

國立臺灣大學社會科學院政治學系

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Sciences

National Taiwan University

Master Thesis



為阿拉伯世界翻譯中國

Translating China in the Arab World

劉燕婷

Yen-Ting Liu

指導教授：石之瑜 博士

Advisor: Chih-Yu Shih, Ph.D.

中華民國 112 年 7 月

July, 2023

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

為阿拉伯世界翻譯中國

Translating China in the Arab World

本論文係 劉燕婷 君 (學號: R06322013) 在國立臺灣大學政治學系完成之碩士學位論文，於民國 112 年 7 月 28 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

石之渝

(指導教授)

石之渝

顧明

蔡源林

摘要



本研究以翻譯為視角，從實力對比、前置關係、譯者個人生命史三個途徑，探究阿拉伯世界的中國形象生成。有鑑於學界的中國形象研究多聚焦於歐美、日韓等國家，阿拉伯世界仍是相對陌生的場域，研究此處的中國形象，對於明瞭中國與阿拉伯的現實互動、分析中國如何營造外部輿論環境，都有一定程度的參照意義。

本研究發現，從明清時代到 1930 年代，中國先後透過「以儒詮經」等穆斯林文化自覺運動、派赴埃及的留學生，完成了日後推進大規模中阿翻譯活動的人群動員：馬堅等「回儒」不僅為中國建立阿拉伯語教育系統，也在中國與阿拉伯國家進行政治接觸的過程中，扮演重要角色。1950 年代至 1970 年代，中阿第一波大規模翻譯活動在革命政治的脈絡下登場，藉由大量輸出阿拉伯語版毛澤東著作，中國希望成為阿拉伯世界的「革命導師」，但這一形象工程伴隨中國停止毛主義外交、結束文革政治，在 1970 年代後走下了歷史舞台；2000 年以後，中國又開始第二波面向阿拉伯的大規模翻譯活動，其力道在 2013 年「一帶一路」項目問世後更加強烈，中國的形象經營也從「進步大國」逐步走向「發展導師」。

關鍵字：中國形象、阿拉伯、一帶一路、翻譯研究、伊斯蘭

Abstract



From the perspective of translation, this thesis explores the formation of China's image in the Arab world from three approaches: power comparison, prior relationship, and translator's personal life. In view of the fact that most of the academic studies on China's image focus on Europe, the United States, Japan, South Korea and other countries, the Arab world is still a relatively unfamiliar field. Studying the image of China in Arab world is helpful for understanding the interaction between China and Arab and analyzing how China creates an external public opinion environment.

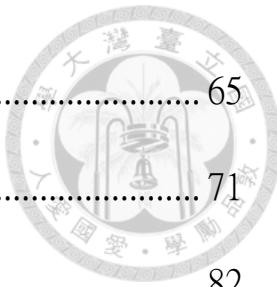
This thesis found that from the Ming and Qing Dynasties to the 1930s, China successively completed the mobilization of community for large-scale Chinese-Arabic translation activities in the future: "Hui Ru" such as Ma Jian not only established the Arabic education system for China, but also played an important role in the process of political contact between China and Arab countries. From the 1950s to the 1970s, the first large-scale Chinese-Arab translation activities took place in the context of revolutionary politics. By exporting a large number of Arabic versions of Mao Zedong's works, China hoped to become a "revolution mentor" for the Arab world. However, after China stopped Maoist diplomacy and ended the Cultural Revolution politics, this image project faded after the 1970s; after 2000, China began a second wave of large-scale translation activities for Arabic, and its strength was intensified after the launch of the "Belt and Road" project in 2013, China's image management has gradually changed from a "progressive country" to a "development mentor".

Keywords: China Image, Arab, One Belt One Road, Translation Studies, Islam

目錄



口試委員會審定書.....	I
摘要.....	II
Abstract.....	III
目錄.....	IV
圖目錄.....	VI
第一章 緒論	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究背景.....	2
第三節 問題意識.....	9
第四節 文獻回顧.....	12
第五節 研究方法及研究架構.....	21
第六節 研究範圍及限制	23
第二章 一切始於中國伊斯蘭	25
第一節 「回儒」的成形	25
第二節 派往埃及的穆斯林留學生	42
第三節 小結.....	61
第三章 風起雲湧的革命年代.....	65



第一節 實力對比：翻譯作為反帝援助	65
第二節 前置關係：中蘇分裂與阿拉伯左翼	71
第三節 譯者個人生命史：馬堅的中後半生	82
第四節 形象的生成：短暫的革命導師	88
第四章 中國崛起的時代旋律	91
第一節 實力對比：以翻譯進行大國競爭	91
第二節 前置關係：從埃及到海灣	97
第三節 譯者個人生命史：漢學家穆赫森	107
第四節 形象的生成：中國作為發展導師	111
第五章 結論	117
參考文獻	123
附錄	143

圖目錄



圖 1：研究機制 11

第一章 緒論



第一節 研究動機

中國形象研究，是過去與當代持久不衰的學術課題。如此動力，首先源自西方與中國長達七世紀的交往互動，中國先是被視作理想的道德與哲學烏托邦，又在西方現代性不斷建構的過程中，逐漸成為襯托西方優越的意識形態符碼，浸染了專制、野蠻、衰敗等帶有落後色彩的標籤，成為殖民時期泛東方主義化敘事對象之一（周寧，2011：4）。

此後伴隨西方地緣擴張，中國進一步遭遇了生存挑戰，西方優越性亦在此過程中有所鞏固，並深植於東西雙方世界觀中。1991年蘇聯解體，西方普遍沉浸在勝利氛圍中，諸如法蘭西斯·福山（Francis Fukuyama）於1992年出版的《歷史之終結與最後之人》（The End of History and the Last Man）等書，便側寫了西方對於自由民主的自信，以及對中國等非民主國家的轉變預期。

然而歷史發展並未遵循此般想像，中國不僅未步上第三波民主化浪潮，也未如解體後經歷休克療法的俄羅斯般，遭致了經濟失序、資本掠奪的劫難，反而在穩定發展後逐步融入國際體系。例如2001年加入世界貿易組織（WTO）前夕，中國便以「WTO需要中國，中國需要WTO」為口號，爭取世界認同（高長、史惠慈，2018：143-144）。而中國與眾不同的發展模式、出乎意料的演變軌跡，在西方潛意識投下威脅陰影，長年積累的東方化敘事遂與政治現實相結合，促成了「中國威脅論」的崛起。此敘事又以西方為中心，逐步向非西方知識界、媒體界輻射，營造了野心勃勃的中國形象（周寧，2011：317）。

而如果從中國的視角出發，則可以觀察到，面對日漸劇烈的大國競爭，其一來要抵禦西方營造的「中國威脅論」敘事，二來希望營造良好形象、形塑有利自



身的外部輿論環境，故也透過媒體宣傳、推動人文交流項目等方式，在形象工程上持續耕耘，且面對不同對象，有不同的宣傳方法與政治議程，其中既有來自歷史的互動積累，也有針對現實政治的實際需求。而有鑑於中文學界現下對日本、印度、俄羅斯中國觀已有的深入研究，本文盼以相對少有文獻觸及的阿拉伯世界為耕耘對象，探究中國形象的生成脈絡與途徑，以供台灣知識社群參考。

第二節 研究背景

論及中國與阿拉伯世界的交往互動，語言與地理隔閡是形塑印象的關鍵。在距離阻隔下，中國與阿拉伯的早年交流，多賴商賈、旅人等跨界移動者的往來支撐，各式遊記的記載與譯本，則充當了第一層的歷史記憶。

在此之上，海陸絲路的延展成了記憶的載體與輸送管道。陸上絲綢之路以中國長安為起點，經河西走廊到敦煌，出玉門、陽關，分為南北兩道，接著西越葱嶺（帕米爾高原），穿越中亞木鹿（今土庫曼的馬利），取道波斯（今伊朗），再到達伊拉克、敘利亞，大量中國紡織品、瓷器、漆器得以輸入阿拉伯與歐洲，中亞與阿拉伯的部分特產亦由此進入中國。而有鑑於中國航海技術在西元五世紀首次穿越印度洋，於唐代（西元 618 年—907 年）駛達波斯灣，在宋代（西元 960 年—1279 年）到達葉門亞丁與東非，海上絲綢之路亦在此過程中逐漸成形，其以中國廣州、泉州、揚州、杭州、明州（今寧波）為起點，穿越麻六甲海峽，經印度半島南端，至荷姆茲海峽與紅海，雙向輸送了大批瓷器織品與香料，是故又名「香料之路」（李榮建，2010：2-4）。

根據法國學者費琅（Gabriel Ferrand）考證，諸多阿拉伯商賈的遊記存在材料抄襲的現象，不論是阿拉伯人間的相互抄襲，抑或阿拉伯人對波斯商旅材料的抄襲，故當中針對的中國印象與描述往往似曾相識、高度雷同，包括如今為兩岸所



熟知的伊本·巴圖塔（Ibn Battuta，約西元 1304 年—1369 年）遊記，其雖記載在恆河流域與中國的漫遊經驗，但基本上整本遊記，可被視作是作者編造或抄襲的成果，而非親身經歷。然其仍被當作阿拉伯世界對中國最早的印象來源之一（耿昇、穆根來，1989：13-19）。

而中方此處亦有阿拉伯相關遊記，例如唐朝宰相杜佑的族侄杜環，便曾作為隨軍書記官參與怛羅斯戰役（西元 751 年），被俘後流離阿拉伯半島與非洲十二年，直至寶應元年（西元 762 年）搭乘商船回中國，將親身經歷和所見所聞寫成了《經行記》，內容記載伊斯蘭教相關禮儀、阿拉伯的發達醫學、中國造紙工匠於撒馬爾罕開辦作坊等諸多場景與歷史片段。相關內容曾被杜佑於《通典》中摘引數段，宋代的《太平御覽》、《太平寰宇記》、《通志》、《文獻通考》等均有轉引，成為中國早期對阿拉伯世界的書面印象（楊福昌，2006：3-4）。

然而中國與阿拉伯雖曾同是絲路上的大帝國，卻於十三世紀發生了歷史分歧。彼時蒙古人崛起，南下中國建立元朝（西元 1271 年—1368 年），並於此前的數次西征中，對阿拔斯王朝（Abbasid Caliphate，西元 750 年—1258 年）摧枯拉朽，巴格達的哈里發（Caliphate）由此失去政治職權，開羅的馬穆魯克王朝（Mamluk Sultanate，西元 1250 年—1517 年）雖一度繼承阿拉伯世界的帝國法統，卻依舊不敵崛起的突厥人，成了奧斯曼土耳其（Ottoman Empire，西元 1299 年—1922 年）的帝國一隅，哈里發一詞也自蘇丹蘇萊曼一世（Suleiman I）起，成了土耳其蘇丹的頭銜，阿拉伯世界雖仍存在，卻可謂失去了政治主體。

反觀中國雖遭蒙古人征服，帝國主體卻未中斷。蒙古人為中國帶來「胡化」力道，卻也在此過程中為漢人社會所同化，中國仍以文明與帝國的二元並蓄形式存續，保留了政治主體，並在往後的歲月中持續吸納外來文化，對象自然包括已然破碎的阿拉伯世界。而在此過程中，三股翻譯脈絡扮演了極其關鍵的角色。

首先，是伊斯蘭經典的翻譯脈絡，其作用對象是中國的穆斯林社群。自唐代開始，漸有阿拉伯人與波斯人循海路移入中國定居，並在泉州等東南沿海形成不



少聚落，因其特殊的宗教與文化群居型態，漢人多稱其為「蕃客」，意指來自異域的僑居者（張中復，2005：284-285）。而元代正是域外穆斯林的遷入高潮，當中有不少是由阿拉伯人、波斯人、粟特人等中亞與西亞民族為主體的「色目人」，例如來自花喇子模、曾任雲南行省平章的賽典赤·贍思丁（西元 1211 年—1279 年）。而此一現象乃是蒙古西征的直接結果，大量色目人的到來，不僅擴大了中國的穆斯林社群，其也因此進入中國的政治系統，參與行政、國防與文化工作，「世居蕃客」由此成了「回回」與「回民」（馬娟，2018：113-116）。

然而元代建立的龐大穆斯林社群，在明代面臨了信仰與認同的流失危機，不少穆斯林知識分子出於阻止社群消亡的自救意識，自明代中葉起推動經堂教育，由此培育出了明末清初幾代穆斯林知識分子。在此過程中，經堂教育的教材編撰、對《古蘭經》的抽譯與詮釋等（孟昭毅，2002：62-63），皆是中國本土的阿拉伯語翻譯濫觴，其不僅在作為帝國的中國、政治主體闢如的阿拉伯世界間，建構了文化交流的橋樑，亦為往後的阿拉伯語翻譯工程，奠下了語言與人才基礎。時至今日，這股宗教經典的翻譯傳統仍未中斷，並體現在中國民間自主翻譯的阿拉伯宗教電視劇、伊斯蘭歷史卡通上，阿拉伯世界的「中國伊斯蘭原鄉」形象依舊穩固。

而在伊斯蘭經典的翻譯脈絡外，中國在面向阿拉伯世界時，還有第二種初始翻譯脈絡，其與前者相較，在語言上相對間接、未必涉及阿拉伯語，作品卻更加普及，那便是清末民初的外國文學翻譯脈絡。以著名阿拉伯文學《一千零一夜》為例，其最早在西元 1900 年透過英語譯本進入中國（賴慈芸，2021：58-59），當中濃厚的異域、魔幻、東方主義元素，構成了中國對阿拉伯世界的通俗想像，相較於僅限穆斯林群體的「伊斯蘭原鄉」形象，《一千零一夜》系列譯本的影響力更加無遠弗屆，並跨越了年齡與群體邊界。此後伴隨中國的阿拉伯語教育日漸深化，中國對阿拉伯文學作品的引進，逐漸超脫英語等中介語言，開始向「阿拉伯語—漢語」直譯的模式邁進，作品也更加多元。



西元 1950 年代，亞非拉世界的反殖運動風起雲湧，與此同時中蘇分歧逐漸加大，中國遂在革命政治脈絡下，發展出第三種面對阿拉伯世界的翻譯脈絡「對外宣傳」，引入包括阿拉伯世界在內的亞非拉革命文學譯作，刊登在各式文學雜誌與報刊上（崔峰、郭思妤，2018：65-67），《黎巴嫩小說選》等作品便是在此時進入中國讀者視野，中方亦主動將《毛澤東語錄》（簡稱《毛語錄》）、《毛澤東選集》（簡稱《毛選》）、抗戰電影等作品譯為阿拉伯文，輸出至埃及、敘利亞、黎巴嫩等國（仲躋昆，2011：55）。此一時期的翻譯運動受「輸出革命」的政治力驅動，帶有極強的對外宣傳、外交動員性，並由國家的制度化推動，在中阿交流史上留下鮮明印記，是第一波大規模中阿翻譯運動。

革命年代褪去後，中國也開始引介當代阿拉伯文學，諸如埃及諾貝爾文學獎得主納吉布·馬哈福茲（Naguib Mahfouz，نجيب محفوظ）小說、敘利亞詩人阿多尼斯（Adunis，أدونيس）詩集等，呈現了更多元、現實的阿拉伯社會形象，不論是開羅等阿拉伯大城的庶民生活，還是女權與國族認同的社會分歧；與此同時，伴隨中國崛起、「一帶一路」計畫於西元 2013 年推展，「經典中國國際出版工程」、「絲路書香出版工程」也分別於西元 2009 年、2014 年正式啟動。前者重點資助《中國學術名著系列》和《名家名譯系列》兩大類圖書的翻譯輸出與出版，阿拉伯語亦為目的語言之一；後者則與「一帶一路」項目相搭配，重點面向中東、阿拉伯國家、伊斯蘭世界、歐亞大陸，制定中國各領域圖書的翻譯出版計畫，從《習近平新時代中國特色社會主義思想學習問答》到《太陽能熱發電站設計》，皆有被譯為阿拉伯語，向阿拉伯世界出版（中國新聞出版廣電網，2021）。

此外隨著「中國中央電視台阿拉伯語頻道」（CCTV-العربية）、「中國環球電視網阿拉伯語頻道」（CGTN-العربية）於 2009 年、2016 年先後開播，中國影視作品也開始被譯成阿拉伯語版，輸出至阿拉伯世界，其中包括新疆相關紀錄片、中國功夫教學節目、中國文史紀錄片等；諸如《美人心計》、《辣媽正傳》、《李小龍傳奇》、《笑傲江湖》、《中國式關係》等戲劇節目，也以阿語配音、阿語字幕等方

式，成為中國面向阿拉伯世界的名片之一 (المسرح الصيني, 2023; CGTN Arabic, 2023)。

上述現象，呈現了中國主體視角下，依附中阿交流而生的繁榮翻譯圖景，既有自阿拉伯語譯為漢語的翻譯實踐，也有反向活動；既自阿拉伯世界引入文本，也能自中國輸出作品至阿拉伯世界。如此五花八門的翻譯樣態，以漫長的歷史互動為基底、政治交流為催化劑，圍繞著「宗教經典」、「文學引介」、「對外宣傳」三大主心骨，激盪碰撞、交織纏繞。

而若將視角西移，以阿拉伯世界為行動主體，又可謂是另一種樣貌。早在前伊斯蘭時代，阿拉伯半島便因地緣與貿易需要，有著活絡的多語翻譯實踐，由半島往北行向沙姆地區 (Bilad al-Sham, بلاد الشام，大致包含今日敘利亞、約旦、黎巴嫩和巴勒斯坦)，往南行向葉門與衣索比亞，阿拉伯商隊與波斯、羅馬、非洲商團頻繁互動，從商品名稱到契約文書，衍生了多樣的翻譯活動。

而後伴隨伊斯蘭帝國的擴張與成形，阿拉伯語逐漸茁壯為宗教與科學翻譯的強勢語言。在倭馬亞王朝 (Umayyad Caliphate, 西元 661 年—750 年) 時代，第八代哈里發歐麥爾二世 (Umar ibn Abd al-Aziz, 西元 682 年—720 年) 大力贊助翻譯活動，包括煉金術、占星術、化學、醫學、心理學等相關領域文本，皆由希臘語、敘利亞語、巴列維語（中古波斯語）被譯為阿拉伯語，厚實了帝國的科工與文化土壤；阿拔斯王朝時代，由於帝國的政治秩序相較倭馬亞王朝穩定，財政也充盈許多，哈里發與貴族便更有餘裕贊助文化活動，阿拉伯帝國的翻譯制度化乃在此時達到顛峰，選材也更加多元。除了原有的科學文本外，以希臘語撰寫的基督神學、哲學、邏輯學文本，也是此時的翻譯重點。而這一現象背後，當然也有伊斯蘭「勢大不懼異教挑戰」的帝國自信心態 (Rababah, 2015: 128-130)。

此後因蒙古與突厥勢力崛起，阿拉伯人在阿拔斯王朝後被迫淡出中東政治舞台，被壓制已久的波斯語獲得了「再崛起」空間。早自西元 637 年哈里發歐麥爾 (Umar ibn al-Khattab, 西元 584 年—644 年) 攻滅薩珊帝國 (Sassanid Empire，



西元 224 年—651 年) 起，阿拉伯語便在帝國體制扶持、伊斯蘭信仰版圖擴張下，蠶食曾由波斯語壟斷的「中東文明語言」地位，兩大語言產生了此消彼長的競合關係，只要觀察倭馬亞、阿拔斯兩王朝活絡的翻譯活動 (Graeco-Arabic Translation Movement，又有「百年翻譯運動」的俗稱) 便可發現，若說阿拉伯語是「科學文本之語」，波斯語便堪稱「文學語言」。然而西元 1258 年蒙古鐵騎踏平阿拔斯王朝後，波斯語便逐漸接管「科學文本之語」地位，並依托蒙古橫跨歐亞的帝國版圖，自十三世紀起成為以梵語、印地語為原文的南亞宗教經典譯語，甚至躍升為蒙古人的宮廷語言之一 (Bahri, 2011)。隨後蒙古在西元 1279 年伐滅南宋，波斯語遂與「回回」共在中國扎根，並在往後的穆斯林「經堂教育」中，與阿拉伯語共為中國穆斯林所習 (劉迎勝，2013：75-77)。

回到阿拉伯語的翻譯實踐脈絡，在阿拔斯王朝崩解後，阿拉伯語喪失了優勢地位，阿拉伯世界的統一政治主體也就此消融，再也無力籌組大規模翻譯運動，而是要仰賴其餘政治實體發動。例如奧斯曼帝國統治期間，出現了大量將阿拉伯語文本譯為土耳其語的現象，贊助者是環繞奧斯曼帝國體制的相關行為者；十八世紀後，英法相繼進入中東，翻譯成了列強灌輸意識形態、維繫統治的工具，例如黎巴嫩就出現大量的阿拉伯語／法語聖經翻譯活動；十九世紀上半葉起，許多阿拉伯政治和知識精英將翻譯當作建設和發展國家的基石，各式翻譯項目推陳出新，各國亦派出翻譯人員前往英法學習，將現代化／西化知識帶回母國 (Jaber, 2015: 131)。

冷戰開始後，阿拉伯世界的翻譯活動更多展現了「文化外交」、「國家建設」的功能，例如蘇聯與美國皆資助此處的翻譯計畫；蘇聯解體後，法國則成為美國之外，另一個主要的阿拉伯世界翻譯贊助國，雙方形成了兩種「普世主義」的競爭。有趣的是，蘇聯的「進步出版社」(Progress Publishers) 在 1960 年代至 1980 年代間，於莫斯科翻譯並出版了數百本阿拉伯語書籍，包括馬克斯 (Karl Marx)、恩格斯 (Friedrich Engels)、列寧 (Vladimir Lenin) 和史達林 (Joseph



Stalin) 的著作，俄羅斯和蘇聯文學等 (Jacquemond, 2009: 23-25)。此類書籍多由蘇聯執行翻譯工程後，再輸入阿拉伯世界，並由當地的共產主義或左翼運動相關出版商、書商發行，與同時期中國輸出《毛選》、《毛語錄》的模式十分相似，體現了當年共產陣營「輸出革命」的共同脈絡。

綜上所述，阿拉伯近代翻譯史與外部勢力在中東的經營高度相關，尤其是英法的多年殖民，於阿拉伯世界厚植了大量的英語、法語使用人口，在很大程度上主導了後續通過翻譯建構的現代知識體系。在此脈絡下，中國與阿拉伯雖有商業互動，卻對彼此極為陌生，早年阿拉伯世界更多是透過西方建構的知識體系，來理解中國。

而早年中國對阿拉伯的想像也同樣模糊。如前所述，中國已於明清時期發展出「伊斯蘭經典翻譯脈絡」，並對阿拉伯世界有了「宗教原鄉」的想像，但如此意識僅存在於民間的穆斯林社群中，要出現「機構對機構」的系統性地宗教交流、翻譯活動，包括派出學生代表團等，是遲至 1930 年代才有的發展。在此脈絡下，已於 1922 年獨立、欲把自己打造為伊斯蘭世界中心的埃及，成了中國穆斯林投以希望的宗教軸心，1932 年中國派出第一個穆斯林學生代表團抵達愛資哈爾大學 (Al-Azhar University ، جامعة الأزهر)，彼時多數埃及人甚至不知中國有穆斯林存在 (Eroglu Sager, 2016: 239-248)。

在此之後，中埃的宗教交流日漸頻繁，並逐漸延伸到語言教育場域，更與「輸出革命」的政治脈絡相連接。1958 年，在中方協助下，阿拉伯世界第一個漢語系在埃及的艾因夏姆斯大學 (Ain Shams University ، جامعة عين شمس) 成立，此後其雖因故一度停辦，卻又於 1977 年重啟 (林丰民，2006：253)，成為培育埃及與阿拉伯世界第一批漢學家的搖籃，而後愛資哈爾大學亦於 2001 年成立漢語系，加上阿拉伯世界第一所孔子學院也於 2007 年在埃及的開羅大學 (Cairo University ، جامعة القاهرة) 成立，阿拉伯世界開始有了出身本土的中阿翻譯人才。

如今阿拉伯世界對於中國作品的翻譯題材，主要集中在傳統經典、著名小說

兩大場域。傳統經典包括《戰國策》、《孫子兵法》、《四書》、《詩經》、《紅樓夢》等，其中《道德經》早在此前就透過德語譯本進入阿拉伯世界，因此比起《論語》更為阿拉伯人所知（哈賽寧，2005：1-3）；小說則涵蓋魯迅、巴金、曹禺、老舍、沈從文、莫言、余華等人的作品。而在上述翻譯實踐中，阿拉伯譯者多將作品由漢語譯為阿拉伯語，其中有部分作品，更是與來自中國的阿拉伯語譯者合作而成。如今伴隨「一帶一路」計畫在阿拉伯世界拓展，當地譯者獲得了更多資源、材料與市場支撐。

總而言之，有別於中國長年為東亞文化圈的翻譯重鎮，阿拉伯世界的翻譯實踐雖曾有過「帝國贊助」的輝煌時光，卻終因戰亂、政權移轉而被迫折腰。直到近代西方列強勢力進入中東，透過殖民、託管、扶植等方式，與多數阿拉伯國家建立了文化「主從關係」，其才又以「民族國家」的新面貌，在後帝國時代大量實踐面對英語、法語等強勢西方語言的翻譯互動。在此脈絡下，漢語的角色就如同中國，是遙遠天方的「後至者」，在文化影響力上不足與歐美齊肩；但從另一視角來看，中國的經濟優勢持續成長，孔子學院、漢語系亦在阿拉伯世界生根，中阿翻譯的實踐日漸頻繁多樣，在掌握自身形象塑造上，已比過去更有話語權。

第三節 問題意識

本研究希冀兼採「微觀」與「宏觀」視角，以探究「阿拉伯世界的中國形象」為目標，綜覽中阿翻譯的歷史圖景，爬梳構築其形的脈絡元素，並觀察譯者所扮演的時代角色。

由微觀視角來看，「翻譯」是譯者、委託方間銀貨兩訖的商業行為，同時存在譯者展演才華、選擇作品的相關空間，世人遂能比較同一文學作品的不同譯文，讚賞譯者的匠心獨具、語言功底。然而譯者的工作實踐，除與其個人的生命



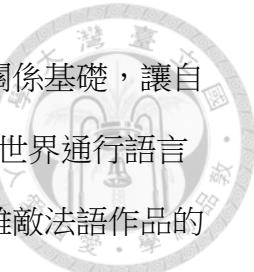
經驗有關，也往往受促成翻譯活動的「宏觀」背景影響。

由宏觀視角來看，「翻譯」雖有「文化交流」的功能與面貌，其本質仍是以「文化工程」為載體的影響力之爭，不論是輸入方、輸出方間的話語借用，或是不同輸出方間的地盤爭奪等。

而上述過程反映的，乃是各種語言與文化間，接觸時自然體現的「相對強勢程度」。如此差異，往往受到兩大關鍵背景因素影響：第一，承載不同語言與文化的政治實力對比；第二，雙方或多方在翻譯實踐前，便已存在的「前置關係」，意即相互的認知、彼此的互動歷史等。

首先，在政治實力對比上，若以國際關係作說明，「實力之差」便等同於各國之間必然存在的「國力之差」，而此一差距，將大幅影響翻譯實踐過程中，各方所能調動的資源多寡，包括贊助資本的強弱、參與隊伍的大小、文化市場的量體、輸出與輸入的份額差異等。以阿拉伯世界為例，阿拔斯王朝日正當中時，帝國制度主導了橫跨阿拉伯語、希臘語、波斯語的百年翻譯運動，題材由宗教遍及科學，產出作品成為日後推動歐洲文藝復興的火苗之一；但在帝國政治主體崩解、阿拉伯世界分裂後，此一運動便走入歷史，往後中東大舉淪為西方列強殖民地，阿拉伯世界自也難抗英法等強權主導的翻譯工程，遭受了西方文化的強勢輸入。

第二，「前置關係」同樣扮演重要角色。翻譯實踐過程中，政治實力（國力）差距並不是影響各方互動的唯一因素，彼此過往的互動基礎、相互既有的形象認知，亦會導致各方出現不同的策略選擇，影響翻譯實踐的發展結果。以中國為例，穆斯林群體在 20 世紀初擔任中阿翻譯的重要推手，經手諸多宗教經典翻譯，更身兼外交官與教師之職，既向阿拉伯世界介紹中國，也為中國積累了阿拉伯語教育的師資基礎，而這一群體之所以能成形，依靠的便是中國與阿拉伯世界間，長年積累的宗教互動關係，不論中阿在現實政治上關係如何，宗教題材作品是雙方永遠不斷的交流脈絡；此外中國如今國力雖已超出法國許多，但與阿拉伯



世界間的翻譯交流，仍不如法國深入，原因便是法國過往的殖民關係基礎，讓自己成為北非在內諸多阿拉伯國家的「文化母國」，法語亦是阿拉伯世界通行語言之一。受此前置關係影響，以漢語為載體的作品，在阿拉伯世界難敵法語作品的強勢，正如某些阿拉伯人第一次接觸《道德經》等中國經典時，也是依賴英語或法語譯本，或是以前兩種版本為基礎，再譯而來的阿拉伯語版本。

而受到政治實力對比、前置關係兩大力道影響，不同國家、政治實體間的翻譯實踐，會演化出迥異的發展模式，不同的推動力道、題材選擇、互動頻率、動員人群、市場接受度等，將決定最終建構的「新前置關係」樣貌。此處所謂「新前置關係」，便是指積累而出的新互動基礎，以及雙方同步形成的新認知，意即彼此眼中的「新形象」。而「新前置關係」又會影響行為者的後續認知與抉擇，動態的形象建構過程從而持續進行。在此脈絡下，譯者既是參與者，也是產物；既被歷史驅動，也創造新的歷史。

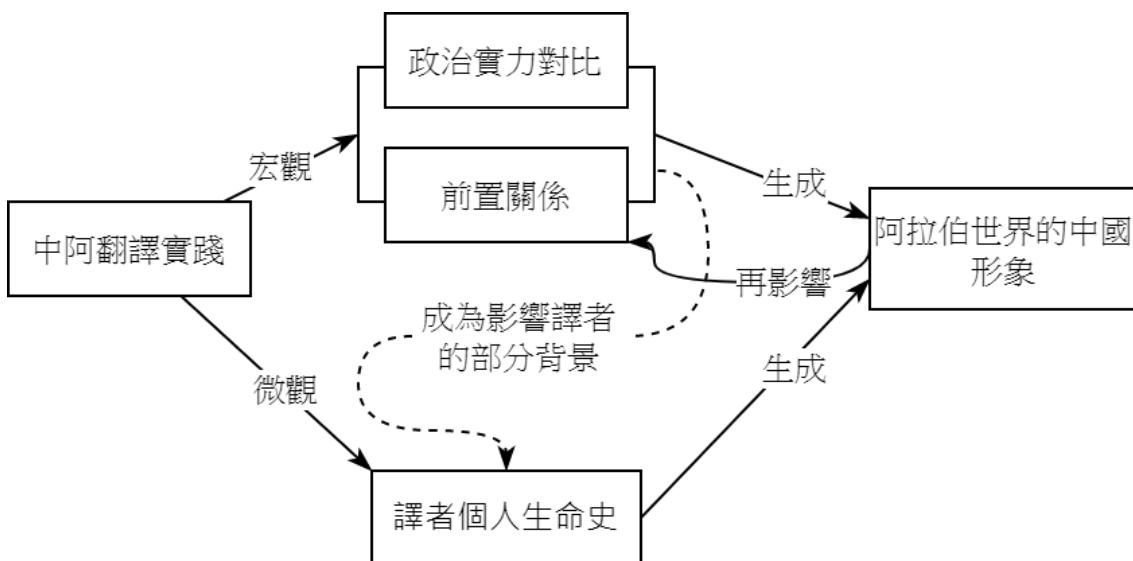


圖 1：研究機制

資料來源：作者自繪

綜上所述，本研究欲以前述機制為線索，探討中阿翻譯的實踐經過，並希望回答下述三個問題：第一，在宏觀視角下，政治實力消長、前置關係積累的變動，如何引導中國與阿拉伯世界的翻譯實踐？第二，在微觀視角下，中阿譯者們

如何被兩國政治實力、前置關係所影響，並在個人生命體驗驅動下，參與中國與阿拉伯世界的翻譯實踐？第三，在多年翻譯互動下，受前兩股力量影響，中國欲給阿拉伯世界留下何種形象，又在阿拉伯世界真實產生了何種形象？



第四節 文獻回顧

本研究以翻譯為視角，探索阿拉伯世界的中國形象生成，所涉內容包括中阿歷史互動與交流、中國的形象建構與輸出、譯者的培養與參與軌跡等。而圍繞此研究所需的相關知識領域，包括了翻譯研究、中國形象研究、中阿關係史等，筆者將彙總上述各領域的既有研究成果，沿著「翻譯實踐生成中國形象」這一主軸，為本研究搭建架構、填充血肉。以下將回顧翻譯研究與跨文化中國形象的相關研究成果。

壹、翻譯研究

翻譯理論流派眾多，早期理論多為翻譯的實踐指導，各派差別僅在於，翻譯實踐的目標是以原文為尊，或以讀者感受為重。例如約翰·德萊頓（John Dryden）便認為意譯是最好的折衷路線，並批評隨意使用擬作手法的譯者（譚載喜，1991：156）；亞歷山大·泰特勒（Alexander Tytler）則提出完美翻譯的三大原則：傳達原文思想、複製原文風格、凸顯原文的流暢（Tytler, 1790: 1-7）；弗里德里希·施萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher）認為每位譯者主要有兩種策略來減少原文作者與譯文讀者之間的距離：以作者為中心（author-centered）、以讀者為中心（reader-centered），而對等翻譯非常困難，譯者只能選擇一個策略來詮釋文本（伍志雄，2000：23-25）；尤金·奈達（Eugene A. Nida）則提出動態對等理論

(Dynamic Equivalence)，強調譯者要視讀者群體調整翻譯風格與方向，如此才能讓讀者較好的吸收原作的精髓及要旨 (1964: 226-240)。

然二十世紀後半葉起，伴隨後現代、後殖民、女性主義等批判理論的崛起，翻譯研究也產生了變化與轉向。生於此段脈絡下的翻譯理論否定原文至上的觀點，認為原文與譯文之間必然存在「差異」，並以這種過去被稱為「誤譯」的「差異」為研究重點，開枝散葉出許多新的視角，例如瓦爾特·本雅明 (Walter Benjamin) 提出譯者的使命根本不是完美的複製原文之意義，而是要藉譯文瓦解原文之語序 (陳德鴻，2006：197)；雅克·德希達 (Jacques Derrida) 認為翻譯本身就是對人類「命名」的解構 (黃國彬，2002：211-223)；芭芭拉·戈達爾 (Barbara Godard) 則由女性主義的視角提出，譯者就是要不斷透過翻譯來重讀、重寫原文，瓦解父權建立的話語霸權 (Godard, 1990: 89-96)。

上述轉變又被稱為翻譯的「文化轉向」(Cultural Turn)，其中文化學派、後殖民學派兩大體系，為本研究汲取理路、搭建研究機制的重要基礎。

首先，文化學派的安德烈·勒菲弗爾 (André Lefevere) 提出，翻譯必定會受到譯者與當權者的意識形態所支配，無法反映原文的全貌，因此翻譯本身其實就是一種「重寫」，而重寫其實就是種「操縱」，是為權力服務的手段。但這樣的「操縱」未必全是有意識的狡猾舉動，反而常是譯者追求忠實所致，雖然他們誠惶誠恐、戰戰兢兢，卻無法排除、甚至無法意識到自己身處干擾之中，不論來自是文學系統內的同行，或是文學系統外的贊助者們，一系列翻譯實踐從題材挑選、過程的翻譯策略與資源安排再到事後審查，都無法排除人為的操弄與介入，意識形態、收入、社會地位等因素在在註定了譯者會無可避免地重寫、操弄或背叛原文，翻譯也因此註定無法成為客觀中立的行為 (1992: 4-17)。傑里米·曼戴 (Jeremy Munday) 也進一步提出，翻譯的贊助包含 3 個交互影響的因素：贊助者的意識形態、贊助者支付的經濟報酬、贊助者的身分地位 (2001: 128)。

而同屬文化學派的伊塔瑪·伊文佐哈 (Itamar Even-Zohar)，則受俄羅斯「形



式主義」(Formalism) 影響，認為文化、語言、文學、社會都有一種現象，就是其構成元素並非彼此獨立的單元，而是許多相互影響甚至彼此重疊的系統。伊文佐哈將此概念引入翻譯理論中，提出了多元系統理論 (Polysystem Theory)，認為文學之下有許多相互重疊的系統：兒童文學、成人文學、大眾文學、原創文學、翻譯文學等，彼此地位不同，有的系統位於中央，有的則偏居邊緣，且會隨著外界環境變化而發生位移，時在中央，時為邊陲。翻譯文學的基礎是譯者，但譯者要如何翻譯作品，卻與翻譯文學在多元系統裡的位置息息相關。倘若一國的本土文學勢力較弱，翻譯文學便能入主中央；如果本土文學聲勢浩大，那麼翻譯文學便只能拱手交出中心的位置。而當翻譯文學成為系統的中心，譯者往往會有較大的創新空間，能夠採用較貼近原文的表述方式來書寫，不必遷就本土文學的表述傳統，也就是降低了原文與譯文的「差異」程度；但倘若翻譯文學身處邊緣，譯者為了力挽狂瀾，拯救乏人問津的作品，便只能向本土文學示好，用本國民眾較熟悉語言邏輯來翻譯 (1990: 9-15)。

綜上所述，勒菲弗爾、曼戴等人由權力的角度，指出翻譯過程必然發生的操弄現象，伊文佐哈則由文化的強勢弱勢對比出發，分析譯者可能採取的翻譯對策。從某種程度上來說，伊文佐哈提出的文化強弱勢對比，與後殖民翻譯理論的部分論述前提相連通，後殖民翻譯理論視翻譯為殖民地文化主體的鬥爭過程，認為譯者其實在文化認同建構中扮演了重要的角色。

例如巴西詩人、翻譯理論家哈羅多·德·坎波斯 (Haraldo de Campos) 就主張巴西人民可以透過翻譯的途徑，來反抗殖民文化帝國主義對於歐洲經典詮釋權的寡占，爭取巴西人民重新認識歐洲經典的權利 (李文革，2004：240)。

加亞特里·斯皮瓦克 (Gayatri Chakravorty Spivak) 也由後殖民主義的角度出發，解構英語及第三世界語言間的翻譯關係。斯皮瓦克以英語及孟加拉語的翻譯互動為例，英語是殖民母國的語言，孟加拉語是殖民地的語言，也是第三世界的語言，從英語譯到孟加拉語，以及從孟加拉語譯成英語是兩種不同的政治活動，



前者會讓譯者不自覺的接受殖民者的價值觀，進而被馴化；後者則是在表述自我、使更多人得以知曉、讓所傳遞的知識因為透過英語傳遞而更為「公正」的過程中，為了民主法則裡的「公正」原則，放棄自我特殊性。當第三世界的作品被大量翻譯成英語，從巴勒斯坦女人到台灣男人，都在同一種語言下，以類似的翻譯腔表述自我，民主的「公正」理想最終讓位於強者的法（1993: 190-200）。

特賈斯維莉·尼蘭賈娜（Tejaswini Niranjana）則認為所有翻譯理論都忽略了語言間的權力不對稱性以及歷史特殊性，並且試圖為帝國主義服務，壓抑這些張力。其更批判西方透過翻譯來建立殖民話語，構築出原始／自然、落後／先進、野蠻／文明、非西方／西方的框架，並將譯後的第三世界文本去歷史化、普遍化，好讓其成為能被自己的理論分析的文本（1992: 58-60）。

而本研究所提出的翻譯與形象生成機制，首先受到了文化學派的勒菲弗爾、伊文佐哈的學說啟發，即翻譯實踐本身無法超脫政治與市場宰制，譯者本身便是身處此系統的「共謀者」，譯者個人的文學才情、成長經歷、人際關係雖是影響其從事翻譯實踐的重要因素，但時代環境、贊助背景、甚至譯者受培養的術業體系，亦扮演了顯著角色。

此外在研究中阿翻譯實踐時，亦不能忽略阿拉伯世界曾是西方殖民主義高度宰制的場域，西方強勢的文化存在，是近代中國與阿拉伯生成彼此形象的重要環節，例如《一千零一夜》的阿拉伯異域形象之所以能在中國扎根，便是仰賴英語譯本的引入；《道德經》首先是在 1838 年，由耶穌會傳教士波迪（Podi）翻譯並出版了第一本法文全譯本，才通過身為中國文化傳播中心的法國，於日後逐步傳至歐洲與法語世界各角落（武志勇、劉子瀟，2020：18），再傳至已被列強宰制的阿拉伯世界；如今漢語文化作品雖逐漸進入阿拉伯世界，卻仍不如殖民時代留下的英語、法語文化慣性強勢。在此基礎上，後殖民翻譯理論為本研究提供了觀察視角，也令筆者更能分析其中的權力差序格局。

然翻譯研究乃生成於西方知識界的學術體系，即便後殖民翻譯理論涉及了第

三世界等非西方場域行為者，其論述情境內也勢必要存在某一西方行為者，畢竟其所依託的現實基礎，乃殖民母國與殖民地的文化互動。在此前提下，中國與阿拉伯世界的翻譯實踐研究，便因互動雙方皆非典型的西方成員，成了翻譯理論極少觸及的案例，也因為雙方並不存在殖民與被殖民關係，而不會成為後殖民翻譯理論的討論對象，但源於英法的後殖民力道，又在中阿翻譯實踐中，成為隱形的潛藏脈絡，本研究希冀能借用此理論視角，展開更深層的觀察與討論。

貳、跨文化的中國形象研究

跨文化中國形象的研究開展，與中國近年的文化自覺意識息息相關，蘊含了校正與再議歷史主體、擺脫西方對華敘事宰制、解構東方主義刻板印象等動力在其中。在此基礎上，跨文化進路帶有一定的批判性，畢竟其主旨便是突破既有的形象結構，同時留意敘事為何落入與權力共謀的陷阱，或是觀察這一形象敘事是否又為何，逐步成為意識形態與權力的工具（何乏筆，2014：82）。簡言之，跨文化研究是在混雜的動態基礎上，透過對比較對象的關注與描述，極大化自己的批判潛能，不論受批判者是東方或西方。在此問題意識下，跨文化的中國形象研究，往往會建立起兩方或多方的比較框架，除了爬梳西方的中國形象外，也會綜合比較日本、印度或俄羅斯等非傳統西方場域的中國形象，並在此基礎上展開批判議程。

其中，葛兆光便以日本、朝鮮、越南等「中國周邊」面對中國時，其中國觀與自我認同的流變經過，對各種內部的、亞洲的、西方的「中國刻板印象」，提出質疑。

葛兆光指出，如今的中國研究，正讓「中國」這一概念面臨「由內解構」與「消融於外」兩大挑戰，前者意指「同一性中國歷史、中國文明、中國思想是否存在」的質疑；後者則是指中國被置於「亞洲區域」的脈絡下，自身的歷史特殊



性遭到淡化的現象（2011：6-13）。在此基礎上，葛兆光分別由朝鮮與日本的中國形象視角提出「歷史問題」，對「東亞」與「亞洲」發出質疑。首先，葛兆光指出，明清交替後，朝鮮對滿清漸生文化鄙夷，認為「大明以後無中國」，並在各種文獻中反覆描摹以下文化比較框架：蠻夷的中國、文明的朝鮮；而針對日本的中國形象流變，葛兆光以「華夷變態」相比擬，其要旨類似朝鮮的的精神流轉，即明清之交讓日本對中國的文化尊崇逐漸崩解，伴隨中國在「蠻夷之路」上越走越遠，日本也開始自認是尊崇漢唐古風的「小中華」（2006：281-287）。

在此基礎上，葛兆光提出三點批判：第一，經歷蒙元時代，中國周邊國家（包括日本、朝鮮、安南）陸續出現「自國中心」傾向，中國不再具備漢唐時代的文化吸引力，若中國至今仍抱有過去「天朝」、「上國」、「朝貢」的想像和意識，便不易處理與周邊國家的關係，甚至可能引發領土相關衝突；第二，大航海時代帶來「早期全球化」，中國又在晚清遭遇西方的「船堅炮利」，來自另一世界的文化和秩序衝擊著中國社會，若中國始終固守朝貢體制的心態，始終不願在思想文化上接受「他者」，將和世界新秩序、新價值觀發生衝突；第三，如今的中國繼承了大清帝國龐雜的族群與地區問題，如何處理內部各個族群的國家認同，仍是挑戰，若中國始終不自覺地以漢族為中心，便無法處理內部的族群問題（2015：84-91）。葛兆光甚至進一步批評中國學界近年漸起的「天下主義」，認為部分學者在「中國崛起」的興奮與刺激下，將民族主義偽裝為世界主義，希望將本來是想像的「天下秩序」，化為現實政治制度（2017：152-159）。

而相較於葛兆光回顧中國周邊國家過往的中國印象，用以開展對「亞洲主義」、「天下主義」等概念的質疑批判，周寧則聚焦於解構西方語境的「中國形象」，並批判其背後的權力網絡。在某種程度上，葛兆光或許便是周寧所要批判的對象之一。

周寧指出，西方所謂「中國形象」研究，並非意在研究中國，而是要在西方的文化無意識中，構築中國形象以完成自我認同。換言之，中國形象是西方現代



文化的「他者」鏡像，早期可分為三種烏托邦式的形象類型：大汗的大陸、大中華帝國、孔夫子的中國。周寧認為，上述三種形象決定了 1250 年—1450 年、1450 年—1650 年、1650 年—1750 年三個時段的西方文本的中國表述策略（2008：6-7）。

但 1750 年之後，西方的中國形象發生了根本轉型，主要有現實與觀念兩層次的原因，前者是西方現代資本主義持續擴張，造成大英帝國等列強崛起，並導致了中華帝國等東方政體的最終衰弱；後者則與西方現代性精神結構的成形有關。周寧認為，1750 年前後，西方文化發生了從「離心主義」向「向心主義」的轉型，理性主義核心取代了基督教信仰核心，重新確立了西方中心主義觀念，啟蒙運動更確立了現代勝於古代，西方勝於東方的現代性敘事。在此話語結構下，中國成為西方啟蒙大敘事的否定面，中國形象也就此成為西方中心主義所排斥的意識形態「他者」，並從過往的烏托邦成為殖民主義的意識形態組成，其功能不再是批判西方的現存觀念秩序，反是要對其加以鞏固（2014：85-86）。

在此基礎上，周寧指出，非西方國家經歷現代化進程時，也不自覺地接受西方的現代性話語霸權，故縱觀印度、日本、俄羅斯、東南亞、阿拉伯、拉美到非洲的中國形象，其知識框架與價值立場，皆充斥西方中國形象的規訓痕跡，中國形象由此成為上述非西方地區建構現代性自我認同時，「自我東方化」與「彼此東方化」敘事的一部分。換言之，中國形象的世界化，其實是西方中國形象的話語再生產（2008：10）。

而這般話語其實也滲入了中國的自我表述中。周寧指出，以美國傳教士明恩溥（Arthur Henderson Smith）1899 年撰寫的《中國人的性格》（Chinese Characteristics）為例，其承繼了黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）對中國人「奴性民族精神」之描寫，並將知識精英的學術語言擴及大眾輿論層面，儘管書中對於中國人的「民族缺陷」展現了一定程度的同情與理解，卻還是以否定為論述基調，畢竟其終極結論，仍是要以基督教信仰加上民主政治的「西化模式」



改造中國，故中國的國民性必須被否定。而這般論述模式影響了魯迅主張的國民性反思之書寫，包括《阿 Q 正傳》等作品，並支配了新文化運動的核心論述，同時期的林語堂《吾國與吾民》也有類似痕跡，日本的中國觀也受到此般論述影響（2003：49-52）。

周寧也認為，革命後的中國自我表述時，同樣難離此般話語框架，以 1988 年的央視紀錄片《河殤》為例，片中大河文明僅在歷史源頭輝煌等描述，仍是用西方的「中國思想」來思想中國，敘事方式滿是激情，卻是建立在自我他者化的立場上，背棄了中國的歷史主體。周寧指出，不論五四以降的自由主義傳統，或是反現代西方的革命傳統，其實皆難擺脫西方現代性觀念霸權，人們無法不在西方現代性框架內思想中國，除非放棄思想（周雲龍，2010：118）。

周寧由此對中國形象研究提出了三組問題。第一，西方的中國形象作為一種知識與想像體系在西方文化語境中生成、傳播，以一種話語力量控制相關話題並參與西方現代性實踐的問題；第二，世界的中國形象與全球化的中國形象網絡形成，與此相關的是西方的中國形象的跨文化霸權以及不同國家地區的中國形象中流露的「自我東方化」、「自我西方化」的問題；第三，域外的中國形象，主要是西方的中國形象，影響或塑造現代中國的自我形象或自我想像，中國自我形象認同的「自我東方化」與「自我西方化」，如何影響中國現代性文化自覺與文化重建的問題（2011：5）。

而相較於周寧認為西方話語無所不在，各區域的中國形象都極難推翻西方的中國形象霸權，石之瑜則有不同視角。其雖也批判西方話語霸權，卻不認為能用前者概括所有區域、文化圈的中國形象生成。

例如在研究日本的中國形象上，石之瑜便提出「退出中國」這一心理機制。其認為，綜觀日本思想界百年來的辯論，幾乎所有關乎「亞洲」的論述，皆隱含了「日本並非中國」這一前提假設，然而日本無法完全抹煞中國的存在。中國對於日本而言，是一巨大的「他者」陰影，有了這一他者反襯，日本在率先進入現



代性同時，能以「亞洲」之姿面對歐洲，獲得日本與歐洲平等的感覺；而當日本以「亞洲」之姿面對中國，便又能在「亞洲」的框架下，取得與中國平等的感受，臨摹自己原本缺乏的普遍性。故從福澤諭吉提出「脫亞入歐」起，日本先是將中國視為潛在殖民對象，到了西田幾多郎的「八紘一宇」奠定了大東亞共榮圈，日本逐步自我改造，再到竹內好的「以亞洲為方法」，為中國恢復權力並否定日本，最後到溝口雄三的「相互異別化方法」與「以世界為目的」，建立了客觀研究中國的外部視野，皆是日本意在「退出中國」以進入普遍性的體現。但正是這般對中國的持續退出，反而揭露了中國是日本自我認識中不可或缺的參照點（2007：2-6）。

而藉由研究日本的中國形象，石之瑜希望超越中西二元的對立敘事，對於流行的「自我／他者」批判性敘事，進行再批判。石之瑜指出，日本所追求的「現代性」，是一種自我觀感，為的是讓歐美認為日本擁有現代性，並獲得日本具有主體性的外在印象，但這並非真正的現代性與主體性。而中國在這一過程中，雖扮演了「他者」的角色，卻更多是因日本欲向西方證明，自己也可以擁有他者、並把中國當成他者，故而衍生的角色扮演、姿態臨摹（2008：24-27）。

此外石之瑜也重視學者個人的知識經驗、社群關係、文化意識所發揮的建構力道。例如在研究黃朝翰、入江昭、金淳基、譚中4位學者時，石之瑜觀察到，4位學者皆要面臨身為亞裔英語作者的兩大問題：第一，該如何於盎格魯中華這個場域中定位自己？亦即，中國是否應該屬於一個與身為研究者的自己相同的世紀秩序？第二，實際上應該要如何評估中國？亦即，中國是否應該以歐美文明的價值為依歸？簡言之，4位學者在其學術論述與學術生涯中，無法迴避對於文化資源的選擇性挪用，以及對於自我認同的策略選擇，為的是讓中國適應其所處世界，也是要讓自己適應關於中國的現象演化，石之瑜稱此過程為「施擬夏化」（Sinicization），體現了個人與結構的雙向互動（2012：57）。

而為說明中國國際關係在實踐中如何重構參與者的自我認識，同時追蹤中國

國際關係如何在互動中受到重構，石之瑜提出「後華性」(post-Chineseness) 這一概念，用以說明所有為了應對「中國中心立場」而觸發的對中國之再認識，以及其間涉及的分殊性、偶發性、能動性。石之瑜同時將其與國際關係理論相結合，援引了關係轉向（Relational Turn）後的「前置共性」(Prior Resemblance) 這一概念，並在整合中西方關係概念的考量下，將關係定義為「想像的共性」(Imagined Resemblance)，回溯早在行為者有意識之前，社群成員間已經具有的系列共識（2019：20-21）。

綜上所述，跨文化中國形象研究往往會延展出批判性議程。葛兆光欲以周邊國家對中國的認知史變遷，批判成為當代政治概念的天下與亞洲；周寧則是檢視了西方、非西方、中國自身的中國形象表述後，批判西方話語霸權對中國形象再現的宰制；石之瑜乃是以個人化途徑、文化研究、政治心理學視角，結合國際關係理論，針對中西二元論述進行再批判，並希望建立不侷限於中國的「後文化性」分析框架。本研究機制中的前置關係、譯者個人生命史等觀察項設置，便是受石之瑜的知識體系啟蒙。

第五節 研究方法及研究架構

針對研究問題與機制，本研究將採文獻分析法、歷史分析法與訪談研究法。其中文獻分析法，將使用大量文獻來探討中國與阿拉伯世界的翻譯實踐內涵，對相關議題概念、爭點、事實脈絡進行界定、解讀，並分析相關學者之論述且加以比較，以回答研究問題。具體文獻來源可分為第一手、第二手資料，前者包括了各式中阿文本，從宗教經典、文學作品、電子化檔案、影劇到新聞等影視翻譯材料；第二手資料方面，由於本研究將採用學者專家對於中國及阿拉伯世界各式交往互動的分析，故也將蒐集與研究主題有關之中外專書著作、報章雜誌、

期刊等資料，期以學術觀點來厚實材料的運用。

歷史分析法乃運用發展及變化的觀點，深入探討某一階段性或情境性的客觀事實與社會現象的來龍去脈，藉由分析和比較相異的發展階段，理清其發展脈絡，並揭示未來趨勢。本研究將藉此來探究中國與阿拉伯世界的翻譯歷史脈絡，聚焦明清時期的「以儒詮經」活動、1950 年代至 1970 年代的反帝反殖民革命外交、「一帶一路」脈絡下的大規模翻譯合作計畫等，以期能為本研究機制的微觀、宏觀層次提供詳盡分析材料，並觀察其所生產的阿拉伯世界中國形象。

訪談研究法乃藉由訪談研究相關人士，獲取第一手資料，包含個人的學思歷程、歷史記憶、政治立場等重要資訊。本研究訪談了埃及漢學家穆赫森·法爾加尼 (Mohsen Fergani，西元 1959 年—)，其為埃及文化最高委員會翻譯會成員，曾翻譯《論語》、《道德經》、《孟子》等中國文學作品，並在 2016 年獲中國阿拉伯友好傑出貢獻獎。本研究期望能在這位漢學家的知識軌跡中，汲取更多中阿翻譯實踐的線索與脈絡。

而在研究架構安排上，有鑑於中阿翻譯實踐中，中國仍扮演了相對主導的角色，故本研究的時間斷代上，會以中國為主體視角，進行歷史時期切分，進而分析不同時期的宏觀、微觀翻譯實踐，如何構成阿拉伯世界的中國形象。在此基礎上，本研究分為五章。第一章緒論說明研究背景、研究問題、研究機制，並進行研究相關的文獻回顧；第二章回顧明清之際的中國穆斯林知識分子文化自覺運動，包括以經堂教育與「以儒詮經」，以及 1932 年中國首次派出穆斯林學生代表團至埃及留學後的文化交流，如何形成中阿翻譯的人才與社群基底；第三章聚焦 1950 年代至 1970 年代，中國與阿拉伯在反帝反殖脈絡下，在革命文本領域進行的翻譯實踐，是為中阿近代以來首次大規模翻譯活動；第四章則專注於革命年代褪去後，在一帶一路脈絡下開展的中阿翻譯實踐，是中阿近代以來第二波大規模翻譯活動；第五章為結論，總結上述各階段翻譯形象生成機制。



第六節 研究範圍及限制



針對本研究的研究範圍，將分成時間、空間、對象加以說明。時間範圍上，研究起點為明代穆斯林社群的回儒翻譯實踐，並將重點分析中阿近代兩波大規模翻譯活動，分別是 1950 年代至 1970 年代的中阿反帝反殖翻譯脈絡，以及一帶一路計畫下的各式翻譯項目，故單就研究時間段的選取來說，乃是明代直至今日。

而在研究空間上，筆者聚焦中國與阿拉伯世界的翻譯實踐，其中阿拉伯世界泛指以阿拉伯語為主要使用語言的國家群，幾乎就是阿拉伯人為主要民族的空間，包括北非（埃及、摩洛哥、利比亞、突尼西亞、蘇丹、阿爾及利亞）、沙姆地區（敘利亞、約旦、巴勒斯坦、黎巴嫩、伊拉克）、海灣國家（巴林、阿曼、科威特、沙烏地阿拉伯、阿聯酋、卡達）等。換言之，伊朗阿拉伯人社群、土耳其阿拉伯人社群等，並不在本研究的探討範圍內。而有鑑於埃及在中阿政治互動中的特殊性，故本研究會更多聚焦在埃及這一國家上。

而針對研究對象，筆者既會觀察各時期的中國譯者翻譯活動，也會關注阿拉伯譯者的翻譯實踐。中阿翻譯有一特殊現象，即中國譯者往往既能進行漢語至阿拉伯語的翻譯，也能進行阿拉伯語至漢語的反向操作，但阿拉伯世界的譯者往往只能進行漢語譯至阿拉伯語的單向操作，或是藉由英語、法語、德語等中介語言，進行二次翻譯。故本研究會在前述時間與空間範圍內，盡可能選取中國與阿拉伯譯者的作品進行分析，不論其語言翻譯方向為漢語譯為阿拉伯語，或阿拉伯語譯為漢語。而在阿拉伯世界的中國形象分析上，阿拉伯媒體出產的對華評論與紀錄片、阿拉伯文學作品的中國形象描述、阿拉伯政治人物的發言等，皆可作為參考對象。

而在研究限制上，本研究雖希望盡可能完善對機制的資料填充，以及對歷史的分析理解，但受限篇幅與時間，仍難以避免選材的缺漏。此外本研究以翻譯為視角，雖希望盡可能跨及媒體傳播、作品出版等領域，卻必然無法涵蓋其他領域

的阿拉伯世界中國形象生成，例如中國商品在阿拉伯世界的銷售、中國工程在阿拉伯世界的扎根等，便無法成為本研究的直接選材，其所產生的阿拉伯世界中國形象，便也無法被討論，此點應是本研究的最大限制。



第二章 一切始於中國伊斯蘭



第一節 「回儒」的成形

回顧中阿翻譯源起，相對有規模且系統性的早期實踐，當屬明清時期的「以儒詮經」，也就是以劉智、王岱輿、馬德新等穆斯林知識分子為代表的「回儒」人群，在維繫宗教信仰與文化傳統的考量下，綜合所能調動的文化與社會資源，選擇了以中國傳統儒家思想術語詮釋伊斯蘭原典的翻譯策略，產出包括《天方性理》、《正教真詮》等漢語伊斯蘭教經典著述，統稱「漢克塔布」。其中「克塔布」一詞為阿拉伯語「書」(Kitab, بَكْتَب)的漢語音譯；而「回儒」一詞則是源自日本歷史學者桑田六的《明末清初之回儒》，此文原發表於 1925 年出版的《白鳥博士還曆紀念東洋史論叢》，並被安慕陶翻譯後發表在中國的穆斯林研究刊物《月華》上，桑田六郎所謂「回儒」乃是泛指明末至清朝中葉時期，以漢語為母語的中國穆斯林知識份子，其特色是以漢語著述討論伊斯蘭教義，同時翻譯伊斯蘭教經典（馬雪峰，2010：8-9）。

而這一時期的翻譯實踐統稱為「以儒詮經」，並有以下兩大特色：第一，其主要參與者與受眾為中國穆斯林，流傳範圍也在中國，故所用語言以漢語為主，後期才出現少數再將漢克塔布譯為阿拉伯語的現象；第二，作品中有部分是節選自阿拉伯文、波斯文的伊斯蘭教原典片段翻譯與註釋，也有部分是中國穆斯林以闡釋儒學與伊斯蘭思想為主旨的重新創作（楊懷中、余振貴，1995：133-134）。而「以儒詮經」是現代學者的用語，清代時回儒學者乃用「以儒證回」、「以儒證經」（楊曉春，2018：132）。

從文化視角觀之，「以儒詮經」在更大脈絡下，是明清穆斯林文化自覺運動的一部分，此一自覺運動更早體現在發源於西北青海、寧夏、甘肅三地的經堂教

育上，並為「以儒詮經」的萌芽打下厚實基礎，更持續發揮培育穆斯林經學人才、動員與維繫穆斯林社群的功能。由後續歷史發展觀之，「以儒詮經」與其所仰仗的經堂教育，更多是在「中國的阿拉伯形象」場域上發揮作用，即促成非穆斯林中國知識份子接觸到伊斯蘭的主張與理念，並讓原本對伊斯蘭世界感到淡漠的部分中國穆斯林，建立起對於信仰原鄉的印象與情感。

但即便「以儒詮經」主要是在「中國的阿拉伯形象」場域上發揮作用，且此時中國穆斯林對伊斯蘭世界的印象，除了阿拉伯外還混雜了波斯元素，此一過程仍具時代意義與研究價值，原因如下：第一，如此過程本身，便是阿拉伯世界以伊斯蘭為途徑，與中國互動的直接結果；第二，從經堂教育到「以儒詮經」，中國穆斯林當中形成了一支能同時兼跨兩種文化場域的知識人群，意即所謂「回儒」。而這一群人的出現，為往後的中阿翻譯實踐、輸出「阿拉伯世界的中國形象」，發揮了承先啟後的時代功能。

壹、政治實力對比：「兩化」的消長

依循本研究的設計機制，觀察「以儒詮經」的誕生背景，首先便能發現其體現了由元改明後，中國穆斯林面對政治實力之流失、「中國化」趨勢的日漸增強，產生了維繫信仰與文化傳統的需求。但因其缺乏來自阿拉伯、波斯等伊斯蘭世界直接的政經支持，故仰賴的還是中國本土的教育系統、儒家知識分子身分與資源。

伊斯蘭教於唐朝時期傳入中國，早期穆斯林多為來自阿拉伯半島或中東其他地域的商客，在中國看來，屬「慕化而來的南海蕃舶」之一，故在政治拉攏的用意下，於法律上對其有所優待，來華穆斯林由此享有居住權、婚姻權、財產權、繼承權等廣泛的民事權利。此外在方便管理、避免文化衝突的考量下，中國原則上要求「蕃客」們集中居住，並會任命「蕃長」處理「蕃坊」中的一般民事糾紛

問題（康大壽，2000：100-101）。此一制度安排，在一定程度上確保了穆斯林外於中國主流社會的獨立性，然而伴隨時間遞進，部分選擇長居的穆斯林，也逐步選擇融入中國社會，例如唐宣宗時期有位歸化唐朝的大食（阿拉伯帝國）蕃客李彥升考取進士，受文人陳黯在《華心》中稱讚「形夷而心華」（馬明良，2009：55）。

後至宋元兩朝，穆斯林的科舉參與亦甚活躍：宋時來華穆斯林與日俱增、土生蕃客（在中國出生的穆斯林）比例也逐步上升，加上政府在「用夏變夷」的思想指導下設立「蕃學」，為穆斯林的「儒化」提供機會，其對科舉的參與度自然同步增長，其中海南蒲氏、懷寧馬氏皆為宋朝知名的穆斯林書香門第（回回世家）；元朝穆斯林（回回）多屬「色目人」這一階級，其政治位階高於多數漢人，於科舉上享有優待，與蒙古人一同應試（漢人、南人同屬另一榜），應試程度也較漢人、南人容易，故此時出現些許穆斯林大儒與高官，例如不忽木、泰不華、贍思丁、贍思與伯顏等。此外，元朝設有回回國子學、回回國子監，目的便是培養穆斯林譯員；而受科舉制影響，元朝也開始出現穆斯林創辦的「學舍」，教授四書五經相關課程（哈正利，2003：66-68）。

綜上所述，在唐宋元時期，有部分來華穆斯林成員參與科舉、學習漢語、使用漢文化符碼，逐步融入中國社會，但此時尚有蕃坊制度、政治階級制度，能為此一過程形成緩衝，最終維持了部分來華穆斯林的文化獨立。在此過程中，「穆斯林的中國化」（Muslim Sinicizing）成了顯而易見的歷史現象，但與此同時，「中國的伊斯蘭化」（Chinese Islamizing）也相應而生（Israeli，1978: 99）。

然而由元改明後，廣大在華穆斯林如何讓自己見容於以漢文化、儒家禮法為主流的社會，便成了相對迫切的生存問題。此一時期，穆斯林不再擁有色目人的階級身分，也失去了統治階層的支持，即便有明武宗這般對伊斯蘭感興趣、進行「佛回雙修」、在正德官窯的瓷器上裝飾「回回文」的統治者（翁宇雯，2011：175-184），穆斯林的政治地位依舊不如享有特權時的元朝；再加上科舉制度的吸



納、唐宋蕃坊制度不再、元朝時大量境外穆斯林移入潮也已終止，來華穆斯林遂在明朝時大舉中國化，其語言使用習慣也從唐代的阿拉伯語、波斯語混用，逐漸改為阿拉伯式漢語（以阿語音譯漢語）或波斯式漢語（以波斯語音譯漢語），再到漢語為主、漢阿混用為輔的狀態（國少華，2018：47）。簡言之，明朝以後的「兩化」互動，出現了「穆斯林的中國化」大幅壓過「中國的伊斯蘭化」之趨勢，在此脈絡下，經堂教育與「以儒詮經」成了後者用以緩衝前者的文化工具。

中國學者楊懷中曾指出，中國伊斯蘭的發展共有四次高潮，分別是十世紀至十三世紀初，突厥伊斯蘭文化的形成；西元 1271 年至 1368 年，多種文化交相輝映中的元代伊斯蘭文化；西元 1368 年至 1911 年，明清之際伊斯蘭精神文化的建設；西元 1911 年至 1949 年，近代中國穆斯林的新文化運動（1994：15）。而其中位處第三次高潮的「明清之際伊斯蘭精神文化的建設」，除了「神祕主義蘇非派教團」（Sufism Order）傳入西北、形成「門宦」制外，便是意指經堂教育與「以儒詮經」。其中「門宦」一詞源於「宦門」、「門閥」的意象，清乾隆年間，因穆夫提門宦的第六代教主馬顯忠被賜「統領」銜，下轄河州各教派，人稱「七門八宦」，「門宦」乃開始被用以指涉西北的蘇菲各教派，此名揭示了蘇菲派的領袖世襲色彩，以及其在西北形成了權力更集中、轄區更廣大的教坊制度。（馬通，2000：35-36）。

貳、前置關係：西北與金陵的差異

然在「兩化」消長的實力對比視角外，由「前置關係」視角來觀察，便能察覺並解釋不同地域的不同實踐。明清之際的穆斯林文化自覺運動可約略分為四派：第一，以胡登洲（約西元 1522 年—1597 年）為代表人物、經堂教育為核心實踐，在地理分布上輻射青海、寧夏、甘肅三大西北地區的「陝西學派」，又稱「陝學」；第二，以常志美（約西元 1610 年—1670 年）為代表人物，經堂教育為



核心實踐，輻射華中、華北、東北地區的「山東學派」，又稱「魯學」；第三，以王岱輿（不明—西元 1657 年）、劉智（約西元 1669 年—1764 年）為代表，「以儒詮經」為核心實踐，影響金陵（約今日南京）地區的「金陵學派」，又稱「漢學派」；第四，以馬注（西元約 1640 年—不明）、馬德新（約西元 1794 年—1874 年）、馬聯元（約西元 1841 年—1903 年）為代表，經堂教育、原典翻譯、「以儒詮經」為核心實踐，在地理分布上輻射西南、東南的「雲南學派」，又稱「滇學」（姚繼德、姚子雯，2017：10-11）。

而各派之間還存在承繼關係，例如「山東學派」的常志美便是胡登洲的四傳弟子。結合傳承脈絡與時間序、地理分布，可明顯觀察到，上述文化自覺運動最初是發源於西北地區的經堂教育，再逐步傳至華中地區，進而滲入金陵催生「以儒詮經」，最後再傳入雲南，此地除了兼容經堂教育、「以儒詮經」外，更多了相對完整與直接的原典翻譯實踐。而之所以會有如此發展，乃是因為不同地域的穆斯林社群，與中國、伊斯蘭世界形成了不同的共生關係，此一前置關係的作用，在兩化博弈的時代力道下，催生了不同社群的迥異翻譯策略與實踐。

一、經堂教育發源：身為中國伊斯蘭前沿的西北

首先是位處西北、堪為另三派之組的「陝西學派」。其之所以會成為文化自覺運動之根源，與宗教地緣因素息息相關：此處是伊斯蘭信仰通過陸上絲綢之路傳入的前沿，來華穆斯林更與當地民眾長年通婚，形成了穩定的定居群體。故與仰仗海上絲綢之路的東南沿海穆斯林社群不同，西北地區在漫長的歷史變遷中，與伊斯蘭世界形成了宗教地緣的實質接壤。

以中亞的蘇非（Sufi）納格什班底教團（Naqshbandiyya）為例，其依循兩大途徑進入中國西北地區，一是 16、17 世紀的傳統式蘇非主義宗派虎夫耶（Khufiyya），由中亞經新疆進入；二是 18 世紀的改革式蘇非主義宗派哲合忍耶

(Jahriyya)，由葉門傳入(Fletcher, 1995: 4-5)，上述兩派後與「庫布林耶」(Kubrawiya)、「嘎的林耶」(Qadariyah)共同成為中國伊斯蘭的蘇非四大門宦。而在蘇非進入西北、形成門宦的過程中，新疆的依禪系統(Ishan)系統也發揮了顯著作用(趙秋蒂，2012：156-157)，故可以觀察到，中亞、新疆、中國西北之間，在一定程度上形成了伊斯蘭的地緣傳播鏈。

而門宦的成形與西北經堂教育的時代角色有一共性，那便是揭示了「回化」的力道。蘇非派教團傳入西北後，形成了具有中國傳統特色的門宦制度，後續則在甘肅甘南藏族自治區的臨潭，出現了雜揉中國伊斯蘭、哲和忍耶門宦、儒家於一體的「西道堂」(趙秋蒂，2012：122)，正如經堂教育的制度根源，也是中國傳統私塾制度般，上述現象體現了中國伊斯蘭在唐宋元明以降的「華化」力道；但西北作為中國伊斯蘭的地理前沿，持續接受境外的信仰輸血，亦在新的伊斯蘭組織型態、思想論述傳入過程中，展現了向伊斯蘭擺盪的「回化」趨勢(傳統先，1996：119-120)。但此一趨勢未必會與「華化」完全互斥，正如門宦制度的成形，其更多是表現出了「寓華化於回化」的複雜狀態(張中復，2007：170-171)。

而細究西北的伊斯蘭社群結構，宗派的多元化也對經堂教育的發展起到作用。學者杜磊(Dru C. Gladney)曾將中國伊斯蘭的發展分為四次高潮：第一，傳統格底木制度的成形(Gedimu traditional Chinese Islam)，即西元1541年蘇非教團來到中國前，伊斯蘭與儒家、漢文化長期互動後，形成的傳統本土「老教」模式，格底木乃阿拉伯語「古老」(قديم)之音譯；第二，蘇非宗派的出現與系統性發展(Sufi communities and national networks)，即16世紀蘇非教團進入中國後，形成了帶有封建主義色彩的門宦制，許多格底木派紛紛改宗，「新教」開始與「老教」爭鋒；第三，尊經思潮與現代主義改革運動興起(scripturalist concerns and modernist reforms)，乃是意指19世紀後的「伊赫瓦尼派」(Yihewani)興起，此派源於東鄉族穆斯林前往麥加朝覲後，受當地主張回歸原教旨的薩拉菲運動

(Salafi movement) 影響，歸國後標舉自己才是「新教」，格底木與蘇非派同被批為「老教」；第四，族國體制時期下的民族主義展現 (ethnic nationalism in an age of nation-state)，則是指 1956 年中共展開民族識別後，「回族」正式成為中國少數民族的過程 (1991: 36-63)。上述杜磊所言構成高潮的伊斯蘭諸派，不論是老教（格底木）、蘇非神祕主義教團（即門宦，如嘎的林耶、虎夫耶、哲合忍耶、庫布林耶等）、現代改革主義新教（伊赫瓦尼、賽萊非耶）等，皆在西北據有一席之地，可見西北作為推動中國整體伊斯蘭變革的文化前緣重要性。而經堂教育的開展，也在一定程度上，成了西北各宗派鞏固地盤、培育下一代新血的工具。畢竟伴隨宗派蔓生，各派漸因宗教禮儀的歧異、修持方式的差別產生紛爭（趙秋蒂，2009：122），而這些分歧最終又被上升為政治與權力鬥爭，成為西北不穩的根源之一。

簡言之，在多宗派共存、教爭漸起的關係背景下，經堂教育不僅涉及文化與信仰復興，更在教權鞏固上扮演一定角色，不同宗派會在經堂教育中傳授自身特有的教法解讀、宗教儀式，以確保宗派本身的特殊性不隨時光流逝。但此一時期的經堂教育讀本，大體沒有顯著區別，是由語言學、經註學、聖訓學、律法學、認主學、詩歌等阿拉伯語、波斯語讀本構成的教材體系，統稱「十三本經」（蔡源林，2010：252-253），而教授與引介十三本經的過程，便可視作將伊斯蘭引入中國的翻譯實踐。

二、以儒詮經：金陵儒風之盛

而有別於西北地區持續接受伊斯蘭世界輸血，產生了經堂教育、門宦體制，後者更在清朝中期後主導多次大規模「回變」（張中復，1999：43），江南地區的穆斯林文化自覺運動有所不同，其經堂教育未有強烈的門宦之分、隱世內修之感，而是積極著書立說、兼容明顯儒風，如此現象自也與宗教地緣因素相關。



唐宋時期，泉州、廣州、揚州、杭州為代表的中國東南沿海，其伊斯蘭傳入途徑主要經由海上絲綢之路，穆斯林社群的存續依託沿海商貿經濟的發展，而非與伊斯蘭世界的地緣接壤，故在宋元期間，東南沿海的穆斯林社群興盛一時。以伊斯蘭建築為例，中國東南沿海有所謂伊斯蘭教四大先賢古墓、四大清真名寺，前者分別是廣州宛葛思墓、泉州三賢四賢墓、杭州卜哈提亞爾巴巴墓、揚州普哈丁墓；後者則是廣州懷聖寺、泉州清淨寺、杭州鳳凰寺、揚州仙鶴寺。由上述建築分布觀之，可見除了泉州外，廣州、杭州、揚州亦為早期海路來華穆斯林聚居地（李興華，2010：67-69）。

而在此過程中，「穆斯林的中國化」也開始發揮作用，例如觀察中國伊斯蘭建築的碑銘，唐宋時期多有阿拉伯文、波斯文的碑銘，元朝開始則出現了較多漢文銘刻。北宋大中祥符二年（西元 1009 年）始建的福建泉州聖友寺，便留有阿拉伯文石刻銘文，記載興建緣起與經過；其餘還包括南宋乾道七年（西元 1171 年）的泉州哈拉提人墓碑，以阿拉伯文銘刻；泉州南宋咸淳八年（西元 1272 年）花刺子模王裔墓碑，以阿拉伯文、波斯文銘刻（馬梅萍，2013：104）。元朝之後，漢語碑刻開始出現在伊斯蘭建築中，例如至正八年（西元 1348 年）立於河北定州禮拜寺的《重建禮拜寺記》，至正十年（西元 1350 年）立於泉州清淨寺的《重立清淨寺碑記》。此外儘管唐宋時期伊斯蘭建築碑銘多為阿拉伯文、波斯文，其建築元素卻多受中國影響，時常嵌上獸首與龍紋，在一定程度上違反了伊斯蘭禁止拜物的原則，但也可見其對中國符碼的運用（丁樂雲，1983：36-37）。

明朝以降，由於泉州港的沒落，加上明太祖詔禁部分元朝時具政治影響力的穆斯林大族入仕、伊斯蘭世界的海上商業權威遭葡萄牙人取代等原因，東南沿海的穆斯林社群逐步衰弱（張中復，2005：20；Kong & Ma, 2013: 221-222），其成員若非改姓離散，便是逐步淡化宗教信仰實踐，改奉儒家理法。例如在 1980 年代後引發學界關注的泉州晉江陳埭丁姓回族，其族人在元朝出現了「宗族化」的現象，並在積極參與明朝科舉、成為仕紳的過程中，將諸如做禮拜、過齋月、大



淨小淨、不食豬肉等族人早已不再實踐的流失傳統，記載於族譜之中。如此過程，看似有著復興傳統的渴望，實是出自儒家的「本於其國之故，不求變俗」禮法（王柯，2016：28-31）。

就文化地理結構而言，在經堂教育經由西北傳至華中，再傳入金陵等江南地區時，面臨的便是與西北截然不同的文化環境，而這便是前置關係發揮作用的環節：第一，因為西北位處北方遊牧文明與中原農耕文明的文化交接帶，江南地區則經歷多次政治與文化中心南遷，累積了雄厚的儒學與漢文化底蘊，故江南的漢文化水準的在客觀上高出西北許多；第二，西北地區的穆斯林成片群居，與江南地區散居穆斯林的文化自覺訴求不盡相同，前者沒有積極與漢人溝通、闡釋伊斯蘭的需求，因此重視原典教材的引介、傳統的延續，後者則身處漢文化的汪洋大海，時刻與漢文化相接（馬梅萍，2013：106-107），故在文化自覺運動實踐中，不能脫離儒家與漢文化的體系。簡言之，西北與江南、雲南不同的穆斯林知識社群環境，成為催生不同翻譯實踐、翻譯策略的前置關係：西北以經堂教育為主，翻譯實踐集中在十三本經引介、教授的過程，將來自阿拉伯、波斯的伊斯蘭知識傳入中國；但江南具備了西北相對缺乏的漢文化土壤：現成的、受過儒家高等教育的穆斯林社群，故會在翻譯過程中產出「以儒詮經」、漢克塔布。

而由經堂教育傳入後，金陵便開始出現「漢克塔布」來看，當地穆斯林也在新文化刺激到來後，開始尋求要為本有的身分認同充實更多伊斯蘭相關內容（Benite, 2005: 68-69）。此一趨勢後也傳入漢儒文化相對西北濃厚的雲南穆斯林社群，催生了經堂教育、「以儒詮經」並重的「雲南學派」。

參、譯者個人生命史：劉智、馬德新

在由元改明「穆斯林的中國化」高過「中國的伊斯蘭化」背景下，於漢儒文化相對西北強烈的金陵，誕生了「以儒詮經」的翻譯實踐，如張中的《歸真總



義》，王岱輿的《清真大學》、《正教真詮》、《希真正答》，伍遵契的《歸真要道》、《修真蒙引》，劉智的《天方性理》、《天方典禮》、《天方至聖實錄》，馬注的《清真指南》，藍煦的《天方正學》，馬德新的《四典要會》、《大化總歸》、《性命宗旨》、《天理命運說》等。

而這一進程又可約略分為兩階段，第一階段以王岱輿、劉智為代表，作品發表地域集中在金陵，內容主題聚焦在宗教哲學、宗教典制上；第二階段以馬德新、馬聯元為代表，發表地域集中在雲南，內容主題除宗教哲學、宗教典制外，還包括了天文曆法、地理書籍，以及中國第一本《古蘭經》的漢譯本（白壽彝，2000：35）。而會如此分期，主要是因在劉智之後，漢克塔布的產出與影響力有所下降，直至馬德新自麥加朝覲歸國後，漢克塔布遂於雲南再起，邁入新的蓬勃期（劉一虹，2006：63）。有鑑於篇幅限制，本研究僅自金陵學派、雲南學派中，各選劉智、馬德新作為案例，探究其個人生命史在兩化消長、不同知識社群影響下，所展現的翻譯景貌。

一、劉智：回而兼儒的典型

劉智為江蘇上元人（今南京市人），成為回儒既有家庭因素，也受成長環境影響。其父劉三杰為金陵著名伊斯蘭經師，劉智自幼便接受父親的宗教知識啟蒙，十二歲後前往南京武學園清真寺習經，師承該寺大阿訇袁汝琦，進一步完善了對伊斯蘭原典的學習。十五歲起，劉智開始廣泛學習儒家經史子集、佛道教經典及西洋書籍，並前往山東、陝西等地遊歷，除了進一步接觸金陵之外的經堂教育體系，也在儒學上有所精進，並曾拜謁孔陵（劉智，1975：34-35）。

彼時金陵學派已有王岱輿崛起在前，其生於明萬曆年間，據陝西胡登洲經堂教育第六代門人舍蘊善及其弟子趙燦所編之《經學系傳譜》記載，王岱輿自幼師承陝西胡登洲的四傳弟子馬君實，屬經堂教育金陵支系的第六代（趙燦，1989：



23-52)，著有《正教真詮》、《清真大學》等漢克塔布，是「以儒詮經」的首位名家。在《正教真詮》中，王岱輿提出許多影響後人的「以儒詮經」方法，包括強調伊斯蘭「忠信孝友略與儒者同」(楊曉春，2018：133)；在儒家「太極圖說」的基礎上，提出解釋宇宙起源的「三一論」：「真一」為造化天地萬物之真主，「數一」為天地萬物之原始，「體一」意指人類體認真主的方法，並稱「真一乃單另之一，非數之一也。數之一非獨一也。曰太極生兩儀，兩儀生四象，數之一也」(馬明良，2009：57)；將伊斯蘭教的「五功」類比於儒家的「五常」(仁義禮智信)，稱「正教之五常，乃真主之明命，即念、施、戒、拜、聚之五事也」(楊曉春，2018：147)；在處理忠於君王、忠於真主的「二元效忠」議題時，王岱輿同樣提出「真忠正道」之說，即主張忠於真主和忠於君主並不矛盾，但忠君須以忠主為前提，而不能只忠於君父、不忠於真主，「順主」、「順君」、「順親」是人生三大正事，三者不可偏廢(仇王軍，2005：27)。從政治視角來看，上述作法暴露一個現實：明清穆斯林身為非主流文化群體，要竭力避免挑戰以儒家文化為基底的中國君主官僚制，尤其是有意與漢儒互動的回儒，其顯然有意降低伊斯蘭在漢人眼中的異端性與威脅性，以維護自己作為可交流對象的身分標籤。

而上述方法深刻影響了生於康熙年間的劉智，使後者在《天方性理》、《天方典禮擇要解》、《天方至聖實錄》等漢克塔布中，繼承並深化了對相關主張的理解與詮釋。

例如在回儒關係上，劉智也主張「天方之經大同於孔孟之旨也」，與王岱輿的「忠信孝友略與儒者同」異曲同工；在《天方典禮擇要解》中，劉智專設《五典》一章，稱是「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之常經，為天理當然之則」、「天方又謂五成，蓋君臣成其國，父子成其家，夫婦成其室，昆弟成其事，朋友成其德者也」，所言其實便是儒家之「五倫」，後在《天方至聖實錄》中，劉智再提「五典」，但稱是「主命五功，念、拜、齋、課、朝，千古聖人之凜遵也。主敕五典，忠、孝、節、義、信，千古聖人之勤奉也。五功修天之道也，五典盡人



之道也，修盡天人之道，則人之能事畢矣」，此處「五典」實是儒家之「五常」，是處理「五倫」的原則，劉智將其與伊斯蘭教之「五功」並列，便有當年王岱輿將「五功」與「五常」類比的基礎（楊曉春，2018：149-150）。

此外劉智也部分繼承了王岱輿的「三一論」，即認同結合周敦頤「無極而太極」、「太極本無極」的宇宙起源論述，但主張「後天」（物質世界）之前存在「先天」（又被稱作「無稱」），而張在「先天」場域中，除了「太極」和「無極」外，尚有一「無對待而立」的「造化之原主」，是生成宇宙萬物的總根源（馬明良，2009：57）。換言之，劉智涵攝了中國傳統形上學思想，並將其化用在伊斯蘭神學體系中，但並未讓前者凌駕於後者之上，確保了伊斯蘭本位的形上學論述（蔡源林，2007：72）。

綜上所述，劉智的「以儒詮經」是極其複雜的時代現象，其確實在信仰社群萎縮、伊斯蘭世界資源衰弱的時代背景下，在接觸家庭與經堂教育的宗教知識啟蒙後，選擇了儒家思想與論述資源作為宗教對話、對非穆斯林知識分子介紹伊斯蘭的翻譯形式，但正如「穆斯林的中國化」與「中國的伊斯蘭化」不僅是陰與陽的截然兩分關係，兩股脈絡間還夾雜大片主次難分的灰色地帶般，劉智的「以儒詮經」同樣難用純粹的「儒化」、「華化」加以表述。

在《天方性理》、《天方典禮擇要解》、《天方至聖實錄》等作品中，劉智繼承了王岱輿等前人的方法，在文化與倫理場域強調儒家與伊斯蘭的基礎通性，並用「五常」、「五典」各種類比手法，希望化解外界對伊斯蘭的陌生，同時反哺經堂教育體系，希望在語言、宗教知識等既有教材外，增加跨文化論述的視野深度；與此同時，其在涉及「三一論」等偏向宗教本位的討論時，則是以神人二元論及一元論的視野出發，其根源又是奠基於伊斯蘭傳統的兩種神學觀點：遜尼派正統信條及蘇非密契主義（蔡源林，2007：78）。故從作品來看，劉智確實在解釋伊斯蘭倫理學、與現實政治相處的場域上，大量化用儒家論述與思想資源，但面對神學場域，其亦希冀回歸伊斯蘭本位，探討形上學相關議題。

然正是這般同時面向穆斯林與非穆斯林的作品，在後世遭遇了不討好的雙面攻訐：由非穆斯林視角觀之，劉智作品始終帶有伊斯蘭本位論述，故在後續的漢回衝突敘事下，無可避免要染上爭議色彩，乾隆年間西北回變爆發，彼時便有官員表示，曾在「疑似為亂黨」的回民行囊中搜出劉智的《天方至聖實錄》，並指此書「僭越」、「不知避敬」、「狂悖荒唐」，所幸乾隆閱覽後認為官員小題大作，而未因此釀成文字獄，劉智作品仍得流傳（蔡源林，2010：290），然而回變爆發後，江南的「以儒詮經」確實漸趨低調，此一現象或也與西北動亂引發的政治緊張不無關係；而由穆斯林視角觀之，劉智的作品又帶有強烈儒學色彩，以至於被部分後世中國穆斯林批評是「偏離伊斯蘭正軌」（威廉·柴提克等，2006：53）。

二、馬德新：向天方探尋

馬德新字復初（故而又名馬復初），約生於乾隆末年，為雲南太和（今大理）人，是「以儒詮經」的雲南學派代表人物。雲南學派早前由活躍於康熙年間的馬注奠基，其生於明崇禎年間的雲南保山（秦惠彬，1998：298-299），早年習儒，後於康熙初年離開雲南前往北京，受聘於清宗人府掌印親王府內教讀儒學，同時開始學習阿拉伯語、波斯語，以及研讀伊斯蘭教經典，並約於康熙二十二年完成漢克塔布《清真指南》初稿。吳三桂之亂過後，馬注於康熙二十三年離開北京，前往山東、金陵、安徽、湖北、河南、陝西、四川等地遊歷，期間拜訪各地經堂的著名經師，包括陝西胡登洲經堂教育第六代門人舍蘊善、金陵學派劉智之師袁汝琦等。回到雲南後，馬注成為雲南經堂教育著名經師，並持續編輯修訂《清真指南》，其內容共有十卷，約二十餘萬言，包括各地經師贈詩、馬注生平、對伊斯蘭認主之說的闡述、對伊斯蘭典禮的記載、對伊斯蘭倫理修持的整理、對穆罕默德與真主的頌讚等，既引述並翻譯伊斯蘭經典片段，也講述自身見解，成為往後經堂教育的重要教材之一（劉俐廷，2007：55-57）。

而雲南學派的基礎、金陵學派的薰陶、至阿拉伯世界的朝覲經驗，成了馬德新個人的知識史基礎。馬德新於 30 歲左右起在胡登洲四傳弟子周老爺帳下學習伊斯蘭知識，並在 1841 年至 1849 年（約 47 歲至 55 歲）間朝覲麥加、遊歷阿拉伯世界，著有以阿拉伯文撰寫的《朝覲途記》，當中記載了包括目睹埃及金字塔、穆罕默德·阿里（Muhammad Ali）政治改革的寶貴見聞（顏健富，2015：437）。回到中國後，馬德新於雲南經堂任教，並開始了「以儒詮經」的漢克塔布創作，以及原典的阿拉伯語、漢語翻譯工作（周耀明，2005：53-54）。

前者包括《真詮要錄》、《指南要言》、《天方性理注釋》，分別是對王岱輿《正教真詮》、馬注《清真指南》、劉智《天方性理》的簡介與再詮釋，以及《四典要會》、《大化總歸》等新作，更主持刊印金陵學派的漢克塔布，使其在雲南穆斯林社群流傳，例如劉智的《天方三字經》、《天方春秋》、《天方性理》、《天方典禮》等；後者則包括對阿拉伯語《古蘭經》的漢譯，又名《寶命真經直解》，是留存至今的中國第一部系統性的《古蘭經》漢譯本，以及對金陵學派漢克塔布的阿拉伯語翻譯，例如《本經五章譯解》，便是馬德新對劉智《天方性理》中的《本經》五章之阿拉伯語譯解（姚繼德、姚子雯，2017：13-14）。

在漢克塔布場域，馬德新承繼前人「以儒証回」的方法，於《禮功經義》、《祝天大贊》中論述，伊斯蘭教之「真宰」（即真主）實為儒家之「天」；與此同時，馬德新也強調「回可補儒」，例如其在《大化總歸》中提到，孔子所言「未知生，焉知死」，是以含蓄言「後世之大」，而《大化總歸》所言之理、所蘊之義「或可有補於儒教乎」（楊曉春，2018：145-154）。

而在原典與漢克塔布的翻譯場域，馬德新扮演了承先啟後的角色。在馬德新之前，17 世紀至 18 世紀上半葉的中國穆斯林知識分子介紹《古蘭經》時，多以抽譯或意譯方式呈現，例如王岱輿、馬注、伍遵契、劉智等人的漢克塔布中，皆曾出現《古蘭經》的節譯與經文引用，但以比例最高的劉智為例，其至多也只翻譯了《古蘭經》中篇幅較短的三章；18 世紀中期之後，針對《古蘭經》的選譯活



動逐漸增加，回儒們產出的選譯本多以「赫聽」、「赫帖」、「孩聽」、「黑聽」、「亥帖」為名，並可依內容分為兩類：漢語音譯本與漢文注釋本，前者主要是供不精阿拉伯語的穆斯林誦讀用，後者則供阿拉伯語程度較好的穆斯林理解經文含義用。而馬德新的《寶命真經直解》便是現今留存的選譯本中時序最早者，一共實譯《古蘭經》二十卷，後因大火侵襲，僅留下存五卷。馬德新之後，其弟子馬聯元傳承薪火，於 1874 年發表《孩聽譯解》，內容同樣是對《古蘭經》的系統性選譯；往後更有余海亭的《漢學赫廳》，以及由埃及學成歸來的王靜齋 1925 年翻譯出版的《古蘭經選》，可謂皆是承繼了馬德新的翻譯實踐（孟昭毅，2002：62-63）。

而除卻《古蘭經》，馬德新也翻譯金陵學派的漢克塔布，例如《本經五章譯解》，便是其在中東遊歷期間（西元 1841 年-1848 年）譯成，是將劉智的《天方性理》之《本經》五章譯為阿拉伯語，目的是向阿拉伯世界傳播劉智的思想，是目前已知最早用阿拉伯語介紹中國伊斯蘭思想的著作。其弟子馬聯元亦在 1898 年發表《性理微言》，內容同樣是對《天方性理》之《本經》五章的阿拉伯語翻譯，並曾在 1902 年馬聯元赴天竺（印度）講學時，以《性理微言注釋》之名在當地出版，目的同樣是向伊斯蘭世界介紹以劉智為代表的中國伊斯蘭思想，並讓不諳漢語卻熟悉阿拉伯語的異國門生學習《天方性理》，在印度北方邦的坎普爾（Kanpur）、孟買（Bombay）均有印本流傳（王希，2012：46-47；姚繼德、姚子雯，2017：13）。

而在開創伊斯蘭精典譯著之風外，馬德新也著手翻譯《伽綏達-布爾達》（Gasuid-Burda），阿拉伯文意指《斗篷之歌》，為埃及詩人沙里夫丁·穆罕默德·本·賽義德·蒲西里（Sharif al-Din Muhammad Bin Sayid Busyir）所著，是歌頌伊斯蘭教先知穆罕默德的詩作。此詩其實早在中國穆斯林社群間流傳，但始終以阿拉伯文形式存在，馬德新便率弟子馬安禮、馬學海共同整理並翻譯，並在序中引用《論語》所言「詩，可以興，可以觀」，表示此詩意在教化中國穆斯林。而在馬

馬德新因涉入雲南回變而於 1874 年遭清廷處決後，馬安禮、馬學海繼續此詩的翻譯工作，並在 1890 年以漢阿合璧形式出版，體裁仿《詩經》，故稱《天方詩經》，又稱《字法全詩》、《天方詩法》。從馬德新 1849 年開始研究整理起，此詩的漢譯版問世時程長達 41 年（周耀明，2005：55）。由歷史視角觀之，《天方詩經》的出現不僅折射伊斯蘭經典翻譯實踐的蓬勃發展，也是中國的阿拉伯文學翻譯之濫觴（李榮建、程偉紅，1999：52-53）。

肆、形象的生成：喚醒對天方的意識

由作品性質來看，馬德新與劉智等金陵學派回儒有所差異，即便兩人皆是「以儒詮經」脈絡下的產物，但不同的個人生命史造就了不同的翻譯實踐。劉智雖遊歷各地、兼擅伊斯蘭與儒家兩種知識術語，卻更多是在中國的文化場域內活動，而未直接與阿拉伯世界接觸，其與伊斯蘭的宗教關係，也更多是思想與文獻上的學理探討。

但馬德新的個人生命史有所不同，其雖與劉智同為回儒，卻多了朝覲與多年遊歷中東的經驗，同時又因自己在宗教場域的信仰實踐，而於雲南穆斯林社群內享有一定權威，早在咸豐七年（西元 1857 年），便曾領導回民起事，後又因與清廷達成協議，而受封二品伯克與滇南回回總掌教，並於同治二年（西元 1863 年）升任護理雲貴總督。橫跨政教的領袖身分讓馬德新得以調動人力、物力等資源，主持刊印大批金陵學派的漢克塔布，並率馬聯元、馬安禮、馬開科等弟子在雲南推展經堂教育、「以儒詮經」、經典翻譯等文化工程（周耀明，2005：55）。故與劉智相較，前者可謂儒士身骨、以才揚名天下，馬德新則更像一方政教長老，希望與阿拉伯世界建立聯繫。

從經堂教育到「以儒詮經」，從金陵學派到雲南學派，從劉智到馬德新，從漢克塔布到伊斯蘭原典的系統性翻譯，明清時期的穆斯林文化自覺運動標誌了

「穆斯林的中國化」與「中國的伊斯蘭化」的一次復振，並為中國穆斯林創造了新身分，使其得以在中國的文化脈絡內自我理解與被理解（Petersen, 2006: 46），諸如「天命」、「天課」、「天房」、「天經」、「天使」、「真主」等伊斯蘭宗教用語的漢譯，亦是在此時確立，並被中國穆斯林使用至今（馬明良，2009：60），西北、華中、江南、雲南更是發展出了各具特色的穆斯林文化社群。

在此過程中，翻譯實踐早在經堂教育引入並教授「十三本經」時便已發生，雖說此時並未有漢譯本出現，但通曉阿拉伯語、波斯語的經師通過對教材的口傳心授，完成了跨語言、跨文化的翻譯實踐；待到「以儒詮經」時，回儒通過對伊斯蘭原典的抽譯與解讀，將相關內容嫁接到儒家術語中，既讓伊斯蘭在與儒家相互比附的過程中，使其透過與儒家的「共性」，在中國的政治、文化體系中尋得一席地位，又透過與儒家的「異性」，喚醒穆斯林對異於中國的遙遠「天方」之情感。故儘管「以儒詮經」是伊斯蘭中國化的重要體現，回儒也因為缺乏來自阿拉伯、波斯的政經支持，而必須仰賴中國當地的教育體系、文化資源，但上述「共中存異」的文化機制透過文本持續作用，在促進伊斯蘭與穆斯林本土化的同時，也注定會鞏固一個異於中國的宗教原鄉形象，這一暗示宛如埋下種子，將在條件允許的未來持續吸引穆斯林尋覓、探訪，牽引出朝覲、留學與遊歷等行為，而這一過程又將強化其對伊斯蘭原鄉的認同情感，對經典的系統性翻譯需求也將由此強化，以《古蘭經》為例，劉智時期還只是為漢克塔布論述服務的少數「抽譯」，馬德新時便開始了各章節的系統性翻譯。

此外從經堂教育的十三本經的組成來看，語言學 4 本教材皆為阿拉伯語，但宗教相關科目 8 本教材中，卻有 5 本為波斯語，足見在明清穆斯林文化自覺運動發展之初，波斯文化仍扮演重要角色，這一現象或與元朝移入的色目人多為波斯化穆斯林、而非阿拉伯化穆斯林有關（蔡源林，2010：254）；然而當馬德新開始在雲南率領弟子展開翻譯工程時，其所選擇的原典已沒有波斯語的痕跡在其中，不論是以阿拉伯語為原文的《古蘭經》，或是漢名《天方詩經》的阿拉伯語詩歌



《伽綏達-布爾達》，波斯已逐漸淡出中國穆斯林的伊斯蘭原鄉想像，阿拉伯世界則瀰漫在其留下的空間中，這一轉變或與中國穆斯林逐漸形成圍繞朝覲的宗教文化輸入圈有關。以馬德新為例，其正是在前往麥加朝覲後，開始了對阿拉伯世界的文化沉浸，積累了語言能力與對當地風土的體會，並在回到中國後開始擔任經師；前文提及的「伊赫瓦尼派」，也是源於東鄉族穆斯林前往麥加朝覲後，受當地主張回歸原教旨的薩拉菲運動影響而成，並在傳回中國後與老教（格底木）發生教爭。從歷史發展來看，朝覲確立了阿拉伯文化成為伊斯蘭世界的重要板塊（鈕松，2013：74），並在中國穆斯林探詢宗教原鄉的過程中，成為引入阿拉伯印象的重要途徑。

總體來說，明清時期的「以儒詮經」形塑了回儒這一群體，推動了中阿翻譯的初始工程，並藉由伊斯蘭的宗教途徑，讓中國與阿拉伯世界建立了非官方聯繫，更透過朝覲等現實世界的交往，讓中國穆斯林對伊斯蘭的原鄉想像與阿拉伯世界逐步合一。

第二節 派往埃及的穆斯林留學生

而在「以儒詮經」後，中阿之間的第二波翻譯實踐起於中國穆斯林在五四與新文化運動中的文化活動，並在派往埃及的留學生群體中來到高潮。這段期間，中國經歷了清帝國走衰、辛亥革命後的政治與族群關係動盪，各式思潮亦是辯論不斷，在這一破壞與建設互為表裡的時代背景下，中國穆斯林透過參與愛國運動、文化建設與對日抗戰等活動，完成了國族身分的再確立（王柯，1999；華濤、翟桂葉，2012），派往埃及愛資哈爾大學的穆斯林留學生更成為引入新知、進行外交鬥爭、形塑中國形象的前線，包括馬堅（西元 1906 年—1978 年）、納訓（西元 1911 年—1989 年）、納忠（西元 1909 年—1978 年）、龐士謙（西元 1902

年—1958 年) 等。這群留學生亦在穿梭中埃的過程中，為後世留下了諸如阿拉伯語版《論語》、漢語版《一千零一夜》、漢語版《古蘭經》全卷等翻譯作品。

在此之前，阿拉伯世界對中國的了解十分有限，除了馬德新等穆斯林的個人行旅外，雙方民間與官方的直接接觸相當稀少，19 世紀阿拉伯知識分子多從報章雜誌上閱讀關於中國的時事介紹與分析，其觀點大多來自西方的東方學研究者，且關注的題材多與阿拉伯世界自身的政治發展相關。彼時阿拉伯世界的民族意識風起雲湧，奧斯曼土耳其帝國尚未崩解，阿拉伯知識分子則受西方現代化思潮浸潤，希冀在擺脫帝國統治、爭取民族自決的同時，推動民族文化的革新與進步，故自 1880 年起，各種受到贊助的私人報刊開始在阿拉伯世界湧現，例如創辦於 1892 年埃及的《新月》(الهلال)，宗旨是介紹西方文學與藝術文化；創辦於 1898 年埃及的《燈塔》(المنار)，主張透過團結穆斯林、恢復哈里發伊斯蘭國，來完成阿拉伯的民族復興；創辦於 1876 年的《文摘》(المقطف)，則受到西方基督教會贊助，引介許多西方科學主張與理論，同時介紹國際局勢脈動。上述報刊深刻形塑了 20 世紀之交的阿拉伯知識分子 (Elshakry, 2013: 62-72)。

以《文摘》為例，其翻譯了李鴻章等中國官員的傳記，同時介紹日本的明治維新，並分析中國在 1895 年甲午戰爭之所以戰敗的原因：中國並未引入現代化軍事訓練體系，政府傲慢又輕視宗教、腐敗不堪，不如日本軍民一心，充滿堅毅的精神與美德等。如此敘事挪用了阿拉伯世界亦有所感的「現代—落後」框架，將日本形塑為西化改革成功的典範，並暗示阿拉伯世界再不奮發圖強，便會成為下一個中國，因脆弱而瀕臨滅亡 (Wen, 2016: 72-78)。此一比較框架的出現，體現了包括埃及在內的阿拉伯世界，在東亞相關知識生產與再生產體系中的從屬性，其對東亞的初始認知源於對西方知識的學習，而此一知識生產雖是全球化的體現，卻帶有極強的權力不對稱性，阿拉伯世界如何理解東亞，在很大程度上取決於東方主義者如何理解東亞 (Shakry, 2007: 15-19)。

然而此後中國主動與阿拉伯世界接觸，逐步打破了前述西方宰制生產內容與



節奏的知識體系，派出留學生可謂是第一步。受限篇幅，本節將聚焦介紹於 1931 年負笈埃及的馬堅及其翻譯實踐，包括將《河伯娶妻》、《茶神》、《中國格言》、《論語》等中國故事與經典，譯成阿拉伯語在埃及出版，同時將《回教哲學》、《回教真相》等阿拉伯語伊斯蘭著作譯為漢語（馬雪峰，2019：9）。

壹、政治實力對比：中埃何方較為積極

首先，馬堅等人雖是中國政府派往埃及的留學生，但由當年中埃贊助的比重來看，埃及的投入有其力道，留學生們要在埃及出版文本，亦須仰賴當地的學術與出版體系。此一結構導致留學生們要在一定程度上，配合埃及當地的文化生產議程與氛圍，產出契合相關主題的作品，才相對有獲得出版的可能。例如愛資哈爾大學中國留學生部便是當年組織出版的重要機構，產出作品包括中國留埃學生團合著的《中國穆斯林名人》(مشاهير المسلمين في الصين)、《日本軍隊侵佔了多少中國領土？》(كم من البلدان الصينية احتلتها الجنود اليابانية)、張秉鐸（西元 1915 年—2004 年）的《伊斯蘭教與中國穆斯林》(الإسلام والمسلمون في الصين)、海維諒（西元 1912 年—2006 年）的《中阿關係》(العلاقة بين الصين والعرب)、達浦生（西元 1874 年—1965 年）與沙國珍合著的《告世界回教同胞書》(خطب إلى العالم الإسلامي) 等，帶有強烈的伊斯蘭與中阿互動色彩（馬保全，2016：112-113）。由此脈絡觀之，馬堅的阿拉伯語版《河伯娶妻》、《茶神》、《中國格言》、《論語》等中國色彩濃厚的翻譯作品，反而是相對少數的存在。

此一現象，與中埃政府在贊助留學愛資哈爾大學項目的積極度落差有關。回顧中國穆斯林留學埃及愛資哈爾大學的歷史，在官方計劃正式啟動前，民間多仰仗穆斯林社群的身分共同體，進行非官方的私人交流。據史書記載，最早前往愛資哈爾大學學習的中國穆斯林，是前一節提及的雲南回儒馬德新，其在赴麥加朝覲後遊歷中東，於埃及停留時造訪了這一知名宗教學府；第二位則是河南的穆斯

林丁錫忍（西元 1877 年—1950 年），其同樣是在赴麥加朝覲後，轉赴愛資哈爾求學。此後還有王寬（西元 1848 年—1919 年）、馬德寶（西元 1884 年—1942 年）、哈德成（西元 1888 年—1943 年）、王靜齋（西元 1879 年—1949 年）、馬宏道（西元 1900 年—1968 年）等（馬保全，2016：110-111），其中王靜齋與哈德成皆在日後翻譯了各自版本的漢語版《古蘭經》，成為 1981 年馬堅版本問世前，於中國流傳甚廣的版本之一（孟昭毅，2002：63-64）。

1928 年，雲南回教俱進會就教爭致函愛資哈爾大學、請求裁決，並得到愛方校長的覆信，此次接觸讓雲南穆斯林社群備感親切，為後續推展留學計劃奠下基礎（姚繼德，1999：12）。1930 年，阿富汗穆斯林學者大章·穆罕默德訪問雲南，回教俱進會遂與明德中學共同請託對方擔任介紹人，向愛資哈爾大學提出派遣留學生的提議。愛方表示歡迎並邀請中國派出 5 名留學生後，中方遂在 1931 年 11 月組織首屆留埃學生團，由雲南明德中學教務主任沙國珍擔任領隊，納忠、張有成、林仲明、馬堅為團員，共赴愛資哈爾大學學習（丁俊，2006：56）。

此一計劃之所以迅速成形，埃及的配合與贊助不容忽視。首先，埃及為中國留學生提供了專門住所，並派遣學者至住所為學生們進行為期一年的阿拉伯語指導。其二，埃及同樣為中國留學生提供了經濟資助，除往來路費須由中方與學生自行負擔外，學費均由愛資哈爾大學與埃及法魯克國王（Farouk I，西元 1920 年—1965 年）支付，愛資哈爾大學還提供每月 2 埃及磅的獎學金，補助學生生活支出。1936 年，愛資哈爾大學設立了專門中國留學生部，既協助處理學生生活事宜，也供中國留學生統一領取補助和津貼（孟熙元，2015：271）。

而中方的贊助程度較為參差不齊。以第一屆留埃學生為例，明德中學的沙國珍、林仲明、張有成、納忠均未從政府處獲得補助，故從昆明到開羅的 650 大洋差旅費，沙國珍自行籌措，林仲明則由其父協助籌集，張有成由雲南回商白亮誠單獨贊助，納忠則由雲南回教俱進會資助 4,000 大洋，包括往返路費 1,200 大洋、在埃及 9 年的每年生活費 300 大洋（每月約 25 大洋左右，折合埃及鎊 1.5 鎊左右）。



右)；來自上海伊斯蘭師範學校的馬堅，其旅費與留學期間生活費，亦由上海回商馬晉卿贊助。換言之，第一屆留學生雖代表中國前往愛資哈爾大學就讀，但其更多是靠著自籌費用、中國穆斯林社群內的有力組織與人士贊助，加上愛資哈爾大學每月 2 埃及鎊的津貼完成學業、支付生活所需。其中馬堅與納忠更是因為有了馬晉卿、雲南回教俱進會的贊助，生活相對其他中國留學生寬裕，故能在校外租房，馬晉卿更是在馬堅歸國後捐出房產，資助其翻譯全本《古蘭經》。而後幾屆的留埃學生團費用，贊助方與管道才日漸多元，但政府的占比依舊稀薄，第二屆、第六屆留埃學生團，皆由成達師範學校組織，獲馬少雲、馬子寅、馬君圖等軍政界回族人士贊助，蒙藏委員會委員兼西北中學校長孫繩武、青島回民仕紳余立之、青海回教促進會亦出力甚多，尤其第六屆學生於 1938 年出發時，中日戰爭已經爆發，出國旅費預算總計 10,000 大洋，但回民將領白崇禧仍率先贊助 5,000 大洋，國民政府行政院等部門再資助 4,000 大洋，剩餘 1,000 大洋則由孫繩武等人負擔，再加上埃及法魯克國王的私人贊助，學生團由此順利出行；第三屆留埃學生團則由明德中學組織，派出納訓、馬俊武、林興華 3 名團員，由清真工會與回界人士集資贊助旅費（馬博忠等，2011：108-110）。

由 1931 年至 1938 年，中國各回族團體和學校派送到愛資哈爾大學的回族留學生共有 6 屆 33 人，對日八年抗戰爆發後，此一交流計劃被迫暫停，而後內戰接續延燒，一直要到 1955 年 12 月，中國才重啟中止 17 年的計劃，向埃及派遣了 8 名留學生（冀開運，2015：140-141）。

綜上所述，馬堅等第一屆留學生，在赴埃之初幾乎未從中國政府處獲得實質津貼與補助，而是仰賴家庭與民間支持，以及埃及國王與愛資哈爾大學校方的贊助；中國政府的贊助力道，要待至日本侵華力道漸顯、八年抗戰爆發後，方有較明顯的展現，例如對 1938 年最後一屆留埃學生團的贊助，以及隨後動員留埃學生向阿拉伯世界展開抗日宣傳。在此之前，中國政府的贊助缺位，讓留學生們在埃及進行文本的翻譯與創作實踐時，需各憑本事發掘出版機會，例如前述的愛資

哈爾大學中國留學生部，以及馬堅、龐士謙私下與穆斯林兄弟會（Muslim Brotherhood，簡稱穆兄會）及其相關的薩拉菲出版社（Salafi Publish House）之交情。

在此脈絡下，其產出作品不可避免要符合出版方的利益與興趣，故在留埃學生的文本創作主題中，諸如《日本軍隊侵佔了多少中國領土？》是少數與宗教主題無關的文本，馬堅的阿拉伯語版《河伯娶妻》、《茶神》、《中國格言》、《論語》等在其他出版社發行的個人翻譯作品亦然，留埃學生們最常涉及且吸引出版社的作品主題，還是中國的伊斯蘭歷史與社群。此一現象，反映了當年中國政府對留埃學生的文化宣傳動員、贊助力道之闊如。

貳、前置關係：從日本到阿拉伯

承上所述，愛資哈爾留學團的成形，更多是仰仗民間的支持與來自埃及的邀請，中方的動員力道在初期相當微弱。但這一現象也反映了當時中國穆斯林社群的海外學習意向，即其經歷了辛亥革命、五四運動等民族主義浪潮動員，由清中葉回變以降的「爭教不爭國」，轉而生出「興教救國」的思潮後，嚮往的第一個海外學習地，並非阿拉伯世界而是日本。此一趨勢自與明治維新、甲午戰爭、日俄戰爭等歷史劇變有關，如前所述，就連當年的阿拉伯知識分子，也透過報刊感知到了日本的崛起與中國的衰弱。

在此前置關係下，愛資哈爾留學團身為後起之秀，乃是雲南穆斯林社群主動探詢並接洽的結果，故成形之初並不受中國主流社會重視。而後日軍侵華力道漸顯，其對中國穆斯林的政治動員亦逐漸增強，中國這才開始重視在阿拉伯世界的留學生群體，轉而動員其為抗日宣傳。在此過程中，彼時阿拉伯世界興起的伊斯蘭改良思潮，與後至的中國國族化政治引導，共同形塑了一代留埃中國穆斯林的宗教國家觀。



一、日本：亦師亦敵

清末洋務運動開展以來，中國穆斯林也開始了新文化運動。光緒三十三年（西元 1907 年），36 名留日中國穆斯林在清朝駐日欽差大臣楊樞支持下，於東京組織「留東清真教育會」，主張宗教改革、教育普及，並於 1908 年出版刊物《醒回篇》，力陳中國正值四面皆敵的風雨之時，中國穆斯林應當化除宗教之界，與其他民族共團結，勿讓中國瓜剖豆分（孟熙元，2015：265-266）。

此一現象反映了時代脈動，即中國穆斯林藉著創辦報刊、興辦新式學校教育、組織社會文化團體，展現了救亡圖存的努力，並與當時的愛國主義思潮共融，就在「留東清真教育會」成立之際，《正宗愛國報》、《竹園白話報》也於 1907 年在天津創辦，北京牛街也出現了「回文師範學堂」。此後各類報刊如雨後春筍般湧現，例如 1915 年的雲南《清真月報》、1916 年的北京《清真學理譯著》、1924 年的雲南《明德月報》、1925 年瀋陽的《醒時月刊》、1929 年的《月華》等；於日後組織兩批學生前往愛資哈爾留學的成達師範學校，亦是在這股思潮脈動下，於 1925 年在濟南成立，並於 1929 年遷至北京，其身為新式教育標的，反對過往經堂教育的純粹宗教導向課程，主張穆斯林除了伊斯蘭知識外，也要學習人文社會科學、自然科學等新知，方能成為建設國家的人才（王柯，1999：206-212）。

由上述發展可見，中國穆斯林與日本的接觸，基本上與當年許多中國青年選擇留日的動機雷同，即希望在維新的國度學習新知，探索國家發展方向。然而日方的熱情接納暗含政治動機，伴隨其對中國展開侵略進程，伊斯蘭成了其用以翹動西北、新疆、東北的地緣槓桿，並讓中國穆斯林對其生出強烈的敵對之情。

首先，1922 年大連清真寺成立後，滿鐵理事松岡洋右隨即將在建寺過程中表

現活躍的塔塔爾人庫爾班加里招進滿鐵本社調查課（日後的滿鐵調查部），專職「回教方面事務」，開始在大連展開活動。其目的是促成日本和「支那人回教」間的大同團結，在東北推動泛伊斯蘭主義思潮，建設「回教寺院」（即清真寺），並以此為基礎「團結在滿十五萬回教徒」、「團結支那四百萬回教徒」。簡言之，日本的終極目的，是透過自己對中國穆斯林的動員與拉攏，推進支解中國的政治進程。而為達成此目標，其不惜耗費財力、人力與物力，打造虛擬的「回教圈」，也就是以穆斯林人數極其稀少的日本為核心，「中國各地」為第一圈，與日本有外交互動的中東國家為第二圈，並且進行了以下操作：1936年12月19日，在外務省、陸軍省及關東關西經濟界支持下，日本成立「回教文化協會」；1938年五相會議上，「回教工作」被正式提上議程；1939年5月12日東京清真寺落成，出席者包括軍部的川島義之（二二六事件重要參與者）、民間右翼政治領袖頭山滿（黑龍會創辦人）、駐日義大利大使、阿富汗和埃及公使代理，以及由日本國內各地和印度、中國、「滿洲」邀請來的「回教徒代表」，總計超過500人，日本政府負責支付所有外賓的在日開支；1939年9月19日，「大日本回教協會」誕生，是日本史上最大規模的伊斯蘭教關係團體，由原內閣總理大臣林銑任第一代會長；1939年11月至12月，由「大日本回教協會」與「東京伊斯蘭教團」主辦的「大回教圈展覽會」在東京與大阪舉行，日方廣邀各地「回教代表」，中有9名來自「東突厥斯坦」，也就是中國新疆（王柯，2016：56-61）。

而伴隨日本對中東的伊斯蘭國家宣傳成風，中國也開始了回應，先是在1938年派出中國近東訪問團出訪中東各國，又於1939年組織愛資哈爾留學生朝覲團赴麥加宣傳。

彼時日方在中東的宣傳主要有兩大重點：第一，中國實行無神論共產主義，壓迫穆斯林；第二，日方之所以發動九一八事變與入侵中國東北，是因中國排日和抵抗日本所致，且中國穆斯林欲成立「回回國」，日本願為其先鋒。如此宣傳被中東的中國穆斯林得知後，將消息傳回國內，激發了中東穆斯林欲至中東宣傳



抗日的情緒，例如上海伊斯蘭師範學校校長達浦生，便在上海淪陷後前往中東；中國回民救國協會亦提出了「利用朝覲機會為世界回教之聯絡與宣傳」，並在 1938 年 1 月派出由 5 人組成的「中國近東訪問團」開始出訪中東各國，其中便有正在愛資哈爾留學的王世明。訪問團與達浦生在前往麥加之路上會合，一行人至沙烏地、敘利亞、伊朗、伊拉克、土耳其等地訪問，以報刊文宣、幻燈片、廣播、歌曲、演講等方式，闡述日本侵略中國的現實與暴虐，並呼籲各國響應抵制日貨（馬積廉，2012：68-73）。

1939 年，在華北的日本情報部門派出朝覲團，團員是 5 位中國穆斯林，時任蒙藏委員會委員與行政院參議的孫繩武收到消息後，便希望近東訪問團成員重回麥加，抵制「華北朝覲團」的為日宣傳。然因訪問團已在歸程，孫繩武遂發文行政院長孔祥熙，希望組織埃及愛資哈爾留學生前往麥加；得到孔的應允後，行政院同意支付 500 埃及磅旅費，供愛資哈爾大學的 28 名中國留學生於 1 月 24 日正式啟程前往麥加，龐士謙、馬堅分別擔任正副團長。抵達麥加後，雖說留學生們情緒激昂，甚至有部份成員主張殺害「華北朝覲團」，但雙方最後仍在朝覲結束後，以餐敘的方式會面談話，「華北朝覲團」有部分成員表示，自己對於親日等政治立場毫無興趣，此行只為騙取日方資助，滿足自己的朝覲夢；留學生們則告誡其「不該用不合法的身分前來朝覲」、「愛護家園是信仰的一部分」、「口是心非者要受虧折」（包修平，2019：123-124；馬積廉，2012：81）。

而正因中國回民救國協會在動員穆斯林上出力甚多，包括協助組織 1938 年的中國近東訪問團與 1939 年的愛資哈爾朝覲團，使其成為抗戰期間重要的中國穆斯林愛國組織，故在已遷至重慶的中央政府支持下，其於 1939 年 7 月在重慶召開第一次全國代表大會，並在會上正式改組為中國回教救國協會，經費來源改由國民政府撥款（金宜久，1997：291）。

由上述變化可知，儘管中國穆斯林在清末巨變後，生出了「興教救國」的愛國意識，但諸如「華北朝覲團」這般「爭教不爭國」、國族認同相對淡漠的穆斯



林，依舊存在於中國社會中，並與留埃學生團發生了立場衝突。這場衝突的爆發，象徵「興教救國」與「爭教不爭國」的劇烈博奕，也側寫了日本對中國穆斯林的特殊歷史意義：在清末民初，日本是一代中國人的「文明之師」，是「興教救國」者的負笈地之一；日軍侵華後，日本成了中國之敵，卻在屠戮與佔領的過程中，意外推動了近代中國的國族建構、國家整合，包括穆斯林在內的中國的少數族群，因於戰火中與漢人生死一體、命運與共，而醞釀了中華民族意識的初期雛形（吳啟訥，2015：161）。在馬堅等留埃學生的國族化進程中，日本亦師亦敵的特殊身分，扮演了一定歷史角色。

二、阿拉伯：伊斯蘭原鄉的脈動

然而影響留埃學生的前置關係，不僅有遠在東亞的中日互動，也有其身臨其境的伊斯蘭思潮。

馬堅等人抵達埃及時，恰逢薩拉菲運動（Salafi movement）風起雲湧。薩拉菲運動是 19 世紀崛起於阿拉伯半島的伊斯蘭復興思潮，並在穆斯林世界面對西方殖民的過程中，於阿拉伯半島與北非廣泛傳播。其論述聚焦於復古主義，認為穆斯林應當依循《古蘭經》與聖訓的教導生活，且前兩者的指導性地位高於後世的宗教解釋。在此脈絡下，薩拉菲派的信徒往往會拒絕改良式宗教解釋，並支持實施伊斯蘭教法，其中部分學者僅在學術場域出沒，不涉政治，有的卻積極走入群眾與參政，希望化理論為實踐，在全阿拉伯世界推行伊斯蘭教法、抵抗西方入侵與精神汙染，並不惜以武裝鬥爭實踐目的。如此力道，與至今仍在沙烏地阿拉伯（以下簡稱沙烏地）盛行的瓦哈比主義（Wahhabism）相互共鳴，並成為近代「聖戰」（Jihad）鬥爭的思想根源（Anzalone, 2022: 291）。

而埃及的薩拉菲運動，也主要是由阿拉伯半島傳入，並體現在穆斯林兄弟會的成立壯大上。穆兄會是埃及教師哈桑·班納（Hassan al-Banna，西元 1906 年—



1949 年) 於 1928 年創立的組織，班納於大學期間接觸到薩拉菲主義思潮，並對充滿西方色彩的埃及大學、無能阻止社會世俗化傾向的愛資哈爾經學院感到憤怒，認為前者正成為外來世俗主義、理性主義滲透埃及的橋頭堡，後者則全是缺乏戰鬥力的教條主義，對現實事務袖手旁觀。1924 年土耳其總統凱末爾 (Mustafa Kemal Atatürk，西元 1881 年—1938 年) 廢除了哈里發制度，更是對班納造成心理衝擊，深覺穆斯林世界已到至暗時刻，自己必須有所作為、力挽狂瀾 (陳嘉厚，1998：248)。

1927 年班納大學畢業後至埃及伊斯梅利亞 (Ismailia) 的小學任教，該地位處蘇伊士運河中部，設有英法運河管理總部，是埃及遭英法殖民的現實展演，此一場景加深了班納的反西方傾向，為此其發出感嘆：「我們在這裡每天都可以看見外國佔領和外國資本吸吮祖國財富的種種跡象，這條運河是祖國一切災難的根源，運河東岸是運河管理局，外國人享受著高官厚祿，住著豪華寓所；西岸則是全副武裝的英國佔領軍，埃及人成了自己國土上的異鄉人，成了卑躬屈膝的人 (蔡德貴，2001：175)。」後班納於 1928 年創立了穆兄會，提出口號「真主是我們的目標，先知是我們的領袖，《古蘭經》是我們的憲法，鬥爭是我們的道路，為真主殉教是我們最崇高的願望，真主是偉大的 (Mitchell, 1993: 193-194)。」據班納所述，穆兄會是全方位的宗教與政治組織，是「一個薩拉菲運動、一種正統方式、一種蘇菲現實、一個政治實體、一個體育組織、一個科學文化社團、一個經濟公司以及一個社會理念 (Brown, 2000: 146)。」

而在穆斯林兄弟會高舉宗教旗幟的背後，是班納本人與薩拉菲主義的密切聯繫，包括與知名薩拉菲學者、《燈塔》創辦人拉希德·里達 (Rashid Rida，西元 1865 年—1935 年) 的往來，與埃及薩拉菲出版社 (Salafi Publish House) 創辦人謝赫·穆赫布·丁·哈提卜 (Sheikh Moheb el Din el Khatib) 的交往，以及與沙烏地王室的秘密聯繫。班納曾在自傳《宣教與宣教士的回憶錄》(مذكرات الدعوة والداعية) 中談到與里達的多次會面，後者在班納與沙烏地王室的聯繫中扮演重要角色，同時



也是謝赫·穆赫布·丁·哈提卜的好友，班納更在之後安排哈提卜擔任穆斯林兄弟會周刊《穆斯林兄弟》(الإخوان المسلمين)的總編輯，作為組織的宣傳喉舌 (Tadros, 2012: 10)。

在班納帶領下，穆兄會自 1930 年代起迅速擴張，其成員在夜校、清真寺、咖啡館等各式場所宣教，方式包括演講、發放小冊子、興辦報刊雜誌與書籍，更會建造清真寺、學校、醫院和診所，組織社區服務。而伴隨埃及社會不平等加劇、殖民境況未除，大量學生、公務員、城市貧民及農民受到穆兄會的主張吸引，渴望建立一個排除殖民勢力、由伊斯蘭教法統治的埃及。1929 年時穆兄會僅有 4 個分部，1938 年已暴增至 300 個，班納遇刺的 1949 年更是超過 2,000 個，在 1945 年至 1948 年穆兄會全盛時期，其在埃及約有 60 萬成員，雖說 1952 年埃及自由軍官組織發動政變後，穆兄會遭遇了嚴重打壓，但 1953 年全埃及穆兄會仍有 1,500 個支部，且其已在 1940 年代開始向周邊國家和地區擴散，成為國際性組織 (Mitchell, 1993: 328)。

而出於信仰的聯繫紐帶，來到埃及的中國留學生們必然會與穆兄會、薩拉菲思潮相遇，進而產生程度不等的互動。其中 1931 年抵埃及的馬堅、1937 年抵埃及的龐士謙，便皆曾借穆斯林兄弟會、薩拉菲主義資源，出版過翻譯作品與阿拉伯語著作。其中，馬堅於 1934 年出版了《中國回教概觀》(نَظَرَةُ جَامِعَةٍ إِلَى تَارِيخِ الْإِسْلَامِ فِي الْأَصْنَافِ وَأَحْوَالِ الْمُسْلِمِينَ فِيهَا)，是首部以阿拉伯語介紹中國穆斯林歷史的專書，由與穆斯林兄弟會關係密切的薩拉菲出版社出版 (Zvi Ben-Dor, 2008: 108)，此後其更於 1935 年在同一出版社出版阿拉伯語版《論語》，是首部不經由英語中介翻譯的阿語版本 (Cieciura, 2015)。

龐士謙則與穆兄會存在更深互動。其為《月華》雜誌總編輯，在埃及留學 9 年期間與穆兄會創辦人班納結識，多數穆兄會成員皆以龐士謙的阿拉伯文姓名穆罕默德·特瓦杜爾 (محمد تواضع) 稱呼之。從政治視角來看，龐士謙在中埃兩國皆有一定角色，1939 年為抵制「華北朝覲團」而前往麥加的「愛資哈爾朝覲團」，便



是由龐士謙擔任團長；在埃及，龐士謙深入參與了穆兄會的政治活動，其在埃及 1937 年—1946 年（1937 年—1946 年）正是該穆兄會蓬勃發展的全盛時期（Chen, 2014: 26），1945 年 5 月龐士謙透過穆兄會出版社出版了《中國與回教》（الصين والإسلام）一書，由班納親自作序，引起了比馬堅 1934 年《中國回教概觀》更加巨大的回響（Cieciura, 2015）。

綜覽《中國與回教》一書，其不僅介紹了中國伊斯蘭的歷史與現狀，包括西北陝甘寧青的穆斯林社群、經堂教育的發展、明清「以儒詮經」運動，更有從三皇五帝到明清的中國歷史、文化、宗教、性別觀，以及儒家、道家、三民主義等中國政治思想，堪稱面向阿拉伯世界的中國百科全書（馬保全，2016：114-115）。例如在介紹中國婦女的第五章，龐士謙提及了花木蘭，並將《木蘭詩》翻譯成了阿拉伯語（م 1945: تواضع 50）。

參、譯者個人生命史：馬堅

綜上所述，由 1931 年至 1938 年，中國各回族團體和學校派往愛資哈爾大學的 6 屆 33 名留學生，肩負起大時代下中阿交流的重擔，並在文化、宗教、教育乃至政治各領域扮演了承先啟後的角色，翻譯了大量阿拉伯與伊斯蘭文化相關著作，也積極向中國與阿拉伯世界引介彼此，更在歸國後成為中國阿拉伯語高等教育的開創者與奠基者，以及中阿政治互動的穿針引線人（陳越洋，2016：110-116）。而馬堅可謂是上述群像的縮影，此處僅介紹其出生後至留埃歸國初期的生命史，後繼將在第三章續述。

1906 年 6 月 6 日，馬堅出生於雲南沙甸的回民村莊，小學便已開始接觸阿拉伯語和伊斯蘭文化基礎知識，中學就讀昆明成德中學，畢業後便與友人馬元卿一同在沙甸的魚峰小學服務兩年。後兩人短暫前往西北學經，但因半年過後當地爆發飢荒，馬堅遂又與馬元卿於 1929 年一同考入上海回教協會興辦的私立伊斯蘭



教師範學校，開始系統性學習阿拉伯語、伊斯蘭經典和英語。1931年12月，25歲的馬堅在上海回商馬晉卿贊助下，成為中國第一屆留埃學生團成員，開始了8年的埃及生涯，先是於愛資哈爾大學就讀，又於畢業後進入開羅阿拉伯語學院深造，最後於1939年學成歸國（馬雪峰，2019：8）。

而與前述的龐士謙類似，馬堅在中埃兩地皆扮演一定的政治文化角色。1939年為抵制「華北朝覲團」而前往麥加的「愛資哈爾朝覲團」，由龐士謙擔任團長，馬堅則是副團長；在埃及，馬堅同樣與穆兄會有所聯繫，並透過與穆兄會有所聯繫的薩拉菲出版社，出版了首部以阿拉伯語介紹中國穆斯林歷史的專書《中國回教概觀》（1934），以及首部直接由漢語譯為阿拉伯語、不經英語等中介語言翻譯的阿拉伯語版《論語》（1935），與此同時其亦在薩拉菲學者里達（前述在沙烏地王室與班納間牽線的薩拉菲宗師、《燈塔》創辦人）的協助下，將埃及知名宗教學者穆罕默德·阿卜杜（Muhammad Abduh，西元1849年—1905年）的多本宗教著作譯為漢語（Chen, 2014: 35）。

1939年馬堅歸國後，其受中國伊斯蘭教學會委託，開始在上海翻譯《古蘭經》。然而伴隨中日戰爭愈發慘烈，馬堅於1941年離開上海返回故鄉雲南，繼續《古蘭經》的翻譯工作，並在雲南的穆斯林學校、大學兼任教職，發揮自己在埃及所學。1945年第二次世界大戰終於結束，戰敗的日軍也撤出了中國戰場，中國政府為拓展中東外交，有意在國內培育阿拉伯語人才，馬堅便再次離開故鄉雲南，來到北京大學協助籌辦相關專業與課程。1946年，北京大學在東方語言文學系開設了全中國第一個阿拉伯語專業，由馬堅負責規劃語言與伊斯蘭文化相關課程。這既是馬堅人生的新起點，也是中阿互動的新里程碑，阿拉伯語和伊斯蘭文化首次被納入中國的高等教育體系（Ma, 2006: 57）。

在學者白壽彝看來，馬堅的學術成就繼承了雲南穆斯林的學術傳統，這一傳統包括了兩個面向：研究教典的傳統，以及學習漢文化的傳統（1989, 14-15）。而研究教典、學習漢文化，其實皆可回溯至明清穆斯林復興運動中，貫通金陵學



派的「以儒詮經」，以及踐行經堂教育的陝西學派，而馬堅所生長的地方，便是混合兩派實踐的雲南學派所在地，故可以說馬德新等人留下的宗教翻譯與伊斯蘭教育體系，成了百年之後孕育馬堅的知識土壤。

而這一背景，體現在馬堅於埃及翻譯並出版《論語》一事上：首先，馬堅身為翻譯《論語》的譯者，必然要對《論語》的思想結構、所統攝的儒家思想體系，有一定的知識背景與理解，「回儒」的知識底蘊正好符合此一需求；二來，與在漢字文化圈相比，《論語》在阿拉伯世界無疑是冷門題材，不僅一般穆斯林讀者不易接觸、理解，在知識份子間也相對沒有市場，但馬堅仍堅持以穆兄會的資源，向阿拉伯世界引薦《論語》，顯然是認為儒伊兩家的基本理念能相互共鳴呼應，《論語》將能順利在阿拉伯穆斯林中拓展讀者。此舉頗有當年馬德新翻譯劉智的漢克塔布的既視感，後者的目的也是為向阿拉伯世界傳播劉智的思想，其所翻譯的《本經五章譯解》便是目前已知最早用阿拉伯語介紹中國伊斯蘭思想的著作。但馬堅比馬德新走得更遠，《本經五章譯解》的本質是漢克塔布的阿拉伯語翻譯，《論語》卻是純然的儒家經典，與伊斯蘭並無直接關係，若說馬德新意在向阿拉伯世界介紹中國伊斯蘭，馬堅便顯然有更強烈的意願要介紹「伊斯蘭之外」的中國。

而這一知識立場、翻譯意識，或與彼時中國的烽火連天相關。與明清時期的回儒相較，馬堅一代穆斯林知識份子心中所念，已不僅是教門興亡、救教保教的社群存續問題，更有在經歷近代中國內憂外患的過程中，關於穆斯林能夠扮演什麼角色、與國家命運又是何關係，產生的種種自我叩問。

1939年馬堅歸國回鄉途經桂林時，曾受邀參與成達師範學校師生舉行的歡迎會，席間談及了馬堅想像中的宗教與國家關係。馬堅指出，宗教之於國家，猶如毛髮與皮膚，「故吾伊斯蘭教人民必須要愛護國家，愛護生養我們的土地屬於信德的一部分，如無國，安有家？如無國家，又安能有宗教？宗教乃賴國家以保護，賴國家以生存。辛亥革命以來，提倡五族共和、民族平等，凡我國各個民



族，均為構成中華民族的一員，吾人必須團結一致，萬眾一心，眾志成城，共赴國難，驅除日寇，興我中華，以保我錦繡河山，萬世長存」（馬全仁，1989：19）。

而後在商務印書館於民國三十四年（1945）出版的《回教教育史》中，作為譯者的馬堅又於譯者序中提到，中國穆斯林傳統的經堂教育過度強調宗教知識，導致了三大缺點：第一，並非所有學生都適合宗教事業，且穆斯林社群對宗教人才的需求也是有限的，讓所有學生傾注精力學習宗教知識，只會令學生失業、學無所用；第二，穆斯林社群也需要醫生、法官、律師、木匠等技師，過度聚焦宗教教育，將讓穆斯林社群缺少技能相關人才，只能仰賴外教同胞；第三，學生在傳統經堂教育中大量學習阿拉伯語和波斯語，卻不學習國文，所以對國家的觀念非常薄弱，對於國民的權利、義務也毫無認識，即便於教律有所心得，也不能以國語闡釋來讓教外同胞分享，故經堂教育雖持續多年，如馬復初等學者卻是鳳毛麟角（1946：譯者序 3-5）。

由上述內容可見，馬堅反對避世化、不與中國主流社會接觸的伊斯蘭，並對純粹的宗教教育評價不高。但馬堅也批評了國民政府對穆斯林進行的新式教育，認為所謂新式學校僅重視現代的科學知識，而不開設伊斯蘭通識課程，也不注重學生的宗教修養，導致許多學生全然不知伊斯蘭的基本教義，且明目張膽違反伊斯蘭教法，抽煙、喝酒、賭博與從事其他不道德活動，結果便是讓更多穆斯林反對政府的新式教育，寧願讓下一代留在傳統的經堂中學習宗教，以免小孩在接受新式教育後變成漢人。而為解決此一問題，馬堅曾向國民政府提議，在國家運作的公立學校課程中增加宗教課程，供穆斯林學生每週學習，內容包括如何禮拜、齋戒、堅持等基本伊斯蘭美德等。在馬堅看來，於公立學校向穆斯林學生教授伊斯蘭教基礎知識，不僅是在履行宗教義務，也是為讓下一代穆斯林成為現代中國公民，然而國民政府並未採納馬堅的建議（Ma, 2006: 58）。

由上述現象可以觀察到，馬堅作為穿梭中國與阿拉伯世界的譯者，即便在埃



學習時恰逢穆兄會崛起，被泛伊斯蘭思潮所包圍，其依舊心懷離開中國時的問題意識：讓中國穆斯林參與到救國進程中，並促進教內教外的相互理解，也讓教胞參與現代化進程，同時保有對伊斯蘭教的認同與實踐。如此知識立場能在當年中國政府動員力道極弱的情況下維持，實屬不易。

肆、形象的生成：遙遠彼岸不再模糊

而以馬堅在埃及的實踐為觀察點，可以看到中阿形象互構的新起點。以阿拉伯世界為主體，其對中國的印象原本相當模糊。如前所述，除了馬德新等穆斯林的個人行旅外，中阿的民間、官方接觸相當疏離，包括埃及在內的阿拉伯世界，乃是全球範圍的中國知識生產與再生產體系的西方附庸，阿拉伯知識分子如何理解中國，往往取決於西方知識體系製造了怎樣的中國。而觀察 19 世紀阿拉伯知識分子自報章吸收的中國資訊，多是「貧弱的東方國家」、「西化成功的日本之陪襯」等敘事，在一定程度上引發了同在尋覓救國方向的阿拉伯世界的關注，並且強化了「文明西方」與「落後東方」的二元框架。

然而馬堅等人的到來，在西方宰制生產內容與節奏的壁壘上敲開了裂隙。出身中國穆斯林社群，馬堅等人先天帶有程度不一的中阿文化混血性，不論是「以儒詮經」的歷史傳統，或是兼擅漢語、阿拉伯語的語言能力，皆讓其在面對阿拉伯世界時，多了一種身處異地又似曾相識的特殊意識，也讓阿拉伯穆斯林與其接觸時，多了雖不同族卻似兄弟的親近感。最終馬堅等人以「中國穆斯林」的身分在埃生產自己相對偏好、意欲傳遞的中國知識，起到了兩重效果。

第一，其在一定程度上反抗了日本對中東進行的虛假宣傳，例如日本曾經表示，其在侵略中國期間，解放了受壓迫的穆斯林。此外馬堅等人在埃期間雖也提及中國正被日本侵略的現實，但其重點不在強調中國的「落後」，而是想以此爭取各界對中國的同情。如前所述，穆兄會之所以在埃崛起，源於薩拉菲運動反對

西化、抗拒殖民的時代思潮，而在這一思想怒意上，中國與埃及並非沒有共鳴，這或許便是《日本軍隊侵佔了多少中國領土？》等作品的出版背景。

第二，雖說效果有限，但馬堅等人對於西方在阿拉伯世界的中國知識生產結構，產生了程度不一的擾亂作用，馬堅翻譯的阿拉伯語版《論語》，更是成功在一代埃及知識青年群體中，留下時代印記，讓人提起中國時，不會只有「輸給日本的落後東方國家」這一敘事，更有中國的哲學與思想維度。例如埃及的諾貝爾文學獎得主馬哈福茲便曾提到：「有兩本中國書讓我印象深刻，其中一本是講一個人力車夫的故事，另一本則是孔子的書，那是當時一個中國留學生翻譯的，他是我們的同學，很用功，後來成了東方學者，還來開羅訪問過。」馬哈福茲所指的兩本書，一本是由英文轉譯的老舍的《駱駝祥子》，另一本便是馬堅翻譯的《論語》（馬義保，2018：126）。

而從馬堅等赴埃穆斯林留學生的視角出發，其也在這一過程中，逐步建構出與中國、伊斯蘭世界的新認同關係。如前所述，馬堅這一代的中國穆斯林，面臨中國外有列強侵襲、內有革命湧動的時代變局，對於自己的社群歸屬生出了不同方向的辯論與歸結，實際遠赴埃及的學生們，更是在回歸伊斯蘭的尋根傾向、追求伊斯蘭在新中國出路的展望間，屢屢來回探索：面對穆兄會所代表的伊斯蘭復興思潮、泛伊斯蘭認同，馬堅等人身臨其境；與此同時，其身為中國穆斯林，又在家國飄搖下化育出了民族主義。上述兩種認同看似互斥，其實在互動過程中產生了不小的共存空間，而泛伊斯蘭認同、民族主義的共同作用，又會強化其自身的中國穆斯林（回民）身分認同，此即學界所述的中國穆斯林的「同心圓認同」，以如今的術語表之，由內而外分別是回族、中華民族、伊斯蘭烏瑪（Ummah，意指穆斯林共同體）三種想像共同體的身分認同（蔡源林，2019：100）。

而上述這一同心圓結構，作用在不同留學生身上，又有程度與光譜之別。例如比較馬堅與龐士謙，便可觀察到些許差異：兩人在埃時皆仰賴穆兄會的資源進



行翻譯、出版，但馬堅於 1931 年抵埃及後，於 1934 年出版了《中國回教概觀》，是首部以阿拉伯語介紹中國穆斯林歷史的專書，由與穆斯林兄弟會關係密切的薩拉菲出版社出版，並於 1935 年在同一出版社出版阿拉伯語版《論語》，是首部不經由英語中介翻譯的阿語版本，卻皆未獲穆兄會創辦人班納的特別關注；但 1937 年抵埃及的龐士謙，則與班納擁有更多互動，穆兄會成員也多以其阿拉伯文姓名穆罕默德·特瓦杜爾稱呼龐士謙，其於 1945 年出版的《中國與回教》一書，更由班納親自作序，引起了比馬堅 1934 年《中國回教概觀》更加巨大的回響。

由上述互動來看，龐士謙明顯與穆兄會互動更深。事實上究其所著的《中國與回教》，也能發現龐士謙更多是以全球烏瑪的視角，來思索中國穆斯林的未來，例如其稱自己之所以撰寫此書，是為了描述中國穆斯林的境況，同時幫助他們了解自己與世界上其他兄弟，以評估自己的病痛並開出治療方案。龐士謙更表示，全世界穆斯林最理想的方向，就是回歸伊斯蘭的「黃金時代」(عصر الذهب)，屆時中國穆斯林不僅能被納入全球烏瑪，也能與中東深化精神、學術、商貿的直接聯繫，最終在黃金時代的結構下，中國穆斯林可以用完全平等的方式參與中國運作，也能完全平等的參與伊斯蘭烏瑪 (Chen, 2014: 45)。然而馬堅本人似乎更關注穆斯林如何在風雲變幻的中國自處，以及中國如何擺脫混亂困境，對於烏瑪的討論並不顯著。

回顧明清至抗戰的中國穆斯林活動，其搭建了中阿交流的骨構，並以代代人的精神與肉體奔赴，完成了兩大文明的對接基礎：在明清的「以儒詮經」實踐下，即便阿拉伯世界普遍不知中國，中國穆斯林卻在此過程中，進行了中阿翻譯的初始工程，並且逐步完成了阿拉伯與伊斯蘭原鄉的形象重合，成了馬堅等後學負笈阿拉伯的基礎動力之一。而馬堅等留學生在埃及的多年翻譯與寫作活動，更是推動了不同於西方描述的中國形象工程，並在當年身為伊斯蘭世界中心的埃及，形塑中國也是穆斯林國家的印象，由此向阿拉伯各國輻射，馬堅等人也在此過程中，逐步形成了對於中國、作為伊斯蘭原鄉的阿拉伯，不同比例的認同景

貌。歸根結柢，還是第一節所謂「兩化」互動的不斷再現：中國的伊斯蘭化，以及伊斯蘭的中國化，龐士謙是一種代表，馬堅亦然。此一既成基礎，也將在中共建政後，面對阿拉伯世界的外交中發揮作用，而馬堅個人的生命史，也將在此一年代下迎來更洶湧的浪濤。



第三節 小結

綜上所述，從明清到抗戰，中阿翻譯完成了初步的資源與關係動員。

在資源場域，中國在明清時期通過穆斯林社群的文化自覺運動，引進、翻譯且傳播了來自波斯、阿拉伯世界的伊斯蘭文本，此一時期的中阿翻譯實踐主要發生在中國的文化體系內，官方贊助並未發揮顯著力道，而是由中國穆斯林社群擔負起翻譯的成本與主題選擇。時至民國初年，中國派出穆斯林學生赴埃及留學，伴隨學生們的移動，翻譯實踐發生在埃及、中國兩個空間，埃及政府、穆兄會發揮了關鍵的贊助作用，留學生們在埃及時所產出的翻譯作品，多是伊斯蘭相關主題。

而在前置關係場域，中國穆斯林們在進行翻譯實踐前，便已受到所處社群的理念、價值、社群網絡所規範，形成了對於伊斯蘭、漢儒文化不同層次的認同與需求，由此產生了不同光譜的翻譯實踐與策略。回顧明清至抗戰，三段前置關係扮演了關鍵作用。第一，是明清時期不同地域的穆斯林文化社群，孕育了不同類型的翻譯實踐：西北位處中國與伊斯蘭世界相接的前沿，其譯者多為經堂教育的經師，相對沒有與儒家、科舉體系進行對話的文化需求，故其翻譯實踐多集中在經堂教育、十三本經等教材的翻譯上；經堂教育經華中而傳入金陵地區後，當地回儒身處漢文化、儒家科舉體系的結構，故有相對強烈的「以儒證回」、「以儒詮經」需求，漢克塔布由此成為典型的翻譯產物。

第二，是面對列強進逼、日本侵華的時代變局，部分中國穆斯林生出了民族



國家意識，對「中國」這一符碼有了更強的共同體認識，赴埃留學生也因此在日本侵華力道漸顯下，有了對阿拉伯世界進行阻抗日本虛假宣傳、強調中國身處抗戰水火中的需求，這一脈絡未必完整體現在翻譯作品的出版上，如前所述，中國政府的贊助力道並不顯著，但以馬堅等人為例，其前往麥加抵制「華北朝覲團」、在伊斯蘭聖地痛陳中國遭到侵略的過程，本身便是中阿翻譯的展演，並折射了「興教救國」、「爭教不爭國」兩種前置關係的劇烈博弈。

第三，是阿拉伯世界興起的伊斯蘭復興思潮：薩拉菲運動，即面對列強宰制的殖民困局，希望以伊斯蘭作為突破的解方，為廣大阿拉伯穆斯林尋得尊嚴、爭取國家獨立，而埃及的穆兄會正好是薩拉菲運動的重要代表。中國穆斯林留學生處於這般環境下，自會在耳濡目染間，對於伊斯蘭烏瑪生出程度不同的嚮往。例如龐士謙便是在這般前置關係下，撰寫了著作《中國與回教》，意在向埃及的穆兄會社群介紹中國伊斯蘭現狀，並且懷抱著中國能以伊斯蘭國家身分、加入烏瑪大家庭的想望。

而以第二節聚焦的馬堅為例，其作為中阿翻譯的重要實踐者，可以看到三種前置關係力道不一的交替出現：在埃及翻譯並出版阿拉伯語版《論語》，體現的是第一種前置關係，即明清時期「以儒詮經」的跨界展演；赴麥加參與抵制「華北朝覲團」、歸國後建議對穆斯林學校進行課程改革，則體現了第二種前置關係，即在國族結構的框架下定位自己、倡議中國穆斯林也應往這一方向進行，並且拒斥「爭教不爭國」的前置關係；在埃及仰賴穆兄會的出版資源、並把伊斯蘭教法書籍譯為漢語寄回中國發表，則體現了第三種前置關係，在烏瑪共同體的身份意識內定位中國，只是與龐士謙相比，馬堅這一關係的色彩較為淡薄。

而在此一過程中，中國的形象發生了變化。明清時期的穆斯林文化自覺運動發生在中國，起到的作用更多是動員了中的國本土穆斯林，使其在進行翻譯實踐的過程中，不斷思索中國與伊斯蘭世界的關係，強化了對阿拉伯世界的伊斯蘭原鄉想像，也對中國作為伊斯蘭國家、伊斯蘭作為中國的組成，進行了一次思想緝



合實驗，探索其在伊斯蘭、儒家間的自我想像與定位。民初的穆斯林留學生赴埃，則在伊斯蘭、儒家之外，又增加了國家這一新維度，這一代譯者多在中國國族認同、伊斯蘭共同體認同、傳統回儒間進行身分探索與重組，在心中形成了新的中國形象；與此同時，其也在阿拉伯世界植入中國形象的新楔子，在其作品言行間，中國不再只是「敗於日本的東方弱國」，而是有了伊斯蘭國家、《論語》國度等新面向。





第三章 風起雲湧的革命年代

第一節 實力對比：翻譯作為反帝援助

經歷明清到抗戰，中國通過穆斯林知識分子，奠下了與阿拉伯世界的翻譯互動基礎，尤其是派往愛資哈爾的留學生們，其一面感受中國巨變，一面親歷伊斯蘭思潮，於埃及生產了不同於西方脈絡的中國形象。然而這一時期的翻譯活動仍屬相對個人的文化實踐，仰仗的也多是埃及穆兄會的出版資源，中國政府的動員力道相當微弱，作品的傳播範圍也相對有限。

1949 年中共建政後，出於外交與宣傳需求，開始面向阿拉伯世界輸出文本與文藝產物，同時開始積極引進阿拉伯作品，這才形成中阿之間第一波大規模翻譯運動，讓廣泛的阿拉伯世界認識到中國的時代形象。綜觀 1950 至 1970 年代初，反帝反殖、中蘇分裂成為中國發起對阿翻譯工程的重要背景，中國從革命政治的視野出發，面對第三世界採取「援助」姿態，在政治實力上相對強勢，自然也就在翻譯的投入上具有相對強大的主導性。

早在 1949 年建政前，中共便十分關注亞非拉地區的民族獨立運動，阿拉伯世界亦在其中。1946 年中共晉冀魯豫邊區機關報《人民日報》創刊，創刊兩星期後便在頭版刊發了三則中東短訊：第一則是埃及亞歷山大港民眾與英軍的衝突，第二則是阿拉伯國家對英美巴勒斯坦委員會提議向巴勒斯坦地區移入十萬猶太人的抗議，第三則是黎巴嫩政府改組。此後《人民日報》便不時引介埃及、巴勒斯坦等地的民族獨立運動訊息，同時關注阿拉伯世界的共產黨發展概況。可以發現，中共提取了阿拉伯世界為反抗不平等條約、帝國主義壓迫，進行民族團結、階級聯合的現象，希望能在中國內部激起共鳴，鼓舞正在進行的反美反蔣鬥爭，並為解放戰爭賦予了國際主義共時性（殷之光，2017：116-117）。

中共建政後，二戰導致的世界殖民體系逐漸瓦解，亞非拉殖民地獨立運動風起雲湧；與此同時，美蘇冷戰導致了陣營對抗，世界並未因二戰結束而重回和平，反是陷入了新型態鬥爭。在此時代背景下，中共的革命政治話語迅速融入其對外政策，並且向著全球視野開展，抗美援朝便是例證。在中共的敘事定調上，中國人民志願軍入朝是革命的一環，朝鮮戰爭更是全球反帝鬥爭的戰線之一，1950年中央人民政府委員會第九次會議上針對朝鮮戰爭問題發表的講話中，毛澤東更明確表示「中國革命是帶有世界性質的」、「朝鮮戰爭是第二次教育了世界人民」。此後1953年中國提出的和平共處五項原則，亦可被視作在世界範疇內與帝國主義干涉政策相對抗的鬥爭話語；1955年萬隆會議上，周恩來強調亞非拉國家具有共同政治基礎，那便是「曾經受過、並且正在受著殖民主義所造成的災難和痛苦」，亦是前述全球革命脈絡的體現。從更宏觀的視角來看，在1950年代美蘇冷戰的政治語境中，中國面向亞非拉地區的鬥爭形式，其實並不以共產意識形態為合作、援助的唯一標準，而是在反帝反殖總目標下，打造了動員「世界勞動人民」的統一戰線，不論對象是「社會主義政權」或「民族主義政權」、其鬥爭是「民族解放運動」或「社會主義革命」，皆能被視作支持「社會主義國家」的國際力量。（殷之光，2014：8-10）。

正是在此基礎上，中國開始面向阿拉伯世界進行鬥爭援助，彼時中國國力尚難謂「大國」，經歷對日抗戰、國共內戰的傷口更是有待復原，但其依舊在理念與政治考量驅使下，向包括阿拉伯世界進行了各式援助與宣傳，在此過程中，中國穆斯林扮演了重要角色。

1951年，已是北京大學教師的馬堅就加強與中東穆斯林國家的政治關係，向中國人民外交學會提出建議。1953年，在馬堅協助下，中國伊斯蘭教協會於北京正式成立，由維吾爾族出身的中國共產黨員包爾漢（Burhan Shahidi，西元1894年—1989年）擔任協會主任，曾在抗戰期間前往埃及、沙烏地進行抗日宣傳的回族學者達浦生擔任副主任，該協會管理中國對非洲穆斯林的宣傳，並希望以伊斯

蘭教為途徑，加強與中國境外穆斯林國家的聯繫。1954 年，馬堅將《中華人民共和國憲法》譯成阿拉伯語，協助政府向阿拉伯世界介紹中國（仲躋昆，2018）。

1955 年，通過馬堅等留埃穆斯林的私人關係，中國伊斯蘭協會開始與埃及政府進行聯繫，並在 1956 年中埃正式建交後，成為中國在北非阿拉伯國家進行政治聯繫的重要渠道。在 1950 年代和 1960 年代，包爾漢及中國伊斯蘭教協會領導人，皆曾多次率團訪問非洲並接待來自其他穆斯林國家的訪客（Eisenman, 2018: 4）。

此外 1955 年不僅有北非方面的收穫，同年的萬隆會議亦是中阿關係史的重要節點。1955 年 4 月 18 日，亞非 29 國領導人在印尼萬隆舉辦會議，中國總理周恩來總理率團出席，並同與會的 9 個阿拉伯國家代表進行接觸，分別有埃及、伊拉克、約旦、黎巴嫩、利比亞、沙烏地、蘇丹、敘利亞和葉門。與此同時，中方也在會議上對阿拉伯國家所面臨的問題進行表態，共可分成四大面向：支持埃及收復蘇伊士運河主權、主張將巴勒斯坦問題列入議程、呼籲解決在巴勒斯坦的阿拉伯難民問題、支持北非人民爭取獨立。在 24 日的閉幕式上，周恩來再次強調，「中國人民完全同情和支持阿爾及利亞、摩洛哥、突尼西亞人民為自決和獨立的鬥爭，阿拉伯人民在巴勒斯坦所進行的人權鬥爭」，足見反帝反殖在當年中阿外交中的重要角色。1956 年中埃正式建交，此後至 1965 年文化大革命爆發前夕，共有 10 個阿拉伯國家同中國建立外交關係，分別是：埃及、敘利亞、葉門、伊拉克、摩洛哥、阿爾及利亞、蘇丹、索馬利亞、突尼西亞、茅利塔尼亞（楊福昌，2006：4-5）。

萬隆會議、中埃建交後，中國在阿拉伯世界的「援助」角色日漸具體。以 1956 年 10 月的蘇伊士運河危機為例，彼時埃及政府欲強制收回蘇伊士運河公司，甚至不惜與英法以色列爆發武裝衝突，此一舉措受到中國支持。毛澤東為此接見埃及駐華大使，稱「納瑟（Gamal Abdel Nasser，西元 1918 年—1970 年）總統是亞非地區的民族英雄」，並表示「埃及做了一件非常好的事情，全中國人民都支持你們」，北京亦有約 50 萬群眾連續 3 天進行集會遊行，譴責英法侵略，中



國政府更以 2,000 萬瑞士法郎的現匯援助埃及政府，中國紅十字會亦捐贈 10 萬元人民幣的醫藥物資（陸苗耕，2017）。其實早在此前，埃及便曾因 1953 年被英國制裁導致棉花滯銷，而與中國進行接洽，彼時中埃並無外交關係、中國也不需進口棉花，但為表示對埃及的支持，中國依舊同意進口以消化埃及的棉花產能（詹世亮，2006：41）。

1957 年後，中國開始向包括利比亞、蘇丹、突尼西亞、摩洛哥和迦納在內的國家以及非洲獨立運動提供物質與軍火支持，阿爾及利亞民族解放陣線（Front de libération nationale，FLN）甚至來華接受訓練，中國更在 1958 年承認阿爾及利亞臨時政府，相當於在 1962 年阿爾及利亞正式獨立前便與其建交，中國隨後更向阿爾及利亞派出了中方赴海外的第一支醫療隊（Eisenman, 2018: 5；王新連，2006：44-47）。

而由於埃及的開羅是多數非洲解放組織、1960 年後亞非人民團結組織（Afro-Asian People's Solidarity Organization，AAPSO）總部的所在地，故中國駐開羅大使館自然成為中國在阿拉伯世界的影響力和援助前沿基地。1957 年，首屆亞非人民團結大會在埃及開羅召開，包括中國在內共有 48 個國家的 500 多名代表與會，是為萬隆會議之後最大規模的亞非會議，其性質則與萬隆會議時期略有不同，若說萬隆會議宣布了後殖民時代登上全球舞台，開羅的亞非人民團結大會便昭示了後殖民主義與左翼國際主義的相遇（Yoon, 2014: 15-16）。此時毛澤東圖騰與毛主義逐漸在亞非拉地區的風行，並在 1960 年代中蘇交惡後，成為阿拉伯世界在內的亞非拉政治路線鬥爭根源之一。

聚焦翻譯活動，1950 年代起，中阿翻譯實踐熱烈進行，其中有不少題材是切合中國當下國內政治需求的選擇，兼有引發阿拉伯世界共鳴的考量。例如，1956 年中埃建交當年，中國便將《雞毛信》和《智取華山》兩部電影譯成阿拉伯語，輸出至埃及播映（人民日報，1957）。其中《雞毛信》是以抗戰為主題，講述平民向八路軍傳遞日軍消息的情節，《智取華山》的背景則是國共內戰，內容改編



自國共大西北戰役的真實經歷，描述解放軍戰勝據守華山天險國軍的過程。而中方之所以選擇這兩部電影，明顯是要替兩大政治敘事服務：第一，傳遞中國亦是亞非拉反帝反殖運動的一員，與阿拉伯世界擁有同樣的鬥爭歷史與情感；第二，聲援 1956 年埃及反抗英法強權、收回蘇伊士運河的抗爭。

1957 年中華人民共和國文化部舉辦了「埃及共和國電影周」，將《七月的風雲》、《山谷裡的鬥爭》、《我們美好的日子》、《生與死》4 部電影，以及《幸福的日子》、《英軍撤退節》、《埃及的石油》、《工業的復興》等 8 部紀錄短片譯成中文在華放映（殷之光，2017：122）。中方選擇影片的用意同樣不離政治背景：上述作品不僅從各角度介紹埃及文化與歷史，更反映了埃及人民反抗殖民主義和推翻王朝的革命鬥爭。《七月的風雲》描寫了埃及推翻法魯克王朝統治的革命經過；《山谷裡的戰鬥》則以農民鬥地主為主題，十分切合中共土改的政治敘事；《英軍撤退節》紀錄了英國軍隊撤出埃及，埃及得以獨立、擺脫殖民主義的歷史事件；《幸福的日子》同樣講述了埃及農民爭取土地的鬥爭，革命政府頒發《土地改革法》的事件；《埃及的石油》、《工業的復興》則講述埃及改造推動工業化建設的經過，相當切合中國當時的社會主義改造、全國工業化、即將進行大躍進的敘事（人民日報，1957）。

與此同時，中國也積極在埃及培育中阿翻譯人才。早在尚未建交的 1954 年，中埃便簽訂文化協定，同意每年互派一定數量的留學生，中國更向開羅大學派出一名漢語教師，成為當代非洲國家的漢語教學開端。1956 年 4 月 15 日，中國伊斯蘭教協會主任包爾漢率領中國代表團訪問埃及，與埃及教育部簽訂了《中華人民共和國和埃及共和國文化合作協定》，進一步確認互派留學生的相關內容。1956 年中埃建交，雙方於同年在開羅高等語言學校開設了漢語班。1958 年埃及政府高等教育部批准在艾因夏姆斯大學語言學院試辦漢語系，成為阿拉伯世界第一個漢語系，但在 1961 年首屆學生畢業後，漢語系便宣布停招，一直到 1977 年才重新恢復（陳宏等，2022：64-65）。而其原因，可能與中蘇交惡引發中



埃及遠有關，畢竟自 1960 年代起，埃及在中蘇論戰、中印邊境衝突等議題上，都因自身與蘇聯的交好，而採取偏向蘇聯、印度的立場，導致了中埃關係的冷淡（郁興志，2006：30）。

再看 1950 年代起中阿翻譯的出版物，受反帝反殖的風向驅動，毛澤東著作是中國這一時期面向阿拉伯世界的重要產品。1951 年，馬堅將毛澤東的《論人民民主專政》譯成阿拉伯語單行本出版，是最早的阿拉伯語版毛澤東著作（王子華，2018：290），意在向阿拉伯讀者介紹革命後的中國，以及中共領導人毛澤東的政治理念。但中方真正大規模出版毛澤東著作的阿拉伯語譯本，要待至 1967 年文化大革命（簡稱文革）開始後，才較有系統性規劃。與英文、俄文、法文翻譯組相比，毛澤東著作的阿拉伯文翻譯組直至 1967 年，才由外文局組織成立，與其同時成立的還有德文、義大利文、印地文、葡萄牙文、烏爾都文、印尼文、世界語、斯瓦西里文、豪薩文、孟加拉文、寮文、蒙古文、朝鮮文、羅馬尼亞文、普什圖文、波斯文等 17 個語言組，明顯是基於世界革命脈絡而制定的翻譯生產策略（何明星，2013：413）。

在此之前，中方自 1950 年起採取的策略是：以加強出口為首要任務，發展同資本主義各國資產階級書商的貿易關係，擴大讀者面。故可以觀察到，即便中方本身並未生產大量毛澤東著作的阿拉伯語譯本，其仍積極要與中東、北非的書商、出版社建立聯繫，在 1954 年僅有 2 個批發商覆蓋 11 個國家，到了 1961 年已有 80 個批發商覆蓋 30 餘國（何明星，2010：81）。其中在埃及，中國國際書店在 1955 年與開羅的埃及書店建立聯繫，1956 年中埃建交後，雙方合作持續深化，直到 1958 年埃及開始查禁社會主義書刊、逮捕書店與出版社負責人，中埃的翻譯出版交流受到打擊；在伊拉克，1958 年中國與伊拉克建交後，中方便與伊拉克知名的莫珊娜（Al-Muthanna Library）書店、巴格達出版社、伊拉克國家民主黨創辦的人民出版社等九家機構建立業務聯繫，此後巴格達出版社翻譯出版了第一個阿拉伯語版《毛澤東選集》（何明星，2020）。



第二節 前置關係：中蘇分裂與阿拉伯左翼

而從前置關係的視角出發，則可以觀察到，雖說有反帝反殖的國際大背景，形成了中國相對主導的對阿輸出結構，但在作品的實際產出上，雙方所處社群的理念、價值、社群網絡規範，同樣扮演重要角色，並會影響實踐方的選擇。其中之一，便是中蘇分裂導致中國大量輸出阿拉伯語版毛澤東著作，但部分阿拉伯國家選擇靠向蘇聯，缺少與中國官方合作的意願，僅餘民間出版社受中國動員，而後文革引發的激烈革命外交更是衝擊了中阿關係，導致這一時間的猛烈輸出難以維繫；其二，則是阿拉伯左翼基於自身需求，在中方尚未生產阿拉伯語譯本前，便已從西方左翼文化場取得外語譯本、或是自中方處取得英語譯本，並藉此產出阿拉伯語譯本，最終推動了阿拉伯世界的中國形象積累。

壹、中蘇分裂的衝擊

1959年，大躍進挫敗引發了中共內部的政治裂痕，毛澤東在廬山會議上面臨彭德懷等人的質疑，此一事件隨後又與中蘇摩擦的時局相牽引，成為毛澤東指責彭等人與蘇共勾結進行「反黨陰謀」、策動反毛政變、藉著否定大躍進勾結蘇聯的理由 (Lüthi, 2008: 123)。1960年7月，時任蘇聯總書記赫魯雪夫 (Nikita Khrushchev，西元1894年—1971年) 命令蘇聯專家撤離中國，同時削減了對華各項援助，中蘇交惡由此浮出水面，連帶影響了中阿關係的發展：中蘇開始進行亞非拉地區的外交爭奪戰，非洲成為雙方的重要競爭空間，而阿拉伯世界的地理分布如前所述，包括了北非（埃及、摩洛哥、利比亞、突尼西亞、蘇丹）、沙姆地區（敘利亞、約旦、巴勒斯坦、黎巴嫩、伊拉克）、海灣國家（巴林、阿曼、

科威特、沙烏地阿拉伯、阿聯酋、卡達），此一時期的北非，也成為中蘇競爭的熱點地區。

綜觀 1960 年代初，中共以亞非人民團結組織為基地，積極與阿拉伯政治勢力進行接觸，同時抨擊蘇聯修正主義。中國伊斯蘭教協會便曾與中華全國總工會、中國亞洲團結委員會一起，透過位於開羅的亞非人民團結組織秘書處，向阿爾及利亞民族解放陣線提供資金 (Ogunsanwo, 1974: 43)。中國伊斯蘭教協會更是積極組織在麥加朝覲外的交流活動，包括邀請非洲國家穆斯林來華參訪，以及安排中國穆斯林至非洲交流、進行宣傳，地點包括位處阿拉伯文化區的埃及、突尼西亞、摩洛哥與蘇丹，以及幾內亞、塞內加爾、茅利塔尼亞、奈及利亞等非洲國家 (Ogunsanwo, 1974: 33)。1960 年，為統整在非洲的政治工作，中共成立了負責非洲事務的專門委員會和中國非洲人民友好協會 (CAPFA)，但民間性質的「友好協會」其實與黨的人員安排高度重疊，例如 CAPFA 的 8 位創始成員便皆出自共青團 (Larkin, 1971: 216；Hutchison, 1976: 40-43)。

當然中共內部亦有聲音認為，應減少外援力道，謹慎處理中蘇關係，避免太過鬥爭的對外路線。例如 1962 年 2 月，在劉少奇與鄧小平支持下，中共中央對外聯絡部部長王稼祥便曾建議，為加速建設社會主義事業，中國應該營造和平的國際環境，改變援外數量過大的狀況，要「量力而行」，在國際鬥爭中不要四面樹敵，緩解緊張的對外關係。但這一主張被毛澤東為首的陣營指責是「三和一少」，即所謂對帝修反要和，對世界革命援助要少，王稼祥亦因此失去中聯部職位，最終沒能停下中蘇交惡下的外交爭奪戰 (人民網, 2006)。

而這一趨勢也影響到了 AAPSO 的運作。1961 年，中國公開反對蘇聯加入 AAPSO，後者由此出現「親蘇」與「親中」的內部裂痕，此後蘇聯在 1962 年中印戰爭中支持印度，加劇了中蘇交惡，1963 年 AAPSO 會議在坦尚尼亞召開時，中共便展現出對該組織的統攝力，會上除尼泊爾公開譴責「中國侵略印度」外，其餘國家皆不願「選邊站隊」(Thomas, 1992: 175-179)。1963 年 6 月，在周恩來



訪問非洲十國前夕，中共發布了關於國際共產主義運動總路線的建議，批評蘇共「竟然否認亞洲、非洲拉丁美洲人民反對帝國主義的革命鬥爭的偉大國際意義，而藉口什麼打破民族的、膚色的和地理的界限，力圖抹煞被壓迫民族和壓迫民族、被壓迫國家和壓迫國家的界限，力圖壓制這些地區人民的革命鬥爭，實際上是要迎合帝國主義的需要，為帝國主義在這些地區維持統治和推行新老殖民主義政策製造新理論」（人民日報，1963）。1964 年的 AAPSO 理事會會議上，中蘇的對美路線、核裁軍和解決領土爭端分歧再成話題。該年 10 月赫魯雪夫下台後，周恩來曾訪問莫斯科，讓外界看到中蘇和解的希望，但時任蘇聯國防部長卻建議中共推翻毛澤東，和解的曙光終告消逝（王泰平，1998：259-260）。

1965 年，AAPSO 在加納舉行了第四次、同時也是最後一次會議，中蘇分裂對亞非團結的破壞性影響似已無可挽回。1966 年，AAPSO 內部親近蘇聯的派系國家宣布與「被毛派劫持」的親中派系國家分裂，另創亞非作家協會（Afro-Asian Writers' Association，AAWA），以開羅為總部所在地，由埃及作家優素福斯拜（Yusuf Sibai，西元 1917 年—1978 年）領導，於 1968 年出版第一期刊物《亞非文學》（Afro-Asian Writings）。此刊於 1970 年改名《蓮花》（Lotus），成為享譽一時的亞非文學代表雜誌，而其資金來源除了埃及，還包括蘇聯與德意志民主共和國（即東德），共有阿拉伯語、英語、法語三種版本，並在埃及、黎巴嫩、突尼西亞、德意志民主共和國四地發行（Yoon, 2014: 109-110；Ghouse, 2016: 83）。由此可見，作為中阿翻譯、文化交流重鎮的埃及，已在這場文藝爭奪戰中選擇了蘇聯。

作為回應，中國也在 1966 年 6 月 27 日到 7 月 9 日於北京召開亞非作家緊急會議，其中中國代表團以郭沫若為團長，許廣平、巴金、劉白羽為副團長（人民日報，1966），郭沫若同時兼任緊急會議主席。開幕當天共有 47 個亞非國家和地區的代表前來北京參會，議程包括：（一）支持越南人民反對美帝國主義侵略，解放南方，保衛北方，統一祖國的鬥爭；（二）在亞非人民反對以美國為首的帝



國主義，爭取和維護民族獨立的鬥爭中作家所承擔的任務；（三）反對帝國主義和新老殖民主義的文化侵略，發展亞非各國人民的民族文化（人民日報，1966），與蘇聯一別苗頭的態勢十分明顯。閉幕式上，主席台對面掛著紅色橫幅，以中文、阿拉伯文、英文和法文寫著：「全世界人民大團結萬歲！」、「亞非作家大團結萬歲！」，並且有 53 位亞非國家與區域代表參與（人民日報，1966），足見支持中方的亞非拉國家也不少。

中蘇交惡之初，中國伊斯蘭協會於北非穆斯林國家分發以阿拉伯文、英文和法文出版的宣傳品，包括《中國穆斯林的生活》、《中國的穆斯林》、《古蘭經與婦女的權利和地位》、《北京穆斯林的生活》和《中國穆斯林的宗教》等（米壽江、尤佳，2004：116）。但進入 1960 年代後，此一時期最重要的中阿翻譯交流，還是聚焦在毛澤東著作的翻譯出版上。

其中被首先被翻譯成外文出版的是單篇文章，並有單行本發行、中共外宣網路發表兩種形式，單行本文章的外文版最初多由國際新聞局以「外文出版社」的名義出版發行。例如 1951 年馬堅《論人民民主專政》阿拉伯語譯本，便是循此途徑出版發行（張放、嚴丹，2021：55）。1960 年代起，中蘇交惡浮上檯面，中共中央決定加強毛澤東思想的外宣工作，中央外事小組和中聯部也於同年向周恩來和黨中央呈送《關於翻譯和出版〈毛澤東選集〉外文版的報告》，認為「儘快地翻譯和出版《毛澤東選集》外文版是一項具有重大意義的政治任務」（戴延年、陳日濃，1999：114）。1966 年，中蘇交惡加據、文革前夕，中共中央作出「加速大量出版毛澤東著作」的決定，此後不論是毛澤東著作外文單行本、《毛語錄》、《毛選》，都迎來大量出版與翻譯的高峰（張放、嚴丹，2021：56-58）。這一現象不僅出自中蘇論戰國際背景下的宣傳需求，更有因應中國內部文革的政治需求。

1967 年毛澤東著作的阿拉伯文翻譯組建立，同年中方翻譯的阿拉伯文版《毛語錄》出版，首印 40 萬冊；1968 年中方翻譯的第一個阿拉伯文版《毛選》第一



卷出版，首印 9.2 萬冊。這一時期因為埃及已同中國疏遠，故蘇丹成為與中國往來較密切的阿拉伯國家，1967 年中國書刊在蘇丹的經銷機構高達 30 餘家，1968 年中方在蘇丹的阿拉伯文版圖書發行量達到 12.78 萬冊，全年書刊發行量達到 35 萬冊，是阿拉伯國家中最高發行量。隨後，中方又在 1969 年、1970 年、1973 年相繼出版阿拉伯文版《毛選》毛選的第二、三、四卷，分別首印 8.8 萬冊、8.9 萬冊、2.7 萬冊。除《毛語錄》之外，《毛選》的印發數量遠遠高於其他阿拉伯文版單行本，但上述數據也反映了一個現實，那便是中方的輸出力道似在下降，事實上自 1972 年起，中方翻譯的阿拉伯文版毛澤東著作便大幅減少，不論是《毛語錄》、《毛選》、毛澤東單篇文章、毛澤東詩詞或毛澤東書信（何明星，2020）。而其背後關鍵，還是中國自行調整了對外政策。

1966 年起，中國外交部的文革趨勢漸興，外交部紅衛兵開始將高級外交官當作目標，對其抄家，並將搜查到的古董、外國書籍列為「反動證據」，同年 9 月 9 月，毛澤東指示所有駐外機關「革命化」（馬繼森，2003：29-31、73-74）。1967 年初，中共將三分之一的中國大使館工作人員、除駐埃及大使黃華外的所有駐外大使召回北京，希望「改造其思想」，外交人員經歷了漫長的開會、批評與檢討，直到找出團體中的「修正主義、反動派和外國特務」（黃華，2007：135-138）。

這一做法衝擊了中阿關係在內的中國與第三世界關係，因為「革命化」的外交官們、取代原外交官的激進官員，開始大力向各地輸出毛主義，並且提高了對激進革命團體、游擊隊的實質支持，在某些情境下影響了中國與當地政府的關係，阿拉伯世界如此，非洲更是格外明顯，中共對肯亞、烏干達、塞內加爾、喀麥隆、尼日和剛果激進游擊隊的支持皆以失敗告終；立場親中、支持革命路線的阿爾及利亞、迦納領導人則被溫和派取代，中非關係陷入尷尬境地，肯亞甚至憤而驅逐中國外交官（人民日報，1967）。故在 1969 年，毛澤東便指示官員研擬新的對外路線，最後在「擴大國際反帝反修統一戰線」的目標下，中共降低了對外

政策的革命力道，削弱了毛主義的輸出，職業外交官也紛紛重返崗位 (Eisenman, 2018: 15)。即便中國內部仍在經歷文革，外交上的文革路線其實早在 1969 年便告終結，正因如此，毛澤東著作的阿拉伯文譯本在 1970 年後便逐步減少，未能再重返 1967 年前後的發行巔峰，因為中共已不再主打毛主義、游擊隊的對外政策。

貳、阿拉伯左翼的共鳴

而在中蘇分裂導致阿拉伯世界選邊的同時，阿拉伯民間左翼的前置關係，也在中阿翻譯交流中發揮了重要作用。以毛澤東著作為例，早在中國啟動大規模翻譯計劃前，部分阿拉伯國家的左翼團體、出版社，便已主動將《毛選》的英文版本翻譯成阿拉伯文版出版，例如《實踐論》、《矛盾論》、《論持久戰》、《毛澤東軍事文選》的阿拉伯文版，皆是阿方自主翻譯而成，早於中方翻譯出版十年已上 (何明星，2020)。

而上述現象並非隨機形成，回顧 1950 年代至 1970 年代，恰好是阿拉伯左翼組織在政治上的由盛轉衰期，阿拉伯共產勢力因接受 1947 年的聯合國巴勒斯坦分治計劃而聲名狼藉，但在伊拉克、蘇丹、突尼西亞、敘利亞、阿爾及利亞和黎巴嫩，其依舊是相當強大的政治組織，只是隨後的時代新變仍讓其走下歷史舞台 (Guirguis, 2020: 4)。而在其尚未完全衰退時，毛澤東著作對其具有相當強大的吸引力，即便中方尚未致力翻譯出版，其已主動探詢相關資源。

回溯阿拉伯世界的左翼起源，可謂與非阿拉伯社群息息相關。19 世紀末，左翼思想逐漸進入中東，猶太人與亞美尼亞人扮演了重要角色，例如埃及的主要活躍人物：猶太人約瑟夫·羅森塔爾 (Joseph Rosenthal，西元 1867 年—1927 年)，便是在移居埃及後成為著名左翼要角，並與當地希臘人領導的工會建立了聯繫。綜觀阿拉伯世界第一批共產黨人，其成長路徑共有以下 3 條：第一，親身接觸歐



洲的革命經驗，例如在俄羅斯的伊朗和土耳其移民，以及在德國經歷 1919 年斯巴達克同盟起義（Spartacist uprising）的土耳其或阿拉伯移民，例如正好寓居德國的伊拉克青年、日後的伊拉克共產黨啟蒙者侯賽因·拉哈爾（Husain al-Rahhal，西元 1900 年—1971 年）；第二，與歐洲大都市的共產黨進行接觸，例如移民到法國的阿爾及利亞人和摩洛哥人；第三，從殖民政權與外來移民處，吸收共產主義相關知識，例如突尼西亞、阿爾及利亞和摩洛哥的共產主義社群，主要是由法國精英建立，以及巴勒斯坦與埃及的共產主義群，其主要仰賴猶太人與歐洲移民。而不論是哪一條成長路徑，阿拉伯左翼精英在很大程度上受到俄國經驗的激情所推動，希望能藉馬克斯列寧主義改善自身處境、解放民族，但有鑑於中東社會與與歐洲和俄羅斯的情況截然不同，其不得不面對俄羅斯經驗與正統馬克思主義都在阿拉伯世界水土不服的現實（Feliu et al., 2019: 4）。

其中，與民族主義的衝突是其永恆難題。如前所述，猶太人與其他少數民族在引進阿拉伯左翼思想上居功厥偉，但伴隨阿拉伯民族主義漸起，其功績不免要被「不正確」的民族身分所侵蝕。

在巴勒斯坦，大量湧入的東歐猶太人帶來左翼思潮，但其往往與猶太復國主義相混雜，例如社會主義猶太復國主義（Socialist Zionist）與勞工猶太復國主義（Labour Zionist）。其中有一個名叫社會工人黨（Socialist Workers Party，希伯來文：מפלגת הפועלים הסוציאליסטית，一般以其羅馬拼音簡稱為 MPS）的左翼團體，其在 1919 年脫離了猶太復國主義色彩明顯的錫安工人黨（Poale Zion），並與共產國際取得聯繫，並希望能申請加入成為支部。共產國際起初對其猶太復國主義性質有所疑慮，並未答應，該黨隨後分裂為幾個派系，其中最大的兩個派系於 1923 年再統一，並以更名為巴勒斯坦共產黨（Palestine Communist Party，意第緒語：פאלעסטינישע קומוניסטיישע פארט，一般以其羅馬拼音簡稱為 PKP）、拒絕猶太復國主義為條件，在 1924 年 3 月正式成為共產國際在巴勒斯坦的官方支部。然即便在黨的路線上有所保證，猶太人仍是 PKP 的主導力量，此一現象在以阿拉伯人為主的巴

勒斯坦，必然會對散播共產主義影響力造成阻礙，故共產國際指示 PKP 必須「阿拉伯化」。此一指令最終導致 PKP 在 1930 年代發生種族分裂，但也因此在該年的第七次共產國際代表大會上，PKP 終於可以組成一個由阿拉伯人占多數的中央委員會，其多出自基督教社區，尤其是希臘東正教 (Franzén, 2007: 7-11)。

而在同為沙姆地區的敘利亞與黎巴嫩，其共產組織同樣經歷了「阿拉伯化」的過程。1924 年，在阿拉伯基督徒與亞美尼亞人合作下，敘利亞—黎巴嫩共產黨 (Syrian-Lebanese Communist Party，簡稱 SLCP) 成立，但因其支持 1925 年的敘利亞反法國殖民大起義，而遭到殘酷鎮壓，直到 1928 年才得以派代表參加第六次共產國際代表大會，並被正式承認為共產國際支部。共產國際同樣基於擴大影響力的考量，指示其必須「阿拉伯化」，以擺脫對亞美尼亞人的依賴。1930 年代起，該黨積極招募非亞美尼亞人入黨，一位大馬士革的庫德族大學生哈立德·巴克達什 (Khaled Bakdash，西元 1912 年—1995 年) 也在其中，巴克達什於 1933 年前往莫斯科東方勞動者共產主義大學學習，並被任命為共產國際的阿拉伯共產黨代表，直到 1936 年才啟程返回敘利亞接任 SLCP 總書記 (Ismael & Ismael, 1998)。留俄期間巴克達什翻譯了《共產黨宣言》的第一個阿拉伯語譯本 (Commins & Lesch, 2013: 70)。

然而儘管渡過初期的「阿拉伯化」階段，阿拉伯共產勢力很快又迎來新挑戰：是否支持巴勒斯坦分治。1947 年 11 月，蘇聯在聯合國大會上投票支持巴勒斯坦分治，引發了阿拉伯共產黨人震驚。在求取生存與民族情感驅使下，SLCP 一開始公開反對蘇聯立場，但在共產國際提供訓練與資金支持的現實下，其最終選擇向蘇聯路線妥協，於 1948 年開始倡導「在巴勒斯坦的阿拉伯部分建立一個獨立的民主阿拉伯國家」，埃及與巴勒斯坦的多數共產勢力亦是如此。這一舉動招來阿拉伯民族主義者的極大敵意，並且讓阿拉伯各國有了鎮壓共產黨的理由：「支持猶太復國主義」，阿拉伯共產黨人瞬間從受人尊敬的反帝國主義英雄淪為不受歡迎的叛國賤民。但這一做法並未讓共產勢力消失，反是讓其在 1950 年代

走向激進的武裝革命路線，從巴勒斯坦、黎巴嫩、敘利亞到伊拉克，皆是如此，軍事化的左翼組織前仆後繼（Franzén, 2011: 177-209）。

之後 1956 年的兩起事件大幅影響了阿拉伯左翼的發展：蘇伊士運河危機與蘇共二十大。前者讓時任埃及總統納瑟成為無庸置疑的「阿拉伯英雄」，並讓其主張的泛阿拉伯主義意識形態上升為主流意識形態；後者則昭示蘇聯意識形態的重大變革，赫魯雪夫在會上發表了《關於個人崇拜及其後果》（又稱《赫魯雪夫在蘇共二十大上的秘密報告》），對於史達林路線蘇進行否定與批判，並且提出主張和平共處、和平競爭、和平過渡的「三和路線」（Peaceful Coexistence），主張依靠「民族資產階級」亦可達到社會主義階段，故共產黨人的作用並非奪取政權，而是要支持「民族民主運動」（National-Democratic Movements），這一主張在針對第三世界的部分有所延伸，即認為第三世界可以完全繞過資本主義階段，從半殖民地、半殖民地封建階段走向社會主義。此一說法其實意在暗示，對阿拉伯地區在內的第三世界而言，政治解放的重要性大於經濟解放，使一國由帝國主義壓迫下獲得政治獨立應是優先，而非建立共產政權（Hosseinzadeh, 1989）。

上述兩重脈絡交織，讓阿拉伯世界的左翼勢力開始遭受夾擊：納瑟等阿拉伯民族主義強人持續打壓共產黨，蘇聯則放棄「世界革命」路線，以拉攏各國、最大程度擴張影響力為目標。故可以發現，蘇聯其實在一定程度上拋棄了各國左翼激進勢力，轉與當權政府交好；而阿拉伯政府也為了蘇聯援助與支持，以及改善國家境況，推行一定程度的社會主義政策。例如埃及的納瑟總統，其取締包括共產黨在內的一切左翼政黨，自己卻在 1957 年開始推動國有化、土地改革等政策，並在 1962 年將執政黨「民族聯盟」（National Union）改名為「阿拉伯社會主義聯盟」（Arab Socialist Union），是埃及唯一合法政黨（Aburish, 2004: 138-139）。1960 年代崛起的敘利亞和伊拉克的復興黨（Ba'ath Party），同樣敵視共產黨與其他左翼政治組織，但其代表的「阿拉伯社會主義」（Arab socialism）路線，卻大量吸收共產主義的意識形態元素，包括社會正義、土地改革、反帝國主

義等，同時主打時興的阿拉伯民族主義，能最大程度避免諸如共產黨人會遭遇的「不愛國」批評，同時取信蘇聯（Franzén, 2011: 233-243）。

上述現象，預示了阿拉伯共產主義的死亡，以及阿拉伯社會主義曾經有過、卻也沒能持續至今的短暫繁榮，而這一結局或許早在 50 年代中期蘇聯放棄世界革命路線時，便已注定會發生。回顧阿拉伯左翼的發展，其有過兩次挫折，先是在 1940 年代末被民族主義者抨擊為支持猶太復國主義的「蘇聯代理人」，又在 1950 年代末蘇聯有意擴大地區影響力時秋扇見捐（Franzén, 2017: 563-564）。如此境況遇上 1960 年代的中蘇交惡，引發了阿拉伯左翼組織對中國的好奇，以及對於新路線的探索需求（Guirguis, 2020: 6-7），儘管如前所述，部分阿拉伯國家如埃及選擇靠近蘇聯，但其無法阻止「性質非法」的民間左翼勢力靠向中國；有趣的是，歐洲又在此時扮演了部分引介角色，例如法國巴黎自 1960 年代起成為毛主義的海外重鎮，諸如突尼西亞等北非前法國殖民地的左翼菁英，許多都是在巴黎成為毛派，而非自中國處取得相關思想資源（Jebari, 2022: 106；Wolin, 2017）。

聚焦阿拉伯左翼的中阿翻譯實踐，其最早關注的是中國文學，而與西方左翼文化場類似，魯迅的作品最受歡迎。1956 年埃及出版了魯迅的《阿 Q 正傳》、《狂人日記》、《藥》、《孤獨者》等小說的單行本，敘利亞也出版過《阿 Q 正傳》和《故事新編》。此時的阿拉伯文譯本，主要都是由英語、德語譯本再轉譯而來，中國北京外文出版社要遲至 1964 年，才翻譯並出版《魯迅小說選》的第一個阿拉伯文版，內容匯集了魯迅的著名短篇小說，包括《懷舊》、《狂人日記》、《阿 Q 正傳》、《孔乙己》、《藥》、《明天》、《一件小事》、《故鄉》、《祝福》、《幸福的家庭》、《離婚》、《肥皂》、《社戲》、《鑄劍》、《風波》、《在酒樓上》、《奔月》和《孤獨者》，並在遲至 1974 年，才又出版了該書第二版（哈賽寧，2005：28、41）。

而在毛澤東著作上，阿拉伯左翼同樣自西方獲取資源，或由中方獲取西方資源。1954 年英國共產黨資助的勞倫斯威沙特出版社（Lawrence & Wishart）出版



了英文版《毛選》後，多國共產黨機構紛紛以此譯出本國語言版本，包括伊拉克共產黨主辦的巴格達出版社（Baghdad Publishing House），也在 1959 年翻譯出版了第一個阿拉伯文版《毛選》（二卷本），過程皆由英方直接與巴格達出版社聯繫，此後巴格達出版社還翻譯出版了《抗日遊擊戰爭的戰略問題》、《實踐論》、《矛盾論》等 14 種阿拉伯文版毛澤東著作的單行本，其單行本雖由中方提供，但因伊拉克缺乏通曉漢語的翻譯人才，故中方只能提供英文底本，讓巴格達出版方以此譯出阿拉伯文版本；埃及與中方合作的左翼書商也於 1967 年翻譯出版阿拉伯文版《毛語錄》，是由英文版再轉譯而來的第一個阿拉伯語版本，與中方翻譯的漢語直譯阿拉伯文版《毛語錄》同年出版，在埃及印發十萬冊，中方回購一萬冊以表支持；敘利亞大馬士革出版社（Damascus Publishing House）則是早在 1957 年便與中方直接聯繫，希望能翻譯出版阿拉伯文版《毛選》，其同樣是以英譯版為底本，但因中方認為敘利亞市場規模或許較小，故有些許猶豫，最終歷經多年作業，直至 1965 年才終於付梓出版第一卷，是為第二個阿拉伯文版《毛選》（三卷本），中方同樣回購部分以支持，大馬士革出版社遂在 1966 年出版第二卷、1967 年出版第三卷，更出版了諸如《毛主席詩詞（18 首）》、《毛主席語錄》、《毛澤東論文學與藝術》、《抗日遊擊戰爭的戰略問題》、《論持久戰》、《論人民民主專政》、《目前的形勢和我們的任務》、《在中國共產黨第七屆中央委員會第二次全體會議上的報告》等作品的阿拉伯文版，雖說發行量多在千本左右，卻也堪為難得風景（何明星，2020）。

由中蘇分裂與阿拉伯左翼兩個前置關係來看，革命年代的中阿翻譯實踐不僅受到陣營對峙的背景所影響，還在阿拉伯世界出現了政府與民間的割裂。對阿拉伯國家的政府來說，由於此時的翻譯活動與政治宣傳高度相關，是否接受中方大規模輸出作品，並不是簡單的文化問題，而是陣營對峙下的政治選邊問題，故諸如埃及這般靠向蘇聯的國家，便會降低與中國的官方翻譯合作力道；對阿拉伯共產黨在內的左翼組織來說，其自 1950 年代中期以來面臨生存困境，蘇聯便是元



凶之一，故在中蘇分裂的國際局勢下，其開始探尋毛主義路線、嘗試與中國建立更深的關係，也是可以想像的發展。

第三節 譯者個人生命史：馬堅的中後半生

綜觀 1950 年代至 1970 年代，此一時期參與中阿翻譯的譯者已明顯多於中國留學生赴埃時，但阿拉伯方譯者往往有一現象，那便是除了少數前來北京常駐的左翼人士外，例如來自敘利亞、於《人民畫報》與《北京週報》服務的薩拉邁·奧貝德（戴新平，2014），其他譯者多不通漢語，故只能仰賴英語等第三語言作為中介；但中方的譯者卻通常擁有識讀阿拉伯語的能力，例如馬堅曾赴埃留學多年，且其自 1946 年起受聘於北京大學文學院東方語言文學系，開設阿拉伯語言文化專業，已培育出第一代非穆斯林出身的中阿譯者，能不依靠第三語言進行翻譯，例如 1951 年考入北京大學東方語言文學系學習阿拉伯語的陳嘉厚，便在畢業後留校任教，曾任東方語言文學系系主任、東方學系系主任，負責《毛選》（2-4 卷）的阿拉伯文譯稿審定工作，組織《阿拉伯語漢語詞典》的編寫，負責《阿拉伯語漢語詞典》定稿工作（北京大學外國語學院，2018）。

在篇幅有限、力求觸碰時代全貌的考量下，本章依舊選擇馬堅作為代表譯者。如第二章所述，作為中阿翻譯的重要實踐者，馬堅身上體現出了三種前置關係：在埃及翻譯並出版阿拉伯語版《論語》，體現了明清時期的「以儒詮經」傳統；赴麥加參與抵制「華北朝覲團」、歸國後建議對穆斯林學校進行課程改革，則體現了推動穆斯林融入中國社會、拒斥「爭教不爭國」的國族化思潮；在埃及仰賴穆兄會的出版資源、並把伊斯蘭教法書籍譯為漢語寄回中國發表，則體現了泛伊斯蘭主義思想，也就是在烏瑪共同體的身分意識內定位中國。

而在中共建政後，馬堅更多體現了前述第二種前置關係，響應國家動員，希望藉由自己的文化、政治參與，推動穆斯林進一步融入中國社會。而在接受動員



的過程中，馬堅也融入新的前置關係，成為中國反帝反殖外交的一員，直到 1960 年代文革巨浪到來，遭遇了政治鬥爭與打壓，其才被迫暫離外交與教學前線，後於晚年重回翻譯事業與校園。以下擷取中國伊斯蘭教協會編纂的馬堅年譜，簡述馬堅在中共建政後的政治參與及翻譯實踐（中國穆斯林編輯部，2018）。

1949 年，四十三歲的馬堅未隨時任北大校長胡適和部分教授離開北平，並在該年 9 月作為宗教界和少數民族代表，出席第一屆中國人民政治協商會議，當選第一屆政協全國委員會委員，與白壽彝一起代表西北回民在懷仁堂主席臺上向毛澤東獻旗。1950 年，馬堅開始擔任周恩來會見阿拉伯外賓時的翻譯，其譯著《古蘭經》上冊（第 1-6 章）由國立北京大學出版部出版，文章《中國人民革命的勝利對於回教各國人民的影響》、《回民同胞對於新時代應有的認識》也獲報紙刊載。

1951 年，其文章《穆罕默德的寶劍》發表於《光明日報》，獲《人民日報》轉載，並由新華社向全國播發，另《回民為什麼不吃豬肉》一文也受到關注，並獲毛澤東稱讚，認為可增強回漢兩族團結。該年馬堅另有《回民唯一的出路是跟著中國共產黨走》、《支持伊朗人民反對英美帝國主義的鬥爭》、《帝國主義對埃及的侵略和埃及人民的反抗》等文發表，體現其希望回民融入主流政治，以及響應中國反帝反殖外交的考量。馬堅也於該年翻譯了毛澤東的《論人民民主專政》阿拉伯文版，並由外文出版社出版。

1952 年，馬堅翻譯的《古蘭經》上冊（第 1-6 章）再版，其也於同年同包爾漢、劉格平、賽福鼎·艾則孜、達浦生、龐士謙、楊靜仁、馬玉槐等人，在北京籌備成立中國伊斯蘭教協會，並且擔任北大阿拉伯語專業教研室主任。1953 年，馬堅在中國伊斯蘭教協會第一次代表大會上當選為中國伊協第一屆委員會委員。

1954 年馬堅當選為第一屆全國人民代表大會代表，出席大會並提交「關於提高回民文化教育的提案」。

1955 年，馬堅擔任中國領導人接見埃及新聞工作者代表團活動的翻譯，並在



該年撰寫《中埃兩國人民的傳統友誼關係》一文，發表於《光明日報》。1956年，馬堅參加首都各界群眾在天安門廣場舉行的聲援埃及抗擊英法侵略大會，擔任中國保衛世界和平委員會主席郭沫若的現場阿拉伯語翻譯，並在同年擔任總理周恩來、最高人民法院院長董必武等領導人分別會見敘利亞法律代表團活動的翻譯。

1957年，馬堅參加第一屆全國人民代表大會第四次會議，做「回族人民永遠跟著共產黨走」發言，並在幾個月後完成了《埃及憲法》的翻譯，由法律出版社出版。該年12月，馬堅作為中國代表團成員抵達闊別近20年的埃及開羅，出席第一屆亞非人民團結大會，回國後擔任毛澤東會見摩洛哥政府代表團活動的翻譯。

1958年，馬堅參加天安門廣場上，各界群眾聲援黎巴嫩、約旦人民的「反帝鬥爭集會」，將中國政府的聲明譯成阿拉伯語，向阿拉伯世界廣播發表。同年，馬堅也擔任周恩來、朱德、彭德懷、陳毅等領導人會見阿拉伯聯合共和國軍事代表團時的中方翻譯，並開始帶領北京大學東語系教師編寫《阿拉伯語漢語詞典》。

1959年，馬堅擔任毛澤東接見阿拉伯各國青年代表的翻譯。毛澤東向各國代表介紹中國共產黨的統一戰線政策時，便以馬堅為例，表示：「馬堅先生是信仰伊斯蘭教的，不是共產黨員，我是信仰馬列主義的，是共產黨員，但這不妨礙我們一起工作和合作呀！如果沒有他，你們講阿拉伯語我聽不懂，我講的漢語你們也就不懂，現在我們彼此都溝通了，這就是說我與馬先生合作得很好麼！」

1960年，馬堅擔任毛澤東在鄭州會見伊拉克文化代表團、伊拉克工人代表團、伊朗工會代表團和賽普勒斯勞工聯合會代表團成員的翻譯。1962年，馬堅以全國人大代表身分再次回家鄉雲南視察工作，並當選為新成立的中國亞非學會理事，該會以周揚為會長，理事會成員包括包爾漢、向達、竺可楨、趙朴初、郭沫若等62位各界知名人士。1963年，馬堅擔任劉少奇接見阿聯教育代表團的中方



翻譯。

1964 年，五十八歲的馬堅最後一次審校《阿拉伯語漢語詞典》。此時作為文革前聲的「社會主義教育運動」在北大逐步展開，東語系開始有輿論以「資產階級代表人物」指涉馬堅。1966 年，由馬堅主編、署名「北京大學東方語言系阿拉伯語教研室編」的《阿拉伯語漢語詞典》由商務印書館出版，同年《人民日報》發表社論《橫掃一切牛鬼蛇神》，公開支持學生貼大字報。1967 年北大被文革籠罩，馬堅被打成「資產階級學術權威」，無法授課、僅能每日到單位參加「政治學習」。

1968 年，馬堅的北大燕東園 25 號住宅被北大東語系紅衛兵強行闖入、翻箱倒櫃，以查扣馬堅的「反動罪證」，馬堅本人更被帶走連夜審問，該年「毛澤東思想工宣隊」進駐北大。1969 年，中南海「8341 部隊」接管北大，並開展全校性的「清理階級隊伍」運動，馬堅因被誣參與「伊瑪尼黨」而受到長期審查，直到 1973 年才告終結。1970 年，馬堅先是被發配到北大昌平分校參加勞動，又被安排在北大東語系學生宿舍工作，負責每天打掃衛生、配鑰匙、分發報紙。

1972 年，66 歲的馬堅待遇有所改善，得以重回阿拉伯語教研室參加《阿拉伯語漢語詞典》編寫工作，並在中共的任務安排下，開始著手翻譯介紹阿拉伯歷史的書籍，但馬堅因罹患白內障，左眼已然失明，右眼視力僅剩 0.2，翻譯工作格外艱辛。1974 年，68 歲的馬堅赴人民大會堂宴會廳參加周恩來主持的二十五周年國慶招待會，此會在文革期間具有重要政治意義，許多在文革之初受迫害的領導幹部、各界知名人士皆獲邀出席，帶有一定程度平反意味。

1978 年，72 歲的馬堅抱病參加中國社科院宗教研究所座談會，表示不能因為馬克思主義經典中的一句「宗教是人民的鴉片」，就將宗教全盤否定，被視作是替遭遇文革「去宗教化」浪潮的回族發聲。該年其譯作《阿拉伯半島》由北京人民出版社出版，馬堅也開始對《古蘭經》全部譯稿進行最後修改潤色，後於同年 8 月 16 日凌晨辭世。

1979 年馬堅歸真一周年，其譯作《阿拉伯通史》由商務印書館出版。1981 年，馬堅的《古蘭經》中文譯本由中國社會科學出版社出版，首版印行 65,500 冊。1986 年馬堅歸真八周年，經中國伊斯蘭教協會推薦，沙烏地阿拉伯法赫德國王《古蘭經》印刷局出版馬堅譯本的《古蘭經》中阿文對照本。

由前述介紹可見，馬堅在中共建政後，於三個場域扮演了重要角色：第一，中阿翻譯實踐；第二，中阿政治交流；第三，中國穆斯林的政治代表。而在當時的時空背景下，三個場域彼此交融、無法獨立看待：正因馬堅具有全國人大代表等政治身分，故其足以代表中國穆斯林發聲，甚至有機會擔任毛澤東、周恩來、劉少奇等人的翻譯，出席諸多政治外交場合，也能受命翻譯《埃及憲法》、毛澤東的《論人民民主專政》並獲出版；然若非其在曾在 1931 年至 1938 年負笈埃及、培養了阿拉伯語技能，並在埃及時開始實踐中阿翻譯、成為 1939 年「愛資哈爾朝觀團」的副團長，在留埃穆斯林群體中培養了一定威望，其也不會在中共建政後獲政治提拔，足以一展語言與翻譯長才，甚至投身反帝反殖脈絡下的中阿政治交流。簡言之，中共建政後的馬堅不僅是譯者，更是溝通中阿兩界的中國穆斯林政要。

如前所述，在中共建政前，馬堅身上體現出了三種前置關係：「以儒詮經」傳統、國族化思潮、泛伊斯蘭主義思想。而由前面的生平介紹來看，馬堅在中共建政後更多體現了國族化的前置關係，也就是響應國家動員，希望推動穆斯林進一步融入中國社會，例如馬堅 1951 年撰寫的《穆罕默德的寶劍》、《回民為什麼不吃豬肉》，便帶有團結回漢的用意在其中。當然從政治現實來看，前述文章也可能不是字句符合馬堅心中所想，而是因其為中共體制內的穆斯林政要，出於政治、族群角色所需，故被安排發表的文章。但以馬堅始終在體制內活動來看，即便文章與發言內容有政治安排的成分在其中，其本人應也不十分抵觸此般安排，否則便會如龐士謙般不染政事。

而以「國族化」脈絡為基底，馬堅也與新的前置關係發生接觸：反帝反殖的

外交脈絡。而這一脈絡在很大程度上決定了馬堅的中阿翻譯實踐方向，包括 1951 年的《論人民民主專政》阿拉伯語翻譯、1956 年的天安門廣場聲援埃及抗擊英法侵略大會翻譯、1957 年的《埃及憲法》漢語翻譯、1958 年的天安門聲援黎巴嫩約旦人民「反帝鬥爭集會」翻譯，以及無數外交場合的領導人翻譯。在這一時期，馬堅雖仍從事《古蘭經》等宗教典籍的翻譯，也有部分阿拉伯語文學作品、阿拉伯文化與歷史介紹的譯作產出，但其比重明顯降低。換言之，不論是「以儒詮經」或是在烏瑪共同體身分意識內定位中國的「泛伊斯蘭主義」前置關係，皆不在馬堅此時的翻譯實踐上扮演顯著角色，這一時期馬堅輸往阿拉伯世界的阿譯作品，其母本多是反帝反殖脈絡下的革命政治文化產物，去宗教化的色彩相當明顯，而其原因也是因為，在「國族化」前置關係下的馬堅，服膺於「反帝反殖」的新前置關係動員。在此場域內，中阿聯繫起初確實仰賴中國伊斯蘭教協會等部分宗教組織，但隨著時間遞進，彼此的政治關係逐漸穩固，中國開始不對阿拉伯世界強調伊斯蘭、穆斯林的宗教聯繫，而是聚焦彼此同受帝國主義壓迫的政治身分，中阿之間的「烏瑪」色彩逐漸淡化，「革命同志」取而代之。

然因馬堅在文革後遭罪，其翻譯生涯暫告一段落，自也未能參與 1966 年後大規模輸出阿譯毛澤東作品的翻譯工程。從中阿翻譯互動的視角來看，1966 年至 1970 年的大規模毛澤東作品輸出，是彼此之間第一波翻譯高潮；但從馬堅個人生命史來看，這是其人生的寒冷低谷，不僅被迫遠離紙筆，部分未完成譯稿也被紅衛兵抄走下落不明。而文革除了中共內部權鬥、打擊官僚主義的面向，在民間還普遍出現了「去宗教化」傾向，在此過程中，對毛澤東肖像與話語體系的崇拜服從，填補了民間的信仰需求，不僅漢人寺廟被毀，回民清真寺也遭拆除，或許正因如此，馬堅會在文革結束後、1978 年參加中國社科院宗教研究所座談會時，強調不能全盤否定宗教。另外，雖說馬堅本人並無對外透露，但由其在文革結束後，便專心投入《古蘭經》的漢譯本潤色、未再如早年般撰文強調回漢合作來看，文革磨難或許讓馬堅的「國族化」傾向出現一定程度挫折。



第四節 形象的生成：短暫的革命導師

而回顧 1950 至 1970 年代的中阿翻譯實踐，其各自在彼此的文化場域留下了時代形象。

首先從中國的視角來看，其出於革命政治脈絡、現實政治需求，積極要與阿拉伯國家建立關係，故自 1950 年起便採援助、策應姿態，在響應阿拉伯世界反帝反殖活動同時，開始向該處輸出中國作為「革命同志」、甚至「革命導師」的形象。但過程之初，穆斯林、伊斯蘭扮演了重要角色，故會有中國伊斯蘭協會於北非穆斯林國家分發以阿拉伯文、英文和法文出版的宣傳品，包括《中國穆斯林的生活》、《中國的穆斯林》、《古蘭經與婦女的權利和地位》、《北京穆斯林的生活》和《中國穆斯林的宗教》，便是希望在彼此陌生時，藉著唯一可用聯繫拉近距離。這時的中共希望阿拉伯世界認識到，中國是「伊斯蘭的中國」或可以說是「烏瑪裡的中國」。

然而在其與埃及等國逐漸建立政治聯繫後，伊斯蘭的作用逐漸退場，革命政治回歸要角，故會有阿譯版《雞毛信》、《智取華山》與「埃及共和國電影周」；而面對阿拉伯世界左翼團體希望翻譯毛澤東著作，中方也提供英譯底本供其翻譯。此一時期，中共希望阿拉伯世界認識到，中國是「反帝反殖的中國」。

而後伴隨中蘇交惡漸顯，1960 年代起亞非拉第三世界面臨了選邊壓力，例如埃及便在官方立場上選擇靠向蘇聯，降低了與中國的政治文化交流；但諸如蘇丹，便在此時強化了與中國的往來。此一變化，讓中國更加堅定要輸出「反帝反殖中國」的革命形象，希望與蘇聯一別苗頭，1966 年文革開始後，如此趨勢愈發明顯，中國大量將毛澤東著作譯成阿拉伯語版輸出，包括《毛語錄》、《毛選》、毛澤東單篇文章、毛澤東詩詞或毛澤東書信，為的便是營造「革命導師中國」的



形象。

在當時的中國看來，阿拉伯國家在內的第三世界是一個基礎鬆散的想像身體，是用來烘托反帝國主義論述、強調團結的敘事元素，並在一定程度上，成就了中國的政治階級意識：自己是亞非拉地區的革命領袖。但此時中國雖對阿拉伯世界大量輸出毛澤東作品譯本，成就了中阿之間第一波翻譯高潮，卻不代表中國視阿拉伯世界為特別的存在，因為對此時的中方來說，阿拉伯世界與其他亞非拉地區並無顯著不同，皆是需要中國引領革命的大片模糊地帶，而其提供給這片地帶的解方便是：貫徹毛澤東思想，實現文革政治。在此如家父長式姿態中，中國已不只將自己當成阿拉伯國家在內第三世界的「革命同志」，更是「教員」

(Scarlett, 2013: 190-192)。

然從後續發展來看，革命政治的激情終要褪去，早在中國內部文革結束前，中國就已發現毛主義外交弊大於利，故在 1970 年後調整了方向，毛澤東作品的輸出大幅減少，中國以此方式告別了在阿拉伯世界的「革命導師中國」形象；1970 年代國際左翼熱潮淡去後，「反帝反殖的中國」也逐漸消退，改革開放後的中國經濟起飛，也緩和了同美國在內的西方陣營關係，中國最終告別了面對第三世界的「革命同志」形象。

而從阿拉伯國家的角度來看，1950 年代的中國以宗教兼政治的姿態伸出橄欖枝，阿拉伯國家便也出於反帝反殖的現實需求，將中國當作政治與思想來源之一，並未排斥北京的靠近。早在 1960 年代下半文革政治發酵前幾年，阿拉伯民間左翼便以各種方式自行翻譯魯迅、毛澤東著作，例如向西方尋求中介資源或直接聯繫中方，作為凝聚士氣、為思潮續命的努力。而其之所以會如此行動，也是因為中方先輸出了「反帝反殖中國」的形象，使其產生可以合作的身分意識想像。

中蘇分裂後，部分阿拉伯國家降低了與中國的互動層級，但部分阿拉伯左翼組織反而更加靠向中國，因為蘇聯已在一定程度上放棄了「世界革命」路線，使

得阿拉伯左翼更加仰賴中國方面的鬥爭思想援助；此時中共正在文革脈絡下輸出「革命導師中國」的形象，自會與阿拉伯左翼與部分走革命路線的國家一拍即合。

然當中國調整外交路線、並且結束文革政治，阿拉伯左翼便失去了毛主義的政治與思想資源，其不再將中國視作革命導師，也不再認為中國是革命同志，而從後續發展來看，阿拉伯世界的革命情緒依歸、群眾動員敘事，也不是非中國不可。以巴勒斯坦毛派武裝為例，雖說中國在 1970 年後便減少對海外游擊隊的資助，巴勒斯坦毛派武裝卻依舊堅持原始路線，直到 1976 年四人幫垮台、中共確定結束文革，其開始面臨發展與定位問題，且中國並未在象徵以阿和解的《大衛營協議》(1978) 上譴責埃及，對巴勒斯坦毛派武裝來說，形同重演蘇聯當初對阿拉伯左翼的拋棄，導致有部分毛派武裝在 1980 年代後直接轉型成聖戰組織，選擇在自己過去所秉棄的宗教傳統中續命 (Sing, 2011: 20-21)。

有趣的是，中國內部也出現了類似現象：曾為紅衛兵的回族作家張承志，也在文革結束後回歸伊斯蘭場域，並在日後改宗哲合忍耶。而從張承志的著作描述來看，其並不認為自己此舉有所矛盾，因為從全球毛主義走向全球伊斯蘭主義，貫通了自己的反帝國主義、國際革命主義傾向，其也因此敬仰重信房子領導的日本赤軍，並對自己未能向其一樣、轉移陣地至巴勒斯坦解放事業而內疚 (Lovell, 2016: 905-906)。

而從 1950 年代至 1970 年代的中阿翻譯實踐來看，雙方在反帝反殖的現實政治脈絡下，識別了彼此的「革命同志」身分，但此後中蘇分裂上演、中國走向文革，中國面對阿拉伯世界，愈發展現「革命導師」姿態；待至左翼革命激情消退後，以張承志、毛派巴勒斯坦武裝的宗教化轉向為代表，中阿告別了曾為同志的革命歲月。



第四章 中國崛起的時代旋律

第一節 實力對比：以翻譯進行大國競爭

經歷 1950 年代至 1970 年代的革命激情，中國與阿拉伯國家的交流進入一段相對平靜的互動期，中國希望展現「不輸出革命」的和平面貌，以最大程度修補同阿拉伯世界的整體關係。在此期間，中國也經歷改革開放後的經濟起飛，逐漸成為全球經濟大國，擁有巨大市場、技術優勢與製造能力，冷戰結束後，「中國崛起」更是成為時代新名詞。

在此脈絡下，中阿關係進入另一種權力結構：1950 年代至 1970 年代時，中國雖一度以「革命導師」的身分自許，具有某種權力優越意識，但彼時的中國國力與廣大阿拉伯地區尚無懸殊差距，且彼此都須在美蘇兩強的壓力下求生；西元 2000 年之後，美國明顯深陷伊拉克與阿富汗的反恐戰爭，不論中美關係、美俄關係都進入一段合作大於衝突的緩和期，中俄遂各自增強了與阿拉伯國家的互動，時至今日，美國已難阻多極化的世界格局演變，不僅無法再宰制拉美地區，就連在中東都喪失了過往威望，而已成為全球第二大經濟體的中國，恰好能以嶄新的大國姿態，擴大爭取阿拉伯地區在內的全球南方影響力。

2004 年 1 月 30 日，中國國家主席胡錦濤訪問埃及開羅的阿拉伯國家聯盟（League of Arab States—LAS，簡稱阿盟）總部，會見阿盟秘書長阿姆魯·馬哈茂德·穆薩（Amr Mahmoud Moussa）和 22 個阿盟成員國代表。會晤結束後，時任中國外長李肇星與阿盟秘書長穆薩共同宣布成立「中國—阿拉伯國家合作論壇」（簡稱中阿合作論壇），希望強化中阿對話與合作。論壇下轄幾個機制：第一，由各國外長與阿盟秘書長組成的部長級會議，規劃每兩年在中國或阿盟總部或任一阿拉伯國家輪流舉辦一次部長級例會，討論加強中阿政治、經濟、安全合作；



第二，高官委員會會議，規劃每年召開例會，由中阿雙方輪流承辦，負責籌備部長級會議，以及舉辦中阿高官級戰略政治對話。除此之外，論壇也逐漸衍生其他對話機制，包括中阿關係暨中阿文明對話研討會、中阿改革發展論壇、中阿企業家大會暨投資研討會、中阿能源合作大會、中阿新聞合作論壇、中阿友好大會、中阿城市論壇、中阿北斗合作論壇、中阿婦女論壇、中阿衛生合作論壇、中阿廣播電視合作論壇、中阿圖書館與資訊領域專家會議和中阿技術轉移與創新合作大會等，同樣是每兩年輪流在中國和阿拉伯國家舉辦一次（中國外交部，2018）。

而中阿合作論壇的誕生，昭示中國經歷由革命到改革開放的路線調整後，欲以新生大國姿態，同阿拉伯國家建立關係、發揮影響力的嘗試。而這樣的嘗試當然是以現實國力為基礎，以經濟數據為例，中阿經貿互動在過去十餘年有了顯著成長，中國如今已是許多阿拉伯國家的最大貿易夥伴，2021年中國對阿拉伯國家的直接投資存量達到230億美元，是10年前的2.6倍；貿易額則達到3,303億美元，是10年前的1.5倍。2022年前三季度，中阿貿易額達到3192.95億美元，同比增長35.28%，接近2021年的全年總和（中國外交部，2022）。

此外，2013年後問世的「一帶一路」項目，同樣凸顯了中國對阿拉伯國家的戰略挹注興趣。2014年習近平在中阿合作論壇第六屆部長級會議開幕式致辭中，便向阿拉伯國家提出共建「一帶一路」的規劃，並首次提到希望構建「1+2+3」的合作格局。其中「1」，是以能源合作為主軸，希望深化油氣領域全產業鏈合作，維護能源運輸通道安全，構建互惠互利、安全可靠、長期友好的中阿能源戰略合作關係；「2」，是以基礎設施建設、貿易和投資便利化為兩翼，加強中阿在重大發展專案、標誌性民生專案上的合作，為促進雙邊貿易和投資建立相關制度性安排，中方將鼓勵中國企業自阿方進口更多非石油產品，優化貿易結構，爭取中阿貿易額從2013年的2,400億美元在未來十年增至6,000億美元。中方還將鼓勵中國企業投資阿拉伯國家能源、石化、農業、製造業、服務業等領域，爭取中國對阿非金融類投資存量從2013年的100億美元在未來十年增至600億美元以



上；「3」，則是以核能、航太衛星、新能源三大高新領域為突破口，努力提升中阿務實合作層次，雙方將探討設立中阿技術轉移中心，共建阿拉伯和平利用核能培訓中心，研究中國北斗衛星導航系統落地阿拉伯專案（新華網，2014）。

而觀察中阿近年互動，彼此確也圍繞能源、基礎建設、高新科技領域展開務實合作。在能源場域，中國能源進口來源國的前十名中，有一半以上是沙烏地等海灣阿拉伯國家，2021 年中國同阿拉伯國家的貿易額突破 3,000 億美元，其中與海合會國家的貿易額就超過 2,000 億美元，2022 年前 5 個月，中國同阿拉伯國家的貿易額已近 2,000 億美元，同比增長近 40%；在基礎建設場域，中企在阿拉伯國家的年均新簽承包工程額也持續攀升，並已打造出多個標誌性建築，例如埃及的非洲第一高樓、新首都中央商務區，阿爾及利亞的非洲最大清真寺、東西高速公路，阿聯酋的世界最大光熱電站、哈里發港二期集裝箱碼頭等；在高新科技領域，華為、中興已與近 20 個阿拉伯國家的電信企業開展固網、無線網、智慧終端機等領域合作，並與多個阿拉伯國家的電信公司簽署 5G 技術協議，中國與阿爾及利亞、埃及、突尼西亞、沙烏地等阿拉伯國家在北斗技術應用、航空航太等領域的合作也在進行（王金岩，2022：116-117）。

而伴隨經貿、建設等實體交流持續成長，人文領域也成為中國在阿拉伯世界耕耘大國競爭的重點。首先是語言人才的培育，在 1976 年文革結束後，中國的大專院校恢復正常招生授課，開設阿拉伯語專業的學校也逐漸增加，近年更是漸與經貿、基建的實務需求相結合，例如中國石油大學（北京）、北京語言大學便在 2023 年新設「石油工程+阿拉伯語」聯合學士學位培養項目，首次面向高考招生，錄取生可於第一、二學期在中國石油大學（北京）學習石油工程專業相關必修課程，第三至第五學期在北京語言大學學習阿拉伯語專業必修課，第六學期赴阿聯酋開展生產實習，實際接觸國際油氣項目，第七至八學期在中國石油大學（北京）學習（人民網，2023）；與此同時，中國持續在阿拉伯世界擴展漢語教育的版圖，截至 2022 年 10 月，已有阿聯酋、沙烏地、埃及、突尼西亞 4 個阿拉



伯國家將漢語納入國民教育體系，15 個阿拉伯國家在高校開設中文院系，13 個阿拉伯國家建有 20 所孔子學院、2 個獨立孔子課堂（人民網，2023）。

再來是大規模的中阿圖書翻譯項目。回顧此前一波中阿大規模翻譯實踐，也就是 1960 年代的毛澤東著作輸出期，是由中方主動將《毛語錄》、《毛選》等作品譯成阿拉伯文，大量輸出至阿拉伯國家；當代的中阿大規模翻譯實踐，同樣是由相對擁有出版、翻譯人才資源的中國主導，但內容已不限於革命年代的政治主題作品，而是從中國經典、學術作品到當代各式著作皆有，且不同項目同時進行，包括 2004 年啟動的「中國圖書對外推廣計畫」、2009 年啟動的「中國文化著作翻譯出版工程」與「經典中國國際出版工程」、2010 年中國與阿盟簽署的「中阿典籍互譯出版工程」、2014 年配合「一帶一路」項目而啟動的「絲路書香出版工程」與「中國當代作品翻譯工程」、2016 年啟動的「中華學術外譯專案」，都有涉及將中國文字作品譯成阿拉伯文、並輸出至阿拉伯世界的翻譯出版實踐（包澄章，2019：146）。

其中，「絲路書香出版工程」是中國新聞出版業與「一帶一路」相掛鉤的重點項目，中共積極對與「一帶一路」沿線及周邊國家重要出版機構簽署出版協定、原語種為中文的翻譯出版項目給予重點資助，同時重點支持由海外漢學家、翻譯家、作家翻譯出版和寫作中國的專案，立項則以「一帶一路」沿線國家使用的語言為主，阿拉伯文自是其一。

而細究此一人文工程實踐，可以觀察到中國面向阿拉伯世界，意欲輸出與建立的時代形象，其中有部分與中美之間的政治攻防相關，例如 2020 年被挑選譯成阿拉伯文的作品中，就包括五洲傳播出版社的《關於新疆的謠言與真相》、外語教學與研究出版社的《中國共產黨怎樣解決民族問題》，這一主題明顯是要對引發全球討論的「新疆種族滅絕」敘事進行反駁，尤其阿拉伯世界以穆斯林人口為多數，新疆議題相當容易在此引起共鳴，進而對中國形象產生負面影響，北京自然有意對此進行修補與防禦（絲路書香工程辦公室，2020；上海交通大學出版



社，2022)。

歸根結柢，「絲路書香出版工程」是以宣傳中國為主要目的對外形象工程，意在為中國創造良好的外部輿論環境，同時在各種議題的全球敘事戰線中攻佔陣地，簡言之，便是中美全面大國競爭的軟性體現。以 2022 年的「絲路書香出版工程」為例，由於當年恰逢二十大召開，中國國家新聞出版署便特意發函，要求各單位部門「為黨的二十大勝利召開營造良好外部輿論環境」，首要便是「深入對外宣介習近平新時代中國特色社會主義思想」，接著是「迎接、宣傳、貫徹黨的二十大」，尤其要「講清楚中國共產黨領導創造的中國式現代化道路、人類文明新形態的世界意義」，以及聚焦十八大以來的「非凡十年」，譯介出版展現中國經濟活力、韌性和長期向好基本面的圖書，「大力唱響中國經濟光明論、機遇論、貢獻論；結合全面建成小康社會和打贏脫貧攻堅戰，對外出版一批解讀推動鄉村振興、共同富裕的決策部署和生動實踐的圖書；著眼衝破西方價值圍攻，譯介出版一批闡釋全過程人民民主，展現中國人民當家作主、共建共用的中國式民主實踐的理論讀物和通俗讀物」，足見此一項目的政治外宣意義（國家新聞出版署，2022）。

類似體現宣傳力道的中阿翻譯實踐，還包括 2016 年開播的「中國環球電視網阿拉伯語頻道」(CGTN) (العربية)،其前身為 2009 年開播的「中國中央電視台阿拉伯語頻道」(CCTV) (العربية)،後因中國國際電視台（又稱中國環球電視網）在 2016 年開播，原 CCTV NEWS 頻道將被重新命名為 CGTN，CCTV 西班牙語、法語、阿拉伯語和俄語頻道亦分別更名為 CGTN 西班牙語、法語、阿拉伯語和俄語頻道（央視網，2009；央視新聞，2016）；而原「中國中央電視台阿拉伯語頻道」的部分影片，則另獨立為「中國戲劇」(المسرح الصيني) 這一 Youtube 頻道，如今已有 1 年以上未更新，最新影片乃是於 2022 年 2 月 25 日上傳的《功夫：如何靈活旋轉長槍，師父一步步教你》(تدور الرمح ببرونة، سيعمل المعلم خطوة بخطوة | المسرح الصيني) (功夫：如何靈活旋轉長槍，師父一步步教你)。



而從「中國中央電視台阿拉伯語頻道」到「中國環球電視網阿拉伯語頻道」，可以看出宣傳重點的變化，及其所反映的國際情勢。2009 年開播的「中國中央電視台阿拉伯語頻道」，雖也播報政治新聞，卻更強調宣介中國文化、旅遊景點與文藝創作，例如被譯成阿拉伯文的熱門連續劇《李小龍傳奇》、講述漢文帝皇后竇氏生平的于正劇《美人心計》、介紹中國各地風土人情的系列節目《中國旅遊》(السياحة في الصين)、教授中國傳統武術的系列節目《功夫》(كونغ فو)、介紹中國清真菜的系列節目《伊斯蘭廚房》(المطبخ الإسلامي)，整體調性相對去政治化 (2022 المسارح الصيني).

而 2016 年開播的「中國環球電視網阿拉伯語頻道」，雖仍有宣介中國文化、旅遊的軟性宣傳，卻更強調與美媒等西方媒體的輿論戰，以及中國作為科技與經濟大國的宣傳。例如針對新疆議題，「中國環球電視網阿拉伯語頻道」上便有許多被譯為阿拉伯文、明顯是為反駁「新疆種族滅絕敘事」的紀錄片與短片，例如 2019 年上傳的《中國新疆——反恐前線》(شينجيانغ الصينية - الجبهة الأمامية لمكافحة الإرهاب)、2021 年上傳的《新疆的歷史指紋：中華民族的一份子》(بضمات شينجيانغ الصينية في التاريخ.. أمة صينية واحدة) 與《盛開的雪蓮花：援疆工作報導》(لوتس الثاج المفتح: تقرير عن أعمال مساعدة شينجيانغ) 等，顯然是希望以反恐與脫貧兩大敘事，爭取對新疆議題的解釋權，同時抗衡種族滅絕敘事。另針對中國的太空科技發展與動態，「中國環球電視網阿拉伯語頻道」設有《太空日記》(يوميات في الفضاء) 這一播放清單，持續更新上傳相關新聞與紀錄片翻譯；此外伴隨台海緊張近年漸顯，「中國環球電視網阿拉伯語頻道」也設有《台海局勢》(الوضع في تايوان) 這一播放清單，將發言人與學者針對台海問題的相關發言譯成阿拉伯語，向阿拉伯觀眾推介 (CGTN Arabic, 2023)。

綜上所述，在實力對比的視野內，當今中國的大國地位無可否認，故在面向阿拉伯國家、以翻譯作品推銷自身形象時，中國的姿態相對強勢，且在議題選擇上相對重視自身需求，不如 1950 年代初期時，因為有意與阿拉伯國家建立關



係，一度強調自身與對方在伊斯蘭場域的共鳴及聯繫。綜觀如今中國對阿拉伯國家的文本與影視作品輸出，伊斯蘭元素只是相對微弱的一部分，「進步大國」的形象建構才是重點。

第二節 前置關係：從埃及到海灣

而從前置關係的視角出發，則可以觀察到，雖說有中國崛起的國際大背景，形成了中國主導議題、項目的當代對阿翻譯工程，但雙方所處社群的理念、價值、社群網絡規範，同樣扮演重要角色，並會影響各方選擇。

其中之一，便是中埃關係的歷史聯繫，埃及作為第一個與中國建交、第一個成立漢語系的阿拉伯國家，儘管在中蘇交惡期間一度冷落中國，但在中國結束 1970 年代的毛主義外交後，又與中國恢復了各式互動。1977 年埃及艾因夏姆斯大學漢語系復辦，成為培育阿拉伯世界首批漢學家的搖籃，其畢業生中便有替中阿翻譯貢獻良多的文化精英，例如本章第三節即將介紹的穆赫森·法爾加尼。對中國來說，即便當今埃及已沒有 1960 年代作為阿拉伯世界中心的政治地位，基於兩國在反帝反殖時期的親密互動，以及留下的深厚漢語教學傳統，埃及仍在中國與阿拉伯的翻譯交流中扮演重要角色。

其中之二，則是基於經貿互動日益密切，中國的中東政策也轉趨積極的脈絡下，逐漸鞏固的新前置關係：中國與海灣地區（沙烏地、科威特、巴林、卡達、阿聯酋、阿曼）的戰略交好。從海灣阿拉伯國家的立場出發，其眼看美國逐漸撤出中東，無法在安全場域提供保證，更已開始成為石油出口國，便希望經營更多元的對外大國互動，而崛起的中國在其看來，乃是用以對沖美國影響的關鍵角色；而從中國的立場出發，其也希望在多極化的國際秩序下，耕耘更多全球南方地帶，增進自己與該區的實質往來與互動，而亟欲調整對美關係、擁有豐富能源

蘊藏的海灣阿拉伯國家，自然也會被中國視作重要合作夥伴。在此前置關係下，中海人文交流逐漸成長，海灣也逐漸成為中阿翻譯的重要實踐場域。



壹、埃及作為重要基地

首先是埃及。在走過中蘇分裂、毛主義外交的動盪後，中埃關係在 1970 年代逐漸解凍。1971 年 10 月 25 日，聯合國大會表決「恢復中華人民共和國在聯合國組織中的合法權利」議案，埃及投下贊成票；1989 年六四事件後，中國面臨國際輿論聲討，埃及依舊在該年接待來訪的中國國家主席楊尚昆，時任總統穆巴拉克（Hosni Mubarak，西元 1928 年-2020 年）亦在隔年訪華，昭示了中埃關係的不受影響（江淳、郭應德，2001：447）。

1991 年海灣戰爭結束後，時任中國國務院總理李鵬對中東、海灣六國進行訪問，第一站便是埃及；1994 年 4 月，應時任中國國家主席江澤民的邀請，穆巴拉克第六次訪華，並與江澤民在北京簽署聯合公報，確定建立面向二十一世紀的戰略合作關係；2002 年 1 月，穆巴拉克第八次訪華，兩國簽署了《中埃經濟技術合作協定》、《中國向埃及提供優惠貸款的框架協定》、《中埃和平利用原子能合作協定》、《中埃關於石油領域開展合作的框架協議》及《關於中國公民組團赴埃及旅遊實施方案的諒解備忘錄》等五個協議；2004 年 1 月，胡錦濤應穆巴拉克邀請對埃及進行國事訪問，並在埃及安排牽線下，於訪問期間前往總部在開羅的阿盟總部，會見了阿盟秘書長穆薩和阿盟 22 個成員國代表，會後宣布成立中阿合作論壇，成為中國耕耘對阿關係的重要里程碑（時延春，2005：53-54）。2006 年中埃建交五十周年，中國總理溫家寶訪問埃及，期間雙方簽署了《中埃關於深化戰略合作關係的實施綱要》，穆巴拉克也於該年第九次訪華，出席中非合作論壇北京峰會（余建華，2016：13）。

由上述發展可見，在中國正式提出「一帶一路」項目前，埃及便是中國耕耘

對阿外交的重點對象，是中國認知中的阿拉伯國家核心，而這一認知早在 1950 年代便開始鞏固：1957 年首屆亞非人民團結大會在埃及開羅召開，包括中國在內共有 48 個國家的 500 多名代表與會，是為萬隆會議之後最大規模的亞非會議；且因埃及的開羅是多數非洲解放組織、1960 年後亞非人民團結組織總部的所在地，故中國駐開羅大使館也成為中國在阿拉伯世界的影響力和援助前沿基地。時至 2004 年，中國也是因為埃及的影響力，才能與阿盟共同成立中阿合作論壇。

2010 年阿拉伯之春爆發，改寫了埃及政治秩序。穆巴拉克政權於 2011 年 2 月垮台，穆兄會雖一度掌權，卻又於 2013 年 7 月遭遇軍事政變，埃及防長阿卜杜勒-法塔赫·塞西（Abdel Fattah el-Sisi，西元 1954 年—）成為埃及實際領導人，並在 2014 年正式當選總統。該年 12 月，僅上任半年的塞西啟程訪華，中埃兩國元首乃將 1999 年以來的中埃戰略合作關係進一步提升為「全面戰略夥伴關係」，意味著穆巴拉克時期的兩國交好，將在塞西時代繼續下去。2014 年習近平因應「一帶一路」項目框架，提出了中阿「1+2+3」合作格局，場合便是在以埃及為核心的中阿合作論壇第六屆部長級會議開幕式上（余建華，2016：14）。

而伴隨中埃的政經互動穩定遞進，兩國在翻譯場域的相關交流也持續深化。以翻譯人才的培養為例，艾因夏姆斯大學漢語系是埃及第一個漢語系，也是阿拉伯世界第一個漢語系，其在 1977 年復辦後，便持續為埃及與全阿拉伯世界培育漢語人才。起初，漢語系的教學骨幹都是來自中國的阿拉伯語專業教師，包括北京語言大學、北京第二外國語大學、上海外國語大學、武漢大學等，平均每 2 年有 6 位。但為替埃及培養本土教學骨幹，艾因夏姆斯大學漢語系每年都從畢業生中招聘 2 人留在學校任職，1980 年代末起，漢語系便有了出自埃及本土的漢語教師。再看其教學體制，共分成本科與專科，本科開設課程包括：漢語語法、漢語精讀、文學選讀、漢阿互譯、聽力、口語，畢業生多至埃及外交部、文化部、對外合作公司、旅遊公司、民營公司等機構謀職。專科則有兩年制的漢語語言文學專業進修班，以及兩年制的筆口譯專業進修班，前者教授語言學、歷史語言學、

語義學、辭典編纂學、應用語言學、對比語言學、翻譯學、文學批判學派、漢語文明史、語體學等；後者則教授翻譯學、漢阿—阿漢同聲傳譯、漢阿—阿漢視譯、漢阿—阿漢筆譯、漢阿—阿漢即席翻譯、術語研究等（希夏姆，2012：17-18）。而艾因夏姆斯大學漢語系不僅培育出穆赫森·法爾加尼、阿卜杜拉·阿齊茲·哈姆迪（Abdul Aziz Hamdy，西元 1959 年—）兩位知名埃及漢學家，沙烏地國王大學語言與翻譯學院中文系主任哈賽寧（Hassanein Fahmy Hussein）同樣出自艾因夏姆斯大學漢語系（Nada，2020：8-9；哈賽寧，2014）。

此外，中國兩個對外漢語教學品牌專案「孔子學院」和「漢語橋」也在埃及扮演重要角色。截至 2021 年上半年，埃及已建成 2 所孔子學院、3 所獨立孔子課堂、2 所孔子學院下設孔子課堂。2021 年 7 月 24 日，艾因夏姆斯大學孔子課堂升級為孔子學院。至此，包括開羅大學孔子學院、蘇伊士運河大學孔子學院在內，埃及已擁有 3 所孔子學院，更有 16 所大學開設漢語系或漢語課程，在校註冊學生約 3,000 人，在孔院學習人數達 50,000 人。2020 年，中埃簽署《將漢語納入埃及中小學作為選修第二外語的諒解備忘錄》，雙方將合作在埃及中小學開展漢語教學，此舉標誌著漢語正式進入埃及中小學教育體系，成為繼法語、德語、西班牙語和義大利語後，又一門可供埃及中小學生選修的外語（人民網，2020）；漢語橋則是鼓勵阿拉伯青年學習漢語的中比賽，2021 年 6 月 15 日，漢語橋俱樂部開羅站正式成立，在埃及首都開羅舉行（新華網，2021）。

而埃及的漢語教育也不僅限於實體課堂。2012 年 11 月 21 日，埃及國有電視台「尼羅河電視台」的高教頻道開播中國製作的漢語教學節目，每套節目時長半個小時，其中 20 分鐘為漢語教學，10 分鐘介紹中國文化。有鑑於埃及在阿拉伯世界的影視文化地位，漢語教學節目不僅在埃及有 5 萬至 10 萬戶的家庭可透過衛星電視頻道觀看，在 22 個阿拉伯國家可收看的家庭數預估高達 100 萬至 200 萬戶（人民網，2012）。2015 年，在「一帶一路」項目帶動下，前述的漢語教學節目正式升級為「孔子課堂」，同樣面向 22 個阿拉伯國家的觀眾進行播送，中方

製作單位中，北京語言大學阿拉伯語系扮演了重要角色（人民網，2015）。

而在漢語教育漸具基礎後，中國便開始耕耘在埃及的文化外交品牌。2002年10月29日，開羅中國文化中心（مركز الثقافي الصيني بالقاهرة）在埃及開羅正式成立。多年來，此一機構組織多場演出、展覽、培訓、比賽活動，包括「唱響埃及」華語歌曲大獎賽、「荷魯斯杯」中埃散打武術大賽、「絲路新語」說漢語講故事比賽、「埃及人眼中的中國」講座、「我的中國故事」徵文及翻譯大賽等，既安排中國藝術團、文化代表團訪埃，更邀請埃及文化代表團、藝術團訪華（楊榮浩，2022）。

與此同時，中國也與埃及當地團隊建立合作機制。以影視作品的輸出為例，中國國際廣播電台於2012年與位於開羅的埃及影視工作室「振動」展開合作，開辦阿拉伯語廣播節目製作室，聘用埃及當地專業播音員、記者、編輯及節目製作人團隊。2013年「一帶一路」項目開始後，中埃團隊更開始著手譯製、配音中國影視劇，不再受限過往的廣播合作模式。2015年，中國國際廣播電台正式和埃及廣播電視聯盟簽署協定，在埃及國家電視台合作開辦《中國劇場》單元，將中國影視劇輸出至埃及國家電視台播放，「振動」工作室便大量參與了中國影視作品的翻譯，包括《杜拉拉升職記》、《父母愛情》、《北京青年》、《歡樂頌》等作品，皆因此在埃及電視上播放（新華社，2019）。

此外，得益於前述艾因夏姆斯所培育的漢語人才，早在2004年「中國圖書對外推廣計畫」、2009年「中國文化著作翻譯出版工程」與「經典中國國際出版工程」、2010年中國與阿盟簽署的「中阿典籍互譯出版工程」、2014年配合「一帶一路」項目而啟動的「絲路書香出版工程」與「中國當代作品翻譯工程」、2016年「中華學術外譯專案」等翻譯專案啟動前，埃及漢學家便已主動翻譯各式漢語作品，將其介紹給埃及與阿拉伯世界讀者，包括《論語》（2000）、《道德經》（2005）、《孫子兵法》（2005）、《易經》（2007）、王蒙的《青春萬歲》（2002）、巴金的《海的夢》（2004）、老舍的《茶館》（2002）、郭沫若的《蔡文

姬》(2002)、高行健的《車站》、《李肇星詩選》(2005)、《中國古代思想史》(2004) 等作品。現代作家和詩人郭沫若、劉大白、胡適、劉半農、聞一多、臧克家、馮至、冰心、戴望舒、徐志摩、葉聖陶、張天翼與當代作家及詩人張賢亮、鐵凝、張抗抗、舒婷和食指的部分作品也譯成阿拉伯語，在埃及文學專刊發表（哈賽寧，2014）。

綜上所述，在阿拉伯國家中，埃及因與中國的特殊歷史互動，積累了最多能被調動的中阿翻譯實踐資源，包括漢語教學體系、翻譯與漢學家社群、翻譯合作項目，故至今都是阿拉伯世界的中阿翻譯重要基地。

貳、海灣作為阿拉伯世界新板塊

而相較於埃及，海灣國家的角色初期不顯，卻因近年對華互動的直線升溫，逐漸崛起為重要的中阿翻譯交流場域。

其中，能源貿易是中海關係上升的關鍵之一。長期以來，美國為首的西方國家一直是海灣能源的主要出口市場，但伴隨亞洲經濟起飛、頁岩油革命出現，東亞國家漸成海灣石油和天然氣的最大進口國。2013 年，中國成為世上最大的石油進口國，對已探明石油儲量佔世界儲量 29.5% 的海灣國家來說，中國的市場角色至關重要，故近年來，得益於能源貿易的深化，中海貿易額持續成長，海灣國家多向中國出口石油化工產品，中國則對其出口各種工業產品和日常生活用品，沙烏地成了中國在中東最重要的貿易夥伴，同為海灣國家的阿聯酋則排名第二 (Qian and Fulton, 2017: 13-14)。

故 2013 年「一帶一路」項目開展後，海灣地區明顯成了中國的重點耕耘區域，不僅中方希望提高與各國的經貿互動，海灣國家也視「一帶一路」為加強雙邊合作的引擎。2014 年，時任沙烏地王儲、現任國王薩勒曼 (Salman bin

Abdulaziz Al Saud，西元 1935 年—）訪華，沙方便在聯合聲明中指出，對於中方提出的建設「絲綢之路經濟帶」和「二十一世紀海上絲綢之路」倡議表示讚賞，並希望就此與中方進行溝通，以實現共同利益。卡達埃米爾塔米姆（Tamim bin Hamad Al Thani，西元 1980 年—）、科威特首相賈比爾（Jaber Al-Mubarak Al-Hamad Al-Sabah，西元 1942 年—）亦於同年訪華，發表了類似聲明，希望深化參與「一帶一路」項目（Swain, 2015: 4-6）。

與此同時，外界也可以觀察到，海灣地區的崛起，暴露了以埃及為中心的阿盟之衰弱。而這一現象反映了國際環境的變化，以及中東域內熱點的轉移。二戰結束之初，中東地區的議題主要是以巴勒斯坦為核心的阿以矛盾，而阿盟的主要任務便是在巴勒斯坦議題上發聲，呼籲阿拉伯世界團結共抗以色列，影響力相當可觀。然 1970 年代後，阿拉伯世界漸在巴勒斯坦議題上發生分歧，身為阿盟領導核心的埃及率先調轉船舵，與以色列進行政治和解、乃至建交，多數阿拉伯國家雖未與以色列關係正常化，卻也開始緩和關係、推進實質互動，巴勒斯坦議題日漸邊緣化；1980 年代後兩伊戰爭、海灣戰爭爆發，以及 2001 年起的美國長達 20 年反恐戰爭、2010 年阿拉伯之春爆發，都加深了阿拉伯世界的碎片化。在此局勢下，阿盟一來喪失過往動員巴勒斯坦議題的能量，二來面對了一個更加碎裂的阿拉伯世界，影響力自然持續下降、難回過往巔峰，作為其領導中樞的埃及亦是如此（王金岩、李偉建，2022：6-7）。

而聚焦海灣國家與中國的互動，沙烏地與阿聯酋堪為代表。沙烏地雖是最晚與中國建交的阿拉伯國家，卻在近年積極發展對華關係。2016 年 1 月，中國國家主席習近平出訪沙烏地，宣告兩國建立全面戰略夥伴關係，同時決定成立中沙高級別聯合委員會，下設政治外交、「一帶一路」合作、重大投資合作專案和能源、貿易和投資、文化、科技和旅遊以及財經分委會等。2016 年 8 月，中沙高級別聯合委員會首次會議在北京舉行，會議簽署了多項合作文件。而在經貿領域，中沙也設有經貿聯委會機制，並簽署中沙產能與投資合作重點項目諒解備忘錄，



舉辦中沙投資合作論壇。另外因為沙烏地在海灣合作委員會（GCC，簡稱海合會）、伊斯蘭合作組織中皆有重要地位，故中國也視其為面向前述兩個組織的重要輻射基地，2021年3月，中國便首次向伊斯蘭合作組織委派的代表，由中國駐沙烏地大使擔任（丁俊、朱琳，2022：29-30）。

阿聯酋則是在2012年1月與中國建立戰略夥伴關係。2018年7月，習近平訪問阿聯酋，兩國建立全面戰略夥伴關係，此後的互動升級便如同沙烏地模式，雙方成立了政府間合作委員會機制，並為推進經貿互動，設有經貿聯委會、企業家互訪、商務理事會等機制，且在科技領域，中國也積極探索與阿聯酋在清潔與再生能源、和平用核場域的合作可能（中國外交部，2018）。

總體而言，中國與海灣國家的靠近，是多重原因作用下的政治現象。一來，除了能源貿易的因素，海灣各國有意布局「後石油」時代，推動國家產業轉型與再工業化，亦為關鍵，因為中國透過「一帶一路」進行的工程項目與技術輸出，恰好符合了海灣國家的需求，讓其在能源貿易外，也有餘力孵化各式基建，沙烏地的「2030願景」（Vision 2030）與中國「一帶一路」的對接便是案例；二來，自美國開始撤出中東後，海灣各國領導層便致力於調整國家的外交政策，希望實踐更多元的大國互動，降低過往「以美為尊」的外交色彩，在其看來，崛起的中國自然是可嘗試對象之一。無論如何，海灣各國的發展與外交價值轉換，決定了中國在此處的影響力上升空間，近來最顯著案例便是2023年3月10日的沙烏地與伊朗在北京宣布復交，這是中國首次在中東展現自己的大國斡旋能力，基本上也是中東第一次在美國缺席的情況下，出現兩大域內強權的政治和解，中國的影響力上升不言而喻（Farouk, 2023）。

再來聚焦到翻譯實踐的場域。海灣國家與埃及基礎不同，極度缺乏漢語人力資源，但伴隨中國與此處的互動加深，各方顯然也有意循埃及模式，建立中阿翻譯人才庫，以便日後推進人文交流項目。2019年3月，沙烏地宣布將漢語納入該國所有教育階段課程，如今沙烏地已有4所大學開設漢語專業，8所中小學開設

漢語課程（人民網，2019；新華網，2023）；2019年7月，時任阿聯酋王儲穆罕默德（Mohamed bin Zayed Al Nahyan，西元1961年—）在訪華期間，簽署將漢語納入阿聯酋中小學教育體系的諒解備忘錄，「百校項目」正式啟動。2019至2020學年度，阿聯酋共有58所中小學開設漢語課；2020至2021學年度，此一數據增加到118所；2021至2022學年度則已達到142所。截至今日，阿聯酋共有158所學校開設漢語課，在校學習漢語的阿聯酋學生約有5.4萬人。而其實踐方式也與早期埃及類似，是由中方派出教育顧問、專業漢語教師前來承擔教學工作，同時編寫教材。2020年，中國與阿聯酋正式共同開發適用於阿聯酋中小學生的漢語教材《跨越絲路》，目前已在阿聯酋公立初中、高中試用（人民日報海外版，2022）。

而漢語橋、孔子學院兩個文化品牌也正在海灣生根。2022年7月20日，第二十一屆漢語橋比賽沙烏地賽區決賽在沙烏地首都利雅德舉辦，來自沙烏地3所高校的12名選手參加了比賽，是沙烏地首次舉辦漢語橋比賽（人民日報海外版，2022）。2023年6月4日，由沙烏地阿拉伯蘇爾坦親王大學和深圳大學共建的蘇爾坦親王大學孔子學院4舉行揭牌儀式，標誌著沙烏地第一所正式掛牌的孔子學院投入運轉（新華網，2023）。

而在建立漢語教學環境的同時，中方也積極在海灣推動書籍的翻譯出版。2016年中國人民對外友好協會、中國阿拉伯友好協會、北京外國語大學、北京師範大學出版集團同意共建「北京扎耶德中心文庫」。2017年4月，文庫啟動儀式在第二十七屆阿布達比國際書展上舉行，同年11月此文庫正式升格為「一帶一路友好合作文庫」，受到阿聯酋旅遊文化局、埃及最高翻譯委員會、中國外交部與中宣部共同支持，並與北京師範大學出版集團、沙烏地知識交流研究中心共同協作。此後文庫再更名為「一帶一路中阿友好文庫」，下轄「中阿傳統經典系列」、「中阿現當代名家名作系列」和「中阿人文交流與文明互鑒系列」三大出版項目，前兩者便明顯是中阿翻譯的主場，並且意在建立中阿翻譯隊伍。在中方，



文庫翻譯工程主要依託以北京外國語大學阿拉伯學院為主體的譯者隊伍，在阿方則是仰賴埃及、約旦等地培育的漢學家與翻譯，其中漢語譯為阿語的項目由阿方主譯、中方配合，阿語譯為漢語的項目則相反。例如中阿文庫在 2016 年出版的漢阿對照版《詩經》，便是由北京外國語大學阿拉伯學院學者與埃及漢學家穆赫森·法爾加尼共譯而成。時至今日，文庫啟動 5 餘年，已推出翻譯出版 68 種圖書，其中近半數入選前述的「一帶一路」倡議重大專案「絲路書香出版工程」（人民網，2022）。

另在書籍的發行與曝光上，由於海灣地區經濟相對雄厚，故沙烏地、阿聯酋、阿曼等地的阿拉伯國際書展皆扮演重要角色。例如 2020 年 2 月 22 日，第二十五屆馬斯喀特國際書展在阿曼首都馬斯喀特開幕，中方展團便攜 200 餘種、近 800 冊圖書參展，語種包括中文、英文、阿拉伯文。其中阿譯版《習近平談治國理政》、《擺脫貧困》、《周易》、《紅樓夢》皆獲關注（人民網，2020）。

而與埃及類似，海灣地區的中阿翻譯實踐並不僅限於書籍，更有影音節目。2014 年，阿聯酋華商出資成立的《中阿衛視》（قناة الصينية العربية）頻道正式播映，總部位於杜拜，希望仿效埃及的尼羅河電視台上的中國相關節目，面向 22 個阿拉伯國家的 5 億觀眾，介紹當代中國、輸出中國的正面形象。2016 年 8 月，《中阿衛視》獲得第一視頻集團的戰略投資，規模更加擴大；2017 年 5 月，中國外交部同意《中阿衛視》作為國際通訊社在華成立新聞中心（قناة الصينية العربية，2023）。2021 年中共百年黨慶，《覺醒年代》等獻禮劇在中國輪番上映，中阿衛視便爭取到此劇的海外播映權，在與中方團隊將其合作譯製為阿拉伯語版後，於 2022 年 5 月搬上《中阿衛視》播映，是第一部出海阿拉伯世界的中共建黨百年獻禮劇（北京中外翻譯，2022）。

綜上所述，海灣國家雖不如埃及，有與中國交往的深厚人文與歷史傳統，近年成長卻也不可小覷。在國際局勢變化、中國與海灣互取所需的前置關係下，海灣地區的中阿翻譯實踐應會持續成長。



第三節 譯者個人生命史：漢學家穆赫森

從實力對比、前置關係兩個視角來看，當代中阿翻譯實踐呈現了中國大幅主導議程、挹注項目、培養隊伍的圖景，2013年「一帶一路」項目啟動後尤其明顯，不論是埃及或海灣地區。

而聚焦到譯者的個人生命史，則可以在前述視野外發現更多細節。埃及乃是阿拉伯世界的漢學搖籃，許多第一代漢學家都投身中阿翻譯實踐，包括愛資哈爾大學漢語系主任阿卜杜勒·阿齊茲（Abdul-Aziz Hamdy）、艾因夏姆斯大學漢語系教授娜希德（Nahed Abdulla Ebrahim）、艾因夏姆斯大學漢語系教授侯賽因·伊卜拉欣（Hussein Ibrahim Morsy）、艾因夏姆斯大學漢語系教授與蘇伊士運河大學孔子學院埃及院長大海（Hassan Ragab）、艾因夏姆斯大學漢語系教授穆赫森·法爾賈尼、艾因夏姆斯大學漢語系畢業並在沙烏地任教的哈賽寧·法赫米教授。部分青年學者亦已在中阿翻譯上進行嘗試，包括雅拉·阿勒-馬斯里（Yara El-Masri）、芙蓉（Samah Mohamed Korashy）、謝赫（Mohamed Elshikh）、葉海亞·穆赫塔爾（Yahyah Mokhtar）、梅·阿舒爾（Mai Ashour）、莎蜜（Shaimaa Kamal）、馬偉麗（Rasha Kamal）、艾哈邁德·扎里夫（Ahmed Zarif）、博文武（Hamed Khalil）、穆成功（Nageh Mohamed Ibrahim Mohamed Taha）等（中國文化譯研網，2022）。

筆者曾在2017年赴埃及進行漢學家口述歷史訪談，希望更了解穿梭中阿兩界的譯者心境與知識養成經過，本章所選作為案例的穆赫森·法爾加尼（以下簡稱穆赫森）便是其一，完整訪談詳見附錄。

穆赫森生於1959年，畢業於埃及與阿拉伯世界第一個漢語系：艾因夏姆斯大學漢語系，而後亦在該系任教，並擔任埃及文化最高委員會翻譯會成員。其於1990年代開始發表譯文，作品以中國古代經典為主，包括《論語》、《孟子》、《中庸》、《大學》、《道德經》、《戰國策》、《列子》、《詩經》，中間夾以少數小說，包

括莫言的《牛》、《夢境與雜種》、《莫言中短篇小說選》，馬原的《岡底斯的誘惑》，榴紅的《榴紅幽默諷刺小說》，殘雪的《殘雪短篇小說選》。2013 年，穆赫森獲中華圖書特殊貢獻獎，又在 2016 年獲中國阿拉伯友好傑出貢獻獎，彼時習近平訪問埃及，這一獎項便是由習近平親手頒予穆赫森（人民日報，2016）。

回顧穆赫森的學習生涯，其知識歷程可以追溯到 1950 年代至 1970 年代的革命歲月，彼時中國大力支援埃及的反帝反殖事業，並且協助埃及的艾因夏姆斯大學在 1958 年試辦漢語系，只是 1961 年首屆學生畢業後，漢語系便宣布停招，一直到 1977 年才重新恢復，穆赫森便是復辦後的第一屆學生。據穆赫森所述，其在高中時讀過一位美國記者寫的東亞見聞，當中包括豐富的中國農村描述，是穆赫森對中國的第一印象。特別的是，穆赫森一家曾為躲避戰亂，而在 1967 年搬到埃及中部農村法尤姆（Faiyum）暫居一段時日，故穆赫森在閱讀美國記者筆下的中國農村時，也會不自覺回想起在法尤姆的童年生活。1977 年穆赫森高中畢業後，剛好讀到艾因夏姆斯大漢語系復辦的新聞，便在書本的情感催化下選擇此一志願。

1980 年穆赫森完成了大學學業，在艾因夏姆斯漢語系培養本土師資的政策下，其選擇留系任教，隨後在 1985 年開始碩士學業，並在 1986 年前往北京語言學院交換一年，以收集碩士論文的資料，這是穆赫森第一次來到中國。1993 年起，穆赫森開始與自己的博士論文指導教授、北京語言大學的楊孝伯教授合作，執行艾因夏姆斯大學與北京語言大學的中阿經典互譯計畫，在楊孝伯教授指導下，穆赫森踏入中國經典的翻譯場域，據其所述「是帶領我認識中國哲學經典的第一人」。

1995 年，穆赫森的好友、知名埃及小說家賈邁勒·吉塔尼（Gamal Al-Ghitani，西元 1945 年—2015 年）正任《文學新聞》（Akhbar Al-Adab，阿拉伯語：أخبار الأدب）雜誌的總編輯，其希望穆赫森能翻譯些許中文經典的名言佳句，以供雜誌刊登，穆赫森便將譯好的《論語》交給賈邁勒·吉塔尼閱覽，由此開始了



《論語》在《文學新聞》的每期連載。《論語》系列結束後，穆赫森又開始了老子的《道德經》連載。據穆赫森所述，賈邁勒·吉塔尼之所以如此請求，是出自其個人對《易經》的特殊情感，賈邁勒·吉塔尼曾在法國讀過法文版的《易經》，覺得深受啟發，這背後或許也與其鑽研蘇菲主義、蘇菲哲學有關，故便希望阿拉伯世界能有一本直接由漢語譯來的《易經》。但穆赫森感嘆，《易經》所用語彙過於艱澀，自己幾次想翻譯都沒能堅持下來，其餘經典如《論語》、《老子》、《戰國策》、《孫子兵法》、《孫臏兵法》等，都不曾讓自己如此挫敗，故其沒最終能在《文學新聞》上連載阿拉伯語版《易經》，而是選擇了其他中國經典。

而《文學新聞》上的阿拉伯語版《道德經》連載，則讓穆赫森聲名鵲起。阿拉伯世界的知名記者穆罕默德·海卡爾（Mohamed Hassanein Heikal，西元 1923 年—2016 年）特意致電賈邁勒·吉塔尼，稱「英法文版的《道德經》我都讀過，但《文學新聞》上的這篇，是我所見過最微言大義，最能充分體現老子思想底蘊的譯作。」有鑑於穆罕默德·海卡爾在阿拉伯世界的重要文化地位，穆赫森至今仍以此為榮，並稱《道德經》是其個人翻譯生涯的重要里程碑。

筆者曾詢問穆赫森，為何偏好翻譯中國文學經典。對此，穆赫森提供了 4 個解釋：第一，自己最初的翻譯事業，就是以翻譯中國經典起家，故希望能持之以恆；第二，受到重要他人影響，埃及有賈邁勒·吉塔尼、中國則有北語的楊孝伯教授、計雪教授，上述知識分子皆是促成、鼓勵穆赫森走上中國經典翻譯之路的推手；第三，阿拉伯世界嚴重缺乏從漢語直譯的中國經典作品，而是更多要借助英法譯本，故穆赫森希望能彌補這方面的缺憾；第四，穆赫森希望讓更多阿拉伯人認識古老的文化遺產，以擴充阿拉伯世界的文化庫。綜上所述，恰好可用穆赫森的自述總結，「其實我剛開始翻譯時，並沒有一定的方向與目標，但種種機緣讓我走上了中國經典翻譯的道路，並一路堅持到了今日。」

而回顧上述過程，可以發現穆赫森早期的知識培養進程，在一定程度上受到 1950 年代至 1970 年代的前置關係影響，即中國與埃及在反帝反殖脈絡下的關係



升溫，這才會有艾因夏姆斯大學漢語系的成立。即便穆赫森入學時，中國的革命外交早已結束、艾因夏姆斯漢語系也由此復辦，但若無較早的革命關係，或許埃及根本不會有漢語系成立，如此一來不只穆赫森無法學習漢語、留校任教，也難有後續前往中國深造的機會，埃及亦無法培育出阿拉伯世界第一代的漢學家。

而在穆赫森開始翻譯事業之初，賈邁勒·吉塔尼等重要他人的扮演了重要角色，在其引薦下，穆赫森方有發表譯作、甚至進行連載的空間。這一狀態暴露了一個現實：彼時中國題材在阿拉伯世界相當小眾，只有部分知識分子感興趣，雖說與馬堅留埃時期相較，此時的阿拉伯世界已對中國不陌生，畢竟雙方有過反帝反殖的舊日互動，但論及對中國經典、文學作品的接受度，此時的埃及仍有些許勉強。此外埃及政府也未刻意資助民間翻譯中國作品，故在中國挹注相對缺席的環境下，埃及譯者可謂相當辛苦。

筆者訪問穆赫森時，其便曾提到，即便是在訪問當下的 2017 年，埃及政府的角色依舊相當稀薄，既未資助穆赫森翻譯任何作品，也未特別聘其至某一計畫中做翻譯。「基本上我一直是自己做自己的，而且國家基本上不給補助，我的薪水也不高，例如我翻譯的莫言的作品，是諾貝爾獎作家的作品，但國家只給我非常少的獎金，少得可憐。」

穆赫森同時也提到了，埃及之所以能有今日的翻譯實踐成果，培育出阿拉伯世界第一代漢學家，中國的支持至關重要，包括早前對漢語系的師資挹注、教材支援，以及眼下各式人文與語言交流項目，例如開羅中國文化中心、孔子學院、為埃及譯者提供出版與發表機會等。穆赫森舉例，其所翻譯並出版的中阿對照版《詩經》，便是由北京師範大學出版社出版，過程中更有北京外國語大學阿拉伯語系的劉欣路、尤梅兩位學者從旁協助，三人合力完成這部作品的翻譯工程。穆赫森指出，類似這類中阿合力的翻譯計畫非常多，在當今阿拉伯世界的中文書籍翻譯中，大約有 80% 的譯作是依靠這類計畫完成並出版。穆赫森也補充，相較埃及政府缺乏補助意願，中國相當樂意邀請譯者前去中國參訪，且願主動承擔經



費，故許多埃及譯者、學者或是漢語系與孔子學院的學生，都曾至中國參訪，體驗書本之外的現實中國。

此外中方的獎項授予同樣發揮了重要的激勵作用。穆赫森先後在 2013 年、2016 年獲中方授予中華圖書特殊貢獻獎、中國阿拉伯友好傑出貢獻獎，前者甚至是首度頒給出身阿拉伯世界的譯者，「對我與中阿交流而言，都是意義重大，我也因此感到非常榮幸。」

故從上述發展可見，2013 年「一帶一路」項目開始後，中國提高了對埃及的文化挹注，穆赫森身處這般實力對比與前置關係結構下，也明顯受到調動與牽引。當然這並不意味其在此結構下毫無主體、完全受到中方宰制，因為中國雖有自己的宣傳與軟實力外交議程，穆赫森卻也有自己的文化議程。

據穆赫森所述，在已經結束反帝反殖的阿拉伯世界，「西方」仍是一個複雜角色，有部分阿拉伯人一心追尋，卻也有部分阿拉伯人「聞西方色變」，希望徹底洗掉這般「精神汙染」。而其本人認為，在全球化的潮流下，阿拉伯人已不可能完全抹除西方的存在，只能開放，但在開放的過程中，阿拉伯世界也不能只吸收西方的思想，而是應該同時引進其他文化，來避免西方的獨大，「例如中國的文化，就可以作為一種平衡。」

綜上所述，穆赫森的翻譯事業當然受到中阿互動升溫的結構牽引，卻也有出乎埃及、阿拉伯自身的思想意識，並不是全然受到中國的宣傳議程框限。

第四節 形象的生成：中國作為發展導師

而觀察當代中國面向阿拉伯世界、透過翻譯所耕耘的國家形象，不論是「絲路書香出版工程」等中阿翻譯項目、《CGTN Arabic》頻道、《المسرح الصيني》頻道（前《CCTV Arabic》頻道的中國戲劇彙總）、中阿衛視的文字與影視出版品，都



可以看到中國希望營造「大國形象」的力道，其敘事基調大抵如下：當代中國具有種種成就，包括經濟起飛、科技發展、大規模脫貧，而如此成就證明中國制度與發展路線有其正當性，不該蒙受西方無理指責。而如此力道逐漸深化，走向了「發展導師」的形象塑造。

以 2021 年的「絲路書香出版工程」公示名單為例（為目前所能搜尋到的最新最完整公示名單），入選作品共 324 項，其中規定以阿拉伯文輸出的作品共 69 項，比重超過 20%，並可分成以下 6 個主題（絲路書香工程辦公室，2021）。

第一是中國特色社會主義主旋律相關，共 10 項，包括人民出版社與江蘇求真譯林出版的《習近平新時代中國特色社會主義思想學習問答》、《習近平新時代中國特色社會主義思想基本問題》；外文出版社的《綠色發展改變中國：如何看中國生態文明建設》、《命運與擔當：如何看全球治理中的中國角色》；中國少年兒童新聞出版社的《偉大是怎樣煉成的》、《彩色中國夢》；中國社會科學出版社的《新中國社會主義發展道路 70 年》；安徽人民出版社的《人民情懷：中國共產黨人的力量源泉》；江蘇求真譯林出版的《新時代・新思想》；江西教育出版社的《大道不孤：新時代中國特色社會主義的國際影響和世界意義》。

第二是脫貧相關，共 4 項，包括中國人民大學出版社的《中國反貧困：人類歷史的偉大壯舉》；社會科學文獻出版社的《教育與中國農村減貧》；四川人民出版社的《天邊的學校》；廣東人民出版社的《歷史性句號：全球發展視野下的中國脫貧與世界發展》。

第三是中國經濟與發展相關，共 7 項，包括生活・讀書・新知三聯書店的《了不起的文明現場》、《絲綢之路經濟帶研究》；高等教育出版社的《中國特色社會主義政治經濟學》；中國社會科學出版社的《後疫情時代的全球經濟與世界秩序》；中信出版團的《論中國經濟：挑戰、底氣與後勁》；浙江大學出版社的《中國經濟的底氣：未來經濟高質量發展的路徑》；四川人民出版社的《中國經濟：實踐探索與學理解說》。



第四是中國歷史文化相關，共 16 項，包括生活・讀書・新知三聯書店的《胡天漢月映西洋》、《新雅中國史八講》；北京師範大學出版社的《第三極文化》；山東文藝出版社的《中國兒童百年發展研究（1921-2021）》；陝西師範大學出版總社的《絲綢之路與文明交往（修訂本）》；商務印書館的《中華書文化簡史》；北京師範大學出版社的《中國古代文明（上下卷）》；三晉出版社的《歷史的卷軸——山西古代建築》；江蘇求真譯林出版的《鄉土中國：徽州》；上海交通大學出版社的《東京審判中國團隊》；湖北教育出版社的《中國書法文化叢書文房四寶》；浙江大學出版社的《錦程：中國絲綢與絲綢之路》；天天出版社的《講給孩子的故宮系列》；安徽少年兒童出版社的《皮影中國・歷史故事卷》、《皮影中國・神話傳說卷》、《皮影中國・童話寓言卷》；

第五是中國古典與當代文學相關，共 25 項，包括北京師範大學出版社的《詩經》；人民文學出版社的《艾約堡秘史》、《樓蘭阿 樓蘭》、《藝術家們》；北京師範大學出版社的《老殘遊記》；北京出版集團的《雲中記》；百花文藝出版社（天津）的《百花中篇小說叢書：黃河岸上的父親》；陝西師範大學出版總社的《主角（插圖本）》；陝西師範大學出版總社的《狼嗥》；山東文藝出版社的《極致與從容》；河南人民出版社的《也許今生不在相見》；安徽文藝出版社的《城中之城》、《大河上下——黃河的命運》；江蘇求真譯林出版的《捎話》；上海文藝出版社的《金鄉》、《山盟》；人民郵電出版社的《桂花雨》；中國少年兒童新聞出版社《世界著名插畫家插圖版：第三軍團》；大連出版社的《尋找藍色風》；陝西未來出版社的《裝進書包的秘密》；山東教育出版社的《不要小看毛毛蟲》；海燕出版社的《百年家書：虎子的軍團》；二十一世紀出版社的《森林裡的小火車》；福建少年兒童出版社的《深藍色的七千米》、《我的媽媽是精靈（2 冊）》；廣東新世紀出版社的《中國繪・大師給孩子的詩與歌》。

第六是科學、中醫與技術相關，共 7 項，包括中國教育圖書進口、機械工業出版社的《中國建築圖解辭典》；化學工業出版社的《太陽能熱發電站設計》；人



民衛生出版社的《漢阿英對照中醫藥學名詞》；天津科學技術出版社的《曲黎敏精解黃帝內經（一）》；山東科學技術出版社的《第三代雜交水稻育種技術》；上海交通大學出版社的《帆船史》；廣東科技出版社的《國醫大師鄧鐵濤學術傳承研究系列》。

從上述書目安排可以看出，中國文化、歷史、文學看上去是中方最聚焦的宣傳品項，在 69 本書中占比高達 41 本，其中歷史與文化共 16 本，文學作品 25 本；但其餘 28 本書的主題，皆是圍繞當代中國的發展成果進行宣界，占比最高的便是中國特色社會主義主旋律著作，包括習思想相關著作共 10 本，同樣具有一定代表性。而如此安排與前述「中國環球電視網阿拉伯語頻道」的宣傳考量類似，即雖有宣介中國文化、旅遊的軟性宣傳，卻也希望就定義當代中國政治、經濟、發展，搶占輿論陣地，當然中國未必是要傳遞「自身制度優於西方」的優越性敘事，卻顯然有意講述「中國式現代化並不劣於西方壟斷定義的所謂現代化」，頗有樹立「發展導師」形象的用意在其中。

另外細究題材安排，中國也考量了阿拉伯世界工業化程度相對低落、貧困程度相對高的現實，在形象建構中置入「脫貧」這一主題，希望引發阿拉伯民眾共鳴，對中國產生更強的國家好感與制度好奇。其實不僅「絲路書香出版工程」有此考量，官方主導的影視作品出海上亦是如此。2021 年中共建黨百年獻禮劇中，以脫貧為主題的《山海情》引發不少討論，中方便特意將其譯製為阿拉伯語版，在 2022 年 12 月首屆中國—阿拉伯國家峰會、中國—海灣阿拉伯國家合作委員會峰會舉行前夕，於埃及電視台上首播，隨後又在沙烏地、阿聯酋、蘇丹、摩洛哥等地播映（環球時報，2022）。而《山海情》的譯名也別具深意，在劇情設定上，「山」意指寧夏，「海」則意指福建，凝鍊了寧夏西海固山區民眾，在福建對口支援制度下，搬遷至閩寧鎮、從貧窮走向小康的電視劇核心內容。但為方便阿拉伯民眾理解，《山海情》的阿拉伯片名並未直譯「山海情」，也未採用英文譯名「閩寧鎮」（Minning Town），而是譯成了「向幸福移民」（الهجرة إلى السعادة）。而藉由

劇中從貧困農村到小康生活的對比，中國希望傳遞自己也曾經貧窮、卻能在正確制度與發展路線指引下走向富強的隱形敘事。

綜上所述，對當代中國來說，面向阿拉伯世界的翻譯工程不僅是文化交流，更是大國競爭的一環，只是此次中國要傳遞與建立的不是「革命導師」的形象，而是「發展導師」。當然，形象工程的本質究竟是目的或手段，其實不易辨明：究竟輸出中國的大國形象，是為替「一帶一路」項目營造更好的外部輿論環境，助推中國的經濟收益，或是就連「一帶一路」本身，都只是中國形象工程的一環？或許這一辯論，將伴隨中國海外基建投資、人文交流項目的推進，持續出現。但無論如何，從「進步大國」邁向「發展導師」的形象塑造，顯然是這一時期中阿翻譯實踐的重點。



第五章 結論



觀察從明清到當代的中阿翻譯實踐，不同時期的政治實力對比、前置關係脈絡，對各代譯者形成了程度不等的政治與文化動員，也由此產出了不同的中國形象，進而影響下一階段的中阿政治、人文互動。

首先是明清時期的「以儒詮經」，其是中阿系統性翻譯的早期實踐，主要被動員的乃是劉智、王岱輿、馬德新等回儒。此一時期的政治文化背景，是中國穆斯林在由元改明後，面臨「穆斯林中國化」大幅壓過「中國伊斯蘭化」的現實壓力，故希望能藉經堂教育、以儒詮經、原典翻譯等實踐，來保全族群的特殊宗教與文化身分。但此一努力受到政治實力對比的限制：明朝之後中國穆斯林的政治實力大幅流失，也沒能從阿拉伯、波斯等伊斯蘭世界獲取直接的政經支持，故其即便要復興自身文化，也必須仰賴中國本土的教育系統、儒家知識分子的身分資源。

在此脈絡下，前置關係造就了不同地域的實踐差異：「陝西學派」、「山東學派」較以經堂教育為核心，「金陵學派」則聚焦在以儒詮經上，「雲南學派」則兼有經堂教育、以儒詮經、原典翻譯。其中，「陝西學派」是因其位處陸上絲綢之路前沿，與伊斯蘭世界形成了實質接壤，漢儒文化又相對稀薄，故具有建立經堂教育的現實基礎，其對「十三本經」的引進與教授，便是中阿翻譯的實踐；「金陵學派」則是光譜的另一端，其位處漢儒文化強烈、距離伊斯蘭世界相對遙遠的江南，回儒身處漢文化的汪洋大海中，所進行的伊斯蘭表述都不能脫離儒家與漢文化體系，故往往會以儒家話語闡釋伊斯蘭；最晚開始的「雲南學派」則兼有前述兩派特色，故既進行經堂教育、以儒詮經，更有較大比重的伊斯蘭原典翻譯。簡言之，不同地域的中國穆斯林社群，因為各與伊斯蘭世界形成了不同程度的共生關係，而有了不同的翻譯實踐。

其中劉智、馬德新分別是「回而兼儒」、「走向天方」的代表。劉智出身「金



陵學派」，受到以儒詮經名家王岱輿的影響，主張「天方之經大同於孔孟之旨也」，將儒家的「五常」與伊斯蘭教的「五功」並列，強調儒家與伊斯蘭在文化倫理場域的基礎通性，因此被部分後世批評是「偏離伊斯蘭正軌」；馬德新出身「雲南學派」，既有「金陵學派」以儒詮經的一面，也在中阿翻譯上有所貢獻，例如其翻譯了《古蘭經》二十卷，更將回儒的漢克塔布譯為阿拉伯語，希望與阿拉伯世界進行交流。

總結來說，明清時期的以儒詮經更多是在「中國的阿拉伯形象」上發揮作用，並為將來更大規模的中阿翻譯實踐進行動員。在此過程中，原本對伊斯蘭世界感到淡漠的部分中國穆斯林，逐步建立了阿拉伯作為信仰原鄉的印象與情感，回儒的出現也意味著中國形成一支能兼跨中阿文化場域的知識人群，能為往後的中阿翻譯實踐、輸出「阿拉伯世界的中國形象」，發揮承先啟後的時代功能。

接著是 1931 年至 1938 年，中國派往愛資哈爾大學的 6 屆、33 人留學生，包括馬堅、龐士謙、納忠、納訓、沙國珍、林仲明、張有成等人，本研究選取馬堅作為研究對象。

從實力對比的視角來看，除了 1938 年最後一屆留埃學生團、抗戰爆發後的朝覲宣傳團外，多數留埃學生從中國政府處獲得的資源都相當稀缺，導致其在埃及的翻譯實踐，更多要仰仗埃及資源，產出作品也大多不離伊斯蘭主題。以馬堅為例，其來自上海伊斯蘭師範學校，旅費與留學期間生活費多由上海回商馬晉卿贊助，學費則由愛資哈爾大學與埃及法魯克國王支付；在埃及期間，其與穆兄會建立了關係，並透過穆兄會的薩拉菲出版社出版了《論語》在內的相關譯作，以及介紹中國伊斯蘭發展概況的書籍，後者基本上便是穆兄會也感興趣的話題。

而從前置關係的角度來看，留埃學生在埃及受到兩種前置關係影響：一是五四運動、日本侵華後的回民國族化思潮，二是阿拉伯世界興起的伊斯蘭主義思潮。前者讓馬堅等人響應了中國政府動員，於 1939 年參與愛資哈爾朝覲團，至麥加進行抗戰宣傳，與日方派出的「華北朝覲團」進行對峙，馬堅歸國後更是持



續就此議題進行文化耕耘，成為其在中共建政後依舊活躍行動的動力之一；後者則讓留學生們經歷更深的信仰洗禮，並與作為薩拉菲主義重要組織的穆兄會產生聯繫，1931 年抵埃及的馬堅、1937 年抵埃及的龐士謙，便皆曾借穆斯兄會、薩拉菲主義資源，出版過翻譯作品與阿拉伯語著作，包括馬堅 1934 年的《中國回教概觀》、1935 年的《論語》，以及龐士謙 1945 年的《中國與回教》，穆兄會創辦人班納甚至親自為《中國與回教》作序。

當然，前述前置關係未必體現在每一個赴埃及留學生身上，也未必能直接反映在所有翻譯實踐上，卻是分析這一時期赴埃及留學生的重要視角，以馬堅前往麥加抵制「華北朝覲團」、在伊斯蘭聖地痛陳中國遭到侵略為例，這一實踐本身就可被視作廣義的中阿翻譯展演；其在埃及仰仗穆兄會資源、出版譯作與著作，則反映了在伊斯蘭主義下，回民與穆兄會的信仰前置關係；而馬堅對《論語》的選擇，又可以追溯到更早的以儒詮經前置關係。若將馬堅與同在埃及的龐士謙相較，則可以發現，龐士謙明顯體現更多伊斯蘭主義的前置關係，與穆兄會形成了烏瑪共同體的共鳴。

而透過赴埃及留學生的翻譯實踐，可以看到中阿形象互構的新起點。在此之前，阿拉伯知識分子如何理解中國，往往取決於西方知識體系製造了怎樣的中國，其內容不外乎是落後帝國等東方敘事。但馬堅等人的到來，身體力行地為阿拉伯世界提供了新的中國形象，包括中國作為「伊斯蘭國家」的存在，以及中國存在《論語》這般具有思想深度、可與伊斯蘭相互溝通作品，還有同樣蒙受侵略與佔領的時代苦痛。當然留學生們的著作未能遍及整個阿拉伯世界，其所展演的中國形象也無法普遍，卻已是更大變化的新起點。而留學生們也在這一過程中進行了身分的再探索，以馬堅為例，其雖與穆兄會代表的伊斯蘭主義有所接觸，卻也沒有因此淡化國族認同，而這一認同將為其下階段反帝反殖的翻譯實踐奠下基礎。

時至 1950 年，中國在反帝反殖的革命政治脈絡下，開始了中阿近代以來第

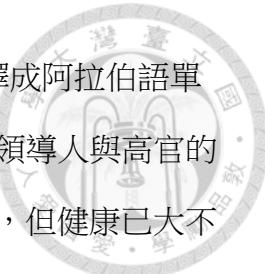


一波大規模翻譯運動，此一力道在 1970 年代毛主義外交崛起、文革政治開展下，達到巔峰。

從實力對比的視角來看，此一時期的中國並不是特別富有、強大，但在革命政治脈絡下，其開始以同志姿態，對阿拉伯國家在內的第三世界進行「鬥爭援助」，包括在 1956 年蘇伊士運河危機中聲援埃及、自 1957 年起支援多個阿拉伯武裝獨立運動、派出海外醫療隊。此一時期之初，中國穆斯林與埃及扮演了重要角色，馬堅等人於 1953 年協助成立中國伊斯蘭教協會，管理中國對非洲穆斯林的宣傳，隨後又透過留埃時期人脈，與埃及政府進行聯繫，推動了 1956 年的兩國建交，埃及也由此成為中國耕耘對阿關係的重要基地：1956 年中埃建交當年，中國便將講述抗戰的《雞毛信》、國共內戰的《智取華山》兩部電影譯成阿拉伯語，輸出至埃及播映，以替反帝反殖敘事服務；1958 年埃及批准在艾因夏姆斯大學語言學院試辦漢語系，成為阿拉伯世界第一個漢語系，其雖在 1961 年首屆學生畢業後便宣布停招，但又在 1977 年重新復辦，並在往後培育了阿拉伯世界第一批漢學家。

而從前置關係的視角來看，自 1950 年代起，中阿翻譯背後的伊斯蘭元素，便逐漸被去宗教化的革命脈絡所吞噬，尤其是 1960 年代起，中蘇交惡漸顯，阿拉伯世界也在兩國的外交爭奪戰下分裂，埃及選擇靠向蘇聯後，中國便失去在阿拉伯世界的重要外交基地，但其並未因此放棄，而是更加積極向其他阿拉伯國家輸出文革政治與毛主義，諸如《毛語錄》、《毛選》等毛澤東著作，便是在此一時期被大量譯成阿拉伯語輸出。與此同時，阿拉伯左翼因為面臨被各國政府鎮壓、被蘇聯拋棄的窘境，希望能從奉行毛主義的中國尋求思想與政治的續命火種，故其也積極從西方與中國處獲取毛澤東著作的翻譯資源，由英語等非漢語版本譯為阿拉伯語，在本國左翼社群傳播。

這一時期，除了少數來華的阿拉伯人外，大規模的阿語版毛澤東著作翻譯工程，都是由馬堅等人歸國後培育的阿拉伯語人才所實踐。而馬堅本人雖一度在



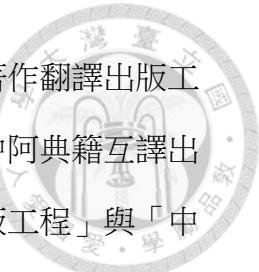
1950 年代扮演中要角色，包括在 1951 年將《論人民民主專政》譯成阿拉伯語單行本出版，是最早的阿拉伯語版毛澤東著作，以及多次擔任中共領導人與高官的阿拉伯語翻譯，卻沒能躲過文革的時代巨浪。最終馬堅雖獲平反，但健康已大不如前，卻仍繼續承擔翻譯介紹阿拉伯世界相關書籍的工作，其所翻譯的《古蘭經》則在逝世後出版發行。

回顧 1950 年代至 1970 年代，中阿翻譯實踐所留下的中國形象被革命元素佔滿。曾在 1950 年代初，「伊斯蘭的中國」因馬堅等人而活躍，但當中國先後與各國建立政治關係，透過翻譯輸出的作品便愈發偏向革命題材，「反帝反殖中國」由此確立；1960 年代起，中國為與蘇聯一別苗頭，加大了革命政治的輸出，文革之後尤其明顯，「革命導師中國」的形象於焉而生。

但伴隨中國在 1970 年結束毛主義外交，「革命導師中國」的形象便逐漸褪色；此後國際左翼熱潮也在 1970 年淡去，「反帝反殖中國」的面貌亦逐漸模糊，加上中國在改革開放後改善了與西方的關係，中方已不再用「革命同志」的維度界定中阿關係，阿拉伯世界亦不再如此想像中國。

2000 年起，美國深陷中東反恐戰爭，中美關係與美俄關係都呈現合作大於衝突的狀態，中國遂開始以經濟大國之姿，強化與阿拉伯國家的互動，例如 2004 年與阿盟宣布成立「中國—阿拉伯國家合作論壇」，便是希望深化中阿對話與合作。此外，2013 年後問世的「一帶一路」項目，同樣展演中國對阿拉伯國家的戰略挹注興趣，2014 年習近平便在中阿合作論壇第六屆部長級會議開幕式致辭中，提出要與阿拉伯國家共建「一帶一路」，並首次提到希望構建「1+2+3」的合作格局：以能源合作為主軸，以基礎設施建設、貿易和投資便利化為兩翼，以核能、航太衛星、新能源三大高新領域為突破口。此後中阿貿易額也迅速成長，中國如今已是許多阿拉伯國家的最大貿易夥伴。

由實力對比的視角來看，這一時期的中國國力已明顯高過阿拉伯國家，在中國主導下，中阿也開始了 1950 年代以來第二波大規模翻譯運動，項目包括 2004



年啟動的「中國圖書對外推廣計畫」、2009 年啟動的「中國文化著作翻譯出版工程」與「經典中國國際出版工程」、2010 年中國與阿盟簽署的「中阿典籍互譯出版工程」、2014 年配合「一帶一路」項目而啟動的「絲路書香出版工程」與「中國當代作品翻譯工程」、2016 年啟動的「中華學術外譯專案」；影音途徑則有 2009 年開播的「中國中央電視台阿拉伯語頻道」、2016 年開播的「中國環球電視網阿拉伯語頻道」。

而從前置關係的視角來看，埃及與海灣地區因為歷史聯繫與現實政治需求，分別成了中國重點耕耘的兩個地區。埃及因與中國的特殊歷史互動，積累了最多能被調動的中阿翻譯資源，包括漢語教學體系、翻譯家與漢學家社群、翻譯合作項目，孔子學院、漢語橋兩大項目也已在此落地生根，2013 年「一帶一路」項目開始後，中埃團隊更開始著手譯製、配音中國影視劇，將《杜拉拉升職記》、《父母愛情》、《北京青年》、《歡樂頌》等作品輸出至埃及播放，如穆赫森等埃及漢學家也翻譯許多中國文學作品，並且參與到中阿合作的翻譯項目中。

而海灣地區則因為在外交、發展上的價值轉向，開始重視與中國的合作，同意深化中阿人文互動，例如沙烏地、阿聯酋皆有支持「一帶一路中阿友好文庫」，沙烏地、阿聯酋、阿曼舉辦的阿拉伯國際書展則是中方圖書的重要宣傳場合。2014 年，阿聯酋華商出資成立的《中阿衛視》正式播映，並在 2022 年 5 月獲中國政府同意，將中共建黨百年獻禮劇《覺醒年代》譯為阿拉伯語播映。

綜合前述項目，可以發現中國近年面向阿拉伯世界，積極要建立「進步大國」的形象，並在「一帶一路」項目開展後，愈發有要成為「發展導師」的趨勢，輸出「成功脫貧」敘事便是跡證之一。再將 1950 年代至 1970 年代、2000 年以後的中阿兩波大規模翻譯活動一起對照，可以發現，即便動員的譯者族群、輸出的形象主題有所不同，中國基本上都走上了「想成為阿拉伯導師」的路線，差別在於前期是「革命導師」，如今是「發展導師」。

參考文獻



壹、中文部分

人民日報，1957，〈歡迎來自尼羅河畔的客人——祝埃及電影周開幕〉，9/28，第3版。

人民日報，1963，〈關於國際共產主義運動總路線的建議——中國共產黨中央委員會對蘇聯共產黨中央委員會 一九六三年三月三十日來信的覆信〉，6/17，第1版。

人民日報，1966，〈參加亞非作家緊急會議 中國代表團已經成立〉，6/23，第6版。

人民日報，1966，〈亞非作家緊急會議今天開幕〉，6/27，第1版。

人民日報，1966，〈亞非作家緊急會議宣告勝利閉幕〉，7/10，第1版。

人民日報，1967，〈肯尼亞政府無理要求我代辦離境肆意惡化兩國關係 我外交部向肯亞政府提出最強烈抗議 宣佈肯駐華臨時代辦為不受歡迎的人並限令四十八小時內出境〉，7/2，第3版。

人民日報，2016，〈「這份榮譽我們終生難忘」〉，1/22，第21版。

人民日報海外版，2022a，〈「百校項目」：阿聯酋中文教學的靚麗品牌〉，12/2，第11版。

人民日報海外版，2022b，〈沙特阿拉伯首次舉辦「漢語橋」世界大學生中文比賽〉，7/29，第11版。

人民網，2006，〈王稼祥：不能為了黨員數量而降低黨的品質、黨的水準〉，人民網網頁，<http://media.people.com.cn/BIG5/n/2015/0806/c40606-27418662.html>，2023/07/10。

人民網，2012，〈埃及尼羅河電視台開播漢語教學節目〉，人民網網頁，



<http://media.people.com.cn/BIG5/n/2012/1113/c40733-19566906.html>，

2023/07/10。

人民網，2015，〈首個電視孔子課堂落戶埃及 面向 22 個阿拉伯國家觀眾〉，人民網網頁，<http://cpc.people.com.cn/GB/34136/2543815.html>，2023/07/10。

人民網，2019，〈中文計畫納入沙特所有教育階段課程「漢語熱」再升溫〉，人民網網頁，<http://edu.people.com.cn/n1/2019/0308/c1053-30964871.html>，2023/07/10。

人民網，2020a，〈中國代表團參加第二十五屆馬斯喀特國際書展〉，人民網網頁，<http://world.people.com.cn/n1/2020/0225/c1002-31604260.html>，2023/07/10。

人民網，2020b，〈埃及將漢語教學納入中小學教育體系〉，人民網網頁，<http://world.people.com.cn/n1/2020/0908/c1002-31853760.html>，2023/07/10。

人民網，2022，〈「『一帶一路』中阿友好文庫』打造中阿人文交流橋樑〉，人民網網頁，<http://world.people.com.cn/n1/2022/0911/c1002-32524115.html>，2023/07/10。

人民網，2023a，〈中文教育促進中國和阿拉伯國家民心相通〉，人民網網頁，<http://edu.people.com.cn/BIG5/n1/2023/0106/c1006-32601096.html>，2023/07/10。

人民網，2023b，〈中國石油大學（北京）：新增「石油工程+阿拉伯語」聯合學士學位培養項目〉，人民網網頁，<http://edu.people.com.cn/BIG5/n1/2023/0531/c1006-40003217.html>，2023/07/10。

丁俊，2006，《中國阿拉伯語教育史綱》，北京：中文大學出版社。

丁俊、朱琳，1985，〈新時代中國與阿拉伯國家合作的機制、成就與意義〉，《阿拉伯世界研究》，2022(3)：26-48。

丁樂雲，1985，〈揚州伊斯蘭教墓園建築的修葺〉，《古建園林技術》，1985(3)：

36-40。

上海交通大學出版社，2022，〈上海交大出版社 7 個項目入選 2022 年「經典中國國際出版工程」「絲路書香工程」〉，上海交通大學新聞學術網網頁，

<https://news.sjtu.edu.cn/jdyw/20220905/174082.html>，2023/07/10。

王子華，2018，《馬堅傳》，昆明：雲南大學出版社。

仇王軍，2005，《回族伊斯蘭教在中國化過程中對佛教的吸收與批判》，陝西：陝西師範大學民族學少數民族史專業碩士論文。

王希，2012，〈馬復初《本經五章譯解》初探〉，《回族研究》，2012(3)：44-49。

王金岩，2022，〈中美博弈背景下中國與阿拉伯國家共建「一帶一路」的前景與路徑探析〉，《世界社會主義研究》，2022(11)：115-122。

王金岩、李偉建，2022，〈世界大變局下阿盟與中國關係走向〉，《西亞非洲》，2022(5)：3-19。

王柯，1999，〈「祖國」的發現與民族、宗教、傳統文化的再認識——中國穆斯林的五四與新文化運動〉，呂芳上、張哲郎（編），《五四運動八十週年學術研討會論文集》，台北：政治大學文學院，頁 195-221。

王柯，2016，〈「回教圈」的幻影——日本侵華戰爭與伊斯蘭空間的虛構〉，《國史研究通訊》，10：52-63。

王柯，2017，《消失的「國民」——近代中國的「民族」話語與少數民族的國家認同》，香港：中文大學出版社。

王泰平，1998，《中華人民共和國外交史·第二卷：1957-1969》，北京：世界知識出版社。

中國文化譯研網，2022，〈世界漢學檔案 | 《埃及漢學檔案》〉，中國文化譯研網網頁，<http://gloucester.cctss.org/article/headlines/6781>，2023/07/10。

中國外交部，2018a，〈中華人民共和國和阿拉伯聯合大公國關於建立全面戰略夥



伴關係的聯合聲明》，中國外交部網頁，

https://www.mfa.gov.cn/web/ziliao_674904/1179_674909/201807/t20180721_9869006.shtml，2023/07/10。

中國外交部，2018b，〈關於論壇〉，中阿合作論壇網頁，

http://www.chinaarabcf.org/gylt/200903/t20090306_6566932.htm，2023/07/10。

中國外交部，2022，〈2022年12月9日外交部發言人毛寧主持例行記者會〉，中國外交部網頁，

https://www.mfa.gov.cn/web/wjdt_674879/fyrbt_674889/202212/t20221209_10988033.shtml，2023/07/10。

中國新聞出版廣電網，2021，〈2021年絲路書香工程項目公示名單〉，中國新聞出版廣電網頁，<https://www.chinaxwcb.com/info/572350>，2023/07/10。

王新連，2006，〈戰友情誼 歷久彌堅——中國與阿爾及利亞建立外交關係始末〉，安惠侯等（編），《絲路新韻：新中國與阿拉伯國家 50 年外交歷程》，北京：世界知識出版社，頁 44-56。

石之瑜，2007，〈退出中國——近代日本對華思想中的普遍性方法與政治正確性問題〉，《中國大陸研究》，50(1)：1-8。

石之瑜、謝明璣，2008，〈西方不在西邊：西方主義的自我認識方法〉，《東亞研究》，39(2)：1-32。

石之瑜、吳昀展，2012，〈施擬夏化（Sinicization）的文化機制：四位亞裔離散學者對中國的遭遇與選擇〉，《政治學報》，54：57-80。

石之瑜，2019，〈「關係均衡」理論與中、西方關係理論之整合——中國國際關係的「後華性」議程〉，《世界政治研究》，2019(2)：19-40。

北京大學外國語學院，2018，〈我院陳嘉厚、胡壯麟兩位教授獲評北京大學「老有所為」先進個人〉，北京大學外國語學院網頁，

<https://sfl.pku.edu.cn/xyxw/88526.htm>，2023/07/10。



北京中外翻譯，2022，〈聽影視語言監理說阿語版《覺醒年代》〉，北京中外翻譯諮詢有限公司網頁，<http://www.ctis-cn.com/index.php?m=content&c=index&a=show&catid=20&id=77>，2023/07/10。

包修平，2019，〈中日戰爭時期的回民國民外交(1937-1941)〉，「伊斯蘭的現代性與社會性」，(1月21日)，台北：政治大學民族學系。

央視新聞，2016，〈習近平致信祝賀中國國際電視台（中國環球電視網）開播：讓世界認識一個立體多彩的中國〉，環球網網頁，<https://world.huanqiu.com/article/9CaKrnJZSWL>，2023/07/10。

央視網，2009，〈中央電視台阿拉伯語國際頻道7月25日開播〉，央視網網頁，<http://news.cctv.com/china/20090724/103396.shtml>，2023/07/10。

包澄章，2019，〈中國與阿拉伯國家人文交流的現狀、基礎及挑戰〉，《西亞非洲》，2019(1)：140-160。

白壽彝，1989，〈馬堅教授和雲南穆斯林的學術傳統〉，《中國穆斯林》，1989(1)：14-15。

白壽彝，2000，《中國回教小史》，銀川：寧夏人民出版社。

伍志雄譯，2000，〈論翻譯的方法〉，陳德鴻、張南峰（編），《西方翻譯理論精選》，香港：香港城市大學出版社，頁19-28。譯自 Friedrich Schleiermacher.

Methoden des übersetzens. Berlin: Reimer. 1813.

江淳、郭應德，2001，《中阿關係史》，北京：經濟日報出版社。

米壽江、尤佳，2004，《中國伊斯蘭教》，北京：五洲傳播出版社。

仲躋昆，2011，〈阿拉伯文學研究綜述〉，中國社科院西亞非洲研究所（編），《中國的中東非洲研究（1949-2010）》，北京：社會科學文獻出版社，頁54-59。

仲躋昆，2018，〈憶念恩師馬堅先生〉，中國伊斯蘭教協會網頁，

<http://www.chinaislam.net.cn/cms/zt/mhtml/issue/201811/23-12786.html>，

2023/07/10。

- 李革，2004，《西方翻譯理論流派研究》，北京：商務印書館。
- 何乏筆，2014，〈混雜現代化、跨文化轉向與漢語思想的批判性重構（與朱利安·「對話」）〉，《中國文哲研究通訊》，24(4)：79-136。
- 何明星，2010，《新中國書刊海外發行傳播 60 年（1949—2009）》，北京：中國書刊出版社。
- 何明星，2013，《中華人民共和國外文圖書出版發行編年史（1949—1979）（下）》，北京：學習出版社。
- 何明星，2020，〈毛澤東著作阿拉伯文版的翻譯、出版與發行〉，《中國出版》，2020(11)，<http://xyfz.400nongye.com/lunwen/itemid-33973.shtml>，2023/07/10。
- 余建華，2016，〈中國與埃及關係六十年：回顧與前瞻〉，《阿拉伯世界研究》，2016(5)：3-16。
- 希夏姆，2012，〈埃及本土漢語教師培養培訓的現狀與前景——以埃及艾因·夏姆斯大學語言學院中文系為例〉，《世界漢語教學學會通訊》，2012(3)：17-19。
- 吳啟訥，2015，〈抗戰洗禮下少數族群的中華民族化〉，《江海學刊》，2015(2)：146-165。
- 李榮建、程偉紅，1999，〈中國的阿拉伯文學翻譯與研究〉，《中外文化交流》，1999(1)：51-54。
- 李榮建，2010，《阿拉伯的中國形象》，北京：人民出版社。
- 李興華，2010，〈泉州伊斯蘭教研究〉，《回族研究》，2010(2)：67-83。
- 林丰民，2006，〈阿拉伯世界的漢語教學〉，安惠侯等（編），《絲路新韻—新中國和阿拉伯國家 50 年外交歷程》，北京：世界知識出版社，頁 252-264。
- 武志勇、劉子瀟，2020，〈《道德經》在西方世界傳播的歷史〉，《湖南大學學報（社會科學版）》，34(5)：15-22。
- 金宜久，1997，《伊斯蘭教辭典》，上海：上海辭書出版社。





孟昭毅，2002，《絲路譯花—阿拉伯波斯作家與中國文化》，銀川：寧夏人民出版社。

周雲龍，2010，〈跨文化形象學：從形象類型到形象網絡—周寧教授訪談〉，《社會科學論壇》，2010(3)：117-132。

周寧，2003，〈「被別人表述」：國民性批判的西方話語譜系〉，《文藝理論與批評》，2003(5)：41-53。

周寧，2008，〈跨文化形象學：當下中國文化自覺的三組問題〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》，2008(6)：5-11。

周寧，2011，《跨文化研究：以中國形象為方法》，北京：中國社會科學出版社。

周寧，2014，〈跨文化形象學：思路、出路或末路〉，《東南學術》，2014(1)：83-90。

孟熙元，2015，〈愛資哈爾大學與中國赴愛大留學生〉，《中國非洲研究評論》，5：276-289。

郁興志，2006，〈中國埃及建交五十年〉，安惠侯等（編），《絲路新韻：新中國與阿拉伯國家 50 年外交歷程》，北京：世界知識出版社，頁 21-36。

周耀明，2005，〈《天方詩經》著譯簡考〉，《阿拉伯世界》，2005(2)：53-56。

哈正利，2003，〈回族與科舉制〉，《中南民族大學學報（人文社會科學版）》，23(1)：66-69。

威廉·柴提克、王建平、劉欽花，2006，〈劉智《天方性理》在伊斯蘭教傳統中的地位〉，《南京大學學報》，2006(3)：50-53。

哈賽寧，2005，《現代中國文學在埃及》，北京：北京語言大學比較文學研究所博士論文。

哈賽寧，2014，〈中國現當代文學在阿拉伯世界的譯介與影響：莫言《紅高粱家族》為例〉，中國作家網網頁，<http://www.chinawriter.com.cn/2014/2014-08-26/215851.html>，2023/07/10。



姚繼德，1999，〈雲南學派與金陵學派〉，《中國穆斯林》，2017(1)：10-14。

姚繼德、姚子雯，2017，〈雲南學派與金陵學派〉，《中國穆斯林》，2017(1)：10-14。

殷之光，2014，〈反抗的政治——20世紀50年代毛澤東的第三世界視野與後冷戰的冷戰史敘述批判〉，艾希特大學開放研究網頁，
<https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10871/20381>，2023/07/10。

殷之光，2017，〈國際主義時刻——中國革命視野下的阿拉伯民族獨立與第三世界秩序觀的形成〉，《開放時代》，2017(4)：110-133。

馬全仁，1989，〈紀念馬堅先生〉，《中國穆斯林》，1989(2)：19。

陳宏、劉帥奇、鄭懋森，2022，〈埃及中文教育歷史演進、現實挑戰及應對策略〉，《阿拉伯研究論叢》，2022(4)：64-82。

翁宇雯，2011，〈真主的追隨者：明武宗及其官窯回文器皿〉，《故宮學術季刊》，29(2)：147-222。

耿昇、穆根來譯，1989，《阿拉伯波斯突厥人遠東文獻輯注》，北京：中國藏學出版社。譯自 Gabriel Ferrand. *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e siècles.* Paris : E. Leroux. 1913.

高長、史惠慈，2018，〈大陸加入WTO對其經濟之影響〉，《遠景基金會季刊》，1(1)：139-170。

馬明良，2009，〈伊斯蘭教的中國化與「以儒詮經」〉，《阿拉伯世界研究》，2009(5)：53-60。

時延春，2009，〈我所瞭解的埃及總統穆巴拉克〉，《阿拉伯世界研究》，2005(4)：50-55。

馬保全，2016，〈龐士謙先生與其阿拉伯文著作《中國與回教》〉，《回族研究》，2016(1)：110-118。



陸苗耕，2017，〈毛澤東的非洲情懷〉，中共中央黨史和文獻研究院網頁，

<https://www.dswxyjy.org.cn/n1/2019/0228/c423725-30943124.html>，

2023/07/10。

馬通，2000，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，銀川：寧夏人民出版社。

馬娟，2018，〈元代杭州的穆斯林移民〉，《民族研究》，2018(1)：110-122。

馬堅，1946，《回教教育史》，上海：商務印書館。

馬雪峰，2010，〈有關「回儒」的一點思考〉，《中國穆斯林》，2010(1)：8-10。

馬雪峰，2019，〈宗教、教育與國家：一個回族知識份子的文化自覺〉，《民族社會學研究通訊》，294：8-17。

馬梅萍，2013，〈中國漢語伊斯蘭教文學史的時空脈絡與精神流變〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，66(6)：103-108。

娜達（Moghith Nada），2020，〈中國圖書在埃及的翻譯回顧〉，《華東師範大學學報（自然科學版）》，2020(1)：6-10。

馬博忠，2011，〈他們不應該被遺忘——留埃回族學生活派遺資金問題初探〉，馬博忠、納家瑞、李建工（編），《歷程：民國留埃回族學生活派遺史研究》，銀川：寧夏人民出版社，頁 107-111。

陳越洋，2016，《阿拉伯文化在中國—以二十世紀為例》，銀川：寧夏人民出版社。

秦惠彬，1998，《伊斯蘭教志》，上海：上海人民出版社。

馬義保，2018，〈馬堅與《論語》的阿拉伯語翻譯〉，《中國穆斯林》，2018(馬堅先生歸真 40 周年紀念專刊)：122-126。

陳嘉厚，1998，《現代伊斯蘭主義》，北京：經濟日報出版社。

馬積廉，2012，《到麥加去：民國時期到中東去的旅行記述研究（1911-1949）》，新加坡：新加坡國立大學中文系碩士學位論文。

馬繼森，2003，《外交部文革紀實》，香港：香港中文大學出版社。



- 康大壽，2000，〈古代中國對在華外人的法律管理〉，《信陽師範學院學報（哲學社會科學版）》，20(3)：99-104。
- 張中復，1999，〈論研究中國伊斯蘭門宦制度的民族學內涵與意義〉，《回族研究》，1999(1)：42-49。
- 張中復，2005，〈從「蕃客」到「回族」：泉州地區穆斯林族群意識變遷的歷史省察〉，洪麗完（編），《國家與原住民：亞太地區族群歷史研究》，台北：中研院台灣史研究所，頁 283-326。
- 張中復，2007，〈歷史民族志、宗教認同、與文學意境的匯通—張承志《心靈史》中關於「哲合忍耶門宦」書寫語意的解析〉，「文學的民族學思考與文學史的建構」，(6 月 1 日)，台北：政治大學民族學系。
- 國少華，2018，〈從阿拉伯語詞彙的輸出看阿拉伯—伊斯蘭文化對多民族文化的影響〉，《阿拉伯世界》，2005(2)：43-48。
- 張放、嚴丹，2021，〈毛澤東著述多語種版本的海外傳播及利用〉，《圖書館雜誌》，40(7)：54-63。
- 崔峰、郭思妤，2018，〈從「譯文」到「世界文學」：以 1950 年代中國大陸的政治語境為例〉，《翻譯學研究集刊》，21：59-77。
- 國家新聞出版署，2022，〈國家新聞出版署關於做好 2022 年經典中國 國際出版工程和絲路書香工程有關工作的通知〉，中國書刊發行業協會網頁，
<http://www.cnfaxie.org/detail.html?id=19&contentId=547>，2023/07/10。
- 鈕松，2013，〈伊斯蘭朝觀對國際關係的影響〉，《阿拉伯世界研究》，2013(4)：69-83。
- 傳統先，1996，《中國回教史》，台北：台灣商務印書館。
- 黃國彬譯，2000，〈巴別通天塔〉，陳德鴻、張南峰（編），《西方翻譯理論精選》，香港：香港城市大學出版社，頁 211-224。譯自 Jacques Derrida. *Des Tours de Babel*. Ithaca and London: Cornell University Press. 1985.



黃華，2007，《親歷與見聞——黃華回憶錄》，北京：世界知識出版社。

絲路書香工程辦公室，2020，〈2020年絲路書香工程項目公示名單來啦〉，上海世紀出版（集團）有限公司網頁，
<http://www.shsjcb.com/sjcb/bkview.aspx?bkid=277006&cid=830754>，
2023/07/10。

絲路書香工程辦公室，2021，〈2021年絲路書香工程項目公示名單來啦〉，上海世紀出版（集團）有限公司網頁，
<http://www.shsjcb.com/sjcb/bkview.aspx?bkid=280018&cid=837157>，
2023/07/10。

華濤、翟桂葉，2012，〈民國時期的「回族界說」與中國共產黨《回回民族問題》的理論意義〉，《民族研究》，2012(1)：12-24+108。

詹世亮，2006，〈周恩來總理親手培植中埃、中阿友誼之樹〉，安惠侯等（編），《絲路新韻：新中國與阿拉伯國家 50 年外交歷程》，北京：世界知識出版社，頁 37-43。

葛兆光、高翔飛，2006，〈地雖近而心漸遠——十七世紀中葉以後的中國、朝鮮和日本〉，《台灣東亞文明研究學刊》，3(1)：275-292。

葛兆光，2011，《宅茲中國——重建有關「中國」的歷史論述》，北京：中華書局。

葛兆光，2015，〈解釋「中國」的困境—從近世歷史看中國之「內」與「外」〉，《數理人文》，2015(5)：78-95。

葛兆光，2017，《歷史中國的內與外——有關「中國」與「周邊」概念的再澄清》，香港：香港中文大學出版社。

新華社，2019，〈廣播影視合作成為埃及民眾瞭解中國的視窗〉，新華社網頁，
http://www.xinhuanet.com/zgjx/2019-03/11/c_137884870.htm，2023/06/27。

新華網，2014，〈習近平：做好頂層設計，構建「1+2+3」中阿合作格局〉，新華



- 網網頁，http://www.xinhuanet.com/politics/2014-06/05/c_1111000667.htm，2023/07/10。
- 新華網，2021，〈「漢語橋」俱樂部在埃及成立〉，新華網網頁，http://www.xinhuanet.com/world/2021-06/16/c_1127567662.htm，2023/07/10。
- 新華網，2023，〈沙特首所正式掛牌的孔子學院投入運轉〉，新華網網頁，http://www.news.cn/world/2023-06/05/c_1129669385.htm，2023/07/10。
- 楊福昌，2006，〈中阿關係的回顧和展望〉，《阿拉伯世界研究》，2006(1)：3-10。
- 楊榮浩，2022，〈開羅中國文化中心：譜寫中埃文化交流新時代樂章〉，9/21，第4版。
- 楊曉春，2018，〈明清回回學者「回、儒觀」述論——以明清漢文伊斯蘭教典籍序跋為中心〉，賴永海（編），《絲路文化研究第三輯》，北京：商務印書館，頁131-159。
- 楊懷中，1994，〈中國歷史上伊斯蘭文化的四次高潮〉，《回族研究》，1994(1)：4-19。
- 楊懷中、余振貴主編，1995，《伊斯蘭與中國文化》，銀川：寧夏人民出版社。
- 趙秋蒂，2009，〈從開齋節觀察臨夏穆斯林社會的宗派多元化現象〉，《輔仁宗教研究》，18：117-148。
- 趙秋蒂，2012，〈伊斯蘭蘇非教團、新疆依禪與中國門宦的傳承關係〉，《輔仁宗教研究》，24：129-164。
- 趙燦，1989，《經學系傳譜》，西寧：青海人民出版社。
- 劉一虹，2006，《回儒對話——天方之經與孔孟之道》，北京：宗教文化出版社。
- 劉迎勝，2013，〈波斯語在東亞的黃金時代的開啟及終結〉，《新疆師範大學學報（哲學社會科學版）》，34(1)：70-79。
- 劉俐廷，2007，《明清穆斯林漢文著述中的性別觀》，台北：政治大學民族研究所碩士論文。



劉智，1975，《天方至聖實錄（一）》，台北：廣文書局。

蔡源林，2007，〈劉智《天方性理》對宗教「他者」的建構〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，4(2)：55-84。

蔡源林，2010，《伊斯蘭、現代性與後殖民》，台北：國立台灣大學出版中心。

蔡源林，2019，〈從民國時期的麥加朝覲敘述看中國穆斯林想像共同體的重構〉，謝世維、郭承天（編），《華人宗教與國族主義》，台北：政大出版社，頁 89-128。

蔡德貴，2001，《當代伊斯蘭阿拉伯哲學研究》，北京：人民出版社。

冀開運，2015，〈中東華僑華人若干問題研究〉，《中東問題研究》，2015(1)：139-173。

賴慈芸，2021，〈擔了虛名的蘭氏：《天方夜譚》轉譯底本考（1900—1949）〉，《編譯論叢》，14(1)：53-96。

戴延年、陳日濃，1999，《中國外文局五十年大事記（1）》，北京：新星出版社。

環球時報，2022，〈海外首次播出！《山海情》阿拉伯語版在埃及開播〉，環球網頁，<https://m.huanqiu.com/article/4AnLhPwQItW>，2023/07/10。

戴新平，2014，〈紀念奧貝德系列：憶敘利亞專家薩拉邁·奧貝德〉，北京大學外國語學院阿拉伯語系網頁，

<https://www.arabic.pku.edu.cn/xyzj/xyjy/1209162.htm>，2023/07/10。

顏健富，2015，〈晚清文化界對於 David Livingstone 與非洲探勘記的接受與傳播〉，李奭學、胡曉真（編），《圖書、知識建構與文化傳播》，台北：國家圖書館漢學研究中心，頁 435-486。

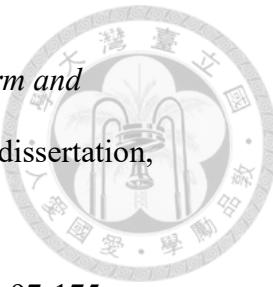
譚載喜，1991，《西方翻譯簡史》，北京：商務印書館。

貳、西文部分

Aburish, Saïd K. 2004. *Nasser: The Last Arab*. New York: St. Martin's Press.

- Anzalone, Christopher. 2022. "Salafism Goes Global: From the Gulf to the French Banlieues. By Mohamed-Ali Adraoui" *Journal of Islamic Studies* 33(2): 290-292.
- Bahri, Hossein. 2011. "The Role of Translation Movements in the Cultural Maintenance of Iran: from the Era of Cyrus the Great up to the Constitutional Revolutions" *Translation Journal* 15(4). <http://translationjournal.net/journal/58movement.htm>. Latest update 10 July 2023.
- Benite, Zvi Ben-Dor. 2005. *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- Benite, Zvi Ben-Dor. 2008. "Nine Years in Egypt: Al-Azhar and the Arabization of Chinese Islam" *Hagar: Studies in Culture, Polity and Identities* 8(1): 105-128.
- Brown, Leon Carl. 2000. *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*. New York: Columbia University Press.
- Chen, John. 2014. "Re-Orientation: The Chinese Azharites between Umma and Third World, 1938-55" *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 34(1): 24-51.
- Cieciura, Włodzimierz. 2015. "Bringing China and Islam Closer: The First Chinese Azharites." <https://www.mei.edu/publications/bringing-china-and-islam-closer-first-chinese-azharites>. Latest update 10 July 2023.
- Commins, David and David W. Lesch. 2013. *Historical Dictionary of Syria*. NJ: Scarecrow Press.
- Eisenman, Joshua. 2018. "Comrades-in-arms: the Chinese Communist Party's relations with African political organisations in the Mao era, 1949–76, Cold War History" *Cold War History* 18(4): 1-17.
- Elshakry, Marwa. 2013. *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950*. Chicago and London: the University of Chicago Press.

Eroglu Sager, Zeyneb Hale. 2016. *Islam in Translation: Muslim Reform and Transnational Networks in Modern China, 1908-1957*. Doctoral dissertation, Graduate School of Arts & Sciences, Harvard University.



Even-Zohar, Itamar. 1990. "Polysystem Studies" *Poetics Today* 11(1): 97-175.

Farouk, Yasmine. 2023. "Riyadh's Motivations Behind the Saudi-Iran Deal."

<https://carnegieendowment.org/2023/03/30/riyadh-s-motivations-behind-saudi-iran-deal-pub-89421>. Latest update 10 July 2023.

Feliu, Laura, Ferran Izquierdo Brichs, and Francesc Serra. 2019. "Communist parties in the Middle East and North Africa: An overview." In *Communist Parties in the Middle East: 100 Years of History*, eds. Laura Feliu and Ferran Izquierdo Brichs. New York: Routledge, 1-41.

Fletcher, Joseph. 1995. "The Naqshbandiyya in Northwest China" In *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, eds. Beatrice Forbes Manz. Aldershot: Variorum, XI 1-46.

Franzén, Johan. 2007. "Communism versus Zionism: The Comintern, Yishuvism, and the Palestine Communist Party" *Journal of Palestine Studies* 36(2): 6-24.

Franzén, Johan. 2011. *Red Star Over Iraq: Iraqi Communism Before Saddam*. New York: Columbia University Press.

Franzén, Johan. 2017. "Communism in the Arab World and Iran." In *The Cambridge History of Communism Volume 2: The Socialist Camp and World Power 1941–1960s*, eds. Norman Naimark, Silvio Pons, and Sophie Quinn-Judge. Cambridge: Cambridge University Press, 544-569.

Ghouse, Nida. 2016. "Lotus Notes" *ART Margins* 5(3): 82-91.

Gladney, Dru. 1991. *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge: Harvard University.

Godard, Babara. 1990. "Theorizing Feminist Discourse / Translation" In *Translation*,

History and Culture, eds. Susan Bassnett and André Lefevere. London: Pinter, 87-96.



- Guirguis, Laure. 2020. "The Arab Lefts from the 1950s to the 1970s: Transnational Entanglements and Shifting Legacies." In *The Arab Lefts: Histories and Legacies, 1950s–1970s*, eds. Laure Guirguis. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1-17.
- Hosseinzadeh, Esmael. 1989. *Soviet Non-Capitalist Development: The Case of Nasser's Egypt*. New York: Praeger.
- Hutchison, Alan. 1976. *China's African Revolution*. London: Westview Press.
- Ismael Tareq Y. and Jacqueline S. Ismael. 1998. *The Communist Movement in Syria and Lebanon*. Gainesville: University Press Florida.
- Israeli, Raphael. 1978. "Established Islam and Marginal Islam in China from Eclecticism to Syncretism" *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 21(1): 99-109.
- Jaber, Fadi. 2015. "The Landscape of Translation Movement in the Arab World: From the 7th Century until the Beginning of the 21st Century" *Arab World English Journal* 6(4): 128-140.
- Jacquemond, Richard. 2009. "Translation Policies in the Arab World: Representations, Discourses and Realities" *The Translator* 15(1): 15-35.
- Jebari, Idriss. 2022. "'Illegitimate Children': The Tunisian New Left and the Student Question, 1963–1975" *International Journal of Middle East Studies* 54(1): 100-123.
- Kong, Dejun and Ma Liangyue. 2013. "The History of the Arabic Language in the People's Republic of China" *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research in Business* 5(7): 219-225.
- Larkin, Bruce D. 1971. *China and Africa, 1949-1970: The Foreign Policy of the*

- People's Republic of China*. Berkeley: University of California Press.
- Lefevere, André. 1992. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London and New York: Routledge.
- Lovell, Julia. 2016. “From Beijing to Palestine: Zhang Chengzhi's Journeys from Red Guard Radicalism to Global Islam” *The Journal of Asian Studies* 75(4): 891-911.
- Lüthi, Lorenz M. 2008. *The Sino-Soviet Split: Cold War in the Communist World*. Princeton: Princeton University Press.
- Ma, Haiyun. 2006. “Patriotic and Pious Muslim Intellectuals in Modern China: The Case of Ma Jian” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 23(3): 54-70.
- Mitchell, Richard Paul. 1993. *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press.
- Munday, Jeremy. 2001. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. London: Routledge.
- Nida, Eugene Albert. 1964. *Toward a Science of Translating*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Niranjana, Tejaswini. 1992. *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. UC: University of California Press.
- Ogunsanwo, Alaba. 1974. *China's Policy in Africa 1958-71*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petersen, Kristian. 2006. “Reconstructing Islam: Muslim Education and Literature in Ming-Qing China” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 23(3): 24-53.
- Qian, Xuming and Jonathan Fulton. 2017. “China-Gulf Economic Relationship under the ‘Belt and Road’ Initiative” *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies* 11(3): 12-21.
- Rababah, Hussein. 2015. “The Translation Movement in the Arab World: From the Pre-

Islamic Era Until the end of Umayyad Dynasty (Before 610-750 A. D.)”

International Journal of Language and Linguistics 3(3): 122-131.

Scarlett, Zachary. 2013. *China after the sino-soviet split: Maoist politics, global narratives, and the imagination of the world*. Doctoral dissertation, Graduate School of Social Sciences and Humanities, Northeastern University.

Shakry, Omnia El. 2007. *The Great Social Laboratory: Subjects of Knowledge in Colonial and Postcolonial Egypt*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Sing, Manfred. 2011. “Brothers in Arms: How Palestinian Maoists Turned Jihadists” *Die Welt des Islams* 51(1): 1-44.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.

Swain, Michael. 2015. “Chinese Views and Commentary on the ‘One Belt, One Road’ Initiative” *China Leadership Monitor* 47(2).

<https://www.hoover.org/research/chinese-views-and-commentary-one-belt-one-road>. Latest update 10 July 2023.

Tadros, Mariz. 2012. *The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt: Democracy Redefined or Confined?*. London: Routledge.

Thomas, Darryl C. 1992. “The Impact of the Sino-Soviet Conflict on the Afro-Asian People's Solidarity Organization: Afro-Asianism versus Non-Alignment, 1955-1966” *Journal of Asian and African Affairs* 3(2): 167-191.

Tytler, Alexander. 1907. *Essays on the Principles of Translation*. London: J. M. Dent & Sons Ltd.

Wen, Shuang. 2016. *Mediated Imaginations: Chinese-Arab Connections in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Doctoral dissertation, Graduate School of Arts and Sciences, Georgetown University.



Wolin, Richard. 2017. *Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Yoon, Duncan McEachern. 2014. *Cold War Africa and China: The Afro-Asian Writers' Bureau and the Rise of Postcolonial Literature*. Doctoral dissertation, Philosophy in Comparative Literature, University of California, Los Angeles.

参、阿拉伯文部分

توضع، محمد. 1945م. *الصين والإسلام*. القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية.

ماكين، محمد. 1935م. *كتاب الحوار لكونفوشيوس*. القاهرة: المكتبة السلفية.

، المسرح الصيني ، < المسرح الصيني > ، 2022 ، المسرح الصيني ،

<https://www.youtube.com/user/cntvarabic/featured> ، 2023/07/10 。

CGTN Arabic ، 2023 ، < CGTN Arabic > ، CGTN Arabic ،

<https://www.youtube.com/c/CGTNArabic/featured> ، 2023/07/10 。

الصينية العربية ، < من نحن > ، 2023 ، الصينية العربية ، <http://www.catv.ae/about> ،

2023/07/10 。



附錄



台灣大學政治學系中國大陸暨兩岸關係教學研究中心

「中國學的知識社群」計畫

時間：

2017年4月4日

地點：

埃及開羅艾因夏姆斯大學（阿拉伯語：جامعة عين شمس，英語：Ain Shams University）

受訪者：

穆赫森·法爾加尼（Mohsen Fergani）

訪問者：

劉燕婷，台灣大學政治學所碩士研究生

訪問語言：

阿拉伯語

受訪者主要經歷：

1959年生，艾因夏姆斯大學漢語系博士、教授，埃及文化最高委員會翻譯會成員。1994年開始發表譯文。主要翻譯作品有莫言的《牛》（2013）、《夢境與雜



種》(2013)、《莫言中短篇小說選》(2015)，馬原的《岡底斯的誘惑》，榴紅的《榴紅幽默諷刺小說》(2017)，殘雪的《殘雪短篇小說選》(2018)。中國經典著作的譯作有《四書》、《道德經》、《戰國策》、《列子》、《詩經》，2013年獲中華圖書特殊貢獻獎，2016年獲中國阿拉伯友好傑出貢獻獎。

訪談正文

劉燕婷（以下簡稱劉）：許多阿拉伯人只能說方言，無法以標準阿拉伯語溝通，但剛剛跟您寒暄，感謝真主，您的標準阿拉伯語說得真好！

穆赫森（以下簡稱穆）：不，其實我就像阿拉伯世界所有的知識份子一樣，或許我寫標準阿拉伯語寫得很好很通順，但要用以溝通就會產生困難，因為我們生活中一般不這麼說。有很多單字對我們來說，只是用來寫的，標準阿拉伯語對我們來說，還是一個偏向書寫的語言，很少有人講話會是這個樣子。因此對於包括我在內的阿拉伯人而言，用標準阿拉伯語來溝通是一件不自在的事情，我們大部分的時間還是說方言，這是個難題。而因為我從事翻譯工作的緣故，所以我其實也在努力，用許多時間來讀以標準阿拉伯語撰寫的書，並且各主題的書都有。因此我切割了閱讀與談話，讓他們彼此產生了邊界。

劉：當我今天來到艾因夏姆斯大學時，每個學生都說著埃及方言，我幾乎完全不懂。

穆：喔！我建議你可以學點開羅方言，或是埃及方言。因為埃及方言在阿拉伯世界裡十分普及，每個阿拉伯人幾乎都能聽懂標準阿拉伯語與埃及方言。



劉：或許這與埃及流行歌及電視劇的普及有關？

穆：是的，讚美真主。且許多阿拉伯世界的知識分子都會來埃及求學，甚至也有政治領袖們，例如巴勒斯坦的領導人阿拉法特，伊拉克的海珊總統，他們都是開羅大學畢業的，阿爾及利亞前總統胡阿里·布邁丁也在開羅念過大學，還有來自中國的馬堅先生，他在 1930 年代負笈埃及，並在開羅待了近 10 年的時間。

劉：現在我正在寫中阿翻譯的相關論文，因為埃及可說是阿拉伯世界漢學研究最為昌盛的地方，而您又翻譯了許多中國古典作品，今日得以訪問您，實在是備感榮幸。

穆：坦白說，我們的語文水平有限。我的工作還是較為仰仗閱讀，因此我的眼睛懂的漢語比我的舌頭多¹。你的論文主題是哪方面的？

劉：我寫的是翻譯對於國家形象的建構。

穆：了解。譯者在文化交流與國際關係上都扮演重要角色。雖然文化的部分看起來較為明顯，然而一旦他處理的對象如中國一般，有著薈萃的文化與悠遠的歷史，那麼不論是在宗教、文化、社會、政治等層次上，譯者都承載了紐帶的任務。

政治並非只有字典上可以查到的定義，也並不限定在國家活動之上。舉例來說，中國的儒家，即是將政治建立在由個人建立起來的重重關係中，具有社會層次的意義。而正是因為政治分布的範圍如此廣泛，因此譯者的行動難以脫離政治之外。

¹ 阿拉伯語表述法，意思是閱讀能力好過口語。



以我為例，當我將漢語譯為阿拉伯文，也就同時讓中阿雙方建立了關係，而這樣文化的交流，將有可能讓雙方的關係運作更為通順。當然政治也包含了力量與衝突的層面，這是一種語言；但文化也能扮演另一種語言，譯者其實從來不是一個人，他常是一種象徵，身處一股潮流之中，像我在艾因夏姆斯大學念書、教書，也在埃及的文化機構翻譯中國文學作品，我既是老師，火種、知識分子，也是譯者，當我行使這些角色時，都不能脫離機構與組織，大學、文化部、國家翻譯中心，而這些機構都是埃及這個國家的一部分。

因此我除了文化的角色外，也扮演了政治的角色，既進行文化交流，也發揮政治的影響，大學、文化部、教育部，都會有譯者的蹤跡在其中。

劉：是的，譯者的角色常被忽略。在開始我們的訪談前，能否請您先簡單的自我介紹？

穆：好的。我的名字是穆赫森·法爾加尼（Mohsen Fergani），是艾因夏姆斯大學語言學院漢語系的教授，自 1983 年開始我的教學生涯直到現在。1977 年，我進入艾因夏姆斯大學的漢語系，這是阿拉伯世界的第一個漢語系，創立於 1958 年，卻在 1961 至 1976 年這段時間停招，原因至今不明，我推測可能是因為那幾年埃及戰事頻繁之故²。

當漢語系於 1977 年重新開辦時，我成了第一屆學生，並在 1980 年完成我的大學學業。畢業後，我便開始在系上教書，但真正從事翻譯工作的時間，還是要等到 1993 年。當時我與北京語言大學的楊孝伯教授一起合作，他不僅是我的博士生導師，也是艾大與北語合作翻譯計畫的執行人，計畫的目的是要促成中阿傳統經典的互譯，當時我翻譯了許多漢語的古典詩詞，例如陸游的《示兒》等等，

² 1967 年六日戰爭爆發（第三次中東戰爭），埃及失去西奈半島；1973 年贖罪日戰爭爆發（第四次中東戰爭），埃及於 1978 年與以色列簽定和平條約。



而我每譯完一首作品，都會交由楊孝柏教授過目，有時譯得不準確，他也會指導我加以訂正。他也是帶領我認識中國哲學經典的第一人，從《論語》、《老子》、《戰國策》到《孫子兵法》與《孫臏兵法》，還有唐詩等中國古典詩詞，在他的門下，我知道了何謂「翻譯經典」，正因為有他的指導，我才會踏上中國經典的翻譯之路，春風化雨之恩，永生難忘。

而阿拉伯世界早年的漢語經典作品，都必須透過英語、法語作為中介語言，才有辦法翻譯，沒有一本是直接由漢語譯為阿拉伯文的。1995年，我有位小說家朋友賈邁勒·吉塔尼³ (Gamal El-Ghitani，阿拉伯語：جمال الغيطاني)，恰好是《文學新聞》⁴ (Akhbar Al-Adab，阿拉伯語：أخبار الأدب) 雜誌的總編輯，他希望我能為雜誌翻譯一些漢語經典的名言佳句，於是便把翻譯好的《論語》稿子交給他，從而開始了《論語》的每期連載。《論語》系列結束後，接下來是老子的《道德經》。其實我也翻譯了一些中國的當代文學，例如高行健的《車站》，這是他尚未離開中國時的作品；其他的還有巴金與莫言。但賈邁勒·吉塔尼他希望雜誌連載的，是我翻譯的中國經典系列。

其實他個人對於中國經典有股濃厚的情感，因為他在法國時，曾讀過法文版的《易經》，所以他一直期望我能給阿拉伯世界一本真真正正由漢語翻譯而來的《易經》。但由於《易經》使用的古代漢語太過艱澀，我幾次想翻譯，都只能望註釋興嘆，現代漢語與古代漢語之間的障礙，對阿拉伯人來說實在難以跨越，因此直到現在我都沒能完成《易經》的翻譯，那實在太難了。其他像《論語》、《老子》、《戰國策》、《孫子兵法》、《孫臏兵法》等，都不曾給我帶來如此巨大的障礙。

而賈邁勒·吉塔尼本人深受蘇菲哲學的影響，寫過許多與蘇菲主義有關的書，

³ 埃及記者、小說家、政治評論。1980年獲埃及國家文學獎，1987年獲法國藝術與文學騎士勳章。1993年至2011年，他擔任埃及主要文學雜誌之一《文學新聞》的主編。

⁴ 由賈邁勒·吉塔尼等於1993年創立，是埃及和阿拉伯文學創作的平台，以文學作品和採訪為特色。



因此他也曾問過我：「中國經典中，是否有類似蘇菲哲學的思想存在？」，我的回答是「有，但不完全相同。」在某些中國的古代經典裡，確實有著與蘇菲哲學相近的智慧，卻不能說他們等於蘇菲。例如道教的神祕主義就與蘇菲不完全吻合，且道教也不等於道家，道家還是比較偏向一種哲學與思維方式，蘇菲則是宗教上的支派。

最後我為《文學新聞》翻譯了《道德經》，這個譯作引起極大的回響，在刊登的隔一天，我記得那是個星期四的早晨，阿拉伯世界的知名記者穆罕默德·海卡爾⁵（Mohamed Hassanein Heikal，阿拉伯語：محمد حسنين هيكل）致電詢問賈邁勒·吉塔尼，「這個譯者是誰？」並說「英法文版的《道德經》我都讀過，但《文學新聞》上的這篇，是我所見過最微言大義，最能充分體現老子思想底蘊的譯作」。聽完後我激動良久，直到現在，我的朋友賈邁勒·吉塔尼已去世兩年了，我仍舊以這段話為榮。因為海卡爾並不是一般人，全阿拉伯世界都讀他的時事評論與新聞報導，西方亦然。而《道德經》可說是我個人翻譯生涯的重要里程碑，歷時多年終於完成，所以當他如此評價我的譯作，對我來說，是最大的讚美與寬慰。

對了，你是不是需要知道我的官方職稱？我是埃及最高文化委員會翻譯局之下翻譯會的會員。除此之外，沒有別的了。

劉：謝謝您的介紹。請問您來自哪一個城市？

穆：我來自蘇伊士運河西岸的伊斯梅利亞。伊斯梅利亞省有三個重要城市，最北的是塞得港，最南的是蘇伊士，我的故鄉伊斯梅利亞市則位居中央，那是個充滿精神的地方。從我到開羅念大學後，大約每兩個禮拜就會搭公車回去一次，探望母親，也看看故鄉，我的兩個姊妹們與其他家人也都還住在那裡。這大概有點類

⁵ 埃及及阿拉伯世界著名新聞記者及時事評論員。其於 1957 年 – 1974 年的 17 年間擔任開羅《金字塔報》主編。他曾是埃及總統納瑟的顧問，也是沙達特總統初期的顧問。他參與了納瑟時代一系列重大問題的決策，並一度在政府內任職，擔任總統新聞顧問。



似儒家所說的孝道精神，不過其實伊斯蘭也強調家族間的重要羈絆，而埃及因為是個農業國家，所以也重視所謂的家族價值。

劉：一開始是什麼契機，讓你對中國產生了興趣？

穆：在我高中的時候，曾讀過一位美國記者的書，裡面記錄了他在東亞的見聞，包括中國、日本、韓國、越南等國家，當時他是透過陸路的方式，由越南入境中國。直到現在，我還忘不了他書中所述的中國印象，道路、寺廟、寫著中文的看板、孩童，字裡行間洋溢著中國農村的剪影，對繁榮的大城市反而沒有太多描述。

這本書使小小年紀的我對中國有了第一個驚喜的印象，也正是透過這本書，我才知道越南有個叫胡志明的城市，從這裡搭車一直北上，便能抵達中國南境，再往東走，就能到名叫廣東與福建的沿海城市。書中提到了許多令人驚豔的景色，也談到了中國文化、工人的生活、新舊社會的交替轉型、農村人口的流動等，包羅萬象。

書中許多元素對我來說並不陌生，尤其是因亂而生的大規模人口遷徙，我想這對所有埃及人而言都不陌生。像在 1967 年，我們家就因躲避戰亂⁶，從伊斯梅利亞搬到了埃及中部的偏遠農村—法尤姆綠洲，那年我才國小三年級，與家人們在法尤姆一待就是四年。時至今日，還有些族中的叔伯住在那兒。因此當我後來讀到那位美國記者對中國農村的描述時，腦中便浮現一幕幕在法尤姆生活的童年情景，我想這是促使我對中國動情的重要關鍵。

1977 年我高中畢業，剛好在報紙上讀到了艾大漢語系要再度對外招生的新聞，正因有這本書的催化，讓我得以義無反顧的進入漢語系，不僅圓了自己對中國的嚮往，也期望未來有終有一日能更加接近中國文化。否則在這之前，我從沒

⁶ 1967 年六日戰爭爆發，最後埃及、約旦、敘利亞聯軍被以色列大敗。



想過自己會與中國這遙遠的國家有任何關連，大學的第一志願也不是漢語系，而是文物學。

劉：那麼當你開始學漢語後，覺得最巨大的挑戰是什麼？

穆：剛開始學一門新的語言，那挑戰是四面八方而來的。對我來說，首先是發音上的困難，因為阿拉伯語不像漢語有聲調的區別，所以一開始光是為了辨明聲調，就費了很多氣力，接著還有咬字上的調整。第二個挑戰是要記住各個漢字得花很多功夫，這對阿拉伯人來說真的很難。但學了幾年之後，我就能讀一些簡單的文章了，後來甚至還去了北京。1985 年我剛開始在艾大讀碩士，1986 年到了北京語言學院交換一年，以收集碩士論文的材料；下次再去，已是 10 年之後了，1996 年我剛好去了一趟人民大學，這才有機會重返北京。這次去是為了博士後研究收集材料。但直到現在，我還是覺得寫漢字是件困難的事。

劉：埃及的漢語教學是學簡體字還是繁體字？

穆：埃及的漢語教學只教簡體字。對我來說，繁體字我也能看懂，但我不能用以書寫。過去有段時間我也開課教學生們如何閱讀繁體字，因為其實我們系上的圖書館漢語藏書，大多是 40、50 年代從中國來的，那時簡體字計畫尚未開始實行，因此這些書大多是以繁體字行文。過去我還是學生的時候，幾乎每次借書都無法看懂裡面的內容。所幸我們那時有簡繁轉換的漢語字典，因此要看完一本書，總要反覆的查表。

繁體字有他的美，因其蘊含了中國文化的博大精深，是文明的象徵。我的碩士論文就是以《說文解字》為材料，研究中國漢字的流變經過，從最早的甲骨文、鐘鼎銘文、隸書到現下的簡體字，過去我在北京也學了中國書法的「永字八



法」，我為繁體字之美而著迷。直到現在，我還是喜歡我的碩士論文，勝過博士論文。

但音調與漢字字型等並不是真正的障礙。因為漢語是從古至今不斷演變的語言，久而久之便有了古代漢語與現代漢語之分⁷，而對阿拉伯人而言，古代漢語真的非常難，要瞭解得花上許多功夫。

阿拉伯語或許就沒有這種情況。因為阿拉伯語同時也是個宗教語言，為了確保後代都能讀懂《古蘭經》，阿拉伯語的文法結構並不隨時間發生巨大的變化，因此時至今日，阿拉伯人依然能讀懂千年前的古蘭經，但漢字使用者在閱讀文言文與白話文的作品，便會感受到不協調的困難感。

劉：是的是的。這對阿拉伯人來說或許是件好事。那麼在您尚未去中國之前，對中國的印象如何？

穆：我第一次去中國是 1986 年去北京，之前都只能看雜誌上的圖片或書裡的介紹，而這次同時也是我人生中第一次離開埃及前往別的國家，北京就是我第一個踏上的外國城市，是我去過最多次的中國城市，也是我最喜歡的城市，直到現在，我還常常想起她。

在北京之前，我讀過許多關於北京的文獻，尤其是描述元代「大都」與忽必烈的，令我印象深刻。直到現在，我還是很喜歡北京的天氣，而且我在埃及大學裡的第一個漢語老師，就是從北京來的，另一個老師雖從天津來，卻也在北京常住許久。所以我從學生時代便對北京充滿了嚮往。但當我第一次到北京時，這個城市與現在相比卻還是十分簡樸，生活型態也與現在有所不同，我見到了許多農民、農田，也見到了許多簡單的房子，但我還是十分喜歡北京，簡直愛到骨子裡去。

⁷ 意指文言文與白話文。



我喜歡北京的景色，也在那裡待了最長的時間，當然我也去過上海等其他地方，但待的時間都比較短，我也去過長春的故宮，那次只有 3 天的時間；這個夏天我去了上海，也只待了 3 天；在這之前去了浙江，不過這次待了 20 天，但也不是很長。所以我待得最久的地方還是北京，2 年的時間哪！對我來說，中國最美的城市是北京，而北京最美的地方就是北語，我的母校。

劉：我發現您翻譯了許多中國經典，有什麼特別的原因嗎？

穆：為什麼呢？我是個譯者，我所實踐的翻譯行為，一定要有目標，要有整體的、基本的計畫方向，以之為始，也要以之為終，不能隨意改變。打從一開始，我就是以翻譯中國經典起家的，所以我想一直做下去，這是第一個原因。

第二個原因，我們先前聊到了名記者賈邁勒·吉塔尼先生，他一直敦促我翻譯中國經典文學作品，還有過去我在北語的老師楊孝伯教授、計雪教授，我也與他們合作翻譯了許多中國經典文學作品，埃及這有賈邁勒·吉塔尼先生，中國那有楊孝伯與計雪老師，正是他們讓我走上了中國經典的翻譯之路，這是第二個原因。

第三個原因是，阿拉伯世界缺乏從漢語直譯而來的中國經典作品，因此勢必要有人開發並翻譯這方面的材料，這是我的使命與志業，也是最重要的原因。

第四個原因比較個人，我希望能奉獻自己的棉薄之力，讓阿拉伯人更認識古老的文化遺產，擴充阿拉伯世界的文化庫。這是我個人的一點盼望。

其實我剛開始翻譯時，並沒有一定的方向與目標，但種種機緣讓我走上了經典翻譯的道路，並一路堅持到了今日。

另外我也希望自己能為阿拉伯世界的中國研究盡一點心力，同時促進中國與阿拉伯世界的交流。例如去年我跟北京外國語大學的劉欣路、尤梅兩位教授一起合譯了阿拉伯語版的詩經，分工的方式是她們跟我各半本，最後由北京師範大學



出版，阿語譯名為：⁸《كتاب الشعر القديم》⁹，其實我一開始選的書名是《كتاب الأغاني》，不過另外兩位教授覺得《كتاب الأغاني》這個名字比較好，後來我們就用了這個名字。但你知道的，阿拉伯世界也有一本書叫《كتاب الأغاني》，是伊斯法哈尼 (Abu al-Faraj al-Isfahani，阿拉伯語：أبو الفرج الأصفهاني) 寫的，裡面當然也有詩歌，但同時還有故事、歷史、阿拉伯文學等，雖然是講歌曲，但其實無所不包，比較像是百科全書；而中國的詩經雖然也是以歌為主，但裡面全是詩，跟阿拉伯世界的《كتاب الأغاني》比較不同。

劉：除了經典外，我發現您也有翻譯一些現代文學作品，例如巴金、老舍及莫言等人的小說，不知您為何選擇他們作為翻譯的對象？

穆：喔，我在現代文學作品上的翻譯數量不多，大多是挑些的短篇故事來翻譯，通常都是幾頁的文學作品、故事，或是選輯類的書，正因如此，我便譯了一些小品與小說，但最終我的翻譯重心還是在中國經典上，小品與小說只是次領域，這裡面我大多選了名家的作品來翻譯，例如莫言的書，這些書有助於讓阿拉伯人了解中國文學形式、中國的特色。

其實我之前停譯現代文學已經有一段時間了，直到莫言先生獲得諾貝爾獎後，我開始翻譯他的短篇故事，才重回現代文學翻譯的領域，在這之前的有像《困獸》這類的作品。總而言之，之所以翻譯現代文學，是希望向阿拉伯世界介紹當代中國關注的議題，尤其是莫言先生獲獎後，阿拉伯世界也開始有人對中國文學感興趣，這也是翻譯的原因之一。

劉：您曾使用阿拉伯語方言來翻譯中國的作品嗎？

⁸ 中文意思為《詩歌之書》。

⁹ 中文意思為《中國古代詩詞》。



穆：不，我從沒用過方言，都是用標準阿拉伯語。因為我認為標準阿拉伯語對整個阿拉伯世界來說非常重要，為什麼這麼說呢？就像我之前跟你說的，標準阿拉伯語是代表阿拉伯世界的統一語言，相較各地方言歧異度之大，標準阿拉伯語是最方便溝通的媒介了。而我希望能推動阿拉伯世界的團結、整合，希望能對阿拉伯世界的合作有所貢獻，所以我的譯文一律採用標準阿拉伯語，好讓各地的阿拉伯人都能讀，都能懂，也因此能了解中國。

而就算譯文中有需要用方言的地方，我還是堅持採用標準阿拉伯語，例如過去我曾翻譯莫言的作品《牛》，裡面有相當多農村對話，非常俚俗，照理說我應該用方言翻譯才是，但我還是堅持用標準阿拉伯語。不過我會視情況使用深淺度不同的標準語，以貼近情節，例如如果是農村的對話，我就會用簡單的標準語來呈現。雖然我是埃及人，但是我希望遠在敘利亞、蘇丹的阿拉伯人，都能讀到中國的文學作品，所以標準語是我的堅持。

劉：中國也有這個問題。過去各區有各區的方言，普通話並不普及，所以有時候大家無法聽的懂彼此在說什麼。但是隨著新聞傳播與教育推廣，現在普通話越來越普及，基本上大多中國人都能聽得懂、甚至能說普通話了。

穆：是的是的，我覺得這點很重要，埃及方言能流行起來，也是靠影視。媒體確實在語言的國族建構上扮演了重要角色。

劉：漢語常用四字成語，不知您都怎麼翻譯？會使用阿拉伯語中涵義相近的諺語嗎？

穆：不不不，我通常不這麼做，反而比較偏向原汁原味的譯法，也就是把四字成

語直譯成阿拉伯語。我覺得這是很重要的，這因如此才能傳達漢語的特色。



劉：過去我在科威特念書時，曾聽某些阿拉伯同學提到「精神汙染」這個概念，他們認為如今的阿拉伯世界處處瀰漫著西方的思想與觀念，導致阿拉伯人產生某種失根的現象，但若要溯及傳統，又很容易被扣上極端化、民族情緒的帽子，這讓整個阿拉伯世界進退失據、左支右绌。不知您在翻譯中國文學作品的過程中，有沒有類似的感觸？

穆：有的，你說得很好。事實上，西方在阿拉伯世界的角色很複雜，我雖有反帝的思想，卻不認為西方的東西全是汙染。兩個禮拜前我去文化委員會參加了一個會，埃及總理也出席了，他來聽中埃關係與中埃交流互識的部分。我在會上就說了，我們阿拉伯人不可能完全禁掉西方的東西，現在已經全球化了，我們擋不住這股潮流，所以我們只能開放，但是在這開放的過程中，我們不能只吸收西方的思想，應該同時引進別的文化，才能避免西方的獨大，例如中國的文化，就可以作為一種平衡。

另外，我其實不贊同精神污染這個說法，許多西方傳入的事物或思想其實對阿拉伯人來說有很大的助益，並且也為人類的文明做出極大的貢獻。但是有些阿拉伯人極端排斥所謂「有西方特色的事物」，這令我非常擔憂，而阿拉伯甚至埃及文化，本身就帶有許多被西方話語所壟斷的「西方特色」，例如非洲與希臘文化等，所謂西方非西方，其實是分不清楚的。但不論文化再怎麼交流，有些硬核你還是去不掉，因此才會形成差異，例如有些埃及地方文化，在中國就找不到。我想起一件事，我的爺爺他從不用刀叉吃飯，小時候我都勸他「爺爺你用這個吧！這個比較方便！」，他不願意「我們怎麼能學西方猴子！」所以他一向都用埃及本地做的勺子。其實如果他不願意，應該可以建議他用中國的筷子，筷子說不定比較適合。



總之我認為，西方的思想與文化不是污染，每個文化都有其特色，或許西方的文化還有很多未知，等待著我們去發掘。但為何許多阿拉伯人聞西方色變，即使拒絕西方有時就等於拒絕世界，他們仍義無反顧？這點值得我們思考。另外，西方文明的特色在我看來，當然有現代、便利、快速、船堅炮利的一面，卻終究是以機械為本的，但中國文化不同，它以人為本，這點跟西方很不一樣，就像地中海的古希臘文明，也是一種以人為本的文明，我是這麼看的。

所以阿拉伯人不能只接受以機械為本的西方文明，更要瞭解中國這種以人為本的文化。這不只對阿拉伯人重要，對整個世界來說都很重要，世界必須重視中國的思想、中國的文化底蘊。不過中國因為沒有被殖民過，所以日常生活中比較不使用英語，或許是因為這樣，讓西方覺得有距離，但這正是我們譯者的責任，用我們的方式來傳播中國文化，不只是向阿拉伯世界，也向西方世界。

劉：在您看來，譯者的責任是什麼？

穆：我感覺啊，你知道西方有一派翻譯理論家提出了一個概念「譯者已死」，也就是在實踐翻譯行為的當下，譯者不怎麼有個人獨立思考的空間，譯者只能一個口令一個動作，摒棄自己的想法、性格，因此無法傳遞自己的聲音。但我不同意，我的聲音，打從我在挑選作品時就已經發出了，我的選擇就是我的聲音，我並不是沒有生命的東西。譯者是會說話的，基於什麼樣目的、想法、角度來選擇題材、譯法、遣詞用字，這都是我的聲音，這也是我想說的話。這就是譯者的責任所在，你能透過翻譯題材、策略的抉擇來發聲。

譯者的聲音與日常所聽的聲音不同，但你不能因此就說譯者永遠沉默。凡是從事翻譯的人，一定有其策略，所謂策略就是風格、原則，也有其目的，譯者不可能漫無目的的翻譯，而這目的，也是聲音的一種。例如之前你問過我的，我為何要翻譯漢語的作品，因為我想傳遞文化、想做中阿文明的交流橋樑，想向阿拉



伯世界介紹新的思想、新的事物，我並不是為了反帝或反什麼特殊意識形態或思想，我唯一反的就是單一化的世界，我想讓阿拉伯世界多元化，使其不會日趨單一。這也是我的聲音。

其實不同的文化就有不同的聲音，我喜歡聽不同的聲音，例如中國文化跟阿拉伯文化的聲音就不一樣。藉由閱讀不同的作品，我們能聽到不同的聲音，中國的、拉美的、中亞的，以亞洲為例，光是亞洲內部就有許多聲音，亞洲絕不是一塊單一化的大陸，東亞、西亞、中亞文化差距都很大，還有南亞，光是印度就是多文化的綜合體；另外還有東南亞的印尼、馬來西亞，也是相當文化薈萃的地方，世界何其美！這個世界太美了！

所以我不想讓阿拉伯世界只有一種聲音，西方的聲音，我希望阿拉伯世界能是個文化薈萃的地方，我希望能促進文化交流，這是我的目的，也是我的聲音。

劉：埃及政府或國家在您的翻譯中有扮演角色嗎？

穆：基本上沒有，國家並沒有特別資助我去翻譯任何作品，也沒有特別聘任我到哪個計劃中做翻譯。基本上我一直是自己做自己的，而且國家基本上不給補助，我的薪水也不高，例如我翻譯的莫言的作品，是諾貝爾獎作家的作品，但國家只給我非常少的獎金，少得可憐。

劉：您會跟家人談自己的翻譯事業嗎？

穆：是的，我的妻子是個記者，我偶爾會跟她談。其實不只跟妻子與小孩，我跟朋友也會聊，也會拿作品給他們看，問問他們的想法。有時候不確定自己翻譯得順不順，或是容不容易懂，或是我有些感觸與想法，都會跟朋友說。其實譯者有時自己都會有盲點，因為我們已經把作品吃盡嚼透了，或是說因為我們屬於穿梭



在雙語間的人，所以對語言邏輯較能心領神會，可能有時寫出來的文句對一般讀者來說比較不容易懂，這時我就會拿給比較熟的朋友看，當局者迷旁觀者清，他們往往能指出一些還能改進的地方，或是我表達得不夠通順的地方。

例如我最近剛好在翻譯《老殘遊記》，老殘遊記是章回小說，每回題目都是一組 7 加 7 的 14 字對子，這對阿拉伯人來說非常不易了解，我覺得非常難翻譯，所以我就把自己譯好的版本拿給文友看了一下，請他們說說想法，看看能不能看懂。翻譯這種對子的難處在於，如何用阿語傳達出漢語的神髓，真的很不容易。

劉：您能再談談翻譯中國作品時，面臨的其他文化挑戰嗎？

穆：好的。例如我在翻譯莫言的作品時，因為他是山東人，所以他書裡有很多農民的對話都是山東方言，這對我來說非常難懂；其實不只莫言的書有這個現象，余華、蘇童等寫實主義作家的書都常出現方言，總令我百思不得其解。

另外在中國經典裡，也有很多令人費解之處。其實未必要舉年代久遠的古書、古漢語為例，光是《老殘遊記》，就夠難翻譯了。例如裡面提到很多錢幣的單位，「一百兩」，對中國人來說可能不用想就能懂，但要怎麼讓阿拉伯人了解「兩」的含意，就得下一番功夫。另外還有度量衡單位，「一丈」、「一尺」等，這些對阿拉伯人來說都是相當陌生的單位。

另外要翻譯自然寫景的文句對我來說也是一大挑戰，例如唐詩中有邊塞詩，邊塞詩裡常有關於冰雪的描述，這對阿拉伯人來說很難想像，我們也沒有那麼多相應詞彙可以翻譯，畢竟「雪」在我們文化中是相當陌生的事物。舉例來說，「下雪」這個動詞就讓我傷透腦筋，「下雨」在阿拉伯文中還有詞可對應，但「下雪」就沒有直接的對應詞。我有考慮「**سقوط الثلج**」這個譯法¹⁰，但總覺得還是

¹⁰ 阿拉伯語義為「落雪」。



有點奇怪。

除此之外，中國菜的菜名也不容易翻譯，特別是古菜名，容易引發讀者疑惑，有許多名字奇異的肉、或是猴子料理，阿拉伯語中都沒有相應字可以翻譯。

劉：那麼在面對極難翻譯的詞組時，您是否試過採用音譯，而非意譯？

穆：有的，例如「豆腐」一詞，我就只能用阿拉伯語音譯，而沒有用意譯，因為這方面極難找到相關詞可類比說明；甚至像是「烤羊肉」，其實中國的烤羊肉也與阿拉伯社會的烤羊肉不同，所以我也在某些段落直接用阿拉伯語音譯，而沒有用意譯，是希望讓讀者知道，兩者是有不同的。如果像上述這幾類情況，我就會用音譯的方式向讀者呈現。

劉：在您的翻譯經驗中，您是否曾經「自創新詞」？

穆：其實非常少，我記得的只有一兩次，在某些極度必要的情況下，我才會嘗試這麼做。我主要都是偏好先意譯，再音譯，實在不行再自創新詞。

劉：其實翻譯中國古典文學作品，在我們的環境中，也需要註釋說明，因為古文跟當代語境存在一定落差。您是否也常用註釋說明的方式，或是文中括號說明，以向讀者輔助介紹文中詞組或文章脈絡？

穆：其實我不是很常用，或是比較不偏向使用，因為這樣會在一定程度上破壞閱讀呈現與體驗。另外我通常會在每一本翻譯出版品前，附上自己寫的長篇前言，其中就會有相當多的介紹與說明。

例如我最近翻譯了作家榴紅的作品，榴紅或許在當代不是那麼有名，就連在



中國，我都很少遇見有人知道這位作家。而在我最近出版的榴紅作品合輯的譯作中，其實你可以看到（拿出書本翻閱），我寫的前言非常長，文中既介紹了作者生平，也介紹了各個故事的創作脈絡，就是為了讓讀者清楚他的一生與作品的互動關係，另外我也會在前言先分享一些翻譯心得與策略選擇，先讓讀者明白一些文化背景與元素。

因此在這種情況下，我認為讀者如果已經讀了前言，應該就比較能融入後續的作品文字情節中，所以我在文中就盡量不破壞閱讀的連貫體驗了。縱使讀者對有的元素感到模糊，我還是希望能讓其聚焦在字裡行間，模糊也是一種感覺，也是能促使其探索中國文化的台階。

劉：那麼在翻譯中國文學作品中，您是否曾面臨對「性」相關議題的刪減取捨？

穆：其實因為我翻譯的主要是中國古典文學經典，所以比較少面臨這般掙扎。我知道在中國明清小說中，有很多這類情節，但因我主要是翻譯古代經典，所以就比較不會有這樣的兩難。如果真有涉及這類情節，我往往選擇跳過不譯，因為在我們的環境中，政府審查與社會保守壓力都是問題，容易帶來困擾，因此我會比較傾向略去。舉個例子，像《金瓶梅》這樣的小說，阿拉伯世界至今沒有譯者主動翻譯，我知道現有的阿拉伯語版本，其實是北京第二外國語學院阿拉伯語系的張洪儀老師，在中國譯成阿拉伯語後出版的。

劉：您所翻譯的第一本中國文學作品是哪一本？在所有作品中，您是否又有特別偏好的？

穆：《論語》是我第一本翻譯的中國文學作品。不過我最喜歡的，其實是老子的《道德經》，因為在《道德經》中，我讀到了與阿拉伯世界相通的精神感受。當



然有一個原因是，我當時翻譯《道德經》後，受到了大量阿拉伯讀者關注，包括之前提到了，阿拉伯世界著名記者海卡爾，也是因為《道德經》的譯本而注意到我。但更重要的是，我本身也對道家的作品很有感觸。所以在翻譯了《道德經》之後，我又翻譯了《列子》，這其實也是道家的相關作品。其實道家最重要的三部經典，就是《道德經》、《列子》與《莊子》，3本我都讀過，目前已經翻譯了《道德經》與《列子》，未來希望有機會也能翻譯完整的《莊子》。

我在翻譯《道德經》時，參考了很多伊斯蘭的蘇菲派書籍，在某些字詞翻譯上，我用了蘇菲派的單字。如果爬梳蘇菲派的歷史，就能發現，其核心理念來自印度，其實與原始的伊斯蘭教有所差異，因此在我眼中，蘇菲與伊斯蘭有些許差異，但其核心關懷與理論闡述，對我在翻譯《道德經》上收穫甚多，許多的概念理解、象徵符碼，都成為我翻譯道德經的靈感基礎。

但是我的理念還是，在作品翻譯上，盡量不要用伊斯蘭的宗教理念來改寫譯作。其實在我看來，伊斯蘭文化當然是阿拉伯文化中的重要組成部分，但是阿拉伯文化早在伊斯蘭之前便已出現，並有自己的發展脈絡與基礎。而我今天從事的是中阿翻譯工作，所以盡量不要用宗教框架限制自己對中國作品的詮釋。

例如在翻譯《道德經》時，我便面臨這樣的抉擇，「無為」這個字該怎麼翻譯？我總不能直接譯成「لا فعل」（不做）或是「لا عمل」（不工作），例如還有「道法自然」等，都很困難。其實在「無為」上，我一開始選擇了「تَوْكِلْ」¹¹這個單字，其實這也是伊斯蘭的概念，但是至少比較接近。

但後來我改變想法了，我選擇音譯，直接用拼音表現，並有在前言中說明「無為」的意思。當然用伊斯蘭的字詞或許能讓阿拉伯世界的讀者更容易理解，但是我思考了一下，終究認為中國經典不能永遠用伊斯蘭視角呈現，尤其是像《道德經》這般作品，應該呈現中國自己的思想脈絡，供有興趣的讀者發掘。正如在埃及社會中，也不是只有穆斯林，埃及也有一定數量的基督徒，甚至有些年

¹¹ 意思是全然依賴真主、全然信奉真主的安排，為伊斯蘭教專業術語。



輕人有比較新穎的信仰。

對我而言，我身為中阿譯者，自然要呈現阿拉伯世界的多元樣貌。我本身是個穆斯林，但是以中國的孔夫子為例，他活躍並引領思潮的時候，伊斯蘭甚至還未誕生，我為何要以伊斯蘭的單字框限這些作品的表現力？對我來說，這些相對上古的作品，其實更多體現了人民的力量。另外在我的翻譯參考書中，其實宗教的部分非常少，我大部分的參考書都是阿拉伯語語言學相關的，還有阿拉伯文明與歷史等。

我個人平常也很少接觸純伊斯蘭的宗教類書籍，其實還是閱讀文化研究作品多一點，包括一些阿拉伯經典文學作品，部分原因可能也是因為，我小時候在伊斯梅利亞家中時，就看著父親閱讀阿拉伯古典文學，包括半島前伊斯蘭時期的詩集，所以耳濡目染。即便父親已經過世了，我的習慣還是沒有消失。當然家中還是有諸如《古蘭經》這般伊斯蘭經典，我平日也會翻閱，但我對宗教經典的涉獵還是停留在基礎階段，並未深入探索。

劉：其實您雖身在埃及，但因長期翻譯諸國古典文學作品，所以精神上也與諸多思想家有所交流。不知您是否有比較嚮往或欣賞的中國古代人物？

穆：其實我喜歡或欣賞的中國古代人物不只一位，但其中讓我印象最深刻的，應該是戰國時期的屈原。我翻譯了完整的《離騷》。在書名的譯法上，我選擇了阿拉伯語的《الرَّحْلَة》這個字¹²，當時其實考慮了很多字，猶豫著該選哪一個字，才能表達這部作品的精神，最後我選了這個字。

我不只喜歡這本部作品，也十分欣賞屈原的情懷與堅持。另外也有一個人物很讓我印象深刻，就是我在翻譯《戰國策》時接觸到的韓非子，《戰國策》裡面有相當多與其有關的故事，其實在韓非子身上，與其說我欣賞他的人，不如說是

¹² 有遠離、離去、啟程的意思



喜歡他的思想。這與我對屈原的感情不同，我喜歡屈原這個人，但在韓非身上，我更多的是喜歡他的想法與見解。

劉：在您的看法中，埃及的漢學（阿拉伯語稱中國文明學，*علم الحضارة الصينية*，何以在阿拉伯世界中一枝獨秀？

穆：在我看來，有一個重要因素，是中國早年對埃及大學漢語系的師資挹注，當時各年級都有來自中國的師資，也有很多來自中國的教材，因此能培育出許多翻譯人才，累積了往後引介文學作品、開展學術研究的基礎。

另外開羅近年也成立了中國文化中心，另外還有孔子學院等機構，其實都在推介中國文化，包括文學作品、電影、學術講座上出力甚多。因為有這些機構的系統性介紹，所以中國文化能一直在埃及綻放。同時這些機構也為我們當地譯者提供一些出版的媒介機會。例如我所翻譯並出版的中阿對照版《詩經》，其實就是由北京師範大學出版社出版的，而這本書也獲得北京外國語大學阿拉伯語系的劉欣路、尤梅兩位老師的協助，我們三人合力，完成了這部作品的翻譯工程。事實上，類似這類中阿和力的翻譯計畫非常多，當今阿拉伯世界的漢語書籍翻譯中，大約有 80%的譯作是依靠這類計畫完成並出版的。

而中國也提供譯者前往參訪的費用，埃及政府對此較無補助意願，但因為中國這方願意主動承擔經費，所以我們這裡的譯者、學者或是漢語系與孔子學院的學生，都有一定機會可以到中國參訪，實地走訪，了解書本之外的現實中國。

劉：聽您這麼分析，是否可以這麼說：在促成中阿文話語人才交流，以及推動翻譯作品問世上，中國比起埃及政府，出力甚多？

穆：可以這麼說。另外我在 2013 年時獲得了「中華圖書特殊貢獻獎」，是來自中

國對我的肯定，也是這個獎第一次頒給阿拉伯世界的譯者，對我與中阿交流而言，都是意義重大。我也因此感到非常榮幸。



劉：不知您對「一帶一路」計畫看法如何？

穆：我認為這是很好的交流計畫，也非常期待其未來發展。

關鍵在於，我認為「一帶一路」計畫建立了交流的紐帶，不論是商業還是文明，都能在務實層面發生互動，並能連結世界各地的人們。其基礎脫胎於歷史上的商業互動模式，但在當代能有更多元的連結機制，包括商業與政治合作，更有道人關懷的視角。

絲路的起點在中國，途中經過中東，最後抵達歐洲。因此對中國而言，這並非其與某一特定區域的雙邊互動，而是與世界與多區域的同時交流，對阿拉伯世界也是一樣的。阿拉伯世界長年承受發展的陣痛，加入「一帶一路」計畫，並非僅是要深化中阿交流互動，更重要的是，要打開阿拉伯與全世界各區域的互動，增加發展空間與機會，不僅跟東亞，也跟歐洲。

其實在航海技術尚未發展成熟時，陸上絲路便是中阿交流的重要途徑，例如如果要從開羅到中國，或許就要經過陸路到達巴格達，之後再見到敦煌石窟。其實在我看來，陸路能召喚的歷史記憶感，比起海路更強。因為海路是較後期興起的行旅路線，或許時程相對較快速，但也遠離人類生活圈、文化圈、社交圈較遠較久，其實很難積累沿途的文化記憶。

因此阿拉伯過往有很多行旅文學作品，不論是詩歌、日記文學、遊記或故事集，許多都是靠著陸上絲路等商貿路線累積的，故能歷代傳誦，至今未絕。當然外界對此計畫有很多揣測，但在我看來，「一帶一路」對阿拉伯世界、或對其他區域，都是以交流目的為初衷，所謂製造戰爭與陷阱，其實都是子虛烏有的推測。「一帶一路」當然會在文化層面外，涉及政治合作，但是這與所謂「侵略」，



其實天差地遠。如果政治領域的合作能對阿拉伯世界發展有益，為何不多方合作呢？

劉：不知您對所謂中國發展模式看法如何？

穆：其實涉及經濟與政治的專業發展分析，我不是專家。但是中國跟埃及一樣，都有著古老而輝煌的文明，中國何以能經歷革命後，逐步發展茁壯，中間的細緻分析與轉折，身為譯者的我沒有深入進行學術研究。但出於個人情感與願望，我希望中國能持續發展，我也希望我所欣賞的孔子等人所建立、灌溉的文明，能持續茁壯，成為一個讓所有人都過上好日子的地方。

劉：最後想請教您，在您看來，中阿與中埃未來的交流路徑，需要留意與耕耘的最大障礙是？

穆：我認為最大的障礙，還是在「距離遙遠」上。而這所謂的「遙遠」，其實不光是地理意義上，還有心理感受，雙方在彼此的歷史記憶，都比較陌生。但也正因如此，才有拓展的空間，尤其是在思想與文化交流上。其實中國與阿拉伯文明也些許相似處，例如書法藝術，便是雙方共有的文化結晶。

其實我感覺，中國對阿拉伯世界應也是相對陌生，並在過往很長一段時間缺乏直接瞭解的媒介，阿拉伯世界也是。某些我們做中國研究的學者，都是到西方拿學位，阿拉伯世界也長年透過西方學界與媒體，來隔層紗的瞭解中國，因此會出現誤會與問題。其實要瞭解中國，就像古埃及考古工程，如果沒有文物的出土，其實我們很難還原古人過往生活，瞭解中國也是。長年依賴西方，我們認識的將是片面、局部的中國，被夾在資訊與真相間，就像三明治。