

翻孔子、譯孝道： 以早期的《孝經》翻譯為例反思西方漢學的定位

潘鳳娟

本文在近代西方有關孔子的命名與其名下經典的翻譯之脈絡下，以《孝經》為個案，綜合比較十八～十九世紀四個西方傳教士名下的譯本。藉此個案研究觀察同一部經典在不同時代與社會脈絡中所形成多元的譯文樣貌，以及所形構出來在譯本間之傳承和衍異的翻譯進程，進而析論其透過翻譯所建構的中國知識之傳承和變遷，並在此基礎之上，反思近代西方漢學作為文化際學科 (intercultural-discipline) 的方法問題。本文作者認為，翻譯作為西方漢學的要素，具備譯者與漢學家雙重身份的研究者，在此一超越中西二元的學科裡，無論是西方學者之將中國作為對象的第一序研究，或是華人學者對此一已成為學科的西方漢學之「第二序研究」，均已超越了「西學」與「中學」的二元劃分，並且展現出它們可以或甚至是必需作為對話的方法和場域之學術的要求。

關鍵字：傳教士、孔子形象、《孝經》翻譯、跨文化、西方漢學

收件：2014年12月26日；修改：2015年3月10日；接受：2015年6月26日

潘鳳娟，國立臺灣師範大學東亞學系副教授，E-mail: fcpan@ntnu.edu.tw。

感謝兩位匿名審查人與編輯的寶貴修改意見。本文為科技部計畫成果之一（『《中國叢報》、耶穌會、歐美漢學：重新閱讀與書寫傳教士與近代中西交流史』計畫編號：NSC 99-2410-H-003-132-MY3）在此一併致謝。

Confucius Translated, and Filial Piety in Transwriting: Early Missionaries' Translations of the *Xiaojing*

Feng-Chuan Pan

This paper traces the history of the western missionaries' contribution to sinology via synchronic and diachronic investigations of their translations of Confucian texts, especially the *Book of Filial Piety (Xiaojing)*. Here the author is attempting to redefine "Western sinology" as an intercultural discipline and the horizon of an ongoing dialogue. This means that Chinese historians of sinology need to go beyond the simplified duality of East and West and study Western sinology in greater depth. This would entail, among other things, the need for greater scholarly attention to the connection between the early Jesuits and the Protestant missionaries in late imperial China.

Keywords: missionaries, Confucius, translation of classics, *Book of Filial Piety*, intercultural dialogue, Western sinology

Received: December 26, 2014; Revised: March 10, 2015; Accepted: June 26, 2015

壹、前言

傳教士與近代中國的關係，一般多以兩個階段來做區分：明末清初的耶穌會士，以及清末民初的新教傳教士。這兩個階段的傳教士又分屬兩個主要地理區域：一為歐陸傳教士、一為英美傳教士。目前學界多以雍正禁教 (1724) 或教宗本篤十四 (Benedict XIV) 在1742年頒佈的敕令作為分界點，認為以耶穌會為代表的天主教傳教工作即此而中斷。尤其在1773年耶穌會士遭到解散，以至到1814年復會以後，亦即正值新教傳教士開始入華時，中西之間的正式交流才重新開始。而在兩階段入華的西方傳教士之間，則多被視為斷裂的關係。

近年在國際漢學相關研究的推波助瀾之下，耶穌會所扮演的先驅角色正式為學者所重視。孟德衛 (David E. Mungello) 曾在其 *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (1985, pp. 13-14) 一書中指出，十七至十八世紀的歐洲，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。書中將十九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。他同時指出，耶穌會在中國的活動和對中國文化的研究以及傳入，為歐洲啟蒙時期中國的熱愛者 (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)。這些先驅之所以對中國產生興趣，除了為研究中國而研究中國之外，更重要的目標是在於提升與改善當時歐洲自身的問題 (Mungello, 1991, pp. 119-120)。十七~十八世紀的耶穌會士，在作為中西交流的媒介上，他們以作者的身分而開啟了歐洲漢學的源頭，其中尤其重要的是他們對於中國經典的翻譯。透過經典翻譯，乃至專著書寫來進行介紹的工作，歐洲思想界因此得以認識中國的傳統、文化以及中國各種不同層面的實況。而清末新教傳教士實則有意識地繼承明清耶穌會士們的工作，而這也與歐洲漢學研究學院化的過程有著密不可分的關係

(潘鳳娟, 2008, 頁14-26)。

從早期西方漢學領域中對於經典翻譯的發展來做觀察，筆者認為明清天主教耶穌會士與清末英美新教傳教士之間，存在著一種如同「臍帶關係」那樣緊密的延續性與傳承性。明清之際的交流以及認知，它們作為一種前驅模式，在清末民初西方勢力重新進入中國之後，深刻地發生了影響，後者實際上是延續著前者而再向前近。而且，與前述中西互動的發展相似，十七～十八世紀和十九～廿世紀階段的漢學之發展與演變，後者同樣也是延續著前者而來。中西文化交流史的過程中，中國經典的歐譯在中歐雙方文化傳播過程中所扮演的角色，譯本與翻譯行動在時空背景中的交互作用，以及雙方相遇後的效應與歷史回響(wirkungsgeschichtliche Resonanz)，值得學界重視並加研究。

貳、以孔子之名：翻譯作為知識重構的門徑

耶穌會的中國經典翻譯工作，與其進入中國傳教幾乎同時開始。《四書》被選為傳教士學習古典中文的教材。而且自羅明堅 (Michele Ruggieri) 時就已經開始進行翻譯的工作。1593年，利瑪竇即奉命開始翻譯《四書》，一方面作為新進傳教士之語言教材，一方面希望正確理解儒家，並從儒家經典中，尋找切入點，以中文表達天主教神哲學思想 (梅謙立, 2008, 頁131-142)。根據梅謙立的研究，耶穌會士的中國典籍翻譯，基本上有三個階段的發展歷程：(一) 初入中國以經典作為語言教材；(二) 1667-1668年間的廣州會議，發生了有關儒家經典的爭論，結論是，翻譯這些經典可視為訓練傳教士們具備對儒家典籍的「耶穌會士式的閱讀」(the Jesuit Reading)；以及(三) 基於學術性的態度而展開的中國經典翻譯工作，此舉使論述主場從中國移回歐洲，他們在中國傳統註疏和歷史考據的脈絡中，建立一套詮釋體系，以便向歐洲學界和教會介紹中國哲學之理性面向與高度發展的智慧。《四書》之翻譯，成為在「五經」之外，同樣具有經典地位的「一部」儒家著作 (Meynard,

2011, pp. 4-5)。此階段需要達到幾個目標是：確認儒家權威、明確區隔儒家與宋明理學、在朱熹之外尋找另外具權威的註疏者，以及提供足夠的語言與歷史資料以確立《四書》的權威性。他們嚴格地區分了受到佛教影響的宋明理學和純淨原本的先秦儒家。回歸「述而不作」的孔子之「祖述堯舜，憲章文武」原則，孔子名下作品成為最合適的對象。歷經多番爭論，經過將近一個世紀之後，《四書》的翻譯工作終於在 1687 年，由柏應理 (Philippe Couplet) 等耶穌會士出版了題名為《中國哲學家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia sinensis latine exposita* [*Confucius, the Philosopher of China. The Chinese learning presented in Latin*])。在此書中，孔子被形塑為一位「哲學家」，其名下的《大學》、《中庸》和《論語》成為翻譯者向歐洲介紹中國哲學或是以拉丁文呈現的有關中國的知識 (*Scientia sinensis latine exposita*) 的平台 (Meynard, 2011, pp. 3-12; Mungello, 1983, pp. 516-539)。

然而，由於此等對中國古典儒家之正向詮釋未能獲得羅馬教廷的支持，耶穌會士們轉而向法王路易十四尋求支持。所以《中國哲學家孔子》一書，在其書的封面標示「基督教國王路易大帝」(*Ludovico Magno, Regi Christianissimo* [Louis the Great, Christian King])，在法王的特許之下，「為東方傳教士和文人共和國最佳利益」(*Eximio Missionum Orientalium & Litterariae Reipublicae bono* [for the Highest benefit Oriental Missions and Republic of Letters]) 而出版 (Couplet, 1687, cover page; Meynard, 2011, p. 81)。書中所附致獻法國國王的書信中，其遣詞用字在某種程度來說確實相當諂媚，指稱孔子的古老理想或者僅能仰賴路易十四方能實現。書信中也展現出耶穌會士意圖藉由說明中國古代經典為中國皇帝所提供的合法性，用來支持耶穌會在中國傳教的合法性 (梅謙立，2011，頁 103-104)。因著法國國王的支持，此翻譯計畫的編輯工作由羅馬轉向巴黎。所以，梅謙立總結道：從《中國哲學家孔子》這本書，基本上可以觀察出歐洲知識 (*Europa Scientia*) 在三方面與中國知識 (*Sinensis Scientia*)

可以相互結合。第一，形上層次：結合了經院神哲學與朱熹的理性主義，使他們得以將中國古代的思想與基督教神學取得連結，不過卻在內容中隱瞞與朱熹的關聯。第二，政治層次，以張居正的《四書直解》這種有助帝國統治的詮釋作為其翻譯的依據。所以說，這時期中國的耶穌會士支持康熙之絕對君權，一如法國的耶穌會支持路易十四的君主極權，這些古代經典在經世致用之實務面向上被強化了。第三，歷史層次：援引丘濬，或書中所稱之丘瓊山 (Kieu kium xam) 的古代例證方法，甚至書末收錄了改編自衛匡國《中國歷史》(*Sinicae Historiae*, 1658) 的《中華帝國歷代年表》(*Tabula chronologica monarchiae Sinicae*)，強化經典中重要人物之史實性 (梅謙立，2008，頁138-141)。

根據我們從早期耶穌會的著作歸納整理發現，他們對中國的認識，最初將中國視為一個整體。所以，當時的出版品內容多半包羅萬象，舉凡中國古典語言、歷史、地理、物產、風俗與宗教相關文獻的翻譯、介紹與評論。多屬於概述性質，並且多是在與歐洲的文化與體制的對比之下進行。也就是說，在與歐洲知識體系對應之下，在其對中國的理解與詮釋的基礎之上，建構出其所能認可的「中國知識」或「中國學」(*Scientia sinensis*, *Chinese Knowledge*, *Chinese Learning*)。在此「中國知識」的大主題之中，依序翻譯《大學》、《中庸》和《論語》，以孔子核心，介紹中國文人傳統。在《中國哲學家孔子》一書正式進入經典本文的翻譯之前，除了一篇極長的導論之外，在導論結尾還提供了一個九頁的孔子生平介紹 (*Confucii Vita [Life of Confucius]*)，和孔子立像圖。雖然柏應理將孔子視為聖徒 (*Sanctus*)，但其圖像的背景裝飾，則是使孔子站立在一座歐洲傳統圖書館之前，背後充滿藏書，建築物正面有題著「國學」的牌匾，意在強化孔子的教師與學者角色 (Couplet, 1687, p. 54; 梅謙立，2011，頁108; Lee, 2007, pp. 109-135)。

有關孔子做為一位哲學家的定位，利瑪竇在其與金尼閣共同署名的《利瑪竇中國傳教史》(*De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab*

Societate Jesu [*On Christian expeditions to China undertaken by the Society of Jesus*] 1615)¹ 一書的第一卷中，並列敘述了孔子和老子，並稱老子為「老人哲學家」(Philosophus senex)，將他視為與孔子 (Confutio) 同時期的哲學家 (Ricci & Trigault, 1615, p. 110；何高濟，王遵仲，2001，頁109-110)。而孔子的名字 (Confucius) 和作為「中國哲學家」(*sinarum philosophus*) 的身份，在1687年出版的《中國哲學家孔子》一書，基本上已經確立。十八世紀之後，1711年，衛方濟在布拉格出版的《中國哲學》(*Philosophia sinica*) 更是直接採用「中國哲學」作為書名，正式與西方的 *Philosophia* 對應，成為兩組相對照的哲學體系 (潘鳳娟，2010b，頁201-203)。在西方孔子形象的建構過程中，除了前述柏應理的《中國哲學家孔子》之外，稍晚的北京耶穌會士錢德明的「孔子生平圖」(*Vie de Confucius*) 亦相當值得注意 (Amiot, 1786, pp. 1-508)。此為錢德明從中國民間的孔子聖蹟圖篩選出的十八幅孔子圖像集與傳記，曾經在法國皇室主導出版的《關於中國之記錄》(*Mémoires concernant les Chinois*) 系列叢書中出版，另有一單行本：《孔子畫傳》(*Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois, Paris, 178?*)。錢德明自謂：「在歐洲人所繪製的孔子像中，你無法找到這樣的，可以從中國人自己描繪的孔子圖像出生與死亡來觀看。我根據孔子生平圖的原本，忠實描繪[...]我已經有一百多幅圖畫介紹孔子事蹟」(Amiot, 1783, pp. 3-4; 李昭瑩，2011，頁17)。與柏應理之形塑孔子為中國哲學家的作法不同，錢德明的「孔子生平圖」卻就著圖像與文字，在有意無意之間，將孔子與基督的形象進行了連結。孔子的形象，彷彿成為中國的聖人，從初生之前、童年經驗、生平事蹟，甚至死後受朝拜種種奇特的經歷，與基督降生的事蹟具

¹ 此書原作者為利瑪竇，由金尼閣補充完成，書名原題作 *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu* (Augsburg, 1615)，繁體中譯本：劉俊餘、王玉川合譯，《利瑪竇中國傳教史》(台北：光啟出版社，1986)。簡體中譯本則是根據此書之英譯本 *Louis Joseph Gallaghe, China in the Sixteenth-century* (New York: Random House, 1953) 翻譯而成，出版資料如下：何高濟，王遵仲譯，《利瑪竇中國札記：傳教士利瑪竇神父的遠征中國史》(桂林：廣西師範大學出版社，2001)。

有相似性（李招瑩，2011，頁7-34）。

實際上，“Confucius”這個字，是近代早期傳教士翻譯中國古典文獻，尤其儒學經典過程中產生的新字，是「孔夫子」的音譯“Kong Fu tse”或“Con-fu-ci”衍生而來。Con-fu-ci 被拉丁化之後，成為 Confucius 而為拉丁文單字，爾後更在不同歐洲語言中被接受為專稱。問題的關鍵在於耶穌會士的著作、書信、翻譯和各類報告中的 Confucius 和中國的孔夫子，到底如何對應，以及這個字又如何代表中國傳統中對孔夫子的描述和認知。魯保祿 (Rule, 1986, p. ix) 直指這個拉丁化的字：“Confucius”是耶穌會的發明物 (Jesuit invention/creation)。不過，這個在魯保祿書中相對中性的拉丁化名詞 Confucius，卻在詹啟華 (Lionel M. Jensen) 的《製作中的孔夫子學》(*Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, 1997) 一書，則多了些許蓄意與任意。在後者的書中，Confucianism (孔夫子學說) 沒有中國相對應的原版孔夫子，而是耶穌會根據自己的想像「製造」而成。詹啟華也主張：「『孔夫子』這個今天一般世人對儒家創始人孔子的漢語稱謂，在利瑪竇來到之前的中國本土語言和思想文獻中幾乎不存在，它完全是利瑪竇等西洋耶穌會傳教士們『創造』和『製造』的結果」(Jensen, 1997, pp. 4-6; Standaert, 1999, pp. 115-132)。不過詹啟華的主張在王慶節的考據中被證實不能成立。理由是，經考證之後中國文獻確實存在為數不少的「孔夫子」一詞。例如《朱子語類》至少兩次，而《四庫全書》出現一一五次，以及其他文物和銘文亦曾出現「孔夫子」的稱呼。目前可見曲阜孔廟的「魯孔夫子碑」、陝西博物館藏的「孔子答問鏡」銘文，以及上海博物館所典藏的「三樂紋方鏡」，均有「榮啟奇問曰答孔夫子」字樣。從早期文獻出現次數少，後期文獻相對頻繁的情況估計，「孔夫子」可能是從口傳到書寫逐漸成形（王慶節，2013，頁38-42；董鐵柱，2011，頁48-54）。竊以為，名詞可以創造，尤其是在跨語言的脈絡中。但是如果一旦與其相對應之「原件」的連結一併根除，連當代中文圈所認知的孔夫子學說也

是耶穌會士製造中譯之後的「舶來品」，那就過猶不及了。

大抵上我們可以說，無論是在中國本土或域外，無論使用「孔子」、「Confucius」或「孔夫子」不同稱謂，他均被塑造為一位代表中國重要人物，並逐漸形成各種不同的「孔子論」，也有著「哲學家」、「老師」和「宗教傳播者」的不同身份。環繞著孔子而來的各種論議，與西方文化交互影響之後呈現於當代的樣貌，或者也反過來影響中文世界對孔子的認識。他名下的經典，也該當在更寬廣的視野下、跨語言文化與宗教的脈絡中，不斷地被重新檢視與探索。以下就針對繫屬在孔子名下而涉及傳統核心思想——孝道——的經典，亦即《孝經》的西文翻譯作為例子，進行一個歷時性的觀察和研探。

參、一部《孝經》各自表述： 《孝經》翻譯之知識建構與變遷

以下我們就藉由文中所附插圖圖1（《孝經》歐譯與流傳）來說明從柏應理的《中國哲學家孔子》出版以後，就《孝經》這個個案，依其時序解析它如何在西方譯本中被各自表述，以及自1711年至1879年超過一個半世紀的時間中，不同的《孝經》譯本如何各自在其時代背景中展現出不同的詮釋。根據不同時代的譯本，可以追溯出這段期間《孝經》翻譯四個延續階段的內在軌跡：（一）中國禮儀之爭、（二）中華帝國脈絡、（三）中西教育脈絡，到（四）比較宗教脈絡。它們並且可以分別由比利時耶穌會士衛方濟 (François Noël)、法國的韓國英 (Pierre-Martial Cibot)、美國新教傳教士裨治文 (Elijah C. Bridgman) 和英國新教傳教士理雅各 (James Legge) 的翻譯來做為其完成的代表。在前述四個依時序而下的不同譯本脈絡中，《孝經》的定位也不相同：它們分別被視作為「文人文獻」、「帝國文獻」、「民間教材」和「神聖文獻」。我們從此書的翻譯脈絡來做觀察和分析，可以發現同一部經典的譯本如同雙面鏡，映照出雙方的學術變化與中歐之間相互回響的文化效應。

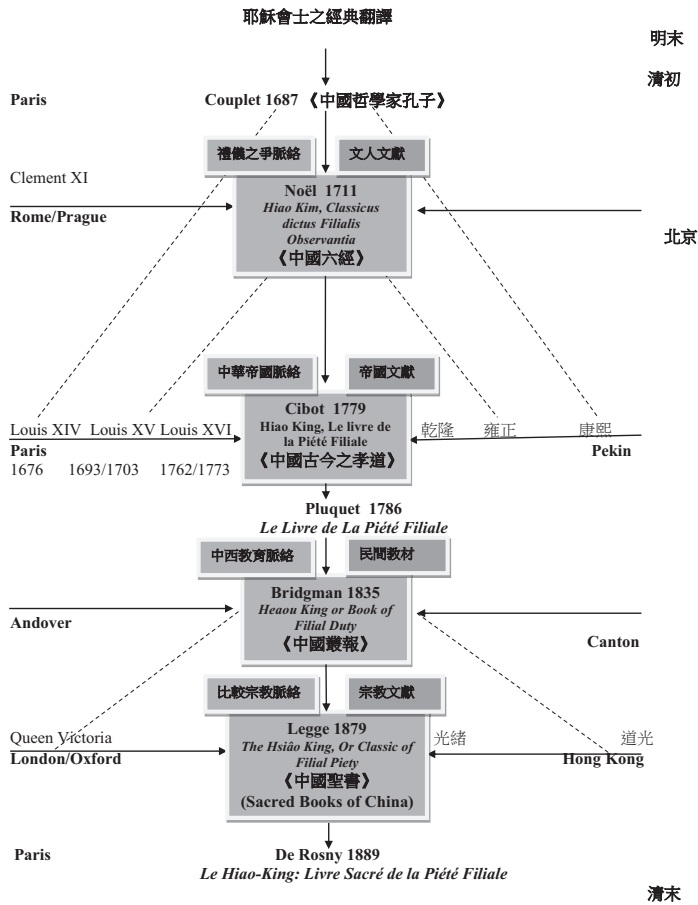


圖1 《孝經》歐譯與流傳
資料來源：作者自行整理。

一、中國禮儀之爭脈絡

《孝經》這部經典的翻譯史，歷經了歐洲自從十六世紀以來，羅馬教廷自宗教改革之後由耶穌會為主體的向外擴張勢力的時代，延伸至以英美為主體的新教傳教士入華十九世紀，他們共同面對的是來自中華帝國高度發展的儒家這個主要對手。兩造相遇初期，箇中核心爭議就在禮

儀之爭中清楚地對比出來。早期耶穌會翻譯儒家經典的高峰，在1687年所出版的以孔子為核心之《中國哲學家孔子》一書，此後不久，西方首見的《孝經》翻譯，便於1711年，在耶穌會與索邦神學家和教廷宗教裁判者辯論中國禮儀應屬「宗教的」抑或是「市民的」(religious or civil) 這種難題的「中國禮儀之爭」的時代脈絡出版了。這一譯本收入於衛方濟 (François Noël) 名下的《中國六經》(*Sinensis imperii libri classici sex*) 之第五部，並題名為 *Filialis Observantia*，書名同時也加有音譯 *Hiao Kim* (Noël, 1711, pp. 473-484)，與儒家《四書》和《小學》的完整譯本，一起出版。此舉可與前述所提及《中國哲學家孔子》與中國知識結合的三重層次互相對照比論，尤其是與從古代歷史性和君王的詮釋來尋求支持的做法相似，衛方濟的翻譯和詮釋內容包括了經典本身、文人注疏和康熙的權威性論述 (潘鳳娟, 2010b, 頁203-204)。從衛方濟的經典翻譯，我們看到他與馬若瑟 (Joseph de Prémare) 之主張儒學裡「字學、經學、理學」三而一的詮釋進路一致；從初階的字義到高階的思想體系，一以貫之。其次，衛方濟的翻譯不僅接續了柏應理等人之聚焦孔子一人的文人儒家詮釋，他還透過《中國六經》之合併《孝經》、《小學》與《四書》，更完整地呈現儒家的文人傳統；亦即，將焦點從「孔子」個人轉向「中國儒家」整體。他同時凸顯了禮儀之爭的辯論翻轉，成功地將膠著在「宗教」或「市民」的二分式禮儀觀以及經院神哲學的形上學式辯論和抽象分析，轉向以孝道為核心之倫理實踐面向的關注。也就是說，在其譯本中，他高舉了「孝」是中國禮儀的核心，超越了「宗教」和「市民」的二分困境。

二、中華帝國脈絡

儘管前述提到衛方濟的經典翻譯已經開始將康熙對禮儀與關鍵字詞和概念的意見拿來作為對經典的權威性論述，因而在某種程度上可謂採取了有利皇權統治的詮釋來翻譯《孝經》，但是，他的翻譯被其後繼

者韓國英批評為是沿襲「文人文獻」(*les œuvres littéraires*)而成的譯本，仍舊是一種「文人文獻」和「古文」，仍是一種在文人脈絡中的詮釋。² 韓國英則進一步將焦點從文人的中國儒家，轉向「帝國文獻」(*les œuvres Impériales*)以及皇權之下所詮釋的帝國儒家。也就是說，在《孝經》翻譯史上，從文人儒學的詮釋到帝國詮釋脈絡的轉向，要到1779年，駐北京的耶穌會士韓國英重譯並出版了《孝經》以及多種孝道相關文本才完成（潘鳳娟，2010a，頁67-95；Amiot et al., 1779, pp. 28-76）。

論及此就不得不提十七世紀末法國國王路易十四 (Louis XIV, 1638-1715) 藉由國王數學家 (Mathématiciens du Roy) 的派遣，參與了歐洲在中國競逐。此時歐洲的政教之爭也躍上了歷史舞台，或隱或顯地呈現在這部經典的翻譯進程之中。相對於衛方濟名下《中國六經》之出版於禮儀之爭的顛峰期，韓國英名下之帝國孝道文獻的翻譯則見於中國禮儀之爭末期，尤其是在耶穌會被解散之後的非常時期裡出版的。正當法國國王勢力逐漸凌駕於羅馬教廷之上的同時，滿清時期的中華帝國也在康熙大帝的治理之下，以儒學的守護者和孝道的實踐與發揚者自居。尤值一提的是，稍晚在乾隆朝長駐於北京的韓國英也以「北京傳教士」(*les missionnaire de Pé-kin*) 為譯本的署名。此舉與其前輩衛方濟之自稱「耶穌會傳教士」(*Societatis JESU Missionario*) 相比，兩者在政與教之間的身份抉擇，明顯有了不同取捨。身為衛方濟譯本的評論與補充者，韓國英的《孝經》翻譯手法延續了衛方濟的倫理轉向，而且隨著時間的推移，他所譯介的文獻選材更進一步聚焦於皇權，在滿清皇權集中的大一統帝國脈絡中來翻譯與詮釋。他名下的《孝經》譯本題名為：“*Hiao-King, ou Livre Canonique sur la Piété filiale*”，收入同為他名下的《中國古今之孝道》(*Doctrine ancienne et nouvelle des Chinois sur la piété filiale*) 一書，連同各種有

² 除了《孝經》之外，他同時翻譯出版了十二大項涵蓋了康雍乾三朝與中國孝道相關的官方文獻，收入名為《中國古今孝道》(*Doctrine ancienne et nouvelle des Chinois sur la piété filiale*) 一書中。

關孝道的中華帝國文獻，在在法國王室規劃下出版的漢學叢刊：《關於中國之紀錄》(*Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*) 中一併出版 (Amiot et al., 1779, pp. 99-100)。

韓國英這個《孝經》譯本所根據中文原文裡，開宗明義說明了，依古聖明訓，中華帝國作為一個大家庭，皇帝是這大家族的父母 (*l'Empereur est le Père & la Mère*) (Cibot, 1779, p. 2)。《中國古今之孝道》一書除了「奏議」(*Tseou-y*, 1733)、《聖祖仁皇帝聖訓》中的「聖孝」全文譯本等等帝國文獻之外，韓國英還譯介了康熙朝的《御定孝經衍義》全書，並且以「天子之孝」（皇帝的孝道，“*La Piété Filiale de l'Empereur*”）為題，翻譯了1690年康熙的〈御製孝經衍義序〉全部文字。在此時期中歐學術之間透過《孝經》翻譯而能觀察到的，康熙大帝以及所象徵的中華帝國之關鍵核心地位，不言而喻。因此，韓國英得以比衛方濟之突破「宗教」與「市民」二元對立的禮儀難題更進一步，從四個方面詮釋中國的禮：宗教的 (*le religieux*)、政治的 (*le politique*)、市民的 (*le civil*) 與家族的 (*le domestique*)，分別強化並捍衛著天子的權力 (Cibot, 1779, p. 60)，並以「皇帝的孝道」凝聚了這四而一的禮，在「愛親」與「敬親」兩種實踐之中，達至完備。中華帝國乃一宇宙性大家族，而作為「明王」的天子、中華帝國的皇帝則是大家長。至此，禮儀問題核心中的孝道，實為「中國人的國家美德」(*la vertu nationale des Chinois*)，已經不再是單純的宗教或市民這種聖俗之別的問題，更推而廣之為如同中國「修、齊、治、平」的全面性關注。本人曾經探問：「韓國英身處乾隆朝，其所譯文本也不是在法國最強盛時期出版，但所選譯之文獻卻以康熙朝為主軸，對應著那位在歐洲君權神授觀念顛峰時代掌權的、集政治與宗教權力於一身、伏爾泰筆下發出『朕即國家』(*l'Etat, c'est moi!*) 豪語、派遣韓國英的前輩耶穌會士如白晉、李明等人前來中國的太陽王 (*Le Roi Soleil*) 路易十四的時代，韓國英之混譯天子、明王、諸侯、先王等名詞，是否也與歐洲君主權力，甚至政教關係的消長

有關呢？」筆者認為答案應是肯定的（潘鳳娟，2012a，頁71-99）。

前述我們從《孝經》此一個案的變遷，看見了耶穌會士們從柏應理之「孔子」，經由衛方濟之「中國文人儒家」，再到韓國英之「中華帝國儒家」三階段的儒學知識建構的歷程與內涵。然而，耶穌會士的經典翻譯就此退出歷史了嗎？《孝經》翻譯就此完結嗎？天主教與新教傳教士之間的連結，至少從他們對於中國經典的翻譯和詮釋這個領域來看，實際上遠比過去學界所理解的緊密得多。從我們目前所能掌握的十八～十九世紀西方四個重要《孝經》譯本研究結果，確立了不同譯本之間實則一脈相傳的結論。以下我們討論十九世紀新教傳教士名下的兩個譯本。

三、中西教育脈絡

前述所及在韓國英譯筆下的明王康熙以及他所統御的理想帝國，到了乾隆晚期，隨著英國使團馬嘎爾尼 (George Macartney) 一行人引發的新禮儀之爭，中歐之間勢力的消長在十八世紀與十九世紀之交，出現了翻轉（黃一農，2007，頁35-106）。也在此時，第一批新教傳教士開始出現在中國歷史的舞台上。

在第一次鴉片戰爭之前，西方人在中國東南沿海活動仍受到極大限制的時代，作為《中國叢報》(*The Chinese Repository*, 1832-1851) 的主要編輯與撰稿者，同時又是馬禮遜教育協會 (Morrison Education Society, founded in 1835) 的重要成員並實際負責業務的執行者，裨治文在1835年的《中國叢報》刊載了英文世界首見《孝經》翻譯，亦即 *Heaou King or Book of Filial Duty* (Bridgman, 1835b, pp. 345-353)。他主要依據了當時廣州一帶容易取得的三種民間教材：《孝經小學正文》(Heaou King, Seaou Heō, ching wǎn)、《孝經小學纂註》(Heaou King, Seaou Heō, tswan choo)，和《小學體註大成》(Seaou Heō te choo ta ching)。裨治文注意到在此三種文獻中，《孝經》均非獨立刊行，而是與其他文獻《小學》或《忠經》等這類青少年

的讀本 (“Lessons for the Young”) 合併出版 (Bridgman, 1835b, p. 345)。裨治文對教育問題相當重視，並且認為中華帝國整體亟需改革，而這改變僅有西方國家能夠提供，中國社會改革的第一步就是教育改革 (Bridgman, 1835a, p. 9)。他也藉由出版諸多中國中初級教育教材的翻譯，向其英語讀者展示這些教材是如何無趣又毫無用處，暗示著中國教育體系的改革是無可避免的 (Lazich, 2000, pp. 127-129)。因此，從裨治文諸多的翻譯出版來看，《孝經》的翻譯與裨治文著手研究與介紹中國教育系統的工作有關。他將《孝經》定位在界於蒙書（童幼教育）與經典（高階教育）之間的民間教材，並在中西教育脈絡中進行這份文本的翻譯。從內容與翻譯策略來看，裨治文不採寓意而從字意進行翻譯；面對爭議性關鍵概念與名詞時，他不涉入繁瑣的神學或宗教辨析。也因此，他的譯本簡明易懂，極少出現複雜的句型或繁複的修辭。雖然裨治文個人參與了聖經翻譯的修訂工作，也捲入譯名爭議，但是作為一位在鴉片戰爭之前來華，長期關注中西教育議題的傳教士，裨治文在翻譯具爭議性或難以理解的字詞時，採取一種通俗詮釋策略，藉此向英文讀者展現中國人中級教育的內容，且呼應了他所提出的透過教育改革去影響中國的成效可能更大的主張。或許因此，他的譯本既無須如衛方濟之高唱禮儀之爭，以孝道護衛禮儀的核心倫理價值，也無須如同韓國英之上綱為帝國文獻，強調皇帝孝道，鞏固帝位（潘鳳娟，2012b）。

四、比較宗教脈絡

第二次鴉片戰爭之後，時序進入十九世紀的後期。比較宗教學始祖繆勒 (Friedrich Max Müller) 於1873年在英國出版了《宗教學導論》 (*Introduction to the Science of Religion*) 一書，他的名言是：「只知其一者，一無所知」 (He who knows one, knows none)。這個時期以英國為首的西方學界，受到達爾文 (Charles Robert Darwin) 《物種源始》 (*On the Origin of Species*, 1859) 的演化思想影響之下，宗教界也日益流行地展開不同宗教

之比較。也是在這期間，繆勒開始主持編纂大部頭叢書的《東方聖書》(*the Sacred Books of the East*)，其中也包含了印度、中國等東方重要古文明的宗教文獻。中國宗教的文獻編譯則邀請了理雅各負責，後來出版了《中國聖書》(*the Sacred Books of China*)。理雅各在他所負責的文獻中也選譯了《孝經》一書，並於1879年出版。在針對其前輩的譯本進行了相當全面的文獻回顧之作業後，他自認自己這個英譯本比韓國英的法譯本更準確，更貼近《孝經》原文本意。作為他從事中國經典翻譯工作的後期作品，理雅各重新定位了中國經典，並將儒家視為中國宗教之一，而且是具有宗教性之聖典。

理雅各之英譯《孝經》，乃是在對儒家的認知與定位有關鍵性轉變之後所完成的。不同於其前輩衛方濟、韓國英二人的「文人」與「帝國」之別，也不同於裨治文之視為中階教育的民間教材，理雅各則是跨入宗教比較領域來翻譯《孝經》。有關中國禮儀問題，他已經從衛方濟時代論辯祭天與祭祖儀式是「宗教」或「文化」行為，歷經清朝中葉韓國英之從「文人儒學」轉向「帝國儒學」之政治倫理面向，以至清朝後期裨治文之著眼於中西教育脈絡，往後延伸到理雅各的時代，辯論主軸則演進為「儒家是否具宗教性」的提問。理雅各在比較宗教脈絡中來完成《孝經》翻譯工作的同時，他深度涉入「孝道」與中國是否為一神教的問題，例如中文「上帝」是否為天主教徒所信仰的最高主宰者，以及如何翻譯 *Deus* 一詞等爭議。與早期耶穌會士不同的是，當衛方濟迴避宗教的或市民的難題時，理雅各則採取跨宗教的進路。對理雅各來說，孝道兼具「宗教性」和「倫理性」。「聖治」的終極完滿，乃是要在從天子以降以至庶民的全體存在中，都以「上帝」為其最高生命源頭，以全民為普天之下共同兄弟姐妹。呼應了利瑪竇派耶穌會士和中國教友朱宗元的主張，理雅各高舉「郊社之禮」乃是祭全人類共同之生命源頭的禮儀，是「孝道」之終極圓滿（潘鳳娟，2011a，頁129-158）。

討論至此，我們透過明清兩代傳教士藉著對同一部文獻的翻譯，追

溯出一個西方重新建構中國禮儀的核心——孝道——的知識體系。這個歷程中主要的四個譯本，就其翻譯的內容與進路，實則各自有傳承性和衍異性。若從出版地點以及出版年代，乃至中國與歐洲之間的相對應關係來看，我們發現，在歐洲天主教會權力核心逐步轉向代表世俗君主權力中心的巴黎時，箇中政教之勢力的消長，也呈現在耶穌會士孝經翻譯的出版地點。十九世紀新教傳教士，美國與英國的勢力漸漸向上提升，與天主教在中國的影響是相抗衡的。在中國，則是從北京、廣州到香港；從權力中心向沿海與邊陲地區發展。這或者也意味著，傳教士與中華帝國朝廷之間的關係也由近而遠。前述四種主要的《孝經》譯者身份均為傳教士。無論是明清天主教耶穌會士或晚清新教傳教士，作為翻譯與重新詮釋經典的主體，對同一部經典的翻譯與詮釋，均扮演著重要角色。雖說是以傳教士的身份進行中國經典的翻譯與研究，但他們同時也是漢學的研究者，既是中國研究的讀者，也是作者。最後，從這四種譯本所選用的底本或是參考資料來看，我們從衛方濟之以「文人文獻」作為底本據，經由韓國英之以康雍乾三朝諸多「帝國文獻」作為論據，以至晚清時裨治文之取資於沿海地區的民間通俗版本，然後最後到理雅各之廣納傳統註疏的「譯釋」方式之歷史發展，不僅可以觀察到《孝經》在中國的發展，也可以看出存在於譯者與其翻譯對象之間的一種互動協商關係。同樣的，漢學研究者與其研究對象「中國」這「知識主體與知識客體之間」，也存在著「互相影響與互相構成的關係」。知識主體與知識客體「任何一方出現變化，其知識內涵就隨之發生變化（石之瑜，2011，頁5-6，9）。一部《孝經》的翻譯，歷經大約兩個世紀的時間，由於天主教和基督教不同差會的背景，來自不同國家語言的譯者身分，以及分別處在不同時期的中西關係的差異下，結果呈現出多元的翻譯樣貌與意義詮釋。從被翻譯儒家文獻，以及再詮釋中的孝道，我們看見《孝經》作為一個主題，其「知識內涵」就在此發展路徑和過程之中歷經了幾次變化，並且也在「譯釋」的過程中，一再地被重新書寫。

肆、西方漢學的反思

1814年，雷慕沙 (Jean Pierre Abel-Rémusat) 獲任命為法蘭西公學院 (Collège de France) 首位漢語教席，正式成為法國第一位學院的漢學教授，使得漢學在歐洲的學術地位正式得到確立。他的漢學研究可以說是完全奠立在早期耶穌會士的基礎之上。同一年，耶穌會重新恢復，而被譽為世界第一份專門英文漢學刊物的《中國叢報》，也於法國正式設立漢學教席之後不久，創辦於廣州。主編者正是前已述及之第一位英譯《孝經》的美籍傳教士裨治文（潘鳳娟，2011b，頁603-642；程艾藍，2013，頁15-41）。據我們目前統計結果，《中國叢報》至少刊載了一百多篇與耶穌會有關的文章。並且，從文章內容來看，晚清新教傳教士將明清來華的耶穌會視為整體基督教入華史的初期階段。我們同時也發現，在此刊物出版大約一個世紀之前，亦即當耶穌會為了辯護其中國傳教和中國禮儀而紛紛著作和翻譯書籍並在歐陸廣為流傳的同一時期，已有相當多數量的作品已經被譯為英文出版了。換句話說，雖然當時英國尚未取得直接與中國往來的管道，已經透過英譯的歐陸漢學文獻，間接地認識了中國。³ 從數量如此龐大的英譯漢籍來看，筆者認為英美傳教士來中國之前，應有相當高機會取得耶穌會的漢學研究資訊，以便事先充實他們對中國的認識。並藉由法國的漢學教授所提供的奧援，得以開創英文世界的漢學研究。歷觀十八～十九世紀西方譯介中國典籍者，從

³ 例如曾德昭 (Alvaro Semedo) 的《大中國志》(*The History of That Great Renowned Monarchy of China*, London, 1655)、李明 (Louis Lecomte) 的《中國現勢新志》(*Memoirs and Observations Topographical, Physical, Mathematical, Mechanical, Natural, Civil, and Ecclesiastical Made in Late Journey through the Empire of China*, London, 1697)、Juan González de Mendoza, *The Historie of the Great and Mighty Kingdom of China*, Translated out of Spanish by R. Parke (London: Wolfe for Edward White, and are to be sold at the little north doore of Paules, at the signe of the Gun, 1588)，以及1781年在法國再版的《耶穌會士書簡集》(*Lettres edifiantes et curieuses*, 1702-1766) 等等書籍。

歐陸人、英國人到美國人，以及出版地從中國、歐陸、英國又回到中國廣州，無論從歷時性與共時性來看，兩代傳教士的延續性，極為明顯。西方對於中國知識的建構，從初期耶穌會士翻譯中國典籍，經由十九世紀法國漢學家與英美傳教士的繼承與開新，歷經三個世紀，逐漸在西方學術圈確立起它作為一個學科的地位。

自廿世紀末以來，學界對於逐漸升溫的「漢學熱」展開了許多討論。其中有關漢學知識的合法性，非常關鍵；不以漢學為一套一成不變的知識或學問，而是以漢學作為一個「方法」，或者說「中國」作為方法而非對象。這引伸出一些必須思考的問題。首先，「漢學究竟是一個科學學科，還是一種帶有意識形態的敘事？漢學究竟是知識，是一門學問，還是一種方法，或者一種工具？」這些問題值得深思（錢林森，2011，頁252；周寧，2011，頁205-209）。這個問題也逐漸地從西方漢學圈擴及中國學術界。在前述西方《孝經》翻譯史的個案研究基礎之上，以下我們回顧與討論幾位學者的言論，來重新反思漢學本質與定位。

荷蘭學者顧樸 (Hans Kuijper) 曾經撰文針對「漢學」(Sinology) 是否堪稱得上科學，對中國之獨特性是否足以成為一門學科的研究對象，大加撻伐。顧樸定義下的科學 (Science) 指系統化知識 (systematised knowledge)，配合一般可接受的原則與組織而成的知識。他認為追尋系統化知識是一個不斷前進的過程；追溯源始、蒐集資料、整理歸納、找出原理、進行解釋，形成理論。他認為：如果漢學家僅扮演翻譯者角色，「沒有發展出與中國作為中國本身有關的一套系統性概念和通則」，其工作內容無法被稱之為科學。他的意思是，除非漢學具備一個「漢學原理」(*principia sinologica*)，否則無法被視為一門獨立學科（顧樸，2005，頁313-405；Kuijper, 2000, p. 331）。另一個問題是，有關「漢學」以一個國家作為研究對象，首先要質問的是，為何是中國？中國有何獨特性得以成為一門科學？即使中國如此獨特 (unique)，西方漢學家是否有能夠避免運用西方詞彙和概念的束縛而如其所是的來研究中國呢？前

述顧樸所謂的「漢學」並非與「宋學」相對的漢學，而是指今日通稱之西方漢學——亦即與「國學」相對應，或說亦即是泛指西方學者對中國的研究而言。然而，「漢學」的實質內容應該是什麼呢？其發展的歷史又是如何？為要回答這類問題，德國漢學家傅海波 (Herbert Franke) 首先針對所謂的「歐洲漢學」(European Sinology) 發展歷史提出了評論。他質疑所謂的「歐洲傳統」，並追問道：「有特定國家特質的漢學嗎？」。他的回答是否定的。就傅海波自己而言，漢學就其起源和本質，就是國際化的產物。他主張漢學研究必定是跨國的 (international)，儘管漢學研究者不可避免地的選擇研究主題和研究方法時，會受到計畫補助者、政府和政治立場等因素的影響，但是，由國家政治社會背景決定的特定「國家模式」(national style) 的漢學型態並不存在 (Franke, 1995, pp. 11-25)。雖然我們或可勉強地以不同語言區的漢學研究進行區分，但是無法主張除語言的區別之外，不同國家之漢學研究有其方法上甚至本質上的差異。以上所論，是針對漢學的國別性格來說的。

另一個值得探問的問題是：歐洲漢學是否可以被視為歷史上不同時代研究中國的學者／漢學家，藉由遠離歐洲迂迴並進入中國同時是回歸且凸顯其自身文化與思想底蘊的知識旅行 (Jullien, 1995，杜小真譯，1998)？以本文所討論長達兩世紀的歐美《孝經》翻譯史為例，不同譯者作為同一部文獻的譯者與釋者，雖然在行動上與思想上遠離自身文化傳統，繞行中國古典文獻，實質上，卻在其譯文之中，仍是透露出了其身份與深層的思想內涵。如此一來，《孝經》從作為翻譯與研究對象，就轉變為一個進路、一個方法；從歷時性發展，串連了兩個世紀不同傳統的傳教士之間的「跨國的」思想傳承，並從共時性脈絡，凸顯中國與歐洲之間的差異性，建構了多元的統一性。如果顧樸所言可以成立，亦即缺乏「漢學原理」的漢學就不具備學科性的話，那麼當漢學成為方法，那又何需多此一舉的原理？

這「漢學作為方法」(sinologie comme méthode) 的提出者 (張放，

2005，頁168以下；Jullien & Marchaisse, 2010, p. 245），是法國學者朱利安（于連, François Jullien）。⁴他在《（經由中國）從外部反思歐洲》一書中，警告漢學研究者不要陷入「中國化」——重複中國人的敘述和故紙堆中——罹患所謂的「漢學綜合症」，封閉在毫無邊際的沙畹症候群（張放，2005，頁120-121）。因此，他主張：漢學「應該是我們的一個理論工具。（漢學也從一個研究對象轉變為一種方法）」（杜小真，2004，頁29-30）。對他來說，漢學的他者性 (l'altérité)、差異性足以成為歐洲漢學家的一個「途徑」，做為其思考時的外延道路——在走出自己的同時，回到自身。中國與歐洲「之間」因其差異而有建構一「共同」(commun) 的可能，兩造「之間做為工具」(L'entre comme outil)，成為對話的路徑（卓立，2012，頁164-196）。朱利安（于連）原為研究希臘哲學的學者，他之所以轉向中國，是為了另闢一條可能的思想道路。他是這麼說的：

為什麼是中國？關鍵是從歐洲出發，從印歐的偉大語言——梵文除外——中脫離出來，也就是從歷史、影響和交流的關係中脫離出來——這也就排除了阿拉伯世界和希伯來世界……惟有中國構成了這樣一種對於歐洲文化的外在性，並且提供了同等重要的一種知識傳統。我喜歡在我的書中特別提到的帕斯卡爾的話，因為它已經露出了這種思想輪迴的萌芽：『兩者之中哪一個才是更為可信的呢，摩西還是中國？』（杜小真，2004，頁1-3）⁵

⁴ François Jullien的中文姓名目前有多種不同翻譯，目前已決定取用朱利安，由於現有中譯本與相關會議已採用于連、余蓮，故於本文中一同並列。

⁵ 這個「摩西或中國？」是巴斯卡Blaise Pascal提出的，他在論及中國歷史時提問：「此兩者那個更為可信呢？摩西或中國？」(Lequel est le plus croyable des deux ? Moïse ou la Chine ?)，他說：「中國隱晦，但仍有清晰可尋，去尋找！」參見，Blaise Pascal, *Pensées*, Section IX, 593, édition Brunschvicg (Paris, 1897), p. 132。魯保祿也以此討論西方漢學起源，參見Paul Rule, "The Jesuit and the Beginning of Scientific Sinology," in *K'ung-tzu or Confucius*, pp. 183-194.

所以，為朱利安（于連）來說，對於「為什麼是中國？」這個問題的回答，乃是因為其與歐洲的他者性，使之得以從遠處閱讀，其漢學研究，以中國為進路，回歸自身傳統的最初階段——歐洲思想源頭——希臘哲學。

也許，如同畢來德 (Jean F. Billeter) 所批評的，朱利安（于連）過度誇大了中國的異質性，或如程艾藍 (Anne Cheng) 所質疑的，無論是拿希臘比中國，或是中國比希臘，都是過度簡化了問題（錢林森，2011，頁255-256；Halpern, 2009）。⁶ 不過，在與法國朱利安（于連）相同研究進路基礎上，德國的漢學家顧彬 (Wolfgang Kubin) 針對當代在美國漢學界強勢英語霸權主導之下，漢學研究中強烈的歐洲主義提出警告。他以「老歐洲」和「少年美國」來形容西方漢學的中心之從歐陸轉向美國，同時以研究方法的不同，來批判美國漢學所主導的單一西方標準，追求普遍化的潮流此等「政治正確」的研究與詮釋進路。他認為如果學者仍舊執迷於以西方意識型態和一貫的思考模式來論斷中國，例如主張：古代中國沒有上帝啟示的概念、存在 (Being) 的概念等等，注定走向「漢學的死胡同」(l'impasse de la sinologie)。他主張學者應該重新學習巴黎漢學對中國古典哲學、語言的精細研究，「確切掌握各種語言知識和語言背後的歷史，只有這樣，漢學才能成為知識性的對話」（顧彬，2005，頁288-311）。漢學研究不可能迴避其整體文化發展過程中的脈絡性，不能被硬套入西方學術的框架之中。

不同於歐洲學者，日本學者溝口雄三在其《方法としての中国》則對比法國漢學反省了日本學界中所謂的「沒有中國的中國學」相關問

⁶ 甚至我們也許也可以假設，朱利安（于連）此種以中國為歐洲之對立面極端化之後可能會演變成堅持以中西間巨大鴻溝而隔絕了彼此認識之可能性。另外，程艾藍也在他近年剛出版的法國當代有關中國思想的著作，主張「終結相異性的神話」，參見Anne Cheng, *La Pensée en Chine aujourd'hui* (Paris: Gallimard, 2007)。這論點基本上呼應了畢來德，批評了朱利安。2013年11月1-7日中研院文哲所舉辦了「間與勢：朱利安（于連或余蓮）François Jullien對中國思想的詮釋」亦有多文對其思想提出批判。

題。日本對中國古代的研究，並非來自對中國關心，而是對日本自身的關心。⁷ 溝口嚴厲地批判過去的日本中國學（漢學）缺乏外國意識，骨子裡是一種「沒有中國的中國學」，研究重點在中國古典，忽略其當代（近現代）的中國現況，與現實脫節，想像一個存在於過去的理想中國。因此他建議：「應在於超越中國的中國學，換言之，應是以中國為方法的中國學」。也就是說，溝口主張：將中國學當作一門「外國學」，以中國作為進入世界的進路、途徑、方法（溝口雄三，1989；孫軍悅，2011）。他這種對域外的研究，實則源自對本身的興趣。溝口雄三的核心主張是「以中國為方法，以世界為目的」，強調中國的特殊性，世界各國各自之特殊性，共同建構出一個多元世界觀，建立漢學為一外國學（孫歌，2011，頁293-305；葛兆光，2002）。⁸ 漢學發展至廿世紀，中國作為異質的他者是域外漢學界共同的肯認，不論是對歐洲或是東亞的日本學者而言。

而如果我們同意前揭孟德衛所言，西方漢學根源於十七～十九世紀入華耶穌會士們的中國研究，那我們或許可以進一步說，這種漢學乃是源自中國本土然後向歐陸發展，於十九世紀在法國學術中奠立基礎。這個外擴的西方漢學可定位為歐美學者的第一序漢學研究。其路徑卻是自歐洲迂迴通過中國而再度歸返於歐洲，並在十九世紀開始時成為歐洲學術的一部分，大學中的一門學科。我們還可以繼續追問：作為西方漢學者的對立面，如果中國學者（以漢語為母語的學者）採取和朱利安（于連）對立的觀察點，當朱利安（于連）之「從外部反思歐洲」（*Penser d'un dehors*），認為中國與歐洲的差異性足以成為迂迴的路徑，

⁷ 這與前揭文關於孟德衛在其 *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* 一書中對歐洲早期的漢學雛形研究所提出的啟蒙時期歐洲學者對中國的關注，也是來自對提升與改善歐洲的關心，觀察與論點有異曲同工之妙。

⁸ 葛兆光將中國「域外」的「中國論述」當作中國的鏡子，反觀溝口之於日本中國學的建議，他認為此建議有利於中國學者反思在「中國的外國學」，例如外國哲學、外國文學等。

使漢學成為方法的話 (Jullien & Marchaisse, 2000)，對漢語母語者而言，歐洲的漢學研究，也可以扮演具有足夠異質性的他者，成為一種「作為方法的第二序漢學研究」。在廿世紀後半葉伴隨著中國崛起，而在主動與被動因素交織之下近年在國際上出現的「漢學熱」，似乎在迂迴經行歐美後，又繞回到了中國本土。當我們從西方漢學史出發，以其對孔子和儒家經典的翻譯、詮釋進程作為個案來加以分析與反思，我們可以說，這是一種本土學者對於西方漢學進行的「第二序研究」(the second order research)，亦即對作為一種知識學問體 (corpus scientiarum) 的「漢學研究」(studium sinologicum) 的研究。當歐洲學者將「漢學作為一種方法」以用來反思歐洲的同時，中國學者也可將「西方漢學作為一種方法」，進行第二序的反思。

伍、結論

誠如孟德衛所說：「耶穌會士的適應法建構了近代漢學 (modern sinology) 的根基」，所謂「利瑪竇規矩」(Ricci's formula) 並未被歷史所「拒絕」，而僅是被「塵封」(Mungello, 1985, p. 358)。耶穌會士的中國研究，尤其是他們對經典文獻的翻譯與詮釋，奠定了歐陸漢學的基礎。其成果如同潛流一般，在歷史的進程中逐漸從歐陸向英美傳播。近年大陸與臺灣對國際漢學的研究逐漸產生極大興趣，筆者認為這是一種「回歸本位」的第二序研究和發展，與歐美中國學的潮流成為互相輝映的一體兩面現象。儘管西方漢學的發展可看成是中國傳統在域外傳播的歷史，但在過去中西文化交流史研究中卻是受忽略的一環。《歐洲霸權之前》(*Before European Hegemony*) 一書的作者 Janet Abu-Lughod 在為《西方文明的東方起源》(*The Eastern Origins of Western Civilisation*) 一書作評論時說：「世界歷史需要重寫，而我們正處於這項工作的初級階段」(Hobson, 2004, cover page)。也許，傳教士與近代中西關係的歷史也需重寫。

漢學，就其本質來說，已成為一個跨語言與文化的研究。《孝經》西譯史四個不同階段的代表譯者，在此進程中所投入的翻譯與詮釋貢獻，建構了西方漢學界對此部經典的知識體系和詮釋史。我們在其中看見同一部經典在不同時代與社會脈絡中，形成多元的譯文樣貌，並且形構出一個譯本間的傳承和衍異的翻譯進程。這個西方《孝經》翻譯史為我們提供了不同時期西方傳教士作為中國觀察家對當時中國的理解與詮釋，並且提供了一種在同一語言中所無法察覺的閱讀方式。另一方面，這些譯本作為一個新生命，幾個世紀以來生生不息，綿延不絕。孝道的意涵，也就在這不同時代的再翻譯與再詮釋之中，不斷地被重新書寫與閱讀。翻譯作為西方漢學起源的要素，在此一超越中西二元的學科裡，漢學家的另一個身份是譯者；作為中國文化的譯者，同時是西方漢學的作者，站在共時與歷時的交會點，上承來自其前輩積累而來的知識，在不同語言、文化與社會脈絡的會遇與交互作用之下，繼續遞傳下去。從前述傳教士對孔子的研究和一部《孝經》之兩世紀的翻譯史的討論，我們可以看出耶穌會對中國的研究成果被新教傳教士繼承下來。中國經典翻譯成為一種對中國的詮釋與再詮釋方法，漢學變成知識交流的路徑。在此基礎之上所建構的中國知識，伴隨著知識主體與客體的協商關係，向彼此呈現與揭露自身。不同知識主體所建構之知識體系，也在時間之流的演進中，漸層累積。如同光照亮物體的同時，也揭露了光源所在之處。歐美學者之對中國研究的第一序研究，中國學者之對西方漢學的第二序研究，也是一種向彼此揭露自身之對話。西方漢學應該被視為「西學」的一部分？或是「漢學」的一部分呢？但無論如何，當作為文化際學科 (Intercultural-discipline) 的西方漢學成為學術的一環時，無論是在第一序或第二序研究裡，人為操縱的中西之分，已沒有存在的空間。

參考文獻

中文文獻

- 王慶節（2013）。孔夫子：“舶來品”還是“本土貨”。*深圳大學學報（人文科學版）*，30（4），38-42。
- 石之瑜（2011）。*戰後日本的中國研究：口述知識史*。臺北：國立臺灣大學政治學系中國大陸暨兩岸關係教學與研究中心。
- 何高濟，王遵仲（譯）（2001）。*利瑪竇中國札記：傳教士利瑪竇神父的遠征中國史*（原作者：Matteo Ricci & Nicolas Trigault）。桂林：廣西師範大學出版社。
- 李招瑩（2011）。異文化與在地化的圖像融合：以法國出版「中國文化歷史及風情叢刊（1776-1791）」的孔子生平圖為例。*文化研究月報*，112，7-34。
- 杜小真（譯）（1998）。*迂迴與進入*（原作者：François Jullien）。北京：三聯書店。
- 杜小真（2004）。*遠去與歸來：希臘與中國的對話*。北京：中國人民大學出版社。
- 卓立（譯）（2012年9月）。間距與之間：如何思考中歐之間的文化他者性 (L'écart et l'entre : Ou comment penser l'altérité culturelle entre la Chine et l'Europe)（原作者：François Jullien）。*當代儒學國際學術會議：儒學之國際展望*。國立中央大學，桃園。
- 周寧（2011）。“漢學主義”：反思漢學的知識合法性。*跨文化對話*，28，205-209。
- 孫軍悅（譯）（2011）。*作為方法的中國*（原作者：溝口雄三）。北京：三聯書店。
- 孫歌（2011）。中國如何成為方法。收入溝口雄三（原作者）、孫軍悅（譯），*作為方法的中國*（頁293-305）。北京：三聯書店。

- 張放（譯）（2005）。《經由中國》從外部反思歐洲——遠西對話（原作者：François Jullien）。鄭州：大象出版社。
- 梅謙立（2008）。《孔夫子》：最初西文翻譯的儒家經典。《中山大學學報（社會科學版）》，2，131-142。
- 梅謙立（2011）。論語在西方的第一個譯本（1687年）。《中國哲學史》，4，103-104。
- 程艾藍（2013）。「漢學」：法國之發明？。《視域交會中的儒學：近代的發展——第四屆國際漢學會議論文集（頁15-41）》。臺北：中央研究院。
- 黃一農（2007）。印象與真相？清朝中英兩國的觀禮之爭。《中央研究院歷史語言研究所集刊》，78（1），35-106。
- 葛兆光（2002）。重評90年代日本中國學的新觀念——讀溝口雄三《方法としての中國》。二十一世紀網絡版（2002年12月）總第9期，取自<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0209009.htm>
- 董鐵柱（2011）。從“Confucian”到“Ru”：論美國漢學界對上古儒家思想研究的新趨勢。《文史哲》，4，48-54。
- 劉俊餘、王玉川合譯（1986）。《利瑪竇中國傳教史》。臺北：光啟出版社。
- 潘鳳娟（2008）。從「西學」到「漢學」：中國耶穌會與歐洲漢學。《漢學研究通訊》，27（2），14-26。
- 潘鳳娟（2010a）。中國禮儀之爭脈絡中的孝道：衛方濟與《孝經》翻譯初探。《道風：基督教文化評論》，33，67-95。
- 潘鳳娟（2010b）。衛方濟的經典翻譯與中國書寫：文獻介紹。《編譯論叢》，3（1），189-212。
- 潘鳳娟（2011a）。郊社之禮，所以事上帝也：理雅各與比較宗教脈絡中的《孝經》翻譯。《漢語基督教學術論評》，12，129-158。
- 潘鳳娟（2011b）。馬若瑟、雷慕沙與《中國叢報》。收入魏思齊（主

- 編），輔仁大學第六屆漢學國際研討會「西方早期（1552-1814年間）漢語學習和研究」論文集（頁603-642）。臺北：輔仁大學。
- 潘鳳娟（2012a）。孝道、帝國文獻與翻譯：法籍耶穌會士韓國英《孝經》翻譯。編譯論叢，5（1），71-99。
- 潘鳳娟（2012b）（2012年11月）。裨治文與《孝經》翻譯。「跨越文化：生活、工作及語言」國際學術研討會，臺北：輔仁大學。
- 錢林森（2011）。漢學作為方法與西方漢學傳統的顛覆——從弗朗索瓦·于連說開去。跨文化對話，28，251-257。
- 顧彬（2005）。漢學，何去何從？試論漢學現況 (Sinologia, quo vadis? Polémique sur la sinologie actuelle)（原作者：W. Kubin，張穗子譯）。收入林志明，魏思齊（主編），輔仁大學第二屆漢學國際研討會「其言曲而中：漢學作為對西方的新詮釋——法國的貢獻」（頁288-311）。臺北：輔仁大學出版社。（中法雙語）
- 顧樸（2005）。對中國研究的批判性分析 (The study of China, a critical assessment)（原作者：Hans Kuijper，謝蕙英譯）。收入林志明，魏思齊（主編），輔仁大學第二屆漢學國際研討會「其言曲而中：漢學作為對西方的新詮釋——法國的貢獻」（頁313-405）。臺北：輔仁大學出版社。（中英雙語）

日文文獻

- 溝口雄三（1989）。方法としての中国。東京：東京大學出版會。

西文文獻

- Amiot, J. -M., Bourgeois, F., Cibot, P. -M., Kao, A., Batteux, C., & Brequigny, M. (1779). *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, &c. des Chinois: Par les Missionnaires de Pékin*, 4. Paris: Nyon aîné.
- Amiot, J. -M. et al. (Eds.) (1783). *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les*

- moeurs, les usages, & c. des Chinois: Par les Missionnaires de Pékin*, 9. Paris: Nyon aîné.
- Amiot, J. -M., (1786). Vie de Confucius: *VIE de KOUNG-TSÉE, appelé vulgairement CONFUCIUS*. In J. M. Amiot et al. (Eds.), *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, & c. des Chinois: Par les Missionnaires de Pékin*, 12 (pp. 1-508). Paris: Nyon aîné.
- Bridgman, E. C. (1835a). Education among the Chinese. *The Chinese Repository*, 4(1), 4-10.
- Bridgman, E. C. (1835b). Heavou king, or filial duty: Author and age of the work; its character and object; a translation with explanatory notes. *The Chinese Repository*, 4(8), 345-353.
- Brunschvicg, L. (1897). *Pensées* (Blaise Pascal). Paris: Hachette. (Original work published 1669)
- Cheng, A. (2007). *La Pensée en Chine aujourd'hui*. Paris: Gallimard.
- Cibot, P. -M. (1779). Doctrine ancienne et nouvelle des Chinois sur la piété filiale. In J. M. Amiot et al. (Eds.), *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois, par les missionnaires de Pé-kin*, 4 (pp. 1-298). Paris: Nyon aîné.
- Couplet, P. (1687). *Confucius sinarum philosophus*. Paris: Danielem Horthemels.
- Franke, H. (1995). In search of China: Some general remarks on the history of European sinology. In M. Wilson & J. Cayley (Eds.), *Europe studies China: Papers from an international conference on the history of European sinology* (pp. 11-25). Taipei: The Chiang Ching-Kuo Foundation for International Scholarly Exchange, Han-Shan Tang Books.
- Halpern, C. (2009, May). La pensée chinoise par-delà les fantasmes. *Sciences Humaines*, 204. Retrieved from http://www.scienceshumaines.com/la-pensee-chinoise-par-dela-les-fantasmes_fr_23541.html

- Hobson, J. M. (2004). *The eastern origins of western civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jensen, L. M. (1997). *Manufacturing Confucianism: Chinese traditions & universal civilization*. Durham, NC: Duke University Press.
- Jullien, F. (1995). *Le Détour et l'Accès*. Paris: Grasset.
- Jullien, F., & Marchaisse, T. (2000). *Penser d'un dehors (la Chine) : Entretiens d'Etrême-occident*. Paris: Seuil.
- Kuijper, H. (2000). Is sinology a science?. *China Report*, 36(3), 331-354.
- Lazich, M. C. (2000). *E. C. Bridgman (1801-1861), America's first missionary to China*. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.
- Lecomte, L. (1697). *Memoirs and observations topographical, physical, mathematical, mechanical, natural, civil, and ecclesiastical made in late journey through the empire of China*. London: Benj. Tooke and Sam. Buckley.
- Lee, C. -Y. (2007). Integration of foreign culture with local culture: The icons of Confucius in *Mémoires concerant les Chinois (1776-91)* in France. *Sino-Christian Studies*, 4, 109-135.
- Meynard, T. (2011). *Confucius sinarum philosophus (1687): The first translation of the Confucian classics*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Mungello, D. E. (1983). The first complete translation of the Confucian Four Books in the West. *International symposium on Chinese Western cultural interchange in commemoration of the 400th anniversary of the arrival of Matteo Ricci, S. J.* (pp. 516-539). New Taipei: Fu-Jen Catholic University.
- Mungello, D. E. (1985). *Curious land: Jesuit accommodation and the origins of sinology*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Mungello, D. E. (1991). Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and collaboration between the Jesuits and the philosophes. In H. C. Thomas

- (Ed.), *China and Europe: Images and influences in sixteenth to eighteenth centuries* (pp. 119-120). Hong Kong: The Chinese University Press.
- Noël, F. (1711). *Sinensis imperii libri classici sex*. Pragae: J. J. Kamenicky.
- Parke, R. (1588). *The history of the great and mighty kingdom of China* (J. G. de Mendoza). London: Wolfe for Edward White. (Original work published 1585)
- Ricci, M., & Trigault, N. (1615). *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*. Augsburg: Apud Christoph Mangium.
- Rule, P. (1986). *K'ung-tzu or Confucius?: The Jesuit interpretation of Confucianism*. Sydney, Australia: Allen & Unwin.
- Semedo, A. (1655). *The history of that great renowned monarchy of China*. London: E. Tyler for I. Crook.
- Standaert, N. (1999). The Jesuits Did NOT manufacture 'Confucianism'. *East Asian Science, Technology and Medicine*, 16, 115-132.

