

## 理雅各《易经》中的“帝”与解释者的“前见”问题

○ 吴礼敬<sup>1,2</sup>

(1. 北京外国语大学 海外汉学研究中心, 北京 1000891;  
2. 合肥师范学院 大外部, 安徽 合肥 230601)

[摘要]理雅各认为中国人的祖先开始使用“帝”时表达的是和 God 同样的概念,因此他在向西方译介《易经》时用 God 来表示其中的“帝”和“上帝”。理雅各的这种做法忽视了源自不同文化传统的宗教思想之间的差异,给中国典籍抹上一层基督教的色彩。他的这种思想来源于19世纪在华传教士之间爆发的“译名之争”,在论争中形成的观点构成他根深蒂固的“前见”。理雅各用 God 解释《易经》中的“帝”时出现的文本上的抵牾、我们通过“时间距离”看出的中西宗教思想之间的差异,均可证明他的这种“前见”是不合理的。揭示理雅各的这种“前见”,旨在说明中西概念之间存在的差距,在跨文化交际中解释者不可不注意源于本土文化的“前见”。

[关键词]前见;译名之争;易经;帝;God

### 一、引言

1882年,理雅各(James Legge, 1815 - 1897)在他翻译的《易经》(The I Ching)第二版前言里写道:

“尽管与《诗经》和《尚书》相比,《易经》中出现‘帝’和‘上帝’的次数并不多,但每当这类名词出现,我仍一如既往地将其译成 God。……早在三十多年前我已深思过这一问题,当时遍查手头所有资料,调动自身一切兴趣,我得出这一结论:中国人的祖先第一次使用‘帝’的时候,他们所要表达的正是我们的祖先用 God 传达的同样概念,此后这种用法一直沿用下来,未

---

作者简介:吴礼敬(1977—),北京外国语大学海外汉学研究中心博士生,合肥师范学院大外部讲师,研究方向:翻译学、海外汉学。

尝更改过。”<sup>[1]</sup>

《易经》中出现“帝”和“上帝”的地方共有 11 处,按表述和意义的不同,可分为五类:(1)《履卦·彖传》中的“履帝位而不疚”,指九五爻君位;(2)《泰卦·六五》《归妹·六五》及象传中的“帝乙归妹”,《系辞·下》中的“黄帝”,均指帝王;(3)《益卦·六二》中的“王用享于帝”,《涣卦·象传》中的“先王以享于帝立庙”,指天或天帝;(4)《豫卦·象传》中的“先王以作乐崇德,殷荐之上帝,以配祖考”,《鼎卦·彖传》中的“圣人亨以享上帝,而大亨以养圣贤”,主要指天帝而言;(5)《说卦传》中的“帝出乎震”,此处歧见较多,<sup>[2]</sup>一般指主宰或天神。除了用(King)Ti - yi 表示“帝乙”、用拼音 Hwang Ti 表示“黄帝”外,其余地方出现的“帝”或“上帝”,理雅各全部用 God 表示,并添加适当注释。<sup>[3]</sup>

本文认为,理雅各用出自犹太 - 基督教的 God 来替换《易经》中的“帝”和“上帝”,这种做法忽视中西两种文化传统间宗教概念的差异,急于求同,扭曲了古代典籍的本来含义,给它蒙上一层基督教的色彩。理雅各秉持的“帝”和“上帝”与 God 同义的思想来源于“译名之争”(the Term Question),构成他的一种“前见”。从文本上看,他无法弥缝用基督教的 God 来解释《易经》中的“帝”时出现的裂痕;从“时间距离”上看,“帝”的概念经历了一个发展的过程,它与中国原始宗教以及中国人固有世界观之间的联系,均和 God 迥乎不同。

## 二、理雅各在“译名之争”中形成的“前见”

“前见”这个概念是海德格尔(M. Heidegger)在《存在与时间》中提出来的,后来经过伽达默尔(Hans - Georg Gadamer)的解释和发展,变成诠释学的一个基本概念。海德格尔认为,任何解释活动都受到由“前有”“前见”和“前把握”构成的理解的前结构的制约。“前有”指解释者在理解之前就已具有的历史情境、传统观念、文化结构等因素,它们是生成和影响“前见”的基础,“前见”是解释者在理解某一事物时基于自己的历史处境和认知结构而具有的“先行立场和视角”,“前把握”则是理解时事先具有的概念框架。<sup>[4]</sup>在海德格尔看来,“解释从来不是对先行给定的东西所作的无前提的把握”,任何解释活动在开始时都必然带有解释者的“先入之见”。<sup>[5]</sup>伽达默尔进一步肯定了“前见”的作用,通过批判启蒙运动对“前见”的贬斥,努力“为前见概念恢复名誉,并承认合理的前见的存在。”<sup>[6]</sup>但“前见”的形成不受解释者自身的制约,解释者自己也无法自由支配“前见”,不可能“事先就把那些使理解得以可能的生产性的前见与那些阻碍理解并导致误解的前见区分开来。”<sup>[7]</sup>也就是说,“前见”会给解释活动带来影响,而解释者却无法控制自己的“前见”。

1875 年理雅各担任牛津大学首任汉学教授后,当时牛津的印支学家穆勒(F. Max Muller)正在雄心勃勃地筹划他的不朽盛业——出版一套有关东方宗教的大型丛书《东方圣书》(The Sacred Books of the East),理雅各受邀与他共襄盛举,先后为这套丛书翻译了第 3 卷(包括《尚书》《诗经》和《孝经》,1879 年)、

第 16 卷(《易经》,1882 年)、第 27、28 卷(《礼记》,1885 年)、第 39、40 卷(《道德经》,1891 年)。<sup>[8]</sup>在第 3 卷前言里,理雅各说道:“早在二十五年前我就得出结论,汉语中的‘帝’即相当于英语中的 God,‘上帝’也同样如此,只是多了一个‘上’字而已,等于英语的 Supreme。我的这个观点从未动摇过。……在中国古代典籍的每篇文章中,只要出现‘帝’或‘上帝’的地方,都可以自然贴切地用英文 God 加以替换,只有《尚书》中用来指涉尧舜的几处可以除外。”<sup>[9]</sup>

理雅各所说的二十五年前的事,指的是 19 世纪中叶在来华新教传教士之间爆发的“译名之争”。<sup>[10]</sup>围绕能否用汉语中的“上帝”“天主”“神”等名词来表示《圣经》中的 God 这个问题,主张用“上帝”的麦都思(Walter H. Medhurst)、理雅各等人与选择用“神”的文惠廉(William J. Boone)、娄礼华(Walter M. Lowrie)等人展开激烈争辩,直接导致在华新教传教士群体的分裂。

理雅各积极参加了这场论争,与文惠廉等人争相引用和解释中国典籍,从中发现证据以支持自己的主张。文惠廉认为,汉语典籍中的“上帝”是个专有名词,指向“天”这一单独存在,与基督教中的唯一真神耶和華并不相同;中国人信奉多神崇拜而非一神论者,没有对唯一真神的认识;在中国的祭祀中“上帝”与其他神祇同时享受祭拜,这是基督教的 God 绝不允许的;汉语典籍中从没有提到过“上帝”创世的说法,也没有提及“上帝”自足自在,所以汉语典籍中的“上帝”与 God 绝不相同。<sup>[11]</sup>为了驳倒对方,理雅各阅读了大量中国典籍,并撰写很多文章和小册子,坚持“上帝”可以作为 God 的译名。<sup>[12]</sup>他针锋相对地提出:God 本身是个关系词,表达的是上帝与其主宰的人和自然构成的世界的关系,而儒家典籍中的“上帝”和基督教的 God 一样反映的也是“上帝”和人类世界的关系;中国人认识唯一真神,中国人的宗教是一神教,中国人虽然祭祀“上帝”和其他神祇,并且祖先也配享祭祀,但在祭祀中“上帝”的地位最高,所以中国人的宗教并不能称为多神信仰;汉语典籍中有“上帝”创造天地万物的记载。他引用《易经体注》中“天之生成万物而主宰之者谓之帝”加以证明,<sup>[13]</sup>又引《易经·说卦传》“帝出乎震”一段,认为是上帝创造万物的证据。这一切都可说明,汉语中的“上帝”就是英语中的 God。<sup>[14]</sup>

理雅各的基督教思想背景、他对《圣经》中 God 的本质特征的认识、新教来华传教士之间关于 God 译名的争论,这些构成他解释中国经典的“前有”,他认为中国典籍中广泛记载的“帝”和“上帝”与《圣经》中的 God 具有相同的特征,这是他解释中国典籍的“前见”,“帝”与“上帝”的概念可以与 God 的概念进行置换,则是他解释中国典籍的“前把握”。他在“译名之争”中通过刻苦阅读中国经典以及与其他传教士不断论辩,已牢固树立起中国典籍中的“帝”和“上帝”是《圣经》中 God 的最合适的对等词这样的信念,这在上文所引两段前言中可以明显看出来,无怪乎他宣称 1861 年以后翻译的所有中国典籍中几乎全部用 God 来表示其中的“帝”和“上帝”,这份宣言即得自他当年遍读群经建立的自信。

### 三、理雅各的“前见”在解释文本时遭遇的冲突

在经典的跨文化解释中,如何处理负载特定思想的概念,一直是个难以解决的问题。如果用自身文化中固有的概念解释和替换产生于另一种文化中的相应概念,虽然有助于本文化读者的理解,却极容易偏离原概念的基本含义,如果选择把异文化的概念移植过来,可能又会遭遇水土不服的情况。海德格尔早就注意到解释者面临的这种两难境地,他说:“解释可以从有待解释的存在者自身汲取属于这个存在者的概念方式,也可以迫使这个存在者进入另一些概念,虽然按照这个存在者的存在方式来说,这些概念同这个存在者是相反的。无论如何,解释一向已经断然地或有所保留地决定好了对某种概念方式表示赞同。”<sup>[15]</sup>一旦解释者决定从自身文化汲取相应的“概念方式”,它就构成理解和解释活动的“前把握”。理雅各在解释《易经》中的“帝”和“上帝”时,就是带着属于基督教文化和历史传统的 God 概念进入产生于中国固有原始宗教思想的古代典籍,同时设法弥合解释活动中出现的裂痕。

理雅各首先遭遇的是中国典籍中以“帝”号来称呼人君的实践,这在基督教信仰中从未出现过。针对这个现实,理雅各首先引用戴侗《六书故》中的解释“帝,主宰之尊称,故天曰上帝,五气曰五帝,天子曰帝。”理雅各认为汉语中的“帝”一开始用来表示相当于西方 God 的至上神,后来才在祀神实践中用以称呼世俗君王,使其神圣化。根据中国历史的记载,尧舜之后,从大禹一直到秦始皇,再无人称“帝”。秦始皇一统天下,建立上古以来未有之奇功,以为五帝所不及,才开始自称“皇帝”。他指出《尚书》称尧舜为“帝尧”“帝舜”,如果“帝”一开始是指“皇帝”的话,按一般用法,应放在名字的后面。所以这里的“帝”是形容词,如果单独使用,意思相当于“唯一主神”(Divine One)。理雅各引用《礼记·月令》,认为里面提到的大皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼,意思都和 God 差不多,因为每次“帝”都和“神”一起出现,相当于 a God 和 a Spirit。“帝”与“神”之间关系和君臣之间的关系一样,这是周朝通过祀神实践,开始将帝用于称号来称谓伟大人物的标志,从此“帝”的称谓才用于尧舜。<sup>[16]</sup>因为理雅各相信“帝”是指代 God 这一称谓,并且了解它怎样被用于称谓尧舜的过程,所以他认为“帝乙”“黄帝”的意思与英文的 emperor 不同,只能用拼音的方式将这种差异悬置并凸显起来。

其次他要面对的是《易经》中提到的祖先和“上帝”一起配享祭祀的实践。理雅各将“上帝”解释为 God,在不涉及祖先崇拜的“王用享于帝”和“圣人亨以享上帝”等段落,自然不成问题,但在解释“以配祖考”时就不免犯难,因为基督教中绝无祖先与上帝同时配享祭祀的宗教实践。因此他将“殷荐之上帝,以配祖考”解释为“古代帝王虔心将其供奉于上帝面前,祭祀上帝如同祭祀自己的列祖列宗。”<sup>[17]</sup>意思是先王在作乐崇德殷荐于上帝之时,将上帝视同自己的祖考,以敬祖之心而敬上帝。他把“配”的意思解释为“匹配”“等同”,但《易经》中指的却是祖先与“上帝”一同配享祭祀的事实。理雅各在与文惠廉辩论时也承认

古代帝王将祖先与“上帝”同时祭祀,只是祖先的地位不如“上帝”之高,但在具体经文的解释中他却不再提及这个事实。也许正是因为他把“上帝”等同于 God,若与祖先一起享受祭祀,与基督教教义不合,会引起英语读者的困惑和责难。他在处理“先王以享于帝立庙”时,将它解释为“古代帝王献祭于上帝,同时建立自己的祖庙。”<sup>[18]</sup>把“立庙”解释为“立祖宗之庙”,但为什么在“享于帝”时要“立祖宗之庙”?理雅各添加一个长注说:“先王认为诚心举行宗教仪式,可以用来收拾涣散的人心,但这些仪式怎么起作用而带来这样的效果,我们却不得而知。据此而衍伸发挥出的立祖宗之庙以献祭于上帝一说,也就无法解释。作者的意思,很可能和《豫卦·象传》中的‘殷荐之上帝,以配祖考’相同。”<sup>[19]</sup>“立庙”的目的是“以祭祖考”,理雅各却说是为了献祭于上帝,又说它的意思可能和“殷荐之上帝,以配祖考”一样。他的目的,正在于规避祖先和上帝一起配享这样的解释。从这里也可看出理雅各受自己的“前见”所限,明知《易经》各注本给出了确切解释,为了坚持自己的立场和观点,宁愿模糊化处理,也不愿稍改初衷。<sup>[20]</sup>

最后是中国的典籍中有没有创世的记载这个问题,理雅各的回答非常肯定。他认为《说卦传》第五章中的“帝出乎震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,说言乎兑,战乎乾,劳乎坎,成言乎艮”就是上帝创世的明证。他说这段直接提到上帝,描述了上帝通过自然界的季节转换来展现自己的运作方式。<sup>[21]</sup>他再次强调 God 是“帝”的对等词,并引用朱熹“帝者天之主宰”和王弼“帝生物之主,兴益之宗”来证明上帝创造并主宰万物的观点,认为这段话着重证明上帝在春天催生万物,直到上帝的至善贯穿全年后才会休息。<sup>[22]</sup>

伽达默尔认为,“前见是一种判断,它是在一切对于事物具有决定性作用的要素被最后考察之前被给予的。”<sup>[23]</sup>既然是事先作出的判断,“前见”必然有正误之分,或者说真假之分。解释者自己难以提前区分“前见”的正误,只能留待解释的过程中加以解决。如何区分呢?伽达默尔认为首先应该依据文本,他说:“谁想理解,谁就从一开始便不能因为想尽可能彻底和顽固地不听文本的见解而囿于他自己的偶然的前见中,直到文本的见解成为可听见的并且取消了错误的理解为止。谁想理解一个文本,谁就准备让文本告诉他什么。”<sup>[24]</sup>他还提到“事情本身”这个概念:“所有正确的解释都必须避免随心所欲的偶发奇想和难以觉察的思想习惯的局限性,并且凝目直接注视‘事情本身’。”<sup>[25]</sup>而这个“事情本身”就是指“充满意义的文本”。但解释者一般囿于“前见”的限制,不是看不到文本中存在的解释的冲突,就是想方设法自圆辩难得来的“前见”,几乎将其定格为一种“偏见”,因此是很难通过典籍文本自身的冲突来解决的,尽管文本解释中的冲突也为我们留下了很多证明理雅各的“前见”不合理的证据。

#### 四、“时间距离”观照下的理雅各的“前见”

伽达默尔认为区分“让理解得以可能的生成性的前见和导致误解产生的前见”还有一个方法,就是“时间距离”。他说:“后来的理解相对于原来的作品具

有一种基本的优越性,因而可以说是一种完善理解——这完全不是由于后来的意识把自身置于与原作者同样的位置上所造成的,而是相反,它描述了解释者和原作者之间的一种不可消除的差异,而这种差异是由他们之间的历史距离所造成的。每一时代都必须按照它自己的方式来理解历史流传下来的文本,因为这文本是属于整个传统的一部分,而每一时代对这整个传统有一种实际的兴趣,并试图在这传统中理解自身。”<sup>[26]</sup>借助于“时间距离”,通过不同时代对同一文本的不同解释,我们可以判断以前解释者的“前见”是否合理,从而让经典文本的解释不断得到完善。所以“时间间距”可帮助我们分析理雅各解释《易经》时的“前见”,判断它的合理性。

### (一)“帝”与人君之间的关系

“帝”是象形字,起源于燎祭,指燃烧束柴祭祀天神,这一点已为出土的甲骨文所证实。《常用字字源词典》认为“帝”的字形“甲骨文象束木置架上以祭天。本义指烧柴祭天帝,转义指天帝、上帝。东周以后指人间帝王,最高统治者”。<sup>[27]</sup>“帝”在后来的历史发展中意义不断得到扩充和发展,总体而言,它经历了一个从宗教化到世俗化的过程。通过《康熙字典》和《汉语大辞典》,我们可以把这个过程简单勾勒出来。“帝”远古时首先专指“最高的天神”,如《书·洪范》“帝乃震怒,不畀洪范九畴”;然后发展为指代“主一方的天神”,如《庄子·应帝王》“南海之帝为倏,北海之帝为忽,中央之帝为混沌”,这时“帝”由专名发展成为类名,但仍然限定为指代“天神”;此后又用来指远古部落联盟的领袖,即所谓“三皇五帝”,《康熙字典》对这个词义转变的过程作了说明:“帝者,天之一名,所以名帝,帝者谛也,言天荡然无心,忘于物我,公平通远,举事审谛,故谓之帝也。五帝道同于此,亦能审谛,故取其名”,<sup>[28]</sup>五帝德合于天,所以称帝,这是“帝”由指“神”转变为指“人”的开始,但也仅限于指尧舜这样的圣王。到夏商周三代,“帝”用来指代已死的君主,《礼记·曲礼下》记载“天王等假,措之庙,立之主,曰帝”,《大戴礼记·诰志》有“天子崩,步于四川,代于四山,卒葬曰帝”,这就是夏自帝启以下俱曰帝某,商用以称帝乙的由来;从秦始皇开始,“帝”可用来指活着的君主、皇帝,《史记·秦始皇本纪》记载,“秦故王国,始皇君天下,故称帝”。此后“帝”更多用来指代人君,完成了从宗教到世俗的意义转化。<sup>[29]</sup>理雅各对“帝”的意思所经历的发展过程有着清晰的认识,问题在于他一直坚持“帝”的原始意义,所以即使在“帝”用来表示人君时,他仍然执着于它的宗教含义,导致他在解释“履帝位而不疚”时,认为“帝位”指“上帝赐予之位”(God-given position),<sup>[30]</sup>而忽略它乃是针对九五爻而言,指的是“君位”,“帝”指的是“人君”。<sup>[31]</sup>

### (二)殷人的“上帝”与基督教 God 的比较

根据甲骨文和出土文献推断,《易经》的卦爻辞大概成于商末周初,十翼大概成于春秋、战国时期。<sup>[32]</sup>周取代商以后,采取“周因于殷礼”的策略,首先继承商代的宗法制度和上帝崇拜,然后逐渐向敬天转移,因此《易经》中的“上帝”一

定程度上反映了殷人“上帝”崇拜的某些特征。殷人称至上神为“上帝”，他是殷王形象在天空的投影，意思既有与 God 相同的地方，也与之有着显著的区别。殷人的上帝是人格神，有思维、情感和意志。在殷人宗教的所有神祇中，上帝的威信最高，权力最大，他是宇宙的主宰，管理自然及人间一切事务，他支配自然界、主宰人类祸福、决定战争胜负和政权兴衰并主管日常事务。<sup>[33]</sup>这些都是“上帝”与 God 相似的地方。但“上帝”与 God 的区别在于：首先“上帝”有“帝庭”供其驱使。在卜辞中多处可见“帝臣”“帝五臣”“帝五丰臣”“帝五丰”等上帝的属神，还有诸如风神、雨神、雷神、山神、水神等许多各司其职的职能神。<sup>[34]</sup>殷人的宗教信仰具有多神等级性的特征，构成一个彼岸的等级社会。他们在承认上帝的至上性的同时并不否认其他神灵的存在。而犹太人则反对信仰其它神祇，反对偶像崇拜，他们也从未虚构过一个 God 的朝廷。其次，殷人还在上帝的神所中为自己的祖先设计了一个十分特殊的位置——“宾于帝”。凡人不能与上帝交通，只有殷王死后才能“宾于帝”，是时王联系上帝的唯一渠道，而敬祖是取悦上帝的唯一办法。此外，殷王对死去的生父也以帝相称，如武乙称其父康丁为帝丁，帝乙称其父文丁为文武帝。<sup>[35]</sup>而犹太君王则自称是 God 的仆人，强调尊 God 为圣而并不突出自己。理雅各囿于时代的限制，认为这二者之间存在一种完全对应的关系，因此看不到它们之间的差异，不知不觉间给中国的古代典籍抹上一丝基督教的色彩。

### （三）中国古代典籍中有无创世的记载

理雅各主要依赖《说卦传》里“帝出乎震”这一段话来证明中国有创世的记载。根据理雅各在《易经》前言中的说法，《日讲易经解义》与《周易折中》是他理解《易经》时的重要参考书。<sup>[36]</sup>《日讲易经解义》中说：“此一章，论文王后天圆图，上节列后天八卦之位，见帝为生成之宰，其出入不可见；下节即物之出入，以可见者明其不可见也……盖造化之主宰谓之帝，当其出而生物，令方行而气方动，化育发端，则出乎震焉。”<sup>[37]</sup>理雅各的解释可能本乎此处。但历代注家对此处“帝”的含义有不同理解：蔡邕认为“帝出乎震，震者，木也，言宓牺氏始以木德王天下也。”<sup>[38]</sup>把“帝”理解为伏羲，文惠廉即持此观点与理雅各争论。也有人认为“帝”指“天之王气”，如李道平《周易集解纂疏》说“崔颢曰：帝者，天之王气也。至春风，则震王而万物出生。……帝，天皇大帝，阳之主，即太乙也。太乙所临之地，即为王气，故云：帝者，天之王气也。”<sup>[39]</sup>黄寿祺、张善文认为这里的“帝”指“古人心目中的大自然主宰，此处指主宰大自然生机的元气”。<sup>[40]</sup>诸家解释尽管存在分歧，却都认为“帝”只是主宰之神，并非创造之神。牟复礼(F. W. Mote)曾指出，“中国没有创世的神话，中国人认为世界和人类不是被创造出来的，而这正是一个本然自生的宇宙的特征，这个宇宙没有造物主、上帝、终极因、绝对超越的意志等。创世和超越的造物主的观念在中国人的心灵上没有留下太深的印象。中国的宇宙生成论主张的是一个有机的过程，宇宙的各个部分都从属于一个有机的整体，它们都参与到这个本然自生的生命过程的相互作用之

中。”<sup>[41]</sup>杜维明也认为“在中国神话里没有犹太—基督教版的创世神话……中国人正是看到宇宙是不断的创造力的象征,才拒绝接受那些诸如宇宙乃上帝之意志的机械论、目的论及有神论等。”<sup>[42]</sup>历代根据《易经》发展出的宇宙本体论均未将上帝视为宇宙的本原,如王弼的“无本论”认为万象以无为本,朱熹的“理本论”认为理是天地万物变化的根源,杨简的“心本论”认为心统率和决定宇宙的变化,张载和王夫之的“气本论”认为太极之气是宇宙的本体,寓于天地万物之中。<sup>[43]</sup>理雅各的解释,说明他正是秉持基督教创世神话的“前见”,假定所有民族都认为宇宙和人类是外在的造物主创造的产物,因此才会在中国典籍中寻找证明,并对其作出有利于自己的解释。

伽达默尔说,“时间距离可以使存在于事情里的真正意义重复显露出来,但是,对一个文本的真正意义的揭示是永无止境的,它实际上是个无限的过程。它不仅指新的错误源泉不断被消除,以致真正的意义从一切混杂的东西中被过滤出来,而且也指新的理解源泉不断产生,使意想不到的意义关系展现出来。时间距离不仅使那些具有特殊性的前见消失,而且使那些促成真实理解的前见浮现出来。”<sup>[44]</sup>因此,我们现在根据甲骨文等新出土的资料和新的社会文化环境获得的对《易经》的新的理解,固然能够据以判断理雅各解释《易经》时的不合理的“前见”,但又会形成我们理解和解释《易经》时新的“前见”,它的合理性也需要经受“时间距离”的检验。

## 五、结 语

在“译名之争”中,文惠廉认为中国文化中根本没有基督教创世神 God 这个概念,中国人不配认识“唯一真神”,理雅各则认为中国文化中也有基督一神教的 God 的概念,中国典籍当中多有记载。两人的观点虽然不同,出发点却极其相似,都不自觉地以西方的 God 为标准来衡量其在中国文化中的有无,把犹太—基督教的假设强加到中国固有文化上来,用西方的概念语言来评价中国的文化传统,从而忽视中国人的世界和西方人的世界之间存在的显著差异。在中西文化交流中,很多人都带有与文惠廉和理雅各相似的“前见”,急于以西方的概念标准来衡量中国的文化传统,作出中国有没有 philosophy(哲学)、有没有 epic(史诗)、有没有 tragedy(悲剧)这样的评判,甚至据以评价中西文化的优劣。即使到今天,有些中国人也在按照西方树立起来的这套话语体系来考察中国的文化传统,甚至有人以基督教的 God 概念来考察其在中国的源流,而不去区分这两者间存在的具体差异,其实正是堕入西方的话语体系而不自知。我们指出理雅各解释中国典籍时的“前见”,并不是要执后殖民主义或东方主义之类的大旗对他展开批判,也不是斤斤计较于他理解中国经典时所犯的“错误”,而是为了揭示跨文化交际中解释者从自身文化概念出发所遭遇的困境。理雅各的实践,说明用本土概念解释外来思想文化传统,虽便于消化吸收,却极易同化变质,在中西文化交流中应警惕这种倾向。要探讨中国的宗教性和宇宙观,我们首先



就应该放弃以西方的概念和假设来看待中国的原始宗教,面对中国文化时,应该认识到我们面对的是一种与西方不同的世界观。要避免在两者间做无意义的对比,我们就需要具备一种解释学的敏感性。

### 注释:

[1][3][17][18][19][21][22][30][36] James Legge, *The I Ching* (second edition), New York: Dover Publications, Inc., 1963, pp. xix-xx, 82, 182, 335, 383, 223, 287-288, 150, 255, 341, 425, 287-288, 341, 342, 426, 51-53, 223, xiv.

[2] 龙异腾、罗松乔:《周易“帝出乎震”之“帝”考释》,《贵州师范大学学报》2003年第1期,第106-107页。

[4] 洪汉鼎:《伽达默尔的前理解学说》(上),《河北学刊》2008年第1期,第56页;胡潇、罗良宏:《从解释学的“前见”看意识形态》,《现代哲学》2013年第4期,第17-18页。

[5][15] 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第176、175-176页。

[6][7][23][24][25][26][44] 伽达默尔:《真理与方法》(上卷),洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,2004年,第358、382、349、347-348、345、382-383、386页。

[8] 岳峰:《假设东西方的桥梁——英国汉学家理雅各研究》,福建师范大学2003年博士学位论文,第138页。

[9][16] James Legge, *The Sacred Books of China; the Texts of Confucianism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1988, pp. xxiii-xxv, xxv-xxviii.

[10] 关于“译名之争”的论述,可参考卫三畏(S. Wells William) *The Controversy among the Protestant Missionaries on the Proper Translation of the Word God and Spirit into Chinese* (Bibliotheca Sacra, XXXV, 1878年,第732-778页; Norman J. Girardot的 *The Victorian translation of China: James Legge's Oriental pilgrimage* 第48、214-217、274-285页; 伊爱莲(Irene Eber) *The Jewish Bishop & the Chinese Bible: S. I. J. Schereschewsky (1831-1906)* 第199-233页; 吴义雄“译名之争与早期的《圣经》翻译”,刊于《近代史研究》2000年第2期,第205-222页; 赵晓阳“译介再生中的本土文化和异域宗教:以天主、上帝的汉语译名为视角”,刊于《近代史研究》2010年第5期,第69-81页)。理雅各在这场论争中的立场观点,除 Girardot 和岳峰的专著之外,还可参看费乐仁(Lauren F. Pfister)的著作 *Striving for 'The Whole Duty of Man': James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004年,第187-196页; 龚道运的“理雅各与基督教至高神译名之争”,刊于台湾《清华学报》37卷(2007年)第2期,第467-489页; 以及王东波:《理雅各对中国文化的尊重与包容——从“译名之争”到中国经典翻译》,刊于《民俗研究》2012年第1期,第44-49页。

[11] 文惠廉的这些观点,见于 William J. Boone, “An Essay on the proper rendering of the words Elohim and Theos into the Chinese Language”, *Chinese Repository*, Vol. XVII (1848), pp. 73-87; “A few plain Questions addressed to those Missionaries, who, in their preaching or writing, teach the Chinese to worship Shang-ti,” *Chinese Repository*, Vol. XVII (1848), pp. 357-360; “Defense of an Essay on the proper rendering of the words Elohim and Theos into the Chinese Language”, *Chinese Repository*, Vol. XIX (1850) pp. 346, 359.

[12] 包括 *An Argument for Shangti as the proper Rendering of Elohim and Theos into the Chinese Language* (1850)、*Letters on the rendering of the name God in the Chinese language* (1850)、*The Notions of the Chinese concerning God and Spirits, etc.* (1852), 李炽昌:《圣号论衡——晚清〈万国公报〉基督教“圣号论争”文献汇编》,上海:上海古籍出版社,2008年,“前言”部分,第12页;岳峰:《架设东西方的桥梁》,第283页。

[13] 理雅各将这句断为“天之生成万物而主宰之者,谓之帝”(When Heaven produces and completes

the myriads of things, and rules and governs them, the title given to that Being is Te, 并据此认为“天”又名“帝”,先创造万物,再主宰万物。按程颐在论述“天”和“帝”的关系时说“以形体言之,谓之天;以主宰言之,谓之帝”,这句话似应理解为“天之生成万物,而主宰之者谓之帝”,所以“帝”为主宰神,其居所“为天”。

[14] 理雅各的这些观点,见 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.* Hongkong: Hongkong Register Office, 1852, pp. 2, 42-43, 12, 14-16.

[20] “殷荐之上帝,以配祖考”, Wilhelm & Baynes 译本翻译为 And offered it with splendor to the Supreme Deity, inviting their ancestors to be present (468 页), Richard John Lynn 译为 offered it (music) up to the Supreme Deity so that they might be deemed worthy of the deceased ancestors, 并解释“上帝”或“帝”是商朝的主神,周朝沿用并将其等同于“天”,他认为“上帝”应译为 Supreme Deity (第 235、240 页);“先王以享于帝立庙”, Wilhelm & Baynes 译本为 Thus the kings of old sacrificed to the Lord and built temples (691 页), Richard John Lynn 译为 the former kings made offerings to di (the Divine Ruler) and established ancestral temples (第 512 页),他应是为了将这里提到的“帝”和殷人的“上帝”区分开来,所以将其译为 the Divine Ruler, 而将孔颖达疏解此句的“上帝”也译为 the Devine Ruler on High。(第 516 页)见 Richard Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes, rendered into English by Cary F. Baynes,* New York: Bollingen Foundation Inc., 1967 年; Richard John Lynn, *The Classic of Changes,* New York: Columbia University Press, 1994 年。

[27] 高景成:《常用字源字典》,北京:语文出版社,2008 年,第 44-45 页。

[28] 张玉书等编纂:《康熙字典·寅集中,巾部,五画六画》,上海:上海文艺出版社,2000 年影印,第 359 页。

[29] 同注(31),第 359 页;汉语大词典编辑委员会、汉语大词典编纂处(编纂)吉常宏(主编):《汉语大词典》第三卷,上海:汉语大词典出版社,1989 年,第 707-708 页。

[31] 参诸后出译本, Wilhelm & Baynes 译本“履帝位而不疚”为 he treads into the place of the ruler and remains without blame,“帝位”直接译为 the place of the ruler (436 页); Richard John Lynn 译为 he may treads in the place of a supreme sovereign and yet do so without anxiety,“帝位”译为 the place of a supreme sovereign (200 页); Henry Wei 则将其译为 he sits on the kingly throne without any self-reproach,明确指“帝位”为 the kingly throne (Henry Wei, *The Authentic I-Ching,* San Bernardino: the Borgo Press, 1987, p. 152),由此也可进一步佐证理雅各译本的宗教色彩,为了坚持自己的观点,照顾原文语境。

[32] 黄寿祺、张善文:《周易译注》(上),上海:上海古籍出版社,2007 年,前言,第 6 页。

[33] 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》(上),北京:社科文献出版社,2007 年,第 88-98 页。

[34][35] 刘志庆:《殷人与犹太人的上帝观及其历史取向》,《殷都学刊》1998 年第 2 期,第 16、19 页。

[37] 牛钮等:《日讲易经解义》,海口:海南出版社,2012 年,第 595 页。

[38] 杨树达:《周易古义》,上海:上海古籍出版社,2013 年,第 118 页。

[39] 李道平:《周易集解纂疏》,北京:中华书局,1994 年,第 694 页。

[40] 黄寿祺、张善文:《周易译注》(下),上海:上海古籍出版社,2007 年,第 432 页。

[41] 牟复礼:《中国思想之渊源》,王立刚译,北京:北京大学出版社,2009 年,第 19-21 页。

[42] 杜维明:《存有的连续性:中国人的自然观》,刘诺亚译,《世界哲学》2004 年第 1 期,第 86 页。

[43] 朱伯崑编:《易学基础教程》,北京:九州出版社,2011 年,第 255-256 页。

[责任编辑:陶然]