言优势，做了大量译介工作；华东师范大学海外中国学中心则把该研究作为史学理论和史学史的一个分支。客观地说，“事实上的海外中国学研究学科建设，已经分解

^① 刘凌：《名不符实的学科命名——从“汉学”称谓谈起》，<http://www.literature.org.cn>。

^② 吴原元：《改革开放以来海外中国学研究析略》，载朱政惠主编：《海外中国学评论》（第1辑），上海古籍出版社，2006年版。

^③ 1983年，北京大学中国语言文学系古典文献专业正式开设了“日本中国学”课程。1985年，该专业正式招收硕士学位研究生。严绍璁认为，根据世界学术的通例，当一种“研究”登上了大学的讲台，在大学中成为了稳定的课程，并有了相应的学生的时候，这一研究便可以被承认是一种“学术”了。据此，他推断中国对海外中国学（汉学）的研究大约是在20世纪80年代的中期，以北京大学为学术舞台，在我国学术界开始成为一门独立的“学术”。参见严绍璁：《北京大学20世纪国际中国学（汉学）研究文库总前言》，载《汉学研究》（第8辑），中华书局2007年版，第1—11页。

到各相关学科来落实和推进”。^③

但上述定位产生的最大问题是如何沟通协调学者们的研究,以便合理地把海外中国学研究作为一个整体来推进其学科体系建设。实质上,国内学界目前的定位都是基于本身的学术背景和研究领域出发,缺少系统性和整体性,国外中国学研究的诸多领域都还没有受到应有的重视,不利于整个学科的建设和发展。

研究内容

概念的界定直接决定了该学科的研究内容。正是由于学界目前对“海外中国学研究”概念的不统一,所以各研究机构和相关的学者在研究内容上也表现出巨大的差异性。本文第一部分的分析已经充分证明了这一点。

研究内容是构成学科体系的一个至关重要的因素,是学科发展的主题。“任何一个领域的知识的集合,之所以能够称之为学科,必然有其自身的特征,亦即不同于其他学科的研究内容。”^④

当然,任何一门学科都是发展变化的,其研究内容也都会随着具体情况的发展变化而变化。海外中国学研究也不例外。随着中国的崛起和在国际社会所发挥的作用日益重要,海外中国学的研究内容更多地涉及到中国的人文、经济、政治、法学、宗教、社会、对外关系与外交等焦点问题。^⑤ 当今的海外中国学呈现出强烈的现实性、政策性和实用性的特点,其研究重点是和中国密切相关的现实问题和国际关系问题,具有区域研究(area studies)的属性。^⑥

在这个方面,美国的中国学就是一个非常典型的例子。二战后美国的中国研究十分兴盛,并最终发展成为国外中国学的重镇。汪荣祖先生曾提及美国的中国研究是从美国汉学发展到美国中国学,是一种区域研究,明显具有实用主义的特点。^⑦ 美国著名的中国问题专家哈里·哈丁(Harry Harding)先生也认为目前美国

^③ 朱政惠:《关于史学史研究和海外中国学研究的若干问题》。

^④ 秦亚青:《权力·制度·文化:国际关系理论与方法研究文集》,北京大学出版社,2008年版,第3—4页。

^⑤ 王荣华、黄仁伟:《中国学研究:现状、趋势与意义》,第6—26页。

^⑥ 有统计表明,目前美国的中国研究机构有200所左右,职业研究人员1000余人,每年的相关博士生约有1000人,若将图书馆的东亚部、学生、研究机构算在一起总体人数约有6000人。张西平、叶向阳:《关于海外汉学的对话》,见 <http://www.tzwh.com>。

^⑦ 汪荣祖、朱政惠:《美国的中国研究:历史与现状》。

的中国学属于社会科学,强调社会学的研究方法,主要研究的是现当代的中国。^⑧不难看出,目前美国中国学的研究内容和传统汉学的研究内容迥然有别,除了涉及到中国近现代的历史研究,其中相当大一部分内容是对当代中国的政治、经济、对外关系、社会、金融、法律、宗教等的研究。我们目前耳熟能详的一大批美国的中国学专家(或者中国研究专家)都是国际关系学界的知名学者。但是,笔者通过对所能查阅到的资料分析,发现国内对美国中国学的研究目前还主要是集中在美国学者对中国近现代史的研究方面,属于历史学的一个分支。实际上,近现代中国问题已经成为美国中国学研究的中心议题。

同样,有的学者或者研究机构则是将国外的中国文学研究纳入研究范畴,将其作为文学的一个分支。有鉴于国外中国研究内容的发展和变化,笔者建议国内相应研究也应当随之变化,而不应仅仅是将“海外中国学研究”作为历史学或文学等学科的一个分支,从而全面把握当今海外中国学的全貌,建立完善、系统的中国学研究学科。

研究路径和方法

在知识发展史上,任何学科都有着自己的知识谱系。海外中国学研究若要发展成一门独立的学科,就必须建立自身完整的知识谱系。“所谓知识谱系,就是一个学科知识发展和变化的系统,表现了知识生产和再生产的过程。知识谱系是一个历史谱系,显示了知识的诞生、成长、发展、进步、转换、革命。要把握一个学科的整体发展脉络,就要了解它的知识谱系。”^⑨要想系统地把握海外中国学的发展历程,就必须了解其历史,对其整个发展过程进行全面的梳理,明确其知识建构和学术机制的历史背景及历史形成。朱政惠先生也曾指出,国内的海外中国学研究至少有一百年的历史,我们有必要反思前辈的研究以便吸取经验教训。“这个百年史的研究应包括对历史过程的基本梳理,对演变阶段、演变规律、演变特点的大体探讨,以及相关重要人物、代表作、学术思潮、方法论的探讨等。”^⑩这样的清理也是一份重要的学术积累,能使我们清晰把握其学术渊源、学术谱系,并从这样的学

^⑧ 2010年11月2日,笔者专程赴弗吉尼亚大学拜访哈里·哈丁先生,同他探讨了当今美国的中国研究的现状、特点、问题及其将来的发展趋势。哈丁先生认为“中国学”对应的英文是“Chinese Studies”或“China Studies”,而“汉学”对应的英文则是“Sinology”,是对近代以前的中国文学、历史、哲学、人文等的研究。

^⑨ 秦亚青:《权力·制度·文化:国际关系理论与方法研究文集》,第3—4页。

^⑩ 朱政惠:《把握海外中国学研究的大机遇》。

术系统的基础上寻找新的起点和突破点。”^①

对于一门学科来说,完备的理论体系是其知识谱系的一个重要支柱。“知识谱系必须表现学科的发展宏线,即以重大理论为里程碑的理论发展轨迹。任何知识谱系都有着贯通的思想和理论发展宏线。把握了这一宏线,就可以全面了解一个学科的知识谱系,就可以便利知识的系统积累,推动知识的有意义创新。在学科的知识谱系之中,必有一些知识结晶,构成谱系的支柱,亦即发展宏线上的里程碑。它们是原创性的学理思想,既能够启迪常规性的科学研究,又能够激发生命性的学理挑战。正是这些知识结晶的不断出现和相互竞争形成了学理思想的发展,编织了知识发展的宏线。”^②而相对于海外中国学研究来说,这是一项非常迫切但是又非常复杂和艰巨的任务,因为目前的中国学研究分散在各个具体的学科之中,具有多学科性和跨学科性。

目前,国内对于海外中国学的研究主要采取的是学术史、史学史和史学理论的方法。其主要原因在于学者们认为海外中国学是一门以历史研究为主干,结合社会科学各个学科的综合性的研究课题。^③历史学是学术研究的基础和起点,任何一门学问都和历史学有着千丝万缕的联系。但是,笔者以为仅仅从学术史和史学史的角度考察海外中国学还不足以把握其全貌和脉络。当今的海外中国学是一门把各种学科的学者汇集在一起的新学科,研究范围广泛,具有明显的跨学科性质。这一性质也决定了学者在进行研究时,会综合采用各社会科学学科的研究方法。为此,朱政惠先生建议学者们应当立足于本学科的学科基础、学科背景、学科方法论,来加强对海外中国学的研究,在各学科研究的成就基础之上,最终汇总成海外中国学的整体研究。^④

结 论

中国的崛起使得中国学成为一门世界性的“显学”,这又反过来促使中国学研究成为国内学术界的一个重要的研究议题。随着国内研究的进展,中国学研究已经被提升到一门独立学科的高度。然而,作为一门学科来说,它必须具备完整的知

^① 朱政惠:《近30年来中国学者的海外中国学研究:收获与思考》。

^② 秦亚青:《权力·制度·文化:国际关系理论与方法研究文集》,第3—4页。

^③ 侯且岸:《当代美国的显学——美国现代中国学研究》,人民出版社1995年版,第12页。

^④ 朱政惠先生还特别提到,在具体的研究中应该把握两个“前沿”问题。参见朱政惠:《把握海外中国学研究的大机遇》;另见朱政惠:《近30年来中国学者的海外中国学研究:收获与思考》。

识谱系、学科架构以及与其相应的研究方法。笔者认为,文中所阐述的问题是当前国内中国学研究需要亟待解决的问题,这关乎到该领域研究的进展和深度,也更关乎到学术规范、学术谱系和学科自身的建设。

(作者单位:北京外国语大学国际关系学院)

① 2010年11月,在《试论中国学》发表后,许多学者在报刊杂志、网络论坛上,对中国学和中国研究进行了广泛而热烈的讨论,对“中国学”这一概念的界定、内涵、外延、研究方法、学科架构等问题,提出了许多不同的看法和观点。这些讨论和观点,对于推动中国学和中国研究的发展,具有重要的意义。本文在参考了这些讨论和观点的基础上,结合自己的思考,对中国学和中国研究进行了进一步的探讨。

费乐仁谈典籍翻译与中西文化交流

□受访人:费乐仁(Lauren Frederick Pfister)

□访问人:可凡 姚珺玲

长着一张典型的欧洲人面孔,却穿中山装;母语不是中文,却用中文大声宣布我是中国人。这些看似十分矛盾的现象,在费乐仁教授身上却显得那么和谐。每一位走近他的人都不由得被他周身散发着的对中华文化的热爱之情深深感染,这就是费乐仁,一位在美国出生的瑞士人,一个有着多学科背景的学者,一个可以被称为历史学家、比较哲学家、比较宗教学家的学者。

费乐仁,美国夏威夷大学哲学系比较哲学博士,1987年迄今在香港浸会大学宗教及哲学系任教。费乐仁教授苦心钻研汉学,对中国语言及文化有着深厚的造诣。除了说一口流利的英语、粤语、普通话、西班牙语及德语外,费乐仁教授还精通其他多国语言,包括法语、菲律宾语、日语、古希腊语、希伯来语等。他的研究范围包括中国哲学史、19世纪欧洲汉学、中国基督教史、跨文化诠释学等。2004年出版的他15年间从跨学科、跨文化、多角度阐释汉学家理雅各(James Legge, 1815—1897)及其中国古代经典翻译的学术专著 *Striving for the Whole Duty of Man* 被评为美国2004年度有关传教研究的杰出著作。费乐仁教授近期研究的课题包括德国来华传教士汉学家卫礼贤(Richard Wilhelm, 1873—1930)及其翻译、20世纪中国诠释学、耶儒对话等,由于他精通中西语言并具有深厚的哲学及历史学根基,多次应邀为《哲学词典》等撰写有关中国哲学的条目,还主持了冯友兰《中国现代哲学史》的英译项目,英译本将于2011年年内出版。目前,费乐仁教授正在主持《理雅各文集》项目,为影印再版的

理雅各经典翻译作序；一部有关卫礼贤生平与著述的专著将于近年出版。他在研究中常有新见，发表的学术论文计130余篇，自编教材3种，在德国波恩大学、英国牛津大学访学，并在瑞士伯尔尼大学、澳大利亚新南威尔士大学等世界各地知名学府开设讲座。

2008年3月27日，费乐仁在北京外国语大学逸夫楼作了题为“中国典籍西译之三巨擘——重温理雅各、顾赛芬、卫礼贤的翻译经典”的报告，他以开阔的视野将其多元文化视角下对翻译的独到见解娓娓道来。本刊记者借机采访了他。

访问人(可凡、姚珺玲,以下简称“访”):我们应该怎样称呼您?汉学家?哲学家?还是别的什么称呼?您的中文名字有什么特殊的意思吗?

费乐仁教授(以下简称“费”):我觉得,我首先是历史学家,然后才是哲学家、宗教学家和人文学者。我的名字最初是根据我的原名的发音而来,我很喜欢我的中文名字“乐仁”。我会告诉别人,快乐的“乐”,仁爱的“仁”,这个名字体现了我对儒学感兴趣,也表现出了我的精神。

访:您祖籍瑞士,在美国出生,在我们看来,您具有典型的欧洲外表,眼神里透出的热情和对多元文化的接纳态度无一不体现出美国“特色”,可是您却始终在谈论中国,说中国话,吃中式菜,而且已经成为香港公民,您真的认为自己是中国人吗?

费:在我看来,不一定吃中式菜、穿中式服装就是中国人。我接触中国古代和现代的历史已经30年了,会普通话和粤语两种中国语言,我参与、认同中国的文化和智慧,中国人也接纳我。与此同时,我又是香港政府认可的永久居民,我认为我在精神上是一个中国人。

访:您除母语英语外,能说和使用的语言还有普通话、粤语、德语、西班牙语等。您对于语言学习,特别是对于汉语学习,有什么窍门吗?

费:我认为学习的动机很重要。我的窍门就是爱加上足够的练习。1976年到1977年,我在菲律宾时,看到很多华人崇拜毛泽东。以我所接受的美国教育,对这种现象很不理解,为了想搞清个中原因,所以就产生了学习汉语的念头。我26岁才开始学习汉语,刚开始时觉得汉语真的很难,可为了达到自己的目标,还是克服了困难坚持下来了。

语言不只是沟通的工具。一个人经过语言的培养,可以达到一种新的文化,文化也因此扩大了。比如我学汉语,就会尝试用汉语来说,用中国礼仪来做。我学习西班牙语,就会尝试用西班牙语来说,按照西班牙礼仪来做。我一直以语言为媒介来自觉实现自己到另外一种文化的转化。在这一过程中一定要有自觉性,因为进入一种语言很不容易。

访：我们是通过您对理雅各、何进善和王韬的研究认识您的。即使在中国，真正阅读过理雅各中国古代经典译本的人也很少，而逐字对照阅读中文原文以及理雅各的若干英译本的人就更少了，这也是国内外学者对您的研究尤其佩服的原因之一。当理雅各翻译中文经典时，他有王韬这样优秀的助手与其合作；您在研究中如果遇到困难，对中文原文不太理解时，有谁帮助您吗？您在研究中是如何与中国学者展开合作的？

费：合作应该是在真诚讨论基础上达成的合作。以理雅各和王韬的合作为例，《诗经》是王韬最擅长的，理雅各在《诗经》译本的注释里提到王韬 20 多次，并且解释了他为什么同意或者不同意的理由。两人的分歧点在于理雅各觉得王韬对《诗经》的理解过于传统，他更偏爱朱熹。

学术交流应该互相帮助，一个好的合作伙伴对学术的发展至关重要。所以，一个可靠的合作者是需要经过精心挑选的。我认为翻译不只和语言水平有关，翻译还和一个人的历史背景和世界观有关。因此，如果有可能，翻译应该是建立在对话的基础上，经过一个可靠的学术对话，找到一个文本的精神所在，这对翻译是很有必要的。例如，我在处理一些和历史有关的东西时，有时我只可以了解一些字面的意思，对于其内在的意义我需要借助合作伙伴的帮助。从这一意义上讲，翻译不只是翻译，也是一个学习的过程，是一个合作的过程。

访：从您的文章、讲座以及谈话中，我们发现您总是强调要以一种历史的、动态的发展观去理解或评价理雅各的译本。对于同一部中国典籍，例如《诗经》，为什么理雅各会有这么多不同的译本？在您看来，评判理雅各不同时期译本的高下有没有一个标准？

费：理雅各译经过程中有一个非常有趣的现象就是，有许多中文经典理雅各至少翻译过两次，像《大学》和《中庸》，理雅各分别翻译并出版过四个版本。我以三个《诗经》译本中的两个为例说明这个问题，第一版 1872 年的《诗经》译本是从字义翻译的散文体。6 年后，理雅各开始反省，认识到做一首诗最重要的不是字义，所以又重新以苏格兰诗歌的风格和语体特征翻译《诗经》。当然，大部分人不会像理雅各那样将一部书换一种文体重译。理雅各的多数经典译作并没有像《诗经》那样大规模地改头换面，他主要修改的是注解部分，通常是改正其中的错误或者增加新材料。

至于如何评价不同版本的高下，我的建议是不要评价一个文本的不同版本。如果你问画家他所有的画作中最好的画是哪一个，画家会说：“请你告诉我。”画家真诚地表达了自己的感觉，观看者如何理解是画家无法把握的。

对我来讲，理想的译作应该有译者的风格和创意在里面。我（译者）是它们（译著）的口，它们是我的脑，我愿意通过它们来说话。研究理雅各的不同译本，必

须回到当时的历史环境中去,要动态地追踪各个译本的发展变化,从解释学的角度对其进行阐释和分析。我认为这个过程虽然复杂、有挑战性,却更加有趣。

访:中国典籍有许多被译介到海外,其中有些典籍在历史上存在数量众多的译本,您认为该怎样评价一部经典的多种译本?是否存在一个具有普遍性的评价标准?

费:一部经典有多种译本是一件很好的事。至于评价,这与翻译的本质有关。我认为,翻译是一种“传译”,不是一种简单的技术。

例如翻译佛教经典时,就不能随便翻译,因为其中很多东西是不可译的。《华严经》需要阅读多种注释后才能明白文本的意义。翻译不讨论抽象的办法,讨论的是文本,所以一定要根据文本来确定具体的翻译办法。经文就要以经文的方式来翻译,如果用俗语和口语来翻译是不行的。理雅各曾经在1872年以散文体翻译了《诗经》,受到了苏格兰知识分子的批评,因为他们从他的译文中读不到中国诗的味道。中国的经典经过翻译家的翻译,马上成为另外一种语言的经典,这就是翻译的经典。

翻译要清楚文本,要自觉地了解自己的工作对象是什么,翻译要达到的目的是什么,是以“文字漂亮”为标准,还是以别的标准来判断。理雅各的英文不那么漂亮,然而他忠实原著,所以同样是一种好的翻译。

目标决定翻译的表现。有些译著的翻译非常漂亮,并因此影响了很多。如果你将原文和译文对照,却经常发现译文中很漂亮的句子在原文中找不到。这种翻译同样可以成为最有名的译著之一,但是无法成为最好的译著。我认为翻译的态度要谦卑,要先看原著和文本,然后再做判断。

访:以您跨文化的经历,您怎样理解和诠释“文化”一词?您是否认为中西文化存在差异?中西文化之间应该怎样进行对话?

费:许多人在谈文化时,更多关注的是“文”,而忽略了“化”,即就是“转化和突破”的过程。

我在接触不同的文化时,一直在问自己,“为什么在这种文化中会产生这样的思想?”我通过自己的头脑来思考,看世界中的现象,然后通过这些现象想到一个概念,努力思考怎样把别人的“化”为自己的。就像农民种一粒种子,经过辛苦的耕作,使其长成一个新的植物。经过这样的转化,把另外一种智慧为己所用。中国人接纳我的一个重要的原因,是因为我参与了他们的智慧,实质是我们对彼此的文化互相认同。

文化和人一样都是活着的东西,可以活,也可以死。文化是指一种内在的认同。一种文化的传承是一种有价值的精神的循环。通过传承可以产生智慧,而非仅有知识。智慧显示的是内在的领悟和灵感,知识是属于基础层面的,它们形成了

一个循环和更新的过程。如果从教育的过程来看待这个过程,教师将有价值的东西传给年轻人,以及年轻人怎样利用这些知识形成智慧就是一个更新的过程。问题在于文化本身非常复杂,是多元动态的整体,包含对过去传统的认同、对内在价值观的肯定、对未来的渴望和挑战等多个方面。

多种文化可以并存,中西政府的观念可能不同,可是从历史上看,中国文化本身也是多元的。限制我们智慧的可能是以国界的划分谈文化。

不同文化之间的人怎样进行对话是一个复杂的问题。比如,面对其他能接纳我的人或者是反对我、与我对立的人时,首先要选择好与其对话的内容。朋友不是一种自然的关系,是在尊敬和倾听的基础上努力达到的一种心灵的沟通。当不了解一个民族的文化和生活时,别人听懂你的话和理解你的话完全是两码事。这时,你必须努力抛开自己的文化尝试进入异国的文化,建立一种新的关系。文化是可以转化的,虽然很困难,可是很重要。我自己有过这样的体验:经过坚持不懈的努力,经过真诚的商榷,最终通过转化取得了对话的成功。经过艰难的转化过程之后,我开始体验到中华文化的精髓,实现了精神上的突破。

我本人以为中西文化的概念属于 19 世纪,是一个过时的概念,而使用“中”、“西”有其政治因素在里面。在 21 世纪,我们应该讲“多元文化”。

置身于一个颇似书房的咖啡馆,我们沉浸在与费乐仁教授轻松而愉快的对话中。他的妻子梅乐诗(Mirasy)耐心地在一旁等候,时不时地与费乐仁教授交换一个会心的眼神、一个甜蜜的微笑。今年以来,费乐仁教授辗转上海、北京、青岛、瑞士、英国、香港等地,当费乐仁教授谈到旅行中遇到的人或事情,一时想不起人名或地名,用英语询问梅乐诗时,她总能立即提示出名字,费乐仁教授笑着说,瞧,这就是我的贤妻(my good wife)。看到这样的情景,我们打消了为什么他没有像许多汉学家娶中国妻子的疑问,还有什么比耐心聆听丈夫两三个小时用外语侃侃而谈,而始终陪伴在他身旁的妻子更令人感动的呢,这个问题已经被爱消融了。如果说每个成功的男人背后都有一个默默付出的女人,我们就更加理解了费乐仁教授的成功。在采访结束之际,我们向费乐仁夫妇致以了最衷心的祝福,费乐仁教授通过与内地学者的合作与交流,他的研究一定会取得更丰硕的成果。

(作者单位:可凡:北京外国语大学中国海外汉学研究中心)

姚珺玲:河南理工大学文学与传媒学院)

历史世界中的儒家和儒学

——田浩教授访谈录

□受访人：田浩(Hoyt C. Tillman)

□访问人：葛焕礼

田浩，美国亚利桑那州立大学历史系教授，主要研究中国宋代儒学史、思想史，代表性著作有《朱熹的思维世界》、《功利主义儒家：陈亮对朱熹的挑战》等。田浩教授一向主张从历史的角度来理解特定时期的儒学思想，与余英时等学者一起，代表了当今北美儒学研究格局中的一个重要阵营。在访谈中，田浩教授重申了这一主张，并由其求学、治学经历，表述出一些著名中国学者的信息和他对美国儒学研究状况及儒学发展问题的认识。

葛焕礼(以下简称“葛”)：我想就您什么时候决定将学习、研究中国文化作为自己一生的追求这个话题谈起，您是怎样做到喜欢中国传统文化、研究中国传统文化的？

田浩教授(以下简称“田”)：我做本科生的时候，美国学校关于中国的课程非常少，这跟现在的情况不同。我是在密西西比州的贝尔黑文学院(Belhaven College)读的大学，那里完全没有亚洲历史的课，所以没有上过这样的课。可是，我上过一门欧洲20世纪历史的课，这门课是在另外一所大学即密西西比州的密尔塞普斯学院(Millsaps College)开设的，我就去那里上课。因为我是外来的，所以那里的同学就让我坐在教室最后。开课的麦克马伦(McMullen)教授是从欧洲来的，研究欧洲近代史，思想很传统。有一次上课的时候，她发给我们一份论文选题的单子，上面有很多论文题目，每人可以在自己感兴趣的一个题目旁

边写上自己的名字,表示要选这个题目做论文。因为我坐在最后,所以我只能最后选择。幸亏有一位同学那天没来上课,所以最后就剩了两个题目供我选择。一个题目是关于波兰在两次世界大战之间的经济政策,对此我觉得不是特别感兴趣;另一个题目是中国共产党对俄国革命的看法。对于这个题目,我觉得虽然很陌生、不了解,但看起来还是很有意思的,所以我就选了这个。就是从这个偶然的情况,我开始接触中国历史。我就拿着那个题目,泡图书馆,查看一些参考书。那位讲授欧洲史的教授对中国历史不太了解,所以她不能给我很多的指导。在图书馆,我不断地一本本地看书,但有些问题还是不太清楚。进入中国历史实在很难,可是我觉得很有趣。这个题目我最终完成了,也有了如下一点感觉:做中国历史研究,其中有些问题,美国人看起来还不太了解。因为从我翻看的那些美国人写的书中,我发现好像有些内容乱七八糟,有很多不同的意见,甚至互相矛盾。我觉得我可以在中国历史领域做些研究,可能有一点贡献。另外一方面,那个时候我对美国史越来越觉得没有太大的兴趣,因为那个时候,我错误地认为重要的研究题目越来越少。所以这两者结合起来,作一个比较,我觉得研究中国历史这项工作还是很值得去做的。

葛:您当时是在大学几年级?

田:四年级。做完那个题目后,差不多马上就要到研究院去了。

葛:您在大学毕业后接着就去哈佛大学读研究生了?

田:不,我毕业后先是到了位于佐治亚州的艾默里大学(Emory University)读研究生。在那里,我头一次有机会上一门中国历史的课。内容对我来说很复杂、很难理解,但还是有所进步。那位任课老师 Irwin Hyatt, Jr. 原来是该校的本科生,毕业后就到哈佛大学读研究生。那时候他在写博士论文,还没有毕业,他只是暂时地回到母校开一些课。从那时起,我就决定做中国史研究,就申请其他的大学。第二年,我就转到了弗吉尼亚大学(University of Virginia)。那里有两位研究中国历史的教授,一位叫马思乐(Maurice Meisner),他是做中国近现代史研究的;另一位就是林毓生老师。他们两人都是从芝加哥大学毕业的,但是博士论文是到哈佛大学跟史华慈(Benjamin Schwartz)教授做的。那时候,我就有机会多上一些中国史的课。到那里大概一两个月后,有一天马思乐教授上课时说,这个学期结束后,他就要到威斯康辛大学(University of Wisconsin)去任教。随后,他就帮我申请读哈佛大学。这样,第三年我又转到了哈佛。

葛:是不是马思乐教授很看好您?看来他非常喜欢您这位学生。

田:哈哈,他实在是帮了我很大的忙。第三年我到了哈佛,开始是做20世纪中国史研究,原来也有这方面的打算。但后来,感到应更多地去了解中国古代史,中国古代史比现代史好像更有趣,更能够给大家一些机会去了解中国传统思想文化。

所以我就转到了古代史,跟史华慈、余英时老师等人学习。很奇怪,那时余老师主要在做汉朝与明清历史研究,对宋代历史不是特别感兴趣,可是我自己乱跑,认定宋代历史是最有趣味的。

葛:那时,“内藤假说”对您的这一选择有无影响?

田:关系不是太大。我认为内藤的看法是强调了宋代的好处和一些进步的地方。但我自己产生兴趣的地方就是宋代人虽然在一些方面很发达,可是他们面对很多的困难、很多的问题。我就希望进入他们的世界,了解他们的看法以及他们对所遇到问题的思考。这跟内藤湖南的立场好像有点相反:他重视宋人好的方面,我对他们困难的地方感兴趣。

葛:在这种“困难的地方”,您所看重的是什么?

田:我觉得最有兴趣之处就是了解一段历史以及其中的人的思考,从而给后人以帮助。也就是一方面了解那段历史,另一方面给我们一种思考。这可能跟我的经历有关。我是出生在美国南部乡下的“土包子”,小时候不太了解外面世界的情况。出来读书以后,我就发现人们的看法有很多相通之处,不管是来自乡下还是大城市。这说明不论来自何处,人们都是可以而且需要沟通的。在一个小的领域里面,如果没有与外部的比较,人们很容易形成一种没有反省的、视其自然的态度。我特别看重从外部来思考问题,所以觉得研究另外一个国家的历史,重要的意义很多,其中一个就是从另外一个角度来思考我们自己的问题。我觉得这样做很有必要,特别是在最清楚地列出大家遇到的比较严重的问题的时候。在宋代特别是南宋历史情况下,可以了解儒家的道德、行为、思考等。因为当时的很多情况,对他们来说有着相当大的压力。比如说他们一方面接受孟子的学说,认为人“性”是善的,可是这一认识也遇到了矛盾,当他们与女真人发生碰撞的时候,他们很容易就想到“夷狄”都是恶的。类似的情况,给他们的思想一些挑战。如果说我研究宋代历史是受到内藤湖南的一些影响,那就是他认为宋代是中国历史上的一个很重要的朝代,对后代有很大影响。在哈佛,我上过一门日本史的课,任课教授是赖肖尔(Edwin Reischauer),他是哈佛毕业的,曾经是周一良先生的学生,60年代任过美国驻日本大使,虽然做日本史研究,但对中国史也有研究。我1968年到哈佛,那时他已回到哈佛任教,从课上我就注意到他常提到内藤湖南。

葛:您在哈佛期间,遇到了一些很有名望的老师,如杨联陞、余英时、史华慈等。您和刘子健先生有无来往?

田:大概是在1974年左右,开始认识他。后来我们来往很好,特别是在80年代,他帮了我很大的忙。

葛:具体是怎样的帮助呢?

田:比如在我修改博士论文《功利主义儒家:陈亮对朱熹的挑战》的时候,他提

供了许多帮助。而且我写《朱熹的思维世界》的时候,也请他提了一些意见。他提建议的方式,让我印象深刻。他当时就鼓励我胆子要大一点,不必那么小心地去写。他觉得我那时比较年轻,在一些认识,特别是对 New-Confucianism、“道学”等概念含义的认识和表达上,表现得太谦逊。他告诉我:“如果你这样写,别人不一定能了解你的意思,你要说得明了一些。”其中有一个建议,我觉得特别好,那就是反映在《朱熹的思维世界》这本书中,我特别强调吕东莱(祖谦)的重要性。

葛:我注意到余英时先生在序言中也提到了这一点。

田:是的,后来出版这本书的时候,我记得有一天晚上,跟余先生关于这个问题有个辩论,他觉得我太重视吕东莱。刘子健的做法,我觉得很有趣。在我写这本书的时候,让我感到奇怪且颇有意味的是,朱熹为什么对吕东莱那么尊敬、那么客气?在我的稿子边上,刘先生写道:当然如此,因为吕东莱先生比朱熹年龄大、较早通过科举考试等。我一看,知道他是在给我一个挑战和激励。因为刘先生对吕东莱做过一些研究,所以他一定很清楚吕东莱比朱熹年龄小,而且晚通过科举。可是他反而这样说,就是鼓励我把我的这个观点多强调一些,因为实际情况正好相反。一般来说,中国文化讲究尊敬年长的,而吕东莱、朱熹的情况实在特殊,所以这也是对吕东莱重要性的一个很好证明。当然,之所以出现这种现象,一部分可能是因为吕家祖先曾做过朝中大官,如在北宋做过宰相,这给他一定的社会地位。可是我注意到,在讨论一些问题的时候,朱熹还是很尊重他的意见的。所以,这就不单是个社会地位的问题,还是证明吕东莱在思想方面让朱熹觉得很重要。这件事表明了刘子健先生对后学的启发方式和他的某些教学特点。

葛:刘先生当时是在哈佛大学吗?

田:刘先生是哈佛大学毕业的。他年龄比我大多了,这次交往时,已经是普林斯顿大学的教授了。1974年,我第一次见到他,他当时是来哈佛开会。在哈佛,他有一位特别要好的老师,就是洪业先生。洪业先生也是刘先生在燕京大学读书时的老师,所以他们之间交往的时间最早可推到20世纪30年代末或40年代初。那个时候,刘先生在燕京大学,是一位积极参加政治运动的学生。当美国对日本宣战后,日本军队就进入燕京大学,抓走了刘先生,也抓走了洪业先生,把他们关到监狱里。他们给刘先生一些身体上的刑罚,让洪业先生在旁边看。可能是因为这样共同患难过的原因,他们之间的感情一直很深。洪业先生对我也很好,我读书时他已退休了,住在康桥,他让我们这些中国历史专业的研究生,到他家请教问题。我曾拜访过他几次,讨论一些问题。可能是因为这种关系,刘先生对我也特别好。

葛:您遇到过这么多有名望的老师,从他们做学问和教育学生的方法或方式来看,肯定是各人有各人的特点。您认为余英时先生在这些方面有何特点?我们都知道余先生的学问深厚广博,被称为是“百科全书”式的学者。

田：对，我同意这种说法。我可以给你举一个给我留下很深刻印象的例子。我读研究生的时候，开始做博士论文研究之前，需要通过一个考试。那个考试是由史华慈、余先生和拜能（Caroline Bynum）三位老师考我。余先生考试的方法跟别人完全不同。其他人都是提出一个题目，让我讲一讲。可是余先生从大的题目开始问问题。当我开始回答，他觉得我能够答出，马上就问一个窄一点题目。这样一直下去。当我不能回答一个很窄的、很具体的题目的时候，他就换到另外一个大题目，继续这样做。他的这一做法很聪明，可以在很短的时间内搞清楚我对有关知识具体了解到怎样的程度。这给我很深刻的印象。

葛：杨联陞先生研究中国古代经济史、制度史，蜚声学界，他给您留下了怎样的印象呢？

田：我觉得他是一位非常聪明、做学问非常仔细的学者。很有趣，记得有一次我和他讨论问题时，他说：唉，你们搞思想史的人，实在不太能了解经济史和制度史，你没有做这方面研究的脑子，最好继续去做你的思想史吧。

葛：从一定程度上说，这确实是两种不同的研究路子，或者说是两种不同的方法。经济史和制度史研究需要一些踏实的材料工夫，需要章学诚所说的那种“沉潜”的学风；而思想史研究则需要“高明”的思悟。这两种路子，喜欢哪种，可能与个人的秉性有关。

田：这给我留下了很深刻的印象。我承认，相对于经济史和制度史的研究，从我个人的秉性出发，我还是喜欢“玩”思想史。经济史和制度史虽然很重要、很有意义，但做那么仔细的考证、梳理工作，我还是不太喜欢。

葛：你之所以选择南宋儒学为研究对象，如您刚才所说，与关注南宋儒家所面临的社会、思想困境及如何应对这种困境有关。在我看来，您和余英时先生等在美国儒学研究界可谓独树一帜，甚至可称为一派。即重视将儒学思想与社会、政治行为和背景结合起来研究。您对北美儒学的其他研究情况有何评价？我知道狄百瑞和白斯朗等学者在北美儒学界也有着重要的地位。

田：我不知道他们两人是否会同意你把他们划在一起，可是我自己觉得你的这一看法很有道理，可能狄百瑞不一定完全同意。1992至1994年，在《东西方哲学》（*Philosophy East and West*）杂志上，我与狄百瑞有过辩论，有部分内容收在《宋代思想史论》中。我的观点是：一、Neo-Confucianism 这个概念有问题；二、强调必须更多地从历史的情况来了解儒家思想，而以前太偏重于从宗教和哲学方面来作阐释。狄百瑞的一些弟子就跟我说，在他们看来，他们是历史学家，他们正是从历史的立场来做儒学研究的。所以，我有点得罪他们。在我看来，狄百瑞他们基本上是用宗教的观点、方法来阐释儒家思想。他们的方法与我的方法有所不同，我比较重视历史的情况，他们比较注重一些道德观念、范畴及其演变，强调道德修养等。我的那

本书稿,台湾“中央研究院”历史语言研究所的黄进兴先生读后,建议我题名为“朱熹的思维世界”,我就接受了。从那时起,我就强调必须多一些从历史的方面、从政治论争中来了解“道学”的转变。

葛:您的这一看法可能更为全面,因为宋代的道学家不仅“坐而论道”,也积极参与政治、社会活动。

田:很有趣,余英时先生本来不太重视宋代,特别是朱熹。黄进兴请他为《朱子全集》出版写一个序言,头一次写,太长了;第二次写,又太长了;第三次很成功。为了写这个序,他阅读了宋代许多其他思想家的文集,不知不觉间就下了很大的工夫,获得了很多认识,后来写成一部书。他的结论,一方面跟我的很接近;另一方面认为我走的那条路没有完成,所以他题书名为“朱熹的历史世界”。他觉得“思维”还是受到太多哲学方法的影响,政治斗争、历史事实涉及得还太少。在这方面,他的那本书也是超过我的。这是件非常好的事情,一方面认可了我走的路,让我更有自信;另一方面,他超过我,走在我的前面,展示出一个更为激烈的立场,向偏重于哲学、宗教的学者提出了一个更明确的说法,甚至是挑战。

葛:作为一位学生,当您第一次看到老师的这部书的时候,有着怎样的心情呢?

田:非常兴奋吧。当然,他看的材料比我多得多,他思考得也比我更全面。在我看来,他基本上是肯定了我的立场,虽然他在书中很少提到我。他主要是跟古代的人以及牟宗三等老一代学者讨论,很少提到年轻一代的学者。我自己觉得,余先生写这本书,不是为了跟当代的人辩论,他的方法还是比较传统的,他希望将来几百年后有人能够回头看到,所以他要辩论的人是一些思想史或学术史上主要的学者,他的努力就是与整个中国文化界的对话。

葛:是的,他是在跟儒学研究的一种趋向辩论,而不是针对某个或某些人。虽然余先生在书中很少提到您,但是你们的这两部书却相映成趣,一部是《朱熹的思维世界》,一部是《朱熹的历史世界》。

田:1992年《朱熹的思维世界》英文版出版时,我请余先生写了一篇序。这本书的中文版于1996年出版,当时也请他写了一篇序言。那篇序言是他重新写的,跟英文版的不一样。这次中文增订版出版,我请他再写一篇序。本来他说事情太忙,而且书的内容变化不大,他就加了一两句而已。可是当我把不同的地方引出来寄给他,他看后觉得必须重新再写一篇。所以让我高兴的是,关于《朱熹的思维世界》这样一本书,他为我写了三篇不同的序言。特别是最后这篇增订版的序,他就比较多地讨论了他的研究方法跟我的方法有什么相同和不同的地方。不同的那部分,跟他有一些对话。我觉得这对读者来说会更有兴趣,他们可以清楚地了解余先生的立场。我的研究方法和立场当然受到了余英时先生的影响,也受到了钱穆先生的影响。

葛：您在何时何地见到过钱穆先生？

田：我见过钱穆先生一次，是1971年在台湾。当时我在台湾大学里的IUP中国语言中心，余先生头一次到台湾去。我去拜访他，就和他一起去拜访了钱穆先生。

葛：钱先生留给您怎样的印象呢？

田：那时，钱先生的《朱子新学案》刚出版不久。到了他家，到处挂有他写的字，都是朱熹的话，这给我很深的印象。他那么全面地去做朱熹的研究，下了那么大的工夫，不单是看材料、写作，而且把朱熹的话写出来挂在家里。钱先生早年在北京的时候，他研究的重点或是汉代，或是清代，都属于“汉学”的范畴，强调清代的汉学，比较多受到清代汉学家的影响。从这个角度来看，朱熹属于另外一个阵营——“宋学”。可见他晚期的学术兴趣发生了转变，转到了“宋学”，研究朱熹。这个情况很有意义，给我很大的启发。因为那个时候，也就是我在读研究生的时候，正是中国的“文革”时期。当时，不仅在中国国内很激烈地批判儒家思想、朱熹等人，而且在海外，也有这样的思潮。在哈佛大学，有些教授看到我在研究宋代的儒家思想、研究朱熹，他们就笑我，说我太“封建”了。

葛：当时是个世界性的反儒学思潮啊。

田：是啊。现在的情况不管是在中国还是在美国，都有很大的改变。可是那时，我还年轻，我的同学以及有些教授笑我做这一类的题目，对我还是有些影响的。当我看到钱先生晚年转到对朱熹的研究上来，下了那么大的工夫，觉得那么有意义，这给我一些鼓励，心里有了一定的把握，感到这类题目可以做。

葛：就是说给您一种研究的自信。

田：对。我本来不该写余先生《朱熹的历史世界》的书评，因为学生不应给老师的著作写书评。但是因为一些原因，我还是写了一篇。在那篇书评中，我首先就交代自己是余先生的学生，而且利用这个机会提到他1971年带我去拜访钱穆先生这件事。很有意思的是，余先生也是在退休以后，写出了《朱熹的历史世界》这部大书。在书评中，我指出这部书中有一个问题。一方面余先生说得很清楚，就是在宋代，“道学”这个范畴比“理学”重要多了，当时用得更多，而且意思涵盖了儒家的政治活动。余先生那本书的中心论点就是认为学界对当时儒家政治活动的情况重视不够，而太多关注于他们的哲学思想，把他们的思想抽象化了。从这一点来看，他在书中用“道学”这个概念很合适，能够把他的论点反映得很清楚。可是另一方面，余先生反而说现在大家差不多都用“理学”这个概念，所以他也用“理学”这个词。所以在书中，他多半用“理学”，比较少用“道学”。虽然余先生分析得很清楚，可反而又回到了“理学”这个概念。他的理由我可以理解，但这样做与他的论点就有点不一致了。我对此觉得有点奇怪，就在那篇书评中提出了这样一个问题。

葛：这还是显示出了您对古代儒家、儒学研究的出发点及方法的独特认识。

田：从历史，特别是社会史、政治史的角度来了解儒家思想，我的这个出发点是与狄百瑞等学者不同的。狄百瑞的博士论文差不多是他的最后一本书，是关于黄宗羲的，讨论他的政治思想。这是他多年工作的成果，但我觉得他的方法还是比较靠近宗教和哲学，比如探讨黄宗羲最基本的观点是什么，分析“心”、“性”等概念范畴的意义等。当然，讨论这样的范畴有它自身的意义，这样的研究也很值得做，我个人也喜欢这样的研究题目。可是，我觉得我们缺乏历史方面的研究。这样一来，特别是对北美学术界研究中国历史的一些人来说，他们看待儒家思想特别是宋明儒家思想，他们看得头疼。如“无极而太极”等就是一套抽象的东西，跟他们要了解的历史史实无多大关联。有些做中国历史研究的学者，他们觉得假如这就是宋明儒家思想的面貌，他们不感兴趣。研究历史的学者和研究思想史的学者之间形成这样一种认识，我觉得很遗憾。

葛：是的，宋明儒学思想应该是更为丰富的，有其历史内容的，是变化的，是关照社会、政治的，思考的方向应该是更为多元的。您对“波士顿儒学”这一提法及其做法有何评价？

田：我觉得这一提法很好玩。原则上说，每个地方都可以发展自己的一种观念。虽然他们的研究本身有意义，可是很容易就会影响到我们对儒学历史演变情况的了解。不单是狄百瑞、杜维明等学者，其他有些学者也在努力恢复一些他们喜欢的儒学观念。他们中有些学者希望用这些观念影响美国社会，甚至世界社会。在原则上，这当然没有问题，可以这样做。可是，我自己觉得这本质上是一种传教士的工作，或者说是文化交流的工作。如果我们的探讨只是在这个范围内，那没有问题。可是，这很容易搞得更复杂，就是片面地让大家去了解这些选出来的、洗干净的范畴观念，就是把这些范畴观念与美国的一些价值观稍微整合一下，就把它当做儒学思想。这就容易给不明内里的人一种错觉，认为这就是古代以来的儒家思想。我觉得这就成了一个问题。实际上，历史上的儒学思想以及其他一些思想传统，包括宗教，一直在演变。作为一个历史学者，就需要去深刻体会那种历史演变的意义，它会帮助我们了解不同时代的思想状况。可是，狄百瑞、杜维明等学者的说法很容易给大家一个印象，就是这个范畴含义一直就是这样，没有太大的改变；假如有变化，就是强调儒学家怎样把它的含义发展得更好。

葛：您怎样看待儒学的现代发展问题？

田：我觉得这是一个很复杂的问题。原先我没有太注意，只是站在旁边看，但现在我觉得应该碰一下。所以，我正在申请一个富布莱特基金的资助项目，到中国去研究一下当代儒学。有人已经做过一些这方面的研究，例子之一就是梅约翰(John Makeham)教授，他是很好的一位学者，现在在澳大利亚国立大学。他最近

在哈佛大学出版社出版了一本书,书名叫“Lost Soul”,探讨中国当代学术话语中的“儒家”。他是引用了余英时先生的一句话当做他的书名,来说明现代儒学的灵魂已经没有了。余先生的观点是:虽然杜维明等学者力图恢复儒家思想,但是这太抽象了,因为无论是社会生活、礼仪制度,还是民间行为、人际关系等,都已很少有儒家的东西。所以,要想用抽象的牟宗三等人的思想来恢复儒家传统,虽好玩,但已没有了社会基础。梅约翰的这本书写得很好,分析了台湾、大陆一些儒学学者的举措,很有趣。我最近的研究计划,是希望从另外的角度研究当代儒学复兴的情况。

(该访谈做于2008年10月初,地点是在亚利桑那州立大学历史系田浩教授的办公室;中国人民大学历史系刘后滨先生部分参与,并对文稿作出订正,在此谨致谢忱。)

(访问者单位:山东大学宗教、科学与社会问题研究所)

《中国哲学家孔夫子》的上帝论

□ [法] 梅谦立 齐飞智

内容摘要:《中国哲学家孔夫子》(1687年)主要翻译并评论了《大学》、《中庸》、《论语》,比利时耶稣会士柏应理在序中详细地讨论了中国古人是否已经认识了上帝的问题。这里我们简单地提出上帝论的历史背景、柏应理的论证的新意,并且向读者提供两章的译文。

关键词:上帝论 上帝 耶稣会士 神学

Abstract: *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) is mostly devoted to the translation of the *Daxue*, *Zhongyong* and *Lunyu*. In its preface, the Belgian Jesuit Philippe Couplet discussed in details the question of whether ancient Chinese knew God. After a brief mention of the historical background of the question of God and the novelty of Couplet's argument, we present to the reader two chapters in Chinese translation.

Key words: Question of God, Shangdi, Jesuits, Theology

从罗明坚(Michele Ruggieri, 1543—1607)和利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)起,耶稣会士开始对“四书”进行翻译。受杨光先(1597—1669)所引起的“历案”的牵连,二十几位传教士在广州被软禁(1666—1671),并且在意大利耶稣会士殷铎泽(Prospero Intorcetta, 1626—1696)的领导之下,他们把《大学》、《中庸》、《论语》的原文和宋明理学家的注释翻译成拉丁文。柏应理(Philippe Couplet, 1623—1693)也参加了翻译工作,许多年之

后的1687年,他在巴黎出版了《中国哲学家孔夫子》(以下简称《孔夫子》),完成了传教士的80年努力的成果。^①这本书的序包括两个部分。殷铎泽所写的前一部分在介绍古代儒家、道教、佛教、宋明理学。虽然殷铎泽的描述包含很多客观信息,不过总体来说,他的介绍反映了他的理解和选择:认为基督宗教与古代儒家之间不存在矛盾,相反,道教陷入偶像崇拜,宋明理学陷入无神论,佛教既陷入偶像崇拜,又陷入无神论。因此,殷铎泽认为“四书”代表了中国文化中的理性部分,应当被翻译,从而使欧洲人能自己理解这一点。其实,就是因为有些传教士开始怀疑“四书”的正当性,所以殷铎泽有必要为古代儒家进行辩护。

在序的第二部分,柏应理要处理一个相关的问题:既然中国人充满理性,这个理性是从哪里来的?利玛窦已表达出,“四书”充满理性与有神论,而且古人对上帝的这种认识来源于“自然法”,也就是说,因为人们被赋有理性,他们获得了一种对上帝的正确认识。^②《孔夫子》基本上追随着这个理路,并指出从伏羲到孔子,中国人保持了真正的信仰,对上帝的认识。这种线路强调我们人类在本性上的共同点。从哲学或人类学的角度来看,中国人与其他民族同样被赋有理性。

不过,除了这种自然宗教的框架之外,利玛窦也涵盖了某种历史框架:理性本身还不够,还需要一些具体的历史条件才能使理性保持长久。因为,虽然在人类的开端,上帝赐予的理性是较强的,然而与犹太教不同,中国跟其他民族一样无法得到上帝的恩宠,这使他们很容易远离最初的理性。不过,中国得到了其他民族没有的优势:由于地理原因或者历史原因,中国没有受到迷信的坏影响,这使得中国古人在很长时期内保持了纯粹的理性。当然利玛窦认为,这种事实并非偶然,而更显示出天主对中国民族的特别保护。不过,佛教进入中国之后,中国民族失去了原来的信仰,从而导致现在中国与其他民族同样都需要耶稣基督的拯救。我们这里要注意到一点,在利玛窦看来,中国古人对上帝的认识完全凭理性的最初状态,不包含任何超自然的启示,可是,这种理性在中国能保持那么久的时间,完全归功于上帝的计划。

利玛窦去世60年之后,他的哲学与历史框架很难令所有的传教士满意。确实,某些历史条件能解释为什么中国古人能长时间保持对上帝的认识。但是,有些

^① 《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 Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet*), (Paris: Daniel Horthemels, 1687)。关于《中国哲学家孔夫子》的介绍和研究,请参阅梅谦立《最初西文翻译的儒家经典》,载《中山大学学报》,2008年第2期,第48卷,第131—142页。

^② 参见《利玛窦中国札记》,中华书局,2010年,第99—100页。

传教士很难接受人完全凭理性可以认识上帝这种观念,而且他们很难接受在圣经历史的框架之外有一些民族可以认识上帝。因为,如果要接受这种可能性在中国古代历史中实现,且发展得那么完美,那么似乎在人类的历史中就有两种独立的认识上帝的途径,这样一来,人类的宗教历史就分裂了:犹太人通过启示认识了上帝;中国人通过理性认识了上帝。

为了弥补这种历史框架的漏洞,柏应理非常努力地把中华民族的历史与圣经连接起来:中国古人对上帝的认识不是完全凭理性的最初状态,而是来源于人类的共同祖先,即诺亚。^③ 柏应理这样讲不是凭空捏造,他在《孔夫子》前言中提供了论证:既然根据《七十子圣经》,大洪水发生在公元前 2957 年,而且按照中国的编年史,中华民族的祖先伏羲可以回溯到这个时期,因此,相信“同祖论”的柏应理推理,伏羲是诺亚的子孙,离开中东,并移民到中国。^④ 柏应理是最早以大量细节为依据来说明中华文明起源于中东的人,这或许是与基歇尔(Athanasius Kircher, 1602—1680)的中国文明源于埃及的理论针锋相对。一个世纪之后,法国汉学家拉古贝里(Albert Terrien de Lacouperie, 1845—1894)出版了《支那太古文明西源论》(*Western Origins of the Early Chinese Civilization from 2300 BC to 200 AD*),又将《孔夫子》的理论进一步发展。拉古贝里以为,黄帝领导的巴克族(Bak Sings)即是从美索不达米亚迁徙到中国的甘肃省的。这本书的部分内容被翻译成中文。20 世纪早期,许多中国学者曾探寻过人类的共同起源。通过拉古贝里的书,柏应理所提到的中华民族起源于中东的学说对刘师培和章太炎产生了一定的影响。^⑤

根据柏应理,伏羲的另一个名字包牺说明他向上帝做奉献。在这里,柏应理的前提就是人不能凭自己来发明宗教仪式,伏羲应该是从诺亚那里学会的。此外,柏应理花了很长的篇幅来证明,在大洪水发生之后,所有民族很快抛弃了天主给他们的理性和信仰。不过,因为中华民族跟埃及、罗马帝国、日本等民族没有来往,所以它有条件保留自然理性和纯粹的信仰,可以避免陷入理性败坏所导致的偶像崇拜。

接下来,在第六章里(我们在下面提供了译文),柏应理通过回顾古史来证明中华民族坚持理性和信仰,以《尚书》为根据,君王恪守宗教礼仪,并且对“天”保持敬畏的态度。在第七章(下面的译文忽略了这个部分),柏应理主要从伦理和政治

^③ 那时大多数西方人都以为,圣经所记载的大洪水涵盖了全世界,使诺亚变成了整个人类的新开始。可以说,通过诺亚的三个儿子,整个人类都是亚当的后裔。

^④ 柏应理认为,大洪水发生 10 年之后,即公元前 2947 年,伏羲从中东移民到远东,后来在中国定居,即位。参见《中华帝国年代表》前言,第 237 页。

^⑤ 参看 Frank Dikotter,《近代中国之种族观念》(*The Discourse of Race in Modern China*, London: C. Hurst, 1992),第 119—122 页。

次序方面论述。在传统基督宗教看来,纯粹信仰与道德生活不可分割。中国古人没有可耻的神话,他们都很孝顺,并且政治很稳定。总之,他们那么高贵地生活的原因在于他们谨慎、谦虚,对天或上帝保持敬畏态度。

在第八章里,柏应理进一步提出中国古人认识上帝的另一个根据,即他们有了“上帝”这个词。不过,在传教士之间,关于“上帝”这个词的合法性很有争议。1623年起,许多传教士的报告显示,在他们中间展开了一场关于用“天主”还是“上帝”作为至上神的中文翻译的争论。龙华民(Niccolò Longobardo, 1565—1655)反对这两个用法,坚持 Deus 的音译。在嘉定会议(1627)上,来自日本的耶稣会传教士陆若汉(João Rodrigues, 1558—1633)跟龙华民一道希望禁止使用“天主”和“上帝”这两个译名。最终,视察员班安德(André Palmeiro, 1569—1635)在 1629 年提出一条新的规定,决定采用“天主”作为至上神的译名,去除“上帝”和“天”。^⑥ 不过,这种决定很难实行,比如说,虽然利玛窦在《天主实义》中偏向使用“天主”,但是他又提出“上帝”与“天主”是同名。如此,有许多传教士不理睬班安德的决定,还继续使用“上帝”。《孔夫子》第八章很明显地要推动“上帝”和“天”这两个名字的使用。^⑦ 柏应理先从自然宗教的观念出发来证明,如此文明的中国不会缺少“上帝”这个观念。在《尚书》里面,“上帝”这个词出现好多次(32次),利玛窦已经注意到这一点。不过,与利玛窦不同,柏应理把注意力放在历史方面,他计算出公元前 2697 年黄帝给上帝建造了一座庙宇,公元前 2200 年舜帝向上帝做奉献。而且,柏应理很大胆地提出:中华民族朝拜上帝发生在以色列民族的朝拜之前。然后,柏应理提出了上帝的含义,即不可见的统治者。接下来,柏应理讨论“天”的观念,认为这个词跟“上帝”是同一个意思。他主要用语言学来区分“天”的字面意思和“天”的超自然意思:因为语言的界限,人们只能用具体的事物来表示超自然的东西。柏应理把这种区分应用在对中国文化中“天”的概念的分析上面,把宇宙的内部原则和宇宙之外的超越原则区分开来。很明显,柏应理违背了班安德的规定,认为“上帝”和“天”都是恰当的词。

在“前言”的最后四章,柏应理说明宋明理学家试图扭曲古代儒家的上帝论,但是因为他们无法删掉古籍中关于“上帝”和“天”的记载,所以他们的企图没有完全成功,使一些注疏家,如张居正、邱浚、张鼎,都可以保留原来的意思。因此,利玛窦只是恢复了原来的儒家,并且通过西方的哲学和神学,让儒家的道理更明白和明

^⑥ 参见布洛基(Brockley),《东游记:耶稣会在华传教团,1579—1724》(*Journey to the East*),第 85—88 页。

^⑦ 颜当主教(Charles Maigrot)谴责中国的仪式(1693 年在中国发表)应该包括禁止使用“上帝”和“天”,只能用“天主”。这个用法至今保留在中国的天主教会中。

确。

总之,《孔夫子》基本上遵循了利玛窦的思路。不过,通过几十年的争论,柏应理发挥了更系统化、更富于历史证据的论说。在上帝论方面,柏应理提出新的观念。他试图证明中华民族对上帝的认识不完全凭理性,而且跟《圣经》有关系。认为通过诺亚,中华民族也是亚当的后裔。即使这样把中华民族加入了那时西方人的世界史中,但是它还是获得了很特别的历史地位,因为中华民族的祖先,即伏羲、黄帝、尧、舜,他们是最早朝拜上帝的人,而以色列民族的祖先,即亚伯拉罕和摩西,反而比中国晚了一些。因此,很多西方人无法接受柏应理为中华民族提供的那么高的历史地位。

今天的学术界没有注意到柏应理的观念,也许就是因为《孔夫子》是用拉丁文写的,没有翻译成别的语言。不过,在“礼仪之争”的发展中,柏应理的观念和学说扮演了很重要的角色,使不久之后中国的“礼仪”被天主教官方否定掉,不允许中国天主教徒再祭祖、祭孔、祭皇帝,不允许使用“上帝”和“天”。

中国人大概早就认识真天主了^⑧

(柏应理著、齐飞智译、梅谦立校注)

让我们在所有人的眼前浏览并展示中国古代宗教的起源、发展和衰败,好让欧洲的读者有所判断,形成观点。我相信,关于第一位先王伏羲的事迹已经足够清楚。第三任先王就是黄帝,史书记载说他建造了(可能是世界上第一座)天主庙。但是黄帝的后继者少皞统治时,一些外来的迷信开始散播,这些迷信无疑是由魔鬼四处散播的,它设置陷阱,激起九王的叛乱。叛乱者经由扰乱献祭的秩序,带来这些空洞无知的迷信、恶灵和鬼魂,以此来恐吓民众。人们因为惊惧而加入了反叛的行列。解释者们承认,的确在某种程度上,这个开始威胁整个帝国。然而,显然如此之多的邪恶立即就出现了,接任的王颛顼通过平定叛乱,纠正错误,向着古老的荣耀重建了祭祀的形式与秩序,动用权力四处设立官职,借着一切的华丽和纯洁来管理古老宗教的教化。史料中也提及颛顼亲选的继任者——帝誉,他的配偶姜嫄不能生育,她与她的丈夫一起,在祭祀时非常虔诚地祈祷天主赐予她孕育后代的荣耀,天主应允了,于是愿望成真,诞下一子,取名后稷。^⑨ 后稷家族的第40代后人,即是武王。后稷诞生之后的1300年后,武王建立了第三个王朝周,开始了他的统

^⑧ 这就是《孔夫子》前言的第二部分第六章。

^⑨ 关于后稷诞生的故事,这里比较赞同,不过,在前言的第一部分第一章和前言的第二部分第九章,这个故事被视为荒谬。

治。现在,关于继任的尧、舜二帝,同时也是立法者,我可以说什么呢?直到今天,他们是如此受到尊崇,被立为生活和统治的典范,来教育从那之后的所有君王。关于这两个人,就此打住,因为他们反复多次出现于我们所注释的孔夫子和孟子之书。

因而,让我们从此以降,来到最初的三朝(这三朝紧随六位最初的民族开创者和两位立法者),即夏、商、周三代。之后,所有的朝代都以这三代为榜样,所有的书籍都无时无刻不在颂扬这三代。上古三代历经 80 帝,共 1975 年,或是由于时间的流逝,或是由于帝王们的统治,真天主的信仰和知识看起来已经消失了,人们陷于偶像崇拜或是无神论的深渊。然而,如果这是真的,重臣 Lin 6 在给明朝第八位皇帝英宗皇帝(明天顺年间)的上书中断言:“在从印度引入迷信及其偶像佛之前(应该是 65 年),中国并无假神的画像与雕塑。”的确应该承认,或是当时无神论占领中国;或是关于真天主的知识的确还保存了下来。

提及《礼记》或《书经》并非我的意愿,特别是因为前文所说的三朝与两位立法者尧、舜之统治的事实、决定与意图都被记录在《书经》里面,“五经”中的第一经。^⑩ 那里,虽然是一些断章残篇,也难免有些腐化,这些事件还是依照它们的秩序,并且按时间顺序列了出来。当然,确实有很多文献都遗失了。由于通常的时间流逝,或是由于那次严重的焚书。但是从后人的证据中也足够表明,三代的管理和统治帝国的方式,或者说统治的要素,基本上是一致的,都是基于圣王尧、舜的楷模。区别是:第一代,夏朝的简朴直率有一点过分;当第二代(商朝)接替的时候,一改前朝的粗糙,而置以华丽迷人;然而,第三代(周朝)在雄伟壮丽以及仪式的宏大繁杂上面远远超过了前两代。

既然他们接受祖先和圣王传下的宗教,也就是我们正在此处谈论的宗教,那么仅仅复述成王的临终遗愿就足够了。依据我们广泛解释过的顺序,成王是第三代的第二个王。《书经·顾命篇》记载道:

成王常常顺从地服从天的至上统治者的意志。在生命中的第五十年,掌权的第三十七年(公元前 1077 年),四月十六日,成王自觉病重。当他意识到他归期将至,便召集帝国的全部贵族,正式宣布他的长子为其王位的继承人,就是后来的康王。贵族集聚的那天,在如此重要的时刻,成王并没有依礼节而行事,相反,他从王塌上起身,由于身体虚弱,王子们搀扶左右,梳洗完毕,戴冠加袍,凭靠在由珍贵石头制成的玉几上,开始对围绕身旁的贵族们讲话:“依照天命,我病得很严重,恐怕将毫无准备地离开人世。因而,我要宣布我最后

^⑩ 在第一部分的第一章,《书经》被排列为“五经”中的第一经。