

孝道、帝國文獻與翻譯 ——法籍耶穌會士韓國英與《孝經》

潘鳳娟

本文討論耶穌會士韓國英 (Pierre-Martial Cibot, 1727-1780) 的《孝經》全文法譯本 “*Hiao-King, ou Livre Canonique sur la Piété filiale*”(1779) 之文本與及註釋的內容，並選取三個關鍵主題「明王」、「禮」與「聖治」予以分析，以便理解韓國英的詮釋進路與其所建構的清帝國孝道的架構與論述核心。此外，韓國英自稱其《孝經》的翻譯與詮釋所依據底本均為「帝國文獻」，然到底是否有一特定底本，或者到底涵蓋哪些文獻，也是本文欲一探究竟之處。

關鍵字：韓國英、《孝經》翻譯、禮、法國耶穌會、聖治

收件：2011 年 8 月 29 日；修改：2011 年 12 月 30 日；接受：2012 年 1 月 19 日

Filial Piety, the Imperial Works and Translation: Pierre-Martial Cibot and Hiao-King

Feng-chuan Pan

This paper discusses the translation of the full text of the Book of Filial Piety, "*Hiao-King*, ou Livre Canonique sur la Piété filial (1779)," by the Jesuit Pierre-Martial Cibot (1727-1780) in the context of what he called "*les œuvres Impériales*" (the Imperial works). Through analysis of Cibot's translation, the author determines what books comprise "the Imperial works" and introduces them. In addition, this paper composes a picture of the Chinese Empire by analyzing three related themes: "Ming-wang," "Rituals," and "Saintly Governance."

Keywords: Pierre-Martial Cibot, translation of the Book of Filial Piety, Rituals, the French Jesuits in China, Saintly Governance

Received: August 29, 2011; Revised: December 30, 2011; Accepted: January 19, 2012

壹、前言

法籍耶穌會士韓國英 (Pierre-Martial Cibot, 1727-1780) 的 “*Hiao-King, ou Livre Canonique sur la Piété filiale*”(以下簡稱 *Hiao-King*)，是目前確認的近代歐洲早期五種《孝經》譯本之一。一七七九年，此譯本收在其名下之《中國古今孝道》(*Doctrine ancienne et nouvelle des Chinois sur la piété filiale*)¹一書中出版。在此書中，韓國英清楚地揭示了自己的翻譯與其前輩衛方濟 (François Noël, 1651-1729) 的拉丁譯本 (1711) 的差別，有意識地區別為帝國文獻與文人文獻。如果我們從書籍封面所標示的作者身分來觀察的話，韓國英被視為北京傳教士 (*les missionnaires de Pé-kin*) 之一，與衛方濟著作封面所標示的耶穌會傳教士 (Societatis JESU Missionario)，有所不同；似乎重點已經從「耶穌會」轉向「北京」。根據本人目前對《孝經》現存五種不同譯本的翻譯流傳過程的研究，韓國英扮演了承先啟後角色，與衛方濟的先驅性角色和理雅各 (James Legge, 1815-1897) 的集大成角色並立為三。衛方濟、韓國英與理雅各名下的三種譯本，分別是在「中國禮儀之爭」、「帝國文獻」與「比較宗教」²的脈絡中完成，分別呈現出其所處時代的中西學術的發展。本文將以韓國英所翻譯的《孝經》全文法譯本作為研究對象，同時旁及韓國英在同一書中所譯介的所有「帝國文獻」的內容。接著並就法譯《孝經》之文本以及註釋的內容進行討論，並選取三個關鍵主題：「明王」、「禮」與「聖治」來進行分析，試圖理解韓國英的詮釋進路。希望藉此探討韓國英所建構的清帝國孝道的架構與論述核心，並略窺他的譯本對歐洲歷史後續的變化有何可能影響。此外，目前所知，衛方濟極可能根據晚明呂維祺所編之《孝經大全》(1663) 進行《孝經》歐譯與詮釋，估計因此韓國英視衛方濟所據底本是「文人文獻」。當時身在北京的韓國英所能參考的文獻，應當比必須往返中國與歐洲之間的衛方濟來得多，其自謂所依據底本均為「帝國文獻」，是否有一特定

底本，或者到底涵蓋哪些文獻，也是本文欲一探究竟之處。

貳、帝國文獻的脈絡：韓國英的孝道文獻翻譯

韓國英在《中國古今孝道》一書之序言中，開宗明義地說明，依古聖名訓中華帝國作為一個大家庭，皇帝是這大家族的父母 (*l'Empereur est le Père & la Mère*) (Cibot, 1779a, p. 2)，為全書所選譯的「帝國文獻」(*les œuvres Impériales*) 脈絡鋪路，並藉此將孝道與帝國緊密連結。他稱「孝」為「中國人的國家美德」(*la vertu nationale des Chinois*)，「孝」在中國，就如同法國人「對國王之愛」(*chez les François l'amour de leur Roi*) 一樣。因此，任何意圖攻擊這倫理道德規範者，將引發全體中國人的反擊。韓國英解釋了自己翻譯這些文獻的目的，乃是因為中國孝道多紀錄在文獻中。為提供歐洲讀者正確認識中國孝道之相關教義與實踐的路徑，他從文本的譯介入手，而且整理了一本彙編 (*un Recueil*)，使歐洲讀者便於參考 (Cibot, 1779a, p. 3)。估計此一彙編可能就是《中國古今孝道》一書。韓國英選譯了清康雍乾三朝，多種長短不一的與孝道相關之帝國文獻，其中又以康熙朝相關的文獻為大宗。從韓國英之序言、所選文本與孝子故事觀察，我們可以這麼說：他認為，孝道之真諦要從古今文本紀錄來認識，而孝道之實踐，則可以從古今重要著名人士之行為典範來認識。追隨比韓國英更早前來北京的耶穌會士們對這位東方最偉大君王的崇敬，韓國英筆下的孝道典範與帝國文獻，同樣聚焦於康熙皇帝。以下試擇要介紹之。

(一) “*Hiao-King, ou Livre Canonique sur la Piété filiale*”，此為《孝經》全文法譯。與衛方濟僅譯經文不同，韓國英在經文翻譯之下，加入五十六個長篇腳註 (Cibot, 1779c, pp. 28-76) 這譯本將是本文討論主體。

(二) “*Placet*” 這是對康熙朝長達三百卷的「奏議」(*Tseou-y*, 1733) 之第二卷摘譯 (Cibot, 1779e, pp. 100-112)。在此，韓國英強調自己所選取文本是

所謂「帝國文獻」，與「文人文獻」(les *œuvres littéraires*) 有所區別 (Cibot, 1779d, pp. 99-100)。(三)“La Piété Filiale de l’Empereur”，此文以皇帝的孝道為題，全文翻譯康熙的〈御製孝經衍義序〉(1690)，³ 並且採譯介方式，摘要並重構《御定孝經衍義》一書之正文。韓國英僅擷取書中有關天子之孝的部分，區分「愛親」與「敬親」兩大類，分為廿五項義務 (les *devoirs*)，來說明箇中細節。此舉凸顯並支持了康熙序文所強調孝道核心：「愛」與「敬」兩者，並將焦點聚集在皇帝一人。韓國英此舉實則以「天子之孝」為譯介內涵，重構了「孝」的論述 (潘鳳娟，2009，頁 147-188)，對比前述已談及之「對國王之愛」(l’amour de leur Roi)，對其法國讀者所處文化、社會提出挑戰。(四)“Détails sur la Piété Filiale, tirés du Cheng-hiun de Kang-hi” (Cibot, 1779f, pp. 113-126) 和 “D’une Déclaration de Kang-hi de l’an 1663” (Cibot, 1779g, pp. 220-227) 兩文。前者為《聖祖仁皇帝聖訓》中卷一「聖孝」的全文譯本，韓國英稱之為孝之細項 (Détails sur la Piété Filiale)。《聖祖仁皇帝聖訓》(1731) 不僅附有雍正序言，乾隆皇帝也為之作序 (1741)，強調自己繼承康熙承古聖人受天命為下民軍師的意義⁴。後者為一六六三年康熙所發佈與葬禮有關的一份告示的譯本，內容描述康熙在經歷祖母之喪後，在葬禮上所表露令人動容的情感。康熙以皇帝之尊，卻如此強烈表達情緒，實為一昭告天下的舉動。意思是說，無論身份地位如何崇高，都必須以孝為尊。《聖祖仁皇帝聖訓》記載了康熙為了祖母的病，先下令特赦，減免罪犯死罪，以求上天眷顧等事蹟，以及後來率王公大臣步行前往天壇，表明願折壽救祖母之病時，康熙所表達的哀戚之情，陪祀諸王公大臣「無不感泣」(《聖祖仁皇帝聖訓》，卷一，頁 6)，以及祭天完畢，康熙立刻前往慈寧宮服事重病祖母等等情節。以下舉例說明文中描述太皇太后崩逝之後，康熙的表現：

太皇太后崩於慈寧宮，上擗踊哀號、呼天搶地、哭無停聲、飲食不入口 (《聖祖仁皇帝聖訓》，卷一，頁 6)。

A minuit, la très-auguste Impératrice mourut. L'Empereur, ivre de douleur & d'affliction, fit retentir tout le palais de ses cris, versa des torrens de larmes, & il ne fut pas possible de lui faire prendre aucune espece [sic] de nourriture, ni de boisson (Cibot, 1779f, p. 121) .

不僅如此，康熙甚至計畫效法古代異族賢君服喪三年，他說：

朕覽自古帝王，居喪持服以二十七日易為二十七月。惟魏孝文帝欲行三年之喪。朕平日讀史至此，常羨慕之。（《聖祖仁皇帝聖訓》，卷一，頁7。）

Mais Sa Majesté ne répondit à leurs humbles représentations qu'en disant que *Ouen-ti*, de la dynastie des *Hoei*, ayant porté le deuil pendant trois ans, il étoit [sic] encore plus juste qu'il le portât, puisque étant monte sur le trône à l'âge de onze ans, Sa Majesté la très-auguste Impératrice avoit environné son enfance de soins & de bontés ; mais qu'il n'ordonnoit ni ne défendoit de suivre son exemple (Cibot, 1779f, p. 121).

經比對原文與譯文，本人發現韓國英幾乎翻譯了《聖祖仁皇帝聖訓·聖孝》的全部內容，連康熙「擗踊哀號、呼天搶地、哭無停聲、飲食不入口」也譯得相當傳神 (Cibot, 1779f, p. 120)。而且，康熙如此強烈的情感表達，似也在某種程度上與《孝經·喪親章》所言：「擗踊哭泣，哀以送之」遙相呼應，以表章康熙無論言行悉遵循古聖王教訓。再者，康熙在與群臣往返協商為太皇太后守喪的時間長短時，值得注意的是，韓國英對康熙特別提魏孝文帝 (*Ouen-ti*, de la dynastie des *Hoei*) 作為典範並表達羨慕之意的描述，也如實地翻譯出來 (Cibot, 1779f, p. 121)。⁵ 魏孝文帝在帝王祭祀的改革，以及作為外族統治者欲晉身正統的所有努力，也許也是康熙將他視為典範的原因之一。根據張璉有關魏孝文帝對中國祭祀典禮的改革的研究，他說：

自秦以降，最早出現具開創性祭祀思維的帝王是北魏孝文帝。他一改早期「所至而祀」的即興式祭祀，除建置祭祀的規格外，最大的創制就是扭轉了以前祭祀的舊思維。從祭於墓塚改為祭於肇起之地。祭於墓塚，意味著對前代帝王之死表達追思崇慕之情；而祭於肇起之地的意義則大不同，是意味著對於前代帝王政權立基之地的禮敬，象徵著政權確立與君威廣被的核心基地，所以是兩個截然不同的思維，故從墓塚轉為肇起之地，魏孝文帝的禮制改革為帝王祭祀賦予歷史性的新意涵[··]在諸多禮制改革中，除了改祭於肇起之地具有濃厚的政治宣示外，就是具體奠定「聖德」的祭祀，這對鮮卑外族入主中原，具有重大而深遠的意義，足見他不僅在政治上尋求「正統」，也在文化意義建立崇聖祀德的規制（張璉，2007，頁 352-353；康樂，1995，頁 165-206）。

我們也許可以說，康熙同樣身為非漢族統治者，同樣遵守漢族孝道禮儀，希望如同魏孝文帝(467-499)一樣，亦「孝」亦「文」而被接受為中華帝國的正統。韓國英在“Détails sur la Piété Filiale”之末，從康熙的處境提出六點評語，他說：1. 康熙是清朝第二位皇帝。2. 他需要藉由孝道來征服尚未向他歸順的省分。3. 他並非順治長子，惟深受其祖母讚賞。4. 這位太皇太后（cette grande Princesse, 指康熙之祖母）養育順治，奠立滿州皇權基礎，輔佐其建立在中國建立政權。5. 王儲之選擇是一種政治性動作。6. 康熙極力向中國古代教訓（指古聖王孝治天下）靠攏，至少以其自我的表達方式（Cibot, 1779f, p. 126）。上述韓國英的評論之語意次序稍有跳躍，我認為他的意思是：康熙的大位是仰賴其祖母而來，也因為她的保護才能穩坐皇位。康熙藉奉行中國古代帝王的尊親與孝治的舉措，不僅捍衛自己的正統性，同時也藉此拉攏王公大臣。康熙非常清楚自己的處境，韓國英似乎也清楚。他翻譯這些帝國文獻，彷彿與康熙有著類似心境：身為外來傳教士，服務於滿族朝廷，卻必須在言行、語言文字、衣冠、禮儀、文化、倫理等方面，均以漢族孝道為正統。箇中旋外之音相當耐人尋味。

整體來說，除了翻譯經文，韓國英在《中國古今孝道》大篇幅介紹以康熙朝為主的清帝國文獻中的孝道論述。除了康熙朝的文獻外，他也依據吏、戶、禮、兵、刑、工五部，借用一七六六年乾隆朝出版的《大清會典》(Code des lois de la dynastie régnante)之部分內容，介紹清帝國組織及官職。此外，韓國英譯介了《詩經》部分內容與中國歷史著名孝子的故事，以及《禮記》(Extraits du *Li-Ki*, sur la Piété filiale)。他採取重組篇章安排與次序方式，重新譯介了《禮記》部分篇章。韓國英所選譯的篇章，包含了〈檀弓〉、〈王制〉、〈曾子問〉、〈文王世子〉、〈內則〉、〈玉藻〉、〈喪服小記〉、〈喪大記〉、〈祭義〉、〈祭統〉、〈緇衣〉、〈奔喪〉、〈問喪〉、〈問服〉、〈三年問〉、〈昏義〉、〈酒義〉、〈喪服〉等。他選取的篇章，多數與祭祀、婚喪禮有關 (Cibot, 1779b, pp. 6-28)。

在《中國古今孝道》一書的最後，韓國英撰寫了一篇短文“Réflexions et Considérations sur la *Doctrine de la Piété filiale*” (有關孝道的幾點省思)，對中華帝國的孝道提出總評論 (Cibot, 1779h, pp. 286-296)。文中他向其歐洲讀者強調，在中國，孝道被視為最崇高的德性。如果這種展現孝道的祭祀禮儀，被批評為一種是愚蠢且錯誤的行為，或是一種迷信、危險的偶像崇拜儀式，將無法被所有中國人接受。中國人不可能放棄這從古代聖王相傳而下的孝道禮儀。韓國英認為，歐洲人對孝道的想像，反而使他們自己在面對中國的祭祀禮儀時，陷入驚慌失措的處境。諸多因此認定中國人必須放棄此種展現孝道的儀式來擁抱歐洲宗教的意見，以及那些主張儘管有孝行（行為實踐層次）卻不認識天主與敬拜基督耶穌而死亡者（正統教義層次）必受咒詛進入永罰等思想或說法，實在令人難以接受。前述論點可以進一步理解為，韓國英可能認為，歐洲方面對天主教教義層面 (Orthodoxy) 的堅持，忽略了中國孝道相關的種種行為實踐層面 (Orthopraxes) 所展現的真理本質。在譯介中華帝國孝道文獻中的各種詔令、律典，各種孝道的實踐面概況之後，韓國英觀察到祭祀禮儀的積極面向。他說道：如果回歸記載孝道的原始文獻，如經書 (les

King) 與古代文獻所載內容，可以發現孝道教義在中國是更為純淨與更有啟發性。孝道在中國是如此古老、神聖與普遍，無論從經典文字、古籍文獻、國家律典、教化和風俗，都強調了孝道在規範全帝國百姓生活次序的重要角色。他甚至引用箴言，說明中國這古代先聖所建立的典範，在人心中之不可任意改變的重要性 (Cibot, 1779h, p. 287)。他認為如同《聖經》福音書所載之浪子比喻 (la parabole de l'enfant prodigue) 的含義，中國人在孝道實踐，或者對孝道精髓的認識，其實可能比歐洲人——如同浪子那未曾離家出走卻滿心忌妒的兄長，更接近福音 (Les Chinois à cet egard sont plus près que nous de l'Evangile) (Cibot, 1779h, p. 295)。儘管如此，韓國英最後還是回歸耶穌基督的十字架，他說：孝道的惟一權威是十字架，因為後者是和平的象徵。他認為，當家族的大家長改信，整個家族就會產生極大改變。家中不再放置神鬼偶像，而是十字架。⁶ 對韓國英而言，儘管沒有直接稱呼天主或耶穌基督之名，《孝經》所標榜的孝治天下的完美精神與天地人合一的理想，正如同韓國英所引用《聖經》中浪子的比喻所傳達的寓意一樣，雖然浪子曾經忤逆父親離家出走，最終卻迷途知返，返回父親身邊，在行為面實踐了福音的精神。

韓國英的《孝經》翻譯，是在前述所介紹《中國古今孝道》所選譯的帝國孝道文獻脈絡中一起出版。此舉與其前輩衛方濟將《孝經》與《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》和《小學》等文人儒學文獻脈絡一起出版有所區別。衛方濟之譯《孝經》，主要源於清初科舉將之增列為考試科目出題範圍。康熙以後的清朝皇帝對此經典的提倡與推廣未曾間斷。康熙的〈聖諭十六條〉，後來被增補為《聖諭廣訓》，成為鄉里間推廣孝道重要依據 (王爾敏, 1993, 頁 255-276; 廖鎮旺, 2008, 頁 225-262)⁷。韓國英將《孝經》的翻譯，從教育和學術發展脈絡，轉向滿清皇權集中的大一統帝國脈絡。與康熙極力向中國古代聖王之教 (指孝道) 靠攏相似，韓國英的尊古態勢也展現在其孝道文獻的譯述中。他不僅摘錄翻譯了《禮記》與《詩經》的部分文字作為孝道的經典依據，同時也列舉中

國古代聖王與名人的孝行作為實踐典範。更值得加以注意的是，彷彿因著與滿族皇帝同樣具有異族的身分，韓國英所選譯的帝國文獻，在其字裡行間存在著與康熙積極適應漢族孝道文化的戚戚之情。前述這種詮釋也出現在韓國英所翻譯的《聖祖仁皇帝聖訓·聖孝》之中。儘管隱含於字裡行間的個人感受，在韓國英對康熙朝《御定孝經衍義》的譯介並不明顯，但是從 *Hiao King* 的譯文分析卻可以清楚觀察到。

韓國英的《孝經》的全文翻譯與他對康熙朝《御定孝經衍義》的譯介手法，大致相同，多處關鍵或具爭議性的字詞，均採用音譯，不直接下定義的方式處理（詳後）。這作法似乎一方面迴避了利瑪竇派耶穌會士早期有關天、上帝翻譯所招致的攻擊，另一方面韓國英的孝道文本翻譯，在法國皇室主導贊助下出版，並將清朝帝國文獻所高舉的孝治天下理念，建構了以中國皇帝（康熙）為典範的大一統帝國，其中天子為大家族之家長，藉由國家社會法令與禮儀的建制，使國家井然有序的形象，藉由孝道文獻的翻譯傳回法國。

參、韓國英《孝經》翻譯：底本、文本與詮釋

韓國英的《孝經》法譯本 (*Hiao-King*) 與衛方濟拉丁本最大不同處，在於韓國英除了翻譯經文本本身，還加入五十六個腳註。總計四十七頁，他所加入註腳多屬長註，經文翻譯約四千多字，腳註長達一萬九千多字，形成正文僅約註腳的五分之一篇幅的現象。韓國英在其 *Hiao-King* 的前言中說道，他的翻譯將不同於衛方濟的「古文」(*Kou-ouen, vieux texte*)，乃是根據「新文」(*Sin-ouen, nouveau texte*)，即清帝國官學中文人的文本 (*les Lettrés du Collège Impérial*) 而譯 (Cibot, 1779c, p. 29)。這新文與古文之別，所指為何？是指今文《孝經》與古文《孝經》的分別嗎？經比對內容，確認韓國英的 *Hiao-King* 所翻譯的是今文《孝經》，所以他所謂今文與古文並非指不同版本的孝經。從譯本格式來看，譯本不分章，全書

連成一氣。這種不分章的安排與李光地《孝經全註》的格式相似，不過韓國英採用註腳方式加入詮釋，而李光地則於每一章經文之間夾註。韓國英譯本所加註釋內容遠比李光地長，包含諸多不存在於李光地版本的詮釋。因此儘管李光地身為宮廷一員，是否被韓國英視為「帝國文獻」與「新文」，可能性較低。如果從韓國英強調其譯本所據底本為「帝國」文獻來思考，也許此底本應該是眾多朝廷頒佈的《孝經》之一，或者其他文本比較具可能性？此外，韓國英在前言中提到他同時處理了一份擴大《孝經》經文的文本，所根據的底本是通行於宮廷、官學以及全國各省的本子 (Cibot, 1779c, p. 29)。我估計這應該是指《御定孝經衍義》。事實上，儘管從譯文格式來看與李光地的《孝經全註》類似，但是從韓國英豐富的註腳內容來觀察，他所根據的註疏文獻應該不只一件。目前無法斷定其主要根據的文本為何，不過其中一個可能性應該與《中國古今孝道》一書所譯介的孝道文獻有關。既然其他文本幾乎都直接註明的所譯介的文獻標題，我估計這些帝國文獻正是韓國英翻譯《孝經》全文的參考資料。事實上，從韓國英所加入的註腳內容來看，相當多腳註有文本互涉的情形，韓國英徵引諸多《禮記》、《詩經》、其他經典中孔子的言論，以及中國古史中的孝子典範，這些文獻的譯介均被收入《中國古今孝道》一書。因此，如果我們將《中國古今孝道》一書所收的各種帝國孝道文獻視為韓國英翻譯《孝經》全文所需的參考書目，應該是合理的。

回答了底本問題，以下從 *Hiao-King* 文本分析與詮釋，討論韓國英的《孝經》翻譯主軸。我歸納出三個重點來進行討論：「明王」、「禮」與「聖治」。這三個環環相扣的重點，不僅與韓國英所強調的帝國文獻脈絡相輔相成，同時也可以系統地觀察在羅馬教廷實施中國禮儀禁令後半個多世紀，身處北京的韓國英如何向歐洲皇室與知識界傳達來自中華帝國的孝道。

(一) 「明王」：古先聖王？當朝皇帝？小國諸侯？

在《孝經·開宗明義章》論及孝道義務的翻譯中，韓國英強化其倫理與哲學性 (*la morale & la philosophie*)。在這段經文翻譯下方，韓國英加入腳註說明，指出孝道的義務，以及天地人三才之和諧，以孝為各種善行的根源 (Cibot, 1779c, p. 31)。其內容與康熙之〈御製孝經衍義序〉的第一段論點相近。而在《孝經·天子章》中論及「天子之孝」時，韓國英譯為 *la Piété Filiale du Souverain*，指「掌權者的孝道」，與其譯介《御定孝經衍義》時採用 *la Piété Filiale de l'Empereur* 為標題，指「皇帝的孝道」，兩者不完全相同。在《孝經·開宗明義章》，韓國英特別加註說明孔子在《孝經》經文之末引用《詩經》的目的，在於凸顯《孝經》作為古經之一的權威性 (Cibot, 1779c, p. 31)。韓國英這種尊古或援古證今的作法，以及對帝國皇帝的唯一崇高地位強調，從他對《詩經》內文指涉聖王或先王的翻譯，可以觀察出一些端倪。《孝經·開宗明義章》：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨…」，其中「先王」二字，韓國英譯為 *nos anciens Monarques*。在此他加註解釋這些先王是《書經》和《論語》中常提及的堯、舜、禹等上古聖王，宣稱他們的德性與智慧相稱 (*leur vertu etoit egale [sic] à leur sagesse*) (Cibot, 1779c, p. 30)。此處再一次看到韓國英所的腳註呈現向中國古史文獻或古經尋找論述基礎的作法。這種將皇帝權威直接與古代聖王連結的詮釋，從他翻譯《孝經·卿大夫章》，以及所加的註腳的內容來看，更為清晰。而這樣的連結或者可以說明，由天子主持的郊社之禮和明堂祭祀，也能在這帝國孝道脈絡中連成一氣。儘管看似屬宗教性的儀式，確有著政治與家族意涵。這將會涉及他對「禮」的詮釋（詳後）。我們再回到「明王」的問題，首先看下面這段對照：

非先王之法服，不敢服。非先王之法言，不敢道。非先王之德行，不敢行 […] 三者備矣，然後能守其宗廟，此卿大夫子孝也。詩云：夙夜匪

懈，以事一人。(《孝經·卿大夫章》)

Ne vous emancepez [sic] point jusqu'à porter d'autres habits que ceux que vous permettent les ordonnances des anciens Empereurs; ne vous hasardez jamais à rien dire qui ne soit conforme aux lois qu'ils ont faites; n'osez rien faire dont leur vertu ne vous ait donné l'exemple. [...] Ces trois choses conserveront la salle de vos ancêtres. Voilà sommairement ce qui est particulier à la Piété Filiale d'un Grand. Il est dit dans le *Chi-king*: Ne vous relâchez ni jour ni nuit dans le service de l'homme unique, [c'est -à-dire, de l'Empereur] (Cibot, 1779c, pp. 33-34).

首先，「宗廟」一詞被譯為 *la salle de vos ancêtres*，指「您們先祖的大廳」。此處韓國英加註指出宗廟是家族榮耀的歷史遺跡 (*un Monument de gloire*)，在該處中國祭祖禮儀被舉行，以表達對先祖的崇敬。這段文字最後，韓國英加入六點觀察，說明《孝經》中對其他古經的引用與詮釋，有著不同層次的應用。有時採經文之字面意義 (*sens obvie & littéral*)，但也採其寓意和符象 (*sens allégorique & figuré*)。他注意到《詩經》因著字面意義相當抽象而來的詮釋問題。所以他在翻譯《孝經》所引用之《詩經》經文時，採其寓意以應用之。韓國英注意到，孔子之《書經》由曾子與孟子的傳承，引其他經典以註釋之 (Cibot, 1779c, p. 30)。而此處之「一人」被譯為 *l'homme unique*，但是他另外插入自己的詮釋，指出此「一人」指皇帝 (*c'est-à-dire, de l'Empereur*)。其次，韓國英在此將一人譯為 *de l'Empereur*，以單數表述，是指當今皇帝而與多位古先聖王有別嗎？實際上，商王自稱「余一人」，《尚書·湯誓》：「夏德若茲，今朕必往。爾尚輔予一人，致天之罰」。承襲商王習慣，周王也言用此專稱，相對於天，「天子」身為人君自稱「余一人」，使天與人關係緊密相連，溝通了神聖界與世俗界兩者 (林素英，1997，頁 282)。韓國英所加入之譯者按語：「*c'est-à-dire, de l'Empereur*」基本上對這「一人」的理解似乎說得通。

但是問題是，在韓國英的翻譯中，明王到底是指涉古先聖王、當今皇帝或是諸侯，並不一致。在《孝經·三才章》：「先王見教之可以化民也」這句話中，的「先王」(les anciens Empereurs) 以複數形出現 (Cibot, 1779c, pp. 36-37)，指諸多古代的皇帝。但是，在《孝經·孝治章》，「子曰：昔者明王之以孝治天下也」，韓國英卻將「明王」譯為 un Prince (Cibot, 1779c, pp. 39-41)，與其在《孝經·諸侯章》將諸侯譯為 un Prince，並不一致。基本上，這段話之「明王」在中文脈絡中應指「皇帝」。所以說，在此第一個「明王」譯為「我們古時最賢能的皇帝們」(les plus sages de nos anciens Empereurs)，應當是指天子 (l'Empereur)。第二個「明王」譯為王子 (un Prince) 當指諸侯。在《孝經·感應章》韓國英同樣使用了「古代最聖賢的皇帝們」(Les plus sages Empereurs de l'antiquité) 來翻譯「昔者明王」一詞 (Cibot, 1779c, pp. 71-72)。

根據以上觀察，在韓國英的譯本中，天子、明王、諸侯、先王等詞，被交錯使用。當他翻譯「天子」，無論是用 Souverain 或 Empereur，均採單數形。當他翻譯「一人」為 "l'Empereur"，指稱某一朝之當朝皇帝。當他翻譯「先王」時，均採複數形，指古代多朝多位皇帝。但是面對昔者「明王」一詞，有時使用複數形，有時卻以與翻譯諸侯一詞相同的 un Prince 譯之 (詳後附表一)。韓國英的孝道文獻譯介，是在法國皇室主導的叢書中出版。中國的大一統帝國之政治體制，與當時的國家林立、缺乏一統帝國皇帝的歐洲不同。《孝經》所載不同等級的孝道，對歐洲讀者相當陌生。而當時法王路易十五而言，在法國他是最高領袖，但並非歐洲皇帝。路易十四雖曾派遣耶穌會士前往中國，但他不是羅馬的天主教教宗。韓國英身處乾隆朝，其所譯文本也不是在法國最強盛時期出版，但所選譯之文獻卻以康熙朝為主軸，對應著那位在歐洲君權神授觀念顛峰時代掌權的、集政治與宗教權力於一身、伏爾泰筆下發出「朕即國家」(l'Etat, c'est moi!) 豪語、派遣韓國英的前輩耶穌會士如白晉、李明等人前來中國的太陽王 (Le Roi Soleil) 路易十四的時代，韓國英之混譯天子、明

王、諸侯、先王等名詞，是否也與歐洲君主權力，甚至政教關係的消長有關呢？這有待進一步探索。值得注意的是韓國英竟然以 *Le Tien & le Ti etant servis avec intelligence et avec religion*（以智識與宗教服事天和地），來翻譯「天地明察」一詞。而且「神明」二字則譯為 *l'esprit intelligent*（靈神，智性之靈）(Cibot, 1779c, pp. 71-72)。我們必須細看韓國英如何詮釋禮儀方能理解其深層意涵，這就進入下一節主題。

（二）禮：宗教、政治、市民或家族？

在對《孝經·廣要道章》的翻譯中，韓國英加入長註從四個面向詮釋禮字的意義：宗教的 (*le religieux*)、政治的 (*le politique*)、市民的 (*le civil*) 與家族的 (*le domestique*)，分別強化並捍衛著天子的權力 (Cibot, 1779c, p. 60)。我們先從經文的翻譯開始討論：

安上治民，莫善於禮。禮者，敬而已矣。故敬其父，則子悅。敬其兄，則弟悅。敬其君，則臣悅。敬一人而千萬人悅。所敬者寡而悅者眾，此謂之要道也。（《孝經·廣要道章》）

le Li enfin est le moyen le plus aimable de conserver l'autorité du Souverain & d'assurer les soins de l'administration publique. Le Li naît du respect, & le produit. Un fils est ravi des égards qu'on a pour son pere, un cadet est flatté des attentions qu'on a pour son aîné, un vassal est charmé des honneurs particuliers qu'on rend à son maître, un million d'hommes est enchanté des honnêtetés qu'on n'a faites qu'à un seul. Ceux qu'on distingue ainsi, sont en petit nombre, et tout le monde s'en réjouit; c'est donc le grand art de régner (Cibot, 1779c, pp. 58-62).

前述譯文中，韓國英將「禮」解釋為鞏固皇權與確保公共行政體系順利運轉的方法。而且，後半段討論父子、兄弟、君臣之間之敬，將「一人」與「千萬人」之間對比，將所有之崇敬，集中在一人身上。他在註腳中對禮提出四層面詮釋，首先，宗教之禮 (*Le cérémonial religieux*)。韓

國英對「宗教的禮」解釋篇幅相當短。相當有趣的是，他說宗教之禮是「最原始、最古老」，但是這個主題是「如此令人困擾、如此棘手」，所以他說自己（或耶穌會士們）「沒有勇氣同意（或遵循）這些註疏家的解釋」（que nous n'avons le courage de suivre ici les Commentateurs）（Cibot, 1779c, p. 60），便草草結束這個部分。面對這個在禮儀之爭期間最爭議的論題，韓國英選擇了迴避。其次，政治之禮（*Le cérémonial politique*）。主要描述皇帝作為全帝國最高領袖，全國萬物均屬他所有，為他所用。他描述了朝臣對皇帝的朝拜之禮，以及描述跪與叩的動作表示臣服等等。皇帝與諸侯官員之間階級分明，下一級服從上一級，形成一種從屬關係的和諧（*cette harmonie de subordination*）進而鞏固皇權。基本上，談論禮儀的政治面，禮儀有助於維持上下有序的政治體制，以樹立帝王的威信以及人們的他的敬意。然而，這種禮儀同時限制帝王的一舉一動，避免帝王感情流露。

第三，市民之禮（*Le cérémonial civil*）。相較於對前面兩種禮的詮釋，韓國英對市民之禮這部分的說明，使用更長的篇幅來解釋。他說，市民之禮僅是建立在協議或約定上的集會或友誼關係，是一種榮譽與情感的連結，沒有權威性或強制性。我估計可能是指鄉約或會社。這包含不同層面：（一）藉誠信與互惠原則，制訂上下尊卑的往來或維持市民群體中公平性的方式。（二）或是可以視為群體中當一方權利受他人侵犯或利益受損時，強制性的賠償法規。這通常是政府方有權執行。韓國英說：「一個國家越文明、有禮、正直、細心與節制，越能免於嚴厲規範與奴隸式的服從，公共道德發揮強化統治者權威的力量。」也就說是由和諧、友誼、感情與尊嚴約定而成的，而不是透過霸權強加於民，或藉由嚴刑峻法來建立良好的社會次序（Cibot, 1779c, pp. 61-62）。

最後，韓國英指出家族之禮（*Le cérémonial domestique*），他認為這家族之禮是前述政治與市民之禮的結合。在家族內部，一方面如同政治之禮下對上、臣對君的服從一樣，在家中也會對對父母服從尊敬，另一方

面如同市民之禮，家族成員間的關係則是一系列的責任與互愛，互相照顧關心。家族成員成為一體，個人意志較為微弱，長幼尊卑之序被堅立，因此大家長（或指皇帝，le pouvoir souverain）的權力更加穩固。他認為：「一個會看長輩眼色的人，是不會抗拒官員的指令的。一個能為家族慶典奉獻錢財的人，也不會抗稅。」(Cibot, 1779c, p. 62) 藉此，韓國英將家族、鄉里與帝國連結，將大家長的權威，延伸到帝國領袖皇帝身上。另外，值得注意的是在《孝經·聖治章》中，韓國英對「父子之道，天性也，君臣之義也」(Les rapports immuables de père et de fils découlent de l'essence même du Tien et offrent la première idée de Prince et de sujet) 特別加註說明。他說儘管在註疏家的文獻中對此段文字的解釋並不清楚，但是他引用某中國注疏者所引《道德經》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」加註對此父子天性進行解釋。韓國英的腳註內容如下：“*Le Tao est vie & unité, le premier a engendré le second, les deux ont produit le troisième, les trois ont fait toutes choses.*”[中文直譯：道是生命與合一，第一個生出第二個，第二個製出第三個，第三個作出所有事物。] 其中，父子「天性」這不可改變的親近關係 (Les rapports immuables)，延伸為宇宙萬物之間的生機關係，回歸宇宙起源的大道。而父是子自然的君王 (le souverain naturel)，子是父自然的臣民 (le sujet naturel) (Cibot, 1779c, p. 47)。如此，帝國整體、從皇帝以下至庶人、甚至萬物，都涵攝在此孝道大道之中。天子郊社之禮與宗祀祖先於明堂之舉，也在此生機關係之中合而為一 (Cibot, 1779c, p. 46)。

李光地在其《孝經全註》一書中，將《孝經》的主旨濃縮為「敬」與「愛」二字，韓國英的翻譯也展現出這個重點，他總結聖人之教為二字：「敬」與「愛」(Cibot, 1779c, pp. 44-45)。而孝的核心意涵也在此。韓國英如此詮釋中國孝道與中華帝國的關係，其中隱含著對歐洲各國君王、社會的意義與挑戰。透過註腳，他幾番透露出滿族政權在漢族孝道相關禮儀的重視，同時也透露自己與滿族皇族位於某種相似處境；身為外

籍傳教士、常駐北京、服務於宮廷，韓國英在其孝道文獻的譯介中，明確且強烈地藉清帝國孝道文獻透露出，對漢族自古傳承下來的以孝為核心，從天子以至庶人那祭禮，實為堅固不可撼動的。同時，他也在其註腳中清楚區別禮儀的不同面向，涵蓋政治、市民與宗族，其廣度遠超過當時歐洲所理解的意義。總結上述，韓國英譯本儘管依循《今文孝經》十八章的次序和內容翻譯，韓國英似有意識地使之成為一個不分章的完整論述。而他所加入的註腳，對中國禮儀陌生的歐洲人而言，提供相當程度的闡釋，並藉此「禮」字的翻譯與詮釋，從當時歐洲的社會和國家的不同面向，來解說中國禮字的不同層面意義，暢談家族與帝國的連續性與生機關係。

（三）翻譯「聖治」

前文已及，韓國英的孝道翻譯，注意到事父母與事天相輔相成，而且區分出古今與上下層級的明王意義，以古聖先王、當今皇帝和諸侯混譯了《孝經》中的「明王」概念，將古今連結，使當代的掌權者具有與古聖王相等的權威。同時，韓國英從宗教、政治、市民與家族四個面向來詮釋中文之「禮」字，也說明了禮如何鞏固皇權。總結兩者，我們觀察到一個重點，孝道之行於天下，從家族、社稷、國家到天下，乃聖人之德的實踐，也就是說，孝治天下就是聖治，是聖人之教的實質內涵，總括在「敬」與「愛」之中。問題是：如果孝治就是聖治，韓國英如何翻譯「聖治」？「孝」如何具有「聖」的層次？不同於其前輩耶穌會士對《孝經》的翻譯，韓國英的譯本不分章，因此無法立即從標題看出他如何翻譯「聖治」。我們必須從內文，尤其是他對《孝經·聖治章》的翻譯來推敲。

曾子曰：敢問聖人之德，無以加於孝乎？子曰：天地之性，惟人為貴。人之行，莫大於孝。孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷，以配天。宗祀文王於明堂，以配上帝。是以四海

之內，各以其職來祭。夫聖人之德，又何以加於孝乎？（《孝經·聖治章》）

Mais quoi ! demanda *Tcheng-tzée* ; est-ce que la vertu du Cheng-gin n'enchérit pas sur la Piété Filiale ? L'homme, répondit Confucius, est ce qu'il y a de plus noble dans l'univers ; la Piété Filiale est ce qu'il y a de plus grand dans les oeuvres de l'homme; respecter son père est ce qu'il y a de plus relevé dans la Piété Filiale; & Pei son pere avec le *Tien*, est ce qu'il y a de plus sublime dans le respect filial. *Tcheou-kong* porta le sien jusques-là. Quand il offroit les sacrifices pour les moissons, il Pei son ancêtre *Heou-tsi* avec le *Tien* ; quand il offroit les sacrifices des Solstices, il Pei *Ouen-ouang* son pere avec le *Chang-ti*; aussi tous les Princes qui sont entre les quatre mers venaient à l'envi pour en augmenter la solemnité. Or, que peut ajouter la vertu du saint à cette Piété Filiale ? (Cibot, 1779c, p. 43)

緊接在《孝經·孝治章》論及「昔者明王之以孝治天下」之後，韓國英在《孝經·聖治章》中對「聖人之德」的翻譯，同時採取了兩種譯法：一為拼音 *Cheng-gin* 之德 (la vertu du *Cheng-gin*)，一為聖徒之德 (la vertu du saint)。前者音譯，除非加以解釋，否則對歐洲讀者而言，意義並不清楚。後者之譯，適應了歐洲天主教傳統中的聖徒意象。基本上，韓國英很清楚意識到自己的西方偏見，必須仰賴諸多不同的注疏予以平衡。他偏向採用最普遍的解釋 (Cibot, 1779c, p. 36)，也在不同脈絡中以不同翻譯處理之。

面對難翻譯或具爭議的字詞或概念，韓國英的註腳內容就顯得非常長，例如他對「配」字的詮釋。前述譯文中之「配天」(*Pei* son ancêtre *Heou-tsi* avec le *Tien*)、「配上帝」(*Pei* *Ouen-ouang* son père avec le *Chang-ti*) 的「配」字，也音譯處理。韓國英花相當大篇幅解釋這個「配」字。在其註廿一，他舉出此字的兩重意義：一是以瓶裝酒的形象 (de l'image de *vase à mettre du vin*)，其次是指印章 (de celle de *cachet*) 或人的自我象徵 (ou

de celle d' *homme*, ou du symbole *soi-même*)，韓國英說根據中文辭典與中國註疏家的解釋，「配」意指使面對面，合而為一或使之相匹配 (Cibot, 1779c, pp. 42-43)。當韓國英從宗教、政治、市民與家族四個面向來詮釋中文之「禮」字時，對棘手的宗教面向採取迴避策略，面對「聖治」翻譯中的關鍵字詞卻又是如此不厭其煩地大費周章。

《孝經·聖治章》所論之郊祀配天與宗祀配上帝，基本上是使孝治的「生事愛敬」，延伸到喪親後之「慎終追遠」、「死事哀戚」與多代以後的祖先祭祀之舉。在《孝經·喪親章》中有關「宗廟」、「享」、「祭」等關鍵字詞，衛方濟基本上採意譯方式處理經文中部分關鍵字詞：將「宗廟」譯為 *parentale ædificium*，指先人的房子。「以鬼享之」的「鬼」則未譯出，「享」字譯為獻出一些東西，未明說所獻為何。而「春秋祭祀，以時思之」則以春秋更新變化 (*renovandam*)，時時永懷先人來解釋。換言之，時代相對久遠的先祖，甚至追本溯源而上，推至對宇宙創造的「祭天」的禮儀，均屬追遠之孝。在春秋寒暑變化時節，倍感思親而有此禮儀，以表達後世子孫對先人的孝思 (潘鳳娟, 2010, 頁 84-85)。不過，與衛方濟不同的是，面對這些爭議或敏感字詞，韓國英是以一貫的音譯法處理，其翻譯如下：

On eleve [sic] un *Miao* pour *Hiang* son ame, on fait des *Tsi* au printemps & en automne, & on conserve chèrement le souvenir des morts auxquels on rougirait de ne pas penser souvent (Cibot, 1779c, p. 76) .

他將「宗廟」譯為 un *Miao* (一座 *Miao*)，將「以鬼享之」譯為 *Hiang* son âme (*Hiang* 其靈魂)，而「春秋祭祀」則譯為 on fait des *Tsi* au printemps & en automne (在春天與秋天作那些 *Tsi*)。不難想像，韓國英的譯文，對不懂中文的歐洲讀者而言實質上是一種異文。這種譯文充分使兩種語言背後的文化體系間的差異，完全展現在其讀者面前。在這些被音譯的字詞中，我們可以觀察出一個重點，即，對歐洲讀者較陌生的

人物和具爭議性或不易尋得對應的歐文字詞概念的，都採用這種的方式。例如，配 (*Pei*)、禮 (*Li*)、祭 (*Tsi*)、天 (*le Tien*)、地 (*le Ti*)、廟 (*Miao*)、享 (*Hiang*)、上帝 (*le Chang-ti*)、周公 (*Tcheou-kong*)、后稷 (*Heou-tsi*)、文王 (*Ouen-ouang*)、曾子 (*Tseng-tsée*) 和老子 (*Lao-tsée*)。不過有兩個例外，其一是前述聖人一詞的翻譯。其二是韓國英用 *Confucius* 翻譯「孔子」，而非拼音 *Kong-tsée*。可能因為 *Confucius* 這個字對歐洲讀者並非新字，而是在歐洲文獻中已經流傳超過一個世紀，其形象已經大致建構。目前所知，至少在柏應理 (*Philippe Couplet, 1623-1693*) 名下的《中國哲學家孔夫子》(*Confucius sinarum philosophus, 1687*) 一書，已經在十七世紀下半將孔子之名字 (*Confucius*) 和「中國哲學家」的身份定調。

從韓國英的翻譯來觀察，其實孝治天下就是聖治，是聖人之教的實質內涵，總括在「敬」與「愛」之中。而孝治之連結「天 / 人」與「聖 / 俗」兩界，也在韓國英混用了 *Cheng-gin* 與 *Saint* 的翻譯時，使之兼具中國了聖王與西方聖徒意象。韓國英並未遵循衛方濟之說，直接將聖治重新詮釋為「天主、人、己」之仁義圓滿。後者宣稱：「聖治之要，仁義而已！仁者，愛也。上愛天主，中愛一己，下愛眾人，此仁之實也！……義者，宜也。凡事物各得其所宜得，而無過不及之差，此之謂義，故義之所向，有三，天主、人、己而已，天主、人、己，皆得其所宜得，乃備義之全體。」（衛方濟，1698，卷三，頁 3a-4a；Pan, 2010, pp. 159-198）。在衛方濟那裡，「聖治之要，仁義而已」，其中包含了「愛天主」（仁）與「畏懲罰」（義）兩者。而天地人三才，在此聖治的新詮釋中，「天主」取代了天地，人則包含他人與自己。但是，既然聖人之德與孝道真諦總歸「愛」與「敬」兩者，那麼，韓國英之翻譯聖治的「中西混搭」風格，看在法文讀者眼裡，是否也意味著，西方天主教聖徒的精神，也在愛敬兩者呢？愛敬的對象是天主？教宗？國王？愛敬的理論基礎是天主？或古先聖王的教訓？這些問題或者也會在法國讀者的閱讀過程中，在腦中魂縈不去。權威之歸屬，或者也游移在不同對象之間。政權與教

權間的角力，或者也在此間達至顛峰。

儘管學界對於 Lawrence Venuti 所提出的「異化翻譯」(Foreignising Translation) 與「直譯」之間的異同仍存在爭議，音譯與意譯之間的差異性也待釐清。不過，我們可以借用 Venuti 所提出的「異化翻譯」作為一種抵抗式翻譯策略藉此圖顯文化差異的主張，來審視韓國英的《孝經》翻譯大量使用音譯的作法 (Venuti, 1995, pp. 23-25)。Venuti 在 *Rethinking Translation* 一書的導論中，援引 Blanchot 的名言指出：「翻譯是純粹的差異遊戲：翻譯總得涉及差異，也掩飾差異，同時又偶爾顯露差異，甚至經常突出差異。這樣，翻譯本身就是這差異的活命化身」(Venuti, 1992, p. 13；吳兆明譯，文努迪著，2000，頁 250)。他主張一種徵候式閱讀 (symptomatic reading)，一種在歷史性進路的閱讀中來進行翻譯與詮釋的方法，因此翻譯是在雙方文化脈絡中對異文化和語言文字的重新書寫 (Venuti, 1995, pp. 41-42, 312)。從前文討論的有關韓國英孝道文獻的翻譯來看，他是有自覺地，在中華帝國脈絡中，進行孝道文獻的翻譯與介紹。他的選材和翻譯，均在清朝帝國時期之中國文化與十八世紀法國的文化脈絡中進行。除了保留了詮釋空間之外，韓國英的翻譯，包含混用拼音與意譯的方法，以及不同脈絡中以不同方式詮釋等手法，其實也達到提示其歐洲讀者注意：異文化的中國並非歐文所有文字所能涵攝。此舉實則尊重另一文化的差異性，也是將孝道在中國註疏傳統中的多樣性呈現在其譯本中。在韓國英翻譯康熙滿族身份的統治權，在其與朝廷大臣周旋是否效法魏孝文帝依漢族喪禮守喪三年的文字中，看出他積極適應漢族儒學傳統，並以程朱思想建立有利皇權的詮釋的努力。其間有關滿漢之間的文化往來與交涉，為韓國英這位法籍傳教士而言，是感同身受。他身處北京，曾經努力走入漢語的文化與傳統。而今他的翻譯，這種採音譯方式翻譯主文，穿插長註解說譯文化實質內涵的翻譯作法，在該譯本所關涉的至少兩種語言和文化的交流過程中，是讓兩種語言文化間的差異凸顯，迫使譯本讀者努力走出自身文化，投向譯本原文（漢語）的文

化傳統。與此同時，漢語文本所承載的文化與思想概念，便藉由譯文挑戰了譯文所承載的文化與傳統。因此，中國孝道相關的諸多重要思想與觀念，做為歐洲的異質文化，便在韓國英的譯文中保存。至少是比直接援引歐洲語文中既有的概念相對完整，並進而對歐洲文化投入異質成分。因此，韓國英這不順暢的譯文（或異文），就像刺一樣，挑戰著譯文所屬的文化傳統。

肆、結論

本文已從韓國英的《中國古今之孝道》所謂之帝國文獻脈絡，歸納出「明王」、「禮」與「聖治」三個重點，觀察討論了他的《孝經》翻譯策略與帝國轉向的詮釋進路。他使用多樣化的稱謂，來翻譯《孝經》中的明王概念，使皇權具有來自古先聖王的權威。他從宗教、政治、市民與家族四個面向重新詮釋棘手的禮字，建立帝國與家族之間，君臣父子之生機關係。又以拼音和適應歐洲天主教聖徒傳統的辭彙來翻譯「聖治」，使孝治的意涵兼具中西文化的意義。韓國英的翻譯大量使用拼音譯法與長篇幅註腳方式譯介中國孝道文獻，不僅保留了多元詮釋的空間，也引導其歐洲讀者向異文化的中國接近，成為文化溝通的管道。

儘管有意識地與其前輩衛方濟的翻譯作出區隔，但是，韓國英的孝道文獻譯介並不是從零開始。當衛方濟在一七〇三年～一七一五年之間，在天主教宗克萊孟十一世 (Clement XI, 1700-1721)，頒佈且重申中國禮儀禁令的這關鍵時刻，密集出版他的《中國六經》和《中國哲學》等書籍，捍衛中國哲學和禮儀之後半世紀，韓國英重新翻譯了前人曾經翻譯的中國經典。在耶穌會與索邦神學家和教廷宗教裁判者，處於中國禮儀應屬「宗教的」或「市民的」(religious or civil) 兩難時，衛方濟的經典翻譯，選擇《孝經》之舉，讓禮儀爭辯的核心轉向「孝道」，凸顯其倫理面向（潘鳳娟，2010，頁 67-95）之後，韓國英則是更廣地，從宗教、政治、

家族與市民，四大面向重新詮釋了禮的意義。雖然衛方濟的經典翻譯已經開始將康熙對禮儀與關鍵字詞概念的意見作為對經典的權威性論述，某種程度可謂採取了有利皇權統治的詮釋來翻譯《孝經》，但是，在韓國英的標準裡，仍舊是「文人文獻」和「古文」，仍是一種在文人脈絡中的詮釋。因此他進一步將焦點從衛方濟譯本所呈現的「文人文獻」的中國儒家，轉向「帝國文獻」、皇權之下所詮釋的帝國儒家。而且，韓國英的《中國古今之孝道》中之帝國文獻的翻譯則見於中國禮儀之爭末期，世俗君主的權力逐漸凌駕天主教會之上。例如李明 (Louis Le Comte, 1655-1728) 在一六九六年於巴黎所出版的《中國現勢新志》(*Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*) 一書，其封面所標示之敬獻對象，不是天主，也不是教宗，而是國王 (au Roy)，也是在國王的許可下 (Avec privilege [sic] du Roy) 出版，可見一斑。身為衛方濟《孝經》譯本的評論者與補充者，韓國英翻譯《孝經》的手法，實則延續了衛方濟的倫理轉向，並且更進一步隨著時間演變，他所譯介的文獻選材進一步聚焦皇權，以帝國文獻為介紹重點。這帝國轉向，從韓國英的《中國古今孝道》選材與文本次序安排也可以觀察得到。事實上，中華帝國的政治和倫理，以及康熙之形象明王，在十七世紀已經成為歐洲知識階層關注焦點。一六九七年，所謂的國王數學家白晉 (Joachim Bouvet, 1656-1730)，獻給法王路易十四的《中國皇帝的歷史面貌》(*Portrait historique de l'empereur de la Chine*) 之廣泛流行於歐陸與英倫知識階層，正是具體的例子之一。與十七世紀由路易十四所派遣的第一批法國入華代表、被稱為國王數學家 (Mathématiciens du Roy) 的耶穌會士不同，十八世紀末期這位北京傳教士韓國英之直接全面地譯介清朝的「帝國文獻」，並且在法國皇室主導的有關中國的系列叢書中出版，更突顯出中西文化交流的影響所及，已經對其政治結構、倫理體系產生影響甚至是衝擊。儘管我們目前尚未掌握直接證據說明這些中國相關書籍之出版，與路易十六時代的變局有甚麼關係，但是我認為，這應該會是一個值得繼續探索的方向。

翻譯是一種文化溝通 (Venuti, 2000, pp. 468-470)，無論這溝通暢通與否，韓國英的翻譯為我們提供了一種他作為一位十八世紀駐北京之歐洲觀察家對當時中國的理解與詮釋；提供了一種在同一語言中所無法察覺的閱讀。在韓國英的翻譯中，這些中華帝國孝道文獻彷彿具有另一生命 (afterlife)，進入歐洲學術與知識圈。而且這位法國耶穌會士的《孝經》翻譯手法，又為十九世紀英國新教傳教士理雅各所繼承，提出另一種詮釋。時至今日，這譯本又回眸凝視其中國讀者，化身為一件來自十八世紀法國且具異國風貌的孝道文獻，為吾人所閱讀。這譯本作為一個新生命，幾個世紀以來生生不息，綿延不絕。孝道的意涵，也就在這不同時代之再翻譯與再詮釋之中，不斷地被重新書寫與閱讀。

附表一

	天子	一人	明王	先王	諸侯	君子	聖人	上
開宗明義				Nos Anciens Monarques				
天子章	La Piété Filial du Souverain	Un seul cultive la vertu						
諸侯章					La Piété Filial du Prince			
庶人章	L'Empereur							
三才章				Les anciens Empereurs				
孝治章			昔者明王 Les plus sages de nos anciens Empereurs 故明王之孝治天下 un Prince éclairé qui gouvernerait l'Empire par la Piété Filiale	以事其先王 Pour honorer leurs ancêtres				
聖治章							La vertu du Cheng-gin La vertu du saint	
五刑章							le Saint	
廣要道章								Souverain
廣至德章						un prince		
廣揚名章						un prince		
感應章	L'Empereur		Les plus Sages Empereurs					
事君章						Le sage		Le sage sert son Souverain
喪親章							聖人之政 Les saints sont sagement réglés	

註釋

1. 此譯本的完整內容請參見錢德明 (Joseph Marie Amiot, 1718-1793) 等人編譯之《關於中國之記錄》第四卷，見 Joseph Marie Amiot, et.al.(1779). *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois, par les missionnaires de Pé-kin*, 4, 1-298.
2. 詳參詳參潘鳳娟 (2010)。中國禮儀之爭脈絡中的孝道：衛方濟與《孝經》翻譯初探。道風：基督教文化評論，33，67-95；潘鳳娟 (2011)。郊社之禮，所以事上帝也：理雅各與比較宗教脈絡中的《孝經》翻譯。漢語基督教學術論評，12，129-158。本文不再贅述。
3. 康熙。〈御製孝經衍義序〉，載於 (清) 紀昀。景印文淵閣四庫全書。子部，718 冊，頁 1-2。臺北市：臺灣商務。1983-1986 影印。
4. 參乾隆，〈聖祖仁皇帝聖訓序〉，頁 2。《聖祖仁皇帝聖訓》總共六十卷，其中卷一「聖孝」收入康熙元年 (1661) 以來，至康熙五十九年十二月的聖訓。
5. 此處韓國英之翻譯為文帝，經比對《聖祖仁皇帝聖訓》卷一頁 6 之中文，應是魏孝文帝。
6. 在“Réflexions et Considérations sur la Doctrine de la Piété filiale”這篇短文中，韓國英忽然針對孝道問題所涉及的有無子嗣，所謂不孝有三無後為大，及其隨之而來的納妾多妻制問題，花費了兩大段落的篇幅進行評論。目前無法確認是否因此韓國英對此類現象仍存在一些負面評論，所以還是回歸耶穌基督的十字架。
7. 雍正二年推釋《聖諭廣訓》。他針對聖諭第一條：「敦孝悌以重人倫」部分推釋道：「我聖祖仁皇帝臨御六十一年，法祖尊親，孝思不匱。欽定孝經衍義一書，衍釋經文義理詳貫，無非孝治天下之意。故聖諭十六條，首以孝弟開其端。」〈聖諭廣訓序〉載於 (清) 紀昀。景印文淵閣四庫全書。717 冊。頁 589-590。清末傳教士米憐與理雅各均對此產生極大興趣，前者並將全文翻譯為英文出版，後者以此為題發表演說。

參考文獻

- 吳兆明 (譯) (2000)，文努迪著。《翻譯再思》前言，載於陳德鴻、張南峰 (主編)。西方翻譯理論精選。香港：城市大學出版社。
- 王爾敏 (1993)。清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺。中央研究院近代史研究所集刊，22，255-276。
- 林素英 (1997)。古代祭禮中之政教觀：以《禮記》成書前為論。臺北：文津。
- 張璉 (2007)。歷代帝王祭祀中的帝王意象與帝統意識——從明代帝王廟的祭祀思維談起。東華人文學報，10，319-366。
- 聖祖仁皇帝聖訓。卷一聖孝，大清十朝聖訓 (頁1-29)。臺北：文海出版社。

- 1965影印。
- 康樂（1995）。**從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治**。臺北：稻鄉出版社。
- 康熙（1670）。聖諭十六條。（清）紀昀。景印文淵閣四庫全書，子部，717冊，頁589-610。臺北市：臺灣商務。1983-1986影印。
- 陳德鴻、張南峰（主編）（2000）。**西方翻譯理論精選**。香港：城市大學出版社。
- 黃俊傑（2006）。儒家歷史敘述的特質：宋儒集體記憶中的聖王典範。載於黃俊傑，**歷史思維、歷史知識與社會變遷**（頁70-80）。臺北：時報出版社。
- 廖鎮旺（2008）。「萬歲爺意思說」——試論十九世紀來華新教傳教士對《聖諭廣訓》的出版與認識。**漢學研究**，26（3），225-262。
- 衛方濟（1698）。**人罪至重**。北京初版，本文所見為上海慈母堂1873年版。印自荷蘭萊頓漢學系圖書館。
- 潘鳳娟（2009）。皇帝的孝道—法國耶穌會士韓國英譯介《御定孝經衍義》初探。**漢語基督教學術論評**，8，147-187。
- 潘鳳娟（2010）。中國禮儀之爭脈絡中的孝道：衛方濟與《孝經》翻譯初探。**道風：基督教文化評論**，33，67-95。
- 潘鳳娟（2011）。郊社之禮，所以事上帝也：理雅各與比較宗教脈絡中的《孝經》翻譯。**漢語基督教學術論評**，12，129-158。
- Cibot, Pierre-Martial. (1779a). Avant-Propos. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 1-5.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779b). Extraits du Li-ki. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 6-28.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779c). *Hiao-King*, ou Livre Canonique sur la Piété filiale. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 28-77.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779d). Piété filiale de l'Empereur. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 77-100.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779e). Placet Tseou-y. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 100-112.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779f). Détails sur la Piété Filiale, tirés du Cheng-hium de Kang-hi. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 113-126.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779g). D'une Déclaration de Kang-hi de l'an 1663. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 220-227.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779 h). Réflexions et Considérations sur la Doctrine de la Piété filiale. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4,

- 286-298.
- Pan, F. C. (2010). God, sinner and saintly governance: François Noël and *Renzi zhibong*. In R. Malek & G. Criveller (Eds.), *Light a candle: Encounters and friendship with China: Festschrift in Honour of Angelo Lazzarotto P.I.M.E.* (pp. 159-198). Nettetal: Steyler Verlag.
- Venuti, L. (Ed.). (1992). *Rethinking translation: Discourse, subjectivity and ideology*. London & New York: Routledge.
- Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. London and New York: Routledge.
- Venuti, L. (Ed.). (2000). *The translation studies reader*. London and New York: Routledge.