

中西历史比较研究的典范：评钟鸣旦著《历史文本的跨文化交织》

肖清和（上海大学）

摘要：本文是对钟鸣旦教授（Nicolas Standaert）新著《历史文本的跨文化交织》（2016）的评论。此书是钟鸣旦教授延续其之前有关中西文化交流的研究路径，对 17、18 世纪中西历史文本进行综合与比较研究之佳作。此书所梳理的中西历史文献极为丰富，理论分析富有深度。此书不仅丰富了中西文化交流史的研究成果，而且对比较历史研究、传教士汉学研究等均有极高的参考价值。

关键词：交织、跨文化诠释、《历史文本的跨文化诠释》

钟鸣旦教授（Nicolas Standaert）是当今欧洲汉学界的执牛耳者，其著作之特色是在极其扎实的文献工夫的基础上，结合理论思考与分析。钟教授在著作中不仅梳理西方文献，而且梳理中国文献，从而将中西文献与理论框架紧密结合。钟教授所提出的分析中西文化交流的四个框架、交织、间性等概念极具有理论意义。¹本书是继《礼仪的交织：明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》之后，²就中西文化与思想史尤其是中西不同思想与诠释之交织而进行的个案研究。本书继承了钟氏一贯的研究特色，将文献梳理与理论分析二者有机结合，对于研究中西文化交流史、跨文化史学等贡献良多。

本书分为两个部分，每部分有两章，加上导言与后记，共有六章。第一部分讨论欧洲有关 17、18 世纪中国历史的文献，第一章介绍明末清初通史性著作及纲鉴谱系；第二章梳理耶稣会士有关中国历史及编年的论述及其中国来源。第二部分讨论 17、18 世纪欧洲人阅读中国历史；第三章讨论中国

¹ 钟鸣旦：《文化相遇的方法论：以 17 世纪中欧文化相遇为例》，刘贤译，载《清史研究》，4（2006）：65-86。

² Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, Seattle: University of Washington Press, 2008。钟鸣旦：《礼仪的交织：明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》，张佳译，上海：上海古籍出版社，2009。

对出生神话的诠释；第四章讨论耶稣会士对出生神话的诠释。作者强调，虽然对中西文献及其诠释是分章予以讨论，但实际上欧洲文献很明显受到中国的影响，中西文献的交织影响到跨文化诠释。

本书由 1684 年巴黎皇家科学院的成员与柏应理 (Philippe Couplet, 1622-1693) 的会面开始。在会面之时，皇家科学院院士为即将派往中国的“皇帝数学家”的传教士们发放了一份调查问卷。问卷的头两个问题就是有关中国的编年与历史。法国学者第一次想知道是否有最新的中国历史编年，尤其是有关耶稣诞生之后的历史。此是因为卫匡国 (Martino Martini, 1614-1661) 曾出版了《中国上古历史》(Sinicae historiae decas prima, 1658)，只包含了耶稣诞生之前的历史。在接下来的岁月中，这些在中国的“皇帝数学家”及其继任者与巴黎、圣彼得堡的学术界就中国历史与编年的起源保持密切联系。此种信息的流通导致大量欧洲出版物的出现，并对欧洲启蒙产生了深刻影响。最有名的著作当为冯秉正 (Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla, 1669-1748) 的《中国通史》(Histoire générale de la Chine)。此本书撰于 1730 年代，出版于 1777 至 1785 年之间，约有 6500 页正文 (约 1100 页的索引与附录)。两个半世纪之后才有类似的通史性著作。

18 世纪欧洲人对中国历史的认识促使欧洲在精神产生了位移 (displacement)。抵达中国的传教士带有很清晰的古代历史观念，它们建立在圣经的基础上，但他们很快就遇到各个方面比圣经历史更长的历史。因此，他们翻译中国历史著作并寄回欧洲，并被启蒙思想家出于自己的目的而采用。中国历史促使欧洲人思考古代编年史的方式产生重要转变。最初中国编年史让欧洲学者用希腊译本圣经 (Greek Septuagint) 取代拉丁译本 (Latin Vulgate)，因为希腊译本有更长的编年史，可以将中国历史纳入其中而不改变圣经的整体性。第二阶段如伏尔泰 (Voltaire, 1694-1778) 等学者将中国历史置入优先位置，认为比圣经编年史更早。因此一个外国历史书中所记载的编年史最终比记载神圣书籍如圣经中的欧洲编年史更具有权威性。此种变化就是一个中国改变欧洲世界观的经典案例。

作者认为此书并非比较中西历史，毋宁说是一种比较历史学，不如说是跨文化历史学，即历史书写是建立在其他文化历史基础上，由不同文化之间的联系所引发过程之结果。作者在本书中所要解决的问题有：欧洲作者如何被他们所阅读与翻译的中国历史文献所型塑的？他们与中国的相遇如何改变他们的历史观念？他们是如何解释中国古代史？他们在诠释中采用什么样的方法与论证？他们如何处理文本与注疏之间的关系？他们多大程度上采纳中国作者的诠释？等等。为了回答这些问题，作者采用了文献学方法。中西都

有很强的文献学传统，经典文本及其注疏在思想史以及历史发展中起到了重要作用。本文关注经典历史文献及其注疏。16、17 世纪中西双方都有发达的印刷出版与书籍文化。书籍商业化导致包括历史书在内的大量书籍的出现。另一个看似简单却不易回答的问题是传教士依据哪些资料作为基础来撰写中国历史？本书第一部分即梳理这些资料的来源。传教士不仅使用宋代时期所撰写的经典历史文献，而也是用 17 世纪之后大量新编辑与撰述的文献。而且明末还出现了新的历史著作类别即纲鉴。作者认为纲鉴是耶稣会士所使用的主要来源。

本书第一部分所介绍的中西方历史文献，就类似织布的经线与纬线，它们被织入第二部分所讨论的注疏之中。当然，中文与满语文献自身也是各自本土文化长时间跨文本交织的结果。本书中，术语交织（interweaving）与编织（intertextuality）类似，只是前者强调不同文本或论述结合在一起的动态过程，后者更加关注文本的具体特征。在作者之前的著作《礼仪的交织》中，作者主要论述的是外国丧葬礼仪如何被织入中国礼仪之中；而在此书中，作者则关注中国历史文本如何进入欧洲有关中国历史的文献之中。作者分为两步进行考察，第一步考察中国文本。作者认为中国文本自身也是不同文本之间的对话之结果，因而具有很强的交织的特征。第二步撰写这些中文文本的对话如何转移到欧洲语言与文化的文本之中。因此本书第一部分主要关注“交织”的形式，第二部分则关注内容。第二部分主要采用跨文化诠释学来讨论欧洲对中国历史文本的理解。作者以帝喾及后稷出生神话为例进行说明。作者选择上古史作为案例有其特殊考量，因为中国上古史对欧洲历史带来最大的挑战。

作者根据时间先后的顺利梳理明末清初通史著作与纲鉴类著作谱系。传教士所撰中国古代历史的著作是建立在同时代中国作者的著作基础之上。明代前期的学者常会归到两大史学体裁：编年体与纪传体。前者的代表是《春秋左传》，后者是《史记》。作者接下来一一介绍了明代学者以及晚明传教士可以参考的古代史著作，包括宋之前的如《史记》、《竹书纪年》等；宋代的如《资治通鉴》、《资治通鉴纲目》、《通鉴前编》、《皇极经世书》、《少微通鉴节要》、《皇王大纪》、《路史》等；明代的通鉴类有《通鉴续编》（陈桢）、《历代通鉴纂要》（李东阳）、《资治通鉴纲目前编》（南轩）。作者对明代纲鉴类史书介绍尤为详细，对纲鉴的分类、作者群体（如叶向高、袁黄、钟惺、王士贞、冯梦龙）、读者等均有深入梳理。

纲鉴类史书内容简略，流通广泛。明代曾出现“纲鉴热”，流行于嘉靖时期，万历时期达到顶峰，天启、崇祯时期有所减退。清初尤其康熙时期纲鉴

类史书也有大量出版。正因为纲鉴类史书出版的数量很多且流程广泛，纲鉴类史书就成为晚明入华的传教士为欧洲读者撰写中国历史的最重要的参考资料。清中前期传教士可以使用通史著作主要有三类：新译满语中国史著作、纲鉴类、御批史书及《四库全书》。满语《通鉴》完成于 1665 年 2 月 16 日，可能译自王士贞或袁黄的著作。此书并非全文翻译而是节译，因此比较难以判定其底本来源。1691 年满语《通鉴纲目》在武英殿刊刻出版，由和素（1652-1718）负责，实际上译自三部著作《资治通鉴纲目前编》（南轩）、《资治通鉴纲目》、《续资治通鉴纲目》。清初有大量新版与再版纲鉴类史书，新版的有蒋先庚《龙门纲鉴正编》、吴乘权《纲鉴易知录》；再版的有虞二球《鼎锲叶太史汇纂玉堂鉴纲》等等。在韩国与日本也有再版纲鉴类史书。清初对编年史也有兴趣，如再版顾锡畴《纲鉴正史约》、王士贞《历朝纲鉴会纂》。年希尧《纲鉴甲子图》虽然标题有“纲鉴”，但是一本编年史著作。徐发的《天元历理全书》是在《竹书纪年》的基础上进行编纂的。御批史书有《御批资治通鉴纲目诠释》、《御定历代纪事年表》、《御批历代通鉴辑览》等。而《四库全书》对不少纲鉴类史书予以批评甚至建议予以销毁。

作者认为明代尤其晚明的历史著作中出现了某些重要变化。随着财富的积累、读者数量的增加、发达的商业化以及广泛的书籍市场，出版文化也得到长足发展，从而影响历史学本身。市场的需求让历史书变得更加博学、容易获取、使用起来更加友好，此在纲鉴中得到明显体现。同时，明代学者对古代史有更多关注。据 Wolfgang Franke，16 世纪之前的历史学者较少分辨历史史料与故事甚至来源不清的讹传之间的区别。16 世纪之后历史学家开始对其著作运用新的方法，开始意识到文献资料与道听途说的故事之间的根本差异。¹ 作者认为现代学者包括 Franke 在讨论明代史学的时候都忽略了纲鉴类史书。纲鉴通常被认为是大众的、肤浅的、粗制滥造的、充满剽窃的，仅为预备科考使用的资料。但作者认为纲鉴类史书比较重要。纲鉴有众多的注释，提供了与官方传统不同的解释，从而为历史提供了新的解释。相对于官方或权威史书而言，纲鉴类史书提供了另外一种权威，它提供多种注释，让读者从文本及注释中形成自己的观点。它将史书的权威性从文本与作者转移到实证资料。文本的交织在纲鉴类著作中更加明显，因为它有很多注释。作者在梳理这些历史著作时，重点关注帝王的记述。作者认为编年史没有提到后稷的出生神话，而大部分纪传体著作则提及。此即意味着明清学者对文本及对文本的视角有着多种选择。而易被普通学者所获取的纲鉴类史书，为传

¹ Wolfgang Franke, "Historical Writing during the Ming," in *The Cambridge History of China, vol. 7: The Ming Dynasty, 1388-1644, Part I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 726-782.

教士及其中国助手打开了可以进入的空间。¹

作者按照时间顺序分别介绍了传教士及欧洲作者有关中国历史的著作及其中国来源。作者将这些作者分成两组：17 世纪晚期，由卫匡国、柏应理作为代表；18 世纪，主要由法国耶稣会士作为代表。后者主要于 1720 年之后由巴黎耶稣会士或东方学学者出版。第一部重要著作是卫匡国的《中国上古史》。卫匡国是用欧洲语言出版中国史的第一人。卫匡国 1640 年入华，1650 年作为传教会代表返回欧洲。1653 年卫匡国抵达 Bergen，在其赴罗马的途中，他在低地国家待了一段时间，在此期间他完成了主要作品。其最有名的著作是 1655 年在阿姆斯特丹出版的《中国新地图集》（*Novus Atlas Sinensis*），以及《中国上古史》。后者涵盖了从伏羲（公元前 2952 年）到汉哀帝元寿二年（公元元年），并使用了自黄帝开始的六十甲子纪年法。此书一共讨论了 136 位皇帝，时间跨度为 44 个六十甲子，即第 45 个甲子循环又 57 年。卫匡国对其著作中所引用的资料非常谨慎。其在导论中申明会尽可能简要明了地去写历史。龙贝格（Lundbæk）认为卫匡国的信息来自一些为普通人撰写的历史摘要。而 Paternico 认为卫匡国肯定有一些参考书，并随身携带至欧洲。吴莉苇认为卫匡国可能参考了陈桎的《资治通鉴续编》。Paternico 则认为卫匡国参考了陈桎《资治通鉴续编》撰写了盘古到帝喾；参考了金履祥的《资治通鉴纲目前编》撰写了尧到周考王；参考了朱熹的《资治通鉴纲目》撰写了周考王之后到汉哀帝。此外还参考了《史记》、《书经》、《资治通鉴》。但作者认为卫匡国还参考了纲鉴类（如袁黄、钟惺）著作。²

第二部颇为重要的著作是何大化（António de Gouveia, 1592-1677）的《中国六阶段分期史》（*Monarchia da China dividida em seis idades*）。³卫匡国在欧期间，葡萄牙耶稣会士何大化寄回了有关中国历史的手稿。何大化对历史甚有兴趣，完成两部中国传教史著作。第一部与金尼阁（Nicolas Trigault, 1577-1628）合作，题为《中国传教史：1610-1625》（*Historia Missionis Sinensis*）；第二部题为《耶稣会在远东传布信仰、宣传天主律法》（1644）。⁴《中国六阶段分期史》是何大化 20 年学习与研究的成果，完成于 1654 年 1 月 20 日。何大化未曾返回欧洲出版其著作，此本书仅是手稿，其用途亦未明晰。此书涵盖了从伏羲到清初的历史。此书类似于卫匡国的著

¹ Nicolas Standaert, *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines*, Leiden, Boston: Brill, 2016, p.93.

² *Ibidi.*, p. 99.

³ 此书中文名来自《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995，第 229 页。

⁴ 中文名来自《在华耶稣会士列传及书目》，第 229 页。

作，但是涵盖的时间跨度要长。作者可能参考了不同资料，但纲鉴应该是其源头，卫匡国著作所参考的诸多信息同样出现在何大化的著作里。诸如帝誉的段落明显是节译自诸如袁黄等人所撰的纲鉴著作。

另一部对欧洲学术界产生深刻影响的中国编年著作是柏应理的《中华帝国历史年表》(Tabula chronologica Monarchiæ Sinicæ)。11654 年，柏应理听了卫匡国在鲁汶的讲座之后决定前往中国。1656 年，柏应理离开欧洲前往中国。1680 年，如同卫匡国一样，柏应理作为传教会代表返欧。1683 年抵达尼德兰。1686 年，《中华帝国历史年表》由 G. Garnier 在巴黎首版。但是此书更为人知的版本是附于 1687 年在巴黎出版的《中国哲学家孔子》(Confucius Sinarum Philosophus)。此书由两部年表组成：第一部从黄帝(公元前 2697)到耶稣诞生；第二部到 1683 年，均按六十甲子排列，每部年表之前有序言。1703 年此书再版，但书内年表变成了文字。此书要追溯到更早期的《中华帝国历史年表引言》，1666 年 12 月 24 日作于广东。1670 年由殷铎泽带到罗马，并送到耶稣会审查。直到柏应理回到欧洲，此书仍未出版，但有 4 部抄本流传。耶稣会罗马档案馆藏有两部不完整的年表，一部从伏羲到东汉献帝，以及从汉昭烈帝到唐德宗；另一部仅从伏羲到汉献帝。《中华帝国历史年表》印刷本的起点用黄帝代替了伏羲。还有一个区别是印刷本没有汉字，但是稿本中却有。《引言》所包括的汉字可以提供更多信息。柏应理非常熟悉中国历史著作的不同类别，提到了《性理大全》、《书经》、《通鉴纲目》、《廿一史》、《国语》、《春秋》等著作。柏应理明显引用了《书经》与《资治通鉴》，以及明代南轩以及可能是袁黄的著作。比较稿本与印刷本，可以发现柏应理曾在 1666 到 1686 年期间对著作进行了修订，并在印刷本中增补了新内容。作者认为柏应理的著作可能最重要的参考资料还是来自纲鉴。其著作中有三层交织关系，即《中华帝国历史年表》综合了各种汉语一手文献，基于更早期的年表稿本，并使用了卫匡国《中国上古史》的资料。

作者将 18 世纪有关中国历史的作者分为两类：历史派(Historians)与索隐派(Figurists)，前者包括巴多明(Dominique Parrenin, 1665-1741)、雷孝思(Jean-Baptiste Régis, 1663-1738)、冯秉正、孙璋(Alexandre de La Charme, 1695-1767)、宋君荣(Antoine Gaubil, 1689-1759)；后者包括白晋(Joachim Bouvet, 1656-1730)、傅圣泽(Jean-François Fouquet, 1665-1741)、马若瑟(Joseph de Prémare, 1660-1736)。前者认为中国上古史是由传统所建立起来的真实的历史，他们希望将中国历史纳入圣经所

¹ 中文名来自《在华耶稣会士列传及书目》，第 317 页。

揭示的全部人类的一般历史之中。后者认为不能从中国经书找到中国历史的起源，而将其视作象征的书籍，可从中找到最初人类以及弥赛亚等教义的线索。

巴多明著有《中国早期历史：从伏羲到尧》，仅以手稿的形式完成于 1730 年。此书正文用手写大字体，注释则用小字体，并有中文字。巴多明直言此书译自司马光《资治通鉴纲目前编》。实际上此书译自南轩的《资治通鉴纲目前编》。作者推测巴多明之所以有此错误，可能是由于其参考了类似于包含《前编》在内的《资治通鉴全书》的著作。宋君荣在其信件中指出巴多明的著作是参考了满语的《通鉴纲目》，其中也有《前编》。但巴多明稿本中有汉字，因此他可能参加了满、汉版的《通鉴纲目》。

杜赫德 (Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743) 的《中华帝国全志》中从伏羲到尧的上古史来自巴多明的《中国早期历史》，同时还参考了卫匡国的《中国上古史》、柏应理的《中华帝国历史年表》。杜赫德在这些资料的基础上重新做了编排并有所删减，如对帝嚳传记的处理意图让欧洲读者明白古代中国人信仰一个独一的、人格神上帝。《中国帝王编年史》也提到了帝嚳。与《中华帝国全志》不同的是此篇文章充分关注了后稷的出生神话。但《中国帝王编年史》所使用的中文资料来源并不清晰。

Mazarine 图书馆藏有 Claude de Visdelou 所撰《历史图表》，以六十甲子及年号为纪，从黄帝八年到康熙六十一年，帝嚳的时间为公元前 2432 到 2363 年。此书扉页有满语六十甲子的记号。

雷孝思《中华帝国年鉴和西方年历对照》¹的原稿本完成于 1730 年。此书每页分三栏，右边是神圣的历史，中间是中国的历史，左边是世俗的历史，时间跨度涵盖了大洪水（公元前 3638 年）到耶稣诞生。此种格式是文艺复兴一直到 18 世纪中叶都非常流行的年表形式。但在印刷本中，表格的形式被改成按照编年顺序排列的文字，且内容非常简略，如帝嚳，只是简要提及他是中国最早公立学校的创立者而已。

傅圣泽的《中国历史年表》，1729 年出版于罗马。傅圣泽在此书中强调中国可信的历史是从公元前 5 世纪开始。此部作品严格来说不是一本书，而是表格，其来源是年希尧的《纲鉴甲子图》，按照甲子纪年的方式涵盖了从周威烈王（公元前 424 年）到 1705 年。傅圣泽将下限时间延长到雍正九年（1729），并添加了简短说明。杜赫德在《中华帝国全志》的导言中间接提

¹ 中文名来自《在华耶稣会士列传及书目》，第 543 页。

到了此表，但因为索隐派的傅圣泽的观点与其之间有冲突，因此没有在其著作中采纳。

1730 年 11 月 10 日，马若瑟寄给傅尔蒙《中国所载的世界古代史》手稿。此手稿处理中国上古史，自宇宙起源开始到盘古及其他上古帝王。此手稿后被 Joseph de Guignes 修正并收入《书经时代以前时代与中国神话之寻究》。¹马若瑟参考了罗泌《路史》、刘恕《通鉴外纪》、陈桎《通鉴续编》、袁黄《通鉴补》等著作。

冯秉正《中国通史》出版于 1777 至 1785 年期间，共 13 卷，第一卷从伏羲（2953bc）到周穆王（967bc）；第二卷从周穆王（966bc）到孝景帝（141bc）；第三卷从汉武帝（140bc）到献帝（194）；第四卷从献帝（194）到晋恭帝（420）；第五卷高祖（420）到恭帝（619）；第六卷从恭帝（619）到僖宗（888）；第七卷从昭宗（888）到恭帝（959）；第八卷从太祖（960）到宁宗（1208）；第九卷从宁宗（1208）到顺帝（1368）；第十卷明（1368-1649）；第十一卷清顺治（1649）到乾隆（1780）；第十二卷索引；第十三卷中国概述。冯秉正主要参考了满语版《通鉴纲目》。满语版《通鉴纲目》包括南轩《前编》、朱熹《正编》、商辂《续编》。但冯秉正又参考了汉语《通鉴纲目》、《廿一史》、《历史纲鉴补》等著作。冯秉正认为中国史籍有三个等级：第一是《书经》、《诗经》、《春秋》、《左传》等经书，拥有至高的权威性，任何不可以更改一字，也不能质疑其真实性；第二是类似于《资治通鉴》及其衍生作品所提供的各个朝代的历史，其作者往往是官方史馆的成员；第三是个人所撰的史籍。作者认为冯秉正所参考的资料亦以纲鉴类著作为主。

孙璋《中国历史摘要》译自薛应旂的《甲子会纪》，时间涵盖了从黄帝八年（2697bc）到康熙时期。与巴多明类似，孙璋相对接近于翻译中文著作翻译并传到欧洲。

宋君荣于 1722 年抵达中国，1770 年在欧洲出版《书经》法语译本。宋君荣所撰《中国年代纪》，1749 年 11 月寄自北京，1814 年始刊于《中国杂纂》（Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Moeurs, les Usages, etc. des Chinois）第 16 卷。此书分成三个部分，第一部分是对从伏羲到公元前 206 年的中国上古史的概览，此部分主要参考了钟惺的《纲鉴大全》；第二部分讨论中国历史学家有关编年史的观点，并对他们的著作有所介绍；第三部分论述其对中国历史编年的看法。宋君荣对中国通史、编年史

¹ 中文名来自《在华耶稣会士列传及书目》，第 529 页。

以及纲鉴类著作均比较熟悉。

钱德明《中华帝国通史编年摘要》有四个部分：叙论；第一篇神话时代，从盘古到伏羲；第二篇未确定时代，从伏羲到黄帝；第三篇确定时代从黄帝 61 年（2637bc）开始迄今：中国历史年表。钱德明使用了多种中文与满文资料，如乾隆《御批历代通鉴辑览》。第三篇的年表主要参考了南轩《资治通鉴纲目前编》。虽然目录中第三篇下迄乾隆三十五年，但实际上只到舜去世时期。但显然南轩《前编》并非钱德明唯一的来源，因为《前编》并未涵盖盘古到伏羲的历史。钱德明也参考纲鉴类著作，如钟惺的《纲鉴大全》。

传教士参看了众多中文与满文资料，其中纲鉴类史书颇为重要。传教士非常熟悉不同种类的一手文献，即使他们不会直接引用这些文献。作者分析了这些译本中所存在的跨文化交织，有些文献主要使用了一种资料来源，还有文献则使用了多种资料，包括中文与满文资料。欧洲文献之间也存在着文本的交织，如柏应理的《中华帝国历史年表》交织使用了有新中文资料的手稿及卫匡国的《中国上古史》。作者认为 16 世纪中西双方在历史学方面都出现了新特征。作者引用了 Bouwsma 的观点从时间（time）与变化（change）两个方面予以说明。作者认为下面的一些因素让历史学在欧洲成为一门学科：方法的观念、考据学的进步、编年史的重要性、追寻真理而不是修辞。这些因素在明末清初的通史著作及其耶稣会士译本中亦可找到。线性时间观逐渐代替循环时间观。对“古代”的关注产生一种连续性，以及对“变化”的感知。对于中西双方来说，对方的编年史都是一种“新”的历史，对双方都产生了影响。中国编年史对欧洲读者开启了一个新世界，并同时强化与差异化了对欧洲历史的认同。

17 世纪中西双方都对古代编年史产生兴趣。欧洲有两类古代编年史：一类以拉丁文圣经为基础，认为世界的创造是在公元前 4004 年 10 月 23 日，大洪水是在公元前 2348 年；另一以希腊文圣经为基础，认为世界的创造是在公元前 5622 年，大洪水是在公元前 3366 年。中国古代编年史就对欧洲编年史带来问题，因为中国古代编年史有记载的内容出现在大洪水之前，而据圣经的内容大洪水毁灭了所有人类除了诺亚一家，那么中国人始祖应该来自诺亚的后代，而中国古代编年史只能记载大洪水之后的事情。为了应对这种挑战，传教士大多采用希腊文圣经的编年史，因此伏羲也只是大洪水之后的帝王。而 1720 年代的索隐派则挑战了这些观点，如傅圣泽认为可信的历史开始于公元前 424 年。杜赫德等人有意缩短中国古代编年史，从而确保圣经编年史的权威，认为尧的在位时间是在公元前 2357 年。而历史派传教士仍然通过历史文献及天文观察来论证中国古代编年史的真实性。他们并不尝试

缩短中国编年史，而是要考虑中国历史的真实情况。而关于中国上古史是可信还是不经之争议，作者认为其主要源头还是来自中国史书本身。

所谓出生神话（神异生子）是指帝啻的三个妾怀孕生子的神话。在考察欧洲人诠释这些出生神话之前，作者认为有必要先考察中国人自己的理解。作者认为有三种诠释：完全由神迹、无肉体上的父亲而怀孕；将神迹事件与肉体上的父亲结合起来；完全由肉体的父亲、无神迹事件而怀孕。关于出生神话的注疏有两种，一种是对《诗经》、《史记》的直接注释，另一种是间接注释，即对间接提到出生神话的注释。

作者所关注的出生神话的最初来源是《诗经》中《生民》、《閟宫》、《玄鸟》，主要讲述姜嫄生后稷、简狄生契的故事。《史记·殷本纪》记载简狄吞玄鸟之卵而生契；《周本纪》则记载姜嫄履巨人足迹而生后稷。《诗经》中有帝与天的作用，如“履帝武敏歆”、“天命玄鸟”，但《史记》中却没有。《史记》所载表明契与后稷是“无父而生”，与“有父而生”之间就形成了矛盾。此矛盾在《史记·三代世表》中就已得到彰显。作者从三个层面即天命之显、世代连接、王朝合法性予以解释。孔颖达认为：“诸言感生得无父，有父则不感生，此皆偏见之说也。”“感生”与“父生”之间并不冲突。作者将此诠释分为三类：无父感生（无人道）、有父感生（有人道）、有父不感生（有人道）。第一类诠释认为完全是神迹事件，主要有许慎、郑玄、沈约、王逸以及讖纬书等。第二类将神迹与肉身父亲结合起来，《史记》中也是这样处理的，一方面简狄生契、姜嫄生后稷有神迹行为，但另一方面也确定帝啻（高辛）是他们的父亲，即“以诗言之……周起后稷，后稷无父而生。以三代世传言之，后稷有父名高辛；高辛，黄帝曾孙。”孔颖达、马融、王肃等人亦属此类。第三类认为完全是人类的行为，而不是神迹，典型例子是古文诗代表人物毛亨，另一个是王充。王充反对无人道而生，但他仍然接受出生神话，因为它们作为天命之显以及建立与祖先的世系联系。王充的观点直接或间接被宋明学者所接受。

宋代朱子对姜嫄生后稷、简狄生契的诠释基本上沿袭了郑玄，即将其视为神迹行为，如其所言“稷契皆天生之耳，非有人道之感，非可以常理论也。”而欧阳修的观点与朱熹迥然不同。欧阳修倾向于认可毛亨的解释。至于纲鉴对神异生子的解释，作者以宋代的胡宏、苏洵，以及明代的周礼、李京为例加以说明。胡宏认可姜嫄履迹生后稷，但反对庆都感赤龙之精生尧、简狄吞卵生契，理由是基于其所继承的邵雍学说，认为人之生来自气以及精，不是来自“繁气”。人之生只能来自“纯气”，人与“繁气”相交不能生人，所以庆都、简狄神异生子都是讖纬之说，“无是理也。”胡宏的诠释主要属于第三类：有

父不感生。纲鉴类著作都采用了此类诠释，但同时仍强调天或帝所发挥的作用。苏洵亦反对司马迁与郑玄的解释，而采纳毛亨的解释，即第三类解释。

明代的周礼的观点与胡宏、欧阳修类似，认为圣人之生集中了天地之精，不是来自麟虫、飞燕之类。虽然圣人之生可能有祥瑞异象，但仍然是有人道而生。因此，周礼的解释倾向于第二类或第三类。李京则明言姜嫄履迹生稷、简狄吞卵生契不是真实的，“此两者皆非也。”

纲鉴的注释不同于经典的注疏，编者往往将多种注解并列。对于神异生子而言，纲鉴著作的编者提供了不同于权威（如朱熹）的解释，并鼓励读者应持有批判性态度。注疏的权威性也从经文与作者转移到资料的实证性。纲鉴提供了不同于官方传统的新解释，它们体现了晚明历史书写中涌现的批判意识，即敏锐地觉察到获得关于过去某个事件可靠资料的问题，并对其作出不偏不倚的判断。

作者认为中国有关“神异生子”的多种诠释也影响到了耶稣会士对其的解释。作者在毕诺（Virgile Pinot）的基础上将耶稣会士的诠释分为两组：北京组与广东组。前者主要是指历史派耶稣会士，后者则指索隐派。两组传教士均想用最好的方式传教，都意识到最好的方式是让中国人接受犹太教传统及相信摩西经典与中国经典并不冲突。二者之间的差异在于对于历史的态度。此与历史派与索隐派之间的差异相同。毕诺还提出第三组，即巴黎耶稣会士，如杜赫德、弗雷雷（Nicolas Fréret, 1688-1749）等。

索隐派（广东组）中最为有名的索隐派传教士当为白晋。白晋认为让中国人接受天主教的最好方式是证明天主教与古代经典相一致。在题为《救赎者基督的重要神秘的先知传统》（*Traditio prophetica praeceptorum mysteriorum de Christo Redemptore*...）中，白晋试图证明后稷是一位基督式的人物。后稷扮演着弥赛亚的角色，他由无玷污的处女母亲生下来的，他活着时候很贫穷，长大后非常有智慧，将自己献给神秘的农业生产，即皈依灵魂的事业。如同耶稣，后稷是传道者，也是牺牲者，并用面包、葡萄酒以及羊羔作为献祭。后稷是上帝之子，周代的奠基者，即大而公之教会的领袖。白晋虽然赞赏之前的传教士对中国经典有丰富的知识，但认为他们缺乏了解毕达哥拉斯哲学、犹太神秘主义以及埃及象形文字的智慧，所以对古代中国经典中所蕴含的神秘知识仍没有被揭示。白晋的方法来自教父的旧约释经法，即相信从旧约以及基督教之外寻找新约的启示意义，以及犹太教神秘主义，即旨在揭示神经典义的意义的秘密教派。白晋认为自己拥有中国人没有的洞见。白晋认为中国经典尤其是《易经》不仅含有自然法，而且含有启示法即

弥赛亚救世主及神圣法。白晋认为所有传教士都应该认识到经典中所蕴含的双重含义：神秘或象征的意义，以及象形文字的字面意义。白晋试图证明三王五帝不是真实的朝代，而是万王之王即救世主弥赛亚的理想与神秘象征。白晋认可郑玄的注释，因此其对后稷出生的解释属于第一类，即“无父感生（无人道）”。除了郑玄，白晋还用了诸多中国人自己的理解如孔颖达、朱熹、苏辙以及西方资源如约翰启示录等为自己的诠释服务。

傅圣泽也不认为三代是真实存在的，不承认中国上古编年史。对于傅圣泽而言，最重要的任务是向中国人揭示理解中国圣典的钥匙，一旦中国明白他们的礼仪有着神圣的起源但后来却被腐化了，他们就都会愿意接受基督教。与其他耶稣会士认为中国经典中有自然启示不同，傅圣泽认为中国经典不是世俗之书而是神圣典籍。因为这些典籍来自上帝的启示，因此中国文字背后藏有神秘教义。傅圣泽认为始祖亚当不仅有神秘的宗教知识，而且还有通过各种符号传给后代的关于未来救世主以及所有艺术与科学知识。某些亚当的后代被授予理解这些神秘符号的钥匙。这些神秘符号不仅通过口头而且通过书籍得以保存而普通人难懂其秘。这些书籍与口述传统幸存于诺亚方舟，并通过诺亚子孙带到各个国家。其中对古代传统资源保存最多最重要的当属中国。通过研究中国古代经典，可以恢复神圣的奥秘。傅圣泽对“神异生子”的解释与白晋一样，即“无父感生”（无人道）。傅圣泽认为后稷不是中国人，不是出生在中国，而是一位救世主式的人物。从这个前提出发，傅圣泽得出了十二条结论，主要内容是否定尧、舜、禹以及夏商周三代的真实性。¹傅圣泽反对将中国经典视作寓言或充满虚构与欺骗的书籍，而是神圣书籍。后稷是真实地出生于处女的母亲，因此帝喾并非中国人。这些经典并非为中国而撰，经中的英雄并非中国人的英雄，其中的事件也从未在最遥远的东亚地区发生过。马若瑟虽然对三代历史的真实性不是很确定，但他不打算冒犯中国人根深蒂固的历史观念。关于“神异生子”，马若瑟先列举了众多中国互相矛盾的注疏，然后提出自己的见解。马若瑟的分析受刘凝的古文字学的影响较大。他认为姜嫄之“姜”由“羊”与“女”组成，“女”即处女、感孕生子，“羊”即表明为众人生下了替罪羔羊；“嫄”即贞洁之源。马若瑟的理解也属于“无父感生”，但他列举了众多不同的注解，目的是让欧洲读者不要选择其中一种见解以之作为所有中国学者的观点。

历史派（北京组）中对索隐派批评最激烈者当属汤尚贤。汤尚贤认为索隐派的观点极具毁坏性。他认为“神异生子”是“有父感生”（有人道），帝喾是

¹ Nicolas Standaert, *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines*, pp. 248-249.

多妻者，其生后稷类似于亚伯拉罕生以撒。虽然是上帝赐子，但是有肉体上的父亲。汤尚贤反对马若瑟将帝喾理解为圣若瑟、姜嫄理解为圣母、后稷理解为耶稣。他引用了来自松江学者的意见：“古史荒略，载稷契有履迹吞卵之事，儒者深斥其非。今若无人道而生育，是必无之理也。”他批评索隐派企图向中国人证明耶稣的神秘，却成为他们反击的武器。他认为索隐派的诠释让中国人感到可笑，索隐派曲解了中国经典、观念错误并缺乏常识，做了不可信的解释。汤尚贤认为要根据中国的处理来理解“无人道”而生子，即从人类学与宇宙论（气）的角度去理解，不可以像索隐派那样将其类比于圣母生耶稣。汤尚贤不仅引用朱熹，而且还引用无神论学者的观点来作为论据。

冯秉正认为三皇五帝、三代都是真实的历史。冯秉正将“神异生子”理解为是一种诗歌的表述（poetic expression）。冯秉正在其著作中对姜嫄、简狄生子的诠释均属于“有父感生”。雷孝思的理解与冯秉正类似，亦属于“有父感生”。冯、雷二人的著作并不关注“神异生子”本身，而是历史与编年，将帝喾视作真实的历史人物，将出生神话视作是诗人的创作。巴多明、孙璋、宋君荣、钱德明等人曾翻译中国历史，均将“神异生子”的神话性降到最低，而关注其历史事实。他们将从伏羲以来的历史视作真实可信的。他们并不认为有必要格外关注“神异生子”。他们翻译中国历史所依据的纲鉴对这些出生神话均持批判态度，他们都是认为后稷等出生属于“有父不感生”。宋君荣认为索隐派传教士拒绝承认中国上古历史的真实性会给传教团带来危险境地。宋君荣不反对自然神学，但不必用自然神学来解释中国经典。宋君荣还引用苏尔金来证明中国经典中没有讲到降生成人、救赎人类的上帝。宋君荣认为既然研究中国经典超过二十年的苏尔金都这么认为，那么傅圣泽的观点显然有误。宋君荣还用科学观察以及严谨的推理来验证中国古代编年史。因此，宋君荣、冯秉正等耶稣会士可以视作历史批判或“科学的汉学”之开创者。

索隐派除了傅圣泽之外大部分人的著作在其活着的时候都没有出版，而历史派的著作则得到出版与广泛传播。这其中巴黎的耶稣会士起到了重要作用，他们根据自己的需要与口味对在中国的法国耶稣会士的著作进行修订与删改。在礼仪之争中，巴黎耶稣会士与历史派传教士站在了一起。为了协调中国编年史与圣经编年，历史派耶稣会士放弃拉丁文译本圣经编年，而采用希腊语译本的圣经编年，但巴黎耶稣会士则相反以避免因接受中国古代编年而将圣经至于危险境地。

作者又简要梳理了耶稣会士处理经典与注疏之间的关系的史。第一阶段以利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）作为代表。虽然最早的《四书》的翻译由利玛窦进行，但利玛窦似乎对经典并未有广泛的知识。利玛窦将经典

视作自然神学的来源，在其著作将上帝等同于基督教的上帝。利玛窦非常严厉批评宋代新儒家的注疏。利玛窦拒绝使用它们，因为他认为它们太受偶像崇拜教派（佛教）以及诸如理气等概念的影响。但同时代的龙华民（Niccolò Longobardo, 1559-1654）则不同。龙华民对宋明儒家的注解尤其是《性理大全》有很深的了解。龙华民的核心问题是：有时候儒家经典原文与注疏之间存在矛盾，那么该采取何种态度？龙华民认为既然古代文本常常晦涩不明的，那么我们就不能脱离注疏去理解它们，就像中国人也不会这么做。利、龙二人奠定了后来传教士诠释儒家经典的两条路线。利玛窦路线是以欧洲人自己的诠释为标准、拒绝宋明儒家主流的解释，从而为恢复儒家原义以及说服儒耶一致性提供了可能性。龙华民路线则相反。大部分耶稣会士采纳了利玛窦路线，而龙华民路线被边缘化了。

第二阶段是耶稣会士开始翻译儒家经典的 1660 至 1680 年代。翻译儒家经典是由殷铎泽、柏应理为首的集体事业。他们先后出版了《中国智慧》（《大学》、《论语》、《中庸》拉丁文译本）、《中国哲学家孔子》。在翻译的过程中，他们参考了一些注疏家的著作，如朱熹、张居正、丘浚、张鼐等。虽然柏应理仍然遵从利玛窦路线，但在实际操作中仍然广泛阅读注疏家的解释。

第三阶段是 1680 至 1704 年左右为了礼仪之争而使用儒家经典。为耶稣会士的立场辩护，传教士如方济各（Francesco Filippucci, 1632-1692）开始深入研究儒家经典。卫方济（François Noël, 1651-1729）在方济各研究的基础上，用拉丁语撰写了针对礼仪问题的著作，其中大量引用儒家经典及注疏，并翻译了《中国六经》（包括《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《孝经》、《小学》）。此译本不仅有原文而且还附上了注释。卫方济不再像利玛窦那样批评宋明理学，而且将太极与理等概念与上帝的运作联系起来。卫方济是运用利玛窦的诠释方式来理解新儒家的注疏。

第四阶段从 1710 到 1730 年代，以在北京的法国耶稣会士为代表。法国耶稣会士对四书甚至五经都非常熟悉。他们翻译了《诗经》、《书经》、《易经》等，并在类似《中国通史》等著作中都有中国文献的翻译。法国耶稣会士大量参考了各种各样的注疏。对于他们而言，不像一百年前的传教士，问题不是用不用注解，而是该用何种注解。因此，此时龙华民路线成为主流。另外，他们对宋明儒家的看法有所变化。白晋、马若瑟不仅认为古代儒家是一神论者，而且还认为当代儒者都不是无神论者。而傅圣泽则持相反意见。

本书所用的方法为“跨文化历史学”。作者认为中西双方都有比较悠久的

史学传统。当耶稣会士进入中国之时，中西的历史学就产生了互动与对话。作者又梳理了 18 世纪以来中西方史学发展的脉络，并对今天中国史学重新对上古历史产生了浓厚兴趣及其相关争议有所关注。作者认为宋君荣所提出的上古编年史的问题仍然有待于进一步解答。

总览全书，我们可以得出这样一个印象：资料详实、分析透彻。作者对中西双方的资料都非常熟悉、介绍都颇为细致，但很显然本书的重要贡献不在于对这些资料的梳理，而在于其所揭示的新的研究方法或框架，即跨文化史学。而且此书所揭示的“交织”的文本更富有理论意义。作者事无巨细的将耶稣会士有关中国历史、帝喾“神异生子”的诠释抽丝剥茧般的予以分析，将耶稣会士使用的原文来源、诠释方法及其原因均有精彩而深入的探析。通过这些“还原”交织的过程，作者向我们展示了 17、18 世纪中西历史学互动与对话的精彩瞬间。

明末清初的中西文化交流中，中国对欧洲的影响远远大于欧洲对中国的影响。其中之一即是本书所揭示的中国上古编年史对欧洲所带来的冲击。对于启蒙思想家如伏尔泰来说，中国对上古历史严谨而连续的记载成为他反对圣经以及教会权威最重要的思想来源。那么欧洲对中国的影响体现在什么地方？其思想原型又是什么？如利玛窦的舆图原型、耶稣会士所介绍西方科学的来源等等依然值得我们深入研究。而作者所提出的“间性”、“交织”同样具有启发意义。

传教士将西方文献译成中文的时候，士大夫在其中扮演着重要作用。那么，这些传教士将中国文献译成欧洲语言之时，有无士大夫或信徒协助？此问题或许难以回答，因为在文本之中很难发现有中国人参与的痕迹。另外，传教士对中国经典及注疏的态度与明末清初的社会处境密切相关。传教士的诠释行为可能受到中国处境所形塑。当历史派耶稣会士将“神异生子”解释为“有父感生”，汤尚贤甚至引用松江士大夫“无人道而生育是必无之理”，不知道他们如何向中国人解释圣母玛利亚童贞感孕的教义？冯秉正所著《盛世刍堇》将涉及到“道成肉身”的《救赎篇》单独刻印。而在《救赎篇》中，冯秉正提到《路史》等中国史籍，并提及“惟有受孕之初，因天主圣神之工，降孕于童身之圣女，不由人道，应命成胎，且无灾而诞。”¹此段描述自然令人想起对《诗经·生民》与《閟宫》的相关内容。传教士如何处理此间之抵牾值得进一步研究。

从海外汉学研究而言，此书还昭示了两个方面的意义。首先，16 到 18

¹ 冯秉正：《盛世刍堇》，载《法国国家图书馆藏明清天主教文献》第 25 册，第 269 页。

世纪的来华传教士从早期的传教学开始向专业汉学转变。他们除了关注与中国传教有关的内容之外，开始研究欧洲社会所普遍关注的中国话题，如本书所讨论的中国上古编年史以及有关帝誉的解读。因此，从传教学向专业汉学的转变的动力来源于欧洲社会的需要，同时也与清初社会与学术环境密切相关。清初统治者对中国历史的兴趣、学界对先前学术的回顾与反省，均对传教士有关中国上古史研究产生重要影响；其次，传教士对中西历史的比较研究是今天历史比较研究的先驱。传教士有关中西历史的比较与诠释，受到双方历史与诠释传统的影响。他们所选择的诠释方法与途径（如历史派或索隐派），虽然与其传教路线、神学背景有关，但实际上体现出不同的解经理论。尤其是北京组（历史派）的传教士，其对中国上古史的研究越来越体现出“客观”研究的立场，不再受传教立场的局限。对于今天的中西比较历史研究而言，除了如本书作者那样掌握同时期中西历史研究资料之外，还要对诠释方法与理论有更深掌握，从而更好的理解 18 世纪以来中西历史比较研究的成果。毫无疑问，无论是索隐派还是历史派的比较历史作品，均是今天比较历史研究的最佳范例。