

文獻研究

馬禮遜譯著《漢學時光》的釋道內容 及其對歐洲漢學之影響

姚達兌 *

摘要 來華傳教士馬禮遜的譯著《漢學時光》一書包含了七種不同類型的通俗文學作品的英譯文，據考證其內容實際是中國宗教文獻。書中的〈釋氏源流〉和〈道教源流〉譯文出自《三教源流》一書，從其譯文可見馬禮遜對兩教的認知程度。馬禮遜譯〈道教源流〉部分在歐洲產生了廣泛的討論，鮑狄埃、柯恒儒不滿其譯文，故而將其重譯為法文，並引起歐洲漢學界更多關於《道德經》的討論。儘管馬禮遜的譯文不佳，顯示出其知識的不足，但對早期歐洲漢學有不小的影響。

關鍵詞 馬禮遜；《漢學時光》；鮑狄埃；柯恒儒；早期歐洲漢學

引言

馬禮遜於 1812 年出版的譯著《漢學時光》（*Horæ Sinicæ*），其副標題為“中國通俗文學譯本”，此篇所收皆為通俗或流行的作品，譯自漢語作品原文。¹與以往學者將此書定性為一般的雜文集不同，筆者認為《漢學時光》一書基本上可認定為是關於中國宗教內容的譯著。這一卷書的內容依次如下：《三字經》英譯、《大學》英譯、〈釋氏源流〉英譯、《孝經》片段英譯、〈道教源流〉英譯、〈勸戒食牛肉歌〉及〈中國書信函件樣本〉。馬禮遜翻譯此書，有中國老師相助，從其傳記判斷，這時他的漢語老師兼譯助是高先生和羅謙等人。²書中選譯的《大學》和《孝經》屬於儒學的內容，且馬禮遜認為《三字經》宣傳的也是儒家

* 姚達兌，文學博士、歷史學博士後，現任海南大學人文學院教授，中國民主同盟海南省文化專業委員會委員、海南省比較文學學會副秘書長、海南省拔尖人才；曾任哈佛燕京學社訪問研究員（2011 至 2013 年）、北京大學人文社會科學研究院邀訪學者（2019 年）；著有《世界文學理論導論》《近代文化交涉與比較文學》《現代的先聲：晚清漢語基督教文學》《耶魯藏〈道德經〉英譯稿（1859）整理與研究》等專著；與梅謙立、周偉馳合作主編《晚清西學叢書》。

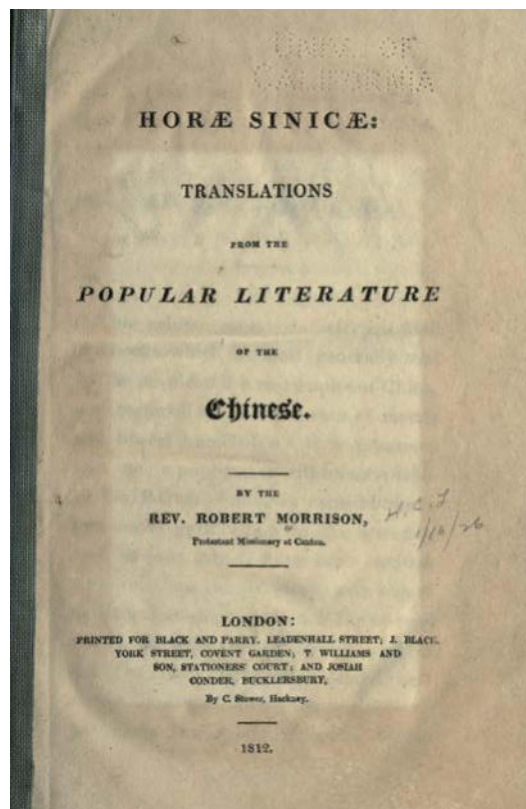


圖 1. 馬禮遜編著《漢學時光》（1812 年），美國加州大學（University of California）藏本。（圖片來源：Public domain, via HathiTrust Digital Library <hdl.handle.net/2027/uc2.ark:/13960/t5n878h5x>。）

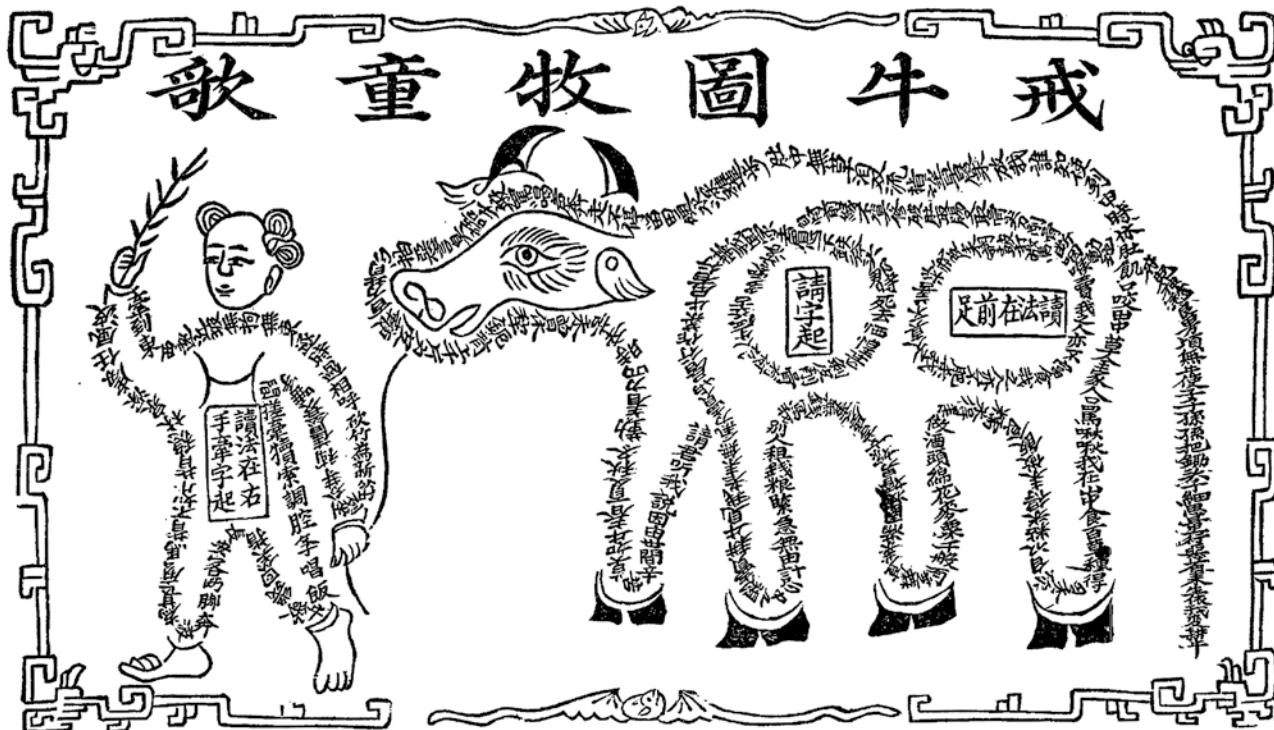


圖2. 〈戒牛圖牧童歌〉，《中國叢報》，卷9，第7期（1840），頁509。（圖片來源：Public domain, via Internet Archive <archive.org/embed/chinesereposito04willgoog/page/508/mode/2up>。）

的教義；〈釋氏源流〉和〈道教源流〉則分別是關於釋迦牟尼和老子的記錄。〈勸戒食牛肉歌〉是目錄標題，正文標題為“A Discourse Exhorting from Eating Beef, Delivered under the Person of an Ox”（以牛的身份發表的演講，勸人戒食牛肉），標題下註“原書中，這篇演講的文字排列成一隻牛的形狀”。據此可以判斷，這是中國傳統的“戒牛圖”內容，圖中的詩歌被馬禮遜譯為散文體的自白。1840年的《中國叢報》（*Chinese Repository*）上曾載有一篇自稱“來自一份私人筆記本”的戒牛圖譯文，作者將其歸為“佛教宣傳冊”（Tracts of the Buddhist）。³ 馬禮遜後來在馬六甲英華學院招收的學生亨特（William Curt Hunter）在其後的廣州記錄中，用英語重新譯寫了這首歌，並同樣將它歸類為佛教勸善文。⁴ 這一類的戒牛圖在晚清也被收入一般的插圖本《陰騭文》善書。綜合來看，《漢學時光》並非一般的雜文集，而是可被定

性為一本關於中國宗教文學的譯著。此書反映了馬禮遜通過閱讀、譯寫書籍（而非像後來傳教士那樣實地考察）所理解的中國宗教，馬禮遜也通過此書向西方英語讀者介紹了中國的宗教和文明的發展狀況。

《漢學時光》中有兩篇譯文——〈釋氏源流〉和〈道教源流〉，值得我們注意。這涉及馬禮遜如何看待中國的佛教、道教，甚至是三教或整體上的中國宗教。此外，馬禮遜的翻譯和學術寫作在歐洲也有巨大的影響，我們亦可從中看出馬禮遜對中國宗教的理解如何影響歐洲的漢學學者，或啟發後者關於中國宗教的進一步思考。關於《漢學時光》一書的研究，先有一些歷史學者作簡要介紹，後有宋麗娟、李新德的深入分析。宋麗娟指出了王麗娜、黃鳴奮等前輩學者在文獻出處方面的錯誤，並對〈釋氏源流〉和〈道教源流〉兩篇的譯文及其影響作了一些分析。⁵ 李新德則藉此書的譯文討論馬

文獻研究

禮遜的中國宗教觀：

我們承認馬禮遜在基督教入華史上的重要地位和作用，他的中國宗教觀對於西方人的影響也不可低估。⁶

儘管如此，當時的西方人並非直接地接受馬禮遜的觀點。他還指出，馬禮遜對於佛教的理解很膚淺，但“整體而言，‘道教源流’英譯中，馬禮遜對道教知識的翻譯介紹較為客觀，這與他在來華早期致力於對中國語言文學、宗教文化的學習有着密切的關係”。⁷

誠然，馬禮遜對中國文化的學習，有助其理解佛教、道教的內容，但終究還是較為膚淺，有妄加比附之嫌，尤其是他對道教知識的翻譯和理解其實有較大問題。下文將在具體的文本語境中作深入辨析。

一、馬禮遜英譯〈釋氏源流〉

馬禮遜在《漢學時光》一書的譯者自序中說道：

這一卷包含了中國這個龐大帝國的人民最普遍閱讀的書籍，並被視為道德和博雅知識的內容。可以預料，這樣的出版物將會被英國的公眾所接受，有益於部分地滿足人們在過去 20 年裡對於這個特殊國家的關注和好奇。⁸

所謂“最普遍閱讀的書籍”，即與其副標題中的“通俗文學”同義。馬禮遜從這些作品中觀察到了（或者說向他母國的英語讀者介紹了）中國人的“普遍情感”、特有的風俗、智力和道德水平。馬禮遜在此處或許有點誇大其辭，因為他在華所接觸的中國人和中國文化並不是很多或很頻繁，對中國文明的了解也屬有限。因此可以說，這代表了馬禮遜在早期接觸中國時所認識和理解的中國形象，包含了他誤讀的中國文學／文化的種種特徵。此外，也包含了他藉名人自抬身價，希望引起更多的

關注，以及對小斯當東（George Thomas Staunton）的奉承獻媚，希望得到後者和英國讀者對於他在華活動的支持。因而此序的後半部分介紹了馬禮遜在華的各種活動，尤其是翻譯《聖經》所取得的成績。

書中的英譯〈釋氏源流〉和〈道教源流〉的原文本，均來自一本叫 *San-kiao-yuen-lieu* 的書，亦即《三教源流》，馬氏又將其意譯為“The rise and progress of the three sects”（三種教派的興起和發展）。《三教源流》一書有多個別名，或稱《三教源流搜神大全》，或稱《搜神大全》，或稱《三教源流聖帝帥佛搜神記》和《三教源流搜神記》，甚至會被有意無意地誤寫為《搜神記》——與托名干寶所著的著名作品《搜神記》同名。這本書收羅儒釋道三教神仙 181 位，附有數量可觀的神仙插圖，有的版本放在書首，有的則單獨放在其所屬故事之前後。此書在晚清來華傳教士中有相當大的影響，產生了許多圍繞着該書的討論，也有一些對該書中的單篇傳記／故事的翻譯。

《三教源流》一書的第二、三篇依次是〈釋氏源流〉和〈道教源流〉，正是馬禮遜所譯的兩篇。馬禮遜的譯文，涉及儒釋道三教中的兩大宗教遵奉的教主——釋迦牟尼和太上老君，唯獨沒有第一篇關於儒家的孔子，這或許是因為在此之前柏應理等人所著的《中國哲學家孔夫子》及其譯本在歐洲已經產生深遠的影響，⁹又或許他另有其他計劃，故而不譯出《三教源流》的首篇〈儒氏源流〉。此外，〈儒氏源流〉一篇也頗為簡略，與此前歐洲已有的關於孔子的文獻相比，顯得較為淺陋，不值得譯出，或許也是一因。

馬禮遜所譯〈釋氏源流〉的英文題名為“Account of Foe, the Deified Founder of a Chinese Sect”，直接返譯即為“一個中國教派被神化的創始者佛陀的記錄”。“Foe”，是“佛”字的粵語讀音拼寫，同時也是一個英文單詞，其義為“仇敵”。此外，



圖3. 德國慕尼黑巴伐利亞州立圖書館 (Bayerische Staatsbibliothek) 所藏《搜神記》(實為《三教源流搜神大全》，1644年) 封面 (圖片來源：Public domain, via Wikimedia Commons <commons.wikimedia.org/wiki/File:三教源流搜神大全_西嶽天竺國藏板_清刊本.pdf>.)

這裡的英語單詞“sect”，其義有二：（一）一個宗教教派，此義中立無褒貶；（二）持不同意見或分裂的宗教團體，特別是被認為是極端或異端的派別，此為貶義。馬禮遜指出：“佛是一個教派的創立者，現今這個教派在中日兩國極為流行。”。對於馬禮遜這些傳教士和有基督信仰的英語讀者來說，只有一種真正的宗教——基督教，其他則為異端。此外，明清以降民間三教合一的趨向，很好地體現在《三教源流》一書當中。所謂“三教合一”“多教混

同”，合而同稱為中國宗教，這種混而為一的狀態是來華西方人觀察到的狀況。隨後來華的法國天主教傳教士古伯察（Évariste Régis Huc）曾表示：

宗教的討論已經完全停息，整個中國民族都服膺這樣一個著名的口號：“三教一教”，即“三教合一”。因而，所有中國人同時成為孔子、老子和佛陀的徒眾，或者說他們甚麼也不是；他們拒絕所有的信仰和信條，僅僅靠他們或多或少有些惡劣和腐敗的本能來生活。¹⁰

在當時的來華西方人看來，中國人的實用主義和功利主義傾向導致他們很難有虔誠的宗教信仰，因而在“三教合一”這種看似大和諧的表面之下，其實是中國人普遍缺乏宗教感。

讓我們來看看馬禮遜翻譯的〈釋氏源流〉一文的具體情況。首先是專有名詞的音譯，馬禮遜對一些專有名詞、不可譯的名詞，或者難以解釋妥當的詞彙，採取了音譯的方式處理。比如把“孔夫子”譯為“Kung-fu-tsi”，“佛”譯為“Foe”，“老子”譯為“Tao-szi”，“釋迦牟尼佛”也直譯為“She-kia-meu-ni-foe”，“涅槃”譯為“Nie-puon”，基本上都是採取粵語音譯。其次，通過文中一些專有名詞的音譯和解釋，可以看出即使馬禮遜是在中國人的教導下進行翻譯，但他對佛教和佛陀的理解卻存在不少錯誤。例如，他把“涅槃”譯為“Nie-puon”，並加括弧附有註釋：

He who sits cross-legged, the posture in which *Foe* is always represented.¹¹

（返譯：佛總被呈現為盤腿而坐的姿態。）

在故事末尾部分的“爾時，世尊至拘尸那城，告諸大眾：‘吾今皆痛，欲入涅槃。’”¹²一段，被馬禮遜譯為：

凸

10091. [u] Protuberant; rising high; jutting out; a hillock; convex. Otherwise read Tūh.

僭

10092. Tēē tēh | 僭 slippery; artfully.

饕餮

10093. [c] Greedy of food; gluttonous. Taou-tēē 饕餮 | avaricious and gluttonous. Name of a monster found engraved on ancient vases.

Name of a big bellied vessel.

憊懣

10094. [c] Tēē, or Chae. Disquietude and uneasiness of mind.

TĒEN.—CCCXXXIIND SYLLABLE.

Like Te-en, coalescing. Manuscript Dictionary, Tien. Canton Dialect, Teen.

天

10095. [c.] From a line placed above *great*; that which is *above* and is *great*. (Lūh-shoo.) The highest; that which is resident above. To rule and keep in subjection the creatures below. Heaven; used for the material heavens, the sky, and for a Supreme and Intelligent Power which views human actions and thoughts, and which rewards or punishes individuals or nations, but which seems to want personality. There is a great variety of expression and confusion of idea connected with the word. Name of a star; of a particular divinity; of a hill; of a public court; of certain music; and of a plant. A surname. Tēen choo | 主 the Lord of Heaven, was introduced by the Roman Catholic Missionaries, and is employed by them to express the Divine Being. The Christian religion, as taught by them, is now called | 主教 Tēen-

choo-keau. Tēen is used as a Verb, To consider or regard as Heaven. Min nae wang so tēen 民乃王所 | the people are considered as heaven by the king. Chung tēen 中 | the middle ages of antiquity. Tēen yen ke che | 厭棄之 heaven rejected them,—the last of the Sovereigns of Yuen, for their cruelty.

Tēen chiaou | 朝 the Celestial empire, China.

Tēen che | 池 name of a hill; part of the thorax about the fifth rib; Tēen is much used in the composition of proper names, in anatomy and astronomy.

Tēen how | 后 the queen of heaven; a goddess of the sea.

Tēen hwang | 漢 the Imperial family.

Tēen hang | 杭 } the milky way.

Tēen han | 漢 }

Tēen kaou te how | 高地厚 heaven is high and earth profound.

Tēen woo shīh hing | 無實形 heaven has no solid figure—the vacuum above the earth is heaven.

Tēen ke yen han | 氣嚴寒 the weather extremely cold.

Tēen ke haou | 氣好 fine weather.

Tēen-hea | 下 all that is under the heavens; the world in a limited sense.

Tēen-chūh kwō | 竺國 an ancient Chinese name of India.

Tēen hea yīh kea | 下一家 the whole world is one family.

Tēen ke | 氣 the temperature of the atmosphere; the weather.

Tēen le nan ke | 理難欺 it is not easy to impose upon Providence.

Tēen kwang | 睨 6th moon, 6th day:—a term.

Tēen le | 理 heavenly principles; the moral sense; Providence; its opposite is Jin yuen 人願 or Jin yūh 人欲 human wishes and desires.

Foe, the honoured of the age, then went to the city *Kiu-shi-no*, and addressed a vast multitude saying, "I am greatly distressed because of the people of the age. I wish to enter and sit down in the posture of meditation."¹³

（返譯：佛，時代的尊者，去了拘尸那城，對廣大群眾說：“我為這個時代的人而感到非常痛苦。我希望以冥想的姿態坐下來，進入冥想。”）

馬禮遜對文本中前後兩處“涅槃”的處理方式不同，首次出現時採取音譯附加解釋，第二次則直接採取意譯，但是其理解的意思是一樣的。“涅槃”一詞在佛教裡是指一種超脫生死的境界，但馬禮遜卻把“涅槃”理解成“一種冥想的姿態”。如此看來，他似乎並不理解佛教教義內容。宋麗娟也指出，馬禮遜“雖從字面上把握了涅槃時的身體姿態，卻缺少對其深層次佛理含義的體味”。¹⁴此外，馬氏對佛教僧侶也有一些誤解。原文寫到漢明帝夜夢金人，“於是遣使往天竺問其道，得其書及沙門以來”。¹⁵馬禮遜譯為：

Messengers were then sent to the kingdom *Tien-lo*, to enquire respecting their religion; to obtain their books, and bring some of their *Sha-muen*, [priests.]¹⁶

（返譯：使者其後被派往天竺國，求教他們的宗教，求獲他們的書籍，並帶回來一些沙門〔僧人／牧師〕。）

此處的“沙門”被音譯為“*Sha-muen*”，其梵語的當代英語譯寫為“*Shramana*”，這是指佛教中的出家修道者，即廣意義上的佛教徒。對此，馬禮遜括註解釋為“*priest*”，意為“僧人”或“牧師”，這種譯法並不準確。這顯示

出馬氏對佛教或許未有深入的了解。同樣地，他將“天竺”（印度）音譯為“*Tien-lo*”（粵語讀音近乎“天蘭”），也是出於無知的誤譯，這一錯譯直到1819年才在其編著的《五車韻府》（華英字典）中才被更正。¹⁷

此外，有關佛的特徵的相關譯文，很有可能讓英語讀者聯想到基督教的上帝，並與之作比較。〈釋氏源流〉首段提及佛陀別名的記述為：

名曰勝善天人，亦名護明大士。度諸天眾，說補處行。亦於十方界中，現身說法。¹⁸

對此，馬禮遜的翻譯如下：

He was also called *Shingshen-tien-jin*, [“the virtuous, heavenly man”] and *Hu-ming-ta-szi*, [“the great and illustrious learned man”] He was the restorer of the multitude, and the supplier of that which was wanting. He exhibited his person, every where, as an example.¹⁹

此處的“勝善天人”“護明大士”，都採取了音譯，並加意譯補充：前者被意譯為“有德行的天國之人”；後者被意譯為“偉大的、傑出的學者”。“度諸天眾”兩句，則被譯為“他是眾人的修復者，也是人之所缺的提供者。他無處不在，作為一種榜樣而展示其人格”。“現身說法”此句的原意是說佛陀的法力廣大，無處不在，能隨時隨地向人解說佛法。這裡被譯為（佛陀）作為一種人格榜樣，無處不在地示以榜樣的力量。兩者略有差別，但這種譯法稍為精巧。該傳的結尾部分，有一段佛教徒對佛陀的描述：

沙門云：“佛長一丈六尺，黃金色，項中佩日月光，變化無窮，無所不入，故能通萬物，而大濟群生。”²⁰

文獻研究



圖 5. 《三教源流搜神大全》（1644 年）中的插圖〈佛陀及其弟子〉（圖片來源：Public domain, via Wikimedia Commons <commons.wikimedia.org/wiki/File:三教源流搜神大全_西嶽天竺國藏板_清刊本.pdf>。）

馬禮遜如實地翻譯為：

The *Sha-muen* said that *Foe* was fifteen cubits tall, of a yellow golden colour, his neck large, and that he

shone like the sun and moon. He is capable of endless transformations. There is no place to which he cannot go; he can understand all things, and he greatly commiserates, and delivers, the multitude of living men.²¹

後半句可返譯為：“他有無窮無盡的變化能力。沒有他去不了的地方。他能懂所有的事物，大慈大悲，能救度眾生。”

馬禮遜在譯文之後附有說明，提及其所使用的書籍有一幅插圖，圖中的佛祖盤坐在一個基座上，他的兩個學生在他的身邊，三人的頭部周圍都散發着光芒。其次，馬禮遜在說明中提及了三世佛的佛像，稱一般可在寺廟中見到三尊坐像，居中的是主宰現世的釋迦牟尼佛，左右兩邊分別是代表過去的東方藥師佛和代表未來的西方阿彌陀佛。這三者的名字都源自外國方言的讀音，現在的中國人並不懂其真正的含義。

馬禮遜的〈釋氏源流〉英譯文後來引起了一些批評，包括歐洲漢學家一些頗令人不堪的謾罵。1830 年，德國漢學家柯恒儒（Julius Heinrich Klaproth）在《亞洲雜誌》（*Journal Asiatique*）上發表了〈佛的一生〉（“Vie de Bouddha”），批評馬禮遜譯文的種種不足，並提供了他的法語譯文，以證明其論點並糾正馬氏譯本的錯誤。柯恒儒的文章一貫尖酸刻薄，火藥味很濃。他擺出了法語譯文，並指出馬氏譯文的一些事實性錯誤，最終總結道：

在此是我對馬禮遜作品評論的總結。我要問德庇時先生（M. Davis），他是否還能憑良心堅持認為這位值得尊敬的傳教士對中文有多少了解，他是否還能相信他真的是那本印有其名的字典的作者。如果德庇時先生是真誠的，他就會坦然

承認這部作品中那些沒有錯誤的、好的、有用的東西，要不是來自於馬禮遜先生所接觸的那些中國人，就是來自於天主教傳教士的字典。事實上，他不知道如何正確地解釋他所獲得的這些材料。他以最錯誤的方式出版了這些材料，沒有做任何事情能對得起東印度公司和學術界對他的信任……²²

柯恒儒還嘲諷馬禮遜在廣東待了那麼長時間，仍沒能編好字典和寫成好的作品。柯氏之論有的並不公道，最後對馬禮遜的攻擊也有過分之嫌，此處不作深入分析，但這也可以看作是馬禮遜譯文在歐洲引起反響的一個例子。下文還有其他例子，可作更詳細的討論。

要之，從上文的分析可知，馬禮遜對中國佛教的認知較為有限，導致其誤譯了一些關鍵的詞彙，以及帶有偏見地看待中國宗教。

二、馬禮遜英譯〈道教源流〉

馬禮遜在書中所譯的〈道教源流〉一文，直譯名為“道士教派記”（“Account of the Sect Tao-Szu”）。原文編撰者取《洞玄靈寶元始上帝真教元符經》《老君聖紀經》《續博物志》和《宋國朝會要》四種文獻中有關太上老君的內容，並將之整合成文。其內容只是述及道教之源，是關於太上老君的傳記。“源流”一詞在這裡是一個偏義複詞，因為內文的敘述主要是關於其“源”（其源頭、開端），並沒有寫到“流”（其發展），即沒有述及道教的發展情況。〈道教源流〉稱道教的源頭是太上老君，但文中關於其生平事跡的書寫是非常空泛的，更多的是記述太上老君的各種名號（尊稱、封號等）。這個故事是這樣開篇的：

金闕玄元太上老君聖紀，按《洞玄靈寶元始上帝真教元符經》：道君告皇帝曰……²³

馬禮遜的譯文並不與原文對應，而是拆散文句後再重組。其譯為：

A holy record of the marvellous *Tai-shang-lao-kiun*, [the most high and venerable prince,] of the golden temple of heaven; —of the prince *Tao*, the profound, marvellous, glorious and precious; the original, first and most high emperor, [author,] of the true religion and original writings.²⁴

（返譯：關於天國的金殿上神奇的太上老君〔至崇高和可敬的君王〕的神聖記錄；關於深刻的、神奇的、榮耀的和寶貴的“道的君王”；關於真正的宗教和原始書寫的作者的神聖記錄。）

這裡出現的形容老君的英文詞彙，大多太過於抽象，而且意涵相近，容易讓讀者混淆，很難把握具體所指。

在整個故事中，理解太上老君身份的最關鍵的一句話莫過於“老君雖累世化身，而未誕生之也”，即老君之氣、之靈，於其誕生為老子之前已存在了很久。據文獻解釋，在天地未分、陰陽未判的鴻蒙之際，“中有百千萬重正氣而化生妙無聖君”，“歷尊號曰‘妙無上帝自然無始天尊’，一號‘天寶丈人’”；後又化生為“妙有聖君”，“歷尊號曰‘妙有上帝虛皇玉晨大道君’，一號‘靈寶丈人’”。這是從“無”到“有”的轉變。此後又“化身”為“混沌聖君”，“紀號‘至真大帝萬變混沌玄元老君’，一號‘神寶丈人’”；此後又經歷千萬次變化“化身”，至商代，其靈“分神化氣”，寄胎於“玄妙玉女”81年，才真正地降生於人世，變成了李耳，又稱老聃，即後世所稱的老子。²⁵後面幾段關於太上老君的描述，大體類似，只是各種封號稍有差異。表一整理了該段落出現的關於老君的種種封號，以及馬禮遜的譯文。

文獻研究

表一．〈道教源流〉所錄老君稱號及馬禮遜譯文

文本	名號	名號	名號
原文	妙無聖君	妙無上帝自然無始天尊	天寶丈人
譯文	<i>Miao-wu-shing-kiun</i> , [the marvellous and most holy prince]	The marvellous and supremely high emperor; the real original; the first and most honoured in heaven	the precious and venerable man of heaven
原文	妙有聖君	妙有上帝虛皇玉晨大道君	靈寶丈人
譯文	<i>Miao-yeu-shing-kiun</i> , [the marvellous and holy prince]	The great prince <i>Tao</i> , the marvellous and great emperor, the ruler of void space, the king of the morning	the glorious and precious venerable man
原文	混沌聖君	至真大帝萬變混沌玄元老君	神寶丈人
譯文	the holy prince of chaos	The most true and great emperor, the marvellous, original and venerable prince of chaos, and ten thousand transformations	the precious divinity, the aged man, the venerable prince

資料來源：筆者整理自 Robert Morrison, *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, pp. 56–58.

馬禮遜將“老君”的“君”譯為“prince”，也並非完全妥當。《說文解字》對“君”的解釋是“尊也。從尹，發號，故從口”，其實就是尊貴的統治者的意思；《尚書·大禹謨》有“皇天眷命，奄有四海，為天下君”，這裡的“君”是指統治者；《儀禮·子夏傳》有“君，至尊也”，其註為“天子，諸侯，及卿大夫有地者皆曰君”。也就是說，直到後世才將“君”衍為一般的尊稱。太上老君的“君”，最早應該不只是一般的尊稱，而是接近於“帝”的意思（當然將其譯為“emperor”也不合適），所以馬禮遜將其譯為“prince”有意義窄化的現象。

在這一段落中，從“妙無聖君”到“妙有聖君”，再到“混沌聖君”，這三個命名體現了道家哲學的基本概念——從“無”到“有”，再產生混沌。這同時是一種創世哲學，一種宇宙觀、世界觀，與基督教的創世觀念有似是而非的可比較的地方。很明顯，馬禮遜並不能理解道教哲學中“無”和“有”的相生關係。道教的“無”並不是“沒有”或“完全的虛無”，“無為”也不是“不作為”（馬氏譯為“not

made”），可見馬禮遜對這些概念只有模糊或錯誤的理解。例如，“天寶”“靈寶”“神寶”對應的天、靈、神三者是層層遞降的關係；馬禮遜的對應譯法為“the precious and venerable man of heaven”（尊貴而可敬的天國之人）、“the glorious and precious venerable man”（尊貴而光榮可敬的人）、“The precious divinity, the aged man, the venerable prince”（尊貴的神祇、老君、可敬的君王），後一組詞彙其實是整合了前一句的句義而譯出，並不能體現出層層遞降的關係。其一是沒有譯出“靈”字，“靈寶”這一階段並非指“人”，所以譯為“man”並不合適；其二是“君”實指王侯、君王，與“老君”尊稱所指的世間之源、無地的根本，不相類似。

〈道教源流〉雜糅了幾種文獻中關於老君事跡的記述，通篇堆砌了老君的各種名號。比如，文中寫《老君聖紀經》記載：

[太上老君] 乃元氣之祖宗，天地之

根本。於至寂至虛之內，大初太始之先，惟數御運，布氣融精，開化天地，所歷成壞，一儀不可量計。其化身周遍塵沙世界，亦非算數紀極。²⁶

馬禮遜的譯文為：

He was the ancestor of original air, [or spirit.] He was the lord of the root and origin of heaven and earth, and dwelt in the midst of extreme silence and perfect emptiness, before the very first and the very commencement. It was he, and he only, who repeatedly, universally, and constantly fostered the air, and dissolved the essence of man; who spread out the heavens and the earth, and superintended their formations and destructions in an incalculable series. He transformed his person, and went every where in this world of sand and dust. He ascended on high, and calculated to the utmost bounds of succeeding ages, after the spreading abroad of the heavens and earth.²⁷

（返譯：他是原始的氣〔或精神〕的祖先。他是天地的根源和起源的主宰，在最初、最開始之前，居住在極寂靜和完美的空虛之中。是他，也只有他，反覆地、普遍地、不斷地培育氣，消解人的本質；是他展開了諸天和大地，並監督它們無數次的形成和毀滅。他變化他的身份，在這個沙塵的世界到處移動。他升到高處，並在諸天和大地鋪開之後，計算到後世的最大界限。）

這裡的“元氣”被譯為“空氣”，缺少了“元”（源頭）之義，但譯者在括弧內補充解釋為“神靈”倒也貼切，這便如同基督教的“聖神風”

或“聖靈”。從這種描述可以看出，在道教的世界觀念裡，老君便是道成肉身，是萬物的“靈”；未有世界之前已有道，道與世界相始終。

〈道教源流〉的最後一段截取自《宋國朝會要》中，宋真宗對老子的封號和宋仁宗的御讚。宋真宗對老子的封號是“太上老君混元上德皇帝”，馬禮遜譯為“The great and exalted *Lao-kiun*; the origin of chaos; the supremely virtuous emperor”（偉大而崇高的老君；混沌之源頭；至高無上德行的皇帝）。²⁸ 原文記述：

宋仁宗御讚：

大哉至道，無為自然。
劫終劫始，先地先天。
今光點點，永劫綿綿。
東訓尼父，西化金仙。
百王取則，累聖攸傳。
眾教之祖，玄之又玄。²⁹

馬禮遜將此譯為：

The emperor *Jin-tsung* thus praised him: How great is the supreme *Tao*! / Not made, yet existing. / The end of creations and annihilations, and then beginning. / Before the earth, and before the heavens. / Light and glory unite around him. / Continuing for eternal creations and annihilations.³⁰

（返譯：仁宗皇帝這樣稱讚他：至高無上的道是多麼偉大！／不造作，卻存在。／創造與毀滅的結束，又是開始。／在大地之前，在諸天之前。／光明和榮耀聯合起來，圍繞着他。／繼續進行永恒的創造和毀滅。）

在這裡，馬氏將“無為”譯為“not made”，

文獻研究

但兩者其實並不能被簡單地等同。這也是他不懂得“道法自然”“自然無為”之理。

馬禮遜在這一篇譯文的末段之後，用小字加註解釋道：

譯者認為，這種描述接近於最高存在（the Supreme Being）的正確概念，這與譯者曾交往過的中國人所熟知的概念相似。³¹

這一種推測，可能與馬禮遜所接觸到的耶穌會前輩對於《道德經》的索隱式翻譯和闡釋有一定關係。

三、〈道教源流〉英譯、法譯及其在歐洲的影響

此時的馬禮遜雖然身在中國南方邊陲的廣州、澳門活動，但他與歐洲的外交人物和漢學家都有聯繫，其出版物被寄至他所認識的這類人物手中。前述的外交官小斯當東即是他的一位外交官讀者，《漢學時光》還寄給了法國漢學家雷慕沙（Jean-Pierre Abel-Rémusat）——後者是法國漢學的奠基人，為法蘭西學院的講座教授，在歐洲漢學界有舉足輕重的地位。馬禮遜與雷慕沙的建交始於此書，此後還有許多書信來往，並互相寄贈著作。³²馬禮遜後來還從雷慕沙那裡得到了耶穌會前輩馬若瑟（Joseph de Prémare）的《中國語文札記》稿本，並於1831年在馬六甲英華書院將其排印出版。³³

馬禮遜的〈道教源流〉譯文對當時及稍後的歐洲漢學界有一定的影響。李新德曾指出：“馬禮遜的‘道教源流’英譯，是來華新教傳教士首次向西方傳播的中國道教知識。”³⁴這一篇譯文，也促進了近代歐洲漢學家對於中國道教、老子《道德經》的興趣。馬禮遜夫人在其編撰的《馬禮遜回憶錄》中記錄了1817年的情況：

這一時期馬禮遜的勞作開始吸引歐洲

大陸和英國的極大興趣，當時歐洲最傑出的文學人物都渴望與他通信……³⁵

馬禮遜夫人抄錄了兩封信，分別是來自普魯士科寧伯格大學的瓦特（John Severin Vater）教授和法蘭西學院的雷慕沙，他們都提及了《漢學時光》。³⁶雷慕沙受馬禮遜影響，於1823年出版了《論老子生平及其觀點》一書，內含《道德經》的幾章（第1、14、25、41和42章）的法語翻譯，是影響極大的著作。³⁷雷慕沙繼承了耶穌會傳教士索隱派翻譯的特點，也受耶穌會士錢德明（Joseph-Marie Amiot）等人的影響，認為《道德經》第14章中“視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一”的“夷”“希”“微”三字殊不可解，合起來讀即為希伯來語中的上帝之名“耶和華”（Jehovah）。雷慕沙譯著此書旨在說明老子思想與古希臘哲學家有相近似之處，試圖證明老子思想出於西方，³⁸並提出一系列大膽的論斷：（一）他認為中國的“道”等同於西方的“邏各斯”；（二）《道德經》第1章中“常無欲以觀其妙”，即宣揚摒除情感，類似於古希臘哲學家畢達哥拉斯“去除情感以享宇宙之和諧”的觀點；（三）《道德經》第42章中“道生一，一生二，二生三，三生萬物”中的數字，與畢達哥拉斯思想一樣，不過是運用在哲學和神學上的代數；等等。這種妄加比附之論，隨後引起了許多爭議。

首當其衝的針對雷慕沙觀點的批評，來自其學生鮑狄埃（Guillaume Pauthier）。1831年，鮑狄埃在巴黎出版了《論道教源流與傳播》一書，³⁹其內容是來自《三教源流搜神大全》中的〈道教源流〉一篇，並附有其詳細的註釋和評論。在該書的評註中，鮑狄埃反駁了老師雷慕沙的觀點，並做了一些大膽的推斷：（一）雷慕沙曾舉出《道德經》中幾處與柏拉圖、普羅提諾等人的思想相似之處，以證老子思想源於西方；鮑氏則認為，即便老子學說有與西方古典哲學相似的地方，也不能就此斷定其思想來源，相較之下，老子思想與印

度某些哲學思想更為接近。(二)雷氏認為“夷”“希”“微”三個單字並無含義，合而為一則代表“耶和華”；鮑氏則認為這三個漢字，各有其具體的含義，而且“耶和華”的讀音並不為古代希伯來人所知，其確立是在《聖經》“馬蘇拉文本”(八世紀至十世紀間完成)出現之後。(三)鮑氏還認為，對希伯來人而言，上帝的思想雖宏大，但仍有一點人的特徵，是有實質的；而在印度，它本身已是對“存在”的否定，是超越的、抽象的、人的精神無法到達的。因此，鮑氏認為老子思想中的這一方面的超越性內容，應該是來自於印度。在這種理解的前提下，鮑狄埃在1831年的譯著中，將《道德經》中出現的“玄之又玄”的“玄”字，解釋為印度教中的神祇“黑天”(Krichnâ)——諸神之首、世界之主，其地位要高於“道”。這一解釋立場在下文提及的他人對他的批評之後才有所改變。1838年，在鮑氏的《道德經》法語譯本中，他將“道”譯為了“至高無上的原則”(le Principe Suprême)。⁴⁰因而或許可以推斷，是他人的批評改變了他的觀點，也影響到其後續對老子學說文本的翻譯和闡釋。

1831年，柯恒儒在《亞洲雜誌》第2卷第7、8期的“文學評論”欄目上，連載了一篇長文，內容是關於〈道教源流〉一文和老子《道德經》等翻譯和評論的看法。⁴¹這篇論文，包括了〈道教源流〉的全文法語翻譯和詳細註釋，並比較、分析了馬禮遜的英譯文和鮑狄埃的法譯文，以及雷慕沙對《道德經》的闡釋。柯恒儒認為馬氏和鮑氏的翻譯都有很大的問題。他說：

馬禮遜的翻譯，雖然如同許多傳教士著作一樣錯漏百出，但是我們必須承認，他比鮑狄埃先生更了解原文的意思。⁴²

柯恒儒和馬禮遜有共同的學術關注點，柯氏對馬氏的著作非常熟悉，還在1830年將馬禮遜編著的《華英字典》的一小部分轉譯為法語並附上導讀後，在巴黎出版。⁴³柯恒儒之所以寫

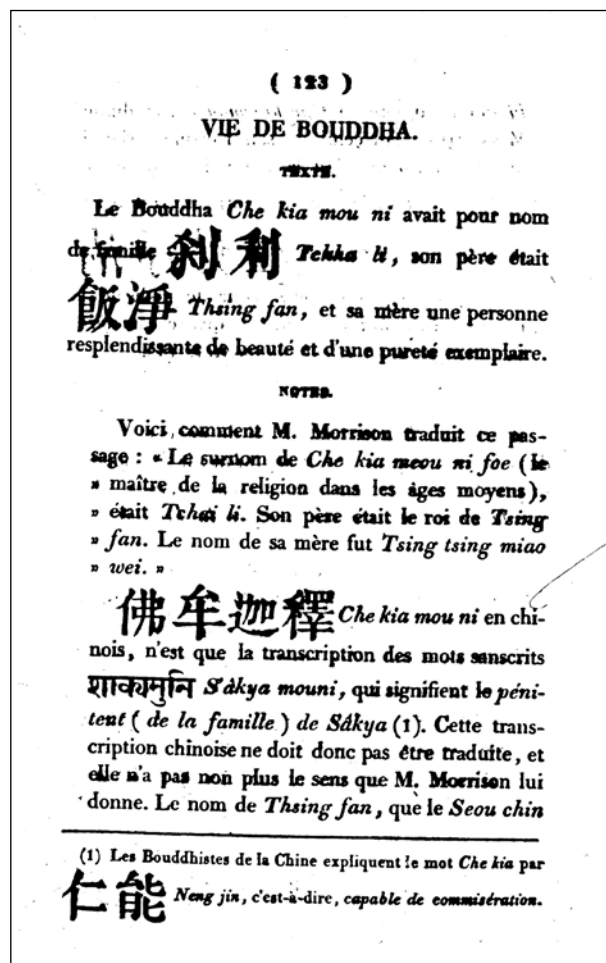


圖6. 柯恒儒1830年在《亞洲雜誌》第2卷第5期發表的文章(圖片來源: Public domain, via Bibliothèque nationale de France <gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93115v/f123.item>.)

作這篇文章，是為了糾正馬禮遜和鮑狄埃兩種譯文的錯誤，同時也提供了自己的法語譯文作為參照對比，以便說明前兩者具體在哪些方面出現了錯誤，豈料此文引來了喜好論戰的鮑狄埃更為強烈的反擊。

柯恒儒的文章題名很長，幾乎概括了前後連載的整篇長文的主要內容。其題目為“關於老子創立的‘道’學說的起源和傳播的記錄；由中文翻譯而成，並附有對梵文書籍和老子《道德經》的評論；確定了中國和印度的某些哲學觀點的一致性；帶有中國設計的裝飾；隨後是

文獻研究

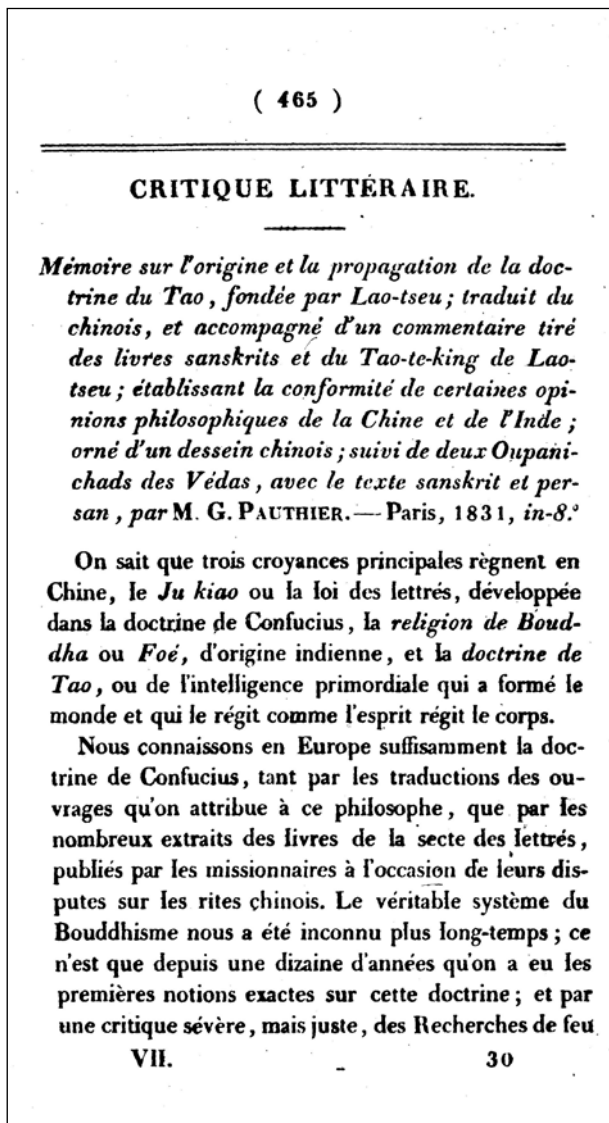


圖 7. 柯恒儒 1831 年在《亞洲雜誌》第 2 卷第 7、8 期發表的文章（圖片來源：Public domain, via Bibliothèque nationale de France <gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93117j/f469.item>。）

討論鮑狄埃譯成並於 1831 年巴黎出版的兩部作品《吠陀經》和《奧義書》”。⁴⁴ 柯恒儒在該文的最後指出，鮑狄埃最致命的錯誤是他把〈道教源流〉放在一起討論《道德經》和老子生平，畢竟〈道教源流〉並非是寫實的，它的成文比老子還晚了二十個世紀，而且當時在歐洲所存的幾個版本（來自廣州書肆）印刷不精，排版錯漏百出，鮑氏使用這些書籍來解釋老

子，肯定是特別危險的。隨後，同是 1831 年，鮑氏在《亞洲雜誌》上刊登了一篇“鮑狄埃先生給《亞洲雜誌》編輯的信，內容是關於他的〈道教記錄〉的文章”。⁴⁵ 雜誌的編輯委員會在徵得柯恒儒的同意後才刊出此文，所以出版時還附有柯恒儒所寫的一封信。在信裡，柯恒儒指出鮑氏這篇回應文章再次證明了他的判斷，更稱他本可以更為嚴厲地批評鮑氏等人的不專業。柯恒儒在這篇飽含嘲諷的文章裡，措詞嚴厲，顯得有些倨傲，像是一位權威老學者對一位初入門的學生的過分指責。柯恒儒認為他三十多年來不間斷地攻讀中文書籍，是中國學術方面的專家，所以他自認為有資格對那些膚淺的研究和不成熟的作品發表嚴厲的批評意見。⁴⁶

柯恒儒對鮑氏的批評，還是帶來了一些積極的影響，比如促使鮑狄埃盡快地譯出法語全本《道德經》——這也是最早的歐洲語言全譯本。在 1831 年的〈論道教源流與傳播〉一文中，鮑狄埃偏向以印度教的宗教思想來解讀《道德經》；然而在 1838 年出版的法語和拉丁語譯本《道德經：至高理性與道德之書》與《中國圖識》的相關法語譯文中，他則是在肯定老子曾受印度思想影響的基礎上，偏向於發掘《道德經》中與基督教精神相一致的內容。鮑氏在這兩個時期關於老子和《道德經》的解釋差別之大，甚至可以看作是兩種完全不同的解讀路徑。筆者曾撰論文討論歐洲最早的《道德經》全譯本的情況，以及自雷慕沙至其兩位學生鮑狄埃和儒蓮（Stanislas Julien），三者對於《道德經》的解釋差異。本文討論的馬禮遜英譯〈道教源流〉正是影響雷慕沙和鮑狄埃對《道德經》解釋的影響源頭之一。

結語

《漢學時光》這一部譯文集，主要是在廣州和澳門翻譯完成的，後於倫敦出版。此書顯示出馬禮遜到華後最早關注和學習的內容，以及他所理解的中國宗教的狀況。《漢學時光》所選譯的文本基本上可定性為宗教文學文獻，

這是建立在對譯文的細緻分析和溯源考證的基礎上的論斷。譯文所涉文獻的特殊性，與馬禮遜身處禁教限商且排外的晚清環境有關。因為當時他只能接觸有限的中文學習資料和底層的學識有限的中國人，再加上他對這些宗教文本有興趣，所以像《三教源流》這種並不是很重要的流行文本才會進入他的閱讀視野。《漢學時光》的翻譯和出版，代表了馬禮遜最初接觸中國文化，學習和研究中國宗教文化文獻之後的最為直接的反應。此書選譯的文本，包括儒釋道三教和民間宗教的文獻，這批文獻雖涉宗教，但也可歸類入文學的範疇。它顯示出馬禮遜對中國宗教的初步認識，可讓我們了解其關於中國宗教的種種錯誤認識的來源。書中的〈釋氏源流〉與〈道教源流〉譯文源自《三教源流》，而《三教源流》一書收羅了181位儒釋道神仙，並藉助故事（或短篇小說）的體裁來呈現內容，其意識形態完全對應了明清以降的宗教主流大趨勢：三教合一或諸教混一。或許正是因為民間社會這種諸教混一的形勢，導致馬禮遜在這一時期的著譯作品中，對中國宗教和文化產生了種種錯誤的評判。這與他通過著作在歐洲樹立起的“中國通”的形象並不一致。

馬禮遜所著譯的作品（包括《漢學時光》和《華英字典》等）傳至歐洲，為其贏得了巨大的聲譽，也引來了諸多批評。在本文列舉的案例中，鮑狄埃、柯恒儒因不滿其譯文，故將〈道教源流〉等文重譯為法語，並引來了更多關於《道德經》的討論，最終促使鮑狄埃關於《道德經》的某些觀點的改變，進而譯出歐洲第一部《道德經》全譯本。儘管馬禮遜的譯文不佳，顯示出其知識的不足和時代的局限性，但我們仍然可以看到他在歐洲漢學界產生了不小的影響。故而，筆者認為有必要對馬禮遜早期漢學成就和局限重新作評估，本文便是這方面的一種嘗試。

附：本文為國家社科基金青年項目“中國古代神怪小說的近代英譯和域外影響研究”（17CZW036）成果，並受海南大學科研啟動基金項目（kyqd(sk)2022070）資助。

註釋：

1. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812. 該書在1817年被意大利漢學家安東尼奧·蒙圖奇（Antonio Montucci）稍作修訂後，收入《二帙字典西譯比較》（1817年）一書。對於此一譯著的主標題“Horæ Sinicæ”，中文學界有不同的譯法，有譯為《中國雜文集》《中國文集》《中國俗語文選》，也有譯為《中國春神》，筆者試作一解如下。拉丁語詞彙“horæ”（也寫作“horae”），約等同於英語詞彙“hours”，意為“時間”“時日”。此詞常用於古典著作標題，然而其義含混未明。在十七世紀文藝復興時期的學術語言中，此詞詞義相當於講義（lectures）、練習（exercitations），直接的含義是“研究某種學問所耗費的時間”。“horæ”在古希臘神話裡是司掌時間和人間秩序的三位女神，直譯為“荷萊”。三位女神是宙斯和忒彌斯的女兒，分別是歐諾彌亞（Eunomia，對應“春”）——代表良好秩序，狄刻（Dike，對應“夏”）——代表正義，厄瑞涅（Eirene，對應“秋”）——代表和平。拉丁語詞彙“sinicæ”（也寫為“sinicae”），約等同於英語詞彙“Chinese”，包括了“中國”“漢語”“中文”“中國人”“中國的”等意涵。約翰·萊特福特（John Lightfoot, 1602–1675）著有 *Horæ Hebraicæ* 一書，是研究希伯來語基督教福音書的著作。（參見 Lightfoot, John. *Horæ Hebraicæ, et Talmudicæ, Impensæ in Evangelium S. Lucæ, Præmittuntur Chorographica Pauca, De Locis Apud Hunc Evangelistam Nominatis*. Ex Officina Johan. Hayes, 1674.）馬禮遜取此題名“Horæ Sinicæ”，其字面意思是“研究中國學問／漢學所耗費的時間”，故而，此書其實應直譯為《中國春神》或《漢學時光》，或意譯為《中國通俗文學譯文練習》。因為“中國春神”並不能令人聯想到此書內容，故而筆者建議採用“漢學時光”一名。
2. (英) 湯森著，吳相譯：《馬禮遜——在華傳教士的先驅》，鄭州：大象出版社，2004年，頁62。
3. Anon. "Illustrations of Men and Things in China." *Chinese Repository*, vol. 9, no. 7, November 1840, pp. 507–510.
4. Hunter, William Curt. *Bits of Old China*. Kegan Paul, Trench, & Co., 1885, pp. 141–142.
5. 宋麗娟：《“中學西傳”與中國古典小說的早期翻譯（1735—1911）：以英語世界為中心》，上海：上海古籍出版社，2017年，頁93–98。
6. 李新德：《明清時期西方傳教士中國儒道釋典籍之翻譯與詮

文獻研究

- 釋》，北京：商務印書館，2016年，頁200。
7. 李新德：《明清時期西方傳教士中國儒道釋典籍之翻譯與詮釋》，北京：商務印書館，2016年，頁202、205。
8. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. iii.
9. Prosperi Introcetta, et al. *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia sinensis Latine exposita*. Apud Danielelem Horthemels, 1687; (比) 柏應理等著，汪聶才、齊飛智等譯：《中國哲學家孔夫子》，鄭州：大象出版社，2021年。
10. Huc, Évariste Régis. *The Chinese Empire*. Vol. 2, Longman, 1855, p. 198. 轉引自李新德：《明清時期西方傳教士中國儒道釋典籍之翻譯與詮釋》，北京：商務印書館，2016年，頁195。
11. 本文凡出現漢語返譯處，若非註明，皆為筆者自譯。
12. 參見〈釋氏源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁4。
13. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, pp. 47–48.
14. 宋麗娟：《“中學西傳”與中國古典小說的早期翻譯（1735—1911）：以英語世界為中心》，上海：上海古籍出版社，2017年，頁95。
15. 參見〈釋氏源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁4。
16. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 50.
17. Morrison, Robert. *A Dictionary of the Chinese Language*. East India Company's Press, part II, vol. I, 1819, p. 834.
18. 參見〈釋氏源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁3。
19. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 43.
20. 參見〈釋氏源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁4。
21. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 50.
22. Klaproth, Heinrich Julius. "Vie de Bouddha." *Journal Asiatique* [...], ser. 2, v. 5, 1830, pp. 143–144.
23. 參見〈道教源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁5。
24. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 55.
25. 參見〈道教源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁5。
26. 參見〈道教源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁5–6。
27. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 58.
28. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 63.
29. 參見〈道教源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁6。
30. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 63.
31. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 64.
32. 吳義雄：《在宗教與世俗之間：基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣州：廣東教育出版社，2000年，頁511。
33. Prémare, Joseph de. *Notitia Linguae Sinicae*. Academiae Anglo-sinensis, 1831.
34. 李新德：《明清時期西方傳教士中國儒道釋典籍之翻譯與詮釋》，北京：商務印書館，2016年，頁204。
35. (英) 艾莉莎·馬禮遜編，楊慧玲等譯：《馬禮遜回憶錄》上冊，鄭州：大象出版社，2019年，頁318。
36. (英) 艾莉莎·馬禮遜編，楊慧玲等譯：《馬禮遜回憶錄》上冊，鄭州：大象出版社，2019年，頁318–320。
37. Rémusat, Abel. *Mémoire sur la Vie et les Opinions de LAO-TSEU*. Imprimerie Royale, 1823.
38. 姚達兌、陳曉君：〈雷繆沙、鮑狄埃和儒蓮《道德經》法語譯本及其譯文特色比較〉，《國際漢學》，第2期（2018），頁91。
39. Pauthier, Guillaume. *Mémoire sur L'origine et la Propagation de la Doctrine du Tao ou la Raison Suprême*. Imprimerie de Dondey-Dupré, 1831.

40. 姚達兌、陳曉君：〈雷繆沙、鮑狄埃和儒蓮《道德經》法語譯本及其譯文特色比較〉，《國際漢學》，第2期（2018），頁92。
41. Klaproth, Heinrich Julius. "Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao [...]" *Journal Asiatique* [...], ser. 2, vol. 7, 1831, pp. 465–493; vol. 8, 1831, pp. 414–439.
42. Klaproth, Heinrich Julius. "Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao [...]" *Journal Asiatique* [...], ser. 2, vol. 7, 1831, pp. 469–470.
43. Klaproth, Heinrich Julius. *Dernier mot sur le Dictionnaire Chinois de Robert Morrison*.. Lithographie Passage Dauphine, 1830.
44. Klaproth, Heinrich Julius. "Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao [...]" *Journal Asiatique* [...], ser. 2, vol. 7, 1831, pp. 465–493; vol. 8, 1831, pp. 414–439 .
45. Pauthier, Guillaume. "Lettre adressée par M. Pauthier au Rédacteur du Journal Asiatique [...]" *Journal Asiatique* [...], ser. 2, vol. 8, 1831, pp. 129–158.
46. Klaproth, Heinrich Julius. "Observation, de la Commission du Journal Asiatique." *Journal Asiatique* [...], ser. 2, vol. 8, 1831, pp. 129–131.

