

# 中西“经文辩读”的可能性及其价值<sup>\*</sup>

——以理雅各的中国经典翻译为中心

杨慧林

**摘要：**“经文辩读”通常是对犹太教、基督教和伊斯兰教经典的平行比较，人们在其中发现：神圣的显现可能有不同方式，多元的声音也不会融为任何一种独白。但是，亚伯拉罕传统内部的“经文辩读”或许忽略了另一种丰富的资源，那就是基督教传教士对中国经典进行的翻译和注疏。通过理雅各这一翻译个案，特别是《圣经》之“道”与《道德经》之“道”的联系、《圣经》之“虚己”与《道德经》之“虚用”的联系，我们可以理解中西“经文辩读”的可能性及其潜在价值。

**关键词：**经文辩读 理雅各 中国经典 否定性思维

作者杨慧林，中国人民大学文学院教授（北京 100872）。

“经文辩读”（Scriptural Reasoning）源自1990年代初期的“文本辩读”（Textual Reasoning）。最初是一群犹太学者秉承柯亨（Hermann Cohen）、马丁·布伯（Martin Buber）、列维纳斯（Emmanuel Levinas）等人的思想，试图从跨文化和比较研究的角度重读基督教的《圣经》和犹太教的《塔木德》，后来又延展到伊斯兰教的《古兰经》。

继1991年创办《文本辩读学刊》（*Journal of Textual Reasoning*）<sup>①</sup>以后，彼得·奥克斯（Peter Ochs）等人又于1995年成立“经文辩读”学会（The Scriptural Reasoning Society），2001年开始出版《经文辩读学刊》（*Journal of Scriptural Reasoning*）。他们逐渐整理出一系列基本文献，比如《圣经与古兰经文本比照》（*Comparative Biblical and Quranic Narratives*）、《古兰经引用的圣经段落及其原文》（*Biblical Verses Cited in the Quran and in their Biblical Context*）等。<sup>②</sup>奥克斯则写下《经文辩读的法则》一文，认为这种“深层的历史编纂学”（a kind of depth-historiography）既有别于“世俗的现代主义”，也与“反现代的正统主义”截然不同，其目标是要“将相反的两极转化为对话的搭档”（to transform polar opposites into dialogical pairs）。<sup>③</sup>

\* 本文为教育部人文社会科学重点研究基地项目“当代神学与人文学的交叉概念及学术对话”阶段性成果（项目序号为2006ZDXM730002）。

① <http://etext.lib.virginia.edu/journals/tr/>，该刊至1996年已出版22期，1996年以后更名为 *Journal for Textual Reasoning*。

② <http://www.scripturalreasoning.org.uk/>。

③ Peter Ochs “The Rules of Scriptural Reasoning,” *Journal of Scriptural Reasoning*, vol. 2, no. 1 (May 2002), <http://etext.lib.virginia.edu/journals/ssr/>。

几乎与此同步，剑桥大学的“跨信仰研究项目”（Cambridge Inter-Faith Program）推动了一批相关成果。比如《圣经的框界》（2005）、《基督教智慧》（2007）、《弥尔顿的经文辩读》（2009）等。<sup>①</sup> 特别值得注意的当属大卫·福特《基督教智慧》的第8章《跨信仰的智慧：犹太人、基督徒和穆斯林的经文辩读》，其中或可解析出“经文辩读”最基本的价值命意。要而言之：它是向所有人敞开的、寻求智慧的活动，没有任何人独自占有经文的最终意义（nobody exclusively owns the final meaning of the scripture），也没有任何可以依靠的权威观点和原本的解释者（without authoritative overviews or native speakers）；从而“经文辩读”的结果必然落实于“对话”而非“独白”，必然确认“相似的至善可以得到不同显现”（the presence of the similar perfectness might be variously identified），<sup>②</sup> 必然消解一切自我封闭、自我诠释和“事先的信赖”（Pre-assurance）。<sup>③</sup>

就相互关联、相互重合、却又在不同宗教传统中记载各异的“经文”进行“辩读”，这显然包含着深刻的自我反省。不同传统在其中的相互理解乃至由此重构的自我理解，对于当今世界可能尤为重要。但是上述三大宗教及其经典，说到底都属同出一源的“亚伯拉罕传统”乃至具有先天的相关性，所谓“经文辩读”或许是题中应有之义。既然要“向所有人以及所有的文化、宗教……和生活领域敞开”，中西之间的“经文辩读”是否可能又如何才成为可能？这一问题不仅为西方学界所关注，也是我们自身所不能回避的。

其实，在中国与西方的文化接触和思想碰撞中，未必是天然的“经文辩读”早已开始。比如麦克斯·缪勒（Max Muller）编订的《东方圣书》，<sup>④</sup> 不仅收入大量佛教经典的英译本，也包括了英译的中国先秦典籍。缪勒一向被称为西方的“宗教学之父”，他将歌德的名言从语言学推及宗教学，从而“只知其一就一无所知”（He who knows one knows none）成为他身体力行的治学格言。<sup>⑤</sup> 其中的内在精神，正是“经文辩读”。

中国古代经典被西方传教士翻译和引介，同样体现着“西学东渐”与“中学西传”的相生互动。比如马礼逊（Robert Morrison）在翻译出版《圣经》的同时，也翻译过《三字经》（*The Three-Character Classic*）、《大学》（*The Great Science*）等；白晋（Joachim Bouvet）对《周易》的译介、卫礼贤（Richard Wilhelm）对“中国心灵”的深入发掘，同样如此。理解已经是诠释，传教士的特定身份和理解背景，注定会使他们的翻译活动带有“经文辩读”的基本性质。而如果从中追究以中西“圣书”互为解说的典型案例，则可能无法绕开在香港生活30年，又在牛津大学担任汉学教授21年的理雅各（James Legge）。其“以意逆志”的释经原则及其试图在两种概念系统中搭建的桥梁，当为中西之间的“经文辩读”提供丰富的资源。

① Edward Kessler, *Bound by the Bible: Jews, Christians, and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005; David Ford, *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007; Phillip J. Donnelly, *Milton's Scriptural Reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

② David Ford, "An Inter-Faith Wisdom: Scriptural Reasoning between Jews, Christians and Muslims" see the 8<sup>th</sup> chapter of his *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*.

③ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, New York: Routledge, 2002, p. 44.

④ *The Sacred Books of the East*, translated by various Oriental scholars and edited by F. Max Muller, Oxford: Oxford University Press, 1891.

⑤ 参阅麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，陈观胜等译，上海：上海人民出版社，1989年，第11页。

## 一、理雅各的经典注读与“以意逆志”

理雅各的翻译活动几乎覆盖了所有重要的中国古代经典。他于1861—1872年间在香港陆续出版的《中国经典》(*The Chinese Classics*)，第1卷含《论语》、《大学》与《中庸》，第2卷为《孟子》，第3卷为《尚书》，第4卷为《诗经》，第5卷含《春秋》和《左传》。返回英国后，理雅各又为缪勒主编的《东方圣书》提供译稿，遂有《孝经》、《易经》、《礼记》、《道德经》和《庄子选集》；去世之前他翻译出版了《离骚》，据说1897年去世前夕还正着手翻译《楚辞》的其他篇章。<sup>①</sup> 后来理雅各被安葬于牛津的一处公墓，简要的碑文概括了他的两个主要身份：“赴华传教士及牛津大学首任中文教授。”<sup>②</sup>

作为一名伦敦遣使会(London Missionary Society)派往中国的传教士，理雅各为什么要以毕生之功翻译诸多非基督教的中国经典？据说他曾做出这样的解释：“要理解中国，就必须了解中国的经典文献……否则任何人都不要以为自己称职……对儒家著作花费多少精力都不过分，赴华传教士由此才能充分理解他们所应承担的工作。切勿让自己的马车粗鲁地碾过那些大师的坟茔，越是谨慎，就越能更早看到耶稣在中国人的心灵中受到尊崇。”<sup>③</sup> 或许也是因此，理雅各用《孟子·万章上》的名句作为《中国经典》英译本的题记：“不以文害辞，不以辞害志；以意逆志，是为得之。”然而究竟当以何人之“意”逆古人之“志”？这便是中西之间“经文辩读”最为有趣之处。

客观地说，理雅各还是希望借助中国的材料解释中国的经典，因此他的翻译往往会“以经注经”，特别是大量引用朱熹所作的“集注”。除去详尽的注释之外，他还写有长篇导言，比如《论语》、《大学》和《中庸》的导言长达136页，《道德经》的导言则有44页。然而与此同时，理雅各翻译和理解活动的基督教背景也是不言而喻的，无论对具体的中国经典认同与否，其自身的阅读立场始终清晰可辨。可能恰恰是由于这一点，理雅各的注读为中西之间的思想对话提供了更直接的线索。

中国经典与基督教思想的差异毋庸讳言，即使是某些相互应和的内容，也历来存在着诸多争议，比如《论语》和《圣经》都有所涉及的“金律”。

《论语·颜渊》和《论语·卫灵公》中有两处“己所不欲、勿施于人”，理雅各的译文分别为：not to do to others as you would not wish done to yourself<sup>④</sup> 以及 What you do not want

① Lindsay Ride, "Biographical Note" for the third edition, see James Legge, *The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, Taipei: SMC Publishing Inc., 2001, p. 19.

② Here Rest in God/James Legge/Missionary to China/and First Professor of Chinese in the University of Oxford/Born 20<sup>th</sup> Dec. 1815 Died 29<sup>th</sup> Nov. 1897, see Lindsay Ride, "Biographical Note" for the third edition, James Legge, *The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, p. 9.

③ Lindsay Ride, "Biographical Note" for the third edition, see James Legge, *The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, p. 10.

④ James Legge, *The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, p. 251.

done to yourself, do not do to others,<sup>①</sup> 大体无异。而前一处“己所不欲、勿施于人”是孔子对“仁”的解释，后一处则是对“恕”的回答。《说文解字》有“恕，仁也”之训，但是理雅各将“仁”译作 perfect virtue，却以 reciprocity 来翻译“恕”。这至少有两点值得注意。

第一，在基督教的概念系统中，the perfect 多少带有凡人所不能企及之意，比如《新约·哥林多前书》“等那完全的来到”（林前 13: 10）一句，“那完全的”在新修订标准版（New Revised Standard Version）中即是 the perfect，在现代英文译本（Today's English Version）中则是 what is perfect，其基本的意思都是指第二次降临的耶稣基督。查理雅各本人翻译的《道德经》第 38 章，“失德而后仁”并不用 perfect virtue，而是用比较常见的 benevolence；<sup>②</sup> 因此，他以 perfect virtue 翻译《论语·颜渊》的“仲弓问仁”之“仁”，可能正是要提醒读者“己所不欲、勿施于人”之为“仁”，应当比之于《圣经》中耶稣基督所颁布的“金律”。

第二，如果“仁”已经不是 benevolence 而是 perfect virtue，那么按照基督教的观念，同样用来解说“己所不欲、勿施于人”的“恕”，便不是凡人所能施予的，而应该是凡人所承受的“恩典”（Grace）。但是《论语·卫灵公》的“恕”偏偏是回答子贡的提问：“有一言可以终身行之者乎？”可以让凡人“终身行之”的“恕”，又如何能够表达“被施予”的“恩典”？于是理雅各为“恕”选择了 reciprocity 一词，却不用常见的 forgiveness 或者 pardon。Reciprocity 所含有的“互惠互利”或“相互关联”之意，也许恰好可以使人联想到圣芳济（St. Francis）著名的祈祷文：“给予才能获取，宽恕才能被宽恕。”（it is in giving that we receive, it is in pardoning that we are pardoned）由此，“仁”与“恕”才能在基督教的语境中得以连接。

理雅各的关注与“己所不欲、勿施于人”的一般争议有所不同。西方人通常认为，《论语》中的两种表述都是“否定性”的（Golden Rule in negative form），圣经中的“金律”则是“肯定性的”（Golden Rule in positive form）。比如《马太福音》7: 12 和《路加福音》6: 31 都是用“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”。尽管《论语》也有“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）之类的肯定性表达，但仍然在后世不断引出孰高孰低之辩。后来有西方学者专门追溯了《利未记》、《使徒行传》、《罗马书》及其早期版本，才提出“金律”的否定性表达本来亦存在于基督教的文献当中，因此“从根本上说，两者的理念和渊源都完全一致”。<sup>③</sup> 理雅各显然并不认为“金律”的两种表达有什么根本性的差异，其侧重点却是如何使孔子的教导与耶稣基督的圣训相互呼应。也许可以说，这些微妙的差异和用词，体现着他沟通中西的努力和尝试。

同时我们会发现：理雅各对于中国经典以及历代注疏也并不是全然接受的。比如《论语·卫灵公》的“有教无类”一句，理雅各引述了朱熹的《论语集注》：“人性皆善，而其类有善恶之殊者，气习之染也。故君子有教，则人皆可以复于善，而不当复论其类之恶矣。”但是他马上补充说：“这实在太夸张了，教育并不是万能的。古代的解释仅仅是教育不应该区分阶级

① James Legge, *The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, p. 301.

② James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, Oxford: Oxford University Press, 1891; New York: Dover Publications Inc. 1962, p. 80.

③ George Brockwell King, 'The Negative Golden Rule,' *The Journal of Religion*, vol. 8 no. 2 (Apr. 1928), p. 277.

而已。”<sup>①</sup>

至于《论语·子路》的一段故事，理雅各更觉得难以理解了——叶公对孔子说：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐。直在其中矣。”理雅各如实翻译了这一段话，然后直截了当地说：“此种描述并不能绝对地证明这就是‘直’，这只不过是相对较好的原则而已。除了中国人，谁都看得出孔子和叶公在这一问题上的观点同样是不完全的。”<sup>②</sup>

理雅各的“以意逆志”，还在《论语·宪问》“以德报怨”或者“以直报怨”的辩难中得到更为充分的表达。其中理雅各不仅引介了《道德经》与《论语》的不同说法，而且还根据《礼记》进一步揣度孔子之说。

《论语·宪问》的“以德报怨”是从一个“提问者”引出的：“或曰：以德报怨，何如？子曰：何以报德？以直报怨，以德报德。”理雅各如实翻译了这段文字：Someone said, What do you say concerning the principle that injury should be recompensed with kindness? The Master said, With what will you recompense kindness? Recompense injury with justice, and recompense kindness with kindness.”在译文之后，理雅各专门列出“不是以善报恶，而是以正义报恶”之题（Good is not to be returned for evil; evil to be met simply with justice），作了详细的注释。<sup>③</sup>理雅各在这里将“以德报怨”置换为“以善报恶”（Good is returned for evil）、将“以直报怨”置换为“以正义报恶”（Evil is returned with justice），却并未照用其译文中的 Recompense injury with kindness 和 Recompense injury with justice，从而使《论语·宪问》的这一辩难与基督教《圣经》的善恶之说直接对应。

其实，在基督教《旧约》当中，类似于“以直报怨”或者“以正义报恶”的观念是显而易见的，比如“以眼还眼、以牙还牙、以手还手、以脚还脚、以烙还烙、以伤还伤、以打还打”，在《出埃及记》、《利未记》、《申命记》中都有相似的表述（出 21: 24，利 24: 20，申 19: 21）。根据西方“经文辩读学会”所编辑的文献，这可能只是某种古代习俗的痕迹，所以《古兰经》5: 45 也有几乎相同的说法：“以命抵命，以眼抵眼，以鼻抵鼻，以耳抵耳，以牙抵牙，以伤抵伤。”<sup>④</sup>但是问题在于，基督教《新约》的伦理不再是“一报还一报”，甚至还主张“爱你的敌人”（太 5: 44），这当然会与“以直报怨”构成极大的冲突。有趣的是，是“以直报怨”还是“以德报怨”，是“以眼还眼”还是“爱你的敌人”，二者之对应简直如出一辙。

理雅各好像没有过多纠缠于“以直报怨”，却明确提示读者：“以德报怨之说见于老子《道德经》第 63 章，此处的提问者可能只是就一种自己以前听到过、也有所认同的说法，求证于孔子。”虽然他认为“从这一章可以看出孔子的伦理远不及基督教的标准，甚至远不及老子”，但是他马上又援引了《礼记·表記》，并说明这是将“与老子相同的说法”加给了孔子，即：“子曰，以德报怨。”《礼记·表記》的相关段落如下：

子曰：“以德报德，则民有所劝；以怨报怨，则民有所惩。诗曰：‘无言不讎，无德不

① James Legge, *The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, p. 305.

② James Legge, *The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, p. 270.

③ James Legge, *The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, p. 288.

④ See *Biblical Verses Cited in the Quran and in their Biblical Context*, p. 1.

报。’大甲曰：‘民非后，无能胥以宁。后非民，无以辟四方。’”子曰：“以德报怨，则宽身之仁也；以怨报德，则刑戮之民也。”

——“以德报德，则对老百姓有所鼓励，以怨报怨，老百姓才会有所收敛。所以《诗经》说：一切都是相互对应的，一切所作所为都会有所回报；《尚书·太甲》说：民没有王就不能互相安宁，王没有民不能开辟四方。以德报怨是苟求容身之人，以怨报德则是该杀之人。”这段文字是将“以德报德”与“以德报怨”对举，“以怨报怨”与“以怨报德”对举，如果“以德报德”对老百姓有所鼓励，那么“以德报怨”只是“苟求容身”；如果“以怨报怨”是使老百姓有所收敛，“以怨报德”则实在该杀了。

理雅各显然了解这层基本意思，因此他照录了这一解释：“宽身之仁（人）”是通过“以德报怨”而“为自己避祸”（He who returns good for evil is a man who is careful of his person. i. e. will try to avert danger from himself by such a course）；但是既然如此，又怎么能说《礼记·表记》的“以德报怨”是“与老子相同的说法”呢？

如果细读理雅各的原文，我们会发现他似乎要强调“以德报怨，则宽身之仁（人）”只是“被解释为”（which is explained …）“为自己避祸”。他随后引用的则是清人的《四书翼注》：“按照《四书翼注》的看法，询问‘以德报怨，何如’的提问者，其所谓的‘怨’只涉及完全可以报之以‘德’的小节，如果针对着君主或者父权的大是大非，放弃‘义’的原则恐怕就不行了。而孔夫子本人并没有用任何方式限制他的提问。”其后，他嘎然打住，再无点评。理雅各是要借助《四书翼注》证明孔子的“以直报怨”只是“针对大是大非”，而在一般问题上也会同意“以德报怨”吗？或者他也想找到某种“古代习俗”的托辞，以调和中国式“以眼还眼”与“爱你的敌人”之间的冲突吗？

“以直报怨”的观念不仅让理雅各耿耿于怀，就连朱熹《论语集注》的解释也未必不是托辞：“怨有不讎，而德无不报，则又未尝不厚也。此章之言，明白简约，而其指意曲折反复。如造化之简易易知，而微妙无穷，学者所宜详玩也。”至于如何“简易易知”又如何才能“详玩”，《论语集注》语焉不详，这也许正如理雅各明明了解《礼记·表记》的意指，却太想寻求哪怕是间接的通融了。

真正让理雅各心有所得的，倒确实是在注释中特别提及的《道德经》第63章：“为无为，事无事，味无味、大小多少，报怨以德。”理雅各对这段文字的翻译一气呵成：（It is the way of the Tao）to act without（thinking of）acting；to conduct affairs without（feeling the）trouble of them；to taste without discerning any flavor；to consider what is small as great，and a few as many；and to recompense injury with kindness.<sup>①</sup>——“大道之行，是不刻意之行；为事，是不经意地为事；品尝而不必辨味；以小为大，以少为多；以善意回报伤害。”这一段未加注释，而基督教“以小为大”、“以末为先”的逻辑与之正相对应。这大约就是他对“以意逆志”的根本理解。

## 二、理雅各的“道”与“圣言”

从1847年理雅各受邀参加《圣经》“委办译本”（Delegates Version），到1891年他出版

① James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, p. 106.

《道德经》的英译本，几乎可以用老子之“道”和基督教“圣言”（the Word）贯通他的一生。<sup>①</sup>这当然不仅是翻译，也已经构成了《圣经》与中国经典之间的“辩读”。

理雅各在“道可道”一章的译文之后，特别增添了详尽的注释，名之以“体道”（embodying the Tao）。在他看来：老子之“道”的本质既在于其自身，也在于外部的显现。要理解“道”必须参与其本质，于是无名之“道”便是老子的“绝对理想”；其显现为“有名”之道，则使“德”成为“道”的实行，成为万物之母。<sup>②</sup>

这种兼具内外之“道”的中介在于“体证”（to embody），而理雅各显然认为这与基督教信仰之认识上帝是相似的。就此他专门引述了使徒约翰的话：“没有爱心的，就不认识上帝，因为上帝就是爱。”（约一4：8）<sup>③</sup>如果用理雅各诠释《道德经》的方式解读这句《圣经》经文，或可说“上帝”是无法“认识”、“以观其妙”的“无名”之道，“爱”则是“道”的显现和实行，是为“体道”。

与之相应，有待“体证”的“无名”之道，在理雅各的译文中并非西文中已有的任何概念，却只是一个“道”字（the Tao），这一译法确实是意味深长的。

按照他的追索，《道德经》最早的西文翻译是一些天主教传教士的拉丁文译本，其中一册由英国皇家学会成员（F. R. S.）利巴（Matthew Raper, 1705-1778）带入英国。这一译本的“道”，是在理性（Ratio）、神圣存在的最高原因（the Supreme Reason of the Divine Being）、创造者（Creator）、主宰者（Governor）之意义上加以使用的。法国的第一位汉学教授雷慕萨（Abel Remusat）则提出难以翻译的“道”具有三重含义：主宰（*de souverain Etre*）、原因（*de raison*）和言说（*de parole*）。其继任者儒莲（Stanislas Julien）于1824年出版《道德经》法文全译本，将“道”的品质理解为“无行、无思、无断、无智”（devoid of action, of thought, of judgment, and of intelligence），而这“既不是原初的理性（the Primordial Reason），也不是最高的智性（the Sublime Intelligence）”，因此他将《道德经》译为 *Le Livre de la Voie et de la Vertu*（*The Book of the Way and Virtue*），从此，the Way 便成为一种影响深远的译法。同时“道”还指向某种能量或者力量，指向生命秩序的一种最初原则，这可能也是儒莲使用“自然”来解说“道”的依据。总之，后世用来翻译“道”的主要概念（比如 the Reason, the Way, the Law, the Nature），在最初的西文译本中均已涉及。<sup>④</sup>其中以 the Way 或 the Law 译“道”，直到今天的英译本仍有重要的延续。比如美国学者韩禄伯（Robert G. Henricks）根据马王堆帛书校勘和译释的《道德经》，就是用 the Way 翻译“道”；<sup>⑤</sup>中国翻译家许渊冲的《道德经》译本，则采用 the divine law。<sup>⑥</sup>

理雅各既然要以“体道”沟通“无名”和“有名”，既然要比之于超越认识的“上帝”和可以感知的“爱”，那么就如犹太教—基督教传统中的“耶和華”或者“上帝”之称谓一样，任何

① 参阅杨慧林：《怎一个“道”字了得——〈道德经〉之“道”的翻译个案》，《中国文化研究》2009年第3期。

② James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, p. 47.

③ 这一句经文有多种不同的译法，理雅各所用的英文为：He that loveth not knoweth not God for God is love. 当代通行的“新修订标准本”（NRSV），译文为：Whoever does not love does not know God for God is love.

④ James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, pp. 12-13.

⑤ Lao-Tzu *Te-Tao Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*, translated with an introduction and commentary by Robert G. Henricks, New York: Ballantine Books, 1989. 这个译本依据马王堆汉墓出土的帛书，将“德经”编排在后，“道经”编排在后。

⑥ 参见许渊冲：《汉英对照老子道德经》，北京：高等教育出版社，2003年。

一个认识论的概念之于“道”，都是不充分、不恰当的。所以尽管理雅各有时也会在括号中注明“Way or Method”以解释“大道”，<sup>①</sup>一旦将《道德经》界定为东方的“圣书”，“不可妄称上帝之名”（出20：7）的信条几乎必然会将他引向 the Tao 的选择。如他所说：“翻译‘道’的最佳方式，就是将其挪用到译文中，而不是寻找一个与之相当的英文词。”<sup>②</sup>作为传教士，理雅各当然要将《道德经》之“道”归结于基督教的意义系统，甚至认为“原因”和“主宰”的比喻意义或神话意义，已经“暗示出一个先在的上帝概念”。<sup>③</sup>但是，从另一方面看，理雅各用 the Tao 直译“道”，在东西方的“圣书”之间开辟了巨大的理解空间。

据记载，理雅各曾参与中文版《圣经》“委办译本”（The Delegates Version）的翻译工作。“委办译本”是第一部由不同差会的传教士联手翻译的《圣经》，除去其“笔法的韵律和典丽”<sup>④</sup>之外，还特别统一了重要的概念和名称。其中《约翰福音》第一章的“元始有道”，确立了中文之“道”与西文之“圣言”（the Word）的关联。就在理雅各为其《道德经》英译本写下序言的同一年，基督教新教的在华宣教机构又提出“圣经唯一、译本则三”（one Bible in three versions）的方针；由此催生的“白话和合本”（The Union Version）则进一步使“太初有道”深入人心，乃至日后关于“元始有言”、“太初有言”的辩难几乎不再可能产生真正的影响。

也许后人很难想象：最初用“道”来翻译基督教“圣言”的并非国人，却是那些对中国经典有所了解的来华传教士。我们当然可以说：此种翻译的根本目的是为了便于国人的理解，但是文化接触对于文化认同的微妙改变，也未必不是潜在的原因。因此“着重字面翻译”还是“讲求笔法”，向来是传教士译经中的原则问题；<sup>⑤</sup>理雅各等人较为优雅的文笔，显然也是受到了批评的，因为它“牺牲了许多准确的地方，所用名辞近乎中国哲学上的说法……少合基督教义的见解”。<sup>⑥</sup>

《圣经》“委办译本”出版之后，理雅各于1862年将穷愁潦倒的王韬招聘到他本人担任院长的香港英华书院（Anglo-Chinese College），并在王韬的参与下致力于“五经”英译。这些经验对此后他翻译《道德经》是至关重要的，而基督教的理解背景，则可能使理雅各自然切近了老子之“道”。

比如《道德经》第18章的“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”。理雅各译文的大意为：当大道不可见的时候，仁慈和正义就出现了；接下来又有智慧和狡诈，强化了虚伪。当和谐不再贯穿六亲关系的时候，孝子便出现了；而当国家陷入混乱的时候，忠臣也就出现了。<sup>⑦</sup>理雅各对此的注释是“俗薄”（The Decay of Manners），并以这里的“大道”解说《道德经》第1章的“道”。《道德经》第38章“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”也正是与此呼应；理雅各认为这是通过“更高的德”来理解“道”，

① James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, p. 61.

② James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, p. 15.

③ James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, p. 13.

④ 赵维本：《译经溯源：现代五大中文圣经翻译史》，香港：中国神学研究院，1993年，第21页。

⑤ 赵维本：《译经溯源：现代五大中文圣经翻译史》，第33—34页。

⑥ 赵维本：《译经溯源：现代五大中文圣经翻译史》，第21页。

⑦ When the Great Tao (Way or Method) ceased to be observed, benevolence and righteousness came into vogue. (Then) appeared wisdom and shrewdness and there ensued great hypocrisy. When harmony no longer prevailed throughout the six kinships, filial sons found their manifestation; when the states and clans fell into disorder, loyal ministers appeared. See James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, p. 61.

正所谓“上德者，在德之上，道也”。<sup>①</sup>

理雅各在上述几段译文中所用的词语，再次显露出基督教的“前理解”及其与老子思想的潜在关联。比如他以 righteous 对应“仁义”或者“义”，而在基督教神学的意义上，righteousness 并非“正义”，却更多带有“自义”（self-righteousness）的意味。因此在《旧约·诗篇》同一章中，既说“义人（the righteous）必承受地土，永居其上”（诗 37: 29），又说“谦卑人（the meek）必承受地土”（诗 37: 11）；到《新约》则只有“谦卑的人（the meek）有福了，因为他们必承受地土”（太 5: 5）。<sup>②</sup> 进而言之，《新约》中的凡人之“义”似乎只能是被动式的 to be accounted as righteousness（罗 4: 5）或者 to be justified（罗 2: 13, 3: 20—28, 5: 1—9），却不太可能以人为主语。据此便可以理解，为什么尼布尔（Reinhold Niebuhr）会将人们对于“历史进程”和“某种历史奇迹”的希望批判为“两种自义”；<sup>③</sup> 也可以理解，为什么理雅各在《道德经》第 18 章和第 38 章的译文中都选用 righteousness。此一基督教之“义”与“大道废，有仁义”、“失仁而后义”恰好暗合。后世有译者用 good and just men are needed 翻译“有仁义”、用 justice 翻译“义”，则简直将老子的智慧变成了一种“青春励志”式的箴言。<sup>④</sup>

更值得注意的是：理雅各关于《道德经》第 38 章“上德无为”一句的译文，特别在括号中增加了“有意而为”（with a purpose）的解释；<sup>⑤</sup> 在《道德经》第 29 章关于“无为”的注释中，他则干脆说明“一切有意而为的努力都注定会失败”（All efforts made with a purpose are sure to fail）。<sup>⑥</sup> 这与《新约·哥林多前书》第 13 章形成了有趣的“互文”：“我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。”（林前 13: 2—3）其中的“又舍己身叫人焚烧”，有古卷作“叫人夸赞”，也作“以求自荣”（in order to boast），其含义所指与“有意而为”几乎无异。由此可以联想的，可能是蒲松龄《聊斋志异·考城隍》中的名句：“有意为善，虽善不赏。”<sup>⑦</sup> 老子阐述的“大道”、“上德”和“无为”，正是在这一“否定”的意义上包含着触动西方的深刻哲思。

① James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, pp. 80-81.

② 《马太福音》中的这处“谦卑的人（the meek）”，在《圣经》和合本中被译为“温柔的人”。

③ 尼布尔：《基督教伦理学诠释》，关胜渝等译，台湾：桂冠图书股份有限公司，1995年，第6、11—12页；尼布尔：《人的本性与命运》，谢秉德译，香港：基督教文艺出版社，1989年，第186—187页。

④ When the divine law is not followed good and just men are needed. When falsehood is practiced true and wise men are needed. When the family is at odds filial sons and kind parents are needed. When the state is at stake loyal officials are needed. 见许渊冲：《汉英对照老子道德经》，第36页。So virtue is lost when the divine law is not followed; humanism is lost after virtue; justice is lost after humanism; formalist is lost after justice. 见许渊冲：《汉英对照老子道德经》，第84页。

⑤ (Those who) possessed in the highest degree those attributes did nothing (with a purpose). See James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, p. 80.

⑥ James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, p. 72.

⑦ 有意为善，虽善不赏；无心作恶，虽恶不罚。When only the intention is to do good the good is not recompensed. When there is no intention to commit evil, the evil is not punished. 中国文化中的这一类论说甚多，比如：百善孝为先，论心不论迹，论迹贫家无孝子；万恶淫为首，论迹不论心，论心千古少完人。There is no filial son in poor families unless the virtue means what you would do instead of what you could do. Few moral men could be found in the world unless the evil of lascivious means what you commit instead of what you intend.

### 三、理雅各的“韬光”与“虚用”

通过理雅各以《道德经》的“报怨以德”注读《论语》的“以直报怨”，也许可以说他确实从老子那里看到了更多与基督教文化相互诠释的可能。他基于自己的理解背景为译文所作的大量注释，不仅为中西之间的对话提供了宝贵资料和直接线索，也使我们得以窥见西方人究竟如何面对中国的思想与文化。此外，如果我们能借助这些被普遍接受的译本去回应某些人对中国的误解或者“妖魔化”，显然也更具说服力。

比如“韬光养晦”已经成为一个与中国直接相关的基本概念，其使用频率颇高，被误读的程度也颇高。作为政治家的外交策略，“韬光养晦”当然是无可厚非的；然而一旦解释失当并且推而广之，反而会为“中国威胁论”增添一个注脚。特别是当“韬光养晦”被译作 *hide one's capacities and bide one's time*（隐藏实力、等待时机）的时候，似乎多少会给人一种居心叵测的感觉。据说新版的《辞海》已经对“韬光养晦”的释义做出调整，以正视听。但是无论如何，“韬光养晦”使人想到的仍然是刘备“后园种菜”的“韬晦之计”，或者杨慎“虽知己者莫辨其本心”的《韬晦术》。

修改现代人的《辞海》，并不能改变历史留下的典故，对西方世界恐怕也只能引起更大的疑心。而如果我们回到西方人自己译解的中国典籍，却会发现这一不断被后世所引申的说法本来未必如此。其中最典型的例子，当属理雅各为《道德经》第7章所作的一条注释。

《道德经》第7章是讲“天长地久”的原因和“圣人法天”的品质：“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先；外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”理雅各如实翻译了这段话：

Heaven is long-enduring and earth continues long. The reason why heaven and earth are able to endure and continue thus long is because they do not live of, or for, themselves. This is how they are able to continue and endure. Therefore the sage puts his own person last, and yet it is found in the foremost place; he treats his person as if it were foreign to him, and yet that person is preserved. Is it not because he has no personal and private ends, that therefore such ends are realized?<sup>①</sup> 后来在美国汉学家韩伯禄的译文中，“无私……故能成其私”的意思好像更为明了：“圣人没有自己的利益，因此自己的利益才得以实现。”（The Sage ...has not self-interest, that he is therefore able to realize his self-interest）<sup>②</sup>

所谓“不自生故能长生”、“后其身而身先”，与理雅各对《道德经》“大小多少”的理解完全一致：“以小为大、以少为多。”<sup>③</sup> 对应于基督教《圣经》，这正是“你们中间谁愿为大，就必做你们的佣人；你们中间谁愿为首，就必做众人的仆人”。（可 10：43—45）理雅各由此直截了当地提出：《道德经》第7章的意思就是“韬光”（Sheathing the Light）。什么是“韬光”？理雅各认为：这是“教导人们不刻意琢磨、不刻意追求，从而才能成全自己的追求”。（The chapter teaches that one's best good is realized by not thinking of it, or seeking for it）<sup>④</sup>

① James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, p. 52.

② Lao-Tzu *Te-Tao Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*, translated with an introduction and commentary by Robert G. Henricks, p. 59.

③ James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, p. 106.

④ James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, p. 52.

现代人将“韬光”理解为“隐藏实力、等待时机”，而理雅各为什么能从“韬光”看到“不刻意琢磨、不刻意追求”的深层含义？因为只有这样，才能从“韬光”解释“虚静而不竭”的中国古代智慧。我们有理雅各对《道德经》第5章的译解为证：

“天地之间，其犹橐龠乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”（May not the space between heaven and earth be compared to a bellows? It is emptied, yet it loses not its power; it is moved again, and sends forth air the more. Much speech to swift exhaustion lead we see; your inner being guard, and keep it free）后来韩伯禄将“守中”理解为 holding on to the mean,<sup>①</sup>但是，此处的“守中”当作“守冲”，即持守“橐龠”未被鼓动之时的虚静状态，而非“中庸”之“中”，所以理雅各的译文大体是不错的。理雅各对这一段的注释是“虚用”（the Use of Emptiness）亦即“用空”，也就是说：风箱“虽然被抽空，却并未失去自己的能量”，这种“虚”、“空”或者“冲”正是“道”的显现，也是“圣人行事的原则”。（Quiet and unceasing is the operation of the Tao, and the effective is the rule of the sage in accordance with it）<sup>②</sup>

这种“虚而不屈，动而愈出”的“道”，本身就是“不刻意琢磨、不刻意追求”的“韬光”。而基督教《圣经》中的一个重要概念，正是“虚己”（kenosis，腓2：7）。环球圣经公会《新译和合圣经》将“虚己”译为“倒空自己”，柯布（John Cobb）等当代神学家的释义则是“自我倾空”（self-emptying）。<sup>③</sup>由此，西方人自然还会联想到《圣经》中的“承认自己灵性贫乏的人有福了”（Blessed are the poor in spirit. 太5：3）。<sup>④</sup>

与此同理，在《道德经》第4章“道冲，而用之或不盈”一段，理雅各将“冲”直接译为“空”（emptiness），认为老子之“道”就好比一个“空空的容器”：The Tao is like the emptiness of a vessel; and in our employment of it we must be on our guard against all fullness. 韩伯禄的这一段译文可能更为简捷明了：The Way is empty; yet when you use it, you never need fill it again;<sup>⑤</sup>但是，理雅各显然更想通过“空空的容器”将“道”与“上帝”的“虚己”相关联，所以他在译文之后专门注明：“道有如上帝，在其之前空无一物，然而它本身并不昭示自己的存在和显现，就像一个空空的容器。”（There is nothing before the Tao; it might seem to have been before God. And yet there is no demonstration by it of its presence and operation. It is like the emptiness of a vessel）<sup>⑥</sup>

在《道德经》第21章和第23章的注释中，理雅各还分别从“虚心”（the Empty Heart）引申出柏拉图的“永恒理念”（the Eternal Ideas），用“绝对的虚空”（Absolute Vacancy）<sup>⑦</sup>解释

① Lao-Tzu Te-Tao Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts, translated with an introduction and commentary by Robert G. Henricks, p. 57.

② James Legge, The Sacred Books of China, the Texts of Taoism, p. 50.

③ John Cobb and Christopher Ives eds., The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation, New York: Orbis Books, 1990.

④ “承认自己灵性贫乏的人”，在《圣经》和合本中被译为“虚心的人”。

⑤ Lao-Tzu Te-Tao Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts, translated with an introduction and commentary by Robert G. Henricks, p. 56.

⑥ James Legge, The Sacred Books of China, the Texts of Taoism, pp. 49-50.

⑦ 《旧约·创世记》中说：“起初上帝创造天地，地是空虚混沌……”（创1：1—2）《旧约·传道书》中说：“虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空。”（传1：2）在新修订标准版中，《创世记》中的“空虚”作 void，《传道书》中的“虚空”为 vanity。

老子的“虚无” (Emptiness and Nothingness) 等。<sup>①</sup> 当这一系列注读将我们带回他所谓的“韬光”时, 其实已经在《道德经》之“韬光”、“虚静”、“虚用”、“虚心”和《圣经》之“虚己”、“虚空”、“自我倾空”、“灵性贫乏”之间建立一种参照关系。至少在理雅各的翻译中, 勾连其间的仍然是一种“否定性思维”。

这种否定性思维始终潜在于中国式的思辨之中, 成为对主体之限度和语言之限度的一种警觉。而西方的学术传统则可能一度中断了“自我倾空”的《圣经》启示, 乃至在现代哲学中特别凸显出主体和语言的艰难。因此, 德里达 (Jacques Derrida) 的 *Comment ne pas parler* 被认为难以找到恰切的英文翻译, 西方学者只好提供了两种解释: 从字面翻译 (literally), 即 *How not to Say: Denials*; 从内容上翻译, 也可以说是 *How to Avoid Saying: Denials*。<sup>②</sup> 然而一旦回到早已被西方人所译介的中国古代思想, 我们会发现“知者不言” (He who knows the Tao does not speak about it, he who is ever ready to speak about it does not know it)、“大辩不言” (The great argument does not require words) 之类的相似表达俯拾皆是<sup>③</sup>。

相似的否定性思维也正是佛教哲学之所长。因此阿部正雄 (Masao Abe) 与一系列最重要的当代神学家直接对话时, 同样是基于“自我倾空”的概念, 进而将“非空非不空”的佛教之“空” (Śūnyatā) 解释为一种“动态行为”的“倾空” (emptying), 而不再是静态的“空” (emptiness)。在这种“恰当的重新诠释” (properly reinterpreted) 中, 基督教通过“虚己”而超越一神论的框架, 佛教的“空空”也作为“对‘空’的双重否定” (double negation of emptiness) 而成为西方的话语。<sup>④</sup>

如果沿着这样的线索追根溯源, 那么理雅各译解的“韬光”不仅可以使中国人的审慎和哲思得到更贴切的理解, 而且还连接于一组东西方所共同确认的重要概念。对这些资源的辨析和梳理, 将有望在两种概念系统之间打开可能的通道。

#### 四、中西“经文辩读”的潜在价值

世界对中国的更多关注和中华文化“走出去”的内在要求, 近些年引发了中国古代经典外译的新一轮热潮。然而重译中国古代经典的前提, 似应是认真整理已有的历代译本, 特别是那些研究性译本的相关注疏。由此才能直接切入西方学术对中国文化的理解和接受, 使经典翻译不仅仅是提供新的译本, 而是形成真正的思想对话。

从缪勒的《东方圣书》到阿部正雄的“跨信仰对话”, 其间已有百年之隔。但是要“将相反的两极转化为对话的搭档”, 应当说中国与西方的“经文辩读”还没有真正开始。就西方学术之于中国学人的主要意义而言, 真正的理解和诠释必将指向对其所以然的追究、对其针对性问题以及话语方式的剥离。从而, 我们与“他异性”思想和文化的距离, 才能成全独特的视角, 激发独特的问题, 中国语境中的西学和西方语境中的汉学也才能相互回馈。

① James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, pp. 64-66.

② See Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge University Press, 1995.

③ 《道德经》第56章,《庄子·齐物论》。理雅各的译文分别见 James Legge, *The Sacred Books of China, the Texts of Taoism*, pp. 100, 189.

④ Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, Honolulu: University of Hawai'i Press 1995, pp. xv-xx.

今人常借梁启超“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”<sup>①</sup>的三个阶段，延伸我们的发展路向。而最初的“世界之中国”其实远非文化的自觉，“中学西传”恰恰是在“西学东渐”的过程中开始的。另一方面，当“东渐”成为“西传”的前提时，“东渐”者的文化认同也由于文化接触有所改变，乃至在更深刻的层次上使“西传”得以落实。

就上述问题而言，理雅各对中国经典的翻译和注读无疑都是绝佳的案例。然而从当代的立场反观这些“历史编纂学”的文献，中西“经文”之互译、互释、互训的实践可能还包含着更为深层的价值，那便是达成一种“非中心”或者“解中心”的“真正的思想”。这也正是“经文辩读”的根本命题。

西方人所谓的“非中心”或者“解中心”，首先与阿尔都塞（Louis Althusser）和巴丢（Alain Badiou）的名言相关联：主体可以而且应当是“非中心”（decentred）的，<sup>②</sup>“一个真正的思想总是解中心的”（de-centered）。<sup>③</sup>这显然是针对着西方自身的“话语政治”。比如，理雅各当年翻译《左传》“非我族类其心必异”一句，“族类”（kin）本是指向“古代鲁国与楚晋等国的外交和战争关系”，而在后世学者的《中国人的种族观念》一书中，“族类”却被替换为“种族”（race），并用以“证明中国人自古就有种族歧视”，乃至英文的“中心话语”成为一系列曲解和误读的支撑。就此，我们实在不能不服膺这样的感叹：“语言从来都是帝国的最佳伴侣。”<sup>④</sup>

因而，“经文辩读”的“非中心”或者“解中心”，首先要“让他者成为他者”（Let other be other）。神学家卡尔·巴特（Karl Barth）曾有“让上帝成为上帝”（Let God be God）的推演，<sup>⑤</sup>在他看来：“作为神学家我们应该谈论上帝，但是作为人我们又不能谈论上帝……这便是我们所处的窘境，其他一切统统是儿戏。”<sup>⑥</sup>因此，“我们自身并不能理解真理”，“对上帝的认知……永远是间接的”。<sup>⑦</sup>人和语言的这一限度，使上帝成为永远不可能被完全言说的“全然的他者”（the Wholly Other）。

但是，以主体理性为概念工具的西方传统，确实凭借“现代性”扩张和“中心”话语形成了一种备受质疑的真理模式，乃至一切都可能成为某一叙述主体和“中心话语”所描述的对象，成为某一“自我”所认识的“非我”、“异己者”或者“异教徒”。于是，大卫·特雷西（David Tracy）进一步提出：这样的“对象”已经谈不上“真正的他者”，而只是“我们欲求的投射”或者“投射性的他者”（projected other）。“对话”却只能开始于强势之“我”的退隐和大写之“他者”（Other）的呈现，否则便无法了解“我们”之外的声音；这就必须“让他者成为他者”。<sup>⑧</sup>

“经文辩读”的前提正是“他者”，而凭借某种“中心话语”将“对话”的一方“对象化”，则是将“真正的他者”变为“投射性的他者”，以英文的“种族”偷换中文的“族类”便是如此。这可能是中西交流中长期存在的积弊。

不过问题的另一方面还在于：“作为神学家应该谈论上帝，作为人又不能谈论上帝”的推

① 梁启超：《中国史叙论》，《饮冰室合集》第1册，北京：中华书局，1989年，第11—12页。

② Paul Goring ed., *Studying Literature: the Essential Companion*, London: Arnold, 2001, p. 213.

③ Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota, 2003, pp. xi-x.

④ 刘禾：《帝国的话语政治》，北京：三联书店，2009年，第101、1页。

⑤ Karl Barth, *Church Dogmatics: A Selection with Introduction*, New York: T & T Clark, 1961, p. 51.

⑥ 转引自海因利希·奥特：《上帝》，朱雁冰等译，香港：社会理论出版社，1990年，第111—112页。

⑦ Karl Barth, *Church Dogmatics: A Selection with Introduction*, pp. 51, 40.

⑧ David Tracy, *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue*, Louvain: Peeters Press, 1990, pp. 4, 49.

演，是否可以置换为“作为汉学家应该谈论中国，作为西方人又不能谈论中国”？这可能还需要从大写的“他者”中解析两层含义。

从根本上说，大写的“他者”意味着任何一种叙述都不再具有“中心”的地位。神学家论说人与上帝的绝对差异，只是将叙述主体和语言媒介的有限性极而言之，这一关于自我限度的警觉并非神学所独有，也是人文学术的普遍关注。因此“让他者成为他者”被德里达表达为一种难以理解的同义反复：*tout autre est tout autre*（每一个他者就是每一个他者）。<sup>①</sup> 德里达甚至将其与卡尔·巴特的命题 *Dius est tout autre*（上帝是他异性的）相互并置，<sup>②</sup> 于是，米勒（J. Hillis Miller）和卡普托（John D. Caputo）都干脆用巴特的概念翻译德里达：Every other is wholly other（每一个他者都是全然的他者）。<sup>③</sup> 按照这样的思路，承认差异性就是承认独一无二，<sup>④</sup> 任何叙述都无“中心”可言。

而这种绝对的“差异”和“独一无二”所真正质疑的，只是人类认识活动中的“主体”和中心“话语”，它所保证的恰恰是不同叙述之间的相互激发。如果将大写的“他者”转换为一种“身份政治”（identity politics），则同样没有摆脱“中心”的逻辑。换言之，“让他者成为他者”绝不意味着“只有同性恋者才能理解什么是同性恋，只有阿拉伯人才能理解什么是阿拉伯人”。<sup>⑤</sup> 与此相反，大写的“他者”之所以可以与某种神圣的“他异性”相关联，正因为它必然否弃叙述主体本身的“中心”地位，进而成为不同语言、文化、族群和传统之间的中介，使我们“在对话各方之外……导向真正的对话”。<sup>⑥</sup> 这些神学论题当然会通向某种信仰的表达，然而将它们剥离开来，“他者”所及的两层含义可能仍然是有效的。

在这样的意义上，一切言说都包含在“倾听”和“回应”的对话关系中，“经文辩读”尤其如是，甚至可以说：唯有“经文辩读”才能如是。由此成就的不仅是互为“他者”、进而“自我他者化”（self-othering）<sup>⑦</sup> 的丰富个案，也将是“非中心”或者“解中心”的“真正的思想”。

〔责任编辑：王兆胜〕

① Jacques Derrida, *The Gift of Death*, tran. David Wills, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 82.

② Jacques Derrida: *The Gift of Death*, p. 87.

③ J. Hillis Miller, "Derrida's Others," in Aeynep Direk and Leonard Lawlor, eds., *Jacques Derrida: the Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, London: Routledge, 2002, p. 332; John D. Caputo, *The Prayer and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, pp. 3-4.

④ Jacques Derrida: *The Gift of Death*, p. 83.

⑤ 巴丢的相关批判可参阅 Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford: Stanford University Press, 2003, pp. 10-12.

⑥ 潘尼卡:《宗教内对话》，王志成等译，北京：宗教文化出版社，2001年，第39—41页。

⑦ David P. Haney, *The Challenge of Coleridge: Ethics and Interpretation in Romanticism and Modern Philosophy*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001, pp. 181-184.

The process of reconstructing the history of literary families is also a process of logical construction. By focusing on the transformation of political and cultural institutions and sorting out the historical evolution both of literature and of distinguished families, we can describe the historical evolution of literary families in ancient China, that is, the progressive succession and orderly progress of three different forms over three periods. The period from the Han dynasty to the Southern and Northern dynasties saw the emergence of "literary families of classical scholars," succeeded through a process of evolution by "literary families with hereditary power." In the Sui and Tang dynasties, this latter group coexisted and to some extent merged with "literary families of scholar-officials." The Song, Ming and Qing dynasties witnessed the continuation and transformation of "literary families of scholar-officials," who constituted the mainstream literary families of that period. In addition to the above groups, there were multiple forms such as "literary families of historians," "literary families of humble origins," "literary families of commoners" and so on. To construct an academic paradigm of the history of literary families, it is necessary to integrate four levels of research into an organic unity: research on individual literary families, research on families in specific periods and in specific regions, and research on literary families across history.

**(12) The Possibility and Value of Scriptural Reasoning between China and the West**

*Yang Huilin* ° 192 °

Scriptural reasoning usually involves drawing parallels among the Jewish, Christian and Islamic scriptures, which show that sacredness may be variously identified and that diverse voices will not converge into any kind of monologue. However, the scriptural reasoning inherent in the Abrahamic tradition may have overlooked another rich resource, namely Christian missionaries' translations and annotations of the Chinese classics. James Legge's translations, especially the linkage between the Way and the Tao and that between kenosis and the use of emptiness in the Bible and *Dao De Jing* respectively, reveal the possibility and potential value of scriptural reasoning involving China and the West.

**(13) Market Levels and the Capacity Gradient: Measurement Issues in the Rice and Millet Markets of Early Modern Anhui**

*Wang Chunfang* ° 206 °

The standardized official system for the measurement of length, capacity and weight coexisted with a variety of non-standard measures throughout Chinese history. It is necessary to probe into the inner connections among markets to find the relationship between vessels for the measurement of capacity. In the rice and millet markets of early modern Anhui, there were various capacity-measuring vessels with varying unit values. Nevertheless, a capacity gradient can be found in the system of multi-level markets; in other words, the unit value of a capacity-measuring vessel was negatively correlated with market level. The lower the level of the market, or the further it was from the central market, the larger the unit value. The capacity gradient was an indirect price gradient; and like the price gradient, it could ensure profits for the rice merchants, thereby becoming a link that sustained the development of the rice and millet markets in early modern Anhui.