

中國經典

THE CHINESE CLASSICS

*with a translation, critical and exegetical
notes, prolegomena, and copious indexes*

by

JAMES LEGGE

IN FIVE VOLUMES

III

THE SHOO KING



华东师范大学出版社

理雅各《中国经典》第三卷引言

刘家和

《中国经典》第三卷为《书经》(The Shoo King)(其中包括《竹书纪年》),出版于1865年。《书经》或称《尚书》,是中国传统文献中时代最早、而且最为难懂的古书。然而作为中国儒家最重要的经典之一,《尚书》对于中国传统文化有着很深的思想影响。如果人们想研究或者翻译《尚书》,还会遇到一些比研究其他儒家经典更特殊的困难。这是因为,《尚书》不仅有今古文之分的问题,还有其他经书所没有的有关篇数多少和文本真伪的问题。理雅各译注《尚书》乃是他克服了重重困难和融合了许多学者的研究成果之后所作出的一项重要学术成果。

在这里需要指出的是,理氏译注《尚书》(包括《竹书纪年》)之所以迄今仍受到西方学术界的重视,正是因为它具有其他译注本所不能取代的重要作用。如瑞典学者高本汉(Bernard Karlgren, 1889—1978)的《尚书注释》(Glosses on the Book of Documents, 1948—1949年出版)和《尚书》英文节译本(1950年刊行)只包含今古文皆有之篇,对于伪《古文尚书》二十五篇,则不予收录注解。高本汉译注《尚书》虽因晚出而精于理氏之作,不过高氏仅注解了部分条目,亦非《尚书》全译,所以无法取代理氏的译注本。理氏所翻译的《古文尚书》并不因为其为伪书而毫无价值。应该说,《古文尚书》仍是研究晋代以降儒家思想的一项重要资料,而且其中所引若干先秦文献亦有一定的参考价值。从这个角度看,西方学者如有欲辨《尚书》今古文真伪者,则理氏译本无疑为研究之必备。

理氏英译《书经》问世一百多年来,尚未见有专文论其得失,所以我们拟在这里对之加以讨论,主要涉及以下两个问题:理氏译注中的思想与理氏译文的得失。

甲、关于理氏译注《书经》的思想

理氏译注《书经》,不仅是翻译之作,更重要的是发表其思想之作;在此书的《绪论》讨论以至选材过程中,其思想的体系都有显著的表现。以下分为两个方面来论述:

(一)关于理氏编译此书的选材用意

1. 理氏翻译《书经》何以兼选《竹书纪年》

理氏翻译《书经》，为什么把《竹书纪年》也附带译在一起呢？应该说，理氏翻译《书经》并在其《绪论》中加译了《竹书纪年》，是有其思想上的原因的。直接地说，《书经》所载都是单篇文字，既无明确的年代说明，也无法从中梳理出一个历史的年表来。对理氏来说，这不能不是一个遗憾。他在《绪论》中说道：

可以说，《书经》没有年代的安排和顺序。……就目前的版本而言，它只记载了早期王朝的少数君王，而且仅有其中两三个君主的在位时间。不过，即便其所记是完备的，但《书经》却没有一个包括中国所有君主的名单，也没有他们各自在位的年数。^①

理氏是一位很重视历史年代学的学者，为此他以《绪论》的第三章专门讨论了《书经》中的年代问题，还特邀天文历法专家湛约翰(Rev. John Chalmers, 1822—1899)撰写一篇关于中国古代天文历法的文章作为附录。^② 理氏在此章讨论《书经》中的年代问题时，一再引用《竹书纪年》的材料，来与其他文献材料作比较研究。

理雅各决定翻译《竹书纪年》，更是基于深一层思想上的考虑。^③ 《竹书纪年》虽在以干支纪年和各朝纪年方面存在着一些问题，但理氏认为此书在记尧、舜、禹的史事方面却比《书经》所记更为可信。以下两个重要的事例说明了理氏的看法：

第一，理氏十分重视《竹书纪年》所载禹的事迹，尽管其中记载简略而有限。他的看法是：

在《纪年》中，禹的工作仅限于治理黄河。尧指定给禹的工作，并不比大约一百年后禹的一位继承人少康指定给商侯的工作更为重大。……没有说到广大范围内的灾害性的洪水，没有说到禹治山，治全国的地面，或者治黄河

① 理雅各：《绪论》(Prolegomena)，《中国经典》(The Chinese Classics)，第三卷：《书经》(The Shoo King)，81 页。

② 湛约翰(Rev. John Chalmers)：《古代中国人的天文学》(Astronomy of the Ancient Chinese)，《中国经典》(The Chinese Classics)，第三卷：《书经》(The Shoo King)，90—104 页。

③ 理雅各：《绪论》(Prolegomena)，《中国经典》(The Chinese Classics)，第三卷：《书经》(The Shoo King)，105 页。

以南的任何一条河流。^①

可是在《书经》里却有这样的内容,这明显是把大禹治水的功绩过度夸大了。

第二,按照《书经》的记载,舜的政府里有着完美的机构和二十二位大臣,而在《竹书纪年》里则只提到禹和皋陶两个人。理氏以为,《书经》里所说那样的舜的政府,显然是后世那些“不顾人类进步规律”(regardless of the laws of human progress,他并未使用在当时欧洲盛行的“evolution”一词)的人为了把远古说成“黄金时代”而编造出来的。^②

《书经》把远古的部落首脑如尧、舜、禹等夸张成品德和才能超众杰出的皇帝。在理氏看来,这种说法既违背了古代历史的真实,又助长了中国儒家把远古说成黄金时代的迷信。所以他以为《竹书纪年》中的材料说明了远古历史的渐进过程,有助于破除儒家经典对于古圣先王时代的美化。

如果说康有为在1897年出版的《孔子改制考》中开始怀疑“三代文教之盛”^③,那么在这一点上,理雅各又比中国儒家学者似乎提早“觉悟”了几十年。理雅各为什么会有这样的认识呢?应该说这与理氏本人在苏格兰哲学和史学上的深厚修养有关,故他能够自觉地对这一问题进行近代的诠释。^④

2. 理氏翻译《书经》何以仍收《古文尚书》

理氏所译《书经》凡五十八篇,即唐修《五经正义》以来的传统《尚书》篇目。此五十八篇中,蔡沈谓“今古文皆有”者三十三篇,“今文无、古文有”者二十五篇。自宋代起即有人怀疑其中仅为“古文”所有的部分,到元代吴澄作《书纂言》^⑤,仅收今古文皆有的篇目,而不收《古文尚书》的二十五篇。经过清代前期阎若璩(1636—1704)、惠栋(1697—1758)的辨伪之后,江声(1721—1799)作《尚书集注音疏》,王鸣盛(1722—1798)作《尚书后案》,段玉裁(1735—1815)作《古文尚书撰异》,孙星衍(1753—1818)作《尚书今古文注疏》,他们所收所注的都是只收今古文皆有的各篇,而一概不收《古文尚书》的

① 同上,182—183页。

② 同上,184页。

③ 康有为:《孔子改制考》,1页,北京:中华书局,1958。

④ 关于这个问题,可看Lauren F. Pfister, “Some New Perspectives on James Legge's Multiform English Translations of the Chinese Classics and Sacred Books of China”, a paper presented in the “Symposium of the 70th Anniversary of the Department of Chinese of the University of Hong Kong” (December, 1997)。

⑤ 已由清代纳兰性德收于其所编《通志堂经解》中。理氏所列引用书目(8)称《今文尚书纂言》,是因为此书未收《古文尚书》,所以特别加以标明。

二十五篇。理氏此书引用书目中都开列了以上各书,但是他不同意这些学者的意见,还是把《古文尚书》的二十五篇都收进来并译为英文。那么,这是什么缘故呢?从理氏《绪论》可以明显看出,这与理氏信从清代学者毛奇龄不以《古文尚书》二十五篇为伪的观点有关。^①既然在他眼里,《古文尚书》是一部真书,当然也就不存在将其删去不译的可能。

但是问题还不仅于此。理氏在《绪论》中也曾一再引用《古文尚书》的一些篇章,来说明其“直至周代以前,尧、舜尚未以圣君的面目出现”的主张。^②例如,他引用了《古文尚书》中《夏书·五子之歌》中的“惟彼陶唐,有此冀方”^③,以证明尧并非是统治“万邦”的皇帝,而是一位在黄河以北有其地位、统治冀方的君主或酋长。

“今文”的《尧典》说到了尧能“协和万邦”,所显示出的乃是一种泱泱帝国的气象。如所周知,18世纪以来,“进步”成为西方思想的一个中心观念,即人类社会是由落后野蛮向先进文明进步而来的。依照这种观点,理氏认为在尧、舜的远古时代不可能出现那样庞大的国家,而只能存在一些小邦或部落,它们的领袖们也就不可能是什么大帝国的皇帝,而只能是一些小邦或部落的君主或酋长。正因为如此,理氏自然不会赞同儒家的“古胜于今”的历史观,毋宁相信“古文”的《五子之歌》里的话了。

又如,理氏从《古文尚书》的《周官篇》看出了尧、舜时期与夏、商时期的官员在数量上的差别,他说:

在《周官篇》里,尧的国号为唐,舜的国号为虞,他们所拥有的官员的人数远不如夏、商时期为多。^④

其实,《周官》说:“唐虞稽古,建官惟百。内有百揆、四岳,外有州牧、侯伯,庶政惟和,万国咸宁。夏商官倍……”^⑤这段记载对尧、舜时期的政府机构与统治范围已经作了相当大的夸张。理氏却仅以“夏商官倍”这一句话,便来说明中国的历史是在进步着的。对他而言,夏商时代比尧舜时代的机构复杂化了,而这种现象体现了一种社会的进步。理氏本人虽未特别说明《古文尚书》要比《今文尚书》更具有人类进步的思想,不过从以上所举的例子来看,他引

① 理雅各:《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),40—41页。

② 同上,50—52页。

③ 同上,159页。

④ 同上,51页。

⑤ 同上,525—526页。

《古文尚书》的某些说法,显然是为了符合他所理解的“历史进化”观。尽管现在我们已经不认为《古文尚书》是真书,也不认为理氏以《古文尚书》作为其人类历史进步观点的论据是正确的,但是我们必须承认,理氏因不受儒家的正统思想所限,在否认所谓远古黄金时代说的方面,是走在当时的中国学者前面的。

(二)理氏对《书经》及其时代的论述与所体现的思想

1. 关于《书经》的文献分类问题

理氏不像当时中国的主流派经学家那样,把《尚书》分成“今文”(实指是今古文皆有者)和“古文”(实指仅为“古文”有而今文无者)两个部分,以“今文”经为真,以“古文”经为伪。清代经学家之所以有这样的区分,是因为《今文尚书》是汉初已有的先秦古书(对此他们就没有再作成书时代的区分),而《古文尚书》则是晋代晚出的书。理氏则采取了另外一种分类和区分的方法。我们知道,《尚书》通常被按朝代分为《唐书》、《虞书》、《夏书》、《商书》和《周书》五种,理氏却按其内容的可信程度,把前两种和后三种分为两类。他认为前两种(即《唐书》和《虞书》)的大部分内容是传说性的,而后三种则比前二者更为可靠,具备了历史的性质。理氏之所以这样区分,理由是关于尧和舜的记载显然都是传说性的^①,而禹则是中国第一位具有历史性的统治者;禹建立了夏王朝,使中国从部落过渡到国家,这是他与尧、舜根本不同的地方。^②

理氏对于第二类中的三种书又作了具体的区分:(1)《尚书》中与尧、舜并提的禹,尤其是《禹贡》篇中有关禹的事迹,都是传说性的、并被夸大了的;(2)大概从成汤起,便开始有了历史记载的某种可信基点;(3)《书经》中的周代部分,则是与所述事件同时的作品。

从理氏对于《书经》所作的文献分类来看,如果说他不信《古文尚书》为伪书是一个学术上的失误的话,那么他对于今古文皆有的《尚书》各篇章所作的时代区分却是一项出色的学术贡献。清代的学者之所以敢于怀疑《古文尚书》为伪,那是因为,一旦能够证明其为伪书,《古文尚书》便不复为经书;既然它已经不再是经书,对之加以评判当然也就不存在褻渎的罪名。对于今古文皆有的《尚书》,情况就不同了。由于相信它是一部真书,这就表明此书仍具有经书的权威,其内容本身自然也就是神圣不可侵犯的了。对于经书的内容,还要分析其不同的可信层次,这一点在清代学者来说是不大敢于想像的。

① 同上,53—54页。

② 同上,55—56页。

理氏对于今古文皆有的《尚书》各篇的成书时代分析,在中国却要等到《五四》以后的1923年,顾颉刚(1893—1980)致胡适(1891—1962)的《论〈今文尚书〉著作时代书》才重新提上讨论日程。^①如果计算一下时间的话,这一封信比理氏之书晚出了约半个世纪,而这半个世纪恰恰是中国学者从儒家经典权威的笼罩下走出来的半个世纪。

2. 如何认识《书经》所记时代的历史内容

我们已经指出,理氏在把《尚书》文献分为两部分的同时,也就把《尚书》所记的时代分成了传说时代和历史时代两部分;前者指尧舜时代,或部落时代,后者指夏商周三代,即已经由部落转化成了国家的时代。关于《尚书》所记时代的历史内容,理氏在英译此书的《绪论》时专门写了第五章“中华古帝国”。^②现在拟就这一章的内容讨论以下三个问题:

第一,关于中国人和“中国”一词的来源。

理氏认定,中国人是在公元前二千年间从西方经过中亚地区过来的。^③理氏所接受的是当时颇为流行的中国人西来说,理氏因未及赶上新旧石器时代考古学成就的时代,他的不少看法显然是过时了。理氏在论述中国上古国家政治体制时说到,在由部落转化而来的诸小邦之上有一个大邦,它成了整个“封建帝国”的首脑。他说:

被认定为帝国的中央之邦的,就是最高统治者自己的领地,也是这个帝国范围内的各封建邦国中最大的一个。^④

紧接着这句话,他就作了一条注说:“‘中国’这个名称来源的真正含义就是位于‘中心之国’、‘中心之邦’。”^⑤按照理氏这样的理解,“中国”一词从它的渊源上便具有一种政治上的优越感,也就是把自己视为其他国家的宗主,而把其他国家视为自己的附属国;或者说,把自己视为天子,而把其他国家视为诸侯。这一点很容易引起当时西方国家的反感,因为它们把对于清朝政府以“天朝”自居的盲目自大态度的反感,同这个词语联想在一起了。看来正是由

^① 顾颉刚:《论〈今文尚书〉著作时代书》,《古史辨》,第1册,200—206页,上海:上海古籍出版社,1982。

^② 理雅各:《绪论》(Prolegomena),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),189—200页。

^③ 同上,189—200页。

^④ 理雅各:《绪论》(Prolegomena),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),198页。

^⑤ 同上,198页。

于这个缘故,理氏在此特别强调了“中国”这个词的来源。

这里必须指出,理氏对于“中国”一词来源的说明并不准确,而且“中国”一词本身也并不具有那种政治上唯我独尊的意思。按:“中国”一词,在不同历史时期和不同文献里是有不同含义的,这里我们只想作一些简单的说明。按:“国”字古又作“或”,“或”的下面是“一”,表示地平线;地面上是一个“口”,表示一个城;再上面是一个“戈”,表示有人持武器(戈)在保卫这座城。所以,“国”本来就是城,有武装保卫的城。“国”字在古代还与“邦”字、“邑”字同义互训;因为邦从“邑”,“邑”的上半部是一个“口”,表示一座城,下面原本是一个“人”(小篆变为节),所以都是人所居住的城。而“中国”一词本来的意思就是“国中”,也就是“城中”。例如,《孟子·公孙丑下》云:“我欲中国而授孟子室。”齐宣王所说的这句话意为:“我想在都城当中,授予孟子一座房屋。”^①又《孟子·离娄下》曰:“遍国中无与立谈者。”这里的“国中”就是“城中”,意思是在整个城里,都没有一个人站住和他说话的。^②郑玄在注《周礼》的时候也常常把“国中”注为“城中”。例如《周礼·司土》“掌国中之士治”注等。在上古一个个以城为中心的小国中,“国中”等于“城中”、“国内”或“本国”的意思。(当然,也应当指出,随着以后国家范围的不断扩大,“中国”或“国中”所指的地理范围也是逐渐扩大的。)这应该说是“中国”一词的最初的源头,而在这种源头里并不隐含任何政治上自大的意思。

那么,在《尚书》本身里“中国”一词是否有理氏所说的那种高居其他诸侯国之上的天子之邦的意思呢?现在让我们来作一点具体的分析。《尚书》中只有两次提到“中国”或“中邦”。其一,成书于西周早期的《周书》之《梓材》篇中有句云:“皇天既付中国民越厥疆土于先王。”这句话的意思就是:“上天既然把国中(或作“全国以内”)的人民和土地都交付给了先王。”在此处,“中国”即指“这个国家”,并没有相对于任何其他国家或民族而论的意思。理氏把此处的“中国”译为“this Middle kingdom”^③,使它成为一个专有名词,严格地说是不确切的。其二,虽为《夏书》而实际成书于战国时代的《禹贡》中有云:

^① 理氏在译《孟子》时把这里的“中国”译为“in the middle of the kingdom”,见《中国经典》(The Chinese Classics),第二卷,226页,这与原意颇有出入。

^② 理氏将这里的“国中”译为“the whole city”,见《中国经典》(The Chinese Classics),第二卷,341页。理氏对于这里的“国中”的译文是正确的。

^③ 理雅各:《本文部分》(The body of the Volume),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),418页。

“成赋中邦”。^① 据《钦定书经传说汇纂》引蔡传云：“中邦，中国也。盖土赋或及于四夷，而田赋则止于中国而已。故曰成赋中邦。”^② 理氏把这里的“中邦”译为“the Middle region”^③，并于注中引胡渭（1633—1714）之说，以为“中邦”即下文所说的五服之前三服。^④ 这些解释都是相当有道理的。可见此处的“中邦”已经是有所针对而言的了。不过，很明显，这里也尚无任何对于“中邦”以外地区歧视的意思。我们之所以作出这样的分析，并非企图证明在后来，尤其是明清时期的统治者在用“中国”一词时毫无政治上的优越感之意，而只是试图说明“中国”一词绝非从一开始就具有那种自大的意思，故不能说这个词本身就具有自大的意思。

第二，关于早期国家政治体制的论述。

理氏认为：“当首领的尊严发展到君权之时，中国人的部落也发展成为一个国家，一种被认为是封建帝国的国家形式。”^⑤

这是因为当时刚刚出现的帝国，力量还太薄弱，不足以防御野蛮民族的入侵；所以各个小邦不能不建立起自己的军事机构以自卫。夏、商、周三代的王，从一方面来说，是本邦的君主，就像其他诸侯在他们的邦内一样；从另一方面来说，又是各诸侯国的共同宗主，即天子。各个诸侯在自己的邦内就是一个小的国王，同时有权再分封自己的下属贵族。

根据现存文献的记载，夏、商、周三代王朝的相继建立，都是由那些既有盛德又有武力的君主在既忠诚又能干的大臣辅助下实现的。可是他们的后继者们照例总会逐渐变得昏庸懦弱，使得王权不振。这时诸侯们便乘机而起，各行其是，相互纷争，而周边的野蛮部落也起而进行侵扰。随后又有杰出的君主起而进行一番振作，但是这种“中兴”往往只是昙花一现。按照《尚书》的说法，夏、商两代的末叶，都是经过长期衰弱状态，而后忽然出了一个孔武有力的暴君，引起了人民的普遍不满。在上天和人民都忍无可忍的情况下，此时便有累世积德的圣君起而革命，于是就建立起新的王朝。可是，理氏却

① 这是按所谓“孔安国传”的解释断句，如按郑玄说则应断为“中邦锡土姓”。此处且从理氏所取之说。

② 蔡沈：《书经集传》，见《四库全书》，第58册，602页。

③ 理雅各：《本文部分》（The body of the Volume），《中国经典》（The Chinese Classics），第三卷：《书经》（The Shoo King），141页。

④ 同上，142页。

⑤ 理雅各：《绪论》（Prolegomena），《中国经典》（The Chinese Classics），第三卷：《书经》（The Shoo King），197页。

不相信这种儒家传统的说法,他说:

这些说法无疑都经过了极大的夸张和附会。其实,桀和纣并不是穷凶极恶的魔鬼,汤和武王也不是美德的化身。很有可能的情况是,早期的朝代像周朝一样,纯粹是因为国力衰竭而相继灭亡,而它们的最后一代君主也像赧王一样,是意志薄弱的懦夫,而非暴君。^①

理氏的这种看法并不是没有来由的。对他早年影响甚大的苏格兰作家托马斯·卡莱尔(Thomas Carlyle, 1795—1881)在《论英雄与英雄崇拜》(On Hero and Hero Worship)中宣扬的“英雄史观”,就不承认在历史上有所谓的暴君存在。^② 在中国,孔子的大弟子之一子贡亦尝云:“纣之不善,不如是之甚也。是以君子恶居下流,天下之恶皆归焉。”^③ 不过,应该指出的是,殷商在其晚期仍然是一个强大的国家,不仅传统文献中有很多材料可以说明这一点,如理氏所译《竹书纪年》里就有周武王的父亲及祖父臣服于商王并遭受迫害的记载;^④ 而且 20 世纪 70 年代在陕西省周原发现的甲骨文材料更充分地证明,周曾经是殷商属下的一个“方伯”。^⑤ 先周的这种情况是绝对不能同东周晚期的周赧王相提并论的。所以我们不能把理氏这一类比的推理当作历史的事实。需要特别说明的是,理氏和子贡在思想的基本倾向上是不同的。所不同的是,子贡只怀疑桀、纣不如此之恶,而没有怀疑汤、武是否如此之善,所以并未由此而怀疑到儒家经典所设定的汤、武以圣君革桀、纣暴君之命的理论体系;而理氏则从怀疑桀、纣不如此之恶,怀疑到汤、武不如此之善,于是从根本上怀疑到了儒家关于古圣先王的整个理论体系。

第三,关于上帝和王权关系的问题。

理氏在论述中国古代的宗教和迷信的时候,曾经描述了人们对于上帝或者天的信仰。他在《绪论》中说:

① 同上,199 页。

② 参看 Philip Rosenberg, “A Whole World of Heroes,” in Harold Bloom, ed. Thomas Carlyle (New York: Chelsea House Publishers, 1986), pp. 95—108。

③ 《论语·子张》,理氏译文见《中国经典》(The Chinese Classics),第一卷:《论语,大学,中庸》(Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of Means), 345—346 页。

④ 理雅各:《绪论》(Prolegomena),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《诗经》(The Shoo King), 138—139 页。

⑤ 周原甲骨 H11:82 和 H11:84 中都有“周方伯”一词。参看陈全方:《周原与周文化》,61,69 页,上海:上海人民出版社,1988。

所有的权力都来自上帝。他让一个人登上王位，而让另一个人退位。服从者必定会受到他的赐福，而不服从者则会被他诅咒。^①

这说明，夏、商、周三代政权的得失关键就在于国君能否上敬上帝，下保人民。^②

不过，如上文所述，理氏并不相信三代政权之得失（亦即桀、纣之失败与汤、武之成功）关键在于君主是否有德（即是否能上敬上帝，下保人民），而是强调在于实际力量对比的强弱。因此，桀、纣之败是因为力量的衰弱，而与他们是否失德无关。他的这一见解与儒家的传统看法是截然不同的。所以，我们认为还是有必要在此对这个问题作进一步的探讨。

据我们所知，周公所总结出的王权与上帝或天命关系的认识，实际上也就是孔子及先秦儒家的“民本思想”的源头。按照这种思想，权力有三个层次，但又形成一个循环的回路：最高一层，一切权力源泉是天或上帝；第二层，君主受天或上帝之命，治理国家，用所受之权为人民谋福利；第三层，人民在君主的统治下，服从君主，敬事天或上帝，但是在君主暴虐的时候，人民的情绪将为天或上帝所觉察，然后天或上帝在根据人民的情绪或人心的向背，决定君主去留与选任。这就形成了一个可以自动调节的循环回路。传统儒家就是以这种理论来解释夏、商、周三代以及以后各王朝兴亡的历史的。可是这种理论却未能引起理氏的充分注意。原因何在？在我们看来，这至少有两点原因：第一，这种理论虽然以民为本，但是并没有主张实行民主制；换言之，政权并不是掌握在人民手里。因此，即使君主暴虐，人民也不能直接以选举的方法罢免他，而必须等到暴力反抗的成功，王朝发生了更替，这才能算是天命有了改变。对于习知古希腊的政治传统和经历了近代欧洲民主制度的理氏而言，这种理论反而引不起他的特别诧异之感。第二，如果直观地来看，这种理论具有一种迂阔而不切实际的特点。因为历史上政权的得失，通常都直接决定于力量对比的强弱，而不在于其君主是否有德或是否得人心。理氏所举秦始皇得天下的例子，便可以说明这一点。但是，在这种看来迂阔而不切实际的理论里，恰好有着一种深层的理性因素的存在——因为它说明了人心向背对于一个政权成败的根本作用，尽管它的作用要曲折地通过天命或神意才能显现出来。在历史上，一个政权的一时成功或失败往往是由力量的对

① 理雅各：《绪论》（Prolegomena），《中国经典》（The Chinese Classics），第三卷：《书经》（The Shoo King），193页。

② 同上，194页。

比决定的,甚至可以说是由一次战争决定的。然而,一个政权最终的成功或失败,却归根到底是由人心向背决定的。秦始皇的确曾以武力取得胜利,可是由于失去民心,秦朝不是很快就被推翻了吗?此即儒家“民本”思想之最具体的说明。由是言之,我们不能简单地以其形式迂阔就否定了其内在的理性成分。

最后,要指出的是,理氏翻译《书经》的时候,正是中国面临内忧外患的灾难深重时期。那么中国人的希望何在呢?理氏对此明白地表示了他自己的看法。他在本书《绪论》第五章的结尾处着重指出:

只有他们正视自身的历史,正视那些按如实估计应视为谬称圣人者,并对之不再盲目地崇拜,这个国家才会有希望。^①

这段话清楚地表明,理氏译注的目的不是单纯地传布中国的学术,而是要唤醒中国人摆脱落后现状的意识。的确,如果中国人不能从对古圣先王和儒家经典的迷信中觉醒起来,中国就不可能独立地生存发展下去。无论我们是否同意理氏的中国文化观,但却不能不承认他揭橥当时中国存在的问题确是一针见血的。从历史的观点着眼,正确地重新认识中国的历史文化传统,并不等于否定其中有价值的文化资源。关键还是在于理氏本人所说的“如实的估计”(a true estimate),倘若因估计而发生偏差,对中国文化传统采取彻底否定的态度,把它看作是社会发展的障碍,那只能加深近代以来的中国文化危机。那么,中国同样地是没有希望的。

乙、对理氏《书经》的翻译之讨论

在评论理氏的《书经》译文之前,我们有必要说明一下他从事这一项工作的难度。《尚书》之诂屈聱牙是人所共知的。过去的许多学者研究和注解《尚书》,一般上只是解释他所能理解的地方,而回避其不解之处,或把尚未解决的问题留下以待后人解决。对于理氏而言,既要翻译全书,就不可能绕开某一部分不译,所以他还面临着对于难解之处如何处理的问题。这样看来,理氏翻译中所遇到的困难较之一般经学家就更大。

理氏之所以能够胜任这一项翻译工作绝非偶然,他的特殊教育背景(他早年曾在《圣经》注释学方面下过功夫)决定了他的翻译风格 and 特点——勇于

^① 同上,200页。

面对古书理解上的困难,以极其严肃的学术态度对待翻译过程中所面临的问题。^①理氏选定《钦定书经传说汇纂》和《尚书正义》为基本参考书,在遇到疑难时广泛参考群书,俾求得一种较为通达的解释和译文。在这层意义上说,他的翻译早已脱离了所谓“格义”的色彩,而进入了系统译经的殿堂。

《钦定书经传说汇纂》中的“集传”是以蔡沈的《书集传》为主的。蔡书的长处在前面已经说过,但它也有其缺点,即在若干尚无把握处勉强作了解说。所以《四库提要》批评蔡书说:

盖在朱子之说《尚书》,主于通所可通,而缺其所不可通,见于《语录》者不啻再三。^②而(蔡)沈于殷盘周诰,一一必求其解,其不能无憾固宜。^③

不过蔡沈本人对于某些疑难问题,也还是取慎重态度的。现在让我们举两种例子,来考察理氏在蔡沈所遇到的难解之处是如何处理的。

例一,《大诰》中“民养其劝弗救”一句,蔡传曰:“民养未详。”然后引用苏轼(1037—1107)之说略讲其大意。^④理氏在注中如实地说明蔡传没有解决理解“民养”的问题,孔颖达的疏亦未能提出合理解释,然后他就按苏轼所言大意译为英文。^⑤这里凸显出理氏的那种严肃而慎重的学风。

例二,《多士》“弗吊旻天大降丧于殷”句,蔡传云:“弗吊,未详。”^⑥理氏在注中就没有再引出蔡氏此语,而是根据《大诰》等篇已有的注释成例加以解决了。^⑦这本来就不是什么难题,因此不知蔡沈为何在此云“未详”。其实朱子对此早已有解说。^⑧这就说明,理氏并没有盲从蔡沈的说法,蔡氏以为“未详”而他能够解决的,他就直接加以释译,而不重复蔡沈那些实无必要的说法。

① 关于理雅各的圣经学训练和宗教思想背景,参见 Lauren F. Pfister, “The Legacy of James Legge,” *International Bulletin of Missionary Research*, 22.2 (April 1998): 77—82.

② 如“知《尚书》收拾于残阙之余,却必要句句义理相通,必至穿凿。不若且看他分明处,其他难晓者姑阙之可也”。见黎德靖编:《朱子语类》,卷78,1982页。并参阅同书1981—1984页有关诸条。

③ 永瑢(等):《四库全书总目提要》,卷11,94页。

④ 蔡沈:《书集传》,见《四库全书》,第58册,780页。

⑤ 理雅各:《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),372页。

⑥ 蔡沈:《书集传》,见《四库全书》,第58册,844页。

⑦ 理雅各:《本文部分》(The Body of the Volume),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),454页。

⑧ 黎德靖编:《朱子语类》,卷79,2053页。

他把当时能够解决的问题明确地译出来,同时把尚待研究的问题也如实地记录在注中。我们可以说,理氏的译注直到今天,仍然是具有参考价值的。

当然,由于理氏尚未全部通解《书经》,其译文难免也存在一些问题。为了叙述的方便,我们把这些问题分为两类来讨论:

第一类是因误解经文或旧注而产生的问题。如果连比较细小的毛病都算上,那么这一类的问题还是不少的。现姑举一些例子说明如下:

例一,《尧典》中“黎民於变时雍”一句,他把其中“黎民”译为“the black haired people”。^① 中国传统的注疏都把“黎民”之“黎”解为“众”,所以“黎民”就是“众民”。在先秦时期,“黎”作“黑”解也并非说明头发是黑的。例如,《荀子·尧问》曰:“颜(按:颜在这里作颜面解)色黎黑”,《韩非子·外储说左上》曰:“面目黎黑”,都是说人的面色发黑,指长期在外奔走劳累的结果。理氏之所以解释为黑发之民,显然与他认同的中国人西来说有关;既然中国人是西来的,这一支人与其他黄头发的各支人之区别,就在于头发是黑的。可是,这样的解说就把“黎民”意思解释错了。

例二,《汤誓》中“率割夏邑”一句,理氏把其中的“夏邑”译为“the cities of Hea”。^② 也就是说,他把“夏邑”译为复数。其实,这里的“夏邑”指的就是夏国,正如上面引过的《说文解字》一书所说:“邑,国也。”在儒家经书里,“邑”作“国”解的例子甚多。这里理氏把邑当作城市来解释,自然是理解不当。如此的误解虽是细微的疏忽,不过从整个句子的文意来说,可以说是一种错译。以上两条是误解《尚书》经文而发生的问题。

例三,《尧典》中“克明俊德”一句,伪孔安国传云:“能明俊德之士任用之。”^③ 蔡传云:“俊,大也。”^④ 可是理氏把此句译为“He was able to make the able and virtuous distinguished”。^⑤ 这就是不把“俊德”理解为“大德”,而是把“俊”解释为“才能”而与“德行”分开。他的翻译误解了伪孔传和蔡传的意思。

例四,《召诰》中“越若来三月”一句,蔡传云:“越若来,古语辞,言召公于

① 理雅各:《本文部分》(The Body of the Volume),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),17 页。

② 同上,175 页。

③ 《尚书正义》卷 2,《十三经注疏》,119 页,北京:中华书局,1980。以下引版本同。

④ 蔡沈:《书集传》,见《四库全书》,第 58 册,449 页。

⑤ 理雅各:《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),17 页。

丰迤邐而来也。”^①理氏见蔡沈说“越若来”乃古语辞,就以为它没有实在的意思,所以在英文中没有译出来。^②实际上蔡沈的解释恐必未然,王引之云:“越若来三月,五字当作一句读。越若,语辞,来,至也。[见《尔雅》]言越若至三月也。”^③所以这五个字的意思是“到了三月份”。这是蔡传已经有问题,而理氏又误解蔡传所出现的问题之例。

例五,《多方》中“我惟时其战要囚之”一句,蔡沈解释为:“我惟是戒惧而要囚之。”^④意思是:“我就警告(戒惧)而且审判(要囚)他们。”可是理氏把此句译为“I secured in trembling awe and confined the chief criminals”。^⑤这便发生了两个问题:一是“战”字不是警告对方使之恐惧,反而是自己恐惧,把原来的意思弄反了;二是“要囚”这个词本来有其既定的意思,即“审判罪犯”,《多方》篇上文就有“要囚殄戮多罪”一句,理氏自己也是按照“审判”的意思译的。^⑥可是在这里他却把它译为“主要的罪犯”,这也是对原意发生了误解。以上后三条属于误解注疏而发生的错误。

第二类是因接受中国传统注释中的错误而重复其误解。这一类的例子比较多。现略举数条如下:

例一,《洪范》中“子孙其逢吉”一句,伪孔传云:“动不违众,故后世遇吉。”孔疏云:“马(融)云:‘逢,大也。’”^⑦理氏按照伪孔传的意思译此句为“and good fortune to your descendants”。^⑧两说相较,马融的解释明确了当。清代学者江声^⑨,王念孙(1744—1832)、王引之父子^⑩,都依照马融说释“逢”为“大”,此句的意思是“子孙后代将会发展壮大,是吉祥的”。高本汉也取马、

① 蔡沈:《书集传》,见《四库全书》,第58册,818页。

② 理雅各:《本文部分》(The Body of the Volume),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),17页。

③ 王引之:《经义述闻》,见《清经解》,第6册,799页。参阅高本汉:《书经注释》,723页,第1715条。

④ 蔡沈:《书集传》,见《四库全书》,第58册,890页。

⑤ 理雅各:《本文部分》(The Body of the Volume),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),503页。

⑥ 同上,498—499页。

⑦ 《尚书正义》卷12,见《十三经注疏》,191页。

⑧ 理雅各:《本文部分》(The Body of the Volume),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),337页。

⑨ 江声:《尚书集注音疏》,见《清经解》,第2册,885页。

⑩ 王引之:《经义述闻》,见《清经解》,第6册,796页。

江、王之说。^① 这些说法都是有文字训诂学上的根据的。

例二,《大诰》中“天棐忱辞”一句,伪孔传^②、蔡传都把“棐”字解释为“辅”^③,把这句话的意思解释为“天是帮助(辅)诚实人的”。理氏也按照这些注释的意思作了英译。^④ 其实这里的“棐”字就是“非”字,朱熹早已先着其说了。^⑤高本汉也赞成朱子之说,并作了比较详细的考证。^⑥ 所以此句的意思本来是“天是靠不住的”。可是在这里理氏却因从旧注而产生误译。

例三,《召诰》中“面稽天若”一句,伪孔传解为“面考天心而顺之”^⑦,蔡传解为“面考天心,敬顺无违”。^⑧他们都把“面”字解为“面对”。后来的不少学者相率因袭其误解。理氏在这里采取蔡沈之说,把此句译为“He also acquainted himself with Heaven, and was obedient”。^⑨ 这样也就跟着他们错了。王引之将“面”字解释为“勉”字,于是这句话的意思就是“勉力或努力稽天若”。^⑩高本汉赞成王氏释“面”为“勉”之说,并试图解释“天若”一词。^⑪不过看来他对“天若”的解释并不成功。我们认为“若”字作“顺”解是不成问题的。那么如何解释此处的“天顺”呢?《泰誓》曰:“民之所欲,天必从之。”^⑫所以这里的“天若”就是“天之所若”或“天所顺从的”民心。前引《大诰》“天忱辞”下一句便是“其考我民”。两句合起来的意思是:“天是靠不住的,(因为天命是不能直接看到的,)看看民心也就能知道了。”在《尚书》和《诗经》里,说天命看不见、摸不着,关键在于要看民心之所向的这一类话多处可见。所以,我们应该

① 高本汉:《书经注释》,515—516页,第1554页。

② 《尚书正义》,卷13,见《十三经注疏》,199页。

③ 蔡沈:《书集传》,见《四库全书》,第58册,779页。

④ 理雅各:《本文部分》(The Body of the Volume),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),370—371页。

⑤ 黎德靖编:《朱子语类》,卷79,2054页中有云:“字与”匪“(在此“匪”=“非”)字同。”其所据为《汉书》。

⑥ 高本汉:《书经注释》,590—593页,第1609条。

⑦ 《尚书正义》,卷15,见《十三经注疏》,212页。

⑧ 蔡沈:《书集传》,见《四库全书》,第58册,823页。

⑨ 理雅各:《本文部分》(The Body of the Volume),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),427页。

⑩ 王引之:《经义述闻》,见《清经解》,第6册,799页。

⑪ 高本汉:《书经注释》,第1738条,735—737页。

⑫ 《左传》襄公三十一年、昭公元年及《国语·郑语》所引,伪古文《书经》收此句在《泰誓》里。参看理雅各:《本文部分》(The Body of the Volume),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),288页。

说“面稽天若”的意思,就是“努力考察天所顺从的民心”。从这里我们再次可以看出,伪孔传和蔡传关于考察天心的说法是正确的;他们的缺点在于没有解释“天若”为什么就是“天心”(即未给予论证),因而把“面”字解释错了。事实上,人怎能“当面”考察天心呢?理氏接受了他们对“面”字的错误解释,却未能把他们所说的“稽考天心”的意思译出来。

例四,《洛诰》中“咸秩无文”一句,伪孔传解释为“次秩不在礼文者”。^①蔡传解释为:“秩,序也;无文,祀典不载也。”^②他们都是把“文”字当“文”的本义(文字)来解释,文不通顺;理氏把“文”解释为“文饰”,把全句译为“doing everything in an orderly way, but without any display”,义亦未允。^③其实,这句话的意思,正如王引之所说,是“咸秩无紊”。原来“文”在这里是“紊”的假借字^④,即是有条不紊的意思。高本汉也是赞成王氏此说的。^⑤

例五,《多士》中“予大降尔四国民命”一句,蔡传云:“我大降尔命,不忍诛戮。”^⑥理氏依照蔡沈的解释把此句译为“I greatly mitigated the penalty in favour of the lives of the people of your four countries”。^⑦可是,江声尝谓:“所云‘大降尔四国民命’,非谓救民生命,乃是下晓告民之教命也。”^⑧高本汉也同意江氏之说。^⑨所以这一句的意思原来比较简单,即“要对四国之民大下命令”。理氏译《书经》时参考江声之说处虽不在少,而这一条却跟着蔡沈理解错了。

例六,《立政》中“大都小伯”一句,伪孔传注云:“大都邑之小长。”^⑩而蔡沈云:“此都邑之官也。吕氏[祖谦]曰:‘大都小伯者,谓大都之伯、小都之伯

① 《尚书正义》,卷15,见《十三经注疏》,214页。

② 蔡沈:《书集传》,见《四库全书》,第58册,832页。

③ 理雅各:《本文部分》(The Body of the Volume),《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),438—439页。

④ 王引之:《经义述闻》,见《清经解》,第6册,799—800页。

⑤ 高本汉:《书经注释》,第1755条,763—764页。

⑥ 蔡沈:《书集传》,见《四库全书》,第58册,850页。

⑦ 理雅各:《中国经典》(The Chinese Classics),第三卷:《书经》(The Shoo King),461页。

⑧ 江声:《尚书集注音疏》,见《清经解》,第2册,908页。

⑨ 高本汉:《书经注释》,413—414页,第1477条。

⑩ 《尚书正义》卷17,见《十三经注疏》,231页。