

不可譯之道、不可道之名

雷慕沙與《道德經》翻譯

潘鳳娟*

摘要

本文探索法文世界首見《道德經》翻譯，由學院第一位漢學教授雷慕沙 (Jean Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832) 所譯，1823 年於巴黎出版。在此譯本中，雷慕沙僅擷取了《道德經》的五章，並穿插了四段從〈御製性理大全書序〉、《圖書編》、《二程遺書》和《論語》摘錄而來的文字，連同自己的詮釋使譯本成為自成一思想系統的新文本，而為法文讀者所閱讀。在他的翻譯與改寫之後，我們觀察到在雷慕沙的節譯本裡，被選取的五章內容可以用一個四面體的詮釋架構來理解。這個四面體詮釋架構分別以 1、25、41 ~ 42 作為三個支點，以第 14 章對於「夷、希、微」的討論為其高點，總結地探討了至上者聖名從「希伯來的四字母 YHWH」到「老子 IHV 三字母」的演變，進而呼應與肯認他在此譯本標題已經明示的：「老子生平及其意見，我們的紀年前六世紀之中國哲學家，其主張與畢達哥拉斯、柏拉圖及其門生的見解相同」(*Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples*)。

本文進一步發現，雷慕沙不僅繼承了早期索隱派耶穌會士以來對老子的詮釋，尤其是他們對「夷、希、微」與三一神學的會通，他甚至很獨特地主張：老子書中的「夷、希、微」(IHV) 三字母，並非源自漢語，而是有其外部根源，並且比希臘人更精準地把握了至上者的三重屬性：「存在、

* 國立臺灣師範大學東亞學系教授 (fcpan@ntnu.edu.tw)

投稿日期：2015.06.22；接受刊登日期：2015.12.01；最後修訂日期：2016.06.25

智能與生命」(l'être, l'intelligence et la vie)。雷慕沙譯本影響了其繼任的儒蓮 (Stanislas Julien, 1797-1873)、丕鐵 (Guillaume Pauthier, 1801-1873)，和德國哲學家黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)，啟發了近代三種老子思想的詮釋進路：包括漢學的、宗教學的、哲學的，影響不可不謂深遠。

關鍵字：《道德經》翻譯、雷慕沙、索隱派耶穌會士、夷希微、四字母聖名

The Ineffable Trigrammaton

Jean Pierre Abel-Rémusat's Translation of *Daodejing*

Feng-Chuan Pan *

Abstract

This paper explores the first French translation of Laozi's *Daodejing*, published by the first French Chinese professor Jean Pierre Abel-Rémusat (1788-1832) in 1823, entitled: *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples*. This translation contains only five (1, 25, 41~42, 14) out of the eighty one chapters of *Daodejing* and is reinterpreted systematically as a text that secretes the most sacred mystery of the Sovereign of the world. The significance of Abel-Rémusat's translation of *Daodejing* is that it lays the foundation of Modern European scholars' interpretations of Taoism. Inspired by Abel-Rémusat, three approaches to *Daodejing*, sinological, religious and philosophical, are proposed by his students Stanislas Julien (1797-1873) and Guillaume Pauthier (1801-1873), as well as the German philosopher Georg W. F. Hegel (1770-1831) respectively. The contribution of this paper is the discovery that Abel-Rémusat, not only inherits the early figurist Jesuits' theological interpretation of thought of Laozi, goes a step further asserting that the Trigrammaton Yi-Hi-Wei (夷、希、微, IHV) discovered in chapter 14 of *Daodejing* is a correct Chinese transcription

* Professor, Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University

of the Hebrew Tetragrammaton YHWH. The former is in his view, very uniquely, a rather more precise symbol as it represents the three attributes of the Creator: "being, intelligence and life."

Keywords: Translation of *Daodejing*, Abel-Rémusat, Jesuit figurist in China, the Trigrammaton IHV, Tetragrammaton

一、前言

西方對於老子的認識，來自早期耶穌會士的介紹。自 1603 年利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 的《耶穌會中國傳教史》(*De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*, 1615) 出版之後，西方世界已經有管道認識中國儒釋道三教。不過，這些書中僅介紹部分《道德經》的內容，而非全貌。雖然目前學界已經大抵確認了西方第一份《道德經》的譯本是由早期耶穌會士聶若望 (Jean-François Noëlas, 1669-1740) 在 1720 年代完成，題名為： *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus* (《道德經：一份譯為拉丁語言的中文文本》)，¹ 但是該譯本並未出版與流傳。西方世界必須等到 1823 年，雷慕沙 (Jean Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832) 出版了《道德經》節譯本之後，大部分學者才有機會閱讀此書的部分內容。在此之前，西方世界僅能透過早期耶穌會士自利瑪竇以來的漢學著作中零星的文字來認識老子的學說。聶若望的譯本於 1788 年由廣州寄回英國，期間僅有零星的閱讀紀錄，例如自稱為「柏林漢學家」(*Sinologus Berolinensis*) 的義大利學者孟督及² (Antonio Montucci, 1769-1829) 曾經在書中介紹這份手稿 (詳後)。³

¹ 目前德國學界已發佈此譯本第一章的翻譯版以及本介紹，參見 Claudia Von Collani, Harald Holz & Konrad Wegmann, *Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus* (Berlin: European University Press, 2008).

² 此中文姓名乃根據《二帙字典西譯比較》中文書名頁左下角所提供的仿印鑑內容判定，請參見 Antonio Montucci & Robert Morrison, *Arh-Ckkih-Tsze-Tëen-Se-Yin-Pe-Keáou : Being a Parallel Drawn between the Two Intended Chinese Dictionaries* (London, 1817). 此書是孟督及收錄並翻譯新教入華第一位傳教士馬禮遜的著作，因此並列於作者欄。孟督及的其生平和著作資訊請參見 Stefano Villani, "Montucci," *Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 76* (2012), 網址為：http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-montucci_%28Dizionario-Biografico%29/ (檢索日期：2015 年 2 月 18 日)

³ Antonio Montucci, *De studiis sinicis in imperiali Athenaeo Petropolitano recte instaurandis dissertatio isagogica* (Berolinum: Quien, 1808), pp. 19-20. 筆者所見為德國慕尼黑國家圖書館 (Bayerischen Staatsbibliothek) 所提供之數位圖書，網址為 <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10219773.html> (檢索日期：2015 年 2 月 18 日)

在聶若望譯本寄回英國相距不遠的年代，由北京傳教士如錢德明（Jean Joseph Marie Amiot, 1718 -1793）與韓國英（Pierre-Martial Cibot, 1727-1780）等人合作供稿，在巴黎由法國皇室主導並出資出版的《關於中國之紀錄》或稱《北京傳教士回憶錄》的 *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois, par les missionnaires des Pékin* 這一套十六冊的大部頭的漢學叢書，已經陸續出版。這部叢書從 1776 年出版第一冊起，到 1814 年雷慕沙開始正式在巴黎教授中文同一年，並在其參與合作之下出版了最後一冊。這套叢書的供稿者之一韓國英有關道家的論述被雷慕沙提出討論。同一叢刊另外一位重要供稿人是錢德明，在雷慕沙的摘譯本中被直接點名。⁴ 雖然雷慕沙注意到孟督及所引用的韓國英有關《道德經》的討論，但是錢德明發表在《關於中國之紀錄》中有關老子和道教的文字並未被雷慕沙討論引用。⁵

自十七世紀早期來華耶穌會士以降，西方對於《道德經》一書的理解已經形成一段詮釋的歷史，並延續至十八世紀和十九世紀。早期耶穌會士們著作裡的相關討論，以龍華民（Niccolò Longobardo, 1559-1654）在其 1623 年撰寫的〈論中國宗教的幾點問題〉最早正式引用《道德經》第四十二章的前

⁴ 不過，他另一篇在 1791 年〈論道士的宗派〉（*Sur la Secte des Tao-Sée*）的文件中論及道士，似乎不在引用之列，此文件請參見 Jean Joseph Marie Amiot, "Extrat d'une Lettre de M. Amiot, Missionnaire, Ecrit de Peking, le 16 Oct 1787. Sur la Secte des Tao-Sée," in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, &c. des Chinois*, vol. 15 (1791):209. 此文寫作時間是 1787 年十月十六日於北京。根據上文，錢德明評論道士（Taosée）被視為掌握「科學中的科學」的大師（...*maître dans la science des sciences*...）。對於中文的「道」字，他指出相當於法文的德性（*vertu*）、「知識」（*science*）、「理性」（*raison*）、「教義」（*doctrine*）、「完美」（*perfection*）、「小徑」（*voie*）和「路」（*chemin*）。但這不是針對所有道士而言。他不排除其中有不肖份子。

⁵ 這段文字出處如下：Joseph-Marie Amiot, "Portraits des Chinois Célebres," in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, &c. des Chinois*, vol 3 (1778):38-41. 該段落之小標題為：「中國名人：周朝（*Dynastie des Tcheou*），老子-哲學家（*LAO-TSÉE, Philosophe*）」。

四句：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。⁶ 在耶穌會的《道德經》詮釋史中，我們發現索隱派的會士們，特別是馬若瑟（Joseph de Prémare，1666-1736），將《道德經》十四章的「夷、希、微」與基督宗教的三一神學（Trinitarian Theology）會通。⁷ 儘管並未見到聶若望的譯本，雷慕沙這位透過皇家圖書館中的耶穌會漢學著作自修而成的法國首位漢學教授，卻受到耶穌會士們的極大影響。⁸ 雷慕沙在其《道德經》的節譯本中，不僅繼承了耶穌會式的《道德經》詮釋，將「夷、希、微」與三一神學結合提出一種具神學色彩的道家詮釋。他甚至進一步主張這三個字並非源自漢語，而是自外

⁶ 原文以葡萄牙文撰寫，原題名為 "Reposta Breve sobre as controversias do Xamty, Tien Xin Lim Hoen e outros Nomes e termos sinicos; por se determinar ques delles podem ou nao podem uzarse nesta Xrandade"。1661 年由利安當（Antonio de Santa Maria Caballero，OFM，1602-1669）譯為拉丁文，題名為 *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*，感謝梅歐金（E. Menegon）教授所提供線索，指出這兩份手稿目前均藏於羅馬傳信大學檔案館，筆者計畫近期整理研究之。西班牙道明會士閔明我（Domingo F. Navarrete, 1610-1689）將之譯為西班牙文，於 1676 年正式出版。其法譯本則由巴黎外方傳教會的 Louis Champion de Cicé（1648-1737）翻譯，題名為 *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 年在倫敦，由 Churchill 主編，根據閔明我的西班牙文本譯為英文出版。筆者所用為西班牙譯本，參見 "Respuesta Breve, Sobre las controversias de el Xang Ti, Tien Xin, y Ling Heon, (esto es de el Rey de lo alto, espiritus, y alma racional, que pone el China) y otros nombres, y terminos Chnicos, para determinarse, quales de ellos se pueden usaren esta Christiandad, dirigida a los Padres de las residencias de China, para que le vean, y imbien despues su parecer al P. Visitador de Macao" (1676), 247.

⁷ 馬若瑟《經傳遺迹》（*Selecta quaedam Vestigia praecipuorum Christianae Religionis dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta*, ca. 1724）。詳見潘鳳娟、江日新，〈早期耶穌會與《道德經》翻譯〉，「第 10 屆文化交流史：理論、回顧與趨勢國際學術研討會」會議論文（新北市：輔仁大學歷史系，2014 年 11 月）。

⁸ 馬若瑟對雷慕沙的深刻影響是很明確的。目前已經確認的尚有雷慕沙在漢語的認識與教學方法，以及中國古代經典的理解上繼承了馬若瑟。詳見潘鳳娟，〈從「西學」到「漢學」：中國耶穌會與歐洲漢學〉，《漢學研究通訊》卷 27 期 2（2008 年 5 月），頁 14-26。

邦傳入中國。⁹ 雖然是第一件《道德經》法譯本的譯者，雷慕沙卻僅擷取該經典當中的第一、廿五、四十一、四十二、十四總計五章來翻譯，中間穿插部分相關中文文獻的引文。雷慕沙這份節譯本的題名是：*Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples*。主標題的中文可譯為「老子生平及其意見，我們的紀年前六世紀之中國哲學家，其主張與畢達哥拉斯（Pythagoras of Samos, 570-495 BCE）、柏拉圖（Plato, 427?-347?BCE）及其門生的見解相同」。從副標題則可以很清楚地看出雷慕沙的主張，也就是：老子的見解與古代希臘哲人的論點是一致的。請注意雷慕沙與耶穌會士的差異之一，在於他使用了「我們的紀年之前」（avant notre ère），與耶穌會士們常用的「耶穌基督之前」（avant J.C.）不同。他基本上是站在一位十七與十八世紀的法國的漢學研究者的立場，去探索與翻譯中國古代的經典。

作為當代讀者的我們如欲理解這份節譯本，首先必須提問的是：《道德經》全書共計八十一章，雷慕沙為何僅挑選這五章來翻譯呢？為何以這個次序重構之呢？摘譯本中所穿插的中文引句又與這五章有何關連？他又如何透過這份摘譯本來建構他對《道德經》核心思想的理解呢？本文首先將貼近雷慕沙的文本內容詳細解析，試圖勾勒出這份節譯本所重構的老子《道德經》思想內容，尋找前揭問題的可能答案。同時外環著這群影響了雷慕沙的早期耶穌會士和中介者孟督及的相關評論，試圖理解在十八與十九世紀之交，這位站在天主教與新教傳教士之間的法國第一位漢學教授雷慕沙，如何上承耶穌會士古代神學詮釋下的老子，並越出耶穌會士的界線建構出四字母聖名的傳播路徑。

⁹ 參見 Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère* (Paris, 1823), 44.

二、早期耶穌會士與雷慕沙

雷慕沙對於中國的認識是奠基在早期耶穌會士的著作之上的。在一篇題名〈論中國哲學〉(De la Philosophie chinoise)¹⁰的文章中,雷慕沙點名介紹諸多早期耶穌會士的著作與思想,例如衛方濟(François Noël, 1651-1729)在1711年於布拉格所出版的《中國哲學三卷》(*Philosophia Sinica tribus tractatibus Primo Cognitionem Primi Entis, Secundo Ceremonias erga Defunctos, Tertio Ethicam, Juxta Sinarum mentem complectens*)等等相關書籍,展開了中國哲學史的回顧與介紹。此外,早期索隱派耶穌會士們:白晉(Joachim Bouvet, 1656-1730)、傅聖澤(Jean-François Foucquet, 1665-1741)與馬若瑟,均在他的引介之列。在詮解《道德經》時,雷慕沙常引用宋君榮(Antoine Gaubil, 1689-1759)於1770年出版的《書經》(*Le Chou-King: un des Livres Sacrés des Chinois*)。¹¹宋君榮在序言之後正式譯文之前,置入了一份馬若瑟研究《書經》與有關中國神話的評論:"Discours Préliminaire. Ou recherches sur le termes antérieure à ceux dont parle le Chou-king, & sur la Mythologie

¹⁰ Jean Pierre Abel Rémusat, "De la Philosophie chinoise," in Jean Pierre Abel Rémusat, *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientales* (Paris: Imprimerie Royal, 1843), pp. 160-205. 當然,從出版的年份我們知道這篇對早期耶穌會有關中國哲學的研究如數家珍的文章,出版時間比其《道德經》摘譯本晚了廿年。這是一本在他1832年過世之後許久才出版的書。估計他對於相關書籍的閱讀,應當早得多。另外,1815年元月十六日,雷慕沙在其以「歐洲漢語教學的緣起、進程與運用」為題的「皇家學院漢語和中國文學課程」的開場演說曾稍加提及中國哲學,但未深論,請參見Jean-Pierre Abel-Rémusat, "Discours prononcé à l'ouverture du cours de langue et de littérature chinoises au Collège royal, le 16 janvier 1815, sur l'origine, les progrès, et l'utilité de l'étude du chinois en Europe," in Jean Pierre Abel Rémusat, *Mélanges Asiatiques*, vol. 2 (1826):1-18.

¹¹ 此書完整題名為:*Le Chou-King, un des Livres Sacrés des Chinois. Qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement & de leur morale; ouvrage recueilli par Confucius. Traduit & enrichi de notes, par Feu le P. Gaubil, missionnaire à la Chine. Revu & corrigé sur le texte chinois, accompagné de nouvelles notes, de planches gravures* (Paris: Tilliard, 1770).

chinois, par le P. Prémare"。¹² 馬若瑟這份對於中國上古經傳的研究，是直接影響雷慕沙對中國上古經典的重要文獻之一。

雷慕沙指出，《道德經》第一章的前幾句那麼抽象的文字，謎語般的體材，雖然他手邊沒有注疏書足供解釋，實在很難翻譯全書，不過可以經由和不同的哲學家比較，從關鍵文句淬取出這部經典所蘊含的精華所在。而且他說，相較於西方的普羅丁（Plotin）和柏拉圖等人的哲學，老子的教義不算棘手。儘管他也無意深探老子是否可視為偉大的形上學家（un grand métaphysicien），但是他希望理解老子的學說的內容是否從其他思想家吸取而來。因此，他選擇透過與幾位歐洲古代的哲學家比較來解釋老子思想。¹³ 如前文已及，雷慕沙這種會通的論點，在其《道德經》摘譯本的副標題已經明確表達，也就是如江日新所言：「[雷慕沙是]在與西方古代柏拉圖學派（les Platoniciens）、斯多亞學派（les Stoïciens）一樣認出萬物的第一原理，以及特別是與畢達哥拉斯（Pythagore）的數學理論（la doctrine des nombres）和柏拉圖的觀念（les idées）學說相合」。¹⁴ 畢達哥拉斯認為，萬物皆數、由數而造。數的存在先於萬物之生成。宇宙萬物之構成與運作皆可以數來解釋。一切原理與規律，均在數之和諧基礎上運作，由數支配。換句話說：「萬物的原理」就是「數的原理」。他認為，宇宙的運作與人生連動，所以，哲學是觀察蘊含於宇宙的秩序裡的和諧，探索其中的原理。宇宙之緣起，從「一」開始，在「無限」裡，開展了數的序列，而萬物就在期間生成。畢達哥拉斯的「數」具有超越現象實體的形式，這影響了柏拉圖的宇宙論。¹⁵ 在耶穌會

¹² Antoine Gabil, *Le Chou-King: Un des Livres Sacrés des Chinois*, pp. xlv-cxxxviii.

¹³ Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, 20-22.

¹⁴ 江日新，〈老子哲學有多哲學？從漢學到哲學的閱讀與解釋〉（中壢：中央大學哲學研究所博士論文，2015年），頁164-165。

¹⁵ Cf. Carl Huffman, "Pythagoreanism", in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition) <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/>

士初入中國之時，畢達哥拉斯的學說，尤其箇中有關輪迴的觀念，已經在利瑪竇的《天主實義》以及部分反教士人的闢邪言論中被熱議。利瑪竇指控佛教剽竊「閉他臥刺」的學說，而此言遭受反教人士之抨擊。¹⁶ 明清時期的論爭，基本上聚焦在耶穌會士的批佛言論。後期來自法國的索隱派耶穌會士如馬若瑟、傅聖澤與白晉等人之主張中國上古經書與思想和基督教義相符的說法，則為上述這種「數的教義」與「觀念理論」鋪平了道路。¹⁷ 儘管雷慕沙認

pythagoreanism/> (檢索日期：2015年5月20日) 另請詳見 Dominic J. O'Meara, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press; Reprint edition, 1990); Kenneth S. Guthrie, and David R. Fideler (eds.), *The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy* (Grand Rapids, Mich.: Phanes Press, 1987). 有關柏拉圖與畢達哥拉斯之間的思想關連，請參見 Phillip Sidney Horky, *Plato and Pythagoreanism* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

¹⁶ 「閉他臥刺」當代譯為「畢達哥拉斯」。馮應京，〈天主實義序〉，頁 1b：「佛家西竊閉他臥刺勸誘愚俗之言，而衍之為輪迴；中竊老氏芻狗萬物之說，而衍之為寂滅一切，塵芥六合」，收入李之藻，《天學初函》（台北：學生書局，1965年），頁 360。又見〈利先生復蓮池大和尚《竹牕天說》四端〉：「如善惡報應，天堂地獄，是從古以來 天主 之教。如輪迴轉生，則閉他臥刺白撰之論。迨後流入中華，一時士大夫，醉心其說。翻譯僧儒，又共取中國之議論文字，而傳會增入之，所以人自為說，不相統一。若其間鈎深索隱。彼法中，所謂甚深微妙，最上一乘者。綜其微旨，不出於中國之老易。蓋自晉以來，人人老易，文籍必多，今皆泯沒不傳。則當時之玄言塵論，汪洋恣肆之譚，微渺圓通之義，盡入之佛經中矣。」參見《辯學遺牘》頁 11b，見法國國家圖書館中文圖書古朗氏編號：Chinois7084。

¹⁷ 這種以數為基礎的宇宙創生思想，在早期中國主教社群裡並不陌生，例如徐光啓在 1612 年的〈《泰西水法》序〉中讀到下列這段文字，可以很明確地看出他引介西學的同時，也融會中西成為自己的思想體系，他說：「泰西諸君子，以茂德上才利賓于國……其實心、實行、實學，誠信于士大夫也。其談道也，以踐形盡性，欽若上帝為宗。所教戒者，人人可由一軌于至公至正，而歸極于惠迪吉、從逆凶之旨，以分趨避之路。余嘗謂：其教必可補儒易佛，而其緒餘更有一種格物窮理之學……格物窮理之中又旁出一種象數之學，大者為曆法、為律呂。至其他有形質之物、有度有數之事，無不賴以為用，用之無不盡巧極妙者。」（底線為筆者所加）見明·徐光啓，〈《泰西水法》序〉，頁 1a-2a，吳相湘重印之李之藻輯，《天學初函》，第三冊，（台北：台灣學生書局，1965），頁 1505-1506。徐光啓所介紹西學的系統，其實可歸納出一個系統如下：「象數」、「格物窮理」、「歸極」、「一軌」。換言之，從現象、度

為這種把中國古典和歐洲上古思想會通的主張具某種程度的危險性，但是他在「確認其準確性之後」（après en avoir reconnu l'exactitude），認為值得繼續檢證，並全心準備為可能受到的批判辯護。他指出，過去一些暱稱柏拉圖為「雅典的摩西」（le Moïse athénien）研究哲學史的人，不熟悉也不感興趣的老子，是一位聖人（un sage），可以被稱為「中國的柏拉圖」（le Platon chinois）。¹⁸ 值得注意的是，與早期耶穌會士以受到亞里斯多德影響的多馬斯阿奎納（Thomas Aquina）的神學為基礎與明清中國士大夫對話的進路不同，雷慕沙在處理老子的學說，尤其是「道」的思想時，是從畢達哥拉斯與柏拉圖學派出發的。無論如何，雷慕沙的《道德經》法文摘譯本在十九世紀歐洲學界對老子的認識，扮演了重要角色。他上承早期耶穌會士，尤其是馬若瑟與韓國英等人之神哲學性《道德經》詮釋，他同時也開啟了他的後繼者去翻譯與解釋老子的興趣；包括西方漢學家與哲學家。

從雷慕沙對《道德經》的選譯，包含從其所挑選的五章內容的評註與其基本的框架，我們約可觀察出他選擇的標準，並且以一、廿五、四十一、四十二、十四的次序，再詮與重建此書的思想，我還發現了書中隱含了一個四面體（Tetrahedron）的系統（詳後），全書架構清晰完整。此外，綜觀雷慕

數、原理到一個至正至公的共同軌道。並且以此作為趨避的判準；順之則吉，逆之則凶。我們可以看到，他不會遽然區分形質之物與非形質之理。並且，藉由西學的介紹，將之納入中國的「格物窮理之學」，一併回歸到終極的共軌之中。詳見潘鳳娟，〈形神相依、道器相成：徐光啟與跨文化對話〉，《道風：基督教文化評論》期 43（2015 年 7 月），頁 209-233。

¹⁸ Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoires sur la vie et les opinions de Lao-tseu*, 1-2. 原文如下：Ils ont eu recours, pour expliquer cette conformité, à des suppositions qui ont paru un peu hasardées. J'ai pensé qu'un tel fait méritait d'être vérifié, et, après en avoir reconnu l'exactitude, je me suis livré, pour l'expliquer, à des considérations que je crois de nature à être avouées par la critique. Les personnes qui étudient l'histoire de la philosophie n'apprendront peut-être pas, sans quelque intérêt, qu'un sage, qu'on pourrait appeler le Platon chinois, a précédé de plus d'un siècle celui qu'on a surnommé le Moïse athénien. 如再延伸雷慕沙這些話，他或許會同意「老子是中國的摩西」的說法。

沙的摘譯本內容，我可以確認他在出版此譯本之前對於聶若望的拉丁譯本應當無緣認識。他基本上是透過義大利籍學者孟督及和韓國英兩人的著作，接觸道家的討論，¹⁹ 尤其是在雷慕沙對《道德經》十四章的翻譯與討論，作為他總結道家思想與上帝名諱的連結這部分。箇中最關鍵的部分是他直接將「夷、希、微」解作對上帝聖名 *Jéhovah* 的稱述，就是從韓國英對「夷、希、微」的第十四章的強調與引述做為起點而開展的。這是雷慕沙在早期歐洲對於《道德經》詮釋史發展過程中，最關鍵的繼承與轉換。他不僅繼承了耶穌會式的《道德經》詮釋，尤其是對「道生一，一生二，二生三，三生萬物」此一道家金句的討論，將「夷、希、微」與三一神學結合提出一種具神學色彩的道家詮釋，也因著他的學術地位，使這種論點獲得學界重視。因為雷慕沙的繼承與轉化，將原為耶穌會內部少數人的討論，甚至是受到天主教會上級打壓的詮釋，得以在世俗學界得到迴響，無論是支持或反對。²⁰

雷慕沙將早期耶穌會士膠著於《道德經》第十四章「夷、希、微」與天主教三一論的索隱會通，更進一步推演到希伯來文代表上帝—— יהוה (YHWH) 的四字母 (tétragramme Hébraïque)。歐洲人之以拉丁字母拼音的至上神的聖名 (*Jéhovah*) 這樣的轉化，尚有一個對於「聖名」稱呼的避諱問題必須釐清。猶太人因為不敢就這個四字母聖名原來的發音稱呼上帝，常以另一個同樣是四個字母的字：「主」—— אֲדֹנָי (Adonai) 來發音。因此，在實際誦唸時會出現兩個不同拼字卻發音相同的情況。對於這樣的避諱，我們可以從猶太人的律法書《妥拉》(Torah)，即被列入基督宗教的《舊約聖經》的前五本書，查到相關的律法與規範。有關聖名避諱的誡命紀錄在《聖經·出埃及記》第 20 章第 7 節：「不可妄稱耶和華——你上帝的名；因為妄稱耶和

¹⁹ Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu* (Paris, 1823), 40.

²⁰ 更有甚者，相關的爭論延伸到十九世紀新教傳教士之間為《道德經》的真偽而產生的論戰。我將另撰專文解析論戰內容。

華名的，耶和華必不以他為無罪。」以及《申命記》第 5 章第 11 節：「不可妄稱耶和華你神的名，因為妄稱耶和華名的，耶和華必不以他為無罪。」²¹ 此名既然是聖名不得妄稱，就轉而稱呼「主」（Adonai）。²² 武加大聖經譯本對這四字母的翻譯正是「主名」（nomen Domini）。²³ 值得注意的是，在法文聖經譯本中，這個希伯來文的四字母聖名在十六世紀的譯本則轉譯為「永恆之名」（le nom de l'Éternel）。目前學界認為率先這麼做的是 1535 年由加爾文（Jean Calvin, 1509-1564）的堂兄 Pierre Robert Olivétan（1506-1538）所翻譯出版的法文本聖經：*La Bible qui est toute la sainte Escripiture*（Neuchâtel, 1535）。他在翻譯《詩篇》第八章第一節時用了「永恆者」來翻譯主名，經文如下：O Eternel Nostre Seigneur, que ton nom est magnifique par toute sa terre universelle... (Psaume 8 :1)。²⁴ Olivétan 認為：「永恆這個字可以真實表示

²¹ 另外比較天主教思高本：「你不可妄呼上主，你天主的名，因為上主決不放過妄呼他名的人。」（申命紀 5：11）和「不可妄呼上主你天主的名；因為凡妄呼他名的人，上主決不讓他們免受懲罰。」（出谷紀 20：7），賀清泰的中文翻譯則是：「勿白呼你們主陡斯的名；倘或有人無緣故呼他主陡斯的名，天主不當他是無罪的人」（救出之經，第二十篇，頁 14a）和「不要無故提你們主陡斯的聖名，若有無要緊的事。呼他名字不免受罰」（第二次傳法度經，第五篇，頁 48a），參見鐘鳴旦、杜鼎克等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》（台北：利氏學社，2013 年），第 28 冊，第 427 頁以及第 29 冊，第 207 頁。賀清泰的中譯本目前已經在李爽學主持下，加入標點與校正文字出版，參見李爽學、鄭海娟主編，《古新聖經殘稿》（北京：中華書局，2014 年）。

²² 希伯來文中的「主」（אֲדֹנָי, Adonai）也是四個字母。參見 <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14346-tetragrammaton>（檢索日期：2015 年 4 月 24 日）

²³ 武加大譯本文字如下：Non adsumes nomen Domini Dei tui in vanum nec enim habebit insontem Dominus eum qui adumpserit nomen Domini Dei sui frustra. (Exodus 20 :7) 和 Non usurpabis nomen Domini Dei tui frustra: quia non erit impunitus qui super re vana nomen ejus assumpserit. (Deuteronomium 5:11) 參見 Aloisius C. Fillion, *Biblia Sacra juxta Vulgatae. Exemplaria et Correctoria Romana* (Parisiis: Sumptibus Letouzey et Ané, 1887), 166.

²⁴ 但是馬丁路德的聖經譯本的翻譯仍是用「主」（Here），原文作：Here, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen...(Psalm 8 :1)，參見 *Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984), 555.

JHVH²⁵ 這字的源頭與意義，JHVH本意是『存有』（est）』指所有存有之根源。而猶太人使用『阿多奈』（Adonai）意指『主宰』（Seigneur），在書寫形式尚可以傳譯（communicable），可以指人也可以指上帝（étant aux hommes comme à Dieu）。但是 JHVH 則無法傳譯，除上帝以外不可以使用」。基本上，後來出版的法文聖經譯本對於聖名的翻譯受到 Olivétan 的影響很大。連天主教的聖經，如 1550 年出版的魯汶聖經（*La Bible de Louvain*）於 1578 年再版時，也不再使用 YHWH。²⁶ 不過，我發現 Olivétan 在前述論及誠命時，仍使用「主名」（Le nom du Seigneur ton Dieu）。²⁷ 而目前比較通行的 Louis Segond（1810-1885）法譯本，則明確使用了「永恆之名」（le nom de l'Éternel）。²⁸

²⁵ 希伯來文四字母 יהוה 的另一種拉丁字母轉寫法，與 YHWH 同。

²⁶ 轉引自 Robert J. Wilkinson, *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century* (Leiden: Brill, 2015), 361, 另請參見 P.-M. Bogaert, & J.-F. Gilmont, "La première Bible française Louvain," *Revue Théologique de Louvain*, vol. 11, issue. 3 (1980):275-309; Joyce Main Hanks, *Ronsard and Biblical Tradition* (Paris: Place, 1982), 32; Gabriel Spillebout, *Le vocabulaire biblique dans les tragédies sacrées de Racine* (Geneve: Librairie Droz, 1968), 69, 105.

²⁷ 我所使用的版本是法國國家圖書館所藏 *La Bible qui est toute la sainte Escripiture. En laquelle sont contenus/ le Vieil Testament & le Nouveau/ translatez en francoys. Le Vieil/ de lebrieu : & le Nouveau/ du grec.* 此書電子檔請參見 <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31034636r>（檢索日期：2015 年 4 月 24 日）請注意：這個版本並未標示頁碼，必須依照聖經各卷次序尋找經文。另外，值得一提的是，Olivétan 的譯本與他的老師 Jacques Lefèvre d'Étaples（ca. 1455 -1536）在 1528 年出版的從拉丁文翻譯不同之處，在於他是直接從希伯來文與希臘文翻譯。相關細節請參考 Robert J. Wilkinson, *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century*, pp. 331-335; Alfred Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible* (Amien: Imprimerie de Rousseau-Leroy, 1892); Ferdinand Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours, tome 2 : Le XVIe siècle* (Paris: Librairie Amand Colin, 1927); Robert D. Linder, "The Bible and the French Protestant Reformation of the Sixteenth Century," *Andrews University Seminary Studies*, vol. 25, no. 2 (1987):145-161.

²⁸ 他的譯文如下：Tu ne prendras point le nom de l'Éternel, ton Dieu, en vain; car l'Éternel ne laissera point impuni celui qui prendra son nom en vain. (Exode 20:7) 和 Tu ne prendras point le nom de l'Éternel, ton Dieu, en vain; car l'Éternel ne laissera point impuni celui qui

儘管本文無意深入探討法譯聖經的歷史，不過綜觀以上有關聖名的發展，我們可以理解，在《道德經》裡那「不可道」之「常道」，在歐洲的索隱會通之下，彷彿轉化成為「不可名」之「名」。這個「不可稱呼」之「永恆之名」，僅能夠以「主宰」稱呼之。當譯者找不到可以對應之中文譯名，於是就回歸到中國那「不可道」之「常道」，歐洲語言裡「不可傳譯之道」最終只能以四字母予以表徵，甚至必須轉換為「主」或是「永恆者」；以此有形之符號，指涉那無形「永恆」的「不可道之名」(nom incommunicable)。雷慕沙譯本中這樣的轉化原未出現在早期耶穌會士的相關論著中。此舉卻因為他作為法國漢學界第一位正式中文教席的身份，而帶來巨大效應。以下我們就針對雷慕沙的譯本進行討論。

三、雷慕沙的《道德經》翻譯

(一) 文本描述

雷慕沙的《道德經》節譯本總計 54 頁，根據內容約可區分三個部分：一為導論（1-18 頁），二為「道」與所挑選的五章經文譯註（18-53 頁），三為簡短結語（53-54 頁）。有關導論部分：雷慕沙在正式翻譯所挑選的五章《道德經》正文之前，花費了將近三分之一篇幅介紹了老子生平與《道德經》的內容與簡史。老子生平主要根據《史記·老子韓非列傳》。他以引文方式幾乎將孔子問道的紀錄全文譯介。²⁹我估計應該是受到老子化胡故事的影響，雷

prendra son nom en vain. (*Deutéronome* 5:11)，參見 <http://fr.bibleserver.com/text/S21/Deut%C3%A9ronome5>（檢索日期：2015 年 4 月 24 日）底線為筆者所加。

²⁹ 《史記·老子韓非列傳》的這段紀錄如下：孔子適周，將問禮於老子。老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛；魚吾知其能游；獸吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！」Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VI siècle*

慕沙對於老子遊歷西方的紀錄非常感興趣。他試圖要釐清老子與中亞地區，例如波斯、敘利亞的古文明之間的關係，甚至有關老子是否曾經抵達羅馬帝國的東部，如他這份譯本要探討的有關老子思想形成可能因此受西方影響的問題。雷慕沙認為，源於印度的佛教並未吸收老子思想，老子也沒有受到印度影響。他主張，暫且不管後來兩個宗教之間是否有互通，至少在老子的時代，兩者各自有不同的教義傳承與發展。雖然無法確定《道德經》是否成功躲過秦始皇的焚書，但是他推測也許因為道士的緣故，此書被歸類在卜筮類而得以保存。他又從漢朝初年大量出現的有關《道德經》的論著反推，認為此書被保存下來的可能性是高的；因此這本書的真實性（sincérité）與古典性（antiquité）也得以維持。雷慕沙不同意部分傳教士指稱的此書遭到後人或道士插入了不同段落與文句，他認為道士因為信奉老子，並未擅改經典。箇中如有爭議，是出現在詮釋層次，而非經文層次。因此他主張此書的權威性（authenticity）是極高的，³⁰ 他總結道：

在中國，沒有一本書，甚至其他國家任一哲學性著作，其古典性與純正性（l'antiquité et la pureté）可以像老子的書這樣可以完全免於懷疑。³¹

大抵上，雷慕沙對於老子思想的源流之考據，保持謹慎態度。他清楚地區分開老子的思想的形成和老子身後的思想的變化兩者，同時也很清楚所據文獻的出版時間與次序。但是，不可否認的，他對於一些尚未有具體證據的爭議，也不得不做出選擇，否則無法展開論述。

雷慕沙節譯本的第二部分是「道」與《道德經》五章經文譯註。他在正式翻譯之前，先處理了幾個關鍵字詞。他也提到自己所根據的中文版本有二：一是馬端臨《文獻通考》中有關《道德經》的考據。另一個是天啟七年（1626）

avant notre ère, 5.

³⁰ Ibid., 11-17, 44.

³¹ Ibid., 17-18. 底線為筆者所加。

的兩卷本《道德經注》。雷慕沙於這段文字右欄邊空白處加註指出，此書於傅爾蒙書目（Four, Catal. No. CCLXXXVIII）的編號是 288。³²但我目前尚無法查得此目錄，所以無法確認此書的中文書名和原始作者。雷慕沙對此書名的法文拼音是 les notes et le commentaire de Kao-chou-tseu de Sou-men，可惜我不確定這是指「Sou-men 的 Kao-chou-tseu 的註解」，或是「Kao-chou-tseu de Sou-men 的註解」。³³我也檢索了目前學界所整理的老子著述目錄，³⁴均未能查得雷慕沙所根據的中文書。估計在雷慕沙的時代，皇家圖書館中所藏的《道德經》中文版本應當不多，並且可能是目前學界極為罕見的版本。他仍相當程度上依賴耶穌會士的著作。另外，經比對他所置入的中文文句，基本上與唐朝以後盛行的河上公和王弼的版本相同。由於均未附章標題，推估其中文底本的原始根據可能是王弼本。雷慕沙的《道德經》摘譯本，大抵上是在早期耶穌會士們與漢學家論及《道德經》的相關著作基礎上，重建了一個中國上古神學的創造論體系。

（二）譯本架構：四面體

從雷慕沙譯本整體結構觀之，他之越出早期耶穌會士的道家詮釋的關鍵，在於他所提出的從「四字母」向「三字母」之名的轉折，尤其是對《道德經》第十四章的翻譯與詮釋。這一章正是他重建《道德經》核心思想四面體的輻輳點。雷慕沙在其譯本中所選入的五章《道德經》內容，隱約呈現出一個四面體架構，其中被他列在最後的十四章，實則在前四章（分三部分）之論述

³² Ibid.,13-14.

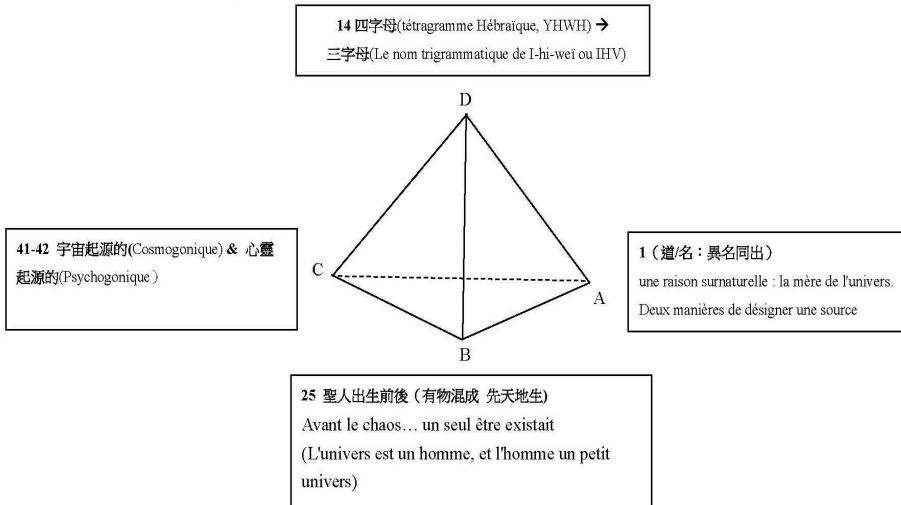
³³ 雷慕沙的學生丕鐵在一本討論道教源流的書中也提到法國皇家圖書館內藏有此書，他也利用此書來解釋道家關鍵字詞。參見 Guillaume Pauthier, *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-Tseu* (Paris: Dondey - Dupré, 1831), 後附 Spécimen 之頁 5。如果查詢明朝天啟年間的學者，姓名最接近的應該是高存之（高攀龍，1562-1626），不過他似乎沒有老子注。

³⁴ 例如嚴靈峰編纂，《中外老子著述目錄》（台北：中華書局，1957年）和王重民編著，《老子考》（台北：東昇出版事業公司，1981年）兩本書所蒐之老子著作目錄。

的支撐下位於四面體的輻輳點。茲以下圖示意之：

西：柏拉圖（三：存有、智能、生命）
與畢達哥拉斯（數的教義）

中：老子（夷希微）



在雷慕沙所選譯的《道德經》五章內容中，他並未依照各章的次序，而是以第 1、25、41 ~ 42 這樣的次序分三個部分進行翻譯與解析，作為架構這四字母之論的三個支柱點（參上圖順時鐘方向所示之 A-B-C 順序），最後再以 D（14 章）涉及至高者聖名作結。雷慕沙延續了早期耶穌會士，尤其索隱派耶穌會士的詮釋進路，並進一步將老子的思想，從比較宗教的視野，在多元的聖名考證基礎上，強化了希伯來四字母 YHWH 與中文的三字母「夷、希、微」之間的連結性。各章的翻譯與解釋，將在後文詳述。

（三）譯文內容和孟督及、韓國英的啟發

首先，我們從雷慕沙的節譯本觀察到天主教神學裡最關鍵的「道」或作為至高的「言」（Logos）和「言成肉身」（Incarnation）具有首要地位。在

導論中，他從「道」（Tao）、「非先王之法言不敢言」（Il ne prononce pas une parole qui ne soit à l'imitation des anciens sages）、「易謂之太極，春秋謂之元，老子謂之道」（Ce que le I-king nomme grand faite, Confucius, dans son Tchhun-thsieou, l'appelle principe, et Lao-tseu, raison）三句，³⁵來說明《道德經》在中國上古先王與經典之關連。首先，雷慕沙從訓詁開始探索了「道」字的本意。他根據《說文》（le Choue-wen）和《爾雅》（le Eul-ya），解釋了「道」字的意義是：「一條路徑」（un chemin）和「一處至另一處的溝通方法」（le moyen de communication d'un lieu à un autre）。他又根據《廣韻》（le Kouang-yun）將這個字解釋為「路徑」（la route）、「道路」（la voie）、「路途方向」（la direction）、「事物之進行」（la marche des choses）和「理由以及其存在的條件」（la raison et la condition de leur existence）等等不同意義。³⁶雷慕沙同時注意到，在中文裡「道」字至少還有兩重意義：第一重是「言」。他引用了《孝經》第四章「卿大夫」的文字：「非先王之法言不敢言」來支持他的論點。³⁷「道」字的第二重意義，則有前進、行動源頭的意思。他指出馬若瑟已經觀察到這一點，說這「言」是「第一動者」（premier moteur）或是「運動原理」（principe d'action），一舉將「道」回推到宇宙起源相關的神哲學解釋，並在中國上古的經典傳統中，如同前述之以「易謂之太極，春秋謂之元，老子謂之道」歸結《道德經》的關鍵地位，並藉此說明老子學說

³⁵ 雷慕沙並未提供文字出處，僅說這是根據一位中國作者（un auteur Chinois）說的。經檢索，根據在《太平御覽》天部一之〈太極〉篇，阮籍〈通老論〉有如下文字：「道者法自然而為化，侯王能守之，萬物將自化。易謂之太極，春秋謂之元，老子謂之道。」我估計這段文字的出處應該是阮籍的《通老論》，不過此書已亡佚。

³⁶ Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, 18.

³⁷ 這段話全文：「非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。是故非法不言，非道不行；口無擇言，身無擇行。言滿天下無口過，行滿天下無怨惡。三者備矣，然後能守其宗廟。蓋卿大夫之孝也。《詩》云：『夙夜匪懈，以事一人。』」

在中國傳統裡的根源性。³⁸ 雷慕沙之繼承早期耶穌會士的神哲學式解釋《道德經》的進路，根基就是在此。

受到雷慕沙關注與引用的「柏林漢學家」孟督及，在其《小德經先生中國行旅的哲學評論》已經注意到馬若瑟在《書信集》（*Lettres édifiantes*）中所提出的這個解釋。孟督及引述道：「因為這個道是完美的深淵，內蘊萬物……道是永恆，無法描述……這道是自己的法規與模式」（*Le Tao est un abîme de perfections, qui contient tous les êtres [...] Le Tao qu'on peut décrire, n'est pas le Tao éternel [...] Le Tao est à lui-même sa règle et son modèle.*）。³⁹ 他甚至更進一步將這個「第一動者」解釋為天主教的至上神天主（Dieu），茲譯引其言論如下：

我們可以以道字代表神聖……稱之為主（Cheu），象徵這位主宰（le Chef），主要的個體（l'individu principal）。因此，道是我的定義裡的天主（Dieu），第一個動者」（*Le PREMIER MOTEUR*）。⁴⁰

馬若瑟對於「道」與天主教至上神的會通解釋，就在孟督及的轉引下，影響了雷慕沙。雷慕沙認為「道」這個字所象徵的三重意義：「理」（*raison*）、「言」（*parole*），和「世界因」（*cause universelle*），完全與柏拉圖的理念相符。⁴¹ 更重要的是他將《道德經》的「道」與經院神學裡創造萬物的「第一原理」（*la raison primordiale*）完全比附。⁴² 當雷慕沙將這個大前提確立之後，

³⁸ Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, 19.

³⁹ Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes* (Berlin, 1809), 70.

⁴⁰ Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes* (Berlin, 1809), 70, 註 e。

⁴¹ Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, 23.

⁴² 雷慕沙此舉和十八世紀的萊布尼茲相唱和。箇中差別在於萊布尼茲處理的是儒家的「理」，而雷慕沙處理的是道家的「道」。詳參潘鳳娟，〈無神論乎？自然神學乎？中國禮儀之爭期間龍華民與萊布尼茲有關中國哲學的詮釋與再詮釋〉，《道風：基督

透過中國其他典籍中的文字作為連貫諸章的輔助性引文，在細節上去強化這個大前提。以下依序討論之。

第一章：道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。 La raison (primordiale) peut être soumise à la raison (ou exprimée par des paroles); mais c'est une raison surnaturelle. On peut lui donner un nom; mais il est ineffable. Sans nom, c'est le principe du ciel et de la terre; avec un nom, c'est la mère de l'univers. Il faut être sans passions pour contempler son excellence; avec les passions on ne contemple que son état le moins parfait. Ce ne sont que deux manières de désigner une source unique, cet être qu'on peut appeler profondeur impénétrable; cette profondeur renferme tous les êtres les plus excellents.⁴³

「道可道，非常道」當中出現三個「道」字，在雷慕沙的翻譯中也是三重意義：第一個道字是「第一原理」（la raison (primordiale)）、第二個道字是「可被言說的理」（la raison (ou exprimée par des paroles)），第三個道字是「超自然的理」（une raison surnaturelle）。這句話直譯變成：「第一原理如果被語言表達，那就不是超自然之理」。而「名可名，非常名」則譯為：「我們也許可以為此（道）命名，但那是不可言喻的」。這個不可以被言說的名，是天地萬物的原理（le principe）與母親（la mère）。「道」與「名」兩者源出於一，亦即「涵括最高智能萬物卻無法被穿透的豐富深處」（profondeur impénétrable; cette profondeur renferme tous les êtres les plus excellents）。

教文化評論》期 27（2007 年 9 月），頁 51-77。

⁴³ Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, 23. 括號是雷慕沙原文，而底線則為筆者所加。

雷慕沙提醒讀者，此處法譯的文字與中文有相當大出入，他另外在註腳提供了更符合中文字意的拉丁翻譯。不過這拉丁翻譯並非來自目前學界已知的聶若望拉丁譯本，而是雷慕沙自己的翻譯。更令我們好奇的是，中文裡這句「不可以『名』言說之『道』」以這樣的方式譯為法文，將引發何種效應？既然不可以中文言說，如何被翻譯為另一種語言？既然不可言，如何可譯？這語言的終點，將是什麼的起點？於此，雷慕沙轉向了希臘文和《聖經·約翰福音》裡的 λόγος (logos, 當代中文聖經譯為道或聖言)。他認為這是最好的翻譯，這個字是「統御存有」(souverain être)，包含多重意義：「理性與言說、為言說的行動去推理和給予理由」(de raison et de parole, et aussi pour exprimer l'action de parler, de raisonner, de rendre raison)。⁴⁴因此，他主張，在《道德經》裡，此「道」既「有名」又「無名」這一看似矛盾的文句，其實意味著：

就其本質而言，這個道，不該有名，因為它在萬物生成之前。不過一旦創造的運動開始，從無而生之後，那麼它可以被命名。⁴⁵

對雷慕沙上述的言論，也許我們可以理解為：在萬物受造之後，各古文明裡對此創造根源雖有不同稱謂、命名，其實指向同一個源頭。必須注意的是當雷慕沙這個將「道」譯為 λόγος 的作法，已經導引出「道成聖言」的基督論轉向，而他也確實在中國的傳統裡找到文獻根據。這點從他在正式翻譯《道德經》第廿五章之前插入了一段明成祖朱棣〈御製性理大全書序〉的文字可以觀察得到。茲引如下：

聖人未生道在天地，聖人既生道在聖人。及人事不可以訓，故先王秘

⁴⁴ Ibid., 24.

⁴⁵ 其法文原為：Par elle-même, dit-il, et dans son essence, la raison ne saurait avoir de nom, car elle préexiste à tout; elle était avant tous les êtres. Mais, quand le mouvement a commencé, et quand l'être a succédé au néant, alors elle a pu recevoir un nom. 參見 Ibid., 25.

藏于金滕之匱不以示人。⁴⁶

Avant la naissance du Saint, dit-elle, la raison résidait dans le ciel et dans la terre; depuis la naissance du Saint, c'est en lui que la raison réside.⁴⁷

Il y avait des idées dont il était convenu de ne pas laisser répandre la connaissance. Les écrits qui en traitaient étaient renfermés dans un coffre entouré de bandes d'or, et l'on en cachait avec soin le contenu au peuple.⁴⁸

雷慕沙在前引中文文字下方附上了一段法文：意指這是朱棣〈御製性理大全書序〉（*Préface de l'empereur pour la Collection philosophique intitulée Sing-li-ta-thsiouan*）裡的文字。他相信這是有關「第一原理」的文獻，正如同在他所謂的「我們的哲學家」書中一開始就紀錄了的文字。而這就讓他對於老子書中一開始的那段文字所說的道的三重意義「理」、「言」和「世界因」不能再保持沈默（*nous ne pouvons passer sous silence*）。⁴⁹他雖未明說這最古老、最權威的文本所指為何，但這是接續著「金滕之匱」（*un coffre entouré de bandes d'or*）的敘述而來，很明顯地雷慕沙已經將《書經》的「金滕」和《聖經·舊約》記載的希伯來人放置摩西在山上從雅威領受的寫在石版上的「約櫃」或稱「法櫃」（*l'Arche d'alliance*）兩者予以比附與會通。⁵⁰

案：雷慕沙根據的是〈周書·金滕〉⁵¹篇中，紀錄了有關周公曾作策告

⁴⁶ Ibid., 22.

⁴⁷ Ibid., 26.

⁴⁸ Ibid., 22. 底線為筆者所加。

⁴⁹ Ibid., 22-23.

⁵⁰ 摩西帶領希伯來人出埃及，在西乃山上領受雅威之律法，記在石版上，《聖經·出埃及記》（思高本稱為《出谷紀》）第廿五章裡詳細記錄這個約櫃的尺寸、材質和製作方法。這兩片石版所記的律法後來延伸被稱為「摩西律法」（*Law of Moses, Torat Moshe*），或《摩西五經》（*Pentateuch*）主要指舊約的前五卷書。

⁵¹ 雷慕沙使用的版本是宋君榮（*Antoine Gaubil*, 1689-1759）的 *Le Chou-King: un des*

神願代武王而納冊於「金縢之匱」，他後來受到流言指控欲謀篡其姪成王之位，所幸「金縢之書」為成王所見，還他清白的故事。⁵² 此外，經查證朱棣的原文，這段文字應作：「聖人未生道在天地，聖人既生道在聖人。聖人已往，道在六經。六經者，聖人為治之迹也」。⁵³ 雷慕沙所插入的中文後半段有「及人事不可以訓，故先王秘藏于金縢之匱，不以示人」與原文並不相同。我已檢索了慕尼黑國家圖書館所藏《性理大全》的序文，並未發現雷慕沙所附這段文字後半段。可惜目前尚未查得法國國家圖書館的版本以資比對，目前難以確認雷慕沙根據什麼而有此中文文句。

儘管如此，值得注意的是在進入這段話的翻譯之前的其他段落中，雷慕沙已經引用了《書經》(le Chou-king)〈周書·金縢〉，並用以強化《道德經》古典權威性。我估計朱棣〈御製性理大全書序〉裡這段原本不屬於《道德經》的文字被選入，其作用在於做為連結第一章與第廿五章的橋樑。雷慕沙可能也注意到《性理大全》是影響中國近世士大夫思想的官方教材，這本書多次成為早期耶穌會士和歐洲學界探索與論辯中西思想時的依據。⁵⁴ 其他可能理由也許是這段文字裡蘊含了可以與天主教「天主降生」對應的敘述。例如，我發現在雷慕沙的翻譯裡，中國的「聖人」被譯為 *le Saint*。雷慕沙在他的文字說明中宣稱自己的論據是中國注疏家，而且更進一步將中文的「聖人」解釋為世界萬物賴以為根基的「第一原理」。⁵⁵ 他藉此將這段詮釋與《道德經》第

Livres Sacrés des Chinois (Paris: Tiliard, 1770), 178. 宋君榮的譯本完整譯出《金縢》篇的內容，不過雷慕沙僅取「金縢之匱」作為他比附的的意象。

⁵² 根據《尚書正義》：「武王有疾，周公作策書告神，請代武王死。事畢，納書于金縢之匱，遂作《金縢》。凡序言作者，謂作此篇也。案經周公策命之書，自納金縢之匱，及為流言所謗，成王悟而開之。史敘其事，乃作此篇。」

⁵³ 參見明·胡廣奉敕撰，《性理大全》（京都：中文出版社，1981年），頁1-2。

⁵⁴ 此書也是龍華民的「論中國宗教」的討論所根據的主要中文文獻之一。詳見潘鳳娟，〈無神論乎？自然神學乎？中國禮儀之爭期間龍華民與萊布尼茲有關中國哲學的詮釋與再詮釋〉，頁51-77。

⁵⁵ Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe*

廿五章，尤其是與這句話：「有物混成，先天地生。……吾不知其名，字之曰道」（Avant le chaos qui a précédé la naissance du ciel et de la terre, un seul être existait [...] J'ignore son nom, mais je le désigne par le mot de raison）⁵⁶無縫接軌、貫穿一氣了。更重要的是，藉由這段插入的文字，雷慕沙標示了一個重大區別：在聖人出生之前後，「道」的表現方式是有巨大差異的。⁵⁷ 討論至此，我們可以說，雷慕沙的論述與早期耶穌會士的最大差異在於後者之對「三位一體」（Trinity）的關注已經轉移為對「聖名」的關注。他在第廿五章譯文之前置入這一段文字的舉動，在某種程度上已經重構了基督宗教的創世論與基督論。他區分出聖人之出生的前與後，類比了基督宗教的史觀，以天主降生作為救贖史與人類史關鍵點。對他而言，神聖的啟示也在《道德經》裡清楚紀錄下來。

雖然雷慕沙並未見到聶若望的譯本，卻能在其他耶穌會的論點基礎之上，不僅以《道德經》第一章為前導確立了承繼自早期耶穌會士的索隱神學，以《道德經》來解釋三位一體教義，同時他更向前推演至創世論與基督論，包含了降生前與降生後的論述。他發現在《道德經》第廿五章確實出現與天主降生相關的敘述。讓我們看下面中文與法譯的對照文字：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，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。

Avant le chaos qui a précédé la naissance du ciel et de la terre, un seul être existait immense et silencieux, immuable et toujours agissant sans jamais

chinois du VI^e siècle avant notre ère, 27.

⁵⁶ Ibid., 27.

⁵⁷ Ibid., 27.

s'altérer. On peut le regarder comme la *mère* de l'univers. J'ignore son nom, mais je le désigne par le mot de raison. Forcé de lui donner un nom, je l'appelle *grandeur, progression, éloignement, opposition*. Il y a dans le monde quatre grandeurs: celle de la raison, celle du ciel, celle de la terre, celle du roi, qui est aussi une des quatre. L'homme a son type et son modèle dans la terre, la terre dans le ciel, le ciel dans la raison, la raison en elle-même.⁵⁸

上述譯文中，雷慕沙的關注焦點是那一位在天地出現之前已然存在的獨一存有（un seul être），並且認為這「獨一存有」可以被視為世界的母親（la mère de l'univers）。雖然不知道這「獨一存有」的名字，但可以用「理字」（le mot de raison）作為指涉。雷慕沙詮釋這一章段經文中的「人」就是「世界」（assimilé au monde），是「天與地的複本」（une copie du ciel et de la terre），是「小宇宙」（microcosme）。⁵⁹ 這就是為什麼他會將「道法自然」譯為「理性自身」（la raison en elle-même）。意思是說，這「道」在世界萬物出現之前已然存在，並且成為天地萬物之母的這個「人」。再換一種方式說，在雷慕沙透過翻譯與詮釋所重建的這個思想系統裡，關鍵是文中的這個位居四大之中的「王」，亦即此「人」——那位「獨一存有」。

順著這個思路，雷慕沙在第廿五章與四十一章的翻譯與詮釋之間，插入下面這段引文也就不難理解了，茲引如下：

天地一陰陽也，人身一陰陽也。天地一人也，人身一天地也。人身即小天地也（L'univers est formé de l'union des deux principes; il en est de même du corps de l'homme. L'univers est un homme, et l'homme un petit

⁵⁸ Ibid., 27-28. 斜體字為原文格式。底線為筆者所加。

⁵⁹ Ibid., 29.

univers)。⁶⁰

按：這段文字是從明代章潢（1527-1608）所撰的中國醫書《圖書編》（Thou-chou-pian）中之〈人身雜論〉跳躍式節引而來。⁶¹接著他又引用程子（Tching-tseu）的話說：「一人之心即天地心」（...l'intelligence de chaque homme était l'intelligence de l'univers）。⁶²從這兩段穿插的文字和譯文，雷慕沙將「道」影射為萬物受造的「元質」，或「第一物質」（prime matter）。在此，所謂的「道成肉身」（Ενσάρκωση, Incarnation）或「聖言成了血肉」的詮釋，已經呼之欲出。⁶³

這就進入雷慕沙譯本四面體架構的第三個支點：第四十一～四十二章的翻譯。雷慕沙討論了《道德經》第四十一章中區分了：「第一級的聖人」（Les sages du premier ordre）、「第二級的哲學家」（Les philosophes du second ordre）和「最後一排的人」（Ceux du dernier rang），這三種等級的「士」對於「道」（理性，la raison）分別抱持的不同態度與所採取的不同行動。⁶⁴「道」字，被譯為「理性」（la raison），這點是目前學界均已注意到的特點，而尚未被充分討論的是他如何分別解釋「一」與「三」。針對這個問題，我們必須先檢視雷慕沙對《道德經》第四十二章前幾句的翻譯與詮釋。

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

⁶⁰ Ibid., 29.

⁶¹ 此書在國圖有藏，古朗氏編號 7652-7663。中文原文請參陳夢蕾編，蔣廷錫編校，《古今圖書集成》卷 130，第 433 冊，頁 43。本文根據玄奘大學提供之「古今圖書集成全文資料庫」<http://210.60.55.29/bookc/ttsdbook.exe?2;21506;5;;;1@@@16480>（檢索日期：2015 年 4 月 2 日）

⁶² Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe Chinois du VI^e siècle avant notre ère*, 29. 中文可在《二程遺書》卷 2 查得，不過文字稍有差異，原文為：「一人之心即天地之心」。

⁶³ 聖經和合本與思高本的不同中文翻譯。

⁶⁴ Ibid., 30-31.

La raison a produit un; un a produit deux; deux a produit trois; trois a produit toutes choses. Toutes choses reposent sur la matière, et sont enveloppées par l'éther; une vapeur ou un souffle qui les unit entretient en eux l'harmonie.[理性製造了一，一製造了二，二製造了三，三製造了所有物體。所有物體均根基於物質，均被乙太所包覆，可以是氣體或是氣息，在和諧之中合而為一。]⁶⁵

雷慕沙與韓國英不同之處在於這句話裡的動詞「生」這個字，均採同一個法文動詞的完成式（a produit）予以翻譯。而韓國英則清楚地區別這段話裡面「生」這個動詞的翻譯，以呈現不同的屬性與關係。韓國英以不同的法文動詞的複合過去時（Passé composé）的動詞時態來翻譯：第一個「生」則用了存在動詞 être（est... par nature），「道生一」譯為「道就其本性是一」。其後三個「生」字，分別以「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」。韓國英另外還談過道士們神秘化的主張：「三皇是夷、希、微」（les trois Hoang sont Y, Hi & Ouei），他引述老子曾說：「道是生命（Tao est vie），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。精神（l'esprit）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，其內之合一是無法理解的。在其上，沒有清晰，在其下，沒有黑暗。他是永恆的、不可言說的等等」。⁶⁶他又指出，後來道

⁶⁵ Ibid., 31. 底線為筆者所加。

⁶⁶ Pierre-Martial Cibot, "Essai sur L'Antiquité des Chinois, " in *Mémoires concernant les Chinois*, vol. 1 (1776), 142. 原文如下：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, & 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 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.

士們 (les Tao-sée) 稱「夷」、「希」、「微」為「一三」(Ye-san, l'unité, trinité)，或者就字面意義也許可以說是「一個三」(un trois)。⁶⁷ 在此我們可以看到韓國英將《道德經》第四十二章的前三句與第十四章有關夷、希、微的那段文字在同一段落中討論，明顯地將「三一」與「夷、希、微」緊密結合視為一體。

與韓國英稍有不同，雷慕沙則是依循《道德經》各章內容，分別翻譯與解釋。在論到有關「一」的解釋，雷慕沙認為，對中國人而言，老子並非唯一談到「一」(de l'unité) 或「單子」(la monade) 的上古作者。他說，雖然淮南子 (Hoai-nan-tseu) 比較早，但是他所主張的「一是萬物之根，理並非與之相同」這句似乎是根源於普羅丁 (Plotin)。⁶⁸ 經檢索，雷慕沙此語出自《淮南子·原道訓》的「道者，一立而萬物生矣」和「所謂一者，無匹合於天下者也」兩句。他又引用了魏校 (Weï kiao) 的註解說：「『一』是『理』的實體，天德的純粹、體的源頭，數的原則」(Le un est la substance de la raison, la pureté de la vertu céleste, l'origine des corps, le principe des nombres)。⁶⁹ 論到

⁶⁷ Ibid., 142.

⁶⁸ 雷慕沙原文："Le un, dit-il, est la racine de toutes choses, la raison qui n'a point d'égal," Ibid., 38. 普羅丁主張萬物皆從一個源頭流出 (Emanatio)，這個源頭是無限圓滿的一，而萬物之流出，並未減損這個一。不過，在此流出過程裡，後者比前者逐步往下，從一流出精神，然後是世界魂，而後是靈魂，最後是物質。這一的思想，普遍存在於上古近東地區的神話裡。初代教父解釋三位一體，羅馬公教在拉特朗第四次大公會議 (1215) 已經確立其與創造論中的上帝不同，並且在第一次梵諦岡大公會議 (1869-1870) 予以嚴厲譴責。雷慕沙是一位漢學家，而非神學家，他這般泛神論的主張，對於當時天主教的神學家來說，恐難以接受。Cf. Charles Dubray, "Emanationism," *The Catholic Encyclopedia*, vol. 5 (New York: Robert Appleton Company, 1909) <<http://www.newadvent.org/cathen/05397b.htm>> (access 16 May 2015).

⁶⁹ 雷慕沙這段文字出自明朝魏校的《六書精蘊》第一卷的「象數」：「——，於悉切。衛之統體也，天德之至純也，形氣之元也，數之始也」。參見明·魏校，〈象數，上篇〉，《六書精蘊》，頁 1a。同一段論中未被引出的文字以下這段值得注意的：「衛超乎無形，太一亦彊名。是何可象，生天生地，萬物以茲。」另有：「|」，古本切，上下通也。天德之直也。此一之初變，衛而縱之。——定體也，變而為|，以應用也。

有關「三」的解釋，雷慕沙則是以司馬溫公（Sse-ma-wen-koung）注解老子的「單子」（la monade）來說明，他說：老子的「三」（la triade），是如同「氣」一樣，從混沌未分，歷經陰陽二分，最後成為和諧的「三」，萬物由此而生（trois êtres dont la réunion constitue toutes choses）。雷慕沙說雖然他無法很肯定地同意這種解釋，但他認為無論是對於老子或畢達哥拉斯而言，這都是將「數的教義」（la doctrine des nombres）應用於形上學和神學之中的作法。而這樣的詮釋方法，目標是將希伯來神秘主義裡的「卡巴拉解釋」（interprétations cabalistiques）延伸到《道德經》十四章裡有關「夷、希、微」的詮釋，來探討至上聖主和宇宙萬物之間的關連。⁷⁰ 早期索隱派耶穌會士白晉在其《易經》研究，尤其在論到世界的年限時，試圖證明中國的象數之學與希伯來的卡巴拉的傳統、畢達哥拉斯和柏拉圖的理論體系相似。⁷¹ 雷慕沙對於「象數」的理解，或者他所說的「數的教義」，就在他翻譯《道德經》第四十二章裡被完全運用並賦予了形而上學式的神學詮釋。

我們同時必須注意，韓國英所引用魏校的《六書精蘊》而以這個三角形符號論述「三一」的內容，也被雷慕沙轉引申論。韓國英對於由「入」與「一」二字合成的 Δ 符號特別感興趣。他將此字與天主教的三一論作聯想，指出根據中國字書，這個三角符號象徵「合一」（union），與「三而一」（trois unis en un）。 Δ 符號的衍伸討論，「意指內在的統一，和諧，人、天及地

象一以貫之。」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>（檢索日期：2015/04/12）。雷慕沙在文字左欄加了一個旁註，指出是根據的是宋君榮附在自己所翻譯的書經前面的馬若瑟文章，經查應該出自 *Le Chou-King: Un des Livres Sacrés des Chinois* (Paris: Tilliard, 1770), pp. xliii-xlix. 參見 Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu*, 38.

⁷⁰ 參見 Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu*, p9, 另請參見江日新，〈老子哲學有多哲學？從漢學到哲學的閱讀與解釋〉，頁 164-165。

⁷¹ 參見 Caludia von Collani, *P. Joachim Bouvet: Sein Leben und Sein Werk* (Nettetal: Steyler, 1985), 165-173. 中譯本請參見柯蘭霓著，李岩譯，《耶穌會士白晉的生平與著作》（濟南：大象出版社，2009），頁 172-179。

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——它領到全體——創造和滋養（萬物）。」韓國英認為，這就是指天主教的三一神，他說這是：「l'esprit Trinité & Unité 神三一 . Chin-san-ye」，韓國英的書中直接引用漢字「神三一」。⁷² 作為啟發雷慕沙探討「夷、希、微」與至上神之名諱的韓國英，他這解釋「三」與「一」的關係及其與天主教的連結，所以當雷慕沙認為與畢達哥拉斯一樣，我們將會承認萬物自始自終都是由至上神（Dieu suprême）所生，其實也是意料中事。⁷³ 雷慕沙認為這與五世紀的羅馬學者 Gronovius Macrobe 的《思齊比烏之夢註釋》（*Commentarii in Somnium Scipionis*, ca. 1300）書中所言之「這心，從至高而出再返回神」（*Hæc est illa mens, ex summo enata Deo*）類似。⁷⁴ 這樣的一種「出離」與「歸返」的運動，符合天主教會的初代教父對於創世論與救贖論的解釋，在這運動過程之中，作為人與至上神中保地位的「降生天主」，就位在連結啟示歷史與人類歷史的交叉點之上。早期索隱派耶穌會士如馬若瑟等之將《道德經》裡涉及的「三」與「一」問題，與上古的數學理論和觀念學說會通比附的詮釋方法，就在雷慕沙對索隱派耶穌會士的受容之中，也一併傳承下來。

從雷慕沙的文本內容來看，他將《道德經》的第四十一和四十二兩章的內容視為一個整體。不過對於四十二章最後面的兩句話，他認為意義非常晦澀，難以理解這兩句話與前述有關三一問題的關連性。茲引如下並中譯之，然後再嘗試理解雷慕沙的意思。

⁷² Pierre-Martial Cibot, *Essai sur L'Antiquité des Chinois*, 299. 中文原文出自魏校，《六書精蘊》，頁 12b-13a。底線為筆者所加。

⁷³ Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe Chinois du VIe siècle avant notre ère*, 38.

⁷⁴ 雷慕沙於其譯本第 38 頁的旁註加了這本書，不過並未提供出版資訊。茲於此提供完整書籍資料：Gronovius Macrobe, *Opera. Accedunt notae integrae Isacii Pontani, Joh. Meursii, Jacobi Gronovii* (Paris, 1670), 27. 斜體為原文格式。另外法國國家圖書館有藏一抄本，編號 Manuscripts, Latin 6370。

故物或損之而溢，或溢之而損。

Ainsi les êtres s'accroissent aux dépens de l'âme universelle, laquelle, à son tour, s'accroît de leurs pertes. [這些存有是以損害世界魂為代價而成長，這將反過來使其損失增加]⁷⁵

強梁者不得其死，吾將以為教父。

Mais les hommes violents ne jouiront pas d'une telle mort (ils ne se réuniront pas à l'âme universelle). C'est moi qui suis, à cet égard, le père de la doctrine. [暴力之人不會希望以這種方式受死（他將不會與世界魂相遇），就這方面，我就是這教義之父]⁷⁶

雷慕沙在詮釋這段文字時反覆地指出其具體意義相當模糊，他同時注意到這段內文在中國傳統中也具一定爭議性。他也注意到孔子和老子的主張存在歧異。雷慕沙說：孔子高度讚賞理性與美德（*la vertu et la raison*），凡人都必須受其規範。但對於人的純粹理性（*cette raison purement humaine*）抱持沈默。老子則側重「第一理性」（*la raison primordiale*），而有意壓抑人的理性（*de déprimer la raison humaine*），缺乏來自於「道」（*Tao*）的支持。他相信這些意義模糊的文字，箇中蘊含了與柏拉圖，甚至是 Plotin 著作中已經

⁷⁵ Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe Chinois du VI^e siècle avant notre ère*, 31.

⁷⁶ *Ibid.*, 32. 底線為筆者所加。河上公注如下：「強梁調不信玄妙，背判道德，不從經教，尚勢任力也，不得其死者，為天所絕，兵刀所伐，王法所殺，不得以壽命死也…父，始也。老子以強梁之人為教戒之始也」。參見福建省文史研究館編，河上公章句，《宋刊老子道德經》（福州：福建人民出版社，2012年），頁55。而王弼對這段文字的註如下：「強梁則必不得其死。人相教為強梁，則必如我之教人不當為強梁也。舉其強梁不得其死以教耶，若云順吾教之必吉也，故得其違教之徒，適可以為教父也。」參見王弼注，紀昀校訂，《老子道德經》（台北：文史哲出版社根據武英殿聚珍板影印，1997年），頁98。與上述兩種通行的《道德經》注疏本對比，似乎雷慕沙的翻譯相當自由，與河上公、王弼均不相同。

提出的訊息。⁷⁷ 雷慕沙認為，老子書中第四十二章的內容就其實質並非關於道德理念 (idées morales)，而是關於宇宙起源論的 (cosmogonia, κοσμογονία, cosmogonia)⁷⁸，而且這是一種完全與柏拉圖宇宙論完全吻合的「心靈起源的」或「魂的起源的」(psychogonique) 的理念。其中，被雷慕沙譯為天地兩原則 (les deux principes, celui du ciel et celui de la terre) 的「陰」和「陽」，或是「濁氣和乙太」(l'air grossier et l'éther) 兩者，藉「冲氣」(souffle) 合而為一，構成一種和諧的狀態。這個「心靈」、「魂」或「氣息」(ψυχή, psyché, l'âme)，指一種活的物質力 (living force)，是使物之所以為活物的本質。雷慕沙引用哲學家 Salluste 和 Hermès 的主張，指出「萬物都在理性 (la raison, νοῦς) 之下井然有序，由心靈 (l'âme, ψυχή) 所驅動」，所以他說，這位「創造性智能之父」(le père des intelligences créatrices)，亦即「創化者之父」(πατήρ δέ δημιουργός, patér dé demiourgós)，由此讓萬物建立一個「由物質 (la matière)、氣 (l'air)、心靈 (l'âme)、理性 (le vouς) 和天主 (Dieu) 的進程 (une gradation)」。⁷⁹ 因為萬物依照這個「理」而演變，所以對於老子書中第四十二章後半段之「人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以為稱」這句話，雷慕沙說：「人自稱『寡』(雷慕沙譯為 être orphelins)，意

⁷⁷ Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe Chinois du VIe siècle avant notre ère*, pp. 34-35. 在陳鼓應指出，42 章的內容討論萬物生成的問題，從「人之所惡」以下，到「或益之而損」這段話的文意與本章主旨不相符，因此他對此張內容做了一些調整；將「強梁者不得其死」這句話移至第 76 章，而「人之所教，我亦教之，吾將以為教父」移至第 43 章。參見陳鼓應，《老子今註今譯》(台北：臺灣商務，1983 年)，頁 160。

⁷⁸ 雷慕沙根據的參考資料是 Brucker, *De convenientia Pythag. numer. cum ideis Platonis, in Aemianat. litterar. Schelhornii*, t. VII, 215. 有關宇宙起源論的歷史，請參考 John Arendzen, "Cosmogony," *The Catholic Encyclopedia*, vol. 4 (New York: Robert Appleton Company, 1908). <<http://www.newadvent.org/cathen/04405c.htm>> (檢索日期：2015 年 4 月 19 日)

⁷⁹ Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, 36.

指不知生己者何 (ne pas connaître l'être qui leur a donné naissance), 是可以如此理解的。」⁸⁰

當雷慕沙在完成了《道德經》中有關「一」與「三」及其與萬物生成的問題的翻譯與詮釋之後，就進入最關鍵的第十四章，有關至上者名諱的問題。他對第十四章的「夷、希、微三字母之名」(Le nom trigrammatique de I-hi-weï ou IHV) 的解釋與翻譯所費篇幅特別長，並以西方神哲學、教父言論，以及希伯來文相關字義，反覆交錯地一再析解，非常詳實。他的結論是：這三字母是從希伯來四字母聖名演變而來，而且中國的紀錄比希臘上古文字更為精準。雷慕沙對第十四章的翻譯，尤其是關於「夷、希、微」的討論，相當程度受到早期索隱派耶穌會士如白晉、傅聖澤與馬若瑟，尤其是韓國英和義大利漢學家孟督及的啟發。在正式翻譯第十四章正文之前，他對前人的翻譯，提出了回顧和評論。

孟督及在 1762 年出生於義大利中北部的西恩納 (Siena)，1785 年畢業於西恩納大學 (Università di Siena)。1787 年至 1794 年間，兼職擔任英國駐 Toscana 大使的私人秘書，並在 1789 年赴英國擔任義大利文家教。⁸¹ 他曾經提到自己在倫敦皇家學會圖書館看見過一份傳教士翻譯的《道德經》。指出該譯本宣稱在耶穌基督降生之前，中國已經記錄了有關神聖三一的訊息，他說：

⁸⁰ Ibid., 37. 而且，雷慕沙認為君王自稱「寡」這段話則有點玩弄文字的意味。因為當時國君不使用第一人稱，而以「寡德」自謙，並意味著獨立於生身之父的支持。請注意：柏拉圖學派所提出的「創化者之父」概念，與基督宗教一神論所主張的「從無創造」(creatio ex nihilo) 的天主並不相同，不過這個「創化者」(demiourgós, public worker, artisan) 後來被諾斯底靈知派 (Gnosticism) 所借用，在初代教父的護教學著作中成為受到嚴厲批判的異端教派。John Arendzen, "Demiurge," *The Catholic Encyclopedia*, vol. 4 (New York: Robert Appleton Company, 1908). <<http://www.newadvent.org/cathen/04707b.htm>> (檢索日期：2015 年 4 月 19 日)

⁸¹ 參見 Stefano Villani, "MONTUCCI," *Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 76* (2012), 網址為：http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-montucci_%28Dizionario-Biografico%29/ (檢索日期：2015 年 2 月 18 日) 另請參見 *The Foreign Quarterly Review*, Volume 4 (London, 1829), 689.

「如前述已經解釋的，諸多有關這位三一神（DEO TRINO），這最神聖三一的奧秘（mysterium sanctissimæ TRINITATIS），在耶穌基督降生之前已經向中國啟示」。⁸²1809年，孟督及又在他以其筆名「柏林漢學家」（Sinologus Berolinensis）所出版的《小德經先生中國行旅的哲學評論》⁸³（*Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes*）一書中，引用了上述文字，⁸⁴同時又用這個筆名轉述了孟督及名下著作所提到這份藏於倫敦皇家圖書館的完整譯本，並總結說到：此書之要旨在於建構一個有關「三位格之至上存有的知識」（une connoissance singulière d'un Être suprême en trois personnes）。⁸⁵孟督及曾半信半疑地把這位中國哲學家的三一（la Trinité du

⁸² Antonio Montucci, *De studiis sinicis in imperiali Athenaeo Petropolitano recte instaurandis dissertatio isagogica* (Berolinum: Quien, 1808), 19-20. 筆者所見為德國慕尼黑國家圖書館 (Bayerischen Staatsbibliothek) 所提供的數位圖書，網址為 <http://reader.digital-sammlungen.de/resolve/display/bsb10219773.html>（檢索日期：2015年2月18日）

⁸³ 根據 *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes* 第9頁對此中國遊記的介紹，提到德經在1784-1801遊歷東方十七年等等的相關敘述，我們判斷他所評論的是小德經（Louis Joseph de Guignes, 1759-1845）的遊記，Chrétien Louis Joseph de Guignes, *Voyages à Peking, Manille et l'Île de France, faits dans l'intervalle des années 1784 à 1801 [...], 3 vols. and atlas* (Paris: Imprimerie Impériale, 1808). 老德經（Joseph de Guignes, 1721-1800）也有中國遊記，書名是：*Histoire générale des Huns, des Mongoles, des Turcs et des autres Tartares occidentaux* (Paris: Desaint & Saillant, 1757). 更為直接的證據是「柏林漢學家」對於老子的評論內容，經比對發現是來自小德經的遊記第二卷，第329-330，標題是「老君和佛的教派」（*Sectes de Lao-kiun et de Fo*）。

⁸⁴ Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes* (Berlin, 1809), 64. 此處之引文為：Multa de DEO TRINO tam clare disseruntur, ut mysterium sanctissimæ TRINITATIS Sinis jam revelatum fuisse quinque supra sæcula ante adventum JESU-CHRISTI, quicumque hunc librum perlegerit, in dubium minime vocaret.

⁸⁵ Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes*, 64.

philosophe chinois)⁸⁶ 和印度的三相神 (le trimourti des Indiens)⁸⁷ 做了聯想，他的說法如下：

這份文本（指道德經）含有關於三一神（de Deo trino），三位格一位神（un Dieu en trois personnes）」的內容，無疑地，這最神聖三一之奧秘（le mystère de la Très-Sainte-Trinité）已經在耶穌基督降生之前五百年，向中國人啟示。如果中國哲學家的「三一」（la Trinité du philosophe chinois）不是印度的三相神（le trimourti des Indiens），那麼人們可以質疑該作者。⁸⁸

孟督及嘗試追溯老子在上古世界裡，與東方的不同宗教與文化傳統可能的關連與影響。不過他卻說，如果沒見過藏於倫敦的手稿的話，或許也會認同小德經對老子吸取印度宗教的揣想。基本上，他認為《道德經》中所蘊含的有關神性的內容⁸⁹ 和印度傳統是不同的。⁹⁰ 雷慕沙認同孟督及之反對將老子與印度的三相神聯想，他也認為老子的三一與印度無關，而是來自天主的啟示。⁹¹ 孟督及多方地參考、引用了多位早期耶穌會士的論著，包含柏應理、聶若望、馬若瑟與韓國英等人。儘管與韓國英同屬北京傳教士的錢德明也出版

⁸⁶ 這裡的 philosophe chinois 指老子。

⁸⁷ 指印度傳統中的 Trimūrti，梵天、毗濕奴和濕婆。

⁸⁸ Antoine Isaac Silvestre de Sacy, “Langue Chinoise. *Kim ven chin fa pe kue ju hien xue siu*; de studiis sinicis in imperiali Athenaeo Petropolitano,” in Drouhin, Marie-François (ed.), *Magasin encyclopédique, ou Journal des sciences, des lettres et des arts*, 1808/4 (Julliet 1808), 215. 孟督及的論文於 1808 年在柏林出版，題名為：*De studiis sinicis in imperiali Athenaeo Petropolitano recte instaurandis dissertatio isagogica* (Berolinum: Quien, 1808).

⁸⁹ 當指有關「道」的內容。

⁹⁰ Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes*, 64.

⁹¹ Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, 11, 44.

了一篇中國道教介紹的專文，不過並未受到注目，例如孟督及對於這段討論所下的標題是：「老君教派」(Secte de Lao-kiun)⁹²，我估計他應該是根據了柏應理的《中國哲學家孔子》而非錢德明的著作，因為前者使用「老君」而後者使用「老子」。⁹³ 這位以「柏林漢學家」作為筆名的孟督及，是一位在歐洲幾個國家流浪的自由學者。我目前仍無法確知為何他要以筆名方式來敘述，不過，他文中對此西方首見《道德經》完整拉丁譯本的簡介，可能是自梁棟材(Jean-Baptiste-Joseph de Grammont, 1736-1812)在1788年將譯稿寄回英國之後，在西方最早注意到此譯本的學者之一。他的描述是我們目前能找到的有關這份手稿寄回倫敦之後西方最早的閱讀紀錄。⁹⁴ 比較令人不解的是，如果雷慕沙在翻譯之前有閱讀過孟督及的相關著作，為什麼在他的節譯本中卻看不出他對這西方第一份拉丁翻譯有任何聽聞。

此外，孟督及也長篇引用討論韓國英著作裡有關「夷、希、微」的言論，⁹⁵

⁹² Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes*, 63.

⁹³ 孟督及長篇幅引用錢德明文字的最後加入文間註，提示讀者同時參考柏應理《中國哲學家孔子》的前言，雖然沒有具體引用任何段落，但他應該參考了該書。參見 Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes*, 68.

⁹⁴ C. von Collani, Harald Holz & Konrad Wegmann, *Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus*, 31.

⁹⁵ Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes*, 69-70 : «On connoît en Europe le fameux texte de Lao-tsée. Tao est un par nature. Le premier a engendré le second, deux ont produit le troisième; les trois ont fait toutes choses. Mais je doute qu'on ait vu celui - ci, qui me paroît singulier. Celui qui est comme visible, et ne peut être vu, se nomme *Khi*; celui qu'on peut entendre, et qui ne parle pas aux oreilles *Hi*; celui qui est comme sensible et qu'on ne peut toucher, se nomme *Ouei*; en vain vous interrogez vos sens sur tous trois, votre raison seule peut vous en parler, et elle vous dira qu'il ne font qu'un. Au dessus il n'y a point de lumière, au-dessous il n'y a point de ténèbres. Il est éternel. Il n'y a point de nom qu'on puisse lui donner. Il ne ressemble à rien de tout ce qui existe. C'est une image sans figure; une figure sans matière. Sa lumière est environnée de ténèbres. Si vous regardez en haut, vous ne lui

而這段言論也受到雷慕沙注意。不過，孟督及指出他因為沒有文本，無法提供此「中國的三位一體的三位」（ces trois personnes de la Trinité Chinoise），即「夷、希、微」的中文字。不過他認為，「夷」（*Khi*）表徵可見受造物的生命能量（*l'énergie vivifiante*），「希」（*Hi*）指「氣息」（*souffle léger*），「微」（*Ouei*）則是前者的「降生」（*son incarnation*），亦即那位「被差遣的」的「使者」（*Messenger, Envoyé*）耶穌基督。⁹⁶ 孟督及這些有關老子的評論，是在他批判小德經的《中國遊記》中對老子的書中，因此他引述同時期在北京的兩位耶穌會士韓國英與錢德明的著作，以支持他的論點，同時指出小德經的對老子的誤解。加上他曾經在倫敦親眼閱讀聶若望的完整道德經拉丁譯本，使他更確信早期耶穌會士的解釋，凸顯小德經的謬誤。不過，對於孟督及與韓國英有關《道德經》十四章裡有關「夷、希、微」這段經文的討論，雷慕沙卻認為孟督及誤讀了韓國英，並以此作為他的《道德經》節譯本中，翻譯十四章的起點。⁹⁷ 以下先就《道德經》第十四章的內容，析介雷慕沙的翻譯與詮釋：

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。

voyez point de commencement; si vous le suivez, vous ne lui trouvez point de fin. De ce qu'il étoit le *Tao* de tous les temps, concluez ce qu'il est; savoir qu'il est éternel, c'est „un commencement de sagesse." 這段韓國英的文字引自 *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois, par les missionnaires des Pékin*, vol. 1 (1776), 299-300.

⁹⁶ 參見 Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes*, p. 69, 註 c. 孟督及的中文是自修而成，他的著作中常見以手寫方式插入中文字。不過在他引用韓國英論到 *Khi*、*Hi*、*Ouei* 的討論時，加了一個腳註說他無法提供中文，至於是因為不認識「夷希微」這三個字或其他原因則不得而知。

⁹⁷ 正文部分是法譯，註腳附上拉丁文翻譯。筆者檢索比對了聶若望譯本，兩者並不相同。除非能找到其他拉丁譯本，否則應該是雷慕沙自行翻譯。

Celui que vous regardez et que vous ne voyez pas, se nomme I ; celui que vous écoutez et que vous n'entendez pas, se nomme Hi ; celui que votre main cherche et qu'elle ne peut saisir, se nomme Wei. Ce sont trois êtres qu'on ne peut comprendre, et qui, confondus, n'en font qu'un.⁹⁸

繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。

C'est une chaîne sans interruption, qu'on ne peut nommer, qui rentre dans le non-être. C'est ce qu'on appelle forme sans forme, image sans image, être indéfinissable.⁹⁹

迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。

En allant au-devant, on ne lui voit pas de principe; en le suivant, on ne voit rien au-delà. Celui qui saisit l'état ancien de la raison (c'est-à-dire, le néant des êtres avant la création), pour apprécier ce qui existe à présent, ou l'univers, on peut dire qu'il tient la chaîne de la raison.¹⁰⁰

在此，「道紀」被雷慕沙理解為「理之鏈」（la chaîne de la raison），

⁹⁸ 雷慕沙的翻譯的原則是：法譯部分根據他所建構的內在理路，採取相對自由的翻譯與詮釋。而每一段法譯下方均附上依據字面意思翻譯的拉丁文作為對照，緊貼中文原文而譯。在有關「夷 - 希 - 微」這段譯文的下方，雷慕沙所提供了拉丁文翻譯如下：Respicis illum et non vides, nomine dicitur I; auscultas erum et non sudis, nomine dicitur Hi; manu quaeris eurm et non assequeris, nomine dicitur Wei. Illi tres non possunt inquiri; idèo confunduntur et faciunt unum. 參見 Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, 40. 經比對的結果，這段拉丁翻譯並非出自馬若瑟的《遺跡》，也不是出自聶若望的《道德經》拉丁文譯注。

⁹⁹ Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, 40.

¹⁰⁰ Ibid., 40-41. 底線為筆者所加。

或稱之為「理的連環」。他同時加入了一個按語：「也就是說，創造之前的無物狀態」。欲理解這個部分，必須與前述雷慕沙對於創造的進程——從物質到理性與天主的這個進階過程——以及他對數的教義，亦即前述論及第四十二章裡「道生一、一生二、二生三，三生萬物」的解析一併考慮。從萬物受造之前的混沌，歷經天地萬物受造階段，之後又回歸到原始無物的狀態，這裡形成了一個連環，就是「理之鏈」。雷慕沙在《道德經》十四章，看見了從創世到終末的進程，並且這進程並非直線，而是在「無物」與「有物」之間，形成了一個連環。雷慕沙譯本所挑選的五章內容，第十四章位居其四面體結構的高點，直指「夷、希、微」三字母聖名，同時將詮釋的重點導向希伯來的四子母 YHWH 的演變與傳播。

四、四字母聖名：演變與傳播

雷慕沙譯本得以超越早期耶穌會士的詮釋，箇中關鍵在於他對第十四章的詮釋。他將「夷、希、微」這三個中文字依發音的第一個拉丁字母轉化為 IHV，再轉化為 IAO，成為希伯來文裡的四字母（Tétragramme Hébraïque）——יהוה (YHWH)，那至高者之聖名的中文對應。¹⁰¹

中西相遇幾個世紀以來，如何傳譯至高者的聖名，始終是一個難題，尤其是涉及中西不同語言的稱呼時。雷慕沙完成了《道德經》的五章譯文，在最後開展了長篇幅有關聖名的討論，呼應了他在譯本導論所提出的關注，探求老子思想是否從其他哲學家的學說中吸取而來。他主張，上古世紀不同語言中對於至上者的眾多稱謂中，保存在《道德經》裡的這個名字的比希臘還精準（les Chinois l'ont mieux connu et plus exactement transcrit que les Grecs），其內涵與畢達哥拉斯和柏拉圖所持的理念一樣。他說：無疑地，這名諱和理

¹⁰¹ Ibid., 40-49.

念已經傳至中國。¹⁰² 對雷慕沙而言，老子的地位相當於「中國的柏拉圖」。然而，我們必須提問：希伯來文裡的四字母聖名，如何推演出與中國《道德經》中的三個字對應的單音？箇中變遷的關鍵又是如何？也就是說，雷慕沙所主張的 YHWH 與「夷」（Yi）「希」（Hi）「微」（Wei）對應？他如何合理說明四字母的第四個字 H 可以不存在？他認為「夷、希、微三字母之名」（Le nom trigrammatique de I-hi-weï ou IHV）並非源於中文（étranger à la langue chinoise），而是外來的。因此發掘其域外的源頭，有其必要性。¹⁰³

雷慕沙花費相當篇幅說明這個轉音過程：如何從希伯來轉到希臘，再經東方古文字，最後在中文裡以「夷、希、微」三字表徵的過程。在此溯源過程中，雷慕沙理出一個四字母的旅行過程。首先，雷慕沙認為，在希臘文中對至上神的稱謂是 $\text{IA}\Omega$ ，是初代教父，甚至被視為異端思想的諾斯底派或一些東方思想家們模仿。這種變異不過是以物質之物如太陽、月亮來象徵至上者。他舉例說明初代教父們其實也經常借用相似方式類比至上者，如 Clément d'Alexandrie (150-220) 確認這個奧秘的四字母 (le tétragramme mystique) 是在猶太的至聖所中被認識，象徵祂是「存有、永有」（celui qui est et qui sera）。奧利金 (Origène, 185-254) 則是將 $\text{I}\alpha\eta$ 與希伯來文的「主宰」（Adonai）和希臘文的 ($\text{K}\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$) 劃上等號。狄奧多勒 (Théodoret de Cry, ca. 393-460) 則主張撒瑪利亞人稱之為 $\text{I}\alpha\delta\acute{\epsilon}$ ，而猶太人稱之為 $\text{A}\acute{\iota}\acute{\alpha}$ ，均為 $\text{I}\alpha\omega$ 同義詞，用來稱呼天主 (Dieu)。 $\text{I}\alpha\omega$ 這個名字的稱謂後來在猶太人的鄰國語言中傳播，漸漸地導入來自不同宗教或哲學傳統的意涵，例如摩爾人 (les Maures) 給予他們的國王一個象徵天主的名字：Juba。而這個名字又被現在位於摩洛哥附近茅利塔尼亞古王國 (Mauritanie) 的國王作為該國眾多神祇的

¹⁰² Ibid., 48.

¹⁰³ 原文如下：Le nom trigrammatique de *I-hi-weï ou IHV* étant, comme on l'a vu, étranger à la langue chinoise, il est intéressant d'en découvrir l'origine. 參見 Ibid., 44.

名字，其中之一是 Jehovah。而 Claros 則認為 'Ιαω 是當中最強大的。¹⁰⁴

上述雷慕沙所提供的這段來自初代教父言論中有關四字母聖名演變的歷史性回顧：從猶太人的一神，變成泛希臘時代地中海世界中多神中的一位。他認為在希臘世界裡，最有名的就是畢達哥拉斯。他的存有原則（*principe de tous les êtres*）裡的「四」，是構成萬物的四元素（*τέσσαρα των πάντων ριζώματα*, four of the rhizomes of all），從此可以追溯出異邦人之所以認識耶和華之名（*nom de Jéhovah*）的知識源頭。¹⁰⁵ 畢達哥拉斯的四元（*Tetractys of the Decad*），有圖像如下：∴（自然數前四個基數的總和 $1+2+3+4 = 10$ ）。¹⁰⁶ 而四元的意義就如同神諭一般需要解碼才能被理解。¹⁰⁷ 正是在此推理之上，當雷慕沙發現中國——這個與希臘一樣是作為上古文明中希伯來文化的異邦卻擁有對真神的認識——在古籍中出現了與至高者聖名發音相近的紀錄時，做出如下解釋：

在中國書中精準地紀錄並保留這個名字，是很出色的。因為，老子保存了希臘文無法用他們的字母表達的意味。另一方面，這四字母在《道

¹⁰⁴ 這段落有關不同名稱的敘述，摘介自雷慕沙，參見 *Ibid.*, 44-46.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 46. 在此雷慕沙舉了具體例子：西方神話裡的眾神之王丘彼特（Jupiter, Iovispiter）的名字字根是 Iovis，是從 Jehovah 演變而來的。畢達哥拉斯有關四元的敘述如下：「什麼是德菲爾的神諭？四元；這本身就是塞任在其中的和諧……什麼是最智慧的？數，但其次是那給事情設立名稱的人……什麼最美？和諧。」（*What is the oracle at Delphi? The tetractys: which is the harmonia in which the Siren sing. [...] What is the wisest? Number' but second, the man who assigned names to things. [...] What is the finest? Harmonia.*）參見 G. S. 基爾克、J. E. 拉文、M. 私科菲爾德著，聶敏里譯，《前蘇格拉底哲學家：原文精選的批評史》（上海：華東師範大學出版社，2014年），頁 352。此書原為英文見：G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with the Selection of Texts* 2 edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 232-233.

¹⁰⁶ 參見 G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with the Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 230.

¹⁰⁷ 參見 G. S. 基爾克、J. E. 拉文、M. 私科菲爾德著，聶敏里譯，《前蘇格拉底哲學家：原文精選的批評史》，頁 353-355。

《道德經》中卻被簡化為三個字母。¹⁰⁸

雷慕沙甚至說，這四字母 יהוה 中的最後一個 ה 並未清楚解說，而且有沒有最後那個字母並不影響發音。他認為這並非疏忽或是無知造成，而可能是古代某些國家的哲學家們給予柏拉圖和老子這三個字母去象徵「存有的三階段」（les trois périodes d'existence）：「過去、現在和未來」，或者可以解釋為存有的「三種主要屬性」（ses trois principaux attributs）：「存在、智能與生命」（l'être, l'intelligence et la vie）。因此，雷慕沙認為《道德經》的作者其實與諾斯底派建構 IAΩ 有相同的意圖。¹⁰⁹對他而言，《道德經》中的「夷、希、微」三個字，單就中文而言並不具中國意義，它的發音卻是保留了至高這聖名。換一個更清楚的方式來說，雷慕沙所推演的這個轉音過程，可以使用下列程序圖表示：

יהוה (YHWH) → יהר (YHW, IHV)/'Iαω (IAO) → IAΩ → I-hi-weī → 夷
希微

中文的「夷、希、微」比起希臘的 'Iαω 或是諾斯底的 IAΩ，更加接近希伯來四字母 יהוה (YHWH)，而且更為具特色的是將可以不用發音的第四個字母 ה (H) 移除，更突顯出這位至高者不單是在時間向度裡的「自有永有」（sum qui sum）¹¹⁰，同時也強調了祂的三個屬性「存在、智能與生命」。而中國古典文獻《道德經》中保存的三字母「夷、希、微」更精準地符合了

¹⁰⁸ 原文如下：Il est toutefois bien remarquable que la transcription la plus exacte de ce nom célèbre se rencontre dans un livre chinois ; car Lao-tseu a conservé l'aspiration que les Grecs n'ont pu exprimer avec les lettres de leur alphabet. D'un autre côté, le tétragramme se trouve, dans le *Tao-te-king*, comme chez la plupart des anciens, réduit à trois lettres. 參見 Jean Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, 46-47.

¹⁰⁹ Ibid., 47.

¹¹⁰ Ibid., 45.

這三個屬性。¹¹¹ 他認為，在更古老的時代裡，上古文明之間的共同性應該會更高，儘管對於他的推演，仍然有許多不夠明確甚至仍令人質疑之處，不過，他認為關於前述所討論的，《道德經》中所「保存完好」（*bien conservé dans le Tao-te-king*）這個名字，中國人比希臘人更正確地記下了這幾個字，是很特別的。他甚至說：「對我而言，很難去質疑此名源於敘利亞，而且我視之為一個無庸置疑的路標，標示著這個我們稱之為畢達哥拉斯的或柏拉圖式的名字，已經抵達中國」。¹¹²

其實雷慕沙自己也承認，對於老子與中亞一帶的交往等紀錄仍存在許多疑問。雖然有傳說老子曾經遊歷中亞一帶如波斯、敘利亞等地，但是，雷慕沙認為那都是在老子已經出版了《道德經》之後的事情。而至於他是否曾經遊歷歐洲國家？為什麼遊歷如此之遠？到底是他是如何得知 IHV 三字母？這些問題他均無法明確回答。不過他認為，面對尚未能確認的事務，仍必須做出選擇：將之視為假設，或是視為既定現實然後予以解釋。¹¹³ 最後雷慕沙總結了自己的意見：在論及透過比較研究，將老子與西方如柏拉圖和畢達哥拉斯等哲學家的思想比較之後，基本上，後者乃是在聖經和希伯來語言的基礎之上，建構了一個「神秘又至高的三」（*une triade mystique et suprême*），這個「不可言喻的三」（*la triade ineffable*）初看很像是天主的三時段（*des trois temps de Dieu*）或者是「主要屬性」（*principaux attributs*）或者是「行為模式」（*modes d'action*）。而這些理念都能在中國，至少在更古老的老子書中被發現。他認為這些相似性並非偶然。儘管雷慕沙也知道自己的假設相當冒險，也必

¹¹¹ 值得注意的是，雷慕沙認為老子書中的名字與印度的神完全不同，堅持這名並非來自印度。Ibid., 44.

¹¹² Ibid., 48.

¹¹³ 這是在研究方法上的必要抉擇。他根據了《史記》推論老子大約生於 545 BCE 或是 604BCE，推論老子的時代要不與畢達哥拉斯相當，要不就是更早。至少當孔子問道時，約在 517BCE 當時老子年事已高的情況推論，他的出生年可能比畢達哥拉斯的 570BCE 更早。Ibid., 49-51.

將遭受質疑，但是他相信自己已經建立了一個超越懷疑並獨立於所有假設的方法（*une manière incontestable et indépendamment de toute hypothèse*）。¹¹⁴ 雷慕沙認為，當發現東西方思想具備了相似性，又無法確認何者為先，何者為後，無法判定誰影響誰，更深更廣的比較研究是必要的。他認為，單純就教義本身來解謎，比較缺乏說服力，必須加入更多的歷史考量。¹¹⁵ 對於一位出生於十八世紀的法國漢學家來說，雷慕沙的整體思維仍是歐洲天主教為中心的。他提出這樣的推演過程，並不令人意外。如果我們理解十八世紀的歐洲人對於世界人類的起源，仍主張東方人的始祖是上古大洪水之後，諾亞的三個兒子之一「閃」的後代，¹¹⁶ 那麼，雷慕沙之主張在《道德經》中保存了希伯來對至上者之名的紀錄，並不令人意外，並且，與前文所介紹的他推演的聖名傳播過程若合符節。他其實也預知自己對於老子的推崇會引發來自西方學者的批判，所以在譯本中事先提出他的論駁。

五、雷慕沙之後？一個開放的結語

歷史發展也似乎正如雷慕沙所料，他的《道德經》摘譯本確實引發學界（包括漢學界、哲學界和宗教學界）對老子乃至中國哲學的關注和批評。雷慕沙譯本的歷史意義，也就可以從他身後的發展來進一步觀察。在 1814 年當雷慕沙正式成為漢學教授，法國（巴黎）確立成為歐洲漢學新重鎮之前，十九世紀的歐洲學界對於中國的興趣以及討論，仍是以中國耶穌會的著作為

¹¹⁴ Ibid., 51-52.

¹¹⁵ Ibid., 54.

¹¹⁶ 例如，Hartmann Schedel 的《年鑑》（*Liber chronicarum*, Nuremberg, 1493）一書第 13 圖（folio XIII），書中一幅世界地圖，圖中大地的周圍有三個人手持大地，由東順時鐘方向，依序為為挪亞的三個兒子「閃」（Sem）、含（Cam）亞弗（Iaphet），亦即傳說裡大洪水之後分別成為亞非歐之祖先。參見法國國家圖書館數位檔，網址 <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55007146t.r=Liber+Chronicarum.langEN>（檢索日期：2015 年 3 月 19 日）

最核心與關鍵依據。雷慕沙著手進入《道德經》的翻譯，也循這個途徑。

不過，雷慕沙的《道德經》翻譯與索隱派耶穌會士的詮釋仍舊是有所歧異的。從前文對於雷慕沙譯本的近距離分析，我們發現他的關注並不在於「三一論」中的三位（父、子、聖神）的關係，也不關注「夷、希、微」各自象徵了哪一位，而是在於老子這位中國的柏拉圖，竟然能夠比希臘人更精準地記錄下希伯來文中的四字母聖名；他關注的是，在此基礎之上，《道德經》竟能與奠基於上古哲學的基督宗教宇宙起源論具有如此一致性。除了上承早期耶穌會的詮釋翻譯進路之外，雷慕沙這份譯本另一個關鍵在於他身後受他影響之下所開展出與他相異的詮釋路線：包括他的兩個學生壘鐵（Guillaume Pauthier, 1801-1873）的印度學，儒蓮（Stanislas Julien, 1797-1873）的漢學訓詁，以及德國哲學家黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）。我們目前所能掌握的十九世紀西方哲學界諸多針對「夷、希、微」與 IHV 的評論，多數根據雷慕沙的法譯本而來。雷慕沙的《道德經》摘譯本，正是具備這樣承先啟後的地位，而凸顯其重要性。

尤值一提的是，雷慕沙這兩位兩個弟子：繼任法國漢學教席的儒蓮與未能獲得教席的壘鐵之間，竟也展開了一場至死方休的瑜亮之爭。這場鬪牆論戰約從 1842 年儒蓮出版第一份法文完整《道德經》翻譯前後斷續發生，直到 1873 年兩人過世才結束。雖然師出同門，較早入門的壘鐵與年紀較長的儒蓮所採取的經典翻譯進路不同；前者側重義理詮釋的方式，後者則採取類似中國注疏家的漢學研究方式。作為師兄，先入門的壘鐵雄心壯志地希望完成《道德經》的全文翻譯，不過他最終僅完成前九章，題名為《道德經，或最高理性與德行之可尊貴的書》（*Le Taò-té-King, ou le Livre révééré de la Raison suprême et de la Vertu, par Lao-tseu*）於 1838 年在巴黎出版。延續了雷慕沙的進路，壘鐵也將老子與柏拉圖、普羅丁，甚至聖經相關概念進行對比。與雷慕沙不同的是，壘鐵主張老子受印度思想影響，甚至引用《薄伽梵歌》作為

論述根據。反觀繼承了雷慕沙教席的儒蓮，於 1842 年完成了法文世界第一個完整的《道德經》翻譯，在巴黎出版了《老子道德經·基督降生前五世紀哲學家老子所著關於道與德之書》（Lao Tseu Tao Te King. Le livre de la voie et de la vertu）。儒蓮採取了漢學/注疏進路，廣納眾多中文老子版本：河上公本、葛長庚本、王弼本、薛蕙《老子集解》、焦竑《老子翼》本、釋德清《道德經解》等。他也蒐羅中國注疏傳統，包括帝王的論著及注解、「官本」之代表性注解，並且依作者身份區分出「道士」、「佛教徒」，和「文人」的不同著作。¹¹⁷ 儒蓮不再延續雷慕沙從早期耶穌會士繼承下來的這種索隱式的中國解經法，也不像雷慕沙之僅挑選五章並重組章序來譯釋的方法，他選擇轉向一種文獻回顧的、訓詁的方式，來重新且更為完整地，依序將《道德經》翻譯出版，讓讀者在相對接近文本原貌的情況下，重新閱讀老子。

雖然德語世界首見《道德經》譯本直到 1870 年才出版，¹¹⁸ 從出版的時間來說，德語世界對《道德經》的翻譯比起法語世界和英語世界，晚了大約半個世紀。德文譯本確實較法國晚出，不過，德國哲學家黑格爾卻早在雷慕沙的法譯本出版不久即開始關注並討論《道德經》。雷慕沙的譯本這影響了他對中國哲學的理解，而他對道家的論述則影響了後來德國哲學界對於中國哲學的評價。黑格爾對《道德經》的討論目前大抵收錄在他的《哲學史演講錄》。¹¹⁹ 從這本書的內容，我們可以看到，黑格爾透過雷慕沙的譯本注意到

¹¹⁷ 詳見江日新，〈老子哲學有多哲學？從漢學到哲學的閱讀與解釋〉，頁 169-176。

¹¹⁸ 當年兩種譯本同時在來比錫出版：分別由 Victor von Strauss 的 *Lao-tse's Tao Te King* 以及 Reinhold von Plaenckner 的 *Lao-Tse Tao-te-king: Der Weg zur Tugend* 兩書。根據 Matthias Claus 的整理，從十九世紀第一件《道德經》德文譯本出版迄今，共計一百餘種。其中僅有四種是十九世紀出版。參見 Matthias Claus 的個人網頁 <http://www.das-klassische-china.de/Tao/Ubersicht%20der%20versch%20Ausgaben/index.htm>（檢索日期：2015 年 2 月 15 日）

¹¹⁹ 請注意：黑格爾的《哲學史演講錄》有精簡版與完整版：G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (stw. Werke 18), (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986) 這個版本裡有關中國哲學的部分較為簡短，出現在 145-147 頁，本文中所引

在中國除了儒家與佛教之外的道家思想。他並且指出老子與孔子之間的問題關係，以及《道德經》做為道士所憑藉的經典，仍未具有「經」的地位與權威性。他也注意到「道」字在傳教士和雷慕沙等人的譯著中所引發的相關論辯。黑格爾轉引雷慕沙的譯本，說：「它（筆者按：指『道』）最好也許可以以希臘文 *λόγος* 來表達。但是在所有這些教誨當中我們發現了甚麼呢？這位老人經常搬出的著名段落是『理性產生出一，一產生出二，二產生出三，三製造出整個世界』（人在此中希望找到三一的暗示。）」他又說：「宇宙立基於黑暗的原理；宇宙涵括光明的原理；或亦：它被乙太所包括；故而人能回歸，因為中國語言沒有詞格，字詞主要是單純地相互排立」。¹²⁰ 黑格爾認為，如果老子思想其實稱不上是「哲學性的」，而是一種有關道德、治術與歷史等等的敘述。¹²¹ 黑格爾引用並評論了雷慕沙對於《道德經》第十四章的說法，並且對於「夷、希、微」被雷慕沙解釋為希伯來文的 IHV 深表不以為然，他認為：「倘若哲學思索於此不再繼續前進，那麼它就會停留在第一階段」。¹²²

此書內容乃由江日新翻譯為中文。而較完整的版本參見 Hegel, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie: vollstaendig neu nach den Quellen*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister (Leipzig: F. Meiner, 1938). 此本之中文翻譯為：黑格爾著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》第一卷（北京：商務印書館，1983）。其中有關中國哲學出現在頁 118-132，德文原書頁碼為 138-144。

¹²⁰ 這是翻譯「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」這句話。黑格爾所註明出處是：Abel-Rémusat, l.c., p. 31 sqq.; *Lettre sur les caractères des Chinois [Mémoires concernant les Chinois, T. I, p. 299 sqq.]* 經檢索雷慕沙的譯本，此段文字黑格爾顯然是根據於雷慕沙的拉丁文翻譯而來："*§. 42. Ratio produxit unum; unum produxit duo; duo produxit tres; tres produxit universum. Universus incumbit principio obscure [vel terræ], et amplectitur principium lucidum [vel cælum]; tepidus spiritus effectus est Concordia [sive vinculum inter illa.]* 出自 Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, 31-32.

¹²¹ 黑格爾著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》，頁 132。

¹²² 參見 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), 145-147. 《道德經》：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。……迎之不見其手，隨之不見其後。」“Derjenige, den ihr betrachtet und den ihr nicht seht – er nennt sich I; und du hörst ihn und hörst ihn nicht – und er heißt

最後，我們也需關注的是，十九世紀上半葉在法國漢學界的《道德經》論戰之後不到半個世紀的時間，直接受到儒蓮譯本影響深遠的英國傳教士漢學家湛約翰 (John Chalmers, 1825-1899)，在 1868 年完成第一份英文譯本。幾年之後，翟理斯 (Herbert Allen Giles, 1845-1935) 就點燃了一場真偽辯；從 1886 年起，陸續在《中國評論》(The China Review, 1872-1901) 發文，就《道德經》的權威性以及老子的歷史性與此經典之真偽筆戰辯論。翟理斯這位後來成為英國劍橋大學漢學教授，當時正值四十一歲壯年任職淡水領事 (1885-1891) 的階段，可謂業餘漢學家。不過由於遭點名批判，與湛約翰同一陣營的理雅各雖然已過七十高齡，也提筆反擊。理雅各當時已經是一位經典翻譯事業已達高峰，可說在同時代新教傳教士社群裡對中國古籍的掌握最深的漢學家。這就使得這場論戰，儼然是一場介於傳統尊古的理雅各與年輕疑古的翟理斯之間兩個世代漢學家的論戰。以博學且精通中國古典而聞名的理雅各，對於這位「初生之犢不畏虎」的翟理斯，顯然也沒有手下留情之意。理雅各高調地如同修改學生論文一樣，逐條駁斥了翟理斯的論點，高下立判。¹²³ 前述儒蓮的漢學訓詁進路與錢鐵的從梵文尋找老子足跡的詮釋，則或多或少影響了湛約翰等新教傳教士的《道德經》翻譯。十九世紀這兩場論戰，則將是筆者未來專論的重點。

Hi; du suchst ihn mit der Hand und erreichst ihn nicht – und sein Name ist Weiß. Du gehst ihm entgegen und siehst sein Haupt nicht; du gehst hinter ihm und siehst seinen Rücken nicht.” 這段話由江日新譯為中文。

¹²³ 詳見潘鳳娟，〈十八～十九世紀西方的《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：國家圖書館漢學研究中心、中研院中國文哲研究所，2013 年 12 月）。

附錄一：雷慕沙《道德經》譯文對照表（依雷慕沙譯本次序排列）

《道德經》	法譯	拉丁譯	備註
第一章：道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。	La raison (primordiale) peut être soumise à la raison (ou exprimée par des paroles); mais c'est une raison surnaturelle. On peut lui donner un nom; mais il est ineffable. Sans nom, c'est le principe du ciel et de la terre; avec un nom, c'est la mère de l'univers. Il faut être sans passions pour contempler son excellence; avec les passions on ne contemple que son état le moins parfait. Ce ne sont que deux manières de désigner une source unique, cet être qu'on peut appeler <i>profondeur impénétrable</i> ; cette profondeur renferme tous les êtres les plus excellents.	"Ratio quidem ratiocinativa, insolitâ verò ratione. Nomen ejus nominari potest, inaudito quodam nomine. Sine nomine, cæli et terræ principium est. Nomen habens, omnium rerum mater est. Ideò semper sine affectibus (simus) ad contemplandam ejus excellentiam ; habentes autem affectus, ad perspicendum ejus finem. Hæ duo similia et ex uno procedentia, nomine tantum diverso. Vocamus illud profundum. Profundum istud, omnium eximiorum porta."	拉丁譯文乃雷慕沙根據中文字面意義與字序翻譯，而法譯則是在中文基底之上，加入其個人詮釋或是改寫而成。

<p>第二十五章：有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，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。</p>	<p>Avant le chaos qui a précédé la naissance du ciel et de la terre, un seul être existait immense et silencieux, immuable et toujours agissant sans jamais s'altérer. On peut le regarder comme la <i>mère</i> de l'univers. J'ignore son nom, mais je le désigne par le mot de <i>raison</i>. Forcé de lui donner un nom, je l'appelle <i>grandeur</i>; <i>progression</i>, <i>éloignement</i>, <i>opposition</i>. Il y a dans le monde quatre grandeurs: celle de la raison, celle du ciel, celle de la terre, celle du roi, qui est aussi une des quatre. L'homme a son type et son modèle dans la terre, la terre dans le ciel, le ciel dans la raison, <u>la raison en elle-même</u>.</p>	<p>Existientium rerum confusio perfecta prægreditur cæli terræque nativitatem, proh immensum! proh silentiosum! Unicum stans et immutabile, circumagens et nulli damno obnoxium, potest ideò existimari orbis universi mater. Ego quidem nomen ejus nescio, cum verò nuncupo rationem. Vicoactus ipsum nomino magnum; magnum scilicet progressio; progressio scilicet remotum; remotum scilicet oppositio. Idcirco rationis magnitudo, cæli magnitudo, terræ magnitudo, regis etiam magnitudo, in orbe sutit quatuor magnitudines, regisque magnitudo una inter eas. Homo regulatur ad normam terræ; terra ad normam cæli; cælum ad normam rationis; ratio ad normam sui ipsius.</p>	
--	---	--	--

<p>第四十一章：上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑，不足以為道。故建言有之：明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝，大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形，道隱無名。夫唯道，善貸且成。</p>	<p>Les sages du premier ordre qui ont appris ce que c'est que la raison, s'y conforment dans leurs actions. Les philosophes du second ordre conservent des doutes. Ceux du dernier rang la tournent en ridicule, ou, s'ils n'en rient pas, ils ne la reconnaissent pas pour la raison. De là ces expressions (des anciens): Les lumières qu'on peut avoir sur la raison ne sont qu'obscurité; les progrès qu'on peut faire vers la raison sont un mouvement en arrière; la raison la plus vaste est comme des fils irréguliers. La vertu la plus sublime est comme une vallée, ou comme l'étoile du matin, qui est soumise à l'ignominie: la vertu la plus vaste est insuffisante; celle qui est la mieux affermie est encore chancelante. La vérité la plus parfaite est sujette au changement; c'est un grand carré sans angles, un grand vase tardivement achevé, une grande voix qui résonne rarement, une grande image sans forme : mais toi, raison cachée, qui n'as pas de nom, c'est toi seule, ô raison, dont le vrai bien emprunte la perfection.</p>	<p>Summi doctores audiunt de ratione, et agunt secundum illam. Medii doctores audiunt de ratione sicuti servantes, sicuti deficientes. Infimi doctores audiunt de ratione, et valdè derident illam, vel, non deridentes, non sufficienter existimant rationem (esse). Idcirco dictum stat (à veteribus, comment.): Lumen in ratione sicut tenebræ; progredi sicut retrogredi; magnum, veluti fila inæqualia. Summa virtus, velut vallis; stella matutina velut pudori (obnoxia). Vasta virtus, cui nihil sufficit; erecta virtus veluti mutabilis: quadratum magnum sine angulis; vas magnum serò confectum; vox magna rarò sonans; magna forma sine imagine. Ratio abscondita sine nomine: hæc unica ratio bona commendans (entibus) idéo perficit ea.</p>	
--	---	---	--

<p>第四十二章：道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。故物或損之而溢，或溢之而損。人之所教，我亦教之。強梁者不得其死，吾將以為教父。</p>	<p>La raison a produit un; un a produit deux; deux a produit trois; trois a produit toutes choses. Toutes choses reposent sur la matière, et sont enveloppées par l'éther; une vapeur ou un souffle qui les unit entretient en eux l'harmonie. Ce que les hommes craignent tant, d'être orphelins et de manquer de tout, ils le sont, ils ignorent leur origine, et les rois et les princes se glorifient de ce titre d'orphelins. Ainsi les êtres s'accroissent aux dépens de l'âme universelle, laquelle, à son tour, s'accroît de leurs pertes. Je ne fais ici qu'enseigner ce que d'autres m'ont enseigné. Mais les hommes violents ne jouiront pas d'une telle mort (<u>ils ne se réuniront pas à l'âme universelle</u>). C'est moi qui suis, à cet égard, le père de la doctrine.</p>	<p>Ratio produxit unum ; unum produxit duo ; duo produxit tres ; tres produxit universum. Universus incumbit principio obscuro (vel terræ), et amplectitur principium lucidum (vel cælum) ; tepidus spiritus effectus est concordia (sive vinculum inter illa). Quod homines maxime oderunt, scilicet quod orphani sint et escâ destituti (hoc reverà sunt, utpote qui rerum et suam ipsorum originem nesciunt), reges et principes illud pro titulo gloriantur. Ideo res defectu augent, et auctione deficiunt. Alii quod docuerunt, ego etiam doceo. Violenti verò talem mortem non assequuntur. Ego hic pater doctrinæ (sum).</p>	
---	---	--	--

<p>第十四章：視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。</p>	<p>Celui que vous regardez et que vous ne voyez pas, se nomme I celui que vous écoutez et que vous n'entendez pas, se nomme Hi; celui que votre main cherche et qu'elle ne peut saisir, se nomme Wei. Ce sont trois êtres qu'on ne peut comprendre, et qui, confondus, n'en font qu'un. Celui qui est au-dessus, n'est pas plus brillant; celui qui est au-dessous, n'est pas plus obscur. C'est une chaîne sans interruption, qu'on ne peut nommer, qui rentre dans le non-être. C'est ce qu'on appelle forme sans forme, image sans image, être indéfinissable. En allant au-devant, on ne lui voit pas de principe; en le suivant, on ne voit rien au-delà. Celui qui saisit l'état ancien de la raison (c'est-à-dire, le néant des êtres avant la création), pour apprécier ce qui existe à présent, ou l'univers, on peut dire qu'il tient la chaîne de la raison.</p>	<p>Respicis illum et non vides, nomine dicitur I ; auscultas eum et non audis, nomine dicitur HI; manu quaeris eum et non assequeris, nomine dicitur Wei. Illi très non possunt inquiri; idèò confanduntur et faciunt unum. Eorum superior non praeferet; eorum inferior non obscuratur. Sibi invicem sine interruptione succedentes non possunt nominari; redeutes reducuntur ad non esse. Hoc est quod vocatur forma sine forma, imago sine imagine, imperspicuum. Obviàm is illi, non vides ejus caput; sequeris illum, non vides posteriorem. Tenens veterum rationem, ad regendum hujusce temporis esse, potest nesse vêtus principium. Hoc est vocatum rationis catenatio.</p>	
--	---	--	--

附錄二：馬若瑟、聶若望、雷慕沙所挑選章節對照表

* 所選章節以阿拉伯數字表示排列次序。馬若瑟而僅挑選文句，並未整篇翻譯，無法用次序表示僅標示 * 號。

(1) 聶若望與雷慕沙所選用之中文原文相同，就其內文與河上公本和王弼本相同。馬若瑟未全章翻譯，無法判斷。

(2) 均未附章標題。

(3) 三者交集有四章：1、14、25、42

《道德經》	馬若瑟 /9 章	聶若望 /11 章	雷慕沙 /5 章	備註
1	*	1	1	三者均選
4		3		
10		5		
14	*	2	5	三者均選
15		8		
20		9		
21		10		
25	*	11	2	三者均選
27		7		
28		6		
41	*		3	
42	*	4	4	三者均選 - 陳鼓應將「強梁者不得其死」這句話移至第 76 章，而「人之所教，我亦教之，吾將以為教父」移至第 43 章。參陳鼓應的《老子今註今譯》（臺北：臺灣商務，1983 修訂九版），頁 160。
46	*			
62	*			
74	*			
78	*			

徵引文獻

- G. S. 基爾克、J. E. 拉文、M. 私科菲爾德著，聶敏里譯，《前蘇格拉底哲學家：原文精選的批評史》，上海：華東師範大學出版社，2014年。原文見：G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with the Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957).
- 王重民編著，《老子考》，臺北：東昇出版事業公司，1981年。
- 王弼注，紀昀校訂，《老子道德經》，臺北：文史哲出版社根據武英殿聚珍板影印，1997年。
- 江日新，〈老子哲學有多哲學？從漢學到哲學的閱讀與解釋〉，中壢：中央大學哲學研究所博士論文，2015年。
- 谷寒松、趙松橋，《天主論·上帝觀：天地人合一》，臺北：光啟，1990年。
- 柯蘭霓著，李岩譯，《耶穌會士白晉的生平與著作》，濟南：大象出版社，2009年。
- 胡廣奉敕撰，《性理大全》，京都：中文出版社，1981年。
- 張祥龍，〈周敦頤的《太極圖說》《易》象數及西方有關學說〉，《臺大文史哲學報》期62，2005年5月，頁153-182。
- 陳鼓應，《老子今註今譯》，臺北：臺灣商務，1983年。
- 黑格爾著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》，北京：商務印書館，1983年。
- 福建省文史研究館編，河上公章句，《宋刊老子道德經》，福州：福建人民出版社，2012年。
- 劉景輝，〈畢達哥拉斯與畢達哥拉斯會社的思想淵源及其影響：一個歷史性的研究〉，《臺大歷史學報》期5，1978年6月，頁145-160。
- 潘鳳娟，〈無神論乎？自然神學乎？中國禮儀之爭期間龍華民與萊布尼茲有關中國哲學的詮釋與再詮釋〉，《道風：基督教文化評論》期27，2007

- 年 9 月，頁 51-77。
- _____，〈從「西學」到「漢學」：中國耶穌會與歐洲漢學〉，《漢學研究通訊》卷 27 期 2，2008 年 5 月，頁 14-26。
- _____，〈形神相依、道器相成：再思徐光啟與跨文化對話〉《道風：基督教文化評論》期 43，2015 年 7 月，頁 209-233。
- 潘鳳娟、江日新，〈早期耶穌會與《道德經》翻譯〉，「第 10 屆文化交流史：理論、回顧與趨勢國際學術研討會」會議論文，臺北：輔仁大學歷史系，2014 年 11 月。
- 嚴靈峰編纂，《中外老子著述目錄》，臺北：中華書局，1957 年。
- 鐘鳴旦、杜鼎克等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，臺北：利氏學社，2013 年。
- Abel-Rémusat, Jean Pierre, “De la Philosophie chinoise.” in *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientales*, edited by Jean Pierre Abel-Rémusat, 160-205, Paris: Imprimerie Royal, 1843.
- _____, “Discours prononcé à l'ouverture du cours de langue et de littérature chinoises au Collège royal, le 16 janvier 1815, sur l'origine, les progrès, et l'utilité de l'étude du chinois en Europe.” *Mélanges Asiastiques*, vol. 2, edited by Jean Pierre Abel-Rémusat, 1-18, 1826.
- _____, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*, Paris, 1823.
- Amiot, Jean Joseph Marie, “Extrat d'une Lettre de M. Amiot, Missionnaire, Ecrit de Peking, le 16 Oct 1787. Sur la Secte des Tao-Sée.” in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, &c. des Chinois*, vol. 15 (1791): 208-259.
- Arendzen, John, “Cosmogony.” *The Catholic Encyclopedia*, vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908.

- _____, “Demiurge.” *The Catholic Encyclopedia*, vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908. <http://www.newadvent.org/cathen/04707b.htm> (檢
索日期：2015年4月19日)
- Bogaert, P.-M., J.-F. Gilmont, “La première Bible française Louvain.” *Revue
Théologique de Louvain*, vol. 11, issue. 3 (1980): 275-309 .
- Brunot, Ferdinand, *Histoire de la langue française des origines à nos jours, tome 2
: Le XVIIe siècle* . Paris: Librairie Amand Colin, 1927.
- Cibot, Pierre-Martial, “*Essai sur l'Antiquité des Chinois*,” in *Mémoires concernant
les Chinois*, vo. 1 (1776): 1-323.
- de Guignes, Chrétien Louis Joseph, *Voyages à Peking, Manille et l'Île de France,
faits dans l'intervalle des années 1784 à 1801*. Paris: Imprimerie Impériale,
1808.
- de Guignes, Joseph, *Histoire générale des Huns, des Mongoles, des Turcs et des
autres Tartares occidentaux*. Paris: Desaint & Saillant, 1757.
- de Sacy, Antoine Isaac Silvestre, “Langue Chinoise. *Kim ven chin fa pe kue ju hien
xue siu; de studiis sinicis in imperiali Athenaeo Petropolitano*” ,in *Magasin
encyclopédique, ou Journal des sciences, des lettres et des arts*, edited by
Drouhin, Marie-François (ed.), 211-217, Julliet 1808 .
- Fillion, Aloisius C., *Biblia Sacra juxta Vulgatae. Exemplaria et Correctoria
Romana* (Parisiis : Sumptibus Letouzey et Ané, 1887).
- Gaubil, Antoine, *Le Chou-King: un des Livres Sacrés des Chinois*. Paris: Tilliard,
1770.
- Guthrie, Kenneth S., and David R. Fideler (eds.), *The Pythagorean Sourcebook and
Library: An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and
Pythagorean Philosophy*. Grand Rapids, Mich.: Phanes Press, 1987.
- Hanks, Joyce Main, *Ronsard and Biblical Tradition*. Paris: Place, 1982.

- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. I Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Horky, Phillip Sidney, *Plato and Pythagoreanism*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Huffman, Carl, "Pythagoreanism." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta (ed.), Spring 2015 Edition <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pythagoreanism/>> (檢索日期：2015 年 5 月 20 日)
- La Bible qui est toute la sainte Escripiture. En laquelle sont contenus/ le Vieil Testament & le Nouveau/ translatez en francoys. Le Vieil/ de lebrieu : & le Nouveau/ du grec.* <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31034636r> (檢索日期：2015 年 4 月 24 日)
- LaCugna, Catherine M., *God for Us: The Trinity and Christian Life*. New York: Haper Collins, 1991.
- Linder, Robert D., "The Bible and the French Protestant Reformation of the Sixteenth Century." *Andrews Universtiy Seminary Studies*, vol. 25, no. 2 (1987): 145-161.
- Loisy, Alfred, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*. Amien: Imprimerie de Rousseau-Leroy, 1892.
- Montucci, Antonio & Robert Morrison, *Arh-Ckhih-Tsze-Tëen-Se-Yin-Pe-Keáou : Being a Parallel Drawn between the Two Intended Chinese Dictionaries*. London, 1817.
- Montucci, Antonio *De studiis sinicis in imperiali Athenaeo Petropolitano recte instaurandis dissertatio isagogica*. Berolinum: Quien, 1808.
- O'Meara, Dominic J., *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press; Reprint edition, 1990.

- Premare, Joseph, *Selecta quaedam Vestigia praecipuorum Christianae Religionis dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta*, ca. 1724.
- Rahner, Karl, Joseph Donceel (transl.), *The Trinity*. New York: Seabury, 1974.
- Schedel, Hartmann, *Liber Chronicarum*. Nuremberg, 1493.
- Schwöbel, Christoph (ed.), *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Sinologus Berolinensis [Antonio Montucci], *Remarques philologiques sur les voyages en Chine de M. de Guignes*. Berlin, 1809.
- Spillebout, Gabriel, *Le vocabulaire biblique dans les tragédies sacrées de Racine*. Geneve: Librairie Droz, 1968.
- Villani, Stefano, "Montucci," *Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 76* (2012), http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-montucci_%28Dizionario-Biografico%29/ (檢索日期：2015 年 2 月 18 日)
- Von Collani, Caludia & Harald Holz & Konrad Wegmann, *Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus*. Berlin-Bochum-London-Paris: European University Press, 2008.
- Von Collani, Caludia, *P. Joachim Bouvet: Sein Leben und Sein Werk*. Nettetal: Steyler, 1985.
- Walf, Knut, "Fascination and Misunderstanding: The Ambivalent Reception of Daoism by the West." *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, LIII (2005): 273-286.
- Wilkinson, Robert J., *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century*. Leiden: Brill, 2015.