

一個哲學家的旅行與思想嬗變： 儒家思想在歐洲接受與重構的個案解讀

[瑞士]陳 萍(Ping Zeller)

[提 要] 17 世紀法國哲學家弗朗索瓦·貝尼耶(François Bernier)通過橫跨歐亞的四次遊歷,形成了其面對“他者”文化時的獨特思維方式。晚年受耶穌會士譯著《中國哲學家孔夫子》啟發,開啟了對中國的“想像之旅”。貝尼耶將儒學定義為世俗化的“君主之學”(Science des Princes),核心是以“道義”(Principles)治國,即符合自然法(loi naturelle)的倫理基石。他通過獨創父義母慈(piété paternelle)、君主示範(exemple des princes)等術語,實現“術語歐化”與“思想儒化”的雙重轉化,從而藉助儒家思想昇華其政治理想。他不但用儒家思想來批判路易十四的政治體制,而且提倡以美德、自然法為基礎的世俗治理,體現了非歐洲中心主義的跨文化對話;既以歐洲理性詮釋儒家思想,又以“他者”經驗反思歐洲政治困境。其思想嬗變揭示了 17 世紀知識流通中文化地理的關鍵作用。

[關鍵詞] 貝尼耶(François Bernier) 遊歷 術語歐化 思想儒化 自然法 理性

[中圖分類號] B222 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2025) 03 - 0093 - 11

一、貝尼耶的四次遊歷:從旅行到哲學思考的跨越

弗朗索瓦·貝尼耶(François Bernier, 1620-1688)出身於法國富農家庭,幼年喪父,被寄養在叔父家。因其天資聰慧,15 歲被送到巴黎求學,成為當時著名的科學家兼哲學家伽桑狄(Pierre Gassendi)的弟子兼家僕。^①作為“博學的自由思想者”(libertins érudits)^②的理論奠基人,伽桑狄引領了法國 17 世紀半地下狀態的“放蕩主義運動”(mouvement du libertinage)。在他的熏陶下,貝尼耶也逐漸成為勇於挑戰神學桎梏及學術教條、一生都致力於追求真理與真相的獨特思想者。

苦讀十年學成後,貝尼耶遵循當時歐洲盛行的“壯遊”(Grand Tour)^③傳統遊歷北歐三年,遍訪名家學者。回到法國後,貝尼耶目睹了動蕩時局下伽桑狄為減輕人民的苦難而四處奔波,從而更加理解老師重新詮釋伊壁鳩魯哲學的深刻用意:為亂世中的人民找到緩解痛苦的方法。為提升自我,貝尼耶攻讀醫學並獲得博士學位,擁有了在法國境外行醫的權利。1655 年伽桑狄病逝,貝尼耶隨即開啟了其職業生涯的新篇章:成為一名旅行者。此時的他已經具備了一個思想者的基本品質:科學與自由的精神,博學與懸置判斷的治學方法,對教條與權威的批判性思維,以及對幸福的思考與追求。這些特質決定了其遊歷不僅僅是地理上的位移,而且伴隨著思想的深入探索與不斷演進。

作為基督徒,他首先來到中東。三年的朝聖之旅使他飽受疾病、牢獄、戰亂之苦,並親歷了因信仰不同而引起的族群間仇恨,這不僅迫使他放棄了前往埃塞俄比亞考察尼羅河源頭的研究計劃,更引發了他對文明差異成因的深刻思考。1659年,貝尼耶在也門登上了一艘開往印度的商船,開啟了他的第三次遊歷。這次長達九年的旅行使他作為東方學者兼旅行家而在歐洲名聲鵲起。

貝尼耶抵達印度時,莫臥兒帝國正陷入殘酷的四子王位爭奪戰中。窮困潦倒的貝尼耶偶遇戰敗的大王子達拉(Dara Shikôh)並被後者徵用為醫師。然而,達拉很快便突然逃亡,拋棄了他。但這一偶遇,卻為他進入莫臥兒宮廷開啟了便利之門:惜才的外交大臣丹尼什曼·汗(Daneshmend Khan)將達拉門下的文人全都收入自己府中,包括貝尼耶。從此,貝尼耶便與丹尼什曼結下了亦師亦友的親密關係。這層關係為貝尼耶深入觀察奧朗則布的統治提供了條件。不僅如此,他還跟隨奧朗則布前往位於克什米爾地區的行宮療養,成為第一個進入該禁地的歐洲人。在莫臥兒的九年間,貝尼耶幾乎走遍了印度全境,城鎮、集市、宗教、戰爭、貧窮、經濟、國際間重金屬的流動等,都逃不過貝尼耶細緻且敏銳的觀察。可貴的是,貝尼耶並未止步於現象觀察,而是秉持其一貫追求真理的科學精神和對人類幸福的終極關懷,對這些現象的成因進行了批評性分析。

1669年,貝尼耶結束亞洲之行返回法國。在那里,他筆耕不輟,寫了大量著作與文章,主要反思伽桑狄哲學及其對亞洲的觀察,提供了若干理解“異質性”以及正確處理“自我”與“他者”關係的範本。這次亞洲之行對貝尼耶的另一個重要影響,是讓他充分意識到人類觀點所能達到的荒謬程度。為了反復喚起讀者對這一認知的重視,貝尼耶從1678年撰寫的《伽桑狄哲學概要(第二卷)》(*Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*)中抽出相關章節,於1685年在阿姆斯特丹出版,並更名為《論自由与意志》(*Traité du libre, et du volontaire*)。貝尼耶認為,意志是一種讓人隨心所欲地生活的力量,它是盲目的,正是這種盲目性讓人們產生了許多荒謬的想法和做法。為了防止人們做出荒誕的選擇,就需要正確理性的引導與制約。由個人推至國家,一個國家選擇什麼樣的理論體系來指導政府運作,就成為人們幸福與否的關鍵。在亞洲看到的種種荒誕現象,讓貝尼耶意識到伊壁鳩魯學說無法成為國家治理的基石。1668年,他從波斯寫信給友人沙佩爾(Chapelle)^④,反思自由主義文化,並建議後者摒棄盧克萊修和伊壁鳩魯重視個人享樂的思想,因為他們過於強調感官體驗,會誘導個人做出錯誤的選擇,沉溺於感官享受,並將此誤認作最高的幸福。因此,找到一種符合人的自然本性且不會產生歧義與誤解的理性,對貝尼耶來說至關重要。他相信,就像火焰自然上升、石頭自然下落一樣,人的本性自然趨向於善。因此,順應自然法則即趨向於善,再輔以正確理性的約束,個人與國家就都能達到良治,幸福也就有了保障。

1685年,貝尼耶再次出遊,尋訪歐洲的自由之地:英國與荷蘭。他與英國知識界保持著密切的聯繫。他曾在約翰·洛克(John Locke)遊學法國期間與其暢談哲學,並深刻影響了洛克關於政治與宗教寬容的思想。此外,他的《關於幸福、美德與自由的三篇論述》(*Three discourses of happiness, virtue and liberty*, 1699)英譯本至今仍完整保存在英國。而阿姆斯特丹更因其寬鬆的出版審查制度,成為貝尼耶出版敏感作品的首選之地。從荷蘭回到法國後,貝尼耶的研究重心逐漸轉向儒學,開啟了他對中國的“想像之旅”,標誌著其哲學思考的轉向。

二、貝尼耶與中國:跨文化對話與想像

這些遊歷使貝尼耶積累了豐富的跨文化對話經驗,為他深入研究儒學奠定了基礎。貝尼耶晚年對儒家思想的接納並非突發奇想。儘管從未到過中國,但他對中國的興趣由來已久。經過利瑪

寶(Matteo Ricci)、金尼閣(Nicolas Trigault)、門多薩(Juan Gonzalez de Mendoza)、衛匡國(Martino Martini)等傳教士一個多世紀的努力,到貝尼耶所處的時代,歐洲已經積累了大量與中國相關的著作。17世紀的法國知識界對孔子並不陌生,其思想常被“博學的自由思想者”視為對抗宗教權威與學術禁錮的良方。貝尼耶在去亞洲之前就已廣泛閱讀過這些書籍,並在文章中多次提及衛匡國的《中國新事》(*Novus Atlas Sinensis*, 1654)和《中國上古史》(*Sinicae Historiae Decas Prima*, 1659),並引用了舜將帝位禪讓給禹的故事,表達了他對中國政治倫理的欽佩。^⑥此外,貝尼耶對自由思想者拉·莫特·勒·瓦耶(La Mothe Le Vayer)的《異教徒的美德》(*De La vertu des payens*, 1642)也非常熟悉,並在《儒學導讀》(*Introduction à la lecture de Confucius*)中多次引用該書,贊同書中關於孔子思想在國家治理中發揮作用的觀點。^⑦

儘管貝尼耶從未學過中文,也從未到訪中國,但他有多種間接渠道滋養他對這個國家的好奇心。在莫臥兒逗留期間,他高度關注與中國相關的事件。例如,他利用奧朗則布接待烏茲別克外交使團的機會,詢問1644年滿洲人佔領北京的情況。他也提到了追隨南明永曆帝流亡緬甸的漢人遺民與當地人在阿瓦的衝突,以及中世紀以來生活在中國開封的猶太社區。貝尼耶也討論了1640~1650年間克什米爾商人與中國之間的棉紡織品和藥用植物貿易,並觀察到鏡子和瓷器等中國物品經常被其他亞洲國家用作外交禮品。^⑧雖然這些觀察散見於其作品中,但它們豐富了人們對當時中國的理解,並證實了貝尼耶對這個他從未踏足的國家的興趣。

除了貝尼耶周圍的知識氛圍和他個人對中國的興趣之外,他的崇古思想也為其儒學研究做了鋪墊。這種崇古傾向似乎受到了伽桑狄重讀伊壁鳩魯的影響。儘管貝尼耶是新科學的狂熱支持者與推動者,卻拒絕接受人類思想線性進步的觀點。他的旅行經歷,尤其是在亞洲的長期生活,促使他反思人類思想的複雜性,並相信無論人類的思想怎樣發展,都不過是古人發現的重複。他寫道:“我前面說的話……並非在聲稱我在印度找到了新的理性……我几乎和西塞羅一樣絕望,認為在這方面,人們永遠無法超越過去已經發現的東西。”這其實已經在質疑那些自由思想者們所追求的“新”;在貝尼耶眼裡,這些伊壁鳩魯學說的追隨者不可能帶來真正超越古人的“新發現/理性”,因為感官在影響理解力的同時,也會被“盲目意志”所牽引,所以由感官主導的理性是沒有能力辨別是非的,因此,我們要從古人那裡汲取更有價值的思想與發現。^⑨

雖然印度也擁有歷史悠久的宗教和哲學,但其迷信且被統治者工具化的本質,使其無法為貝尼耶提供可以寄託其政治理想的理性。儘管如此,貝尼耶仍然堅信,人類的理解力能夠追求“更高的理念”以及“更崇高、更高尚和更完美的東西”。^⑩只是這一探尋又花了他二十年,直到完成對中國的“想像之旅”——透過儒學經典在想像中遊歷中國並了解其文化與政治制度——他才找到了他所認為的“更完美的東西”。

最後,除自身因素外,時代的需求也加速了他轉向儒家思想的進程。路易十四掌權後,為強化王權,財政大臣柯爾貝爾(Jean-Baptiste Colbert)有意推行改革,並希望仿效亞洲強國莫臥兒,將全國的土地都收歸國王所有,由國王管理和支配所有臣民的財產。^⑪在貝尼耶看來,這是一個危險的信號。因此,他一返回法國就發表了《莫臥兒帝國遊記》,通過描述在莫臥兒所觀察到的現實,警示法國輿論關注暴政的風險。但僅有預警還遠遠不夠,貝尼耶急需找到另一種理性作為知識和政治上的替代方案,以確保國家的穩定與人民的幸福。1686年3月,耶穌會士柏應理(Philippe Couplet)帶著拉丁文版的《中國哲學家孔夫子》(*Confucius Sinarum Philosophus*)^⑫來到了巴黎,這是幾代耶穌會士學習和翻譯儒家經典的結晶。在柏應理及其他好友的鼓勵下,貝尼耶開始潛心研究儒家思

想,開啟了他在中國的“想像之旅”。他這樣寫道:“由於過去三四個月我瘋狂鑽研孔子,再加上我沒有充分注意這裡的嚴寒,以至於我感到身體不適。”^⑬

在《中國哲學家孔夫子》拉丁文版出版的同一年甚至更早,^⑭貝尼耶就以極其驚人的速度將其譯為法語,並更名為《孔子或君主之學》(*Confucius ou la Science des Princes*)。^⑮1688年6月,^⑯貝尼耶在《學者雜誌》(*Journal des Sçavans*)發表了他研究儒學的心得《儒學導讀》(*Introduction à la lecture de Confucius*),這兩件事一起標誌著貝尼耶對中國“想像之旅”的完成。

三、貝尼耶的儒學翻譯解讀:“自我”與“他者”的對話

貝尼耶的《孔子或君主之學》在2015年之前從未發表過,^⑰因此很難在思想史上為它定位。中國學者凌敏將貝尼耶的翻譯視為“中國古代思想融入西方知識場的典型路徑”,^⑱在一定程度上夸大了貝尼耶的儒學翻譯在歐洲知識史上的作用。但可以肯定的是,該譯本曾以手抄本的形式在有限範圍內被私下傳閱。目前能夠找到的是:法國阿森納圖書館(*Bibliothèque de l'Arsenal*)收藏有1689和2331兩個版本;另有一個“馬耳他騎士”(Chevalier de Malte)藏本,2019年被法國總統馬克龍作為國禮贈送給了中國國家主席習近平。^⑲從阿森納圖書館收藏的兩個手抄本的電子版來看,它們都收錄了貝尼耶的《儒學導讀》,只是標題變為《致讀者:作為閱讀儒學的一把鑰匙或引言》(*Avis au Lecteur, pour servir de clef ou d'Introduction à la lecture de Confucius*)。

貝尼耶研究儒學的過程,就是一場與異質文化的對話。十餘年的遊歷,尤其是莫臥兒之行,塑造了他獨特的跨文化對話思維及解讀“他者”的路徑,為其探索人民幸福與國家良治之間的內在聯繫提供了方法論。面對印度古老的宗教流派所衍生出的一些令人震撼的現象——苦行僧和瑜伽修行者乾枯變形的身軀、主神賈甘納(*Jagannath*)崇拜慶典中信徒的臥輪自殺、少女自願獻身以及寡婦自焚(“薩提 *Sati*”儀式)等,即便貝尼耶的感官與心理都受到極大衝擊,但他並未簡單對之加以否定。相反,他摒棄歐洲中心主義,採取“懸置判斷”之法去探究這些現象的成因。在探究過程中,貝尼耶常常採用比較的方法。比如,在談到對女性無比殘忍的“薩提”儀式時,貝尼耶提醒歐洲人,他們的文化中也有一位被父親以維護希臘人利益之名親手送上祭壇的依菲格涅亞。並指出,這兩個看似截然不同的儀式背後蘊藏著同樣殘酷的邏輯,即以某種崇高的名義——無論是宗教義務還是集體利益——將對個體生命的剝奪,尤其是對女性的壓迫合理化。再比如,面對苦行僧和瑜伽修行者,貝尼耶聯想到歐洲盛行的寂靜主義(*Quiétisme*),指出在倡導極簡生活的表象之下,隱藏著對人身心的摧殘;而當社會活動淪為一群“從一個地方挪到另一個地方的樹,而不是會理性思考的生物”^⑳時,極度沉思所導致的不作為會讓社會發展陷入停滯。大多數歐洲作者在以比較的方式觀察“他者”時,常常不自覺地陷入歐洲優越性中;而貝尼耶則不然,其目的並非對多元文化進行高下優劣的等級劃分,而是試圖尋找它們的相似之處。一方面,他警示那些抱有優越感的歐洲讀者,提醒他們不要輕易將異質文化視為“野蠻”或“落後”;另一方面,他又從人性的角度對人類文明中普遍存在的醜陋——迷信、愚昧、對生命的漠視、對個體的壓迫等——進行深刻的批判性分析。

正是具備了這樣一種獨特的跨文化思維,貝尼耶才能夠在儒學研究中完善自己對政治哲學的思考。他既未完全拋棄自身的歐洲知識傳統,也未盲目地全盤接受他者文化,而是通過對話與調和,找到了一種既能尊重他者又能實現自我表達的路徑。下面便以其儒學翻譯為例,從形式與內容兩個方面,探討他如何在“自我”與“他者”間實現有效對話。

1. 文體與形式

貝尼耶不懂中文,其翻譯所依據的是柏應理帶回的《中國哲學家孔夫子》拉丁文手稿。後者在一定程度上沿襲了中國傳統的注疏形式:除“三書”原文外,還加上了耶穌會士們的評論及大量注解。經法國學者梅謙立考證,耶穌會士的注釋主要來自《詩經》和《史記》,並認為這種深受歐洲聖經詮釋傳統影響的史學方法,^①對原文理解影響甚微。由於深刻領會了耶穌會士的這一寫作特點,貝尼耶對翻譯的形式進行了大刀闊斧的改動。首先,他將《論語》的對話體改為散文體,從而統一了全書的風格。其次,刪除了耶穌會士添加的大部分與傳教或歷史相關的解釋,使文本相較於拉丁版更加世俗化。第三,刪除了注解,並在必要時將他認為最中肯的解釋,有時甚至是自己的解讀,直接融入到散文體中,從而消除了注解的干擾,使文本更符合歐洲讀者的閱讀習慣。梅謙立認為,通過這一系列形式上的變動,貝尼耶實現了“對(儒學)文本精神的重新回歸”。^②

2. 翻譯術語的選擇

“術語”解讀實際上涉及翻譯文本的研究。很遺憾,這方面的研究屈指可數。法國學者郝塞·弗雷什(José Frèches)1973年撰寫的《17世紀的儒家學者弗朗索瓦·貝尼耶》(*François Bernier, philosophe de Confucius au XVII^e siècle*)堪稱開山之作,但其研究對象僅限於貝尼耶的《儒學導讀》。弗雷什認為,由於受到耶穌會士和其東方經歷的影響,貝尼耶通過強調君主的德行和對王子的教育,將儒家思想調整為適用於17世紀法國的政治模式。^③這一觀點切中要害,以至於後來的研究者都無法迴避這一研究領域。但之後貝尼耶的儒學思想便無人提及。直到2015年,隨著其譯著在法國正式出版,法國學者陶西格(Sylvie Taussig)為該書寫了長篇序言《17世紀儒學經典在西方的譯介》(*Introduction occidentale des classiques confucéens au XVII^e siècle*),才再次引起關注。這也成為繼弗雷什之後,又一篇探討貝尼耶儒學思想的有價值的研究。但該研究的大部分篇幅都集中於探討17世紀歐洲對儒學經典的翻譯與接受,貝尼耶的研究僅出現在後半部分,其觀點也未能跳出弗雷什的框架,認為貝尼耶試圖將儒家理論與歐洲政治體系相結合,並用儒家思想來批判路易十四的政治體制。^④與此研究相比,梅謙立的《從漢學角度對貝尼耶翻譯的評估》在我看來更有價值。該文首次從內容、形式、風格及政治傾向等方面對貝尼耶的翻譯做了全方位評估,並首次將其與拉丁文版《中國哲學家孔夫子》進行比較。該評估雖然簡潔,但卻為之後一系列有關貝尼耶儒學思想的研究開闢了新的方向。筆者2019年出版的*François Bernier et sa pensée confucéenne*(《貝尼耶與他的儒家思想》)嘗試從貝尼耶個人思想演變的角度,解讀其對儒學的接受。實際上,貝尼耶是借儒學提倡一種基於自然法(美德)與穩定有序的政府模式,以對抗絕對主義的弊端和歐洲神學的衝擊。^⑤之後,筆者又從文化地理的角度,在博士學位論文*Itinéraire intellectuel et géographique de François Bernier (1620-1688) : du libertin au confucianiste*(《從自由思想到儒學政治:弗朗索瓦·貝尼耶(1620-1688)的知性與行旅之路》)中對其思想演變做了更深入的探討。

近年來,中國學者對貝尼耶的興趣也日漸增長。呂穎比較了貝尼耶的儒學翻譯與拉丁版本;^⑥汪聶才強調了貝尼耶努力與基督教觀點相切割,並將其儒家思想闡釋為世俗國家治理的哲學基礎。^⑦前文提及的凌敏則以貝尼耶為例,闡述了中國古代思想如何進入西方知識場的過程。他們的研究從多方面促進了中國人發現貝尼耶這位被遺忘的思想者。

正如伽桑狄為給苦難中的人民找到出路而轉向伊壁鳩魯研究一樣,貝尼耶選擇了將自己的政治理想融入到儒家思想中。筆者將另闢蹊徑,從貝尼耶的翻譯術語入手,探討這位旅行家及哲學家如何隱晦而巧妙地通過對相關術語的選擇,達到借儒學寄託其政治理想的目的。概括而言,我將其作法稱為“二次轉化法”,即“術語歐化”和“思想儒化”。貝尼耶首先提煉出儒學本質,並將其與歐

洲知識框架相結合,使其表達更適應歐洲讀者。與此同時,他將改造過的歐式術語重新融入儒學翻譯中,在儒學思想中昇華自己的政治理想。为了更好地理解貝尼耶的二次轉化法,在此著重剖析其翻譯文本中的幾個特殊術語。

(1) 學問 (Science)

貝尼耶首先用“學問”一詞在宏觀上為儒學定性。在他看來,儒學既不是當時歐洲人普遍理解的“宗教”,亦非耶穌會士與自由思想者們所主張的“哲學”流派^③,而是一門“學問”。17世紀的Science一詞不同於現代意義上的“科學”,它指的是“對某事物的了解或對某種方式的一系列認知”。^④將儒學定位為“學問”,實際上淡化了儒學中孔子的個人色彩。貝尼耶不僅明白他所閱讀的“三書”其實出自不同的作者,而且憑藉對釋經傳統的深刻理解,他深知所謂儒學的真義也是伴隨著多元注釋傳統而形成的。那麼閱讀“孔子”,讀到的可能只是眾多“孔子”的表現形式之一,就像伽桑狄筆下的伊壁鳩魯一樣。換句話說,《孔子或君主之學》中的“孔子”在貝尼耶眼裡不再指涉某個特定的人,而是成為某一特定知識領域的象徵。貝尼耶藉著一個詞語的變換,將“君主之學”定義為一門關於統治者如何治理國家的學問。這些學問的接受者“君主”(Princes)是以複數形式存在的,意指所有的統治者,無關大小、國界與民族。經過貝尼耶的這番務實操作,儒家學說就從世人眼中的“宗教”或“哲學”變成了一門具有一定普遍性的政治倫理學。在為儒學重新定性之後,一個很自然的問題隨之而來:這門學問的基礎是什麼?這就涉及到了貝氏翻譯的第二個術語。

(2) 道義 (Principes)

貝尼耶是在該書的副標題下提出這一概念的:“內涉及宗教道義、政府政策制定的特殊倫理道義、中國古代皇帝及執政官的道義”^⑤。此處的“Principes”是以複數形式出現的。根據《利特雷辭典》的解釋:“該詞在複數形式下指絕對的、好的道德或宗教原則”^⑥。首先排除“宗教原則”,因為貝尼耶的政治思想是世俗化的;那麼剩下的“道德原則”不僅要“好”,而且要“絕對地好”。換言之,它們是一種佔據了道德制高點且能指導宗教、倫理和為帝為官各方面的道德義理,即“道義”。

從這個角度看,貝尼耶的“道義”實際上就是孔子所說的“道”。在《論語·學而》中,孔子就將“道”用作了動詞,所謂“道千乘之國”,指的就是治理國家。在《論語·雍也》裡,孔子也用“道”來評論齊魯兩國的治理:“齊一變,至於魯;魯一變,至於道。”經濟強盛的齊國之所以在孔子眼裡達不到魯國的境界,是因為他的治國之本不是禮而是軍事,禮只是其裝飾之物。而以禮治國的魯在孔子眼裡也尚未達到“道”的境界,因為人民不夠富足。所以真正的“道”,既要“知禮儀”又要“倉廩足”(《管子·牧民》)。這種國家治理之道完全符合貝尼耶的政治理想。^⑦通過“道義(Principes)”一詞來翻譯孔子的“道”,一方面更易於歐洲讀者理解,另一方面貝尼耶也顯然在迴避基督教真理與中國的“道”是否兼容的神學問題。而且通過這個術語,貝尼耶也以相對低調的方式質疑了路易十四的絕對專制、重啟戰爭以及柯爾貝爾計劃沒收臣民財產的政策。

貝尼耶僅僅用一個標題(包括副標題)就將儒學重新定義為一門如何建立在“道義”基礎上,以“道義”治國的學問。“道義”既是治國的基礎,也是治國的手段,更是治國的最高境界,其原因在於它是最契合自然法的理性存在。

(3) 自然法 (La loi naturelle)

貝尼耶認為,引導國家治理的理性必須要首先符合自然法。“自然法”這一概念源自物理學,強調其規律性與普遍性,後來,一些宗教理論家將其直接等同於道德良知。而真正將自然法引入政治思考的是讓·博丹(Jean Bodin)。他認為,只有兩種法才能對主權構成制約,即自然法與上帝的

法則。這一觀點得到了伽桑狄及其追隨者的肯定,但遊歷讓貝尼耶深刻意識到宗教的工具性,因此,他摒棄了上帝的法則,只承認自然法作為國家治理的唯一永恆法則和基石:

無論人們多麼狡詐和欺詐,一個聖人憑藉他的美德能夠如此強大地約束他們,使他們無法或至少不敢,施展和實施他們所策劃的詭計,因為事實證明,只有美德的威嚴才能在沒有酷刑威脅的情況下,制服人民的意志,化解他們的紛爭和訴訟!^③

國家治理中靠美德可以解決一切問題,而無需上帝的法則。這進一步說明貝尼耶的政治理想是世俗的,而非宗教的。貝尼耶曾在《關於幸福、美德與自由的三篇論述》中談到美德對於實現真正幸福的雙重功能:既是目標又是手段;而真正的幸福只有通過國家良治才能達到。所以,當一個國家實現了良治,也就達到了美德的最高境界,即幸福。而國家的良治即為“道”,也就是貝尼耶所說的“道義”,後者既是目標,亦為手段,也是根基。正是在這樣一個複雜的動態作用中,貝尼耶完成了美德、道義、國家良治、幸福與自然法的整合。在這種思考框架下,美德可被視為“道義”在實踐中的表現,甚至在一定條件下,就是自然法本身。

(4) 父義母慈 (Piété paternelle)

既然以美德治國等於以最高自然法治國,而美德在不同的時代與文化背景下的表現形式又有差異,那麼美德是否擁有一個具體且超越一切差異的永恆標準呢?貝尼耶的答案是肯定的,那就是他所說的“父義母慈 (piété paternelle)”。貝尼耶認為,中國人維持著幾千年的統治,歷史從未中斷過,其成功的“政治奧秘”(Arcanum Politicum)在於將“孝道”引入國家治理及教育的手段中。但此“孝道”(piété paternelle)非彼“孝道”(piété filiale)。貝尼耶並沒有採用耶穌會士的翻譯 piété filiale,而是自創新詞 piété paternelle,因為只有這樣才能更好地體現他對儒家思想中“孝道”的理解。

從字源學上看, *filiale* 的字根源於拉丁語 *filialis*, 意為“源自子女”(propre à l'enfant)^④;而 *paternelle* 在字源學上源自 *paternalis*, 意為“源自父親”(du père, qui vient du père)^⑤。這樣一來,用 piété filiale 來翻譯“孝”,重點就落在子女對父母的服從上;而用 piété paternelle 來翻譯,其重點落在如何為人之父母之上。雖然貝尼耶沒有對“父義母慈”做出明確的定義,但在談及對子女的教育時,他這樣說道:“最有效且最獨特的是在‘父義母慈’中教育孩子,也就是說在愛、尊重以及對父母完全且完美 (entière et parfaite) 的服從中教育孩子。”^⑥貝尼耶對 piété paternelle 的解釋是:“愛、尊重以及對父母完全且完美的服從。”乍一看,該定義似乎符合人們對“孝道”的普遍理解,但貝尼耶作為修辭大師,他的用詞,甚至詞語出現的順序都是有意義的。

首先,只有名詞“服從”才有介詞短語“對父母”的限制,說明“服從”是單向的;而另外兩個名詞“愛”與“尊重”沒有這一修飾語,所以“愛”和“尊重”都是雙向的。

其次,在“愛”、“尊重”與“服從”這三個名詞中,“愛”被置於首位,“尊重”緊隨其後,且它們都沒有任何修飾語,顯示出“愛”與“尊重”的優先地位和無條件性。既然是無條件性的,就既指父母對子女無條件的愛與尊重,也指子女對父母無條件的愛與尊重。

最後,“愛”與“尊重”既然被前置,說明它們是最後出場的名詞“服從”的前提條件。不僅如此,“服從”除了受到介詞短語“對父母”的限制外,還被另外兩個並列形容詞“完全且完美”所限制。“完全”指的是子女對父母的責任範圍,它從“量”上對“服從”做了限制。而“完美”說明“服從”本質上不是盲目的或惡性的,而是良性和理智的,該詞從“質”上對“服從”做了限制。

如此,貝尼耶對儒家思想中備受爭議的“服從”提出了若干限制:首先,它是單向的;其次,它受到“愛”與“尊重”的條件限制,換句話說,父母與子女之間相互對等的愛與尊重是實現子女對父母

單方面服從的前提；如果父母做不到對子女的愛與尊重，“完全且完美的服從”就失去了存在的根基。最後，“服從”在量上被限制，這意味著它有一個範圍，並非無盡的；“服從”在質上被限制，說明它不是盲目的，而是理智的。貝尼耶進一步指出，父母並非不會犯錯，但要溫和地、漸進地指出他們的錯誤，如果他們不聽，就不必再堅持，更不必責備他們，子女只需要對他們盡“一般義務”（*devoirs ordinaires*）即可。^⑤所以，對於“父義母慈”中的附屬概念“服從”，貝尼耶主張理性的服從。在理性服從下，即便父母去世後子女為之守孝三年的制度，也會成為“符合自然法與理性”的制度。^⑥

此外，“父義母慈”將重點放在了“源自父母”上，暗示著情感與責任的“自上而下”性。在貝尼耶看來，自上而下的感情是最符合人類天性的，最真摯也最自然，無需藉助抽象的思考就可以感觸到，因此也最容易理解。基於此，貝尼耶主張將“父義母慈”推廣到國家治理上：“法律必須更加重視這種‘父義母慈’，因為後者的基礎是自然、公正、理性，以及給予我們這種理性的天意。”統治者要像父母愛子女那樣愛他的人民，唯有如此，才能“實現他的偉大”^⑦。當統治者真正做到“父義母慈”時，他的美德就會成為民眾的效仿對象，國家就能達到大治。

（5）君主的示範作用（*Exemple des Princes*）

如果說在“父義母慈”中教育孩子（包括君王）是將美德引入國家治理的一個重要手段，那麼，另一個同樣重要的手段，就是君主的示範作用：

（中國人）認為，另一種將美德引入國家的最有效的途徑就是君主的榜樣作用。誠然，我們和他們一樣，也承認 *Regis ad exemplum totus componitur orbis*（君主榜樣，天下皆效法），但我們只是在道德教育中順帶提及這一點，而他們卻將其視為政治的核心和良好治理的基石，認為它是美德和良好風尚的源泉，從而必然帶來國家的幸福。^⑧

當歐洲人還只是把“君主的示範作用”當作一個理念挂在嘴邊的時候，中國人早已開始付諸實踐——貝尼耶再次以非歐洲中心主義的視角強調了儒家思想的務實本質。儒家雖然重視君王的示範作用，但無論是儒家經典文本還是耶穌會士的拉丁譯本，都沒有明確提及“君王的示範作用”這一表述——通過這一新造的表達方式，貝尼耶展現出了精準提煉儒家精神的能力。

《尚書·泰誓》云：“天佑下民，作之君，作之師。”君王是連接“天”與“民”的中間人物，要起到亦君亦師的作用；而“黍稷非馨，明德惟馨”（《尚書·周書·君陳》），君王的德行才是上天最看重的品質。這就是儒家經典中對“君王的示範作用”的具體表達。

如果說，貝尼耶通過提倡“父義母慈”重新詮釋了“孝”的內涵，即提倡以相互的“愛與尊重”為前提的理性孝，而非愚孝；那麼，將君主的示範作用提升至國家治理的基礎，也就重新詮釋了儒家“忠”的含義：君主若對臣民有足夠的愛與尊重，並以自己的德行在國家治理中起到表率作用，臣民便會效仿他，對他忠誠；缺乏了君主的榜樣作用，臣民的“忠”也就成了愚忠。

（6）政府（*Gouvernement*）

“父義母慈”的教育和“君主的示範作用”一起成為弘揚美德的重要手段，從而確保了“道義”的樹立。而建立在“道義”基礎上的政府（*Gouvernement*）才能有序且有效地運作。在國家治理方面，貝尼耶明確使用了“政府”一詞，而非當時常用的“國家（*État*）”。將“國家”與“政府”區分開來也是貝尼耶政治思想中的一個獨特現象。事實上，這一區分也可以溯源到讓·博丹的理論。

博丹在《共和六書》（*Les six livres de la République*，1576）中將主權（*Souveraineté*）與“國家（*État*）”聯繫在一起，認為主權的特性決定了國家的政體；而政府（*Gouvernement*）反映的是統治者在特定時期所採取的治理方式。依照該理論，國家的治理模式似乎獨立於政體。貝尼耶顯然接受

了這一區分。因此,在莫臥兒帝國遊歷期間,即便觀察到了莫臥兒統治的暴政本質——根據博丹的理論,取消私有權就是踐踏自然法,就是暴政——貝尼耶依舊認為奧朗則布是一位卓越的統治者,特別是他所採取的務實教育政策。事實上,在奧朗則布統治期間,莫臥兒印度也確實達到了最高也是最後的繁榮。貝尼耶對奧朗則布統治的細緻評價,在一定程度上證實了他對國家治理可以獨立於政體的猜想。而他的翻譯中所呈現出來的理想的中國古代政治也體現了他的猜想。貝尼耶認為,中國的君主制之所以沒有腐化墮落為暴政,是因為其政府管理建立在“道義”(Principes)的基礎上,這保證了其政策制定符合自然法,從而保證了國家的良治。

(7) 共和國(République)

一個國家實現了良治,也就達到了“道義”。在貝尼耶眼裡,這就是各方面都值得效仿的理想狀態。他在翻譯中經常用“共和國”一詞來指稱中國,這與我們對那個時代中國的認知大相逕庭。從詞源學上講,共和國指的是一種有組織的“共同體”。該詞被用在政治上時,起初是指最佳的政府管理形式,如柏拉圖的《理想國》和西塞羅的《論共和》(De la République)。到了16、17世紀,“共和國”在很大程度上已成為廣義的政體形式,相當於“國家”的同義語。博丹在《共和六書》裡對“共和國”的分類(領主制、君主制、暴政制、貴族政體和民主政體),基本上涵蓋了我們今天所認知的所有政體,一定程度上回到了“有組織的共同體”的本義。這樣看,貝尼耶似乎也遵循了這一傳統,在翻譯中用“共和國”一詞來指稱中國。

但如果對比一下他對莫臥兒印度的稱呼,就會發現他用“共和國”一詞指稱中國時,帶有一種理想主義的意味。中東之行後,貝尼耶希望找到一個更加文明的國家,而他找到了印度。但在談到印度時,貝尼耶從未使用過“共和國”一詞,一般都稱之為“王國”(Royaume)。只有在涉及領土規模時,他才會使用與中國相同的稱謂:帝國(Empire)。儘管如此,印度的最高統治者也只是“國王”,而不是“皇帝”。一個可能的解釋是,印度的君主制已經淪為暴政,即便有像奧朗則布這樣合格的君主,也不可能成為貝尼耶心中的理想國。

貝尼耶對中國的理想化,應該受到了很多人的影響。如拉·莫特·勒·瓦耶將中國描繪成一個充滿智慧的理想國度;再比如耶穌會士出於傳教的需要,在向歐洲呈現中國時精心篩選信息,將中國政府塑造為各方面都值得效仿的典範,把中國社會打造成一個完美的社會。到17世紀末,被美化的中國已基本定型,貝尼耶自然也會受到影響。

再者,《中國哲學家孔夫子》拉丁譯本所研究的文本,依然是朱熹選編的三部儒家經典。這三部經典不僅承載了朱熹對儒家思想的深刻詮釋,更集中體現了其以儒家思想施政治世的理論綱領。這一思想體系恰好契合了貝尼耶所尋找的治國理論,為其提供了重要的思想資源。貝尼耶認為,體現“父義母慈”的“理性孝道”是最符合自然法則的“法”,以此為基礎的“道義”就是國家達到良治的基石與保障;這樣建立起來的政府必然忠誠、有序、高效,而在其治理下的中國也必然會成為一個秩序井然的共和國。如果統治者踐踏了自然法,人民就有權力把他趕下台,而不必一味愚忠。

以上分析展現了貝尼耶如何巧妙地調和歐洲知識與中國思想,也見證了他建立良性的“自我”與“他者”關係的努力。在這場跨文化對話裡,他一方面通過關鍵術語的選擇,用歐洲理性與世俗精神重新詮釋了儒家思想,另一方面又以對“他者”經驗的深層認知,啟發歐洲政治文化思想。這種對儒家經典的轉化與再造,不僅是一種語言翻譯行為,更展現了貝尼耶對中國政治及社會運作的某種“想像”:中國這個“他者”是一面能夠反映歐洲問題的鏡子,警示身在“自我”的歐洲思想者們重新審視自身的不足。對貝尼耶而言,正是這段“想像之旅”——無論他對中國的認知有多大局

限——使他敢於突破傳統神學論述與君主至上的藩籬，嘗試以世俗、美德與理性為基礎，重新建構一套在“自我”與“他者”之間對話的治國倫理。

結語

貝尼耶在旅行途中對他國政治、文化和經濟的觀察，為他的思考提供了現實基礎，使他能夠在對不同社會的比較中，反思歐洲哲學的局限性，並試圖在跨文化視野中尋找新的思想路徑。他個人的學術追求，揭示了文化地理在知識流通和思想轉變中的關鍵作用，而他也因此成為中歐知識交流史中一個不可忽視的人物。在這場知識交流中，貝尼耶既沒有全盤否定“他者”，也沒有一味沉溺於對“他者”的憧憬，而是立足“自我”，讓“自我”與“他者”的思想彼此映照、相互補充。貝尼耶通過包括《孔子或君主之學》譯本在內的諸多著作，給我們留下了對“自我”與“他者”身份的跨文化視野反思，以及關於人類集體幸福理想形態的想像。

1688年，貝尼耶因中風去世，據說是一位朋友在餐桌上開的玩笑刺激到了他。看似荒誕的細節往往帶有深刻的意味：思想者的努力在他人眼裡有時不過是一個可供取笑的話題。貝尼耶的猝死不僅標誌著一個個體命運的終結，也標誌著一個歷史的轉折點：從此，人類開始緩慢地走向歐洲/西方知識霸權的時代。這一轉折因殖民事業而加劇，知識話語逐漸趨同化，非西方視角逐漸被邊緣化，而知識經驗的多樣性也逐漸被更為規範的框架所取代。在這樣的背景下，重新發現貝尼耶就顯得格外有意義。因為他以其曲折的思想歷程，為我們提供了一個永恆的啟示：思想的真正價值在於其自我革新、接納包容他者，以及不懈追求普世性問題答案的能力。

①關於貝尼耶的生平，參見 Louis de Lens, *Chronique* (François Bernier), *Revue historique, littéraire et archéologique de l'Anjou*, chez les libraires, tome 9^e, 1872, pp. 55-58。

②關於法國 17 世紀的“放蕩主義運動”，參見 François Charles-Daubert, *Les libertins érudits en France au XVII^e siècle*, Paris, 1998。

③參見 Christopher Kelly, *A Grand Tour: Reading Gibbon's Decline and Fall*, in *Greece & Rome*, 1997, 44 (1) : 39-58。

④Bernier, *Lettre à Chapelle*, dans *Un libertin dans l'Inde moghole, Les voyages de François Bernier (1656-1669)*, Introduction de Frédéric Tinguely, Édition intégrale de Frédéric Tinguely, etc. Paris: Chandeigne, 2008。

⑤衛匡國的這部拉丁文著作於 1655 年被譯成法文，並被 Melchisédech Thévenot 收入其《遊記匯編》(*Relations de divers voyages*) 中，題為《中華帝國地理描述》(*Description géographique de l'empire de la Chine*)。

⑥參見 *Three discourses of happiness, virtue and liberty*,

by Monsieur Bernier; translated out of French. - *Selections*. English. 1699, p. 231。

⑦François de La Mothe Le Vayer, *De Confucius, le Socrate de la Chine*, dans *De la vertu des payens*, Paris, 1647。

⑧⑨⑩Bernier, *Lettre à Chapelle*, dans *Un libertin dans l'Inde moghole, Les voyages de François Bernier (1656-1669)*, p. 141, p. 201, p. 229; pp. 353-355; p. 361。

⑪Anonyme, *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, pp. 19-20. Source: BnF。

⑫耶穌會士實際上只翻譯了《四書》中的前三書，即《大學》、《中庸》和《論語》，《孟子》並未能被譯成拉丁文。中國學者汪聶才、齊飛智等人將該著作譯為中文，由鄭州大象出版社於 2021 年出版。

⑬Bernier, *Extrait de diverses pièces envoyées pour étrennes à Mme de la Sablière*, dans *Journal des Sçavans*, 7-14 juin 1688, p. 11。

⑭《中國哲學家孔夫子》法文版於 1687 年在巴黎出版。許多學者認為貝尼耶的法文譯本《孔子或君主

之學》也完成於1687年(如Le Félin的版本就標註為1687年),也有人認為是1688年。筆者認為,貝尼耶的譯本可能早在1686年6~7月之間即已完成。

⑮該書的中譯本也由汪聶才、筆者與郝曉霞共同譯出,並於2024年由北京學苑出版社出版。

⑯根據法國國家圖書館的電子版(Ms-2331),圖書管理員於1883年在該書第11頁空白處批注“1687(因字跡不清,也可能是1689)年出現了一本出版物,題為《儒學導讀》”,《儒學導讀》的出版時間應為1687或1689年。另外,筆者找到了1688年發表於《學者雜誌》的《儒學導讀》。因此,不排除《儒學導讀》重印出版的可能性。鑒於《學者雜誌》發表的時間可以確認,筆者在此採用1688年之說。

⑰參見*Confucius ou la Science des Princes, traduit par François Bernier (1687), introduction et notes de Sylvie Taussig, note sinologique de Thierry Meynard*, Paris: le Félin, 2015。但這個版本有一點小缺憾,就是它誤將貝尼耶《致讀者》(Avis au lecteur)的第一頁當作全部,而將其餘部分插入到“第一書”(Livre premier,對應於《大學》)第一段之後,這在一定程度上損害了閱讀的連貫性,也給歐洲讀者造成了不必要的誤解。

⑱凌敏:《中國古代思想融入西方知識場的典型路徑:〈孔夫子或王子的學問〉初探》,北京:《中國史研究》,2023年第1期。

⑲參見Rare French book handed over to National Library of China, <https://www.chinadaily.com.cn/a/202011/05/WS5fa3350fa31024ad0ba83239.html>。從記者所提供的照片來看(字跡不太清晰),收藏者的署名應該是Chevalier Louis Mazze de la vieuville, Chevalier de Malte, 1692-1771。該藏本現藏於中國國家圖書館。

⑳參見*Un libertin dans l'Inde moghole, Les voyages de François Bernier (1656-1669)*, p. 35。

㉑Thierry Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus: The first Translations of the Confucian Classics*, Rome: Monumenta Historica Societatis Iesu, 2011。

㉒Thierry Meynard, Une évaluation de la traduction de Bernier du point de vue sinologique, *Confucius ou la science des princes*, pp. 117-122。

㉓José Freches, François Bernier, philosophe de Confucius au XVIIe siècle, dans *Bulletin de l'Ecole française*

d'Extrême-Orient, 1973。

㉔Sylvie Taussig, Introduction occidentale des classiques confucéens au XVIIe siècle, dans *Confucius ou la Science des princes*。

㉕Ping Zeller, *François Bernier et sa pensée confucéenne*, Pologne, 2019。

㉖呂穎:《法譯本〈論語導讀〉的創新意義與時代價值》,北京:《中國社會科學報》,2021年8月5日。

㉗汪聶才:《孔子的君主教育:〈中國哲學家孔夫子〉貝尼耶法文譯本初探》,北京:《國際漢學》,2022年第1期;Confucianism as the Foundation for a “Secular State”: François Bernier’s Interpretation of Confucian Classics, *Religions*, 15 (10):1198, 2024。

㉘關於耶穌會士將儒學定義為“哲學”,參見Thierry Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus: The first translations of the Confucian Classics*。而當時的一些博學的自由思想者,如拉·莫特·勒·瓦耶也將儒學定義為“哲學”,以打破神學的束縛。參見La Mothe Le Vayer, *De La vertu des payens*, 1642。

㉙Dictionnaire Littrés, “science: 1. Connaissance qu’on a de quelque chose; 2. Ensemble de connaissances sur une manière”. <https://www.littre.org/definition/science>。

㉚㉛㉜㉝㉞㉟參見Bernier, *Confucius ou la Science des Princes*, couverture (titre); p. 161; pp. 134-144; pp. 134-144; p. 355; p. 144; p. 147。

㊱Dictionnaire Littrés, “principes: 9. Absolument, au pluriel, il se dit de bons principes de morale, de religion”. <https://www.littre.org/definition/principe>。

㊲筆者的博士學位論文就論述了貝尼耶對美德與發展經濟的雙重重視。

㊳Dictionnaire Littrés, <https://www.littre.org/definition/filial>。

㊴Dictionnaire Littrés, <https://www.littre.org/definition/paternel>。

作者簡介:陳萍(Ping Zeller),瑞士日內瓦大學文學院(Faculté des Lettres, Université de Genève)講師。CH-1211 Genève 4

[責任編輯 陳志雄]