



湖北经济学院学术文库



20世纪《老子》的英语译介 及其在美国文学中的 接受变异研究

ErShiShiJi LaoZi De YingYuYiJie JiQi Zai MeiGuo
WenXueZhongDe JieShou BianYi YanJiu

李 艳◎著

湖北长江出版集团
湖北人民出版社



湖北经济学院学术文库



20世纪《老子》的英语译介 及其在美国文学中的 接受变异研究

ErShiShiJi LaoZi De YingYuYiJie JiQi Zai MeiGuo
WenXueZhongDe JieShou BianYi YanJiu

李 艳◎著

湖北长江出版集团
湖北人民出版社

鄂新登字 01 号
图书在版编目(CIP)数据

20 世纪《老子》的英语译介及其在美国文学中的接受变异研究/李艳
著.
武汉:湖北人民出版社,2009.10

ISBN 978 - 7 - 216 - 06061 - 5

I. 2...

II. 李...

III. ①道家—哲学思想—传播—世界②老子—英语—翻译—研究

IV. B223.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 124298 号

20 世纪《老子》的英语译介
及其在美国文学中的接受变异研究

李 艳 著

出版发行:	湖北长江出版集团 湖北人民出版社	地址:武汉市雄楚大街 268 号 邮编:430070
印刷:	武汉贝思印务设计有限公司	经销:湖北省新华书店
开本:	787 毫米×1092 毫米 1/16	印张:9.25
字数:	168 千字	插页:1
版次:	2009 年 10 月第 1 版	印次:2009 年 10 月第 1 次印刷
书号:	ISBN 978 - 7 - 216 - 06061 - 5	定价:23.00 元

本社网址:<http://www.hbpp.com.cn>

总 序

说起大学，许多人都会想起教育家梅贻琦校长的名言：“所谓大学者，非谓有大楼之谓也，有大师之谓也。”大楼是一砖一瓦盖起来的，大师是如何成长起来的呢？

大师的成长，当然离不开种种主客观条件。在我看来，在诸多的因素中，一个十分重要甚至是不可或缺的就是学术思想、学术观点的充分展示与交流。纵观历史，凡学术繁荣、大师辈出时期，必有一个做学问者有可以互相炫技、彼此辩论、各显神通的大舞台。古代春秋战国时代诸子百家争鸣，离不开当时的客卿、门客制度，为不同的观点、流派彼此公开竞争并得到君主的采纳搭建了平台；学者阿英在论及晚清以来中国新思想、新艺术的繁荣时，列举了三条原因，其中的第一条原因“当然是由于印刷事业的发达，没有前此那样刻书的困难；由于新闻事业的发达，在应用上需要多量的产生”。北京大学之所以能成为中国新思想新文化的发源地，社团与杂志在其中发挥了巨大作用：1918年，《北京大学月报》成为中国最早的大学学报，加之《新青年》、新潮社等杂志、社团为师生搭建了一个有声有色的大舞台，开启了自己近一个世纪的辉煌。国外名牌大学的发展，无不伴随着一次又一次思想的激烈交锋、学术的充分争鸣，并且这些交锋和争鸣的成果都得到了最好的展示与传播，没有这些交锋与争鸣，就没有古老的牛津、剑桥，也没有现代的斯坦福、伯克利。近代以来的印刷技术、新的出版机制、文化传播业的发达，为新的思想、学术之间彼此的炫技和斗法提供了可能的舞台：伟大的舞台造就了伟大的演员。

在现代的大学中，如果说大楼是基础、大师是灵魂，那么大舞台就应该是机制——它意味着研究冲动的促动、言说欲念的激发、交流碰撞的实现。在这样的机制中，精神、灵魂得到孕育！思想、学术实现成长！大学本身就应该成为一个众声喧哗的大舞台，一个为大师成长提供基础和机制的场所。因此，大学出版自己的学术文库，运用现代传媒、现代出版为自己的教师提供思想碰撞、学术交流的平台，其意义绝不仅限于资金的支持和个人成果的发表，它的意义更在于通过这种方式营造学术氛围、彰显学术精神，在学校形成言说、表达、交流的习惯和风尚，激励教师为了“台上一分钟”，做好“台下十年功”，凝聚大学理念、大学精神、大学风格。

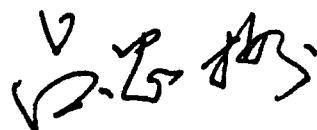
湖北经济学院是一所年轻的大学，湖北经济学院的教师大多都还年轻，正逢

为一所初创不久的大学承担奠基、开拓之责的难得人生机遇。我们中还没有大师，或者说在我们这里产生大师还有很长的路要走。然而，这并不等于我们不期待大师的产生，更不意味着我们不去为大师的成长做出努力、不去为大师的产生构筑平台。大师的成长是大学成长的永恒动力，对学术的追求是大学能够逾千年而长青的不竭源泉。现在，我们的平台也许还不够高，还不够大，但我们坚信：这个小平台也许就是未来大师的第一次亮相！因此，我们在这里鼓励每个人以充分的自信发出自己的声音，可以在众声喧哗中更加大声喧哗，在交流与碰撞中实现批判、被批判与自我批判，能够在这个平台上得到成长，收获乐趣，实现价值！

“湖北经济学院学术文库”就是这样一个为大师成长搭建的交流与对话的平台。每一本著作，都是我们的教师在各自学术领域中富有心得而最想表达的内容——他们渴望得到承认，也不怕获得批评；他们充满自信地言说，也将谦虚自谨地倾听。

愿“湖北经济学院学术文库”和湖北经济学院一同成长，愿它能成为一个大师初成的舞台，从中诞生出不朽的学术和永恒的大学精神！

湖北经济学院院长：



2009 年 8 月

目 录

绪 论	1
第一章 《老子》的西传和美国接受	8
第一节 《老子》西方译介的历史追述	9
第二节 《老子》在 20 世纪美国的接受语境	19
第二章 《老子》思想与其译介变异	28
第一节 开放与建构：“道”体世界的译介与变异	30
第二节 消隐与重构：“无”的思想译介与变异	37
第三节 圆融与自由：“自然”人生的译介与变异	48
第四节 内省与制衡：“阴柔”思想的译介与变异	56
第三章 “无”的思想在文学中的接受与变异	64
第一节 虚无主义者的白日梦——“无为”的幻灭与超越	64
第二节 解构与回归：“无”的生命体验指向	72
第三节 “无为之为”的个体性追求	83
第四章 “自然”人生在文学中的接受与变异	91
第一节 从“自然”关怀到人文关怀	91
第二节 “自然”的返魅之思	99
第三节 狂欢的自由之感	110
第五章 “阴柔”思想在文学中的接受与变异	116
第一节 从退守到思进的悖反选择	116
第二节 性别融合的文化创生态度	123
第三节 母性意识的回归与安守	133
结 语	137
参考文献	142
后 记	151

绪 论

世界文明的存在形式是多样的，不同的民族在其发展历史中形成了不同的文化观念、价值体系和宗教信仰，然而也正是这种差异性的存在，促成了世界不同民族、不同文化之间相互交往的历史，在一定程度上来讲，世界不同文明之间的交流史构成了人类文明发展史不可分割的一部分。按照雅斯贝尔斯的理论，在人类文明的“轴心时代”，世界文明的历史舞台上分别出现了中国的孔子和老子、印度的释迦牟尼、伊朗的查拉图斯特拉、巴勒斯坦的预言家和希腊的荷马和哲学家，东西方文明在各自的思想体系中形成了对宇宙和生命的不同探问和求索，延伸出了不同的文化思维方式和生命体察方式。也正因此，文明体系的相对独立和完整必然造成一定的文化主体意识，但在更漫长的世界历史进程中，不同文明之间交互往来又不断打破原本自足的文明体系，一方面产生了文明的碰撞、交割，另一方面也促成了人类文明新的增长点，比如两希文化的碰撞，中印佛道文化的互参，尽管在跨越文明的历史对话中，他们也经历了诸如摩擦和冲突、征服与反抗、对峙和交锋，但利益的纷争和意识形态的差异却时常消融在文明之间相互砥砺和相互理解之中，也让我们看到东西方文明之间融通的可能性和可行性。纵观人类文明的交往史，异质文明之间的交往的确是一个复杂而又值得考察的过程，异质文化为何传播、如何进入、怎样生成等一系列问题，不仅需要我们去面对不同文明传播过程中的历史和文化语境，同时需要我们去发现文明之间主体意识的分歧和弥合的状态，更重要的是，文明的差异面貌的梳理和呈现不仅关涉到我们怎样才能更好地促进文明的融通，避免文化冲突的问题，同时也能启发我们更好地寻找文明互补之中的文化新质。具体到近代以来中学西传的历史，西方人对中国文化渐变的审视态度和观照方式就深刻反映了这一历史和文化语境的变迁。

16 世纪开始，地理大发现打通了西方与东方世界往来的航道，同时也开启了西方海外贸易扩张和殖民征服的历史，正是在这一时期，一批来到中国的传教士首先接触到了中国的儒、释、道等文化典籍。传教士们来到中国大多是为了能够将当时西方世界的基督教引进到中国，但是很快他们就意识到要想在中国获得信众，必须了解中国的文化，于是从中国人自身的信仰体系中挖掘基督教的内在资源，获得类同性的话语支持便成为他们译介中国典籍的主要动机。这一时期的代表人物利玛窦就在自己的传教过程中通过比较儒家和道家的差异性特质，认为

“儒家这一教派的最终目的和总的意图……完全符合良心的光明和基督教的真理”^①。他着力挖掘中国儒家经典体系中的“上帝观”，进而发现“吾天主乃古经书所称上帝也。中庸引孔子曰：郊社之礼，以事上帝也……周颂曰：执兢武王，无兢维烈，不显成康，上帝是皇……易曰：帝出乎震。夫帝也者，非天之谓。苍天者抱八方，何能出于一乎……”^②。与此同时，在他看来，“上达以下学为基。天下以实有为贵，以虚无为贱，若所谓万物之原，贵莫尚焉，奚可以虚无之贱当之乎！”^③ 因为道家“无有”观与基督教上帝实体本位的本质性区别，让他对道家的思想采取了批判性否定的态度。利玛窦等人所秉持的西方基督教立场，让他很难对中国的原典作出客观的评价，对儒家思想的生搬硬套，简单化用回避了儒家思想的特殊性，而对道家思想的肤浅认知和片面打压使得很长一段时间西方世界对道家的认知趋于空白。

如果说 16 世纪传教士所开启的认识中国思想的大门被标注上了鲜明的宗教倾向性的话，自 18 世纪开始的现代资本主义理性主义思潮又给中国思想的西方传播带来了怎样的转变呢？黑格尔在他的《哲学史讲演录》中专门有一节讲“道家”，他发现了道家思想所闪烁的哲理，在他看来“道就是道路、方向、事物的进程、一切事物存在的理性与基础”^④。同利玛窦一样，他也着力将眼光投向了老子所谓的“无”之中，与利玛窦批判“无”的虚无倾向不同，黑格尔认为老子的“无”并不是绝对的空无，而是自身统一无规定的绝对本质，从否定一切规定性的层面上讲它是有意义的，但同时他又认为老子的思想太过抽象，“中国是停留在抽象里面的，当他们过渡到具体者时，他们所谓具体者在理论方面乃是感性对象的外在联结；那是没有逻辑的、必然的秩序的，也没有根本的直观在内的。”这种抽象因为缺乏逻辑的推理而显得空洞，所以在他看来，中国道家思想以及儒家思想的致命弱点就是“那内容没有能力给思想创造一个范畴规定的王国”^⑤，从黑格尔的言论我们不难看出，尽管他对道家思想的评判摆脱了宗教视域，但却又进入到了西方形而上学的话语体系中，他用西方式的价值主体充当解读中国思想的标尺，其结果就是量不出一个同样的西方式的中国思想，于是中国的思想自然就被驱遣到了现代西方“哲学”以外。

与黑格尔一样，马克斯·韦伯在自己的《儒教与道教》一书中也极力想要证明西方价值的普适性，只是这一次他强化的不是西方的哲学体系而是经济体

①（意）利玛窦：《利玛窦中国札记》，桂林：广西师范大学出版社，2001 年，第 99～104 页。

②（意）利玛窦：《天主实义》，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 18 页。

③（意）利玛窦：《天主实义》，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 16 页。

④（德）黑格尔：《哲学史讲演录·第一卷》，北京：商务印书馆，1959 年，第 126 页。

⑤（德）黑格尔：《哲学史讲演录·第一卷》，北京：商务印书馆，1959 年，第 132 页。

系，他以新教加尔文派的伦理与资本主义精神之间的关系为准绳，认为只有在西欧出现了促进资本主义产生的文化精神，然而在中国不论是儒家思想还是道家思想，首先缺乏的就是科技理性精神，“其原因在于它缺乏任何自然科学的知识，而这种状况一方面是由占日师、地卜师、水占师与占候师这些势力，另一方面则是由关于世界内在联系的一种粗陋混乱的天人合一这一观念所造成的。”^① 另一方面，因为中国文化中的人的内省性伦常观念，“看不到存在于自然与神之间、伦理要求与人的缺点之间、罪恶意识与救赎需要之间、尘世的行为与彼世的报答之间、宗教义务与社会政治现实之间的任何紧张性。”^② 正因此，韦伯认为中国文化只能造成阻碍资本主义发展的思想阻力，而不能成为推进中国进入现代资本主义的精神动力。19 世纪的欧洲正是现代资本主义体系日益成熟和壮大的时期，与资本市场的海外扩张同步的是现代资本主义的价值观念的日趋中心化，黑格尔的现代理性精神和韦伯的新教伦理的观念都构成了现代西方社会现代科技理性的重要组成部分，他们以西方式的形而上学语言将中国与西方的对立性本质化，把自己打扮成普适性的价值参照系，将中国形塑成为非现代的“他者”，从而强化了他们对自身所处知识体系的归属感和认同感。

中国典籍在西方译介的过程尽管经历了不同历史语境下研究主体的转移，呈现出不尽相同的价值观照，但不论是传教士阶段的比附性的认知，还是现代理性形塑时期的对比性研究都流露出西方文化中心主义的解读立场，相对于资本主义创造出的财富帝国而言，中国相对落后的经济面貌和闭塞的政治体制让西方人很快找到了文化优越感。然而，西方文化的优越感从 19 世纪末开始蜕变成强烈的文化危机意识，危机的中心恰恰指向了西方世界引以为傲的现代性理论大厦。西方人好像突然发现了文明和理性疯狂的一面。尼采在 19 世纪末向世界宣告上帝所代表的权威瓦解了，柏拉图式的理念世界崩溃了，而整个西方需要做的就是重估现代社会的科学、宗教、道德、艺术等一切价值。海德格尔认为西方传统的形而上学必须被解构，在他看来形而上学的本质就是技术，而现代技术的本质就是一种“宰制”，它冷酷专制地强加意志于自然之中，并迫使人类疯狂地将一切纳入到机械理性的操控之中，也正因此人类遮蔽了与存在、与真理之间的澄明之路。在阿多尔诺和霍克海默看来，现代意义上的启蒙理性通过对客观化的外在自然和遭到压抑的内在自然的统治反而走向自身的毁灭，个体性主体意识的膨胀最终造成了启蒙的悖论。现代性的理性观被改造成了单一性的工具理性，它造成的反而是整个世界的价值消弭和自由失落。两次残酷的世界大战、极度的贫富分化、核毁灭的威胁、生态环境的极度恶化，似乎已经宣告了自由、平等、进步、

① （德）马克斯·韦伯：《儒教与道教》，南京：江苏人民出版社，1995 年，第 257 页。

② （德）马克斯·韦伯：《儒教与道教》，南京：江苏人民出版社，1995 年，第 265 页。

解放等启蒙理想的破灭。当危机的声音此起彼伏的时候,西方文化经历了创痛的现代性反思,与此反思同步进行的还有对东方文明的重新发现,此时的西方世界面对的是逐渐开放的东方世界,而以往被西方世界归属为落后和非理性的思想在反思理性的思潮中又成为了一种价值向往的彼岸。“西方的‘上帝死亡’运动对于下述这种根本的转向是一个症候和隐喻,即从客观主义的解释模式,转变到诸如后结构主义和解构主义这样的唯名论和历史主义的替代理论……与之相得益彰的是,有一种长期存在、至今仍有生命力的精神传统,它在我们的理性主义文化中基本没有受到足够的重视。”^① 这里郝大维所指的没有受到足够重视的精神传统就是东方的文化,这其中就包括中国的道家思想。当代西方世界日益发现中国传统思想中非理性的直观体悟方式改写着西方人固有的理性思维的单一性和客体化,人与自然的交契合一的生存意识促进了人与世界的交融而不是分离,而返璞归真的价值信念又对西方世界恶性膨胀的物质主义的偏执欲望提供了纠偏性的精神指向。其实,在 20 世纪的西方能够敏感地发现东方文化的当代效用的思想家日益增多,这其中既有像海德格尔、荣格、汤因比这样的具有先锋思想的领军人物,他们从西方形而上学传统根基处的反思出发,试图在中国的传统思想中寻找价值转换的理论支持,也包括更多的从事汉学研究的学者,他们通过大量译介中国文化典籍拓展西方世界的关注视野。还有一些对中国文化产生浓厚兴趣的艺术家,如托尔斯泰、卡夫卡、布莱希特等,他们在中国的传统思想中汲取创作的灵感和思想的结晶。

19 世纪末开始弥漫于西方世界的文化危机意识,造成了西方文化的价值反思,也促成了 20 世纪西方世界对中国典籍的广泛和深入的研究。在这个时期,西方文化内部的中心主义的文化取向被一再打破,许多行走在中西文明之间的西方学者在西方文明内部反省自身的文化普世主义,如李约瑟就讲到,“许多西欧和美洲人认为自己是文明的代表,负有统一全世界的使命。在他们思想上只有西方的文明是具有普遍性的,因为它本身是统一的,完整的,所以能统摄其他一切文明。这种自我吹嘘是毫无根据的。”^② 他深刻地感到西方文明不是真理的中心,它并不能统摄世界文明的全部,人们更应该关注被西方世界边缘化了的中国文化。西方世界也日益认识到只有把自己放置于西方哲学的传统之外,从更加中立的视角去考察中国传统的思想才能够“更加清晰地指认内在于中国思想内部的

① (美) 郝大维、安乐哲:《汉哲学思维的文化探源》,南京:江苏人民出版社,1999 年,第 209 页。

② (英) 李约瑟:《四海之内》,劳陇译,北京:三联书店,1987 年,第 18 页。

智慧取向和观点所依存的文化土壤”^①。从这个意义上讲西方世界所日趋瓦解的本质论和中心论给 20 世纪的中西文明的交流提供了一个文化多元主义的话语背景，也正因此，中国的文化思想才有可能参与到西方当代对话的实践中，同西方文化的思维体系和价值观念进行相对平等的对话和交流。另一方面，我们也应清醒地看到中国思想进入西方语境，必然经过西方视角主体性意识的自觉选择，西方文化语境中固有的思维方式、价值取向都会渗透进对中国文化的解读和吸收中，改变中国文化传统的意义空间，从这个层面上讲，西方文化的接受平台也同时会影响中国文化在西方传播过程中的意义转换。不管是中国文化的积极参与还是西方文化的主体渗透，这都在一定程度上冲破了狭隘的二元对立的思维模式，为中国文化的西方译介创造了一个对话和沟通的平台。

正是因为 20 世纪西方世界特殊的文化语境，本书试图把观察的视角放在 20 世纪西方英语世界的《老子》译介和影响研究中。进入 20 世纪以来，置身于这样一个文化边界被日渐打破、文化交往日益频繁和深入的时代，人们在关注文化现象，进行文化思考的时候也越来越需要更加世界性的眼光和更加开放化的心态，因为我们面对的是更加多元的文化生态空间。然而，关于文化多元化的形成和发展，也常常让处身于华夏文明中的我们陷入文化悲观主义和文化乐观主义两种自相矛盾的复杂心态中。一方面，经济全球化的出现，一旦被贴上了“西方化”的标签，就会使人们感到民族传统文化的地位岌岌可危，尤其是对于非西方世界的文明而言，本土文化似乎随时有被边缘化的危险。另一方面，文化的全球化使得各民族、各地区普遍的交往达到了前所未有的高度，中国的传统文化得以通过更加便利的渠道进行跨文明的传播和接受，进入到更加广阔的文化交流的视域中。于是，关于中国传统文化全面复兴的倡导，在文化相对主义思潮的积极声援中，开始流露出文化自我中心主义的倾向。其实，这两种看似矛盾的文化心态背后都深藏着同一种文化症结：那就是“一元论”的文化情结。我们既担心“西风美雨”强行把我们拖入文化殖民的僵局，又在文化护本的心理中情不自禁地滑落进保守主义的泥潭，而这两种思想倾向都可能成为影响文化交往实绩的极大障碍。如何构筑文化交往中相对平等的话语桥梁，如何在跨文明的对话中走向价值共享的文化未来，如何在维护文化多元性的同时促进文化生态的平衡发展，这一系列问题的思索重新把我们带进了文化交往历史的考察过程中。本文以《老子》在 20 世纪的英语译介和美国文学的接受为切入点，考察中国传统思想在海外的传播，就是试图还原文化交往过程中的具体细节，把对文化多元主义生态机制的思考融入到文化交往的历史考察中，通过引入变异学的研究方法，把

① J. B. Callicott and R. T. Ames. *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in environmental Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1989: 288.

《老子》的核心思想真正放置在文本开放的语境中，在尊重文化交流双方文明异质性的基础上去探究异质文化间的互动和比参。一方面着力发掘《老子》作为源文本的文化特质，另一方面深入探寻西方接受视野下的一系列价值观念、文化基因及信仰体系等所促成的《老子》思想的重新建构，探索性地发现《老子》思想在中西方文化之间、在古代传统与当代思考的价值转换过程中所经历的文化变异现象。文化变异的形成是两种文化相互合力作用的结果，我们只有尊重跨文明交往中的文化对话，才能促进文明的新生。

《老子》作为距今有着两千多年历史的经典文献，从其汗牛充栋的中国注本到琳琅满目的海外译本，一方面说明它超越时空的思想穿透力，另一方面也意味着其本身就是一部充满生机和活力的开放性文本，究竟是怎样的文化动因促成了它在英语世界里的译介和接受，在英语世界的接受视域中它又经历了怎样的意义生成、文明对话以及当下建构，这就成为本书研究的核心和关键。为了更好地考察《老子》在英语世界的传播和接受，首先，本人在思想探讨的层面，把《老子》的思想进行了必要的提炼，《老子》一书中“无”的思想境界、“自然”的人生境界和“阴柔”的修养境界是其核心价值的体现，也是英语世界里的译者和作家所共同关心的焦点，从具体问题探讨，能够促进我们更有针对性地探讨《老子》思想的中西对话。其次，从方法论上本人试图引入变异研究的视角。《老子》讲“道可道，非常道”，一种文化进入另一种异质文化本身经历的语境变迁就构成了一个意义开放的空间，我们只能在其中寻找文化的碰撞和融通，却很难说找到一个绝对客观、恒定不变的意义系统，从这个角度上来讲，我们把《老子》放在英语世界的译本和文学文本中考察其接受的具体过程，就是要呈现其在文学交往中的变异现象，变异的产生很大程度上源于交流双方在文化哲学观、思想价值观、意识形态等方面的差异，因此引入变异学的思维方法，能够更好地凸现出文本背后文学交流双方文化的特异面貌。在 2005 年出版的《比较文学学》一书中曹顺庆先生在国内首次完整地提出了变异学的概念，“比较文学的文学变异学将变异和文学性作为自己的学科支点，它通过研究不同国家之间文学现象交流的变异状态，探究文学现象变异的内在规律性所在。”^①我们在变异的视角下考察《老子》在西方的译介和接受，首先就是要尊重文明的异质性，以往研究文明之间的影响和接受时，并不是缺少对文化传播过程中变异现象的集中探讨，但作为考察者往往容易站在一种源文化的中心主义的立场上，把源文本的客观性和绝对性当作唯一的参考系来批判接受语境中存在的一系列意义误读，认为误读很大程度上就是文化的片面误解。一厢情愿地美化源文本传统中的所有方面，固然可能表现出令人感佩的护本情结，但也正因此忽视了文化交往过程中意

① 曹顺庆：《比较文学学》，成都：四川大学出版社，2005 年，第 30 页。

义创生的可能性,掩盖了中西视域中交融和互补的真相。与此同时,我们也要警惕在文化交往过程中西方视域的无限扩容和意义曲解。尽管我们强调尊重西方接受视域的创造性发现,但并不因此抹杀有效性的价值参考旨归,对西方视域的盲目放开,只能导致源文本意义的消解。所以,当我们把变异的视角引入中西跨文化的思考中时,就是要力图超越民族本位和西方中心这种非此即彼的二元对峙,既不能陷入中国文化的本位意识,也不能盲目走进他者的绝对主体,而要在文化的双向警戒中,通过文化主体间的积极对话,促进意义融通的建构和文化互信的实践,从而保持文化生态的平衡性和多样性。另一方面,跨文化视域中文学变异现象的探讨把动态的历史维度作为一种探讨文本意义的精神坐标,其目的是为了更大程度上推进人类的自我省思和宇宙认知,所以从根本上讲,我们既不是要把源文本的价值放在一个客观性的标准中去考量,也不是把一种变异后的实绩当作一种神圣性的成果去仰瞻,因为任何一种价值的自我认定都可能导致一种自我的禁锢,文学变异是通过追溯变化发展的历史情境,凸显文本接受过程中文化基因的差异性碰撞,实现互为镜像式的文化互参,从而实现真正意义上的文学发展观和文化的良性生态平衡,而这种动态文化生成观也正是文学变异研究的意义之所在。

正如赛义德在《文化与帝国主义》中说到:“文化决不是一种所有权的问题,而是相互转换、共同经历以及不同文化间的所有种类的相互依赖性。这是一条普遍性的标准。”^①文化交往的过程就是改变文化静止观,杜绝脸谱化、格式化地形塑一种文化模式。当我们研究文学面貌因为对话双方的参与发生变异时,也就意味着不论是文本放送国还是输入国都拥有了一次文化扩容的机会,因为变异后的文本不可避免地交织着本土文化和异质文化的双重特征,于是自身文化因为吸纳了异族成分而使自己的界域扩大了,而他国文化也因此渗透进了异样的血液,正是这种视域融合的局面促使不同民族的文学传统得以延续和提升。

^① Edward W Said. Culture and Imperialism. London: Chatto and Windus, 1993: 261-262.

第一章 《老子》的西传和美国接受

关于《老子》，历史呈现给我们的是一个永远言说不尽的思想世界。迄今为止，《老子》的注本数量让我们叹为观止，从王弼本、河上公本、传奕本、唐代碑本（如景龙道德经碑、开元御注道德经碑等）、敦煌写本和历代各家辑佚本、校勘本、注疏本不少于270余本。与此同时，《老子》在海外的译本也层出不穷：据统计当前在西方《老子》的拉丁文有5种，法文有84种，德文有208种，俄文有10种，英文有270种，捷克文有1种，西班牙文有2种，意大利文有11种，荷兰文有12种，瑞典文有3种，世界语有1种，保加利亚文有1种，奥地利文有1种，芬兰文有1种，丹麦文有5种，挪威文有1种，葡萄牙文有1种，冰岛文有1种，匈牙利文有1种^①。不仅如此，1973年长沙马王堆出土帛书本《老子》和1993年湖北荆门出土郭店竹简《老子》，这两次历史性的考古发现所带给我们的不尽相同的《老子》版本一方面推进了人们关于老子其人其著的真实考证，另一方面也正因为《老子》所包蕴的“道可道，非常道”的深刻哲理再次给我们带来了解读的挑战。两千五百多年来，《老子》不断地掀开它神秘的面纱，让我们试图走进它的思想世界，但同时它又以其博大精深的神秘哲思一次又一次让我们在探问的路上不断跋涉，从浩如烟海的注疏典籍到汗牛充栋的释文论著，从不断出土更新的考古发现到海外异军突起的接受影响，尽管学术的争论不止不休，尽管思想的玄妙众说纷纭，但有一点是不变的，那就是《老子》在经历了历史大浪淘沙的洗礼之后依然保有其超越时空的巨大价值和深远意义。

为什么一部中国先秦时期的思想典籍在经历了两千余年的历史变迁之后依然保有其言说不尽的意义空间，为什么铭刻着中国文化精神的《老子》能够在异质文明的土壤中广为流传，从17世纪《老子》译本首次出现到当代西方世界热译的高潮兴起，它在西方语境中经历了怎样的接受历史？这一系列关于《老子》传播过程中的疑问都需要我们真正去梳理《老子》在西方世界所经历的译介历史，并在历史的追述中透析其复杂的文化接受语境。另一方面，今天，我们以

^① 河南省社科院丁巍副研究员主持的1997年国家社科基金项目《老学典籍考》，课题组历经14年的普查访求、搜集整理、考校异同、序列次第著录而成，汇编了二千多年来中外几乎所有的关于《老子》与老学的文献，其中就对中外文献书目做了数据统计。《自然·和谐·发展：弘扬老子文化国际研讨会论文集》，中州古籍出版社，2006年，第220页。

《老子》的西方视野为考察方向，还可以在跨文化的语境下，通过呈现其参与西方现当代思想的对话过程，使得这部传世经典的意义空间得到进一步拓展，让文化的对话和交流能真正成就我们对历史经典的现代推进。

与此同时，《老子》在英语世界的传播过程中美国起到了举足轻重的作用，这不仅是从其译介的规模而言，更重要的是在其接受实绩的考察中，我们发现美国在 20 世纪经历的文化反思热潮，以及美国文学的复兴运动共同促成了一个相对于西方世界更加显著的接受语境，这也成为我们把美国接受研究当作另一个侧重点的重要原因。

第一节 《老子》西方译介的历史追述

《老子》作为中国典籍的海外传播也成就着一段中西文化交流的历史，本书试图在回顾这段历史的过程中梳理出其中的发展脉络，以期更清楚地展现《老子》在西方世界走过的历程以及在西方文化中所产生的影响，同时通过分析《老子》接受过程中的历史语境和文化语境，也期望进一步找寻《老子》西方译介的深层动因。

一、《老子》译介的萌芽期

尽管中西文明的互通和往来可以上溯的时间可能更远，但 17 世纪到 18 世纪对于中国典籍的西传历史而言，这是第一次真正意义上的繁盛期，正是在这一时期，中国的思想典籍以及中国的文学艺术开始正式通过官方或民间的译介大规模地进入西方世界，这其中也包括《老子》的译介。然而我们不得不说，在这一阶段，《老子》的译介数量和质量都很难和儒家的一系列典籍的译介相提并论。据载，中国的《大学》被译成拉丁文并出版是在 1662 年，它是由意大利耶稣会士殷铎泽（Proper Intercetta）和葡萄牙耶稣会士郭纳爵（Lgnatius da Costa）合作完成的。紧接着 1687 年在巴黎出版了比利时耶稣会士柏应理（Philippus Couplet）的拉丁文译本《中国哲学家孔子》，1688 年至 1689 年，法国出版了柏应理的法译本《中国哲学家孔子》，1691 年英译本《孔子的道德》在英国问世。1711 年，《四书》的拉丁全译本由比利时传教士卫纺机（Franeiscus Noel）在布拉格大学刊印，此后俄文译本也在 18 世纪出版发行。^①然而与此同时，关于《老子》的译介在这一时期着实相形见绌，17 世纪当儒家经典被逐渐引入西方时，也有一些传教士，如白晋（Joachim Bouvet）、马若瑟（Premare）等人为了

^① 马祖毅、任荣珍：《汉籍外译史》，武汉：湖北教育出版社，1997 年，第 36 页。

传教的需要关注过老子^①，但首部完整的《老子》拉丁译本诞生于 18 世纪中叶，在著名汉学家理亚格的记载中，这部至今还保存在伦敦印度事务局的拉丁文译本是由一位叫雷帕（Mrthweh Raper）的传教士作为对皇家学会的献礼于 1788 年送交到伦敦，但没有注明作者。这部译本不仅不完整，而且在引言中译者明确指出这部书是要证明圣三一的真理和道成肉身的上帝早已为中华民族所认知^②，也就是说《老子》在当时之所以能够有这样一部译本，也只是为传教的宣传做一个合理的铺衬。尽管在很多后世的人看来，这部译作价值甚微，但这毕竟是那个时代唯一一部留存于世的《老子》译文。

很显然，数据显示的结果让我们看到，在中国典籍译介的第一个高峰期，《老子》是被边缘化的，它被冷落到历史的角落中，不被当时的西方世界倚重。那么，我们不禁要问这其中的缘由。首先，我们看到，这一时期中西方文化交流过程中起到关键作用的是耶稣会传教士，传教士的作用毋庸置疑是为了实现在中国的宗教传播和推广，正是带着这样的目的，当传教士踏上中国的土地时，他们能够借重中国典籍也是为了让中国文化很自然地嫁接到西方人的宗教信仰中，于是文化选择就产生了鲜明的价值倾向性。为了能够更好地获得中国民众的信赖，传教士通过进入中国文化进而利用中国文化的策略达到特殊的传教目的。利玛窦就是当时其中一个颇具影响力的代表，利玛窦于 1582 年（万历十年）应召前往中国传教，利玛窦在自己的对华传教过程中发现儒家思想的核心地位，于是他学汉语，着儒服，试图以此来取得官方的信任。为了能够利用儒家思想传播教义，他不断向西方人传达这样的文化讯息，如“中国哲学家之中最有名的叫做孔子”^③，他甚至把儒家思想定性为中国本土的宗教，认为“儒教是中国所固有的，并且是国内最古老的一种。中国人以儒教治国，有着大量的文献，远比其他教派更为著名”^④。而对于老子等道家思想，利玛窦在不作考证的前提下选择了片面回避甚至排斥的态度，他认为老子“没有留下阐述他的学说的著作，而且好像他也没有想要建立独立的新教派”^⑤，而道教的书籍更是“各种胡言乱

①（法）安田朴，谢和耐：《明清间耶稣会士和中西文化交流》，成都：巴蜀书社，1993 年，第 154 页。

② James Legge. *The Texts of Taoism. Sacred Books of the East*, Vol. xxxix, London: Oxford University Press, 1891: pxiii.

③（意）利玛窦：《利玛窦中国札记》，桂林：广西师范大学出版社，2001 年，第 23 页。

④（意）利玛窦：《利玛窦中国札记》，桂林：广西师范大学出版社，2001 年，第 70 页。

⑤（意）利玛窦：《利玛窦中国札记》，桂林：广西师范大学出版社，2001 年，第 75 页。

语”^①。在这些传教士眼中，因为他们把道家思想的派生物——道教中所谓咒语、占卜、炼丹术、长生术等仪式看作道家思想的核心，导致当时这种对道家思想的消极理解一直持续到18世纪。可以说，利玛窦等人的宣传让更多的西方人把关注的眼光投向了儒家经典，这无疑从客观上推动了中国典籍西进的步伐，但另一方面我们也不得不看到，当时的传教士在功利性的传教目的的主导下，并没有真正意义上推广和弘扬中国文化，此时的儒家经典也好，道家思想也罢，都只是充当了西方世界宗教信仰宣传的工具。

儒家思想与老子思想当时在西方视域分别表现出的“显”与“隐”，还和当时的欧洲启蒙主义思潮有着密不可分的联系。在耶稣会士的译本中，他们标举中国人的道德是“是出于自然理性的最纯粹的源流”^②，这引来了启蒙运动时期一些对标榜道德理性秩序的思想家的高度关注，“在欧洲，正当众所周知的哲学的启蒙运动开始时，孔子逐渐获得了名声和美誉。一大批哲学家，包括莱布尼兹（Lebniz）、沃尔夫（Wolff）、伏尔泰（Voltaire），以及一些政治家和文人，都用孔子的名字和思想来推进他们各自的主张。”^③正是因为启蒙思潮的推动者通过耶稣会士的译本，在儒家经典中找到了满足他们对政治、宗教和哲学的想象的启蒙理性，客观上又推动了儒家思想在当时西方世界各语种的较为广泛的译介。当然，这种异域文化的佐证功能本身在一定程度上再次证明了在当时的中西文化交流过程中，西方世界对中国文化的引入并不是建立在平等性和多元主义基础上的，其中所显露出的文化中心主义倾向也直接导致了《老子》在西方世界传播的受阻。

二、《老子》译介的初步发展期

进入到19世纪，不论是中国的社会历史还是《老子》的译介历史都发生了转折性的变化，正是在这个世纪，中国经历了西方帝国主义大规模的战争侵略和经济掠夺，使中国数千年的封建统治大厦遭遇到了史无前例的强烈冲击，而另一方面，从19世纪到20世纪初叶《老子》的译介却摆脱了上个世纪备受冷落的局面进入到了一个快速发展期。在这一时期，法文全译本首先于1842年由汉学家儒莲（Stannislas Julien）在巴黎翻译出版。很快1870年《老子》的德文译本

①（意）利玛窦：《利玛窦中国札记》，桂林：广西师范大学出版社，2001年，第76页。

② 这是1687年拉丁译本《中国哲学家孔子》一书后所附的一篇说明中的文字，转引自德国利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，北京：商务印书馆，1962年，第79页。

③（美）H. G. 顾立雅：《孔子与中国之道》，高专诚译，太原：山西人民出版社，1993年，第7页。