

從「西學」到「漢學」：中國耶穌會與歐洲漢學

From “Western Learning” to “Chinese Studies”: The Jesuit China Mission and European Sinology

潘鳳娟 (Pan Feng-chuan) *

一、前言

1814年8月7日耶穌會重新恢復後不久，同年12月，巴黎法蘭西學院創立了漢滿語言與文學教席 (Chaire de langue et littérature chinoises et tartare-mandchoue)，由雷慕沙 (Jean Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832) 擔任首席教授。隔年，雷慕沙利用清初因為禮儀之爭被迫遷居澳門的耶穌會士馬若瑟 (Joseph de Prémare, 1666-1736) 所寫的《漢語劄記》(*Notitia linguae sinicae*, 1729) 文稿，¹ 編寫出版了他的《漢文啟蒙》(*Éléments de la grammaire chinoise*, 1822)，並且在學院開班招收學生，在法國開創了公開研究漢語的先河。目前學界公認此舉為近代學院式漢學的開端。《漢文啟蒙》一書曾於咸豐丁巳 (1857) 再版，書封面有中法文書名對照，在中文書名下方有法文書名，說明了此書所討論的文法是中國的「國文」(Kou-wen) 和「官話」(Kouan-hoa)。² 當時的中國，有被譽為世界第一份專門英文漢學刊物的《中國

叢報》(*The Chinese Repository*, 1832-1851) 於1832年在廣州創辦。該刊作為中西漢學研究的橋樑，即廣泛地介紹了17-18世紀耶穌會的著作，³ 並於創刊第一年介紹了1831年由英國傳教士馬禮遜在麻六甲出版了馬若瑟《漢語劄記》的拉丁文版。⁴ 此後，1837年和1839年都有短文介紹馬若瑟。而1841年一篇長達七頁，從雷慕沙的 *Nouveau Mélanges Asiatiques* 摘譯的馬若瑟生平一文，⁵ 推薦所有期望學習漢語、期望成為漢族語言大師者，都應該利用馬若瑟的《漢語劄記》。⁶ 1847年，《漢語劄記》由美國傳教士裨治文英譯出版，當年的《中國叢報》又以兩頁篇幅介紹這本書。⁷ 16世紀扮演歐洲漢學推手的耶穌會，雖然在1773年被解散，直到學院漢學興起的前夕才恢復，卻因為他們留下的龐大漢學著作，重新成為漢學發展的重要角色。18世紀的耶穌會士馬若瑟、19世紀的法國漢學家雷慕沙，與美國傳教士創刊的《中國叢報》相遇在中國廣州。這場超越時空的漢學會遇，從起初就與耶穌會緊密結合，是當代學院式漢學的開端。

* 作者為臺灣師範大學國際漢學研究所助理教授。

1 此書現藏法國國家圖書館，編號FRBNF31148292。其手稿於1729年完成，不過直到1831年才由麻六甲英華書院 (Malacca: sumptibus collegii anglo-sinici) 出版，隔年《中國叢報》就介紹這本書。參尹文涓，〈《中國叢報》與19世紀西方漢學研究〉，《漢學研究通訊》22.2 (2003): 30。

2 該書名下方文字樣為：“Éléments de la grammaire chinoise, ou Principes généraux du KOU-WEN... et du KOUAN-HOA”，中研院傅斯年圖書館西文善本室藏有此書。

3 尹文涓，〈《中國叢報》與19世紀西方漢學研究〉，《漢學研究通訊》22.2 (2003): 28-36。

4 *The Chinese Repository*, vol. XVI (1847), p. 266.

5 *Rémusat, Nouveau Mélanges Asiatiques*, partly translated as “Biographical Notice of P. Prémare” by S. R. Among, in *The Chinese Repository*, vol. X (1841), pp. 668-675.

6 *The Chinese Repository*, vol. XVI (1847), p. 268. 藏澳門利氏學社，虛擬圖書館 http://www.macaadata.com/macauweb/pdf_books/microfilm/pdf_mf_0001_1841.pdf

7 *The Chinese Repository*, vol. I (1832), p. 152; vol. X (1841), pp. 668-675; vol. XVI (1847), pp. 266-268.

美國漢學家孟德衛 (D. E. Mungello) 已經指出：17 至 18 世紀的歐洲，因為耶穌會士大量翻譯中國經典、著書介紹中國文化，吸引諸多歐洲菁英開始研究中國文化。⁸ 孟德衛全書以啓蒙前期幾本重要的漢學著作，依時間順序提供概論式介紹。書中將 19 世紀歐洲漢學研究的根源之一，正式歸因於天主教耶穌會在中國的傳教工作。⁹ 他主張耶穌會在中國的「適應」策略 (accommodation) 之所以能夠在歐洲孕育出學院式的漢學，是一股瀰漫在 17 世紀歐洲內部，對神秘的中國 (乃至整個東方) 充滿好奇 (curiositas) 並且渴望更深認識之的氛圍。而且，這種「好奇」並非膚淺好奇心理而已，而是對新知識、新世界、新社會等等具備實踐行動力的好奇。孟德衛以此一內在處境，說明耶穌會在中國的活動和對中國文化的研究的傳入，為啓蒙早期歐洲業餘漢學家 (漢學家雛型)，如萊布尼茲、伍爾夫和伏爾泰等熱愛中國的啓蒙思想家 (the Enlightenment Sinophiles)，提供必要的知識，因此，耶穌會士被視為「漢學家的先驅」 (the forerunner of Sinologue)。¹⁰ 但是，他的研究完全從歐洲的視角進行全書的鋪陳和討論，忽略了歐洲漢學的起源如何與耶穌會傳入西學以及中國本土漢學的發展產生關聯。孟德衛本人雖是美國學者，但是他的進路卻如同他書中所評論的啓蒙時期歐洲學者的中國研究一樣，是一種歐洲中心的研究進路。而近年來中文學界對國際漢學百科全書式的研究開始蓬勃發展，大量地介紹翻譯國際漢學家與漢學研究現況，成果豐碩，不過探索

歐洲漢學起源的相關研究仍不脫孟德衛的範疇。

本文主旨在討論耶穌會士在中國初期的活動，如何在為了傳播「西學」而研究古經的情況，進而演變到「耶穌會在中國的漢學研究」，並且因著中國禮儀之爭，這些漢學研究成果回傳歐洲，最終激發歐洲學界對中國語言文化經典的研究，並為學院所接受而成為「歐洲漢學」。本文的基本假設如下：明清之際耶穌會士以天學為名引入西學，其方法為透過結合古儒策略，攻擊理學，強調理學之佛教色彩，籲求回歸古經典的真意。自利瑪竇以來對中國經典的研究，到清初逐漸形成的符象派 (Figurist 或稱索隱派、尊經派、易經派)，¹¹ 從西人之經典詮釋轉為本土之儒學研究，此舉與已存在於明清士大夫對理學的批評產生共振。¹² 而耶穌會在中國的傳教策略，導致同會部分人士與其他修會的不滿，演變成延續多年的中國禮儀之爭，對中國傳統提出不同詮釋。耶穌會為了辯護其在華的工作，多次派員回歐洲大量介紹中國文明，提供眾多資料、翻譯中國古典文獻作為證據，成為漢學入歐的媒介。而耶穌會歐洲所引進的漢學，實伴隨其經典研究發展，以及與中國士大夫學術風氣的變化而有所調整的。故此，本文嘗試從中西對觀的角度，對歐洲漢學的起源與耶穌會在中國的經典研究二者的關連性提出詮釋。期望回溯這股漢學熱流的源頭與推手，觀看中歐兩地在耶穌會穿針引線介紹雙方之後的學術變化，探究從「西學」到「漢學」的轉折與演變。

8 D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (University of Hawaii Press, 1985).

9 同上註，頁 13-14。

10 D. E. Mungello, "Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes," in Thomas H. C. Lee, ed., *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), pp. 119-120.

11 Figurism 一詞有不同的中譯，古偉瀛、于明華採「索隱」論，祝平一則主張「符象論」。參祝平一，〈經傳眾說：馬若瑟的中國經學史〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 78 本第 3 分 (2007)，頁 435-472，另參 Knud Lundbaek, *Joseph de Prémare (1666-1736), S. J.: Chinese Philology and Figurism* (Aarhus: Aarhus Univ. Press, 1991), pp. 21-22；古偉瀛，〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》25 (2000): 85-117；于明華，「清代耶穌會士索隱釋經之型態意義——以馬若瑟為中心」 (南投：國立暨南國際大學中國語文學系碩士論文，2003)。

12 Pan, Feng-Chuan, "The Burgeoning of a Third Option: Re-Reading the Jesuit Mission in China from a Glocal Perspective," Leiden: PhD dissertation of Leiden University, 2006.

二、耶穌會在中國——引進西學

孟德衛略論耶穌會的適應法，因為中國禮儀之爭的緣故，爲了辯護他們在中國的傳教策略，所傳回歐洲的中國消息，主要有人類起源時間與共通語言兩大項。實際上，這類研究在康熙年間宮廷耶穌會符象派便已推向高峰。

所謂適應法，是耶穌會傳教策略的一部分。根據許理和研究，耶穌會的傳教策略主要可從三方面來看：一是由上而下，即是以知識份子作爲主要傳教對象，目標設定在歸化皇帝使傳教行爲合法化；二是適應（Accommodation），乃是以外來者的立場，討論文化接觸時所作的調整，而明末耶穌會士的適應對象是儒家；三是間接傳教的方法，就是以歐洲科學、地理學、技術作爲媒介與中國知識份子相處。¹³ 他們自稱「西儒」、「西士」，甚至被尊稱爲「西來孔子」，所傳爲西學、天學、窮理學。基本上，耶穌會所傳入的學問，是在「格物窮理」之學的名義之下進行，他們附會宋明儒學的辭彙，目的是希望進一步將「格物窮理」投射到「知天」這個目標。¹⁴ 而對耶穌會士而言，所謂「天」，是他們要傳的天主。「西學」同時就在「天學」的名目下進行傳播工作。期間，金尼閣曾攜來歐洲書籍七千部，耶穌會士們或著述或翻譯，廣泛地介紹西學。¹⁵

明清之際耶穌會所引入的西學，以當時的分類方式區分爲：理編與器編。¹⁶ 談形上者爲「理編」相當於今

日神學與哲學。談形下者爲「器編」，相當於今日的科學和技術之學。李之藻所編的《天學初函》（1628），共收廿種書籍，理編與器編各半，「理編」包括有利瑪竇《天主實義》、艾儒略論世界地理的《職方外紀》等。「器編」包括有《泰西水法》、《同文算指》、《幾何原本》，以及徐光啓的《勾股義》等。器編書籍符合明清之際實學的要求，多收入《四庫全書》，而理編書籍唯有介紹世界地理的《職方外紀》（1623）被收入。¹⁷ 根據吳伯姬初步統計，《四庫全書總目》一共評介了 37 部明末清初在華傳教士及其中國共同作者的著作。這些著作，其中 23 種收入了《四庫全書》，另外 14 種僅爲存目。收入四庫的西學著作，大致分爲：天文曆算類、機械類、農業水利類、地理類。除了地理類的「廣異聞」的書外，《四庫全書總目》對西方科學書籍評價較高。但是對於理類書籍的評論就相當嚴厲。¹⁸ 再從藏書家書目來看，根據統計，江南、福建地區的藏書家，例如錢謙益、董其昌、徐渤和陳第等約十位書目都至少包括一種由耶穌會士撰寫的著作（其總數爲 138 左右）。其中絕大多數（約 70%）爲科學方面的著作，而且其中的大多數都被收入由李之藻編印的《天學初函》（1629）中。《天學初函》本身也曾被其中的兩種書目載錄過。得到《四庫全書總目》評注的西書中有 22 種曾收入《天學初函》。¹⁹

利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）引經據典，以古非今，筆者以爲該策略與晚明廣泛存在有識之士心中對宋學的批判處境有關。利氏借力使力，以古儒攻宋儒。

13 E. Zürcher, "The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response," in E. B. Vermeer, ed., *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1990), p. 417. E. Zürcher, "From Jesuit Studies to 'Western Learning,'" in John Cagley and Ming Wilson, eds., *Europe Studies China Papers from an International Conference on the History of European Sionlogy* (London: Hanshan Tang Books, 1995), pp. 264-279.

14 鐘鳴旦認爲，明清耶穌會士的窮理學實際上可以說「格物窮理以知天」，參氏著，〈「格物窮理」：17世紀西方耶穌會士與中國學者間的討論〉，《哲學與文化》18.7（1991）：604-616。

15 方豪，〈明季西書七千部流入中國考〉，收入《方豪六十自定稿》（臺北：作者自印，1969），第2冊，頁39-53。

16 （明）李之藻，《天學初函》（臺北：臺灣學生書局，1965）。

17 此書之稿源來自利瑪竇與龐迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618），後由艾儒略加以增補而成。有關四庫與西學，請參計文德，〈從四庫全書探究明清間輸入之西學〉（臺北、紐約、洛杉磯：漢美圖書公司，1991），尤其是頁354-403。

18 吳伯姬，〈《四庫全書總目》對西學的評價〉，原載《首都博物館叢刊》2002年。又見北大中文論壇清史研究，<http://www.pkucn.com/chenyc/thread.php?tid=7696>。

19 鐘鳴旦、杜鼎克著，孫尚揚譯，〈簡論明末清初耶穌會著作在中國的流傳〉，《史林》1999: 2: 58-62。

然後進一步以西儒（西學）攻古儒。利瑪竇對中國古經的研究卻提出西學（天學）作為更高指導原則，主張中國古經原本就包括了基督教的體系，記載了上帝、天主的教義訓示，只是後世（尤指宋明儒）中國人已經忘記經典文本的真正意涵，故須由耶穌會士們重新解讀出經典中的真意。²⁰ 這種經典詮釋，或者反而激發中國士大夫對自身傳統的更進一步考究的主要動力之一。在與西學互動之後的中國學術圈，也從中西學之爭轉化和強化中國本土宋學與漢學之爭。利瑪竇分化宋儒與古儒的策略，對中國學術史顯然有其影響力。雖然不少學者，如大學士徐光啓稱之為格物窮理之學，意圖融合中西二學。但是，無論是反擊西學或支援西學的學者，回歸經典，考據經文的原意，成為各方論辯的重要根據。

如果根據當時歐洲的學科分類，今日被歸類在基礎科學的學問，原屬於哲學類。《天學初函》理編收有艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）所出版的《西學凡》（1623）一書，書中介紹當時歐洲（尤其是耶穌會的學院）的教育制度，一般分為三個階段完成。其中，物理和數學屬第二階段之哲學訓練。²¹《四庫全書》雖未收入《西學凡》，但在《四庫全書總目提要》卻將之歸類於子部雜家類，承認西學是一種知識。而被收入四庫的《職方外紀》一書作者艾儒略在該書「自序」當中說明他介紹世界地圖和西學的目的在於使人「溯流窮源、尋末求本」，進而崇拜敬奉創造萬有的主宰，而這位主宰就是他所介紹的「天主」，是萬物真原。透過對這個完美宇宙的觀察，證明一位造物主的存在，這種作法與宋明理學（特別是程朱一派），透過格致萬事萬物，窮究宇宙萬有共同原則的這種想法和做法，就方式而言二者是相似的。筆者同意張永堂所主張的明末清初科學與經學的興起，從思想上來說是朱子格物觀的延續。在宋明理學轉換到

清代經學的過程中，耶穌會士把西方科學傳入中國，但是他們將創造主的地位歸諸天主。雖然利瑪竇以古儒駁斥宋儒，在方法論上否定宋明理學，他們對科學的傳播與程朱的格物窮理在某些層次上是相符的，並且促進了明清之際科學的發展。²² 當利瑪竇改變策略，從適應佛教轉而適應儒家，企圖打入士大夫的交遊圈，取得士紳階級的支持，對儒家經典的鑽研是必要條件。以下筆者將討論四位耶穌會士對中國經典的研究。

（一）利瑪竇的經典研究：合古儒駁宋儒

雖然耶穌會初入中國適應的對象是佛教，自稱天竺僧，當利瑪竇轉向儒家為適應對象之後，便以儒家排斥佛教。利瑪竇架構《天主實義》一書，以宋明儒受佛教影響為前提，頻頻以古儒駁斥宋明儒。利瑪竇以「中士」與「西士」的對話方式進行全書論述。²³ 從利瑪竇引用古典經書的頻率來看，《四書》以及《五經》中的《書經》較受到重視。而在康熙朝中後期較受重視的《易經》在此階段並未引起太大的注意。²⁴ 我們將擷取幾段對話來觀察利瑪竇區別古儒與宋明儒並以古駁宋的言論。

西士曰：……吾天主乃古經所稱上帝也。中庸引孔子曰：郊社之禮以事上帝也。朱註曰：不言后土者，省文也。竊意仲尼明一之以不可為二，何獨省文乎？……歷觀古書，而知上帝與天主特異以名也。中士曰：世人好古，惟愛古器、古文，豈如先生之據古理也？善教引人復古道焉。……²⁵

從這段對話來看，利瑪竇意圖以天主教的 *Deus* 取代中國古經書中的上帝，並且以古經書批判宋儒的註疏是很明顯的。以古駁宋明的主要目標是「萬物一體」的概念。《天主實義》第四篇：「辯釋鬼神及人魂異論，而解天下萬物不可謂之一體」通篇批判這個概念，同樣是以古批

20 利瑪竇的主張，詳見其名著《天主實義》，收於（明）李之藻編，《天學初函》（臺北：學生書局，1966）。

21 參潘鳳娟，《西來孔子艾儒略：更新變化的宗教會遇》（新店：基督教橄欖文化事業基金會，2002），頁344-345，另參徐光台，〈明末西方教育的傳入及歷史反思〉，《臺灣東亞文明研究學刊》1.2(2004): 77-104。

22 張永堂，《明末清初理學與科學關係再論》（臺北：臺灣學生書局，1994），頁4，第四章〈明末清初西學派對格物窮理觀念的新解釋〉、第五章〈明末清初耶穌會士的理數觀及其影響〉。

23 利瑪竇，《天主實義》，上卷，頁12b。

24 參古偉瀛，〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》25 (2000): 91。

25 《天主實義》，上卷，頁20b-21a。

今：

西士曰：周公仲尼之論，貴邦古經書，孰有狎後帝而與之一者？設恒民中有一匹夫，自稱與天子同等，其能免乎？地上民不可比肩地上君，而可同天上帝乎？人之稱人，謂曰：『爾為爾，我為我。』而今凡溝壑昆蟲，與上帝曰：『爾為我，我為爾。』豈不謂極抗大悖乎哉？

但問題是，耶穌會士所傳播的內容也有中國經典未曾記載的。對此，他則是反批經書流傳過程，或遭刪增導致文獻未能完全流傳下來。接著看這段對話：

西士曰：吾遍察大邦之古經書，無不以祭祀鬼神為天子諸侯重事，故敬之如在其上，如在其左右，豈無其事而故為以矯誣哉？²⁶

再看另一段話：

中士曰：「儒者以聖人為宗，聖人以經傳示教。遍察吾經傳，通無天堂地獄之說，豈聖人有未達此理乎，何以隱而未著？」西士曰：「聖人傳教，視世之能載。故有數傳不盡者，或又有面語而未悉錄於冊者，或已錄而後失者，或後頑史不信因削去之者。況事物之文，時有換易，不可以無其文即云無其事也。今儒之謬攻古書，不可勝言焉。急乎文，緩乎意；故今之文雖隆，今之行實衰。」²⁷

利瑪竇的論證方式基本上是，從古經找證據，如果古經書中沒有而宋明儒家的註疏才出現的，就會成為他攻擊後儒的切入點，例如太極一詞。《天主實義》第二篇指稱「世人錯認天主」：「西士曰：余雖末年入中華，

然竊視古經書不怠，但聞古先君子敬恭於天地之上帝，未聞有遵奉太極者。如太極為萬物之祖，古聖何隱其說？」²⁸ 利瑪竇多次強調他對古經書熟讀的功夫，原因是晚明士人的普遍存在對時儒的疑惑與不滿氣氛中。利瑪竇在學術氛圍中見縫插針，以西儒姿態，廣閱中國古書，並加以重新詮釋，做為批判宋明儒的依據。

（二）龍華民：以宋儒駁古儒進而全盤拒絕

利瑪竇把中國古經書中的「上帝」等同於天主教的 *Deus*，並在古儒與宋明儒間作出區別，以前者駁斥後者的做法，並未獲得所有同會耶穌會士的支持。他的接班人龍華民（Nicolò Longobardo, 1565-1655）對於中國經典的態度則相當不同。他認為，無論古儒還是宋明儒都是「無神論者」（*Athées*），²⁹ 全盤駁斥儒家。龍華民在利瑪竇過世之後，開始反對適應古儒，以儒家經典的上帝等同天主教 *Deus* 的主張，並且完成一篇手稿，討論中國宗教問題。³⁰ 當 1700 年，索邦神學院的神學家們對利瑪竇派耶穌會士作出裁定，譴責了他們有關中國道德、風俗，以及對上帝的認識等方面的觀點，認為這些觀點對「神聖的基督宗教來說是虛假、虛妄、誹謗、錯誤和侮辱的」。³¹ 就在這次索邦審查之後，龍華民關於中國宗教的手稿由巴黎外方傳教會士 Champion de Cicé (1648-1737) 譯成了法文，標題是《論中國宗教的幾個問題》(*Traité sur quelques points de la religion des Chinois*) (1701, 以下簡稱 *Traité*) 支援索邦裁定。索邦神學院的裁定已經預表羅馬教廷 1704 年的決定，最後，耶穌會的適應策略

26 《天主實義》，上卷，頁37。

27 《天主實義》，下卷，頁30b-31a。

28 《天主實義》，上卷，頁14b。

29 Nicolò Longobardo, "Traité sur quelques points de la religion des Chinois," 2:14, 此文收入 Wenchao Li & Hans Poser, eds., G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2002), p. 84。Gernet 也對龍華民和萊布尼茲間的部分討論作過比較，見 Jacques Gernet, "Leibniz on a Seminal Chinese Concept versus the Missionary Longobardo" in Wenchao Li & Hans Poser, eds., *Das Neueste Über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697* (Stuttgart: Steiner, 2000), pp. 203-209。

30 原文為葡文: Reposta breve sobre las controversias do xamty, tien xin, lim hoên, e outros nomes e termos sincos; par se determinar quaes dellelles podem ou não podem uzarse nesta xrandade (A short Answer Concerning the Controversies about shangdi [God], tianshen [spirits], and linghun [the national soul] and Other Chinese Names and Terms; To determine Which of Them Maybe Used by the Christians in These Parts). The Spanish translation is *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China. Lugar y fecha* (Madrid, 1676). 筆者所見為法文譯本。

31 見 "Censure de la sacrée Faculté de Théologie de Paris", 引自 Li Wenchao, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert* (Stuttgart: Steiner, 2000), pp. 344-345。

以及中國基督徒對某些禮儀的實踐遭到禁止。

在 *Traité* 中，龍華民的基本論證有四：1. 儒家的「理」是第一物質（元質）；2. 所有事物都是不同程度上的物質實體（material substance）；3. 中國人不知道屬靈的實體的存在；4. 中國人不知道創世奧秘，無論古代中國還是同時代（明代）中國哲學（*Philosophes anciens & modernes*）都是無神論。在我看來，龍華民解釋的出發點是對儒家的「理」和經院哲學第一物質的等同。通過這一等同，他使中國哲學傳統服從於一個物質實體，這一物質實體支撐了他對儒家「萬物一體」的攻擊。通過攻擊這一原理，龍華民得以論證中國人對歐洲基督教所教導的屬靈實體的無知，而這一概念把他導向中國傳統是一個無神論整體的結論（*Je croy que les Anciens ont été aussi Athées*）。³²

與利瑪竇不同，龍華民所參考的書籍，以《性理大全》（1415）為主，同時他面談了許多中國學者。最後他得出結論：中國人並不相信任何屬靈實體，而是相信「一種物質實體」（這是他對萬物一體的詮釋），只不過是「程度不同而已」。³³ 龍華民認為典籍的真義應在晚期註疏（*les Interpretes*）的基礎上來理解，因而認為宋明註疏呈現出物質主義的特質，並因為這唯物論思想，因此是無神論的。既然古代文本的真義（*la vraie interpretation des Textes*）是由這些註疏者闡發的，那麼古代思想同樣也是無神論的。³⁴ 利瑪竇和龍華民對宋明註疏的不同態度導致了他們對中國傳統特別是中國古代傳統解釋上的衝突。龍華

民接任耶穌會在中國的會長之後，派遣金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1629）離華返歐攜帶數千本歐文書籍入華，是晚明中歐文明交流的盛事。離華前，龍華民指示他向教宗募書，計畫為中國建立能與歐洲抗衡的圖書館，同時開始大規模的翻譯計畫。³⁵ 從半世紀以前，徐宗澤出版《明清間耶穌會士譯著提要》一書觀察，便可明白這項工程的成果相當可觀。³⁶

（三）艾儒略：調和古儒與宋儒（指程朱一派）

目前學界均認為艾儒略是自利瑪竇以來，中文程度最好的一位耶穌會士，並且視他為利瑪竇的繼承人，這暗示著他們二人傳教方式的相似。但是，面對利瑪竇和龍華民對中國經典的詮釋衝突，艾儒略則是折衷兩位，選擇以程朱儒學為適應對象，迴避討論古經典的詮釋問題。與龍華民一樣，他所根據的多是《性理大全》的文本，以及與同時期往來的中國士大夫給他的解釋。當龍華民計畫大規模翻譯西書時期，艾儒略本人也有多本中文翻譯著作問世。實際上，艾儒略存世的廿二種中文作品中，諸多作品乃是依據西文底本改寫。以《萬物真原》（1628）與《性學辨述》（1624）為例，前者依據多瑪斯阿奎那的五路證明法，論證創造主的存在，³⁷ 後者底本為亞里斯多德的《論魂》（*De anima*, Coimbre, 1598）與《自然諸短篇》（*Parva naturalia*, Lisbonne, 1593）二書。³⁸ 再者，根據李爽學近期大作，艾儒略《聖夢歌》（1637）為中譯首見英國詩，其底本為《冬夜寂靜時》（*Noctis sub Silencio*

32 Longobardo, *Traité*, 16:84; 此四步論證請參潘鳳娟，〈無神論乎？自然神學乎？中國禮儀之爭期間龍華民與萊布尼茲有關中國哲學的詮釋與再詮釋〉，《道風：基督教文化評論》27(2007): 51-77。

33 Longobardo, *Traité*, 第10節的標題是“Que les Chinois n'ont point connu de Substance Spirituelle, distincte de la materielle, mais une seule substance materielle en differens degrez”，見 *Traité*, p. 47。

34 Longobardo, *Traité*, 2:14.

35 方豪，〈明季西書七千部流入中國考〉，頁39-53；方豪，〈17、18世紀來華西人對我國經籍之研究〉，《方豪六十自定稿》（臺北：臺灣學生書局，1969），上冊，頁185-202；原載於《思想與時代》19(1943)。

36 徐宗澤，〈明清間耶穌會士譯著提要〉（臺北：臺灣中華書局，1958）。Henri Bernard, “Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: Bibliographie chronologique,” *Monumenta Serica* 10 (1945), pp. 337, 341.

37 裴化行認為《萬物真原》的底本可能是 *Compendium doctrinae Christiane de creatione et salvatione generis humani* (1628)，但是，筆者認為可能性不高，因為《萬物真原》的手稿完成於1625年入閩之前，時間至少早三年。參潘鳳娟，〈西來孔子：更新變化的宗教會遇〉，頁130-135。

38 Henri Bernard, “Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: Bibliographie chronologique,” pp. 337, 341.

Tempore Brumali)。³⁹而艾儒略的《天主降生言行紀畧》(1635)一書,根據鐘鳴旦考據,可能是以中世紀隱修士 Ludolphus de Saxonia (1300-1378) 所著《基督生平》(*Vita Christi*, 1474) 的簡本翻譯而成。⁴⁰與龍華民不同的是,艾儒略避免評論古儒與今儒的區別,而是選擇程朱學為適應對象。此舉應為其所處環境影響的結果,蓋艾儒略來華四十年中,其中廿五年時間在福建傳教。此地自南宋以來講學之風盛行,有明一朝更是除了吳越地區以外詩文人、進士的集中地,出版業也相當發達。艾儒略進入福建之後,也出版了許多書籍作為傳教工具。再者,朱子學又稱為閩學,對福建思想界的影響歷久不衰,當晚明江南地區盛行反朱子的陽明心學時,福建朱子學是唯一能夠與之抗衡的。⁴¹但是,雖然他迴避了漢學與宋學之爭,這卻又讓他陷入來自陸王一派學者的攻擊。這點可從反艾儒略的言論內容獲得證實。

再者,艾儒略所處的地區正是 1635 年以後,天主教其他修會進入中國的第一站,也是禮儀之爭的主戰場,艾儒略要面對其他修會不以適應法傳教,卻直接將歐洲天主教的禮儀傳入中國的傳教士。正是從此時開始,耶穌會士開始積極將他們在中國的經典研究傳回歐洲。耶穌會內部對中國經典的不同立場,其實也反映了中國學術圈的漢宋學之爭。耶穌會士所處不同地區的學術風氣,影響他們對經典的詮釋。耶穌會士從為了傳入西學而附會中國經典,逐漸走向純漢學研究,也是以此時為轉折關鍵期。因為其他修會返回歐洲控訴耶穌會士的傳教策略違反教會信仰,衛匡國 (M. Martini, 1607-1661) 展開了返歐辯護之旅,並且出書介紹中國古史 (*Sinicae historiae deca prima*, 1658)。耶穌會在中國

初期,積極將西學引入中國,遣金尼閣從歐洲攜帶七千西書來中國,準備大量翻譯中文。現在因為中國禮儀之爭,耶穌會士開始積極將漢學引入歐洲,其中,最重要的一部儒家經典:《論語》、《大學》與《中庸》拉丁譯本 *Confucius sinarum philosophus* 在 1687 年完成。約略與此同時,1685 年,法王路易十四派遣國王數學家前來中國,在康熙朝任職,他們對《易經》的研究成為後來學者所稱的符象論。⁴²

(四) 符象派的經典研究:馬若瑟

符象論(或稱索隱派、尊經派、易經派),其中最著名的是白晉 (Joachim Bouvet, 1656-1730)。他直接影響了萊布尼茲,間接影響了伍爾夫和伏爾泰,這是學界眾所周知的,而另一位符象派耶穌會士馬若瑟 (Joseph H. M. Prémare, 1666-1735) 則是直接影響近代學院式漢學的興起。筆者將對馬若瑟多加討論,說明他如何在耶穌會的經學研究發展過程中扮演與當代漢學的橋樑角色。近期祝平一甫發表的〈經傳眾說:馬若瑟的中國經學史〉一文,針對馬若瑟的一份抄本《經傳眾說》分析他的中國經學史研究,指出馬若瑟藉由符象論重新詮釋中國經學的意圖和研究內容。從該抄本區別「信真經」、「經不明」、「漢儒」與「宋儒」四個部分來看,筆者以為,馬若瑟實際上是以「中國儒者」身分參與了漢宋之爭。⁴³

在《儒教實義》中,馬若瑟謂孔子為:「吾中國之先師,儒教之宗也。」⁴⁴「孔子乃序《書》、刪《詩》、定《禮》、正《樂》,以明先王之道。則百世之所以得堯、舜、禹、湯、文、武之真傳者。皆吾孔子修經之大功也。」⁴⁵但是「及夫子沒,真道愈衰。」孔子之後雖仍有歷代儒

39 詳見李爽學,〈中譯第一首「英」詩——艾儒略《聖夢歌》初探〉,《中國文哲研究集刊》30(2007): 87-142。

40 鐘鳴旦,〈聖經在17世紀的中國〉,頁26-27。詳見潘鳳娟,〈述而不譯?艾儒略《天主降生言行紀畧》的跨語言敘事初探〉一文,中研院文哲所「記傳、記遊與記事——明清敘事理論與敘事文學國際學術研討會」(南港:中央研究院,2007年8月30-31日)。

41 參潘鳳娟,《西來孔子》,第3-5章。

42 Mungello, *Curious Land*, pp. 247-328. 另參Louis Lecomte (1655-1728), *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* (Paris, 1696), English translation: Louis Le Comte, *Memoirs and Observations Topographical, Physical, Mathematical, Mechanical, Natural, Civil, and Ecclesiastical Made in Late Journey through the Empire of China* (London: printed for Benjamin Tooke at the Middle Temple Gate in Fleetstreet, 1698).

43 祝平一,〈經傳眾說:馬若瑟的中國經學史〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》78.3 (2007): 435-472。

44 馬若瑟,《儒教實義》,收入吳相湘編,《天主教東傳文獻續編》,第3冊,頁1390。

45 同註44,頁1397。

者，但諸儒之言或有一得之見，卻眾說紛紜，以至「後之學者，若論理不論文，則明儒視宋儒，與宋儒視漢儒無異，而是非無盡云」。⁴⁶「人生於親而成於師」，一旦「世久無師」，那麼唯一可以信的便只有經。⁴⁷所以他引用歐陽修的說法謂：「經之所書，予所信也。經所不言，予不信也。」又引用了諺語：「信經不信傳，畏聖人之言，疑後人之誕者也。」⁴⁸面對中國學術眾多派別，令人莫衷一是，馬若瑟有其主張，他認為，中國其他經典都是源出《易經》。⁴⁹馬若瑟提出解決百家爭鳴的辦法，他說：「是故好學者，以六書⁵⁰為祖，以六經為宗，以孔子為師，以諸儒為友。……故曰：智者師經而信之，友儒而折中焉。」⁵¹實際上，馬若瑟曾清楚地說明他的研究目的：「我之所以不惜一切要寫這個注解（按：指《漢語割記》和其他一些著作），其最終的目的，假如我能夠的話，無非是使世上的人們瞭解到天主教和人類歷史是同樣悠久的，而且這個創造象形文字和編寫『經』的中國人對成為人的天主（God-man）認識最為清楚。我親愛的朋友，這就是三十多年來一直在支持我和鼓勵我鑽研的唯一動機，捨此就毫無意義可言。」⁵²對馬若瑟而言，文字、經典、義理是三而一的關係，相輔相成。他生前編寫的《漢語割記》並非一般文法書，而是一本幫助歐洲人透過漢語研讀中國經典的入門書，其目標是經典研究，尋找隱藏在經典中的真理。從他的〈經傳議論自序〉可看出字學、經學和理學的三而一關係，他說：「理學

也，故由經學而立；而經學也，必由字學而通。捨經斯理謬，捨字斯經鬱矣。固凡思之六經者，當造乎六書，六書明而六經彬彬。」⁵³不過，他的做法沒有得到羅馬認同。當時法國傳教會對這些符象派耶穌會士的做法相當反感，說他們是：「著了易經的魔。」⁵⁴中國禮儀之爭期間，符象派的《易經》研究被迫終止。

總結上述耶穌會在中國的經學研究過程，筆者發現一個頗具象徵意義的發展，就是耶穌會在中國的著作，約一個世紀的轉變，從利瑪竇的《天主實義》到馬若瑟的《儒教實義》。其研究的主體從「天主」轉向「儒教」，從天學轉向漢學，從以古經附會天學，到在古經與漢字之中尋找天主的痕跡。而且，雖然《儒教實義》採用的方式與利瑪竇的問答體相似，不同的是，「中士」與「西士」的對話，變成「遠生」提問，「醇儒」回答，然後由「溫古子」筆述。回答問題的人，由「西士」變成「醇儒」，加上一位學而時習之的「溫古子」記錄問答內容。當然，這「遠生」、「醇儒」與「溫古子」都是馬若瑟本人。這象徵性的發展，或者無法完全概括所有細節，不過從宏觀角度而言，這卻是突顯耶穌會在中國漢學發展的方向。

明清之際士大夫與耶穌會士往來者相當多，方以智、戴震均研讀過《天主實義》、《天學初函》等西學書籍，而黃宗羲應該是在北京與湯若望有接觸，學習歐洲的天文曆法。⁵⁵耶穌會所傳入的西學，對明清之際有

46 同註45，頁1400-1401。

47 同註45，頁1393、1397-1398。

48 同註45，頁1398。

49 《易經》的受到教中人士注意，是中國教友邵輔忠，但是，在符象派耶穌會士的手中發揚光大。目前可知，單是《易經》在梵蒂岡圖書館就有十多種抄本，研究《易經》的資料更多。Albert Chan, *Chinese Books and Documents (Japonica-Sinica I - IV) in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue* (M. E. Sharpe, 2001), pp. 6、15-20、36、278、518-534、550-553。另參閱方豪，〈影印天學說序〉，吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》第1冊（臺北：臺灣學生書局，1966），頁1。以及古偉瀛，〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》25(2000): 105。

50 六書下有字：「指事象形聲會意轉注假借謂之」。

51 同註45，頁1404-1405。

52 *The Chinese Repository*, vol. X (1841), p. 670.

53 馬若瑟，〈經傳議論自序〉（法國國家圖書館，Courant 7164），頁2，轉引于明華，頁48。

54 Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, p. 534.

55 參夏瑰琦，〈黃宗羲與西學關係之探討〉，《黃梨洲三百年祭》（北京：當代中國出版社，1997），頁171，轉引自張曉琳，〈天主實義與中國學統〉（南京：學林出版社，2005），頁303-309。張永堂，〈明末清初理學與科學關係再論〉頁1-2，

志之士確實產生重大影響，徐宗澤引梁啟超的言論說道：「明朝以八股取士，一般士子，除了永樂皇帝欽定的性理大全外，幾乎一書不讀。學術界本身，本來就像貧血症的人衰弱得可憐。……利瑪竇……龍華民……艾儒略、湯若望等，自明萬曆末年至天啓崇禎間，先後入中國，中國學者如徐文定、李涼菴都和他們來往，對於各種學問都有精深的研究……在這種新環境之下，學界空氣當然變換。後此清朝一代學者，對於曆算都有興味，而且最喜歡談經世致用之學，大概受到利徐諸人影響不小。」⁵⁶除了科技方面的影響，耶穌會士對中國經典的研究，指出歷代層層解經和註疏導致眾說紛紜，反使經典原義迷失在諸多解釋之困境，對於宋明以來士大夫專研心性，不務經世致用之實學的學風，投入了新的變數。徐宗澤引胡適在輔仁大學演講〈考證學方法的來歷〉，直說清代考據學大師顧亭林、閻若璩的方法，是受耶穌會來華的影響。而考據法受當時西洋曆算天文學的影響。⁵⁷根據林慶彰的研究，明代被視為經典研究最沒落的時代，這種情形直到明中葉以後有了改變。黃宗羲、顧炎武等人主張以漢學徵實補充理學義理，⁵⁸直到康熙年間，學者反對唯宋學為宗的論學方式，而是主張漢宋兼採。他們開始懷疑宋人註解的可靠性，以及經書

中的偽經權威。他們認為經學研究應該從字學下手，所以開始研究「小學」、《說文》等書。而且，經書經秦火之後的傳抄工作錯謬之處甚多，需經過考據方能得到較為正確的文本。這樣的經學研究工作與宋學義理為主的方法甚不相同，而是與漢儒治學精神更契合。⁵⁹從江藩（1761-1831）在1818年出版的《漢學師承記》便可略知，清中葉之後，漢學取得上風。⁶⁰而張壽安認為，漢宋學爭議的焦點是「禮」、「理」兩個概念。直到清中葉凌廷堪提出「以禮代理」，禮學正式完備，理學正式告終。⁶¹換句話說，耶穌會的經學研究，歷經幾個階段之後，直接閱讀經典原文，返回古籍的研究，對於明清初興的漢學派而言，確是一大助力，耶穌會對清代的考據學盛行確實有影響。⁶²

三、耶穌會在歐洲——引進漢學

中國禮儀之爭在歐陸的發展，就其本質可謂歐洲版的「漢學——西學之爭」。期間，耶穌會如同中國文化的辯護者，如同他們在中國傳教，可以觀察出他們的辯護策略。前述已經說明，耶穌會士在中國的經典研究，發展到古經典的考據，其中符象派對《易經》特別下工夫，

215-238；黃一農，《兩頭蛇——明末清初第一代天主教徒》（上海：上海古籍出版社，2006），頁215-221、312-347有關明清士大夫與西學的關係。

56 轉引自徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》（上海：上海書店，2006），頁4。原文出現在梁啟超，《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣中華書局，1975臺八版），頁3、8-9。

58 如皮錫瑞（1850-1908）所言：「國初，漢學方萌芽，皆以宋學為根柢，不分門戶，各取所長，是為漢宋兼採之學。」參氏著，《經文歷史》（北京：中華書局，1989）。

59 林慶彰，〈明代的漢宋學問題〉、〈明末清初經學研究回歸原典運動〉二文，收入氏著，《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994），頁1、79、132-134、238。另參看林慶彰、蔣秋華主編，《明代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996）；中研院文哲所主編，《清代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994）。

60 參閱江藩、方東樹著，《《漢學師承記》外二種》（香港：三聯書店，1998）；另參郭康松，《清代考據學研究》（武漢：崇文書局，2001）；李海生，《中國學術思潮史·卷七：樸學思潮》（上海：上海社會科學院，2006）。朱維錚，〈漢學與反漢學——江藩的《漢學師承記》、《宋學淵源記》和方東樹的《漢學商兌》〉一文，收入氏著《求索真文明》（上海：上海古籍出版社，1997），頁13-43。

61 張壽安，《以禮代理：凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994）；張壽安，〈禮、理爭議〉，收入中研院文哲所主編，《清代經學國際研討會論文集》，頁291-322。

62 同註57。

此舉甚至有康熙皇帝的支持。《易經》的研究，滿足了歐洲啟蒙前期思想家對世界起源和世界語言的追尋探索。⁶³

中國禮儀之爭發展過程之中，耶穌會士多次透過翻譯和著述，介紹中國傳統，其中兩次重要的譯作是柏應理（Philippe Couplet, 1623-1693）主持的《中國哲學家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*），此書將儒家經典《大學》、《中庸》與《論語》翻譯為拉丁文，1687年在巴黎出版。⁶⁴另一個是衛方濟（François Noël, 1651-1729）的《中國六經》（*Sinensis imperii libri classici*），1711年在布拉格出版。⁶⁵值得注意的是衛方濟在《四書》之外，加譯《孝經》和朱子的《小學》定名為六經。此譯本對伍爾夫有重大影響，啟發他開展中國實踐哲學的研究。估計這樣的選擇與晚明編輯《孝經大全》有關係。⁶⁶再者，衛方濟將大學譯為「成人之學」（*Adultorum schola*），小學譯為「童幼之學」（*Parvulorum schola*）。若根據朱子所說：「大學」與「小學」的區別在於「大學」在於教導「窮理、正心、修己、治人之道」，但這一切都必須以「灑掃、應對、進退之節，禮樂、射

御、書數之文」的日常生活工夫作為基礎。⁶⁷似乎衛方濟此新譯本選書的標準，倫理站了上風。中國禮儀之爭，辯論著中國經書中的天和上帝是否與天主教的 *Deus* 等同，實際上，發展到後期，禮儀的倫理性質慢慢突顯出來。換言之，衛方濟作為返歐為耶穌會辯護的特使之一，他選擇翻譯的經典，實際上也反映了中國本土的學術變化。⁶⁸

如果說歐洲漢學研究能夠蓬勃發展，應歸功於從中國回到歐洲控訴在華耶穌會士的道明會、方濟會以及後來的巴黎外方傳教會等等。因為他們回歐洲控訴耶穌會在中國的作風，所以耶穌會更積極地將中國的經典翻譯回傳歐洲，並且對中國古代經典和傳統給予高度評價。但此舉也正式挑起 17、18 世紀歐洲對中國古代編年史的爭論、中國觀及其演變，這些研究挑戰歐洲從中世紀以來教會對世界起源的解釋。⁶⁹在 1698-1707 年間，禮儀之爭最激烈時，巴黎《學者報》（*Le Journal des Savants*）所刊載與中國有關的文章，篇數與篇幅明顯增加，⁷⁰萊布尼茲正是在這份報刊上閱讀有關龍華民的文

63 根據孟德衛，啟蒙前期歐洲對中國的興趣有兩項重點：1. 世界起源的時間：中國古史：中國上古史的時間遠比聖經所記載的更古老。2. 世界語言的起源：中國古文是開啓普遍語言奧秘的鑰匙（*Clavis Sinica*），參 Mungello, D. E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, pp. 23-43.

64 Phil. Couplet et al., *Confucius Sinarum Philosophus*, Paris: Horthemels, 1687（法國國家圖書館藏，編號FRBNF39310054）。

65 François Noël, *Sinensis imperii libri classici sex*, Pragae: J. J. Kamenicky, 1711（法國國家圖書館藏，編號FRBNF31021853）。法文譯本為 François Noël, *Les Livres classiques de l'empire de la Chine*, Paris: de Bure, Barrois aîné et Barrois jeune, 1784，共 7 冊（法國國家圖書館藏，編號FRBNF31124753）。

66 參呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《臺大文史哲學報》61（2004）：223-260；呂妙芬，〈晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡〉，《中央研究院近代史研究所集刊》48（2005）：1-46；張崑將，〈晚明孝經風潮與中江藤樹思想的關係〉，收入張寶三、楊儒賓主編，《日本漢學研究續探——思想文化篇》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁 103-169。

67 朱熹，《大學章句》，收入《四書章句集註》，頁 1。

68 Pan, Feng-Chuan, chapters 3-4.

69 孟德衛已經對此議題的重要資料做過研究，請參 D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*，其餘相關的討論需另闢專文，此處受限篇幅不贅述。

70 Frédérique Touboul Bouyeure, "La Chine dans le Journal des Savants," in *Actes du Ve colloque international de sinologie 15-18 septembre 1986, Succès et échecs de la rencontre Chine et Occident de XVIe au XXe siècle* (Taipei, Paris: Ricci Institute, Instituut Ricci, 1993), pp. 240. 諸多文章，例如 "Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine, par le P. Louis le Comte, de la Compagnie de Jesus, Mathématicien du Roy," in *Le Journal des Savants* 1697, pp. 37-44; J. Bouvet, "Portrait Historique de L'Empereur de la Chine," *Le Journal des Savants* 1698, pp. 246-248; Louis Ellies du Pin, "Defense de la Censure de la Faculté de Theologie de Paris du 18 Octobre 1700. contre les propositions des livres intitulez Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine. Histoire de l'edit de l'Empereur de la Chine. Lettres des ceremonies de la Chine", *Le Journal des Savants* 1698 (22 août, 1701), pp. 389-396.

章消息，進而為文反駁。耶穌會士對中國倫理的推崇，尤其是對中國古儒與康熙皇帝的推崇：康熙容教令、宮廷耶穌會士教授康熙西學等等活動的介紹等種種與中國相關的資訊，其影響範圍已經從教會延伸至當時的學術界。以下主要討論兩位思想家：萊布尼茲（G. Leibniz）與伍爾夫（C. Wolff）。

萊布尼茲批判龍華民，支持利瑪竇，並將符象派的《易經》研究數據化。當 1700 年索邦神學院譴責了耶穌會對中國的傳教策略和中國禮儀之後，中國禮儀是宗教的還是世俗的這一問題成了眾所矚目的主題，萊布尼茲也捲入其中。在索邦譴責的同一年，萊布尼茲發表〈論孔子的世俗祭儀〉（On the Civil Cult of Confucius），承認對儒家看法的變化。早期萊布尼茲認為祭孔是一種「世俗儀式」而非「宗教儀式」，後來他持一種相反的立場。⁷¹稍後，他在 1701 年 4 月 11 日的《學者報》上讀到一篇對龍華民文章的評論，和這個刊物 4 月 25 日上另一篇對利安當論中國宗教的評論。⁷²1716 年萊布尼茲所寫的〈論中國人的自然神學〉（*Discours sur la théologie naturelle des chinois*）一文，表達了對龍華民把中國傳統看作迷信這種觀點的質疑。萊布尼茲指出，由於來自中國資訊的不足，中國習俗的實情仍是不清楚的。在這種情況下，當認識不足以給出一個判斷，他寧可「從最積極面接受每件事」⁷³而不是太過輕率地把中國人宣布為「無神論者」，因為「不加傾聽地譴責中國人是不公正的」。⁷⁴文末萊布尼茲認為，中國哲學應該被解釋為可以使歐洲基督教更豐富的「自然神學」，而非龍華民所譴責的「無神論」。

萊布尼茲主張，中國哲學有其內在一致性，不能因為中國哲學與歐洲思想不相容，就認定中國哲學是荒謬或是錯誤的，⁷⁵即使結果會使自身的傳統遭受挑戰，也必須致力探尋其合適的意義。⁷⁶他追隨利瑪竇對中國古經書的評價，並且進一步接受符象派《易經》的研究，認為中國經典代表一種否定性的世界觀。⁷⁷與龍華民對立，萊布尼茲的觀點是 1. 儒家的「理」應被看作第一原理，即上帝，而非第一物質。2. 在儒家傳統中，「理」和「氣」是結合在一起的；屬靈物和物質物是不可分的。儒家的「萬物一體」和「理一分殊」與上帝——世界的關係觀點相協調：上帝在萬物中，萬物在上帝中。意思是，對他來說，上帝——世界的關係如同一個有機整體，上帝並非處在世界之外的建築師。因為五德來自「理」，而五行來自「氣」，因而理智與德行不可分，並表現在自然中。對屬靈物和物質物的關係，中國人擁有一個非二元的觀點。3. 既然屬靈物和物質物不可分，因而中國人相信屬靈實體和人類靈魂的不朽。4. 儘管沒有聖經話語的啓示，通過自然之光（理性）刻入他們的心靈，中國古人對上帝特別是創世的秘密有著真實的認識。在古代典籍《易經》中可以找到這一創世的秘密。古代中國人擁有對上帝的真實認識使他們達到了一種高於現代人的道德狀態。萊布尼茲認為古代中國哲學是「自然神學」和「純正的基督教」。⁷⁸儒家傳統並非如龍華民所詬病的是無神論，而實際上可能是一種對歐洲基督教有極大幫助的自然神學。⁷⁹

另外，如果我們注意到萊布尼茲與伍爾夫的差別，就更能說明上述變化。萊布尼茲以柏應理主譯的儒家經

71 Julia Ching & Willard G. Oxtoby, *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China* (Nettetal: Steyler Verlag, 1992), p. 77.

72 Cf. Leibniz, "Remarks on Chinese Rites and Religion (1708)," in D. J. Cook & H. Rosemont, eds., *Writings on China* (Chicago: Open Court, 1994), pp. 67-69.

73 Ching and Oxtoby, *Moral Enlightenment*, p. 79.

74 Ching and Oxtoby, *Moral Enlightenment*, p. 80.

75 *Discourse*, pp. 40-42.

76 *Discourse*, p. 3.

77 *Discourse*, pp. 2, 16. See also Perkins, *Leibniz and China*, p. 167.

78 Leibniz, *Discourse*, p. 32.

79 此與龍華民對應之四步論證請參潘鳳娟，〈無神論乎？自然神學乎？中國禮儀之爭期間龍華民與萊布尼茲有關中國哲學的詮釋與再詮釋〉。

典拉丁文本為其參考資料，譯本追隨利瑪竇對中國經典中「天」與「上帝」意見，翻譯為 *Deus*。萊布尼茲早年受耶穌會所介紹中國實踐倫理的內涵吸引，後期卻轉向形上學。但是，深受萊布尼茲影響的德國哲學家吳爾夫（Christian Wolff, 1679-1754）在其〈中國哲學講話〉中指出，當 1721 年他發表有關中國實踐哲學的演說時，是根據索邦神學院和羅馬教廷定罪中國禮儀之後，衛方濟所翻譯的《中國六經》，未見柏應理《中國哲學家孔子》。伍爾夫說他在《中國六經》完全沒有看見 *Deus* 一詞，因而認定中國是一個不需要有上帝而能夠建立完美倫理體系的文明，因而進一步促進哲學從神學獨立出來。⁸⁰ 伏爾泰在 1721 年聽伍爾夫演講中國的實踐哲學深受影響，他的作品基本上以中國反諷歐洲的道德敗壞。他根據杜赫德《中華帝國全志》⁸¹ 所收錄由馬若瑟所翻譯的《趙氏孤兒》（1731）⁸² 改編成話劇《中國孤兒》（*L'Orphelin de la Chine*），1755 年八月廿日在巴黎首演，⁸³ 頗受好評。雖然羅馬教廷對耶穌會在中國的活動，尤其是他們對中國經典研究，特別是《易經》的發展明顯不滿，不過歷史的發展確實令人出乎意料。保存在巴黎圖書館的中文文獻，在不到一個世紀之後，成為歐洲學院漢學家的藏經閣，漢學研究由學院教授接棒，擺脫教廷的控制。利氏一派在歐洲為中國禮儀和傳統的辯護，分化中國傳統為宗教與世俗的策略，以敬天、祭孔、祭祖為純文化和倫理層次的策略，同樣在歐洲產生不可逆轉的影響。

晚明的士大夫面臨救亡圖存的危機時，來華耶穌會

士所介紹的強盛、理想的歐洲形象，帶著歐洲科學和技術等「西學」進入中國，成為晚明諸多中國士大夫救國的浮木，但同時也成為清初中西學之爭、漢宋學之爭的導火線，成為清朝漢學的推手。同一時代的歐洲，同樣為了爭論中國傳統（包括古代和明清）是否合乎歐洲基督教的教義，這些爭論在與當時已經存在歐洲對中國文化的好奇與遐想的氛圍中，推演至高峰，更有甚者，在 18 世紀的歐洲啟蒙扮演舉足輕重角色，使歐洲文明揮別中古教會的全面控制，起步朝向現代的成年時代（*come of age*）邁進。這正是前加拿大多倫多大學「中國哲學與宗教系」榮休教授秦家懿（Julia Ching, 1934-2001）所指出的，那是一場中國對歐洲的倫理的啟蒙。⁸⁴ 雖然謝和耐在其《中國和基督教》⁸⁵ 一書主張耶穌會初期傳播歐洲倫理學的成功，終於在後來碰觸到形上學辯論時被拆穿冒牌儒家的面具，最終傳教事業全面失敗。但是，他或許沒有注意到的是，這倫理層次的相似性，促使中國倫理學回到歐洲本土挑戰歐洲傳統。秦家懿所言之「倫理的啟蒙」並未言過其實。歐洲長期存在的對中國的仰慕、好奇，如今化為行動，開始好好地深入研究中中國：從表面的寰宇搜奇式的遊記漢學，進一步對中國整體傳統展開研究。更由於耶穌會士對中國古代的高度評價，挑戰歐洲在教會影響下對世界起源的信仰，因為從耶穌會帶回的中國資料顯示，中國歷史比聖經所記錄的歷史還長遠。歐洲長期以來追求普遍語言的研究，也在耶穌會所帶回的中國文字獲得啟發，萊布尼茲甚至從耶

80 C. Wolff, *Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese* (Text 1721, Notes 1726), in J. Ching and W. Oxtoby, transl. & eds., *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China* (Sankt Augustin: Steyler Verlag, 1992), pp. 162, note 42; 172-173, note 68; Donald F. Lach, "The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)," *Journal of the History of Ideas*, vol. 14, no. 4 (1953), pp. 561-574; Li Wenchao and Hans Poser eds., *Das Neueste Über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697* (Stuttgart: Steiner, 2000), Chinese edition: 李文潮等譯，《萊布尼茲與中國》（北京：科學出版社，2002），頁287-288。

81 J.-B. du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (Paris, 1735)（法國國家圖書館，FRBNF37286263）。

82 A. Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, p. 113. 中國叢報1841年也介紹了馬若瑟法譯趙氏孤兒一事。馬若瑟的著作列表，參于明華，前揭書，頁30-31。

83 參Voltaire, *Œuvres complètes* (facsimile reprint, Elibron Classics, 2005), pp. 443-512.

84 J. Ching and W.G. Oxtoby, *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China* (Nettetal: Steyler Verlag, 1992).

85 Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. by Janet Lloyd, Cambridge University Press, 1985；中文譯本，謝和耐著，耿昇譯，《中國和基督教》（上海：上海古籍出版社，1991）。

耶穌會對《易經》的研究，肯定了中國陰爻與陽爻，轉化為 0 與 1 就是人類語言的源起，隱藏世界起源的奧秘。中國禮儀之爭成為歐洲中國熱的推手，同時啟發了歐洲思想家以中國倫理社會為典範，脫離羅馬教廷的掌控。三十年宗教戰爭之後，歐洲世俗君王自行決定該地區的宗教，思想上以中國哲學作為理論根據，以中國駁斥教會，邁向世俗化，這恐怕是傳教士們始料未及的。

四、結語

孟德衛已經提出，耶穌會對中國的研究確實是歐洲漢學起源之一，但也指出歐洲學者研究中國，完全是在歐洲中心的前提之下進行，其目的是建立強盛的歐洲。個人認為，同時期的中國士大夫無論是藉西學以興漢學，或藉漢學以駁西學，其研究則是一種中國中心的立場，也是為了興盛中國傳統。從本文所探討漢學起源和耶穌會的關係，以及雷慕沙和《中國叢報》的相關討論來看，19 世紀的漢學工作者，乃有意識地繼承耶穌會在 16 到 18 世紀的工作。而耶穌會重新恢復之後，再次加入漢學研究的行列，使漢學研究從 19 世紀以來更豐富，更多元發展。耶穌會在中國的歷史，過去始終被視為漢學研究的旁支，近年開始獲得學者青睞，重新肯定其學術上的貢獻。以此觀之，耶穌會之漢學先驅者的地位，值得學界更多研究。換句話說，歐洲漢學的源起，

與其說是對中國的熱愛與認識，不如說是藉由對中國的研究，來堅固歐洲本地的傳統，重新肯定自身文化的價值。正如法國漢學家于連（François Jullien）所說的「一種從域外進行的解構」（une déconstruction du dehors）⁸⁶ 歐洲漢學藉由繞道中國，整合與改造歐洲。歐洲內陸經過宗教改革之後，菁英份子對教會的腐敗不滿情緒逐漸引爆，明清一統大帝國，相較紛亂小國林立的歐洲，中國儼然成為理想的政治社會典範。外來的中國因素激化內在的需求，文藝復興以來的人文主義漸趨成熟，世俗化進程也在此時啟動，歷經啟蒙之後的歐洲，開始進入現代。如果說，歐洲漢學的興起其中一個原因在於藉由中國反思歐洲振衰起弊，⁸⁷ 明清漢學的興起，其中一個原因是透過古學反思今學。從清初的漢宋之爭、西學中學之爭，經歷 19 和 20 世紀的發展演變至今日國際漢學的發展，已經或將會邁向一個更充滿動力的互動交流。而近年逐漸浮上檯面的，國人研究國際上對國學的研究，難道不也是另一種境外反思——經由國際漢學家反思中國？從中西互視的交流觀點研究，漢學與國學，因其研究者的身分和不同文化傳統，將會使國際漢學研究更富多元性。如同晚明耶穌會士傳入西學，與明清士大夫內部醞釀已久對宋學的改革力量共振，終於在清朝中期興起更廣泛的漢學研究，如今國內漢學研究在與國際漢學匯流之際，或者將使漢學進入一個新的紀元。

86 林志明、魏思齊編，《其言曲而中：漢學作為對西方的新詮釋》（臺北：輔仁大學出版社，2005），頁75。另請參閱 François Jullien, *Penser d'un dehor (La Chine): Entretiens d'Extrême-Occident* (Paris: Seuil, 2000).

87 萊布尼茲曾呼籲邀請中國傳教士到歐洲，因為他擔心耶穌會等傳教士到中國大量傳布神學、科學技術，將會使歐洲落後中國。詳參 Leibniz, *Novissima Sinica*, 10, in D. Cook and H. Rosemont Jr. transl. and eds., *Writings on China* (Chicago and La Salle: Open Court, 1994), p. 51. See also Franklin Perkins, *Leibniz and China: A Commerce of Light* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Patrick Riley, "Leibniz' Political and Moral Philosophy in the *Novissima Sinica*," in Wenchao Li and Hans Poser, eds., *Das Neueste Über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697* (Stuttgart: Steiner, 2000), p. 251.