

明末清初來華耶穌會士 翻譯《四書》芻議

孔令雲* 譚樹林**

明末清初來華耶穌會士視《四書》為儒家學說的真正代表。他們翻譯《四書》既是出於學習漢語、藉此熟稔儒家學說的考慮，還有通過演習儒家學說積累與士大夫交往資本之想法。翻譯所據底本以朱熹註疏本為主。《四書》譯文在歐洲的出版，將孔子學說系統地介紹到歐洲，引起歐洲各界對中國的廣泛關注，對歐洲18世紀哲學思想、啟蒙運動乃至歐洲早期漢學的發展都產生了深遠影響。

明末清初來華耶穌會士很重視中國經典的翻譯，而在翻譯的所有中國古代經典中，無論從翻譯篇數、出版率，還是從事翻譯的傳教士人數，《四書》均獨佔鰲頭。據統計，四書各篇譯文達二十五篇，而且有56%在譯作問世的時代即得以出版，比例之高為其它類別譯作無法企及；從譯者角度講，二十一位從事經典翻譯的耶穌會士中，有十二位翻譯過四書，比例達到57%。⁽¹⁾來華耶穌會士為何如此重視翻譯《四書》？他們翻譯《四書》所據何種底本？《四書》譯文在歐洲如何出版以及出版後又產生了怎樣的影響？本文試對這些問題加以探究。不確之處，敬祈方家指正。

耶穌會士翻譯《四書》的原因及所據底本

明末清初來華耶穌會士極為重視中國經典著作的翻譯，這是因為他們在抵華後即發現：“中國的經典著作對所有的中國人，無論他知識淵博還是沒甚麼文化，仍舊具有深遠的影響，對人們的思想意識仍佔據着支配地位。”“這些經典著

作是這個國家唯一願意採用的教科書，沒有別的書能與它們競爭。”⁽²⁾而在中國古代經典中，明末清初來華耶穌會士最推崇的就是《四書》。因此，中國經典被譯成西方語言，起始於《四書》，而譯者就是明末清初來華的耶穌會士。從第一位在中國內地居住的意大利耶穌會士羅明堅(Michele Ruggieri)嘗試將《四書》譯為拉丁文開始，到1711年耶穌會士衛方濟(François Noël)在布拉格出版《中國經籍六種》(*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*)，四書第一個包括《孟子》在內的完整譯本出版，誠如有論者所指出的，“四書的西譯走了一百二十年的路程”⁽³⁾。在中國古代經典中，明末清初來華耶穌會士為何最推崇《四書》將其作為翻譯首選？究其原因，大致有以下幾點：

第一，以利瑪竇為代表的來華耶穌會士認定儒家思想是中國傳統文化的核心，而《四書》則最能體現儒學思想。利瑪竇作為在華傳教事業的奠基人，“恐怕是從古以來，所有到過中國的外國人中，最出名的一個”。⁽⁴⁾他遵照耶穌會東方

* 孔令雲，文學博士，現任職於南京信息工程大學語言文化學院、民國文學研究院，從事中國近現代文學、翻譯文學研究。

** 譚樹林，歷史學博士，現任南京大學國際關係研究院教授。

傳教團視察員范禮安(Alessandro Valignano)在中國開教“最重要之條件，首重熟悉華語”⁽⁵⁾之訓示，在“盡通中國語言文字”⁽⁶⁾、熟讀儒家經典的基礎上，深深認識到儒家學說作為中國士大夫群體意識，在維繫中國社會人倫秩序中佔據着主導地位：⁽⁷⁾

中國哲學家之中最有名的叫作孔子。(……)他既以著作和授徒也以自己的身教來激勵他的人民追求道德。他的自制力和有節制的生活方式使他的同胞斷言他遠比世界各國過去所有被認為是德高望重的人更為神聖。(……)我們就不得不承認他可以與異教哲學家相媲美，而且還超過他們中的大多數人。中國有學問的人非常之尊敬他，以致不敢對他說的任何一句話稍有異議，而且還以他的名義起誓，隨時準備全部實行，正如對待一個共同的主宰那樣。

正是基於此種認識，利瑪竇採取了“引經籍以闡道”的策略，在其所著《天主實義》上卷第二篇即稱：

吾天主乃古經書所稱上帝也。《中庸》引孔子曰：“郊社之禮，所以言上帝也。”朱註曰：“不言後土者，省文也。”竊意仲尼明一之以不可為二，何獨省文乎？《周頌》曰：“執競武王，無競維烈，不顯成康，上帝是皇。”又曰：“于皇來牟，將受厥明，明昭上帝。”《商頌》曰：“聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇。”《雅》云：“維此文王，小心翼翼，昭事上帝。”《易》曰：“帝出乎震。”夫帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出於一乎？《禮》云：“五者具備，上帝其饗。”又云：“天子親耕(……)以事上帝。”《湯誓》曰：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”又曰：“惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性，克綏厥猷惟後。”(……)上帝有庭，則不以蒼天為上帝可知。歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也。⁽⁸⁾



巴黎1687年拉丁文版《中國賢哲孔子》書內的孔子雕像版。這是歐洲出版物中較早的孔子畫像。畫中的孔子身穿儒服，頭戴冠冕，手持類似笏的板子，站在一座廟宇式的書館前。書館上端寫有“國學”二字，下面附有拉丁註音和解釋，書館兩邊柱子右邊寫着“天下”，左邊寫着“先師”，孔子身後兩旁是裝滿經書的大書架。孔子像之下的拉丁文，是關於這位聖人的簡介。

寥寥二三百字，利瑪竇引用含有“上帝”的經籍段落達十一處之多，所引經籍包括《中庸》、《詩》、《易》及《禮》等，其目的在於證明基督教之天主乃“六經”所稱之“上帝”。但是，“利瑪竇的比附，並不完全出於傳教上的功利主義”。⁽⁹⁾因為在他看來，儒家學說是合於天主教的：“儒家這一教派的最終目的和總的意圖是國內的太平和秩序。他們也期待家庭的經濟安全和個人的道德修養。他們所闡述的箴言確實

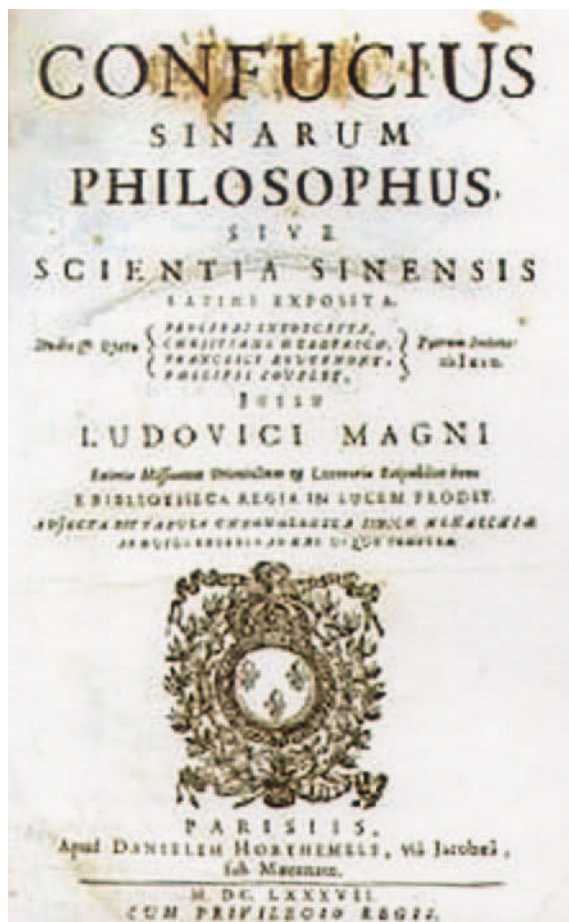
都是指導人們達到這些目的的，完全符合良心的光明與基督教的真理。”⁽¹⁰⁾在《辯學遺牘》中，利瑪竇即坦承：

竇自入中國以來，略識文字，則是堯、舜、周、孔而非佛，熱心不易，以至於今，區區遠人，何德於孔？何非於佛哉？(……)堯、舜、周、孔，皆以修身事上帝為教，則是之；佛氏抗誣上帝，而欲加諸其上，則非之。⁽¹¹⁾

利瑪竇將孔子思想視為儒家學說的真正代表，而真正代表孔子思想的著作就是《四書》，當然他所指的是原始儒家即先秦儒家的《論語》、《孟子》、《大學》和《中庸》，而不是朱熹所撰

的“四書”——即《四書章句集註》。實際上，利瑪竇在“四書”的概念上存在誤解。因為“四書”之稱始於北宋，北宋時期將《孟子》陸經，《論語》加上《禮記》中的《大學》、《中庸》兩篇才配合為四；南宋時，朱熹撰《四書章句集註》，“四書”之名始定。儘管如此，利瑪竇將《論語》、《孟子》、《大學》和《中庸》視為反映儒家思想的經典之作，這一點並無不妥。

第二，傳教士翻譯《四書》，是為了學習漢語的需要。《四書》不僅最能體現儒學思想，而且是中國文人的入門讀物和基本學習對象。本來在中國古代經典中，以五經最為重要。“五經”之稱始於西漢武帝，指的是《易經》、《詩經》、《書經》、《禮記》與《春秋》，相傳由孔子刪訂、整理。但五經過於深奧不易理解，當然更不容易翻譯。幸好如前揭所示，北宋時將《孟子》陸經，把《論語》、《孟子》以及《禮記》中的《大學》、《中庸》提昇為儒家經典，特別是南宋朱熹，他公開宣稱：“《大學》是為學綱目。先通《大學》立定綱領，其他經皆雜說在裡許。通得《大學》了，去看他經，方見得此是格物、致知事；此是正心、誠意事；此是修身事；此是齊家、治國、平天下事。”⁽¹²⁾由於朱熹的大力提倡，“學庸語孟的地位漸漸超過五經，成為芸芸學子必須爛熟於胸的經典”。⁽¹³⁾尤其明代以降，朝廷舉行的科舉考試中最重要的第一場，就是代聖賢立言，用八股文來闡發四書中某一句話的意義，這就使得《四書》的地位更加重要。在這種情況下來到中國的耶穌會士，翻譯中國古代經典時，自然把《四書》作為首選。同時，《四書》作為學習漢語的材料，還有其它經典所不具備的優勢，就是語言相對淺顯易懂。四書當中，《論語》與《孟子》中有許多章句近乎口頭語言，容易學習理解；《大學》不僅篇幅短，而且多反覆排比句子，如“古之欲明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其身；欲正其身者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在



《中國賢哲孔子》拉丁文版扉頁(1687, 巴黎)

格物。”這種句子不僅容易記誦，而且翻譯起來難度也相對較小。所以自第一個進入中國內地傳教的耶穌會士羅明堅開始，就從事《四書》的翻譯，以作為來華耶穌會士學習漢語的材料。據利瑪竇稱，他奉范禮安之命為新來的傳教士準備漢語學習材料時，就已經翻譯了《四書》的部分內容，以指導新來的耶穌會士學習中國文言和正確文體。⁽¹⁴⁾而據學者研究，後來的耶穌會士在學習漢語時，確曾不同程度地利用過這些譯稿，並對譯稿不斷地進行修改和加工、潤色。⁽¹⁵⁾安文思也說耶穌會士是通過“四書”來學習中國的文字和語言的。⁽¹⁶⁾

第三，耶穌會士通過翻譯《四書》，研習儒家之學，也是出於積累與中國士大夫交往資本之需要。耶穌會士要想與士大夫結交並取得他們的賞識，當然首先要掌握四書。誠如方豪神父所說：“人皆有自尊心，外人研究中國經籍，中國人自當引為同志。”⁽¹⁷⁾天啟二年進士、湘隱居士黃景昉所以器重艾儒略，蓋因其熟稔儒家經典。在所作〈三山論學記序〉中，他曾這樣稱道：

以余所交，如思及艾先生恭慤廉退，尤儼然大儒風格，是則可重也。嗟乎！以彼大儒風格，特見於重叅碁之久、八萬里之遙，吾輩安坐飽食，目不窺井外，乃面見焉議其區區得失，是則可愧也！⁽¹⁸⁾

但是，利瑪竇本人不承認他適應儒家是為了討好士大夫：“若謂竇姑佞孔以諂士大夫，而徐伸其說，則中夏人士，信佛過於信孔者甚多，何不並佞佛，以盡諂士大夫，而徐伸其說也？”⁽¹⁹⁾然而同時他又這樣解釋其堅稱儒家合於天主教的良苦用心：“他們擁護孔夫子，所以可以對孔夫子著作中遺留下來的這種或那種不肯定的東西，作出有利於我們的解釋。這樣一來，我們的人就可以博得儒士們極大的好感。”⁽²⁰⁾不論利氏如何辨白，都不能否認其尊崇孔子、熱捧其學說的目的。

還有，來華傳教士均用拉丁文翻譯中國經籍，原因大致有二：一是天主教會要求傳教士都必須精通拉丁文，嚴格主張用拉丁文做彌撒；二是拉丁文在當時歐洲亦最為流行。所以方豪神父認為：“以拉丁文譯我國經籍，不特可以顯其古雅，且拉丁文自經教會採用後，宗教道德之特有名詞，亦至為完備，翻譯時，絕不致有困難感；且拉丁文在當時，雖不能謂為家喻戶曉，要為普通學人所稔，以之譯我國經籍，流行亦易。”⁽²¹⁾

至於明末清初來華耶穌會士翻譯《四書》選用何種底本，迄至目前學界仍存在不同觀點。一種觀點認為，明末清初來華耶穌會士翻譯《四書》選用的底本是宋儒朱熹的《四書》註疏本，持此觀點的代表學者為潘吉星。他認為，由於“朝廷規定宋儒朱熹(1130-1200)註本為標準版本，因此耶穌會士拉丁文譯本亦必以朱註本為翻譯底本”⁽²²⁾。但張國剛對此提出不同看法，他認為“雖說朱熹的《四書集註》是欽定四書註疏本，但耶穌會士礙於朱熹的無神論思想卻不能選用”，他據此認為此次翻譯選定的藍本為張居正的註釋本，因為“張居正的註疏被認為是理論與實踐的融合，他有時批評理學家，這點令耶穌會士比較中意。而且張居正的語言直白易懂，也是被耶穌會士選擇的原因”。⁽²³⁾的確，利瑪竇在研讀儒家經典的過程中，已發現以朱熹為代表的新儒學即宋代理學與孔子的先秦儒學存在着根本的不同：先秦儒家經典所提到的“上帝”完全消失，而新儒家所強調的“太極”和“理”等概念“在某些方面與中國古聖人的說教是矛盾的”，認為宋明理學走上了物質主義和無神論的道路，而對其給以強烈抨擊：“蓋理亦依賴之類，自不能立，曷立他物哉”；“理無靈覺”，“以無靈覺之粗下，為施靈覺之精上，則出其分外遠矣”；“理卑於人”，“人能弘道而非道弘人也”。⁽²⁴⁾利瑪竇所以強烈抨擊“理”，乃因為他認為新儒學的這一哲學命題“佔據了天主教中‘天主’或‘上帝’的位置”⁽²⁵⁾，這自然是作為天主教士的利瑪竇所不能容忍的。在這種情況下，儘管朱

熹的《四書》註疏為欽定註疏本，但由於其中所包含的無神論思想，還是被耶穌會士棄用。

法國學者梅謙立則認為，雖然利瑪竇對朱熹思想持否定態度，但他還是從《四書》中學習儒家思想，殷鐸澤等人翻譯《中國智慧》和《中國政治倫理知識》兩本著作就是採用朱熹的《四書章句集註》。但由於朱熹哲學體系中存在無神論和唯物主義思想，殷鐸澤等耶穌會士出於為自己的傳教政策進行辯護，決定不再採用朱熹的《四書章句集註》，而採用張居正的《四書直解》。梅謙立指出，“雖然《孔夫子》（即《中國賢哲孔子》）所用的《四書》的選定、版本、解釋主要來源於朱熹，可是，《孔夫子》卻隻字未提朱熹對其形成的影響”，而且列舉了三個理由來說明張居正《四書直解》的優越性。也就是說，梅謙立認為耶穌會士翻譯《四書》受朱熹《四書章句集註》的影響極大，祇是耶穌會士有意隱瞞了採用朱熹註疏這一事實而已。⁽²⁶⁾

而許明龍認為，柏應理等翻譯《四書》所選用的底本並非朱熹的註疏本，而採用的是張居正的《四書直解》。這是因為柏應理在傳教策略上是利瑪竇“適應性傳教政策”的堅定維護者，所以柏應理等翻譯四書時採用了張居正的《四書直解》，避而不用朱熹的註疏，並且認為“這也許就是 *Confucius Sinarum Philosophus* 的中文書名《西文四書直解》的由來”。⁽²⁷⁾張居正的《四書直解》是為年幼的皇子編寫的啟蒙讀物，自然淺顯易懂，因而收在《中國賢哲孔子》中的由柏應理等據此翻譯的經籍譯文讀來比較容易。但是衛方濟(François Noël)編譯《中國經籍六種》，則是兼用了朱熹和張居正的註疏，因為《孝經》和《小學》的翻譯人選，已說明耶穌會士對朱熹的看法有所轉變。特別是衛方濟以朱熹註疏為主，張居正註疏僅為輔助來進行翻譯，這使得“內容和文字就不那麼淺顯易懂，這大概就是《中國經籍六種》遠不如《中國賢哲孔子》普及的原因之一”。⁽²⁸⁾當然，柏應理等的《中國賢哲孔子》出版在先，應當說，衛方濟的《中國經籍六種》是

在柏應理推出的那個版本已經深入人心的情況下出版的，加之衛方濟翻譯所據的藍本以朱熹的註疏為主，有些翻譯與耶穌會士們習慣接受的解釋不同，或者說有些犯忌。孟德衛認為，這也是導致衛方濟的譯作不如《中國賢哲孔子》普及的一個重要原因。⁽²⁹⁾

綜觀上述各論，筆者傾向認為法國學者梅謙立所說更具說服力。

《四書》的翻譯及出版

來華耶穌會士中，第一位從事《四書》翻譯者是羅明堅(Michele Ruggieri)。自1579年抵達中國澳門後，羅明堅就遵照范禮安的要求，開始學習漢語，“以便日後用中文著書，駁斥中文書中的謬誤。希望將來能為天主服務，使真理之光照耀這個龐大的民族”。⁽³⁰⁾羅明堅學習中文極為刻苦，抵華三年多後已能用中文進行寫作，並嘗試將《四書》譯為拉丁文。⁽³¹⁾實際上，在翻譯《四書》為拉丁文之前，羅明堅在1582年已將其一本中文書的拉丁文譯稿寄回羅馬，裴化行認為這本拉丁文譯稿應是《三字經》的譯本。⁽³²⁾但是，羅明堅尚未將《四書》譯完，1588年就因“請求宗座正式遣使於北京”⁽³³⁾而被要求返回歐洲。羅明堅到羅馬後，恰遇“四易教宗，使節之事不得要領”，⁽³⁴⁾遂逗留羅馬，並最終未能再返中國，於1607年歿於意大利薩勒爾城(Salerne)。逗留羅馬期間，羅明堅本欲繼續翻譯《四書》，但由於耶穌會總會長懷疑他的中文水準及其譯文的正確性，他無法繼續其翻譯計劃，《四書》也最終未能譯完，僅翻譯了《四書》中《大學》的部分內容。1593年，曾任教皇秘書的帕賽維諾(Antonio Possevino)出版《百科精選》一書，將羅明堅所譯《大學》的部分章節予以發表。這是中國古代經籍的西譯首次正式發表，但並未引起人們的注意。⁽³⁵⁾

羅明堅返歐後，在肇慶的利瑪竇奉范禮安之命翻譯《四書》，以俾新來傳教士學習漢語之用。

據載利瑪竇在1593年底即已完成《大學》、《中庸》、《論語》的翻譯，次年11月又譯成《孟子》，取名為《中國四書》(*Tetrabiblion Sinense de Moribus*)。利瑪竇在1594年11月15日致德·法比神父的信中說：

幾年前我着手翻譯著名的中國“四書”為拉丁文，它是一本值得一讀的書，是倫理格言集，充滿卓越的智慧之書。待明年整理妥後，再寄給總會長神父，屆時你就可以閱讀欣賞了。⁽³⁶⁾

艾儒略(J. Aleni)在其所著《太西利先生行蹟》中亦曾說：“利子曾將中國《四書》譯為西文，寄回本國，國人讀而悅之，知中國古書，能識真原(……)皆利子之力也。”⁽³⁷⁾實際上，雖然該譯文在利瑪竇的書信及相關著作中一再被提及，但是否寄出迄今仍不得而知。⁽³⁸⁾有人推測他的手稿遺失了，也有人認為它們成為後來耶穌會士學習中文的入門書而代代沿用並最終被吸收進後來出版的那套四書中。⁽³⁹⁾

然據裴化行稱，《大學》和《論語》的譯稿最早出自葡籍耶穌會士郎俊生(André Ferran)之手，後經郭納爵(Ignatius da Costa)修改，於1662年在江西建昌以殷鐸澤的名義刻印成書，書目為《中國箴言》(*Sapientia Sinica*)⁽⁴⁰⁾，包括《論語》譯文五頁，《大學》譯文十四頁，此外還附有一篇簡短的孔子傳。⁽⁴¹⁾1667年和1669年分別在廣州和果阿出版了《中國人的政治道德》(*Sinarum scientia politico-moralis*)，署名殷鐸澤(Prospero Intorcetta)，並由他作序，收入了《中庸》的部分譯文計五十四頁，所附孔子傳篇幅大於1662年《中國箴言》中的孔子傳。⁽⁴²⁾署名殷鐸澤在扉頁上列出十七位譯審者的名字，四人任監督，十二人校閱。⁽⁴³⁾孟德衛認為，譯文至遲在1671年已經基本完成。⁽⁴⁴⁾這部譯稿被柏應理帶到法國，1687年作為《中國賢哲孔子》的核心部分在巴黎出版。⁽⁴⁵⁾

雖然1687年巴黎版的《中國賢哲孔子》僅包括《大學》、《中庸》與《論語》的譯本，但

書的扉頁上的中文書名卻為《西文四書直解》。《孟子》未被收入的原因，據學者研究大致有三個方面：1)《孟子》在四書中篇幅最長，將其全部翻譯顯然費時太長；2)《孟子》中許多關於人性本善的論述，與天主教聲稱的人生來即帶有原罪，祇有信奉基督教才能得到贖救的教義大相徑庭；3)《孟子》中有“不孝有三，無後為大”的論述，與天主教神職人員的不婚不仕針鋒相對。⁽⁴⁶⁾正如方豪神父所言，該書“惟《孟子》未譯，故稱以《西文四書》，實不甚妥”。⁽⁴⁷⁾

另外，康熙初年來華的奧地利耶穌會士白乃心(Johannes Grueber)，曾經陸路返回羅馬報告中國教務。再返中國時仍循陸路，本擬經歐洲北部，但行至君士坦丁堡時患病，折返佛羅倫斯，然後至德國與匈牙利，1680年9月30日卒於匈牙利巴達克(Patak)。⁽⁴⁸⁾1687年，氏著意大利文《中華帝國雜記》(*Notizie varie dell'imperio della China*)出版，係根據其所述有關中國的資料編纂而成，書末亦附有《孔子傳》及《中庸》譯文。⁽⁴⁹⁾

四書第一個包括《孟子》在內的完整譯本是耶穌會士衛方濟(François Noël)於1711年在布拉格出版的《中國經籍六種》(*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*)。衛方濟為比利時人，由阿維羅(d'Aveire)公爵夫人資助，1684年偕賽洛塞(Philippe Selosse)神甫赴日本傳教，因不能入境，乃改赴中國。抵中國後，曾在江蘇、江西等地傳教。1702年為中國教務返回歐洲，1707年7月抵澳門，次年又同陸若瑟重赴歐洲，此後未復返中國。1709年至1713年在布拉格逗留期間，衛方濟整理出版了《中國經籍六種》，包括《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》、《孝經》和《小學》的拉丁文譯文，從而將《四書》完整地介紹到歐洲。衛方濟所以選譯《孝經》，據西方學者研究，是因為《孝經》是中國官方指定的科舉必試科目，在中國文人中知名度較高，影響較大，有必要向歐洲學者介紹。而《小學》則是朱熹輯錄的早期儒家的言論集。衛方濟的譯本儘管遠不如《中國賢哲孔子》普及，但對它的學術價值，

後世漢學家給予充分肯定。法國著名漢學家雷慕莎(Jean-Pierre Abel Rémusat)即認為“孔子及其弟子的著作從未得到如此深刻的理解和闡述”，但雷慕莎同時也指出：衛方濟為了使高度精煉的漢語古文能讓歐洲讀者讀懂，加上了一些自己的理解的同時，對一些艱澀難懂的字或詞進行解釋，甚至不惜將註疏譯作正文，這樣就改變了原文的面貌，也顯得過於冗長囉嗦。⁽⁵⁰⁾德國學者沃爾夫(Christian Wolf)在《關於中國人道德學的演講》中提到衛方濟時說：

他研究中國二十餘年，翻譯了中國的重要著述。此人具有敏銳的理性和很強的判斷力，據他自己講，理性常常是模模糊糊讓人捉摸不透的，因此為了能明白地認識真正的理性，他付出自己最大的努力。在譯著的前言中他指出書中所述並非隱含至深、高深莫測的科學，而是普普通通的道德學、倫理學、治家之說、治國之智。促使他翻譯這本書的原因，一個是文章內容的湛深，另一個是為了眾多的從事於這方面研究的人們。自中國人的思想傳播到歐洲百餘年來，有很多人做過這方面的工作，但卻沒有完成。在詳盡閱讀了這本書以後，他發現，著述中蘊藏着很高的哲理，需要有技巧才能把它們發現出來。書裡的内容，表面看上去毫無聯繫，但只要你仔細思考就會發現，這些內容實際上密切相關，有些觀點沒有指出根據，但祇要審視恰當，就能發現，它們實際上同理智完全一致。⁽⁵¹⁾

可見沃爾夫對衛方濟翻譯出版《中國經籍六種》極為讚譽。的確，僅《四書》被完整譯介到歐洲這點而言，衛方濟享有這樣的稱譽可謂當之無愧。

《四書》譯文出版的影響

《四書》被翻譯成西文以及在歐洲的出版，其影響是深遠的。

首先，孔子的學說被系統地介紹到歐洲。雖然殷鐸澤和柏應理在《中國賢哲孔子》序言中提醒讀者，不能把孔子看作這些經典的作者，但這些經典代表孔子思想，正確地體現孔子的精神卻是毋庸置疑的。由前揭可知，1593年在羅馬即刊出羅明堅所譯《大學》的部分章節，1672年殷鐸澤在巴黎出版法文《中國政治道德學》，內有殷鐸澤寫的一篇短序、五十四頁的《中庸》拉丁譯文，書末還附有法文和拉丁文〈孔子傳〉。但是，真正使孔子學說在歐洲如日中天的是柏應理於1687年在巴黎刊出的《中國賢哲孔子》，誠如有論者所指出的：“就是在這一年，孔子的學說有系統地傳入到了歐洲。從此以後，中國、孔子、道德這三個名詞，在歐洲學者心目中，就成了不可分離的‘三位一體’。”⁽⁵²⁾儘管該書仍缺少《孟子》，實際上祇能認為是“三書直解”，但該譯本一出版，即在歐洲引起強烈反響。這部書本來“是備那些到東方傳教的人參考用的，但在實際上對教會以外的人也同樣有用”。⁽⁵³⁾歐洲許多知名學者對該書的出版給予積極評價。1688年6月，法國學者貝尼埃(Francois Bernier)在閱讀了《中國賢哲孔子》後寫道：

中國人在德行、智慧、謹慎、信義、誠篤、忠實、虔敬、慈愛、親善、正直、禮貌、莊重、謙遜以及順從天道諸方面，為其他民族所不及，你看了總會感到興奮，他們所依靠的祇是大自然之光，你對他們還能有更多的要求嗎？⁽⁵⁴⁾

英國著名政治家、散文家坦普爾(William Temple)在仔細閱讀該書後，對孔子的為人推崇備至，他說孔子是一位極其傑出的天才，學問淵博，德行可佩，品性高超，既愛自己的國家，也愛整个人類；他還稱讚孔子的文風是“詞句典雅，巧譬善喻”。⁽⁵⁵⁾他讚賞儒家主張的“為政在人”之說，在其《政府的起源及其性質》中指出管理政府的人比政府的機構更為重要：

凡是由最好的人管理的政府便是最好的政府；而且……政府的管理形式多種多樣，但是其間差別遠不及政府管理人員的品格來得巨大。古時候有一種說法，叫做在最好的政府裡帝王就是哲人，或哲人就是帝王。如果說，哲人是指聰明的人，那也就是這樣的意思。⁽⁵⁶⁾

他這樣評價“孔子的著作”：

孔子的著作，似乎是一部倫理學，講的是私人道德，公眾道德，經濟上的道德，政治上的道德，都是自治、治家、治國之道，尤其是治國之道。他的思想與推論，不外乎說：沒有好的政府，百姓不得安居樂業，而沒有好的百姓，政府也不會使人滿意。所以為了人類的幸福，從王公貴族以至於最微賤的農民，凡屬國民，都應當端正自己的思想，聽取人家的勸告，或遵從國家的法令，努力為善，並發展其智慧與德性。⁽⁵⁷⁾

坦普爾還寫過一篇題為〈討論古今的學術〉(On Ancient and Modern Learning)的文章，在文中他把孔子思想與希臘哲學相提並論，認為“希臘人注意個人的或家庭的幸福；至於中國人，則注重國家的康泰”。⁽⁵⁸⁾

另一位英國學者、同時也是著名東方學家的威廉·鐘斯(William Jones)，在閱讀了柏應理等的《大學》拉丁文譯本後，寫了一篇論教育的文章，現僅存〈大綱〉。在〈大綱〉一開頭就引了《大學》的第一句“大學之道，在明明德，在新民，在止於至善”。鐘斯在〈大綱〉裡說，“大學”是“大人物完善的教育”，“明明德”是“培養與增進他的瞭解能力”，“新民”是“協助與改善他的國民”，“至善”是“主要的善，或永恆不變的善的習慣”。誠如范存忠教授所說“我們不相信鐘斯對於‘明德’、‘新民’以及‘至善’能有透徹理解”，但上述的解釋說明

鐘斯抓住了一個要點，即他認為教育的最主要目的是“善”：自己的“善”、一個人的“善”，推而至於全人類的“善”。為達到這個目的，就必須推廣知識，並培養瞭解能力。⁽⁵⁹⁾

德國著名思想家、科學家萊布尼茨(Gottfried Wilhelm von Leibniz)在評價該書時這樣寫道：

這部著作並非由孔子親自寫成，而是他的弟子將其言論加以收集、編輯而成。這位哲學家超越了我們所知道的幾乎全部希臘哲學家的時代，他總有着熠熠閃光的思想和格言。例如，他說惟有在嚴冬裡觀察保持綠葉的大樹，人才能明白事理。同樣，在平靜和幸福的日子裡，所有的人看上去似乎都是一樣，但正是在危險和混亂中才能看到大智大勇之人。⁽⁶⁰⁾

萊布尼茨對附在全書後面柏應理編著的《中國皇朝紀年表》給予極高評價。1687年12月，他在向朗德格拉夫·恩斯特(Landgrave Ernest)介紹時如此寫道：

附於本著末的中國編年史極其重要。因為根據一般的時代計演算法，我們覺得諸如伏羲和黃帝那樣的第一批中國君主距洪水發生的時代太近了。這無疑將迫使我們更主張採納《聖經》七十子希臘文本而不是希伯來文本的《聖經》，因為耶穌會士們自己也承認，至少黃帝的歷史不會有疑問。⁽⁶¹⁾

他進而認為，“除了猶太人之外，中國人在他們史書的確切性和古老性方面超過了其他所有民族，因為他們的政府幾乎是無間斷地延存下來的，雖然其中也出現了一些變化”。⁽⁶²⁾美國學者孟德衛(David E. Mungello)認為柏應理的《中國哲人孔子》曾對萊布尼茨的哲學思想產生過積極影響。⁽⁶³⁾不僅萊布尼茨，另一位德國學者門策爾(Christian Mentzel)也曾深受《中國皇朝紀年表》

的影響。門策爾寫過一篇關於中國歷史的著作，文中用漢字列出了每個皇帝的名字，清代的皇帝還給出了廟號，所有年代都使用中國的干支紀年法。據孟德衛(David E. Mungello)推測，門策爾這些都是從柏應理所著《中國皇朝紀年表》中學來的。⁽⁶⁴⁾

《中國賢哲孔子》繼拉丁文版後，又相繼推出各種文字的節譯本，僅1688-1689年間出版的法文節譯本和評論即有西蒙·富歇(Simon Foucher)的《關於賢哲孔子道德觀的一封信》、雷吉斯(Regis)的《評〈中國賢哲孔子〉》、貝尼埃(François Bernier)的《中國賢哲孔子》、庫贊(Louis Cousin)的《中國賢哲孔子的道德觀》等。⁽⁶⁵⁾1691年，英國也出版了一個英文節譯本，叫做《孔子的道德》。⁽⁶⁶⁾有了法文和英文譯本，一般人也可以閱讀了。“到了這個時候(指18世紀——筆者註)，整個西歐到處可以聽到稱頌中國的聲音”。⁽⁶⁷⁾

其次，《四書》在歐洲出版之際，正值法國啟蒙運動興起之時，孔孟學說的適時傳入，對啟蒙運動產生了重要影響，“啟蒙運動所包含的理性思想，主要是受到了中國孔孟學說的影響”。⁽⁶⁸⁾

啟蒙思想家伏爾泰(François Marie Arouet Voltaire)對孔子極為仰慕，對孔子宣揚的倫理道德尤為欣賞，在其各種著作中介紹孔子的學說。在《風俗論》中介紹孔子學說時，伏爾泰寫道：“在他的第一部書中，他說為政之道在日日新。在第二部書中，他證明上帝親自把道德銘刻在人的心中，他說人非生而性惡，惡乃由過錯所致。第三部書是純粹的格言集，其中找不到任何鄙俗的言詞，可笑的譬喻。”⁽⁶⁹⁾這裡顯然利用了《中國哲人孔子》一書。伏爾泰對孔子的頌揚，還在於他把儒家奉為他所心儀的宗教，從孔子學說裡，他找到了他所宣導的那種道德化的以理性為上帝的宗教。這種宗教既沒有宗教狂熱和迷信，也不崇拜偶像：“他們的孔子不創新說，不立新教；他不作被神所啟示者，也不作先知。他

是傳授古代法律的賢明官吏。我們有時不恰當地把他的學說稱為‘儒教’，其實他並沒有宗教，他的宗教就是所有皇帝和大臣的宗教，就是先賢的宗教。孔子是以道德諄諄告誡人，並不宣揚甚麼奧義。”⁽⁷⁰⁾此段話道出了伏爾泰對儒教的看法，即儒教是一種祇宣揚道德的宗教。他崇尚儒教的目的是以此來對抗天主教。他曾作了一首讚美孔子的詩歌，暗中譏諷基督教。詩曰：

他使世人不惑，
啟發了人心。
他說聖人之道，
決不是預言者的那一套。
誰知到處使人相信，
也得了本國深深的愛好。⁽⁷¹⁾

耶穌會士介紹孔子學說原意是為自己宗教的教義辯護，卻未料到他們介紹的中國思想成為反宗教者用以反對基督教的一種強有力的武器，他們所介紹的“中國”則變成18世紀歐洲的理想國。方豪神父在論及耶穌會士翻譯中國經籍時亦認為：耶穌會士介紹中國思想至歐洲，“本在說明彼等發現一最易接受‘福音’之園地，以鼓勵教士前來中國，並為勸導教徒多為中國教會捐款。不意儒家經書中原理，竟為歐洲哲家取為反對教會之資料。而若輩所介紹之中國康熙年間之安定局面，使同時期歐洲動盪之政局，相形之下，大見遜色；歐洲人竟以為中國人是一純粹有德性之民族，中國成為若輩理想國家，孔子成為歐洲思想界之偶像”⁽⁷²⁾。賴赫布恩亦在其所著《中國與歐洲》一書中寫道：

那些耶穌會中人，把中國經書翻譯出來，勸告讀者不但要誦讀它，且須將中國思想見諸實行。他們不知道經書中的原理，剛好推翻了他們自己的教義；尤其重要的是，就是他們不但介紹了中國哲學，且將中國實際的政情亦儘量報告給歐洲的學者，因此歐洲人對於中國的

文化，便能逐漸瞭解，而中國政治也就成為當時政治動盪的歐洲政局一個理想的模型。當時歐洲人都以為中國民族是一個純粹德性的民族了。⁽⁷³⁾

的確，伏爾泰以儒家思想作為其反對基督教的利器，而重農學派的代表人物魁奈(François Quesnay)則對建立在儒家思想基礎上的中國政治制度極盡褒揚，認為中國的政治體制“能夠防止君主作惡，能夠保證他在合法的行政管理中擁有做好事最高權力。這種權威對於君主來說是福祉，對於臣民來說則是應該受到崇敬的統治”。⁽⁷⁴⁾伏爾泰和魁奈二人因對孔子學說的仰慕及頌揚，而被並稱為“歐洲的孔子”。

1711年衛方濟在布拉格整理出版《中國經籍六種》，使《孟子》第一次得以在歐洲出版。伴隨着《孟子》的出版，孟子所持的人本性善說也傳到歐洲，很受啟蒙思想家的青睞，人性善說被用於反駁霍布斯的性惡說。摩爾利(Morley)即指出：

人性本善，世界能成一優美可愛的處所；而目前世界之禍患乃惡劣教育、惡劣制度之結果。(……)蓋惟深信人之品格與境遇可以無限地更化為善，則對於人類環境之改造，始有普遍與堅忍的努力。⁽⁷⁵⁾

在啟蒙思想家看來，祇有人性本善，世界才能和諧，才能追求美好的理想社會。英國學者李約瑟(Needham)在一篇題為〈中國文明〉的講演中亦認為：

當余發現18世紀西洋思潮多係溯源於中國之事實，余極感欣忭。彼18世紀西洋思潮潛流滋長，因為推動西方進步思想之根據，17世紀中葉耶穌會教友，群將中國經籍譯成西文，中國儒家人本性善之哲學乃得輸入歐洲。吾人皆知彼啟蒙時期之哲學家，為法國大革命及其後諸種進步運動導其先河者，固皆深有感於孔子

之學說，而曾三複致意焉。不論個人表現與人類真正性格距離至何種程度，吾人對於社會進步之理想，唯有依賴人本性善之學說，方有實現之望，而此種信心，吾人固曾自中國獲得也。⁽⁷⁶⁾

總之，《四書》的譯介，極大地促進了中學西漸的進程，中國文化的影響已不限於宗教界，擴展到知識界，甚至及於王侯貴妃之間。據說法國大革命時路易十六王妃馬利·安團(Marie-Antoinett)就藏有《中國哲人孔子之道德》及《耶穌會士書簡集》。孔子學說對18世紀歐洲哲學的產生有着重要影響，誠如朱謙之先生所說：“固然這種哲學文化的產生，從一方面說是歐洲當時一定物質基礎上的上層建築，有它獨特的前後相承的發展規律，即使受中國的影響，也必須通過自身的社會經濟條件才起作用；但從另一方面來說，卻不能否定它是受了中國文化影響，而為中國哲學文化的傳播。”⁽⁷⁷⁾還有，歐洲各界由對孔子學說的接觸開始，展開對中國歷史、政治、地理、經濟、文化、語言、宗教等的全面研究，最終促成歐洲一門新的學科即漢學的建立。正如周振鶴教授所言：“當法國在1815年正式建立起漢學講座，標誌歐洲漢學研究的純粹學術化，把對中國文化的研究變成一門學科的時候，其實是傳教士奠基了兩百多年中國研究以後的必然結果。同樣英美等國漢學的建立，也是新教傳教士筆路藍縷的結晶。”⁽⁷⁸⁾

【註】

- (1) 張國剛：《從中西初識到禮儀之爭——明清傳教士與中西文化交流》，頁529、頁530，北京：人民出版社，2003年。
- (2) [英]麥高溫著，朱濤、倪靜譯：《中國人生活的明與暗》，頁59、頁61，北京：時事出版社，1998年。
- (3) 周振鶴：〈“四書”的西譯〉，載氏著《知者不言》（頁217-218），頁218，北京：三聯書店，2008年。
- (4) 方豪：《中國天主教史人物傳》（上），頁72，北京：中華書局，1988年影印本。
- (5) [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》（上），頁21，北京：中華書局，1995年。

- (6) 明李日華語，轉引自方豪：《中國天主教史人物傳》(上)，頁76，北京：中華書局，1988年影印本。
- (7) [意]利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，何兆武校：《利瑪竇中國笱記》，頁31-32，北京：中華書局，2001年。
- (8) 轉引自方豪：《方豪六十自定稿》(上)，頁187，臺北：燕京印書館，1969年。
- (9) 顧衛民：《基督教與近代中國社會》，頁43，上海：上海人民出版社，1996年。
- (10) [意]利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，何兆武校：《利瑪竇中國笱記》，頁31-32，北京：中華書局，2001年。
- (11) 方豪：《方豪六十自定稿》(上)，頁208，臺北：燕京印書館，1969年。
- (12) (宋)黎靖德撰，王星賢點校：《朱子語類》(第一冊)，頁252，長沙：嶽麓書社，1986年。
- (13) 周振鶴：〈“四書”的西譯〉，載氏著《知者不言》(頁217-218)，頁217，北京：三聯書店，2008年。
- (14) Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh, ed., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, p. 253, p. 268, Chicago: Loyola University Press, 1988.
- (15) 許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁114，太原：山西教育出版社，1999年。
- (6) [意]利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，何兆武校：《利瑪竇中國笱記》，頁35，北京：中華書局，2001年；[葡]曾德昭(Álvaro Semedo)著，何高濟譯：《大中國志》，頁60，上海：上海古籍出版社，1998年。
- (17) 方豪：《方豪六十自定稿》(上)，頁200，臺北：燕京印書館，1969年。
- (18) 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，頁117-118，上海：上海書店出版社，2006年。
- (19) 方豪：《方豪六十自定稿》(上)，頁208，臺北：燕京印書館，1969年。
- (20) 轉引自顧衛民：《基督教與近代中國社會》，頁43，上海：上海人民出版社，1996年。
- (21) 方豪：〈十七八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，載《方豪六十自定稿》(上)，頁191，臺北：燕京印書館，1969年。
- (22) 潘吉星：〈沈福宗在17世紀歐洲的學術活動〉，載《北京教育學院學報》(自然科學版)2007年第3期。
- (23) 張國剛：《從中西初識到禮儀之爭——明清傳教士與中西文化交流》，頁530-531，北京：人民出版社，2003年。美國著名學者孟德衛亦持此說，認為《中國賢哲孔子》翻譯的藍本是1651年版的張居正的《四書直解》，參看David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, p. 269, Stuttgart, 1985.
- (24) [意]利瑪竇：《天主實義》，清光緒三十年上海慈母堂刻本。
- (25) 顧衛民：《基督教與近代中國社會》，頁43，上海：上海人民出版社，1996年。
- (26) [法]梅謙立：《〈孔夫子〉：最初西文翻譯的儒家經典》，中國漢語言文學網 www.hanwenxue.com, 2008-11-25. 中國也有學者認為“柏應理等的拉丁文譯本，也包括程朱的註疏”，見范存忠：《中國文化在啟蒙時期的英國》，頁189，上海：上海外語教育出版社，1991年。
- (27) (28) 許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁116，太原：山西教育出版社，1999年。
- (29) Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh, ed., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, pp. 264-267, Chicago: Loyola University Press, 1988.
- (30) [意]利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》，頁413，臺北：光啟出版社，1986年。
- (31) 也有論者認為羅明堅開始翻譯《四書》是在其返回羅馬後，見張西平：〈西方漢學的奠基人羅明堅〉，載《歷史研究》2001年第3期。
- (32) Paul A. Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 6, Sydney: Allen & Unwin, 1986.
- (33) [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(上)，頁28，北京：中華書局，1995年。
- (34) 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，頁275，上海：上海書店出版社，2006年。
- (35) 許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁112，太原：山西教育出版社，1999年。
- (36) 利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》，頁143，臺北：臺灣光啟出版社，1986年。
- (37) 艾儒略：《大西西泰利先生行蹟》，載鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》(第十二冊)，頁204，臺北：利氏學社，2002年。
- (38) 張國剛：《從中西初識到禮儀之爭——明清傳教士與中西文化交流》，頁530，北京：人民出版社，2003年。
- (39) Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh, ed., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, p. 253, Chicago: Loyola University Press, 1988.
- (40) 此書中文譯名各家略有不同，大致有《中國之智慧》、《中國智慧》、《中國箴言》等幾種譯法。
- (41) 許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁114，太原：山西教育出版社，1999年。各家對此書所包含內容說法不一：方豪神父稱“殷鐸澤(Intorcetta)與郭納爵(Ign. da Costa)二人合譯之拉丁文《大學》，名曰《中國之智慧》(*Sapientia Sinica*)。其書康熙元年(一六六二)刻於建昌”，似主張《中國之智慧》僅包括《大學》(見方豪：〈十七八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，載《方豪六十自定稿》(上)，頁190，臺北：燕京印書館，1969年)；法國學者梅謙立則認為《中國智慧》包括孔子生平兩頁，《大學》部分十四頁、《論語》前五章([法]梅謙立：《〈孔夫子〉：最初西文翻譯的儒

- 家經典》，中國漢語言文學網（www.hanwenxue.com, 2008-11-25）。
- (42) 方豪神父在《十七八世紀來華西人對我國經籍之研究》一文中寫道：“《大學》譯成後，殷氏(指殷鐸澤——筆者註)乃更譯《中庸》，稱為《中國之政治道德學》(Sinarum scientia Politico-moralis)，以康熙六年、八年(1667、1669)分別刻於廣州及印度臥亞(Goa)。”即方豪認為《中國之政治道德學》也僅為《中庸》譯文。參見方豪：〈十七八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，載《方豪六十自定稿》(上)，頁190，臺北：燕京印書館，1969年。
- (43) Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh, ed., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, p. 258, Chicago, 1982.
- (44) David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of the Sinology*, p. 249, Stuttgart, 1985. 法國學者梅謙立也認為，恩理格(Christian Herdtrich)、魯日滿(François de Rougemont)和柏應理在中國時已將《論語》譯出([法]梅謙立：《〈孔夫子〉：最初西文翻譯的儒家經典》，中國漢語言文學網(www.hanwenxue.com, 2008-11-25)。但潘吉星對此提出不同看法，他認為《論語》僅譯出《學而》等前五篇，祇相當於總篇幅的1/4，在華耶穌會士僅將整個《四書》譯出兩部半，而且還分散在兩個譯本中。柏應理返歐後，在沈福宗的協助下，將《論語》的其餘十五篇譯出，將《大學》、《中庸》和《論語》合起來出版，即《中國賢哲孔子》。《大學》和《中庸》基本上沿襲先前在中國出版的拉丁文譯本，至於《論語》，由於有沈福宗幫助解決疑難問題，所以翻譯品質明顯高於其餘兩書(潘吉星：〈沈福宗在17世紀歐洲的學術活動〉，載《北京教育學院學報》自然科學版2007年第3期)。
- (45) 許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁112，太原：山西教育出版社，1999年。但是梅謙立認為譯文稿不是由柏應理攜往羅馬，而是在1671年就被寄到了羅馬。本來準備交給基歇爾(Athanasius Kircher)進行編輯加工，但由於基歇爾太忙而無暇顧及此事。1680年基歇爾去世後，譯文稿被擱置在盒子裡，存放於耶穌會的“羅馬學院”(Collegium Romanum)。後被柏應理發現，把稿子拿到巴黎。1686年，他開始着手編輯工作，在法王的支持下，於1687年在巴黎刊出。
- (46) 利瑪竇國際學術會議秘書處編輯：《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議》，頁519-520，臺北縣：輔仁大學出版社，1983年。
- (47) 方豪：《方豪六十自定稿》(上)，頁191，臺北：燕京印書館，1969年。
- (48) 方豪：《中國天主教史人物傳》(中)，頁184，北京：中華書局，1988年影印本。
- (49) 費賴之則作該書出版時間為1697年。見[法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(上)，頁326，北京：中華書局，1995年。
- (50) [法]雷慕莎：《亞洲文集新編》，第2卷，頁128、頁254頁，參見許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁116，太原：山西教育出版社，1999年。
- (51) 轉引自馬祖毅、任榮珍：《漢籍外譯史》，頁37，武漢：湖北教育出版社，1997年。
- (52) 陳寶良：《上帝的使徒——明末清初的耶穌會士》，頁194，臺灣萬卷樓圖書有限公司，2001年。
- (53) 范存忠：《中國文化在啟蒙時期的英國》，頁10，上海：上海外語教育出版社，1991年。
- (54) (55)(56)(57)(58)(59)轉引自范存忠：《中國文化在啟蒙時期的英國》，上海：上海外語教育出版社，1991年。頁11；頁15；頁14；頁15；頁15；頁15。
- (60) 《萊布尼茨全集》卷一，轉引自李長林：〈柏應理在歐洲早期漢學發展中的貢獻〉，載《社會科學戰線》1998年第1期。
- (61) (62)[法]維吉爾·畢諾著，耿昇譯：〈中國文化對十八世紀法國哲學家的影響〉，《國際漢學》第1輯(頁135-163)，頁152，北京：商務印書館，1995年。
- (63) 李申：〈一部試圖總結和探討東西方文化一致性的著作——評介〈萊布尼茨與儒教：尋求一致〉〉，《中國史研究動態》1987年第10期。
- (64) David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of the Sinology*, pp. 238-239, Stuttgart, 1985.
- (65) 孟華：〈1748年前的法國對儒家思想的接受〉，《學人》第四輯，頁354-355，南京：江蘇文藝出版社，1995年。
- (66) (67)范存忠：《中國文化在啟蒙時期的英國》，頁11，上海：上海外語教育出版社，1991年。
- (68) 陳寶良：《上帝的使徒——明末清初的耶穌會士》，頁199-200，臺灣：萬卷樓圖書有限公司，2001年。
- (69) (70)[法]伏爾泰著，梁守鐸譯：《風俗論》(上)，頁77，北京：商務印書館，1996年。
- (71) 轉引自朱謙之：《中國哲學對歐洲的影響》，頁293，福州：福建人民出版社，1983年。
- (72) 轉引自季羨林：《三十年河東 三十年河西》，頁100，北京：當代中國出版社，2006年。
- (73) 轉引自朱謙之：《中國哲學對歐洲的影響》，頁188-189，福州：福建人民出版社，1983年。
- (74) [法]魁奈：《經濟和政治文集》，頁1636，法蘭克福，1887年。轉引自許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁227，太原：山西教育出版社，1999年。
- (75) [法]摩爾利：《狄德羅與百科全書派》，第一卷第一章，頁5。轉引自朱謙之：《中國哲學對歐洲的影響》，頁190，福州：福建人民出版社，1983年。
- (76) (77)朱謙之：《中國哲學對歐洲的影響》，頁190，福州：福建人民出版社，1983年。
- (78) 周振鶴：〈《基督教傳教士傳記叢書》序言〉，頁2，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。