第52卷 第3期
2022年3月

浙 江 大 学 学 报(人文社会科学版)
Journal of Zhejiang University (Humanities and Social Sciences)

Vol. 52, No. 3
Mar. 2022

DOI: 10.3785/j.issn.1008-942X.CN33-6000/C.2021.10.081

《中庸》的多译本解读与译者文化身份认同研究

吕世生

(北京语言大学 高级翻译学院,北京 100083)

[摘 要] 汉学家的《中庸》译本或享有以经解经的美名,或因用中国哲学话语翻译而著称,都获得了尊重儒学文本的称赞,但细审之下却发现它们在形而上学层面都有背离儒学义理的情形。反观辜鸿铭的翻译,表面上看似偏离了儒学概念内涵,或因直接引用西方思想家的章句而饱受扭曲中国文化之讥,但在儒学义理上却保持了与原文本的一致。这种差异解读可归因于各自的文化认同及其所处的社会历史阶段的共同作用。此外,辜氏用西方话语翻译儒经意在诉诸目标语接受者的文化经验,使儒学义理与目标语接受者产生文化共鸣。这是辜氏对译本目标语文化接受的历史文化关系制约深入思考的结果,有其历史的合理性。

[关键词] 儒学;《中庸》;理雅各;辜鸿铭;文化翻译;经典翻译;文化认同

《中庸》在晚明时期被译为拉丁语,后在西方世界中陆续出现了多种语言译本,迄今仅英语译本已有14种。这些不同的翻译文本对《中庸》儒学义理、核心概念往往有不同的解读。对于同一文本因不同的译者而出现不同的解读这种现象,后现代主义已给出了哲学解释,这种解释也符合人们的文本阅读经验。然而,无论是后现代主义的解释,还是人们的文本阅读经验,似乎都未充分触及文本的文化边界改变这个问题,也即文本跨出文化边界进入他者文化语境后,其文本解读会因何产生变化及产生何种变化。这是跨文化文本意义的流变过程,也是全球化语境下中国经典文本解读必须面对的问题。厘清这一问题不仅能够加深我们对文本意义跨文化解读的认识,而且对于突破中国文化"走出去"的理论困境也不无启迪。

《中庸》的多个西方语言译本体现了多种译者解读差异,从开始的拉丁文译本到近期的英文译本,差异十分明显。这种差异不仅见于具有同一文化身份的译者,也见于具有不同文化身份的译者。前者如同有传教士身份或西方文化身份的译者,由于所处的历史条件不同,文化使命不同,他们对原文本的解读差异甚大。后者如具有中国文化身份的译者辜鸿铭,其对《中庸》的解读与所有西方译者都截然不同。作为译者,他们执着于忠实原文本,或至少自认为其译本是忠实的,但事实究竟如何却不一定是忠实与否这样简单了。《中庸》这类哲学经典的译本是否有忠实原文本的可能性,目前在理论上和实践上还都难以确定。

[收稿日期] 2021-10-08
[在线优先出版日期] 2022-02-26
[基金项目] 国家社科基金重大项目(19ZDA338)
[本刊网址·在线杂志] http://www.zjujournals.com/soc
[网络连续型出版物号] CN 33-6000/C

[作者简介] 吕世生(https://orcid.org/0000-0001-8564-5091),男,北京语言大学高级翻译学院教授,博士生导师,主要从事文学与文化翻译研究。

文本意义是开放的，这一后现代说法在一定程度上有助于我们对此问题的理解，但译者解读的不同还与哪些因素有关，这可能是译者在自认为忠实原文本时并未意识到的问题。事实上，译者个性化的文本解读与其基本文化认同高度相关，其翻译过程隐含的文化认同恐怕是其难以摆脱的文化宿命。《中庸》翻译文本体现的多种个性化解读表明，特定译本与译者文化认同之间存在着密切关系，且文化认同可能还是基本的影响因素。

一、《中庸》西方译本的多种文本解读

在《中庸》西传的过程中曾出现了一些著名的译者，他们的译本在不同历史时期对中西文化产生过重要影响。如16世纪末的罗马天主教耶稣会士罗明坚（Michele Ruggieri）、19世纪的英国新教传教士理雅各（James Legge）、当代美国汉学家安乐哲（Roger T. Ames）和郝大维（David L. Hall）、清末民初的“文化怪杰”辜鸿铭等。罗明坚开启了《中庸》西译的历史进程；理雅各是中国传统经典翻译的一座丰碑；安乐哲、郝大维尝试改用中国哲学话语翻译《中庸》，意味着中国古典哲学文本翻译进入了新的历史阶段；辜鸿铭另辟蹊径，用西方哲人的论述诠释《中庸》的哲学义理。这些译者的翻译特色鲜明，对原文本的解读多有不同。它们的不同首先体现在《中庸》的核心概念上。

（一）罗明坚的翻译解读

“天”是《中庸》的核心概念，根据朱熹的注疏，“天”意味着能动的主宰者：“苍苍之谓天，运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可；说道全无主之者，又不可，这里要人见得。”朱子的注疏意指“自然天”“主宰天”“义理天”[1]22。“主宰天”意指“天”的创造性。对此他进一步解释道：“某谓天地别无勾当，只是以生物为心。一元之气，运转流通，略无停间，只是生出许多万物而已。”[2]4

对于朱熹对“天”的注疏，罗明坚使用修辞技巧将其指向了基督教绝对主宰的概念。他这样辩解：“汝言天非尊神，焉能化生万物哉？答曰：化生万物，皆由天主掌运诸天，阴阳流转，而降之雨露。而所以降者，天主使之也。譬如锯凿虽能成器，皆由匠人使用，乃能成器也。”[3]28朱子的注疏中并没有区分“自然天”“主宰天”与“义理天”，也未明确“天”是否具有意志。这也是长久的纷争之所在。在此，罗明坚给出了不同于朱子的解读。他把“天”解读为“天主”的居所，而“天主”具有意志[3]38。通过借代修辞，他完成了将《中庸》的“天”转换为天主教的上帝的过程。拉丁语的caelum意为“自然之天”，他用此翻译儒学的“天”，这里他指其为“天主的居所”。然而这个“天主的居所”却被其用来借指“天主”，因此，在拉丁文中，儒家思想体系就被植入了天主教的“天主”，儒家的“天”变成了基督教中具有人格意义的“天主”[4]28。从字面上看，罗明坚将儒学的“天”译为拉丁语中具有“自然之天”意义的caelum，十分忠实原文，但他的相应诠释却表明，表面忠实的翻译之下隐含着他的天主教上帝观，这种观念无疑限定了他对儒学之“天”的解读，于是儒学之“天”就被等同于基督教天主了。这一结论与其传教使命是相符的。作为罗马天主教廷派往中国的传教士，他的首要任务是证明天主教义在中国传播的可行性，这是其东来中国传教的理论前提。他要在教理上证明，中国的儒学与天主教义在形而上学的层面上是相容的，用天主教义归化中国儒教是可行的。因此可以说，他翻译《中庸》是履行传播天主教义使命的手段，其目的是“以夷化儒”。当原文与天主教义没有冲突时，他的翻译看上去忠实原文，但当有冲突时，他自然而然地选择了其基督教文化立场，这是他对母体文化认同的自然反应和局限。在以传教士身份来华的罗明坚心中，基督教文化在世界文化体系中拥有绝对的“崇高地位”，基督教徒负有向中国传播天主福音、归化他者文化的使命。

罗明坚的儒经翻译体现的基督教文化认同并非孤例，在清末新教传教士理雅各的翻译中再次

出现了这种情形。

(二)理雅各的“以经解经”

英国人理雅各除传教士身份外,在中国更广为人知的还是他的汉学家身份。这要归因于他的五卷本翻译文本《中国经典》(*The Chinese Classics*)。理雅各享有尊重中国经学传统的美誉。西方人士称赞“他翻译儒经如同译《圣经》一样严谨、深入”[5]12,“(他)以中国人的方式切入中国经学,使西方读者领略了中国经书切实的教化作用”[5]361。中外学者对理雅各译经的这些评价既指他的翻译态度,也指他的翻译方式。理雅各翻译儒学经典严谨认真,这已是学界共识,也为其赢得了中西方的普遍敬重。论者评价他“以中国人的方式切入中国经学”确有其指,意指他的译本中加入了大量的注释,这几乎与中国儒学学者解读儒经的注疏方式无异。这些评价反映了理雅各翻译儒经的真实状况。就理雅各翻译文本而言,他尊重原文本当无疑义,然而这仅仅是其文本翻译的表面现象。若原文本的核心概念与目标语文化概念存在差异,他则坚定不移地选用目标语文化概念来解读原文概念。其原因是译者的文化身份认同左右了其翻译概念选择。他在译者注释中将原文的“天”解读为基督教文化的God,就集中体现了其基督教文化身份认同对概念选择的决定性作用。

儒学的“天”在儒经及注疏中都没有明确界定,但有一点是明确的,儒家的宇宙观并非一神创世,这与基督教的宇宙观有着根本区别。在基督教思想体系中,God是最高的存在,是宇宙的创造者,是具有人格的神。因此,儒学的“天”是否等同于基督教的God就构成了理雅各文化认同的试金石。他的译本中,“天”被译为Heaven。从字面上看,Heaven与God有所区别。然而深入分析则可发现,虽然他将“天”译为Heaven,但在这一概念的诠释中他却告知读者,中国人的Heaven就是西方的God[6]42。理雅各仿佛觉得这样解释还不够清晰,又言之凿凿地说,人们的道德本性是由Heaven或者God所赋予的,中国人认识的God,人们崇拜的最高存在,的确就是我们崇拜的God,中国经典中的“帝”与“上帝”就是God[7]328。

然而,中国经典中的“帝”或“上帝”与基督教的God相去甚远。《中庸》中“上帝”一词出自孔子之口:“郊社之礼,所以事上帝也。”(《中庸》第19章)朱熹的解释是,郊祭皇天,即上帝;社祭地神,即后土[8]25。这里郊礼敬奉的“上帝”与社礼敬奉的“后土”都享有祭祀,“上帝”不是唯一。清代大儒毛奇龄也有同样的说法[9]112。这些注疏中的“上帝”同样不是理雅各所期望的单数的上帝。于是他放弃了以经解经的坚持,毫不犹豫地站到了基督教一边,用基督教的最高主宰直接替代了儒学的“上帝”。

理雅各翻译儒经时常以儒家经典注疏为据,这是文本事实,因此仿佛他也是忠实的儒经注疏者。理雅各用以经解经的方式翻译儒经,表明他具有探求儒经真知的欲望,但一旦儒经的主张不同于基督教义时,他对基督教文化的认同就压倒了对儒经的求真欲望。这是作为基督教传教士的理雅各接受中国儒学传统时所表现出来的自我文化认同。

(三)安乐哲、郝大维的中国哲学话语翻译

罗明坚、理雅各的儒经翻译行为与其文化认同的联系同样见于当代其他具有西方文化身份的汉学家身上。他们的西方文化认同是一致的,在儒经翻译中表现出的对中国文化的求真欲望也没有明显区别,不同的只是时代加诸其身的传教士或汉学家身份,安乐哲、郝大维是汉学家的主要代表。他们翻译儒经一改西方传统,尝试摒弃西方哲学话语,努力改用中国哲学话语,以求最大程度地保持儒学本义。如此看来,二人不仅具有恪守儒经原典本义的愿望,而且做出了具体努力,体现了学者求真的诉求。然而其翻译文本却表明,如同罗明坚、理雅各等前辈,他们的翻译话语同样包裹着其基督教文化认同,同样未能摆脱自我基督教文化认同的局限。

安乐哲和郝大维的翻译尝试使用中国哲学话语，源于其对中西哲学思想的深刻认识。他们认为：中国哲学看重生物的过程和联系，对事物之间的关联更感兴趣，而西方哲学追求确定不变的本质，更看重理性和逻辑的统一。中国哲学中事物被看作即将转变为其他关联状态的中介状态，没有终极的宇宙整体，也没有终极的部分。世界是相互作用的场域，是多种事物的生成状态，是“发生”。[10]9基于对中西哲学传统的这种认识，翻译《中庸》时，他们决定摒弃其他译者的一贯做法，即弃用西方具有表达因果关系特征的语言，转而使用体现关联思维的过程性语言，他们“将‘事物’理解为‘事件’，‘名词’表达为‘动名词’，‘抽象名词’表达为‘动态名词’来传递中国哲学的过程性特征”[11]77。安、郝对一些核心概念的翻译在《中庸》篇首的三句话中具有代表性。三句原文是：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”（《中庸》第1章）其译文是：“What *tian*（天）commands（*ming* 命）is called natural tendencies（*xing* 性）；drawing out the natural tendencies is called way（*dao* 道）；improving upon this way is called education（*jiao* 教）.”[12]89。“命”“性”在理雅各的译文中分别为moral nature和nature。这两个译语词表达的是本质主义的静态内涵，而安、郝二氏则译为动词的command和表示多种倾向性的natural tendencies，与表示确定状态的nature相比，其过程性意涵明显可见。“天”是儒学思想中的核心概念之一，它的翻译集中反映了安、郝《中庸》翻译的语言特点。上述译文中“天”用汉语拼音“*tian*”表示，且为小写，等同于普通名词，此前的儒经翻译中从未出现这种情形。“诚”是《中庸》的另一核心概念，它的翻译也比较典型地代表了两位译者寻求用过程性语言翻译中国哲学文本的用意。“诚者自成也，而道自道也。诚者，物之始终，不诚无物。”（《中庸》第25章）翻译为：“Creativity（*cheng* 诚）is self-consummating（*zi cheng* 自诚）and its way is self-directing（*zi dao* 自道）. Creativity is a process（*wu* 物），taken from its beginning to its end，and without this creativity，there are no events.”[12]106。此处的“诚”对应creativity，后者虽然是名词，但相对而言具有动作的意味。理雅各、陈荣捷等著名译者都将其译为sincerity，该词表示某种属性特征，纯然静态的意味。与该词相比，creativity能给人以过程、动态的感觉。

前述译例表明，安乐哲、郝大维两位汉学家已充分认识到翻译中国哲学应使用中国哲学话语，否则表达的可能是西方化的中国哲学。他们的这一做法意味着晚明以来西方用其自身的哲学话语翻译中国哲学的一贯做法出现了变化，也代表着西方文化对中国文化的本质及哲学经典文本的文化内涵有了新的认识。

罗明坚、安乐哲、郝大维以及理雅各等人都期望获得中国哲学的真知，他们的出发点是相同的。不过这并不应成为忽视其文化局限性的理由。理雅各虽然坚持以儒经注疏的方式解读《中庸》，但对其中的神性义却采用了基督教化的解读，这表现了其对基督教义的认同。这一情形同样见于安乐哲、郝大维的儒经翻译。尽管二位已具备了新的文化身份，但他们对翻译动机与目标的陈述却明确无误地表明了同样的文化立场。“我们要做的不只是研究中国的传统，而是设法使之化为丰富和改造我们自己世界的一种文化资源。”[12]406这一陈述表明，他们研究、翻译儒经的动机是服务自我文化的发展，而所谓的获得真知只不过是实现其行为目标时的一种向往，“丰富和改造”西方文化才是最后的目标。这些分析表明，尽管西方传教士、汉学家、哲学家的儒经翻译策略有别，或归化或异化，但其翻译行为的目标取向是没有区别的，都是为西方文化建构而阐释、翻译。这是其基督教文化身份认同所决定的。

以罗明坚、理雅各、安乐哲和郝大维等为代表的西方传教士或汉学家翻译儒经都表现出了自己的西方文化身份，与此相对的则是辜鸿铭《中庸》翻译的中国文化身份认同。西方文化身份译者的异化策略体现的是西方文化身份认同，中国文化身份译者的归化策略体现的是中国文化身份认同。翻译策略与文化身份认同的关系颠覆了通常的理论表述。从译本语言层面看，辜鸿铭常常使用西方哲学话语，从西方经典中寻章摘句以诠释《中庸》的整体思想以及核心概念范畴。他用God翻译

儒家的“天”,引用阿诺德(Matthew Arnold)、爱默生(Ralph Waldo Emerson)等哲学家、思想家的论述加以诠释。这是典型的归化翻译策略。根据后殖民主义理论,归化翻译掩盖了原语文化的异质性,往往被用作殖民者的文化殖民手段。在后殖民语境中,异化翻译是去殖民化的手段。于是,归化、异化翻译就被等同于殖民化与去殖民化的文化实践。如此一来,辜鸿铭的翻译已然是“殖民化”的手段。然而,事实并非如此简单,后殖民主义的翻译理论遭遇辜鸿铭的翻译实践则露出了窘态。

二、辜鸿铭译本中的文化认同

辜鸿铭在《中庸》译本序言中高调宣示了其对中国文化的认同。他说:“如果判断文明的标准是能否让富人们尽情地享乐,那中国文明无疑是失败的。但如果以一个民族是否有强大而有约束力的道德责任感来评价其文明,则我可以证明,中国文明即使在今日也没有失败。恰恰相反,它非常成功。”[13]77这不仅反映了辜鸿铭对中国文化本质认识之深刻,更反映了其对中国文化的充分认同。他不以一时成败论中国文化,是中国文化的坚定认同者。在上面的宣示之后,他又以西方的思想家为据反证儒学思想的成熟:“当然这里(《中庸》)没什么‘新学’,有的只是‘真学’。这是更恰当的说法。用某种形式阐明道德义务意识,只要是文明国家,在其最伟大的文学作品中都能够看到,而且应该注意的是,如同我在翻译本文的注释中指出的那样,与两千多年以前写的这本书相同的方式和语言,在近代欧洲最伟大的思想家们新近的著作中也能够看到。”[13]77关于人类的道德义务,中国文化在两千多年以前就已经做出了阐述,而西方文化对此的认识则已经是两千年之后了。就人类思想发展的历程而言,中国文化对世界的真理性认识要远早于西方文化。辜鸿铭对中国文化的这种认识决定了他的翻译动机,认识到这点就不至于为其归化翻译的表象焦虑了。无论归化,抑或异化,他的最终目标是透过表面,直抵本质,将中国文化关于世界的真理性认识展示给西方。这或许只是辜译儒经的一个方面,他还有更进一步的追求,这就是“以中化夷”。为展示中国文化的真谛,他使用了独特的“以西释中”翻译策略,这成为辜鸿铭区别于其他儒经译者的显著标志。以西释中是他阐释儒学义理的总体思想,即解释关键概念时引用西方思想家的相关论述。这些论述是西方思想传统的精华,更是西方读者文化经验的一部分。用这些思想诠释儒学的本意是诉诸目标语接受者的文化经验,唤起他们的文化记忆,使其成为导通幽深难解的儒学义理的接口,两种异质文化交流由此得以开始。

“道”是《中庸》中反复出现的概念,在儒学思想中占据核心位置。《中庸》中的“道”的特征是“道之远行,上下无不致”[13]161。这里辜鸿铭引用了爱默生的名言加以诠释:

> If I take the wings of the morning and dwell in the uttermost parts of the Universe, God is there. Emerson says: “The <u>moral law</u> lies at the center of Nature and radiates to the circumferences. It is the pith and marrow of every substance, every relation and every process.”[13]148(如果我搭乘清晨的翅膀,抵达宇宙的最高处,那儿就是上帝所在。爱默生说,“道”就在宇宙的核心,向四周放射光芒。它是各种实体、各种关系、各个过程的精髓和核心。)

爱默生在此表述的moral law具有超越的意义,是绝对的存在,是形而上学的表述。在这一意义上,《中庸》的“道”就是爱默生的moral law。爱默生是超验主义思想家,他的思想是西方思想传统的重要组成部分,引用他的论述,儒学的“道”在西方读者的思想上就找到了立足点。

辜鸿铭的这段注释有两个出处,一处出自爱默生的话,另一处则来自《圣经·旧约》,即“If I take the wings of the morning and dwell in the uttermost parts of the sea”。这里的短语of the sea被替换为of the Universe。作为超越的存在,God显然只能居于最高处,而非海洋的最深处。不过即便他换用

了《圣经》的短语，其句子结构也足以令西方接受者对原文产生神性的联想。

《中庸》译名 *The Conduct of Life, or Universal Order: A Translation of One of the Four Confucian Books Hitherto Known as the Doctrine of the Mean*，则整合自三位思想家的用语。Mean来自亚里士多德，该概念与《中庸》的“中”相通，表示人们的行为要适度，避免过度或不足；universal order来自阿诺德，指宇宙的最高秩序；conduct of life来自爱默生的同名著作，具有形而上学的意义，意指人们应关注日常的道德修养，在方法论的层面上与儒学思想相通。三位西方思想家的术语被整合成《中庸》的标题，诞生于两千多年前的儒学文本仿佛跨越了久远的时空变成了西方读者的老相识。这种翻译文本效果为辜氏所独有。

在对“中”和“庸”两个概念的解释中，辜鸿铭再次引用爱默生 *The Conduct of Life* 中的一段文字：

> Emerson says: From day to day the capital facts of human life are hidden from our eyes. Suddenly the mist rolls up and reveals them, and we think how much good time is gone that might have been saved had any hint of these things been shown.[13]98（日复一日我们总看不到人生的本质，突然，迷雾散去，真相显露。然而，如果先前它们能够露出蛛丝马迹，那么曾经失去的多少大好时光都可以挽回。）

他用moral law译《中庸》“道”的概念是又一生动的例证。该词首见于康德的《实践理性批判》，包含该词的那段文字已是广为引述的名言，早已浸透了西方人的灵魂：

> Two things fill the soul with always renewed and increasing wonder and admiration the oftener and more deeply one's thought is occupied with them: the starry sky above and the moral law within me.[13]248（世间两样东西充溢着我的灵魂，令我赞叹敬畏，而且我思索越久越深入，这种情感就越加深厚，它们就是：我头顶的星空和我内心的道德法则。）

康德的moral law是西方读者熟悉的概念，因此，儒学的“道”对他们而言也就不再陌生了。

该译本中的另一些核心概念则是阿诺德的用语，如“性”是“law of our being”，“中”是“our moral being”，“仁”是“moral sense”，译本第7章的“true central clue and balance in their moral being”和第8章的“central clue in his moral being”等译文都是阿诺德著作的直接引用。辜鸿铭的译文中充溢着西方文化智慧的经典表述，这是他长期受西方思想浸润的结果。西方读者读到这些表述必定产生文化亲近感，这就拉近了中国文化与西方文化的距离。

辜鸿铭这种翻译策略体现了当代文化相对主义思想。他表示，中国文化与西方文化均为“瑕瑜互见，大醇小疵”，各有其独特价值。在中国文化遭受挫折，沮丧落败观念盛行之际，他的这种看法为其中国文化价值认同提供了理论依据。对此他又进一步表示：“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂。”[14]56中西文化在本质上是相通的。

“慎独”是《中庸》的核心概念之一，意为人在独处之时也要谨慎克制，不能放纵自我，有失本性。对这一概念的翻译，辜鸿铭直接援引《圣经·箴言》英文原文：“Keep thy heart with all diligence, for out of it are the issues of life.”。不难看出，《圣经》同样具有“慎独”的思想，两种文化并无多少违和。《中庸》第2章“小人之中庸也，小人而无忌惮也”是“慎独”概念的进一步解释，意指小人没有这样的思想境界。这一思想，辜鸿铭在《圣经》中也找到了类似的表述。他再次直接引述《圣经·诗篇》的句子作为译文：“He is a vulgar person who in his heart has no regard for, or fear of, the moral law.”“The fool hath said in his heart, there is no God.”。

辜鸿铭有时直接引用英文文本的章句，如前述“慎独”概念的翻译，有时则使用格义比附方法，如下例。“诚则形，形则著”，见于《中庸》第23章，意为“人能诚于其性，则和顺积中，英华发外，必然

有所表现(形),昭明显著"[15]68。他译为:"Where there is truth, there is substance. Where there is substance, there is reality."。如将此译文回译,则为"有真理必有物质,有物质必有实体"。译文隐含了理念先于物质的思想。这是西方哲学的形而上学观念,属于知识论范畴。而原文谈论的则属于道德范畴。以辜鸿铭的西学素养,他对两者的差异必定十分了然。这或许是其提升《中庸》哲理高度的有意之举。通过比附,借译文提升《中庸》的哲理高度,这种策略在辜鸿铭的英译本《中庸》中随处可见。第26章有"故至诚无息。不息则久,久则征,征则悠远,悠远则博厚,博厚则高明"之说,则是另一例。他的译文如下:"Thus absolute truth is indestructible. Being indestructible, it is eternal. Being eternal, it is self-existent. Being self-existent, it is infinite. Being infinite, it is vast and deep. Being vast and deep, it is transcendental and intelligent."。有研究认为,"将'久'译作 eternal,'悠远'译作 infinite,'高(明)'译作 transcendental,是明显的过度翻译……将'征'(征验、效应)译作 self-existent,则是明显的操纵"[15]65。无论是过度翻译还是明显操纵,其动机都可归于辜氏基于中国文化立场的翻译目标取向——弘扬中国文化,进而以中国文化的道德观确立世界的道德行为准则,约束其时的世界强权对他者文化的压迫。

辜鸿铭直接引用西方文化经典话语,或是以格义比附方法翻译《中庸》,虽然拉近了中西文化距离,但却是以中国文化"迎合"西方文化为代价,因为原文本语境中的思想被强行塞入了西方思想框架,难免变形;再者,目标语读者解读这些经典表述时可能难以剥离其自身语境的文化联想,儒家思想于不觉中就被附加了西方思想。如此翻译的儒家文本就遭到了双重扭曲,对辜鸿铭翻译的焦虑也由此而生。

但对其译文本深入分析则会发现,如此的归化翻译策略是辜鸿铭突破中国文化在被目标语文化接受过程中所受制约的理性思考。以大量的西方经典章句翻译《中庸》,看似归化,实则是诉诸目标语文化经验,以突破目标语文化接受的制约。这既是社会历史发展阶段的制约,也是其《中庸》翻译的文化价值所在。

辜鸿铭翻译《中庸》为19、20世纪之交,当时中国朝野上下弥漫着落败的情绪。值此之际,辜鸿铭以人类道德为标准,指明中国文化的价值,显示了其思想深度。他的《中庸》翻译文本及其对中国文化认同的表现是其个人文化立场、中国文化传统与特定历史阶段诸因素交互作用的结果。

辜鸿铭坚持"天下大同"的传统理念。在他看来,东圣西哲,异途同归,道不远人。"今之所谓宗教,如耶、如儒、如释、如道,靡不有真理存乎其中,惟是瑕瑜互见,不免大醇小疵;各国讲学同人,如能采其精英,去其芜杂,同一天下之宗教,然后会极归极,天下一家,此真千载一时之会也。"①他的翻译活动旨在汇聚中西文化精髓,建构具有普遍意义的思想体系。反观西方传教士或汉学家们的翻译,在辜鸿铭看来透出了殖民主义心态:"……理雅各博士在其所译中国经书中展示的中国人之知识与道德面貌,其陌生与怪诞,不亚于一般英国人眼里中国人的衣着与外貌。"[17]vii-viii理雅各"陌生与怪诞"的翻译激发了辜鸿铭的"抵抗"式翻译,如此而言,辜氏的策略具备了"解殖"的意义。

三、结　论

后现代主义翻译理论认为原文本的翻译解读因不同时代、不同文化、不同译者而有不同,罗明坚、理雅各、安乐哲、郝大维等的《中庸》译本印证了这一说法。但这些译者却都以尊重原文本为原则,当原文本的核心概念与目标语文化的概念不完全对等时,则努力突出它们的差异。他们的这种异化翻译受到了中西方的普遍称赞,或享有以经解经的美名,或得到用中国哲学话语阐释中国哲学的赞誉。然而细审之下却可发现,这些赞誉是沉迷于文本翻译表象的浅见。如透过文本,进入译者

① 转引自黄兴涛《文化怪杰辜鸿铭》,(北京)中华书局1995年版,第237页。

的注释，则可看出其翻译理念与文化认同的矛盾。当原文本的某些概念在目标语文化中缺乏对等概念时，则会被强行归化，儒学概念就被曲解成了基督教的概念。这种归化翻译是基于译者文化身份认同的翻译操控，在中国文化经典翻译的历史过程中，这种翻译操控和曲解现象尚未得到普遍关注。

译者的文化身份认同不仅表现于西方译者翻译中国经典之中，也表现于辜鸿铭这位具有中国文化身份的译者的翻译中，译者文化身份认同对《中庸》翻译而言是较为普遍的现象。

辜鸿铭以西方文化的名篇章句翻译《中庸》的核心概念范畴，突破了目标语文化的接受障碍。但他将中国文化概念嫁接于西方概念之上却产生了扭曲中国文化之嫌而遭受不时之讥。不过这种讥讽看到的仅是表象，透视他翻译的《中庸》的副文本对中国文化的独到见解，则不难体会辜氏的深意。他的翻译策略实则源于他对中国文化的高度认同，也是他对跨文化传播儒学义理与特定历史文化条件制约关系的理性权衡。

辜氏译经时期，中西文化处于“边缘—中心”文化格局，处于边缘状态的中国文化为中心文化接受的障碍远大于相反方向。辜鸿铭借用西方话语翻译中国文化的意图是诉诸西方文化经验，引发文化共鸣，消除文化障碍于不觉。然而他的这种翻译策略却引发了扭曲中国文化的焦虑，这种焦虑事实上是翻译两难困境的反映。原语文化取向的翻译在目标语文化中接受欠佳，目标语文化取向的翻译中原语文化容易扭曲。辜鸿铭目标语文化取向的翻译是中西文化关系制约下得失权衡的结果，具有历史的合理性。中国文化“走出去”是一个历史过程，思考中国文化“走出去”的翻译困境，需将其置于具体的历史文化语境之中。

中国文化“走出去”是特定历史阶段的社会文化实践，受制于其时的中外文化关系和历史发展阶段，中国文化“走出去”的战略目标取决于这些文化历史条件，这些战略目标又决定了相应的翻译目标和翻译策略。基于这样的认识，就无须纠结于原语文化取向或目标语文化取向的两难取舍。抛开历史维度单纯地探讨中国文化“走出去”的翻译策略选择或翻译目标取向的得失，是片面的。《中庸》翻译的文本分析揭示了译者文化身份认同与文化核心概念诠释的内在联系，以及翻译策略与历史文化现实的联系，有助于我们深入认识中国文化“走出去”的理论困境。

[参　考　文　献]

[1] 桑靖宇：《朱熹哲学中的天与上帝——兼评利玛窦的以耶解儒》，《武汉大学学报（人文科学版）》2011年第2期，第21-26页。

[2] 黎靖德编：《朱子语类》卷一，北京：中华书局，1999年。

[3] 罗明坚：《天主实录》，见钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北：利氏学社，2002年。

[4] Pfister L. F., *Striving for the "Whole Duty of Man": James Legge and the Scottish Protestant Encounter with China: Assessing Confluences in Scottish Nonconformism, Chinese Missionary Scholarship, Victorian Sinology, and Chinese Protestantism*, Frankfurt am Main: Peter Lang Publishing, 2004.

[5] Girandot N. J., *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, Berkeley: University of California Press, 2002.

[6] Legge J., *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1852.

[7] Legge J., *The Chinese Classics: Confucian Analects, the Great Learning and the Doctrine of the Mean* (Revised Second Edition), Oxford: Clarendon Press, 1893.

[8] 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年。

[9] 毛奇龄：《中庸说》，见《四库全书存目丛书》经部第173册，台南：庄严文化事业有限公司，1997年。

[10] Ames R. & Hall D., *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
[11] 宋晓春:《比较哲学视阈下安乐哲〈中庸〉翻译研究》,《外语与外语教学》2013年第2期,第77-80页。
[12] 安乐哲:《和而不同:比较哲学与中西会通》,温海明编,北京:北京大学出版社,2002年。
[13] 辜鸿铭:《辜鸿铭英译经典:大学　中庸》,王京涛评述,北京:中华书局,2017年。
[14] 辜鸿铭:《辜鸿铭文集》,冯天瑜标点,长沙:岳麓书社,1985年。
[15] 王辉:《后殖民视域下的辜鸿铭〈中庸〉译本》,《解放军外国语学院学报》2007年第1期,第62-68页。
[16] 黄兴涛:《文化怪杰辜鸿铭》,北京:中华书局,1995年。
[17] Ku H., *The Universal Order, or Conduct of Life: A Confucian Catechism*, London: John Murray, Ltd., 1906.

Distinct Translations of *The Doctrine of the Mean*, the Confucius Classic and the Translator's Cultural Identity

Lü Shisheng
(*School of Advanced Translation, Beijing Language and Culture University, Beijing 100872, China*)

Abstract: *The Doctrine of the Mean*, a Confucius classic, has been translated into numerous Western languages over the centuries, with each translator providing their own interpretation. It goes without saying that an individual's interpretation is inextricably linked to his or her cultural identity; additionally, cultural identity may have a significant impact on translations. Numerous well-known translators of *The Doctrine of the Mean*, including Roman Catholic missionary Michele Ruggieri in the sixteenth century, Protestant missionary James Legge in the nineteenth century, contemporary philosophers Roger Ames and David Hall, and the "cultural eccentric" Dr. Ku Hung-ming, all produced distinct translated versions rooted in their cultural identities. Ruggieri and James Legge literally translated *tian*, the concept in the source text, as "caelum", a Latin word, or "heaven", respectively, to ensure the equivalent meaning, at least linguistically, for a concept that is assumed to be unrelated to the Catholic or Christian God. They did, however, note in textual annotations that "caelum" or Heaven in Chinese culture is equivalent to God in the West. The numerous translations of this concept are determined by its translation philosophy, which is based on its own cultural identity. To the extent possible, Roger Ames and David Hall seek to replace western philosophical discourse with Chinese philosophical discourse in order to preserve Confucianism's true meaning. They also, as it turns out, fail to transcend the constraints of Christian cultural identity. They "must do more than study Chinese traditions; they must work to transform them into a cultural resource capable of enriching and transforming our own". Their motivation for translating Confucian Scriptures is a desire to advance their own culture. Dr. Ku Hung-ming declared emphatically his identification with Chinese culture in the preface to his translation of *The Doctrine of the Mean*. He translated the central concepts or words of the original text by quoting or adapting famous quotations from western thinkers in order to elevate the value of Chinese culture. This can be interpreted as a rational balancing of acceptance and restriction within the target culture. While this may distort the meaning of the original text, it is a plausible approach to the exchange of ideas between China and the West during a particular historical period.

Although the translators' cultural identity does not negate their desire to respect the original text, this desire is expressed primarily at the language level. When the fundamental concepts of the source

and target cultures clash with each other, their cultural identities become immediately apparent. Not only does the cultural identity of translators manifest itself in the translation of Chinese classics by western translators, but also in the translation of translators with a Chinese cultural identity, as demonstrated by Dr. Ku's translation, which emphasized cultural commonality over idiosyncrasy. The translator's cultural identity is a recurring theme in the translation of the Confucius classic.

The translation of classical Chinese texts is a social and cultural practice associated with a specific historical epoch, and its ideological content and form are determined by the Sino-western cultural relations and historical stage at the time. The translation orientation of classic texts establishes the goals and strategies for translation. On this basis, there is no need to resolve the conflict between the source-oriented and target-oriented translations.

Discussing translation strategy selection or the gain and loss of translation orientation for classical texts without mentioning historical context is a one-sided way of understanding translating. The textual analysis of *The Doctrine of the Mean* reveals an intrinsic connection between the translator's cultural identity and the interpretation of the text's central concepts, as well as a connection between the translation strategy and the objective reality of history and culture, which will aid us in resolving the theoretical dilemma of Sino-Western cultural exchange.

Key words: Confucian texts; *The Doctrine of the Means*; James Legge; Ku Hung-ming; cultural translation; classics translation; cultural identity

邮发代号：　国内32-35　国外BM 372

欢迎订阅2022年《浙江大学学报(人文社会科学版)》

《浙江大学学报(人文社会科学版)》是由教育部主管、浙江大学主办的综合性人文社会科学学术刊物，是首批国家社科基金资助期刊、两届国家新闻出版广电总局"百强社科期刊"、中国期刊方阵"双效"期刊、教育部高校哲学社会科学"名刊工程"入选期刊、多届华东地区优秀期刊、浙江期刊方阵工程"精优型"期刊。《浙江大学学报(人文社会科学版)》是全国最早采用"同行专家双向匿名审稿制"的学术期刊之一(1997年3月)，也是历年《中文社会科学引文索引来源期刊》(南京大学)、《中文核心期刊要目总览》(北京大学)和《中国人文社会科学核心期刊要览》(中国社科院)核心期刊。近年来，在美国SSCI及A&HCI、南大CSSCI、中信所、中国知网等发布的国内外影响因子或CI等指标排名中先后跃居全国所有综合性人文社科期刊第二、全国综合性高校人文社科学报第一等位次；连续七年入围"中国国际影响力优秀期刊(Top10)""中国最具国际影响力学术期刊(Top5)"榜单；入围2018年《世界学术期刊学术影响力指数年报》Q1区，成为全国仅有的5种进入Q1区的综合性人文社科期刊之一，2019年进入Q2区；先后被美国《剑桥科学文摘》(CSA)等7个国际重要检索机构的14个著名索引收录，是目前我国被国际检索系统收录最多的人文社科期刊。

《浙江大学学报(人文社会科学版)》2022年改为月刊，大16开本，160页，每月15日出版，全年共12期。刊号：ISSN 1008-942X，CN 33-1237/C。2022年每期定价70.00元，全年定价840.00元。欢迎向各地邮局订阅。

地址：杭州市天目山路148号　　邮编：310028
网址：http：//www.zjujournals.com/soc　　电子邮箱：zdxb_w@zju.edu.cn
电话：0571-88273210、88925616　　传真：0571-88273210