

论卫礼贤《中国文学》的经典选译与翻译阐释学

李松 田佳璐

摘要 新教传教士卫礼贤1926年编纂的《中国文学》是德国汉学界的第三部中国文学史。在《中国文学》中,他大量选录《论语》《尚书》《诗经》等儒家经典,以西方文化视角进行创造性转译和诠释:阐释《论语》的形而上追求,解读《尚书》的神秘色彩,译解《诗经》的天命崇拜,彰显儒道元典的终极价值。作为中德文化之间的摆渡者,卫礼贤“融通东西方思想”的文化观念深刻影响了其翻译阐释的方法。就翻译研究的文化视角而言,卫礼贤并非简单的语言转换者,而是中德乃至中西文化的互鉴者与调适者,其《中国文学》的经典诠释承继了16-18世纪传教士西译中国经典的传统,反映了19世纪末20世纪初传教士汉学研究的新变,为德国汉学以及中国文化在德语世界的传播作出了重要贡献。考察卫礼贤在中德文化交流中的翻译实践及其文化阐释,有助于理解跨文化语境中文明互鉴的实现路径与思想意义。

关键词 卫礼贤;《中国文学》;翻译阐释;经典阐释学;文明互鉴

中图分类号 I206 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2026)03-0046-13

基金项目 国家社会科学基金重大项目(22ZD258)

中国文学经典的翻译是实现中外文明交流互鉴的重要路径。随着中外文化对话与融合的深入开展,翻译阐释学可以为经典的跨文化传播、意义表达与影响效能提供理论反思。中国哲学社会科学自主知识体系的建构是中国学人的历史使命,我们应该以兼容并蓄、开放包容的心态,将海外汉学这一外部他者作为文明互鉴的重要资源,善加利用,以推进世界中国学研究的互学互鉴。

20世纪以来,德国汉学界开始以文学史的形式系统梳理中国文学与文化传统。德国著名翻译家、汉学家卫礼贤(Richard Wilhelm, 1873-1930)是推动中外文明互鉴的杰出学者,他继葛禄博(Wilhelm Grube, 1855-1908)的《中国文学史》(1902)、叶乃度(Eduard Erkes, 1891-1958)的《中国文学史》(1922)之后,于1926年出版的《中国文学》(*Die Chinesische Literatur*)^[1]是德国汉学界的第三部中国文学史,在德语世界建构完善了中国文学的整体认知框架,对中国经典进入德国学术视野发挥了引介作用。该书延续了传教士汉学以译经与解经为核心的研究传统,大量选录、翻译传统儒道典籍并从宗教角度进行诠释。通过中西经典文本的互相参照,卫礼贤力图用“以经解经”的方式触及中国文明的精神核心,为欧洲读者提供一条理解中国思想的深层路径,在不同文明间搭建起深度理解对话的桥梁。德国汉学家卜松山(Karl-Heinz Pohl)指出,卫礼贤的《中国文学》在篇幅结构上明显侧重周代经典及儒、道文献,相关论述约占全书一半^[2]。方维规同样指出,卫礼贤的《中国文学》讨论孔子、四书五经和老子的篇幅最大^[3]。作为传教士,卫礼贤对儒道经典的关注明显区别于同时期的德国学者,呈现出独特的选译策略与宗教阐释取向。其《中国文学》在体例、选文与解读等方面亦与德国早期中国文学史著述有所分殊。

本文立足于卫礼贤的传教士身份及西方传教士汉学传统,重点探讨其基督神学背景与宗教理念在多大程度上影响了他对中国文学作品的编选、翻译与解读,兼及卫礼贤如何开辟以互文性翻译与归化翻译为特色的传播路径。以上问题都有待落实于《中国文学》所选译的具体文本,将其置于欧洲早期中国

文学史编纂研究及 16-20 世纪传教士汉学脉络中予以考察。

本文以翻译阐释学为视角,探讨海外汉学在中国自主知识体系建构中的意义、作用与方法论启示。海外汉学既是西方学术传统下的中国知识生产形态,又蕴含可转化为中国学术体系的资源。应以互鉴逻辑取代单向吸收,以阐释方法取代文化对立,在知识生态学的框架中实现海外汉学与中国自主知识体系的对话与互释。文明互鉴不仅使中国哲学社会科学走向主体性自觉,更通过交流互鉴的知识体系构建,促进全球知识格局的多元共生。本文聚焦卫礼贤《中国文学》中选译的传统典籍,从彰显儒道元典的终极价值、阐释《论语》的形而上追求、解读《尚书》的神秘色彩、译解《诗经》的天命崇拜四个方面,考察卫礼贤如何借助哲学与宗教视角为德国民众转译和诠释《论语》《尚书》《诗经》等经典,分析他在《中国文学》典籍翻译中构建的阐释学方法。

一、彰显儒道元典的终极价值

不同文明既具有共性也具有独特性,共性反映了交流对话的可行性,独特性决定了彰显各自特色的必要性。卫礼贤的《中国文学》深入儒道经典,强调儒家传统典籍的经典定位,大量选译《论语》《尚书》《诗经》《礼记》等儒家作品著述。根据全书目录,《中国文学》共六章。情况详见表 1。

表 1 卫礼贤《中国文学》目录

各章标题	各节标题及其要点		篇幅与占比
第一章 中国文学的第一个时期	第一节 经典文献	孔子:时代背景;生平经历;著作:《尚书》《诗经》《易经》《春秋》;孔子对中国文学的意义;孔子之后的文学:《论语》《礼记》	56 页(30%)
	第二节 南方文学	老子:南和北;生平经历;《道德经》	
	第三节 老子之后的道家文学	零散箴言;列子;杨朱;墨子	
第二章 中国文学的第二个时期: 公元前四至三世纪	第一节 概览		39 页(20%)
	第二节 各家著述	孟子;荀卿(荀子);庄周;吕不韦;韩非子;屈原	
第三章 中国文学的第三个时期:汉代	第一节 概览		18 页(10%)
	第二节 各家著述	学者(贾谊、《淮南子》);史学家(司马迁、班氏家族);诗人(民歌、枚乘、司马相如)	
第四章 中国文学的第四个时期:汉唐之间	第一节 概览		10 页(5%)
	第二节 各家诗人	建安七子;竹林七贤;晋代诗人	
第五章 中国文学的第五个时期:唐朝	第一节 概览		26 页(13%)
	第二节 各家诗人	孟浩然;王维;李太白;杜甫;白居易;韩愈;晚期诗人	
第六章 中国文学的第六个时期:现代时期	第一节 概览		43 页(22%)
	第二节 宋代文学	各家诗人和作家:林逋;欧阳修;苏东坡	
	第三节 戏曲及其历史		
	第四节 叙事艺术及其发展		
	第五节 清代的经史考据与现代文艺复兴		

每一章开头都附有卫礼贤详尽的历史文化介绍作为序言。

在卫礼贤的《中国文学》中,中国儒道经典是编纂重心。这一编纂选篇理念受到欧洲早期中国文学史书写中广义“文学”概念的影响,经史子集兼收并蓄,也展现了卫礼贤作为新教传教士,侧重选取更易与西方宗教神学传统形成对话的经学典籍。

第一章介绍春秋时期儒家与道家的经典典籍,合计56页;第二章包括公元前四至三世纪孟子、荀子、庄子等诸子的生平及作品,合计39页;第三章介绍汉代的作家作品,合计18页;第四章介绍汉唐之间的诗人作品,合计10页;第五章介绍唐代的诗人作品,合计36页;第六章介绍宋代以后的文学发展,合计43页。整体来看,第一章和第二章共计95页,约占全书一半的篇幅,汉代以后的文学作品构成了全书的另一半。正如卜松山所说,“此书的一半(193页中有95页)论述了周朝的经典著作、儒家和道家的作品及对屈原与《楚辞》轻描淡写的介绍”,并认为“这样的布局编排使得卫礼贤的倾向和重点一目了然”^[2](P267)。

在《中国文学》中,卫礼贤花费最多篇幅介绍的是经部与子部古籍,而不是集部作品。他详细介绍了孔子与老子的时代背景、生平经历、主要著述及后世影响,系统评介《尚书》《诗经》《易经》《春秋》《论语》《礼记》和《道德经》等典籍,阐述成书背景、内容分类、思想价值,探讨关键问题。在介绍汉代以后的诗文作品时,卫礼贤多侧重于传记式介绍诗人的生平经历,选译若干代表诗文作品,较少对题材类型、写作技艺及艺术风格进行共时性或历时性文学批评与分析。卫礼贤在《中国文学》中注重介绍中国诗人的生平传记,塑造了以李白、杜甫为代表的诗人形象与“中国心灵”。他对中国诗人及古典诗歌的选译体现出世界文学的理念与视野,展现出不同于20世纪其他德语中国文学史的独特价值。这一以经典译介为核心的文学史书写方式在欧洲早期中国文学史著述中并不鲜见。肖特(Wilhelm Schott, 1802-1889)在《中国文献述稿》(1854)中以一半篇幅介绍了儒家、道家、佛教经典文献^[4],叶乃度1922年出版的《中国文学史》详细介绍并高度评价了《论语》和《道德经》^[5]。欧洲早期中国文学史往往兼收并蓄,将经史子集都归入文学史中。19世纪,文学(Litteratura)囊括了所有基于文字的记录、写本、书籍等文献,是体现人类精神活动之所有文本的总和^[6]。因此,对于卫礼贤而言,他在《中国文学》中聚焦的是所谓“大写的”文学概念,大量选译了能够展现中华民族精神与传统文化的儒道经典。卫礼贤格外重视中国传统经学与儒道经典的译介,与其传教士身份有一定联系。胡志宏指出:“生活在以哲学、神学和宗教研究为中心的欧洲文化和学术环境里的汉学家初入中国研究领域,首先注意到经学、佛学或老子、庄子,这是很自然的。”^[7](P7)对于卫礼贤而言,儒道经典中包含对天、帝、道、理的追溯和描述,具有一定神秘主义色彩和天人感应元素,这使其文本与《旧约》《新约》有一定的相似性。

区别于肖特和叶乃度等学者儒、道、释三家并重的编纂方式,卫礼贤更重视儒家经典。在《中国文献述稿》中,肖特详细介绍了《道德经》《太上感应篇》《神仙鉴》《神仙传》《敬信录》《吕祖全书》《道人内外》《金丹真传》等道家文献和大量佛教文献^[4]。相较而言,卫礼贤在《中国文学》中聚焦于儒家经典与儒家圣贤,道家经典所占比重较小,佛教文献则未被纳入。卫礼贤认为:“古代文献,迄于今日,皆孔子修订编纂之功;他因而成为中国古代文学史的核心人物。孔子之前的文学丰碑,几乎没有不经他手而留存至今的。鉴于此,中国文学史当从孔子亦即他的文学事业说起,只有从这里才能试着往前追溯至更久远的年代。”^①卫礼贤相信,“中国文人按照自我意识来说都是儒家信徒”^[8](P10)。他认为,“他(孔子)对人们的影响力存在于其道德人格的力量、渊博的学识与雄健有力的文风中,这种影响力远超后世所有帝王”,在孔子离世后,他的学说仍然成为后世统治者重塑东方世界秩序所必需的精神根基^[1](P7-10)。相较于孔子,卫礼贤认为老子仅仅是“南方的代表”^[1](P43)。在《中国文学》的目录中,他将孔子及儒家传统典籍

① 德语原文参见:Richard Wilhelm: *Die Chinesische Literatur*, Wild Park-Potsdam, 1926, S.24-25。此处译文引自方维规的《德国早期中国文学史纂中的儒释道》。

界定为“经典文献”，而将道家典籍及诸子著述纳入文学范畴^[1](P6)。通过区分经典和文学，卫礼贤试图凸显儒家学说在中国文学史中的核心地位。

中西文化元典存在伦理共通性，尽管形成基础、形而上依据、道德动机各不相同。中国典籍翻译正是在不同文明的互相交流与理解中展开，通过文明互鉴推动文化互动与思想深化。作为“德国的儒家信徒”^[9](P27)，卫礼贤以儒家学说及经典典籍作为理解中国文学及文化的基础，彰显儒道经典的终极价值。从1910年到1930年，他与迪德里希斯出版社合作推出的“中国的宗教和哲学”主题译丛始终以儒家四书五经为重心。长期系统地翻译儒家经典，也使卫礼贤得以在《中国文学》的编纂过程中更加灵活地遴选、阐释儒家经典。对中国哲学典籍贡献很大的美国汉学家、哲学家艾文贺(Philip J. Ivanhoe)认为：“当我们把一篇文章从中国译介到西方时，我们必须能够以既通俗易懂又具有挑战性的方式来表达和解释它——既能被理解，又能保留不同之处。我们还需要以一种吸引和激励读者的方式来做这一切。这并不容易，它要求译者熟练掌握中英文，了解中国和西方的哲学，并有很强的英语写作能力。”^[10](P105)不可否认，海外汉学家翻译中国典籍具有一定优势。相对于中国本土译者所译的中国哲理典籍，海外汉学家的译本拥有的读者群体更大，传播力也更强。以卫礼贤为代表的传教士将中国的哲学原著和经典文本翻译成西方文字，百余年之后，德国读者对中国哲学经典依然具有持久的热情，传教士汉学曾经在其中起到了重要的推动作用。

二、阐释《论语》的形而上追求

一位传教士或学者最终将儒学类比为为什么，反映了他们的知识结构和思想世界。从利玛窦开始，西方人多次尝试解释儒家学说这一异域的知识体系，试图辨明其是伦理观念、实践哲学，抑或是某种宗教仪式。儒家哲学在西方的传播接受与对象国的自身需要密切相关。汉学家对文本的解读往往带有自身生命经验、生活经历和时代感受的印记，他们的解读思路背后有潜在的问题意识。如果说汉学文本是一面镜子，那么，解读将借此镜鉴理解自我或者寻找自己需要的个人、社会的答案。前见(或前理解)作为理解活动的历史性因素构成了跨文化对话的基础与背景，全面理解主体的立场、观点就具有正当性和合理性。伽达默尔认为：“在理性的绝对的自我构造的观念下表现为有限制的前见的东西，其实属于历史实在本身。如果我们想正确地对待人类的有限的历史的存在方式，那么我们就必须为前见概念根本恢复名誉，并承认有合理的前见存在。”^[11](P355)否定了前见就取消了阐释主体与个人经历、社会时代、思想传统的历史联系，也取消了个体体验的独特性以及生命经验的历史性。

德国汉学家罗梅君(Mechthild Leutner)考察了20世纪初德国代表性汉学家哥罗特(De Groot, 1854-1927)、葛禄博、孔好古(August Conrady, 1864-1925)和叶乃度的构想，便是以“文明化”范式主宰着中国研究。这些学者占主导地位的观点是，中国尚未文明化，西方的任务是使这个国家及其民众文明化，确切地说，就是按照西方的模式使其文明化。具体说来，它涉及四位汉学家的世界观、理论构想和阐述方法。她举例说明了他们的不同甚至相反的立场^[12](P15-27)。卫礼贤在中西文化之间的调适方式显示了与前述四位学者不同的立场与思路。那么，20世纪初的卫礼贤面对儒家学说的问题意识是什么呢？“儒家哲学传入欧洲给启蒙思想家一个可以用自然神学来解释世界的例子。因为孔子不具有人格神的特点，但他同时又有宗教性关怀的特点，孔子的思想特别适合欧洲从启示神学向自然神学转型的思想潮流。”^[13](P28)孔子天人合一的学说回答了人“远神”后世俗生活的精神价值，在20世纪初德国经历战争创伤与宗教危机的历史语境中，尤易引发卫礼贤的共鸣。在中西方经典的对话过程中，卫礼贤往往以自身熟悉的西方宗教与哲学思想资源作为参照，阐释中国儒学。

在选录、翻译与阐释《论语》的过程中，卫礼贤将《论语》及其他儒家经典与《圣经》作类比。他认为：“从整体上看，它(《论语》)是我们了解孔子生平及其言论的最佳文献。其重要性堪比《马太福音》中失传的语录(Logia des Matthäus)。”^[1](P35)《马太福音》是《圣经》新约四部福音书中的第一部，将旧约预言和

新约耶稣基督的故事连接起来。他指出,《论语》之于儒家经典,正如《马太福音》之于《圣经》新约一样重要。卫礼贤还谈及西汉时在孔子旧宅墙壁中发现古文经的故事,认为这一历史传说堪比“约西亚统治时期在耶路撒冷圣殿中发现‘律法书’(das Gesetz)”^[11](P38)。具体到《论语》的翻译与阐释,卫礼贤将《论语·八佾》篇的“王孙贾问曰:‘与其媚于奥,宁媚于灶’,何谓也?子曰:‘不然,获罪于天,无所祷也’”与《弥迦书》6章8节的经文相提并论^[14](P273)。《弥迦书》属于《圣经》旧约,其第6章第8节的经文为:“世人哪,耶和华已指示你何为善,他向你所要的是什么呢?只要你行公义,好怜悯,存谦卑的心,与你的神同行。”卫礼贤在解说与注释中指出:“这位智者(孔子)指出人对至高存在(höchsten Wesen)所承担的道德责任,切断了提问者心中所有的考量;在这种责任面前,所有此类诡辩都化为乌有。这一场景同时也是宗教史(Religionsgeschichte)上的高潮之一,在此处,良知的直接呼唤迸发出原始而强烈的力量。”^[14](P273)在《孔子——生平与事业》中,卫礼贤亦指出孔子的“己所不欲,勿施于人”恰如“基督教教义中的黄金法则”^[8](P73)。《圣经》中的道德金律即“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”,卫礼贤之前的传教士大多认为儒家的“己所不欲,勿施于人”是黄金法则的消极形式。卫礼贤则认为,孔子通过深入内心发现上帝,并将普遍人性推广到自我之外的人身上,其学说蕴含着与基督教黄金法则相同的积极道德准则^[8](P73)。

卫礼贤不认为《论语》仅仅是一部文学著作,也不将其视作一本伦理学及道德哲学方面的作品。他坚信孔子在其经典中寄托着超越文学、超越伦理的形而上追求。在《中国文学》第一章伊始,卫礼贤明确指出孔子的视角“与文学史视角截然不同”,“对他(孔子)来说,文学只是达到目的的手段。他重新修订了古代文献,并以这些文献为他的学说奠定历史基础”^[11](P9)。以《论语·八佾》中子夏与孔子的问答为例,卫礼贤认为“他(孔子)经常从诗歌的字面意义出发,探究其所依据的深层基础,诗歌对他来说成为更高真理(höhere Wahrheit)的象征和寓言”^[11](P18)。以此为基础,卫礼贤将孔子及儒家学说中的形而上内涵总结为“展示古代圣君的典范”“传达人民的情绪”“揭示统治者隐秘的形而上学背景”以及“对未能达到理想标准的人进行严格的审判”^[11](P9)。在卫礼贤看来,这些超越文学的诉求不影响孔子对中国文学的决定性作用及其在中国文学史中的超然地位。正如他所说:“中国文学史应当从孔子及其文学书写开始,只有以此为起点才能尝试追溯到更久远的年代。”^[11](P5)

卫礼贤认为《论语》不仅涵盖生活规范和伦理思考,还蕴含着深邃、隐秘的意旨,因而以道德学说概括孔子及其代表著述是不够全面的。他将《论语·雍也》中“仁者乐山”的“仁”翻译为Fromme(虔诚的、笃信的)^[11](P36),将仁转译为宗教的“虔信”。在1910年的《论语》译本中,卫礼贤指出:“中文中的‘仁’是最为晦涩难懂,但也最为重要的词汇之一。它主观上类似于我们古典时代的‘人性’(Humanität)……在许多情况下,它几乎可以与新约中的‘圣爱’(ἀγάπη)概念相提并论。”^[15](P1)。卫礼贤在翻译《论语》及“仁”等儒家学说的核心概念时,采取了多种译法。在1910年的《论语》德译本中,卫礼贤基本一律将“仁”翻译为“德性”(die Sittlichkeit),仅有三次将其翻译为“虔信”(der Fromme)。不过,卫礼贤的《论语》译文中仍存在多处带有宗教色彩的表述。在《中国文学》中,卫礼贤却有意将《孟子》中的“仁”“仁义”限制在日常道德与生活领域。他将孟子笔下的“仁”翻译为“Liebe”^[11](P73,75)和“Gütigkeit”^[11](P74)。Liebe在德语中泛指各种类型的“爱”,被视作人性中纯粹无私的道德力量,无明显的宗教色彩;Gütigkeit在德语中泛指持久、内在的仁爱品性,也无宗教意涵。卫礼贤对孟子“仁”的翻译更强调道德与品格层面的善,接近于辜鸿铭将“仁”译作“a moral life”(道德生活)的译法^[16]。在卫礼贤看来,《论语》及孔子所编纂的其余儒家典籍,可能含有更深沉隐秘的形而上所指,而“他(孟子)的文风没有孔子那么深沉,但却有一种奇妙、透明的清澈”^[11](P68)。因此,孟子的“仁”应体现出作者纯净的道德情感与明晰的理性思辨,孔子的“仁”则可以被译作更具宗教意味的“Fromme”。

孔子对于鬼神、天命乃至宗教和形而上学问题的看法,一直以来众说纷纭。卫礼贤尊重孔子及其思想的复杂性,在《中国文明简史》中,他对孔子与宗教权威之间的复杂关系作出了精妙概括:“就孔子而

言,宗教权威与某种外部力量的权威一样,都是无关紧要的,因为这两种权威都会破坏纯粹的庄重恭敬的精神,而这种精神正是孔子认可君子行为的唯一动机。他太过多疑,不承认他私下所崇敬的形而上学世界,可以对人类行为产生心理上的影响;他太过独立,不允许个人的决定受到原始力量的外在表现的影响。”^[17](P142-143)在这一问题上,卫礼贤在两种思想传统面前均保持审慎态度:既不接受西方哲学家将孔子及儒家思想简化为伦理哲学体系的观点,也不赞同16-18世纪传教士试图在孔子思想与上帝信仰之间建立对应关系的做法。1903年,卫礼贤说:“有人一再指责孔子的非宗教性,我认为这是不公正的。……为了解孔子在这方面的观点,我们必须联想到康德:康德思想中也有一种完全类似的倾向,即把对形而上学领域的谨慎与对道德要求的力量混淆起来,而这种道德力量作为相互性原则在康德和孔子那里也有着完全相同的理解。”^[8](P138)1927年,卫礼贤又反驳了孔子不关心形而上学问题的说法,指出“孔子对其学说的形而上基础谈论不多,对他来说实践比空洞的理论探讨更重要。……在欧洲,人们一再由此得出结论,认为孔子关心的是理性主义的外表,这是很不正确的”^[8](P7)。在1925年出版的《孔子——生平与事业》中,卫礼贤以十分保守的态度总结道:“如果我们最后不关注一下儒家世界观的神秘方面,对它的叙述就好像不完整。尽管这种研究是如此重要,但也十分困难,因为孔子恰恰是以十分特别的保留态度来谈论这一领域的。”^[8](P110)

围绕儒家世界观中的神秘思想和形而上学问题,卫礼贤最终趋向于将其理解为:《尚书》《诗经》《论语》等儒家经典体现了孔子“坚定而纯粹的信念、特别的使命意识和顺从天意的观点”^[8](P110)。在《中国文学》中,卫礼贤也曾列举《论语》中的两个片段论证孔子对神圣使命的高度自觉,分别是“天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何”和《论语·八佾》篇的“天下之无道也久矣,天将以夫子为木铎”^[11](P8-9)。在大厦将倾、礼崩乐坏的春秋时代,孔子自觉承担起复兴周礼、教化天下的神圣使命,这种在时代危机中坚守道德与人文精神的奉献精神,引发了处于战后精神危机中的卫礼贤的深刻思想共鸣。正如蒋锐所说:“卫礼贤作为一个崇尚善、完美与和谐的人(这与他的神学生涯有关),恰好从孔子及其儒家学说中找到了共鸣。在他看来,儒家所追求的仁、善和秩序与基督教关于神之本质的理解是完全一致的。”^[9](P106)通过借鉴西方元典中“顺从天意”与“使命/召唤”的思想结构,卫礼贤试图引导德国读者理解儒家思想中的天命、鬼神及生死观的形而上学内涵。在揭示中西思想伦理与宗教意涵的相通之处的同时,他克制地保留了类比中的差异与限度,避免将孔子误塑为一位耶稣基督的中国信徒。这一审慎的比较阐释路径,也为中西方经典的文明对话和互鉴提供了可行路径。

三、解读《尚书》的神秘色彩

从文明发生的早期形态看,中西文明皆不同程度地植根于宗教与神圣经验之中,这一共同背景为跨文明理解提供了可能的对话基础。早期欧洲汉学十分关注对中国宗教的研究与分析,遵循神学—宗教的解释方法,在早期儒学中寻找原始宗教和原始语言的诸多要素^[12]。在这一视野下,卫礼贤尤为关注《尚书》《易经》等儒家经典中呈现的天人关系及其所蕴含的神圣意涵。在与《圣经》等西方元典作比较阐释时,他有意识地凸显了《尚书》中感天、天命的神秘维度,以期引导德国读者深化对中国文明及宗教的理解。然而,这种偏重于“天”的比较阐释路径,相对弱化了中国文明中以“人”为中心的政治秩序与伦理实践,在中西文明互鉴中形成了一种结构性的选择与取舍。

在《中国文学》中,卫礼贤多次使用神圣一词形容《尚书》《周易》等反映上古时期文明的经典。关于天意的“授命”与“感应”构成卫礼贤翻译与阐释《尚书》神秘色彩的两个维度:对于尧舜禹等三皇五帝而言,感应天意是他们成为统治者的关键;对于上古时期的其他臣民而言,受命于天并顺从天意则是他们应尽的义务。整体而言,卫礼贤认为《尚书》和《周易》中对三皇五帝、上古乐舞和语言文字的记载,反映了中国文明的宗教起源^[17](P49-50)。

卫礼贤遵照《周易》理解和阐释三皇五帝的神圣性。在《中国文明简史》与《中国文学》中,他完整地

翻译了《周易》的两段话：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”^[17](P50)，以及“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之”^[1](P3)。他认为，尧舜禹等古之圣贤可以感天应地，通过经文的神奇力量再现宇宙的联系，以上天的神圣造物为范例预判人事^[1](P3)。他们既是上古时期的政治领袖，也是精神领袖和宗教权威，“他是人类与北辰的中介者，代世人祭祀，取悦众神”，“帝没有任何实质上的权力。他只拥有调节季节的宗教权威”^[17](P56, 62)。在1927年发表的《中国文化的基础》中，他明确指出儒家君王必须满足两项标准：生活在大自然和谐关系中、体察民情^[8](P4)。所谓生活在大自然和谐关系中，即能够感应天意，观物取象；体察民情即能够为民奉献、博爱无私，两项标准分别指向圣贤的神圣性和凡俗性。在卫礼贤的论述中，他侧重前者，即圣贤与天地相感应的神圣性。

以上古时代的乐舞为例，卫礼贤认为尧舜时期的传统舞乐具有沟通天地、教化臣民的神圣作用。在《中国文学》中，卫礼贤完整翻译了《尚书·虞书·益稷》演奏《大韶》的段落，指出：“这一例证表明，在那个时代音乐已被赋予何等强大的力量。此处所言的音乐，是一种神圣的综合艺术形式(heiliges Gesamtkunstwerk)，演奏时使用了九种不同的乐器。”^[1](P12)根据《尚书》的记载，卫礼贤认为演奏《大韶》时，天上的神灵与列祖列宗，甚至走兽与神鸟都会被吸引而来，这一祭祀乐舞具有沟通天地的神秘作用。在《中国文明简史》中，卫礼贤同样翻译了这一段落，阐释道，“在那个时代，音乐本质上是一种具有魔力的东西。这些曲调是如此神秘，使人想起大自然的各种现象，那些深深吸引并使人脱离自我的节奏，那些哑剧般的舞蹈，所有这些都充满了深刻的宇宙意义，产生了一种无可置疑的效果，它超越了人的灵魂，直接影响着大地上的事件。”^[17](P66)在卫礼贤看来，“夏的宿敌苗对所有军事行动都进行了顽强抵抗，但在帝廷演奏大型祭祀音乐《九韶》时却自动前来臣服”^[8](P31)，正是上古舞乐不仅连接天地，更直接影响尘世进程的最佳写照。

相较于感应天意，卫礼贤塑造的大禹形象更具有临危受命、顺从天意的奉献精神。在《中国文学》与《中国文明简史》中，卫礼贤都选译了大禹治水的故事。他指出，“在中国的传说中，治水的成就归功于夏部落的部落英雄大禹。《尚书》记载了他的成就，其表述与《圣经》中的描述十分类似。”^[17](P68)《尚书·益稷》呈现的大禹，与《圣经》中的摩西、诺亚等人物在形象与结构层面确有可比关系。首先，卫礼贤在翻译《尚书·益稷》时强调了舜帝的存在，将大禹的治水功业置于君臣授命的框架之中。大禹的“予思日孜孜”“惟荒度土功”均以舜帝为授命主体，突出了大禹身上的授命与使命色彩，也将治水历史事件置于天命/王命的宏观叙事中，这种结构与《圣经》叙事相似。其次，卫礼贤在选译与阐释中尤为强调大禹的牺牲奉献精神。他无暇顾及家庭与私人生活，一心为民。这一形象与《圣经》中长期离家、肩负民族使命的摩西以及拯救众生、谨遵神意的诺亚在精神结构上形成呼应与对话。借助与《圣经》的类比，卫礼贤降低了跨文化理解的门槛，为西方读者提供了一条在熟悉的宗教框架下理解大禹的顺从天意与奉献精神的阐释路径。

《中国文学》最后一段《尚书》选文来自《夏书·甘誓》，卫礼贤认为其反映了违背天意可能带来的惩罚。《夏书·甘誓》是夏启的战前誓词，卫礼贤认为这是一种咒语(Beschwörung)。Beschwörung在德语中指使用语言或仪式影响、召唤或驱使某人的咒语，常用于魔法或宗教语境。卫礼贤指出，“这些咒语(其中相当一部分见于《尚书》)揭示了语言的神秘力量。当念出正确的咒语时，它就会对那些被置于咒语之下的人产生约束力。”^[1](P14)卫礼贤分析，这一咒语首先指向有扈氏，“有扈氏的统治者被指控违背天意，使宇宙五行陷入混乱”^[17](P73)，夏启在将士面前公开宣告了有扈氏的罪责，切断其与天命力量(den himmlischen Kräften)的联系。其次指向对军队的奖惩，通过“赏于祖”和“戮于社”确证军法的合法性^[1](P14-16)。在卫礼贤看来，无论是夏启“恭行天之罚”，还是“赏于祖”“戮于社”，都反映了这段誓词上达先祖和下达鬼神的超自然神秘力量。

《尚书》记述了尧舜禹汤、文武周公等上古时代的历史，被尊为“七经之冠冕，百氏之襟袖”。该书保

存了大量关于上帝、天的表述以及众多反映君臣与上帝(或天)之间互动的内容,更易受到传教士关注。17世纪以来,耶稣传教士撰写的敬天学著作首先引用的古儒经典就是《尚书》,其次是《诗经》。白晋(Joachim Bouvet, 1656-1730)的《天教合儒》大量引用《尚书》,几乎占到所有引文的一半;其《古今敬天鉴》也引用《尚书》篇目80条^[18](P213)。同为传教士,卫礼贤选译的《尚书》段落,亦不乏上古时期超自然的神秘色彩。

在中国文化语境中,《尚书》虽然敬天,但主要谈论的内容并非天事,而是借敬天和天命表达对人事的看法。君子与圣贤虽然“观乎天道”,但更立于人世和伦理层面,强调道德方面的贤明。《中庸·大孝》有言:“舜其大孝也与!德为圣人,尊为天子,富有四海之内,宗庙飨之,子孙保之。”舜被尊为圣人的主要原因是大孝仁爱,德行足以配天,故能以德风化天下。中国古代的圣人以仁智双举,德能兼备为衡量标准,卫礼贤对于上古时期圣贤天人感应和受命于天的神秘维度过分强调,无疑是一种误读。利玛窦将儒家圣人理解为“勤崇天主……其所言、所为过人,皆人力所必不能及者也”的借天主之力、行奇迹之人^[19](P189-190),卫礼贤也将“能否自主自愿地事神”作为区分君子与小人的重要标准,认为儒家的君子是能自觉履行自己的义务,自主自愿地事神的人^[8](P126)。总体而言,无论利玛窦还是卫礼贤,在阐释中国圣贤和儒家学说时,均有意凸显其与天之间的神圣关联,强化了儒家思想中“圣”的超越性与宗教性维度,相对弱化了作为伦理典范的“贤”的日常道德实践。应当看到,这种强调神圣性的阐释策略在跨文化传播中具有现实合理性:有助于西方读者理解儒家“神人以和”的天人关系,理解圣人感通天地的神圣性。但这种以类比为中介的文明互鉴亦不可避免地伴随着语义流失与历史文化的遮蔽,这是中西方经典互鉴互释中的挑战与张力所在。

四、译解《诗经》的天命崇拜

在卫礼贤之前,法国传教士马若瑟(Joseph de Prémare, 1666-1736)选译过《诗经》的部分篇目,并对德语世界产生了深远影响。1735年出版的《中华帝国全志》(*Description de la Chine*)收录了马若瑟翻译的《周颂·敬之》《周颂·天作》《大雅·皇矣》《大雅·抑》《大雅·瞻卬》《小雅·正月》《大雅·板》《大雅·荡》八首作品^[20](P49)。马若瑟选取的诗作集中于“雅”和“颂”,往往与天、帝、祭祀、祭祖话题有关。卫礼贤的《中国文学》也特别选取了《周颂·敬之》和《商颂·玄鸟》两首诗,展现他对于中国古代的天命崇拜和祭祀问题的关注。

卫礼贤将《商颂·玄鸟》直译为《黑暗之鸟》(*Der dunkle Vogel*),探讨了商人祭祖与祭天之间的内在联系。他认为这首诗“清晰展现了古老的图腾崇拜(totemistische Vorstellungen)观念,将氏族血统的起源追溯到某种特定动物身上……当时的宗教仍相当原始,带有部族式的自我意识”^[11](P26)。《商颂·玄鸟》以商民族的起源为开端,追述历代商王的励精图治,最终申明商朝国运受命于天,其对天命的祭祀与崇拜始终与氏族认同和祖先信仰密切相连。卫礼贤指出:“宗教在商朝呈现出一种更加拟人化和神话化的特征……这个时期备受崇拜的神是更亲密的类型——一方面祭拜祖先神,另一方面祭拜鬼神。”^[17](P76)

与《商颂·玄鸟》相比,卫礼贤认为《周颂·敬之》更体现出“这一时期中国文化所取得的进步(Fortschritt)”^[11](P25)。他将《周颂·敬之》译作《少年君主的祭歌》(*Das Opferlied des jungen Königs*),点评道:“这首由周王朝年轻的君主成王所作的祭歌表明了周朝统治者崇高的宗教立场(der hohe religiöse Standpunkt)。它使人联想到同时期年轻的以色列国王所罗门的祈祷文。当时的中国宗教与以色列先知出现前的宗法宗教有着相似的观念。”^[11](P24-25)《列王纪》记载了所罗门登基后的祷文:“他若作忠义的人,连一根头发也不至落在地上;他若行恶,必要死亡。”在卫礼贤看来,《周颂·敬之》反映了与所罗门祷文相似的敬天畏天之情,更为重要的是,二者都强调天命与人事之间存在契约关系,天/神并非随意赐福,而是高度理性化地对政治秩序和道德行为作出裁决。这一观点与殷商时期基于血缘与氏族关系的天命观形成了鲜明对比。卫礼贤指出,《商颂·玄鸟》“尚未具有道德的精神升华(sittliche Vergeistigung),

这种精神升华是直到周代才觉醒的”^[1](P26)。《商颂·玄鸟》叙述的仍是以族群起源为核心的文明故事,以血缘关系作为天与人的纽带,而《周颂·敬之》已将权力合法性从血缘转移到对统治者道德的评定。正是在这一点上,卫礼贤将《周颂·敬之》与以色列的前先知宗教并置。

在20世纪初的宗教史与比较宗教学语境中,卫礼贤在翻译与阐释《诗经》及其他儒家经典时不得不面对一种两难处境:一方面,他试图摆脱将中国的天命崇拜和宗教信仰简单视为原始宗教或自然宗教的进化论叙述;另一方面,他也不能将中国的祭天、敬天与西方宗教一神学传统完全等同。这种冲突与张力集中体现在他对“天”这一核心概念的翻译中。在《中国文学》中,卫礼贤对昊天、天等具有一定宗教意涵的概念采取了两种不同的译法:一种直译为“天空(Himmel)”,一种意译为“上帝(Gott)”。例如,他将《周颂·敬之》中的“敬之敬之,天维显思”转译为“尊敬他,敬重他,那位启示的神明(offenbaren Gott)”,也将《商颂·玄鸟》中“天命玄鸟,降而生商”的“天”翻译作“Gott”^[1](P24-25)。在翻译“天垂象,见吉凶,圣人象之”“天下之无道也久矣,天将以夫子为木铎”等重要段落时,卫礼贤又忠实地将“天”翻译为“Himmel”^[1](P3,8),没有在天与耶稣基督之间建立直接关联。

综合而言,当天被理解为自然界的终极法则或道德秩序的最高权威,行使创生万物、授予天命、裁决人事等职能时,卫礼贤倾向于将“天”译作Gott;当“天”的含义更多指向宇宙秩序、天象运行及客观规律时,他通常将其译为Himmel。例如,在翻译“天之将丧斯文也”时,他将“天”翻译为Gott,还省略了“文王既没,文不在兹乎”^[1](P9),将孔子塑造为直接聆听天意、受命于神的圣人。他还将“天将降大任于斯人也”翻译为“上帝(Gott)要将伟大的使命托付给谁(Wem Gott ein großes Amt anvertrauen will)”^[1](P75)。在译介《荀子·赋篇》时,他在同一首诗中区分了“天”的两种译法:先将“皇天隆物,以施下民”的“天”译作人格神Gott,又将“大参乎天,精微而无形”的“天”直译作Himmel^[1](P78)。对于卫礼贤而言,如果将“皇天隆物,以施下民”的“天”直译为“天空(Himmel)”,德国读者极易将其理解为自然意义上的天空,难以体会其中所蕴含的天命观念及神圣感。如果始终将中国经典中的“天”翻译为Gott,又将不可避免地将中国文明引入基督教神学的分析框架,使“天”被误解为基督教的人格神。鉴于此,卫礼贤并没有为中国经典中的“天”找寻一个完全等值的德语对应词,而是根据“天”的具体语境在Gott和Himmel之间灵活选择。

翻译从来不是完全中立的,总是不可避免地介入意义的建构过程,在不同文明语境之间搭建理解与互释的桥梁。对于19世纪的传教士卫礼贤而言,Gott是他所能借助的,与代表自然与人间秩序的终极法则的“天”最为接近的德语概念。他将部分中国经典典籍中的“天”译作Gott,并非出于对中国文明的误读,而是出于其在译者、传教士与比较文学史书写者多重身份之间的张力与取舍。自利玛窦始,为调和基督教义与儒家学说,中国古籍中所记载的天、古帝、上帝多被转译为基督教至高无上的天主。后世传教士多延续这一传教策略,例如英国传教士理雅各(James Legge, 1815-1897)坚称中国古籍中的上帝就是基督教信仰的唯一真神God^[21]。受理雅各影响,英国传教士苏慧廉(William Edward Soothill, 1861-1935)在1910年出版的《论语》中将“天”翻译为Heaven,将“帝”翻译为God,将“命”翻译为the divine law,将“夫子”翻译为sage,用造物主、灵魂、原罪、天国、来世等基督教观念改造儒家的天命观^[22](P386)。

相较于早期传教士及汉学家,卫礼贤对中国经典中的“天”采取了双重译法。通过将“天”译作Gott或Himmel,他保留了“天”在中国文化语境中的多义性和开放性,促使德国读者采取一种开放的跨文化理解状态。这种翻译的开放性与语境性,体现出卫礼贤不同于早期传教士的理解路径与诠释立场。跨文化的对话,是一个我与他者之间相互影响融动的过程。就中西文化来说,把握好这种对话并非易事,这场对话的成功与否在于双方对自身文化的认识和他者文化的认识^[8](P8)。卫礼贤对《诗经》天命崇拜的阐释及其对“天”的双重翻译,不仅体现了他对中国文学与文化的阐释深度,也关乎其对欧洲文明的理解认识,这种双重性正是文明比较与互鉴过程中的困难所在,也是其创造性的不竭源泉。

五、卫礼贤的翻译阐释学内涵

选择何种翻译策略是译者自我表达的一种方式。在《真理与方法》中,伽达默尔指出:“一切翻译就已经是解释,我们甚至可以说,翻译始终是解释的过程,是翻译者对先给予他的语词所进行的解释过程。”^[11](P490)在《中国文学》的翻译实践中,卫礼贤不仅是翻译者,也是文化诠释者和重释者。他通过跨越语言障碍在中国古典诗文中的意象、典故、儒道经典与西方宗教、哲学、历史之间建构跨文化意义联系,阐释不同时代与文化语境中知识、信仰与美学问题,整体采取了意译、归化与扩展性翻译的策略。翻译阐释学来自语言学与哲学的熔铸与创造,译者针对翻译活动中跨语际、跨文化、跨民族的意义转换以及解释与沟通等问题提出相应的思路与方法。伽达默尔认为人类的意义了解具有前结构,因而形成前理解与前把握,“本文(文本)的意义超越它的作者,这并不只是暂时的,而是永远如此的。因此,理解就不只是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为”^[11](P380)。为了克服巴别塔的语言壁垒而采取的翻译策略,如果局限于表层含义的话,往往不够准确,容易导致曲解。不同语言之间的翻译往往很难直接根据能指找到对应思想的所指,即使对等翻译也往往如中国道家哲学所认为的言不尽意,即语言虽然可以逼近思想的内核,却是一种非等值的转换。为了克服文化语境的断裂与语言之间的不可通约性,译者只好通过类比、比附与象征性阐释建立初步理解的桥梁。既然翻译的过程是对原始概念的逼近而非简单复制,那么译者的翻译解码过程就是阐释学意义上的重构。

卫礼贤在翻译实践中通过中德互译主动构建了一组在中德文化中具有等效意义的互文关系,在互文对等中减少文化接受的障碍,催生跨文化层面的翻译互文性。互文性,又称文本间性,指的是两个或多个文本之间相互关联、彼此参照的关系。在翻译语境下,互文性不仅体现为当下文本对既有文本的回应、转述与重构,更体现为原文与译文之间自然形成的互文对话关系,它发生在源语言与目标语相互参照的话语交互空间之中。

《中国文学》中大量的文学典故、历史典故和政治历史事件,为卫礼贤提供了构建互文性翻译的契机。翻译活动植根于具体的历史和文化语境,译者的翻译行为是时代精神的表达。“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本文,因为这本文是属于整个传统的一部分,而每一时代则是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。”^[11](P380)面对中国古典作品中的文化典故,卫礼贤采取了创造性的翻译策略,不拘泥于逐字直译或增添注释的方式,而是通过引入德国文化语境中相似的历史、哲学、文学事件和人物,重新阐释原文典故的文化意义,帮助德国读者建立理解,构建一种面向目标语读者的互文性。在《中国文学》中,卫礼贤的翻译方法倾向于奈达(Eugene Nida, 1914-2011)提倡的“归化”的文化翻译路径,通过借用目标语文化中的典故进行互文翻译,有效地将中国典故转化为德国读者可感可理解的内容,实现了文化深层意义的有效翻译与迁移。这种中德之间典故的互文性翻译也存在一定理论张力:一方面,虽然偏离了原文的表层结构,却降低了读者的理解障碍,增强了传播效果;另一方面,这种以典故译典故的互文翻译无异于一种诠释性的文化重释,通过引入目标语文化的互文资源,重新阐释原文典故的文化意义,不可避免地遮蔽了原典故的复杂性与差异性。译者本身是否具有平等及尊重他者的文化观念,更深地决定归化与异化两种翻译策略产生的转译效果。顾彬多年来一直为卫礼贤的诸多卓越成就而辩护,在《卫礼贤及其批评者:新的评价》一文中认为,自己与卫礼贤有许多相似之处:“我的思维方式与卫礼贤对待中国的态度是一致的。”^[23](P55)“诚然,卫礼贤在翻译中确实常常赋予中国古籍以某种基督教的色彩,但同样不可忽视的是,正因为 he 具有扎实的学术研究背景,他才得以依据自己在青岛求教于多位精神导师与现实师长的经验,用一种极具‘中国性’的方式来呈现孔子、老子,乃至《易经》。”^[23](P55)德国学者霍斯特·登特勒(Horst Denkler)曾指出德国文学对中国形象的扭曲和改造,并强调道:“在关注他者和陌生事物的同时,也必须重视共同点、联系性与相似性。只有这样,才能避免对‘中国与欧洲的人民与时代进行表面化类比’的危险,这是卫礼贤已经警告过的。”^[24]

(P379)他提示我们,在面对异文化时,应基于中国自身的历史与现实构建中国图景与形象,如果过度关注陌生与差异,很可能产生误读与理解偏差。以卫礼贤作为参照,登特勒指出理想的文学史应该“先阐明其描绘的异域现实和所取得的艺术成就,引导读者去理解这种‘他者性’,使他们能够冷静地权衡:他们希望是否,以及以何种方式去接受和吸收这部异域文学”^[24](P386)。卫礼贤以类比为基础的翻译阐释并非基于中西文化之间表面的相似性,而是在整体掌握中西方文化、哲学与思想方面不同的构架,也就是在辨识人生观、价值观与世界观的前提下,展开两种文明之间跨文化的对话与阐释。因此,他的经典阐释才具有了跨越百年的生命力和文明互鉴价值。

在中国生活25年,卫礼贤的翻译策略经历了从异化到归化的演变,形成了属于他自己的强调意译与归化的文化翻译的阐释学。早期来华传教士常常采用异化和直译的翻译方式,比如理雅各就偏好直译。同为传教士,卫礼贤刚进入中国也曾延续着异化和异域化中国的思维习惯,向西方读者着重介绍中国的风土人情和历史民俗。随着对于中国文化日渐深入的理解,卫礼贤逐渐超越了民族与地域的狭隘界限,从哲学高度重新反思东西文化之间的宗教、民族、文学等共性问题。卫礼贤在中国文学和德国文学之间展开的归化翻译和类比阐释,扭转了19世纪德国知识界将中国视作异域他者的思想语境。在一战后特殊的时代背景下,他坚信“东西方思想的不同流派能够被融合到一起”^[11](P192),采取意译、归化的翻译策略与类比的翻译阐释学。这种翻译策略推动中国学问走出狭窄的汉学圈子,对黑塞、荣格等一批欧洲学者造成了深刻影响,几乎成为战后“欧洲青年乃至成年人汲取营养的唯一源泉”^[9](P14)。即便是卫礼贤的批评者朗宓榭,也认同卫礼贤的译作不仅丰富了西方对中国的认知,还意在解决全世界包括德国的问题^[26](P85-98)。罗梅君更将卫礼贤称作中德文化之间的“互惠调解者”(reciprocal mediator),认为他的文化翻译以积极的调解者身份同时帮助到中德双方^[23](P54-55)。

作为中德两种文化的亲身经历者,卫礼贤的文化身份归属一直引人争议,人们有时将他称为“德国的孔夫子”,有时又将他称为“中国化的德国人”。他在中德文化之间建立互文关系,挪用西方术语翻译和诠释中国典籍,认同中国思想可以改造和拯救当代欧洲。他对“第二祖国”表现出真挚的热爱,却并未脱离歌德、康德和基督教神学的传统。顾彬认同罗梅君的说法,认为卫礼贤确实有一种“破碎的身份”,在中国和德国两种文化之间徘徊,而不是同时平等地代表中国和德国^[23](P62)。赫尔曼·黑塞则更积极地提出,卫礼贤是“未来的欧洲人”,弥合了东西方之间的裂隙与鸿沟,是理想的人类之形象,时代的先行者和楷模^[25](P548)。顾彬引用德国哲学家奥托·弗里德里希·博尔诺的阐释学哲学解读卫礼贤的双重身份和文化立场,认为每个人背后都有某种我们无法摆脱的历史,但关键在于我们采取敌对的理解还是开放的理解。一种“自信的诠释学”相信能够为了自身目的从文本中建构出意义,找到自己所关切的生命意义问题,包括宗教和宇宙学问题的答案^[23](P56)。顾彬相信,卫礼贤所实践的正是“自信的诠释学”,他在中国典籍中寻找克服个体精神危机的方法,将自己习得的东方精神财富分享给全世界人民。作为汉学译者,卫礼贤深入中国社会语境挖掘中国思想的精髓,从不放弃思考欧洲及世界问题,试图寻找东西方之间的同一性,希望通过经典选择与学术翻译为时代、民族与世界带来积极的变革力量。

六、结 语

对于来华的西方传教士而言,当他们试图西译中国经典时,他们既扮演着中国典籍的翻译者,也扮演着中国宗教文化的诠释者,既是西方宗教的传播者,也是中西文明之间的摆渡者。这也是卫礼贤《中国文学》对中国经典做出转译与诠释的价值所在。张君勱认为,卫礼贤是一位世界公民:“卫礼贤来到中国时,是一名神学家和传教士,他离开中国时却成为孔子的信徒。”^[9](P27)这一评价不仅揭示了卫礼贤个人文化身份和思想立场的改变,也从侧面反映了来华传教士对中国经典的理解与阐释往往不是单向的,而是一种指向中西文明互鉴的跨文化阐释过程。

从理论层面而言,传教士汉学家的“翻译”本身即以内在理解与对话为前提。“汉学家对中国的文本、

人物、思想以及信仰等的理解和阐释不仅涉及中国的学问,这无疑也是全部人类经验世界的一部分。就文本而言,其存在必须以被理解为前提。实际上,文本只有当我们理解了它,亦即当它对于我们来讲是‘清楚’的时候,它对于我们才作为一种真正意义上的文本而存在。同样汉学文本对于西方的意义也在于只有当它被理解时才具有。”^[27]在此意义上,汉学家的中国典籍翻译丰富了经典的意义,使中华文明得以真正进入西方的知识与精神世界,更深地产生现实、深入而持久的效应、效力和效果。而他们的阐释则在“误读”和“误解”中为后来研究者提供了无限开放的可能性。“海外汉学家们将中国传统文化带入了他们当时的语境之中,例如在欧洲的启蒙运动、20世纪的68级学生抗议运动中等,汉学知识都成了这些运动的前奏或导火索。这同时也意味着,经过海外汉学家们的努力,中国学术超越了其产生的特定的历史时空,获得了另外的价值。回过头来,汉学家们的问题意识、提问方式、对汉学文本内涵的阐释以及价值判断等,对我们今天重新体认中国文化的当代性意义,也同时具有一定的启发性。”^[27]今天,我们回顾传教士汉学家的文化传播成果,梳理史实,判断正误,分析历史的特殊性与局限性,对于增进各国人民之间的理解是有现实意义的。典籍作品作为中国文化与思想智慧的结晶,深蕴文明精髓与时代精神,研究中国典籍翻译对于提升对外传播的广度与深度具有深刻的现实价值。从今天的历史趋势和时代主题看,和平、发展、公平、正义、民主、自由是人类共同价值。在处理全球文明的议题中,我们要以平等互鉴、对话包容的原则共同倡导尊重世界文明多样性,以交流超越隔阂,以互鉴超越冲突,以包容超越文明优越论。世界各国的汉学家是融通中外文明的使者,为沟通中外文化、增进友谊合作作出了积极努力。一方面,通过他者中国人能更好地理解自我,也借助海外汉学使中国学术进入国际对话平台,推动中国现代叙事与西方社会科学体系之间的有效对话,提出中国特色的概念、范畴和命题,准确表达中华文明与时俱进、开放包容的精髓;构建与中国综合国力和国际地位相匹配的话语权,弘扬和光大中华文明思想智慧的哲学底蕴,使中国思想应该真正成为全球知识界可以共享、对话和借鉴的思想资源。另一方面,中国人通过审查他者眼中的中国文化形象,对西方理论进行反思与批判。深入研究并客观评价卫礼贤等传教士的典籍翻译和译介策略,对于我们重新认识当年传教士对于西传中国文化作出的贡献,深入理解西方读者的接受方式有着现实意义,也为今日中国典籍走向世界、促进中西文化交流互鉴提供可资参照的历史经验。

参考文献

- [1] Richard Wilhelm. *Die chinesische Literatur*. Wildpark-Potsdam: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1926.
- [2] 卜松山,屈艾东.卫礼贤的《中国文学史》.国际汉学,2006,(5).
- [3] 方维规.德国早期中国文学史纂中的儒释道.河北学刊,2022,(4).
- [4] Wilhelm Schott. *Entwurf einer Beschreibung der chinesischen Literatur*. Berlin: Ferd. Dümmler, 1854.
- [5] Eduard Erkes. *Chinesische Literatur*. Breslau: Ferdinand Hirt Verlag, 1922.
- [6] 方维规.西方“文学”概念考略及订误.读书,2014,(5).
- [7] 胡志宏.西方中国古代史研究导论.郑州:大象出版社,2002.
- [8] 蒋锐.东方之光:卫礼贤论中国文化.北京:外语教学与研究出版社,2007.
- [9] 孙立新,蒋锐.东西方之间:中外学者论卫礼贤.济南:山东大学出版社,2004.
- [10] 吕剑兰.中国哲学典籍的翻译与传播——美国汉学家艾文贺访谈录.中国翻译,2022,(5).
- [11] 伽达默尔.真理与方法.洪汉鼎译.上海:上海译文出版社,1999.
- [12] 罗梅君,周克骏.世界观·科学·社会:对批判性汉学的思考.国际汉学,2006,(1).
- [13] 张西平,陈茜.在世界历史发展中揭示中华文明的意义:以中欧早期互动为中心.新视野,2023,(6).
- [14] 卫礼贤,杨伯峻.论语:汉德对照.北京:外语教学与研究出版社,2010.
- [15] Richard Wilhelm. *Gespräche (Lun Yü)/ Kungfutse: Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm*. Jena: E. Diederichs, 1910.
- [16] Ku Hong-Ming. *The Discourses and Sayings of Confucius*. Shanghai: Kelly and Walsh, Limited, 1898.

- [17] 卫礼贤. 中国文明简史. 北京: 商务印书馆, 2022.
- [18] 肖清和. 诠释与更新: 清初传教士白晋的敬天学初探. 比较经学, 2014, (4).
- [19] 刘耘华. 诠释的圆环: 明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [20] 杜欣欣. 马若瑟《诗经》翻译初探. 中国文哲研究通讯, 2012, (1).
- [21] 邱业祥. 经文辩读与理雅各对“GOD”和“上帝”互译的经学及神学基础. 圣经文学研究, 2016, (9).
- [22] 刘正. 汉学史讲演录. 北京: 学苑出版社, 2020.
- [23] Wolfgang Kubin. Richard Wilhelm and His Critics: A New Evaluation. *Ching Feng* (N.S.) 2017, 16(1-2).
- [24] Horst Denkler. Von chinesischen Pferden und Deutschen Missionaren: China in der Deutschen Literatur: Deutsche Literatur für China. *The German Quarterly*, 1987, 60(3).
- [25] Volker Michels. *Hermann Hesse: Gesammelte Briefe: Vol.4*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- [26] Michael Lackner. Richard Wilhelm, a "Sinicized" German Translator // Viviane Alleton, Michael Lackner. *De l'un au multiple: Traductions du chinois vers les langues européennes / Translations from Chinese into European Languages*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999.
- [27] 李雪涛. 论汉学研究的阐释学意义. 国际汉学, 2014, (2).

On Canonical Selection and Translational Hermeneutics In Richard Wilhelm's *Die chinesische Literatur*

Li Song, Tian Jialu (Wuhan University)

Abstract *Die chinesische Literatur*, compiled by the German Protestant missionary Richard Wilhelm in 1926, stands as the third literary history of China in German Sinology. In *Die chinesische Literatur*, Wilhelm draws extensively on Confucian classics including *LunYu* (*The Analects*), *ShangShu* (*The Book of Documents*) and *ShiJing* (*The Book of Songs*), offering creative retranslations and interpretations from a Western cultural perspective. He elaborates the metaphysical pursuit in *LunYu*, unfolds the mystical implications of *ShangShu*, explicates the worship of Mandate of Heaven in *ShiJing*, and thereby illuminates the ultimate values embodied in the foundational Confucian classics. As a cultural mediator between China and Germany, Wilhelm owes his translation and interpretation strategy much to his cultural outlook of "östlichen und westlichen Denkens vereinigt werden können". From the cultural perspective of translation studies, Wilhelm was not merely a linguistic translator but an intermediary and mediator of cultural exchange between China and Germany, and even between China and the West. His classical interpretations in *Die chinesische Literatur* inherit the tradition of missionary translations of Chinese canonical texts from the 16th to 18th centuries, and incorporate the new developments in missionary Sinology of the late 19th and early 20th centuries, making significant contributions to German Sinology and the dissemination of Chinese culture in the Germanspeaking world. An analysis of Wilhelm's translation practices and cultural interpretations in Sino-German cultural exchanges thus helps to clarify the pathways and intellectual significance of civilizational mutual learning in cross-cultural contexts.

Key words Richard Wilhelm; *Die chinesische Literatur*; translational hermeneutics; classical hermeneutics; civilization exchanges and mutual learning

-
- 作者简介 李 松, 武汉大学文学院教授, 湖北 武汉 430072;
田佳璐, 武汉大学文学院博士研究生。
- 责任编辑 何坤翁