

翻译教学与研究

(第二辑)

TRANSLATION
TEACHING AND RESEARCH



復旦大學出版社
www.fudanpress.com.cn

图书在版编目(CIP)数据

翻译教学与研究. 第2辑 / 何刚强主编. —上海:复旦大学出版社, 2011.8
ISBN 978-7-309-08193-0

I. 翻… II. 何… III. 英语-翻译-教学研究-文集 IV. H315.9-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 112837 号

翻译教学与研究. 第2辑

何刚强 主编

责任编辑/施胜今

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路 579 号 邮编:200433

网址:fupnet@ fudanpress. com http://www. fudanpress. com

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

大丰市科星印刷有限责任公司

开本 787 × 1092 1/16 印张 9.75 字数 237 千

2011 年 8 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-08193-0/H · 1725

定价: 25.00 元

如有印装质量问题, 请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

目 录

序言	陆谷孙	18
译者说明	姜 倩	49
译文选录	王建开	50

编 委 会

刊 名: 翻译教学与研究(第二辑)
 顾 问 陆谷孙
 主 编 何刚强
 执行主编 王建开
 编委(以姓氏汉语拼音为序)
 褚孝泉 何刚强
 刘敬国 陆谷孙
 陶友兰 王建开
 魏育青 袁 莉
 张 冲

特约稿

1 飞越和抵达	陆谷孙
2 简洁通俗,不落窠臼	何刚强
11 专业翻译实践与研究的重大缺失	陈 刚
22 台湾翻译研究硕士课程发展的回顾与前瞻	李根芳
32 论笔译训练在口译教学中的基础性地位	马德忠 刘晓民
37 英汉句法对比视角下口译研究的回顾与展望	王建国 吴碧宇
44 浅谈民国时期的英汉双解词典	高永伟

翻译史

52 20世纪科幻小说在中国的译介与接受初探	姜 倩
------------------------	-----

译本比较

60 塞林格短篇小说“For Esmé”新旧译本比照详析	丁 骏
69 《爱丽丝漫游奇境》中专有名词的翻译	滕 梅 李 倩

实用文体翻译探索

- | | | |
|----|-----------------------|-------|
| 75 | 通情融景·致笑为先 | |
| | ——论情景喜剧幽默对白在翻译中的改写与重构 | 董海雅 |
| 81 | 译题小品 | 范家材 |
| 84 | 茶诗音韵在英译文中的相似性映射研究 | 姜欣 姜怡 |
| 92 | 文本类型理论对翻译问题的解释力 | 梁君华 |

文学翻译

- | | | |
|-----|----------------------|---------|
| 100 | 英译中国古诗模糊美 | 黄培希 |
| 106 | 《圣经》神名音译探究 | |
| | ——从汉字符号和汉文化认知心理角度 | 任东升 裴继涛 |
| 114 | 李清照词中修辞手法英译的比较研究 | 吴嘉茜 |
| 121 | 论中国的佛经翻译传统 | |
| | ——兼与勒弗维尔商榷 | 徐贝贝 |
| 133 | 文化语境对语篇翻译的规约 | |
| | ——浅析《红楼梦》中的译例 | 赵俊玲 |
| 138 | 新时期译学的报春花：黄龙《翻译学》 | 傅惠生 |
| 148 | 附录1：第五届“优萌杯”翻译竞赛参考译文 | |
| 151 | 附录2：第六届“优萌杯”翻译竞赛题 | |

论中国的佛经翻译传统

——兼与勒弗维尔商榷

徐贝贝

(美国罗格斯大学)

摘要:本文从史料分析的角度考察了中国佛经翻译史中具有代表性的翻译家们的翻译实践,借助多种史料对勒弗维尔所总结的中国佛经翻译传统进行了批判。本文还探讨了中国翻译史中一对重要的概念“文”和“质”,并提出“文质”连续统的概念来揭示两者的本质和联系。在此基础上,结合已经分析过的史实,本文重新归纳出了中国佛经翻译传统。

关键词:“文质”连续统;佛经翻译传统;勒弗维尔

On Chinese Sutra-translation Tradition

Xu Beibei

Abstract: This article investigates translational practices of some important sutra translators in Ancient China from the angle of empirical analysis. With concrete evidence, it argues against the proposal of Chinese translational tradition summarized by André Lefevere. The article also discusses a pair of concepts “wen” and “zhi” which are of prime importance in Chinese translational history, and proposes the concept of “wen and zhi” continuum to reveal the nature of and relation between the two. On the basis of this concept, with concrete historical evidence, the article brings up a new proposal of Chinese sutra-translation tradition.

Key words: “wen and zhi” continuum; sutra-translation tradition; André Lefevere

一、引言

著名的翻译研究学者勒弗维尔(Lefevere)在其《中西方翻译思想比较》(Chinese and Western Thinking on Translation)

一文中,主要通过对西方的圣经翻译实践传统(translational practice)和中国的佛经翻译实践传统,总结了中西方翻译思想之不同:

……中国和西方的[翻译]传统从最初的口译情景开始就各自走上了两条迥

异的道路——甚至是完全相反的两条路。中国的传统……整体上而言,更接近口译情景……因此,相对而言并不重视“忠实的”翻译,而这种翻译方法却成了西方翻译思想中一个核心概念。^① [1: 15]

勒弗维尔从历史发展的角度探讨了中国古代佛经翻译实践。他认为中国最初开始翻译佛经的时候,几乎没有任何的文本可以依赖,主要是依靠“口授”这一佛教传统的传教方法来完成翻译——即使存在一些手卷、抄本,那也是用中亚或者古印度语所写的(少量也有梵语)。在中国佛经翻译早期的时候,比如安世高和支娄迦谶,虽说译文以“质”^②为主,但勒弗维尔认为这是由于早期的传教者大都来自西域(比如安世高来自安息,支娄迦谶来自月支),并不精通中文,所以译文质朴。但是,中国在一到两个世纪之后,也就是三国支谦开始翻译的时候,就彻底放弃了这种“质”的翻译策略,转而投向“文”这种优雅而适合文学创作的翻译策略。勒弗维尔将这种转变的原因归结于:“翻译者们认识到这是唯一一种会被作为最终读者的官员、文人以及知识分子所重视的文本。”[1: 21]

反观西方的圣经翻译实践,情况却恰恰相反。在《中西方翻译思想比较》一文中,勒弗维尔将哲罗姆所翻译的标准拉丁文版圣经和中国的众多佛经翻译放在一起比较,认为西方圣经翻译的传统正是中国佛经翻译实践所抛弃的“质”的传统:哲罗姆所翻译的圣经中充满了希伯来语的拉丁文音译,并且在句法上也竭力模仿希腊原文,甚至是希伯来原文。从翻译者角度来说,西方圣经的翻译者们怀着对上帝的敬畏之心以及个人的虔诚之心,不敢也不愿意改动原文的意义,甚至是形式。从语言

文字层面上来说就是“字字对应、句句相同”。而中国的佛经翻译者却少有这种顾虑,常常肆无忌惮地改动佛祖的真言。

二、质疑与论证

笔者认为勒弗维尔对于中国佛经翻译传统的总结是片面的,并不能较完整地反映出中国古代的佛经翻译传统。

他将中国佛经翻译史划分为两段:前半段是从安世高、支娄迦谶到支谦为止,以“质”为主,并且他认为,这一段历史所形成的翻译实践并不是中国翻译传统和思想的主流;后半段是从支谦到20世纪初文言文被白话文所取代为止,以“文”为主,并且他认为这个时期的“文”才是中国翻译传统和思想的主流。也就是说勒弗维尔认为中国佛经翻译传统仅仅经历了一次转变,即“质”向“文”的转变。并且这种“文”的传统一直延续到晚清的翻译家严复和林纾。在例证方面,勒弗维尔仅仅列举了五位佛经翻译家,按照时间顺序分别是:安世高、支娄迦谶、支谦、道安和鸠摩罗什。然而笔者认为,从学术严谨上来说,勒弗维尔对中国古代佛经翻译的研究至少要延续到唐朝的玄奘(公元600—664),甚至是后期的义净(公元635—713)。只有覆盖这样的一段历史才能比较全面地探讨中国翻译的传统。

为了更全面地揭示中国佛经翻译传统,笔者将按照时间顺序借用史料依次讨论历史上几位比较重要的佛经翻译家。

中国最早的两位佛经翻译家是安世高和支娄迦谶。正如勒弗维尔所言,两人都是西域人士。但是据慧皎的《高僧传》记载,安世高在离开安息来到洛阳后,“至止未久,即通习华言”(转引自[2: 69]),《中国翻译通史·

^① 此处为笔者的翻译,以后直接引用的外文原文皆为笔者自译。

^② 不知是出版社排版错误还是原作者的笔误,此处原文用的是“wen”而不是“zhi”[1: 21]。

古代部分》一书也指出：“由于他通晓华语，故译文能比较正确传达出原文本义”（同上）。支娄迦谶也通晓华语。这与勒弗维尔文中所说早期佛经翻译家不善华文的说法相左。不过勒弗维尔将他们的翻译风格和策略归于“质”类的做法却是正确的。从总的方面说，安世高的翻译还是“偏于直译，有时为了顺从原文结构，不免重复颠倒，对于某些术语的翻译也欠精确，如‘受’译为‘痛’，‘正命’译为‘直业治’等，令人费解”。同时，支娄迦谶也“采取直译……但过分求实求质，必然致使义理隐晦，不易了解”（同上）。从安世高“顺从原文结构”这点看来，他在翻译佛经的时候是有意偏向原语言的，因此翻译的文本也更忠实于原语言。马祖毅认为：“从翻译方法来说，由于当时处于佛经翻译的草创时期，译经僧侣对佛教经典抱有虔敬态度，惴惴然唯恐违背经旨……因此一般都采用直译法”[2: 77]。由此可见，相较于西方的翻译传统，中国也并不缺乏译者对于原文经典的虔诚之心——中西方在宗教经典的初期，其翻译传统是差不多的。

但是需要注意的是，支娄迦谶和安世高的“质”属于那种笨拙的“质”：竭力仿造原语言（梵文或者西域其他文字），不论是句法或是词汇层面上，几乎不考虑译入语（即汉语）的语言特点，甚至不少地方采取音译。如果按照严复的“信达雅”学说来看，这两个人所依仗的“质”是绝对的“信”，很不“达”，更谈不上什么“雅”了。然而，这并不是说早期的佛经翻译者们没有“文”的因素：支娄迦谶善引老庄，比如他将《般若波罗密经》翻译成《道行般若经》。这里“道行”一词很明显是来自老庄的道家概念。再者，他在译文中也借用了道家“本无”的概念来翻译梵语“tathata”（本义是如性或真如），这可以算是后世用归

化^①的方法来翻译佛经的最早起源了^②。勒弗维尔认为这种“借用老子[道教]的理念将佛教理念归化入中文”的方法是中国翻译传统中“文”的一种重要表现形式[1: 20]。当然，这种“文”的成分相较于他们翻译中的“质”而言是很少的。

待到三国支谦的时候，译经的情况就发生了改变：当时经历了汉朝衰败，三国战乱，民不聊生，许多平民百姓在困境中挣扎度日，为了寻求精神上的解脱，他们转向各种宗教和信仰求助。为了争取更广泛的群众基础，佛经的翻译就偏向汉语了，因为原来笨拙的“质”所翻译出来的译本，大众很难读懂。这种社会要求从很大程度上也就造就了支谦的“文”风。“支谦的译文就很文丽简略。比方支谦改译支谶的《首楞严三昧经》，‘恐是越嫌谶所译者，辞质多胡音，所异者删而定之，其所同者述而不改’（《合首楞严经记》）。改‘胡音’为汉意，也就是用意译取代音译，在支谦那里做得是比较彻底的。例如他把《摩诃般若波罗蜜经》意译为《大明度无极经》，其中像‘须菩提’、‘舍利弗’这类人名，都要意译成‘善业’、‘秋露子’。可见，支谦的译文力图适应汉人的口味，译文的忠实性不能不受一定的影响”[4: 172]。由此看来，支谦翻译时所依据的“文”是一种极端偏向译入语的“文”：它甚至不以“信”为基础，一味追求“达”和“雅”。这种“文”我称之为过分的“文”。钱钟书先生在其《管锥篇(三)·一〇一 全三国文卷七十五》中曾谈到：“译文达而不信者有之矣，未有不信而能信者也”[5: 1748]，这里的“达而不信”正好可以用来形容支谦的翻译。

勒弗维尔认为支谦“文”风的另一个重要表现在于他所采用的“格义”归化法，他认为这种翻译方法始于支谦，并且一直传承到后

^① 这种翻译方法在佛学中属于“格义”法。

^② 也有人指出安世高是这种归化译法的老祖宗，其依据是安所译的《安般守意经》中说到：“安为清，般为净，守为无，意名为，是清净无为也。”“清静无为”是老庄道家思想的最基本概念，因此认为安世高是归化译法的第一人。但孔慧怡（2001）对此说法给予了否定。

世[1: 20]。然而,笔者认为勒弗维尔的这种论断并不可靠。第一,佛经翻译中的“格义”归化法并不是从支谦开始的。正如前面所述,这种归化的翻译技巧可以上溯到支娄迦谶。第二,这种归化的翻译策略只有在早期佛教的翻译中会运用到,待到两晋的佛教翻译时,这种翻译策略就已几乎被抛弃殆尽了。早期佛教进入中国的时候,儒学、道教的思想已然成熟,并且深入人心。汉初之时,朝廷在政治上崇尚无为而治,在思想上重视主张清静无为和刑名之学的黄老之术。后来,汉武帝元光元年(公元前134年),董仲舒提出“罢黜百家,独尊儒术”,并且为武帝所接受。从此以往,儒家思想就成为了后世历任王朝的正统思想。在毫无教众信仰基础的情况下,佛教的传入可谓不逢时也。再者佛教教义艰深,且语言文字皆为胡文梵语,与中原文字大相径庭。为了让统治阶级和广大的平民百姓能迅速地接受,所传佛经就必须要有“中国特色”方便人们理解。而这个“中国特色”指的借用儒、道思想进行翻译和解释的“格义”。唐朝的玄奘法师曾明确指出这种借鉴之法的缘起和由来:“佛教初开,深文尚拥[壅?]"(道宣《高僧传》,转引自[5: 1996])。“通过‘格义’的方法把佛教教义与中国儒道学说相比附,这种方法实际是印度佛教思想与中国传统思想交流与对话过程中无奈的选择”[6: 53]。待到“佛教在中国得到传播,站稳脚跟之后,开始谋求回归自身的本来面目。顺应这一要求,佛经翻译呈现出新的特点”[7: 204]。这些“新特点”就包括摒弃翻译中的“格义”。前秦的释道安就比较反对“格义”译法,他曾说道:“先旧格义,于理多乖”[2: 82]。释道安的学生鸠摩罗什更是在译经的时候完全摒弃了“格义”译法。“从佛教传入内地至鸠摩罗什时已有四百多年,佛教义理已为社会很多人理解,译经时可以更多

地选用更符合佛教原义的词汇。在这种情况下,鸠摩罗什等人对以往的译经很不满意,认为支谶、竺法护等人的译经‘多有乖谬,不与胡本相应’、‘多滞文格义’、‘理滞于文’、‘玄宗坠于译人’”[8: 284]。“罗什在重译时,通过采用汉字音译等方式,重新定名,改掉了以前译本中直接援引中国传统思想文化的概念术语,从而避免了理解上的歧义,基本上还了佛典本来的面目”[7: 204]。往后的翻译者贯彻了鸠摩罗什的理念,在翻译上放弃了所谓“归化译法”,比如前面刚提到的玄奘。道宣的《高僧传》中曾记载道士与玄奘辩论,说:“‘自昔相传,祖承佛义……佛言似道,如何不思?’他还讲到僧肇,说他著论,盛引老庄,说明在义理方面,佛道可以不分家的。玄奘却认为,僧肇之所以著论引用老庄,是因为当时‘佛教初开,深经尚壅’,为了让中国人士理解佛典要义,以老庄相比附,是一种权宜之计,‘非谓比拟,便同涯极’。到了唐代,情况大变,‘佛经正论繁富,人谋各有司南,两不谐会’,不能再引道释佛了”[9: 5]。由此可见,这种借用儒道概念的归化译法只不过是佛教传入中国时的一种过渡翻译方法,可谓“昙花一现”。^①

不过这股“文”风却也一直占据着从三国到西晋的佛经翻译界,影响了一代人,比如后来的康僧会。但是到了东晋,这股风气受到了广泛的批评。“由于他过分追求美巧,不免离开原著,所以遭到后来的义学家们的激烈批评。东晋道安指出:‘叉罗、支越箇凿之巧者也;巧亦巧矣,惧穷成而混沌终矣’(《摩诃钵罗波罗蜜经序》)。在姚秦鸠摩罗什的翻译过程中,曾对于旧译作过一次总的清算,支谦也是首当其冲……认为他们所译是‘理滞于文’,以致‘常惧玄宗坠于译人’(《维摩诘经序》)”[4: 172]。可见支谦所兴起的这股

^① 以上两点很明显地推翻了勒弗维尔对于中国佛经翻译传统中此种归化策略的论述:“只有作为官员、文人和知识分子间交流沟通用的文言文的废止,以及随之而来的西方对于中国的影响,才能在20世纪杜绝了这种归化的翻译策略”[1: 14]。

“文”风并没有被后世所接受，更谈不上一直延续到严复、林纾了。

与支谦同时期稍后一些的竺法护就没有响应前者的“文”风，而是回归古法。道安曾评竺法护所译的《光赞般若经》道：“言准天竺，事不加饰；悉则悉矣，而辞质胜文也”（《佑录》卷七《合放光光赞略解序》，转引自[8：31]）。马祖毅也评到“（竺法护）存真偏质，提高质量。以前译家对原文往往随意删略，法护尽可能传达出原本的真意，因此道安用‘详尽’二字评其译本，以后鸠摩罗什重译法护所译过的佛经，往往保存了他的原译……竺法护的偏重于质朴，与安、支的‘拙’完全不同，那是存真的质，是‘言准天竺，事不加饰’”[2：75]。可见竺法护虽和安世高与支谶同属“质”派，但是差别却是巨大的：前者不顾译入语，而后者开始考虑译入汉语之后的通顺问题了；前者是笨拙的“质”，而后者是详尽的“质”。

东晋时候的道安，不仅是一位翻译实践家，还是一位翻译理论家。他整理了前人的翻译，编撰出后世称为《综理众经目录》的经籍目录。他最为出名的就是曾在《摩诃钵罗波罗蜜经钞序》中提出了“五失本”、“三不易”的翻译理论，主张译经的时候要斟酌、谨慎。在具体的译经方面，他“主张直译，但要求译文必须符合汉语习惯，不致令人费解”[2：79]。同时，“他所监译的经卷，要求‘案本而传，不令有损言游字；时改倒句，余尽实录。’完全是直译派的做法，务求重视审慎，兢兢于不失本”[10：1]。可以看出，道安比起竺法护的翻译更进一步，前者明确地指出翻译要照顾译入语的特点，不能铁板一块。道安的“质”可称得上圆润的“质”。

到了姚秦，西域龟兹国出了个鸠摩罗什。自从他于弘始三年（公元401年）入关译经以来，中国佛经翻译界的风向又为之一转，偏向“文”了。鸠摩罗什“曾论及翻译文体，‘改梵为秦，失其藻蔚，虽得大意，殊隔文体，有似嚼

饭与人，非徒失味，乃令呕秽也！’实际上也是指摘直译之失”[10：3]。从他将竺法护的“天见人，人见天”依僧睿之言改成“天人交接，两得相见”，就可以看出他的翻译风格。陈寅恪曾比较过鸠摩罗什所译之《喻鬘论》和贝叶梵文版的《大庄严经》残本，他发现罗什的翻译有三个特点：“或删去原文繁重，或不拘原文体制，或变易原文”[11：209]。他举例说，罗什译的《喻鬘论》卷十末篇最后一节比起原文来说要简略一些；而且卷十一首篇的末节根本就没有将原文给译过来。这里可见罗什删了不少的原文。在删原文的同时，罗什还在译文中添加了一些原文没有的内容。比如梵文《大庄严经》中散文和偈颂两个部分相互间杂，罗什每到散文末尾、偈颂开端的地方就会添加“说偈言”三字。陈寅恪又指出译文卷一和卷十一中有两处的原文是散文，而罗什用偈体；卷一的另一处和卷二的一处原文为偈颂，此时译文却改为散文：“此不拘原文体制之证也”（同上：210）。“卷二之‘诸仙苦修行，亦复得生天’一节，‘诸仙’二字梵文原本作 Kanva 等，盖 Kanva 者，天竺古仙之专名，非秦人所习知，故易以公名，改作‘诸仙’二字。又卷四之‘汝如蚁封，而欲与彼须弥山王比其高下。’一节，及卷六之‘犹如蚊子翅，扇于须弥山，虽尽其势力，不能令动摇。’一节，‘须弥’梵文一作 Mandara，一作 Vindhya。盖此二山名皆秦人所不知，故易以习知之须弥，使读者易解。此变易原文之证也”（同上：210—211）。罗新璋先生总结得好：“鸠摩罗什的翻译，对于原本，有增有损，求达求雅，属于意译的一派”[10：3]。不过，他不像支谦那样过分“文”：全盘“译胡为华”，他也知道“文”是要有个限度的：“中国话达得出的，都应该充分用中国话。中国话不能达的，便应该用原文，决不可随便用似是而非的中国字。罗什对这一点看得很清楚，故他一面反对直译，一面又尽量用‘阿耨多罗’

三藐三菩提^①，一类的音译法子”[12: 132]。再结合“依实出华”、“文约而旨，旨婉而彰”、“曲从方言，趣不乖本”的说法来看，我们可以知道：罗什的“文”是兼有“文”、“质”，偏向于“文”[8: 320]。^②

唐朝的玄奘是中国佛经翻译事业中集大成者，位列中国四大译经师之首^③。他曾求学西域（天竺国），在印度佛教最高学府那烂陀寺学习了十多年，深得佛法之妙意，梵语之精髓。据记载，玄奘离开天竺回到长安时，带回梵文经典共 657 部，并于贞观十九年（公元 645 年）开始翻译佛经。他花了 19 年翻译了经纶 75 部 1335 卷，比其他三位译经大师所译卷数之和还要多^④。罗新璋先生曾评价道：“译经事业，至玄奘而登峰造极，后世再也没有能超越他的佛经译家”[10: 3]。然而这位名烁古今、对中国唐朝以后佛经翻译影响至深的玄奘法师，西方翻译学学者勒弗维尔在他的文章里面探讨中国佛经翻译传统的时候却只字未提——这不能不说这是勒弗维尔对于中国佛经翻译传统研究的一大败笔。而且这不仅仅是“败笔”这么简单，甚至会造成了勒弗维尔得出了过于片面的结论，甚至很可能是错误的结论。

那么，玄奘较之他之前的佛经翻译家在翻译方法和风格上有什么不同呢？季羡林先生曾指出：“由于实际的需要，许多译经大师都谈到翻译的标准和理论……但假如真想了解这些，最好的办法，就是把译文同原文对一下”（转引自[14: 66]）。本着这个思想，王继红（[14]、[15]）曾从原文与译文对校的角度出发探讨过玄奘的翻译特点和风格。在此，仅引一例以窥玄奘翻译之虚实：

是故佛说，若能造作有漏有为，名行取蕴。（玄奘原译）

atasevauktā m bhagavatā
“ samskr̥tamabhisā mskaroti/tasmā ātsa
mskārāupādā na-skandhah itiucyate” iti

因此，佛陀说：“因果能够作用于有为法，所以叫作行取蕴。”（现代汉语翻译）

（《阿毗达磨俱舍论》梵文原典第 14 颂第 7—8 句，引自[14: 67]）

从上例中我们可以看到，玄奘的原译和梵文原本十分对应，单就语义而言，可以说是梵文的忠实再现；从句法上来说，译文和原文的差别很小，而且译文也比较符合汉语的语言特点，读起来很流畅。王继红曾总结道：“玄奘在翻译梵语中的语法范畴时，使用了仿译的方法，保留梵语内部形式不变，采用汉语的材料，不但译出了词汇意义，而且译出了语法意义。在玄奘的译经中，‘能 V’ 对译原典中的主动语态动词，‘所 V’、‘可 V’ 对译被动语态动词。‘能’、‘所’ 和 ‘可’ 充当语态标记，对译梵语动词语态语尾的语法意义”[14: 71]。从这点上，我们可以看到，玄奘在译经的时候对于原文不仅注重语义层面上的忠实，而且也注重语法层面上的忠实。这种忠实就是“质”的精髓。当然，玄奘翻译中的“质”不仅仅表现在翻译技巧上，还表现在他的翻译实践和翻译思想上。在翻译实践上，他对于自古以来旧译的佛经，“凡错误艰涩，不易晓悟，或‘中间增损，多坠全言（有失原意）’者，——予以重译”[2: 100]。在翻译思想上，他制定了著名的

^① 类似于现在的“南无阿弥陀佛”。

^② 还有一点值得注意的是：胡适曾以鸠摩罗什具体的译文，指出罗什的译文并不是文绉绉的文言文，而更接近当时老百姓的口语，也就是大白话[12: 126]。张春柏、陈舒（2006）也得出了类似的结论。他们还进一步指出“以罗什译本为代表的‘文派’译本实际上应是广大民众的诉求。它们的对象无疑都是普通民众，而非少数佛经研究者或封建文人”[13: 55]。显然，这种观点与勒弗维尔提出的中国佛经翻译传统还可以用“雅”来概括的说法相矛盾。

^③ 其他三位分别是：鸠摩罗什、真谛和不空（也有说义净的）。

^④ 参见[13: 97—98]。

“五不翻”原则：

- 一、秘密故，如“陀罗尼”
- 二、含多意故，如“薄伽”，梵具六义；
- 三、无此故，如“阎浮”树，中夏实无此木；
- 四、顺古故，如“阿耨菩提”，非不可译，而摩腾以来，常存梵音；
- 五、生善故，如“般若”尊重，“智慧”轻浅。（周敦义《翻译名义集》，同上）

玄奘的“五不翻”就是指在五种条件或者场合下不能或者不易将梵语转译成汉语词汇，而应该采取音译，以避免可能会产生的谬误或者偏差。在这点上，玄奘和鸠摩罗什有相同之处，也有不同之处。比如对于第三点，鸠摩罗什就采取了借用汉化词汇或者转用读者易于接受的通用词汇^①；但是对于第四点，罗什和玄奘一样，采取了音译。所以说，对比鸠摩罗什的翻译，玄奘的翻译显然要“质直”一些。因此，吕澂曾评价道：“（玄奘的翻译）比较起罗什那样修饰自由的文体来觉得太质……较之罗什的只存大意可说是直译”（《慈恩宗》，同上：99）。

当然，玄奘的翻译也不全是“质直”。玄奘的翻译妙就妙在他能根据具体的情况选择意译——也就是“文”。首先，由于梵汉文字有别，前者属于印欧语系，有明显的屈折变化，句中成分关系可以通过词尾的屈折变化来连接，而后者属于汉藏语系，是典型的分析型语言，没有明显的屈折变化，主要通过句序和虚词来连接句中成分。因此在翻译的时候，要特别谨慎。这点在道安的“五失本”中列为首位。玄奘对于这种结构性差异采取的是顺从译入语（汉语）的特点，而不是死翻、硬翻。王继红在比较了玄奘的译文和梵文原文后，肯定了这种说法：“玄奘为了准确表现原典谨严的逻辑结构，在译经中调整了原典语

言的线性顺序，使译经与原典语言单位的层级呈现出不对等性。原典中的一些语法现象经常被玄奘译为汉语中的复句”[10: 71]。另外，玄奘在翻译偈颂的时候，也采取了罗什的方法，在偈颂开始的时候添加了一些提示词，比如“颂曰”、“论曰”等。印度学者柏乐天(P. Pradhan)和我国学者张建木也曾勘对过玄奘的译文和原文，并且总结了玄奘的六种翻译技巧：第一、补充法；第二、省略法；第三、变位法；第四、分合法；第五、译名假借法；第六、代词还原法。^②这六种技巧大部分都是玄奘所采用的“文”的技巧。前人曾总结说：“（玄奘的翻译）比较法护、义净所译那样朴拙的作品又觉得很文……比较义净那种佶屈聱牙倒又近乎意译”（吕澂《慈恩宗》，转引自[10: 99]）。

玄奘的弟子曾评价老师的翻译说：“其所翻译，文质相兼，无违梵本”（《大慈恩寺三藏法师传》卷10,224页,转引自[16: 91]）。这一评论，笔者认为是比较准确的。相较于以前的翻译者，玄奘倡导的是“质”风：重视梵本正典，返璞归真。但较之法护、道安，玄奘的翻译更加合理、通顺。他与鸠摩罗什更像，像在两者皆是文质结合。然而两者又有本质上的差别，就是以什么为主：罗什以“文”为主，玄奘以“质”取胜。如果说前者的翻译实践是兼有“文”、“质”，偏向于“文”的话，那么后者的翻译实践是兼有“文”、“质”，偏向于“质”。

勒弗维尔曾以安世高、支娄迦谶为外国人，不稔汉语为由，否定了中国佛经翻译史上“质”的传统。按照他文中的逻辑，对于中国本土的翻译者而言，他们熟识汉语，必会以“文”为主，发扬“文”的传统。但是他将中国古代佛经翻译实践现象过分抽象化了，抽象到脱离事实的地步。殊不知，他所提倡“文”之传统的集大成者鸠摩罗什恰恰是位番

^① 见前文中陈寅恪先生对于罗什的翻译研究。

^② 详情参见[2: 100—101]。

僧——外国的和尚；而走“质”之传统的集大成者玄奘却又恰恰是位中土和尚。这两者的翻译实践恰恰否定了勒弗维尔的逻辑。

综上所述，中国古代佛经翻译经历了好几次大的转折，一直摇摆在要“文”还是要“质”之间，并没有一个统一的定论，更遑论中国佛经翻译传统是“文”，甚至是“雅”了。鲁迅先生也曾提纲挈领总结过中国古代佛经翻译传统。不同于勒弗维尔的“文雅”主线论，他主张佛经翻译按时期有不同的特点，不能一概而论：“中国之译佛经，汉末质直……六朝真是‘达’而‘雅’了……唐则以‘信’为主，粗粗一看，简直是不能懂的”（转引自[10：2]）。

三、反思与拓展

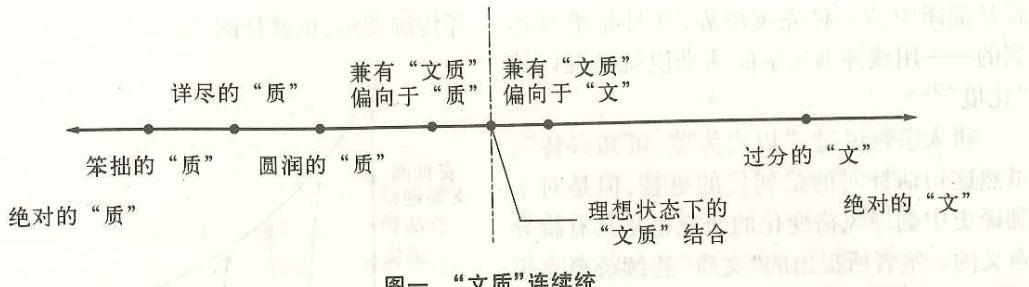
笔者认为：勒弗维尔对于中国佛经翻译传统的误读并不只是他通过一个较短时间范围的历史观察得出了一个较长时间范围的历史结论，也不仅仅是因为他不熟悉中国佛经翻译史，缺乏充实严谨的考证造成的，更多的是，他没有正确地认识到中国佛经翻译史上的“文”和“质”的本质：他仅仅只是看到了两者之间的区别，而忽略了两者之间的联系。

唯物辩证法强调矛盾的对立统一性：矛盾双方，既是对立的，也是统一的，始终不可分割。并不存在只有对立没有统一，或者只有统一没有对立的情况。唯物辩证法还强调事物间的普遍联系。“文”与“质”在翻译中恰好就是一对矛盾。两者从其本质上对立，但是这对矛盾同时也是统一的，并且在适合的条件下可以相互转化——这种转化就表现在历史上具体的翻译实践中。在勒弗维尔眼里，中国的佛经翻译要么就是安世高、支娄迦谶这类的“质”，要么就是支谦等人的“文”，完全没有考虑过“文”和“质”是统一的，可以共存的——就如绿色植物的呼吸作用和光合作用共存、生物体内的同化与异化共存一样。

正因为这一点，他才忽略了中国佛经翻译实践真正的发展趋势或者说是传统：从极端的“质”和极端的“文”走向“文质”相结合的道路。

佛经翻译史中的“质”就相当于现代翻译理论中的“直译”，而“文”则相应的近似于“意译”。“直译”和“意译”这对现代翻译学概念，由于其特殊的相对性和统一性，至今很难给予明确的定义——同理，“质”和“文”也很难定义。比如正如前文所说的，玄奘的翻译相对于鸠摩罗什的翻译来说，就是“质”；但是相对于义净等的翻译来说，他的翻译要更加“文雅”一些。虽然不能明确的定义“质”和“雅”，但是我们可以将这两个概念推向极端，定义绝对的“质”和绝对的“雅”。绝对的“质”即绝对忠实于原作，不论是词汇、句法还是语义上都要完全一致，不加入任何译入语的考量，同时音译也可以算是绝对的“质”；而绝对的“文”则与之完全相反，完全不考虑原文的结构和其他形式，以译入语为中心，务必以通顺、修辞为主，可以任意更改原文的内容，只需保存大意即可，可以说是一种基于原文的再创作了。可以看出，在实际的翻译过程中，几乎不会出现绝对的“质”和绝对的“文”，因为这两者从理论上而言都是不可取的。如果硬要找例子的话，可以说安世高、支娄迦谶等早期佛经翻译家们的翻译，即笨拙的“质”，比较接近绝对的“质”；而支谦那种过分的“文”，甚至清末林纾所作之特殊的翻译，都比较接近绝对的“文”。但是，饶是如此，从事实上而言，笨拙的“质”相较于绝对的“质”而言要“文”得多；过分的“文”相对于绝对的“文”而言要“质”得多。可见，翻译实践中所谈论的“文”与“质”只不过是介于绝对的“质”和绝对的“文”之间而已。在定义了绝对的“文”与“质”之后，为了更好地揭示“文”与“质”的本质，笔者将借助数学分析中的一个重要概念“连续统(continuum)”来描述“文”与“质”的翻译现象。

“连续统”在数学中是指这样一种线性有



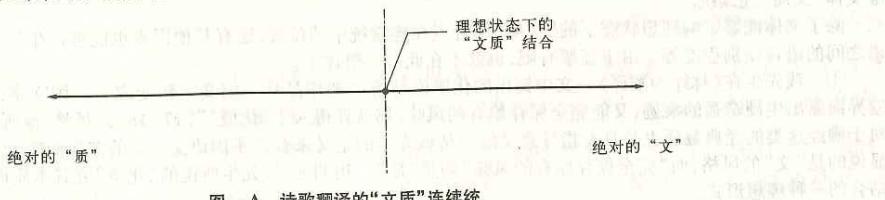
序集合：其元素的个数大于1，并且集合内部是密集有序的，即任意两个元素之间都必然存在另一个集合元素。举几个例子，在数学中，实数集就是典型的连续统；物理中的光谱也是连续统；甚至几何中经常讲的直线、线段等都可以看作是由点所组成的连续统。连续统的概念非常适合描述矛盾的对立统一性。矛盾的对立双方就是有界连续统的两个极点，矛盾的统一性表现在这两个极点间密集有序排列的无数个点。将连续统概念应用到翻译学研究中，我们可以说翻译中的“文”和“质”就组成了“文质”连续统，其中两个极点分别是绝对的“质”和绝对的“文”。为了表示上的方便，笔者用线段来演示“文质”连续统：

如图一所示，线段的最左端的极点代表绝对的“质”，最右端极点表示绝对的“文”。介于两者之间的点代表各种各样的翻译实践。线段上的点越靠近左边（绝对的“质”），那么就表示它所代表的翻译实践更偏向“质”。反之，越靠近右边，则越偏向“文”。图中黑点表示的是本

文中曾经讨论过的佛经翻译家们的翻译实践在“文质”连续统中的大致位置。如果说A、B两点相互比较，A在B的左边，那么说明A所代表的翻译实践比B所代表的翻译实践要“质直”一些，而B较A而言要“文雅”一些。位于连续统正中间的一点代表理想状态下的“文质”结合，其左边的所有点都可以归入“质”派，右边的所有点都可以归入“文”派。可以看出，安世高、支娄迦谶、竺法护和玄奘都属于“质”派，而支谦和鸠摩罗什则属于“文”派。从图一中，我们还能看出，中国佛经翻译史中所涉及的各大翻译家的翻译既有“文”的属性，也具有“质”的属性——归于哪一派，只不过是看哪种属性占优势罢了。

从连续统的概念出发，结合其他翻译理论，我们应该认识到：绝对的“质”和绝对的“文”对于翻译而言都是不可取的，只有“文质”结合才是正道，而这种“文质”结合的极致就是连续统中的理想状态下“文质”结合点^①。正如其名所示，这个点所代表的翻译实

^① 上文曾提出：“文质”连续统中正中的点就是理想状态下的“文质”结合点。这样的说法是不严谨的。理想状态下的“文质”结合是翻译的极致，是翻译的最高领域，因此这个点表示的就是理想状态下最好的翻译实践。然而，根据翻译的文体论，我们知道不同的文体其翻译的标准并不相同，其理想状态下最好的翻译实践也并不相同。对于不同文体的翻译标准，中国论，古代的道安和赵正早有研究：“关于译文的‘文’、‘质’问题，道安和赵正采取这样的处理原则，即经文的文质，应有其本身来决定，译大乘经可以‘文’一些，译律戒就非‘质’不可了。至于毗昙一类，有一定的格式，不能删略”[2: 79]。理想状态下最好的翻译实践其实也就是翻译的一种标准，一种最高的标准，因此对于某种文体翻译标准应以“文”为主或以“质”为主，也就决定了理想状态下最好的翻译实践是偏“文”还是偏“质”。反映在“文质”连续统中，就是理想状态下的“文质”结合点是偏左还是偏右。比如，对于诗歌翻译，其翻译标准以“文”为主，那么其“文质”连续统就应如图一A：

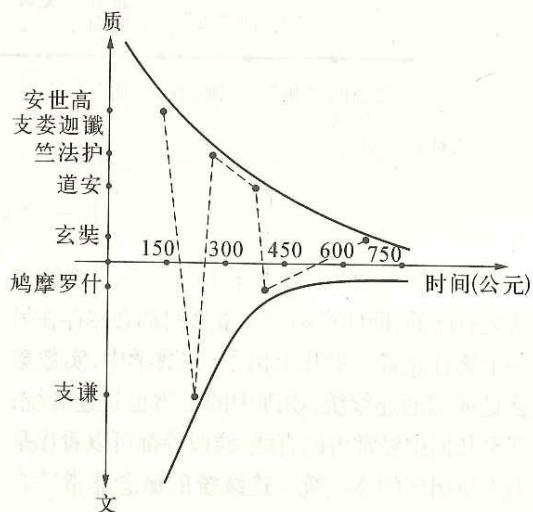


践是翻译中的一种完美境界，并且是绝难达到的——用钱钟书先生的话来说就是翻译的“化境”^①。

唐太宗曾说过：“以史为鉴，可知兴替”。虽然这句话针对的是朝代的更替，但是对于翻译史中翻译风格变化的研究也是具有指导意义的。笔者所提出的“文质”连续统概念仅仅只是静态的、线性的揭示了“文”和“质”这对矛盾体的对立和统一性，但是并没有从动态的、历时的角度揭示中国佛经翻译史中“文”、“质”更迭的规律。勒弗维尔也曾提出过翻译学中历时性研究的重要性，因此，我们有必要将“文质”连续统放在翻译史中来研究，即将其和翻译年表结合起来。

基于这种指导思想，笔者将“文质”连续统和翻译年表放在同一平面进行研究。我们以前者作为纵轴，时间作为横轴，画出函数图。函数图中，纵轴上的点就是历史上著名佛经翻译家的翻译实践在“文质”连续统中的位置，越往上越偏向“质”；越往下越偏向“文”。横坐标表示时间，以公元、年为单位，用来表示不同的佛经翻译家在什么年份从事翻译活动。参照马祖毅编的《中国翻译通史·古代部分》，笔者绘出了中国古代佛经翻

译传统图示，也就是图二。



图二 中国古代佛经翻译传统图示

在图二中，粗点表示各位佛经翻译家的翻译实践在函数图中的位置。很明显的，我们可以看到，它们都是一些离散的点。我们将各点用虚线按照时间顺序连接起来，就可以直观地看出随着时间的变化，中国佛经翻译史中经历过怎样的翻译实践变化。从图中可以看到，中国佛经翻译实践至少经历过四次较大的变革：安世高、支娄迦谶到支谦的

同样的，对于法律翻译，应该以“质”为主，那么其“文质”连续统应当如图一B：



图一B 法律翻译的“文质”连续统

然而根据“文”、“质”这对矛盾的相对性，我们知道：不管“文质”连续统中理想状态下的“文质”结合点是偏左还是偏右，不管它在什么位置，在其左边的点仍然表示“质”派的翻译实践，在其右边的点还是表示“文”派的翻译实践。也就是说，“文质”连续统中各个元素点位置是由两个极点和理想状态下“文质”结合点所共同确立的。因此，不论图一中理想状态下的“文质”结合点的位置是否在正中都不影响这幅图所要表达的内容。当然，我们也可以称图一这样的“文质”连续统为标准文体“文质”连续统。

除了文体能够影响理想状态下的“文质”结合点在连续统中的位置，还有其他因素也能够产生作用，比如原语言和译入语之间的语言差别程度等。由于篇幅有限，也就不在此一一赘述了。

① 钱先生在《林纾的翻译》一文中提出的化境说是指：“把作品从一国文字转变成另一国文字，既能不因语文习惯的差异而露出生硬牵强的痕迹，又能完全保存原有的风味，那就算得入于‘化境’”[17: 18]。虽然，他所讲的是文学翻译，但是对于佛经这类的经典翻译也是具有指导意义的。从钱先生的定义来看，“不因语文习惯的差异而露出生硬牵强的痕迹”很明说的是“文”的风格，而“完全保存原有的风味”则是“质”。很明显，钱先生所说的“化境”究其本质而言，其实就是“文质”结合的一种理想形式。

“质”转“文”；支谦到竺法护、道安的“文”转“质”；竺法护、道安到鸠摩罗什的“质”转“文”；鸠摩罗什到玄奘的“文”转“质”。正如前文所言，这样的史实明显地证明了勒弗维尔总结的片面性——后者只提出了安世高、支娄迦谶到支谦的翻译实践转变。

在分析完“文”、“质”的转变趋势之后，我们再单独来看一看图二的上半阙和下半阙。图二中上半阙中的点都是“质”派的代表。从图中可以明显看出，随着时间的推移，点的位置是越来越靠下的。为了进一步揭示这种现象，笔者对上半阙的点进行了曲线模拟。模拟出来的曲线很清晰地展现了上半阙中各个点之间随时间变化所展现出的运动趋势：从早期的远离横轴，到后期逐渐接近横轴。从拟合的结果看来，这条曲线是无限接近于横轴的，这表明：随着佛教的深入传播和佛经翻译的日渐昌盛，历史上“质”派的佛经翻译者们逐渐舍弃了过于“质直”的翻译风格，从极端的“质”逐渐走向“文质”相结合的道路。同样的，对于下半阙的点，我们也能拟合出类似的走势曲线，也表明了：“文”派的译经者也逐渐舍弃了过于“文雅”的翻译风格，从极端的“文”逐渐走向“文质”相结合的道路。而这条他们所追求的道路正是图一中所标示出来的“理想状态下的‘文质’结合”——也就是佛经翻译的“化境”。

由此，从图二的分析看来，中国佛经翻译传统既不是勒弗维尔所说的“文”，也不是“质”，更不可能是“雅”，而是上文曾经总结过的：中国佛经翻译实践从极端的“质”和极端的“文”逐渐走向“文质”相结合的道路，以臻佛经翻译之化境。

四、总结和余论

本文从史料分析的角度考察了中国佛经翻译史中具有代表性的翻译家们的翻译实践，借助多种史料对勒弗维尔所总结的中国佛经翻译传统进行了批判。本文还探讨了中

国翻译史中一对重要的概念“文”和“质”，并提出“文质”连续统的概念来揭示两者本质和联系。在此基础上，结合已经分析过的史实，本文重新归纳出了中国佛经翻译传统。

本文虽然总结了中国佛经翻译传统，但是仅仅只是从现象上对此传统进行了归纳，并没有深入的讨论这种传统背后的形成机制：是什么因素导致了这种传统？这种传统的形成是偶然的还是必然的？这种传统是中国独有的还是中西方所共有的？对于这样的问题，限于本文的目的和篇幅，并没有给出答案。对于这类问题的答案，勒弗维尔在其文章中提出了一些建设性的意见，比如国家或者教会对于译经的赞助、文化的自我印象和同质性程度、语言的特性、译场的功能、偶然性等。张春柏、陈舒([13])也借用了勒弗维尔的神学性翻译和非神学性翻译的概念来分析中国佛教翻译传统的形成。笔者的愚见认为勒弗维尔所提出的诸多影响因素大多是客观因素、外部因素，几乎没有从翻译者本身来考虑，这种分析方法虽不能说错误，但是至少是不全面的、有失偏颇的。笔者认为除了要考察外部因素以外，我们不能忽视译者本身的主体性。对此，美国的翻译理论家道格拉斯·罗宾逊曾提出“译者即作者”的观点，强调译者的翻译主体性。当然，“罗宾逊在强调译者独立性的同时也强调了外部力量将不同程度地影响译者的翻译”[18: 50]。罗宾逊所提出的这些外部力量和勒弗维尔所提出影响翻译传统的因素十分类似。十分值得称道的是，他“还从认知及神经心理学的角度来说明译者主体性的建构中，译本是译者潜意识斗争的结果。而这种斗争是译者本身以及作用于译者的各种外部力量的产物”(同上)。按照罗宾逊的这种“后理性主义翻译观”，我们就不难理解为什么图二中的翻译路线转换会如此频繁了。当然这种外部力量和译者主体性之间的相互作用从共时和历时的角度，在微观和宏观层面上是如何具体作用于翻译实践的问题还需要更深入、更仔细的研究才

能完全揭示出来,在此,笔者只是顺着本文,提出一些自己的想法罢了,仅供参考。

参考文献

- [1] Lefevere, André, 1998. Chinese and Western Thinking on Translation [A]. In Bassnett & Lefevere co-ed., *Constructing Cultures: Essays on Literary Transaltion* [C]. Reprinted by Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press. 2000, 12—24
- [2] 马祖毅等著. 中国翻译通史·古代部分 [M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2000
- [3] 孔慧怡. 从安世高的背景看早期佛经汉译[J]. 中国翻译, 2001, (5): 52—58
- [4] 任继愈. 《中国佛教史》(第一卷)[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1981
- [5] 钱钟书. 管锥篇[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2001
- [6] 高圣兵、刘莺.“格义”:思想杂合之途 [J]. 外语研究, 2006, (4): 52—56
- [7] 傅小平、郑欢. 佛经翻译与中国传统思想文化——从文化交流看翻译的价值 [J]. 西南民族学院学报·哲学社会科学版, 2002, (8): 202—206
- [8] 任继愈. 《中国佛教史》(第二卷)[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1985
- [9] 季羨林. 佛[M]. 华艺出版社, 2008
- [10] 罗新璋. 我国自成体系的翻译理论 [A]. 翻译论集[C]. 北京: 商务印书馆, 1984: 1—19
- [11] 陈寅恪. 金明馆丛稿二编[M]. 上海古籍出版社, 1980
- [12] 胡适. 白话文学史[M]. 东方出版社, 1996
- [13] 张春柏,陈舒. 从“文质之争”看佛经翻译的传统[J]. 国外外语教学, 2006, (1): 51—56
- [14] 王继红. 玄奘译经的语言学考察——以《阿毗达摩俱舍论》梵汉对勘为例[J]. 外语教学与研究, 2006, (1): 66—72
- [15] 王继红. 译经四言文体的构成方法——以《阿毗达摩俱舍论》梵汉对勘为例 [J]. 中国文化研究, 2006, 夏之卷: 88—95
- [16] 何建平. 玄奘与《说无垢称经》的传译 [J]. 宗教学研究, 2007, (3): 86—93
- [17] 钱钟书. 林纾的翻译[A]. 林纾的翻译 [C]. 北京: 商务印书馆, 1981
- [18] 陈梅. 外部力量与译者主体性的建构 [J]. 外语与外语教学, 2006, (6): 50—52

[作者简介] 徐贝贝, 美国罗格斯大学(Rutgers University)语言学博士生, 研究方向: 汉语语法、形式语义学、句法语义界面研究、翻译理论研究

[联系方式] billyxu@eden.rutgers.edu