



· “中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展” 专栏 ·

# 变位与参鉴：“经”的当代英译及其跨语际协商<sup>[1]</sup>

郭西安

**内容提要** 经学是中国古典资源的主脉，但“经”这一术语的英译在中外学界并未达成共识，译名背后蕴藏的文化预设、学术张力和话语壁垒也尚未获得深入检视与理论反思。作为中国古典传统在对外传播中的重要喻像，“经”的英译表征了西方对“他异性”进行话语规训的诉求及其困难，映射出的不只是两种语言文化间笼统的差异，更涉及双方知识共同体穿越时空、文化、体制而呈现的跨语际协商。翻译践言了一种特定的文化变位，召唤着对话语系统和现实语境的整体理解，也生成了对双边文化具有补充和反思意义的参鉴空间。中国经书和经学的西译绝非狭义的翻译问题，而是密切关联着中西古今之间在知识系统、意识形态和宗教思想等诸方面的差异阐释与会通可能。

**关键词** 经；经典；正典；圣典；协商

评估中国传统文化的某一概念在异域的译介境况，主要存在两类思路及其隐含取向。一类思路认为，翻译是遵循学术共同体惯例又兼具即时性需求的语用问题，我们无须纠结译名的多样化。问题在于，正因为翻译涉及复杂的文化符码转换，译名的不确定性便不是可以一带而过的既成事实，而恰是需要深入分析的理论对象。另一类思路在研究实践中更为常见，即首先对源语概念进行界定，进而指出有多少特定文化中的具体意义在翻译中缺席。这类分析是有益且必要的，但同样处于未完成时。在场与缺席本就是权宜互生的关系，而文化主体性的自觉往往得益于由翻译生成的文化位移所产生的刺激和反思。正如美国比较文学学者苏源熙所指出的，在任何两个通过翻译建立起等效性（equivalence）的语词间，都存在一个能够容纳二者含义的狭小空间；每一次翻译都有其发生的条件，也产生了后续的效用<sup>[2]</sup>。事实上，不仅等效性语词间共享一个特定阐释空间，而且任何单一语词的转码总是牵连对双边话语系统的整体理解，也同时生成了对两种文化反射与折射的多重镜像。因此，辨析翻译绝非在技术上呈现其意义的损耗，而是为译出语和译入语文化带来双向补充和反思意义上的增益。从这个意义上说，翻译并没有使源文化损失原本“固有”的东西，相反，正是通过翻译

的权宜有效性及其深度阐释，异文化的特殊与共通、跨语际的可能与限度才得以从虚隐缥缈的“缺席”变为特定条件下的“在场”。

在中国古代典籍及思想史中，“经”无疑处于核心和至上的位置。经书与经学不仅在今日之中国被重释和转化，在欧美汉学这一典型的异域语境下，更面临着中西古今多重话语范式转换的挑战。“经”的英译在中外学界都并未达成共识，而译名背后所蕴藏的文化预设、学术张力和话语壁垒也尚未获得深入检视与理论反思<sup>[3]</sup>。本文欲以“经”之英译为契机，检讨这一观念及其连带文化指涉的译介实践，正是在上述思路中去探求其隐匿的话语运作如何，限度与潜能何在，产生了何种效应，映射出怎样的话语镜像。

## 一 中文语境下“经”的基本规定性

在进入“经”之英译的检讨之前，有必要先简略概述一番“经”在中文语境下的基本含义及定位。任何语词都有多义性，且总是在具体语用的相对差异中获得确指，但作为中国思想文化史上的超级符码，“经”的核心义项是比较明确的。其基本义指织布的纵线，与“纬”相对，亦指空间上的南北向，与东西向相对。抽象义为常理、法度、



大道，段玉裁《说文》注云：“织之从丝谓之经。必先有经而后有纬。是故三纲五常六艺谓之天地之常经。”<sup>[4]</sup>《文心雕龙·宗经》极言“经”之恒常与崇高曰：“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”<sup>[5]</sup>这便指向了中国传统典籍的最高范畴，即儒家经书。当然，既是常法常典，“经”亦用以泛指具法典意味或作为典范的书籍，包括某一领域的专门之作，如佛教之《金刚经》，地理专书之《水经》，等等。“经”固然存在多重指涉，也历经了复杂的历史变迁，但无疑，我们一旦谈到中国传统的“经”的概念，首先会想到作为中国古典政教思想主脉之承载的“五经”“六经”“十三经”等儒家经书典籍。

近代的经与经学面临着向史学范式的变折。国学大师章太炎将“经”释作“线装书”<sup>[6]</sup>，这似乎有还其普通与泛指的意味，然而，我们不可忽略章太炎有意传递的现代学术取向，同时还要看到其身处时代变局中的思想转型。在《国故论衡》中，章太炎便指出，“经”是与天地政教相连具有特殊地位的符号系统：“古之为政者，必本于天，殽以降命……故诸教令符号谓之经。”<sup>[7]</sup>而另一位过渡时期重要的经学家刘师培亦类似，他推想以“经”命书是从《六经》之“文”的形式特征上取象于纵丝，但“经”的崇高地位仍是确凿的：“不明经字之本训，安知《六经》为古代文章之祖哉！”<sup>[8]</sup>

正是在这种前现代经学信仰向现代学术研究的转换与对照中，“经”的基本规定性更为显明。经学史家周予同是主张“经学时代终结，经学史研究时代开启”的代表人物，其论述对我们站在研究者立场来理解“经”的构成要素至今仍有提纲挈领之启迪。具体而言，笔者认为有以下几点尤其值得注意：其一，“经”在古代诸文献整体中居于首要地位，古代典籍分类系统从“汉志”演变至“四部”，“经”始终位于诸话语等级序列的顶端；其二，“经”事关政教大业，受到官方意识形态的制度保障；其三，“经”与“圣人”密切关联，通常系于孔子或周公，圣人往往被认为是“经”在世界的发送者，甚至是创制者；其四，“经”的范域极其有限，历史上经书尽管有几次收编扩张，但仍是指极少数被封圣的典籍<sup>[9]</sup>。

上述规限与台湾学者王汎森论述异曲同工，后者也是以今天占据人文研究主导范式的史学思维为参照，勾勒出经学思维的特征：经学是高度强调恒常与确定的价值系统，统摄纷乱流变的历史（即“以共时统摄历时”）；其义理纲宗等级森严，有流派之分，但最终诉诸唯一的教宗统领（即“以一元统摄多元”）<sup>[10]</sup>。

以上呈现的中文语境下“经”这一术语的基本话语规定要素，为我们理解和反思其跨语际境遇提供了前提与参照。援引这类概述并非表明，存在一种可一言以蔽之的静止的“经”概念，而恰是要强调：我们不能简单以字典式列举法来共时性地解释“经”字的义项，相反，必须注重观察使“经”之内涵得以相对稳定的话语规则，由此把握其在中国传统文化整体中所扮演的关键角色。将“经”缺乏稳定英译的现象仅仅归因于“经”本身多义性的简化想象是缺乏生产力的，多义性这一人类语词的普遍属性不仅不足以充分解释这一现象，而且遮蔽了问题本身及其后续效应的丰富性。

## 二 “经”与“经典”：降维阐释中的文化（无）意识

检阅英语学界，尤其是欧美汉学领域的相关著述，不难发现，“经”这一术语最普泛的约定俗成译法是“Classic”，<sup>[11]</sup>如《诗经》常被译为“The Classic of Poetry (Songs/Odes)”，“五经”（六经）常译为“the Five (Six) Classics”。

我们熟知的是，“classic”的中文义一般指“经典”，即具有重要权威、意义或影响的传统著作<sup>[12]</sup>。从词源学而言，“classic”来源于拉丁语“classicus”，用以指称罗马帝国的最高等公民，后借指以古希腊、罗马语写就的一流古代典范著作，区分于以现代语言写就的作品<sup>[13]</sup>，这无疑表征了中世纪以降欧洲文化对其古典传统的追溯性崇尚，还牵连着文化共同体形塑的话语运作<sup>[14]</sup>。因此，西语之经典（classic），首先与古典（classical）有着直接的联系，其次意味着作品具有艺术典范价值。

“经典”的这种核心意义及文化凝聚功能与经



学之“经”有一定的契合，但更重要的在其差异之处。在经学形成决定性时期的汉代，“经”之话语生成维系于从国家层面自上而下贯彻尊“六艺”，其中固然包含了崇古之意，但尊崇的对象被假定为古代王官之学：“六艺”被指作王官学之精华，故“崇古学”实为“推王教”。《汉书·儒林传》言：“古之儒者，博学乎六艺之文。六艺者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也。”<sup>[15]</sup>钱穆分析道：“汉人之尊孔子，特为其传六艺之统。汉人之尊六艺，特为其为古代之王官学。”从动因而言，无论是尊孔子之教，抑或溯至周公之制，关键并不在推崇古文高级典雅，而是要从汉帝国政教话语的来源与导向上与作为历史教训的秦王朝彻底区别，即“欲复古者王官之学之旧，以更易秦廷末世之所建”<sup>[16]</sup>。

而在以教父和经院哲学家为主要知识群体的中世纪欧洲，古希腊罗马经典文献作为知识资源被用以服务于对《圣经》的解释<sup>[17]</sup>。正如犹太教学者威廉姆斯所说：希腊智性文化所倡导的理念只是被作为通向上帝之“道”的手段，两种“真理”间有着明确的等级<sup>[18]</sup>。这一以信仰体系吸收古代经典的情境与中国经学的生成并不相同，说到底，前者是两套不同话语间的从属与归并，而后者在于同一套话语的性质发生根本转变：百家言终须升格为王官学，“经典”才转生成“经”。

但更根本的问题是：“经”之规定性在于话语的极度“稀缺”与“尊贵”，一旦以“经”当“经典”，话语控制的程度甚至规则本身便发生了改变。随着西欧人文体系中经典教育对古代文法、修辞、逻辑等知识的强调，“经典”进一步扩大为对传统优秀作品的泛指，显然更与经书的内涵和外延相迥异<sup>[19]</sup>。因此，即使用“classic”来指称古代“经典”尚算中正平和，但用以对译“经”不仅在格局上无法相当，而且直接影响到了相关学术话语的构想与衍生。

最突出的后果体现在其勾连出的文本及文化参照系。当西方学者以“经典”的定位来理解中国的“经”时，一种或隐或现、自觉或不自觉的比较实践便开启了。他们大多遵从西学“经典”的内涵将“经”定位为“古学”而非“政教话语”，

其研究也带有明显的“去圣化”与“还原化”取向：“经”，如同其他古代典籍一样，是对特定文化、社会和思想状况的反映与反应。在不少汉学家的视域中，《诗经》《春秋》《尚书》等经书所牵引的问题，与《楚辞》《国语》《史记》《庄子》《淮南子》等经典在很大程度上并无本质区分，因为它们同属“古代经典文献”，其生成与演变同等接受着各学科研究的“庖丁解牛”。于是，我们也不难理解，对《诗经》《春秋》等作者和文本问题的讨论，往往与《楚辞》《史记》及至中古经典诗歌相并置。进而，如果引西方传统资源加以类比发明，则常见孔子之于荷马，《诗经》之于荷马史诗，《左传》之于希罗多德《历史》，中国经学之于西方古典学<sup>[20]</sup>。

这类关联参照极具启发意义，甚至很多时候仿佛是难以避免的，不过，如前所述，中国经书具有其他典籍无可匹敌的复杂性和权威性，“经”的话语生产与流通并不能与“经典”等视之。那么，值得思考的问题是：仅从一般性的“经典”视野出发，能否有效处理“经”这种“超级经典”呢？反过来，如果没有对这一区别的深入认知，在分析诸如史书、子书、文学等经典的形成及其历史境遇时，又能否切实批判性地考量帝国以降经与经学话语所发挥的主导性影响呢？

前现代中国的“经”之成立，要点在于将古典资源转化为当下至高真理话语的性质变更，具有强烈的政治意蕴和帝国贯彻性。这样一来，当“经”从中国传统内部独享的特殊位置被腾挪转换为西学脉络中的“经典”时，实际在一定程度上被“降维”了：尽管同为传统权威文本观，二者召唤出的读者对文本的总体想象却有着重大差别，其所涉及的话语等级定位、社会历史境遇与意识形态内涵等诸维度，都产生了系统性的位移，由此开展的学术讨论也极易偏离或晦蚀经学传统的核心议题，尤难观照到经学观念的复杂变折及话语权力的辩夺。将中国经书观引渡为以古典为基质的经典观，实现了一种文化（无）意识的转换，借用萨义德的表述，这种转换使得“经”所牵连的“特定知识、立场与指涉的诸结构”都发生了隐秘的改变<sup>[21]</sup>。



### 三 鉴照与激活：“正典”话语的跨文化视野

对中国经书在前现代文化语境中的崇高地位，汉学界当然并非无知。当需要强调“经”的特殊权威性时，他们通常使用“*canon*”一词对译，但这同样触发了在西学总体话语系统内对中国经书进行归化的困难。《哈佛中国史·秦汉卷》便明确陈述了帝国建立中经与经学的显要功能：“六经”（Six Classics）是“周代留给汉帝国的文本遗产”，位于“中国智识世界的中心”，是在战国晚期开始建立起来的一种“享有特权的文本范畴”。由是，其又以“*canon*”来指称“经”，以“*commentary*”来指称解释经的文本类别“传”<sup>[22]</sup>。《牛津历史著作史》也体现了类似的矛盾：李惠仪借《春秋》和《左传》来示例“先秦编年史”的情况，她指出二者均兼具史与经的属性，《春秋》是从编年史转变成经书（*canon*），而《左传》也作为经书之传，处于“经与史之间”——这本是一个极可说明早期中国经史话语特征的绝佳范例，可惜李惠仪并未就此复杂性展开真正深入的讨论<sup>[23]</sup>。韩大伟（David B. Honey）用古代经典/古典文献（*classic*）来定位中国经书，但又思考了“*canon*”与“*classic*”之不同：“按照西方的文化传统，经过正式的法定过程（*canonization*）就必定被视为经典典籍（*canon*）；如果没有经过政治、教育或教会机关正式的法定过程，也会被看作是公认或泛称的经典（*classic*）。”如是，中国经书岂非用“*canon*”更合适？韩大伟未予深究<sup>[24]</sup>。尽管时显掣肘，这些学者仍然表露了清楚的区分意识：如果说“*classic*”是社会广泛认可的典范著作，“*canon*”则更强调意识形态正统的官方认证。

其实，对“*canon*”一词，中国学者也并不陌生。哈罗德·布鲁姆曾有巨作名为“*the Western Canon*”，中译本《西方正典》反响热烈。译者江宁康特地解释了这一译名选择的考量，指出布鲁姆是要“以二十六位西方经典作家……建立起文艺复兴以来西方文学的‘道统’，从而在当今文学与审美式微的世界收到正本清源、拨乱反正之功效”<sup>[25]</sup>。故江宁康以“正典”对译“*canon*”的确颇道中了布

鲁姆的雄心：以一部书定西方“经典”之“正统”榜单。如果不是限于“文学”范畴，布鲁姆的姿态甚至颇有些以“百家言”定“王官学”的意味。

这表明，“*canon*”当然与“*classic*”一样具有权威、典范之意，也同样涉及具体语境下社会共同体对特定作品的塑造与推崇，且“经典化”与“正典化”的英文表述同为“*canonization*”，但二者显然有着程度乃至性质之分。“*canon*”的希腊文词源可能来自 *kánnā*，意为“芦苇”，在古拉丁语中则指规尺、准则，引申为目录、标准，但后来主要指圣经传统中“被公认为值得列在一个崇拜群体所用的神圣著作范围内的经目”<sup>[26]</sup>。根据德国文化史家扬·阿斯曼的研究，“*canon*”词义的这种决定性转向，在于公元4世纪左右教会的使用，从此“正典”与“神圣性”高度结合在一起，使得被纳入者“内容具有至高无上的约束力，而且格式也达到了极其固化的程度”，其实是强调文本的绝对权威性和不可触犯性<sup>[27]</sup>。不难见出，“正典”这一标签具有赋序和赋魅的功能，是对核心神圣诞籍的权威认定，表达了特定时期正统的真理、信仰和实践准则。“正典”所内置的话语能量要远胜于“经典”。

与“经典”相比，“正典”更强调严密的封闭性和等级性。阿斯曼指出：“正典形成的关键步骤就是‘关闭大门’……就是在正典与伪经之间、原始文献与注释性文献之间划一条具有决定性的界线。”<sup>[28]</sup>与此同时，对正典而言，“重要的不是背诵，而是阐释”，通过阐释者这一中介，“把附着在文本表面的规范性和定型性的动力释放出来”<sup>[29]</sup>，这便涉及围绕正典的话语稀释与增殖间的吊诡辩证性。的确，文化或宗教内部的冲突促成了正典的诞生，也形成了有关其来源、范围、次序、形式、原则等一系列问题的“正典批判学”<sup>[30]</sup>。在基督教语境中，与“正典”相对照，还有“次经”、“续经”和“伪经”等不同的文本类别，这些用以区分和排除、从而建立话语秩序的标签表明，“正典”之“正”乃是出自“正典化”的话语实践史，牵连着错综复杂的释经斗争。而上述这一切，恰恰可以推进《哈佛中国史》对“经”之特权性和“传”之解释功能的浅表论述，要理解特定文本被赋予的优先地位，就要理解生成诸种文本范畴及其相互关系的话语法则。



与西方的正典批判学异曲同工，经书的源流、真伪和主次等问题，同样是中国经学实践中兹事体大的敏感议题。经目的生成和演变本身就串联起经书“入典”的话语争夺史。以《春秋》为例，其一度处于“五经”之核心，《左传》是否传经在两汉引起过激烈的经学论辩。最终，《左传》与《公羊》《穀梁》并立官学，成为与《春秋》正典不可分割的钦定解说，得入“十三经”之列。尊《左传》之争又牵动着经学思潮中极为复杂的今古文学派，涉及不同的政治诉求与思想流别，在经学话语与王权制度中发挥了不同效用。此外，经书排序亦有讲究，正如唐人陆德明即已指出：“《五经》六籍，圣人设教，训诱机要……次第互有不同……原其后前，义各有旨。”<sup>[31]</sup>经书排序之异，或是出于某种时序判断，或是体现具体经学理念，甚或反映经学话语在时代变迁中的总体性调整<sup>[32]</sup>。而这类激辩的过程及意蕴，如果与基督教释经实践相参鉴，将得以更清晰、立体和深入的呈现与阐发。

除了“正典”之“正”的意涵，“canon”的另一个特征是强调总体性与系统性。相对“classic”常指单一的经典文本，“canon”更侧重表示一套核心权威文本之整体，这一点容易被中国学者忽略，却成为西方学者的默识。但反过来说，总体与系统正是经及经学的题中之义：如果说正典释经学意味着“在整体上的正典语境中，解释组成正典的各单卷经书”<sup>[33]</sup>，中国经学阐释史同样是这种理念的践行。不仅经书间被认为存在着互文性的紧密关系，传、说、笺、注、解、诂、疏、章句、音义等一系列次级释经文本亦相互关联形塑，关涉家法、师法等传承体系，与正典释经学一样，这些阐释内蕴着经之义理、经世、考据、词章等互动互塑的话语实践，从而构成经学这一广博而深厚的系统，而这方面的探讨在西方尚远未深入开展<sup>[34]</sup>。

的确，无论是以“默示性”作为权威自证的西方圣经，还是被定位于奉天法圣之道的中国经书，那亘古弥新的意义与价值又何尝脱离了动态的正典释经斗争而自行完满在场？可以说，中国经书与经学的问题在很大程度上应被视为具有中国特色的“正典学”问题。传统研究已经就经学与观念、制度、社会的互动关系形成了丰沛的成果，但如若我

们意图对之进行深层激活，并开展有效的跨文化交流，引入西学传统中的“正典”话语视野无疑可以为此提供强有力的参照体系和阐发路径。

#### 四 经书与圣典：比较宗教学的理念调试

“经”的译介还连带着更鲜明和敏感的跨文明会遇难题。不少学者注意到，中国经书与经学文化呈现出的敬天、崇圣、尊典、信卜、重祀等征候，与西方宗教的崇拜信仰传统具有一定的相通性，在触及这类理念时，他们往往选用“scripture”或其近义词，如“sacred/holy book”等来标示中国之“经”，而这实际正是宗教意义上的“圣典”所指。

从词源学而言，“scripture”的拉丁语源“scribere”仅表示一般的书写，可能迟至14世纪早期才正式用于指涉圣经的神圣书写<sup>[35]</sup>，相比“classic”和“canon”，今天学者使用“scripture”要小心谨慎得多，因其被赋予了更为浓厚的宗教内涵，很多时候就是专指圣经、佛经等宗教典籍。一旦将“圣典”与中国经书相桥接，则可能意味着将后者理解为具有宗教意义的神圣文本，同时也将经学视为一套具备宗教信仰性质的特殊话语，这便引入了一种比较宗教学的视野。

学界早已注意到，带有比较宗教学意味的跨文化会遇在传教士来华时期即已频繁实践。最典型的事件之一，是传教士汉学家理雅各受比较宗教学奠基人麦克斯·缪勒之邀，参与其主持的《东方圣书》宗教丛书计划。理雅各主编《中国圣书》（*the Sacred Books of China*）系列，将《诗》《书》《礼》等中国经书内容编译进丛书，以呈现他所理解的中国本土宗教现象，即“儒教”的特征<sup>[36]</sup>。在阐述对“圣书”的界定考量时，缪勒流露出了不确定性，他“意识到了对这些文本的选择是基于西方的，甚至是新教的圣典权威模式，而这并不是其他文化中可以轻易寻得的”<sup>[37]</sup>。对缪勒而言，“东方”的价值与功能类似于希腊罗马所代表的“古代”，二者都既充当欧洲文明的“他者”，同时更需要透过译介性阐释收纳进基督教话语之中。“东方”在这个意义上被描述成西方文明的襁褓期：既是充满潜能和救赎希望的，又是不够成熟和有待重生的；既值得尊重和了解，又亟需提升和完善<sup>[38]</sup>。



作为缪勒的挚友和《中国圣书》的具体编撰者，理雅各的译经实践带有类似的目的论和进化论色彩。在1877年递交给上海传教士大会的《儒教与基督教关系》这份论文中，理雅各向他的传教士同行呼吁，要充分尊重儒家领袖孔子，要投入大量精力去熟悉儒家经书，而这样做是为了更顺利地使上帝成为中国人敬拜的对象，儒教之于基督教被定位为“有缺陷，但并非敌对的”<sup>[39]</sup>。这种定位是耐人寻味的：从“五经”在中国文明内部所受的尊崇和其具备的宗教元素而言，它们是“圣书”，但与真正的基督教圣典相比，则更接近于一种原始粗糙的宗教经验“记录”。“五经”（理雅各当时采用音译“Five King”）因之位于新约圣典的等级序列之下，需要通过传教士的努力对经书中的内容加以革命性补充和纯化，但这岂不将“五经”置放在与旧约圣典几乎同一的等级了？对此传教士们深感忧虑，几近视理雅各为“异教徒”<sup>[40]</sup>。理雅各的左支右绌具有相当的代表性，在耶稣会士与新教传教士或隐或显的比较宗教学视野背后，都有着明确的西方宗教本位和收编儒家的诉求，而跨文明的异质性冲突也从他们矛盾四伏的经书译述中表征出来。

缪勒、理雅各只是作为早期比较宗教学及其隐含悖论的典型缩影：正是来华传教士以宗教之名开启了西方汉学的话语征程，而他们嫁接异文化的“成败”，恰恰为现当代汉学界内外体认到中国典籍文明的多维性，并重思真正切题的宗教维度对话提供了宝贵的历史经验和学术基础。一方面，学者们已经对早期比较宗教学背后的本质主义和帝国殖民立场开展了清算<sup>[41]</sup>；另一方面，通过加深对中国经书的圣典性讨论，又反过来助力于一般“宗教”或“宗教性”的省思<sup>[42]</sup>，从而探索当代比较宗教学的形式、策略和限度。

桂思卓《从编年史到正典：董仲舒的〈春秋〉阐释学》一书便体现了这种探索。她认为，“《春秋》应当被称为圣典（scripture）”，而“圣典本身则应被理解为一种宗教现象，其圣典品格不是某种特定文本固有的，而是一种关系性存在”<sup>[43]</sup>。进而，桂思卓采用比较宗教学家 William A. Graham 总结的世界范围内宗教团体“圣典”的特征，将系名于孔子的儒家文明与犹太教、基督教和伊斯兰教

并置为“圣书宗教”（religions of the book），此时，“五经”也被指称为“Five Scriptures”<sup>[44]</sup>。通过关注文本在特定社群中的功能与地位，而非其内容与形式，桂思卓剥除了“圣典”概念原本附着的基督教本质主义标签，将“圣书宗教”视为一种在众多文明中平行共存的历史现象。这也是 Graham 比较“圣典”观的立场：所谓“圣典性”不是文本的一种本质特征，而取决于信众在文本中“寻找到了”终极性，“遭遇到了”超越性<sup>[45]</sup>。

在桂思卓看来，《春秋》作为“儒家传统的圣书”，毫无疑问具有圣典性（scriptuality）：“《春秋》的宗教维度是古代中国信仰的一个典型示例，它表明天人之间的沟通不仅是可能的，而且对社会秩序来说是必要的。”<sup>[46]</sup>进而，作为西汉《春秋》最重要的阐释者，董仲舒实际上是一位“宗教思想家”，正是通过董仲舒等公羊家的阐释学构建，《春秋》成为汉代帝国政权的“圣典基础”<sup>[47]</sup>。

汉学迄今已历经多代学者的构建，方法观念亦几经变折，而以上提喻式的论述呈现了其作为跨语际学术的内在演进动能。从缪勒的比较宗教学理念到 Graham 的比较圣典史学，从早期传教士汉学归化“儒教”典籍到当代汉学的宗教历史现象学取径，尽管同在“scripture”与中国经书间建立某种关联等效性，但等效性的条件和语境都已发生了巨变。比较宗教学的视野变得更加精细和审慎，人们认识到，对“中国有无原生宗教”“儒教是不是宗教”这类问题无法给出直接肯定或否定的回答，进而，这种问题的提法本身就是可疑的。在关联等效性的建立与破除、调试与重构中，中国的经书与经学也在严肃地质询和改变着西学宗教、圣典等相关话语所内蕴的意识形态、他者想象及自我认知。当“《圣经》”（Bible）一词早已在汉语语境中占据一个稳定的位置时，中国的“经”在西语里却仍是一个悬而未决的问题，这本身就隐喻了中国典籍文明及其所涉信仰话语的复杂性和特殊性。

## 五 分割与重构：现代学术建制下的“经学”研究

“经”与“经学”是互生关系，当我们把眼光从



“经”的英译移至“经学”的英译时，会发现情况更具深意。一般而言，“经学”的英译有两类：一类紧扣孔子及儒学，如“study of Confucian learning”；另一类紧扣古代典籍及其知识体系，如“Chinese classical studies/scholarship”或“Classicism”。这两种英译的令人疑惑之处在回译到中文时尤为明显：前者实际意味着经学被理解为儒学或孔学；后者则将经学等同于中国的古典学——参照西方古典学的定位，即有关古希腊罗马时期的综合研究，中国古典学似当指有关古代文明的研究整体。

实际上，西方学者本身已经注意到，中国历史上从未存在过稳定且界限清晰的“儒家”，孔子学说也有着复杂的追认重构性，有学者提出，用“Confucianism”来指称中国流变且庞杂的“儒家”，乃是在“寻求如同欧洲基督教那种存在的东方对应物”这一动力驱使下的话语发明<sup>[48]</sup>。然而，不仅经学与儒家的英译混为一谈，经师与儒者的区分亦颇显纠结：汉学界有时用“Confucian”指早期的孔门追随者，以“儒”（Ru 或 Classicist）指代汉以降的经学家<sup>[49]</sup>，同时又表示，并非所有的儒者都以认同古代为特征，儒者群体的特征不在于对古代的认同，而在于接受“以服务政邦为目标的一种专门化训练”<sup>[50]</sup>。

这些纠结其实隐藏着敏感的问题。的确，正如“经”不能等同于古代经典一样，如果将经学等同于中国的古典学，则可能使后者的外延缩水，使前者的重点失焦。那么，经学究竟是不是儒学或孔学呢？朱维铮在《中国经学与中国文化》中认为：经学“范畴较孔学为宽，较儒学为窄”，三者不可等同<sup>[51]</sup>。他将经学与国家意识形态的形塑及其政治话语特征紧紧维系在一起，强调了“经学”之“经”。而姜广辉则强调经学之“学”：“所谓经学，即是关于这些经典的训诂注疏、义理阐释以及学派、传承、演变等等的学问。”<sup>[52]</sup>。然则，如何在现代学术视野中理解这种“经”与“学”的统合呢？本田成之将经学定位为将今日诸学问“冶作一炉的广义的人生教育学”<sup>[53]</sup>，尤其道出了现代学科的分割性话语在面对经学这一系统知识时的无力。

可见，“经学”如何翻译与其如何被界定密切相关，这不仅对海外汉学是一个难题，在当前的国内学术界也是成问题的。经学定位的迷思既是基于

经学观念的复杂性，更关系到上文已经呼之欲出的古典知识系统与现代学术话语之间的错位——在这里，应从泛义而非学术体制相对独立之后的狭义来理解古代所谓的“知识”。贝克定（Timothy Baker Jr.）曾这样表述西方研究中国经学的一个体制性特征：“在西方虽然经书本身仍各保有其相当清楚明确的定义，但经学本身是否以学科的方式存在则很难说。”<sup>[54]</sup>其实，知识体制的抵牾早在明清之际就已是中国人自身业已面临的严峻议题，及至清末民初更与家国存亡、学统赓续的焦虑相休戚，复又经历 50 年代至 80 年代的大规模院系调整与学科重建<sup>[55]</sup>。历此种种，经学，最终从前现代文人的经邦济世、安身立命之学，转变为西方学科割据和现代学术话语形塑下的“知识对象”。一方面，现代学术建制下的学科之“学”不可与前现代时期的“经学”概念等量齐观，但另一方面，“经学”又业已成为现代学科观照的对象，被哲学、史学、文学等多重学科空间切分、变形与重构，即使大力倡导跨学科研究也仍然预设了既存学科的区隔。“经”与“经学”的译名本身便承载着这些变化的话语规则，而当代研究者尽管一再强调要注重研究对象的语境，但对自体所处的语境很难有明确意识，或者即使意识到也难以克服其中的悖论。

在这种现代学术体制下，依据学科当前的诸种规则和特定诉求来割占、聚焦并讲述中国的经与经学问题已是一种既成事实。在汉学家们看来，这样的分化与变位主要不是由语言或文化差异带来的，而是现代学术研究的思维方案本身决定的：消解古代经籍的神圣性并不意味着亵渎，相反，这传达的是学术研究的独立性和严肃性，是将“传统”祛魅并疏离为“研究对象”，使“研究主体”超脱其外的必经之路。通过将中（内）外之分转化为古今之别，西方学者乐于指出现代研究思维作为一种共通性原则在面对古代档案时必须实施的陌生化处理。柯马丁的话颇具代表性：“方法论优先于身份认同，所有的当代学者，不论国籍，都是‘从外向内’地研究古代……我们都是古代大陆的异乡人。”<sup>[56]</sup>由于“都是异乡人”，也就无所谓内外，大家面对传统的距离就没有本质差别，身份认同的优先决定论在这里便失效了<sup>[57]</sup>。这样，重访“传统”的实践就都



变成了一种平等的解释行为，其价值或解释力交由“现代学术体制”来评判，而后者本质上又是西方知识话语所奠定和主导的。其实，这种古今、东西对极结构的制造与转换早已有之，无论是18世纪古典主义的复兴，还是19世纪东方学的发展，都是试图经由一种“他者项的制造”而迂回刺激，乃至救赎已陷饱和甚至停滞的当前思想局势。但直面当下，必须承认的是，这一话语设置也并不能完全情绪化地指认为西方学者动机可疑的“策略”，而确属我们意图在全球化语境中参与现代学术对话所必须遵循的规则，它构成了中西学者一道共同面对的前提和共处期间的现实，而非可以简单接受或拒斥的选项。

正因如此，这一现状也呼唤我们推进真正具有跨文化意义的深入分析与批判性反思。现代研究范式强调研究主体要保持“科学、客观、中立”的态度，预设对象(object)与客观性(objectivity)相辅相成，这是一种方法论，更是一种认识论。显然，对中西学者而言，经书与经学中所寄寓的传统缔造、文化构建、政治想象之间的复杂互动，都不仅仅是当前研究的“客观”对象，更关乎主体自身的定位与认同。说到底，研究主体与其研究对象之间是相互规约、相互形塑的关系。当西方学者调用各种话语资源来译介中国经书和经学时，一种新的形塑关系就在生成，这并不保障其研究范式在科学和客观维度上的优先性，进而言之，生产出这种科学与客观理念的机制本身就是需要深度审析的。

西学对“经”与“经学”进行“档案化”的研究进路为中国人文研究的学者带来诸多启示和话语更新力量，但远非构成我们自主思考“重访经学”这一复杂课题的替代方案。“宗经而崇古”这一古老的治学信念，看似已经被现代化的学科—学术理念击碎了，却并不可能因此在根本意义上一笔勾销，它仍然沉潜于我们赖以传承的典籍遗产之内，编织在我们的文化记忆和思维范式之中，参与了我们现实传统的话语构建与演化。在这个意义上，从事古典传统相关研究的当代中国学人，尽管的确属于现代学术语境下“古代大陆的异乡人”这个共同体，但相较于西方学者，又必然多出一重不容忽视的“奥德修斯还乡之旅”意味。中国学人是在“异”与“归”的双重意义上营构着传统故土的守

望者和重建者这类身份认同，而多重身份认同及其内在张力也直接影响着中国学人的问题意识、理论格局和话语形塑，这一点并不比现代研究范式的客观诉求更主观，正如试图去除这些身份认同的努力也并不见得更客观一样<sup>[58]</sup>。

经学不是儒学或孔学，亦不能等同为中国的古典学，但是，这些英译本身却表征了现代学术体制转化经学的努力与困难，牵连着不同时空的“认识型”，这也是我们立足当前、面向未来、置身世界之中去重访“传统”时无法回避的复杂局面。在这个局面下，经学必然要成为一个跨学科、跨语言、跨文化的综合性议题。

## 六 中国古典传统的当代译介： 多重协商的问题域

“经”，在中国乃是传统思想文化之隆轨，到欧美汉学中则尚处于一种模糊、尴尬而微妙的游移状态，它们无法被稳定地标示和顺畅地消化，这首先就表现在本文讨论的这种命名的困局。这种境况看似翻译的难题，实则反映了文化阐释机制及话语实践的复杂性。我们想到了海德格尔在《存在与时间》中对阐释之基本结构的分析。海德格尔以“领会”与“解释”之分引出对生存论意义上一般阐释环节的论述<sup>[59]</sup>。简言之，“领会”是一种更隐秘也更本源的阐释，它呈现为某种“作为”结构的发生：事物从未本然地向我们显明，而总是被我们“作为”什么来加以领会，这种阐释的基本结构先于其他解释行为。海德格尔认为，决定这种结构的机制是一种指引关联：“指引关联属于因缘整体，而单纯照面的东西是从这个因缘整体方面被领会的。”<sup>[60]</sup>也就是说，对某事物看似朴素的把握从一开始就不是解释引发的特定结果，而是其全局性前提的局部实施，因而，即便是“最素朴的看”也“源始地具有解释结构”<sup>[61]</sup>，这便是阐释发生的必然性。可以说，将“经”转译为“经典”“正典”或“圣典”，实则都是英语世界领会“经”的特定“作为”结构之体现。

同时，“经”的不可译性又使其兼而呈现为海德格尔所说的“缺乏‘作为’结构的存在”，亦即，





它暴露了更深层的阐释的一种无力状态。海德格尔提醒我们，对那些未被领会、仅仅只在眼前而已的东西，阐释活动并没停止，而仍是已经发生，正是在这个根本层面上，“作为”结构才是生存论的阐释建构，它不仅规定了“看”的方式和结果，还规定了“看”的边界。就此，海德格尔道出了对跨文化研究更具启发的关键一点：“（缺乏‘作为’结构的看）并不比素朴的看更源始，倒是从素朴的看派生出来的。”<sup>[62]</sup>换句话说，没有发生意义恰恰是由意义的因缘整体所决定的，无法生成指引关联也是由关联机制的总体生成系统所导致。是阐释系统本身决定了阐释的无力或无能状态，然则，“经”的英译不仅指征了其背靠之西学因缘整体的特征，也显现了后者与中国经学文化这另一套因缘整体的对接与转换限度。

在这个意义上，“经”的译名问题为我们落实讨论中西因缘整体及其会遇的多重维度提供了契机。在分析中国作为西方知识观照对象的历程时，苏源熙也将翻译作为后设研究的一个关键窗口，他认为存在两种对翻译的定义：一种是通常被认同的，“不同语言之间等价内容的替换，关联着将知识规限为主体与客体之间的二元关系”；而另一种“将翻译理解为各语言间多种可能的意义行为之间的协商，关联着认知本身带有的主体间性和中介化特征”。在苏源熙看来，前一种定义只是后一种的一个子集<sup>[63]</sup>。的确，我们之所以关心翻译，不是为了判决文化是否被绝对准确地跨语际传递，而是通过截留其跨语际运动的片段，来观察其中种种话语协商的发生，由此找到主体能动介入话语流通的契机。此处，作为工作术语的“协商”（negotiation）不能被简单理解为理性且可控的主体交流<sup>[64]</sup>，它指向一种话语交往区间（discursive trading zone），在那里，同时生成着话语的差异冲突与相互渗透、不可通约与暂时构合，既有主体可操控的策略性，也有文化无意识与潜意识的运动，更产生了文化交际的多元后续效应，制造着话语跨界的通道与篱墙。概言之，如果说狭义的翻译是不同能指之间的转换，那么，意义协商则覆盖了跨文化交往中话语流通的全部事件与实践。

故而，指出经学话语系统与现当代学术建制的扞

格，并非倡导一种所谓“回到经学”的研究，正如探讨“经”与“经学”的英译辩难也绝非意在定夺译名之争，寻求所谓准确的翻译。这一探讨不在求得结论，而在打开一个有关多重意义协商的问题域，其核心关怀便是中国古典传统在当代跨文明会遇中的可见与可述、可译与可比。

在“经”的英译这个经典案例中，不同的译名诚然践言了特定的文化变位，表征了西方对“他异性”进行话语规训的诉求，其中裹挟着认知转换的暴力，也指征着话语移置的条件、目的与界限。但更为丰富和重要的是，“经”的英译成为中国传统资源进入全球话语交往区间的一个重要喻像，经由对其所映射之协商空间的省思与辨析，中西古今思想范式之间的张力、不同话语系统的转换及其潜藏的困境，才变得可见与可述。这也使我们更深切地意识到，作为一种跨语际协商，翻译在每一次等效构建中实现了暂时的意义践言性（performativity），同时又包孕着意义的解构。

“经”在中国文化传统中的那些显而易见性，在跨语际后变得隐微难觅了，这或许令人颇感沮丧。不过，如果我们专注于文化符码的特殊性，得出的结论也许只能是“不可译”，而“不可译”的判断也往往连带着跨文明意义上的“不可比”。从极端语境主义的角度而言，即使在同一文明内部，“不可译”和“不可比”都是难以避免的，但也是贫瘠的，它关闭了所有协商的通道，也压制了后者所能激发的生产力。实际上，“不可译”和“不可比”本身不仅只能经由对翻译和比较的实践与探讨得出，而且可以导向对更高阶意义上的新一轮可译性与可比性的构建<sup>[65]</sup>。可译与可比不是一蹴而就的交易，而是永无止尽的协商。使不同话语系统之间的潜在协商变得可见与可述，同探索文化间可译与可比的过程，走的乃是同一条道路。而我们工作的焦点，正是经由这种道路去探测与反思那些更为隐秘且基础的阐释运动和话语实践，从而推进跨文化交流的切实可能。

[本文系国家社科基金项目“当代北美《春秋》经传研究”（项目编号 15CWW004）的阶段性研究成果]

[1] 本文的写作得益于与 Martin Kern, Benjamin Elman,



John Major, Joseph Adler, Maura Dykstra, Keith Knapp 等诸多汉学家的讨论, 杨慧林教授及匿审专家细读全文, 提出了切中肯綮的意见, 在此一并致谢。

[2][63] Haun Saussy, *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001, p.4, p.5.

[3] 值得注意的一项前期成果是, 姜哲:《作为“补充”的“译名”——理雅各中国经典翻译中的“上帝”与“圣经”之辨》(《中国人民大学学报》2012年第5期)。

[4] 许慎撰、段玉裁注:《说文解字注》, 第644页, 上海古籍出版社1981年版。

[5] 刘勰:《文心雕龙》, 第21页, 人民文学出版社1962年版。

[6] 章太炎:《国学讲演录》, 第44页, 华东师范大学出版社1995年版。

[7] 章太炎:《国故论衡》, 第105页, 上海中西书局1924年版。

[8] 刘师培:《经学教科书》, 第8—9页, 上海古籍出版社2006年版。

[9] 参见周予同《周予同经学史论著选集》, 朱维铮编, 第206—221页, 第650—656页, 上海人民出版社1996年版。

[10] 王汎森:《从经学向史学的过渡——廖平与蒙文通的例子》,《历史研究》2005年第2期。括号中的内容为笔者所概括。

[11] 另有两种少数情况:其一,以“book”径称,如《尚书》译为“The Book of Documents”,或“四书”译为“The Four Books”,鲜见独立用“book”来指“经”,故而本文不就此展开,但需注意“book”在特定意义上可用来指《圣经》(the Book)。其二,以拼音“jing”来直称,这本身就表明“经”之英译的困难,但并未形成普遍自觉的认知。为避免汉语的混淆,下文在必要时将于括号中注明英文原词。

[12] 参见《现代汉语词典》,“经典”词条;陆谷孙主编:《英汉大词典》(第2版)，“Classic”词条。

[13] 参见 *Oxford English Dictionary*, s. v. classic; John Ayto, *Word Origins*, London:A&C Black Publisher Ltd, 2005, s. v. classic.

[14] 明确探讨“经典”(classic)的论述中,影响最著者当属圣伯夫(Charles Augustin Sainte-Beuve)、艾略特(T. S. Eliot)以及库切(J. M. Coetzee)的三篇同名专论。

[15]《汉书》第十一册,第3589页,中华书局1962年版。

[16] 钱穆:《秦汉史》,第89页,三联书店2005年版。

[17] 参见亨利·奥斯本·泰勒《中世纪的思维:思想情感发展史》第1卷,赵立行、周光发译,第32—79页,上海三联书店2012年版。

[18] 丹尼尔·威廉姆斯:《犹太人与基督徒对希腊知识文化之转移》,柳博赞译,《基督教文化学刊》2012年春季卷。

[19] 参见 Gilbert Highet, *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*, New York: Oxford University Press, 2015, pp.4—21.

[20] 如史嘉柏(David Schaberg)、宇文所安(Stephen Owen)、柯马丁等学者从口头诗学、表演诗学和文化记忆等理论视域,对《春秋》《诗经》等古代典籍进行重释,探讨作者身份、仪式表演性、文本资源库等议题,都或多或少借助西方古典学的观念与方法构建了隐性的比较视域。

[21] Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books, 1994, p.52.

[22] Mark Edward Lewis, *The Early Chinese Empires: Qin and Han*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007, p.209。经既然是如此重要的“文本范畴”,《哈佛中国史》却在“文学”一章中简略讨论。

[23] Wai-yee Li, “Pre-Qin Annals,” in Andrew Feldherr and Grant Hardy (eds.), *The Oxford Historical Writing*, vol.1, New York: Oxford University Press, 2011, pp.415—439.

[24] 韩大伟:《西方经学史概论》,第3页,华东师范大学出版社2012年版。

[25] 哈罗德·布鲁姆:《西方正典》,江宁康译,“译者前言”第6页,译林出版社2005年版。

[26][33] F.F. 布鲁斯:《圣经正典》,刘平、刘友古译,第3页,第277页,上海人民出版社2008年版。

[27][28][29] 扬·阿斯曼:《文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》,金寿福、黄晓晨译,第100—103页,第93页,第94页,北京大学出版社2015年版。

[30] William W. Klein, Craig L. Blomberg and Robert L. Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation*, Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 2004, pp.103—134.

[31] 陆德明:《经典释文》,第3页,中华书局1983年版。

[32] 这些分歧意见不仅在经学史上频现,也延烧至现代学人对排序问题的不同解释方案中,即使看似最客观的时序编次解释法也当视为一种特定“历史主义”取向的体现,



可与今文学的强经学取向相对观。

[34] 戴梅可是少有的对五经进行整体性考察的汉学家，参见 Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, New Haven: Yale University Press, 2001。韩德森也曾从释经学角度简要论及经书关联的意义，参见 John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991, pp.41–50。对大多数汉学研究而言，此类系统性只是出现在“五经六艺”等套语中，或作为内涵模糊的“儒家经典”被简略设置为一种背景。

[35] 参见 *Oxford English Dictionary*, s. v. *scripture*; *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1968, s. v. *scribō*。

[36] [39] Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China, James Legge’s Oriental Pilgrimage*, Berkeley: University of California Press, 2002, pp.235–285; p.218。

[37] [38] Arie L. Molendijk, *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*, Oxford: Oxford University Press, 2016, p.93, pp.89–121。

[40] 参见 James Legge, “Confucianism in Relation to Christianity” (哈佛大学图书馆馆藏打印本)。理雅各未能到场，而是从香港发去了这份论文。该论文在大会全体成员面前宣读，却最终被投票决定从大会的正式付印记录中删除。参见 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China, James Legge’s Oriental Pilgrimage*, pp.192–234。

[41] 关于近年来学界相关的理论反思，参见朱晓红：《后殖民理论视域下的宗教学研究》，《复旦学报》（社会科学版）2011年第5期。

[42] 如安乐哲在这方面的努力。参见 Roger T. Ames, “Taking Confucian Religiousness on Its Own Terms”，《国际比较文学》2018年第1期。

[43] [44] [46] [47] Sarah A. Queen, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.230, pp.230–233, p.117, pp.227–240。

[45] William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp.5–6。

[48] 参见 Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, pp.2–3; Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism:*

*Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham: Duke University Press, 1997。当然，有关“儒”的多元与流变早已由章太炎、胡适、郭沫若等近现代中国学者所详论。

[49] 董铁柱：《从“Confucian”到“Ru”：论美国汉学界对上古儒家思想研究的新趋势》，《文史哲》2011年第4期。

[50] Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, p.3。

[51] 朱维铮：《中国经学史十讲》，第8—10页，复旦大学出版社2002年版。

[52] 姜广辉主编：《中国经学思想史》，“前言”第2页，中国社会科学出版社2003年版。

[53] 本田成之：《中国经学史》，孙俚工译，“绪言”第1页，上海书店出版社2001年版。

[54] 参见贝克定为“西方学者诠释中国经典丛书”撰写的“总序二”，该丛书由林庆彰、贝克定主编，台北万卷楼自2013年起陆续出版。

[55] 参见袁曦临《人文社会科学学科分类体系研究》，博士学位论文，第53—59页、第60—64页，南京大学信息管理系图书馆学，2011年。

[56] 柯马丁：《超越本土主义：早期中国研究的方法与伦理》，米奥兰、邝彦陶译，郭西安校改，《学术月刊》2017年第12期。

[57] 当然，柯马丁并非否认身份认同在学术研究中的重要性，他所质疑的是将身份认同与狭隘的民族主义学术相捆绑的可疑动机及其对学术本身的伤害。

[58] 刘跃进曾强调我们不能忽略古典传统强大而潜默的生命能量与新时代语境交织的复杂程度，参见刘跃进《中国古典文学研究四十年》，《深圳大学学报》（人文社会科学版）2019年第1期。

[59] [60] [61] [62] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映译，第173—179页，第174页，第174页，第174页，三联书店2006年版。Verstehen 其实即指“理解”。

[64] 与哈贝马斯在其“话语伦理学”中所倡导的那种理想化交流相区分，此处笔者所用“协商”是一种弱化主体意志的话语概念，主体反过来作为一个要素被它所容纳。

[65] Marcel Detienne, *Comparing the Incomparable*, trans. by Janet Lloyd, Stanford, California: Stanford University Press, 2008, pp.22–39。

[作者单位：上海师范大学人文学院]

责任编辑：何兰芳