

中國禮儀之爭脈絡中的孝道：衛方濟與

《孝經》翻譯初探¹

潘鳳娟

台灣師範大學國際漢學所助理教授

荷蘭萊頓大學宗教研究所哲學博士

一、前言

耶穌會士歐譯中國經典的工作，在一六八七年由柏應理（Philippe Couplet, 1623-1693）等人出版的《中國哲學家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*）達致高峰，²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儒學的媒介。一七一一年，衛方濟（François Noël, 1651-1729）出版《中國六經》（*Sinensis imperii libri classici sex*, 1711），³儒家《四書》的完整譯本出版。不僅如此，衛方濟加入《孝經》和《小學》，翻譯了當時中國科舉新增科目的材

1. 本文研究受中華民國（台灣）國家科學委員會專題計畫補助，謹此致謝。「譯釋之間：衛方濟（François Noël, 1651-1729）的經典翻譯與中國書寫」（計劃編號NSC97-2410-H-003-086）。

2. 參見David E. Mungello，〈西方首見儒家《四書》完整譯本〉（*The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West*），載《紀念利瑪竇來華四百周年中西文化交流國際研討會》（*International Symposium on Chinese Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J.*; Taipei: Fu-Jen Catholic University, 1983），頁516-539。

3. François Noël，〈《中國六經》〉，（*Sinensis imperii libri classici sex*; Pragae: J. J. Kamenicky, 1711）。

料與教育方式，並藉此譯介中華帝國的治國理念。曾經與康熙朝廷往來密切的衛方濟，在中國禮儀之爭中，奉命返歐為禮儀辯護。當耶穌會與索邦神學家和教廷宗教裁判者，處於中國禮儀應屬「宗教的」或「公民的」（religious or civil）兩難時，⁴衛方濟的經典翻譯以及選譯《孝經》之舉，讓禮儀爭辯的核心轉向「孝道」，突顯其倫理面向。再，歷經晚明對陽明學的批判，經過順治康熙二帝的提倡，清順治十六年（1659），正式恢復《孝經》為明經科考試項目，康熙二年（1663），呂維祺的《孝經大全》出版，朱子學再次成為統治者施行教化的學術思想。衛方濟所採用的詮釋進路正是與此詮釋風潮相同的取向。他將《孝經》列入翻譯項目，與《四書》和《小學》合觀，向歐洲介紹中國的政治、倫理和教育，可說是對中國學術和教育史上的重大事件的回應。最後，本文發現衛方濟的經典翻譯與中國書寫，實呈現了「字學—經學—理學」三而一的架構。在對中文字意義的探索與經典翻譯中，衛方濟建構了一套極具系統性的中國哲學論述。此論述展現了一種從經院神哲學的形上學式，到以孝為核心的倫理與實踐面向的轉向。這種對中國哲學的倫理性論述的轉向，在後禮儀之爭時代（post rites controversy era）更顯清晰。本文將以《孝經》為中心，在其經典翻譯與中國書

4. 兩者之對立性在禮儀之爭初期並不明顯，利瑪竇一派耶穌會士僅強調其作為公民義務的一部分，非屬迷信的宗教行為。但羅馬教廷檢查嚴端所提中國禮儀七點質疑的過程中，這兩者之對立性被強化，見Ray R. Noll編，《一百份關於中國禮儀之爭的羅馬文件（1645-1941）》（*100 Roman Documents Relating to the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*; trans Donald F. St. Sure; San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1992），頁10、19。另見《一份有關基督教在中國之現況的真實紀錄：完整呈現耶穌會士的行為及被長久保密的教宗意志》（*A True Account of the Present State of Christianity in China: With full Satisfaction as to the Behaviour of the Jesuits. As also the Pope's Determination, Which Has Been Kept so Long Secret*; London, 1709），收入《互聯網在線十八世紀匯集資料庫》（Eighteen Century Collection Online），參見<http://galenet.galegroup.com/servlet/ECCO>。

寫的脈絡中，觀察解析衛方濟的翻譯特質。同時將試圖探索其所根據的底本，兼論其與中國學術發展間的互動；希望能理解在中國禮儀之爭脈絡中，衛方濟如何翻譯《孝經》，以及觀察明末清初的孝經學的發展與詮釋變化對衛方濟翻譯的影響。

二、衛方濟的字學、經學、理學：經典翻譯與中國書寫

衛方濟的經典翻譯與中國書寫，約略可區分為三階段：一六九〇年代、一七〇〇年代、一七一〇年代，出版地從北京，經羅馬到布拉格三個城市。第一階段，衛方濟僅出版一本書：《人罪至重》，⁵一六九八年初版於北京，時間在嚴璫（Charles Maigrot, 1652-1730）發佈禁令五年之後。目前所知，除此之外，其餘皆為拉丁文本。書中衛方濟顯然延續了利瑪竇（Matteo Ricci）一派之耶穌會士的經典詮釋策略，徵引古代經典，而且也區分古儒與宋儒，對明清之際的儒佛道三教融合的現象予以嚴厲批判。這種歷引古經之舉，也與嚴璫禁令後諸多中國教友之著述作品中，返回古經探詢禮儀原始意義的詮釋進路相似。第二階段則是禮儀之爭最高峰時期，這階段的文本呈現一種文獻彙整的特質。其一為《對中國學者關於禮儀問題之論證的摘要》（1703）。⁶此書彙整與譯介了不同身份背景的人士，如中國教友、中國教區協助教務的人、耶穌會士、方濟會士等，對中國禮儀問題有關天與上帝的稱呼、有關「欽天」牌匾的意義與相關問題的意見。中文

5. 衛方濟，《人罪至重》，卷一，頁 22b-23b。此書在一六九八年北京初版，本文所見為上海慈母堂一八七三年版，印自荷蘭萊頓大學（Leiden University）漢學系圖書館。

6. François Noël & Casparo Castner，《對中國學者關於禮儀問題之論證的摘要》（*Summarium novorum authenticorum testimoniorum tam Europaeorum, quam Sinensium novissimè è China allatorum*; Rome, 1703），藏於法國國家圖書館，編號 FRBNF31021854。

「祭」、「主」等字的意義在這些文本中非常重要。其二為《對有關中國禮儀問題的答覆》一書。⁷這是一七〇四年由衛方濟和龐嘉賓（Gaspar Castner, 1655-1709）共同署名，對一六九三年福建代牧嚴璫以及其他抨擊耶穌會的中國禮儀政策言論逐一反駁的文獻。後來衛方濟可能將書中所列眾人的意見彙整，提出更具系統性的論述，在布拉格以專書出版。

第三階段的主要作品有三：《中國禮儀札記》（*Historica notitia rituum et ceremoniarum sinicarum*, 1711）、⁸《中國六經》和《中國哲學》（*Philosophia sinica*, 1711）。⁹前述第一、二兩個階段中，衛方濟似乎已經累積了足夠的材料，對中國經書與典籍的研究也漸臻成熟，使他得以在返回歐洲之後年之間，連續出版第三階段三本重要譯著作品。《中國禮儀札記》是有關中國祭祖與喪葬禮的歷史性紀錄。此書前三章探討中國禮儀的根源、演變，以及中國人對人、動物和靈的認識。第四章至第六章，討論葬禮與祖先牌位（*Tabellæ Chu*）等問題。第七、第八章探討祭祖之「祭」這個字，以及祭祖與祭孔的相關問題。¹⁰衛方濟的經學代表作是一七一一年在布拉格出版

7. François Noël & Casparo Castner, 《對有關中國禮儀問題的答覆》（*Responsio ad libros nuper editos sub nomine illustriss DD. Episcoporum Rosaliensis & cononensis super controversiis Sinensibus oblata Sanctissimo Domino Nostro Clementi PP. XI*; Rome, Sep. 1704）。筆者所見為法國國家圖書館藏版本，編號FRBNF31021852。

8. 本人所見之《中國禮儀札記》藏於捷克布拉格國家圖書館，編號B IV 262。

9. 捷克布拉格國家圖書館藏，編號 49 E18：《中國哲學》（*Philosophia sinica*; Prague, 1711）。

10. 此書與一七〇三年，由衛方濟與龐嘉賓合作的，其內容與〈一六五六年三月二十三日教宗歷山七世之中國禮儀許可有關稱呼天與上帝與敬天牌匾的記錄〉有不少相似性。本人所見文藏於為法國國家圖書館，編號FRBNF31021847：*Memoriale circa veritatem et subsistentiam facti, cui innititur decretum... Alexandri VII, editum die 23 martii 1656 et permissum rituum sinensium itemque circa usum vocum "Tien" et "Xamti," ac tabellae "Kim Tien"...* (Rome, 27 martii 1703)。

的經典翻譯巨著《中國六經》，¹¹此譯本是繼一六八七年由柏應理主持的《中國哲學家孔子》將四書其中三本翻譯為拉丁文之後，耶穌會翻譯中國經典的重要歷史里程碑。孟德衛（David E. Mungello, 1943-）比較了柏應理與衛方濟兩人的譯本前言，發現前者因為其思想的物質主義與無神傾向，拒絕了他們所謂的當代（Neoterics, Modern）理學家朱熹的思想，企圖回歸《四書》古典意義。後者採朱子的詮釋，將《大學》譯為「成人之學」（*Adultorum schola*），《小學》譯為「童幼之學」（*Parvulorum schola*）。¹²我認為，似乎衛方濟此新譯本選書的標準，倫理佔了上風。中國禮儀之爭，辯論着中國經書中的「天」與「上帝」是否與天主教的“Deus”等同這類對中國字意的詮釋，這些爭辯發展到後期，禮儀的倫理性質慢慢突顯出來。

整體而言，衛方濟的經典翻譯有三個重點：（一）中國經典，（二）後人對經典的詮釋，以及禮儀之爭期間各種不同身份所提出的意見，（三）以帝國的詮釋（康熙）作為對經典的權威性論述。他先從古代經典（*antiqui Libri claustrici*）中有關「天」、「帝」與「上帝」等名詞的出處和意義進行論證，¹³其次從注疏傳統（*libri Sinici recentiores, antiquorum Classicorum interpretes*）進一步探討這些名詞在中國如何被詮釋與理解，第三部分提出康熙皇帝的帝國詮釋。事實上，利瑪竇的論證方式基本上是，從

11. Louis Pfister, 《關於耶穌會一五五二至一七七三年在古代中國傳教的傳記以及圖書目錄方面的記錄》（*Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*），頁416；Joseph Dehergne, 《關於一五五二至一八〇〇年在中國之耶穌會的報告》（*Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*），頁185-186。

12. Mungello, 〈西方首見儒家《四書》完整譯本〉，頁521-522。

13. Noël, 《中國哲學》，第一章，第二題，頁2-23。

古經找證據，如果古經書中沒有而宋明儒家的注疏才出現的，就會成為他攻擊後儒的切入點，例如太極一詞。利瑪竇把中國古經書中的「上帝」等同於天主教的“Deus”，並在古儒與今儒間作出區別；但以古儒駁斥宋儒的做法，並未獲得所有同會耶穌會士的支持。他的接班人龍華民（Niccolò 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），全盤駁斥儒家。¹⁴

衛方濟對中國傳統的研究，完整呈現在《中國哲學》一書。此書非常系統性地建構一套中國哲學。全書包含三個部分：上帝譯名、祭祖祭孔禮儀和中國倫理。衛方濟依循經院神學的作法，逐一解析。他仔細地區分「古代經典」、「古代作者」（antiquos Autores）的不同意見，從中文「天」與「上帝」的字面意義和其完美性，仔細與“caelo”（天）、“caeli Domino”（天之主宰）這些詞語推敲對比，探詢中國古籍與古經點中所載的是否證實中國古人認識天主教的最高主宰（Dei cognitionem），或者其實是無神論者（Atheos）。衛方濟提出「郊社」（Kiao Xe）與「太極」（Tay Kie）兩個名詞，來討論從經典延伸而來、在中國注疏傳統中，有關天地之祭和宇宙生成說的後續論述，藉此探索從注疏傳統而來對古典的新詮釋能

14. Feng-Chuan Pan, 〈對中國哲學的闡釋與再闡釋：龍華民與萊布尼茲〉（The Interpretation and the re-interpretation of Chinese philosophy: Longobardo and Leibniz），載Sara Lievens & Noël Golvers編，《一生奉獻於中國之傳教：敬賀韓德力神父七十五壽誕並魯汶天主教大學南懷仁研究所成立二十五周年論文集》（A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays presented in honor of Father Jeroom Heyndrickx, CICM, on the Occasion of His 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute K.U.Leuven [Leuven Chinese Studies, vol. XVII]; Leuven: F. Verbiest Institute K.U.Leuven, 2007），頁491-514。（中譯本：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對中國哲學的詮釋與再詮釋〉，載《道風：基督教文化評論》27〔2007〕，頁51-77。——編注）

否與天主教的至高主宰等同。最後衛方濟引康熙皇帝對「天」和「上帝」的詮釋，為辯護譯名爭議的聲明提出一個合法意義，而將詮釋權從文人轉到皇帝，訴諸帝國權威。討論中國倫理（*De Ethica Sinensi*）之出世倫理（*Ethica Monastica*）、家族倫理（*Ethica Oeconomia*）和政治倫理（*Ethica Politica*）三大部分。¹⁵衛方濟所論之中國倫理，並非全然政治面向，包含入世與出世層面。一七八三年至一七八六年間，普呂凱（François-André-Adrien Pluquet, 1716-1790）以《中華帝國經典》（*Les Livres classiques de l'empire de la Chine*）為題，出版了《中國六經》法譯本。他刪除了衛方濟原書中給讀者的前言，卻加入一整卷有關〈中國政治哲學及倫理哲學的起源、性質和意義的觀察〉，¹⁶聲稱自己和衛方濟一樣，自由地詮釋經文意義，更進一步從政治和倫理面向介紹中國經典。¹⁷

從衛方濟的經典翻譯和中國書寫作品觀察，我估計，衛方濟翻譯《中國六經》，他對經典和注疏傳統的挑選，與《中國哲學》之所以能建構如此系統性論述，應該有相當密切的關係。也許多年的經典翻譯工作，與對中國禮儀中如「祭」、「天」、「上帝」、「宗廟」與「神位」等諸多字詞的考察，使衛方濟得以在前人翻譯基礎之上，以一種相當典型的經院神哲學之論證方式，建立了一套極具

15. Noël, 《中國哲學》，第一論，第三章，第二題，第3節，頁174-179，標題為：“Publica & suthentica Interatoris Tartaro-Sinica Kam hi Testimonia quibus Tien ac Xam Ti, & quorundam Rituum Sinicorum circa Defunctos controversorum legitimus sensus declaratur.”（底線為筆者所加，下同，不贅。）

16. François Noël, 《中華帝國經典：附普呂凱院長對中國政治哲學及倫理哲學的起源、性質和意義的觀察》（*Les Livres classiques de l'empire de la Chine, précédés d'observations sur l'origine, la nature et les effets de la philosophie morale et politique dans cet empire par l'abbé Pluquet*; trans. M. l'Abbé Pluquet; Paris, 1784-1786）。

17. François-André-Adrien Pluquet, 〈前言〉（*Avant-propos*），載Noël, 《中華帝國經典》，卷七，頁8-9。

系統的中國哲學。衛方濟身為中國禮儀辯護者，不同於耶穌會早期的翻譯，他在《論語》、《中庸》、《大學》之外補入《孟子》、《孝經》和《小學》，不僅使《四書》的歐譯完整，且使之與《大學》合觀，一併介紹中國教育理念，似乎有意在經典之上加入自己的詮釋。他可能也意識到，在中國，禮儀是一個倫理議題，其核心是孝道，所以，當問題落入禮儀是否宗教行為時，甚至以宗教的（religious）與公民的（civil）的對立詮釋方式來探問時，已經偏離了禮儀在中國社會中的實質意義。衛方濟篩選經典的標準，可能與此有關。而完成經典翻譯之後，又出版了《中國哲學》，系統地建構了一套奠基在其經典翻譯與對中國注疏傳統的理解之上的哲學，是突出中國禮儀之倫理面向的再詮釋。此舉與其前輩以形上學為基礎來討論中國儒學的方式，已經大不相同。我認為第三階段這三本書分別着重字學、經學、理學三而一的詮釋。大約同時期的耶穌會士馬若瑟（Joseph H. M. Prémare, 1666-1735）在其〈經傳議論自序〉中明白指出字學、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。」¹⁸衛方濟的經典翻譯與中國書寫，在這階段完整呈現，與此種學術進展具有一致性。事實上，耶穌會在中國的著作，約一個世紀的轉變，有個頗具象徵意義的發展，即，從利瑪竇的《天主實義》到馬若瑟的《儒教實義》。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。更可見其「字

18. 參見馬若瑟，〈經傳議論自序〉（法國國家圖書館，Courant 7164），頁2；轉引自丁明華，〈清代耶穌會士索隱釋經之型態意義——以馬若瑟為中心〉（國立暨南國際大學中國語文學系碩士論文，2003），頁48。

學、經學、理學」三而一的思想。雷慕沙（Jean Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832）曾經評論衛方濟的翻譯，說他「不但翻譯文本，而且選擇註疏，得為孔子與孔門諸子之說，翻譯較為完備者，誠無過於是編。但亦有弊，方濟對於文本不明者，輒以己意解釋，隱諱者為之補充，有時反失原意。」¹⁹但我認為，衛方濟的經典翻譯，是從他的字學研究而來，將往其理學研究而去，三者密不可分，互為支柱。因此他的翻譯目的，不僅是文字轉換，更是為其中國哲學的研究鋪路。

三、衛方濟的《孝經》翻譯：底本與文本

衛方濟的《孝經》譯本收在《中國六經》之第五部，題名為 *Filialis Observantia*，²⁰書名音譯為 *Hiao Kim*。此書可謂《孝經》歐譯首見。一七七九年，在衛方濟出版《孝經》譯本半個多世紀之後，駐北京的耶穌會士韓國英（Pierre-Martial Cibot, 1727-1780），在批判了衛方濟的譯文之後，重譯了《孝經》以及多件孝道相關文本。他宣稱其翻譯不同於衛方濟的「古文」（Kou-ouen, vieux texte），乃是根據「新文」（Sin-ouen, nouveau texte）與當朝學者士子公定文本而譯。²¹韓國英譯介諸多他所謂的「帝國文獻」（les *œuvres Impériales*）作為其《孝經》翻譯的學術脈絡，與「文人文獻」（les *œuvres littéraires*）

19. 詳見費賴之，《在華耶穌會士列傳及書目》（北京：中華書局，1995），頁420。原文詳Jean Pierre Abel-Rémusat，《亞洲雜纂》（*Mélanges Asiatiques*; Paris, 1826），卷三，頁300和Jean Pierre Abel-Rémusat，〈衛方濟：赴中國傳教的傳教士〉（François Noël: Missionnaire à la Chine），載氏著，《亞洲新雜纂》（*Nouveaux Mélanges Asiatiques*; Paris, 1829），卷二，頁128、254-255。

20. Noël，《中國六經》，*Hiao Kim, Classicus dictus Filialis Observantia*，頁473-484。

21. Joseph Marie Amiot & Pierre-Martial Cibot et al，《關於中國之紀錄》（*Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois, par les missionnaires des Pékin*; Paris, Nyon l'aîné, 1776-1814），卷四，頁29。

有所區別。²²在其譯介康熙朝《御定孝經衍義》一書時，他以La Piété Filiale de l'Empereur（皇帝的孝道）為題，明確說明自己所譯為「天子之孝」，譯介所據之本並非民間文人的著作，而是朝廷頒佈的官方通行本。韓國英對中國經典的翻譯，便走向帝國的詮釋。他以這些孝道相關文獻的翻譯，在歐洲推廣中國天子之愛親與敬親義務。²³令人好奇的是：如果韓國英所言為是，他的譯作幾乎均清楚標示所根據的帝國文獻出處，那麼衛方濟的《孝經》所據底本為何？韓國英所言之「古文」與「文人文獻」所指又是甚麼？

衛方濟在其《孝經》譯本*Filialis Observantia*前言中說，這是一部孔子與曾子談論藉「父母崇拜」（Parentes cultu）以治理帝國的書籍。²⁴另外，在《中國六經》的前言中，衛方濟說他翻譯《四書》與《小學》不僅是要協助歐洲讀者理解中國人的思想，而且，全中國的孩子都必須研讀、背誦這五本書，方得通過考試取得秀才資格。而《孝經》與五經更是所有秀才都必須詳讀以通過考試獲得舉人的重要經典。他決定不翻譯五經而是這六部文獻，是因為五經不像這六本書一樣被背誦研讀。衛方濟之《中國六經》的完成，是延續利瑪竇、柏應理等中國耶穌會士們，長年來翻譯中國經典的集大成之作，而且前人所譯《四書》便成為後來耶穌會學習中國文言文的教材。衛方濟之前的耶穌會士之所以不翻譯《孟子》，是因為孟子的無神思想，而衛方濟對《孟子》所呈現的對政治、倫理層

22. 同上，卷四，頁99-100。

23. 詳見潘鳳娟，〈皇帝的孝道——法國耶穌會上韓國英譯介《御定孝經衍義》初探〉，載《漢語基督教學術論評》8（2009），頁147-187。

24. Noël，〈中國六經〉，頁473。

面的忠孝仁義德行非常讚賞。²⁵從《孝經》譯本的格式觀察，*Filialis Observantia*共十八章，他所採用的底本是今文孝經。筆者對比過最可能成為衛方濟翻譯參考底本的三種《孝經》注釋：江元祚《孝經直解》（1633）和呂維祺的《孝經大全》（1663）和李光地的《孝經全註》（1697）的注釋版本。²⁶目前估計，衛方濟採用呂維祺的《孝經大全》可能性較高。前述三種「文人文獻」中，屬呂維祺的《孝經大全》收錄最多文人的注疏。除了自己的箋注外，呂維祺援引大量文人注疏。由於衛方濟僅翻譯《孝經》本文，因此，要推論他所參考的底本，唯有從不同版本的注釋來判定。而且，觀察衛方濟的翻譯風格，他似乎習於在正文翻譯中，穿插注疏與詮釋，所以，每一章的譯文多半比原文長得多。對比這些詮釋與呂維祺的《孝經大全》，可以觀察出為數不少的證據支持前述推理。雖然衛方濟僅翻譯《孝經》本文，但是部分譯文明顯僅有呂維祺的《孝經大全》提供他所採用的解釋。

再，從《孝經》每一章經文最後所引用的《詩經》經文出處，我發現《孝經》正文多未註明所引之《詩經》經文的篇名，衛方濟的譯文則詳細標示《詩經》篇名。其餘如韓國英或理雅各（James Legge, 1815-1897），乃至普呂凱的譯本，均僅註明該段經文出自《詩經》，未詳譯篇名。經比對呂維祺的、江元祚和李光地的《孝經》注疏本，唯有呂維祺的《孝經大全》詳細標示，而且與衛方濟的譯本所載篇名若合符節。以下試舉幾例文本分析之：

25. 衛方濟為《中國六經》所寫的〈前言〉，頁a3。另見Mungello，〈西方首見儒家《四書》完整譯本〉，頁518及以下。

26. 〔明〕呂維祺輯，《孝經大全》（1663），收入《續修四庫全書》，經部孝經類，卷一百五十一，據天津圖書館藏清康熙二年呂兆璜等刻本影印（上海：上海古籍出版社，1995）。底本的探詢受呂妙芬教授之孝經學研究啟發，請參閱呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，載《臺大文史哲學報》61（2004），頁223-260。

詩云：戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。（諸侯章第三）

衛方濟：Hinc liber Carminum tom. Siao Ya sic ait: *Cave, cave, time, time aut instar appellentis ad profundissima abyssi clivum, aut instar calcantis subtiem glaciem.* (Hiao Kim, *Classicus dictus Filialis Observantia*, 頁 475)

韓國英：Craignez, tremblez, soyez sur vos gardes, dit le Chi-king, comme si vous étiez sur le bord du précipice, comme si vous marchiez sur une glace peu épaisse. (Hiao King, *Le livre de la Piété Filiale*, 頁 33)

普呂凱：c'est pour cela que le livre des poésies dit: "Craignez & soyez sur vos gardes comme si vous étiez sur le penchant d'un précipice, ou comme si vous marchiez sur une glace mince." (*Le Livre de La Piété Filiale*, 頁 13)

《孝經》此處所引經文，僅說明出自《詩經》，但是衛方濟的譯文，卻更詳細地指明出自《詩經·小雅》。衛方濟將《詩經》意譯為“liber Carminum”，而採音譯方式處理《小雅》的翻譯。普呂凱雖然是根據衛方濟的拉丁本法譯為“le livre des poésies”，不過卻省略了「小雅」。經檢索前述三種中文孝經注疏本，其中，呂維祺在《孝經大全》中說明該段經文出自「詩小雅小旻之篇」。²⁷江元祚

27. 「詩小雅小旻之篇。戰戰恐懼，兢兢戒謹。臨淵恐墜，履水恐陷」。見呂維祺，《孝經大全》，卷二，頁 8b-9a。

的《今文孝經直解》卻說這段經文出自毛詩。²⁸此外，衛方濟與普呂凱貼近原文，直譯「戰戰兢兢」（Cave, cave, time, time），而韓國英使用“craignez”、“soyez”外，還多使用一個動詞“tremblez”以強化其警惕。再看下例：

詩云：夙夜匪懈，以事一人。（卿大夫章第四）

衛方濟：Hinc liber Carmin tom. Ta Ya sic ait: *Amane usque ad vesperam, nè sis negligens in unius viri (scilicet Regis) servitio.*” (*Hiao Kim, Classicus dictus Filialis Observantia*, 頁 475)

韓國英：Il est dit dans le Chi-king : Ne vous relâchez ni jour ni nuit dans le service de l'homme unique, [c'est -à-dire, de l'Empereur]. (*Hiao King, Le livre de la Piété Filiale*, 頁 34)

普呂凱：Voilà pourquoi le livre des poésies dit: “Ne négligez en aucun temps le service de l'homme unique, c'est-à-dire du roi.” (*Le Livre de La Piété Filiale*, 頁 14)

呂維祺在《孝經大全》中，說明該段經文出自「詩大雅蒸民之篇」：「詩大雅蒸民之篇，引仲山甫修其威儀，為王喉舌，小心式於古訓，不敢懈怠以事其君，以明卿大夫之孝。」。²⁹同樣地，江元祚的《今文孝經直解》則說這段

28. 「引毛詩說道做諸侯的，長戰戰的恐懼，兢兢的戒謹，恰似在深水邊頭立……」見江元祚，《今文孝經直解》，頁 3b，收入橫山江邦玉重訂，《孝經大全》崇禎六年（1633 年）出版。本人所見為孔子文化大全編輯部，《孔子文化大全》（山東：山東新華印刷場，1990），頁 117-158。

29. 見呂維祺，《孝經大全》，卷三，頁 6。

經文出自毛詩。³⁰值得注意的是，此處經文所謂卿大夫應當奉服務的對象，在衛方濟的譯本被特別加註說明所謂「一人」正是指「王」（Regis）。不過衛方濟並不是譯為皇帝（Imperatores）。這種翻譯與詮釋和呂維祺對這段經文的註解一致，強調此一人為「君」。普呂凱譯“Regis”為“du roi”。而這裏的「王」在韓國英的譯本為皇帝（de l'Empereur）。韓國英之譯本轉向帝國文獻並且聚焦「天子之孝」的譯介策略，在其〈皇帝的孝道〉（La Piété Filiale de l'Empereur）一文，譯介康熙朝《御定孝經衍義》以及其他收錄在其《中國古今孝道》（*Doctrine ancienne et nouvelle des Chinois sur la piété filiale*, 1779）一書中，諸多清帝國孝道相關文獻的作品可以非常明確觀察到。³¹這種轉向帝國／帝王的翻譯，在下面這段經文再次出現：

故明王之以孝治天下也如此。詩云：有覺德行，四國順之。（孝治章第八）

衛方濟：Hinc sapientes Imperatores, wui filialis observantiae subsidio Imperium regunt, sililem eriam consequuntur effectum, uti liber Car. Sic ait: Cum Imperator grandi virtute excellit, tunc omnia circumquaque Regna ei sponte obtemperant. (Hiao Kim, *Classic dictus Filialis Observantia*, 頁 478)

30. 江元祚，《今文孝經直解》，頁 4b。

31. Amiot & Cibot et al, 《回憶錄》，卷四，頁 77-100。

韓國英：Hélas! ces heureux temps recommenceraient encore sous un Prince éclairé qui gouvernerait l'Empire par la Piété Filiale. Il est dit dans le *Chi-king*: *Quand un Prince est sage et vertueux, son exemple subjugue tout.* (*Hiao King, Le livre de la Piété Filiale*, 頁 42)

普呂凱：Les sages empereurs qui voudront gouverner l'empire par le moyen de la piété filiale, produiront toujours ces effets. Le livre des poésies le dit: "Lorsqu'un empereur s'élève à une vertu éminente, tous les royaumes s'empressent de se soumettre à lui, & lui obéissent avec joie." (*Le Livre de La Piété Filiale*, 頁 22-23)

在衛方濟的譯文中，這「孝治天下」（*filialis observantiae subsidio Imperium regunt*）的理想，是由一群明智／智慧的皇帝（*sapientes Imperatores*）完成。而衛方濟譯文中的明智／智慧的皇帝，在普呂凱則譯為“*Les sages empereurs*”，接近聖王之意。³²在《孝經大全》中，呂維祺解釋道：「引詩大雅抑之篇，以證明王之孝治天下之意。」³³對孝治天下的詮釋，呂維祺引朱子之言：「孝而和。」³⁴事實上，早在出版《孝經》譯本之前，一六九八年衛方濟在《人罪至重》一書，討論仁義之圓滿，重新定義聖治的意義時，也是以此天地人和論之。或者可以印證無論是透過經典翻譯，或是更早其論述天主與罪人的關

32. “Les sages empereurs qui voudront gouverner l'empire par le moyen de la piété filiale, produiront toujours ces effets. Le livre des poésies le dit: "Lorsqu'un empereur s'élève à une vertu éminente, tous les royaumes s'empressent de se soumettre à lui, & lui obéissent avec joie." 參見François-André-Adrien Pluquet, *Le Livre de La Piété Filiale*, 頁 22-23。

33. 呂維祺，《孝經大全》，卷六，頁 5b。

34. 同上，卷六，頁 6。

係，這種孝治天下的理想，似是衛方濟一貫的詮釋。³⁵從上述文本分析，應該可以說呂維祺的《孝經大全》，至少是衛方濟翻譯《孝經》參考的底本之一。呂維祺讚譽《孝經》為「統聖真會五經四書之指歸，垂千聖百王之模範」，³⁶清順治十六年（1659）正式成為科舉考試科目。呂維祺所輯《孝經大全》（1663）的出版對清初孝經學影響深遠。³⁷

值得注意的是，衛方濟的《孝經》翻譯之轉向倫理層面，似乎並非如同嚴璫和索邦神學家之將「宗教的」與「公民的」對立，而是不予以區分的方式詮釋之。下列譯文對照可以觀察到一些蛛絲馬跡：

子曰：昔者周公郊祀后稷，以配天。宗祀文王於明堂，以配上帝。是以四海之內，各以其職來祭。（聖治章第九）

Reponit Confucius, [...] Olim Princeps *Cheu Kum*, cùm litando cæli Domino antiquissimum suum Avum & Familiae Conditore, *Heu Cie* comitem ei in litamine adjunxisset; postea litando in aula imperiali eidem cæli Domino, patrem suum *Ven Uam* etiam cæli Domino in litamine comitem adjunxit; (id est, parentalem patris Tabellam ad latus Tabelae cæli Domini apposuit;) atque inde factum est, ut omens Imperii Reguli pro

35. 詳見潘鳳娟，〈天主、罪人與聖治：衛方濟與《人罪至重》初探〉，於比利時南懷仁協會與中國社科院近史所合辦之「現代中國的天主教會史」（History of the Catholic Church in Modern China）國際學術研討會（2009年8月15至19日北京）宣讀，北京即將出版。

36. 呂維祺，〈進孝經表〉，收入《續修四庫全書》，經部孝經類，卷一百五十一，據天津圖書館藏清康熙二年呂兆璜等刻本影印（上海：上海古籍出版社，1995），頁347。

37. 呂維祺《孝經大全》的自序撰於明崇禎十一年（1638），清康熙二年（1663）出版。

debito in Imperatorem obsequio, ultrò undique confluerent ad hanc parentalem Ceremoniam suis muneribus condecorandam.³⁸

這段經文中，周公（Princeps Cheu Kum）作為主祭，將周朝始祖（后稷，Heu Cie）在祭天（*cæli Domino*，天主）儀式中共祭，在明堂祭祀自己父親（文王，*Ven Uam*）時，又將上帝（*cæli Domino*）與之共祭。最終四方各國各攜祭牲而來與天子合祭，以此說明天下之至德，沒有能超越此孝道，如此天下便能大治，四方各國歸順。換句話說，周公將祭祀周朝皇家祖先（宗祀）與祭天（郊祀）兩種禮儀中合而為一，展現以孝道做為聖人至德，正是前述所言「孝治天下」的智慧皇帝典範。呂維祺在其《孝經大全》中，曾引程子之言道：「神明孝悌，不是兩事」，說明孔子所謂「郊社之禮、禘嘗之義，治國如視諸掌」來強調孝治天下的德行，正是如此。³⁹請注意：在此段譯文中，衛方濟插入自己解釋說道：“*id est, parentalem patris Tabellam ad latus Tabelae caeli Domini apposuit.*”（也就是說，祖先牌位與天主牌位放在一起〔共祭〕）。這裏強調牌位，或許是因為嚴璫對祭祖儀式中，祖先牌位與欽天牌匾的共祭，引發關於牌位、神靈的辯論，因而有此解說。此舉將祭祀中所使用的牌位，放在孝道脈絡中，作為聖人至德表現的重要物件。另一值得注意的是，這裏的后稷「配天」與文王「配上帝」，這攸關至高者的翻譯，在衛方濟的譯本中，採“*caeli Domini*”，將中文「天主」意譯為拉丁文。此舉迴避了天主教至高者“*Deus*”是否與中國之「天」或「上帝」等同的爭論。再者，有關宗廟與春秋

38. Noël, *Hiao Kim, Classicus dictus Filialis Observantia*, 頁 478。

39. 見呂維祺，《孝經大全》，卷十一，頁 6-7。

祭祀的論述，透過比較《喪親章第十八》的經文翻譯，也可以觀察出衛方濟的譯本中，對祭祖相當關鍵的詮釋，以下文本對照：

衛方濟：erigitur parentale ædificium ad faciendas parentationes（為之宗廟，以鬼享之）；vere & autumn illis parentatur ad renovandam istis temporibus illorum memoriam（春秋祭祀，以時思之）。Denique sivivis Parentibus amore & honore（生事愛敬），mortuis luctu & mœrore inserviat（死事哀戚），videtur viventis filii munus omnino adimpletum esse（生民之本盡矣），mortisque ac vitæ æquitas exactè servata（死生之義備矣）。Atque is est filialis erga Parentes observantiæ ultimus finis（孝子之事親終矣）。⁴⁰

韓國英：on élève un Miao pour Hiang son âme, on fait des Tsi au printemps et en automne, et on conserve chèrement le souvenir des morts auxquels on rougirait de ne pas penser souvent.⁴¹

普呂凱：pour laquelle on choisit un lieu convenable pour y rendre aux morts au printemps & à l'automne les devoirs qu'on leur rendoit pendant la vie. Un fils a donc rempli tous les devoirs de la piété filiale & observé exactement l'équité de la vie & de la mort, s'il a aimé & honoré ses parents pendant leur vie, s'il les a pleurés & regrettés sincèrement & amèrement après leur mort.⁴²

40. Noël, *Hiao Kim, Classicus dictus Filialis Observantia*, 頁 478。中文與底線為筆者所加。

41. Pierre-Martial Cibot, *Hiao King, Le livre de la Piété Filiale*, 頁 76。底線為筆者所加。

42. Pluquet, *Le Livre de La Piété Filiale*, 頁 41。底線為筆者所加。

首先，衛方濟基本上採意譯方式處理經文中部分關鍵字詞：將「宗廟」譯為“parentale ædificium”，指先人的房子。「以鬼享之」的「鬼」則未譯出，「享」字譯為獻出一些東西，未明說所獻為何。而「春秋祭祀，以時思之」則以春秋更新變化（renovandam），時時永懷先人來解釋。此種詮釋和呂維祺在其《孝經大全》中，對這段經文的箋注相近，他在書中所解說：「及其久也，寒暑變更，必有怵惕悽愴之心」正是此「追遠」之孝。呂維祺在此對祭祖的詮釋與對葬禮的「慎終」之孝對應，表述「慎終追遠」之孝道。⁴³換言之，衛方濟在這段經文的翻譯，時代相對久遠的先祖，甚至追本溯源而上，推至對宇宙創造的「祭天」的禮儀，均屬追遠之孝在春秋寒暑變化時節，倍感司親而有此禮儀，以表達後世子孫對先人的孝思。因此，無論是祭天或是祭祖，郊祀或宗祀，在衛方濟的譯文中，是以晚明文人著作中所詮釋的「慎終追遠」意義來翻譯的。其次，與衛方濟不同，韓國英以音譯方式處理爭議或敏感字詞。他將「宗廟」譯為“un Miao”，將「以鬼享之」譯為“Hiang son âme”，「春秋祭祀」譯為“on fait des Tsi au printemps et en automne”。普呂凱基本上迴避了爭議或敏感字詞，經文最後一段：「生民之本盡矣，死生之義備矣，孝子之事親終矣。」則總結一句話帶過。而宗廟一詞，普呂凱譯為“on choisit un lieu”，很中性地說「選擇一個地方」。似乎在衛方濟之後，尤其一七四二年，教宗本篤十四（Benedict XIV, 1740-1758）將禮儀禁令絕對化之後，嚴禁教內任何有關中國禮儀的討論之後，⁴⁴十八世紀末的《孝經》譯本，在某種程度上，或者

43. 見呂維祺，《孝經大全》，卷十三，頁10。

44. Noll編，《一百份關於中國禮儀之爭的羅馬文件（1645-1941）》，頁xii、47-62。

略過不譯，或者採取音譯方式，處理這些敏感字詞與概念。有趣的是，與受制禮儀之爭的天主教傳教士和譯者不同，清末新教傳教士理雅各對同一段經文的翻譯卻相當直接。他將宗廟譯為“the ancestral temple”，甚至加說明指稱其作用是設立先人牌位。並且在其中向先人之靈獻祭。當然，類似爭議在十九世紀又重新展開。⁴⁵

事實上，中國晚明曾出現一股重新出版、詮釋《孝經》的風潮，根據呂妙芬研究，其共同目標：「希望透過孝的教化以穩定社會秩序」。⁴⁶清朝之對《孝經》的重視，正是因為前述的教化功能。她同時注意到，清初學者刻意借呂維祺的《孝經大全》，切斷陽明學與《孝經》的關連。⁴⁷她指出事實上從計東於康熙七年（1668）為《孝經大全》作的序曾感嘆說：「東益以嘆姚江之教心，近溪之專主率性不言修道者，即于孝弟之道而未得其大全」，⁴⁸便可以看得出這種意味。我認為從衛方濟翻譯《孝經》的內容觀之，清初學術發展藉由程朱一派儒學的注疏，使《孝經》的政治與實踐倫理面向強化，對衛方濟的影響確實相當重要。⁴⁹而且他所轉向的倫理，並非以「宗教的」與「公民的」二者對立方式來理解。從其文本內容來看，這種區別並不存在。總而言之，不同於柏應理以前的譯本，《四書》之外，衛方濟的譯本加入《小學》和《孝

45. 詳見James Legge, *The Hsiao King, Or Classic of Filial Piety* (1879), 頁 488。

46. 詳參呂妙芬，〈晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡〉，載《中央研究院近代史研究所集刊》48（2005），頁 1-46，尤其是頁 2。

47. 但是呂妙芬主張陽明學其實反而是呂維祺孝經學的基礎。參呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，頁 223、256。

48. 計東，〈孝經大全序〉，收入《續修四庫全書》，經部孝經類，卷一百五十一，據天津圖書館藏清康熙二年呂兆璜等刻本影印（上海：上海古籍出版社，1995），頁 344。

49. 呂妙芬，〈晚明到清初《孝經》詮釋的變化〉，收入《理解、詮釋與儒家傳統國際研討會》（2007），待刊稿。

經》這兩本蒙學教材，是衛方濟譯本的特色。對應蒙學，《四書》則是高等教育的材料。《大學》為高等教育入門書，其次依序為《論語》、《孟子》，最後是《中庸》這本進階的義理之學。而他選擇《孝經》一書，則是全面且系統地，以孝道為核心，介紹自天子下至庶民的全國政治、倫理與教育。而祭天與祭祖之為孝行表現，禮儀中的行為、行為者，以及禮儀中所使用的如牌位等物件，也涵攝在孝道脈絡下。

我認為衛方濟挑選所譯經典，不僅將焦點從「孔子」轉向「中國儒家」，同時指出中國禮儀之爭的核心是「孝道」。然而，儘管衛方濟已經採取了有利皇權統治的詮釋來翻譯《孝經》，在韓國英眼中仍舊是「文人文獻」和「古文」，因而進一步將焦點從衛方濟譯本所呈現的「文人文獻」的中國儒家，轉向「帝國文獻」、皇權之下所詮釋的帝國儒家。而延續衛方濟《中國六經》出版於禮儀之爭顛峰，韓國英之帝國孝道文獻的翻譯則見於中國禮儀之爭末期。隨着時間演變，譯介的文獻選材逐漸聚焦皇權，以帝國文獻為介紹重點。這轉變與《孝經》的詮釋由多元趨向一元，重新以程朱學這有利皇權統治的詮釋為主流的發展吻合。⁵⁰儘管呂維祺曾在其書中說：「《春秋》孔子之刑書也，《孝經》孔子之教書也，皆天子之事也。」⁵¹似乎這樣的詮釋在衛方濟的經典翻譯並不明顯，卻在其後繼者韓國英翻譯中發揚光大。呂維祺之《孝經大全》所提供的豐富注疏，力倡《孝經》之政治教化與實踐，對衛方濟乃至其後繼的翻譯者，影響自不在話下。總結來看，衛

50. 詳參同上。筆者感謝呂妙芬教授賜稿，及其所提供對孝經在明清的發展的高見。有關韓國英之《孝經》翻譯，請參閱潘鳳娟，〈皇帝的孝道——法國耶穌會士韓國英譯介《御定孝經衍義》初探〉，載《漢語基督教學術論評》8（2009），頁147-187。

51. 呂維祺，《孝經大全》，卷之首，頁15a。

方濟藉由經典翻譯，事實上使明清間中國學術思想，尤其孝經學的演變對十七至十八世紀歐洲對中國傳統的認識與評論，轉向政治與倫理面向，並形成一種新的氛圍，應當與他的經典翻譯與中國書寫密切相關。

四、結論

本文得出三點結論。首先，中國禮儀之爭的高峰，在福建主教嚴璫的禁令頒佈，所提出的論點環繞着與「祭」有關的人和事物：對象、行為本身和象徵物件。對象包含天地、上帝、孔子和祖先。行為本身區分公民義務或宗教迷信行為。象徵物件如牌位。釐清「祭」字的意義、對象、行為本身和象徵物件，在爭辯過程成為重點，而其判斷便游移在古經、文人注疏和帝國詮釋之間。衛方濟的譯著作品在中國禮儀之爭後不久的敏感時期出版，當時歐洲神學家所爭論的中國禮儀難題，其關鍵正是孝道，而非當時在歐洲爭辯不休的、不斷探問這些中國禮儀的性質到底應該是「宗教的」或「公民的」。或者我可以說，衛方濟加選《孝經》的舉措，並非隨機選取。他可能也意識到，在中國，祭祀禮儀的核心是孝道，是一個倫理議題，所以，當問題落入禮儀是否為宗教行為時，已經偏離主旨。他的經典翻譯中，《孝經》之所以入列，或者也與此有關。此舉同時使他成為《孝經》歐譯的第一人，影響力直達十九世紀英國新教傳教士理雅各的翻譯。⁵²衛方濟雖然並非首位以「中國哲學」為書名，論述中國儒家的思想與傳統的人，⁵³但他的《中國哲學》，系統地建構了一套莫

52. 詳見潘鳳娟，〈郊社之禮，所以事上帝也：理雅各與比較宗教脈絡中的《孝經》翻譯初探〉，二〇〇九年十二月七至八日於中原大學宗教研究所主辦「經典翻譯與宗教傳播」國際學術會議宣讀。

53. 一六八八年，福歇（Simon Foucher）從《中國哲學家孔子》（*Kong zi, La morale de*

基在其經典翻譯與對中國注疏傳統的理解之上的哲學，轉向中國禮儀之倫理面向的再詮釋。此舉與其前輩以形上學為基礎來討論中國儒學的方式，已經大不相同。從他對《孝經·聖治章》的翻譯，連結郊祀與宗祀、祭天與祭祖，以孝為聖人之至德要道，由天子至庶人的倫理秩序，均由此維持。衛方濟對孝道的翻譯與詮釋，並未落入祭祀禮儀是宗教的抑或公民（家族成員）的兩難。其次，身為中國禮儀辯護者，不同於耶穌會早期的翻譯者，衛方濟之《中國六經》不僅完整譯出《四書》，而且補入《孝經》和《小學》，與《大學》合觀，一併介紹中國教育理念。他的翻譯手法似乎有意在經典本文之上，參考當時中國學者的注疏，加入文本之外的詮釋。當晚明以降，文人圈中對《孝經》之出版、閱讀與研究開始復興，而清初正式恢復了《孝經》為明經科考試項目，重新成為科舉考試必讀教材，康熙二年（1663），呂維祺的《孝經大全》出版，對衛方濟的經典翻譯有所助益。衛方濟與康熙朝的關係密切，當此之際，他將《孝經》列入翻譯選項，向歐洲介紹中國的倫理和教育，堪稱為中國學術史重大事件的回應。

最後，從衛方濟的經典翻譯與中國書寫的脈絡中，可以看出其譯著作品，實展現了「字學—經學—理學」三而一的架構。他對重要關鍵字詞如「天」、「上帝」與「祭」等字詞的研究，完全展現在其經典翻譯中。衛方濟採用與柏應理等前輩耶穌會士不同的譯法不同譯法。例如，他迴避“Deus”改用“cæli Domino”翻譯經典中的「天」與「上帝」兩個字詞。這個迴避，原本或者是為了避免禮儀之爭中的迷信爭議，但使「天主」與“Deus”的

Confucius, philosophe de la Chine; Amsterdam, 1688) 摘譯有關孔子的倫理學已經採用「中國哲學」為書名。本人所見為法國國圖藏本，編號R 322209。

原意之間的距離反而拉大，在歷史的造化之中，促成了歐洲思想學術的重大轉變。伍爾夫（Christian Wolff）依賴衛方濟在其《中國六經》中所譯的小學來認識中國教育體系，以為中國的教育分兩種型態：幼年教育着重人性中與理性無關層面的教養，而成年教育則側重理性的訓練。⁵⁴ 衛方濟莫基於經典的中國哲學論述，實展現了一種從經院神哲學的形上學式論述，轉向以孝為核心的倫理與實踐面向的論述。雖然衛方濟譯本的流傳沒有其前驅柏應理的譯本來得廣遠，但是他卻影響了重要人物如德國哲學家伍爾夫和法國的伏爾泰等人。衛方濟的經典翻譯與中國書寫之倫理轉向對歐洲知識圈的影響，在後禮儀之爭時代（post-Rites Controversy Era），即一七四二年羅馬教廷絕對化中國禮儀禁令之後，更顯得清晰。

本文初次嘗試在禮儀之爭脈絡中探索衛方濟的經典翻譯與中國書寫。同時，文中初淺地比對了幾種《孝經》歐譯本，發現天主教與基督新教兩階段的傳教士，在經典翻譯發展史上，實有着密不可分的延續性。若能繼續探索相關經典翻譯，當能對從禮儀之爭暫告一段落之後到十九世紀之間，這段曾經被視為中西文化交流中斷或停滯的時期，提出新的見解。

54. 孟德衛曾指出衛方濟的經典翻譯主要參照朱子的註疏。從衛方濟對比《大學》與《小學》二書，視之分別為幼年與成年的教育的教材的詮釋，可以看得出來。David E. Mungello, 〈十七世紀耶穌會的儒家《四書》翻譯計劃〉（The Seventeenth Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books），載Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh編，《東西相遇：耶穌會在中國（1582-1773）》（*East Meets West: The Jesuit in China, 1582-1773*; Chicago: Loyola University Press, 1988），頁264-265。另參見Donald F. Lach, 〈伍爾夫之（1679-1754）的頌華主義〉（The Sinophilism of Christian Wolff [1679-1754]），載《觀念史期刊》（*Journal of the History of Ideas*, 14[1953]），頁563-564。

附表：衛方濟《孝經》譯本章名對照

《孝經》	Filialis Observantia	《中國六經》索引中的各章說明
開宗明義 章第一	CAPITULUM I. Totius argumenti explanatio	Filias observantia suum initium à Parentum obsequio, medium à Regis servitio, finem à morum perfectione accipit.
天子章 第二	CAPITULUM II. Imperator.	第二章至第六章
諸侯章 第三	CAPITULUM III. Regulus.	
卿大夫 章第四	CAPITULUM IV. Primarius Præfectus sed Toparcha.	
士章 第五	CAPITULUM V. Litterarum Alumnus.	
庶人章 第六	CAPITULUM VI. Vir plebeius.	
三才章 第七	CAPITULUM VII. Tres causæ	Tres causæ, seu principia, scilicet cæli mortus, terræ utilitates, hominus actiones, circa quæ ver satur filialis observantia
孝治章 第八	CAPITULUM VIII. Filialis Observantiæ regimen.	id est, prisci Imperatores, Reguli, primarii Præfecti suo benigno regimine

		omnes suos subditos proliciebant ad adjuvandum suorum Parentum cultum.
聖治章 第九	CAPITULUM IX. Virtutis Regimen.	id est, inter virtutes morals excellit filialis observantia, qua filius Parentem, ut suæ vita authorem, confert cum <u>cæli Domino</u> rerum omninum Authore. Filialis obsevantia est fones & radix totius boni regiminis.
紀孝行章 第十	CAPITULUM X. Filialis Observantiæ expositio.	sive singula ejus officia.
五刑章 第十一	CAPITULUM XI. Quinque pœnarum genera.	quibus subjacent quavis delicta, & inter delicta nullum majus filiali inobedrentia.
廣要道章 第十二	CAPITULUM XII. Potissimæ disciplinæ explanatio.	Quæ in hoc consistit: Rex amet Parentes, reveratur fratres seniores, curet Mæsicam ac Ritus.
廣至德章 第十三	CAPITULUM XIII. Summæ virtutis explanatio.	sive, dum Princeps sua filiali observani, & franternâ reverentiâ

		omnes Imperii populis ad eamdem & observantiam & reverentiam allicit, tunc summa virtus.
廣揚名章 第十四	CAPITULUM XIV. Magni nominis fama.	Magni nominis fama ex filiali observantia emanans.
諫靜章 第十五	CAPITULUM XV. Admonitio.	Quæ debet uti filius erga Parentem peccantem, uit & Minister Regius erga Regem, & alli erga alios.
感應章 第十六	CAPITULUM XVI. Respondens effectus.	Filiali obverantiae respondens effectus in Spirituum favore, & in Imperii tranuillitate.
事君章 第十七	CAPITULUM XVII. Regis Ministerium.	Sive mutua Regem inter & Ministrum benevolentia
喪親章 第十八	CAPITULUM XVIII. Parentum Justa.	modus quo debet filius illis parentare

關鍵詞：衛方濟 《孝經》翻譯 耶穌會與中國
禮儀之爭 中國哲學

作者電郵地址：fengchuan_pan2002@yahoo.com.tw

The Filial Piety in the Context of the Chinese Rites Controversy: François Noël's Translation of *Xiaojing*

PAN Feng-chuan

Ph.D., Leiden Institute for the Study of Religion

Leiden University

Assistant Professor

Graduate Institute of International Sinology Studies

National Taiwan Normal University

Abstract

This paper explores the first European translation of the *Classic of Filial Piety (Xiaojing)*, entitled *Hiao Kim* (Filialis Observantia), a book published as the fifth part of the Jesuit François Noël's (1651-1729) *Sinensis imperii libri classici sex* (the six classics of the Chinese Empire, 1711), shortly after the failure of his mission to Rome for the Chinese rites controversy. Three points conclude this paper: firstly, we discover in Noël's translations and writings a shift of perspectives in interpreting Chinese philosophy: from metaphysics to morality. Secondly, Noël's translation of *Xiaojing* probably based on the commentaries of Lu Weiqi's (呂維祺, 1587-1641) *Xiaojing daquan* (孝經大全, A complete

annotated edition of the *Classic of Filial Piety*, 1663). Thirdly, we observe in his publications, similar to Joseph de Prémare (1666-1736), a triune structure of “zixue-jingxue-lixue” (philology-textology-philosophy) which enables Noël in formulating a morality centered argumentation of his *Chinese philosophy* (*Philosophia Sinica*, 1711).

Keywords: The Jesuit François Noël; *Filial Piety*;
Translation of Chinese Classics;
Chinese Rites Controversy; Chinese Philosophy

