Globethics Repository




# 詩意的欲望與天國的律法——理雅各的《詩經》與翻譯意識 [Poetic Desire and the Laws of Heaven: James Legge's Shi-jing and the Translation of Consciousness]

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 | JEFFREY, David Lyle |
| Publisher | Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-16 18:46:44 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/164796 |

# 詩意的欲望與天國的律法
## ——理雅各的《詩經》與翻譯意識

# Poetic Desire and the Laws of Heaven: James Legge's *Shi-jing* and the Translation of Consciousness

【加】謝大衛著 張靖譯

**David Lyle JEFFREY**

作者簡介

謝大衛，美國貝勒大學教授

Introduction to the author

David Lyle JEFFREY, Professor, Baylor University

Email: david_jeffrey@baylor.edu

# Abstract

James Legge, the extraordinary philologist, translator and editor of Chinese Classics, achieved a level of understanding of the poetic diction and intrinsic cultural consciousness of the *Shi-jing* sufficiently superior that his work continues to be foundational for contemporary scholars. By treating many of the ancient odes as, in effect, scripture, Legge was able to observe resonances of their ethos that had remained obscure to others. Unfortunately, Legge left us no ordered and explicit account of his cultural translation theory. The method of this article is to employ the philological theories of Owen Barfield as a mirror by means of which to reconstruct something of Legge's tacit working principles. This provisional reconstruction is tested with reference to Legge's training in the translation of Hebrew poetry which was composed about the same time as the Odes, and some comparative analysis of the poems themselves. It becomes clear that Legge evolved an approach to his work on the *Shi-jing* enriched by insights into the evolution of consciousness acquired during his intensive translation of poetry from Hebrew and Latin, and that he undertook his Chinese philological work with unusual cultural attunement to the ethos of ancient literatures accordingly.

**Keywords**: *Shi-jing*, poetic diction, Owen Barfield, translation theory, evolution of consciousness/ meaning, the Term Question

宇文所安（Stephen Owen）在為阿瑟·韋利（Arthur Waley）1937年翻譯的《詩經》做序時指出，這部古代“頌歌集”（Odes）在中國一直是處於“詩與經”的地位。[①]儘管這個判斷與韋利的譯本有關，但其實最初是韋利的前輩理雅各在其 1871 年里程碑式的作品中向英國讀者解釋《詩經》時的說法。[②]這種說法透出了一種崇敬之情，自此以後成為西方人對這些詩歌的基本認識。[③]在理雅各的翻譯（及他那些豐富的解釋及哲學注釋）中，你幾乎可以遙想孔子本人當年接受和保護這些古代頌歌時的崇敬之情。理雅各的權威譯本讓這種印象變得如此清晰可信，筆者因此以為，這體現出他想要親自參與到吟唱這些古代頌歌的精神氣質中去。要達到這個目的，他就不能僅僅掌握一種技術性的語言符號或僅僅追求語言對等。

筆者從古老的《詩經·詩大序》中提取了本文主題。理雅各印刷並翻譯了《詩大序》，因為這個序言本身表述了一種詩歌理論。筆者以為，理雅各在深入接觸文字時將《詩大序》理解為一種有關“詩歌文字”（poetic diction）的隱秘理論，在某些方面它與西方的某些理論類似，但是體現了一種與歐洲詩歌相同又不相同的詩學語言概念，而理雅各及他的傳教士翻譯同事們均接受過此類歐洲詩學語言的正規訓練。筆者認為，理雅各深切地希望他能理解東西方詩學理論的不同之處，正是這種願望讓他的作品與眾不同，但同時無疑讓他的同伴們困惑並警惕。

---

① Stephen Owen, “Foreward,” in *The Book of Songs: The Ancient Chinese Classic of Poetry*, ed. Joseph R. Allen (New York: Grove Press, 1996), xiv. 在此筆者感謝研究生助理嚴夢瑤在漢語語言文字方面提供的幫助。

② James Legge, *The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), vol. IV. 下文中一律標註為 Legge, *Odes*.

③ Bernhard Karlgren, *The Book of Odes* (Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1974).

## 一、詩之文字

宇文所安在其著名的《詩經》論著中說：

> 在以這種方式挑選並安排詞語之時，它們的含義或是激發（或是很明顯試圖激發）美學想象，這種結果也許可以被描述為“詩之文字”。在想象僅僅通過其特有的活動就創造出愉悅之時，想象如美感一般可以被識別出來。意義指一個詞語，或者一組按照特別秩序排列的詞語的全部內容，而不是指組成這個詞或這些詞語的實際發音。”

歐文·巴菲爾德（Owen Barfield）則認為詩歌是“一個人類經驗的領域”，在其中“prophet old”之類的表述也許有著與“old prophets”完全不一樣的含義。[①]儘管巴菲爾德的表述比理雅各晚一個世紀，他表達的有關詩之文詞的觀點與理雅各熟悉的定義吻合（如兩位都提及賀拉斯在《詩藝》中的觀點）。

但是這只是故事的一部分。巴菲爾德在為印歐文學文化範疇內的詩之文詞的普遍特徵下定義，因為他對這些瞭如指掌，但他有關詞序的評論在被運用到綜合語（拉丁文和德文）、過渡性語言（早期現代英文）或分析性及孤立語時需要以不同的方式去理解和應用，這方面的最佳例證是中文。巴菲爾德的特徵在邀請我們去與《詩大序》中的定義進行比較。《詩大序》不僅是來自不同語言語境的文字，還有可能反映了一個比西方早幾百年的漢藏語系詩歌語言概念，即便我們和朱熹（以及理雅各本人）一樣懷疑《詩大序》很有可能是漢代作品。

《詩大序》在開篇就將詩歌文字定位於專注冥想的實踐之上。

[①] Owen Barfield, *Poetic Diction: A Study in Meaning* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1973), 41.

詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩。[①]

我們也許可以假定，這位古代作者不是在寫標準散文或政論文，也不是寫孔子保存、理雅各翻譯的那種編年史或朝廷大事記的人。巴菲爾德同樣也將散文排除在外。然而接下來你會看到一個更為強烈的表達，因為中國古代詩歌認為強烈的感情是自然生發的。

情動於中而行於言，言之不足，故嗟嘆之，嗟嘆之不足，故詠歌之，詠歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。

這與華茲華斯的“在靜謐中匯聚的有力量的情感之自發流露”[②]並不太一樣，是一個情感衝動與表述之間更為直接，甚至更有魅力的關聯，以至於理雅各可以輕鬆聯想到自己熟悉的其他非歐洲的詩歌，特別是《希伯來聖經・詩篇》中的。在希伯來民族的《詩篇》中，這種濃烈的情感與隨之而來的詩歌表述之間的關係是經常被吟誦出來的，比如：

我因呻吟而困乏；
我每夜流淚，
使床鋪漂起，
把褥子濕透。（詩 6:6；另參詩 42:1-5）

當耶和華使錫安被擄的人歸回的時候，
我們好像做夢的人。
那時，我們滿口喜笑、 滿舌歡呼。（詩 126:1-2）

[①] Legge, *Odes*, “Appendix” 1, 34 ff.
[②] William Wordsworth, “Preface to *Lyrical Ballads*” (1800).

反省深思的詩歌（如第 53 首）會迸發為下一首感嘆驚呼的詩歌（如第 54 首），或者這種轉折在一首詩歌中會快速發生（如第 40 首）。反思轉換為頌讚和歡呼是希伯來詩人的特徵："你將我的哀哭變為跳舞，脫去我的麻衣，為我披上喜樂"（詩 30:11）。眾所周知，大衛王曾在耶和華上帝的約櫃前跳這種充滿靈力的舞蹈（撒下 6:14），而且我們有理由相信以色列人的某些詩歌是載歌載舞的。因此，理雅各所熟知的希伯來詩歌一定為他翻譯《詩大序》提供了一些有關詩歌寫作和表演的觀點和角度。

但是《詩大序》繼續概括了音樂與詩歌的內在和諧及風格之間的關係，這一點與《詩篇》作者僅僅在奉獻和表演說明上有些隱晦的類似。

> 情發於聲，聲成文謂之音。
> 治世之音安以樂，其政和；
> 亂世之音怨以怒，其其政乖；
> 亡國之音哀以思，其民困。" [①]

在此，我們的古代作者將詩之文詞的風格或體裁（以及情緒）與整個社會民生與和諧直接聯絡起來。很明顯，一個社群意識作為詩意表達方式的有效資源的前提與現代的詩意表達方式理唸完全不同，後者要更多一些固有的個人主義。作者試圖表述的是，詩之寫作與特別措辭要深刻地反映國家的和諧或不和諧集體經驗。儘管我認為《詩經》本身很豐富地展示了這一點，《詩大序》作者沒有說，那種被濃縮到諸多詩歌言詞中的思想表達了一個對社會和諧的深刻願望並因此昇華了主題。甚至詩歌的聲音或人物都被展現為個

[①] Legge, *Odes*, "Appendix."

人的或濃縮的經驗，這無論如何都是一種代表性的聲音，詩歌也是轉喻的。在此，我們也許可以將奧特（Robert Alter）論述希伯來詩歌的說法用在許多古代中國頌歌上："在許多聖經詩歌中，任何隱含事件，甚至是暗喻事件，都是次要的，而主要事件是被一詞一詞、一句一句放大的一個困境，一個影像或者一個主題思想。"[①]

最終，《詩大序》的第五條指出，《詩經》中的詩歌不僅僅是一個指導國家健康和人民和睦的關鍵（《詩篇》也是如此），但是據說古代中國君王把詩歌當做一種手段，在家庭層面"經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗"，保證更大社會的健康穩定。詩歌是一個社會智慧的載體。這也是《詩篇》的傳統主題，甚至在詩歌的社會縮影是妻妾成群時（如詩 45，"我心裡湧出美辭"），也能在《詩經》中找到類似的例子（如《詩經》I.11.3/4；III. 3.7）。可以看到，"子女孝順及夫妻和順也"是另外一部希伯來詩化語言集《箴言》的重要主題。《箴言》也是理雅各在年輕時候應該能背誦的希伯來聖經書卷，因為這是他成長的蘇格蘭公理會教會的一個做法。

《詩大序》的第四條會讓任何一位受過英國教育的人吃驚，因為這一條與他們自己所熟悉的如何訓練年輕人為社會服務很接近："故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩"。巴菲爾德這位英國律師為這一條以及孔子《論語》中相似的一段話提供了相似的見解："就如［歐洲中世紀時期］研究法律是一個法律之外有益於其他目的的有價值的操練，今天學習所有有意義的語言之詩歌和詩歌元素是一個詩之實踐或更好愉悅目的之外的有價值的操練。"[②]巴菲爾德在聲明詩歌的一個用途，"只有通過想象……這個世界才可以被我們知曉"；在他求學的年代，首選的對公務員的訓練還是古典學專業領域內的一個學位，不僅僅是為了打下語言學習的基礎，而是要訓練他們的心志，讓他們能夠在更為古老的文化中觀察到其固有的

[①] Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985).

[②] Barfield, *Poetic Diction,* 29. Cf. Confucius, *Analects* 7.17; 8.7; 9.

社會規範。同樣地，對孔子和其他早期欣賞中國古代詩歌的人來說，詩歌很明顯是一種教育，讓人類的情感和欲望適應一種規範，在這種規範之中國家的秩序可以更為完美地反映一種宇宙的和諧，一種天命。詩歌與法律（自然的與被啟示的）之間的這種關係在《詩篇》中也隨處可見，正如理雅各所熟知的《詩篇》第一首的開篇：

> 不從惡人的計謀，不站罪人的道路，不坐傲慢人的座位，惟喜愛耶和華的律法，晝夜思想他的律法；這人便為有福！（詩 1:1-2）

理雅各一定意識到希伯來《詩篇》的創作年代與中國《詩經》相同，從他出版的作品可以明顯看出，他考慮過這兩部書在歷史時期上的契合。

## 二、譯者理雅各

我在前文介紹了理雅各這個詩歌譯者所肩負的難以想象的艱巨任務，還介紹了歐文·巴菲爾德，這兩人都在與偉大的宗教比較學家、理雅各的同事麥克斯·穆勒（Max Müller）對話的過程中形成了自己的理論。穆勒一直認為，中國和西方文學文化在本質上是不相容的，兩者的詩歌是無法比較或通約的。[①]1892 年，理雅各翻譯《詩經》二十多年之後，穆勒發表了他的觀點。穆勒認為在翻譯中國文字時翻譯歐洲文字的方法不管用，現在幾乎每個人都承認這一觀點是很有根據的。然而，他的理念——東方聖書必須“從其內部來判斷”——也許事實上更為理雅各喜歡和接受。理雅各慢慢看

[①] Max Müller, “On the Enormous Antiquity of the East,” *Nineteenth Century* 29 (1891): 808. 另參穆勒在 1892 年 9 月 5 日在倫敦召開的第九屆國際東方學者會議上的致辭，在會上他表達了自己對古代東方之深奧與莫測的驚異與迷惘。

到，在翻譯中找到一個假設的“對等英文”時，一種感官的定性挪用要比逐字逐句的嘗試更有用：

> 因此，那些解釋《詩經》者不可以堅持用一個術語，以免傷害句意；也不可以堅持用一個句式，以免傷害整個文意（志，意為“意志，決定，意圖，目的”）。他們必須努力讓他們的思想符合那篇文章的文意，然後才能讓我們領會它。[①]

理雅各說的“文意”（scope）是何意？下面我們會看到很多論述。

對任何一個多語言人士來說，我們可以在任何兩種語言之間進行類比翻譯，得出與譯入語中完全不同的意思，但這卻並非有意為之的結果。因此，有一句著名格言——“譯者即叛徒”（“Translator, the traitor,”“*traductore, tradittore*”）道出了忠實於原文翻譯任何詩歌皆不可能的事實。法文對這個詛咒翻譯的說法稍微客氣一些：在加拿大我們說，“翻成了英文”（*traduction vers l'anglais*），意思是翻譯永遠無法完全表達意思。（很有意思的是，法文“traduction”在英文中變為“traduce”，說謊之意。）理雅各沒有幻想過能夠逃脫這一普遍的困境，然而他對有意義的翻譯的信心比那些堅持這個說法的懷疑者們要大得多。他的樂觀主義也許歸功於他的蘇格蘭非國教傳統，因為這個傳統的教學和佈道都十分關注聖經文字，要求學生有釋經訓練，能熟練運用聖經原文語言（希臘文和希伯來文）並會使用拉丁文聖經注釋書。在這一點上，吉瑞德（Norman Girardot）在其里程碑式的有關理雅各研究的專著中充滿敬仰地評論道：“理雅各非常勤奮刻苦，持之以恆地努力熟悉瞭解中國注釋傳統，以既

[①] Legges, “The Works of Mencius,” *The Chinese Classics,* vol. II (1861).

是本土學者又是教會聖經注釋家的方式讓其英文翻譯擁有較高精確度與注釋權威性。”[①]對理雅各來說，在有一套嚴格方法對待傳統注釋的情況下研究中國文字不過是延續一個早已養成的實踐習慣。他不知疲倦地背誦《聖經》，勤奮學習不同歐洲語言的注釋書，現在加上了每日跟隨一個能力強的本土人學習幾小時的中文，這些似乎都讓他成為一個對精神氣質及詞彙細微差別都很敏感的人，而這些少有外國人能做到。這也有利於保證中國古代詩歌獨特的“文意”能夠持續透過他對聖經文字的傳輸和翻譯的理解不斷地反映出來。理雅各一生中一直在研究聖經文字。[②]他因此意識到發聲變化的影響以及詞語意義的演變會讓試翻譯和詮釋早已離開其創作年代的書面文字困難重重，而這是包括中文在內的所有古代語言的特徵。

事實上，漢語比其他偉大語言在聲音與感覺關係方面更為麻煩。正如羅伯特・拉姆齊（S. Robert Ramsey）所言，為了押韻，在某個歐洲語言如英文中，一個人可以很輕鬆地重構一個該語言早期階段的音值，在詩歌中更是如此（他的例子是《坎特伯雷故事集》的序言）。

> 通過比較，中國古代詩歌是無聲的。現代讀者在看到成為文字的唐朝詩句時無法聽到它被讀出來的聲音。相反，他習慣性地用普通話（或者福建話，廣東話或上海話）的

[①] Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2002), 361. See also John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis* (Princteon: Princeton University Press, 1991).

[②] Girardot, *Victorian Translation of China*, 362.

> 發音去讀漢字，而且如此就把詩歌當成用現代漢語方言寫成的詩歌。這樣詩歌被移動到遠離其作者的千年之後。[①]

理雅各很清楚地意識到這一點。他把“書/書”這個漢字描述為兩隻“鉛筆在說話”，而且他注意到，書“經常被用來通指漢語書面文字”。[②]然而，即便是這樣一個非常普遍的術語的發音也不統一。漢字在福建話、廣東話和普通話中會有不同的發音，這對理雅各的早期工作是一個挑戰。他研究《詩經》時注意到，有些漢字與某個事物或行動是一一對應關係，而其他漢字“只提供發音，並無任何意義指稱”，[③]他很快意識到準確翻譯之難。儘管漢字有一些重複模式，比如大部分漢字構成的方式是一個偏旁加一個發音的部首，[④]存在很明顯的聲音變化因素，但其在詞態學裡的發展變化幾乎無跡可尋。語言專家們同意，古代漢語（約前 1750-前 256 年）有過一些音調變化和人稱代詞的退化，比如某些已經“兒化”的名詞詞尾現已消失。有意思的是，論及與“歌”或“詩”有關的術語時，比較通用古閃族語或希伯來文的“詩歌”（*shir*）與漢語的“詩”可以發現，這兩個古老語言也許都曾經有個“r”尾音的“詩”字。這樣很容易讓人得出兩種語言非常相似的結論，但我們看見的也許是一個外來語。[⑤]理雅各似乎已經認識到，為了區別輔音，古代漢語有沉重的

---

① S. Robert Ramsey, *The Languages of China* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 125; cf Legge, *Odes,* 111; Jerry Norman, *Chinese* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 42. 有關漢字的演變請參考 ZHOU Youguang, *The Historical Evolution of Chinese Languages and Script,* trans. ZHANG Liqing (Columbus: Ohio State University, 2003).

② 書=聿曰—in *The Chinese Classics,* III, *The Shoo King*, ed. James Legge (rp. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), “Prologue,” 1.

③ Legge, *Odes*, 12.

④ Ibid., 112.

⑤ See Bernhard Kalgren, *Philology and Ancient China* (Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, 1926), 17.

氣息或很強的送氣音，這點與古希伯來文類似。[①]語言學家現在傾向於認為，古代漢語最初沒有音調。理雅各瞭解相關證據，但是以為至少在《詩經》時代也許還有一些音調。[②]一個對理雅各來說是不可否認的發音變化的證據是，在任何中國現代方言中都無法找出可預測的、常規古代韻律。[③]

然而，對譯者更大的挑戰是意義改變的證據。在理雅各豐富和珍貴的哲學筆記中我們可以看見，不同漢字的意義已經以一種古代注釋家和理雅各都不太明白的方式發生了改變。這讓古代注釋家們冥思苦想，或者以那個漢字在他們自己當時話語系統中的基本意義為基礎創造性地增缺補漏。理雅各經常充滿敬仰地試圖在歷史上有分歧的定義中做出判斷，但是意義變化的問題還是很大，以至於他有時不得不記錄一句話的讀音或更為簡單地不翻譯。[④]在努力翻譯某個漢字時，他還發現，那個漢字的相關意義範圍在不同時代的演變是可以追索的。比如，在注釋《詩經・唐風》的“無衣”篇時，他寫道：

> 燠=煖，“溫暖”，但是朱子將之變為“久”，因此，指袍子的厚重和上乘質量。其他人解釋這個漢字的意義是“安”，“安全”，“安靜”。[⑤]

[①] Kalgren, *Philology,* 43; 80. 近來語言學的復原研究似乎已證實了理雅各的直覺，參看 W.A.C.H. Dobson, *Early Archaic Chinese: A Descriptive Grammar* (Toronto: University of Toronto Press, 1062); *Late Archaic Chinese: A Grammatical Study* (Toronto: University of Toronto Press, 1959).

[②] Norman, *Chinese*, 57; cf Legge, *Odes,* 100-102.

[③] Legge, *Odes,* text, 5; “prologue,”102. Cf. Norman, *Chinese*, 42.

[④] Ibid., 93n; Cf. Norman, *Chinese*, 14.

[⑤] Legge, *Odes,* 185n. 理雅各對意義演變的思考可見於整個文字，特別是對《詩經》第一篇《周風》的評述，參見 Legge, *Odes*, 4nn; 5nn.

很明顯，在歐洲語言中，此處有個與術語中的暗喻意義相關的含義變化。暗喻很容易變得僵化，之後其久遠的含義就消失了，比如在這個例子中有一種從外在身體感受變為內在心理感受的變化。高本漢（Bernhard Kalgren）也注意到這種變化，即在古代漢語中有一個趨勢，先是用單個漢字標示名字和動詞，慢慢出現一個雙漢字，也許是為了指明意義的內化。高本漢舉的例子是從“見”變化為“看見”，但是更為合適的例子是從“意”變為“意思”。從詞義上看，這是從外在定義變為內在思考，我們可以看見，《詩大序》讓“意思”成為詩歌和詩歌文字的內在屬性。[①]

為衡量這一點，我們不妨在更為熟悉的領域選取一個歐洲語言的例子：所有處理《約翰福音》希臘文字的人都意識到，作者選擇運用希臘術語 λόγος 來指代道成肉身，是為了讓其讀者在希臘哲學思想背景下欣賞並接受猶太彌賽亞的出現。但是這對翻譯者和神學家們來說都是一個障礙：*logos* 在敘拉古的艾皮哈莫斯（Epicharmus of Syracuse）這類前蘇格拉底哲學家們的希臘文中是一種神聖原型或宇宙智性的完美形態。在亞里士多德那裡它是“理性”的衍生力量，沒有超驗指向或超驗維度。到晚期斯多葛派（Stoics）時，它變成“積極生活原則”，這種用法的背景很明顯是約翰的“道成肉身”（Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος），指耶穌是充斥宇宙本身的創造和維護智慧的化身。但是，一旦約翰的片語被翻譯到拉丁文和其他晚期歐洲語言後，這個含義無法繼續發展。儘管他的希伯來知識讓他意識到這個希伯來詞“דָּבָר *davar*”可以是“詞語”、“工作”或“事件”兩種基本意思，哲羅姆（Jerome）的拉丁譯文“*in principium erat verbum*”保留了較少的希伯來痕跡，也無多少希臘文 *logos* 所承載累積的深意。後來的歐洲語言發展更為多樣，將 *le verbe incarné* 從 mot 和 parole 中區分出來；路德的德文譯本選擇了 *im Anfang war das Wort*，

[①] Kalgren, *Philology,* 44.

使得唯名論和超驗原則思想之間的分歧加劇。在國王欽定版英譯本中 λόγος 被譯為“Word”，相比今日的混亂，在 1611 年似乎還沒有如此麻煩。馬禮遜的譯本用了“言”這個漢字，意為“言說的話語”。在此，他的誤譯確實有誤導作用，因為，它沒有表達《約翰福音》原初的意義，卻插入了非英國國教福音派人士中很普遍流行的“聖經意識”（biblical consciousness）。理雅各肯定已經意識到這個習慣性思維（reflex），因為這一點在馬禮遜的字典裡也很明顯，而譯者們在翻譯《聖經》之類的作品時會參考這個字典，尋找分析性或能動對等的術語，因為他們知道這些術語在當時的方言中的翻譯和用法。[①]理雅各將中國古代經典**從中文**翻譯為英文的工程在範圍更大，他在尋找一種歷時變化，而不是僅僅尋求共時的理解。

感謝吉瑞德和費樂仁（Lauren Pfister）的傳記，讓我們得知理雅各早期在哲學上的自我訓練對他後來的工作大有裨益。他在青少年時期曾花費了不少時間將喬治・布坎南（George Buchanan，1506-1582）的《拉丁本詩篇及其所著蘇格蘭歷史》（*Latin rendition of the Psalms and his (Latin) history of Scotland*）譯為英文，然後再譯回拉丁文，與原文比較。[②]這種讓人望而生畏的練習備受他那個時代最嚴格的蘇格蘭古典學者們推崇，而且一直持續到下一個世紀。著名的新約學者布魯斯（F. F. Bruce）在成功獲得格拉斯哥大學古典希臘文和拉丁文教授終生教職以及曼徹斯特大學約翰・裡蘭茲（John Ryland）聖經研究教授席位之後，曾被問到如何定義“神學家”。布魯斯半開玩笑地回答道，“先生，神學家就是某個能拿起七十子希臘文版《希伯來聖經》，不需要任何幫助，只憑藉他對兩種

① 參見 Lauren F. Pfister, *Striving for the Whole Duty of Man: James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China,* 2 vols (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004), 1, 172. 儘管《約翰福音》的 logos 譯為“道”也不是沒有問題，但它比“言”更能承載“宇宙的力量，生生不息的本源”之含義。1815-1823 年馬禮遜在澳門編纂出版了三卷本的《英華字典》，1865 年在上海再版，對傳教士很有價值，但對翻譯中國古代經典來說局限性很大。

② Girardot, *Victorian Translation of China*, 26.

語言的瞭解，將希臘文翻譯回希伯來文，與原文相差不大，然後又能不犯明顯錯誤，將希伯來文再翻譯為七十子希臘文的人。”[①]我認為理雅各一定喜歡這個笑話並認為這是一種標準，是“神學”之基礎。

吉瑞德對理雅各作為譯者還有另外一個評判：理雅各自以為和孔夫子很像，像孔子一樣喜愛古代文字，努力要做古代文字忠實的“傳遞者，而不是改造者”。[②]這種自我謙遜是基督教和儒家的美德，這讓他“謹慎仔細地選擇詞語，配上豐富的注釋，以此來與古代文字交流，力圖表達一些中國古代典籍真正變革性的力量，儘管他無法保證總是使用優雅的英文句子或美麗的英文文體”。[③]這真的是很高的評價，讓我們想起很多人對國王欽定版英文《希伯來舊約聖經》（特別是其詩歌）譯者們的讚譽。[④]

顯然，理雅各這位譯者的上述前期準備幫助他達到一個罕見的高水平。首先，他如宇文所安說評論的那種風尚一樣，把這些古代文字當做中國的“經書”。[⑤]他把中國文學中的五部經典和後來的四書當做反映文化功能的著作，其地位與《摩西五經》和福音書相差不遠。與大部分的新教譯者（包括《聖經》譯者）一樣，理雅各相信，除去偶爾有些不完美翻譯，關注文字精神會能讓譯者足夠清晰地理解文字，以便能抓到文字的關鍵意義。發現另外一種而且是來自另外一個時代的語言之詩歌精神和氣質的關鍵是深深地浸淫在原語言之中，這樣才能做到朱熹的“以詩說詩”。[⑥]這讓我們想起穆勒的說法，古典東方文字的譯者/解釋者必須找到藏在原初術語中

---

① 參見布魯斯（Fredrick Fyvie Bruce）1969 年在溫哥華維真學院的講座，筆者當時在場。

② Girardot, *Victorian Translation of China*, 10 and notes.

③ Ibid., 355.

④ Robert Alter, “The Question of Eloquence in the King James Bible,” in David Lyle Jeffrey, ed., *The King James Bible and the World It Made* (Waco, TX: Baylor University Press, 2011), 135-48; 另參同一本書中的文章, David W. Bebbington, “The King James Bible in Britain from the Late Eighteen Century,” 49-70.

⑤ Girardot, *Victorian Translation of China*, 41; 58 and note 100.

⑥ Legge, “Introduction to the Shi-king,” *Chinese Classics* IV. 1 (1871)： 23-33.

的象徵性含義，他們無需在假設的宗教類比枝幹上走太遠。理雅各努力在《詩篇》和《詩經》中尋找可見的希伯來祭祀和中國人祭祖祭天禮儀之間的相似之處，一度讓他做出情感外露的舉動來（可以將之當做蘇格蘭公理會與大衛在約櫃前赤身裸體舞蹈）：1873 年他步上北京天壇的台階，脫去鞋履，與同伴手牽手，唱著“榮耀頌”（假設是他最熟悉的那個版本，《蘇格蘭韻文詩篇》）。[①]但是，也許正是這種自我放棄的方式才最為清晰地顯示出理雅各的品質。他在翻譯其他語言的古代文字時習慣了一種嚴格的哲學苦修原則，這使得他能夠抓住古代中國詩歌的某些本質性精神，在他之前沒有西方人曾試圖以這種方式去翻譯。

理雅各身上有著黛博拉・舒格（Deborah Shuger）所描繪的文藝復興時期《希伯來聖經》譯者和解經者的影子，[②]他在翻譯上有一些重大突破：他是第一個不太關注作者或者單篇詩歌的譯者，而是試圖通過詩歌理解整個時代的文化氣息。因此，我們可以觀察到他的翻譯的一些重要方面，比如在風格上，因為他熟讀聖經智慧書（《箴言》、《傳道書》、《雅歌》[③]、《以賽亞記》和《詩篇》），而所有這些作品都有著希伯來詩歌文字的特徵，透過這些可以看到一種古代精神氣質的相似之處。如果我們同時考慮精神氣質和詩歌文字，——國王欽定版英文《聖經》的詩歌文字常見於理雅各翻譯的遣詞造句中，這種相似性非常自然——我們幾乎無法避免地感覺到這兩者之間的相似性。《詩經》中的一些片語幾乎與之一模一樣：

---

① James Legge, *Religions of China,* quoted by Girardot, 298.

② Deborah Shuger, *The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice and Subjectivity* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1994; 1998; rep Baylor University Press, 2012), 5; 26-27.

③ Owen, “Foreword,” xxiv. 有關《詩經》中的愛情詩與希伯來《雅歌》的比較，參見 Marian Galik, in his *Influence, Translation and Parallels: Selected Studies on the Bible in China* (Sankt Augustin, Germany: Collectanea Serica, 2004), 165-193. 另參 ZHANG Longxi, “The Letter or the Spirit: the *Song of Songs,* Allegoresis, and the *Book of Poetry,*” *Comparative Literature* 39.3 (1987): 193-217.

皇矣上帝，　Great is God,
臨下有赫。　Beholding the lower world in majesty.[①]

彼君子兮，
不素餐兮！[②] He would not eat the bread of idleness!

或者，以《傳道書》的方式來論述堆積世間的財產：

宛其死矣，You will drop off in death,
他人是愉。And another person will enjoy them. [③]

在其他地方，理雅各似乎意識到這種類比的可能性，卻小心翼翼地避免錯誤的類比，唯恐顛覆了原初的含義。[④]

好是正直。Loving the correct and upright,
神之聽之，So shall the Spirits hearken to you,
介爾景福。And give you large measures of bright happiness.[⑤]

在此他完全有可能把“神”翻譯為 God，但是他卻沒有這麼做。

---

① 《詩經・大雅》。Legge, *Odes*，448; Karlgren, *Odes*，194; 參《以賽亞書》66:1。
② 《詩經・伐檀》。Legge, *Odes*,169; Karlgren, *Odes,* 70-71; 參《箴言》31:27。
③ 《詩經・山有樞》。Legge, *Odes*, 176;參《傳道書》2:18。
④ 理雅各意識到《聖經・創世紀》中的洪水等敘事與《尚書》中的敘事很相似，但是與其他傳教士不同的是，他拒絕過多提及。參見 Legge, *Shoo King,* “prolegomena,” 74-76.
⑤ 《詩經・小雅》。Legge, *Odes*, 366; Karlgren, *Odes*, 160; 參《詩篇》45:7；《箴言》10:29。

任何一個像理雅各這樣接受過專業《聖經》翻譯訓練的人都會注意到，希伯來《詩篇》中的上帝有好幾個名字，其中最主要的是這兩個——*Jahweh* 和 *Elohim*，前一個是單數，後一個是複數。此外還有兩個含義有些模糊的名字——*Adonai*（主, Lord）和 *melech*（王，king），兩個都可以指神明或普通人，如政治君王。這種模糊性有時（如在彌賽亞詩篇中）被猶太教和基督教的解釋者看為指向一個有意而為的雙重含義，如《詩篇》第 45 篇的“我心裡湧出美辭，論到為王做事。”上帝的名字 *Elohim* 在這裡很模糊，既指國王（45:6）又指上帝（45:7）。我們可以在《詩經》中找到驚人相似的詩歌。[①] 理雅各認為，“從最早的形式開始，‘帝’就已經是‘天’的人稱代詞。”“天”擁有與“雅威”這個名字同樣的力量，而“雅威”是上帝向摩西介紹自己時用的名字。[②]

阿瑟・韋利譯本的讀者會注意到，在其 1937 年的《詩經》譯本中頻繁出現科弗代爾（Coverdale）《公禱書》和國王欽定本《詩篇》的文辭。如果對比上文摘引的理雅各翻譯的《小雅》中的幾句，韋利的譯本代表了一個更為普遍的翻譯模式：

> 好是正直。God loves the upright and straight.
> 神之聽之，The spirits, they are listening,
> 介爾景福。And will give you blessings for evermore.[③]

文王是上帝面前的君王，“升天又降下，/坐在上帝的左手，他的右邊”[④]，然而他“辛苦勞作，事奉至高處的上帝”並且“得到

① 如《卷耳》、《碩人》，參見 Legge, *Odes*, 94.
② James Legge, *Religions of China*, 10-11.
③ Waley, *Book of Songs*, no. 207, 197; 參《箴言》10:29; 28:20
④ Ibid., 227, no. 235.

了很多的祝福”。[①]在上帝與文王說話的時候，有著上帝和大衛王對話的影子：

> 上帝對文王說，
> “我被你生機勃勃的力量打動。
> 你的高位並未讓你傲慢
> 你的成就並未讓你改變你原來的方式
> 你並未試圖更聰明或智慧
> 卻跟隨上帝的旨意。”[②]

事實上，如果說有人是唯國王欽定版措辭是瞻，那可能就是韋利了，他甚至到了一個地步，用這個版本的措辭來解決某些困難篇章的問題（比如，在第 173 首，“他已經成為我的保護者，我的光”，或者“在他裡面有所有的祝福”）。理雅各雖然意識到《詩經》與《詩篇》之間韻律相似（如《詩經・卷耳》第一句“採採卷耳，不盈頃筐。嗟我懷人，置彼周行”和上行《詩篇》之開篇）[③]，但他覺得讓譯文在語言上與英文聖經措辭對等或類似會有更多束縛。他很關注措辭及語法的更深層的相容性，比如一個與文王審判天賦有關的句子有著希伯來中“*hiphil*”的力量。[④]他似乎已經在努力追求比語言對等相似更為深刻、更為根本的東西。[⑤]

---

① Waley, *Book of Songs*, 229, no. 236.

② 原文如下：“God said to King Wen,/‘I am moved by your bright power./Your high renown has not made you put on proud airs,/Your greatness has not made you change former ways,/You do not try to be clever or knowing,/But follow God’s precepts.”參見 Waley, *The Book of Songs*, 238, no. 241; 參《列王記上》3: 10-15.

③ Legge, *Odes,* 117.

④ 參見《大雅》。Legge, *Odes,* no. 452.

⑤ 參見 YANG Huilin, *China, Christianity and the Question of Culture* (Waco, TX: Baylor University Press, 2014), 156-57.

## 三、參與與理解

在熟練掌握語言技巧和理解文化的目標之間需要彌合一個巨大的鴻溝。我覺得無人會否認，理解文化需要非常深刻而且仔細地琢磨在文化中展示的語言及表達形式。但是僅僅熟練掌握一個符號系統並不是理雅各所追求的那種理解。他說：

> 在研究某部中國典籍時，[研究者/譯者]為了參與到作者的思考之中，不會對漢字做過多解釋。這是兩個心靈之間的直接交流。[①]

可見，翻譯的目標遠遠高於可靠的資訊交流。理雅各尋求改變轉化，不僅僅是為了中國人，也是在他自己身上的轉變。他寫道，為了讓自己可以"發自內心地說話"，他必須能夠"對著心靈說話"，吉瑞德稱之為"一個道德更新的共同教育過程"，對雙方來說都是一種"淨化"（吉瑞德的說法）。[②]吉瑞德評論道，這種態度反映了一種深入參與到對方思想中去的意願，"並不是那個時代傳教士們的普遍特徵"。[③]一個更為善意的說法是，對他同時代的大多數人來說，翻譯的艱苦工作是一種有功利目的的勞動，但對理雅各來說，這是快樂地投入生活，追求與一個民族建立正確的關係，超越了純粹的意義，慢慢地改變自己，只為了熱愛那個民族的緣故去翻譯。這是翻譯者的一種欲望——詩歌的願望。

當然，這種欲望也包含理雅各的願望——要讓他當時的中國對話者讀懂福音書。在這一點上他全心全意地贊同他的傳教士同伴們的目標。但是要從目的語文化自己的寶藏出發來與人分享的更大願

[①] Legge, "Preface to the Y-King," in *Sacred Books of the East,* vol. 26 (1882), quoted in Girardot, 336; Cf. ibid., 56.

[②] Girardot, *Victorian Translation of China*, 34.

[③] Ibid., 35.

望並未讓他以為，不論是語言還是人類學，在西方傳教士抵達之前中國人在他們自己的金色寶庫內沒有通向理解上帝或“天意”的途徑。在這一卷的《導言》中有一篇論述“古代中國人之風尚禮儀”，他清楚地表明了這個認知：

> 許多傳教士以為（最近有人重複此觀點），中國人從來沒有一個對最高所在的信仰，如果說有，也不過是一個非常不確定的信念。出現這種觀點僅僅因為人們發現中國道德哲學家們使用“天”這個表述的次數超過“上帝”（最高的主宰）。筆者剛剛摘錄的幾處告訴我們古代中國人的思想更為積極。上帝在《尚書》中被用來代表一個不會仇視任何人的、完全公正的神明。[①]

理雅各在修訂版的序言中進一步觀察了“《詩經》中的中國”：

> 《詩經》裡的大量例子印證了從《尚書》得到的結論，即中國先民對上帝（God）已有相當的認知。他們稱之為“帝”和“上帝”，也就是我們通常翻譯的“統治者”（emperor or ruler）和“至高統治者”（the Supreme Ruler）。一如本人之前多次發文所要努力證明的那樣，我認為：“帝”與希伯來文 *Elohim* 和希臘文 *Theos* 完全對等，既然可用英文 God 來翻譯希伯來文 *Elohim* 和希臘文文 *Theos*，那也應該用英文 God 來翻譯“帝”。[②]

理雅各與他倫敦傳道會（London Missionary Society）同事們的觀點截然相反，他在古代中國文獻中看見了證據，既無道德秩序的

[①] Legge, *Odes*, “Prolegomena,”II. iv. VIII. 4
[②] Legge, *Odes*, 160; 131.

缺失，也不缺少有神論。早在 1861 年，在他討論孟子的時候，他允許孟子這個在中國的“異族”人成為一個“沒有律法的外邦人”，但是其他所有人依然是“自己就是自己的律法”。[①]在此理雅各引用了使徒保羅的話（羅 2:14-15）。他發現，儒家文獻清楚表述了自然律（最合適的例子參見理雅各翻譯的《烝民》[②]）這並不是說理雅各在比較中國人和猶太人通往特別啟示的路徑，而吉瑞德很不幸地有這種暗示。如《詩篇》19 篇的詩人，理雅各發現頭頂的星空反射著上帝的榮耀，這榮耀已經普照大地並且“無言無語”，此類自然啟示無法述說其故事。儘管異教歌詠太陽神的詩歌（詩篇 19:4a-6）沒有妥拉準確（第 7 節後引出的特別啟示），詩人很清楚發現了其他與神聖榮耀呼應之物。喬治·麥唐納認為，創造神話（*mythopoesis*）不論在哪裡發生都指向一些超驗的實在，而且和《使徒行傳》17 章的保羅一樣，理雅各更進一步去思考有現實感的中文表達方式，以便能為他自己和他的“外邦”聽眾提供一個對話的基礎。不幸的是，這個認信會將他引入與他的傳教士同事們之間針鋒相對的衝突之中，特別是著名的“譯名之爭”（the Term Question）。

這個爭論中的很大一部分證實了這句格言——歷史總在不斷重複。十九世紀晚期新教傳教士“譯名”之爭重複了天主教傳教士在十六世紀晚期和十七世紀早期的“禮儀”之爭。在早期的爭吵中，跟隨利瑪竇的耶穌會士們充分地利用了中文文字，並認為它與基督教教義在道德上對等。方濟各修士們抵達之後，驚恐地發現耶穌會士之間流行的混同主義有叛教的危險，他們派去羅馬的使節有效地說服教宗克萊蒙特十一世在 1704 年取消了整個耶穌會。方濟各會

[①] James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity: A Paper Read Before the Missionary Conference in Shanghai, on May 11th, 1877* (Shanghai: Kelly and Walsh, 1877; and London: Trübner, 1877), 10. 理雅各還認為古代中國先民在這些哲學基礎上建立了一神論信仰，參閱 James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London: Chatto and Windus, 1880), 16-17.

[②] Legge, *Odes*, 541.

士為自己“贏得”了一個更為抽象的譯名（術語）來指稱基督教的Theos/God（排除了“天”和“上帝”，用“天主”來替代），但是在他們勝利之後，他們催促教皇禁止信徒在儒家祠堂裡敬拜和祭祖。這種做法激怒了當時的皇帝，於是開始全面禁止基督教在中國傳教。

1870 和 1880 年代的“譯名之爭”是建立在一個與“禮儀之爭”相似的顧慮之上，這次是福音派傳教士們有這種顧慮。他們堅信，“上帝”和“帝”是描繪偶像的術語，用來指稱聖經中的“God”是一種褻瀆。[①]1877 年他們就這個話題，帶著對他們之中最出色學者理雅各的嚴肅質疑召開了一次大會。理雅各按照他所理解的中國古代文化，堅決支持使用“上帝”和“天”，認為選擇用“神”（精靈、靈）來代表聖經中的“God”太弱。[②]在另一方面，理雅各的傳教士同事們則認為，他已經因為熱愛中國而變成了一個混合主義分子，為了一個與麥克斯·穆勒類似的比較宗教還原主義拋棄了他的基督教神學原則。

## 四、翻譯不可言說者

評價宗教衝突的實質非常困難。在這個案例中的問題是，如何為新的中文《聖經》以及其後的中國基督教文學選擇一個合適的譯名或術語來指稱 God。理雅各偏好“帝”、“上帝”，且在某些情況下用“天”，但他的同事們認為這些是中國古代先民用來指稱普通神明的詞語，用在基督教經文中是一種褻瀆，因而拒絕使用。倫敦傳道會的大部分人希望用一個含義比較模糊的詞“神”，在其原初

① 1876 年麥克拉開啟（Thomas McClatchie）翻譯《易經》，發現在其中上帝是一個“噁心的雌雄同體單細胞”，只能和巴力神、朱庇特神以及普里阿普斯相比。

② 吉瑞德更多討論參見，Girardot, Vicotiran Translatin of China, 44; 278-81; 215 ff. 在和合本《聖經》中，God 被譯為“神”。為了與基督教之前的神明區分，漢字“神”前加了一個空格。有趣的是，中國現代漢語中“上帝”已被賦予了濃厚的基督教色彩，相關論述參閱 Wong Man Kong, *A Pioneer at Crossroads of East and West* (Hong Kong: Hong Kong Educational Publishing Co., 1996), 99-113.

的語境中是“精靈”、“精怪”和“神仙”的意思。但是，這一拒絕和選擇之後、之外隱藏著更多的原因，已超出了符號學的爭論。傳教士們大部分都在英國接受過基礎語言訓練，在本質上是實證主義者，相信在符號語言的翻譯中能夠獲得一種對等。這些人喜歡從字面來理解《聖經》，對詩歌所知甚少，且大都是《新約聖經》學者，最喜歡的古代語言是古希臘文。

正如陸佩（J. S. Roberts）在 1877 年上海會議的著名發言所說，傳教士譯者們根本沒有意識到，在從中文翻譯到外語時分析性對等的最高目標更難實現。反過來，從希臘文翻譯到中文（類同於本篤會從拉丁文翻譯為盎格魯—薩克森語言），在宿主語言中沒有某些對等的抽象神學術語，如“因信稱義”（justification）、“淨化昇華”（sanctification）、“恩典”（grace）和“信仰”（faith）。他們在尋求對等時會自動變為材料對等，帶來某些神學理解上的不幸後果。[①]此外還有一個挑戰，一個中文術語有可能在不同的語境中有某些獨特的其他內涵，以至於需要一個完全不同的詞語來表達。顯然，在印歐語系範例基礎上培訓出來的翻譯者的前見假設是“翻譯……在本質上是相似類比”，而這種認識正在被檢驗。陸佩的解決方案是，翻譯詞語所指代的是對象（*res*）而不是翻譯語言符號（*signum*）本身，[②]儘管作為一個權宜之計已經足夠理性，在試圖解決問題時又產生了諸多困難。

陸佩的文章專門針對中譯英的普遍問題，資訊量很大，富有見地。但是很明顯，他已經被要求要糾正理雅各表述的一些有關“上帝”這個譯名翻譯的觀念，他需要支持一個文化上更為中立、更為

① *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, held at Shanghai, May 10-14, 1877 (reprinted in Tapei by Cheng Wen Publishing Company,1973), 419. 後續引文皆出自此版本。有關盎格魯撒克遜及現代《聖經》譯本的討論可參閱 David Lyle Jeffrey, “Bible Translation and the Future of Spiritual Interpretation,” *Modern Theology* 28.4 (2012): 687-706.

② Ibid., 420.

抽象的譯名或術語“神”，而這也是馬禮遜翻譯《聖經》時所用的術語。陸佩直截了當地繞過這個術語的詞源歷史，強調翻譯者的任務是確認其“當下的實際含義”，以便能“發現其在另外一個語言中的**確切**對等詞”。[①]他宣稱，在希伯來文、希臘文和英文中有兩組類似的詞語：1）*ruach*， *pneuma*，spirit 和 2）*elohim*, *theos,* gods。換言之，關於 God 的名字在漢語中也存在一個模糊的類似詞語，在陸佩看來，馬禮遜已經在翻譯中找到了這個類似的詞語。這個觀點很顯然讓理雅各的對手們很滿意。

但是，陸佩沒有停留在這個觀點上。他承認，“伴隨著上帝在每一個新時期的歷史啟示，都會有一個那個時期的新的表述性名字增加到《聖經》中來。”他也注意到了模糊表述的問題，這是一個普遍的語言現象，因此他提議在中文《聖經》中，應該保留其模糊性，這樣不會關閉詞義的合法可能性。[②]此外，他援引威廉遜（Williamson）在其漢語詞典序言中的話，質疑類比假設。他指出，至少在某種程度上，任何語言中的詞彙和片語都有“一個或者更多內在固定且有限的意義，可以用合乎邏輯的定義，可用同一個語言中其他描述性術語來表達”。[③]在這個坦白的對等問題之後發生的事情充分表明，在“譯名之爭”中反對理雅各的傳教士並不如他們有時表現出來的那樣，對中文的特殊性沒有意識或不敏感。陸佩不僅承認到處是不對等的術語，而且認識到，“與西方語言相比，中文缺少表達時間的小品詞和表達關係和邏輯依存關係的連詞。”這個特徵造成了一種不同的話語模式。陸佩把這點與中文的“簡明及微妙”特點聯絡起來，即常常需要特別說明，而不是直白地翻譯。即便他在提及與西方語言相比，中文相對地缺少指令性或明確表述的助動詞（如 to be, to have）時，他沒有明說的是，英文中的抽象術

① 粗體字為陸佩所強調。

② *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, 421.

③ Ibid., 423.

語“經常用中文凝鍊的成語表述出來。”[①]中文的這些特徵累積起來就在話語者的意識和外部世界之間促成了一個獨特的、非西方的關係模式。在陸佩的回應者中有一位艾約瑟牧師（Rev. J. Edkins），他似乎早已意識到一種話語方式，在其中漢語文字的歷時性會自反地頻繁出現，中國的說話者和寫作者喜歡借助“古舊文言”來表達，這樣不僅造成時間上的錯位，還削弱了對持續在場的重視，而西方以意義和運用為導向，非常重視在場。[②]我們是否可以將這一特徵與英國詩人從斯賓塞到理查德・威爾伯（Richard Wilbur）的循環比較？或者與無數佈道者為了更好的效果援引古老的翻譯版本（如國王欽定版）比較？又或與某些修辭環境中此類演講的煽情做法比較？頗具諷刺意味的是，理雅各這位傳教士中最好的漢語語言文字學家和漢學家，對所有這些特徵最為敏感的人，並沒有出現在後來出版的會議論文集中，甚至在評論中也未提及，因為自此以後他就備受譴責。理雅各在翻譯和重譯《詩經》的試驗中開始顯露其天賦，對細微差別和聲音很敏感，這本應能對大會的主題有更多的貢獻，比如他發現，在當下的非正式文體與古代的正式語態之間反覆轉換對詩歌文體至關重要，因此：

> ……有意改變了英文語態的語域以便能反映原文中的正式和非正式的範圍。在翻譯皇帝獻給上帝或祖先的禱文以及一首表述對父母長者的孝順之情的頌歌時，他用國王欽定版《聖經》中的指示代詞（“thee”“thou”）來體現崇敬之意。[③]

① *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, 425.
② Ibid., 427.
③ Pfister, *The Whole Duty of Man*, 2.158. 關於理雅各未被記入出版的會議論文集一事參見 Girardot, *Victorian Tranlation of China*, 218-225; Lauren Pfister, “Clues to The Academic Achievements of One of the Most Famous Nineteenth Century European Sinologists,” *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 36 (1993), 180-218.

很明顯，如此努力很容易就已超越建立語言符號對等的目標；理雅各是在努力達到一個精神維度。

理雅各的論文最後作為單行本出版了。[①]令人吃驚的是，小冊子對有關"上帝"的譯名爭議幾乎隻字未提。理雅各更為關注的是，他認為傳教士們對中國文化和文學令人景仰的品質不敏感，沒有認識到它們有著自己的術語，含義更深刻。[②]他清楚表示，在中國翻譯和宣揚基督教福音的任務更迫切地需要翻譯者對中國文學有所瞭解，心胸足夠寬大，能夠理解中國的精神氣質和獨特的話語方式，用使徒保羅的話來說，是更好理解如何在中國語境中借用"未識之神"的祭壇（徒 17:16-34）。這是重複他十二年前在編輯和翻譯《中國經典》的"序言"時的觀點："中國遠離世界其他國家，而且沒有啟示之光，卻盡其本分，有著自己的教育經驗，我相信，若無他們自己的合適表述無法持久"。[③]在此我們可以看到這件事情的關鍵：十九世紀將希臘文翻譯為中文時，大部分傳教士譯者的主要關注點是要獲得"對等"，同步用法的類同翻譯。理雅各卻很早就對相反方向的翻譯——從中文翻譯為英文——更感興趣，而且能感覺到他同時代人的啟蒙主義心態與儒家思想之間的鴻溝，通過探索其歷時變化的結構（本質）來獲得更深入的文化理解。他不僅僅想聆聽，還想從古代中文詩歌文辭的肌理內部"聽見"其自有的宗教渴望和情感，這樣他有可能慢慢理解那個古老而久遠的音樂，更好地瞭解和熱愛擁有這個文化遺產的中國人民，也因此以一種更深刻的方式

① 費樂仁注意到，差會聽取了理雅各的論文（由他人代讀），然後"在一個委員會分會上投票表決，在出版的論文集中不放入理雅各的論文，"但是理雅各的朋友們隨後投票籌款，在倫敦幫他出了單行本（參閱 26 頁註解）。

② 吉瑞德的觀點更為中和一些。參見 Girardot, *Victorian Translation of Chia*, 303.

③ Legge, *Shu King*, "Prolegomena."

領會他要服務的人民的身分。[①]理雅各認為他的同事們，不論出於何種善意，都在以一種錯誤的方式四處傳教。

## 五、學會推己及人

如前所述，因為理雅各和他的傳教士同事之間並沒有本質上的教義差別，一些不太明白卻很迫切的東西更需要我們注意，而且這些在聖經翻譯的“上帝”譯名之爭中無法完全捕捉。費樂仁證實了傳教士們對理雅各的漢學家方式深惡痛絕。他們害怕與中國文化系統有任何牽扯，認為理雅各的方式是“廢除基本的基督教神學和倫理認信”。[②]這個宗教原因，我們可以理解為是對相對主義的恐懼，它被一種戰略政治原因更進一步加強，即他們擔心使用古典和儒家文字作為起點，事實上是將傳教士工作置於“皇家壟斷”的監督之下，因為中國高層政府官員大多是奉行中國宗教禮儀的。[③]這兩個原因都反映了一種恐懼：變得“太中國化”會讓他們忽視忘卻他們原初的傳教努力。

這種恐懼指向一個與理雅各有關的重要人類學變異，即大部分傳教士都是從現代西方模式的個人意識轉變角度來考慮他們的工作，理雅各卻已經更多地從中國人的集體意識出發去考慮中文從古代到現代的意義變化，這也許是因為他對古代中國文學延伸的親切感。儘管他沒有像歐文·巴菲爾德後來所做的那樣清晰表述他的思想的語言維度，筆者認為巴菲爾德在這些事情上的某些思想可以幫助我們理解。理雅各耐心地研究和學習了儒家文字和古代經典的《詩經》，這些在很多方面是中國人的概念基礎。就此而言，很重要的一點是，對理雅各影響最大的基督教文字不是希臘文的《新約聖經》，而是希伯來文的《舊約聖經》詩歌文字。

① Pfister, *The Whole Duty of Man*, 188; 201.
② Ibid., 199.
③ Ibid.

巴菲爾德和呂西安・萊維—布呂爾（Lucien Levy-Bruhl）都認為，有這樣一種古代詩歌，在其中事物和詞語之間的分離並不像我們現代人這麼突出。[①]相反，它有一種被內化的參與性，“從一個活動開始……最後變成一個社群或社會的活動”。[②]此類活動拒絕抽象化；“它們的存在不取決於個體”，[③]而是和語言本身一樣，取決於無意識的主體間共識。對巴菲爾德而言，在古代文化中，

> **原始**參與的本質是，在現象後面以及**現象的另外一面**，有一個**自我而來**與我有著同樣本質的被再現者。無論它是叫“嗎哪”還是五花八門的神靈或鬼怪的名字，或叫天父，或精神世界，它都與那個在省察的自我有著同樣的本質，只要它不是機械的而是超自然的或自發的。[④]

這當然是一個意識種類，但不是我們現代意識上的自我意識。我們這些現代人已遠離了參與的狀態，在任何時候思考都會意識到“那個進行思考的自我”（特別是自笛卡爾以來）。我們用思考來區別劃分，在那個意義上我們已從我們正在思考的事物中分離出來。我們所有的是巴菲爾德稱之為“阿爾法思維”（alpha thinking）的思維方式，它在本質上排除參與。巴菲爾德生動地描述道：

> 阿爾法思維的歷史因此也包括科學的歷史……而且在一個思維體系內達到其頂峰。這種思維體系在現象中僅

① Barfield, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry* (New York: Harcourt, Brace and World, 1965), 30-31.

② Ibid., 32.

③ Ibid., 33.

④ Barfield, *Saving the Appearance*, 42.

> 對自我感興趣，且到了一種地步，使得這些現象能夠獨立於意識而被理解。[①]

在語言學中處於亞領域的翻譯和翻譯理論正是這樣一種科學。阿爾法思維是現代人通常習慣的認知模式，習慣於分割外部世界與我們所感知的世界，這使得我們很難或幾乎不可能從本質上瞭解並不去區分心靈所感知的世界和外部世界的古代文化或其他語言，因為在那個世界中，外部世界的特殊性不會與感知並言說它的意識截然分開，言說者訴說其內心的體驗；而我們現在所認為的外部現實其實並不像我們所以為的那樣可以被對象化。換言之，對我們來說截然不同的主觀自我和客觀他者在古代文化或其他語言中是語言文化連續不斷的一部分，在其中言說者的意識從未與他所感知的現實分開過。在一定程度上這就是我們自己創造的居高臨下的術語“前科學”所隱含的意義。

悖論的是，巴菲爾德指出，我們現代人所“看見”的在很大程度上由我們先在的信念所決定。[②]也就是說，現象學家們說得對，我們傾向於看見我們被教導去看的東西，不論它在“那兒”或不在。巴菲爾德並不試圖指出，阿爾法思維所造成的從參與中抽身而退毫無益處——我們的科學和我們的個人身分感都歸功於它。換一個與本文有關的方式來說，沒有阿爾法思維我們將無法構想《威斯敏斯特教義問答手冊》（Westminster Catechism），而且那種神聖超驗與凡人世界關係的理念在這樣的對象化中找到很多慰藉。《威斯敏斯特教義問答手冊》在本質上是信仰的先在結構，刺激了理雅各的諸多同事去追求——經常卓越地追求——語言學和翻譯的阿爾法科學。

因此，我們只有通過一種想象的跳躍，跳出我們標準的語言習俗和世界觀，才有可能去領會一首古代詩歌，因為在古代詩歌中依然是原始參與的反應在塑造著詩歌。巴菲爾德認為，以這種方式來

① Barfield, *Saving the Appearance*, 43.
② Ibid., 57-58.

想象在西方中世紀時期有過最後的輝煌，在那個時候，詩人們和神學家門都是為了一種信念而寫作：

> 上帝自己的知識就如萬物的起因並且與祂的本質一致，而且人們參與了上帝的存有（the being of God）。事實上，只有憑藉那種參與他們才能宣稱擁有任何存有（being）。[①]

我並不想說，理雅各的詩歌文辭理論與巴菲爾德的一樣理論化根基很深。我想說的是，理雅各已經注意到，在參與的語言與科學對等的語言模式之間有著許多同樣的差異，他還意識到，一種翻譯意識與想象的置換有關，不僅僅置換東方和西方的觀點，還牽涉彼時和當下。他的同事們似乎真的害怕，在他嘗試進入《詩經》世界之時，他已處於偶像崇拜的邊緣。但是，從理雅各的角度來看，偶像崇拜的危險恰恰存在於相反的方向。理雅各認為，相較於保羅書信的希臘分析性世界，《詩經》的話語世界與《希伯來聖經》詩歌的世界更為接近。理雅各希望能通過中國人自己對天人合一的熱望來瞭解中國人的精神世界。理雅各更願意用中國自己的術語來正確理解中國典籍，而不是在一種很容易誤導他人的“中國版”中宣揚基督教的聖經術語。

**譯者簡介**

張靖，中國人民大學文學院講師

**Introduction to the translator**

ZHANG Jing, Lecturer, School of Liberal Arts, Renmin University of China.

Email: zhangjingwise@gmail.com

① Barfield, *Saving the Appearance*, 89.

# 參考文獻 [Bibliography]

## 西文文獻 [Works in Western Languages]

Allen, Joseph R., ed. *The Book of Songs: The Ancient Chinese Classic of Poetry.* New York: Grove Press, 1996.

Alter, Robert. "The Question of Eloquence in the King James Bible." In *The King James Bible and the World It Made.* Edited by David Lyle Jeffrey. Waco, TX: Baylor University Press, 2011.

_____. *The Art of Biblical Poetry.* New York: Basic Books, 1985.

Barfield, Owen. *Poetic Diction: A Study in Meaning.* Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1973.

_____. *Saving the Appearances: A Study in Idolatry.* New York: Harcourt, Brace and World, 1965.

Dobson, W.A.C.H. *Early Archaic Chinese: A Descriptive Grammar.* Toronto: University of Toronto Press.

Girardot, Norman J. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage.* Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2002.

Galik, Marian. *Influence, Translation and Parallels: Selected Studies on the Bible in China.* Sankt Augustin, Germany: Collectanea Serica, 2004.

Henderson, John B. *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis.* Princteon: Princeton University Press, 1991.

Jeffrey, David Lyle. "Bible Translation and the Future of Spiritual Interpretation." *Modern Theology* 28.4 (2012): 687-706.

Karlgren, Bernhard. *The Book of Odes.* Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1974.

_____. *Philology and Ancient China.* Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, 1926.

Legge, James. *Confucianism in Relation to Christianity: a Paper Read Before the Missionary Conference in Shanghai, on May 11th, 1877.* Shanghai: Kelly and Walsh, 1877; and London: Trübner, 1877.

_____. *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and*

*Compared with Christianity.* London: Chatto and Windus, 1880.

_____. *The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes.* Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960.

Müller, Max. "On the Enormous Antiquity of the East." *Nineteenth Century* 29 (1891): 808.

Ramsey, S. Robert. *The Languages of China.* Princeton: Princeton University Press, 1987.

Pfister, Lauren. *Striving for the Whole Duty of Man*. Frankfurt am Main: Peter Lang Publishing, 2004.

_____. "Clues to the academic achievements of one of the Most Famous nineteenth century European sinologists." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society,* no.36 (1993): 180-218.

Shuger, Deborah. *The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice and Subjectivity.* Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1994; 1998; rep Baylor University Press, 2012.

Wong Man Kong. *A Pioneer at Crossroads of East and West.* Hong Kong: Hong Kong Educational Publishing Co., 1996.

ZHOU Youguang. *The Historical Evolution of Chinese Languages and Script.* Translated by ZHANG Liqing. Columbus: Ohio State University, National East Asian Languages Resource Center, 2003.

ZHANG Longxi. "The Letter or the Spirit: the *Song of Songs,* Allegoresis, and the *Book of Poetry.*" *Comparative Literature* 39.3 (1987): 193-217.