

論馬若瑟《六書實義》的文字觀*

郭芳如**

摘要

《六書實義》為清初法籍耶穌會士馬若瑟之重要字學著作，雖然其內容主要在依據《說文解字》講述文字要理，但因馬若瑟同時他是一位索隱論者，將字學視為通達中國古經之本，故此書也包含他看待與詮解文字之特定觀點。為了深入分析《六書實義》的文字觀，本文由文字之意義表達、指涉與使用等面向，逐步梳理馬若瑟的六書論，並藉由 David Lewis、John Searle、George Lakoff、Louis Dupré 與 Paul Tillich 等哲學家對於語言的觀點，論說馬若瑟的六書論有接近當代哲學觀點的層面，即認為語言可以被看作是一種記號，基於約定而獲得意義，而其假借論也與當代隱喻論多有相似之處。不過本文亦將指出，馬若瑟《六書實義》中的指事論，接近於當代哲學家對於宗教語言與宗教象徵的觀點，最是表現出其文字觀的特色。針對這些相似的部分，本文無意宣告馬若瑟的觀點，即是當代文字觀，或他將漢語視為宗教語言，唯欲指出其文字觀巧妙融合了幾種層面，其中一部分為當代語言哲學所熟知者，但也有一部分對於當代讀者較為陌生，值得更進一步探究，也因此提供了重新思索語言本質的另一個視角。

關鍵詞：馬若瑟、六書實義、字學、記號、隱喻、宗教象徵

2021 年 8 月 27 日收稿，2022 年 2 月 15 日修訂完成，2022 年 7 月 22 日通過刊登。

* 本文為作者任職國立臺灣師範大學東亞學系科技部延攬博士後研究人員（2020 年 8 月 - 2021 年 7 月）之研究成果，計畫編號 MOST 109-2811-H-003-521，感謝潘鳳娟教授的指導與科技部的支持，兩位匿名審查人的寶貴建議，以及中央研究院中國文哲研究所鍾彩鈞教授於投稿前的指教，在此一併深致謝忱。

** 作者係東吳大學哲學系助理教授。

一、前言

馬若瑟（Joseph Henri Marie de Prémare, 1666-1736）是清代初年至中國傳教的法國籍耶穌會士，與白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）、傅聖澤（Jean-François Fouquet, 1665-1741）同屬於索隱派（figurism），為著名索隱論者。¹ 他的著作很多，除了法譯《尚書》與《詩經》的部分篇章，以及《趙氏孤兒》外，還包含由西文撰寫的著作包括《經傳遺跡》（*Selecta quaedam Vestigia praecipuorum Christianae Religionis dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta*）、《漢語笥記》（*Notitia Linguae Sinicae*），以及中文的撰著《經傳議論》、《儒教實義》與《六書實義》等。² 本文撰作之旨要，在於探究馬若瑟《六書實義》之語言文字觀的特點，並由比較一些哲學家對於語言的看法，包括 David Lewis、John Searle、George Lakoff、Louis Dupré 與 Paul Tillich 等，以求更深入的分析，以及揭示出馬若瑟之語言文字觀，有某些部分接近當代一些哲學家對於語言以及宗教語言的看法，特別是宗教語言中，關於宗教象徵的部分，具有當代漢語研究的意義。這是目前關於馬若瑟及其重要之字學著作《六書實義》，尚未出現的研究面向。³

- 1 figurist 原是帶有貶義的名稱，中文譯名除了索隱派與索隱論外，尚其他的譯名，譬如李爽學稱之為象徵論，與祝平一譯之為符象論等。由於本文論及的多數學者，都使用索隱派這個譯名，為了讓全文的譯名較有一致性，本文使用索隱派或索隱論稱之。Claudia von Collani, "Figurism," in *Handbook of Christianity in China, Volume 1: 635-1800*, ed. Nicolas Standaert (Leiden: Brill, 2011), 668-79; 李爽學, 《中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典型證道故事考證》（臺北：聯經出版公司，2005），頁 190-191；祝平一，〈經傳眾說——馬若瑟的中國經學史〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》78.3(2007.9): 435-472。
- 2 李爽學，〈中西合璧的小說新體——清初耶穌會士馬若瑟著〈夢美土記〉初探〉，《漢學研究》29.2(2011.6): 81-116；李爽學，〈「耶穌不滅孔子，孔子倒成全於耶穌」——試論清馬若瑟著《儒交信》〉，《道風：基督教文化評論》46(2017.1): 27-73、28、34；Knud Lundbaek, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J.: Chinese Philology and Figurism* (Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 1991), 16-21；潘鳳娟、江日新，〈早期耶穌會士與《道德經》翻譯：馬若瑟、聶若望與韓國英對「夷」、「希」、「微」與「三一」的討論〉，《中國文化研究所學報》65(2017.7): 249-283。
- 3 本文特重於語言層面的研究，之所以引述 Lewis、Searle、Lakoff、Dupré 與 Tillich 這些哲學家的觀點，乃為藉其指出馬若瑟文字觀的特點，並且表現出馬若瑟文字觀在

《六書實義》是一關於中國語言文字如何構成與使用的著作，據馬若瑟之言「經學也，必由字學而通」，⁴可見他將六書視為通達中國古經之本，此書即是體現馬若瑟對於漢語以及中國古經語言觀點的重要著作。作為一本中文字學著作，《六書實義》多被認為可能有參考清代南豐人士劉凝所作之《六書夬》。相關史料也顯示劉凝研究《說文解字》多年，況且馬若瑟也曾明言「得南豐劉二至先生著述若干卷」，⁵所以馬若瑟研究中國經學與六書，應多受益於劉凝。⁶不過劉凝關於文字學的著作多已亡佚，由現存的一些書籍自序，恐難以比較與判斷馬若瑟受其影響的層面，所以本文基本上還是將《六書實義》視為馬若瑟個人之作，來研究並闡釋其中的深義與特點。⁷

聚焦於《六書實義》之語言觀，已有多位學者提及語言於清初索隱派的重要性。首先就其背景來看，一些學者提到了索隱派應有古代神學（*prisca theologia* or “ancient theology”）與猶太教卡巴拉（*cabala*）的背景，他們相信上帝將真理隱藏在一些古老的文化中，特別是語言裡面，所以索

當代漢語研究的意義。雖然這其中涉有歷史性關聯的問題，但因本文無意宣稱馬若瑟之語言文字觀，即等同於這些當代哲學家對於語言、宗教語言的觀點，且考量語言的發展史，牽涉到十分廣泛的層面，故本文先側重於說明語言特點的部分，或留待下一篇文章，再仔細研究中間的歷史性問題。

- 4 （法）馬若瑟（Joseph Henri Marie de Prémare），〈經傳議論自序〉，《經傳議論》（法國國家圖書館館藏，編號 Chinois 7164），頁 2a-2b。潘鳳娟曾指出字學對馬若瑟而言是他中國研究的起點，見潘鳳娟，〈馬若瑟、雷慕沙與《中國叢報》〉，收入（德）魏思齊（Zbigniew Wesolowski）編，《輔仁大學第六屆漢學國際研討會：「西方早期（1552-1814 年間）漢語學習和研究」論文集》（新北：輔仁大學出版社，2011），頁 607、611-612。
- 5 （法）馬若瑟，〈經傳議論自序〉，頁 4a。
- 6 李爽學，〈中西合璧的小說新體——清初耶穌會士馬若瑟著夢美土記初探〉，頁 96。祝平一，〈劉凝與劉壘——考證學與天學關係新探〉，《新史學》23.1(2012.3): 58。
- 7 Pingyi Chu 祝平一，“Philological Arguments as Religious Suasion: Liu Ning and His Study of Chinese Characters,” in *Powerful Arguments: Standards of Validity in Late Imperial China*, ed. Martin Hofmann, Joachim Kurtz, and Ari Daniel Levine (Leiden: Brill, 2020), 511; 祝平一，〈劉凝與劉壘——考證學與天學關係新探〉，頁 58-59、64、68；Lundbaek, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J.*, 143-45; 尚清和，《天儒同異：清初儒家基督徒研究》（上海：上海大學出版社，2019），頁 71。

隱探蹟的重要工作即是在這當中探尋珍貴的遺跡。因而索隱論者對象形文字有濃厚的興趣，他們關注圖像（images）和象徵（symbols）的意義，且認為古老的語言文字除字面上的文字意義外，可能另有暗藏的比喻性意義（figurative meaning）。馬若瑟作為一索隱論者，他的中國古代經典與道家文獻詮釋，自應帶有欲自其他異文化語言，找尋基督宗教上帝啟示之記號（figurae or “signs”）的動機。⁸ 又基於馬若瑟身處的時代，也有學者認為馬若瑟對中國古經語言的詮釋，可能與基督宗教關於《聖經》類型學詮釋（typological exegesis）的背景有關，即看待《舊約聖經》的某些描述，乃是預表（prefigure）《新約聖經》之彌賽亞。抑或者尚有奧古斯丁（Aurelius Augustinus, 354-430）對於語言之看法，以及巴斯卡（Blaise Pascal, 1623-1662）《沉思錄》中「隱蔽的上帝」之影響等等。⁹ 這些資訊顯示出馬若瑟作為一索隱論者，對於比喻性語言之意義與使用，應有一定程度的重視。

Michael Lackner 的觀點與此相關，他曾以一種接近類型學詮釋的想法，指出馬若瑟的古經詮釋是建立在一種記號，與記號所代表的對象兩者的關係上。也可以說馬若瑟是把漢字（Chinese characters）當作訊息要素（elements of the message），並且去脈絡化的建立一種記號能指（signifier）

8 Michael Lackner, “Jesuit Figurism,” in *China and Europe: Images and Influences in 16th to 18th Centuries*, ed. Thomas H. C. Lee (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1991), 132-33; Collani, “Figurism,” 668.

9 Collani, “Figurism,” 668-69; Claudia von Collani, *P. Joachim Bouvet S.J.: Sein Leben und sein Werk* (Nettetal, Germany: Steyler Verlag, 1985), 1-9; Lundback, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J.*, 13; Arnold H. Rowbotham, “The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought,” in *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*, ed. Julia Ching and Willard Oxtoby (New York: University of Rochester Press, 1992), 39-53; Sophie Ling-chia Wei, *Chinese Theology and Translation: The Christianity of the Jesuit Figurists and Their Christianized Yijing* (New York: Routledge, 2020), 74; 李爽學，《中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典型證道故事考證》，頁 191-192；祝平一，〈經傳眾說——馬若瑟的中國經學史〉，頁 437-438；于明華，「清代耶穌會士索隱釋經之型態與意義——以馬若瑟為中心」（南投：國立暨南國際大學中國語文學系碩士學位論文，2003），頁 17-19；（法）保羅·戴密微（Paul Demiéville）著，秦時月譯，〈法國漢學研究概述（上）〉，《中國文化研究》1993.2(1993.12): 134。

和記號所指（signified）的關係，把權威的作者指向基督宗教的上帝。¹⁰換言之，他認為馬若瑟在異文化語言與基督宗教真理的兩端，運用了將異文化經典文字視為記號的方式，來論述二者之間的指涉關係。祝平一也持相似的觀點，認為馬若瑟把六經和自己的文本都看作是表達某種其他涵義的記號，用以指向基督宗教的真理。並且祝平一認為馬若瑟還把早期的相似（similitude）原則，改為表象（representation）原則。¹¹這些看法除了再次顯出馬若瑟對於語言的觀點，含有比喻性的層面外，也指出了記號與表象的層面。不過這三者的意涵為何，馬若瑟的文字觀又是如何呈現這三者，還沒有在目前的相關研究中獲得充分的說明，這是本文希望藉由一些當代哲學家對於語言和宗教語言之看法擴充的地方。¹²

本文欲以談論六書文字為核心的著作——《六書實義》為中心，來探究馬若瑟的語言文字觀。並且參照一些哲學家的觀點，以求更深入的分析。以下正文部分將分為三小節論述，第二節以文字與事物的關係為核心，說明馬若瑟文字觀中，將文字視為一種記號的層面。第三節以文字的使用為核心，說明馬若瑟對於漢語之比喻性使用的看法。而第四節則將著重於占《六書實義》約半數篇幅之指事文，說明馬若瑟文字觀中，表象與象徵的層面。

10 Michael Lackner, "A Figurist at Work: The *Vestigia* of Joseph De Prémare S.J.," in *L'Europe en Chine: interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles: actes du colloque de la Fondation Hugot*, ed. Catherine Jami and Hubert Delahaye (Paris: Institut des hautes études chinoises, Collège de France, 1993), 23-56; Lackner, "Jesuit Figurism," 129-49.

11 由於本文引述之學者們所使用的英譯不盡相同，為求全文語詞使用的一致性，故統一使用「記號」翻譯英文「sign」，使用「表象」翻譯「representation」，使用「象徵」翻譯「symbol」。祝平一原將 representation 翻譯為「象徵」，本文改譯為「表象」。祝平一，〈經傳眾說——馬若瑟的中國經學史〉，頁 438、464。

12 本文之研究旨在立基於馬若瑟為一索隱論者之上，深究其文字觀中關於比喻、記號與表象的特點，尤其本文將指出其文字觀中，接近當代哲學家對於宗教象徵的層面特別值得關注，因為這使得我們需要再思現有之相關研究，若僅以記號、類型學詮釋來看待馬若瑟之索隱詮經，也許僅是一隅。若自「宗教象徵」察之，則馬若瑟的古經文字觀，應非僅止於此，這一點本文將在第四節論述。

二、文字與事物：記號與指涉

語言文字可以被看成是具有意義的記號，可以用來指涉實在界（reality）中的事物，使得我們可以透過文字來傳達意義，以及透過語言來談論事物並進行溝通，這是現今普遍而言對於語言的基本看法。而在漢語文字中扮演核心角色的，無疑即是六書，文字與實在界的關聯，也根本上立基於六書。

六書一名，最早見於《周禮》〈地官·司徒·保氏〉，但僅有六書之名，尚未言明何謂六書。六書說始於漢代班固與鄭眾，班固於《漢書藝文志》言六書：「謂象形、象事、象意、象聲、轉注、假借，造字之本也。」將六書視為六種造字的方法，次第以象形為首，象事在象形之後。而鄭眾則言六書為象形、會意、轉注、處事、假借與諧聲，¹³ 二者之名稱與次第略有不同。馬若瑟對六書的觀點，基本上依循漢代許慎所序指事、象形、形聲、會意、轉注、假借之次第。他認為許慎的《說文解字》是訓解文字之理的本訓與本義，若要明白先王造書契的大意，就必須要以許慎之說為宗。¹⁴ 唯在「會意」與「形聲」的次第上，馬若瑟的觀點與許慎不同，他認為「意為貴而聲為賤」，¹⁵ 所以將「會意」排在「形聲」以前。

13 龍宇純，《中國文字學》（臺北：臺灣學生書局，1987），頁 55-56。班固與鄭眾之說，也出於此書。

14 （法）馬若瑟（Joseph Henri Marie de Prémare），《六書實義》（巴黎：法國國家圖書館館藏，編號 Chinois 906），頁 6b。關於「本訓」與「本義」的觀點，馬若瑟應是接受劉凝的看法，其著〈說文解字序〉載：「文字之道無過訓與義兩端，解說謂之訓，六書謂之義……許氏之訓，本訓也。諸家解說，皆屬借訓，以借奪正，莫知其始。許氏之義，本義也。諸家穿鑿，妄為別義。」收入清·鄭釳修，清·劉凝等纂，《南豐縣志》（臺北：成文出版社，1989），卷 12，頁 1149-1150。歷代對於六書次第的看法有出入，但宋代以前將「指事」序為首要者為少數，除了許慎外，具代表性者可能還有西晉衛恒的《四體書勢》與南宋戴侗《六書故》。林尹認為許慎將「指事」序為第一與他「始一終亥」的部首安排，以及「道立於一」的文字說解有密切的關係，因為「造分天地，化成萬物」的「一」就是指事文。見林尹，《文字學概說》（臺北：正中書局，2007），頁 54-56。

15 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 6b。

(一) 六書的分類與指涉

六書既由六者組成，如何分類也是一大議題，馬若瑟本於許慎《說文解字》〈敘〉：「倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文，其後形聲相益，即謂之字。文者物象之本，字者言孳乳而寢多也。」¹⁶認為文字之分，應先文而後字。又承南宋鄭樵《通志》〈六書略〉：「獨體為文，合體為字。」¹⁷以象形、指事為獨體，而會意、形聲為合體的說法，主張指事文與象形文應排在先。此外，馬若瑟也提到體、用之分，馬若瑟言：「事、形、意、聲四者，在先而為體。注、借二者，在後而為用。體，經也。用，緯也。」¹⁸此與明代楊慎《六書索隱》倡六書經緯之說，有相近之處。楊慎提到象形、象事、象意與象聲「四象以為經，假借、轉注以為緯。」後清代戴震本其說，於《荅江慎修論小學書》言：「指事、象形、諧聲、會意四者，書之體止此矣；由是之於用，曰轉注，曰假借。所以用文字者，斯其兩大端也。」此言成為「四體二用」說的代表性觀點，將六書分為體、用兩部分，視指事、象形、會意與形聲四者為書之體，作為文字構造的方法，另外轉注與假借為文字運用的方法。¹⁹馬若瑟的看法與此接近，這與班固六書說根本相異之處，即在於將轉注與假借視為用字而非造字之法。

六書表現出語言文字之造成與使用的基本樣貌，也體現出文字與實在界關聯的基本形態，尤其是四體，各有關聯於實在界的特點。指事與象形因同屬於文，是時常會被論及異同的兩者，馬若瑟提到：

鄭樵云：「形可象者，曰象形；非形，不可象者，指其事，曰指事。」此指事、象形之分也……《易大傳》曰：「形而上者謂之道」，又曰：「陰陽不測之謂神」。劉凝曰：「不測者，無形也歟。」²⁰

16 清·段玉裁，《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1958），頁 761。

17 宋·鄭樵，《通志》，卷 31〈六書略〉，收入文懷沙主編，《四部文明·商周文明卷》（西安：陝西人民出版社，2007），頁 184。

18 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 6b-7a。

19 請見林尹，《文字學概說》，頁 58。楊慎與戴震之引述文字，也出自林書。

20 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 7a-7b。

馬若瑟認為指事文與象形文最大的異處，在於二者指涉的對象不同，象形文所指的是有形可象的有形之物，而指事文所指的則是無形可象之事。在這段引文中，馬若瑟引述了〈繫辭上傳〉之「形而上者謂之道」與「陰陽不測之謂神」，以及劉凝認為「不測」即是指「無形」的詮釋。頗有暗示指事文乃是指涉形上之道，以及陰陽不測之事的意味。

而同屬於四體之形聲與會意二者，雖為體卻與象形、指事不同，而皆屬於合體之字，馬若瑟認為：「形聲之字不得不多體，以類為形，配之以聲，江、河、鯉、鰲是也。水、魚、鳥類也，形也；工、可、里、我，聲也。」²¹ 形聲字在形的部分，基本上屬於實在界的實存之物，與象形文之所指有相近之處，只是配以聲音的記號，而成為形聲字。²² 而會意則比較傾向意義的會合，馬若瑟言：「一字之諸體皆會聚以表其意，如信、武是也。信從人、從言，人言為信，武從止、從戈，止戈為武。」²³ 此處信與武皆與具體之人事相關，在馬若瑟看來，會意與指事除了文、字分類的不同外，所指之事也不能相混淆。

（二）記號、約定與語義

根據馬若瑟對六書四體的詮釋，可以發現他對文字的看法，具有一種將文字看作是記號的層面，也就是文字各指向其所指的事物。這與當代語言哲學家對於語言的基本看法是相近的，譬如 David Lewis 即認為我們可以將語言文字視為是一種記號。同時 Lewis 認為語言獲得意義是基於約定（convention），這一點也是值得注意的，因為它使我們可以更清楚的得到語言作為一種記號的意涵，以及記號獲得意義的途徑。

根據 Lewis 的論述，可以將一群人共同遵從一個約定，分析為下面幾點，第一是每個人都遵從這個規定；第二是每個人都相信其他人都遵從這個規定；第三是相信其他人都會遵從這個規定，會是每個人遵從這個規定的好理由；第四是人們會覺得完全遵從規定比部分遵從好；第五是約定

21 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 17b-18a。

22 林尹認為形聲字是形符和聲符的相益，形符表明類別，聲符注明聲音。林尹，《文字學概說》，頁 59-60。

23 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 19a。

具有某種任意性，雖然大眾遵從的是這個規定，但是如果大家約定的是另外一個規定，那麼大眾遵從的就會是另外一個規定了。而最後第六點則是大家都知道前面五項條件。²⁴ 舉一個儘管不太相關，但是可能較為簡明例子來說明，可能會比較清楚 Lewis 的看法。在交通規則上，大家都遵從紅燈停的規定，也知道其他人會遵從紅燈要停。並且相信其他人都會遵從規定，會是我們自己也遵從紅燈停的好理由。此外，我們也會覺得完全遵從這個規定比較好，即使是我們都知道紅燈停是一種任意的約定，換成藍燈停，只要約定如此，那麼大眾遵從的規定便會是藍燈停。雖然交通規則的例子與語言沒有直接的關聯，不過透過這個例子，可以顯示將約定視為語義來源的主要特點。語言之所以具有意義，與一群人的共同約定有密切關聯，又由於是基於一種對記號的約定，所以這種約定也帶有任意性。

馬若瑟論六書文字緣於時代性因素，自然不會使用記號、約定與任意等語詞來書寫，但這並不表示他沒有相近的觀點。《六書實義》有多處表現出馬若瑟認為人為的因素，在文字意義的形構上扮演了重要的角色，這使得他對文字與語義的見解，增添了約定與任意性的色彩。他認為象形文「形者天定，象者人摹。」²⁵ 譬如日、月（古作☉☾）兩個字，形體雖不由人所定，但日、月文字之形象卻是由人所摹寫。人們依靠圖形的肖像，來連結象形文與具體所象之物兩者間的關係。今日人們繼續使用這兩個字，來指天空上的太陽與月亮，也可以說是人們繼續遵從了造字之初所摹定之象。相似的情況，馬若瑟認為會意字之「會意皆人意所擬，想像其事而會之。」²⁶ 會意字的產生與人之想像和擬義有密切的關係，譬如信、武二字，就包含人言與止戈之想像與擬義。而今日這兩個字的意義，也繼續伴隨著造字之初約定的意涵。

相較於象形與會意，形聲字依馬若瑟看來，依靠人為所定的特徵更為鮮明，因為他認為僅觀察形聲字字形，無法瞭解字義與明白所指的對象。他舉例說到：「今以鯉、鵝等字言之，觀其制，則知其為魚、為鳥，又知

24 David Lewis, "Languages and Language," in *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 1:164-65.

25 (法)馬若瑟，《六書實義》，頁 17a。

26 同上註，頁 19a。

其名之聲音與里、我之聲音不遠。然鯉也、鵝也，究竟是何鳥、何魚？實不可得而知之，此形聲之一病也。」²⁷ 馬若瑟認為由於聲音更依賴人定而乏訓義，所以雖由字形能知道歸屬的形類，卻難以由字形判定確切所指。同時由於聲音容易隨時空變遷而改易，所以更加添了人意擬定的約定與任意的元素。馬若瑟又以德、隱、慝、苞、荒等字為例，指出因為它們都是屬於形聲字，所以必然是由表形加上表聲兩部分構成，且表形的部分必不可廢除。但是因為這些字本來是寫作𢆶、𢆶、匿、包、兕，原來並沒有彳、心、艹等表形的部分，所以必定是後人所增。馬若瑟認為這使得形聲字之本義難以判定，也是形聲字的弊病之一。²⁸ 基於馬若瑟對文字的說明，可見他確實注意到了語言文字之重要性質。人們隨著時代的變遷，可能會改變或替換以往使用的文字，而被更動的文字，也會由於不再被一群人所約定與使用，而喪失語言的意義。由假借字或許可以更清楚發現這一點，一些有本字或無本字的假借使用，具有在長久假借之後，就喪失字之本義的情形，譬如「能」本是「熊」，²⁹ 但在「能」字長久假借用來談能人之士以後，能的本義在現今已近乎廢除了。語言文字的意義，基本上需要建立在約定的基礎之上，需要一群使用共同文字的人都遵循所約定的規則，才能使語言文字真正產生溝通與對話上的意義。

這是馬若瑟文字觀所表現出，接近將語言視為一種記號的層面，從 Lewis 的觀點來看，也可以說馬若瑟的文字觀，並具有接近將語言的意義，看作是基於約定的想法，這與當代對於語言的看法是相近的。不過對於同樣注意到記號層面的 Michael Lackner 而言，他所談的記號，顯然不止於此，因為 Lackner 基本上是放在類型學解釋的脈絡來談，除了單純的記號與記號所指之物的關係外，尚有喻指的關係。本文依循《六書實義》分門別類的陳述方式，認為喻指的部分主要出現在假借，下節即從語用的面向來談。

27 (法)馬若瑟，《六書實義》，頁 18b。

28 同上註。

29 同上註，頁 22b。

三、文字與語用：文字之義與言外喻義

馬若瑟對漢語文字的探究，如他所言旨在通經。從索隱派的背景來看，也可以說是藉字學索隱釋經，來挖掘可進一步比喻性詮釋的部分。因而如何理解與詮釋漢語是馬若瑟文字觀中，極重要的一環。在六書體用的分類中，馬若瑟認為轉注與假借同為用字之法，這是使得語言文字能被更加靈活運用的方式。尤其假借在馬若瑟看來是妙用無窮的，在意義的表達上，除了文字意義的變化以外，還有言外的喻義。

（一）單字的注與借

先從單字的使用看起，單字的由此之彼，許多是屬於轉注的應用，馬若瑟認為轉注主要是「兩字相釋，然後可轉注，聲同、意同，由此之彼，老、考是也。」³⁰意即轉注指兩個字互相解釋，通常也會混合形聲與會意，因為二字轉注多依聲音或意義相同。而一些不與形聲、會意相混的本字轉注，依馬若瑟之見，則又與假借接近。³¹在他看來，假借的用法是十分廣泛的，故他又將假借區分為下等、中等與上等來說明。下等假借主要是屬於單字的假借，馬若瑟言：

或無其字而借，如緣、縣、禪等是也……或有其字而借於他，古書多以知為智。《山海經》以俊為舜，《列子》以進為盡，《大學》以后為後……且一字之用，或死或活，如《大學》所云：如惡惡臭、好好色。今以聲音別之，又以小卷卷之，斯猶增偏傍然，而古不然也。³²

30 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 21a。

31 同上註，頁 21a-21b。關於轉注與假借的意涵，歷來有許多不同的說法，尤其清代眾說紛紜。普遍而言，馬若瑟對於假借的看法與現代文字學的要義不太一樣，譬如根據許鈺輝的看法，假借義可以視為是一種文字使用上產生的變義，指的是依聲音相同或相近的原則，譬如雙聲或疊韻的關係，借用他字或他義的情況。許鈺輝，《文字學簡編（基礎篇）》（臺北：萬卷樓圖書公司，1998），頁 10-13、34。相較之下，馬若瑟更關切語言之假以借喻。由於本文以馬若瑟為核心，所以本文關於轉注與假借的意涵，均以馬若瑟之詮釋為主。

32 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 22b-23b。

這一段說明包含原來沒有字，而借用其他字；以及原來有字，但仍然借用其他字的情況。「或死或活」一詞，若參照《漢語彙記》，活字應指動詞，而死字則指形容詞。³³ 譬如《大學》所云：「如惡惡臭、好好色。」惡、好二字皆出現兩次，前者為動詞，後者為形容詞。

（二）假以指喻

上述是關於單字的部分，然如若考量索隱釋經的目的，則挖掘語言假以指喻的意涵是更為重要的，依據馬若瑟的觀點，寓言、譬喻與假借等，都是屬於這類的語言使用。馬若瑟在《經傳議論》〈春秋論〉提到了一段關於假以指喻的一段話，他說：

《路史》之言曰：吾聞之，大古之聖人所以範本世訓俗，有直言者、有曲言者。直言者，以情貢也；曲言者，假以指喻也……瑟之所為善讀《春秋》之法，此說幾乎得之。抑何獨《春秋》為然也。《周易》、《詩》、《書》亦不過是聖人寓言以諭後世者。又豈惟經為如此哉？大抵古傳，如《三皇》、《十紀》、《山海》、《南華》、《離騷》、《左傳》等，皆假言以衣道而已。³⁴

這段文字中有部分引述自南宋羅泌所著《路史》之言，區分了直言與曲言，而曲言即是一種假以指喻的說法。馬若瑟認為六經、史傳與文學作品，都有使用這種寫作方式。這種方式可能是寓言，也可能是譬喻，但都是一種假借言語來衣飾道的撰作形式。他在《儒教實義》也有相關的論述，講到：

蓋聖人之心在經，經之大本在《易》，大《易》之學在象。是故凡燭理不明，而視象為形，假借當本意，寓言為實事，猶欲通古人之書，不可得也。³⁵

33 Joseph Henri de Prémare, *The Notitia Linguae Sinicae of Prémare*, trans. J. G. Bridgman, (Canton: Office of the Chinese Repository, 1847), 27-31.

34 (法)馬若瑟，〈春秋論〉，《經傳議論》，頁 21a-21b。

35 (法)馬若瑟 (Joseph Henri Marie de Prémare)，《儒教實義》(巴黎：法國國家圖書館館藏，編號 Chinois 7152)，頁 41a-41b。

這裡提到了假借與寓言，由行文看來，這兩者應該是相近的語言使用方式。又由於與「假借」相對者為「本意」，而與「寓言」相對者為「實事」，可推知馬若瑟意指在求通達古書，特別是六經時，應注意自己從字面上獲得的意義，是否只是假借與寓言，而不是本意與實事，否則即是僅得虛象，未明實形。有趣的是根據 Knud Lundbaek 的研究，馬若瑟曾在信件中，提到他認為中國人寫的字典、語法等可能有誤，因為即便是中國最有能力的學者，也可能無法區分樹皮和樹。³⁶ 這裡「樹皮」和「樹」很有可能與寓言、實事的對比是相似的，為要區別表面字義與實質喻義兩種語言的意義。

而在《六書實義》〈序〉也有相近的說明，提到：

假借之微，關係亦巨。以吾觀之，竊謂有象，則可借；無象，不可以借矣！象學無涯，假借亦均無涯，豈區區視之作六書之用乎！且上古經典皆以此為大用，推及天地萬物俱為象，而可借以指其事。夫象也者，筌、蹄也。蹄所以在兔，筌所以在魚，象所以明道。得兔而忘蹄，得魚而忘筌，得道而忘象。³⁷

這段話說明他所談的假借不限於六書之用，因天地萬物都有可借以指事之象，所以假借之用無涯。並且他認為中國上古的經典，都以假借為大用，理解文字需要看清筌蹄與魚兔之別，才能忘象得道，此處再次說明了表面字義與實質喻指的差別。在《漢語彙記》的「比較」(comparison)一節，譬喻、寓言與假借都在討論之列，「比較」一詞，更是顯露了馬若瑟乃是貫以字義、喻義相對比之二元模式，來看待假以指喻之用。

就其內容來說，「比較」一節首先介紹了人、物方面的比較，譬如西施、潘安等都是常用來喻指貌美的人物，而「猶緣木而求魚」(《孟子》〈梁惠王上〉)則屬於物件的比較，常用來比喻用錯方法、徒勞無功等。這些都是藉由形成兩造對比的描述，來指出實質要表達的意涵。而在譬喻與寓言方面，馬若瑟指出這也是古書常用的方式，如「以五十步笑百步」(《孟子》〈梁惠王上〉)是孟子以戰爭作為一個譬喻，《莊子》中也多用寓

36 Lundbaek, *Joseph de Prémare (1666-1736)*, S.J., 26.

37 (法)馬若瑟，《六書實義》，頁 3b-4a。

言表達暗指的他義。值得注意的是，馬若瑟在《漢語笥記》稱假借為隱喻（metaphor），並有多處內容與《六書實義》之論假借處相同。³⁸ 倘若比對當代一些哲學家對於隱喻的觀點，則更可以發現馬若瑟的假借詮釋，確實十分接近當代隱喻的詮釋。下文即以馬若瑟所論之六例加以比對，並說明其中相近之處。馬若瑟言中等假借：

其例有六，一曰反意而借，亂，不治也，反而為治……二曰以彷彿而借，能本熊屬，借作賢能、能傑……三曰以譬并而借，《書》曰：「江漢朝宗于海」……四曰以有緣而借，如西、來等是也，西，篆作𡿨，本訓鳥在巢上，象形日在西方，而鳥棲，故因而為東西之西也……五曰借形物以指或神或人，如山川，即司山川之神也；城隍，即守城隍之神也；天地，即宰天地之主也；朝廷，即主上也；府縣，即府縣官也；堂即母也，室即妻也，其類不可勝數。六曰借形下之器，以明或無形之體，或無形之情，如氣、息等是也。氣訓雲氣也，象形。今借之以指人之大體不聚不散，無形無象，不隨小體而亡，乃云知氣、靈氣、神氣是強借不得已之意也。³⁹

此六例第一是「反意而借」，譬如亂與治本義是相反的，但古籍中有些「亂」字從脈絡來看，確實要解作「治」。《漢語笥記》另有舉出「亂臣」為例，可能出自《尚書》〈泰誓〉：「予有亂臣十人。」這裡的「亂臣」指的其實是治國的能臣。《漢語笥記》並指出此「治」是比喻性意義（figurative meaning）。⁴⁰ 倘若將馬若瑟的觀點與語言哲學家 John Searle 的看法相比較，則可發現馬若瑟對假借的觀點與 Searle 的隱喻觀，有許多相近之處。此處的「反意而借」即洽與 Searle 對諷刺（irony）的解釋多有相似。Searle 認為當我們聽到一句話，感覺不會是字面意思的時候，可能就會認為這句話其實是在說另外一個隱喻的意思，而很自然的方式就是會去反向理解。譬如當有人不小心打破了一只無價的康熙花瓶，有人卻說「他作了一件聰明的

38 Prémare, *The Notitia Linguae Sinicae of Prémare*, 286-306.

39 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 22a-23b。

40 Prémare, *The Notitia Linguae Sinicae of Prémare*, 298.

事情」，明顯不會是字面的意思，那麼人可能就會理解為這是在反諷他作了一件蠢事。依照 Searle 的觀點，「聰明的事情」可看作是語句的意義（sentence meaning），而「蠢事」則是言說的意義（utterance meaning），⁴¹ 同樣有文字與喻義的區別。

其他各例與 Searle 所談的隱喻也多有近似之處，馬若瑟所言第二是「以彷彿而借」，並以「能」字為例，將能字的用法理解為出於「彷彿」的假借，此用法可能出於人從賢能之士與熊二者，發現了一些相似性。這一看法相近於 Searle 認為人在找尋隱喻意義時，可能會去找與言說之物相關的另一個性質，譬如有人指著他人說「他是一隻豬」，那人可能就會去找跟豬有關的性質，來判斷這句話的意思，比方說他是邇邇的，或者他吃得很多等等。⁴²

第三是「以譬并而借」，譬如《尚書》載：「江漢朝宗于海」（《尚書》〈禹貢〉），根據屈萬里的解釋，這句話是借諸侯春季朝見天子，與夏季宗見天子，來比喻水之以小就大。⁴³ 此處存在有兩組關係語詞，一個是江漢與海的關係，另一個是諸侯與天子的關係。這種看法相近於 Searle 認為人可能會依據關係上的聯結，來找尋隱喻意義。譬如人要理解「船隻耕海」這句話，需要從耕田者和田地的關係，聯結到船隻與海的關係，並用這個來理解船隻耕海的意思。⁴⁴ 相似的，要理解「江漢朝宗于海」這句話，也是要聯結兩組關係，並用諸侯與天子的關係，來理解江漢朝宗於海的意思。

第四是「以有緣而借」，馬若瑟以「西」字為例，認為「西」會被借來指西方，是因為日在西方而鳥棲於巢的關係。⁴⁵ 嚴格來說，西方與鳥棲

41 John R. Searle, "Metaphor," in *Metaphor and Thought*, ed. Andrew Ortony, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 102-3, 107, 109-11. 文中例子也是出於 Searle，以下皆同。若參看古注，許慎解「亂」為「不治也，从乙鬲。乙，治之也。」段玉裁注：「各本作治也。从乙，乙，治之也。从鬲，文理不可通……轉注之法，乃訓亂為治。」（清·段玉裁，《說文解字注》，頁 747），則段注與 Searle 的看法也有幾分相近。而今則多將亂與治解釋為訓詁之「反訓」。見林尹，《文字學概說》，頁 269。

42 Searle, "Metaphor," 104-5.

43 屈萬里，《尚書今註今譯》（臺北：聯經出版公司，1984），頁 37-38。

44 Searle, "Metaphor," 106-7.

45 馬若瑟對「西」字的看法與現代的看法不同，現多依從段玉裁注解《說文解字》〈敘〉

於巢穴並無直接關聯，不過 Searle 也提及在尋找隱喻意義時，人可能就是會抓到一些連結（connection），譬如有人會說「他是個冰塊」，冰塊和人在定義與性質上並無關聯，但是人可能就是會抓到一些連結，用來形容他對人無情、沒反應等等。⁴⁶

第五是「借形物以指，或神、或人」，馬若瑟舉出的例子為借用城隍來指守城隍之神、借用朝廷來指掌管朝政之主上，以及借用天地，來指主宰天地之主等等，雖然這種說法已見於早期耶穌會士的著作，⁴⁷但馬若瑟將其置於假借的部分來講述，則是提供了這種說法的字學根據。依照 Searle 對隱喻的說明，馬若瑟對城隍、朝廷與天地等詞語的理解，接近當代所說的換喻（metonymy）和提喻（synecdoche）。Searle 認為這是一種透過「部分—整體的關係」（part-whole relation），或者是「容器—內容物的關係」（container-contained relation），來比喻性言說的方式。譬如我們會使用白宮來指涉美國政府，也可能會用「白宮召開記者會」，來表達美國政府召開記者會這件事。⁴⁸

第六是「借形下之器，以明或無形之體，或無形之情」。意指有些字原來是指形下有形之器，但卻用來談論無形的東西。馬若瑟以氣為例，認為氣本為雲氣之象形文，原指雲氣，使用氣來指無形的「知氣」、「靈氣」與「神氣」是一種強借不得已的用法。⁴⁹這個觀點與 George Lakoff 對隱喻的看

的解釋：「西，鳥在巢上也，而以為東西之西……是本無其字，依聲託事之明證。」（清·段玉裁，《說文解字注》，頁 764）將「西」看為本無其字的假借。林尹，《文字學概說》，頁 190。

46 Searle, "Metaphor," 105.

47 此種將天地之語用，視為乃假借以指天地之主的觀點，應與清代初年可否使用「天」來指稱天主之「譯名之爭」有關，因相關背景之論已汗牛充棟，故本文不再贅述，僅列出幾項具代表性者供參考。曾有相關講述的耶穌會士有利瑪竇《天主實義》、龐迪我《奏疏》〈一解天主〉等，而文字最相近者，則應是中國基督徒顏謨所著《帝天考》。

48 Searle, "Metaphor," 107, 109-11.

49 馬若瑟並未提及「知氣」、「靈氣」與「神氣」等概念的出處，不過從一些古籍，可略推知其所指無形之物，基本上是指人之精神與神魂。譬如《禮記》載：「體魄則降，知氣在上。」葉紹鈞選註，《禮記》（臺北：商務印書館，1947），頁 37。又如《管子》載：「靈氣在心，一來一逝，靜則來，躁則逝。」春秋·管仲撰，吳文濤、張善

法是很接近的，Lakoff 認為隱喻可以由具體之來源域（source domain）與抽象之目標域（target domain）二者的對應（mapping）來理解，在這兩個領域間存在一些概念的對應關係。隱喻即是人憑藉這樣的對應關係，使用具體的事物，來談論抽象的事物。譬如在「愛情是一趟旅程」（love is as a journey）這個隱喻中，情人對應著旅人，相愛的關係對應著旅行的交通工具，愛情的目標對應著旅途的目的地，以及愛情關係上遇到的困難，對應著旅途中所遇到的障礙等等，所謂愛情是一趟旅程，即是用旅程的相關概念，去表達與理解關於愛情的事物。⁵⁰ 馬若瑟所講的借形下之器，以明或無形之體或情，也帶有一些意味是將形下之器，視為具體的來源域，而將無形之體或情，看作是抽象的目標域。從這個角度而言，气的例子或可進一步理解為，气這個字原只具體的實存物，人們使用「知气」、「靈气」與「神气」等詞語，來談論這些詞語所代表的無形之物，可能是基於將兩者看待為具有一些可對應的概念，故而使用有形之雲气，來表達關於無形之物的事情。

經上述六例的說明，可以發現馬若瑟之論假借，表現出濃厚假以指喻的色彩，對於如何建立中國古經與基督宗教的連結，假借之法可謂是提供了索隱釋經的重要理論基礎，這也應是馬若瑟認為經學必由字學以通達的要素。不過馬若瑟的六書之論，鮮有宗教意味，最與基督宗教相關者當在指事，並且要完全理解馬若瑟對於假借的看法，以至於馬若瑟如何索隱詮經，關鍵之處都在於他對指事文的解釋。⁵¹ 這也是馬若瑟高看六書指事，並他的指事文觀之所以特殊之故。

良編著，《管子》（北京：北京燕山出版社，1995），頁 344。以及《列子》載：「夫至人者，上闚青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。」晉·張湛注，《列子》（上海：上海書店，1986），頁 17。

50 George Lakoff, "The Contemporary Theory of Metaphor," in *Metaphor and Thought*, ed. Andrew Ortony, 2nd ed., 202-12.

51 目前學界關於索隱派如何索隱解經的研究成果，在如何從單字連結基督宗教教義上已有不少，《六書實義》也有相關例證，譬如馬若瑟認為象形雖大略是獨體之文，但是「某之形者，多是合體之字，而古時之迹、真道之端尚存乎其中。」（法）馬若瑟，《六書實義》，頁 17a-17b。這樣的情況包含有如「衣」字，馬若瑟言：「篆作𦘔，象覆二人之形……覆之者，上帝主宰也。」（法）馬若瑟，《六書實義》，頁 17b。又如「亾」字，馬若瑟言：「蓋亾本訓逃也，本義从入、从乚……乚訓惡也，象迟曲隱蔽

四、文字的特殊形態：指事文之所指、使用及其與心的關係

不論從記號與指涉處，或由語用處觀之，馬若瑟對於指事文的看法都是相當特別的。相較於六書其他各書，指事文在他的詮釋中，雖具有記號之特徵，卻又與所指事物有著更加密切的關聯；並其用雖屬假借之上等，卻又與其他假以指喻之用有別。由馬若瑟對指事文的看法，可以發現馬若瑟的文字觀，除了記號、約定與比喻的層面外，尚有象徵的面向。

（一）指事文與所指之事

先看馬若瑟對於指事文的說明，馬若瑟言：

指事……其書簡不過、一二三二二 | 七文而已，其體充簡，不過、一點畫而已矣！、者古文主字，即主宰也。一二三者大異乎式式等字，俗書以二三為二三謬甚，一二三之畫，無大小之分，無長短之別，皆含三點焉！二二者，古文上下也，其畫不等，一即兩點而耦，一即參點而奇。| 者上下通也……、一二三四文，同指壹事，不可得而離也。二二 | 參文又指壹事，不可分而言也。⁵²

意謂「指事」的書體很簡單，只有、一二三二二 | 這七個文而已，每一文的書寫也只有簡單的點跟畫而已。⁵³ 這七個文又可分為兩組，「、一二三」

形……按維初之始，人有慝而逃，迟曲隱蔽而亾矣！」同上註。陳欣雨也曾提及「亾」例，來說明馬若瑟如何作文字分解。陳欣雨，《白晉易學思想研究：以梵蒂岡圖書館見存中文易學資料為基礎》（北京：人民出版社，2017），頁 311。只是相較於單字，本文更希望顯示的是，自馬若瑟對「假借」的說明，可看出馬若瑟不只欲由單字，來建立中國古經與基督宗教教理的關聯，除此以外還包含許多假以指喻的用法，特別是隱喻。這就可能是一個句子，也可能是一段話語。假借六例，正表現出他欲藉字學假借之法索隱釋經的用意。再進一步說，六書所示皆為字學，這是《六書實義》所提供之明字學才得通經學，進而通理學之索隱釋經的特點。

52 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 8a-9a。

53 事實上許慎清楚註明「指事」的只有「上」一個，〈說文解字·敘〉舉例時多加上一個「丁」，所以只有上下二者而已。但歷代對指事文的判定與分類多有增補，譬如清王筠的《說文釋例》和《文字蒙求》，在指事正例上，僅純體指事就有 62 文。見林尹，《文字學概說》，頁 93-97。馬若瑟雖言以許慎之說為宗，但實則應包含了清初的觀點，

指一事，而「二二丨」，則又另指一事。馬若瑟認為「丶」、「」是古文「主」字，且一二三與計數的式式式，或一二三不同，所以寫法上也要有所區別，不同於計數之一二三有長短之別，一二三之畫都應一樣長。而二二表上與下，丨表上下通。二二都是兩畫，但不等長，短畫由兩點構成，長畫由三點構成。兩點為耦，三點為奇，所以短的為耦，長的為奇。⁵⁴ 需要留意的是，「丶、一二三」與「二二丨」之指，皆不可拆離分看，「丶、一二三」是四文指一事，而「二二丨」則是三文指一事。

在「丶、一二三」所指之事上，有幾段馬若瑟的看法需要查看，茲將其一併摘錄於下：

首之，丶以指主宰之體，次之，一二三以指主宰之位。體是體，位是位，然位不離體，體不離位。⁵⁵

一二三者既皆指事，必為獨體之文……必非疊一而為二三……蓋疊一而為之，則為會意，而不為指事……蓋所謂指事，並無形可象，又非指多體之數。⁵⁶

曰：「許叔重云：『維初太始道立於一，造分天地，化成萬物。』善乎？」曰：「須解得真，則善矣……道既造天地，而化成萬物，則天地萬物斷不得謂之道……丶、一二三之所指者此也。曰『道立於一』，非是道獨得一，而無二三，乃一者，太一也，非一二三之一也。『立於一』云者是道含三位而立於一體，而古者所謂太一含三，太極含三為一，古傳所云天子祀神三一於郊，皆指此含三為一之真宰云耳。」⁵⁷

其列舉為指事文的，今日也多據清段玉裁之說，視為指事文。

54 關於短畫由兩點構成，長畫由三點構成，馬若瑟於《六書實義》沒有說明確切意涵，根據潘鳳娟的研究，應與《經傳遺跡》所提到，由黑點構成的三角記號有關，見潘鳳娟、江日新，〈早期耶穌會士與《道德經》翻譯：馬若瑟、聶若望與韓國英對「夷」、「希」、「微」與「三一」的討論〉：258-263。

55 (法)馬若瑟，《六書實義》，頁9a。

56 同上註，頁9b。

57 同上註，頁11b-12a。

雖然使太極為形下之器，受造之品耳，猶得元質，壹得靜質，貳得動質參。夫元質本無動靜，而為動靜之具，靜焉而為陰質，動焉而為陽質，乃得太極一而三、三而一，於是可由下而上達，由形而通乎無形，由受造之物，而知造物者。然此形下之三一，萬不得與純神之三一溷，特為其粗象焉耳已。⁵⁸

這幾段話意謂「一、二、三」是指主宰體位之事。「一、二、三」指主宰之體，「一、二、三」指主宰之三位。⁵⁹ 馬若瑟認為因為「一、二、三」都是「指事」，所以這三者按照六書獨體、合體，以及文、字的分類來說，都是屬於獨體之文，且與有形可象的象形文，以及合體的會意字，都必須有所別異。所以這三者不會是堆疊「一」畫而來，也不會是象一個一畫、兩個一畫，或三個一畫之形。再者「一、二、三」雖然也算為數，但是不會是如四、五與六般多體之數⁶⁰ 在上引段落中，馬若瑟也宣稱古籍所載太一含三、太極含三與神三一，都是指他此處所談的主宰。只是這些說法可能要多一點說明，他認為要將「維初太始道立於一」，理解為道與一、與天地萬物都不同。一是

58 (法)馬若瑟，《六書實義》，頁 11b。

59 「三一」論是馬若瑟相當重要的論述，他對指事文之「一、二、三」的說明，為其論述三位一體中十分重要的一環，只是單就《六書實義》難得三一論之全貌，尚須參照其他如《經傳遺跡》、《三一三》等重要文獻。請參閱潘鳳娟、江日新，〈早期耶穌會士與《道德經》翻譯：馬若瑟、聶若望與韓國英對「夷」、「希」、「微」與「三一」的討論〉：249-283。以及潘鳳娟，〈翻譯「聖人」：馬若瑟與十字的索隱迴轉〉，《國際比較文學》2018.1(2018.3): 76-96。還有尚清和，〈清初索隱派傳教士馬若瑟的三一論與跨文化詮釋：以《三一三》為中心〉，《北京行政學院學報》2018.4(2018.8): 113-119。

60 許慎將「二」解釋為：「地之數也，从耦一……式，古文二。」（清·段玉裁，《說文解字注》，頁 687）並將「三」解釋為：「數名，天地人之道也，於文一耦二為三成數也……式，古文三。」（清·段玉裁，《說文解字注》，頁 9）基本上沒有馬若瑟所言：「指事之數，始於一而成於三；象形之數，始於四而可延及無窮。」（清·馬若瑟，《六書實義》，頁 10b）這般所謂「指事之數」與「象形之數」的區分。林尹的看法可供此處參考，他認為中國文字由文進入字的過程必經過「半字」的階段，而半字其中一個情形即是「重複」，譬如二三是由一重疊而成的，艸是由中累積而成。見林尹，《文字學概說》，頁 15-16。緣此可推知的是，馬若瑟對於指事文的看法，應多帶有預設的論點，而非實論文字學。

道所立者，不是道；並天地萬物是道所造分與化成者，也不是道。道所立的一是太一，不是「一二三」的一；道就是主宰、真宰，是「、一二三」所指的對象。⁶¹而太極含三的說法，也要留意太極是形而下最初的元質，其內涵元質與陰、陽二質參，故而表現出太極一而三。不過由於太極含三是形而下受造之物的三一，所以雖然可以由受造物而知造物者，但是形而下之三一與形而上的「三一」還是有絕對的差異，太極含三僅是形上純神「三一」的粗象。

其次，指事文「二二 |」是指至聖一人之事。馬若瑟言：

二二古文也，真文作上丁，篆作上下，|訓上下通……古經奧文，每借天以指造天之上帝，每借地以指履地之下民，而所謂德配天地而合上下，惟聖人為能之……上天下人，互為相通，而不相溷……論其人也，是人而天，論其天也，是天而人……天人締結而成一位，惟至聖一人而已。⁶²

馬若瑟認為「二二 |」三者，「二二」是上、下之古文，|是上下通之義，而能夠德配天地，通合上天、下民的只有聖人，所以此三者所指的對象為聖人。這樣的聖人在馬若瑟看來只有一位，並且他是人而天、天而人，天人締結而成一位者，此為指事七文所指之第二件事。⁶³

61 「太一」一名應源自戰國時代，許多戰國時期文獻都有提到「太一」，譬如《莊子》〈天下〉、《太一生水》、《楚辭》與宋玉《高唐賦》等。漢代「太一」又稱「泰一」，為祠「三一」中最貴者，《史記》〈封禪書〉與《漢書》〈郊祀志〉都有記載。「太一」之意涵多變，漢時「太一」之稱與「三皇」，以及「北辰星」等星象有關。而漢代以後，「太一」的地位與名稱也有更多變化，道教神名含「太一」的甚多，也有不少道士曾解釋「太一」。顧頡剛，《顧頡剛古史論文集》（北京：中華書局，2011），頁3-185。本文以為許慎身處漢代，可能接近漢代的觀點，而馬若瑟因沒有提供太多說明，暫據其文句也提及真宰，推估此處可能與馬若瑟的道家思想詮釋有關。

62 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁13b-15b。

63 聖人論是馬若瑟重要的思想，雖然《六書實義》為其論述之重要的一環，但單憑《六書實義》難見其全貌，還需要參閱馬若瑟其他著作才能清楚。學界關於這部分，已有一些重要研究成果，可參閱潘鳳娟，〈翻譯「聖人」：馬若瑟與十字的索隱迴轉〉：76-96；Sophie Ling-chia Wei, "Sheng Ren in the Figurists' Reinterpretation of the Yijing," *Religions* 10 (September 2019): 1-10, especially 8-9.

至於七文合觀，馬若瑟認為則是指上中下三合，他說：

七文之所指者，上中下三合也而已矣！奚謂上合？、者體也，一二三者位也，三位合而為一體是也。奚謂中合？天人結合而為一位是也。奚謂下合？善之者，與聖人合其德而為一身……造書契者，大明乎真偽之介，必不屑視形為事，而所指之事者，三一也，聖人也，聖人之徒而已矣。⁶⁴

也就是說上合指的是「、一二三」之三位合為一體，中合指的是「二二丨」之天人結合而為一位，而下合指的則是聖人之徒與聖人合其德而為一身。簡言之，此七個指事文所指之事為三一、聖人與聖人之徒三者。

由指事七文及七文之所指來看，基本上馬若瑟所詮釋的指事文，也具有一般記號的特徵，即指向自身以外的其他事物。基於這個層面，他的觀點有部分接近於當代對於指事文的看法。譬如許鏐輝曾提及象形與指事的差異，他認為象形文因為是以形表實物之義，觀察字形後，可以由實物聯想到字義，所以具備的功能是直觀式的；而指事文因為是將線條記號化來表達抽象意念，所以具備的則是直覺式的功能。⁶⁵ 關子尹的看法也與此有相近之處，他從現象學的角度，主張象形文是針對具體的物，可由直觀意向來理解；而指事文則是針對抽象的事態，可由記號意向來理解。據此，指事文可視為是本身不帶意義的記號，與純粹只為指示某些事態的標記。⁶⁶ 如此則指事文應比象形文更像是一種記號，林尹也曾指出「一」可以是一個記號，可以是一件東西、一個人或一件事；「丨」也可以是一個記號，表示上下相連、上下貫通。裘錫圭也指出，「一二三」是幾何形記號。⁶⁷

然而，馬若瑟對指事文的看法仍是與上述看法有顯著別異的，因為指事文七文在他的描述中，需要合起來看，並且共同指向某特定之事。更重要的是，依據馬若瑟的指事文詮釋，指事文與所指之事的關係，在他看

64 (法)馬若瑟，《六書實義》，頁 16b-17a。

65 許鏐輝，《文字學簡編（基礎篇）》，頁 37-38、45。

66 關子尹，〈六書學說的現象學詮釋〉，《漢學研究》33.2(2015.6): 77-80。

67 林尹，《文字學概說》，頁 1-2、15、23。裘錫圭，《文字學概要》（臺北：萬卷樓圖書公司，1994），頁 31。

來應不僅只是記號的指向關係而已，因為馬若瑟還提到以下幾段話：

指事，其無形、無象，而萬象、萬形所出之原乎！⁶⁸

一者，非二非三，而為二三之本。二者，非一，而為一之所生。三者，非一、非二，而為一與二之所發。有一斯有二，有一與二，斯有三。無先後之時，無尊卑之等，無大小之殺。非形而形形，非象而象象，非數而數數。無始無終而為萬物之終始。論其純神之體，則自為不貳；論其同等之位，則有一、有二、有三。此吾所謂書契有、以指妙體，有一二三以指其尊位。、者千文萬字所從始，而自無所資始。字字文文皆、之所體，而無壹文如、之至純，是表真宰，為千神萬形所由生，而自無所資生。神神形形皆真宰之所體，而無壹物如主宰之至純。⁶⁹

這些話語一方面表現出指事文的指涉功能，馬若瑟認為指事文之所指，乃是無形、無象，而為萬象、萬形所出之原，指事之七文皆指此事。這一點是清楚的，可將其理解為馬若瑟將指事文看作是一個用以指涉的記號。不過，這段描述卻也顯示出指事文本身與所指之事間，二者的區隔是有些模糊的，因為他所言非象而象象、非數而數數，也帶有一些就指事文之一二三之記號本身而言的意味，彷彿一二三自身就是非象、非數，而象象與數數者。相似的情況也出現在、的說明上，他所言「字字文文皆、之所體」與「神神形形皆真宰之所體」，讀起來頗有兩相類比的意味，彷彿文字與、的關係，類似於形神與真宰，且由文字與、的關係，可見形神與真宰二者的關聯。因此，指事文與實在界的關係，應不僅僅只是指向而已。這種關係依據文中「是表真宰」來推想，「表」可能有「代表」，也有「表現」之意，那麼馬若瑟即可能認為指事文，有代表、表現真宰的雙重意涵。

依此意涵來看，馬若瑟對於指事文的看法有部分層面，十分接近一些哲學家對於宗教語言，特別是宗教象徵的觀點，於此可稍加對照。Louis Dupré 曾論及宗教象徵（religious symbol），並指出象徵與記號間的差異。他認為所有的象徵雖然都是記號，都是用來指涉記號自身以外的他物，但

68 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 8a。

69 同上註，頁 9b-10a。

是記號僅僅是指向 (point to) 所指之物，而象徵卻是除了指向之外，也表象所指之物。其表象的意義即在於「使之呈現」(making present)，以及「取而代之」(taking the place of) 的雙重意義上。基於這個特點，他認為記號與所指涉的對象，彼此所表現出來的是一種單義的關係 (univocal relation)，記號即指向其所指的意義；而象徵卻表現出一種歧義 (ambiguity) 的特徵，除了顯示其自身外，在其自身的結構中，還會表現出所指的對象，並開顯出所指對象的豐富意義。換言之，即是象徵一方面具有自身的獨立性，而另一方面也真實表現出它所表象的對象。象徵與其所指的對象，有著比記號更加密切的關係。⁷⁰ 馬若瑟對於指事文的觀點，在「是表真宰」的部分，有些接近 Dupré 所談的歧義，因為指事文一方面是指事文自身，其自身為象、為數，又與計數之一二三貌似，而另一方面卻也彷彿代表、表現出所指之主宰。

關於宗教象徵與所指之對象之間的關係，及其與記號的差異，Paul Tillich 也有相近的觀點，可供此處一併查看。Tillich 認為象徵與記號儘管有些特徵是相同的，但是卻有著不同的本質，記號是出於可替換的約定，而象徵卻不是。從相同的層面來說，Tillich 認為記號與象徵都是指向自己以外的他者。譬如紅燈這種交通標誌就是典型的記號，紅燈並不是指向它自己，而是指向車子要停下來；每個象徵也都不是指向它們自己，而是指向它們所代表的那個實在 (reality)。而相異處則在於象徵不只是指向它們所代表的實在，象徵還參與 (participation) 在它們所指實在的意義 (meaning) 和力量 (power) 當中，這一點是記號所缺乏的。譬如紅燈並沒有參與在車子要停下來這件事上，如果有一天大家更改了以往的約定，決定要以藍燈取代紅燈也是可能的。但是國旗作為國家的象徵，卻是參與在國家的意義與權力當中，這是人們尊敬國旗的原因，因而 Tillich 認為國旗不是一個可以任意更改的約定記號。同樣的在君主制的國家中，君王是做為國家的象徵，不僅代表了國家，同時也參與在國家的權力裡面。甚至在某種程度上君王就表現了整個國家的權力，所以象徵與所象徵的實

70 Louis Dupré, *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes* (New York: Doubleday, 1972), 148-49.

在，有時候界線會是模糊不清的，君王有時彷彿就是國家的權力本身。⁷¹

Dupré 的觀點與 Tillich 有許多相近之處，核心的觀點都是認為雖然因為具有指向自身以外之他者的性質，所以都算是記號，但是象徵與記號的根本差異在於象徵除了指涉的功能外，還有表現與代表所指涉之對象的功能。這一點在 Dupré 的論述上是說象徵一方面使之呈現，一方面取而代之，據此象徵自身就帶有表現出所指對象的特質。而在 Tillich 的論述中，則是將這種特質描述為象徵參與在所指對象的意義與力量當中。如同國家的君主不只是國家權力和意義的象徵，同時君主自身也是國家的代表，表現出國家的權力。這種代表依據 Tillich 的主張，也可以將其理解為象徵的表象功能（representational function），此功能使得每個象徵都扮演著獨特的角色，因此象徵的使用異於記號，非出於一種可替換的任意約定。⁷² 象徵之不可任意替換的這一特點，也可於馬若瑟的指事文觀點中找到相似之處，馬若瑟將六書中多數，都看作是出於人意所擬，唯獨賦予指事文不相同的地位，將其視為指向形而上之真宰。由於指事七文之一點一畫，均有表真宰之特殊意義，可推想馬若瑟應不會將其視為可任意替換的約定。

（二）指事文與代天之言

除了「是表真宰」顯示出代表與表現的意涵外，馬若瑟將文字視為代天之言者，也同樣顯示出相似的意義。《六書實義》文中提到《易經》〈繫辭下〉的一段話：「上古結繩而治，後世聖人易之以書契……蓋取諸夬。」馬若瑟將此說明為：「夬之為卦也，內三乾，而外三兌，乾為天，兌為口舌，書契其代天之言乎！」⁷³ 也就是指文字乃是代天之言者。為了強調文字的重要性，馬若瑟又援引羅泌之言，提到：「羅泌引古傳云：『河圖、洛書，皆天神設言以告王。』先王受之於天，傳之於世，百官以治，萬民以察，謂之書契，故云代天之言也。」⁷⁴ 所謂「代」也有代表與代替

71 Paul Tillich, "Religious Symbols and Our Knowledge of God," *The Christian Scholar* 38, no. 3 (September 1955): 189-93. 文中例子也出自 Tillich。

72 同上註。

73 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 4b。

74 唐·陸德明，黃焯彙校，黃延祖重輯，〈尚書序〉，《經典釋文》（北京：中華書局，

的意思，這一文字觀展現出索隱論者相信古老文字暗藏真理，以供索隱探蹟的特色。而最能展現此一特點者，還是馬若瑟對指事文的說明。

馬若瑟將指事文的應用，視為假借之上等，意謂指事文乃借有形之形物，來明白無形之事，與假以指喻之用有相近之處，不過既列為上等，也在表明指事文之用，無法以假以指喻之模式來理解。馬若瑟言：

若借事以別形，借益強矣！蓋形與無形不能溷，純與雜不可比，故指形物而謂之一二三上下者，皆非至一、至二、至三、至上、至下，弟為強借之名耳。曰：「上等之借，可知其畧乎？」曰：「上等者，乃借形以明事者也，『一、二、三』，體一位三主宰也，『二、一、丨』繼天立極聖人也。」⁷⁵

這一段話主要由「事」與「形」之分，來說明指事文之用。馬若瑟認為因為有形的和無形的不能混淆，純粹的與混雜的也不能相比，所以從所指之事來看，則可知指有形之物，而說的一二三上下，不同於一二三上下。因而使用、一二三上下丨七文來指主宰與聖人，都是屬於強借。確切而言，指事七文都是強借之名。不過指事文之用也顯示出假借的上等妙用，因為指事文是「借形以明事」，即透過其自身所示來明白所指之事。這一點與 Dupré、Tillich 二人對於宗教象徵的想法有相近之處，因為宗教象徵自身所示，也是明白所指之對象的媒介。

從索隱派的背景來看，馬若瑟的文字觀具有近於宗教象徵的層面，

2006)，頁 69 將「書契」解釋為「文字」。另外，關於以書契代天之言的說法，在古代典籍中並不常見，「代天」多指「人」之代天，特別是指君王與聖人而言，譬如孔安國注《尚書》〈皋陶謨·虞書〉、《老子河上公章句》〈德經·制惑〉等均見以人代天。丁易東《周易象義》〈繫辭傳下〉有一段相近的敘述可供參考，他提到：「書契取諸夬者，下乾上兌，乾金而兌亦金符契也……蓋乾兌間為書契之象也……一曰：乾為天，兌為口舌，書契者其代天之口舌乎！」宋·丁易東，《周易象義》（《四庫全書珍本》經部第 7 冊，臺北：臺灣商務印書館，1971），頁 12b-13a。此處丁易東提到了夬卦之卦象，乃是書契文字之象。馬若瑟援引羅泌《路史》處，出自（法）馬若瑟，《六書實義》，頁 5a。

75 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 23b。

應該也是有跡可循的。根據 Claudia von Collani 的研究，索隱論者在早期也曾被稱為象徵主義者（symbolist）。⁷⁶ Lundback 的研究也指出馬若瑟曾在一封寄往歐洲的信中，提到可從他將要寄出的《漢語筭記》裡，學習象徵的知識（science of symbols）。這是一門最古老、最新、最有趣，也是最被忽略的知識。Lundback 還因而認為這可能暗示，就其拉丁文原文來看，原名意謂「中文語言的知識」（knowledge of the Chinese language）的《漢語筭記》，可能不只是一本教導我們了解和使用漢語的書而已。⁷⁷ 馬若瑟的語言文字觀，有許多層面是接近當代語言哲學家對於語言的看法，但是他對指事文的觀點，卻是相近於以 Dupré、Tillich 等為代表的哲學家，對宗教語言與宗教象徵的觀點。

Dupré 與 Tillich 也曾論及更早時期的宗教語言觀點，可供再思馬若瑟由指事文之詮釋，所表現出來的語言文字觀。Dupré 認為語言文字也可以視為是一種象徵，並且其功能不像圖像般，只限於描繪（depict）世界，而是可以做到其他象徵所做的事情。因而 Dupré 與 Tillich 都反對由實證論（positivism）傳統發展而來，早期語言分析哲學家對於宗教語言的看法，Dupré 特別指出宗教語言不能被翻譯為理性語言，也不能被化約為情感的表達，⁷⁸ 這是屬於宗教語言哲學的議題。譬如持表達主義（expressionism）立場的主張，即是認為宗教語言由於無法在經驗上驗證，所以沒有真假值可言，也沒有意義，只能看作是一些表達情感的敘述。而 Dupré 與 Tillich 的想法則是從象徵與記號的異同處，指出宗教語言的特質，並提出一種看待宗教語言的觀點，以及關於宗教象徵的詮釋。

Dupré 認為由於宗教象徵雖然會表現出所指涉的對象，但是其特點是人們對其所指對象之掌握卻永遠有所侷限，象徵化的行動（symbolizing act）本身，即增加了形式與內容之間的差距，因此象徵的表達具有一種介於有限外表與無限內容的動態張力（dynamic tension），這一點賦予了象徵引人

76 Collani, "Figurism," 668.

77 Lundback, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J.*, 37, 64. 書名的英譯也是出自 Lundback。

78 Dupré, *The Other Dimension*, 157-63, 205; Tillich, "Religious Symbols and Our Knowledge of God," 189-93.

聯想的力量。因而宗教象徵所展現的是類比的特徵（analogous character），它們的表象總是隱藏多於顯示。也緣於這個因素，不能像推論式的概念一樣，將象徵看作是有一個一對一的意義，也不能單憑一種目的或因果的聯繫，就認定與某個指涉項（referent）有指涉關係。Dupré 因此也批評了如同十七、十八世紀釋經學（exegesis）所採用之《舊約》類型學（typology），他認為這種把某一事件完全定義為預示另一事件的詮釋方式，會使象徵趨於貧乏。類型學實則只是宗教象徵論（religious symbolism）的一種特定形式而已，既不是普遍的（universal）也不是主要的（essential）。他甚至指出即使是《聖經》，多數的象徵論（symbolism）也不屬於類型學。⁷⁹ 並且由於象徵是意指（signify）、表達（express）與實現出（realize）指涉項，所以象徵不是如同寓言（allegory）或明喻（simile）是外在的連接本質上相異的兩者，而是內在的整合為一體。象徵和所象徵者間，具有內在的統一（unity）。⁸⁰

這樣的想法與馬若瑟將指事文與其他假以指喻之語用區別開來，是有些相近之處的。由於指事文的使用是「借形以明事」，所指之事與指事文自身之所示有密切的關係，所以指事文與所指之事的關聯，不似其他假以指喻者，譬如譬喻、寓言與隱喻等，可藉字義、喻義或者來源域、目標域之二元模式來理解。再加上馬若瑟言「是表真宰」也帶有指事文代表、表現真宰的意涵，我認為這也可使我們再思馬若瑟如何看待中國古經之索隱探賾。其文字觀部分接近於哲學家之宗教象徵觀這一點，或許提醒了我們應該對於馬若瑟的語言觀點以及他的古經詮釋，保留更多解釋的空間，因為若從宗教象徵的角度來看，宗教象徵與所象徵者間並非是一外在與單義的對應關係，而是一內在整合並含有動態張力的關係。儘管馬若瑟對於中國古經與語言觀點的基本立場，可能有部分受到當時類型學詮釋法的影響，但是馬若瑟的詮釋，可能不一定限於類型學，或某種特定形式，而是含有其他可能性。

79 Dupré, *The Other Dimension*, 222-24.

80 Ibid., 164-66, 183-86.

（三）指事文與心

尤其是馬若瑟在談論指事文處，特顯示出指事文、所指之事與心靈的三方關係，如此就與二元模式的想法有更大的距離了。馬若瑟認為指事文與象形文不同，不是示之以目，而是示之以心。他說明到：「示之以心，事也，非形也。示之以目，形也，非事也。」⁸¹意即象形文之於有形之物的指涉，主要途徑是仰賴眼目；而指事文之於事之指涉，則是仰賴心靈。馬若瑟認為許慎所言「視而可識，察而見意。」⁸²即是「視以心目，則可識之；察以心思，則可見之。」的意思。⁸³「示之以心」這一點在馬若瑟的六書說明中，惟見於指事文，可見有特意強調的用意。這說明馬若瑟認為指事文的使用，包含了「語言文字」、「指涉項」，以及「心靈」等三方關係。不過由於馬若瑟對此三者的關係，並沒有清楚的說明，所以此處不宜過多推想。倒是 Dupré 與 Tillich 論宗教象徵也有相似的三方關係，或可稍加參照。

Tillich 認為象徵的主要功能表現在其一方面開顯所象徵之實在的層次（opening up of levels of reality），且另一方面開顯靈魂的層次（opening up of levels of soul），這種雙邊的功能（two-sided function）展現出一種象徵、所象徵之實在與心靈三方面的關係。這一點與記號只呈現出記號自身，以及所指向的實在有相當的區別。對於宗教象徵而言，宗教象徵是參與在所象徵的神聖實在中，因而也如其他的象徵般，有彷彿等同於所象徵之實在的傾向。但是宗教象徵與一般象徵也有不同之處，宗教象徵所表象的實在是隱藏的，Tillich 稱此為實在自身的深層向度（the depth dimension of reality itself），而所開顯的則是人類靈魂對於此深層向度的經驗。⁸⁴ Dupré 同樣也指出象徵與心靈有密切的關聯，他認為象徵具有超越指向性（transcendent intentionality）的重要特徵，這是心靈凌駕於純粹經驗實在界的唯一途徑。⁸⁵ 人在宗教象徵中會整合兩個要素，一個是無法在可感形式

81 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 7a-7b。

82 清·段玉裁，《說文解字注》，頁 762。

83 （法）馬若瑟，《六書實義》，頁 9a。

84 Tillich, "Religious Symbols and Our Knowledge of God," 189-93.

85 Dupré, *The Other Dimension*, 150-52, 163.

(tangible form) 中，被恰當表達的超越所指 (transcendent signified)；另一個是人自身在象徵脈絡外，掌握到自身的意向性 (intentionality)。⁸⁶ 簡而言之，他們主張宗教象徵、所象徵者與心靈之三方關係，即是在於宗教象徵一方面開顯出超越性的所指，另一方面也開顯出心靈的層面，這種層面就 Tillich 而言偏向宗教經驗，而對 Dupré 而言則是意向性。

相較之下，馬若瑟對於指事文、所指之事與心靈的關係，並沒有太多說明，但是 Dupré 與 Tillich 對於宗教象徵的觀點，或可以讓我們由更寬廣的面向，來再探馬若瑟如何看待語言與古代的漢語經典，甚至也可能引發我們再思當代中國古經詮釋的方法論。古經語言的使用，可能是接近於記號的、假以指喻的，也可能是接近於象徵的。對於 Dupré 而言，語言是最典型的象徵，語言作為一種象徵，可以訴說不可言者，並組織不可見者。語詞一旦被說出，人類的行動就可以參與它的超越意義 (transcendent meaning)。⁸⁷ 對於馬若瑟而言，儘管指涉無形之形而上者的只有指事文，但是指事文事實上廣泛的存在於文字當中，作為文字構造的基本元素，如馬若瑟所言「、者千文萬字所從始……字字文文皆、之所體」，同樣可能有文字表象出形上實在的深意。這表示馬若瑟的古經索隱，可能還有更多可研究的層面。同時，這也顯示出漢語文字的功能與本質，可能還有更多可以再探之處。唯本文限於探究《六書實義》之文字觀，餘論或待他文另論。

五、結 論

本文以《六書實義》為中心，探究清代初年訪華之法籍傳教士馬若瑟的語言文字觀，《六書實義》雖以六書為名，其內容卻不僅止於六書之論，而更多見馬若瑟藉由論六書之要理，表現出他對文字的獨特觀點。這種觀點除了展現出他個人身為索隱論者的色彩外，也提供了一種漢語詮釋特殊的觀看方式。

86 Dupré, *The Other Dimension*, 186.

87 Ibid.

正文部分共以三節論述，第二節以語言與事物的關係為主，說明馬若瑟的六書之論，基本上若以 David Lewis 的語言觀為代表的話，接近於一般將語言文字，看作是一種可用來指涉與談論實在界事物之記號的看法，以及將語言的意義視為基本上來自於約定。第三節以文字的使用為主，說明馬若瑟對於六書用字之法的觀點，其中又以假借的詮釋最為特別，接近於 John Searle 與 George Lakoff 對於隱喻的觀點。而第四節則以指事文為主，說明馬若瑟對於指事文的觀點，較不同於當代對於語言的看法，而是相似於 Louis Dupré 與 Paul Tillich 對於宗教語言與宗教象徵的看法。

馬若瑟之漢語文字觀展現有記號、比喻與象徵等面向。其中接近當代語言觀的部分，具有當代漢語文字研究的意義；而接近宗教象徵的部分，也可能拓展更多語言文字研究方法論的可能性，因為這可能表示當代的語言觀點，忽略了古老語言觀中，屬於象徵的層面。不過，儘管具有這些相近的特徵，本文並不認為馬若瑟的觀點，即等同於現代一般對於語言文字的看法，或者即是將漢語文字看作是宗教語言。而是正因為馬若瑟的文字觀，顯示出多元的面向，才更表現出馬若瑟語言文字觀的價值。

引用書目

一、傳統文獻

春秋·管仲撰，吳文濤、張善良編著，《管子》，北京：北京燕山出版社，1995。

晉·張湛注，《列子》，上海：上海書店，1986。

唐·陸德明撰，黃焯彙校，黃延祖重輯，《經典釋文》，北京：中華書局，2006。

宋·丁易東，《周易象義》，《四庫全書珍本》經部第7冊，臺北：臺灣商務印書館，1971。

宋·鄭樵撰，《通志》，收入文懷沙主編，《四部文明·商周文明卷》，西安：陝西人民出版社，2007。

清·段玉裁，《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1958。

清·鄭釗修，清·劉凝等纂，《南豐縣志》，臺北：成文出版社，1989。

(法)馬若瑟(Joseph Henri Marie de Prémare)，《經傳議論》，巴黎：法國國家圖書館館藏，編號 Chinois 7164。

- (法) 馬若瑟 (Joseph Henri Marie de Prémare), 《六書實義》, 巴黎: 法國國家圖書館館藏, 編號 Chinois 906。
- (法) 馬若瑟 (Joseph Henri Marie de Prémare), 《儒教實義》, 巴黎: 法國國家圖書館館藏, 編號 Chinois 7152。
- Prémare, Joseph Henri Marie de. *The Notitia Linguae Sinicae of Prémare*. Translated by J. G. Bridgman. Canton: Office of the Chinese Repository, 1847.

二、近人論著

- 于明華 2003 「清代耶穌會士索隱釋經之型態與意義——以馬若瑟為中心」, 南投: 國立暨南國際大學中國語文學系碩士學位論文。
- 李爽學 2005 《中國晚明與歐洲文學: 明末耶穌會古典型證道故事考證》, 臺北: 聯經出版公司。
- 李爽學 2011 〈中西合璧的小說新體——清初耶穌會士馬若瑟著夢美土記初探〉, 《漢學研究》29.2(2011.6): 81-116。
- 李爽學 2017 〈「耶穌不滅孔子, 孔子倒成全於耶穌」——試論清馬若瑟著《儒交信》〉, 《道風: 基督教文化評論》46(2017.1): 27-73。
- 肖清和 2018 〈清初索隱派傳教士馬若瑟的三一論與跨文化詮釋: 以《三一三》為中心〉, 《北京行政學院學報》2018.4(2018.8): 113-119。
- 肖清和 2019 《天儒同異: 清初儒家基督徒研究》, 上海: 上海大學出版社。
- 屈萬里 1984 《尚書今註今譯》, 臺北: 聯經出版公司。
- 林 尹 2007 《文字學概說》, 臺北: 正中書局。
- (法) 保羅·戴密微 (Paul Demiéville) 著, 秦時月譯 1993 〈法國漢學研究概述(上)〉, 《中國文化研究》1993.2(1993.12): 131-139。
- 祝平一 2007 〈經傳眾說——馬若瑟的中國經學史〉, 《中央研究院歷史語言研究所集刊》78.3(2007.9): 435-472。
- 祝平一 2012 〈劉凝與劉壘——考證學與天學關係新探〉, 《新史學》23.1(2012. 3): 57-104。
- 許鈺輝 1998 《文字學簡編(基礎篇)》, 臺北: 萬卷樓圖書公司。
- 陳欣雨 2017 《白晉易學思想研究: 以梵蒂岡圖書館見存中文易學資料為基礎》, 北京: 人民出版社。

- 葉紹鈞選註 1947 《禮記》，臺北：商務印書館。
- 裘錫圭 1994 《文字學概要》，臺北：萬卷樓圖書公司。
- 潘鳳娟 2011 〈馬若瑟、雷慕沙與《中國叢報》〉，收入（德）魏思齊（Zbigniew Wesolowski）編，《輔仁大學第六屆漢學國際研討會：「西方早期（1552-1814年間）漢語學習和研究」論文集》，新北：輔仁大學出版社，頁 603-618。
- 潘鳳娟 2018 〈翻譯「聖人」：馬若瑟與十字的索隱迴轉〉，《國際比較文學》2018.1 (2018.3): 76-96。
- 潘鳳娟、江日新 2017 〈早期耶穌會士與《道德經》翻譯：馬若瑟、聶若望與韓國英對「夷」、「希」、「微」與「三一」的討論〉，《中國文化研究所學報》65(2017.7): 249-283。
- 龍宇純 1987 《中國文字學》，臺北：臺灣學生書局。
- 關子尹 2015 〈六書學說的現象學詮釋〉，《漢學研究》33.2(2015.6): 49-102。
- 顧頤剛 2011 《顧頤剛古史論文集》，北京：中華書局。
- Chu, Pingyi 祝平一. "Philological Arguments as Religious Suasion: Liu Ning and His Study of Chinese Characters." In *Powerful Arguments: Standards of Validity in Late Imperial China*, edited by Martin Hofmann, Joachim Kurtz, and Ari Daniel Levine, 503-27. Leiden: Brill, 2020.
- Collani, Claudia von. "Figurism." In *Handbook of Christianity in China, Volume 1: 636-1800*, edited by Nicolas Standaert, 668-79. Leiden: Brill, 2001.
- Collani, Claudia von. *P. Joachim Bouvet S.J.: Sein Leben und sein Werk*. Nettetal, Germany: Steyler Verlag, 1985.
- Dupré, Louis. *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*. New York: Doubleday, 1972.
- Lackner, Michael. "A Figurist at Work: The *Vestigia* of Joseph De Prémare S.J." In *L'Europe en Chine: interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles: actes du colloque de la Fondation Hugot*, edited by Catherine Jami and Hubert Delahaye, 23-56. Paris: Institut des hautes études chinoises, Collège de France, 1993.
- Lackner, Michael. "Jesuit Figurism." In *China and Europe: Images and Influences in 16th to 18th Centuries*, edited by Thomas H. C. Lee, 129-49. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1991.

- Lakoff, George. "The Contemporary Theory of Metaphor." In *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, 202-51. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Lewis, David. "Languages and Language." In *Philosophical Papers*, 163-88. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Lundbaek, Knud. *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J.: Chinese Philology and Figurism*. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 1991.
- Rowbotham, Arnold H. "The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought." In *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*, edited by Julia Ching and Willard Oxtoby, 39-53. New York: University of Rochester Press, 1992.
- Searle, John R. "Metaphor." In *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, 83-111. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Tillich, Paul. "Religious Symbols and Our Knowledge of God." *The Christian Scholar* 38, no. 3 (September 1955): 189-97.
- Wei, Sophie Ling-chia. *Chinese Theology and Translation: The Christianity of the Jesuit Figurists and Their Christianized Yijing*. New York: Routledge, 2020.
- Wei, Sophie Ling-chia. "Sheng Ren in the Figurists' Reinterpretation of the *Yijing*." *Religions* 10 (September 2019): 1-10.

Joseph Prémare's Philosophy of Language in *Liushu Shiyi*

Kuo Fang-ru^{*}

Abstract

Liushu shiyi 六書實義 (*True Meanings of the Six Types of Chinese Characters*), written by French Jesuit Joseph Henri Marie de Prémare (1666-1736) in the early Qing dynasty, is a significant text on philology that mainly concerns *liushu* 六書 (the six types of Chinese characters) based on the Han dictionary *Shuowen jiezi* 說文解字. But as a work by a figurist who asserts philology as fundamental to the Chinese classics, the book also reveals a very specific viewpoint from which Prémare sees and understands the nature of language. In order to thoroughly analyze Prémare's philosophy of language within *Liushu shiyi*, I explicate his interpretations of *liushu* from several angles, including linguistic meaning, expression, reference, and use. Moreover, I also draw on certain modern philosophical discourses on language, such as those of David Lewis, John Searle, George Lakoff, Louis Dupré, and Paul Tillich, to illustrate how Prémare similarly regards language as containing signs that can both acquire meanings by convention and be used metaphorically as *jiajie* 假借 (loan characters), the latter of which resembles present theories on metaphor. I also argue, however, that Prémare's interpretation of *zhishi* 指事 (ideograms), the most characteristic facet of his philosophy of language, reveals striking similarities with certain philosophical views on religious language and symbols. This is not to say that I intend to subsume Prémare's conceptions under present-day philosophies of language or to assert that Prémare deems the Chinese language as religious language. The aim of this paper is only to show that Prémare's philosophy ingeniously combines several aspects along different dimensions, some of which are familiar to modern readers of the subject, whereas others are rather unfamiliar and worth further investigation. The present paper therefore provides a different perspective from which we may rethink the nature of language.

* Kuo Fang-ru, Assistant Professor, Department of Philosophy, Soochow University.

Keywords: Joseph Henri Marie de Prémare, *Liushu shiyi* 六書實義, *True Meanings of the Six Types of Chinese Characters*, philology, sign, metaphor, religious symbol