

# 翻译之维度与阐释之限度

## ——基于传统典籍域外传播的译介考察及文化思考

徐 畔 汪晓彤

(哈尔滨师范大学 西语学院 哈尔滨 150025)

**摘 要:** 翻译是阐释的表现形式。在一定程度上,二者都是行为主体之于文本信息的理解和表达。对于文化典籍而言,其翻译与阐释的内在关联主要体现在三个方面:第一,阐释的逻辑演绎是语际转换的意识体现。以逻辑起点为参照标准的、依附于不同语境范畴的解析路径是解构翻译内部“西方中心主义”的动态生成。第二,文化典籍外译的本质是达成历史视域与读者视域的有效融合,而副文本(阐释部分)的存在就成为在文本(译介部分)基础之上的翻译建构行为。这既是弥合文本翻译性间距的技术手段,同时也印证了“翻译即阐释”这一理论命题的现有实践。第三,译者的文化选择与文化自觉是典籍外译的思想溯源,寓于文化场域下的译介行为则是文本审美价值的特定延伸,因此翻译与阐释归根结底是文化维度的形态显现。总体而言,翻译的维度和阐释的限度是新时期文化典籍外译的归纳与整合,这种过程的脉络彰显也为窥探今后中华典籍的域外传播提供了新的启示和参考。

**关键词:** 传统文化典籍; 翻译建构; 阐释逻辑; 文化自觉

中图分类号: H059; I206

文献标志码: A

文章编号: 1009-1971(2023)02-0091-10

DOI:10.16822/j.cnki.hitskb.2023.02.009

### 引 言

翻译与阐释始终是文本无法割裂的同一属性的不同表现。但由于历史因素的不可逆性、译者主体的自我解读和读者的理解前置等因素的干扰,翻译与阐释之间会产生文本意义上的隔阂。这就牵涉到文化典籍外译的路径思考和理念探索,进一步讲,就是文化典籍“翻译性”与“阐释性”的对立与统一。“翻译性”是典籍外译从一而终的、较为稳定的、包含工具性质的固有存在和本质归属,“阐释性”则是立足原文的、依附译文的、内涵不断续变的意义理解和价值解读。如何处理翻译性与阐释性这二者的关

系,在一定程度上决定着我们将今后所能观察到的典籍外译的发展方向与变化趋势,而寓于文化统一场内的翻译与阐释的逻辑演绎和解析方式,又使得文化典籍外译呈现出文学性所折射的、文化因素所指涉的文本延伸与空间转向。正是在这个基础上,把握“翻译之维”的生成和“阐释之度”的限定,消解传统典籍的翻译性模糊、阐释性不足、文化性缺位等问题,是新时期文化典籍译介研究的重要启示与参照。

### 一、文化典籍外译的形态考察:以《论语》英译为例

典籍是记载自然、人文、哲学理念和重要典章

收稿日期: 2022-11-08

基金项目: 国家社会科学基金重大项目“认知诗学研究理论与版图重构”(20&ZD291); 哈尔滨师范大学优秀科研团队资助项目“中西比较文学创新团队”

作者简介: 徐畔(1975—),女,黑龙江哈尔滨人,教授,博士生导师,从事比较文学研究;汪晓彤(1995—),女,黑龙江哈尔滨人,博士研究生,从事比较文学研究。

制度的文献<sup>[1]</sup>，而文化典籍外译，顾名思义，是指将文学范畴统摄下的中国古代重要书籍、片段和相关留存资料所记载的文字、符号、内容和形式以区别于本土语言的另一种他国语言的表现体例，译介到海外（国家或地区）的行为和过程。这种活动不仅体现在译者对文化典籍所呈现的字、词、音、句、章等信息进行或显或隐的语言转换，而且在最大程度地保证原文本内容的信实、完整、通顺等前提下，用最合适的翻译方法、手段、策略和经验实现典籍译介的准确化和效果呈现的最优化，并在其中完成译者的主体阐释和实现读者群体对于典籍文本的理解。如果说只认为是简单地将文化典籍的内容和思想主旨一字不落地翻译成外国文字，而不考虑目标语读者的阅读感受和他们的逻辑接受，那么这仅仅说明译者并没有真正领会到文化典籍外译的整体精髓和内涵要求，反而会限制经典的译介驱动和中华文化的对外传播。

以儒家经典《论语》英译为例，其演变和发展的过程无不体现着这种翻译概念的芜杂与阐释形态的纠缠。包括《论语》在内的诸多先秦典籍既是中国早期文学的萌芽，同时也是影响后世道德标准的思想圭臬，故而“诸子以孔子为第一人，诸子之书以《论语》为第一部”<sup>[2]</sup>。汉朝赵岐在《孟子题辞》中认为“《论语》者，五经之管辖，六艺之喉衿。”<sup>[3]</sup>正因为《论语》特殊的文化地位和丰富的文学价值，不断吸引海内外众多学人译介此书。据相关资料显示，“最早的《论语》英译本就是有人根据柏应理的拉丁文版转译并于1691年在伦敦出版的。”<sup>[4]</sup>虽然这是有据考证的最早关于《论语》英译的情况，但其毕竟是一种经过二次语言解码的转译作品。“真正意义上的第一个直接从汉语译成英语的译本，则是到了1809年才问世。这个译本出自英国传教士马歇曼（Joshua Marshman）之手，题名为*The Works of Confucius, Containing the Original Text with a Translation*，于1809年在印度的塞兰坡（Serampore）出版了第一册，包括了《论语》的‘学而第一’至‘乡党第十’。”<sup>[5]</sup>此后，一些西方传教士，诸如高大卫（David Collie）、理雅各（James Legge）等人相继参与了《论语》的英译工作，此时期的《论语》英译文本更多是受到基督教文化的摄入而表现出单一的意义指向和“以耶阐儒”的译本“神性化”设定，这无疑影响并遮掩了《论语》原有的文本主题和内在

精神。二战之后，在新的世界政治和经济格局的推动下，学院派范式的翻译导向大范围涉足《论语》外译，“宗教性”译本转向于学术化、哲学化、多元化和现实意义参照下的译介标准，如刘殿爵（D.C. Lau）*The Analects*、丘文明（John B. Khu）等人*The Confucian Bible Book 1. Analects*、安乐哲（Roger T. Ames）和罗思文（Henry Rosemont, Jr.）*The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*，许渊冲《汉英对照论语》（*Confucius Modernized*）等（见表1）。针对《论语》的译介历程，戴文静在《〈论语〉海外译介新路：阐释性翻译及批评性阐释——以〈〈论语〉翻译与阐释〉为例》一文中曾这样指出“从《论语》的英译历程来看，译者中主要有两种倾向：一种是译成学术型译作，面向专业读者……另一种倾向是译成通俗型著作，面向普通读者。”<sup>[6]</sup>

尽管《论语》的英译成果数量较多且版本复杂，译介时间的跨度较大，但纵观上述译著，不难发现，当代《论语》的英译者更多是以西方研究型大学里的汉学家、教授和国内高校的教师、研究员为主，兼有一些国外华人学者，这类人群是当前典籍译介的主力军。而迄今为止，近百部《论语》英译本的出版也反映出中国文化典籍在海外的关注度和影响力与日俱增，这对于提升中国文化的国际影响力而言，无疑大有裨益。

虽然如今的《论语》英译呈现出“百花齐放，百家争鸣”的局面，但其中经典与泛泛之作往往混淆在一起，时常令读者不知所以。尽管如此，诸多《论语》（也包括大部分文化典籍）的英译本总体还是以直译（如马士曼和黄继忠等人的译本）、意译（如辜鸿铭和许渊冲等人的译本）和编排重组（如柯立瑞的节译、林语堂的编译等）这三种翻译模式为主，即使偶尔会出现一些类似漫画插图式的注本，也无法动摇上述模式对《论语》翻译框架的摄入。与此同时，大部分的译本在这三种模式内也似乎摆脱不了无法规避的问题：对常见文化负载词的基本概念理解不准而形成某个篇章的译文失真；冗杂而繁琐的注释易造成翻译的过度学术化从而限制其在普通读者群体的流通。姑且不论这些弊病是否为一些译者有意无意的行为，虽然没有过于明显的疏忽和损失，但其或多或少都直接加剧着文化典籍翻译与阐释的形态分离，进而对新时期文化典籍的译介工作造成一定的影响。

表1 部分论语外译作品

《论语》英译者	《论语》英译版本	出版年份
1	马士曼( Joshua Marshman)	<i>The Works of Confucius , Containing the Original Text with A Translation</i> 1809
2	理雅各( James Legge)	<i>Confucian Analects</i> 1861
3	辜鸿铭( Ku Hung-Ming)	<i>The Discourses and Sayings of Confucius</i> 1898
4	庞德( Ezra Pound)	<i>Digest of the Analects</i> 1937
5	韦利( Arthur Waley)	<i>The Analects of Confucius</i> 1938
6	林语堂( Lin Yutang)	<i>The Wisdom of Confucius</i> 1938
7	刘殿爵( D.C.Lau)	<i>Confucius: The Analects</i> 1979
8	王福林( Wang Fulin)	《论语》详注及英译》( <i>The Analects of Confucius</i> ) 1997
9	黄继忠( Chi chung Huang)	<i>The Analects of Confucius</i> 1997
10	丘文明( John B.Khu) 等人	<i>The Confucian Bible Book 1. Analects</i> 1997
11	白牧之( E. Bruce Brooks) 、白妙子( A. Taeko Brooks)	<i>The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successor</i> 1998
12	安乐哲( Roger T. Ames) 、罗思文( Henry Rosemont , Jr.)	<i>The Analects of Confucius: A Philosophical Translation</i> 1998
13	许渊冲( Xu Yuanchong)	《汉英对照论语》( <i>The Analects</i> ) 2005
14	史志康( Shi Zhikang)	《论语》翻译与阐释( <i>Confucius' s Analects: Translation &amp; Critical Comments</i> ) 2018

## 二、翻译的逻辑起点与逻辑演绎: 西方中心主义的解构

传统西方思维较为注重“中心”和“在场”的感应,这种观念随后发展成为“逻各斯中心主义”到近代则演化为所谓的“西方中心主义”。“西方中心主义”本身就是一种未达到理解共识的单方面参照,即“认同东西方二元对立与西方中心主义的世界观念秩序”<sup>[7]</sup>,换言之,“西方中心主义作为一种意识形态和思想观念,不是凭空出现的,而是内含着深层次的思想基础和独特的历史源流”<sup>[8]</sup>。这其中,西方中心主义也隐含着对于西方世界之外的其他文化圈层的陌生化倾向。黑格尔就曾认为,中国古代是受皇权专制影响、缺乏民众自由意志的、非理性思辨的、未开化的野蛮文明<sup>[9]</sup>。东方世界就被理解成为“某种怪异性的文化他者”<sup>[10]</sup>。与此同时,西方中心主义也不免从文化观念渗透到文化典籍的翻译层面,这尤其体现在早期西方传教士“以耶释儒”的翻译设定和神学意义上对中华典籍的主观阐释。古莱神父

甚至公然宣称“翻译的目的不是在于把中国智慧带给欧洲学者,而是用来当作工具,使中国人皈依基督。”<sup>[11]</sup>在西方中心主义的影响下,一些传教士对于中国古代典籍文本的译介并不是出于“天然的兴趣”,却恰恰是西方基督传教的意图显现。为了达到对“上帝”的忠诚和宗教情结的坚守,西方译者更多是从直觉的感官和自觉的意识鼓动下理解包括《论语》在内的众多典籍文本,并试图用纯宗教话语和《圣经》里的典故常识翻译典籍内容。这种以耶释儒的翻译策略也容易让西方大众误将中华文化视为是基督教义的东方延续。当代汉学家佛克马也认为,西方学界的文化思维应该摆脱偏狭的西方中心主义论调“在一个受到经济全球化和信息技术日益趋同化所产生的后果威胁的世界上,为多元文化主义的辩解可以得到广泛的响应,强调差异是颇有必要的。”<sup>[12]</sup>因此,西方中心主义对文化典籍外译的干扰,实际是从二元对立的误读视角解读典籍文本,同时也从思维的内在机理和阐释的逻辑层面割裂了文本意义的外在展现。

西方中心主义对于文化典籍外译的摄入,并不仅仅是因为异质文化和意识形态的差别而凸显出强势文明对于源语文本的操控和移植。从中国古代文化典籍所依附的传统儒家文化而言,孔子的思想并没有明显的超验与范畴、神性与人性、他者与自我、感性与理性等二元对立现象。正是儒家这种中和的、非超越性的思想价值,使得西方中心主义的翻译思维在《论语》外译中显得逻辑混乱和秩序不清,最后造成翻译的文本失真。这就需要译者从新的阐释角度审视文化典籍外译中出现的“唯西方中心主义”问题,或者说,解决这种翻译模式弊病的关键在于厘清翻译的逻辑起点和逻辑演绎。根据马克思主义观点,“宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等,都不过是生产的一些特殊的方式”<sup>[13]</sup>,作为艺术的外化形态之一,翻译也可被视为是人类生产作用下的特殊方式表现。这种特殊方式的存在,就必然会产生与此相关的关于起点问题的探讨。“起点范畴一定是整个体系得以展开、赖以建立起来的客观根据和基础。”<sup>[14]</sup>翟昌民则较为详细地概括了逻辑起点的定义、内涵及本质特征:

所谓逻辑起点,是指研究对象(任何一种思想、理论、学说、流派)中最简单、最一般的本质规定,构成研究对象最直接和最基本的单位。<sup>[15]</sup>

吴鸿雅则将逻辑起点的表现形式归纳为四个要件“其一,有一个最基本、最简单的质之规定;其二,此逻辑起点是构成该理论的研究对象之基本单位;其三,其内涵贯穿于理论发展全过程;其四,其范畴有助于形成完整的科学理论体系。”<sup>[16]</sup>

从翻译体系的建构和发展过程来看,翻译起点在一定程度上左右着翻译标准和翻译质量的方向,这也是翻译微观到宏观的渐次顺序的形式演变。翻译的逻辑起点除了集中于翻译对象及翻译手法的直观展现外,也不可避免地贯穿于译介主体与译介客体之间的矛盾形成、发展及裂变之中,从而以一种较为严密而富于思维推理的形式,构成翻译对象的“可视化”范式研究。在这其中,翻译起点的客观存在就成为交际双方达成某种共识和理解的契合点。与起点相对应的逻辑起点,就成为唯物辩证视角下符合某种事物和现象的规律性反映“逻辑起点是标志研究对象的‘纯存在’范畴”<sup>[17]</sup>。对于文化典籍外译而言,这种“纯存

在”的基本成因就是形成翻译文本的语篇、句法、词法的逻辑演绎,而根据不同语境内的具体内涵的变化,并对相应的文本内容作出合乎逻辑的且有效的翻译,是文化典籍外译逻辑起点和逻辑演绎的真正表现。

但在更多情况下,一些文化典籍译本由于受到思维惯性的作用,仍自觉或不自觉地将译文的客观性让位于西方中心主义的意识阈限,文本的理解偏差和非确定性的译介不仅背离了典籍原有的文化意义,同时也模糊了读者的阅读理解和感知经验。以《论语·八佾》篇“祭如在,祭神如神在,子曰‘吾不与祭如不祭’”为例,马士曼、理雅各、刘殿爵、威利等人的翻译明显存在着唯西方中心主义的倾向:

1. 马士曼: *Worship as though the deity were ( present); worship the deity, as though He were present.*<sup>[18]</sup>

2. 理雅各: *He sacrificed to the dead, as if they were present. He sacrificed to the spirits, as if the spirits were present.*<sup>[19]</sup>

3. 刘殿爵: *“Sacrifice as if present” is taken to mean “Sacrifice to the gods as if the gods were present.” The master, however, said, “Unless I enter into the spirit of a sacrifice, it is as if I did not sacrifice.”*<sup>[20]</sup>

4. 威利: *The word “sacrifice” is like the word “present”; one should sacrifice to a spirit as though that spirit was present.*<sup>[21]</sup>

在“朱子集注”中,程子将该段《论语》原文解释为“祭,祭先祖也。祭神,祭外神也。祭先主于孝,祭神主于敬。”<sup>[22]</sup>但上述四人的译文都没有准确体现出“祭先祖”这一主题(理雅各译文“the dead”仅指“逝去之人”,并没有明确的“祖先”之意),更多的只是在传递“敬神”的内容,孔子所重视的“孝”的内涵并没有得以展现。马士曼在翻译中所使用的英语单词“worship”本身就是基督教常用术语,意为“(对上帝或神的)崇拜、敬仰、礼拜”<sup>[23]</sup><sup>2327</sup>。这就在文本理解上发生了逻辑混淆,将《论语》原文中“祭先主于孝,祭神主于敬”的含义统归为对基督教“一神论”的崇拜,“祭祖”与“祭神”也就被马士曼强行阐释为“崇拜西方上帝”;此外,《论语》中“祭神”更多是指“祭祀鬼神”的“心理情感的呈奉”<sup>[23]</sup><sup>1939</sup>。儒家的“神”也就成为包括多种情感认知的“鬼神”概念的集合。理

雅各、刘殿爵等人的译文都将“神”翻译为“the spirits”(a spirit),而“spirit”除了表示“灵魂”,也指“想象中的生灵”<sup>[24]</sup>,在西方文化中,这是除了上帝之外的较低层次的神灵统称。理雅各等人选用“the spirits”(a spirit),其实暗含着唯西方中心主义的意图:将中国传统文化中的“鬼神”视为“上帝”之下的“生灵”存在,基督上帝也就等同为中国古代思想观念中的最高主宰神,典籍文本的独特性也因此翻译过程中被过度阐释为西方文化的产物。

同样是针对“祭如在,祭神如神在”一句,史志康的《〈论语〉翻译与阐释》从文化典籍的话语背景出发,较为准确地梳理出文本内在的逻辑演绎和逻辑思路:

“When one offers sacrifice to his ancestors, he should feel the very presence of the ancestors before his eyes; when one pays adoration to the gods, he should feel the very presence of the gods before his eyes. The master says, “If I do not participate in the sacrificial ceremony in person, I cannot be considered as one who has offered sacrifice to the ancestors or the gods.”<sup>[25]56</sup>

相较于马士曼等人的译文,史志康以具体语境为基础,将“祭祖”(When one offers sacrifice to his ancestors)的概念书写在译文之中,较为忠实地传递出《论语》原有内容,而不是仅仅展现“祭神”主旨,这就从文本的逻辑起点和理性阐释的角度弱化了西方译者“神性”意识对于文化典籍翻译的操控;此外,该段翻译全篇都将“神”翻译为“the gods”,英语单词“god”指“某些宗教中主宰某个领域的神”<sup>[23]875</sup>,史志康将其转变成复数形式(gods),这就在翻译的逻辑层面突破了基督教“一神论”的设定,并和儒家“外神”的概念遥相呼应,更为强化“多神”形态的中国古代思想对于典籍翻译的合理建构。可以说,《〈论语〉翻译与阐释》所体现的以逻辑起点和逻辑演绎为翻译参考的阐释理念,为消解西方中心主义对于文化典籍翻译的干涉提供了新的思路和方式。

### 三、历史视域与读者视域的融合:阐释间距的消弥

阐释性是话语或文本在形成过程中所必然产生的意义归属和自有特征,其不仅是人类思维状

态的主观显现和透过语言背后的意图多指性、潜在性的流露,在通常情况下,“阐释的生成和存在,是人类相互理解与交流的需要”<sup>[26]</sup>。在这种“相互理解与交流的需要”中,阐释性就会不由受到个体思想或社会环境内的审美价值、意识形态、文化旨趣、思考方式等支配,诸多影响因素的聚集会使得阐释在一定程度上为文本内容的解读提供无限的可能与想象。如果从翻译角度而言的“理解即翻译”<sup>[27]</sup>(斯坦纳语)是从认知性的解读方面追寻翻译的存在价值,那么以“理解范式”为共享因子的阐释与翻译又存在着密切的联结。伽达默尔认为,“一切翻译就已经是解释,我甚至可以说,翻译始终是解释的过程,是翻译者对先给予他的语词所进行的解释过程。”<sup>[28]490</sup>而有的学者则探讨了阐释之于翻译的方法论价值建构:

翻译过程中的“理解”是一个复杂、充满歧义性的过程,而“表达”是译者将自己对原文文本内涵的理解与作者意图、文本字面意义、翻译行为的价值进行权衡的结果,反映了译者的“理解观”。<sup>[29]</sup>

我们可以这样认为,译者在翻译过程中会对原文产生自己的理解,并在翻译手法、形式、风格和策略等方面展现出译者可操作性的范畴涉及下的阐释判断。翻译之于阐释的建构,更多是融于阐释的动态演变之中,从而拓宽了阐释的多样性,丰富了阐释的理解意义。翻译中的阐释与阐释中的翻译在原文本、译者、译文和读者之间创造出沟通的维度,同时也为“翻译即阐释”<sup>[28]384</sup>这一命题提供了较为清晰的推证。

中国古代文献对于翻译与阐释之间的关系也有过相关记载。晁宁在《深密解脱经序》中认为,“自非谄于理教,何以显兹深致?但东西音殊,理凭翻译,非翻非译,文义斯壅。”<sup>[30]</sup>从佛经翻译的角度来看,一方面“佛之理教”是要通过“谄”(阐释)来展现的,但另一方面,中土与西域“东西音殊”,因而佛理又要以翻译的形式得以对外传播(“理凭翻译”),否则就会造成读者的理解障碍(“文义斯壅”)。所以晁宁将翻译与谄(阐释)视为是平行不悖的同一面,这就从现实的翻译实践中肯定了翻译与阐释之间特殊而又紧密的关系。唐代贾公彦在《周礼义疏》里认为“译即易,谓换易言语使相解也。”<sup>[31]</sup>宋僧法云在《翻译名义集》也持有类似观点“译之言,易也;谓之所有,易其所无。”<sup>[32]</sup>中国古代的翻译观不仅是指个体交流

下空间活动层面的“传译四夷之言者”,同时也包含着平行场域下语言置换层面的“换易言语使相解也”。此外,古代经典由于历史性等因素,其阐释的形式和表现又和一般的现代文本略有悬殊:“古代典籍文化产品作为阐释对象,一旦进入阐释活动的‘动力过程’中,就具有了意义的双重可能性:一是典籍本文自身内在的意义结构,隐含着特定的意义指向性;二是读者发挥主体能动性,对本文潜在功能的挖掘与发挥,赋予作品独特的理解和意义。”<sup>[33]</sup>作为古代文化产品的最主要载体,文化典籍又因为其较为凸出的文学性与艺术性而使得原本文呈现出较为强烈的人的情感的凝聚,这对于读者而言,无疑增加了针对文化典籍的深层解读,阐释与原本文的“撕裂”进一步影响译者对于文化典籍翻译的感知度和建立于阐释之上的解释融合,同时也在一定程度上阻碍域外读者对于原典籍的译文理解。

上述这种理解层面上的问题可以认为是“阐释间距”所致。“距离的存在反而是适度的最好证明。进行阐释必然存在形态上的间隙,它不仅在阐释之前存在,在阐释之后也存在……这个间隙并不是绝对的,它不是那种不可逾越的鸿沟。”<sup>[34]</sup>如果把文本的阐释视为一种行为过程,而阐释间距就成为这个过程之中无法忽视的现象,它不是仅仅的文字寓于意义方面的特殊反应,却恰恰是著述者意识、文本信息、阐释途径、话语语境、思维惯性等多种因素相互之间的作用合力的变化。伽达默尔认为,阐释的间距其实也是一种“偏见”,这种偏见是理解之上的必然存在。“如果某种偏见是令人怀疑的——由于别人或一个文本对我们所说的东西——结果并不意味着这种偏见就被简单地搁在一边,而另一个人或事立即取代它而起作用。”<sup>[35]</sup>阐释的间距(偏见)是文本一开始所无法弥补的,那么作为阐释的另一种表现,翻译也不可避免的会因为阐释的间距性也自动地生成这种间距性。钱锺书先生对此曾精辟地指出:“一国文字和另一国文字之间必然有距离,译者的理解和文风跟原作品的内容和形式之间也不会没有距离,而且译者的体会和自己的表达能力之间还时常有距离。”<sup>[36]</sup>这种由阐释间距引发的翻译间距的理解鸿沟实际上要更为复杂,尤其对于文化典籍外译而言,翻译的选择还要经过多重信息的过滤:这不仅是建立在译者对于原文阐释的基础上,更会因为古今知识谱系的不同、汉语—现代

汉语—现代外语的转换障碍、中西跨文化交际的适应性差异而加大了域外读者对于文化典籍原文本的理解。翻译在这其中除了扮演一种中外沟通的角色,也自动地被赋予了阐释的性质。美国汉学家安乐哲对此曾认为“在中国这样一个不存在西方超越意义上的文化里硬要将翻译和诠释分开,这本身就是矛盾的。”<sup>[37]</sup>

由此而看,将翻译或者阐释视为彼此毫无相关的不同事物的不同层面,非但没有准确把握二者之间的关联,而且加剧着译者、原文、读者三方阐释间距的张力作用。在一些文化典籍译本中,这种阐释的间距更多是因为原文—白话译文—目的语译文的转换而形成误读。例如,在翻译“父母唯其疾之忧”(《论语·为政》)时,有的译者对于典籍文本的阐释存在着明显的理解偏离:

白话译文:做父母的,唯恐他们自己生病,经常以此为忧。

英语译文: A good child should behave in such a way that the parents have no anxiety about the child, except concerning his health.<sup>[38]</sup>

杨伯峻认为,“父母唯其疾之忧”指“做爹娘的只是为孝子的疾病发愁”<sup>[39]</sup>。“其”尤指“孝子”之义,该段白话译文显然将原文的内容本末倒置,英语译文也因为白话译文的理解错位而与典籍文本的意思相去甚远。为避免这种白话译文与原文、英译文与白话译文之间因为阐释间距所造成的翻译错位,史志康在充分理解原文的基础上,从文化典籍的历史视域把握阐释的有效性。“与其他英译本不同,史译本没有先将《论语》原文古汉语译成现代汉语,再将现代汉语译成英文,而是直接将原文译成英文。”<sup>[25]3</sup>此外,为了照顾目标语读者的文化理解,实现读者阐释与典籍文本的视域融合,与此相对应的,《〈论语〉翻译与阐释》一书在每节译文之下特设“欣赏与评说”(Appreciation & Critical Comments)一栏,这也就成为该书在翻译之外阐释典籍的副文本形式。“本书主要是供西方读者阅读。故特设了‘欣赏与评说’部分,就像附有注释的现代莎士比亚文本那样,让后世读者更易解读到莎剧。‘欣赏与评说’提供了必要的背景知识及个人观点,尤为重要是介绍了西方明贤大哲的思想以供参考。”<sup>[25]IV</sup>这就不难理解,史译本的“欣赏与评说”之所以大量引用莎士比亚、亚里士多德、济慈等几十位西方知名文学

家、哲学家的名言名句和作品片段,其目的之一就是借此对《论语》各个章节的译文进行对照和阐释,缩小阐释间距,进而推动西方读者对《论语》的了解。“为方便西方读者起见,我努力将‘遥远的异域’文字变成了西方读者所喜闻乐见的‘既亲又近’的表达,其意图并非要做比较研究,而是想有效地将孔子的思想要点与教诲传达给异国读者。”<sup>[25]1V</sup>《〈论语〉翻译与阐释》在“欣赏与评说”中用西方经典解读《论语》的阐释方式,实际上就是从对比的角度消减阐释的间距,这不仅发掘中西文化之间的共性因素,同时从读者视域层面缩小思维差异所带来的理解上的隔膜。如在解释《为政》篇“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”一句时,史志康以莎士比亚名著《哈姆雷特》为例,借以说明西方人对“礼”、尤其是对葬礼这一层面和儒家之礼在感知体会上具有高度的相似性:

不论在东方还是西方,存在一个事实是很多人都非常重视通过适当的仪式让逝者获得永恒的安息,这在《哈姆雷特》中也有所体现。“雷欧提斯:就这样吧——他的死亡方式,他不为人知的埋葬,没有战利品,剑,也没有他的骨灰,没有高贵的仪式,也没有正式的炫耀,哭喊之声如‘从天而降’那样被人听见,我不能怀疑。”雷欧提斯的愤怒,很大程度上是因为他的父亲以不太体面的方式被埋葬……孔子通过反复提及“以礼”的思想,强调了礼在我们所做之事中的重要性。<sup>[25]28-29</sup>

文化典籍产生于特定的历史阶段,因此其文本具有历史局限下的特定内容与作者的原始视域,而西方读者由于自身文化环境和知识谱系的独特性,又使得读者视域与文本的历史视域之间不可不等地发生阐释间距和偏见,“理解主体不同的历史背景使他们具有不同的价值观,从而生成了不同的偏见”<sup>[28]380</sup>。所以“将古汉语直接译成英语”和“副文本阐释”的存在就成为在文本(译介部分)基础之上的翻译建构行为,这实际上就是从翻译的技术化层面使得典籍文本的历史视域和读者视域形成有效的融合,从而消弭阐释间距对于文本内容和读者理解之间的干扰。

#### 四、译者的文化选择与文化自觉:文化典籍外译的思想溯源

文化典籍本身是文化产品的表现形式之一。

典籍外译的目的是推动中华文化的对外传播,这与我们通常所说的中西文化的交流、互动、沟通等也是相关的。但这种社会性的活动自始至终并非是一帆风顺、尽随人意的。“现实生活中,中外文化、中西文化各种形式的冲突、碰撞从未中止,只是表现形式有所不同”<sup>[40]</sup>,或者说,中西文化间的某些冲突与离合,也是不同文明、不同民族群体之间价值观和思维方式的差异显现。这些看似不可避免的问题,也无不影响着翻译的发展方向。“文化及其交流是翻译发生的本源,翻译是文化交流的产物,翻译活动离不开文化。”<sup>[41]</sup>如果针对翻译的诸多行为方式是依托文化层面得以开展,也是围绕特定的文化内涵得以持续运作,那么翻译所要处理的,归根结底也是文化的问题,“翻译的核心即是文化翻译”<sup>[42]</sup>。这就包括语言转换和译者主体性在内的、翻译活动所不得不面对的文本的文化延伸。从另一个角度而言,“语言不是翻译的操作形式,文化信息才是翻译操作的对象”<sup>[43]</sup>。文化之于译文的摄入固然是必然存在的、无法改变的现实,翻译也应该在文化统摄的前提下恪守源语言或是目标语所属文化的文本意图。但是,包括典籍翻译在内的诸多传统翻译的实践行为,似乎并没有格外重视所谓的文化对于文本(或是译文)的干预,更多情况下只是考虑语言字面意义上的双向阐发与对等转换,忽视古与今、中与西等纵横时空下的文化差异。这种对于文化因素的遗忘,反过来又造成翻译的“失效”与译文阅读的“低效”。孙艺风就此曾认为“由于长期以来我们对文化差异所造成的障碍估计严重不足,中译外,尤其是中译英的效果,一直有些差强人意。翻译首先要解决文化跨越的问题……译作的接受势必涉及跨文化交际的可读性,如可读性低下,文学翻译的艺术价值则难以体现。”<sup>[44]</sup>

作为文化高度凝练于文本的文化典籍,如果在其译介过程中淡化文化的影响,或是漠视域外读者的文化接受和他们的期待视野,从而单一强调纯文本和纯语言形式上的翻译精准,无疑是片面、孤立的思维习惯的作用,对于今后文化典籍的译介而言总体弊大于利。

这就在一定程度上要求典籍外译不仅要注重汉语(源语言)到外国语(目的语)的转换,更要使得外语接受者能从文化角度对典籍文本进行必要的理解与互动,进而达成一种有效的文本理解和解读。这样的过程对于译者而言,需要具有对本

土文化或他者文化相当强烈的自觉意识与自觉展现,进而言之,就是对“文化自觉”的遵循。诚如费孝通先生所言“文化自觉只是指生活在一定文化中的人对其文化有‘自知之明’,明白它的来历、形成过程、所具有的特色和它发展的趋向,不带任何‘文化回归’的意思,不是要复旧,同时也不主张‘全盘西化’或‘坚守传统’。”<sup>[45]</sup>

文化自觉所体现的内涵是要求“一定文化中的人”从客观的视角正确看待“他者文化”,并能用辩证的适度原则接受多种文化真实存在的现象,借以文化认同的姿态和心态与他者文化在交流与沟通中达到理解和共存的地步,因此文化自觉理念的外化形式就是一种中和性的、非歧视的话语表达。反映在文化典籍外译之中,则体现在译者对于原文本内容的自觉认知、译文的审美判断和文化糟粕思想的摒弃。但在更多情况下,一些译本由于译者翻译思维范式和历史文化惯性的作用,往往未能着实彰显翻译的逻辑脉络和文化自觉意识。以“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”(《论语·八佾》)为例,许渊冲、王福林、林茂荪、安乐哲等人的译文都不同程度地存在“华夷之辨”的二元对立情结,如:

1. 许渊冲: The barbarian tribe with a sovereign, said the Master, is not so good as a civilized state without one.<sup>[46]</sup> (孔子说,有君主的野蛮部落不如没有君主的文明国家。)

2. 王福林: The barbarian tribes of the east and north have their princes, and yet they are not so good as the states in the central plains that have no princes.<sup>[47]</sup> (东方和北方的野蛮部落有他们的首领,但是他们不如中原没有首领的国家。)

3. 林茂荪: Even with a ruler, a culturally backward tribal state is inferior to a state of the central plain without a ruler.<sup>[48]</sup> (即使有统治者,文化落后的部落国家也不如没有统治者的中原国家。)

4. 安乐哲、罗思文: The Yi and Di barbarian tribes with rulers are not as viable as the various Chinese states without them.<sup>[49]</sup> (夷狄虽然有统治者的存在,却还不如没有统治者的中原诸国。)

针对“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”一句,邢昺对此注疏曰“正义曰:此章言中国礼义之盛

而夷狄无也。”<sup>[50]</sup>南朝梁儒家学者皇侃在《论语义疏》中也有类似的观点“此章重中国贱蛮夷也。诸夏,中国也。亡,无也。言‘夷狄虽有君主,而不及中国无君也’。”<sup>[51]</sup>二者对于该例句的理解基本都是以“文化歧视”的意味作为文本参照。钱穆则对此句有较为客观的看法“本章有两解。一说,夷狄亦有君,不像诸夏竟于僭篡,并君而无之。另一说,夷狄纵有君,不如诸夏之无君。”<sup>[52]</sup>由于文化典籍原有语境的变迁和文本意义的模糊性,对于《论语》,该段的解读历来有多种表达,至今尚未形成统一共识,但上述英语译文都不约而同地以否定式句式(not so good, inferior to, not as viable as)表现出夷狄“不如”(比不上)“中原诸国”的华夷之分的思想演变。这种过于肯定地以“贵中华,贱夷狄”的文化观念操控翻译的行为,显然有失客观的论证与探讨。

与许渊冲等人不同,史志康的《〈论语〉翻译与阐释》采取了较为折中的方式翻译“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”:

The savage people of the East and barbarous people of the West have their rulers, which is different from the central plain regions where people are without their own rulers.<sup>[25]49</sup> (东方的野蛮人和西方的野蛮人都有自己的统治者,这与中原地区人民没有自己的统治者是不同的。)

史志康并没有纠结于“不如诸夏之亡也”的原有含义,而是采用“be different from”(不同于)的修饰短语取代以往否定式英语的笔译表达,强调“夷狄之有君”与“诸夏之亡”在字面阐释上的相异性,而非歧视性。这就在文本的意义生成上隐匿了“鄙夷狄”的传统文化心态,进而在译文的延展性上扩宽了读者的理解与想象的空间。从另一个角度而言,“译者不是一个顺从的接受者,他/她实际上是一个动态的、积极的接受者和审美再造者”<sup>[53]</sup>。这种文化自觉意识在翻译维度的彰显也消解了诸多《论语》注疏对于译者翻译行为的干扰,从而极大提升了译者在文化典籍外译中的主观能动性与审美价值的甄别,这无疑从文化翻译的角度,为文化典籍译介的对外传播提供了跨文化交际的新视野和思想渊源。

## 结 语

文化典籍外译本身是一个全局性的体系归

纳,翻译与阐释则是这个体系同一性质的不同表现。更多情况下,二者贯穿文化典籍的生成、建构、变化、发展的过程之中(见下图)。

以文化经典《论语》外译为例,近年来诸如史志康、金安平、李照国、赵彦春等人的《论语》译著,无论是从译文的酌字酌句,还是从副文本层面的文化评论,都较为详细地关注了典籍外译中“翻译”与“阐释”之间的内在关联以及二者在文本维度的意义展望。尽管典籍文本的文字记载是一定不易的——至多也是随出土文献的考证而进行个别章句的修改,但其翻译与阐释的形式与规律仍处于不断的变化与更迭中,这就需要我们对典籍外译的方法、特点、路径和经验做进一步的比较和探索。这其中,文化场域的客观存在一定程度上又统摄着翻译与阐释在群体意识引导的、语境所指的、文本所载的形式变化和价值体现。因此,重新审视翻译与阐释在同一文本中的互动和纠缠,追溯翻译的阐释与阐释的翻译之间的内在脉络,强调二者内部或隐或显的理论形态,是研究新时期文化典籍外译的重要参考与启示。

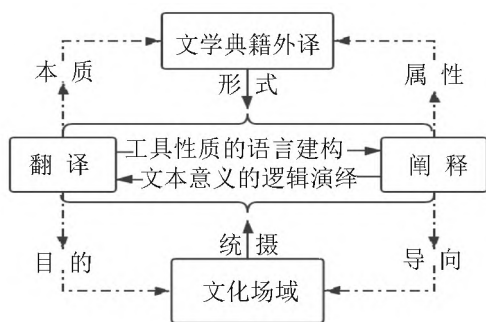


图 典籍外译“翻译与阐释”的辩证图示

#### 参考文献:

[1]汪榕培,李秀英.典籍英译研究:第2辑[M].大连:大连理工大学出版社,2006:19.  
 [2]蒋伯潜.诸子通考[M].杭州:浙江古籍出版社,1985:6.  
 [3]赵岐.孟子注疏[M].上海:上海古籍出版社,1990:5.  
 [4]金学勤.《论语》英译之跨文化阐释——以理雅各、辜鸿铭为例[M].成都:四川大学出版社,2009:30.  
 [5]刘雪芹.典籍复译的危机——《论语》英译二百年(1809~2009)之启示[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2010(3):164.  
 [6]戴文静.《论语》海外译介新路:阐释性翻译及批评性阐释——以《〈论语〉翻译与阐释》为例[J].燕山大学学报(哲学社会科学版),2020(6):1.  
 [7]周宁.亚洲或东方的中国形象:新的问题与论域[J].

人文杂志,2006(6):7.  
 [8]王立胜.西方中心主义的历史逻辑、现实表达及其内在问题[J].人民论坛·学术前沿,2022(2):15.  
 [9]黑格尔.历史哲学[M].王造时,译.上海:上海书店出版社,2001:121.  
 [10]周宁.契丹传奇[M].北京:学苑出版社,2004:11.  
 [11]马祖毅,任荣珍.汉籍外译史[M].武汉:湖北教育出版社,2003:35.  
 [12]杜威·佛克马.走向新世界主义[J].王宁,译.马克思主义与现实,1998(6):36.  
 [13]马克思,恩格斯.马克思恩格斯全集:第42卷[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译.北京:人民出版社,1979:121.  
 [14]冯振广,荣今兴.逻辑起点问题琐谈[J].河南社会科学,1996(4):57.  
 [15]翟昌民.试论邓小平理论的逻辑起点[J].天津师范大学学报(社会科学版),2000(5):1.  
 [16]吴鸿雅.朱载堉新法密率的科学抽象和逻辑证明研究[J].自然辩证法研究,2004(10):103.  
 [17]胡中锋.“教育学逻辑起点”研究述评——教育学有没有逻辑起点[J].现代教育论丛,1999(1):15.  
 [18]JOSHUA M. The works of confucius [M]. Serampore: Printed at the Mission Press, 1809: xxxiv167.  
 [19]LEGGE J. The chinese classics: confucian analects, the great learning, the doctrine of the mean [M]. Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 2014: 25.  
 [20]LAU D. The analects [M]. Hong Kong: The Chinese University Press, 1992: 23.  
 [21]WALEY A. The analects [M]. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2000: 31.  
 [22]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:64.  
 [23]霍恩比.牛津高阶英汉双解词典[M].王玉章,等译.北京:商务印书馆,2010.  
 [24]李泽厚.论语今读[M].天津:天津社会科学出版社,2007:62.  
 [25]史志康.《论语》翻译与阐释[M].上海:上海外语教育出版社,2018.  
 [26]张江.公共阐释论纲[J].学术研究,2017(6):2.  
 [27]蓝红军.何为翻译:定义翻译的第三维思考[J].中国翻译,2015(3):27.  
 [28]伽达默尔.真理与方法[M].洪汉鼎,译.北京:商务印书馆,2007.  
 [29]周家春.诠释学理解观之于翻译批评的方法论价值[J].安徽理工大学学报(社会科学版),2022(1):91.  
 [30]昙宁.深密解脱经序[M]//许明.中国佛教经论序论集.上海:上海辞书出版社,2002:150.  
 [31]贾公彦.十三经注疏[M].上海:上海古籍出版社,2010:6.

- [32]罗新璋 陈应年. 翻译论集[M]. 北京: 商务印书馆, 2009: 94.
- [33]郭英德. 论中国古代典籍文化的现代阐释[J]. 殷都学刊, 1997(4): 38.
- [34]王峰. 本体适度与形态间隙——文本阐释间距的本体论含义[J]. 云南大学学报(社会科学版), 2007(6): 78.
- [35]伽达默尔. 伽达默尔集[M]. 严平, 等编选; 邓庆安, 等译. 上海: 上海远东出版社, 2003: 47-48.
- [36]钱锺书. 七缀集[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2002: 78.
- [37]安乐哲. 和而不同: 比较哲学与中西会通[M]. 温海明 编. 北京: 北京大学出版社, 2002: 114.
- [38]孔子. 孔子语录[M]. 李军峰 整理; 管晓霞 英译. 济南: 山东友谊出版社, 2008: 127.
- [39]杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 2006: 14.
- [40]甄艳华. 中西文化碰撞与文化自觉[J]. 北方论丛, 2012(6): 103.
- [41]王克非. 翻译文化史论[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 1997: 2.
- [42]王东波. 辜鸿铭《论语》翻译思想探析——文化翻译的范例[J]. 孔子研究, 2011(2): 123.
- [43]杨仕章. 文化翻译观: 翻译诸悖论的统一[J]. 外语学刊, 2000(4): 67.
- [44]孙艺风. 翻译与跨文化交际策略[J]. 中国翻译, 2012(1): 16.
- [45]费孝通. 重建社会学与人类学的回顾和体会[J]. 中国社会科学, 2000(1): 44.
- [46]许渊冲. 汉英对照论语[M]. 北京: 高等教育出版社, 2005: 9.
- [47]王福林. 论语详注及英译[M]. 上海: 世界图书出版社, 1997: 29.
- [48]林茂荪. 论语新译[M]. 北京: 外文出版社, 2010: 55.
- [49]安乐哲 罗思文. 《论语》的哲学诠释: 比较哲学的视域[M]. 余瑾 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2003: 204-205.
- [50]陈玉屏. “夷狄之有君不如诸夏之亡也”本义考[J]. 中华文化论坛, 1998(4): 103.
- [51]皇侃. 论语义疏[M]. 高尚榘 点校. 北京: 中华书局, 2013: 52.
- [52]钱穆. 论语新解[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2002: 56.
- [53]高宁. 论译者的主体性地位——兼论翻译标准的设立原则[J]. 上海科技翻译, 1997(1): 7.

## Dimensions of Translation and Limitation of Interpretation

—A Study of Medio-translatology on the Extraterritorial Dissemination of Chinese Classics

XU Pan, WANG Xiao-tong

(School of Western Languages and Cultures, Harbin Normal University, Harbin 150025, China)

**Abstract:** Translation is the manifestation of interpretation. To a certain extent, both of them are the comprehension and expression of textual information by the acting subject. For literary classics, the internal relationship between translation and interpretation is mainly reflected in the following three points: Firstly, the logical deduction of interpretation is the embodiment of consciousness in interlingual transformation. The analytical way that takes the logical starting point as the reference standard and adheres to different context categories is the dynamic generation which deconstructs the “Western Centrim” within the interior translation; Secondly, the essence of literary classics translation is to achieve an effective integration of the historical perspective and the readers’ perspective, and the existence of the paratext (interpretation part) becomes the action of translation construction based on the text (translation part). This is not only a technical means that bridges the gap of text translation, but also confirms the existing practice of the theoretical proposition that “translation is interpretation”; Thirdly, the translators’ cultural choice and cultural consciousness are the ideological source of the literary classics translation, and the translation behavior in the cultural field is a specific extension of the aesthetic value of the text. Therefore, translation and interpretation are the appearance of cultural dimensions in the final analysis. On the whole, the dimension of translation and the limitation of interpretation are the induction and integration of the literary classics’ translation in the new period, and this process also provides new enlightenment and reference for the extraterritorial dissemination of Chinese classics in the future.

**Key words:** traditional literary classics; translation construction; interpretation logic; cultural consciousness

[责任编辑: 郑红翠]