

## 儒學對十七世紀歐洲的影響\*

亞諾 H. 羅伯森 (Arnold H. Rowbotham) 著

謝文珊譯\*\*

歐洲知識分子一開始是從耶穌會會士 (Jesuits) 習得孔子學說。早在他們對中國的崇尚開始影響歐洲學者思維方式之前，耶穌會的成員已決定了他們對中國思想的態度。事實上，耶穌會傳教士的漢學崇尚只是把一種古老、複雜而有效的宗教、倫理學及社會哲學簡單化，以符合他們自身的需求。面對三教（儒學、佛教與道教）的發展，耶穌會傳教士將儒家的社會哲學與佛教的奧妙經文及道教的神秘思想對立起來，創造了一種想像的二元論——佛教與道教被標誌為異教徒式的崇拜，而儒學則被尊崇為一高貴的哲學系統，即便無法超越古希臘羅馬的思想，也足以與之匹敵。

以這般對儒學的詮釋為出發點，耶穌會會士狂熱地發展並傳播對儒家思想的高度推崇。當耶穌會傳教士研讀美好的儒家正典並體認其在中國思想和體制中的運用時，所激發出的狂熱，比十五世紀人文學者初次親炙古希臘思想時更為強烈。此種狂熱正是耶穌會傳教士在歐

---

\* 原載於《東亞季刊》(The Far Eastern Quarterly) 第4卷第3號(1945年5月)，頁224-242。

\*\* 亞諾 H. 羅伯森 (Arnold H. Rowbotham, 1888-1970)，作者資料詳見〈導言〉；譯者謝文珊，現任實踐大學高雄校區應用英語學系助理教授。

洲傳播漢學的重要支柱。他們使孔子學說成了中國文化的同義詞。

從一開始耶穌會傳教士就評定了孔子在發展中國思想和體制過程中扮演的關鍵角色。耶穌會會士先驅利瑪竇（Matteo Ricci，1552-1610）的代言人——金尼閣（Nicholas Trigault，1577-1628）——在其著作《基督宗教經耶穌會士遠行中國史》（*De Christiana expeditione suscepta ab societate Jesu*）——繼《馬可波羅遊記》之後最重要探討中國的書中寫道：

孔子是最偉大的中國哲學家。他不僅藉書寫和集會，更以個人言行爲榜樣，鼓勵人民精進學問及品行。他超乎凡人的生活態度爲他贏得了聖人的名譽。若有人觀察其言行，一定會發現孔子不但不向其他異教哲學家讓步，亦遠比他們優越……。<sup>1</sup>

接下來金尼閣描寫人民對孔子及其學說的崇敬，同時概述了儒家經典的智慧。遵循利瑪竇奠定的傳統，他指出中國儒家學者的哲學意見，似與基督教的一神論和末世學有相近之處。他將中國士大夫信奉的儒教視爲一沒有神職與教條的一神教——這種教派以天子爲上天與人民之間溝通唯一的媒介。此種詮釋使儒學看似一種透過仁慈的專制政治而運作的自然神論（*deism*）。這是歐洲對二十世紀之前中國宗教的基本看法。

金尼閣所著《基督宗教經耶穌會士遠行中國史》首度爲歐洲思想家提供了對中國宗教思想的介紹。以拉丁文初版於1615年，此書被再版及翻譯多次，並擁有廣大讀者群。繼此書出版後，1641年有曾德昭（Alvarez Semedo，1585-1658）以西班牙語出版《大中國志》（*Imperio de la China*）。曾德昭呼應金尼閣對儒學的讚頌。遵循耶穌會對儒學、佛教及道教的區分，曾德昭稱儒學學者敬畏神卻沒有教堂，他們只有祭祀天與地的祭壇。

---

<sup>1</sup> Nicolas Trigault, S. J. *De Christiana expeditione suscepta ab societate Jesu* (Amsterdam, 1615), chap. v.

以此模式儒家學者在人民的靈魂裡銘刻了宗教的情懷。看到儒者把天地當成共同的父親一般崇敬，人民也懂得尊敬祖先和父母；觀察儒者對逝者的敬禮，人民也學會如何侍奉生者；總而言之，儒者制定了令人讚賞的禮俗，能將政局的穩定、家庭的倫理和道德的實踐連結起來。<sup>2</sup>

曾德昭對中國儒家系統的意見在許多歐洲思想家心裡留下了深刻的印象。

十七世紀中葉以後，類似金尼閣與曾德昭的中國入門著作迅速地積累。除了中國通論外，對中國經典的個別介紹也逐一出現。

十七世紀中葉左右，以殷鐸澤（Father Prosper Intorcetta，1625-1696）為首的一小群耶穌會傳教士聚集於中國杭州，目標是將儒學經典翻譯成拉丁文以介紹孔子智慧給西方讀者。他們努力的第一本成果是一本收錄《大學》和《論語》翻譯的小冊子：《中國的智慧》（*Sapientia Sinica*），出版於江蘇。接下來他們翻譯了《中庸》，於1669年和《大學》、《論語》集結成《中國的政治與道德》（*Sinarum scientia politico-moralis*）在印度果亞（Goa）出版。此書亦收錄孔子的生平事略。為確保此書的學術性和正確性，有17位傳教士負責審稿，准核之後再附上簽名。此書出版的初衷只是作為新傳教士準備中國哲學的教科書，但在編審的過程中，耶穌會學者心中萌生了更遠大的企圖。他們相信，這本小書，如編輯委員之一的佛瑞神父（Father Faure，1613-1676）所言：「會被國王及王子的幕僚們爭相閱讀」。那就是說，此書會成為經營一好政府所需參考的反馬基維利（anti-Machiavelli）的手冊。

之後《中國的政治與道德》又被漢學家柏應理（Philippe Couplet，1623-1693）和其他學者修改，以期能吸引更多歐洲讀者，

---

<sup>2</sup> Alvarez Semedo, S. J. *Imperio de la China y Cultura Evangelica en cl por les Religiosos de la Compania de Jesus* (Madrid, 1641). English edn (London, 1755), chap. xviii.

如神父儒智蒙特（Father Rougemont，1624-1676）所言，兼容「神職人員和非聖職的俗人，天主教徒和異教徒！」<sup>3</sup>最後，修訂本於1687年在巴黎出版，書名為《中國哲學家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*），題獻給路易十四（Louis XIV，1638-1715）。這本五百頁的書除了《大學》、《論語》和《中庸》的拉丁文譯本，還附上中國歷史編年史表格，引發日後歐洲學者高度的興趣。在《孔子：中國哲學家》出版之前，殷鐸澤《中庸》版本的法文翻譯於1673年在巴黎出版，書名為《中國人的學問》（*La Science des Chinois*）。十八世紀初，神父諾耶（Father Noel）在布拉格出版了《中國的六部經典》（*Sinensis Libri Classici Sex*），一次介紹歐洲六部儒家經典：除了《大學》、《論語》和《中庸》之外，再加上新譯的《孟子》、《孝經》和《三字經》。

《中國哲學家孔子》出版後立即受到許多學者的關注，成為近一世紀孔子思想最主要的資料來源。《學者期刊》（*Journal des Savants*）刊載了該書的書訊，評論家裴和·賀吉（Pere Régis）予以高度評價：「除了動機不同，我看不出中國人的仁愛和基督徒的有何差異。這證實了上帝在異教徒心中也置入了啟蒙之光，指引他們向善。就在行為而言，中國人和基督徒的德性並無差別。」<sup>4</sup>

1688年出版的《中國哲學家孔子的道德》（*La Morale de Confucius, Philosophe de la Chine*），是一本對儒學經典翻譯的詮釋的著者在序言中說：「讀者也許會認為孔子的儒學無比崇高，但儒學同時也是簡單、通情達理、出於自然的一種哲學。……理性，脫離了神的啟示，從未顯得如此發展完善及充滿力量。」<sup>5</sup>作者用心智健全的儒者反襯「異教徒作家」和「充滿虛幻不實想法的基督教作家」。此書收

<sup>3</sup> Cited by Henri Bernard. *Sagesse chinoise et philosophic chrétienne, Essai sur leurs relations historiques* (Tientsin, 1935), 131.

<sup>4</sup> Pere Régis in the *Journal des Savants* (5 Jan. 1868).

<sup>5</sup> *La Morale de Confucius, Philosophe de la Chine* (Amsterdam, 1687), avertissement.

錄了四書五經的摘要、許多中國格言和對儒家經典的注釋。皮埃爾·貝爾（Pierre Bayle，1647-1706）還在他所創辦的《文壇共和國新聞》（*Nouvelles de la République des Lettres*）（1688年3月）中提到：「很少有讀者不在閱讀此書的過程中找到樂趣的。」然而，此書的知名度卻不如《中國哲學家孔子》。

大約同一時期，西蒙·傅歇（Simon Foucher，1644-1696）的《關於孔子道德的信札》（*Lettre sur la Morale de Confucius*）問世。<sup>6</sup> 此書以索隱派（Figurist）耶穌會傳教士的觀點詮釋孔子的學說。傅歇不只將孔子比作柏拉圖及蘇格拉底，還有聖保羅。發現孔子的學說中有近似人類墮落（Fall of Man）的教訓，傅歇主張哲學家的角色是引領人民走向真理的道路。這種觀點主導了耶穌會的宣傳活動：孔子是一位宗教系統的領袖；一位如古代希伯來先知一樣企圖復興前代典律的老師。此說得到即將在歐洲受到挑戰的——宗教等同道德理論的支持。

另一對推廣儒家經典有重要貢獻的是一份未出版的手稿，現藏於法國國家圖書館（Bibliothèque Nationale），標題為《孔子，或中國古代君臣治國的宗教與道德原則，由貝尼耶以法文簡寫》（*Confucius ou la Science des Princes contenant les Principes de la Religion de la Morale du Gouvernement Politique des Anciens Empereurs et Magistrats de la Chine abrégé mise en français par M. Bernier*）。<sup>7</sup> 此手稿是對《中國哲學家孔子》的說明。它從未出版，也許是因為作者於文稿完成的同一年（1688）即辭世。

法蘭索瓦·貝尼耶（François Bernier，1620-1688）不是唯一體認闡明中國生活與思想之必要的學者。十七世紀末之前，麥格言（Magaillans，1609-1677）、喀什（Kircher，1602-1680）、西貝澤流士（Spezelius，生卒年不詳）、葛斯龍（Greslon，1618-1697）、馬丁

<sup>6</sup> *Lettre sur la Morale de Confucius, Philosophe de la Chine* (Paris, 1688). Reprinted in 1844 (Paris, Legrand).

<sup>7</sup> Bibliothèque nationale, fonds français, MS. 2331.

尼 (Martini, 1614-1661)、鮑迪厄 (Baudier, 1589-1645)、納佛賀特 (Navarrete, 生卒年不詳)、勒歌邊 (Le Gobien, 1653-1708)、勒特耶 (Le Tellier, 1643-1719) 和其他學者已針對該主題出版了不少作品。很快地, 歐洲知識分子已掌握也許不夠深入, 但種類及廣度卻相當可觀的文獻資料。

這些文獻在歐洲思想史上出現得適逢其時。彼時第一波對希臘羅馬古典作品的傾慕狂潮已退, 但在西方世界唯一能與基督教文明抗衡的還是古典思想。不意外地, 漢學崇尚者會努力找出中國儒家思想與希臘羅馬古典思想之間的關係。在關於中國的新書中, 孔子被比擬為辛尼加 (Seneca, ? -65BC)、布魯達克 (Plutarch, 46 ? -165) 和蘇格拉底 (Socrates, 469-399BC)。《中國的政治與道德》的編輯建議基督教道德家可引述孔子的典範, 如同聖保羅引用古希臘哲學家的例子。耶穌會和非耶穌會的辯護者相互競爭, 強調這兩種偉大異教系統之間的相似性。安德烈·達希爾 (André Darcier, 1651-1722) 在為其作品《柏拉圖的著作》(*Works of Plato*) (1689) 寫的介紹文中說:

柏拉圖的哲學可從兩種觀點來看, 導引出兩種相悖的論點。基督教哲學家認為柏拉圖哲學引領了基督教的發展; 異教哲學家則認為柏拉圖哲學包含的道德體系和基督教的一樣完美, 適足以取代基督教。<sup>8</sup>

若把上段引文中的「基督教哲學家」換成「耶穌會傳教士」, 把「異教哲學家」換成「自由思想家」(libertin)、「自然神論者」(deist) 或「哲士」(philosophe), 則達希爾的論述亦可應用在十七及十八世紀的儒學崇尚運動。

比較希臘羅馬古典思潮與中國文化的趨勢可在芬乃倫 (Fénelon, 1651-1715) 《逝者的對話》(*Dialogues des Morts*) 一書中找到證據。

---

<sup>8</sup> *Les Oeuvres de Platon traduites* (Paris, 1699), tome I. Intro. "Discours sur Platon."

此書想像蘇格拉底與孔子之間的對話。芬乃倫這位基督教古希臘崇拜者對孔子這位東方哲學家的敵意態度，清晰地顯示他想要維護其所愛的古希臘人，並為他們被拿來和中國人比較感到氣惱。

## 儒學在法國的影響

在法國，對孔子的崇拜從一開始就屬於反基督運動的一部分。反基督運動到十八世紀時在伏爾泰（Voltaire，1650-1722）和其他志同道合夥伴的倡導下達到高峰。反基督運動的中心人物是一小群在1625年到1650年之間，跟伽桑狄（Gassendi，1592-1655）學習並仰慕其享樂主義哲學（epicurean philosophy）的自由思想家。他們大部分都是狂熱的當代旅遊文學讀者，例如西哈諾·德·貝熱拉克（Cyrano de Bergerac，1619-1655）、富蘭索瓦·貝尼耶（François Bernier，1620-1688）以及拉默德·勒法耶（La Mothe le Vayer，1588-1672）。西哈諾·德·貝熱拉克的《月球旅行記》（*Voyage to the Moon*）瀰漫世界主義（cosmopolitanism）的精神，除此之外，並未顯露漢學崇尚的傾向；富蘭索瓦·貝尼耶和拉默德·勒法耶則在漢學傳播過程中扮演重要角色。上一節已提過貝尼耶詮釋儒家經典的嘗試。1688年初，他寫信給友人薩布立葉夫人（Mme. de la Sablière，1640-1693）：「過去這三四個月以來，我瘋狂地研究孔子……就我所知，沒有人如孔子這般有智慧、審慎、誠意、虔敬以及仁愛。」全信充盈著對儒學的熱情，之後貝尼耶節錄此信內容，進而發展成一篇文章——〈孔子思想介紹〉（“Introduction à la Lecture de Confucius”），刊於《學者期刊》（*Journal des Savants*），<sup>9</sup>最後變成《孔子，或中國古代君臣治國的宗教與道德原則，由貝尼耶以法文簡寫》手稿的序文。

<sup>9</sup> *Extraits de Divers pièces envoyées pour étrennes par Mr. Bernier à Madame de la Sablière: “Introduction à la lecture de Confucius.” Journal des Savants* (7 June, 1688), 17 et seq.



全信字裡行間盡是貝尼耶對儒家道德嚴謹人文精神的景仰。「噢！」他在一處讚嘆，「他〔孔子〕對人性是多麼了解！」

貝尼耶特別欽佩孔子對治國的看法。當芬乃倫寫《特勒瑪柯》(*Télémaque*) 為其皇室弟子準備治理國家的教科書時，貝尼耶也正在寫：「因為我真切地愛著我的國王和國家，寫到這裡我突發奇想，也許我對孔子思想的詮釋，對即將成為年輕王子的皇室家庭教師者有用。」<sup>10</sup> 貝尼耶希望借用中國的智慧，如同芬乃倫引用古希臘的智慧，引導年輕王子們走上政治智慧與道德的路徑。

貝尼耶是他那時代最熱衷於世界主義的信徒之一。貝尼耶和他的朋友們很可能在法國宮廷遇見過來自中國的耶穌會傳教士，因為當時考伯特 (Colbert, 1619-1683) 正對發展法國在遠東的貿易有興趣。我們有足夠的證據證明他們讀過關於中國的書。貝尼耶的朋友拉默德·勒法耶也崇尚孔子學說。貝尼耶寫信給友人薩布立葉夫人說，他記得勒法耶曾在某一場合驚呼：「我無法克制自己不說：『聖人孔夫子，請為我們祈禱』(‘Sancte Confuci, ora pro nobis’)。」<sup>11</sup> 我們可在這故事上再添一則軼事：據說勒法耶在臨終前對朋友說的最後一句話是：「你有什麼關於蒙古帝國的新聞嗎？」

勒法耶對傳播孔子思想的最大貢獻是於 1642 年出版《異教徒的德行》(*La Vertu des Payens*)。<sup>12</sup> 此書很顯然是為了協助樞機主教黎賽留 (Richelieu, 1585-1642) 攻擊詹森主義者 (Jansenists) 及其「有效能的恩典」(grace efficace) 學說。勒法耶視高貴的異教徒為基督教懷疑論者，探討他們是否能獲得永恆的救贖。他依次討論許多重要古典思想家學說發展可能的前途，最後他對狄奧哲內斯 (Diogenes, 412-323B.C.)、齊諾 (Zeno, 490-430B.C.)、伊比鳩魯 (Epicurus,

<sup>10</sup> B. N. MS 2331, f. 9.

<sup>11</sup> *Journal des Savants*, op. cit., 19.

<sup>12</sup> *De la Vertu des Payens* (Paris: François Targa, 1642), seconde partie: “De Confutius, le Socrate de la Chine.”



341-270B.C.)、庇羅 (Pyrrho, 360-270B.C.) 和背教者尤利安 (Julian the Apostat, 330-363) 喪失信心，而看好柏拉圖 (Plato, 427-347B.C.)、蘇格拉底 (Socrates 470-399B.C.)、畢達哥拉斯 (Pythagoras, 571-495B.C.) 及辛尼加 (Seneca, 4B.C.-65A.D.)。其論述雖不見新意，但勒法耶在高貴異教徒的名單上加入孔子的名字，成為將孔子這位東方聖哲列入被神揀選的行列的第一位歐洲思想家。

在〈孔子：中國的蘇格拉底〉(“Confucius, Socrate de la Chine”)一章中，勒法耶熱切地讚美孔子。他認為孔子將哲學自飄渺的天空拉回踏實的土地。他讚美儒家系統是一套能結合智慧、知識以及國家治理的思想體系。「的確」，勒法耶說：「孔子將權杖交到哲學手中，並實現權力和平地遵守理性的政治理想，這是極大的榮譽。」<sup>13</sup> 當他比較中國和古希臘思想時，他發現前者毫不遜色。「在所有國家中」，他說：「中國的思想是最清晰地被天地自然之光所引導的，也是在宗教事務方面犯最少錯誤的。」「因為人人皆知」，他補充說：「希臘人、羅馬人和埃及人的神性崇拜儀式中充斥著超自然的神蹟。」<sup>14</sup>

勒法耶研究主要的資料來源是金尼閣的《基督宗教經耶穌會士遠行中國史》。在儒家經典被譯介到歐洲之前，勒法耶就如此熱切地書寫中國思想體系，金尼閣著作影響力之大可見一斑。勒法耶《異教徒的德行》一書的重要性可見於毛雷力 (Moréli) 於幾年後出版的《字典》(Dictionary)，其中他列舉勒法耶、喀什以及金尼閣三人為中國文化研究的權威。

在自由思考被視為危險的年代，勒法耶和他的朋友們，或多或少，是一個孤立的團體。但他們標示了一個運動的開始：以中國的智慧作為武器攻擊基督教精神霸權。

一位傑出的法國學者給予 1685-1715 時期一個炫目的名稱：「歐洲道德價值的危機」(“la crise de la conscience européenne”)。世界主義

<sup>13</sup> *Op. cit.*, 284.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 280.

即是在這時期形成的。芬乃倫、拉布耶（La Bruyère, 1645-1696）和以及其他人士暗指法國大革命前舊體制（*ancien régime*）中的社會及道德瑕疵。《非凡的旅程》（*The Extraordinary Voyage*）提供文學素材給改革運動，而皮埃爾·貝爾（Pierre Bayle, 1647-1706）準備他反基督教的武器。貝爾提到中國的原因和他尊敬無神論的理論有密切關係，因為他接受天主教多明尼克（Dominican）教派視中國人為無神論者的立場。身為《歷史與批判辭典》（*The Historical and Critical Dictionary*）的作者，貝爾很顯然擁有中國相關書籍所提供的廣博知識，雖然他對中國真正的看法被他隱晦的參考資料以及在注腳中掩藏重要事實的習慣所干擾。他似乎對佛教教義及其和古典作家類似想法之間的關係比對儒家思想更感興趣，但他屢次擁護孔子的人文主義以抵抗佛教哲學的寂靜主義（*Quietism*）。有趣的是他找到中國萬物有靈論的實踐（*animistic practices*）和史賓諾沙（*Spinoza*, 1632-1677）學說之間的相似性（許多學者認為史賓諾沙曾受中國哲學的影響）。梅爾勃蘭許（*Malebranche*, 1638-1715）也注意到這些相似點。他仔細地研讀東方哲學，其《基督教哲學家和中國哲學家之間的對話：談神的存在》（*Conversation between a Christian Philosopher and a Chinese Philosopher on the Existence of God*）（1708）是反駁某些中國學說的嘗試。總的來說，此書對中國思想不完全是敵視的，因為在中國的傳教士們喜愛此書和梅爾勃蘭許的其他作品，證明這些書對他們和中國學者進行交流是有幫助的。

在法國，十七世紀末至十八世紀初時，中國哲學捲入了關於中國禮儀（*Chinese Rites*）和自然神論（*Deism*）之爭。李明（*Louis Lecomte*, 1655-1728）的《中國近事報導》（*Mémoires sur la Chine*）<sup>15</sup>是激烈論爭的核心，植因於反對改革神學者和支持人道主義式自由主義耶穌會會士之間的鬥爭。戰鬥過程中充滿了詹森主義式論爭所引

---

<sup>15</sup> Louis Le Comte, S. J. *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* (Paris, 1696).

發的怨恨。李明在他的小書中，讚揚儒家系統的豐富與價值與早期一神教相近（和耶穌會會士的看法一致）。特別激怒神學院（Faculté de Théologie）傳教士的是李明的兩項主張：一、中國的道德系統符合人性。二、這套古老而成功的重量級系統，與基督教啟示作為人類對道德渴望的產物之想法一樣。李明的著作，因其異端的論點，被巴黎神學院所譴責。但這論爭以及隨之出版的相關文獻，再度證明在許多歐洲思想家心中，儒家系統的優越以及傳播中國經典知識的重要性。

在出版於1735年並擁有廣大讀者的杜阿爾德（J. B. Duhalde，1674-1712）的《敘說中國》（*Description de la Chine*）<sup>16</sup>之後，崇尚中國的這段時期也告一段落。隨著孟德斯鳩、伏爾泰以及其他次要作者熱切地讚揚大中國文化的道德，中國崇尚（sinophilism）已發展變成了中國狂熱（sinomania）。

## 儒學在德國的影響

在德國，一樣地，當十七世紀進入尾聲，新的學說正開始影響學者的思考模式。這波新運動的領袖以及主要的靈感來源，是萊布尼茲。<sup>17</sup> 這位偉大的德國哲學家想必早就對中國感興趣。一封萊布尼茲於1667年寫給黑森·萊茵菲爾斯伯爵（the Landgrave Ernst von Hessen Rheinfels）的信透露彼時他早已研究了儒家體系。當萊布尼茲爲了整合世界宗教及道德規範系統的梦想而聚焦於耶穌會傳教士在中國的工作時，他開始視耶穌會爲融合東方與西方文化的器具。此外，他對耶穌會傳教工作的關注也促使他鼓吹在德國和英國的新教徒友人們效法耶穌會：「耶穌會傳教士所完成的」，他向英國的蓋伯特·伯內特

<sup>16</sup> J. B. Duhalde, S. J., *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de la Chine et de la Tartarie chinoise* (Paris, 1735), 4 vol.

<sup>17</sup> The sinophilism of Leibniz has been described in several works, notably: F. R. Merkel, *G. W. von Leibnitz und die China-Mission* (Leipzig, 1920) and Jean Baruzi, *Leibnitz et l'organisation religieuse de la terre* (Paris, 1907).

(Gilbert Burnet, 1643-1715)、湯瑪士·伯內特(Thomas Burnet, 1635-1715)、華萊士(Wallis, 生卒年不詳)和班特利(Bentley, 生卒年不詳),還有德國的法蘭克(Francke, 生卒年不詳)和其他友人主張:「你們新教徒一樣可以做甚至做得更好。」<sup>18</sup>

十七世紀的最後十年是萊布尼茲對研究儒學最投入的時期。當他於1697年寫信給夏綠蒂·蘇菲亞夫人(the Electress Charlotte Sophia, 1668-1705)時,他展現如同一位初改變信仰者的熱情:「我將要在我的門口貼一告示:中國知識新聞辦事處。」<sup>19</sup>八年前,當他訪問羅馬時,曾與令人尊敬的資深耶穌會傳教士閔明我(Philippe-Marie Grimaldi, 1639-1712)見面。他和這位駐北京耶穌會會士關於中國哲學和機構的談話想必帶給他許多無法在耶穌會出版品中找到的資訊,同時也強化了他對儒學系統與日俱增的欽佩。

1697年,萊布尼茲出版了《中國新聞》(*Novissima Sinica*),節錄有關中國和耶穌會會士任務的文章。此書是公然的思想宣傳品,但因為出自卓越的思想家筆下,它得到學者們的尊敬重視,也獲得與其內在價值不成比例的名望。萊布尼茲為此書寫了14頁的介紹文,頌揚儒家思想的美德,並藉機鼓吹普遍文化(universal culture)之必要。「當我們送耶穌會傳教士去中國宣揚啟示的宗教時」,他寫道,「我幾乎認為中國傳教士有必要被派遣來歐洲教導我們自然神學的宗旨和實踐。」

另一份證明萊布尼茲崇尚中國的文獻是一封他於1716年寫給友人M. 雷蒙德(M. Rémond)的長信。<sup>20</sup>在信中萊布尼茲重現他早期對中國思想的熱情。任何人讀到此信對中國宗教哲學系統之複雜性的說明,都會對作者豐富的知識以及詮釋的智慧印象深刻。此信構成了

<sup>18</sup> Merkel, op. cit., 191 *et passim*.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>20</sup> *Leibnitii Opera omnia nunc primum collecta studio Ludovici Dutens* (Geneva, 1678), tome IV. "Lettre de M. G. G. de Leibniz sur la Philosophie Chinoise à M. Rémond" (169-210).

在十九世紀前，由非耶穌會會士所寫，對中國哲學最具啟發性的文件。甚至可說，它在觀察的明確性方面，超越了耶穌會「專家們」所寫關於中國哲學最好的作品。萊布尼茲大體上支持耶穌會對中國宗教的看法，強調其古代、一神論的祭拜儀式，並忽略其現代、不可知論的詮釋。理論上，他贊成「天」的意思是「天上的神」而非物質的天，「理」指的是原初智力（Primal Intelligence）而不是原初質料（Primal Matter）。他指出神學在中國並不比在西方更穩定，因此任何人都可以正當地（如耶穌會會士所行），在現有對宗教的詮釋中選擇一種最好的，無論它是古代或現代的。

萊布尼茲的通信者中有一位是神父白晉（Father Bouvet，1656-1730）——屬於一小群被稱為索隱派的駐中國傳教士。索隱派傳教士發展出一套對中國宗教十分神祕的詮釋，在隱晦的《易經》中找到了了解中國宗教的線索。他們認為中國古代的八卦圖像和陰陽二元論的符號表達近似古希臘邏各斯（Logos）的概念。他們亦將這些符號的作者——伏羲，等同為西方宗教中的立法者，如古希臘人的赫爾米斯·特利斯美吉斯忒斯（Hermes Trismegistus）、波斯人的索羅亞斯德（Zoroaster）和希伯來人的以諾（Enoch）。<sup>21</sup> 以此為出發點，他們將事實與幻想編織成迷人的布，帶所有的宗教回歸相同的源頭。索隱派傳教士這些極端的想法被其他耶穌會會士所拒絕，卻在萊布尼茲普遍性（universalistic）的心上留下強烈印象。索隱派成員們鼓吹建立漢歐學院，負責累積中國文獻以證明東方和西方思想系出同源。之前同樣抱著普遍性動機主張建立柏林學院的萊布尼茲，支持他們的計畫。

在神父白晉的鼓勵下，萊布尼茲相信他的二元算術（binary arithmetic）系統是對八卦圖像所隱約透露的真理的重新發現。1703年，萊布尼茲在法國科學院發表論文支持這個理論。這位德國哲學家

---

<sup>21</sup> A. Waley, "Leibniz and Fu Hsi," *Bull. of (London) School of Oriental Studies*, II (1921), 165-167.

認為，《易經》隱藏著豐富而壯大的哲學。運用數學來解讀易經，他實踐了他長期以來鼓吹的信念——科學與宗教聯盟之必要。

在他本人並未直接承認的情況下，我們當然無法精確地認定儒學對萊布尼茲思想的影響。所有的證據都是推論而來的，但至少可以看出他自己的理論和他所讀的儒家經典之間有不尋常的平行關係。我們知道，當他在讀這些經典時，正在發展他自己的預定和諧說。如一位現代漢學家所指出的，萊布尼茲哲學和宋代理學之間令人驚訝的相似性，可見於兩者對《大學》和《中庸》的詮釋。

總體來說，萊布尼茲學習中國哲學，激發了他對普遍文化（universal culture）的夢想。他視中國文化和基督教文化為思想的兩個極點，各自發射影響力，傳播至各個方向直到填滿兩極之間間隔，直到兩種偉大的文明合而為一，實現精神上的國際主義（internationalism）。

萊布尼茲是十七世紀最偉大的中國崇尚者。當他人僅止於以欽慕的眼神注視儒學這種奇觀時，他幾乎是唯一能欣賞儒學的豐富性、多樣性和可能性的學者。他人視儒學為一軍火庫，能提供他們道德武器以對抗當時社會和宗教的陋習；萊布尼茲則視儒學為一有力的盟友，協助他打破區隔人與人、國與國之間在道德與精神上的藩籬。

萊布尼茲對儒學的洞察力也影響了其他德國人。他的弟子中最重要的是克里斯琴·沃爾夫（Christian Wolff，1679-1754）。1721年，沃爾夫在哈勒大學（the University of Halle）的演講詞中，大膽地稱讚中國體制協調個人幸福與社稷福祉的成就。他主張儒家經典事實上教導的是自然理性所擁有的倫理及政治力量，並堅持儒家教訓足以作為道德倫理的規範。由於聽者推論，沃爾夫的說法消除了基督教教條在達成道德完美境界過程中的必要性，他立即被指控為無神論者。在輿論殘酷的攻擊下，沃爾夫被迫辭去他在哈勒大學的教職。他轉至馬爾堡大學（Philipps-Universität Marburg）任教，繼續宣傳儒家思想，並使不少人改變信仰，其中最著名的是熱心的儒學擁護者鮑芬格（Bulffinger，生卒年不詳）。

其他受萊布尼茲影響者包括著名的 A. H. 法蘭克 (A. H. Francke, 1663-1727)、拉克羅茲 (La Croze, 1661-1739)、普拉斯 (Plath, 生卒年不詳)、G.S. 拜耳 (G. S. Bayer, 1694-1738)、諾伊鮑爾 (Neubauer, 生卒年不詳), 還有柯尼斯堡 (Konigsburg) 的宮廷牧師康拉德·梅爾 (Conrad Mel, 1666-1733)。這些人以他們不同的方式, 宣揚孔子哲學的道德價值及訴求給具理性的人 (men of reason)。

### 儒學在英國的影響

十七世紀末, 萊布尼茲對儒家思想的熱情傳到英國的數十年前, 英國的學者們早已開始研究這門新學問了。

羅伯特·伯頓 (Robert Burton, 1577-1640) 也許是首位使用耶穌會會士中國書寫的作家。雖然他的著作《憂鬱的解剖》(*The Anatomy of Melancholy*) (1621) 初版僅晚於金尼閣《基督宗教經耶穌會會士遠行中國史》(1615) 6 年, 此書已多次提及耶穌會會士的作品。然而, 伯頓的心智是百科全書式的而非原創性的, 他是一個好奇求知卻不深思的人 (fureteur), 而非有建設性的思考者。他運用中國的資料, 如同十六世紀的思想家們運用關於異國的新知識來滿足其知性的好奇心。伯頓在《憂鬱的解剖》中的一段評論概括了他對中國這偉大東方文明的態度:「在這時代, 我們驚訝於這些聰明, 行事敏捷的中國人, 竟會如此容易受騙, 如此被迷信扭曲, 如此盲目地祭拜祖先和石碑。」他創造了一個巧妙的詞「跳越國境的耶穌會會士」(land-leaping Jesuits)。<sup>22</sup> 雖然他不帶刻毒和偏見地相信耶穌會會士的證言, 但他並未被他們對中國誇大的頌詞所傳染。

十七世紀時, 耶穌會會士關於中國的著作在英國的知名度不如在歐陸。金尼閣的書在英國似乎未被翻譯, 雖然它是柏切斯

---

<sup>22</sup> *Anatomy of melancholy* (ed. Philadelphia, 1847), 602.



(Purchas, 1577?-1626) 在撰寫《朝聖者》(*Pilgrimes*) 第四版時主要的參考書籍。也許關於中國的知識正是透過柏切斯的書傳播給一般讀者大眾。

威廉·坦普爾爵士(Sir William Temple, 1628-1699) 是首位受儒家思想影響的英國知識分子。這位傑出官員的哲學以保守主義(Conservatism) 和世界主義(Cosmopolitanism) 為基礎。在十八世紀哲學家們以世界主義為出發點完成他們對新世界秩序的梦想之前, 坦普爾已從他對其他文明(特別是秘魯、賽西亞〔Scythia〕、阿拉伯和中國) 的研究中, 援引證據以支持他的理論: 人類的天性和思考從古到未來是永恆不變的。這理論使他成為英國有名的古人(Ancients) 擁護者。然而他的保守主義, 並未阻止他成為中國的仰慕者。他視儒學為人類行為普遍規範的基礎, 一個「超越所有烏托邦」的體系。讚美孔子為「最具學問、智慧和德行的中國人」, 他仰慕孔子「博大的知識、令人欽佩的德行和美好的天性」, 並稱他為「一個真正的愛國者和愛人類的人。」

坦普爾接受耶穌會會士們對中國宗教系統的二元詮釋, 並更加強調他們對少數精英的信仰和大眾信仰所作的區別。「他〔坦普爾〕是」, 主教伯內特(Bishop Burnet, 1643-1715) 不友善地說:「孔子教派的仰慕者。他們自己是無神論者, 卻把宗教留給烏合之眾。」<sup>23</sup> 這種視中國文人為無神論者的觀念——也許是來自耶穌會會士的多明尼克教派反對者納佛賀特的名著——在十七世紀時廣為流傳。就我們所知, 這是皮埃爾·貝爾的觀點, 它似乎一開始就被伏爾泰接受。之後, 在耶穌會會士著作的影響下, 中國人是無神論者的信念被另一觀念所取代: 中國盛行一種古老但衰微的一神教, 其本質和當時歐洲的自然神論並無太大差異。

身為一位務實的政治家, 坦普爾主要感興趣的是儒學和政府的關

---

<sup>23</sup> *History of His own times* (Oxford, 1923), II, 61.

係。「孔子，和蘇格拉底一樣」，他說：「有方法將學生從對自然無用無盡的沉思中拉回到實踐道德的正路上。」<sup>24</sup> 這言論似乎暗示坦普爾視東方哲學家孔子為一位社會倫理學的教師而非一位形而上學的思想家——這當然是真確的。在其著作《政府的起源和本質論文集》（*Essays upon the Origin and Nature of Government*）中，英國作家坦普爾定義在一個理想的政府中，「所有的國王都是哲學家 and 哲學家皇帝。」這概念當然不是坦普爾原創，而是可以追溯到柏拉圖。但哲學家皇帝的觀念卻被坦普爾運用當作——如同之後為伏爾泰所用——對中國體制的極度讚美。坦普爾用金字塔作為政府的象徵——金字塔大而厚實的基礎是人民的共識，頂端是為統治者所掌握的極權——這與當時歐洲盛行「君權神授」（Divine right）的理論相牴觸，卻和耶穌會會士所描繪中國「仁慈專制政府」（benevolent despotism）的理想圖像有驚人的相似之處。無論如何，東方系統贏得坦普爾由衷的讚美。他下結論：「沒有任何人民比中國人被更完善地治理，也沒有人比中國人活得更幸福。」<sup>25</sup>

坦普爾接著發現孔子的道德準則和政府運作之間的結合是中國體制令人欽佩的主因。

可以預見的，十七世紀下半葉在英國的自由主義運動——自然神論的支持者，會對儒學新知識感興趣。萊斯利·史蒂芬爵士（Sir Leslie Stephen, 1832-1904），談到自然神論後期的發展：「整個十八世紀，自然神論者總是因一件驚人的事實嘲笑正統——正統的宗教理論無法套用在三億中國人身上。」然而，就1700年之前的作家而言，我們找不到足夠的證據證實這樣的情況也發生在十七世紀。英國自然神論的文獻主要是神學教義本身的探討，或多或少，與外界事物

<sup>24</sup> Springam, ed., *Upon the ancient and modern learning* (Oxford: Clarendon Press, 1909), 13.

<sup>25</sup> "Essay on heroic virtue," *The works of Sir Wm. Temple* (London, 1814), vol. III, 342.

隔絕；和法國自然神論與世界主義運動緊密結合的情況不同。

然而，還是有些微小的跡象顯示自然神論者對儒家思想的興趣。這種文化邦交主要的提倡者是馬修·廷德爾（Matthew Tindal，1657-1733）。因為他多次提到萊布尼茲，他對儒家思想的興趣也許源自他和這位德國哲學家的通信。和萊布尼茲一樣，廷德爾認為思想交流能帶來許多益處：「我根本沒想過孔子的格言和耶穌的教訓有何不同」，他在《和創世紀一樣古老的基督教》（*Christianity as Old as Creation*）中說道：「我想，孔子清晰、簡單的格言可以用來解釋耶穌較為晦澀難解的教訓。」<sup>26</sup> 他亦多次正面評價萊布尼茲在中國與歐洲之間交換文化大使的計畫。

閱讀崇尚中國的文獻之後，廷德爾的信念得到更多支持。他堅信基督徒並未比非基督徒達到更完美的境界。他引用多明尼克教派修士納佛賀特（Dominican D. Navarrete，1610-1689）的主張：「中國人不知道基督教界所發生的事，這可說是上帝對我們的眷顧；因為，如果他們知道的話，沒有一個中國人不會在我們臉上吐痰。」<sup>27</sup> 在運用中國資料作為反基督教的武器方面，廷德爾可說是伏爾泰和其他十八世紀哲士們（philosophes）的先驅。

## 儒學對歐洲思想的影響

我們回顧了儒學在法國、德國和英國產生影響力的證據。留待討論的是儒學這新知識對歐洲思想所產生的影響。儒學在當時的三種運動中發揮影響力：（一）對基督教基本教義派逐漸增加的批評精神；（二）對個人與國家政府之間的關係問題覺醒的興趣；（三）學者在社會結構中的位置。

---

<sup>26</sup> *Christianity as old as creation or the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, 2nd edn (London, 1731), 314.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 372.

文藝復興引進歐洲一種新形式的權威——古希臘與羅馬經典的權威，這打破了教會的知識霸權，使之再也無法像之前一樣有力的操控人心。啟示（Revelation）的整個概念以及宗教和道德的身分認同都受到威脅，十七世紀時——特別是在法國——想回歸基督教傳統獨裁主義的趨勢曾一度出現，然而懷疑的種子已經種下，將會在天文學、物理學、解剖學以及其他領域一連串令人驚異的發現中開花結果。出產路易十四和史都華王朝王族（The Stuarts）的時代，也出產了伽利略（Galileo, 1564-1642）、笛卡兒（Descartes, 1596-1650）、萊布尼茲、哈維（Harvey, 1578-1657）、霍布斯（Hobbes, 1588-1679）和牛頓（Newton, 1643-1727）。這些人和他們的同夥重新檢視證據並為理性、「科學的」思考鋪設基礎。從他們的發現衍生出一種慾望：重新評價基督教神學並使它符合新領域的知識。

在道德的範疇內，還沒有系統能與基督教相比，因為古希臘的智慧和尚無法和永續人類生活經驗的現實產生足夠的連結。然而，隨著中國思想的發現，歐洲思想家習得了一種倫理道德系統，經過了兩千年的考驗並建立了一套豐富有力的社會道德實踐規範。

儒學被引進時，歐洲正興起一股思潮，目的在以自然的新法則取代啟示的教條。這新的價值觀奠基於對普遍現象、人類關係及人類抱負日益增近的了解。它努力要問的問題是：人類跟宇宙和同儕的關係，是否能用啟示以外的術語來說明？換句話說，人類心智的理性思考能否締結自然與理性之間的婚姻？人們開始談論自然宗教，然後發現中國人幾世紀以來，顯然已經解答了這個問題。他們發現儒學已經徹底地探究了人與人、人與無限的關係，不執著於太多神秘事務和形上學的討論，而著重生活的藝術。如此完整的人類思想及行動系統還不曾出現過。柏拉圖也曾經宣傳道德法則，但柏拉圖是理論和形上學的，孔子則是實踐的——更重要的是——成功的。（之後，伏爾泰贊成這種觀點，帶著幽默的輕視，由古希臘人的形上學轉向儒學的實用人文主義。）難怪，當時許多主要的思想家發現儒學系統能幫助人們

在道德和宗教思想上有所精進。他們也在儒學系統中看見，一套公眾與私人道德系統——脫離宗教教條的影響——的可能性。

在政治理論方面，中國體系亦提供新的靈感。歐洲思想史中暨文藝復興之後最重要的運動之一是為個人與國家政府之間的關係問題找到解答。產生君權神授理論的十七世紀，同時也出產多位思想家，他們分析並試圖定義人民的權利，創造新的方案給政府。從兩個世紀之前馬基維利（Machiavelli, 1469-1527）的政治功利主義開始，繼之以格勞秀士（Grotius, 1583-1645）和普芬朵夫（Puffendorff, 1632-1694）的社會契約、霍布斯的悲觀主義以及洛克（Locke, 1632-1704）的經驗主義，之後接續的是孟德維爾（Mandeville, 1670-1733）的理性主義和舍夫茲別立（Shaftesbury, 1671-1713）的感傷樂觀主義。最後，這運動隨著兩部紀念碑式作品的出版——孟德斯鳩（Montesquieu, 1689-1755）《論法的精神》（*Esprit des Lois*）和盧梭（Rousseau, 1712-1778）《社會契約論》（*Contrat Social*）——在十八世紀達到顛峰。

雖然沒有證據說明以上這些作家，除了孟德斯鳩以外，在著作中大量援引中國資料，貝尼耶、坦普爾以及其他作家的作品卻顯示當時流傳對儒學系統的思考。讀過儒學經典的在書中找到一種政治體制，似乎能解決統治者和被統治者之間的利益矛盾問題。他們在儒家體制中發現了一種妥協的方案，使實施它的中國政治機構能有效率地治理並延續下去。從坦普爾的時代開始到十八世紀重農主義者（Physiocrats）的時期——當「仁慈專制政府」的理論達到高峰——中國被視為一個皇帝以天意治理的國家。皇帝看似只對上天負責，但他一方面持續地被驅使去保護人民的福祉，另一方面又教導人民十八世紀歐洲所稱的「德行」。對坦普爾、貝里耶（Beurrier, 生卒年不詳）和其同夥來說，中國是烏托邦。中國實現了芬乃倫的夢想：帝王以德行治國，人民在這治理下幸福地生活；在國家中，帝王行使道德義務到最大的範圍，而他的臣下也必須充分擔帝王的道德責任。儒

家體制令這些思想家最欽佩的，並不是對不同社會階級權利的定義，而是政府建立在道德的基礎之上。

這引發了另一個問題：宗教和政府之間的關係。古老的政教合一制度（被十七世紀君權神授觀念所取代）逐漸地面臨政治思想家的批評。他們問：如果政教合一制度被允許，其性質為何？在此中國似乎又提供了驚人的研究材料。遵循耶穌會會士的詮釋，歐洲思想家視儒學為中國國教，其他教派只是附屬。在儒家體制內，人民與上天（Supreme Being）接觸唯一的媒介就是皇帝。此外，儒家官員同時具有儒家學者的身分，不會引發教會和政府之間的競爭，前者也不會侵犯後者的權利。儒家體制確保政府的穩固和效率，也使風紀成為統治階級的事務，而非教士階層的。

儒家體制最令歐洲知識分子喜愛的元素是學者在中國的地位。十七世紀末，在歐洲大陸，知識分子展開了尋求公眾認同的運動。這運動直到狄德羅（Diderot, 1713-1784）、達朗伯特（d'Alembert, 1717-1783）和伏爾泰的時代確實沒有很大的進展，但一開始它從中國的例子得到很大的鼓勵。自從金尼閣以讚賞的筆觸描繪儒家學者官員以來，中國就被視為一個政治家與知識分子之間藩籬被拆除的國度。當伏爾泰——膽怯地探索政治改革的領域——說理想的國家必須有一位「哲士」當國王，而國王須具備選擇「哲士」當大臣的能力，這位住在弗尼（Ferney）崇尚中國的聖者只是在表達許多知識分子心中一世紀以來的思考。

在中國體系中，歐洲思想家最仰慕其各部門之間的同質性（homogeneity）。十七世紀時，歐洲學者開始想像一種新的相關性（relativity），以之取代中古世紀的單一性（mediaeval unity）。這種相關性是奠基在知識或科學（scientia）的基本要素上。這種相關性在中國無法在科學方面找到，卻可在社會、道德及政治面向找到，使中國崇尚者傾慕。

但最重要的是，中國體系的人文主義，對西方具有最強的吸引

力。儒家的人文主義在許多方面不同於文藝復興的人文主義。後者以個人主義為基礎。整個十七世紀的歐洲慢慢地從這種個人主義的觀點轉向人類是社會性動物（social animal）的概念，直到根據人類的需求及抱負創造出社會（society）的概念。（這運動未達到高峰直到百科全書式的時期〔the period of the Encyclopedia〕，約為1750-1778年。）儒學的優勢在於它同時具有上述兩種概念的本質。孔子一方面宣揚個人的道德實踐，一方面又以個人和他人的關係為衡量道德進步的指標。君子（Superior Man）令人欽佩，是因為他個人的成就符合他所處社會環境的最高道德標準。孔子道德完善理論的兩個面向想必吸引當時即將放棄文藝復興人文主義的觀念，尋求另一種更為寬廣和全面的概念的人們。

### 儒學影響的重要性

我們當然不能誇大中國崇尚運動在十七世紀的影響力。當我們面對兩種文明之間的相似性時，總是容易被誘引去推論其中一種文化對另一種的直接影響。本文討論的範疇就很容易誘使我們作如此的論斷。例如，十七世紀歐洲「有教養的紳士」（*honnête homme*）的理想，就呼應孔子對「君子」的崇尚、中庸（Mean）之道以及對禮儀的重視。但如果我們從這些相似點推論出一個直接和獨特的源頭，這就忽略了赫拉斯（Horace, 65-8B.C.）和其他古典作家的影響。自然神論和中國崇拜在思想中的發展在當時是平行的趨勢，然而可以確信的是，就算中國從來沒被「發現」，朝向自然宗教的哲學運動還是會發展。這事實還是無法防止當時的學者將兩者連結成因果的關係。同樣的錯誤也可能發生在對個別作家思想來源的說明。有一些作家如萊布尼茲及較晚期的伏爾泰，其作品無疑受到中國思想的影響，但缺乏足夠的證據來說明——如同一位晚近作家 E. R. 休斯（E. R. Hughes, 1851-1914）



所指出的，<sup>28</sup> 盧梭的觀念有時受到彼時中國崇尚熱潮的影響。

但是，去除所有錯誤推論之後，還是有足夠的證據證明儒學影響的正確性。事實上，儒學的新知識正是在一個知識動亂的年代，衝擊歐洲。此處動亂指的並非主動的叛亂，而是緩慢、通常為隱藏性的準備，等待更大的、知識性的勝利到來。在這樣的時期，很自然地知識分子會更能接納外界的刺激，仿效外來的範例；從世界另一端來的範例的效力亦不會被忽略。比不上古希臘羅馬經典的豐富度和知名度，儒家經典卻能與其互補。儒學的支持者之一讚嘆：「如果柏拉圖自冥府（Hades）升起返回人世，他會發現他的理想國在中國實現。」他同時也認可儒學在解放歐洲思想的任務中，和古典哲學扮演相同的角色。

---

<sup>28</sup> E. R. Hughes, *The Greta Learning and the Mean-in-Action*, (London: J.M. Dent, 1942), 22-31.