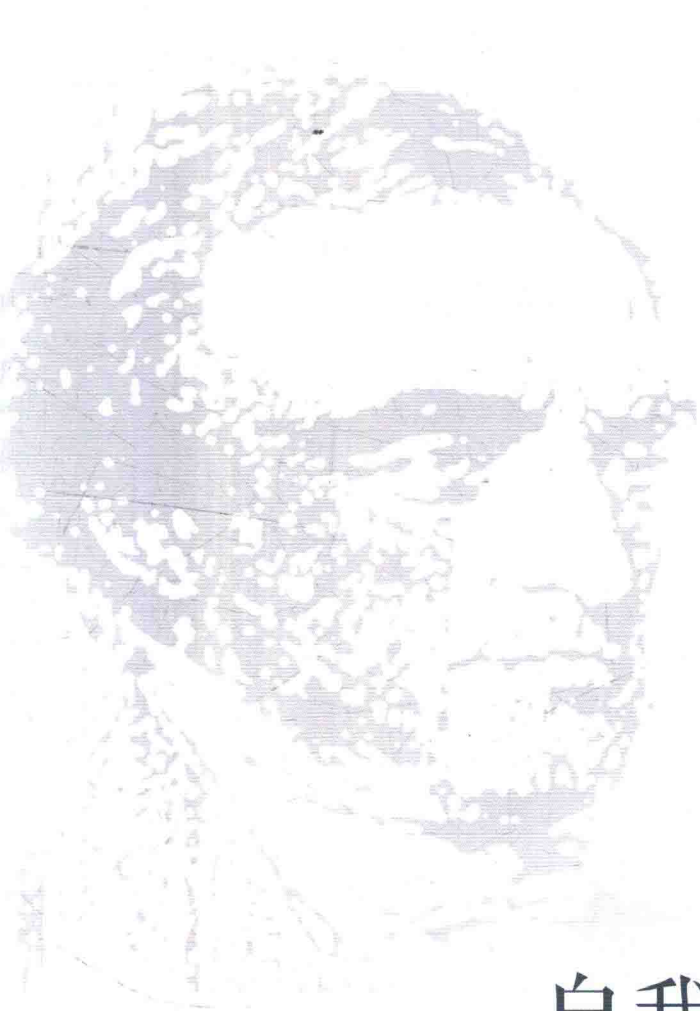
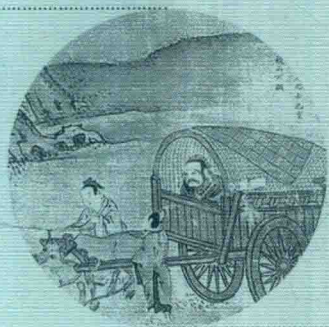




自我与他者

经文辩读视域中的
理雅各《论语》译解研究

邱业祥 著



中国社会科学出版社



自我与他者

经文辩读视域中的
理雅各《论语》译解研究

邱业祥 著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

自我与他者：经文辩读视域中的理雅各《论语》译解研究 /
邱业祥著. —北京：中国社会科学出版社，2017.8
ISBN 978-7-5203-1113-7

I. ①自… II. ①邱… III. ①儒家②《论语》—研究
IV. ①B222.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 234740 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 凌金良
特约编辑 伊 岚
责任校对 李 莉
责任印制 张雪娇

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京鑫正大印刷有限公司
版 次 2017 年 8 月第 1 版
印 次 2017 年 8 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16
印 张 13.5
插 页 2
字 数 201 千字
定 价 58.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010-84083683

版权所有 侵权必究

教育部人文社科项目“理雅各经文辩读及其现代价值：
以理雅各英译《论语》为中心”（12YJCZH169）资助

河南大学文学院学科建设资金资助

本书系国家社科基金重大招标项目“中国古代经典英译
本汇释汇校”（10zd&108）的阶段性成果之一

代序

为仁由己，而由人乎哉？

——读邱业祥《自我与他者：经文 辩读视域中的理雅各〈论语〉 译解研究》

杨慧林

在中西文化交流史上，传教士对中国经典的翻译堪称一个“诠释学的事件”；理雅各（James Legge）加有大量注释和解说的《论语》译解，则最为典型。

作为基督教的传教士，理雅各的翻译和诠释几乎必然包含着双重的悖论：一方面要为异域读者传递可供理解的中国经典，另一方面又难免在理解中的“改写”和“添加”；反而言之，这固然是将西方的意义结构嵌入中国经典，却也未必不是愈发凸显出其中的差异，乃至传教士的神学表达最终不能不基于中国式的问题。由此考察理雅各的《论语》译解，邱业祥《自我与他者：经文辩读视域中的理雅各〈论语〉译解研究》一书所关注的“虚己”和“成己”当可延伸出一组有趣的概念纠葛。简单说，“虚己”何以又是“成己”？“成己”究竟意味着“成人”、“成物”还是“成圣”、“成义”？溯其根本，这些纠葛又可以归结于一个关键：无论“虚己”还是“成己”，无论“己”为何物，“成”之所以“成”的依据到底是“由己”还是“由人”？

“虚己”和“成己”，在理雅各所面对的双方经典中都可以找见。

意，毋必，毋固，毋我”或者《道德经》的“虚用”、“虚静”、“后其身”、“外其身”又何尝不是？然而从另一方面看，基督教的“金律”虽与《论语》并无二致，却似乎很难说是“为仁”而至的“成己”。

《圣经》所谓的“成”，自然是要通向“成圣”（Sanctification）和“成义”（亦作“称义”，justification），“成”的前提则是“洁净”。就其神圣的性质而言，是基督“把教会洗净，成为圣洁”（弗5：26），“他从起初拣选了你们，叫你们……成为圣洁”（帖后2：13）；就其修为的意义而言，“圣洁自守”才可以成圣（提前2：15），“远避淫行”才可以成圣（帖前4：3）。因而“成圣”、“成义”（称义）和“洁净”有时甚至是并列使用的：“如今你们奉主耶稣基督的名，并藉着我们神的灵，已经洗净、成圣、称义了”（you were washed, you were sanctified, you were justified in the name of the Lord Jesus Christ and in the spirit of our God, 林前6：11）。

但是从根本上说，《圣经》中的“洁净”并不是人的自身选择，而是“照父神的先见被拣选”（彼前1：2），是“预先所定下的”（罗8：30）；因为“那使人成圣的，和那些得以成圣的，都是出于一”（For the one who sanctifies and those who are sanctified all have one Father, 来2：11）。于是，“敬畏上帝”（林后7：1），“将肢体献给‘义’作奴仆”（罗6：19），才有了“成圣的果子”（罗6：22）。

无论宗教改革时期的新旧之争如何激烈，这一基本前提并无太大差别。因此当马丁·路德挑战所谓的“善工正义”（work-righteousness）时^①，“因信称义”的准确表达应该是“因信而由恩典称义”（justification by grace through faith）；特利腾大公会议（Council of Trent）所强调的也同样是“恩典”，“称义”或者“成义”均是以此为据：“恩典显现为罪人的内在转变，由此我们不仅被视为‘义’也

^① 辅仁神学著作编译会：《神学辞典》，上海：天主教上海教区光启社1999年版，第753页。

成为‘义’。”(we are not merely considered just but become just)^①

这样,“成圣”、“成义(称义)”其实意味着“都成为一”的“新人”(加3:28,弗2:13-15),因为善行和德性都是从“成圣”、“成义(称义)”开始,而“成圣”、“成义(称义)”却绝非善行和德性的结果:“我们诚然可以藉着义行来巩固我们所有的圣洁,然而圣洁却不是我们可以靠自己的力量得来的。……所谓进步,乃是在圣洁中进步,而不是向圣洁的目标进步。”^②究其宗旨,无论是“‘成’为正‘义’(made just)”还是被“‘称’作正‘义’(accounted just)”,全在于“人藉着天主”。^③

与之相应,中国典籍中的“成己”似与“成圣”、“成义(称义)”无干,却必由“尽己性”达致“尽人性”,进而“位天地、育万物”。毛奇龄对这一逻辑的梳理颇为透彻:“《大学》明德必至亲民,《中庸》成己必至成物,《论语》修己必至安人安百姓,《孟子》独善其身必至兼善天下。”^④可见四书之要皆在“成人”、“成物”,从而才是“成仁”。

有此一辨,关于“我欲仁斯仁至也”(《论语·述而》)和“为仁由己而由人乎哉”(《论语·颜渊》)的理解,就特别值得追究。理雅各和辜鸿铭的译文,正反映着上述的纠葛。

在《论语》英译本的序言以及《中国学之一》(*Chinese Scholarship*, Part I)等文章中,辜鸿铭对理雅各的工作表示过尊敬,同时也颇多挖苦。^⑤在他看来,“关于这些经典的价值,理雅各博士的判断无

① Francis Schussler Fiorenza and John P. Galvin eds., *Systematic Theology*, vol. II, Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 119.

② 黎加生编著:《圣经神学词汇》,汤张琼英等译,香港基督教文艺出版社1994年版,第498页。

③ 辅仁神学著作编译会:《神学辞典》,第217页。

④ 程树德:《论语集释》,中华书局1990年版,第429页。

⑤ Ku Hung-ming, *The Discourses and Sayings of Confucius, A New Special Translation, Illustrated with Quotations from Goethe and Other Writers*, Shanghai: Kelly and Walsh, 1898, pp. vii - viii.

论如何都不能被当作定论，中国经典的译者尚有待于来日”。^①根据辜鸿铭本人的记述和研究者的考证，此文发表于1883年或1884年，他所翻译的《论语》出版于1898年；以其性格而论，这“有待于来日”的“译者”很可能就是夫子自道。

辜鸿铭号称是“用歌德和其他（欧洲）作家的引言”解释《论语》（illustrated with quotations from Goethe and other writers），“让孔子及其门徒像有教养的英国人那样说话”（to make Confucius and his disciples speak in the same way as an educated Englishman would speak）^②，其实又未必如此“西方”。“我欲仁斯仁至也”即是一例。

严格地说，辜鸿铭的译文亦有“改写”之嫌，“我欲仁斯仁至也”变成了“我欲仁则成仁”：If a man will only wish to live a moral life, there and then his life becomes moral^③。从表面上看这好像对应着上文所引的“成义”（become just），但是神学家解说的 become 必是以上帝的“恩典”为前提，否则就只能用被动式的 made、accounted 或者 considered just；其中“我”仅仅是“义”的受动者，因此即使可以“欲仁”，也谈不上“成仁”。

两相对照，理雅各是将这一问题转换成“我欲仁则仁在”：I wish to be virtuous, and ... virtue is at hand.^④“成仁”和“仁在”的区别实在是泾渭分明，乃至理雅各与辜鸿铭对“为仁由己而由人乎哉”的翻译也截然不同。

辜鸿铭将“为仁由己而由人乎哉”直接译作一个肯定句：To be moral, a man depends entirely upon himself, and not upon others. 如果再译回中文，可说是“为仁全由己，非由人也”，与上例如出一辙。这

① 辜鸿铭：《中国人的精神》（英文版），外语教学与研究出版社1999年版，第115—116页。

② Ku Hung - Ming, *The Discourses and Sayings of Confucius, A New Special Translation, Illustrated with Quotations from Goethe and Other Writers*, p. x.

③ Ku Hung - Ming, *The Discourses and Sayings of Confucius, A New Special Translation, Illustrated with Quotations from Goethe and Other Writers*, p. 55.

④ James Legge, *The Chinese Classics, with A Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, vol. I, Taipei: SMC Publishing Inc., 2001, p. 204.

至少留给我们两点疑问。

细究其“仁”，辜鸿铭在上述两处均是以“德”（moral）释“仁”，从而“成仁”和“由己”便也毫不含糊。而理雅各显然要避开这一概念，前一句用 virtue，后一句更是以 perfect virtue 对“仁”加以限定。在基督教的概念系统中，the perfect 带有凡人不能企及之意，比如《新约·哥林多前书》“等那完全的来到”（林前 13：10）一句，“那完全的”（“the perfect”，New Revised Standard Version；or “what is perfect”，Today’s English Version）正是指耶稣基督。理雅各以 perfect virtue 译“仁”，恰可将“仲弓问仁”连及紧接其后的“己所不欲、勿施于人”，并提醒读者将其比之于《圣经》中的“金律”。

与此相应，理雅各还依据朱熹《四书集注》将“天下归仁”之“归”（return）释作“与”（to allow），又据《新增四书补注附考备旨》终于又将“归仁”释作“称其仁”（will praise his perfect virtue）。对他而言，“仁”的境界也许有如“成圣”、“成义”（称义），毕竟不是人力所及的；只有借助这样的限定，以“我”作为受动者的基督教逻辑才能贯通其间。这样，“为仁由己而由人乎哉”当然要被理解为“由己”还是“由人”的选择性问句：Is the practice of perfect virtue from a man himself, or is it from others?^①

两种文化之间的思想传译，既微妙有趣，又注定伴随着“过度诠释”的风险。从某种意义上说，辜鸿铭“以耶释儒”的冲动似乎并不亚于理雅各，甚至会将《论语·颜渊》“使民如承大祭”译为“与民相处，有如敬拜上帝”（in dealing with the people, act as if you were at worship before God）^②。

另如“命”、“天命”等等在理雅各的译文中不过是“天之命”

① James Legge, *The Chinese Classics, with A Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, vol. I, p. 250.

② Ku Hung-ming, *The Discourses and Sayings of Confucius, A New Special Translation, Illustrated with Quotations from Goethe and Other Writers*, p. 96.

(*the decrees of Heaven* 或者 *the ordinance of Heaven*^①), 而为了论证“孔子通常不说、却同样信仰上帝”(Confucius also believed in God, although he seldom spoke of it), 辜鸿铭将“五十而知天命”译作“五十而知上帝之命”(At fifty I knew the Ordinance of God); 将“不知命无以为君子也”译作“不了解上帝之命(亦即宇宙的神圣秩序), 就不能成为君子或有德之人”(A man without a knowledge of the Ordinance of God, i. e., the Divine Order of the Universe, will not be able to be a gentleman or moral man)^②。直到正式的《论语》英译本, 辜鸿铭又将前者改作“五十而知宗教中的真理”(At fifty I understood the truth in religion)^③, 将后者改作“没有宗教就不能成为好人和智者”(Without religion, a man cannot be a good and wise man)^④。

但是, 将“天命”译作“上帝之命”似太过, 译作“宗教中的真理”似有不及; 在“过”与“不及”之间, 儒与耶又何以能会通呢? 辜鸿铭的努力或许只是在表层概念上使儒耶貌似合一, 其内在的逻辑可能才是理雅各译文所暗含的关注。

有鉴于此, 邱业祥新著所及的问题当可打开巨大的解释空间, “由己”或者“由人”的选择可能也不断挑战着“己”与“人”的成见。

① James Legge, *The Chinese Classics, with A Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, vol. I, pp. 146, 354.

② 辜鸿铭《中国人的精神》(英文版), 第43—44页。

③ Ku Hung-ming, *The Discourses and Sayings of Confucius, A New Special Translation, Illustrated with Quotations from Goethe and Other Writers*, p. 8.

④ Ku Hung-ming, *The Discourses and Sayings of Confucius, A New Special Translation, Illustrated with Quotations from Goethe and Other Writers*, p. 182.

目 录

代序	(1)
绪论	(1)
第一节 以往研究的两个侧重点	(2)
第二节 理雅各中国经典译解的“经文辩读”性质	(11)
第三节 本书的关注点和结构安排	(18)
第一章 理雅各的儒教一神论	(24)
第一节 儒教一神论的提出	(25)
第二节 儒教一神论的神学基础	(26)
第三节 儒教一神论的经学基础	(30)
一 《中国人的上帝观与鬼神观》：建构国家 一神教的历史	(31)
二 《中国的宗教》：作为儒教的国家一神教	(35)
第四节 《论语》中作为人格化唯一神的“天”	(37)
小结	(41)
第二章 鬼神与天：不在场的在场	(42)
第一节 何谓鬼神：“敬鬼神而远之”	(42)
一 鬼神——“spiritual beings”	(43)
二 鬼神的无神格及从属性	(44)
第二节 “祭如在，祭神如神在”：鬼神的存在与在场	(48)
一 “在”（“present”）：存在还是在场？	(50)
二 “你父在暗中察看”与鬼神“不在场的在场”	(57)

第三节	“敬”而“远之”：自我对鬼神的真正敬虔	（63）
一	净化—神信仰	（63）
二	作为礼物的鬼神祭祀	（64）
小结		（68）
第三章	自我与本善之性：性善、现实之恶与未完成性	（69）
第一节	性善论与现实之恶的提出	（70）
一	“吾道一以贯之”与理雅各对孔子性善论的肯认	（71）
二	“性相近也”与“其不善者而改之”：现实之恶的提出	（76）
三	“克己复礼”中的“己”：“人性中的道德异常状态”	（81）
第二节	自我对本善之性的责任与未完成性	（83）
一	“克己复礼”与“民德归厚”：“稟受—失去—恢复”的历时结构	（84）
二	“人之生也直”：永远的复性过程	（86）
第三节	性善论与原罪论的会通	（89）
一	理想状态与现实状态	（90）
二	原罪之外的性善	（95）
三	上帝的恩典与道德实践	（102）
小结		（105）
第四章	道德：虚己与成己	（107）
第一节	“己欲立而立人，己欲达而达人”：自我与他人的共在	（107）
第二节	“虑以下人”与基督教中的“谦卑”	（110）
一	“虑以下人”与“达”：“否定的辩证法”	（110）
二	理雅各的译词“humble”与正统基督教中的“humble”	（113）
三	永远“虑以下人”的“达”与永恒“谦卑”的基督	（116）
第三节	《论语》中的“无己”与基督的“虚己”	（118）

一 对《论语》、《道德经》中“无己”思想的译解	(119)
二 传统的“虚己基督论”及其问题	(124)
三 基督的“虚己”而“成己”	(128)
小结	(132)
结语	(134)
附录一：理雅各生平年表	(137)
附录二：理雅各英译《论语》重要译解汇总与对勘	(150)
参考文献	(181)
后记	(200)

绪 论

作为在马六甲和香港进行了三十多年传教活动的伦敦传道会 (London Missionary Society) 传教士, 理雅各 (James Legge, 1815 - 1897) 最广为人知的身份却是中国古代经典的伟大翻译者。他从 19 世纪 40 年代开始, 直到 1897 年生命的终结, 翻译完成了包括“四书”“五经”在内的诸多中国儒家经典, 以及《道德经》《庄子》《太上感应篇》等道家经典, 并且也译出了《佛国记》《三教平心论》等佛教作品, 甚至还在翻译《离骚》和《楚辞》。他是国外第一个系统翻译、研究中国古代经典的人, 他的译著足以被称为汉学史上的一座丰碑。^① 在西方汉学界, 理雅各与法国汉学家顾赛芬 (Seraphin Couvreur, 1835 - 1919)、德国学者卫礼贤 (Richard Wilhelm, 1873 - 1930) 并称“汉籍欧译三大师”。^② 正是由于他卓

^① Helen Edith Legge, *James Legge: Missionary and Scholar*, London: The Religious Tract Society, 1905, p. 38.

^② 法国汉学家顾赛芬 (Seraphin Couvreur, 1835 - 1919), 1835 年 1 月 14 日出生于法国的皮卡尔 (Picard), 1870 年 4 月 30 日来到中国传教。曾任直隶省河间府直隶东南传教会传教神甫。他先后翻译了《诗经》《书经》《礼记》和“四书”中的《大学》《中庸》和《孟子》, 并编写了两部工具书《中文古文词典》和《法汉词典》。德国汉学家卫礼贤 (Richard Wilhelm, 1873 - 1930) 1899 年以一名传教士的身份从德国斯图加特来到当时的德国租借地青岛, 并在中国度过了 20 多个年头。其间他翻译了《老子》《庄子》和《列子》等道家著作, 还著有《实用中国常识》《老子与道教》《中国的精神》《中国文化史》《东方——中国文化的形成和变迁》《中国哲学》等文化论著。

越的汉学成就，他在 1875 年荣获法兰西科学院设立的第一届儒莲奖，^① 并于翌年受聘执掌牛津大学第一任全职中文教席。吉拉德（Norman Girardot）认为，许多维多利亚时代的儒家经典英译本，甚至包括一些当时的名家名译，如麦都思（Walter Medhurst）的《书经》、詹宁斯（William Jennings）的《诗经》、湛约翰（John Chalmers）的《道德经》、翟理思（Herbert Giles）的《庄子》，以及法国传教士翻译家儒莲（Stanislas Aignan Julien）、毕欧（Edouward Biot）等的译作，都很快遭到时间的淘汰或被别人的译作所替代，而唯有理雅各的《中国经典》（*Chinese Classics*）和《中国圣书》（*The Sacred Books of China*），历经一个多世纪，至今仍被奉为“标准译本”。^②

第一节 以往研究的两个侧重点

正如前文所说，理雅各的翻译至今仍被奉为经典，因此对理雅各的评论和研究大多侧重于他的翻译。如果将批评和指责也算为评论的话，那么对理雅各的评论与理雅各自身的翻译活动、学术研究工作几乎同时展开。在理雅各也参与其中的“术语之争”中，以文惠廉（William Jones Boone）为代表的支持使用“神”来翻译“God”（以

① 儒莲（Stanislas Aignan Julien, 1797-1873），法国籍犹太汉学家。法兰西学院毕业后，任法兰西学院希腊语助教，1827 年任法兰西研究院图书馆副馆长。法兰西研究院图书馆收藏了三万多卷中文典籍，儒莲潜心研究，不久精通中文，此后四十余年陆续翻译《孟子》《三字经》《灰阑记》《赵氏孤儿记》《西厢记》《玉娇梨》《平山冷燕》《白蛇精记》《太上感应篇》《桑蚕记要》《老子道德经》《景德镇陶录》《天工开物》等中国典籍，并著有《汉学指南》。1832 年任法兰西学院教授。曾将沈括《梦溪笔谈》中毕昇发明活字印刷术的一段史料译成法文，是最早将毕昇发明活字印刷术史实介绍到欧洲的人。“儒莲奖”被称为汉学界的诺贝尔奖。在张西平和费乐仁看来，这一获奖标志着理雅各的汉学研究成果得到欧洲最高学术殿堂的认可。见张西平、费乐仁《理雅各〈中国经典〉绪论》，理雅各编译《中国经典》卷 1，华东师范大学出版社 2010 年版，第 9—10 页。

② Norman Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2002, p. 356.

及“Elohim”和“Theos”)的一方所发表的诸多论文,都可以视为对以麦都思和理雅各为代表的支持“上帝”译名的一方^①的评论(当然主要是批评)。这些文献大量集中在《中国丛报》(*Chinese Repository*)、《中国评论》(*The China Review*)和《教务杂志》(*The Chinese Recorder*)等刊物上。而事实上,他们所针对的理雅各的论文,恰恰表明了理雅各正沿着一条对中国传统更为自由开放和富有同情心的道路发展。^②而对于他后来出版或多次再版的《中国经典》《中国圣书》,当时的评论严重两极分化,有赞扬、有批评。赞扬的,如欧德理(Ernest John Eitel)的高度评价:“对这个文明古国的经典之花的熟悉,无论是在中国国内还是国外,没有一个外国人能够与理雅各博士相提并论,无论是在广度、深度上,还是在可靠性上。”^③批评声中,有人指责他对中国经典抱有太多的好感和同情,因而危害、破坏着传教事业,^④而另外一些人则认为理雅各对中国经典苛刻而不公正。^⑤此时的评论虽然具有较高的学术性,但是,或者由于主要发生在传教士阵营中,因而往往纠缠于传教策略或后果的问题之上,或者出于一种纯粹世俗的视角而对理雅各过于苛责。

在晚清知识分子阵营中,亦褒贬各异。理雅各曾经的助手同时也是中国近代著名知识分子的王韬对理雅各的译解高度评价,谓理雅各“注全力于十三经,贯串考核,讨流溯源,别具见解,不随凡俗。其言经也,不主一家,不专一说,博采旁涉,务极其通,大抵

① 其中理雅各发表的主要论文有: James Legge, “An Argument for 上帝 (Shang Te) as the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos in the Chinese Language: with Strictures on the Essay of Bishop Boone in Favour of the term 神 (Shin),” (Pamphlet) Hong Kong: The Hong Kong Register Office, 1850; James Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits with an Examination of the Defense of an Essay on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos into the Chinese Language by William J. Boone D. D., Missionary Bishop of the Protestant Episcopal Church of the United States to China*, Hong Kong: The Hong Kong Register Office, 1852。

② Girardot, *The Victorian Translation of China*, p. 30.

③ 参见 Girardot, *The Victorian Translation of China*, p. 74。

④ 例如当时他所属的伦敦传道会的董事会对之的批评, 参见 Girardot, *The Victorian Translation of China*, pp. 63-65。

⑤ 参见 Girardot, *The Victorian Translation of China*, pp. 466, 468。

取材于孔、郑而折衷程、朱，于汉、宋之学，两无偏袒”^①。王韬之论，专注于理雅各之“言经”，即将理雅各的译解作为经学著述且在中国经学史的脉络之下予以高度评价，这显示出王韬较为开放的文化心态。而精通英语的文化怪才辜鸿铭在英语表达上对以英语为母语的理雅各翻译的《中国经典》颇不满意。1898年，辜鸿铭在其《论语》译本序言中严厉地批判了理雅各：“自从理雅各发表他关于《中国经典》最初部分，迄今已40年了。现在任何人，哪怕对在中国语言一无所知，只要反复耐心地阅读理雅各的译文，都禁不住要感到它多么令人不满意。因为理雅各开始从事这项工作的时候，他的文学训练还很不足，完全缺乏评判能力和文学感知力。他的译文自始至终都表明他只不过是个大汉学家，也就是说，只是一个对中国经书具有死知识的博学的权威而已……尽管他的工作尽了力所能及的努力，是完全严谨的，但他却没能克服极其僵硬和狭隘的头脑之限制，这是他的性情气质造成的结果。”^②

后世仍有很多学者瞩目于理雅各翻译的特点、成就等。台湾学者阎振瀛在20世纪70年代就关注到理雅各，在较为详细地介绍了理雅各的生平、地位之后，专门考察了理雅各英译《论语》的版本、注疏、译文处理等诸多细致问题，梳理扎实，论说公允。^③台湾学者张上冠在其博士论文《失落的地平线：〈诗经〉英译研究》（*The Lost Horizon: A Study of English Translations of Shi-jing*）^④中比较分析了理雅各、韦利、高本汉的译本，考察了理雅各《诗经》译本如何在汉宋经学传统之间进行调和与选择，指出理雅各的《诗经》跨文化诠释尊重汉宋经学传统，韦利则着重探讨人性共通之处，而高本汉则重视文献考据。这种调和和选择也符合理雅各对其他儒

① 王韬：《送西儒理雅各回国序》，《弢园文录外编》，辽宁人民出版社1994年版，第316页。

② 辜鸿铭：《英译〈论语〉序》，《辜鸿铭文集》下册，海南出版社1996年版，第34页。

③ 阎振瀛：《理雅各氏英译论语之研究》，台北商务印书馆1971年版。

④ Christopher S. Chang, "The Lost Horizon: A Study of English Translations of Shi-jing", Ph. D. Dissertation, The University of Texas at Austin, 1991. ◆