

当西方史学遭遇中国经学*

——理雅各《中国经典·春秋》与清代《春秋》经学

罗军凤

内容提要 理雅各翻译的《中国经典·春秋》以康熙六十年(1721)刊刻的《钦定春秋传说汇纂》为底本,并将其作为译注的重要参考,但理雅各的《春秋》译本与封建帝王的春秋学格格不入。理雅各视《春秋》为史书,他持“真实性”原则否定了《春秋》的褒贬之义及书法、义例,又因“真实性”原则消解了康熙《春秋》的编者在褒贬之处寄寓的经世之用。理雅各与康熙《春秋》编者的激烈冲突,反映出19世纪西方史学与东方经学两个学术体系的扞格难通,以及中西文化交流的窒碍。

关键词 理雅各 《春秋》 经学 史学

1905年海伦·理雅各(Helen E. Legge)为父亲理雅各(James Legge)撰写了简短的生平传记——《传教士与学者》^①,将理雅各视为传教士和学者,分别阐述其相关领域内的成就。自该书问世以来近一个世纪,甚少有研究超出此书的框架与规模。1960年,瑞茨认为理雅各是“东西方沟通的桥梁”^②,但仅止描述理雅各的翻译这一行为本身,未及理雅各的学术特点及其与中国学术的交流。21世纪初,关于理雅各的多个重要研究成果相继问世。美国学者吉瑞德的《朝觐东方:理雅各评传》扩展了理雅各的生平传记,界定了理雅各作为传教士、学者、异端、儒学的阐释者、比较者、翻译者、开拓者、教育者等八重身份,以理雅各的传教士身份为中心,在19世纪欧洲的东方学、比较宗教学的发展背景上,论述了理雅各的学术成就。^③在“朝觐东方”的名义下,理雅各在儒家经典的翻译过程中所遭遇的尖锐的文化冲突被淡化了,作者试图解释因为理雅各的学识和努力,东方文化走进西方;美国学者韩大伟从欧洲汉学历史发展的大背景下分析理雅各的成就,但对理雅各与中国学术的交流探讨不够^④;香

* 本文为国家社会科学基金项目“儒家经典《春秋左传》的英译与域外左传学研究”(12BZW066)、教育部人文社会科学研究资助项目青年基金项目“英语世界中《左传》的翻译与研究”(09YJC751069)的阶段性成果。

① Helen E. Legge, *James Legge: Missionary and Scholar* (London: The Religious Tract Society, 1905).

② Lindsay Ride, "Biographical Note," in *The Chinese Classics* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), Vol. I.

③ Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley: University of California Press, 2002).

④ David B. Honey, "Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology," *American Oriental Society*, Vol. 86, (2001).

港学者费乐仁梳理了传教士理雅各早期的宗教、学术背景,较为详尽地揭示了理雅各对中国经典的研究方法来源于其西方学术背景。^①国内学者刘家和的两篇论文《理雅各英译〈春秋〉及〈左传〉》、《理雅各与安井衡对于〈春秋〉〈左传〉的见解的异同》是在中西文化交流的背景之下研究理雅各英译中国经典的开山之作,二者侧重于理雅各英译中国经典与中国本土学术的异同^②,但理雅各基于西方学术背景与中国学术、文化产生的误解、不解和冲突,以及冲突本身所蕴含的学术、文化方面的内涵,仍有进一步深入研究的空间。

19世纪40年代,英国传教士理雅各来到香港,为打开中国人的壁垒,他认为需从中国人熟悉的孔孟思想入手,认识、理解中国文化,方利于传教。在香港,他发现“大众的礼仪和习惯以前所未闻的程度受古老的典籍中的格言来规范”,于是,他决心完全掌握中国的古代典籍,并探究中国古代圣贤的全部思想领域。理雅各认为有9部书的影响“至今无限延伸”,“从3世纪到20世纪一直控制着几百万中国知识分子”。^③这9部书即理雅各在1861—1885年相继翻译的《四书》、《五经》。英国传教士、汉学家艾约瑟博士(Joseph Edkins)认为理雅各翻译中国经典的目标是“展现中国的思想领域,揭示人民的道德、社会和政治生活的基础”^④,完全认同理雅各译作的目标与功效。

但是纵观《中国经典·春秋》,我们很难得出相同的结论。1872年,理氏尝试翻译中国经典《春秋》时,遭遇了前所未有的困惑,他常常难以理解,甚至怀疑被中国人视若神明的《春秋》的真实性,以及孔子在中国的地位。本文所论,理氏在翻译《春秋》之时,并未如后人所想象,揭示了中国人的道德、社会和政治生活的基础,相反,理雅各基于史学的“真实性”原则,排斥《春秋》的经学褒贬;理雅各与清代帝王在春秋学的学术体系和政治功用上存在根本立场的分歧,并导致误解和冲突。理雅各以他的方法重新阐释了《春秋》,所谓重新阐释,不是揭示原有,而是是否弃原有。理雅各的《中国经典·春秋》,展现了19世纪后半叶西方传统史学与中国经学的正面遭遇与交锋。

理雅各通过译介中国经典将中国文化传播给西方,他对《春秋》的关注是因为它是“孔夫子的中国”所设定的五经之一,而孔子是中国最伟大的哲学家,《春秋》是五经中唯一一部据说是孔子创作的经典,他的哲学思想直到清代仍然在朝野活跃。理雅各眼中的史学著作以希罗多德的《历史》为标准,将史事的“真实性”悬为鹄的,著作者以学者的身份考证史实,时时发表意见,以指导读者的阅读。但是在翻译时,理雅各对孔子作为一个学者“创作”的《春秋》一再表示失望:“孔子对于他所记述的历史事件缺乏热情,没能尽全力去履行一个公正的历史学家的职责。”^⑤孔子撰作的《春秋》叙事隐曲,公羊学解释为“为尊者讳”、“为亲者讳”、“为贤者讳”,理雅各认为这样的《春秋》是在“隐藏事实真相”,所谓“隐藏”,包括忽略、隐瞒和扭曲(ignore, concealing, and misrepresenting),以史实的不正确再现为特征。^⑥在理雅各看来,缺乏客观真实性的史实不足以令

① Lauren F. Pfister, *Striving for The Whole Duty of Man: James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China* (New York: Peter Lang Press, 2004).

② 刘家和:《史学、经学与思想:在世界史背景下对于中国古代历史文化的思考》,北京师范大学出版社2005年版。

③ [英]海伦·理雅各著,马清河译:《汉学家理雅各传》,学苑出版社2011年版,第29、33页。

④ 海伦·理雅各:《汉学家理雅各传》,第39、40页。

⑤ James Legge, "Prolegomena," in *The Chinese Classics*, Vol. V (1960), p. 3.

⑥ James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880), p. 148. 此书搜集了理雅各在英国长老会教堂所做的演讲。

人敬畏,孟子所谓《春秋》“令乱臣贼子惧”不过是空谈。

自希罗多德的《历史》以来,西方传统史学均由作者明确告知史事的意义,然而《春秋》中没有孔子的任何断语,《春秋》缺少事件与事件之间的因果联系,没有显示“作者的辨别能力、全局的掌控能力以及作者的多方评判”,“一场十足的谋杀和一项光辉的英雄行为,都像日蚀那样被系年,如此这样地发生,仅此而已。没有细节,没有评判”。^①

理雅各在史实上如此要求真实性,源于苏格兰常识哲学(Scottish Common Sense Realism / Scottish School of Common Sense)的影响。1831—1836年,理雅各在阿伯丁大学学习期间就接触到常识哲学,曾任教于阿伯丁大学的哲学家、苏格兰常识哲学的先驱杜格尔德·斯图尔特(Dugald Stewart, 1753—1828)的思想对他影响很大。苏格兰常识哲学植根于亚里士多德哲学,并有新的发展,它诉诸人的日常理性,追求真理,在19世纪主导了苏格兰思想,并影响至法国、美国等国家。在阿伯丁大学期间,理雅各将日常理性带入他所喜好的苏格兰历史的研究中,以自己的逻辑理性质疑历史文本的真实性,批判性地阅读历史文献,探究史实的真实。以至于在多年以后翻译《春秋》时,理雅各驾轻就熟,同样运用苏格兰常识哲学的方法,探究《春秋》史事的真实性。1837年,理雅各进入希伯利神学院学习,又将常识哲学的方法运用到宗教著作的解读中。理雅各用以评判中国文化的标准既受苏格兰常识哲学的深刻影响,也有从宗教类著作中吸收来的离经叛道思想的影响。^②所谓“离经叛道”,即对传统持怀疑主义的态度,犹如19世纪后半期,在《圣经》文本的批判阅读中,人们越来越将耶稣的神迹与作为历史人物的耶稣区别对待,理雅各质疑孔子撰作《春秋》的传统说法,质疑孔子在《春秋》经学里寄寓的褒贬学说,这与西方学者质疑耶稣的神迹说可以相提并论。^③

理雅各甚为不满《春秋》对史事的“忽略、隐瞒和扭曲”。而《春秋》隐讳的文字中蕴藏的褒贬大义,堪称“中国的思想领域”中不可分割的元素,欲了解中国的政治文化,不可忽略《春秋》的褒贬大义。但是理雅各没有“展现”《春秋》的褒贬,而是从始至终聚矢于《春秋》的褒贬,欲除《春秋》褒贬而后快。在研究的出发点上,理雅各已然与中国文化产生冲突。

孔子在《春秋》中寓含的褒贬一直是中国历代经生争议不下的论题,它深刻影响到中国的“道德、社会和政治生活的基础”,即便清朝灭亡,《春秋》的经学义理仍衍生着新的政治学说。理雅各的《中国经典·春秋》以康熙六十年刊刻的《钦定春秋传说汇纂》(简称“康熙《春秋》”)^④作为底本,此本集结史上134家《春秋》传注,加以评判,试图形成官方意见,止息争端。纵使康熙《春秋》已出,清代关于《春秋》学的义理著作仍然层出叠现,即便到晚清,章太炎、刘师培等学者仍在争议《春秋》义理,以与今文经学抗衡;民国学者杨树达、陈槃等人在新的政治环境中继续探讨《春秋》义理。^⑤《春秋》的褒贬大义往往是中国经学与政治的契合点,是清帝国经术治国的依托,也是近现代中国知识分子发表政治思想的工具。理雅各摒弃《春秋》的褒贬大义,其实是不清楚《春秋》作为流

① James Legges, “Prolegomena,” in *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 3.

② 参见 Lauren F. Pfister(费乐仁)的著作 *Striving for “The Whole Duty of Man”*; Liu Jiahe, Lauren Pfister and Shao Dongfang, “Weighted in the Balance of Sinological History: Evaluating James Legge’s Translation and Interpretation of the Spring and Autumn Annals and Its Zuo Commentary,” 台北,《佛光人文社会学刊》2002年第3期,第19页。

③ Lauren F. Pfister, “Some New Dimensions in the Study of the Works of James Legge(1815—1897) Part I,” *Sino-Western Cultural Relations Journal*, Vol. 12(1990), pp. 29—50.

④ 理雅各称《钦定春秋传说汇纂》为“康熙《春秋》”(K’ang-he Ch’un Ts’ew, or K’ang-he edition of the Classic),本论文沿用此简称,论文中不再注释。

⑤ 杨树达的《春秋大义述》(重庆,商务印书馆1943年版)在抗日战争的时代背景之下,倡扬春秋公羊学的华夷之辨、复仇大义;陈槃的《左氏春秋义例辨》(上海,商务印书馆1947年版)以文献学方法全面梳理《左传》的义例,借史事斥奸邪、正伦理、树仁道、备守战。

传久远的经学著作,对中国政治文化思想的深刻影响。

理雅各《中国经典·春秋》的文本录自康熙《春秋》^①,《春秋》地名考释也大多抄自康熙《春秋》^②,理雅各对历史上各家说法的了解也主要来自康熙《春秋》,然而理雅各对康熙《春秋》的编者表示出强烈的不满。理雅各对《春秋》及康熙《春秋》的批评,实际是对《春秋》褒贬之义、经世之义的批评,这从一个侧面显现了西方传统史学与中国经学的正面交锋。

二

理雅各在《中国经典·春秋》中树立起史事“真实性”原则,信任《左传》的叙事,贬斥《公羊》、《穀梁》的褒贬之说,并形成获取《春秋》之义的一整套方法。

(一)理雅各信任《左传》,因褒贬之说而排斥《公羊》、《穀梁》及一切褒贬

因为《春秋》行文简短,而且行文中不夹杂任何评判性意见,所以《春秋》之义难解。理雅各本以为《春秋》三传有助于理解《春秋》之义,但是考察三传之后却发现,如果《左传》含有丰富细节的叙述不被采纳,春秋近250年的历史将成为一片空白;《公羊》、《穀梁》与《左传》解释经典的方式很不相同,既不能和孔子的思想保持一致,也不能与其书自然推导出的结论一致;《公羊》、《穀梁》用它们的褒贬理论,解释《春秋》的语言,这种方法令人难以接受;《公羊》、《穀梁》几乎没有什么东西能引起人们重视。^③

理雅各充分肯定了《左传》对获得《春秋》之义的重要作用。《公羊》、《穀梁》主张褒贬理论,在理雅各看来,这一套褒贬之说得不到验证,是荒唐的^④,很难令人接受,理雅各更偏向于肯定提供了大量历史细节的《左传》。既否定了《公羊》、《穀梁》的解经方法,康熙《春秋》的编者以《公羊》、《穀梁》之说为基础申发而来的观点,均不被理雅各所认同。理雅各甚至为康熙《春秋》的编者身为高层知识分子,却不能破除前人的褒贬之说而抱憾。

理雅各颇为赞同清初学者毛奇龄对《春秋》褒贬之说的看法。毛奇龄痛斥经生在细节的或缺或省中寻求褒贬,他认为一个人的爵位、姓氏或缺或省,日月或有或无,都无深意,在这些地方穿凿褒贬,无异于痴人说梦。^⑤

然而毛奇龄与理雅各对《春秋》褒贬的否定不可同日而语。中国经学不可能完全抛弃《春秋》褒贬之说^⑥,清初传统经学的激烈反叛者毛奇龄如上所示厌弃褒贬之说,但是毛氏在这段话后接着说,不同的“死”都用同一个“卒”字来记录,“其中义例必有不在一‘卒’字中者……故非深识经文者不能解也。”可知他仍然在《春秋》经文中寻找义例、褒贬。纵观《春秋毛氏传》,毛氏否定的不过是宋以来的“一字褒贬”之法,而致力于依据《左传》的历史事实,揭示“死”字的褒贬之义。^⑦但是理雅各却认为“卒”字除了“死亡”之义,没有任何附加意义。而且认为,《春秋》将不同的人各不一

① James Legge, "Prolegomena," in *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 19.

② James Legge, "Prolegomena," in *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 141.

③ James Legge, "Prolegomena," in *The Chinese Classics*, Vol. V, pp. 40, 36.

④ “《公羊》、《穀梁》以来数百成千的注者努力在《春秋》中寻觅几乎每个用词的‘正确性’,我在注释中一百次指出这种方法荒唐。”Legge James, "Prolegomena," in *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 5.

⑤ James Legge, "Prolegomena," in *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 12.

⑥ 即便精于考证的顾炎武,仍免不了在《春秋》的某些字词中阐发褒贬大义。参见拙作《顾炎武与清初〈春秋〉经学》,《清史研究》2011年第1期。

⑦ 毛奇龄:《春秋毛氏传》第1卷,《文渊阁四库全书》第176册,上海古籍出版社1987年影印版,第9页。

样的“死”不加区分地用同一个“死”字记录,不是真正的好历史。^①

所谓“一字褒贬”,即在单词片语中阐述所谓的“微言大义”,被认为是宋代学风的代表。清代学术是对宋代经学的反动,反对宋儒“一字褒贬”说;但是清代学术同样追求义理,所以仍然坚持并追求经学的褒贬。理雅各所论经学的褒贬不分宋代、清代,凡论褒贬,一概拒斥。

(二) 注重《左传》的叙事,不接受《左传》的书法、义例、“君子曰”

一般说,《左传》主叙事,《公羊》、《穀梁》主义理,但《左传》同样有解经语和“君子曰”。理雅各肯定了《左传》的叙事,但是对《左传》中的义理却避忌颇深。

散布于《左传》中的解释《春秋》书法的内容,理雅各认为在《左传》中找不到内证,以证明《春秋》书法的正确性,所以不予置评。如《春秋》隐公元年:“郑伯克段于鄢。”《左传》解释其书法:“书曰:‘郑伯克段于鄢’,段不弟,故不言弟,如二君,故言‘克’。”^②因为《春秋》中没有另外的地方用“克”,在理雅各看来,《左传》此处是个孤证,所以不予采信。

又如《春秋》定公十五年:“秋七月壬申,妣氏卒。”《左传》认为称“妣氏”,不称“夫人”,是因为鲁国“不赴,且不祔也”,意即这个女人的死没有赴告于鲁,她的牌位也没有在宗庙的正确位置上。理雅各认为《左传》这种解释不知从何而来,他根据史实推测,妣氏没有夫人的头衔,所以不称“夫人”。^③

又如《春秋》定公九年:“得宝玉、大弓。”《左传》:“夏,阳虎归宝玉、大弓,书曰‘得’,器用也。凡获器用曰‘得’,得用焉曰‘获’。”理雅各认为,《左传》的解释不清楚,所说义例亦无必要。^④《左传》在讲述“得”和“获”的语意差别,理雅各说《左传》“解释不清楚”终究是没有弄明白“得”和“获”的意思,所以他也没能翻译出这个用字“义例”。《左传》所说“得”和“获”的区别在于获取之后是否于己有用,宝玉、大弓“得之足以为荣,失之足以为辱”(杜注),而于我并无实际用途,所以得此宝物仅曰“得”,而得到之后能为我所用,方为“获”。

中国传统经学认为《春秋》一字一句皆由孔子手定,推敲其用字的褒贬,并适时地推及用字、义例,这些《春秋》书法、义例不为理雅各所认同,而代之以史实与考证。关于用字的深层含义,他从史实出发,去求得适合的解释,如释“妣氏”不为“夫人”;或求证于《春秋》或《左传》自身,如果一个义例只具备一个例证,一个解释只对应一句话,即便是“君子曰”^⑤,理雅各亦不予采信。这样做,实际就是用史学的考证替换了经学的解释。理雅各非常看重史学著作的文体、语气等方面,但是对《春秋》的书法、义例却并不措意。这缘于他以西方史学著作作为蓝本,不接受《春秋》的文体与行文风格。

(三) 去除褒贬之说,却偏离了史事的“真实性”

《春秋》中“人”、“及”等简单词语的使用,都附带了书法、义例、褒贬之说。隐公元年,“九月,及宋人盟于宿”中的“人”字,《公羊》、《穀梁》认为表示“微者”,但是在其他地方,“人”又或指“公”——“尊者”。《公羊》、《穀梁》对“人”的解释没有衡定的标准,理雅各不予采信,而统一了《春秋》中的“人”的意义,解释为“不具名的人”。这个“人”可以是单数,也可以是复数,“及宋人盟于宿”指宋国某不具名的官员。理雅各将“人”分为单数和复数,有数量之别,而不再有褒贬之义。

① James Legge, “Prolegomena,” in *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 13.

② 本文所引《春秋》、《左传》、杜注原文俱从杜预《春秋经传集解》,上海古籍出版社2007年版。

③ James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 791.

④ James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 773.

⑤ 理雅各自云他不能证明“君子曰”是正确的。James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 6.

在《春秋》的经解体系里,“人”字的褒贬历来为人所诟病。唐陆淳云:“经中一字遍施于诸例而义不同者,惟人字尔。或众而称人,或美而称人,或讳而称人,或贬而称人,或贱而称人。”^①其中,因贱因贬而称人的情况更为普遍:微者用“人”,小国与大国相见,小国国君称“人”以示其贱,如隐公四年《春秋》“宋公陈侯蔡人卫人伐郑”,胡传:“此诸侯会伐之始”,“蔡人”、“卫人”即指蔡、卫两国之君;吴楚两国国君,必称“人”以示贬,如僖公元年,楚人伐郑,胡传:“楚称人,浸强也。”理雅各将“蔡人”、“卫人”理解成蔡、卫的军队,而“楚人”被翻译成一部分楚国人(a body of men from Ts'oo),抛弃“人”的褒贬义素,偏向于满足英语语法中此处主语复数的要求(英语中单数的人不可能攻伐他国),把“蔡人”、“卫人”和“楚人”替换成国君以外的人,却与中国经典的注疏体系中的事件参与者完全不同。理雅各的《春秋》译本在他一向重视的“事实真相”上,与中国经典《春秋》的历史事实有了很大的出入。究竟事件参与者有没有国君?理雅各是否能证明他的翻译是正确的?实际上理雅各是用英语句法的逻辑替换了褒贬之说,由此产生英语语言逻辑许可的《春秋》文本。但是,剔除了“褒贬之义”的《春秋》译本,不能证明自身揭示了事情的真相,探明了《春秋》史实。

《春秋》隐公元年“九月,及宋人盟于宿”条中另有“及”字涉及褒贬之义。康熙《春秋》沿袭《公羊》、《穀梁》和宋胡安国《春秋传》以来的主流意见,认为这句话不记鲁国的出使人,是因为他是无身份地位的“微者”,没有理由在历史中留名,而与之相应的宋国的出使人“宋人”也是个微者,“及”即意味着两个微者的见面。《左传》杜注:“客主无名,皆微者也。”与《公羊》、《穀梁》的观点相同。杜注又认为小国“宿”的国君参加了此次会盟,即便他身为国君,仍只是个“微者”。这次会盟,具体来说就是鲁国人和宋国人会盟,且宿国国君也参与其中。而理雅各的翻译是:鲁隐公和宋国的一个官员在宿地会盟。若是,则此次会盟绝无可能是微者与微者的会面,宿国国君固然可以算是“微者”,但鲁史《春秋》中鲁国国君却无论如何不应该是“微者”。至于参加会盟者是否有鲁隐公,《左传》没有记载,理雅各直接在“及宋人盟于宿”之前添加了主语“公”(指鲁隐公)。究竟是《公羊》、《穀梁》、杜注接近于事实,还是理雅各的译本接近事实呢?如果不相信《公羊》、《穀梁》、杜注所说是历史事实,那么,理雅各所说“史实”又源自何处?是源自于对《春秋》句法的理解和补足吗?理雅各所理解的《春秋》句法是否就是《春秋》的原有句法?英语句法中缺少主语的句子是不完整的,而汉语中缺少主语的句子比比皆是,在儒家经典《春秋》中,有无主语也是一种书法义例。将缺少主语的汉语翻译成主谓齐备的英语,理雅各屏蔽了中国史书的书法义例,他声称“及”字前如果没有主语,可以加上主语“公”(鲁公),这种做法可以运用到整个《春秋》。^②这样的翻译原则确是简单明了,但与《春秋》的句法相去何其远!从汉语语法看,《春秋》中省略的主语一般是来自我方(鲁国)的人,而从书法义例看,这个省略的主语绝无可能是鲁公,如果是鲁公,断无省略之理。这句话的省略主语如若翻译,则是一个“不确定的鲁国人”,而从《春秋》书法的角度考虑,此人应是鲁国的一个普通官员,不可能是鲁公。^③理雅各将此处主语理解成“鲁公”,不能不说他忽视了中国史书的书法、义例,将书法、义例当作褒贬之说而一概加以排斥。《春秋》经、传、注、疏之中,各家对书法、义例的解释不尽相同,书法、义例也与褒贬有一定的联系^④,但是不能否认,中国史书存在书法、义例,理雅各完全忽略这一点,不能不说是一个遗憾。

① 转引自《钦定春秋传说汇纂》第2卷,清康熙六十年(1721)内府刻本,第22a页。

② James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 7.

③ 另外,定公十年“春王三月,及齐平”条,依照理雅各于隐公元年“及宋人盟于宿”条阐发的“义例”,“及”前也有一个“公”。但据《左传》,并不见鲁公与齐国商谈平等相处的史事,主语同样不宜翻译为“鲁公”。

④ 如僖公十九年“夏六月,宋公、曹人、邾人盟于曹南”,不是“曹”而是“曹南”,杜注认为曹不尽地主之礼,故不云“曹”而曰“曹南”。

理雅各因为褒贬之说破坏了史实的真实性,所以主张去除褒贬之说,但是他将书法、义例等同于褒贬之说,但在某些书法、义例所书写的史实面前,他提出了符合自己逻辑的解释,却与史实愈行愈远。

(四) 以文献考证的方式求《春秋》之义,破除褒贬之义

理雅各坚持《春秋》是史学,因此应该用科学的方法研究《春秋》之义。他认为,获得《春秋》的意义的方法,除了通过《左传》的叙事外,还可以通过《春秋》自身的内证,以及其他典籍的外证。

理雅各一般从上下文、历史语境中理解《春秋》,破除褒贬之义。

如《春秋》桓公十三年:“春二月,公会纪侯、郑伯。己巳,及齐侯、宋公、卫侯、燕人战。”这场战争的参与者与利益方历来没有定论。《公羊》说这是鲁国和宋国之间的战争,《穀梁》说这是纪国和齐国之战,《左传》说这是宋国和郑国的利益之战。康熙《春秋》赞同《穀梁》说,并把战争的地点设定在纪国。理雅各认为战争地点在宋国,《春秋》没有记录地点,是因为地点承前(《春秋》桓公十二年最后一条“十有二月,及郑师伐宋。丁未,战于宋”)省,战争的发起者是鲁国,战争起因于桓公十年的郎之战。桓公十年,郑国为礼仪场合中诸侯位次的问题,联合齐、卫两国向鲁国开战。《左传》没有记载最终结果,但鲁国一定与郑国结下怨仇。桓公十三年战役,鲁国离间了郑国和齐、卫两国,以郑国的名义向齐国、卫国开战。这实际是采纳了毛奇龄《春秋毛氏传》的观点。毛奇龄依据桓公十年以来政治外交史上的恩恩怨怨,推测桓公十三年战争起因。理雅各认为毛奇龄基于事实的推测“更像”事实的真相,而《左传》“不记地名,是因为鲁国参加战役的时间太晚”(“不书所战,后也”)的解释,理雅各不予支持。^①

又,《春秋》桓公十四年:“秋八月壬申,御廩灾。己亥,尝。”“尝”是一个常见的祭祀。传统经学注疏一般认为《春秋》不记载寻常的事件,这两条史事的连缀富有深意。杜注认为火灾没有延烧到谷仓,无所妨碍;《穀梁》认为利用火烬之余的谷粒作祭礼,是一种不敬;胡安国亦持这种论调。理雅各认为,此事并没有特别的深意,只不过时间上异乎寻常。“尝”一般在夏历八月底前,但现在只是周历的八月底,按夏历计算,还只是六月,“尝祭”需要的粮食只能由刚刚遭受火灾的仓廩提供,仅此而已。

理雅各求证于史事,以获取《春秋》之义,其实与乾嘉汉学不侈言褒贬、求道于典章制度的治学态度有某些相似之处,但是乾嘉汉学将经学褒贬寄寓于考证的学术取向,与理雅各否弃经学褒贬、变《春秋》经学为史学的态度相去千里。

理雅各对《春秋》褒贬之义的弃用,很大原因是《春秋》的褒贬没有一个完整的体系,不能自足其说。如称名是褒是贬的问题,称“死”有多种意义的问题,都违背了科学的归纳法原则。早在明代,陆粲即认识到以胡传为代表的宋代学风中的任意褒贬很成问题:“今用此说以诛人,又忽用此说以赏人,使后世求之,而莫识其意,是直舞文吏所为,而谓圣人为之乎?”^②四库馆臣认为陆粲此说“洞中症结”。^③但与理雅各完全抛弃褒贬说不一样,陆粲仍然承认《春秋》中有褒贬,“《春秋》褒善贬恶,不易之法”。^④康熙帝认为:“末流益纷以一字为褒贬,以变例为赏罚,微言既绝,大义弗彰。”^⑤康熙《春秋》的编者贬斥代表宋代学风的“一字褒贬”、妄断刑罚的原则,对三传以来的各家传注权衡斟酌,试图找出客观、公正的褒贬之说。承认《春秋》褒贬与理雅各变《春秋》为史学、不以褒贬为意是有明显区别的。

① James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 61.

② 《圣祖仁皇帝御制春秋传说汇纂序》,《钦定春秋传说汇纂》卷首,清康熙六十年内府刻本,第1a页。

③ 《四库全书总目》第28卷,“春秋胡传辨疑”,中华书局1983年版,第231页。

④ 《四库全书总目》第28卷,“春秋胡传辨疑”,第231页。

⑤ 《圣祖仁皇帝御制春秋传说汇纂序》,《钦定春秋传说汇纂》卷首,第1a页。

三

与《春秋》褒贬之说相应的是《春秋》经学的经世功能。所谓经世,即强调现实功用。康熙《春秋》的编者认为,真正让“乱臣贼子惧”的是义正词严的褒贬之说,要废除的是宋以来“以一字为褒贬,以变例为赏罚”^①的解经原则,只有合理的褒贬之说才能真正使“乱臣贼子惧”,这是清代帝王《春秋》学最大的经世之用。

清代帝王的经世观念,无疑以巩固帝制为核心内容。康熙评选自《春秋》三传以来诸家古文,成《古文渊鉴》六十四卷,凡君臣之道均着意阐述,以资帝政之用。这与清初魏禧《古文经世钞》、朱元英《左传拾遗》等民间古文著作中的经世风潮相呼应。清初古文领域的经世风潮尚且如此,清初经学领域内的经世风潮更为突出。

康熙《春秋》以胡安国《胡氏春秋传》为底本,沿袭了胡安国对《春秋》经的定位,即《春秋》可以为经世之用,《春秋》是尊王之书。胡安国引庄周“《春秋》,经世先王之志”,辨明《春秋》一经,“尊君父、讨乱贼、辟邪说、正人心、用夏变夷大法略具,庶几圣王经世之志小有补”。^②故胡安国不满于王安石科举考试中废除《春秋》一经,费时30年,成《胡氏春秋传》,呈之于朝廷,恢复了《春秋》一经的考试。清代皇帝虽然不满胡安国“用夏变夷”之说,且在乾隆五十七年,废黜了科举考试中相沿几百年的胡传^③,但是康熙帝对胡安国“尊君父”之说仍表赞同,他说:“《春秋》,尊王之书也。”^④他在胡传尊王说的基础上特别加上帝王经世之业:“《春秋》者,帝王经世之大法,史外传心之要典也。”^⑤并为周另设王朝世表,列于二十国年表之前,不使与列国为伍,用以“正名辨分”。

纵观康熙《春秋》编者的意见,可以看到清代御用学者试图在周天子权力式微、诸侯争霸的历史情境中,张扬尊卑礼制,维护王权,贬斥杀伐,对于弑君之臣予以严厉的斥责,又借《春秋》史事申诫帝王不要骄奢淫逸、拒绝臣子进谏。在这个意义上,寓含在《春秋》中的经义可以看作是清代帝王治术之指南。在康熙《春秋》中,凡涉君臣关系、圣人思想者,若有违碍,一概删削,一切以“尊王”为重。

清代帝王及其御用经学家出于“经世”的目的对《春秋》及其意义的解读,强调了《春秋》的“经”之用,而不顾其“史”之体,这不为理雅各所理解。理雅各甚至不甚明白《春秋》“经世”的含义。《中国经典·春秋》的参考书目中列有《左传经世钞》,书名被译成“左传节选”(Extracts from the Tso Chuen),就是因为理雅各不懂“经世”的含义,这一点是理雅各亲自说明的。^⑥

理雅各秉持“真实性”原则,与康熙《春秋》的编者形成不同意见。因为不解经学的“经世”作用,理雅各否定了康熙《春秋》编者的褒贬大义,消解了清代帝王春秋学的经世之用,兹列举以下几个方面详细阐明之。

(一) 康熙《春秋》严斥臣弑君之责,混淆了事实

康熙《春秋》的编者为帝国大业润色,在《春秋》的阐释中规定臣子的职责甚于义务,对于史上弑君行为,不遗余力地谴责。如,《春秋》宣公三年:“秋九月乙丑,晋赵盾弑其君夷皋。(皋,公作

① 《圣祖仁皇帝御制春秋传说汇纂序》,《钦定春秋传说汇纂》卷首,第1a页。

② 胡安国:《胡氏传序》,胡安国撰,林尧叟音注:《春秋胡传》卷首,明万历二十一年(1593)闵家刻本,第12a页。

③ 参见拙作《清代春秋左传学研究》第一章第二节,人民出版社2010年版,第40—50页。

④ 《钦定春秋传说汇纂》卷首下,第1a页。

⑤ 《圣祖仁皇帝御制日讲春秋解义序》,《日讲春秋解义》卷首,清乾隆二年(1737)内府刻本,第1a页。

⑥ James Legge, “Prolegomena,” in *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 146.

獐)”康熙《春秋》集《左传》、《穀梁》、胡传、杨士勋、赵匡、杜濬、孙觉、程子、朱子、胡宁、薛季宣、吕祖谦、家铉翁、吴澂、高攀龙等人的注解,详说臣弑君之责。理雅各在此处注释中仅翻译了《左传》,详细交待弑君过程而已,并在《中国经典·春秋》的前言中为落得“弑君”罪名的赵盾叫屈:

赵盾,一个有尊严和人格的人,被灵公派刺客追杀,又被放狗追咬。被迫逃离国境,快要出境时,赵穿弑君,盾折返回晋。在我看来,他唯一的过错是事后仍任赵穿于朝廷,但是有一种可能是,他没有任何权力去处置赵穿。即便他处死了赵穿,是否就得到了正义,也是颇有疑问的。考虑到如此众多的环境条件,我们是否认为赵盾犯了弑君之罪?^①

又如,《左传》记载:宣公四年,“归生弑其君夷”,康熙《春秋》径改《左传》“凡弑君称君,君无道也;称臣,臣之罪也”之句,弑君完全成为臣子一方的罪责:“凡弑君称臣,臣之罪也”;并排斥《左传》责咎于君的言论,称:“君虽不君,臣安可以不臣乎?”理雅各将康熙《春秋》删节的《左传》段落补足,批评康熙《春秋》的编者对君王应负的责任避而不谈,却对臣子肆意谴责和贬斥。在理雅各看来,郑公子归生掌握君权,他在弑君中所扮演的角色,比赵盾“弑君”所负的责任更重^②,而康熙《春秋》的编者将其与“赵盾弑君”相提并论,这是混淆事实。

(二)康熙《春秋》的编者任意删节,盲目忠君

康熙救命群臣编纂《春秋传说汇纂》时授意:“词臣纂辑是书,以四传(指《春秋》三传、胡传)为主,其有舛于经者删之,以集说为辅,其有畔于传者勿录。”^③

定公十年齐鲁夹谷之会,《左传》记载了盟会上齐国劫持鲁国国君、孔子用武器掩护国君、喝退齐军的经过。《穀梁》传还增加了齐国送优施于鲁国国君幕外舞蹈的情节。《春秋传说汇纂》的编者认为:“圣人言语气象自有以感人于周旋揖让之间,而鄙倍暴慢,一时俱化,必无两君好会之地,遽行诛戮之理。”有意删去《左传》、《穀梁》中夹谷之会有关孔子的情节。

理雅各《中国经典·春秋》认为康熙《春秋》的编者用想象代替事实,反对《左传》、《穀梁》的叙述,认为孔子外交场合中只是“周旋揖让”,不会有暴力“诛戮”的企图;《穀梁》优施舞蹈的情节也是附会。理雅各认为春秋盟会兵戈相见,一如《左传》所载,孔子在夹谷之会中不用“文”而用“武”,这是真实的历史。康熙《春秋》的编者用“周旋揖让”的孔子替代了所谓“鄙倍暴慢”的孔子,应该是为统治者着想,有钳制天下读书人思想的考虑,这是理雅各未能讨论的问题。

康熙《春秋》的编者往往在权力的裹挟下,扭曲历史真相。襄公二十五年,“夏五月乙亥,齐崔杼弑其君光”条,理雅各认为康熙《春秋》的编者因为“尊王”而乱生褒贬,成就了一批愚忠之人。“康熙编者强烈反对晏婴不死节的行为,而且谴责晏婴的言论:‘(君主)为己死而为之亡,非其私昵,谁敢任之?’他们一定有一个盲目的、毫无理由的忠心(blind, unreasoning loyalty),凌驾于其他职责之上。”^④

(三)康熙《春秋》的编者在“书”与“不书”之中妄议褒贬,穿凿附会

对于“书”与“不书”,通常有两种典型态度:其一,《左传》及杜注孔疏认为,“书”与“不书”都是根据史策旧文,如果赴告则“书”,不赴告则“不书”。其二,《公羊》、《穀梁》常在“书”与“不书”之

① James Legge, “Prolegomena,” in *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 45.

② James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 296.

③ 《圣祖仁皇帝御制春秋传说汇纂序》,《钦定春秋传说汇纂》卷首,第1a页。

④ James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 515.

中阐述褒贬善恶,某些《春秋》条文空有年月,缺少事件,被认为是孔子基于某种义理而削去了事件。以上两种对“书”与“不书”的不同态度,康熙《春秋》中同时具备。理雅各认为,所有《春秋》记录的事情(“书”)是因为事件不同寻常^①,所有未记录的事情(“不书”)是因为史书在该年份本来就没有记载任何历史事件,或是因为史书在流传过程中文字脱落,出现阙文。

理雅各认为,中国学者热议的《春秋》“不书”,如隐公元年、庄公元年、闵公元年、僖公元年,没有记载“公即位”,都是因为没有惯常应有的即位仪式。某些“不书”可以简单解释为阙文,如桓公四年无秋、冬之事,是因为有部分文本遗失;桓公五年“春正月甲戌乙丑陈侯鲍卒”,也是因为“甲戌”后面有阙文。因为没有历史记载,所以没有必要去阐发它的微言大义。

而对“不书”引发的长篇大论,理雅各颇为惊讶。如庄公十二年“宋万出奔陈”条,理雅各《中国经典》称:“我们只是从《左传》中看到宋万因为他的罪行而受惩,《春秋》经文中并没有‘宋人杀(宋)万’的字样,但是很多注者竟认为《春秋》没有记录,就证明是对宋人的贬。另外,经文没有提到被宋万所弑之闵公的下葬,也被认为是孔子不赞同闵公。令人惊奇的是,康熙《春秋》的编者不能将他们自己从这些传注中解脱出来。”^②

此条《公羊》、《穀梁》无传,《左传》详细记载了宋万弑其君后出奔陈国、被犀革裹尸、手足毕现,送至宋国,又被宋人施刑(“醢之”)的经过。整个事件,《春秋》经文只记载了两条:“宋万弑其君捷及其大夫仇牧。”“冬十月,宋万出奔陈。”从宋代起,经生就在《春秋》未具的阙文中阐发微言大义。康熙《春秋》汇集诸家学说,诸如陈人杀万、宋人杀万、宋葬闵公等未具之细节,都被冠以道德褒贬之义:陈人虽杀了宋万,但陈当初是宋万的“逋逃藪”,而且接受了贿赂,送酒给宋万,接着又使诈杀掉了宋万,所以陈人该贬;宋人没有在陈人之前杀掉宋万,乃后声讨宋万、追杀宋万的方式又不足道,所以宋人该贬;基于以上原因,罪人宋万的捉拿没显现出王道的尊严,所以《春秋》不书“宋人葬万”,以示贬义。在一连串的贬斥中,被贬对象均指向臣子,无论杀与不杀,由谁来杀宋万,一干人在《春秋》中都获了罪。这中间隐含着一个强烈的信息:对付一个弑君之罪人,诸侯国应该怎样做,才能显现出“王道”的尊严?康熙《春秋》的贬斥中隐含了这个答案。作为封建帝王《春秋》经学的官方发言人,康熙《春秋》的编者代表封建帝王的意愿,严厉地斥责了与宋万相关的一切人事,将《春秋》“尊王”之说发挥到了极致。

康熙《春秋》的编者被认为是帝国最高知识分子的代表,本应在智识上高出那些穿凿附会之人,他们却不能将自己从传统注疏中解脱出来,仍然在《春秋》“不书”中大做褒贬。对此,理雅各不能理解。康熙《春秋》的编者未必不明白“不书”是穿凿附会的,但是作为帝王经世之《春秋》,能对弑君之人手下留情吗?理雅各终究不明白帝王春秋学的经世之用。

《春秋》“不书”吴王、楚王之葬,历来解释者认为,这是将周王树立为《春秋》中唯一的王,体现出“尊王”的观点,这样的解释适应统一帝国的政治需要。在理雅各看来,吴、楚两国被中原诸侯国视为蛮夷,但是早在春秋末年楚国已在经济、军事等方面领先中原诸侯国,中原诸侯国却不愿接受这个现实,到如今,中华帝国仍自视甚高,没有打开国门与西方沟通,不知道西方国家的强大,中华帝国需要睁开眼睛看清眼前的事实。理雅各在《中国经典·春秋》序里说:“在过去的四十年,中国一直领先于世界的优势已经丢失。中国……所统治的‘天下’,并不是天下的全部,中国只是存在于这个地球上、在地图上被标示的一个特定区域……如果他们不能意识到这一点,而只是坚信他们

^① 理雅各认为“书”与“不书”,和赴告、褒贬无关,《春秋》只是不书寻常事。如隐公四年“夏,公及宋公遇于清”是因为此次相会不同寻常,早于约定时间,如杜预所云“草次之期”(匆促的约会)。

^② James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 89.

所信奉的义例(如《春秋》‘不书’之例),结果将是十分有害。”^①其实,利玛窦在1600年制大清地图《山海輿地全图》,1602年制世界地图《坤輿万国全图》,“第一次使中国方面开辟了视野,获得了世界眼光,看到了整个地球”。^②1615年,中国士大夫即“大多承认他们以前的错误,并引为笑谈”。^③中国不处世界版图的中心,康熙朝的士大夫大抵是知道的。中国经典中的“天下”与其说是一个地理概念,不如说是一个文化概念,它体现的是儒家之义征服世界的秩序,在清代以前的东亚儒家文化圈中影响深远。只不过到了清代,因为满族入主中原而致东亚儒家文化圈中的国家不轻易首肯大清帝国的文化核心地位,特别是鸦片战争之后,西方列国的侵掠更使中国传统文化中的“天下”秩序黯然失色。

不管世界格局中西方列强是否已经强大,《春秋》学自古便讲“天下”之秩序,以及“尊王”之说,它的理论基础在于儒家希望拯救周王室的命运,以恢复秩序井然的礼乐制度。自古以来中国《春秋》学的“尊王”之说,及其对天下社会秩序的向往,在理雅各的历史真实性原则的映照下,成了拒绝睁眼看世界的托词。在这里,理雅各既混淆了史实与理想,也混淆了史书与经书。事实上《春秋》不仅是一部史书,更是一部经书,理雅各看到的是一部没有详尽史事的史书,但《春秋》根本上是一部寄寓儒家文化的经书,若用史实的标准衡量这一部经书,也就斩断了与中国文化沟通的路径。

(四) 康熙《春秋》以褒贬为务,无视史实

理雅各对康熙《春秋》的编者在《春秋》中施加褒贬表示不满,又怪责《春秋》叙事简短,使康熙《春秋》编者的褒贬成为可能。

如《春秋》昭公元年“夏秦伯之弟针出奔晋”条。三传均以为贬秦伯,宋代学者家铉翁认为此亦贬秦伯弟针。康熙《春秋》的编者赞同了三传及家铉翁的说法,对秦伯及其弟针都表示贬义。理雅各却不认为在《春秋》简短的叙述里加入了褒贬。至于史实本身,如《左传》记载,针出奔晋国与《春秋》中任何一次出行或逃奔都不相同,最重要的是这次出奔的经过,褒贬不是最重要的。理雅各认为:“一个忠实于史实且有能力准确表达的编年史编者,此处应该改变语言形式以标示针这次出行的与众不同。”^④实际上对鲜少变化语言的《春秋》及《春秋》的编者提出质疑,其潜台词是《春秋》语言简短,不能使人明了真相,这给尊奉《春秋》的人提供了随意附会、褒贬的空间。再如,《春秋》襄公十四年,“己未,卫侯出奔齐”条。君王出奔而未书弑者之名,“杜注、孔疏皆以为责其君,而胡传因之”。康熙《春秋》的编者汲汲为“尊王”而战,他们如此申辩:“人臣而出其君,罪莫大焉。乃谓圣人专责其君,有是理乎?”理雅各认为责君、责臣都在其次,弑者有名、无名都不是应该关注的重点,褒谁贬谁也不是优先考虑的问题,重心应该在史实,可是历史的真相在《春秋》中找不到:“我们想在《春秋》的条文中找寻历史的真相,但是不能够”,真相存在于《左传》襄公二十年的相应叙述中。^⑤理雅各借助《左传》探讨《春秋》242年的史实真相,认为历史的真实存在于《左传》,而非《春秋》,《左传》的地位高于《春秋》,这从根本上动摇了清代帝王春秋学的基础。

面对康熙时期《春秋》的经世之用,理雅各用史书一贯的“真实性”原则——屏蔽掉了:康熙《春秋》的编者不分史实苛责人臣;不顾史实,删节史书;逃避史实,妄自尊大;无意史实,专务褒贬……康熙《春秋》的编者苦心编织褒贬之义,而理雅各一意推行“真实性”原则,二者互不交集。

① James Legge, "Prolegomena," in *The Chinese classics*, Vol. V, pp. 52—53.

② [意]利玛窦、[比]金尼阁著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,“中译者序言”,中华书局1983年版,第17页。

③ 金尼阁:《金尼阁致读者》,利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,第6页。

④ James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 579.

⑤ James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, p. 466.

四

理雅各1872年出版的《中国经典·春秋》的底本是康熙六十年(1721)出版的康熙《春秋》,前后相差150年。前者是19世纪末期英国传教士认识、理解中国儒家文化的窗口,后者是18世纪初期清代帝王推行的《春秋》之学,因为立场、视角的不同,不可避免地产生了隔膜与冲撞。理雅各的《中国经典·春秋》展现了他对清代帝王春秋学的认知与颠覆。

理雅各只用西方学者的身份和识见来要求孔子,用西方史书的标准规范《春秋》,在学术层面上理解《春秋》的撰作及意义,他不能理解经学家的孔子、经学视野里的《春秋》,以及清代帝王的《春秋》经世之学。理雅各追求史实的真实性,但是在实际翻译中,他所认为正确的原则、方法导致史实真实性的偏离;理雅各用西方传统史学评价、衡量《春秋》经学话语与价值,却不能明白孔子及其学说在中国的持续影响力。由此,可以说19世纪后半期理雅各的《中国经典》翻译体现了西方史学标准与中国经学体系的激烈冲突。

19世纪的近代西方史学将历史等同于科学,标榜客观主义,以“求真”为职志。古希腊以来的西方史学传统,是不重视史学的通古致今之用的。而中国史学向来既求真,又致用。史学的求真和致用互为充足必要条件,又在某些特定的历史环境下相互为害,所以求真和致用需保持平衡方可成全彼此。^①《春秋》是儒家六艺之一,四部归类中属于经部,而其内容是鲁国编年体史事,《春秋》亦经亦史的身份,充分体现了《春秋》以史为体,而以经为用的特质。中国经学向来以经世致用为首要目标,如果说史学的致用是鉴古知今,经学的致用则是古为今用。经学的阐释以古代经典为载体,却与当代意识、政治等紧密联系在一起。如果纯粹把《春秋》看作史而剥离了其“经”之用,则《春秋》不值得礼敬,唐代刘知几曾提出“惑经”十二条,宋代王安石责难《春秋》不过是一篇“断烂朝报”。基于同样的原因,理雅各质疑《春秋》在中国的巨大影响力。在中国的历史上,《春秋》以经之用见重于世,儒生对《春秋》经之用的追求远超其对《春秋》史之体的究诂,因此也在求真和致用之间产生了不平衡,最终伤害史之体而达成经之用。理雅各不明白史实隐晦的《春秋》在清代的巨大影响力,症结就在于他对《春秋》的经之用茫然不知,而将《春秋》纯粹视为史,则与中国经学的话语体系格格不入,扞格难通。

19世纪,西方东方学中对阿拉伯文化、印度的研究,因其与西方语言、哲学、历史、文化存在某种沟通,所以有着突飞猛进的发展,但由于中国汉字与西方书写符号的巨大差距,作为西方东方学的分支——汉学研究仍然是所有东方学学科中最弱的一门。19世纪的欧洲人普遍认为中国在语言、文化上与西方隔绝,中国文化被认为是遗世独立,与外界鲜少沟通,因而是静止的。同时,19世纪至高无上的西方“科学”以一种不自觉的方式与“神秘的”中国儒学产生碰撞。^②法国著名汉学家马克·穆勒(Max Müller)认为,中国在语言、精神与文化上与西方联系甚少,所以也就缺少学术交流的纽带(intellectual bonds),没有任何哲学和语言上的前提为西方同情地了解中国准备条件,没有西方学者充分理解中国文化的“怪异”。^③19世纪中期以后,理雅各的译作让西方人初步认识到了这个闭关自守的帝国,但不可避免地,理雅各与中国的初次接触还不能深入了解中国文化。正

① 刘家和:《史学、经学与思想:在世界史背景下对于中国古代历史文化的思考》,第12—13、20—22页。

② Norman J. Girardot, "Introduction: The Strange Saga of Missionary Tradition, Sinological Orientalism, and the Comparative Science of Religions in the Nineteenth Century," in *The Victorian Translation of China*, p. 3.

③ Max Müller, "On the Enormous Antiquity of the East," *The Nineteenth Century*, Vol. 29 (1891), p. 808.

如现代西方学者所认识到的,当一个学者用外在的西方的标准去解读中国文化的时候,中国传统文化就解构了。^①

19 世纪的后二三十年是欧洲汉学建立的关键时刻。但直至 1870 年,英语世界中仍充斥着在华传教士和通商口岸的公职人员等“业余作者”的一知半解的学问,理雅各的中国经典的译介比任何人都更为积极地介绍中国文化,并极大地影响了此后欧洲汉学的发展。^② 理雅各借助中国经典,欲考察中国社会的思想状况,然而他的考察停留于纸上,缺少实践环节,这使他难以走出西方早期汉学的局限。相较实践与口头传统,理雅各更偏向于文字典籍对文化的影响,这一倾向贯穿于晚年理雅各在英国长老会教会的演讲之中。^③ 然而,《中国经典》翻译之时,公羊学说正兴盛一时,影响中国学术、政治至为深远,理雅各颇为青睐的左传学却无可挽回地衰微,理雅各尚未注目于此。忽视这一点,实际是忽略了自康熙《春秋》推行之后中国经学的最大变局以及最大进展。于纸上考察中国文化,或是欧洲汉学的传统,在理雅各之前,即便最富盛名的欧洲汉学家如儒莲,亦未至中国。理雅各来到时为英属殖民地的香港,近距离接触中国文化,这曾令他引以为傲。但在 19 世纪末,香港仍然是文化的落后地区,没有一个固定的士大夫群,可以藉之考察中国经学及文化,这也曾令理雅各深为感喟,而将中国的思想状况设定、停留在康熙《春秋》之时,将 150 年前康熙《春秋》编者的思想视为 19 世纪末期中国知识分子的普遍思想,在主观上为自己设置屏障,故理雅各亲临香港,亦未能向西方完全展现中国文化。

中国经生及封建帝王对《春秋》经世功能的倚赖和“信仰”,堪比基督徒对《圣经》的倚赖和信仰。19 世纪,传教士理雅各要求史实细节的真实,但是在中国,《春秋》仍然保留着“经书”的性质、功用,春秋学领域盛行经学的研究方法。春秋学领域的难题犹如一道道锁,理雅各没有解开,西方史学并不是解锁的钥匙。19 世纪的欧洲,仍是西方人的思想方式处于霸权地位,对于东西文化交流的课题而言,西方中心论不能解决问题,研究中国文化,应以中国为中心,而真正的东西文化交流的研究,需要一个世界的眼光,这一点毋庸置疑。

[作者罗军凤,西安交通大学人文学院副教授,西安,710049]

(责任编辑:杨宏)

① Charles Hcombe, "Review: Writing and Authority in Early China by Mark Edward Lewis," *The American Historical Review*, Vol. 105, No. 1 (2000), p. 189.

② Norman J. Girardot, "Introduction," in *The Victorian Translation of China*, p. 8.

③ James Legge, *The Religions of China*, p. 148.