

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

The Founder of Eastern Religious Studies: James Legge and F. Max Muller

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Sun, Yiping
Publisher	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College
Rights	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Download date	2026-09-17 18:11:34
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/170688

The Founder of Eastern Religious Studies:
James Legge and F. Max Muller
東方宗教研究的開創者：
詹姆士·理雅各與麥克斯·繆勒

SUN YIPING
孫亦平

Abstract

James Legge (1815–1897) and F. Max Muller (1823–1900) are the pioneers of oriental religious studies. Legge studied and translated the Indian Buddhist scriptures. Muller studied and translated Chinese Confucian and Taoist classics. They intersected with each other while compiling the book, *Sacred Books of the East*; and they supported each other during the “term controversy.” Together they promoted the spread of Eastern religions in Europe. This paper argues that the achievements of and the problems encountered by Legge and Muller in translating the Eastern classics are still a vivid reference for religious exchange and dialogue today.

Keywords: James Legge, F. Max Muller, oriental religious studies, term controversy

詹姆士·理雅各(James Legge, 1815–1897)與麥克斯·繆勒(F. Max Muller, 1823–1900)同是東方宗教研究的開創者，前者研究與翻譯印度佛典，後者研究及翻譯中國儒家、道家經典。他們因編纂《東方聖書集》(*Sacred Books of the East*)而有學術交集，在「譯名之爭」中相互支持，共同推動了東方宗教在歐洲的傳播。本文認為，理雅各和繆勒在翻譯東方經典所取得的成就和所遇到的問題，在今天仍然是我們瞭解宗教交流與對話的一種生動的參照。

關鍵字：詹姆士·理雅各、麥克斯·繆勒、東方宗教研究、譯名之爭

—

我長期在南京大學為哲學系宗教學系研究生講授宗教學課程，每次開講時就會論及西方宗教學創始人麥克斯·繆勒(F. Max Muller, 1823–1900)奠基性的學術貢獻。在我看來，宗教學作為一門對人類擁有的各種宗教現象進行科學歸納與綜合研究的學科，能夠在十九世紀的歐洲社會中逐漸興起，原因是多方面的，其中與十九世紀歐洲宗教學家對東方宗教文化所抱有的特殊熱情，努力擺脫歐洲傳統的基督教神學束縛，通過學習東方語言，翻譯東方宗教經典，以比較宗教學為方法，期望對紛繁複雜的宗教現象進行「不偏不倚」的研究有着密切關係。其中最著名者是被後人稱為「西方宗教學之父」的英國牛津大學教授麥克斯·繆勒。在我主編的《西方宗教學名著提要》¹ 中介紹了繆勒的兩本代表作《宗教學導論》和《宗教的起源與發展》，從中可見繆勒致力於印度宗教研究，通過對翻譯佛經和編纂《東方聖書集》，既推動了佛教在歐洲的傳播，也加深了歐洲人對佛教的認識，為宗教學的創立尋找到研究方法和提供了文化資源。與繆勒同行的還有一批歐洲學者和基督教來華傳教士，

¹ 孫亦平主編：《西方宗教學名著提要》（南昌：江西人民，2002）。

英國倫敦佈道會傳教士、著名漢學家詹姆士·理雅各(James Legge, 1815–1897)就是其中之一。

1839 年，24 歲的蘇格蘭人理雅各帶着新婚夫人瑪麗，從英國乘船出發來亞洲致力於海外傳教事業。1840 年 1 月 10 日抵達南洋麻六甲後，理雅各接任了由蘇格蘭傳教士馬禮遜於 1818 年創立的麻六甲英華書院校長一職。1843 年，在理雅各的領導下，麻六甲英華書院遷到香港，香港英華書院發展為專門招收當地中國青少年的一所教會學校。為了更好地在華人中傳教，理雅各努力學習漢語，研究中國傳統文化。1861 年，他撰寫的《中國經典》(*Chinese Classics*)第一卷由香港倫敦傳道會印刷所出版後，又開始系統地英譯中國儒家的「四書五經」及道家的《老子》、《莊子》等。1873 年，理雅各在香港傳教三十年後回到英國。1875 年，牛津大學準備設立漢語學科，在時任牛津大學比較語言學、印度學教授的繆勒積極推薦下，1876 年理雅各正式出任牛津大學第一任漢學教授。² 後來，繆勒還將理雅各翻譯的中國經典收入其主編的《東方聖書集》中。受繆勒建立宗教學的影響，理雅各於 1880 年出版《中國宗教》(*Religions of China*)時，也力爭建立「不偏不倚」的中國宗教觀。

我瞭解理雅各在東西方文化交流中的貢獻還是受費樂仁教授的影響。2005 年，我先在美國哈佛大學，後又到香港浸會大學做訪問學者。非常榮幸的是，在香港浸會大學時，費樂仁教授擔任我的學術夥伴，特別為我每個星期安排一次學術研討，或向我介紹香港學術界有關宗教學研究的情況，或討論有關基督教的問題，其中特別講解了他所作的有關理雅各的研究。費教授告訴我，理雅各所翻譯的「四書五經」幫助西方基督教傳教士瞭解中國文化，他的譯著至今仍被國際漢學界認為是中國經典的標準譯本，也可以作為中國學者學習中國哲學的英語教科書。費樂仁教授早年曾在東南亞傳教，後來到香港浸會大學任教，在我看來，其身份、信仰、經歷、

² 有關繆勒推薦理雅各擔任牛津大學漢學教授之事，請參見岳峰根據牛津大學圖書館有關檔案資料所撰寫的〈理雅各與牛津大學最早的漢語教學〉，《世界漢語教學》(2003 第 4 期)：100–103。

學術志向與理雅各有點相似。費樂仁教授特別推崇理雅各的治學態度和淵博學識，曾將理雅各的研究思想和方法稱為「漢學特色的東方學」。³

在浸會大學三個月的訪問時間很快就結束了，臨行前，費樂仁教授將自己的著作 *Striving for "The Whole Duty of Man": James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China—Assessing Confluences in Scottish Nonconformism, Chinese Missionary Scholarship, Victorian Sinology, and Chinese Protestantism* 送給我作為留念。之後我才知道，費教授的這部有關理雅各的專著，採用比較宗教研究的方法，集研究與傳記為一體，從一個獨特角度展示了理雅各在十九世紀東西文化交流研究中的貢獻，既有理論深度，又具有創新性，2005 年獲得了國際傳教士研究成果優秀作品。

2006 年初，我回到南京大學後，申請到國家項目「東亞道教研究」以及教育部社會科學研究項目「東方道文化的特質與精神」。在進行這些跨文化、跨宗教的比較研究課題中，我開始關注「他者」眼中的中國文化與宗教，也注意不同宗教之間的交流與對話問題，並逐漸意識到，研究者對不同語言文化的經典文本進行翻譯或闡釋時，難免會從自身的教育學識、宗教信仰和文化立場等先見出發，由此引出宗教學研究中的一個重要話題，即如何在宗教對話中更好地理解「他者」的思想與信仰並加深對「自我」的瞭解？我在自己的學術研究中，也曾看到理雅各在其著《中國的宗教——儒教和道教與基督教之比較》中，用 Taoism 來為「道教」一詞標音。⁴ 對此，日本學者福井文雅在《歐美的道教研究》一文中認為，「可能是由於理雅各的影響，以出版這本書的 1880 年為分界線，歐洲各國都開始以 Taoism 這一標音用來指道家和道教。」⁵ 這使我從一個側面瞭解理雅各的中國經典翻譯在歐美英語世界所產生的影響。

³ 陳可培、劉紅新：〈理雅各研究綜述〉，《上海翻譯》（2008 年第 2 期）：18–22。

⁴ 孫亦平：《東亞道教研究》（北京：人民，2004），37。

⁵ 福井康順等監修：《道教》，第 3 卷，朱越利譯（上海：古籍，1990），230。

值得注意的是，繆勒那本被譽為宗教學奠基之作的《宗教學導論》的正文後以「注解與例證」為標題收錄了幾篇文章或書信，其中的〈中國人對神的稱呼〉⁶一文，即為繆勒對萊格博士（即理雅各）寫的〈致 F·麥克斯·繆勒教授的信，主要關於中文裏的「帝」和「上帝」的英譯法〉（發表於倫敦，特魯伯特，1880年）的答覆信。在我看來，一百多年前，繆勒與理雅各參與的有關「中國人對神的稱呼」的討論，其實質是對儒家與基督教思想的比較與理解的問題，他們的看法既推進了東方宗教研究的展開，至今仍可給我們一些啟示。

二

中國傳統思想文化在漢代之後，經過演變發展，最終形成了以儒為主、佛道為輔的三教融合的基本格局。「儒佛道三教關係不僅構成了漢代以來中國思想學術和文化發展的重要內容，而且在一定程度上決定着整個中華思想學術和文化的特點及其發展的走向。」⁷對於中國傳統的儒、道文化來說，基督教與佛教一樣都屬於外來文化，然而與來自印度的佛教不同的是，基督教是以希臘哲學和希伯來宗教為依據而建立起來的以信仰耶穌基督為救世主的宗教。

從歷史上看，基督教曾四次傳入中國，但前三次都以失敗告終。唐代時基督教以景教之名第一次傳入中國，元代時又稱也里可溫教，明代時，隨着歐洲航海大發現及殖民勢力的擴展，天主教第三次傳入中國。基督教三次在華傳教失敗的原因是多方面的，其中如何對待與解讀中國傳統文化，尤其是儒家思想中的「神」的觀念是非常關鍵的。當十九世紀，基督教傳教士再次來華時，正如繆勒指出，在利瑪竇來華傳教後的三百年中，從早期在中國的羅馬天主

⁶ 麥克斯·繆勒：《宗教學導論》，陳觀勝、李培榮譯（上海：人民，1989），183-194。

⁷ 洪修平：《中國儒佛道三教關係研究》（北京：中國社會科學，2011），239。

教傳教士到現今的各派新教傳教士，對如何以西方基督教的上帝觀來看待並解讀儒家的「神」觀念的問題一直存在着爭論：「有的學者認為『上帝』是指基督教聖經中的 God，另一些學者感到完全無法接受這個涵義。這個問題的真象如何，姑且不論，但爭論是千真萬確的，不應加以忽視。」⁸ 在漫長的「譯名之爭」中，暗含的問題是中文裏有沒有類似於基督教的「神」的名稱？這是傳教士們在講解《聖經》與翻譯儒家經典時必須面對的問題。

理雅各作為英國維多利亞時代的傳教士兼漢學家，他花費畢生精力研究與翻譯中國經典，期望通過走進中國傳統思想文化經典的途徑，更好地促進基督教與中國文化的交流與對話，他對最高神名的翻譯也有一個認識過程。費樂仁教授在〈從嘲笑到尊重——論理雅各對孔子評述的轉變〉一文中通過對理雅各孔子觀的轉變而進行了考察。⁹ 理雅各初來中國傳教時，主張將《聖經》中的 Elohim、Theos、God 譯為「神」。隨着他對中國文化的深入瞭解，到 1848 年又轉而主張應譯為「上帝」。這是因為在理雅各看來「神」一詞內涵豐富，兼有精神與靈魂多義，不可簡單地用來對譯基督教的 God 或 god。中文裏表達最高存有(Supreme Being)概念的是「帝」、「上帝」或「天帝」。雖然「上帝」之名，在中國民族宗教——道教中有五方上帝、玉皇上帝、玄天上帝、元天上帝等用法而流於多神崇拜，但應為唯一真正之上帝(God)耶和華專有。理雅各提出用「上帝」為 God 的對應觀念，但並不否認中國宗教具有多神崇拜的性質。¹⁰ 理雅各在廣泛收集涉及「上帝」的中國文獻的基礎上，於 1852 年發表長文〈中國人的上帝(God)與鬼神

⁸ 繆勒：《宗教學導論》，183。

⁹ Lauren F. Pfister, "From Derision to Respect: The Hermeneutic Passage within James Legge's (1815–1897) Ameliorated Evaluation of Master Kong ('Confucius')," *Bochumer Jahrbuch zur Ostasien forschung* [The Bochum Yearbook for East Asian Research] 26 (2002): 53–88.

¹⁰ 理雅各在 "An Argument for Shang Te (上帝) as the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos in the Chinese Language" 一文中明確提出「中國人的多神信仰」，參見 (Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1848), 41。

觀》對自己早期的觀點加以辯護與修正，明確提出中國人認識的上帝(God)就是基督教所崇拜的上帝。

1860 至 1872 年，理雅各在系統翻譯中國經典「四書五經」時，從《詩經》、《尚書》中找到大量涉及「上帝」的詞語進行研究，以證明中國經典中的「上帝」雖然沒有基督教所宣揚的上帝創造萬物、先萬物而自有(self-existent)，但也具有「人格意志(personality)、至高無上(supremacy)、獨一無二(unity)」等神性。1877 年，理雅各在提交上海傳教士大會的論文〈儒教與基督教之關係〉中明確宣稱：「中國經典中的帝與上帝就是 God，我們的 God，真正的 God。」¹¹ 並首次使用「儒教」(Confucianism)一詞來形容由那位偉大哲人孔子發明或變更的崇拜一元上帝的古代宗教。孔子由一位「缺乏宗教情懷」、避而不談「上帝」的世俗聖人，突然轉化為上帝(God)的使者和中國一神信仰的保護人。¹²

1879 年，理雅各翻譯的《書經、詩經、孝經》收入繆勒主編的《東方聖書集》中國部分的第一卷出版後，其譯名引起一些傳教士的強烈不滿。1880 年，有幾個主教和傳教士聯合署名寫了一封信給繆勒，再次提出那個過去曾引起基督教各派傳教士熱烈爭議長達約三百年之久的一個老問題。¹³ 那就是中文裏的「上帝」是否應當譯作英文的“God”，“God”是否應當譯作「上帝」，由此而對

¹¹ James Legge, “Confucianism in Relation to Christianity” (Shanghai: Kelly and Walsh, 1877), 3. 這篇〈儒教與基督教的關係〉論文是理雅各為 1877 年 5 月在上海召開的傳教士會議而撰寫的，從三個方面對儒教與基督教進行比較研究：一、「上帝」及其他崇拜對象；二、關於人和人性及未來的狀態；三、關於人的道德和社會責任。理雅各當時在牛津大學而未能出席會議，由他人在會上代為宣讀，其中第一個問題因涉及到「譯名」問題而成為討論焦點，該文後印成小冊出版。

¹² 參見王輝：〈理雅各的儒教一神論〉，《世界宗教研究》（2007 年第 2 期）：134-143。

¹³ 潘琳在其著《「上帝」的爭端——理雅各與譯名之爭的餘波(1877-1880)》中認為：「《聖經》翻譯中 God 的譯名爭議稱之為『譯名之爭』(Term Question)，而之後由《東方聖書》所引起的爭論，因為參與者和所討論的問題都與『譯名之爭』有極其密切的關聯，因此可以看做是『譯名之爭』的餘波。……這一次爭論雖然在規模上和參與人數上都不如前一次，但牽涉內容更廣，思想上也更為成熟。」參見王宏志主編：《翻譯史研究》（上海：復旦大學出版社，2012），220。

理雅各的譯法提出質疑。信中說：「我們（此信的簽名者）是在中國工作的傳教士。我們拜讀了您主編的《東方的聖書》中關於中國宗教的那一卷。……具體說，在該卷中對中國古籍中常見的『上帝』一詞賦與的涵義是不妥當的。」他們的理由是：該卷書是中國古籍的英譯本，原文中的「上帝」一詞本可以譯成 Supreme Ruler（最高的統治者）或 Supreme Emperor（最高的皇帝）或 Ruler (or Emperor) on high（高高在上的統治者或皇帝）；或者像該書有的句子把它照搬過來，音譯為“Ti”（帝），這兩種譯法都沒有錯，但該譯本卻把它譯成了“God of Revelation”（顯靈的神）——這是名譯家萊格博士（即理雅各）在中國傳教時極力宣傳的觀點。即是說，凡在中國古籍中出現的「上帝」，他一概譯為 God，以此來表明他個人的觀點；而另一些同他一樣完全有資格評論這個問題的人卻不同意他的譯法。¹⁴ 他們認為，中國人之「上帝」不過是諸神中的主神而已，並非萬物之創造者。因此，中國人沒有最高神、唯一神的概念可資利用。理雅各將中國經典中的「上帝」譯作英文的“God”，會使人誤入歧途，不僅會影響基督教在華的傳教事業，而且也違反了繆勒宣導的對紛繁複雜的宗教現象進行「不偏不倚」的研究立場。批評的聲浪一波波襲來，給繆勒和理雅各都造成很大的精神壓力。

繆勒在回信中說：

我曾費了些時間來考慮應當如何答覆你們的來信。你們在來信中稱我為《東方的聖書》的主編，並抱怨說萊格教授不應該在他的《書經》和《詩經》英譯本中把中文的「帝」和「上帝」譯成 God。你們要我注意那場曾有三百年歷史，至今在中國工作的傳教士中仍然進行的爭論，爭論的內容是，在中文裏哪一個詞和“God”的意思最接近。你們提醒我注意天主教的權威人士不同意用中文的「帝」或「上帝」來表示“God”，基督教新教傳教士中僅有一派同意用這兩個詞，你們說將《聖經》翻譯成中文的譯者在找不到更為恰當的詞時只

¹⁴ 繆勒：《宗教學導論》，184。

好把“God”譯成「帝」或「上帝」，但就連他們也不願意把孔子著作中出現的「帝」或「上帝」譯成“God”。萊格教授曾長期住在中國，在此期間他是主張把“God”譯為「上帝」的那一派，而且是其中最積極的。¹⁵

繆勒在這封回信中特別聲明，在與譯名有關的「術語問題」上，他在大約三十年前就在 1852 年 10 月號《愛丁堡評論》上表明了自己的看法，他認為將 God 譯成中文，沒有比「上帝」更恰當的詞。

這是因為在理雅各眼中，孔教與基督教不是對立的。他在將中國經典中的「帝」和「上帝」譯成 God 的同時，又將基督教的一神信仰推展到中華民族文化之源，試圖將《詩經》、《尚書》中的上帝觀念以及明清皇帝對上帝的崇拜祭祀活動聯繫起來，提出上帝崇拜是中國亙古以來一以貫之的傳統，既是「古代中國人的宗教」或「中國古代宗教」，又是「中國最古老的國家宗教」或「中國的國教」，從基督教的角度為中國文化確立起一以貫之的「神統」。

因此，繆勒說：

當我審校我的博學的朋友萊格博士的《詩經》和《書經》英譯本（叢書第三卷）時，在他的幫助下，我曾經應要求對於中文的「帝」和「上帝」應不應當譯成英文的 God 這個問題表明了我的看法。¹⁶

繆勒既從自己對印度宗教的研究出發來解釋這一問題，又從中國宗教的角度來加以說明：

如果不把中文的「上帝」譯成 God，那麼譯成甚麼才好呢？你們總不會說在世界上的一切民族中唯獨中國人從來沒有意

¹⁵ 同上，186-187。

¹⁶ 同上，187。

指 God 的詞，因為你們自己說過中國人崇拜天空，一個崇拜天空的人民怎麼可能沒有意指神的詞語呢？¹⁷

繆勒還借用了他在希伯特發表的演講「論宗教的起源和發展——以印度的宗教為例」中的內容，來說明作為學者應當在不同的民族、語言和宗教文化交流中，尤其是涉及到宗教神名的翻譯過程中，需要：

努力闡明我們應當通過甚麼途徑才能從世界各古代語言遺留至今的許許多多神名中，理解到人類的思想和語言是在努力為不可能有名稱的事物造出越來越好的名稱的過程中得到了自身的逐步發展。古代一個殉難的基督徒說，「上帝沒有名字」。從某種意義上看，這樣說是正確的；但是，如果我們說上帝「有許許多多的名字」，這樣說從歷史觀點來看，我想也是正確的。¹⁸

由此說明「譯名之爭」內涵的複雜性。

三

在 19 世紀出現的「譯名之爭」是新教來華後傳教士間涉及面最廣的一次爭論，後來更因理雅各和繆勒等人的加入而延伸到了歐洲學術界。一百多年後的今天，我們再來看這場內容複雜的「譯名之爭」，它既牽涉到基督教內部的人物關係和教派發展，也關係到儒教與基督教的信仰，還涉及東西方文化之間的異同比較。理雅各並非隨心所欲地將中國經典中的「帝」和「上帝」譯成 God，而是對東西方宗教文化經過深入思考與比較研究後的結果。繆勒對理雅各的支持也並非一時興起，而是在自己長期以來對印度宗教經典的深

¹⁷ 同上，188。

¹⁸ 同上，189。

入考察，在徵求了一些宗教學者的意見後，並以宗教學為視野而做出的認識與判斷。繆勒與理雅各從各自的經典研究出發，從不同的角度共同推進了東方宗教研究的開展。

對於那些渴望瞭解東方文化的歐洲人來說，繆勒對佛經的翻譯與傳播的主要貢獻有：第一，通過將佛教與基督教、猶太教、婆羅門教、古代波斯的瑣羅亞斯德教等進行比較研究，創立了「宗教學」這門學科。第二，雖然他推動的佛經翻譯以及對佛教的研究尚處於附屬於東方學、印度學的研究階段，但卻為西方語境之「他者」的佛教進入歐洲世界打開了大門，在客觀上推動了佛教在歐洲的傳播及東西方佛教文化的交流。第三，他採用比較語言學等方法，在將梵語佛經譯成英語的過程中，注重對神名概念的詞源性考證，重視通過佛教與其他宗教的橫向比較研究，來展現對佛教文化特質的認識，由此形成了歐洲佛教研究中的文獻學與哲學並重的學術路向。他期望能夠超越基督教的文化傳統與西方學術的知識背景，努力以學術中立的姿態去解讀東方佛教之本義，這一良好的學術志向對推動歐洲現代佛學研究展開產生了深遠的影響。¹⁹

理雅各在香港傳教三十年，在艱難困苦中經歷着基督教新教文化傳統與中國傳統文化的相遇、碰撞和相識，在同事的誤解與質疑中堅守着自己的信念而進行中國經典的翻譯工作。理雅各對中國經典的翻譯與傳播的主要貢獻有：第一，理雅各的譯本，在緊扣原文進行翻譯之外，為幫助歐洲人理解中國經典，理雅各還廣泛收集「四書五經」各種版本的集注，仔細研讀，尤其是引用宋明理學家二程、朱熹和晚清時期的注釋對譯文進行詳盡的注釋，並為每篇經典寫下序言，以至於曾擔任理雅各譯經助手的王韜將他稱為「西儒」。²⁰ 第二、理雅各通過翻譯中國經典，將內涵複雜的儒家思

¹⁹ 孫亦平、洪修平：〈論十九世紀歐洲宗教學家對佛經的翻譯與傳播——以麥克斯·繆勒為例〉，載《2016年西班牙馬德里國際會議——佛教藝術暨佛教在歐洲的傳播國際高峰論壇論文集》（〔溫哥華：英屬哥倫比亞大學，2016〕）。

²⁰ 王韜在〈送西儒理雅各回國序〉中對儒理雅各的譯經工作大為讚賞：「先生獨不憚其難，注全力於十三經，貫申考核，討流溯源，別具見解，不隨凡俗。其言經也，不主一家，不專一說，博采旁涉，務極其通，大抵取材於孔、鄭而折衷於

想概括為上帝信仰及神啟道德，由此在《中國宗教》一書中將「儒教」定義為崇拜一元上帝觀的古代宗教，以消弭基督教與儒家思想之間的差異，反映了他期望通過溝通基督教和儒家思想，既為其適應性、包容性傳教政策提供理論依據，也在客觀上讓西方人更多地瞭解以儒家思想為代表的中國文化。第三，理雅各對基督教、儒教、道教進行的比較研究，確立了「中國宗教」在世界宗教中的地位，不僅擴大了「漢學特色的東方學」的研究領域，而且為推動具有現代科學意義上的宗教學發展提供了豐富的素材。

理雅各通過研究和翻譯中國經典，幫助歐洲人打開了一扇瞭解東方文明和中國文化的視窗，雖然在東西方文化之間架起了一座橋樑，²¹但也存在着一些揮之不去的個人局限和時代印記。例如，理雅各的翻譯雖然具有細緻考據的專業水準，但也有誤解誤譯、行文枯燥等缺點。從歷史上看，理雅各「在對中國文化的詮釋和評價上表現出了明顯的中西宗教融合的傾向，這使他在西方傳教士中處於頗為孤立的境地。」²²從宗教情懷上看，理雅各說：「一個人如果越有基督教精神，有教義的引導，就越會熱切而公正地對待其他任何宗教，從而不帶任何偏見地對待自己的信仰。」²³他開始向東方人傳揚基督教義，後受中國文化的吸引，又從傳教士成為向西方社會傳播中國文化的漢學家，費樂仁教授因此稱理雅各具有「複雜的傳教士兼學者形象」是非常貼切的。從學理上看，理雅各的這種傳教式的學術研究所解讀的儒學是歷史上客觀存在的儒學，還是傳教士眼中的儒學，這牽涉到東西方文化交流中出現的文化變遷與思想表達，是需要進一步認真研究的學術問題。

程、朱，於漢、宋之學兩無偏袒。」王韜：《弢園文錄外編》（上海：上海書店，2002），181。

²¹ Helen Edith Legge, *James Legge: Missionary and Scholar* (London: The Religious Tract Society, 1905), 38.

²² 岳峰：〈理雅各宗教思想中的中西融合傾向〉，《世界宗教研究》（2004年第4期）：88-96，158。

²³ James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880), 12.

總之，繆勒和理雅各翻譯東方經典所取得的成就和所遇到的問題，在今天看來仍然是我們瞭解宗教交流與對話的一種生動的參照。費樂仁教授採用比較哲學和比較宗教的方法深入系統地研究理雅各，所取得的豐碩成果，又從一特殊視角幫助我們重新審視這段義涵豐富的東西方文化交流史，以更好地立足於當代，推動東西方文化更加廣泛與深入地展開。