

論耶穌會士衛方濟的拉丁文《孟子》翻譯*

黃正謙

香港大學中文學院

引言

比利時耶穌會士衛方濟 (François Noël, 1651–1729) 1711 年在布拉格出版的拉丁文《中華帝國六經》(*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*; 以下簡稱《六經》),¹ 包括《大學》(*Adulorum Schola*)、《中庸》(*Immutabile Medium*)、《論語》(*Liber Sententiarum*)、《孟子》(*Memcius*)、《孝經》(*Filialis Observantia*)、《小學》(*Parvulorum Schola*)，是歐洲最早問世的《四書》拉丁文全譯本，歷史地位相當重要，卻一直為人忽略；與 1687 年在巴黎出版耶穌會士柏應理 (Philippe Couplet, 1622–1693) 主持的巨著《中國哲學家

* 承蒙比利時皇家圖書館寄來衛方濟《孟子》手稿複印本，羅馬耶穌會檔案處處長 Father Brian Mac Cuarta 寄贈照片共三十一幅，梵蒂岡圖書館寄來《四書直解》複印本，不勝銘感。比利時漢學家鐘鳴旦教授 (Prof. Nicolas Standaert) 及兩位審查人提出高見，多所指正，朱國藩博士編訂本文，謹此一併申謝。

¹ François Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex, Nimirum Adulorum Schola, Immutabile Medium, Liber Sententiarum, Memcius, Filialis Observantia, Parvulorum Schola, E Sinico idiomate in latinum traducti* (Pragæ: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandæ, in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky p. t. Factorem, 1711). 秦家懿指出，衛方濟書題稱「六經」，實誤，參 Julia Ching and Willard G. Oxtoby, *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1992), pp. 26–27。其實，十九世紀英國東方學家馬蘭 (Solomon Caesar Malan, 1812–1894) 早已批評衛方濟，謂中國本已有六經及四書之說，衛方濟《中華帝國六經》的「六經」與中國傳統「六經」不合，因說衛方濟犯錯。參 S. C. Malan, *The Three-Fold San-Tsze-King or the Trilateral Classic of China*, as issued by Wang-Po-Keou, by Protestant Missionaries in that Country; and by the Rebel-Chief, Tae-Ping-Wang (London: David Nutt, 1856), p. 22。關於衛方濟的譯作，參潘鳳娟：〈衛方濟的經典翻譯與中國書寫：文獻介紹〉，《編譯論叢》第 3 卷第 1 期 (2010 年 3 月)，頁 189–212。

孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*)相較,更有「斯人獨憔悴」之感。《中國哲學家孔子》有《大學》、《中庸》、《論語》,無《孟子》。易言之,《六經》中的《孟子》,實為歐洲第一部西文《孟子》全譯本。

衛方濟《六經》問世後即遭冷遇,原因與禮儀之爭有關。²當代德國學者盧曼(Werner Lühmann)指出,十八世紀初,衛方濟譯作已罕能見用。³對中國問題甚感興趣的德國哲學家萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716)即從沒提及衛方

² 關於耶穌會高層不願宣傳衛方濟《六經》,參M. Abel-Rémusat, *Nouveaux Mélanges Asiatiques, ou Recueil de Morceaux de Critique et de Mémoires* (Paris: Schubart et Heideloff, 1829), tome 2, p. 256; David E. Mungello, “The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West,” in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S.J. in China* (Taipei: Furen daxue chubanshe, 1983), p. 533。

³ “Tatsache bleibt, daß die Werke Noels schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts kaum noch verfügbar waren.” 參Werner Lühmann, *Konfuzius: aufgeklärter Philosoph oder reaktionärer Moralapostel?: der Bruch in der Konfuzius-Rezeption der deutschen Philosophie des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003), S. 40。德國符騰堡哲學家比爾芬格(Georg Bernhard Bilfinger, 1693–1750)及德國漢學家拜爾(Theophilus Siegfried Bayer, 1694–1738)曾經指出,《六經》非常罕見,於萊比錫及法蘭克福兩地皆找不到(l’extrême rareté des deux ouvrages du P. Noël, que Bülfinger et Bayer assurent n’avoir pu se procurer, ni à Leipzig, ni à Francfort)。參Abel-Rémusat, *Nouveaux Mélanges Asiatiques*, tome 2, p. 256。孟德衛說《中華帝國六經》流佈甚少,可見於法國耶穌會士宋君榮(Antoine Gaubil, 1689–1759)1733年10月10日寫給羅馬會長一信(The lack of dissemination of *Libri Sex* is reflected in the request written by the Jesuit missionary Antoine Gaubil from Peking in 1733 to the Jesuit Father General at Rome)。Mungello, “The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West,” p. 532。按孟氏所說有誤。宋君榮向羅馬會長請求的是《中國哲學三論》(*Philosophia Sinica Tribus Tractatibus*),非《中華帝國六經》。《中國哲學三論》一書下文將有論及。宋君榮信中略謂衛方濟在布拉格出版的《三論》,對他們所有人都非常有用,卻沒有提及《中華帝國六經》(Pater Franciscus Noel Belga Soc[ietatis] nostrae in Sinâ missionarius Pragae curavit imprimi tractatus tres, scilicet de Cognitione primi Entis apud Sinas, de ceremoniis erga defunctos, de Ethicâ. Tractatus illi nobis omnibus perutilis, in hâc nostrâ gallicâ Pekinensi residentia desunt, neque posse obtineri dicuntur nisi prius petitâ et obtentâ Suae Paternitatis licentiâ. Hanc itaque licentiam suppliciter postulo et V[est]ram Paternitatem rogo ut jubeat Pragâ Parisios mitti praedictos libros. Pater Procurator Parisiensis librorum et vecturae pretium solvet)。參Antoine Gaubil, *Correspondance de Pékin, 1722–1759*, publiée par Renée Simon (Genève: Librairie Droz, 1970), p. 360。法國漢學家考狄(Henri Cordier, 1849–1925)指出,這部討論中國哲學的著作,在禮儀之爭中發揮重要作用(. . . un ouvrage remarquable sur la philosophie chinoise qui a joué un rôle important dans les controverses suscitées par la question des rites)。Henri Cordier, *Fragments d’une Histoire des Études chinoises au XVIIIe siècle* (Paris: Imprimerie Nationale, 1895), p. 9。

濟，他對中國經典的認識，完全基於柏應理、殷鐸澤 (Prosper Intorcetta, 1625–1696) 的翻譯。⁴

當然，《六經》仍然有一定的影響力，這主要從兩方面得見。第一，正如福斯 (Theodore Nicholas Foss) 所強調，法國人杜赫德 (Jean-Baptiste Du Halde, 1674–1743) 在撰寫《中華帝國全志》 (*Description Géographique, Historique, Chronologique, Politique, et Physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*) 第二卷「中國次要經典」 (Des Livres Classiques ou Canoniques du second Ordre) 提要時，幾乎完全襲用《六經》；而在《四書》之中，杜赫德論《孟子》最為深入，共計三十五頁篇幅，皆須仰賴衛方濟的譯作。⁵是以福斯論定，《六經》的內容，因《中華帝國全志》這部十八世紀極具影響力的著作而得以廣泛傳播。⁶另一方面，雖然萊布尼茲並未讀過衛方濟的譯作，但另一位德國哲學家吳爾夫 (Christian Wolff, 1679–1754) 卻深受《六經》影響。阿爾布雷希 (Michael Albrecht) 為 1985 年出版《中國實踐哲學講論》 (*Oratio de Sinarum Philosophia Practica*) 所撰的一篇長序指出，吳爾夫在個別問題上有多少受萊布尼茲直接影響，甚或吳爾夫究竟有否讀過《中國新事》 (*Novissima Sinica*)，迄今尚不清楚。⁷吳爾夫對中國的認識，基本上都源於《六經》。李文潮 (Wenchao Li) 認為，吳爾夫以拉丁文撰寫《中國實踐哲學講論》，其「精神因素」即為衛方濟《六經》。吳爾夫講論的內容完全本此。⁸

歷來對《中華帝國六經》翻譯的評論

論衛方濟《六經》的譯文水準，法國漢學家雷慕沙 (Jean Pierre Abel-Rémusat, 1788–1832) 1829 年出版《亞洲新雜纂》 (*Nouveaux Mélanges Asiatiques*) 的批評具有代表意

⁴ Lühmann, *Konfuzius*, S. 40.

⁵ J. B. Du Halde, *Description Géographique, Historique, Chronologique, Politique, et Physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (A la Haye: Chez Henri Scheurleer, 1736), tome 2, pp. 400–434. 按杜赫德所謂「中國次要經典」，包括《四書》、《孝經》、《小學》。

⁶ Mungello, “The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West,” pp. 540–41; Theodore Nicholas Foss, “A Jesuit Encyclopedia for China: A Guide to Jean-Baptiste Du Halde’s *Description . . . de la Chine* (1735)” (Ph.D. diss., University of Chicago, 1979), pp. 433–44.

⁷ “Es ist aber bisher ungeklärt, wie weit ein direkter Einfluß von Leibniz auf Wolff in Einzelfragen vorhanden war, ja sogar, ob Wolff überhaupt die *Novissima Sinica* gelesen hat.” Michael Albrecht, “Einleitung,” in Christian Wolff, *Oratio de Sinarum Philosophia Practica; Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985), S. xxii.

⁸ Wenchao Li, “Leibniz, Wolff und G. Bernhard Bülfinger: Metamorphosen der China-Thematik,” in Alexandra Lewendoski, herausgegeben, *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert* (München: Franz Steiner Verlag, 2004), S. 72.

義，對西方學術界影響甚大。⁹事實上，雷慕沙同樣的評語，早見於1822年巴黎出版的《世界人物傳記》(*Biographie universelle*)「衛方濟」(François Noël)條。¹⁰雷慕沙欲抑先揚，說衛方濟《六經》譯本並無因襲《中國哲學家孔子》，而是據原文譯出。¹¹雷慕沙認為，從未有著作如《六經》者，對孔子及其弟子的著述，有如此通透的理解，並作出如此完整的解釋。¹²然而，衛方濟《六經》有嚴重缺點：衛氏要處處都做到清晰明白，文字往往散漫、冗長、含混。¹³雷氏最重要的一句評論是：衛方濟往往將注解者的注解和定義混進正文之中，但雷氏認為，注解文字當擲回注解欄。¹⁴其實，注解與原文不分，並非雷氏獨見，胡特曼(W. Huttmann)1817年出版的一篇學術論文已經提出。¹⁵另一方面，中國經典原文風格的優點，在衛方濟譯本中消失殆盡。雷慕沙稱，孔子的莊重中見活潑固然不再，孟子精神上的邪惡亦不復見(按孟子「精神上

⁹ 費賴之(Louis Pfister, 1833–1891)將雷氏評語寫入《在華耶穌會士列傳及書目》中，參 Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne Mission de Chine, 1552–1773* (Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932), p. 417。

¹⁰ *Biographie universelle, ancienne et moderne, ou Histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leur écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes* (Paris: Chez L. G. Michaud, 1822), tome 31, pp. 335–38.

¹¹ “. . . mais le P. Noël n'a pas reproduit leur version: il a travaillé immédiatement sur les originaux.” *Biographie universelle*, tome 31, p. 336; Abel-Rémusat, *Nouveaux Mélanges Asiatiques*, tome 2, p. 254. 澳洲漢學家陸保祿(Paul Rule)認為，《六經》的拉丁文是全新譯本，並非據《中國哲學家孔子》譯出；孟德衛則認為，衛方濟譯文乃據《中國哲學家孔子》擴充而成。參 Paul Rule, “François Noël, SJ, and the Chinese Rites Controversy,” in W. F. Vande Walle, ed., Noël Golvers, co-ed., *The History of the Relations between the Low Countries and China in the Qing Era (1644–1911)* (Leuven: Leuven University Press, 2003), p. 158; D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 1989), p. 258。

¹² “Aussi peut-on assurer que jamais les livres de Confucius et de ses disciples n'ont été aussi bien entendus, ni aussi complètement expliqués qu'ils le sont dans l'ouvrage du P. Noël.” *Biographie universelle*, tome 31, p. 336; Abel-Rémusat, *Nouveaux Mélanges Asiatiques*, tome 2, p. 254.

¹³ “En voulant être partout clair et intelligible, il devient, le plus souvent, diffus, prolix et embarrassé.” *Biographie universelle*, tome 31, p. 336; Abel-Rémusat, *Nouveaux Mélanges Asiatiques*, tome 2, p. 254.

¹⁴ “Il a presque toujours mêlé aux phrases courtes et substantielles du texte, les gloses ou les définitions des commentateurs, tandis qu'il eût dû les rejeter en note.” *Biographie universelle*, tome 31, pp. 336–37; Abel-Rémusat, *Nouveaux Mélanges Asiatiques*, tome 2, p. 254.

¹⁵ W. Huttmann, “A Verbal Translation of the Section of the Ta Hio, Attributed to Confucius,” *The Asiatic Journal and Monthly Register for British India and Its Dependencies* 3 (London: Printed for Black, Parbury, & Allen, January–June, 1817), p. 105.

的邪惡」，詳下文)。衛方濟的文字，是「沉重且難以消化的中世紀經院派拉丁文風格」。¹⁶雷氏雖然不同意荷蘭哲學家德堡(Cornelis de Pauw, 1739–1799)反對中國經典的立場，但也不能否定德堡批評衛方濟的言論，即衛氏沉溺於拉丁文語句中，下筆不能自休。¹⁷雷慕沙又質疑，全歐洲有沒有三十人具勇氣一讀衛氏譯作。¹⁸

其實，雷慕沙對《六經》譯文的批評，並不始於十九世紀二十年代。在1811年出版的《漢文簡要》(*Essai sur la Langue et la Littérature chinoises*，中文書名為雷氏所題)一書中，雷慕沙已然對早期耶穌會士的拉丁譯作不滿，矛頭不獨指向衛方濟。他對殷鐸澤、郭納爵(Ignace da Costa, 1599–1666)的翻譯表示不滿，甚或《中國哲學家孔子》本身，也不以為然：「與其說是翻譯孔子及其弟子敏銳有力的文字，不如說是囉唆累贅的改寫。」¹⁹衛方濟《六經》中的「改寫」(paraphrases)與「難以容忍的冗贅」(redondances insupportables)，不但扭曲孔子原書，且注解、評說等混然不分。雷氏語帶譏諷地問：若有一人，有勇氣一讀這堆既冗長又枯燥乏味的累贅文字，他果能認識智慧深邃、雄辯滔滔的孔子？²⁰即此可見，雷慕沙的批評，包括改寫、累贅、注解與正文混同等等，於《漢文簡要》已發其端。雷氏1817年出版的《中庸》(*L'Invariable Milieu*)開首一篇〈譯四書小引〉中，卻明言他的指責尤其針對衛方濟而發(Ce reproche peut sur-tout s'adresser au P. Noel)。²¹

雷氏的批評，當然並非空穴來風。他批判舊有譯著的種種不善，認為必須重新編譯。其雄心壯志，是製作一部新拉丁文本，而此一版本要從根本上與傳教士諸譯

¹⁶ “Aussi le mérite du style original a-t-il complètement disparu dans sa version. Ce n’est plus ni la gravité énergique de Confucius, ni la spirituelle malignité de Mencius; c’est la lourde et indigeste latinité d’un scolastique du moyen âge.” *Biographie universelle*, tome 31, p. 337; Abel-Rémusat, *Nouveaux Mélanges Asiatiques*, tome 2, pp. 254–55.

¹⁷ “. . . on ne saurait nier qu’il ait été fondé à reprocher au P. Noël d’en avoir noyé le texte dans des phrases latines qui ne finissent pas.” *Biographie universelle*, tome 31, p. 337; Abel-Rémusat, *Nouveaux Mélanges Asiatiques*, tome 2, p. 255.

¹⁸ “. . . l’on peut douter avec lui qu’il se soit trouvé dans toute l’Europe trente personnes qui aient eu le courage de lire sa traduction.” *Ibid.*

¹⁹ “. . . l’on peut dire que c’est plutôt une paraphrase verbeuse qu’une traduction du texte nerveux de Confucius et de ses disciples.” J. P. Abel-Rémusat, *Essai sur la Langue et la Littérature chinoises* (Paris: Chez Treuttel et Wurtz, 1811), pp. 119–20.

²⁰ *Ibid.*, p. 120.

²¹ M. Abel-Rémusat, “Notice sur les quatre Livres moraux attribués communément à Confucius (譯四書小引),” in *L’Invariable Milieu, Ouvrage Moral de Tsèu-Ssé*, en Chinois et en Mandchou, avec une version littérale latine, une traduction française, et des notes (Paris: L’Imprimerie Royale, 1817), p. 25. 此文亦見於1818年出版的《國王圖書館及其他圖書館所藏手稿的概述與摘錄》第十卷。Rémusat, *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi, et autres Bibliothèques*, tome 10 (Paris: De L’Imprimerie Royale, 1818), p. 289.

作判然有別。²² 雷氏認為，真正有學術功力的譯本，必須包含四大元素，其中之一，是必須嚴格依照原文翻譯，不得妄加內容 (*une traduction absolument verbale sans aucune addition au texte*)。²³ 他並不反對以拉丁文翻譯中國經典，但必要條件是運用流暢易懂的拉丁文。尤其值得注意者，他認定以拉丁文翻譯，遠較其他歐洲語言優勝，因為拉丁文以「格」變化決定字詞在句子中發揮的作用，語序彈性較大，可以隨意顛倒。²⁴

雷慕沙的學生儒蓮 (Stanislas Julien, 1797–1873) 繼承師說，完成《孟子》拉丁文新譯本，題作《西講孟子》 (*Meng Tseu vel Mencium*)。儒蓮認為，《孟子》文字本來典雅得體，剛勁有力，但這些優點在衛方濟《六經》譯文中卻了無痕跡。衛氏譯文累贅，令人厭煩，滿紙意譯改寫，勞而無功。²⁵ 法國漢學家波蒂埃 (Jean-Pierre Guillaume Pauthier, 1801–1873) 也說，儒蓮的拉丁文《孟子》翻譯和英人高大衛 (David Collie, d. 1828) 的《四書》英譯是最佳譯本。衛方濟譯本與其說是「翻譯」，不如說是「改寫」。²⁶ 法國哲學家及古羅馬研究學者加蒂安·亞努 (Adolphe-Félix Gatién-Arnoult, 1800–1886) 在論及《孟子》時，即引述雷慕沙之說。²⁷ 1864年，安德烈艾 (Viktor Andrae) 和蓋革 (John Geiger) 在法蘭克福出版《漢字文法書廣總目》 (*Bibliotheca Sinologica*)，對《六經》僅有一句評語：「沒有逐字翻譯，只有意譯改寫。」 (*Keine wörtliche Uebersetzung, nur Paraphrase.*)²⁸ 馬禮遜 (Robert Morrison, 1782–1834) 論衛方

²² Abel-Rémusat, “Notice sur les quatre Livres moraux attribués communément à Confucius,” p. 25.

²³ Abel-Rémusat, *Essai sur la Langue et la Littérature chinoises*, p. 122.

²⁴ “. . . la langue latine se prête mieux qu’aucune autre aux inversions.” Ibid.

²⁵ “Franciscus Noël, e soc. Jes., Mencium edidit in opere cui titulus: *Imperii sinensis Libri classici sex* (Pragæ, 1711, in-4.^o). Sed illi versioni, perelegantis necnon nervosæ dictionis, in Mencio nobis laudatæ, ne ulla quidem insunt vestigia; imo sæpe sæpius sensum, verbosa atque tædiosa paraphrasi obrutum, elicere frustra labores.” Stanislas Julien, *Meng Tseu vel Mencium, inter Sinenses Philosophos. Ingenio, Doctrina, Nominisque Claritate Confucio Proximum* (Lutetiæ Parisiorum: Societatis Asiaticæ et Comitatus de Lasteyrie Impensis, 1824), Pars Prior, p. xvj.

²⁶ “Les plus littérales et les meilleures de ces versions sont, la traduction latine de *Meng-tseu*, de M. Stanislas Julien, et la traduction anglaise des *Quatre livres*, par le Rév. Collie. Les traductions latines et françaises des missionnaires jésuites, et celle du P. Noël, sont plutôt des *paraphrases* que des traductions.” G. Pauthier, *Les Livres sacrés de l’Orient* (Paris: Chez Firmin Didot Frères, 1840), p. xxix.

²⁷ Adolphe-Félix Gatién-Arnoult, *Éléments généraux de l’Histoire comparée de la Philosophie, de la Littérature et des Événements publics, depuis les temps les plus reculés jusqu’à nous* (Toulouse: Bon et Privat; Paris: L. Hachette, 1841), p. 184.

²⁸ Viktor Andrae und John Geiger, *Bibliotheca Sinologica. Uebersichtliche Zusammenstellungen als Wegweiser durch das Gebiet der sinologischen Literatur* (Frankfurt am Main: K. Theodor Völcker, 1864), SS. 27–28.

濟，引儒蓮所說「累贅且令人厭煩」，並說歐洲所印行數種中國經典翻譯，率皆如此。²⁹

公元1743年，卡普佐夫(Johann Benedict Carpzov)的《孟子》(*Memcius sive Mentius*) 在萊比錫出版。《世界人物傳記》說，此書不過是《六經》的節本，無足稱道。³⁰ 儒蓮同樣指出，此書只是衛方濟書的摘錄，沒有值得注意之處(in qua nihil præter Noëlianæ interpretationis Excerpta, ac proinde nihil notatu dignum reperias)。³¹ 1796年巴黎出版的《宗教、政治及文學年報》(*Annales Religieuses, Politiques et Littéraires*) 第一卷，一位作者撰文竭力維護拉丁文，聲稱雖然政治上、宗教上對中國十分熱衷，但《中國哲學家孔子》和《中華帝國六經》兩部巨著仍然未譯成法文。³² 此說不盡為實，因《六經》於1784年已由法國哲學家普魯克神父(François-André-Adrien Pluquet, 1716–1790) 譯成法文出版，題作《中華帝國經典》(*Les Livres classiques de l'Empire de la Chine*)。此重譯本刪去衛方濟的序言和注解，備受各方攻訐。雷慕沙指出，普魯克神父的法譯本完全根據衛方濟拉丁文譯本意譯，譯者根本不懂原文。若相信此譯本能令歐洲人認識並欣賞中國的道德家，實為大謬。³³

雖然雷慕沙的批評影響甚大，但《六經》自刊行以來，也有學者讚賞衛氏的譯作。在萊比錫出版的著名學術刊物《學人紀錄》(*Acta Eruditorum*) 1711年6月及1712年3月與5月都有文章介紹《六經》。³⁴ 1712年3月的評論極力推許衛方濟，說毫無疑問，衛方濟居中國研究逾二十年，加上學會中國語文，博覽群書，罔敢或懈，乃能

²⁹ Robert Morrison, *Chinese Miscellany; Consisting of Original Extracts from Chinese Authors, in the Native Character; with Translations and Philological Remarks* (London: Printed by S. M^cDowall for the London Missionary Society, 1825), p. 48.

³⁰ “J. B. Carpzov a composé, sur Meng tseu, une petite dissertation (*Memcius sive Mentius*, etc., Leipzig, 1743, in-8°), qui n’offre que des passages extraits du P. Noël, et n’a rien de recommandable.” *Biographie universelle* (1821), tome 28, p. 307.

³¹ Julien, *Meng Tseu vel Mencium*, Pars Prior, p. xvij.

³² “. . . malgré l’enthousiasme politique et religieux pour la Chine, ni le *Confucius Sinarum Philosophus* . . . , ni les *Sinensis Imperii Libri Classici sex*, . . . que ces deux ouvrages importants n’ont pas été traduits en françois.” *Annales Religieuses, Politiques et Littéraires*, tome 1 (Paris: Chez Le Clere, 1796), p. 524.

³³ “Aussi s’est-on étrangement trompé, quand on a cru qu’une traduction française, faite sur la paraphrase latine, par une personne qui n’avait pas les moyens de recourir au texte (*Voy. PLUQUET*), pourrait faire connaître et apprécier en Europe les moralistes chinois.” *Biographie universelle*, tome 31, p. 337.

³⁴ *Acta Eruditorum* (Lipsiæ: Prostant apud Joh. Grossii Hæredes, Joh. Frid. Gleditsch & Fil., Thomam Fritschium & Frid. Groschuf, Mensis Junii, 1711), pp. 284–86; *Ibid.* (Mensis Martii, 1712), pp. 123–28; *Ibid.* (Mensis Maii, 1712), pp. 224–29.

成就真知卓識。³⁵此說亦見於1727年布倫瑞克(Brunswick)出版的拉丁文《中國哲學史》(*Historia Philosophiæ Sinensis*)，文字小有不同。³⁶《中國哲學史》更明言喜愛《六經》，更甚於《中國哲學家孔子》，因此書除孔子以外，兼及孟子，可惜流傳不廣，在書店中非常罕見。³⁷1712年5月的《學人紀錄》介紹重點全在《孟子》，認為《孟子》較其他諸書更具連貫性。³⁸比爾芬格1724年出版的《中國古代道德及政治學說樣式》(*Specimen Doctrinæ Veterum Sinarum Moralis et Politicæ*)也說，孟子文章更為典雅，更具條理。比爾芬格並問，不知為何衛方濟譯本竟然如此罕有？³⁹

當代學者以歷史眼光重新審視《六經》，對衛氏的翻譯水準及其歷史功績多所肯定。孟德衛認為，衛氏《六經》的譯文，實優於《中國哲學家孔子》，⁴⁰並論定衛氏的譯作代表自羅明堅(Michele Ruggieri, 1543–1607)、利瑪竇(Matteo Ricci, 1552–1610)以降耶穌會士《四書》翻譯計劃的最高峰。⁴¹對於雷慕沙的批評，孟德衛不盡同意。他指出，要將極其簡潔的文言翻成西文，增加字數無可避免，如同將文言翻成白話一般。此外，衛方濟的譯文較長，原因在於他有意將後世注釋也一併翻譯。孟德衛

³⁵ “. . . R. P. Franciscus Noel, præsertim cum dubitandum non sit, quin post longum viginti annorum & amplius studium, quibus linguæ Sinicæ addiscendæ librisque illis pervolvendis non segniter se vacasse profitetur, genuinum sensum satis fuerit assecutus.” Ibid. (Mensis Martii, 1712), p. 123.

³⁶ “Nec dubitamus Noëllium genuinum eorum sensum & assequi potuisse, & revera assecutum, cum 20. integros annos se adiscendæ linguæ & libris Sinicis pervolutandis vacasse profiteatur.” Johann Burckhardt Mencke (1674–1733), *Historia Philosophiæ Sinensis* (Brunsvigæ: Apud L. Schroeder, 1727), p. 20.

³⁷ “Præferenda etiam hæc editio priori, quoniam præter Confucium simul etiam continet Memçium. Dolendumque iccirco, Editionem hanc tam raram esse in tabernis nostris librariis.” Ibid.

³⁸ “Materias tractat Memçius magis inter se connexas, quam quæ in libris reliquis occurrunt.” *Acta Eruditorum* (Mensis Maji, 1712), p. 224.

³⁹ “MEMCII rationem quoque habendam fuisse non pauci forsitan postulaverint: Est enim ille suppar ætate Confucio, ejusdemque Commentator, quem elegantius & majori ordine scripsisse ferunt. Utinam illi voto licuisset satisfacere; neque enim peperci studio, ut Sinarum Libros à R. P. Francisco Noëllio Pragæ Anno 1711, editos nanciscerer. Nescio, quæ causa illos faciat rarissimos?” Georg Bernhard Bilfinger, *Specimen Doctrinæ Veterum Sinarum Moralis et Politicæ* (Francofurti ad Moenum: Apud J. B. Andreæ & H. Hort, 1724), p. 17.

⁴⁰ “The great irony of this situation is that Fr. Noël’s translation is a superior rendering to that found in its more famous predecessor, *Confucius Sinarum Philosophus*.” Mungello, “The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West,” p. 516.

⁴¹ D. E. Mungello, “Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes,” in Thomas H. C. Lee, ed., *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Hong Kong: Chinese University Press, 1991), p. 107.

舉例說，就翻譯「修身」一詞而言，《六經》優於《中國哲學家孔子》。⁴² 盧曼也挺身為衛方濟辯護，稱許衛氏將中國經典翻成拉丁文，有開創之功，不可抹殺。對於「學究式語文學上吹毛求疵的批評」，可以置之不論。⁴³ 李文潮則說，《六經》是繼《中國哲學家孔子》後，耶穌會士另一輝煌成就 (Eine andere Glanzleistung der Jesuiten)。⁴⁴

衛方濟《孟子》譯文論析

《孟子》譯文手稿及衛氏翻譯之根據

迄今學者對《六經》譯文的看法雖有分歧，卻鮮有哀集文例作一專題研究。上文已經指出，衛氏《六經》中的《孟子》，是歷史上第一部西文《孟子》全譯本，在孟子學史及西方中國經典翻譯史上有極其重要的意義。

孟德衛指出，利瑪竇拉丁文《四書》譯本並未失傳，且一直為在華耶穌會士學習中文的課本，也是日後《四書》拉丁文譯本的藍本。⁴⁵ 衛氏《孟子》譯本，部分當源於利瑪竇之作，並在日後耶穌會士的集體努力下完成 (為方便行文，本文將《孟子》翻譯之功一概歸之於衛方濟)。比利時學者哥特爾斯 (Félix Victor Goethals, 1799–1872) 在《比利時及周邊國家之文學、科學及藝術史》 (*Histoire des Lettres, des Sciences et des Arts, en Belgique et dans les Pays limitrophes*) 一書中指出，布魯塞爾圖書館藏有兩份衛方濟譯稿，中文原文與譯文對照，即《孟子》與《中庸》，譯成於1700年。⁴⁶ 杜

⁴² Mungello, "The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West," pp. 529, 531–32.

⁴³ ". . . die gedankliche Bewältigung jener wahrlich schwierigen Aufgabe, die chinesischen Klassiker erstmals sprachlich in das sperrige Korsett der lateinischen Sprache zu zwingen, ist und bleibt eine Pionierleistung, vor der die kleinliche Kritik einer pedantischen Philologie zum Schweigen verurteilt bleiben sollte." Lühmann, *Konfuzius*, S. 36.

⁴⁴ Wenchao Li, "Leibniz, Wolff und G. Bernhard Bülfinger. Metamorphosen der China-Thematik," pp. 67–68.

⁴⁵ David E. Mungello, "The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books," in Charles E. Ronan and Bonnie B. C. Oh, eds., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582–1773* (Chicago: Loyola University Press, 1988), pp. 252–53.

⁴⁶ "La Bibliothèque de la ville de Bruxelles possède deux manuscrits du P. Noël, avec le texte chinois en regard, savoir: 1° le *Memcius*, et 2° *L'immuable Medium*; ces traductions ont été faites à Nan'ngam en 1700." Félix Victor Goethals, *Histoire des Lettres, des Sciences et des Arts, en Belgique et dans les Pays limitrophes* (Bruxelles: La Société Nationale pour la Propagation des Bons Livres, 1842), tome 3, p. 242. Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne Mission de Chine*, p. 417. 潘鳳娟：〈衛方濟的經典翻譯與中國書寫〉，頁198、207–8。

鼎克 (Ad Dudink) 所編《布魯塞爾比利時皇家圖書館 1900 年以前之中國書籍與文獻》(*Chinese Books and Documents [pre-1900] in the Royal Library of Belgium at Brussels*) 亦著錄這份《孟子》手稿 (19.931) (*Memcius ex sinico in latinum idioma traductus a P. Francisco Noël Societatis Iesu missionario Sinensi, Nancham in China, 1700*)，稱手稿共 424 頁，中文與拉丁文對照。⁴⁷

筆者獲比利時皇家圖書館許可，得此手稿複印本一份。從手稿的中文書法考察，可確定中文稿並非由同一人抄寫。所謂中文與拉丁文對照，中文只牽涉《孟子》原文，而拉丁文則包括原文與注釋的譯文。將孟子手稿 (下簡稱「手稿」) 與 1711 年出版《中華帝國六經》印本 (下簡稱「印本」) 對讀，可見手稿與印本文字頗有出入。手稿雖在 1700 年寫定，但 1711 年出版以前，仍有不少校改。第一，印本有不少改字，例如〈離婁下〉開首論及舜與文王的出身，總結出舜為「東夷之人也」，文王為「西夷之人也」(《孟子逐字索引》8.1，頁 40)，⁴⁸ 印本作「因此稱為東方地區之居民」(ideò dictus est incola regionis orientalis)，「因此稱為西方地區之居民」(ideò dictus est incola regionis occidentalis)。⁴⁹ 檢手稿分別作 *ideo qué dictus est uir orientalis exteræ gentis* 及 *ideo qué dictus est uir orientalis exteræ gentis*，*ideo* 後多 *qué* 一字，意義並無大別；不用「居民」(*incola*) 而用「人」(*uir*)，並加上「外族的」(*exteræ gentis*) 一詞，與印本不同。又例如〈梁惠王上〉最末，手稿作「少」(*parúm*)，印本改作「不多」(*non multum*)；手稿作「在此章第二部分」(*in huius tractatús parte secundâ*)，印本改作「在此第一章後半部分」(*in posteriori Parte hujus primi Capitis*)。⁵⁰ 可見異文涉及近義詞或近義寫法，屬於用字斟酌問題。第二，拉丁文語序較為自由，手稿與印本也有不同。如下文所引，手稿 *hic consendus non est homo* 句，印本改作 *hic non est consendus homo*，意義無別。⁵¹ 第三，在拼寫方面，手稿原寫作 *et* 或 *ac* (大抵即英文 *and*)，印本多改作 *&*；手稿作 *u*，印本多改作 *v* (如上文手稿作 *uir*，印本改作 *vir*)。按十七十八世紀以前，*u/v* 並無元音輔音的區別。⁵² 此外，大小寫也有不同，例如〈萬章上〉開首載萬章問曰：「舜往于田，號泣于旻天，何為其號泣也？」孟子曰：「怨慕也。」(《逐

⁴⁷ Ad Dudink, *Chinese Books and Documents (pre-1900) in the Royal Library of Belgium at Brussels* (Brussels: Archives et Bibliothèques de Belgique, Archief- en Bibliotheekwezen in België, 2006), pp. 45–47.

⁴⁸ 劉殿爵 (編)：《孟子逐字索引》(香港：商務印書館，1995 年)。為方便檢閱，以下凡引孟子原文，皆標出《逐字索引》段落及頁數。

⁴⁹ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 344, no. 1.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 227, no. 49.

⁵¹ *Ibid.*, p. 266, no. 46.

⁵² F.A.C. Mantello and A. G. Rigg, eds., *Medieval Latin: An Introduction and Bibliographical Guide* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996), p. 79.

字索引》9.1, 頁45)「怨慕也」, 手稿作 *irascatur, inquit, simul et amabat*, 印本則改作 *Irascatur simul & amabat*,⁵³ 可見 *Irascatur* 原作 *irascatur*, & 原作 *et*, 又多「他說」(*inquit*) 一字。中世紀拉丁文的語法和拼字法沒有嚴格準則, 如下文所引, 手稿作 *et si* 而印本作 *etsi*。第四, 手稿與印本的音譯也有不同, 「孟軻」音譯, 手稿原作 Mem Co, 印本改作 *Mem Ko*; 「開封」音譯, 手稿原作 Cai fum, 印本改作 *Kay Fum*。⁵⁴ 按古典拉丁文 *c* 音讀如 *k*, 用 *c* 音譯希臘文 κ 字, 例如 *Canephoros* 即從希臘文 Κανηφόρος 而來。尤其值得注意的, 是印本「注家補充謂」(*addit Interpres*) 一語, 在手稿中往往由作者補加, 有時甚至不見於手稿。⁵⁵ 此說明 *addit Interpres* 不見於譯文原稿, 補加當為出版前的決定。《六經》中《大學》(例如頁25、26)、《中庸》(頁61、66)、《論語》(頁127、128、153) 等, 都有 *addit Interpres* 一語。

手稿的編次仍有不統一的現象, 今印本各章「上」「下」分別稱 *Pars prior* 及 *Pars posterior*, 手稿則〈梁惠王上〉、〈公孫丑上〉之「上」稱 *pars prima*, 〈滕文公上〉稱 *pars. 1^a*, 〈離婁上〉始稱 *pars prior*; 〈梁惠王下〉之「下」稱 *pars. 2^a*, 〈公孫丑下〉稱 *pars 2^a*, 〈滕文公下〉始稱 *pars posterior*。下文引用《六經》, 往往兼引手稿異文, 以供讀者參考。

孟德衛指出, 《中國哲學家孔子》與《六經》不同。《中國哲學家孔子》輕視朱熹(1130–1200) 注釋, 強調使用的是張居正(1525–1582) 《四書直解》, 而衛方濟則兼用二者。⁵⁶ 惟《六經》提及朱熹, 卻從不及於張居正。⁵⁷ 按雖《六經》並無提及張居正,

⁵³ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 362, no. 1.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 202, 209.

⁵⁵ 補加 *addit Interpres* 之例甚多, 例如〈公孫丑上〉第48條(印本頁267); 〈滕文公上〉第1條(印本頁286)、第38條(印本頁305); 〈離婁上〉第46條(印本頁338)、第56條(印本頁341); 〈離婁下〉第2條(印本頁345); 〈萬章上〉第27條(印本頁373)、第36條(印本頁376)、第41條(印本頁378); 〈萬章下〉第30條(印本頁391); 〈告子上〉第19條(印本頁405)、第34條(印本頁409)、第55條(印本頁414); 〈告子下〉第3條(印本頁417); 〈盡心上〉第13條(印本頁438)、第79條(印本作 *ait Interpres*, 頁453); 〈盡心下〉第9條(印本頁457)、第27條(印本頁462)、第28條(印本頁463)。印本明言 *addit Interpres* 而不見於手稿者, 如〈梁惠王上〉第50條(印本併於第49條, 頁227); 〈梁惠王下〉第39條(印本頁241); 〈公孫丑上〉第12條(印本頁253); 〈離婁上〉第63條(印本頁343); 〈萬章上〉第24條(印本頁372)、第34條(印本頁375)。

⁵⁶ Mungello, "The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West," p. 523. 關於《中國哲學家孔子》用張居正《四書直解》, 參 Knud Lundbæk, "Chief Grand Secretary Chang Chü-cheng & the Early China Jesuits," *China Mission Studies (1550–1800) Bulletin* 3 (1981), pp. 2–11; David E. Mungello, "The Jesuits' Use of Chang Chü-cheng's Commentary in Their Translation of the Confucian Four Books (1687)," *ibid.*, pp. 12–22。

⁵⁷ Mungello, "The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West," p. 529.

但衛方濟在《中國哲學三論》(以下簡稱《中國哲學》。此書與《六經》同在1711年在布拉格出版)引《孟子》，即明言「注家張閣老」(*Interpres Cham ko lao*)，⁵⁸或「注家張居正」(*Interpres Cham kiu chim*)，亦明言其著作為《四書直解》(*su xu che kiay*)。⁵⁹尤其值得注意的，是《中國哲學》一書凡稱引《孟子》，絕大部分皆引《四書直解》，而不引《四書集注》(衛氏有引朱熹，例如引〈盡心上〉朱子引程子說：「心、性、天，皆只是一理」，但不提書名)，⁶⁰尤其於第三篇〈論中國人之道德〉(*De Ethica Sinensi*)，引《四書直解》超過九十次。引用《直解》，情況有二。第一，引《直解》其實是引用《六經》中《孟子》的譯文，惟文字卻小有不同。例如引《直解》卷二十三〈告子上〉「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下」一節；⁶¹引《直解》卷十五〈公孫丑上〉說此氣「是集義所生者，非義襲而取之」一節；⁶²引《直解》卷二十五〈盡心上〉「君子所性，仁義禮智根於心」一節等等。⁶³第二，所引《直解》文字不見於《六經》中《孟子》的譯文，例如《中國哲學》引《直解》卷十五〈公孫丑上〉，孟子回應公孫丑復問

⁵⁸ François Noël, *Philosophia Sinica Tribus Tractatibus* (Pragæ: Typis Universit: Carolo-Ferdinandæ, in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky Factorem, 1711), "Tractatus Primi: De cognitione primi Entis, seu DEI apud Sinas," p. 41. 書中其實多次提及張閣老，於此僅舉一例。以下兩注亦同。

⁵⁹ Noël, *Philosophia Sinica Tribus Tractatibus*, "Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi," pp. 9–10.

⁶⁰ ". . . *Cin sin xam* sic interpres *Chu hi* citans Doctorem *Chim: Cor, Natura, Cælum*, sunt tantum una Ratio [nempe generica]; . . ." Noël, "Tractatus Primi: De cognitione primi Entis, seu DEI apud Sinas," p. 67. 按《中國哲學》第三篇引〈告子上〉朱熹曰「性即正義之理，人得之於天」云云，也不引書名(*Kao tsu xam*, sic *Interpres Chu hi: Quod ad me attinet, hoc modo sentio: natura est recta ratio, quam homo à Cælo habet; . . .*)。Noël, "Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi," p. 26, E (7).

⁶¹ 《中國哲學》引此文，寫成："Ingenita bonitas ad sequendam virtutem ita est naturæ humanæ propria, uti gravitas est aquæ propria ad currendum deorsum. Nullus est enim homo qui ex ingenita suæ naturæ bonitate non spectet virtutem sequi, uti nulla est aqua, quæ ex ingenita suæ naturæ gravitate non spectet deorsum currere." Noël, "Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi," p. 104, B (2). 《六經》譯文作："Innata bonitas ad virtutem sequendam, ita est humanæ naturæ propria, uti gravitas est aquæ propria ad currendum deorsum; nullum enim hominem reperies, qui ex suæ naturæ bonitate non spectet virtutem sequi; uti nullam aquam reperire est, quæ ex suæ naturæ gravitate non spectet deorsum currere." Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 399, no. 2. 可見兩文其實大同小異。參張居正：《四書集註闡微直解》，《四庫未收書輯刊》影印清八旗經正書院刻本(北京：北京出版社，2000年)，頁656。以下是兩書譯文比較的例子，文繁未能具錄，只注上頁數，請讀者自行參看。

⁶² Noël, "Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi," p. 41, A (3); idem, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 257, no. 23. 張居正：《四書集註闡微直解》，頁497–98。

⁶³ Noël, "Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi," p. 52, E (5); idem, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 442, no. 40. 張居正：《四書集註闡微直解》，頁710–12。

「不動心有道乎？」之所說。⁶⁴此外，《中國哲學》若只引《孟子》而不提注本，其拉丁譯文往往與《六經》譯文小異，例如引〈梁惠王上〉說「故王之不王，不為也，非不能也」一節（《逐字索引》1.7，頁4），⁶⁵引〈盡心上〉孟子曰「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」一節（《逐字索引》13.1，頁67）。⁶⁶差別其實很小，不可能是衛氏重新翻譯。除《直解》外，《中國哲學》第三篇論《孟子》，亦引明代理學家蔡清（1453–1508）的《四書蒙引》（*Su xu mum yn*）（衛氏稱蔡虛齋〔*Tsay hui chay*〕）⁶⁷及喇沙里、陳廷敬（1639–1712）等奉敕編的《日講四書》（*Ge kiam su xu*，即《日講四書解義》），但這些拉丁譯文未必見於《六經》。⁶⁸所引《四書蒙引》同時見於《六經》的，如〈滕文公上〉《蒙

⁶⁴ Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” pp. 36–37, A (1); idem, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 253, no. 12. 張居正：《四書集註闡微直解》，頁493。

⁶⁵ Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” p. 38, D (5); idem, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 222, no. 38. 按《中國哲學》誤將齊宣王作梁惠王。

⁶⁶ Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” p. 31, F (6); idem, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 436, no. 1.

⁶⁷ Noël, “Tractatus Primi: De cognitione primi Entis, seu DEI apud Sinas,” p. 69, L (19).

⁶⁸ 《中國哲學》引《四書蒙引·盡心下》云：「程子云：『口傾向於美味，目傾向於彩色，耳傾向於優美之聲，鼻傾向於香氣，手足及其他肢體傾向於安逸與愉快，此乃感官食欲之性。』朱熹云：『性之所欲，源於食色之性。』由此朱熹云：『此性亦可理解為生命氣質之性（或感官之性），及氣質性情。』稍後之文則謂：『若確實要解釋此生命氣質之性及氣質性情，則於此確有性在其中，性是理，故不可稱生命氣質之性及氣質性情為性。』」（*Hæc, inquit Doctor Chim, propensio oris erga sapores, oculi erga colores, auris erga melodiam, naris erga odores, pedis, manûs, ceterorûmque membrorum erga commoditates & delectationes, sunt sensitivi appetitûs natura. Et Doctor Chu Hi: Id quod natura, ait, concupiscit, oritur ex illa natura, quæ in victûs & corporis voluptates fertur. Unde Doctor Chu Hi, per istam naturam etiam intelligit naturalem vitalis auræ (seu sensuum) indolem ac temperamentum. Et paulò infrâ sic: Quod attinet ad veram vitalis auræ indolis ac temperamenti explicationem, certè in illis natura, quæ est ratio, continetur; ideò non dicitur vitalis auræ indoles ac temperamentum esse natura.*) Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” p. 121, C (4). 於此說「氣質之性」，衛氏另用 *indoles* 一字，以示與 *natura* 不同。《四書蒙引》卷十五云：「程子曰：『五者之欲，性也。』小註云：『性之所欲，此即食色性也之性。』朱子亦曰：『此性字，指氣質而言。』……『若正論氣質之性，則氣質中自有性，性自是理，非謂氣質即性也。』」見蔡清：《四書蒙引》，《四庫全書》本（上海：上海古籍出版社影印，1987年），頁709。按《孟子·盡心下》云：「孟子曰：『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。』」（《逐字索引》14.24，頁75）可見「口之於味也，目之於色也」一段是《孟子》原文，並非程子文字。衛氏故意引入《孟子》原文，以解釋程子所謂「五者」。可見「原文與注釋」不分，不只是注釋混入原文，也可用原文混入注釋，但最重要的，是這段文字並不見於《六經》。《六經》此章先引注家說，指出聖人與俗人對於人性與天命的理解多有不同（*Sapientes & vulgares homines, incipit Interpres, longè diverso*）
〔下轉頁146〕

引》論「鄉遂用貢法」引《周禮·地官·遂人》一例，文字也略有不同。⁶⁹《中國哲學》亦有徵引《正字通》(*Chim tsu tum*)等字書，不過多數是節譯。⁷⁰

總結而論，筆者指出三點：第一，《中國哲學》引《孟子》的譯文，是參考《六經》文字寫成。上文已說，《中國哲學》引《孟子》，若同樣見於《六經》，則兩段拉丁譯文一般大同小異。然則《中國哲學》譯文當源於《六經》，而不可能是衛氏重新翻譯，否則不能解釋為何二書行文如此酷似。第二，《中國哲學》論《孟子》，絕大部分稱引《四書直解》，則最少於衛氏而言，《六經》中《孟子》的譯文，基本上是根據《四書直解》譯出，仍然是十七世紀耶穌會士的大傳統，其後因政治環境轉變(下文將論及)，衛氏有意引入朱熹的注釋，並在《中國哲學》中大量引用理學家及官方著作，包括上引《四書蒙引》及《日講四書解義》，以解釋《孟子》；下引《性理大全》(*Sim li ta ciuen*)及《性理標題》(*Sim li piao ti*)，以解釋「太極」。第三，《中國哲學》第三篇論中國人的道德，衛氏大量徵引《孟子》，則於衛氏而言，論中國道德哲學，《孟子》一書佔據相當重要的地位。

比利時漢學家鐘鳴旦指出，衛方濟所根據的《四書直解》版本，是現藏羅馬耶穌會檔案處的明末刊本《張閻老正字四書直解》(或《新訂四書直解正字全編》，下稱「耶

〔上接頁145〕

modo de natura humana & caelesti providentia sentiunt)，並闡釋其中的不同之處，然後才翻譯《孟子》原文。參Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 463, no. 29。按注家明顯指張居正。《四書直解》此章開首云：「孟子說：『世之人，誰不知有性命，但君子之言性命，偏與眾人相反。』」(《四書集註闡微直解》，頁736)另外，《中國哲學》引《日講四書解義》卷二十五，其拉丁譯文亦不見於《六經》。參Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” pp. 33–34, A (2); idem, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 440, no. 26。《日講四書解義》卷二十五云：「蓋人有所能，皆由於學，若不煩講習而自能者，此乃吾性本然之能，其良能也；人有所知，皆由於慮，若不假思索而自知者，此乃吾性本然之知，其良知也。」見《日講四書解義》，香港中文大學藏清康熙十六年(1677)序本，卷二五〈日講孟子解義〉，頁17。《中國哲學》論《孟子》引《四書蒙引》及《日講四書解義》之處尚多，例如Noël, “Tractatus Primi: De cognitione primi Entis, seu DEI apud Sinas,” pp. 50, 67, 68, 69, 73, 83等引《四書蒙引》，“Tractatus Primi: De cognitione primi Entis, seu DEI apud Sinas,” pp. 31, 40, 41, 47–48, 49等引《日講四書解義》，文繁不備錄。

⁶⁹ 《四書蒙引》，頁515；Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” pp. 160–61, 163 (E); idem, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 295, “Nota.”

⁷⁰ 例如衛氏說，字典《正字通》「氣」字云：「程子曰：無窮盡之造物者為生命之氣」(*Dictionary Chim tsu tum in littera Ki sic: inexhaustibilis rerum Effector, inquit doctor Chim, est vitalis Aër*)。Noël, “Tractatus Primi: De cognitione primi Entis, seu DEI apud Sinas,” p. 81。按《正字通》辰集下「氣」字條：「奇計切。音器。以息相吹曰氣。《易》：同氣相求。……程子曰：造化不盡，蓋生氣也。」參張自烈(撰)、廖文英(續)：《正字通》，《續修四庫全書》影印清康熙二十四年(1685)清畏堂刻本(上海：上海古籍出版社，1995年)，頁598。

耶穌會本」；ARSI, Jap. Sin. I, 14)，二十六卷。⁷¹明末清初出版的《四書直解》有兩個特點，值得一提。

第一，當時出版的《直解》，大較上有二十六卷本與二十七卷本之分。檢《中國古籍善本書目（經部）》，可知只有早期的《四書直解》或《新訂四書直解正字全編》是二十六卷本，其餘都是二十七卷本，包括《重刻張閣老經筵四書直解》、《重刻內府原板張閣老經筵四書直解指南》（以下簡稱「《指南》」）。⁷²耶穌會本與梵蒂岡圖書館所藏的《四書直解》（第59號）皆為二十六卷本，⁷³但今天最通行之清八旗經正書院所刻《四書集註闡微直解》，則是二十七卷本（下稱「經正書院本」。孟德衛說在芝加哥大學所見1677年《四書集註闡微直解》只有十二卷）。⁷⁴耶穌會本《孟子》第一頁介紹孟子的生平，文字與經正書院本不同。耶穌會本卷十三開首說：「孟子，名軻，是戰國時

⁷¹ 鐘鳴旦又說，衛方濟曾用耶穌會檔案處以下各書：ARSI, Jap. Sin. I, 11, 13, 14, 15, 17，各書有不少衛氏留下的印記。關於《張閣老正字四書直解》，參 Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2002), pp. 13–14。按衛氏《中國哲學》常常參考的《四書直解》本，卷十三是〈梁惠王上〉，卷二十三〈告子上〉等等 (Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” pp. 104–5)，可知他所據的《四書直解》是二十六卷本。

⁷² 中國古籍善本書目編輯委員會（編）：《中國古籍善本書目（經部）》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁332–33。黃虞稷《千頃堂書目》卷三著錄萬曆元年（1573）進呈的《四書直解》共二十六卷，清盧文弨校改為二十七卷，與《善本書目》所說不同。參《千頃堂書目》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁89。日本龍谷大學大宮圖書館藏明天啟元年（1621）長庚館刊本《重刻辨（按原作「辯」）真內府原板張閣老經筵四書直解指南》也是二十七卷本，參《域外漢籍珍本文庫》第二輯（重慶：西南師範大學出版社；北京：人民出版社，2011年），經部第13冊，頁123–517。

⁷³ 《梵蒂岡圖書館所藏漢籍目錄》著錄的《四書直解》（第59號）是「四書之解釋」（Explication des Quatre Livres），張居正撰（Par Zhang Juzheng），德聚堂版（Edition du Deju-tang），出版於十七世紀中葉（Milieu du XVIIe siècle）。參 Paul Pelliot (1878–1945), *Inventaire sommaire des Manuscrits et Imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane: A Posthumous Work*, rev. and ed. Takata Tokio (Kyoto: Istituto italiano di cultura, Scuola di studi sull'Asia orientale, 1995), p. 10；按此本全稱《正字全編·張閣老經筵四書直解》，共十六冊，二十六卷，封面有「德聚堂陳長卿梓」字樣，也有葉燦崇禎八年乙亥（1635）序和署名「龍江老人」的「義學正字引」等，可見梵蒂岡圖書館所藏第59號《四書直解》與耶穌會本相若。耶穌會本也是德聚堂版，有陶珙和葉燦序、龍江老人的正字引等等。參 Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, pp. 13–14。梵蒂岡圖書館還有兩部《四書直解》，一部（第271號）僅餘第九至十九卷，一部（第272號）（不同版本）僅第一至六卷。參伯希和（編）、高田時雄（校訂及補編）、郭可（譯）：《梵蒂岡圖書館所藏漢籍目錄》（北京：中華書局，2006年），頁26、117。

⁷⁴ Mungello, “The Jesuits’ Use of Chang Chü-cheng’s Commentary in Their Translation of the Confucian Four Books,” p. 15.

人。」《四書集註闡微直解》卷十四則說：「孟子，名軻，字子輿，一字子車，鄒人也，生於戰國時。」⁷⁵

第二，衛方濟將《孟子》分成兩大卷，即以〈梁惠王上〉為第一卷第一章 (Liber Primus, Caput I)，〈梁惠王下〉為第一卷第二章；以〈離婁上〉為第二卷第一章 (Liber Secundus, Caput I)，⁷⁶〈離婁下〉為第二卷第二章，如此類推。此即效法耶穌會本《孟子》分成「上」「下」兩大部分。耶穌會本《直解》以〈梁惠王上〉為孟子上之一，〈梁惠王下〉為孟子上之二；以〈離婁上〉為孟子下之一，〈離婁下〉為孟子下之二，如此類推。此二分法，亦見於經正書院本，卻不見於《指南》本。⁷⁷耶穌會檔案處所藏的《四書集注》中《孟子》分成「上孟」、「中孟」、「下孟」三部分。陳倫緒說郭納爵與殷鐸澤很可能據此本翻譯。⁷⁸但衛方濟《孟子》的編排不從此本。

衛方濟「改寫」之目的及意義

如上所引，衛方濟的《六經》充滿「意譯」、「改寫」，原文與注釋不分，為後世漢學家所詬病。衛方濟是典型的耶穌會士，學問淵博，自然也有天主教教士的學究氣。拉丁文學者高華士 (Noël Golvers) 指出，耶穌會士南懷仁 (Ferdinand Verbiest, 1623–1688) 拉丁文天文學著作所用的詞彙，有明顯中世紀及新拉丁文印記 (Verbiest's vocabulary bears a firm medieval and Neo-Latin stamp)。⁷⁹今人研究指出，新拉丁文作家並非如一般人所料，完全摒棄中世紀拉丁文 (medieval Latin) 的詞彙及寫法，而回

⁷⁵ 參《四書集註闡微直解》，頁452。

⁷⁶ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, pp. 209, 327.

⁷⁷ 明清四書類著作有的將《孟子》分為「上孟」、「下孟」，即「下孟」以〈離婁〉始。例如焦竑《焦氏四書講錄》、鹿善繼《四書說約》等 (二書均收入《續修四庫全書》)，不可悉數。英國傳教士高大衛、意大利耶穌會士漢學家晁德蒞 (Angelo Zottoli, 1826–1920) 和法國耶穌會士漢學家顧賽芬 (Séraphin Couvreur, 1835–1919) 的四書譯本，皆分「上孟」、「下孟」。晁德蒞《中國文學教程》(*Cursus Litteraturæ Sinicæ*) 清楚指出，《孟子》首三篇為「上孟」，其餘為「下孟」(tria priora constituunt superiorem libri sectionem [上孟], cetera inferiorem [下孟])。參 Angelo Zottoli, *Cursus Litteraturæ Sinicæ Neo-Missionariis Accommodatus* (Changhai: Ex typographia Missionis Catholicæ, 1879–1880), vol. 2, "Studium Classicorum," p. 369。顧賽芬《四書》(*Les Quatre Livres*) 同樣分「上孟」、「下孟」(*Les œuvres de Meng tzeu se divisent en deux parties. La première 上孟 Cháng Méng comprend trois livres 卷 kiuén, et la deuxième, quatre*)。參 Séraphin Couvreur, *Les Quatre Livres* (Paris: Cathasia, 1895), vol. 4, "Oeuvres de Meng Tzeu," p. 25。

⁷⁸ Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, pp. 9–11.

⁷⁹ Noël Golvers, "The Latin Treatises of F. Verbiest, S.J., on European Astronomy in China: Some Linguistic Considerations," *Humanistica Lovaniensia, Journal of Neo-Latin Studies* 44 (Leuven: Leuven University Press, 1995), p. 351.

復古典拉丁文 (classical Latin) 甚或西塞羅 (Cicero, 106 B.C.—43 B.C.) 拉丁文模式。⁸⁰ 衛方濟《六經》的新詞彙 (neologisms) 甚少，與南懷仁的科學著作不可同日而語。⁸¹ 《六經》所用的是中世紀拉丁文，此可從以下數點得見：第一，拉丁文《孟子》的引述語 (reported speech)，一般不用古典拉丁文「賓格」(accusative) 結合「不定式」(infinitive) 的結構，只插入「孟子云」(inquit Memcius)、「孟子答曰」(reponit Memcius) 或「孟子對彼回應」(cui Memcius) 等等。⁸² 第二，整體而言，拉丁文《孟子》語言的分析性 (analyticity) 較強，文句較古典拉丁文鋪張、詳盡、易懂。⁸³ 第三，用字方面，拉丁文《孟子》有將 ille、hic 作定冠詞用，將 quidam 作不定冠詞用者；⁸⁴ 將 intrinsecus 及 extrinsecus 二字作形容詞用 (原為副詞)，解作「內在的」、「外在的」，亦為顯例。⁸⁵ 但須指出，衛方濟的拉丁文拼法頗為嚴謹，甚少同字異拼，或摻雜「蠻族語」的拼法。例如不以 silicet 代 scilicet，不以 e 或 e 代替 æ 或 œ (例如 hæc、Cælum)，元音前

⁸⁰ Jozef Ijsewijn, *Companion to Neo-Latin Studies, Part I, History and Diffusion of Neo-Latin Literature*, 2nd entirely rewritten ed. (Leuven: Leuven University Press, 1990), pp. 22–23; Jozef Ijsewijn and Dirk Sacré, *Companion to Neo-Latin Studies, Part II, Literary, Linguistic, Philological and Editorial Questions*, 2nd entirely rewritten ed. (Leuven: Leuven University Press, 1998), pp. 382–86. 關於衛方濟的拉丁文《六經》，*Companion to Neo-Latin Studies* 只有隻言半語介紹，參 *Companion to Neo-Latin Studies, Part I*, p. 322。

⁸¹ 衛方濟曾用 inurbanitas 一字 (p. 266, no. 46)。此字收入新拉丁文字典《文藝復興拉丁散文字彙集》(*Lexique de la prose latine de la Renaissance*)，解作「缺乏禮貌」(manque d'urbanité)。參 René Hoven, *Lexique de la prose latine de la Renaissance* (Leiden: E. J. Brill, 1994), p. 193。但此字亦見於中世紀拉丁文字典，解作「粗野」(grossièreté)。參 Albert Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi: praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinentes* (Tvrnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1975), p. 505。

⁸² Mantello and Rigg, eds., *Medieval Latin*, p. 86. 新拉丁文則有回復「賓格 + 不定式」的趨勢，參 *Companion to Neo-Latin Studies, Part II*, p. 410。

⁸³ Mantello and Rigg, eds., *Medieval Latin*, p. 89.

⁸⁴ Ibid., p. 86；例如 Pietas, inquit Memcius, est ratio, qua homo in suo esse constituitur; hæc pietatis ratio simul cum hominis corpore est recta vivendi via ac morum regula, quam illustres isti Heroës secuti sunt (p. 460, no. 21) 一句中的 hæc；Sed illæ res externæ, illæ decies mille campani æris mensuræ, dum possidentur, quid mihi addunt? (p. 411, no. 40) 一句中的 illæ；Tunc temporis alia Secta, cujus auctor erat quidam vir, dictus *Me Tie*, ubique grassabatur (p. 306, no. 40) 一句中的 quidam。若參照原文，則第一句的 hæc 和第二句的 illæ 當屬定冠詞，第三句 quidam 則屬不定冠詞。

⁸⁵ “Another striking survival of Christian and mediaeval Latin is the adjectival use of the adverbs *Extrinsecus* and *Intrinsecus*, . . .” *Companion to Neo-Latin Studies, Part II*, p. 406; “Sic illi Memcius: Pietatis & æquitatis radix est ipsa ratio; ratio in ipso animo residet: quomodo ergo potest dici pietatem homini esse intrinsecam, æquitatem extrinsecam?” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 400, no. 6.

ti 亦不拼作 ci (例如 ratio)，不以 abet 代 habet，不以 s 代 x (例如 juxta)，不以 t 代 d (例如 haud、sed) 等等。⁸⁶

接言翻譯策略問題。十九世紀的歐洲漢學家批評衛氏《六經》改寫原文，但翻開一部西方翻譯學史，則知西歐自古羅馬時代西塞羅及賀拉斯 (Horace, 65 B.C.–8 B.C.) 開始，已有反對「逐字翻譯」(verbum pro verbo)、重視「意譯」的大傳統。西塞羅〈論最優秀之演說家〉(De optimo genere oratorum) 一文指出，逐字翻譯並不必要，惟須保持語言整體的風格與力量 (In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omnium verborum, vimque servavi)。⁸⁷ 西塞羅之意，在強調譯文的修辭效果，以求創出有拉丁風格的古典希臘阿提卡文體。中世紀學者翻譯《聖經》，貌似承襲西塞羅傳統，其實不然。⁸⁸ 語言學家及翻譯史家凱利 (L. G. Kelly) 指出，十七世紀的翻譯學界，以「直譯」為奴性盲從的表現，「改寫」反而得到尊重。⁸⁹ 且十七至十八世紀的歐洲，以英法二國為首，古典主義蔚然成風，出現不少古希臘、古羅馬著作的翻譯巨著，而拉丁文更為十七世紀最重要的學術語言。當時的翻譯理論，一般以「歸化」(domestication) 為指導原則，重意譯而非直譯。⁹⁰ 英國歷史學家伯克 (Peter Burke) 指出，論近代早期歐洲的翻譯，耶穌會士舉足輕重，尤其是他們的拉丁譯作。⁹¹ 大較而論，耶穌會士的翻譯有兩個特點：第一，推崇古典文學風格，講究譯文優雅；第二，若譯作與耶教無關，則不必講求嚴格逐字翻譯，乃著重所謂「文化翻譯」(cultural translation)。⁹² 由此可見，衛氏《六經》重「意譯」而非「直譯」，與時代背景不無關係。若必須合乎雷慕沙和儒蓮所提倡的逐字翻譯，不得有任何添加，則此

⁸⁶ Mantello and Rigg, eds., *Medieval Latin*, pp. 79–80.

⁸⁷ Marcus Tullius Cicero, *M. Tullii Ciceronis Opera, cum Delectu Commentariorum* (Parisiis: Apud Joan. Bapt. Coignard etc; Londini: Apud Paulum Vaillant, 1740), Tomus 1, p. 543.

⁸⁸ Rita Copeland, “The Fortunes of ‘Non Verbum pro Verbo’: Or, Why Jerome Is Not a Ciceronian,” in Roger Ellis, ed., *The Medieval Translator: The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages* (Woodbridge, Suffolk; Wolfeboro, NH: Brewer, 1989), pp. 15–35.

⁸⁹ L. G. Kelly, *The True Interpreter: A History of Translation Theory and Practice in the West* (Oxford: Basil Blackwell, 1979), p. 46.

⁹⁰ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, 2nd ed. (London: Routledge, 2008), pp. 35–82.

⁹¹ Peter Burke, “The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe,” in John W. O'Malley et al., eds., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773* (Toronto: University of Toronto Press, 2006), pp. 24–32; idem, “Translations into Latin in Early Modern Europe,” in Peter Burke and Ronnie Po-chia Hsia, eds., *Cultural Translation in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 69.

⁹² Burke, “Translations into Latin in Early Modern Europe,” p. 80; 譚載喜：《西方翻譯簡史》(北京：商務印書館，2004年增訂版)，頁84–102。

拉丁譯文文體，既非古典，亦非中世紀或新拉丁文。筆者以為，不妨以「中式拉丁文」(Chinese Latin)稱之。

《六經》的「改寫」實有其目的及意義，不宜一筆抹殺。孟德衛為之翻案是正確的，但他並未具體引例深入討論《孟子》譯文本身。第一，衛方濟的翻譯，明顯是寫給不通漢學的西方知識分子閱讀，即屬初級程度，不可能出於中土學者的注釋。基於同一原因，衛方濟也不徵引考證文字。考證文字未免繁瑣，不適合初級讀者。第二，筆者認為，「原文與注釋」不分，是因為耶穌會士的翻譯，一開始即沒有計劃分別翻譯原文與注釋。此計劃相當龐大，根本無法做到(下文將提到，耶穌會士連翻譯《孟子》都大費周章，耗盡人力)，是以耶穌會士必須以原文為骨幹，並選擇性譯出注釋。衛氏《孟子》「原文與注釋」不分，即在難解的原文間併入注釋，以便讀者理解。第三，衛方濟的「改寫」，不少實有連合上下文的用心，使文意更為清楚明白。所謂「注家之言」，有時並非專指朱注或《直解》，而是將朱注和《直解》的重要部分合而為一。衛方濟對《孟子》整部書的旨趣了然於胸，故無論「意譯」或「改寫」，處處都反映他對孟子的學術思想融會貫通，將章節編排得更有條理。在向西方知識界介紹孟子哲學此一工作上，有一定的價值意義。

衛方濟《六經》〈給讀者序〉(Præfatio ad Lectorem)開宗明義指出，本書向讀者所展示的，不獨令讀者學習中國人所寫為何，且要實踐中國人真正所想為何(non tantum ut discas, quæ Sinæ scripserunt, sed & ut agas, quæ rectè senserunt)，與古希臘較然不同。本書所舉，都是零碎的意見、對話、例子(nunc sententias avulsas, nunc dialogos, nunc exempla proponunt)，然而語言的風格，典雅連貫，且講習的系統，不時建構推理(ratiocinium instituant)。尤其《孟子》一書，以熟練的辯論及游說技巧(familiari argumentandi & persuadendi artificio)，保持一系列的對話形式。⁹³整部《孟子》的翻譯，都以分點方式列出(即上文所謂「條」，如第1條、第2條……)，以便檢閱。分點的原則，全出衛方濟之意，並無先例可循。《六經》在正文之前，有〈索引及提要〉(Index & Synopsis Librorum)。朱子《孟子集注》各卷之前則無提要，《四書直解》亦同。筆者認為，只就《孟子》一書而論，《六經》的〈索引及提要〉並非從中國注家的文字翻譯而成，可能是衛氏在翻譯全書後，將重點抽出而寫成。〈提要〉頗能概括篇章重點，反映衛方濟對孟子思想有全面的理解。例如〈告子上〉提要開首云：「人性本身是正義與善良的，因此對於人性，仁義是內在的，猶如〔其〕特質一般。此像水本然因重量向下流，故人性本然因正義而從善。雖不時亦有障礙，而水不向下流，人性不從善。」⁹⁴只言孟子所說的道理，完全沒有提及孟子與告子的對話。值得

⁹³ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, "Præfatio ad Lectorem," p. a (2).

⁹⁴ "Hominis natura est ex se recta ac bona; ideóque illi intrinseca pietas & æquitas tamquam proprietates. Quemadmodum gravitas est aquæ propria ad currendum deorsum; ita rectitudo est hominis naturæ propria ad sequendam virtutem; licèt interdum, dum ponitur obex, nec aqua

[下轉頁152]

留意的是，〈提要〉並不一定涵蓋該節的全部內容，例如〈告子上〉提要，只涉及〈告子上〉前三分之二而已，即止於「故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消」一節。至於「奕秋誨弈」、「魚與熊掌」以下，〈提要〉則不再涉及。⁹⁵

衛方濟《孟子》的〈序言〉(PROOEMIUM)，基本上是朱熹《孟子集注》前〈孟子序說〉的譯文(按手稿明言「孟子集注」，拉丁文翻作 Memcij, Sinicè Mem çu commentarium, 並不言「序」)。「韓子曰」以後，朱注的引文未有譯出。⁹⁶上文已提及，衛氏的翻譯是寫給不通漢學的人閱讀，因此若干解釋顯得頗為幼稚。⁹⁷〈孟子序說〉引《列傳》云「孟軻，騶人也」，譯文說孟子「生於騶國或騶邑，又名邾，〔即山東省領地。〕」(*natus est in Regno seu Principatu Tseu, alio nomine Chu, [nempe Provinciæ Xan Tum ditione.]*) (按〈孟子序〉全文用斜體字，與正文相反，下同。手稿「騶」音譯作 Çeu)。⁹⁸按「又名邾」，見於《索隱》：「鄒，魯地名。又云『邾』。」朱注〈孟子序說〉云：「騶亦作鄒，本邾國也。」⁹⁹意有微別，但衛氏是否直接據《史記索隱》譯出，卻很難斷定。如上所引，衛氏也有參考《四書蒙引》。《蒙引》卷九云：「按《史記》本傳註，邾後徙於鄒，故又稱鄒，如魏都大梁而稱梁類也。」¹⁰⁰邾又稱鄒，故鄒又稱邾，或未可知。「騶國或騶邑」及「即山東省領地」，則是衛氏的解釋(按手稿只作「在騶國，又名邾，山東省」〔*in regno Çeu, alio nomine Chu, provinciæ Xan Tum*〕)。關於地名，衛方濟常常別有注解，不一定出於注家。例如〈梁惠王上〉載梁惠王云：「晉國，天下莫強焉，叟之所知也。」(《逐字索引》1.5，頁2)衛氏先將「晉國」翻成「從前吾

〔上接頁151〕

currat deorsum, nec hominis natura virtutem sequatur.” Ibid., “Index & Synopsis Librorum,” p. c 1, “Memc. Lib. II. Cap. V. pag. 398.”

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid., pp. 200–208. 朱熹：《四書章句集注》，頁197–200。

⁹⁷ 例如〈孟子序說〉引《史記列傳》，衛方濟先說明《史記》〈列傳〉為司馬遷所撰，記錄從帝堯以迄漢朝諸智者的所有傑出功績和重要文獻 (*Liber Su ki lie chuen, id est, Annalium liber à Doctore Su Ma conscriptus, qui omnia præclara virorum sapientium gesta atque documenta, ab Imperatore Yao usque ad Imperium Familiæ Han recenset, . . .*)。Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, pp. 200–201. 按說《史記》〈列傳〉即「年代紀」(*Annalium liber*)，似乎有欠準確，猶如翻譯《書經》(*Xu Kim*)為「帝國年代紀」(*Annalium Imperialium*)一般 (ibid., p. 202)。《史記》卷一〈五帝本紀〉述自黃帝始，此處則說從帝堯始。如只就〈列傳〉而言，〈伯夷列傳〉開首云：「夫學者載籍極博，猶考信於六藝。《詩》《書》雖缺，然虞夏之文可知也。堯將遜位，讓於虞舜，舜禹之間，岳牧咸薦，乃試之於位，典職數十年，功用既興，然後授政。」則衛氏之說，亦不為錯。參司馬遷：《史記》(北京：中華書局，1982年)，頁2121。

⁹⁸ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 201.

⁹⁹ 司馬遷：《史記》，頁2344；朱熹：《四書章句集注》，頁197。

¹⁰⁰ 蔡清：《四書蒙引》，頁402。

晉國」(Olim meum Regnum *Cin*)，此當源於《四書直解》「梁惠王問孟子說，吾晉國在先世時」一句。¹⁰¹ 衛方濟續說，從前晉國為山西省 (*Xan Si*)、河南省 (*Ho Nan*) 及部分北直隸省 (或北京) (*partem Provinciae Pe che li, seu Pekinensis*) 所包圍，其後由三位士大夫分成三國，即韓國由韓氏所領，趙國由趙氏所領，魏國由魏氏所領，因此其魏國仍然稱「晉」。¹⁰² 按「三家分晉」朱注也有提及，但晉國為山西省、河南省及部分北直隸所包圍，則是衛氏所擅加。山西省、河南省、北直隸等，顯然是衛氏身處時代的稱呼。又《史記》云「孟軻，騶人也」，並不分說姓甚名誰。衛方濟惟恐讀者不明白，在開首已說明「孟子，其名為軻」(*Memcius, proprio nomine Ko*) (按手稿作 *Memcius proprio nomine dictus Co*，古典拉丁文 *c* 讀如 *k*，已如上說)，而下文「天下方務於合從連衡，以攻伐為賢，而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合」，衛氏重申「孟子，或孟軻，孟為姓，軻為名」(*Memcius, seu Mem Ko [Mem est cognomen, Ko nomen]*) (按手稿作 *Memcius sinicè Mem Co [Mem est cognomen, Co nomen]*)。¹⁰³ 又此句既說唐、虞、三代之德，衛方濟自然須解釋「唐、虞、三代」為何物。譯文說：「為糾正此失，乃始力述傑出之兩位君主唐堯、虞舜，及其後三個家族王朝夏、商、周之德行及功績。」¹⁰⁴ 可見衛方濟的改寫，不一定出於注釋。

「受業子思之門人」一句，譯文作「於子思或其門人下努力習文」(*Sub Magistro Tsu Su aut ejus Discipulis, operam dedit litteris*)，¹⁰⁵ 明顯受朱注影響。朱子云：「《索隱》云：『王劭以人為衍字。』而趙氏注及《孔叢子》等書亦皆云：『孟子親受業於子思。』未知是否？」¹⁰⁶ 故衛氏加以折衷而不細論 (按手稿原文同作「受業子思之門人」)。正如上文所說，衛氏一般不翻譯考證文字。所謂「累贅」，只在解釋過度，或沉醉於拉丁文複雜的句子結構，而不在旁徵博引，以炫人眼目。所以朱子引各家之說，譯文一概不引。又「道既通」一句，衛方濟譯作「於習得並精通五部經典 (中國稱五經) 之教訓後」(*Cùm quinque librorum classicorum (Sinæ vocant Ou Kim) doctrinam*

¹⁰¹ 張居正：《四書集註闡微直解》，頁 458。

¹⁰² “Olim meum Regnum *Cin* (olim Regnum *Cin* complectebatur Provincias *Xan Si, Ho Nan, & partem Provinciae Pe che li, seu Pekinensis*; postea à tribus belli Ducibus divisum fuit in tria Regna, nempe in Regnum *Han* à cognomine Ducis *Han*; in Regnum *Chao* à cognomine Ducis *Chao*, & in Regnum *Guei* à cognomine Ducis *Guei*; ideòque Regnum suum *Guei*, adhuc vocat *Cin*) . . .” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, pp. 215–16. 按手稿只作「及部分北京省」(et partem provinciae Pekinensis)，並無「北直隸」(*Pe che li*)。

¹⁰³ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 202.

¹⁰⁴ “. . . ut hunc errorem confutaret, cœpit præclaras duorum Imperatorum Tam Yao, & Yu Xun; deinde trium sub sequentium Imperialium Familiarum, Hia, Xam, Cheu, virtutes ac gesta studiosè referre.” Ibid.

¹⁰⁵ Ibid., p. 201.

¹⁰⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 197。

penitùs didicisset ac calluisset) (按手稿「五經」作 V Kim, 用羅馬數字而不用音譯)。¹⁰⁷顯然以「通道」等同「通經」。此亦跟從朱注。朱注於「道既通」文下引趙氏曰：「孟子通《五經》，尤長於《詩》《書》。」¹⁰⁸

衛氏的解釋屬於初級程度，亦可見於〈梁惠王上〉開首他的一段引言：「於此章，孟子與魏國君主之間建立對話。魏國之都在大梁。此君主死後稱『惠王』。惠，即仁慈之意。王，即君王、君主等。因此他常常被稱作『梁惠王』，即『梁國或魏國仁慈君王』之意。『大梁』城今稱『開封』，乃河南省都。」¹⁰⁹「都大梁」，「溢曰惠」，見於朱注；¹¹⁰但其餘釋義部分，於當時中國知識分子而言，俱屬常識。「今稱開封」，則與上文引例同，關於地名，衛氏往往交代當時的實際稱謂。此外，衛方濟不翻譯注音資料，因注音資料對西方讀者毫無用處。〈梁惠王下〉載齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」(《逐字索引》2.8, 頁11)朱注：「傳，直戀反。○放，置也。《書》曰：『成湯放桀于南巢。』」¹¹¹衛方濟當然不理會「傳，直戀反」。「於傳有之」，衛氏譯成「於諸書，例如帝王年代紀〔按指《尚書》〕有之」(Sic habetur in variis libris, & in Imperatorum quidem Annalibus)。¹¹²儒蓮則作「於史有之」(in historia existit illud)，¹¹³更為準確。衛方濟的「改寫」，旨在解釋「傳」是何物，雖非直譯，亦有其意義。

衛方濟的「改寫」，並非一無是處，他往往於《孟子》原文中穿插自己的文字，或交代因果關係，或連接上下文意，使內容更為清楚明白。例如〈公孫丑上〉孟子云：「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」(《逐字索引》3.6, 頁18)衛方濟開首說：「究竟確實為何？又從何辨識於所有人中皆有同情愛心？此可從一試驗推斷。」¹¹⁴這段文字，顯然是衛氏據文意所加。又例如〈告子上〉載告子云：「性猶杞柳也，義猶柎櫨也；以人性為仁義，猶以杞柳為柎櫨。」孟子

¹⁰⁷ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 201.

¹⁰⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁197。

¹⁰⁹ “In hoc Tractatu Memcius dialogum instituit inter se & Regulum Regni Guei, cujus metropolis erat Ta Leam. Hic Regulus post mortem cognominatus est Hoi Vam; Hoi, id est, *beneficus*; Vam, id est, *Princeps, Rex, &c.* Unde semper vocatur Leam hoi vam, id est, *beneficus Rex Regni Leam seu Guei.* Urbs Ta Leam nunc vocatur Kay Fum, Provinciae Ho Nan Metropolis.” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 209. 按「開封」，手稿音譯作 Cai fum。

¹¹⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁201。

¹¹¹ 同上注，頁221。

¹¹² Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 239, no. 34. 按手稿作 Sic habetur in libris, et in imperatorum annalibus, 無 variis 及 quidem 二字，又將 Imperatorem 寫成 imperatorum。

¹¹³ Julien, *Meng Tseu vel Mencium*, Pars Prior, p. 69.

¹¹⁴ “Jam vrrò [按當作 verò, 參同書頁257、318等可證] quid sit, & unde dignoscatur in omnibus hominibus esse illa commiserans teneri cordis affectio, ex hoc uno experimento conjice.” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 266, no. 45.

曰：「子能順杞柳之性而以為柶棬乎？將戕賊杞柳而後以為柶棬也？」（《逐字索引》11.1，頁56）衛方濟的翻譯，第一句卻是「孟子回應謂：真是非常精彩之譬喻！」（*Egregia sanè comparatio! reponit Memcius*）。¹¹⁵此句不見於原文，為衛方濟所加，以連接上下文意，令對話更形活潑生動，如在目前。同樣，下文告子云：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」（《逐字索引》11.2，頁56）衛方濟翻譯孟子的回應，第一句是「非常好」（*Optimè*），亦為原文所無（按手稿用近義詞 *bellè*，意為「很好」）。¹¹⁶此例其實不止一見。¹¹⁷此外，上引梁惠王云「晉國，天下莫強焉，叟之所知也」一句，衛方濟為連接上文，使對話更為通順流暢，加上一句「其後梁惠王轉移話題，遂問孟子」（*Tum Princeps Leam hoei vam, aliò vertens sermonem interrogavit sic Memcium*）。¹¹⁸前一段對話，孟子論「為民父母」之道；這一節則梁惠王說屢戰屢敗，不知所措。因此衛方濟認定，這是「轉移話題」。

衛方濟對《孟子》的思想融會貫通，有時憑己意節取朱注和張居正的詮釋，混而為一。〈梁惠王下〉載齊人伐燕，勝之。齊宣王問孟子應否取燕，孟子答道：「取之而燕民悅，則取之。古之人有行之者，武王是也。」（《逐字索引》2.10，頁11）此句以下，朱子無注。衛方濟云：「注家補充謂，武王立國後第十三年，全國人民憎恨獨裁者紂王。於共同認可下，民眾高呼武王為國王。」¹¹⁹衛氏此文，出於朱子後出注釋：「商紂之世，文王三分天下有其二，以服事殷。至武王十三年，乃伐紂而有天下。」¹²⁰朱注原見於《孟子》下一句「取之而燕民不悅，則勿取。古之人有行之者，文王是也」之後，衛氏卻將關於武王的部分移前，令關於武王的注解，置於說武王的原文之中；關於文王的注解，置於說文王的原文之中，使文章顯得更有條理。至於文王，衛方濟則說：「注家補充謂，文王眼見民心仍然傾向紂王，因〔紂王〕尚未遭完全摒棄，文王決定不征服〔全〕國，雖然〔全〕國三分之二已屬於他。」¹²¹按「文王眼見民心仍然傾向紂王」，出於《四書直解》。《直解》云：「蓋文王當紂惡未稔之初，人心猶不

¹¹⁵ Ibid., p. 398, no. 1.

¹¹⁶ Ibid., p. 399, no. 2.

¹¹⁷ Ibid., p. 220, no. 35; p. 318, no. 22.

¹¹⁸ Ibid., p. 215, no. 21.

¹¹⁹ “Imperator *Vu Vam*, quem, addit Interpres, anno Regni sui décimo tertio completo, omnes Imperii populi exosi tyrannidem Imperatoris *Cheu*, communibus suffragiis in Imperatorem acclamârunt.” Ibid., p. 241. 按手稿並無「注家補充謂」（addit Interpres）一語。

¹²⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁222。

¹²¹ “*Ven Vam*, qui cùm videret, addit Interpres, populorum corda adhuc utcumque propendere in Imperatorem *Cheu*, utpote necdum omninò rejectum, Imperium sibi vindicare non iudicavit, quamvis ex tribus Imperii partibus duæ illi adhærent.” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 241. 按手稿同樣無「注家補充謂」（addit Interpres）一語。

忘商，所以執事殷之節，不可取而不取。」¹²²至於「文王三分天下有其二」，「至武王十三年，乃伐紂而有天下」，出於朱注，上文已引。由此可見，衛氏筆下的「注家補充謂」，兼採朱子與張居正之說，且有意將文字編排得更整齊有序。

筆者再次強調，衛方濟的「改寫」，從今天嚴謹的學術角度衡量，當然不應推許。但這是十八世紀初第一部西文《孟子》全譯本，一位舊教傳教士向西方學術界介紹孟子思想。在此歷史語境下，我們當理解衛氏「改寫」的用心。

衛方濟如何處理《孟子》與西方教會不相容的思想

柏應理於《論語》譯文後論及《孟子》，對《孟子》一書不無讚賞。他指出，若只就作者的才華、思想的豐富、文筆的流暢而論，《孟子》在某程度上可說更勝孔子所撰之書 (*superius etiam quodammodo, si dumtaxat attendas ad ingenium & copiam, facundiamque auctoris*)，但卻認為此譯作應推遲出版 (*merito postponendum*)。雖然柏應理說，蒙神賜助，日後將於歐洲出版《孟子》 (*Mencium igitur, Deo favente, in lucem Europæam producemus*)，但最終沒有成事。¹²³為何耶穌會士不願意在1711年以前出版《孟子》拉丁文譯本？孟德衛認為原因有四：第一，《孟子》篇幅之長為《四書》之冠，所以翻譯《孟子》最難；第二，《孟子》書中有「不孝有三，無後為大」之說，似指斥西方神父不婚為「不孝」，與教會思想並不相容；第三，《孟子》的性善說與天主教的原罪論和救贖論有矛盾；第四，有傳教士認為，孟子其實是無神論者。¹²⁴高華士引用當時耶穌會士的書信，證明《孟子》不能一併出版，原因之一，在耶穌會士未及完成這部鴻篇巨構的翻譯工作。例如魯日滿 (François de Rougemont, 1624–1676) 在1670年11月5日的一封信中，對《孟子》的翻譯寄望不大，深恐此書耗費人力過鉅，危害翻譯團隊的健康。¹²⁵又柏應理在1687年4月20日的一封信中，期望「第二位中國哲學家」孟

¹²² 張居正：《四書集註闡微直解》，頁483。

¹²³ Philippe Couplet et al., *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita* (Parisiis: Apud Danielelem Horthemels, 1687), Liber Tertius, p. 159.

¹²⁴ Mungello, "The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West," pp. 519–20.

¹²⁵ "De Mencianis (rebus) lenta spes, ipso P. V. Provoli serio nobis interdicente ne versionem illius suscipiamus: veretur enim ne pessumdet valetudinem nostram labor tam improbus, qualem vidit." Henri Bosmans, "Lettres inédites de François de Rougemont," in *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique* 39 (1913), p. 44. 參 Noël Golvers, "The Development of the *Confucius Sinarum Philosophus* Reconsidered in the Light of New Material," in Roman Malek, ed., *Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592–1666)* (Sankt Augustin: Jointly published by China-Zentrum and the Monumenta Serica Institute, 1998), vol. 2, p. 1161。另參 Thierry Meynard, ed., *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011), p. 11。

子的部分譯稿於不久即可寄出；又盼望有人負責此事，在短期內完成全部工作。¹²⁶ 盧曼則強調，就當時情勢而言，耶穌會士出版《中國哲學家孔子》，未必得到歐洲學術界的支持。書中引用法國加永 (Gaillon) 查爾特勒修會修士 (chartreux) 阿爾貢 (Noël d'Argonne, 1634–1704) 1702 年在鹿特丹 (Rotterdam) 出版的《歷史與文學雜纂》 (*Mélanges d'Histoire et de la Littérature*) 為例 (按此說早見於 1700 年巴黎出版的同一部著作)：「孔子，中國古代哲學家。不值得為此哲學家送上羅馬衣裳，用龐大金錢請他來到法國，卻沒有給我們帶來任何新知識。」¹²⁷

根據以上高華士的研究，孟德衛所提出的原因，第一點最重要。第二點似屬合理，但僅「無後為大」一語，未必足以令耶穌會士排擠孟子，因為孟子也引孔子「始作俑者，其無後乎」之說（〈梁惠王上〉）（《逐字索引》1.4，頁 2），除非耶穌會士認定孟子引述孔子此說不可信（關於這一點下文續說）。至於第三點與第四點，我們找不到堅實的證據。孟德衛引雷慕沙和理雅各 (James Legge, 1815–1897) 說，認為性善說與原罪論有矛盾。¹²⁸ 但二人都是後世漢學家，與當時耶穌會士的看法，並無必然關係。此外，引傅聖澤 (Jean-François Fouquet, 1665–1741) 一函，力證孟子並非無神論者，其實同樣不足以代表十七世紀耶穌會士「四書翻譯團隊」的整體思想。¹²⁹ 要知道利瑪竇在中國確立「補儒易佛」原則，排斥宋明理學，已經不是易事；再要在「古儒」

¹²⁶ “Si intelligo recudi Confucium, optarem addi primam partem 2²¹⁶ Sinarum philosophi, cui Mencius nomen est, quam mox mittendam. Quae supersunt sex partes si quis esset qui stylo formandas meliori eas vellet suscipere, brevi totum esset absolutum.” Brussels, Mus. Bolland., Ms 64, p. 211. 參 Golvers, “The Development of the *Confucius Sinarum Philosophus* Reconsidered in the Light of New Material,” p. 1162。

¹²⁷ Lühmann, *Konfuzius*, p. 105. “*Confucius* ancien Philosophe de la Chine. Ce n’étoit pas la peine de donner un habit à la Romaine à ce Philosophe, & de le faire venir en France à si grands frais, pour ne nous apprendre rien de nouveau.” Noël d’Argonne, (Dit Bonaventure de Vigneul-Marville), *Mélanges d’Histoire et de la Littérature* (Rotterdam: Chez Elie Yvans, 1702), vol. 1, p. 251. 參 *Mélanges d’Histoire et de la Littérature* (Paris: Chez Augustin Besoigne, 1700), vol. 1, p. 270。

¹²⁸ Mungello, “The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West,” p. 520, 536 (nn. 25, 27). 雷慕沙說孟子「精神邪惡」 (la spirituelle malignité de Mencius)，參 *Biographie universelle*, tome 31, p. 337; Abel-Rémusat, *Nouveaux Mélanges Asiatiques*, tome 2, pp. 254–55; James Legge, *The Chinese Classics*, with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), vol. 2, pp. 67–76。“Here we feel that the doctrine of Mencius wants an element which Revelation supplies. He knows nothing of the fact that ‘by one man sin entered into the world, and death by sin; and so death passed’ (passed on, extended, διήλθεν) ‘to all men, because all sinned.’” Ibid., p. 68.

¹²⁹ Mungello, “The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West,” p. 536 (n. 26); John W. Witek, *Controversial Ideas in China and in Europe: Biography of Jean-François Fouquet, S.J. (1665–1741)* (Rome: Institutum Historicum S. I., 1982), p. 158.

之中別出孟子，實在難上加難。要證明四書中惟獨《孟子》持無神論，《大學》、《中庸》、《論語》則非，似乎也難以做到。性善及無原罪之意，四書皆同。¹³⁰性善之旨雖暢言於《孟子》，但利子《天主實義》第七篇討論「性善說」，並不認為此說與天主教教理相忤。¹³¹孟子說「天」，並引《詩》說「上帝」（例如〈離婁上〉）；《逐字索引》7.7，頁36-37）。因此，雖然《孟子》中若干思想與西方教會思想不相容，但其餘三書也有與西方教會思想不相容之處。要在《四書》中獨排《孟子》，其實很難言之成理。

必須強調，若全面檢視《六經》中的《孟子》，則知書中雖充滿「改寫」，但並無歪曲《孟子》原意，以求合於西方宗教。衛氏並沒有視性善說與原罪論如冰炭之不相容，當然也不認為孟子是無神論者。《中國哲學》第一篇〈論中國對「第一存在」或「神」之認識〉(De cognitione primi Entis, seu DEI apud Sinas) 指出：「是以我們可由此總結出，古代中國人並非無神論者，但〔中國〕並不一定因此而出現宗教聖者，他們並無罪，且得到救贖。可斷言者，若猶太人不計算在內，則於基督出生以前，似無有任何一個民族像中國人一般，如此勤勞及焦慮，以聖禮敬事天、地、山、河及一切月光下所有東西之神靈。」¹³²《六經》並無迴避《孟子》的性善說，例如〈告子上〉：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」(《逐字索引》11.2，頁56) 衛方濟譯文：「內在之好〔按於此翻 *virtutem* 為「善」，故翻 *bonitas* 為「好」〕從善，此乃人性本然，猶如水本然因重量而向下流。因找不到一人，不循其性、因其好而從善；猶如找不到水，不循其性、因重量而向下流。」¹³³〈告子上〉又載孟子云：「乃若其情，則可以為善

¹³⁰ 隨便舉幾個簡單例子：《大學》：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」在釋「明明德」一章說：「《帝典》曰：『克明峻德。』皆自明也。」《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。」「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。」「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」《論語·述而》：「我欲仁，斯仁至矣。」《論語·顏淵》：「為仁由己，而由人乎哉？」皆與原罪論不相容。《中庸》「率性之謂道」、「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」等，與原罪論和人格神創造天地萬物之說尤其扞格。

¹³¹ 利瑪竇說：「夫性之所發，若無病疾，必自聽命于理，無有違節，即無不善。然情也者，性之足也，時著偏疾者也。」又說：「性之善，為良善；德之善，為習善。」參朱維錚（主編）：《利瑪竇中文著譯集》（香港：香港城市大學出版社，2001年），頁99-101。

¹³² “Ex his igitur possumus colligere illos Sinas antiquos non fuisse Atheos; non hinc tamen continuo inferas illos sanctos, & à peccatis immunes ac salvos fuisse. Certè vix videtur alius ante Christum natum populus, in sancendis ritibus ad colendos cœli, terræ, montium, fluminum aliarumque rerum sublunarium spiritus, tam diligens ac sollicitus fuisse, quàm Sinicus, si Judaicum excipias.” Noël, “Tractatus Primi: De cognitione primi Entis, seu DEI apud Sinas,” p. 27.

¹³³ “Innata bonitas ad virtutem sequendam, ita est humanæ naturæ propria, uti gravitas est aquæ propria ad currendum deorsum; nullum enim hominem reperies, qui ex suæ naturæ bonitate non spectet virtutem sequi; uti nullam aquam reperire est, quæ ex suæ naturæ gravitate non spectet deorsum currere.” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 399, no. 2.

矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」（《逐字索引》11.6，頁58）衛方濟說「性本身難以認識」（*Natura in se difficilè cognoscitur*），¹³⁴又說「因此，人性自然之情感乃善，是以性本身乃善」（*Itaque naturalis humanæ naturæ affectus est bonus, ergo natura ipsa est bona*）。¹³⁵非常明顯，衛氏根本不否定性善說。衛氏在《中國哲學》第三篇強調「善」有絕對與相對兩種。據中國人的定義，相對的「善」是可追求的，或可希望的，但惡則不可求，並引《孟子·盡心下》以為證。¹³⁶又引亞里士多德的善惡說，說明中國人論「善」，與西方不同。¹³⁷衛氏在〈論靈魂之起源〉（*De Animæ origine*）一節，說中國人的靈魂根源在「天」或「天帝」，所以說：「偉大之天帝賦與人正直之本性。」衛方濟注明引《書經·湯誥》。¹³⁸按〈湯誥〉云：「惟皇上帝，降衷于下民。」偽孔傳：「皇天上帝〔「天」字衍〕，天也。衷，善也。」王先謙《尚書孔傳參正》卷八引《詩》：「皇矣上帝。」¹³⁹衛氏說靈魂屬於全人類的「上帝」，人的理性從「天」而來。¹⁴⁰

上引孟德衛指出，利瑪竇《天主實義》批評《孟子》以無後為不孝之說。¹⁴¹按《天主實義》第八篇反駁「不孝有三，無後為大」之說，確實如此，但利子反駁得很客氣，未敢斷然否定孟子，甚至認為「或承誤傳，或以釋舜不告而娶之義，而他有所托焉」。¹⁴²就此問題而論，利瑪竇並未排斥孟子，如排斥佛教及宋明理學家一般。利子推崇「中國先進」（利子謂「是故吾謂以無後為不孝，斷非中國先進之旨」），¹⁴³而於「中國先進」

¹³⁴ Ibid., p. 403, no. 15.

¹³⁵ Ibid., p. 404, no. 15. 按手稿作 *Itaque naturalis humanæ naturæ affectus atque affectus est bonus, ergo et natura ipsa bona est*，次序微有不同。此說「人性自然之情感乃善」，實出於上引《孟子》本文。朱熹《四書章句集注》：「乃若，發語辭。情者，性之動也。人之情，本但可以為善而不可以為惡，則性之本善可知矣。」（頁328）

¹³⁶ “Bonum aliud absolutum, aliud relativum. Bonum relativum juxta Sinas definitur, id quod potest appeti; seu est quid appetibile ac desiderabile; Malum enim quæ malum non potest appeti.” Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” pp. 8–9. 按《孟子·盡心下》：「可欲之謂善。」朱熹《四書章句集注》：「天下之理，其善者必可欲，其惡者必可惡。」（頁370）

¹³⁷ “Jam verò Sinæ sic etiam diversimodè de Bono differunt.” Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” p. 8.

¹³⁸ “Primò, Anima origo juxta Sinas est Cælum, seu cæli Dominus; sic enim dicunt: Magni cæli Dominus infundit homini internam naturæ rectitudinem.” Ibid., pp. 20–21.

¹³⁹ 阮元（校刻）：《十三經注疏（附校勘記）》（北京：中華書局，1980年），頁162；王先謙：《尚書孔傳參正》（北京：中華書局，2011年），頁400。

¹⁴⁰ “Animus est totius hominis Dominis, suamque à Cælo habet rationem.” Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” p. 20.

¹⁴¹ Mungello, “The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West,” pp. 519–20.

¹⁴² 《利瑪竇中文著譯集》，頁124。

¹⁴³ 同上注。

中惟獨別出孟子，從適應政策的實際角度論，可謂相當不智。衛方濟確有譯出「不孝有三，無後為大」一節，並無刻意隱瞞。〈離婁上〉孟子曰：「不孝有三，無後為大。」（《逐字索引》7.26，頁40）朱注引趙氏曰：「於禮有不孝者三事：謂阿意曲從，陷親不義，一也；家貧親老，不為祿仕，二也；不娶無子，絕先祖祀，三也。三者之中，無後為大。」¹⁴⁴ 衛方濟先翻譯的，正是趙注。衛氏舉出這三項，譯文頗為工整，「第一，溫順靈巧，不改正有罪的父母」（*primum, peccantes Parentes blanda dexteritate non corrigere*）。¹⁴⁵ 按「陷親不義」沒有譯出。「不改正有罪的父母」是衛氏所加，雖然字面意思與「阿意曲從」不同，但畢竟是同一事，尚可接受。「第二，輕視官位，不支持及供養貧窮的父母」（*alterum, pauperes Parentes, neglecto Magistratu, non sublevare & alere*）。¹⁴⁶ 按「老」字沒有譯出。「不為祿仕」與「輕視官位」不盡相同，但正如上文所說，衛氏的「改寫」有解釋因果關係的意義，即因「輕視官位」而「不為祿仕」。雖不遵原文，仍然有可取之處。又用 *sublevare* 及 *alere* 兩近義詞表達同一概念，下文將有論述；「第三，遺下已故的雙親不顧，拒絕結婚，沒有後嗣」（*tertium, mortuos Parentes, rejecto matrimonio, sine posteritate relinquere*）。¹⁴⁷ 按「遺下已故的雙親不顧」與「絕先祖祀」不同（拉丁文 *parens* 亦可解作「祖先」，但「已故的祖先」義不可通，宜譯作「已故之雙親」），但下文引注家之說，也有譯出「絕先祖祀」之意。¹⁴⁸ 最後說，「但最後一者較其餘二者被視作更為嚴重」（*sed hoc ultimum duobus reliquis censetur gravius*）。則雖不直譯「無後為大」，仍不失原意。下文也有譯出「舜不告而娶，為無後也，君子以為猶告也」這一故事。¹⁴⁹

至於肯定宋明理學，則早有定論。雖然利子以後，耶穌會士認定宋明理學為無神論或唯物論，《中國哲學家孔子》的〈序言〉稱宋儒為「現代注釋家」（*Neoterici Interpretes*），¹⁵⁰ 稱「太極」為「物質之本始」，¹⁵¹ 與耶儒融合計劃（*Confucian-Christian*

¹⁴⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁286–87。

¹⁴⁵ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 342, no. 63.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 342, no. 63. 按手稿作 *alterum, pauperes parentes, neglecto Magistratu non sublevare, non alere*，連用兩個 *non* 字。

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 342–43, no. 63.

¹⁴⁸ “Quia tunc, addit Interpres, Nepotum, quorum est perenni Ritu sæpiùs per annum Majoribus defunctis parentationes facere, series penitus abrumptitur & perit.” *Ibid.*, p. 343, no. 63 (按印本誤作243)。

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Couplet et al., *Confucius Sinarum Philosophus*, p. xxxv. 關於《中國哲學家孔子》對宋代新儒家的看法，參 Knud Lundbæk, “The image of Neo-Confucianism in *Confucius Sinarum philosophus*,” *Journal of the History of Ideas* 44, no. 1 (January–March 1983), pp. 19–30。

¹⁵¹ “Quo probabilius est, eos sicut per *Tai Kie* rectè intelligunt materiam primam, sic per *To li* vere rationem quamdam seu formam rerum constitutivam & ab aliis distinctivam intelligi.” Couplet, et al., *Confucius Sinarum Philosophus*, p. lvii.

Synthesis) 不合。¹⁵² 然而衛方濟的《孟子》卻不避宋明理學。孟德衛已經解釋，這是耶穌會士在清代初期適應政策的轉向。在清初君主專制的氛圍下，耶穌會士更加仰賴皇權，不復如明末一般排斥宋明理學。其實，衛方濟也曾調和宋明理學與基督宗教。陸保祿指出，《中國哲學》辯稱宋明理學的「太極」、「理」等並非唯物概念，而是上帝完美的成就或作業。¹⁵³ 「太極」和「理」，與歐洲所謂「自然」(natura) 的觀念相近。¹⁵⁴ 必須指出，衛方濟希望調和理學與耶教，但他所引用的論據，與其所論證者不合。例如他引《性理大全》卷一解釋「太極」，說「至極上天之作業及其品物，無聲無臭，或不能感知，實為一切創造之關鍵，所有品類之源頭」。¹⁵⁵ 按此即翻譯「上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢也」四句。¹⁵⁶ 又引《性理標題》卷一，說「太極，可視為『自然』或『第一終極』，分成『動之陽』與『靜之陰』，『動之陽』與『靜之陰』再分成五個基本元素，而五個基本元素再分成四時。由此可觀，太極乃萬物之創造者」。¹⁵⁷ 此兩例，說太極是「一切創造之關鍵，所有品類之源頭」，「乃萬物之創造者」，顯然與他所強調「太極乃自然」之說並不協調。此說明一點：衛氏的理解及分析能力暫且不

¹⁵² 關於耶穌會士的耶儒融合計劃與《四書》翻譯計劃的關係，參 Mungello, “The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books,” pp. 252–72。

¹⁵³ Rule, “François Noël, SJ, and the Chinese Rites Controversy,” p. 157. “Cùm hæ voces primus Terminus sinicè *Tay Kie*, Ratio sinicè *Li*, vitalis Aura sinice *Ki*, & similes sint tantùm à recentioribus Sinis assumptæ ad explicandas, aut adumbrandas varias Cæli seu cæli Domini tum perfectiones tum operationes.” Noël, “Tractatus Primi: De cognitione primi Entis, seu DEI apud Sinas,” p. 150.

¹⁵⁴ Rule, “François Noël, SJ, and the Chinese Rites Controversy,” p. 157. “Respondeo: *Tay Kie*, seu primus Terminus videtur optimè posse sumi pro *natura* hîc diversis modis explicata.” Noël, “Tractatus Primi: De cognitione primi Entis, seu DEI apud Sinas,” p. 138.

¹⁵⁵ “Lib. *Sim li ta ciuen* seu de Natura & Ratione magnus Commentarius, tom. I. cap. *Tay Kie* sic: Supremi Cæli operatio vel res, voce & odore expers, sive sensu imperceptibilis, est verè omnium productionum cardo, & omnium specierum origo.” Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” pp. 4–5.

¹⁵⁶ 胡廣等：《性理大全書》，《四庫全書》本，頁21。

¹⁵⁷ “Lib. *Sim li piao ti*, seu brevis expositio Naturæ & Rationis, tom. I. cap. *Tay Kie* sic: Dum *Tay Kie*, seu Natura vel primus Terminus spectatur quatenus dividitur in motum *Yam* & quietem *Yn*; & motus *Yam* ac quies *Yn*, quatenus dividuntur in quinque primaria Principia, & quinque primaria Principia quatenus dividuntur in quatuor anni tempestates, tunc indicatur *Tay Kie* quatenus est rerum Effector.” Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” p. 5. 按 Effector 為「創造者」，西塞羅語，謂「神亦非夢之創造者」(Neque deus est effector somniorum)。參 P.G.W. Glare, chief ed., *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 588; 詹准(纂輯)、陳仁錫(訂正)：《性理標題綜要》，《四庫全書存目叢書》影印明崇禎五年(1632)刻本(臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年)，頁262–66。

論，但他引用中國典籍，在翻譯過程中，大體上並無扭曲原文。這一點非常重要，在《孟子》譯文中亦可得見。

《六經》並沒有迴避宋明理學。〈孟子序說〉引楊氏曰：「所謂率性，循天理是也。」¹⁵⁸ 衛方濟同樣譯出：「又依循其性，即依循由上天所傳播正義之理」(*sequi autem naturae suae ductum, est sequi rectam rationem à Caelo infusam*)。¹⁵⁹ 在〈告子上〉提要中，衛氏明言人性並非建基於「生命」。「生命」人所共有，殘暴之人亦同。但人性建基於「理」。¹⁶⁰「又理為仁義之根」(*Ratio autem est pietatis & æquitatis radix*)。¹⁶¹〈告子上〉載告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」(《逐字索引》11.4，頁57) 衛方濟譯文：「孟子如此回應他：仁與義之根為理本身。理正正住在靈魂〔按「靈魂」翻譯「心」，見下文〕本身之中：何以因此能說人之仁為內在，義為外在？」¹⁶²這幾句譯自《四書直解》：「孟子說：仁義本同一理，而理皆根於一心。子乃謂仁在內，義獨在外，果何所見乎？」¹⁶³當然，《四書直解》「仁義本同一理」，與譯文「仁與義之根為理本身」，意有微別。又《直解》的說法與朱注義近。〈梁惠王上〉朱注云：「此章言仁義根於人心之固有，天理之公也。」¹⁶⁴《直解》並不一定與朱子立異，有時倒是朱注的進一步發揮。¹⁶⁵

衛氏有時將朱注當作孟子說。〈盡心下〉載孟子曰：「仁也者，人也。合而言之，道也。」(《逐字索引》14.16，頁74) 朱注：「仁者，人之所以為人之理也。然仁，理也；人，物也。以仁之理，合於人之身而言之，乃所謂道者也。」¹⁶⁶ 衛氏譯文：「孟子云，仁是理，乃人之所以成其自身。仁之理與人之軀體同時合為生存之正道，及

¹⁵⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁200。

¹⁵⁹ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 208. 按手稿作 *sequi autem naturae rationales ductum, est sequi rectam rationem a Caelo infusam*，印本改 *rationales* 為 *suæ*。

¹⁶⁰ “*Hominis natura non consistit in vita, quæ & brutis & hominibus est communis, sed in ratione.*” Ibid., “Index & Synopsis Librorum,” p. c 1, “Memc. Lib. II. Cap. V. pag. 398.”

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² “Sic illi Memcius: Pietatis & æquitatis radix est ipsa ratio; ratio in ipso animo residet: quomodo ergo potest dici pietatem homini esse intrinsecam, æquitatem extrinsecam?” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 400. Idem, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” p. 60.

¹⁶³ 張居正：《四書集註闡微直解》，頁657。

¹⁶⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁202。

¹⁶⁵ 徐乾學《四書集註闡微直解》序言云：「蓋朱註以翼《四書》，《直解》又所以翼《註》，《直解》出而朱註之義益彰明較著於天下。」(頁178) 按徐氏所說固然誇張，但《直解》大體上很少批駁朱注。另參 Mungello, “The Jesuits’ Use of Chang Chü-cheng’s Commentary in Their Translation of the Confucian Four Books,” pp. 19–21。

¹⁶⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁367。

行為之準則，為著名英傑所從。」¹⁶⁷並沒有直譯孟子原文。說「仁是理」，顯然不避宋儒說法。值得注意的是《中國哲學》引《孟子》此文為書證，卻說出於《四書直解》，拉丁譯文也稍有不同。¹⁶⁸檢《直解》原文，清楚可見衛方濟並據朱注及《直解》而翻譯。所謂據朱注，指「仁之理與人之軀體同時合為生存之正道」一句，即朱子「以仁之理，合於人之身而言之，乃所謂道者也」。《直解》在此大幅「改寫」，頗為散漫，與朱注不同；所謂據《直解》，指「為著名英傑所從」一句，當源於《直解》「坦然而為天下古今共由之道」。¹⁶⁹正如上文所說，《中國哲學》大量引用《直解》，因《六經》中的《孟子》基本上是根據《直解》譯出。衛氏雖然在這基礎上加上朱注，但多少仍受耶穌會士用《四書直解》的大傳統所影響。

衛方濟翻譯漢語的關鍵字問題

衛氏調和孟子與耶教思想，也可反映在關鍵詞的翻譯之中。舉例而言，朱子所謂「理」，並非一般的「論理」、「道理」，而是充塞於宇宙間的一股精神力量。這股精神力量不僅有規律在其中，而且有道德價值在其中，即有正義、良善在其中，是為「天理」。衛方濟譯「理」為ratio，並非純粹直譯。Ratio是希臘文邏各斯(λόγος)的翻譯，在柏拉圖及斯多噶派哲學中，具有「神性」的涵義，為人神所共有，並以此區別人禽。¹⁷⁰西塞羅《論法》(De Legibus)指出，整個天地之間，沒有東西比「理」更神聖，比「理」更美好。「理」在人之中，亦在神之中。凡共同擁有「理」者，亦必共同擁有正義之「理」。¹⁷¹波伊提烏(Boethius, c. 480–525)將ratio理解為「上帝的理性」，而柏拉圖、亞里士多德、斯多噶及基督宗教的思想，於中世紀結合為一，詮釋此字為「正義之理」(recta ratio)。可見「理」與ratio，在中西哲學上有相通之處。惟ratio在中世紀

¹⁶⁷ “Pietas, inquit Memcius, est ratio, qua homo in suo esse constituitur; hæc pietatis ratio simul cum hominis corpore est recta vivendi via ac morum regula, quam illustres isti Heroës secuti sunt.” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 460, no. 21. 按手稿作「孟子云：仁正正乃正直之理本身」(Pietas, inquit Memcius, est ipsa recta ratio)，原有 ipsa 及 recta 二字。

¹⁶⁸ Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” p. 57, B (3).

¹⁶⁹ 張居正：《四書集註闡微直解》，頁733。

¹⁷⁰ “R. ist Übers. von gr. λόγος in platon. oder stoischer Bedeutung, ist das Göttliche und Beste in der Welt, Göttern und Menschen gemeinsam, sie unterscheidet Menschen von den Tieren.” *Lexikon des Mittelalters*, Band 7 (München: LexMA Verlag, 1995), SS. 459–60.

¹⁷¹ “Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra, ratione divinius? quae cum adolevit atque perfecta est, nominatur rite Sapientia. Est igitur (quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine et in Deo) prima homini cum Deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est.” Cicero, *M. Tullii Ciceronis De Legibus Libri Tres* (Francofurti ad Moenum: E Typographeo Broenneriano, 1824), pp. 56–57. Joachim Ritter und Karlfried Gründer (herausgegeben), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8: R-Sc (Basel: Schwabe, 1992), SS. 37–40.

晚期神學詮釋中，漸漸與「智力」(intellectus)一字相通，減少形而上的意味。¹⁷²「理」似乎是有別於「智」的能力，但聖多瑪(Thomas Aquinas, 1225–1274)認為並非如此。「理」與「智」在人之中，不能是兩股不同的能力(Videtur quòd ratio sit alia potentia ab intellectu. . . . Respondeo dicendum quòd ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentia).¹⁷³

孟德衛批評《中國哲學家孔子》，將「仁」翻成 pietate & clementia，將「義」翻成 fidelitatem，有明顯的耶教色彩，與儒家思想不合。¹⁷⁴衛方濟將「仁」翻成 pietas，與《中國哲學家孔子》相同，但將「義」翻成「正義」(æquitas)，遠較《中國哲學家孔子》為優。¹⁷⁵批評衛方濟不遺餘力的漢學家儒蓮，其拉丁文《孟子》譯「仁義禮智」為 humanitas、æquitas、urbanitas、prudencia。¹⁷⁶當中 æquitas 和 prudentia 即襲用衛方濟的翻譯。Urbanitas (彬彬有禮)確實優於 honestas (榮譽、尊重、誠實)，十九世紀顧賽芬《四書》譯本亦用此譯法，¹⁷⁷但 urbanitas 一字，其實同樣出於衛方濟：〈公孫丑上〉「無辭讓之心，非人也」，衛氏即用 urbanitas 一字譯出。¹⁷⁸至於 humanitas 是否必然勝於 pietas，則仍然可商。

毫無疑問，將「仁」翻譯為 humanitas，宗教意涵確實較 pietas 為少，因而晁德蒞同樣採用。¹⁷⁹但第一，《論語》中孔子之「仁」，在不同語境中，意有微別，但大體上

¹⁷² “Boethius versteht r. als göttl. Vernunft. . . . Platon., aristotel., stoische und chr. Gedanken sind in den ma. Darlegungen zu recta r. vereinigt, . . .” *Lexikon des Mittelalters*, Band 7, SS. 459–60.

¹⁷³ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 79, 8. See *Divi Thomæ Aquinatis, Ecclesiae Doctoris Jure Merito Angelici, Ordinis Fratrum Prædicatorum, Summa Theologica* (Paris: Apud J. -P. Migne Editorem, 1862), Tomus 1, p. 1268. 按《哲學歷史字典》引聖多瑪此語，謂「理與智並非兩種靈魂部分，乃同一靈魂不同之能力」(THOMAS VON AQUIN erklärt, “ratio” und “intellectus” seien keine zwei Seelenteile, sondern nur verschiedene Potenzen derselben Seele)，其義與原文稍有不同。參 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8: R-Sc, SS. 39–40。

¹⁷⁴ Mungello, *Curious Land*, pp. 277–78.

¹⁷⁵ 拉丁文 æquitas 原義為「平等」或「同一」，但自古羅馬乃至中世紀，此字已轉義為道德上的「正義」。參 *Lexikon des Mittelalters*, Band 1 (München: Artemis Verlag, 1980), S. 184。

¹⁷⁶ Julien, *Meng Tseu vel Mencium* (1826), Pars Posterior, p. 131.

¹⁷⁷ Couvreur, *Les Quatre Livres*, vol. 4, pp. 376, 564.

¹⁷⁸ “. . . si cui insit animus, qui nesciat inurbanitatem à se repellere, & urbanitatem alteri exhibere, hic non est consendus homo.” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 266, no. 46. 按手稿作 hic consendus non est homo，語序微有不同，已如上說。

¹⁷⁹ Zottoli, *Cursus Litteraturæ Sinicæ*, vol. 2, pp. 427, 567. 按 humanitas 一字早見於古羅馬，西塞羅亦用。此字表面上是純粹羅馬概念，沒有希臘對應字在前，卻充滿希臘意蘊 (Das Wort ist zuerst belegt in der anonymen “Rhetorica ad Herennium” (ca. 84/83 v. Chr.) . . . Etwas später (80 v. Chr.) findet es sich bei CICERO. Der scheinbar rein römische Begriff enthält jedoch, obschon ihm kein griechisches Äquivalent vorausgeht, viel Griechisches)。參 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3: G-H (Basel/Stuttgart: Schwabe, 1974), S. 1231。

所包含的內容，一般較孟子的「仁」為寬泛。孟子之「仁」，重在「惻隱之心」，故此高大衛、理雅各以至今人劉殿爵一般英譯孟子之「仁」為 *benevolence*，¹⁸⁰ 而不譯為 *humanity*。顧賽芬《四書》也用拉丁文 *benevolentia*，¹⁸¹ 所取的恰恰是狹義的「仁」，較為切合孟子原意。衛方濟在〈梁惠王上〉譯「仁義」，即以 *pietatem*、*benevolentiam*、*æquitatem* 並言。¹⁸² 可見衛氏亦未嘗不以「仁」為 *benevolentia*；〈離婁下〉載孟子曰：「以善服人者，未有能服人者也；以善養人，然後能服天下。」（《逐字索引》8.16，頁42）衛氏譯「以善養人」，略謂人君當先贏取民眾的善心（*eorum benevolentiam captare*）。¹⁸³ 這裏的 *benevolentia* 字解作「善心」、「仁慈」。¹⁸⁴

第二點尤其重要。雖然衛方濟極其重視宗教上的敬虔，在他的拉丁文《小詩集》（*Opuscula Poetica*）中強調作詩之旨，並非為滿足好奇，而是盡最大努力增益對天主敬虔的情感。¹⁸⁵ 惟以 *pietas* 譯「仁」，始終有糅合耶教與孟子思想的實際效果。*Pietas* 不獨指宗教上之敬虔，一般用法亦指同情及憐憫之心。*Pietas* 一字，在《新約聖經》上對譯希臘文的 *εὐσεβεία*，指「對神的敬虔」，屢見於〈提摩太前書〉，如第四章第八節：「因操練身體，益處還少，但敬虔則對所有事有益」（*nam corporalis exercitatio ad modicum utilis est pietas autem ad omnia utilis est*）；又如第六章第六節：「但敬虔加上知足，即為大利」（*est autem quaestus magnus pietas cum sufficientia*）。¹⁸⁶ 但正如伽里森（James D. Garrison）指出，中世紀教父哲學對 *pietas* 的理解，已成為「同情、憐憫」（*miser cordia*）的同義詞，例如希波的奧古斯丁（Aurelius Augustinus, 354–430）即如此

¹⁸⁰ David Collie, *The Chinese Classical Work Commonly Called the Four Books* (Malacca: Printed at the Mission Press, 1828), "Mencius," pp. 1, 46, 144; Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pp. 126, 202–3, 402–3; D. C. Lau, *Mencius*, rev. ed. (Hong Kong: Chinese University Press, 2003), pp. 3, 73, 247.

¹⁸¹ Couvreur, *Les Quatre Livres*, vol. 4, p. 564.

¹⁸² Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 222, no. 38.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 348, no. 21.

¹⁸⁴ *Benevolentia* 一字，古典拉丁文指善意、仁慈、友好。參 *Oxford Latin Dictionary*, p. 230。中世紀教會拉丁文指「為天主而愛善」，或指「天主對我們的愛」（*consiste à vouloir le bien pour Dieu, ou désigne l'amour de Dieu pour nous*），或指「自願的奉獻」（*don volontaire*）。參 Albert Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi: praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, p. 104。

¹⁸⁵ "Has leves Poëticae lucubrationes jam pridem compositas, tibi, candide Lector, exhibeo, non ut curiositatem tantum lectione pascas, sed maximè ut pietatem affectu augeas; Musæ enim sine pietate ferè aut vanæ aut damnosæ sunt." Noël, *Reverendi Patris Francisci Noel e Societate Jesu Opuscula Poetica, in quatuor partes distributa, cum Licentia Superiorum* (Francofurti: Apud Thomam Fritsch, 1717), "Lectori."

¹⁸⁶ *Biblia Sacra Vulgata* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), pp. 1834–35.

認定。¹⁸⁷ *Misericordia* 一字，由「不幸」(*miseria*)與「心」(*cor*)二字合成，與《孟子》所謂「惻隱之心」與「不忍人之心」正好相合。對於〈梁惠王上〉的「仁」，衛氏亦以 *pietatis* 與 *misericordiae* 並言。¹⁸⁸ 因此，將「仁」譯作 *pietas*，不僅語義上相通，又可與耶教「對上帝敬虔」的意思牽合，一舉兩得。衛方濟始終不用 *fidelitatem* 譯「義」，因「忠誠」與「義」，字義相差太遠，不能輕易比附。

在翻譯「心」一字上，衛氏更有融通《孟子》與《聖經》的用心。孟德衛曾舉《大學》「在正其心」為例，說明《中國哲學家孔子》與《六經》譯法不同。《中國哲學家孔子》用 *animus*，譯作 *consistere in rectificando suum animum*；¹⁸⁹《六經》用 *cor*，譯作 *veram cordis sui rectitudinem obtinet*。¹⁹⁰ 孟氏指出，《中國哲學家孔子》更近於中世紀經院哲學一路，將「心」譯作 *animus*，有過度「理性」的傾向；《六經》譯作 *cor*，則有過度「情緒」的傾向。¹⁹¹ 按衛方濟《孟子》在翻譯漢語「心」字時，或用「靈魂」(*animus*)，或用「心」(*cor*)，並無刻意區別。例如〈公孫丑上〉，衛氏將「惻隱之心」的「心」譯作 *animus*，但下文說「人心」有仁義禮智，則譯作 *cordi humano*，用 *cor* 字。¹⁹² 「惻隱之心」的「心」，當然不是「理性」的心。又〈公孫丑上〉：「有是四端而自謂不能者，自賊者也。」(《逐字索引》3.6，頁18) 衛氏譯文作「若有人謂不能行此〔四〕德，即自願毀掉其靈魂與心」(*unde si quis dicat se non posse illas virtutes exercere, hic ultrò animū*

¹⁸⁷ James D. Garrison, *Pietas from Vergil to Dryden* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1992), pp. 8, 12, 33. 另參 *Lexikon des Mittelalters*, Band 6 (München: Artemis & Winkler Verlag, 1993), S. 2141. 奧古斯丁《上帝之城》(*De Civitate Dei*) 第十章說，*pietas* 一般解作「對上帝的崇拜」，希臘人稱 *εὐσεβείαν*，但此語也指對父母應有的責任。此外，一般人常用此語於憐憫的事工 (*Pietas quoque proprie Dei cultus intellegi solet, quam Graeci εὐσεβείαν vocant. Haec tamen et erga parentes officiose haberi dicitur. More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiae frequentatur*)。參 Augustinus, *De Civitate Dei*, recensuit B. Dombart (Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1863), vol. 1 (Lib. I–XIII), p. 357. 十七世紀初出版以拉丁文撰寫的哲學辭典，所說大體相近 (*Pietas autem non tantum conuenit in Deum, patriam & parentes, quorum caritas proxime accedit ad Deum, sed etiam erga omnes propinquus seu sanguine coniunctos, imo etiam erga omnes optime meritos, quos vt propinquos diligere & colere parentum loco æquum*)。參 Rudolph Goclenius, *Lexicon Philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperivntvr* (Francofurti: Typis viduae Matthiae Beckeri, 1613), “PIETATIS,” p. 834 (按當為 830)。

¹⁸⁸ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 222, no. 38.

¹⁸⁹ Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, Liber Primus*, p. 15.

¹⁹⁰ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 19.

¹⁹¹ Mungello, “The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West,” p. 532; idem, *Curious Land*, p. 278.

¹⁹² Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 266, no. 46.

suum ac cor perdit)。¹⁹³將 *animus* 與 *cor* 並列，以兩字翻譯一意，下文將再論及。〈公孫丑上〉：「行有不慊於心，則餒矣。」(《逐字索引》3.2，頁16) 衛方濟說，「心之滿足未得完成，則靈魂如飢餓與空洞一般殘存」(*non expleta cordis satietate, animus velut famelicus & vacuus remanet*)。¹⁹⁴同樣將 *cordis* 與 *animus* 並言。〈盡心上〉開首云：「盡其心者，知其性也。」(《逐字索引》13.1，頁67)《四書直解》：「孟子說：『人身方寸之中，神明不測的叫做心。心所具之理，叫做性。』」¹⁹⁵衛方濟引注家說，以「不可測知」(*Inscrutabilis*)，形容「有認識能力之性靈」(*Spiritus intelligens*)。這個有認識能力的性靈，稱「心，或靈魂」(*cor, sive animus*)；又說「正義之理」，包含在靈魂之中，稱為「性」。¹⁹⁶在「心」與「靈魂」之間，用「或」(*sive*)字，即指兩字為同義，或幾近同義。¹⁹⁷

何以 *cor* 與 *animus* 無別？衛氏《中國哲學》第三篇指出，中國人所謂「心」，有認識能力，也有意志，於性質上與《聖經》所說相同。《聖經》亦用「心」字，稱具備「認識能力」與「意志」者。¹⁹⁸不過衛氏並沒有舉例。據筆者所考，《聖經》中的「心」，確實如孟德衛所指，多數就「情緒」而言；然而以「心」為具備「認識能力」和「意志」者，亦有其例。¹⁹⁹〈申命記〉第二十九章第四節：「但上帝迄今亦沒有給你們『心』以明白，

¹⁹³ Ibid., p. 266, no. 47. 按手稿作 *unde si quis dicat se non posse illas virtutes exercere, hic ultrò animi sui perniciem quærit*，只說 *animi*，不說 *cor*；又將「賊」字譯作「找尋滅亡」(*perniciem quærit*)。

¹⁹⁴ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 257, no. 23. 按手稿作 *non expletâ cordis satietate; tunc animus uelut famelicus et uacûus remanet*，小有不同。多 *tunc* 一字，& 作 *et*，v 作 *u*。

¹⁹⁵ 張居正：《四書集註闡微直解》，頁698。

¹⁹⁶ “Interpres Sinicus sic incipit: Inscrutabilis ille Spiritus intelligens, qui in carneo hominis corde vix digitum lato residet, dicitur cor, sive animus; recta ratio, quæ in animo continetur, dicitur natura.” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 436, no. 1. 按手稿文字大體相同。*Inscrutabilis* 原作 *ad mirabilis*，*vix* 原作 *uix*。

¹⁹⁷ 〈盡心上〉的「心」具有認識能力，較為理性，但晁德蒞仍譯作 *cor*，大抵是直譯的緣故。參 Zottoli, *Cursus Litteraturæ Sinicæ*, vol. 2, p. 599。顧賽芬則譯作 *animus*。參 Couvreur, *Les Quatre Livres*, vol. 4, p. 607。

¹⁹⁸ “Unde cor juxta Sinas modò pro intellectu, modò pro voluntate sumitur, more nempe Sacræ Scripturæ, quæ vocem *cor* nunc pro voluntate, nunc pro intellectu usurpat.” Noël, “Tractatus Tertii: De Ethica Sinensi,” p. 33.

¹⁹⁹ 據弗羅因德 (Wilhelm Freund, 1806–1894) 的《拉丁語詞典》(*Wörterbuch der Lateinischen Sprache*)，在古典拉丁作家眼中，「心」是認識力和理智的中心 (Nach der Ansicht der Alten . . . als Sitz der Einsicht, des Verstandes)。參 *Cor* 條第 (2) 解，見 Wilhelm Freund, *Wörterbuch der Lateinischen Sprache* (Leipzig: In der Hahn’schen Verlags-Buchhandlung, 1834), Band 1 (A-C), S. 1041。另參 Charlton T. Lewis (1834–1904) and Charles Short (1821–1886), *A Latin Dictionary Founded on Andrew’s Edition of Freund’s Latin Dictionary*, rev., enl. and in great part rewritten (Oxford: At the Clarendon Press, 1907), p. 468。

沒有給你們『眼』以看見，沒有給你們『耳』以聽到」(et non dedit Dominus vobis cor intellegens et oculos videntes et aures quae possint audire usque in praesentem diem)；〈申命記〉第三十章第十七節：「但若你心偏離，不願聽從，為詭計所騙，敬拜其他諸神，並事奉他們」(sin autem aversum fuerit cor tuum et audire nolueris atque errore deceptus adoraveris deos alienos et servieris eis)；〈撒母耳記上〉第十章第九節：「因此，當〔掃羅〕轉身離開撒母耳，神即給他另一顆心」(itaque cum avertisset umerum suum ut abiret a Samuhele inmutavit ei Deus cor aliud)。²⁰⁰所謂「另一顆心」，正如同書第十章第六節所云，「神之靈降在你身上，你能以此作預言，並變成另一個人」(et insiliet in te spiritus Domini et prophetabis cum eis et mutaberis in virum alium)。²⁰¹因此這裏的「心」，是從神「靈」而來。《新約》也有例子，〈馬太福音〉第十三章第十五節云：「唯恐於任何時間，眼能看見，耳能聽到，心能理解，他們即歸宗信仰」(nequando oculis videant et auribus audiant et corde intellegant et convertantur)；〈馬可福音〉第八章第十七節載耶穌說：「你們尚未察知，尚不理解？你們之心仍然硬化？」(non habetis nondum cognoscitis nec intellegitis adhuc caecatum habetis cor vestrum)；〈約翰福音〉第十二章第四十節：「〔上帝〕弄盲彼等之眼睛，硬化彼等之心，令眼睛看不見，心不能理解」(excaecavit oculos eorum et induravit eorum cor ut non videant oculis et intellegant corde)。²⁰²上舉各例，都是《聖經》所說「心」具備「認識能力」與「意志」的明證。至少在衛方濟眼中，《聖經》中 cor 與 animus 並無大別。另一方面，近代學者斯皮爾曼 (Charles Edward Spearman, 1863–1945) 指出，在聖多瑪時代，animus 一字已不再限於「智力」，且兼有「感情」之意。此可見於聖多瑪引亞里士多德「存於感性欲望之中者乃『貪求』與『靈魂』」(quòd in sensitivo appetitu est desiderium et animus) 一句後，即說「此即指『非常貪婪的』與『性情暴躁的』」(id est, concupiscibilis et irascibilis)。²⁰³可見 animus 一字，並不全屬理性。²⁰⁴

此外，衛方濟譯文的特點之一，在將漢語一個關鍵字，譯成兩個拉丁字。原因之一，是一個拉丁字未必涵蓋該關鍵漢字的全部內容。當然，衛氏也有建構拉丁文

²⁰⁰ *Biblia Sacra Vulgata*, pp. 275, 277, 379.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 379.

²⁰² *Ibid.*, pp. 1545, 1588, 1683.

²⁰³ Charles Edward Spearman, *Psychology down the Ages* (London: Macmillan and Co., 1937), vol. 2, p. 298. Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, 129, 1. 參 *Divi Thomae Aquinatis, Quinti Ecclesiae Doctoris Jure Merito Angelici, Ordinis Fratrum Praedicatorum, Summa Theologica*, Tomus 3 (Paris: Apud J. -P. Migne Editorem, 1864), p. 931。

²⁰⁴ 並參 Albert Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi: praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, p. 47: “*anima sensitiva* ou *sensibilis*, âme sensitive (âme ou partie de l’âme qui est le principe de la sensation, de la sensibilité, même chez les êtres sans raison).”

長句的用心。〈梁惠王上〉：「王曰：『叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？』」孟子對曰：「王！何必曰利？亦有仁義而已矣。」（《逐字索引》1.1，頁1）第一個「利」字是動詞，第二個「利」字是名詞。衛方濟不加分辨，一概以拉丁文名詞「用與利」（*utilitatem & lucrum*）二字翻譯，只在翻譯第一個「利」字時加上動詞「帶來」（*inferre*）：「難道你有東西，能為我國帶來用與利？」²⁰⁵「孟子回答：『王，何必言用與利？寧言仁與義。此對良好管治大有益處。』」²⁰⁶又〈梁惠王下〉齊宣王問：「臣弑其君，可乎？」（《逐字索引》2.8，頁11）衛方濟將「弑」字譯成「攻擊」與「殺害」（*invadere & perimere*）二字：「然則臣下可否攻擊並殺害其君主？」²⁰⁷孟子說「賊仁者謂之『賊』」（《逐字索引》同上），衛方濟將第二個「賊」譯作「帝國之污點與強盜」（*Imperii labes & praedo*）；孟子說「賊義者謂之『殘』」（《逐字索引》同上），衛方濟將「殘」譯作「帝國之破壞〔一譯「死亡」〕與破壞者」（*Imperii exitium & eversor*）。²⁰⁸又例如〈梁惠王下〉載孟子說：「左右皆曰賢，未可也。」（《逐字索引》2.7，頁11）衛氏譯文：「因此，即使你自己之貴族及親密從者皆言，此男人有智慧且有天賦才能，你不要立即相信。」²⁰⁹衛方濟將「賢」譯作「有智慧且有天賦才能」（*sapiens & muneris capax*），同樣以兩字譯一字。衛氏將〈公孫丑上〉「浩然之氣」（《逐字索引》3.2，頁15）譯作「浩大『生命之氣』之力量」（*immensa vitalis auræ vis*），²¹⁰將「無是，餒也」譯作「但若缺乏此『生命之氣』之力量，則靈魂猶如空洞與飢餓一般存在」，²¹¹用「空洞的」（*vacuus*）及「飢餓的」（*famelicus*）兩字譯「餒」。〈告子上〉說「惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之

²⁰⁵ “. . . num fortè aliquid habes, quod utilitatem & lucrum in Regnum meum inferre possit?” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 209, no. 2. 按手稿用動詞 *affere*，義與 *inferre* 相近。

²⁰⁶ “Quid opus est loqui utilitatem & lucrum? reponit Memcius. Pietatem potiùs & æquitatem, Princeps, loquere; hoc ad bonum regimen abundè sufficit.” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 209, no. 3. 按手稿作 *Quid opus est loqui utilitatem et lucrum; reponit Memcius. pietatem potiùs ac æquitatem, princeps, loquere; hoc sanè ad rectum regimen abundè sufficit*，原稿第一個 & 作 *et*，第二個 & 作 *ac*，*bonum* 作 *rectum*，又有 *sanè* 字。標點與大小楷微有不同。

²⁰⁷ “. . . licètne ergo Regulis clientelariibus invadere & perimere suum Imperatorem?” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 239, no. 34. 按手稿作 *licetné ergo Regulis Clientelariibus inuadere et perimere suum Imperatorem?* 重音不同，*invadere* 原作 *inuadere*，& 原作 *et*。

²⁰⁸ Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 239, no. 34.

²⁰⁹ “Quare etsi tui Proceres & familiares Asseclæ omnes dicant: Iste vir est sapiens & muneris capax; nè continuò credas.” *Ibid.*, p. 238, no. 31. 按手稿作 *Quare et si tui proceres, et familiares asseclæ omnes dicant: iste uir est sapiens, et muneris capax; nè continuò credas*。etsi 原作 *et si*，*vir* 原作 *uir*，大小寫亦有不同。

²¹⁰ “Quid est illa immensa vitalis auræ vis?” Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 256, no. 20.

²¹¹ “Deficiente autem hac vitalis auræ vi, animus velut vacuus & famelicus existit.” *Ibid.*, p. 257, no. 22. 按手稿作 *deficiente aútem hac úitalis aúráe úi, animus úelut úacúús et famélicús*，無 *existit* 字。

心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」（《逐字索引》11.6，頁58）。衛方濟譯「仁義禮智」，同樣用兩個拉丁字譯出一個漢字，即「仁」譯作「同情心」、「仁愛」（*commiserationis, pietas*）；「義」譯作「羞恥心」、「正義」（*pudoris, æquitas*）；「禮」譯作「崇敬」、「尊重」（*reverentiæ, honestas*）；「智」譯作「知識之先天感悟」、「智慧」（*scientiæ ingenitus sensus, prudentia*）。²¹²簡言之，則只取 *pietas, æquitas, honestas, prudentia* 四字而已。〈公孫丑上〉論「四端」，衛氏將「仁義禮智」分別譯成 *pietas, æquitas, honestas, intelligentia*，則「智」除 *prudentia* 外，又可作 *intelligentia*。譯「端」為 *nota*，因此仁之端，作 *pietatis nota*；義之端，作 *æquitatis nota*；禮之端，作 *honestatis nota*；智之端，作 *prudentiæ seu intelligentiæ nota*。²¹³「四端」總譯作「四項德性之始」（*quatuor virtutum principiis*），不失原意。²¹⁴晁德蒞用四個拉丁字（*principium, initium, radix, origo*）翻譯同一漢字「端」，似略嫌花巧。²¹⁵

結語

衛方濟翻譯的《孟子》雖然在技巧上未盡人意，但功績不容抹殺。衛氏努力調和《孟子》與耶教思想（如《中國哲學三論》），基本上並無扭曲《孟子》原意，例如在翻譯中動手腳，或刪除與教會思想不相容的部分，以求合於基督宗教。整體而論，身兼傳教士與知識分子兩重身分，衛方濟可稱篤實勤勉，盡忠職守。可惜譯本在出版之日，正處於禮儀之爭的大漩渦，光芒早為《中國哲學家孔子》所奪，加以後世西方漢學家，批評異常嚴苛，衛氏《孟子》譯文的優點，鮮有學者深入討論。此為本文撰写的主要原因。

²¹² Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, p. 404, no. 16.

²¹³ *Ibid.*, p. 266, no. 46.

²¹⁴ “Cùm ergo omnes homines his quatuor virtutum principiis sint à natura dotati, . . .” *Ibid.*, p. 266, no. 47.

²¹⁵ Zottoli, *Cursus Litteraturæ Sinicæ*, vol. 2, p. 427.

On the Latin Translation of *Mencius* of François Noël, SJ

(Abstract)

Wong Ching Him Felix

This paper aims to examine in depth the Latin translation of *Mencius* by the Belgian Jesuit François Noël (1651–1729), a masterpiece that assumes paramount importance in Western intellectual history. Included in his *Sinensis Imperii Libri Classici Sex* (1711), the translation is the first publication of *Mencius* in a European language.

Jean Pierre Abel-Rémusat's (1788–1832) disparaging remarks of Noël's translation in the early nineteenth century have exerted considerable influence on the academic community for a long period of time, though Rémusat himself viewed the Latin language as an ideal medium for translating Chinese classics. A handful of contemporary scholars have attempted to redress the balance, but a formal study of this work is still lacking. This paper attempts to compare the manuscript with the printed versions of Noël's *Mencius*, and discuss some of the major differences between the two.

Noël's work is full of protracted paraphrases of Medieval Latin, and this can be conceived as a product of cultural translation under the principle of domestication in early modern Europe. It is known that Noël attracted widespread criticism for his conscious effort to intermingle the text and the commentaries. However, as the Jesuits were evidently not able to translate separately the *Four Books* and the commentaries during the seventeenth century, it was necessary for them to add the commentaries to the text in order to make the translation more intelligible to the literati in the Western world at that time. For precisely the same reason, Noël's paraphrastic renderings did not only come from the original Chinese text and the commentaries, but also from his own elaboration. He ventured to combine the commentaries by Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) and Zhang Juzheng 張居正 (1525–1582) and rearrange the contents in an organized manner. Noël did not mention Zhang in his translation, yet curiously, he pointed to Zhang's *Sishu zhijie* 四書直解 in most cases when he quoted *Mencius* in *Philosophia Sinica*, particularly in the third treatise of the book. Noël referred to some other Chinese works as well in the interpretation of *Mencius*, including *Sishu mengyin* 四書蒙引 and *Rijiang Sishu jieyi* 日講四書解義, but the quotations of these works in *Philosophia Sinica* were not necessarily found in his Latin translation.

Scholars have put forward a number of explanations to account for the later publication of *Mencius* in Europe as compared with the other three of the *Four Books*. When we observe this Latin translation and some other evidence, the point that Mencius's ideas contradict the Catholic ecclesiastical views in fact does not constitute the most compelling reason for the exclusion of *Mencius* from *Confucius Sinarum Philosophus* published in 1687. It is worthy of note that, in the process of translation, Noël in general did not distort the original meanings of the words or sentences in *Mencius* that were apparently at odds with Christian philosophy, though there were cases where he misinterpreted the translated materials, intentionally or not, in *Philosophia Sinica*. Moreover, Noël was cautious in picking appropriate Latin words to introduce key concepts in *Mencius* as being part of his work to synthesize the philosophy of Mencius and Christianity. It was not rare for him to use two Latin words of similar meanings to stand for one Chinese character. The author seeks to prove that there is good reason for Noël to use *pietas* instead of *humanitas* (employed by Stanislas Julien [1797–1873] and Angelo Zottoli [1826–1920]) to translate the term *ren* 仁 in *Mencius*, and there is also sufficient evidence to vindicate his reluctance to differentiate *cor* and *animus* in translating *xin* 心.

關鍵詞：衛方濟 《中華帝國六經》 《孟子》 《中國哲學》 《四書直解》

Keywords: François Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, *Mencius*, *Philosophia Sinica*, *Sishu zhijie*