Autumn 2015

亚洲研究动态

Asia Research Network

September No.30
2015 年 9 月 第三十期

北京外国语大学　韩国高等教育财团　主办

亚洲研究动态
Asia Research Network

第 30 期
2015 年 9 月

出版人

朴仁国　韩国高等教育财团事务总长
杨学义　北京外国语大学世界亚洲研究信息中心理事长

编委会顾问

林建华　北京大学校长
邱　勇　清华大学校长
李　扬　中国社会科学院副院长
陈雨露　中国人民大学校长
许宁生　复旦大学校长
龚　克　南开大学校长
杨学义　北京外国语大学世界亚洲研究信息中心理事长
苏志武　中国传媒大学校长
黄泰岩　辽宁大学校长
朴永浩　延边大学校长
吴朝晖　浙江大学校长
Phung Xuan Nha　越南国立大学校长
Pirom Kamol-Ratanakul　泰国朱拉隆功大学校长
Khlot Thyda　柬埔寨皇家学院院长
Soukkongseng Saignaleuth　老挝国立大学校长
Artbazar Galtbayar　蒙古国立大学校长
Tin Tun　缅甸仰光大学校长

编辑委员会

吴志攀　北京大学亚太研究院院长
李　越　清华大学亚洲研究中心主任
周云帆　中国社会科学院亚洲研究中心主任
伊志宏　中国人民大学亚洲研究中心主任
金光耀　复旦大学亚洲研究中心主任
杨　龙　南开大学亚洲研究中心主任
金　莉　北京外国语大学世界亚洲研究信息中心常务副主任
丁俊杰　中国传媒大学亚洲传媒研究中心主任
陆杰荣　辽宁大学亚洲研究中心主任
金强一　延边大学亚洲研究中心主任
罗卫东　浙江大学亚洲研究中心主任
Bouadam Sengkhamkhoutlavong　老挝国立大学亚洲研究中心主任
Kyaw Naing　缅甸仰光大学亚洲研究中心主任
Prapin Manomaivibool　泰国朱拉隆功大学亚洲研究中心主任
Javzan Batkhuu　蒙古国立大学亚洲研究中心主任
Sum Chhum Bun　柬埔寨皇家学院亚洲研究中心主任
Nguyen Thi Anh Thu　越南国立大学亚洲研究中心主任
张西平　北京外国语大学中国海外汉学研究中心主任
郭棲庆　北京外国语大学世界语言与文化研究中心执行主任
　　兼世界亚洲研究信息中心副主任
赵宗锋　北京外国语大学世界亚洲研究信息中心执行副主任

主编：郭棲庆　赵宗锋
编辑：王惠英
设计：大达期刊设计公司
E-mail：icwar@bfsu.edu.cn
电话：86-10-88813845
传真：86-10-88816556
地址：北京市海淀区西三环北路 19 号
北京外国语大学西院综合教学楼 1041 室
世界亚洲研究信息中心，100089

CONTENTS

目 录

P.02

→ 2015 年 8 月 20 日，由韩国高等教育财团和浙江大学共同主办，敦煌研究院合办的以“亚洲研究的多学科合作”为主题的第十一届国内亚洲研究中心主任联席会议在甘肃省敦煌市召开。

P.04

→ 2015 年 9 月 19 日，“图们江论坛 2015”在延边大学科技图书馆 8 楼学术报告厅开幕，主题为“机遇与挑战：‘一带一路’与图们江区域国际合作”。

特 稿

02 第十一届国内亚洲研究中心主任联席会议在敦煌召开

04 “图们江论坛 2015”在延边大学召开

学术活动

08 “从对话到理解”——第二届中国—墨西哥国际学术研讨会举行

10 “乡音——诗人的故乡在哪里”
诗歌朗诵会暨首届北外国际诗歌节举行

12 “剑桥—北外青年学者工作坊”系列学术交流活动第八期举行

13 “全球视野中的亚洲文化”系列学术讲座第一、第二讲举行

研究进展

14 清前中期语言与世界语言学史

24 论来华耶稣会士卫方济的《中庸》拉丁文译本

学者与著作

37 《亚洲与世界的未来》

第十一届国内亚洲研究中心主任联席会议在敦煌市召开

2015 年 8 月 20 日，由韩国高等教育财团和浙江大学共同主办，敦煌研究院合办的以“亚洲研究的多学科合作”为主题的第十一届国内亚洲研究中心主任联席会议在甘肃省敦煌市召开。

浙江大学副校长罗卫东，韩国高丽大学校长、韩国高等教育财团理事长廉载镐，敦煌市市长贾泰斌，副市长王晓玲，韩国高等教育财团事务总长朴仁国，敦煌研究院院长王旭东出席开幕式并致辞。敦煌研究院院长王旭东、浙

江大学亚洲中心副主任缪哲分别作了题为“敦煌与敦煌研究院”和“学术与政治：李希霍芬的丝绸之路”的主旨发言。南开大学副校长关乃佳、中国人民大学副校长伊志宏，以及国内11个亚洲研究中心、北京论坛、上海论坛、天津论坛、山东大学、南京大学、敦煌研究院等相关院校代表出席开幕式。

在中心主任圆桌会议上，国内11个亚洲研究中心、北京论坛、上海论坛、天津论坛的代表先后发言，介绍了自上届主任会议以来各自的主要工作情况和取得的成绩。山东大学与南京大学代表也介绍了各自学校的发展特色。

朴仁国总长在总结发言中指出，亚洲研究中心建立的初衷是加强亚洲各国之间的交流，在繁荣亚洲文化的同时，积极促进与西方文明乃至世界文明的交融。希望各中心根据自己的特色创造性地开展工作，将各自的亚洲研究成果尽快实现数字化，并收录入“亚洲研究学术信息数据库”，充分实现资源共享。

国内亚洲研究中心主任联席会议是韩国高等教育财团、国内11个亚洲研究中心、北京论坛、上海论坛、天津论坛的年度工作会议，每年举办一次，由各中心所在院校轮流主办。第十二届国内亚洲研究中心主任联席会议拟由南开大学主办。

世界亚洲研究信息中心

“图们江论坛 2015”在延边大学召开

2015 年 9 月 19 日，“图们江论坛 2015”在延边大学科技图书馆 8 楼学术报告厅开幕，主题为“机遇与挑战：‘一带一路’与图们江区域国际合作”。延边大学校长朴永浩、韩国高等教育财团事务总长朴仁国、朝鲜金日成综合大学최수광、蒙古乌兰巴托大学副校长苏赫巴托、省教育厅教育科技产业服务中心副主任唐洪丰、州政府副州长赵龙虎、龙井市委书记安明植出席开幕式并致辞。来自国内高校、研究机构及韩国、朝鲜、日本、俄罗斯、蒙古、加拿大等国的 160 余位专家学者参加了会议。延边大学副校长崔炯谟主持了开幕式。

朴永浩在致辞中说，图们江论坛自 2008 年创办至今，有力地促进了东北亚地区各国在政治、经济、文化等方面的交流，取得了丰硕成果。他希望论坛继续秉持“多元共存，合作共赢”的理念，求真务实，有效地推动区域合作，实现政产学之间良性沟通。同时，

崔炯谟

朴仁国

朴永浩

최수광

持续扩大论坛在国内外的影响力，成为本区域内国际合作的高峰论坛，并最终成为促进图们江区域国际合作的主要平台。朴永浩希望延边大学能够籍此扩大研究领域，提高研究水平，使“图们江论坛”成为学校对外交流合作的重要品牌。

朴仁国用流利的汉语致辞，阐述了中国政府“一带一路”战略思想下，图们江区域各国合作与发展面临的新机遇与新挑战，以及韩国高等教育财团过去 20 年与中国高校、研究机构开展学术合作及取得的成果。他希望图们江论坛能够继续为东北亚地区各国开展友好合作发挥重要作用。

安明植在致辞中介绍了龙井市在发展建设上具备的区位、政策、资源与环境优势，他希望与会的专家学者能为龙井市的发展提供良策。

主题演讲环节由图们江学术委员会主席、延边大学亚洲研究中心主任朴灿奎主持。中国社会科学院中国边疆研究所李国强、朝鲜金日成综合大学리명숙、俄罗斯科学院远东分院历史考古和民族研究所拉林、韩国首尔大学李元雨、日本庆应义塾大学大西广、延边大学朝鲜半岛研究院比较文学研究所所长徐东日分别作了主题发言。

本届论坛，与会专家学者围绕“东北亚各国视域中的一带一路战略”“东亚政局的困境与出

苏赫巴托

安明植

唐洪丰

赵龙虎

路”“图们江区域经贸合作的现状与出路”“图们江区域国际物流通道建设”“中朝共同开发经济特区法律研究”“东北亚区域跨文化传播中的国家形象”“共建中朝罗先经济贸易区”以及“一带一路背景下龙井市县域经济发展”等 8 个学术议题展开了广泛的讨论和交流。论坛共收到论文 55 篇。

本届论坛不同以往，除设立了国际政治、经济、法学和文化分论坛外，创新性地举行了“政产学圆桌会议”和“中朝学者对话”，探讨“一带一路”背景下龙井市县域经济发展及共建中朝罗先经济贸易区所面临的新机遇。

20 日上午，“图们江论坛 2015”闭幕。延边大学社科处处长金河禄主持闭幕式。朴灿奎对本届图们江论坛作了总结：一、本次论坛在议题设置上将往届论坛侧重的图们江区域国际合作议题和“一带一路”进行了有效的衔接；二、实现了中、朝、韩、俄、蒙、日等东北亚六国学者的相聚盛会；三、在中朝学者对话、创设政产学圆桌专场等方面都做了一些有益的尝试。

崔炯谟在闭幕式上致辞。他说，本届图们江论坛在承续历届主题的基础之上，紧密联系东北亚区域合作与交流的实际，将地方发展与国际合作有机、有效地融合到了一起，体现了延边大学为地方社会与经济发展而服务的能力与实践，也使得本届图们江论坛更加务实，更注重实践性和可操作性。“图们江论坛”的开放

金河禄

朴灿奎

性让不同国家、不同领域甚至在学术观点方面存在不同见解的学者，在这里都会有一个自由表达、对话和交流的机会。他表示，图们江论坛将继续坚持这一宗旨，为促进区域各国交流合作，做出应有的贡献。

本届论坛的主题是“机遇与挑战：‘一带一路’与图们江区域国际合作”。中国政府提出“一带一路”战略思想，使得东北亚地理几何中心的图们江区域各国面临新的合作与发展机遇，同时，如何排除阻碍，共建稳固的合作机制，仍是各国面对的共同挑战。本届论坛旨在为东北亚区域内各国在“一带一路”新趋势下，依托多元文化优势，营造自由开放的交流与合作环境，并构建政治互信、经济融合、文化包容合作共同体，最终实现这一区域内各国经济、法律、社会、历史和文化的全面进步建言献策。

世界亚洲研究信息中心摘编自
http://ybunews.ybu.edu.cn/news.php?id=2283
照片由延边大学亚洲研究中心提供

“从对话到理解”
——第二届中国—墨西哥国际学术研讨会举行

2015 年 9 月 14 日至 16 日，“从对话到理解”——第二届中国—墨西哥国际学术研讨会举行。研讨会由北京外国语大学主办，墨西哥国立自治大学、墨西哥国立自治大学—北京外国语大学墨西哥研究中心、北外西葡语系、世界亚洲研究信息中心协办。

9 月 14 日上午，研讨会开幕式在北外图书馆五层会议厅举行。墨西哥驻华大使温立安、墨西哥国立自治大学副校长特里戈、北外党委书记韩震出席开幕式并致辞。开幕式由北外西葡语系主任刘建主持。

韩震回顾了中墨两国的关系及北外与墨西哥国立自治大学的合作历程，着重介绍了墨西哥国立自治大学—北京外国语大学墨西哥研究中心的相关情况，希望两校可以针对不同领域人才的培养进行合作。

韩震

温立安

特里戈

特里戈表示，两校之间已经建立起了良好的合作关系，希望未来能够继续增进往来，同时也提出了将来两校合作在墨西哥国立自治大学建立研究中心的愿望。

温立安表达了墨西哥政府对墨中两国关系发展的重视，并对本次学术研讨会的举办表达了美好祝愿。

本次研讨会主题为“从对话到理解”。研讨会涉及西班牙语教学、文学、历史、文化、经济、法律、中拉关系等多个主题，共分为 12 场会议。研讨会期间，来自墨西哥国立自治大学、北京外国语大学、中国人民大学、北京第二外国语学院、首都师范大学、中国社会科学院的 40 余名代表就不同问题发表演讲，并与参会嘉宾和听众进行了交流讨论。

9 月 16 日下午，研讨会闭幕式在北外图书馆举行，墨西哥驻华大使温立安、墨西哥国立自治大学副校长特里戈、北外副校长闫国华出席闭幕式并致辞。闫国华在讲话中表示，此次国际学术研讨会的顺利召开具有深远意义，希望今后能够进一步推进中墨两国之间的交流与合作。特里戈表示，北外将在墨西哥国立自治大学开设北外中心，以深化双方的学术科研合作，扩大教师学生交流的范围，墨西哥国立自治大学将在 2016 年举办第三届中墨学术研讨会。温立安对北外在中墨友好交流中做出的突出贡献表示肯定。

北外世界语言与文化研究中心执行主任兼世界亚洲研究信息中心副主任郭棲庆出席了会议。

世界亚洲研究信息中心摘编自
http://news.bfsu.edu.cn/archives/251247

“乡音——诗人的故乡在哪里”诗歌朗诵会暨首届北外国际诗歌节举行

2015 年 9 月 24 日下午，由北京外国语大学全球史研究院、外国文学研究所、世界亚洲研究信息中心、外语教学与研究出版社共同举办的“乡音——诗人的故乡在哪里”诗歌朗诵会暨首届北外国际诗歌节在阿语楼国际会议厅举行。校长彭龙出席开幕式并致辞，开幕式由全球史研究院院长李雪涛主持。世界语言与文化研究中心执行主任兼世界亚洲研究信息中心副主任郭棲庆参加会议。

彭龙简要介绍了北外的基本情况，对到场的国内外诗人和嘉宾致以诚挚的欢迎。他表示，从全球的视阈讨论中国当代诗歌，不仅有助于

彭龙

中国当代诗歌的繁荣与发展，有利于领会中华文化的深层意蕴，更有助于世界多元文明的互动与共生。

此次诗歌节由李雪涛教授和外国文学所汪剑钊教授发起，邀请了 Ilma Rakusa（瑞士、德国）、Jonas Modig（瑞典）、Magda Carneci（罗马尼亚）、Victor Rodriquez Nunez（古巴、美国）、平田俊子（日本）、张依苹（马来西亚）、杨炼、唐晓渡、西川、王家新、潇潇和麦芒等中外著名诗人参加。

朗诵会部分由全球史研究院顾彬（Wolfgang Kubin）教授主持，他从陶渊明、歌德两大中德诗人的视角出发，引出本次诗歌节的主旨——“诗人的故乡在哪里”。

中国诗人悉数朗诵了自己创作的诗歌，六位外国诗人用各自母语吟诵了原创诗歌，并辅以北外学生的中译诗朗诵。他们时而高亢激昂，时而低吟婉转；既有理性的沉思，也不乏幽默的逗趣；诗歌伴着悠扬的音乐，更少不了奔放的舞姿；故乡主题通过诗人们一个个极富感染力的故事在中秋佳节之际得到了升华，引发了全场观众的阵阵掌声。

北京外国语大学全球史研究院

“剑桥—北外青年学者工作坊”系列学术交流活动第八期举行

2015 年 6 月 26 日，由剑桥东方文化学会、北京外国语大学世界亚洲研究信息中心主办，北外研究生会承办的“剑桥—北外青年学者工作坊”系列学术交流活动第八期在北京外国语大学举行。

英国剑桥大学心理学系、同时任教于该校贾吉商学院的 Kai Ruggeri 教授作了题为“Policy and Well-being: A Case for Health Economics”的学术讲座。Kai 在讲座中指出，如今越来越多的人关注精神层面的健康，但其实很多看似可行的治疗方法在实际应用中效果并不尽如人意，而究其背后原因，竟是由于在一开始的政策提出上出现了偏差。Kai 还提出，我们不仅仅要致力于治疗心理已经出现问题的病人，而且更应该注重提高百姓整体的精神健康，这样才能算是真正有效的长久之策。因此他提倡通过改变全民的行为或生活习惯来提高全体人民的精神健康水平。他列举了英国曼切斯特的例子，曼城人以前不愿出门，总是宅在家里，后来市政府在公园里设置了免费的 WIFI，曼城人纷纷到公园里来免费上网，逐渐也养成了在公园里散步、活动、健身、社交的习惯，人们生活幸福感极速提升。也正是这个鲜活的例子，让同学们认识到，不能仅仅局限于治疗有精神疾病的群体，因为人难免遭受精神疾病的困扰，所以重要的是改变全民的生活习惯，让全民精神变得更加健康，这种“治疗”方式才是真正可持续的。

Kai 把卫生学、心理学、经济学、公共政策学等等看似不太有关联的学科曼妙地联系在了一起，可谓给大家上演了一场学术饕餮盛宴，在场的同学收获颇多。

世界亚洲研究信息中心

“全球视野中的亚洲文化”系列学术讲座第一、第二讲举行

由北京外国语大学国际中国文化研究院、世界亚洲研究信息中心共同主办的“全球视野中的亚洲文化”系列学术讲座第一讲于2015年6月11日举行。中国人民大学国际关系学系马龙（Manuel Perez-Garcia）副教授在北京外国语大学西院综合教学楼347教室作了题为“Global History in China: the Impact of the School of California, New Methods and Case Studies”的学术报告。

马龙教授以加利福尼亚学派主要代表者K.Pomeranz（彭慕兰）的《大分流》和A. Grunder Frank的Reorient为例，简要地介绍和分析了何谓Global History。在他看来，Global History更加强调人类活动中不同地区之间的互动关系，从而挑战了传统的World History观——作为一种传统的历史研究方法，是一种英国中心主义（或者欧洲中心主义），侧重从宏大的角度，探讨不同地区之间的交往和联系。而Global History这一史学流派，则更强调微观方面的研究，比如在经济某一方面的联系。为此，马龙教授还以澳门和马赛在十七、十八世纪时的商业贸易为例，具体解释了如何以Global History来重构这一段历史。

本次讲座，丰富了学生们关于史学研究的知识，特别是在史学理论和史学方法方面，为大家提供了一个新的研究视角，具有积极的学术意义。

2015年6月19日，“全球视野中的亚洲文化”系列学术讲座第二讲举行。美国犹他大学语言文学系吴伏生教授作了题为“来自异域的‘知音’‘圆照’：宇文所安对杜甫《旅夜书怀》一诗的解读”的学术报告。讲座由顾均教授主持。

吴伏生教授向大家介绍了美国汉学家宇文所安的著作《传统中国诗歌与诗学：世界的征兆》当中对杜甫《旅夜书怀》的解读。吴教授认为，宇文所安选取了这首中国人耳熟能详的五律，旨在说明中西诗歌创作的最大差异，即中国的诗歌写作是作者经验的“自传”；而西方的诗人在写诗时更多的是“创造”，对观念世界的“摹仿”，诗人与诗歌的抒情主人公实质是没有关联的。至于宇文所安的分析方法，吴教授认为是贯通融合了中西诗歌批评最精华的部分，既有刘勰在《文心雕龙·知音》中所提出的“六观”、“披文入情”，又有西方新批评理论中的文本细读。宇文氏在文本细读的基础上对《旅夜书怀》进行了不乏诗意的分析与评论，在“危”字等细节的把握上有超越中国传统诗歌评论的创见，并得出了“杜甫之所以伟大在于他总是将个人的思考与更伟大的实体相关联”的结论，这些在吴教授看来是宇文所安在异域对于杜诗的“圆照”，宇文所安因此当之无愧是杜甫的“知音”。

讨论环节，围绕“宇文所安选取华兹华斯作为对照来绝对化中西诗学的差异是否恰当”、“西方的诗歌真的与诗人没有关系吗”等问题，吴教授耐心谦逊地回答了老师与同学们的提问，与大家进行了积极热烈的讨论。

吴伏生教授致力于比较文学与中国古代文学研究多年，尤擅比较诗学与诗歌翻译研究，著作颇丰，已有《英语世界的陶渊明研究》《汉诗英译研究：理雅各、翟理斯、韦利、庞德》《阮籍咏怀诗》《曹植诗歌英译》等多部作品问世。

北京外国语大学国际中国文化研究院

清前中期语言与世界语言学史[1]

柳若梅 / 北京外国语大学全球史研究院

摘要

明末清初天主教传教士入华推动了欧洲对中国的认识，伴随着欧洲学术的发展，中国的政治、经济、文化等各方面都进入了欧洲的视野，清代语言在这一时期为欧洲语言学家所关注。清朝前中期的语言经由欧洲入华传教士和俄国入华商人带给欧洲学人，在世界语言学探索的道路上，留下了深刻的印记。而在俄国沙皇彼得一世将欧洲的科学和思想引入俄国之后，彼得堡科学院为欧洲的学人提供了“用武之地”，彼得堡也一度成为欧洲科学和文化成就的试验田，清朝前中期语言正是在这块试验田上进入了世界语言学研究的历史。

关键词

语言　清朝　欧洲　俄国

1　本文为北京外国语大学世界亚洲研究信息中心科研资助项目“世界语言学史上对汉语的早期关注：以汉语在 18 世纪俄国的研究为中心”的研究成果。

在中外文化交往的历史上，随着明清之际欧洲传教士东来，中国与西方开始了大规模接触，特别是自耶稣会士入主清朝钦天监，直至雍正时期禁教之前，中西之间的持续交往已近百年。此间也是欧洲出现印刷术之后教育、科学和文化迅速发展的时期。语言是这一时期欧洲学人着力探索的重要对象。与中世纪和文艺复兴时期发展古典语文学思想相比，由于大量“新语言”的发现和欧洲文化的整体发展，17—18 世纪欧洲的语言学面临着概括新发现的语言资料、检验以往的语言理论、解决语言的起源和发展问题等任务。在这样的背景之下，清朝前中期的语言，经由欧洲入华传教士和俄国入华商人、学者带给欧洲学人，在世界语言学探索的道路上，留下了深刻的印记。而在俄国沙皇彼得一世将欧洲的科学和思想引入俄国之后，彼得堡科学院为欧洲的学人提供了“用武之地”，彼得堡也一度成为欧洲科学和文化成就的试验田。清朝前中期语言正是在这块试验田上进入了世界语言学研究的历史。

一、欧洲早期对中国语言的认知与当时的语言研究

中国语言在蒙元时期已为欧洲所知，当时出使蒙古的圣方济各会传教士所写的游记中便提到“契丹国自有文字”以及中国的书法和印刷术。轰动欧洲的《马可波罗游记》也提到中国各省方言不同但文字相通。明代东来的葡萄牙人和西班牙人都曾记述中国语言在书面上体现为“字”而非“字母”，并介绍汉字的书写特点和汉字的数量。明末即欧洲中世纪晚期，欧洲出现了综合欧洲所有中国信息于一书的《中华大帝国史》[1]，将汉字的样貌第一次呈现给欧洲，并介绍了汉语在发音、书写和字义等方面的特点。此后在中国长期生活的晚明传教士回到欧洲后，结合欧洲的语言研究介绍中国语言，其中曾德昭在《大中国志》[2]中提到了汉语的起源、语法特点、书写规律、汉字数量及构造等，并展现了更多的汉字。启蒙时代早期的欧洲学术界对中国语言愈加关注。

中国语言在蒙元时期已为欧洲所知，当时出使蒙古的圣方济各会传教士所写的游记中便提到“契丹国自有文字”以及中国的书法和印刷术。轰动欧洲的《马可波罗游记》也提到中国各省方言不同但文字相通。

在北京生活已达 20 年（1648 年起）的葡萄牙耶稣会士安文思，为欧洲写出了“中国的十二个特点”，即从 12 个方面介绍中国文明，其中第三个方面即“中国的语言文字优美”谈到，中国人在埃及人之前就有了文字记录，中国人使用的字有 54409 个，这些字表现了与生活有关的图画和形象，表达了他们要说的事，很优美、生动和有效；“中国的语言文字优美”还介绍了汉字的构成外形和规律，认为中国的语言文字发明得非常巧妙，并举例介绍汉字都是单音节，由 320 个单音节组成，通过读法上的差别和多种方式的复合，使得为数不多的单音节字非常丰富且富有表现力。[3]

1667 年，与多位在华耶稣会士有密切联系的欧洲重要学者基歇尔出版了《中国图说》一书，引起欧洲学术界的广泛关注。作者从读音、书写、字意及与埃及文字的比较等几个角度介绍中国文字，将大秦景教流行中国碑上的 1780 个汉字展现给读者，令欧洲学界叹为观止。

欧洲早期认识中国的时期，正值欧洲历史上中世纪晚期到文艺复兴这一段时期。中世纪欧洲的语言学虽然在材料的积累和理论完善方面乏善可陈，但欧洲中世纪出现了学校，学校中教授语言的方法，即将拉丁语作为人们训练逻辑思维的工具的做法，导

1 门多萨撰，何高济译：《中华大帝国史》，北京：中华书局，1998 年，第 111—112 页。
2 曾德昭著，何高济译：《大中国志》，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 39—44 页。
3 安文思著，何高济、李申译：《中国新史》，郑州：大象出版社，2004 年，第 43—45 页。

致后来的学者认为，拉丁语法规则和概念具有普遍性，而习惯于将之机械地移植到其他语言的语法之中。语言规律的探索和印刷术的发明，使得在16—17世纪的欧洲，诞生了多种语言的语法书，如捷克语（1533年）、德语（1534年）、葡萄牙语（1536年）、英语（1537年）、匈牙利语（1539年）、法语（1550年）、波兰语（1568年）、斯拉夫语（1584年）、拉脱维亚语（1644年）、丹麦语（1646年）等。文艺复兴时期对古典语文学的重视使得东方的语言受到特别的关注，16世纪初，随着阿拉伯语和犹太语的语法书得以出版，其他东方语言如亚美尼亚语、波斯语、日语、朝鲜语的语法书也在这一时期出现。古典语文学中对宗教典籍的考订也促进了古代语文学的复兴，进入启蒙时期之后，东方语言更加受到关注。因而在古老东方中国的消息被源源不断地传往欧洲的同时，中国的语言也成为欧洲学者的关注目标。

二、彼得堡科学院院士拜耶尔笔下的汉满语与欧洲的语言研究

17世纪末俄国沙皇彼得一世率团巡欧，将欧洲的实用科学和技术引入俄国，并与欧洲重要学者密切交往。1698年至1716年间，彼得一世与注重人文精神的启蒙运动早期思想家莱布尼茨过从甚密，发展俄国的科学和艺术一度是两人讨论的重要话题。[1]莱布尼茨认为，介于欧洲与东方之间的俄国，应当发挥沟通中国与欧洲的桥梁作用，将东方文明的成果介绍给欧洲。莱布尼茨去世后，彼得一世与继承了莱布尼茨思想的沃尔夫商议，筹建彼得堡科学院，并由沃尔夫向彼得堡科学院推荐学者。1720年开始筹建的彼得堡科学院于1724年成立，聘自欧洲的大批来俄学者，将欧洲学术文化传递给俄国，同时，也将俄国的学术引入欧洲。1726年，东普鲁士学者拜耶尔应聘彼得堡科学院的古代史院士席位。拜耶尔在彼得堡的中国语言研究极大地丰富了欧洲中国语言研究的内容。

莱布尼茨认为，介于欧洲与东方之间的俄国，应当发挥沟通中国与欧洲的桥梁作用，将东方文明的成果介绍给欧洲。

拜耶尔的研究，体现了文艺复兴时期人文主义者重视古典语言和文献、从古典文化中寻找滋养当今文化成分的思想。当时的欧洲学界在整理研究古典文献（包括《圣经》）的同时，在对待语言的态度上，既重视当时欧洲学者通用的拉丁语，也重视其他民族的语言，并试图解读其他民族特别是东方民族的语言。同当时欧洲的很多学者在考释宗教典籍的同时关注语言一样，拜耶尔也是圣经史研究专家，因而他所关注的中国，包括中国的信仰、崇拜方式等。拜耶尔是欧洲识别东方语言的重要学者之一，如科普特语等，就是经拜耶尔识别并确定的。在彼得堡科学院，诞生了拜耶尔的《中国博览》[2]——欧洲第一部关于汉语的专著。

早在1713年，19岁的拜耶尔就接触到关于中国的资料，并对中国产生了浓厚的兴趣，开始自学汉语。1715—1717年间，拜耶尔在柏林皇家图书馆读到曾德昭的《大中国志》以及其他中国藏书和手稿，使他眼前的中国世界愈加丰富。1718年，拜耶尔发表了他第一篇关于汉语的文章《两本介绍汉语的书》[3]。在决定前往彼得堡受聘科学院院士时，他曾希望在俄国找到研究中国的新资料。来到俄国后，拜耶尔充分利用俄清直接接壤而独享陆路往来通道的条件（1728年中俄恰克图条约规定俄国定期向中国派出国家商队），每逢商队人员回国，拜耶尔常常向他们询问关于中国的各式各样的问题，留心收集有关中国的信

1 Из истории Петербургской Академии наук, Г. В. Лейбниц и Россия. СПб. : Европейский дом. 1999. Стр9. 同上。

2 *Museum Sinicum, in quo sinicae linguae et literaturae ratio explicatur*. SPb. : Acad. Petrop. 1730. N. 1–2.

3 *Praeceptionum de lingua sinica duo libri*. Regiomonti, 1718.

息、资料，设想编写出版一部汉语语法指南，再附上中国书籍的介绍和汉语词表。在 1729 年 2 月 27 日召开的科学院例行会议上，拜耶尔提出编纂出版《中国语法》的想法，经讨论确定该书完成后将出版 1000 册。这一决定马上得以实施，该书第一页小样儿便得以付印。[1] 1730 年，该书以《中国博览》为题问世，全书分为上下两卷。在前言中，作者总结了此前欧洲积累的关于中国语言、文字、文学的信息；上卷则描述了汉语口语和书面语的语法框架、汉字的书写、印刷方式、中国人的辞令；下卷包括汉语—拉丁语的翻译，其中有一部分是由 44 个表格组成的、带拉丁文解释的汉语词表、皇室封号和中国的官职称谓，介绍了孔子及其儒家思想、中国度量衡、中国计算时间的方法，还描述了中国的日食。这是一部集合了相关中国各类消息的书籍，也是欧洲第一部专论汉语的书籍。《中国博览》成为彼得堡科学院关注清代语言的起点，也在很大程度上丰富了欧洲关于清代中国语言的信息。该书问世后在欧洲学界反响强烈，其后的百余年间，反复出现欧洲的汉学家、语言学家的相关

评论。书中全面地概述了当时欧洲对于汉语的认识和了解，反映了 18 世纪初欧洲语言学的总体水平，以及研究汉语的角度。19 世纪俄国汉学的奠基人比丘林在其《汉语语法》[2] 的前言中提到拜耶尔的这部著作时说："拜耶尔的可敬之处就在于，他关于语言机制的概念虽不全面，但却是相当正确的。"[3] 1730 年，俄国新皇登基，清廷派内阁学士德新、侍读学士巴延泰为使臣，率团携礼赴俄祝贺[4]。1732 年，中国使团抵达俄都后得到热情接待，并被安排访问彼得堡科学院，参观科学院印刷厂、珍宝馆和实验室，拜耶尔作为科学院研究中国的院士接待了清朝使臣。他试着用汉语同他们交谈，向清朝使团秘书福卢请教科学院所藏中国图画的寓意[5]，并将《中国博览》赠给中国使团。

当时俄国最高枢密院成员奥斯德尔曼赞赏拜耶尔的《中国博览》，并因此允许拜耶尔进入他藏有汉语书籍和收藏品的私人图书馆，还帮助拜耶尔和俄国科学院的几位天文学家、历史

1 С.К.Булич, Очерк истории языкознания в России. Т. 1. (18в.–1825г.). С приложением, вместовступления, «Введения в изучение языка» Б. Дельбрюка. СПб., Типография М. Меркушева. 1904. Стр. 369.

2 *Китайская грамматика*, СПб., 1835.

3 转引自 *Истотрия отечественного востоковедения*. М, 1990, Стр. 81。

4 中国第一历史档案馆编：《清代中俄关系档案史料选编》，第一编下册，中华书局，1981 年，第 541—543 页、545—562 页；尼古拉·班蒂什－卡缅斯基编著：《俄中两国外交文献汇编（1619—1792）》，北京：商务印书馆，1982 年，第 229—232 页；B.W. Maggs 著，李约翰译：《十八世纪俄国文学中的中国》，台北：成文出版社，1977 年，第 67—76 页，俄国当时的报刊上也发表了此次中国使团访俄的情形。

5 严嘉乐著，丛林、李梅译：《中国来信》，郑州：大象出版社，2002 年，第 136 页。

学家同北京的耶稣会士建立起了通讯联系，并达成了互赠书籍和手稿抄本的约定。俄国科学院的院士们与生活在北京的耶稣会士的通讯，由拜耶尔开始，一直持续了 50 年。同北京耶稣会士的通信，不仅为俄国科学院的院士们提供了关于中国可靠的信息来源和学术观点，大大地开阔了他们的学术视野，而且还为他们各自的研究提供了宝贵的资料；同时他们同北京的三个耶稣会（法国耶稣会、意大利耶稣会和葡萄牙耶稣会）交换的书籍和手稿抄本，丰富了俄国科学院图书馆的资料，使俄国的学术界能够及时把握汉学研究的发展状况，为俄国汉学的建立迈出了扎实的第一步。拜耶尔与北京耶稣会士的通信，也促进了俄国学术界对中国语言的关注，关于中国语言的问题是他们谈论的主要话题之一。1732 年 9 月 12 日，在北京的耶稣会士戴进贤、徐懋德、严嘉乐收到拜耶尔托俄国商队带给他们的信函和《中国博览》后，在给拜耶尔的回信中介绍了汉语句法问题、中国人学写汉字的方法、汉语的特点等：

中文的句法是无法从词典中学到的，尤其是从那些传入欧洲的一些手抄本词典。词典《正字通》是一本很有水平的书，但它对“圣”字的解释甚为简略，既不足以涵括这个汉字的

意义，也不能满足欧洲人的求知欲。这个汉字的崇高含义必须到别的中国出版的书中去找。中国人学写汉字的方法很适当：把一张透明的纸蒙在写得很漂亮的影格儿上，用毛笔照着影格儿上的字描。这样一直练到手学会协调地写出汉字的各个部分为止。印刷的书籍中汉字的形态在手写时几乎是不必理会的，这同我们的印刷体字母和手写体字母差不多。不过欧洲人应该知道，中国的汉字绝不能同世界上其他任何一种语言的字母相提并论。世界上其他语言的字母只是发音的符号，而汉字却不是发音的符号，而是思想、事物和活动的代表，或者说是象形的符号，对于这类符号应该适用扬比乔斯对埃及学家们讲的原则：“抓住它的意义，不必理睬它的语音形态。”因为具有相同意义的同样汉字，朝鲜人的读法就（同中国人）不同，日本人的读法也不同，印度支那人又不同。在中国内部，不同民族的人读法也不同。汉字的结构、分析、意义、和谐、结合和使用，以及汉字的言简意赅和内在的力量，这些学问不仅中国的学子们应该学，欧洲的学者尤其应该尽量多学。这种语文是如此之高雅，它就像浩瀚的大海，绝非涓涓溪流所能汲尽。[1]

拜耶尔收到回信后又（1733 年 11 月 15 日）给三人写信，请教中国词典《字汇》中的“圣”字以及“西狩”一词[2]，并希望能够得到西安出土的“大秦景教流行中国碑”的碑文[3]。到拜耶尔的时代，“大秦景教流行中国碑”在欧洲已不是新闻，可以推想拜耶尔读过碑文的译文。由于他对汉语感兴趣，所以希望得到汉语原文的愿望是可以理解的。严嘉乐在 1734 年 7 月 23 日给拜耶尔的回信中，回答了拜耶尔关于“西狩”的疑问，并表示西安的（景教）碑文不容易得到，也比较难翻译[4]，信中严嘉乐还附上了他从《资治通鉴》、

1 严嘉乐著，丛林、李梅译：《中国来信》，郑州：大象出版社，2002 年，第 122—123 页。
2 同上，第 126—127 页。
3 耿昇：《外国学者对西安府大秦景教流行碑的研究》，载《世界宗教研究》1999 年第 1 期。
4 严嘉乐著，丛林、李梅译：《中国来信》，郑州：大象出版社，2002 年，第 129—130 页。

《通鉴纲目》、《纲鉴补》、《品字笺》中抄录并做的注释，一些他认为的“圣”字较好的解释。拜耶尔在回复严嘉乐的信中（1735年1月6日）指出，从景教碑文的第一行就可以看出，中国的景教碑文应该是从西徐亚文译成中文的，要解释景教碑文并不会太困难。拜耶尔作为教会史家同时有着丰富的东方古代语言知识，曾致力于西徐亚人研究（在彼得堡时发表过《西徐亚人的原始居所》、《西徐亚人时代就是希罗多德时代》、《论古代西徐亚人》等文章），因而认为有西徐亚文来源的景教碑文的解读并非难事，根据《品字笺》和《纲鉴补》解释“圣”字很有启发。拜耶尔在与宋君荣的通信中（1732年7月3日）也了解到耶稣会士在中国语言学习与研究方面的成绩及北京耶稣会士与欧洲的学术沟通状况[1]，如马若瑟将其《中国语言札记》及其他关于中国的材料寄往欧洲；在北京的法国耶稣会士巴多明要编撰《拉汉词典》的想法[2]。1734年，拜耶尔收到了巴多明寄来的《拉汉词典》手稿。[3]

《中国博览》出版后，拜耶尔不满足于书中所附的简单词表。早在1731年夏天，拜耶尔向出使中国的萨瓦—拉古津斯基借来北京耶稣会士巴多明编写的《汉拉词典》，自己做了抄本，后来他还利用奥斯捷尔曼私人藏书中的《字汇》、《海篇》等中国辞书，丰富他的汉语拉丁语词典的内容。[4]同在北京的俄国东正教使团随团学生，也为拜耶尔的词典做了不少工作。1734年11月，拜耶尔在科学院例行会议上提出词典的出版问题，得到与会者的认同。但问题却出现在会议决定的实施阶段：出版这部词典需要刻出1万多个汉字木版，这在当时是很难实现的，词典的出版只好搁置下来。拜耶尔的《汉拉词典》手稿共26卷，在拜耶尔去世后存入科学院图书馆。1779年，在科学院图书馆馆长巴克梅斯捷尔编的科学院书稿善本目录中，这套手稿遗失了两卷只剩下24卷[5]，到20世纪初时进入亚洲博物馆的科学院图书馆中，则只剩下了23卷，其第9、10、12卷阙如[6]，现存于俄罗斯科学院东方文献研究所图书馆。

《中国博览》出版后，拜耶尔不满足于书中所附的简单词表。早在1731夏天，拜耶尔向出使中国的萨瓦—拉古津斯基借来北京耶稣会士巴多明编写的《汉拉词典》，自己做了抄本，后来他还利用奥斯捷尔曼私人藏书中的《字汇》、《海篇》等中国辞书，丰富他的汉语拉丁语词典的内容。

同彼得堡科学院的其他学者一样，拜耶尔的研究成果不断地出现在科学院的学术出版物《彼得堡科学院通讯》上，他关于中国语言的文章，也反映了欧洲和俄国学术界对清代中国语言的关注。1738年，拜耶尔发表了题为《关于中国的字典〈字汇〉》[7]的长文，他的研究基于3个版本的《字汇》：曾参加恰克图条约谈判的萨瓦—拉古津斯基从中国带回的《字汇》、在华耶稣会士巴多明赠送的《字汇》以及奥斯捷尔曼个人所藏的《字汇》。文中拜耶尔详细全面地介绍《字汇》一书，包括汉字的书写、汉字构成规律、汉语字音、汉字注音、汉字声调、汉语词义等内容。

满语是清前期特别是正式场合使用的重要语言，当代满学学者有言，“在

1 同上，第143页。
2 同上，第145页。
3 同上，第201页。
4 见 Knud Lundbek, *T. S. Bayer (1694—1738) Pioneer Sinologist*, Curon Press, 1986. 该书已由王 丽虹完成中译并即将在大象出版社出版。
5 Бакмейстер, *Опыт о бибилотеки и кабинете редкостей и истории натуральной С. – ПетербургскойАкадемии наук*. СПб. 1779, Стр. 58.
6 С.К. *Булич, Очерк истории языкознания в России*. Т. 1. (18 в, —1825 г.)
С приложением, вместо вступления, “Введения в изучение языка” Б. Дельбрюка. СПб., Типография М. Меркушева. 1904. Стр. 370.
7 De lexico sinico Cu gvey // *Commentarii Academiae Scientiarum imp.* Peropolitanae. Ad Annos 1732— 1733. SPb. 1738. T. 6. p. 339—364.

清入关后的前百余年里，满族人使用满语，同时渐渐熟悉汉语。清朝皇帝恐满族人忘去本族语言，于是强调满语的重要性，强调‘国语骑射’（或说‘清文骑射’），凡录用官员、考试、京察、入伍、承袭世职等，都以满语为准；满语水平高的优先录用。……虽未规定汉族人必须学满语，但汉族人为应科举考试也必须学习满语，考取庶吉士必须考满语。”[1] 满语是拜耶尔关注的目标，也是他与北京耶稣会士通信的话题，他还在 1722—1733 年间的科学院会议上宣读了他对满语的研究，这次发言以《关于满文》为题，于 1738 年发表于《科学院通讯》上。[2] 拜耶尔关于满语和满语文献的文章，是满语首次在俄国出现的记录，也是欧洲关于满语的较早记录。后来中国俘虏在莫斯科教授满语以及俄国常驻北京的东正教使团成员的翻译和研究，丰富了俄国对满语、满文文献和满族文化的了解。以拜耶尔为中心的彼得堡科学院与清代中国之间的语言交流，为俄国积累了融入欧洲文化知识领域的资本，丰富了欧洲对中国语言的认识，也引领了 18 世纪俄国利用与中国相邻的先天便利进行科学的探索。

拜耶尔在彼得堡科学院对清代语言——汉语和满语的关注，体现了欧洲语言学研究的角度和方法，如在与在华耶稣会士通信中请教讨论的关于“圣”、“狩”等字、关于“西狩”一词等，都体现了当时欧洲语言研究的方式和希望从词源上了解汉语的研究立场。拜耶尔发表在彼得堡《科学院通讯》这个以欧洲通用的学术语言拉丁文出刊、为欧洲学术界所关注的期刊上的关于汉语和满语的文章，为欧洲语言学界提供了新的内容，丰富了欧洲的语言研究。

7 年的时间使梅塞尔施密特学会了蒙古语和西夏语，收集了 20 种西伯利亚地区方言的语言学例证资料，其中的中国语言包括满语、蒙语、藏语等等，使彼得堡科学院拥有了专门采集的中国语言“标本”。

三、清代语言与世界语言学史上的语样收集

自 14 世纪但丁以意大利俗语写作的《神曲》拉开欧洲文化史上文艺复兴的帷幕，人们的思想模式也由“神本论”转向“人本论”，人文主义者主张平等相待各种语言，他们重视古典语言，关注东方语言特别是希伯来语、阿拉伯语和叙利亚语。到 15 世纪中叶，欧洲知识界开始认识到语言的多样性，在文艺复兴中后期关于未来人类社会的想象中，“语言”成为一个必然涉及的方面。地理大发现使得知识界了解到的世界语言越来越多，发掘新语言的活动便一直持续进行。16 世纪，欧洲开始出现把各种已知语言的样例结集成册为“语样集”。18 世纪的俄国因其广阔的疆域而在“语言标本”采集方面独享便利，清代中国的语言也是其“语言标本”采集的对象之一。语言视野的扩大也使得语言与知识、语言与思想的联系在人们的头脑中越发紧密起来，这一点在俄国也体现得非常明显。同时，18 世纪是俄罗斯民族文化崛起的重要阶段，当时俄罗斯文化、代表人物，大都对语言表现出独特的关注，如罗蒙诺索夫于 1755 年出版了《俄语语法》，1773 年特列季科夫斯基出版了《外国人和俄国人关于古代和新时代正字法的谈话》，苏马罗科夫发表了《论俄语》的文章。

在不断认识新语言的过程中，欧洲知识界一度执着寻找世界各民族语言的共同来源，汉语、荷兰语、瑞典语等一度都成为关注的对象，直到一切语言源出于希伯来的臆说形成。欧洲启蒙运动早期思想家莱布尼茨从词源学研究、语言的亲属关系和分类的研究这两个方面回应这一臆说，他主

1 爱新觉罗瀛生：《满语杂识》，北京：学苑出版社，2004 年，第 958—959 页。

2 *De litteratura mangiurica // Commentarii Academiae Scientiarum imp. Peropolitanae.* Ad Annos 1732—1733. SPb. 1738. T. 6. P. 325—338.

张大量发掘收集未知的语言材料。18世纪的俄国地域广阔，民族众多，拥有丰富的语言资源。莱布尼茨收集新语言资料的建议对彼得一世影响很大。早在彼得堡科学院成立之前，在彼得一世的敕令之下，俄国便开始了西伯利亚考察活动，语言是一个重要的考察目标。1718年11月15日，彼得一世签发了在俄供职的德国学者梅塞尔施密特前往西伯利亚考察的敕令。考察活动历时7年（1720—1727），考察的地区是西伯利亚、达斡尔和蒙古，大量收集这些地区民族的历史、地理、人种学资料，这次考察留下了大量著作，并将日记、手稿文章、来自西伯利亚古墓的藏品带回了彼得堡。7年的时间使梅塞尔施密特学会了蒙古语和西夏语，收集了20种西伯利亚地区方言的语言学例证资料，其中的中国语言包括满语、蒙语、藏语等等，使彼得堡科学院拥有了专门采集的中国语言“标本”。

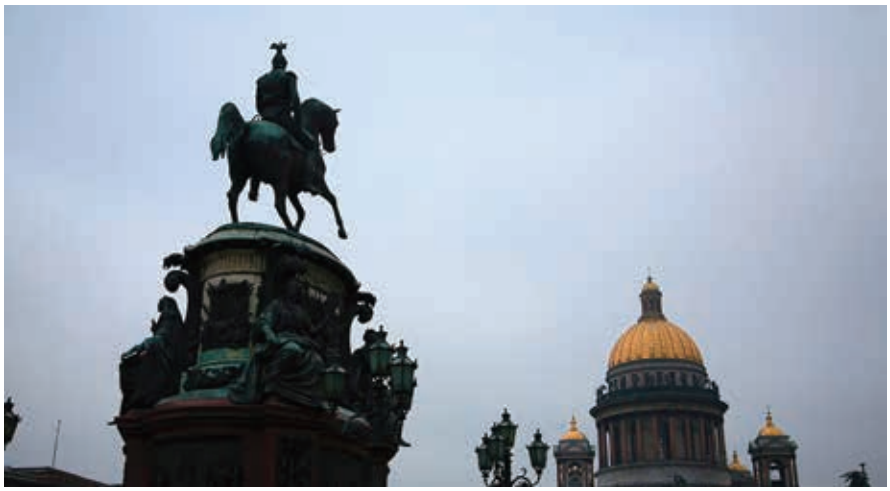
处于欧洲认识新种族和语言的热情之中的俄国，在彼得堡科学院，很多学者都对收集语言资料感兴趣，并从事带有语言研究性质的研究工作，在科学院组织的大规模的东方考察活动中收集语样，所关注语言的辐射面遍及世界各民族。如前述受聘于彼得堡科学院古代史院士席位的拜耶尔，在科学院工作期间曾研究汉语、蒙古语、卡尔梅克语、满语、西夏语、藏语、梵语等。1730年起在彼得堡科学院工作的德国学者费舍尔，1739—1747年间在西伯利亚考察8年，收集了当地各民族的语汇资料，编纂了词典（*Vocabularium continens trecenta vocabula triginta quaruor gentium maxima ex parte Sibericarum*），遗憾的是该词典未能出版。1767年，费舍尔将手稿赠给了哥廷根历史学院，现仍存于该处。德国学者陶别尔特供职于彼得堡科学院1735年成立的俄国词语收集室。他对于语言收集兴趣浓厚，在科学院期间编写了《拉法德俄词典》。对语言的关注也体现在历史学院士米勒（Г. Ф. Миллер，1705—1783）在1732—1743年间的西伯利亚考察中，他收集突厥语和芬兰语资料，编辑出版了相关著述。米勒也是世界上第一部俄德词源学词典[1]的编者。米勒于1750年在彼得堡出版的考察成果《西伯利亚史》中，[2]大量运用了其他学者翻译的东方文献，其中包括藏文、蒙文资料以及作为科学院翻译的罗索欣所译的中文和满文资料等。

科学院的中学督学巴克梅斯特，在清代语言传往18世纪俄国方面很有贡献。1773年，巴克梅斯特发起了

1 *Российская Целларусь, или этимологический российский лексикон, купно с прибовлением иностранных в российском языке во употребение принятых слов також с сокращенной российской этимологией, изданнный в Москве Францискм Гельтергофом, лектором немечкого языка московского университета*. 1771.

2 Г. Ф. Миллер, *Описание Сибирскаго царства и всех произшедших в нем дел от начала, а особливо отпокорения его Российской державе, по сии времена*. *СПб*. 1750. История Сибирь, в 3 т. , М, 2005.

征集多语言语样的活动。他用拉丁语、俄语、法语、德语向各国学者发出倡议书，请求提供所接触到的各种语言的语样，包括古文献词汇注释和关于这种语言的介绍。巴克梅斯特还为在全俄进行学术考察的彼得堡科学院院士列涅希、帕拉斯、久尔登什德特提供了收集语样的详细计划和要求[1]，其中包括语样收集的样例，即取自拉丁文《圣经》中的一段话，配以这段话的阿拉伯语、法语、德语、俄语、瑞典语、芬兰语等译本。由于收集要求明晰，各语言的语样段落回收比较顺利。1784 年，巴氏再次发出倡议书，并重新制作了语言样例，此次为巴氏收集语言样例的有包括科学院院士在内的约 30 人，巴氏的收集目标为近 90 种语言，包括当时清代语言的语样收集，由在俄国东北考察的蒙特尔和在西伯利亚考察的帕拉斯分别收集。巴克梅斯特两次发出语样收集倡议，收回的大量语样资料为其同时代学者广为运用，也成为叶卡捷琳娜二世编纂出版的那部著名的全球各语言比较词典的基础。



叶卡捷琳娜二世在初来俄国学习俄语的过程中，便对编纂比较词典表现出兴趣，还曾邀请达尼尔·久马列斯克编写比较词典，久马列斯克后来在英国出版了他编纂的大型词典《东方语言比较词典》（*Cmparative Vocabulary of the Eastern Languages*）。受法国语言学家库尔·德·热别连的影响，叶卡捷琳娜二世重视语言的族类划分，热衷于收集各种语言的样例。她先制定了一个计划：以 286 个俄语词作为根词，然后把这些根词译成能够找到的所有语言和俗语。1784 年，叶卡捷琳娜二世下令将表格寄给俄国驻君士坦丁堡大使，以完成相应地区的语言调查和语样收集，要求不仅要以各地文字译出俄语根词，还要用俄语或拉丁语字母为其注音。叶卡捷琳娜二世没能坚持完成词典的编纂，而把收集到的所有材料转给了帕拉斯，希望他能够完成出版前的工作。帮助叶卡捷琳娜二世完成出版的，除帕拉斯外还有柏林的学者出版商弗里德里希·尼古拉（1804 年被聘为彼得堡科学院通讯院士）。帕拉斯接到叶卡捷琳娜二世收集的资料和尼古拉的述评后，于 1785 年发出一份特别公告，发布了词典将很快问世的消息。同时，他向俄国驻外的使臣、俄国国内外各领域学者，发出收集语样的新计划，其中包括女皇提出的俄语样词、样词的拉、法、德语样译。俄国各省长官都应该上报其辖下的语言信息，俄国派往各国的驻外使臣也必须上报所在国的语言信息，收集语样计划发出的国家最远达到中国、巴西和北美（当时美国总统华盛顿发函请各州州长为俄国女皇的学术活动收集信息）。国内外语言信息纷至沓来。1787 年，以俄语和拉丁语编纂的词典以《敕令编写的各种语言比较词典》为名[2]，词典为两卷本，

1 Idea et desideria de colligendis linguarum specimiuibns, СПб.., 1773. 见 С. К. Булич. *Очерк историиязыкознания в России*. Т. 1. (18 в. —1825 г.). С приложением, вместо вступления, «Введения визучение языка» Б. Дельбрюка. СПб., Типография М. Меркушева. 1904. Стр. . 222—223.

2 *Сравнительные словари всех языков и наречий, собранные десницею Всевысочайшей особы. Отделение первове, содержащее в себе Европейские и Азиатские языки*. СПб., 1787.

第一卷出版于 1787 年，收入欧洲和亚洲的 200 种语言。第一卷共收词 285 个。上册收入的词分为几类：第一个词为“上帝”（Бог）；第二个词是“天”（небо）；接着是表示人、人体部位的词，如“父亲、母亲、儿子、女儿”等，然后是表示人的喜怒哀乐的抽象词，然后是自然现象名称、各种草和植物名称。下册是植物及其各部分名称、动物名称、各式武器名称、房屋及其各部分名称、日常生活中的种类物品名称、副词和形容词、述谓动词、代词。词典以俄语标出该样词在 200 种欧亚语言（149 种亚洲语言、51 种欧洲语言）中的音，其中第 135 种是蒙古语，第 163 种为满语，第 164 种为汉语，第 165 种是西夏语。在这套词典的第一卷和第二卷都问世后，又出版了第二版（四卷本），更名为《按字母排序的各语言比较词典》[1]，比第一版又增加了 4 种欧洲语言、22 种亚洲语言、30 种非洲语言和 23 种美洲语言。词典第二版按俄文字母顺序排列，正文分为三项，一是将不同语言的词的音列出，二是该音所对应的俄语词义，三是该音的词属何种语言。前后两次出版的俄国女皇叶卡捷琳娜二世的全球语言比较词典中都收入了清代的语言。

词典问世后，俄国女皇广泛赠与欧洲各国宫廷和学者，引起了世界各地学者的兴趣，一时成为当时学术界讨论的热点，活跃了当时的学术生活。

1787 年，以俄语和拉丁语编纂的词典以《敕令编写的各种语言比较词典》为名，词典为两卷本，第一卷出版于 1787 年，收入欧洲和亚洲的 200 种语言。

很多著名学者都发表了相关评论，比较当时地球上的所有语言，并设想这些语言源于某一语源。词典涉及语种之丰富是前所未有的，特别是其中俄国、西伯利亚和亚洲的各种语言由此传达给欧洲，开阔了欧洲学术界的视野，并引发了 19 世纪初欧洲几种重要的词典的出版，如西班牙耶稣会士赫尔伐斯于 1800—1805 年在马德里出版的六卷本《已知各民族语言目录及其编号和各种语言和方言的分类》（*Catalogo de las lenguasde las naziones*），该书以收入多种美洲语言而著称，涉及美洲、亚洲、欧洲的语言近三百种，通过语法结构，再现各民族语言的亲属关系；再如阿德龙于 1806—1817 年间在柏林出版的四卷本《语言大全或普通语言学，附“主祷文”约五百种语言和方言的语样》（*Mithridates oderallgemeine Sprachenkunde mit dem “Vater Unser”als Sprachprobe in beynahe fünfhundert Sprachen bun Mundarten*）。而在俄国，这部词典问世所产生的影响，在此后语言学史上非常著名的词源探索活动中仍有体现。

结束语

彼得堡科学院利用俄国处于欧洲与中国之间的独特地理位置，吸收欧洲文艺复兴至启蒙运动时期的思想文化。在彼得堡科学院工作的拜耶尔，一方面将欧洲人文研究的重要方面——语言研究的观点方法带到俄国，另一方面利用俄国商队往来于中俄的机会，与在华天主教传教士建立联系，通过在华欧洲传教士和俄国商队代表，直接获取中国的语言资料，将研究成果广泛地公诸学界，使清代中国语言成为欧洲语言人文学者关注的重要对象。语样收集活动是世界语言学发展史上非常重要的一个阶段，尽管 20 世纪初以索绪尔为代表的普通语言学学派对中国语言的关注较少，但在 18 世纪世界语言研究领域，在语言学发展的历史上，清代的汉语和满语都已进入当时的语言学家的视野。18 世纪俄国的语样收集，将清代中国语言呈现于世界语言学界，为语言研究的历史比较方法提供了前提，也为形成于 19 世纪的历史比较语言学奠定了基础，在世界语言学的发展史上占有重要位置。

1 *Сравнительный словарь всех языков и наречий по азбучному порядку расположенный. 4ч, СПб., 790 –1791.*

论来华耶稣会士卫方济的《中庸》拉丁文译本[1]

罗　莹／北京外国语大学国际中国文化研究院

摘要

“四书”域外传播史是中学西传跨文化研究中的重要课题，本文结合“仪礼之争”这一时代背景，以比利时来华耶稣会士卫方济 1711 年在布拉格出版的《中华帝国六经》(*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*) 书中《中庸》译文为例，比较卫氏译文与其他拉丁文译本之间的异同，一方面勾勒出 16—18 世纪来华耶稣会士对儒学典籍翻译与阐释的基本路径；另一方面着重探讨卫氏译文的独特之处及个中缘由。

关键词

耶稣会士　礼仪之争　《中庸》概念译介

1　本文为北京外国语大学世界亚洲研究信息中心科研资助项目“1592 年《中庸》拉丁文译本手稿考诠”的研究成果。

比利时来华耶稣会士卫方济（François Noël, 1651—1729）是18世纪中西“礼仪之争”历史舞台上的关键人物，其重要性一方面体现于他在耶稣会饱受各方批评质疑的危机时刻，两度被任命为中国会省的差会“代理人”（Sinensis missionis procurator）返回罗马，就中国礼仪的性质向教皇上呈来华耶稣会士收集的各方教友证词，并凭借自己出色的语言能力以及对于中国文化的深入了解撰写报告为耶稣会的“文化适应政策”进行辩护；另一方面作为一名拉丁文语文学家，他不仅在古典文学及修辞学方面造诣颇深，而且还曾撰写若干的拉丁文诗歌并创作拉丁文戏剧。

沿袭比利时天主教教会（当时与卢森堡、荷兰以及法国北部同属于西属尼德兰地区）的开明传统，[1]他撰写的《在印度和中国所进行的数学及物理学观察》（*Observationes mathematicae et physicae in India et China…ab anno 1684 usquead annum 1708*, Pragae 1710）一书保留了许多宝贵的天文学测试数据，例如中国城市的经纬度、对于日蚀月蚀及木星的观测数据、中国星宿的名录等；更值得称道是他名下三部介绍中国文化的巨著：六部儒家经典的拉丁文译本《中华帝国六经》（*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, Pragae 1711）、介绍中国哲学思想特质的《中国哲学》（*Philosophia Sinica*, Pragae 1711）以及旁征博引意图解析中国“礼仪”性质的《中国礼仪的历史记录》（*Historica Notitia Rituum et Ceremoniarum Sinicarum*, Pragae 1711）。这三部作品都是他在1708年第二次作为“代理人”前往罗马汇报工作并为中国礼仪进行辩护，此后不知何故[2]他来到位于布拉格的耶稣会大学并于同一年集中出版的著作。其中，后两部作品更因其

1 耶稣会在16世纪便已确立一整套培养耶稣会士的教育方案（Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu），其内容包括：为期5—6年的人文中学阶段的学习、3年哲学以及4年神学的学习。其中，人文中学的学习主要集中于古典语言方面的训练，包括了语法、人文和修辞学方面的课程（耶稣会特别重视拉丁文训练）；哲学阶段的学习则明显打上了亚里斯多德思想体系的烙印，主要学习逻辑学、自然哲学、形而上学以及伦理学；而最后神学阶段的学习则以托马斯·阿奎那的经院哲学思想为主。耶稣会的教育方案采取阶层中立的态度，面向来自各个阶层的受教育者；强调灵修经验的同时采取训练军人的模式，着重培养受教育者针对具体情况进行分析、独立反应并综合判断的能力，其最终目标是要培养教会内部的领导精英。这一教育方案的制定也为罗马天主教内部的改革提供了一个积极范例，详见：W. Kasper (hg.). Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993—2001: 842—843。有别于大多数耶稣会学校都遵循这一固定的学习计划，弗莱芒——比利时耶稣会在教育体系方面表现出更多的灵活性：他们将通常的文科学习（“Arts Course”，主要是学习希腊哲学）从三年缩短为两年，将更多的时间用于数学、天文学方面的学习，因而比起其他葡国、法国、德国以及意大利的来华传教士，南怀仁、柏应理等弗莱芒传教士在哲学方面所获训练较少，他们更多是以天文历法以及学术研究方面的成就著称，参见：Liam Matthew Brockey. Journey to the East. The Jesuit mission to China, 1579—1724. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007: 212—214.

2 关于卫方济为何会来到布拉格的原因，学界一直存在多种揣测。例如费赖之（Louis Pfister）追随Frédéric Alvin的说法，认为卫方济是接到当时的耶稣会会长的命令前往布拉格；鲁保禄（Paul Rule）认为在“礼仪之争”这一敏感时期，可能布拉格耶稣会大学会是一个远离罗马及法国这些论争中心的安全处所；还有另一种意见认为是当时耶稣会的反对者詹森派（Jansenists）出于积怨，介入并直接导致卫方济被贬布拉格，因为卫氏此前提交给教皇克莱蒙十一世的报告中，将批评的矛头直接指向詹森派这一主要“敌人”。詹森派此前声称教皇亚历山大七世由于受到耶稣会士在中国礼仪性质方面的欺骗，才会容许耶稣会在华实行适应政策并允许中国教徒祭祖祭孔，因而他们主张铎罗主教应该推翻这一谕令。卫方济在其报告中反驳并指出：按照这样的做法，那么亚历山大七世谴责詹森派的谕令也可出于同样的理由被推翻。参见P. Rule. François Noël SJ and the Chinese Rites Controversy//The History of the Relations between the Low Countries and China in the Qing Era (1644—1911). Leuven: Leuven University Press, 2003: 155—156. 另外值得注意的一点是：卫方济前往的这所耶稣会大学，亦即位于布拉格的耶稣会克莱门特学院（Collegium Clementinum，今天捷克国家图书馆所在地），它是十七、十八世纪耶稣会在欧洲一个非常重要的印刷出版据点。正是借助这里便利高效的印刷出版条件，卫氏才得以在一年内接连出版自己研究中国的多部专著。

争议性以及隐含的“挑衅性”，传闻耶稣会内部曾对其进行审查并下令查封，以致后世流传下来的藏本甚少。[1]

学界对于卫氏著作的关注一直存在，而与之相关的专题研究却不多见。[2] 下文谨以《中华帝国六经》一书的《中庸》译文为例，试图通过勾勒“天”这个在“礼仪之争”中极具争议性的概念，深入了解卫方济本人的儒学观及其对于中国礼仪的定位。

一、卫方济其人[3]及其《中华帝国六经》一书

1651 年，卫方济出生于比利时北部埃诺省（Hainaut）的埃斯特吕城（Hestrud）。19 岁时他加入耶稣会高卢——比利时会省（Gallo-Belgium）位于图尔奈（Tournai）的初学院成为一名见习修士。在此，他一边学习神学，一边教授了多年的文学及修辞学。1684 年 1 月，他与另一名比利时传教士 Philippe Selosse（1649—1685）

1651 年，卫方济出生于比利时北部埃诺省（Hainaut）的埃斯特吕城（Hestrud）。19 岁时他加入耶稣会高卢——比利时会省（Gallo-Belgium）位于图尔奈（Tournai）的初学院成为一名见习修士。在此，他一边学习神学，一边教授了多年的文学及修辞学。

一同从里斯本登船被派往东方传教，此时卫方济希望加入的是日本会省。1685 年 8 月他成功在澳门登岸，而同行的 Selosse 神父此前已在途中不幸逝世。

在此期间，他曾于 1687 年和 1690 年两次计划乘船奔赴日本传教，但都以失败告终，遂被派往中国江西会省常驻南昌布道。1701 年，奉中国副会省省长安多（Antoine Thomas, 1644—1709）的指示，他与庞嘉宾（Kaspar Castner, 1665—1709）同为“代理人”前往罗马就中国礼仪之争向教宗报告教务工作并从耶稣会的立场进行辩解，但最终教宗克莱蒙特十一世作出了反对耶稣会的决定。1707 年 7 月，卫方济重返澳门，不久他二度被选为“代理人”并于 1708 年 1 月陪同康熙特使艾逊爵（Antonio Francesco Giuseppe Provana, 1662—1720）、陆若瑟（José Ramón Arxó, d. 1711）再次前往罗马，同行的还有艾逊爵的中国助手樊守义（Louis Fan, 1682—1753）。1709 年 2 月，他们一行在罗马汇报工作并提交了数种教务报告及回忆录，此时，卫方济认为教宗在综合了解各方面的证词后，已倾向于支持耶稣会的观点。[4] 之后卫方济先是来到布拉格的耶稣会公学并于 1710—1711 年出版了多部重要著作，继而在 1713 年前往

1 法国汉学家鲍狄埃（M. G. Pauthier）和雷慕莎（Abel Rémusat）都持这一观点，而澳大利亚当代汉学家鲁保禄则认为尚无充分的证据说明这一点，参见：Paul Rule, “François Noël SJ and the Chinese Rites Controversy”, p. 159. 笔者在捷克国家图书馆逐一查阅过卫氏的三部专著：皆为四开本，书页为普通的牛皮纸，封面封底皆为普通软皮革并有卷边装订，书脊上标注有各书标题中的关键词及作者名，以便于查找。与卫氏著作在装订上的朴素低调形成鲜明对比，《中国哲学家孔子》则采用大一倍的对开本设计，同样是软皮革封面并有卷边装订，且书页边缘刷红（该书大部分藏本的设计都如此，唯独奥地利国家图书馆的藏本为金色书边，更显珍贵）。

2 笔者对于卫方济其人及其译介儒学典籍活动的关注，始于无意中阅读到台湾学者潘凤娟所撰《天主、罪人、圣治：卫方济与〈仁罪至重〉》，基督宗教与近代中国国际学术研讨会，北京，2009 年，第 202—224 页，此后又接触到潘氏梳理卫方济著述的研究论文，潘凤娟：《卫方济的经典翻译与中国书写：文献介绍》，载《翻译论丛》2010 年第 3 期，第 189—212 页，深受启发，在此表示感谢。

3 关于卫方济的生平，笔者主要参考了下列学者的著述：【法】费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目（上）、（下）》，北京：中华书局，1995 年，第 418—423；【法】荣振华等著，耿昇译：《16—20 世纪入华天主教传教士列传》，桂林：广西师范大学出版社，2010 年，第 253—254；Paul Rule, “François Noël SJ and the Chinese Rites Controversy”, pp.138—156；David E. Mungello. The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West//International Symposium on Chinese-Western Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S.J. in China, Taipei 1985.

4 卫方济在一封写给自己的赞助人阿维罗公爵夫人（Duchess of Averio）的信中透露了这一观点，参见 The Far Eastern Catholic Missions, 1663-1711: The Original Papers of the Duchess d’Aveiro, vol. II, Tokyo1975:99，转引自 Paul Rule, “François Noël SJ and the Chinese Rites Controversy”, p.155, note 86. 但实际上教宗克莱蒙特十一世后来在 1715 年 3 月 19 日颁布了《从登极之日》（*Ex Illa Die*）通谕，完全否定并禁止了中国礼仪。

法国里尔，在此两度申请返回中国都被拒。1716 年，他来到里斯本第三次申请返回中国，仍旧无法成行——鲁保禄猜测或是因为身体状况或是由于船只故障，待考——终于 1729 年在里尔去世。

卫方济是十六、十七世纪来华耶稣会士的集体译经活动的重要参与者和集大成者，尽管他的《六经》译稿直至他第二次返回罗马汇报工作并利用在布拉格逗留的机会，才于 1711 年刻印出版。但早在南昌传教期间，他已完成“四书”大部分的拉丁译文。笔者查证过现藏于布鲁塞尔皇家图书馆、署名为“中国耶稣会传教团神父卫方济”（a P. Francisco Noël Societatis JESU Missionario sinensi）的《中庸》、《孟子》两部拉丁文手稿[1]，两稿扉页上标注的“1700 年于中国南昌”（Nancham in China 1700）字样都证明了这一点。另据费赖之所载，卫方济三卷本的《论语》手稿现藏于俄罗斯圣彼得堡图书馆，亦为“1700 年南昌手写本”。[2]

卫氏的译文不管在体例上还是译词的选用上，都与其修会前辈有所不同。鉴于卫氏《六经》译文篇幅甚大[3]，而《中庸》一书被程朱视为“孔门传授之心法”，是儒家论述修身以及“至德”的著作之中最具“形而上”色彩的一部，下文遂以《中庸》译文为例来分析卫氏译文的特色。

二、卫方济《中庸》拉丁译文的特点

（一）翻译底本及译文手稿

在翻译底本及体例上，卫方济的“四书”译文同时参照了朱熹及张居正的注解。以《中庸》的译文为例：卫氏先是全文翻译了朱熹的《中庸章句序》，之后将朱熹《中庸章句》所定 33 章的内容，依据朱熹的断句逐句翻译；其译文明显参照张居正《中庸直解》一书的注解，除开篇一段在正文之后有明确说明（sic hujus textum fusius explicat *Cham Kiu Chim*，意为“此处将张居正的解释补注在后”）[4]，其余各处都是将朱注及张注直接融解在自己的译文中。此外手稿中有一段被删去的译文其出处标注为明朝著名理学家蔡清（1453—1508）的《四书蒙引》（Su Xumum in）。尽管在后来正式出版的

1 两部手稿皆藏于比利时皇家图书馆手稿部，编号分别为 19.930 及 19.931，关于该馆所藏中文文献的书目及内容概述，可参阅 Ad Dudink. Chinese Books and Documents (Pre-1900) in the Royal Library of Belgium at Brussels. Bruxelles: Archives et Bibliothèques de Belgique, 2006.

2 【法】费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目（上）》，北京：中华书局，1995 年，第 420 页。

3 卫方济《中国帝国六经》一书 google books 上已有扫描文本，可参见：http://books.google.com.hk/books?id=tdhCAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=sinensis+libri+classici+sex&hl=zh-CN&sa=X&ei=Q2epUvLMFsLjoASl9ICADQ&ved=0CE0Q6AEwAQ#v=onepage&q=sinensis%20libri%20classici%20sex&f=false，2013 年 12 月 12 日。

4 孟德卫在其研究中指出卫氏《六经》兼用朱注与张居正的直解，并明确提及朱熹及其他理学家的名字，却唯独“没有明确指出张居正的名字”，参见 David E. Mungello, “The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West”, p. 529. 据笔者查证，卫氏《大学》、《论语》及《孟子》译文中，确有多处明确参考张氏直解但未点出处，唯独在《中庸》译文中译者明确表明自己参考了张居正的注解，详见 François Noël. Sinensis Imperii Libri Classici Sex. Pragae 1711:41.

《六经》中没有出现任何汉字，但卫氏的《中庸》译文手稿采取中拉双语对照排版。其中《中庸》原文部分包括朱熹所作《中庸章句序》及正文全文，用黑色毛笔抄录（手稿中的汉字似出自两位中国人笔下：大部分章节的字迹统一端正并有红色句读；中间有两处出现另一人的娟秀笔迹，这两部分无句读圈读，且与前文分开单独装订，似是后来补入抑或更替的部分），各个章节前方的序号都是卫方济依据朱熹集注的章节划分及断句自行标注的。拉丁译文部分，经与耶稣会档案馆所藏卫方济亲笔书信比对，可以确认手稿前半部分并非卫方济本人的字迹。该部分字体工整娟秀，而且删改调整的篇幅颇大（删改者的字迹为卫方济本人），可能是由他人主笔翻译抑或抄录卫氏早期译文——也可能是由卫氏口述译文、他人笔录而成——卫氏本人明显对于该部分译文不甚满意，故出版前进行了大幅度的修改；后半部分译文出自卫方济笔下，该部分修改甚少，似是经过深思熟虑之后一气呵成。

经由比对《中庸》手稿与之后《六经》中的正式出版物，可以发现被删的语句主要是译者对原文所做的注释。例如手稿翻译完《中庸》开篇“天命之谓性”一句后，译者直接借用张居正注释中的举例[1]，以“在天为元亨利贞，在人为仁义礼智”来说明上天赋理于万物并成就其本性，出版时该例被删；翻译“致中和，天地位焉，万物育焉”一句时，手稿一方面借用托马斯·阿奎那《神学大全》（*Summa Theologiae*）中的术语 appetites rationalis（指意愿）和 appetites sensitiuus（指感觉）分别比喻“天”和“地”的属性；另一方面也使用“天为父”、“地为母”这一中式比喻来说明天、地与万物之间的关系，出版时也被删；此后手稿原本还引用张居正——除开篇一处，此后手稿译者凡引张注皆隐去姓名，只称之为 sinae interpres（中国的阐释者）。这一称谓颇有经院哲学的古风，12 世纪阿拉伯哲学家亚味罗（Averroes）因其对于亚里斯多德学说所做的著名诠释及深远影响亦被称为“诠释者”（The Commentator）——《中庸直解》中“由是吾之心正，而天地之心亦正，吾之气顺，而天地之气亦顺”的一席话，亦被删。此外，翻译“诗曰。神之格思。不可度思。矧可射思。夫微之显。诚之不可揜如此夫”一段，手稿中除原文翻译外还新增两处注释，介绍中国人在祭神之前如何进行斋戒（ieiunium sinicum），并源引《四书蒙引》中有关“太极”作为事物本源，因其生化出“阴”“阳”两气并成为天地万物造化的根源，这两处注释（Nota）都不见于最终的出版物。

除删去部分注释外，为使译文更为简练准确，卫氏在出版前也删去一部分修饰性、重复性的衍文，增添一

1 孟德卫曾指出：早期来华耶稣会士之所以选择张居正的注本，不仅因为张氏的直解简洁易懂，同时比起具有“无神论”倾向的理学阐释，张居正的注解则带有明显的“一神论”色彩，因而更受耶稣会士的青睐。详见 David E. Mungello, “The Jesuits’ use of Chang Chü-Cheng’s commentary in their translation of the Confucian Four Books (1687). China Mission Studies (1550—1800) Bulletin III. Iowa: Coe College, 1981(3) :16—18.

些语气词、连词或根据上下文补充实词以贯通句意，一并订正译文中出现的错误[1]；行文中多处出现句式调整以及同义词更替，也体现出译者在用词上的斟酌以及修辞、文采方面的考量。另有部分调整则似乎受限于当时刻印技术，例如手稿中所有用下划线来表示的专有名词（人名、书名）及引语，出版时均改用斜体标示；手稿人名注音中凡是使用 ç 的名词，如 chim çu（程子），çu su（子思），Yen et çem（颜氏和曾氏），刻印时都统一用 *ts* 取代，改为 Chim Tsu，Tsu Su，Yen et Tsem 等。

（二）译词的确定性及体系化

十六、十七世纪来华耶稣会士在处理儒学典籍中概念的西译时，往往会结合具体的上下文选择不同的拉丁词汇来翻译同一个儒学概念，例如《中国哲学家孔子 · 中庸》（*Confucius Sinarum Philosophus·Liber Secundus*, 1687 Paris）一书“道”的拉丁文译词包括：regula（准则）、via（道路）、virtus & leges &ipse Magistratum gerat（美德、律法以及借助地方官员进行管理）和 ratio（理性 / 道理）等。且不论耶稣会士在主观上是否深入了解儒学概念内涵多层次性的特征——抑或是充当他们汉语老师的中国文人对此进行详细的分梳解说——客观上一词多译的做法确实有效体现了儒学概念内涵的丰富性，但也会给西方读者留下儒学概念的所指含混、定义多变的印象，不利于借助概念建构起清晰明确的哲学体系。

有别于修会前辈译本中充斥着丰富的一词多译现象，卫方济更倾向于一词一义的做法，只在个别篇章会根据朱注或张注对既定的译词加以调整。

有别于修会前辈译本中充斥着丰富的一词多译现象，卫方济更倾向于一词一义的做法[2]，只在个别篇章会根据朱注或张注对既定的译词加以调整。例如“道”的译文基本固定为“道路”（via），但卫氏在翻译“率性之谓道”时，将“道”处理为“正确行事的道路”（recta agendi via）；将“君子之道”译为“正确的、不可更改的中道”（recta immutabilis Medii via）；在翻译“诚者天之道”“诚之者人之道”时，则把“道”译为“道路或是正确的理性”（via, sive recta ratio）等。[3]“天”、“鬼神君子”、“小人”等词的情况也是如此，卫氏翻译这些概念时统一使用 coelom（天）、spiritus（气息 / 精神体）、vir sapiens（有智慧的人）、vir insipiens（愚蠢的人）等译词。[4]

1 譬如手稿中“性”一词的翻译有时用 natura，有时用 natura rationalis，为了统一词义，出版时都改为 natura；手稿中《中庸章句序》开篇将《中庸》的书名另译为 immutabile rectae rationis medium（不被改变的正确理性“中”），出版时为使它与标题译文相一致，改为 Immutabile Medium（不被改变的“中”）；将 vivendi modo absolutis（借助完善的生活方式）改为 vivendi regula illustribus（借助卓越生活准则）、将 verborum forma（言辞的形式）改为 verborum formula（言辞的方式）、将 et sui successorem（和他的继承人）改为 suique successorem（以及他的继承人）等也都属同义替换。此外，手稿中删去多处 etiam，igitur，id 等不具实意的副词、连词，也是为了使语言简洁。手稿中增词的例子有：将 illi enim Sapientes（那些智者）改为 Prisci illi Sapientes（那些古代的智者）、刻印“天命之谓性”时，根据上文在指示代词 huius（这个）后面增添 rationis（理性），在 infusio（倾注）后面增添 receptio（接受），通过补充实词来方便读者的理解；刻印“国有道，不变塞焉，强哉矫”一句加上表示感叹的 proh（啊、噢）以及连词 dum（当…时），这些增补都是为了使句意表达及指向更为明确。卫方济订正手稿译文错误例子则有：翻译“子曰。武王周公。其达孝矣乎”一句，原本是将周公译为武王的孙子（nepotes），后又改为兄弟（fratris）。

2 19 世纪之后儒学经典的外文译本都采取了“一词一义”的做法，例如：理雅各译本中“道”统一翻译为 way，辜鸿铭的《中庸》英译本统一译“道”为 the moral law；当代美国汉学家安乐哲的《中庸》译本也统一译“道”为 way，保持术语译名的统一及其内涵的固定明显符合近代“哲学”学科构建自身理论体系的需要。

3 此外在自行添加的注释中（Nota），卫方济也曾把“道”译为“人类正确生活的道路”（recta hominum vivendi via），参见 François Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 42.

4 例如《中庸》涉及“天”的多处译文有：“天命之谓性”卫氏的翻译是“Caeli lex est ipsa natura”；“（致中和）天地位焉”的翻译是“in quo Coelum ac Terra debitum suum locum servant”；“上不怨天（下不尤人）”则译为：“si Caelum ipsi non conferat quod amat, Caelo non succenset”等，各处的“天”均统一翻译为“Coelum”，参见 François Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, pp. 41, 43, 50.

（三）中西文化意象的比附

卫方济《中庸》译文尽管在体例、句式及译注内容上都有别于前人的译本——《中庸》一书最早的拉丁文译本是由意大利来华耶稣会士殷铎泽（Prospero Intorcetta, 1626—1696）完成的《中国政治道德学说》（*Sinarum Scientia Politico-Moralis*, 1667/1669 Quamcheu/Goa），后来他的译文经过进一步的补充修订，再次收入《中国哲学家孔子》书中——但在儒学概念拉丁文译词的选择上，却有相当一部分与其修会前辈殷铎泽的译文有重合。对于这些貌似相同的译词，倘若结合它们所在译文的上下文，以及译者在前言及注解中所流露的翻译动机，我们会发现在相同的译词背后，各有译者意欲强调的不同内涵（下文对此有详述）。但卫氏与殷氏确有一共同之处：他们延续了来华耶稣会士致力于以耶释儒、寻求两种文化共通之处的一贯手法。例如在翻译《中庸》开篇“天命之谓性”时，卫氏引用张居正的观点注解到：

“上天在造人时，用气息［aer，直译为“空气”］或是能被感知的质料来塑造（人的）身体，继而注入理性使人性完整。这里所说的理性，当它位于上天时，它被称为“第一原理”，这一原理是伟大而完善的，它为万物所共享并具备指导性；当它存在于人的身上时，它被称之为仁慈［pietas“仁”］、公正［aequitas“义”］、尊敬［honestas“礼”］、睿智［prudentia“智”］或者说与生俱来的理智，这一理性的注入和接纳就相当于上天将律法及其教导下达给众人。因此说：本性是上天的律法（自然也包括在第一推动力之中）。”[1]

卫方济《中庸》译文尽管在体例、句式及译注内容上都有别于前人的译本——《中庸》一书最早的拉丁文译本是由意大利来华耶稣会士殷铎泽（Prospero Intorcetta, 1626－1696）完成的《中国政治道德学说》（*Sinarum Scientia Politico-Moralis*, 1667/1669 Quamcheu/Goa），后来他的译文经过进一步的补充修订，再次收入《中国哲学家孔子》书中——但在儒学概念拉丁文译词的选择上，却有相当一部分与其修会前辈殷铎泽的译文有重合。

此处，卫氏译文“名义上”遵循张居正注解的相关论述，但他所选择的核心译词实则具有鲜明的神学色彩，举隅如下：

倘若用拉丁文中表示“气息、空气”的 aer 一词来对应理学中的“气”说尚可接受，那么卫氏借用亚里斯多德，尤其是在托马斯·阿奎那神学思想中的重要术语 ratio（原义为理性）来翻译程朱学派的“理”一词，则有望文生义，乃至刻意模糊抑或调和两者之间思想差异之嫌。其实这一做法早在殷铎泽的早期译本中已经多次出现，但其始作俑者则是利玛窦，从他用希腊语拉丁化的名词“Tetrabiblion”（原指托勒密在公元 2 世纪完成的四卷本占星学著作《占星四书》）来对译儒家“四书”一词即可见其端倪。[2] 本质上这是来华耶稣会士试图调和中西文化差异、为方便西方人理解中国经典，

1 Coelum in producendo homine, post quam illiae rem seu materiam sensibilem indidit ad formandum corpus, tum eidem rationem ad perficiendam naturam infundit; haec ratio, quatenus in Coelo residet, dicitur principium primum seu magnum, communicatiuum, directiuum, perfectiuum. Quatenus autem in homine existit, dicitur pietas, aequitas, honestas, prudentia, seu intelligentia congenita. Hujus rationis infusio & receptio est instar legis ac praecepti a Coelo impositi. Id circo dicitur: natura est Coeli lex; (scilicet in actu primo.) […], 参见 François Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 41；此段对应的是张居正在《中庸直解》中引用子思所说的一席话：“盖天之生人，既与之气以成形，必赋之理以成性，在天为元亨利贞，在人为仁义礼智，其禀受付畀，就如天命令他一般，所以说，天命之谓性”，详见陈生玺译解：《张居正讲评〈大学中庸〉》，上海：上海辞书出版社，2007 年。

2 利玛窦最早使用“Tetrabiblion”（希腊语 ΒΙΒΛΑΙΩΝΙΑΤΡΙΚΩΝ"）一词作为“四书”的译名，在其书信中他多次提到这点，此外他也使用意大利语的“Quattro Libri”来指称“四书”。参见 Francesco D’Arelli (ed.). Matteo Ricci Lettere (1580—1609).Macerata: Quodlibet, 2001:184, 192n, 315n, 337n, 349, 364n, 518n.

借用西方神哲学术语来对应、注解儒学术语的一种翻译技巧以及积极尝试，只是后来这种手法被以白晋（Joachim Bouvet, 1656—1730）为代表的“索隐派”发扬光大，将中西文化意象的附会视作神学阐释的例证乃至依据时，这就触及天主教神学阐释正统的底线，严令禁止其发表观点，著述亦被封存。有趣的是虽无明确证据表明白晋与卫方济有过直解接触，而马若瑟（Joseph Henry-Marie de Prémare, 1666—1736）及傅圣泽（Jean-François Foucquet, 1665—1741）等索隐派成员也只在来华初始与卫方济有过短暂的接触，但卫氏确曾被视为索隐派思想的积极推动者。[1]

此处张居正注解中的“理”沿袭自朱熹在集注中的看法，是指上天（确切地说是指太极）映照在万物包括人身上的一种完美至善的存在。在朱子的理论中，理气是一体中的两分，两者处于一种相互依存的关系。其中，“理”为本，绝无不善且无偏差。正是由于人、物禀之于天的“理”堕于俗世形气之中交混而形成的“性”，亦即张注所言“盖天之生人，既与之气以

成形，必赋之理以成性”。而耶稣会士用以翻译“理”的 Ratio 一词，其本义是指人与生俱来所具备的一种主动认知能力，依靠这种能力每个人都能够认识事物的意义并理解其原因[2]，这与“理”的儒学意指可谓相差甚远。

此外，用 principium primum 亦即“第一原理”阿奎那在《神学大全》（*Summa Theologiae*, Ia, Q4, a.1.）中曾指出“上帝是第一原理”——指代“理”；将原文的“天命”（主谓结构，此处“命”是动词，解作“令”）转译为 lex coeli（“上天的律法”）；以及卫氏译文最后“包括在第一推动力之中”这样的补充说明，都带有鲜明的神学阐释色彩，亦是中西文化意象附会的明确例证。

（四）变幻莫测的中国之“天”

以“天”一词为例，自先秦始，中国的“天”便一直交织着自然之天和神性之天的双重身份，只是在不同的时期各有偏重。早期耶稣会的《中庸》译本包括卫氏的《中华帝国六经》一书都是用“coelum”来对译儒家之“天”，关于“coelum”一词在西方宗教史中的含义以及来华耶稣会士选取该词、人为构建起这一新意义链条的原因及其中存在的问题，笔者在此前相关研究中已有讨论。[3]此处将重点梳理该词的内涵在各个早期译本中出现的转变。

意大利来华耶稣会士殷铎泽的《中国政治道德学说》一书[4]是耶稣会历史上第一个正式出版的《中庸》拉丁文译本。该书作为殷氏在华的早期作品，采取简洁明了的直译风格并具有

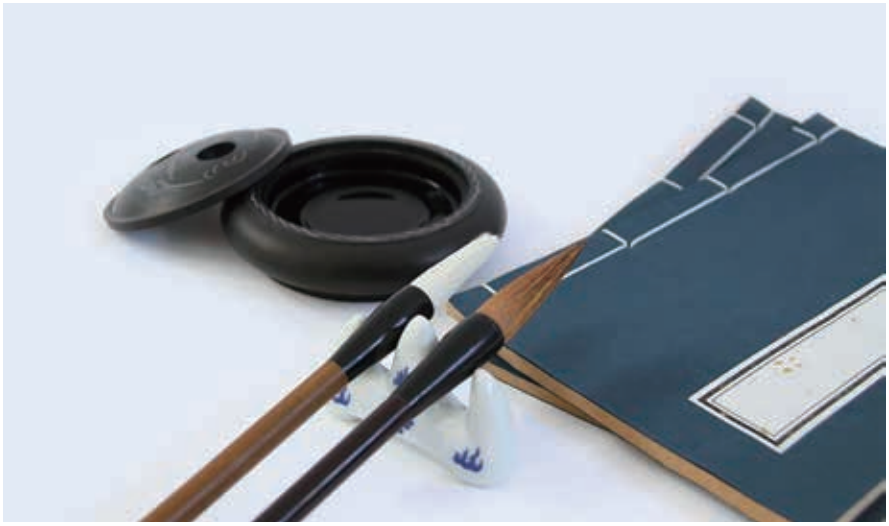
1 参见 David E. Mungello, “The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West”, pp. 525–526；费赖之在卫氏列传中也调“方济谙练中国语文，昔有传教师若干人，以为曾在中国古籍中发现基督教网，而为热烈辩护者，方济盖为其中一人也”，详见费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第 419 页；Fernando Bortone 在其书中也指出卫方济明确的索引派倾向，致力于在中国典籍中重新发现基督教的真理，详见 Fernando Bortone. I Gesuiti alla corte di Pechino. Roma: Desclée, 1969:139.

2 W. Kasper (hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, p.842.

3 参见敝作：《十七世纪来华耶稣会士对儒学概念的译介——以“天”的翻译为例》，载《学术研究》2012 年第 11 期。

4 响应卫匡国神父（Martino Martini, 1614—1661）的招募，殷铎泽于 1659 年抵达澳门。之后他先是前往杭州跟随卫匡国神父学习中文，而后奉派至江西传教，跟随在建昌成功开教并建立耶稣会会院的郭纳爵（Inácio da Costa, 1603—1666）学习中文并写下很多的笔记。1662 年，他们共同出版了名为《中国的智慧》的《大学》拉丁文译本。此后殷铎泽完成自己题为《中国政治道德学说》的《中庸》译本，并于 1667、1669 年先后在广州及果阿将该书刻印。

明显的教科书乃至双语字典的功能[1]，没有添加其他主观阐释。殷氏在其译文中并未将中国之“天”等同于基督宗教的唯一真神（Deus），径直译为自然之天；在翻译“郊社之礼，所以事上帝也”一句时，他只是将“上帝”译为 *supremus Imperator*（最高的帝王）。但后来当殷氏的《中庸》译本再度被收录到《中国哲学家孔子》一书时，译者在正文翻译之后加入大段以斜体字形式标示的主观阐释[2]，并明确指出此处的“上帝”即 Deus。[3] 另外，结合该书详细介绍中国文化的《初序》，亦可清晰地看到译者致力于在中国典籍中搜集古人已经信仰真神的痕迹，以此证明从伏羲到孔子，中国人凭借其出色的理性已经认识到真神，只是后来由于“释”“道”的兴起以及“新阐释者”（“Neoterici Interpretes”，指理学家，耶稣会士有时也称之为“atheo-politicus”无神论政客）的错误理解，中国人原初的纯真信仰才会受到“玷污”（“obscurassent ac foede contaminassent”），导致迷信及堕落。耶稣会士此举实为利玛窦首创，



1 该译本为中拉双语合刻本，每半叶左侧为西式排版的拉丁译文，右侧为中式排版的《中庸》原文；原文每个汉字都标有注音及数字标号，可与左侧的拉丁译文逐一对应。除了逐字直译的部分，译者因应西方人惯用的表达方式，为使拉丁文句意完整、通顺，也添加了一些辅助性的虚词。殷铎泽在《中国政治道德学说》一书“编者手记”中已明确说明：为了使文章的意思更清楚，他自己为该翻译文本增添了一些修饰性文字。据笔者查阅统计：这些增译部分都是因应西方的语法、西方人惯用的表达方式，为使拉丁文句意完整、通顺而进行的填补，其中包括：关系代词（quod）、指示代词（huic, haec, id）、人称代词（ego, sibi, ipso, eum）、物主代词（sua）、连词（si, ubi, nec, ut, sed, et,atque, ac, nam）、介词（de, in, ad, inter）、副词（etiam, tam, tantam, deinde, ibi）、系动词（esset）等。可以看出，这些都是在西方语法中极为常用而在汉语语法中却功能较为模糊的部分。此外，为了理顺篇章中上下句之间关联，殷铎泽也在为数不多的情况下补充过一些实词以解释汉语的句意，例如将“小人之中庸也。小人而无忌惮也”一句译为 Improbus etiam habet medium quod reneat; sed quia improbus, ideo non veretur illud preuaricari. 其中画下划线部分是殷铎泽增译的部分，可以看出这些是在逐字直译的基础上，将从古汉语译得的多个单词贯通成句而加入，包括了：谓语动词 habet（有）及修饰它的副词 etiam（已经）；quod renaet 是修饰 medium（中的状态）定语从句，而该从句的主语仍为主句的主语 improbus（道德低下的人），西方读者由此可知“小人之中庸”一句的完整意思是：道德低下的人对待“持中之道”的态度；之后补充转折连词 sed（但是）以及用 quia（因为）表示之后导出一个原因从句：“因为他道德低下”，这两处添加都是为了将原本古汉语中因句读点开而独立成句的两句话，变成是符合西方人阅读习惯的复句形式。句末添加的指示代词 illud（它）仍指代前文的 medium，动词 preuaricari 意为被违反、被侵犯，为了补充说明古汉语“小人而无忌惮也”（道德低下的人毫无顾忌）一句“无忌惮”的对象是指违背“中道”这样的行径。

2 从现藏于法国国家图书馆《中国哲学家孔子》一书的手稿判断，《中庸》部分虽无译者署名，但主要有两种字迹。其中主体的字迹为殷铎泽。笔者做此判断的依据有二：一是从手稿字迹判断，译文字迹通过与藏于罗马耶稣会档案馆殷铎泽的亲笔信比照，不管是在字母书写形态还是缩写习惯上都保持高度一致，基本可以确定是殷铎泽本人的字迹；二是从译文内容的一致性进行判断。殷铎泽 1667、1669 年所出版的《中国政治道德学说》书中的译文在《中国哲学家孔子》一书中得到充分保留，尤其是从译词的选择以及句式安排上都与他之前的译文保持一致，但在直译的基础上，殷铎泽又增添了许多个人的补充以及八篇关于中国文化的专题小论文。另一字迹出自比利时来华耶稣会士柏应理，1687 年他借助法国皇室的资助于巴黎出版《中国哲学家孔子》，在出版前柏应理对殷铎泽的译文又进行了删减和修改。

3 “*Hic locus illustris est ad probandum ex Confucii sententia unum esse primum principium; nam cum dixisset esse duo sacrificia, caeli et terrae, non dixit, ad serviendum caelo et terrae, nec ad serviendum coeli et terrae distinctis numinibus, sed ad serviendum superno seu supremo Imperatori qui est Deus […]*” Prospero Intorcetta etc. Confucius Sinarum Philosophus. Paris 1687:59.

在其《天主实义》一书第二章，利氏借助亚里士多德哲学中关于本质与偶然的划分，明确反对宋代理学家将“太极”或“理”这种物质性本源作为世界开端，并大量征引《尚书》及“五经”中的话来印证自己的观点，批评驳斥朱熹的注解。《中国哲学家孔子》的译者皆为利玛窦适应政策的拥护者，他们沿用利氏区分原儒新儒、厚古薄今的做法，用亚里斯多德的“四因说”来理解古代中国哲学（用“质料因”来定性“太极”，用“形式因”来认识“理”，以典籍中出现过的“上帝”来对应“动力因”）；以西方人的视角及其价值判断来描绘中国的情况，比如称理学家为“无神论政客”、称中国为“君主国”（“monarchia”）而伏羲则是这一“君主政体的创始人”（“monarchiae sinicae conditor”）；用 Lex naturae（自然律法时期）这样的西方神学话语来描述中国上古史，试图将信奉“上帝”、未受佛、道思想影响的古代中国人划入自然律法时期，从而使之纳入基督教史学观以及基督宗教神学讨论的范畴。经由西方经院哲学式的阐释及改造，《中国哲学家孔子》译本证明中国先民所认识的“天”及他们崇拜的“上帝”亦即西方的 Deus。尽管事实证明，这样的做法未能给来华耶稣会在“礼仪之争”中争取到更多的支持，但译

卫方济在《中华帝国六经》一书的序言中明确指出：尽管来华耶稣会传教团已经数次翻译过“四书”等儒学典籍，他之所以要再次翻译以尽可能地完善这些译本，并非不知感恩或浪费时间的无益之举，而是他认为之前的这些译本在翻译的准确性上存在问题，而这直接导致了阅读这些译本的欧洲人无法据此对中国文化做出判断，继而在这一讨论中争论不休。

文中的这一看法却直接影响了莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz，1646—1716）有关中国自然神学的思考。[1]

卫方济在《中华帝国六经》一书的序言中明确指出：尽管来华耶稣会传教团已经数次翻译过“四书”等儒学典籍，他之所以要再次翻译以尽可能地完善这些译本，并非不知感恩或浪费时间的无益之举，而是他认为之前的这些译本在翻译的准确性上存在问题，而这直接导致了阅读这些译本的欧洲人无法据此对中国文化做出判断，继而在这一讨论中争论不休。因此，他决心“准确地追随中国的阐释家及其（书中）原意，致力于用清楚、恰当的拉丁文逐句翻译高雅的中文语句，其中很多都涉及（中国人的）风俗习惯。”[2] 可见他将儒学译本的准确性欠佳视为“礼仪之争”中有关中国祭祖祭孔以及上帝译名争论的一个主要原因，并期望通过提供一个“如实”追随中国阐释者原意的译本来解决这个问题，最终使“基督成为这两种文化中共同的基石”（Utinam utrisque lapis angularis fiat CHRISTUS!）。

正是基于这样的考量，卫方济的译文不管是在体例上还是概念译词的选择上，都更为明显地参照了朱注及张注，因而也较其前辈更“忠实”地体现了儒学概念内涵的丰富性。例如在“天”的译介上，卫方济明确指出中国之“天”所具备的自然存在与神性存在这一双重性。卫氏沿用殷铎泽早期译文中 caelum 一词[3]，使得作为自然存在物之天的形象非常明确。他在翻译“上帝”一词时则采取音译加意译的谨慎做法，如实表达为 coeli Dominum seu Xamti（天的主人），并未将其与 Deus 对译。

同时他也毫不掩饰地征引各家阐释，充分表露中国人对于上天的敬畏崇拜：如上文所引，在翻译《中庸》开篇三句时，卫氏忠实地翻译张居正

1 李文潮：《“自然神性”问题——莱布尼茨与沃尔夫》，载《莱布尼茨与中国》，北京：科学出版社，2002 年，第 280—284。

2 François Noël, *Praefatio ad lectorem, in Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. a3 v.

3 按照西方宗教史的观点，Caelum 被定义为在土地之上并与之相分离的宇宙空间。在《圣经·旧约》中，“天”被视为雅威的居住地（“Theologisch gilt der Himmel im AT als Wohnort Jahwes”），但是与东方宗教不同的是，《旧约》中的“天”并没有被神圣化，而是被视为雅威的受造物：他造出了穹苍，从而“把穹苍下的水和穹苍上的水分开，并称这穹苍叫天”。参见 W.Kasper (hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, pp.115—122.

注释中“盖天之生人，既与之气以成形，必赋之理以成性”（卫氏译为“上天造人之时”，详见前引）、“性命于天，可见道之大原出于天”（卫氏译为：对本性的引领都源于上天。因此，它是指导人们如何正确生活的那条伟大的第一原理。[1]）等文段，明确指出儒家之“天”作为世间万物的创造者及最高主宰者的身份；在翻译朱熹为《中庸》划分章节、概况每一章旨意而增补的“右第一章”时，卫方济也如实翻译朱注中引子思的话：“（子思）首先指出‘道路’或者说正确理性的源头都来自上天，它自身是绝对不会改变的”[2]，再次强调了上天赋予万物理性、确定其运行规律的神性特征。此外，在翻译“上不怨天，下不尤人”时，他说到：“如果上天没有赐给自己想要的东西，不要因此向上天发怒”[3]；翻译“故大德者必受命”时，他也遵从朱注翻译为“因此那个拥有至高德行的人会从上天那里获得如此之大的奖赏，他理应从上天那里获得帝国并成为帝王”。[4]在这些文段里，《天》作为众生祈愿的对象以及帝国王权正当性及合法性的赋予者、裁决者，堪比《圣经》中《撒母耳记》、《列王纪》和《历代志》里所记载的赋予君王正义性及统治合法性的耶和华。

事实上，卫方济曾在他另一部深入讨论儒家思想宗教性的《中国哲学》一书中更为明确直接地总结中国人的“天”：

在中国的古代经典中存在着一些关于真神的真实认识[…]古代中国人认为：世间万物最初的源头（primam originem）都来自上天（a coelo）或者说“上帝”这位上天的统治者（seu coeli Domino ac Rectore）。万物从一开始就依赖于上天的美德，因此，天或着说上帝是所有事物的第一原因（prima Causa），正是它孕育了（producit）人类并赋予人正确的理性本质，没有人能置身于上天的统治及天意之外[…]在中国的典籍中，他们将 *Deus* 所独有的“完善”这一属性，归于“天”或者说“上帝”。对民众而言，他们的帝王是由上天任命的，帝王就像上天的辅助者、使者或者说是它公正的代理人。人们都敬畏上天，向它祷告，服侍、祭拜并服从上天的旨意。上天会对人们的罪行表示愤怒并通过德行来约束众人。它嘉奖行善，惩治作恶；它关注着众生，体察（人的）精神，指导人的内心；上天无所不及，人无法欺瞒上天，因为它是最伟大、显赫、崇高、智慧、博爱、仁慈的协助者和保护者。难道你还没发现中国经典中所提到的这一切与《圣经》中的记载十分类似？[5]

可见卫氏对于儒家之“天”的双重性，尤其是其神性的一面了然于心并且在研究专著中毫不掩饰地将它与《圣经》中的“上帝”相提并论，只是在《六经》译文中，他仍尽量遵循自己在前言里提出的目标：为了保证译本的准确性，应“如实”地翻译中国典籍，因而并未给予过多的阐发。

尽管卫氏的译作留存于世的藏本数量极少[6]，并最终伴随着教廷禁止就

1 François Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 42.

2 朱注原文为“首明道之本原出于天而不可易”，卫氏译文参见 *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 43.

3 François Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 50.

4 此处朱注原文为“受命者，受天命为天子也”，卫氏译文详见 *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 53.

5 笔者译自《中国哲学》一书。详见 François Noël, *Philosophia Sinica*, Pragae 1711, pp. 23—24.

6 德国哲学家 Georg Bernhard Bilfinger 以及德国古典学家、著名的早期汉学家 Gottlieb Bernhard Bayer 都曾感慨卫氏的“六经”译本难得一见。参见 Werner Lühmann. Die Übersetzungen der "Vier Bücher" durch die Jesuiten ins Lateinische: Couplet und Noël. Übertragungen in andere westliche Sprachen// Konfuzius. Aufgeklärter Philosoph oder reaktionärer Moralapostel?. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003:39.

“礼仪之争”问题继续发表言论而被尘封多时，但卫氏试图在《中国哲学家孔子》之外另辟蹊径，结合朱熹及张居正注解，忠实于中国典籍的原貌，重译“四书”的努力却并未被完全抹杀。作为少数直接接触到卫氏译本并深受其影响的欧洲启蒙思想家，沃尔夫（Christian Wolff）正是基于卫氏的《六经》译文，从未将 Deus 与“天”对译[1]，尤其是译文对于中国人在道德实践上突出表现的影响，才会撰写出那篇著名的《关于中国实践哲学的讲话》（*Oratio de Sinarum philosophia practica*, 1721），将孔子与耶稣相提并论，并将中国人的“道德实践”视为无需依靠神的启示以及基督宗教，借助自身理性以及不懈的道德修为即可实现个人完满并获得幸福的新模式。虽然这篇演讲直接导致了沃尔夫被驱逐出境以免受绞刑，但恰是这篇演讲证明了卫方济译文对于中国人在“道德实践”上出色表现的宣传是何等到位，致使崇尚理性的德国启蒙思想家都会为了中国这个由“哲人王”孔子——来华耶稣会士在其译本中一直

称呼孔子为“中国哲学之王”（Sinenses Princeps Philosophiae）——所统领的理想国而无比神往。此外，《耶稣会士通信集》的编者之一、著名法国耶稣会士杜赫德（Jean Baptiste du Halde，1674—1743）在编写其《中华帝国全志》（*Description geographique, historique, chronologique et, plysique de LEmpire de La Chine et de la Tartarie Chinoise*，1735）一书第二卷涉及“作为次典的六部中文典籍”时，也全然参照了卫氏的《六经》译本，依次为这六部著作撰写内容摘要。[2] 其中给予《孟子》一书的介绍篇幅尤多，甚至还专门为孟子作传，这一举动或许是受到卫氏在译文前言中流露出对孟子格外推崇与喜爱的影响。[3]

笔者认为：卫氏重译儒学经典的初衷，除了为欧洲读者提供一个更为准确和接近其原貌的译本外，恐怕还包括两个方面：一方面，借助中国典籍中的记录，卫方济明确肯定中华民族不管是在古代还是近代——即不管是原儒还是以理学家为代表的后世阐释者——已对真神的存在有所了解，“天”“太极”“理”“气”“性”这样的字眼于卫方济而已，其实是对世界起源的思考以及指向某种原初的、精神性存在的不同说法而已[4]，这可视为卫氏对于中国人从古至今如何探寻“真理”（包括对于真神的认识、思考事物的起源等）的理论思考层面；另一方面，卫方济在序言及译文中多次提及中国人对于伦理道德的重视，并将中国人祭拜礼仪定义为“风俗习惯”（mos）

1 沃尔夫曾坦言他在发表《关于中国实践哲学的讲话》时，尚未读过更早的儒学三书译本《中国哲学家孔子》，他对中国文化的判断完全以卫氏的译本为基础。详见李文潮：《“自然神性”问题——莱布尼茨与沃尔夫》，第 286—288 页。笔者猜测：他当时恐怕也未曾读到过卫方济《中国哲学》一书，否则他会做出完全不同的判断。如前文所述，《中国哲学》书中明确指出中国人的“天”与基督宗教的 Deus 具有相似性。

2 引自 Theodore Foss 为孟德卫关于卫氏六经译文专题论文的点评。参见 David E. Mungello, “The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West”, pp. 54—541.

3 卫方济在《致读者的前言》中，开篇就指出中文典籍不同于欧洲近代著作的独特之处在于“这些书里更多地是谈论那些古老的事物，而不是追求技艺 [···] 经由对话衔接方面的高雅文风，时常构建出有序的论证说理的表述方式。”随后卫氏直接点明并推崇《孟子》一书作为中文典籍的突出代表：“尤其在孟子的书中（Doctoris Memcii liber），他熟练地使用论证及说服的技巧来安排各个对话之间的衔接”，丝毫没有因为孟子“性本善”等思想观点与基督教思想有所抵触而对他加以回避。详见 François Noël, *Praefatio ad lectorem*, in *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. a2 r.

4 对于卫方济而言，包括程朱等理学家在内，后世那些遵循古代中国的礼法、继续践行祭祀礼仪的中国人都不是无神论者。参见 François Noël, *Philosophia Sinica*, pp. 146—149.

的一部分，似欲将评价的标准从此前西式的“宗教性抑或是世俗性”的神学标准[1]，转为中式的以表达敬意和感激之心、践行礼仪为核心的礼法标准，从而摆脱修会前辈从西方的视角及神学判断出发的路径以及牵强附会地为儒家礼仪进行辩护的做法，果敢地以中国人的视角来定位中国祭祀问题的本质。这体现了他试图将对于“真理”的追求运用于组织安排个体行为、形成固定的风俗及礼仪，以规范人类行为实践性层面的思考，也正是这个独特的层面激发了沃尔夫对于中国“实践哲学”的思考及高度肯定。

三、结语

纵观明清来华耶稣会士的多个儒学译本，无一不在透露着他们对于中国文化内在理性的肯定和欣赏，而耶稣会传教士通过对中国文化中宗教性元素的寻找和定位，无疑也丰富了西方自身对于所谓“宗教”的认识。不管是刻意强调儒家神性之“天”的利玛窦，还是一度彰显自然之“天”此后又极力证明“天”即为中国先民原初信仰的殷铎泽，抑或是后来揭示出“天”之双重性的卫方济，耶稣会士在跨文化语境下对这一概念的内涵进行人为的重新设定，在此背后掩盖的是中西异质文化之下，对于宇宙间“最高存在”的不同表述及理解。

耶稣会神父在西译儒学概念时充分体现了“语言”的创造性特征以及概念意涵的多层次性。他们的“四书”译本之所以能对当时的欧洲启蒙思想家产生如此深远的影响——尽管跨文化译介及推广儒家文化并非他们的目的所在，但他们的译本对于儒家文化在欧洲的传播并使孔子的学说广为人知，无疑起到开创性的作用——一方面固然是与启蒙时代的精神需求、文化氛围，亦即“时机”有关；另一方面则是因为承担其译介工作的耶稣会士自身兼通中西的深厚文化修养，因此他们才能基于西方的主流价值观（即前文所说的“以耶释儒”，借助中西文化意象的附会将异质文化吸纳到自身文化框架的解释之中），借助当时西方的学术语言（借助亚里斯多德哲学、圣保禄的神学观以及阿奎那神学思想体系中的关键术语概念，来转译、套用儒学概念）灵活纯熟地改写他们所需要的儒学文本。假如说明清来华的耶稣会译者，他们凭借着圣保禄式归化异教徒的热情以及对于中国文化“同情之理解”，尚能够透过“非理性”的躯壳（祭天祭祖、八卦算命等文化现象）发现并欣赏中国文化中的内在理性，那么 18 世纪以后的西方人则更多是以外在理性的缺乏——亦即不符合西方世界为现代社会所制订的各种范式，大至法律法规，小至学术论文的引文格式——来否定中国文化的内在理性。如何主动面对西方，及时回归传统，通过结合经验研究及理论反思，经由它们之间的反复连接来思考如何建设一个既是中国的又是现代的、一个有别于西方现代主义模式却又具备普世性价值的中国学术传统乃至现代中国形象，这已然成为当下学界之重任。

1 在《中国哲学家孔子》一书《中庸》部分的手稿中，殷铎泽屡次在页边加注强调：儒家祭祖祭孔的性质是非宗教性的（Ex textu ipso liquet, quod ritus et official Sinensium erga defunctos, à prima Priscorum institutione, fuerint mere civilia），试图为耶稣会在华实行适应政策进行辩护。

《亚洲与世界的未来》

书　　名：《亚洲与世界的未来》
作　　者：【法】肖逸夫（Yves Tiberghien）[1]
译　　者：王鲲（北京外国语大学法语系）
出 版 社：社会科学文献出版社
出版时间：2015 年 4 月

《亚洲与世界的未来》主要讨论在全球治理之重大挑战面前，东亚的三个强国：中国、日本和韩国的相应参与、对策和基本立场，并分析差异所在和深层原因。

与世界其他次区域在地区组织基础上或多或少形成某种集体立场相比，东亚的不同之处在于，一方面这里是越来越强势的世界经济最主要动力机，在全球治理上，世人对于东亚给予很大的期望值；另一方面，该地区的一体化进程特别是在机制建构上却一直滞后不前，在世界第二和第三经济体和韩国之间，目前并不存在一种建立在彼此协商基础上的共同或相似立场。

外部强权介入的因素，历史恩怨的遗留待理，政体之间的差异，三国各自外交自主性的大小，都使得东亚一体化机制的建立进度缓慢，大大落后于他们之间经济融合的进展。

《亚洲与世界的未来》介绍了在这个世界权力重组加速时代的新背景下，三国都面临着一个过渡和转型时期。中国随着习、李执政新班子地位的巩固，在对外事务上，其自信程度和自主程度明显加强，同时，其面临的诸多内部困难之处理也决非易事，同样引人注目；日本则经历了多次短命内阁的换届，目前安倍首相的内外政策的持续性还有待观察，面对全球治理的对策之举尚不具备牢固的内部协商基础；至于韩国，也存在着如何平衡安全、外交利益和地区经济利益的考量，在对日、对华和对美多边关系互为牵扯，决断不利，在全球治理议题上，给人一种志大才小和力不从心的感觉。

然而，在观察到这些国家间重大立场差异之时，常常为人们所忽略的是其内部的部门因素。这也是本书的出彩之处。

实际上，在每个国家内部，都长期存在着利益集团或部门利益之争，这使得它们在内部协调上往往很难摆平和兼顾各方，进而难以形成一致和稳定的立场。在若干全球治理议题上，有些部门之争甚至公开化（例如：日本的外务省和大藏省），以至于国家在对外表态和承诺上，出现前后不一和数度反复的局面。

围绕着历届二十国集团会议，作者详细分析了三国在逐项全球治理议题上的表现和立场，特别是中国鉴于其越来越大的份量，以及与其他国家、集团行为体的协调度和相似性，展示了自 2008 年以来的变化趋势。

最后，《亚洲与世界的未来》还探讨了在气候变迁和备受争议的转基因话题上，三国的基本立场和对策等。

1　肖逸夫，政治经济学家、不列颠哥伦比亚大学（温哥华）政治科学教授、欧洲研究中心研究员、巴黎政治学院公共行政管理项目客座教授、法国社会科学高等研究院法国—日本基金研究员、法国亚洲研究中心研究员。肖逸夫教授专注于东亚比较政治经济研究、国际政治经济研究和全球治理。

亚洲研究动态
Asia Research Network

主编　郭棲庆　赵宗锋
编辑　王惠英
设计　大达期刊设计公司
E-mail: icwar@bfsu.edu.cn
电话：86-10-88813845
传真：86-10-88816556
地址：北京市海淀区西三环北路 19 号
北京外国语大学西院综合教学楼 1041 室
世界亚洲研究信息中心，100089