

## ※專題演講※

# 攀登漢學中喜馬拉雅山的巨擘

——從比較理雅各 (1815-1897) 和尉禮賢 (1873-1930)

翻譯及詮釋儒教古典經文中所得之啓迪

費樂仁\* 著 陳京英\*\* 譯

## 一、認識歐洲之漢學巨擘：理雅各與尉禮賢

數年前，學術界出現了這麼一個新名詞「知識黑洞」<sup>1</sup>，原來是專門用來稱呼理雅各的。其原意無疑是要肯定理雅各身為漢學巨擘的地位，然而他何以如此舉足輕重，卻沒有人加以進一步詳述。在過去十五年間，我一直以彌補這個學術上的不足為目標。在這過程中，由理雅各本人及其漢學著譯方面，獲得了不少未為前人所知的新看法和新啟示，而這些基本發現均與其對儒教古典文獻之漢學研究有關，現摘錄為以下幾個重點。

### (一) 從儒教古典文獻來看理雅各的漢學成就

1. 著名的《中國古典》(*The Chinese Classics*)<sup>2</sup> 共有五冊八卷；而詮釋及翻譯儒

---

本文為 2003 年 11 月 27 日作者於本所所作的專題演講。由陳京英女士擔任責任翻譯，香港中文大學翻譯系學士盧慕賢、伍幸儀協助翻譯工作。

\* 費樂仁 (Lauren Pfister)，香港浸會大學宗哲系副教授。

\*\* 陳京英，香港中文大學新雅中國語文研習所語言導師。

<sup>1</sup> 見 Lauren Pfister (費樂仁)，"An Overlooked Sinological Treasure: James Legge's Metrical *Book of Poetry*" 一文中首段。《詩經研究》(東京) 19 (1994): 8-19。

<sup>2</sup> 《中國古典》第一版由理雅各及倫敦傳道會等人士成立的英華會書院在香港印行。第一卷包括三本古籍 (根據理氏當時的英文標題，並成為日後標準標題)：《論語》(*Analects*)、《大學》(*Great Learning*) 及《中庸》(*Doctrine of the Mean*)；著名的《四書》第四冊《孟子》(*Mencius*)

道二教的《中國聖典》(*Sacred Books of China*)<sup>3</sup>共有六冊，是由穆勒(Friedrich Max Müller)所編的五十卷《東方聖典》(*Sacred Books of the East*)其中的一部分。除了這兩部典籍外，大部分中國古典文獻也經由理雅各翻譯過最少兩次<sup>4</sup>。至於《大學》和《中庸》這兩部書，(《中庸》原譯作 *Doctrine of the Mean*，後定名為 *State of Equilibrium and Harmony*)他一生共翻譯及出版了四個不同的版本<sup>5</sup>，詮釋方面的問題因而更為複雜；然而，從研究發現來說，這些詮釋上的問題卻因此更引人入勝，同時也可作為他為同一著作譯出不同版本的過程中，所作之改動的理據。

2. 《中國古典》第一版與第二版的異同：理雅各在香港任傳教士及學者後期完成了第一版《中國古典》，第二版則是他在牛津基督聖體書院(Corpus Christi College)的教授任期將滿時，由那兒的 Clarendon Press 重新出版的；後來證實這兩個版本之間的關係，其實遠較最初所想的複雜。第二版只是修訂了一部分，而首兩

---

出現於《中國古典》第二卷，全書於一八六一年出版。四年後其中第三冊《書經》(*The Book of Historical Documents*)出版，後來過了六年，理氏第四冊《詩經》(*Book of Poetry*)以散文詩形式面世，第一版最後一冊於一八七二年完成，主要為《春秋》(*The Spring and Autumn Annals*)及不大完整(有些散篇只有生詞)的《左傳》(*Zuo Commentary*)詳本譯文。有關詳情可參考 Lauren Pfister, "James Legge," in Chan Sin-wai and David E. Pollard, eds., *An Encyclopaedia of Translation: Chinese-English • English-Chinese* (Hong Kong: Chinese University Press, 1995), pp. 401-422。

<sup>3</sup> 與《中國古典》不同，所有《東方聖典》的英譯本上均無附有當代中文或詳細評語，只是偶然有一二段簡略解說。(《中國古典》中之經文乃理雅各取自阮元(1764-1849)所編訂之《皇清經解》)《中國聖典》並非以《東方聖典》書名形式出版，而是同屬一大系列的個別書冊，並分別訂為第三、十六、二十七、二十八、三十九及四十卷。根據所載內容：卷三為《史記》、《詩經》(散文形式)及《孝經》，卷十六有《易經》，在這本後面《十翼》(《大傳》)成為七項附注，卷二十七、二十八有詳盡的《禮記》及每章的提要，卷三十九則有《道德經》和《莊子》前十七章。而《莊子》其餘文章及七篇道教不同門派之教義文章則編譯於下卷。這七篇文章皆取自宋朝或之後的版本。

<sup>4</sup> 唯一沒再版的是《春秋》和《左傳》的修訂譯本，多半是因為篇幅過長。

<sup>5</sup> 這兩冊儒教古典的首次譯本出現於一八六一年版的《中國古典》卷一內，隨後在一八六七年於倫敦 Trübner and Company 出版了一個「現代化」版本。二者連同《中國古典》卷一第四校訂本(Oxford: Clarendon Press, 1893)均被認定為以朱熹(1130-1200)編訂之「古本」為譯文藍本。可是，到了一八八五年理雅各翻譯《禮記》時，他沒有沿用某些清代前輩採用的朱熹新版本，相反地，在書中第二十八章及第三十九章，他分別選用了「古本」之《大學》及《中庸》，由於朱熹不理傳統，把朱版之《四書》中《大學》內文重新編排，以致明清以來學界不斷爭議，因此，理雅各發表「古本」版本的英譯。

冊關於《四書》部分的修訂雖然細微，意義卻頗為重大。這些修訂不但包括更正某些翻譯，還包括增補及修訂長篇的註解材料，以及在該兩冊之參考書籍表與詮釋部分加上新材料<sup>6</sup>。而最重要的改動是，他徹底改變了對孔子——那位常被他稱為「孔夫子」(Confucius)<sup>7</sup>的評價。故此，讀者需要知道他們手持的第二版中，有些部分是未曾於十九世紀九〇年代修訂過的，這些部分（夾雜著第一版中較古老的音譯及其他問題）跟首次在一八六五年出版的《書經》、一八七一年出版的《詩經》以及在一八七二年出版的《春秋》和《左傳》是一樣的。有些讀者和學者不知道這情況，因而錯誤詮釋或誤解了理雅各在《中國古典》兩個版本上的實際成就。

3. 理雅各以完成翻譯《四書》、《五經》為目標，故此，理解《中國古典》與《中國聖典》之間的關係也相當重要。事實上，《中國古典》只包括《四書》和三部主要古典；而其中兩部（《書經》和《詩經》）則以其他形式重新印行<sup>8</sup>，收錄於《中國聖典》的首冊中。理雅各在完成及出版《易經》的譯本及《十翼》、附錄以及《禮記》的譯本後，原本在十九世紀五〇年代末已開展的工作才真正完成。

4. 另一個反映了理雅各對中國古典文獻的理解，及其在其他中文著作中所作之改變的因素，是關於他從不受國教的基督新教意識的影響。我從他籌劃出版《中國古典》<sup>9</sup>第一版的前期至出版期間的中文（包括可登大雅之堂的古文和廣東白

<sup>6</sup> 這些原因之細節曾在 Lauren Pfister 之 “Some New Dimensions in the Study of the Works of James Legge (1815-1897): Part II,” *Sino-Western Cultural Relations Journal* 13 (1991): 33-46 一文中加以描述及評價。其餘有關論點可見於 Pfister 即將由德國 Peter Lang 出版社刊行的 *Striving for “The Whole Duty of Man”*（《力爭「人所當盡的本分」》）中。二文中有更深入並廣泛的討論。

<sup>7</sup> 最近，兩篇詳盡評估理氏對孔子態度之轉變之文章面世，文章角度雖不一致，但基本上同意理氏的緩慢而戲劇性改變，只是在改變原因及時間上未能一致。請參閱 Norman J. Girardot 的對理氏發展研究中國宗教心路歷程的轉變的深入研究：*The Victorian Translation of China: James Legge’s Oriental Pilgrimage* (Berkeley: University of California Press, 2002) 及 Lauren Pfister 長篇文章：“From Derision to Respect: The Hermeneutic Passage within James Legge’s (1815-1897) Ameliorated Evaluations of Master Kong (‘Confucius’),” *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 26 (2002): 53-88。

<sup>8</sup> 這些版本在「現代化」的《中國古典》第三冊中只有一個詩歌型式的《詩經》譯本，這本在一八七六年創自理氏及其他四個人。這是理氏對《詩經》的第三次翻譯，有關這個古典且極具特色的文章的修訂譯本，可參閱 Lauren Pfister, “James Legge’s Metrical Book of Poetry,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 60.1 (Feb. 1997): 64-85。

<sup>9</sup> 有關資料可參閱 Lauren Pfister, *Striving for “The Whole Duty of Man”* 一書中提及理氏之生平及著作。

話) 著作中, 發現了這些因素。理氏有兩位左右手: 他的畢生摯友及同僚何進善(理雅各稱他為「同工牧師」[co-pastor]), 和他聘請的研究員王韜(自一八六二年起與理雅各共事達十年之久) 同時兼任理氏的資料提供者、研究夥伴及語文教師。研究他們所擔當的角色實在極具價值, 亦為後人開闢出一條新的蹊徑<sup>10</sup>, 可以更準確了解理雅各從二人身上學到的東西, 並如何能夠學以致用。

5. 理雅各曾在蘇格蘭東北部的家鄉及鴨巴甸 (Aberdeen) 郡的英皇書院接受宗教及哲學教育, 其後轉至倫敦一所名為 Highbury College 的公理會神學院繼續學習。這些培育對理雅各影響至為深遠, 為其日後在詮釋學上輝煌成就奠下黃金基石, 意義極為重大<sup>11</sup>。從理雅各為其譯著所作的詮釋, 我們能更深入了解其個人的理解範疇。當時北美和英國大不列顛哲學圈興起了研究蘇格蘭實在主義哲學家, 再加上研究蘇格蘭教會歷史及神學發展史的方法有突破; 對中國文化的認識範疇的詮釋了

<sup>10</sup> 有關二人之關係首先由 Lauren Pfister 在其文章 “A Transmitter But Not a Creator: The Creative Transmission of Protestant Biblical Traditions by Ho Tsun-Sheen (1817-1871),” in Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Walf and Roman Malek, eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact* (Nettetal: Steyler Verlag, 1999), pp. 165-197, 及費樂仁: 〈王韜與理雅各對新儒家憂患意識的回應〉, 林啟彥、黃文江主編: 《王韜與近代世界》(香港: 香港教育圖書公司, 2000年), 頁 117-147。

<sup>11</sup> 就部分領域之重要性所作之初步研究, 結果已公開在: Lauren Pfister, “Some New Dimensions in the Study of the Works of James Legge (1815-1897): Part I,” *Sino-Western Cultural Relations Journal* 12 (1990): 29-50。理雅各表示, 儒者所作之取捨, 在古代及明清的背景下一神論或「上帝論」的。這種處理關鍵詞的手法, 明顯是受了此等宗教及哲學取向影響; 至於另一個影響的因素, 則是在翻譯及詮釋儒教經典時所採取的在儒者自己寫的書籍中找得到的詮釋原則。Lauren Pfister 在 *Striving for “The Whole Duty of Man”* 首冊中全面論述這些哲學及宗教影響的性質, 又在第二冊詳述如何在翻譯及詮釋的實際過程中把它應用出來, 除此之外, 早期有關這些問題的文章還包括: Lauren Pfister, “Discovering Monotheistic Metaphysics: The Exegetical Reflections of James Legge (1815-1897) and Lo Chung-fan (d. circa 1850),” in On-cho Ng, Kai-wing Chow, and John B. Henderson, eds., *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics* (Albany: State University of New York Press, 1999), pp. 213-254; 和 Lauren Pfister, “Mediating Word, Sentence, and Scope without Violence: James Legge’s Understanding of ‘Classical Confucian’ Hermeneutics,” in Ching-I Tu, ed., *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2000), pp. 371-382。

解，也找到了更準確的文獻支持<sup>12</sup>。十六、七世紀，蘇格蘭長老會深受加爾文神學派影響，因而自創出一套修正的道德及宗教世界觀。理雅各幼年就讀的蘇格蘭文法學校正是以此觀念為本，因此所受的教育亦甚為嚴格。在十八世紀前葉，蘇格蘭的基督徒，對繼續保持與國教（又稱 National Kirk，即蘇格蘭的長老會及其代表大會 [General Assembly]）有聯繫之現象深感不安。因此，他們抱著批判的態度，採用了這個從神學上重新建構生活及社會的模式，形成一種新的生活方式，我稱這種生活方式為「安息日文化」。理雅各把這模式帶往中國華東，並成功將之移植到中國，轉化成一種儒教化的中國基督新教式生活。此外，十八世紀中期新亞里士多德 (Neo-Aristotelian Scottish Realism) 學派出現，與當時蘇格蘭哲學家大衛·休謨 (David Hume) 提出的極端懷疑論成為對比，而這流派也成為十八世紀蘇格蘭啟蒙運動的一部分，然而不少學者卻往往忘記了這個運動的存在。身兼牧師學者和哲學家的列湯馬 (Thomas Reid) 經過艱苦研究，創立了新亞里士多德這個哲學流派，而他的學生司徒域 (Dugald Stewart) 的著作，對在鴨巴甸大學時期的理雅各有極深遠的影響，二人雖從未謀面，但司徒域卻算得上是理氏的哲學啟蒙恩師。新亞里士多德流派提供了通達明瞭的文化範疇及不同民族信仰的評論。此外，這流派強調不同民族彼此意見紛紜時應如何進行詮釋、評價，甚而辯論的原則，以達成一個更高層次的共識。十九世紀二十年代，修正的加爾文神學派跟這套「蘇格蘭常識哲學」

<sup>12</sup> 蘇格蘭實在主義近年最重要的作品，全都集中論述十八世紀蘇格蘭裔傳教士學者的代表人物——Thomas Reid，現摘錄部分作品如下：Peter Jones, ed., *The "Science of Man" in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid, and Their Contemporaries* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989); Keith Lehrer, *Thomas Reid* (London and New York: Routledge, 1989); 倪培民：《托馬斯·銳德》（臺北：東大圖書公司，1996年）；Peter J. Diamond, *Common Sense and Improvement: Thomas Reid as Social Theorist* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998); Roger D. Gallie, *Thomas Reid: Ethics, Aesthetics and the Anatomy of the Self* (Dordrecht, Boston and London: Kluwer Academic Publishers, 1998); Philip de Bary, *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response* (London and New York: Routledge, 2002); Nicolas Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001)。另一方面，在蘇格蘭神學及傳教歷史的發展，以及該發展如何影響蘇格蘭內外多個領域方面，一些重要作品亦帶來了新的觀點。有創新見解的作品包括：Nigel M. de S. Cameron, David F. Wright, David C. Lachman, Donald E. Meek, eds., *Dictionary of Scottish Church History and Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1993); Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1996) 及其續篇 *The Cross-cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2002)。

(Scottish Common Sense Philosophy) 融合成功，意義更為重大；另一位著名的蘇格蘭牧師兼學者湛多瑪 (Thomas Chalmers)<sup>13</sup> 的作品和論述，恰好代表了這次成功的結合。這套意識形態陣容龐大，具有條理分明的神學概念，教人動容的哲學理論。理雅各有了這套「第一原則」系統<sup>14</sup>，在其作品序言、翻譯和評論中表達的觀點，顯得全面而明確。這套意識形態不但在表面上影響了理雅各的著作，而且還孕育了北美洲在教育（一八六八年出任普林斯頓大學校長的 James McCosh，便是蘇格蘭實在主義者）、神學及傳教方面的大部分傳統。

6. 最後，哲學讓理雅各堅信應採用正確的方法來理解文章內容。因此，在籌劃翻譯中國古代文獻時，他便廣泛透過有關的中文註解及參考資料來作研究。每當這樣做時，他都會嘗試從這些註解中，列明傳統的中國詮釋。同時也在這些註解裏記下各種詮釋的方式，標明自己贊同和反對的地方，或指出文章及其相關註解中，自己認為難以理解之處。結果，理雅各一共引用了由漢朝至清代，超過三百位儒家學者的名字及著作，為詮釋個人譯作的充分理據，創出一套全新的翻譯標準。他畢生致力於從事傳教士學者和漢學翻譯家之工作，而這些譯著正為後來翻譯工作者作出最有力之典範<sup>15</sup>。

## (二) 簡介有關理雅各的兩部最新著作

我和我的同事基魯道在研究理雅各的生平和著作的過程中，獲得上述發現，最終並寫成三部書籍。基魯道在二〇〇二年出版之《維多利亞時代式的中國翻譯：理

<sup>13</sup> 有關資料均詳載於 Pfister, *Striving for "The Whole Duty of Man"* 一書第一冊內。

<sup>14</sup> 費樂仁曾寫有一篇獨立文章特別探討翻譯過程中牽涉譯經的問題，“19<sup>th</sup> Century Ruist Metaphysical Terminology and the Sino-Scottish Connection: Evaluating the Hermeneutic Relevance of This Connection in James Legge's *Chinese Classics*”。此文章將載於由 Michael Lackner and Natascha Vittinghoff 主編之 *Proceedings from an International Conference on Western Knowledge in Qing China* (Le Havre: E. J. Brill Press)。這個演繹內容亦曾多次以不同方式被提及，尤其在 *Striving for "The Whole Duty of Man"* 第二冊註解內。

<sup>15</sup> 有關理雅各對所讀過的評論文章不同的倚賴程度之詳述，及概括評論他取得該資料之途徑均可詳見於 *Striving for "The Whole Duty of Man"* 一書中第二冊註解內。另外一些有關理氏譯著如：《史記》、《春秋》、《左傳》之批評文章，則在數年前已有刊載。詳見劉家和、邵東方：〈理雅各氏英譯《書經》、《竹書紀年》析論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》71: 3 (2000年9月)，及劉家和、邵東方、費樂仁：〈理雅各氏英譯《春秋》、《左傳》析論〉，《經學研究論叢》8 (2000年9月)，頁 263-290。

雅各的《東方朝聖》》，集中談及理雅各在牛津大學任教的事跡、對中國宗教研究發展構成的影響，以及對比較宗教研究的標準及專業化方法的影響。至於我個人，經過不斷努力，終於完成拙作：*Striving for “The Whole Duty of Man”*（《力爭「人所當盡的本分」：理雅各與基督新教跟中國的相遇》）不久亦將在德國出版。

基魯道的著作集中在對修正東方主義者對傳教士學者的批評，講述從理雅各改進中國古典文學英譯本這個漫長的漸進過程中，蒐集得來的正面領悟。尤其在維多利亞中期，全賴這些正面的發現，十九世紀末葉中國宗教與比較宗教反思的研究才獲得新進展。拙作的方向與基魯道並非大相逕庭，然而，我對理雅各的生平及著作涉及中外語言、中外文化之間的元素卻認真地看待，並嘗試以較嚴肅的態度，從詮釋學上找出理雅各開放的蘇格蘭基督新教意識形態，與中國古代文獻和晚清時期香港殖民地的關係。早期，理雅各的基督新教福音派的傳教方式較為自由，這也是把基督新教福音帶給中國人的策略。事實上，此方式亦因而成為了解他作為傳教士及學者的雙重身分的框架，而他在《中國古典》的序言、翻譯及註解裏，曾作比較哲學及比較宗教的討論，正好讓後人體驗他這兩種不同的身分。

此外，大量受到道教的詮釋學中之含糊 (hermeneutics of ambiguity) 的影響，豐富了基魯道的演繹風格，同時亦使之更顯複雜。在拙作中我採取了較穩當的方式，一律從詮釋學角度出發，重點講述蘇格蘭和中國華南地區如何各自引領理雅各在學術上的追尋。因此，我特意把維多利亞時代前期的蘇格蘭文化，與理雅各成年時期的維多利亞式英國文化作對比；而理雅各在香港埋首於譯著《中國古典》時，因提及中國儒教文獻的幾位主要儒教評論家而獲特別支持和讚揚，我也特意在這方面多加筆墨。在中國的歷代皇朝中，雖然他最常引用的中國學者和評論家有些不見經傳，但多半都是那個時代的超卓人物。理雅各欣賞的中國學者和評論家大都著述甚多，其中包括漢代學者何晏、孔安國、司馬遷、趙歧和鄭玄；魏晉時期學者杜預；唐代學者孔穎達；宋代學者蔡沈、林拙齋和朱熹；元代學者陳師凱和吳澄；明代學者王樵以及清代學者段茂堂、江聲、江永、羅仲藩、毛奇齡、阮元、王鳴盛和王韜等，人數眾多不能盡錄。當中，在超過一部經文中引用過，而引用次數又差不多的學者及註解則包括：司馬遷、鄭玄、孔穎達、朱熹、毛奇齡和王韜<sup>16</sup>。

<sup>16</sup> 這些列表均可加長，視引用學者名字及其註解之次數而定。例如：若把引用最少四次的學者計算在內，這個列表便會長得多。這些詳情全都出自專為理雅各之序言及註解所作之長篇索引，我們都希望把其序言及註解付梓出版，成為理雅各《中國古典》之「評論版本」。

### (三) 尉禮賢在漢學上的成就

我在上文提及對理雅各有興趣，但最終何以變更研究項目，改為研究尉禮賢 (Richard Wilhelm, 1873-1930) 的中國古典文學德譯本，並對理、尉二氏之譯作加以比較呢？

三年前，我在休假期間，於德國波昂大學 (Bonn University) 的漢學研究所任教時，開始對這課題有興趣。後來，我和該大學之前教授顧彬 (Wolfgang Kubin) 成功獲得資助，得以進行為期兩年的協作研究項目，這更使我對這位德國漢學巨擘的興趣日益濃厚，研究於二〇〇三年初展開。是次研究又好像研究理雅各一樣，取得大量的新發現，這都是最初撰寫那份研究計畫書時所料想不到的。我們並根據這些新發現，把原本的研究計畫重新修訂。理雅各全集卷帙浩繁，幸而我之前對這套巨著頗有涉獵，才得以就尉禮賢同樣偉大的德譯全集提出更多關鍵問題。

然而，討論這些問題前應先指出，縱然理雅各的翻譯往往被評為顯得「生硬」，有時更「叫人受不了」，但尉禮賢早於一九一〇年便表揚理氏有關《論語》的著作為「最全面及最受推許的」作品<sup>17</sup>。而這番頌揚其實也可應用在二人各自翻譯過的所有文章上（理雅各的英譯和尉禮賢的德譯）。尉禮賢籌劃個人的著作《孔夫子：論語》(*Kungfutse Gespräche*) 特別譯本時，參考或翻查過中文、英文、法文、德文和拉丁文作品，並提出重要的論點，指古維亞 (Couvreur) 寫於一八九五年的法文及拉丁文的標準作品氣派十足，其內容細節卻明顯取經於理雅各的譯作<sup>18</sup>。當時，專業的漢學研究傳統漸漸冒起，從根本上影響著英文以至其他歐洲語作品，尉禮賢因而承認理雅各的翻譯和註解所起的突破性作用，是毋庸置疑的。從下文可見，縱使尉禮賢嘗試擺脫理雅各在風格上的瑕疵，但他在一般翻譯及詮釋時，至少一半的方向是與理雅各這位前輩一致的。基於此，了解尉禮賢就理雅各所發表的另

<sup>17</sup> 參考 Richard Wilhelm, trans., *Kungfutse Gespräche (Lun Yü)* (Jena: Eugen Diederichs, 1910), p. 220. 德文版本如下：“Noch immer das umfassendste und solideste Werk, das wir über den Gegenstand haben, trotzdem es gänzlich im Bann Dschu His befangen ist und die Übersetzung oft hölzern und ungenießbar ist.” 此段文字與理雅各於一八九三年出版之《論語》修訂版翻譯有關，重要性毋庸置疑。理雅各在修訂版的翻譯，較一八六一年出版的第一版更流暢、更準確。

<sup>18</sup> 見 Wilhelm, *Kungfutse Gespräche*, p. 221。



一番言論也是同樣重要的。

當時，尉禮賢就像其他發表過類似輕率言論的人一樣，在毫無理據的情況下，批評理雅各「完全依靠朱熹」。前文指出理雅各曾研究大量評論家的著作，且研究相當多樣化，可是只憑理雅各經常引用宋儒以外的其他學者這理由，便足以令上文的說法成疑。再者，進一步研究理雅各實際上如何運用朱熹的評論，我們可清楚的看出，這位蘇格蘭傳教士兼學者並非「完全」依賴宋儒學者的著作；反之，他是利用詮釋的原則來批評朱熹之言。可以說，理雅各在接受朱子言論的同時也對他作出批評。

尉禮賢一方面稱讚理雅各的作品是「最全面」和權威的，另一方面則批評其翻譯非常「生硬」，甚至「叫人受不了」。出現這樣的矛盾，無疑推動他以德文譯出卷帙同樣繁多的中國古典文獻。我們為了發掘更多尉禮賢翻譯的資料，當然要把理雅各的漢學著作和尉禮賢的譯本相比。比較譯本和註解不但可行，而且饒有趣味，因我們發現，這兩位漢學巨擘已為九冊經典文獻提供了標準的譯本。何以稱之為「標準譯本」？首要因素是這些譯本已在其自身文化環境中出版及再版過無數次，理雅各的譯本在以英語及中文為主的地方出版；尉禮賢的譯本則在以德語為主的地區出版。第二，他們的譯本之所以「標準」，是因為這兩套全集自出版起，均保留了在各自的文化背景下一套完整的參考資料和閱讀材料，供修讀漢學及中國研究的學生參閱（理雅各在這方面發揮的功用，遠至非以英語為主的國家）。換句話說，例如理雅各的漢學著作（尤其那些經典儒教文獻的翻譯）持續影響《四書》超過一百四十年；九十多年來，尉禮賢出版的《論語》(*Gespräche*)和《孟子》(*Mong Dsi*)一直獲得德國學者和學生奉為標準翻譯，亦即模範譯本。我想強調的是，能在寫作學 (*grammatology*) 上，為專業學術界這個特定圈子和廣大讀者帶來如此深遠的影響，在任何文學及學術環境中，都是極為罕見的。這兩部重要的全集歷久不衰，最少應引起部分學術界人士的好奇心，故此，我有充分理由相信，如前文所述，如能更有系統、更深入地比較這兩套大型古典漢學譯作，定會獲得更多新見解。接著，我們應先弄清楚哪些著作曾由兩位漢學巨擘各自作過翻譯。我們在此雖然只集中看這九部標準著作中的儒教經典文獻，但為了資料完整，特附表如下<sup>19</sup>。

<sup>19</sup> 除了這九部著作外，理雅各和尉禮賢還翻譯了《三字經》，但這只出現在某些文章中；目前，這些文章比任何這類翻譯都難找。

## 理雅各的標準譯本

論語 *The Analects* (1861, 1867, 1893)  
 大學 *The Great Learning* (1861, 1867, 1893)  
 中庸 *The Doctrine of the Mean* (1861, 1867, 1893)  
 孟子 *The Mencius* (1861, 1872, 1893)  
 易經 *The Book of Changes* (1882)  
 禮記 *The Book of Rites* (1885)  
 道德經 *Tao-Te-Ching* (1891)  
 莊子 *Chuang-tzu* (1891)  
 孝經 *The Classic of Filial Piety* (1879)

## 尉禮賢的標準譯本

*Kungfutse Gespräche* (1910)  
*Die Grosse Wissenschaft* (1930)  
*Mass und Mitte* (1930)  
*Mong Dsi* (1916)  
*I Ging* (1924)  
*Li Gi* (1930)  
*Vom Sinn und Leben* (1910, 1923)  
*Das Wahre Buch vom Südlichen  
 Blütenland* (1912)  
*Das Buch der Ehrfurcht* (1939)

**(四) 理雅各和尉禮賢的作品整體的標準化問題**

上面的列表看似簡單，實際上要釐定這些經文的標準殊非輕易。首先，正如上文提及，以理雅各來說，有時候他不只有一個譯本，有些經文在三十多年間，甚至出現了多達四個刊印版本。在中國、北美，以至其他地區，他譯著的「中國經典」的盜印版本也大量湧現，有時甚至歪曲了經文的本質和內容。因此，我們只抽取理氏本人肯定的最新的版本，或理雅各的翻譯全集中，一個經典譯本的不同樣子作為「標準文章」<sup>20</sup>。

至於尉禮賢，由於他的一些原作曾被後人編輯過，故已沒那麼具代表性。以其《論語》現代版本為例，書中已刪去不少他原來寫的註腳。此外，尉禮賢在眾多文章中，特別為《論語》製作出「更忠實」和「現代化」的譯本，與理雅各本人的原文及後來現代化的一些版本（一八六七年和一八九三年，後者大致跟隨一八六七

<sup>20</sup> 例如，由於一八九三年版的 *Great Learning* 被視為代表清代意識形態的權威版本，故成為理雅各的標準版本。然而，由於一八八五年版的 *Book of Rites*（所謂的「古本版」）之主要文本與朱熹的權威版本大相逕庭，故前者亦為標準譯本。同理，一八七六年出版的詩歌式 *Book of Poetry* 便獲選為《詩經》這部儒家經典的譯本；而《中國古典》（一八七二年及一八九五年兩者取其一，因兩文是一樣的）內的註解就成了他在這部特定作品的註解標準了。

年所定的「現代化」先例)十分相似<sup>21</sup>。尉禮賢(一九二四年起他用「衛」為姓)本來出版的《禮記》共有四十三章,此書之現代版本卻只包括其中三十章,這亦使此書之標題問題特別麻煩:原來的標題為 *Li Gi: Das Buch der Sitte des Älteren und Jüngerer Dai* (1930),表明此書並非《禮記》的欽定譯本;可是,自尉禮賢於一九三〇年逝世後,這個標題最少改了兩次,最新的標題 *Li Gi: Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche*<sup>22</sup> 則過於簡化,誤導了普羅讀者。在這方面,「衛」禮賢的《易經》英文版本的問題更是廣為人知。此書是「衛」禮賢死後由其兒子所編的。書中也刪去了一些字體較小的詮釋文字,很多原來的註腳也不復見<sup>23</sup>。

有關尉禮賢全集的進一步問題仍然存在,部分是由於他有些書目並沒有表明其著作的一些主要參考文獻,到底是個別文章、書籍,還是布告。有些書誌學家誤把大部分印在原書背後的出版「計畫」當成內容的一部分,而非視之為尉禮賢及其出版商的宣布<sup>24</sup>。譬如,沒有一部獨立的書叫做 *Grosse Lehre* (《大學》) 或 *Mass*

<sup>21</sup> 當代的尉禮賢版本仍然廣泛流傳,為 the *Gelbe Reihe* 系列的其中一冊,此系列由 Eugen Deiderichs Press 出版。尉禮賢最新版本之版權則由位於 Kreuzlingen 和 München 的 Heinrich Hugendubel Verlag 所擁有,第一版於一九七九年面世,最新版本為第八版。與一九一〇年的原來版本相比,可見新版本不論在格式,還是在上述刪去腳註的問題上,都有極多變化。此書仍以 *Kungfutse: Gespräche—Lun Yü* 為名。理雅各就《中國古典》其中三冊(第一、第二及第四冊,分別為《四書》和《詩經》)所譯的「現代化」譯本,已分別在一八六七、一八七二及一八七六年,由位於倫敦的 Trubner & Company 出版。*Striving for “The Whole Duty of Man”* 第二冊的附錄一有一圖表,闡明了理雅各形式多樣的譯本(包括一八六一年至一八九五年期間)的不同方面。

<sup>22</sup> 有興趣的讀者須把「衛」禮賢的原文 (*Li Gi: Das Buch der Sitte des Älteren und Jüngerer Dai* [Jena: Eugen Diederichs, 1930]) 與最新版本相比,新版是在一九八一年由 München 的 Eugen Diederichs Verlag 出版的第三版,其版權亦為此出版社所有。因此,該作品在一九八一年出版第一版時,書名亦略為不同,但誤導成分仍然存在: *Li Gi: Das Buch der Ritten, Sitten und Gebräuche*; 而在這些版本中,書中任何序言或其他附註,都從沒清楚說明是誰作出這些改變的。

<sup>23</sup> 我擁有此書之英文版本 (*The I Ching or Book of Changes*) 由 Cary F. Baynes 翻譯,為一九八三年出版的第三個版本的第十九版;此書的第一個版本於一九五〇年問世。目前,其版權由 Princeton University Press 所有。「衛」禮賢為新修訂的第三版,寫了一篇帶說明成分的序言,明確指出改變的地方,並說明改變的理據所在。

<sup>24</sup> 例如,“Anlageplan”的早期版本見於尉禮賢就 *Dschung Dsi: Das Wahre Buch vom Südlichen Blütenland* (1912) 所作的標準譯本結尾,以“Die Religion und Philosophie Chinas”為題,載於目錄後面。實際的出版列表以廣告形式,出現在「衛」禮賢的 *Book of Changes* (1924) 結尾,但隨後又有另一個廣告,表示正計劃進行更多翻譯。第二個廣告顯然是在一九二〇年代末出版的,裏面包括了很多作品,數量遠較他在一九三〇年逝世前實際上能完成的多。

*und Mitte*（《中庸》），人們卻往往將之當成獨立著作，並加以引用。事實上，這些文章早年被譯成德文，以系列形式刊載於《傳道知識與系統宗教研究學術期刊》（*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*）（*Journal for Knowledge about Missions and the Systematic Study of Religion*）中。這本期刊由尉禮賢隸屬的傳教會出版，該會名為基督新教路德會差傳會（*Der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein*）。尉禮賢逝世數月後，這些文章被排列成一張更準確的年表，刊登於著名期刊 *Sinica* 之內<sup>25</sup>。

所有這些重大的寫作學的因素，都會對普羅讀者構成一定障礙，而理雅各和尉禮賢的翻譯全集的校訂本和不同版本涉及此類問題較大，卻只能開拓出一個較正式的框架，促進較深入的詮釋學研究。雖然這篇論文不能一下子研究那麼大型的項目，但在此仍會提出一些主要的問題、處理這些問題的方法、現行的處理方法，以及在這些課題上，有什麼新發現叫人對理雅各和尉禮賢的文獻產生新見解，並期望通過這些問題，拋磚引玉，為將來的漢學家和從事廣泛中國研究的學者，特別是那些以研究古代儒教文獻為主的人作出貢獻。

### （五） 找出尉禮賢與理雅各相異之處：另外的詮釋方向

尉禮賢在一九一〇年版的《論語》（*Gespräche*）提出，自己跟理雅各的翻譯之間的一大分別是：理雅各的《中國古典》雖是漢學研究的分水嶺，亦備受讚揚，但其英譯卻不時顯得生硬而含糊，甚至叫人「受不了」，這點實在毋庸置疑。尉禮賢參考《論語》以及《四書》和《易經》的其餘部分，就理雅各之翻譯投訴過不只一次，很多時候，他的投訴都是合情合理的，因此，在此可以嘗試就尉禮賢解決這個問題的方法，作進一步評價。事實上，細讀兩位漢學家對《論語》和《孟子》的翻譯（特別是他們各自為經文中每一節所定的標題）後，可察覺尉氏譯本文學色彩較濃厚，可引發的聯想也較多；理氏的譯本語氣則較嚴肅，註解中的形容詞句也較為明確和直接<sup>26</sup>。可是，除了這些風格問題外，也出現了其他更重要的詮釋問題，這

<sup>25</sup> 這個更為精確的參考書目名為“Umschau: Übersicht über die Schriften Richard Wilhelms,” *Sinica* 5.2 (Apr. 1930): 100-111。此書目雖不全面，但仍能為進一步研究奠定更準確而有益的基礎。

<sup>26</sup> 尉禮賢把這些標題寫在每篇譯文前和目錄中（在歐洲大陸，目錄刊於書的最後而非開始；把目錄刊於開始是英文文本的標準方法）如此一來，這些具概括功能的標題便更形重要。其中，很多標題都極富文學色彩，少數標題更以拉丁古典句子來表達內容或文意。總括來說，理雅各也

些問題反映出他們各自不同的文化及歷史背景。故此，我們在以下部分的討論，便主要集中於這些重要的另類詮釋問題的本質和範圍內。

幸好有大量傳記式及歷史式專題論文，幫助我們充分了解尉禮賢的生平、有關他得到的神學訓練、宗教信念和教育對他的影響<sup>27</sup>。可是，這些影響如何跟其翻譯和註解緊密相連，卻仍然欠缺一個更清晰的解釋。因此，在基魯道和費樂仁筆下，為理雅各卷帙浩繁的著作中定出方向，便成為詮釋這些風格的重要課題。問題不但要涉及尉禮賢的宗教和教育背景，還要包括他抵達青島後，以及他展開了翻譯工作後的心路歷程。

至於尉氏本人的教育背景和神學研究，若更深入探索他在大學的時代，我們可找到不少線索，我們暫時不在此加以討論<sup>28</sup>。在《論語》和《易經》的註腳裏，最明顯不過的是對歌德 (Johann Wolfgang von Goethe) 的著作和思想的參考；當牽涉到道德問題時，又會反映到康德 (Immanuel Kant) 的學說；此外在某幾個地方又會有席勒 (Friedrich Schiller) 和尼采 (Friedrich Nietzsche) 的影子。雖然他主要研究神學這個範疇，然而，在他的譯作或書集裏絕少明確地談到基督教神學，但關於「宗教」

---

為每篇文章起了更長的描述標題，但標題只出現在註解之中，因此並沒有像尉禮賢一樣增減了原文。我們的研究隊伍已把這些標題全都列成比較圖表，並提供了很多材料，以供思考。見下文。

<sup>27</sup> 尉禮賢寫自己在中國的生活，頗具啟發性。文中記載了許多人物、對話以及看法上的轉變，不但影響了他的牧師兼傳教士職業，也為他帶來在法蘭克福的碩果纍纍而短暫的中文教授生涯。這些書包括他的 *Die Seele Chinas* (原於一九二六年出版，一九二八年由 John H. Reece 譯成英文，名為 *The Soul of China*) 和由其妻 Salome 在一九三一年編輯出版的散文集，名為 *Der Mensch und Das Sein*。其後，尉夫人 (Salome Wilhlem) 編了一系列關於其夫的傳記式文章，勾起了不少回憶，書名為 *Richard Wilhelm: Der geistige Mittler zwischen China und Europa*。在尉禮賢的文件堆中，除了這批材料外，還有無數筆記、日記，以及其他與他在青島二十二年的生活有關的事情，現在都存放在位於 München 的 Scientific Academy of Bavaria 的檔案室內。關於青島這個中國東海岸城市的德文新作，對進一步研究尉禮賢在那兒的牧師、傳教士兼教育家角色，幫助特別大。這些作品包括 Lydia Gerber, *Von Voskamps "heidnischem Trieben" und Wilhelms "höherem China": Die Berichterstattung deutscher protestantischer Missionare aus dem deutschen Pachtgebiet Kiautschou, 1898-1914* (Hamburg: Hamburger Sinologische Gesellschaft e. V., 2002) 以及 Annette S. Biener, *Das deutsche Pachtgebiet Tsingtau in Schantung, 1897-1914: Institutioneller Wandel durch Kolonialisierung* (Bonn: Wilhelm Matzat Verlag, 2001)。

<sup>28</sup> 我們的研究項目包括以傳記方式，試圖更詳盡來描述這些原因。

和「信仰」卻不少。而使人覺得摸不著頭腦的是在於尉禮賢不只將孔子的《論語》跟古代基督教社會保存的耶穌話語集 (*Logia*) 相比較，也跟較近代有名的平民艾爾曼 (Johann Peter Eckermann) 和德高望重的貴族紳士歌德之間的長期交往作比較<sup>29</sup>。他這樣做主要是因為以上三個情況都涉及師徒關係，也因為在現代的對話裏，每一組的話語都被分類和加上標題，尉禮賢本身在譯作中也喜歡這樣做。真正似是而非而又隱晦的是，在艾爾曼出版《跟歌德的對話》前，差不多遠在三個世紀之前，在德國文學裏，馬丁路德的《桌上會談》(*Tischreden*) 已成為有關公告的記事本 (publicized notebooks) 和記錄隨從與偉人的對話的前例。作為一個路德會 (evangelisch-lutherisch) 傳教士，尉禮賢不可能不知道這個先例，但他卻沒以此作為參考註腳<sup>30</sup>。這種別樹一幟的做法其實跟尉禮賢的生平有莫大關係。據說尉禮賢在大學攻讀神學時一度情緒崩潰，他太太莎樂美 Salome 就此曾詳細敘述。也就是因為這個原因，尉禮賢跑到青島，決意摒除自身與路德會基督教的大部分文化背景。同時他也糾纏於究竟宗教哲學該如何應用於基督教教義之基本議題上。關於他這種持續的良知交戰心態，在譯本《論語》卷七第一節（被命名為 Resignation）部分，長長的註腳可知一二。他相信中國古代的世界觀展現了「宗教、道德和國家」的一體性，三者縱使有自身的問題，但仍可長久不分。所以，他繼續宣稱道：「耶穌在人類社會出現，無論如何都不可以拿來衡量東方文化的生活。」<sup>31</sup> 當然，自從這本著作在一九一〇年完成和出版，一九一一年革命的現實令他因闡釋上的假設承受重大的精神和心靈上的打擊；他因此需在往後的幾十年裏改變方向，令宗教觀更融合。這反映了一個事實：德國的漢學家和歷史學家很少留意到或會發掘這一點：尉禮賢在他從事中國古代經文翻譯的三十年間，個人宗教的世界觀和精神價值都經歷了重大的轉變。這個議題我們往後會再談及。

由尉禮賢這些哲學和宗教背景中，使人得到啟示，為日後的研究提供了基礎；

<sup>29</sup> 這些比較見於 Richard Wilhelm, *Kungfutse Gespräche* (1910), Vorwort, i, 現仍可輕易取得此段現代對話的德文紀錄。見 Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1994, c.1828)。

<sup>30</sup> 例子見《桌上會談》的英譯本，此譯本組成了馬丁路德全集的第五十四冊及最後一冊：Theodore G. Tappert, ed. and trans., *Luther's Works: Volume 54—Table Talk* (Philadelphia: Fortress Press, 1967)。

<sup>31</sup> 參閱 Wilhelm, *Kungfutse Gespräche*, p. 61。

在尉禮賢把中國古典文學翻譯和文集翻成德文時，作用尤其顯著。可是他有一個更強的神學連繫影響著他一生，那就是來自他岳父布姆赫達 (Christoph Blumhardt)。布氏是第二代的神學家，也是一個神秘主義者。布姆赫達和父親曾經在路德會圈子裏推動發展神學轉向：他們要基督徒「走向世界」，同時在世界中體會神的旨意，這想法既新穎而又神秘。作為神學家的布姆赫達不只經常和尉禮賢無所不談，自己也是尉禮賢所屬傳教事務的主管。因此他們倆之間的交流很緊密，而這位神學前輩、傳教士及士紳對尉禮賢的巨大影響是無庸置疑的。布姆赫達甚而把這些影響輯錄成專文出版，名為：*Christus in der Welt: Briefe an Richard Wilhelm*（《基督在世上：給尉禮賢的信》）。布姆赫達在神學上的立場成為一種中介人，也作為一個起點，讓尉禮賢找出基督教傳教工作及中國知識分子之間的關係，並探索出一個能被替代之文化模式，因而促使二者可在本身範疇內互相表達探討<sup>32</sup>。有鑑於此，我們可以視尉禮賢初期的基督教世界觀為一種「自由路德神秘主義」，另外也更清楚明瞭到尉禮賢後期改變了對教會的承諾，離開傳教士行列，轉而在北京的德國使館工作，官拜文化參贊。此後，尉禮賢較少探索牽涉禮拜儀式的基督教生活和見證模式，反而公開支持他在德國遇到的教友派 (Quakers) 所宣揚的、出於自發性的敬拜模式。對他而言，抓住這種非教條化、非禮教化的敬拜形式，可讓他在德國和中國兩者之間找到中間的文化立足點。此外，他亦可以跟多數的不同國籍人士的立場一致，這些人在精神上都受到了耶穌、孔子、和其他屬靈大師的影響。為了表明他對文化世界觀念上的改變及在他的宗教生命中找到了新的形式，尉禮賢在一九二二年（他離開傳教士行列的那年）首次寫了一本小冊子，名為：*Jesus: Zeuge aus seinem Leben*。四年後，他為兩本有關教友會宗教原則的著作撰寫前言，顯示他支持基督新教的另一種敬拜和集會形式<sup>33</sup>。這種對基督教宗教態度上的轉變讓尉禮賢巧妙地成為文化的中介人。關於這點，米歇迪 (Mechthild Leutner)

<sup>32</sup> 參閱 Christoph Blumhardt, *Christus in der Welt: Briefe an Richard Wilhelm*, hrsg. Arthur Rich (Zürich: Zwingli Verlag, 1958)。

<sup>33</sup> “Zum Geleit” 見於 John W. Graham 所著的 *Der Glaube eines Quäkers* (Leipzig: Quäker Verlag, 1926)；此書手稿現存放於 München 的 Academy of Sciences of Bayern 的檔案室中。其“Gelietwort” 則見於 Inazō Nitobe, *Vom Quäkertum: ein Vortrag mit einem Geleitwort von Richard Wilhelm* (Leipzig: Quäkerverlag, 1926)。

在最近的文章裏也清楚明白地闡釋了<sup>34</sup>。至於他自己在基督教承諾上的轉向，如何反映和關係到他跟中國主要人物和他們的著作的發展，我們會在本文的第二部分中分析。

## 二、攀登漢學中喜馬拉雅山的巨擘

十九世紀和二十世紀中大部分傳教士都備受東方主義式的尖銳批判。理雅各和尉禮賢亦皆被人在意識形態上批評，但我們逐漸相信這些批評不少是短視的，而且批評者並不知道理雅各和尉禮賢的工作中、譯本裏和人事關係中的中國元素<sup>35</sup>。可

<sup>34</sup> 參考 Mechthild Leutner, “Kontroversen in der Sinologie: Richard Wilhelms kulturkritische und wissenschaftliche Positionen in der Weimarer Republik,” in Klaus Hirsch, ed., *Richard Wilhelm – Botschafter zweier Welten: Sinologie und Missionar zwischen China und Europa* (Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2003), pp. 43-84。

<sup>35</sup> 不斷猛烈評論理雅各和尉禮賢之作品呈現東方主義的例子包括：Eugene Chen Eoyang, *The Transparent Eye: Reflections on Translation, Chinese Literature, and Comparative Poetics* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 169-177, 批評理雅各之譯本；以及 Michael Lackner 的文章：“Richard Wilhelm, a ‘Sinicized’ German Translator,” in Viviane Alleton and Michael Lackner, eds., *De l’un au multiple: Traductions du chinois vers les langues européennes* (Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L’Homme, 1999), pp. 85-97。此二例皆極為明確地表現了東方主義者半真半假的觀點，這並不是因為他們找不到譯文的真正問題，而是因為他們低估了理雅各和尉禮賢所生活及工作的中國背景。正因為他們已深入研究過中文原文及譯文，指出了英文和德文譯本中的大量問題，他們的研究反映二人在揭示翻譯問題上，不遺餘力。

然而，他們批評這些譯本帶有東方主義，從詮釋角度來看，其背後的假設亦不正確。例如，Eoyang 批評理雅各各用一神論來「在宗教上歪曲」文章，他假設中國歷史上，尤其清代（理雅各生活和進行翻譯的時代），並沒有一神論的儒家語句；但這已被證實為歷史和文化上的錯誤，見 Pfister, “Discovering Monothistic Metaphysics: The Exegetical Reflections of James Legge (1815-1897) and Lo Chung-fan (d. circa 1850)”：213-254。而 Eoyang 所特別主張的進一步討論，亦可在 *Striving for “The Whole Duty of Man”* 第二冊結尾的附註中找到。就 Lackner 的批評，在尉禮賢的《論語》和《易經》譯本中，亦有無數尉禮賢插入有問題的宗教用詞和添加原來不屬於原文，而從自己立場來的不合詮釋的 (eisegetical) 注解的例子，但有兩個假設卻妨礙了人們更全面地評價這些文本之後的詮釋。第一個假設是，尉禮賢一九一〇年（*Gespräche* 出版）至一九二四年（*I Ging* 出版）期間的基督教宗教世界觀都是一樣的，Lackner 亦指出，尉禮賢的岳父所抱的馬丁路德派自由觀點大大影響了他的世界觀，這是正確的。如前述，尉禮賢的基督教信仰在一九二二年已開始轉變，到了一九二六年，他便支持新教的一種宗教崇拜和態度，脫



是，東方主義者有足夠理由指出，這兩位漢學巨擘所編譯的「古文」有時會因為，對原文作不同程度的更改而不足以再代表原文本身。這些情況很值得研究，它們不只可以展示東方主義者的批判本身，還可以展示在古典經文範疇內編製東方主義式文學的真正難處。而理雅各和尉禮賢均為這一項巨大工程中奠下了里程碑。

### （一）寫作學的反映：標準化內容還是重組的「古典」？

理雅各嘔心瀝血地翻譯《中國古典》，費盡心思地反映這些標準經典的本質、文本上的困難和處理這些問題的相關中國註釋傳說。可是，當他跟穆勒合作編譯《中國聖典》時，他反而覺得輕鬆多了。基魯道說的對，在這個時期，基督新教策動的《中國聖典》的翻譯工程裏，「經典」和「神聖」之間的分野仍然不明顯，尤其是當這種分野跟中國的「經典」有關，然而譯者卻採取路德會改革派所提倡並深深植根在「以聖經經文為唯一基礎」(*sola scriptura*)的教條，只有上帝直接的啟示才可以帶領人們發展教會教義的詮釋學原則及方向<sup>36</sup>。即使沒有一套經常恰當地否

---

離了馬丁路德派的模式。第二個假設則抹去了尉禮賢與當代中國學者之間聯繫的另一特色。這個假設指尉禮賢加入感傷的語句，顯示他如何表露中國古文內「恆久不變」之情，反映「失敗者聯盟」的態度對他影響甚大（「失敗者聯盟」是指一群失去了權位的前清代官員，轉而追求遠古時代的「高尚情操」）。這個假設看似真正解釋了勞乃宣的意識形態取向，但其實還應提出其他關於尉禮賢後期工作的因素。而勞乃宣口授的道理，在尉禮賢《易經》已修訂架構中已反映出來（Lackner 的著作並無考慮這個因素，不然，其作品定可成為一部見解獨到的著作）。康有為正是其他因素之一，他後來對尉禮賢的影響見於重新組織的 *Li Gi*（《禮記》）。康有為也是眼光遠大的理想家，常向尉禮賢談及自己的「大同」理想；「大同」除建基於對目前的國際法進行政治改革外，亦建基於其他方面，包括充滿科幻小說味道的未來烏托邦世界，以及對過去黃金歲月的尊崇。由於康之作品已談及這兩方面，尉禮賢遂選擇以康之理想精神來說明未來儒家傳統的鬥爭，因此我們應重新考慮，其有問題之譯本是否只出於對往昔光輝的幻想。下文會詳細提及部分事項。我個人嘗試研究康有為的政治理念，結果刊於 Lauren Pfister, "A Study in Comparative Utopias: K'ang Yu-wei and Plato," *Journal of Chinese Philosophy* 16.1 (Mar. 1989): 59-117。

<sup>36</sup> 就這問題所作之具啟發性討論，見下列書籍結尾之註解：Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, pp. 644-645。在此情況下，基魯道未曾說明的，便是“sacred”與“sagely”二字均以同一中文字代表——「聖」是中國學者在古文中，用以標示異常「古典」的基礎。「聖」不但指儒家傳統上，有仁德的領袖擁有的慎重非常的性格，同時亦代表人神的超然特質的神聖性。因此，這個含糊的狀況也出現在其他以中文為媒介的說法中；實際上亦可能是晚清時期，通過翻譯成中文把問題轉移。

定使用唯一基礎來評價其他傳統含義及內容的標準，這亦成了宗教研究史上一個十分重要的課題。結果，在穆勒大規模的贊助下，理雅各在他為《中國聖典》準備的版本裏，不單只在相關的章節添上星號，以強調《書經》裏某些牽涉不同宗教層面的章節（好方便讀者找到相應的文章），還根據他自己的宗教價值標準重新整理了《詩經》。雖然理雅各在他之前出版的詩體文章《詩經》時，以創新和多元形式的手法把古詩翻譯過來——綜觀以後的翻譯理論，這可算是極其新穎和有見地的，他之前未曾把「標準經典」重新整理，來迎合對教派有利的 (*eisegetically*) 和既定的宗教價值觀。於是，在他的《中國聖典》的第一冊裏，理雅各有意識地把《詩經》的最後一個章節〈商頌〉調到最前，正是因為它的用語充分支持一神論，其他不那麼「高」層次的宗教思想和習慣的章節則押後。此外，在那儒家的經文裏，任何跟宗教無關的都會被刪掉，因此讀者只會看到一本按照宗教價值觀等級劃分，經篩選、修飾然後重新整理的「標準經典」。這就是東方主義偏差的主要例子。幸而理雅各在以後的儒教經文翻譯時並沒有重蹈覆轍<sup>37</sup>。

正如歷卡 (Michael Lacker) 曾指出，「尉禮賢的情況比較複雜」<sup>38</sup>，但我們想在此強調，尉禮賢譯本的東方主義部分，同時反映了歐洲和中國帶來的一系列制度上和宗教上的影響。首先，受到普魯士自由記者和顯赫的知識分子羅利百克 (Rohrbach) 的影響，尉禮賢不再倚重他之前直譯的方法，而開始製造兩種譯本：一種較偏重咬文嚼字；另一種則比較通俗，以迎合德國新一輩的讀者。以我所見，到目前為止，曾就尉禮賢的早期儒教古文譯著作出評論和評價的眾多人士裏，大部分都忽略了尉禮賢曾出版過兩本分別不同的《論語》譯本。到了一九一〇年他的譯本《論語》再度出版，他把兩個譯本同時放入書中。這次是跟殷里 (Jena) 城市中的尤真 (Eugen Diederich) 合作出版的<sup>39</sup>。也許這已是一件歷史上廣為人知的事實，但更

<sup>37</sup> 這些不同東方主義問題的進一步分析，見於 Pfister, "James Legge's Metrical *Book of Poetry*": 64-85。

<sup>38</sup> 我在此處特指其意義深刻的短文，之前已在腳註中提及：Lackner, "Richard Wilhelm: a 'Sinicized' German Translator"。

<sup>39</sup> 這些不同的譯本全都不大相同，第一個譯本更是有選擇性的。尉禮賢最早期翻譯的《論語》中，即使原文有其他言論，譯出來時，開首數篇都只有孔子的話，沒有其他言論。其後，他於一九〇八年提出其試驗性質的「雙重譯本」，並在 Hans Delbrück 所編的普魯士年報特別號內出版。有趣的是，雖然一九〇八年製作的雙重譯本形式上較接近一九一〇年的譯本，但是這

清楚的是，尉禮賢在一九〇五年至一九一〇年間曾嘗試不同的翻譯形式和風格，而他最終決定以兩個譯本同放一書內，是解決過往翻譯問題的可行方法（包括理雅各的「生硬」譯本的問題）。

除了要留意到尉禮賢的《莊子》譯本放棄了最後的七個章節，沒有把它翻譯外，重整已確立的古典標準時遇到更根本的問題，在他翻譯的《易經》和《禮記》尤其明顯。雖然有很多關於翻譯細節的問題切合這裏的話題，但我們會著重於探究以歐洲讀者為對象譯本的形式。「衛」禮賢選擇把《易經》分成三部分——將它分成三本「書」：開始的一部分是「占卜經文」；接著是較短的一部分，包含了所謂的「舊的材料」；最後是「註釋」，裏面重複了一些以往的材料（特別是形容每個卦象的資料），以使非中國的讀者更全面及容易地明白其內容<sup>40</sup>。

可是，內容的編排不只難倒了普通人，經驗豐富的漢學家亦然。尤其是把譯本和《易經》經文及它的《十翼》的標準經典中之文章與原文比較時，疑惑更多。「衛」禮賢在一九二四年出版的那一冊序言承認他有「把（文本）一改再改」，可見他的確有掙扎過如何去處理譯本的形式，但他仍未清楚交待其他考慮的因素<sup>41</sup>。面對翻譯時經常遇見的取捨難題，尉氏兒子尉漢姆 (Helmut Wilhelm) 曾以一頁紙的聲明，明確地列出如何編排譯本。為了更清楚地解釋他父親在創立如此與眾不同的譯本時考慮了那些因素，尉漢姆進而說明之前不曾在註腳或以其他章節加以解釋的

---

兩個譯本在內容上，卻與一九一〇年製成出版的最後譯本差別極大。顯然，尉禮賢反覆製作這些文本，小心翼翼且努力不懈，務求在文章詮釋和文句通順之間取得平衡。參看他於一九〇五年所作的最早期譯本，五篇為一系列，刊於 *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 20 (1905): 38-52 (第 1-6 冊), 73-81 (第 7-9 冊), 104-111 (第 10-11 冊), 129-139 (第 12-14 冊大部份) 以及 161-177 (第 14 冊的剩下部分至第 20 冊末)。他第一個雙重譯本見 Hans Delbrück, ed., *Sonderabdruck aus den Preussischen Jahrbüchern* 134.1 (1908) (Berlin: George Stilke Verlag): 27-73, 包括一篇長的簡介文字和《論語》首兩節之翻譯。把這篇與他在一九一〇年版本中的首兩節相比（一九一〇年版在二十世紀期間，數度重印過，並重覆以其他版本出版），可見他不但改變了「更富文學色彩」和「現代」兩個版本內的翻譯，還改了頗多之前為文章所起的標題。他不斷改進譯文，反覆思考自己之前所譯的版本，過程顯而易見。

<sup>40</sup> 「衛」禮賢就這個次序的解釋，見於 “The Arrangement of the Translation” (德文版 [1924], pp. xii-xiii; 英譯本 [1983], pp. lxi-lxii 簡介的第三部分)。

<sup>41</sup> 引文出自序言 (德文版 [1924], ii; 英譯 [1983], xlvi)。Wolfgang Kubin 是我在 University of Bonn 的漢學部同事。我開始記下理雅各和尉禮賢與此書比較時的細節，他對我說，自己從來看不懂此文中尉禮賢的意思，因為文章本身與原來的標準化版本，簡直是完全不同的。

細節。在這裏值得再引述一下<sup>42</sup>。

在傳統的中國版本裏，文本的呈現不是都均勻一致的。編排上的困難，某程度上是因為《十翼》的文本。它可以被分成六十四卦象 (hexagrams) 下的註解，或可看成是一篇連續性的文章。家父考慮了好一段時間後，終於決定了採用了前者曾被改動過的譯文，而且，他也選擇了更有系統地（同樣曾被改動過的）來界定文本中舊的層面和《十翼》裏的資料之間的分別。家父在這三種古文的譯文中都添加了自己的評語（跟其他版本一樣字體較小），這些評語的根據包括，細心閱讀後來的後古典 (postclassical) 評論文著、他跟勞乃宣以及其他朋友和專家的討論、當代的學術著作，以及他本人對那些文章和情況的了解和演繹。

雖然以上的聲明讓我們更體會到「衛」禮賢在準備《易經》時可能面對的複雜過程，我們有理由對他的漢學家兒子尉漢姆所作的敘述持保留的態度。首先正如以上選用的引文指出了一部分，即使尉漢姆對譯文重新編排的總括也承認他父親最少繼續採用了兩個「改動」，而非選擇容易的方法，將之三分為譯文、材料和評論。事實是，編排的複雜性確是無從估計，有時會把個別的詞組用前所未有的方法加以處理，因此這需要一個更明確且詳盡的敘述。為清晰地作出解釋，我們在附錄一，列印了一份比較「衛」禮賢和理雅各的譯本《東方聖典》的第十六冊裏《易經》和附錄的翻譯，從中可看到「衛」禮賢重整譯文的細節。

第二，我們很難斷定究竟尉禮賢本人有沒有整理以自己的評語總括眾多新的和舊的評論，雖然這個可能性極高。問題是，在他以前的譯文和評論裏，尉禮賢列出他翻譯時曾參考過的書目。當他有論著要加時，他經常簡略地提到他所參考的文本（就像在他的《論語》和《孟子》譯文中的註釋一樣）。可是，在這一著作中，經典標準裏並沒有附加類似的索引，解釋評論註釋和詮釋立場的來源。由於尉禮賢對這些事宜通常都追求精確，而我們又沒有證據知道尉漢姆有沒有跟父親討論過這些問題以找出原因，因此其他的可能性都可能成立。直到現在，在慕尼黑 (München)

<sup>42</sup> 以下引文摘自 Hellmut Wilhelm 父親的文本的英譯本內，由 Hellmut 寫的「第三版序言」：Richard Wilhelm, *The I Ching or, Book of Changes*, trans. Carl F. Baynes (Princeton: Princeton University Press, 1983), 19<sup>th</sup> printing, xvii-xviii. 各文本的重新排列及取代情況已列成總結圖表，刊於下一頁，即第 xix 頁。

的龐大的檔案館中也找不到頭緒，就算尉禮賢在一九二二年至一九二四年期間曾與學者合作和交流的地方——北京大學裏也查不到原因<sup>43</sup>。我們只可以從尉禮賢研究《易經》時，就詮釋方面主要請教的對象——勞乃宜著手。根據最新的論述，尉禮賢沿用的翻譯方法是由勞乃宜用中文說出評論，然後他直接翻譯成德文，再以德文譯本作為文本將之譯成中文，最後的譯本會交由勞乃宜修改。因此，透過這個完全是對話的過程，製造了一堆令人驚嘆、難懂的口傳教義，跟艾克曼對歌德的紀錄沒有兩樣，但尉禮賢和勞乃宜皆無可避免地要面對跨文化和跨語言的詮釋上的考驗<sup>44</sup>。有鑑於此，我懷疑在譯文，尤其是評論中不明就理地被加入的註釋評論裏，大部分都是較早前抄寫下來難懂的口傳教義。尉禮賢可能之後在居留北京時把它重新整理。

另一個令人大惑不解的「古典」經文是，「衛」禮賢的《禮記》德文譯本。那是「衛」禮賢生命裏非常後期的翻譯，故此，充分顯示出「衛」氏對個人良知的特殊要求。正如此文在第一部分所述，這一冊在一九三〇年出版的原裝版本大大縮小。縱使仍然標寫「衛」禮賢為譯者，但在他逝世後再版的書名卻已被更改了。我們在附錄二中比較分析了理雅各和「衛」禮賢的《禮記》譯本，並從中找出這些使人困惑之處。在此我們有必要重申，「衛」禮賢沒有打算翻譯出一本標準化的古典《禮記》，而聲稱其實是想結合兩個分別由大、小戴編纂的、提供古代禮節資料的著作。令人更感可惜的是，他明顯地在這兩本著作中編寫了兩篇總結文章，正式說來，它們怎麼也說不上是「翻譯」，而是從別的材料中節錄某些篇章而來。這就是「衛」禮賢《禮記》裏（在第一和以後版本也是）的第五和第六章：所謂的〈孔子三朝〉和〈曾子書〉<sup>45</sup>。這些章節從沒有在大、小戴的版本裏以這個章節名稱出

<sup>43</sup> 我一直對這些事情感興趣，但未能從這些資料來源得到任何新的材料，以解決問題。最近，我跟深圳大學人文學院院長景海峰教授談這些問題，談了好一會。景教授是新儒學的著名學者，當時居於北京大學的早期哲學人物，發表過重要著作。他根據其研究結果告訴我，他手上並無現存紀錄證明尉禮賢曾居於北大，而在這段期間，亦沒有《易經》的專家與哲學系的教學部聯繫。第二點指出 Hellmut Wilhelm 的話未必是事實的全部，但目前亦沒有足夠證據顯示其他人和敘述可能更為正確。

<sup>44</sup> 這一段是 Indiana University 的 Joan Eleanor Molino 於一九八六年完成的博士論文中，有關尉禮賢在「共和國早期」的生活一節中找到的，論文以 *A Study in Late Ch'ing Conservatism: Lao Nai-Hsuan (1843-1921)* 為題。

<sup>45</sup> 見 Wilhelm, *Li Gi: Das Buch der Sitte des Älteren und Jüngerer Dai*, pp. 66-131。

現，但我們有辦法解釋這些名字的由來<sup>46</sup>。可是，就算有了這些解釋，另一個疑問尚待解答：為何「衛」禮賢在他的作品裏選用不標準的標題，而在這些奇特的章目下，內容的材料從哪兒得來？已知的是，〈曾子書〉這個詞是大戴編纂的禮儀書籍裏用以指稱有關曾子的十個獨立章節。另外的〈孔子三朝〉更奇怪，這本是文本《孔子三朝記》的名稱，這篇文有七卷，《尚書正義》曾引用過。但為何尉禮賢選用這個名字，而他真正用了什麼材料去撰寫這個篇章，仍然是一個謎。

這些儒家傳統經文中，寫作學上出版的扭曲方式 (grammatological distortion) 的例子提供了足夠的論據，讓東方主義者進行有關理雅各和尉禮賢的評論。雖然我們亦要參看他們某些譯作的其他方面，以展示出一個更全面、更深入的圖畫，但當我們為這篇文章作結論時，我們會反映理、尉二氏與某些主要的中國學者的工作關係，並如何揭視翻譯過程和最終譯本的本質。因為這些翻譯，縱使理雅各和尉禮賢真的如被批判的那樣，曾一時誤用儒教古典經文的經典標準文章，但他們仍是真正的漢學巨擘。作出這最後的反映時，我們可以嘗試用另一角度去評價，甚至是（類似）東方主義者的轉向，藉此更深入探索理雅各和尉禮賢編譯的儒教經文文集有什麼限制和優點。毫無疑問，他們的譯文仍然是當代漢學和不同範疇的中國研究者的標準參考資料。

## （二）理雅各和尉禮賢對當時中國學者的倚賴程度

我們在這裏會約略提到理雅各和尉禮賢跟一些有名中國學者的特殊關係，而那全是已被著作披露了的學者。其中，我們會強調以下我們所談到的三段關係裏，有兩段的互動性極高。例外的只是在尉禮賢和勞乃宜的交流中，有證據顯示，尉禮賢實際上十分倚賴勞乃宜的口譯方法和一字不變的教導。在其他例子裏，有證據顯示，更複雜的事情亦曾出現過。

第一個可供考慮的例子是理雅各和他的研究同事王韜之間的關係。眾所周知，王韜最少親手為理雅各準備了四篇評論，包括了《詩經》、《易經》、《禮記》、《春秋》和《左傳》。理雅各和王韜一起在香港過了十年，其中包括了大約兩年在

<sup>46</sup> 以下評論全都來自我與上海華東師範大學王平教授，就這個問題展開的對話。由於二〇〇三年夏天時，我兩都在波昂，因此我可直接與她討論這些問題。我們經過一段頗長時間的研究和發問後（包括由王教授運用《四庫全書》的電子書庫）得出以下解釋。

蘇格蘭渡過，因此他們成為了密友和研究伙伴。可是，要是我們深入地研究理雅各在其評論中引用的王韜評論，我們會發現一個頗複雜的現象，理雅各在評論裏不時對他和王韜之間的關係和王韜的作品作正面評價。然而，理雅各並不是經常引用王韜的文字，他只是選擇性地引用，即使王韜已完成他最詳盡的評論（如《詩經》）。一般來說，當他真的引用王韜的詮釋時，他只同意一半；有時他只是部分同意王韜的內容，有時他會完全不同意，這時引用只是用以解釋，為何他不同意王韜提出的詮釋方法。以前的學者只是估計理雅各十分依賴王韜，只有高咸 (Paul Cohen) 曾指出理雅各引用了王韜文本的次數，但既沒有完全分析理雅各對這些引文的反應，也沒有指出理雅各引用其他評論家的次數遠超過王韜的詮釋引文<sup>47</sup>。

如上所述，尉禮賢和勞乃宣之間牽涉更多的倚賴性，尉禮賢更倚靠勞乃宣所演繹的艱深教義。可是，這段關係裏最有趣的影響是，勞乃宣對中國傳統禮儀的懷舊渴望和尉禮賢對改革的前瞻這個分歧。總括勞乃宣個人的承擔，我們得強調他持有支持滿清（保皇 pro-Manchu）的態度，這種態度在一九一一年革命後被視為不合時宜，在袁世凱復辟後更甚。這種保守的政治態度在勞乃宣致力以傳統的方式傳授禮教這件事上可見一斑。雖然尉禮賢之後大致同意這種強調，但他視禮教為中國宗教系統的基礎<sup>48</sup>，對此勞乃宣比較抗拒，直接地否定儒教有任何宗教的層面。因此，雖然勞乃宣在《易經》上的說教對尉禮賢的翻譯有很大的影響，也可能構成尉禮賢評論的大部分材料，甚或影響到尉禮賢怎樣重整那本書，但他們兩對儒教的形式或將來的發展路向都抱持截然不同的態度<sup>49</sup>。

在現代化的儒教傳統將來如何在現代中國履行新任務的議題上，要是尉禮賢有完全不同的立場，他究竟是從哪兒得到這種啟發？在這個議題上，他自己在基督教新教屬靈世界的發展當然算是一種重要的考慮，但從他所翻譯的儒教經典卻可看出

<sup>47</sup> 理雅各與王韜之間的這種互動關係詳見費樂仁：〈王韜與理雅各對新儒家憂患意識的回應〉，林啟彥、黃文江主編：《王韜與近代世界》，頁 117-147，以及 Lauren Pfister, “The Response of Wang Tao and James Legge to the Modern Ruist Melancholy,” 《歷史與文化》（香港）2 (Jan. 2001): 1-20。進一步資料可參看 Pfister, *Striving for “The Whole Duty of Man”* 第二冊。

<sup>48</sup> 因此，「衛」禮賢在其《禮記》簡介結尾的第一部分，寫了兩頁的說明，描述「傳統 [die Sitte] 乃宗教」，見 Wilhelm, *Li Gi*, pp. 39-40。

<sup>49</sup> 這個詮釋大部分以 Molino 的博士論文為理據：《A Study in Late Ch'ing Conservatism: Lao Nai-Hsuen (1843-1921)》。

來，他還受到來自中國方面，但卻鮮為人道的另一個主要影響，那就是：康有為。康有為在一八九八年改革政策被保守陣營阻撓後自我放逐；重返政壇後，他不時在青島居住，因而跟尉禮賢有了來往。在他去世不久後出版的生平裏，值得注意的是尉禮賢只為一位有名的中國人物撰寫過訃聞，讓德語讀者知悉他的死訊；此訃聞就是康有為過世後不久寫的<sup>50</sup>。可是，除了友情之外，還有其他原因令尉禮賢關注康有為的一生和思想。在尉禮賢《禮記》的特殊版本裏，他將大、小戴所匯集的禮教章節以一個特別的序列鋪排（在附錄二有詳述，並跟理雅各的譯本作了比較和對照）；理雅各的譯本按照中文原著的章節排序。它們是這樣排列的：〈基本散篇〉(Foundational Treaties)（六章）；〈教育學〉(Pedagogy)（兩章）；〈倫理學〉(Ethics)（兩章）；〈習俗〉(Customs)（三章）；〈國家與社會〉(State and Society)（八章）；〈宗教和自然哲學〉(Religion and Natural Philosophy)（八章）；〈歷史與傳記〉(History and Biography)（七章）；〈個別儀式和禮節〉(Individual Rites and Ceremonies)（五章）；〈習俗和行為規範的言論〉(Sayings about Customs and Rules of Behavior)（兩章）。我們可見的是在一個反映中國古代禮儀的架構內，一組全面性的文化世界觀。重要的是，在第一章〈基本散篇〉裏的短文也展示了尉禮賢對禮儀的不同關注，他認為禮儀可以顯示價值的尊卑階層和其重要性的優先次序。這些章節包括了首要的 *Mass and Mitte*（《中庸》），因為它展現了形而上學、儀式、聖人及傳說；在往後的章節裏，講述了古本《大學》，《禮記》中〈禮運篇〉、〈樂紀篇〉、〈孔子三朝〉，而最後是所謂的〈曾子書〉，主題為孝道。重要的是，在首兩篇著名的散篇後，第三章（〈禮運〉）正是康有為在一八九八年他的政改失敗時，用以提倡改革儒教的文章。他將之加進《四書》裏，成為新的、但自此鮮為人提的改革經書；我們現稱之為《五書》。雖然康有為在這事件上並未引起中國多少人的注意，但尉禮賢卻將此納入成為他看「新人類」視野的核心。

### 三、最後的反映

在這篇文章，我們極力解釋為何研究理雅各和尉禮賢譯著的英文和德文的儒教

<sup>50</sup> 引自“Umschau: Übersicht über die Schriften Richard Wilhelms”: 108，一篇題為“Kang Yu We gestorben”的文章，刊於 *Frankfurter Zeitung*, 1927年4月6日。



古典文獻不單只是翻譯的成就，也展示了複雜和有趣的詮釋學問題。這些問題當然和他們當時所處的中國社會裏一些局勢有密切的關係。雖然他們的著作有一系列重要的問題，很容易受到某些東方主義者批評，但綜觀而言，他們的貢獻，在各不同方面均遠遠抵消那些問題。我們因而不能不更高度正視蘇格蘭與德國哲學和宗教傳統的詮釋方向。他們兩位影響、提高、鼓動了兩國的翻譯和評論工作，也將之複雜化。而且，這兩位漢學巨擘會因應不同的對象和工作而對他們的中國同事有不同程度的倚賴，因此譯本亦會有意外之處。對於這些情況，我們應當更深入地、精確地研究他們的翻譯方法和寫作學方面的特點。

此外，我們仍有不少空間去研究以上所言：不同的生活和思想文化模式如何影響他們的翻譯，讓他們能巧妙地為歐洲讀者創造儒教經文文獻。還有，同樣的價值和屬靈取向同時為他們建立了詮釋基礎 (preunderstandings)，引導他們的詮釋工作，同時也在某些情況下阻礙了更進一步的跨文化了解。就此，已有前人探究理雅各的一書多冊和多形式的翻譯，但對於尉禮賢同類的重要譯作，仍需要更多的研究，以提供更充分的評價。

本文得到香港特區政府研究資助局的德國／香港聯合研究計畫及香港浸會大學教職員研究會的大力支持而撰成

# 附錄一

衛禮賢《易經》(1924)及理雅各《易經》(1882)翻譯文本之對比圖示

表一

按衛禮賢排列之《易經》：第一冊

卦	卦名(衛/理)	彖及爻 (衛氏)	彖及爻 (理氏)	彖 (衛氏)	彖(理氏 附件二)
1 乾	Kiän / Khien	s. 1-5	pp. 57-58	s. 3	p. 267
2 坤	Kun / Khwän	s. 6-10	pp. 59-61	s. 8	p. 268
3 屯	Dschun / Kun	s. 10-13	pp. 62-63	s. 11	p. 270
4 蒙	Mong / Mäng	s. 14-16	pp. 64-66	s. 15	p. 271
5 需	Sü / Hsü	s. 17-20	pp. 67-68	s. 18	pp. 272-273
6 訟	Sung / Sung	s. 20-22	pp. 69-70	s. 21	p. 274
7 師	Schī / Sze	s. 23-26	pp. 71-72	s. 24	p. 275
8 比	Bī / Pî	s. 26-29	pp. 73-75	s. 27	p. 277
9 小畜	Siau Tschu / Hsiáo Khû	s. 29-31	pp. 76-77	s. 30	p. 278
10 履	Lü / Lî	s. 32-34	pp. 78-80	s. 32	p. 280
11 泰	Tai / Thâi	s. 34-38	pp. 81-82	s. 35	p. 281
12 否	Pi / Phî	s. 38-40	pp. 83-85	s. 38	p. 282
13 同人	Tung Jen / Thung Zän	s. 40-43	pp. 86-87	s. 41	p. 284
14 大有	Da Yu/Tâ Yû	s. 43-46	p. 88	s. 44	p. 285
15 謙	Kiän / Khien	s. 46-49	pp. 89-90	s. 47	p. 286
16 豫	Yü / Yü	s. 49-52	pp. 91-92	s. 50	p. 287
17 隨	Sui / Sui	s. 52-55	pp. 93-94	s. 53	p. 289
18 蠱	Gu / Kû	s. 55-57	pp. 95-96	s. 56	p. 290
19 臨	Lin / Lin	s. 58-60	pp. 97-98	s. 58	p. 291
20 觀	Guan / Kwân	s. 60-63	pp. 99-100	s. 61	p. 292
21 噬嗑	Schī Ho / Shih Ho	s. 63-66	pp. 101-102	s. 64	p. 293
22 賁	Bi / Pî	s. 66-69	pp. 103-104	s. 67	p. 294
23 剝	Bo / Po	s. 69-71	pp. 105-106	s. 70	p. 296

24 復	Fu / Fû	s. 71-74	pp. 107-108	s. 72	p. 297
25 無妄	Wu Wang / Wû Wang	s. 74-76	pp. 109-111	s. 75	p. 299
26 大畜	Da Tschu / Tâ K <sup>h</sup> û	s. 76-79	pp. 112-114	s. 77	p. 300
27 頤	I / Î	s. 79-82	pp. 114-115	s. 80	p. 301
28 大過	Da Go / Tâ Kwo	s. 82-84	pp. 116-117	s. 82	p. 302
29 坎	Kan / Khan	s. 84-87	pp. 118-119	s. 85	p. 303
30 離	Li / Lî	s. 87-90	pp. 120-122	s. 88	p. 304
31 咸	Hiän / Hsien	s. 91-93	pp. 123-124	s. 92	p. 305
32 恆	Hong / Häng	s. 94-96	pp. 125-126	s. 94	p. 307
33 遯	Dun / Thun	s. 96-99	pp. 127-128	s. 97	p. 308
34 大壯	Da Dschuang / Tâ Kwang	s. 99-101	pp. 129-130	s. 99	p. 309
35 晉	Dsin / 3in	s. 101-104	pp. 131-133	s. 102	p. 310
36 明夷	Ming I / Ming Î	s. 104-106	pp. 134-135	s. 104	p. 311
37 家人	Gia Jen / Kiä Zän	s. 106-109	pp. 136-138	s. 107	p. 312
38 睽	Kui / Khwei	s. 110-112	pp. 139-140	s. 110	p. 314
39 蹇	Giän / Kien	s. 112-115	pp. 141-143	s. 113	p. 315
40 解	Hiä / Kieh	s. 115-118	pp. 144-145	s. 116	p. 316
41 損	Sun / Sun	s. 118-121	pp. 146-148	s. 119	p. 317
42 益	I / Yî	s. 121-123	pp. 149-150	s. 121	p. 319
43 夬	Guai / Kwâi	s. 124-127	pp. 151-153	s. 125	p. 320
44 姤	Gou / Kâu	s. 127-130	pp. 154-155	s. 128	p. 321
45 萃	Tsui / 3hui	s. 130-133	pp. 156-158	s. 131	p. 323
46 升	Schong / Shäng	s. 133-135	pp. 159-161	s. 134	p. 324
47 困	Kun / Khwän	s. 135-138	pp. 161-163	s. 136	p. 325
48 井	Dsing / 3ing	s. 138-141	pp. 164-166	s. 140	p. 327
49 革	Go / Ko	s. 141-144	pp. 167-168	s. 142	p. 328
50 鼎	Ding / Ting	s. 144-148	pp. 169-171	s. 145	p. 329
51 震	Dschen / Kän	s. 148-150	pp. 172-174	s. 148	p. 330
52 艮	Gen / Kän	s. 151-153	pp. 175-177	s. 151	p. 331
53 漸	Dsiän / Kien	s. 154-157	pp. 178-179	s. 154	p. 333
54 歸妹	Gui Me / Kwei Mei	s. 157-160	pp. 180-182	s. 158	p. 334
55 豐	Fong / Fäng	s. 160-163	pp. 183-186	s. 161	p. 335
56 旅	Lü / Lü	s. 163-165	pp. 187-188	s. 163	p. 337
57 巽	Sun / Sun	s. 165-168	pp. 189-191	s. 166	p. 338
58 兌	Dui / Tui	s. 168-170	pp. 192-193	s. 169	p. 340
59 渙	Huan / Hwän	s. 170-173	pp. 194-196	s. 171	p. 341
60 節	Dsiä / Kieh	s. 173-176	pp. 197-198	s. 174	p. 342
61 中孚	Dschung Fu / Kung Fû	s. 176-180	pp. 199-200	s. 177	p. 343

62 小過	Siau Go / Hsiào Kwo	s. 180-183	pp. 201-203	s. 181	p. 344
63 既濟	Gi Dsi / Kî 3î	s. 183-187	pp. 204-206	s. 184	pp. 345-346
64 未濟	We Dsi / Wei 3î	s. 187-190	pp. 207-210	s. 187	p. 346

### 有關卷二之內容

衛禮賢在卷二以〈說卦〉(Besprechung Der Zeichen) 開始，(頁 197-211 共三章節) 而理雅各則加在附件五(頁 422-432) 內。隨後便是〈大傳〉(頁 211-272)，而理雅各則加在附件三(頁 348-401)。二者在理雅各譯本中均編排於較後章節。(第一部頁 211-248，理：頁 348-378；第二部頁 248-272，理：379-407)。

其後，衛禮賢增補他個人兩篇文章：〈卦的構造〉(頁 273-279) 及〈有關甲骨文〉(頁 280-282)；而只有前者在班尼思 (Baynes) 英譯本第三版中出現(頁 356-365)。

### 表二

根據衛禮賢《易經》譯本次序：卷三

卦	卦名 (衛 / 理)	數序 (附件六)	綜合註解 (附件七及 * 附件三)	彖辭及註釋 (附件一)	卦象及爻辭 (附件二)
1 乾	Kiän / K'hien		s. 1 / p. 441	s. 1-3 / pp. 57, 213	s. 4-13 / p. 267, and App. IV, pp. 408-414
2 坤	Kun / Khwän		s. 14 / p. 441	s. 14-16 / pp. 59-60, 214-215	s. 16-22 / pp. 268-269 and App. IV, pp. 418-421
3 屯	Dschun / Kun	s. 23 / p. 433	s. 23 / p. 441	s. 23-24 / pp. 62, 215-216	s. 24-28 / p. 270
4 蒙	Mong / Mäng	s. 28 / p. 433	s. 28-29 / p. 441	s. 29-30 / pp. 64-65, 216-217	s. 30-32 / pp. 271-272
5 需	Sü / Hsü	s. 32 / p. 433	s. 32 / p. 443	s. 32-33 / pp. 67, 218	s. 33-36 / pp. 272-273
6 訟	Sung / Sung	s. 36 / p. 433	s. 36 / p. 433	s. 36-37 / pp. 69, 219	s. 37-39 / pp. 274-275

7 師	Schī / Sze	s. 40 / p. 433	s. 40 / p. 441	s. 40 / pp. 71-72, 220.	s. 40-42 / pp. 275-276
8 比	Bī / Pī	p. 43 / p. 433	s. 43 / p. 441	s. 43-44 / pp.73-74, 220-221	s. 44-46 / pp. 277-278
9 小畜	Siau Tschu / Hsiāo Khû	s. 47 / pp. 433-434	s. 47 / p. 443	s. 47-48 / pp. 76, 221	s. 48-50 / pp. 278-279
10 履	Lü / Lî	s. 51 / p. 434	s. 51/pp. 443, *397-398	s. 51-52 / pp. 78, 222-223	s. 52-54 / pp. 280-281
11 泰	Tai / Thâi	s. 55 / p. 434	s. 55 / p. 443	s. 55-56 / pp. 81, 223-224	s. 56-58 / pp. 281-282
12 否	Pi / Phî	s. 59 / p. 434	s. 59 / p. 443	s. 59-60 / pp. 83-84, 224	s. 60-62 / pp. 282-283
13 同人	Tung Jen / Thung Zân	s. 63 / p. 434	s. 63 / p. 443	s. 63-64 / pp. 86, 225	s. 64-66 / p. 284
14 大有	Da Yu/Tâ Yû	# <sup>51</sup> / p. 434	#/ p. 443	#/ pp. 88, 225-226	#/ pp. 285-286
15 謙	Kiän / Khien	#/ p. 434	#/ pp. 442, *397-398 (L. erred: "Hsien" should be "Khien")	#/ pp. 89, 226	#/ pp. 286-287
16 豫	Yü / Yü	#/ p. 434	#/ pp. 442,* 384 (sec. 18)	#/ pp. 91, 227	#/ pp. 287-288
17 隨	Sui / Sui	#/ p. 434	#/ pp. 442,* 384 (sec. 17)	#/ pp. 88, 225-226	#/ pp. 285-286
18 蠱	Gu / Kû	s. 81 / p. 434	p. 82 / p. 442	s. 82-84 / pp. 95, 228-229	s. 84-85 / pp. 290-291
19 臨	Lin / Lin	s. 86 / p. 434	p. 86 / p. 441	s. 86 / pp. 97, 229	s. 86-88 / pp. 291-292
20 觀	Guan / Kwân	s. 88 / p. 434	s. 89 / p. 441	s. 89 / pp. 99-100, 229-230	s. 90-91 / pp. 292-293
21 噬嗑	Schī Ho / Shih Ho	s. 91-92 / p. 434	s. 92 / pp. 442, *383 (sec. 14)	s. 92-93 / pp. 101, 230-231	s. 93-95 / pp. 293-294
22 賁	Bi / Pī	s. 95 / pp. 434-435	s. 95 / p. 442	s. 96-97 / pp. 103, 231	s. 97-99 / pp. 294-295
23 剝	Bo / Po	s. 99 / p. 435	s. 99-100 / p. 442	s. 100 / pp. 105, 232	s. 100-102 / p. 296

<sup>51</sup> 作者手上之衛氏作品版本頁 66-81 有一錯誤：卦二十二至二十七之資料放置錯誤，同樣失誤亦出現於頁 95-115。故此，這個版本並未有卦十四至卦十七之資料。

24 復	Fu / Fû	s.102 / p.435	s. 103 / pp. 442, *397-398	s. 103-104 / pp. 107-108, 233	s. 104-106, pp. 297-298
25 無妄	Wu Wang / Wû Wang	s.107 / p.435	s.107 / p.441	s. 107-108 / pp. 109-110, 233-234	s. 108-110 / p. 299
26 大畜	Da Tschu / Tâ Khû	s.111 / p.435	s.111 / p.441	s. 111-112 / pp. 112, 234-235	s. 112-114 / p. 300
27 頤	I / Î	s.114 / p.435	s.114 / p.443	s. 115 / pp. 114, 234	s. 115-118 / pp. 301-302
28 大過	Da Go / Tâ Kwo	s.118 / p.435	s.118-119 / pp.443, *385 (sec. 22)	s. 119 / pp. 116, 236	s. 119-122 / pp. 302-303
29 坎	Kan / Khan	s.122 / p.435	s. 122-123 / p. 443	s. 123 / pp. 118, 236-237	s. 123-126 / pp. 303-304
30 離	Li / Lî	s.126 / p.435	s. 126 / pp. 443, *383 (sec. 12)	s. 126-127 / pp. 120-121, 237	s. 127-129 / pp. 304-305
31 咸	Hiän / Hsien	s. 130 / pp. 435-436	s.130 / p.442	s. 130-131 / pp. 123, 238	s. 131-134 / pp. 305-306
32 恆	Hong / Häng	s.134 / p.436	s. 134 / pp. 442, *397-398	s. 134-135 / pp. 125, 238-239	s. 135-137 / p. 307
33 遯	Dun / Thun	s.138 / p.436	s.138 / p.443	s. 138 / pp. 127, 240	s. 139-141 / p. 308
34 大壯	Da Dschuang / Tâ Kwang	s.141 / p.436	s.141-142 / pp. 443, *385 (sec. 21)	s. 142 / pp. 129, 240	s. 142-144 / p. 309
35 晉	Dsin / 3in	s.145 / p.436	s.145 / p.442	s. 145 / pp. 131, 241	s. 145-147 / p. 310
36 明夷	Ming I / Ming Î	s.148 / p.436	s. 148-149 / p. 442	s. 149 / pp. 134-135, 241-242	s. 149-151 / pp. 311-312
37 家人	Gia Jen / Kiâ Zän	s.152 / p.436	s.152 / p.442	s. 152-153 / pp. 136-137, 242	s. 153-154 / pp. 312-313
38 睽	Kui / Khwei	s.155 / p.436	s.155 / pp. 442, *384-385 (sec.20)	s. 156 / pp. 139, 243	s. 156-159 / p. 314
39 蹇	Giän / Kien	s.159 / p.436	s. 159-160 / p. 443 (L. "41" should be "39" here)	s. 160-161 / pp. 141-142, 244	s. 161-163 / p. 315

40 解	Hiä / Kieh	s.163 / p.436	s.163 / p.442	s. 163-164 / pp. 144, 245	s. 164-166 / pp. 316-317
41 損	Sun / Sun	s.167 / pp. 436-437	s. 167 / pp. 441, *397-398	s. 167-168 / pp. 146-147, 246	s. 168-171 / pp. 317-318
42 益	I / Yî	s.171 / p.437	s. 172 / pp. 441, *383 (sec. 13), *397-398	s. 172-173 / pp. 149, 247-248	s. 173-176 / p. 319
43 夬	Guai / Kwâi	s.177 / p.437	s.177 / pp. 444, *385 (sec. 23)	s. 177-178 / pp. 151-152, 249	s. 178-180 / pp. 320-321
44 姤	Gou / Kâu	s.181 / p.437	s.181 / p.443	s. 181-182 / pp. 154, 250	s. 182-185 / pp. 321-322
45 萃	Tsui / 3hui	s.185 / p.437	s.185 / p.442	s. 186 / pp. 156-157	s. 187-189 / pp. 323-324
46 升	Schong / Shǎng	s.189 / p.437	s.189 / p.442	s. 190 / pp. 159-160, 251-252	s. 190-192 / pp. 324-325
47 困	Kun / Khwǎn	s.192 / p.437	s. 192-193 / pp. 442, *397-398	s. 193 / pp. 161-162, 252	s. 193-196 / pp. 325-326
48 井	Dsing / 3ing	s.196 / p.437	s. 196-197 / pp. 442, *397-398	s. 197-198 / pp. 164-165, 253	s. 198-201 / pp. 327-328
49 革	Go / Ko	s.201 / p.437	s.201 / p.443 (L. “51” here should be “49”)	s. 201-203 / pp. 167, 353-354	s. 203-205 / pp. 328-329
50 鼎	Ding / Ting	s.205 / p.437	s. 205-206 / p. 443	s. 206 / pp. 169, 254-255	s. 206-209 / pp. 329-330
51 震	Dschen / Kǎn	s.209 / p.437	s.210 / p.441	s. 210 / pp. 172-173, 255-256	s. 211-213 / pp. 330-331
52 艮	Gen / Kǎn	s.213 / p.437	s. 213-214 / p. 441	s. 214-215 / pp. 175-176, 256	s. 215-217 / pp. 331-332
53 漸	Dsiän / Kien	s. 217 / pp. 437-438	s. 217-218 / p. 443	s. 218 / pp. 178, 257	s. 218-221 / p. 333
54 歸妹	Gui Me / Kwei Mei	s.222 / p.438	s.222 / p.444	s. 222-223 / pp. 180, 257-258	s. 223-226 / pp. 334-335
55 豐	Fong / Fǎng	s.226 / p.438	s.226 / p.443	s. 226-227 / pp. 183-184, 258-259	s. 227-230 / pp. 335-336

56 旅	Lü / Lü	s.230 / p.438	s.230 / p.443	s. 230-231 / pp. 187, 259-260	s. 231-233 / pp. 337-338
57 巽	Sun / Sun	s.234 / p.438	s. 234 / pp. 442, *397-398	s. 234-235 / pp. 189-190, 260	s. 235-237 / pp. 338-339
58 兌	Dui / Tui	s.238 / p.438	s. 238 / p.442	s. 238 / pp. 192, 261	s. 238-240 / p. 340
59 渙	Huan / Hwân	s.241 / p.438	s. 241 / pp. 442, *384 (sec. 16)	s. 241-242 / pp. 194-195, 261-262	s. 242-244 / p. 341
60 節	Dsiä / Kieh	s.244 / p.438	s.244 / p.442	s. 244-245 / pp. 197, 262	s. 245-247 / pp. 342-343
61 中孚	Dschung Fu / Kung Fû	s.247 / p.438	s. 247-248 / p. 443	s. 248-249 / pp. 199-200, 263	s. 249-251 / pp. 343-344
62 小過	Siau Go / Hsião Kwo	s.251 / p.438	s. 251-252 / pp. 443, *384 (sec. 19)	s. 252 / pp. 201-202, 264	s. 252-255 / pp. 344-345
63 既濟	Gi Dsi / Kî 3î	s.255 / p.438	s. 255-256 / p. 443	s. 256 / pp. 204-205, 265	s. 256-258 / pp. 345-346
64 未濟	We Dsi / Wei 3î	s. 259 / pp. 438-439	s.259 / p.444	s. 259-260 /pp. 207, 265-266	s. 260-262 / pp. 346-347



## 附錄二

衛禮賢譯註：《禮記》：《大小戴禮記》(1930)及《禮記》(1981/1997)與理雅各所譯之《禮記》：又名《孝道》或《禮儀全集》(1885)之異同表

### 序言：辨識衛禮賢之不同翻譯版本

由於現存衛禮賢《禮記》譯文除衛氏本人版本外，尚有軼名者修訂之版本，吾人在製表時實有需要考慮版本間細節上相異之處。故此，以下之異同表包括，指出只出現於衛氏《禮記》譯本後半冊的章節之特別提示，雖然這是一九三〇年版本，而且亦為吾人研究之版本。不同之遣詞用語會在有關的註解或標題中加以解說。

下面九個附表乃依照衛氏翻譯《禮記》一九三〇年的版本，所有數序及標題之排列亦跟從衛氏之安排。至於沒有出現於衛氏後期作品的章節，而吾人並不以為是衛氏故意所為者，則會在標題前加上星號。

在第二版或第三版中編排次序曾被改動過之章節，吾人會按原版之排列加括號。理雅各之翻譯文本乃根據《中國聖典》的標準版本。衛禮賢為各章節加插有關標題及重新編排文章次序，足以顯示他譯作時的自覺性！

#### 一、主要經書

章節次序及中文標題	衛禮賢標題之音譯	衛禮賢之標題	理雅各《大戴禮記》標題	《大戴禮記》理氏譯本出現數序
1 中庸	Dschung Yung	Maß und Mitte	Kung Yung or The State of Equilibrium and Harmony	28 (Vol. 2, <sup>52</sup> pp. 300-329)
2 大學	Da Hsio	Die Grosse Wissenschaft	Tâ Hsio or The Great Learning	39 (Vol. 2, pp. 411-424)

<sup>52</sup> 以上理雅各譯作之引文分別來自《中國聖典》卷二十七及卷二十八兩冊，並用作《禮記》之詮釋。

3 禮 運	Li Yün	Die Entwicklung der Sitte	The Lî Yun or Ceremonial Usages; Their Origin, Development, and Intention	7 (Vol. 1, pp. 364-393)
4 樂 記	Yüo Gi	Aufzeichnungen über die Musik	Yo Kî or Record of Music	17 (Vol. 2, pp. 92-131)
5 孔子三朝	Kung Dsî San Tschau	Die Drei Audienzen des Meisters Kung beim Herzog Ai von Lu	[not found, but a term of reference for passages in 尚書 and 家語]	[none]
6 曾子書	[none]	Das Buch Dseng Dsî	大戴禮記, a general reference term	Inclusive title for Chapters 49-58

## 二、教化

章節次序及中文標題	衛禮賢標題之音譯	衛禮賢之標題	理雅各《大戴禮記》標題	《大戴禮記》理氏譯本出現數序
-----------	----------	--------	-------------	----------------

7 學 記	Hüo Gi	Aufzeichnungen über Schulwesen und Pädagogik	Hsio Kî or Record on the Subject of Education	16 (Vol. 2, pp. 82-91)
8 勸 學	Küan Hüo	Ermahnung zum Lernen	大戴禮記	64

## 三、倫理

章節次序及中文標題	衛禮賢標題之音譯	衛禮賢之標題	理雅各《大戴禮記》標題	《大戴禮記》理氏譯本出現數序
-----------	----------	--------	-------------	----------------

9 表 記	Biau Gi	Aufzeichnungen über das Vorbild	Piao Kî or The Record on Example	29 (Vol. 2, pp. 330-351)
10 儒 行	Ju Hing	Wandel der Schriftgelehrten	Zü Hsing (Häng) or The Conduct of the Scholar	38 (Vol. 2, pp. 402-410)

## 四、道德

章節次序及中文標題	衛禮賢標題之音譯	衛禮賢之標題	理雅各《大戴禮記》標題	《大戴禮記》理氏譯本出現數序
-----------	----------	--------	-------------	----------------

11 禮三本	Li San Ben	Die Drei Wurzeln der Sitte	大戴禮記	42
12 禮 察	Li Tscha	Untersuchung über die Sitte	大戴禮記	46
13 禮 器	Li Ki	Die Sitte als Mittel zur Bildung	The Lî Khî or Rites in the Formation of Character	8 (Vol. 1, pp. 394-415)

### 五、國家與社會

章節次序及 中文標題	衛禮賢標題之 音譯	衛禮賢之標題	理雅各《大戴禮 記》標題	《大戴禮記》 理氏譯本出現 數序
14 主言〔王言?〕	Wang Yen	Herrscherworte	大戴禮記	39
15 哀公問五義	Ai Gung Wen Wu I	Die Fragen des Herzogs Ai nach den Fünf Stufen der Menschen	大戴禮記	40
16 哀公問 於孔子	Ai Gung Wen yü Kong Dsi	Die Fragen des Herzogs Ai an den Meister Kung	大戴禮記	41
17 子張問入官	Dsi Dschang Wen Ju Guan	Mit Dsi Dschang über die Amtstätigkeit	大戴禮記	65
18 盛 德	Scheng De	Lebendige Geisteskraft	大戴禮記	66
19 大 傳	Da Dschuan	Die Grosse Abhandlung	Tâ Kwân or The Great Treatise	14 (Vol. 2, pp. 60-67)
20 少 儀	Schau I	Kleine Regeln des Betragens	Shào Í or Smaller Rules of Demeanour	15 (Vol. 2, pp. 68-81)
21 保 傅	Bau Fu	Die Kaiserlichen Lehrer	大戴禮記	48

### 六、宗教及自然哲學

章節 <sup>53</sup> 次序及 中文標題	衛禮賢標題之 音譯	衛禮賢之標題	理雅各《大戴禮 記》標題	《大戴禮記》 理氏譯本出現 數序
22*	Hia Siau Dscheng	Der Kleine Kalender der Hiadynastie	大戴禮記 ?	
23(22) 本 命	Ben Ming	Über die Bestimmung	大戴禮記	80
24*	I Ben Ming	Die Wandlungen der Lebewesen	大戴禮記 ?	
25*	Giao Te Scheng	Das Besondere Angeropfer	The Kiao Theh Säng or The Single Victim at the Border Sacrifices	9 (Vol. 1, pp. 416-448)
26*	Dsi Fa	Opferregeln	Kî Fâ or The Law of Sacrifices	20 (Vol. 2, pp. 201-209)

<sup>53</sup> 章節後有星號 \* 表示這些章節並未在衛禮賢逝世後所面世之《禮記》版本中出現，因此，這些章節中其中兩個章數會分別出現於兩個不同版本，一為稍後版本中順次加插的章節。

27(23) 祭 義	Dsi I	Des Sinn des Opfers	Kî Î or The Meaning of Sacrifices	21 (Vol. 2, pp. 210-235)
28*	Dsi Tung	Die Gundsätze des Opfers	Kî Thung or A Summary Account of Sacrifices	22 (Vol. 2, pp. 236-254)
29*	Tan Gung	[none]	The Than Kung	2 (Vol. 1, pp. 120-208 <sup>54</sup> )

### 七、歷史與傳記

章節次序及中文標題	衛禮賢標題之音譯	衛禮賢之標題	理雅各《大戴禮記》標題	《大戴禮記》理氏譯本出現數序
30*	Wu Di De	Die Geistigen Krafte der Fünf Göttlichen Herrscher	大戴禮記 ?	
31*	Di Hi	Genealogischer Zusammenhang der Göttlichen Herrscher	大戴禮記 ?	
32(24)文王官人	Wen Wang Guan Jen	Wie König Wen seine Beamten Anstellte	大戴禮記	72
33*	Wen Wang Schi Dsi	König Wen als Kronprinz	Wän Wang Shih-ze or King Wän as Son and Heir	6 (Vol. 1, pp. 343-363)
34(25)武王踐 *	Wu Wang Dsiën Dsu	Thronbesteigung des Königs Wu	大戴禮記	59
35(26)曾子問	Dseng Dsi Wen	Die Fragen des Dseng Dsi	The Questions of çǎng-ze	5 (Vol. 1, pp. 311-342)
36*	We Dsiang Gün Wen Dsi	Der Feldherr Wen Dsi von We	大戴禮記 ?	

### 八、特別禮節及儀式

章節次序及中文標題	衛禮賢標題之音譯	衛禮賢之標題	理雅各《大戴禮記》標題	《大戴禮記》理氏譯本出現數序
37*	Dschu Hou Tsiën Miao	Erneuerung der Ahnentempel der Landesfürsten	大戴禮記 ?	

<sup>54</sup> 理氏譯本中此段排於六個表後，詳細闡釋中國宗法社會中大家庭彼此關係及在中國此等禮儀如何被重視。

38*	Dschu Hou Hin Miao	Blutweihe der Tempel der Landesfürsten	大戴禮記？	
39*	Tschau Schi	Audienzen	大戴禮記？	
40(27) 投壺	Tou Hu	Pfeilwerfen	Thâu Hû or The Game of Pitch-Pot	37 (Vol. 2, pp. 397-401)
41(28) 公冠	Gung Guan	Die Zeremonie der Männerweihe	大戴禮記	[Noted as a no longer extant portion of 大戴禮記]

九、倫理禮法及行為之法則<sup>55</sup>

章節次序及中文標題	衛禮賢標題之音譯	衛禮賢之標題	理雅各《大戴禮記》標題	《大戴禮記》理氏譯本出現數序
42(29) 曲禮	Kü Li	Einzelritten	Khü Lî or Summary of the Rules of Propriety	1 (Vol. 1, pp. 61-119)
43(30) 內則	Ne Dse	Regeln für den Inneren Bereich	The Nêi ζeh or The Pattern of the Family	10 (Vol 1, pp. 449-479)

<sup>55</sup> 近年衛禮賢《禮記》版本中，第八及第九部分合併，標題為「特殊禮節及禮教」。