

何以为“圣”：理雅各对 “圣”与“神”的译解

杨慧林

在儒家经典英译的过程中，“圣”“神”“天”“帝”“仁”“贤”等概念之间的理解、关联和转换，特别突出地折射出中西之间的思想碰撞。而“强为之名”的翻译似乎可以建立对应的概念系统，却未必意味着真正的“会通”。理雅各的《中国经典》之所以不可替代，也许恰恰由于他始终处于基督教传教士和中国经典译介者的身份纠葛，从而无法“求同”的文本却成全了迂回辗转的比较和释义。就此，从“至诚如神”到“圣而不可知之之谓神”，从“惟曰其助上帝”到“何事于仁、必也圣乎”等等，在理雅各的译文中都成为“释”而不仅是“译”。这对儒耶对话具有特别重要的意义。

关键词： 聖 - 圣 神 - 圣 圣 - 仁 天 - 帝

作者 杨慧林，中国人民大学文学院教授、博士生导师。

理雅各 (James Legge) 自 1861 年完成《论语》英译开始，致力于中国典籍译介数十载，遂有后来印制为四大卷的传世之作《中国经典》(*The Chinese Classics*)^①。其中第一卷是《论语》《大学》和《中庸》之合集，第二卷则是《孟子》。与之相关翻译活动蔚为大观，比如在 1691 年《论语》的第一个英语节译本《孔子的道德学说》(*The Morals of Confucius*) 以后，历代的《论语》英译本就已逾百种；其中 1910 年的苏慧廉 (Edward William Soothill) 译本、1938 年的韦利 (Arthur Waley) 译本、1979 年的刘殿爵 (D. C. Lau) 译本、1997 年的李克曼 (Pierre Ryckmans, 笔名 Simon Leys) 译本以及 1998 年的安乐哲 (Roger Ames) 和罗思文 (Henry Rosemont, Jr.) 合译本，均具有重要的研究价值。

而理雅各对中国古代典籍的翻译，可能至今是无可替代的。这不仅是因为他大量参较过中国历代的注疏，试图比类见义，更是由于他作为基督教传教士在译解中国思想时的种种纠结。借此梳理一些关键概念在文本旅行中的迁转和踪迹，对于中西之间的思想对话具有特别的意义。“圣”字的演绎当是一个典型的例子。

古代汉语的“聖”与“圣”本是两字。“聖”被列在《说文解字》卷十二“耳部”，“从耳，呈声”，解作“通也”。而另一个“圣”字则在《说文解字》“土部”，读作 kù (苦骨切，“从土从又”；“又”即“手”之“象形”，因此“汝颖之间谓致力于地曰圣”(中原一

① James Legge, *The Chinese Classics*, Taipei: SMC Publishing Inc., 1991.

带将耕作者称为“圣”)。后来是作为“篆之捷”的“隶变”才使“圣”在宋元以后成为“聖”的俗体字,继而在简化的过程中合一;而本来的“聖”字是与“聲”和“聽”同源,“其始本为一字”。^①

古代典籍中的“从耳”之“聖”远多于耕作之“圣”,比如理雅各翻译《论语·述而》“圣人,吾不得而见之矣”时,专门为“聖”字加注“从耳、从口,从壬”(ear, mouth, and good)。与“听”相关的这一字义在《管子·四时》又有“使能之谓明,听信之谓聖”;如果虑及“聖”字“从耳”,则后世的“开张圣听”^②亦可能有所依凭。

《说文解字》对“聖”字“从耳”另有一“按”:“耳顺之谓圣,彼教所言耳根圆通亦此意。”这可能是“解字”与“解经”的另一条路径。“耳根圆通”出自《楞严经》,故曰“彼教”;而通过自我倾听式的“返闻”得以内省(“闻自性”),达至“尽闻不住、觉所觉空”,正是佛教的“圆通”。——因“听”解“聖”、由“返闻”至“觉空”、从先秦典籍到菩萨说法,这似乎为“圣”连接于“神”提供了某种铺垫。

但是早在《尚书·洪范》就有貌、言、视、听、思等“五事”的描述,其中与“聖”对应的并非“听”、而是“思”^③;不过根据《尚书正义》的相关解释,“思通微,则事无不通,乃成圣也”,又引郑玄《周礼注》“圣通而先识”,申明“圣是智之上,通之大也”。^④总之无论何“事”,“通”即“成聖”,无所谓“神”。

“聖”的进一步引申,通常是参见《吕氏春秋·察今》“有天下七十一圣,其法皆不同”,《荀子·劝学》“积善成德,而神明自得,圣心备焉”等等;然而其根基大概仍在“通也”。特别是后者的“神明”和“圣心”,貌似与后人译解的“圣”与“神”有关,其实却只是得之于“善”的心智澄明之境。

要回溯“圣”与“神”逐渐被相互交织、转换或组合的文本脉络,特别是它们在英译过程中的分辨、诠释和引申,更重要的线索应该是《孟子·尽心下》“圣而不可知之之谓神”。

沿着孟子的论说,“善”之至大为“圣”、“圣”的极致便是“神”,因此无论“圣”还是“神”,其实也都是“善”的递进。如其所示:有所作为即“善”,善在己身即“信”,善行充盈即“美”,充而溢出光辉即“大”,大至普化天下即“圣”,而“圣”的最高境界即“神”。^⑤这与《荀子》“积善成德”而至“神明”和“圣心”的延展别无二致。理雅各显然深知此中的微妙,因此他将此一“神”译作“神人”(spirit-man)而不是“神”^⑥。

就此,理雅各还与《中庸》“至诚如神”加以比较。所谓“至诚如神”被译作 the individual possessed of the most complete sincerity is like a spirit,接着他便引证《四书合讲》,认为《孟子》“之谓神”和《中庸》的“如神”,措辞或有轻重,但均无“神圣”之意。理雅各直言“有人会用 divine 翻译神,然而与 divine 之概念相应的,是随意行在海中、判断如同深渊的上帝,却不

① 李学勤主编《字源》,天津古籍出版社,2012年,第1047页。

② 诸葛亮《前出师表》:“诚宜开张圣听,以光先帝遗德,恢弘志士之气。”

③ 《尚书·洪范》:“敬用五事”:一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿。恭作肃,从作义,明作哲,聪作谋,睿作圣。

④ 孔安国传、孔颖达疏《尚书正义》,廖名春、陈明整理,北京大学出版社,1999年,第304页。

⑤ 《孟子·尽心下》:“可欲之谓善,有诸己之谓信。充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神。”

⑥ 理雅各将其翻译为“When the sage is beyond our knowledge, he is what is called a spirit-man”,虽是 spirit,却毕竟落在 man。参见 James Legge, *The Chinese Classics, volume II, The Works of Mencius*, p. 490.

能用于人；如果这样翻译，就对上帝有所贬损了。”^①

理雅各的这一注解不仅用大写的 Him 和 His 强调“上帝”与“人”的绝对差异，而且从赞美上帝的《旧约·诗篇》直接用典。所谓“随意行在海上”见《诗篇》135章“耶和华在天上、在地下、在海中……都随自己的意旨而行”（诗135：6）；“判断如同深渊”则出自《诗篇》36章“你的公义好像高山，你的判断如同深渊”（诗36：6）。在钦定版《圣经》（KJV），前者是 Whatsoever the Lord pleased, that did he in heaven, and in earth, in the seas …；后者是… thy judgments are a great deep。理雅各关于“上帝”的两个界定 Him whose way is in the sea 以及 His judgment a great deep，显然是由此而出，以便对《孟子》和《中庸》的“神”予以分辨。

但是无论如何，中国典籍中的“圣”与“神”确实都属于至高的境界。比如子贡问“夫子圣矣乎”？孔子说“圣则吾不能”（A Sage is what I cannot rise to），只是“学不厌而教不倦”而已。在子贡看来，“学不厌，智也，教不倦，仁也”，仁且智，不就是“圣人”吗？所以“夫子既圣矣”（《孟子·公孙丑上》）。这样，孟子才对“吾不能”的“圣人”境界作出解释“圣人之于民，亦类也；出于其类，拔乎其萃。”——尽管“拔乎其萃”，终归“出于其类”，理雅各的译文是 So the sages among mankind are also the same in kind. But they stand out from their fellows, and rise above the level.^② 深得此意。

与之相关，《孟子》还涉及“圣王”“贤圣之君”等概念。查《滕文公下》：“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱墨翟之言盈天下”；理雅各的译文是：sage sovereigns cease to arise, and the princes of the States give the reins to their lusts. Unemployed scholars indulge in unreasonable discussions. The words of Yang Chu and Mo Ti fill the country.^③ 其中“圣王”（sage sovereigns）与《公孙丑上》的“贤圣之君”（worthy and sage sovereigns）^④ 如出一辙，亦如同一章节“行仁政而王”的“（真正的）王者”（a true sovereign）^⑤。

理雅各翻译《公孙丑上》的“贤圣之君”，分别用 worthy 和 sage 对应“贤”与“圣”，与之相关的“以承三圣者”和“圣人之徒”（《滕文公下》），也只是 carry on the work of the three sages 以及 a disciple of the sages^⑥。其中谨守的分寸，大同小异。

从“贤”联系“神”的，另有《尽心上》“君子所过者化，所存者神；上下与天地同流，岂曰小补哉？”理雅各此处的翻译颇为有趣：Wherever the superior man passes through, transformation follows; wherever he abides, his influence is of a spiritual nature. It flows abroad, above and beneath, like that of Heaven and Earth. How can it be said that he minds society but in a small way!^⑦（君子路过哪里，都会带来改变；留在哪里，都会有精神性的影响；它像天地一样上下流动，对社会的益处怎么能算小呢？）这里的“君子”亦即才能卓越的贤者（the superior man），其“神”之“所存”则是“精神性”（of a spiritual nature）的影响；而关键在于：这虽然是“贤”而不是“神”，所产生的作用却如同“天地”（like that of Heaven and Earth），当然不可谓

① “Some would translate 神 by ‘divine’, a rendering which never can admit of … in applying to man the term appropriate to the acting and influence of Him whose way is in the sea, and His judgments a great deep, Chinese writers derogate from the prerogatives of God.” See James Legge, *The Chinese Classics*, volume II, *The Works of Mencius*, p. 491.

② James Legge, *The Chinese Classics*, volume II, *The Works of Mencius*, pp. 192 – 196.

③ Ibid., p. 282.

④ Ibid., p. 182.

⑤ Ibid., p. 184.

⑥ Ibid., p. 284.

⑦ Ibid., p. 455.

“小”。但是“如同天地”也许就像“至诚如神”，仍与“神”或者“天地”判然有别。

那么以理雅各之意，究竟如何才能从中国典籍中推导出有别于“如神”（like a spirit）的“神圣”（divine）？

理雅各在《孟子》的译文中多次用到“上帝”（God）一词。特别是《梁惠王下》对“惟曰其助上帝”的翻译和注释。此处本是引用《尚书》“天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝”（Heaven having produced inferior people, made for them rulers and teachers, with the purpose that they should be assisting to God）；理雅各在注释中为之提供的另一种翻译（literally, ‘just saying They shall be aiding to God’）同样是将“上帝”直接译作 God。^①

如前所述，理雅各解说《孟子·尽心下》“圣而不可知之之谓神”和《中庸》“至诚如神”都是强调“神”与“人”的绝对差异，此处却恰恰相反，刻意将“惟曰其助上帝”与《圣经》的经文作比。理雅各进而相信“‘其助上帝’正是《罗马书》13: 1-4 中保罗的想法，即：没有权柄不是出于上帝的，凡掌权的都是上帝所命的”。^② 钦定版《圣经》的这句经文是 There is no power but of God: the powers that be are ordained of God (Romans 13: 1)；理雅各所引是一个简化的句子：The powers ordained of God are the ministers of God（上帝授予的权柄正是上帝的辅助）。

从《罗马书》译解《尚书》、以保罗印证“上帝的辅助”（the ministers of God），此注实在是意味深长。其中无论卑微的“下民”（inferior people）还是“君”（rulers）与“师”（teachers），都乃上天之“作”（天降下民，作之君，作之师），因此才说“其助上帝”（惟曰其助上帝）。反而推之，天地君亲师的人间秩序似乎又与“上帝的创造”贯于一统，以至无从显示的上帝终于透过种种“辅助”（ministers）得以表达。

理雅各《孟子》英译中的其他几处 God，都在“诗云”之中，比如两次用到的“永言配命”（be always studious to be in harmony with the ordinances of God）；“上帝既命，侯于周服”（God having passed His decree, They are all submissive to Chau）也是如此。^③ 用 God 解说“上帝既命”也就罢了，但是“永言配命”未必就是“上帝之命”，理雅各却一并译为 God，而且并不作注。相对于他分辨“圣而不可知之之谓神”和“至诚如神”时的执着，这几处之所以能够欣然使用 God 的概念，或许是因为它们都无涉于“圣人”。

进而参较“圣人复起，必从我言”、“皆古圣人也”、“智足以知圣人”等等（《公孙丑上》），既可知 sage 在理雅各译本中的限度，亦可知他在汉语语境中解说“上帝”的迂回和努力。

二

沿着上述线索检视《论语》英译本，关于“圣”的不同译解同样包含着微妙的意义生成。如果说《孟子·尽心下》“圣而不可知之之谓神”只是常常被误读的“圣”与“神”之关联，那么《论语》中的“祭神如神在”（《八佾》）、“敬鬼神而远之”（《雍也》）、“子不语怪、力、乱、神”（《述而》）、“致孝乎鬼神”（《泰伯》）、“季路问事鬼神”（《先进》）等等，似乎愈近乎“鬼”、愈远于“神”，基本上被译为 spirit、spirits、spiritual being 等等，毫无悬念。^④

① James Legge, *The Chinese Classics*, volume II, *The Works of Mencius*, pp. 156 - 157.

② Ibid., p. 157.

③ Ibid., p. 199, p. 295, p. 297.

④ 以下关于《论语》英译和注释的引文，请参阅新近完成的“中国古代经典《论语》英译本汇释汇校数据库”（<http://ly.exuezh.com>）；另有五卷本《〈论语〉英译本汇释汇校丛书》，即将由南京大学出版社出版。

《论语》中惟有《述而》“祷尔于上下神祇”一句，似含“天地”之观念，但是仅仅被理雅各视为“上界和下界”（the upper and lower worlds）；可能正如《尸子》所言“天神为灵，地神为祇，人神曰鬼。”^①因此理雅各虽将“上下”注作 heaven and earth，却没有一句联想到《孟子·尽心上》“上下与天地同流”的笔墨，spirits 而已。

“上天”（Heaven）与“上帝”（God）在理雅各译文中的联系，有《论语·尧曰》的一节特别值得关注。尧曰：“……天之历数在尔躬”（…the heaven-determined order of succession now rests in your person），……舜亦以命禹（Shun also used the same language in giving charge to Yü）。曰：“予小子……敢昭告于皇天后帝（I, … presume to announce to Thee, O most great and sovereign god）：有罪不敢赦（that the sinner I dare not pardon）。帝臣不蔽（and thy ministers, O God, I do not keep in obscurity），简在帝心（The examination of them is by thy mind, O God）……”理雅各所理解的“天之历数”，在其注释中只是“上天的表征与计算之数”（the represented and calculated numbers of heaven），但是尧舜禹汤对于“皇天后帝”（Thee, … most great and sovereign God）的一句一呼唤（O God … O God），似又俨然是“人君”昭告“上帝”了。或可说，理雅各在中西文本的转换中始终慎用神圣的概念，某些描述性的释义才会透露玄机。

从《论语》英译本辨析“圣”与“神”，更重要的纠葛还见于“圣”与“仁”的并用或者对应。比如《述而》“若圣与仁，则吾岂敢？”以及《雍也》“何事于仁！必也圣乎！”

在“圣”与“仁”并用的一段，与《孟子·公孙丑上》记述的“夫子圣矣乎”一样，孔子说自己只不过算是追求不懈、诲人不倦而已（抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣）。理雅各直接翻译了此处并用的“圣与仁”（The sage and the man of perfect virtue），未就其涵义作注。而在“圣”与“仁”的相互对应中，他可能看到了更大的阐释空间。该节如下。

子贡曰“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》）

“何事于仁，必也圣乎”似乎意味着“圣”高于“仁”；有如《孟子·尽心下》“圣而不可知之之谓神”当然暗示着“神”高于“圣”。不过即便如此，理雅各还是要谨守基督教的分际，将“何事于仁，必也圣乎”限定在 sage 和 virtue（或者 perfect virtue）的区别，并不会轻易言及“神圣”。《论语》中的其他“圣”或“圣人”，在他的译文中也皆作 sage，比如“圣人，吾不得而见之矣”（《述而》），“夫子圣者与”（《子罕》），“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《季氏》），“有始有卒者，其惟圣人乎”（《子张》）。在苏慧廉、刘殿爵以及安乐哲和罗思文的《论语》译本中，“圣”或“圣人”的概念同样如此。

于是，就像理雅各在《孟子·梁惠王下》的译解中借助“其助上帝”阐发《新约·罗马书》，他一方面持守 sage 的限度，另一方面又通过“博施于民而能济众”（a man extensively conferring benefits on the people and able to assist all）的两层解说，去揣摩“圣”与基督教之间的可能关联。

第一，既然“圣”是连尧舜都望之不及的境界（尧舜其犹病诸，Even Yao and Shun were still solicitous about this），也许就不限于一般意义上的“圣人”（sage）。第二，“仁”的标准是“己欲立而立人，己欲达而达人”（wishing to be established himself, seeks also to establish others; wishing to be enlarged himself, … seeks also to enlarge others），求“仁”的方法则是“推己及人”（能近取譬，可谓仁之方也已，To be able to judge of others by what is nigh in ourselves; this may be called the art of virtue）；由是而论，理雅各认为“仁的真正本质和方法，此语为《论语》之最”（THE TRUE NATURE AND ART OF VIRTUE. There are no higher sayings in the Analects than we

① 转引自李学勤主编《字源》，第6页。

have here), 因为这与“肯定式的‘金律’最为接近”(a near approach to a positive enunciation of "the golden rule")。

所谓“金律”的肯定式表述和否定式表述,在很长时期关联于基督教与儒学高下之辨^①。理雅各点明二者的“接近”,不能说不是寻求可能的“会通”。而与理雅各同样具有传教士身份的苏慧廉,似乎是要在译解中突出二者之区别。

苏慧廉从“博施于民而能济众”看到“仁者之心”,这本来正与理雅各所说的“推己及人”(To put himself in another's place is the spirit of the philanthropist)相似,但是他将“仁之方”解作 the rule of philanthropy (善的原则),于是便与基督教的“金律”全无干系。

与之相应,苏慧廉没有呼应理雅各从“仁”到“金律”的联想,索性让“善行”之“仁”愈发远离“圣”。因此在他的译文中,“圣”多用 sage,“仁”也多用 virtue 或者 virtuous,唯独在不同于“圣”(sage)并可能联系到“金律”的这句话,“仁”成了 philanthropy (慈善,“仁者”成了 philanthropist (善人)。此中与“金律”相反的俗世色彩,恐属有意为之。

理雅各之所以要从“仁”辗转达至“金律”,也许恰恰是由于他深知儒家之“圣”与基督教之“神”其实是无法直接会通的。苏慧廉似乎没有想到这一层,其“会通”之心却是另有所属,试图从“圣”或“圣者”找到通向“神圣”的直接可能。

比如“圣人,吾不得而见之矣”(《论语·述而》)一句,理雅各、刘殿爵、安乐哲均将“圣人”译作 sage,理雅各还特别以《孟子·离娄上》“规矩,方圆之至也,圣人,人伦之至也”为据,认为“圣”字“含有求真和谨言慎行之意”(intuitively apprehensive of truth, and correct in utterance and action)。苏慧廉应当留意过理雅各的译本和注解,然而并未理会,径直将“圣人”译作 inspired man (有灵性的人)。无独有偶,在《论语·子罕》“夫子圣者与?……固天纵之将圣”一节,理雅各、刘殿爵、安乐哲等人的处理亦如《述而》,而苏慧廉对“圣者”和“圣”的翻译又分别是 inspired 或者 inspiration。

一般意义上的 inspiration 当然也无所谓“神明”之“神”,可能只是某种精神的感发而已,比如李克曼(西蒙·莱斯)用其翻译“兴于诗”: draw inspiration from the poems (从诗歌得到启发);安乐哲也大体如是: find inspiration by intoning the songs (由诵诗而获灵感)。

但是苏慧廉在《述而》一节的注释中,专门用 A man divinely inspired (神圣的灵性之人)注解“圣人”;他为《子罕》一节的注释虽然保留了多数译本对“圣人”的理解(sage),但是特别说明“圣人”是指 A sage, or man divinely inspired (sage 或者神圣的灵性之人)。据此,在苏慧廉所用的“灵性”或者“神圣灵性”中,基督教的意味应该是毋庸置疑的。

若在传教士的用法之前回溯汉语文献,可在《汉书·晁错传》见到“神圣”一词“臣闻五帝神圣,其臣莫能及,故自亲事”。但是“五帝神圣”比之于“莫能及”的臣子,显然不同于西人的“神圣”概念。可见后世所用的“神”或“神圣”,并非汉语典籍的原意。同时,这亦非西语的“仿译词”。在意大利学者马西尼(Federico Masini)的考证中,与“神”相关的汉语外来词只有“神镜”(magic mirror),照相机而已。^②

较之苏慧廉,理雅各对“圣”与“神”的翻译一向单纯,似乎并不寄望于儒学与基督教之

① 笔者的相关讨论,可参阅《中西“经文辩读”的可能性及其价值》,《中国社会科学》2011年第1期。

② 马西尼著,黄河清译《现代汉语词汇的形成:十九世纪汉语外来词研究》,上海:汉语大词典出版社,1997年,第239页。另经陈龙博士查证,最早使用“神镜”一词的林鍼是清代福州人,厦门港口译员,曾于1847年前往美国纽约教授中文,1849年回国后撰写了中国第一部关于西方的游记《西海纪游草》。除“神镜”和“神镜法”之外,该书还使用“神致”“神速”“鬼神”等,凡五处,均与基督教的“神圣”无关。谨此致谢。

间太过直接的过渡。然而亦如他就“圣”与“仁”之潜在意味的追究，理雅各对于“圣”与“贤”也颇有抉隐索微的文字。

关于“圣”与“贤”对比，当参考《礼记·乐记》“幽则有鬼神”；郑玄正是就此注曰：“圣人之精气谓之神，贤知之精气谓之鬼。”^① 足见“圣人”与“贤知”相比，亦有神鬼之高下。理雅各可能意不在此，而更加看重二者的关联。

《论语》中“贤”字有 25 处，“圣-贤”相关的典型例子见于《子张》：“他人之贤者丘陵也，犹可逾也；仲尼日月也，无得而逾焉”（*Chung-ni is the sun or moon, which it is not possible to step over*）。至于“仲尼贤于子乎”？同样是以“夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也”作答（*Our Master cannot be attained to, just in the same way as the heavens cannot be gone up to by the steps of a stair*）。

理雅各在此注明：根据《四书备旨》，这里是说孔子“高于所有的其他圣人”（*embracing all other sages*）；而在紧接其后的“人虽欲自绝，其何伤于日月乎”一句（*Although a man may wish to cut himself off from the sage, what harm can he do to the sun or moon*），理雅各将“自绝”译作“自绝于圣人”，并说明“我补充了‘于圣人’三字，……邢昺《论语注疏》补充的是‘于日月’，意思相同”（*I have supplied “from the sage,” … Hsing Ping, however, supplies “from the sun and moon.” The meaning comes to the same*）。邢昺用“自绝于日月”，是呼应下文的“何伤于日月”；理雅各认为“自绝于圣人”与“自绝于日月”意思相同，则是呼应上文的“仲尼日月也”。总之，齐于“日月”、高于上天的才是圣人之“贤”。

在“圣-神-天-帝-仁-贤”的如上线索中也许只能得到一个印象：理雅各并非通过“强为之名”的翻译建立表层的“会通”，却借助迂回辗转的比较和释义，使无从“求同”的“会通”成为深层的思想对话。

三

理雅各对“圣”与“神”的译解始终没有就相关概念本身作出妥协，而是恪守分际、无所通融。同样具有传教士身份的苏慧廉，选择了不同于理雅各的路径：正如他为“圣”或“圣人”找到 *inspiration* 和 *divinely inspired*，他也曾将“道”译作“道路”（*the Way, the right road*），进而推及基督教的“真理”（*the Truth*）^②。然而如果从“何以‘圣’（聖）”的线索梳理关键的中介性问题，“圣而不可知之之谓神”的引申或臆想其实很容易在文本中澄清，看上去相似的概念可能只是“会”而不“通”。

有趣的是，儒家经典的另外两位译者韦利和李克曼（西蒙·莱斯）并没有传教的背景，“圣人”却在他们的理解中更进一步：韦利像苏慧廉用“神圣”（*divinely*）强化“灵性”（*inspired*）那样，为 *sage* 增加 *divine*（神圣）的修饰；李克曼所译的“圣人”，则干脆成了 *saint*（圣徒）。这对真正的儒耶对话却毫无意义。

无论比较、释义还是翻译，其实从来没有纯粹的“施动”与“受动”之分，甚至译者自身也未必不会被自己的翻译所“翻译”。比如在 1861 年的《论语》英译本之后，理雅各又于 1893 年出版修订版；两版的“导论”都希望“没有对孔子不公”（*I hope I have not done him injustice*），紧接其后的文字则截然相反。第一版的“导论”声称“在长期研究其人其说之后，我无法认为他是个伟人”（*after long study of his character and opinions, I am unable to regard him as*

① 转引自李学勤主编《字源》，第 6 页。

② 姜哲《〈论语·学而〉英译选本汇校集释》第四章第一节，中国社会科学出版社，2019 年。

a great man) ①; 第二版却说 “我越是研究其人其说, 对他的评价就越高, 他是个非常伟大的人” (The more I have studies his character and opinions, the more highly have I come to regard him. He was a very great man) ②。当然, 第二版是在第一版 “长期研究” 的 32 年之后, 不过对于如此迥异的身份 “游移” (moving subject) ③, 32 年实在不能算长。

思想与文化的流动不是消解或取代任何一方, 却是在彼此的差异中愈显丰富。理雅各在儒耶文本之间建立的曲折关联, 恰好说明已经没有任何一方是纯粹的 “翻译” 或者 “被翻译”。他本人的身份从传教士变成汉学家, 而基督教的观念并未被改写, 被翻译的中国经典也无法被基督教化。贯穿其间的真正意义, 当在于激活那些具有解释力的思想工具, 而不仅仅是交换充满歧义的概念。

(责任编辑: 李建欣)

① James Legge, *The Chinese Classic: With A Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, vol. I, London: Trübner & Co., 1861, p. 113.

② James Legge, *The Chinese Classics*, volume I, *Confucian Analects, The Great Learning, and The Doctrine of The Man*, Oxford: The Clarendon Press, 1893, p. 111.

③ 笔者的相关讨论, 可参阅 《汉学及其 “主义” 中的身份游移》, 《读书》2012 年第 2 期。另蒙陈龙博士细核本文所引的全部文献及其出处, 并订正了错漏, 特此再谢。