

# 早期耶穌會士與《道德經》翻譯：馬若瑟、聶若望與 韓國英對「夷」、「希」、「微」與「三一」的討論

潘鳳娟

江日新

國立臺灣師範大學東亞學系

鵝湖學志

## 前言

近代西方有關中國知識的來源，傳教士的經典翻譯是重要的媒介和平台，與佛教之帶有外來色彩相比，儒家與道家是根源於中國本土的傳統。自十七世紀以降，耶穌會士著手翻譯儒家經典，不遺餘力，影響深遠。他們對道家經典尤其是《道德經》的介紹與翻譯，起步也相當早。自利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552–1610) 和龍華民 (Niccolò Longobardo, 1559–1654) 兩位入華第一代耶穌會士起，他們已經在著作裡討論老子。基本上，在西方無論專業或業餘人士，對此典籍均相當關注，不只譯本數量龐大，針對道家的研究也相當可觀。到了二十世紀，西方的《道德經》譯本數量已經超過《論語》和《孟子》等儒家文獻。<sup>1</sup>

如果整體觀察十八至十九世紀西方的《道德經》譯本，以及英法漢學界的出版概況，大抵可以歸納出以下幾點：(一) 譯者有不同身份，包含了耶穌會士、法國漢學家與東方學家、新教傳教士、英國外交官員；(二) 譯本出現的時間約略可以區分為創始 (十八世紀) 和高峰 (十九世紀) 兩個階段；(三) 就其內容與對道家評價來看，完整譯本出現之前頗受非議，轉捩點在 1687 年，柏應理 (Philipp Couplet, 1623–1693) 等人翻譯的《中國哲學家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*) 一書中評價開始稍有好轉。十八世紀初，聶若望 (Jean-François Noëlas, 1669–1740) 名下第一個全譯本完成，標誌著索隱派 (figurists, 或譯為符象論) 會通中西上古思想的高峰。他的詮釋與同時期馬若瑟 (Joseph-Henri de Prémare, 1666–1736) 的《經傳遺迹》一樣，論述焦點均

<sup>1</sup> 根據 2010 年北京國家圖書館的統計，迄今為止，《道德經》的英譯本有 193 種，238 冊；法譯本有 94 種，118 冊；德譯本有 140 種，229 冊，數量超越《論語》和《孟子》兩種儒家文獻。參見雷亮等：〈結合國家圖書館館藏分析四部中華經典著作在西方的傳播〉，頁 7：srsp.nlc.gov.cn/download/ProdDoc201211062259249052.pdf (檢索日期：2012 年 12 月 15 日)。

放在「夷」、「希」、「微」與「三一」的闡述上。這時期耶穌會士的道家論點大致相近，儘管個人之間稍有差異。不過當時序進入十九世紀後，意見開始出現分歧。早期耶穌會士的《道德經》詮釋為法國漢學家雷慕沙 (Jean Pierre Abel-Rémusat, 1788–1832) 所繼承，但卻被後繼者儒蓮 (Stanislas Julien, 1797–1873) 所拒絕。也就是說，法國漢學家與早期耶穌會士的《道德經》翻譯與研究，有一種傳承與衍異的關係。不僅如此，法國漢學家一方面從耶穌會士繼承了《道德經》的翻譯與詮釋傳統，一方面也啟發了新教傳教士如湛約翰 (John Chalmers, 1825–1899)、理雅各 (James Legge, 1815–1897) 等人的《道德經》翻譯與詮釋。這個進展，使得西方的《道德經》研究再邁向一個新的里程碑，此即十九世紀後半以英國漢學家與傳教士為主，出現在《中國評論》(The China Review) 等刊物上有關《道德經》文本的真偽與老子其人其事的辯論。<sup>2</sup>

整體來說，十八到十九世紀西方《道德經》翻譯所涉及的層面相當廣泛，詳細討論需花費相當大的篇幅。本文作為更大論題的前導性論文，擬先就早期耶穌會士從入華第一階段對道教和道家的零星討論，<sup>3</sup>到十八世紀第一份《道德經》完整譯本出現為止的基本脈絡，進行初步的探討。文章主要分三個部分：首先整理自利瑪竇以來，耶穌會士對中國道教和道家的論述，並試圖從文獻來觀察，他們從初入中國到轉向關注道家經典《道德經》的進程。第二部分介紹西方首見的《道德經》完整譯本，包括譯者歸屬與文本描述。第三部分試圖根據能掌握到的現存文獻，擷取其中最受關注的「道」、「三一」與「夷」、「希」、「微」等關鍵概念，透過比較分析聶若望、馬若瑟以及承先啟後的韓國英 (Pierre-Martial Cibot, 1727–1780) 的論述，試圖理解他們翻譯與詮釋的面向和發展脈絡。

### 早期耶穌會士有關老子的論述

耶穌會對道教和道教的關注並非是從翻譯《道德經》才開始的，早在利瑪竇初入中國時，他已經注意到自明末以來漸趨普遍的三教合一現象。在《利瑪竇中國傳教史》的第一卷，他簡介了「中國第三教派老子」(Tertia Sinarum secta Lauzu)，稱此教派的教義為「世俗的宗教教義」(profanae Religionis dogma)，將老子稱為「老人哲學家」(Philosophus senex)。<sup>4</sup>他大致上認為老子和孔子兩位哲學家同時代生，道教並非由

<sup>2</sup> 近代早期西方主要語言譯本的介紹，參見潘鳳娟：〈18~19世紀西方的《道德經》翻譯初探〉(圖書、知識建構與文化傳播國際學術研討會會議論文，臺北：漢學研究中心、中央研究院中國文哲研究所，2013年12月12–13日)。

<sup>3</sup> 本文所謂「早期耶穌會」以1773年耶穌會被解散作為分期點。錢德明 (Jean-Joseph-Marie Amiot, 1718–1793) 與韓國英兩人經常被視為北京最後的耶穌會士。韓國英在得知耶穌會被解散後不久即逝世，錢德明則在宮廷任職，直到馬戛爾尼勳爵 (George Lord Macartney, 1737–1806) 所帶領的英國使節團來華時過世。

<sup>4</sup> Matteo Ricci, *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*, trans. Nicolas Trigault (Augsburg, 1615), p. 110.

老子創立，只是道教徒藉由其他文獻尊奉老子為始祖。利瑪竇對道教基本上頗為蔑視，多次介紹道教煉丹術時也不予好評。<sup>5</sup>

利瑪竇的繼承人龍華民是目前所見資料中，第一位直接引用《道德經》經文的人。他在《論中國宗教的幾點問題》這份論中國禮儀之爭有關上帝、天神、靈魂等名詞的關鍵文本裡，<sup>6</sup>詳細解釋並評論了儒、釋、道三教，指出三教分別屬於文人、拜偶像者和術士的教。龍華民又提及《老子經》內容有關於萬物生成的敘述：

O *Tau* ou *P<sup>re</sup>*[primeira] chaos produzis a Unidade, que la o *Tai kia* ou 2<sup>a</sup> matéria: a unidade produzis q la *Leam yî*: a dualidade produzis a Trindade, que la *Tien, Ti, jin, ou Sãn câi*; ou *pã quá*: é a Trindade produzis todas as cousas; é assi la a mesma doutrina com a dos Letrados.<sup>7</sup>

道或第一混沌製造了一，也就是太極或第二物質。那個一製造二，就是兩儀。二製造了三，就是天、地、人三才，或八卦。三製造全部一切。因此，這與文人的教義相同。

這是《道德經》第四十二章的前四句：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」乃目前筆者能夠發現的耶穌會士資料中最早引用《道德經》者。基本上，利瑪竇和龍華民

<sup>5</sup> D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 1989), pp. 70–72; Knut Walf, “Fascination and Misunderstanding the Ambivalent Western Reception of Daoism,” *Monumenta Serica* 53 (2005), pp. 273–86.

<sup>6</sup> 這份文件的葡文標題為：*Resposta breve sobre as Controversias do Xámti, Tienxin, Limhoên, e outros nomes e termos sinicos: per se determinar quaes delles podem ou nao podem usarse nesta Xrandade. Dirigida aos Padres das Residencias da China, pera a verem, a depois emviare com ou seu parecer sobre ella ao Nosso Padre Visitador em Macao*，寫作時間大約在1623年。1661年由利安當（Antonio de Santa Maria Caballero, 1602–1669）譯為拉丁文。西班牙道明會士閔明我（Domingo F. Navarrette, 1610–1689）譯為西班牙文，於1676年才正式出版。法譯本則由巴黎外方傳教會的 Louis Champion de Cicé (1648–1737) 翻譯，題為 *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*，於1701年出版，成為禮儀之爭期間，巴黎索邦神學院檢查中國耶穌會傳教工作的重要依據。1704年，以閔明我的西班牙文本為底本的英譯本在倫敦出版，見 *An Account of the Empire of China: Historical, Political, Moral and Religious*, in *A Collection of Voyages and Travels: Some Now First Printed from Original Manuscripts, Others Now First Published in English* (London: Awnsham and John Churchill, 1704), vol. 1, pp. 183–224。

<sup>7</sup> Niccolò Longobardo, *Resposta breve sobre as Controversias do Xámti, Tienxin, Limhoên, e outros nomes e termos sinicos, SC Indie Orientali e Cina*, vol. 1, p. 154。這是烏爾班傳信大學檔案館藏葡文手稿，因紙張破損，手稿邊欄的中文引文僅剩「道生一」三字。不過利安當的拉丁譯本則完整呈現這四句經文，請參見 Niccolò Longobardo, “Responsio brevis super controversias de Xamti, hoc est de altissimo Domino, de Tien-chin, id est de spiritibus coelestibus, de Lim-hoên, id est de anima rationali,” trans. Antonio de Santa Maria Caballero, *SC Indie Orientali e Cina*, vol. 1, p. 180。

討論三教合一這個脈絡中的「道」並未區分開道家與道教。龍華民認為包含老子與道士在內，中國三教以「萬物一體」為核心論點，是源於瑣羅亞斯德 (Zoroaster) 的永恆混沌主張。而在「先天學」有關世界形成的教義，儒、道二教差異不大。總之，龍華民對儒、道二教並不推許。

另外，曾德昭 (又名謝務祿；Álvaro de Semedo, 1585–1658) 在其《大中國志》一書中的第十八章討論了「中國的教派」。<sup>8</sup> 他依序介紹了儒、道、佛三教，批評這是迷信。他說前兩種是本土的，第三種是源出印度的外來偶像教。他指出三種宗教雖然各有教義，中國人卻將三教合而為一，分別負責他們在政治、養生與修行三種不同的面向。他引用當時人的話說：「儒治國 (*Iu chi que*)，道治身 (*Tau chi xin*)，釋治心 (*Xe chi sin*)。這就是說：儒生管治國家，道士看顧身體，和尚照料心靈。」<sup>9</sup> 大體上，老子其人及其思想內涵，對比於後來作為一個宗教、且是在三教合一思潮中被耶穌會所認識的道教，那些初期入華耶穌會士並未能清楚區別。他們大多非議道教，維持合儒、排斥佛道和民間宗教的立場。<sup>10</sup>

十七世紀後半，情況開始出現轉變。少數耶穌會士例如柏應理，對老子和道教有比較相對客觀的敘述，<sup>11</sup> 但基本上仍是在道教的脈絡中來理解，而且還從此發現到隱藏著的「三一」相關論據。雖然所使用的語言不同，道教與道家的區別在柏應理等人的《中國哲學家孔子》中透露出一些蛛絲馬跡。柏應理在此書的〈序論〉第一部分第三節，也就是題名為“*Brevis Notitia Sectae Li lao kiun Philosophi, ejusque Sectariorium, quos in Sinis Tao su vocant*” (對於哲學家李老君及其在中國稱作道士的教派門徒的簡短介紹) 這一節的文字中，直接出以「李老君」的名稱來為西方讀者介紹老子及道家和道教思想。<sup>12</sup> 文章中有幾個名詞值得注意：「哲學家李老君」(*Li lao kiun Philosophi*)，與中國人稱之為「道士」(*Tao su*) 的老子「追隨者」(*Sectariorium*)，或譯「教

<sup>8</sup> Álvaro Semedo, *Imperio de la China i cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de IESVS* (Madrid: por Iuan Sanchez: a costa de Pedro Coello mercader de libros, 1642). 英譯本可參見 Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China* (London: E. Tyler for John Crook, 1655)。

<sup>9</sup> *Imperio de la China i cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de IESVS*, p. 125: “*Iu chi que, Tau chi xin, Xe chi sin: contiene Los Letrados gobiernan el Reyno, los Tauçus el cuerpo, los Bonzos el coraçon.*”

<sup>10</sup> 1696年，法國耶穌會士李明 (Louis Lecomte, 1655–1728) 在其《中國近事報導》(*Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*) 一書中也花費不少篇幅介紹中國的多元宗教現象，他的評論與大部分耶穌會士基調一致。

<sup>11</sup> Claudia von Collani, “Daoismus und Figurismus: Zur Inkulturation des Christentums in China,” in Adrian Hsia, ed., *TAO: Reception in East and West* (Bern: Peter Lang, 1994), pp. 3–5.

<sup>12</sup> Philipp Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus* (Parisii, 1687), p. 24. 英譯本請見 Thierry Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011), p. 111。



派主義者)。<sup>13</sup> 注意「哲學家」和「教派主義者」給區別出來。柏應理將《道德經》第四十二章的前四句「道生一，一生二，二生三，三生萬物」譯為：“*Tao sem ye, ye sem ulh, Ulh sem san, san sem van ve, id est, Lex, sive ratio produxit unum, unum produxit duo, duo produxerunt tria, tria produxerunt Omnia.*”他可能是自龍華民的文本在1676年被譯為西班牙文而公開之後，第二個直接引用此一道家金句的人。柏應理在文中以醒目方式翻譯與詮釋這段文字，其後介紹有關道教、天師張道陵、追求成仙與長生不老等內容。柏應理這般以「李老君」指涉老子或《道德經》的作者，清楚可見他延續道教將老子神格化的作法，在道教的脈絡中去解釋《道德經》的內容。注意在他的敘述裡，中文「道」字譯為「原理」(Lex) 或「理性」(ratio)。他認為儘管老子書中的論點多屬哲學、常論及道的原理和有關德行的人生智慧，但是書中部分論點卻在他的追隨者 (sectarii，或那些所謂的「教派主義者」) 手中給腐化 (vitati) 了。<sup>14</sup>

十七世紀末到十八世紀初正是法國的「國王數學家」(Mathematiciens du Roi) 前來中國的時期，其中多人屬於索隱派。他們尋求在既存文本的表面文字背後隱藏著的真理，於是在中國經典文獻中尋索隱藏著的基督教真理符象，因此而形成一個在思想上具有共同傾向的社群。在他們積極探索中國上古經典的聖教遺跡過程中，發現極少出現以「李老君」稱呼老子的情況。對於《道德經》第四十二章裡有關「三一」奧妙秘義的翻譯與詮釋，以及相應而來的與西方基督宗教的三一神學之間的會通，就在十八世紀索隱派耶穌會士對道家的詮釋、《道德經》的翻譯，和受他們影響的思想與漢學家繼承下來的詮釋傳統上，「開啟了耶穌會士對於老子《道德經》的神學的『哲學解讀』(theological “philosophical reading”)，乃或甚至徑直的就是哲學解讀 (philosophical reading) 的一條哲學研究之路」。<sup>15</sup> 西方首見的完整本《道德經》翻譯在此時完成，標記著十八世紀索隱派耶穌會社群對於道家詮釋的重要里程碑。源自《中國哲學家孔子》中「哲學家」與「道士」的區分，在十八世紀索隱派耶穌會士的作品中越來越清楚明確。耶穌會士索尋天主啟示的隱藏符碼，除了鑽研《易經》等上古儒家經典之外，也探索道家關鍵經典《道德經》，這是追尋他們思想脈絡變遷的另一個關鍵。

### 西方首見的《道德經》翻譯：譯者歸屬與文本簡述

在尚未確認譯者是誰之前，從十八、十九世紀之交開始，已經陸續有學者提及這份文件。目前所見第一位提及這份文件的是義大利漢學家孟督及 (Antonio Montucci,

<sup>13</sup> 筆者以為，如果柏應理使用的 *Sectariorum* 這個字有負面意涵，該書中所作的區別將延伸出更多必須探討的問題。

<sup>14</sup> 這裡的文字是：“*Extant illius libri, sed à sectarii (uti creditur) haud uno loco vitati.*” 梅謙立譯為：“His book remain but are believed to have been corrupted by his fellows in most places.”

<sup>15</sup> 參見江日新：〈老子哲學有多哲學？從漢學到哲學的閱讀與解釋〉(桃園：國立中央大學博士論文，2015年)，頁140-43。

1762–1829)，他在1809年報導了倫敦皇家學會圖書館 (Bibliothèque de la Société Royale à Londres) 所藏譯本，不過他只簡單討論三一問題，並未詳述文件內容。<sup>16</sup>將近一個世紀之後，英國新教傳教士兼漢學家理雅各在其《道德經》譯本的前言中，相對詳細地說明這份文件：

在印度辦公室有一份拉丁文的《道德經》翻譯，這份翻譯由馬修·雷柏爾<sup>17</sup>先生帶到英國，並在1788年1月10日呈交給皇家學會，他是這個學會的會員。這份手稿保存完好，但是不知道是誰翻譯的。就像〈導論〉第12頁所指出，它是由傳教使徒、前耶穌會士梁棟材提供給雷柏爾先生。譯者的主要目標是展示，中國在古代已知道最神聖的三位一體以及道成肉身之神的奧秘。這個譯本整體來說價值很低。<sup>18</sup>

理雅各或者因為對這份譯稿評價不高，又或者因為他對三一論和天主降生這種會通詮釋並不苟同，這份譯本的原委不在他的追蹤之列。一直到二十世紀末，學界對此譯本所知有限，於是出現各種有關西方首見《道德經》譯者的傳言。其中兩位最常被提出：一是傅聖澤 (Jean-François Fouquet, 1665–1741)，<sup>19</sup>例如德國的東方學者 Julius

<sup>16</sup> Antonio Montucci, *Remarques Philologiques sur les Voyages en Chine de M. de Guignes* (Berlin: aux frais de l'auteur, 1809), p. 64. 有關孟督及與西方早期《道德經》翻譯之間的關連，詳見潘鳳娟：〈不可譯之道、不可道之名：雷慕沙與《道德經》翻譯〉，《中央大學人文學報》第61期 (2016年4月)，頁89–93。

<sup>17</sup> 馬修·雷柏爾 (Matthew Raper, 1705–1778) 是一位對各種領域尤其對天文、數學與古典文化均有興趣的學者，1754年獲選成為英國皇家學會會員，參見 Robert Watt, ed., *Bibliotheca Britannica; or, a General Index to British and Foreign Literature* (Edinburgh: Archibald Constable, 1824), p. 791; <http://cudl.lib.cam.ac.uk/search?keyword=Matthew%20Raper> (檢索日期：2013年10月25日)。

<sup>18</sup> James Legge, trans., *The Sacred Books of China. The Texts of Taoism. Part V: The Tao Teh King*, in M. Müller, ed., *The Sacred Books of the East*, vol. 39 (Oxford: The Clarendon Press, 1891), pp. 12–13: “[T]here exists now in the India Office a translation of the *Tao Teh King* in Latin, which was brought to England by a Mr. Matthew Raper, and presented by him to the Royal Society, of which he was a Fellow, on January 10th, 1788. The manuscript is in excellent preservation, but we do not know by whom the version was made. It was presented, as stated in the Introduction, p. 12, to Mr. Raper by P. de Grammont, ‘Missionarius Apostolicus, ex-Jesuita.’ The chief object of the translator or translators was to show that ‘the Mysteries of the Most Holy Trinity and of the Incarnate God were anciently known to the Chinese nation.’ The version as a whole is of little value.” 此譯本單行出版時，導論中的論述明顯做了一些刪減，但卻強調此譯本有關道之作為神聖存有、創造者及主宰者之理性或最高理性這意義。參見 James Legge, trans., *The Texts of Taoism* (New York: Julian Press, 1959), p. 58。

<sup>19</sup> 有關傅聖澤對於道教及老子學說的研習討論，以及有關他與白晉在索隱派論點的差異的詳細考述，由於許多文獻仍屬未正式公開的檔案資料，我們的討論主要根據魏若望的研究

(下轉頁255)

Klaproth (1783–1835) 說傅聖澤是一本題名作《道德經評注》(Tao-té-king ping chou) 的譯者。<sup>20</sup>更多學者則認為是衛方濟(François Noël, 1651–1729)，例如李約瑟(Joseph Needham, 1900–1995)<sup>21</sup>、費賴之(Louis Pfister, 1833–1891)<sup>22</sup>、魏若望(John Witek, 1933–2010)、魯保祿(Paul Rule) 四位，亦如此認為。<sup>23</sup>目前可見諸多論著，都是將西方世界第一個《道德經》譯本歸在衛方濟名下。

然而，這種混亂的傳聞，在2008年柯蘭霓(Claudia von Collani)、Harald Holz、Konrad Wegmann (1932–2008) 三人合著的《原始啟示與道教：耶穌會的道教傳教解釋學》(*Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus*) 出版後，應該有相當程度的修正。他們整理出版了一本《道德經》譯注的文本及評論，書中還有一部份拉丁文《道德經》翻譯，此拉丁文《道德經》譯本題名為：《道德經：一份譯為拉丁語言的中文書：出自《道德經》的十一個篇章，藉此證明最神聖的三一性以及成為人(子)之神的奧秘已為中國民族所曾認知》(*Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus. Textus undecim ex libro Tao 道 Te 德 Kim 經*

〔上接頁254〕

報告。參見 John W. Witek, *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, S. J. (1665–1741)* (Rome: Institutum Historicum S.I., 1982), pp. 201–21, esp. pp. 214–19; Claudia von Collani, Harald Holz, and Konrad Wegmann, *Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus* (Berlin: European University Press, 2008), pp. 30–31。

<sup>20</sup> 柯蘭霓主要根據 Henri Cordier, *Bibliotheca Sinica*, col. 1069。有關 Klaproth 的言論應該參考 *Catalogue des livres imprimés, des manuscrits et des ouvrages Chinois, Tartares, Japonais etc., composant la bibliothèque de feu M. Klaproth* (Paris, 1839)。

<sup>21</sup> Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1956), p. 163, n. b. 相同說法參見 Joseph Déhergne, “Les Historiens jésuites du Taoïsme,” *Actes du Colloque International de Sinologie. La Mission Française de Peking aux XVIIe et XVIIIe, Chantilly, 1974* (Paris: Les Belles Artes, 1976), p. 63, n. 15。

<sup>22</sup> Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l’Ancienne Mission de Chine, 1552–1773* (Shanghai: Imprimerie de la Mission catholique, 1932), vol. 1, pp. 418, 533.

<sup>23</sup> 魯保祿也根據魏若望的研究提到宋君榮 (Antoine Gaubil, 1689–1759) 的文章，並說西方第一位《道德經》翻譯者是衛方濟。參見 Paul Rule, “François Noël, SJ, and the Chinese Rites Controversy,” in W.F. Vande Walle and Noël Golvers, eds., *The History of the Relations between the Low Countries and China in the Qing Era (1644–1911)* (Leuven, Belgium: Leuven University Press, 2003), p. 158, n. 107。宋君榮的言論出自 “Abrégé de L’Histoire chinoise de la grande dynastie des Tang,” in Amiot et al., *Mémoires concernant l’histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des chinois: par les Missionnaires de Pe-kin*, vol. 15 (Paris: Nyon, 1791), p. 480: “Le Livre, appelé Tao-te-Ching, passe pour avoir été composé par lao-kun. Le Pere Noël l’a traduit. Sa traduction fut en son temps envoyée en France.”

*excerpti, quibus probatur SS.<sup>mæ</sup> Trinitatis et Dei incarnati mysteria Sinicæ genti olim nota fuisse*, 以下簡稱 *Liber Sinicus. Tao Te Kim*)。這個文本包含了中、拉拼音對照、拉丁譯文和拉丁文注釋，現存於倫敦大英圖書館。

根據柯蘭霓的考證，這份文件應歸屬清初來華耶穌會士聶若望，完成的時間應該在十八世紀二十年代。<sup>24</sup>其中最強而有力的論據是，文件引述了一封在北京的耶穌會傳教士宋君榮於1729年10月10日寫給某位不知名收信者的信：

這個(道)教派的所有書籍在十三世紀時全數被焚毀，而《道德經》此一名著則由於其古老性而倖免於難。此書極為獨特，也非常困難；雖然有人說聶若望神父試圖解碼它，但我懷疑，當然會有人執意去做這樣的事情，也許有人在其他時代裡完成了這工作，但現在更有用的是做其他事情去彰顯我們的傳教使命。<sup>25</sup>

柯蘭霓指出，傅聖澤1721年返回歐洲前不久，曾在廣東停留一段時間，期間與聶若望過從，兩人如師生般討論道教。也因為傅聖澤的啟發，聶若望開始了《道德經》的研究與翻譯。翻譯完成之後，他將譯本分別寄給羅馬的耶穌會總部和傅聖澤。<sup>26</sup>據傳還有一份寄到法國南部位於 Montpellier 的耶穌會院秘書 Raymond Déjean 那裡，不過目前沒有資料顯示是否仍然保存完好。<sup>27</sup>筆者將目前所有的證據再檢索一次，並蒐羅其他相關論據，由於目前無法提出更多、更明確的其他文獻資料可據以作出反駁，因此認同柯蘭霓、Harald Holz 和 Konrad Wegmann 三人將此譯本歸屬於聶若望

<sup>24</sup> Cf. Harld Holz & Konrad Wegmann, “Zur Übersetzung und Edition des Textes,” in von Collani, Holz, and Wegmann, *Uroffenbarung und Daoismus*, p. 80. 柯蘭霓說此文本已移交給皇家學院，原稿首頁有文字為證：“Presented by Mathew Raper Esqr. F.R.S. Jan y 10 1788”。

<sup>25</sup> Antoine Gaubil, *Correspondance de Pékin 1722–1759* (Genève: Librairie Droz, 1970), p. 233: “Tous les livres de cette secte (de Tao) furent brulés dans le 13.e siècle, et le Tao te Kim livre très fameux, fut le seul épargné à cause de son antiquité. Ce livre est fort extraordinaire et très difficile, on dit que le P. Noël l’a voulu déchiffrer, mais je doute qu’on détermine quelques chose de bien seur[sûr] sur cela; dans d’autres temps que ceux-ci, on pourroit peut-être le faire, mais le temps est plus utilement employé à d’autres choses qu’on a entrepris pour reveler notre mission.” 轉引自 von Collani, Holz, and Wegmann, *Uroffenbarung und Daoismus*, p. 33。

<sup>26</sup> 此說法參見聶若望1730年12月6日致耶穌會總會的信，耶穌會檔案館編號 ARSJ, JS 184, pp. 62–63。又可參見 Paul A. Rule, *K’ung-tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney: Allen & Unwin, 1986), p. 417；轉引自柯蘭霓文中自注，請參見 von Collani, Holz, and Wegmann, *Uroffenbarung und Daoismus*, p. 33。

<sup>27</sup> 1725年，傅聖澤前往羅馬，1741年過世。有關羅馬抄本，請參閱 von Collani, Holz, and Wegmann, *Uroffenbarung und Daoismus*, pp. 33, 35–36; Witek, *Controversial Ideas in China and in Europe*, p. 219。有關該耶穌會院，參見 Jean Marcellin F. Faucillon, *Le collège des Jésuites de Montpellier (1629–1762)* (Montpellier, 1857)。



的結論。將衛方濟譯本稱為「失蹤的譯本」(Verschollene Übersetzungen)，是目前所能夠接受的作法。<sup>28</sup> 畢竟學界目前無法證實傳聞中的衛方濟譯本是否仍然甚至曾經存在，可是目前也沒有足以否定衛方濟譯本存在的證據。也就是說：目前藏於大英圖書館內題名為 *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus* 的譯稿，為現存西方最早《道德經》譯本，完成的時間大約在十八世紀二十年代，譯者是聶若望而非衛方濟，儘管兩人姓名是如此相似。<sup>29</sup>

目前所見聶若望的《道德經》譯本總計245頁，文字書寫相當工整，應是一份精抄本。封面開宗明義地表明全書主旨：「中文書：《道德經》，拉丁文對照。從《道德經》一書中摘錄十一章節，涉及『最神聖的三一』(SS.<sup>mae</sup> Trinitatis) 與『天主降生』(Dei incarnate) 這些被證明中國人已經知曉的奧秘。」經逐章檢視抄本的內容，發現《道德經》全書八十一章的經文部分全數譯出，章節次序則有所調動。與主旨相關的十一章被挑出並置列在全部書稿的前面部分，並依正文(textus)、釋文(paraphrasis)、注解(nota)的次序處理。被視為蘊含了「最神聖的三一」奧秘章節為第一、十四、四、四十二這四章(頁1-48)，而解析說明中國古代具有關於「天主降生」奧秘的知識則是第十、二十八、二十七、十五、二十、二十一、二十五這七章(頁49-90)。抄本の後半部(頁91-245)，順序將《道德經》其餘七十章，依中文、拼音、拉丁文的次序逐節翻譯正文，部分章節提供釋文。對於原作者編撰此書，何以在體例上有這繁簡的措施、這樣將《道德經》分輕重來處理的箇中緣由，可以從書名和這十一章的兩個重點觀察得到。至於譯注的組織模式、譯注的文獻參考，以及其中特別提列置前的十一章的論題內容，本文已作一鳥瞰式觀察(見附錄一)。以下的討論將透過比較與對觀的方式，側重在此譯本所聚焦有關「夷」、「希」、「微」、「三一」與「天主降生」，分析聶若望與馬若瑟的翻譯與討論，以及耶穌會初解散時，居住在北京的韓國英如何承先啟後地討論這關鍵概念。

### 「夷」、「希」、「微」及「三一」：馬若瑟與聶若望

馬若瑟與聶若望二人，年齡相仿，同在雍正二年(1724)被遣解往廣州，而於1732-1733年又分別被逐至澳門，<sup>30</sup> 兩人因此很有可能就《道德經》的翻譯進行某種程度的

<sup>28</sup> 參見 von Collani, Holz, and Wegmann, *Uroffenbarung und Daoismus*, p. 29。

<sup>29</sup> 對此可以參考她最近發表的文章：Claudia von Collani, "The Manuscript of the *Daodejing* in the British Library," in Lawrence Wang-chi Wong and Bernhard Fuehrer, eds., *Sinologists as Translators in the Seventeenth to Nineteenth Centuries*, Asian Translation Traditions Series 2 (Hong Kong: Research Centre for Translation, Chinese University of Hong Kong; Chinese University Press, 2015), pp. 50-51。

<sup>30</sup> Joseph Déhergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma: Institutum historicum S.I.; Paris: Letouzey & Ané), pp. 186, 209.

意見交換甚至合作。並且，與聶若望完成翻譯的時間相距不久，馬若瑟於1724年完成了有關中國古籍中所含傑出卓越的基督教遺跡的拉丁文手稿，<sup>31</sup>題名為《經傳遺迹》(*Selecta quaedam Vestigia praecipuorum Christianae Religionis dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta*, Selected vestiges of certain preminent Christian religious dogmas extracted from ancient books of the Chinese) (以下論述正文使用《經傳遺迹》，注腳以 *Vestigia* 指拉丁原稿，以 *Vestiges* 指法譯本)。<sup>32</sup>馬若瑟的《經傳遺迹》總計329葉，第328–329葉是目錄。<sup>33</sup>在手稿的第2章第2部分特列一節〈論神一與三〉(De Deo uno et trino)，<sup>34</sup>列中國典籍文字，並以中文、拉丁文對應方式，長篇細論，試圖證明在中國古代經典裡確實存在神聖三一的啟示遺跡。他在儒家經典之外，摘錄了許多包括《道德經》的道家著作，或是全文或是片段。其中值得一提的是他所宣稱引自羅泌《路史》，合論「太極」與老子「道」的所謂「一即三，三即一」、神聖道生一與三的第四十二章〈道化〉，以及司馬光所解「口不能言，書不能傳，當求之以神」的第十四章〈贊玄〉。<sup>35</sup>對於索隱派耶穌會士來說，經中所涉及的三與一的問題是他們會通天主教義與中國上古思想的敲門磚。下文也以此作為對象，進行一些初探性質的研究。

馬若瑟在《經傳遺迹》論及太極時說道：

此第一原理不能是單點以外的任何其他事物，而且這個點一旦被建立起來，它必然涉及到 ☉ 這個符象，<sup>36</sup>它代表了這個等邊三角形，但這個等邊三角

<sup>31</sup> 根據馬若瑟手稿的簽署時間是1724年，參見 Joseph de Prémare, *Vestigia*, p. 329。

<sup>32</sup> 我們所用版本為法國國家圖書館中文部(BNF Chinois)所藏手稿，編號9248。感謝祝平一教授惠賜此文件。此文件另有一本藏於耶穌會羅馬檔案館，編號 Jap.Sin. II, 168，陳綸緒標示為「經傳遺迹」，參見 Albert Chan, S.J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue* (Armonk, NY and London: M. E. Sharpe 2002), pp. 455–56。1878年 Augustin Bonnetty (1798–1878) 與 Paul Hubert Perny (1818–1907) 以譯注方式將馬若瑟《經傳遺迹》手稿翻譯為法文並在巴黎出版，題作「中國古籍中基督教主要教義的遺迹」：Joseph-Henri de Prémare, *Vestiges dans principaux dogmes Chrétiens tirés des anciens livres chinois*, traduits par A. Bonnetty et Paul Perny (Paris: Bureau des Annales de philosophie chrétienne, 1878)。請注意：法譯本的標題已經過調整，*praecipuorum* (pre-eminent) 變成 *principaux*，「傑出卓越的教義」改為「主要教義」。雖然譯者在翻譯的正文之外還再加入雷慕等人的譯文和詮釋，不過均清楚做出區別，不致混淆。

<sup>33</sup> 估計可能是由後來的學者或檔案管理員在手稿最前面置入了三葉以法文撰寫的目錄與說明(與馬若瑟的目錄不同)，區分為二十四個項目，其中第十項討論「老子」(Lao Tse)，第十一項討論李榮(Li Yong)的老子注解。參見 Prémare, *Vestigia*, p. A。馬若瑟的手稿，每葉相當於兩頁。

<sup>34</sup> Prémare, *Vestigia*, pp. 38, 86–98。

<sup>35</sup> Prémare, *Vestiges*, pp. 92–95；另參江日新：〈老子哲學有多哲學？〉，頁142–43。

<sup>36</sup> 這個符號使用的圓點，可能跟歐洲上古以小石頭計算有關。馬若瑟對於這兩個符號的詮釋，融會了畢達哥拉斯(Pythagoras)的四元，以及中國河圖中的中五圖，並將它們與十

[下轉頁259]

形  $\triangle$  完全代表太極，而且它也是這非常神聖的三位一體的象形字。我們應注意，太極是超越任何物質形象的最高智能，所以中國人強調它不應該被繪製成任何形象。在這個  $\blacktriangle$  符號底部，有三個點，中間介於底部和至高的兩個點，我們理解為二。很明顯地，如果我們就物質面理解，它不存在任何地方。這個  $\blacktriangle$  符號，必須純粹地從心和靈的層面來理解，就像「一個沒有形體的形體、沒有形象的形象」(Corpus sine corpore et imago sine imagine)。太極是全在符號 (omnis figura)，在此三不含任何東西 (nihil omnibus in le continetur)。<sup>37</sup>

馬若瑟在這段文字的背頁以中文直行書寫了「無形之形、無象之象」，與「太極含三為一」。儘管馬若瑟在這段文字裡並未使用「位格」概念，不過他在另一處卻明確使用了，並將「道生一，一生二，二生三，三生萬物」逐句以經典的三一神學來翻譯：

Divinae processiones a primâ persona decens initium. 1a persona se ipsum insums generat 2a. 1a et 2a amantes se mutuo spirant tertiam. Tres persona omnia ex nihilo producerum.<sup>38</sup>

〔上接頁258〕

字架的意涵索隱會通。詳細的討論見潘鳳娟：〈翻譯「聖人」——馬若瑟與十字的索隱迴轉〉，載李爽學（主編）：《文貝：比較文學與比較文化專刊》（上海：復旦大學出版社，待刊）；此文另有英文本，見 Feng-Chuan Pan, “Translating the Saint: Joseph de Prémare’s Figurist Torque of Chinese from Decem to Crucem,” in Wenchao Li, ed., *G. W. Leibniz und die europäische Begegnung mit China – 300 Jahre Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Studia Leibnitiana – Sonderhefte (Stuttgart, Germany: Franz Steiner Verlag, forthcoming)。

<sup>37</sup> Prémare, *Vestigia*, pp. 52–53; Prémare, *Vestiges*, pp. 105–6: “Ce principe premier ne peut pas être autre chose que le *point seul*, et le point étant une fois posé, on arrive nécessairement à cette figure  $\blacktriangle$ , qui représente le Triangle équilatéral, mais le Triangle équilatéral  $\triangle$  est la représentation grossière de *Tai-ki* tout entier, et c’est aussi chez nous le hiéroglyphe de la *Très-Sainte Trinité*. Il faut noter avec soin que *Tai-ki* est la *Suprême Intelligence* surpassant infiniment toute figure (matérielle), ce qui fait que les Chinois prétendent à bon droit qu’elle ne doit pas être peinte, parce qu’elle ne peut pas être peinte. Dans la figure  $\blacktriangle$  la base est formée de *trois points*; la ligne du milieu, qui est entre la base et le sommet, n’en comprend que *deux*. Or il est évident que, si l’on prend cela matériellement, cela ne peut exister en aucune manière. Donc cette figure  $\blacktriangle$  doit être regardée comme purement mentale et spirituelle ‘comme un corps sans corps et une image sans image.’” 筆者才疏學淺，目前尚無法完全辨識並轉寫出馬若瑟的筆跡，故先以法譯本作為討論根據，配合馬若瑟原文的比對，以圖減少誤讀。請注意，法譯者 *Bonnetty* 對最後一句的翻譯如下：“Mais quoique *Tai-ki* soit un être tout à fait sans figure, spirituel, très-simple, et, s’il est permis de parler ainsi, *très-un*, il contient en soi trois (personnes).” 中文直譯應該是：「太極必須是一個完全沒有符號的存有，屬靈的、非常簡單，或者可以說，是『太一』，在其中有三（位）。」

<sup>38</sup> Prémare, *Vestigia*, pp. 41, 42.

不同於龍華民將「道」譯為「第一混沌」、將「一」譯為「第二物質」，且視之為「太極」；也不同於柏應理將「道」譯為「法則」或「理性」，馬若瑟說「神聖生發」(Divinae processiones) 的起點是第一位格 (prima persona)。他強調第一位和第二位，並非兩個存有 (duo existentias / deux êtres)，而是兩個位格 (duo personas / deux personnes)。第一位是無原之原，所謂的「道生一」不能夠解釋為「理性」或「原理」生出「一」。而且第一位與第二位之間所謂的「生」(一生二)並不是一般的產生、製作的關係，而在第一位與第二位互愛之中 (amantes se mutuo) 呼出 (spirant) 第三位，即聖神。這三位從無創造萬有 (omnia ex nihilo producerum, produced all from nothing)。後面的段落他逐句說明上述這段摘自老子的文句。<sup>39</sup>手稿中他也以中文解釋有關三與一的問題：「一與一為二，二與一為三。一之所起，有一而無形。夫一之所起，起於至一，非起於無也。道之無偶，無偶則一而已矣。故曰：道生一。」<sup>40</sup>回歸起始點：「道生一。」<sup>41</sup>視道為「無原之原」。<sup>42</sup>根據該手稿欄邊的中文注釋，他意圖將「一二三皆指事，非疊一而為三。蓋一之為道，無所不貫。二即一也，三即一也」來解釋上文的實心黑點三角符號 (⬤) 與太極「含三為一」的意義。<sup>43</sup>字義的解釋根據是：「形可象曰象形，非形不可象者，指其事，曰指事。」<sup>44</sup>

前述馬若瑟《經傳遺迹》引用實心黑點三角符號 (⬤)<sup>45</sup>時以西方文字說明「在這個 ⬤ 符號底部，有三個點，中間則是介於底部和至高，我們理解為二」，以及他所謂「一與一為二，二與一為三，一即三，三即一也」的兩段文字，筆者可以合理推測他是利用巴斯卡 (Blaise Pascal, 1623–1662) 三角算數 (參附錄二) 或中國數學史上的所謂的「賈憲三角」(參附錄三) 來解釋太極和《道德經》中的三一問題。<sup>46</sup>巴斯卡的三角算數應該在 1654 已經提出，在歐洲引起相當大的關注，但直到 1665 年才在巴黎出

<sup>39</sup> 馬若瑟對這段文句的翻譯，尤其是其中有關父、子、聖神三個位格之間的關係，與天主教三位一體教義的論述方式一致。這個問題茲事體大，本文僅作脈絡性的追索與重建，未來擬另闢專文詳細討論。

<sup>40</sup> Prémare, *Vestigia*, p. 41.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid., p. 42.

<sup>43</sup> Ibid., p. 39.

<sup>44</sup> Ibid., p. 38.

<sup>45</sup> 本文討論到兩種三角符號，我們在中文說明時使用「實心黑點三角符號」指 ⬤，「三角符號」指 △。

<sup>46</sup> 南宋楊輝在其《詳解九章算法》中引述了北宋賈憲的《釋鎖算術》，故又名「賈憲三角形」。參見洪萬生：〈中西「巴斯卡三角」的比較研究：1000–1700〉，《思與言》第 19 卷第 6 期 (1982 年 3 月)，頁 29–42；郭書春：〈賈憲的數學成就〉，《自然辯證法通訊》1989 年第 1 期，頁 53–61；郭書春 (主編)：《中國科學技術史·數學卷》(北京：科學出版社，2010 年)，頁 422；傅海倫：〈從「賈憲三角」看數學史在數學教育中的作用和價值〉，《數學傳播》第 27 卷第 1 期 (2003 年 3 月)，頁 85–90。



版了 *Traité du Triangle Arithmétique, avec quelques Autres Petits Traitez sur la Mesme Matière* 這本書。此外，與馬若瑟同時在雍正二年遭遣往廣州的聶若望和巴斯卡的家族有密切關係，他的教母正是巴斯卡的妹妹 Gilberte Pascal (或稱 Madame Périer)，她曾經為其兄出版傳記《巴斯卡生平》。<sup>47</sup> 如果聶若望因此熟稔巴斯卡的三角算學的話，並不令人意外。再進一步說，當兩人同遭遣往廣州的這段期間內，都正在翻譯與研究《道德經》，如果馬若瑟因此而引巴斯卡三角作為三一論的解釋，也是極有可能的。當然，筆者也必須考慮馬若瑟在 1714 年奉召進京，<sup>48</sup> 而在他抵達北京之前，學貫中西曆算的梅文鼎 (1633–1721) 已經在《少廣拾遺》(1692) 一書中引用了「開方求廉率作法本原圖」來解說所謂的賈憲三角算數。<sup>49</sup> 至於到底馬若瑟是受到巴斯卡的影響，或是受到康熙時期中國數學家對賈憲三角的介紹所影響，甚至兩者皆有，目前沒有直接的證據來判斷。<sup>50</sup>

另外一個值得關注的面向是馬若瑟對於三一論的解釋，明顯與《易經》與八卦的二進位，既同而又異。因為在《易經》中，「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，是二進位算數；而馬若瑟在論及《道德經》中的三一問題時，所用的是三角算數。<sup>51</sup> 基本上，筆者認為馬若瑟所引用的數理似是利用了三角公式作為解讀經文的工具。至於是受西方或中國的算學影響，目前尚無法確認。必須注意的是，無論是河圖的五行生成圖式的算數：「一六共宗水，二七同道火，三八為朋木，四九為友金，五十共守土」，或是洛書的九宮圖式的算數：「戴九履一，左三右七，二四為

<sup>47</sup> Madame Périer, *La vie de Monsieur Pascal*, in *Pascal: Œuvres complètes*, présentation et notes de Louis Lafuma (Paris: Seuil, 1963), pp. 17–33. 此傳記亦收入 E. Havet, *Pensées de Pascal* (Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1891), pp. 37–72。參考 Déhergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, p. 187。

<sup>48</sup> 馬若瑟 1699 年抵達廣州，1714 奉召進京，1724 被流放至廣州。他被稱為「符象論者」(Figuriste)，曾在 1726 年被傳信部以「他歌頌中國《易經》而有損《舊約》的崇敬」(il détruit la vénération pour l'Ancien Testament en exaltant le livre chinois *Y king*) 為由被召回。不過，我們不能確定他這個時期是否確曾返回歐洲，因為榮振華指出，他在 1724 年被流放至廣州之後，1733 年到了澳門。參見 Déhergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, pp. 209–11。

<sup>49</sup> 梅文鼎：《少廣拾遺》，收入《梅氏叢書輯要》(清刻本)卷十，頁二上。

<sup>50</sup> 康熙延聘多位專精數學的耶穌會士教授其西方曆算之學，並編纂如《算法纂要總綱》與《數理精蘊》等西方數學的著作，參見韓琦、詹嘉玲：〈康熙時代西方數學在宮廷的傳播——以安多和《算法纂要總綱》的編纂為例〉，《自然科學史研究》2003 年第 2 期，頁 145–56。值得一提的是，康熙曾撰〈三角形推算法論〉，被視為當時「西學中源」說的關鍵文獻，詳見祝平一：〈伏讀聖裁——《曆學疑問補》與〈三角形推算法論〉〉，《新史學》第 16 卷第 1 期 (2005 年 3 月)，頁 51–84；王揚宗：〈康熙〈三角形推算法論〉簡論〉，《或問》第 12 號 (2006 年 12 月)，頁 117–23。

<sup>51</sup> 馬若瑟和聶若望對賈憲三角或巴斯卡三角的三角算數，與白晉和萊布尼茲等對《易經》術數的二進位算數，在中西術數及其形上學的詮釋與會通上，貢獻可謂互相輝映。

肩，六八為足，五居中央」，均與此處馬若瑟所用的三角算數不同。<sup>52</sup> 如果說馬若瑟手稿中的實心黑點三角符號  $\blacktriangle$  與河圖洛書有相關性，那麼最接近的圖像應該是在李光地的《御纂周易折中》一書中有「加倍變法圖」（參附錄四），此圖所示的正是賈憲三角。<sup>53</sup> 實際上，馬若瑟與聶若望兩人的老師兼前輩，直接奉太陽王路易十四前來的國王數學家耶穌會士白晉，在此前曾奉康熙之命研究《易經》，他對前述兩人的影響甚大。白晉也曾經引用三角算數的圖像來研究《易經》。根據柯蘭寬的《耶穌會士白晉的生平與著作》一書所提供白晉手稿中的繪圖，可以看見圖的左上角正是「開方求廉率圖」，也就是賈憲三角。<sup>54</sup> 不過在李光地的書中，此三角算學的圖像裡有關詳解算數的中文說明，例如「左為積數」、「右為偶算」、「三除」、「平方」和「三乘方」等字樣，均被刪除簡化，僅圖形與數字被保留。

有關前述實心黑點三角符號  $\blacktriangle$ ，馬若瑟在其《六書實義》中也有詳細解釋。<sup>55</sup> 《六書實義》有「折中翁」序，署記作於康熙庚子年（1720）；跋文則署名「知新翁」，作於康熙辛丑年（1721）。全文大約六千多字。儘管作者欄作「書生問，老夫答，溫古子述」，實際上是馬若瑟以自己不同署名，採問答體方式著作的書籍。至於「折中翁」與「知新翁」，目前沒有直接證據可以指出實際身份。雖然，「折中」二字令人聯想到李光地的《周易折中》，不過，如果考慮到馬若瑟常用不同名義採問答體方式自問自答的寫作風格來推估，這兩位不同署名的序跋作者，可能也是馬若瑟本人。從「折中翁」的序言提到「余於字學六書，慕其法而究其義，蓋二十餘載矣」等文字來推測，馬若瑟於1698年抵達澳門，1699年抵達廣州。如果他抵達澳門後即開始鑽研漢字，而此序撰於1720年，則他確實已有二十年的漢字研究功力。根據《六書實義》，馬若瑟明確地表達他對於六書中的指事的特別重視與研究興趣，他說道：

妙哉指事！其無形無象而萬象萬形所出之原乎？其書簡，不過、一＝≡二二 | 七文而已。其體尤簡，不過、一點畫而已矣。、者，古文主字，即主宰也。一＝≡者，大異乎弌弌弌等字。俗書以二三為＝≡，謬甚。一＝≡之畫，無大小之分，無長短之別，皆含三點焉。<sup>56</sup>

<sup>52</sup> 參見朱熹：《周易本義》，文淵閣《四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1976年），〈圖目〉，「河圖圖」，頁一下；「洛書圖」，頁二上。

<sup>53</sup> 參見李光地：《御纂周易折中》，文淵閣《四庫全書》本，卷二一，頁六三上、二十上至二五上。另外，可以參考同時期易學家如胡渭（1633–1714）的《易圖明辨》（1714）和胡煦（1655–1736）的《周易函書》，書中皆有對《易經》象數的詳細申論。相關討論亦可見鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年）。

<sup>54</sup> Claudia von Collani, *P. Joachim Bouvet, S.J.: Sein Leben und Sein Werk* (Nettetal: Steyler, 1985), pp. 144–46, 165–71.

<sup>55</sup> 溫古子：《六書實義》，法國國家圖書館中文部藏，古朗氏編號906；收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦（合編）：《法國國家圖書館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2009年）。

<sup>56</sup> 同上注，頁456–57。

這裡馬若瑟對於一二三的筆畫有特別詳細的說明。他認為，依據中國古字的書寫方式，一=≡皆含三點，長短一致。二為一的上方有兩點，二為一之下方有兩點。這裡說的就是前文提到的實心黑點三角符號  $\blacktriangle$ 。他又說這個直豎的「|」，古文指「上下通也」。<sup>57</sup>而他認為，「、一=≡」這四個字既然是「指事」，那麼就不可被分割。其中「、」指涉「主宰之體」，而「一=≡」則是指涉「主宰之位」。他接著強調：「體是體，位是位，然位不離體，體不離位。」反覆說明三位一體中的位和體之間奧妙複雜的關係。<sup>58</sup>馬若瑟在《六書實義》與他在《經傳遺迹》中對於指事的討論有類似之處。另外值得注意的是，上述引文中所謂的「一=≡之畫，無大小之分，無長短之別，皆含三點焉」，大抵可以說，馬若瑟認為「一=≡」實為通俗寫法，原並非一直線，而是由點組成。如果透過圖像來理解，這個「一=≡」也許正可以用前文馬若瑟所提的實心黑點三角符號  $\blacktriangle$  來表示。此外，馬若瑟將此與中國古書裡的「神三一」(Spiritu trino et uni) 連結，<sup>59</sup>並解釋說：「道、一=≡之所指者此也。曰『道立於一』，非是道獨得一而無=≡。乃一者，太一也，非一=≡之一也。『立於一』云者，是道含=≡位，而立於一體，而古者所謂太一含=≡，太極含=≡為一，古傳所云：『天子祀神=≡一於郊』，皆指此含=≡為一之真宰云耳。」<sup>60</sup>他在《六書實義》也舉出這個三角符號  $\triangle$ ，<sup>61</sup>實為中國古人用來比擬「生萬物之三」的符號：

曰「一生=」，=指耦位，而生云者，是乃生如已之之意，非一上疊一為=也。曰「=生=」，=指奇位，而=非指耦位，乃一與=相合而共生=。而生有互愛同發之之意，非=上疊一為之也。曰「=生萬物」，=非指奇位，乃一=≡合旨而生物。而生有均同造成之之意。古人借  $\triangle$  以擬生萬物之=一，乃敬而祭之。「 $\triangle$ 」(秦入切集)字本訓三合也，象三角之形。口卍品日晶晶  $\llcorner$   $\lll$  等字，同體也，非獨體也，故不如  $\triangle$ 。 $\triangle$  字，獨體也，非一體也，故不如一=≡。夫口卍品中艸艸等，猶與  $\triangle$  不可比，而況與一=≡乎？許氏解之，猶不訓數，解「品」、「艸」等，始訓眾中也，眾口也。而於四云，象四方之形，从口、从八。八者，別也。有四焉則可別。口者，四方也，象形。有形

<sup>57</sup> 同上注，頁457。

<sup>58</sup> 同上注，頁458-59。

<sup>59</sup> Prémare, *Vestigia*, p. 49. Archivum Romanum Societatis Iesu 藏有一份作者不明的手稿：Latina interpretatio veterrimi libri dicti 易 Y cum *Prolegomenes sur L'Y Kim*，編號 Jap. Sin. I-22。比對筆跡及內容，推測作者應該是馬若瑟。這份手稿第1章第23頁討論到「太極含三為一」和「神三一」，說明這裡也以  $\triangle$  這個三角符號作為補助，來解釋前述兩句話。

<sup>60</sup> 溫古子：《六書實義》，頁464。

<sup>61</sup> 這個十八世紀初的索隱派論點，在十八世紀末由韓國英繼承並延續(詳後)。另外，馬若瑟將這個符號與聖人(三位的第二位)比附，相關論述參見潘鳳娟：〈翻譯「聖人」〉；Feng-Chuan Pan, "Translating the Saint: Joseph de Prémare's Figurist Torque of Chinese from Decem to Crucem"。

焉，則可分，故四从口从八。據此則古典所載四方、四海、四國、四函，皆是眾數之意，猶萬方、萬國焉耳。而老子云「≡生萬物」，或云「≡生四物」，本無以異也。<sup>62</sup>

前文提及馬若瑟的《經傳遺迹》和《六書實義》中有關三一的討論及其所引用的中文注疏文字，筆者在聶若望的譯本裡發現了一些共同性。首先，在《道德經》第十四章有關「夷」、「希」、「微」的解釋，兩人共同引用了唐朝李榮對同一段經文的注解：

三者，希、微、夷也。俱非聲色，並絕形名。有無不足詰，長短莫能議。混沌無分，寄名為一。一不自一，由三故一；三不自三，由一故三。由一故三，三是一三；由三故一，一是三一。一是三一，一不成一；三是一三，三不成三。三不成三則無三，一不成一則無一。無一無三，自叶忘言之理；執三執一，翻滯玄通之教。<sup>63</sup>

馬若瑟對李榮這段文字的理解如下：

夷、希、微此三者，沒有聲音、沒有顏色、沒有形象，沒有名字。如你探問其主體之有無，或完成與未完成，也是徒然；他們與混沌合而為一，借用一作為其名諱。這個一不是自己作為一，他之所以是一，因為他是三。同樣的，這個三不是自己作為三，他之所以是三，因為他是一。因此，這個三是一個一三。他是一，因為三，所以這個一是個三一。假若這個一是個三一，因此他就不是個一一；假若這個三是三一，因此他就不是個三三；因此不是三個存有。不是一個一一，因此不是單一位格。是謂：他不是單一位格，不是三個存有，是一理性存有，超越一切言說。所謂：三與一的信仰，所以得知有一個更高的智慧之法。<sup>64</sup>

<sup>62</sup> 溫古子：《六書實義》，頁465–67。相似的討論也出現在馬若瑟的 *Vestigia* (pp. 38–49)。

<sup>63</sup> Prémare, *Vestigia*, p. 45. 這一段是李榮對《道德經》第十四章的注解，轉引自焦竑：《老子翼》，文淵閣《四庫全書》本，卷一，頁二九上。

<sup>64</sup> Prémare, *Vestiges*, p. 95: “Les trois *y, hi, ouei*, n’ont ni son, ni couleur, ni figure, ni aucun nom. C’est en vain que vous interrogez, à leur sujet, l’être et le non-être, en vain vous consultez le parfait et l’imparfait: ils sont unis dans un chaos spirituel et ils s’appellent d’un nom emprunté: *Unité*. L’Unité n’est cependant pas Unité par elle-même, mais elle est Unité parce qu’elle est *Trinité*. De même la Trinité n’est pas Trinité par elle-même, mais elle est Trinité parce qu’elle est *Unité*. Cette *Trinité* est donc une *Unité trine*. Elle est Unité parce qu’elle est Trinité, donc cette Unité est une Trinité *une*. Si l’Unité est une Trinité *une*, elle n’est donc pas une Unité *une*. Si la Trinité est une Trinité *une*, elle n’est donc pas une *Trinité trine*; donc ils ne sont pas trois êtres; ce n’est pas une *Unité une*, donc il n’y a pas une seule personne. Dire: il n’y a pas une seule personne, ce ne sont pas trois êtres, c’est être uni à la raison qui surpasse toutes les paroles. Dire qu’il y a à la fois Trinité et Unité, c’est savoir ce qu’il y a de plus élevé dans la loi de Sagesse.”



也就是說，對馬若瑟而言，《道德經》中這非聲色、無形名的「夷」、「希」、「微」，「無一無三」又同時「執三執一」，這就是至高者。他不是三個存有，也不是一個位格，而是「三一」。馬若瑟在《六書實義》中也引述李榮注解的部分文句，不過他並未提到「夷」、「希」、「微」，而是針對「三一」的問題提出詮釋。論述相當長，茲節引部分段落如下：

一者，非＝非≡，而為＝≡之本。＝者，非一而為一之所生。≡者，非一非＝，而為一與＝之所發。有一斯有二，有一與＝斯有≡，無先後之時，無尊卑之等，無大小之殺。非形而形形，非象而象象，非數而數數，無始無終，而為萬物之終始。論其純神之體，則自為不貳；論其同等之位，則有一有＝有≡。此吾所謂書契有、，以指其妙體；有一＝≡，以指其尊位。、者，千文萬字所從始，而自無所資始。字字文文，皆、之所體，而無壹文如、之至純，是表真宰為千神萬形所由生，而自無所資生。神神形形，皆真宰之所體，而無壹物如主宰之至純。其體雖至一，而其位則≡。知其妙體不貳，而其寶位成≡。則一是＝一，知其位成≡，而體自獨。則＝是一＝，知一體非一位，≡位非≡體。則果無一無≡，而無言可言。知實有≡位，而≡位共為一體，則執≡執一，而真宰之道凝焉。<sup>65</sup>

綜觀上述馬若瑟所說的內容，基本上是指向三位一體的上帝，以「、」作為源頭，也正是實心黑點三角符號⬤頂端的黑點，那正是「三一」的「一」，是萬有的起點。他所謂的「書契有、以指其妙體，有一＝≡以指其尊位」，以及「其體雖至一，而其位則≡」，則是引入了初代教父對至高者屬性的神學詞彙和觀念，並且在中文六書的指事中尋獲這三一上帝的表徵符號。他使用中國的理學用語，總結說這位至高者「其妙體不貳，而其寶位成≡」。馬若瑟在其中西文著作裡的言論，交織著兩種傳統裡最關鍵的思想內涵和詞彙融合。

筆者比對了聶若望與馬若瑟所引用的李榮注疏，發現聶若望前三分之二的譯文意義與馬若瑟的翻譯相近，<sup>66</sup>不過最後兩句「無一無三，叶忘言之理。執三執一，翻滯玄通之教」，翻譯卻有差異。並且，聶若望提供了兩種翻譯，第一種翻譯如下：

<sup>65</sup> 溫古子：《六書實義》，頁459–60。本文以《道德經》翻譯為主軸，以馬若瑟和聶若望的共同參考對象李榮為討論焦點，未能整合及深入研究馬若瑟的《六書實義》，尤其當中有關「三一」的問題，當另撰專文探討。另，雖然原稿有時混用了一般寫法的「二」、「三」，依馬若瑟該書上下脈絡，全數應該為長短一致的「＝」、「≡」。

<sup>66</sup> *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus*, pp. 31–33: “Tres isti, verbum Lene, subtiles, simplex et omnia continens, Isti, inquam, nec vocis sonum, nec colorem, (seu vulnis speciem) habent. Figurae (et materiae) ideam pariter hinc amove; quidquid humanis verbis exprimi aut nominari potest, hinc etiam exclude. Entis et simul non Entis profundae rationi scrutandae creata mens nulla par esse potest. Maioris et minoris differentia nulla debet (下轉頁266)

At de divino ente qui dixerit quod neque sit Unum, neque Tres; Ille novam fingit doctrinam, oblitus doctrinae ab antiquis traditae. Tu firmiter Triadem, firmiter simul Unitatem tene, Et ita revolve, ut effluere in neutram partem permittas, id est: ut Triadem ex Unitate eruas, Unitatem ex Triade, numquam ista sejungas; De divina Ente sublimissimam Traditam que ab antiquis, et ab ipsis per-vulgatam doctrinam habebis.<sup>67</sup>

但這神聖存有被認為既不是一也不是三。他創造的一個新的教義，已經被遺忘的古代教義。你堅持掌握這個三，同時也堅持掌握著一，然後如同在中立方允許其相通，也就是說，三出於一，一出於三，並不互相孤立。這最高存有，從古代傳下來的傳統，已經透過人能理解的通俗教義表達出來。

第二種翻譯如下：

Neque Unitas (nostrae similis) (neque) (nostre similis) Trias est, (sed Unitas simul et Trias) vera illa mysterium conciliandi ratio, sed ea quae captum omnem superat et ad quam explicandam humana verba deficiunt. Sed veram Triadem simul veram Unitatem licet incomprehensibilem si demas, totam pervertis sublimissimi, et ab antiquis nobis traditi hujus mysterii doctrinam.<sup>68</sup>

不是一（與我們相似）（不是）（與我們相似）三是，（雖然同時是一與三）這些奧秘真理，超越理智，或一切人類語言所能解釋。雖然，三的真理同時是一

〔上接頁265〕

hîe quaeri. Chaos indistinctum (nomen non habet) ideo ascitum ei tribuitur, (et ex indistinctione ipsâ) vocatur analogicè unitas. Analogicè dixi, neque enim unitas illa similis est unitati creatae numericae et individuae, sed Transcendens est, talisque ut ex multiplicitate exurgat. Unitas (ergo illa) esse non est Unitas; Ex Triade habet ut sit Unitas. Trias es se non est Trias; Ex Unitate est Trias. Ex Unitate est Trias; Ergo Trias est Unitas-Trias. Ex Triade est Unitas, Ergo Unitas est Trias-Unitas. Unitas est Trias-Unitas; Ergo Unitas non completur in Unitatis ratione per Unitatem, neque simpliciter et numerice est Unitas: Trias est Unitas-Trias, Ergo Trias non completur per Triasem in sua Triadis ratione, nec est numerica Trias. (Dices) Trias non complet illam Triadem, Ergo non est Trias. Unitas non complet Unitatem, Ergo non est Unitas. At de divino ente qui dixerit quod neque sit Unum, neque Tres; Ille novam fingit doctrinam, oblitus doctrinae ab antiquis traditae. Illa novam fingit doctrinam, oblitus doctrinae ab antiquis traditae. Tu firmiter Triadem, firmiter simul Unitatem tene, Et ita revolve, ut effluere in neutram partem permittas, id est: est Triadem ex Unitate eruas, Unitatem ex Triade, numquam ista sejungas; De divino Ente sublimissimam Traditam que ab antiquis, et ab ipsis per-vulgatam doctrinam habebis.” 聶若望以中文、拼音、拉丁翻譯三種語文並列方式處理，每一句均加數字。本文僅錄其拉丁翻譯，中文、拼音和數字部分省略。

<sup>67</sup> *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus*, p. 33.

<sup>68</sup> *Ibid.*

的真理，是如此難以理解，但是這奧秘的教義已經從古代傳給我們，儘管已經遭受扭曲。

馬若瑟強調一個更高的智慧之法，而聶若望則指出這三一論是從中國古代傳下來的真理奧秘。李榮為唐高宗時期重玄派的道家學者，著有《道德真經注》等書，<sup>69</sup>其思想的重要論據之一正是《道德經》中的三一論。值得一提的是，李榮對《道德經》的詮釋，傾向將儒家思想與道家融合，其中關鍵是將儒家的君子與道家的聖人做連結，呼應儒家忠孝、仁義等價值觀，迎合儒家君王統治的理論需求，被視為唐代將「道」政治化與儒學化的先驅。<sup>70</sup>前文所引馬若瑟和聶若望所參照的中國注疏家文字，基本上都是來自焦竑的《老子翼》。他們對李榮的背景乃至重玄派的思想有多少理解不得而知，原因是他們僅引用了李榮的注解，並無述及他的生平或思想。<sup>71</sup>不論是將「夷」、「希」、「微」與三一論詮釋為天主教三位一體，或者是將「聖人」與「王」解釋為三位格中的第二位，李榮《道德真經注》為馬若瑟和聶若望這兩位索隱派耶穌會士提供了延伸詮釋的基礎。不過，相對於馬若瑟的隱約寫法，聶若望則是直接將「夷」、「希」、「微」分別依序對應了天主教三位一體的三個位格。更有甚者，在引用了李榮注之後，聶若望還引用了其他幾位中國注疏家的文字，解釋「希」作為第二位格「聖言」為永恆理性或智慧 (*aeterna ratio seu sapientia*)、永恆之道 (*verbum aeternum*)<sup>72</sup>聶若望引用蘇轍的注解寫道：「蘇氏：古之聖人言出於希，行出於夷，皆因其自然，故久而不窮。」<sup>73</sup>他將「大音希聲」譯為 *magna vox Hi sonus*，同時使用音譯與意譯方式；「希」以拼音方式保留所譯原文，其餘三字則意譯。<sup>74</sup>儘管他將所挑選的十一章分為「最神聖三一」與「天主降生」兩個主題，對聶若望而言，《道德經》中有關「三一」與「夷」、「希」、「微」的教義實則一體兩面，並且與天主教至高者的神學內涵符應。

以下繼續看聶若望對另一處經文的討論：

<sup>69</sup> 有關李榮的生平與思想，參見胡興榮：〈李榮《老子注》的重玄思想〉，載陳鼓應(主編)：《道家文化研究》第19輯(北京：生活·讀書·新知三聯書局，2002年)，頁287-317；董恩林：《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》(北京：中國社會科學出版社，2002年)；呂慧鈴：〈李榮《道德真經注》思想研究〉(臺北：國立臺灣師範大學碩士論文，2006年)；林俊宏：〈李榮的重玄思想與政治論述——以《老子注》為核心〉，《政治科學論叢》第40期(2009年6月)，頁1-42。

<sup>70</sup> 董恩林：《唐代《老子》詮釋文獻研究》(濟南：齊魯書社，2003年)，頁116、132-33、141。

<sup>71</sup> 在聶若望的時代，李榮的老子注應該還處於散佚狀態。我們比對聶若望所引用的文字，應該是從焦竑而來的。至於李榮注，參見嚴靈峰(輯校)：《輯李榮老子注》(臺北：藝文印書館，1965年)。

<sup>72</sup> *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus*, pp. 32-33, 35.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 35. 在第十四章的注解，聶若望引用了焦竑《老子翼》對《道德經》第二十三章「希言自然」的蘇注，參見焦竑(撰)、黃曙輝(點校)：《老子翼》(上海：華東師範大學出版社，2011年)，頁59。

<sup>74</sup> *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus*, p. 35.

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

Motus Divini Principii producit unum. Primus (ille) producit secundum. Duo (isti) producunt Tertium. Tres (isti) producunt omnes Res (creatas).<sup>75</sup>

San sem van wě 三生萬物: id est Divini Principii motus producit unum (quo sensu hoc verè dicatur, explicabitur). Primus ille producit secundum. Duo illi producunt Tertium. Tres illi produxerunt omnia. Ex hoc Textu habes quod illud Principium quod Produxit omnia, sint Divini Entis tres Personæ, illæ haud dubiè, quæ in Textu 14.º vocantur Y 夷, Hi 希 wèi 微.<sup>76</sup>

聶若望解釋：創生萬物之源頭的道 (Divini Principii)，是三位格的存有 (Divini Entis tres Personæ)，無疑地，他的名字可以被稱為第十四章中的「夷」、「希」、「微」。聶若望與馬若瑟在對於「道」字的解釋，乃至於「夷」、「希」、「微」所可以與天主教至上神的名諱連結會通的作法，顯然是更為直接。尤其是三個位格一詞明確是以三一神學的語言來詮釋《道德經》。不僅如此，他對這三個位格與「夷」、「希」、「微」分別所屬亦有討論。首先看下列文字：

Atqui ex Textu supra citato Principium quod produxit cælum, terram et Res omnes creatas vocatur yeù 有: Ergo tres Personæ Divini Entis sunt illud quod vocatur yeù 有, seu quod appellatur Rerum omnium mater 有名萬物之母.<sup>77</sup>

「三生萬物」中的「三」是天地萬物生成的第一因 (Principium)，稱之為「有」。因此，這「神聖存有」(Divini Entis) 的「三位」(tres Personæ) 被稱之為「有」，或者被稱之為「萬物之母」(Rerum omnium mater)。在抄本另一處解釋《道德經》第二十一章有關「孔德之容，唯道是從」這一句話時，<sup>78</sup> 聶若望進而詮解「夷」、「希」、「微」與天主的三個位格之間的對應關係，其文字如下：

<sup>75</sup> Ibid., p. 44. 筆者暫時英譯為 “The impulse of the Divine Principle produces one. The first (this) produces the second. Two (those) produce the third. Three (those) produce all Things (created).” 注 75、76、77、79 英譯蒙 Wiel Eggen 神父協助修改，謹此致謝。

<sup>76</sup> *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus*, p. 12. 這段引文有點棘手，筆者暫時英譯為 “that is, the impulse of the Divine Principle produces one (in what sense this is actually meant, will be explained). This First brings forth the second. Those two produce the Third. Those three produced all. Out of this text you get that this Principle, which produced all, is the three persons of the Divine Being, those without doubt, which in the text of 14 º are called Y 夷 Hi 希 Wei 微.”

<sup>77</sup> *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus*, p. 12. 筆者暫時英譯為 “Now, as to the Text quoted above, the Beginning (first cause) that brought forth heaven, earth, and all created things, is called yeù (有): consequently, the three Persons of the Divine Being are that what is called yeù, or what is called the mother of all Things 有名萬物之母.”

<sup>78</sup> *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus*, p. 81: “Magna Virtus illa qua se visibilia in forma exhibit, Ipsamet in Interno prima principii motu suam habet originem.”



Kùm 孔 inquit est via y 夷 ad wei 微 abscondita inter colles. Saepe diximus y esse primam Divino in Ente Personam: wei 微 esse tertiam Personam. Quis modo non videt viam y 夷 ad wei 微 esse secundam Personam Divinum illud verbum quod in Evangelio de seipso dicit Ego sum via, veritas, et vita.<sup>79</sup>

「孔德」譯為大德 (Magna virtus)，而「道」則譯為第一原理 (Primum Principium)。「大德」的樣貌完全因應「第一原理」而運行。<sup>80</sup>接著，聶若望將注解引伸至「夷」、「希」、「微」的三位，指出所謂「孔」者，指「夷」到「微」，是此神聖存有的第一位。「微」是第三位。然而，其中未見的是三位中的第二位，就是福音書中指稱自己是「我就是道路、真理、生命」的那一位。這段話非常關鍵，在索隱派的詮釋裡，如此直接將《道德經》與三位格的每一位直接點名，在神學上算是相當前衛的。在筆者目前所見的文獻裡，聶若望的做法絕無僅有。

在確認了「夷」、「希」、「微」與三位一體的三個位格對應之後，聶若望更進一步探討第二位格在中國古代經典中的敘述。前文提到聶若望所挑選的十一章當中有七章是關於天主降生的描述。以下嘗試以第二十一及第二十五兩章為討論對象。首先，聶若望對居於四大之中的王者，亦即「一人」(Unitas-Homo)，多有著墨。以下先檢視聶若望所論的這部分文字：

有物混成，先天地生。……可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。(《道德經》第二十五章)

(Antequam) rerum chaos fieret, ante, inquam fuit Caeli et Terrae generatio. . . . Débet aestimari mundi mater. Nos non scimus ejus nomen. Caractere descriptus vocatur Tao. Improprrium est ipsi nomen, vocatur magnus, vel Unitas-Homo. Ergo Tao magnus, Caelum magnum, Terra magna, Rex etiam magnus. Intra eosdem terminus sunt quatuor magna. Sed Rex habitat Unus. Homo virtutem habet Terrae. Terra virtutem habet caeli. Caelum virtutem habet Tao, Tao virtutem habet Entis a se.<sup>81</sup>

筆者發現聶若望在對「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大」的詮釋裡，將先天地而生的「道」與「大」解作「一人」(Magna Unitas-Homo)。而「一人」實為天子自稱，應

<sup>79</sup> *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus*, p. 84. 筆者暫時英譯為“Kum says is the way y to wei hidden among the hills. We have often said that y is the first Person of the Divine Being; wei 微 is the third person. Who does not see from y 夷 to wei 微 is the second person that Divine word that says of itself in the Gospel: I am the way, the truth, the life.”

<sup>80</sup> *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus*, p. 81.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 87.

該就是指這位居於四大中間地位的「王」(Rex)。他在釋文旁注「Joan 16.28」(約翰福音第16章第28節)。<sup>82</sup>經查《思高本聖經》，這段聖經經文是：「我出自父，來到了世界上；我又離開世界，往父那裏去。」聶若望甚至說：「他正是這人、這王、這主，在他裡面有永恆道德的所有原理。……」<sup>83</sup>在此，他直接將這「王」視為天主教教義中那位降生成為人的三位一體的第二位，也就是降生的天主。於此，聶若望明確將中國古代經典內蘊含著象徵最神聖三一天主的三個位格全數「解碼」比附，與他這份手稿標題開宗明義的目標完全呼應。

聶若望這份《道德經》譯本所提出的中國古代對於神聖三一與天主降生奧秘是有所認識的宣稱，正是1700年法國索邦神學院定罪中國耶穌會士的條文之一。他的譯本完成時間是在1715年教宗克萊孟(Pope Clement XI)頒發諭令〈自登極之日〉(*Ex illa die*)，與1742年教宗本篤十四(Benedict XIV)在其〈自上主聖意〉(*Ex quo singulari*)諭令中重申禮儀禁令並進而禁止一切有關的討論之間。<sup>84</sup>在這樣的天主教氛圍裡，這份抄本在此後一個世紀裡塵封於檔案館內，直到1788年才又從廣州帶回英國。也因此歐洲人對於《道德經》全文的認識，必須等到十九世紀義大利的漢學家孟督及以及法國漢學家雷慕沙之後，才重新開啟討論。

### 「夷」、「希」、「微」與「神三一」：韓國英

天主教內的肅殺氣氛或多或少嚇阻了後來前往北京的耶穌會士韓國英(1760–1780在北京)對此經典的討論。在十八世紀末，無論是聶若望或是馬若瑟的文稿均未印行。雖然目前無法確定韓國英是否對聶若望這份譯本知情，不過他似乎在馬若瑟以三角算學並提出△符號來解釋太極的基礎上，進一步從中國字書來延伸討論箇中有關神三一的問題。從兩人的著作內容來看，確有部分關鍵元素相同，尤其有關三一與三角符號的討論和詮釋。作為介於索隱派耶穌會士聶若望、馬若瑟，和法國第一位漢學教授雷慕沙之間的承先啟後者韓國英，他的論點有必要一探究竟。<sup>85</sup>

韓國英在他〈論中國古代〉一文中介紹中國上古典籍時，<sup>86</sup>非常簡短地提到《道德經》，但語氣中透露不欲對此經典多加討論，因為看到其中含有一些「道士的教義之

<sup>82</sup> Ibid, p. 89.

<sup>83</sup> Ibid., p. 90: "Idem Homo et Rex ille, Dominus ipse Tao aeternum ipsummet omnium Principium. . . ." 筆者暫時英譯為 "He is the same man, and the King, the LORD, in him all the principles of the eternal Tao. . . ."

<sup>84</sup> Feng-Chuan Pan, *The Burgeoning of a Third Option: Re-reading the Jesuit Mission in China from a Glocal Perspective* (Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, KU Leuven, 2013), p. 10.

<sup>85</sup> 有關韓國英對於「神三一」的討論及他與後繼者雷慕沙的《道德經》翻譯，參見潘鳳娟：〈不可譯之道、不可道之名〉，頁83–86。

<sup>86</sup> "Essai sur l'antiquité des Chinois," in *Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Mœurs, les Usages, etc. des Chinois: par les Missionnaires de Pe-kin*, vol. 1 (Paris: Nyon, 1776), pp. 1–271.

外的其他東西」(nous y voyons autre chose que la Doctrine des Tao-sée)，又提到已經有一個翻譯寄回歐洲。<sup>87</sup>另外，韓國英在他〈論中國字的書信〉的長文中，<sup>88</sup>連結著《康熙字典》、《說文》、《六書精蘊》等字書裡關於被索隱為「入一」的「△」或「ㄤ」，與特別揭出論及「夷」、「希」、「微」的《道德經》第十四章，將它們解為「三一」的隱匿符象。<sup>89</sup>前述馬若瑟將△這個等邊三角形，視為「完全代表太極，而且它也是這非常神聖的三位一體的象形字」的論述，在韓國英的文章中獲得更進一步的申論。

從韓國英所論有關《道德經》第四十二章的一部分，及他對《道德經》第十四章的翻譯和解釋，筆者看到一些值得探討的內容。首先，針對「道生一，一生二，二生三，三生萬物」這句話，中文原文中的四個「生」字，分別使用不同的法文動詞譯出。第一個「生」使用了存在動詞 *être* (*est . . . par nature*)，將「道生一」譯為「道就其本性是一」(*Le Tao est un par nature*)。其後三個「生」字，分別譯作「第一個生(*a engendré*)出第二個，第二個製(*ont produit*)出第三個，第三個作(*ont fait*)出所有事物」。韓國英所翻譯的《孝經》法文本在論及父子「天性」時，對同一段文字的翻譯有所不同，第一句譯作“*Le Tao est vie & unité*”(道是生命與合一)，而後面的三個「生」的譯法則相同。<sup>90</sup>箇中涉及神學的關鍵在於「一生二」的「生」，譯作 *a engendré*，用了複合過去時的動詞時態來翻譯，指前者(一)過去已經給予後者(二)生命，「一」是「二」的生命源頭。然而，「道生一」的「生」字就在未譯出的處理方式之下，迴避了基督教初代教會所陷入的諾斯底靈知主義(Gnosticisme)的爭辯，或者也避免來自其他天主教會人士的抨擊。論到「夷」、「希」、「微」時，韓國英提出第三種譯法：

*Tao est vie, le premier a engendré le second, les deux ont produit le troisième, les trois ont fait toutes choses. Celui que l'esprit aperçoit [sic.], & que l'œil ne peut voir, se nomme Y; celui que le cœur entend & que l'oreille ne peut ouïr, se nomme Hi; celui que l'âme sent & que la main ne peut toucher, se nomme Ouei. Ne cherche point à pénétrer les profondeurs de cette Trinité; son incompréhensibilité*

<sup>87</sup> *Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Mœurs, les Usages, etc. des Chinois: par les Missionnaires de Pe-kin*, vol. 1, p. 54.

<sup>88</sup> “Lettre sur les caractres Chinois par le reverend pere. . . , De la Compagnie de JESUS,” in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois: par les missionnaires de Pe-kin*, vol. 1, pp. 275–323. 原文並未注明作者姓名，實為韓國英所作，詳見 Joseph Déhergne, “Une grande collection: Mémoires concernant les Chinois (1776–1814),” *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, vol. 72 (1983), p. 271。

<sup>89</sup> “Lettre sur les caractres Chinois par le reverend pere. . . , De la Compagnie de JESUS,” pp. 299–300.

<sup>90</sup> Pierre-Martial Cibot, *Hiao-King, ou Livre Canonique sur la Piété filiale*, in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois: par les Missionnaires de Pe-kin*, vol. 4 (Paris: Nyon, 1779), p. 47.

vient de son unité. Au-dessus d'elle il n'y a point de clarté, au-dessous il n'y a point d'obscurité, elle est éternelle, ineffable, &c. Les Tao-sée appellent *Y, Hi & Ouei*, *Ye-san*, l'unité, trinité, ou plus littéralement peut-être *un trois*.<sup>91</sup>

道是生命，第一個生出第二個，第二個製出第三個，第三個作出所有事物。靈的感知，眼不能看，稱之為夷；心的聲音，耳不能聽，稱之為希；魂的感覺，手不能觸，稱之為微。勿嘗試浸入三一的深處，其內之合一無法理解的。在其上，沒有清晰；在其下，沒有黑暗。他是永恆的、不可言說的等。道士說這是「夷」、「希」、「微」、「一三」，或者更直白地說是「一個三」。

首先請注意，韓國英將《道德經》第四十二章的前三句與第十四章有關「夷」、「希」、「微」的相關文字混合在相同段落。從韓國英採取的「道就其本性是一」、「道是生命與合一」和「道是生命」這三種翻譯，並且徵引道士的言論，指稱「夷」、「希」、「微」三者為「一三」(*Ye-san*) 或者就字面意義也許可以合而為一地說是「一三」(*un trois*)，諸如此類的作法，將中文原文裡不同脈絡的文字，重構而成一個與天主教三一神學相符應的完整論述。在同一篇文章中，韓國英再一次將《道德經》第十四章的文字完整翻譯引用，此處論及「夷」、「希」、「微」(*Khi-Hi-Ouei*) 時的拼音法不相同，並且對三一的解釋相當值得注意。在這段文字裡，韓國英不僅解釋這三一是永恆的，是靈、心和魂的結合體，指出那是一個「沒有形象的符號、非物質的符號」(*une image sans figure, une figure sans matière*)，更是「智慧的起源」(*un commencement de sagesse*)。<sup>92</sup>

儘管與馬若瑟以三角符號表徵太極  $\triangle$  並引巴斯卡三角(賈憲三角)的算學予以解釋不完全相同，但與馬若瑟將  $\triangle$  與古代天子郊祀「神三一」，並視之為「含 $\equiv$ 為一之真宰」的詮釋相似，韓國英進一步從中國字書引證入手來解釋與討論  $\triangle$  符號與三一的論題，並且將  $\triangle$  當作為智慧之源的「符號」。他說道：

... le caractère  $\triangle$  pourroit avoir été chez les anciens Chinois le symbole de la très-adorable Trinité. Car outre que les paroles que je viens de citer, donnent lieu de le penser, on trouve dans les anciens livres une foule de textes qui font croire que les anciens Chinois connoissoient ce grand mystère. Le livre *Sée-ki* dit: *Autrefois l'Empereur sacrifioit solennellement de trois en trois ans, à l'esprit Trinité & Unité* 神三一. *Chin-san-ye*. On connoît en Europe le fameux texte de Lao tsée, Tao est un par nature.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Cibot, "Essai sur L'antiquité des Chinois," p. 142.

<sup>92</sup> Ibid., p. 300.

<sup>93</sup> Ibid., pp. 299-300.



△ 這個字可能早已經存在古代中國，這是那最可敬的三一的象徵。因為除了我剛才所引用的內容之外，我從這些古籍各種發現中所獲得的思考是，古代中國人認識這個偉大奧秘。《史記》記載：「在過去皇帝每三年莊嚴慎重地向神三一（又三又一的神靈）獻祭。」我們都知道的在歐洲已經相當有名的老子文本：道的本質是一。

就這樣，他又回到老子的道，並視之為中國自古已經行之有年，由天子作為代表的祭祀禮儀中，那位被崇敬的對象。韓國英指出這個 △ 符號，由「入」(entre, pénètre) 與「一」(un) 二字合成，並將此字與三一神作聯想。他指出，根據《康熙字典》，這個三角符號象徵「合一」(union)，而《說文》則指「三凝聚為一」(troi unis en un)。<sup>94</sup> 韓國英引用明朝魏校《六書精蘊》(Lieou-chou-ting hoen) 中的這三角符號並解釋如下：<sup>95</sup>

△ signifie union intime, harmonie, le premier bien de l'homme, du ciel & de la terre, c'est l'union des trois Tsai. (Tsai, signifie principe, puissance, habilité, dans le Tao); car unis, ils dirigent ensemble, créent & nourrissent.<sup>96</sup>

△ 意指內在的統一，和諧，人、天及地的第一善，這是三才合一（才意指在道中的原理、權柄、能力）；因為一，他們共同前進、創造和滋養。

這祭祀對象不僅是文字，更是匯聚在天地人三才的高點，<sup>97</sup> 同時又臨在於受造萬物全體之中的「一」，也就是他所謂的「神三一」。在韓國英這裡，道做為生命之源、更是持續滋養萬物的那一位，是與萬物同在的那一位，也是中國上古天子祭祀的那一位。而「神三一」則典出《史記·封禪書》的「古者天子三年壹用太牢祠神三一：天一、地一、太一」。<sup>98</sup> 韓國英從中國注疏家的解釋，認為在古代中國這個 △ 與耶穌會的

<sup>94</sup> 韓國英在文末附了一份中文字表並標注法文翻譯，也有一個三角符號，不過他在頂端注記了法文“Union”，則是中文原文所沒有的。見 Cibot, “Essai sur L'antiquité des Chinois” 第 486 頁後附錄的 Tchouen-Tsée, p. iv。

<sup>95</sup> 魏校(1483–1543)，弘治十八年(1505)進士，《六書精蘊》刊於嘉靖十九年(1540)，參見「數位典藏與數位學習聯合目錄」：<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/07/e8/91.html>。其生平簡介參見國家教育研究院「教育大辭書」：<http://terms.naer.edu.tw/detail/1315305/>（檢索日期：2014年12月3日）。

<sup>96</sup> Cibot, “Essai sur L'antiquité des Chinois,” p. 299. 中文原文出自魏校：《六書精蘊》，卷一〈象數〉，頁十二下至十三上。

<sup>97</sup> 此處韓國英所提供「才」字為天地人三才的解釋應該是根據《易·繫辭下》：「《易》之為書也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六，六者非他也，三才之道也。」見王弼(注)、孔穎達(疏)：《周易正義》，《十三經注疏》本(臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年〔1815〕南昌府學刊本，1955年)，卷八，頁二二上。

<sup>98</sup> 《史記·封禪書》：「亳人謬忌奏祠太一方，曰：『天神貴者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一東南郊，用太牢，七日，為壇開八通之鬼道。』於是天子令太祝立其祠長安〔下轉頁274〕」

三一神之間，有一個象徵連結，可以從中國古代文獻中，相信中國古人具備對於崇敬這個至神聖三一的偉大奧祕的知識。<sup>99</sup>並且，馬若瑟未刊行的中文手稿雖然塵封多年，但他已經提到的中國古代天子郊祀「神三一」的索隱詮釋，就在韓國英以法譯、漢字與拼音三語並列方式引用的關鍵概念“*l'esprit Trinité & Unité* 神三一. *Chin-san-ye*”，透過法文著作的出版而流傳歐洲學界。

### 結語

早期耶穌會士有關老子與《道德經》的解釋與翻譯，從最初的與道士在儒釋道三教合一脈絡裡譯釋道家的利瑪竇，到龍華民首先將老子的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」在其《論中國宗教的幾點問題》中披露之後，以1687年柏應理等人所翻譯的《中國哲學家孔子》作為轉捩點，從負面的、迷信的方式，轉而到相對中性的方式引介道家思想。十七世紀至十八世紀初期的索隱派耶穌會士，尤其是馬若瑟與聶若望，則將「夷」、「希」、「微」與「三一」兩組概念與天主教的神哲學比附與會通，並視之為三位一體天主的不同位格。十八世紀晚期身處北京的韓國英，面對相同的概念，卻又迴轉至中國上古天子祭祀對象「神三一」為其中心來討論；不具體指涉三位的個別位格，而聚焦於那統一的至高者，並強調其於天地萬物創生、化育與滋養的能力與根源性。就學術發展史的角度而言，他們的貢獻或者也可以被視為古今中外眾多道家注疏與詮釋的一部分，可以說是一種來自早期耶穌會士融會中西思想的詮釋。他們在翻譯與詮釋《道德經》的過程裡，參考了至少如唐代重玄派道家學者李榮、宋代蘇轍以及明代的焦竑等多位學者對老子的詮釋。我們也可以從他們對於中國古代文字、經典和理學的鑽研成果，如馬若瑟之自稱為「溫古子」和「醇儒」，體會到他們在中國古典研究過程中匯聚中西多重學術傳統的身份認同。從「夷」、「希」、「微」、「三一」到「神三一」這轉換之中，也可以觀察到韓國英在早期耶穌會士有關《道德經》詮釋的發展進程中如何承先啟後。

此外，儘管馬若瑟與聶若望的手稿並未刊佈流通，但是韓國英的作品卻於十八世紀後期正式在法國出版發行。他們以歐洲語言撰述的《道德經》詮釋也流傳歐洲學

〔上接頁273〕

東南郊，常奉祠如忌方。其後人有上書，言『古者天子三年壹用太牢祠神三一：天一、地一、太一』。」其中「古者天子三年壹用太牢祠神三一：天一、地一、太一」又見《史記·孝武本紀》、《漢書·郊祀志上》、《太平御覽·祭禮中》。見司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷二八〈封禪書〉，頁1386；卷十二〈孝武本紀〉，頁456；班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷二五上〈郊祀志上〉，頁1218；李昉等：《太平御覽》（北京：中華書局，1960年），卷五二五〈禮儀部四〉，頁七上。

<sup>99</sup> Cibot, “Essai sur l’antiquité des Chinois,” pp. 300–301: “. . . les anciens Chinois ayant quelque connoissance du mystere adorable de la très-sainte Trinité.”

界，進而匯入西方的學術脈絡。雖然耶穌會 1773 年解散，韓國英仍居住北京，繼續為中國耶穌會的工作努力。這位被稱為北京最後耶穌會士之一的韓國英的著作，透過法國皇室支持的《關於中國之記錄》系列叢書出版，不久之後他的論點即受到法國漢學教授雷慕沙的注意。雷慕沙在他的《道德經》節譯本 *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe Chinois du VI.<sup>e</sup> siècle avant notre ère* 中，藉由對《道德經》其中五章的翻譯與討論，總結道家思想與上帝名諱的連結，直接將「夷」、「希」、「微」解作對上帝聖名 IHV 的稱謂，<sup>100</sup> 他這些研究就是從韓國英這對於「夷」、「希」、「微」的強調與引述做為起點展開的。儘管雷慕沙的《道德經》翻譯與索隱派耶穌會士的詮釋仍有歧異，他大抵繼承了他們對「夷」、「希」、「微」與三一的會通。<sup>101</sup>

至於這份韓國英過世之後才從廣州寄回大英帝國的聶若望譯本，塵封在圖書館內超過兩個世紀，雖曾有人聞問，但因未受肯定而持續在歷史中沈默，直到二十一世紀末才被柯蘭霓、Harald Holz、Konrad Wegmann 三位學者整理《道德經》第一章而為學界所知。筆者於此諸學者的成果上，進而於歷時性的追索之中，串連起十七至十八世紀早期耶穌會士對道家與《道德經》翻譯的貢獻，以及他們對十九世紀法國與英國漢學界的道家研究的密切牽引。值得一提的是，受韓國英啟發的雷慕沙，卻也標示著韓國英的努力雖是此等索隱方法的高峰，卻也是反轉向下的起點。如前言已及，早期西方的《道德經》翻譯與詮釋在十九世紀之後開始出現分流。雷慕沙對索隱派耶穌會士的繼承，在十九世紀前半葉其身後兩位傑出門生儒蓮與馮鐵卻展開了一場兄弟鬩牆之爭，並因此派生出漢學與比較宗教（哲學）的兩條路線，不再延續索隱派的作法。儒蓮並且扮演了介於耶穌會士與新教傳教士兩造的媒介角色，繼承開新地影響了湛約翰和理雅各等許多英文世界的翻譯與詮釋。十九世紀末，在《中國評論》的平台上，更展開一場為期三年左右，介於傳統尊古的理雅各與年輕疑古的翟理斯這分屬於兩個世代漢學家之間有關老子真偽的學術論戰，使西方的《道德經》翻譯與詮釋再邁向一個新的里程碑。這震盪於中西學術脈絡裡，歷史時空之間的後續發展，礙於篇幅，筆者擬另闢專文再詳細討論。

<sup>100</sup> Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe Chinois du VI.<sup>e</sup> siècle avant notre ère* (Paris: Imprimerie Royale, 1823), pp. 40, 44.

<sup>101</sup> 詳見潘鳳娟：〈不可譯之道、不可道之名〉，頁 55-115。

附錄一：聶若望《道德經》譯本前十一章之說明<sup>102</sup>最神聖三一 (SS.<sup>me</sup> Trinitatis)

章序	內容說明	備注
1	<p>23頁的篇幅，第1頁是兼有中文字、拼音及翻譯的「正文」，其後是近3頁的「釋文」，「注解」佔18頁，其中4頁附有長段的邊注。</p> <p>在第一章中，譯注者在「道」、「名」的概念規定及作用影響的形而上學意涵中，肯定此章的深刻哲學內涵。從他以 <i>ratio</i> 來翻譯「道」字，可見他對於老子學說中的形而上思辨的積極肯定。但他強調「無名天地之始，有名萬物之母」應以「無，名天地之始；有，名萬物之母」斷句。譯注者長篇累牘地申說從無到有的創「生」和從「道常無名」到「始制有名」的發生過程，為第四十二章「道生一，一生二，二生三，三生萬物」及第十四章「夷」、「希」、「微」的密契三一神學，準備了一個《道德經》互文的明確證據。</p>	
14	<p>約10頁篇幅，有2頁多的「注」，有邊注的7頁中5頁上頭寫滿邊注，並引錄、翻譯一段李榮注的文字（約佔2頁多）。</p> <p>第十四章由於有對於「道紀」為「夷」、「希」、「微」「此三者」的論斷，於此即承接在第一章中對於有、無發生的「一、二、三」的宇宙發生秘義（也稱作第十四章中的「夷」、「希」、「微」）直接作進一步的闡釋。</p>	<p>在聶若望的時代，李榮的老子注應該還處於散佚狀態。細察他所引用的文字，應該是從焦竑而來的。和馬若瑟一樣，聶若望整段抄引李榮以三和一的辯證來注「夷」、「希」、「微」三句本文，用以將「夷」、「希」、「微」三字分屬到三個位格上去。這個「三一」的論證，實即是貫串此一譯本，乃至索隱派耶穌會士尋繹老子《道德經》中原始啟示的神學和哲學興趣。</p>
4	<p>約8頁篇幅，注解有5頁多。</p> <p>在這一章的譯注裡，他描述「道沖而用之」的性和能，但譯者在「吾不知其誰之子，象帝之先」中讀出道及上帝，因其所描述「道沖」的恍惚光景即是對於天主的描寫。</p>	
42	<p>第四十二章約有5頁，譯解3頁，注2頁。</p> <p>第四十二章本來是從發生過程來反觀道以委屈而成就的「教」義，但因其中的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的創造生成印象太過於醒目，因此不但耶穌會士從龍華民起就已經注意到這句話的深刻和可用，而索隱派的耶穌會士更是一再承傳發揮。</p>	

<sup>102</sup> 此附錄資料根據江日新：〈老子哲學有多哲學？〉，頁144-61。



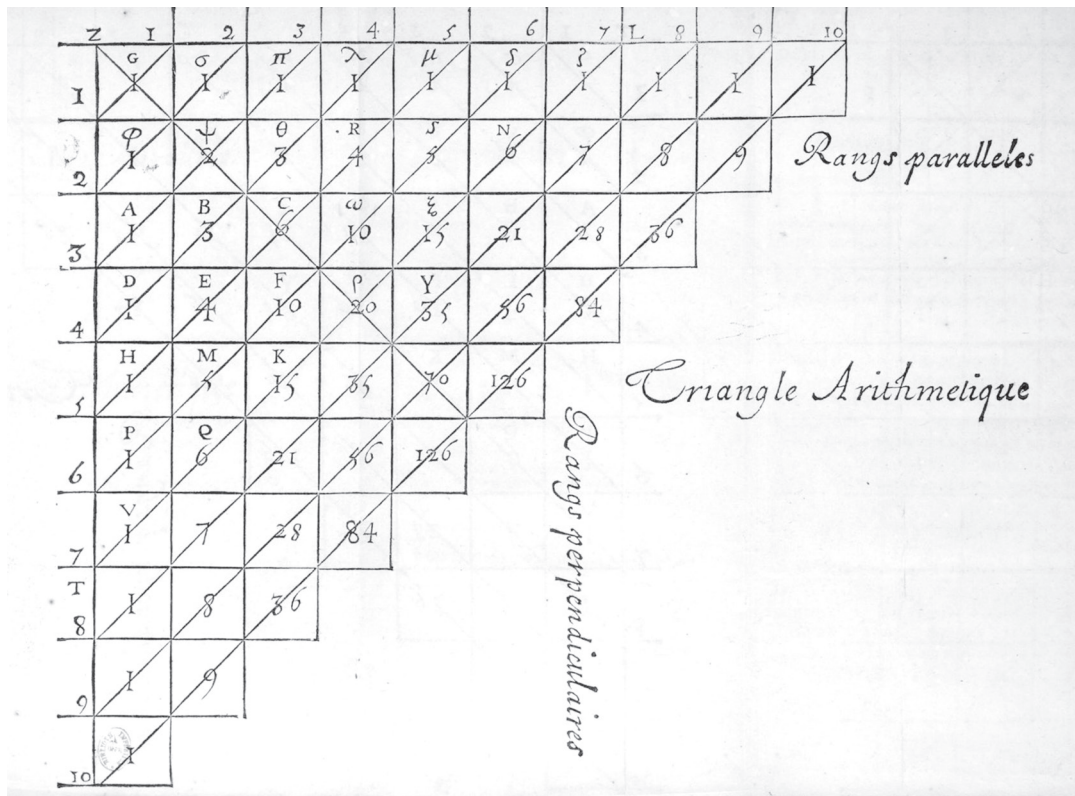
天主降生 (*Dei incarnati*)

章序	內容說明	備注
10	約4頁，譯解1.5頁，注1.5頁，並附滿一頁頁邊的邊注。第十章以反詰語氣展示在生、畜過程中「生而不有、為而不恃、長而不宰」的「玄德」，因此譯者在玄覽、抱一中，由「天門開闔」一詞來印證神聖的神的存在。	
28	約9頁，譯解3.5頁弱，注6頁弱。第二十八章則將第十章反詰而得的玄德，翻面而出以正言的令「式」斷言來說明常德反樸。然而也許由於此章偏重於行動的道德規範，譯注者雖費了許多筆墨來注解，也多多少少是環繞著神學意含來深論，但顯示較多是循著本文來敷演文義，因此可以看作是對於老子文本的一個倫理神學注解。	
27	約9.5頁，在並列著中文抄錄、拼音轉寫以及譯文的1.5頁的第一部份後，先加一小段說明，接著引入「董注」(董思靖注本)，並以3.5頁的長段篇幅來翻譯附入的「董注」，藉以展示「『聖人』( <i>Sanctum</i> ) 常善救人」的宗教救贖的解讀進路，最後約4頁附列另一主要以「蘇氏」、「陳氏」、「李氏」、「呂氏」注解為依據的「出自中國解釋者的另種解說」( <i>Alia paraphrasis ex Sinensibus Interpretibus</i> )，沒有另標「注」的部分。	第二十七章旨在揭出在「善」的標準下聖人之善，正是要在善與不善間來相資取以成其「要妙」。在此章中，由於有「是以聖人常善救人」一句，譯注者顯然就這句話而在董氏中發現有「夫救人於危難，特救其形耳。而且未必能搏，豈足善哉」的說法，因此特挑出抄入，並為之譯解。對此我們應該可以將它視作發揮基督教的「救贖論」。
15	約4頁，中文字、音及翻譯1.5頁，譯解2.5頁，並附幾條頁邊的邊注，無注。對於第十五章的章旨，譯本雖然沒有詳細的注來鋪陳心得，但較諸第二十七章論聖人之善，此章遞降而論善為士者之應「若」的作為，顯然是譯者有意的補充。	
20	約4頁，中文字、音及翻譯2頁，譯解2頁，並附一小注及幾條頁邊的邊注，無注。第二十章所陳述「皆有餘」、「昭昭」、「察察」的「眾人」與「獨若遺」、「昏」、「悶」且獨頑似鄙的「我」之不偕偶的自述。	這一章一般被視為《道德經》作者立場與心境的夫子自道，或亦可以說是一種作者的告白，而此譯者即因此在他一個僅有的簡短注中，用上基督被釘的受難來為此告白作注腳。

天主降生 (*Dei incarnati*)

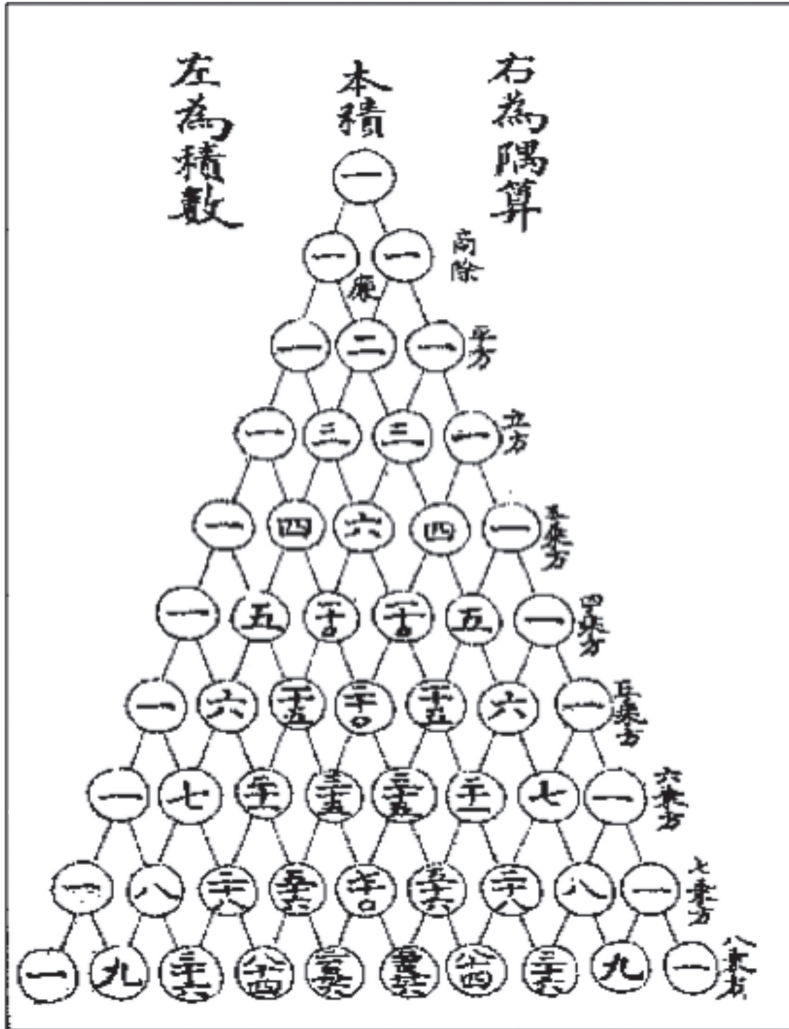
章 序	內容說明	備 注
21	約7頁，中文字、音及翻譯1.5頁，譯解1.5頁，增附的一小段撮要解釋0.5頁，注和多條邊注3.5頁。第二十一章中，他指出：老子以一種恍惚窈冥、游移不定的語詞來襯托指點「有精」、「甚真」的「孔德」，即藉著這樣一個不可形的偉大形象中，回溯第十四章中「夷」、「希」、「微」的第一與第三指涉並用來找出其神性的位格存有。	
25	<p>此章約4滿頁，中文字、音及翻譯1.5頁，譯解2.5頁強，並有滿1.5頁強的邊注，無注。</p> <p>《道德經》第二十五章一直被認為是其有關宇宙發生之存在秩序和實踐行動之價值規範秩序的一個終極「原理」的宣告，並且也是「道」觀念的一個標準定義。</p>	這應該是一個值得作詳細譯注的一章，而且這一譯本也特別挑選出置於書前；但卻令人驚訝地，譯者只依體例將它作了翻譯和簡略的譯解，此外便只是對譯解的某些條文再加了一些補充性質的編頁注。

附錄二：巴斯卡三角

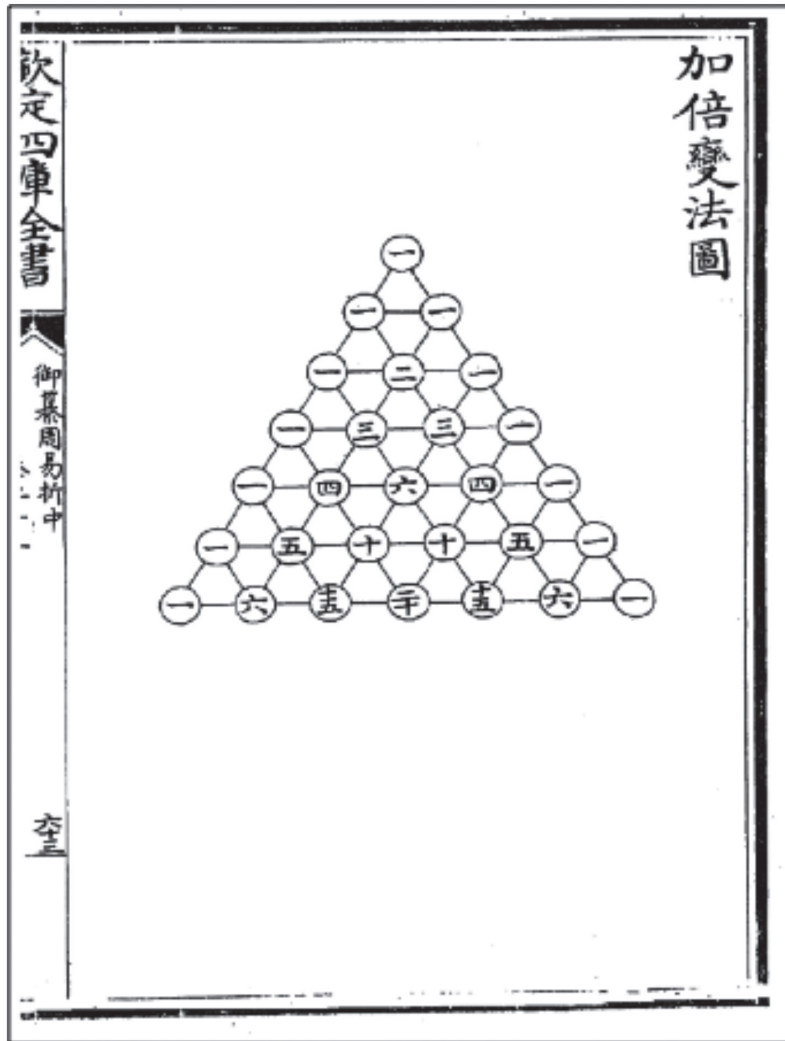


B. Pacal, *Traité du Triangle Arithmétique, avec Quelques Autres Petits Traitez sur la Mesme Matière* (Paris, 1665), 正文之前的插圖

附錄三：梅文鼎《少廣拾遺》所引之「開方求廉率作法本原圖」



附錄四：李光地《御纂周易折中》「加倍變法圖」





## 早期耶穌會士與《道德經》翻譯：馬若瑟、聶若望與 韓國英對「夷」、「希」、「微」與「三一」的討論

(提要)

潘鳳娟 江日新

本文探索十七、十八世紀之間，耶穌會士對中國道家和《道德經》翻譯與詮釋的進程，同時簡單討論西方首見的完整譯本及其所致力於會通「最神聖三一」與「天主降生」兩個主要教義的內容與脈絡。文章主要分三個部分：首先，從文獻來觀察整理自利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552–1610) 和龍華民 (Niccolò Longobardo, 1559–1654) 以來對中國道教和道家的論述，到他們轉向關注道家經典《道德經》的進程。第二部分介紹西方首見的《道德經》完整譯本，包括譯者歸屬與文本描述。第三部分試圖根據能掌握到的現存文獻，擷取出其中最受關注的「道」、「三一」與「夷」、「希」、「微」等關鍵概念，透過比較分析聶若望 (Jean-François Noël, 1669–1740) 與馬若瑟 (Joseph-Henri de Prémare, 1666–1736)，以及承先啟後的韓國英 (Pierre-Martial Cibot, 1727–1780) 的論述，試圖理解其翻譯與詮釋的面向和發展脈絡。

**關鍵詞：** 《道德經》翻譯 夷、希、微 三一 索隱派耶穌會士

# The Early Jesuits and the Translation of *Daodejing*: The Trigrammaton *Yi-Hi-Wei* and the Trinity in Prémare, Noëlas, and Cibot

(Abstract)

Feng-Chuan Pan     Jiang Ryh-shin

This paper explores the Jesuits' contribution to the translation of *Daodejing* in the early modern period. The authors, in the first part, trace the development of the Jesuits' discussions about Daoism and find that, as early as Matteo Ricci (1552–1610) and Niccolò Longobardo (1559–1654), Daoism was introduced to European readers. Among the literatures concerning China in the seventeenth to eighteenth centuries, Longobardo was the first to mention the golden passage of Daoism concerning the “trinity.” In the second part of this paper, the authors deal with the first available Western translation of *Daodejing*, by Jean-François Noëlas (1669–1740), a colleague of the figurist Jesuit Joseph-Henri de Prémare (1666–1736), in the 1720's. Both of them claimed that, according to *Daodejing*, the doctrines about the revelation of the triune God and of the Incarnation were recorded in *Daodejing* and thus already known to the ancient Chinese. Lastly, by comparing the figurist Jesuit writings of Prémare, Noëlas, and Pierre-Martial Cibot (1727–1780), the authors try to clarify the different interpretations of *Dao*, “trinity,” and the Chinese Trigrammaton *Yi-Hi-Wei*, which were the crucial and influential concepts of Daoism that drew academic attention later in European intellectual communities.

**Keywords:** translation of *Daodejing*     Trigrammaton *Yi-Hi-Wei*     trinity  
Jesuit figurists in China