

辜鸿铭的翻译思想——以《论语》为例

**THE TRANSLATION THOUGHT OF KU HUNG MING -
A CASE STUDY ON *THE ANALECTS***

王凤娇

WONG FOONG KIEW

MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)

**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN
FEBRUARY 2017**

辜鸿铭的翻译思想——以《论语》为例
THE TRANSLATION THOUGHT OF KU HUNG MING -
A CASE STUDY ON *THE ANALECTS*

By

王凤娇

WONG FOONG KIEW

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件
A dissertation submitted to the Department of Chinese Studies Institute of
Chinese Studies
Universiti Tunku Abdul Rahman
In partial fulfillment of the requirement for the degree of
Master of Arts (Chinese Studies)

FEBRUARY 2017

摘要

辜鸿铭是近代中国史上，首次独自并完整的把儒家经典《论语》翻译为英文的中国人，并且此译本品质良好，打破了西方人眼中刻板、古老的孔子形象。辜译本在西方世界引起热烈的反响，但是对于他的翻译却出现两极化的评价。因此，本文根据翻译文化研究的外部因素制约理论，着重论述辜鸿铭的浪漫主义背景，观其如何影响他的翻译思想。并且以尤金·奈达（Eugene A. Nida）的“功能对等”翻译理论，探讨辜译本内部的文化转换。

本文首先论述辜鸿铭的浪漫主义背景，以及他在奠基儒学思想的过程中，中国晚清面对西方列强侵略而处于弱势地位，辜鸿铭为了提升儒家学说的地位，而翻译儒家经典，向西方输出儒家文化。此外，他花费十年时间力求完全掌握《论语》的意义，而后做出释义性的翻译，意在消除东西方的隔阂，证明东方西方心同理同之观念。并且着重于论述他释义性翻译的表现形式以及内容归化，在他的译文中不仅拥有大量的浪漫主义代表性的词汇，还以西方历史上的著名人物，类比《论语》中的人物，以及以西方的国家及时代类比《论语》中的国家及时代。接着，他引用了多位著名浪漫主义大师的语录作为注解，以此解释《论语》中的思想概念。

此外，他在处理原文信息转换之时，亦把浪漫主义者所关注的思想特征表现在译文内，如浪漫主义所批判的各种资本主义社会现象、道德主义及英雄崇拜观念等等。辜译本的浪漫主义内容特征，则以三个方面做出论述，即道德观、宗教观及国家构想。最后，本论文总结辜鸿铭的翻译思想实深受浪漫主义思潮的影响，是近代中西交流及中国翻译史上的一个重要里程碑。

关键词：辜鸿铭、浪漫主义思潮、归化翻译、英译《论语》、儒教观

ABSTRACT

In history of modern China, Ku Hung Ming is the first Chinese Translator who translated the “The Analects” into English with high quality translation. He bring a new image of Confucius to the Western. Although it has aroused a repercussions of Ku translation in the Western. But, Ku translation has aroused strong repercussions in the Western, but that is totally different of the reviews for his translation. Therefore, based on the theory of the impact of external factor influence the translator, to expound how the Romanticism affect to the GU’s translation was. Together with the theory of “functional equivalence” by Eugene A.Nida, to list out the internal factor which affect the cultural transformation in his translation.

Firstly, to discuss the background of Romanticism and the Confucianism of Ku during the late Qing Dynasty. He spent 10 years to make sure he fully grasp the meaning of “The Analects”, then only complete the interpretation of translation. He is intended to bridge the gap of Chinese and, You will found that Ku’s translation not only has a lot of the typical vocabulary of Romanticism, and Also many famous figures in the Western’s history to analogy the Chinese figure, as well as the countries and the time.

Secondly, you would be found that there are some Romanticism’s feature ideological in the translation. There are Moralism, Hero worship and Capitalism

who criticized by Romanticism. Three aspects to be discuss, namely ethics, religion and national scheme.

Lastly, a conclusion of how important of Ku Hung Ming and his translation in history of modern Chinese.

Keywords: Ku Hung Ming, Romanticism, Domestication of Translation, Translation of *The Analects*, Confucianism.

谢词

趁着一颗求取知识的雄心，尚未被生活现实浇灭之前，毅然再次进入学术殿堂，并希望自己永远保持这股不断自我提升的冲动。奈何人生，必须走过一些必然的阶段，才算完整。在撰写论文期间，我转换了三个身份，从待字闺中走入婚姻殿堂；家庭里从两个人变成三个人；最后，从职场退位成为家庭主妇，先生口中的贤妻良母。论文呈交日子忽然变得遥遥无期，各种学术理论思想、社会现实被隔断在宝宝的哭声之外。世界回到最初的纯粹，回到一无所有却甘之如飴的最初。

幸亏获得身边众人的支持，尤其是母亲及家人给予的鼓励、督促、询问，他们忧心忡忡的来电，都是我重新执笔的动因。我特别感谢论文指导老师——郑文泉博士。他是本文能够面世的主要原因，六年来不曾放弃我，在学业上给予指导、纠正、建议，并鼓励我参加研讨会。他是大一统思想的老师，对各种事物兼容并纳，做着促进族群文化交流的工作，这也是我当初慕名拜师的原因。还有感谢张晓威博士在我学业上的指导，及介绍我至郭义民律师楼上班，并且感谢郭义民律师及同事在我的翻译实践、语文提升及视野开拓等多方面的支持与协助。

另外，还要感谢中文系研究生学会的创始人拿汀巴杜卡周美芬，她创造了一个学术气氛浓厚的学会，真正开拓我的学术研究视野。我也在研究所期间与一群志同道合的同学共谋策划研讨会、海外交流、实地考察等，他们是严秋霞学姐、黎翠雯同学、阮湧伽同学、林丽华学姐、翁丽珠学姐、钟慧青

学姐、陈慧娴同学、黄筱丝学姐、余金霞学姐、Emily小姐和同门师兄谢宝平，以及廖冰凌博士的谆谆善诱。感谢你们的无私分享。

最后以及最重要的，是感谢我丈夫戴群论先生的全力支持，无论是精神上还是生活上，他都在我撰写论文的最后冲刺阶段给予了无限的包容与体贴。还有我的宝贝戴铭侑，从他的生命之始便以最亲密、乖巧的方式陪伴我完成此份论文。

感恩并送上最诚挚的祝福予所有人，愿能与辜鸿铭先生看齐，在翻译界及文化交流上有所成就。

论文核实书

本论文辜鸿铭的翻译思想——以《论语》为例为王凤娇亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之学位论文要件。

此证

_____ 日期: _____

(郑文泉副教授)

指导老师

拉曼大学中华研究院副院长

拉曼大学

中华研究院

日期：11.04.2016

硕士学位论文提交

此证王凤娇（学号：10ULM02169）在中华研究院郑文泉副教授兼副院长指导下，经已完成此一题为辜鸿铭的翻译思想——以《论语》为例的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

（王凤娇）

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓 名：王凤娇

日 期：16.02.2017

目录

	页数
摘要	i
ABSTRACT	iii
谢词	v
论文核实书	vii
论文提交书	viii
论文声明	ix
第一章 绪论	3
第一节、 研究范围	7
第二节、 研究方法	9
一、 译者的文化因素对其翻译活动的制约	11
二、 归化翻译	12
第三节、 文献综述	14
一、 辜鸿铭翻译思想研究	15
二、 辜鸿铭的归化式翻译手法研究	17
第四节、 研究目的及意义	20
第二章 辜鸿铭翻译思想的背景	23
第一节、 浪漫主义思潮	24
一、 批判资本主义、回归自然	27
二、 道德主义、重建信仰	28
三、 英雄崇拜、贤人政治	29
第二节、 晚清的时代背景	30
一、 中国及儒学思想深陷危机	32
二、 晚清中西文化交流及翻译思想	33
三、 辜鸿铭的中西融合观	35
第三节、 辜鸿铭的文化责任	36
一、 证明古代儒家与西方大家的思想一致	36
二、 拯救西方精神危机	37
三、 提升并肯定中国文明的国际地位	38

第三章	《论语》译本中浪漫主义的表现形式	41
	第一节、 基本特征	41
	一、 浪漫术语	42
	二、 诗性语言	44
	第二节、 文化类比	46
	一、 人物类型	46
	二、 地名及时代	52
	三、 宗教习俗的概念转换	55
	第三节、 浪漫主义大师作见证	60
	一、 浪漫主义大师简介	61
	二、 社会批评思想	64
	三、 人道主义思想	67
	四、 诗歌艺术思想	68
第四章	《论语》辜译本的浪漫主义内容表述	72
	第一节、 道德观	73
	一、 对应西方社会状态	75
	二、 何谓“道德”	78
	三、 理想人生	80
	第二节、 宗教观	82
	一、 重建信仰	83
	二、 爱和正义法则	85
	三、 宗教大同	87
	第三节、 国家构想	89
	一、 阶级社会——反对群氓崇拜	90
	二、 文化教育	93
	三、 重建权威——英雄崇拜	96
第五章	结语	99
	第一节、 前文总结	99
	第二节、 辜鸿铭翻译思想的历史意义	101
	第三节、 此课题的目前局限及未来发展	102

引用文献

104

第一章 绪论

辜鸿铭是中国清末民初的名人，名汤生¹，英文名字是 Kaw Hong Beng。他是土生土长的马来亚华人（Peranakan）。他首先学习西方文化，然后回归中国主张学习东方文化。其曾祖父是槟城甲必丹辜礼欢，父亲是辜紫云，母亲是葡萄牙人。

辜鸿铭出生于槟榔屿（今之槟城），由于他的聪明伶俐，被其父亲工作的橡胶园园主布朗先生（Rev. Forbus Scott Brown）收为义子。他在 13 岁（1870 年前后）时，跟随义父前往英国，接受正规的英式教育。先后在爱丁堡大学、莱比锡大学就读，并考获硕士学位。基本上，他的少年时期都在欧洲度过，凭着语言上的天分，他精通了英文、德文、法文、拉丁文及希腊文等。1873-1874 年期间，辜鸿铭进入爱丁堡大学文学院，攻读西方文学。1877 年顺利通过自然科学、道德哲学、修辞学、形上学及数学，语言科方面则为希腊文及拉丁文之考核，获得了文学硕士学位。接着在德国进修，并在法国巴黎大学、意大利等地游学。

辜鸿铭在英国爱丁堡大学学习期间，英国正值维多利亚时期（Victorian Era, 1836-1901）²，工业革命达到顶峰。而欧洲其他国家也先后随着资本主义的兴盛，从传统社会向现代化进程迈进。在现代化的同时，社会上出现激烈的冲突及矛盾，催生了浪漫主义思潮（Romanticism），并且

¹ 汤生：是辜鸿铭英文名字 Tomson 的音译。

² 维多利亚时期：指英国女王维多利亚（Queen Victoria）统治英国的历史时期。

迅速席卷欧洲。辜鸿铭进入爱丁堡大学以后，便对浪漫主义产生了浓厚的兴趣。并由其名誉导师卡莱尔（Thomas Carlyle, 1798-1881）³带入浪漫主义的殿堂，此对辜鸿铭以后的学术发展影响深远。

1880年，他才回到槟榔屿，在新加坡海峡殖民地政府工作。1882年前后，遇见马建忠，三日晤谈后，脱去洋服、重新蓄辫，“重新”当一名中国人。随之更辞去殖民政府职位，前往香港学习中文，攻读中文书籍和儒家经典。随后，1885年，在中法战争后期，他通过张之洞（1837-1909）的幕僚杨汝树的介绍，进入张之洞幕府担任洋文案，直到张之洞于1909年去世为止。

1898年，他的英译《论语》正式出版，更在日本内阁总理伊藤博文（1841-1909）访华时，赠书并与其辩论孔教的意义⁴。辜鸿铭的英译《论语》，首先打破了传教士垄断英译儒家经典的局面。同时，他是第一位有分量、主动并独立对儒家经典进行完整翻译的中国人，而且凭着其译本的流畅语言、生动的叙述，在西方世界引起热烈反响，首次打破了孔子在西人印象中刻板、严肃的形象。是年，严复（1854-1921）的《天演论》正式出版。辜鸿铭完整翻译为英文的儒家经典，有《论语》、《中庸》及《大学》，其

³ 卡莱尔：苏格兰哲学家、散文作家、讽刺作家、历史学家、社会评论家，浪漫主义代表人物之一。他在维多利亚时期的演讲及文章，深具影响力，被誉为那个时代最重要的评论家。

⁴ 伊藤博文对辜鸿铭说：“君精通西学，当知道孔孟之道，在中国行数千年，却不能行20世纪之今日。”辜鸿铭驳曰，孔子教人的方法，譬如数学的加减乘除，千年前三三得九，时至今日，三三不能得八，令伊藤博文哑然。

他的翻译则零散记载在他所发表的文章之中。辜鸿铭的翻译，最主要的特点是他使用高度归化手法，以及他创新地大量引用西方著名大家的语录作为注释。由于当时的中西文化交流，还不能良好地解决中西文化中所存在的大量差异，导致中西交流一直是“西学东渐”，而“东学西渐”则发展缓慢。

《论语》是西方人了解中国思想的首要管道，但是因着地理因素、宗教教义及国际关系等，中西交流的发展是缓慢的。最早的《论语》西文译本是由比利时传教士柏应里（Philippe Couplet, 1623-1693）主编，在 1687 年以拉丁文出版，名为《中国人的哲学孔夫子，或中国知识》（*Confucius, Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis*）。这本拉丁文译本是积累传教士的数十年研究而成，乃从 1583 年意大利人罗明坚（Michele Ruggier, 1543-1607）及利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）居住在澳门开始翻译。⁵直到 1691 年，最早的《论语》英文译本出现，它乃从拉丁文译本转译，并在伦敦出版，书名为《孔子的道德哲学：一位中国哲人》（*The Morals of Confucius, A Chinese Philosopher*）。这是第一次大规模的中西交流，后来则因为爆发“中国礼仪之争⁶”，而被罗马教廷和清政府干涉，被逼终止交流。

⁵ 首批传教士进入中国后，为传教需要而开始研究儒家经典，并对《论语》进行翻译工作，传教士针对“什么样的经典才代表孔子的思想”，开始了对儒家经典的翻译，此中详情可见梅谦立（2008）：〈孔夫子：最初西文翻译的儒家经典〉，《中山大学学报（社会科学版）》，2：131-209。

⁶ **中国礼仪之争：**是指耶稣会士将中国文化介绍到西方之际，西方社会针对中国礼仪如祭天祭祖、偶像崇拜等是否属于迷信，能否与基督教教义并行等问题，展开激烈的论战。最后罗马教廷宣布中国礼仪属于迷信，禁止通融。

早期的《论语》翻译，无论是拉丁文或是英文，都没有对西传儒家思想起到决定性的作用。反而，在 19 世纪晚清时期，传教士理雅各（James Legge, 1815-1897）⁷花了三十多年的时间，独立完整地翻译了中国经书，其英译经书成为西方研究儒家思想不可跳过的经典。理雅各的翻译是根据中文逐行翻译，由于理解上的困难，其译文出现无法避免的翻译错误或译文生硬，令读者无法理解。加上晚清闭关锁国之门，被西方列强以炮火强行打开，东方文明被视为落后，更被西方所鄙视。于是西学东渐浪潮达至鼎盛，梁启超（1873-1929）、蔡元培（1868-1940）、严复及林纾（1852-1924）等人，大量翻译西方著作，介绍到中国。不久后的中国更掀起强烈的反传统浪潮，“全盘西化”之声不绝于耳。

这时期的辜鸿铭却坚信儒家文化是拯救西方精神世界的唯一出路，因此得到了“文化保守主义者”、“狂儒”、“怪杰”等名号。清朝覆灭后，他以清朝遗老的形象——拖长辫、穿长袍行走于北大校园。他的一生因其坚信儒家文明的经世价值而传奇；他运用自己的西学造诣，与中国文明进行文化交融而赢得西方学者的赞赏；他创立新的翻译技巧，翻译儒家经典，在中西文化交流历史中占有重要的地位。

⁷ 理雅各：英国苏格兰汉学家，1861 至 1894 年期间，陆续出版儒家经典——四书五经，是第一位全面系统地把四书五经译成英文的西方人，他不仅于中西文化交流史上占一席之地，其译本更成为研究《论语》西译不可跳过的版本。

虽然如此，但对于他的儒经英译之研究，历年来却未能结合他的西学背景加以探讨。导致对于他的翻译思想，停留在“为何使用归化手法”及“译文过于释化”的问题上，而忽略了其浪漫主义背景的影响。因此本文将着重探讨辜鸿铭以高度归化手法所进行的儒经翻译，包含了哪些浪漫主义思想，以及他的翻译是否成功证明了《论语》的东、西文化本质对等的思想。

第一节、研究范围

所谓“翻译思想”是指译者针对翻译的原则主张或理念，这种主张或理念，通常是译者基于自身经验同时也基于志在身体力行的翻译体悟（insight）。（刘宓庆，2005，263）意即翻译思想是译者经过长期的翻译实践，通过他们对自身及同行的观察及审视，得出的理念及主张，故称之为翻译思想。辜鸿铭独到的翻译，使到儒家经典在西方大放异彩，这是因为辜鸿铭身处的时代背景和个人因素，成就了辜译本的独特。但由于辜鸿铭并没有写过有关翻译理论的作品，我们只能从其译作的序言、后记及一些著作中找获他对于翻译的一些见解，以及从他的中西学术背景中，获知浪漫主义及儒家思想如何影响他的翻译。

正如前文所述，译者的外在因素和内在因素，两者相互影响、相互制约，形成译者的独特翻译风格。因此，为更确切了解译者的翻译思想，应该

从其学术背景、时代思潮等为切入点。对于辜鸿铭的背景，如王宏（2003，104）的〈略论翻译奇才辜鸿铭〉里提及：

最后必须指出的，辜鸿铭在翻译上的成就是建立在具有深厚广博的中西文化根底之上。辜在西方所学虽多，专长却只有文学一项。他师从浪漫主义一派，受卡莱尔、阿诺德、爱默生、罗斯金、华兹瓦斯的影响最大。尤其是卡莱尔，他是辜鸿铭在爱丁堡大学文学院的研究导师，是他把辜氏带入了浪漫主义的文学和思想殿堂。

因此，本文首先着重列出并论述影响辜鸿铭最深的浪漫主义大师，如、罗斯金（John Ruskin, 1819-1900）⁸、阿诺德（Matthew Arnold, 1882-1888）⁹、华兹华斯（William Wordsworth, 1770-1850）¹⁰等人的共同思想，作为探讨辜鸿铭的西学学术背景的首要任务。

此外，辜鸿铭在1898年正式出版的英译《论语》（*The Discourses and Sayings of Confucius: A New Special Translation, Illustrated with Quotations from Goethe and Other Writers*）则作为主要研究文本，以期从其正式的译本

⁸ 约翰·罗斯金：维多利亚时期的著名艺术评论人，还是著名的社会思想家、慈善家、艺术赞助人、水粉画家、制图师，他的社会评论深具影响力。他把浪漫主义理论引入美术领域，是后期浪漫主义代表人物之一。

⁹ 马修·阿诺德：是英国维多利亚时代的著名诗人、思想家、教育家，在文学与文化批评、诗歌创作、宗教及教育方面都极富盛名。他关注道德人生，创建了英国的人文批评传统，是后期浪漫主义代表人物之一。

¹⁰ 威廉·华兹华斯：是英国浪漫主义诗人，桂冠诗人。他与柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834）一同编制的《抒情歌谣集》改变了英国诗歌理论的传统，而他的诗歌理论对革新英国诗歌和浪漫主义运动的发展起了重要的影响。

中论证辜鸿铭的浪漫主义思想，对其高度归化的儒经英译究竟有何具体表现。

最后，辜鸿铭完整英译的儒家经典还有《中庸》（*The Universal Order, or Conduct of Life, 1906*）及《大学》（*Higher Education, 1915*）。而辜鸿铭从英文翻译至中文的，则有18世纪英国诗人科伯（William Cowper）的叙事长诗——《痴汉骑马歌》（*The Diverting History of John Gilpin Linen Draper*），此诗是描写一名布贩子约翰·基尔宾（John Gilpin）骑马出游的趣事。而本文只以其英译《论语》为例的目的是因为，这是辜鸿铭第一本完整翻译的儒家经典，并且和《中庸》及《大学》的出版年份各相隔10年。由于辜鸿铭晚年越趋保守，因此以其首次完整翻译的儒家经典为例，将能协助我们了解辜鸿铭对于儒经翻译的最初想法。

第二节、研究方法

《论语》辜译本是本文主要的研究文本，因此在版本筛选方面，将采用1898年，由上海Kelly and Walsh, Limited在上海、香港、日本及新加坡同时发行的原版为研究文本。本文不使用收录在黄兴涛所编译的《辜鸿铭文集》中的《论语》英译本，因为他对辜鸿铭译文的注释，进行了增删及修改，造成这个版本的原始资料缺失。为尽可能完善研究成果，以及更接近研究对象，本文将略去黄兴涛所编译的版本。

至于研究理论，如从翻译研究的历史来看，翻译研究本来被视为一种语际转换，大多学者都从语言内部，即词义转换、语篇结构等，进行研究，硕果颇丰。其中，尤金·奈达的“功能对等”（functional equivalence），主张注重读者反应，更间接提升了译者地位，为译界带来新的面貌。20世纪90年代，译界则转为以文化研究范式为中心。1980年，英国学者苏珊·巴斯奈特（Susan Bassnett）出版的《翻译研究》（*Translation Studies*），主张考量文化层面对翻译的制约，对译者、译本之间的联系进行整体性思考。翻译研究学科正式进入“文化转向”的研究模式，她认为文化是身体，语言是心脏，二者唇齿相依，无法独活。这时期的翻译研究，倾向研究译者所处的时代、政治、社会文化等文化因素对翻译活动的制约。然而，过分强调文化因素对翻译活动的制约，却将导致翻译理论的本体缺失。

作为一门复杂的人文学科，翻译研究如只使用一种研究范式，并不足以对研究对象作出全面考察。因此，本文认同使用多元范式，以不同的研究范式，互相补充，务求尽可能全面考察研究对象。虽然，不同的研究范式之间的观点，或许有相互对垒的意味，但肯定不是无法共存，反而更应截长补短。唯有深化原有的译学观，冲击传统翻译观，才能开拓翻译研究学科的宽度和深度。

因此，本文首先赞同译者本身的文化因素对他的翻译活动的制约，然后以尤金·奈达的“归化翻译”为理论根基，分析《论语》辜译本的内部因素。

一、译者的文化因素对其翻译活动的制约

翻译活动并非单纯的文字转换，而是受译者本身的时代思潮、社会历史文化等各种因素制约的复杂活动。所以说，译者在翻译过程中所做出的选择都是在特定时空下，受其社会文化制约的结果。每位译者的思维意识，都被其身处的社会，深深打上文化的烙印。因此，对于揭示译者的文化背景，及其文化背景如何影响译者在翻译活动中的规律，有着非常重要的意义。

能够制约译者的翻译活动的文化因素，包括思维模式、伦理观念、意识形态、审美标准、文化态度及学术传统等。这些都可归类为非文本因素，具体来说它不从属于语言，而是一切社会、文化、经济、政治、价值观等的结合。（文本因素则是指翻译语言、风格、意象、韵律、文体等要素。）此外，译者及赞助人的翻译目的、译者的文化知识、语言能力、主观立场、不同历史时期中的政治等因素都在整个翻译活动中起着决定性的影响。

辜鸿铭的《论语》译本，无论是译者、文化背景、意识形态或学术传统，都与其他译者有很大不同。其中，外部因素已经超越文本因素的制约，文本因素受制于外部因素。因此，研究辜鸿铭的翻译思想，不能局限于静态的翻译结果（译本内容），更应从文本内部及外部的因素为切入点，对译者思想进行深层剖析。

二、 归化翻译

如果单从辜鸿铭的译本内部考察，我们将发现他高度使用“归化翻译策略”，意思是尽量把原著信息转换为译入语读者的知识范围，把作者引向读者。归化翻译理论首先由美国语言学家，兼著名翻译理论家尤金·奈达在《翻译科学探索》（*Toward a Science of Translation, 1964*）提出了“动态对等”（Dynamic Equivalence）为代表，他终生从事《圣经》翻译及翻译理论的研究。奈达后用“功能对等”（Functional Equivalence）替换“动态对等”，为了更加阐明此理论的核心是要让原文及译文在语言功能上，达到对等关系，而未要求语义对等。奈达的理论在翻译界，掀起大浪，主要是因为他让译文读者来判断译文的优劣。他继续在（*The Theory and Practice of Translation, 1982*）认为译文读者在阅读时，应该得到与原文读者相似的心理感受，此谓之功能对等。

要考虑读者感受，便不可能只看文字，还必须把读者生活环境、文字产生环境等，即译入语的文化、社会、心理等等因素都必须纳入考量范围。那么，如何更好地破除源语文化及译入语文化差异的障碍，有效传达原文意义，便成为了译者必须关注的焦点之一。在奈达看来，要做到上述这一点，应该首先克服译者大敌——原文句法及语义结构。关于这点，奈达提出以各种人类语言中，都能接受的最简单的核心句¹¹为解决方案。

¹¹ 核心句：有关奈达提出的七种核心句分类，可见于叶子南所著的《高级英汉翻译理论与实践》，页 169。

解决了原文句法及语义结构等语言之内的问题以后，更大的困难却是语言之外的问题。语言之外的因素，有政治、文化、经济及社会等，在不同的社会里同一个符号，在不同文化里代表了不同的意义，如“龙”这个符号，在中文及英文中的联想及代表的意义是不同的。因此，奈达求助了符号学里的“同构体”（isomorphism）理论，此概念可以用来解释文化因素及语言的其他地方。如果语言中的结构及寓意，或句法结构及语义结构，在进行翻译后认为不合适，译者可以选择更改原文结构形象，以让译文读者获取与阅读原文的相同感受。有了这个概念的支持，译者便可以把“力大如牛”的“牛”形象做出更改，成为“as strong as horse”。此外，奈达认为一篇译文应满足以下要求：

1. 译者应充分考虑读者的文化背景及阅读能力，以通俗易懂的语言，传达原文信息。
2. 译文应重“神”而不重“形”，着重传达原文的精神风格。
3. 译文应以流畅的译入语表达，使译文读起来不像翻译。
4. 译文应与原文产生相似的阅读效果，译者不仅需要精通两种语言，还要深谙两种文化，在翻译时以取得最贴近的阅读效果。

最后，他也把读者区分为三种，即精通原语和译入语文化；精通译入语文化，而对原语文化缺乏认识；略懂译入语文化，而对原语文化一无所知。

第三节、文献综述

对于辜鸿铭的研究，百年来并没有非常丰富的成果，最深入研究的学者为黄兴涛。他翻译辜鸿铭的英文著作，编译成《辜鸿铭文集》，另外还著有《文化怪杰辜鸿铭》、《旷世怪杰辜鸿铭》及《一个文化怪人的心灵世界》等。黄兴涛论述辜鸿铭的怪异行为，愤世嫉俗，不畏强权等。其生平、遭遇等和他的思想都诠释得很好。而且，在《文化怪杰辜鸿铭》中，分析辜鸿铭英译儒经的源起动机、篇目考证、对其翻译的特点及得失作出分析，并且以专章评介辜鸿铭的英译儒经。他尽可能地收集有关辜鸿铭的一生事迹、著作以及对辜鸿铭进行了适当的述评，是研究辜鸿铭不可欠缺过的资料。

除了黄兴涛的研究之外，19世纪对于辜鸿铭的研究，其实普遍停留在其“怪儒”的形象上，而偏向寻求其“怪”的形成因素，而且还编译成书。如李玉刚所著的《狂世怪杰：辜鸿铭别传》里把辜鸿铭一生事迹描写详尽。那么，有关辜鸿铭的近年研究述评，则可参见刘中树的〈1978-2008年辜鸿铭研究述评〉。值得一提的是，王京涛在2013年出版的《西播〈论语〉回译——辜鸿铭英译〈论语〉详释》，把辜鸿铭的英译《论语》回译为中文，虽然当中不包括注释，但他为每章节增加说明，具有参考价值。

此外，赵尔撰的《清史稿》、黄贤强的《跨越史学：近代中国与南洋华人研究的新视野》以及一些评论当中收录辜鸿铭的生平，还有宋炳辉编的

《辜鸿铭印象》里，后面收录各国学者对辜鸿铭的评价和记录。这些文献都能够有效帮助读者了解辜鸿铭这号人物的生平事迹，及他所接受的教育及思想等等。另外，邱志红的〈从辜鸿铭在北大任教始末看北大“英文门”时期的师生状况〉中描述了辜鸿铭的“辫子先生”形象，以及肯定他的英文文学根底。而主要探讨辜鸿铭的英译儒经的研究成果，则分别为一、辜鸿铭的翻译思想研究；二、辜鸿铭的归化式翻译手法研究。

一、 辜鸿铭翻译思想研究

民国初期对于辜鸿铭思想方面的研究著述，屈指可数。直到译界开始发现翻译主体的思想倾向将直接影响译本，研究辜鸿铭的翻译思想的著述就逐渐出现。如朱宝峰的《辜鸿铭翻译思想研究》认为辜鸿铭选择归化翻译策略是由于顾及译文读者群的关系；袁平的《论辜鸿铭〈论语〉英译中人名翻译的思想倾向》通过其人名翻译的分析探讨辜鸿铭的政治经济思想倾向；刘红新的《译者主体性和译语文化规范观照下的辜鸿铭之儒家经典英译》正是译者主体性的问题，并且认为辜鸿铭能够在儒家文化下，使用归化策略则更能体现译者的能动性。王东波的《〈论语〉英译比较研究——以理雅各译本与辜鸿铭译本文案例》详细研究理雅各和辜鸿铭翻译当中的优缺点，而且详加分析。胡欣欣的《辜鸿铭文化保守主义思想下对〈论语〉的译介与诠释》则在各种观点和理论下凸显他的文化保守主义。

另外，田怡俊、包通法的〈辜鸿铭译者文化身份与翻译思想初探〉认为译者文化身份必须被重视，而辜鸿铭的翻译思想其实是在寻求中西方的智慧精华的对应物；刘红新的〈辜鸿铭的翻译思想探微——纪念儒家经典外译先驱辞世80周年〉指出辜鸿铭使用归化策略是成功的，成功让儒家经典在西方大放异彩。而刘鹏的〈辜鸿铭的儒教观及其对儒经翻译的影响〉论述辜鸿铭翻译的主要成因是传播儒家思想到西方；刘红新的〈特别翻译的背后——离散经历对辜鸿铭典籍英译的影响〉指出从辜鸿铭在外国经历（离散经历）心理，加上西方文化强势底下的翻译策略选择。王辉的〈辜鸿铭英译儒经的文化用心——兼评王国维“书辜氏汤生英译‘中庸’后”〉主要指出了辜鸿铭以承载中国传统文化的儒家译介到西方，更意图要西方人接受为目标。以上的文章都承认辜鸿铭的归化策略是成功的，只是从不同的角度去探讨为什么辜鸿铭要使用归化策略。而且，其中对辜鸿铭思想的论述将有助于本文更加理解辜鸿铭归化策略的思想，从而更巩固了辜鸿铭的翻译动机，就是要西方人接受儒家文化，只是当中并没有文章对其译本进行抽丝剥茧的分析，并得出里面所隐含的浪漫主义成分。

纵观上述研究，大多数研究都有提及辜鸿铭受浪漫主义思潮，特别是其导师卡莱尔的影响，就如杨念群在〈“辜鸿铭现象”的起源与阐释：虚拟的想象抑或历史的真实？〉中提及，辜鸿铭的国学其实难以服众，更被认为是以“自我东方化”延续欧美浪漫主义，更成为他文化保守主义观的成因。同样认为辜鸿铭译本内具有“自我东方化”的有钟明国在〈辜鸿铭“论语”翻

译的自我东方化倾向及其对翻译目的的消解》里，认为辜鸿铭的译本很明显地具有传播中国文化的目的。但是，目前为止的研究还没有真正深入其译本的内部，是否受浪漫主义的影响，而使到其归化式翻译的选材符合浪漫主义思潮的文化特征。就如钱桂容和钟克万在《辜鸿铭英译儒经研究：回顾与展望》中所提及的：

对其英译儒经的其文、其人的研究的欠缺提醒我们有必要对当时特定历史背景下的中国经典的译者和译品进行更客观、更深入的探讨，进一步明确和借鉴他们的翻译行为，提高当前经典翻译的科学性和创造性，倡导译文的经典化。（钱桂容、钟克万，2010，777）

此外，王海丽的《从回译视角探究译者主体性——以辜鸿铭英译“论语”为例》探讨译者主体性对辜鸿铭翻译策略的影响。

二、辜鸿铭的归化式翻译手法研究

黄兴涛在《一个文化怪人的心灵世界》评价辜鸿铭的翻译“过而不及或弄巧反拙”（黄兴涛，2004，85），孔庆茂却在《辜鸿铭评传》里，从《论语》、《中庸》中的哲学术语翻译看辜鸿铭的翻译技巧，认为辜鸿铭的《论语》、《中庸》英译本水平最高。

这种两极评论一直是早期研究辜鸿铭的学者不可避免的问题，其实就是翻译界一直以来的“直译”、“意译”与“归化”和“异化”的好坏问题。如樊培绪的《理雅各、辜鸿铭英译儒经的不及与过》中指出理雅各和辜鸿铭译本当中都出现对原文的误解，其实两方各有长短。李霜的〈辜鸿铭英译“论语”得失评〉中则点出了辜鸿铭在其“有机整体”的译本有其高度，但却在翻译重要术语时出现扩大原意词的毛病。

近年来，译界逐渐肯定“归化”、“异化”各有好处，而辜鸿铭的归化策略也逐渐受到好评。学界转向以各种观点切入，对辜鸿铭译本进行各种散点透视研究，如王辉的《后殖民视域下的辜鸿铭〈中庸〉译本》、张小波的《强势语下的无奈——辜鸿铭古籍英译的归化》认为辜鸿铭使用归化法翻译，是因为处于“文化强势感”底下的选择。徐向群和高兰英的〈辜鸿铭“论语”英译中的读者意识〉认为辜鸿铭有明显的读者意识，企图把文本拉向读者；王静和周平的〈意识形态对辜鸿铭翻译的操控〉则提出辜鸿铭反对西化思潮；郝广丽的〈意识形态对译者辜鸿铭翻译活动的影响〉以安德烈·勒菲弗尔（Andre Lefevere, 1945-1996）的“意识形态”理论去进行研究，进一步论述辜鸿铭是受到当时的政治文化影响。以上研究主要指出辜鸿铭中学西渐背后的文化动机是反西方话语霸权（详见刘中树，2008，79-86），并且提出辜鸿铭在整个翻译活动中的意识乃以读者为主。

学位论文有王华的硕士论文《从接受理论看辜鸿铭〈中庸〉英译》以“期待视野”、“视域融合”及“审美距离”为框架来探讨辜鸿铭翻译的选材及策略上所体现的读者意识；章莉的硕士论文《后殖民视域下辜鸿铭的儒经英译》引用后殖民翻译理论，探讨辜鸿铭英译儒经的外部制约；而郝广丽的硕士学位论文《从惯习与场域的角度探究——辜鸿铭英译儒经的动机与策略》，他运用法国著名社会学家——皮埃尔·布迪厄（Pierre Bourdieu, 1930-2002）的场域理论，分析辜鸿铭英译儒经的动机及策略，是比较少见的文章。而拿辜鸿铭与其它人作对比的则有李霜的《理雅各与辜鸿铭〈论语〉翻译的比较研究——“异化”和“归化”得失评》，主要将理雅各与辜鸿铭的英译儒经进行比较研究，结果是辜鸿铭过分注重归化。

那么，朱萍的〈辜鸿铭英译“中庸”的策略〉里指出辜鸿铭译本里拥有统一翻译核心、西中格义、旁征博引等翻译策略。车欢欢、罗天的〈从辜鸿铭“论语”的英译看翻译规范的运作方式〉用了以色列学者吉迪恩·图里（Gideon Toury, 1942-2016）的翻译规范。张晓丽的〈从多元系统论视角解读辜鸿铭的“特别翻译”〉，用了以色列学者伊塔马·埃文-佐哈尔（Itamar Even-Zohar, 1939-现在）的多元系统理论来研究辜鸿铭的翻译，同样认为当时他处于英语强势语之下。边立红的〈操纵与改写——辜鸿铭英译儒经〉主要依据比利时翻译理论家西奥·赫尔曼斯（Theo Hermans, 1948年生）谈论辜鸿铭如何翻译儒经。姚志奋的〈显化与辜鸿铭儒经英译〉重点研究其译本

的语内、语用显化及因与过。以上的文章对于辜鸿铭译本的翻译规范、运作、翻译活动进行了系统的研究。

值得特别注意的是两篇硕士论文——张艺鸣的《功能对等视角下的辜鸿铭〈论语〉英译本研究》，及陈文亮的《西方浪漫主义视野中的辜鸿铭思想》则着重探讨影响辜鸿铭一生的浪漫主义大师的思想。

第四节、 研究目的及意义

辜鸿铭作为第一位有分量、主动并独立对儒家经典进行完整翻译的中国人，并且以其流畅易懂的译文，使儒家思想在西方引起强烈反响。此外，他一生致力于综合东西文化，推崇以儒家文化作为救世界的良方，被西方人赞赏为“东方哲人”、“真正的中国人”，更在西方产生了一定的影响力。然而，因为他在翻译策略上选择高度归化作为翻译手法，并且为了方便译入语读者，而删除了大量原语文化，如当中的人物、祭祀文化、地名等等。另外，更求译文顺畅易懂，把当中“德”、“智”、“礼”和“道”等儒家重要概念宽化，而使儒家特色大量流失。因此，中国学界对于他的译本一直有两种极端的评价。其中，林语堂在《辜鸿铭集译〈论语〉译英文序》中赞赏辜鸿铭的译文，认为他“英文文字超越出众，二百年来，未见其右。造词、用字，皆属上乘。”（参见宋炳辉编，1997，149）然后，又在《从异教徒到基督教徒》一文中认为他的翻译“不只是忠实的翻译，而且是一种创作性

的翻译，古代经典的光透过一种深盼宁然的哲学的注入。他事实上扮演东方观念与西方观念的电镀匠。”（林语堂，1994，56）

持批评态度学者，如王国维便在〈书辜汤生英译中庸后〉中批评辜译本：“如此断章取义以读书，吾窃为辜氏不取也。”（林文光选编，2008，125）还有胡适在《四十自述》里记述：“姚先生常劝我们看辜鸿铭译的《论语》，他说这是翻译的模范。但五六年后，我得读辜先生译的《中庸》，感觉很大的失望。”（胡适，2005，128-129）

对于辜鸿铭的这种两极化的评论，我们可以从其背后所代表的时代思潮进行宏观的了解。同样的，对于辜鸿铭的翻译选择，亦可以从其背后所蕴含的时代需求、社会制约及文化因素，探讨辜鸿铭的翻译思想。因此，本文的主要研究目的包括，探讨辜鸿铭的浪漫主义思潮背景，如何影响他的翻译思想，而这中西交融的人物所翻译的儒家经典，是以何种形式及内容呈现，以及当中所包含的意义为何。为达到此目的，本文将提出并回答以下几个学术问题：

1. 根据黄兴涛所言，辜鸿铭是浪漫主义门徒，那么他的浪漫主义思想，如何在其第一次全文翻译的儒学经典——《论语》译文中呈现。

2. 如果辜鸿铭的英译《论语》确实拥有无论形式上及内容上的浪漫主义成效，那么这部儒家经典，便是证明儒学经世致用价值的一个重要里程碑。

第一个问题，将在本文的第三章及第四章，分别论述译文的表现形式及内容；第二个问题，则在辜译本的浪漫主义成效被证明后，所得出的结论。

虽然他的学术活动受到西人的重视程度远在康、梁之上，甚至成为中国最早被提名为诺贝尔文学奖的候选者，然而在有关近代学术史上他却并没有获得应有的评价及地位，目前作为国学家的他似乎已逐渐被人们淡忘。（陈美林〈序〉，孔茂庆著，1997，2）虽然近几年对于辜鸿铭的研究逐渐增多，尤其是对于他在翻译方面的创新也逐渐被当作研究对象，但是对于他使用归化手法翻译儒经的评价，依然有进一步研究的必要。

第二章 辜鸿铭翻译思想的背景

辜鸿铭的思想，主要是受到浪漫主义思想家如卡莱尔的英雄崇拜观念、对工业社会和现代西方文明的批评、阿诺德的文化观、罗斯金的社会思想和女性伦理思想等、爱默生（Ralph Waldo Emerson，1803-1883）¹²等的影响。辜鸿铭对儒家文化的欣赏，是以这种浪漫主义思潮为认同基础。其中，以卡莱尔对辜鸿铭的影响最大，他也是辜鸿铭在欧洲留学期间唯一直接交流的浪漫主义者（以下简称“浪漫派”）。

辜鸿铭约于 1873 年与 1874 年期间，考入英国爱丁堡大学文学院，卡莱尔是当时爱丁堡大学的校长，也是英国著名的散文家和历史学家、后期浪漫主义运动中杰出的文学和社会文化批评家。如前文所述，辜鸿铭批评西方极端的物质文明尤其是功利主义，强调精神的唯心主义哲学的追求等等，都受卡莱尔的影响。而且，他们都不是典型的浪漫派。因为浪漫主义的最自然的表达形式通常是文学、诗歌和小说，而卡莱尔并未创作过纯艺术作品。他喜欢具体的现实的东西，反对虚构的东西，他多是通过历史来表达他对现实问题的关注与批判。（徐海燕，2008，214）辜氏的所有文章也都基于社会现实问题而发，对中国社会历史问题的阐述，同样是富有想象力。

¹² 爱默生：美国思想家，美国超验主义（浪漫主义的美国流派）的创立人，被美国总统誉为美国的孔子，美国文化精神的代表人物。超验主义的核心是重视人性中的神性，主张人可以与上帝进行直接交流，对时代而言则具有很强烈的批判精神。

辜鸿铭的儒教观可以在《中国人的精神》中认为：“孔子的最大贡献是按照文明的蓝图做了新的综合与阐发。经过他的阐发，中国人民拥有了一个真正的国家观念——为国家奠定了一个真实的、合理的、永久的、绝对的基础。”（黄兴涛，1996，42）他认为自孔子以来，政治成为一种宗教，这种宗教是国家宗教，它教导人民忠于君主、孝悌父母、妻子服从于丈夫。而这些关系则依靠孔子所传授的各种道德规范责任，如廉耻感去维系社会秩序，使到社会不需要警察也依然安定。这些思想背后，是西方浪漫主义思想的扩展。

第一节、 浪漫主义思潮

辜鸿铭留学欧洲期间，英国正值维多利亚时期，这个时期的英国已经完成了工业革命，正处于资本主义发展的鼎盛时期。这股科技革命浪潮席卷欧洲，将工业文明推上历史舞台，在机器的大量生产下，机械自然论、物质主义、资本主义、科学理性等思想盛行。然而，在物质城市的繁华景象背后，却因科技发展、自然科学的成就，以及地理大发现¹³和达尔文（Charles Robert Darwin, 1809-1882）的生物进化论等变迁，直接摧毁了旧传统，使维护社会秩序的精神信仰随之崩溃。社会走向世俗化、人民视野只局限于物质，造成人与人之间出现怀疑、人与自然则变成敌对关系、传统社会价值观念逐渐丢失。

¹³ **地理大发现**（Age of Discovery, 1415-1776）：由指大航海时代或探索时代，是指欧洲在 13 世纪末，由于造船技术成熟、欧洲需要东方物品及传教士传教等种种因素，使得欧洲开始开拓航海路线，除为商业贸易之外，更是欧洲帝国主义开展殖民地的序幕。一般认为地理大发现的开端是 1415 年葡萄牙占领第一个殖民地到美国 1776 年独立为止。

另一方面，法国大革命¹⁴在 1789 年爆发。这场大革命推翻了 15 至 18 世纪统治法国的封建君主制度，法国人民以自由、平等、博爱等新原则，取代传统君主制度的阶层观念、贵族及教会统治制度。法国启蒙运动¹⁵思想家如伏尔泰¹⁶（François-Marie Arouet, Voltaire, 1694-1778）、孟德斯鸠（Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, 1689-1755）和卢梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778），他们否定教会和王权，在自然法和人类理性的基础上宣扬人民权利，他们的思想便是法国大革命的知识基础，这场大革命为人类的未来带来了希望。

浪漫主义思潮便是在人们对于急速变化的社会无所适从，并且质疑在资本主义下的工业社会发展方向，以及法国大革命的催化下所产生。此处所指向的浪漫主义并非是一般的浪漫主义文学或艺术作品，而是起源于 18 世纪后期，19 世纪在欧洲蔚然成风的一股文化思潮。最早发生在德国，辗转至英国而发扬光大。浪漫派不但继承了启蒙运动的主要词汇和基本精神，并且具有保守主义的倾向。

¹⁴ **法国大革命**（The French Revolution，1789-1830）：法国大革命的社会背景是 1788 年法国旱灾，农作失收、失业率增高、城市经济通货膨胀；波旁王朝国王路易十五当政，由于过度参战而致国库空虚，要人民承担苛捐重税；社会阶级矛盾严重恶化，启蒙运动思想家提倡“自由、平等、博爱”为革命思想奠定基础。加上 18 世纪的资本主义，社会出现了资产阶级，他们虽无政权，却依靠经济实力、文化知识和政治才能在法国大革命时处于领导地位。终于巴黎人民在 1789 年正式起义，只三年便推翻从 15 世纪形成的封建君主专制体系，法国政治处于恐怖时期，政权先后落入吉伦特派、雅各宾派、热月党等团体手中。革命被誉为最彻底的革命，彻底摧毁君主专制体系，为人类的未来带来希望。

¹⁵ **启蒙运动**（the Enlightenment）：发生在 17、18 世纪的法国，代表人物著书立说，积极批判当时的君主专制、宗教愚昧、特权主义，提出“自由、平等、博爱”等为口号，是欧洲文艺复兴运动后，第二次思想解放运动。他们反封建、反教会，为法国大革命垫下思想基础，以及宣传舆论。

¹⁶ 伏尔泰：是法国启蒙思想家、历史家、哲学家及文学家。他被誉为“法兰西最优秀的诗人”、“法兰西思想之王”、“欧洲良心”。

浪漫主义一词源于拉丁文的“Romance”，意思是靠丰富想象力编织而成的虚构故事或奇特风景。直到卢梭率先使用此词，表达人心灵与大自然的感应，此词才被标榜上负有情感的艺术观。而对于浪漫主义（Romanticism），其定义众说纷纭，以赛亚·柏林（Sir Isaiah Berlin，1909-1997）（2008）在《浪漫主义的根源》一书中便尝试收集各种定义，当中包括的命题是有关革命、爱、回归中世纪¹⁷、基督教、骑士精神及其他。而傅佩荣（2011）的《西方哲学史》则认为是，一，以丰富的生命整体取代单调的理性分析与概念结构，重新检讨宗教观而回溯传统的民族精神与语言特色；二，要重视人的整体生命，诗与艺术更能表达人的生命特质；三，个人的独特性。

从理论来源看，浪漫主义是一个典型的“欧洲”概念，在不同的时代以及不同的历史语境中，所指涉的意义也存在显著的差异。从18世纪末开始一直到19世纪上半叶，浪漫主义在法国、德国、英国、意大利等国家形成了各自不同的内容，且各具代表性的模式。简单概括浪漫主义流派则可分为积极派与消极派。简而言之，这股思潮是西方近代史上规模最大的一场文化运动，欧洲国家的生活和思想也随之出现重大转折，并且影响至今。

下列尝试概括影响辜鸿铭最深的浪漫派大师的思想，他们的共同特点为批判资本主义、提倡道德主义及崇拜贤人政治等。

¹⁷ 中世纪（Middle Age，约395-1500年）：主要是指欧洲历史上的一个时代，从罗马覆灭开始，到文艺复兴之后，到集权主义时期结束。本来被称为“黑暗时代”，浪漫主义思潮的“回归中世纪”口号，赋予了中世纪另一个正面的面貌。

一、 批判资本主义、回归自然

自从牛顿定律被发现开始，西方开始进入机械文明社会，各种机械的发明造就了西方逐渐步入资本主义、物质主义的社会现象。人与自然的关系，转为以征服自然为宗旨。为了城市的发展，唯有对大自然的资源不断地开发，机械自然观的思想便认为，自然的规律就像一座机械不断地运转，取之不尽。人欲变成超自然的存在，道德信仰缺失，此便是浪漫派批判资本主义、理性主义和物质主义的主因，回归自然变成了浪漫主义文化思潮的主要特征之一。

如爱默生便首先提出对于浪漫主义的主张，他认为人应该回归自然，因为自然界充满灵性。他也强调人的直觉意义及精神作用。他在“论自然”中说“每时每刻都有启示，一花一草都是暗喻，因为智慧注入了万物之中。”爱默生的思想可以概括为：崇尚精神、强调个人价值、主张回归自然。歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832）¹⁸则把人看作“不断发展的大自然的终极产物”；华兹华斯则写了许多以探索人与自然界之间的关系，及以表现自然之神奇与美为主题的诗歌，更因此而闻名于世。罗斯金则认为上帝与自然界、人类世界的关系密不可分，自然界被视为上帝的“语言”，人类通过观察自然，便可发现上帝。

¹⁸ 歌德：德国著名思想家、作家、文学家，德国颇受敬仰的人文思想家。

二、 道德主义、重建信仰

从观察自然获知“上帝”，其实就是获知上帝的戒律，从而关心人自身而发的道德良知。资本主义的盛行使人类陷入物欲的局限，只讲究温饱及享受而丢却了约束人内在物欲的道德信仰。人民缺乏道德良知的约束，社会陷入无秩序、无政府状态的混乱现象，导致人心恍惚，失去了追求人生意义的动力。浪漫派的第二个口号就是“回归中世纪”，其实就是赞赏欧洲中世纪的宗教功能、民间文学的纯粹和原始性。因为浪漫派相信“道德”应该是人与生俱来的，只要后天加以培养，每个人都有机会成为道德完人。因此，重建信仰，追求精神与道德的高尚是浪漫派对人生的追求。

浪漫派主张重建信仰，如阿诺德便在《文化与无政府状态》中认为宗教是人类追寻完美的历史中最伟大的成就。然则，他有感当时的宗教变质，因此主张以文化代替宗教，文化可从诗歌艺术而起“诗歌主张美、主张人性在一切方面均应臻至完善，这是诗歌的主旨；宗教的主旨是克服人身上种种显而易见的动物性的缺陷，使人性达到道德的完善……诗歌的主张若与宗教观念中有虔敬之心的干劲活力结合，就注定会改造并统治宗教的主张。”（韩敏中译，2002，16-17）

而罗斯金便强调“道德感知”对于认识自然美、艺术美的重要性，只有符合人类纯洁、完满的自然天性，便能带给人类满足。因此，罗斯金认为最应该关心的事情，是正义，即人类应该怎么最好的达成正义。

他的散文具有明显的道德训诫意味，如《威尼斯的石头》（*The Stones of Venice*）一书，认为威尼斯放弃了其宗教的虔敬，摇身成为商业民族，其建筑也因而表现出虚荣与奢华的风格。他其实是借古讽今，批评英国社会丢失宗教信仰，选择成为商业化国家的事情。

三、英雄崇拜、贤人政治

失去道德信仰的人民，在阿诺德看来，可以把英国人等划分为三个阶层，贵族是“野蛮人”，中产阶级是“菲力士人”，工人阶级则是“群氓”。他的划分不是基于经济地位上的，而是基于这些阶层与文化的关系。辜鸿铭也依照阿诺德对英国社会的阶层分析方法，用来分析中国社会，这是辜鸿铭思想的重要一面。文化的深度依靠教育，只有教育能够改变人生。浪漫派相信只有让拥有良好教养的人士成为领导，才能够统治社会进入有序的状态。

英雄崇拜是卡莱尔的主要主张，他针对当时物欲横流、物质主义大行其道的时代，他认为这种文明终将被宇宙的法则淘汰。人类失去了对上帝的敬畏，失去信仰、不再追求道德之善；失去道德束缚，人类本能欲望挣脱而出，形成拜物教、拜金主义的结果。因此，卡莱尔孜孜以求一种超越于社会现实的理想状态，即人的高尚道德、和谐及有序的社会。不过严峻的现实却令其大失所望，这种理想与现实的尖锐矛盾，迫使卡莱尔苦苦地思索挽救社会的治国之道。（刘家辉，2011，16）他觉得需要引导社会潮流重建信仰，信仰的基石就是英雄崇拜，即通过对教主（英雄）虔诚的崇拜之情，服从教主所制定的道德戒律，从而建立一

个有序的社会。卡莱尔确定此思想的著作便是《英雄与英雄崇拜》（*Heroes and Hero Worship*），他提出“上帝的永恒的正义的法则”，即“道德规律”，在爱默生、辜鸿铭处又称之为“宇宙之根本规律”（*Moral Nature*）。所谓英雄的首要特性，就是能依靠同情与爱，去认识，并通过万物洞察其中的道德规律，获得当中的智慧。换言之，英雄或伟人其实就是道德的精英。由道德精英——一位德与智统一的君主，通过自己的精神性的感召，教导人们正确的价值意识，使得人们心悦诚服，继而忠诚地服从于英雄的统治，带来有序的社会。

辜鸿铭作为卡莱尔的嫡传弟子，他小时候便对歌德的《浮士德》（*Faust*）倒背如流，他的著作随处可见浪漫主义大师的言语，这些思想构成了他日后的西方思想的主要来源。

第二节、 晚清的时代背景

辜鸿铭在 24 岁时回到马来亚，服务于新加坡殖民政府。1881 年，辜鸿铭在一次机缘下，与马建忠在 Strand Hotel 一夜长谈后，“再一次成为华人”。然后，怀着对儒家经典的崇敬心态，毅然向新加坡辅政司（*Colonial Secretary*）呈辞回国。香港的梁文道在其〈辜鸿铭变成辜鸿铭的那一夜〉中形容：“那一夜就相当于扫罗奔向大马色¹⁹的旅程，是一

¹⁹ 扫罗奔向大马色：扫罗（3-67）是基督教中伟大的传教士，为基督教史学家公认为早期对基督教贡献最大的使徒。大马色则又名大马士革（英文：*Damascus*），是叙利亚的首都。此典故出自新约圣经的第五卷——《圣灵行传》，扫罗本是恪守摩西律法的法利赛人，积极参与犹太人迫害基督徒的活动。在扫罗前往大马色追捕基督徒的路上，亲身见证了耶稣基督的显现，而归信基督教。从此改名保罗，积极向外邦人传福音。

种不可思议的宗教皈依”。又如当年的林文庆，他服膺于儒教的转折，亦常被解读为宗教皈依式的民族文化转向，这是东西文化较量的结果。

这个时候的辜鸿铭年纪尚轻，而且并未真正接触儒家经典，只是透过赞赏中国文明的浪漫大师等的口述或译本认识儒家文化。正如黄兴涛（1997，33）认为的“辜鸿铭虽然深受浪漫主义思想的影响，但回国时年纪尚轻，根本思想主张还并未完全确立，而是在接触了儒家传统文化之后，与浪漫主义哲学两相印证、共同启发之下，思想才得以确立。当然这其中还有其他一些因素的影响。也有一个发展过程。”

辜鸿铭在进入张之洞幕府之前，即 1883 年 10 月及 11 月便首次发表文章——《中国学》，已经认为理雅各的翻译“并不都令我们满意”，然后又批评翻译庄子《南华经》的巴尔福（Frederic Henry Baifovr, 1846-1909）的译文“一点也算不上翻译，简直就是胡译。”（黄兴涛，1996，123）他认为要了解一个民族，必须以一个有机整体去进行研究，换句话说，汉学家应该从中国的民族理想、文学作品形式、社会制度、历史知识及人民道德原则等各方面进行剖析，才是正确的研究方法。

然后，辜鸿铭在 1885 年才进入张之洞幕府，工作了二十年。在张之洞的庇护下，他继续发表及传播儒学思想。辜鸿铭到了中国以后，终其一生没有再返回其老家槟榔屿。

一、 中国及儒学思想深陷危机

以农业经济、宗法社会及君主专制为根本的中国及儒家文化，随着西方资本主义、民主思想、殖民主义的攻克下，深陷危机。清朝国势随着第一次鸦片战争（1840-1842）失败，与英国签订第一次不平等条约——《南京条约》，割让香港岛开始，除揭开中国近代史的序幕外，中国亦成为半殖民的社会。中国清朝在 19 世纪中晚期，由洋务派主导的洋务运动，以“自强求富”为口号，主要在军事及科学技术方面向欧美学习的自强运动。1888 年，中国正式建立一支强大的海军——北洋水师，曾经让西方列强缓下侵略活动，清朝一度出现了“同治中兴”的景象，保有“天朝”的姿态。同时，日本则在 1868 年实行“明治维新”，在国家思想上准备“脱亚入欧”，成为资本主义国家，国力转向强盛。1894 年，中日爆发甲午战争，北洋水师被日本海军击溃，中日签订《马关条约》。中国“天朝”被“小日本”战败，引发强烈的民族危机意识，各种变法图强、政治改革、思想革新等等主张，纷纷出现。

清廷内部则出现两派，即以康有为（1858-1927）、梁启超（1873-1929）为首的激进派，其主张维新变法。康有为在〈上清帝第六书〉中说：“观万国之势，能变则全，不变则亡；全变则强，小变仍亡。”

（汤志钧编，1981，211）梁启超则在〈论不变法之害〉中说：“变而变者，变之权操诸己，可以保国，可以保种，可以保教。”（林文光选编，2009，7）；而以慈禧太后为首的顽固派，强烈反对变法，当中大学士荣禄（1836-1903）说“祖宗之法不可变”（康有为，2012，42）、体

仁阁大学士徐桐（1819-1900）更说“宁可亡国、不可变法”（陈旭麓主编，2002，88）。双方斗争在1898年戊戌变法时进入高潮，而后由顽固派以武力胜出。“变”与“不变”落到中国民间亦出现“全盘西化”的主张。

中国内忧外患，战争连绵的时代，辜鸿铭则在中法战争²⁰（1883-1885）后期进入张之洞的幕府，并对张之洞赞赏有加。辜鸿铭的儒教观便是在张之洞幕府里奠定，再把他之前所学的两相印证之下，就有了一个稳健的儒教观。张之洞在〈劝学篇〉中阐述在“全变”与“不变”两个极端中寻找第三条道路——即“中体西用”。虽然辜鸿铭的中西文化思想与张之洞“中体西用”并不完全相同，但似乎有微妙的联系，遗憾的是本文未能就此提出一个有根据的答案。

二、晚清中西文化交流及翻译思想

由曾国藩（1811-1872）、李鸿章（1823-1901）、张之洞等人提出“中体西用”，当中张之洞在〈劝学篇〉中明确标举：“旧学为体，新学为用，不使偏废。”他的“中体”特别强调儒学的正宗地位并且具有“经世致用”的价值，应宏扬儒学思想中的“兴教化、正人心”的为政思想。另一方面，他广泛地概括“西学”为“西政、西艺、西史为新学”。以中学为主、西学为辅，他在〈劝学篇〉中继续申明“夫不可变者，伦纪也，非法制也；圣道也，非器械也；心术也，非工艺也”。

²⁰ **中法战争：**号称世界第二的法国，欲侵略越南及中国而引发战争。战争以双方议和为结果，签订《中法新约》，法国拥有越南的“保护权”。此次战争为中国自两次鸦片战争后，首次与西欧国家开战而无需割地赔款的战争。

“中体西用”论是一个为处理中西文化关系而建立的思想。此思想体系，是要“权衡新旧，汇通中西”，不完全固守传统，也非全盘西化，尝试以调和折中的方式，走向中西结合之路，从而创造出新的中国文化。

应该注意的是，洋务派提出的“汇通中西”，主要指向军事科技方面，而不是指向中西文化交流。中国文化依然自我封闭，沉浸在“泱泱大国”的想象之中。戊戌变法之前，西方著作的翻译屈指可数。戊戌变法之后，在梁启超等人的鼓吹之下，西方的小说、文学、科技及各学科著作，逐渐被翻译为中文，翻译成为沟通中西的重要手段。陈平原在《二十世纪中国小说史 1897-1916》一书中，把那时候的翻译策略归纳为“‘意译’为主的时代风尚”。“‘直译’在清末民初是个名声很坏的术语，它往往跟‘率尔操觚’、‘诘曲聱牙’，跟‘味同嚼蜡’、‘无从索解’，跟‘如释家经咒’、‘读者几莫名其妙’联系在一起。

（1989，37）晚清英译汉的“意译”翻译策略，基本表现为：一、改用中国人名、地名，便于阅读记忆；二、改变体例，适应中国读者；三、删去“无关紧要”及“不合国情”的情节；四、译者大加增补，译出原作所没有的情节和议论。这些晚清的翻译风尚，或许受制于译者对原文的掌握程度不足及读者的审美趣味，也或许是译者并不尊重原文的表现，此种翻译在后来受到的批评逐渐升高，因此才会出现后来的鲁迅等人主张的“直译”和实践。

辜鸿铭对儒家经典是绝对推崇，他的英译《论语》在 1898 年已经完成出版，而当时的翻译风尚，依然是认为“直译”译本读之如同嚼蜡的时代，他使用归化策略英译儒经基本上符合当时的时代需求。

三、辜鸿铭的中西融合观

除此之外，不同于张之洞的“中体西用”主张，辜鸿铭的中西融合观在同时代的中国人中是特别的，他认为一个文化的高度，必须与其他文化相比，才能更加清楚。然后，取其所长，补其所短。就犹如阿诺德认为，大家要做的是扩展视域，超越任何有限视域，通过对比文化的观念使得两种文化的精神能够互补不足、互相协调、相辅相成。文化的灵活性能够完美品格的可能，因为文化对完美的追求，最终体现了对人的塑造，以追求完美为最终目标。

在文化本质上，辜鸿铭认为东、西方都是相同的，都源于“道德法则”，最后由于各种因素而形成各自的表述方式及宗教；而各自的表述方式及宗教导致中西文化出现“差异”，就是这种“差异”使东、西文明出现冲突。其实，在辜鸿铭看来“中西固无二道”，他在〈尊王篇·文明与无政府状态或远东问题中的道德难题〉中说：“欧洲作家们现在习惯于把高度的基督教文明与远东人的儒家文明进行比较。这两种文明的目标无疑是相同的，即增进人的精神幸福以及维持社会的公共秩序。”

（辜鸿铭，2000，117）虽然如此，找出两方文明的差异处很容易，但是要找出他们的相同处，却很难。

因此，对于他的中西文化观，同时代人常以为他反对西方文化，其实并不然。他在晚年时说：“因为常常批评西洋文明，所以有人说我是个攘夷论者。其实，我既不是攘夷论者，也不是那种排外思想家。我是希望东西方的长处结合在一起，从而消除东西界限。并以此作为今后最大奋斗目标的人。”（辜鸿铭，2007，150）他以结合两方文明的长处为终生目标，而他曾作出的努力有很多，其中，使用10年时间充分了解一本儒经，并将其以特别的手法翻译为英语，此便是在文化传播史上的一项巨大贡献。

第三节、 辜鸿铭的文化责任

1898年，他为了改变当时中国文明在西方国家的低下地位，并且认为当时的儒家经典的英译本，都因理解或种种原因而被曲解或错译，因此，他凭借自身学贯中西的优势，把西方文明与中国文明作比较，毅然拥护中国的道德文化，以为它能够拯救当时西方国家的文化信仰缺失的现象。他的贡献，在于他不畏时代潮流之变更，依然故我地拥护东方文化，并批判革命。

一、 证明古代儒家与西方大家的思想一致

辜鸿铭把《论语》译本的题目改为“引用歌德和其它西方作家的话注释的一种新的特别翻译”。他为什么引用歌德及其他西方作家的话为注释？这在当时是一种特别而创新的翻译方法，而且他要证明，两千

年前孔子的思想就与当时著名作家的思想一致。此正如他在《中庸》译本的序言中所写的：

最引人注目的是，正如我在译本附录的注释中所显示的，在现代欧美最优秀和最伟大的思想家的最近著述中，能找到与这本写于两千年前的书同样的形式和语言的阐述。（黄兴涛，1996，512）

换言之，他认为现代欧美最优秀、伟大的思想系列，在两千多年前的中国已经存在。这就是他的“东方西方，心同理同”思想的语言表述，通过归化翻译，获取证明。

当中，辜鸿铭把歌德视为欧洲的孔子，他在译作中频频引用歌德的语录。歌德是浪漫主义的代表之一，他的作品主体围绕着正义战胜邪恶的模式，洋溢克己的道德精神，与儒教文化中强调道德和克己复礼之精神，有相通之处。他在翻译歌德的〈自强不息箴〉中说：“卓彼西哲，其名俄特（歌德），异途同归，中西一辙。勗哉训辞，自强不息。可见道不远人，中西固无二道也。”意即歌德的“道”与孔子的“道”是异途同归，是“真道”，他是第一个把孔子和歌德相比之人。

二、 拯救西方精神危机

1915年，辜鸿铭出版《中国人的精神》，主张以儒家文明拯救西方，他认为，儒家精神的道德力量比物质力更强大而有效。这是在第一次世界大战前后所兴起的东方文化思潮代表作之一，比起梁启超的《欧游心影录》和梁漱溟的《东西文化及其哲学》还早四、五年。辜氏的写

作立场是不偏不倚的，在当时引起一阵激烈的回响，如德国的《莱茵—威斯特华伦报》评论曰：

他不是一位政治家，而是一位哲学家。……他所谓的思想斗争是高层次的，与时下到处充斥着的那种白种人和黄种人斗争的陈辞滥调，毫无共同之处。

辜鸿铭使到汉学一时之间在西方世界有了扭转形象的机会，他认为中国文明是以道德为主，是改变西方社会中物欲横流、机械化及缺乏道德的一贴良药。他认为：

在当兹有史以来最为乱之世，中国能修明君子之道。见利而思义，非特足以自救，且足以救世界之文明。（辜鸿铭，2007，227）。

后来，他甚至认为东西文明内部皆蕴涵危机，解救方法便是儒教的“新的道德文化”。在“中国文化救西论”观点驱使下，他翻译儒家经典，介绍到欧洲，试图让西方人了解中国文明中的儒家思想。

三、提升并肯定中国文明的国际地位

此外，辜鸿铭英译儒经的主要目的是要让那时候的西人了解儒家文化，加上他不赞同理雅各的翻译，所以他才自己进行翻译。在《论语》译序中，他说：

我们只想在此表达一个愿望，希望那些有教养有思想的英国人在耐心读过我们的译作之后，能够反思一下他们对中国人已有的成见，并能因此修正谬见，改变他们对于中英两国人民与人民、国与国之间关系的态度。（辜鸿铭，1996，345）

因为，西方对中国的研究，刚开始其实是美丽的，觉得在遥远的东方有一个古老淳朴的国度。此时的中西文化交流，主要途径是商人、军政人士、基督教传教士以及留学生。而晚清中叶开始，中西交流便进入“传教士时代”，西方由于地理大发现的开发，西方传教士便带着传教的目的，进入中国，开始大规模的中西文化交流。西方殖民者亦开始了海外殖民扩张，他们以炮弹军船为先锋，一手拿枪、一手拿《圣经》，以传基督教福音为名，企图西化中国人民。辜鸿铭曾公开批判这些传教士说：

对于任何一个完全了解欧洲这种为了智识启蒙而斗争历史的人来说，这些在欧洲焚烧和残害科学家的教中人，却在中国这儿把自己装扮成为科学和智慧学识启蒙事业的斗士，这看起来该是多么奇怪和荒唐可笑。（辜鸿铭，1996，44）

他反对基督教传教士在华的行为，也认为传教士理雅各所翻译的儒经，不能呈现真正的儒家思想及文化，所以他说：

理雅各译文中所呈现的中国人的才智和道德风貌，一般英国人眼里一定是陌生而古怪，感到很不习惯，正如同看中国人穿着袍子马褂的服饰一样。为使所译《论语》为一般英语读者所理解、接受。努力按照受过教育的英国人表达同样思想的方式，来翻译孔子及其弟子的讲话。（辜鸿铭，1996，346）

他是按照“受过教育的英国人表达方式所写”，这显示了他初步的读者意识，是使用归化翻译策略为目的。

例如，在其英译本里，辜鸿铭译的Confucius，是英国人的作法，因为在中国为表达尊敬，尊称孔子为子，是中国所特有的文化。（详见倪蓓锋，2007，34）那么，我们研究译者译本，也应采取知人论世的历史态度，追寻译本产生的社会文化环境，探求译者的用心与决策，以期对复杂的翻译现象做出尽可能合理的解释。（陈青，40）至少，我们可以肯定辜鸿铭虽然充分肯定东方文化在世界上的价值，但是他也不否定西方价值的存在，而是想把东西方长处加以结合。他说：

我等中国人固不能深知欧洲人，欧洲人亦不能深知中国人。两者之间固有重大之区别。然中国人尚能知自己之文化，欧人对于自己之文化大都盲目。（辜鸿铭，183）

辜鸿铭对儒家思想有自己的观点，他在《中国人的精神》中提出中国儒家其实是中国特有的良民宗教，他认为中国儒家思想是拯救西方精神出路的良药，他亦认为“东方西方，心同理同”。他的浪漫主义背景，以及在晚清的儒家改革思想两相印证之下，对两种思潮深深思考及研究的结论，促使他决定翻译《论语》等孔子学说之著作，因为他深信这就是东西方的共性。这些共性促使辜鸿铭花了十年时间精心研究《论语》、《中庸》及《大学》就为了翻译它们，此举除传播儒家的思想文化之外，也为其东西方。心同理同的观点提供佐证。

第三章 《论语》译本中浪漫主义的表现形式

在《中庸》译序中，辜鸿铭阐明他的翻译观点：“彻底掌握其中之意义，不仅译出原作的文字，还要再现原作的风格。”译者的任务是把一种语言载体的文化翻译成另一种语言。在语际转换过程中，话语的文化信息内容保持不变，改变的是知识语言体系。（王德春，2002，165）那么，译者对译入语的文化选择必然依据自身经历所建构。辜鸿铭的翻译本意，就是要证明给“英国有教养人士”有关《论语》的经世价值，能与同时代欧洲著名大家的思想相互对应。

本章主要根据奈达的功能对等理论，首先从译本的基本特征，即词汇的选择及语篇风格为切入点；而后以译本中的文化内容，查看辜鸿铭如何把儒家社会文化移植进入浪漫主义时代文化之中；最后，根据奈达的加注法，分析辜鸿铭所强调“以西方著名作家语录为注释”的创新翻译的表现形式背后的意义。

第一节、基本特征

在所有翻译文本的分析中，词汇及语篇特点是最重要的因素。词汇的选择受到时代、社会、政治、文学倾向、学术传统等各种因素的制约。首先，如从文内因素来看，词汇的选择是由文本主题之内容决定。译者根据不同主题，某类词汇将出现高使用率，而此类词汇将组合一个

完整的“语义链”贯穿全文。其实，我们还可以通过某类词汇的运用，判断出译本的产生时代、国家等文外因素。

一、 浪漫术语

词是最小的语言单位。研究词的对等是研究两种语言是否对等的首要问题。一般只有专业名词，才会出现完全对等的词。所以两种语言常因为文化的关系，出现词义的不同，或两词所表达的含义有所差异。那么，在翻译时就必须找出最相近对应的词，如没有则进行再创造，或用解释来进行释义。辜鸿铭的翻译比理雅各的翻译更忠于原著，但是他对儒家文化有着自己的想法和观点，因此可以在他常用词中寻找他的思想痕迹。术语学中认为欲寻找一种理论的捷径，可以找出该理论的核心术语系统，即该理论的口号或特定术语，此即是组成该理论的基本构建及元素，成为该理论的重要标志。

首先，由于浪漫主义就是因着当时欧洲各国政治出现系列革命，社会陷入混乱状态而催生。浪漫派会使用无政府状态、秩序、正义和爱等词。如《论语·子罕第九》“凤鸟不至，河不出图，洛不出书，吾已矣夫！”的翻译：

Confucius was once heard to exclaim. “Ah, woe’s me. I do not see any signs either in heaven or on earth that we are near the end of the present period of disorder and anarchy and that we are about to inaugurate a new order of things in the world.”

(Chapter 9.8)

辜鸿铭把“凤鸟”、“河”、“图”等一些“祥瑞”删除，改以选用 sign（迹象），造成原文的文化缺失，但是我们却可以看到译文中具有极具浪漫主义时代特色的词，如 anarchy、disorder、inaugurate、new order 等。这些词很好地描述了孔子对于社会混乱的悲伤之情。

此外，由于构词时的联想不同，表达方式不同，两种语言表达同一种思想常常用词不同。辜鸿铭对“真正”一词情有独钟，诸如“really loves a moral life”、“true relations in friendship”、“the truth in religion”、“a man of real culture”他喜欢在很多词汇前面冠以“真正的”，用以表达更高一层的真正的事情。其实，所谓“真正的”或许是浪漫派自己的构想，并不存在于现实中，从而塑造自己的理想世界，达到对世界的反讽。

浪漫主义的骑士文学之中，以描述轰轰烈烈的爱情为主题，浪漫派作者认为人最强烈的情感表现之一是爱情。辜鸿铭在《论语》中把“匹夫匹妇”翻译“忠诚的情人及他的甜心”（faithful lover and his sweetheart）。另外，中世纪的单词也有，他使用“优秀的文士（Beauclerc）”为孔文子和公叔文子之臣大夫撰的谥号——“文”作介绍。“Beauclerc”是一个中古英语的复合词。“Beau”是表示“优秀”的意思；“clerc”则表示“学者”。中世纪英格兰诺曼底王朝的国王亨利一世（Henry I，1068-1135 年，1100-1135 年在位）便曾经有过“Beauclerc”的绰号。

二、 诗性语言

如果根据奈达的翻译理论，翻译时应该考虑的不只是词的对等，而更应考虑句子及段落的对等，并主要以翻译意义为先，不受原文形式束缚或影响，从而把原作之意义和风格灵活地翻译出来，此便是功能对等。功能对等又可分为意义及风格对等（*equivalence in term of style*）。相比同时代的译本，辜鸿铭的译本有其独特风格。他使用非正式体，即采用口头表达的方式，增加了很多表达情绪的语气词如“Alas”，“I cannot”，“no”、“Yes”、“Ah, woe’s me”等。对比理雅各翻译时使用：“It is all over”、“I have not...”、“Yung’s words are right”，辜鸿铭翻译得更为贴切自然。虽然他的英文文学造诣很高，但是他的译文不使用艰深晦涩的字眼，反而多数以通俗简明的语法翻译。

值得注意的是，他采用诗意的语言翻译，作出华丽的叙述。辜鸿铭非常注重诗歌的作用，因此他不仅使用诗性语言作翻译，更选择以诗译诗，如他翻译的“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”时曰：

“Walk with fear and with trembling
As on the brink of a gulf;
For the ground you are treading
Is with thin ice covered above.” (Chapter 8.3)

由于语言和文化的差异、译入语国的时代语境和文化传统等因素的影响，加上翻译活动和诗歌文体自身的特点，导致诗歌在翻译过程中常出现误译。通常译者比较常把源语诗歌译成译入语散文体，因为要求译者首先能读懂原诗的意义，再然后在译入语中，寻找对应的词汇、形式去

表现原诗的情感和风格，难度非常大。可是这难不倒辜鸿铭，他是这样翻译《论语·八佾第三》“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”的：

“Her coquettish smiles,
How dimpling they are;
Her beautiful eyes,
How beaming they are;
O fairest is she
Who is simple and plain?”

他在注释里说：“最美的修饰就是未经修饰；最后一行完全诠释了贺拉斯²¹的‘简而雅’诗句。英系读者阅读至此或许记得 Tom Moore²²的诗句：‘Lesbia has a beaming eye, But no one knows on whom it beameth’。”辜鸿铭的确是学贯中西的学者，他希望把东西文化融汇贯通，因此费尽心思把东、西方的共性寻找出来。

辜鸿铭也同时做到奈达所谓的风格对等，意即不同作者有不同写作特色、风格，翻译时除形式对等、意义对等之外，难度更高的就是风格对等。除找出选词、意义的对应之外，还要尽量保持原作风格。他选择以诗译诗，不但让译本读者感受原著的艺术风格，也证明东方的语言文化能在西方诗歌的语言风格中找到对应。

²¹ 贺拉斯（Quintus Horatius Flaccus, Horace, 前 65-前 8）：古代罗马的诗人，他的《诗艺》对浪漫主义深具影响。

²² 托马斯·穆尔（Thomas Moore, 1779-1852）：爱尔兰文学史上杰出的爱国主义诗人，生前已备受爱尔兰人的尊重，他的诗歌一方面抒发对自由、民主、平等的渴望，表现强烈的民族爱国激情；一方面表达强烈愤恨政治暴君、昏君，对他们辛辣的讽刺，并号召人民挑战暴君，为民族解放而斗争。

第二节、文化类比

另一方面，奈达相信在人类经验及表达方式中，存在“共核”（common core），世界语言和文化有 90%相似。语义的对应，就是文化的共性。例如，1954 年，周恩来把中国的《梁山伯与祝英台》类比莎士比亚的《罗密欧与朱丽叶》，取得外国记者的喜爱，巧妙地在日内瓦国际会议中成功推广中国传统文化。辜鸿铭则使用归化策略，在译入语中对源语文化、地名、人名等进行大量删除，只选择保留部分具代表性的人物、地名及时代，并且使用与其属性相对应之物作为横向类比。

一、人物类型

春秋时代是百家争鸣的时代，《论语》中的人物，不管是君王还是士子都有自己特出的性格特征或行事风格，是《论语》中其中一个引人之处。而注重人物的性格描写也是浪漫派的风格之一，首先辜鸿铭把基督教中的人物类比成中国上古的领袖，表一列出辜鸿铭的类比人物以及他对部分人物的性格描写：

东方人物	西方人物
1. 尧	亚伯拉罕（Abraham）
2. 舜	以撒（Isaac）
3. 禹	雅各（Jacob）

4. 周武王（或征服者）	所罗门王（Solomon）
5. 周公	摩西（Moses）或梭伦（Solon），是一位把圣·奥古斯丁（St. Augustine）的虔诚及英国国王阿尔弗雷德的政治才能结合在一起的人。（原注）
6. 颜回	圣约翰（St. John），是一位纯粹的、英勇的、拥有理想人格的人物。（原注）
7. 仲由	圣彼特（St. Peter），一位勇敢、刚毅、猛烈、拥有骑士性格的人物。（原注）

表一

中国传统上，尧、舜、禹、周武王一向是儒家所尊崇的上古明君。而仲由和颜回是孔子的爱徒，辜鸿铭对他们的性格作了上述表格一的描述。文中提到的骑士性格，也同样描述孟之反为拥有骑士精神的人，孟之反担任将帅败军而回时，选择殿后保护全军，却不邀功，而推说是马儿不肯走。辜鸿铭便形容仲由和孟之反是一名拥有骑士（chivalrous，或称侠义精神）精神的人。他在注释处指出中国的骑士气概（Chinese chivalry）是尊王攘夷，然后他引用英国诗人丁尼生²³的话，欧洲骑士的誓言：“To reverence the king as if he were their conscience, and their

²³ 丁尼生（Alfred Tennyson, 1st Baron Tennyson, 1809-1892）：第一代丁尼生男爵，是英国著名诗人之一，为华兹华斯后的英国桂冠诗人。

conscience as their king, To break the heathen and uphold the Christ.”，以此作类比，意思是中国的军士誓死保护自己的君王，抵抗外敌，保家卫国。这个翻译，承袭了浪漫主义对欧洲中世纪的骑士精神的情意结。浪漫主义时期，有关骑士的浪漫爱情小说如雨后春笋般涌现。骑士其实是贵族中最低的阶层，他们的精神是荣誉至上、英勇无畏、忠诚、尚武，代表中世纪贵族的高尚人格。

浪漫派也注重欧洲中世纪的民间文学，中世纪是欧洲封建制度形成、发展而衰亡的时代。这期间的民间文学没有古典主义的束缚，具有深挚的情感、丰富的想象力、自由的表达方式以及通俗的语言。他们赞赏原始事物的纯粹、亲近大自然。浪漫派表现理想、推崇英雄、充满激情，他们把情感倾注在英雄及伟人身上，以理想的光辉绘制出心中的理想人物的形象。

为找出辜鸿铭译本中，被类比的东、西方人物之间的共性，本文特别就其中人物做出一个人物特征表，以求寻找他们被作为横向类比的原因。

东方人物

西方人物

1. 晏平仲，又名晏婴，齐国上大夫，历任三朝。为人聪颖机智、能言善辩、坚持原则、捍卫齐国国格及国威。
 2. 卫灵公，卫国国君，虽然擅长识人、用人，却因爱好男宠而多猜忌，更因脾气暴躁而留下不好的史评。
 3. 宋朝，宋国公子，因其貌美而受到卫灵公宠爱，却又和卫灵公夫人南子有私。
- 威廉·坦普尔爵士（Sir William Temple, 1628-1699）是英国政治家和散文家，常游历欧洲，是一位出色的外交官。
- 查理二世（The Charles II, 1630-1685）是苏格兰、英格兰及爱尔兰国王，以“欢乐王”、“快活王”闻名。初登基便狂欢作乐、外遇风流，导致被宰相公开指责。
- 查斯特菲尔伯爵（the Lord Chesterfield, 1694-1773），英国著名政治家兼文人。撰写（Letters to His Son），是一本绅士教育的教科书，但当时被指责为“马屁经”，有教人“谄媚之嫌”。

4. 子产，春秋政治家、思想家。 柯尔贝尔（Colbert，Jean-Baptiste，1619-1683）是法国郑国贵族，执政 23 年，进行政治经济改革，既维护宗室利益，又限制贵族特权。 政治家。他采用重商主义，被认为是杰出的国务活动家。

5. 管仲，中国著名的“法家先驱”，是先秦诸子重要的法家代表人物。 俾斯麦（Otto Eduard Leopold von Bismarck，1815-1898），19 世纪德意志帝国首任宰相，号称“铁血宰相”，推法治治国，同时配以严刑待之。

6. 晋文公，武功卓著，在春秋五霸排第二，与齐桓公并称“齐桓晋文”。 费里德里克大帝（the Frederic the Great，1712-1786），普鲁士国王，著名的统帅。

7. 齐桓公，任管仲为相进行改革，推行军政合一、兵民合一制度，令国势强盛。他是历史上第一个代替周天子充当盟主的诸侯。 德国威廉一世（Wilhelm Friedrich Ludwig，1797-1888），普鲁士国王，德意志帝国第一任皇帝。身后被其孙威廉二世尊为大帝，纪念其统一德意志的伟大成就。

-
8. 祝鮀，字子鱼，“祝”是官位，是卫国大夫，因能言善辩、口才了得而受到卫灵公重用。
- 西德尼·史密斯（Sydney Smith, 1764-1840），拿破仑时期的英国海军上将，他一生传奇，虽然勇敢无匹，以骑士自居，但他性格虚荣、不断越权。

表二

经过以上的对比，可以看出辜鸿铭根本不是以类比人物的身处时代、历史或身份作类比，而是只以对句子有用的人物性格做出释义翻译。他没有译出仲由、文公或齐桓公的名字，而只以译文读者所熟悉的人物类比，缩短译文，不作累赘解释而能让读者得到与阅读源语时所相应的阅读效果。浪漫派注重人物形象的刻画，他只在译文增加一个 pure 或 intrepid 便指出颜回和仲由的人物形象，又比如南子，他只以“who was notorious for the irregularities of her life”来说明南子的性格，便道出孔子见南子时的为难之处。

最后，人物类型能够作为类比，因为他们之间有“共性”。辜鸿铭寻找东西方人物共性的准则或许不一，曾有人认为辜鸿铭把东、西方人物作类比作负面评价。有者认为他把基督教人物类比，容易让人误会中国人都相信基督教；有者则认为他是随性选择的类比人物。如以俾斯麦类比管仲，是因为他们都曾讲同一句政治意见，即“欲取之故与之”。本文则通过考察并以表二把被类比的人物性格列出，发现当中东西方人

物之间都存在某方面的共同点，如周公把政治和伦理融合，而摩西或梭罗则是把宗教虔诚和政治才能结合；管仲主张以法治国，俾斯麦也是一样，而并非如辜鸿铭表面所注释的那么简单。

二、地名及时代

孔子的年代是两千年前，如需翻译当中许多国家及地方名字的确切位置，便需要特别注释，而且一些国家名字所代表之文化含义则更无法三言两语能解释清楚。因此，辜鸿铭创新地使用译入语读者所熟悉的国家作为类比。首先，他把其他国家的名字删除，只保留部分重要国家的名字，兹见下表：

东方地名	西方地名
1. 齐国	类比为中国古代的法国：她的人民崇尚骑士精神、无私和爱。
2. 鲁国	中国古代的英国或大英帝国：她的人民拥有道德天资，但他们的政治及管理相当功利主义。
3. 宋国	意大利
4. 杞国	现代希腊
5. 九夷、夷狄、蛮 豹之邦	野蛮人 (barbarians and savages)

-
6. 其他被删除的国家 某些国家/外国/该州内的小公国
- 家
-

表三

表三里分别列出辜鸿铭的国家类比，它们之间的共同点分别是，当中齐国创始年约于公元前 11 世纪，是周代诸侯国，分为姜齐和田齐两个时代。齐桓公任管仲为相，他推行军事改革，齐国人民尚武，齐国国势才逐渐强盛；公元 12 世纪的法兰西，推行骑士制度，法兰西骑士的名声享誉全球。

鲁国创始约于公元前 11 世纪，是保存周朝礼制最多的诸侯国，是孔子的出生国；英国人则是讲究修养、注意仪容态度、遵循传统的民族。接着，宋国（公元前 1040-286 年），为殷商后裔，奉商朝祖先的宗祀，继承商文化。宋国人民善于经商，国家经济发达，城市发展昌盛；意大利人多从事农牧渔业，航海、手工及商业都非常发达。

杞国为自商朝到战国初年的诸侯国，约 1 千多年，是禹的后裔。杞国虽然是小国，但是有着极其重要的意义，因为杞国是夏朝王室之后，存有夏礼；希腊则在西方被誉为西方文明的发源地，历史悠久，对三大洲历史发展有着巨大的影响。

九夷、夷狄、蛮貊之邦是自周朝以来的夷夏之分，尊王攘夷的观念兴盛，华夏民族以外的民族便被称为蛮夷戎狄；而欧洲语境下，Barbarian 多指与希腊城邦对立的小亚细亚“专制”政体。马修·阿诺德则认为野人（savage）是不会开化的，但 barbarians 却会。福柯（2010，第 9 讲）则说，barbarian 只有与开化或文明社会放在一起，才能成其一概念，而 savage 是先于社会之前的。

浪漫派注重拟人化。可以看出，辜鸿铭多以国家拟人化的方式，把东西两方完全不同时代却因着其民族性格而做出这样的类比。以下则是时代的类比：

	原文	译文
1.	殷	The house of Yin (Roman History)
2.	夏	Hsia dynasty (Greek History)
3.	周	Chou dynasty

表 四

希腊文明（约公元前 800-31 年），在公元前 5 世纪达到顶峰。公元前 146 年，罗马攻克希腊，希腊文明从此被罗马文明取代。据阿诺德所述，欧洲文明有两个源头——希腊精神与希伯来精神，两者的目标都是为了人类的完美与救赎，希腊精神主要是意识的自发性 (Spontaneity of consciousness)，而希伯来精神则是严正的良知 (Strictness of conscience)。虽然辜鸿铭把它们放在一起做类比，在某程度上或许不恰

当，但对于当时对中国知之甚少的西方读者而言，他提供了一个入门知识。

三、 宗教习俗的概念转换

浪漫主义思想家都注重宗教的道德教化力量，至少辜鸿铭便认为维持社会秩序必须依赖宗教的力量。他在《中国的精神》中针对当时欧洲连续的战争阐明道，起因便是“蕴藏于人心的情欲”。此“情欲”的杀伤力更胜自然界的物质力量，而“道德力”是有效控制人欲的力量。过去的欧洲是基督教，但是基督教的道德力也失去效力，故辜鸿铭大力推崇中国的儒家文化，认为其可代替基督教拯救欧洲。

正如法国浪漫主义奠基人夏多布里昂（Chateaubriand, 1768-1848）

²⁴在《墓中回忆录》里说：

“让人看到基督教是未来的思想、是人类自由的思想，这种赎罪和救世的思想是社会平等的惟一基础，惟有它才能建立社会平等，因为它在这种平等的旁边放置了责任的必要性……道德是连续的，它从自身获取力量，因为它来自不变的秩序，故惟有它具有持久性。”（郭宏安译，2002，155）

辜鸿铭选择把儒家的祭祀文化转换成基督文化，虽然他对同时代的基督教并没有多大好感，但阿诺德就说过：“中世纪的基督教世人就是

²⁴ 夏多布里昂：法国 18 至 19 世纪的政治家、作家、外交家、法兰西学院院士。著作有《基督教真谛》、《阿达拉》和《勒内》等，他是早期法国浪漫主义代表作家之一。法国浪漫主义大师维克多·雨果，在其羽毛未丰、探索艺术真谛的道路上，一直在心里赞美着一个人，模仿着一个人，决心成为他那样的人。这个人，就是夏多布里昂。（江伙生、肖厚德，1994，15）。

靠心灵和想象来生活的。”（辜鸿铭，2000，35）其实，辜鸿铭不注重宗教的效用，如他曾深深质疑基督教，甚至他认为基督教教义有时候会像瘟疫一样给人类带来灾难。这种毫不留情批判基督教的言论，表明他对一般宗教的态度，即有利于建构道德秩序的宗教，他会毫不犹豫地加以赞赏及支持，如他赞赏的孔子的良民宗教一样。正如歌德所说的宗教的虔诚并非的最终目的，而是一种手段。

儒家注重的祭祀仪式乃源自于周朝的礼制，基本上分为祭祖、祭天、祭君师之礼。祭祖体现了中国文化报本返始、慎终追远的价值意识。人民在特定的日子聚集。一起来举行祖先祭拜的活动，藉由彰显祖先的功德而教导后代诚、信、忠、敬等价值观，此皆是儒家表现文化身份、宗族体系、社会规范的基础。祭天则是要体悟天道自然，让人心产生道义，唤醒良知。祭诸神则旨在敬爱万物，成就百艺。后来，孔子将宗教祭祀归至“礼”的实践层面，又“摄礼归仁”淡化了鬼神色彩及浓厚的宗教意味。

在《论语》中有关祭祖的最高仪式是“禘”，是祭拜祖先的最高祭礼。他翻译〈八佾第三〉子曰：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。”

Confucius remarked, “At the service of the great Ti sacrifice (the ‘Mass’ in ancient China), I always make it a point to leave as soon as the pouring of the libation on the ground is over.” (Chapter 3.10)

这段翻译中他把“禘”的翻译，译为“Mass”弥撒（圣祭 Holy Mass），即是基督教会的最高崇拜仪式，纪念主耶稣为救人类，奉献自己作为祭品；而“禘”，据钱穆说：“周制，旧天子之丧，新天子奉其神主入庙，必先大祭于太庙，上自始祖，下及历代皆合祭，谓之禘。”两者都是祭礼中最崇高的，只是祭拜的对象不一样。这段话虽然在仪式文化的翻译上，转换为基督教仪式，但是此章的意义乃是孔子批评祭拜之活动已失去其精神，只空留形式，故其不欲观之。如〈八佾第三〉：“三家者以《雍》彻。子曰：‘‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”的翻译：

The members of the same powerful family mentioned above concluded the service in their chapel by chanting the hymn used only on occasions of Imperial worship. Confucius remarked on it, saying; “The words of the hymn begin—
‘Surrounded by his nobles and princes,
August the Son of Heaven looks;’
Now what is there in the chapel of this noble family to which those words of the hymn can be applied?” (Chapter 3.2)

此段为鲁国孟孙氏、叔孙氏、季孙氏三家在祭祀祖先。辜氏译文的回译是三家在礼拜堂做仪式时，使用只有帝王崇拜时才能吟唱的圣歌。他把《雍》翻译为礼拜堂（chapel），吟唱的是基督教的圣歌（hymn）。此外，他把太庙译成圣教堂（Sate Cathedral），后面括弧解释这是公爵的祖庙。如〈八佾第三〉的“子入太庙……”

When Confucius first attended the service at the Sate Cathedral
(Ancestral Temple of the reigning prince)..... (Chapter 3.15)

《论语》中也有有关民间的祭祀斋戒习俗，如〈乡党第十〉：“虽疏食菜羹，必祭，必齐如也。”

Although he might have the plainest fare on the table, he would
always say grace before he ate. (Chapter 10.8)

中国古人在吃饭前，虽然吃的是粗米饭、素菜汤，但吃前要取出部分来祭祖，还要配以严肃恭敬的斋戒表情。辜鸿铭则把这日常习俗类比为基督徒的饭前祷告（say grace），他在译文后作注释时解释了这一点。

An ancient Custom in China equivalent in meaning but not exactly the same as the “saying grace” in Europe. This custom is, I am told, observed in some country places in China to this day. The saying grace consists in setting aside a very small portion of the rice or meat on the table and offering it to the Powers to which the off rant is thankful that he has it to eat.

辜鸿铭解释说中国古代某些地区有这习俗，与西方文化习俗中的“饭前祷告”有一定分别。有学者解释这是祭拜祖先，辜鸿铭则说是为感谢那股让他获得这顿饭食的力量（power）。《论语》中的祭祀仪式除了祭拜祖先之外，祭拜天和万物之神也是其重要的内容，如〈八佾第三〉“王孙贾问曰：‘与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？’”的翻译是：

An officer in a certain State asked Confucius, saying, “What is meant by the common saying ‘It is better to pray to the God of the Hearth than to the God of the House?’” (Chapter 3.13)

“奥”是古代家居的西南角，是家中最隐蔽幽深之处，传说是主管全家居处的“中雷神”所在位置。“灶”则指灶神，主管每天三餐，众神中地位最低，但与日常生活最密切，意即拥有实权。辜鸿铭把“天”译为“神”（God），奥神及灶神分别译为家中的神和炉神，译文可说非常准确。然而儒家的“天”是“以苍苍之物质具天帝之精神者也”，与西方的人格神（God）截然不同。

除此之外，辜鸿铭把所祭拜的祖先、万事万物的神鬼视为一种精神力量。正如浪漫派的卡莱尔认为：“本质上，每个人都有灵魂（Soul），人不是在死后有灵（spirit），而在其生命中，他就已经是了。只要具有了真诚的心灵，人自身就是拯救。”比如，他的译文中便常使用 Spirit 一词来解释各种超自然的存在，〈八佾第三〉的“曾谓泰山不如林放乎？”

But, really, do you think that the Spirit of the Great Mountain is not as Lin-fang?" (Chapter 3.6)

还有同样是〈八佾第三〉的“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”

He worshipped the Spiritual Powers as if he actually felt the presence of the Powers. (Chapter 3.12)

另外，〈雍也第六〉：“犁牛之子骍且角。虽欲勿用，山川其舍诸？”的翻译是，

“The calf of a brindled cow, provided it be well conditioned, although men may hesitate to use it in sacrifice, is yet not unacceptable to the Spirits of the land.” (Chapter 6.4)

严格来说，儒家并不是宗教，并不是英文中的“religion”，就像儒家“圣人”是人文道德典范，并非信仰楷模，但是辜鸿铭在《中国人的精神》中赋予儒家一个新的名词，即“良民宗教”。相比其他同时代的《论语》翻译者，辜鸿铭译文中的基督教文化之出现明显比理雅各等传教士的翻译更少，他没有把一些文化道德负载词翻译为基督教教义，而是尝试在两方文化中找出相应的宗教文化作为类比，并无意把儒家文化基督化。然而，晚清以降，由于中国拒斥基督教，兼之辜译本把《论语》中受尊敬的人物类比为基督教人物，故人们加以抵触，当时的学者也才会对《论语》辜译本产生负面的评语。

第三节、浪漫主义大师作见证

最后也是最能够表现辜鸿铭的独特翻译风格者，即他大量引用各国浪漫派代表人物的语录作注释。注释是一种辅助性的翻译方法，因中西文化之差异，令译者在翻译某些文化词语时，无法找到对应之词语，译文无可避免地出现文化空缺。奈达根据这种情况，主张使用加注法（annotation），用以补充诸如典故、背景材料，或对某些概念加以补充说明。

《论语》记载的是孔子一个人的语录，辜鸿铭引用西方著名作家的话语作为注释，除补充说明背景资料之外，还以欧洲当代著名作家的语

录作注释。这在儒经翻译史上，是一项前所未有的创举。其中，他主要直接引用歌德六次、华兹华斯三次，其他则有爱默生、卡莱尔、席勒²⁵、伏尔泰、丁尼生、贺拉斯、奥维德²⁶、斯威夫特²⁷、史密斯²⁸、夸美纽斯²⁹、莫尔、斯宾塞³⁰等作家，各引用一次。本节将首先为几位主要的浪漫派大师的主要思想或特征稍作简介，而他们的生平简介则已于首次提及时，注释于文末。

此外，辜鸿铭标榜引用著名作家的语录为注释的目的，并不只是为了填补文化空缺，而是企图通过西方著名作家的语录，印证东西方文化思想的共性。因此，本节把当中被引用的语录，依据他们所表达的思想，大致归类为社会批评思想、人道主义及诗歌艺术思想。

一、浪漫主义大师简介

译文中所引用多名著名作者语录，当中思想最深刻的有德国的歌德及席勒、英国的华兹华斯、丁尼生及罗斯金，还有美国的爱默生，和法

²⁵ 席勒（Johann Christoph Friedrich von Schiller，1759-1805）：德国作家，启蒙运动代表人物之一。

²⁶ 奥维德（Publius Ovidius Naso, Ovid, 前 43-约前 17 或 18）：古罗马诗人，出生在骑士阶级家庭，其文学理论对于浪漫主义影响颇大。

²⁷ 斯威夫特（Jonathan Swift, 1667-1745）：英国爱尔兰讽刺散文大师、作家、牧师、政治人物、激进分子等。他也是虔诚的道德家，极力揭露社会之腐败及压迫，以《格列佛遊記》（*Gulliver's Travels*, 1726）闻名于世。

²⁸ 史密斯（中文名字明恩溥，Arthur H. Smith, 1845-1932）：美国传教士，1872 年前往中国居住，1926 年才返回美国。在中国居住的 54 年期间，他熟悉底层人民的生活，热爱中国文化。著有多部有关中国的书籍，其中被鲁迅等人郑重推荐的是《中国人的特性》（*Chinese Characteristics*, 1890）。

²⁹ 夸美纽斯（Johann Amos Comenius, 1592-1670）：捷克人，欧洲 17 世纪的教育家，他终身从事教育改革事业，以消除宗教压迫和民族独立为终生目标。

³⁰ 斯宾塞（Herbert Spencer, 1820-1903）：是英国的社会达尔文主义之父，也是思想家、哲学家，他以“适者生存”生物观应用在社会学上，特别是教育和阶级斗争之中。

国的伏尔泰。他们在辜鸿铭的翻译及论述中出现的次数颇多，是影响辜鸿铭最深的著名作者。

歌德及席勒都同样来自德国。歌德毕生埋首耕耘文字，作品数量惊人，其《浮士德》诗剧，结合现实主义及浪漫主义。歌德思想有两个核心：一个是属于自然哲学范畴的进化论思想，一个是社会哲学范畴的人道主义思想。席勒则是著名诗人、哲学家、历史家及剧作家。他是德国文学史上“狂飙突进运动”（德语：Sturm und Drang）的代表作家之一，地位仅次于歌德。

其次，英国的华兹华斯在提出诗是“强烈感情的自然流露”，强调用民间的淳朴语言，而不用华丽辞藻作诗。因此，他又被誉为“自然诗人”，他歌颂自然，是因为大自然是提升人类精神境界、道德意识的力量。美学方面，他是欧洲的权威代表。他的诗歌理论是主张诗人自然流露内心情感，不作虚饰，只有情感满溢才能成为好诗。

同样来自英国的丁尼生在其作品中，最喜欢以英国中产阶级的各种偏见及道德主张为素材。现代评论家因着其诗歌及诗人魅力而称丁尼生为“永世的诗人”（Aeonian poet）。在他的诗歌极力追寻跨越时间的不朽、述说民族和国家进程、信仰及知识冲突、动植物的进化过程、人类遗产和前景、天文地理的新发现等。他的诗歌融合了浪漫主义与古典主义的风格，可发现其时代的信仰危机。

罗斯金则抨击工业资本主义的社会，过于丑恶，没有美和艺术。他不仅反对英国维护剥削制度，更认为资产阶级的政治原则违反人性，提出劳资间的问题是道德问题。他赞扬并理想化中世纪的手工业，主张回到古老的前资本主义时代。艺术观则是否定文艺复兴时期的肉欲艺术，却高度评价文艺复兴前的艺术作品。

美国爱默生，则强调个人主义思想，他开创美国超验主义运动（英文：**Transcendentalism**），继承卡莱尔的英雄主义观。他的思想大致可分为主张自然、强调个人价值及精神价值。

法国伏尔泰则是一名自然神论者，接纳各种宗教信仰。致使他终生与宗教偏见做斗争。因为他主张宗教是抑制人类欲望的力量，他说“即使没有上帝，也要造出一个上帝来。”（林璋，2015，162）在政治上，他主张开明君主制和支持自由及平等。

最后，浪漫主义可分为消极浪漫主义和积极浪漫主义。两者的分别是，消极浪漫主义出现较早，当中作家大多对于现实生活感到不满及愤怒，反对工业文明所带来的弊端，主张回归中世纪的宗教王国，重建信仰；回归自然，这种自然是一种宗教境界的自然。在政治上，他们对抗资产阶级革命，主要代表人物有夏多布里昂、华兹华斯、柯勒律治（**Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834**）等。积极浪漫主义则批判社会黑暗，矛头对准贵族阶级；敢于正视现实，不仅反对社会残存的封建因素，更揭露资产阶级的丑恶现象。大多数积极浪漫主义作家都是民族解

放运动的积极参与者，他们的生活及艺术实践，与当时的资产阶级革命及解放运动等联系在一起。因此，他们充满战斗、反抗的激情，把理想寄往未来，积极开拓新的美好生活。其主要代表人物有雪莱（Percy Bysshe Shelley，1792-1822）、拜伦（George Gordon Byron，1788-1824）、雨果（Victor Marie Hugo，1802-1885）、海涅（德语：Christian Johann Heinrich Heine，1797-1856）。根据辜鸿铭经常引述的浪漫派名言，主要是消极派人物，但是由于辜鸿铭在中国国内的境况不同，他拥护清朝王族，对抗西方列强的资本主义入侵；他反对中国社会革命，所以无论把辜鸿铭归类为消极浪漫主义或积极浪漫主义，都属偏颇。

二、 社会批评思想

首先，辜鸿铭引用歌德批评资本社会的段落，与孔子的“以约失之者鲜矣”（里仁第四），意欲表现孔子的“克己”思想，与歌德的思想类似。辜鸿铭引歌德《威廉·迈斯特的学习年代》（*Wilhelm Meisters Lehrjahre*）³¹中一段话做注释：

“你会发现，一般上在乡村的懂经济的人比城市来得少；而小城市里的又比大城市的少；为什么？因为人常受限于有限的条件中。”（自译）

这是此书中第六卷，一名年轻女子及其叔父的对话节录，是歌德在表达对人生的思想。他通过叔父之口说出，人要有正义感，尽力不为环境所

³¹ 《威廉·迈斯特的学习年代》：这部书开创了教育小说的先河，全书述说主角威廉的经历，他是歌德笔下实践人道主义的典型人物。

决定，而应该自己决定环境。《论语》此段则是指，严以律己并谨守礼仪的人很少犯错，两者意思基本相近。

此外，他翻译“克己复礼为仁”的时候，译为“舍弃自我并遵从高尚文雅与良好感知的理想”（王京涛，259），然后引用歌德的《天福的向往》（*Selige Sehnsucht*）诗歌作注：

达朗贝尔³²（D'ALEMBERT）评论说，如果古人狄奥根尼³³（Stoic Diogenes）仅有“礼仪”而已，他可能是欧洲古代最伟大的人。歌德舍弃自我的第一部分：

如果你一天不能理解，

这就是：死而转生！

你只是个郁郁的寄居者，

在这黑暗的凡尘。（钱春绮译，268）

第二部分是对于艺术（礼）的崇高理想——深藏于希腊和意大利人本身，正如歌德所言，是信仰。（自译）

歌德这段诗表达了他晚年的“断念”（Resignation）思想，他认为生存乃是一种在生死之间的无止境的变动，人必须克制自己的意念，以符合社会道德准则，保证社会与个人，及人与人之间的和谐共处，克己的道德意味浓郁，亦与儒家“克己复礼”的思想相似。

³² 达朗贝尔（Jean le Rond d'Alembert，1717-1783）法国著名的物理学家、数学家和天文学家。

³³ 狄奥根尼（Stoic Diogenes，公元前404-前323）：古希腊哲学家，犬儒学派的代表人物。

而“克己复礼”的要义在于情理兼顾，即“礼之用，和为贵”，辜鸿铭把“礼”翻译为“Art”并引用歌德《威廉·迈斯特的漫游时代》（*Wilhelm Meisters Wanderjahre*）的一句话注释：“艺术所以称为艺术，就是因为它不是自然的。”这是管事与威廉探讨艺术和教育问题的对话，辜鸿铭认为歌德这句话的意思是“文之所以谓之文为非质也。”（Ku Hung Ming, 1898, 5）

此外，他在批评宋代程氏针对“民可使由之，不可使知之”一则，认为孔子具有愚民思想，说孔子不希望民众明白，此就有如推论孔子用耶稣会教义的把戏来统治人民，这种推论被他斥为荒谬可笑。从另一方面说，现代民主的真实基本原则，也包含在孔子的言论当中：“极为惧怕民众的意愿（意愿不清，而不仅是说出意愿）”，即大畏民志。

除了歌德与孔子相比之外，辜鸿铭引述欧洲的政治情况解释孔子所说的“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”

此处，孔子认为第一种情况，在欧洲称为“寡头政治”，第二种则称为“民主政治”：根据此段内容，此两种情况，都绝非一个稳定的国家政府应有的正常状态。而中国古代的统治阶级或贵族，可对应为罗斯金先生所说的英国乡绅或地主。（自译）

以上，辜鸿铭把孔子对其时代的评论，移植入欧洲的政治、社会情况之语境中作论述，并且籍此做出评论。

三、 人道主义思想

辜鸿铭在翻译〈雍也第六〉“女为君子儒，无为小人儒。”的回译则是：“孔子对一名学生说：“当你试着想成为一个博学于文化的人时，要做一个善良和明智的人；当你试着想成为一个博学于文化的人时，不要做一个蠢人。”（王京涛，114）他在文末注释：

意即 “人文主义者或人道主义者”，如今这个词是指儒家或儒家思想。夸美纽斯说：“教育的目的，是教导他一切作为人类所必要学习的。”（自译）

此外，在〈微子十八〉“君子不施其亲，不使大臣怨乎不以。故旧无大故，则不弃也。无求备于一人。”一段中，他译为“统治者们已经很长时间疏忽于他们的义务了，而人民也很长时间生活于混乱的状态之中了。如果你发现了足够的证据来宣判一个人有罪，要感到怜悯并对他仁慈，不要为你的发现而高兴。”（王京涛，478）并且在注释中引用歌德的《威廉·麦斯特》一段话作为注解：

人类需要经过多么漫长的路，才能了解如何温柔地对待作恶的人，宽恕犯法的人，用人道主义对待非人道主义。这些人确实本性如此，首先学到这些，并为了实现这种愿望，并使之尽快实施，而牺牲自己的生命。（自译）（Ku Hung Ming, 1898, 174）

辜鸿铭藉此评论“现代的人谈论‘发展’，根据歌德这里的表述，或许是指人类能朝更为人性化的方向‘发展’。如根据此标准判断，中国两千多年前，已经在人类文明的发展上做出了实质性的发展。”

四、 诗歌艺术思想

诗歌是浪漫主义思潮最重要的体裁，因为诗歌是最抒情及灵活的文学体裁，符合以表现个人情感为主的浪漫主义。辜鸿铭重视诗歌艺术，他认为艺术能够陶冶人性，唤起人性的怜悯之心。他翻译“兴于诗，立于礼，成于乐。”为“在教育中，情感是通过诗歌的研究而唤起的；鉴别是通过艺术的研究而形成的；而品格的培养是通过音乐的研究而完备的。”（王京涛，165）及“有一次，孔子对他的学生们说：‘我年轻的朋友们，你们为什么不研究诗呢？诗会唤起情感。它激发观察力。它扩大怜悯之心，而且会节制对非正义的不满。实际上，诗在教导社会生活的责任的同时，也会让我们了解自然界中的有生命与无生命的事物。’”（王京涛，425）他就引用了华兹华斯对诗歌的评论：

says of poetry that it tends to—

“Nourish the imagination in her growth,

“And give the mind that apprehensive power

“Whereby she is made quick to recognize

“The moral properties and scope of things.”

此外，他还在翻译一段描述孔子神情的句子〈述而第七〉“子温而厉，威而不猛，恭而安”是和蔼可亲而又严肃庄重的；他令人敬畏，却不严

峻苛刻；他热心诚挚而又安详淡然。（王京涛，156）引用了席勒在〈异国姑娘〉的一段诗句作注释：

她一来到，就使人欣慰，
大家都感到衷心欢喜，
可是有一种崇高和尊贵，
使人们无从跟她亲昵。

（钱春绮、朱雁冰译，页100）

译本读者对这样一种诗歌类比，应该是赞赏的，因为读者能够毫不费力地理解译文中对于孔子神情的描述，因为引用席勒的诗歌，能够让读者的阅读感受获得与原文相同的感受。虽然，辜鸿铭在翻译《论语》之中的诗歌时，也翻译为诗歌，但是以当时的时代环境而言，读者未必能够取得与原文相对应的阅读感受，因此辜鸿铭引用类似的诗歌作对比，可视为一个良好的翻译法。这种诗歌类比法，不但考验译者对于两种文学的彻底掌握能力，更考验译者对于两种语言的文学作品的涉猎是否广泛。比如以下的译例：

原文：唐棣之华，偏其反而。岂不尔思，室是远而。

译文：它们如此飘舞着，飘舞着，

开满繁花的桃金娘如此绚烂；

是我不想念你吗，亲爱的？

你的家是那样遥远。（王京涛，202）

注释：怡荡的和风起自蔚蓝的天上，

还有那长春幽静和月柱轩昂

你可知道吗？

那方啊！就是那方，

我心爱的人儿，我要与你同往！（梁宗岱译，58）

这首出自歌德的《迷娘歌》，抒发一位意大利少女怀念祖国之情，并融进了诗人对意大利的憧憬，有很强的感染力。而《论语》引文中的意思是说：唐棣花翩翩摇动，虽是想念，但无奈住得遥远，所以不可得见，孔子回答道，如果真想念，就不存在遥远的问题，只是没有脚踏实地地去做罢了。辜鸿铭只是用此诗注解前文，并没有把后面孔子的回答一并注解，毕竟要寻找两种文学作品中的相似之处，并非一件容易的事情。

第二个例子，便是〈八俏第三〉的“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”他注释朴素而简单，如贺拉斯的“simplex munditiis”以及引用 Tom Moore 诗句为类比：

辜译回译：她迷人的笑容，

酒窝浅浅；

她美丽的眼睛，

欢悦扑闪；

噢，她是最美的，

朴素而简单。（王京涛，46）

注释：Lesbia has a beaming eye, But no one knows on whom it beameth.”

最后，辜鸿铭还引用了罗马文化中的代表人物贺拉斯（Horace）及奥维德（Ovid）的诗歌做注释，他们是希腊及罗马文化时期的文化艺术代表人物，他们的诗艺理论及艺术作品对后来的浪漫主义文学艺术产生了重要的影响。

第四章 《论语》辜译本的浪漫主义内容的表述

从前文论证得知，辜鸿铭在《论语》译本的翻译形式上无疑是朝着浪漫主义文学手法的方向发展。然而，翻译更为注重的是内容，比翻译形式更为重要。本文除从其译本形式考察辜鸿铭的翻译思想之外，亦分析其所译之内容，此可更加了解辜鸿铭对儒家经典的翻译思想。因此他向西方展示两千多年以前“真正的”儒家文化与西方现代伟大思想家相吻合，以此让西方人知道中国文明的高度，所以他便采取完全“归化”的翻译方式，把儒家思想移植入当时滥觞于西方的浪漫主义语境之中。那么，译者便必须在让其译文，与译入语国家的社会状态建立关系，而后再把译者个人的解读观点进行再创作，最后便出现了我们所看到的文本。

那么，如果我们纵观译本及辜鸿铭的论著便可发现，他把儒家思想概括为“良民宗教”，他曾说：“和平、秩序与安宁乃至国家本身的存在，不是依赖于法律和宪法，而是仰赖于中国的每个臣民都尽自己最大的努力，去过一种真正虔诚的生活，或时髦地说，一种道德的生活；其次，孝悌应作为道德生活或虔诚生活之本；再次，良民宗教的秘密是人们尽义务而不是争权利。”这其实与浪漫主义之父卢梭在《社会契约论》中提出的“公民宗教”雷同，他说“每个公民都应该有一个宗教，宗教可以使他们热爱自己的责任，这件事却是对国家很有重要关系的。”

(卢梭, 2005, 180) 卢梭提出“公民宗教”(civil religion), 辜鸿铭则提出“良民宗教”(religion of good citizen)。

本章依据辜鸿铭所说的“良民宗教”论, 整理归纳为: 一、道德观; 二、宗教观; 及三、国家构想。

第一节、道德观

《论语》以“仁”、“德”、“礼”构成儒家学说的灵魂; 其他基本概念还有“性”、“道”、“中”、“和”等。与他者相较, “仁”作为孔子学说的核心概念。辜译本中的翻译如下:

原文	译文
1. 仁	Moral life (页 2, 23, 24.....)
2. 德	Moral (页 6, 7, 23.....)、moral feeling (页 3, 160)、moral sentiment (页 7, 46, 99.....)、godliness (页 48, 49, 84.....)
3. 礼	arts (页 4-5, 14-16, 46.....)、propriety (页 8, 56) * to be rich and yet not to be proud (页 6) 富而好礼者也 * education and good manners (页 7) 齐之以礼

	* civilisation of the Hsia dynasty (页 12) 夏礼
	* civilization of the House of Yin (页 13) 殷礼
<hr/>	
4. 性	metaphysics (页 32)、nature (页 153)
<hr/>	
5. 道	wisdom (页 1, 24, 49.....)、rule (页 19,)、 order and justice (页 22)
<hr/>	
6. 中	Sociable (页 116, 139)、perfect equilibrium (页 46)
<hr/>	
7. 和	natural spontaneity (页 4)
<hr/>	
8. 君子	moral man (页 24, 29, 45.....)、wise man (页 1, 3, 10.....)
<hr/>	
9. 仁者	men of moral character (页 2, 23, 45.....)
<hr/>	
10. 未尽善也	but it has not all the excellence of moral grandeur. (页 22)

表五

以上所列的儒家概念相对同时代的一般译法有着质的差别，如“仁”常译为“virtue”、“性”译为“nature”或“礼”译为“propriety”等，而当中“仁”和“德”的概念极其丰富，理解上很容易达到虚化的地步，因此在翻译上有极大困难。辜鸿铭根据上下文把“仁”分别译为“moral life”或“moral character”，体现“道德”品格应该是从“character”到

“life”的外推。此外，从上表亦可看出辜鸿铭把其他的儒家概念带入至“moral”里，这种译法有把儒家概念泛化的缺点。但是他把译文中难以在译入语找到对应词的词语，统一归类为“moral”，却正正表现了“道德”在他心中的举足轻重之地位。

The Chinese word 仁, which we have all along translated “moral life and moral character” means literally “humanity.”

这不仅与辜鸿铭如何理解儒家思想有关，而且与译入语的社会文化背景有着密切关系。

一、 对应西方的社会状态

如前文（第二章）所述，西方社会变革是催生浪漫主义思潮的主因。承袭浪漫主义精神的辜鸿铭便在《中国人的精神》里嘲讽西方的物质主义及信仰的缺失：

— 你信仰上帝吗？是的，当我上教堂的时候。

— 你不在教堂时信仰什么？

我信仰利益，你给我什么报酬。

— 工作的当然目的是什么？

挣钱装腰包。

那时候的人，以赚钱为志业，其“资本的逻辑”成为支配社会体制的“逻辑”，而物质主义价值观便成为了主流价值观。他与其他浪漫派大师一样，常抨击西方社会因物欲而起的各种乱象。因此，他的翻译里也

同样出现对应译入语社会的内容，如〈泰伯第八〉：危邦不入，乱邦不居：

Such a man should not serve in a country where the government is in a state of revolution nor live in a country where the government is in an actual state of anarchy. (Chapter 8.13)

回译为中文则是“不应该在一个政治正处于革命状态的国家任职，也不应在一个政治实际上处于无政府状态的国家生活。”（王京涛，168）革命（revolution）及无政府状态（anarchy）都是浪漫派大师经常批评及形容的无秩序国家的状态。因而，浪漫派大师常主张国家政治应该常处于“有序”之中，如译文中多次出现表示社会秩序的“order”，“Government means order.....who will dare to be disorderly.”³⁴，辜鸿铭在《中国人的精神》的导论中便认为欧洲是以警察或物质力量维持社会秩序，而中国文明则依靠道德力量——他称之为良民宗教，维持社会秩序。

此外，除社会秩序方面的乱象，还有有关生态方面的破坏。自“牛顿定律”被发现后，西方科学在17世纪开始蓬勃发展，18世纪的理性主义认为世界是由上帝设计的一部机器，人以智能主宰世界，征服“野蛮”——即大自然，将人与自然置于对立的关系。而直到浪漫主义时期则反对这种机械论，提出自然是一种自发的有机体，并非依照一定规律运转，人类不应该随意破坏自然。因此，作为浪漫主义门徒的辜鸿铭，

³⁴ 原文：“政者正也，子帅以正，孰敢不正”——颜渊十二（17）

其译文中才会出现对应机械及自然的内容，如〈为政第二〉“子曰：‘君子不器。’”译文是：

Confucius remarked, “A wise man will not make himself into a mere machine fit only to do one kind of work.” (Chapter 2.12)

原文中的“器”本来指盛装祭品的器皿，译入语中的“mere machine”则是指“纯粹的机器”，符合浪漫主义所关注的命题，典型的归化翻译手法，译文读者的反应与原文读者的反应取得对等。而有关自然的翻译则有“多识于鸟兽草木之名”（阳货第十七），译文是“..... at the same time makes us acquainted with the animate and inanimate objects in nature.”回译是“让我们了解自然界中的有生命及无生命的事物。”

回归自然是浪漫派的主要命题之一，其道德理想，便是追求人与自然的和谐。中国自古文明是以农业为基础，人民的丰收与否必须依靠气候环境的变化而定。因此，儒家讲究“天人合一”，透过观察自然悟出天道的自然规律，从而认识道理。此意正如孔子说的：“天何言哉。四时行焉，百物生焉。天何言哉！”〈述而第七〉

Look at the Heaven there,” answered Confucius, “Does it speak? And yet the seasons run their appointed course and all things in nature grow up in their time. Look at the Heaven there: does it speak? (Chapter 7.19)

浪漫主义认为自然是不断与人积极互动的有机整体，而非一架按照物理定律运作的机器。华兹华斯便认为，自然作为有机整体与人类机体存在深刻的相似性，“自然事物的无限的意义感这种无限意义感是一种朴素

的道德意义的东西。”而在爱默生看来，人与自然的关系是和谐的。通过回归自然，与自然交流，达到与“超灵”的融合，从而达到一种精神上的完美境界或认识到更高的真理。

二、 何谓“道德”

辜译本除了把原文的社会状态对应西方的社会状态之外，更对应了浪漫派所关注的社会命题进行归化，而“道德”是浪漫主义的主要命题。何谓道德？道德的功能及目标是什么？我们可以从译文中考究译者对此命题的阐述。

辜鸿铭认为道德是出自于人的自然行为，受正确的自由意志（free will）控制。其译：“子曰：三军可夺帅也，匹夫不可夺志也！”（子罕第九）之译文表达此意：

The general of an army may be carried off, but a man of the
common people cannot be robbed of his free will. (Chapter 9.25)

“志”可解释为坚定的意志，理雅各把“志”翻译为“will”，而辜鸿铭则翻译为“free will”即自由意志。“自由意志”乃出自康德（德语：Immanuel Kant, 1724-1804）的道德哲学，他认为自由意志是人可以自由选择自身的行为，但必须为自身的行为负责，所以“自由意志”是一种自律。他相信人的本性是道德的，所以人天生便有道德律规范自己的行为，辨别善恶。浪漫派继承了这项道德天性的发展。他有力的论证了个体精神的价值，使浪漫主义对自由意志的推崇有了理论根据。

辜鸿铭说：“道德行为就是受（追求）正确的自由意志驱使、出自纯粹的道德责任感的行为。道德，就是对道德责任感的公认和服从。”

（辜鸿铭，1996，510）而“正确的自由意志”，即道德行为并非因着任何外力的约束、好处而迫使人们这样做，而是因为这样做才对。下列译文便可以体现辜鸿铭所阐述的“公认及服从的道德责任”的具体行为：

Confucius remarked, “A young man, when at home, should be a good son; when out in the world, a good citizen. He should be circumspect and truthful. He should be in sympathy with all men, but intimate with men of moral character. If he has time and opportunity to spare, after the performance of those duties, he should then employ them in literary pursuits.” (Chapter 1.6)

原文：子曰：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”〈学而第一〉

译文中的“孝”、“悌”、“谨信”、“爱”分别被翻译为 good son、good citizen、circumspect 及 truthful，这些 moral character 都是一个年轻人的责任（duties）。其他的责任还包括以下：

A disciple of Confucius remarked, “A gentleman in presence of danger should be ready to give up his life; in view of personal advantage, he should think of what is right; in worship, he should be devout and serious; in mourning, he should show heartfelt grief: the above is about the sum of the duties of a gentleman.” (Chapter 19.1)

原文：子张曰：“士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。”〈子张第十九〉

君子的义务为在危险前准备舍弃生命、见私利想正义、祭拜时心里尊敬、服丧时心里哀伤。这些有关君子的道德责任，都受到自我良心的管制，如“已矣乎，吾未见能见其过而内自讼者也。”（《公冶长第五》）

Confucius was once heard to say, “Alas! I do not see now a man who can see his own failing or is willing to bring a suit against himself before his own conscience.” (Chapter 5.26)

回译便是“算了吧！我现在见不到有人能够发现他自己的缺陷，或愿意在自己的良心面前控告自己的人。”（王京涛，102）辜鸿铭把“内自讼”译为“控告自己来受到良心的审判”。他所表达的是，人格的缺陷，就是因为不会审视自己是否违背了自己的良心良知，而做出有违道德的事情，而无法完善自己的人格。其实，浪漫派的终极目标，就是自我完善，过一种道德的生活（moral life）。

三、理想人生

辜译本中有关“仁”及其他部分道德概念的翻译都围绕 moral 而展开，并从 character 外推至 moral life。道德生活成为人生的终极目标，他认为这是孔子展示给中国人的正确的人生观，即“入则孝，出则悌”，在家为孝子，在国为良民。他在《中西异同论》中说：“东洋的社会，立足于道德基础之上，而西洋则不同，他们的社会是建筑在金钱之上的。换言之，在东洋，人与人之间关系是道德关系，而在西洋则是金钱关系……”此正如孔子说：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”（《雍也第六》），辜鸿铭的译文如下：

Confucius remarked, “Men of intellectual character delight in water scenery: men of moral character delight in mountain scenery. Intellectual men are active; moral men are calm. Intellectual men enjoy life; moral men live long.” (Chapter 6.21)

只有完善自我，过着道德生活，才能活得无愧于心，无愧于天地。一句“enjoy life”点出了智者及仁者从享受自然，而后享受人生的道德哲学。其实浪漫主义从生命的内在意义出发，探索人生的问题，重新发现人的本能及自发的感情生活。而人与自然的和谐，变得非常令人向往，自我完善而后享受人生是浪漫主义把人从理性主义的束缚中挣脱出来的一大贡献。

理性主义的机械自然观随着浪漫派的有机自然观的理论而改变，自我发展成为一个重要命题。浪漫派倡导自我与自然为一体，本着自我体会开启宇宙的知识模式；而个别自我又和全体人类为一体，人生而为人，便有改革社会不平等及减轻人类痛苦的道德责任。这种重新发现自我的思想，让过去被认为“自私”的自我，被赋予正面的定义，因此在浪漫主义思潮时期，出现各种有关自我的复合词，如“自我实现”、“自我表达”等。如辜鸿铭翻译“敏而好学”为“a man of great industry, who applied himself to self-culture (Chapter 5.14)”。可见辜鸿铭理解“学”并不只有“学习”之意，而是“self-culture”即自我修养，指自我完善，促成优秀人格的养成之意。孔子可说是理想人生的楷模，他

说：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”（公冶长第五）

Confucius once remarked, “Even in a very small town there must be men who are as conscientious and honest as myself: only they have not tried to cultivate themselves as I have done.”（Chapter 5.27）

“学”是指学习之意，而辜鸿铭则翻译为“cultivate themselves”（教化自己），即进行文化的自我修养，这是指道德人格而言。

总的来说，儒经的哲学命题被辜鸿铭作归化整理后，不仅与译入语之社会状态互相对应，儒家的“仁、德”在内的多种德性概念，都根据浪漫主义的道德观进行归化处理，最后把道德理想提高至理想人生的实践之中。

第二节、宗教观

除了强调道德观，辜鸿铭在《中国人的精神》认为中国文明中能够找到让军国主义失去必要性的道德力量，此即是“良民宗教”。他非常赞同爱默生所说不以枪易枪，而只以爱和正义的法则去做，就是诉诸道德力量对抗军国主义。

欧洲是以基督教教条为道德力量，对社会秩序和人格道德的发展起着非常重要的影响。而儒家非常重视“孝悌”行为，指儿女不应违背父

母、家里长辈的心意。“孝”是指孝顺、孝敬；“悌”是指敬爱、顺从兄长。此是中国传统的伦常关系、宗法制度得以长久维持的因素之一，儒家把它看作是实行“仁”的根本条件。辜鸿铭把“孝悌”译作好儿子“good son”，以及好公民“good citizen”。因为他认为：“欧洲字面意义上的宗教教导人成为一个好的人。不过儒家学说远不止这些，儒家学说教导一个人成为一个好的公民。”

一、 重建信仰

浪漫主义总是与宗教扯上关系，因为浪漫主义以“回到中世纪”为号召，与新古典主义进行战斗，此因中世纪的制度及基督教会不受新古典主义的清规戒律所束缚。因此，浪漫派才会试图从回归中世纪，欲重建信仰、取得道德及美的尺度。他们并非回归基督教的教义，而是只关注宗教的信仰和道德的威力，希望开辟一个新纪元。浪漫派认为宗教信仰的道德力量是社会和谐的根本，促进道德教育便能创造有序的社会。

首先，辜译本中出现道德家、哲学家和宗教信仰者，辜鸿铭在翻译〈雍也六〉：“知之者，不如好之者；好之者，不如乐之者。”

Confucius remarked, “Those who know it are not as those who love it; those who love it are not as those who find their joy in it.”

(Chapter 6.18)

此译尚加上特别注释“ This is the difference between a moralist, a philosopher, and a real man of religion.” 以此分析三者之别，意思是一个

道德学家，只是懂得它；一个哲学家则会热爱它；而一个宗教信仰者，则会全心享受其中。显然，辜鸿铭赞扬的是第三种人。

此外，辜鸿铭也在《论语》中把“命”翻译为“religion”，要想重建信仰，首先是推荐“天命”（Law of God）或指译入语中的基督教的“上帝的诫律”（Commandments of God）。

Literally, “Commandments of God.” In other places we have translated these words as Religion; for that --not the laws of Moses, Lycurgus, Christ or Confucius, which are merely interpretations of the Laws of God, --is, we believe, what is called Religion in Europe. The Laws of God comprise all, from the simple law that two and two make four; that ginger is hot for the mouth; the laws that guide the courses of sun, moon and stars, to, finally, the highest Law of Right and Wrong in the heart of man.

“Oh that my lot might lead me in the path of holy pureness of thought and deed, the path which august laws ordain, laws which in the highest heaven had their birth; ... the power of God is mighty in them and growth not old.”

此段意思是：“‘天命’，就是‘上帝的诫律’，可翻译为欧洲的宗教，而这个诫律并不只是摩西、莱德克斯、基督或孔子的，而仅仅是宗教的上帝的律法，包括日月星辰的运作规律，最终体现为人内心衡量是非对错的最高律令。”接下来，他引用雅典三大悲剧作家之一索福克勒

斯³⁵的语录，中文是“噢，命运引导我走向圣洁及纯净的思想和行为，是命运注定之路，从创世开始最高的天之律令；……上帝力量的伟大永远不变”符合浪漫派的“回归自然”的口号，即提出人与自然和谐相处，如华兹华斯便提出，自然即上帝，只有通过感知自然、对自然的崇拜，人才可与上帝融合，从而产生最崇高的宗教感情，完善道德情感。

又如辜译本中“人能弘道，非道弘人。”译文是：“It is the *man* that can make his religion or the principles he professes great; and not his religion or the principles which he professes, which can make the man great.”回译为“是人能够使他所信仰的宗教或原则变得伟大，而不是他所信仰的宗教或原则使他变得伟大。”

二、 爱和正义的法则

辜鸿铭认为良民宗教是文明之本，“‘……爱和正义的法则，唯有它能收到一场干净的革命之效。’爱默生的这种美国思想就是我说说的真正的文明之本。”（黄兴涛，1996，532）如前文所述，浪漫派并不是注重宗教的教义，而是注重宗教的道德教化力量，建立有序、和谐的社会。浪漫派抨击西方社会的物质主义，利益为先，社会混乱、公义不再。所以，建立一个有序及正义的社会，便是当务之急，以保证人民的幸福生活。

³⁵ 索福克勒斯（Sophocles，前 496 至前 406）：是古希腊剧作家，雅典三大悲剧作家之一。他相信神及命运的最高权力，却要求人们具有独立精神。

有序的社会依靠“正义”及“爱”，如“上好义，则民莫敢不从”，辜鸿铭翻译为“*When the rulers encourage the love of justice, the people will never fail in obedience (13.4)*”。当统治者鼓励热爱正义，则人民不会不服从。此外，辜鸿铭把“义”及“刑”都译为“*justice*”，而把“邦有道”译为“*government in order and justice*”。《论语》中亦有感叹其时代之说：“天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”（八佾第三），译文是：

The world has long been without the order and justice of good government; now God is going to make use of your Teacher as a tocsin to awaken the world. (Chapter 3.24)

“天下之无道”译为“这个世界已经没有善政的秩序与正义很久了”（王京涛，61）。综合而言，善政便是指其管理的世界是处于有序及正义的，这才算是好的政治。而作为君子则必须“见得思义”，译文是：

“*In view of personal advantage, his object is to think of what is right.*”意思是有关个人利益时，则需思考什么是对的。

爱则是指“仁”，即儒家以人为本的思想。如“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”，译文是“‘*The moral life of a man.*’ answered Confucius, ‘*consists in loving men*’ (12.22)”，“仁”的文化含义非常广，孔子在《论语》中通过许多情况去解释“仁”。因此，译文才会出现“*moral life*”，“*moral character*”等依据上下文而定的翻译。辜鸿铭在《君子之道》中阐述，虽然基督教教义宣扬要“爱你们的仇敌，不要互相争斗，走向战争。”（黄兴涛，1996，571）却偏偏就是这种教义导致了战争。

反而孔子所教的，是“如果你们以一种君子身份参战，你们就必须为正义而战。”（黄兴涛，1996，571）有了爱，并坚守正义，在君子守则里，是最重要的文明之本，人与人之间没有了爱没有正义感，世界只会走向战争和灭亡。

三、 宗教大同

辜鸿铭看来，儒家学说是中国人民的宗教信仰，它注重伦理的现世道德问题，其中没有道德预言和超越现世的上帝，因为“子不语怪、力、乱、神。”（述而第七）。儒家注重的是个人的俗世幸福和国家富有礼的追求。辜鸿铭虽然把《论语》中的祭拜习俗及部分人物类比为基督教仪式及人物，但是他却没有把儒家思想的内容归化入基督教教义。

辜鸿铭把“天命”归纳入“religion”这创新的翻译，而促使他作如此翻译的成因，是浪漫主义思想的影响。如卡莱尔就认为宗教及信仰，是人格赖以维持的条件、是人对世界的解释、是精神世界的基石；没有信仰，人类将陷入虚无之中。

辜鸿铭认为那时候的宗教：“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”（黄兴涛，1996，290）所以人们应该“采其精英，去其芜杂，统一天下之宗教。”（黄兴涛，1996，237）这也是辜鸿铭所赞赏的孟子一派心性论之

核心，所谓的“使天下返本归真，复其原性”的思想。在辜鸿铭看来，宗教的虔诚、功能只是在实现道德理想社会的一个手段。

最后，值得注意的一点是，辜鸿铭的宗教大同观或许是受到当时英国共济会（Freemason）教义的影响。因为在《乡党十》第六章中，他把有关君子穿戴的礼仪服饰中的“非帷裳，必杀之”类比为共济会的一种仪式的穿戴。

His under-garment, except when it is worn as an apron (like the Free Masons now) on State occasions, he should always have cut pointed on the upper part. (Chapter 10.6)

王京涛亦疑惑为什么辜鸿铭会忽然提出共济会。共济会其实是在 18 世纪的西欧出现，它是一种类似宗教的兄弟会，主要追求个人的内在美德以促进社会完善，基本宗旨是博爱、自由、慈善。其中，歌德、席勒和莱辛（Gotthold Ephraim Lessing, 1729 - 1781）开创了德国的浪漫主义文学道路，许多有影响力的人物都成了共济会的会员。共济会在欧洲的影响力，可说非常巨大。据说，歌德著名遗言“再多些光”，便是反映共济会和启蒙运动的光明崇拜。共济会的礼仪衣饰依照级别、礼仪而有个别图案及服装，当中包括领饰、服饰、围裙、胸饰、护腕加黑色礼服等。共济会的思想对浪漫主义影响很大，或许影响了辜鸿铭的宗教大同观，这点或可在以后作进一步的研究，以便更了解辜鸿铭的思想背景。

第三节、国家构想

除了以宗教为手段，引发个体内部的道德情感，辜鸿铭还认为一个国家只靠外部施压，却不以道德约束的社会是无法长久的，只有通过完善社会人士的道德水平的方式才能达到王道的最高境界——“无为而治”，因而他非常欣赏歌德的一句话：“最好的统治形式，是使统治变得多余的形式。”（黄兴涛，1996，543）歌德这句话体现了他对人类前途的思考，他的结论是：人类进步应以个体进步为前提：“每个人只要在生活中力求精神的与内心的自我完善，社会便能达到理想境界。”

然而，辜鸿铭认为中国的人民可以分为两种，即受过教育及未受过教育。而当时的欧洲自从拉丁文废弃后，则出现了三种人，即真正受过教育、受过一半教育及未受教育者。他认为一个国家的统治权，绝不能落在后两者手中，这些人是文明的真正的危险。而人的教育应该按照儒家规范去修身养性。在儒家的各种规范之中，最重要的、最高的规范，就是对君王的绝对的效忠。人的教育就是恪守名分大义，即“君君，臣臣，父父，子子。”（颜渊第十二）

The reigning prince of a certain State asked Confucius what was essential in the government of a country.

Confucius answered, “Let the prince be a prince, and the public servant be a public servant. Let the father be a father, and let the son be a son.”（Chapter 12.11）

国家以家庭为单位，上推至国家则是君臣父子的各安其位，社会各阶层尊重贤者，而后服从贤者的管理，才能够保证社会的和谐。

一、 阶级社会——反对群氓崇拜

首先，辜鸿铭在译文中把君子和小人，直接译为“a wise man”、“gentleman”、“a scholar”及“a fool”。基本上，他把社会人士分为有教养（educated）人士及无教养（uneducated）人士。

“小人”在《论语》原文中多指无德之人，有时也指平民。当“小人”意指平民时，译文随之改为“people”。译文中明确表达“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”译文是“*There are wise men who are not moral characters; but a fool is never a moral character.*”，那么君子便是受道德教育的人所应该有的德行表现。除了这一点，我们可以从“有教无类”的译文中再次印证受教育人士的重要，译文是：

Confucius remarked, “Among really educated men, there is no caste or race-distinction.” (Chapter 15.38)

孔子提出的教育理念是任何人都可以接受教育，译本回译却是“在真正有教养的人们之中，没有社会等级或种族区别。”意思是拥有良好、高贵的修养的人，是不会介意社会阶级或国家种族的；反过来说，无教养人士则不然。

那么没教养（指没受道德教养）的人，正如辜鸿铭在《群氓崇拜教》中论述的：“欧洲各国民众从小便受‘人性本恶’的教育，无论何时有权，他们都会滥用之。更有甚者，一旦他们获得足够的权力能够去抢夺和谋害其邻居时，他们就要去掠夺和谋害。”（黄兴涛，1996，135）民众的自私怯弱，是导致战争的根源。

他还说：“这场战争真正的第一个根源（源头）……而且为当今世界一切纷乱、恐怖和苦难的根源——是群氓崇拜……”（黄兴涛，1996，143）辜鸿铭反对的是欧美的群氓崇拜。群氓（或指普通民众，或指小人）因为缺乏道德责任感或道德修养，如果统治者因忌惮他们的人数众多，而妥协让他们参与政治，则只会把国家导向战争。

阿诺德曾在《文化与无政府状态》中将英国社会阶级作了一个与众不同的区分。他将老派贵族称为野蛮人，将中产阶级和工商业资本家称为菲力士人，将工人阶级称作群氓。他认为这三者都是文化的敌人。兹引一段孔子叙述其时代制度的评论以说之：

Confucius remarked, “In the normal state of the government of an empire, the initiative and final decision in matters of religion, education, and declaration of war form the supreme prerogative of the emperor. During abnormal conditions in the government of the empire, that prerogative passes into the hands of the princes of the empire: in which case it is seldom that ten generations pass before they lose it. Should that prerogative pass into the hands of

the nobility of the empire, it has rarely happened that they have retained it for five generations. When subordinate officers have the power of government in their hands they generally lose their authority in the course of three generations.

“When there are order and justice in the government of a country, the supreme power of government will not be in the hands of the nobility or of a ruling class. When there are justice and order in the government of a country, the common people will not meddle with the government.” (Chapter 16.2)

辜鸿铭在文后加上注释时解释说孔子认为第一种情况，在欧洲称为“寡头政治”，第二种则称为“民主政治”。根据此段内容，此两种情况，都绝非一个稳定的国家政府应有的正常状态。而中国古代的统治阶级或贵族，可对应为罗斯金先生所说的英国乡绅或地主，译文如下：

Confucius meant by the first what is called in Europe “an oligarchy,” and by the second “democracy”: both of which, according to the passage here, can never be the true normal permanent state of government in a country. The ruling class or nobility in ancient China corresponds to what Mr. RUSKIN called squires or country gentlemen of England. (Chapter 16.2)

辜鸿铭反对以“自由、民主、平等”为口号的人，他抨击那些人“以匪待百姓，以犯人待学生，以奴才待下属。”（黄兴涛，1996，440）正如

“现代美国的‘平等’概念，意味着把人的头或脑抹平（抹杀智愚之别）”（黄兴涛，1996，151），故真正的民主与平等不在美国，这是他反对“群氓崇拜”及资本阶级的深刻表述。

二、文化教育

为了减少群氓的数量，浪漫主义大师非常注重道德教养。纵观《论语》译本，亦可发现辜鸿铭注重教养（education），他不仅把“学”译成 education，也把“教”译为（education）、“礼”译为（education and manners）、“文”译为（education）、“士”译为（an educated man）。而他所注重的教育并不是西方的技能教育，而是道德教育。如〈雍也第六〉的“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”质是指人的纯朴品质，文则指文化修养，两者并存才是君子。译文则是：

Confucius remarked, “When the natural qualities of men get the better of the results of education, they are rude men. When the results of education get the better of their natural qualities, they become literati. It is only when the natural qualities and the results of education are properly blended, that we have the truly wise and good man.”
(Chapter 6.16)

因为儒家及浪漫派都认为良知是人所固有的，但是人本身并不知道，需要加以唤醒，然后整个社会依照良知的引导，成为理想的道德王国。因此，教育对于促进社会和谐及成为理想王国之路，显得非常重要。在其他章节，他引用西方现代教育之父夸美纽斯的语录，解释儒家的人文主

义及教育思想。夸美纽斯说：“教育的目的，是教导他一切作为人类所必要学习的”，原文如下：

Literally “a humanist,” the term now used for a Confucius and Confucianism.

“The aim in education,” says Comenius, “is to teach him everything which is necessary to enable him to attain to what a human being can attain to.” (Chapter 6.11)

因此，他鼓励统治者应该把人民“道之以德，齐之以礼，有耻且格。”

〈为政第二〉其译为：

in government you depend upon the moral sentiment, and maintain order by encouraging education and good manners, the people will have a sense of shame for wrong—doing and, moreover, will emulate what is good. (Chapter 2.3)

回译则是“如果你在统治中依靠道德情感，并通过促进教育及良好的礼仪来维持秩序，那么人民将拥有犯罪的羞耻感，他们还会达到符合道德的标准。（王京涛，20）”正如阿诺德认为教育之目的在于培养一群有教养的民众；在于提高人们内在的、精神的、道德的修养；在于拯救一个物质文明极其发达，精神信仰贫乏无力的国度，在于实现个人和社会的完美。（李灿，2013，26）而如果统治者鼓励教育良好的行为，那么民众将会信服。

Confucius remarked, “When the rulers encourage education and good manners, the people are easily amenable to government.” (Chapter 14.44)

除了统治者的鼓励之外，儒家还通过诗歌的教育，或浪漫派诗人华尔华兹所指的诗歌的教育功能，对民众进行感化。这可从译本翻译：“兴于诗、立于礼、成于乐”（泰伯第八）之翻译看出：

Confucius remarked, “In education sentiment is called out by the study of poetry; judgment is formed by the study of the arts; and education of the character is completed by the study of music.”
(Chapter 8.8)

回译是：“在教育中，情感是通过诗歌的研究而唤起的；鉴别力是通过艺术的研究而形成的；而品格的培养是通过音乐的研究而完备的。（王京涛，165）”辜鸿铭尚引用华尔华兹的诗性注释诗的教化功能论作为论证说：

WORDSWORTH says of poetry that it tends to:

“Nourish the imagination in her growth,
And give the mind that apprehensive power,
Whereby she is made quick to recognize
The moral properties and scope of things.”

此意味着：诗歌可以：在成长中使想象力增强，赋予头脑感悟的力量，凭借诗歌可以迅速知晓，事物的范畴及道德高尚。他在《中国人的精神》中说：“艺术和诗歌能够使艺术家和诗人发现大自然的美妙及宇宙的法则，从而减轻了他们所承受的压力。”（黄兴涛，1996，38）此外，辜鸿铭还在《中国语言》一文中论述：“中国文学中的高级古典汉语，终有一天能够改变那些作为爱国者正带着一种野蛮动物的相争本能……使他们变成和平的、文雅的和礼让的人。”（黄兴涛，1996，

92) 他在文中引用唐代诗人陈陶的《陇西行》及杜甫的《赠卫八处士》的诗作例子。他形容这些“高度优雅的语言”是“.....在这如此简明的遣词、形式和文意中，却又蕴含着多么深刻的思想和多么深沉的情感。”（黄兴涛，1996，93）他肯定诗中蕴含哲理及情感，也从社会文明的角度捍卫中国文言文的地位。

三、 重建权威——英雄崇拜

注重教育，除为了提高受教育者的数量，培养一群有教养人士辅佐政治之外，其实最重要的还是要培养儒家的最高道德规范——对君王的绝对效忠。英雄崇拜是由卡莱尔提出，他认为人类之间所形成的关系中，最为道德的是统治与服从。服从君王英雄的统治就是拥有忠诚美德，形成信仰，才能进而建立社会秩序。且看〈八俏第三〉“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”的翻译：

Confucius remarked, “The heathen hordes of the North and East, even, acknowledge the authority of their chiefs, whereas now in China respect for authority no longer exists anywhere.”
(Chapter 3.5)

意思是“连生活在北方与东方的异教游牧民族，尚且承认他们首领的权威，然而现在的中国，已经不再尊崇权威。”然后他在注释处写到

“中国骑士的口号是尊王攘夷（以国王为尊及打击异教徒）。这四个字，是出自肺腑而非普通字面上的意义，造就了如今的新式日本。丁尼生以欧洲方言解释欧洲精神时，以骑士名义起誓：‘尊敬国王犹如他们的灵魂，他们的灵魂即是国王，打击异教徒，维护基督。’”（自译）

辜鸿铭在《中国人的精神》说：“孔子教导的国家信仰是一个荣誉法典，我告诉过你们孔子是由君子律法引出这个法典。…孔子时代以前中国这种不明确的、不成文的君子律法的法典就是所谓的礼——礼仪、礼节的律法。”（黄兴涛，1996，49）“不再称为礼——礼法，他叫它名分大义，我已经翻译成荣誉和责任的重大原则或者荣誉法典。孔子通过制订名分大义或者荣誉法典来替代以前的家庭信仰，给了中国人一个国家信仰。忠诚契约的制订保证了国家的稳定和持久，没有它人类社会和文明就会毁灭，人会返回野蛮或者动物状态。”（黄兴涛，1996，49-50）忠君思想在中国人心中之所以根深蒂固，依靠的不是荣誉感，而是君子节操。西方文化中为帝王流血则依靠个人的荣誉感，虽然两者稍有不同，但确实有共同之处。

辜鸿铭在《呐喊》中便说道：“他们发展孝悌之教并取得如此辉煌成就的秘密，又在于其内心对于权威的尊崇。”（黄兴涛，1996，543）君王便是“权威”的道德精英，而公共权威则由社会共识所造就。由具有权威的道德精英——君王英雄，可以为社会确立严肃的准则，以及为社会带来和谐及秩序。这样一来，其实便成为了卡莱尔的英雄主义观。

“君”必须是具备仁德之王族统治者，道德的教化才能从上而下，带领人民走向道德的理想王国。那么，尊重权威便是维护社会秩序的保证。这种概念是源于西方随着启蒙时代的“自由、平等、博爱”口号，掀起人民独立，反对阶级统治的巨浪，使国家统治者逐渐失去权威。民主主

义的兴起过于快速，人民的智慧赶不及增长，便被“自由”地逼着赶上参与政治之路，因而引发各种战争，导致社会处于混乱状态。这便是浪漫派所说的“无政府状态”。卡莱尔的英雄崇拜观念里，中国的君王便是非常理想的权威核心，因为他应该“德”与“智”兼备，但是辜鸿铭及卡莱尔都没有继续论述如何核实君主的道德，如果君主的道德不及平民，那是否还需要服从。这是他良民宗教理念里，显得过于理想或未足之处。

第五章 结语

第一节、前文总结

纵观以上所有有关辜鸿铭翻译思想的各种讨论，无论是他的学术背景，还是其译文内的语言文化或内容转换，得出的结论只有一个，那就是辜鸿铭的儒教救世观。而他的儒教救世观，体现在他把儒家思想视为一个“良民宗教”，一个足以拯救世界的精神文明。这个“良民宗教”思想的背后，却是近代西方浪漫主义和中国儒家思想的结合体。

辜鸿铭的思想基础是从他游历欧洲时期，在浪漫主义思潮席卷欧洲之时便已垫下根基，而后回到中国，深入研习儒家经典，并把儒家思想与浪漫主义相互印证，得出的结论、思想及主张。他的主张影响了他的儒经翻译，正如同时代一般的传教士，为了传教而翻译的儒经，具有浓重的基督教色彩一样。辜鸿铭也不例外，他的翻译虽极力忠于原著之意义，但其归化后的译本却具有浓厚的浪漫主义色彩。因为，他深受浪漫主义者所抨击的社会现象、所赞同的道德理想、所回归的宗教观念、所实践的诗学传统的影响。他回归中国以后，遇到了时代变更，身为中国人的文化责任感油然而生，促使他完成了这本《论语》英译本，成为了“良民宗教”思想体系的佐证。

在这个基础上，《论语》辜译本的语言形式归化，率先打破了古典中文与现代英文之间的语言隔阂。他接收浪漫主义的文学观，使用通俗

易懂、地道的英文，以及浪漫诗人所使用的自由诗体，重新、创造性地把两千年前的儒家经典作出释义性的翻译。另外，他在东、西文化方面的归化转换，独具匠心。他运用类比手法，打破传统对空间与时间（地名及时代）的介绍；在人物方面，他以西方著名人物，类比东方人物，把他们各自所负载的典型性格及特征，置于同一空间内。最后以当时最为著名的浪漫主义作家的语录，为儒家思想的经世价值作见证。辜鸿铭这种翻译方法，在翻译实践中，译者必须具有很深的文学造诣，又必须深谙东西文化，才能做出准确的译本。不然，译本很容易被认为过于“自由意译”。

接着，在内容方面，辜鸿铭以“道德”（Moral）贯穿全文，而此道德概念从个人修养，一直外推至每个人都应该追求的道德生活。唯有过着道德生活的人，才能够知山乐水，展示一种宗教虔诚的境界。根据西方的宗教传统，宗教信仰是支撑人类精神世界的基石，这里“道德”成为了“良民宗教”的首要教义。而真正的良民（或称君子）社会以爱和正义为原则，各自遵守君臣父子名分，服从君子律法，服从贤者或道德完人的统治。贤者所设定的宗教体制、教育方针甚至战争策略，以人道主义（儒学）为根基，能保持社会的秩序和谐，这是一个浪漫主义者所追求的理想社会。因此，他鼓励文化教育，以道德文化教养社会成员，使人民焕发人性，减少群氓的数量，以防止如法国大革命、英国等因庞大的暴民数量，而引发的战争。同样的，在内容归化方面，他为儒学思想注入全新的语言阐释，全新的视角，呈现出在浪漫主义语境中的儒学思想。辜鸿铭阐述了一套曾经被认为“宽化儒家概念”的译本，因

为评论者只站在中国视角下审视其译文，对西方文化不了解或一知半解，或是在要求逐字对译的情况下，这些评论者才会做出如此的评论。

第二节、辜鸿铭翻译思想的历史意义

辜鸿铭及他的翻译思想在中国近代史上具有非常重要的意义。首先，《论语》辜译本的出现印证儒家思想具有经世致用及普世价值，能够在近代文化交流史上，结合西方浪漫主义而另成体系。其实，儒家思想经历两千年的时代进化，每个朝代都对儒家学说有不同的见解及主张，以符合时代或政治需求，而且深化在中华民族之中。如今，经过辜鸿铭的翻译，把儒学核心价值及思想移植进入西方语境之中，得到西方世界的热烈反响。因为，他通过《论语》英译，传达了“真正的人生哲学称为‘道’，道的内容，就是教人怎样才能正当地生活”。

其次，《论语》辜译本的出现，标示了儒家思想体系完成了其近代化的进程。第一、他使用国际语言英文；第二、结合欧洲近代影响最大的浪漫主义思潮而成；第三、译本在西方国家流通，而不再局限于亚洲。儒家思想正式走向世界，孔子的道德形象也正式走向世界，而不再局限于传教士译本中刻板、古老学究的形象之中。虽然在辜译本之前，西方传教士理雅各的译本，也同样有其历史地位，但是相比之下辜鸿铭的译本却是质的飞越。

就辜鸿铭在近代史上的意义而言，他是中国近代史上典型的东、西交融合并的人物，他并非中国土生土长的中国人，而是出生在南洋的中葡混血儿；他首先是欧洲浪漫主义的门徒，后来却成为中国的国学大师；他精通各国语言，使用地道的英文流畅翻译儒家经典，再使用归化手法，把儒家思想转换植入于西方社会文化及浪漫主义语境之中，不仅赋予儒家思想一个全新的解读方向，更把综合中西文化精粹视为终身目标。他在西方被誉为“*The Sage of China*”，中文可以译为“圣哲”，正如郑文泉博士（2007）就“圣哲”的定义指出的那样，指的是那些能够“跨越社群，跨越社区”且能提出“睿智的、贤明的”的“智慧、经验与判断”，最终又可被概括为“中体中用论”，这些“圣哲”往往被同时代的人视为“评价两极化的人物”。他一直被中国学者誉为“国学大师”，但其实他的儒学思想是结合西方浪漫主义的产物。又加上他本人在生活上不容许任何人对儒家思想提出非议，使他一度成为了复古守旧的典型代表人物。或许，通过这份论文，能够重新诠释辜鸿铭的大师称号。

第三节、此课题的目前局限及未来发展

就本课题研究的目前局限而言，遗憾的是本文并未把辜鸿铭翻译的《中庸》及《大学》以及《痴汉骑马歌》一并纳入研究范围，加以探讨。因为在《论语》、《中庸》及《大学》译本的出版年份，都大约相隔十年。在此期间，辜鸿铭的翻译思想是否出现了变化，他的翻译手法

是否依然使用高度归化策略。他的翻译手法除了归化策略之外，还有哪些，以及他的翻译是否依然结合浪漫主义思想。对于这些问题，目前的学术界尚未有深入的论文加以探讨。

其次，本文也未就晚清的翻译思想以及张之洞的“中体西用”主张，探讨其对辜鸿铭所奠基的儒教观是否有影响，以及对其翻译实践的中体中用是否有影响。如果答案是肯定，那么意即如果辜鸿铭当初没有进入张之洞幕府当洋文案，而是接近康有为或梁启超等人，他是否会像其他积极浪漫主义者那样，积极参与自强革新运动，而不会成为“保皇派”。

最后，本文并没有实地考察他翻译实践的作用以及影响。对于辜鸿铭的翻译，文献记载是引起强烈反响，并且在德国还设有辜鸿铭研究会等。但是对于辜鸿铭的翻译实践及思想，后世其实有多少人效法他的翻译手法，以及其影响有多深远，都未纳入本文的论述之中。

引用文献

Ku Hung Ming, trans. (1898). *The Discourses and Sayings of Confucius: A New Special Translation, Illustrated with Quotations from Goethe and Other Writers*, Shanghai: Kelly and Walsh, Ltd.

Ku Hung Ming, trans. (1906). *The Universal Order, or Conduct of Life*, Shanghai: The Shanghai Mercury, LTD.

Eugene Albert Nida (1964). *Toward a Science of Translating*, Leiden, Netherlands: E.J. Brill.

Eugene Albert Nida (1982). *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, Netherlands: E.J. Brill.

Susan Bassnett (2014). *Translation Studies, 4th edition*, London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

边立红（2009），〈操纵与改写——辜鸿铭英译儒经〉，《山东外语教学》，3，86-91。

陈平原（1989），《二十世纪中国小说史 1897-1916》，北京大学出版社。

陈文亮（2013），《西方浪漫主义视野中的辜鸿铭思想》（硕士论文），福建师范大学。

陈青（2008年2月），〈辜鸿铭与其“论语”翻译〉，《天津市经理学院学报》，1，40。

陈旭麓主编（2002），《中国近代史》，北京，高等教育出版社。

车欢欢、罗天（2006），〈从辜鸿铭“论语”的英译看翻译规范的操作方式〉，《西华大学学报（哲学社会科学版）》，4，103-105。

樊培绪（1999），〈理雅各与辜鸿铭英译儒经的不及与过〉，《中国科技翻译》，第12卷3期，50-52。

范仲英（2003），《实用翻译教程》，北京：外语教学与研究出版社。

傅佩荣（2011），《西方哲学史》，台北：联经出版事业公司。

高令印、高秀华（2008），《辜鸿铭与中西文化》，福州：福建人民出版社。

- 郭宏安译（2002），《墓中回忆录》，（原作者：Chateaubriand），桂林，广西师范大学出版社。
- 韩敏中译（2002），《文化与无政府状态》，（原作者：Matthew Arnold）上海：三联书店。
- 胡适（2005），《四十自述》，台北市：源流出版社。
- 胡欣欣（2008），《辜鸿铭文化保守主义思想下对〈论语〉的译介与诠释》（硕士论文），首都师范大学。
- 侯雅楠（2004），《翻译的归化和异化研究及应用》（硕士论文），辽宁师范大学。
- 黄兴涛等编译（1996），《辜鸿铭文集》（原作者：辜鸿铭），海口：海南出版社。
- 黄兴涛（1997），《文化怪杰辜鸿铭》，北京：中华书局。
- 黄兴涛（2004），《一个文化怪人的心灵世界》，知书房出版集团。
- 黄兴涛、宋小庆译（2007），《中国人的精神》（原作者：辜鸿铭），海口：海南出版社（原著出版年：1915）。
- 何兆武译（2005），《社会契约论》（原作者：Jean-Jacques Rousseau），北京：商务印书馆。
- 郝广丽（2005），《从惯习与场域的角度探究——辜鸿铭英译儒经的动机与策略》（硕士论文），苏州大学。
- 郝广丽（2008），〈意识形态对译者辜鸿铭翻译活动的影响〉，《文教资料》，中旬刊，53-54。江伙生、肖厚德（1994），《法国小说论》，武汉大学出版社。
- 康有为（2012），《康南海自编年谱》，中华书局。
- 孔庆茂（1997），《辜鸿铭评传》，北京：百花洲文艺出版社。
- 李玉刚（1999），《狂士怪杰：辜鸿铭别传》，北京：华夏出版社。
- 廖七等编（2000），《当代英国翻译理论》，武汉：湖北教育出版社。
- 林语堂（1994），《林语堂名著全集》（第10卷），东北师范大学出版社。

- 林文光选编（2008），《王国维文选》，成都：四川文艺出版社。
- 林文光选编（2009），《梁启超文选》，成都，四川文艺出版社。
- 刘宓庆（2005），《中西翻译思想对比研究》，北京：中国对外翻译出版社。
- 刘志学、边延捷编译（1991），《林语堂自传》（原作者：林语堂），河北人民出版社。
- 吕梁等译（2008），《浪漫主义的根源》（原作者：Isaiah Berlin），译林出版社（原著出版年：1999）。
- 刘家辉（2011），《卡莱尔英雄史观研究》（硕士论文），湖南师范大学。
- 李灿（2013），《阿诺德文化视野中的政治与社会批判》（硕士论文），湘潭大学。
- 刘中树（2008），〈1978-2008年辜鸿铭研究述评〉，《吉林大学社会科学学报》，第48卷第6期，79-86。
- 刘鹏（2009），〈辜鸿铭的儒教观及其对儒经翻译的影响〉，《山东社会科学》，7，125-127。
- 刘红新（2007），《译者主体性和译语文化规范观照下的辜鸿铭之儒家经典英译》（硕士论文），长沙理工大学。
- 刘红新（2008），〈特别翻译的背后——离散经历对辜鸿铭典籍英译的影响〉，《齐齐哈尔大学学报（哲学社会科学版）》，1，135-137。
- 刘红新（2008），〈译者主体性观照下的辜鸿铭之儒家经典英译〉，《社科纵横》，第23卷第2期，171-173。
- 刘红新（2008年9月），〈辜鸿铭的翻译思想探微——纪念儒家经典外译先驱辞世80周年〉，《文教资料》，中旬刊，12-14。
- 李霜（2004），《理雅各与辜鸿铭〈论语〉翻译的比较研究——“异化”和“归化”得失评》（硕士论文），四川大学。
- 李霜（2008年12月），〈辜鸿铭英译“论语”得失评〉，《西南民族大学学报（人文社科版）》，3，103-106。

梁文道（2010），〈辜鸿铭变成辜鸿铭的那一夜〉，《梁文道专栏文集》，取自：<http://liangwendao.org/archives/1795/>

林璋（2015），《世界思想大師：人生的價值取決於思考的智慧》，德国国籍文化。

梅谦立，（2008），〈孔夫子：最初西文翻译的儒家经典〉，《中山大学学报(社会科学版)》，2，131-209。

倪蓓锋（2007年12月），〈翻译目的影响下的多样化“论语”译本〉，《外语艺术教育研究》，4，32-36。

钱翰译（2010），《必须保卫社会》（原作者：Michel Foucault），上海人民出版社。

钱桂容、钟克万（2010），〈辜鸿铭英译儒经研究：回顾与展望〉，《武汉大学学报(人文科学版)》，第63卷第6期，774-778。

邱志红（2008），〈从辜鸿铭在北大任教始末看北大“英文门”时期的师生状况〉，《中国社会科学院近代史研究所青年学术论坛》，111-131。

宋炳辉编（1997），《辜鸿铭印象》，上海，学林出版社。

汤志钧编（1981），《康有为政论集》，北京，中华书局。

田怡俊、包通法（2010），〈辜鸿铭译者文化身份与翻译思想初探〉，《上海翻译》，1，61-65。

杨念群（2001），〈“辜鸿铭现象”的起源与阐释：虚拟的想象抑或历史的真实？〉，《浙江社会科学》，2，130-138。

姚志奋（2010），〈显化与辜鸿铭儒经英译〉，《重庆交通大学学报（社科版）》，第10卷第4期，122-128。

王德春（2002），《多角度研究语言》，清华大学出版社。

王华（2008），《从接受理论看辜鸿铭〈中庸〉英译》（硕士论文），湖南师范大学。

王东波（2008），《〈论语〉英译比较研究——以理雅各译本与辜鸿铭译本文案例》（博士论文），山东大学。

王静、周平（2010），〈意识形态对辜鸿铭翻译的操控〉，《外语学刊》，2，124-127。

- 王宏（2003），〈略论翻译奇才辜鸿铭〉，《江西财经大学学报》，5，102-104。
- 王辉（2006），〈辜鸿铭英译儒经的文化用心——兼评王国维“书辜氏汤生英译‘中庸’后”〉，《外国语言文学（季刊）》，3，186-191。
- 谢天振等著（2009），《中西翻译简史》，北京：外语教学与研究出版社。
- 徐海燕（2008），〈浅析辜鸿铭中西文化融合观的成因〉，《电影文学艺术学苑》，24，214-215。
- 徐向群、高兰英（2010），〈辜鸿铭“论语”英译中的读者意识〉，《文学与审美教育》，2，160-161。
- 叶子南（2001），《高级英汉翻译理论与实践》，北京，清华大学出版社。
- 袁平（2010），《论辜鸿铭〈论语〉英译中人名翻译的思想倾向》（硕士论文），赣南师范学院。
- 张玉书选编；钱春绮，朱雁冰译（2005），《席勒文集 1，诗歌小说卷》（原作者：Johann Christoph Friedrich von Schiller），北京：人民文学出版社。
- 章莉（2010），《后殖民视域下辜鸿铭的儒经英译》（硕士论文），湖南师范大学。
- 张艺鸣（2013），《功能对等视角下的辜鸿铭〈论语〉英译本研究》（硕士论文），西华大学。
- 张晓丽（2010年4月），〈从多元系统论视角解读辜鸿铭的“特别翻译”〉，《中国矿业大学外文学院（科教文汇）》，中旬刊，141-142。
- 张小波（2000），〈关于理雅各和辜鸿铭“论语”翻译的对比研究〉，《株洲工学院学报》，3，216-219。
- 张小波（2004），〈强势语下的无奈——辜鸿铭古籍英译的归化〉，《湛江海洋大学学报》，5，70-74。
- 张小波、张映先（2006），〈从古籍英译分析意识形态对翻译的影响〉，《中国科技翻译》，第19卷第1期，39-42。

赵尔撰（1977），《清史稿》，北京：中华书局。

郑文泉（2007），《绝代英华——马来（西）亚英殖民时期华裔文人与学人研究》，新纪元学院马来西亚族群研究中心。

钟明国（2009），〈辜鸿铭“论语”翻译的自我东方化倾向及其对翻译目的的消解〉，《外国语文》，第25卷第2期，135-139。

朱萍（2009），〈辜鸿铭英译“中庸”的策略〉，《安徽文学》，11，235-236。

朱宝峰（2006），《辜鸿铭翻译思想研究》（硕士论文），大连理工大学。