

※ 中國翻譯史專輯（上）※

馬若瑟《詩經》翻譯初探

杜欣欣*

前 言

杜赫德編輯之《中國通誌》(*La Description de la Chine*)共收錄馬若瑟三種翻譯作品，包括《詩經》八首、《書經》節譯與元曲《趙氏孤兒》，分載於全書第二冊與第三冊。《趙氏孤兒》翻譯雖為元曲西傳之源，然對了解馬若瑟索隱思想助益有限，計耶穌會中國經典索隱派以中國古經為重，馬若瑟所譯的《詩》、《書》當能揭示其思想。從選材來看，馬氏所譯之《書》刪節合併，難以全面審之；反觀其八詩各自獨立，亦可合為一體，權衡之下，是以取材於後者。就筆者目力所及，馬若瑟《詩經》猶未有相關討論，距今二百多年之遙，譯文宛若化石，得助今人認識選材動機，並透過作品的脈絡化，了解索隱思維如何貫穿「譯」與「寫」。本文討論範疇以《中國通誌》所載八首《詩經》為主。

《詩》三百，馬若瑟注譯的選材集中於〈大雅〉、〈小雅〉與〈頌〉，透過八首詩，他建構出一個可供西人想像的上古中國，文中對姬周王朝，尤其對周文王推崇備至，連德國文豪歌德也不禁嘆一聲：「啊！文王。」《中國通誌》在當時的流傳與影響可見一斑。索隱派素以穿鑿附會見長，難免遭人斥之為無稽，馬若瑟尤擅於此術，但凡其思想著作無不出於此源。倘若馬氏中文著述以儒生士大夫為對象，則其西文著述與翻譯所欲說服對象乃意在西人。索隱穿梭不同文本，已屬不易，索隱翻譯欲緊密拼湊兩種文本，可謂難上加難。馬若瑟透過翻譯嫁接中西兩種文化，如欲了解其中操作機制，今人或許必須循其索隱路數，按圖索驥，方能得之。

* 杜欣欣，國立臺灣師範大學翻譯研究所博士候選人。

一、索隱源由

「索隱派」譯自 *figurism* 一詞，今亦有譯為「符象派」者¹，原為《聖經》解經學的一支，奠基於上古神學 (*prisca theologia*)，堅信有一種放諸四海的神學，能會通各地宗教，而神早在古代便將這套神學傳給人類，藉此得以連結異教與基督宗教²。此種「連結」所憑藉的手段正是修辭托喻 (*allegory*)，以《聖經》為主體，異教文本為客體，在二者間透過「符徵」 (*figure*) 換置以為詮釋。從字源上來講，拉丁文 “*allegoria*” 意為「隱語」或「修辭」，本質為「符碼換置」或「換言之」，與翻譯概念可說息息相關。這種「普世」 (*catholic*) 精神之下，基督宗教之前的「故」事可以「新」編，「異」教也可文飾為「己」，隨神學傳統發展，托喻也逐漸演變成一套精緻的修辭藝術³，傳教士深諳此術，以基督宗教哲學為喻體，非基督宗教的元素視為喻依，所到之處，無不以此為說人利器。

隨時間推移，上古神學逐漸式微，但在英、德、法等地仍保有部分勢力，甚至間接影響耶穌會在華索隱學派，尤其此派要人白晉 (*Joachim Bouvet, 1656-1730*) 在許多方面承襲基歇爾 (*Athanasius Kircher, 1602-1680*) 思想⁴，足見索隱論述看似無稽的背後，原是有跡可尋。從托喻再探，不論語音、文字、形象、典故皆可引作符徵，唯中西語言文字殊異，徵引方法遂略有不同。西方語言在德里達 (*Jacques Derrida,*

¹ 祝平一：〈經傳眾說——馬若瑟的中國經學史〉，《中央研究院歷史語言所集刊》第78本第3分（2007年），頁437-438。「符象」一詞確實更能反映“*figurism*”原意，以白晉研究方法而言，尤其貼切，然考量到馬若瑟以文本為主，在其間穿梭交證的證道策略，或許「索隱」一詞更適合用於指稱馬氏作品與研究。

² 索隱學派歐洲傳統與在華發展相關討論見 Virgile Pinot, “Le Figurisme,” *Le Chine et la Formation de L’esprit Philosophique en France (1640-1740)* (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1932), pp. 347-366. Claudia von Collani, “Einführung,” *P. Joachim Bouvet S.J.: Sein Leben und sein Werk* (Nettetal: Steyler Verlag, 1985), pp. 1-9. Paul A. Rule, “Moses or China? The Jesuit Figurists,” in *K’ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney, London, Boston: Allen & Unwin, 1986), pp. 150-182. Knud Lundbæk, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J. Chinese Philology and Figurism* (Aarhus: Aarhus University Press, 1991), pp. 13-14. Michael Lackner, “Jesuit Figurism,” *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. Thomas H. C. Lee (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), pp. 129-149。

³ 李爽學：《中國晚明與歐洲文學》（臺北：聯經出版事業公司，2005年），頁189-195。

⁴ von Collani, *P. Joachim Bouvet S.J.: Sein Leben und sein Werk*, p. 120.

1930-2004) 眼中屬於語音中心，而早期神學的字源托喻除了一般拆字組合的語義解經法之外，自然多半圍繞語音。反觀中國以單音節方塊字表意，聲音退居次位；由於漢字兼具象形與表意，可資發揮的想像空間更上一層，在基督宗教觀引領下，傳教士除能說文解字，還能根據象形（hieroglyph，本意為神聖文字）望「圖」生意，此即字源托喻法在中西發展上的不同之處；索隱派對於中國古籍的詮釋乃肇自漢字與中國神話人物的符碼換置。

托喻與索隱派研究關係密切，但以托喻作為中土傳教之術，則當溯及利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610)。利氏自西徂東，來華傳教，力主適應策略 (accommodation method)，藉基督宗教與儒家學說互通之處以覓得文化調和。舉例而言，利氏引中國古籍所見之「上帝」和「天」對譯基督宗教至高無上之 Deus，此符碼換置過程自然涉及早期耶穌會士對中國古籍的認識與詮釋。從傳教角度來看，如此做法將異教文化 (pagan) 納入基督宗教體系，近乎延續了歐洲大陸托喻解經之道，轉引朗宓榭 (Michael Lackner)，此即「以我輩西人之見翻譯孔子學說」 (tirare Confucio alla nostra opinione)⁵。利氏能躋身士大夫之列，與之交遊論道，說明適應策略奏效，是以中西雙方對於利氏推崇備至。然而其後陸續來華的一批法國耶穌會士卻走得更遠，以潛心鑽研中國文字經籍為其要務，尤其醉心《易經》符碼。他們認為，世界各地文化的源頭都隱藏了基督宗教的預示，只要找到代表預示的符碼，或是由數字排列中發覺契合點，就可找到基督宗教留下的遺跡，並以「古已有之」來勸信四方之民。因此他們主張漢字結構以及中國上古傳說裏隱含基督宗教普世的奧義，記載上古史的《書經》、民間詩歌的《詩經》，以及充滿卦象的《易經》遂成為主要研究對象。雖然索隱派解經之道源自上古神學，也自詡為利氏適應策略的繼承者，唯這套在歐洲行之有年的托喻之術一旦遇上更為古老的文明，喻體（《聖經》）和喻依（中國古籍）之間的主從關係可能產生變化，不同教派提出的各種教義問題也紛至沓來。以白晉為例，他不僅指出中國古籍裏潛藏《聖經》內容，更大膽提出研究中國古籍能夠幫助歐洲了解《舊約》，找回為人們所遺忘的奧義⁶。當時，歐洲對

⁵ Lackner, "Jesuit Figurism," p. 131. Jacques Gernet, *Chine et christianisme: La première confrontation*, (Paris: Gallimard, 1991), p. 41. 出自 Matteo Ricci, *Fonti Ricciane*, ed. Pasquale d'Elia (3 vols., 1942-9), II, p. 296。

⁶ von Colloni, *P. Joachim Bouvet S.J.: Sein Leben und sein Werk*, p. 209. "... das Studium der chinesischen Bücher mit Hilfe des christlichen Schlüssels neue, im Alten Testament vielleicht noch nicht entdeckte

這種以符徵解讀中國古籍的研究方法存有疑慮，故稱為「符象論」，也有諷稱之為「經學派」(Kinistae)者，而在中國則以「索隱派」稱之。值得留心的是，上述說法雖然擁有相同的所指，但在翻譯或符碼換置的過程，“figurism”所帶的貶義並未譯入中文語境下的「索隱」二字。

「索隱」的稱號從何而來？答案尚待考證，然而《易·繫辭上》：「探賾索隱，鉤深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。」孔穎達：「索謂求索，隱謂隱藏。」由此看來，中文「索隱派」一詞不只說明其解經路數，同時也點明了《易經》為其研究首要的文本。以筆者眼下所見，早期耶穌會士最初用「索隱」一詞者，可能為白晉本人⁷。誠如朗宓榭所言，「索隱派」研究方法雖與歐洲傳統的解經之道不無關係，但除此以外，成員彼此間並沒有明確的同質性⁸。以白晉與馬若瑟師徒關係為例，兩人雖同樣醉心於探賾索隱，鉤深致遠，詮釋的方法卻不見得相同⁹。

Offenbarungen und Zusammenhänge entschleiern könnte.”（在基督宗教鑰匙幫助之下研究中國〔古〕籍，或許能有新的發現，能揭示《舊約》研究尚未窮盡的啟示與關聯。）

⁷ [清]白晉：《古今敬天鑒》，見鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Ad Dudink)、蒙曦(Nathalie Monnet)編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》（臺北：利氏學社，2009年），第26冊，頁25-160。文中頁37引述《禮記》時提到：「禮必本於太一，分而為天地。引《史記·索隱》曰，太一為百神之最尊者。又云，古者天子春秋祭太一東南郊，用太牢。《禮》云，祀上帝於郊。由此明知，《禮》所謂天地之本。太一者，原非他，乃天地萬物有根本主宰上帝也。」

⁸ Lackner, “Jesuit Figurism,” pp. 132-133. 朗宓榭指出“figurist”和“Chingist”分別為Fréret與Kilian Stumpf所提。

⁹ 綜合 von Collani 與 Lundbæk 兩人研究，白晉與馬若瑟師徒的索隱理念確實不同。雖然兩者認為中國古經多已失佚，只能以寓言解讀，但白晉多少帶有神啟色彩，他在中國古籍中按圖索驥，將上古神話傳說全指為基督宗教所有，比方說指伏羲為 Merkur Trismegistos（墨丘利以）和 Henoah（赫諾克）(von Collani, p. 37)，甚至指《春秋》所記的魯國乃 Judea（猶大山地）(Lundbæk, 1994, p. 131)。上述觀點直承基歇爾(Kircher)在《中國圖說》(China Illustrata)的論述，但白晉與基歇爾所處背景畢竟不同，他長年棲身中土，深諳中國文化，卻拒絕中土本源，對中國士大夫而言，其論點恐怕不易服人，也難以達到傳教目的。馬若瑟在華近四十年，索隱觀點幾乎完全直承其師，1698年入華，1716年離京，直至北平與白晉一辭，兩人研究可算分道揚鑣，因此白晉的索隱觀引領馬若瑟，至少長達15年之久。反觀馬若瑟，他擅於以子之矛攻子之盾，通曉經學注疏傳統與文學，遂能超越符象，以文證道，意在保有中國文化的主體，以此與基督宗教會通。此外，宋莉華書中指出，白晉沉迷於《易經》預言，傳聖澤將中國古史視為神話，然馬若瑟則將中國作為一種獨立文化來研究，馬氏通曉經書、雅言俗語、兼諳詩詞散文小說，眼界自有其獨到之處。見

二、「字解」與「經解」

入華之際，馬若瑟選定文字和「詩歌」為研究志向，集字學、經學、理學於一身。不妨由此出發，看馬氏如何聯繫「字」與「經」，及其索隱思想所形成的解經法。馬若瑟的《六書實義》無論在內容與形式方面都可看出許慎《說文解字》的影響，但馬若瑟寫來卻另有其意。單就書名《實義》二字便已影射利子《天主實義》，意在繼承適應策略，然此書所重者在於象形文字的表意功能，流露索隱本質，展卷以觀，內容更集其漢字托喻於大成。以其索隱派觀點來看，能夠揣度「字」（能指）與「事」（所指）的關係，也就能直指古經奧義，擺脫後人穿鑿附會。馬若瑟認為，漢代經學「經不明」，士人所論早已偏離正道。馬氏質疑孔門弟子傳諸後世之奧義，對於孔壁之說同樣也抱持保留的態度，強調天道失乃肇自異端興，古老信仰與後人生命失聯、斷裂。因此，唯有用托喻方式閱讀古經，才能返回正道¹⁰。再者，漢字本身即為一套符號，蘊涵獨特的宇宙觀，而《易經》卦象也在符碼中運作，與索隱派研究的核心「符象」息息相關，因此不難理解索隱派為何將《易經》列於《五經》之首；能通《易》，必也能融會其餘四經，彰顯天主教放諸四海的真意，對在華索隱派會士的傳教事業「茲事體大」。

相對於歐洲所用的字源托喻法，無論是埃及或中國的神聖文字，無疑都能讓索隱之士投注更大的想像空間；往返遊走於其中，一不留神，可能在層層比附間迷失／思了。無怪乎置身其外者覺得索隱太過，甚至懷疑他們是否流離失所？此處先介紹幾個索隱派字解論點：首先談「心」，三點一橫束，馬氏象由心生，聯想到聖父、聖子、聖神，三位一體，再度延續他對《道德經》的詮釋¹¹。此外，以「羊」為例，基督宗教將信徒視為羔羊，耶穌也曾自比為牧羊人，因此與「羊」有關的各種字遂備受關注。因此，馬氏曾提過「善」字通「譴」，兩個「言」中間有一「羊」，可解為信徒與信徒的對話，此乃好事一樁，「善」也¹²。最後，再舉「仙」和「皇」兩個例子。「仙」一般有長生不老，或修道者的意思，乃道家／教概念，而馬氏卻

宋莉華：《傳教士漢文小說研究》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁38。

¹⁰ 祝平一：〈經傳眾說——馬若瑟的中國經學史〉，頁448-449。

¹¹ Lundbæk, *Joseph de Prémare*, p. 132.

¹² *Ibid.*, p. 155.

用許慎「高升」的說法，隨即又解釋說永生不在人間，唯獨天上有，更引〈大雅·文王〉首句「文王在上」為佐證。「皇」從自，從王，自立為王者，指的除了基督宗教裏的神，當然不作第二人想¹³。

馬氏於《六書實義》點明：「百家出，六書昧；六書昧而六經亂；六經亂而先王之道熄。故余嘗云：『六書明而後六經通，六經通而後大道行。』」¹⁴解字即解經¹⁵，他把解字即解經這層關係交代得很清楚了，甚至還藉《儒交信》中司馬溫古之口道：「吾信天道，布在經書。」解經即為勸服中土之道，馬若瑟皓首窮經，通曉中國文人論證修辭，以之會通神學思想，其研究風格即便在索隱派中也自成一格。

三、探《詩》索隱

馬若瑟腹笥便便，對中國經籍的認識不下於同輩儒生；提筆著書，信手拈來無不是典故，單憑這點，便知其功力深厚。其作品往往互文交證，引經據典，《易》、《詩》、《書》為最；以《儒交信》一書而言，典出於《論語》者多，而從《儒教實義》來看，則典出《書經》最多。單從《詩經》來說，馬若瑟也譯過八首。筆者查閱各種文獻，載於《中國通誌》這幾首詩似乎尚無完整的討論，而中文資料幾經

¹³ Joseph de Prémare, *Notitia Linguae Sinicae* (Malacca: Academia Anglo-Sinensis, 1831), p. 198. 馬氏談《詩經》時提到「皇」字，馬氏譯為“augustus”，並解釋就其字構而言，「自」、「王」為「皇」，然欲探究文中「皇」字本義為何，最好是從其解析著手。馬氏此語拉丁原文為：“Litteram 皇 verti per augustum; dicit in compositione sua 王自 tsee vang, a se rex proprius autem litterarum sensus non poterit aliunde melius peti quam ex earum analysi.” 文中漢字書寫一律由右自左，因此原文中的「王自」應讀作「自王」。馬氏對「皇」情有獨鍾，也在《六書實義》、《儒交信》、《儒教實義》等作品反覆出現，有趣的是，馬氏雖推崇許慎《說文解字》，深受啟發，但對「皇」的解釋與許慎略有不同。《說文解字》記載：「皇，大也，从自。自，始也。始皇者，三皇，大君也。」馬氏將「皇」譯為“augustus”（崇高），即許慎所言「大也」，然「自王」之概念則出於馬氏之解讀。

¹⁴ [清]馬若瑟：《六書實義》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第25冊，頁443-501。馬氏作品間的互文關係強，行文充滿自我指涉，此處《六書實義》引自《法國國家圖書館明清天主教文獻》第25冊。對照祝平一〈經傳眾說——馬若瑟的中國經學史〉，不難看出馬氏對於漢代經學的一貫態度。

¹⁵ Lundbæk, *Joseph de Prémare*, p. 130. 馬氏語言學研究與其索隱研究密不可分，舉例而言，《漢語札記》與《六書實義》皆論及中國語文，然作品中也都具有索隱思想色彩，惟程度深淺不同耳。

徵引，能辨識其源者，唯有三首而已¹⁶。筆者比對法文譯本後，證實這八首依序乃〈周頌·敬之〉、〈周頌·天作〉、〈大雅·皇矣〉、〈大雅·抑〉、〈大雅·瞻卬〉、〈小雅·正月〉、〈大雅·板〉、〈大雅·蕩〉¹⁷。由西方文獻觀之，法國漢學家藍莉 (Isabelle Landry-Deron) 在《中土證言》(*La preuve par la chine*) 一書¹⁸對於杜赫德編撰《中國通誌》的來龍去脈有詳實介紹。作者除說明編輯扮演的角色外，還透過原始手稿清點多數譯文的中國典籍出處。書中根據馬若瑟手稿上的漢字，列出上述八首詩之名，證實筆者比對結果無誤¹⁹。《詩》三百，馬若瑟僅揀選其中八首，大多集中於〈大雅〉與〈周頌〉。這些作品內容大多攸關「王政」，而文中反覆出現「上帝」、「天」、「皇」等詞，從索隱派觀點看，其中必有文章。「上帝」、「天」、「皇」似乎代表一種主宰宇宙的超自然力量，而文王懿德與周王祭天敬祖之舉，又似乎顯示「天下王」與「天上王」兩者的互動。因此，馬氏選譯八詩意在托喻基督宗教「天主」早已見諸於中國上古經籍。尤有甚者，馬氏譯《詩》將文王視為君主典範，其中的〈天作〉與〈皇矣〉更指明是對文王的禮讚 (*A la louange de Ven vang*)，此舉似在譯文中投射耶穌形象，隱約指出《詩》裏記錄了耶穌在人間的懿德懿行²⁰。馬氏取材〈大雅〉與〈周頌〉，意在證明《詩經》內容存有對《聖經》的指涉。就文體

¹⁶ 馬祖毅、任榮珍：《漢籍外譯史》（武漢：湖北教育出版社，2003年），頁47。錢林森：〈中國古典詩歌在法國〉，《中西文化研究》（澳門：澳門理工學院中西文化研究所，2007年），頁28-39。兩出處皆指出〈天作〉、〈皇矣〉、〈抑〉三首。另外閻宗臨：《傳教士與法國早期漢學》（鄭州：大象出版社，2003年），頁66中曾提及杜赫德書中所載之《詩經》翻譯，閻宗臨將馬氏所譯第二詩〈天作〉回譯成中文，藉以討論馬氏譯文與原文之差別。閻宗臨雖然很早就注意到《中國通誌》裏中國古籍翻譯的問題，卻往往將矛頭指向杜赫德，似乎以為編輯也更動過譯文。其實，就馬氏《詩經》翻譯來看，杜赫德並未更動任何一字，反是閻宗臨錯認〈維天之命〉為第二首詩之出處。

¹⁷ 持平而論，《中國通誌》中的《詩經》譯文並未指出詳細出處，加之馬氏翻譯素來特殊，要辨識出譯文是哪八首其實並不容易。以其《書經》翻譯為例，馬若瑟有時會將兩個不同章節段落合而為一，因此這種可能性也不能排除，遂又增添鑑別上的難度。

¹⁸ Isabelle Landry-Deron, *La preuve par la chine: La «Description» de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735* (Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002).

¹⁹ 有了原文與譯文直接比對，證實各詩之間獨立並存，無章節混合的情形，也更能讀出索隱譯法下，原文與譯文相扣的環節；同樣地，有了馬若瑟手稿記錄，不但能支持比對結果，也證實其譯文絕非全然天馬行空，無跡可求，只是對研究者而言，也必須在原文與譯文間穿梭索隱。

²⁰ 白晉有同樣解讀，文王與武王皆被視為神子 (von Collani, p. 159)，且據《詩經》記載，文王曾於西山獻祭，因耶路撒冷位於中土之西，他藉此例證明文王即為神子耶穌 (*Ibid.*, p. 177)。

觀之，《詩經》的詩歌形式與《聖經》中的〈詩篇〉、〈箴言〉相仿，兩部經典皆充滿各種比喻，是以〈箴言〉裏，所羅門王說道：「好能明瞭箴言和譬喻，明瞭智者的言論和他們的隱語。」²¹（〈箴〉1:6）而馬氏也在譯注中說明，根據古詩文體，此章應以托喻角度來閱讀，並提及《詩經》內容出現許多類似的地方²²。由此看來，在印證索隱之餘，馬氏譯本還興起一種比較文學的發想。

從整部《詩經》作品來看，最能吸引索隱派目光者當推〈大雅·生民〉。此詩隱含耶穌誕生的故事，這點白晉與馬若瑟兩人皆有論證。詩中所提本為周族始祖后稷誕生的傳說，然而藉由索隱解讀，卻能將「姜嫄」這個名字拆解成「羊」、「女」、「女」、「原」四字，再將之比附為處女受孕產子，強說姜嫄乃聖母瑪利亞。索隱派雖然繪聲繪影描述此詩，〈大雅·生民〉卻未列於馬若瑟之選，何故？筆者推斷可能有幾個原因。該詩可能早有譯本²³；或索隱色彩太過濃，無法見容於當時歐洲的宗教思想氛圍；或詩中的「取羝以軼」論及古人拜路神，泛神色彩與基督宗教相違；或馬氏希望各詩之間能自成《舊約》體系，實際原因仍有待釐清。篇幅所限，本文僅擬討論〈周頌〉兩首短詩〈敬之〉與〈天作〉全文，繼而以不同角度探討馬若瑟《詩經》翻譯的其他特點。

單以〈敬之〉與〈天作〉來看，馬若瑟穿鑿附會的想像力絕不在〈生民〉之下。

〈周頌·敬之〉

敬之敬之，天維顯思，命不易哉。

無曰高高在上，陟降厥士，日監在茲。

維予小子，不聰敬止。

日就月將，學有緝熙于光明。

²¹ 《聖經》內容俱引自思高本。

²² Du Halde, ed., *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (Paris: Mercier, 1735), III, p. 371。馬氏於譯注出現在〈皇矣〉第二章首句：「作之屏之，其畜其翳。脩之平之，其灌其柅。」原注為“Tout ceci doit s'entendre allégoriquement, selon le stile de la poésie antique. Le *Chi king* est plein d'endroits semblables.”（根據古詩風格，文中所述皆須作寓意解，《詩經》多所類似之處。）

²³ 〈大雅·生民〉中姜嫄生棄一事與耶穌誕生事蹟有些許雷同，在早期耶穌會士中已注意到這點，唯索隱派又套上一層字解，強化兩者關係。論及白晉和馬若瑟的文獻中皆曾提到這種獨到詮釋，見 von Collani, p. 160 以及 Lundbæk, p. 135。此詩是否在此之前已由耶穌會士譯入西文，或僅以詮釋形式見於專文討論，這點但就筆者眼下目力所及，尚未有定論。

佛時仔肩，示我顯德行。

馬若瑟的譯文如下，彼時拼寫原則與今略異，除將部分“f”改回“s”，修正“e”異體寫法之外，其餘拼寫與重音符號概以原貌視之。

Odes Choies du *Chi King*

Première Ode.

Un jeune Roi prie ses Ministres de l'instruire.

Je sçai qu'il faut veiller sans cesse sur soi-même: que le ciel a une intelligence à qui rien n'échappe: que ses arrêts sont sans appel. Qu'on ne dise donc pas qu'il est tellement élevé & si loin de nous, qu'il ne pense gueres aux choses d'ici-bas. Je sçai qu'il considère tout: qu'il entre dans tout, & qu'il est sans cesse présent à tout. Mais hélas! je suis encore bien jeune: je suis peu éclairé, & je n'ai pas assez d'attention sur mes devoirs: je m'applique cependant de toutes mes forces, & je tâche de ne point perdre de tems, ne désirant rien avec plus d'ardeur, que d'arriver à la perfection. J'espere que vous m'aidez à porter un fardeau si pesant: & que les bons conseils que vous voudrez bien me donner, ne serviront pas peu à me rendre solidement vertueux, ainsi que je le désire.

先從「天維顯思，命不易哉」兩句看起。在中文語境下，「天」與「命」多為自然法則，內含一種理性運作，然馬若瑟的譯文卻提到上帝無所不察，而上帝的審判或意旨既出，難以收回，藉此要人心存敬畏 (le ciel a une intelligence à qui rien n'échappe: que ses arrêts sont sans appel)。從詩第一句來看，天與命合而謂之性，籲人應當慎思謹行，勿違逆此一法則，然以索隱思想切入，中文語境下的天理遂成為上帝的意旨，從而轉化兩種不同的哲學概念。接下來一句「無曰高高在上」指的當然是「天」，或馬氏心中的「上帝」；「日監在茲」代之以俗諺就是人在做天在看，一舉一動無不受到天／上帝的監視，綜觀各家譯文，詮釋大抵相仿。可是「陟降厥士」就是比較棘手的部分。《毛詩傳箋通釋》解：「陟降猶云升降。士當讀如士民之士，為群臣之通稱。」²⁴ 另有解釋，謂上天掌管世間眾事。姑且不論馬氏是否參考其他注釋，或參考上述何種，其譯文已偏離傳統解釋。首先，他把前兩句對照起來，變成“Qu'on ne dise donc pas qu'il est tellement élevé & si loin de nous, qu'il ne pense gueres

²⁴ [清] 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》（臺北：臺灣中華書局，1965年），卷3，頁5。

aux choses d'ici-bas.”(莫道天高遠，莫道天不再眷顧地上人間。)從這裏看來，天地皆受上帝掌轄，宇宙經由上帝合而為一。至於上帝是如何垂憐人世，馬氏將「日監在茲」大大引申一番：“Je sçai qu'il considère tout: qu'il entre dans tout, & qu'il est sans cesse présent à tout.”(上帝思慮無所不包，祂行於人間，恆續向人類顯示祂的存在。)由此看來，「天學」不僅是西土之物，其普世力量甚至遍及中土，而耶穌自始自終都長存於中國經藉。馬氏翻譯絕非無中生有，比照《聖經》中〈詩篇〉²⁵與〈箴言〉²⁶的內容，裏頭也提到上帝可看透人的邪思，目力無遠弗屆。祂看到善人，也看到惡人，當然不可能棄眷地上人間(ne pense gueres aux choses d'ici-bas)。這首詩裏，「天」被譯為“le ciel”，又進一步擬化為人“il”。詩又以“vous”結尾，似乎把「天」從最初所居的第三人稱轉化為第二人稱，作為交談對象，成為直接與上帝的對話。馬氏以標題說明此詩關乎君主要求眾臣輔佐(Un jeune Roi prie ses Ministres de l'instruire)，但「佛時仔肩，示我顯德行」的譯文中，他又是怎麼說的呢？“J'espere que vous m'aidez à porter un fardeau si pesant (助我負此重擔) & que les bons conseils que vous voudrez bien me donner (賜我與良諫), ne serviront pas peu à me rendre solidement vertueux (令我備厚德), ainsi que je le désire (吾唯此願矣)”這段譯文所談確實可解讀為君臣關係，但從全詩脈絡來看，又豈非是人呼喚上帝的祈禱文？

馬若瑟就一短文抒發索隱議論，除了譯者本身的想像力高明，還因《詩經》篇幅短小，字字珠璣，隱含了很大的詮釋空間，而這不僅對西儒而言如此，對中儒也不例外。然譯者思緒可能超脫於詮釋範疇，進而曲解原文結構，甚至指鹿為馬。

〈周頌·天作〉

天作高山，大王荒之。

彼作矣，文王康之。

彼徂矣岐，有夷之行，子孫保之。

馬氏譯文如下：

Seconde Ode.

²⁵ 參見網路 Latin Vulgate and Douay-Rheims Bible, “The Lord knoweth the thoughts of men, that they are vain.” (Psalms, 93:11), 網址：<http://www.latinvulgate.com/verse.aspx?t=0&b=1>, 檢索日期：2011年3月5日。

²⁶ 同前註, “The eyes of the Lord in every place behold the good and the evil.” (Proverbs, 15:3)。

A la louange de Ven vang (a).

C'est le ciel qui a fait cette haute montagne, & c'est *Tai vang* qui l'a rendu un desert: cette perte vient uniquement de sa faute: mais *Ven vang* lui a rendu son premier éclat. Le chemin où celui-là s'étoit engagé, est rempli de dangers: mais la voie de *Ven vang* est droite & facile. Postérité d'un si sage Roi, conservez cherement le bonheur qu'il vous a procuré.

〈天作〉原本描述周公、成王時代祭先王之儀式；或有一說，此詩乃祭祀岐山之作。無論祭祀對象為周室先王或岐山，原文字裏行間將「天」、「大王」、「文王」串聯成一個周代宗室系譜，祈禱先王庇佑，國運昌隆，澤被後代子孫。此詩雖短但寓意明確，譯者似乎沒有太大的詮釋活動空間，詎料馬氏竟也大作文章。「荒」字是其中轉化樞紐。根據《康熙字典》：「大也，《詩·周頌》天作高山，大王荒之。」²⁷可見原文以「荒」來表示發揚光大，絕非今人一般所常用的「荒蕪」之意。因此，「大王荒之」應是指天生萬物於岐山，而周之大王將之發揚光大。凡此種種，馬若瑟卻譯成“C'est *Tai vang* qui l'a rendu un desert”（大王荒蕪其地），與一般對原文的解釋恰好相反，甚至天外飛來一筆：“cette perte vient uniquement de sa faute”（此罪大王難辭其咎），想是「彼作矣」的法譯。

原文中的「彼」可能有幾個不同所指，若解為「天」，則可讀作天生萬物，大王發揚光大，文王昌隆周室；倘若解為「人民」，可讀作天生萬物，大王發揚光大，人民定居於此，文王安之定之。上述兩種讀法都在合理範圍之內，反觀馬氏譯文，因對「荒」字解讀不同，推演下來，「彼」字承接上句作為「大王」的代名詞，而「作」也才會順理成章導出「惡行，所作所為」之意。接下來，馬若瑟把大王與文王轉化成對照組——「大王敗國，幸有文王振興周室」，單從字面解讀，看似合理，但曲解在前，後來的譯文也一路「荒腔走板」下去。緊接著，原文描述岐山路難行，幾代經營建設下已成康莊大道，望後世子孫能永保之。然馬氏有心突顯文王的聖行懿德，因此譯文中說“Le chemin où celui-là s'étoit engagé, est rempli de dangers: mais la voie de *Ven vang* est droite & facile.”（文王振興國家，一路多險阻，然文王所用乃康莊大道。）明顯地，此處文王乃耶穌之指涉。在注釋裏還提到文王就是和平之王

²⁷ 參見網路《康熙字典》，網址：<http://tool.httpcn.com/Html/KangXi/33/KOPWUYRNTBMEFUYIL.shtml>，檢索日期：2011年2月8日。

的象徵，把人間的路 (le chemin) 與立身處世之「道」 (la voie droite) 相互對照，希望子孫珍惜繼承而來的東西。既然基督宗教精神本《詩》所固有，在馬氏看來，中國人沒有理由不繼承下去，否則恐怕有違「孝」道了，畢竟孔子有言：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。」²⁸

透過上述兩首短詩分析，我們對於馬氏譯《詩》略有整體概念。馬氏對中國字的特殊解釋是第一個特點，「荒」作「荒蕪」，足見他不受中國傳統注疏所限，悠遊於符碼換置之間。再者，譯文明顯影射《聖經》，情感濃烈處，甚至可能「溢」於原文言表，《詩經》形骸僅依稀能辨。綜合此二者，不難理解辨識的困難度，同時也能說明為何先前的中文文獻只提到〈天作〉、〈皇矣〉、〈抑〉三首詩名稱。

四、文王形象的確立

〈皇矣〉對文王的描述占了全部篇幅之半，就馬氏所譯八首詩中，算是刻劃文王形象最重要的作品。張居正對〈皇矣〉總評如下：「此詩敘太王、太伯、王季之德，以及文王伐密、伐崇之事。」²⁹《詩經正解》總結：「一章二章言天命太王，三章四章言天命王季，五章六章言天命文王伐密，七章八章言天命文王伐崇。」³⁰顧賽芬 (Séraphin Couvreur, 1835-1919) 則是這樣介紹此詩：“Par ordre du Chant ti, 太王 T'ai wâng s'établit au pied du mont 岐 K'î, dans la terre qui prit le nom de 周 Tcheou ou K'I Tcheou; 王季 Wâng Ki continua l'œuvre de son père; 文王 W'enn wâng défit le prince de 密 Mî et détruisit la capitale de 崇 Tch'ông.” (上帝有令，太王於岐山之下立國，命斯地為周，又稱岐周；王季繼乃父之業，文王大敗密王，直搗崇都。)³¹ 理雅各 (James Legge, 1815-1897) 之中國經籍譯文素以簡樸精確見長，為學術翻譯的代表，所譯〈皇矣〉一詩娓娓詳述周室王位先後傳承關係，雖然原文僅提及大伯、王季與文王三者，

²⁸ 參見網路《孝經·三才》，網址：<http://ctext.org/xiao-jing/zh>，檢索日期：2011年7月15日。

²⁹ [明]張居正撰，陳生璽等譯解：《詩經皇家讀本》（上海：學林出版社，2009年），下冊，頁417。

³⁰ [清]吳荃、姜文燦：《詩經正解》，收入《四庫全書存目叢書·經部》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），第80冊，頁570。

³¹ Séraphin Couvreur, *Cheu King*（臺北：光啟文化事業，1966年），頁335。

他卻將周室宗脈上溯至太王³²。識者必當生疑，何以上述引文未納入孔穎達等權威集注？馬若瑟在《經傳眾說》中已點明「信真經」的立場，講求回歸中國古典經籍文本，在「經不明」情況下，他拒斥獨尊經典注疏。由此再證「離古彌遠，泯道彌深」，有鑑於漢宋兩代經學並未能返回古人聖道，馬氏從而欲以《聖經》會通六經³³。馬氏對漢宋經學之見既然如此，他質疑道統，不從一家之言，不因小家廢言，可以想見翻譯中國經籍時亦不會仰賴漢宋經學集注為主要依據。

明朝國師張居正的中國古典經集注釋簡明易讀，往往是在華耶穌會士參考的版本，馬氏定當熟知其作《詩經直解》，至於姜文燦與吳荃的《詩經正解》更是他直接參考的注疏³⁴，此二書雖非經學道統之作，然在某種程度上也足以反映傳統士人對〈皇矣〉的理解，尤其後者乃朱注之延伸。再由西方角度觀之，顧賽芬與理雅各分屬天主教與基督新教，兩人譯本又分屬當前西方漢學法、英權威譯本，適足以代表西方閱讀此詩之道。上述各書固有所遵循的傳統《詩經》注疏脈絡，匯集四家之說似乎更能突顯馬氏譯文在中西文化交流中所占據 / 暫踞的位置。無論由中土所出的注疏或由西方所傳的譯本來看，〈皇矣〉內容圍繞建立周朝前幾位周宗室王者如何秉持天命，以仁政奠下基業。然中國歷史所載的傳承關係到了馬若瑟筆下，再次另闢蹊徑，直指「帝」與「文王」。不但大伯消聲匿跡，注釋中甚至宣稱王季即文王：“On lit dans le texte *Vang ti*: mais les meilleurs Interprètes conviennent que c’est une faute, & qu’il faut lire *Ven vang*, parce que tout ce qu’on dit en cet endroit, ne peut convenir à un autre qu’à *Ven vang*.”（文中雖有「王季」一名，非指王季其人，現有善《詩經》者視此說為訛謬，此處「王季」當以「文王」解，此處除「文王」不應作第二人想。）³⁵ 正是在這樣的邏輯下，馬氏譯文兩度以「文王」取代「王季」。

帝作邦作對，自大伯王季，維此王季，因心則友，則友其兄，……。

³² 理雅各在〈皇矣〉第二章「作之屏之，其蓄其翳。脩之平之，其灌其柵」譯文裏帶入「大王」。
[King Da] raised up and removed, The dead trunks, and the fallen trees. He dressed and regulated, The bushy clumps, and the [tangled] rows. 見 James Legge, *The Book of Odes*, 「中國哲學書電子化計劃」, 網址：<http://ctext.org/book-of-poetry>, 檢索日期：2011年2月19日。另外，《詩經》所指「大王」乃古公亶父，又稱「太王」。

³³ 祝平一：〈經傳眾說——馬若瑟的中國經學史〉，頁446。

³⁴ Landry-Deron, *La preuve pa la chine*, p. 198.

³⁵ Du Halde, *Description de la Chine*, p. 371.

C'est l'ouvrage du Très-haut : il a mis le cadet à la place de l'aîné : il n'y a que *Ven vang*, dont le coeur sçache aimer ses frères. (此乃至尊之作：後進新人代舊人，唯此文王，衷其手足。)

第三章裏，大伯與王季雙雙消聲匿跡，中間幾世幾代的傳嬪被抹煞了，取而代之的是一種長江後浪推前浪似的王位傳承關係。一旦脫離中國固有歷史脈絡，經簡化過後的世代交替從而失去特殊的歷史意義，然從馬氏立場來講，他也更容易將詩中內容置之於普世歷史脈絡。弔詭的是，一旦譯文拭去原文蘊涵的歷史痕跡，這何嘗不是拒絕承認中國古代史自成體系，獨立於基督宗教史之外呢？足見在索隱思想的影響下，文化適應的策略方法多，彈性大，但全然規避主觀意識的可能性微乎其微。

接下來第四章裏，王季再度改頭換面成為文王；故此，馬氏所譯〈皇矣〉緊緊圍繞在「帝」與「文王」兩者之間，發命與受命間衍生一連串的爭戰撻伐、治國治民的描述，加之以各種植物為寓，宛如一部文王替天行道的史詩。譯文標題為“A la louange du même”，接續第二首詩〈天作〉“A la louange de *Ven vang*”，再讚文王，就標題與內容而言，是可謂名實相符。於此之外，「帝」與文王之間的溝通方式也同樣耐人尋味。〈皇矣〉第五章與第七章皆以「帝謂文王」起首，馬氏譯文則為“Le seigneur a dit à *Ven vang*”（上帝對文王說道），無論在中文或法文裏都指出「帝」與「文王」直接的對話關係，然二者間溝通的確不限於此種形式。

維此王季，帝度其心。貊其德音，其德克明。

Le seigneur pénètre dans le coeur de *Ven vang* & il y trouve une vertu secrète & inexplicable, dont l'odeur se répand par tout. (上帝穿透文王心，其心存善，不顯於外，唯其馨四佈。)

「帝度其心」一句裏的「度」字，張居正解釋道：「蓋人心不度，則無以制義，帝以王季之心，萬幾所由以裁成也，則為之度之，使權衡素定于中，而能度物制義焉。」³⁶ 此處有「揣度衡量」之意。《詩經正解》：「賦也。度，能度物制義也。」「帝度其心者，猶夫天牖其衷，使之心有定衡，分毫不差，長短隨宜，而能制義理之要也。」³⁷ 此處有「賦與」、「引導」之意。而顧賽芬譯為“Le roi du ciel donna

³⁶ 張居正：《詩經皇家讀本》，頁 419。

³⁷ 吳荃、姜文燦：《詩經正解》，頁 566。

à Wang Ki un jugement exquis, . . .”³⁸（天帝賦與王季良好判斷力，……），「度」等同於「良好判斷力」。再看理雅各譯文，“The king Ji, Was gifted by God with the power of judgement, . . .”同樣也將「度」作「辨明」解。綜合上述四家，意義不出「揣度、賦與是非判辨之力」範疇，反觀馬氏譯文卻將「度」引申為“pénétre”——「進入」、「滲透」、「穿越」。這也就是說，在法文讀者眼中，「帝」不但能透過言語溝通，將其意旨傳達給文王，其神思同時也能穿透／進入文王方寸，揣度其情志，與基督宗教裏監觀四方萬物的神並無二致。先知受上帝的召喚時，也有同樣的經驗：「他向我講話時，有一種神力進入我內，使我站起來，也聽見他同我講話。」（〈厄則克爾〉2:2）由此可見，馬氏選用“pénétre”一字，意在表現上帝與先知二者間的溝通方式。從西方語源再探，馬氏所譯的「度」在此處又何嘗不是一種「渡」，將意念帶往彼方之舉，或稱之 trans-late，或稱之 über-setzen，將天意渡向天子（王季／文王），復又檢視天子是否具備懿德，吻於天意。若再由史坦納（George Steiner）對翻譯見解入手，穿透文本（penetration）正是理解文本的必要過程，「穿透」同時也是「揣度」、「判斷」的不二途徑³⁹。馬若瑟雖曾參閱其他《詩經》注疏，但以譯文論之，他對《詩經》的詮釋並不屬於任何中國傳統派別。誠如祝平一所指：「研究者又常傾向以現代中國本位的立場，指謫傳教士誤解中國文化，……。」⁴⁰其實這恰好反映出一點，馬氏對中國經籍的「誤解」，或其譯筆「不忠」，可能是導致過去很長一段時間裏相關研究闕如的主因。透過時下翻譯研究脈絡，「信實」已非唯一標準，甚至不再是關注焦點，倘若要為二百多年前的馬氏譯文解套，並非難事，但若能探得潛藏於「翻譯」背後的意向性（intentionality），才是真正意義所在。

綜合〈天作〉、〈皇矣〉二詩，文王角色猶能彰顯於文本之中，更成為德政化民的唯一代表人物。文中雖未直指君權神授的概念，但〈天作〉譯文裏文王歷經磨難，胼手胝足建立周，〈皇矣〉譯文則將之描寫為眾王之王，受命討伐不義之國，由此看來，馬氏譯文中的文王分明影射耶穌行蹟。此外，「帝」與文王的關係無疑也是對上帝與耶穌之間關係的指涉。換言之，馬氏藉由二詩翻譯，將一個不同於中國道統的文王形象引入西方。《詩經》裏的「天」、「帝」、「上帝」自然等同於

³⁸ Couvreur, *Cheu King*, p. 337.

³⁹ George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 312-319.

⁴⁰ 祝平一：〈經傳眾說——馬若瑟的中國經學史〉，頁 465。

基督宗教的 *Deus*，這點本為在華耶穌會所主張，馬氏卻在前人基礎上再掠一城，透過翻譯 / 格義將文王轉化成耶穌基督，從而牽繫《聖經》與《詩經》。馬若瑟本可由語言學入手發表對 *Deus* 譯名的看法，尤其就他本身的漢語學養而言，要由文本著手，論證「上帝」、「天」、「皇」皆為同義詞絕非難事，但教廷明訂以「天主」翻譯 *Deus*，無疑是對耶穌會，乃至對索隱研究的打擊，馬若瑟自知其論點難獲支持，作品也未准出版，情勢不利於己，再續論戰其實沒有多大意義。然而如何處理 *Deus* 譯名，攸關索隱研究的合法性，馬若瑟陽奉陰違，在作品裏反覆舉證「皇」字一意，其意圖昭然若揭，〈天主總論〉還交替使用「上帝天主」、「自有者」、「天主」、「上主」⁴¹，擴大 *Deus* 指稱的範疇，唯獨在書信裏對此事態度才變得比較緩和，僅指出所謂「天」與「上帝」不能看作 *Deus*，該說法尚無定論⁴²。中國古籍中的「上帝」、「天」、「皇」若是 *Deus* 的化身，那麼馬氏在《詩經》翻譯過程中所構築的文王形象也就成為對耶穌的比喻，然譯文讀者是否能洞察其旨呢⁴³？

⁴¹ 馬若瑟：〈天主總論〉，收入 *Notitia Linguae Sinicae*, pp. 229-231。

⁴² Lundbæk, *Joseph de Prémare*, p. 106.

⁴³ 十八世紀歐洲譯文讀者對於馬氏《詩》譯有何看法，此題恐已超過本文之範疇，但德國文豪歌德所留下的文字恰能依稀反映馬氏建構的形象。提及歌德與中國文化關係時，人們泰半會引歌德這麼一句話：「啊！文王。」寥寥數「字」卻引發中外學者無限發揮想像空間。宗白華在《歌德的人生觀》（臺北：天文出版社，1975年），頁184中提及：「歌德與中國文學發生關係最早的證據，為一七八一年一月十日《歌德日記》中一條：『四點鐘來（指公爵）讀關於神學之通信。啊，文王！』」另外，陳詮曾在《中德文學研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997年），頁11中講過：「歌德同中國文學最初發生關係，可以在他一七八一年一月十日的日記裏邊『呵，文王』！一句話來證明。」歌德之嘆極其耐人尋思，出入各種資料卻無法得到更多訊息。筆者轉由《歌德日記》著手，盼得蛛絲馬跡，得下文：

“d. 10 Früh Kriegs-Commission, et varia. zu ☉ zu Tisch. Mit Fritz wenig aufs Eis. Zurück. Kam 4. In den Briefen über's Studium der Theologie gelesen. ☉ Oven Ouang! Bis den 16. immer anhaltend beschäftigt und ohne Rast fortgearbeitet, in allem.”

上文引自《歌德日記》1875年版第238至239頁，該書編輯 Robert Keil 在頁43提到該符號之意，“das Sonnenzeichen ☉ die Frau von Stein.”（太陽符號乃史坦女士之代號）並在“☉ Oven Ouang!”之後下了注釋“sic.”，證其拼寫根據原文無誤。換言之，“☉”代表的是與歌德交遊的一位女士，然而在中西相關研究文獻中卻將第二個“☉”看作“O”，從而引出所謂歌德的文王之嘆，何故？查二十世紀初期德國漢學家衛禮賢 (Richard Wilhelm, 1873-1930)《易經》作品之英譯本 *Lectures on the I Ching: Consistency and Change* 第106頁引述“O Ouen Ouang” (Oh, King Wen)，而當代德國漢學研究者德邦 (Günther Debon) 也同樣指出歌德「文王」(O Ouen Ouang!) 採法文拼寫 (Debon,

目前僅見少數中西學者提及馬氏《詩經》譯本，詳盡討論其影響之相關研究闕如。

五、微型的《聖經》世界

在次序安排上，馬氏選譯的八首詩並不依循傳統，而另有一套編排方式，以〈周頌〉為先，繼之以〈大雅〉、〈小雅〉，最後以〈大雅〉作結。馬氏以〈敬之〉示神蹟，喻人敬神。對上帝的認識是基督宗教信仰的基石，英文《聖經》中所提“knowledge”、“intelligence”、“wisdom”、“science”、“understanding”各字俱帶有認識上帝這層意思；職是之故，馬氏以〈敬之〉為首，意在說明認識上帝／天主乃信仰的開始。馬氏隨後藉〈天作〉重寫周朝宗譜，突顯文王／彌賽亞，從而連結《舊約》與《新約》史，意在展現《舊約》蘊藏之預表能力。簡言之，馬氏藉此二詩奠定基督宗教核心：認識上帝與《聖經》史。〈皇矣〉裏頭文王／耶穌／耶和華的形象是重疊的，「維此二國，其政不獲」，馬氏譯為：“Il voit deux peuples qui ont abandonné ses loix, & le Très-haut ne les abandonne pas encore”（見二族背離其律法，上帝並未立即棄他們而去），譯文比喻的自是〈創世紀〉索多瑪 (Sodom) 與哈摩辣 (Gomorra)。再者，「天立厥配」“le ciel veut se donner un égal”⁴⁴（上天賜予妻子），比喻的正是

1985, p. 54)。由此顯示日記所示與後人引言略有差異：符號不同，且「文」字拼寫不同。據筆者所見，馬氏雖用法文譯詩，但對中國名詞的拼寫沿用華耶穌會拉丁文拼寫慣例，“Ven Vang”一詞，拼寫原則同金尼閣 (Nicolas Trigault, 1577-1628) 羅馬拼音法專書《西儒耳目資》所示；再者，“v”作“u”乃時有現象，因此儘管「文」字拼寫不同尚不足以證日記內容為誤植。從文本來看，凡所有出現人物指稱之代號皆與文字形成一個有意義的語段，唯獨第二次出現的“⊙”符號與前後文皆無關聯。筆者再三推敲，不排除 1875 年版日記可能有誤植，否則即為前人輾轉誤引，其中詳情尚待版本考察。

陳詮以為歌德可能因讀到《中國通誌》對文王的描述，有感而發，然德邦卻有不同之見。他以為歌德的文王之嘆源出 *Mémoires concernant des Chinois: Par les Missionnaires de Pékin* (Paris: Nyon, 1776-1814)，理由是“O Ouen Ouang!”同於此書，且其內容較能使歌德對文王產生深刻的看法。筆者以為，德邦之言固然有理，唯杜赫德一書風行全歐在先，同樣也有證據顯示歌德對於杜赫德作品裏的中國經籍與文學作品相當熟悉，因此很難排除《中國通誌》產生的影響。截至目前，中西方尚未有研究專事馬氏《詩經》翻譯，遑論文本接受情況之相關討論，歌德的日記無疑留下了一絲線索，惟待更多考證工作來了解十八世紀歐人如何看待此譯文。

⁴⁴ 見 Du Halde, p. 371。馬氏譯注中說明「配」意為「伴侶」，也就是「夫」或「妻」，原文如下：“Le caractere Poei veut dire compagnon, égal. On le prend quelquefois pour époux & épouse.”

上帝創造厄娃與亞當為伴。再看馬氏所譯第四詩。傳統注疏認為〈抑〉是衛武公追刺厲王，引以自警之作，詩中第十章道：「於乎小子，未知臧否。」“O! mon fils, vous ignorez, dites- vous le bien & le mal.”（我兒，汝未通曉智慧，吾當教汝辨是非也。）又見末章道：「於乎小子，告爾舊止。」“O! mon fils, je ne vous prêche que les grandes maximes des anciens Rois.”（我兒，教予汝者，唯先王之箴言耳。）〈箴言〉中有超過二十處以「我兒」起首，甚至可找到「我兒，你若心懷智慧，我也誠心喜樂喜」（〈箴〉23:15）、「我兒，不要忘了我的法律，該誠心恪守我的誡命」（〈箴〉言3:1）、「我兒，你要聽話，作個明智人；且要引領你的心走上正道」（〈箴〉23:19），由此可推知馬氏譯文與所羅門王箴言之間有極大的互文性。如前文所提，馬氏作品，無論是譯是書，裏頭泰半有著強烈自我指涉，〈抑〉中反覆出現的「呼格」(casus vocativus)，“O! mon fils, . . .”與〈夢美土記〉中老翁對旅人的一句「嗚呼！吾兒，……」幾乎如出一轍⁴⁵。

第五首詩〈瞻卬〉是對厄娃的比喻，另外也可作為〈士師記〉中禍口刁婦，令大力士三松 (Samson) 斷命的德里拉 (Delilah)，透過「紅顏禍水」一題娓娓道盡人類原罪的由來。馬氏以「世間苦難之哀歌」(Lamentations sur les miseres du genre humain) 為〈正月〉與〈板〉落款定題，字裏行間有著滿腔怨尤，讀來宛若哀歌。以內容觀之，二詩大抵影射《舊約》先知各章，唯馬氏筆下的第六首詩〈正月〉敘述者無辜遭罪，面臨各種厄運，不但失去一切，還淪落到眾叛親離的下場，情節乃〈約伯傳〉之再現。「正月繁霜，我心憂傷」“Qu’il tombe tant de grêle dans cette saison, c’est un prodige. La douleur blesse mon ame, quand je vois les désordres des pécheurs.”（六月天降厲雹，此乃神蹟。見漁人遭此禍，痛及吾之魂靈。）文中對於“pécheurs”（漁人）何來？很可能出自〈約伯傳〉末，上帝說道天下萬物皆為其所有，單憑人的力量是有限的，因此漁夫無論用盡任何方法，終究無法制服傳說中的海怪 (leviathan)，而海怪之於漁人，如同厄運之於約伯，皆屬超越人類力量之不可抗力者。反觀第七詩〈板〉的譯文，「上帝板板，下民卒瘁」“Le Très-haut semble avoir changé sa clémence en fureur: le peuple est réduit au dernier malheur.”（上帝悲憫之心已然動怒，百姓將遭大難。）通篇內容圍繞於相同主題，如同《舊約》先知各

⁴⁵ 李爽學：〈中西合璧的小說新體——清初耶穌會士馬若瑟著〈夢美土記〉初探〉，《漢學研究》第103期（2011年5月），頁81-116。

書預示著天懲在即。在這兩首哀歌中，馬氏通過天主對約伯的試煉與先知對眾人的警告，分別展示人類個別與群體之處境。末了，〈蕩〉一詩描述文王責殷商無道，呼籲後人引以為鑒，全詩共八章，以「文王曰咨，咨女殷商」起首，馬氏譯文為“*Ven vang s’écrite: hélas! Rois de ce monde.*”（文王大歎，天下眾王。）推而廣之，全詩顯然已成為對天下昏君的諷諫；同樣地，《聖經》裏也記載著許多觸犯天怒的王國，以及最終遭致天譴的故事。末章要旨在呼籲世人心存悔意，而同樣地，《舊約》先知厄則克爾 (Ezekiel) 與《新約》耶穌也一再提醒世人悔改：「吾主上主的斷語——你們應回心轉意，離開你們的一切罪惡。」（〈厄則克爾〉18:30）「你們悔改吧！因為天國臨近了。」（〈瑪竇〉4:17）此外，馬氏將「靡不有初，鮮克有終」譯為“*Je sçai qu’il commence toujours en pere, mais je ne sçai pas s’il ne finira point en juge.*”（我知上天最初即為天父，殊不知祂是否為最終之審判。）這一來，上帝為人類最終審判之概念就此埋針於譯文中。

綜觀八詩譯文，馬氏以〈敬之〉展開宣道，以〈蕩〉作為勸道總結，僅藉八首詩的篇幅便能將《聖經》奧義具體而微地呈現出來，說來有幾分不可思議，但《詩三百》，一言以蔽之，曰思無邪！在馬若瑟眼中，《詩經》體現的純粹與蘊涵的奧義在在指向《聖經》的天主之道。

六、女人難為

原文生於前，譯文出其後，然後者未必是複製品，也未嘗沒有自主性。待時過境遷，兩者同為舊作，擺在同樣的高度，彼此間的互文關係可能高於主從關係，馬若瑟翻譯的《趙氏孤兒》即是一例。然譯者身兼創作者，源文、譯文與創作三者間的關係也就更加複雜，尤其同樣的意圖在不同的文本穿梭，以不同的面貌出現，互文錯綜，雖名為翻譯，實則行書寫之實，以譯文／創作為喻依，托喻一己之見。接下來將以「厄娃」為例，討論此一喻體如何貫穿於〈大雅·瞻印〉與《儒交信》之間。

早期傳教士布道勸信過程面臨種種難題，自不在話下，除禮儀之爭外，尚有許多世俗文化之鴻溝。基督宗教所宣揚的一夫一妻制即是箇中顯例，是以「紅顏禍水」之題旨反覆出現在馬氏書寫之中。馬若瑟除深諳文言寫作，明清白話小說體寫來同樣得心應手，展閱《儒交信》令人不得不折服其人中文的功力。《儒交信》屬傳教士創作小說，旨在傳教，雖然文中語文造詣驚人，但就其文學性而言，恐怕失之平

淡，唯獨描寫李舉人之妻吳氏顯得分外鮮明活潑。吳氏拜佛，「百伶百俐，莫說女紅針指，……只是一樁事，嘴頭仔最快」。李舉人搗毀一桌佛像，激怒了她，隨即一場精采的潑婦罵街。李舉人試圖來場馴妻記：「我好意教訓你，你不聽好話，這等放刁。家有家主，難道只由得你不成……。」卻換來吳氏一哭二鬧三上吊，最後李舉人只能夾著尾巴逃往司馬先生家，在基督教的氛圍裏暫時避避風頭⁴⁶。〈大雅·瞻印〉意在諷刺周幽王寵愛褒姒，終至亂國禍民，巧合的是，詩裏頭也有許多對婦人多舌「放刁」的描述。

第一章：

瞻印昊天，則不我惠。孔填不寧，降此大厲。

邦靡有定，士民其瘵。蠹賊蠹疾，靡有夷屆。

罪罟不收，靡有夷瘳。

Je leve les yeux vers le ciel, il paroît comme de bronze. Nos malheurs durent depuis long-tems: le monde est perdu: le crime se répand comme un poison fatal: les filets du péché sont tendus de toutes parts: & l'on ne voit point d'apparence de guérison.

首先“le monde est perdu”一詞令人聯想到人類的墮落 (fall from grace)，而這種遭遇 (malheurs) 其來有自，可回溯原祖亞當與原祖母厄娃闖下的禍根 (crime)，導致後世子孫必須承擔原罪 (péché)。細讀原文，其中有許多用字圍繞在「大厲」，害蟲破壞人們生活環境，讓人萎靡不振，卻又沒有任何良方可解。天何以降禍於民，其實同樣是因為「罪」的緣故，但原文裏的罪出自國君不行德政。馬氏譯文已觸及儒家思想與天學思想上的差異：原罪概念的有無以及對最高力量的不同觀點。

第二章：

人有土田，女反有之。人有民人，女覆奪之。

此宜無罪，女反收之。彼宜有罪，女覆說之。

Nous avons d'heureux champs, la femme nous les a ravis. Tout nous étoit fournis, la femme nous à jetté dans l'esclavage. Ce qu'elle hait, c'est l'innocence: & ce

⁴⁶ 馬若瑟：《儒交信》，收入鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》（北京：北京大學宗教研究所，2000年），第45冊，卷3，頁1-47。該書封面原作《儒教信》，此乃誤植，內文則更正為《儒交信》。另外，該文作者以「無名氏」稱之，今推斷作者為馬若瑟本人。

qu'elle aime, c'est le crime.

文中“heureux champs”本意為「良田」，象徵伊甸園 (the Garden of Eden)，女子剝奪了良田，也就是剝奪了居住此地的權力。原本在此，生活衣食無缺，遽料女子闖禍，卻使得人類被逐，甚至淪落奴隸的境遇。本章所描述的也正是《聖經》故事的寫照。而 *esclavage*（奴隸）字面意義所指可能為亞當、厄娃子孫約瑟被賣到埃及為奴一事，也可能是〈出埃及記〉中為埃及王做牛做馬的猶太奴隸，亦可引申為磨難。如果馬氏第二章前半旨在勾勒場景，那麼後半兩句則是為此事作一小結。*Innocence* 與 *crime* 分別表示後一對句中的「無罪」與「有罪」，馬氏選此二字，意在闡釋《聖經》典故，說明人類失去「天真」還有遭獲「原罪」之原由，而 *hait*（憎惡）與 *aime*（鍾愛）也絕非空穴來風。「反」，單從字面解讀，有「反對」與「反叛」之意，而「說」古通「悅」，合而觀之，便有了女人憎惡天真、偏好罪事的解讀。

第三章：

哲夫成城，哲婦傾城。懿厥哲婦，為臬為鷗。

婦有長舌，維厲之階。亂匪降自天，生自婦人。

匪教匪誨，時維婦寺。

Le mari sage élève l'enceinte des murs: mais la femme qui veut tout savoir, les renverse. O! qu'elle est éclairée! c'est un oiseau, dont le cri est funeste: elle a eu trop de langue, c'est l'échelle par où sont descendus tous nos maux. Notre perte ne vient point du ciel c'est la femme qui en est cause. Tous ceux qui n'écoutent point les leçons de la sagesse, sont semblables à cette malheureuse.

如果此詩的「女」、「婦」皆指厄娃，然此處的「夫」所指的可是亞當？亞當在厄娃的教唆下吃了蘋果，顯然判斷力與厄娃相去無幾，稱之為「哲夫」(le mari sage) 似乎不通。再者，伊甸園並非亞當所建，因此馬氏可能將這個詞用來比喻天主。上帝創造世界，創造了伊甸園 (élève l'enceinte des murs)，但厄娃因好奇而受蛇誘惑偷採了蘋果，吃下果子，眼睛也就開了。應驗了蛇的話：「你們那天吃了這果子，你們的眼就會開了，將如同天主一樣知道善惡。」（〈創〉3:5）整個人也就見到了光 (O! qu'elle est éclairée!)。因此，馬氏的譯文不能只看字面意義，也須一番寓言閱讀 (allegorical reading)。此處的「哲」字，朱熹解為「知」，而「知」古通「智」，所以有智慧的丈夫「哲夫」與原本沒有「開眼」的妻子應該有所差別，而且是人神之間的差別。以「夫妻」喻「天主」與「神職者」，此說〈雅歌〉有之，且以〈關雎〉

喻后妃懿德，其理相同；因此「哲夫」與「哲婦」當分別為天主與厄娃二者。長舌或多舌，本身就帶有負面意義，而《聖經》裏多話而不祥的絕佳代表則是〈長民紀〉裏大力士三松的女人德里拉，為套出三松力大無窮的秘密，她再三糾纏，最後導致三松被縛。另一個例子出自〈約伯記〉，約伯的妻子見他遭受許多無妄的苦難，忍不住說道：「你還保持你的完善嗎？你倒不如詛咒天主，死了算了！」（〈約伯〉2:9）而此番不敬的言論立刻受到約伯的斥責。這兩個女人同為多舌與口出惡言的例子，而德里拉更是厄娃的寫照。

這首詩的前三章專事〈創世記〉原罪之故。〈瞻印〉原指褒姒禍國，但全文未提及其名，讀來反倒像是一併指責全天下女人，馬若瑟讀來心有戚戚焉，譯來更是有過之而無不及。「女」字通「汝」，尤以第二章而言，指的應是周幽王，馬若瑟卻徑將文中的「女」作女子解。單就這三章裏亦可看出馬若瑟不但擅長以索隱之術解中國經籍，同樣也擅長以埋針隱線的手法布局，暗埋伏筆，令讀者索隱其意。第一段裏“un poison fatal”(致命之毒：蘋果)，第二段裏“Ce qu'elle hait, c'est l'innocence: & ce qu'elle aime, c'est le crime.”(女人偏愛罪事：教唆亞當，偷吃蘋果。)乃至到第三段“Notre perte ne vient point du ciel c'est la femme qui en est cause.”(罪不在天，而出於婦：上帝將亞當、厄娃逐出伊甸園乃出於無奈。)一路讀來，厄娃形象竟呼之欲出！《詩經》裏講的男人成事，女人敗事；《儒交信》描寫吳氏信佛，執迷不悟；《聖經》記載厄娃無知受誘而闖禍，褒姒／吳氏／厄娃在馬若瑟的作品集裏匯聚為「三位一體」，彼此交互指涉，或許可以解釋小說裏的吳氏何以能鮮明生動，遠高於其他腳色。

藍莉也注意到「女」與「汝」二字的問題，並試圖為馬氏譯文的「誤讀」緩頰。馬若瑟在註腳引用朱豐城解釋：ce n'est pas *Tching tang*, dit il, qui a perdu le *tyian Kié*, c'est *Moey* son indigne épouse, qui fut la véritable cause de sa perte [. . .]. Ce n'est point le petit Roy de *Chin*, ni les Barbares d'Occident, qui ont fait périr l'aveugle *Yeou vang*: c'est *Pao sseë*, qui l'a précipité dans un si grand malheur. 藍莉覓得朱氏原注：「豐城朱氏曰：『桀之亡也，非湯滅之，妹喜寔滅之也。幽王之亡也，非申侯太戎滅之，褒姒寔滅之也。』」⁴⁷ 透過馬氏引述朱注一事，合理化馬氏對「女」字的翻譯處置。筆者反求證張居正注，也確實指出〈瞻印〉一詩「此刺幽王嬖褒姒、任奄人，以致

⁴⁷ Landry-Deron, *La preuve pa la chine*, p. 356.

亂之詩」⁴⁸，如此一來，馬氏譯文便能安穩置於中國傳統詮釋範疇。無論對研究者或讀者而言，能夠掌握翻譯，使之信實於原文，如是文本才能讓人感到安心，似乎藉此才能賦予譯文某種合法性。然而，這裏頭也可能會產生另一個問題：馬氏的索隱思維本身極具顛覆性，是否有必要將之「合理化」？「合理化」過程所依據的理路為何？又合於中西哪一方的道統？

筆者發現一個有趣的問題。上文中藍莉所提到的是〈正月〉註腳，而非〈瞻卬〉註腳，本文與註腳錯置的情況下，按理是不能作為說明「汝」字翻成「女」的依據。誠然，上述二詩皆指涉褒姒紅顏禍國，但唯獨〈正月〉詩中明白寫道「赫赫宗周，褒姒滅之」，直刺「褒姒」，反觀〈瞻卬〉在中國注疏傳統下確實諷刺同一對象，但全詩未嘗指名道姓。以馬氏翻譯立場而言，正因為〈瞻卬〉中沒有提及任何中國上古歷史人物，遂易行方便善巧之實，讓譯者有更寬廣的符碼換置彈性，以及更自由的詮釋空間。職故，筆者以為，替馬氏緩頰似乎多此一舉，而且可能有錯解譯者之虞。從馬氏的索隱思路探之，翻譯〈瞻卬〉意義不在於以中國古史交證中國古經；反之，馬氏此舉意在證明中土《詩經》藏有《聖經》符碼，這點無疑為其譯文在中西文化交流史上，乃至翻譯史上留下一席特殊地位。

持平而論，馬氏選譯此詩深受其師白晉之影響，白晉於康熙四十六年所著《古今敬天鑒》中引《詩·大雅》：「亂匪降自天，生自婦人。」來證論「福禍由人自取」。雖然白晉很早就在這句話中讀到了〈創世記〉的影射，索隱解之，論來頭頭是道⁴⁹，但若要論證《聖經》與《詩經》同為一物，除索隱翻譯別無更具說服力之途。馬氏另讀「女」字，令其為「厄娃」符象，但單憑此欲貫通兩種文本，理據猶嫌薄弱。有鑑於此，馬氏於文字古新意義間往來，另覓其解，設法維持，乃至於強化此詩核心符象，徒手建構一個與《聖經》的連結關係。法國學者謝和耐 (Jacques Gernet) 所言甚是，利氏之時「適應」政策不過為一種文化調適的權宜之計，以「上

⁴⁸ 張居正：《詩經皇家讀本》，頁 509。

⁴⁹ 「據天主《聖經》萬民祖父母，男女二人。原生之時，最明天理，自順上主所賦善之性，初乎不文眾人。原祖母被邪魔之感，非特自獲罪，于天下平安不亂嗟罪，因遂連累後族眾人，均染原罪，天並引己之夫，犯非自上主所降，乃自婦人所生，乃之汙。由是萬民患難，宇大亂，真原祖母，真為先後萬罪亂之根。」見白晉：《古今敬天鑒》，頁 84。另外，關於白晉與馬若瑟師徒索隱傳承，見邱凡誠：《清初耶穌會索隱派的萌芽：白晉與馬若瑟間的傳承與身分問題》（臺北：國立臺灣師範大學國際漢學研究所碩士論文，2011 年）。

帝」指稱 Deus，方便善巧耳⁵⁰。而後來的索隱派繼承其志，將兩者劃上等號，此即是彼，故有白晉評解兩經符象相仿，馬氏進而證兩經之同。

女人是傾城傾國的禍首，人類原罪的成因，祭拜偶像的異教徒，馬氏下筆並不留情，回想早期傳教士鼓吹一夫一妻，提倡辭絕側室，與中國傳統上無後為大之觀念多有衝突，乃至有王徵等，處於宗教信仰與傳統壓力的兩難之下。馬氏藉書寫與翻譯將〈瞻卬〉文中的褒姒與《儒交信》中的吳氏化為對〈創世記〉厄娃的指涉，三女極盡多舌進讒、愚昧滋禍之能事，對於納妾之風也可謂一鑑。簡言之，馬氏大費周章，口誅筆伐，胸中莫不有易中土風俗之志。

七、曲解與誤讀：寓言解經

薩伊德《東方主義》問世後，素為歐洲筆下的「他者」無不紛紛檢視本身的文化形象，回頭探究幾世紀來「自我」文化身分如何遭致曲解。無疑地，早期西方傳教士確實參與了中國形象的建構，若從馬若瑟翻譯作品來看，他本身幾乎也算是一員大將。回顧《詩經》翻譯，論者大可以說他蓄意曲解中國作品，但較之同代東方學家心懷不軌，刻意扭曲他者，醜化他者的行徑，馬若瑟始終未曾存有矮化中土文物的意圖。儘管許多時候，馬氏難逃主觀意識，牽強附會，將基督宗教哲學體系強加於中國固有的哲學體系之上，希望透過這種方式來達到他眼中的普世大同，但追溯其出發點，並無世俗利害之權衡，況乎其有生之年多數作品皆無以面世，影響十分有限，思及馬氏種種背景與經歷，很難將他打入東方學家之列⁵¹。追根溯源，馬若瑟所遵循的依然是利瑪竇路線，主張文化適應，只是走得更遠。

馬氏久居中土，較之西方學者，更能認識中國思想體系之淵博，絕不亞於

⁵⁰ 若將利氏適應政策看作一種跨文化交流初期的「權宜之計」，兩文化間符號的概約換置，然索隱派則將權宜之舉推向更遠，在兩文化間尋求符號等值 (equivalence)。相關討論參見 Jacques Gernet, *Chine et Christianisme: La Première confrontation*, p. 40 以及劉耕華：《詮釋的圓環：明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應》（北京：北京大學出版社，2005年），頁 276。

相關討論見 Sangkeun Kim, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644* (New York: Peter Lang, 2004), pp. 22-23 及黃正謙：《西學東漸之序章》（香港：中華書局，2010年），頁 10-13。

⁵¹ 同前註。

西方；然另一方面基督宗教的信仰也讓他對一切異文化帶有堅不可摧的「成見」(Vorurteil)⁵²。因此，要讓中國基督教化，結合《聖經》與中國古經成了唯一可行之道，對傳教士而言，卻也是最坎坷難行之道。他對文本的索隱「曲」解耗時費力，研究成果卻未得到注意，反而讓自己消融在無止境的兩造比附之間，復加上東西歷史環境皆不利其傳教思想，種種條件促使這位文化翻譯者幾乎徹底遭人遺忘⁵³，而他貫通中西的神學的工程到頭來證明只是功虧一簣。所幸今日尚能找到馬若瑟的作品，從研究角度講，這些作品絕非徒勞無功，至少我們無法將他對中國文化的「曲解」簡單的看成是一種「誤解」或「扭曲」，而是文化交融情境下一個更為精緻而複雜的現象。將馬若瑟比作拉緒第 (Salman Rushdie)，亦即巴巴 (Homi Bhabha) 所指的文化翻譯 (cultural translation)，似有時空錯置之嫌，但他身現 / 深陷不同語言文化語境，游移其中，使他的作品處於一種「居間」的特質，甚至可以說他的作品沒有辦法再翻譯⁵⁴。倘若我們將馬若瑟的《詩經》回譯到中文，是否還能洞悉他留下的索隱痕跡？恐怕未必。本雅明 (Walter Benjamin) 曾言，翻譯無法再翻譯，巴巴繼此概念，又將之推上「居間性」不可翻譯這層意義⁵⁵，不但可用以描敘拉緒第的特殊文化身分，其實也頗能體現馬若瑟的處境。

再者，本雅明以為，巴別塔之降，天下人們的語言被打亂，純語言 (die Ursprache) 原有的意旨相通因而喪失。譯者的天職即在於修補語言之間的裂縫，這是人類回到純語言唯一的途徑。本雅明的論點具有猶太宗教神秘色彩，這種回歸純語言的渴望是回返人類墮落前 (the fall from grace) 的渴望。索隱派同樣也受到猶太神秘主義喀巴拉的影響，回返古經，重拾被遺忘的記憶，是拯救人類現狀唯一的出路，對索隱思想而言，也是回到基督宗教的唯一策略。馬氏在兩種古經中穿梭，細

⁵² 此處借迦達瑪概念。另見劉耕華：《詮釋的圓環：明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應》，頁 17-64。

⁵³ 馬氏有生之年多數作品皆未能發表，其中《漢語札記》更待其身後近百年（1831 年）才付刻問世。

⁵⁴ 張西平：〈索隱派漢學家馬若瑟〉，《文化雜誌》（中文版第 68 期）（澳門：澳門特別行政區文化局，2008 年），頁 38-76。文中附馬氏《趙氏孤兒》(*Tchao-Cchi-Ccou-Ell, ou Le Petit Orphelin de la Maison de Tchao*) 中譯，是認識馬氏譯文很好的材料，然回譯的文本中，反而不易由字裏行間洞悉馬若瑟，當然更看不到馬若瑟誤將「這些時該分晚了」(Elle doit être accouchée maintenant, 儒蓮譯) 認作「這時分該晚了」(Il est tantôt nuit, 馬若瑟譯)，此例似乎可解釋所謂翻譯無法再譯的概念。

⁵⁵ Homi Bhabha, "Dissemination," in *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994), pp. 139-170.

心費力地拼貼，雖然他的出發點是以《聖經》為本，來閱讀《詩經》，但寓言式的閱讀又從而加深，乃至補充譯者對《聖經》的認識。倘若本雅明所談的譯者希望藉不同語文回復「純粹」(die Ursprache)，那麼馬氏的譯文恰為如此一種神學工程。從其譯文分析中，我們看到一個譯者以無比的細心專注在字句、喻言中索隱，希望喚回人們遺忘的記憶，從無知（非信仰）與困惑（苦難）中超脫，讓上帝打破的陶罐⁵⁶回到最初完整無缺。馬氏雖未得認同，但他依舊秉持自己的信念，以此為其天職，因為愛——對上帝／天主的愛，是唯一的救贖！

就一名旅居中土的外人而言，馬若瑟不但博覽群經，兼善文言白話，中文可謂登峰造極，儘管如此，「女」通「汝」，「荒」通「大」，馬氏豈會不解經中古義，將「荒」錯解作「廢」，「女」誤讀為「女子」？他對中文的理解難道真會如此無知 (innocent)？可能未必。從〈天作〉譯文看來，馬氏確實希望將天與文王的關係轉化成上帝與耶穌，按他的意圖，大王的出現無疑殺出一個程咬金，打亂了他心中理想的托喻，可能因此將大王的腳色強說成惡人，以便維護托喻的完整性。馬氏在〈瞻印〉影射的是厄娃，而以索隱探之，〈生民〉影射的則是聖母瑪利亞，這樣一來，索隱派透過這兩首詩的翻譯，同時把《舊約》與《新約》整合起來，一併套入《詩經》裏。馬若瑟的誤讀可說是刻意為之，與其曲解經籍手法如出一轍，這也再次說明解字即為解經，二者勢不可分。《六書實義》提到：「以吾觀之，有象則可以借，……

⁵⁶ 見《舊約》武加大本“et conteres lagunculam in oculis virorum qui ibunt tecum et dices ad eos haec dicit Dominus exercituum sic conteram populum istum et civitatem istam sicut conteritur vas figuli quod non potest ultra instaurari et in Thofeth sepelientur eo quod non sit alius locus ad sepeliendum.”（以後，你就在與你同來的人眼前將那瓶打破，對他們說：萬軍的上主這樣說：我要這樣破壞這人民和這城市，就如人打破這陶工的器皿，再也無法補救；人必將托斐特充作墳場，因為再沒有地方可供埋葬。）（〈耶肋米亞〉19: 10-11）此處比喻令人聯想到本雅明所提之譯者天職。語言的歧異紛亂無以完整表達人類心智所欲表達之意義，唯藉譯者以愛用心縫合碎片，方能找回依稀形貌：修補後的器皿 (Gefäß) 雖不及原物之萬一，卻可指向更偉大的語言 (als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen)。本雅明之說帶有神學救贖精神，馬氏所為恰是神學翻譯，以其無比之耐心與愛心將《詩經》隱藏的基督宗教透明地呈現出來，誠如本雅明所言：“Die wahre Übersetzung ist durchscheinend, sie verdeckt nicht das Original, steht ihm nicht im Licht, sondern läßt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur um so voller aufs Original fallen.”（真正的翻譯不會掩蓋原作，而是將之透明呈現，不會奪其光芒，而是以自身為媒介，讓純語言在原作中淋漓展現。）Walter Benjamin, “Die Aufgabe des Übersetzers,” in *Tableaux Parisiens* (Heidelberg: Verlag von Richard Wwissbach, 1923) pp. XIV-XV。

古經皆以此為大用，推及天地，萬物俱象，而可以借以指其事……象所以明道，得兔而忘蹄，得魚而忘筌，得道而忘象然……。」⁵⁷ 換言之，翻譯之於馬氏並非語言文字間對應轉換，而是在符象間層層轉替，因此，單憑這八首詩的翻譯適足以勾勒《聖經》要旨。若為傳教明道故，古今四方語言文字終究只是符象，通往最終目地的工具，「得道而忘象」也。東方主義或後殖民情境下所攻訐的譯本刪削、竄改、扭曲涉及強者對弱勢的壓迫，其中總脫離不了政治角力與商業利益，傳教士雖不能自外於此，但時空背景不同，他們的腳色也不盡相同。馬氏在華之際，西方政經情勢對華影響有限，而索隱派思想不但面臨教內宗派之爭，加上朝廷驅逐與排擠，何有恃強欺弱之能？其托喻解經本出於宗教信念爾，信者恆信，不信者或許斥之為荒謬，但其想像力之豐富，文本著力之深，度之以跨文化溝通，實在不應小覷。

杜赫德在書中介紹馬若瑟《詩經》翻譯時，寫了這麼一句話“Pour donner quelque idée de cet ouvrage, je vais en rapporter quelques odes, qui ont été fidèlement traduites par le Père de Premare.”（為讓諸位讀者對《詩經》有所了解，在此介紹其中幾首作品，皆出自馬若瑟神父忠實譯筆。）此處所說的「忠實翻譯」讀來不免諷刺，杜赫德是真不知還是假不知⁵⁸？又或者他所認知的忠實翻譯根本與我們差之千里？由今觀之，馬若瑟的索隱研究命運難免令人唏噓，然看似荒謬的表面下，同時也點出翻譯的另一面：譯者除能透過翻譯詮釋他者，亦能將自我「寫」進譯文之中。馬氏漢語之作《儒交信》裏的司馬溫古反映其本身的傳教工作，而〈夢美土記〉中的旅人則更多地反映了他的生活寫照與內心想望。尤其就旅人夜讀〈大雅·桑柔〉一詩，詩中「自西徂東，靡所定處」到「憂心慙慙，念我土宇」都可看作馬氏對其

⁵⁷ 馬若瑟：《六書實義》，頁 447-448。

⁵⁸ 杜赫德身為《中國通誌》編輯，主導全書內容，無論選材、增刪、導論都經過他親筆簽注 (signature)，參見以下資料：Pinot (1932, pp. 141-185)、閻宗臨：《傳教士與法國早期漢學》，頁 47-73、Landry-Deron, “Les premières traductions du chinois en français dans la Description de la Chine de J.-B. Du Halde (1735),” in *Actes du colloque international de Versailles: Les relations internationales à travers les traductions françaises à l'époque de Louis XIV* (4 et 5 décembre 2009, Bibliothèque de Versailles)。

杜赫德為耶穌會士，編輯此書的目地乃在護教；當時耶穌會在歐洲地位大不如前，他以獻詞尋求法王路易十五為保教者，再以百科全書式的內容爭取文人認同，藉以鞏固耶穌會地位，見莊心恬：《耶穌會適應策略的再適應——《中華帝國志》中的儒學形象》（臺北：輔仁大學歷史學系碩士論文，2011 年），頁 17-55。

處境的投射，繼而發展出一部仿效西塞羅〈西比歐之夢〉的〈夢美土記〉，文中舉凡文體、典故皆堪稱中西合璧之舉⁵⁹。馬氏不但以翻譯所具備的「過渡」、「中介」特質來換置符象，融合耶儒，此二部中文創作更以書寫行動並置耶儒符象，較之翻譯，直接指涉意味甚至更高。

無論翻譯或創作，馬氏心中所衷者唯有耶儒會通大業，而其心所忠者恆為天主，或名「天」，或名「上帝」，或名「皇」；名稱雖異，但於馬氏而言，萬流歸宗，道生於一，且符象四布，索隱為求道之本。是以馬氏譯《詩經》，並非將中國哲學思維道統介紹給西方，而是將基督宗教哲學與《聖經》典故翻入中國經籍；因此，馬若瑟的翻譯向來不是嚴格意義的字面翻譯，而是體現索隱思想的一種詮釋性的翻譯。法譯《詩經》所設定的讀者自是西方人，對於中文甚至中文經籍所知有限的歐洲讀者會如何看待這樣的翻譯策略？譯文中並沒有明指厄娃、聖母、基督等《聖經》人物，西方讀者真能讀出或者讀懂馬若瑟的索隱思想嗎？從馬若瑟寫作來看，書中證道對象在華，如此說來，其翻譯的證道對象豈非西人。自然馬若瑟沒有必要對歐洲人介紹基督宗教，但他的翻譯無疑向歐洲人證實中國古籍早有基督宗教身影，或許可藉此證明在華索隱研究的合法性，而這正是他翻譯中國作品一貫的態度。

馬氏一心會通耶儒，此傳教抱負耗費數十年光陰，到頭來幾乎是場未竟之夢，從社會條件來看，他獨到索隱思想與翻譯策略，較之同代走得太遠，無疑也注定其悲劇命運。以後見之明檢視箇中原因，或可推得其中一二。《聖經》在西方文化地位猶如《四書》、《五經》之於中土，雙方在各自文化占有牢不可破的經典地位。回顧馬氏所處時空，中西尚處文化交會之初，要真正達到二者交融，時機尚未完全成熟，因此馬若瑟的努力永遠超過同時代的精神，因而注定遭到排斥。其次，「補儒易佛」⁶⁰乃利瑪竇以來在華傳教主要路線，當時佛教思想早已融入中國，成為中國文化內涵的一部分，即使利氏以先儒、後儒來區隔，也無法回到「純粹」的儒家文化裏。單以語言影響力而言，佛教思想早已透過佛經翻譯進入漢語詞彙，經由反覆使用而產生內化作用，深深影響中國人的思維與行止。早在基督宗教大舉入華傳

⁵⁹ 李爽學：〈中西合璧的小說新體——清初耶穌會士馬若瑟著〈夢美土記〉初探〉，頁110-111。

⁶⁰ [明]徐光啟撰，徐宗澤編：〈泰西水法序〉，《文定公徐上海傳略》（上海：土山灣印書館，1933年），頁20。

教之前，儒、釋、道已然雜糅難分，於此情況下，似難「去蕪存菁」，落實易佛補儒之念。自明末以來，入華傳教士所堅持的依然是以基督宗教思想為主體的傳教立場，耶穌會自然不例外，也就是「補儒易佛」，而儒家思想業以為中華文化根深柢固的道統，儘管能容「耶儒融合」，卻不太可能出現反客為主，屈居次位的現象。馬氏雖以「醇儒」自居，但無法超脫基督宗教的《聖經》觀點，儘管他孜孜不倦埋首於中國古經索隱，他對中國文化的體會依然是以西方宗教觀為主體⁶¹；換言之，馬氏耶儒會通之擘劃難以超越翻譯的政治性，這也是他無法說服中西雙方的癥結點。

而今看來，經典的地位在人們心中雖然依舊根深柢固，但詮釋的空間卻比以往寬闊，看待《聖經》與《詩經》二者間的雜糅也能多些包容，而如此環境下，人們也才能重新理解馬氏索隱研究，不再執著於既有的道統或翻譯成見。馬若瑟無疑是一個非常獨特的文化調和者，然而從索隱思想發展來看，他的思想近則受到白晉所影響，遠可遙溯百餘年前利瑪竇所推的適應政策，並非空前，然他得前人三昧真火，化為以文為本的經注證道之術，仿效中土士人修辭論證，此即為其獨到之處。從翻譯的角度來看，馬氏譯文宛若文本化石，呈現出不同文化衝擊與交融的所留下的痕跡。藉由這些譯文，我們得以觀察不同體系間的符象換置，以及繁複的文本建構，進而以古證今，體會跨文化溝通細緻的運作。除此之外，透過馬氏譯文的研究，更能回溯早期中西交流之際，西人如何將基督宗教文化投射在中國古經上。持平而論，翻譯史上所謂信實譯本寡，「不忠」者眾，文化本是有機體，彼此交流、作用，幻化出無數面貌，是以面對馬氏譯本，可能應該給予更多的包容，才不至讓如此獨特的翻譯因偏見而隱匿。其實，以迦達瑪之見，翻譯即是一種詮釋，因為翻譯的過程中揭示一種對話性，由此論之，馬氏的索隱思想也是一種翻譯的產物，更何況他從未超脫於文字之外。可斷言的是，在生生不息的文化交流中，馬氏譯文必然不會成為絕響，即便其索隱思想也未必是絕後。

⁶¹ 于明華：《清末耶穌會士索隱釋經之型態與意義：以馬若瑟為中心》（南投：暨南大學中國語文學系碩士論文，2003年），頁52-56。