

## 馬禮遜與馬士曼的《大學》譯本\*

王輝 葉拉美

深圳大學外國語學院

儒家經典的西譯，肇端於晚明來華的耶穌會傳教士。1662年殷鐸澤(Prosper Intorcetta)在江西建昌府編輯刻印的 *Sapientia Sinica* (《中國的智慧》)，是目前可考的最早拉丁文儒經譯本，收入郭納爵(Inácio da Costa)翻譯的《大學》和另一譯者翻譯的《論語》前五篇。郭氏的《大學》譯文，連同其他耶穌會士翻譯的《中庸》與《論語》，被柏應理(Philippe Couplet)編輯成 *Confucius Sinarum Philosophus* (《中國哲學家孔子》)，1687年在巴黎印行，對歐洲思想界產生了深遠的影響。

英語世界的儒經譯本，最早的是 *The Morals of Confucius* (《孔子的道德》)，<sup>1</sup> 此書是將 *Confucius Sinarum Philosophus* 的法文節譯本 *La Morale de Confucius* (Amsterdam, 1688) 轉譯成英文，出版於1691年。因屬間接翻譯，並不為歐洲知識階層所看重。

到了十九世紀，大英帝國的殖民擴張和基督教海外傳教事業的急速拓展，將英國推向了歐洲漢學的前沿，儒家經典的英譯走在了歐洲語言前列：1809年，浸信會傳教士馬士曼(Joshua Marshman, 1768–1837) 出版了《論語》上半部的翻譯；<sup>2</sup> 1812年，倫敦會傳教士馬禮遜(Robert Morrison, 1782–1834) 出版了《大學》譯文；<sup>3</sup> 1814年，馬士曼的《大學》譯文面世；<sup>4</sup> 1828年，倫敦會傳教士柯大衛(David Collie) 的四書全譯

\* 本文是廣東省哲學社會科學十一五規劃項目「基督教傳教士儒經英譯研究」(批准號07YK01)之階段性成果。

<sup>1</sup> *The Morals of Confucius* (London: Printed for Randal Taylor, 1691). 轉譯者不詳。

<sup>2</sup> Joshua Marshman, *The Works of Confucius* (Serampore, India: Printed at the Mission Press, 1809).

<sup>3</sup> Robert Morrison, *Horae Sinicae: Translations from the Popular Literature of the Chinese* (London: Printed for Black and Parry, 1812), pp. 19–40.

<sup>4</sup> Joshua Marshman, *Elements of Chinese Grammar, with a Preliminary Dissertation on the Characters, and the Colloquial Medium of the Chinese, and an Appendix Containing the Ta-Hyoh of Confucius with a Translation* (Serampore, India: Printed at the Mission Press, 1814).

本出版。<sup>5</sup> 長期居於歐洲漢學中心的法國，遲至 1837 年才出現鮑狄埃 (G. Pauthier) 的法文《大學》譯本。<sup>6</sup>

不過，早期英國傳教士的漢學研究是各自為陣的。馬禮遜和馬士曼不僅在聖經漢譯方面你追我趕，互有指責，而且在編寫漢語文法、編纂雙語字典方面也互不相讓。<sup>7</sup> 考察他們直接譯自原文的《大學》英譯文，既有研究儒經西傳的歷史價值，也可以幫助我們了解兩位譯者的翻譯觀念與翻譯實踐上的異同。

## 二

馬禮遜 1807 年來華，是新教第一位來華傳教士。因為清政府禁教的緣故，他在廣州和澳門的主要工作是學習漢語、翻譯聖經、編纂漢英字典，以及用英文編寫漢語語法著作。從 1809 年開始，他還充任東印度公司廣州商館的翻譯和中文秘書。

1812 年 6 月在倫敦印行的 *Horae Sinicae: Translations from the Popular Literature of the Chinese* (《中國通俗文學譯文集》)，是馬禮遜的第一部中國文學譯作，內容包括《三字經》、《大學》、《三教源流》中介紹佛道兩教的部份文字、一篇勸阻食用牛肉的幽默文章，以及幾段中國書信樣本。馬禮遜在 1811 年 1 月 18 日致倫敦會的信函<sup>8</sup>中提到：這些翻譯是他「為了自我提升，在閱讀中文書籍的過程中寫下的」；翻譯這些材料，並非因為「它們自身具備重要價值」，而僅僅是要讓它們「作為樣本，顯示這個著名的異教國家 [this celebrated heathen nation] 有些什麼」。

該書出版後，馬禮遜在 1812 年 12 月 22 日致倫敦會董事的信函<sup>9</sup>中寫道：「那些中國文學片斷或者樣本並沒有打算出版。它們是我學習 [中國] 語言時的習作，〔寄給

<sup>5</sup> David Collie, *The Chinese Classical Work Commonly Called The Four Books* (Malacca, Malaysia: Printed at the Mission Press, 1828).

<sup>6</sup> Guillaume Pauthier, *Le Ta Hio, ou le Grand Étude, Ouvrage de Khoung-fou-tseu, &c. Traduit en Francois, avec Une Version Latine et le Texte Chinois en Regard* (Paris, n.p.: 1837).

<sup>7</sup> 二馬在聖經漢譯上的競爭與爭拗，參見尤思德 (著)、蔡錦圖 (譯)：《和合本與中文聖經翻譯》(香港：國際聖經協會，2002 年)，頁 20-47；二馬因中文文法著作 (馬禮遜的《通用漢言之法》與馬士曼的《中國言法》) 而起的爭端，詳見蘇精：〈基督教中國傳教事業第一次競爭〉，載所著《馬禮遜與中文印刷出版》(臺北：臺灣學生書局，2000 年)，頁 131-52。馬禮遜編寫了華英、英華《字典》(1815-1823)，馬士曼在《中國言法》序言的結尾處也表示計劃翻譯《康熙字典》。

<sup>8</sup> 倫敦會檔案：LMS/CH/SC, 1.2.A., R. Morrison to the Directors, Macao, 18 January 1811。本文徵引的幾封信函，是在臺灣雲林科技大學蘇精教授的指點下，在香港浸會大學圖書館收藏的倫敦會檔案之縮微平片中查得，謹此向蘇教授和浸會大學圖書館致謝。

<sup>9</sup> LMS/CH/SC, 1.2.B., R. Morrison to J. Hardcastle and G. Burder, Canton, 22 February 1812.

你們，)只是想博諸位一笑〔merely intended for your amusement〕」。由此可見，將馬禮遜寄回的翻譯練筆送交出版商，乃是倫敦會自作主張。

從書前的〈告讀者〉(Advertisement)看，出版商看中這本書，是因為它「可以部份地滿足近二十年〔英國人〕被激起的對於那個非常國家〔that extraordinary nation〕的關注與好奇」。〈告讀者〉特別指出，倫敦會的董事可以擔保，書中所譯作品均為「純正」與「真實」的中國文學，譯文具有「不容置疑的忠實性」(unquestionable fidelity)。其實，倫敦會的作用毋寧是充當意識形態的檢查機制，董事中並無通曉漢語者。關於馬禮遜的漢語能力，他們也只能依賴「喬治·斯當東爵士和廣州英商在不同場合所作的高度評價」。馬禮遜「為英國商人和政府提供各種重要服務」，原本與傳教士身份不符，這時卻被倫敦會作為「一個令人愉快的事實」，向英國公眾證明這位傳教士的「誠實」與「謹慎」。<sup>10</sup>

《大學》譯文前的簡短導言，介紹了四書的構成，以及常見的四類讀本：無注釋本、朱熹集注本、集注合講本、彙參本。譯者聲稱，自己的翻譯是《大學》「本文的直譯」(a literal translation of the text)，目的是「既譯出原文的意義〔ideas〕，也譯出其風格與方式〔style and manner〕」(p. 21)。<sup>11</sup>

馬士曼 1799 年由浸信會派赴印度傳教。因為英印殖民當局反對傳教，<sup>12</sup> 故在丹麥殖民轄區塞蘭坡 (Serampore) 建立傳教基地，是著名的「塞蘭坡三教士」之一。1806 年開始學習漢語，立志將聖經譯成中文，十五年後推出第一部聖經中文全譯本。同馬禮遜一樣，馬士曼同時從事中國文學的英譯以及漢語語法的介紹工作。他於 1809 年出版的《論語》譯本，附有介紹漢語特性的長文。1814 年，馬氏將此文擴展成近六百頁的專著 *Clavis Sinica: Elements of Chinese Grammar* (中文書名是《中國言法》)，書後附有其長子約翰·馬士曼 (John C. Marshman, 1794–1877) 翻譯的《大學》。譯文經由馬士曼審定，添加了不少注釋和長達 23 頁的〈練習〉(Praxis)，對《大學》中的漢字依次加以解釋。為方便計，本文將這一父子合作的《大學》譯注本簡稱為馬士曼譯本。

馬士曼 1809 年翻譯《論語》的主要目的，是「向英國人揭示漢語的性質」。<sup>13</sup> 此後五年，他並沒有接著翻譯後半部《論語》，而是致力於撰寫《中國言法》，又將《大學》的譯文和逐字解釋作為這部語法著作的附錄與〈練習〉。顯然，對他而言，儒家經典也只是學習漢語的樣本與工具，最終目的是為漢譯《聖經》服務。

<sup>10</sup> 引文均見於 “Advertisement,” *Horae Sinicae*, pp. iii-vi。

<sup>11</sup> 為方便計，引文凡出自馬禮遜的 *Horae Sinicae* 或者馬士曼的《中國言法》，只在正文中標示頁碼，容易引起混淆之處，另在頁碼前標明譯者英文姓氏。

<sup>12</sup> 有趣的是，馬士曼的《論語》和《中國言法》後來均受到印度總督的贊助。馬禮遜的經歷也很相似，早年來華傳教曾受到東印度公司的阻撓，但學成漢語後卻長期為該公司服務。

<sup>13</sup> *The Works of Confucius*, p. xxxiv.

作為語言學習工具的翻譯，一般會緊貼原文，甚至逐字翻譯。馬士曼翻譯《論語》的原則，就是「盡可能直譯」(as literal as possible)。<sup>14</sup> 翻譯《大學》時，這一原則似乎有所變化。譯者聲稱會「在追求明晰的前提下盡量貼近原文」，但他們的譯文並非「完全直譯」(perfectly literal)，因為「但凡試圖以字譯字，而非以意譯意者，均出於對翻譯基本原則之無知」(p. xv)。

### 三

除短序外，馬禮遜譯本由英譯文和四條短注構成。英譯文並非只是《大學》本文的翻譯，還包括朱子對各章的小結，二者也沒有從形式上加以區分，這和耶穌會士譯本將注疏混入經文的作法並無本質的不同。僅有的四條注釋，只是隨機介紹了朱子對《大學》前五章所作小結中的某些觀點。至於《大學》本文中頻繁出現的專名和引文，並沒有一條注釋加以說明。全書未出現一個漢字。

相比之下，馬士曼譯本的內容要豐富得多。正文部份，每頁分三層排版：上層是《大學》原文，豎排左行，使用金屬活字版<sup>15</sup>印刷，字迹清晰美觀；原文按照朱子《大學章句》劃分為若干小節，節首標明序號；英譯文居中，也分成小節，與原文相對應；下層為注釋，字體最小。無論是原文或者譯文，均將《大學》的本文與朱子的補傳、小結等從排版形式上加以區分。這種漢英對照、譯注同行的形式，五十年後為理雅各 (James Legge, 1815–1897) 的《中國經典》(*The Chinese Classics*) 所繼承，成為漢學翻譯的典範，但馬士曼的先驅之功，反而為人忽略。

馬士曼譯本的注釋，既有對關鍵詞和專名的解釋，也有對章節意義的說明，還包括少許評論。因為譯文之後的〈練習〉對原文中的漢字依次作了詳細解釋，腳注主要用來解釋書中的大量引文，包括出處、涉及的人物、歷史語境，以及在原書中的意義。

### 四

這兩個譯本都按照朱子的解釋，將《大學》分為經一章，傳十章。「經」即孔子的經文，篇幅很短，但包括《大學》的「三綱領」和「八條目」。這一部份最為讀者所重視，我們

<sup>14</sup> Ibid., p. xxxv.

<sup>15</sup> 1813年在塞蘭坡傳教印刷所發明，被約翰·馬士曼稱為「自中文印刷術發明之後，二十個世紀以來最值得紀念的進展之一」。見 John Clark Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman and Ward* (London: Longman, Brown, Longmans and Roberts, 1859), vol. 2, p. 63。

以此為例，考察二馬的譯本是否準確，以及是否遵循了各自設定的翻譯原則。先看「三綱領」：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

The great science [Ta-hio] contains [three things]: a clear illustration of resplendent virtue; of the renovation of a people; and how to proceed to the utmost bounds of goodness. (Morrison, p. 21)

The path or course of Learning proper for Men, consists in restoring reason to its pristine lustre, in renovating others; and in making the summit of all virtue the only point of rest. (Marshman, p. 3)

馬禮遜將「大學」譯為“The great science”，是承襲耶穌會士的譯法。*Confucius Sinarum Philosophus* 就將「大學」之「學」譯作 *sciendi*。<sup>16</sup> 拉丁文 *sciendi*，意思是「知識」或者「學問」；英文中的 *science*，在中古以前也具備這種詞源上的寬泛意義，但在近代科學興起之後，卻多用來指自然科學。將「大學」譯作“The great science”，對十九世紀的英語讀者顯然具有誤導作用。因為《大學》所講的，是修身與治國的學問，並非通常意義上的科學。馬士曼用 *learning* 譯「學」，可謂得之。他將「大學」譯作“Learning proper for Men”（大人之學），採用的是朱子的解釋。在他看來，如果直譯，「大學」應當是“Great or important Doctrine”（偉大 / 重要的學說）（p. 2）。

「明德」，馬禮遜直譯為“resplendent virtue”（光輝的道德）。「明明德」就是要「闡明 / 彰明光輝的道德」。至於這一「光輝的道德」究竟何指，來源為何，譯者未作解釋。

在馬士曼譯本中，《大學》的第一條綱領變成了“restoring reason to its pristine lustre”（讓理性恢復其原初的光明）。將「明德」譯作 *reason*，顯然是受到耶穌會士的影響。*The Morals of Confucius* 就將「明明德」譯作“to cultivate and polish the Reason, which is a Present that we have received from Heaven”（培養、擦拭上天賦予我們的理性）。<sup>17</sup> 其理據，應該是按照朱子的解釋，將「明德」理解為人心本具之

<sup>16</sup> 參見 David Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 1989), p. 278。另外，1691 年的 *The Morals of Confucius* 這樣介紹《大學》：“[T]his book is intituled [entitled], Ta-Hio, or The Great Science.” 參見 *The Morals of Confucius*, p. 32。

<sup>17</sup> *The Morals of Confucius*, p. 32. *Confucius Sinarum Philosophus* 將「明德」譯作“rationalem naturam”，相當於英文中的“rational nature”（理智的本性）。參見 Mungello, *Curious Land*, p. 278。

「理」，<sup>18</sup> 又將「理」等同於 *reason* (理性)。但朱子的「理」，其實是萬事萬物所以然的原則，並非西方所謂的「理性」。用 *reason* 譯「理」，會使西人以為《大學》是宣揚理性<sup>19</sup> 而非德性之書。有證據顯示，馬士曼譯本確有突出「理性」之傾向。比如曾傳第一章：

《康誥》曰：「克明德。」《大甲》曰：「顧諟天之明命。」《帝典》曰：「克明峻德。」皆自明也。

The *Khang-kao* says, “(Wun-wang) was capable of restoring reason to its full lustre.” The *Thai-kya* says, “(Thang) was ever intent on improving the intellectual gift of heaven.” The *Tee-tyen* adds, “(Yao) restored to its due lustre that sublime faculty (of reason)”. These all then enlightened themselves. (pp. 6–7)

「明德」、「天之明命」和「峻德」，均指天所賦予的道德本性。在馬士曼的譯文中，它們變成了“*reason*” (理性)、“*the intellectual gift of heaven*” (天賦理性) 和 “*faculty of reason*” (理性思考之能力)，仿佛「理性」才是《大學》念茲在茲的最大關懷。

《大學》的第二條綱領「親民」，兩位譯者都解作「新民」。馬士曼沒有將「民」直譯為 “*people*”，而是譯作 “[*renovating*] others”，這也是加入了自己的理解。因為「明明德」是要彰明自身固有的德性，而「親(新)民」則是幫助其他人(百姓)一新其德。

第三條綱領「止於至善」，馬禮遜譯作 “*how to proceed to the utmost bounds of goodness*” (如何達到善的極至)。馬士曼的 “*making the summit of all virtue the only point of rest*”，是將「至善」解釋為「道德的頂峰」或「德性的完成」。譯文中添加了 “*only*” 一詞，強調只有道德圓滿之時，方始停歇，這種解釋很恰當。

就「明德」、「新民」和「至善」的翻譯而言，馬禮遜的確偏於直譯，馬士曼則傾向於解釋型解釋。但這並非意味著馬禮遜的譯文就是嚴格的直譯：「大學之道」的「之道」未譯；「止於至善」的「止」被譯成了「至」；原文表達三綱領的並列介詞結構(「在……」)本不難再現，但他卻使用了一個名詞結構、一個介詞結構和一個從句，顯得雜亂無章，扭曲了《大學》的行文風格。

再看「八條目」的翻譯：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先

<sup>18</sup> 朱熹《四書章句集注》(北京：中華書局，1983年)云：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」(頁3)

<sup>19</sup> 馬士曼譯本的〈漢字解釋〉部份，將「明德」解釋為 “*understanding, reason, the intellectual faculty*” (p. 36)，強調理性的傾向十分明顯。

致其知；致知在格物。

The prince who, therefore, wishes that illustrious virtue may be understood under the whole heavens, must first govern well his own kingdom; he who wishes to govern well his kingdom, must first regulate his family; he who wishes to regulate his family, must first adorn with virtue his own person; he who would adorn with virtue his own person, must first rectify his heart; he who wishes to rectify his heart, must first purify his motives; he who would purify his motives, must first perfect his knowledge: knowledge has for its object the nature of things. (Morrison, pp. 21–22)

The ancients who wished to restore reason to its due lustre throughout the empire, first regulated the province which they each governed; desirous of governing well their own kingdoms, they previously established order and virtue in their own houses; for the sake of establishing domestic order, they began with self-renovation; to renovate their own minds, they first gave a right direction to their affections; wishing to direct their passions aright, they previously corrected their ideas and desires; and to rectify these, they enlarged their knowledge to the utmost. Now this enlargement of knowledge, consists in a most thorough and minute acquaintance with the nature of things around us. (Marshman, pp. 3–4)

整體而言，馬禮遜這段翻譯緊貼原文，再現了平行結構和頂針辭格，「八條目」的翻譯保持一致。不過，他將「古之……者」譯作“the prince”（君王）；「修身」之「修」譯作“adorn with virtue”（用德行修飾）；「格物」之「物」譯作“the nature of things”，均屬於解釋型翻譯而非嚴格的直譯。又，「誠意」之「意」，指的是「意念」，而非 motive（意圖、動機）。

馬士曼的譯文則刻意避免重複。原文中以頂針格重複的「條目」，在譯文中大都有所變化。比如「治國」，前後兩句分別譯作“regulate the province which they each governed”和“govern well their own kingdoms”；「齊家」先後譯作“establish order and virtue in their own houses”和“establish domestic order”。這樣做的好處，是譯文變化有致，不至於太單調；缺點是核心概念的翻譯不統一，得不到突出。

另外，這些「條目」的翻譯，如果不取直譯的途徑，必然涉及更多的解釋工作。解釋得當，則譯文清晰易懂，方便了讀者；解釋失當，反而弄巧成拙。比如「修身」，譯作“self-renovation”（自新）尚可，譯作“to renovate their own minds”就不合適，因為它混淆了「身」（body, self）與「心」（heart, mind）的差別。<sup>20</sup>又如「正心」，馬士曼譯作“give

<sup>20</sup> 在《大學》中，「身」（立身行事）和「心」分屬不同範疇，有本末先後之別，所謂「欲修其身，先正其心」。

a right direction to their affections”或“direct their passions aright”，顯然是根據後文曾子的解釋，將「正心」解釋為節制情感與欲望 (affections, passions)，使各得其正。這種解釋型的翻譯，自然比直譯作“to rectify the heart”易懂。但問題是，馬士曼的譯文與原文並排，目的又是幫助讀者學習漢語，讀者如果尋求對應，會以為「心」就是 affections 或 passions。實際上，「心」是儒家思想中極重要的概念，絕非單純的情感、欲望所能涵蓋。比如《大學》曾傳第七章中「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」之「心」，就是具有道德自覺和本體論意義的「心」。

兩位譯者均將「致知」解釋為擴充或者完善知識，「格物」解釋成研究事物的本性。將「物」譯作“the nature of things”，根據應該是朱子將「格物」解釋為「窮至事物之理」。<sup>21</sup> 在儒經的脈絡裏，「性」與「理」是相當的概念，都是指上天賦予萬事萬物的所以然之原則。但在英文語境中，研究事物的 nature 以擴充自己的 knowledge，更容易讓人聯想到自然科學的研究與知識積累。這就帶來一個問題：科學研究固然能擴展我們的知識，但他何以能讓我們「動機純正」（馬禮遜譯「誠意」），或者「糾正我們的意念和欲望」（馬士曼譯「誠意」），作為正心、修身、齊家、治國、平天下的根基呢？或者說，自然科學何以能充當人生修養和治理家國之「本」呢？<sup>22</sup>

從《大學》經文部份的翻譯來看，二馬參考的注疏有限，止於朱子一脈。他們似乎並未意識到《大學》有古本和改本的差別，不知道王陽明、毛奇齡等明清儒者對《大學》有著不同於朱子的解讀，更談不上折中眾說，或者提出獨到見解。因為缺乏對中國經學的深入理解，他們對朱子《大學章句》的理解也不到位。與耶穌會士的譯本比較，他們的翻譯實在沒有多少進步，受其影響倒是不少。

## 五

上一節的分析可能會讓讀者誤以為馬禮遜的譯文要準確一些，因為馬士曼的解釋型翻譯容易導致中西概念的附會與格義，比如將「明德」譯作“reason”，幾乎可以說是改

<sup>21</sup> 《四書章句集注》，頁 4。

<sup>22</sup> 馬士曼在翻譯朱子的「格致補傳」時加了一條注釋，說明「即物窮理」的目的，可能並非譯文讓讀者所聯想到的自然科學知識：「從全書內容看，考慮到孔子所處時代中國科學的狀況，這裏的知識可能並非泛指科學知識或者探求自然之規律，而是有關人生的知識。」(p. 12) 馬禮遜在後續作品中也談到了儒家「知識」的性質：「在四書中知識被視為基礎，但它並非單指智力知識，其主要內容是要洞察光明的德性，精確領會自然之光，促進個人道德提升。」參見 Robert Morrison, *Chinese Miscellany* (London: Printed for London Missionary Society, 1825), p. 42。遺憾的是，馬士曼的注釋和馬禮遜的解釋，都沒有及時出現，不足以糾正譯文的誤導作用。

變了《大學》的宗旨。不過，從另一方面看，從事闡釋性翻譯的譯者，往往自信對原作意義較有把握，才敢於擺脫原作文字的限制。

筆者詳細考察二馬的譯本，整體感覺是馬禮遜對《大學》本文和朱子注釋的理解相當膚淺，譯文中存在著大量的誤讀、誤譯現象。比如朱子說，《大學》經一章，凡二百五十字，傳十章，凡千五百四十六字。馬禮遜的第一條注釋(p. 23)卻說，「經一章」是孔子 1546 字經文之殘存部份。又如，他將「物有本末」譯作“[All] things have an origin and conclusion”（一切事物具有起源和結局）(p. 21)。其實「本」、「末」是指「根本」和「枝節」，而非「起源」和「結局」。類似的錯誤所在多有。更可怪的是，很多時候，他並不執行自己宣稱的直譯原則，比如緊接著「三綱領」後的一句「知止而后有定；定而后能靜；靜而后能安；安而后能慮；慮而后能得」，馬禮遜譯作：“First, know your object; afterwards determine; having determined, then be firm; be constant; consider well; and finally you will obtain it.” (p. 21) 可謂不知所云：“object”可以指物體、物件，也可以指目標，讀者應當取哪一種意義？“determine”的對象為何？為甚麼要在「決定」(determine)之後才去「認真思考」(consider well)？最終「得到」(obtain)的“it”又是甚麼？馬禮遜當然可以躲在「直譯」的幌子下不予回答，將責任推給原文。但這其實並非什麼直譯。原文的邏輯關係很清楚：因為知道了人生的目標是要「至於至善」，內心就有了確定的志向(定)；有了確定的志向，心裏就有了主張，不會妄動(靜)；心不妄動，自然安穩(安)；內心安穩，遇事不慌，自然能細加思量(慮)；思慮周密，則事事停當(得)。這種順接與條件關係，以及原文的頂針辭格，在譯文中全無蹤影。可以說，譯者在「意義」(idea)和「風格」(style and manner)兩方面均未用力。

馬士曼譯本較少文字理解上的錯失。<sup>23</sup> 譯者對《大學》文字與用典的理解都比較到位，而且翻譯策略一致。缺點是對儒家思想缺乏整體的把握，一些概念的翻譯推敲不足，出現不恰當的格義現象。將「明德」譯作“reason”，最為不妥。又如，譯者將「意誠而后心正；心正而后身修」一句中的「意誠」譯作“the affections of the soul move in a right direction”，「身修」譯作“the empire of reason restored in the soul” (p. 5)。且不論修身的目的是否讓理性(reason)重回主導地位，單是這兩個“soul”，不管譯者用它來譯「身」、「心」或者「意」，都是將西人熟知的概念強加於儒家經典。試想，儒家思想中何曾有過不滅的「靈魂」(Soul)？譯本第十章中將「災害並至」的「災」譯作“the wrath of heaven”（上天震怒）(p. 32)，也是將基督教 God 的特性不恰當地加之於儒家的「天」。

<sup>23</sup> 錯失並非沒有，比如他將「如好好色」譯作“delight in virtue, as in a beautiful colour” (p. 14)。其實「好色」並非泛指「美麗的顏色」，而是指「美色」或者「女色」。孔子所謂「吾未見好德如好色者也」(《論語·衛靈公》)，也是此意。

## 六

下面要討論的是，這兩個《大學》譯本在英語世界反應如何？他們參與構建的儒經乃至中國形象如何？

1813年，《每月評論》(*The Monthly Review*)上的一篇書評這樣評價馬禮遜 *Horae Sinicae* 中的主要篇什：《三字經》「孩子氣十足」；《大學》「比較嚴肅一些，但一樣的空洞無物」；有關「佛」的那篇文章，「有些部份混亂難解，有些部份愚蠢至極」；「其他幾篇譯文也是一樣，毫無意義。它們唯一的作用，就是顯示出欣賞這種文字的民族，其文學品格何其低劣」。<sup>24</sup> 在評論者看來，「一切有關中國知識的真實表述，不僅證明中國長期處於停滯狀態，而且顯示，在停滯之前，它所取得的進展也極其有限」。耶穌會士所構建的光輝理性的中國形象，在馬禮遜這位「十分值得尊敬的、有用的」的譯者所提供的「樸實的敘述」(plain tale) 面前轟然倒塌：「中國的宗教、道德與法律愚蠢而幼稚，卻沒有孩子氣應有的天真。」<sup>25</sup>

1814年7月《每季評論》(*The Quarterly Review*) 上一篇書評的作者，聲稱曾將馬禮遜的《大學》譯文「同拜爾(S. Bayer)的 *Museum Sinicum* [《中國雜纂》] 中的拉丁文逐字對譯本 [verbal translation] 加以比照，發現意義上並無實質差別，故此可以確信，這兩個譯本都抓住了原文的正確意義」。<sup>26</sup> 他引用了馬禮遜譯本中的孔子經文部份，做出如下的評論：

如果不是天主教傳教士將孔子的作品吹得天花亂墜，我們實在不能理解，這位中國人〔孔子〕的名字如何能走出中國，並且廁身於歐洲人尊奉的古代先哲行列；我們也想象不出，他有什麼理由可以同所羅門、畢達哥拉斯、蘇格拉底、乃至救世主相提並論。從他所留下的文字，實在看不出他對那些感恩戴德的中國人究竟做出了什麼巨大的貢獻，以至後者將他奉若神靈，讓他的後人享盡榮華富貴。<sup>27</sup>

這篇書評同時論及馬士曼的《論語》譯本，認為它的功用，同樣在於揭開孔子學說的「真面目」：

就他的時代而言，在那些未經開化之人的眼中，孔子或許算得上一位聖人或者了不起的哲人。然而，從他留下的作品判斷，他居然能在身後留名，並且

<sup>24</sup> Review of *Horae Sinicae*, by Robert Morrison, *The Monthly Review or Literary Journal, Enlarged: From May to August 71* (1813), p. 109.

<sup>25</sup> Ibid., p. 108.

<sup>26</sup> Review of *The Works of Confucius and Horae Sinicae*, by Joshua Marshman and Robert Morrison respectively, *The Quarterly Review* 11 (1814), p. 340.

<sup>27</sup> Ibid.

歷時愈久，聲名愈隆，這實在令人吃驚。他的作品只配在中文世界存在，沒有翻譯成任何其他語言的價值。他的那些教條，如果永遠密封在漢字裏，我們也許會同中國人一樣，以為那是一些深邃的智慧，神聖的真理。然而，一經馬士曼先生的翻譯，它們的魔力便煙消雲散了，我們看到的，只是一些陳腐不堪的言辭，一些普普通通的道理。<sup>28</sup>

書評作者雖然極端厭惡馬士曼的譯本，說它「令人作嘔」，「完全失敗」(altogether fail)；但另一方面，他又不無矛盾地指出，譯本「具有更高層面的價值」，因為它所揭示的孔子形象，是對耶穌會士美化孔子之舉的「絕妙諷刺」。<sup>29</sup>

馬禮遜的 *Horae Sinicae* 印數不詳，但兩年內便已售罄。意大利漢學家蒙突奇 (Antonio Montucci, 1762–1829) 曾於 1814 和 1815 年多方托人在倫敦求購該書，未果，後承文友抄錄一份相贈。蒙氏鑑於此書「極為難得」，遂自作主張，將抄錄稿編輯付印，與他的長文〈二帙字典西譯比較〉合為一書出版。<sup>30</sup> 這位未經授權的編者這樣介紹 *Horae Sinicae*：

下面是一些在中國極通行、極有名的短篇作品之譯文。譯筆雖然不是高度直譯，對〔漢語〕學習者用途不是太大，但如果我們想要了解「中國人的文學趣味，以及一個體面的中國人通常所受的教育」，這些翻譯還是比羅馬〔天主教〕傳教士卷帙浩繁的法文或者拉丁文作品中那些最為有趣的篇什更為可靠。<sup>31</sup>

對於蒙突奇而言，天主教傳教士的作品有趣但不忠實，馬禮遜的直譯文儘管犧牲了文學性，卻更能代表「中國人的文學趣味」。蒙氏給馬禮遜的《大學》譯文添加的第一條編者注指出，*Confucius Sinarum Philosophus* 經常將注釋和解釋夾雜在譯文之中，「富有文采，但很囉嗦」(very elegant but very diffuse)；衛方濟 (F. Noel) 的拉丁文《大學》譯本 (1711 年) 更是「無法忍受的冗長饒舌」，因而「幾乎毫無用處」。<sup>32</sup> 批評拉丁文譯本的「冗長」、「囉嗦」，其實是在主張簡潔、「忠實」的「直譯」。

1823 年，《倫敦文學報》(*The London Literary Gazette and Journal of Belle Letters, Arts, Sciences, &C.*) 上一篇名為〈中國文學〉的文章，盛讚馬禮遜譯文「忠實」，批評

<sup>28</sup> Ibid., p. 337.

<sup>29</sup> Ibid., p. 345.

<sup>30</sup> Antonio Montucci, *Urh-Chih-Tsze-Teen-Se-Yin-Pe-Keaou: Being A Parallel Between the Two Intended Chinese Dictionaries by the Rev. Robert Morrison and Antonio Montucci . . . Together with Morrison's Horae Sinicae* (London: Printed for the Author, 1817), p. 118.

<sup>31</sup> Ibid., p. 117.

<sup>32</sup> Ibid., p. 147.

耶穌會士的翻譯是「釋義」(paraphrase)，認為後者「翻譯的應該是某一種注釋[some gloss]，而非文本本身[the genuine text]」。<sup>33</sup>

從這些評論可以看出，二馬的儒經譯本，客觀上助長了十九世紀英國乃至歐洲中國形象的惡化。<sup>34</sup>對於熱衷於殖民擴張的大英帝國而言，這一類翻譯揭開了儒教中國的神秘面紗，戳穿了耶穌會士的謊言，讓西方讀者看到了一個真實的孔子和一個需要拯救與教化的中國。

何以中國人的聖經賢傳，一經新教傳教士的翻譯，非但起不到國人臆想的用夏變夷效果，反而成了歧視中國、為殖民主義張目的工具？個中原因，恐怕主要在於中英兩國實力的消長。工業革命後急速崛起的大英帝國，自以為有了俯視其他民族文化、輸出商品與文明的資本。這種高人一等的心態，是薩義德(Edward W. Said, 1935–2003)所揭示的東方主義之根源。

大英帝國的優越性，當然需要他者的襯托，翻譯便是構建他者形象的重要手段。作為英語世界屈指可數的中國問題專家，新教傳教士憑藉忠實的直譯，製造出有關中國文學乃至中國的真相。耶穌會士的拉丁文譯本，一旦被定性為釋義，立即名譽掃地，他們有關儒教中國的表述也隨之失去市場。

馬禮遜的《大學》譯本，遵循的就是「翻譯，不要解釋」的忠實原則。在直譯的旗號下，譯者不必照顧譯文的銜接與連貫，不必解釋異質的概念與名物，不必考慮譯文的效果和讀者可能提出的各種疑問，更不必去闡發經典中的微言大義。他只需要告訴讀者：原文如此，立此存照。

這種直譯文本，一方面為譯者贏得了忠實的名聲，另一方面則讓英文讀者欣然發現：中國人的經典與文學原來如此，不過如此。一個民族的聖經，往往是在信仰群體的善意解讀中建構起來的。直譯的作用，卻是撥開經學家們附加在經典之上的種種大義和光環，讓經典赤裸裸地以本來面目進入一個陌生的語境，接受一群懷疑、挑剔，甚至是嘲弄、敵意的目光審視。經過傳教士直譯的孔子，言而無文，卑之無甚高論，自然會讓大英帝國的臣民驚詫於他的浪得虛名了。

<sup>33</sup> M. Aignau, "Chinese Literature," *The Literary Gazette and Journal of Belle Letters, Arts, Sciences, & C for the Year 1823* (London: Printed by James Moyes, 1823), p. 539. 頗具諷刺意味的是，文章引用馬禮遜的譯文以證明耶穌會士譯本「扭曲」《大學》本文時，卻對馬譯作了大量的改動。最突出的是，"resplendent virtue" 本來是「明德」的直譯，卻被作者改成 "wisdom"，似乎《大學》不是德性之書而是智慧之書。

<sup>34</sup> 關於十九世紀歐洲中國形象的變遷以及傳教士所起的作用，參見 Raymond Dawson, *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization* (London: Oxford University Press, 1967), pp. 132–54。

## 七

馬禮遜和馬士曼這兩位基督教海外傳教先驅，肩負的首要使命是漢譯聖經。他們又是歐洲漢學的拓荒者，承擔著揭開漢語和中國文學神秘面紗的義務。他們憑藉傳教士特有的熱忱和勤奮，在眾多領域留下了開拓者的足跡。這些中西初識的遺產，值得我們重新審視。

就翻譯而言，這兩位譯者的豐碩成果顯然還不夠成熟。尤思德曾經指出，二馬的聖經中文譯本都是「由不能勝任將聖經翻譯成中文的人所翻譯的頗為草率的作品」。<sup>35</sup>「不能勝任」是語言能力問題，「草率」之責，涉及對譯者翻譯態度的主觀評價，可能失之嚴厲，但我們不妨說，這些翻譯有急就章的嫌疑。二馬的儒經譯本是否如此呢？

馬禮遜 1807 年 9 月入華，1809 年 12 月 4 日致倫敦會董事的信函中說，已經譯出「孔夫子的頭兩本書〔《大學》、《中庸》〕以及第三本——《論語》——的部份內容」。<sup>36</sup>包括《大學》在內的「中國文學樣本」之英譯文 1810 年底或 1811 年初寄出。<sup>37</sup>即便馬禮遜在 1810 年修訂過他的翻譯練筆，從譯文質量看，他在三年內取得的漢語成績也實在有限。但他頗有只爭朝夕的緊迫感，在充任廣州商館的翻譯之餘，<sup>38</sup>漢譯聖經、英譯中國文學、編寫漢語語法著作、編纂雙語字典，幾乎同時展開，很難想象他會對英譯中國文學這種邊緣性的工作細加推敲。他寄出這些粗糙的翻譯練筆，只是要博倫敦會董事一笑，後者閱過後，又決定將這些「奇特的東西」(an object of curiosity) 公之於衆，以滿足「對這個奇特而有趣的帝國〔singularly interesting empire〕的一切都感到興趣」的英國公衆之好奇心。<sup>39</sup>換言之，譯者、贊助人、讀者，都是將中國文學作為獵奇的對象來看待。這樣的翻譯，自然不可能幫助大英帝國的臣民理解，異己或者「異教」的文化其實也自有其高明之處。

<sup>35</sup> 尤思德：《和合本與中文聖經翻譯》，頁 46。

<sup>36</sup> 轉引自 Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (London: Longman, Orme, Brown, Green and Longmans, 1839), vol. 1, p. 268。該信中《大學》書名的譯音為“Ta Heō”。

<sup>37</sup> 馬禮遜 1810 年 12 月 22 日致倫敦會的信函中提及，準備寄送「幾份譯出的中國文學樣本」。另據 1811 年 3 月 9 日的信函，這些譯文應當是分兩次寄出。LMS/CH/SC, 1.1.D., R. Morrison to George Burder, Macao, 22 December 1810; LMS/CH/SC, 1.2.A., R. Morrison to the Directors, Macao, 9 March 1811。蘇精認為倫敦會出版馬禮遜寄送的材料時有所選擇，參見蘇精：《中國，開門！——馬禮遜及相關人物研究》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2005 年），頁 284。

<sup>38</sup> 馬禮遜 1812 年 12 月 22 日致倫敦會的信函中說，「最近兩季忙於官方翻譯，無暇從事任何〔中國〕語言翻譯練筆」。

<sup>39</sup> 倫敦會 1811 年 9 月的公開文件，轉引自 *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, p. 296。

馬士曼的急迫與自信也不遑多讓。他 1806 年開始學習漢語，1809 年即推出《論語》上半部的譯文。根據馬禮遜 1811 年 3 月 9 日致倫敦會的信函，這部譯作被斯當東稱為「率爾操觚之作」(a too hasty production)。不過，約翰·馬士曼翻譯《大學》時，已經有了七年漢語學習的經歷，又經過其父校訂、加注，親自在傳教印刷所監印，譯本質量自然較有保障。曾任香港總督的漢學家德庇時(Sir John Francis Davis)盛讚馬士曼《大學》譯本「譯得極好」(extremely well done)，「特別值得信賴」(highly creditable)。<sup>40</sup>地理學家 Hugh Murray 在其 1836 年介紹中國的專著中，有關四書的部份，<sup>41</sup>只從柯大衛的四書全譯本中選用了《中庸》，《論語》與《大學》則引自馬士曼譯本，似乎也可說明他比較信賴後者。

即便如此，馬士曼和馬禮遜一樣，未曾深入、系統地研究過儒學。在傳教士的眼中，儒學就算不是異端、邪教，也是有缺陷的，需要基督教的補充與成全。馬士曼曾就《大學》曾傳第六章第一句——「所謂誠其意者，如惡惡臭，如好好色」——發表如下評論：

這就是儒家倫理系統的靈魂。這個系統的出發點，是相信知識足以讓人自新。有了知識，能夠辨別人生中的善與惡，下一步就是培養將惡視作惡臭，善視作好色的愛憎感情。……「惡臭」和「好色」這兩個比喻，充分顯示出這一系統的淺薄。但凡將神聖而嚴厲的上帝〔God〕排斥在外的倫理系統，均是如此。時下中國各色人等的道德狀況〔之低下〕，可以視為對此系統的現實評論。(Marshman, pp. 15–16)

這段話既顯示出他對儒家思想缺乏深入了解，也暴露出傳教士唯我獨真的心態，以及當時瀰漫於西方社會的東方主義式中國觀。在這種心態與語境中生產儒經譯本的傳教士，自然不可能去細味儒家經典的微言大義，製造出正面的孔子形象，更不用說糾正大英帝國臣民的傲慢與偏見，引導他們以平等的眼光看待儒教中國這個他了。

<sup>40</sup> John Francis Davis, *Chinese Novels: Translated from the Original* (London: John Murray, 1822), p. 49.

<sup>41</sup> Hugh Murray et al., *A Historical and Descriptive Account of China* (Edinburgh, UK: Oliver and Boyd, 1836), vol. 2, pp. 61–74.

# A Comparison of Robert Morrison's and Joshua Marshman's Translations of the *Daxue*

(A Summary)

Wang Hui Ye Lamei

Robert Morrison and Joshua Marshman, two of the earliest Christian missionaries to China and India, were also pioneers of English Sinology. They published, in 1812 and 1814 respectively, two of the earliest English translations of the *Daxue*. In this paper we analyse these two versions in terms of the translation strategies adopted, the sinological standards demonstrated, and the responses they each incurred. This is followed by our reflections on the role of translation in constructing the images of Confucianism and China in the colonial era.

關鍵詞：馬士曼 馬禮遜 《大學》 英譯

**Keywords:** Joshua Marshman, Robert Morrison, *Daxue* (Great Learning), English translation

