

译学新论丛书

主编 张柏然 许 钧

《道德经》在英语世界：文本行旅与世界想像

辛红娟 著

上海译文出版社



B223.15/11

2008

译学新论

张柏然 许 钧

《道德经》在英语世界：文本行旅与世界想像

辛红娟 著

本书由教育部人文社会科学青年项目基金、
湖南省翻译研究基地经费
资助出版

上海译文出版社



图书在版编目(CIP)数据

《道德经》在英语世界:文本行旅与世界想像/辛红娟著.
—上海:上海译文出版社,2008.1
(译学新论丛书)
ISBN 978-7-5327-4381-0

I. 道… II. 辛… III. ①道家②老子—研究
IV. B223.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 144330 号

本书中文简体字专有出版权
归本社独家所有,非经本社同意不得连载、摘编或复制

《道德经》在英语世界:

文本行旅与世界想像

辛红娟 著

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版、发行

网址:www.yiwen.com.cn

200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc

全 国 新 华 书 店 经 销

上海锦佳装璜印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 13.25 插页 2 字数 324,000

2008 年 1 月第 1 版 2008 年 1 月第 1 次印刷

印数:0,001—3,250 册

ISBN 978-7-5327-4381-0/H·795

定价:29.00 元

如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T:021-56401196

总 序

谈翻译,我们首先注意到这样一个现象:翻译,作为一种实践活动,在人类的文化交流中一直在广泛地进行着,但在历史中却很少得到世人的关注;丰富的翻译活动,一直被实践者认为是充满障碍的工作,但在相当长的历史时期内,却很少有学者对其进行深入而系统的研究。这两个方面情况的长期存在,或者说翻译领域被历史学界、被理论界长期忽视的状况造成的直接影响便是,翻译一直被当作一种“雕虫小技”。在很长一个历史时期内,语言学家对翻译问题不予重视,历史学家对翻译活动熟视无睹,知识界对翻译的认识几乎是零。这在很大程度上使翻译活动在两个方面被遮蔽:一是翻译在人类文明发展史上的作用得不到足够的承认;二是对翻译的种种问题得不到科学、系统的研究。尤为耐人寻味的是,对翻译的这种轻视态度不仅仅来自翻译界的外部,而且还来自翻译界的内部。翻译界内部的这种自我定位也在很大程度上影响了其他学科对翻译的看法,渐渐地也在有关的学界形成一种偏见:翻译为雕虫小技,不登大雅之堂。因此,翻译的作用得不到应有的承认,对翻译的理论研究得不到学界的关注和支持。这种状况一直延续到上个世纪五十年代,才逐渐开始改变。

长期以来翻译家本身专注于翻译实践,忽视了对翻译问题的理性思考

与系统研究,这不能不说是个历史的误会。但是,丰富的实践与贫乏的理论之间所产生的这道深深的裂痕却不能完全掩盖在数千年的翻译历史中。翻译活动的特殊性提出了种种问题和困难,而面对这些问题和困难,翻译家们也不可能视而不见,无动于衷,因为它们是无法回避的客观存在。从这个意义上说,翻译家们对翻译理论思考的忽视,并不说明翻译就没有理论研究的必要,也并不意味着翻译的种种问题因为翻译家的忽略便不存在。

事实上,在漫长的翻译历史中,翻译家们在不同的历史阶段进行着形式多样的丰富实践,虽然对实践中所出现的问题,还没有以一种清醒的理论意识去加以关注,但他们针对这些问题所采取的种种手法、策略,他们在实践中积累的一些经验、体会,尤其是他们从中悟出的一些道理或原则,是一笔笔非常珍贵的遗产。然而,令人遗憾的是,这些弥足珍贵的译事经验,由于学界长期以来没有予以重视与关注,像一颗颗散落的珍珠,被历史所尘封,无法发出其耀眼的光芒。

从上个世纪 50 年代开始,一批具有强烈的探索精神和清醒理论意识的学者,如前苏联的费道罗夫、英国的卡特福德、加拿大的维纳与达尔贝勒内、法国的乔治·穆南等,试图以语言学为指导,打开翻译研究的大门,将数千年来一直处在技艺层面的翻译经验纳入理论的思考、系统的分析与科学的探索范围。到了 70 年代,出现了以美国尤金·奈达为代表的一批翻译理论家,他们不断拓展翻译研究领域,将翻译研究提高到一个新的高度,为翻译学的建立打下了坚实的基础。

特别需要指出的是,上个世纪 70 年代以后,翻译界的一批有识之士将目光投向被历史尘封的一笔笔珍贵的翻译遗产。他们一方面追踪历史上的重大翻译事件,将翻译家的实践置于宽阔的历史空间加以认识与定位;另一方面对伴随着翻译活动而产生的点滴思考与经验体会加以梳理与探讨。以现代学理对传统的翻译经验加以阐释,为我们开辟了一条深

化翻译理论研究的重要途径。同时,客观上也促使被历史遗忘或忽视的翻译活动得到了越来越多学者的关注。如果说翻译在历史上曾长期受到冷落,处于历史边缘的话,那么正是借助现代学理,借助哲学、美学、语言学、符号学、文艺学等学科的最新研究成果,丰富并加深了人们对翻译的认识,不断拓展翻译研究的领域,使翻译活动在历史的舞台上逐渐占据本应属于自己的位置,从历史的边缘开始走向中心。

在把翻译从边缘推向中心的历史进程中,语言学家们充当了先锋的角色。如费道罗夫、卡特福德、维纳与达尔贝勒内、乔治·穆南等从语言学的角度,对翻译进行了系统而深入的研究,其贡献是多方面的。是翻译的语言学研究把翻译从经验主义中解放出来,为翻译研究打开了科学的大门,历史上第一次赋予了翻译研究科学的性质,将过去近两千年来一直在经验层面讨论或争论不休的问题置在科学的层面进行探讨。但翻译活动十分复杂,涉及的因素多,范围广,有关翻译的许多问题,如翻译者的主观因素、语言转换中的文化移植、影响翻译的社会、政治因素等问题,在语言学层面难以展开系统和深入的分析,得不出令人信服的答案,翻译历史上的众多现象也无法得到辩证的解释。翻译的语言学研究途径暴露出的这些局限,不仅使其他学科理论的介入显得非常必要,更为这些学科自身的发展提供了崭新的探索空间。

当回过头去,对自上个世纪 50 年代以来翻译研究所走过的路作以回顾性的审视时,我们不难看到以下几点:一是翻译研究在近半个世纪以来得到了突破性的发展,其广度和深度都是在过去任何一个时期所未能达到的;二是翻译研究的途径得到不断开拓,各种翻译研究流派纷呈,出现了一大批具有代表性的研究成果;三是翻译理论研究的不断深入与发展越来越受到其他学界的关注与承认。在国外,从上个世纪 80 年代末起,就有学者开始对 50 年代以后的翻译理论研究状况进行分析与总结,如加

拿大的罗贝尔·拉罗兹、英国的埃德温·根茨勒,他们分别于1989年与1993年发表了同名著作《当代翻译理论》。前者以翻译所涉及的基本问题为核心,对上个世纪50年代至80年代在翻译理论研究领域比较活跃的代表人物的观点与思想进行评述;后者则根据自第二次世界大战至20世纪90年代初西方翻译理论研究的发展状况,以不同的观点和重要著作作为依据,将当代的翻译理论分为“美国翻译培训派”、“翻译科学派”、“早期翻译研究派”、“多元体系派”和“解构主义派”等五大流派。香港的陈德鸿与张南峰编写的《西方翻译理论精选》收录了西方20位重要翻译理论家主要著作的部分章节的译文,这20位译学理论家中,除德莱顿、泰特勒、施莱尔马赫3位之外,其余17位均是当代的。根据编者的划分,西方译学研究界的这20位代表人物被列入6大学派:语文学派、诠释学派、语言学派、目的学派、文化学派、解构学派。除传统的语文学派,其余的5个流派都是近50年来发展起来的。在《西方翻译理论精选》的绪论中,两位编者这样说道:“西方的翻译理论,除了语言学派和传统的语文学派之外,还有近一二十年才兴起或盛行的翻译研究学派,以及解构主义、女性主义、后殖民主义等学派,可谓百花齐放。”如果再把我们的视野扩大一些,还可列举出符号学派、交际学派、语言哲学派、文艺学派等翻译流派。从历史上长期以来“不入流”的翻译经验之谈到20世纪末令人眼花缭乱的翻译流派的形成,我们可以看到,翻译的理论研究开始或已经进入了一个全面发展的时代。透过这些被冠以各种名称的翻译思想或观点,我们不难看到相同的一点,那就是借助其他学科的理论成果,对翻译进行研究。以语言学的理论指导产生的研究成果被统称为“语言学派”,以女性主义理论为参照的研究,被冠以“女性主义翻译流派”,总之,一种理论的介入,从积极的角度讲,都会给人们认识与研究翻译打开一条新的通道。

借助其他学科的研究成果,客观上确实为翻译研究拓展了巨大的空

间,为翻译研究注入了科学的活力,渐渐地从边缘开始走向中心。翻译,作为一种复杂的活动,涉及面广,若仅仅局限在一个领域对之进行研究,无法揭示其性质及活动规律。在这个意义上,翻译研究必定具有综合性。但是,当各种学科的理论介入翻译研究领域之后,当我们在为翻译研究由此进入全面发展而欣喜的同时,不能不看到在种种理论指导下取得的研究成果存在着一个致命的弱点,那就是如同“盲人摸象”,每一种理论流派所认识的翻译在很大程度上具有片面性,揭示的只是翻译活动的一个方面,难以深刻地反映翻译活动的全貌。此外,在理论的层面上,从目前翻译理论研究的现状看,还出现了“理论+翻译”的两张皮现象,有的理论只浮在表面,难以真正起到指导翻译研究的作用。最为值得注意的是,翻译研究在引进各种理论的同时,有一种被其吞食、并吞的趋向,翻译研究的领域看似不断扩大,但在翻译从边缘走向中心的路途中,却潜伏着又一步步失去自己位置的危险。面对这一危险,我们不能不清醒地保持独立的翻译学科意识,从翻译学建设的高度去系统地探索翻译理论问题,而在上海译文出版社支持下主编的这套《译学新论丛书》正是向这一方向努力的具体体现。

《译学新论丛书》有着明确的追求:一是入选的课题力求具有相当的理论深度和原创性,能为翻译学科的理论建设和发展起到推动作用;二是研究力求具有系统性,以强烈的问题意识、科学的研究方法、扎实的论证和翔实的资料保证研究的质量;三是研究力求开放性,其开放性要求研究者既要有宽阔的理论视野,又要把握国际翻译理论研究前沿的进展状况,特别要在研究中具有探索的精神,力求有所创新。但愿在翻译界同仁的支持下,在各位作者的努力下,我们的追求能一步步得以实现。

主编

2007年8月18日于南京大学

第一章	导论	/1
第一节	老子其人及《道德经》其书	/3
第二节	跨越时空的行旅:《道德经》的流传及影响	/9
第三节	《道德经》英译研究的理论框架及意义	/30
第二章	时空徙移:文本行旅与翻译变异	/49
第一节	翻译的变异与时空迁移	/52
第二节	旅行概念厘定及其文化特质	/63
第三节	旅行与文学翻译的象似性	/81
第四节	旅行研究的文化转向	/97
第三章	理解《道德经》:哲性文本的诗性存在	/113
第一节	文本理解——翻译实践的起点	/116
第二节	《道德经》多元理解的语言学分析	/122
第三节	《道德经》的诗性言说方式	/133
第四节	《道德经》文本的“隐而空”	/144
第四章	接受与阐释:《道德经》英译文本的多元存在	/159
第一节	文学接受与《道德经》的召唤结构	/161
第二节	《道德经》在西方的历时接受	/182
第三节	《道德经》在英语世界的文本形态	/200

目 录 Contents

第五章	目的与操纵:《道德经》文本的主要翻译策略	/ 221
第一节	翻译的文化责任与目的	/ 224
第二节	外围策略与《道德经》的接受	/ 245
第三节	内部策略:译者对《道德经》的语言操纵	/ 267
第六章	想像与变形:《道德经》在英语世界	/ 311
第一节	想像的投射与形象建构	/ 314
第二节	英语世界的《道德经》文体形象	/ 333
第三节	英语世界的《道德经》圣人形象	/ 350
第四节	英语世界的“道体”形象	/ 363
第七章	结论	/ 379
第一节	文化旅行之于文学翻译	/ 381
第二节	文学翻译与修辞接受	/ 383
第三节	本研究的意义及拓展空间	/ 387
	参考文献	/ 392
	后记	/ 410

第一章

导 论

第一节

老子其人及《道德经》其书

关于老子的生平,《左传》、《礼记》、《孔子家谱》、《庄子》、《列子》诸书中都有记载,但比较详细而可靠的论述是司马迁的《史记·老子传》^①:

老子者,楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李氏,名耳,字伯阳,谥曰聃,周守藏室之史也。

孔子适周,将问礼于老子。老子曰:“子所言者,其人与骨皆已朽矣,独其言在耳。且君子得其时则驾,不得其时则蓬累而行。吾闻之,良贾深藏若虚,君子盛德,容貌若愚。去子之骄气与多欲,态色与淫志,是皆无益于子之身。吾所以告子,若是而已。”孔子去,谓其弟子曰:“鸟,吾知其能飞;鱼,吾知其能游;兽,吾知其能走。走者可以为网,游者可以为纶,飞者可以为矰;至于龙,吾不能知其乘风云而上天。吾今日见老子,其犹龙耶!”

老子修道德,其学以自隐无名为务。居周久之,见周之衰,乃遂去。至关,关令尹喜曰:“子将隐矣,强为我著书。”于是老子乃修书上

^① 对司马迁的记载,从汉至魏晋无人怀疑。据说北魏崔浩是第一个怀疑司马迁关于老子生平说法的人,不过没什么影响。由宋至清怀疑者渐多,而20世纪初,以梁启超和胡适为首的两派曾展开过激烈的关于老子其人其书的论战,论战文字达50多万。陈荣捷的英译本《老子之道》认为,这是中国现代史上历时最长、牵涉面最广的一次学术论战。目前,关于老子生平及《道德经》作者,学界基本采信司马迁《史记》中的这一说法。

下篇,言道德之意五千余言而去。莫知其所终。^①

由是,我们知道,老子是春秋时楚国(今河南省鹿邑县厉乡沟)人。应关令尹喜之求,作五千文字,称《老子》,分上下两篇^②。公元二世纪,汉代皇帝倚重该书作为治国之术,赐以经书的神圣地位,自此,《老子》始称《道德经》或《德道经》^③。《道德经》共 81 章,前 37 章为卷上,后 44 章为卷下(有的版本卷上题为《道经》,卷下题为《德经》)。全书围绕“道”这一哲学概念,阐述了世界万物的起源、存在方式、运动发展规律、社会矛盾与解决方法等。

老子主张以静观玄览的方法认知世界,“不出户,知天下;不窥牖,见天道。其出弥远,其知弥少。”(《道德经》第四十七章)^④老子养生论的主要观点是寡欲,“五色令人目盲;五音令人耳聋;五味令人口爽;驰骋畋猎,令人心发狂,难得之货,令人行妨。”(《道德经》第十二章)“玄同”是老子追求的最高人生境界,“塞其兑,闭其门,挫其锐,解其纷,和其光,同其尘”(《道德经》第五十六章)则是老子追求的理想人格形态。老子理想的社会是小国寡民的和谐状态,人民“甘其食,美其服,安其居,乐其俗。邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死,不相往来”。(《道德经》第八十章)

《老子》凡五千余言,引导人们突破眼前狭小空间的限制,把思维拓展到广袤的宇宙,启示人们自由地去探索未知世界,包括了养生论、人生论、政治论、军事论、认识论乃至人生哲学、自然哲学、宇宙哲学等深广的内

① 司马迁撰,《史记》,北京:中华书局,2006 年,第 1701—1702 页。

② 刘殿爵说,这一分法始自公元一世纪,很可能只是为了与《史记》中“修书上下篇”的记载一致而已。参见 Lau, D. C. *Tao Te Ching*. Middlesex: Penguin Books. 1963. p. 7.

③ 1973 年,长沙马王堆汉墓出土一批帛书。其中帛书《老子》甲、乙本尤为引人注目,因《德经》在前,《道经》在后,故有此称。

④ 文中所引《道德经》原文,若非特别指明,均出自陈鼓应,《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003 年。

容,是中国哲学史上第一部具有完整体系的哲学著作。即便在儒家学说占据正统地位的中国封建社会,老子学说中的政治论、军事论也备受统治阶层的关注,九五之尊的君王从中借鉴人君面南之术,“以正治国,以奇用兵,以无事取天下。”(《道德经》第五十七章)老子反对战争,“夫兵者,不祥之器,物或恶之,故有道者不处。”但他对用兵之谋自有一套言论,“吾不敢为主,而为客,不敢进寸,而退尺。是谓行无行;攘无臂;扔无敌;执无兵。”(《道德经》第六十九章)

《道德经》书中 37 章论道,“道”这个字前后共出现了 73 次(有说 74 次)^①,这些“道”字,符号形式虽然一样,但其意义内容却不尽相同^②。通观全书,我们发现,作为《道德经》中心范畴与基石的“道”,其基本意义大致可分为如下三类:“形而上的实存者”;“一种规律”;“人生的一种准则、指标或典范”。^③老子之“道”涵盖了由现实生活到宇宙本原的各个层面的哲学思考。“道”飘忽不定、无法体认,连老子本人也无法给出确切的定义,文章一开始说“道可道,非常道;名可名,非常名”,又说“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰‘道’,强为之名曰‘大’”。(《道德经》第二十五章)作为核心和基石的“道”是由人生论、社会论、政治论而至本体论的

① 陈鼓应《老子今注今译》认为“道”这个字,在《老子》中前后出现了 73 次;王岳川《道德经》(大师经典文丛)(北京:外语教学与研究出版社,1999 年)“序言”认为,《道德经》81 章中有 37 章论“道”,“道”字共出现 74 次,是使用频率最高的一个关键词。“德”字出现的次数,也存在着不同说法,这种统计上的差异,主要是由依据的版本不同造成的。

② 根据商务印书馆 1983 年版《辞源》3073 页,“道”的基本含义有:道路;方法、技艺;规律、事理;思想、学说;说;道象之简称;祭路神;疏通;引导。陆沉在“老子的‘道’与赫拉克利特的‘逻各斯’之异同”一文中说,作为名词的“道”,如果是由动词演变而来,则此动词最有可能是引导意义上的“道”。而作为“说”动词意义上的“道”则是后来引申的意义。

③ 陈鼓应,《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003 年,第 23 页。

高度概括；“德”是道的显现、展开，以及在人生、社会和政治生活中具体的指导和应用。

道学与儒学合力，共同对汉民族的思想文化和民族性格产生重要的影响。但道家经书《道德经》又有着与长期位居正典地位的《论语》迥然不同的哲学取向和文辞特点。《道德经》篇幅短小，充满意义的迷宫，语言的急流和悖论式表达法使其成为两千年来索解不尽的智慧宝库。《道德经》并非我们所理解的一般意义上的书，它是格言和注疏的集合，前后并无明显的逻辑顺序^①。这 81 章犹如一串圆润的珍珠项链：像珍珠一样，各自独立，集合在一起，其效果则更显美奂绝伦^②。

在老子看来，真正本体性的东西，是不可能用语言符号表达的，一旦我们用有限的符号来形容“道”，这个本体的无限意蕴便不可避免地被遮蔽起来。老子的语言局限论，经过庄子和禅宗的继承发挥、历代智者的感悟共鸣，成为中国思想史上一个鲜明的主题，成为影响人们不重视语言和言语表达的文化暗流。但也正是由于老子学说的遮蔽性和歧义性，才成就了《道德经》在浩如烟海的中国古籍中“注家最多”的奇迹。

元朝大德乙巳年（公元 1305 年），天师张与材在杜道坚《道德玄经原旨·序》中说：“道德八十一章，注者三千余家。”^③“三千”一数，已难考证，但足以见注家之多、解说之不一和意义之难索。河南省社会科学院丁巍副研究员及其同事历经 14 年的普查访求、考校修订，搜集整理了二千五百年来中外老学典籍文献。丁巍等指出，仅汉语言体系的老学典籍

① 虽有学者认为，《道德经》文本传达着非常松散的概念，缺乏内部逻辑性；事实上，《道德经》文本具有内在题旨的一致性和思想表述的整体逻辑性，是中国逻辑思维重归纳、尚整体的典型代表。

② Kwok, Man-Ho. et al. *Tao Te Ching*. Dorset: Element Books Limited. 1993. p. 10.

③ 参见（元）杜道坚，《道德玄经原旨》，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988 年，第 12 册第 725 页。

就有 2 048 种。加之历史上见于著录的注本在宋代已十有八、九散失^①,而未曾著录却早已亡佚的又不知有多少。由此可知,“三千”应当是很保守的统计数字。

一般认为,史上对《道德经》的注疏可追溯至战国时法家学派的韩非子,其《解老》、《喻老》是迄今最古老的解释老子思想的著作。其实,继老子之后道家学说集大成者庄子,在其著作“寓言十九”中,已经开始大量引用《道德经》的原文加以发挥,形象通俗地阐发老子的思想^②。

韩非子《解老》表现出明显的个人偏好:重视下篇有关人生哲学和政治哲学的部分,不重视上篇关于形而上思维的部分。这与法家的学术旨趣(重功效)是分不开的。文中虽有许多鞭辟入里的解释,但也有明显的曲解和误解^③。处战国之际的法家,力主通过变法实现他们的社会理想和政治抱负,因而韩非就从《道德经》中寻找证据,说“治大国而数变法,则民苦之。是以有道之君,贵虚静而重变法”,认为老子是“重变法”的,王力指出,此说“颇违老聃之旨”。《喻老》更多误说,用历史故事去附会、曲解老子学说,“粗浅而失玄旨”^④。汉代以降,道家、道教、儒家各派争相诠释《道德经》,甚至佛教徒也跻身《道德经》注疏家行列。时间的距离和语言本身的特点给人们带来理解的难度与翻译的障碍。历代诠释者对《道德经》的诠释、注疏既受注疏者个人知识经验、思维方式的影响,也受他所处

① 参见丁巍主持的课题《老子典籍考:二千五百年来世界老学文献总目》。该课题于 1991 年作为河南省社会科学院《老子研究》子课题立项,1997 年获国家社会科学基金资助,2004 年 7 月以优秀等级结项。网络信息来源: <http://www.hnass.com.cn/rwzf/dw.htm>。另参见尹志华,《北宋〈老子〉注研究》,成都:巴蜀书社,2004 年。

② 司马迁《史记·老庄申韩列传》中有对庄子的评价:其学无所不窥,然其要本归于老子之言。唐代陆德明《经典释文·序录》中又说,庄子“依老氏之旨,著书十余万言”。

③ 参见陈鼓应,《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003 年,第 352—356 页。

④ 王力对于韩非《解老》、《喻老》篇的评价参见陈鼓应,《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003 年,第 353—354 页。

时代背景的影响,那些得以流传下来的注疏本,多是契合当时时代背景,能够反映其时代精神的。

不同时期的《道德经》注疏,都针对其时代所力图解决的理论和现实问题,因而都在某种程度上反映了当时的时代精神,是其时代思潮在《道德经》文本中的投射。20世纪80年代以来,国外汉学研究与国内先秦诸子研究接轨,学术界思想解放,阐释视域拓宽,对《道德经》的注解、释义和考证研究更是呈现一派百家争鸣的欣欣向荣景象。《道德经》中蕴含的语言、思想、文化之谜,给后人提供了一个巨大的阐释空间。湖北人民出版社出版的《中国文化的人类学破译》系列工程中,萧兵、叶舒宪合著《老子的文化解读》,以洋洋九十五余万字阐释老子的精言五千,显示了过人的学术气魄和国学功力。萧、叶二位先生从政治、经济、军事、社会、宗教、艺术、哲学、心理学等方面对《道德经》作了极其缜密周详的考辨,解谜般地揭示了一个博大精深而又带有神秘色彩的古代东方哲人的形象。

《道德经》是中华古文明的结晶,是全人类共有的文化财富。无论是古代还是当代,在中国还是在海外,都有着巨大的影响。早在唐朝开国之初,高祖李渊就派道家学者远涉高丽国讲授《道德经》,贞观二十一年,应东天竺童子王之请,高僧玄奘被任命翻译《道德经》为梵文。与中国一衣带水的日本,早在七世纪半的时候就专门编纂了输入日本的中国典籍总目录《日本国见在书目》,内著录《道德经》等道家道教方面的著作。目前,各种版本的日文《道德经》典籍多达399种^①。

近世以来,西方各国争相从中国典籍中寻找民族持续发展的智慧动力,老子学说更是受到前所未有的关注。译介和研究老子思想已经成为国际汉学界的一种风尚,学术界甚至把《道德经》翻译和研究成果的多寡

^① 参见丁巍课题《老子典籍考:二千五百年来世界老学文献总目》。

看作是衡量一个国家汉学研究是否发达的重要标准。《道德经》成为连接东西方两大文明的桥梁,而位于这两大文明核心地位的中国和英语世界的直接接触则较晚。

第二节

跨越时空的行旅:《道德经》的流传及影响

明朝末年,欧洲与中国才开始了真正意义上的文化、学术的接触与交流,其中一个极为重要的内容就是文化典籍的传播。16世纪,大批西方传教士来中国传教,《道德经》开始了它的西方之旅,被域外广泛翻译与研究,目前,翻译文字已达28种语言之多,版本达1100余部,居外译汉籍之首^①。

1989年荷兰尼梅根大学克努特·沃尔夫(Knut Walf)教授曾对《道德经》的西文译本总数有过统计:从1816年到1988年间有252种译本问世,涉及17种欧洲语言,文本总数较多的主要是英文本83种,德文本64种,法文本33种。^②丁巍在《老子典籍考:二千五百年来世界老学文献总目》中,对《道德经》西行版本有更为具体的统计:英文(182种)、法文(109种)、德文(240种)、俄文(12种)、西班牙文(2种)、意大利文(11种)、捷克文(3种)、丹麦文(1种)、荷兰文(10种)、芬兰文(1种)、挪威文(1种)、保加

① 参见丁巍课题《老子典籍考:二千五百年来世界老学文献总目》。

② 参见北辰,“《老子》在欧洲”,《宗教学研究》,1997年第4期,第101页。

利亚文(3种)、瑞典文(4种)、世界语(1种)、奥地利文(1种)、拉丁文(1种)、葡萄牙文(1种)、冰岛文(1种)、匈牙利文(1种)等^①。由此看来,中国老子“化胡西行”,渐行渐远,几乎覆盖全球各主要语言世界。

2.1 《道德经》在法、德、俄等国的译介

19世纪以来,国际汉学在欧洲形成以法、德、俄为中心的学术区域,而英语世界的汉学研究起步较晚。《道德经》在英语世界的早期传播较多来自拉丁语、法语、德语等语种的转译,故本文首先从《道德经》在法、德、俄等国的译介与影响入手,描述其在英语世界行旅的语言、文化大背景。

在中国文化的欧洲行旅中,法国起到辐射的中心作用。1823年法兰西学院首任汉学教授雷缪萨(Abel Rémusat)发表《关于老子的一生及作品的备忘录》,并用法文翻译了《道德经》第1、25、41、42章。雷氏附会地认为《道德经》第14章的“夷”(i)、“希”(hsi)、“微”(we)三个字的合称就是耶和華(Jehovah),即上帝。其弟子儒莲(Stanislas Julien)1842年发表《道德经》全译本,参考数十种中文著述,纠正了雷氏论述中的附会牵强之处,被认为是最佳译本。在法国,研究和翻译《道德经》的汉学风尚从未间断过,到目前为止,法国有各种文字的《道德经》译本140余种^②。

德国译介道家典籍始自1870年普兰克内尔和保守派作家维克多·冯·施特劳斯。他们把《道德经》原文变为读者熟悉的、富有基督教情调的民族语言,把宣讲自然无为的道家哲学变成灵智主义的有神论,把“道”当作“神”,认为“道”的概念几乎完全符合神的精神。师事于晚清大儒劳乃宣^③的

① 参见丁巍课题《老子典籍考：二千五百年来世界老学文献总目》。

② 参见王金怀,“一部奇特的哲学宝典——《老子》”,《中华文化研究》,1994年第1期。

③ 近代著名语言文字学家、古算学家,精通等韵字母之学,著有《等韵一得》,提倡汉字简化和拼音化,提倡以北京话为基础统一中国语言,对此后的汉字语言工作有重要影响。清廷垮台后,劳乃宣举家迁居青岛,经周馥介绍,至德人卫礼贤所办的尊孔文社,联络中、德学者,进行文化交流和联谊活动。卫礼贤翻译《道德经》等中国古代文化经籍,得到劳乃宣的帮助。

新教传教士卫礼贤 1911 年出版的《道德经》译本,被认为译文细致而优美,最接近原意,为欧洲适当地接受中国文化奠定了基础^①。在卫礼贤看来,第一次世界大战的爆发标志着西方文化的终结和机器文明的崩溃,而拯救战后西方文明的“良药”只能是来自中国的道家文化,老子的微言大义已经开始被引入欧洲文化的肌理^②。卫礼贤是用基督教精神来理解“道”,把“道”当作意识来看待,译本多次再版,对许多德国学者和作家产生了直接的影响。由于在两次世界大战中的际遇,老子研究一直占德国汉学研究之先,被尊为“汉学中的汉学”。物理学博士彼得-洛伦兹说:“在西德几乎大小书店都有老子著作的翻译本。如果有人要找中国书籍,那么他最先接触到的便可能是老子的名著《道德经》。”^③

俄国第一个较系统地译介老子学说的是第九届北京传教士团领班俾丘林^④。1842 年,他在《祖国之子》杂志上发表《老子及其学说》,认为老子与宗教没有任何关系,后世老子的继承者脱离了老子思想方式,构建新原理,进而创立了道教。俄国大文豪列夫·托尔斯泰生活在封建农奴制行将解体、社会变革激荡的时代,托氏意识到,西方的文明与科学不是他所要的解救受苦受难民众的“良方”,遂将寻求真理的目光转向东方的中国,研究孔子、墨子、老子的著作。他认为,基督教义中所有的内容在中国圣贤的书中都有更加深刻、更加完善的论证。1878 年,托氏从彼得堡图书馆馆员斯特拉霍夫处接触到法国汉学家儒莲的《老子所著〈道德经〉》一书,

① 参见马祖毅、任荣珍,《汉籍外译史》,武汉:湖北教育出版社,1997 年,第 75 页。

② Ostwald, H. G. *Tao Te Ching: The Book of Meaning and Life*. London: Routledge & Kegan Paul. 1985. p. 10.

③ 参见“老子在一个德国人眼中”,《中国青年》,1986 年第 5 期。

④ 早在 1828 年,传教士丹尼尔·西维洛夫就用俄文翻译了《道德经》全文,该文直至 1915 年才由扎莫塔伊洛以“丹尼尔·西维洛夫档案资料中未公布的《道德经》译文”为题予以发表。

立即圈定了拟翻译的章节,但由于语言的障碍和材料的不足,翻译工作直到1893年才出现令他“喜悦而紧张”的转机,译作于1910年经由媒介出版社出版,书名为《列·尼·托尔斯泰编选:中国圣人老子语录》,共选入64段“语录”,外加托尔斯泰撰写的题为“论老子学说的本质”和伊·戈尔诺夫-波萨多夫撰写题为“关于圣人老子”的两篇论文。托氏认为老子学说“玄学极妙”,是人类重要的思想体系,并高度评价说,“如果没有孔子和老子,《福音书》是不完整的”。^①托尔斯泰以他的名望使《道德经》在俄国得以广泛传播。十月革命后较流行的《道德经》译本是汉学家杨兴顺翻译并先后出版的全译本和节译本。《道德经》俄译本虽屈指可数,但其在东欧国家的影响却极其深远,带动了匈牙利、罗马尼亚和波兰等国的《道德经》翻译研究事业。

2.2 英语世界的《道德经》概况

在各国争相翻译《道德经》的活动中,英语国家起步较晚。英语世界关于中国的形象及中国古代典籍知识,最初是经由法、德、意、俄等国间接获取的。但在以武力攻开中国大门以后,英国加紧对中国的政治、军事、文化的疯狂劫掠,并迅速形成在文化领域的绝对控制。为了顺利开展在华传教事业,加速《圣经》汉译事业及其在中国的广泛接受,英国来华传教士将目光转向中国的儒道学说寻求本土文化支持。他们很快发现儒家学说是一种封闭性的学问,不利于《圣经》在中国的接受,因而将目光锁定道家学说,《道德经》英译事业因此迅速发展起来。

西方翻译学界普遍接受艾瑞克·雅各布森(Eric Jacobsen)的说法,认为人类历史上最早的、有一定规模的翻译活动从古罗马开始。古希腊文学作品的丰富的想像力,吸引着众多的罗马学者,大批的希腊作品被译成拉丁

^① 列夫·托尔斯泰著,陈馥、郑揆译,《列夫·托尔斯泰文集》(第十七卷),北京:人民文学出版社,2000年,第127页。

语,揭开了西方翻译史上的第一个高潮^①。拉丁语属印欧语系罗马语族,是现代浪漫语言西班牙语和法语等的前身,随着古罗马帝国的扩张,传布到欧洲西南部各地。欧洲中世纪时期,拉丁语始终是西欧各国宗教、文化、科学研究等领域的书面共同语。直到18世纪末期,拉丁语仍然是西欧占主导地位的语言,拉丁文翻译因而在欧洲文化塑形过程中起到过无比重要的作用^②。谭载喜在详尽梳理西方翻译史的基础上,认为西方的翻译活动在历史上前后曾出现过六次高潮或可分为六个大的阶段^③。根据他的描述,我们发现西方历史上的前三次翻译高潮,均以拉丁语为归宿语言。

在欧洲封建社会中,教会占有至高无上的地位,垄断着教育、科技、文化的各个方面。神职人员是普遍受教育的阶层,拉丁文被认为是最接近上帝的语言。明末清初来华的传教士向国内的教会组织汇报中国的情况,主要的工作语言就是拉丁语。因此,在《道德经》西行历史上,最早出现的是拉丁文译本^④。随着罗马帝国的崩溃,法语率先从拉丁语中分化出来。据皈依汉学研究的英国生物科学家李约瑟(Joseph Needham)^⑤考

① Bassnett-McGuire, Susan. *Translation Studies*. London and New York: Methuen, 1980. p. 43.

② Baker, Mona. ed. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004. p. 495.

③ 参见谭载喜,《西方翻译简史》,北京:商务印书馆,2000年,第4—7页。

④ Hardy, Julia M. *Influential Interpretations of the Tao-te-ching*. Kohn, Livia & Michael LaFargue. eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press, 1998. p. 165.

⑤ 李约瑟是英国著名科学家、英国皇家学会会员(FRS)、英国学术院院士(FBA)、中国科技史大师及中国人民的老朋友,当代杰出的人文主义者。他早年以生物化学研究而著称,上世纪三四十年代出版了《化学胚胎学》及《生物化学与形态发生》,在国际生化界享有盛誉。1937年,在鲁桂珍等三名中国留学生的影响下,皈依于中国古代文明,转而研究中国古代科学、技术与医学,1954年,李约瑟出版了《中国科学技术史》第一卷,轰动西方汉学界。他在这部计有三十四分册的系列巨著中,以浩瀚的史料、确凿的证据向世界表明:“中国文明在科学技术史上曾起过从来没有被认识到的巨大作用”,“在现代科学技术登场前十多个世纪,中国在科技和知识方面的积累远胜于西方”。李约瑟一生著作等身,被誉为“20世纪的伟大学者”、“百科全书式的人物”。

证,欧洲最早的三个《道德经》译本分别是:17 世纪比利时传教士卫方济的拉丁文译本,18 世纪上叶(1729 年)法国传教士傅圣泽的拉丁文、法文合译本,18 世纪末德国神父格拉蒙特的拉丁文译本。可以说,17、18 世纪的《道德经》欧洲语言译本主要出自传教士之手,且以拉丁文为主。传教士来中国的目的是传教,从某种意义上来说,是肩负着政治使命而来的。基于传教事业,他们大多倾向于从中国的古典文献,如《论语》和《道德经》中寻找《圣经》的痕迹,以证明基督教三位一体的真实性和普适性。自传教士揭开《道德经》西行的序幕后,西方各国出现了经久不衰的研究老子学说的热潮,研究的热潮与新译本的更迭出现形成了良性循环,互为促动。

当《道德经》译本在欧洲大陆出现,开始引起教会方面的关注时,属日耳曼语族的英语和德语仍被视为蛮族语言。欧洲各国纷纷派出传教士来华传教,襄助他们的殖民扩张之际,老牌的帝国主义国家英国正忙于在世界的其他地方进行殖民扩张,尚未来得及关注远在东方的中国^①。故而,相对于其他欧洲国家,《道德经》在英语世界的传播时间较晚,但其译本数量却有后来居上之势。

本研究主要描述《道德经》文本在英语世界的行旅及因文本旅行所形成的世界想像。黄鸣奋认为“英语世界”现今主要包括以英语为母语、通用语和外国语的三个层面。以英语为母语的文化圈在发生学意义上仅限于英国;以英语为通行语的文化圈导源于英国的殖民活动,其地理范围为英国的殖民地或前殖民地;以英语为外国语的文化圈是由于各英语国家的对外影响而形成的,目前可以说覆盖了全球(当然不一定是每个角落)^②。

① 朱仁夫等著《儒学国际传播》(北京:中国社会科学出版社,2004 年)一书考证,英国传教士来华,后于意、法、德等国。直到 19 世纪,英国才开始向中国派遣新教传教士,在首批来华新教传教士中,马礼逊、理雅各等是其中的佼佼者。

② 黄鸣奋,《英语世界中国古典文学之传播》,上海:学林出版社,1997 年,第 24 页。

17至18世纪,清政府与欧洲耶稣会士之间发生了历史上著名的“礼仪之争”^①,中国的儒家哲学受到质疑,一些传教士遂将目光转向重玄重道的老子学说。实际上,英国的新教传教士来华之前,已从早于他们到中国传教的耶稣会士的拉丁文译本中了解到《道德经》,只是来华伊始并未将目光投向道家经典。马礼逊与其他传教人员积极投身《圣经》的汉译工作^②,为辅助《圣经》文本在华的普遍接受,马氏还着手编纂《英华字典》和《中国文法》。他们像其他国家的早期来华传教士一样,积极研究儒家经典,只是由于发现儒家学说的封闭性和老子学说的普适性,才开始将目光转向道家经书。1868年,伦敦图伯纳出版社出版了湛约翰牧师(John Chalmers)翻译的《老子玄学、政治与道德律之思辨》(*The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of "The Old Philosopher", Lau-tsze*)一书,是为《道德经》英译之滥觞^③。

20世纪“是以英语为交际手段的文化圈空前扩大的世纪,是它与以华文为交际手段的文化圈关系空前密切的世纪,是位于上述两种文化圈结合部的英语世界中国文学研究成果空前辉煌的世纪”。^④对《道德经》在英

① “礼仪之争”是儒家文化与基督教文化接触历史上的大事,在中国、在西方都产生了深刻的思想影响,是中外历史上空前规格的“中西文化大讨论”。所谓礼仪之争,就是在基督教文化向中国传播时,围绕一系列问题的争论。这些问题包括:对孔子和祖先的崇拜,对天的祭祀,关于基督教的名称及内涵问题。

② 1823年,马礼逊与米怜合作翻译《新旧约全书》,取名为《神圣天书》,揭开基督教教义完整地传入中国的序幕。而后者(米怜),可以说,影响了中国典籍英译大师理雅各一生的宗教与学术研究。

③ 但国内有学者,如崔长青(“《道德经》英译本初探”)、费小平(“《老子》六译本选评与中国传统文化名著重译探讨”)、马祖毅(《汉籍外译史》)等认为1884年鲍弗尔(Frederick Henry Balfour)译本拉开《道德经》英译帷幕,也有学者混淆了理雅各翻译《中国经典》和为穆勒的《东方圣书》翻译《道德经》的时间。据笔者多方考证,最早的英译文本应是始自1868年的湛约翰译本。

④ 黄鸣奋,《英语世界中国古典文学之传播》,上海:学林出版社,1997年,第23页。

语世界的传播与接受而言,20 世纪无疑是译本迭出的世纪。赵毅衡曾统计,“自 1886 年到 1924 年,光《道德经》的英译本就有十六种之多,而从二十年代到六十年代,有四十多种英译本。”^①美籍华人学者、哲学史家陈荣捷(Wing-Tsit Chan)^②,在其 1963 年版《老子之道》中说:“《道德经》已 44 次被译成英文,特别是过去二十年里(指 1943—1963 年间)几乎每隔一年都有一种新译本出现,其中这些译本的半数是在美国出版的。”1977 年美国密执安大学出版的美籍华人林振述(Paul J. Lin)^③的《老子〈道德经〉及王弼注英译本》序言中写道,《道德经》各种外文译本已有 70 种至 80 种之多,而且至少是世界上每一种语言就有一种译本^④。这些英译本有的是以书籍形式刊印,有的又见诸于报刊,为统计工作造成了一定困难。丁巍认为,目前已有英文《道德经》182 种^⑤。也有说,《道德经》存世英文文本有差不多 200 个版本^⑥。结合新墨西哥大学咨

① 赵毅衡,《诗神远游——中国如何改变了美国现代诗》,上海:上海译文出版社,2003 年,第 314 页。黄鸣奋在《英语世界中国古典文学之传播》第 109 页引用时误为从 1886 至 1942 年,笔者考证,1886 至 1924 年间实有英文版本 19 本。

② 国内许多学者根据其英文 Wing-Tsit Chan 音译为“詹文锡”,造成一些以讹传讹的说法,译名的错误常可反映出国内对海外汉学的陌生和讹误。陈引驰在“海外汉学:何以会出现这样的错误?”文中指出,对海外研究者的了解“远不仅是品尝了鸡蛋之后还想见识下蛋的鸡的问题,由此往往还可以窥见研究的动向、学术的脉络等消息。其实,对海外汉学某一专门领域的熟悉程度,最容易鉴别的方法,就是看对于相关研究的学者们是否了解”。(网络来源:<http://www.guoxue.com>)

③ 英国著名诗人威廉·燕卜生(William Empson)的得意门生,受到胡适、陈寅恪、汤用彤、闻一多、朱光潜、沈从文、叶公超、钱穆、贺麟诸大师的哲学文学熏陶,英译《老子〈道德经〉及王弼注》,是较早有版本意识的译者。

④ Lin, Paul J. *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary. Michigan Papers in Chinese Studies*, No. 30. Center for Chinese Study. University of Michigan, Ann Arbor. 1977. p. x.

⑤ 参见丁巍课题《老子典籍考:二千五百年来世界老学文献总目》。

⑥ Lee, Sun Chen Org. Prologue. *Tao Te Ching*. San Jose, New York, Lincoln, Shanghai: toExcel. 2000. p. 1.

摩曼图书馆管理员克拉克·麦林(Clark Melling)终其一生编辑的“《道德经》英译版本目录”^①,笔者在中国国家图书馆网站上输入 Dao De Jing, Tao Te Ching, Tao Te King 及其联想字段(如:Tao Teh King 等)联合检索,发现真正的《道德经》英语翻译文本只有一百三十多本^②。以往学者统计数字中尚包括一些研究《道德经》的著述。在过去一个多世纪的时间里,《道德经》成为被译介得最多的中国典籍,其发行量和翻译频率大大超过了同为中国典籍的《论语》,在英语世界的发行量仅次于《圣经》和《薄伽梵歌》^③。

有译者认为,《道德经》在西方之所以有如此的魅力,在于“它不仅给我们提供了智慧锦言,也帮助我们了解这些锦言的内核”。^④其对西方社会的影响在非西方的典籍中是无可匹敌的。由于语言及思维方式的差异,从一种语言向另一种语言的直接跨越几乎是不可能的,对于像《道德经》这样的哲学文学著作,更有着不可逾越的鸿沟。《道德经》是迄今流传下来的极少量的古籍之一,时空的变迁、语言的发展和长期以来意识形态对其的非经典化,使其在母语内的翻译都极为困难。史上虽有孔子曾问

① 该目录提供了自 1868 至 1992 年间英文译本的详细情况,以时间顺序排列,由新墨西哥大学哲学教授阿奇·巴姆(Archie J. Bahm)在其 1992 年版《道德经》译本后提供,被认为是目前最为详尽准确的统计,本文作者根据在中国国家图书馆网站的检索,增添了自 1992 年以来的英译本数目。

② 王剑凡“中心与边缘——初探《道德经》早期英译概况”(《中外文学》,2001 年第 3 期,第 114 页)也持此说法。

③ 国内相关论证《道德经》海外流传的学者,多采用雅各布·尼德曼(Jacob Needleman)1989 年为冯家富和简·英格利斯 1972 年合译本的再版序中的说法,但据晚于其后的 1990 版汉学家梅维恒(Victor H. Mair)帛书《道德经》英译本前言和 1996 年版比尔·鲍特(Bill Porter 又称 Red Pine)英译本前言,《道德经》英文版发行量在《圣经》和《薄伽梵歌》之后。《薄伽梵歌》(Bhagavad-Gita)系印度两大叙事诗之一的《摩诃婆罗多》的一部分,采用武士阿周那王子和为他驱车的友人黑天对话的形式,宣扬一种包括婆罗门教要素和其他要素的教义,是一种宗教哲学诗,其梵语意即“受惠人的诗歌”(Song of the Blessed One)。

④ Kwok, Man-Ho. et al. *Tao Te Ching*. Dorset: Element Books Limited. 1993. p. 12.

礼于老子的记载,但老子学说异于占统治地位的儒家正典,后世的儒家学者不曾将其擢升至经典的地位;中国历代文人学者,醉心苦读儒家经书,对于老子学说中的哲学、文字多有隔膜;加之,纸张发明以前,国人用以记录书写的竹简因年代久远、绳索脱落常会造成文本变形、顺序杂乱。所有这些,为后世的解读、翻译带来极大的困难和挑战。翟林奈(Lionel Giles, 英国著名汉学家 Herbert A. Giles 之子)在为初大告《道德经》英译本作序中说,《道德经》就好比是哲学文献中的“白矮星”,形体虽小,但有极高的密度,散发着极为耀眼的智慧之光^①。

《道德经》在英语世界的译文大多迥异非凡,看起来几乎不像是代表同一文本、出自同一本原著。朱利亚·哈蒂在对西方有影响的《道德经》文本进行详尽对比研究的基础上,将 18 世纪以来《道德经》在西方的传播与形象变迁分为三个历史阶段。这三个阶段中,西方对《道德经》的阐释带有明显不同的时代特色。产生于不同历史时期的英语文本,体现着不同的时代特色。译本之间的差异,有些源于译者对原文的不理解甚或误解、曲解,有些源于所依据底本的不同,更有一些源于特定历史因素对译者的意图和策略造成的不同影响^②。自 19 世纪末英语文化圈与中华文明走上碰撞、交流之路以来,《道德经》一直深深吸引着众多的学者对其进行翻译、探索。对于过去一个多世纪以来产生的有影响力的英文译本,国内外已有学者进行评论,但对所有这些翻译文本进行尝试性全景描述的努力尚不多见。

① Giles, Lionel. Forword. Ch'u Ta-kao. *Tao Te Ching*. London: Unwin Paperbacks. 1982. p. 10.

② Hardy, Julia M. *Influential Interpretations of the Tao-te-ching*. Kohn, Livia & Michael LaFargue, eds. *Laotzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press. 1998. pp. 165—185.

本文在文献查证的基础上,从描写的角度对《道德经》在英语世界的翻译情况进行全景式的刻画,以期提升具有普遍参考意义的翻译学指导原则。描写性的翻译研究方法是将翻译结果看作既定事实,通过对翻译文本的历时性综合描述,揭示影响翻译过程的社会历史因素以及翻译作品在归宿语文化中所起的作用和享有的地位。结合克拉克·麦林对 1868 至 1992 年间的文本统计和笔者对 1992 至 2004 年间译本的网上搜索结果,本文试图将《道德经》的英译历程进行分期描述,并对各个时期翻译文本所凸显的翻译特点进行分析,以展示《道德经》在英语世界行旅的大致脉络,从本土的角度描绘其在英语世界的形象。本文主要依据在中国国家图书馆网站上搜索到的《道德经》英译本(显示 62 本,而由于种种原因,笔者手头可以复印到的版本仅 40 余本),虽包括《道德经》英译史上的一些权威文本,但不乏很大程度上的随机性。通过文本细读和综合分析,基于描写性批评原则,尝试对《道德经》在英语世界的世纪行旅进行描述性研究。

2.3 《道德经》英语世界行旅脉络图

《道德经》在英语世界的行旅大致可分为三个翻译高潮:第一个翻译高潮(1868—1905),王剑凡^①说,在这短短的三十多年里,有 14 个英译本面世,可以说是《道德经》英译的第一个黄金时期;第二个翻译高潮(1934—1963),陈荣捷《老子之道》认为,从 1943—1963 的 20 年里,每隔一年都有一种新译本出版,而笔者结合《道德经》英译的具体情况,将时间向前推至 1934 年,以亚瑟·韦利出版《道和德:〈道德经〉及其在中国思想中的地位研究》为起点;第三个翻译高潮(1972—2004),1973 年长沙马王堆

^① 王剑凡,“中心与边缘——初探《道德经》早期英译概况”,《中外文学》,2001 年第 3 期,第 114—115 页。

汉墓出土帛书《老子》甲、乙本后,海外随之掀起老子研究热、东方文化研究热,笔者以1972年第一个有女性译者介入的冯家富-简·英格利斯合译《道德经》为起点。

与其他西方国家相比,英国新教传教士来华时间较晚,但老牌的帝国主义国家英国利用洋枪利炮打开中华天朝的大门之后,强迫清政府签订一系列不平等条约,不仅割地、赔款、设通商口岸,还强令清廷为他们在华传教扫除障碍。香港被英人霸占,英帝国加大了在华传教的力度,但其传教活动主要集中在河北献县和上海的徐汇区。在《道德经》英译的第一个黄金期,14个英译本中有6本在伦敦出版,3本在上海出版,1本在香港,1本在印度的马德拉斯,可以说大都是在当时的英帝国殖民势力范围内刊行。这14个译者中,除保罗·卡鲁斯(Paul Carus)是美国哲学家外,其余均是英国人。美国这个当时文化比较落后的国家,似乎还没有心思顾及中国文学这门僻学^①。这些译本中,有8个从基督教立场去诠释《道德经》,运用了大量基督教的概念与术语来翻译,其余6个译本中,虽然基督教意识形态倾向不太明显,但有些章节依然会看到基督教思想的影子^②。这一时期,《道德经》翻译的显著特色就是与《圣经》的汉译事业互相呼应,互相阐释,具有极强的社会政治功能。译者多是在自己理解的基础上,选取对于襄助基督教的中国传播极为有利的章节以迎合当时的主流意识形态。较少有译者注意到《道德经》的文学色彩或其中蕴含的百科全书式的知识宝藏。作为在华传教的辅助工具的《道德经》,有半数以上刊行在期刊或作为丛书之一部分存在,并未在英语世界拥有独立的文学身份。应

① 赵毅衡,《诗神远游——中国如何改变了美国现代诗》,上海:上海译文出版社,2003年,第271页。

② 王剑凡,“中心与边缘——初探《道德经》早期英译概况”,《中外文学》,2001年第3期,第116页。

当说,这一时期的《道德经》是作为英语世界读者了解中国文化和中国宗教的工具而依附性地存在着。

20 世纪初,第一次世界大战的爆发标志着西方理性文化的终结和机器文明的崩溃。面对战争的到来,宗教组织瘫痪,即使名望很高的学者和教会领袖也无法把人们从战争的阴云中拯救出来。劫后余生,许多学者对西方文化进行了认真的检讨,对西方文明深感绝望。他们在东方文化特别是中国人的生活智慧中,寻找到一种植根于自然本能、追求和谐、遵循宇宙规律的理想样态,认为只有这种向内用力、十分含蓄的文化才是解救欧洲危机的“良药”。老子哲学中反对战争(“夫兵者,不祥之器”、“大军之后,必有凶年”)、主张和谐的观点,引起一大批抛弃了欧洲中心主义和西方文化优越论的文化学者的共鸣,他们认识到老子思想对于消弭人类占有冲动、缓和人类社会冲突所具有的时代性意义。这一大约三十年的时间内(29 年),英国汉学家亚瑟·韦利首先在世界格局动荡不安的第二次世界大战前夜,翻译出版了《道和德:〈道德经〉及其在中国思想中的地位研究》。该书自出版后,几乎每隔五六年就要重印一次,被认为是《道德经》在英语世界行旅中有极大影响的译本^①。这一时期,共有英文译本 25 本^②,其中 13 本在美国出版,与陈荣捷先生对 1943 至 1963 年间英译版本考订情况吻合,即“这些译本的半数是在美国出版的”。这一时期,西方关注《道德经》是出于对自身命运的忧虑,将老子哲学看作拯救西方危机的

① 参见王平,“比较《老子》的三种英译”,《外语与外语教学》,1996 年,总第 92 期。傅惠生在《汉英对照老子》(大中华文库)(长沙:湖南人民出版社,1999 年)“前言”中对韦利译本的影响也有评述。

② 本文统计的《道德经》英译文本,一律不包括重印本。同一译者的翻译,也许出版的形式、版次不同,但若翻译文本本身没有大的变动,不重复计算。统计中重复出现的译者,都是在翻译文本上有重大调整、变化甚至是依据不同底本重译的,如刘殿爵 1963 年企鹅版《道德经》依据世传本,而他 1982 年由香港中文大学出版社出版的《道德经》英语译本则依据帛书本,该版本后来的重印本和修订本则不计算在内。

良药。相对于《道德经》英译的第一个高潮,西方译者的翻译、阐释中少了一些有意为之的僭越的举动,多了一些平等、理性的因素。这一时期的另一显著特色是,有了中国人自己的《道德经》译本,许多浸濡中国文化传统的华人学者也加入了《道德经》的英译行列,围绕“和平”、“反战”和“拯救”主题的《道德经》英译走出了西方垄断翻译的话语独白时代^①。这一时期的译者大多采取了一种文化比较的态度,不再对《道德经》文本进行大刀阔斧地删改,但也不是亦步亦趋地将《道德经》奉为典律,更主要的是努力追求一种与原文对等的效果。

帛书《老子》出土后,国内老学研究出现前所未有的繁荣景象,同期的海外也掀起一阵老子研究热、东方文化研究热。20世纪末期的国际社会是一个政治多极化、经济全球化、文化多元化的新时代。人们意识到在西方文明走向穷途末路之际,《道德经》就“像一个永不枯竭的井泉,满载宝藏,放下汲桶,唾手可得”(尼采语)。美国著名科学史家乔治·萨尔顿(George Sarton)在他题为“东方和西方”的演讲中预言:文明最早开始于东方,西方人应该警惕以免过分骄傲以致忘记了他们的成熟思想的东方起源,新的启示可能还会出现,而这一新启示一定会来自东方^②。各行各业的学者遂都转向对老子学说的研究,力图寻找自己领域的东方智慧的启示以促生新的学术生长点。这一时期《道德经》英语译本以史无前例的速度问世。在这三十多年间(32年),据不完全统计(未统计刊行在各类学术期刊或丛书上的译文)译本总计78本,59本在美国出版(有些译本也同时

① 中国人的第一个英文本《道德经》是1936年胡子霖(据费小平考证,HU TSE LING当是“胡子霖”,而非音译的“胡泽龄”,虽后一译法多为学界接受。)翻译并在四川成都经由加拿大教会出版社出版。后来,初大告译本1937年在伦敦出版,吴经熊、林语堂、陈荣捷、刘殿爵等译本也相继在各地问世。

② 参见萨尔顿著,陈恒六等译,《科学史和新人文主义》,北京:华夏出版社,1989年,第53—89页。

在英语世界的其他国家刊行),其余 19 本的发行地分布区域较前两个黄金时期也更为广泛。

20 世纪 60 年代中后期,西方的妇女解放运动进入强调性别的社会建构的历史时期。“社会性别”这一核心概念得以彰显,标志着女性主义第二次浪潮即后女性主义时代的到来^①,性别研究受到空前关注。1972 年,《道德经》西行历史上第一个由女性译者合作产生的文本问世了。在这以后,又出现若干女性译者单独翻译的文本,而且在男性译者的文本中,也出现了对《道德经》翻译中性别问题的慎重考虑^②。《道德经》翻译活动中女性译者的加盟和对性别问题的关注,成为这一时期《道德经》英译旅程中的一个亮点。在东西方文明交流融通的世纪末,出现了中外译者、不同学科学者合作翻译的景观。译者的身份构成、国籍构成、性别构成和主体意识具有多元化色彩。

著名翻译家曹靖华曾经说过:“要透彻、深入地掌握原作的思想内容,可靠的办法是走翻译与研究相结合的道路。翻译什么,研究什么,或者说研究什么,翻译什么。最好翻译应是研究的结果。广采百花,搜集关于原作品和原作者的一切材料;把研究的心得写在‘前言’、‘后记’、‘序’、‘跋’……里。这不仅是指引读者们的钥匙,而且也是译者提高水平的切实途径。……”^③这一时期的《道德经》翻译,明显呈现出翻译与研究相结合的趋势。1973 年以前,大部分英译本都以王弼注本及其他几个流行版本(如河上公本、傅奕本等)为底本,随着帛书本和竹简本的问世,对《道德

① 关于后女性主义时代的描述,参见费小平,《翻译的政治——翻译研究与文化研究》,北京:中国社会科学出版社,2005 年,第 96—106 页。

② 男性译者对《道德经》翻译中的性别问题给以特别关注,而译本社会影响又较为广泛的主要是:1. Mitchell, Stephen. *Tao Te Ching*. New York: Harper and Row. 1988. 2. Mair, Victor H. *Tao Te Ching*. New York: Bantam Books. 1990.

③ 参见林煌天主编,《中国翻译词典》,武汉:湖北教育出版社,1997 年,第 1006 页。

经》文本的研究大大促动了它的英译事业,而有些《道德经》的翻译文本常常就是翻译者长达几十年孜孜以求研究的结果。这一时期的英译文本,几乎全部是单行本,而且在语言文辞方面,也较前两个时期更重文采和韵律美,《道德经》的文学性和语言的独特美感受到较多关注,译者开始把对原文的美的移植放到较高的地位。

对不同历史时期《道德经》英译本的简单历史分期描述,向我们展现了《道德经》在英译世界行旅的大致面貌。根据上文分析,现以图表描述如下:

《道德经》英语世界行旅脉络图

性 质 描 述	第一阶段 (1868—1905)	第二阶段 (1934—1963)	第三阶段 (1972—2004)
译本总数(不含重印本)	14 本	25 本	78 本
出版频率(近似数)	0.4 本/年	0.9 本/年	2.4 本/年
刊行地	11 个文本在 英国或当时 的英帝国殖 民势力区	13 本(半数以上) 在美国,其余散 布在以英语为母 语、通用语和外 语的文化圈的一 些地区	59 本在美国(其中 有些文本是在英 语文化圈的其他 地方同时刊印), 19 本几乎遍布 以英语为外语的 文化圈
刊行方式	7 本刊发在期 刊或作为丛书 的一部分,依 附性较大	5 本在期刊上发 行,其余均为单 行本,主体性渐 强	几乎全是单行本 (但有些译本发 行后会有被摘录 进期刊或丛书 的情况),译本 自足存在
译者性别及性别意识	全部是男性 译者,均采取 男性视角	全部是男性译 者,均采取男性 视角	女译者 5 人,在翻 译过程中有明显 女性意识的译者 7 人(包括两位 在西方颇有影 响的男性译者)

(续表)

性 质 描 述 \ 阶 段	第一阶段 (1868—1905)	第二阶段 (1934—1963)	第三阶段 (1972—2004)
原文的版本问题	未提及原文的版本问题,多为世传本中的某一本	有何可思(Eduard Erkes)的《河上公本老子》 ^① ,其余均未提及版本问题(可供选择的只有世传本)	版本意识强,不同的版本选择成为这一时期的一大特色,世传本、帛书本和竹简本成为译者不同的选择
译者主体情况	除 1 人是美国哲学家外,均为英国人且大多是传教士或神职人员	1936 年开始有中国人自己的译本,饱濡国学的旅外学者也加入翻译行列,译者国籍多元化	开始出现中外译者合作、不同学科学者合作翻译的情况,体现文化会通、学科融合,译者国籍更趋多元化 ^②
书名翻译	解释性翻译为主	解释性翻译和威妥玛-翟里斯音译法并存 ^③	音译法为主(多为联合国认可的汉语国际音标法)
主流翻译策略	本色化/归化法为主	追求与原文的忠实对等,开始意识到独特的语言形式的美	力图同时传达五千精妙的思想底蕴和语言外壳,异化法趋势明显

① Eduard Erkes(艾克斯),中文名字何可思,系前东德汉学界知名学者。1945 年,在瑞士的阿斯科纳出版了英译本《河上公本老子》,由于西文本多译自王弼本,故此译本颇受欢迎,前后再版 5 次。

② 在《道德经》英译的第一时期,理雅各与中国学者王韬的交游是中西交流史上的一段佳话,两人的翻译合作在 19 世纪颇引人瞩目,但是,据岳峰在《架设东西方的桥梁——英国汉学家理雅各研究》(第 187—201 页)考证,1873 年,理氏回国定居,这段旷世的中西学者合作就结束了,而理氏翻译《道德经》始于 1876 年,因此,在前两个时期并没有出现中外学者的翻译合作。

③ 威妥玛-翟里斯拼音法是汉语的拉丁化拼音体系,专为西方读者学习汉语而设计,其缺点是未能精确地给汉字注音,1958 年,中国政府颁布一套更完整、更科学的汉语拼音方法以代替之。故,在《道德经》英译的第二个阶段,1963 年刘殿爵企鹅版译文,书名便已不用威氏音译法了。

《道德经》文本以其明晰不足、暗示有余的特点吸引着古今中外一代代学者的阐释和翻译。这些阐释和翻译,可以说都是为了追求完善理解的努力,对于原作具有一种基本的优越性。解释者和原作者之间的时间、地域的差异造成理解上的必然差异。每一个时代都会按照自己的方式理解历史流传下来的文本,并试图在理解传统的同时理解自身。从阐释学的角度来看,文本的意义会永远超越原作者,因为理解不只是简单的复制行为,而始终是一种创造性行为。不仅时间距离由习俗和传统的连续性所填满,空间的距离更是充满了各自民族流传下来的文化因子。这些文化因子若非出于人为的故意操纵或扭曲,会成为有效沟通人类文明的触媒。加达默尔认为,“对一个本文或一部艺术作品里的真正意义的汲取(Ausschöpfung)是永无止境的,它实际上是一种无限的过程。这不仅是指新的错误源泉不断被消除,以致真正的意义从一切混杂的东西被过滤出来,而且也指新的理解源泉不断产生,使得意想不到的意义关系展现出来。”^①在跨越历史时空的《道德经》读解中,英语世界的翻译者从自身的文化传统出发,穿行在历史的距离里,为《道德经》意义的增殖和现代转型做出巨大的贡献。

从上述脉络图,我们可以看出《道德经》在英语世界旅行的大致情形,但具体情况实际上是非常复杂的。本文作者在梳理文本的基础上,将会对《道德经》翻译的具体情况描述并进行深层理论分析,期望能够显示这—个多世纪以来,《道德经》在跨越语言的行旅中发生的变形,进而揭示翻译在其中所起的作用。

译者的翻译活动相当复杂,它同译者个人的学术修养有着密不可

^① 汉斯-格奥尔格·加达默尔著,洪汉鼎译,《真理与方法》,上海:上海译文出版社,2004年,第385—386页。

分的联系。在翻译理论发展的不同时期,人们或追求与原文的客观对等或追求从原文到译文的透明,不管译者是否承认、是否意识到,翻译过程中的每一次选择其实都是译者主体作用的结果。上述脉络图的后两项“书名翻译”和“主流翻译策略”也只能显示出主流的情况,事实上,每个时期的《道德经》翻译活动都是纷彩纷呈的。书名就宛若是一本著作的标签,其翻译选择上集中体现了翻译过程中的策略,书名的翻译很重要,但译好很难。题目点明要旨是我们的习惯,因而,对于像“道德经”这三个蕴含丰富的字,译者的翻译策略和翻译努力应是全书翻译策略的缩影。

在《道德经》英译的第一个历史时期,由于外国读者对《道德经》和中华文化的隔膜,书名翻译以解释性为主,目的是使译语读者能够从书名了解到书中的主要内容,是一种本土化的策略,如,将《道德经》书名译为 *The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of "The Old Philosopher", Lau-tsze*; *The Book of the Path of Virtue; Lao-tsze, The Great Thinker, with a Translation of His Thoughts on Nature and Manifestations of God* 等等不一而足,也有少数译者采取音译的方法传达书名。但据王剑凡“中心与边缘——初探《道德经》早期英译概况”一文考证,当时极度贴近原文,几乎是采用逐字逐句的译法,不单紧贴原文的结构句式,更往往以音译的方法来处理关键字的译本因为与当时其他《道德经》英译本的翻译方法有差异,在当时及后来都没什么读者,是被边缘化的文本^①。

在《道德经》英译的第三个时期,全球化日益推进,东西方文化交流

^① 参见王剑凡,“中心与边缘——初探《道德经》早期英译概况”,《中外文学》,2001年第3期,第126—128页。

的范式发生了变化。西方对于《道德经》的接受和研究从宗教学和欧洲中心的范式转向汉学和中国中心范式。这一时期,《道德经》的书名翻译和书中的关键词翻译基本采取音译的方法,以传达“非我”的“他者”文化的“他异”气息。这一变化一方面说明,中国文化中一些特有的因子确实难以找到较为对应的英语语词表达法,另一方面也说明,翻译者对于这些术语所浓缩的中国传统涵义的复杂和丰富性有了更新的体认,并给予了相当的尊重。美国汉学家宇文所安(Stephen Owen)先生将这种通过音译法传达中华文化精妙的努力称为“笨拙的”翻译策略^①,这种策略不仅体现了对原语文化的尊重,也提醒非本土的读者注意到概念的重要性和意义交换的难度。这一时期书名翻译的主流是音译法,但由于翻译者学术背景的多元化构成,仍有出于本学科学术需要的阐释。在音译法中,以联合国1977年通过的汉字拼音改革方案为主,也有译者沿用威妥玛-翟里斯拼音法。新时期的汉学研究和典籍英译也出现了新的特色,英语世界对《道德经》的解读从宗教借用范式转向汉学研究范式,在众多有中国学学术背景的译者的推动下,《道德经》英语译本出现多元化的趋势;也由于翻译研究中出现了后殖民主义、女性主义等文化转向,尊重原文、原文化的翻译文本呈递增情形。

《道德经》英译的三个黄金时期与西方世界对中国文化的价值判断基本对应。价值判断只能说明一个时期的主要学术路向和接受情况,在这三个时期内也出现了价值判断的交叠现象。当某一价值观念占主导地位时,合乎其规范的文本就会被广为接受成为经典,而布伦斯(Ge-

^① 宇文所安著,王柏华、陶庆梅译,《中国文论:英译与评论》,上海:上海社会科学院出版社,2002年,导言:第14页。

sald L. Bruns)在一篇关于经典和权力的文章中说,“所谓经典,并不属于文学的范畴,它是一种属于权力的东西。”^①西方对于《道德经》的不同价值判断始终贯穿在《道德经》翻译和研究的全过程,因而,本文从翻译的理论深层入手,分析其在英语世界行旅中的不同世界想像的成因。

舒乙在给旅法华文女作家郑碧贤根据《红楼梦》的三个法译者^②为原型写成的传奇小说《〈红楼梦〉在法兰西的命运》一书的序言中说:《红楼梦》本身是一座大桥,通过它把两个著名的文明国家连在了一起^③。而通过对《道德经》在英语世界的一个多世纪行旅的匆匆巡礼,我们发现,《道德经》这座大桥,紧紧连接了两个文化、两种文明,这在中国典籍的西行历史上是绝无仅有的,而在所有非西方典籍对西方的影响中,它的影响之大也是无可比拟的。

虽然在一个多世纪的行旅中,《道德经》曾被作为哲学文本、宗教文本、生活智慧文本和汉学研究文本阐释,并对西方各阶层产生着巨大影响,但其作为伟大的文学文本的特性从未改变过,纽约时报把老子列为全世界十大作家之首。《道德经》别开生面地采用了整散结合、音调和谐、富有节奏感的形式精美的哲理诗体,透出浓浓的《诗经》韵味。现代语言学所讲的各种修辞格,在光彩焕发、风致遒劲的《道德经》中几乎都能找到。本研究主要将《道德经》作为文学文本,从文学翻译的角度切入,通过综合梳理和分析归纳的方法,描述《道德经》在英语世界行旅中的不同形象,揭示文学翻译产生异国想像的深层理据。

① 转引自孙康宜,《文学经典的挑战》,南昌:百花洲文艺出版社,2002年,第79—80页。

② 他们是留法的华裔学者李治华、他的法国夫人雅歌和法国著名汉学家铎尔孟(André d'Hormon)。

③ 参见郑碧贤,《〈红楼梦〉在法兰西的命运》,北京:新星出版社,2005年。

第三节

《道德经》英译研究的理论框架及意义

后世的解读对于《道德经》原文来说是一种有益的“在的扩充”^①。人类所有的自我理解,都是在某个被理解的他物上实现的,并且包含着这个他物的统一性和同一性^②。时间距离为积极的创造性的理解提供了可能,使流传物以更加丰富充实的面貌展现。民族文化要保持持续发展,必须得融进人类文明发展的洪流。任何民族文化的丰富内蕴都是世界文明的一部分。《道德经》西出国门之后,在人类历史发展中起到过无比重要的作用。欧洲社会接触到中华文明之后,即被中华文明的物质、文化气韵深深吸引。出于自身历史境遇的需要,法、德、俄等西方国家纷纷译介《道德经》并用于指导社会生活的各个方面,在哲学、文学、科学、政治等领域产生深远的影响。

西方非英语国家对《道德经》的翻译和研究直接影响、带动了英语世界对《道德经》的接受。英语世界早期的《道德经》翻译明显带有欧洲大陆的风格,但后起的英语世界在内外因合力作用下,迅速发展《道德经》翻译事业,译本迭出,类型各异,译本的数量和质量都大大超过了欧洲其他汉

① 参见洪汉鼎,译者序言,汉斯-格奥尔格·加达默尔著,洪汉鼎译,《真理与方法》,上海:上海译文出版社,2004年,第5页。

② 同上,第5—6页。

学发展较早的国家,成为西方翻译史上一道独特的风景。在过去的一个多世纪里,英语国家逐渐摆脱了对拉丁文和其他欧洲语言的依赖,经历了从其他语言转译《道德经》到直接从古汉语典籍进行翻译的巨大飞跃,其速度之快,超过人类历史上任何一种著作,其发行量之大和普及范围之广也是令人叹为观止的。

3.1 《道德经》翻译研究的现状和不足

英语世界关于老子和《道德经》的研究论著在英译本问世不久便产生了,相关论文更是不计其数,但主要是对老子思想和道家学说进行阐释或对《道德经》翻译策略和技巧进行说明^①。目前,学界对于《道德经》英译文本的描述研究力度普遍较小,笔者所能见到的对英语文本的描述,散见于众多英译文本的译者序中^②。也有书评或论文形式的成果,比较有名的是翻译过《〈老子〉河上公注》的东德汉学家何可思著文“评亚瑟·韦利翻译的《道德经》”;美国西雅图大学帛书本、竹简本《道德经》研究者鲍则岳(William G. Boltz)教授^③著“评刘殿爵《中国经典:道德

① 比较典型的论述,参见 LaFargue, Michael & Julian Pas. *On Translating the Tao-te-ching*. Kohn, Livia & Michael LaFargue. eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press. 1998.

② 许多译者会在译者序中表达对以前译本的不满意,而这些不尽如人意的前译本,常常会是激发译者进行探索、重译的原动力。也有译者会在译本后附上对所参考译文的简单描述,但这些描述常常线条较粗,主观性较强。

③ 华盛顿西雅图大学语言文学系教授,亚洲研究协会会员,研究马王堆出土帛书、古代中国神话和中国音韵学。与英国学者鲁惟一(Michael Loewe)编《中国古代典籍导读》(*Early Chinese Texts: Bibliographic Guide*),伯克利:古代中国研究学会及加利福尼亚大学伯克利分校亚洲研究所(The Society for the Study of Early China and Institute of East Asian Studies), Bridtrack Press, 1993/1994。1997年,该书由李学勤等翻译,沈阳:辽宁教育出版社,属当代汉学家论著译丛之一。他还撰有“从马王堆帛书看《老子想尔注》在宗教学和文献学上的重要意义”(The religious and philosophical significance of the “Hsiang erh” Lao tzu in the light of Ma-wang-tui silk manuscripts),《亚非学院院刊》(*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*)45:1(1982),第95—117页、“文本批评和马王堆《老子》”(Textual criticism(转下页))

经》”^①。这两篇文章分别评论《道德经》英语世界行旅中的两本标志性译著。

第十五版《不列颠百科全书》(国际中文版)^②“老子”和“《老子》”条目介绍老子思想的主要内容及对中国道家、道教的影响,在谈及《道德经》的英语世界行旅时,只简单地说“《老子》在世界上广泛流传,唐玄奘译为梵文。还有多种日文和英文译本。”^③目前,英语世界对《道德经》翻译研究较为深入的是朱利亚·哈蒂和迈克尔·拉法格,二者都曾撰文探讨当前西方世界对《道德经》的阐释与翻译情况^④。朱利亚·哈蒂在“西方主要的《道德经》阐释形态”文中根据不同的阐释价值取向将18世纪以来西方对《道德经》的阐释分为三个主要历史阶段:18—19世纪传教士时期的宗教阐释、20世纪初作为对西方思想进行批判的工具性阐释和20世纪末期基于汉学研究的学者型阐释。哈蒂详尽分析了这三个不同历史时期西方对于中国典籍《道德经》的阐释与解读,但论述面较为宽泛,不仅包括对《道德经》译本的描述,也包括对道家、道教研究的描述和分析,因而并不能算作是严格意义上的对《道德经》译本的翻译学研究。迈克尔·拉法格与朱丽安·帕斯合撰“论《道德经》的翻译”文中,依据对一个世纪以来英

(接上页)and the Ma-wang-tui Lao tzu),《哈佛亚洲研究》(*Harvard Journal of Asiatic Studies*) 44:1(1984),第185—224页、“王弼和河上公所没见过的《老子》文本”(The Lao tzu text that Wang Pi and Ho-shang Kung never saw),《亚非学院院刊》(*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*)48:3(1985),第493—501页等研究文章。

① 鲍则岳,“评刘殿爵《中国经典:道德经》”(Review of D. C. Lau's *Tao Te Ching: Chinese Classics*),《亚洲研究杂志》(*The Journal of Asian Studies*)44:1(1985),第177—180页。

② 该版本是1998年美国不列颠出版公司出版,国际中文版系由中国大百科全书出版社1999年出版。

③ 《不列颠百科全书》(国际中文版),北京:中国大百科全书出版社,1999年,第470页。

④ 下文的描述主要依据 Livia Kohn and Michael LaFargue. eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press. 1998. 书中辑录的二者的学术论文,具体参见第165—188页和第277—302页。

语世界较有影响的17个译本^①的取样,分析造成这些面貌不同的译本的主要原因。文章首先分析了造成文本面貌迥异的版本选择差异,由于汉语语言中通假字、词义繁复和句法差异造成的理解差异和从汉语语言向英语语言转换中译者翻译方法不同造成的差异,并在此基础上对《道德经》第四章第一句“道冲而用之或不盈”和第十三章第一句“宠辱若惊,贵大患若身”两句的不同译文进行字句分析。该文在英语世界对《道德经》翻译的研究中具有普遍影响,也成为近来中国《道德经》翻译研究者的主要参考依据,但文章主要从西方的视角分析文本解读中客观存在的差异,并没能对影响翻译的深层社会政治意识形态给予关注,因而,该文对于英语世界《道德经》文本的描述和分析并不全面深入。

目前,国内学者在梳理《道德经》译文中的关键词处理和风格对等的批评方面成果丰富,如:汪榕培的“译可译,非常译——英译《老子》纵横谈”(《外语与外语教学》,1992—2),姚小平的“‘道’的英译和《圣经》中的‘道’”(《外语与翻译》,1994—2),李贻荫、金百林的“D. C. Lau 妙译《道德经》”(《外语研究》,1995—2),西江大学王平的“比较《老子》的三种英译”(《外语与外语教学》,1996年增刊),崔长青的“《道德经》英译本初探”(《国际关系学院学报》,1997—3),陈宏薇的“洗练简洁、神形兼似——评吴经熊译《道德经》”(《翻译与文化论文集》,湖北科技出版社,2000.11),费小平的“《老子》六译本选评与中国传统文化名著重译探讨”(《贵州教育学院学报》,2001—1),陈国华、轩治峰的“《老子》的版本与英译”(《外语教学与研

① 8本较早期的译本,包括韦利(1934)、初大告(1937)、林语堂(1944)、宾纳(1944)、戴闻达(1954)、吴经熊(1961)、陈荣捷(1963)和刘殿爵(1963)译本;9本近期(1970年—1990年)译本,包括冯家富-简·英格利斯(1977)、卫礼贤(1985)、迈克尔(1988)、陈张婉莘(1989)、拉法格(1992)、阿迪斯-隆巴度(1993)译本和三本根据马王堆帛书本翻译的刘殿爵(1982)、韩禄伯(1989)、梅维恒(1990)译本。

究》,2002—6),苗玲玲的“译可译,无常译——谈《道德经》翻译中的译者主体性”(《学术研究》,2002—8),王剑凡的“中心与边缘——初探《道德经》早期英译概况”(《中外文学》,2001—3),廖敏的“试析《道德经》翻译的多样性”(《西南民族大学学报》人文社会科学版,2004—9)等。此外,武汉大学英文系程宝燕在“林语堂与翻译”一文中以赏析的形式分析林译《道德经》——《老子的智慧》所体现的整体美与动态美^①。近年,尚有两位硕士研究生的学位论文探讨《道德经》英译文本情况,一位是华中师范大学97级李霞的《吴经熊英译〈道德经〉研究》,另一位是天津师范大学2000级王瑛的《以目的论为基础对〈道德经〉四个英译本的比较研究》。目前,这些论文或书评,大多是对某一译文文本进行语言文字方面的批评或对若干个译文就某些词或某一章节的翻译进行字词、句义方面的对比研究。现有的研究主要是结合国内《道德经》的最新文献成果,对文本进行语言学视角的批评,指出译者理解的偏差、点明版本选择的重要性,或对译文的优劣进行评判。

国内研究《道德经》英译的论者中,曾与 William Puffenberger 合译《道德经》的汪榕培^②“译可译,非常译”一文是较早对英译文本进行描述的。该文从宾纳、布莱克尼同名译本 *The Way of Life*^③ 和刘殿爵、梅维恒同名译本 *Tao Te Ching*^④ 中对《道德经》第一章的迥然不同的翻译入手,通过回译成现代汉语文本,向读者揭示了西方译本中巨大的差异。汪文借

① 参见边立红、郭著章等撰著,《翻译名家研究》,武汉:湖北教育出版社,1999年,第79—97页。

② Wang, Rongpei & William Puffenberger. *Lao Tse*. Shengyang: Liaoning University Press. 1991.

③ Bynner, Witter. *The Way of Life*. New York: John Day Company. 1944./ Blakney, R. B. *The Way of Life*. New York: New American Library. 1955.

④ Lau, D. C. *Tao Te Ching*. Middlesex: Penguin Books. 1963./ Mair, Victor H. *Tao Te Ching*. New York: Bantam Books. 1990.

助彼得·纽马克“不存在完美的、理想的或者‘正确’的翻译”这一说法指出,西方译者的翻译是对原文“仁者见仁,智者见智”的解读,不能说都背离了原著,同一著作的不同译著是“百家争鸣”的一个证明。立足于其所依据的四个译本的巨大差异,汪文指出,百家争鸣的不同译本着眼点在于“异”,由于《道德经》文本的语言特色,与原文丝毫不差的“常译”本恐怕是难以企求的,但迟早总会有一种译本(或者一种译本的某些段落)更加接近原著的精髓,比较符合“信、达、雅”的翻译原则(或者其他翻译原则),比较接近“常译”的标准^①。汪文中简要地介绍了“道”和“德”这两个核心概念范畴在英语中的翻译。

受汪译老子《道德经》和汪文论述的启发,姚小平撰文“‘道’的英译和《圣经》中的‘道’”,文章指出,西方学者将“道”译为 way 的理据是源自 way 在《圣经》中的崇高、神圣的含义;虽然耶稣所昭示的 way 是通向彼岸世界的光明大道、老子的“道”是世俗的人间正道,而用 way 译“道”也同样可以传达出圣人救人救世的“神韵”。上述这两篇文章是国内较早对《道德经》译本和“道”的翻译进行探讨的,出现在 20 世纪 90 年代早期,对于翻译理论的借鉴仍是当时国内流行的西方语言学派的翻译理论观,没能从文化对话的深层次对文本翻译和核心概念翻译中的巨大差异进行分析。

李贻荫、金百林则对英语世界较早注意到《道德经》诗性语言美的刘殿爵(D. C. Lau)^②译本进行了细致的分析。文章主要对 Lau 译文“曲则全,枉则直,窪则盈,敝则新,少则得,多则惑。”(《道德经》第二十二章)句

① 参见汪榕培,“译可译,非常译——英译《老子》纵横谈”,《外语与外语教学》,1992 年第 2 期。

② D. C. Lau 是香港著名中国典籍研究学者,国内较早评述 D. C. Lau 译本的是李贻荫、金百林二位论者,他们直接保留 D. C. Lau 的英语名字,王平音译为劳迪哲,也有人译为狄哲劳,造成国内对于《道德经》英译者的认识上的混乱,现在学界通常将 D. C. Lau 正确译为“刘殿爵”。

中关键词“曲”、“枉”、“窪”等字词翻译进行点评,以提供“赏析和评议”。文章指出,与其他人的翻译比较而言,Lau译本“从信”、“从美”、“从严”,是非常严谨细致的翻译。稍后,西江大学王平在李、金文研究的基础上,比较《老子》的三种英译:Arthur Waley本、D. C. Lau本、汪榕培与Puffenberger合译本,仍然以李、金文中依据的《道德经》原文第二十二章首句作为点评的基础指出,从“曲”、“枉”、“窪”等关键词的翻译看来,“韦本”与“劳本”的译法重“信”与形,“汪本”的译法重“达”与神;从整个六句看,“韦本”是文字翻译本^①,“劳本”是文学翻译本,“汪本”是洁体本,“韦本”从“信”,“劳本”从“美”,“汪本”从“洁”。不仅这两篇文章在学术观点上有着传承关系,而且二者对翻译的评论,从用词的风格看来基本上属语文学范畴的感悟式点评。

随着翻译学界对翻译学的文化转向的体认加深,国内开始出现从文化层面对《道德经》英译文本进行研究的努力。费小平在“《老子》六译本选评与中国传统文化名著重译探讨”一文中通过对胡子霖译本(中国人第一个《道德经》英译本)、辜正坤译本、Gia-fu Feng与Jane English合译本、Stephen Mitchell译本、Walter Gorn Old译本和何光沪等人译本以《道德经》第十章的翻译为例,说明不同译者使用的原则和方法对宏观上的中国传统文化名著重译工作有一定意义。该文是较早从文化角度探讨《道德经》英译情况的,但因其所选译者中国内学者的译本占较大比重,并不能全面反映他者看待中国的眼光,因而不能集中体现翻译中接受者社会文化因素对于文本塑形所起的决定性的意义。

后来,国内关注《道德经》中译者主体、意识形态等个人和社会主观因

^① Waley, Arthur. *The Way and Its Power: A Study of Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. London: Allen & Unwin. 1934. p. 14.

素对翻译的影响的论述逐渐多了起来,比较有代表性的文章是陈国华、苗玲玲、王剑凡等的文章。这些文章包括对文本选择、译者主体和政治意识形态等方面的文化视角的评述,如苗玲玲从阐释的角度分析了译者主体在翻译中的介入,王剑凡则结合当代翻译理论研究的新课题,基于多元系统理论,分析了传教士时期《道德经》英译经典文本和边缘文本的成因。本文在写作过程中对这些论述多有借鉴参考,文章内容在此就不一一详列。

从上述《道德经》翻译批评文献,可以看出,在译学研究出现文化转向的时代,随着描述翻译学的发展和翻译批评理论的日趋完善,《道德经》英译版本的研究出现了新的路向。由于学者的研究和推崇,《道德经》的英文译本不断涌现。但至今为止,国内较少有人对《道德经》在英语世界的行旅情况做过全面系统的文本考察。以研究汉籍外译著称的马祖毅等在《汉籍外译史》中用将近10页的篇幅(第73—82页)描述《道德经》西出国门的概况,而对《道德经》在英、美、澳等英语国家的传播及影响的描述却不足2页(第80—82页);黄鸣奋在《英语世界中国古典文学之传播》也仅以不足3个版面对《道德经》的英语世界行旅进行了简要描述。目前,被称为国内“大型的翻译百科全书”^①的《中国翻译词典》分条目详列了翻译史上较为重大的事件、重要的翻译理论和有建树的翻译家,其中不仅有对《论语》、《沧浪诗话》、《诗经》、《书经》等古代典籍在西方译介情况的介绍,也有对《金瓶梅》、《红楼梦》、《三国演义》等文学名著西传的描述,可对于《道德经》的介绍只是散见于对相关翻译家的描述中^②。对于影响了中国

① 叶君健,《中国翻译词典·序》,林煌天主编,《中国翻译词典》,武汉:湖北教育出版社,1997年。

② 如对知名汉学家亚瑟·韦利、理雅各等人的介绍和对香港中文大学翻译教授刘殿爵的介绍中提及他们曾经翻译过《道德经》。

几千年来思想及思维方式,并对近世的西方有着重大影响的中国古代哲学、文学典籍《道德经》西方行旅的全景描述,目前国内外翻译学界的研究力度普遍较小。

3.2 本研究的方法 and 理据

翻译的目的是争取实现语言信息的完美再现,但翻译过程中客观存在着物理世界、文化世界、心理世界和语言世界的偏离^①。《道德经》西行历程中由于诸种因素的共同用力,老子形象和《道德经》的文本形象曾被极度变形,某些欧洲汉学家甚至认为老子是人类历史上最伟大的利己主义者,《道德经》也常常被译为长篇累牍的皇皇巨著。本文拟从译本分析的角度,运用描述翻译学的原则和方法,依据旅行理论、阐释学理论、接受美学理论和比较文学形象学理论,力争客观而公允地描绘出老子和《道德经》在英语世界的形象,以考察“道”的意象和《道德经》形象在英语世界的接受、传播和变形,并分析文化变形背后的社会政治因素和译者主体性因素的介入。通过对英语世界三次较大规模的《道德经》翻译热潮进行综合描述,本文力图揭示出较为规律性的东西,以期对繁荣和发展中国古典文学在世界文化交流中的作用尽绵薄之力。

(1) 旅行理论:从生成学意义上看来,旅行概念具有如下哲学特质:旅行强调从一地到另一地的跨越,是一种“在途中”的状态;旅行的目的是为了获得“再生”;旅行的结果是旅行主体的“在他乡”、“非本土”、“非本地”的新的形象;旅行途中的收益或损失,取决于旅行主体的“凝视”的态度。而这些特质与文学翻译实践具有象似性:翻译文本从一种语言到另一种语言的跨越,由于阐释的无限,极致的翻译并不存在,翻译文本只是固化

^① 参见拙文“翻译过程中的偏离”,屠国元编,《外语·翻译·文化》(第四辑),长沙:湖南人民出版社,2005年,第289—300页。

了原文本向他乡的“在途中”的一个样态;文学翻译的实质是原文在异域的“投胎转世”,是原文本在另一种语言中的“再生”;翻译文本不可能复制原文,也不可能完全融入译入语文学,呈现的是一种“非本土”的异质的东西;文本在跨越实践中必定会有所遗失或损伤,但也会获得原文所意想不到的意蕴和解说,而这些则取决于文本旅行的实际主体——译者对待异己文化的“凝视”的态度。基于这一象似性描述,文章分析了文学翻译中的复译现象和变形现象存在的必然性。结合怀特海的过程哲学原理,文章分析了钱钟书先生的“翻译距离说”和后殖民学者爱德华·赛义德的“旅行理论”对翻译研究的启示。钱钟书先生的“翻译距离说”实则是微观翻译过程中必须跨越的距离,在这种距离的跨越中,由于语言的客观差异和译者主体的因素,翻译中的“讹”必然存在;赛义德的“旅行理论”则是从宏观的角度描述翻译实践中意识形态、权力话语等接受和抵抗的条件,分析翻译实践中的文本或思想,由于其在新的时间和空间中的新位置,势必被改变的事实。

(2) 描述翻译学:传统的语言学翻译研究或以翻译作为语言学理论研究的途径和手段,或在语言学观照下对翻译过程进行静态的语言分析,其对翻译过程的描述虽然具有较高程度的科学性或客观性,但其所注重追求的等效或等值始终是一种规范性研究,无法穷尽对两种语言、两种文化间越界行为的总体描述和解释。翻译的性质与功能研究呼唤新的研究方法,以摆脱长期以来规约性的研究路式。描述性翻译研究深入翻译行为实例,探讨谁在何种情形下为谁翻译什么内容、何时翻译、怎样翻译、为什么要翻译以及有何影响。为了有效地解决这些问题,从待译材料的选择到译文在新语境中的接受的整个过程中的不同阶段和各个方面以及潜在的“周边文本”都是描述翻译学考察的对象。对于语义无限的《道德经》文本,本文跳出目前学界较为流行的对某几个文本进行宏观点评描述和

话语分析的研究,从历时描述的角度力争较为详实地分析《道德经》翻译文本中的典型变化。

(3) 阐释学:现代阐释学认为,人们对文本的解读是对文本意义的追寻过程。但意义之源并不就是意义本身,因而,不能说理解发现了早已存在于文本中的意义,意义是随着理解的展开而生成的。《道德经》思想内容的日常经验性和题旨的无时代性,使其具有较高的现代相容性和参与现代学术讨论的丰厚潜力。对于《道德经》这样富于启迪性的作品,作者也许并未想到也不可能做到使每一种言辞的排列组合都有明确的句法含义,而只能使句子的组合和每个单独的词的组合都能具有启示作用,都能同其他词和句子形成启示性关系,使每一种排列顺序都可能有价值。西方学者在解读《道德经》这类具有高度综合性的先秦思想著作时,常依据自己的专业背景和兴趣爱好,读出其心目中所期待的内容,可以说有多少个读者就有多少种《道德经》读解方式。

(4) 接受美学:从接受修辞学的角度来说,人作为接受主体,在发掘文本话语信息的同时,也发现了自我的价值,在走近表达者的同时,也走近了自身。接受者对文本“有意味的形式”的穿透,其实是通过修辞接受的方式确证自我。《道德经》中充满各种修辞表述方式,修辞的遮蔽性使得文本充满意义的迷宫。作为接受主体的西方译者和读者,在发掘修辞话语审美信息的同时,也发现自身的价值,他们对《道德经》文本的接受是彰显着自身需求的修辞接受,是自我与他者的融合,必定不是文本的本原状态,其间难免会有变形和歪曲。

(5) 比较文学形象学:比较文学形象学认为,人类的文化接触中,一国眼中的另一国形象,是一种文化描述,是经过意识形态等政治文化网络过滤的社会集体想像物,是本民族的换喻,带有深刻的双极性:认同性和与此相辅相成的相异性。文章据此分析指出,西方之于《道德经》的解读是

一种民族想像,并因而生成迥异于中国《道德经》的新形象;西方所见的《道德经》往往不是真正在认识《道德经》,而是描绘一个不同于西方的另一种文化。

博大精深的老子思想不仅是中国人民也是世界人民的宝贵文化遗产。本文以其在英语世界的介绍、翻译、研究、影响和接受为研究对象,采用历史梳理和文本分析相结合的方法,对一个多世纪以来《道德经》在英语世界的传播和产生的世界想像进行实证研究。20世纪的显要特征就是东西方文化在碰撞中寻求融通和对话,既有西方文化的东方化,也有东方文化的西方化。本研究将《道德经》在英语世界的译介、研究和影响视为一个有机的整体加以分析描述,把《道德经》在英语世界的接受置于翻译研究的文化转向的学术背景和中西文化大冲撞的历史语境下,探讨英语世界对《道德经》的文化过滤和文化染色,力图发掘《道德经》在英语世界旅行的文化交流意义、异质文化在对话交流中产生的误读和变形以及由此产生的积极和消极的意义。

国内外学者对《道德经》在英语世界的传播所进行的译本内部研究和相关外围因素分析,极具学术价值,为本文作者提供了不少有益的借鉴和参考。鉴于目前对《道德经》在英语世界译介的全面情况缺乏总结,特别是从异质文化交流、文学接受与文化语境关系的角度来探讨《道德经》在英语世界译介得失及其意义的成果还未出现,作者试图依据英语世界对《道德经》的不同价值判定,梳理英译文本,本着具体情况具体分析的原则,描述《道德经》在英语世界的形象变迁。

本文从文献学角度,梳理现有的《道德经》英译本,分析译者的前言、译后记等“周边文本”资料,针对英语世界引入《道德经》的几次大潮进行分析和描述,力图归纳出较有规律性的东西。本研究结合当代西方文艺理论和翻译批评理论,采取多维视角透视的方法;以描写翻译学为理论基

础,充分借鉴文化翻译学派的研究成果,展开史论相结合的研究,力图揭示翻译文本生成的过程中造成语义颠沛流离和形象改变的历史文化因素和主体性因素。

研究具体包括:(1)描述“道”与《道德经》在英语世界的世纪旅行:通过资料收集和文本细读,勾勒出《道德经》在英语世界旅行的大致概貌;在勾勒概貌的同时,描述“道”的意象在英语世界的变化和《道德经》在英语世界迥然不同而又交相辉映的形象,反思文化语境与文学译介的关系。(2)分析《道德经》的“英语世界化”:《道德经》以区区五千言作为载体,把博大、精深、玄奥的思想和盘托出,具有极大的阐释空间。本文从阐释学和接受美学的视角分析《道德经》文本在英语世界因读者积极建构而生成的“读者化”的文本,指出英语世界的《道德经》既不是两千多年前老子留下的那“五千精妙”,也不是当代中国视野中经过现代转型的《道德经》,而是自足存在着的英语世界的《道德经》,基于这一事实,文章依据翻译操纵学派的理论,进一步分析了导致文本变形的诸多有意、无意的操纵因素。

3.3 本研究的构架和意义

翻译活动如同一面镜子,在反映着他者的同时也投射出自我(包括翻译家本人和引进文本的国家)的境况。在不同的历史时期,英语世界介绍、翻译、接受老子学说,是出于自身发展的不同需要,是其自身的历史选择,是对道家思想的认同和对自我的阐释。英语世界的《道德经》翻译是特定历史时代、特定需要的产物,是英语国家借道家思想的外壳寻求解决自身问题出路的文化举措。

本文在海内外学者既有研究成果的基础上,通过解读法、跨学科研究法、比较法、翻译法、综合分析法、整合描述法等研究手段,多角度、全方位地分析、阐述《道德经》在英语世界的世纪行旅以及因接受而成的文本形象。在新的历史语境下,结合翻译学研究成果,本文将解决如下几个方面

的难题:(1) 梳理中国哲学文学中“道”的意象和《道德经》的形象;(2) 通过翻译文本细读,分析译本生成的“道”的意象和接受过程中由于译者的翻译选择和翻译策略所形成的关于《道德经》的世界想像;(3) 结合文艺批评理论和文化理论,透视意象转变和形象变迁背后的深层动因。

本文共分七章。第一章为导论,简要介绍了老子其人其书及国内外对《道德经》译本研究的现状,说明本研究的研究目的和意义、依据的理论框架、研究方法和笔者在翻译文本描述问题上所作的一些推进。第二章“时空徙移:文本行旅与翻译变异”,从对赛义德旅行理论的批判借鉴入手,指出他的理论虽然为翻译学领域的研究带来启示,但赋予理论以绝对来去自由的权利,并不能深入揭示人类翻译实践中因文本旅行而必然会有变形。对旅行概念的深刻揭示必须要回到旅行文化悠久的中国文化传统中来。因而,文章梳理了“旅行”的语源学概念,分析了旅行的文化特质,指出旅行的哲学实质是,始终处于一种“在途中”的状态的人类寻求“再生”的努力。旅行的这些特质与文学翻译实践的跨越和追求“再生”具有哲学上的象似性。旅行中的文化固守、文化冲击和文化认证体现了旅行主体“往他乡”途中对他者文化的“凝视”,究其实质是一种彰显着权力之争的话语实践。通过对旅行与文学翻译象似性的分析,本文以赛义德“旅行理论”和钱钟书“翻译距离说”作为文化旅行研究与翻译描述的接口,对《道德经》英语世界的行旅过程展开论述。

第三章“理解《道德经》:哲性文本的诗性存在”,刻画《道德经》作为文学文本的存在样态,分析《道德经》文本的文学性和诗意言说方式。文章指出,“无”不仅是老子学说的核心概念,由于《道德经》文本中对常规语言的超越,“空”和“无”也是老子独特的言说方式,“无”本身是一种作用,一种力量,发挥着“有”所不可替代的作用和力量。“空”、“无”的“不在场”是一种表面的形式,其所表现的“缺”只是一种暂时的“缺”,潜藏着巨大的

“有”。《道德经》文本集中体现了中国智慧典籍的特色:圣人看似无所言说,实则任由智慧话语自然呈现,是诗意话语的自然流淌,文章因为玄妙而隐,并因而具有建构性。

第四章“接受与阐释:《道德经》英译文本的多元存在”,从阐释学和接受美学的角度,分析在文本的召唤功能下,读者作为意义建构主体的能动性。文章认为,读者的个人知识结构和社会文化语境制约共同生成了一个由无数异化文本构成的《道德经》复数文本。词义的浑圆性、语法的意合性和修辞的空灵性使《道德经》文本彰显着人的修辞存在,同时也使文本具有极大的阐释空间、召唤着读者的阅读建构。结合朱利亚·哈蒂对西方阐释《道德经》的三个历史阶段的划分和详尽描述,本文从阐释者各自不同的前见入手,分析译者具有共相性的学术前见在老子西行历史上的建构作用以及由此生成的作为宗教比附的《道德经》、作为世界未来哲学的《道德经》、作为智慧源头的《道德经》和作为汉学研究成果的《道德经》这几种迥异于汉语语内阐释的文本形态。

第五章“目的与操纵:《道德经》文本的主要翻译策略”,从描述翻译学的任务入手,展开对《道德经》文本微观翻译过程和宏观翻译过程的全面描述。文章认为,翻译过程中,处处可见译者的身影,时时有译者选择的外化。翻译过程中译者的操纵包括译者对原文的操纵、译者对译文读者的操纵和译者对文本自身的语言操纵三个层次。结合目的论法则,本文将译者出于特定目的的操纵策略分为外围策略和内部策略。外围策略主要包括翻译过程中的版本选择和译者对“周边文本”的使用;内部策略则主要指译者对文本语言的操纵,诸如:归化性策略、异化性策略、趋向性策略、解构性策略和阐释性策略等。

第六章“想像与变形:《道德经》在英语世界”,从想像的心理学哲学视角切入,分析想像之于形象建构的意义。文章指出,想像行为本质上是一

种疆界的跨越,是对现实存在的越界,以一种假定的真实反映现实,是真实性和虚构性二而为一的融合。人类因缺乏想像力而旅行,旅行中的想像是一种形而上的跨越,是对现实的投射和超越。人类的旅行与文学翻译实践具有哲学上的象似性。翻译文本在异域的形象,是一种集体想像的结果,是张扬互文指涉的场所,一方面它保存了那些来自异国的文本中的只言片语、序列、整段文章,另一方面它又对之进行现实化处理和隐喻化投射。既然是隐喻化投射,生成的东西只会与原型相似而不等同。文章因而描画了英语世界因译者的操纵和诸多社会政治因素合力生成的《道德经》文本形象和“道”体形象。文章在结论部分,对整个研究进行回顾,指出本选题可继续深化的研究空间。

近代以来,中西文化交流流出的是中国古代文化,流入的是西方近代文化。在早期,这“流出”的工作主要是由西方传教士完成的,20世纪以后,这一工作则主要是由国外汉学家完成的,长期以来,国际市场上流行的研究中国文化的出版物几乎都是西方人写的。中国文化的研究实际上是被西方人导向,可以说是“喧宾夺主”。中国文化如何走向世界,是我们面临的重大任务。当今的世界,进入了全球文化的时代,任何文化不可能孤立地生存和发展,都需要通过人家的文化来定位自己的文化,吸收别国的文化以健全本土文化。东西文化两个大系正在互相看齐、靠拢。特别是经过西方世界的经济危机和两次世界大战的冲击,人们开始转向历史思索,对现代朝何处去提出了疑问。西方学者对西方文化开始怀疑,从斯本格勒所著之《西方的没落》,到汤因比等关于中西文化的讨论,无不贯穿这一思想:西方文化将衰微,世界的希望在于东方文化特别是中国文化的复兴。东方文明的智慧,中国文明的智慧成为西方学者赖以诊治西方文明的良药。

自美国哈佛大学教授约瑟夫·奈(Joseph S. Nye, Jr)于20世纪80年

代末提出软实力(Soft Power)概念后,这一新词便受到了世界各国政治领袖、专家学者和媒体的广泛关注。约瑟夫·奈认为,软实力指的是“一种能够影响他人喜好的能力”,是与文化、意识形态和制度等抽象资源相关并决定他人偏好的“吸引同化力量”(soft co-potive power)^①。在经济全球化和跨国相互依存的时代,权力的性质正在悄然发生变化,权力正变得越来越缺少强制性,软实力也因此而越来越重要。“软实力”取决于一个国家的文化内涵,更要依靠这个国家的文化创新能力。如果文化不能产生对现实的影响力,传统也会枯萎。五千年浩浩荡荡的文化传统只是无形的符号,必须经过“现实”的途径,进行创新、转化,才能成为“软实力”。正如同中国几千年来对《道德经》的注疏是各个历史朝代在《道德经》中的投射一样,西方一百多年来对《道德经》文本的翻译与阐释,无不是其文化、意识形态和制度等抽象资源在中国古代典籍文本中的附着。

2007年初美国《时代》周刊封面文章“中国：一个新王朝的开端”(China: Dawn of a New Dynasty)文内标题是“中国世纪”,预测未来的100年,说:“21世纪将是中国的世纪”。用21个版面多角度阐释“中国的快速发展,已不再是一个预言,而是一个事实”。一股全球范围内的“中国热”潮流正在涌动^②。“中国世纪”这一提法并非西方主流媒体首次使用,早在2005年,英国《泰晤士报》刊载该报刊前总编辑威廉·李斯·莫格撰写的题为“这是中国的世纪”的署名文章开篇就写道,18和19世纪是英国的世纪,20世纪是美国的世纪,21世纪将是中国的世纪^③。

当今的时代,东西方文化在碰撞、冲突中寻求着对话和融合,在引进、借鉴中进行着排斥和批判,《道德经》研究成为西方汉学中的显学。本文

① 参见张小明,“约瑟夫·奈的软权力思想分析”,《美国研究》,2005年第1期。

② 参见美国《时代》周刊1月22日版封面。

③ 参见威廉·李斯·莫格撰,“这是中国的世纪”,《泰晤士报》,2005年1月3日。

从译介学的角度梳理《道德经》在英语世界旅行的历史,结合形象学的讨论,描述《道德经》在英语世界的形象变迁;运用赛义德的旅行理论和钱钟书的“翻译距离说”分析老子学说在移入异域后产生的变形以及译者主体和意识形态在文学传播的世界想像中的干预和操纵。这种将《道德经》在英语世界的译介与接受视为一个系统并将之放入当代中西文化交流的背景里进行考察的努力,属于翻译理论和比较文学相结合的典型个案研究。

通过对过去一个多世纪英语世界的《道德经》译介描述,我们可以清晰地看到,西方对待中国文学文化的态度改变以及社会政治意识形态在翻译中所起的决定性影响。在国际社会谋求对话和交流的大背景下,对于中国文学文本在英语世界的行旅的描述研究,可以使我们更好地反观自身,获得自身发展的内驱力。人们看待事物的眼睛并不完全透明,它们在看到事物的同时也折射我们自己的影像,关注《道德经》这样的中国古代典籍译成英文的过程,目的是在考察熟悉的事物陌生化的过程,以期从他者的镜像看待自身。在当今世界经济全球化、文化多元化的语境下,这种具有典型意义的个案研究,对弘扬民族文化及其在本土的正确回应有着重要的现实意义。

第二章

时空徙移：文本行旅与翻译变异

本章拟从过程的角度分析《道德经》从古代典籍到现代英语文本的转化,如前所述,文化传统对于当下来说只是一系列符号,必须经过“现实”的途径,进行创新、转化才能对现实产生影响力。英语世界对于《道德经》的关注绝不仅仅是满足对他异民族文化的好奇心,而是要利用中国古代的文化、智慧传统解决西方当下的问题。而《道德经》英译文本由于穿越了古代到现代的历史空间、中国到西方的地理空间,集中体现了古代与现代、中国与西方的对话,时空的徙移使这些对话难免带上独白的性质,必定带来不可避免的变化甚至变形。本研究将文本的翻译看作是文本主体经由译者主体实现的一次旅行,而对这一旅行过程,本文将之界定为“行旅”,即从静态的过程分析其中动态的因子。

《道德经》被译入英语世界,因为其间牵涉的时空徙移和诸多主体因素的影响,文本发生极大的变形。文本旅行虽然共享人类旅行文化的特质,但其所跨越的是一种变形的时空:它的时间是压缩过的时间,空间则是折叠过的空间^①。人类社会的进步在于各文明之间的徙移与交流,而文明的发展得益于从其他文明借用观念、物质、产品和发明等。借用的机会产生于来自不同文化的人因旅行而发生的接触,从一定意义上说,旅行是人类文化传播的重要方式。操不同语言的人们在旅行实践中产生交流的需要,交流借助翻译才能得以实现。后现代文化学者发现,旅行彰显着主体间“陌生地看”和“去看陌生”的关系。在遭遇陌生的旅行中,文化接触外化为文化固守、文化冲击和文化认证。从哲学角度来看,人类的旅行是始终处于一种“在途中”、“在异乡”的状态,为的是获得主体的重生;从文化接触的角度来看,旅行主体间是一种“凝视”和“被凝视”的关系,隐含着主体间的权力之争,旅行主体以“非本土”的客居身份存在于异质的文

① 郭少棠,《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社,2005年,第155页。

化之中。

旅行的哲学、文化特质与文学翻译实践有着极大的象似性。本章从爱德华·赛义德的旅行理论入手,分析翻译的变异问题与地域空间迁移的关系,同时指出旅行的概念并非西方学理的专利,赛义德旅行理论中的直线路径并不能公允地反映旅行所特有的反馈圆环、带有矛盾情绪的接受与拒绝等复杂的现象。对于文本跨越时空的旅行特质的揭示还应当结合中国丰厚的旅行文化传统,故而,本文从训诂学的方法入手,分析中国语境中的“旅”、“行”、“旅行”等文化旅行概念。在溯源分析的基础上,本文认为,钱钟书的“翻译距离说”对于分析文本的异域行旅中必然要跨越的距离以及因此而生的变形有着不可忽视的意义。

第一节

翻译的变异与时空迁移

随着美学研究从主体性向主体间性的转向,文化研究中独白话语的权力时代似乎走向终结,20世纪末期的全球文化交流呈现一个“杂语喧哗”的局面,哪里有杂语喧哗,哪里就有沟通^①。文化多元化的全球语境中,文化间的交流既承认疏隔,认可彼此存在差异;又寻求融通,使原来疏

^① 关于“杂语喧哗”和“沟通”中对于差异的承认和融通,见王一川,“杂语与沟通”,《杂语沟通:世纪转折期中国文艺潮》,武汉:湖北教育出版社,2000年,第28—29页。

隔的两方或多方相互融通,进行差异间的对话。这种以承认差异为前提的对话,注重的是一种间性对话状态,既不寻求完满合一也不是要坚决对抗,而是两种事物之间,或者是“自我”与“他者”之间的异质性相互关联或共生。现代的文化旅行,也已经从单纯的猎奇转向寻异,并在对异质文化的体认中构建自身,是一个双重文化认证的过程。

1.1 文化旅行与跨语际实践

早在19世纪,拉文斯坦(E. G. Ravenstein)^①通过对人口迁移的分析展开旅行的性别研究,但对于旅行中的性别比例,并未给出明确的划分。一般认为男性与女性的旅行具有形态上的差异,男子的旅行以归返为目的,如西方行游文学史上奥德赛的英雄主义的寻求归返,而女子的旅行多是迁居性的^②。随着西方20世纪六七十年代女性运动的复苏,许多学科领域展开社会文化层面上的性别研究,艾瑞克·里德、约翰·乌里、勒敏达·加穆和约翰·肯尼等西方学者都借鉴女性主义的研究成果,从不同视角切入对后殖民视域下的旅行文化和旅行者凝视方式的探讨^③。这些学者认为,当主体性身份在旅行中获得增进时,旅行者是以一个男性的角色走过他所面对的地方,以一个男性的目光凝视他所接触到的异质文化。

① 最早研究人口迁移现象的英国地理学家、人口统计学家、公认的人口迁移研究的先驱,提出著名的“推拉理论”,认为人口跨国流动是在推力和拉力的共同作用下产生的,推力包括人口增长、低生活水准、缺乏经济机会等,拉力则包括劳动力的需求、在新居住地改善生活的可能性、获得更多的经济机会、优惠的劳动力政策等。

② 龚鹏程(《游的精神文化史论》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第180—202页)认为,从经验事例上说,女人更易于迁移,在一般情况下,女人都是必须迁移的,因为嫁人,故须远适,属被迫旅行的性质;而男子的旅行,多是为了主观的某些目的进行的英雄主义式的出行,是“移动而不迁居”的方式。

③ 相关论述参见 1. Leed, Eric. *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*. New York: Basic Books. 1991. 2. Urry, John. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London; Newbury Park: Sage Publications. 1990. 3. Kaur, Raminder & John Hutnyk. eds. *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*. London & New York: Zed Books. 1999. 等。

性别旅行学者认为,“性别化行游也是一种优越身份的建构。事实上,欧洲人到新大陆和殖民地的旅行,本质上就是一种性别化行游。在性别化行游里,行游者总是对那些不发达的国家和地区发生兴趣。……”^①

20世纪70年代中期,西方形成后殖民主义研究思潮,作为一种文学批评理论,后殖民主义学者关注的“问题系”包括充满权力运作的文化身份(种族、阶级、地理位置)认同、族裔散居/移居、殖民话语与被殖民话语之间的断裂与张力、民族主义等问题以及伴随的一系列反抗^②。美国当代重要的后殖民主义批评家爱德华·赛义德在其70年代中期的创世之作《东方学》中率先对东西方文学、文化的跨语际转换中的权力问题作了精辟论述,开后殖民主义翻译理论研究之先河。

爱德华·赛义德(Edward W. Said)生于耶路撒冷,巴勒斯坦人,曾在耶路撒冷和开罗就读于西方人办的学校,中学毕业后到美国求学,1957年获普林斯顿大学学士学位,1960和1964年分别获哈佛大学硕士和博士学位,自1963年以后,一直在美国哥伦比亚大学任教,现为该校英文系和比较文学系讲座教授。独特的身世使赛义德能以东方人的眼光去看西方(尤其是美国)文化,以边缘话语去面对中心权力话语,从切身的移民身份去看后殖民文化境遇和文学、文化的跨越边界的旅行^③。主要著作有《约

① 以上论述是郭少棠先生参考艾瑞克·里德、约翰·乌里等学者的研究成果得出的结论。郭少棠先生指出,在性别化行游中,居于文化优势一方的行游者无论怎样标榜,都会自觉或不自觉地站在殖民主义的立场从事行游活动。

② 20世纪初期,安东尼·葛兰西(Antonio Gramsci)的“文化领导权”理论和弗朗兹·法农(Frantz Fanon)的“民族文化”理论对后殖民主义思潮的形成起到了极大的推动作用;米歇尔·福柯(Michel Foucault)的“话语”理论和“权力”理论是后殖民主义思潮中的核心话题。20世纪后期,杂色纷呈的后殖民理论家群落中,爱德华·赛义德、加亚特里·斯皮瓦克(Gayatri C. Spivak)和霍米·巴巴(Homi Bhabha)都是颇有建树的批评家。

③ 赛义德理论中的“东方”,多指近东一带,其他从解构或女性主义等视角加入到后殖民主义研究阵营中的学者,如德里达、斯皮瓦克等,他们所言的东方多指不包括中国在内的近东地区。其实,这种彰显东西方权力话语的理论在某些方面也同样适用于中国与西方的关系。

瑟夫·康拉德与自传体小说》(*Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, 1966)、《起始:意图和方法》(*Beginnings: Intention and Method*, 1975)、《东方主义》(*Orientalism*, 1978)、《世界、文本、批评家》(*The Word, the Text and the Critic*, 1983)、《文化与帝国主义》(*Culture and Imperialism*, 1993)等,尤以后三部书的影响最为广大。

《东方主义》一书标志着赛义德从纯文学方向扩展至广阔的“文学与社会”研究,从而进入对文化帝国主义的剖析。该书触及到了西方的东方主义文本传统里面关于文化差异的表述与翻译。赛义德文化理论中,旅行理论(traveling theory)^①的观念引起较大关注,通常被解释为,理论就像是欧洲流浪汉文学传统中的一名主人公,他开始旅行,遇到障碍,而结局往往是以或此或彼的方式受到东道国的接纳。鉴于语言的相互作用常常是民族斗争与国际斗争中你争我夺的一块领地,翻译在思想和理论的迁徙过程中扮演着重要的角色。

赛义德在《世界、文本、批评家》一书中从加拿大钢琴家格伦·古尔德根据李斯特改编的钢琴曲录制了自己演奏的贝多芬第五交响乐这一事例入手,阐明音乐家/演奏家与他所演奏的乐曲之间的美学关系,从而推及到对人类写作活动的深入分析。赛义德认为文本一旦不再是孤本,作者的作品便进入世界,不再受作者的控制,成为世界上的一个存在,对任何读它的人说话,但在由情境和参照所约束的言语与作为言语世俗性的中断或悬置的文本之间,阅读者并非仅仅是炼金术士般的文本翻译者,并非仅仅把文本转变成具体现实或世事。阅读者自身也受环境支配,也是环

^① Traveling theory 系赛义德在1983年发表的同名文章中提出的一种基于文化研究的文学批评概念,深入探讨文化旅行概念。目前国内外学界出于各自研究的侧重,有人将其译成“旅行理论”,也有人将其译为“理论旅行”,本文侧重于对文本旅行性的探讨,故采用前一种译法。

境的创造者,他们的行为也会受到环境、时间、地点和社会的约束。处于世界当中,具有世事性的阅读者通过各种不同的方式介入文本作为世事性客体的存在历史。因而文本旅行的实际主体和影响文本旅行样态的主体因素是负载着环境重负、负有环境的经验现实的重负的阅读主体^①。赛氏在其旅行理论中虽未明言阅读主体或批评家对思想观念、文本等旅行的操作性关系,从其理论的上下文,我们将旅行理论的探讨引发到对这些创造环境、同时也为环境所约束的主体因素的平行分析上来应是合理可行的。

赛义德通过对西方三位重要的马克思主义文学批评家卢卡奇、戈德曼和雷蒙·威廉斯的思想传承和流变的分析,提出了“旅行理论”的概念,用以分析相似的人和批评流派、观念和理论从这个人向那个人、从一种情境向另一情境、从此时向彼时的旅行。赛氏将文学实践的概念引入批判意识,强调创造性地借用、挪用以及在国际环境中从此处向彼处的运动。以所谓东方的超验观念在19世纪初期输入欧洲或19世纪晚期欧洲的某些社会思想译入传统的东方社会为例,赛氏将观念的移植、转移、流通以及交换的运动过程分为四个主要阶段:

首先,存在着一个出发点,或类似于出发点的发轫环境,使思想观念得以生发或者进入话语;其次,存在着一段可以穿越的距离,一个含有各种语境压力的通道,思想从早前的时空点进入另一个时空点,获得一种新的重要性;第三,存在着一些条件,一些可以称作接受的条件,或者是接受过程中必定会存在的抵抗的条件,正是这些交织着接受和抵抗的条件,使得看上去异样而疏隔的理论与思想,在被引

^① 爱德华·赛义德著,谢少波、韩刚等译,《赛义德自选集》,北京:中国社会科学出版社,1999年,第57—62页。

进的过程中,最终得到认同;第四,完全(或者部分)被接纳(或吸收)的思想,由于其在新的时间和空间中的新位置,在某种程度上被改变/改造。^①

赛义德“旅行理论”的四个主要阶段对于文学文本翻译来说,就是从原文到译文和译文在目的语国的接受这一综合过程,既包括文本穿行的物理距离又包括文本穿行的形而上的时空距离。刘禾认为赛义德“旅行理论”的构架失之偏颇,赋予理论以羽翼丰满,来去自由的主体性,未能成功地解释何为翻译的工具,通过压抑翻译的工具,使得旅行中的方向性、目的性等受众问题变得抽象而无足轻重了^②。本文借鉴赛氏旅行理论中对宏观距离及社会语境因素的深度描述,以期分析《道德经》“从这个人向那个人、从一种情境向另一情境、从此时向彼时的旅行”。

1.2 翻译距离与翻译之“讹”

目前,学界普遍认为旅行理论来自西方,属于后现代文化研究的概念范畴。国内已有不少学者依据赛义德的旅行理论对翻译和比较文学进行学理上的分析。关于“旅行理论”与翻译的接口,上海大学社会科学学院哲学系闵冬潮教授认为,该理论的复杂性主要来自于翻译在旅行中的作用。闵教授以在国际妇女运动中流传最广的概念 gender(社会性别)在欧洲、南美和中国等地通过翻译进行的“旅行”为例,借助“旅行理论”勾画了 gender 的不同旅行路线,展示了这一概念被不断翻译和解释的过程。文章指出,gender 概念旅行所到之处,首先带来的是翻译的“烦恼”,对 gender 的界定,既要与本地语言里原有相应词汇所区分,又要找到新的词汇来翻

① Said, Edward W. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1983. pp. 226—227.

② 刘禾著,宋伟杰等译,《跨语际实践——文学、民族文化与被译介的现代性》,北京:生活·读书·新知三联书店,2002年,第29页。

译。术语的旅行途中，“实际上真正的事物比这些词意味着更多的东西，词汇也是社会所构成的。那么，一个相同的词的内容在不同的语境里意味着不同的东西。”^①语词的旅行途中，处处刻下当地文化的“痕迹”，当地居民在误读中创新，于挪用中重写^②。

翻译的透明对等对人们来说仿佛是天经地义的事，但其中隐藏着陷阱。解构主义认为，从句法的直接转换和语言从一种语言向另一种语言的越界角度说来，翻译对于原作只能是一种“变形”，是原作生命的延续，即使是最忠实于原作的翻译也会无限地远离原著、无限地区别于原著。译作甚至会成为另一本不同的书，开始另一种不同的生命。基于对解构主义翻译观的批判接受，有学者认为，如果将翻译的变异问题与地域空间的迁移联系起来，无疑将会衍生出更进一步的意義，强调历史情境的赛义德旅行理论与中国 80 年代以来的翻译问题的结合，将会让人感觉到别有洞天，由此会对一系列学术命题有新的认识^③。借用赛义德旅行理论，赵稀方在《翻译与新时期话语实践》中分 11 个章节揭示了 20 世纪 70 年代以来西方的一系列理论话语和文学范式在中国语境中的接受和变形，认为，一种西方话语之所以流行于中国，源自于中国内在的需要，中国是要利用这些理论话语解决自己的问题。这些旅行到中国的理论话语在时空的转换中，因为穿越的距离，必然地发生着变形，它们根源于中国的现实，影响着中国的现实，同时也为中国的现实所决定。

① Grunell, Marianne. Women's Studies in Russia—An Interview with Anastasia Posadskaya-Vanderbeck. *The European Journal of Women's Studies*, Vol. 5(3-4). 1998. p. 503.

② 上述论证参见闵冬潮的“Gender(社会性别)在中国的旅行片断”(《妇女研究论丛》，2003 年第 5 期)和“一个旅行的概念：Gender(社会性别)——以北欧、东欧和南美对 Gender 的翻译为例”(《浙江学刊》，2005 年第 1 期)两篇文章。

③ 赵稀方，《翻译与新时期话语实践》，北京：中国社会科学出版社，2003 年，前言：第 1—11 页。

西方学者多从肯定的意义上评述赛义德的旅行理论,詹姆斯·克勒福德(James Clifford)说,赛氏的论文是从换位的角度,从旅行的角度去分析理论的一种不可缺少的出发点^①。旅美学者刘禾认为,赛义德的论说中理论的旅行层面被抛弃了,这一观念本身缺乏一种思想严密性,故而难以实现其本身的功德圆满。赛氏旅行理论的问题在于,他过分肯定了理论的首要性,而未能成功地解释何为翻译的工具,通过压抑翻译的工具,旅行成为一种抽象的思想,以至于理论在哪个方向旅行(从西方向东方,还是相反?),出于什么目的(是文化交流、帝国主义,还是殖民化?)旅行,或者使用哪一种语言、为了哪些受众旅行等问题变得无足轻重了。正是在对赛氏理论的批判接受的基础上,刘禾结合旅行理论对个人主义话语在20世纪初中国的旅行经历做了一番梳理。他所考察的文化、翻译因素,对于本研究有着重要的指导意义,研究《道德经》在过去一百多年西方人眼中的形象,我们必须要对文本旅行方向、文本旅行目的以及文本接受对象的考察,才能分析文本在旅行过程中的或“颠沛流离”或增益。

中国有着悠久的旅行文化,只是从哲学的引发和阐述上走的并不是西方的路子,故而,学界甚至有人认为从文化旅行角度展开对相关现象的研究只是西方人的专利,甚至有人讲到旅行理论或理论旅行就必称赛义德。其实,在赛义德之前,钱钟书关于翻译距离的论说中就已经有了对翻译实践中距离跨越及由此而生的变形的揭示,只是钱钟书并没有用西方哲学的理论话语去标示而已。我国翻译界自20世纪90年代来积极引进西方翻译思想,并用来解释中国翻译实践中的一些现象,具有一定的现实意义,却也因为过于关注西方的理论建树而忽略了中国丰富的翻译理论

^① 参见詹姆斯·克勒福德撰,叶舒宪译,“关于旅行与理论的札记”,李陀、陈燕谷编,《视界》(第8辑),石家庄:河北教育出版社,2002年10月,第29页。

传统。事实上,国外的翻译理论虽然五光十色、派别众多,但基本上限于讨论从拼音文字到拼音文字的翻译,不大关心拼音文字与方块字之间的翻译,故而各种外国翻译理论很难与中国译事相结合^①。而在我国的传统译论中,几乎所有的译论命题都有其哲学-美学渊源,历史定势和文化整体形态的发展促使译学与哲学尤其是与美学联姻^②。对于富含哲学、美学意蕴的文学经典《道德经》,其语义的含混性与浓缩性,远非西方注重理性分析、以等值为依归的翻译标准所能评述的。因而,本文拟借鉴钱钟书的“翻译距离说”和赛义德的“旅行理论”探讨《道德经》文本翻译中的微观距离跨越和文本行旅过程中的大的社会文化语境中的越界行为。

学贯中西的钱钟书先生,在大量翻译实践的基础上指出,“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,而且译者的体会和他自己的表达能力之间还时常有距离。从一种文字出发,积寸累尺地度越那许多距离,安稳到达另一种文字里,这是很艰辛的历程。一路上颠顿风尘,遭遇风险,不免有所遗失或受些损伤。”^③

钱先生的这段解释中,其实指出了翻译中存在的三种必须要跨越的距离:一是出发语与目的语之间的距离;二是译者的理解和文风与原作的内容和形式之间的距离;三是译者的理解和表达之间的距离。也就是说,作为跨语际实践的文学翻译是三个层面上的旅行。钱钟书从较为感性的体验出发,从译者主体的理解与表达的过程进行较为细致的分析,描述了

① 冯建文,《神似翻译学》,兰州:敦煌文艺出版社,2001年,第11—12页。

② 张柏然、张思洁,“中国传统译论的美学辨”,张柏然、许钧编,《译学论集》,南京:译林出版社,1997年,第85页。

③ 钱钟书,“林纾的翻译”,《七缀集》,北京:读书·生活·新知三联书店,2002年,第78页。

从原文到译文需要跨越的距离以及由于距离所造成的失真或变形。钱先生基于对这些距离的客观描述,指出翻译中“讹”不可避免,翻译故而必然存在创造性的误读误释,起到“媒”和“诱”的作用,引诱读者去读原作,使译文成为原文的“投胎转世”^①。实际上,因距离而生的翻译的“讹”,也诱使读者通过读译作、想像原作并形成关于原作的想像。这一艰辛的翻译过程并非是由一种语言过渡到另一种语言的简单的、直线式的过程。

两种语言之间的跨越是以思维作为中介和重要支点的。思维不存在于语言之前,也不存在于语言之中,思维是内化的语言。语言不是思维的载体,而是决定性的中介。人类所有的交流过程都是个体思维与个体思维之间互相翻译的过程(All Communication “interprets” between privacies)^②。翻译不仅要译出有形之语言,而且要传达无形之情思。而这情思,即是贯穿言语发生过程的思维活动。

作为后殖民学者的赛义德,其学术理路带有“后学”的浓重色彩,是对传统学说的颠覆和解构,而钱钟书著作中亦可以读出极为鲜明的解构性特征,可以说西方解构主义与钱钟书的著作之间有着精神上的一致性^③。而解构主义的开山鼻祖本雅明对翻译有这样的观点:翻译之所以存在,是由于某些作品具有可翻译性,可翻译性是指某些作品具有的生命力,译作乃是原作的“后续生命”^④。本雅明认为不同语言、不同语言的词语从根本上是不可翻译的,而翻译的必要性在于人类对统一的真理语言的追求。

① 引自张柏然教授“钱钟书论翻译距离”专题讲座,2006年5月。

② 廖七一,《当代英国翻译理论》,武汉:湖北教育出版社,2001年,第85页。

③ 季进,《钱钟书与现代西学》,上海:上海三联书店,2002年,第94页。

④ 钱钟书在“林纾的翻译”一文中引证17世纪西人对翻译的这种比喻,认为躯壳换了一个,而精神姿致依然故我。钱钟书的翻译“化境”论无疑是推崇这种说法的,因为“投胎转世”的比喻,意即:译文对原作应该忠实得以至于读起来不像译本。而解构主义的核心概念就是将译文看作是缘自原文来世的生命。从这一点上,我们可以说,钱钟书的思想中有着解构主义的影子。

“如果说存在着一种真理的语言的话，即所有思想所努力追求的各种终极秘密的无张力的甚至是沉默的存储，那么，这种真理的语言就是真正的语言。而这种真正的语言，哲学家所能希望的惟一一种完美就在于它的悟性和描写之中，却被隐藏在翻译的凝练中。”^①他理解的真理语言、真正的语言类似于一种果核，而诗歌作为语言高度凝聚的艺术品，最有可能直抵这粒核。本雅明认为翻译所无法触及的“果核”就存在思维中，“果核”的存在造成了译文与原文的距离。

翻译的过程曾被看作一块冰消融再结成另一块同样的冰的过程，在千百年来的实践中，译者殚精竭虑，所译出的文本也只能是原作的转化变形，与原著必定不一样。任何翻译都是一种对距离的跨越，跨越难免会产生变形。

赛义德的“旅行理论”作为一种比喻象征^②，讲述了理论在国际环境中从一地向另一地运动过程中是如何被借用、挪用、接受和拒绝的历史，对于翻译研究来说，赛氏旅行理论的四个阶段涵盖了翻译的宏观过程研究。经过20多年来的发展，这一比喻已成为分析理论、概念、知识在不同地域文化中穿越的一个重要概念。钱钟书的“翻译距离说”从较为感性的角度分析了翻译过程中所必须要跨越的距离，并从训诂学的角度分析了“囿”的必然存在：《说文解字》将“囿”解为“译”，而南唐以来的小学家都引申说“译”就是“传四夷及鸟兽之语”，好比“鸟媒”对“禽鸟”的引“诱”。钱先生因而揭示翻译所能起到的作用和难于避免的毛病。本文将结合赛义

① 瓦尔特·本雅明著，陈永国、马海良编，《本雅明文选》，北京：中国社会科学出版社，1999年，第286页。

② 佐治·云雅比(George Van Den Abbeele)在其《作为喻词的旅行》(*Travel as Metaphor*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. xiii)中说，“把旅行看作思想的喻词会带来创新性思维图像，它开拓观察事物的新方式，或者新视域……旅行其实是思想的喻词。”

德旅行理论和钱钟书“翻译距离说”，描述《道德经》这一富含中国文化意蕴和特质的哲学文学文本及其典型文化意象“道”在英语世界，经由翻译而造成的被借用、挪用、接受和拒绝的历史，分析《道德经》文本在旅行途中，由于处处文化“痕迹”的涂抹而生成的迥异于原文的世界想像。

无论是钱钟书的“翻译距离说”还是赛义德的旅行理论都强调翻译对于距离的跨越以及翻译中由于越界所造成的变形。钱钟书的“翻译距离说”是中国语境下对翻译越境的理论分析，下一节拟从语源学角度剖析旅行的文化哲学实质，以推导出旅行与人类翻译实践的象似性。

第二节

旅行概念厘定及其文化特质

“旅”、“游”、“观”等概念共同构成中国旅行文化的核心范畴，故而，本文首先从语源学意义上描绘以上诸种概念，进行合理区分，从而在文化、文本传播的意义上对本文的核心概念“旅行/行旅”进行界定和性质区分，分析其哲学本质，并将其纳入现代文化旅行研究视野，揭示旅行与文学翻译在本质上的象似性。

2.1 旅行概念的语义学溯源

《说文解字》上说，“军之五百人为旅，从𠂔从众(从)，从，俱也。”^①从

① 参见许慎撰，《说文解字》，北京：中华书局，1985年，第141页。

“𡳿”，与旗帜有关。金文“旅”字形制考中知，金文形体的旅字，有车，有旗，还有人随车而行，取意：出行之人，出远门之人，多乘车，车上建旗，旗下有人，且又不宜独行，故又从众。

先秦典籍《诗》、《易》中始有“旅”的“行旅、商旅”之意。《尔雅》：“旅，途也。”郭璞注：“途即道也。”《书·禹贡》：“蔡、蒙旅平。”王引之引《述闻》曰：“言蔡山、蒙山之道之平治也。”即：蔡地、蒙地道路修通了，很平坦。由“道、路”之意，“旅”字更引申为“客、客居、旅客、旅途”。《博雅》：“旅，客也。”《左传·庄二十二年》：“羁旅之臣，幸若获宥……所获多矣。”杜预注：“旅，客也。”清段玉裁云：“凡言羁旅，又取乎庐。庐，寄也。”认为，旅、庐同音通假（来母鱼韵），而寄居、客处，从庐而来，旅为客居、行旅之义可明。《周·易》“旅卦”曰：“商旅不行”，主要是商旅卦，与军旅义无涉，是西周初人对旅行方位观念的反映。

早期的“旅”主要是指军旅、行旅、商旅，《诗经》中才开始有“在途中”的过程描述和“在客寄之处”的结果状态等意味。《广雅》：“旅，善也”；《方言》：“旅，丰也。”这两种解释是“旅行可以获得知识、开拓视界”这一说法的渊源。对于“旅”的非本土、非本地性质，《后汉书·光武帝纪上》：“至是野谷旅生。”李贤注：“旅，寄也。不因播种而生，故曰旅，今字书作稽，音吕。”古乐府《十五从军征》亦有：“中庭生旅谷，井上生旅葵。”其中，“旅”作“非本地、非本土”之意解^①。宋代朱熹《易·旅卦疏》曰：“旅者，客寄之名，羁旅之称；失其本居，而寄他方，谓之为旅。”^②

由许慎《说文解字》以降，“旅”字已由最初的军事编制之义衍生出有关行旅、行旅途中之获得、行旅之目的地、行旅之非本土性等众多现代意

① 参见《辞海》（1999年版缩印本），上海：上海辞书出版社，2000年，第1879页。

② 参见《康熙字典通解》，长春：时代文艺出版社，1997年，第829页。

义。香港中文大学历史系郭少棠教授在对旅行的跨文化研究中,出于文化对比的需要,对“旅”进行现代阐释,生动地再现了具有强大构词能力的汉语所描绘的中国旅行文化的画卷。郭教授认为,“旅”字有 24 种不同的意思,其中有 6 种与人的移动和位移有关,有两种连缀方式:一种以“旅”为前缀,后面跟其他汉字,这种组合方式可以构成 105 个词汇。其中,73 个和旅行有关,而这里面又有 5 个涉及作为人的旅行者,12 个涉及材料和装备,11 个涉及地方和场所,26 个涉及移动和行为,16 个涉及旅行者或旅行的外貌与情感。郭教授在分组界定后,列表说明了分类的内容与特性。当他把“旅”字当成后缀来考查时,发现后缀的“旅”字多强调过程,其前多为进行描述的限定词,如:行旅、征旅、徙旅、客旅、独旅、归旅、愁旅、羁旅等^①。而我们也发现,作为后缀的“旅”所构成的词语多作名词。

从上述分析可知,现代汉语中“旅”的意义更多是跟旅行的距离、主体以及旅行的“在途中”概念有关,而旅行的主体也从以人为主向人、生物以及无生命的物质延伸,拓展了更大的语义阐释空间。许慎《说文解字》另有“丽”字与“旅行”有关。“丽”字繁体写作“麗”,多取华美、审美之意。“丽,旅行也。鹿之性见食急则必旅行。从鹿、丽声。……”^②清孙诒让在《名原》中对许慎的说法做了分析,据甲骨文和金文字源,孙诒让认为许说“与旅行之意正合。后人因为鹿之性喜旅(俗字写作侶)行故下增鹿字为形声字”。^③此说,似可为旅行途中旅行主体的情态和获益作注脚。

和旅行文化有密切关系的第二个概念就是“行”。《说文解字》(44 页上):“人之步趋也。”《类篇》:“从彳,从亍。”《韵会》:“从彳,左步。从亍,右步也。左右步俱举,而后为行者也。”《尔雅·释宫》:“堂上谓之行,堂下谓

① 参见郭少棠,《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社,2005 年,第 41—42 页。

② 参见许慎撰,《说文解字》,北京:中华书局,1985 年,第 203 页。

③ 参见乔雅俊,“先秦典籍中‘丽’字意义分析”,《汉字文化》,2002 年第 4 期。

之步。”《释名》:“行,伉也,伉足而前也。”又《广韵》:“适也,往也,去也。”意即去;往;到。《增韵》文有:“路也。”《礼·月令》:“孟冬其祀行。”《注》:“行在庙门外之西,为輶坛,高二寸,广五寸,轮四尺,设主輶上。”《晋语》亦有“下有直言,臣之行也”。意即道也,引申为规律;道理^①。而依据《汉语大词典》,郭少棠教授认为现代意义上的“行”字可以派生出 31 种意思。其中 12 个和旅行直接相关,16 个和某种行为或移动有关,2 个表示行为的结果。和“旅”一样,“行”字具有汉字语言的强大的组合衍生能力,也可以和一两个其他汉字组合,构成新词。在这些词语中,21 个和旅行有关,4 个和行为或移动有关^②。

另一个表示中国旅行术语的核心汉字是“游”。较之前两个概念,“游”更侧重精神、气韵等的“往别处”的概念,是一种形而上意义上的界定。许慎《说文解字》(140 页下):“游,旌旗之流也。从𠂔,汙声。遊,古文游。”从语源学意义上看,“旅”与“游”,二者意义紧密关涉。“旅”与“游”均从𠂔,即部首为“𠂔”。“𠂔”,“旌旗之游𠂔蹇之貌,从中,曲而下垂,𠂔,相出入也,读若偃。古人名,𠂔字子游。凡𠂔之属皆从𠂔。古文𠂔字,象形及象旗帜之游。”^③𠂔,读 yǎn,应为旗帜上的长杆和飘带,故凡从𠂔的字,都与旗帜有关,如旌、旄、旂、旗、旗等。据郭少棠教授考证,“游”本身有 9 组意思,包括流动不稳定;虚浮不实;同“遊”,/游览/游玩/游学/交游/游憩/优游/游说;鸟媒^④等。“游(遊)”和一个或多个其他汉字一起可以构成 281 个新词。其中,238 个和

① 参见《康熙字典通解》,长春:时代文艺出版社,1997 年,第 2081 页。

② 郭少棠先生认为,这些和旅行有关的由“行”构成的新词主要是:行人、行人道、行山、行巾、行旅、行旂、行扇、行陈、行饭、行咏、行游、行道、行道树、行寓、游行、旅行等。

③ 参见许慎撰,《说文解字》,北京:中华书局,1985 年,第 140 页。

④ 钱钟书先生在“林纾的翻译”一文中,从训诂学的角度分析“翻译”的本质。由许慎《说文解字》中“囿,译也。”说开,认为,自南唐以来,“译”就是“传四夷及鸟兽之语”,好比“鸟媒”对“禽鸟”所施的“诱”。据此,我们也可以说翻译与旅行、旅游具有象似性。

旅行有关,有 127 个是直接相关,111 个间接有关。郭先生在进行了详尽的比较论证后,认为较之“旅”,“游”字具有更多微妙的与哲学的层次,反映了中国文化传统的某些特性^①。“旅”通常强调形而下、具体意义上的移动和变迁,而“游”常侧重精神上的悠游无碍。道家集大成者庄子在其《庄子·逍遥游》中有:“藐姑射之山,有神人居焉。肌肤若冰雪,绰约若处子;不食五谷,吸风饮露;乘云气,御飞龙,而游乎四海之外;其神凝,使物不疵疠而年谷熟。”因而,人们将神仙之游的优哉游哉、无所不至的特性加以引申,用于表述与之类似的精神旅行、观念旅行,赋予其形而上的特质,开中国文学史和宗教思想史重“游”传统之先河。

《周易·观卦》的内容与旅行和旅游活动密切相关,对旅行和旅游中的各种状况作了详细的分析,卦辞中称:“旅贞吉”,意思是只要旅行时谦柔守正,就能获得吉利。可见,早在西周初年,人们已经意识到旅行者态度在旅行获得中的重要性。《周易》对于旅行中“观”的作用予以充分肯定,说:“风行地上,观。先王以省观民设教。”意思是:和风吹行地上,万物广受感化。这大概就是传说中的尧舜禹先王之所以要不辞辛苦,巡游天下的原因。朱熹在注释《周易·观卦》时也说:“旅者,客寄之名,羁旅之称;失其本居,而寄他方,谓之为旅。”这就极为深刻地揭示了“观”与“旅”的含义与关联,也说明,在很早的时代,我们的祖先便已知晓旅行便是离开自己的定居地,到异地他乡,以一定的态度进行“观”,并在物质上和精神上得到一定的收益和满足。作为我国古代旅行文化中的又一重要概念,“观”常暗示一种微妙而深刻地观看,带着欣赏、沉思、拒斥甚至是扭曲。

通过上述对中国旅行文化中几个关键词的语源学分析,可知,“旅”、“游”和“观”在语源学上关系极为密切,但又有细微区分,共同构成中国丰

^① 参见郭少棠,《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社,2005年,第43—44页。

富而复杂的旅行文化。“旅”强调“往他乡”的特质，“行”强调过程，而“游”和“观”则注重旅行中的态度，或悠然而望或带着欣赏、沉思、拒斥甚至是扭曲。虽说，由于汉字强大的构词功能，“旅”、“游”、“观”作为前缀和后缀分别可以组成若干含有“旅行”、“移动”、“变迁”等概念意味的新词，而且早在西周初年，这些概念就衍生出“旅行”、“行旅”、“旅游”、“游观”等现代层面的意义和用法，但为了讨论文化、文明交流中文学文本的从一地往他地的变迁，本文将结合中西学理重新审视“旅行”、“行旅”、“旅游”和“观光”等旅行概念并重新进行文本迁移层面的界定。

中国旅游文化历史悠久，中国文字中很早就产生了用以表达旅游和旅行概念的词汇。“旅行”二字最早出现在《说苑·辨物》：“不群居，不旅行。”不过，这里的“不旅行”，意思是“不要与众不同”。“旅”字意即“众”、“众多”、“众人”^①。《礼记·曾子问》开始有了现代语言学中的意义：“孔子曰：‘三年之丧练，不群立，不旅行’。”“旅行”即“到外地出行作客或游历”。

“行旅”与“旅行”二者侧重不同。从语源学意义上说“旅行”涵盖较“行旅”更为宽泛，不仅包括动态的迁移，也包括对过程的描述，“行旅”更侧重对过程和状态的刻画。谢瞻《答谢灵运》诗：“叹彼行旅艰，深兹眷言行。”“行旅”意即出行、旅行，也有“出外旅行的人”之意，如《孟子·梁惠王上》：“行旅皆欲出于王之涂。”

严格说来，“旅行”的重点在“行”字，含有动态的意味，指人们通过“行”来进行政治、宗教、学术、商务等目的性明确的活动。“行旅”的重点在“旅”字，注重一种较为静态的概念描述，强调“为客”的身份和“在途中”的境况。

^① “旅”作为“众”、“众多”的意思，《诗经》、《礼记》诸书中均有出现。《诗·小雅·北山》：“旅力方刚。”毛传：“旅，众也。”《仪礼·士冠礼》：“旅占卒。”郑玄注：“旅，众也。”又《周礼·天官·掌次》：“凡祭祀，张其旅幕。”引申为共、同。《礼记·乐记》：“今夫古乐，进旅退旅。”郑玄注：“旅犹俱也，俱进俱退，言齐一也。”

中国的旅行文化很早就强调旅行途中的一种态度——仰观俯察、谦柔守中，认为若不以正确的态度进行体察，便不会在旅行中“获得吉利”。

龚鹏程先生^①说，物一无文，文明、文化的发展在于物相杂，在于文化间的跨越、转化，或曰，人类的文明，便成于旅行之中^②。文化批判学者、旅行理论家詹姆斯·克勒福德建议把文化当作居住与旅行的场所重新思考，认真对待旅行知识。旅行，作为一种非迁居性的活动，广泛地存在于人类历史中，并在一些特定的时期和阶段对历史中的经济和文化交流产生了重要而独特的影响。世界上几大主要文明的产生与发展，均得益于与其他文明的广泛交流。近世以来，旅游、旅行研究学者多从社会学和经济学意义上探讨旅游概念，分析旅游系统中诸多要素、属性、对象或过程。这些发生学意义上的阐释，是文化学者对旅行/行旅概念进行引申探讨的根基，文化学意义上的旅行/行旅是其发生学意义上的“喻词”表达法，共享发生学意义上的几乎所有特质。

人类旅行活动的广度和深度与人们的地理知识的增长一致。旅行的历史记录了解人类在探索外部世界过程中与迁移有关的各种活动，以及由于迁移活动而积累起来的各种文化遗产。人类的旅行实践在历史各个阶段所规定的社会、政治、经济、科学技术、宗教文化、风俗习惯、神话传说等的背景下展开。在旅行达成的跨文化交往中，人们跨出各自的文化疆域，通过碰撞、理解而逐渐融会出新的文化视野，达成新的文化创造，不断创发人类文明新

① 龚鹏程是当代享誉海内外华人世界的顶级学者和著名思想家，深广的学力贯通古今、融会中西，在文化上继往开来，自觉担当起传承中国优秀文化遗产、弘扬中华文明的重任。龚鹏程《游的精神文化史论》（石家庄：河北教育出版社，2001年）从质疑“乡土中国”的传统理念入手，认为中国实际上是“居与游互动的社会”，而游者是中国文化的主要势力之一。龚著还以此为逻辑前提，展开对中国旅游文化的历史探究，描绘了“游”作为民族精神内核的历史线索。这是从文化类型学的角度对传统中国文化理念所作的重大颠覆。

② 郭少棠，《旅行：跨文化想像》，北京：北京大学出版社，2005年，序：第2页。

起点。在对文学文本的旅行/行旅的研究中,本文作者特别关注人类主体的精神气质与文学文本旅行活动的相互作用。克罗齐曾指出,“精神即历史,在历史存在的每个时刻,精神就是历史的创造者,同时精神也是以前一切历史的结果……精神就是这样产生一切和它自己相符合的历史的。”^①旅行现象的复杂性导致“旅行”定义的多样性,很多学者从各自研究的需要对“旅行”进行重新界定,但现有的旅行文化研究仍多侧重于对历史上某些特殊时期居于主导地位的、出于特殊目的的旅行的描述^②。这些研究虽然已经意识到旅行是文化传播的重要方式,但尚未摆脱将旅行主体仅仅界定为有生命的动植物和作为万物主宰的人类研究阶段。

在文化转向的学术视域下,学者们开始注意到旅行与文化的密切关系,并开始从精神的形而上层面入手分析旅行之于民族性格的影响。如龚鹏程就曾对那些“身在法令外,纵逸常不禁”的游侠、流贼的生活形态进行入微刻画,以揭示在中华民族“安土重迁”的集体无意识下人们对远游行旅的向往,强调游的超越意义,揭示人人都希望成为放佚之民,反对秩序凝固僵滞的社会体制的潜意识^③。郭少棠教授则从文学、文化层面将旅行分成旅游、行游和神游三个层次,并从行游与文化转化、价值变迁,神游与文学想像、梦幻等多视角进行跨文化对比研究。但至此,旅行/行旅的主体仍主要是具有绝对行为能力的人。自上个世纪九十年代以来,西方文化学者逐渐拓宽对“旅行/行旅”的概念的界定,旅行文化研究出现新的视点。克

① 参见田汝康、金重远,1982,《现代西方史学流派文选》,上海:上海人民出版社,第72—73页。

② 如对公元1世纪和中世纪早期西方出现的基督教传教旅行、15—17世纪的西方航海及传教活动以及中国历史上的玄奘西行求法、“丝绸之路”(商务旅行)等的描述和分析。

③ 龚教授致力于中国侠客问题研究,并结合中西哲学对中国“游”之精神进行形上学的分析和深度生发。已出版著作有:《大侠》,锦冠出版社,1987;《侠骨柔情》,社会大学基金会,1990;《人在江湖》,九歌出版社,1994;《游的精神文化史论》,河北教育出版社,2001等。

里斯·罗杰克(Chris Rojek)和约翰·乌里(John Urry)认为,旅行成为问题的一个重要原因是它的含义源自“他者”,由于“他者”的变化无常,旅行的含义也会是飘忽不定的,“人类、文化和文化产物无时无刻不在迁移。很显然,人在文化中旅行,而文化和文化产物自身也不断移动旅行。”^①至此,旅行已不再是简单的位置转移或延伸,而是人类文化进程中复杂而具渗透性的光谱,成为包含文化意味的位移活动,被詹姆斯·克勒福德喻为“穿过另类现代的道路”^②。基于上文对“旅”、“行”、“游”、“观”等旅行术语的语源学梳理和对现代语言、文化层面的“旅行”、“行旅”等的界定,本文尝试对“旅行”作如下的定义:旅行是旅行主体在一定的历史条件和文化背景中,通过物理世界或形而上世界的迁移而进行的一种目的十分明确的实践活动,在此过程中,旅行主体通过主观的选择、接受或拒斥,在接触中形成对他者文化的想像,融会出新的文化视野,达成新的文化创造。

2.2 旅行的层次与旅行主体

欧洲文化传统认为,人类普遍地具有“奥德赛情结”(Odysseus Complex)^③,经过千辛万苦的旅行,寻找着灵魂的精神家园。人类学家格拉本^④

① Rojek, Chris & John Urry. 1997. *Transformations of Travel and Theory*. Rojek, Chris & John Urry. eds. *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*. London & New York: Routledge. p. 1.

② 参见郭少棠,2005,《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社,第5页。

③ “奥德赛”缘自古希腊盲诗人荷马的英雄史诗《奥德赛》,叙述奥德修斯乘船回故乡过程中,海上历险的经历,用智慧战胜各种灾难,最后胜利回家大团圆的故事。《奥德赛》,共二十四卷,12,110行,其创作或编制年代略迟于《伊利亚特》,可能在公元前720—670年间。根据亚里士多德的观点,《奥德赛》的情节具有“双向发展”的特点,但主要以直接描写俄底修斯的活动和经历为主。全书内容大致可划作四大部分,即(一)忒勒马科斯的出访(一至四卷),(二)俄底修斯的回归(五至八卷以及第十三卷1—187行),(三)漫游(九至十二卷),(四)俄底修斯在伊萨卡(第十三卷187至第二十四卷548行),被认为是西方力能哲学的源头,文化旅行学家和哲学家则将其作为描述人类旅行本能的依据。

④ 格拉本(Nelson H. Graburn),美国加利福尼亚大学伯克利分校(U. C. Berkeley)人类学资深教授、国际著名旅游人类学家、北美民族学赫斯特博物馆馆长、国际旅游研究会创始人。

依据法国社会学家爱弥儿·涂尔干提炼的两个概念：神圣与凡俗^①，引申指出，人类生活最初是神圣的、非凡的、旅行的。旅行有狭义与广义之分。狭义的旅行活动是指我们上文所谈的以人为主体的位置转移或延伸；广义的旅行既包括人的主观有意识行为，也包括一个观念、发明或其他文化要素从一个异域来源被借用的过程。但从深层说来，观念、发明或文化要素的旅行仍是一种人类参与的活动，这一活动存在的最低必要性包括从一地到另一地的旅行、从事这一旅行活动的一个特定的动机集合以及主体在目的地的活动。

旅行学者从心理学角度分析，认为凡是身体健康、心智健全的人都有有一种本能的旅行情结，这种情结在社会进步和历史发展的促动下，成为一种自觉的系统化的社会文化现象，在这个过程中，丰富多彩的旅行文化和文学被创造出来，于是就形成一部与旅行紧密相关的人类文明史。作为人类主体获得心理利益的途径，对观念、发明和文化要素的旅行研究，必然会包括对旅行中与人类有关的各个层面的文化系统的分析。系统是当今社会广泛应用的一个概念。系统论认为，系统是一组结构有序的要素、属性、对象或过程的集合。系统是普遍存在的，无论是自然界还是人类社会的物质、文化领域都广泛存在着各种类型、不同层次的系统。旅行文化系统的要素包括：促动旅行发生的触媒、旅行主体、旅行出发地和旅行目的地，这些要素之间存在强烈的相互依赖的关系，同时，又与性别、种族、阶级特权、文化疆域等有关联。

旅行文化涵盖旅行、远方以及与旅行有关的一切，带来创新性思维图

^① 爱弥尔·涂尔干(E. Durkheim)指出：“圣物就是被分离出来的事物。圣物之所以是神圣的，是因为神圣事物与凡俗事物之间有条不可逾越的鸿沟。通常说来，圣物超脱于其他事物之外。而且，有一整套仪式可以用来实现这种根本上的分离状态。”载《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，1999年，第395页。

像,开拓观察事物的新方式,或者新视域,形成关于异域的新的想像。郭少棠先生从文化角度将旅行切分为旅游、行游和神游,三者共享语源学意义但相互之间又存在较大区别。现代意义上的旅游,多指“在一定的社会经济条件下产生的一种社会经济现象,是人们以游览为主要目的的非定居者的旅行和暂时居留引起的一切现象和关系的总和”。^①这一概念较多关注的是其经济学和社会学意义。一般来说,行游比旅游具有更大的时空跨度,常出于多重目的且具有强制的意义,实现这些目的所需的时间导致了行游在时间上的迁延性。行游活动也许不如旅游活动的空间移动那么频繁,但其与异文化却有着更深的互动。也就是说,行游比旅游更具有文化层面的特性。行游是人类历时较久、目的性较强的时空移动,道出无穷的文化涵义。神游未必与物理世界的时空移动有关,常因文化想像而生。神游应算是旅行的跨文化诠释之中最具吸引力和极富想像力的一层,是相对于物理世界旅行的一种抽象旅行,一种虚拟旅行^②。它更强调的不是形而下的具体跨越过程,而是形而上的精神游动、观念游动的审美实践,人们常借神游的意识活动,隐喻对社会的各种现实关怀。其对时空的穿越,往往是一种喻词意义上的迁延,是一种变形的时空:压缩过的时间和折叠过的空间。在旅游、行游中,时空维度的大小在很大程度上决定着旅行者的文化经验,而在神游中,则是文化经验决定着旅行者穿越时空维度的大小。

西方文化传统的最重要的源头之一的犹太-基督教传统就是人类文化行旅的典范之作。犹太-基督教是宗教精神和古希腊罗马世俗理性精神的结合,塑造了西方文明。基督教起源于公元1世纪巴勒斯坦地区的

① 李永文(《旅游地理学》,北京:科学出版社,2004年)认为,邓观利等人在1982年讨论《旅游概论》一书的编写时所作的这一定义,是得到学术界广泛认同的。

② 参见郭少棠,《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社,2005年,第151—155页。

犹太人中间,是在犹太教的基础上将犹太民族的神——耶和华,扩展为全人类的上帝而发展起来的。公元前后,西方世界最重要的事件就是基督教产生及其在地中海沿岸地区的传播。犹太民族是一个漂泊的民族,他们富有才智而又多灾多难,他们的文化随着其流浪的脚步和写在《旧约》上的经文传播到西方和整个世界。《新约·使徒行传》中说:“上帝怎样以圣灵和能力,膏拿撒勒人耶稣,这都是你们知道的;他周流四方行善事,医好凡被魔鬼压制的人;因为上帝与他同在。”^①上帝希望旅行的说法,激励着一代代基督教传教士的旅行。

到了欧洲中世纪,宗教成为人们旅行的首要动因。由于宗教在很大程度上属于文化的产物,不管承认与否,自中世纪以来,那种贯穿着宗教传播使命的传教士的旅行,在欧洲向外扩张的过程中,与武力劫掠并进,在文化传播与文化交融方面发挥了独特的作用。明末以来欧洲的来华传教士,就是这样一群肩负着宗教和政治使命的文化中间人,他们对中国典籍的译介和研究,在推动西方世界对中国的了解的同时也帮助了本土对中国的武力劫掠。

本研究主要探讨文学文本在往他国、他地途中的变迁以及由此产生的不同于出发地的文本想像。文本旅行经由有主体意识的人类在物理世界的行游或精神世界的神游来实现,时空跨度较大且更强调形而上的哲学意义上的变形、变化。文本旅行,究其实质就是人类旅行主体的旅行及其在旅行中的修辞性书写的关系的总和,是行游的物理形态和神游的形而上特质的结合。

在认识论的主客体关系中,人们倾向于将意向活动与意向事实之间的关系看作是科学与理性的联系,将主体的认识过程看作是主体向着客

① 参见《新约全书》(中英文对照版),香港《圣经》公会印发,1981年,第368页。

体的单向运动。近代诠释学则对这一关系进行哲学上的重新探讨,认为意向活动与意向事实之间的关系就是主体与被理解的对象相互影响的互动关系。加达默尔在其语言本体论语境中,将一切理解对象主体化,基于柏拉图的“对话”思想,构筑哲学诠释学体系,赋予“对话”以更为普遍与深刻的意义,将对话的范围扩展到涵盖着文献、艺术品、历史、文化传统,乃至整个世界一切与理解者发生关系的对象,而不仅仅是人与人的对话。现代西方哲学以生活主体取代传统哲学中的理性主体,自此,人类的体验活动作为一种根基性的生存事实,突破了传统认识论中的主客体关系,体现了主体与主体的关系,是共在同一生活世界的生存关系和对话关系^①,被理解的对象在哲学阐释学中获得了主体地位。

在人类亲在的地理行旅中,地理风貌与地理特质不再是旅行者体验和认识的受动性的客体,而是与旅行者发生互动的主体;在人类精神世界的神游中,作为被理解对象的文本同样也具有自在自为的独立主体身份。由于被理解的文本是人类主体的创造物,故而,文学话语读解是主体对自身存在方式的阐释,是主体关于对象世界的体验,是主体对自身存在的深度体验。人类通过对文本的理解来重建的“客观过程”实质上是另一主体的“主观过程”,文本的主体性通过人类主体(作者、读者)的作用得以凸显。可以说,在读者与文本的关系中体现着作者与文本、读者与文本、作者与读者、既往文本与当下文本的交互主体性的关系^②。

① 谭学纯在《人与人的对话》(合肥:安徽教育出版社,2000年)一书中认为:对话不仅是语言馈赠、思想碰撞、感觉交换,同时也包含了人类生存方式的互相参照。不同样态的生命安顿,在敞开自我、走近他人的对话中,相互追问、相互聆听,共同寻找生命的意义,体现最高层次的生命关怀。……

② 西方现代哲学认为,人们之间的交往是人类社会之所以存在和发展的根源,而交往作为主体之间的联系是通过各种中介来实现的,遵循着“主体——中介——主体”的模式,体现着主体与主体相互承认和尊重的交互主体关系,而不是任何一方的主体性。

传统认识论意义上作为事实真相的真理,在对话中呈现为意义的展现过程。它不是在某处隐秘地存在着、有待于我们去认识的东西,而是伴随着对话,在相互理解中持续地被生产出来的另一主体。人类的审美体验,究其实质,乃是一种人与人之间的直接交流关系,是一种无限自由的历史认知关系,在这一关系框架中,审美者可以与无限开放的主体进行交流。在审美交流中,主体间会形成一种必然的共鸣或对抗的关系,包容一致性与差异性,从而构成体验、理解与解释的差异性。主体与主体共存于同一生活世界,每一个主体身上皆有他者意识,这是一种“类”的文化交往意识。人类的旅行体验既是一种主体性事实,也是一种主体间性事实^①,这种体验其实是对世界的一种综合把握,是一种由你与我、我与他、他与你的关系构成的一种体验流。现代以来,人们对旅行的实质产生疑问,主要原因是旅行源自于与其概念相对的“他者”,“他者”变化了,旅行的内涵也随之改变^②。

龚鹏程先生认为,文明之文,是物相杂之形,而物之相杂需要交流走动^③。人的物性本质或本能就是迁旅行游。通常认为,旅行中的主体是人,客体则是人类在旅行途中审美体验的对象。现代哲学认为,审美对象在与人类的互动中进行对话,实现意义的自主呈现,具有独立主体的地位。审美的对象不是某种对象物,而是自己和他者的统一体,或一种关系,这样一种自身置入,既不是一个个体移入另一个个体中,也不是使他者受制于我们的标准,而是意味着向一个更高的关系的提升,这种关系就

① 西方传统哲学中,人作为主体只是一个抽象的、大写的、代表理性的“自我”。19世纪的马克思和20世纪的西方哲学以生活主体代替了传统的理性主体,指出主体作为自我和他人处于共在的关系中,他人既是和我一样的生活主体,又是我所不能取代的另一个人,他人不是自我。在此基础上,西方哲学切入了主体间性问题。

② Rojek, Chris & John Urry. *Transformations of Travel and Theory*. Rojek, Chris & John Urry. eds. *Touring Cultures*. London & New York: Routledge. 2000. p. 1.

③ 参见郭少棠,《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社,2005年,序:第2页。

是一种基于相互尊重的互为主体性,这种主体之间的关系不仅克服了我们自己的个别性,也克服了他者的个别性。审美体验中的相互关系就是一种理解的关系。

在旅行中,我们的感觉所能达到的只是现象,旅行的目的,就是追寻那千变万化的现象背后隐含着的永恒不变的、绝对的本质,也就是寻求理解。保罗·利科尔(Paul Ricoeur)说,通过理解所得到的是一个放大的自我^①。在旅行世界中,被理解对象(地理风貌、地理特质或文学文本)成为结构着主体的东西。因为有被理解对象的存在,人的存在被称作“此在”,“此在”因“彼”之在而成为其所是的东西,而“彼在”也因为其成为“此在”之结构关联而进入“生活世界”,旅行中的自我与他者就是这样一种结构着人类存在的互为主体关系。

哲学诠释学将一切理解对象主体化了,审美活动中的自为主体性转变为主体间性,因而我们说,在人类的旅行过程中,旅行的施动者——人,与旅行的受动者——地理风貌、地理特质或文学文本之间是一种互为主体的、主体间性的关系。人类在旅行中寻求着对被理解对象中的“异”的部分的体认,而被理解的对象是一种结构着主体的东西,在与人类的对话中,实现意义的自主呈现。本文界定的文本行旅/旅行概念中,作为表面施动者的文本,由于是作为人类主体创造物的物性存在,其主体性地位主要是借助于人类的主体作用体现出来的,因而在文本的跨语际实践中,译者和读者才是实际主体,操纵着文本旅行的命运。

2.3 旅行的哲学文化特质

从本源上看来,旅行强调从一地到另一地的跨越,在这一跨越过程

^① 参见保罗·利科尔著,陶远华译,《解释学与人文科学》,石家庄:河北人民出版社,1987年,第188页。

中,旅行主体遭遇陌生的视界,只要旅行主体以“谦柔守中”的态度看待异于自我的他者,就能在与他者的接触中“获得吉利”,拓展本原的视界,从这个意义上看来,旅行是人类因为缺乏想像力而进行的形而上和形而下的跨越,是人类拓展审美世界的途径。

旅行是一种遭遇,一种他者眼光与陌生现实的遭遇,是越出本土的囿限,看外部世界的人类体验。在旅行过程中,时间与空间有着复杂的意义。旅行的这种强烈的时间交错和空间位移的特征,导致旅行者的陌生体验甚或震惊体验。这种陌生体验或震惊体验来源于时空差异所造成的“陌生地看”与“去看陌生”。无论是“陌生地看”还是“去看陌生”,审美者都将体验到在一定的物理距离和心理距离之外的审美效应,获得一种快感或者说获得一种审美愉悦、一种审美增益,因为在从一种空间向另一种空间的过渡中,审美者构成一种眼界逐渐开阔的过程^①。梁启超曾深有体会地谈到人类由于旅行造成的对既往视界的拓展:“从内地来者,至香港上海,眼界辄一变。内地陋矣,不足道矣。至日本,眼界又一变。香港至上海陋矣,不足道矣。渡海至太平洋沿岸,眼界又一变。日本陋矣,不足道矣。更横大陆至美国东方,眼界又一变。太平洋沿岸诸都会陋矣,不足道矣。此殆凡游历者所同知也。”^②

朱熹《旅卦疏》中“旅者,客寄之名,羁旅之称;失其本居,而寄他方,谓之为旅。”《广雅》“旅,善也。”以及《方言》中的“旅,丰也。”这几种对“旅”的性质和状态的言说,是较早涉及旅行的往他乡的距离穿越和旅行的结果状态的文献。旅行文化学者艾瑞克·里德(Eric Leed)认为现代意义上的旅行包括任何穿越重要边界的行为,人类在旅行中造成边界和区别,培育

① 以上论述参见周宪,“旅行者的眼光与现代性体验——从近代游记文学看现代性体验的形成”,《社会科学战线》,2000年第6期。

② 梁启超,《新大陆游记节录》,上海:上海中华书局,1936年,第52页。

创造新视域的希望,并形成不同的与相似的意识^①。人类对于旅行的感慨多在于其过程的艰难或获得之不易,如谢瞻诗中的“叹彼行旅艰,深兹眷言行”。而文本旅行作为人类“获得心理利益的途径”,涵盖了一个更加复杂的越界过程:摆脱既有视域的束缚,进入一个新的视界,体验到来源于新的审美形式、新的生命景象、新的文化景观、新的奇山异水、新的奇思妙想等等新异的刺激;这种新异的刺激使主体感到一种陌生感,投射到主体的审美活动中,激活审美体验者久远的记忆,产生一种亲熟感,使历史没入当下,当下融入未来,形成一个过去、现在与未来交融共存的新的视界。

人类在旅行活动中,不仅与在场的他者对话,也与不在场的历史时空对话,既是一种跨语言的交流,也是一种跨文化的交流。旅行中的这种互为主体性的交流,必然构成一种东西、古今的审美创造活动的共在性,其间必然会存在着误读和对抗,以及由此获得的心理上的收益。旅行体验的内容是不会轻易消逝的,作为一种投入,旅行总会保持着最清晰、最生动、最具体的生命记忆;惟其是与生命共在的,它也将最能激活生命的内在需要,亲在性的生命体验和不在场的审美体验共同成为旅行中获得的根本性保证。

人类历史的进步与文化传播有密切的联系。文化传播主要是指人们从其他社会借用观念、物质、产品和发明的过程。文化传播之于民族发展的关系是与绿色植物的光合作用相类似的过程:绿色植物吸收二氧化碳、水、无机盐,通过叶绿素释放氧气和积累有机物,参与传播的文化则在接受外来文化因素的同时,将其自身扩散到其他民族文化中去^②。现代旅

^① Leed, Eric. *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*. New York: Basic Books, 1991.

^② 王晓朝(《基督教与帝国文化》,北京:东方出版社,1997年,第116页)基于这一比喻展开对欧洲基督教与中国文化在明末清初时期碰撞的论述。他认为,“西学东渐”中,西方文化向东方文化的旅行并不是“基督教对中国的冲击”,而是一种“双向的文化交流”,是中西文化大规模碰撞与融合的一场序幕或预演。

游史的研究也已证明旅行是文化传播的重要方式,因为旅行总是暗示着进步、创新、自由移动、奥德赛事业的自我意识和到达目的地后的拯救感^①。旅行既是在文化间跨越、转换,通过碰撞、理解而逐渐融会出新的文化视野,达成新的文化创造,又是文化自身的深化过程。

詹姆斯·克勒福德在《旅行文化》一书中通过对旅行的特殊历史、策略和日常实践的文化对比研究,分析了旅行的“历史易染性”,并得出“文化实际上是一种旅行”的结论。经过对“旅行”概念的分析,我们得知,旅行虽是“失其本居,而寄他方”,旅行者在旅行过程中也总不免脱去一层皮,体重减轻,精力损耗;但作为具有人类强烈主体意识支配的审美体验,其目的性、计划性决定了旅行的结果必是有所获益,《左传·庄二十二年》有“羁旅之臣,幸若获宥……所获多矣”。旅行中的获得与收益,是有一定条件限制的。《周易·观卦》明确指出,旅行时只有保持“谦柔守正”的态度,才能获得吉利。

作为欧洲文明的摇篮,希腊文化最能体现西方精神,而它的产生和发展受到东方诸文明的巨大影响,这种文明间的广泛交流得益于希腊人向近东各地的商贸、航海和文化旅行,这些旅行促进了东西文化的交汇,那些头脑开放、有自由思辨传统和理性探求精神的希腊人将他们在旅行中所接触到的不同的思想、习俗、信仰、哲学、理论等,与他们自身对世界的思考相结合,从而创造了辉煌的希腊文明。罗马帝国时期的贸易、扩张旅行,中世纪传教士的宗教旅行和探求东西文化交流的世俗旅行,文艺复兴和大航海时代的文化旅行,科学与理性时代的殖民扩张旅行,工业文明中

^① 相关论述参见郭少棠(《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社,2005年)、龚鹏程(《游的精神文化史论》,石家庄:河北教育出版社,2001年)、Georges Van den Abbeele(*Travel as Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1992)以及 C. T. Williams(*Travel Culture: Essays on What Makes Us Go*. Westport: Praeger. 1998)等人的著作。

的休闲、探险旅行书写了整个西方的文明史。西方文明史就是一部旅行获得知识积累的历史,人类的或大或小规模的旅行,总是从旅行者的自我增进转移到集体的知识增益上的。

第三节

旅行与文学翻译的象似性

人类文学的发展,得益于人类普遍的旅行经验^①。旅行学者从心理学角度分析,认为凡是身体健康、心智健全的人都有一种本能的旅行情结,这种情结在社会进步和历史发展的促动下,成为一种自觉的系统化的社会文化现象,在这个过程中,丰富多彩的旅行文化和文学被创造出来,于是就形成一部与旅行紧密相关的人类文明史。

美国女诗人伊丽莎白·毕晓普(Elizabeth Bishop)在题为《地图》的诗中认为,“地理学并无任何偏爱,北方和南方离得一样近。”^②大量的旅行经验使得敏于人类精神体验的历代作家,获得创作的源泉,并在创作中体

① 关于旅行对于文学的促生和文学对于旅行地位的提升,余秋雨在《文化苦旅》(台北:尔雅出版社,1992年)“自序”中进行了形象化的总结:“大地默默无言,只要来一两个有悟性的文人一站立,它封存久远的文化内涵也就能哗的一声奔泻而出;文人本也萎靡柔弱,只要被这种奔泻所裹卷,倒也能吞吐千年。”

② 伊丽莎白·毕晓普终生着迷于地理和旅行,她的诗《地图》常被置于她多部诗集的开头,如《北方和南方》、《旅行问题》、《地理之三》等,她每一部诗集的名称都与旅行有关,旅行是她创作的主要源泉,也成就了她“梦幻般敏捷”的诗风。

现这种大自然赋予的闪烁无定的随意,以奇思异想的画家的眼睛捕捉变化中的世界。许多世界著名文学家都在旅行中寻找生活和艺术的归宿,成为旅行文学的翘楚。如我国清代著名文学家、戏曲理论家李渔就是位遨游天下足迹遍布大江南北的活跃的大旅行家,他自己曾言:“渔二十年间游秦、游楚、游闽、游豫,游江之东西,游山之左右,游西秦而抵绝塞,游岭南而至天表”;“二十年来负笈四方,三分天下,几遍其二”;“予担簦二十年,履迹几遍天下,四海历其三,三江五湖则俱未尝遗一,惟九河未能环绕,”……李渔丰富的旅行经历为他的文学创作源源不断地注入了生机活力。有学者认为,李渔之所以取得文学创作活动的显著业绩,令举世瞩目,与他丰富的旅行经历是分不开的^①。无独有偶,1946年诺贝尔文学奖得主德国作家赫尔曼·黑塞(Hermann Hesse)在“旅行的欲望”一文中也表达了旅行对他的文学创作的促动,认为他的创作冲动来自那不可压抑的旅行的欲望:“突然间,一切决心、愿望和认识又统统化为乌有,惟一留下的是强烈无法满足的旅行欲望……真正的旅行欲望不是别的,这无异于这样的危险欲望:无畏地思索,让世界彻底翻过来,对所有事情,所有人都能作出回答。它靠计划,靠书本不会得到满足,它要求的更多,它要求付出更多代价。满足它需要呕心沥血。”^②

旅行是人类文学的创生摇篮,也是人类文化得以交流、融通的必由之路。操不同语言的人群在旅行实践中产生交流的需要,交流需借助翻译才能得以实现。翻译活动常常是旅行活动的直接文化产品。旅行强调从一地到另一地的过程,以及在这一过程中旅行主体的获益。文化意义上的旅行,是旅行主体在一定的历史条件和文化背景中,通过物理世界或形

① 参见骆兵,“李渔的文学创作与旅游经历简论”,《社会科学家》,2005年5月。

② 赫尔曼·黑塞,“旅行的欲望”,《当代世界名家随笔》,上海:上海教育出版社,1998年,第2—3页。

而上世界的迁移而进行的一种目的十分明确的实践活动,在此过程中,旅行主体通过主观的选择、接受或拒斥,在接触中形成对他者文化的想像,融会出新的文化视野,达成新的文化创造。而翻译活动,从本质上而言是文本的语言越界行为,是原文追求异域再生的努力。

3.1 翻译实践的“间”性

翻译被认为是在两种语言间穿梭,在两种文化中旅行,是一种语言到另一种语言的迁移活动。而语言总是在运动变化中,不存在永恒不变的语言。索绪尔在分析人们对语言和语言类型的划分时就曾经提醒,“语言是演变着的”,语言的“任何特征都不是理应永远不变的,它只是出于偶然才保存下来”^①。他以印欧语言的一些特征的消失或变弱,说明“一成不变的特征是没有的;永恒不变只是偶然的后果;在时间的进程中保存下来的特征,也可以随着时间的流逝而消失”。索绪尔将语言分为所指和能指,能指作为一种音响形象具有不变性;而所指代替概念,具有任意性和可变性^②。作为跨语指涉行为的翻译^③,也应顺应语言自身的这种发展规律。

3.1.1 文学复译:通向完善理解之途

维特根斯坦说“我的语言的界限意味我的世界的界限”,意即“所指或意义所表示的不是固定不变的存在物,而是一种‘痕迹’(trace),随着语言的发展,痕迹不断变化,意义也随之变化,旧的意义消失了,新的意义产生

① 参见索绪尔著,高名凯译,《普通语言学教程》,北京:商务印书馆,2004年,第319—321页。

② 同上,第100—102页。

③ 刘华文博士在“从原文到译文:一种跨语指涉”文中借助索绪尔对所指、能指的区分,认为在翻译的坐标系中,文学文本在失落了自身的意义外在指归时,成为译者眼中的所指对象,因此,从原文到译文的这一翻译过程其实就是一种跨语指涉的过程。该文见《外语研究》,2003年第1期。

出来。痕迹的基本特征在于它既是显现的,又是不显现的,既存在着,又不存在着”。^①因而,以语言文字作为承载的文学文本,由于语言的既显示又遮蔽的特性,召唤着读者的介入,在人的参与和观照下,文本持续地涌现出新的意义,并在新的历史条件下不断呈现其存在的种种可能性。

对一部文学作品而言,它的意义的汲留是永无止境的,它实际上是一种无限的过程。加达默尔在人类的理解中引入“时间距离”概念,认为每一个时代都是按照自己的方式来理解历史留传下来的文本,后来的理解相对于原来的文本和较早的理解具有一种基本的优越性,因而可以说是一种完善理解。

文学作品的完成只是它生命的开始,一部文学作品,“其形式是完成了的,在它的完整的、经过周密考虑的组织形式上是封闭的,尽管这样,它同时又是开放的,是可能以千百种不同的方式来看待和解释的,不可能是只有一种解读,不可能没有替代变换。这样一来,对作品的每一次欣赏都是一种解释,都是一种演绎,因为每次欣赏它时,它都以一种特殊的前景再生了。”^②文本的开放性邀约着各个时代的读者对其进行积极的建构。对于开放的文本而言,由于不同译者的建构作用,译本只是暂时性地固定了一种阐释。任何一部译作,不管多么优秀、多么经典,只是提供给人们一种特别的阐释视角,出色的译本只是无限逼近原文本,而不可能完整地再现原文。

语言的发展变化和文本意义的无限开放性,使得每一种翻译都只是向“理想的范本”的靠近,都是难以穷尽的语词阐释链中的一环,处于一种“在途中”的状态。解构学者认为,译文是原文的“来生转世”,是原文寻求

① 参见涂纪亮,《维特根斯坦后期哲学思想研究》,南京:江苏人民出版社,2005年,第76—77页。

② 安伯托·艾柯著,刘儒庭译,《开放的作品》,北京:新星出版社,2005年,第4页。

再生的努力。因而可以说,对于原文寻求“再生”的努力,每一个译本都是通向完善翻译的“在途中”的状态。

3.1.2 译文:对于原文的超越

翻译作为两种文化间交流的媒介,其作用在于将原语中体现的文化移植到另一种文化中去。然而不同的文化之间存在着显著的差异,两种语言系统之间不存在完全对应的关系。因而,当我们用一种语言文化再现另一种语言文化的时候,译文不可避免地会带有两种语言文化的特征。语言的差异性、异质性决定了译文的一个重要特征就是杂合性^①。

后殖民主义翻译理论家从自然科学领域借用“杂合”这一概念,用来描述不同语言和文化相互交流、碰撞,最后形成的具有多种语言文化特点但又独具特色的混合体。在普遍的文本分析基础上,孙会军等认为,杂合是翻译的必然结果,杂合的译文往往是对目的语语言、文学和文化的优化,对丰富一种文化中的文学样式、文学手段、表现手法也起着至关重要的作用^②。以提出“信、达、雅”标准而著称的严复,他的翻译实践并不是一以贯之地遵循着自己提出来的翻译原则。实际上,他的翻译是为了读者的接受,采用的是一种独创的言说方式,用先秦古雅的文辞包裹着西方的进化思想,从文体到语词都是一种杂合的产物。而这种杂合的文辞,不仅使得西方的科学思想得以在中国迅速传播开来,也在很大程度上间接影响了随后的白话文运动。

文学翻译中,由于译者主体的介入,产生的文本必定是一种介于两种语言文化之间,又超越于两者之上的新质。翻译文本相对于原文本来说,

^① 余美,“翻译:面对文化杂合与文化失衡”,《同济大学学报》,2004年第6期,第117页。

^② 孙会军、郑庆珠,“翻译与文化‘杂合’”,《外语教学与研究》,2003年第4期,第296—297页。

是一种有益的增补,是一种新视角的拓展,加达默尔也说,“文本的意义超越它的作者,这并不是暂时的,而是永远如此的。”^①各个历史时期对文本的不同的解读,提供了文本意义的一种积极的、创造的可能性,原本正是通过翻译才实现了文本生命的一种“在的扩充”。

3.1.3 翻译:人类关于生存的对话

作为审美主体的译者在追寻文本原意、作者原意的过程中,对于文本中的“未定点”和“空白”进行积极的填补,但这种填补并不是译者随心所欲地“独白”,而是基于文本、通过文本进行的与作者的对话。从审美心理学上说,一方面,译者的认识活动建立在自身主体性条件的基础上,在他的活动中,将不可避免地带有他自身主体性因素,以他自身的认知模式同化他所面对的客体;另一方面,译者必须遵循着作者的认知模式,顺应作者的认知心理,对客体进行“制约性”的认识^②。译者这种通过作品走进创作者的创作过程,了解他的心理活动、心理状态及个性,甚至追寻他的“艺术思维”,获得审美意象的心理同构过程,实质上就是译者与作品、译者与原作者的对话过程。同时,译者的翻译也是一项社会性的活动,要以读者的接受为目的,因而,译本也是译者与译语读者的对话。翻译中的对话关系,在本真的意义上,是人与人的对话,体现了人类的生存哲学。对话建立了一种相互敞开、相互依存的关系,对话是生命的烛照,是存在的相互趋近,是自我与他人共同“在场”的相互审视和相互认证^③。

语言的永恒变化性和阐释的无限性,决定了文学翻译无定本这一宿命,也在某一程度上暗合了人类的旅行情结,始终是一种“在途中”的状态;翻译文本永远逼近原文而不可能是原文,而好的翻译又注定要为目的

① 加达默尔著,洪汉鼎译,《真理与方法》,上海:上海译文出版社,2004年,第302页。

② 姜秋霞,“心理同构与美的共识”,《外语与外语教学》,1997年第1期,第42—43页。

③ 谭学纯,《人与人的对话》,合肥:安徽教育出版社,2000年,序:第2页。

语语言文化带进“他者”文化的精髓,因而文学翻译文本是介于原语和译语之间而又超乎两者之上的第三质的东西;同时,由于人类普遍的认知规律,译文体现着译者的审美和阐释但又不能是译者的独白,文学文本的翻译只能是作者、译者、原文、译文和译文读者的对话。所有这些,都体现着文学翻译的“间”性:翻译处于两种文化—语言、两个世界、两个精神之“间”^①。蔡新乐教授从汉语古体“间”的书写方式入手,进行哲学上的阐发,认为,“间”不论是在其原始意义上,还是在军事意义上,都与人的生存有关,……因为“间”在根本上决定着境界(在精神中的)生成,意境取舍,以及生存空间的扩大。这样,在跨文化交流中,它的作用和意义就更为关键,因为它影响、改变、决定甚至危及人的安身立命的根本——精神之“明”。翻译处于两种文化之间,按照作用可分为居间性、居中性和中和性三个层次,体现着两种语言文化的相互映射,其中流动着的人的精神将会促成一种新的“明”^②。

综上所述,文学翻译实践的“间”性,体现着文本旅行的状态,文本从一地往另一地的途中会有这样那样的意义损失,但旅行途中由于两种语言文化的交融,促生的新质将会推动人类文明的进步与发展。

3.2 翻译的“越界”与“再生”

翻译作为一项文化交流活动,试图跨越不同话语传统,使各民族的思想与文化得以沟通和交流。从符号学的意义之维看,翻译是从一种符号系统向另一种符号系统的转化、同一语言中的一些语言符号向另一些语言符号的转化,一种语言的语符向另一种语言的语符的转化,这些转化是应人类思想与文化交流的需要而产生的,一开始便有着明确的目的性,为

① 蔡新乐,《文学翻译的艺术哲学》,开封:河南大学出版社,2004年,第67页。

② 同上,第56—70页。

满足某种意愿或需要而存在。在穿越语言之障的旅行中,文本并不像物质从一处到另一处的变迁那样不会发生形态的变化,文本在他者境遇中必会有些因越界而生的损失或收获,经翻译而来的文本只是原文本在异域的一种变形或“再生”。

3.2.1 翻译对语言边界的跨越

个人的旅行,使旅行者获得心灵上的增益或心理上的利益;集体的旅行或由统治阶级策划的、有一定规模的旅行使全民族获益,使民族传统文化在吸收外来文化的同时反观自身,创生新的文明模式。世界各民族人民,在劳动中创造了各自的语言,这些语言由于彼此的疏隔,分属于不同的语系。陈福康认为,翻译的历史,从各地的原始人类开始以不同的语言作为工具而进行交流的那一天就开始了^①。纵观人类历史的发展,我们发现,人类文明史就是一部旅行史,就是一部不同文化间相互翻译的历史。旅行与翻译的直接关系可以从中国早期的翻译历史记载中看出端倪,《册府元龟》的《外臣部·鞮译》中记有周代的翻译史实:

周公居摄三年,越裳以三象胥重译而献白雉,曰:“道路悠远,山川阻深,音使不通,故重译而朝。”故《周官》:“象胥掌蛮夷闽貉戎狄之国,使掌传王之言而谕说焉。”^②

文化意义上的旅行是旅行主体在一定的历史条件和文化背景中,通过物理世界或形而上世界的迁移而进行的一种目的性十分明确的实践活动。而作为人类审美活动具体体现的旅行与翻译,在形态上必然存在着迁移和距离的跨越,在内容上都涉及“自我”与“他者”的接触、碰撞、交流与融合,且都是有明确目的性指导的人类实践活动。

^① 陈福康,《中国译学理论史稿》(修订本),上海:上海外语教育出版社,2002年,第1页。

^② 同上,第2页。

基于对翻译中的越界行为的分析,德里达认为,语词的“确切性”翻译意味着语词“在翻译之中,即人们所说的在作品中,或在转换中,在旅行中,在劳作中,在分娩中”。^①翻译的过程,不仅是转换的、劳作的过程,更是一种旅行,一种“增补的皱褶”,在此过程中获得对原文意义的增补、播散、颠覆、延异和踪迹。

本文所探讨的人类历史上的旅行,就其形而上层面有着与翻译实践共通的性质。人类有目的的旅行,是一种始终处于“在途中”的状态,通过对异乡的体验,获得对自我的重新体认,是一种没有终点的寻求“再生”的努力。传统的旅行文化学者,多强调旅途中的困顿和损失,本文则在此基础上,加入对旅行获得的研究视角,并将这一研究视角运用到对翻译过程的分析研究。

语言符号是一种两面的心理实体、一种表达思想的符号体系,不仅具有符号特性,而且本身就是一种符号体系,由音响形象和概念(意义)之间的关系构成,是能指和所指相联结所产生的整体^②。翻译并不是纵向的语词转换,而是横向的能指推延,在这种能指推延中,翻译成为语言或文化从一地到另一地的旅行,离开了源语言的地理、文化空间,进入目标语的地理、文化空间,由于“意义的增补”^③而获得新生。“翻译的行为激活了静态的、同一性的原文,使其获得了他性,使同一的文化在他者文化中得以延续,同时也改变着他者文化的历史命运。”“翻译使语言或词语具有了地缘文化或地缘政

① 转引自陈永国,“翻译的文化政治”,《翻译与后现代性》,北京:中国人民大学出版社,2005年,第7页。

② 参见索绪尔著,高名凯译,《普通语言教程》,北京:商务印书馆,2004年,第100—102页。

③ 罗兰·巴特在《文之悦》(屠友祥译,上海:上海人民出版社,2004年,第81—82页)中认为,由于语言的漂移性(类似观点亦可参见瓦尔特·本雅明和德·曼的著述),理解中的增补“在各个方面都是可能存在的:某新事物以后在织物、文的间隙里可不断地生长。书被穿了窟窿眼儿,也就在这点上,它才具有生产能力”。

治学的意义,同时也体现了流动的文化资本的解辖域化价值。”^①

3.2.2 寻求“再生”的旅程

欧洲文化传统认为,人类普遍地具有“奥德赛情结”(Odysseus Complex),经过千辛万苦的旅行,寻找着灵魂的精神家园,这种寻找充满了不确定的因素,旅行途中不断的获得不仅没有把旅行者带回到基督徒式的回归,反而使人类走得更远,旅行因而成了一种非凡的寻求“再生”的努力。奥地利诗人格奥尔格·特拉克尔(Georg Trakl)在《灵魂的春天》一诗中通过将灵魂比作“大地上的异乡者”揭示了人类追求“再生”的努力和始终“在途中”的状态。“灵魂,这个大地上的异乡者”给许多哲学家以启迪,海德格尔和雅斯贝尔斯都对人类的这种“在异乡”的感觉进行哲学层面的分析,认为哲学与旅行是统一的、同源的,“哲学就是在路途中”。“异乡”就是向某个方向去,在去某地的途中,它的含义与土生土长之物的含义正好相反。

翻译,就其根本而言,追求的是译文与原文的完全对等,但人类历史上丰富的翻译实践活动昭示了把一种文字转换成另一种文字,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的“化境”翻译是不可实现的理想。^②历代译者追求的透明的翻译只是一种追求原文“再生”的努力,译文只可能无限逼近原文,而不是也不可能是原文。每一个译文,都是原文寻求“再生”的文本旅行中的一种“在途中”的生存状态。解构主义学者明确指出,译文是原文的“再生”,是原文的“投胎转世”^③。

① 转引自陈永国,“代序:翻译的文化政治”,《翻译与后现代性》,北京:中国人民大学出版社,2005年,第5页。

② 钱钟书虽提出翻译的“化境”说作为翻译的最高标准,但也承认,“彻底和全部的‘化’是不可实现的理想。”相关论述参见钱钟书“林纾的翻译”一文。

③ 自17世纪以来,不断有学者将译文比作原文的“投胎转世”(the transmigration of souls),如乔治·萨维尔,近代德国学者莫伦朵夫和法国诗人瓦莱里等人。解构主义学者保罗·德·曼在《关于沃尔特·本雅明〈译者的任务〉一文的结论》(Conclusions: Walter Benjamin's *The Task of the Translator*, 1986)中也说,翻译是一个文本的“来世”(afterlife)。

旅行实践中,由于时空的不可还原性、解释的多样性和情绪化,于是,就如同艺术品的审美赏鉴活动一样,具有强烈的多元化倾向和文化经验的多样性。作为一种越界行为的翻译,由于译者主体的主观性、多样性和文本阐释的巨大空间,成为不同文化、文明进行价值交换的场所。翻译实践借助主体解释的多样性,将原文与译文无限拉近,使二者相互强化、相互认同。加达默尔认为,“一切翻译就已经是解释,我们甚而可以说,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。”^①解释活动建基于理解的循环运动,由于理解联系了熟悉性和陌生性两极之间的地带,理解并不是对本原意义的复制,而具有一种基本的优越性,是在理解之途中,不断填补意义的缺口,向着完善理解的一种努力。理解中存在的时空距离也就是翻译中所必然要经历的跨越,在这种距离的跨越中,由于理解的完形性,翻译的“在途中”也就成了意义的获得与增补过程。

从上文的分析,我们发现翻译像旅行一样,既有物理层面的跨越,也有形而上层面的寻求“再生”的转化。可以说,翻译即是旅行,是译者和文本的跨语言、跨文化的物理旅行和形而上旅行的统一体。翻译具有的“在途中”和“在异乡”的特质,开启了意义增殖的无限可能性和广泛的阐释空间。

谢灵运“扬帆采石华,挂席拾海月。溟涨无端倪,虚舟有超越。”一诗指出,旅行的目的就在于超越。文本在翻译过程中获得的不仅是与原文的相似性,也更是对原文的超越。对于《道德经》这样的哲学文学文本,由于不同文化传统间的哲学词语或概念往往没有严格的一一对应关系,“道”和“德”等核心意象的翻译只能是对原文的一种趋近和超越。李晨阳认为,不同文化传统间的比较哲学视域下的翻译,由于沟通着两个不可能完全相等的概念,只能是一种“比喻”的方法,其优点是在翻译哲学思想时

^① 加达默尔著,洪汉鼎译,《真理与方法》,上海:上海译文出版社,2004年,第496页。

有助于我们发展新思想^①。中国的“道”在往他乡的途中，失去了原文中的部分蕴含，但也在很大程度上增补了中国文化中所没有的“逻各斯”、“救世主”等西方传统中的文化因子。正如本雅明所说，“在译文中，原文的生命得到了最新的和最充足的繁盛。”^②

原文的“再生”或“来世”，必定是一种与原文通而不同的变异体。钱钟书曾经明确指出，“译”就是“传四夷及鸟兽之语”，好比“鸟媒”对“禽鸟”的引“诱”，其间必然存在着“讹”。旅行文化的语源学梳理也告诉我们，文学文本的旅行享有人类形而上的哲学层面旅行的特质，而更具哲学意味的人类旅行——“游”的一个义解就是“鸟媒”。因而，文本的“转世”是以变异为代价的跨语际书写。

3.3 旅行凝视与翻译的权力话语

旅行中的获得取决于旅行中的态度——旅行主体对“他者”、“他者”文化的凝视。^③玛丽·露易·普拉特(Mary Louise Pratt)通过自创新词“接触地带”(contact zone)，入木三分地刻画了帝国主义在殖民扩张的行旅中对于被殖民地的凝视。接触地带，指地理上、历史上隔绝的民族在殖民扩张后因接触而建立起长期的关系，但这种关系绝非平等，而是包含着高压统治、种族歧视的激烈的抗争关系。此概念是借用语言学上的“接触”概念建立起来的。普拉特认为，殖民者通过对殖民地文化成分的殖民性选

① 李晨阳，《道与西方的相遇》(中文增订版)，北京：中国人民大学出版社，2005年，导言：第7—10页。

② Benjamin, Walter. *The Task of the Translator. Illuminations.* edited and with an introd. by Hannah Arendt; translated by Harry Zohn. London: Fontana. 1973. p. 72.

③ 约翰·乌里在《旅行者的凝视：当代社会的休闲与旅行》(*The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London; Newbury Park: Sage Publication. 1990)中认为：旅行主体对他者的凝视不是个别行为那么简单，社会、群体与历史时期不同，凝视的内容也会不同，方式也就必然不同。中国的旅行文化研究中，早在《易经》中就有关于旅行态度与旅行获得的关系描述。

择利用,展开与殖民地人民的“术语抗争”,以图建立他们自己的含义,因而构成一个更加动态的而非单纯直接的跨文化演变过程^①。

不同民族、文化之间由于彼此间的交流,存在着不可否认的心理层面的接触和轻重缓急各不相同的关系。早期传教士对于《道德经》的关注和切入方式,体现了西方人对于中国文化的强势接触,对于《道德经》的吸纳是为其《圣经》的输出服务的,其终极目标是在中国传播福音,使中国基督教化。宗教是文化的集中体现,西方所有有用的文化价值经过蒸馏,都在宗教的位格^②上沉淀下来,对西方而言,固守文化的有效方式便是固守宗教信仰,而西方的军事扩张和殖民扩张也更常常盖着宗教的面纱。初来中国的传教士,尝试在混淆基督教和中国人的概念的范围里允许一些可能的“宗教信仰的改变”^③。传教士们意识到中国人各种宗教和宗教学说的传播与其说是通过口头语言,不如说是通过书面语言,加之中国经籍的研究非常发达,因而就借助古典文学的翻译,去说服他们并不完全了解的文人阶层。表面上看来,这一时期的传教士积极采取适应的策略^④,接受

① Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge. 1992.

② “位格”(personality)是人性的意思。“位格”这个词在古希腊文中意味着“实体”,与亚里士多德讲的 ousia(本体、实体、本质、原本的存在)大有关系。因此,当早期基督教的教父们要论证“三位一体”教义时,就使用了这两个词。

③ 此处观点参见法兰西学院院士谢和耐(Jacques Gernet)与南京大学钱林森教授就谢和耐1982年出版的《中国与基督教》一书的访谈(《跨文化对话·第十辑》,第46—58页)。《中国与基督教》先后被译成多种文字在世界传播,目前已有两种中文译本,较为详尽地描述了中西文化第一次实质性接触的历史面貌。

④ 欧洲自文艺复兴以降,特别重视人的理性。按照当时的看法,人可凭借理性之光来证明天主的存在,而基督教的启示是人类理性探索的最圆满的实现。在这样一种思想氛围之下,传教士对传教区的文化能抱持一种开放的态度。而利玛窦就接受了这种文化的洗礼,1582年进入中国就开始了和中国儒家思想的交谈,推行适应本地文化的传教策略。在《天主释义》一书中,他引经据典,向朝廷和士大夫证明,古代儒家文献中的上帝与天主相和。后来兴起的法国“形象派”耶稣会传教士把利玛窦的适应本地化的传教策略更推进一步,他们认为可在中国的古代经典中找到隐含着的对“天主三位一体,天主圣子降生成人”等奥迹的启示。

中华文化的经典。实际上,这一时期西方之于东方的旅行以及由此引发的中国文本之于西方的行旅中,处处可见强势意识形态的影响和权力话语的操纵。

旅行凝视含有深厚的社会政治意味,体现着自我对他者的态度。在旅行中,只有保持“谦柔守中”的态度,才会“获得吉利”,那些含有权力意味的凝视所带来的增补或添益,在更大的程度上是言语的争斗,是对原文本、原文化的操纵和改写,福柯在其“话语的秩序”文中说,“话语远非一透明或中性的环境”,它联系着欲望及权力,心理分析也早已表明“话语并非仅是显现(或隐藏)欲望——它本身亦是欲望的对象……”^①近代来华基督教传教士对《道德经》及其他中国典籍的翻译,其实就是西方霸权在中国抢夺话语权的跨语际书写,“术语之争”集中体现着翻译中的控制与反控制的争斗。

如同普拉特发明的另一术语“反征服”所揭示的那样,传教士们一方面积极向儒家观点靠拢,借此标榜他们的清白无辜,另一方面又积极地进行言辞的意识形态巧渡。他们以《圣经》中的 God 来比附阐释具有传统中国文化内涵的道家术语“道”,就是与当时的统治阶层“达成了以误解为基础的默契”甚至“共谋”^②。传教士头脑中的两个文明的对话,其实是通过术语的“抗争”,在英语文本中塞进了异质的东西,给中文文本一个新的意义。正如德里达所说,“翻译不等于去确保某种透明的交流。翻译应当是去写具有另一种命运的其他文本。”^③像德里达对其力作《书写与差异》

① 福柯,“话语的秩序”,许宝强、袁伟选编,《语言与翻译的政治》,北京:中央编译出版社,2000年,第3页。

② 引自谢和耐/钱林森,“关于中西文化第一次实质性的接触”,《跨文化对话》(第十辑),上海:上海文化出版社,2002年,第53—54页。

③ 以上引用参见雅克·德里达著,张宁译,《书写与差异》,北京:三联书店,2001年,第24—25页。

在中国的命运所预言的那样,译者无论怎样尽心,也只是写出一个无限远离中文《道德经》文本的新文本,这一文本“有一个属于它的历史”,是“另一个历史”、“另一本书”。传教士的旅行持续地创造着“异国”的经验和概念以及“未知身份的社会存在的独特类型——陌生人”。^①当时的《道德经》英语文本是西方宗教的“过去”、朝圣的先验视野和中国宗教文化的现状之间的谈判、协商、妥协的结果。

一般认为卫礼贤在翻译《道德经》时独立特出、与众不同,彻底抛弃了欧洲中心主义和西方文化优越论思想,对处于西方帝国主义剥削压迫下的中国和中国人民深表同情,并且从自由主义“非教条的伦理基督教”的宗教观出发,坚决反对“虔信主义”的传教方法和“文化帝国主义”宗教扩张行为。但他也没能摆脱所属阶级的主流意识,在翻译《道德经》的时候,依然是用当时流行的基督教精神来理解“道”,把“道”当作意识来理解。他的译文因其语言清晰明畅,再版达8次之多,虽为“欧洲适当地接受中国文化奠定了基础”^②,但也在很大程度上影响了欧洲对于《道德经》的准确想像。作为一位中国文化的崇敬者,卫礼贤在他的中国旅行中,在他的中华文化阐释中,尽管主观上尽量避免不端正的“凝视”态度,但也为其他西方学者居高临下的凝视找到了似乎合理的说辞:“在过去的一百多年中,没有哪一个中国文学文本引起如此众多的关注,也没有哪一个中国文学文本被翻译得如此频繁。文本的神秘和难以索解之处对于思想和翻译都是一种挑战。既然作为文学文本的《道德经》,其本国学者都难以完全理解,雄心勃勃地汉学家就认为更应当尝试这具有挑战意味的工作。他们认为,既然中国文人都无法恰当理解,他们如果不能做得更好,起码有

① Leed, Eric. *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*. New York: Basic Books. 1991. p. 15.

② 参见马祖毅、任荣珍,《汉籍外译史》,武汉:湖北教育出版社,1997年,第75页。

权利去误解它。”^①卫礼贤借助“道”自身的不可穷尽、不可言说的特征，借助于修辞的展开过程，成功地实现了文本意义的漂移和偏离^②。卫氏认为汉语中“道”的主要意思是“路”、“道路”，后来引申出“方向”、“状态”以至“理性”、“真理”的意思，作为动词的“道”有“说”的意思，并在此基础上引喻“导向”、“通向”等意味，而德语的“Sinn”无论在内涵或外延上都与“道”相当，他说，以 Sinn 译“道”“对于汉语‘道’ (Dao) 的若干意味，可以算是最为公正的转换了”。^③但卫氏偏偏忽略了其最初的触发和借鉴是源自《约翰·福音书》，所以，我们只能说，卫氏的译本为欧洲“适当地接受中国文化奠定了基础”。

旅行中的凝视体现了权力的争斗和文化上的优越感，近世欧洲文化的优越身份几乎完全是在旅行的时空转移之下得到确认的^④。这一确认，不仅存在于旅行者的主观意识中，更是固化在大量的旅行著述和翻译文本中。对于旅行中由凝视而生的主体间的不平等关系，后殖民学者主张从性别理论的角度进行深度挖掘。

旅行中的凝视彰显了旅行过程中隐性存在的权力之争，而在文学文本的翻译中，则是以语词和修辞的形式固化了自我与他者之间真实与虚

① 此处引自卫礼贤 1910 年作于青岛的《道德经》序言，该书于 1911 年在德国杜塞尔多夫-科伦出版，原文出自 H. G. Ostwald. *Tao Te Ching: The Book of Meaning and Life*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985. 系 H. G. Ostwald 根据 1978 年德文版转译。文中着重号系本文作者所加。

② 卫礼贤采用 Sinn 对译“道”，是受歌德《浮士德》的影响，书中谈到浮士德翻译《新约》时将《约翰·福音书》首句译为“Im Anfang war der Sinn”（该句中 war, Sinn 都是典型的召唤翻译而又抗拒翻译的文化因子，德里达曾对乔伊斯《芬尼根守灵夜》中 he war 一句在翻译过程中可能涉及的因素进行解构，并探讨哲学上打破“双重束缚”悖论的出路）。H. G. Ostwald 在根据卫礼贤德文本转译时，认为英文中不存在令人满意的词来对译卫礼贤的百科全书式的界定，只好用 Dao 音译。

③ Wilhelm, Richard. *Tao Te Ching: The Book of Meaning and Life*. translated from German by H. G. Ostwald. London: Routledge and Kegan Paul. 1985. p. 13.

④ 参见郭少棠，《旅行：跨文化想像》，北京：北京大学出版社，2005 年，第 132 页。

幻的交互穿透,而这种把物质优越转变成文化优越的独有的视域构造成的想像,体现了西方之于东方的优势定向。

第四节

旅行研究的文化转向

在西方文化思想史上,旅行作为经验主义的一种体现方式,在西方文化内向性审视中,扮演着重要的角色。郭少棠认为,通过内向性认证而导致的西方文化转型,其主要动力乃是旅行活动,可以说,一部西方文化思想史几乎自始至终都与行游活动联在一起^①。

因为缺乏想像力才使我们离家,旅行成为人类文明史上众多作家创作的源泉,而经由作家的创作,旅行则被提升到哲学的、形而上的高度,成为人类思想的喻词。旅行,由于跨越不同文化之间的“接触地带”,在带动文化迁移的同时,必定会加剧现实和想像或物质与意识形态之间的竞争性张力,成为不同文明和文化在接触中因文化固守、文化冲击而致的寻求文化认证的“抗争之场”。

4.1 《道德经》英译中的文化固守

朱熹《旅卦疏》：“旅者，客寄之名，羁旅之称；失其本居，而寄他方，谓之为旅。”对于旅者而言，去往他乡，意味着与本土的疏离，这种疏离造成

^① 参见郭少棠,《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社,2005年,第135页。

旅行者劳顿困苦之时倍感精神上的孤独,这种精神上的不适应常常以对自身原有文化的顽强固守来补偿。乡愁文学对家园、故土的美化,就是人类这种文化固守的体现,“游子思归”的文化固守是古今中外文学作品的一大永恒主题。而文学文本在异国行旅中,时时会体现着译者主体和文本主体的文化固守。

4.1.1 人类旅行与文化固守

美国19世纪伟大的浪漫主义作家纳撒尼尔·霍桑(Nathaniel Hawthorne)写道:“一个家庭与其出生及埋葬的那片土地的久远的联系,在人类与乡土之间创造了一种亲情纽带,这与那地方任何迷人的景色或道德的环境毫无关联。这不是爱,而是一种本能。”^①霍桑描述的乡土情结和人类文化固守本能就是荣格(Carl Gustav Jung)的心理学理论中的集体无意识。“集体无意识”积淀着本民族的种族基因,是种族遗传下来的一种文化积淀。这种“集体无意识”是以“原始意象”形式呈现的,是形象性的,是人类祖先的往事记忆痕迹的仓库。荣格认为,集体无意识包含着人类祖先遗传下来的生活和行为模式,储藏着心灵初始生长演化的原始意象,先祖的文化幽灵化为恋祖情结,蛰伏在人类的内心深处,一伺人类离别故土,去往他乡,这种集体无意识便会以明显的文化固守的方式表现出来。

文化固守的主要表现就是对异文化的非难和贬斥。在文学翻译中,这种非难和贬斥常以较为隐性的方式存在,译者通过主体审美选择来实现对本民族文化的提升和颂扬或对他者文化的贬抑。西方的文化价值在宗教的位格上得以沉淀,因而固守宗教信仰是西方各民族文化固守的一种有效方式。在《道德经》文本英译的第一个历史时期,来华新教传教士

^① 霍桑著,胡允桓译,“海关”,《霍桑小说全集》(第2集),合肥:安徽文艺出版社,2000年,第10页。

的译本中存在着较为明显的基督教的文化固守痕迹。基督教传教士在《道德经》英译文本中的文化固守,主要表现为对富含中国文化信息的“道”、“圣人”等概念的拒斥和对基督教文明中若干文化观念的牵强比附。

4.1.2 《道德经》英译初期的固守

“道”在中国的传统文化中有着深厚的蕴涵,先秦诸子学派从各自不同的视角对“道”进行阐发,应该说,诸子百家各有其道。中国哲学也可以说就是研究“道”的诸多方面的哲学^①。“道”虽不仅仅限于道家,却是老子哲学的中心概念,他的整个哲学系统都是随着他所预设的“道”而展开的。《老子》书中所有的“道”字,符号形式虽然是同一的,但却具有极为不同的义涵,总的说来,存在以下三个相互贯通的层面:形而上的实存者;一种规律;人生的一种准则、指标或典范^②。“道”的“不可道”的特质和“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”的形体存在给了西方学者极大的阐释空间,使“道”的翻译成为西方译者拒斥汉语文化因子、固守其自身民族文化的“避难所”。早期用拉丁文或其他欧洲文字翻译《道德经》的译者大抵都将“道”看作是基督教教义在中国典籍中的先在证据^③。

本文第一章所描述的《道德经》在英语世界的三个翻译高潮中,造成文本旅行的介质是译者。这些译者国别各异,但根据郭少棠先生对旅行概念的划分,总的来说可分为两大类:一类是西方到中国的行游者或中国到西方的行游者,如明末清初来华的西方传教士和20世纪上半叶开始留学、旅居国外的华人学者。另一类是西方向中国的神游者(包括从未到过

① 李晨阳,《道与西方的相遇:中西比较哲学重要问题研究》(中文增订版),北京:中国人民大学出版社,2005年,导言:第2页。

② 参见陈鼓应,《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003年,第23—48页。

③ 如,法国最早翻译《道德经》的雷缪萨认为老子的“道”即最高的存在(上帝)、理性和圣言;德国译者施特劳斯1870年翻译《道德经》时,认为“道”完全符合“神”的概念,兼具神的三位一体的功能。

中国或曾经到中国短期逗留的西方学者)或中国向西方的神游者(较少国外生活经历的中国本土学者),他们也许有短期到异域的旅行经验,但对异文化的感受多来源于文学阅读等神游活动^①。这些译者在真实世界的旅行或在精神领域的思想流动,都是站在文化认同与反思的高度,是一种主动的文化切入。时空的转换并不是这些行游者或神游者(即本文前面所界定旅行者)关注的中心。他们在旅行经验中深刻体认通过时空转换所展示出来的文化价值、所宣泄出来的文化认同和批判。对他们而言,时空转换只是文化展示与宣泄的介质,本身没有实质性的意义。这些旅行者自身也是一种介质,视文化展示与宣泄的需要,行使着活动主体的权限。翻译者作为旅行者,力图通过翻译引进和传播“他者”文化,改变历史与现实的不尽如人意,并在这个世界里予以反复再造与重组,以求获得新的审视与评价,不仅有助于本民族文化质量的提高,也有助于人类文化价值的开掘与提升。

亚历山大(George Gardiner Alexander)于1895年出版的《道德经》英译本中将“道”译为God,认为“道”的内涵类同于西方哲学中的“第一因”(infinite First Cause),并以“he”这个人称代词来指涉“道”,将老子的形上之“道”转变为西方文化传统中的有意志和位格的造物主^②。亚历山大通过这一形象转换,固守了基督教文化基因,获得广大西方读者的认同。

通过将“道”与创生万物的造物主相比附,基督教文化精神得以巩固,译者实在是借中国老子之口,宣扬基督耶稣是东西方公认的唯一神的思想主张。出于文化固守,译者在他者文化中的主要目标并非寻异,而是求

① 郭少棠认为,神游活动指的是生命实体不需要作任何变动,只是精神或观念之类在假设的时空中发生转移的活动。

② 基督教认为,世界上有位格的只有人、上帝与天使,而人是活在两个“位格”的关系中的,简而言之,人是活在人与人,人与上帝的交流中的。

同。通过对文化接触地带的语言操纵,译者固守了其本土的文化因子——基督教信仰和教义,这一固守不仅获得本民族读者的普遍认同(亚历山大的译本,因其语言简明易懂,具有浓厚的基督教意味,是当时最受一般读者爱戴的英译本),也为基督教福音书传入中国铺平了道路。

对于《道德经》在西方译介的第一个高潮,文本行旅是翻译主体——传教士的宗教行旅的直接产品。“差旅性的宗教行游无论为公为私,都有一种宗教传播使命贯穿其中,……宗教在很大程度上属于文化的产物,不管是否承认,这些宗教差旅都在文化传播与文化交融方面发挥了独特的作用。”^①而作为文化的集中体现,宗教的传播不可避免地带有文化扩张的意味。

4.2 应对文化冲击的《道德经》译本

在旅行中,人不可避免地要用固有的“文化拐杖”处理自己所遭遇的文化间距。在旅行中,人类的文化固守和所遭遇的陌生必定会形成冲击,甚而形成冲突。文化冲击朝向良性发展时可以推动人类文明的发展和交流,一旦异质文化间的不可调和性引发文化冲突,便会阻滞文明的进程。

4.2.1 文化接触中的冲击与冲突

当人们从一个熟悉的文化环境转到一个陌生的文化环境,总会有一种文化失落的感觉,因为空间的转变同时意味着文化的转变。人在文化空间脱离本土的感觉,就像一株植物被从正在生长着的土壤里拔出来一样,他也许能在另一种文化环境里成活,但必定要经历一番为时不短的九死一生的痛苦^②。这种由文化转移引发的动荡和伤筋动骨,就是弗里德里克·费舍(Frederick Fisher)称之为“文化冲击”^③的异质文化接触现象。

① 郭少棠,《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社,2005年,第120页。

② 同上,第140页。

③ Fisher, Frederick. *Culture Shock: A Global-trotter's Guide*. Portland, Or.: Graphic Arts Center Pub. Co. 1995.

文化冲击的极端形式就是文化冲突和文化抵抗。一般说来,物质形式的文化产品常会给旅行者带来新奇、愉悦的感觉或是特殊的奇趣,相比之下,文化内核部分的接触由于旅行者的文化固守常导致文化冲突和文化抵抗。玛丽·露易·普拉特在《帝国主义的眼睛:旅行写作和跨文化演变》中明确提出,异文化间的接触并非平等,常包含着一方的高压统治、种族歧视和另一方的反统治、反歧视的抗争。接触的视角强调双方的关系,接触中的殖民地与被殖民地、旅行主体与客体并非互不相干地并置,而是以共现、接触和相互理解的实在的方式联结在一起,这种接触常包含着激烈的权力之争^①。

旅行者在面对异文化时,常会采取一种对立的文化身份,在旅行过程中的文化体验也常会被扭曲、变形为一种自以为是的独白话语。西学东渐初期以利玛窦为首的耶稣会传教士,为了顺利地传播福音书的思想,采取“着汉服,交汉儒”的文化顺应与调适政策。他们把这些外在的物质形式的儒家文化当成是博大精深的中华文化的全部,进行积极吸收。而触及到儒家文化的深层义理,诸如敬祖之礼、祭孔之礼和祭天之礼等问题,基督教传教士内部发生分化,清政府对于神学的见解和罗马教皇根本冲突,引起历史上著名的“礼仪之争”。“礼仪之争”的直接后果就是西方传教士在华的传教事业遭禁绝。这种因文化陌生而致的文化冲突,在很多情况下是以接触双方的妥协来实现异质文化的互动的。传教士在选择和使用中国文化时无法避免自己的基督教及西方文化本位立场,便必然要面对中西文化二者之间的各种隔膜、抵触和扞格不入。传教士对待这些现象,并不是一味妥协,而是对其中的重要范畴与命题进行直接或间接、

^① Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London & New York: Routledge. 2003. pp. 6—7.

委婉或直白的辩论、重释,以西方的内涵对其加以置换,直至做出完全的否定^①。为避免再次文化冲突和对抗,后期的传教士采取巧妙的形式应对文化冲击,他们在看似平等的文本解读中,借助修辞表述塞进了属于基督教的异质的东西。

4.2.2 《道德经》英译应对文化冲击

基督教在华传播,其完整教义的输入始于1823年伦敦会传教士马礼逊和米怜二人合作翻译出版《圣经》汉译本。1847年,《圣经》汉译修订工作开始,后就译名产生旷日持久的“术语之争”,争论的焦点在于应以“天主”、“神”还是“上帝”来翻译基督教信仰中的最高主宰。为便利基督教教义的传播,争论双方达成一致,主张用中国典籍中的“上帝”或“帝”^②对译God。译者使用中国典籍中的术语来表述基督教义理,其结果是造成基督教义理对原有意蕴的置换。译者在翻译中选择“以中释西”还是“以西释中”,实质上是中西异质文化冲击的外在表现形式。在中西文化接触中,双方都将形而上层面的旅行(语词接触或文本翻译)看作是一部基于自己文化倾向的自我上演的戏剧^③。

基督教在中国重新定位是文化冲击下的文化转换,要妥善解决这种

① 刘耘华,《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》,北京:北京大学出版社,2005年,第119页。

② 中国人特别是在帝啻时代,对上帝(帝)的崇拜是特别虔诚的。“上帝”一词,在我国古已有之,而且是上古人民崇拜的神。帝啻的“啻”字,古读go,与英语中的god(上帝、圣人)相同。古籍《纲鉴易知录》中讲到啻时,说他:“帝普施利物,不私其身。聪以知远,明以察微。顺天之意,知民之急。仁而威,惠而信,修身而天下服。其色郁郁,其德巍巍。其动也时,其服也土。帝既执中,而偏天下。日月所照,风雨所至,莫不服从。”《诗经》中多篇颂赞“上帝”之德的诗文,如:“上帝既命,侯于周服。”(《诗经·大雅·文王之什》),“皇矣上帝,临下有赫;监观四方,求民之莫。”(《诗经·皇矣》),“荡荡上帝,下民之辟。疾威上帝,其命多辟。”(《诗经·大雅·荡之什》)等。故而,利玛窦在《天主实义》中就已经写道:“吾天主,乃古经书所称上帝也”,“历观古书,而知上帝与天主特异以名也”。

③ 郭少棠,《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社,2005年,第67页。

文化冲击,实现文化顺利转换,首先要求作为旅行者的传教士也实现转换。旅行者的文化转换,是在文化固守的基础之上与异质文化的协商和谈判,一方面固守本源文化基因,一方面抱着尽量“允执其中”的态度去感悟他者文化的精要。文化冲击化生为一种正面的力量时,人类文化便会朝着健康有益的方向发展。长达一百年的关于中国礼仪的争论,是中西文化旅行中一次正面的冲突和抵抗,是中国思想输入欧洲的一个良好时机,给欧洲思想界以刺激和“反基督教”、“反神学”、“反宗教”的哲学影响,因而促进了欧洲的“哲学时代”^①。

《道德经》英译的第二个时期,出现了中国人自己的《道德经》英译文本。其间,不少在美国学习和工作、最后定居美国并为美国所用的中国学者也投入《道德经》的翻译事业。这些生于中国、浸淫儒道文化的海外华人学者,承载着中华民族的集体无意识。他们的乡土情结与西方文化相遇,受到激化,促使他们致力于中国古代典籍在西方社会的传播。站在中西方哲学、文化的交汇地带,这些学者的《道德经》文本翻译活动本身便是文化冲击的物化表现形式。他们的翻译体现了本源文化在面对文化冲击时的姿态和立场,他们在翻译中的修辞选择和策略常常彰显了文化冲击的良性结果,为中华典籍和思想体系在西方的传播立下不朽功勋,改变了英语世界对于《道德经》等典籍的帝国主义式的独白言说的局面。执教美国高校的林振述先生充分发挥文化冲击的优势因素,以精湛的文笔翻译《道德经》,臻于信、达、雅之境,被誉为最佳译本^②。曾翻译过《圣经》并被任命为中华民国驻梵蒂冈教廷公使的吴经

① 朱谦之,《中国哲学对于欧洲的影响》,福州:福建人民出版社,1985年,第128页。

② 林振述(笔名艾山,又名林蒲),师从胡适、陈寅恪、汤用彤、闻一多、朱光潜、沈从文、叶公超、钱穆、贺麟和燕卜生等中外大师。受西方现代诗派与后现代诗派影响,颇有建树,致力研习诗歌,深受驰誉英美诗坛的业师奥登和艾略特教授的赞赏。其英译《老子道德经暨王弼注》被许多大学用作教材和参考书。

熊先生,虽然在翻译《道德经》时,倾向于用基督教的观念重新解释华夏文明,而在翻译《若望福音》第一章时他则以“道”来表达“圣言”,充分体现了神游于中西文化间的学者在文化冲击中的因势利导的积极主体作用。

4.3 《道德经》英译与文化认证

旅行往往为某种社会性要求所推动、所驱策。旅行者或许具有很强的个人属性,但与社会总是有着盘根错节的关系。文化旅行者对异文化切入较深,故而能在对他者文化进行深刻评判的同时,将本土文化摆在一个适当的位置,增进文化的认证。旅行中的文化认证是对本土文化的再确认和对异域文化的认同,是文化间的双重认证,体现着文化间的交往和对话。

4.3.1 文化认同与文化认证

旅行既体现着以文化吸收为主的对异质文化的认同,又体现着以自我文化身份确认为目的的文化认证。文化认同是指旅行在经受文化冲击后,理性地吸收目的地文化。而文化认证则是指旅行者通过旅行确认自己的文化,既是旅行者的一种主观心理认证,也是主方文化在接触客方文化时的主体认证。阿尔贝·加缪(Albert Camus)曾说过:“旅行中没有愉悦,我把旅行看成一次精神考验……就像伟大而严肃的科学实践,旅行帮助我们找回自己。”^①

文化,无论是物质形式的还是非物质形式的,在历史积淀中,成为一个国家人们的行为模式、处世规范、思维方式或心理特征,构成一个国家的思想风貌,凝聚着一个民族的精神智慧^②。而文学常常是这种风貌和

① 转引自郭少棠,《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社,2005年,第1页。

② 汉语中“文化”一词最早出现在汉代刘向《说苑》中:“凡武之兴,为不服也;文化不改,然后加诛。”南齐王融《三月三日曲水诗序》中有:“设神理以景俗,敷文化以柔道。”从这两个古老的用法看来,中国最早的“文化”概念意即“文治和教化”。而现代西方社会学家普遍认为文化是一个包含观念、知识、信仰、艺术、法律、道德、习俗以及其他一切作为社会成员的个人具备的任何能力和习惯的复杂总体,包括物质文化和非物质文化。物质(转下页)

智慧最全面、最敏感、最生动的体现。作为一个包罗万象的庞大的象征载体，文学文本中蕴藏着民族的、社会的、历史的乃至文化的全部奥秘。由翻译沟通的文学文本的旅行，便是不同文化在接触中认同他者文化、寻求和彰显自我文化身份认证的过程。

文化认同以文化态度的转换作为先决条件。在文化抗拒的情形下，他者文化无论怎样存在价值，都不会作为知识积累到旅行者的文化经验之中；而只有当文化态度发生转变，他者文化的价值才能获得认同，才能被吸收到旅行者的文化架构中去。所以，旅行中的时空转换引起人类知识的增量，其中就包含了由于对异质文化的认同而带来的文化吸收，文化认同导致文化增量和文化转移。由此可见，旅行因距离的跨越难免会带来损失，但旅行主体在与他异文化的接触中通过文化认证也会获得文化增量，损失与增益在旅行过程中保持着动态守恒。

4.3.2 《道德经》英译：走近他者反观自身

亚瑟·韦利等西方译者用 Way 翻译《道德经》中的“道”，被认为，“除了希腊语源的 logos，在英语里恐怕再也找不出比 Way 与‘道’更对等的词”^①。但西方学者用 Way 来译“道”，也暗含着一种民族的集体无意识，是西方学者内心储藏着的心灵初始生长演化的原始意象的投射。《道德经》第一章有“道可道，非常‘道’；名可名，非常‘名’。”第二十五章说“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰‘道’，强为之名曰‘大’。”^②亚瑟·韦利译文如下：

（接上页）文化就是所有那些对于社会中的人们适用的物品或有形物质；而在社会学意义上的非物质文化遗产包括无形的、人类创造并在人类的行为中起到重要作用的信仰、价值、规范和象征。

① 姚小平，“‘道’的英译和《圣经》中的‘道’”，《外语与翻译》，1994年第2期。

② 此处引自《汉英对照老子》（大中华文库）（傅惠生，长沙：湖南人民出版社，1999年）亚瑟·韦利所依据原文，与本文所参照的陈鼓应《老子今注今译》有些出入。

The Way that can be told of is not an Unvarying Way;
 The names that can be named are not unvarying names. (第一章)
 There was something formless yet complete,
 That existed before heaven and earth;
 Without sound, without substance,
 Dependent on nothing, unchanging,
 All pervading, unfailing.
 One may think of it as the mother of all things under heaven.
 Its true name we do not know;
 "Way" the by-name that we give it.
 Were I forced to say to what class of things it belongs,
 I should call it Great(ta). (第二十五章)

韦氏认为,《道德经》的重要性在于它要表达的真理,在对老子其人其书进行大量研究的基础上,将“道”译为 Way,不仅改变了早期基督教传教士的强暴比附,而且在某些层面与汉语中的“道”有暗合之处。但《新约·约翰福音书》第十四章第四至六节记录了耶稣与使徒的一段对话:

4 “And you know **the way** where I am going.”

5 Thomas said to him, “Lord, we do not know where you are going; how can we know **the way**?”

6 Jesus said to him, “I am **the way**, and the truth, and the life; no one comes to the Father, but by me.”(注:黑体部分系本文作者所加)
 译文是:

4 我往那里去,你们知道;那条路,你们也知道。(有古卷作:我往那里去,你们知道那条路。)

5 多马对他说,主啊!我们不知道你往那里去,怎么知道那条

路呢?

6 耶稣说,我就是道路,真理,生命;若不藉着我,没有人能到父那里去。^①

参照《圣经》,不难发现,韦氏以 Way 译“道”,一方面是出于对异质中国文化的认同,另一方面也是在中国文化的基础上反观自身、体认西方基督教文明,是对本土文化的认证。二者表面对应,内涵却迥然不同,但较之于早期译者将“道”比附为唯一神——天主或上帝,将“道”译为“Way”实在是较为含蓄、较为隐性,其所粘着的文化固守也较少,实质上是一种在异质文化中寻求双重文化认证的举措。

20 世纪后期,英语世界对《道德经》的接受,走出消极的功利主义、实用主义的误区,不再仅仅择取有利于基督教义理阐发的个别词汇或命题,进行为我所用式的引申。大部分西方学者意识到道家哲学是一种追求和谐、遵循宇宙和社会中的组织理性的哲学,在《道德经》文本翻译中渐次体现出对于道家思想和道家文化的认同。英语世界对于《道德经》的解读和翻译,走出与《圣经》进行简单而强暴的比附的泥沼,更多地采取一种比较文化、比较哲学的眼光。在传教士接触道家经典的早期,已有少数摆脱欧洲中心主义和西方文化优越论思想的学者,将“道”译为 Tao^②。目前,Tao 已经作为英语语言的一个词条收入词典,专指老子的“道”^③。从“道”的翻译变迁可以看出这—个多世纪以来,《道德经》在英语世界的行旅中经历

① 《约翰福音书》的中英文部分引自香港《圣经》公会 1981 年印发《新约全书》第 308 页。

② 汪榕培教授认为早在 18 世纪前叶 tao 就已进入英语世界。1880 年,理雅各出版《中国的宗教》一书,第一次以 Taoism 译道家和道教,把《道德经》译为“The Tao Teh King”,成为后来通行的译法。

③ 如美国 Webster's Ninth New Collegiate Dictionary(1983 年 Merriam-Webster Inc. 出版)和英国 Chambers 20th Century Dictionary(1983 年剑桥大学出版社出版)词典等。

了西方的文化固守、西方文明面对中华文化冲击的协商和西方世界对中国文化认同的一个由霸权而渐至理性的良性发展过程。

西方译者走出了对《道德经》进行意义倾吞、意象扭曲和文本变形的独语阶段,意识到在英语语言中不可能找到一个现成的、完全对应于“道”的词。将“道”译为 God,体现了强势文化在与异质文化接触时的一种扭曲、错误而变形的想像;将“道”译为 Way,虽有简单化的感觉,却是良性文化冲击下的一种文化协商;将“道”对应为 Tao,这一陌生的音译或“笨拙的”译法,使西方读者先有一个概念,意识到这是中国文化的独特范畴,给予读者揣摩、想像的余地,降低了造成理解偏差和文化失落的可能性。

旅行中的文化认证是一个辩证、动态的过程,不是非此即彼的选择,是文化的双重确认。异质文化如同一面镜子,映照著本源文化。目的语文化在认同异质文化的同时,也在重新体认着本民族文化。从技术和物质优先的事实出发,目的语文化通过想像提升了自身文化的位置,又通过对异质文化的认同改变了原有的文化身份。可以说,文本旅行引起目的语文化的双重认证,建构了一种新的文化类型。

针对学界多借助后殖民学者赛义德的旅行理论来解释时空徙移与翻译变异的情况,本文在借鉴赛氏理论的积极性意义之上指出,对旅行的文化研究并不是西方的专利,中华古文明中早就有了对旅行文化的深度研究;将旅行的概念运用到对翻译的思考中,也不是赛义德的独创,钱钟书先生的“翻译距离说”是旅行理论与翻译结合的良好典范。因而,本章从语源学的意义上分析了旅行概念、旅行主体和旅行的文化特质。文章指出,“旅”是中国旅行文化的核心概念,与“游”、“观”等旅行范畴词共同构建了丰富的中国旅行传统。《诗经》中已有对旅行的“在途中”、在“客寄”之处的描述以及由此引发的比喻意义;《后汉书·光武帝纪上》开始有了

对于“旅”的非本土、非本地性质的描述；《周易·观卦》强调旅行中“观”对主体获益的决定性作用。旅行的这些文化特质与人类的翻译实践具有哲学上的象似性。

文学翻译实践与旅行一样，既有物理层面的跨越，也有形而上层面的寻求“再生”的转化。可以说，翻译即是旅行，是译者和文本的跨越语言文化的物理旅行和形而上旅行的统一体。翻译具有的“在途中”和“在异乡”的特质，开启了意义增殖的无限可能性和广泛的阐释空间。翻译活动从形式上而言是文本的语言越界行为，译本的生成与译者在翻译中对待原本的态度有直接关系。文本在翻译过程中获得的不仅是与原文的相似性，更是对原文的超越。

现代以来，一些学者从“旅行”概念的发生学意义入手进行阐发，用于专业研究，出现了旅行的文化学研究转向。文化学者认为旅行之所以成为问题的一个重要原因，是由于“他者”概念的飘忽不定。文化意义上的旅行是旅行主体在一定的历史条件和文化背景中，通过物理世界或形而上世界的迁移而进行的一种目的十分明确的实践活动，在此过程中，旅行主体通过主观的选择、接受或拒斥，在接触中形成对他者文化的想像，融汇出新的文化视野，达成新的文化创造。旅行，由于跨越不同文化之间的“接触地带”，在带动文化迁移的同时，必定会加剧现实和想像或物质与意识形态之间的竞争性张力，成为不同文明、文化在接触中因文化固守、文化冲击而致的寻求文化认证的“抗争之场”。

文章基于对人类旅行中的文化固守、文化冲击和文化认证的论述，分析了《道德经》英译历史中所彰显的文化接触的痕迹，指出早期传教士翻译的《道德经》文本是西方文化固守的集中体现，在宗教的位格沉淀下来；《道德经》英译历程中更多的文本是译者与原语文化的协商，是文化冲击的产物，随着时间的推移，越来越多的翻译文本体现着人类文化接触中的

良性文化冲击,成为人类文明的共同文化增量;《道德经》翻译是各个时期的译者为了解决西方的问题而向中华文明的智慧寻求,对他者文化的认同更主要的是为了确证自身,是双重文化认证的结果。

鉴于翻译与旅行的象似基础,本文结合钱钟书“翻译距离说”和赛义德的“旅行理论”的阐发,对《道德经》文本从汉语(古汉语)向英语(现代英语)的转变进行分析。既有对文学阐释学经验的借鉴,又有文化研究层面的切入。

本文依据“距离说”和“旅行理论”,对《道德经》文本在西方英语世界的旅行过程进行研究^①。赛义德的起于发轫环境、终于新的时空点的“旅行理论”是从一个较大的空间探讨包括社会、文化因素在内的人类主体行为,而钱钟书的翻译过程侧重于从原文向译文的语言“摆渡”^②。本文通过对中西方不同的旅行理论的阐发,表明文学翻译是语言文化间的跨越,在这种跨语际实践中,译者主体性因素和诸多社会因素共同造成翻译中的变形和翻译文本在新的时空里被改造的命运。

① 本章第二节已经对“旅行”与“行旅”进行了概念区分,将文本的语言跨越事实,也即文本旅行至异域的行为称作是“文本行旅”。

② 艾瑞克·克拉克尔(Eric L. Krakauer)在《主体的摆渡:读阿多诺〈技术辩证法〉》(*The Disposition of the Subject: Reading Adorno's Dialectic of Technology*, Evanston: Northwestern University Press, 1998)一书中说,语言中总有一些“顽固的、未物化的、未溶解的、未扬弃的个别主体的踪迹”,是“翻译中丢失的东西”,是不可译的,因而译文并不是对原文的等量替换,只是从此岸到彼岸的摆渡。钱钟书所言翻译中那些不可避免的“损失”或“损伤”与艾瑞克的说法吻合。海德格尔意识到字面翻译只能传达语言之所云,而不能传达语言所由此表达出来的东西,因而也主张以“意义转渡”来代替“字面翻译”。

第三章

理解《道德经》：哲性 文本的诗意存在

从上一章对于翻译与旅行象似性的探讨可知,无论是爱德华·赛义德立足于后殖民主义的文化旅行理论还是钱钟书先生依循中国翻译理论传统的感性的“距离说”都揭示了:翻译作为人类亘古存在的一种跨语际交流活动,从来都是一种语言的跨越过程。传统翻译理论除了对直译、意译等翻译基本问题展开讨论,更多的是以一种具体、感性的方式描述翻译的程序或过程。

我国早期佛经传译的做法是外来法师宣经口授或传言,华僧笔录并润文。南朝时梁人慧皎在《高僧传》中有记载:“(安)玄口译梵文,(严)佛调笔受,理得音正,尽经微旨,郢匠之美,见述后代。”又说:“(竺佛)朔又以光和二年于洛阳出《般舟三昧》,(支)谶为传言,河南洛阳孟福、张莲笔受。”^①唐代贾公彦在《周礼·秋官》“象胥”义疏中说:“译即易,谓换易言语使相解也。”赞宁在《宋高僧传》第一卷《译经篇·义净传》中也说,“译之言易也,谓以所有易所无也。”由此可知,我国早期的翻译理论多是对翻译程序或翻译方法的描述,而这些翻译程序或方法,就是翻译过程。

古罗马帝国末期基督教神学家、哲学家、拉丁教义的主要代表奥古斯丁(St. Augustine)在校订拉丁文《圣经》的工作中曾提出,翻译的工作要求译者通晓两种语言,熟悉并“同情”所译题材,并在此基础上提出了对后世有长远影响的翻译过程模式。针对希腊文《圣经》翻译,他认为翻译包括两个阶段,其一是阅读希腊语文本,其二是以拉丁文重新写出阅读所得^②。

① 转引自张思洁,《中国传统译论范畴及其体系》,上海:上海译文出版社,2006年,第188—189页。

② Kelly, L. G. *The True Interpreter*. Oxford: Basil Blackwell. 1979. p. 35.

第一节

文本理解——翻译实践的起点

翻译作为人类自古存在的一种跨语际交流活动,从来都是一种语言的跨越过程。英国著名过程哲学家阿尔弗雷德·诺思·怀特海(Alfred North Whitehead)从发生学的意义上,将实际存在物看作一个过程,在他看来,实际存在物是变动不居的,它处于不断流变的世界之中,存在着从状态到状态的生长,是整合与再整合的过程^①。从本体论的角度,世界就是那些个体的实际存在物的产生过程,每一种实际存在物都有其自身绝对的自我造就能力,整个宇宙就是一种面向新颖性的创造性进展,而不是一种稳定的形态学意义上的宇宙。

1.1 怀特海过程哲学对翻译的启示

把实际存在物看作流动不居的过程并不是怀特海的首创,怀特海的贡献在于明确地将过程进行层次上的划分,并进行详细说明。他认为,“过程有两种类型:宏观过程和微观过程。宏观过程是从已获得的现实性向获得之中的现实性的转化;而微观过程是各种条件的变化,这些条件是纯粹实在的,已进入确定的现实性之中。前一过程造成了从‘现实的’向‘纯粹实在的’转化;后一过程造成了从实在的向现实的增长。前一过程

^① 怀特海著,杨富斌译,《过程与实在》,北京:中国城市出版社,2003年,第517页。

是直接生效的,后一过程是目的论的。未来是纯粹实在的,没有成为现实;而过去是由诸现实性所组成的一个联结。诸现实性是由它们的实在的发生状态所构成的。现实是目的论的过程的直接性,实在是通过这种直接性而成为现实的。前一过程提供了那些实际上支配着获得的条件,而后一过程提供了现实的所获得的种种目的。‘有机体’概念以双重方式同‘过程’概念相结合。由种种现实事物构成的共同体是某种有机体。但是,它不是一种稳定的有机体。它是某种处于产生过程之中的未完成物。”^①

作为实际存在物的翻译处于不断的流变中,文本的无终极译本便是一个很好的证明^②。复译文本的更迭出现,就是一种“从状态到状态的生长”,是“整合与再整合的过程”。历史上众多的《道德经》文本,向读者展现不同时期人们不同的解读视角,各文本从不同角度为读者开启了“感受《道德经》万古常新智慧的天窗”,译文文本之间是一种互为补充的增补关系,而原文和译文之间也互相补充,这种流动的阐释“创造出比单纯的翻版或复制更为丰富的意义”^③。“语言在翻译中依据一种未听说的模式相互关联。按本雅明的说法,它们相互补充,但世界上其他任何补充都不能代替这种补充,这种象征性互补。”^④原文语言和译文语言的这种象征性

① 怀特海著,杨富斌译,《过程与实在》,北京:中国城市出版社,2003年,第392页。

② 巴斯奈特认为,任何翻译都离不开其产生的上下文即语境,不同的历史时期有许多具体的翻译问题,也相应地出现了解决这些问题的翻译方法,翻译的评判标准在不断地变更发展,每一种文本都跟这些标准形成一种辩证的关系,世界上没有最终的翻译,也没有最终的诗歌或最终的小说。戈达尔德也认为,“文本的终极译本根本就无法实现。……翻译是接近的艺术。”(参见许宝强、袁伟选编,《语言与翻译的政治》,北京:中央编译出版社,2000年,第337页)

③ 刘禾著,宋伟杰等译,《跨语际实践:文学、民族文化与被译介的现代性》,北京:三联书店,2002年,第21页。

④ 雅克·德里达撰,陈永国译,“巴别塔”,陈永国主编,《翻译与后现代性》,北京:中国人民大学出版社,2005年,第38页。

的互补,构成了语言的无以替代的完整性,是人类语言的“整合与再整合的过程”。

本雅明认为译文与原文之间的关系不是再现的或再生产的,翻译既不是镜像也不是拷贝。译者既不复现也不拷贝原文,那是因为原文靠自身生存,并改造自身,是一种面向新颖性的创造性进展。翻译是用另一种语言诗意地重写,是对原文的某种完成、甚至是完善。翻译作为原文成长过程中的一个时刻,是原文扩大自身、完成自身的过程。我国早期关于佛经翻译的研究和西方历史上关于《圣经》翻译的理论探讨,大多是从语言哲学层面分析翻译的这种对原文的完成和完善的努力。从佛经翻译实践中提炼的关于翻译的定义“换易言语使相解”和“以所有易所无”,其实就是对翻译过程的描述。而西方语言哲学界,自奥古斯丁以降,把翻译作为一种过程性行为进行研究的更是代不乏人。

1.2 翻译理论界对过程研究的成果

本文所依据的钱钟书的“翻译距离说”和赛义德的“旅行理论”,实质上都是对过程的研究。钱钟书的翻译过程侧重于从原文向译文的语言“摆渡”,而赛义德的起于发轫环境、终于新的时空点的“旅行理论”,则从一个较大的空间探讨包括社会、文化因素在内的人类主体行为。在翻译理论史上,探讨从源语文本到目的语文本的转化的理论,注重的是对翻译微观过程的描述和分析。学术研究的文化转向使学者们意识到翻译绝不仅仅是语言间的简单解码-重组过程,而是文化内部或文化之间的相互交流的行为,包括政治、经济、文化和历史等因素,研究涉及从待译材料的选择到译文在新的语境中的接受的整个过程的不同阶段和各个方面,把研究的视野从微观的翻译过程拓展到宏观层面。宏观过程是直接生效的,微观过程是目的论的。翻译中的种种目的决定了译者的翻译,因而可以说译文就其本身而言是目的论的。孤立的、没有进入读者流通领域的译

本是没有生命力的^①，只有进入目标语社会语境、被目标语读者接受的文本才是“直接生效的”。因而，以往翻译研究只停留在译文文本的语言层面，就译文而译文，对于现实的指导意义并不大，对翻译历史中的种种现象的分析因此也是不到位的。

结合怀特海过程哲学，我们认为，翻译的微观过程造成了实在(原文作为原语中的一种实际存在物)向现实的增长(本雅明说，在翻译中，原文扩展了自身)；翻译的宏观过程造成了从“现实的”(原文意义的扩展这一客观现实)向“纯粹实在”(译文接受环境中，作为实际存在物的译文)的转化。现实(扩展了的原文)是目的论过程的直接性，实在(原文之实际存在)是通过这种直接性而成为现实的(译文的现实)。“有机体”(接受语境中的译文)概念以双重方式同“过程”概念相结合，是由种种现实(原文的扩展层次和方式)构成的共同体，是“某种处于产生过程之中的未完成物”。

从上文结合过程哲学对翻译过程的阐发，可以得知，从原文到译文的过程，只体现了翻译目的论过程的直接性，未经接受的译文并不能作为实际存在之物；而以双重方式同“过程”概念结合的作为“有机体”的译文，也仍然是“某种处于产生过程之中的未完成物”，是向文本的无限逼近。许钧教授用不同的术语表达相似的概念，他说，“‘过程’一词，是指翻译的动态意义，有广义和狭义之分。狭义的过程，一般理解为翻译者对具体文本的转换活动过程。具体地说，就是在翻译者选择了一个要翻

① 多元系统理论认为，文化、语言、文学、社会并不是由互不相干的元素组成的混合体，而是由相关的元素组成的系统，这些系统之间相互交叠，地位并不平等。对翻译文本而言，那些迎合译入语系统的意识形态、社会、政治、宗教、诗学的文本会被广泛阅读和接受而成为经典文本，反之，文本就会被边缘化，消失在历史的洪流中，失去其作为译本的意义和生命，最终被遗忘。

译的文本之后,将该文本由出发语向目的语转换的过程。而广义的过程,则不仅包含狭义的语言转换活动,还包括文本的选择、文本的生成和文本生命的历程等过程。”^①西奥·赫曼斯(Theo Hermans)教授也说,“从一部书的翻译到翻译文本跟读者见面,开始其新的生命历程,决不仅仅是一个简单的语言转换过程,它涉及到文本的选择、文本的研究、文本的理解与阐释、文本的生成、文本的接受等具体环节,是一个紧密相联、环环相扣的过程。”^②

在当代翻译研究不断深化的大背景下,中外学者从哲学、心理学、逻辑学和美学等领域积极拓展对翻译过程的研究,并取得相当的成果。英国翻译理论家乔治·斯坦纳(George Steiner)在《通天塔之后:语言与翻译面面观》(*After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford and London: Oxford University Press, 1975)一书中,从阐释学切入将翻译活动分为四个阶段:信任、侵入、吸收和补偿;罗杰·贝尔(Roger Bell)在《翻译与翻译过程:理论与实践》(*Translation and Translating: Theory and Practice*, London and New York: Longman, 1991)一书中,借助心理语言学和人工智能对实时自然语言处理的成果,提出了著名的翻译过程模式,该过程模式包括源语文本、从句、源语记忆系统、句法再现、思维组织系统、计划系统、翻译抉择系统、宿语记忆系统和目的语文本^③。贝尔就翻译过程提出六点设想,并以此为基础将翻译过程分为“分析”和“综合”两大阶段,每个阶段都分别包含句法、语义和语用三个层面。

① 许钧,《翻译论》,武汉:湖北教育出版社,2003年,第80页。

② 同上,第85页。

③ Bell, Roger. *Translation and Translating: Theory and Practice*. London and New York: Longman. 1991. p. 46, p. 59. 张思洁博士在其论著《中国传统译论范畴及其体系》中将罗杰·贝尔的九大模块简化成“原语文本→翻译决策→目的语文本”的过程,认为该翻译过程模块仍然是“原作→译者→译品”的翻版。

翻译过程虽然常常呈现出异常复杂的态势,但又都是具体而实在的^①。法国释意学派代表人物玛丽雅娜·勒代雷(Marianne Lederer)说:无论是哪种语言,也无论是何种文本,优秀译者所采用的翻译程序就其根本而言是相同的。所有翻译的共同点是:辨析意义和重新表达,即理解原文、脱离原语语言形式、用另一种语言表达理解了的内容和领悟到的情感。对于这一过程,勒代雷在“释意翻译”一章进一步简化为“理解文本”和“重新表达文本”两个阶段^②。

对于《道德经》文本的英语世界行旅,本文的研究既有对“理解原文→译文表达”的微观翻译过程的分析,又有对“文本选择→原文理解→译文表达→译本接受”这一宏观跨文化交流过程的描述。本章拟从微观翻译过程的起始点——理解原文入手,分析《道德经》文本的哲性、诗性存在及其对跨越时空的理解所造成的障碍。

作为一种跨语指涉行为的翻译实践活动,无论是微观过程中的文本理解还是宏观过程中的文本选择,都离不开对原文的阅读。可以说,翻译活动的理解始于阅读,而译者本质上首先是一个读者。传统的文本阅读带有较强的人文逻各斯中心主义的色彩,一般趋向于求同,即力图准确地把握作品的真实内涵,力图使自己的理解符合文本的原意。而现代阐释学告诉我们,作品的原意往往很难获得,读者的理解只能是对作品原意的无限逼近而不是复制。这一解读的宿命主要取决于文本的多元存在样态。

① 思果在《翻译研究》(北京:中国对外翻译出版公司,2001年,第16页)的“总论”中谈及“翻译的步骤”时,就以平实的语言对翻译过程提纲挈领地总结为:“先把原文读懂,照原文译出来。”

② 参见玛丽雅娜·勒代雷著,刘和平译,《释意学派口笔译理论》,北京:中国对外翻译出版公司,2001年,第20—34页。

第二节

《道德经》多元理解的语言学分析

总的来说,《道德经》的阅读困难以及造成现今多元阐释的原因有两大类:客观的由古今语言差异造成的障碍和人为的由于誊抄或存放造成的文序错乱。古今语言差异造成的理解障碍是多方面的,在《道德经》等先秦文本中较为集中地表现为通假字、词义演变,句法变化和句读缺失等四个方面。

2.1 通假字与语义的逻辑思考

文字通假是古代语言文字中常见的现象,所谓通假,就是借用同音或近音的字来表示另一个字所蕴含的意义。通假字是假借字的一部分,通常有两种情况:一种是有本字而不用,却借用别的字,另一种是有常用的正字而不用,却借用音同或音近的字来代替。这些通假字的存在常会造成语义逻辑思考的失效。如:《道德经》中的另一核心概念词“德”。古汉语中“德”与“得”常通假使用。《道德经》第四十九章:“圣人常无心,以百姓心为心。善者,吾善之;不善者,吾亦善之,德善。信者,吾信之;不信者,吾亦信之;德信。”陈鼓应解释说:“德”作“得”:景龙本、敦煌本、傅奕本、明太祖本、陆希声本、司马光本、严遵本,《次解》本、张嗣成本、林希逸本、吴澄本、王雱本,“德善”、“德信”的“德”均作“得”。^①作为通假字,“德”

^① 陈鼓应,《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003年,第254页。

是动词,意即“得到”;作为正字,“德”是名词,意即“美德”。阅读者语义选择的不同,反映出语义逻辑思考方式的巨大差异,由“德善”各不相同的翻译可见一斑^①:

D. C. Lau(刘殿爵) 译为:In doing so I **gain in goodness**. (如此,我得到了善。)

Arthur Waley(亚瑟·韦利) 译为:And thus he **gets goodness**. (因此,他得到了善。)

John C. H. Wu(吴经熊) 译为:For **virtue is kind**. (因为德是善良的。)

Stephen Mitchell(史蒂芬·米歇尔) 译为:This is **true goodness**. (这才是真善。)

Feng-English(冯家富和简·英格利斯) 译为:Because **virtue is goodness**. (因德即是善。)

这些译者中既有浸濡国学的中国学者,又有西方著名汉学家,更有合作的中外译者,但从“德善”一句的不同翻译可知,解读者不同的逻辑思维取向,造成文本形象及内涵的巨大变化。

又如:《道德经》第五十六章“知者不言,言者不知”句,严灵峰、陆德明等认为其中“知”字当读去声,作“智慧”之“智”。古汉语中,“知”与“智”、“志”常通假。《集韵·实韵》:“智,或作知。”清徐灏《说文解字注笺·矢部》:“知,智慧即知识之引申,故古祇作知。”《易·蹇》:“见险而能止,知矣哉!”《论语·里仁》:“里仁为美。择不处仁,焉得知?”陆德明释文:“知,音智。”又如《易·坤》有:“或从王事,知光大也。”俞樾平说:“知,当读为志……盖志,知古通用。”而现代意义上,“知”常作“知识”、“知道”、“知觉”等义^②。

① 译文中黑体标识系本文作者所加。

② 参见《汉语大字典》(缩印本),武汉:湖北辞书出版社,1993年,第1079页。

D. C. Lau 译为: One who knows does not speak; one who speaks does not know.

Arthur Waley 译为: Those who know do not speak; those who speak do not know.

John C. H. Wu 译为: He who knows does not speak. He who speaks does not know.

Stephen Mitchell 译为: Those who know don't talk. Those who talk don't know.

Feng-English 译为: Those who know do not talk. Those who talk do not know.

Archie J. Bahm 译为: He who is wise is silent; He who advises is a fool.

作者随机抽取了二十多种译文,发现只有少数译者将“知”译为 wise (智,智慧),绝大多数译者将“知”理解为“知道”。上述所列六位译者,前五位均将“知者不言,言者不知”理解为:“知道的人不说,而说的人不知道”,只有 Archie J. Bahm 将其理解为“有智慧的人不说话,说话的是无智之人”,较为符合老子文中相关论点。由此,也可发现,文本在跨越时空的旅行过程中,人们对于词语的语义选择极大地影响了阅读的结果。在语言的三大要素(语音、语汇、语法)中,对社会历史、人类思维和物质文化的发展变化反映最灵敏的是词汇^①。

随着社会历史的发展和人类认识的进步,一些表示旧事物的词或词义随着旧事物的消亡而湮灭,反映新事物的语词不断涌现,始终存在的词

^① 斯大林在“论马克思主义在语言学中的问题”中说,语言的词汇对于各种变化是最敏感的,它几乎处在经常变动中。

的意义结构也会发生扩大、缩小或转移等的变化。上文所引通假字“知”的例子,在现代汉语中,其词义范围渐渐缩小,因而造成了阅读者理解上的差异和变形。类似的还有“有无相生,难易相成,长短相形,高下相盈,音声相和,前后相随。”(第二章)其中“盈”字,陈鼓应注:“盈”为“呈”字之假(盈声、呈声之字古多通假),“呈”与“形”义同,“高下相呈”,是说高与下在对待关系中显现出来。郭店简本正作“涅”。“涅”通“盈”^①。而现代意义上的“盈”大多承《说文解字》“盈,满器也”之说,主要义解如下:(1)充满;(2)丰满、饱满;(3)满、圆满;(4)盛、旺盛;(5)足够、满足;(6)长、增加;(7)溢出、上涨;(8)超过;(9)极、过分;(10)骄傲、自满;(11)通“赢”,有余、富余。“盈”的这十一种义解,都本源于“满器”之说,在语言的历史演变中,失去了其与“呈”的通假之意。然而,《道德经》中“高下相盈”,取其通假用法,意即,高和下互为呈现。

D. C. Lau 译为: The high and the low **incline towards each other**.

(高和低互相倾斜。)

Arthur Waley 译为: High and low **determine one another**. (高和低相互决定。)

John C. H. Wu 译为: High and low **set measure to each other**. (高和低相互限定。)

Stephen Mitchell 译为: High and low **depend on each other**. (高和低互为依赖。)

Feng-English 译为: High and low **rest upon each other**. (高和低互相依赖。)

在翻译中,译者对这一语义缩减现象大多给予充分的重视并在译文中

① 陈鼓应,《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003年,第81页。

体现出来。语词意义的缩减或扩大,如果说在读者给予充分关注的情况下,借助工具书可以得到较好的解决,那么读者对于由于词义的转移造成的解读障碍的克服就没那么幸运了。词义的转移,往往是由于取譬、借代、双关等修辞手法的运用造成的词义感情色彩的变化。有些词义转移,尽管没有引起词义本身的变化,却由于修辞手法的涂抹,增添了丰富的内涵,大大扩充了词义的理解空间,如《道德经》中关于水、婴儿、朴等意象的使用。《道德经》第三十一章第一句:“夫兵者,不祥之器,物或恶之,故有道者不处。”此处,“物”指“人们”、“大家”。此句的现代阐释为:“兵革是不祥的东西,大家都怨恶它,所以有道的人不使用它。”^①而许多西方译者都想当然地选用 things 来对译“物”字^②,读者禁不住会问:物(things)怎么能恶(hate)呢?显然,译者忽略了对语词意义转移现象的进一步的逻辑思考。

2.2 句法差异与文本形象

古汉语缺乏系统的句法概念,注释传统随文释义,具有较大的灵活性,也给阅读和理解古书带来了较大的障碍。古今语法差异主要体现在虚词的使用和句法结构上。虚词是相对实词而言的。所谓虚是指它只表示抽象的语法意义,而不表示实在的概念意义。从数量上看,古汉语的虚词要比实词少得多。据统计,见于各种古籍的虚词总共只有五百多个,但使用的次数却特别多^③。高频率的使用,说明虚词在语言中有着极重要的作用。一个句子缺了实词固然不行,缺了虚词也同样不能充分表达语义,容易造成理解的偏差。

① 陈鼓应,《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003年,第196页。

② 如 Paul J. Lin 将“物”译为 all things; D. C. Lau 将之译为 Things; Gia-fu Feng & Jane English 译为 all creatures; Ursula K. Le Guin 译为 living things; Robert G. Henricks 译为 things; John C. H. Wu 译为 things; Lionel Giles 译为 all creatures 等。据笔者不完全统计,只有很少一部分译者进行了正确的语义逻辑转换。

③ 董洪利,《古籍的阐释》,沈阳:辽宁教育出版社,1997年,第109页。

《道德经》世传诸本全都经过多次传抄改动,在不同程度上失去了祖本的本来面貌。关于各版本的优劣,辩论了上千年,始终也没有得出一个人人信服的结论。帛书本出土后,其与世传本的优劣问题引起了一些争论^①。撇开帛书本与世传本的详细优劣比较不说,尽管帛书本也存在当时一般抄本难免的文字错误,比起晚于帛书本并且历经辗转传抄的王弼本和河上公本,应该说帛书本较多地保留了《道德经》的原貌。在语言上,帛书本和世传本最主要的差异就是帛书本保留了许多虚词,如“也”、“安(案)”、“矣”等,这些虚词方便了读者对《道德经》文本的解读。但有些词,由于古今用法差异,若不进行大量考证,容易落入语言的陷阱。《道德经》第十章第一句:“载营魄抱一,能无离乎?”“载”字在现代汉语中多用作动词,意即“记载”、“负荷”等,而此处“载”用作助语词。陆希声:“载,犹夫也。发语之端也。”(《道德真经传》)张默声则认为:“如《诗经》中‘载笑载言’的‘载’字和‘夫’字的用法差不多。”^②译者冯家富和简·英格利斯将其不加区分地译为现代意义上的“负载”,大大改变了《道德经》文本的真义:Carrying body and soul and embracing the one, Can you avoid separation? 另一流行译本译者梅维恒(Victor H. Mair)则将该句译为:While you cultivate the soul and embrace unity, can you keep them from separating? 将“载”译为 cultivate,意即“耕作;栽培”,或“培养”、“教化”,也无限偏离了原文。

古汉语和现代汉语的句法结构都是由词和词组按照一定的搭配方式组合而成的,虽然大多数句法结构古今差别不大,但少数频繁使用的句型,古今表达方式差别较大。例如,同是判断句,现代汉语大多用判断词“是”来充

① 如:高亨、高明、张岱年等认为帛书《老子》由于抄写时间早,近古必存真,故会优于今本《老子》;而严灵峰、陈鼓应、古棣等人则反对“唯帛书论”,认为帛书本虽老,却并不一定是最好的本子。

② 陈鼓应,《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003年,第108页。

当谓语,而古汉语则不然。另外在语序的变化和句子成分特别是代词的省略方面,古汉语的一些特性也常阻滞着阅读者的理解。英文单词有时态、单复数以及词性等的屈折变化,古汉语则没有这样的屈折变化。如《道德经》中高频出现的古典文化概念范畴“善”,可以作形容词、动词、名词等等,但发音及写法上没有任何变化^①,再加上古汉语表达简洁,常省略主语、谓语动词及其他句子成分,不同的句法分析将会构成不同的解读方式。

以第八章“居善地,心善渊,与善仁,言善信,政善治,事善能,动善时”句中“心善渊”为例,众多大相径庭的译法,可以看出文本理解中句法差异造成的文本变形:Wing-tsit Chan(陈荣捷)译为:in his heart he loves what is profound. 其中,“心”被译为 in his heart,相当于副词短语[as to his]heart,“善”被理解为动词“以……为善”,所以说 to love,“渊”被理解为名词 depth,即 what is profound,然后再加上一个主语 he。Waley 的译文与此相类:If among thoughts they value those that are profound. Ellen M. Chen(陈张婉莘)译为:(His/her) mind(hsin) is the good deep water(yuan). 显然,她将“心”看作全句的主语,添加了人称代词 His/her,is 是句中隐含判断句的谓词,“善”被当作形容词“好的”,“渊”被解读为名词 deep water。辜正坤将该句译为:A man of perfect goodness... He has a heart as deep as water. 辜认为古汉语句中省略了“心”的所有格主语,故添加 He has,“心”即名词 heart,而“善”和“渊”则被视为并列形容词,修饰“心”,即“[其]心善”,“[其]心渊”^②。

① “善”作为形容词、名词和动词意思分别为“好”、“善良”、“善于(做某事)”、“以……为善(认为……好)”等等。

② 上述论证参见苗玲玲,“译可译,无常译——谈《道德经》翻译中的译者主体性,”《学术研究》,2002年第8期。苗文所引 Ellen M. Chen 译文有误,苗文误引为 her heart is in the good deep water. 故而分析时未能指出古、今汉语判断句句式差异对现代读者理解的影响。

又如,《道德经》第五十章开头“出生入死。生之徒,十有三;死之徒,十有三;人之生生,动之于死地,亦十有三。”任继愈说,“‘十有三’,十分之三。这只是一种大致的说法,用通常的说法,就是占三成。”^①但由于“十有三”的过于省略,亦有不少学者从《韩非子》的说法,把“十有三”解释为“四肢九窍”^②。故而,此句的中文解释便由于今古句法的差异分成两大不同的理解系统。其一为:人出世为生,入世为死,属于长寿的,占十分之三;属于短命的,占十分之三;人的过分地奉养生命,妄为而走向死路的,也占了十分之三。其二为:出,犹如生;入,犹如死。活着的人有四肢九窍这十三样东西;死了的人有四肢九窍这十三样东西;本来可以活命的,由于妄动妄为而死的人也有四肢九窍这十三样东西^③。

在西方影响较广泛的 Arthur Waley 译本将该句译为:He who aims at life achieves death. If the “companions of life” are thirteen, so likewise are the “companions of death” thirteen... 并于译文后加注解 companions of life: The four limbs and nine apertures that constitute the human apparatus. 虽然,目前国内学界似已达成共识,认为“十有三”当理解成“十分之三”,但英语世界译者大部分仍从《韩非子》说法,将其译为 the thirteen body parts (Michael LaFargue, 1994:390); constant companion in life and in death (David Hinton, 2000:59); the companions of life (four limbs and nine cavities in the body, or the four passages <ears, eyes, nose and mouth> and the nine cavities, or the seven emotions <delight, anger, grief, fear, love, hate, and

① 任继愈,《老子新译》,上海:上海古籍出版社,1985年,第167页。王弼注、司马光注都认为:十有三,犹云十分有三分。

② 传统认为,人皆有一元二极三魂四肢五脏六腑七魄八卦九窍。“四肢”指上下左右手足,“九窍”指双耳、双眼、双鼻孔、口及前后下阴两窍。

③ 这两种阐释系统分别参见陈鼓应《老子今注今译》和谷斌、张慧姝、郑开注译《黄帝四经注译·道德经注译》(北京:中国社会科学出版社,2004年插图版)。

desire) and the six desires (of the eye, nose, tongue, body, and mind)) (Robert G. Hendricks, 1989:122); thirteen organs of our living (Ursula K. Le Guin, 1997:65); the companions of life (John C. H. Wu, 1990:73) 等等不一而足。

随着西方汉学研究的深入,译者已逐渐将老学研究的最新成果与翻译实践相结合。我们相信,随着译者对原文语句逻辑辨析能力的提高,因句法差异造成的理解障碍将会得到合理的控制。D. C. Lau 就将上句译为:When going one way means life and going the other means death, three in ten will be comrades of life, three in ten will be comrades of death, and there are those who value life and as a result move into the realm of death, and these also number three in ten. 并于文后加注解解释:“Three in ten” is a rough way of saying “one third”. ①

2.3 句读:作者职责的转嫁

古代典籍中的句读问题常给现代读者带来极大的困惑,在跨语际转换实践中给母语并非汉语的译者带来的障碍就可想而知了。所谓句读,简单地说就是标点问题。句读之称,始见于何休的《公羊传序》:“授引他经,失其句读。”马融《长笛赋》作“句投”：“观法于节奏,察度于句投。”句投,即句读。李善注曰:“《说文》,逗,止也。投与逗古字通,音豆;投,句之所止也。”据说,早在战国初期的文献中便有了句读的用法,不过使用得并不普遍,尤其是著书写作,几乎无人使用句读符号。雕版印刷出现之后,坊间刻书为了省事和节俭也多不加标点,再加上后世学者自矜好古,刻书以不加标点为尚,中国的句读系统直到清代都没有大的发展。一件本来应由作者在写作时顺手完成的工作却成了读者的专利,读者在阅读时断

① Lau, D. C. *Tao Te Ching*. Middlesex: Penguin Books. 1963. p. 111.

句的过程与作者写作时加上标点是完全不同的过程,一个更加困难、更加复杂的过程。史上《道德经》“注者三千余家”大多持不同的句读见解,形成各自不同的解读风格。

现代汉语中的标点符号系统,是中国古代的句读与19世纪以来从西方引进的标点符号系统相调适,在此基础上综合改进形成的。一般认为,句读包括章节的划分、语句的点断、句读错误的辨析、音读的点发,以及语气、情感的分析说明等等,是阅读古籍的主要障碍之一。能否正确地分析句读,直接关系到能否正确地理解文义。正确的句读,是正确理解和解释的基础,而错误的句读,则会造成理解的混乱,或者歪曲作者的原意,或者误解历史事实,甚至还会人为地制造某些千古不解之谜^①。

“中国直到晚近才有标点符号,古典句法中大量存在的歧义势必造成不同的解读……译者和编者大多忍不住会‘篡改’原文以求与自己的研究相吻合。”^②老瓦尔特·高恩(Walter Gorn Old)说,“毫无疑问,为了能够传达原文的精髓,译者从中文进行翻译时都会有尽可能大的自由……”^③《道德经》中因句读引起的理解差异非常普遍,其中最为典型的是第一章因断句而引起的争议。统领全书的第一章的断句决定了全篇的范畴和价值取向。原文是:道可道,非常道;名可名,非常名。无名天地之始;有名万物之母。常无欲以观其妙;常有欲以观其徼。此两者同出而异名,同谓之玄;玄之又玄,众妙之门。断句存在争议的地方有两处。通常的断句法是把第二句从“名”处断开,把第三句从“欲”处断

① 此处关于句读的论说参见董洪利,《古籍的阐释》,沈阳:辽宁教育出版社,1997年,第134—157页。

② Ch'u, Ta-kao. *Tao Te Ching*. London: Unwin Paperbacks. 1982. pp. 12—13.

③ Gorn, Walter Old. *The Book of the Path of Virtue*. Madras: Theosophical Publishing Society. 1894. p. 19.

开,变成“无名,天地之始;有名,万物之母。常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼。”^①陈鼓应先生认为:老子一贯主张无欲,反对有欲,因此,“常有欲,以观其徼”是说不通的;只有以“常无”、“常有”断句,才能通顺解释全章^②。若从“名”、“欲”处断开,“名”和“欲”就变成了《道德经》的基本范畴,《道德经》就成了名学和教条主义的代名词,这一断句的错误,虽从表面上看是语法分析的失误,实则偷换了道学的基本范畴,篡改了道家的基本命题和中华民族的传统价值取向。Arthur Waley 就将第三句译为 Truly, “Only he that rids himself forever of desire can see the secret Essences”; He that has never rid himself of desire can see only the Outcomes. 回译成中文,我们发现,Waley 显然将此句断成了:故,常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼。又如第三十二章“道常无名,朴。虽小,天下莫能臣。”^③韦利将其译为:Tao is eternal, but has no fame(name); The Uncarved Block, though seemingly of small account, Is greater than anything that is under heaven. 通过回译,该句就变为:道常,道无名,朴虽小,天下莫能臣。

通过上文对《道德经》中由于古汉语的通假字、词义变迁、语法差异和句读等造成的解读困难的分析,客观上说明了《道德经》的解读和翻译确

① 如,王弼注:“妙者,微之极也。万物始于微而后成,始于无而后生。故常无欲[空虚],可以观其始物之妙。徼,归终也。凡有之为利,必以物为用;欲之所本,适道而后济。故常有欲,可以观其终物之徼也。”从注文可以看出,王弼读此,第一句以“常无欲”作一读,第二句以“常有欲”作一读。王弼对句读的分析是通过词义的注释反映出来的。马王堆汉墓出土的帛书《老子》甲、乙本都在“无欲”、“有欲”之后加了“也”字表示停顿,显然也是支持王弼断句法的。

② 陈鼓应《老子今注今译》(北京:商务印书馆,2003年)认为“无”、“有”是中国哲学本体论或宇宙论中的一对重要范畴,始创于老子。史上严遵、王弼等人主张以“无名”、“有名”、“有欲”、“无欲”作解,陈鼓应引证庄子以下数家见解,证明老子哲学是通有无之学。

③ 陈鼓应(2003:198)说,“道常无名朴”,历来有两种断句法:一为“‘道’常无名朴”;一为“‘道’常无名,朴[虽小]”。第二种断句法,是将“朴”字属下读,但三十七章有“无名之朴”句,所以在这里仍以“无名朴”断句。

实是“一种需要一定证据的、难以办到之事情”，“对于每个认真研究它的人来说就是一种发现。”^①当然，由于年代久远，各版本中存在的错字、衍字和夺字^②也使得解读《道德经》需要付出巨大的努力，但“理解过程越是复杂，原来的表达语句——不管它是由什么材料构成而得以实现——就越是不被消耗，而是显得更新，更值得深入‘阅读’。”^③读者阅读中的这种攻克困难的努力因而具有积极的建构作用。

第三节

《道德经》的诗性言说方式

被视为“语言的钻石”的《道德经》常被看作是闪耀着智慧之光的哲学著作，以其博大精深的思想内容及无可估量的理论价值，吸引了众多中外学者。德国当代伟大的哲学家马丁·海德格尔(Martin Heidegger)认为，人的生存在本质上是诗意的，人类诗意地栖居在大地上。在天空与大地之间，文学和艺术成为人类生存的一部分，是人类生存的根基。海德格尔使人们相信真正的文学正是描绘出诗意生存的伟大空

① 参见恩斯特·施华兹撰，汤镇东、李道湘译，“德国学者论《道德经》”，《中国哲学史》，1994年冬季刊。

② “衍字”、“夺字”是古籍的校勘术语。衍字，又称“衍文”，古注中用此注明因传抄、刻印而误添的字；夺字，又称“夺”、“脱”，意即“脱文”，古注中用此注明因传抄、刻印而脱漏的字句。

③ 安伯托·艾柯著，刘儒庭译，《开放的作品》，北京：新星出版社，2005年，第51页。

间,文学的真正意义就是生命与存在的意义。人类的本真生存方式总是要寻求诗意的栖居,伟大的文学家总是通过作品揭示出世界的意义^①。对自然、社会、人生的细致观察和深切体验,是一切优秀作家必备的条件,“万物并作,吾以观其复”的老子显然具备这个条件。《道德经》全书仅五千余字,却将宇宙万物的本原——本质的“道”予以形象、生动地阐述,明了透彻。那些精微、深奥、抽象的道家理论,老子都尽可能采用恰当的例子以浅喻深,化抽象为形象,变枯燥为生动。譬喻,感叹,顶针,回文,重言,连问不答,先问后答,正反相衬,数字排列,排比,对比等现代语言学所讲的各种修辞格,在《道德经》中几乎都能找到。因而,《道德经》常被看作世界文学史上的瑰宝,美国纽约时报把老子列为全世界十大作家之首,肯定了《道德经》在中国哲学文学史上乃至世界哲学文学史上的地位。张世英比较中西方哲学著作的文体特色时说,“中国哲学著作几乎同时都是文学著作,哲学家大多同时是文学家和诗人,这已是不言而喻的事实。……中国哲学大多是哲学家们对自己的诗意境界的一种陈述或理性表达。……”^②

3.1 《道德经》文本的文学性

道家哲学是尤为典型的对天人合一的诗意生存境界的理性表达,而

① 海德格尔借用荷尔德林后期一首以独特方式流传下来的诗歌来说明诗与人类存在的关系,“筑·居·思”和“……人诗意地栖居……”两文(马丁·海德格尔著,孙周兴译,《演讲与论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第152—171页、第196—218页)中,海氏认为,“作诗,作为让栖居,乃是一种筑造。”是关于人类存在的本质的筑造。

② 张世英《天人之际——中西哲学的困惑与选择》(北京:北京人民出版社,1997年)认为,中国哲学传统重直觉、了悟,是天人合一过程中对人生的体验,是不以知为主的知、情、意等方面相结合的一个整体,往往糅理与情为一,重哲与诗的结合,哲学家亦兼诗人,其为文多富审美创造性。天人合一的传统造成了中国哲学与诗结合的特征,也正是这个缘故,中国成为一个公认的诗的国度。详见该书第167—168页。

中国哲学的这一特点在造就中国哲学陈述的诗性的同时也造就了中国哲学表述的模糊性^①。《道德经》在总体上好像建筑物的框架,显得抽象,而在具体结构内容上,一反儒家经典的文质彬彬,崇尚实在质朴,既不像孔子的语录体保有大量对话痕迹,也不像墨子等人追求论点论据,而是别开生面地采用了整散相间、音调和谐、富有节奏感的形式精美的哲理诗体,透出浓浓的《诗经》韵味。

由于《道德经》经历了无数记载、筛选、编纂的过程,而且这一成书过程还非常漫长,它首先会给读者留下一个断片、非连贯、甚至有时是断裂的印象,尤其是对于更熟悉线性、连贯性表达的西方现代读者来说,是不用惊奇他们会有《道德经》缺乏整体的一致性这一印象的^②。事实上,《道德经》之美完全符合中国思维重整体、尚综合的特点。从整体上看,《道德经》中排比句一浪叠一浪,气势逼人;偶句一对逐一对,情感充沛;散句如披覆的藤蔓,长长短短,曲曲折折,缭绕其间。这种自然随意、清淡飘逸的散文之美,应是催生六朝骈文、唐代诗歌、宋代词赋、元代散曲的土壤^③。怀特海所说,“只有在整体的具体经验中才能认识个别经验材料,脱离整体经验则无法把握任何孤立印象”^④对于理解《道德经》的诗意美具有切实的指导意义。

① 张世英《天人之际——中西哲学的困惑与选择》(北京:北京人民出版社,1997年)认为,中国哲学传统重直觉、了悟,是天人合一过程中对人生的体验,是不以知为主的知、情、意等方面相结合的一个整体,往往理与情为一,重哲与诗的结合,哲学家亦兼诗人,其为文多富审美创造性。天人合一的传统造成了中国哲学与诗结合的特征,也正是这个缘故,中国成为一个公认的诗的国度。详见该书第168页。

② 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004年,第10页。

③ 参见王筱娅,“《道德经》文本也是对儒家文化的解构”,《湖北民族学院学报》(哲学社会科学版),1999年第3期。

④ 陈奎德,《怀特海哲学演化概论》,上海:上海人民出版社,1988年,第68页。

从句式上看,最为突出的是全书总共五千言,四字句竟有 200 句之多,几乎占全文句数的一半,尽管文字古涩玄奥,但读来琅琅上口,听来悦耳,犹如读《关雎》、《国殇》,即使有些费解,但嚶嚶成韵,催人记忆,便于回味。同时,整齐的三字句如“道可道,非常道;名可名,非常名”、“挫其锐,解其纷;和其光,同其尘”等穿插于全文,造成行文的活泼;其间夹杂的大量散句给人一种长短交错,高低参差,错落有致的整体美感。

尽管老子不以文学为业,但他的散文诗体的《道德经》光彩焕发,风致道美,具有“文约而义丰,理明而事核”的特色,以其理明事核、言简意赅、气伟句实、结构严谨、造句精炼、立论精奇的文章特色,驱遣着丰富的想像、生动的比喻、活泼而又质朴的文辞,充分地发挥了文学说理与抒情两大功能。

文学作品是社会生活的形象反映,好的文学作品真实地再现自然和社会现象中的各种场景,反映一定历史时期的经济、政治、文化,描写不同阶级、阶层、不同人物的精神面貌,反映人们的各种现实关系,使读者获得关于历史与现实、社会与人生的各种正确认识。《道德经》形象地揭示自然界的现象,在社会伦理思想和文学教育方面,高度发挥了文学的特定社会作用,对当时的人们认识自然现象与社会生活起了重要作用。在文章技巧上,老子主张“复归于朴”、“大巧若拙”,反对虚饰、雕琢。老子书中虽没有论述语言理论的篇章,但他对语言的深切体悟和思考却贯穿在《道德经》全文之中,《道德经》的语言风格就是老子语言理论的生动实践。

3.2 《道德经》文本的超常言说

作为早期的哲学著作,《道德经》以“道”阐说宇宙人生和社会,并以“有、无、自然、无为、德”等范畴为辅翼,建构了一个内涵深远的言说系统,彰显着“道”与言说之间的张力。“道”是对世界进行超越性沉思的结果,这种沉思是以世界整体、大全为对象,以探究第一因和发展总则为旨归,

由于所思对象没有直观性和可感性,故思及所思之结果总难言说。老子构建“道”这一独具魅力的哲学范畴以透过纷纭万象、穿越时空,穷究宇宙人生,但就其本然形态而言,“道”超越于名言,是“无名之朴”,与日常名言“朴散则为器”的本真存在具有逻辑距离。对于不可言说而必得表述的宇宙真理和人生规范,《道德经》中通过负的方法、显示的方法和超逻辑的方法,撞击语言边界,尝试性地解决有关玄思的问题^①。

3.2.1 否定性言说——负的方法

“道”自身内涵的超验性、多重性使老子感到很难对它进行总体刻画描述,故而转向一种负的表达方法。正的方法为肯定的表达式,而负的方法^②则给阅读者留下巨大的阐释空间和自身参悟的机会。哲学的目的不只是为了获得清晰可感的思想,更要获得清晰思想之外的超理性的意蕴,以期达到更高的哲学境界。冯友兰曾多次以画月为例说明:“此种讲形上学的方法,可以说是‘烘云托月’的方法,画家画月的一种方法,是只在纸上烘云,于所烘中留一圆底或半圆底空白,其空白即是月……用负底方法讲形上学者,可以说是讲其不能讲,讲其所不讲亦是讲。此讲是形上学,犹之乎‘烘云托月’的方法画月者,可以说是画其所不画。画其所不画者亦是画。”^③“负的方法”与逻辑分析、直接定义的方法相对,是不直接说的描述、烘托,是静默、体验、直觉、领悟的方式^④。负的方法,因没有言说,因为不可言说而说。

《道德经》中的“正言若反”即是对不可言说的突破,对于不可说的

① 参见闵仕君,“对语言边界的撞击——《老子》对‘道’的言说方式初探”,《新疆大学学报》(社会科学版),2002年第3期。

② “正的方法”、“负的方法”系冯友兰《新知言》中术语,“正的方法”是以逻辑分析法讲形上学,“负的方法”是说形上学不能讲。

③ 冯友兰,《冯友兰学术论著自选集》,北京:北京师范学院出版社,1992年,第372页。

④ 林衡勋,《道·圣·文化——中国古典文论要义》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第24—25页。

“道”，老子另辟蹊径，通过对“道”的可感性的否定，“经验”地言说了道的超验性^①。德国存在主义哲学卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)说，老子的“每一句话都是离题的。谁若拘泥这些话的表面意义，就只能把握对象。为了内在地成为真理，他必须超越语句和对象，即是说，进入不可言说的领域。因此，为了成为真，作为表达的每个语句都必须消融于不言之中”。^②否定可以言说的语言文本，正是为了肯定那不可言说的“道”。

为了进入不可言说的领域，《道德经》文本中留下大量的“未定点”^③。处于一个不是什么的、几乎完全否定式的阐释中的“道”，无形状无象非物，不可名，不可见，不可闻，不可得，故《道德经》中的表述有很大一部分类似于现代解构主义文论中的遮言表达式，这种表面上的“遮”或“遮蔽”只是为了“去蔽”，是为了建构独特的理论概念范畴。《道德经》中的遮言式表述法将言说的中心推向纯粹或素朴状态，以致“道”的纯粹性被把握。在句式上“道”并未落实在任何所在或所指之上，是一种能指而又无所指，能在而又无所在的言说。

3.2.2 譬喻性言说——显示的方法

西方语言哲学认为，语言中显示的逻辑形式、形而上学、在世界之外的价值诸如伦理、审美、存在意义等等不可言说的东西构成了世界的本

① “道”的不可言说性，道出了语言的窘境，揭示了语言在表达上的有限性。有一种更深刻的东西是语言所无法表达的，这种无法言说然而又确实存在的东西，同语言之间存在着间离，甚至对立。当“道”一旦试图表达自己时，就发现语言对自己的背叛。

② 参见柳御林编著《世界名人论中国文化》(武汉：湖北人民出版社，1991年，第351页)书中卡尔·雅斯贝尔斯(即：雅斯贝尔斯)“老子”部分。

③ “未定点”(spots of indeterminacy)是波兰哲学家、文艺美学家罗曼·英伽登(Roman Ingarden)在其《文学的艺术作品》(1931)一书中提出的一个关键性的概念，认为文学作品在其“再现的客体层次”充满“未定点”，它是不确定的，其意义无法穷尽。老子“名可名，非常名”亦包含类似观点，认为事物的名称概念，是可以由人命定的，不是永恒绝对的“名”，语言这一物质形式表达出来的内容，只可能是思维过程中的某些片断和方面。

质,它们是可以言说的东西的深层背景,而这些不可说的东西,它们显示自己,它们是神秘的东西^①。由是,我们推知,形而上学这类不可说者,虽不可说,却可以显示,以形象化的语言通过暗示,透显出超乎形象的东西,以有限的具象化语言,表述难以穷尽的内涵。

《道德经》充分利用语言的这一优势,通过对具体物象的描述显示其所包蕴的内在真实,这种意象性言说就是“显示的方法”,又称“取譬的方法”。如“上善若水,水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。”(第八章)以最贴近人们生活的水的形象表述了不可言说的“道”体中的“善”,表述最高的品德像水一般,助万物却不争名誉,处在他人所厌恶的地方,所以最接近于道。水的意象在《道德经》中反复出现,从不同的侧面构建老子哲学中最不可言说而又非说不可的“道”的范畴。意象性言说,以可感觉的意象暗示不可感觉甚至不可思议之“道”(“视之不见名曰夷,听之无闻名曰希,搏之不得名曰微”。“其上不皦,其下不昧”。“无状之状,无物之象,是谓惚恍”云云)。其所说者是意象,而其所暗示者不止于意象。意象提供给我们的远比字面言说的多。意象富于暗示性、象征性,它不仅能激发阅读者的主动体悟,也为种种积极的个性化阐释提供了巨大的生产空间。《道德经》中大量的具有生产性的意象的诠释空间,使人们无法穷尽对这一充满妙喻的天才般的诗性言说的意义探索。

《道德经》在英语世界的翻译频率和发行量可与《圣经》媲美,两者在文本形式上也具有较大的相似性。《道德经》和《圣经》,作为经典文本,其

^① 维特根斯坦在《逻辑哲学论》中认为世界的意义、善恶并不在世界之内,而是在世界之外。所谓在世界之外,即在语言和逻辑之外。我们只能在语言和逻辑之内生活,不可能走出语言和逻辑。凡可思的,就可清楚地思;凡可说的,就可清楚地说,即逻辑地说。在以后的著作中,他将不可说的东西扩展到了形而上学和全部价值领域,认为这些不可言说的东西构成了世界的深层背景。

风格都与诗歌语言有着极大的结构类似和修辞学上的亲缘关系。《圣经·旧约》只给读者提供足够的信息,把此外的一切留在黑暗之中,正是这种晦而不明的东西导致无穷无尽的注释,圣·奥古斯丁就《圣经》故事的隐晦评价说:“这与其说是一种缺点,不如说是一种优点——《圣经》故事的隐晦就像蒙在神圣之真上的一层轻纱,人们从破译神秘的意义中获得了审美的快感。”^①隐秘意义的破解催生审美快感,那些被修辞和譬喻弄得模糊不清的东西,给人们设置了重重障碍,但人们在诠释时遇到的挑战和困难越大,当这些困难在象征性的巧妙诠释下迎刃而解时获得的满足也就越大。保罗·瓦莱里(Paul Valery)曾指出:“凡清晰易懂、思想明确的东西都不可能产生神圣的印象。”“所有高尚、高深的东西都建立在隐晦之上。”隐晦是“反抗社会规范和审美规范的一种姿态”,“同时也意在造成一种新的语言效果”。^②文体的隐晦及因此而生的解读困难引起读者对文本的超常关注,召唤读者全身心的投入,同时给读者以紧张、兴奋的快感或享受,这类文本留下大量未得到解释、未得到表现的东西,充满了隐藏在背景中的东西。这些既隐匿又显现的语言,在字里行间允诺着无穷的狂喜和快感^③。事实上,在隐晦的文本中,隐退于文本之外的东西,其意义并不少于在字面上得到表达的东西。在这样的文本中,作者常常把孕含着丰富内容的沉默放在召唤性的语言框架中,而这一语言框架的存在只是为了凸显那些“未曾显现的显现”^④。罗兰·巴特(Roland Bar-

① 张隆溪著,冯川译,《道与逻各斯》,成都:四川人民出版社,1998年,第254页。

② 同上,第255页。

③ 解构主义阵营的力将罗兰·巴特在《S/Z》中便推崇这种频频向读者招手致意,调动着读者的感觉和想像,给读者以紧张、兴奋的快感或享受的文本,将之界定为“可写的文本”。

④ 罗兰·巴特《文之悦》(屠友祥译,上海:上海人民出版社,2004年)书中用来说明文本性质的短语(appearance-as-disappearance),究其本质,乃是一种文本策略,即在语言中“框”出无言的空白。

thes)认为文本在其生产过程中是散逸的,清洗掉一切释言之言(métalangage),寻求着隐晦的意蕴,也即更加关注“文的阴暗部分”:“有人欲一篇文(一门艺术,一幅绘画)无阴暗部分,无‘主导的意识形态’;而这无异于欲一篇文无生殖力,无生产性,成为不育之文。(可参见**无影之女**的神话)文需要其阴影部分:此阴影部分便是一点儿意识形态,一点儿表现,一点儿主体:幽灵,布囊,踪迹,不可或缺的云:破坏须勾出其自身的明暗对比。”^①譬喻性言说留下的空白、造成的“阴暗部分”,恰恰是文本的“生殖力”之所在。

3.2.3 强行言说——超逻辑的方法

除上述两种言说方式外,老子还对“得道”过程中的超经验、超逻辑的观念进行超逻辑的、天启式的陈述。《道德经》中神谕式的宇宙生成论:“道生一,一生二,二生三,三生万物”;又如宇宙运动论中的“大曰逝,逝曰远,远曰反”和对“道”的命名仪式“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰道,强为之名曰大”。这些类似规定的强行言说,以亲在者的身份对道的先在性、创生性进行跨越逻辑的推证,对读者而言,其中的微言大义只能依靠说者与听者之间的心与心的会悟。

《道德经》对宇宙及人生万象的辩证把握与高度的哲学抽象,形成了其不仅在中国古代文学典籍,而且在世界文学经典中也属罕见的“多义性”和“模糊性”的特点。就《道德经》作品本身而言,可以说是一种空的形式,意思含糊是其特性,它总会根据不同的历史环境和个人情况产生新的意义来。不同的读者在阅读中获得不同的感受,并赋予《道德经》文本不

^① 罗兰·巴特著,屠友祥译,《文之悦》,上海:上海人民出版社,2004年,第42页。引文中黑体部分系屠友祥译文所带。

同的意义。

冯友兰在《新理学》^①中认为,哲学不是对实际有所说,而是对真际有所说。真际不可说,但对于不可思议者之思议,对于不可言说者之言说,才是哲学。《道德经》言“道”是不得已而为之——是对不可思议者之思议,对不可言说者之言说,故只能“强为之名”;得“道”最终要求解构已有的名言系统,走向与言说相对的“静观”、“玄览”。《道德经》第一章:“道可道,非常道;名可名,非常名。无,名天地之始,有,名万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。此两者,同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。”这一占《道经》之首的整章都在谈“道”和“名”,虽然老子的目的是在谈“道”,而客观上却给学道者,同时也给他自己提供了一个具有语言学意义的方法论。这个方法论给学道者说明怎样通过语言去把握“道”,给他自己则提供了如何借助语言去表达“道”。“道”作为老子哲学思想的根本,其语言表达是与“道不可言”联系在一起的,是一个只有通过直观体验而非认识才能达到的东西。第一章的中心内涵指出:“道”包含万物之理,没有形状,没有实体,并且永恒不变,这道理不是用语言、文字所能解说得明白的,要了解“道”,不能执著语言、文字和名称,而要完全靠心灵去领悟;也揭示了语言在表达上的局限性,认为有一种更深刻的东西是语言所无法表达的。这种无法言说而又确实存在的东西,同语言之间存在着间离、甚至对立。

3.3 《道德经》语言的审美性

《道德经》语言结构简单,较少复杂的逻辑论证和推演表述。语言结

^① 从1939年到1946年冯友兰连续出版了6本书,称为“贞元之际所著书”:《新理学》(1937)、《新世训》(1940)、《新事论》(1940)、《新原人》(1942)、《新原道》(1945)、《新知言》(1946)。通过“贞元六书”,冯友兰创立了新理学思想体系,使他成为中国当时影响最大的哲学家。

构越是简单,语言文字所受到的限定就越少,所包涵的意义反而更多。《道德经》中的每一句话,都蕴含着超过这句话表层意义的大量信息,因此可以说,《道德经》以独特的超结构的语言形式充分表现出独具特色的中国思辨过程的特征。

语言不仅要求词语在运用中实现其自身内在的审美信息,还要求词语超越自身创生出意义的新质,让有限的语词在使用中开拓出无限的意蕴来。《道德经》中词与词之间那种彼此限定的关系,不只是通常的表层意义上的限定关系,而是超越于这种意义之上的思辨关系。这种语言与思辨能力的结合,构成了《道德经》微言大义的语言风格,使构成它的每一个词语在其整体的相互联系中发挥着巨大的作用,并表现出巨大的潜力与容量。对于不可言说的“道”,老子不是采取回避的态度,而是以独特的言说方式进行陈词,老子是在说了许多之后才保持沉默的。有人认为这与老子“知者不言,言者不知”的主张构成悖论,但正如冯友兰所言,“人必须先说很多话然后保持沉默”^①。老子独特的言说方式,决定了《道德经》文本鲜明的文体特征:语音和谐、气韵生动,句法灵活、句式稳定,语义思辨、包孕丰富。

古代汉语中并无成形的句法理论约束语句表达的长短和方式,但句式表达也并非无任何章法,古人的句法常常受气韵流动的制约。明代王世贞在《艺苑卮言》中明确提出:“首尾开阖,繁简奇正,各极其度,篇法也;抑扬顿挫,长短节奏,名极其致,句法也。”可见,古人的句法概念,是与气韵紧紧结合在一起的。当二者相抵触时,韵律往往要冲破语法的束缚,单独完成表达任务。《道德经》常常运用音乐的旋律、轻松的笔调,来阐释窈冥深邃的玄妙哲理^②。如:“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。

① 冯友兰,《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1985年,第395页。

② 以上论述参见王凤霞、王景丹,“《老子》文本的语言阐释”,《江海学刊》,2001年第2期。

绵绵若存，用之不勤。”(第六章)“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。”(第十六章)“道生之，德畜之，物形之，势成之。”(第五十一章)“道生一，一生二，二生三，三生万物。”(第四十二章)这些语句既是哲理诗，又是歌，宛若乐曲静静地流动，嚶嚶成韵，具有很强的音乐性和描绘性。押韵、顶针、回环等修辞手法的大量使用，通过对声音的反复渲染，使节奏回环往复、语句优美和谐。

世界上的许多具体事物都是相互联系、相互作用且互为因果的。老子在对具体事物的揭示和描述时，就是抓住了这种彼此联系的性质，在语言表述上，用灵活的句法进行引申、转换，于不可言、不可多言(“多言数穷，不如守中。”——第四章)中，和盘托出玄奥深邃的意旨。《道德经》字字珠玑，句句真理，成为我国古代辩证思维的一大渊薮。

第四节

《道德经》文本的“隐而空”

古汉语词类之间无明显区分，一个词在句中往往“身兼数职”，各功能之间呈交叠状态。古汉语的这一特点使得语句表达简短精致，用语凝练，但却给解读读者设下无数的解读障碍或陷阱，造成典籍文本难以穷尽的理解状态。老子以负的方法、显示的方法和超逻辑的方法，在看似遮蔽的状态下，建构着独特的言说，使玄妙真理自然呈现，以活泼而质朴的文辞打动着古今中外一代代阐释者，邀请解读者的参与和建构。

在西方走向自身哲学终结的时代,《道德经》成为西方哲学家乃至普罗大众关注的对象;在人们精神危机、信仰危机的时代,《道德经》被各个领域视为智慧之源。物理学家卡普拉在《非凡的智慧》书中说:“在伟大的精神传统中,在我看来,道家提供了关于生态智慧的,最深刻、最完善的说明,这种说明强调一切现象的基本同一和在自然的循环过程中个人和社会的嵌入。”^①较之西方逻辑哲学或“第一哲学”的系统阐述,西方各界在更多的时候是把《道德经》看作宗教、文学文本。

众多学者认为,西方哲学在追求真理的过程中无限地偏离了本质,成为让人无法捉摸的哲学说教。弗朗索瓦·于连(François Julien)^②在《圣人无意——或哲学的他者》一书的前言中说,欧洲只保留了一些智慧的废墟,或是几处断壁残垣,为了让智慧重新充实起来,也为了区别智慧与哲学,人们必得到东方法游历一番,希望能够在另一种光(一种斑驳之光,斜射之光)的照耀之下,让智慧站出来与理性对峙,以便重新审视理性的偏见^③。

4.1 《道德经》之“圣人无意”

道家认为,因为圣人的“心”不受约束,所以对每一个“然”(事物的每一个方面)都是完全开放的;因为,圣人要领会的,是事物的本来面目,是其“自然”,是《道德经》中大量生动的譬喻形象。对于玄妙艰涩的宇宙、人生道理,老子并未进行高度浓缩和概括,而是选取自然界中贴近人们生活

① 转引自葛荣晋,《道家文化与现代文明》,北京:中国人民大学出版社,1997年,第280页。

② 法国知名汉学家,他的研究思路是经由中国反思欧洲,认为哲学扎根于问题之中,甚至周期性地僵化在传统中,要想在哲学中重新找到一种边缘活动,换句话说,要想恢复理论创新精神,要离开哲学的本土——希腊,穿越中国。这种迂回战略,是为了重新质疑深植于欧洲理性当中的成见,追溯欧洲理性之所未想。

③ 弗朗索瓦·于连著,闫素伟译,《圣人无意——或哲学的他者》,北京:商务印书馆,2004年,前言:第1—4页。

的具象,使语意自主流动。老子不提出任何概念,因为观念或概念一经提出,那么与之相关的现实就会向后退去,造成语义缩减乃至消失在观念的后面。观念在提出的那一刻便凝定,阐说者便丧失了原先想要阐述的东西,因为观念的切入只能提供一个视角,阐说者无论做出多大的努力也无法重新征服整体。提出的观念在打开一条思路的同时,也关闭了其他的思路;在开辟一个视角的同时,也关闭了其他可能的视角。圣人于是不断地将一切以隐晦的形式推出,将一切都保持在开放的状态,以便从整体上把握一切。老子在言说之际,并没有致力于破解谜团,而是罗列宇宙、社会生活中显而易见的事实,要人们“悟”,在让人们意识到这些显而易见的事实的同时,推动人们去积极思索。老子的智慧不是致力于提出供人理解的教条,而是供人品味的、润物细无声的、一切都在过程当中的不言之言。

“道不远人,人之为道而远人,不可以为道”(《论语·中庸》第十三章),圣人之道明明白白地展现在人们眼前,所有的人都可以明白,即使是最普通的人都可以从中捕捉到智慧的玄妙,但同时,即使是最聪明的人,也不可能完全懂得。智慧的话语既不证明什么,也不构筑什么,一段段格言警句连缀在一起,像一串串珍珠,也像是旁白,随着岁月的流逝,一句一句自顾自地说着,丝毫也不张扬。许多的话看似还没有说完就自行引退了,思想的影子似有还无,观念的踪迹可循可弃,对于追求作者原意的阐释家和译者而言,这种意义的漂浮,让人感到交流的困难和绝望,因为这些含道之言,这种自然流露、真义流淌的话语离我们很“近”,或者说是最“近”。然而,无论怎样的努力,我们都无法穷尽它。在明白无误地展示的同时,这些话语保留着秘而不宣的底蕴。并不是它们有意地隐藏了什么,而是因为它们本身就是深不可测的。《道德经》表面看来平淡无奇、就事论事,实际上却常是借题发挥、秘通旁响,在格言编织起来的网络中,

充满意义的悬浮,而这些保持在半空中的意义之网,可以供人没完没了地开发利用^①。这些被称为智慧的话语显得支离破碎,互相联系不大,《道德经》世传本、帛书本和竹简本在章次安排上大不相同,也可说明这一点。一些学者甚至认为,《道德经》并不是我们理解的传统意义上的书或专著,它是格言及其注疏的集合,前后并无明显逻辑顺序^②。

4.2 玄妙而“隐”和显而“空”

上文分析了《道德经》作为文学文本和智慧典籍的文体特色,指出,正是《道德经》的用语凝练、言近旨远的语体特色,使其成为中国乃至世界哲学文学史上的奇葩和意义汲舀不尽的丰富宝藏。表面上看来,语言因其隐晦而无法对思想形成钳制之势,实则智慧的语言以其无法阻挡的“浸润”作用对我们的思想进行全面的渗透、感染和消融。《道德经》“近取诸身,远取诸物”,利用自然界的实实在在的存在,以质朴的方式向历代读者宣讲着最玄奥的道理,或许正如费拉斯特对《易经·系辞下》中“其言曲而中,其事肆而隐”(第六章)的翻译那样:“事物既是展开的,又是隐藏的”^③,“存在”在展示的同时,也在隐藏,因其展示,邀约着人们对于隐藏的探究,“遮蔽”是“昭示”的本质。

中国古代典籍不像西方哲学那样注重理性推导,大多呈现一种非逻

① 参见弗朗索瓦·于连著,闫素伟译,《圣人无意——或哲学的他者》,北京:商务印书馆,2004年,第34—49页。

② 本文采用陈鼓应先生的说法:《老子》这本书是一本专著而不是纂辑。这本书前后理论一贯,层层推出,成一家之言(张季同持此说),而且,“全书分明有著者自称的‘我’‘吾’,则非由编纂而成,甚为明显。”(徐复观持此说)由《老子》书中没有一处自称“老子曰”或“老聃曰”,这也可以证明是老聃自著。无论从文体或思想内容一贯性来看,这本书很可能是出于一人的手笔,当然,有些字句为其弟子或后学所附加,亦所不免的。(参见陈鼓应,《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003年,序:第13页)

③ 费拉斯特(Philastre)以法语译《易经》,回译成中文便是文中所引用的“事物既是展开的,又是隐藏的”。James Legge曾将该句译为:the matters seem plainly set forth, but there is a secret principle in them.

辑的论证。古汉语中大量虚词的运用,增加了人们解读的障碍,但同时也拓宽了后世解读的维度。弗朗索瓦·于连认为《易经》“其事肆而隐”一句,“‘肆而隐’中连接‘肆’和‘隐’的虚词‘而’,既有‘然而’的意思,也有‘以至于’的意思。它在前后两者之间所建立起来的,既有对立的关系,也有因果的关系。我们既可以把‘肆而隐’,看成是‘虽肆而隐’,也可以看成是‘由肆而隐’。为了彻底地表达第二种意义,我甚至可以把这句话译成‘*étalé au point d’être caché*’(‘显’到了‘隐’的程度)。按照在中文里无所不在的过程逻辑,这个虚词既表示了张力,又表示了过渡:这里指的正是‘显’和‘隐’这两个对立的极端之间不间断的过渡。”^①类似的,“一阴一阳之谓道”(《易经·系辞上》)中,一阴一阳表示的是“阴而阳”的意思,其中连接词“而”,既表示阴和阳之间的对立(既是阴,又是阳),又表示从阴向阳的过渡(从阴“到”阳),这其实体现了中国智慧哲学中一种没有逻辑斯的逻辑。《道德经》中“正言若反”等辩证思想表明,圣人并不选择“正”或“反”,而是在“正”中体会“反”,或在“反”中体会“正”,“正”在“反”中,“正”即是“反”;也体现了中国传统哲学“允执其中”的姿态,唯其能执于“其中”,才可游刃于极端思想的中间的连续体上,在两极之间变化,不将自己的思想禁锢在任何观念当中,拓展生动、丰富的现实空间。

圣人在不言或不多言的同时,任由内在性自主流动,让“显”而易见的事物自己倾注而出。《道德经》利用显示的方法进行意象性言说,也充分体现了中国古代文论对“象”的倚重和古人对于语言表述能力的怀疑,“书不尽言,言不尽意”,故,“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。”(《易经·系辞上》)古人并不囿

^① 弗朗索瓦·于连著,闫素伟译,《圣人无意——或哲学的他者》,北京:商务印书馆,2004年,第49页。

意于某个个别事物,通过仰观俯察天地万物,通过全面把握、融会贯通,从而领悟天人之道,也即“圣人之意”。实则,意与道是互通的,可称为道意,这个道意是不能通过“言”表述的,这种哲学取向造成了 2500 年来人们对于《道德经》的形形色色的阐释。

综观中华学术发展,整个中国思想发展史就是对儒、道经典不断阐释的历史,西汉经学、魏晋玄学、宋明理学和清代朴学,无不建立在对先秦经典的重新阐释基础之上。历代诠释者对典籍的诠释,既受个人知识经验、思维模式的影响,也受当时占主流地位的诗学和意识形态(或时代背景)的影响。《道德经》是中国古代较为早期的哲学文学作品,早在战国时期就有韩非的《解老》、《喻老》对其进行阐释,自西汉以来,不论是道家、道教还是儒家,诠释者无数^①。李唐时期,佛教徒也加入老学研究之列。但各个时期注释家对于《道德经》的关注,都是以注释为手段,来宣传他们自己的思想,阐述他们所关注的社会实际问题,因而都各有其时代烙印。

在德国存在主义哲学家卡尔·雅斯贝尔斯所言的“轴心时代”^②,世界东方与西方的几个重要文明民族都在语言自觉与历史自觉之中,不满足对现实世界的直观反映,开始对现实世界的基本特性和运动规律作较深层次的探讨,同时思考人类作为实践主体在宇宙中的地位,并用书面语言的形式加以定型和保存,形成了初时的经典文化。在历代基于现实需

① 《汉书·艺文志》著录阐释《老子》的著作在汉时有四种:《老子邻氏经传》四篇、《老子傅氏经学》三十七篇、《老子徐氏经说》六篇、刘向《老子说》四篇。

② 雅斯贝尔斯有一个很著名的命题——“轴心时代”,他在 1949 年出版的《历史的起源与目标》中说,公元前 800 至公元前 200 年之间,是人类文明的“轴心时代”。这段时期是人类文明精神的重大突破时期。在轴心时代里,各个文明都出现了伟大的精神导师——古希腊有苏格拉底、柏拉图,以色列有犹太教的先知们,印度有释迦牟尼,中国有孔子、老子……他们提出的思想原则塑造了不同的文化传统,也一直影响着人类的生活。而且更重要的是,虽然中国、印度、中东和希腊之间有千山万水的阻隔,但它们在轴心时代的文化却有很多相通的地方。

要的阐释中,经典文化塑造了民族的文化血脉。中国历代学者注重“述而不作”,往往将自己的思想或见解包裹在前代的元典阐释中。这些阐释性的著作既体现着元典自身的特点,也揭示了历代学人的主观自觉。冯天瑜说:“由于元典自身所具有的某些特色,如思想及其表达方式的首创性、主题的恒久性,又由于人类精神生产的相对独立性、异代人们的认同意识和文化结构心态内核的稳定性,使得元典在一定程度上超越时空局限,被异域异代的人们所尊崇景仰。”^①至于历代学人的“述而不作”的治学自觉,是因为他们认为,“天人之际”是中国学术思想的最高追求,是“当然之理”,上古的圣人已经探究成功,经典性典籍已经包举无遗,后世人们的思想任务并不是开拓新视野、创建新理论,而是认真研习元典,“圣人千言万语,只是说个当然之理。恐人不晓,又笔之于书。自书契以来,二典三谟,伊尹、武王、箕子、周公、孔孟都只是如此,可谓尽矣。只就文字间求之,句句皆是。”(《朱子语类·读书法》)

文本的行旅始于理解,而理解则是当前的理解与历史文本的一种谈判。在传统的中西方阅读理论中,人们潜心于对作者原意的追求。任何一部著作,无论是文学、史学还是哲学,都蕴藏了作者的原意,这是一个无可否认的客观实在,但由于解释者与作品书面文字存在距离,作品语言的表层意义与潜在意义存在距离,加之作者的意图与作品语言表达之间也不可避免的存在距离^②,故而,追求作者原意为目的的理解只是一种阅读的乌托邦,所谓作者原意,其实往往不过是解释者的解释,因为没有人能够确切地重建别人的意思。解释者的目标不过是证明某一特定的读解比

① 冯天瑜,《中华元典精神》,上海:上海人民出版社,1994年,第324页。

② 钱钟书的“翻译距离说”就明确指出了翻译中存在的三种必须要跨越的距离,一是出发语与目的语之间的距离,二是译者的理解和文风与原作的内容和形式之间的距离,三是译者的理解和表达之间的距离。

另一种读解更为可能罢了。在阐释学中,证明即是去建立种种相对可能性的过程。而解释者的主要任务,就是在自己身上重建他者的话语,重现他者的世界,产生自我与他者的视域融合^①。

4.3 “隐”和“空”的建构

翟林奈在为初大告《道德经》英译本所作前言里说,“原文的措辞极为模糊、简洁,从来都没有如此深邃的思想被包裹进如此狭小的空间。宇宙中散在一些人们称为‘白矮星’的星体。它们常常体积很小,但拥有的原子重量相较于它们的体积来说则异常巨大,以致这些星体表面的温度比太阳表面的温度都高得多。《道德经》堪称哲学文献中的‘白矮星’:密度极高,且以白热程度散发着智慧之光。”^②《道德经》的要旨虽是赞美单纯简易,但书中令人困惑不解的段落却接踵而至。无数的译文看起来几乎不具有同一源文本的共性,翟林奈认为,可能正是这种缺乏终极阐释的无限多样性造就了它的魅力。

《道德经》虽不是一本关于语言理论的著作,但老子首倡的“无名论”在一定程度上说明了语言符号与人类理解、表达之间的距离。老子的“无名论”与“道”有关,即“道”作为无形无名的本体,是不能用语言、概念来界定和表述的。《道德经》中多处阐述“道”的内涵,如“其上不皦,其下不昧,绳绳兮不可名,复归于无物。”(第十四章)“道可道,非常道;名可名,非常名。无,名天地之始;有,名万物之母。”其中“有”与“无”就是万物与“道”的关系,“无”并非虚无,而是一种容纳一切、涵盖一切的“空”。《圣经·创世记》中也说,上帝创世的工具是语言、概念。上帝通过语言和概念对原

^① Hirsh, E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press. 1967. pp. 236—243.

^② Giles, Lionel. Foreword of *Tao Te Ching*. *Tao Te Ching*. translated by Ch'u Ta-kao. London: Unwin Paperbacks. 1982. pp. 9—10.

始世界现象进行命名和分类。太初宇宙无始无终、无边无界,对人类主体而言是“无”,一旦上帝说出“昼、夜、天、地”等词语,就为本无界限的东西规定了界限。无论是上帝的创世说,还是老子的“无名论”,都体现了初民对语言既崇拜又不信任的尴尬^①。

“可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也;言之所不能说,意之所不能察者,不期精粗焉。”(《庄子·秋水》)也说明,语言作为人类界定、认识客观事物的手段,不可能一览无余地把握和反映客观事物的全貌及整个过程。指义行为,就其实质而言,是对客观事物的一种缩减,一种变异。语言符号与意义的联系并不是由符号的本性与意义的本性决定的,而是由一定的社会需要和社会集体约定俗成来决定的。人们在现实活动中获得的认识和意义是无限的,而语言符号的能指对意义的容纳力却受到社会集体约定的限制,因而意义的外延范围远远超过语言符号能指的范围,正如恩斯特·卡西尔在《语言与神话》中所说,语言是人类文化的产物,但语言的创造过程又把人束缚起来,每种语言都给主人划定了一个不可逃避的魔圈,设置了一座语言的牢笼。正是出于对语言符号表意上的困惑,感到常规语言的处处障碍,老子便努力去超越,试图通过超越常规语言和对常规语言进行偏离的方式来达到自己讲述大道的目的。这种对常规语言的超越和偏离,造成老子言说中的“空”和“无”。在老子的观念中,“无”本身是一种作用,一种力量,而且是“有”不可替代的作用和力量。“空”、“无”的“缺”或“不在场”只是一种表面的形式,或者是一种暂时的“缺”,其实它潜藏着巨大的“有”。对于世界上的任何一种语言,显性的形式,无论是音还是义,不管是词语成分还是结构表达式,都只是语言整体

^① 德国哲学家恩斯特·卡西尔在《语言与神话》(北京:三联书店,1988年,第70页)中说,在几乎所有伟大的文化宗教的创世说中,词语总是与至尊的创世主结成联盟一道出现;要么它是创世主使用的工具,要么它实际上就是衍生创世主的第一源泉。

中的一个小部分，只是露出水面的冰山一角。

“空”有一种建构的作用，而《道德经》文本中的“空”在给读者留下建构空间的同时也带来巨大的阅读困难。首先，作为少数存世的古老哲学文学文本，时间的跨度造成文本解读的困难。其次，尽管史书记载孔子曾问礼于老子，但《道德经》的典范不同于儒家学说，后世儒家未将其列入经书之列，其他辑注经典中也较少提及《道德经》^①。第三，对于饱读儒家经书的士子而言，《道德经》的语言风格迥异于儒家正典，所括的哲学艰深晦涩，因而更难于理解。第四，中国造纸术发明之前，文本大多载录于竹简之上，而年代久远，绳索脱落，会造成竹简顺序的错置、文本顺序的杂乱甚或变形。第五，汉字的书写方式自西周至公元前三世纪有较大改变，早期《道德经》文本是一种较为古老、较为复杂的书写体，许多字的后世意义已有根本性的变化。在誊写的过程中，错字、衍字和夺字现象时有发生。第六，中国直至晚近才使用标点符号，古代汉语句读标注的缺失很容易造成不同的读解方式^②。所有这些，在不同程度上造成了《道德经》存在方式的巨大差异，很少有注释者会完全认同他家之说。

世界本身并不是以清晰的面目出现的，它总有一些隐含的“秘密”来吸引众人，以体现它的神秘感，因而反映人类存在的文本中存在空白和未定点是一种必然现象。空白是交流的基本条件，没有空白就不存在交流的必要。空白激发了读者的阅读动力，他们在阅读中使文本的意义重构，并使之处在丰富的开放状态中。《道德经》吸引着一代代经学家对其进行

① 刘小枫在“圣人的虚静——臆说梵澄的《老子臆解》”（《经典与解释的张力》，上海：三联书店，2003年，第346页）一文中说，在中国古学经典中，《老子》一书没有“经”的名位，却有“经”的实际地位——秦汉之际有“素王”一说，《老子》则堪称“素经”。《老子》的授受起源并不比儒家经书晚，从汉代到近代，历代《老子》注释足以比美儒家经师传授经传。

② 上述六点读解困难参见 Ch'u, Ta-ka. *Tao Te Ching*. London: Unwin Paperbacks. 1982. pp. 11—12.

阐释,其艺术魅力就源自于这些“空”、“缺”或“空白”的存在,这些语义、逻辑的空白使读者在解读文本意义的过程中,接触到各个片断,并将各片断连接起来,使各个空白向一个焦点集中,并相互投射。“空”和“缺”成为构造文本审美对象的重要的引导契机和刺激点,不同的读者面对不同的契机和引导做出不同的反应,进行不同的阐释。

众多译者都在翻译时论及由于理论框架逻辑性的缺失和语言的障碍,翻译《道德经》困难重重。刘殿爵更是在大量学术研究的基础上指出《道德经》并非老子一人所著而是箴言语录的集合,各章之间并无明显的逻辑联系,书中语言简洁到语义模糊的地步^①。但所有这些并未阻止《道德经》在西方特别是英语世界被译介的步伐。可以说,正是给读者带来阅读障碍的语言的简洁性和各章节之间的松散逻辑成就了《道德经》在西方被频繁翻译、广泛阅读的命运。

整部《道德经》看似格言语录的碎片,文本以碎片的形式登场,但它们却宛如“掘自地下的远古彩陶残片那样,散发出丰富而含混的文体乃至文化信息,似在无言地述说该种文体特有的表达潜能及其极限。而当众多文体碎片竞相流光溢彩地传播各自信息时,这众多信息量就相互挤压或渗透成一片,时而成倍地衍生,时而又迅速地消解,”从某种意义上说,“每一种文体碎片都是一种意义生成源,它们共同构成丰富的意义‘场’。”^②《道德经》第十一章,“三十辐共一毂,当其无,有车之用。埴埴为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。”老子在这里以车轮、陶器、房屋作比喻,说明“无”和“有”相互依赖,“无”成就了“有”之为“有”:没

① 刘殿爵在《老子:道德经》一书(附录2)中令人信服地说,其实,《道德经》“是一本论文集,由许多人编辑而成”,来自各个渠道的篇章,观点相异,但共用一个词或语句,并被后世的编者辑录,形成我们现在见到的这81章。

② 参见王一川,《杂语沟通》,武汉:湖北教育出版社,2000年,第60—68页。

有车轮中车毂的空隙,也就没有车的作用,没有陶器中间的空处,也就失去了器皿的作用;没有房屋中央的空间,也就不可能成为房屋了。车轮、陶器、房屋之所以有它们的价值和作用,主要在于无和虚的作用^①。《道德经》经典意义的构成在于在场的文本意义和不在场的隐含意义的相互依赖,而不在场的“隐现”的文本意义在很大程度上成就了《道德经》的阐释不尽的文本存在状态,因为在更多的时候“崇高和伟大是需要藏匿的”。阿根廷诗人、小说家兼翻译家博尔赫斯(Jorge Luis Borges)曾从人类的心理接受方面入手,得出结论:暗示比任何一句平铺直叙的话都还要来得有效力^②。

曾任美国国会图书馆亚洲部主任并促成中国哲学大师冯友兰的《中国哲学史》在美出版工作的恒慕义先生(A. W. Hummel),在吴经熊所译《老子〈道德经〉》“前言”中指出:《道德经》写于人类的黎明,葆有黎明的清新,其中充满语言的急流,悖论是其唯一恰当形式的大胆而丰富的表达法^③。在欧美人看来,《论语》是散文,而《老子》则进入了诗的域界,是故,1903年,海星格(I. W. Heysinger)的《中国之光:〈道德经〉》要用诗的形式写《道德经》译文的前奏与尾声;汉学家高本汉(B. Karlgren)撰写题为《〈老子〉诗韵考》的专论。结构主义语言学大师罗曼·雅各布森认为,“诗意的作用高于传达作用这一事实不会使传达性(外延)消失,而是使它含糊”,“含糊性是每一个信息本身具有的内在的、不可分离的特性;简单说来,是诗的必不可少的定数。”^④诗句中语言的模糊性,实质不在于语义的缺乏

① 张少康,《中国文学理论批评发展史》,北京:北京大学出版社,1996年,第58—61页。

② 豪尔赫·博尔赫斯著,陈重仁译,《博尔赫斯谈诗论艺》,上海:上海译文出版社,2002年,第31页。

③ 参见 Wu, John C. H. *Tao Teh Ching*. Boston & London: Shambhala. 1990.

④ 转引自豪尔赫·博尔赫斯著,陈重仁译,《博尔赫斯谈诗论艺》,上海:上海译文出版社,2002年,第62页。

和语言自身的缺陷,而在于语义的多元性和语言的自我建构功能。诗中的这些模糊之处,集中体现了文学语言的多义性与复杂性,可以激发人们多方面的想像。语言的这种柔韧性便于“微言大义”的传达,精妙的文学语言在多义中显示出含混,也在含混中显示出多义^①。

传统的文本阅读趋向于求同,以期准确把握作品的真实内涵,使理解符合文本的原意。但人类历史的阅读实践证明,这种追求作者原意的努力只不过是一种乌托邦式的徒劳。索绪尔认为,语言是一种由能指和所指构成的抽象符号,连接的不是名称和事物。文学文本中固化的语言符号是能指,是所指的不在场,是推迟了的在场。在空间上,符号总为其他符号所限制,因此符号并不是同一的,其意义也有赖于其他符号,因而意义往往是不确定的,充满着未定点和空白。接受美学的重要理论家沃尔夫冈·伊塞尔曾说:“空白的东西导致了文本的未定性”,“空白暗含着文本各不同部分的互相联结”,“空白是文本看不见的接头之处”,“空白从相互关系中划分出图式和文本视点,同时触发读者方面的想像活动。”^②通过对文本召唤结构的分析研究,现代接受美学将文学研究扩展到对作者、作品和读者的研究,认为任何作品的意义都来源于两个方面:一是作品本身,一是读者的赋予。人类的思维是一种沉默的内在语言,存在于语言之中,并与语言相伴而生。语言及其沉默作为意向性存在物,是一种姿态,是作者的独特的言说方式,它表达了作者所言说的字面意、字内意和未曾言说的象征意,这三者就合成了文学文本的永远阐释不尽的本体结构。

① 燕卜苏在《七种含混形态》一书中说:“‘含混’本身可以意味着你的意思不肯定,意味着有意说好几种意义,意味着可能指二者之一或二者皆指,意味着一次陈述有多种意义。”

② 罗曼·英伽登常用“不确定性”和“空白”表述文学现象问题,伊塞尔挪用、改造此概念来说明接受美学问题,相关论述参见张首映,《西方二十世纪文论史》,北京:北京大学出版社,1999年,第271—273页。

现代批评理论在文学现象研究中将目光转向了文本中隐现的、不在场的所指,认为真理常常并不言说,相反是在言说之后沉默地呈现出来^①。文学语言,尤其是融哲学、文学于一体的哲理诗的语言,比日常语言甚至是一般文学语言更不具透明性,其语词或意象具有无限衍生性,语义单位之间留有诸多空隙,具有巨大的空白,文本的“神威要意”的获得更不可企及^②。

文学作品的意义总是超出文本的范围,不断变动游移,因而罗兰·巴特说,文本就像一个洋葱头,“是由许多层(层次,系统)构成的,里面并没有心,没有内核,没有隐秘,没有不能再简约的本质,唯有无穷尽的包膜,其中包着的只是它本身表层的统一。”^③读者对于充满文体碎片和语义、逻辑空白的《道德经》的理解,集中在对并无内核的“道”的关注上。

本章结合怀特海过程哲学对宏观过程与微观过程的划分,分析了翻译的宏观过程和微观过程,指出,对翻译的文化描述必须要兼顾翻译的宏观过程与微观过程,宏观过程是直接生效的,微观过程是目的论的。翻译的微观过程造成了实在向现实的增长;翻译的宏观过程造成了从“现实的”向“纯粹实在”的转化。现实是目的论过程的直接性,实在是通过这种直接性而成为现实的。“有机体”概念以双重方式同“过程”概念相结合,是由种种现实构成的共同体,是“某种处于产生过程之中的未完成物”。

① 对于现象学中的“沉默”的研究,法国的梅洛-庞蒂和日内瓦学派马歇尔·雷蒙有较多关注。

② “神威要义”(theological meaning or message of the Author-God)系解构主义大师罗兰·巴特在其代表作“作者之死”一文中提出的概念,他认为作者不是作品意义的最高权威,文本不可能有确定的“神威要意”。

③ Barthes, Roland. *Style and Its Image. Literary Style: A Symposium*. S. Chatman, ed. New York: Routledge. 1971. p. 10.

古今中外的翻译学界都对翻译过程展开过深入研究,在文化研究的语境下,翻译过程研究取得了较大的进展。本文所依据的赛义德“旅行理论”和钱钟书“翻译距离说”分别从宏观、微观的层面描述了翻译的过程。立足于翻译过程研究,本章从文学翻译实践的起点——理解文本入手,对《道德经》文本的多元理解进行语言学分析,指出古汉语中大量通假字的存在造成语义逻辑思考的混乱,古今句法的差异造成文本形象的极大改变,而作者转嫁给读者的句读之职使后世的解读色彩纷呈。

作为早期的中国哲学著作,《道德经》集中体现了中国哲学作品的哲学与诗相结合的特征,“万物并作,吾以观其复”的老子显然具备一切优秀作家的条件,《道德经》全书仅五千余字,却将宇宙万物的本原——本质的“道”予以形象、生动地阐述,明了透彻。道家哲学是尤为典型的对天人合一的诗意生存境界的理性表达,数千年来发挥着文学说理与抒情两大功能。《道德经》语言的审美性与哲学性融为一体,以负的方法、显示的方法和超逻辑的方法对宇宙、人生真理进行超常言说,建构了巨大的阐释空间。

《道德经》中充满圣人的不言之言,圣人的智慧在明白无误地展示的同时,又保留着秘而不宣的底蕴,使思想的言说具有一种令人无法抗拒的润泽作用,使文本彰显着“空”、“无”之场,但这种“隐”和“空”也具有极大的阐释空间,召唤着读者的建构。

第四章

接受与阐释：《道德经》 英译文本的多元存在

上一章从语言构成、文体特色等方面入手,分析了《道德经》文本的历史存在和由于文辞特色所造成的解读困难。在对文本的历史存在进行描述的同时,文章也略有涉及读者方面的因素,但更多的是强调文本的微言大义给读者造成的阅读障碍。本章拟从接受美学的角度,分析在文本的召唤功能下,读者(译者)作为意义建构主体的能动性。文章认为,读者(译者)的个人知识结构和所处的社会文化语境共同合力生成了一个由无数具体文本构成的现代《道德经》的复数文本集合。

第一节

文学接受与《道德经》的召唤结构

理解是文本向人的心灵敞开,而解释则是对艺术品意义的再造。王朝闻在强调艺术欣赏的作用时说,“艺术欣赏所引起的社会作用,在特定意义上说它是对艺术创作的合作,这也就是说,艺术境界对于欣赏者来说,既是客观的,也是主观的。”^①我们知道,鉴赏者在鉴赏活动中会利用那些和特定的艺术形象有联系的生活经验发挥想像,接受以至丰富或提炼着既成的艺术形象,在某种意识上,欣赏和创作具有同一性^②。

① 王朝闻,《了然于心》,北京:中国文联出版公司,1984年,第297页。

② 就“欣赏和创作具有同一性”这一论题的阐发,详见谢建明,《缪斯的眼波:艺术与美及其伦理》,南京:东南大学出版社,2001年,第167—174页。

1.1 文学接受：作者与读者的契约

读者的阅读并非像照相底版感光那样感受符号，而是一种知觉和创造的综合。积极的阅读是一个既揭示又创造的实践，在创造过程中揭示，在揭示过程中创造。文学客体虽然通过语言得以实现，但文学的意义从来也不是在语言里面被给予的，意义并没有被完全包含在字句里面，萨特说，“排列在一本书里的十万个词尽可以逐个被人读过去，而作品的意义却没有从中涌现出来；意义不是字句的总和，它是后者的有机整体。”^①意义并不是现成给予的，必须由读者不断超越写出来的东西，是读者的发明和创作^②。

对于一部文学作品而言，它是创作者为阅读者而作，邀请着对方的合作，而被邀请者享有创作者的信任，发挥着主动的建构作用。读者的想像不仅有调节功能，还有构成功能。一部作品在完工之日，它只是以一种样态暂时固定在那儿，对这一样态而言，其形式是完成了的，在它的完整的、经过周密考虑的组织形式上是封闭的，但它同时又是开放的，每一个应邀在场的观赏者都带着他的成见，他的同情心，以及他的价值体系，以千百种不同的方式欣赏文本。读者对作品的“每一次欣赏都是一种解释，都是一种演绎，因为每次欣赏它时，它都以一种特殊的前景再生了”。^③

作者向读者提供的是有待完成的作品，而这种基于读者的理论性、心智性合作之上的作品具有的开放性、运动性，使得作品的阐释具有了一系列的维度或可能性场。读者参与写作作品，将每一种阐释可能具体化。对于《道德经》这样富于启迪性的作品，作者也许并未想到也不可能做到

① 萨特，“什么是文学？”施康强等译，《萨特文学论文集》，合肥：安徽文艺出版社，1998年，第99页。

② 萨特认为，文学作品中的意义既无所不在，又无处藏身，作者始终在引导读者，读者的作用只是引导而已，其所设置的路标之间都是虚空，读者必需自己抵达这些路标，因而阅读是引导下的创作。

③ 安伯托·艾柯著，刘儒庭译，《开放的作品》，北京：新星出版社，2005年，第4页。

使每一种言辞的排列组合都有明确的句法含义,而只能使句子的组合和每个单独的词的组合都能具有启示作用,都能同其他词和句子形成启示性关系,使每一种排列顺序都可能有价值。

作品是实体世界中的一个实体,是一套符号的组合。要有正确的人来阅读,作品中的文字或是文字背后的诗意才会获得新生。就作者而言,他以作品作为符号的媒介,向读者的自由发出召唤,让它来协同产生作品,而具有召唤功能的作品要求于读者的不是让他去应用一种抽象的自由,而是让他把整个身心都奉献出来,参加到作品意义的构建中来。如果说写作是一种揭示世界同时又把世界当作任务提供给读者的豪情,阅读则是读者对作者豪情的认同,是作者的豪情与读者的豪情缔结的一项协定,——彼此信任,同时也彼此要求:作者要求读者的信任与契合,读者则要求与作者对话、商谈^①。

马克思著名的经济学论断“产品在消费中才能得到最后完成”^②,同样适用于人类的精神产品。文学作品作为人类主体的自我精神实现过程,同样是在消费(接受)中才得到最后完成。艺术品总是为欣赏者而生存,未被欣赏的艺术品仅仅是一种潜在的存在,只有被观赏者欣赏的艺术品才是现实的艺术品。现象学美学家杜夫海纳强调接受对于艺术作品的重要性,他说:“观众不仅是认可作品的证人,而且还是以各种方式完成它的执行者;要显现,审美对象就需要观众。”^③

① 萨特,“什么是文学?”施康强等译,《萨特文学论文集》,合肥:安徽文艺出版社,1998年,第108页。

② 相关论述见《马克思恩格斯全集》第46卷上册,北京:人民出版社,第28—29页。马克思在探讨经济学中的生产和消费时说,“产品只是在消费中才成为现实的产品,……消费是在把产品消灭的时候,才使产品最后完成,因为产品之所以是产品,不是它作为物化了的的活动,而只是作为活动着的主体的对象。”

③ 杜夫海纳著,孙非译,《美学与哲学》,北京:中国社会科学出版社,1985年,第54—55页。

《道德经》以简约的话语传递着繁丰的语义和修辞信息,但其语义、修辞信息,由于受到言语形式的限制,无法完全外化出来。文本以浓缩的语流、借助“以无当有”的方式,给接受者提供了扩展思维空间的可能性。语言的特点决定了文本的阅读离不开作为接受者的读者的有效配合。历代的《道德经》解读者都根据特定的题旨情境,结合自己的言语经验、审美经验和时代文化经验,在简约的语言形式中,发挥主体的建构功能,补足给定话语的隐含信息,实现从“言约”到“意丰”的转换。

揭示人类生存真理的《道德经》,并非仅属于过去的独立自足的经典文本,历代的解释者也并非外在于经典的旁观者,“作品和它当前的观赏者之间存在着一种绝对的同时代性……艺术品是由人和为了人而创造的,它们对我们而诉说。”^①“经典的永恒不仅仅在于超越具体的时间和空间,还在于经典作为事物自身是在人的参与和观照下持续地涌现其新的意义,在新的历史条件下不断呈现其存在的种种可能性。经典的真理并不是现成的自明的恒常存在,如果没有人的参与,真理就无处涌现和生成,作品的意义也就无法传承和延续。经典的真理和意义的发生及展开是一个密切与人的生存相关联的永不止息永不封闭的过程。”^②人们对于经典的阐释,从理想的意义上说,是力图阐明文本的“元义”^③。当人们循着文字发展的线索追溯到原初的图形,便深信自己达到了意义的源头,事实上,理解的真正出发点和归宿都是读者所处时代的“世界观念”。整个

① 王岳川,《艺术本体论》,上海:生活·读书·新知三联书店上海分店,1994年,第269页。

② 洪汉鼎,《文字·诠释·传统——中国诠释传统的现代转化·总序》,潘德荣著,上海:上海译文出版社,2003年。

③ “元”意即“开始的;第一;本源”,如学术界近来常用的“元书写”、“元现象”、“元迹”、“元文本”、“元区域”、“元叙事”以及我们上文所用的“元典”等。“元义”与“原意”的区别在于,前者更侧重对本源的诉求和无限逼近,而后者则是阐释的乌托邦。

追溯意义源头的过程,与其说是在追溯“元义”还不如说是将自己潜意识中存在的“世界观念”释放出来。我们可以说,一切传统,乃至全部的人文现象,都是被“解释”出来的,在解释中形成和发展的,是阅读主体通过阐释进行意义重构的结果。

解释的前提是解释者的世界观念,这种观念随着人类实践的发展和历史的变迁而发展变化,因此,对于同一文本,不同的解释者必然会有不同的解释。基于这种解释差异性的必然存在,我们也就不难理解《道德经》“注者三千余家”的奇特阐释景象了。加达默尔曾将解释看作是读解者的视域与文本的视域融合的结果,但“视域融合”并不意味着解释者全身心投入到历史中,消融了自己的主观性;也不意味着历史流传物(文本)陈列在我们面前,完全属于“现在”,而是“文本”所展现的历史视域与我们视域的融合,经融合而成的视域,既非文本本原的视域,也非解释者所从出发的原初视域,而是一个对于文本和读者而言都是新质的“他者”,是原初的文本视域和读者视域杂合的结果,对读者的世界观念而言是一个“放大了的自我”。

可以说,一切解释都意在追溯“元义”,其实质却只能是解释者对自己生命体验的表达,解释过程只是解释者的世界观念展现的过程。文字与文本的意义在流动着、变化着,每一时代的人都在为文本的意义之流做出自己的贡献。在我们以为某些意义之流干涸、流失的地方,那些“意义”正以特定的形式沉淀在文化传统之中。只要人类还在延续,人们所领悟到的意义整体总是在增长着。时间间距生产意义的现实基础在于,在间距中我们的传统为社会实践的发展而推动,导致了人们世界观念的变化,从而产生对文本的新的解释。

从创作的角度而言,文本“元义”蕴含着文本背后的作者之志。其中,“志”是“心之所之”,是表达之前的真实的内心状态。在某种程度上,“志”

是人和世界的一种主观联系,是一种具有特定强度和特定性质的关系,具有张力,寻求解决同时也寻求外在表现,常常表现为具有公共的和政治意义的话语。《道德经》等先秦诸子典籍,与《诗经》等共同构成中国固定文本的早期样本^①,具有歌曲一般嘤嘤成诵的乐感和可重复性,而诗性话语的可重复性是使语言能在时空中持存的能力。“志”不仅是诗歌的本原,还是一切需要被人知道的语言的本原。无论是孔子所说的理解的三阶段(所以一所以一所以安),还是孟子提出的解释的三级跳(文一辞一志),都从生成性角度论证了语言之流自主呈现的过程:志一言一文。“文”,即文辞,是把说出的话充分固定下来的一种必须模式,是现代语言学所说的修辞。“文”以书面语言或可记忆的形式使“志”被带到远处,故中国古代有“言之无文,行而不远”(《左传·襄公二十五年》)的说法。

1.2 汉语的弹性与人的修辞存在

汉语的语体特点决定了读者建构语义信息方式的多样性,也即话语修辞意义的实现具有多元化特征。与西方语言不同,汉语在很大程度上属于一种体验性语言^②,其理性信息传递功能大大不及其审美信息传递功能。因而,在解读《道德经》这样的哲理诗时,解读的困难在于对理性信息的求之不得,但同时也洞开了审美信息自主呈现的获得性场域。华裔学者叶嘉莹先生说,“中国的语文乃是以形为主,而不是以音为主的单体

① 中国固定文本的早期样本,以《诗经》为典范,多属韵体,具有嘤嘤成诵的诗歌语音特点。汉语语音分平、上、去、入四声,声调有平仄变化,读先秦典籍,大多可以感受到和谐而又富于变化的韵味,具有歌曲的层次。中国传统声乐艺术讲究字与声的完美结合,“声中无字,字中有声”可以说是体验作品声乐形象的重要标准,要求字字融入声中,没有生硬感和单调感。

② 谭学纯等(《接受修辞学》,合肥:安徽大学出版社,2000年)通过对记录汉语的书写符号汉字、汉语语音、汉语词汇、汉语语法、汉语文体等的体验性的分析,得出结论:汉语是适于体验的审美化语言;认为这一语言特点是中华民族以悟性思维、平面拓展思维和身心融入思维观照世界在语言上的投射。

独文。在文法上也没有主动被动、单数复数及人称与时间的严格限制。因此在组合为语句时，乃可以有颠倒错综的种种伸缩变化的弹性。”^①

比较语言学创始人之一洪堡特在谈及汉语的特点时也说，汉语不属于屈折语、粘着语和综合语中的任一种，其词汇缺少语法形式，汉语的句子里每个词在哪儿，要你斟酌，要 you 从各种不同的关系去考虑。汉语句子中词的不同关系是产生不同的思想联系的根源，需要读者斟酌的部分就相当于中国古代人所说的“澄思”，洪堡特称之为“纯粹的默想”，并说这一纯粹的默想代替了部分的语法，在某种意义上成就了汉语的“庄严感”^②。

无论是叶嘉莹先生所言的“颠倒错综的种种伸缩变化的弹性”，还是洪堡特所着力渲染的“纯粹的默想”，表面上看来似乎堵塞了运用推理进行读解的可能性，却反向地暗示了汉语语言弹性所提供的体验性的空间。汉语这种富有弹性的组织方略，为主体意识的驰骋、意象的组合提供了充分的余地，体现出强烈的立意造句的主体意识。

《道德经》中大量的取譬用法，体现了中国人长于引譬连类、生发联想、从个别见出一般、从有限见出无限的平面拓展型思维方式。这些富含修辞信息的取譬的表达方式，充分体现了中国语言的修辞汇聚性，召唤读者秘响旁通的修辞解读活动。这些“象征语言，以一种语言的第二种形式，贯穿于中国人的信息交流之中；由于它是第二层的交流，所以它比一般语言有更深入的效果，表达意义的细微差别以及隐含的东西更加丰富”。^③《道德经》文

① 参见叶嘉莹，“关于评说中国旧诗的几个问题”，《中国古典诗歌评论集》，广州：广东人民出版社，1982年，第111页。郭绍虞在《中国现代语言学家》（第一分册）（石家庄：河北人民出版社，1981年，第250页）中也说，汉语语法的一个基本特点是语词的形式和功能都具有弹性。

② 参见申小龙《中国语言的结构与人文精神》（北京：光明日报出版社，1988年，第32页）书中关于W. F. 洪堡特“论语法形式的性质和汉语的特性”的论述，洪堡特认为，汉语语法将大部分语法范畴隐藏起来，句子的构造完全取决于词义、词序和语境意义。

③ W·爱哈伯德，陈建宪译，《中国文化象征词典·导言》，长沙：湖南文艺出版社，1990年。

本作为汉民族修辞性存在的诗性表述，其言约义丰的文辞特色是汉语语言弹性的突出体现。汉语语言的弹性主要是指词义的浑圆性、语法的意合性和修辞的空灵性^①。

所谓词义的浑圆性，是指作为古代汉语词汇主体的单音词（占整个词汇系统的百分之七十多），语素单纯，使用频率高，用法灵活，一个词往往具有多个意义（义项），而每一个意义往往又模糊宽泛，浑沦圆融，在具体的语流中，使用者既追求组合过程的“复意为工”，解释者又赞赏解释过程中的“义旨周备”，钱钟书在《管锥编·论易之三名》中将这种语义的浑圆性形象地解释为“易一名而含三义”。创作者把某些东西从无意识的深渊中擎举出来，赅众理而约为一字，激起解释者的探寻欲望，引发解释者的多方联想，从而实现“复意为工”的效果；解释者可以充分发挥主体认知图式的作用，从一字而引发连类，尽可能发掘文本的意蕴，以获得“义旨周备”的效果。

“一名含三义”的现象在《道德经》中极为普遍，不同的选择造成了《道德经》文本的多元阐释景观。如：“道可道，非常道；名可名，非常名。”其中第一个“道”是人们习称之道，即今人所谓“道理”，第二个“道”，是指言说的意思，第三个“道”，是老子哲学上的专有名词，意指构成宇宙的实体与动力；第一个“名”，是指具体事物的名称，第二个“名”是称谓的意思，作动词使用，第三个“名”则是老子专用术语，是称“道”之名。“道”和“名”是《道德经》中的核心范畴，意义浑沦圆融，即便是老子同时代的人也不能十分准确地穷尽其意义。又如，《道德经》第五章论天地的构造机能时有“天地之间，其犹橐籥乎！”范应元说：“囊几曰‘橐’，竹管曰‘籥’。冶炼之处，用籥以接囊橐之风气，吹炉中之火。”吴澄说：“橐籥，冶铸所用，嘘风炽火

① 参见周光庆，《中国古典解释学导论》，北京：中华书局，2002年，第46—53页。

之器也。为函以周罩于外者,‘橐’也;为辖以鼓扇于内者,‘籥’也。天地间犹橐籥者,橐象太虚,包含周遍之体;籥象之气,絪縕流行之用。”冯达甫《老子译注》则说:“以橐籥的功能,比喻自然的功能,自然是生生不息的。”^①上述三种解释,各本其学术背景和认知图式,各有其合理成分和立论依据,只有较好与更好之别,并无正确与错误之分。将其融贯起来,方有“复意”、“周备”之妙,这正是古代汉语词义浑圆性在典籍中的表现。

所谓语法的意合性,是指中国人长于意象思维^②,由此而体现在语法层面的意合性存在样态:以意组合,略于形式,虚实自如,脉络深蕴,句法规则的控制力显得较弱,语义语用的制约作用显得很强。针对汉语语法的这一特点,黎锦熙先生在《新著国语文法》中说,“国语底用词组句,偏在结构,略于形态”^③。汉语语法必须由读者自己去体会,句子中一些重要的主语、兼语、谓语、宾语,常隐而不显;一些关键的动词、介词、比喻词、形容词,常略而不用,于是,动作与事物之间的关系,人物与状态之间的关系,几乎全赖意会,不靠言传。汉语语法的这一特点,激励着作者和读者在表达和理解以及再表达的过程中,对形式关系进行一番默想和暗示。

中国古代人追求天人合一、圆融无碍的和谐状态,体现在语言表述中就是大量无主句的使用,《道德经》中的无主句向人们昭示的是一种天启式的言说或“强言”。重分析和理解性推断的西方读者,为使语法表达得顺畅,常会根据自己的推断,添加不同的主语,使句子结构完整,表达合乎民

① 陈鼓应,《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003年,第93—95页。

② 意象思维,既是一种由意象出发而省却推理过程的思维方式,也是一种直觉或顿悟的认知方式,它富于灵活感,融注情绪,颇多跳跃性和创造性,追求微言妙象以尽意,体现了先民对语言表达能力的怀疑。“书不尽言,言不尽意”,故而“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。”(《易经·系辞传》)意象思维是一种以综合性、整体性和模糊性为特点的,熔理性判断和感性体验于一炉的特殊思维方式。

③ 黎锦熙,《新著国语文法》,上海:商务印书馆,1959年,第4页。

族阅读习惯,但常会因此造成文本形态的迥异,突兀塞进的人物形象横亘在读者和作者之间,阻滞了文本的有效生成空间。

《道德经》第八章“居善地,心善渊,与善仁,言善信,政善治,事善能,动善时”一句中,主语的缺失,使老子的警言具有跨越时空的普适性,而西方读者出于语法和阅读习惯的需要,出于各自学术背景的不同,为该句加上主语,或者用第一人称的 I, we, 或者用第三人称的 he, she 和 they, 这样一来,该句在解读者的再表达中,便以“歧解”或“复义”的形式,各个不同地表述“五千精妙”的言说对象。

所谓修辞的空灵性,则是指修辞表达形式的空灵,以及由此产生的意义的空灵感。春秋以来中国学人从对宇宙人生的体验和对汉语特性的体验出发,着力探讨言意关系,十分重视语言表达的修辞艺术。对修辞艺术的仰重,是汉民族独特的思维方式在语言表达上的反映。“悟性思维和诗性表达特别擅长的中国人,在很多情况下,更是作为‘修辞的动物’出场的。……中国人也很少借助抽象概念进入对象,而是常常以修辞化的方式抵达对象……”^①《道德经》哲理深邃,文辞简约,在修辞方面,尤其精妙,典雅垂范;现代语言学中的修辞表达法,《道德经》中都已出现^②。陈炳昭曾从譬喻,感叹,顶针,回文,重言,连问不答,先问后答,正反相衬,数字排列,“不而”与“而不”,排比和对比等十一个层面对《道德经》中的修辞艺术进行详细分析,力图证明老子如何以有限的言辞(有说《老子》全文计5 227字,有说5 722个,陈采用版本计5 534字),将宇宙万物的本原,阐述得明了透彻^③。《道德经》中大量修辞手段的应用,体现了古代汉语修辞艺术的

① 谭学纯、朱玲著,《广义修辞学》,合肥:安徽教育出版社,2002年,第74页。

② 本文所言修辞并非传统意义上的修辞格表述法,或曰“狭义修辞”,而是建基于后现代学术语境的哲学、语言学基础上的“广义修辞”,是言语交际双方共同创造最佳实际效果的审美活动,包括言说的审美化和体验的审美化。

③ 陈炳昭,“《老子》语言艺术新探”,《漳州师范学院学报》,1996年第3期。

基本原则：“言近而旨远者，善言也；守约而施博者，善道也。君子之言也，不下带而道存焉。”（《孟子·尽心下》）这些修辞手法“有秀有隐。隐也者，文外之重旨者也；秀也者，篇中之独拔者也。隐而复意为工，秀以卓绝为巧”。（《文心雕龙·隐秀》）注重“熔裁”的修辞式表述，造就了《道德经》“辞约而旨丰，事近而喻远”的独特境界，以空灵的形式，任由意义流淌，邀约着所有面对《道德经》文本的后世读者的积极建构。每一种语言都有其自身的语法特点，不同民族的思维方式和民族心理上的差异常以修辞的方式表现出来。故而，守约施博的汉语修辞表达方式，由于心理、文化投射方式的不同，不仅在本民族的跨时空解读中生成千姿百态的修辞意境，对于异域、异族的解读而言，无疑是洞开了广阔的阐释天地。

汉语修辞的空灵性特征，拓展了解释者的联想域。修辞表达的空灵性特征与语义的浑圆性和语法的意合性紧密联系，或者说，正是由于汉语语义浑圆、语法意合才造就了汉语修辞表述的空灵。《道德经》第二十九章有“天下神器，不可为也。”河上公注：“器，物也。人乃天下之神物也。”王弼注：“神，无形无方也。器，合成也。无形以合，故谓之神器也。”魏源说：“神器者，天命人心，去就靡常不可以人力争。”天下或指诸国总和，或指天下人。前者以天下万物为神器，有如《大戴礼·礼察》：“天下，器也。”加上一神字更显神圣。后者以人为器，犹如孔子把弟子说成“瑚璉”之类的“器”，以强调其器用。且此言“神器”，似颇有人道神圣的精神，不过此句似非指人。神用来描绘其妙不可测，器则强调器用。或云神器犹如九鼎，以喻政权，略嫌直接无余味^①。

类似的由语义、语法特点造成的修辞“歧解”在《道德经》中比比皆是。针对《道德经》文本独特的结构特征和修辞特征，王弼在《老子指略》中申

^① 李先耕，《老子今析》，北京：中国社会科学出版社，2002年，第136—137页。

明：其为文也，举终以证始，本始以尽终；开而弗达，导而弗牵。寻而后既其义，推而后尽其理。善发事始以首论，明夫会归以终其文。……夫途虽殊，必同其归；虑虽百，必均其致。……^①从《老子指略》的语言环境和《道德经》一书的表达风格来看，其总体修辞特征是“义虽广瞻，众则同类”，首尾呼应，一气贯通，体现了中国人思维方式的整体性、圆融性。《道德经》在表达方式上，重隐喻，重委婉，善于正反着笔，善于启人神思；其词语的意义往往复合圆润，其语义单位之间常常断续灵活，形成了一种对读者联想的感召，“使触类而思者，莫不欣其思之所应。”^②

存在主义哲学认为，语言是使人的历史性存在成为可能并且得以敞亮的本原。语言所展现的不仅是人的思想，同时也是人的存在。人通过语言为存在命名，通过语言赋予存在以意义，也通过语言获得存在的解释权。西方关于“语言的囚牢”和“语言是人类存在的家园”的命题，看似对立，实则揭示了语言对存在的双重功能，既是“囚牢”也是“家园”。作为一种思想资源的语言，“既可能使‘存在’成其为‘存在’，又可能威胁它，遮蔽它”^③。其中，语言“囚牢说”揭示了语言表达的困境，语言“家园说”则揭示了语言作为主体在场的基本方式。“存在”既在语言中遮蔽，也在语言中去除遮蔽。

恩斯特·卡西尔断言：“全部理论认知都是从一个语言在此之前就已赋予了形式的世界出发的；科学家、历史学家以至哲学家无一不是按照语言呈现给他的样子而与其客体对象生活在一起的。”^④通过对这一论述的

① 周光庆，《中国古典解释学导论》，北京：中华书局，2002年，第403页。

② 王弼对于《道德经》中的语法、文学修辞特点的归纳，本于《礼记·学记》的“故君子之教，喻也。道而弗牵，强而弗抑，开而弗达。道而弗牵则和，强而弗抑则易，开而弗达则思。和易以思，可谓善喻矣。”

③ 王一川，《语言乌托邦》，昆明：云南人民出版社，1999年，第102页。

④ 恩斯特·卡西尔著，于晓等译，《语言与神话》，北京：生活·读书·新知三联书店，1988年，第55页。

进一步分析,我们发现,现象的存在只有通过对其存在状态的阐释才是可以认知的。人类的阐释,既是逻辑性的,也是修辞性的,前者概念化地锁定对象,后者则审美化地展开对象。“作为修辞的动物,人创造了修辞,又被修辞所缠绕。修辞洞开我们的思维空间,也堵塞我们的思维空间。修辞激活我们的感觉,也窒息我们的感觉。修辞聚集我们的经验,也扩张我们的经验。修辞规定我们思考的方向,也改变我们思考的方向。修辞创设一个新的焦点,不同的经验、不同的表象,在这里相遇,重新凝聚成我们关于对象世界的认知。”^①人以修辞的方式进入关于世界的表达,也以修辞的方式进入关于世界的审美化理解。人对世界的把握,一旦进入审美境界,主体对世界的表述和理解,就都是修辞化的。

《道德经》中充满各种修辞表述方式,由于修辞的遮蔽性,使得文本充满意义的迷宫。经典文本是物化了的修辞话语,以言的形态,在人的解码行为中实现修辞效果。作为接受主体的读者,在发掘修辞话语审美信息的同时,也发现自身的价值,在走近表达者的同时,也走近自身。接受者以审美的眼光,穿透修辞话语“有意味的形式”时,他其实是通过修辞接受的方式进行自我确证。古汉语语音具有“因声求义”的特点,引导着接受者的有效阐释;汉语词汇作为一种象征符号,长于表达意义的细微差别且隐含丰富,具有高度的修辞汇聚性;汉语词性自由,语法灵活,具有多重暗示性,所有这些,给接受者的体验,提供了广阔的想像空间。叶维廉说,“中国诗人能使具体事象的活动存真,能以‘不决定、不细分’保持物象之多面暗示性及多元关系,乃系依赖文言之超脱语法及词性的自由。”汉语常常“指向一种更细致的暗示的美感经验,是不容演义、分析性的‘长说’和‘剥解’所破坏的……在一种互立并存的空间关系之下,形成一种气氛,

^① 谭学纯、朱玲,《广义修辞学》,合肥:安徽教育出版社,2002年,第62页。

一种环境,一种只唤起某种感受但并不加以说明的境界,任读者移入、出现,作一瞬间的停驻,然后溶入境中,并参与完成这强烈感受的一瞬之美感经验”。^①

1.3 《道德经》文本的召唤性

中国古代经典文本由于受到来自思维方式、价值取向、文化传统的惯性和汉语本身的基本特征等诸方面的影响,文本结构的各个语义单位之间,常常隐伏着接受美学所说的“朦胧的空白”或“间接的空间”,在这些“空白”或“空间”中跃动着意义的复合性和不确定性,是一种充满着理解张力的“场”。这些充满张力的“场”挑战读者的阅读习惯,刺激着读者的追求心,诱导着读者的想像力,以无胜有,以少胜多,对于读者具有强烈的召唤性。这种“场”似的空间及其召唤性,既散处在文本结构的各个层面上,又互相推引,形成一个奇妙的整体。文本的召唤结构与文本语言表述的技巧密切相关。本文第三章分析了《道德经》用负的方法、显示的方法和超逻辑的方法言说,因而造成文章的“隐”和“空”,对读者进行召唤。结合汉语语言弹性的具体体现,本文从词语意义的召唤性、句段意脉的召唤性和“立象尽意”的召唤性这三个层面揭示《道德经》作为整体文本的召唤性。

1.3.1 语词意义的召唤性

词语意义的召唤性主要体现在语义的多层与复合上。古代汉语词汇的主体是单纯词,它们既与世界上其他各种语言的词汇一样指称着源发自心灵的自发活动的概念,传达着语义信息和审美信息,又与世界上其他语言的词汇不同,在意义内容上更具浑圆性,在语法功能上更具意合性。这些构词性极高的单纯词造成经典著作中词语意义的多层与复合,刺激

^① 叶维廉,“语法与表现:中国古典诗与英美现代诗美学的汇通”,温儒敏、李细尧编,《寻求跨中西文化的共同文学规律》,北京:北京大学出版社,1987年,第66页、第57页。

着读者,也邀约着读者。

《道德经》开章首句,开宗明义,“道可道,非常道”,直指老子学说的核心范畴“道”。非常简单的六个字,被巧妙地组接在一起,激发着历代学者对它的无尽阐释。单一个“道”字,《韩非子·解老》说:“道者!万物之所然也。……道者,万物之所以成也。”范应元说:“道者,自然之理,万物之所由也。”从语言分析上说,迄今为止的海内外绝大多数学者都认为,这句话里的第一个和第三个“道”是名词,第二个“道”是被动语态的动词。此句解为:可以被讨论的道,不是永恒的道;英译为: The Tao which can be expressed in words is not the eternal Tao. 或: The way that can be spoken of is not the constant way. ①这样解说的问题是,既然可以讨论的道,不是老子所说的永恒的道,那么老子又怎么可以向人们述说他的道?而事实上他用“五千言”来说明这个道,那么他说出来的道,怎么还能是那永恒的道?据钱钟书《管锥编》说,为了解决这个矛盾,注家俞正燮将三个“道”都看作动词(或动名词)讨论,于是《道德经》首句被解读为:讨论可以被讨论的事物,不是有价值(永恒)的讨论。

国际知名汉学家陈汉生(Chad Hansen)在上个世纪八十年代初提出了一个关于汉语意象性语言之性质及其对中国传统哲学上影响的理论,他用英美语言分析哲学解读中国哲学,认为组成中文的要素是“物质名词”,没有西文名词的可数和不可数之分;物质名词所指称的是一个整体的部分,而不是一种普遍性的特殊性。整体和部分是外延关系,而普遍与特殊是内涵关系,主张“道”的动词之说,他的英译是: Speaking what can be spoken is not invariant speaking.。这样一来,老子五千言立刻就失去了价

① 分别引自 Giles, Lionel. *The Sayings of Lao Tzu*. London: John Murray. 1917. p. 19. 和 Lau, D. C. *Tao Te Ching*. Middlesex: Penguin Books. 1963. p. 57.

值。美籍华裔比较诗学研究家刘若愚则根据自己的认知图式和价值取向进行预期、选择、整合和证实,对文本解读进行再创造,将名词与动词同而采之,取中庸之道,将其译为 The dao that can be dao-ed is not the constant dao.。按照陈汉生的说法,老子的“道”实际上是一个关于“名”的体系,刘若愚对此的看法则几近相反,他认为老子否认任何可能的语言学体系或符号学体系。古今中外,对于“道”的因虚空而生的召唤功能的回应和主体建构,类似上文所示的那样完全相悖的阐释不胜枚举。该句作为老子的一个重要哲学观点,其关键在于“道”字意义甚多,大都浑圆,构成一个复义的阐释场域。老子对其既不加以修饰,又不加以限制,更不给出确切的定义,因而在这句话的结构中形成了语义单位组合的朦胧空间,刺激了读者的追求心,召唤各个学派的解释者各自驰骋联想进行建构。类似这样的由语词意义的多层与复合构成的召唤性表述,在《道德经》中俯拾皆是,成为《道德经》整体性风格的一大特色。

1.3.2 句段意脉的召唤性

句段意脉的召唤性包括篇章中表述的中断与遥接和古汉语因较少使用句读符号而生成的语义朦胧、意脉不定。跟一些西方语法相比较,汉语不用语法范畴表示词语与词语之间的关联,也不以词的分类作为语法的基础。王力先生将中西方语言结构分别比作无缝的天衣和连环,中国语言看似一块一块的硬凑,但凑起来并没有痕迹,因而是软的、富于弹性的语言;西方语言看似环环相扣,但毕竟有联络的痕迹,因而是硬的、没有弹性的语言^①。《道德经》中,“道德”二字乃全书之重镇,道家之核心,可是

^① 参见王力著《中国语法理论》(上海:商务印书馆,1951年)第一、二章关于造句法的部分。从本章上文论述“汉语语言的弹性与人的修辞存在”部分可以看出,叶嘉莹也认为中国的语文有颠倒错综的种种伸缩变化的弹性,其中“语言弹性”,正是一个邀约读者体验和建构的召唤性空间。

“道一德”二字是如何组接的?是“道德伦理”之经,还是“道经”和“德经”抑或是“天道”和“伦理”之经?由于语词组接的弹性在古代汉语和现代汉语中都同样存在,故而《道德经》的现代阐释就其标题而言,语内翻译一般仍保留了其开放的空间,但由于译者采用不同的语词组接方式,语际翻译在回应原文本召唤、注入新的洞识、提供新鲜视角的同时,也在某种程度上堵塞了原文留下的阐释空间。“道德经”的字面译法是“德和它的道的经”(the classic of this de and its dao), Herbert A. Giles(1886)将书名译为 *The Remains of Lao Tzu*,以强调总体简约而又常常有些含混,甚至有时显得草率的全文措辞风格,将阐释空间留给读者,重建了一个召唤空间,邀请读者的阅读;Walter Gorn Old(1894)译为 *The Book of the Path of Virtue*,回应自己的宗教情怀;Paul Carus(1913)译为 *The Canon of Reason and Virtue*,被认为是“也许有些中间色彩但却总算是可靠的哲学题译”^①。由于汉语组接的弹性,译者充分发挥主体性,积极回应这一留有空白的命题的召唤。自20世纪30年代以来,最广为流传和易于接受的也许要算 Arthur Waley(1934)的 *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*,这一译法从基本上摆脱了宗教情怀,同时也较为生动,但仍存在着西方世界“一、多形而上学观”的印迹。当代西方比较哲学大师安乐哲(Roger T. Ames)和郝大维(David L. Hall)基于道家宇宙关联论,为突出道家宇宙观陶冶和激越下人类的规划作用,将其译为 *Making This Life Significant*^②。安乐哲与郝大维指出,出于不同的哲

① 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004年,第14页。

② 安乐哲、郝大维曾在“《道德经》与关联性的宇宙论——一种诠释性的语脉”一文(载于《求是学刊》,2003年3月,原文由彭国翔译为中文)中说,为了试图把握《道德经》文本的定义性问题意识,进入焦点并保持一种创生性意向,以便最大限度地鉴赏构成一个人经验场域的特定的事物和事件。他们曾将《道德经》书名译为 *The Classic of this Focus* (德)(转下页)

学考虑,这个题目译为 *Feeling at Home in the World* 或 *The Classic of This Focus and Its Field* 也是可以的,因为“《道德经》题目的翻译一直都是一个悬而未决的问题”,“一直以来,由于题目翻译上的困难,西方学界在翻译《道德经》时往往只好惯例性地采用直取原名音译的做法。”^①

尤其值得关注的是,中国古人做文章,包括写议论文,不太注重严密的逻辑推理,西方许多学者明确指出,《道德经》全文前后并无明显逻辑顺序,理论框架缺少逻辑性。逻辑性的缺失常常造成文本句段意脉的中断与遥接,形成一个又一个的空白,激起读者追寻意脉的兴味,为读者留下主体发展和想像的余地。贯穿全篇的“道”的臆解,典型地体现了古汉语文本中句段意脉的中断与遥接。“道”这个字,在《道德经》中频繁出现,这些“道”字符号形式虽然一样,但意涵却不尽相同。因此,我们必须在不同的章句中,通过对中断的句段意脉的有效组接,通过对全文的把握,形成意脉遥接的敏感,积极填补意脉间留下的空白,去逐一梳理“道”字的脉络意义。这些意脉中断,形成结构的“空间”,召来历代学者的纷纭解释。由于《道德经》文本表达式强大的召唤力量,因而读者对该书全篇主旨及贯穿全篇的理论范畴“道”的解释也就分外活跃,历千百年而不衰。但无论不同时代、不同学派的学人所见多么不同,他们在《道德经》文本表达式的召唤力的作用下,在具体的解释过程中,总会达至“顷刻之间,顿成异观”的境界。

(接上页) *and its Field* (道)。安乐哲、郝大维认为这一题名是一种自发性的表达,鼓励一种涵盖性、过程性的有关经验的看法,要求一种对于大幅图景的充分领悟以及在大幅图景中定位和欣赏特定事件的能力。后来,他们在《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》(北京:学苑出版社,2004年)的“哲学引论”中,基于深入的哲学研究,将《道德经》译为 *Making This Life Significant*,以便较完美地切适《道德经》原题。

① 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004年,第13—14页。

1.3.3 “立象尽意”的召唤性

“立象尽意”的召唤性是汉民族独特的思维方式在语言表述上的具体体现。汉民族长于意象思维,先古哲人善于运用经过选择和建构的意象符号,模拟宇宙结构,象征“形上”之道,表达人生体验。《周易·系辞》中“书不尽言,言不尽意”、“圣人立象以尽意”的思维路向和王弼在《周易略例》中阐扬的“言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象”的思维方式均是由意象符号出发而省却推理过程的典型的汉民族的悟性思维方式。人们借助意象,以隐喻或象征为主要方式而表达某种意念、情感或理论的建构性图象。之所以要“立象以尽意”,或者说,在“言不尽意”的情况下,意象之所以比语言更能“尽意”,其主要原因有二:一是“由于它能为物体、事件和关系的全部特征提供结构等同物”,而且是主体的、动态的,张力性的,因此,它能够改变语言符号的概括性和抽象性,激起人们许多前逻辑的感觉,触发人们许多属于感观上的经验,从而引起共鸣,做出每个人特有的解释。二是由于意象是凭借想像力而选择、建构起来的“一种形象显现”,可以从许多不同的角度去感悟和把握,“可以使人想起许多思想,然而却又没有任何明确的思想或概念,与之完全相适应”,所以能够为每个解释者形成自己独特的解释提供合理合法的广阔空间。中国古代的经典著作,常常“立象以尽意”,并因此而富于召唤力^①。

古代中国人缺乏超验观念,他们直接向自然界及其所润育的植物中去寻求哲学概念得以建构的本喻。这是一种整体性的思想路径,经由对自然规律的考察,洞识人类社会的支配力量。因此,古代哲人从自然现象中提取原型,采用譬喻的方式展开对抽象概念系统化的哲学阐述。生动

^① 此部分关于“立象尽意”的召唤性的讨论主要参见周光庆《中国古典解释学导论》中关于“中华文化经典的表达特征”的论述。周文认为,“立象尽意”的召唤性取决于语符构建意象和意象组构世界这两种表达方式。

可感的形象作为显示超乎形象者的有效载体,其内涵往往难以穷尽。现代诠释学认为,不从感性事物出发,要认识神性的东西是不可能的,因而譬喻的方式是人类认识活动的一个重要手段,具有存在的必然性基础。譬喻属于述说,即 Logos(讲话)领域,起到修饰性的或诠释性的作用,它以某个其他的东西代替原来所意味的东西,并使原来所意味的东西得到理解^①。《道德经》便充分利用了语言的这一优势,将其用于对道的象喻和显示。《道德经》对“立象尽意”的召唤性表述方法的使用可谓出神入化,如:“天地之间,其犹橐籥乎?虚而不屈,动而愈出。”风箱虽空,但随着往复拉动,却能不断生风。《道德经》以此喻示:“道”虽虚而无形,却生化不已、取用不竭。这样的妙喻在《道德经》中随处可见,如以“玄牝”喻道之生化,以水之向下喻得道之士的不争之德,以器皿之虚空与其功用喻道之“有”、“无”相依,以“恍惚”喻道之实有而无形、无形而实有等等。

自然界成了《道德经》“立象尽意”的象喻源泉,自然的意象被巧妙地埋置于中国哲学的语言结构之中。“道”的最初意象是指以泉为源的河流,水的意象弥漫于《道德经》之中。“道”这个极度抽象的概念,经由意象性言说,激发读者的主动会悟,也为种种个性化的悟解提供了广阔的、自由的生产空间,对同一意象的诠释会因个体及具体情境的差异而呈现出无穷无尽的可能性。《道德经》中对“道”的言说充满妙喻,是天才般的诗性言说,是富有启发性的语言创造。意象的运用不仅是满足语言表达上形象性、清晰化需求的手段,同时也是老子迫于“道”与“名”的张力(“道可道,非常道,名可名,非常名”)而不能不采用的表达,因而,一些国外汉学家认为取譬是讲“道”的必要手段,老子的“道”是通过比喻性语言间接传

^① 关于譬喻作为诠释性言说的哲学分析,参见加达默尔,《真理与方法:哲学诠释学的基本特征》,第91—105页对“体验艺术的界限,为譬喻恢复名誉”的讨论。

达的。以悟性思维见长的汉语思维方式以平面拓展为主要特征,注重语象与意义之间的异质同构关系^①,营造秘响旁通的修辞表述效果,创生巨大的阐释空间。这些修辞表述可以舒散心理能量,为语言的外在形式提供可能性,触发读者的想像机制,形成特殊的召唤力量。读者对文本的阅读过程,就是不断填补、回应这些意象性召唤的过程。宣颖在《南华经解》中说:“意愈超脱,文愈缥缈。”而文愈缥缈,解愈纷呈,愈缥缈则愈能引人入内,历代解读者对于《道德经》中意象性言说所产生的召唤进行积极建构,使文本真正的意义从一切混杂的东西中过滤出来,产生新的理解源泉,展现某些意想不到的意义关系^②。

从上文对《道德经》文本及古代经典中词语意义的召唤性、句段意脉的召唤性和“立象尽意”的召唤性几个层面的分析,我们发现文本的“空”、“无”、“缺”邀约着读者对文本缝隙的填补和意义的建构,实际上隐藏着巨大的“有”。这些朦胧未定的召唤空间,召唤读者带着各自不同的知觉习惯、生活阅历和经验,以及审美情感和素养来参与共同创造文本。读者将

① 美国心理学家、“格式塔”心理学派的代表人物阿恩海姆理论的核心是“异质同构”。所谓“异质同构”,就是指不同的实物在同一结构中的联系,也就是在同一结构(同一情境、同一语境、同一时空)中发现差异甚远的事物之间相近、相似、相通的属性和特征。孔子在《雍也》篇中说:“智者乐水,仁者乐山。智者动,仁者静。”这就是“异质同构”的典型例证。即我们生存的物理世界和我们自身的心灵世界虽然质料、品位不同,但两者之间存在着某种神秘的对应同构关系。当我们进行审美体验时,这种事物的力的结构与心灵的力的结构经常会涌现出某种同型契合的美学享受。

② 《道德经》中,“道”的最初意象是指以泉为源的河流,“道冲,而用之或不盈。渊兮,似万物之宗。”(《道德经》第四章),并由此意象进一步拓展,以川谷与江海的关系作比喻,表达对道与天下万物的关系的看法;以江海之所以能成为百谷王作比喻,表达对圣人如何能成为万民之王的看法……可以说,水的意象弥漫于《道德经》中。这种“立象尽意”而生的召唤结构,因其不确定性和朦胧性,引发了古今中外对“道”的意象的各不相同的重构。西方的汉学家基于对“道”的意象及其召唤功能的体认,对“道”进行取譬式解读,比较有代表性的如,韩禄伯(Robert G. Henricks)将“道”比作“田野”,蒙若(Herrymon Maurer)将“道”称为“他路”,格瑞各(Ray Grigg)将“道”比作“航行”。

自觉或不自觉地回应着文本的召唤,恢复文本中被省略的内在逻辑联系,把文本提供的“轮廓化图式”描绘得更加充实、具体、细致。《道德经》中每一句话,每一个形象都是开放的,都需要读者自己去挖掘,而“读者将会根据自己的不同心情选择他认为最简便的钥匙去挖掘,他将以他想要的意义来使用作品(使作品以某种方式再生,使作品变得与他以前阅读时所显示的样子有所不同)”。^①

第二节

《道德经》在西方的历时接受

《道德经》文本是老子对宇宙万物的生命体验,是老子以一种非主客分立的方式直接把握现实,体认“大道”的产物。然而,任何人的任何体验,都不能直接形成条理向他人袒露,它必须有自己的存在方式——表达。正是通过表达,经典作家的生命体验才得以塑造,才能以符号的形式存在;正是通过表达,经典作家的当下存在才能转化为传统而与民族社会文化的进程相融合。作家对世界的把握是一种审美的介入,对世界的观照是一种修辞的表述。修辞表达留下的物态化的句子或文本是表达者建

^① 安伯托·艾柯在《开放的作品》(北京:新星出版社,2005年,第3—6页)中认为,作品的任何一个欣赏者都有自己独特的生存状态,都有自己的受到特殊条件限制的感受能力,都有自己的特定文化水准、品位、爱好和个人偏见,因而欣赏者对文本的阐释都是对文本的演绎,使文本以一种特殊的前景再生。而演绎者如果不以自己的聪明才智去对文本进行再创造,他就不可能真正理解原作者。

构的最后的物质现实,也是接受者面对的第一现实,接受者需要将作者的现实建构成自己的心理现实,以此去接近表达者心理现实中那个意象化的审美结构。以语言运用为主的表达式,是思维和认知的再现、情绪和体验的载体,同时也对思维和体验也发挥着一种能动的参与性操作作用。语言的这种“造型作用”,通过文本读者构建的形态各异的文本形式得以凸显。

2.1 典籍阐释:传统与现代的对话

人类从传统中走来,在传统的支配下面对现实,对传统有着不同程度的依赖。生活在强大的传统中,人类接受着传统的模塑,也参与传统的传承。在传统的传承过程中,人以自己的当下存在冲击着传统。文化传统不是恒定的,是人的文化创造,这种文化创造由于主体的积极建构作用会不断地增加进新的现实成分。传统本身的复杂性,为人的当下生存提供了带着传统印记的新的起点和进行多样选择的可能性。究其实质,传统是在某一社会集团中沿用的认知模式和行为模式,通过文化渠道来延续,是一种世代相传的文化连续体,以修辞话语的物化形态存在着。人们在解读典籍文本的时候,把历史文本纳入当下理解和传统意识的融合视界。传统作为一种表象,通过阅读主体的积极建构,在现代视域中绵延,后世对于经典文本的阐释,从某种意义上来说,是时代话语与文化传统的对话,是文化传统在现代意识上的投射,是以当下的方式重新审视和理解传统,把现代感受注入传统,传统的原初意义在现代语境中被遮蔽,传统的现代意义不断被重建。对于《道德经》文本而言,作为接受主体的文本阅读者,在发掘原文修辞话语的审美信息的同时,也发现自身的价值,当他们以审美的眼光,穿透《道德经》文本时,也以修辞接受的方式进行自我确证。

文学作品是文化传统中最富有生气的部分,具有“一种精神性保持和流传的功能,并且因此把它的隐匿的历史带进了每一个现时之中。……复制和保持的整个结果,乃是一种富有生气的文化传统,这种传统不只是保存现

存的东西,而且承认这种东西为典范,把它们作为范例流传下来”。^①可以说,文学传统的流传就是本国本族读者对文学文本不断进行阐释的合集,是传统与现代的对话,现代文化在整体性和连续性的意义上倾听传统的诉说,同时也在个体性和选择性的意义上对传统进行重新阐释。

对于《道德经》在中国文化历史中的阐释而言,从主体方面说不同社会历史阶段的实践主体对其有不同的价值需求,从客体文本方面说,在不同的社会历史阶段,文本中的价值观和认知范畴可能会被纳入不同的认知框架。由于阐释者的主体介入,文本的意义得到创造性重构,经过阐释的文本对于原本而言是一种“在的扩充”。加达默尔通过对绘画中摹本与原型的关系探讨,得出结论,认为“原始的‘一’通过从其中流出‘多’而自身没有减少什么”,只是“存在变得更丰富了”^②。

从本体意义上说,我们今天所言《道德经》文本或西方世界读者所阅读的《道德经》英文译本已非老子所撰原型文本,而是经历了传统与现代、异域与本土、集体话语与个人话语、初级关怀与终极关怀对话,在多声道、多方位的意识碰撞中,产生的众语喧哗的交响^③。博尔赫斯借用爱默生的话来说明阐释之于文本的重要性:“书本是实体世界其中的一个实体。书是一套死板符号的组合。一直要等到正确的人来阅读,书中的文

① 加达默尔著,洪汉鼎译,《真理与方法:哲学诠释学的基本特征》,上海:上海译文出版社,2004年,第213页。

② 同上,第184页。加氏从绘画本体论的角度,认为摹本之于原型,就宛如是“原型的流射(Emanation des Urbildes)”。流射的本质在于,所流射出的东西是一种剩余物。流射出的东西所从之流射出的东西并不会因为进行这种流射而削弱自身,因为后者是通过前者表现自身的,前者对后者而言是一种具有积极建构性的“在的扩充”。

③ 谭学纯在《人与人的对话》(合肥:安徽教育出版社,2002年)中说,对话在传统与现代,本土与异域之间穿行,是自我与他人共同“在场”的相互审视和相互认证,是一种生命的内在诉求,不仅是一种信息交换,也是一种价值交换;不仅是语言、思想的馈赠,也包括了人类生存方式的相互参照。古今中外对文学文本的关注,体现了人与人的对话,是对人类自身存在的关注,是与存在讲和。

字——或者是文字背后的诗意,因为文字本身也只不过是符号而已——这才会获得新生,而文字就在此刻获得了再生。”^①现代阐释学将文字看作是纯粹的精神踪迹,指向理解的精神,人们在对文字的理解中将这些陌生的僵死的东西转变成了亲近和熟悉的东西。文学作品的存在被视为一种需要被阅读者阐释才能完成的游戏^②,文本只有在阐释中才能实现由无生气的意义痕迹向有生气的意义的转换。文本意义的每一次阐释都是一个事件,但并不是与文本毫无瓜葛的自行出现和消失的事件——作品在这一次次事件中达到意义的圆融和充实。阐释使作品中隐在的东西得以表达并表现出来。文学作品的阐释在于对当下境遇的把握,但阐释者的阐释活动仍需按照作者的指令,也即阐释必须要回到文本,要有所从出。作品在不同时代、不同境遇中的阐释是而且必须是一种改变了的事件。文学作品的真正存在在于其被展现的过程,只有通过再创造、再现才能使自身达到表现。

文本阐释者和写作者之间具有不可消除的差异,这种差异主要是由他们之间的时空距离造成的。每一时代都只是按照自己的方式来理解历史流传下来的文本,对文本发生一种实际的兴趣并试图在文本中理解自身,因为意义总是由解释者的历史处境所具体化的。我们现在所读的典籍的意义,其实是历代解释者对其进行解读的意义复合体,是一个多层

① 爱默生曾谈过,图书馆是个魔法洞窟,里面住满了死人。当你展开这些书页时,这些死人就能获得重生,就能够再度得到生命。接受修辞学也认为,作者创作的修辞化的文本,只有在接受者那里才是有生命的。关于爱默生的这一论断,参见豪尔赫·博尔赫斯著,陈重仁译,《博尔赫斯谈诗论艺》,上海:上海译文出版社,2002年,第3页。

② 维特根斯坦在20世纪30年代首先提出“游戏”这一概念,以此为出发点进行语言分析,指人们在以不同的方式使用同一个词的过程中,可能对相同的词作出不同的理解,从而出现不同的语言游戏。加达默尔借用这一概念探讨艺术真理,认为游戏是“为观看者而表现”,游戏只有在观赏者那里才赢得其自身的完全意义。他将艺术作品等同于游戏,认为艺术作品的真正存在不能与它的表现相脱离,并且正是在表现中才出现构成物的统一性和同一性。

次、多向度的复数文本。李幼蒸从汉字符号学视角解读《论语》文本时说,“古代汉字符号学表明汉字相当于语言的载体或容器,它可负载历史上不断变化的意义内容。汉字的语用学又进一步使每一汉字作为语言载体蕴含着一种语义学‘光谱’,其中一端为偏于具体性的意素,另一端为偏于抽象性的意素,而其意素集合的配置形态(意义核重心)是由不同的历史的,文化的和学术的环境所综合地决定的。一个汉字的‘语义结构史’是由历代集体语言使用者在连续文化历史过程中非意识地逐渐积累而成,……”李在回答台湾中研院文哲所李明辉教授的疑义时,以《论语》中的“儒”为例说,《论语》中“儒”字仅相当于“知识人”而已,与战国时代的“儒家”和秦后的“儒学”并非一回事。春秋、战国、秦汉三个时代的文化条件并不一样,同一字词的指涉范围也就互有差异。因为“一个汉字的历时性的和共时性的意素集合均存在于‘传统字典’中,前者为历代增附意素的积累,后者为相当时段内该字的稳定意基,即恒定意义部分。而在具体文本中该字的实际意义总体还须参照语言的和文化的语境来最终确定”。^①

对于由阐释者的积极建构生成的形态各异的文本存在,鲁迅曾就《红楼梦》的阐释说过:“单就命意就因读者的眼光而有种种。经学家看见《易》,道学家看见淫,才子看见缠绵,革命家看见排满,流言家看见宫闱秘事……”^②这种具有积极生发意义的文本阐释存在的必然前提就是:文本是未完成的,向读者开放的,运动着的且具有召唤结构^③。一部作品,尽管

① 李幼蒸,“原始仁学的意义——《论语》文本的符号学-解释学解读法”,系作者2003年2月27日旧金山美国哲学学会太平洋分会年会中“国际中西比较哲学学会”小组会上宣读文章,网络来源:<http://www.siwon.org/index.htm>。

② 参见鲁迅著,《鲁迅全集》(第1卷),北京:人民文学出版社,1981年,第419页。

③ 德国接受美学主要代表人物沃尔夫冈·伊瑟尔在“本文的召唤结构”一文中说作品本文中的未定性与意义空白促使读者去寻找作品的意义,从而赋予他参与作品意义构成的权利,而这些未定性与意义空白构成了作品的基础结构,这就是作品所谓的“召唤结构”。

它的每个字母,每个单词,每个句子并无变化,但随着时间的推移,它的意义不断地变化、更新。文本中的字母、单词与句子中存在的间隙是文学被读者接受并产生效果的基本条件。

在接受过程中,作品的内容被读者“具体化”或“现实化”,文本在不同的时间、空间中的个性变异的原因在于它的现实性存在于读者的想像力之中。从接受美学的角度来看,在提供足够理解信息的前提下,文本包含的意义未定性与意义空白越多,文本的召唤功能越强,读者就越能深入参与作品潜在意义的现实化和华彩化^①。伊瑟尔说空白的东西导致了文本的未定性,暗含着文本各不同部分的互相联结,是文本看不见的接头之处,从文本各部分的相互关系中划分出图式和文本视点,并以此触发读者的想像活动。但文本中的这些空白与文本意向的规定性之间有一种相互调节、相互补充的辩证关系,前者激发着读者的能动的想像力,使其得到充分发挥,而后者则约束着这种想像,使其不至于脱离文本的意向^②。接受美学强调艺术审美活动过程中作者赋予作品发挥某种功能的潜力,留下许多意义空白,而读者要实现这种功能,必须充分地参与作品。因此,文学作品的接受过程,既是读者理解作品的过程,又是读者进行再创造的过程。

2.2 文本构建:异域与本土的对话

从接受修辞学的角度和文本理解的角度,我们都已经论证过,人作为接受主体,在发掘文本的话语信息的同时,也发现自我的价值,在走近表达者的同时,也走近自身。人类对新事物的接受基础就是主体各自不同

① “华彩化”是音乐学中的术语,指在合唱、合奏中,趋同思维使各种不同声部努力保持与主旋律的步调一致,各种乐器以各自擅长的演奏方式叙述着同一旋律,是一种强化旋律的装饰手法。伊瑟尔将之运用到接受美学中,指读者展开充分但受文本意向限定的想像,发掘文本质量和潜能的行为。

② 参见沃尔夫冈·伊瑟尔著,金元浦、周宁译,《阅读活动——审美反应理解》,北京:中国社会科学出版社,1991年,第220页。

的知觉习惯、生活阅历和经验,以及审美情感和素养等等,即主体的前知识结构或前理解。前理解结构与精神分析学家讲的无意识或集体无意识一样,是人自身的一种素质和资源,潜伏在人的意识之中,只有当人接触异质文本,企图通过陌生的文本反观、确证自身的时候,这些潜在的前理解才被激活,参与到对陌生文本的理解和阐释中,共同生成体现着解读者的此在和文本的当下的话语空间。

现代诠释学认为,前理解结构包括前有(Vorhabe)、前见(Vorsicht)和前把握(Vorgriff)。“前有”是指阐释者在阐释作品之前已具有的特定的历史和文化,而通过阐释生成的形态各异的文本其实是解读者各自不同的“前有”在文本中的具体体现。历代解读者不同的历史和文化观潜在参与到对《道德经》的解读中,造就了中国文化中绚丽多姿的“老学”文化景观:政治家看到的是治国方略;军事家看到的是用兵之道;企业家看到的是管理经验;养生家看到的是道法之术……凡此种种,见仁见智。这些迥然有别的结论,并不是《道德经》本身就彰显的,而是解读者按照已有的知识结构,在《道德经》文本中寻求的主观印证。“前见”是阐释具体文体之前解读读者携带的一种比较确立的观点。如王弼对《道德经》的阐释是从魏晋玄学的角度切入;北宋学者对《道德经》的研究则选取了新儒学和理学的研究视点……“前把握”与前有和前见有许多联系,只是比前两者都更具体、更细致。海德格尔说,前有,前见和前把握“构成了筹划的何所向。意义就是这个筹划的何所向,从筹划的何所向方面出发,某某东西作为某某东西得到领会。只要领会和解释造成是此在之在的生存论状态,意义就必须被理解为属于社会的展开状态的生存论形式构架,意义是此在的一种生存论性质。”^①当然,前理解在文本的阐释和意义的生成中并不占绝对

^① 海德格尔著,陈嘉映、王庆节译,《存在与时间》,北京:三联书店,1987年,第185页。

地位,文学作品的意义永驻于它自身,前理解只是为文学解释提供了无穷无尽的可能性。读者的前理解只是参与了文本意义的具体化的过程,是对文本公开的、暗含的或本身无意义的提示,应当得到合理的控制,否则文本的意义只能是一种必然的扭曲和变形。

无论是对文本的开放性或召唤性的分析,还是对前理解的探讨,都旨在说明阅读是对文本的主动接受,是文本与读者的商谈和对话,是一种“视域融合”,经融合而成的视域,超越了对话中的任何一方,是一个新的视域。带有前见的阐释,既不是阐释主体的强行占有,也不是文本原意的充分流淌,而是寄寓着作者“元意”、凝聚着民族智慧、转载着历史经验的文本,引进解读者的当下,以解决时代提出的种种课题。

“一切翻译就已经是解释,我们甚而可以说,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。”^①只有通过解释者,文本的文字符号才能转换成意义,也只有通过这样重新转入理解的活动,文本所说的内容才能表达出来。阐释,从宽泛的意义上说,包括了不同语言文本间的翻译,翻译过程中的再创造任务同一切一般诠释学中的任务并没有什么质的区别,而只是程度不同^②。《道德经》的当代阐释,是阐释者的前理解与作者元意的遇合,表现为传统与现代的对话,但其哲学实质上更主要的是一场本土与异域的对话。

布拉格学派翻译理论家、俄国形式主义者罗曼·雅各布森(Roman

① 加达默尔著,洪汉鼎译,《真理与方法:哲学诠释学的基本特征》,上海:上海译文出版社,2004年,第496页。

② 埃德温·根茨勒在《当代翻译理论》(Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Theories*. London: Routledge. 1993. p. 1)中也说,翻译存在于古往今来的任何一种语言中,指该语言与其他指称系统的关系,由于语言发展的历时性,现代语言系统较之于古代语言系统已是大不相同的指称系统了,故而,同一语言内部,跨越时间距离的文本阐释也是不同指称系统的翻译。

Jacobson)在“论翻译的语言学问题”一文中,从语言研究的角度,对语言和翻译的关系作了鞭辟入里的论述。雅各布森借助皮尔斯的符号学理论,将翻译划分为语内翻译(intralingual translation),语际翻译(interlingual translation)和符际翻译(intersemiotic translation)三种。语内翻译是指在同一语言中用一些语言符号解释另一些语言符号,就是人们通常所说的“改换说法”(rewording),既包括历时的语符转换,也包括共同的语符转换。语际翻译是两种语言之间的翻译,即用一种语言的符号去解释另一种语言的符号,就是通常意义上所说的翻译(translation proper)。所谓符际翻译,也称跨类翻译(transmutation),就是通过非语言的符号系统解释语言符号,或用语言符号解释非语言符号^①。

蔡新乐从哲学的角度剖析了语内翻译和语际翻译的实质,认为语内翻译是自我在精神作用下的语内转换。虽然一般认为语内翻译着重的是“历史性的”解释,是把经典的或非经典的历史文本作为转化的对象,以译者所在场的文化语境为标尺将其改造为现代文本,语内翻译的过程实质上是“人从自我走向非我,然后实现它们的同一的过程。由于同一化的这一过程是在当下展开的,语内翻译的转换作用并不顾及历史性,它更重要的是突出地域性,即文化世界对人的精神本身的容纳、宽容或含有”。“在某种意义上,语内翻译是个体对文化世界所形成的空间的占据、把握或认识,因为个体的自我势必要将这个世界及其可能存在的一切领域都变为‘我的’,只有这样自我的生存才是文化性的生存。语内翻译的这种地域性对文化世界本身的历史性进行了消解,或者使历史性融入地域性之中。这样,语内翻译的现代性只意味着自我的当下在场,而不是拖拉自我遁入

^① Jakobson, Roman. 1959/2000. On Linguistic Aspects of Translation. Venuti, Lawrence, ed. *The Translation Studies Reader*. London & New York: Routledge. 2000. pp. 113—118.

历史的时间性。”^①如此看来,语内翻译并不仅仅是文本的历时变化,语内翻译文本仍然是一时一地解读读者出于主观建构的需要对文本进行的操纵,彰显文本在跨越时空距离中的旅行以及由此而生的变化。语际翻译虽然更主要体现在地域性的追求上,勾联着异质的语言,是世界与另一个自我之间以及自我与自我之间的转化,是精神与精神之间的沟通和交融,但其中文本的历史性仍保持在原有的位置上,进入在场的只是它的现代性,只是精神沟通和交融的表面上地域性暂时遮盖了文本的异域现代化转型。

无论是语内翻译还是语际翻译,“文本的意义超越它的作者,这并不只是暂时的,而是永远如此的。”因为“理解就不只是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为”^②。文本阐释中,时间、空间距离的存在遏制读者对文本意义的兴趣的同时,也具有创生性作用,它们为阐释提供一种积极的创造性和可能性。跨越时空的旅行可以使存在于文本中的真正意义充分地显露,从而不断产生新的理解源泉,使意想不到的意义关系展现出来。不仅中国出现了“解老自韩非以下千百家”的阐释局面,自18世纪特别是19世纪末以来,《道德经》在西方受到了除《圣经》以外其他任何文本都无可企及的普遍关注。西方《道德经》阐释中,“阐释者的需求和梦想,导致了文本接受的东方主义的阐释,造成了《道德经》文本的西方形塑,对于文本在中国的阐释而言,西方的阐释是某种意义上的延伸。”^③人们对《道德经》文本的语内、语际阐释从未停止过,而这些由主体建构生成的形态各异的文本构成了阐释集合,在不断产生新的理解源泉的同时,展现着

① 蔡新乐,《文学翻译的艺术哲学》,开封:河南大学出版社,2004年,第209—218页。

② 加达默尔著,洪汉鼎译,《真理与方法:哲学诠释的基本特征》,上海:上海译文出版社,2004年,第38页。

③ Kohn, Livia & Micheal LaFargue. eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press. 1998. p. 10.

连老子本人都意想不到的文本“元意”。

2.3 西方接受视域中的《道德经》

现代阐释学认为,人们对文本的解读是对文本意义的追寻过程。但意义之源并不就是意义本身,因而,不能说理解发现了早已存在于文本中的意义,意义是随着理解的展开而生成的。文本的阐释是文本的此在跨越时空的展现,在阐释的“筹划”^①中获得建构。阐释与筹划都被某种先行存在的结构引导,这种先行存在的结构就是阐释者与文本这一活的联系的中介因素,即前理解。前理解作为阐释者的一种认知结构,潜藏于文本的具体理解过程,具体而言,就是读者“各自不同的知觉习惯、生活阅历和经验,以及审美情感和素养”等等。上文说过,前理解结构与精神分析学家讲的无意识或集体无意识一样,是人自身的一种素质和资源,具有民族共相性,西方民族不同历史时期的集体无意识投射在《道德经》文本中,使得每个时期接受视域中的《道德经》各不相同。

2.3.1 《道德经》题旨的现代相容性

《道德经》思想内容的日常经验性使其易于和古今中外各种思想相容,其题旨的无时代性使其具有较高的现代相容性和可参与现代学术讨论的丰厚潜力。丁巍等人在“老学典籍考:两千五百年来世界老学文献总目”中根据阐释者不同的阐释视角将《老子》文本分为宇宙老子、哲学老子、道德老子、政治老子、军事老子、养生老子、经济老子、美学老子、道教老子、文学老子、艺术老子、自然老子、物理老子等。几乎各行各业都可以从老子学说中找到本行业现代发展的智慧指导。16世纪《道德经》开始它的欧洲行旅以来,西方对于《道德经》的阐释从未中断过。作为人们索解

^① 海德格尔(《存在与时间》北京:三联书店,1987年,第177页)认为,“筹划是使实际上的能在得以具有活动空间的生存论上的存在机制。存在作为被抛的此在被抛入了筹划活动的存在方式中……此在作为此在一向已经对自己有所筹划。只要此在存在,它就筹划着。”

不尽的智慧宝库,众多行业的人士涉猎《道德经》的翻译事业,美国畅销奇幻文学女作家娥苏拉·勒瑰恩(Ursula K. Le Guin)感慨道:“《老子》拥有的译者数远远超过了它的读者数。”^①

诚如加达默尔所言,一切翻译就已经是解释,翻译始终是解释的过程,从这个意义上说,对文本的阐释和解读也就是对文本的另一种翻译,现代《道德经》就是古今中外的读者在各自前见基础上对其进行的翻译。

中国传统思想具有高度综合性,同一部著作中常包含哲学、历史、文学、语言、艺术等不同的成分和思维方式,因而可被各种不同倾向的思想理论运用到不同的社会环境中。安乐哲、郝大维说,“《道德经》的规划就是要从我们每一个人当中最大限度地有所取益,而我们每个人都是一独特经验的总集。”^②西方学术传统注重理性和分析,其表现就是精细的学科划分,因而,西方学者在解读《道德经》这类具有高度综合性的先秦思想著作时,常依据自己的专业背景和兴趣爱好,读出其心目中所期待的内容,可以说有多少个读者就有多少种《道德经》读解方式。但人类文化经验、思维方式是具有民族共相的,现代西方对于《道德经》文本的阐释可归纳为如下三个层面:相关于日常经验来读解该文本自足体;将其视为道教或道学经典系统的组成部分;立足于现代学术思想语境对其解读。本文主要考察现代学术语境将《道德经》文本看作智慧文本、宗教文本、哲学文本和汉学研究文本的历史原型解读。阐释者的合理的“偏见”^③参与了《道

① Le Guin, Ursula K. *Lao Tzu Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way*. Boston & London: Shambhala, 1997. p. 110.

② 安乐哲、郝大维撰,彭国翔译,“《道德经》与关联性的宇宙论——一种诠释性的语脉”,《求是学刊》,2003年3月。

③ 加达默尔认为,即使是一位掌握了历史方法的大师也不可能使自己完全摆脱他的时代、他的社会环境、以及他的民族状况等带给他的偏见。偏见其实并不意味着一种错误的判断,它既包含肯定的价值判断,也包含否定的价值判断。加达默尔将肯定的价值判断称为“合理的偏见”。

《道德经》文本意义的生成,造就了当今中国乃至全世界文化史上绚丽多姿的“道德经学”文化景观。由于客观的时代背景、时代氛围、传统观念、风俗习惯、认识水平及主观的感受与体悟、思维特点等的不同,《道德经》在英语世界的文化景观与其在本土的存在样态不完全一致,本文将根据读者所享有前见的共相,对《道德经》在英语世界的存在形态进行分析。

《道德经》在西方世界拥有众多的读者,层次不同,视角各异。但总的说来,西方社会关注《道德经》,大多是为了解决其自身面临的社会性问题。20世纪以前,西方对于《道德经》的翻译和接受,主要是基于一种实用主义的角度。这种出于功利主义的对中国文化的关注,是对中国经典《道德经》的一种误读,对于接受这一典籍的西方人而言则容易造成误导。虽然当时译者对《道德经》的翻译常常表现为个人性实践,但译本中所固定的话语层面的选择更主要的是服从于主流意识形态,以从属于所在国的政治文化为主调,具有较明显的消极色彩。

朱利亚·哈蒂(Julia M. Hardy)在“西方主要的《道德经》阐释形态”文中将18世纪以来西方世界对《道德经》的阐释,分三个主要历史阶段进行描述:第一阶段是18—19世纪,《道德经》与基督教教义相比附,这种宗教比附的阐释方式一直持续到第二个阶段;1915年开始,文本的理解出现较为明显的变化:人们开始将《道德经》看作是批判西方思想的价值系统,由于西方世界的普遍需求,这一时期的阐释开始有严谨的学者气象;第三个阶段始于20世纪70年代末、80年代初,许多学科的学者参与到《道德经》文本的阐释中来,这一阶段的显著特征就是学者们以严肃认真的态度研究中文资料,力图杜绝意义的扭曲变形^①。

^① Hardy, Julia M. Influential Interpretations of the *Tao-te-ching*. Kohn, Livia & Michael LaFargue, eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press. 1998. p. 165.

2.3.2 传教士的宗教比附

哈蒂认为第一阶段的传播主体是基督教传教士,他们基于所从事的传教事业,想要证明上帝三位一体的信条在中国经典中早已存在。传教士们预设《道德经》中隐含了《圣经》的教义,法国汉学家雷缪萨在1820年发表的《关于老子的一生及其作品的报告》中就牵强地认为《道德经》第14章的“夷”、“希”、“微”三个字的发音构成了希伯来文中的Jehovah(耶和華,即聖父),并说“道,就像logos,传达着上帝、理性和言说三位一体的概念”。这一时期的欧洲译本凸显了一个对后来的意义产生极为局限的指涉网络:老子的思想跟基督教思想相吻合。学界一般认为,在这一阶段的翻译中,传教士理雅各的翻译体例谨严,附有大量注释,在翻译过程中尊重中国的学术传统,从而保证了翻译的质量。这套翻译成为19世纪英语世界最杰出的汉学成果之一,直到今日仍然没有完全过时。理氏虽然力图避免将基督教神学思想加诸于道家经典,但由于其所浸濡的基督教传统教育,还是忍不住在其所译《道德经》的前言里亮明了他的观点:在许多方面基督教教义是正确的,而老子的认识是错误的^①。他所翻译的《道德经》表面上非常忠于原文,并不彰显传教士的观点,但文本深层却隐含着他的修辞性话语摆渡。《道德经》第四章:道冲而用之或不盈。渊兮,似万物之宗;[挫其锐,解其纷,和其光,同其尘,]湛兮,似或存。吾不知谁之子,象帝之先。这一章的翻译历来令传教士们头痛:根据他们笃信的基督教,上帝是万物的创始者,在没有天地之前上帝就存在了;而《道德经》却说,“吾不知谁之子,象帝之先。”^②理氏将这句译为:I do not know whose son it is:

① Legge, James. *The Text of Taoism*, Vol. 1. New York: Dover. 1962[1891]. P. 21, p. 29.

② 由于老子所用文字比较含混,历史对这一句的解释多有争议,本文采定陈鼓应《老子今注今译》的说法:我不知道它是从哪里产生的,但可称它为天帝的宗祖。

It might appear to have been before God. 该句中 might have been 已是对过去发生的事情一种可能性最小的推测了,理氏尚不忘加上 appear 将这一用法变为 might appear to have been,这样一来,理氏其实是从语法修辞的角度否认了“道”在“帝”之先的可能性,从而捍卫了其为之服务的宗教。通过对汉语“象”的语义修辞选择,理雅各在译文深处强行塞进了基督教式的阐释^①。

2.3.3 拯救西方危机的“良药”

西方对《道德经》阐释的第二个阶段,通过对“道之玄”的改造利用,将“道”看作指导生活之道,将《道德经》看作拯救西方、医治西方问题的“良药”。这一阶段的译者较少将《道德经》看作是《圣经》启示录在东方的异体存在,但由于宗教问题和哲学问题依然存在,《道德经》的阐释中仍有与基督教相比较的情形,但这一阶段的比较已经走出了硬性比附的泥潭。法国汉学家葛兰言在《中国思想》一书中说:“中国人的智慧不需要上帝这一概念”,中国思想中“没有创世者。世上没有任何东西是被创造的,世界不是被创造的”,“道从未被看作先验的实在……”^②这一时期的《道德经》阐释者,根据自己的先见,积极参与文本的异域生成,比较突出的有李约瑟、马伯乐、康德谟、亚瑟·韦利等人。一些在中国出生、受教育,后来融入西方学术界的华裔学者,如冯友兰、陈荣捷、林语堂等人也加入到《道德经》的阐释行列,给西方的解读注入了新鲜的空气,开启了不同的阐释视角。这批华裔学者青少年时期生活在 1949 年以前的中国,熟悉中国古代文献,受过传统考据学的训练,到海外(主要是美国)以后接受了西方实证主义和量化研究等方面的现代研究方式的训练,理论背景宽厚丰富,兼通中西语言和文化观念,因而能够较好地看到西方社会的时弊,意识到绵延

① 此处例证参考王剑凡“中心与边缘——初探《道德经》早期英译情况”一文。

② Granet, Marcel. *La pensée chinoise*. Paris: Éditions Albin Michel. 1968 [1934]. P. 478, p. 275, p. 477. 此处所引文字由 Julia M. Hardy 的英文翻译而来。

着中华文明的《道德经》，包含了有效而睿智的生活哲学，可以有效地治疗西方的“疾病”^①。这一时期的西方译者在纠正第一个阶段的消极的、功利性的宗教比附后，针对西方的社会现状，积极发挥阐释过程中前见所具有的建构功能，生产着“与时俱进”的《道德经》文本。原哈佛大学东亚研究中心、世界宗教研究中心的赫尔姆斯·韦尔奇(Holmes H. Welch)的《道教：道之分歧》(*Taoism: The Parting of the Way*. Boston: Beacon Press, 1965)对《道德经》作了饶有趣味的现代阐释，全书分为老子的问题、《道德经》、道德运动和今日道教四部分，深受宗教界人士和普罗大众的好评。虽然已经有学者注重推出在中国语境理解下的“真实的”《道德经》文本，哈蒂则认为，像韦尔奇、李约瑟和林语堂等学者带着先见的、将《道德经》看作是拯救西方危机的“良药”的阐释对于《道德经》在西方的普及和接受最有影响。

2.3.4 接受视域的美国道教

20世纪80年代以来，有不少学者致力于《道德经》的文献学研究，力图不偏不倚地再现这部古代道家经典的风貌，以纠正前两个阶段的接受偏差。他们依据考古学的最新发现，采用新的研究方法选择和使用史料，注重将《道德经》文本放在道教传统中加以理解，使西方的《道德经》研究最终摆脱了比附研究的地位，真正成为西方汉学领域的一门显学。这一时期的《道德经》译本多是作为汉学研究的成果而存在的。学者们引入《圣经》研究中的形式批评法，以揭示文本的原初意义，重建老学理念^②。

① “疾病”这一类比，最初是德国传教士卫礼贤提出的。卫氏说，老子的理论经纬已织进了欧洲的文化肌体，老子的思想是一剂“良药”，是“拯救现代欧洲的有效工具”。（参见孙立新，“卫礼贤论东西方文化”，《青岛海洋大学学报》（社会科学版），2003年第1期）

② 如迈克尔·拉法格在《道与方法：对〈道德经〉的推理探讨》（1994）一书中通过历史阐释的路向，改变西方传统中对老子厌世形象的描述，认为道家同儒家一样关心国家的领导权问题。而当代西方读者不仅可以将老子关于“领导”的理念运用到高层行政职位，也可以运用到任何需要领导决策的职位上，《道德经》中阐发的领导艺术是美国人所迫切需要的。

这一时期较少有学者将“道”等同或比附成“最高神”或“绝对理念”，《道德经》被看作是关于价值观和生活哲学的文本。但哈蒂在指出这些基于文献研究和论辩基础之上的《道德经》阐释的积极意义的同时，也说：“近来的学者型的研究虽然对纠正过往的偏差有好处，但对于公众接受《道德经》文本却没产生多大的影响，主要原因就是这些阐释过于冗长、复杂。”^①

在哈蒂看来，西方出现对《道德经》的广泛、普遍接受并不是依靠那些“严谨、冗长而无趣”的研究，人们接受的往往是那些对禅、道和印度教不加区分的“过于简单化、有时甚至是完全错误的”阐释文本^②。普通读者为书中幽默而富有启迪的生活哲学而着迷，《噗噗熊的无为之道》(*The Tao of Pooh*, London: Mandarin, 1989)^③、《物理学之道》(*The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Boston: Shambhala, 1975/1991)^④等一些不那么严格依从原文的译本反而成为受大众好评、广为流行的版本。译者大都是针对西方的文化或宗教，选择某些角度对《道德经》进行阐释，如英国自然史学家李约瑟

① Hardy, Julia M. *Influential Interpretations of the Tao-te-ching*. Kohn, Livia & Michael LaFargue, eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press, 1998. p. 181.

② 同上, pp. 181—182.

③ 畅销书作家本杰明·霍夫(Benjamin Hoff)著，又译为《小小猪的谦弱哲学》，黄汉耀译，台北张老师出版社出版，其实这本儿童文学故事，翻译了不少老子《道德经》或其他著作，在某种意义上说，是一种转译。而本杰明·霍夫曾翻译《道德经》文本(*The Way to Life: At the heart of the Tao Te Ching*, New York & Tokyo: John Weatherhill Inc. 1981)，其翻译，就如同他本人在译后记中所承认的，“用现代的语言和自己的理解，重写了《道德经》”。作为畅销作家的霍夫，模糊了翻译和创作的界限，在美国普罗大众甚至儿童中广为宣传道家思想。

④ 美国物理学家卡普拉(Fritjof Capra)，是当代新道家之一，该书副标题为《现代物理学与东方神秘主义比较之探究》，被德国学者孔汉斯(Hans Kung)称作是“脍炙人口的著作，显示出西方物理学和东方智慧的集聚，给人留下深刻印象”。该书畅销一时，影响极大，曾被译成法文本(1979年)、德文本(1981)、俄文本(1994后)，原版重印达五次之多。

就从其专业研究入手,带着独特的学术前见,开启了《道德经》阐释的另类视角。他在《科学思想史》中指出:“由于这样或那样的原因,道家思想曾几乎完全被大多数欧洲翻译者和作家误解了。道家被人们忽视,道家方术被视为迷信而被一笔勾销,道家哲学被说成是纯粹的宗教神秘主义和宗教诗歌。道家思想中属于科学和‘原始’科学的一面,在很大程度上被忽视了,……谁也不想否认,古代道家思想中具有强烈的宗教神秘主义的成分,而道家的最重要的思想都处在历史上最出色的作家和诗人之列。……说道家思想是宗教的和诗人的,诚然不错;但是它至少也同样强烈地是方术的、科学的、民主的,并且在政治上是革命的。”^①

哈蒂明确指出,“尽管经常有学者指责那些流行译本对中国宗教的歪曲理解,我个人认为那些流行版本的《道德经》并不完全都很糟糕。我相信,我们已经看到那些流行译本带给西方思想方式的变化,那些译本可能是一些不良的学术规范的产品,但同时可能会是‘好的宗教文本’。我赞同早期学者韦尔奇和李约瑟等人的看法:西方一些占主流地位的价值观念和思维方式是不健康的。我认为新一轮的《道德经》翻译大潮和相关著作的出现,将会引起人们对那些更健康的价值观念和思维方式的普遍的兴趣。而这种健康的异域价值观念和思维方式正是韦尔奇、李约瑟、冯友兰、林语堂、卡普拉、霍夫等人所颂扬的。西方对《道德经》的阐释并不总是遵循严格的学术规范,但在我看来,这些译本却常常引导人们树立良好的宗教信仰。”^②

① Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*. Vol. II: *History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 1956. p. xxxii.

② Hardy, Julia M. Influential Western Interpretations of the *Tao-te-ching*. Kohn, Livia & Michael LaFargue. eds. *Laotzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press. 1998. pp. 184—185.

从上文的论述,可知朱利亚·哈蒂所言《道德经》在西方的阐释并非严格意义上的《道德经》译本,而是包括了一些基于学术研究之上,并未严格区分道家和道教的研究性论著和创作。三个历史分期的描述突出了每个时代的主流阐释路向,但实际上,在每个阶段的阐释中,由于译者主体的变化和多元化趋向,这几种阐释方式可以说是并存的。哈蒂对《道德经》在西方的阐释阶段的划分,其实是凸显了针对《道德经》文本的“空”和生成性,每个时代的前结构或集体无意识在文本中的投射,从而生成的西方《道德经》接受史上的几种主要阐释样态。

第三节

《道德经》在英语世界的文本形态

《道德经》的西方行旅,一方面是以“道”的内涵和实质在英语世界传播,另一方面又借助人这一传播载体在英语世界传播,这个“人”是一个个群体、一批批精英,有经学博士,有外交使节,有中外留学生,有传教士,有政治家,有社会学家、哲学家、汉学家,还有广大的海外华侨。可以说,《道德经》在英语世界的行旅,不仅是文本和观念的行旅,也刻录着译者在真实世界和精神世界跨文化旅行的印迹。

3.1 进入英语世界的《道德经》

本文第一章通过对《道德经》在英语世界行旅的描述绘制出较为直观、可感的“《道德经》英译脉络图”,从中我们可以发现在三次翻译高潮

(本文只考察《道德经》在英语世界的世纪行旅,故所划分阶段与目前所见的其他分法不同)中,《道德经》翻译主体发生很大变化。第一阶段(1868—1905),“1人是美国哲学家,其余均为英国人且大多数是传教士或神职人员”;第二阶段(1934—1963),“饱濡国学的旅外学者也加入翻译行列,译者国籍多元化”;第三阶段(1972—2004),“开始出现中外译者合作、不同学科学者合作翻译的情况,体现文化会通、学科融合,译者国籍更趋多元化。”

具体说来,这些《道德经》译者主要包括三大群体:英美传教士,哲学家、社会学家等文化精英,汉学家、中国学家。其中第二大群体的文化精英,包括畅销书作家和各行各业的成功人士。这些翻译主体,由于各自所受的教育不同、所从事的职业不同,形成极为不同的阐释路向,但由于人类文化经验、思维方式具有共相性,因而带着译者前见生成的《道德经》英语文本虽然异彩纷呈,但大体可以划分为如下几种主要类型:作为宗教比附的《道德经》、作为未来哲学的《道德经》^①、作为智慧源头的《道德经》和作为汉学研究成果的《道德经》。哈蒂在文章中也指出,一些学者型的翻译,因为过于冗长和复杂,对大众的接受所产生的影响反而不大,在《道德经》西行历史上,产生广泛影响的往往是那些看似过于简单化、甚而常常错误连篇的《道德经》译本。也正是因为这样的接受取向,哈蒂说,西方社会的道教与中国的道教迥然不同。故而,本文拟从译者的“前见”入手,分析这几种类型的《道德经》的不同,揭示译者的“前见”是如何隐秘地加入到《道德经》异域想像的构成中去的。

^① 李约瑟说:“中国如果没有道家思想,就会像是一棵某些根已经烂掉了的大树。”“道家有不少东西可以向世界传授,尽管作为一种有组织的宗教,道教今天已经垂死或已死亡,但或许未来是属于他们的哲学的。”参见李约瑟著,何兆武等译,《中国科学技术史》(第二卷),北京:科学出版社,上海:上海古籍出版社,1990年,第166页。

关于《道德经》的文体特色，历史上曾展开过较长时期的争论^①，但本文主要立足于从文学文本的角度探讨《道德经》文本在英语世界的行旅。黄鸣奋在《英语世界中国古典文学之传播》中将《道德经》归为散文类，因为散文“是个内涵和外延都相当模糊的范畴。我国古代曾将不押韵、不重排偶的散体文章均称为散文，与韵文、骈文对举；……为便于论述起见，本书将‘散文’界定为除小说、诗歌、戏剧之外一切具备某种文学性的书面之作，把古代的经传史书均包括在内；……”^②先秦时期，中国的文学远不如后来繁荣，文、史、哲不分家的现象极为普遍，那时，从严格意义上划分，文学作品只有《诗经》和《楚辞》。但当时的诸子作品，虽说被学界认为是中国哲学轴心期的哲学作品，但其本身具有的高度文学价值是不容否认的。先秦的史书、哲学著作对后世文人的思想、生活、创作都产生了极大的影响，而几乎所有的文学史著作都把这一时期的重要哲学著作列入文学范畴。或者说，哲学只是先秦诸子文本的内容，而文学则是负载这一内容的形式，有人曾经说过“所谓的‘文学’，如散文、诗歌、辞赋等文学体裁，只是一种形式，是一个空空的‘口袋’，形式必须要有内容，空空的‘口袋’本身没有意义，必须装进东西才有价值。这些内容，也就是装进‘口袋’的这些‘东西’，一定会涉及思想。”^③法国汉学界致力于庄子研究的汉学家戴密微（Paul Demiéville）曾说，“至于哲学与诗篇之间的关系，可能不会有比在中国文化中更密切的了。”^④可见，在西方人眼中，《道德经》是属于诗的域

① 20 世纪初期，在胡适、冯友兰等人之间展开的《道德经》文体论战，究其实质仍是对著作年代问题论辩的延伸。现在，较为普遍的看法认为，《道德经》一书是老聃所著的私家著作，它并非对话体，而是一种哲化诗或诗性哲学，其节奏韵律更接近于《诗经》。（参见王岳川，《道德经·序言》，北京：外语教学与研究出版社，1997 年，第 7—8 页）

② 黄鸣奋，《英语世界中国古典文学之传播》，上海：学林出版社，1997 年，第 99 页。

③ 张松辉，《先秦两汉道家与文学》，北京：东方出版社，2004 年，第 3 页。

④ 转引自朱仁夫、魏维贤、王立礼，《儒学国际传播》，北京：中国社会科学出版社，2004 年，第 208 页。

界的。

老子不言,留下五千精妙,随着时空的变幻,诗意幽然流淌。《道德经》的历代注释中,因着阐释者前见的介入,洋洋洒洒,最多者达 95 万余字。不同的前见和阐释目的,造就了蔚为壮观的《道德经》阐释景象。现代视域中的《道德经》已定不止那孤零零的五千文字,而是一个复数的文本集合,是一个众声喧哗的多声道合奏。

3.2 作为宗教比附的《道德经》

《道德经》西行的历史中,欧美各国的传教士有开创之功。从 16 世纪起,传教士纷纷东来,肩负着传教与外交的双重使命。基于肩负的政治使命,耶稣会教士对孔子学说给予极大的关注,而对于《道德经》不是漠不关心,就是任意贬低,在他们看来老子思想对传教事业鲜有助益。传教士翻译中国古典文献的目的就只是为了襄助他们在中国的传教。法国耶稣会士傅圣泽率先指出,“道字系指基督教的最高神——造物主上帝。”^①他认为,汉文术语的“道”是最能表达上帝这一概念的。当时的传教士逐渐意识到,中国的民众大多是儒、道、佛三教的信徒,要使他们接受《圣经》福音书,就不能忽略对道家典籍的研究。但由于当时中国的腐败和落后,传教士骨子里大都有身为西方人的优越感,这种源于信仰和种族的优越感使他们在翻译《道德经》的时候毫不隐讳地彰显着各自的前见,他们的译本也就不可避免地带上本位主义的色彩。

据王剑凡“中心与边缘——初探《道德经》早期英译概况”一文考证,在《道德经》英语世界行旅之初,理雅各的翻译由于体例谨严,附有大量注释,成为 19 世纪英语世界最杰出的汉学成果之一,直至今日仍然没有完全过时,但由于其绪论过多地纠缠于学术细节,并不为当时的读者所关

^① 楼宇烈、张西平,《中外哲学交流史》,长沙:湖南教育出版社,1998 年,第 267 页。

注。19 世纪末流行的版本反而是亚历山大(George Gardiner Alexander)于 1895 年出版的《道德经》英译本,书名译为 *Lao-Tsze, The Great Thinker with a Translation of His Thoughts on the Nature and Manifestation of God*。从字面便可看出,作为传教士的亚历山大,出于信仰和民族优越感,毫不抑制前见在文本阐释中的建构作用,毫不犹豫地代“道”以 God,这样一来,蓄藏着精炼的俏皮智慧之精髓、流溢着对生命及宇宙之关怀的道家哲学体系就被偷换成关于上帝(God)的宗教哲学了。亚历山大在所有的地方,以 God 或 Creator 来替换“道”并以 He 这个有位格的人称代名词来进行语义指涉。老子寓意于万有之中的天生道德的“道”体现了中国人天道观中的非位格性的拟人神,并不是旧约选民眼中那位君临万有之上的天地主宰,却被亚历山大通过语词转渡成西方人眼中有意志和位格的造物主^①。《道德经》第二十三章:“故从事于道者,同于道;德者,同于德;失者,同于失。同于道者,道亦乐得之;同于德者,德亦乐得之;同于失者,失亦乐得之。”^②信不足焉,有不信焉。”亚历山大的译文是:

Remember however that the man who regulates all his actions by a belief in God, will become like unto God; just as he who walks in the path of virtue will become virtuous; and he who pursues a course of vice

① 在迄今为止的人类历史中,出现过各种各样的神。按其有无位格而言,则可分为两种极端的类型:犹太-基督教的唯一位格神与中华文化的非位格神。有位格的神首先是具有实体性的神,即以实体性来表现其终极性的神。由于这神具有人格的实体性,他就既是有自性的,又有具体的作为和个性,并因而从根本上区别于其他的神。有位格的神从本质上就可以是复数的。而中国的“道”介于有形与无形、远与近、有与无之间;瞻之在前,忽焉在后,惚兮恍兮,恍兮惚兮;却其中有信、有物、有象而甚真。它就是中国古人力求去理解的终极,是非人格实体化之“道”。

② 陈鼓应《老子今注今译》为:同于德者,道亦德之;同于失者,道亦失之。并标注说,此数句各本纷异,以帛书乙本为优,据改。但根据亚历山大译文,本文此处依据任继愈,《老子新译》,上海:上海古籍出版社,1985 年。

will become vicious. But he who has become like unto God will be a servant of God, whilst he who has become virtuous will obey the dictates of virtue, and he who has become vicious will continue to be a slave to vice.

To have a weak faith is to have no faith.

亚历山大将“从事于道者”译为 the man who regulates all his actions by a belief in God;“道亦乐得之”译为 he... will be a servant of God;“信不足焉,有不信焉”译为 To have a weak faith is to have no faith. 而 God, faith, servant 等字眼的频繁出现,令人有读《新约》的感觉。

由于作为传教士的前见的介入,亚历山大的译本将老子玄妙的箴言变成了基督教世界普罗大众所熟悉的主的训诫,加之他用语平直,一改《道德经》原文古奥的韵味,因而深受一般读者欢迎,成为当时英语世界最受推崇的译本。这一英译文本的普及势必影响了当时西方世界不懂原文的读者对《道德经》的接受,造成对中国经典文本的误导性的传播。

西方文明主要是由希腊和希伯来文化融会而成,这两种文化经过若干世纪的相互激荡乃至对抗,已经融为一体。其中希伯来文化偏重于宗教和道德方面,在基督教中被延续下来。如今基督教已然是西方人的宗教与道德生活赖以运行、展开的信念纽带,其价值内核蕴含在基督教的最高经典《圣经》之中,在西方人的宗教与道德世界居于主脉位置。英美国家大部分的人都是基督教徒,或者长期受基督教传统影响,可以说,英语世界《道德经》英译的三个阶段中,始终都有因译者的基督教修养而导致染色的《道德经》文本。

20 世纪中后期,由于中国地位的提升和西方凝视东方态度的转变,较少有译者出于宗教比附的目的而歪曲老子的本义。较为典型的宗教比较文本是马拜(John R. Marby)的 *God, as Nature Sees God: A Christian*

Reading of the Tao Te Ching。从严格的意义上说,这是一本从比较的眼光看待分属两大文明的不同宗教流派的集注。译者虽然认为“道”在英文中最适切的对应词是 Godhead,但同时指出,无论在拉丁语、德语语源上,还是在指涉上,Godhead 与 God 都极为不同:God 有所为,而 Godhead 有所不为;God 在语源学上是阳性的,而 Godhead 则是阴性的……译者也深刻地体认到,在这个东西融合、南北对话的时代,人类普遍地面临绝望、异化和生态恶化等危机,《道德经》作为智慧之源,教给人类生活的哲学^①。

3.3 作为世界未来哲学的《道德经》

西方文明之河由希腊文化和希伯来文化两条支流融会而成,其中希伯来文化得以沉淀在《圣经》文本中,塑造着西方世界的民族性格。而另一传统——希腊文化,相信事物的自然秩序的可理解性,相信作为科学之性格的理性探索精神,以及在此种信念下促生的系统的致知方法,形成欧洲人注重理性分析和逻辑思辨的哲学传统。而《道德经》等中国经典文本的西传,最初并不是作为文学意义上的文本引起欧洲人的关注的,而是因其荷载的哲学、宗教、伦理、历史等观念获得重视。对于西方人来说,发现中国的意义与其说是物质上的不如说是精神上的,对中国人的特异精神的发现与想像甚至成了西方资本主义思想启蒙的一个诱因与一面旗帜,伏尔泰曾经说过,哲学家在东方发现了一个新的精神和物质的世界。当传教士们将目光投向老子哲学后,众多的学者都从老子思想中寻求解决欧洲哲学危机的出路,认为老子的思想将会是世界未来的哲学。

所谓哲学,就是集社会各种学问进行辩证的、启迪人类智慧的学问。西方哲学家阅读老子思想,发现《道德经》中描画的人与自然的和谐关系、

^① Marby, John R. *God, as Nature Sees God: A Christian Reading of the Tao Te Ching*. Rockport: Element. 1994. p. 10.

为人处世的中庸态度、德性培养的修行方法等,对弥补西方文明中的精神失落与强权意志,都具有非常积极的作用。他们赞誉《道德经》是“东方古老哲学”的代表,尼采则将其看作是“一个永不枯竭的井泉,满载宝藏,放下汲桶,唾手可得”。早在《道德经》英译的第一个时期,美国哲学家保罗·卡鲁斯(Paul Carus)就对《道德经》进行认真、全面的翻译。他的译本在美国至今仍有较大影响,成为许多译者涉足《道德经》翻译领域时所依据的底本或主要参考^①。

美国最初介入中国古代典籍翻译的是训练有素的哲学家,这就使得美国的《道德经》翻译较少具有蓄意宗教比附的意味。保罗·卡鲁斯早年在德国受过教育,有严谨的治学传统,长期担任 Open Court(目前是高水平的中国研究著作的出版机构)与《一元论》的编辑。他对中国哲学和印度佛学均有深厚的兴趣,译有《道德经》、《太上感应篇》(与铃木大拙^②合译)和佛教原始资料选《佛教的福音书》。他本人是立场鲜明的一元论者,主张将宗教建立在科学的基础之上,并将他的情怀——学术前见带入了翻译。他是根据一元论哲学立场对道家文献进行解读与翻译的,也正是由于他独特的学术前见,他的译本虽曾引起极大的争议,至今仍具有独特的价值^③。

《道德经》英译的第二个阶段,由于两次世界大战的创伤,宗教组织突然瘫痪,许多学者对西方文化进行了认真的检讨,对西方文明深感绝望。

① 目前在英语世界发行量相当大的 Stephen Mitchell《道德经》英译本和 Ursula K. Le Guin《老子〈道德经〉:有关道及其力量的一部书》就是完全以卡鲁斯译本为底本的二度翻译。卡鲁斯译本是一种在汉字旁提供英语对应表述的逐字对照的翻译。

② 日本著名的禅学大师,曾担任过卡鲁斯的助手,与其合译《道德经》与《太上感应篇》,本名铃木贞太郎,因喜欢《道德经》第四十五章“大巧若拙”,遂改为“铃木大拙”。

③ 参见程钢,“西方学者的先秦思想史研究”,《周秦汉唐文化研究》(第一辑),西安:三秦出版社,2002年。

他们认为向内用力、十分含蓄的道家文化是解救欧洲危机的“良药”，老子哲学中反对战争、主张和谐的观点对于消弭人类的占有冲动、缓和人类社会冲突具有时代性意义。当时，大部分的译者都从哲学的视角切入《道德经》翻译，比较突出的不仅有亚瑟·韦利等西方学者，也有浸濡国学的哲学家冯友兰、陈荣捷、刘殿爵等人。冯友兰等人对中西哲学学术语义系统均有相当的把握，对中国哲学意义细节和原始中国哲学文本的修辞学魅力有深刻体悟，同时也熟谙西方哲学文本的推理逻辑，能较为出色地在英语语言文化中再现道家的哲学理念。

与西方哲学话语相比，中国古代哲学话语虽然体现较弱的推理逻辑，但却传达着丰富的情感和意志性的语用学刺激力。韦利等西方译者对于中国古代文本的知识只能是通过先在的西方逻辑“过滤器”获得，采取西方中心的思维框架和读解、翻译策略。因而，当中国传统哲学话语按照西方哲学话语中使用的较严格的逻辑标准加以再组织后，前者中的修辞学意义成分即会被减弱或完全丧失其本色，而染上西方哲学话语的色。被欧美东方学界视为经典的亚瑟·韦利译本，在西方世界影响深远，自出版后每隔五六年就要重印一次^①。但严格说来，他的译本并“不适合普通读者阅读”^②，主要是由于译者的西方哲学前见使得译文中出现大量迥异于中国哲学话语的表述方式，造成英语的逻辑性表达和中国的直观性表达之间的话语张力，也造成相互语义沟通的内部困难。新墨西哥大学哲学教授阿奇·巴姆^③更是根据西方哲学传统的预设，将《道德经》书名辅以

① 傅惠生，《汉英对照老子》（大中华文库），长沙：湖南人民出版社，1999年，前言：第32页。

② 参见程钢，“西方学者的先秦思想史研究”，《周秦汉唐文化研究》（第一辑），西安：三秦出版社，2002年。

③ Bahm, Archie J. *Tao Teh King*. Albuquerque: World Books. 1986. 在1958至1986的近30年时间里，该书被美国许多高校哲学系用作教材，再版达16次之多。

副标题《自然与才智》(*Interpreted as Nature and Intelligence*),以极端的方式更换了《道德经》的哲学命题,是译者的学术前见对翻译的一种显性操纵。通观全文,它的译作只是《道德经》文本在西方的现代阐释,是哲学系的课程讲义。

这些西方人文主义者或较早期的哲学家在尝试将古典中国哲学的意义传达到西方的时候,由于前见的影响和介入,已经不经意地让许多西方思想潜隐到对这些著作的理解和翻译中去,并且浸染了表达这些理解和认知的词汇。“诠释中国哲学,哲学家的缺席是一种遗憾”,但“迄今为止,《道德经》只是偶尔附带且无关紧要地吸引了一些哲学家”^①,因而,安乐哲和郝大维决定采用“自觉的诠释性翻译”,以杜绝文化化约主义和西方民族优越感带来的文化误读,使中国古典哲学获得在国际学术界应有的位置。现有的按照西方哲学逻辑推论传统从哲学视角翻译出来的《道德经》文本大多冗长晦涩,很少能再现《道德经》理明事核、言简意赅、气伟语实、结构严谨的修辞特色,且常因译者详尽的注解而堵塞了文本生动活泼的想像空间。注重理性推导的西方哲学传统与注重智慧之学的中国哲学传统是完全不同的治学体系。智慧其实什么也不提出,没有优先的概念和个别的自我;哲学则热衷于提出观念,但提出的观念“在打开一条思路的同时,也就关闭了其他的思路。更准确地说,提出的观念在为自己开辟一个视角的同时,也关闭了其他可能的视角”。^②

3.4 作为智慧源头的《道德经》

弗朗索瓦·于连认为,哲学的历史是从提出观念开始的,然后不断地

① 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004年,序:第13—14页。

② 弗朗索瓦·于连著,闫素伟译,《圣人无意:或哲学的他者》,北京:商务印书馆,2004年,第11页。

提出观念,并把一开始提出的观念当成原则,由此而产生其他的观念,遂组成了观念的体系;哲学把目光“盯”在了真理上,公开地专注于真理,声称真理是哲学的价值所在,而作为哲学的他者的智慧是什么也不提出,任由内在性流淌,它所瞄准的目的,不是让人知道,而是让人“悟”。

哲学注重论辩的严密和逻辑的严整,智慧其实也有逻辑基础,只不过是另外一种逻辑,一种没有逻各斯的逻辑,或者说,智慧由于错过了西方那样一种逻各斯的逻辑基础,只能成为一种弱哲学^①。《道德经》中活泼流淌着的诗性话语,格调高雅,涵义深邃,宛若来自“大地的声音”,这种声音常常形式不拘地遍布在《道德经》以及该智慧传统的其他支脉中,并借此发挥建构和维持一个智慧群体共享的流通语言和公众智慧的功能。这些智慧言语的一个富有魅力的特征就是借用诗的语言进行表述。对于熟悉线性连贯性表达的西方现代读者,也许会觉得《道德经》缺乏整体的一致性,只是一些智慧的碎片。而从诗的角度来说,它是一种无法抑制的天才智慧的极致表现,诗中反复出现的字节和隐喻在读者心目中形成一个不断扩充的语音、语义关联网络,具有整体投射的启示意义和不可否认的集中性^②。英国汉学家彭马田(Martin Palmer)说,“《道德经》不是我们理解的传统意义上的书,它是箴言和注疏的集合,前后并无明显逻辑顺序。这八十一章犹如一串圆润的珍珠项链。像珍珠一样,各自独立,而集合在一起的效果则更是美轮美奂。……这本书在西方之所以有如此的魅力,在于它不仅给我们提供了智慧锦言,也帮助我们了解这些锦言的内核。”^③

① 弗朗索瓦·于连著,闫素伟译,《圣人无意:或哲学的他者》,北京:商务印书馆,2004年,第91页。

② 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004年,第8—12页。

③ Palmer, Martin. Introduction. Kwok, Man-Ho. et al. *Tao Te Ching*. Dorset: Element Books Limited. 1993. p. 10, p. 12.

《道德经》中流淌着的诗性智慧,在全球化日益推进、文化冲突、种族冲突不断发生的当下,具有不可估量的时代意义。人们自觉地从东方寻求智慧,反思科学带给人类的祸福,《道德经》被视为人类智慧的源头活水和人类文化的造福者。林语堂盛赞《道德经》文本所传达的激奋的箴言,认为它是“人类最高智慧之珍果”^①。他说,“甚么使中国人成为哲学的?不是孔子,而是老子。谁制作广传在中国民间思想中最好的格言?不是孔子,而是老子……老子的影响是大的,因为他充实了孔子积极主义及常识所当下的空虚。以心灵及才智而论,老子比孔子有较大的深度。如果中国只产生过一个孔子,而没有他灵性上的对手老子,我将为中国的思想感到惭愧;正如我为雅典不但产生一个亚里士多德而同时有一个柏拉图而感到欣慰。”^②

20 世纪后期以来,国际社会出现了诸如能源危机、生态恶化、吸毒等问题,西方社会普遍出现信仰危机,希望在东方智慧典籍中寻找解脱和出路,致使国外的“老子热”不断升温。美国前总统里根向《道德经》中寻求治理国家的智慧,他在国情谘文中引用老子的“治大国若烹小鲜”,使美国舆论界掀起了一股宣传、介绍、研究老子的热潮。台湾交通大学管理学院管理科学研究所林国雄主编《论有无与场》(1997 年)一书中所收李培权的“救救老子文明之五千言”一文称;“美国前任总统雷根在一九八七年国情谘文中曾引用老子的‘治大国若烹小鲜’的话,竟使美国有八家出版公司争着出版《老子》。最后是哈泼公司以十三万美元之高价,从英文译者史蒂芬·米歇尔那里购买了出版权,若以老子五千言计,真是一字值千金了。”文中所言“雷根”,即是我们所说的里根总统,哈泼(Harper)公司是美

① 林语堂著,穆美译,《老子的智慧》,长春:东北师范大学出版社,1994 年,第 4 页。

② 林语堂著,胡簪云译,《信仰之旅——论东西方的哲学与宗教》,台北:道声出版社,1976 年,第 118 页。

国一家大出版公司,也称“哈珀-柯林斯(Harper-Collins)出版公司”;英译者英文全名 Stephen Mitchell。

为了帮助读者理解来自异域的陌生概念,译者常在翻译中或序言中长篇累牍地进行阐释、分析,而这实则是犯了智慧文本之大忌。智慧不是供人理解的东西,即使是对《道德经》进行了精细的、辩证式的哲学阐发的阿奇·巴姆教授也在译本的序言中说:“《道德经》言说得要比任何关于《道德经》的著述更为丰富,义理简单、明了。”^①他在详尽论说后,意识到最好的言说“其实是保持沉默”。

史蒂芬·米歇尔是美国畅销书作家、翻译家,其翻译《道德经》是源于他 14 年的禅宗修行经历,认为《道德经》是关于生活艺术的手册,文体简洁,充满幽默、典雅、宽容和智慧,是世界上的一大奇迹。作为文学家和畅销作家,米歇尔意识到《道德经》这一智慧文本的言辞魅力,因而在翻译的时候,充分发挥禅宗修行和文学素养的前见,以诗性的话语传递着《道德经》的智慧。为了让智慧的言说能够为现代的读者所理解和接受,译者不惜大量改变原文中的意象,把一些西方现代读者难理解的涉及中国古代社会生活、生产的词汇变换成他们日常生活中习见的物象,以期更有效地与现代读者沟通。《道德经》第四十六章:“天下有道,却走马以粪。天下无道,戎马生于郊。”意即:国家政治上轨道,把运载的战马还给农夫用来耕种。国家政治不上轨道,便大兴戎马于郊野而发动征战。米歇尔将其译为:When a country is in harmony with the Tao, factories make trucks and tractors, and when a country goes counter to the Tao, warheads are stockpiled outside the cities. 原文中的意象均被改为西方现代读者熟知的 facto-

^① Bahm, Archie J. *Tao Te King: Interpreted as Nature and Intelligence*. Albuquerque: World Books. 1986. p. 7.

ries, trucks, tractors, warheads 等,有位书评人认为,“这篇译文在有些地方看起来有些现代化了,但如果这些思想是为了有效地与现代读者沟通,这是唯一正确的做法。如果老子活在当世,他的语言也会这样改变的。”^①米歇尔修行禅宗的前见,让他意识到,人们永远是在最具体、最平凡的事情中体“道”的,因而,他将文本中令现代读者陌生的意象转换成普罗大众易于捕捉的生活物象,智慧的“道”不通向真理,却必需保证智慧能够“顺应时势”(congruence)^②。智慧属于所有的时代,她来自远古,出现在所有时代的传统中。

意识到《道德经》文字之所以难理解,不是因为文字抽象、理念性强、高雅脱俗,甚至也不是因为文字的不确定性和模糊难辨,而是因为其论述的主旨根本不是文字能够说清楚的,智慧的文本贵在“隐而显”和留有空白,米歇尔翻译《道德经》时,注意语言的留有空白。仿效中国古人由“书不尽言,言不尽意”转向“立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言”的做法,他也借助非书写符号,在所译《道德经》文本^③的每一页都配有一幅中国画以帮助诗性智慧言辞的传达。他选择南宋马远、夏圭^④,元代王冕、唐棣等人的山水画,明代花鸟画或道教神仙画作背景。中国传统山水画面中空灵的境界传达着老子“无”的思想,可算是“符际翻译”的典范。绘画

① 网络来源:<http://www.amazon.com/exec/obidos/0060193220>。

② 弗朗索瓦·于连著,闫素伟译,《圣人无意:或哲学的他者》,北京:商务印书馆,2004年,第109页。

③ Stephen Mitchell 首译《道德经》于1988年,自此以后,多次重印,而且被收录到西方许多关于道家的集注中去。最近,有译者根据 Stephen Mitchell 译本进行计算机辅助翻译。此处所指通过符号手段进行智慧话语传达的文本系译者1999年重译本。因其简单易懂,文辞隽美,被认为是美国当前流通量最大的译本之一。

④ 马远、夏圭,即南宋山水画四大家中的“马夏”。因作画时只取景物的一角或把景物集中在画幅的半边,被时人称作“马一角”和“夏半边”,绘画中考虑构图的虚实关系,注重在画中通过“留白”实现艺术效果。

中的虚实相生,阐释着道家智慧的“空”：“三十辐,共一毂,当其无,有车之用。埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。”(《道德经》第十一章)米歇尔的译文鲜有注释,他主张“以诗译诗”,以 5 720 单词译竟《道德经》^①。稍有汉英翻译常识的人都知道,由汉语译成流畅的英语,有时必须添加一些原文没有的词以符合语法修辞的需要,《道德经》中的凝练深邃尤为罕见,米歇尔本着文学家的前见和水准却做到了以字数相当的英文再现原文的韵致和思想^②,让智慧的语言以平实的意象和诗性的表述不对读者形成逼迫之势,而是渗透、融化在读者的思想当中。

前文说过,智慧也有逻辑,只不过不是西方传统中的那种含有逻各斯的逻辑,因而可以说是一种弱哲学。朱利亚·哈蒂认为对 20 世纪末公众接受《道德经》产生过较大影响的本杰明·霍夫著译本《小小猪的柔弱哲学》,就其本质而言,是将《道德经》当作智慧文本进行翻译的。而娥苏拉·勒瑰恩也认为《道德经》是“有趣、睿智、亲切、朴实而又奇特的宗教智慧文本,永远给人耳目一新的感觉,宛如深谷清泉”。^③这些由作家参与的、将《道德经》作为智慧源头的英文译本,在多数情况下,并不是严格意义上的翻译,而是一种模糊了创作和翻译界限的新生体、新文本。

宗教、哲学与智慧三者,常常不可分割地汇集于伟大思想的内部。那种无法经由智识之途把握和获得的智慧,无法言说,其妙谛常常可以在宗

① 参见江怡撰,“西方流行《道德经》”,《环球时报》,引自新华网 2004 年 1 月 29 日论坛;http://news3.xinhuanet.com/book/2004-01/29/content_1290700.htm。

② 史蒂芬·米歇尔在其 1988 年版《道德经》序言中说,“如果我没能翻译老子的言辞,我的目的则总是要去翻译老子的思想。”

③ Le Guin, Ursula K. Introduction. *Lao Tzu Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way*. Boston & London: Shambhala. 1997. p. x.

教中找到最为深透而又悠远的栖身之所。早期基督教的护教士拉克唐修认为,真正的宗教与智慧是密切联系在一起的,“不可能分离,因为要想做一个智慧的人只能真正地尊崇神、对神施行神圣的崇拜。”^①《道德经》翻译者吴经熊也说,知识、人类智慧和哲学的本性均不过是神的预示,通达神的自然阶梯^②。宗教在人类的生存中有着不可估量的作用,怀特海说,宗教意识及其持续不懈的传布史,是我们保持乐观主义的一个根据。除此以外,人类不过短暂欢愉的吉光片羽,它映照出漫漫苦痛与悲哀,一堆倏忽无常的此在经验的零碎而已^③。古希腊第一个使用哲学这个名词的毕达哥拉斯认为哲学就是“爱智或追求智慧”,哲学家就是智慧的寻求者,由此,我们可以看出,哲学从本源上是与智慧紧密相连的,没有智慧也就谈不上哲学。虽然现代哲学看似与智慧分道而行,但从学科划分上,哲学仍被看作是集社会各种学问进行辩证的、启迪人类智慧的学问。本文基于翻译者不同的学术前见所进行的《道德经》译文形态划分主要是从较为狭窄的定义上进行的,智慧、哲学、宗教三者有交叠重合的部分,只是在一些文本中某一特色占主流,而在另一些文本中,另外一种特色会占支配地位。

综合看来,西方译者因浸濡基督教传统,在翻译《道德经》时多多少少都会显出基督教前见的印迹。《道德经》英译第一阶段的传教士们出于政治的功利目的,其宗教前见的任意恣肆制造出了相当一批作为宗教比附的《道德经》文本,其后两个阶段的译文文本中虽然因着译者主体性的介

① 王晓朝,《基督教与帝国文化》,北京:东方出版社,1997年,第96页。

② 参见吴树德撰,许章润译,“温良书生 人中之龙”(《法律哲学研究·序》),吴经熊著,《法律哲学研究》,北京:清华大学出版社,2005年。

③ 参见怀德海(大陆学者多译为:怀特海)著,傅佩荣译,《科学与现代世界》,台北:黎明文化事业公司,1980年。

入散落着不可能完全消弭的宗教前见的痕迹,却并不能算是宗教比附文本。西方很多译者喜欢用 way 来翻译《道德经》中的“道”^①,其实就是译者的基督教民族文化在翻译中的投射,《旧约》中耶稣与使徒的对话中就多次出现 way。耶稣所言的 way 与《道德经》中的“大道”、“明道”所涵盖的意蕴属于两个完全不同的概念指涉系统。Witter Bynner 将《道德经》第一章译为 Existence is beyond the power of Words/To define:/Terms may be used/But are none of them absolute/In the beginning of heaven and earth there were no words, /Words came out of the womb of matter.^②这一译文,令人面前浮现出:In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was in the beginning with God. (太初有道,道与上帝同在,道就是上帝。)^③姚小平认为,《约翰福音书》中将 Words 译为“道”,使人想起王阜《老子圣母碑》文中的:“老子者,道也。乃生于无形之先,起于太初之前……。”这样一来,一个“道”字、一句“太初有道”,就把耶稣基督中国化、老子化了^④。Witter Bynner 将“道”译为 Words,实则是一种互文参见的指涉,其自由的、诗体的、美国式翻译,使其译文深受广大读者喜爱,在普通读者中的影响较大。

身跨东西的法学巨擘吴经熊,早年皈依基督教,他所译《道德经》文本亦时时显现基督教的痕迹。他一面用基督教观念重新解释华夏文明,一面也自觉地选择“道”来表达《若望福音》第一章的“圣言”一词。他的这一

① 版本影响较广泛的译者有 Arthur Waley, Victor H. Mair, D. C. Lau, Benjamin Hoff, R. B. Blakney, J. J. L. Duyvendak, Max Kaltermark 等。其中,康德谟虽未在译文中明确用 way,而他在译著中却明确指出,“道”的底层意思就是 path 或 way,中国经典中的“道”或“天道”就是 Heavenly order 或 Way。

② Bynner, Witter. *The Way of Life according to Lao tzu*. New York: John Day Company. 1944.

③ 参见《新约全书·约翰福音书》,香港《圣经》公会印发,1981年,第257页。

④ 姚小平,“‘道’的英译和《圣经》中的‘道’”,《外语与翻译》,1994年第2期。

选择是基于他所受的国学传统教育,在深刻体悟《道德经》中的“道”的含义之后作出的。

保罗·卡鲁斯及第二、第三阶段哲学家翻译《道德经》^①无论是出于拯救西方的危机,还是出于为中国哲学争得国际学术界应有的位置,以哲学术语对道家进行积极诠释,开启了“一扇感受《道德经》万古常新智慧的天窗”,提供了一个阐释中国文化的不同的视角,一个扩大《道德经》文化意义的视角。而文中所分析的作为智慧源头的《道德经》文本,主要是指那些并非出于政治目的,以普罗大众的接受为重的宗教智慧文本。这些文本以宗教智慧的方式彰显《道德经》中那“来自大地的声音”,更注重文本的修辞性和文学性,注重以诗的语言对《道德经》中隐而不显的隽语进行疏导和传达。

3.5 作为汉学研究成果的《道德经》

除此三种文本形态外,还有一种文本形态,只在专业范围内流通,虽然影响面不大,但对于《道德经》文本在西方的接受和流传有着不可低估的作用,那就是作为汉学研究成果的《道德经》文本。

“汉学”(Sinology)这一专有名词出现于19世纪末,又称作“中国学”。傅海波在其德文著作中对“汉学”的定义表述如下:“汉学是运用语言学方法,从中文史料来研究中国、中国历史和文明。”汉学具有学术性,“是在国际文化关系中以中国文化向世界传播为基础而形成的一种独特的学术,具有双边文化性质。”李学勤在《国际汉学漫步》(石家庄:河北教育出版社,1997年)序言中言简意赅地将“汉学”定位成对中国历史文化和语言文

^① 安东哲在《道不远人·序》中认为,诠释中国哲学,哲学家的缺席是一种遗憾。《道德经》作为一部具有深远哲学意义的著作,迄今为止在西方却未受到如此的看待,因而,他决定使用严格专业意义上的哲学语言来解读这一哲学经典,承担起中国哲学合法化的辩护律师的角色。

学等方面的研究的学问^①。如此说来，在《道德经》英译的历史上，凡是依据汉语底本进行翻译的西方译者都可以称作汉学家，因为他们都从事着向世界传播中国文化的事业。但由于早期的汉学家研究中国典籍都有着较为明显的政治倾向，或为了襄助传教事业，或为了拯救西方文明，故而本文所论及作为汉学研究成果的《道德经》文本，主要指 20 世纪 80 年代以来，位于美国各地的名牌大学培养出的一大批汉学家，他们采用新的研究方法，选择和使用最新研究成果和《道德经》出土史料，结合长期、深入的专业研究翻译出来的《道德经》文本。这些文本常常依据严格的文献分析和文本考据学，以历史学分析为基础对文本进行注解，附阐释性专论。这些学者潜心研究中国语言文字，依据自己的最新研究和典籍考古学方面的最新发现进行《道德经》翻译工作，是一种学者型的、严谨的译本。

这类版本最突出的代表就是韩禄伯(Robert G. Henricks)的两个翻译文本^②。韩禄伯是美国著名汉学家，达慕思大学宗教学教授，对帛书老子颇有研究。1973 年长沙马王堆汉墓出土帛书《老子》甲、乙本，韩禄伯 1976 年读到帛书版《老子》便萌生了翻译的冲动，但由于撰写博士论文和相关课题的研究，结果在撰写了一系列的相关论文(据不完全统计有十篇相当分量的关于《老子》文本的研究论文)后才动手翻译的。帛书《老子》译本是学术研究促生的文本，这个译本列出了帛书甲、乙本原文，竖版繁体，缺字都以方块填位。该译本 1989 至 1993 年间在美国、欧洲再版 7 次，

① 参见朱仁夫等著，《儒学国际传播》，北京：中国社会科学出版社，2004 年，第 170 页、第 204 页。

② 分别是 1989 年在纽约出版的《老子〈德道经〉：据最新发现的马王堆本新译》(*Lao-tzu Te-tao Ching: A New Translation based on the Recently Discovered Ma-Wang-tui Texts*, New York: Ballantine Books) 和 2000 年哥伦比亚大学出版社出版的《老子〈道德经〉：郭店楚墓竹简的惊人发现》(*Lao Tzu's Tao Te Ching: A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York: Columbia University Press)。

还被译成了荷兰语等欧洲语言。美国汉学圈核心人物费正清在帛书《老子》1992年版的扉页上高度评价说,韩禄伯教授的新著,于普通读者有两大好处:一是能够指出“《老子》这部著名经典的最新文本发现”,二是其研究成果的“精到与简明”。费正清认为,韩禄伯帛书译本,“对每一句中的术语都有相当合理的解释,而这些术语对于某些译者来说,似乎是无法理喻和晦涩难解的。”^①1993年湖北荆门郭店楚墓出土竹简本《老子》,韩禄伯《郭店〈老子〉校笺》于2000年问世^②,被公认为西方郭店《老子》译著最重要的成果。译本中除介绍考古学的最新发现外,还在附录中附上马王堆帛书版的两个版本的原文,以备研究者考证。

20世纪末,美国汉学研究跃居世界领先地位,培养了大批在《道德经》研究方面颇有建树的汉学家,如诺曼·吉拉多特、赫尔姆斯·韦尔奇、陈张婉莘、利维娅·科恩等。他们多为从事宗教研究的学者,将道教作为整体来研究,以科学研究带动翻译。余光中先生曾言,译者必须也是一位学者^③,他们的《道德经》译本是一种规范的、学者型的科研成果,虽在普罗大众中的流行并不十分广泛,但为老子思想在英语世界的传播立下不朽的功勋。这些作为汉学研究成果的《道德经》译本,并不是为了结论出文化间高低势位的不协调关系,是文化间真正的比较研究,是东西方学术平等对视下双方视野的丰富和提升。

本章立足现代阐释学和接受美学,指出文学接受是读者与作者缔结的协议,是读者对作者写作豪情的认同。接受中的文本是包含着表达、理

① 参见韩禄伯著,余瑾译,《简帛老子研究》(封底),北京:学苑出版社,2002年。

② 系美国艾兰和英国魏克彬负责编辑的《郭店〈老子〉:东西方学者的对话》(北京:学苑出版社,2002年)一书的下编。

③ 余光中,《余光中谈翻译》,北京:中国对外翻译出版公司,2002年,第171页。

解和再表达的修辞接受,是经读者阐释而来的新文本。《道德经》文本话语修辞意义的实现具有多元化的特征和丰富的生成空间。承载古代经典文本的汉语语言是一种极具弹性的语言,具有语义的浑圆性、语法的意合性和修辞的空灵性这三大特点。语言表述上的这些特点体现了汉民族独特的思维方式、价值取向和传统文化,构成了文本结构在各个语义层面的似隐还显,看似缺乏逻辑,实则体现了一种独特的整体投射,是一种具有建构性的理解场域。这些充满张力的场域挑战了读者的阅读习惯,刺激着读者的追求心,对读者具有强烈的召唤性。积极的读者充分调动理解中的“前见”,参与到文本的对话中,从而生成了与原文本统一而不同一的文本。

典籍文献承载着一个民族的文化意蕴,历代的阐释是对原文本的有益的“在的扩充”,是文化传承的主要方式。当代西方视域中的中国典籍《道德经》不仅是传统与现代的对话,更是阐释者个体对文化世界所形成的空间的占据、把握或认识,是地域性的跨越,彰显着异域与本土的对话。结合朱利亚·哈蒂对西方阐释《道德经》的三个历史阶段的划分和详尽描述,本章从阐释者各自不同的前见入手,分析译者具有共相性的学术前见在老子西行历史上的建构作用以及由此生成的作为宗教比附的《道德经》、作为世界未来哲学的《道德经》、作为智慧源头的《道德经》和作为汉学研究成果的《道德经》这几种迥异于汉语语内阐释的文本形态。这些各自不同的文本形态是诸多因素共同用力的结果,以不同的方式影响着英语世界对《道德经》的接受。本文在下一章中,将结合翻译过程理论和目的论法则,描述《道德经》在英语世界的旅行过程和形态,具体分析形成《道德经》在英语世界想像的内因和外因。

第五章

目的与操纵：《道德经》 文本的主要翻译策略

《道德经》“玄妙而隐”的召唤空间吸引了古今中外历代读者的阐释。英语世界的译者在向本国读者传达中国经典的玄妙时,充分发挥前见的建构作用,生成了不同于中国文本原型的《道德经》文本形态。英语世界关于老子和《道德经》的研究论著在其英译本问世不久便产生了,相关论文更是不计其数,但研究主要侧重于对老子学说的阐发和翻译技巧或翻译心得的记录,对于英译文本的总体描述普遍力度较小。国内学者虽在梳理《道德经》译文中关键词处理和风格对等的批评方面有较大进展,但除少数论者外,大多的研究未能跳出语言比照和感悟点评的窠臼。本章拟从描述翻译学的视角切入,结合人类行为的目的性法则,分析译者为了达到特定的目的,对翻译过程的操纵及其采取的外围策略和语言内部策略,以期刻画《道德经》在英语世界百年行旅中因意识形态、主流诗学等社会性因素和译者主体的操纵而生成的文本形象。

人们身上总是带着文化印痕,并不是完全空白地进入历史和当下。文化的印痕既开启也制约着人们的视界,但也只是因为人从根本上具有视界,才可能接触到那些扩大人类视界的东西。译者翻译的才能并不是与生俱来的,必须要经过认知和规范方面的学习和磋商,因而译者的前见总是在一定的翻译期待语境和社会文化语境中积累起来并在其中发挥效应。马克思曾经有过一句名言:人生在世,并非一堆孤立的、互不相干的社会原子。从现实性层面而言,人具有社会性,是一切社会关系的总和,而并非孤零零的、鲁宾逊式的原子型存在实体。译者的前见在译文建构中起着不可或缺的作用,但却不是唯一的决策力量,影响译文生成的诸多其他因素都与人的社会性密切相关。

第一节

翻译的文化责任与目的

翻译虽然时常外化为个人的书写实践,但其背后往往有着更为深层的社会、文化动因。历史上三次《道德经》英译高潮中,传教士对道家典籍的阐释就体现了极强的社会、政治干预因素,文本的翻译实际上是帝国主义实现殖民霸权统治目的的秘密武器。译文中显现的传教士的职业前见,由于他们主要还承担着教会赋予的将中国民众基督教化的政治任务,本质上是一种民族的政治前见。译者采取种种途径对文本进行操纵,实现《道德经》的西方化,在《道德经》中塞进西方的话语,以襄助在华传教事业。他们的在华传教是帝国主义实现在华殖民统治的途径,文本中以宗教前见的方式体现出来的其实是西方帝国主义主流的宗教、政治意识形态。

20 世纪四五十年代,牛津人种史学家爱德华·埃文斯-普里查德(Edward Evans-Pritchard)在《努埃尔人的宗教》(*Nuer Religion*, 1956)一书中说,西方人理解异邦事物遇到难题时,他们充其量是通过苦思冥想的“语境阐释”(contextual interpretation)才能理解,并且用英语这样一种语言才能翻译,因此他们用的术语都带有基督教化的西方的概念、历史和社会准则的特征^①。翻译常常

^① 参见西奥·赫曼斯撰,田德蓓译,“翻译的再现”,谢天振编,《翻译的理论建构与文化透视》,上海:上海外语教育出版社,2000年,第17页。

承担着民族的文化责任,参与民族文化资本的积累;作为翻译主体的译者不仅仅是一台脱离时空的简单模仿的“翻译机器”,而是充当着民族的代言人,在翻译文本中言说着本民族的命运和际遇。

1.1 翻译过程的文化描述

语言学派的翻译理论家将翻译看作是“把一种语言的言语产物在保持内容方面(也就是意义)不变的情况下改变为另一种语言的言语产物的过程”,^①是在译入语中再现与原语的信息最切近的自然对等物^②。语言学派的翻译研究宛若“在实验室里的真空环境下对翻译文本作切片实验。我们不否认实验室数据的科学性和必要性,但常识也告诉我们,那样的数据并不能揭示翻译这种极其复杂的‘文化政治实践’的全貌。……‘语言学实验室’里的翻译研究关于‘文化平等’和‘语言平等’的理论预设只是一种乌托邦式的理想”。^③

语言被认为是意义斗争之场^④,翻译也就不可能是“与政治斗争和意识形态斗争冲突着的利益无关的中立的事件”。^⑤涉及两种语言的翻译并不是语言之间的纯然客观中立的转换,句子的意义从各句子成分和文化

① 前苏联语言学派重要人物巴尔胡达罗夫,结合语言学研究成果,给出翻译的这一语言学界定。他认为,翻译的语言学理论就是对比话语语言以及正确地传达句子的切分功能。

② Nida, E. A. *Language, Culture, And Translating*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press. 1999. pp. 116—130.

③ 王东风,“翻译研究的后殖民视角”,《中国翻译》,2003年第4期。

④ 奥柏林学院著名黑人女性主义理论家贝尔·胡克斯(Bell Hooks)通过分析欧洲殖民文化中黑人与英语语言的关系,意识到学习英语、学说异族的言语,是被奴役的非洲人在被统治的境况下重新夺回个人权利的手段,他们说着“压迫者的语言”,却也同时把它当作结成社群的途径,以创造进行抵抗所必需的政治团结,对他们而言,语言成为抗争之场。参见 Hooks, Bell. *Language, a Place of Struggle*. Dingwaney, Anuradha & Card Maier. eds. *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. 1995. pp. 295—301.

⑤ 刘禾著,宋伟杰等译,《跨语际实践:文学,民族文化与被译介的现代性》,北京:三联书店,2002年,第37页。

背景中脱离出来很难在另一种语言中完全对等再现,意义不会像物体一样从发现的地方拾起,放到另一个地方去而不发生改变。翻译从母语进入异质语言的过程,也不是纯技术性地、中性地从一个房间走向另一个相似房间的简单语言换位,甚至也不是形式化的所谓话语转型问题,而是走进了一座无穷无尽的博尔赫斯式迷宫^①。来自异文化的观念和理论受到目的语语境中意识形态、诗学等力量的钳制,意义有所遗失、损耗,也会有所增添和获取,因而译文经由这一脱胎换骨的过程,必定会产生与原文不同的形象。

传统的翻译研究主要是从文本和语言系统之间的关系入手,从事翻译的内部研究,“译者被视为一个仆人,一只看不见的手,机械地将词语从一种语言转换到另一种语言。”^②传统的语言学翻译研究“或以翻译研究作为语言学理论研究自身的途径和手段,或在语言学观照下对翻译过程进行静态的语言分析。语言学翻译研究以其对翻译过程的描述而获得了科学性或客观性,应当指出,这种对‘过程’的考察,实质是对方法、模式的操作程序的设定,和所有规范选择一样,它的研究结论带有浓重的经验色彩”。^③其对翻译过程的描述虽然具有较高程度的科学性或客观性,但其所注重追求的等效或等值始终是一种规范性研究,无法穷尽对两种语言、两种文化间越界行为^④的总体描述和解释。

① 《道德经》英译者娥苏拉·勒瑰恩曾针对《道德经》第一章的翻译问题说过,由于文本所涵盖的意蕴,语言的对等转换几乎是不可能的,译者无论怎样努力,都只是走进了无穷无尽的“博尔赫斯式的迷宫”。博尔赫斯式的迷宫,指一种特殊的立体几何般的思维,一种简单而优雅的语言,一种黑洞式的深邃无际的艺术魅力。

② 转引自谢莉·西蒙撰,吴晓黎译,“翻译理论中的性别”,许宝强、袁伟选编,《语言与翻译的政治》,北京:中央编译出版社,2000年,第322页。

③ 张柏然、辛红娟,“西方现代翻译学学派的理论偏向”,《中南大学学报》(社会科学版),2005年第4期,第503页。

④ 斯皮瓦克在翻译孟加拉诗歌时说,“译者从自我最深处记忆里形成以前的(转下页)

20 世纪 70 年代,在学术研究哲学转向、文化转向的大背景下,翻译研究突破了语言学研究的藩篱,转向从政治、经济、文化和历史的角度来重新审视翻译活动,几乎同步实现了“文化转向”^①。翻译研究的文化学派是一个较宽泛的概念,不仅内部可细分为翻译研究学派、多元系统派和规范派等,同时与功能学派、解构学派等在外部的学理关系上也有极深的渊源。翻译的文化学派在方法论上,主张采取描述研究的方法来分析作为文化、历史现象的翻译的性质和功能。1980 年,吉迪恩·图里(Gideon Toury)的专著《翻译理论探索》(*In Search of Theory of Translation*. Tel Aviv: The Porter Institute of Poetic and Semiotics.)正式出版,标志着西方译学研究范式向文本描写转移,而他 1995 年的另一本专著《描述翻译学及其他》(*Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.)问世,使得这一研究范式日臻完善。

英国当代翻译理论家、伦敦大学德语教授西奥·赫曼斯(Theo Hermans)也是这一学派的主将,认为“翻译研究并不是为将来翻译提供指导原则或对现存的译者进行评判,而是就译文论译文,尽量去确定能说明特定译文特质的各种因素,……尽可能从功能的角度出发,分析文本策略,而说明译文在接受文学中发挥作用的方式。前者主要关注影响翻译方法和译文的种种翻译规范、限制和假设;后者则力图解释翻译对新环境产生

(接上页)她者痕迹博得犯界的许可。”(参见伽亚特里·斯皮瓦克撰,许兆麟、郝田虎译,“翻译的政治”,许宝强、袁伟选编,《语言与翻译的政治》,北京:中央编译出版社,2000 年,第 279 页)。陈永国在“翻译的文化政治”(《翻译与后现代性·代序》,北京:中国人民大学出版社,2005 年,第 5—8 页)中引用斯皮瓦克的观点,认为翻译所跨越的界限就必然是由原文设定的,翻译中的越界与暴力有关,是进行确切翻译的一种尝试,越界并不是任意的举动,越界本身涉及政治的、经济的、社会的、地理的乃至道德的局限性。

① “文化转向”系文化翻译学派主将苏珊·巴斯奈特和安德烈·勒菲弗尔于 1990 年在合编《翻译,历史与文化》一书序言中提出的;苏珊·巴斯奈特在 1998 年与勒菲弗尔合编《文化构建:文学翻译论集》中又撰文提出了文化研究的“翻译转向”。

的影响,即目的系统对特定翻译(或某些翻译)的接受和拒斥”。^①赫曼斯认为,科学的翻译研究方法应当是描述性和系统性的,应该注重目的和功能。描述翻译学的研究重点不再是“我们应该怎样翻译?什么是正确的翻译?”而是关注“译本做什么?它们是怎样在世上流通并引起反响的?”译本作为文献的这一现实,或者说其物质性和流动性受到更为广泛的关注。

1.2 翻译作为文化的责任

越来越多的学者意识到“翻译是一个文化的责任——一个文化对‘异(于自)己(者)’亦即他者的文化的无可推卸的责任,但却是一个‘不可能’的责任,一个不可能一劳永逸地完成的责任”。^②现代阐释学已确证文学文本的意义具有不确定性和无限衍生性,解构主义颠覆了作者的神圣地位,认为文本意义是能指的银河系,由于符码的蔓衍繁生、幽远恍惚和无以确定而呈复数形态。由于意义自身的多样性和译者主体的多元化,想要获得对文学文本的终极“定译”只能是人类文化实践的美好理想,“文本的终极译本根本就无法实现。我们可以做到的只是在不同的阐述交流条件下译出近似的文本。鉴于此,翻译关注的不是‘译入语’和‘达至’的条件,而是语言与文化之间确立关系的方式。翻译是接近的艺术。”^③既然翻译或解释都不具备终极性,只是向文本的无限逼近,既往的基于语言学成果的翻译研究在实证和科学基础上的推论,也就不具备坚实的理论基础,因而在考察翻译之为翻译的特质与功能方面必会造成偏误。

人们曾用来描述翻译这一跨文化实践所用的不同术语,反映了人们

① Hermans, Theo. *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*. London and Sydney: Croom Helm. 1985. pp. 12—13.

② 伍晓明,《有(与)存在:通过“存在”而重读中国传统之“形而上”者》,北京:北京大学出版社,2005年,第32页。

③ 转引自谢莉·西蒙撰,吴晓黎译,“翻译理论中的性别”,许宝强、袁伟选编,《语言与翻译的政治》,北京:中央编译出版社,2000年,第337页。

对翻译性质和方法上的论战,关涉“翻译”的这些同义词素,从各自不同的维度描述翻译的过程和翻译所要达至的目标。沃尔夫拉姆·威尔斯(Wolfram Wilss)详列了德语中指涉翻译行为的同义词,同时指出,德语中尚有从其他词汇中汲取的 paraphrase, substitution, interpretation, translation 和 reproduction 等词,认为这些具有基本词素的同义词印证了翻译过程中的不同侧面和质量上的不同要求^①。威尔斯借用索尔(L. Söll)的话说:一部翻译理论史就是对“翻译”这个词的多义性的漫长的论战史^②。几千年来的翻译实践中,人们努力追求译文与原文的一致,力图复制出原文的内容和形式,但翻译实践的历史也告诉人们,“翻译即背叛”,翻译的性质使然。好的作品只有通过翻译才能突破空间和时间的限制,拥有更多的读者。解构主义翻译学家甚至认为,翻译是一个文本的“来世”,文本因翻译而被赋予新的意义,获得新的生命。人们对翻译性质的体认,已经走出了唯原文是从的误区,译者、译作的作用和地位得到提升。走出语言学翻译研究的窠臼,人们意识到翻译不可能是复制,而是对原文的某种完成和完善,是换一种语言重写,译文与原文是一种互补而非等同的关系。

近代语言学研究起步之前,传统的翻译观是基于前工业社会解释经典的需要而发展起来的学术规范,只能被称作是语文学翻译观,其核心规定是盲从所谓圣贤的“无谬论”,相信原文作者具有权威性,译者只能服从作者的原意。这一翻译学派借用语文学的学术范式,将翻译看作文人雅士的技艺,研究大多集中在原文-译文比较、具体转换技巧或先验性的翻

① Wilss, Wolfram. *The Science of Translation: Problems and Methods*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press. 2001. pp. 27—28.

② Söll, L. Sprachstruktur und Unübersetzbarkeit. *Neusprachliche Mitteilungen* 3. 1968. pp. 161. 本文根据 Wilfram Wilss(*The Science of Translation: Problems and Methods*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press. 2001. p. 28)英文翻译译出。

译标准方面,长于字句得失和增词、省略、重复、分句、合句等基本技巧的总结与归纳,其视野基本局限于直译/意译之争。在文化翻译研究范式中,原文的神圣地位遭到解构,人们将目光转向译文,关注译文在目的语系统中的地位以及目的语系统对译文的接受和摆布。文化翻译研究学派认为,翻译的性质决定了翻译不会是亦步亦趋地复写原文,而是“用类比的方式,在本民族原有的语言体系内寻找并建立起一种新的关联性,通过这种关联性,使译作尽可能地接近原作所要表达的意义”。^①

翻译并不是一个简单的解码-重组过程,更重要的还是一种交流的行为,一个文化内部或文化之间的相互交流的行为,是一种跨文化的转换。德国翻译理论家汉斯·弗美尔(Hans J. Vermeer)基于行为理论(action theory)论证说,翻译就本质而言是一种行为,是一种跨文化的行为^②。这一文化交流行为具有如下四种功能:(1)促进文学发展;(2)影响译入语文化对外来文化规范的接受和吸收;(3)促进两种语言的比较研究;(4)从理论和实践上促进文学翻译和诗学规范的形成^③。

翻译的性质与功能研究呼唤新的研究方法,以摆脱长期以来规约性的研究路式。描述性翻译研究深入翻译行为实例,探讨谁在何种情形下为谁翻译什么内容、何时翻译、怎样翻译、为什么要翻译以及有何影响。

① 孟华,“翻译中的‘相异性’与‘相似性’之辨——对翻译与文化交流关系的思考与再思考”,谢天振编,《翻译的理论建构与文化透视》,上海:上海外语教育出版社,2000年,第200—201页。解构主义学派认为,翻译就是在永无休止的分析中摆弄相似与差异。孟华则进一步指出,任何一种相异性,在被植入一种文化时,都要做相应的本土化改造,而这种经过改造的相异性,实际上是一种近似“相异性”的因素,她将其称作“相似性”,翻译的功能就是要建立使译作尽可能接近原文的相似性。

② Nord, Christiane. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing. 1997. pp. 23—25.

③ Bassnett, Susan. *Translation Studies*. London and New York: Routledge. 1991. pp. 16—18. 译文参考廖七一等,《当代英国翻译理论》,武汉:湖北教育出版社,2001年,第364—365页。

为了有效地解决这些问题,从待译材料的选择到译文在新语境中的接受的整个过程中的不同阶段和各个方面,以及潜在的“周边文本”^①都是描述翻译学考察的对象。

文化接触和传递是由各种规范和价值支配的,这些规范和价值背后发挥作用的其实是权力和等级关系。翻译不是一个封闭的、完全自足的体系,它与目的语系统中的社会文化实践保持一致,为了得到目的语文化的认可,必须适应当时当地的主流诗学和各种规范。作为文化交流行为的翻译受到宗教、种族、性别及经济等各种权力话语因素的制约,在殖民地时期,翻译更是作为殖民者的殖民手段发挥着“串通共谋”的作用,在一定程度上襄助殖民者调节社会意识形态。由于任何话语都具有政治色彩和意识形态的意义,描述翻译学派以译入语(文化)作为翻译研究的中心,注重翻译与权力的关系研究,认为翻译是“一个相对的术语,与社会历史和被称作文化的符号网络有关”。^②理论研究不仅仅应当关注译文评判,也应当致力于解释产生翻译文本的过程模式研究。同时,描述翻译学派意识到没有哪种翻译在目标语文化中是完全“可接受的”,翻译总会带进目标语系统所陌生的信息和形式;也没有哪种翻译对原文本而言是完全“充分的”,因为文化规范总会造成对原语文本结构的偏移,翻译总是在这两个极端中间^③。

① 译文中的“周边文本”多是译者为方便读者阅读、明示翻译目的而作的。翻译研究者通过对翻译“周边文本”的考察,可以分析出译者的意识形态或美学目的,进而了解译本问世之际的社会文化语境及其对翻译的影响。

② Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Studies*. London: Routledge, 1993. p. 129.

③ *ibid*, p. 128. “可接受的翻译”和“充分的翻译”是多元系统论者埃文-佐哈尔(Evan Zohar)提出的一对概念。佐哈尔认为,紧跟原文的规范决定译文的充分性,紧跟译语系统的规范决定译文在译入语语言文学多元系统中的可接受性,但在现实中,译者的决定常常处在这两个极端之间的某一点上,是这两个极端的混合或妥协。

翻译研究学派创始人之一詹姆斯·霍尔姆斯(James S. Holmes)将翻译学分为纯翻译学和应用翻译学两大部分,又将前者细分为理论翻译学和描述翻译学两个分支。他将描写性翻译学置于系统研究的中心,其理论构想就是对实际存在的各种翻译现象及翻译策略进行客观的描述,并由此得出一些具有普遍意义的结论,从而对未来的翻译现象及译者行为作出预测。描述翻译学是个较宽泛的概念,是对人类翻译实践、翻译行为的总体描述,涵盖了语言文化各个层面的研究。20世纪70年代以来,翻译学界和文化学界从哲学、社会学、文化人类学等视角对翻译进行的种种研究,均可归入描述翻译学的范畴。

随着话语语言学和语用学的发展,人们意识到翻译不是在真空状态下对抽象的语言系统或孤立的语句进行的匹配活动,而是文本之间的转换活动。由于不同文化话语能力和习俗各不相同,对“恰当文本”的期望亦不一致,故而,不同文化组织构造文本的方式也千差万别,原文不应是译文参照的唯一的、绝对的标准,相反,翻译在译入语文化中的目的和功能应该决定翻译的策略和性质,译者或翻译委托人在一定程度上决定所译文字的功能。翻译不再被看作机械的解码-编码过程,人们关注的重心由源语文化转向译入语文化,“对等”、“忠实”等概念受到质疑。20世纪七八十年代以来,欧美出现的以翻译经验和历史为取向的文化学派、女性研究、后现代主义以及后殖民主义等派别,在方法论上都愿意采纳同一路径来对文学翻译进行研究,这条路径以宿语文化为取向、具有描写性、强调功能性与系统性。这种以宿语文化为取向、具有实证性质的研究方式就是重目的和功能的描述翻译学的研究方法。

翻译作为人类文化交往中的重要途径,是有着明确目的的人类文化行为。严格说来,“所有的翻译都是为了达到某种目的对原文本进行的某

种意义上的操纵。”^①目的论是德国功能派翻译学者始创的理论核心,他们试图把翻译从源语的束缚中解放出来,从译入语的视角来诠释翻译活动。从哲学的意义上说,“目的”是一个主观性概念,决定人类活动的价值。凯瑟琳娜·赖斯(Katharina Reiss)和汉斯·弗美尔合著的《普通翻译理论基础》(*Groundwork for a General Theory of Translation*, 1984)^②一书中系统介绍了目的论。根据冯·赖特(von Wright, 1968)等人的行为理论,弗美尔说,“任何形式的翻译行为,包括翻译本身,都如其名称所昭示的那样,是一种行为。任何行为都有目的,有意图。……而且,任何行为都将会导致一种结果,一个新的事件,甚而有可能产生一个‘新’的物体。”^③弗美尔将其理论称作“目的论”(Skopostheorie/Skopostheory)——一种目的行为理论。目的论认为,翻译作为一种行为是人类出于交际的目的而进行的从一种语言到另一种语言的语言和非语言符号的转换,而决定翻译目的的最重要的因素是接受者,即带有自己的民族文化前识的译文读者,他们的期待和交际需要决定翻译的目的。任何翻译都有其意欲针对的受众,因为翻译意味着“在目标语的环境中生产一篇满足目标语受众的目的的文本”^④。目的论是对对等理论的突破,在目的论中,原文的地位显然较低,弗美尔等目的论研究者把原文看作是为目标语受众提供部

① Hermans, Theo. *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*. London and Sydney: Croom Helm. 1985. p. 9.

② 该书曾以德文、芬兰文和西班牙文形式出版。该书的第一部分由汉斯·弗美尔执笔,提出作为适用于口、笔译培训的行为导向理论——目的论。弗美尔一开始从事语言学研究、注重口译实践的训练,后师从卡特琳娜·赖斯,转向翻译学研究。自1976年,弗美尔便试图打破语言学翻译理论的桎梏,这一尝试在他1978年的论文“普通翻译学构想”中已经非常明显。

③ Nord, Christiane. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing. 1997. pp. 11—12.

④ 同上, p. 12.

分或全部信息的“信息源”。

目的翻译理论认为,翻译应遵循的首要法则是“目的法则”(skopos rule),整个翻译过程,包括翻译方法和翻译策略的选择,都是由翻译行为所要达到的目的决定的。目的论把翻译行为所要达到的目的概括为三种:译者的目的、译文的交际目的和使用某种特殊翻译手段所要达到的目的。其中,译文的交际目的,一般说来,比另外两个目的更为重要,通常是由翻译行为的发起人^①决定的,不过,译者可参与译文目的的确定。除了目的法则,目的论还有两个法则:连贯法则(coherence rule)和忠实法则(fidelity rule)。行为理论认为文本的意义和功能并不是语言符号预先具备的,并不是懂这些语言符码的人可从中任意提取的。接受者的接受使得一个文本有意义,文本意义和功能的动态概念属接受美学的范畴,弗美尔据此认为,任何文本都只是一个“信息源”,接受者从中选取他所感兴趣的重要信息。将这一说法运用到翻译研究中,我们可以说,目标文本就是译者从源语“信息源”中选择他认为的重要信息,提供给目标语,使其成为目标语的“信息源”^②,目标语文化中的接受者再根据需从译者提供给他们“信息源”中选取自己认为有意义的部分。这样一来,翻译的过程就是一个不可逆的(irreversible)过程。译者能做、也应该做的,就是向译语读者提供一个至少是可能有意义的文本,用弗美尔的话说,就是“译文应服从连贯法则”,使译文读者能够读懂译文,使译文在目标语文化中有意

① 翻译行为的“发起人”也就是安德烈·勒菲弗尔在《翻译、历史与文化》一书中所说的“赞助人”。发起人可以是个别的人,也可以是一个团体,如宗教团体、政党、皇室、出版商以及报纸、杂志和电视公司等。他们对翻译的影响力不可低估,他们对译者施加权威的影响,将译本纳入他们的思想意识轨道。发起人通过对翻译活动提出一些指令性的要求(translation brief),对翻译过程和译者施加影响。

② Nord, Christiane. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing. 1997. pp. 31—32.

义、具可读性。译文必须符合篇内连贯(intratextual coherence)的要求,这是针对译文语篇内部及其与译入语文化之间的关系而言的。翻译是从前信息源(原文本)向目标语系统提供信息,但也应当与原文本拥有某种联系,弗美尔将这种联系叫作篇际连贯(intertextual coherence)或“忠实法则”,是针对译文语篇与原文语篇之间的关系而言的,这一法则应服从于“目的法则”和“篇内连贯法则”。

在目的论学者看来,任何翻译都有一定目的或要实现一定的功能,译文忠实与否往往取决于翻译的目的,也就是说,传统译论中居于首要位置的“信”、“忠实”或“对等”都要服从于翻译的目的或功能。这样一来,译文中的不忠实、增益、删减甚至改写,在排除译者的语言能力和职业道德之外,就可以有较为合理的解释。

鉴于以往国内外学者较少对《道德经》英译文本进行全面分析,本文将采取描述翻译研究的方法,结合翻译目的论法则,分析翻译过程中译者决策对译文塑形的影响。在翻译行为所要达到的目的中,翻译行为的发起人和译文读者的需求决定着译文所要实现的社会、文化目的。发起人的权威主要是通过思想意识的操纵实现的,译文接受者的权威通过流通和接受也无时不在影响着译者。为了满足一定文化里不同群体的需要,译者常会采用不同的翻译方法和翻译标准。在《道德经》英译的第一个黄金时期中,同是作为传教士,同是为了襄助传教事业和欧洲的殖民扩张,理雅各与亚历山大由于针对不同的读者群体,翻译的方法非常不一样。理雅各翻译《道德经》是针对当时国内的传教人员,是为了让西方的上层人士了解中国文化,大量考证《道德经》的注疏版本^①,“把读者当作学生。

^① 当代知名道学研究者林理彰(Richard John Lynn)教授认为,理雅各是“中国远古文本真实性的壮健的防御者、中国传统注释的钦佩者和系统的文献研究者”(引自林理彰教授2005年6月在南京大学所作题为“中国经典翻译作为文化接口”的报告)。

因此在句法上特别小心,有时候简直是有意字斟句比。”^①他的译本中有长篇的前言与注释,包括介绍、解释、考据、论证与评价,为读者提供了百科全书似的知识,属于学者型的翻译。而亚历山大针对当时英国国内的一般读者,他认为先前的译作晦涩难懂(当然包括理雅各的译本),力图为读者推出简明易懂的文本,故而,他的翻译是先融化了原作,然后用英文的语法规则、文法修辞创造出浅显流畅的文本,在《道德经》译文中大量塞进基督教教义。他的译本在 19 世纪末期极为流行,深受一般读者欢迎,但他的译文与原文相去甚远。

1.3 社会文化因素与译者的操纵

描述翻译学派以译入语(文化)作为翻译研究的中心,注重翻译与权力的关系研究,致力于解释产生翻译文本的过程模式;而其中目的论学者认为整个翻译过程,包括翻译方法和翻译策略的选择,都是由翻译行为所要达到的目的决定的。文本从一国到另一国、从一文化向另一文化的行旅中,实际的旅行主体是译者,译者穿梭于两种语言间,在两种文化中旅行和探索。西奥·赫曼斯在将规范概念引入翻译研究时明确说,在实际的翻译过程中译者必须不断地作出选择,而译者的每一次选择都将受到规范的支配^②。翻译勾连两种语言文化,是关涉权力因素的社会政治实践行为;译者在两种语言文化间穿行,是具有社会属性的文化中间人,因而,翻译过程不可避免地受到政治意识形态和主流诗学等社会性因素的影响。

① 转引自岳峰,《架设东西方的桥梁:英国汉学家理雅各研究》,福州:福建人民出版社,2004 年,第 208 页。

② 西奥·赫曼斯运用“翻译规范”(norms of translation)这一概念来解释在翻译过程中译者选择的动机,整个流派、一代译者、某些类型文本的译者所作选择的动机,认为规范在决定是否输入作品、输入方式和选择完成输入任务的途径即翻译过程本身这三个方面发挥重要作用。

1.3.1 意识形态与译者选择

人类在面临选择的时候,就意味着必须有所决策。任何选择都含有冒险的成分,因为决策并不能简化为“如果/那么”的关系,不是以这种方式处理 X 问题会导致 Y1、以那种方式处理 X 问题会导致 Y2 那么简单的选择。要解决决策性问题,人类必须具备两种类型的知识:先在的知识(declarative knowledge)和程序性知识(procedural knowledge)。前者意味着决策者的头脑中有一个先在的知识或经验库(pool of stored knowledge and experience),没有人可以清空记忆,一片空白(tabula rasa)地进行决策;而后者意味着人必须具有策略知识,知道(或应当知道)在什么情况下采取何种措施达到预期目标。翻译活动本身是一种衍生性行为,翻译中的选择问题也相应的十分复杂。所谓“衍生性”,是说翻译并非旨在生产原创文本,而是将原生文本转换为次生文本^①。翻译的过程,从原文文本的选择到译文文本在新环境的接受,无不与选择密切相关,这其中既有译者的选择也有译文读者的选择,但对译文在目标语环境的接受影响重大的主要是译者的选择,因而,本文着重分析翻译过程中影响译者决策的各种文化因素。

译者的选择是主动选择与被动选择的统一。从翻译的微观过程来看,译者在运思上并不享有作者的自由,译者在遣词、句法、修辞等层面的选择是与作者协商、对话的结果;从翻译的宏观过程来看,译者若非出于自娱的目的进行翻译,他的选择就要受到翻译发起人和译文收受者的影响。译者在翻译过程中从选材到语词意义选取都必然是在翻译发起人、社会政治权威导向和译文收受者等的合力下作出的选择。翻译发起人是

^① Baker, Mona. ed. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press. 2004. p. 56.

在社会上居于领导地位或有重大影响的个人或团体,代表主流意识形态的导向;而译者心目中的译文收受者对译者来说意义也不可低估,在翻译过程中,译者很多时候要受“他(们)”的影响。译文收受者对译文的接受,是与文化过滤相联系的,接受者根据自身的文化背景对外来因素进行重新解读和改造、利用,是对外来文化的文化过滤。译者在翻译中的每一次选择,不仅仅基于心理认知的行为模式,还受到诸多外来因素的调控与影响,翻译的过程或文本的旅行过程就是译者主动选择与被动选择的协商。文本的“去国之旅”就是文本被选择和接受的过程,“每一次接受,接受者都有意无意地作了选择,而文化框架在文学接受中默默起着过滤作用。”^①

翻译同其他任何形式的语言运用一样,受到多种极为复杂的因素的影响,翻译并不是基于一一对应基础上的语言替换过程,原文与译文常常是一对多的关系。语言的多义性使文本意义具有多元性,应用者的不同视角造成意义摘取的不同,米歇尔·福柯(Michel Foucault)推翻很多人把语言视为传达或表述知识的透明工具这种一厢情愿的看法,认为语言作为话语运作的原材料,是意识形态的载体。在影响译者的诸多社会因素中,社会文化代理人的影响在根本上体现着政治斗争和意识形态的冲突。社会文化代理人一方面受权力机构的约束,另一方面又利用权力机构赋予的特权为自己或集体谋取利益,因而译者对于待译材料的选择、翻译方法(全译或节译)的选择和具体翻译策略的选择都可能因社会、政治、文化或意识形态的因素而受到强烈干扰,译者的选择往往受社会时势的潜在暗示。译者在翻译中的种种选择,甚至在文法、句式、措辞、风格等方面的

^① 金丝燕,《文学接受与文化过滤——中国对法国象征主义诗歌的接受》,北京:中国人民大学出版社,1994年,第2页。

选择,并不仅仅是译者语言运用能力的体现,还是目标语文化中意识形态等权力因素在翻译中的投射。

意识形态^①这个概念最早出自 19 世纪初的法国哲学家德斯图·德·特拉西(Destutt de Tracy),他用这个概念来描述所谓“思想的科学”,认为这门科学揭示了人们偏见或先见的根源^②。大约半个世纪后,马克思在《德意志意识形态》^③书中第一次详细深入地阐释了这个概念,建立了完整而科学的意识形态理论。在马克思看来,意识形态是一个信仰、观念和价值体系,属于受社会经济基础制约的上层建筑。自马克思创立了意识形态学说后,这个范畴受到越来越多的关注,不同学科领域的学者强调这个概念的不同含义。特里·伊格尔顿(Terry Eagleton)^④在《意识形态论》中给“意识形态”下了数种定义,并明确指出,意识形态象征着某一特定的重要社会团体或阶级状况和生活经验的观念和信仰,构成社会的上层建筑,表现在政治、法律、道德、哲学、艺术、宗教等形式中。

当代马克思主义理论者依据主体形成的观念,将“意识形态”界定为一个丰富的再现系统,认为人与意识形态之间像是一种在“照相机里倒现

① 意识形态作为哲学范畴,从诞生到现在已经有二百年之久,伴随着哲学史基本框架的变迁也经历过数次变异与移置,其内涵所指和社会功能也发生了较大变化,意识形态概念由于附着于流派纷呈的哲学和文化思潮而变得十分繁杂。

② 据目前几种权威性辞典记载,“意识形态”是法国大革命时代的哲学家德斯图·德·特拉西最早提出和使用的。他在《意识形态原理》(一译为《观念学原理》)一书中认为,“意识形态”这个名词表示的是一定团体中所有成员共同具有的认识、思想、信仰、价值等,它是这个团体中每个成员对周围世界以及团体本身的认知体系,反映了该团体的利益取向和价值取向。

③ 马克思、恩格斯著,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1961年。

④ 据伊格尔顿统计,目前西方理论学术著作中通用的意识形态概念至少有 16 种定义方式。他认为造成意识形态概念多义性的原因在于“‘意识形态’这一术语具有非常宽泛的功用意义,且所有这些意义都不完全相容”。参见 Eagleton, Terry. *Ideology: an introduction*. London: Verso. 1991. p. 1.

着”的关系。路易斯·阿尔图塞(Louis Althusser)^①说,“人从本质上说是意识形态的动物”,人在意识形态使其成为主体的同时形成了自己区别于社会上其他人的意识形态。他首先将意识形态放在社会结构当中去理解,在初步揭示意识形态的外在特征和社会职能之后,再进一步思考作为表象体系的意识形态与个体“意识”的相互关系,倾向于将意识形态理解为一种先于个体存在的文化客体、社会结构、思想通道或政治无意识。“因为意识形态所反映的不是人类同自己生存条件的关系,而是他们体验这种关系的方式;这就等于说,既存在真实的关系,又存在‘体验的’和‘想像的’关系。在这种情况下,意识形态是人类依附于人类世界的表现……是人类对人类真实生存条件的真实关系和想像关系的多元决定的统一。”^②阿尔图塞敏锐洞察到意识形态表象背后隐藏着复杂的社会关系结构和主体认同活动,意识形态并不直接反映现实关系,而是对现存社会关系的体验和想像,而这种体验和想像又会通过一种混杂的意识形态表象呈现出来。因此,不能将意识形态仅仅看成一种否定性的虚假存在,它可能是一种动力体系,物质地、真实地发挥着改造我们的功能。

一定的社会意识形态是一定的社会存在的反映,西方解释学认为人是在语言中与社会存在相遇。如此说来,由语言符号编码而成的文本其实是社会意识形态、主体个人意识形态和民族审美意识形态的综合体现。不同类型的意识形态在译者选择中并不是孤立地发挥作用的,只是在某一情况下,某种具体的意识形态会居于主导地位。文化翻译学派学者勒

① 阿尔图塞早在1965年曾写过《理论、理论实践和理论形式:意识形态和意识形态斗争》的手稿,提醒人们注意“我们实际上运用的意识形态概念,隐含着双重关系:一方面与知识相关,另一方面与社会相关”。

② Elliot, Gregory. ed. *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*. London: Verso. 1990. p. 23.

菲弗尔认为决定译者翻译策略的三大影响因素是意识形态、赞助人和主流诗学。上文已经说过,在影响译者的诸多社会因素中,社会文化代理人即勒菲弗尔所说的赞助人对译者的影响尤为明显,这种影响在根本上体现着政治斗争和意识形态的冲突。而关于文学艺术的美学观念体系的诗学,从严格的意义上说,也属于意识形态范畴。意识形态作为一种思想体系,是看待、阐释和体验世界的方式,可以产生多重的、具有潜在矛盾的效果,可以强化特定社会的政治秩序,帮助主体接受或颠覆这个政治秩序。在阶级社会中,意识形态常常外化为指导人们行为方式的种种规范^①和价值观。

1.3.2 翻译操纵的外在形态

文化间的接触常常受规范和价值的支配,文化之间关系的并不平等使得翻译只是表面上制造或投射了一种对等的感觉。事实上,原文作为译文的“他者”,其中的异质成分不太可能在翻译中被完全抹去,译文总是或明或暗地指向至少两种文化的文本模型。翻译受到宗教、种族、性别及经济等社会因素的制约,但为了得到目标系统的认可,也必将服务于这些制约因素。图里在大量实践工作的基础上指出,翻译过程中语言学和美学所起的作用较小,大多数待译文本的选择是出于意识形态的原因,翻译中的选择常常受到不同类型的规范控制。翻译是翻译主体通过译文与目的语的文化规范相调适的过程,译者并不是在绝对抽象的环境中工作,也

^① 吉迪恩·图里将“规范”概念引入翻译研究,认为文学翻译与其他人类行为一样受种种约束,各种约束的力量又有不同。这些约束分布在两个极端之间的一个连续体上。一端是客观、绝对的规则,另一端是完全主观的个人喜好。在这两端之间的整个地带,则为一些主体间的因素(intersubjective factors)所占据,一般称为“规范”。规范是心理和社会实体,是人们互动交际中重要的构成因素,属于社会化进程的一部分,具有社会调节功能。在翻译中那些受意识形态因素影响的待译材料的选择、是否译介、是翻译还是改写,以及怎样翻译等各层面、各阶段上译者的决策都受规范控制。

不是毫无个人喜恶,他们努力使译作顺应目的语文化形态,因此他们操纵原文,使其适应新的环境中的文化规范^①。

法国新时期翻译理论研究的代表人物乔治·穆南(George Mounin)认为,“翻译在特定的文化内起作用,从意义(significations)开始,以意义结束,是一系列操作的总和。”^②西奥·赫曼斯通过对翻译与规范的互动关系的研究,指出“从译语文学的角度看,翻译意味着为了某一目的对原文进行某种程序的操纵”,翻译不论是从文化角度还是从历史角度来看,都承载着某种利益,为了跨文化交流和沟通的顺利展开,译者对原文的操纵常常以一种较为委婉、间接的方式展开,赫曼斯将其称作“译者的戏讽”^③。他认为,翻译与直接引语不同,因为译文并不是照字面逐字重复的。译者会在译文中通过删减、增益、文体润饰等方式塞进各种异于原文的“私货”。为了使译文可以被目标语系统及其读者接受,使译文合乎译语文学系统所认可的典范,译者对文本的话语掺杂、修改、删减等操纵不仅是可接受的,而且是值得提倡的。对于这种较为隐性的操纵,译语读者常常无从知晓译者在何处“操纵表述、隐藏真相”,也就是说,译者的戏讽无处不在又无迹可寻^④。

译者的操纵是为了使原语文化和译语文化更有效地沟通,以消除或克服语言、文化的隔膜。操纵参照原语进行,为的是译文能够被译语读者接受,从而达到有效交流的目的。翻译过程中,译者面临的每一次选择都

① Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Studies*. London: Routledge. 1993. pp. 126—134.

② Mounin, George. *Les Problèmes Théoriques de la Traduction*. Paris: Gallimard. 1963. 转引自 Bassnett, Susan. *Translation Studies*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press. 2004. p. 23.

③ 译者的戏讽(translator irony),其中 irony 系语用学、叙事学术语,赫曼斯借用这一术语,指译者在看似重复的阐释性话语中表达自己的姿态,有所言说,亦有所不说。

④ Hermans, Theo. Translator Irony.《中国翻译》,2005年第2期,第14—19页。

是译者对文本实施操纵的机会,大至宏观的文本选择,小至对译文的语言、风格、结构、语气等微观因素的裁定。德利斯尔(Jean Delisle)曾将译者在文本内对语言的直接操纵进行分类研究,探讨如何确定或寻找译文与原文的等值。德利斯尔的四个层面划分是:①观察形式规范;②进行阐释性分析(单义性术语转换、单义性术语修正、语境再创造);③阐释风格;④保留文本肌质^①。译者的操纵贯穿于从原文的选择到译文的被接受的全过程,德利斯尔的四分法仅仅关注微观翻译过程中译者的操纵,对于解释人类的整体翻译实践行为失之全面。本文所说“操纵”,指译者的策略选择,是一个较为中性的概念,既包括翻译理论界通常所认为的“政治化和意识形态化”操纵,也包括译者较少政治意味或并无政治意味的审美策略选择。

在宏观翻译过程中,译者的操纵可分为对原文的操纵、对文本语言的操纵和对读者的操纵。译者对原文的操纵,包括对待译文本的选择,待译文本的版本选择和是否全译、节译或改写的决策。译者对文本语言的操纵包括改造原语的句子结构,调整句法规则,变通有关的词汇以及文化信息含量丰富的修辞手段等。译者对译语读者的操纵从其对原语文本进行选择的时候就开始了,贯穿在翻译的整个过程,本文所说“译者对读者的操纵”主要是指译者通过添加“周边文本”^②对读者的阅读和接受进行操纵。“周边文本”作为一种“媒介话语”,表明译者翻译的目的和方法,暗含了译者的意识形态或美学目的,是对读者接受“相异性”能力的引导和指

① Delisle, Jean. *Translation: An Interpretive Approach*. Ottawa & London: University of Ottawa Press, 1988. pp. 84—106.

② “周边文本”(Peritexte),有些文章或著作中译为“副文本”。1979年,热奈特在《广义文本之导论》书中首创该术语,他后来(“隐迹稿本”,《热奈特文集》,热拉尔·热奈特著,史忠义译,天津:百花文艺出版社,2000年,第68页)解释说,“是我当时在其他地方苦于找不到更好的术语而称作‘副文本性’的东西,如标题、副标题、互联型标题;前言、跋、告读者、序;插图;磁带、护封以及其他许多附属标志,它们为文本提供了一种(变化的)氛围,它大概是作品实用方面、即作品影响读者方面的优越区域之一。”

示。译者选择不同的策略,会造成文本不同程度的变形,直接决定了异域文本在目标语读者中的想像。

翻译过程中的操纵无处不在,但有些操纵却又让读者察觉不出^①。就存在形态而言,操纵有“有意识的操纵”和“无意识的操纵”两种。无意识的操纵主要是指译者的前见在文本中的痕迹,也就是郑海凌所说的译者的“隐型存在”^②。译者在翻译过程中尽量把“自我”隐藏起来,使读者感觉不到译者的存在,但译者的“自我”在面对异质文化之“异”时被激活,会不自觉地参加到与原文的对话中来。译文中的无意识的操纵也就是本文第四章所仔细分析过的译者前见的建构。有意识的操纵是指译者为了达至某一目的而对原文进行的种种建构努力。有意识的操纵又分为隐性和显性两种样态。显性的有意识操纵就是译者的“自我”在翻译中的显型存在,郑海凌认为,译者“自我”的显型存在指译者表现出较强的“自我”意识,在翻译过程中加入自己的夸张想像,并且在表达上放纵自己,以发挥自己的创造力。如果原文在目的语文化中处于一种较低的地位,原文就不会被看作“准神圣”文本。对于不享有神圣地位的原文,译者对其的态度常是一种自由的、“豪杰式”的为我所用的显性操纵。显性操纵彰显了译者的“自我”,是一种有明确目的的行为。如果原文在目的语文化中享有较高的地位,译者为着一定目的的操纵就会以一种较为委婉的、间接的方式出场,是隐性的有意识操纵。

《道德经》在英语世界被翻译了一百多年,其存在样态差别显著,译者无意为之的操纵或操作固然存在,但更多的时候,英译文本都有明显的有

① 西奥·赫曼斯“译者的戏讽”说的就是这种让人无可辨识的操纵(The translator's irony is everywhere and nowhere.)。

② 此处“隐型存在”及下文即将出现的“显型存在”参见郑海凌,《文学翻译学》,郑州:文心出版社,2000年,第269—278页。

意识操纵痕迹。译者有意为之的操纵外化为译者在翻译中所作的种种策略选择。前文将宏观翻译过程中的操纵分成三个层面:对原文的操纵、对译文读者的操纵和对文本语言的操纵。前两个层面的操纵主要体现为译者翻译中采用的外围策略;而对文本语言的操纵就是译者所作的关涉文本内部结构的变更,本文称之为翻译的内部策略。译者的内部策略和外围策略共同决定了一个文本在异域的形象。

第二节

外围策略与《道德经》的接受

读者对于异域文本的点滴知识都来自翻译活动的媒介——译者。一直以来,人们对译者的期待就是将他们看作透明的人,给予充分的信任。译者在文本外围所作的任何决定都会直接影响读者接受视域中的文本形象。译者对原文的操纵主要体现在对待译文本的选择上,对那些存在版本问题的原文,又具体体现为版本、版次的选择。不同的版本呈现不同的初始文本形象,译者的不同选择将会是直接影响翻译文本整体形象的关键因素。为了保证与读者对话的顺利进行,译者常会有意识地采取一些语言的、非语言的引导性措施,对读者的审美接受进行操纵,即译者运用“周边文本”信息操纵读者的接受取向。

2.1 版本选择:译者对原文的操纵

同是中国古代重要的典籍,《论语》和《道德经》在西方译者那儿受到

的待遇却非常不平等,除了后者在思想内容上远比前者更具吸引力之外,一个重要的原因就是,二者在版本问题方面不一样^①。《论语》当然也存在版本问题,但其世传诸本与竹简本在内容方面没有大的差异,而《道德经》的世传本、帛书本和竹简本在内容篇幅、篇章结构和语言文字上都存在重大差异。编辑出版有多个不同版本的文本时,应当选择最接近原著本来面貌、最少受到后人篡改的文本为底本,这是版本学最基本的一条原则。面对一部有不同版本的经典作品,译者的责任绝不仅限于翻译,他同时也是编者,面对不同的释读,必须在校勘方面下一番功夫,作出自己的选择,底本的选择是翻译的开始。

2.1.1 《道德经》的四个主要版本

自《道德经》问世以来,历代对它的阐释从未间断过,这不仅与中国文人“述而不作”的治学传统有关,更因为《道德经》是“一个永不枯竭的井泉,满载宝藏,放下汲桶,唾手可得”,是一个“博尔赫斯式的迷宫和陷阱”,让人阐释不尽而又欲罢不能。

历史上对《道德经》的整理和阐释不计其数,而最重要的主要有三次:第一次是在汉初黄老之学盛行之时,我们今天能够看到的帛书本和河上公注本就是明证;第二次是在魏晋玄学盛行之后,《老子》被列为“三玄”之一,结果是王弼注盛行;第三次是在唐代,李唐王朝自高其门第,敬老子为太上玄元皇帝,并于景龙二年在易州将五千言《道德经》刻于石碑之上保存至今。此外,1993年湖北荆门郭店楚墓发现竹简本《老子》,遂将《老子》的学术传承上推到战国中期。这样我们就具备了四种《道德经》的权威版本:竹简本(荆门市博物馆,《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年版)、帛书甲乙本(高明,《帛书老子校注》,北京:中华书局,1997年版),王弼本(楼宇烈,《王弼

^① 陈国华、轩治峰,“《老子》的版本与英译”,《外语教学与研究》,2002年第6期。

集校释》，北京：中华书局，1962年版）和景龙本（朱谦之，《老子校释》，北京：中华书局，1995年版）。《道德经》旧本中，流传最广的是河上公本和王弼本两种，与唐代傅奕本等统称世传本，以区别于后来出土的帛书本和竹简本。

世传诸本中，河上公本属民间系统，文句简古，其流派为景龙碑本、敦煌的六朝、唐写本；王弼本属文人系统，文笔流畅，其流派为苏辙、陆希声诸本，多善做文章，而参错自己见解。世传诸本全部经过多次传抄改动，在不同程度上失去了祖本的本来面貌。帛书本尽管也存在当时一般抄本难免的文字错误，但比起晚于帛书本并且历经辗转传抄的王弼本和河上公本，帛书本则较多地保留了《道德经》的原貌。在语言上，帛书本和世传本的差异就是帛书本保留了许多虚词，如“也”、“安(案)”、“矣”等，这些虚词为《道德经》文本的解读提供了有力的证据，解决了前人在校释《道德经》时解决不了的难题，且帛书甲本的第二部分中开始出现若干暗示章节起始的黑点(·)。郭店《老子》有3种不同的组合内容，被整理者根据简型、字迹分为甲、乙、丙三组。甲组从相当于今本的第49章开始，共由20个章节组成；乙组从今本第59章开始，由8个章节组成；丙组从今本第17章开始，由5个章节组成。其中，第64章的后半部经文在甲、丙两组中重复出现，3组共计32个章节，约为今本《老子》全书的五分之二。郭店竹简本与马王堆帛书本相比，除章次不同和少数经文用字有所差异外，大部分内容基本相同或相似^①。竹简《老子》最为独特的地方，在于其中有一篇前所不知的材料，被命名为《太一生水》^②。

① 高明，“读郭店《老子》”，艾兰、魏克彬原编，邢文编译，《郭店〈老子〉：东西方学者的对话》，北京：学苑出版社，2002年，第39页。

② 由于没有传世文献与之对应，《太一生水》的出土立即引起了学者们的兴趣，东西方学者对其与《老子》全文的关系问题展开深入的探讨。时至今日，几乎所有的学者都认为该文是《老子》丙组的一部分，但是，湖北省荆门市博物馆编写的《郭店楚墓竹简》则将之视为独立的文本。（参见韩禄伯著，邢文改编，余瑾译，《简帛老子研究》，北京：学苑出版社，2002年，第23页）

古汉语译成英语的准确与否相当程度上取决于理解,理解的正确性除了与译者对经典原本的判断力和悟性直接相关外,与翻译所依据诠释的底本也有重要关系。《道德经》翻译历史上版本选择的繁复是其一大特色^①。总的说来,在《道德经》英译的版本选择上,主要存在着以汉语原文为底本和以非汉语文本为底本两种情况。

2.1.2 《道德经》的直接旅行:汉语——英语

《道德经》英译的第一、二个黄金时期,因为帛书本和竹简本出土时间较晚,以汉语原文为底本的翻译都是依据世传本。由于当时汉学研究的局限,大多数译者没有明确的版本意识。只有前东德汉学界知名学者何可思英译本书名上明确体现其版本选择《河上公本老子》(1945年,又名《老子想尔注》),其他译本多译自王弼本^②。随着汉学研究的发展,许多译者开始有了明确的版本选择意识并在译作的书名中体现出来,如,林振述的 *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*、台湾学者杨有维与安乐哲合译的 *Lao Tzu: Text, Notes and Comments, by Ch'en Ku-ying* 等等。

帛书《老子》出土后,国内老学研究出现前所未有的繁荣景象,海外同期也掀起老子研究热,一些译者开始将关注的目光投向帛书《老子》:刘殿爵(1982)、韩禄伯(1989)、梅维恒(1990)、汪榕培等(1991)以帛书作为源

① 陈国华、轩治峰在“《老子》的版本与英译”(《外语教学与研究》,2002年第6期)一文中说,同样是中国文化传世经典并且重要性丝毫不亚于《老子》的《论语》虽然也出了多种译本,其数目却远不及《老子》。“受到这种不平等的待遇,一个重要的原因就是二者在版本方面的问题不一样。《论语》虽然也有版本问题,但与《老子》相比,真是小巫见大巫。”

② 据笔者考证,刘殿爵1963年经由英国企鹅出版社出版的《道德经》也是依据河上公本。师从刘殿爵的美国夏威夷大学中国哲学教授安乐哲认为,刘殿爵在国外的声望远远高于中国国内对他的了解,他所译的《道德经》在西方世界影响广泛,销量已逾两千万册。学界认为,刘殿爵译注的帛书《老子》,显示出深厚的国学修养,所论《老子》有可与晚后出土的郭店竹简《老子》对看之处。

本,参考世传本,为西方尽早了解《道德经》祖本情况作出了巨大贡献。也有一些学者以世传本为底本,但对于造成解读疑难的地方参考帛书本^①。竹简《老子》的出版引起世界各地学者的关注,掀起了海外学者简帛研究的高潮^②,因而很快便有了韩禄伯(2000)英译的竹简本《道德经》。竹简本在众多版本中时间上最接近祖本,具有很高的学术价值,但其内容远没有帛书本和世传本丰富,因而并不可能取代此二者。但在竹简本与这两种版本系统重合的地方,因其更接近祖本的问世时间,可作帛书本和世传本的参考。

一般认为,竹简本中有些地方的顺序明显优于帛书本(如第18章、第46章等),其中部分章节对于正确理解老子的哲学倾向具有根本性帮助^③。安乐哲教授认为,“这些新的地下资料由于刷新了我们对文本及其传承的认识,因而也对现有的翻译提出了质疑”,“这些《道德经》的早期写本,为认识这部道家哲学文献的形成和意义,提供了新的重要线索。……除了为旧文献打开新的观察点,这些新发现的原始资料由于迥异于迄今

① 自帛书本问世以来,学者们就展开了帛书本与世传本优劣的争论。抛开两者的优劣不说,帛书本在语言上保留的虚词以及偶尔出现的分章节标准,确实有助于解决前人校释《老子》时解决不了的难题。

② 郭店楚墓竹简1993年出土,1998年5月北京文物出版社出版该版本的全部竹简照片和释文(《郭店楚墓竹简》)。在美国汉学家艾兰(Sarah Allan)和韩禄伯的积极促成下,竹简发表的次月即在美国举行了“郭店《老子》国际学术研讨会”,使海内外学者看到了郭店竹简的重要学术价值。此后,每年都有以郭店楚墓竹简为主题的大型国际学术会议召开,得到海外研究基金的资助,美国重要的学术出版机构一年之内相继推出两部郭店竹简的研究专著,《中国哲学》的郭店楚简研究专号畅销世界并再版重印……这一系列活动已经确立了中国简帛学在古代中国研究领域的热点地位。(参见邢文,“近年海外简帛研究述评”)

③ 韩禄伯指出,郭店《老子》甲组的前几句对于理解其哲学倾向有重要意义。A1:1—24:绝知弃辩,民利百倍。绝巧弃利,盗贼亡有。绝伪弃诈,民复孝慈。今本《老子》相应的一节在第19章:绝圣弃智,民利百倍。绝仁弃义,民复孝慈。绝巧弃利,盗贼无有。由此可知,郭店《老子》提倡绝弃的是辩、巧、诈,而不是儒家的仁、义、圣。因而许多学者认为,郭店《老子》因其时代较早,故没有今本《老子》所见的反儒、反法倾向。

发现的所有资料,因而在帮助解决某些一直纠缠不休的语言学问题上也起着很大作用。”意识到竹简本中《太一生水》篇十四条竹简的独特价值,安乐哲和郝大维对其进行“自觉的诠释性翻译”和比较详细的论述,认为“不管这一部分竹简同《道德经》本身的关系如何,在阐明道家思想对创造力本源和特质这一宇宙论问题的思考和解答上,它们所提供的重要参考价值,则是毋庸置疑的”。^①

在《道德经》英译的第三次高潮中,一些学者型的译者对《道德经》版本的选择,体现了较强的学术动机和学术自觉,也体现了西方译者对中国文化态度的转变。他们不再把《道德经》看作是没有作者、可以随意操纵的文本了。这些译者开始意识到中国文化典籍的深邃、伟大,力图与中国国内的典籍研究同步,他们充当了中华文化的传播者和辩护者。在严格的文献学分析、历史学分析和文本考据学的基础上,他们的译本中有大量细致的注释和有关方面的阐释性专论,体现着学者型的谨严治学态度。在文化传播的意义上,他们功不可没,安乐哲教授就自称要主动承担起中国哲学合法化的辩护律师,“去恢复这些文本的本来面目,努力用它们的眼睛来观照和诠释它们的世界,”^②以杜绝文化化约主义与民族优越感带来的文化误读。

2.1.3 《道德经》的“绕道之旅”:非汉语——英语

相比较而言,那些选择非汉语《道德经》文本为底本的译者的动机与目的较为复杂,其中有些则明显体现了译者所处强势文化的优越感。这些译者的动机和目的虽各不相同,但共同的原因都是鉴于语言上的障碍。

伟大的哲学家海德格尔深深迷醉于老子之“道”,与中国学者萧师毅合作,拟用十年的时间翻译《道德经》,但在译了八章以后就放弃了与萧的

① 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004年,序:第12—13页。

② 同上,序:第14页。

合作,因为他越来越意识到“亚洲的语言和思想是那么遥远和陌生”,“通过发问我第一次体验到,这整个语言的本性对我们来讲是如何地陌生。”^①俄国大文豪托尔斯泰一度从事过《道德经》的由法、德文到俄文的翻译工作,却因语言上的障碍未得完成。可见,汉语语言自身的特点和《道德经》文本的文辞特色给译者设置了重重障碍和陷阱。海德格尔和托尔斯泰都是中国文化的仰慕者^②,他们经由其他语言的转译并不是一种随心所欲的、强国文化的态度,是出于文化上的迷恋而又苦于语言上的障碍,不得已为之的选择。

在文学名著复译的问题上,学界一直强烈反对从其他语言转译的翻译行为。学界反对的主要是那种不道德、或出于经济利益驱动的翻译行为。从其他语种的《道德经》文本向英语语言转译或根据英语文本转译的现象,在《道德经》英译历史上一直是个并不鲜见的现象,也更是一个耐人寻味的现象。当然,这一事实本身亦体现了《道德经》文本本身的语言、思想和文学魅力以及西方世界对《道德经》文本的推崇。

16世纪,《道德经》开始了它的西方之旅,被域外广泛翻译和研究,但《道德经》在欧洲最早的三个译文都是拉丁文译本^③。而事实上,在整个欧洲封建社会,教会占有至高无上的地位,垄断着教育、科技、文化的各个方面。神职人员是受教育普遍的阶层,拉丁文被认为是最接近上帝的语言^④。

① 参见O·波格勒撰,张祥龙译,“再论海德格尔与老子”,《世界哲学》,2004年第2期。

② 海德格尔发现西方传统形而上学陷入困境时,把目光转向东方,在老子的思想中找到了知音,认为解决当代科学技术危机,应通过与东亚世界对话,而“道”将会是最有效的途径;托尔斯泰在其1884年2月29日的日记中写道:“如果没有孔子和老子,《福音书》是不完整的。”

③ 17世纪比利时传教士卫方济的拉丁文译本,18世纪初法国传教士傅圣泽的拉丁文、法文合译本,18世纪末德国神父格拉蒙特的拉丁文译本。

④ 西方的翻译历史以《圣经》翻译拉开序幕,故而西方翻译理论史大多与《圣经》翻译有关。谭载喜教授在详尽梳理西方翻译史的基础上,认为西方的翻译活动在历史上前后出现六次高潮,而根据他的描述,我们发现西方历史上的前三次翻译高潮,均以拉丁语为归宿语言。

明末清初来华的传教士向国内教会组织汇报中国的情况,主要的工作语言就是拉丁语,当其时,属于日耳曼语族的英语仍被视为蛮族语言。所以,当英帝国仿效其他欧洲国家向中国派送传教士、抢夺殖民地盘时,英国的新教传教士来华之前,就已经从早于他们到中国传教的耶稣会士的拉丁文译本中了解了《道德经》。

在《道德经》英译的第一个高潮中,译本的底本或参考文本主要是中文《道德经》(世传本)和拉丁文本《道德经》^①。这一阶段,译者对所依据底本的选择常常体现了他们对待中国文化的态度。耶稣会士关注《道德经》是为了在中国典籍中找到基督教教义的明证,证明《道德经》中早已存在上帝三位一体的思想。这些早期的欧洲译本,“对后来英译的意义产生了一个极为局限的指涉网络:老子的思想跟基督教思想相吻合。《道德经》的英译几乎都受以上这些主导论述机制所定型,因此,虽然各种译本在意义上相差很大,但都以西方宗教的角度来诠释《道德经》,几乎完全依赖西方宗教(尤其是基督教)的术语来翻译老子的思想。”^②

19世纪以来,西方形成以法、德、俄、英等国为中心的汉学研究区域,而有关历史资料证明,凡是汉学发达的国家,其所译汉籍必多。在中国文化的欧洲行旅中,法国起到了辐射的作用;德国的哲学传统及其在两次世界大战中的际遇,使得学者们对《道德经》等中国典籍的投入力度较大,“老学”成为德国“汉学中的汉学”。因而,在《道德经》英译的第二个高潮

① 拉丁语属印欧语系罗马语族,是现代浪漫语言西班牙语和法语等的前身。因而《道德经》最早的三个拉丁文中,就有一个拉丁文、法文合译本,在《道德经》英译的第一个时期,许多译者(包括直接从中文翻译的理雅各等人),大多参考了早先的拉丁文或法文译本。

② 王剑凡,“中心与边缘——初探《道德经》早期英译概况”,《中外文学》,2001年第3期,第119页。

中,不乏英语译者借鉴法、德等语种的译本。朱利亚·哈蒂认为,在西方阐释《道德经》的第二阶段,译者主要针对“道之玄”加以改造利用,利用自己的前见,积极参与文本的异域生成,比较突出有法国汉学家葛兰言、康德谟,德国汉学家卫礼贤^①,英国汉学家亚瑟·韦利等人。葛兰言在《中国思想》一书中说:“中国人的智慧不需要上帝这一概念”,中国思想中“没有创世者。世上没有任何东西是被创造的,世界不是被创造的”,“道从未被看作先验的实在”^②。他的判断对早期传教士的强行宗教比附无疑是一种反拨,对于后来的《道德经》译者也会产生深远的影响^③。卫礼贤的德文译本,译笔细致而优美,成为许多英文译者依据的底本,比较突出的就是伦敦百科丛书出版社1985年版的奥斯瓦尔德(H. G. Ostwald)^④翻译的文本。

法国汉学家康德谟由于学术视域的局限,仍将“道”比附为“创世主”,认为“道”是“创生宇宙的第一因”,是一种“神秘的存在”。^⑤1965年,他发表了《老子与道教》,其中含有《道德经》译文,说是译文,其实是他本人多年来研究道家和道教的成果,他并没按照《道德经》81章的顺序翻译,而是

① 卫礼贤与英国的理雅各、法国的顾赛芬(Seraphin Couvreur)并称汉籍欧译三大师。

② Granet, Marcel. *La pensée chinoise*. Paris: Éditions Albin Michel. 1968. p. 478, p. 275, p. 477. 转引自 Hardy, Julia. *Influential Western Interpretations of the Tao-te-ching*. Kohn, Livia & Michael LaFargue. eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press. 1998. p. 167.

③ 李约瑟引用葛兰言的话,强调说,“中国人的观念中既不存在上帝也不存在上帝的律法”(Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*. Vol II: *History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 1956. p. 290),他说中国社会“不是由最高神的法令约束的,而是一种‘和谐的宇宙运行状态’”(同上, pp. 286—287)。

④ Ostwald, H. G. *Tao Te Ching: The Book of Meaning and Life*. London: Routledge and Kegan Paul. 1985.

⑤ 康德谟(Max Kaltenmark)是奥裔法籍汉学家,由于其并不是出于传教的目的恶意曲解《道德经》,他的这种将《道德经》与基督教中相关观念相比附的行为,只能说是由他本人的学术囿限及其民族文化前见所造成的一种误读。

将其分成老子、教义、圣人、庄子和道教五大部分,是对道家和道教的较为全面的介绍。他的译文短小而寓意深刻,被认为是诸多西文译文中可读性较强的一种^①。1969年,英国学者罗杰·克利乌斯(Roger Greaves)^②参阅韦利、刘殿爵、陈荣捷等人的译本,从法文转译了康德谟教授所译《老子和道教》,译文中主要术语,参考哈佛版赫尔姆斯·韦尔奇的广为流行的著作^③。

奥斯瓦尔德和罗杰·克利乌斯等人翻译《道德经》,处在二战后西方经历严重战争创伤、人们面临信仰危机、急于寻求现代文明的出路的时期。他们选择从非汉语文本转译是面临目标语文化系统的迫切需求时的一种现实选择。克利乌斯从法文转译,对自己的这种转译行为进行自嘲说,“第一次翻译是勇敢的(brave),而第二次翻译则是鲁莽的(foolhardy)。”^④总的来说,他们本着尽可能严谨的态度,在术语的选用和文本的阐释上尽可能多地参考广为流行的或较为权威的其他译本。

20世纪后期,随着帛书本和竹简本的问世,国外汉学迅猛发展,大量关于《道德经》的译本和论著问世。美国许多高校都创办中国语言文学系、开设中国语言文学课程,培养了一大批汉学家。而此时的国际环境则面临着

① 参见陈才智,“《老子》研究在西方”,《汉学研究》(第八集),北京:中华书局,2004年10月。

② 中国社会科学院文学研究所陈才智博士在其“《老子》研究在西方”长文中误将罗杰·克利乌斯(Roger Greaves)与早期圣经汉译者、美籍牧师纪好弼(Roswell Hobart Graves)混为一谈。

③ 赫尔姆斯·韦尔奇著有《道之分歧:老子和道教运动》(*The Parting of the Way, Lao-Tzu and Taoism Movement*, Boston: Beacon Press, 1986),这本书于1957年在波士顿出版,最初名为《道教:道之分歧》,1966年再版。全书共分为老子的问题、道德经、道德运动和今日道教四个部分,不仅介绍了一般道教知识,还对《道德经》作了饶有趣味的现代阐释。朱利亚·哈蒂认为他的书是20世纪后期少数有深远影响的著作之一。

④ Greaves, Roger. Translator's Note. *Lao Tzu and Taoism* (translated from the French). Stanford: Stanford University Press, 1969.

种族冲突、文化冲突不断,科技发展带来人类难以承受的“负效应”,如生态失衡、环境污染、资源耗费等。人类从来没有像现在这样迷惘而渴望智慧的引导。西方机器理性的穷途末路使得西方知识界和普罗大众只能从东方文明中寻求智慧的慰藉。人们意识到老子思想对于消弭人类的占有冲动、缓和人类社会冲突具有现实性意义,《道德经》因而及时地成为精英阶层和普通大众共同亟需的智慧的源头活水^①。人们对《道德经》及相关文本的需要是史无前例的^②。各行各业都希望从道家经典中获得智慧引导。

20 世纪末期西方翻译《道德经》的高潮中,史蒂芬·米歇尔和娥苏拉·勒瑰恩的译本最受普通读者欢迎、影响最广泛,被认为是 20 世纪后期最广为接受的这两个“平民版本”^③。他们在原本的选择和译本所要达到的目的上有着十分明确的目的:向美国的普罗大众展示中国智慧,使他们寻得生活的引导。这两本书还共享一个奇怪的特色:译者均不懂汉语,靠懂汉语的人的帮助或合作才得以完成翻译工作^④,而且两

① 弗朗索瓦·于连(《圣人无意》,北京:商务印书馆,2004 年,第 1—4 页)认为,现代社会技术文明的危机使人们亟需智慧来填补意识中的空白;哲学的东西使人远离事物,让思想变得固定,变得合理化,同时也让思想永远变得偏颇,让人类精神丧失了不受约束的自由。因此,人们希望恢复智慧,但欧洲只保留了一些智慧的废墟,人们要寻求智慧,就非得要去东方游历一番,中国“道”的智慧中,圣人的“心”不受约束,对每一个“然”都完全开放,可以帮助人们拨开思想的迷雾,领会事物的本来面目。

② 朱利亚·哈蒂说,20 世纪末出现了出版《道德经》及相关著述的热潮。据她考证,仅 1995 年美国“待出版书目”中就列出 90 本书名中含有“Tao of”或“Tao and”字样的著作。其中只有少数几本是学术著作,大多数的书涉及金钱、性、人际关系、育儿、烹饪、计算机编程、航海、建筑、教育和领导等广泛的领域。其中包括 30 多个《道德经》英文译本,这些译本中有 25 本冠以“Taoism”字样。

③ Julia Hardy (Influential Western Interpretations of the *Tao-te-ching*. Kohn, Livia & Michael LaFargue. eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press. 1998. pp. 181—185) 认为史蒂芬·米歇尔、娥苏拉·勒瑰恩和本杰明·霍夫译本可以说是美国大众文学中的“平民版本”。

④ 史蒂芬·米歇尔的太太 Vicki Chan 是位擅长中医的东方人,拥有医学博士和文学博士学位,热心道教文化事业;而娥苏拉·勒瑰恩的合作者西顿教授是李白、杜甫、王维、袁枚诗歌以及关汉卿剧作的著名译者,数十年致力于研究和推广中国文学。

个译者所依据的底本都是美国哲学家保罗·卡鲁斯 1898 年的英文译本^①。

米歇尔的译本出现在美国前总统里根在国会谕文中引用“治大国若烹小鲜”之后，可谓是与时俱进、应运而生的文本。8 家出版商争夺译本的出版权，最后被哈珀-柯林斯公司以 13 万美元买下，创下美国出版权费用的最高纪录，也成为《道德经》文本英语世界行旅中一段佳话。自出版后，米歇尔译本多次再版，多次被转用^②。米歇尔通过禅宗修行接触到老子和他的传人，认为老子及其后人早期中国禅宗的创始人^③。他在翻译《道德经》时虽曾参考众多其他的英文、德文和法文译本，但主要依据他本人长达 14 年的禅宗修行经历。

娥苏拉·勒瑰恩，系美国重要科幻、奇幻与女性主义作家，其奇幻作品《地海传说》(*A Wizard of Earthsea*)前三部被公认为西方三大奇幻经典之一^④，位列美国亚马逊网络书店 2000 年奇幻文学必读名单(Essential Fantasy)的榜首；科幻作品《黑暗的左手》(*Left Hand of Darkness*)与《无依》(*Dispossessed*)均为美国两大科幻奖“雨果奖”与“星云奖”双料得主。她是少数几位受到当代英美主流文学界重视的奇、科幻作家之一，著名文

① 卡鲁斯的译本是一种极端的直译，即在汉字旁提供英语对应词，并提供所有汉字的注音和解释，是美国第一本权威的《道德经》译本。他本人是一元论者，翻译中带着浓重的宗教情怀，深得基督教国家民众的认同，也正是因为这个缘故，他的译本至今仍有独特的价值。

② 1995 年匈牙利 Farkas Lőrinc Imre 出版公司辑录《道德经》(七种语言)版(英、法、匈牙利、日、俄、德、捷克语)，其中辑录的英文版就是米歇尔所译的《道德经》，而最近更有一种全新的计算机《道德经》译本，其所依据的底本也是米歇尔 1988 年版译本。

③ 米歇尔从著名的崇山法师修行禅宗，他本人说，翻译《道德经》主要是得益于他的这一独特经历，西方评论者称他为《道德经》的“禅家译者”。崇山法师为北韩平安南道顺川人，一生走访世界各地，以禅修法度化众多外籍人士学佛出家。米歇尔以禅释道与中国历史上佛家对《道德经》的注疏有暗合之处。

④ 另两部奇幻经典分别是约翰·托尔金(John Tolkien)的《魔戒》(*Lord of Rings*)和路易斯(C. S. Lewis)的《纳尼亚年代纪》(*Narnia Chroniles*)。

学评论家哈罗德·布鲁姆(Harold Bloom)^①盛赞她为当代幻想文学第一人,创意丰富,风格独特,无人可及,并将她列为美国经典作家之一。1997年,勒瑰恩与北卡罗莱纳大学中国禅诗翻译家、著名中国文学教授杰罗姆·西顿(J. P. Seaton)合作翻译《道德经》。据说勒瑰恩投入《道德经》的英译注解工作,耗时40年之久,译笔优美动人,富有诗韵,译文推出后获得相当高的评价,成为美国市民大众喜欢的译本。

勒瑰恩的父亲 Alfred Kroeber 是加州大学伯克利分校人类学教授,美国历史上第二位人类学博士,对《道德经》情有独钟。勒瑰恩说,年少时父亲深爱保罗·卡鲁斯的译本,并圈点一些章节以将来在自己的葬礼上宣诵,而如今她也圈定了将来在自己的葬礼上诵读的章节。受父亲的影响,道家哲学思想渗透在勒瑰恩的每一部作品中,地海系列尤为典型:Roke 岛上,以主人公 Ged 为代表的大魔法师们,几乎个个都是“为无为,事无事”的典范,致虚守静,观万物往复,其政也闷闷,其民也淳淳。她将老子思想融入创作,发挥东方哲学的无为、相生与均衡概念,迥异于西方基督教的善恶二元对立观。可以说,以道家背景为依托,勒瑰恩跳脱了西方主义,为奇幻文学开启更广阔的视野。

她将《道德经》看作是“可爱的”宗教文本:有趣、睿智、亲切、朴实而又奇特,永远给人耳目一新的感觉,宛若深谷清泉。她力图使该书面对那些也许不是大智慧,也许不是男性的读者。她的翻译一反学者型翻译强调“圣人”的无上智慧的、富有男性特征的语汇,让现代和普通读者能够倾听

^① 解构学派“耶鲁四人帮”之一,以误读理论著称,主张:阅读即误解,误读即写作,写作即误读。代表作是:《影响的焦虑》(*The Anxiety of Influence*. New York: Oxford University Press. 1973)和《误读图式》(*A Map of Misreading*. New York: Oxford University Press. 1975)。著有关于娥苏拉的评注 *Ursula K. Le Guin* (New York: Chelsea House Publishers. 1986)

心灵的声音。

在《道德经》英译的第三个高潮中,众多显然更忠实、更具学术品味的译本由于针对读者群的局限,对《道德经》在英语世界的接受有奠定之功,但使《道德经》家喻户晓、广为流传的却常常是这样一些并非从中文版本直接翻译的译本,这不能不说是《道德经》英语世界行旅中一个令人回味的现象。米歇尔和勒瑰恩选择卡鲁斯译本作为翻译的底本,虽主要是由于语言障碍造成,但他们也都体现了一定的选择或操纵的动机。同时,他们对所选择版本也抱着评判的态度,积极考证其他版本。勒瑰恩翻译时还参考了英语世界比较流行的理雅各、韦利、韩禄伯、冯家富-简·英格利斯、刘殿爵和宾纳等人的译本,认为卡鲁斯的翻译虽有不尽如人意的地方,比如,他将“道”译成“理性”,但他的英汉字字对应的译本对她“有着难以估量的价值”^①。

由以上分析可以看出,《道德经》版本的繁多是造成其在英语世界存在样态多元化的主要原因。根据刘殿爵出版的帛书版和世传本(河上公本)《道德经》译文第四十一章的一句话的翻译,可以看出版本选择对文本形象影响之一斑。河上公本原文是:“上士闻道勤而行之,中士闻道若存若亡,下士闻道大笑。”刘先生把这段文字译为:

When the best student hears about the way,
He practices it assiduously;
When the average student hears about the way,
It seems to him one moment there and gone the next.
When the worst student hears about the way,
He laughs out loud at it. ^②

① Le Guin, Ursula K. *Lao Tzu Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way*. Boston & London: Shambhala. 1997. p. 108.

② Lau, D. C. *Lao Tzu Tao Te Ching*. Middlesex: Penguin Books. 1963. p. 102.

马王堆帛书乙本(以下简称帛书本)这行第一句读作:上□□(道堇能行之。其余部分,除了第四句结尾“大笑之”用了一个直接宾语代词“之”以外,跟河上公本完全一样。在大量分析研究的基础上,刘先生指出,“而”字和“能”字都可以代表有“然后”之意的“而”这个古语词,也就是说,在早期文献中,“而”和“能”的异文属异字;对于“勤”和“堇”的差异,刘先生认为帛书本的“堇”是“仅”(“勉强”的意思)字因年久脱落而致。于是,他根据帛书本将此句译为:He is barely able to practice it. (他勉强能够付诸于实践。)^①这个译法与河上公本 He practices it assiduously. (他很勤奋地付诸于实践。)传达给西方读者的意思大不相同,而读者根据想像形成的关于“上士”的形象也必然大不一样。

《道德经》英译的第一个时期,西方来华传教士所依文本主要是汉语世传本和拉丁文译文,译者多是为我所用式地在文本中“劫取”思想,较少自觉的版本意识。《道德经》英译的第二个时期,越来越多的学者开始从中国语言文本直接翻译,但仍有一些译者选择法、德汉学界的权威译本为底本进行转译,已经有学者表现出版本选择的自觉。《道德经》英译的第三个时期,随着帛书本和竹简本的问世,这一时期汉学高度发展,汉学界的译者有了明确的版本选择意识。这些译本体现着汉学界最新成果,但过于专业化,面对的读者群较为固定,属精英或学院派版本。面对普罗大众寻求智慧解脱和宗教安慰的迫切需求,一些不谙汉语的文学家也加入了翻译《道德经》的大军。囿于语言的障碍,他们选择非汉语文本作为底本,但也大量参考较为权威的版本,或者与通汉语的人士积极配合。

总的说来,译者选取非汉语版本,是囿于语言障碍的不得已的选择,

^① Lau, D. C. *Lao Tzu Tao Te Ching*. HongKong: Chinese University Press. 1982. p. 172.

他们的努力对于中国道家典籍在英语世界的流行有不可否认的功劳。但也由于依据版本的不同,在极大的程度上改变了《道德经》在西方读者心目中的形象,甚至有些学术型的译本也没能从汉语原文翻译,这不能不说是一种遗憾^①。

译者在原文选择上的策略或操纵对于《道德经》文本在英语世界的塑形有着直接的影响。实际上,因为译者常被看作一个完全透明的媒介,获得读者十分的信赖,从翻译过程开始,译者在任何层面的策略都不可避免地会对译语读者形成操纵,影响文本在读者心中形成的想像。

2.2 “周边文本”:译者对读者的操纵

本文所讨论译者对译文读者的操纵,主要是指译者通过“周边文本”对读者的阅读实施直接的引导和影响。周边文本是指原文本之外的标题、副标题、互联型标题;前言、跋、告读者、序;插图;磁带、护封以及其他许多附属性标志。它们为文本提供了一种(变化的)氛围,是作品实用方面——作品影响读者方面的优越区域之一。翻译中译者实施塑形的一种有效方式就是对于阅读的引导,译本的“前言”、“后记”等类的文字是最为直接的引导形式,它们无形中充当了阐释作品意义的权威角色^②。译者通过附加大量的“序”、“前言”、“注”、“跋”等“媒介话语”方便读者的阅读、明示翻译的目的,阐明美学目的,通过这些“媒介话语”,译者提高了读者对“相异性”因素接受的程度,这些“媒介话语”更经常出现在每一次从意

① 如新墨西哥大学的哲学教授阿奇·巴姆从哲学角度对《道德经》进行翻译。他的翻译是在 12 个英语译本基础上进行的翻译写作,而其主要底本则是威特·宾纳(Witter Bynner)的译本。宾纳版本在美国属流行版本,语言精炼、诗味甚浓,是相当自由的、美国式的翻译文本。故而,作为许多大学哲学系教材、重印次数达 16 次的阿奇·巴姆译本在美国哲学系学生中所形成的关于中国古典哲学的认识实在令人堪忧。

② 赵稀方,《翻译与新时期话语实践》,北京:中国社会科学出版社,2003 年,第 195—200 页。

译向直译转换的初始阶段^①。

2.2.1 “周边文本”的语言操纵

翻译时,译者大多会在译文中附“译者序”或“后记”等说明性文字,对所译作品的思想进行简单分析,对翻译情况进行简要说明,但这类文字一般篇幅不会太长。而《道德经》在英语世界的译本中却有一个独特的现象:《道德经》全文仅五千余字,《道德经》英译文本却异常厚重,原因就是译者在译文前会有长篇序言^②,而且文内还会有详尽的注释。

理雅各认为,只有将《道德经》经文及历代注疏全部出版才会大大促进未来的传教工作。为了使来华传教士对中国古代的诗人、哲学家的语言有所了解,他认为翻译研究工作绝不能草率或表面化。因而,理氏参考官学进行分析考证,以经文为主平衡种种注释,力图不偏不倚地作出客观的结论。对于文本的许多解释,他都尽量罗致清楚,以真实再现中国学者的观点,他希望他的译作会被真正的学者认为是可靠的翻译。

理氏在译文前冠以长篇的前言与注释,包括介绍、解释、考据、论证与评价,使得他的译文加上这两个部分要大大长于原作。理雅各从中国传统解经的浩瀚书海中独立理出了完整合一的头绪,他的前言与注释为读者提供了百科全书式的知识,美国夏威夷大学比较哲学博士、理雅各研究专家费乐仁(Lauren F. Pfister)说,他的有意识地诠释、解义、加注是最激动人心的翻译^③。林理彰教授说,理雅各是“中国远古文本真实性的壮健防

① 孟华,“翻译中的‘相异性’与‘相似性’之辨——对翻译与文化交流关系的思考与再思考”,谢天振编,《翻译的理论建构与文化透视》,上海:上海外语教育出版社,2000年,第197页。

② 在《道德经》众多译本中,最为突出的是韦利译本,他撰写的序言远远超过了翻译文本自身的长度。

③ Pfister, Lauren F. Reassessing Max Weber's Evaluation of the Confucian Classics. *The Sociology of Sacred Texts*, eds. Davies, Jon & Isabel Wollaston. Sheffield: Sheffield Academic Press. 1993. pp. 99—110.

御者、中国传统注释钦佩者和系统的文献研究者”^①，从其译文的前言和注释看来，这一评价绝非虚言。曾在 19 世纪末的西学东渐史上有着重大贡献的艾约瑟(Joseph Edkins)也说：“这样的工程实为罕见，也许一个世纪里不可能有第二次。”“对于一个渴望了解中国文献的人来说，接触理雅各的译本是最实在的事，学成了就是荣耀。”^②理雅各将大量的研究成果寓于序言和注释的做法，有助于当时欧洲对于中国典籍《道德经》尽可能客观、中立的理解和接受，有助于向长期误解、曲解、附会中国典籍的欧洲呈现道家经典的较为真实的面貌。美国道教研究学者诺曼·吉拉多特(Norman J. Girardot)说，理氏以他独特的译本铺起了一条道路，结束了西方学者对于中国文献业余水平的研究，开始了专业化的汉学研究^③。理雅各的译本是后来学者再译中国古代经典的基础，那些从非汉语文本翻译《道德经》的英语译者，大多借鉴了理雅各的译文与长篇的道学研究成果。

可以说，自理雅各以后的汉学家在翻译《道德经》时都有篇幅较长的序言，系统地介绍老子其人其书、《道德经》的文法系统、翻译中的困难以及译者的应对策略等等。有时，《道德经》译本反而是译者多年研究道家、道教或中国语言文学的一个副产品。译者的注释常常具有四个方面的功能：注释难词、科学考证、提供背景和陈述己见。一般说来，在理雅各、韦利、韩禄伯、拉法格等汉学家的学者型翻译中，注释尤为详尽、序言涉猎甚广，较为真实地传递着中华文化的精妙。当然，译者这些详尽的注释和内容涉猎广泛的序言主要是针对特定领域对中国学研究感兴趣的特定读者群，如汉学家或

① 参见林理彰教授 2005 年 6 月在南京大学所作题为“中国经典翻译作为文化接口”的报告。

② 转引自岳峰，《架设东西方的桥梁：英国汉学家理雅各研究》，福州：福建人民出版社，2004 年，第 167 页。

③ Girardot, Norman J. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. Berkeley: University of California Press, 2002. p. 9.

高等院校的专业学生。理雅各就曾说,“我要公正对待自己在《中国经典》上做的工作。也许一百个读者中有九十九个不搭理我做的那些长长的评论式的注释。但只要有第一百个关心,我就要为他做。”^①迈克尔·拉法格则在译文序言中详细地说明了译文排版及针对的读者群:仅仅对原文内容感兴趣的读者,阅读本书每一页的左边部分,书后有关键词解释;对文本阐释感兴趣的读者,阅读本书每一页的右上角一段;而想要仔细了解《道德经》全貌的读者,每一页的右下部分有详尽的注释^②。

为了方便译文读者的理解和接受,不少译者还通过添加标题、副标题或互联标题的形式进行操纵。《道德经》书名的翻译,初期的译者多采用解释性翻译的方法。湛约翰(John Chalmers)将书名译为 *The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of “The Old Philosopher”, Lau-tsze* (《老子关于玄学、政体与道德律的沉思》)、亚历山大译为 *Lao-Tsze: The Great Thinker with a Translation of His Thoughts on the Nature and Manifestation of God* (《伟大的思想家老子及其对自然和上帝之光的思考》)、卡鲁斯译为 *The Canon of Reason and Virtue: Lao Tzu's Tao Teh King* (《理性美德之宝典:老子的〈道德经〉》),凡此等等,译者多会在标题中对读者进行内容的直接疏导。

第二个翻译高潮以来,越来越多的译者意识到任何言语性阐释都会缩减《道德经》这一语义复合体蕴含的丰富哲学、宇宙真理,开始采用威妥玛-翟理斯音译法翻译书名,但惟恐读者不明就里,因而仍会不甘心地添加副标题对读者进行引导。如:赖特·格达德(Dwight Goddard, 1936)译

① Legge, Helen E. *James Legge: Missionary and Scholar by His Daughter*. London: Religious Tract Society. 1905. p. 42.

② Lafargue, Michael. *The Tao of the Tao Te Ching*. Albany: State University of New York Press. 1992. p. ix.

为 *Tao-The-King*, 副标题为 *A Buddhist Bible*; 戴闻达(J. J. L. Duyvendak, 1954)译为 *Tao Te Ching*, 副标题为 *The Book of the Way and Its Virtue*; 奥斯瓦尔德(1985)转译卫礼贤的 *Tao Te Ching*, 副标题为 *The Book of Meaning and Life*; 勒瑰恩(1997)翻译《道德经》仍明确加上 *A Book about the Way and the Power of the Way* 的副标题。这些副标题在一定意义上限制了译文读者的认知视域,他们只能从译者为他们圈定的解读视角进入文本,而不能将文本看作语义复合体进行多视角、全方位地欣赏。

还有一些译者在章节内部安排上进行重新整合,同时对各章节进行重新命名,引导读者的接受,也有译者出于个人学术研究的需要或对读者接受的考虑,对整体章节次序重排,并冠以导引性的互联标题。世传诸本多采用刘向 81 章的分法:《道经》37 章在上,《德经》44 章在下^①;帛书本则《德经》在上,《道经》在下。《道德经》英译历史上多数的译者都依照所选底本的顺序进行翻译,但也有译者根据自己所理解的主题,将整个文本分成几个大的专题进行翻译,这种情况在《道德经》英译的第一、二个时期比较常见,甚至可以算作是译者的改写了。

布莱克尼(Raymond B. Blakney, 1960)在其译本中以威氏拼音给出《道德经》中每一章的首句,并辅以英文翻译;勒瑰恩译本中每一章都有互联标题以引导译者的阅读,如 *Taoing*, *Soul food*, *Hushing*, *Sourceless* 等等,互联标题其实就是译者根据自己的理解对整个章节内容的凝炼和浓

① 刘向之子刘歆在《七略》(收入谢守灏编,《混元圣纪》,1132 年作)中说,“校中老子书二篇,太史书一篇,臣向书二篇。凡中外书五篇一百四十二章,除重复三篇六十二章,定著二篇八十一章。上经第一,三十七章,下经第二,四十四章。此则校理之初,篇章之本者也。但不知删除是何文句,所分章何处为限。中书与向书俱云,二篇则未校之前已有定本参传,称《老子》有八十一章,共云象太阳极之数。《道经》在上,以法天,天数奇,故有三十七章。《德经》在下,以法地,地数偶,故有四十四章。”这似乎说明,八十一章的划分并非是根据思想内容和修辞节奏,而是出于阴阳的考虑,双九之积的八十一是一个完满的阳数。(参见韩禄伯著,邢文改编,余瑾译,《简帛老子研究》,北京:学苑出版社,2002 年,第 8 页)

缩,明显地镌有译者的身影。

初大告(1937)和戴闻达(1954)曾对文本 81 章的顺序有过大幅度的调整。迈克尔·拉法格和翟林奈根据理解或社会现实的需要重新划分《道德经》的章次并贯以互联标题。前者根据自己的研究,为了现代读者理解的便利,将《道德经》按主题顺序重新划分为七大部分,每一部分有独立标题,下有若干重新排放的文本章节,并重新标以序号。他将原本上下两篇的《道德经》划分为:Excellence That is Not Outstanding; Stillness and Contentment; Self-cultivation; Knowledge, Learning, and Teaching; Majesty That is Not Awesome; The Soft Way 和 Against Disquieting “Improvements”七章。而翟林奈在第一次世界大战爆发的风雨飘摇之际,根据当时西方亟需的思想指导,将《道德经》分为 Tao in Its Transcendental Aspect and in Its Physical Manifestation; Tao as a Moral Principle, or “Virtue”; The Doctrine of Inaction; Lowliness and Humility; Government; War; Paradoxes 和 Miscellaneous Sayings and Precepts 八大部分。

当然,在《道德经》英译历史上,还有不少译者也进行了类似的或明或暗的章节重排和互联标题引导,本文在此只列出两个在西方影响范围较大的译本,藉此说明,通过译者的这一主体性操纵,英语世界的《道德经》在很多时候并不是以中国读者熟悉的《老子八十一章》或《道德八十一章》的形象出现的,而即便是以八十一章的形象出现,译者也会通过添加互联标题对读者的接受施加控制和阅读引导。

2.2.2 “周边文本”的非语言引导

现代以来,随着大众视听文化的转向,一些译者开始借助插图、磁带等附属性标志,为《道德经》的英译本提供一种“变化的氛围”,使之成为“影响读者的优越区域之一”。曾创美国出版版权费用历史纪录的史蒂芬·米歇尔 1988 年译本采用类似中国宣纸的非硫酸纸印刷,墨香阵阵,即便

于长期保存,又贴近老子作品的典雅风格,而且页码中还配有一条颇具中国意味的红绸带,装帧设计独运匠心;其1999年重译本,不仅加了 *An Illustrated Journey* 的副标题,而且译者由于意识到中国人“立象尽意”的表述传统,每一章都配有选自中国宋、元、明、清历代大家的山水画、花鸟画或道教神仙画,以向英语世界的读者传达道家的风范和旨要。

类似的还有英国汉学家彭马田等人(Martin Palmer et al., 1993)的译本中配有中国山水画插图;初大告(Ch'u Ta-Kao, 1982)译文配有中国木雕图片,以突出道家“朴”的概念;本杰明·霍夫(1996)通过自己精心拍摄的自然风景照片,以配合说明道家认为宇宙的真谛存在于日常生活的琐碎细节中^①;更有比尔·鲍特(Bill Porter)细致独特的文本编排:每一页最右边竖排中文原文,以相当的篇幅配英语文本,长度相若,向读者展示汉语文本的外貌……

近年来,市面上许多《道德经》译文都配有录音磁带或光碟,其中尤其值得一提的就是彭马田译本。以录音带出版《道德经》是英国人的首创,彭马田译本的录音带由伦敦著名演员奈杰尔·霍索恩(Nigel Hawthorne)朗诵,配有特殊的乐曲,1998年在伦敦发行。这一由汉学家、诗人和演员组成的阵容使得《道德经》译本在英国轰动一时。

在《道德经》朝向英语世界的旅行中,诸多译者通过添加中文《道德经》版本所没有的长篇的序言、详尽的注释;标题,副标题和互联标题;插图、护封;磁带等附属性的“周边文本”,对译语读者的接受进行操纵,使译语读者形成不同的《道德经》文本想像。这些操纵措施在方便读者的同时,也在某种程度上限制了读者的想像空间,造成文本接受中的偏离。

^① 本杰明·霍夫说,为了与道家教义相符,他用最简易的拍摄仪器(双倍焦距的奥林巴斯 OM-1 型相机),洗印未经技术处理的、无边框的相片为《道德经》的许多章节作辅助说明,而为了遵从道家所言“不出户”,他的照片都取自他所熟悉的本地风景。

第三节

内部策略:译者对《道德经》的语言操纵

如果说译者对原文版本的选择是一种意识形态和审美的抽象操纵,“周边文本”对读者接受的直接引导则是介于抽象和具象之间的符号层面的操纵,译者利用语言符号和艺术符号摆布读者的接受。而文学翻译主要是一种落实在语言层面的艺术,故而本文将集中分析译者对译文语言本身的操纵。语言是思想得以附着的外衣,对语言的操纵直接决定着文本思想的传达。

提到译者语言策略的不同,人们就会想起几千年来伴随着翻译实践的直译/意译之争,或者是近年来讨论颇为热烈的归化/异化之争。本文作者认为直译、意译只是译者翻译过程中的技巧,而近年来的归化、异化论不仅有过于武断、简单化的二元对立的趋势,还常被翻译理论界的“后学”领域染上过于浓重的政治色彩^①,因而并不能较为全面、客观地反映

① 翻译理论界的“后学”领域,是指翻译学界对“后现代”、“后结构”和“后殖民”等西方文艺理论的借鉴和挪用。后现代文论强调文学与其他艺术种类以及文学内部不同文体的“通感”效应、互文作用,促进艺术门类之间的合作,尽可能推陈出新,产生新的边缘文本,体现在翻译理论领域,就是解构主义的翻译理论和后殖民主义翻译理论。前者强调译本的独立自足,颠覆作者的权威地位,模糊翻译与创作的边界,体现一种反传统的姿态;后者则是在后殖民批评语境下所建构的一系列有关翻译的概念、判断和喻说,其知识谱系可追溯至后殖民批评家赛义德。后殖民主义翻译理论主要关注翻译在殖民化过程中所撒播的权力机制以及随之而来的一系列“抵抗的历史”、挪用的历史、间隙的空间、分裂的空间等。(参见张柏然教授待发表论文“翻译学的新课题”)

出译者选取不同语言策略背后的动机和目的。

译者的语言操纵常是各种复杂因素的外化,既有政治意识形态的影响,也有审美观念和学术观念等较少政治意味的诗学体系的规范作用。基于译者在语言操纵过程中不同的目的,本文将《道德经》英译中译者在文本语言层面的操纵分为归化策略、异化策略、趋向化策略、解构性策略和阐释性策略,并逐一进行论述。

3.1 归化与异化策略探源

学界讨论归化和异化(domesticating translation & foreignizing translation)译法,一般都会将源头回溯至直译与意译。西方自西塞罗以来,中国自佛经汉译以来,翻译理论史便围绕着直译与意译、死译与活译、忠实与不忠实、准确与不准确的问题展开。历代翻译理论家都试图对直译、意译进行界定与评判。历来的翻译家也都竭尽所能在实践中实现所谓透明的翻译。总的说来,直译就是追求在保持原语形式的同时,不让其意义失真^①;而意译则是当形式成为翻译的障碍时,面对语言的不同文化内涵和表达形式,不得已而为之的选择。事实上,直译与意译作为翻译的两种主要方法,并非排斥性的,而是以互补的形式、有机地存在于一篇译文之中。很少有完全意译的文本,也很少有完全直译的文本。之所以可以直译,是因为“世界各国不同民族在表达习惯,表达方法和表达技巧上均有惊人的相似。奈达认为,世界的语言和文化,相似之处占 90%,不同之处只有 10%”。^②世界民族文化间的相似性虽占绝大部分,但 10%的相异性却也使得意译的方法在翻译中必然存在而且始终存在。

① 茅盾在 1922 年 8 月 10 日的《小说月报》第 13 卷第 8 期上发表了一篇“‘直译’与‘死译’”的文章,说直译就浅处说就是不改原文的字句,就深处说是能保留原文的情调与风格,而意译则是以意译之,力图保留原作的神韵。

② 转引自廖七一等,《当代英国翻译理论》,武汉:湖北教育出版社,2001 年,第 378 页。

直译与意译虽可作为归化译法和异化译法的源头,但在文化翻译研究视域中,它们却是两组不可混淆的范畴。“归化与异化之争,是直译与意译之争的延伸,可谓由来已久。……归化和异化可看作直译和意译的概念延伸,但并不完全等同于直译和意译。作为文化转向的产物,归化和异化必然包含了深刻的文化、文学乃至政治的内涵。如果说直译和意译只是语言层次的讨论,那么归化和异化则是将语言层次的讨论延续升格至文化、诗学和政治层面。也就是说,直译和意译之争的靶心是意义和形式的得失问题,而归化和异化之争的靶心则是处在意义和形式漩涡中的文化身份、文学性乃至话语权力的得失问题。”^①学界讨论正酣的这对范畴概念“归化/异化”是美国解构主义翻译倡导者劳伦斯·韦努蒂(Lawrence Venuti)在《译者的隐身》(*The Translator's Invisibility*. London: Routledge. 1995)一书中提出的。韦努蒂在考察17世纪以来的当代西方翻译实践的基础上,指出“通顺的翻译”策略一直在西方历史上占主导地位,而主要原因就是西方要以自己的意识形态对异己的文学作品进行思想内容上的操控,重塑外国及外国文学的形象,形成我族中心主义的思维模式和价值观。就英美文化而言,这样的翻译是一种文化殖民主义的表现,是把外国文化打上目的语文化意识形态的烙印,这种翻译对原文语言文化的歪曲和篡改是不可避免的。韦努蒂称这种“通顺的翻译”为归化译法,认为这一翻译策略在透明效果的掩盖下,以流畅的语言、不可见的风格在译文中将原文之“异”降到最低,归化译法其实是英美国家对异于他们的文化价值观念的一种民族中心主义的篡改^②。为

① 王东风,“归化与异化:矛与盾的交锋?”,《中国翻译》,2002年第5期,第24—25页。

② Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London & New York: Routledge. 1995. p. 20.

了对抗英美国家打着文化交流幌子的归化行为,为了有效地阻止英美国家通过翻译对外国文本进行的文化侵吞,韦努蒂提出异化的翻译方法。他将异化的策略看作是“在目的语文化价值观中输入外国文本的语言、文化差异,是将读者送往国外”,他认为这一方法是眼下亟需的对归化译法的一种反拨策略,可以有效地制止“翻译中的种族中心主义的暴力”^①,可以有效地遏制英语世界的文化暴力行径。他说这种“抵抗”(resistancy)性翻译策略以一种不通顺或异样的翻译风格使译者显身,彰显原语文本的异质成分,使之免受目的语文化意识形态的侵吞^②。

韦努蒂对归化/异化的界定和对异化翻译策略的倡导受到西方后殖民主义翻译学者的强烈支持。特贾斯维莉·尼南贾纳(Tejaswini Niranjana)认为,“殖民‘主体’(the colonial “subject”)——由权力/知识的应用或实践而成的建构——便是在多重话语网内且是在多个场点之上产生出来的。翻译就是这样一个场点。作为一种实践,翻译构塑了殖民状态下不对称的权力关系。”^③西方通过归化的翻译,制造出对非西方他者的统识性的描述,翻译不是再现本原,而是表现译入语文化意识形态在原文本中的投射。在资本主义扩张的时代里,阐释和翻译在帮忙为欧洲的商品开拓市场的同时,其所肇始的种种遏制策略,使之成为殖民压迫的重要技术手段。

韦努蒂在对归化译法进行批判的同时,也将异化译法逼入了另一个

① Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London & New York: Routledge. 1995. p. 20.

② 同上, pp. 305—306.

③ 特贾斯维莉·尼南贾纳,“为翻译定位”,许宝强、袁伟选编,《语言与翻译的政治》,北京:中央编译出版社,2000年,第117页。

极端。实践证明,过分异化的翻译,由于译文的不连贯、佶屈聱牙和晦涩难懂,会给读者带来过度的陌生感和疏离感。“异化的翻译充满危险,也难以出版,出版了也往往受到非议”^①,这虽然是英美文化翻译中的现象,但对汉英文化翻译实践也具有非凡的指导意义。“从强势文化至弱势文化,在某种程度上,归化的翻译有时却能对强势文化之文化霸权形成一种抵抗,而异化的翻译却有可能颠覆译语规范,破坏本来也许就不堪一击的译语和译语文化,也许是在不经意中,沦为文化殖民主义者的同谋。”^②从强势文化向弱势文化翻译中,归化译法可以对文化霸权形成一种抵抗,而异化译法又是韦努蒂所力主的弱势文化对强势的英美文化的抵抗,对于归化/异化这样一组相对变动的概念范畴,使得我们有必要看看韦努蒂提出归化/异化译法的理论源头。

韦努蒂提出的这一对概念直接来源于德国学者施莱尔马赫^③ 1813年在柏林皇家科学院的学术讨论会上宣读的一篇长达三十多页、题为“论翻译的方法”(Üeber die verschiedenen Methoden des Üebersetzens)的论文。施莱尔马赫着重讨论了翻译与理解的关系问题,他通过对笔译与口译、真正的翻译和机械的翻译进行区分,指出翻译可以有两种不同途径:一是尽可能地不扰乱原作者的安宁,让读者去接近作者;另一是尽可能不扰乱读者

① 郭建中(《当代美国翻译理论》,武汉:湖北教育出版社,1999年,第197页)以西方翻译史上阿诺德与纽曼的论辩为例得出这一结论,指出“异化的翻译理论和实践,在英美文化中只是处于边缘的地位”。

② 葛校琴,“当前归化/异化策略讨论的后殖民视域”,《中国翻译》,2002年第5期,第35页。

③ 施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)是一位颇有影响的德国哲学家、神学家和古典语言学家。一般认为,他使古老的阐释学成为一门具有普遍意义的学问。对施莱尔马赫来说,文本的真实含义并不是它“看上去”直接向我们所说的,它的意义只能通过对它所产生的历史情境或生活环境的严格准确的重建才能被发现。而翻译必须正确理解语言和思维的辩证关系,他的那句名言“哪里有误解,哪里就有解释学”对后世的翻译诠释学派有较大影响。

的安宁,让作者去接近读者^①。韦努蒂出于研究的需要,赋予“归化/异化”以极端的政治意识形态张力。虽然目的论学者认为,翻译总是一个由一定的目的决定的行为,但并非所有的翻译都是出于恶意的政治意识形态目的。因而,本文在承认翻译不是“与政治斗争和意识形态斗争冲突着的利益无关的中立的事件”的同时,避免将翻译实践过分政治化,本着较为中立的立场看待人类文化交流史上的翻译行为。

直译与意译是一对互补的概念,共现在一篇译文的内部,归化与异化作为人类文化交流的策略,也是一对互补的概念,共同出现在人类历史的长河和人类的翻译实践中,只是某一时候某一策略出于现实的需要而占了较为明显的主导地位。

许钧教授从“异”与“同”的概念入手,认为翻译中的“同”是可译性的基础,而翻译中的“异”在构成翻译的悖论的同时也从根本上构成了翻译的必要性:翻译的根本目的就是在保存这些“异”的同时,让这些“异”之间不隔绝,形成一种相互联系、相互渗透,以达到进一步的发展和丰富^②。立足于对原文“异”与“同”的文化观照,归化/异化就不仅仅是翻译方法的争论,而是一种文化态度的争论,结合施莱尔马赫理论源头中对读者的考虑,本文认为归化/异化的方法选择中还应加上对读者接受的讨论,这样才可使理论探讨不至于失之偏颇。

译者从事翻译如果不是出于自娱的目的,就总是主动或被动地指向特定的读者群,并为这一特定读者群服务。迈克尔·拉法格在翻译《道德

① Schleiermacher, Friedrich. On the Different Methods of Translating. in Schulte, R. & J. Biguenet. eds. *Theories of Translation*. Chicago, IL and London: University of Chicago Press. 1992. pp. 41—42.

② 许钧、高方,“‘异’与‘同’辨——翻译的文化观照”,《南京大学学报》,2004年第1期,第104—106页。

经》的时候,就明确划分了他的译本所针对的三种读者群:仅仅对原文内容感兴趣的读者,对他的研究、阐释感兴趣的读者和想要仔细了解《道德经》全貌的读者。他的这三类读者群的划分与翻译学界对翻译文本读者群的划分大致相当:一是普通读者群,指有一定阅读能力的大众读者;二是专家读者群,指对于文本所述内容有专长的读者;三是翻译读者群,指翻译批评工作者或其他与译者同处于一个群体的翻译工作者^①。其中第一、二类读者就是拉法格翻译时所针对的读者群体,他们是译文的消费者,是翻译活动的价值所在,翻译活动始终指向他们。无论是否出于政治意识形态目的,只有译文被读者接受,翻译才是有意义的,也只有通过读者的接受,译者的目的或政治抱负才得以实现。因而,谈翻译策略,不能就意识形态而意识形态,还要考虑译者的审美取向和对读者的关怀。

本文结合文化翻译研究中的目的论原则和接受美学视域中的“读者反应论”,从归化、异化、趋向性、解构性和阐释性这五个方面描述《道德经》英语译者在翻译中所体现的文化姿态和对文本接受的考虑。从总体上说,归化和异化明显地体现了译者对待异质文化的态度,当然,其中也有对读者接受的考虑;而后三种策略主要是出于对接受的侧重,其中也不排除译者或显或隐的意识形态操纵。

3.2 《道德经》英译中的归化性策略

英国传教士来华前,他们大多通过阅读拉丁文译本了解《道德经》,而当其时,大多数的耶稣会传教士倾向于认为老子所说的“夷”、“希”、“微”就是“存在”的三个品性,合在一起就构成了 Jehovah(耶和华)的名字。把老子的“道”翻译为“上帝”、“天主”,其原因可能是多方面的(如译者知识

^① 陈志杰,“动态的读者反应论对翻译的指导意义”,《四川外语学院学报》,2001年第3期,第91页。

的囿限、“道”本身的丰富内涵等等),但并不能排除传教士对中国文化所持的不恰当的文化态度。在一定意义上,西方传教士所怀的明显的宗教、政治意图和他们的实用价值取向,决定了他们译介中国文化、接受中国文化的特殊方式,曲解、变形在翻译文本中随处可见。

传教士的文化态度成为决定翻译策略的主导力量,他们作为传教士的职业前见与政治使命共谋,使他们毫不顾忌地对中国典籍进行一切有可能的基督教比附。不仅将书中的主要观念和意象转变为英语世界民众熟悉的成分,而且将老子独特的、诗性语言变成了符合英语语法的简明易懂的英语语体。19世纪末,英国译者亚历山大,译笔精到,文字浅显流畅,译本在英国大众中深受欢迎。他认为早期的译本晦涩难懂,必须要重译老子的思想,为一般读者提供简明的译本,而鉴于英汉两种语言的语法差异,愈紧扣原文的翻译就愈不能传达原文的意思,所以他主张走直译与意译之间的路线——先融化原作,然后创造文字流畅的译作。他翻译的《道德经》充满英语民族的语言文化特色,具有浓厚的宗教意味。如,《道德经》第一章:道可道,非常道;名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。故常无欲以观其妙;常有欲以观其徼。此二者同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。亚历山大的译文是:

God(the great everlasting infinite First Cause from whom all things in heaven and earth proceed) can neither be defined nor named.

For the God which can be defined or named is but the Creator; the Great Mother of all those things of which our senses have cognizance.

Now he who would gain a knowledge of the nature and attributes of the nameless and undefinable God, must first set himself free from all earthly desires, for unless he can do this, he will be unable to penetrate the material veil which interposes between him and those spiritual condi-

tions into which he would obtain in insight.

Yet the spiritual and the material, though known to us under different names, are similar in origin and issue from the same source, and the same obscurity belongs to both, for deep indeed is the darkness which enshrouds the portals through which we have to pass, in order to gain a knowledge of these mysteries. ①

他将老子之“道”被译作 God,进一步解释为 the great everlasting infinite First Cause from whom all things in heaven and earth proceed。将“道”比作西方哲学、宗教中的“第一因”的做法在这一时期相当普遍。曾在英国驻华领事馆任职多年的汉学家翟里斯②之子翟林奈在其改写翻译的 *The Sayings of Lao Tzu* 中,也将“天下有道”译为: The World has a First Cause. ③

亚历山大译本中以《圣经》中指涉上帝的大写的 He 来指涉“道”;把“天地之始”的“始”译为 Creator(造物主),句法完整,指代清晰,译者通过这种英语化的措辞和句法,剥夺了读者对异质文化体认的机会,成功地传递了译者本人对待异质文化的态度。这在文化交流上是对异质文化的有

① Alexander, G. G. *Lao-tsze, The Great Thinker, with a Translation of His Thoughts on Nature and Manifestations of God*. London: Trubner & Co. 1895.

② 英国汉学家,1867至1891年间在英国驻华领事馆任职。毕生致力于介绍中华文明,其贡献主要在语言和文学方面。编纂中英辞典,撰写学习中文的通俗读本,改进威妥玛拼音方案,使之成为广为流传的威妥玛-翟理斯汉语罗马字拼音法。其兴趣广泛,见闻众多,著述甚富。涉及道教的有《庄子:神秘主义者、道德家和社会改革家》(伦敦1889年初版,上海1926年版,台北1969年版,纽约1972年和1974年版)、《老子的遗产》(*The Remains of Lao Tzu*,香港1886年版)、《中国和汉人》(*China and Chinese*,纽约1902年版)、《中国古代之宗教》(*Religions of Ancient China*,伦敦1905年版)。

③ Giles, Lionel. *The Sayings of Lao Tzu*. London: John Murray. 1917. p. 23. 该书1904年在伦敦初版,到1972年共再版11次,其中在纽约出版4次,对西方世界读者的影响较为深远。

意误读,在接受中势必造成对读者的误导。翟林奈译本并不能算严格意义上的翻译,他是在融通道家思想与西方宗教哲学概念的基础上,对《道德经》进行了大幅度的改写,《道德经》圆融浑沦的 81 章,在他笔下竟变为 8 篇各自独立、自成体系,且关乎西方一战前世界局势的关于“老子的格言”。他将道家宇宙生成论译成关于上帝“三位一体”的创生论。《道德经》第四十二章:道生一,一生二,二生三,三生万物。翟林奈译为: Tao produced Unity; Unity produced Duality; Duality produced Trinity; and Trinity produced all existing objects. 老子著名的万物生成论,是由简至繁的过程,老子使用一二三的原意并不必然有特殊的指称,蒋锡昌在《老子校诂》中说,“《老子》一二三,只是以三数字表示道生万物,愈生愈多之意。”而翟林奈出于西方社会的现实需要,以 Unity, Duality, Trinity 等语词成功地传达了上帝创生人类和世间万物的观点。

《道德经》英译之初,大多数的传教士翻译《道德经》是出于传教的迫切需要,他们需要在《道德经》中塞进上帝“三位一体”的观念,他们要把中国信奉儒、释、道三教的民众皈依成为天主的臣民,他们需要为英帝国主义在华的武力掠夺铺平道路。总的说来,这一时期,英语世界对包括中国在内的前殖民地国家的文化态度是一种俯视的态度^①,是一种“男性的凝视”,是对异于西方的东方“他者”进行的文化侵吞。为了传播福音,让中国人皈依改宗,并让欧洲人接受他们眼中的“中国形象”,传教士们在翻译中国道家典籍时,出于强烈的政治目的,大多采取归化的方法。

① 乐黛云教授在《独角兽与龙·序》(北京:北京大学出版社,1997年,第1页)中分析了对“他者”文化的三种态度:第一种态度是对凡与自己不同的文化,一概斥为异端,或称为不开化的野人,或称为与禽兽相类的蛮夷;第二种态度是承认其价值,但只是作为珍稀的收藏或可贵的历史遗迹;第三种态度较为平等宽容,用一种文化相对主义的立场,承认一切文化无论多么特殊,都自有其合理性和存在的价值。其中第一、二种态度常常是对异质文化的一种居高临下的凝视,是旅行文化学者所说的“男性的凝视”。

殖民者对非西方文化的这种文化侵吞行径,我们应当有深刻的体认,但同时也必须承认,这种现象常常是异质文化接触之初的文化窘况。首先,从信息交流和映射理论的观点来看,译者不仅要接受作品内在语法结构的挑战,还面临着信息的最终接受者在自己固有的“内在语法”结构的基础上,接受一个异己之物的问题。对于作品的结构和意义,人们要“用一种特定的方式来阅读它,因为这些潜在的属性,隐含在客体本身的属性,要在阅读行为中应用话语的理论,才能具体体现出来”。^①其次,在不同国家和民族文化之间的相互交流与渗透尚处于早期阶段的时候,人们对别的国家和民族的文化及语言很不了解,大量的概念和术语对他们来说都是陌生的,如果采用很多异化译法,就会加重读者对译文的陌生感与隔离感,加大读者接受的难度,就可能会阻碍不同国家和民族文化之间的相互交流,因而,也可以说,民族接触之初的客观状态决定了归化的可理解性。

3.3 《道德经》英译中的异化性策略

如果说归化策略体现了译者一种俯视的文化态度,异化策略则体现了译者的一种较为平等宽容的态度,但需谨防这一态度的极端化——仰视的态度^②。采取异化的翻译策略,若不考虑接受的对象或者目的语系统对原语文化的了解程度,翻译则无法实现其预期功能,只会遭到被边缘化的不幸命运。

鲁迅是中国翻译文学史上力主异化翻译的大家,他主张通过翻译引进西洋句法的优点,“不但在输入新的内容,也在输入新的表现法。中国的文

① Culler, Jonathan. *Structural Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*. Ithaca, New York: Cornell University Press. 1975. p. 113.

② 许钧、高方在“‘异’与‘同’辨——翻译的文化观照”一文中分析了对待异域文化的三种不正确态度:一是无视异域文化,二是轻视异域文化,三是仰视异域文化。这些对待异域文化的态度,应当结合翻译或文本行旅中不同主体的“凝视”进行分析。中国古代旅行文化注重旅行中的态度与获得,“旅贞吉”,意即,只要旅行时谦柔守正,就能获得吉利。

或话,法子实在太不精密了,作文的秘诀,是在避去熟字,删掉虚字,就是好文章,讲话的时候,也时时要词不达意,这就是话不够用,……要医这病,我以为只好陆续吃一点苦,装进异样的句法去,古的,外省外府的,外国的,后来便可以据为己有。”^①而鲁迅实施这一翻译理念的第一次实践就是1909年发表的《域外小说集》,追求“译亦期弗失文情”的忠实译文,可是,在当时的中国和日本,《域外小说集》销路很差,一共只卖出了四十本左右^②。

《道德经》英译的第一个时期,也有极少数译者体现了对中国文化的较为客观、公允的态度。被中国学者称为“英国汉学界的玄奘”^③的理雅各在研究中提及中国经书的时候,经常加上形容词性物主代词 our,以示他对中国的感情和对中国典籍的尊重。他在翻译中,虽然时常克制不了传教士的职业前见,有通过巧妙的修辞摆渡基督教教义的冲动^④,但他努力追求忠实,多用直译的方法传达《道德经》之“异”,译文语言被认为颇为严谨甚至有些拘谨,这是他出于对汉文化的尊重,有意选择异化策略的结果。

理氏的异化策略与其说是出于对中国文化的尊重,不如说是出于对读者接受的关怀^⑤。他所要针对的读者并非是一般民众,而是那些想要

① 鲁迅1931年12月28日回复瞿秋白关于翻译的通信,转引自罗新璋,《翻译论集》,北京:商务印书馆,1984年,第276页。

② 参见王宏志,《重释“信达雅”:二十世纪中国翻译研究》,上海:东方出版中心,1999年,第196—197页。

③ 何寅、许光华,《国外汉学史》,上海:上海外语教育出版社,2002年,第194页。

④ 如本文第四章所举理雅各翻译《道德经》第四章“吾不知其谁之子,象帝之先”: I do not know whose son it is; It might appear to have been before God. 理氏通过添加 appear 一词,改造英语中表示“最低可能性”的英语句式“might have + 过去分词”,消解了道家宇宙观念,巧妙地将其蒙上基督教的面纱:道或许可能出现在上帝之先。

⑤ 学术界对理雅各的评价并未达成一致意见。但客观地说来,理氏翻译中国经典在人类文化交往史上具有划时代的意义。较之在他之前和他同时代的传教士,他能以一种亲近中国文化的态度对待中国典籍,皓首穷经,积极查证,努力向西方介绍中华文化的精妙,但我们也得时时意识到他翻译背后的政治、意识形态动机。选择异化的翻译方法,在很大程度上与他较高的学术造诣和对接受群体的考虑有直接的关系。

全面了解深邃的中华文化的西方传教士和汉学家，因而，他的译文虽然不是用英美读者熟悉的表述方式，甚至还充满了英美读者所陌生的东方文化概念，在《道德经》英语译本频繁更迭的历史长河中却仍奕奕生辉。而与他几乎同时代的另一位《道德经》译者麦克甘(Patrick Johnston MacLagan)就没那么幸运了。麦克甘《道德经》第一章的翻译是：

A Tao that can be tao-ed is not lasting Tao.

A name that can be named is not lasting name.

Name-less——the beginning of Heaven and Earth.

Named——the mother of all things.

So, we must be always without desires to see the mystery(biau).

If we always have desire we will see its limits(kiau).

These two are the same; once there is out-going, then there is difference of name. As the same they are called obscure. The obscure of the obscure is the gate of all mysteries.

麦克甘译本最大的特色是极度贴近原文，几乎是采用逐字逐句的译法，不单紧贴原文的结构句式，更往往以音译的方法来处理关键字。第三十八章：上德不德，是以有德，下德不失德，是以无德。麦克甘译为：The highest Teh was(as if) no teh, and there was teh. The lowest Teh would not resign teh, and so there was no teh. 第五十章“出生入死”一句，麦克甘译为：Exit, Life; Enter, death. 麦克甘也想利用翻译《道德经》而达到传教的目的，认为坦白承认两个世界的真正差异是成功实现中国基督教化的关键。麦克甘认为，传教士阅读《道德经》时，很自然会着眼于某些跟基督教思想相类同的章节，但这种刻意隐瞒两者在思想上的分歧的做法，是一种自欺欺人的行为，为了矫正当时传教士对道家典籍过度的宗教比附，他决意采取一种不同于传教士惯常采用的本色化或归化的译法，但他忽视了

两种文化相遇之初的客观情况,译作因而得不到当时读者的同情与认同,慢慢湮没在历史长河中。事实上,麦克甘对《道德经》第一章中“道”概念的音译在 20 世纪中后期开始被广为接受,当时的人们对他的译本的不谅解,主要是他忽略了两种陌生文化交流之初的文化窘境,没能对读者接受异质事物的能力给予充分的关注。相比之下,理氏之所以能成功地传达中华异质文化的精妙,是因为他所针对的专家型的读者群有了解、接受一定量的异化信息的能力,理氏考虑到异质文化相遇初期的文化窘况,采取有效的补偿措施,通过详尽的注疏消解了读者的疏离和陌生的感觉。

从文化交流的角度看,异化的翻译策略有利于实现人类文化的增长,推动人类文明的共同进步,体现对异质文化的尊重的态度;从接受美学的角度看,异化的翻译对读者的能力予以信任,还给译语读者一个适当的阅读空间和审美空间。但异化的翻译必须要有对读者接受能力的考察和文化接受环境的体认,不可过度,过度的异化将不利于文化交流的顺利开展。

同样是以音译的方式处理道家典籍中的核心概念,麦克甘的译文被认为是不可接受的,而在 20 世纪后期,众多学者采取音译处理道家概念,却被认为是给异域的读者提供了新鲜的东西,关键在于接触双方的熟悉程度变化了,读者对于异域文本中的“异”的因素有了更高的消化和接受能力。随着文化交流的加深,读者对异质文化的接受能力得以提高,人们不再满足于归化的翻译,希望能够透过翻译看到一些异国的、新鲜的东西,而翻译家由于正确的翻译理念指导和对异域文化的正确态度,开始有意识地在翻译中选择异化策略。汉学家彭马田说,“我保留了原文中的类比和指涉,因为它们不仅精确,而且是具有独特中国韵味的意象。在其他一些翻译文本中,这些意象常被以注解形式消解,但我而言,在那个处处体现语言的不自足性和充满神秘言说的文本中,它们是至为重要而具

体的。……我还时常借助音译的方式,因为‘道’、‘阴’、‘阳’等关键词的内涵远远超过了西方人对它们的理解,挑战了我们对它们的吸收和界定。”^①

异化策略虽然体现了译者对于“他者”文化的较为平等、尊重的态度,但失去对译入语社会文化语境和读者接受的考虑,异化的文本无法起到其最初所欲承担的责任和所要达到的目的。郭建中在对韦努蒂的异化翻译论进行评论时说,“异化的翻译充满危险,也难以出版,出版了也往往受到非议”^②,《道德经》英译初期麦克甘的译作因不符合当时的主流诗学规范,得不到当时传教士的同情谅解,只在《中国评论》(*China Review*)中发表过,并没有以书本形式出版,曾有一两篇文章评论过他的译文,但都是负面的,后来他的译本就被边缘化,慢慢消失了。

对于语言文化中的异化现象,美国著名中国文论家宇文所安(Stephen Owen)^③的做法在当今英美汉学界应当说是具有代表性的。宇文所安先生说,对于思想文本,尤其是来自中国的思想文本,翻译的优雅往往表明它对译文读者的概念习惯做了大幅度让步,中国理论究竟说了什么,从那些优雅的译文中,只能得到一个相当粗浅的印象;在中文里原本深刻精确的观点,一经译成英文,就成了支离破碎的泛泛之谈。因而,在多数情况下,宇文所安选择“表面笨拙的译文”,即对于重要术语的翻译皆附加拼音,以不断提醒英文读者,被翻译过来的汉语词与它的英文对译其实并不是一个意思。同时,宇文先生指出,即便在英文读者对异质文化之“异”的接受能力有所提高的当下,即使是对于他心目中的读者——美国高校研究中

① Kwok, Man-Ho. et al. *Tao Te Ching*. Dorset: Element. 1993. p. 22.

② 郭建中,《当代美国翻译理论》,武汉:湖北教育出版社,1999年,第197页。

③ 宇文所安著,王柏华、陶庆梅译,《中国文论:英译与评论》,上海:上海社会科学院出版社,2002年,导言:第15页。

国文论的大学生和汉学界人士,这样的译文也必须进行补救,否则“译文简直不具备存在的理由”^①,而唯一的补救之策就是注释。他意识到“其实没有什么最佳的翻译,只有好的解说。任何翻译都对原文有所改变,而且,任何一种传统的核心概念和术语的翻译都存在这个问题;这些术语对其文明来说非常重要,它们负载着一个复杂的历史”^②,因而,他在选择“笨拙的”异化翻译时,常会有些“不安的妥协”,以期给英文读者一双探索中国思想的慧眼,而非优雅的英文。宇文先生的理论与实践向我们表明,20世纪中后期以来,研究汉学的学者型的翻译,出于对中国文化、文本的尊重,选择异化的翻译策略,力图传达中国文化的内核和精要,但同时也提出异化翻译要适度并且需要附加解说文字才能达到文化交流和对话的可能。

异化的翻译并非要全盘异化,也并非全是先采取音译再附加解释性的补救措施。有些译本在释义翻译的基础上,也可成功移植异域文化之异。在文化融通、西方日益关注东方的20世纪后期,读者期待译者在文本中为他们带来异域的风采。美国汉学家陈张婉莘^③是用异化法翻译《道德经》的较为典型的学者,她的异化文本因为带进了异质的、新鲜的文化因子,受到广大读者、尤其是研究哲学、宗教学的美国高校学生的好评。她采取几乎完全等同的句法翻译中国典籍、对典籍中的大多数文化语词采用音译的方法、在意译的异质文化因子后加汉语拼音传达他者的信息。从《道德经》第一章的翻译就可见译者为中华文化走向西方所做的特殊的

①② 宇文所安著,王柏华、陶庆梅译,《中国文论:英译与评论》,上海:上海社会科学院出版社,2002年,导言:第15页。

③ 陈张婉莘,纽约圣约翰大学哲学教授,对《道德经》颇有研究,1989年在纽约的帕拉贡出版社翻译出版了《道德经》,她的译本因地道而诗性的表述,被国外书评网站认为是“最佳译本”(Best of the Best)。网络来源:E:\TAO\The Tao Te Ching A New Translation with Commentary(Ellen M. Chen). mht; E:\TAO\Reviews of books about |aos|. mht等。

努力：

Tao that can be spoken of,
Is not the Everlasting(*ch'ang*) Tao.
Name that can be named,
Is not the Everlasting(*ch'ang*) name.

Nameless(*wu-ming*), the origin(*shih*) of heaven and earth;
Named(*yu-ming*), the mother(*mu*) of ten thousand things.
Alternate,
Non-being(*wu*), to name(*ming*) the origin(*shih*) of heaven and
earth;

Being(*yu*), to name(*ming*) the mother of ten thousand things.

Therefore, always(*ch'ang*) without desire(*wu-yü*),
In order to observe(*kuan*) the hidden mystery(*miao*);
Always(*ch'ang*) with desire(*yu-yü*),
In order to observe the manifestations(*chiao*).

Alternate,
Therefore, by the Everlasting(*ch'ang*) Non-being(*wu*),
We desire(*yü*) to observe(*kuan*) its hidden mystery(*miao*);
By the Everlasting(*ch'ang*) Being(*yu*),
We desire(*yü*) to observe the manifestations(*chiao*).

These two issue from the same origin,
Though named differently.

Both are called the dark(*hsüan*).

Dark and even darker,

The door to all hidden mysteries(*miao*).

从译文可知,陈张婉莘几乎完全按照汉语的句子顺序进行句法移植,让英美高校研究宗教及道教哲学的学生体认到中国语言简明的特色。她认为,对《道德经》的每一次翻译都是译者的阐释,代表了译者的理解,书中的核心概念及其相互关系构成了道家哲学的理论大厦,而翻译也必须能重建一个等同理论大厦^①。为使语义明晰、思想前后连贯,她对汉语中的同一个概念,力图用一个固定的英语概念替换,并以威妥玛-翟里斯拼音标注系统给以明确标示。《道德经》第一章中统领全篇的道家概念词,如“道”、“常”、“有”、“无”、“无名”、“有名”、“无欲”、“有欲”、“玄”、“妙”等,她在意译传达信息的同时,均以威氏拼音进行标注以传达文化因子。她的翻译是在对读者的期待进行正确分析基础上的恰当而不失度的异化翻译法,为新时期中华文化走向世界做出了巨大的贡献。

除了传教士翻译《道德经》的第一个历史时期,后来的翻译者,不管是将《道德经》当作哲学文本、宗教文本、文学文本、智慧文本,还是当作汉学研究文本来传达,对中国文化都多了一些平等宽容甚至尊重的态度。他们在翻译中,对于文本中典型的中国文化术语或文化意象,多会在翻译后附上拼音表达法。当然,译者对中国文化的尊重态度从越来越多的译者采用音译法翻译《道德经》书名,也可窥见一斑。大多数的译者意识到,由于“自然历史差异,特有专名的初译多采用‘音译’。音译提供了作为‘空集’的符号,它可以在不同文化的接触中慢慢得到‘语义充实’……”^②

① Chen, Ellen M. *The Tao Te Ching*. New York: Paragon House. 1989. p. 47.

② 李河,“‘第一哲学’与‘地缘哲学’”,赵汀阳主编,《年度学术 2005:第一哲学》,北京:中国人民大学出版社,2005 年,第 187 页。

20 世纪中后期以来,越来越多浸濡国学的中国学者和美籍华人学者投入到《道德经》的英译事业中来。他们出于浓厚的爱国情怀,积极传播中国文化,在尽可能的限度内传达着中华思想和语言的精妙。他们为中国文化走向世界,为英语世界对中国文化异质性的接受立下了不朽功勋,其中最为出色的有刘殿爵、林振述、陈荣捷、陈张婉莘等,他们的译本在英语世界再版次数多,针对读者面广,发行量大。其中,仅刘殿爵 1963 年译本自出版到 1984 年间就已重印 16 次,并同时在美国、澳大利亚、加拿大、新西兰发行^①。这些学者在翻译中,基本恪守中国文法的精妙,给英语世界带入了新的表达法和新的思想,他们的翻译策略在很大程度上属于异化的翻译方法。

异化的翻译策略体现了译者对原语语言文化的尊重和对文化之“异”的体认,但对读者认知能力的忽略会使文化交流失败。由于语言文化的差异,完全的异化是不可能的。异化的极端做法便是逐字译或与原文隔行对照翻译。一些译者,如早期的保罗·卡鲁斯和麦克甘,力图体现理解与复制的全过程,体现不同语言之间的透明度,采取几乎是字字对应的方法。但严格说来,如果毫不考虑使用者所操语言的正常句法和词序,“隔行对照的译文只不过是一份词汇表而已,只是纯粹解释词义、一定程度的移位或发挥的折衷产物”^②,这样的译文或者由于译语读者的不认同而遭遗忘,或者只是在一定范围内、一定历史时期作为查证原文词汇的参考。这样极端异化的翻译,“本身就是第一位的文化偏见”^③,因达不到文化对话的目的,常常会像过度归化的译文一样误导读者,造成读者对异域文化

① 王金怀,“一部奇特的哲学宝典——《老子》”,《中国文化研究》,1994 年春季卷。

② 廖七一等,《当代英国翻译理论》,武汉:湖北教育出版社,2001 年,第 114 页。

③ 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004 年,序言:第 14 页。

的错误想像。

3.4 《道德经》英译中的趋向性策略

上文所讨论的归化策略,主要是指译者出于较强的政治意识形态目的对语言文本的操纵,常常导致对原文本的扭曲。但从文学接受和审美接受的角度,我们也必须承认越是本土化的就越易被接受。在人类文化的双向交流中,译者充当着文化交流的媒介,应当对两种文化、两种语言有深切的体认,运用适当的翻译策略,将相异性因素植入本民族并转化到身份认同之中。适当策略的选择需要译者充分考虑到读者的审美接受能力和审美需求,以达到译者与读者之间的对话。因而,本文将较少政治意识形态目的、较少恶意歧视、为读者接受考虑的归化性译法定名为“趋向性策略”,以描述译者为读者的接受而付出的变通努力。

中国近代翻译史上,严复对西方科技文化著作的翻译,是出于对西方文化的借鉴和对其优越性的认同,并不是一种出于政治意识形态目的的、掠夺式的归化翻译。他翻译“西学”是为了影响官僚阶层和上层知识分子,想引起这些人来看他的译作,针对他心目中的特定读者群,严复决定用桐城派古文笔法翻译西方社会科学理论著作,主要是因为“精理微言,用汉以前字法句法,则为达易;用近世利俗文字,则求达难”。“汉以前的字法句法”是他包裹西方先进思想的“糖衣”,目的在于打动他心目中特定的读者。从本文的界定看来,他的译法是一种出于读者接受的趋向性策略。

《道德经》西行的历史上,不少译者为了读者的接受,对原文的表述和思想进行积极变通,使其能与当代的思想对话。这些译文会对原文中的观念和物象进行现代化转换,但其目的是为了读者的接受,为了原文在异域的生存和接受,较少或并无政治恶意,本文将译者的现代转化的努力,称作趋向性译法。虽然,在对于传递中国文化的精妙上,我们并不主张这种做法,但对于中国思想文化在西方的适当的接受,他们毕竟做出了不可

否认的贡献。而鉴于语言文化差异的“不可进入性”^①,这种趋向性译法也是译者的无奈选择。趋向性策略包括在语言方面的趋近和思想方面的趋近。本文拟从接受美学的角度分析典籍复译中趋向性策略选择的合理性及其对读者的人文关怀。

接受美学兴起于20世纪六七十年代的德国,是对以往文学研究的作者中心范式和文本中心范式的反拨,注重对读者的研究。接受美学认为“在作者、作品与读者的三角关系中,读者绝不仅仅是被动的部分,或者仅仅作出一种反应,相反,它自身就是历史的一个能动的构成。一部文学作品的历史生命如果没有接受者的积极参与是不可思议的。因为只有通过读者的传递过程,作品才进入一种连续性变化的经验视野之中”。^②同样,没有进入读者接受视域的译本是没有生命、无法延续的,也就谈不上是原作在异域的“新生”或“投胎转世”。

接受者总是在不断变化的审美体验和审美视野中接受同一对象,接受者透过言语跟表达者进行超越时空的交谈。这种在接受者与表达者之间的交谈“只有起点,没有终点。只要人类对客观世界和主观世界的认识没有穷尽,接受活动中意义生成的可能性就不会穷尽”。^③读者接受的历史性和理解的历史性决定了一部文学作品必定不会只有一种阐释,一部原文必定会有不止一种译文,《道德经》在英语世界的众多版本也很好地说明了文学翻译中复译现象之必然存在、文本阐释之必无尽头。但对同

① 李河在“‘第一哲学’与‘地缘哲学’”一文中认为,某一语词世界在被理解为表达实在的符号系统之前,本身已然是一种“彼无我有”或“彼有我无”的特定实在。而汉语的特有字型、语音、语法规则等体现在语言的各种软因素上,这一切都对外部理解者表现出“不可进入性”(inaccessibility),凸显出汉语的“地缘性”。(赵汀阳主编,《年度学术2005:第一哲学》,北京:中国人民大学出版社,2005年,第187页)

② 汉斯·罗伯特·姚斯著,周宁、金元浦译,《接受美学与接受理论》,沈阳:辽宁人民出版社,1987年,第24页。

③ 谭学纯、朱玲,《广义修辞学》,合肥:安徽教育出版社,2001年,第277页。

一部文学作品所作的解释中没有任何一种解释能适合所有的读者,因而,针对不同的读者,译者会有不同的变通策略。译者的这种为读者接受而对原语文本的些许变通,是一种类似归化的改写,是对原语文本的修辞阐释。这种修辞阐释的相对的自由,给修辞接受的丰富性提供了可能,能保证有效地调动接受者的经验库存,激活审美创造,实现成功的修辞交流。成功的修辞交流,是推倒阻隔表达者和接受者的修辞之墙,在走近表达者的同时,接受者也证明自己,开发自己。修辞接受并不受制于释义的隐形权威,注重审美体验,是接受者走向审美自由的重要途径。译者对原文进行修辞接受,并在此基础上充分考虑读者的接受,进行积极的修辞阐释。译者的这种出于文化传播和读者接受目的的“无害的”变通做法^①,有其存在的哲学美学依据,而且对于原文在异域行旅过程中的不同建构可以起到一定的积极作用。

“艺术品的创造者可能面向他时代的公众,但其作品的真正存在则是它能够有所叙说,以及这一存在对历史局限性的超越。在这个意义上说,艺术品具有一种永恒的现在。”^②艺术语言对每一个人的自我理解说话,并通过它自己的同时性而不断地予以呈现,正是作品的同时性使作品在语言中得以表达。文本的这种现在性或读者之间的同时性,使得一些译者在考虑到大众接受的时代性的情况下,对原文的物象或文化意象进行跨越历史的现代化转换。

在英语世界颇为轰动的、“与时俱进”的史蒂芬·米歇尔译本,为了将玄妙、典雅和充满智慧的《道德经》文本内涵传达给普通大众,不仅在文体

① 严复的翻译实践并不合乎他所倡导的翻译规范,多遭时人诟病,但美国学者路易斯·哈茨对其给以极高的评价,他认为严复在翻译中对西方思想与社会的误解甚至歪曲“是为了获得一种新的洞察力而付出的无害的代价”。

② 参见周宪等,《当代西方艺术文化学》,北京:北京大学出版社,1988年,第274页。

上采用英美读者易于接受的趋向化表达,在涉及中国古代文化的器物的表达上也进行大胆的改造。对于诗性言说方式的再现,米歇尔有着自己的见解。他认为,对于伟大的诗,最自由的翻译有时是最忠实的,他借用塞缪尔·约翰逊对诗歌翻译的观点,说,“我们应当尽量让它具有英语诗的效果,这是判定翻译成败的唯一方式。”^①米歇尔对这一意味隽永、万花筒似的《道德经》文本常采取变通的方式,努力使现代的读者能够更容易地理解译文。他把一些西方现代读者难以理解的涉及中国古代社会生活、生产的词汇变成他们日常生活中常见的物象。如,《道德经》第四十六章:天下有道,却走马以粪,天下无道,戎马生于郊。米歇尔译为:When a country is in harmony with the Tao, factories make trucks and tractors, and when a country goes counter to the Tao, warheads are stockpiled outside the cities. 要理解其中的“走马以粪”和“戎马生于郊”的物象,读者需要对马背作战的古代生活进行譬喻性投射,米歇尔为了现代读者接受的便利,为使道家典籍为现代生活提供必要的智慧引导,使用了许多现代工业社会才有的物象,如 factories, trucks, tractors, and cities 等进行现代化替代。又如,第八十章:甘其食,美其服,安其居,乐其俗。米歇尔译文是:People enjoy their food,/take pleasure in being with their families,/spend weekends working in their gardens, delight in the doings of the neighbourhood. 他将老子主张“小国寡民”的世外桃源般的生活转化为英美人日常生活的写照。其实,他是针对当代美国社会的浮躁、浪费、离婚率高、人际关系淡漠等社会现象,对老子文本进行趋向化改写,表达了他对当代生活的愿望和关注,希望人们通过阅读道家典籍,获得和谐生活的指导:家人团聚其乐融

^① 转引自 Michael, Stephen. *Tao Te Ching*. New York: Harper Collins Publishers. 1988. p. x.

融、周末居家安静祥和、热心公益互相关心。尤其是“delight in the doings of the neighbourhood”一句很容易在西方读者心目中产生“Love thy neighbours as thyself.”^①的互文效果。类似这样的转换在米歇尔的译本中并不罕见,他甚至对某些思想过于古奥的章节进行思想内容上的趋向性阐释。《道德经》第五十九章“治人事天,莫若嗇。夫唯嗇,是谓早服;早服谓之重积德;重积德则无不克;无不克则莫之其极;莫知其极,可以有国;有国之母,可以长久;是谓深根固柢,长生久视之道。”这一章的重点在于讲“嗇”,讲治国养生的“长生久视之道”,对于如何去应对自然(天)则只字未提。林希逸认为“事天”当作“养生”解^②。因为美国当代大众对于中国式的治国养生的抽象概念较难体认,米歇尔索性将这一章“夫唯嗇”以下对于“嗇”的具体阐发译为: The mark of a moderate man/is freedom from his own ideas./Tolerant like the sky,/all-pervading like sunlight,/firm like a mountain,/supple like a tree in the wind,/he has no destination in view/and makes use of anything/life happens to bring his way./Nothing is impossible for him./Because he has let go,/he can care for the people's welfare/as a mother cares for her child. 这样一来,英美读者就通过大自然中的物象体悟了道家的“嗇”。事实上,米歇尔整个译本中到处存在着这样的现象^③。

① 《圣经·利未记》(Leviticus)中被作为最伟大、最鲜明也最简洁的基督教道德法则:“爱邻如爱己”。据说约在公元前444年,一位渊博的教士以斯拉(Ezra),将人们召集在一起,每天七个小时,连续七天向人们宣读《摩西戒律之书》,犹太人称之为律法,或引导书,而希腊人称之为“摩西五书”或“五经”——即《圣经》最前面的五卷。书中诸如“爱邻如己”等箴言使得犹太人在2300多年的空前磨难中始终健康而有序。

② 陈鼓应,《老子今注今译》(修订版),北京:商务印书馆,2003年,第288页。

③ 比较典型的对思想内容的现代性转换还有第六十八章有关于“用人之道”和“克敌之道”的箴言:善卫士者,不武;善战者,不怒;善胜敌者,不与;善用人者,为之下。米歇尔将其“普适化”,以期对现代社会的各行各业有所启示: The best athlete/wants his opponent at his best./The best general/enters the mind of his enemy./The best businessman/serves the communal good./The best leader/follows the will of the people.

20 世纪末期,为了使老子的智慧浸润到现代生活的各个方面,不少把《道德经》作为智慧典籍进行翻译的译者都在思想内容或文化物象上采取便利读者接受的现代性趋向译法。以言辞精要著称的阿迪斯-隆巴度(Stephen Addiss & Stanley Lombardo)译本也有大量现代转化的翻译迹象。《道德经》第三章中“不尚贤”句,是老子对居于统治地位的领导者的规劝:在任命官员时,应当依据个人才能,而不是其家庭裙带关系或是领导者个人的喜好。阿迪斯-隆巴度则将从字面译应该是“not promoting the worthy”的这一句,改换为现代读者更易于接受的“do not glorify heroes”。对于学者型的读者而言,这些趋向性的译文更改了原文的意象,失“信”于原文,只能算作改写或解说。但我们若是分析了译者为了读者的接受而付出的特殊的努力,我们就会对这些无害的“篡改”多几分宽容。

皮埃尔·布尔迪厄(Pierre Bourdieu)在《差别》(*Distinction*)一书中区分了法国 20 世纪 70 年代以来社会不同阶层的文化趣味,对我们了解美国精英阶层和普罗大众的审美差别也有可以借鉴之处。布尔迪厄说,无论是绘画、音乐还是文学作品,知识阶层一般对艺术再现的形式本身比对实际再现的内容更看重,而大众的趣味在于事物本身——事物的道德准则与审美相联,即大众更感兴趣的是言说的内容而不是言说的方式,他们更喜欢简单明了的描述和日常的记录,希望直接进入作品中的生活^①。

米歇尔等现代译者正是出于对亟须了解《道德经》思想内容的大众阶层的关怀,采取趋向化的策略。米歇尔在译者前言里就曾说,“如果我没能翻译老子的言辞,我的目的则总是去翻译他的思想。”^②译者出于读者接受的趋向性阐释,并非只有西方国家的译者才会较多使用,一些浸濡国

① Bourdieu, Pierre. *Distinction: Critique Sociale du Jugement*. Paris: Minuit. 1979. p. 34.

② Michael, Stephen. *Tao Te Ching*. New York: Harper Collins Publishers. 1988. p. x.

学、“脚踏东西”的爱国学者,出于传播中国文化的目的,也常常会用这一方式来表述他们的翻译情怀。下文从对“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之。”(第四十一章)一句的翻译,分析在西方世界具有广泛影响的刘殿爵译本的翻译策略。其中,“士”是我国古代社会阶层的名称,是先秦时期贵族的最低等级,位次于大夫。《礼记·王制》:“诸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士,凡五等。”^①花费大量笔墨解释这一社会阶层的区分,于英美读者了解原文思想未见有益,刘殿爵先生索性将其进行现代性阐释,将“上士”、“中士”和“下士”分别译为:the best student, the average student 和 the worst student。刘先生一生深谙国学,对于中国古代社会阶层的划分,可以说是了然于心,但他一生致力于在西方各大高校传播中国文化^②,为了弘扬中华文化,使之具有现代生活效应,他对并不影响道家思想内核但却会给英美当代读者的解读带来困难的称谓进行现代转化,他的这种趋向性策略就体现对其所预设的读者群——高校学生的关照,使他们有所获益:When the best student hears about the way,/He practices it assiduously;/When the average student hears about the way,/It seems to him one moment there and gone the next./When the worst student hears about the way,/He laughs out loud at it.

甚至以研究汉学著称的汉学家的翻译文本中,也不乏这种为了读者接受的趋向性翻译。迈克尔·拉法格用《圣经》解读法对《道德经》文本进行翻译,且对读者群有明确的划分,属学院派翻译。他的译文虽然是作为

① 参见汉语大字典编辑委员会,《汉语大字典》(缩印本),武汉:湖北辞书出版社,成都:四川辞书出版社,1993年,第175页。

② 刘殿爵先生上世纪四十年代毕业于香港大学中文系,1946年赴苏格兰格拉斯哥研读哲学。自1950年起,在伦敦大学东方暨非洲研究院教授中国哲学,1965年被聘为中国哲学讲座教授,并于1970年成为该校中文研究首席教授。1978年回到香港担任香港中文大学中国语言及文学系主任一职,后为该系名誉教授。

汉学研究的成果,以研究带动翻译,但作为可以消费的文本,他的文本中也随处可见现代化的趋向性译法。如,《道德经》第三十五章:“乐与饵,过客止”,拉法格的译文是:For music and cakes, passing strangers stop/Tao flowing from the lips—/flat. No taste to it.

译者的这些趋向性策略一般较少用于文化蕴涵厚重的信息,也鲜有出于意识形态的恶意扭曲或比附,而只是将英语读者所不熟悉的意象转换成较为普遍的形象。在此,只要考虑到译者出于文化传播的善良动机和对特定读者群的人文关怀,我们就会对趋向性策略有较为公允的评判,因为“话语本质上是社会的和历史的:词语是通过在具体的社会背景中的充实而具有意义的。话语假定了与实体化和物化力量相对立的积极主体之间开放性交往模式”。^①所谓在具体社会背景中充实语言的意义,也就包含了翻译中出于对读者的阅读接受趋向而进行的适度的现代化,正如一位书评人对米歇尔《道德经》译本的评价:“这篇译文也许在有些地方看起来有些现代化了,但如果这些思想是为了有效地与现代读者沟通,这是唯一正确的做法。如果老子活在当世,他的语言也会改变的。”^②翁显良先生也说,“翻译的目的是向读者介绍原作,是要人家懂而不是要人家不懂,所以不能不现代化,而且要不断地现代化。”^③

3.5 《道德经》英译中的解构性策略

译者在出于对读者考虑的趋向化翻译中,常常会加上疏解读者阅读困难的个我性的语句,这一做法,实际上模糊了翻译与创作的界限。从忠实翻译的角度,这一做法委实不足取,但却是人类翻译实践中极为普遍的

① Swingewood, Alan. *Sociological Poetics and Aesthetic Theory*. London: Macmillan. 1986. p. 13.

② 网络来源:<http://www.amazon.com/exec/obidos/ASIAN/0060193220>.

③ 翁显良,《意态由来画不成》,北京:中国对外翻译出版公司,1983年,第2页。

现象。对于《道德经》这一玄奥难识、对其权威作者是否存在尚有争论的道家典籍,英译历史上对其进行大幅度改写的情况就更不罕见了。仔细研读本文作者所收集的《道德经》译本,严格说来,很多版本都算不上是《道德经》的英译文本,所以,虽然有学者称《道德经》英语译本已逾两百,但真正算得上是翻译的只有一百三十本左右。即令是在这一百三十本中,也存在着很多模糊翻译与创作界限的译本。译者在语言运用和文本阐释上的这种明确的反传统做法,与后现代学术视域的解构主义有着根本的一致性,本文将之称为解构性策略。严格说来,《道德经》的许多译本中都存在这种模糊翻译与创作界限的反传统的策略^①。

解构主义是20世纪60年代中期从结构主义阵营中脱颖而出的、具有反叛力量的文艺批评理论。解构主义认为写作的体验是“留下一种踪迹,这一踪迹免除了(dispense),甚至注定要免除它原始的铭写的在场,以及‘作者’的在场”^②,也就是说,文本一旦完成,语言符号即开始起作用。读者通过对语言符号的解读,解释文本的意义,文本的作者在本文本问世之际已经死了^③,文本不可能有确定的神威要意(“theological” meaning or the “message” of the Author-God)。解构主义认为,文本能否存在下去,取决

① 以史蒂芬·米歇尔为例,他虽称是尽可能地直译,但在许多地方,出于对读者理解的帮助,他不仅采取上文所说的趋向性策略进行解读疏通,也会另加阐释性话语而融入译作本身,如“治大国若烹小鲜”一句,他译为整齐划一的一节:Governing a large country/is like frying a small fish./You spoil it with too much poking. 最后一句当然是他自己的阐释了。

② 何佩群译,《一种疯狂守护着思想——德里达访谈录》,上海:上海人民出版社,1997年,第33页。

③ 罗兰·巴特于1968年发表的著名论文“作者之死”是他转向解构主义文论的标志,他认为,作品的文本作为书写形式总是中性的、由多样成分综合成的“倾斜空间”,在那里,“主体滑落”而产生了对同一性的否定。他认为,当一个事实被陈述时,“这种分解就开始出现,声音失去其本原,作者进入自己的死亡,书写也就开始了。”(Barthes, Roland. The Death of the Author. Lodge, D. ed. *Modern Criticism and Theory*. London and New York: Longman, 1991. p. 168)

于读者。因而,解构性策略也可以算是出于对读者接受的一种策略。当然,解构主义以一种颠覆、反叛的姿态进入原文,对于传统翻译理论认为译作是原作的摹本、是对原文的再现、译者是作者的奴仆等的看法是一种挑战。解构主义通过对原作权威的否定,肯定译作的地位;通过对作者权威的否定,肯定译者创造的合法性。在此基础上,解构主义认为,由于文本本身没有确定不变的意义,因此每一次翻译都会改变原文的意义,原著在翻译处理过程中不断地被改写。但解构主义也不是无原则地弃绝原文,“解构不是一块擦去了文字的白板(*tabula rasa*)”^①。本文所说的解构性翻译策略,指的是一种颠覆传统的解读和再表达方式。

众多译者在序言中都罗列《道德经》文本的翻译困难(这是一种客观事实,但也表明了《道德经》比之其他文学翻译更为极端的地方),认为这些翻译困难的客观存在妨碍了原文意涵的有效再现。而解构主义则认为,“正是那种抗拒翻译的东西在召唤翻译。也就是说译者正是在他发现了某种限制的地方,在他发现了翻译之困难的地方,才会产生翻译的欲望。”^②这些困难是无法作为一种不透明的核而加以保护的,只能以一种反传统的姿态进入,并对其进行接受语言的转化。对于他的《书写与差异》汉译本,德里达说,“一本书的汉语译本,以我的这本书为例,将不仅仅是首先在法语中获得了形体的某种内容向汉语形体的转移。它也将会是汉语形体的一种转型,从某种角度上说,它会变成另一本书。即便是最忠实原作的翻译也是无限地远离原著、无限地区别于原著。而这很妙。因为,翻译在一种新的躯体、新的文化中打开了文本的崭新历史。”^③

① 何佩群译,《一种疯狂守护着思想——德里达访谈录》,上海:上海人民出版社,1997年,第19页。

② 雅克·德里达著,张宁译,《书写与差异》,北京:三联书店,2001年,访谈代序:第24页。

③ 同上,第25页。

由于历史上唯一提到老子生平的文献《史记》语焉不详，历史上一直就有关于是否有老子其人、《道德经》是否老子的私人著述的争论。虽然，目前学界似乎已达成共识，认为《道德经》是老子所撰关于宇宙人生真谛的哲理诗，但许多英语译者仍倾向于认为《道德经》文本并无权威作者，并以此为借口展开对《道德经》文本的解构。

近世以来，众多学者从《道德经》中发现老子对女性的推崇，他们以《道德经》书中大量出现的关于“牝”、“雌”的比喻和老子关于“守柔”思想的主张为据，说明老子对女性的尊崇，认为《道德经》开中国思想对女性关注之先河。但从根本上说，《道德经》仍是一本“男人写给男人看的书”，老子心目中施行道德教化的对象是“圣人”、“侯王”等在社会上占据主导地位的男人，他希望这些居于领导地位的男人实行雌柔的政策，实现无为而治，实现自然和谐。老子书中大量关于“雌”、“牝”的比喻，只是他施行教化言说的手段和方式，这些词汇本身不是哲学概念或思想术语，而是为了表达思想主张而使用的比喻之辞。从修辞学的角度来说，这些词汇不是“本体”，而是“喻体”。老子以雌、牝的喻辞描述宇宙起源、万物根本、治国之方、处事之本，并不指向任何真实的雌牝之体。可以说，《老子》书中并没有考虑或涉及性别问题，关于雌性特点的分析，只是出于表述其思想的实际关切，是出于其思想适切性表达的需要。老子思想命题本身具有普遍性、抽象性特征，但对自然界中普遍物象（包括女性）的取譬使用，是有着明确的具体性和针对性的，他的含宏万汇的五千言是为了给他心目中居于主导地位的男性提供立德、立言、立行之根本^①。

① 此处观点参考香港中文大学哲学系刘笑敢教授在“作为生活方式的古典哲学”研讨会上的发言，论文题为“论《老子》之雌性比喻的诠释问题”。刘笑敢认为“谷神”、“玄牝”、“玄牝之门”都是用于描述万物之本根特征的比喻词，这种比喻体现了老子对“谷神”、“玄牝”的充分肯定的价值判断，但远不是对“谷神”、“玄牝”本身的崇拜。老子哲学，从根本而言，是男人与男人的对话。

自西方妇女运动蓬勃发展以来,不断有译者对《道德经》中传统的男性读者形象进行解构颠覆。20世纪后期,英语世界大众阶层和从事汉学研究的高校学生中流行的米歇尔、勒瑰恩、陈张婉莘和梅维恒等译本都明确地呈现了女性主义的解读视角。陈张婉莘说,“我们强烈地感觉到《道德经》的思想形式来源于母系社会存在的启示。”她说,“根据宗教与早期哲学的联系,我们相信‘无’、‘弱’、‘玄’、‘虚’等观念本来是与生殖力崇拜相联系的。”^①陈张婉莘等西方女性主义理论家认为老子思想为提升、张扬女性性别意识,拔擢提高女性在社会家庭中的地位,起了理论上的先导作用,老子这位古代伟大的先哲将具有性别特征的“女性语言”带进中国哲学的语境、语义之中。因而她在翻译《道德经》时以较为和缓的方式引入了新的、反传统的读者形象——女性。《道德经》第八章有“居善地,心善渊,与善仁,言善信,政善治,事善能,动善时。”因古汉语中主语常阙失,后代的注疏者无一例外添加动作的执行人“他”^②。陈张婉莘一反传统译者的解读,将这几句译为:(Such a person's) dwelling is the good earth,/(His/her) mind(*hsin*) is the good deep water(*yuan*),/(His/her) associates are good kind people(*jen*),/(His/her) speech shows good trust(*hsin*),/(His/her) governing is the good order,/(His/her) projects(*shih*) are carried out by good talents(*neng*),/(His/her) activities(*tung*) are good in timing. 由此看来,陈张婉莘在对于《道德经》的解读中虽有女性主义的阐释,但仍较为中立,从她对 His/her 的谨慎运用就可见一斑。她在译文中对此有过说

① Chen, Ellen M. Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism. *International Philosophy Quarterly* 9. 1969. p. 401, p. 403.

② “他”是汉字表示第三人称概念的最初形式、也是唯一的形式。中国几千年来就生活在没有性别区分的指示形式下,直到近代,受英、法等欧洲语言影响,才开始有对阳性代词及动物/中性代词的关注,刘半农被认为是阴性“她”的发明者。

明,“我的阐释也许有些反传统,但我的解读方式是相当传统的。只是,文本解读中既然发现了新的钥匙,整部作品就应当有个新的视角。”^①她所说的“新的视角”就是女性主义的视角。

同时期从女性视角解读《道德经》的译者较为典型的还有米歇尔和梅维恒。米歇尔意识到,在世界所有的宗教中,老子学说是最支持女性的,以往的翻译中,指代“圣人”时只用阳性代词 he,是对这一学说本身的莫大讽刺和歪曲。因而,他将“圣人”译为 master,当必须以单数形式出现且有所指代时,他时而选择用 he,时而用 she。他指出,对于老子所要构建的阴阳平衡的和谐状态,he 和 she 完全可以互换使用。《道德经》中“圣人”是一个重要的概念,共计出现了 26 次^②。由于汉语中大量的代词省略,西方译者翻译时出于语法的需要常会补足缺位的代词。米歇尔译文中出现 master/masters 地方计 33 处,其中两处并未出现代词指涉,一处用 masters,在指代上不存在阴性、阳性的选择,16 处 master 与随后出现的阴性指代 she 联合使用,master 与阳性指代 he 共现的地方则只有 14 处。通过对女性指代的引入,米歇尔一反传统的男性英雄主义价值观的解读,他认为,“我们都是老子所说的潜在的‘圣人’,因而传统的以男性为原型的圣人形象不仅不真实,同时也是极具讽刺意味的。在汉语中,人们无需区分‘圣人’的性别指代,而在英语中却必须有所选择。”^③米歇尔的这一选择体现了他反传统的姿态和在女性主义运动蓬勃发展的社会环境下对女性存在的认同。

① Chen, Ellen M. *The Tao Te Ching*. New York: Paragon House. 1989. p. 74.

② 此处据陈鼓应《老子今注今译》统计,有些研究者根据不同的版本统计为 23 次或 24 次,作者无意在数字上有更多讨论,只以此说明“圣人”是《道德经》中一个重要的概念,与君子、侯王等共同构成老子心目中的对话者。

③ Mitchell, Stephen. *Tao Te Ching*. New York: Harper Collins Publishers. 1988. p. ix.

古汉语语言、文学造诣颇高的梅维恒意识到,古汉语中第三人称代词常省略,而即便不省略,也不会标明性别^①。但根据英语语法,译者不仅要带进一个主语,而且还需决定该用 he, she 还是 it,为了避免过于强调男性,在用第三人称单数时,他常用无人称代词或阴性代词,如:《道德经》第七十五章“夫虽无以生为者,是贤于贵生。”意即:只有清静恬淡的人,才胜于奉养奢厚的人。这本是一句具有普适性的箴言,梅维恒译作:Only she who acts not for the sake of life/Is wiser than those who value life highly. 当然,书中出现 she 的频率并不高,更多的时候,译者以无人称代词 it 来回避性别选择。但出于对中国古代文化的体认,梅维恒译本中“圣人”一律用阳性第三人称,他说古中国的事实就是如此——“圣人”总是指男性。

“女性主义”是最近几十年来通过语言和社会表述出来的最强有力的文化身份的形式之一。西方女性主义者认为,妇女的解放必定首先是语言的解放,“妇女通过语言获得解放”成为 70 年代口号。在后现代文化视域中,人们清晰地意识到,语言是意义争夺的场所,是主体检验自我和证明自我的竞技场。女性主义者则更加明确地指出,“语言不仅是交流的工具还是操纵的工具。”^②她们认为,传统的语言是男性定制的,反映男性的生活、现实和观念,仅仅命名了男性的世界,使女性的世界隐而不现。针对这一弊端,唯一的出路就是全面改进语言,使语言体现对女性世界的关怀。女性主义翻译实践是一项政治活动,是“使语言替女人说话”,“使女性在语言中清晰可见”^③。

① 汉语中“他”的偏旁是“亻”,指人种,这种没有性别区分的书写也体现了几千年来男性价值占统治地位的社会对女性的忽视。

② Flotow, Luise von. *Translation and Gender: Translating in the "Era of Feminism"*. Manchester: St. Jerome Publishing. 1997. p. 8.

③ Gauvin, L. *Letters from an Other*. trans. S. de Lotbinière-Harwood. Toronto: Women's Press. 1989. p. 9.

现代意义上的妇女运动兴起于 20 世纪 60 年代的美国,80 年代末开始有译者(如,陈张婉莘、梅维恒、米歇尔等)对中国典籍《道德经》中的“圣人”形象进行“温和的”反传统的阐释,到了 90 年代,一些女性主义活动家的解读可以说是颠覆性的。在一次道家学术研讨会上,一位著名的道家学者曾半开玩笑地说,世界女性主义大会应该挂老子画像,奉老子为世界女性主义的鼻祖。身为美国著名女性主义作家的娥苏拉·勒瑰恩除了创作,更投入《道德经》的英译注解工作。在对众多《道德经》译本的研读中,勒瑰恩发现,学者型的翻译多将《道德经》看作是对统治者进行规劝的道德律书,强调“圣人”独一无二的特性,使用男性的、权威性的词汇进行指涉,而且大多数的流行版本在这方面也亦步亦趋。勒瑰恩想使她的译本成为当今那些也许并不聪明、没有权势的女性读者的《道德经》,让她们倾听其中流淌着的“心灵的声音”。为了她心中的读者群,也出于她的女性主义的学术理念,《道德经》通篇中凡指涉圣人、君子的地方,译者都进行了中性处理,以 the wise soul, the wise souls 和 the wise 进行翻译,较少出现现代词性指涉,非出现不可的时候,译者以无性别特征的 they 代替。通观勒瑰恩译本,只有二十六章“奈何万乘之主,而以身轻天下?轻则失根,躁则失君。”译为:How can a lord of ten thousand chariots/let his own person/weigh less in the balance than his land? /Lightness will lose him his foundation,/movement will lose him his mastery.

通常说来,性别并不是语言中的关键因素,它们像组成语言结构的其他成分一样是无意义的,然而,女性主义翻译家以性别特征词的使用为手段,赋予性别标志以意识形态的意义,使语言中的性别差异发挥了一种有力的想像作用。通过大量使用并不体现性别差异的表述,勒瑰恩使男性在她的译文中隐迹,也在一定程度上使阴性词在语言中显现,从而使女性的身影在语言中清晰可见。对于传统译本中译作 Sage, Wise Man, Saint,

Great Man 等等具有明显男性特征的圣人形象,译者一律使用 wise soul(s) 或 the wise, 并避免用代词进行复义指涉,目的是想解构传统认为智慧仅仅限于男性的囿识。她也不愿让读者认为道家的信徒只能是高高在上的全知之人,小人物、受教育不多的群体也同样会有圣人之心。为了避免性别上的差异,勒瑰恩说,她有时简直想自创一个单词 mensch 来进行指涉转换^①。

“母”和“柔”的比喻在《道德经》中确实很突出,汉学家韩禄伯在《老子道德经》的总论中对《道德经》展开哲学讨论,他将道比作宇宙的“子宫”和“处女地”,那是万物萌生之处,进而,道也滋育并供养着万物,如同母亲持之以恒地养育着自己的孩子。韩禄伯论断:道,在本质上是“一种女性的真实与母性的真实”。对《道德经》传统男性视角的解构,主要是受西方女性主义思潮影响,也许改变了老子原本心目中的读者群的形象,但却给我们展开一个全新的视角。由于《道德经》文本独特的语言和文体特色给读者带来巨大的解读困难,文本风格也成为译者所解构的对象。

20 世纪末期,世界汉学中心移至美国,英国《道德经》研究步伐大大降低。当今英国普通民众较为熟悉的版本是彭马田等人合译的《道德经》。当然,该译本的流行与其首创的录音带形式的“周边文本”吸引读者不无关系。该译本的翻译程序在汉学研究发达的今天较为罕见:彭马田与另一译者首译,用三四个术语或短语对应解释中文的一个字或词,以尽可能抓住其中精要,而不通中文英语诗人的杰伊·朗赛(Jay Ramsay)进行修饰、润色,使其成为诗性译本。为了诗性表述的需要,朗赛常常会在他的认

^① 弗洛图(Luise Flotow)在《翻译与性别》书中指出,针对女性与语言问题,有两派不同意见:改良派和激进派。激进派把传统的语言看作是造成女性被压迫的直接原因,男性以语言为介质使女性认可自己的从属地位。她们主张废弃传统的渗透着父权意识的字典和教科书,想要发明一种新的语言和文学类型,彰显女性的社会存在。

为需要的地方添加语词或诗句。彭马田说,从一种语言向另一种语言,直译几乎是不可能的,对于《道德经》这样深邃的哲学文本尤为不可能,因而,读者应当能够原谅译者添加诗行的“过度的自由”。他认为《道德经》像荷马作品一样,是不同作者的作品辑录,文本开放,充满各种不同的声音,使得他能够以崭新的姿态进入每一个章节。文本的无权威作者给了他很大的自由,使他得以在译文中糅合各种风格和语调,不仅在形式上,而且在表述上实现古典与现代的有机结合^①。朗赛以庞德为楷模,在翻译方法上也几乎完全效仿。庞德以译中国诗并开创美国意象派诗歌流派而著称,大量的研究已证明,庞德出于特定的目的和客观上的语言障碍对中国诗和中国文化的“创造性误读”虽然扭曲了中国文化形象,但对于人类文化的总体进步和中国诗走向世界有着特殊的意义。但从严格的意义上说,庞德的译诗只是他本人的创作,是对中国诗的极度改写。在庞德的翻译理论中,译者以及译者对原文的创造性阐释扮演了非常重要的角色。“在译者扮演这一角色的过程中,原语文本只是一种信息的来源方式,是为译文的产生和译文的美服务的。译者从原语文本提供的信息之中选取他认为重要或值得翻译的特质,按照译语的语言规范将译者的理解表达在译文中,形成译文。”^②庞德的翻译是一个多主体、分阶段集体完成的活动,追随庞德的诗人朗赛,因不懂汉语,其翻译过程与庞德又是何等相似。当然,鉴于《道德经》蕴含的诗性特征及语言的晦涩,在翻译过程中仿效庞德译诗方法的西方译者并不在少数^③。

① Kwok, Man-Ho. et al. *Tao Te Ching*. Dorset: Element Books Limited. 1993. p. 22.

② 祝朝伟,《构建与反思:庞德翻译理论研究》,上海:上海译文出版社,2005年,第165页。

③ 本文作者收集的《道德经》译本中,许多译者明确说,他们的译本算不上是 translation,而只是 interpretation(Benjamin Hoof, 1997), transposition(Roger Greaves, 1969), rendition(Ursula K. Le Guin, 1997)等等。

著译等身的林语堂先生一生致力于向西方人讲东方文化、向东方人讲西方文化。他翻译的《道德经》“如行云流水，明白晓畅，地道自然，无论是对原文的理解与把握还是译文的表达，他都达到了自己制定的标准，即做到了对原著者负责，对艺术负责，或者说做到了忠实、通顺和美，也就是做到了传神。”^①实际上，鲜有人将《老子的智慧》列为林语堂的译作，学界普遍将该书看作为他的英文著述。

被朱利亚·哈蒂认为在 20 世纪后期影响甚至超过了一些学者型译本的本杰明·霍夫译本，更是模糊了翻译与创作的界限，他本人也明确说，他的译作是根据日常道家实践对《道德经》文本的演绎，是 interpretation。对他而言，《道德经》原文已经不存在了，后世的“翻译”只能称作是“演绎”，是对前人翻译的翻译。而前人的许多所谓翻译中充斥着一种僵硬的气氛，将流动不居、变幻莫测的《道德经》文本切割为一块块坚冰^②。因而，他决定用现代语言对《道德经》进行重写。如果说他的《道德经》译文是夹杂着创作的翻译，他的 *The Tao of Pooh*（《小小猪的谦弱哲学》，又译为《噗噗熊的无为之道》），则是一本夹杂着《道德经》翻译的文学创作。

解构主义翻译学者认为“作者死了”，因而译者具有操作原文的权利，使译文具有独立的身份。译者在翻译过程中要做的，不是去复制原文的意义或内容，而是要找到连接原文的意指方式，将各意指方式按照译者的理解拼接起来，以再现原文。这种被再现的原文已经是一个不同于原文的新的文本，是对原文的改写和创作。根据解构主义的观点，人类文学传统就是以这样一种具有互文指征的翻译创作积累起来的。《道德经》英译

① 程宝燕，“林语堂英译《道德经》——《老子的智慧》赏析”，边立红等编，《翻译名家研究》，武汉：湖北教育出版社，1999 年，第 90—91 页。

② Hoff, Benjamin. *The Way to Life: At the Heart of the Tao Te Ching*. New York and Tokyo: John Weatherhill Inc. 1981. pp. 81—82.

历程中,一些译者采用这种解构性策略,颠覆传统解读方式,为西方读者绘制了一幅幅不同的《道德经》图像。

3.6 《道德经》英译中的阐释性策略

上文所提及使用解构性策略的译者中,有许多译者都明确说其文本是 interpretation(阐释)。朗赛在翻译《道德经》时说,他的做法完全依据庞德翻译中国诗的技巧,采用的是一种“阐释性翻译”方法。但这些翻译方法与本文界定的“阐释性策略”并不相同。上文所提及的霍夫译本,坦承是 interpretation,经过对比研究发现,他所谓的 interpretation 是对《道德经》思想的现代演绎,而庞德的“阐释性翻译”则“明显地是在创作一首新的诗歌,这可以归为原创的范畴”^①。本文所说“阐释性策略”,主要是指 20 世纪后期,随着简帛《道德经》的问世和汉学研究的深入,一些具有高度责任感和使命感的译者为使《道德经》文本走向英语世界所做的学术研究性努力。这一阐释性策略,包括对出土版本的介绍和研究、对术语的历史考证和对古汉语的历史语言学研究,运用这一策略是基于对中国文化的尊重,是人类学术发展的要求。

20 世纪 80 年代以来,美国培养了一大批汉学家,他们在史料选择和使用上,采用新的研究方法,对道教史料的理解有全新认识。其中最为出色的是韩禄伯,他以对帛书《老子》甲乙本的研究驰名字内。1989 年美国白兰汀公司聘请他主编《古代中国经典》丛书,将马王堆、银雀山等地所出的简帛经典译注出版。他的帛书译本出版后,1989 至 1993 年在美国、欧洲连出 7 种版本,成为世界各国汉学家必备参考文本。在译本中,韩禄伯对帛书与其他版本的异同有详细的比较,对老子哲学的核心概念“道”、

^① 转引自祝朝伟,《构建与反思:庞德翻译理论研究》,上海:上海译文出版社,2005 年,第 157 页。

“反”等有深入的论证研究。他的译文严格按照帛书本的顺序,《德经》在前,《道经》在后,不仅对文中作更动的地方细致说明,还在文本的右侧配上竖排的帛书甲、乙本原文。著名汉学家费正清认为他的研究不仅精到与简明,而且能够指出道家经典的最新文本发现,同时,他的译本“对每一句中的术语都有相当合理的解释,而这些术语对于某些译者来说,似乎是无法理喻和晦涩难解的”。^①经过大量细致的考证研究和比照分析,韩禄伯于2000年推出《老子〈道德经〉:郭店楚墓竹简的惊人发现》。2001年,他又参考竹简本,推出世传本《道德经》译文。韩禄伯教授的这两个译本是目前西方郭店《老子》译注最重要的成果。在翻译中,他虽然意识到“《道德经》81章,每一章都是一首诗”^②,仍依据严格的版本考证和文献研究,采用阐释性策略,力图为西方读者描绘出《道德经》文献的原貌和全貌。正如安乐哲教授所说:“近年来一些传世文献‘新’版本的发掘,以及许多久已亡佚资料的发现为许多经典的重新阐释提供了机遇,同时也让哲学家们获得了一个提高和重新审视我们‘标准’翻译的机会。”^③因而,出于消解西方文化化约主义的历史使命感和对中国文化的尊重,为维护《道德经》的本义,并激发读者自己进入文本本身的层面,安乐哲建议采用“自觉的诠释性翻译”。

韩禄伯教授的《道德经》研究,是建立在对与中国哲学与宗教较为广泛的研究的基础之上的。韩禄伯对马王堆汉墓帛书的研究,主要在于《老子》甲乙本。其研究大致可划分为两种:一为文献学的角度,一为哲学的

① 韩禄伯著,邢文改编,余瑾译,《简帛老子研究》,北京:学苑出版社,2002年,封底页。

② Henricks, Roberts G. *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-Wang-Tui Texts*. London. Sydney, Auckland & Johannesburg: Rider. 1989. p. xi.

③ 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004年,序言:第14页。

角度。在文献学的研究方面,韩氏的论文包括了版本、分章、异文、时代与流传诸方面,如“马王堆帛书《老子》考:与王弼本的比较研究”(1979)、“马王堆帛书《老子》的分章问题”(1979)、“论《老子》的分章”(1982)、“马王堆本《老子》的异体字”(1981)、“马王堆本《老子》异体字全表”(1981)、“马王堆帛书《老子》及其时代”(1979)、“马王堆本《老子》及其文献流传的线索”(1985);哲学方面的研究主要偏于理解,一种是对于总体的把握,一种是对于细部的推究,“马王堆本《老子》的哲学:一些初步的意见”(1981)属于前者,“道与 Field:一个比喻的探讨”(1981)以及“《老子》五十章:‘十分之三’抑或‘十三’?”当属后者。在此基础上,韩禄伯推出了《老子道德经:新出马王堆本的注译与评论》。

韩禄伯的《老子道德经》分作两个部分,第一部分呈交给普通读者一份全新的《道德经》译文,主要是基于马王堆帛书乙本的翻译。这部分译文,与文献学的注释、解释性的评论和经作者订正了的两种帛书的中文释文一起,重刊于第二部分,“面向专业性的读者”。书中同时有一总论及一份优秀的书目,总论是面向非专业读者的,用平白而简明的语言,从总体上介绍了《道德经》和马王堆版本,并特别地介绍了《道德经》的两种帛书本,使读者明了在总体上马王堆《道德经》的文本与经文后来的版本,没有任何根本的区别。第二部分包括了两种文书的中文文本。释文被精心地处理过,保存了汉字的古体和那些显著的特征,如“=”符表示汉字的重复,以及其他一些似乎在原文中起着标点符号作用的符号。除了甲本更为完整的十七处以外,译文主要是基于乙本。当使用甲本时,页首有清楚的标志。每当一章的乙本中有阙字(缺字)时,韩禄伯首先转向马王堆甲本(在第二部分,用粗体字在译文中标明),并且在必要时,求之“通行的”《道德经》(通常是《四部备要》版的王弼本;用斜体字标明)。每一章的“评论与注释”部分,特别地以两种马王堆文本的比较开篇,续以与通行本的

比较,以及对于特定句义或全章总体的评论。韩禄伯细致地译出马王堆帛书中所见的文字,而在该章的注释中解释其不同之处。

韩禄伯所译《道德经》,文笔优美,读来琅琅上口,主要有如下特点:尽可能地直译经文,避免增字译经;恰到好处的直译,每多妙趣;对于众说不一的经文,进行了广泛的研究;对于今本与帛书本的不同,在译注中作了校勘;尽量不改经文;对于有争议的文字,按传统理解、从传本文字而译,以求稳妥;某些语句的翻译,颇得原文三昧;对于某些英译本中没有说清的一些文字,可以清楚说明;在对于经文的理解上,也见有独到之处。鲍则岳教授指出韩本的特点:“……《老子德道经》……注释详尽;基于和传统的《道经》·《德经》顺序相反的马王堆文书,故有其书名(引注:指韩氏‘德道经’而非‘道德经’的书名),此本与刘殿爵译本,是迄今为止(原注:1992年初)依据这些汉初的文书(引注:指马王堆帛书)翻译这部经典的仅有的两种认真的尝试。”^①

另外,美国汉学家迈克尔·拉法格用《圣经》解读法对《道德经》文本进行阐释性翻译,他将《道德经》第三十五章:“乐与饵,过客止”译为:For music and cakes, passing strangers stop/Tao flowing from the lips—/flat. No taste to it.但同时附加阐释性表述:Music and pastry at a fair will catch people's attention. When someone is teaching Tao it will as though nothing is going on. And yet, given time, it attracts everyone. Practiced over time, it is like a nourishing but unspiced meal—it leaves you like you are, only much better. You will not want to stop.^②

^① Boltz, William G. Early Chinese Writing. *World Archaeology*. 17: 3. 1986. pp. 420—436.

^② LaFargue, Michael. *The Tao of the Tao Te Ching*. Albany: State University of New York Press. 1992. p. 100.

在 20 世纪末的汉学家中,韩禄伯帛书译本、竹简译本和世传本译本以及安乐哲与郝大维从比较哲学视域的翻译,应当说是有意识地采取阐释性策略对道家典籍进行翻译的文本中的典型代表,他们在译文中积极使用语言性策略,导引读者对文本思想内容的接受,为中国古代典籍以真面貌呈现于人类文化中做出了重大贡献。但从本文作者所举例证中,我们不难发现,趋向性策略、阐释性策略时有重叠交错的现象。严格说来,《道德经》英译文本中常常同时并存着其中几种或上文所列的全部翻译策略,只是,某一种翻译策略会成为译者占主导地位、从而决定性地影响文本塑形的因素。

本章从描述翻译学的任务入手,分析翻译的文化责任与目的,文章指出,翻译是一个文化对“异(于自)己(者)”的他者文化的无可推卸的责任。翻译为了实现其所承担的责任,并不仅仅是译者个人的语际书写行为,还是各种因素合力影响的社会文化实践。作者认为,翻译是一项有明确目的的人类交流行为,任何对翻译过程的研究,如果忽略了对翻译目的的分析,其研究都将是不全面的,分析也因而会缺乏力度、缺乏效应;译者的翻译虽然常常外化为一种个人行为,但其背后多有明确的社会意识形态和权力的影响,因为语言实际上是意义的斗争之场,而翻译也不会是远离权力争斗的纯然中立的事件。基于对翻译过程中具有主导性影响因素的分析,文章展开对《道德经》翻译过程中译者的动机和操纵的论述。

翻译目的论认为,翻译是一项有着明确目的的人类实践,遵循目的法则、连贯法则和忠实法则。为了满足这些目的,译者在翻译过程中面临诸多选择,常常需要付出特殊的努力。译者选择中的深层目的常常外化为翻译过程中的策略选择。译者的策略选择,就是现在译界常说的译者对翻译的操纵。本文作者认为,操纵本身有较强的意识形态内涵并体现了

一种权力上的差异,实际上是各翻译研究者出于研究的需要,将“操纵”一词政治化、权力化了。为了不引起术语使用上的混乱,本文仍沿用学界习见的“操纵”一词,只是对其进行意识形态脱色处理,将其描述范围扩大,认为该词既有政治化的意味,指一种力量对另一种力量的控制,又同时是一个较为中性的词,指译者在翻译中的一切操作,是一个较为中性的意义上的概念。

翻译的过程就是译者进行选择的过程,翻译是译者从意义开始、以意义结束的一系列操作的总和。翻译过程中,处处可见译者的身影,时时有译者选择的外化。本文将翻译过程中译者的操纵分为译者对原文的操纵、译者对译文读者的操纵和译者对文本自身的语言操纵三个层次,并展开论述,力图分析《道德经》英译文本形态各异现象背后的译者主体性介入。译者对原文的操纵从翻译文本和版本的选择之际就开始了,由于《道德经》繁复的版本差异,译者选择的不同版本提供给西方读者的《道德经》形象必然不同。《道德经》英译中,依据非汉语文本进行翻译的情形尤为值得注意。译者对译文读者的操纵主要是通过添加语言性和非语言性“周边文本”实现的,由于《道德经》文本中难以穷尽的语汇内涵,“周边文本”不仅必要而且还时常成为与翻译文本等重的信息来源。译者对文本语言的操纵是译者选取的语言内部策略,包括归化性策略、异化性策略、趋向性策略、解构性策略和阐释性策略。出于论证的需要,本文对这些策略进行了重新界定,并描绘《道德经》翻译文本中不同译者出于不同目的而采取的不同语言策略。译者在翻译过程中使用的策略并不是绝对的,也不是唯一的,不仅外围策略和内部策略交织在一起,而且译者的语言内部策略也常是多姿多彩的,本文所举例证中只是凸显了译者的主导策略。译者通过策略的择取,操纵着翻译的整个过程,为西方读者提供了色彩纷呈的《道德经》形象。

第六章

想像与变形： 《道德经》在英语世界

话语本质上是社会的和历史的,文本只有通过具体的社会背景中的充实而具有意义。虽然翻译常常体现为译者的个人实践行为,但翻译活动决不是文人雅士们书斋中的文字游戏,而是受社会、文化、历史、意识形态、道德伦理、价值观制约着的活动。翻译作为跨文化交流活动,从来没有、也不可能脱离其赖以生存的社会文化环境。翻译是建构在两种语言之间的具有社会性的“比”的行为,其实质是一种为他(社会性)行为^①。翻译活动的社会性决定了翻译所具有的社会价值就是对社会发展施以必要的推动力。翻译之于社会的推动力,首先在于其交际性,翻译开启心灵,打开思想的疆界,形成民族对于异域的集体想像。

翻译不是基于一一对应基础上的语言形式替换过程,也不是与政治斗争和意识形态斗争冲突着的利益无关的中立的事件,翻译同其他任何形式的语言运用一样,受到多种极为复杂的因素的影响。译者的选择受到其所处的社会、文化环境的制约,是个人审美和社会政治意识形态的统一。社会政治意识形态反映的不是人类同自己生存条件的关系,而是他们体验这种关系的方式,是一种体验的和想像的关系,是人类对人类真实生存条件的真实关系和想像关系的多元决定的统一。翻译文本因此是译者个人意识形态和社会意识形态在文本中的修辞性投射,通过译者对文本的操纵、对读者的操纵和对文本语言的操纵固化在译文中,引导着读者对于翻译文本的想像。本章主要基于上一章对于翻译过程的描述和对译者策略的分析,揭示《道德经》在英语世界的新的形象,从想像的哲学实质入手,分析《道德经》英语世界行旅中,由于西方社会集体想像的投射,所形成的不同《道德经》文体形象、圣人形象和“道体”形象。

^① 参见肖平、杨金萍,“从佛教量论看翻译的实质及类型划分——兼论翻译理论中的不可译性问题的比量活动”,《现代哲学》,2004年第1期。

第一节

想像的投射与形象建构

“象”，即形象，作为中国哲学的一个范畴最早源于《易经》，《易经》十篇，篇篇关涉“象”。其中《系辞传》用“象”这个范畴来概括整部《易经》，并将“象”提到了十分显著的地位。《系辞传》说：“《易》者象也，象也者像也。”孔颖达在《周易正义》中说：“《易》卦者，写万物之形象，故《易》者象也。象也者像也，谓卦为万物象者，法像万物，犹若乾卦之象法像于天也”。魏晋时代的王弼把《庄子》“得意而忘言”的论点作了进一步的发挥。他在《周易略例·明象》中说：“夫象者，出意者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言出于象，故可循言以观象；象生于意，故可循象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象……”

后来，“象”论被中国画界大师借鉴，用以描述绘画所展现的形象和绘画的最高境界，并得到不断的丰富和充实，宗炳在《画山水序》中说：“圣人含道应物，贤者澄怀味象”；姚最在《续画品》中从审美创造的角度提出了“心师造化”；张璪提出了“外师造化，中得心源”等等美学命题，进而发展为有着丰厚的文化底蕴、来自老庄的美学精神的“心象”理论。“心象”即心化的对象，是一种发自心灵、来自魂魄的艺术观照，它是用心灵之灯去点燃外在物象，是审美主体心胸对审美对象的一种“移情”与“神思”。由于艺术家主体激情的投射与照耀，客观物象的形式、神态被“内化”和“变

形”,此时的“物象”被改变了原初的状态,变为主体精神外化的艺术符号,被“人化”与“主体化”,但作为审美主体的人也被“对象化”了^①。

在心理学哲学概念中,“想像”(imagine)与“感觉”、“情绪”这两个概念联系在一起,由想像产生的“形象”(“心象”,image)又与“观念”(idea)这个概念紧密相连。想像是一种“复杂的能力”,它不同于其他任何能力,它包括了简单的理解,对过去感觉的事物或知识加以筛选,从而形成观念;包括提炼,把挑选出来的信息材料和与之相联系的性质和情况分开;包括判断或辨别,选择材料并把它们综合到一起^②。由此看来,想像是一个包含了理解、提炼和判断在内的思维过程。

1.1 想像对缺席物的“完形”

心理学研究成果表明,人类的大脑并不是一块“白板”,而是带着由过去感觉的事物或知识形成的“前见”(观念)对信息材料进行选择 and 综合。想像不是自我生成的,需要来自外部的刺激。外部刺激激活前有观念,激发主体进行自觉综合,想像是一种使人类得以超越自我的融合力,是“人类活动的伟大源泉,人类进步的主要源头”。^③

想像力的运用取决于人脑中的各种能力和活动的全面的、有针对性的相互作用和融合,是居于思维中心的一种引导力,它把过去、现在和将来连结在一起,使我们能够在各种变化中保持稳定的方向。从某种意义上说,人类所有的现实都是靠想像显现的。人类思维不仅有理解观念、吸收观念的能力,而且还有再现这些观念的能力,即再构想的能力。作为一种感知和再构想能力的想像,是受意志支配的一种行为,想像的不同形式

^① 上述关于“象”、“心象”的论述参见刘晓陶、黄丹麾,《中国教育报》,2007年1月5日第8版。

^{②③} 沃尔夫冈·伊瑟尔著,陈定家、汪正龙译,《虚构与想像:文学人类学疆界》,长春:吉林人民出版社,2003年,第233页。

反映了不同的需求。正是由于想像服从于意志且反映不同的主体需求，想像透露给我们的世界就不会是本原的外部世界，而是经过主体加工和改造的、具有创造性的形象。想像的主体创造性表现在，它不仅可以产生观念，而且可以积极地整理、持有和储存这些观念，通过增加新的完整的东西，扩充和加强现有的观念。

从认识论的角度来看，想像具有“填空能力”(completing power)。通过把过去的经历呈现在外部刺激中，想像填补人类大脑中的空白。想像熟谙过去也通达未来，能描绘出从没有存在过而且可能永远也不会出现的场景，甚至能根据感觉中所呈现的物体模型进行创造。想像不是一种自我激发的潜能，只有当它被某种外在激发物所激发，它才以一种不同的运动形式创造出镶嵌着主体意图的新场景。

从现象学的角度来看，想像是一种意识行为。想像和意识活动紧密相连，是一种精神性的意象而非一种深不可测的特质。换言之，想像是客体在意识中得以显现的某种方法，是意识使客体出现在自身之中的某种方法。想像的行为涉及到一个“被虚化的把握并且被缺席的提供”的客体^①。想像力与其他能力一样是人类的天然工具，人类主体对于其无法直接接触的本原客体，或者说“被缺席的提供”的客体，只能通过运用记忆、知识和已获取的信息来“制造”，从而使缺席存在。这种因制造而存在的缺席，由于主体意识的投射，已经不是也不可能是本原的在场。所以说，想像的过程是再创造的过程，原先的概念被暂时悬置(epoche)起来，取而代之的是一种“相似替代物”。“相似替代物”要依靠知识、记忆、经历、信息、欲望等获得，这些来源尽管重要，却不能控制想像行为，经过主体的

① 沃尔夫冈·伊瑟尔著，陈定家、汪正龙译，《虚构与想像：文学人类学疆界》，长春：吉林人民出版社，2003年，第249页。

再创造,这些来源被不同程度地变形,成为象征性的图式。这些象征性的图式作为一种暂时的、不充分的、必须跨越的状态存在着,如果它们与目的不相吻合就会被放弃。它们就像一个选择性的屏幕,一个过滤器,筛选出那些适应时代与文化要求的相关信息。作为想像物的图式起了代表的作用,使得理解思想所需的可能性具体化,但它代表的既不是思想,也不是思想自身的认识或记忆,而是二者的融合,是一种新的质。

究其实质,想像是一种转化的状态,它显示出人类先天的不足。人通过将自我投射到未来或他者来弥补这种不足,以这种自觉的投射来逃避、适应甚或对抗充满挑战的现实。通过投射,人将自我转变为他物,并将他物与自我结合,直至能够借此对付由先天的不足和来自外部世界的压力造成的裂痕。想像的建构性和再创造性使其逐渐成为一切的源泉和结果。在《道德经》英译的三次高潮中,西方对于道家典籍的重视均是出于自身的不足,对东方智慧进行想像和转化,以图解决自身的问题,适应自身发展的需要。特别是第二、三个翻译高潮中,由于西方理性哲学走向穷途末路,无法给普罗大众指明心灵的方向、无法医治战争给整个社会带来的创伤,为了弥补这种不足,西方通过集体想像,使道家典籍与西方的社会现实结合,藉此作为医治西方社会疾病的“良方”,应对世纪末出现的诸多社会问题,弥补种族冲突、环境恶化等给世界造成的裂痕。

人类由于缺乏想像力需得借助旅行去寻找灵魂的精神家园。现代文化视域中的旅行既包括人的主观有意识行为,也包括一个观念、发明或其他文化要素从一个异域来源被借用的过程。观念、发明或文化要素的旅行仍是一种人类参与的活动,这一活动存在的最低必要性包括从一地到另一地的旅行、从事这一旅行活动的一个特定的动机集合以及主体在目的地的活动。在翻译实践中,人类的想像力投射在文本中,翻译文本因而成了译者眼光与陌生现实的遭遇,是越出本土的囿限,看外部世界的人类

体验。译者遭遇异域的陌生文化现象，便会结合过去感觉的事物或知识进行审美体验，并将这种审美体验融入主体投射、嵌入主体意图，想像性地看待异域文本，是异域文本在译者头脑中形成的“内在图像”(inner picture)，与原文之间具有相似关系，但二者并不等同。

1.2 想像之于形象建构

言、意、象是中国文论涉及广泛的三个字，对于言意关系的思考中国人有着种种分歧，但以“言不尽意”为主，为了尽意就利用“象”作中介，由此而来的“意象”一词，不仅属于哲学范畴，更是文学的重要范畴，通过“意象”中国人的情感与精神得以充分表达，也正是“意象”包含着“自然的人化”，包含着作家的审美观照，自然之景也同时获得了超以象外的力量。真正从文学意义上论述意象问题的是南北朝时期的刘勰，刘勰《文心雕龙·神思》篇中在论及具体阐述文学创作准备和过程时说：“是以陶钧文思，贵在虚静，疏瀹五藏，澡雪精神，积学以储宝，酌理以富才，研阅以穷照，驯致以怪辞，然后使玄解之宰，寻声律而定篇，独照之匠，窥意象而运斤；此盖驭文之首术，谋篇之大端。”

可以说，刘勰对于文学创作规律的总结是独有见地的，尤其是对“意象”一词的提出，真正从本质上提示了文学创作的实质。文学“意象”的产生并不是偶然的，它是作家长期读书沉思并对生活感发酝酿的结果，是主观与客观、主体与客体、心与物、情与景、意与象的创造性的结合。

罗素曾用“意象”或“观念”界定由想像而生的结果，并将其与原型的关系作了一番深入比较。在他看来，“A 是关于 B 的一个‘意象’或‘观念’”这句话所包含的意思是：第一，这两者之间一定存在着相似关系，具体地说，如果这两者是复合物，那它们之间就一定存在着结构上的相似关系；第二，对于引起 A 的出现，B 一定起了某种作用；第三，A 和 B 具有某些共同的效果，例如它们能够让一个经验到它们的人使用同样的字词。

他说“如果这三种关系存在,我将说 B 是 A 的‘原型’。……如果 B 是 A 的原型,我们就说 A 是‘关于’B 的一个意象。”^①罗素此处所说的“意象”也就是形象,为避免概念混乱,对于人们因想像而生的“内在图像”,本文一律用“形象”进行界定。由此看来,A 可能只有 B 这一个原型,而 B 则可能以多种形象出现,形象常常只是原型的派生物,虽然在很多情况下不及原型生动鲜明,但也会给原型带来意想不到的增益。形象与原型之间的区别,就在于人们是以不同的方式去看的,人们以不同的方式看某个事物和想像某个事物,使事物作为存在缺席,主体因而能够将自我投射其中,这种镶嵌着主体意向的形象,是原型在新的环境中的变形“存在”。形象与其所意欲显示的东西并不完全相同,形象虽不同于原型,却分享着使它显现的原型的某些特质。

法国学者巴柔(Daniel-Henri Pageaux)在他的《比较文学概论》中,论述了当代形象学的基本原则——其核心是对“他者”形象的定义。他认为,事实上,形象是一种感情和思想的混合物,他以一个作家,一个集体思想中的在场成分(对异国的理解和想像)置换了一个缺席的原型(异国)。制作(或宣传)了某一形象的个人或群体,通过对异国的描述,显示或表达了他们自己所向往的一个虚构的空间,他们在这个空间里以形象化的方式,表达各种社会的、文化的、意识形态的范式,在审美和想像着“他者”的同时,也进行着自我审视和反思。他还认为,形象是一种象征语言……作出的“他者”形象都无可避免的表现出对“他者”的某种否定,及对“我”及其空间的某种补充和延长。

人类通过地理或形而上意义的旅行,实现文化间的跨越、转换,并在

^① 罗素著,张金言译,《人类的知识——其范围与限制》,北京:商务印书馆,1983年,第132—133页。

碰撞中达成理解而逐渐融会出新的文化视野,实现新的文化创造。旅行中的跨越是人类主体的一种越界行为(transgression),其间的文化碰撞与接触给了人类主体发挥想像的机会。越界作为想像所由发生的前提使想像行为依赖并超越所发生的语境,而想像则是被语境包围的形而上层面的心理越界。“被语境包围”暗示着想像避开了明确的定义和本体论上的一一对应,是一种功能性行为。而由于功能具有潜在的多样性特征,想像按照被克服的变化的边界,通过不断地改变操作模式显示自己并发挥功能。想像所产生的形象或对应物是一种自我的镜像^①。想像行为依赖于所发生的语境,它就注定无法摆脱历史、政治因素对其施加的影响,从功能角度看,想像总是与当前的迫切需要紧密相关。想像建构了社会也同时使社会具有自我改革的可能性。想像行为本质上是一种疆界的跨越,是对现实存在的越界,常常以一种弥散的形式呈现自己,以一种瞬息万变的方式把握对象。想像以一种假定的真实反映现实,想像的真实性和虚构性是二而为一的融合。

想像创造出的形象,既不是原型参照物,也不是纯粹的幻想。形象对于既定现实来说是变化不定的,而对于变化不定的想像而言,却又有相对的稳定性。形象总是徘徊在现实与想像之间。形象就像一个启示者,把意识形态等外部语境的运作机制特别清晰地揭示了出来,是对一个文化现实的描述。作为文化描述,形象是对外来刺激物中在场成分的描述。这些在场成分置换了一个缺席的原型,替代了它,也置换了一种情感和思想的混合物,这种混合物并非现实的复制品,而只是一种相似物,它是按照注视者文化中的模式和程序而重组、重写的,这些模式和程序均先于形

^① 拉康认为,想像是在镜像自我(specular self)和迷恋与挑战地注视着镜中自我的中心自我(core self)之间的一种来回摆动。

象而存在。从某种意义上说,“形象是一种语言,一种次要语言,它平行于‘自我’所说的那种语言,与之同在,并在某种意义上复制了它,以便说出他者,说出其他的事物来。”^①

想像需要符号象征,符号象征也依赖于想像。作为再现的手段,想像不可能与它意在描绘的物相一致。在人类的交流和文明发展中,这种符号象征最主要的形式就是语言。人类在旅行实践中,借助语言等文化流传物展开对异域的文化描述,但这种描述中因原型的缺席而只能是一种跨文化的想像^②。想像必然有偏颇,想像之物由于想像活动的构建性和再创造性而必不是原型,原型是一种缺席的存在,产生的形象只是一种“相似性替代”,其相似的程度因旅行者注视态度的不同而波动。

比较文学学者和旅行文化学者都已经展开对人类文化交流活动中交流双方态度的研究,以揭示人类文化接触中对他者文学、文化的想像以及由此而生的文化误读。约翰·乌里在《旅行者的凝视:当代社会的休闲与旅行》一书中分析了旅行者凝视的方式,详述旅行者的凝视是如何随着社会群体和历史时期的改变而改变。他说,旅行者的凝视与其他各种各样的社会文化活动紧密地结合在一起,影响着新的文化典范的形成。玛丽·露易斯·普拉特在《帝国主义的眼睛:旅行写作和跨文化演变》中描述了欧洲殖民者凝视殖民地文化的“帝国主义的眼睛”,指出殖民者对被殖民者的凝视是一种体现了激烈的权力之争的接触^③。更有一些后殖民

① 达尼埃尔-亨利·巴柔著,孟华译,“形象”,孟华主编,《比较文学形象学》,北京:北京大学出版社,2001年,第157页。

② 旅行文化学者郭少棠在其《旅行:跨文化想像》书中借助西方学者詹姆斯·克勒福德的文化旅行研究成果,展开对中国旅行文化传统的分析,在对中国与西方旅行的前现代文化传统进行跨文化和跨学科研究的基础上得出结论,认为人类的旅行活动形成了人类的跨文化想像。

③ Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge. 1992. p. 7.

文化学者将殖民者向被殖民地的旅行称作“性别旅行”，将旅行中的凝视称作“旅行者凝视的女性化”，认为旅行者在某种意义上是拥有绝对权威的男性，而被旅行者则成了处于弱势的、被玩弄的女性^①。对于文化旅行相遇双方的态度和形象问题的关系，国内外比较文学界和翻译学界都有深入研究。巴柔勾勒了三种对于异质文化的态度：狂热、憎恶、亲善^②；中国学者孟华、许钧等人也都对文化间的态度有过分析。

日内瓦学派批评家的第三代代表人物让·斯塔罗宾斯基(Jean Starobinski)在《活的眼睛》一书的头几页里说：“目光确保我们的意识在身躯所占之地以外有了一个出口。”旅行者“凝视”态度的不同，将造成对“他者”想像的不同，由此而生的“他者”形象也会是失真的存在。“我”注视他者，而他者形象同时也传递了“我”这个注视者、言说者、书写者、旅行者的形象。他者形象是本民族的一些现实转换到隐喻层面所由产生之物，表现了对“他者”的否定和对自我及其空间的补充和延长。我“看”他者，但他者的形象也传递了我自己的某个形象。在一定程度上，形象是想像对于他异之物赋予言语意义的隐喻结果，是对原型的隐喻投射，并不是一种完全等同的东西。

张隆溪先生曾追索过近代西方在往中国的文化旅行中因想像而生的中国形象，发现，西方“往往不是真正在认识中国，而是描绘一个不同于西方的另一种文化”。^③人类文化接触中，一国眼中的另一国形象，是一种文化描述，是经过意识形态等政治文化网络过滤的社会集体想像物，是本民

① See Rojek, Chris & John Urry. *Touring Cultures: Transformation of Travel and Theory*. London and New York: Routledge. 1997. chapter 6.

② 达尼埃尔-亨利·巴柔著，蒯轶萍译，“形象学理论研究：从文学史到诗学”，孟华编，《比较文学形象学》，北京：北京大学出版社，2001年，第211页。

③ 张隆溪，《走出文化的封闭圈》，北京：三联书店，2004年，第60页。

族的换喻,带有深刻的双极性:认同性和与此相辅相成的相异性。而“想像物是一个剧场、一个场所,在那里,一个社会用形象化的方式,即借用形象、描述等方式,表述了他们用以自我反视、定义和想像的方法(文学是其中之一)”。^①

1.3 文学翻译与文本形象

文学是人类借以展开对他者想像的途径,跨越两种语言的文学翻译就更是对他者文化进行想像的直接投射物。人类文明发展史形成于人类的旅行活动中,但由于种种客观条件的限制,人类在物理世界的旅行并不是绝对的,人类更经常的旅行是一种形而上层面的迁移。阅读作为形而上层面的旅行,是在一个想像的虚拟时空之中移动。虚拟的时空是读者对自己所生活经历中的时空的提炼与抽象,是一种变了形的时空:压缩过的时间和折叠过的空间,读者的文化经验决定时空维度的伸缩。阅读所获得的也不是纯粹的时空转换,而是通过时空转换所显示出来的文化价值、所宣泄出来的文化认同和批判。文本是文化展示与宣泄的媒介,而读者通过阅读诉诸于文字的书写也会成为一种媒介。读者的书写,既是现实的投射,又是想像的展开,阅读中的获得是一种投射与想像的产物。由阅读而生的文化想像是一个场域,历史与现实的不尽如人意可以在这个场域中予以再造与重组,以获得新的审视与评价;宇宙与未来的不可知,可以在这个场域中予以理想建构与落实,以赋予人类存在崭新的意义。这种文化想像内容丰富,象征性强,其本质和视域深具文化意义。阅读作为人类神游的方式,为人类提供巨大的想像空间,故而阅读中的接受不可避免地存在想像迁移的情形,导致书面文字与现实之间的错位,造成形象的偏差。

^① 达尼埃尔-亨利·巴柔著,孟华译,“从文化形象到集体想像物”,孟华,《比较文学形象学》,北京:北京大学出版社,2001年,第121页。

翻译过程包括两次阅读和两次接受的行为：译者阅读原文、经想像接受原文；译文读者阅读译文、经想像接受译文。译者对原文的阅读与书写形成文化想像的场域，译文读者对译文的阅读与接受是对文化想像的再想像。由于诸种主观性因素的存在，接受过程不可避免地存在着想像迁移，如果译者对原文的接受已经是一次想像迁移，那么在此基础上的译文读者对译文的接受则是想像迁移的再迁移。至此，我们似乎可以理解《道德经》译者本杰明·霍夫的话了，他说：“原文不复存在，那些被称作翻译的文本实际上是对翻译的翻译，只能算作演绎，《道德经》实则是千百年来被浅薄地篡改的牺牲品”，但他同时也说，“正是这些篡改使《道德经》得以流传至今。”^①

人类的旅行是出于寻找灵魂的精神家园、寻求“再生”的希冀。这种追寻充满了不确定的因素，人类也因而始终处于“在途中”的状态，永远只是“大地上的异乡者”。虽然没有极致，人类的旅行却因一次次文化接触、碰撞而融汇出新的视野；文学文本的翻译也是这样一种旅行，没有极致却创造出一次次辉煌。解构主义认为文本的生命在于翻译，翻译就是原文寻求再生的努力，译文是原文的“转世”，创造了原文并使原文跨越时空和语言差异得以存活下去，不被翻译的文本将会是枯死的、无生命的文本。这一说法也许过于偏激，但却从接受的角度说明了文本追求被阅读、被翻译的特质^②。语言的更新变化、人类理解的不断完善使得每个时代都以自己的方式解读文本，文学文本“无定译”的宿命恰恰说明了翻译在追求原文再生的努力上，永远都是处于“在途中”的状态，因翻译而生的译文由

^① Hoff, Benjamin. *The Way to Life: At the Heart of the Tao Te Ching*. New York and Tokyo: Weatherhill Inc. 1981. pp. 81—82.

^② 此处“翻译”是一个较为宽泛的概念，现代以来，几乎所有的哲学家都谈论翻译问题，认为人类社会的一切行为都已经是翻译，翻译是人类认识世界的方式。

于译者想像的介入必是一个不同于原文但又“共享着原文的某些特质”的新质,代表着原文在异域中的一个形象,是原文的“在异乡”。

从本源和存在样态上看来,翻译与旅行活动具有哲学上的象似性。翻译是人类在两种语言文化间跨越疆界的行为,翻译牵涉到两个层面的“跨越”:一是译者的语言文化越界,二是文本的语言符号越界。翻译是译者的神游向文本层面的落实。译者在语言文化的旅行中,结合自己的前见,对异域文本展开想像,诉诸语言文字成为文本在异域的新形象,这种形象是译者所在的社会现实需要在文本中的投射。而译者作为文本形象的塑造者,既是社会集体想像物的建构者,又是集体想像的始作俑者、鼓吹者。译者在翻译中借助一系列的操纵手段,对译文读者进行引导,对读者的想像施加影响。但同时,译者为了迎合既定的社会集体想像,也会调整自己的翻译策略,调整自己的想像方式。于是,就形成了一个循环:译者是社会集体想像的建构者、始作俑者、鼓吹者,同时也受制于既定社会集体想像,译者生成的译文是社会集体想像的投射,是译者想像和社会集体想像折衷的产物。

由于想像不得不依附于一种语言结构,语言就必然成为文本想像的外在形态。文本的思想观念依靠语言来表达将自身纳入一种开放的结构之中,并通过文本语言模式的开放结构得以体现。正是在文本中,想像才得以宣告自身的存在。想像的出场使文本超越了语言的局限,在对语言、文本、文化的越界过程中,想像敞开了它作为文本之源的自我本质。

“一旦某个文本成为某一文化的‘圣物’,也就立即经受各种似是而非的阅读,也因此遭受无疑过度的诠释。”^①《道德经》文本隐而空,充满语义

^① Eco, Umberto. et al. *Interpretation and Overinterpretation*. Stefan Collini. ed. Cambridge: Cambridge University Press. 1992. p. 52.

隐晦和意脉断接,隐晦和空白阻碍译者阅读的同时,也为译者发挥想像提供动力和空间,译者的想像于是在两种语言之间沟通对话。语言对话的过程就如同在许多谈话内容之间来回穿梭,然后在不断问答的众声喧哗中选择,而选择则是一种倾向性行为。《道德经》以区区五千文的语言外壳包裹着无限的意蕴,被认为是哲学文献中的“白矮星”。我们知道,一个意思越是试图更丰富地描绘某物,它所指向的就越不重要,同时意思的指向也开始从外延转向内涵。被描绘的只能是被想像的,这种可想像性通过正在言说的为自己确定方向,以便领会那些隐约的暗示。

译者的阅读和阐释中,来源于异域的信息被以某种新颖生动的方式用诸于目标语系统,是一个被生产出来的具有相似替代功能的文本,拥有对译文使用者而言的初始动力或基本能量,该能量与译语系统的存在有关,因为翻译沟联的是人类关于存在的对话^①。

译者采用的一系列确保想像迁移的手段中较为典型的就是词汇的选择和“周边文本”的使用。德国语言学家洪堡的语言诗学和本体论认为,在文本中,一个词与其他词的配合不同,处于不同的上下文间,就会产生不同的效果。因而,词并不仅仅是一个意义产品,而是一个具有无限可扩张性,具有能量的能指。在文本的异域形象生成中,词语的选择常常是关键的一环。在某一特定时期、某种特定文化中都或多或少存储了一批能够直接或间接传播他者形象的词汇。词汇是形象的第一种构成成分,这些词汇常常会在一段时间内固定他者的文化形象。如在欧洲传教士接触

① 谭学纯在《人与人的对话》(合肥:安徽教育出版社,2000年)中说,人在语言的世界里对话,也在超语言的世界里对话。对话不仅是一种交换手段,更是一种生命的内在诉求;对话不仅是一种信息交换,也是一种价值交换和感觉交换;对话不仅是语言、思想的馈赠,也是人类生存方式的相互参照。翻译作为人类跨越语言文化的主要对话方式,体现的就是人类在文化哲学层面的对话,是人类与存在讲和的途径。

《道德经》初期,那种无形无象、先天地生的“道”是基督教《圣经》文化中所没有的关于宇宙的体认,传教士基于当时迫切的社会需要,对本民族文化进行投射,并将“道”想像成基督教文化中有意志、有位格的造物主,赋予“道”上帝(God)的形象。这一“上帝”形象,只是传教士基于需要,在政治意识形态等主导因素影响下的词汇选择,这一选择歪曲了中国宇宙观中的“道”的形象,但由于这一想像迎合主流意识形态的社会集体想像,被以语词的形式固化下来。在相当长的一段时间里,译者的这一词汇选择固着在西方英语世界对中国“道”的想像中。使用某个词就首先反映出某种宗教、政治、哲学的选择,因为在一个国家的文化中,也正是文本中的这些词汇场、语言群组成了概念的、情感的词库,原则上为作家、译者和读者大众所拥有。这些词多源自目标语系统,用于定义源语系统中的文化现象,可以说,西方国家对于他者文化形象的构建主要是通过词汇进行的,词汇成了他们进行隐喻投射的场所。

巴柔在“从文化形象到集体想像物”一文中分析了六种“接受者”文化中广泛传播的描述异国的体系:异国文本的译本(经常附有解释性的序和注);一个文本的插图;为关于外国文学的杂志、报刊撰写的批评论文、文章;演出、展览;常附有整段有关所游历之国书信的游记;以虚构的方法对他者文化的再阅读^①。这六种情况构成了同一现象的六个层次,形成对他者的接受和描述。异国文本的译本经常附有的解释性的序和注,也就是本文第五章中所说“周边文本”,对读者施加着语言和非语言的操纵,是译者对读者想像直接施加影响的途径。译者在其中进行语词分析和文本内容分析并在语义范畴内作一些表面说明、计算或评注,从语言序列结构

^① 达尼埃尔-亨利·巴柔著,孟华译,“从文化形象到集体想像物”,孟华,《比较文学形象学》,北京:北京大学出版社,2001年,第147页。

到其他序列的衔接策略说明,从某些基本主题的鉴别到所研究文本自身的诸多问题的细致阐发。这些表面上看似对文本生产过程的评述,是译者意向的不可分割的部分,引导着读者阅读中的想像。译者的序和注释,对于原文本而言,并非既有之物,不过是译者对既有之物的理解而已,隐含着大量的受外界和既有文本影响的依稀可辨的痕迹,体现了译者的接受心态。“周边文本”使译者在翻译过程中选择的意向性浮现出来,是译者对于文本世界的追问,是一种介于文本与想像之间的过渡性文本,对文本在异域的形象有着重要的补充作用。

翻译文本在异域的形象,是一种集体想像的结果,是张扬互文指涉的场所。一方面它保存了那些来自异国的文本中的只言片语、序列、整段文章,另一方面它又对之进行现实化处理和隐喻化投射。比喻从来不是用来沟通两个完全相等的东西的手段,隐喻化投射生成的东西与原型只会相似而不会等同。意识到不同文化传统间的哲学词语或概念往往没有严格的一一对应关系,李晨阳认为应当把文化传统之间的翻译当作一种“比喻”的方法,比喻是否合适,取决于其所要达到的目的。这种“比喻”的翻译方法可以发展新思想,促进哲学的想像力和创造力,使不同文化间的比较哲学成为富有成果的哲学活动^①。

“想像,就是必要的改变。”^②文学文本从一种语言向另一种语言的越界中,译者的想像既是语言越界的产物,又是再一次想像的鼓吹者、策动者,因而,在接受语境中的翻译文本不是一次,而是两次发生了“必

① 李晨阳,《道与西方的相遇:中西比较哲学重要问题研究》(增订版),北京:中国人民大学出版社,2005年,第8—10页。

② 系17世纪荷兰哲学家斯宾诺莎(Benedictus de Spinoza)的名言,他把知识分为三种:第一是意见或想像;第二是推理的知识;第三是直观知识。他认为,想像就意味着改变,想像力则概括着世界上的一切,推动着进步,并且是知识进化的源泉。

要的改变”,文本从一地向另一地的旅行中,所生成的世界想像必然会大大迥异于原文,但与原文又有着互文式的联系,是原文在异域的投射。想像的哲学研究已经表明,想像赋予话语以隐喻的意义。隐喻理论要求人们将想像与语言的某种用法相连,要求人们看到其中语义革新的层面。传统的隐喻研究只注重在单个词的意味上研究其意义的外延,现代语言学理论将范围扩大,认为隐喻是在整个句子的范围内对谓语的异常使用。实际上,不管是在字句层面的隐喻还是在篇章层面的隐喻,字面的谓语关系破坏处,一个新的意义产生时,正是想像出面进行了特殊的干预。由想像进行干预的新的语义场摧毁文本原有的逻辑距离,造成语义碰撞,激发出隐喻的意义,从而生成新的关联性。因此,想像就是重新组合语义场,给现有文本一个新的符指过程,赋予现有文本一个新的形象。想像赋予文本隐喻意义时,“在各个方向上扩散开来,激活以往的经验,唤醒沉睡的记忆,浇灌临近的感觉场”^①。想像的赋意过程产生一种反响、反射、回响的效果,并由此产生形象,而“形象的最后作用并不仅仅是在不同的感觉场中传播意义,而是在中立的氛围中、在虚构的环境中悬置符指过程”。^②

文学翻译过程中,译者通过想像对原文本进行隐喻性赋意,并因此生产出文本的新形象,而这一形象并非是原文文本最后的固化形象,只是一个“在中立的氛围中、在虚构的环境中悬置符指”。想像所生的形象较之于原型只是一种临时的“相似性替代物”。文本行旅在异域生成的形象是译者想像与读者想像的叠加,是原文文本经过两次投射而来的隐喻式表述,每一次翻译只是暂时固定了文本的一种形象。与旅行一样,翻译是一

^{①②} 保尔·利科著,孟华译,“在话语和行动中的想像”,孟华,《比较文学形象学》,北京:北京大学出版社,2001年,第47页。

种追求再生的努力,虽然文本翻译中可以生成一种创新式的想像,但永远没有终点,只是一种通向完美翻译的中间状态。想像赋予语词以隐喻意义,故而,读者对文本的想像与文本的原型之间只能是一种互文式的投射。

翻译中的想像是一种生产性的认识力,是一种巨大的力量,以文本提供的材料去创造另一隐喻性的文本,实现文本真与美的统一。郑海凌认为,“文学翻译是形象的翻译……文学翻译再现原作的艺术形象,即生动具体的生活画面”,“对于译者来说,形象是审美的具体化。”“译者的思维活动是在原作的激发下进行的,……敏感的译者在阅读原作时发现适合于自己的东西,会立刻被它点燃起来,激动不已,浮想联翩,联系自己的生活经验,具体生动的形象会在头脑里油然而生。”^①这其实说的就是译者对原作展开想像的过程,译者力图再现的原作形象就是原作在新的语境中的新形象,是由译者创造出来的文本形象。当然,译者发挥创造的余地很有限。译者的职业道德使得他力图再现原作,而客观上,由于翻译的性质和不同语言文化间的差异,他的译本只能无限逼近原作而不会也不能取代原作,他的创造必须以贴近于原作为前提,离开了原作,译者的任何创造都将是对原作艺术价值的背离。

文学翻译是一种跨文化的形象塑造。想像的哲学特质决定了人类的想像是在“他者”的激发下对自身的反观和投射,所以,文学翻译塑造的“他者”形象并不能客观地复制“他者”的存在,而是按照目的语文化系统中的模式、程序重新塑造出来的被“目的语化”了的他者。这一他者形象是塑造者在审视和想像他者的同时,进行的自我审视和反思。塑造他者的目的,往往在于言说自我。译者的想像力不仅在于对原作

^① 郑海凌,《文学翻译学》,郑州:文心出版社,2000年,第51—53页。

的追问,而且在于对原作所提出的思想及感情问题进行开拓,以达到新的深度,给译文读者以启迪。译者的想像力不仅能够使文本的抽象思想活跃起来,也能使文本中的观点具有生命力。译者的想像力“像一道光,照亮了它所经过的各种凹凸。它是波德莱尔所说的‘洞观者’的能力,或者巴尔扎克所说的‘第二视力’……即所称极小所指极大的那种能力,……”^①

经验主义认识论认为人类大脑中有一片空白,想像是一种“填空能力”,格式塔心理学也将其看作是一种完形能力。文本中的想像,作为一种越界,给译者提供一种使“具像化”变得行之有效的空间。语言表达的所有事实都隐含着读者对意义的期待和探寻意义的冲动。对意义的期待实际上是人类与生俱来的天性,与存在于客观事物及其所激发的无尽想像之间的某种张力有关。文本的许多意义,实际上是人们以实用主义的态度进行想像并强加给文本的。与其说意义牢固地铭刻于文本之中,还不如说,意义是由现实需要引发的想像和变形。在格式塔形成时,预期的目标和实际的需要牵制着想像,使其在想像的定形过程中得以生动具体地呈现。实用主义的需要,是想像不可回避的驱动力,它在激发人们超越自我的变形过程中获得了一种具体的形态。

想像作为翻译文本生成的有机组成部分,改变了作为文本之源的意义,同时也使意义营造的文本维度得以拓展。这种因翻译而来的变形,是原文本中想像张力的释放,满足了人们对话语意义的期待。格式塔心理学研究知觉经验的整体性,即那种由主体的知觉活动组织成的整体。原作中的每一个部分在译者的想像中都得以完形,以满足读者的意义期待,成为译作里的新质。格式塔心理学对想像的分析揭示了“译作永远不是

^① 郭宏安,《同剖诗心》,北京:中央编译出版社,1996年,代序:Ⅲ。

译者对原作的客观的传译摩写,因为译者的视知觉在阅读原作时,已经对原作的‘形’进行了一定程度的改造。”^①译者的想像是文本形象改变的直接动力,但译者的想像只能是在原文意义和接受语境的实用主义操控下的有限的想像。影响文学文本异域形象的意识形态因素常常是巨大的,译者的想像只不过是实用主义得以呈现的一个渠道而已。

西方传教士来华之初,目光投注在中国居于正典地位的儒家学说,采取适应政策,积极进行“援儒补耶”,以学术的手段叩门而入。19世纪末叶,西方知识界渐渐萌发对资本主义目的理性的不满,他们才开始关注道家文化。这一时期,西方对道家典籍的关注是出于一种强烈的实用主义目的,这种关注并非要从中华文化中复制出自身的根本走向,而是要从中寻求弥补自身不足以进一步发展的养料。西方知识界的这种实用主义关怀,比之早前传教士的消极比附具有了一定程度上的积极意义,但由于资本主义文明较之东方文明的偏废还没有被广泛意识到,因而,20世纪两次世界大战的爆发才加速了人们对道家文化真正积极意义上的接受。西方的有识之士从包括东亚在内的非西方文化中寻取养料以修正、改善自身文化。对于战后的西方来说,中国已不是一个物质上极其发达的文明国家,而纯粹是一个具有深邃精神文化的国度,此时的西方人转向中国文化时已经少了许多由高度物质文明转化来的主观想像。他们关注中华文化,力图从这个文化本身看出数千年来中国人进行选择的奥秘。西方对道家文化的兴趣较以前少了一些恶意的扭曲,但其感兴趣的仍然是道家文化中能为其所用的部分,实用主义的需要依然左右着他们对于文本的接受和想像。这一时期的《道德经》译本与早期的译本相比,虽然有了很大变化,但实质上仍是一种出于功利主义目的的社会集体想像的投射,必

^① 郑海凌,《文学翻译学》,郑州:文心出版社,2000年,第323页。

定会经历一场在所难免的变形。

第二节

英语世界的《道德经》文体形象

翻译文本是对原文文本的一种隐喻式投射,必定会导致原文文本的变形,而翻译的性质也决定了译文必然是对原文的偏离。翻译往往具有悖论的意义,当我们想要传达原文的精神时,必得打碎原文的语言藩篱,易之以另一种语言,这样一来,译文必得经历一番语言上的脱胎换骨才可转世还魂于异质语言中。钱钟书的“翻译距离说”从客观上分析了在语言之间的颠沛旅行中,意义的损失和变形是不可避免的。翻译的变形,翻译的“脱胎换骨,转世还魂,既是翻译的必须,也是翻译的必然。”“对翻译而言,原作的语言是非要变形不可的,这是翻译的出发点之一。”^①

文学翻译是形象的翻译,而形象则包括原作中的具体艺术形象和原作的整体形象,当然也包括译者对原文进行再创造时使用具体可感的语言形象。由于人类主体想像的介入,也由于人类语言的差异,翻译生成的原文整体形象和原文中的内部具体形象必然会发生变形,但译者也会发挥主体的能动性,积极运用有效的语言策略、使用形象可感的语言,使文

^① 许钧,“试论译作与原作之关系”,汪介之、唐建清编,《跨文化语境中的比较文学:国际比较文学学术研讨会论文选》,南京:译林出版社,2004年,第406页。

本中的抽象思想活跃起来,使文本中的观点具有生命力,给读者相当的艺术感染力。译文在目的语世界的想像在很大程度上取决于读者的阅读,没有读者的译本是不具备生命力的,也就谈不上译本的世界想像。我们从历史长河中那些因为较少读者接受而遭边缘化的译本可以看出,文本的异域想像是与译者的生产性阅读阐发和读者的能动接受紧密联系在一起的。本节将结合前文的论证,描述《道德经》西行历史中作为文学文本的整体形象的变化。

2.1 《道德经》:哲学与诗的言说

文本形象主要是指文本内容与形式的有机结合。文本的整体形象是文本生命的表现,具有丰富的内容,表现着深刻意义。形象不仅仅是形式,而是形式和内容的统一,形式中的每一个点、线、色、形、音、韵,都表现着内容的意义、情感和价值。创造一种形式并不仅仅是发明一种格式、节奏或韵律,而是对这种韵律或节奏的整个内容的发掘。文本的形式并不仅仅是一种格式或图形,而是一种恰是如此的思想内容的表达方式。《道德经》以诗意的光辉向着整个人类微笑,以质朴的文辞和朴实的文化形象,借助行文的节奏,向读者呈现宇宙的真谛。

《道德经》在总体上看来好像是建筑物的框架,显得抽象;而在具体结构内容上,它却一反儒家经典的文质彬彬,崇尚实在质朴。《道德经》别开生面地采用了整散相间、音调和谐、富有节奏感的形式精美的哲理诗体,透出浓浓的《诗经》韵味。《道德经》对宇宙及人生万象的辩证的把握与高度的哲学抽象,形成了其不仅在中国古代文学典籍,而且在世界文学经典中也属罕见的“多义性”和“模糊性”的特点。

从内容上说,《道德经》含宏万汇,是一种空的形式,每一个词、每一个形象都指向无限的阐释空间,其语义的含糊性使它总会根据不同的历史环境和个人情况生出新的意义来。《道德经》确如宇宙中的“白矮星”,体

积极小,蕴含的能量却极大,是各种思想得以凝聚提炼的复数文本,任何解读都只能将其某一方面的内容具体化。文本通过意象性言说,创建了具有生产性的意象诠释空间,古今中外都难以穷尽这一充满妙喻的、天才般的诗性言说的奥妙。对于每一个认真研究《道德经》的人,文本内容都会意味着一种新的发现。散文诗体的《道德经》光彩焕发,风致道美,具有“文约而义丰,理明而事核”的特色。以其理明事核,言简意赅,气伟句实,结构严谨,造句精炼,立论精奇的文章特色,驱遣着丰富的意象、生动的比喻、活泼而质朴的文辞,充分地发挥着文学的说理与抒情功能。

海德格尔说,“作为对栖居纯真的测量,诗是筑居的基本方式。诗第一次允许人进入居的本质,进入当下的存在。诗乃是居的最初应允。”^①诗是一种创建,这种创建通过语词并在语词中实现。诗所创建的是对存在的命名,让万物进入敞开的道说。诗从来不是把语言当作一种现成的材料来接受,相反,诗本身才使语言成为可能,诗是存在的词语性创建,这种创建绝不是任意的道说,而是通过对日常语言中谈论和处理的事物的暗示性表述。诗使死去的语言复活,使凝固的观念燃烧,使每一个词语都成为充满神秘力量的象征,也就是说,“诗通过词语的含义神思存在”^②。诗的哲学本质是对存在命名,思则是对存在的思,因而,“一切思着的思都是诗的活动,而一切作诗则都是一种运思”^③,正是从存在的意义上来说,真正的诗人应当是哲学家诗人,而真正的思想家则应当是诗人哲学家。诗虽然不是讨论哲学或宣传宗教的工具,但是它的后面如果没有哲学和宗

① Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row. 1971. p. 227.

② 转引自王庆节,《解释学、海德格尔与儒道今释》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第84页。

③ 同上,第85页。

教,就无法达致深广的境界。朱先潜说“诗好比一株花,哲学和宗教好比土壤,土壤不肥沃,根就不能深,花就不能茂。”^①作家孜孜以求地创造诗的语言,乃是他作为言语行为主体与外部世界沟通的桥梁。诗的话语本质是,其所描述的事物带有普遍性,但其书写较具哲学意味。诗的源泉就是那些聚拢起来的、有待思想的东西,对这些东西的体认是为了在思想中寻求回声,所以说,“诗经常是一种崇高的思而思经常是一种深刻的诗”^②。

“一位诗人愈是诗意,他的道说便愈是自由,也即对于未被猜度的东西愈是开放、愈是有所期备,他便愈纯粹地任其所说听凭于不断进取的倾听,其所说便愈是疏远于单纯的陈述……”^③《道德经》便是这样一种自由的诗性言说,其诗意生动、活泼地流淌。老子哲学并不是以清晰可感的思想为旨归,相反,书中采用负的方法、显示的方法和超逻辑的方法,撞击语言边界,避免有所陈述,把透过纷纭万象、穿越时空、穷究宇宙人生的任务交给读者。《道德经》中看似单纯的陈述,其实留下探索不尽的奥妙。

中国古代经典的一个共同的、富有魅力的特征是,“在进行某种哲学论述时,它们会忽然转入诗的语言。而且诗的参与和广泛应用,对哲学家和诗来说似乎都是一件双方受益的好事。从诗的角度来说,它形成了自己的结构和类别,并因此逐渐成为一种共享且受到尊崇的知识库,因其表征的深远古意,得以被再次权威化。而对于哲学家来说,诗是他们的哲学思想获得经典阐释的有效工具。”^④基于上述分析,安乐哲教授揭示了《道德经》等古代典籍中,诗成为其哲学论辩中一种特殊、有效的“附加”的几

① 朱光潜,《诗论》(重印版),合肥:安徽教育出版社,2003年,第67页。

② 马丁·海德格尔著,孙周兴译,《演讲与论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第145页。

③ 同上,第199页。

④ 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004年,第9页。

大原因。首先,他认为诗是老百姓对日常生活的加工,因而易于在读者中形成广泛的影响,诗是那种无法抑制的天才智慧的唯一最佳表述;其次,诗使论述、论辩变得充满感情,调动了读者对诗的真实性的完全信任^①。《道德经》译者比尔·鲍特说,“在阐释《道德经》时,哲学的语词派不上什么用场,若说还有什么语言可以传达文本真意的话,那必定得是诗人的语言。诗歌向我们指明真理,散文却横亘在我们与外界之间,阻隔着我们对于真理的体悟。”^②

《道德经》一直是西方从中汲取有用信息的宝库,各个时代都从中寻找能满足自身需要、促进自身发展的内驱力。西方对《道德经》的早期关注在大多数情况下是一种消极的功利主义的意义“截取”,是按照他们的需要重新塑造的西方《道德经》思想体系。出于这样一种功利目的,他们自然很少会去注意文本自身的形象,也就根本谈不上对其语言美、文体美的体验和传达。上个世纪中后期以来,随着汉学研究的深入和中国综合国力的提高,西方对中国的态度多了些公允和尊重,对中国古代典籍的解读也较为全面、客观,而且西方文明的式微,让越来越多的西方人意识到,《道德经》将是世界未来的哲学和人类智慧的源头。正是这种对道家典籍的重新发现才使得西方开始注重文本的整体美,不再硬生生地割裂文本的内容和形式。

《道德经》的诗性文体风格,常常由于译者翻译目的的不同、针对对象的不同以及时代语言发展的不同而发生变化。翻译的目的虽说主要是吸收原作的内容,但也应当尽可能保存原作的形式,特别是对《道德经》这样的经典文本,艺术形式和体裁从来就是其精神风貌、思想内容的不可分割

① 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004年,第9—10页。

② Pine, Red (Bill Porter). *Lao-tzu's Taoteching*. San Francisco: Mercury House. 1996. p. xi.

的有机部分。文学语篇中作者怎么说与作者说了什么几乎同样重要。译者不仅要忠实地传达原作的内容和神韵,还要竭力保持与原文相符的诗体形式,《道德经》译者对这一文体问题应当有尤为深刻的体认。

2.2 内容“截取”与弃绝文体

在《道德经》英译的第一个阶段,传教士忙于在《道德经》中摘取他们认为有用的信息,以证明中国典籍中也存在着上帝三位一体的说法,他们对中国典籍采取一种俯视的态度。因而,很少有译者对《道德经》文本的文体特色给以足够的重视。传教士等宗教界人士的解读,多为借用宗教观点,不仅不注重文本的完整性,也少对《道德经》文体特色的体味与详察。在当时的学者和普通大众中流传最广、影响最大的译本分别是理雅各译本和亚历山大译本,他们二人的翻译文本可以说奠定了英语世界对于《道德经》文本的最初想像。

亚历山大认为已有的鲍尔弗、理雅各等人译本晦涩难懂,决意译出老子思想,这一点从他的书名中即可看出:*Lao-Tsze, The Great Thinker with a Translation of His Thoughts on the Nature and Manifestations of God*。鉴于英汉两种语言在语法上的差异,他认为愈紧扣原文的翻译就愈不能传达原文的意思,他把他所理解的“原文的意思”放在首位,对于他所无法欣赏、无力欣赏的汉语的美,他索性抛开原文的约束,进行大胆的改写。姑且不论他所理解的原文内容是否忠于原文,他用“地道的英文文法”改写已大大改变了原文“理明事核”的诗体特色。《道德经》第一章中“故常无欲以观其妙,常有欲以观其徼。”一句,对仗工整,字数相当,而到了亚历山大笔下,则变为:Now he who would gain a knowledge of the nature and attributes of the nameless and undefinable God, must first set himself free from all earthly desires, for unless he can do this, he will be unable to penetrate the material veil which interposes between him and those spiritual condi-

tions into which he would obtain in insight. 读了这样一个层层包孕的句子,英语国家的读者是决计不会认为《道德经》是中国启蒙小学生都能琅琅成诵的、具有浓浓《诗经》韵味的美文。对于《道德经》中的任一简短的句子,亚历山大都以自己“详尽的理解”进行传达。事实上,“他的译文显然跟原文的内容偏离甚远”^①,文体简直与原文毫无瓜葛。

亚历山大翻译《道德经》文本,对原作内容和文体上的抛弃,是出于强权文化的意识形态对弱势文化的蓄意扭曲,体现当时西方在对待中国文化上的一种普遍的傲慢态度。对中国文化较为尊重的理雅各,从语言学的角度意识到内容的忠实与文体的一致很难两全,面对这一两难选择,理氏出于西方当时的需要,以传达原文的意思为主要目的,通过各种手段让西方人了解中国,“至于文学作品的可欣赏性对于理雅各来说则是次要的”^②。理雅各翻译中国经书的主要目的是引导英语民族在中国经典中的意识形态投射,以生成迎合本民族发展需要的新的典范。他不仅不把文学性放在特别重要的地位,更坚决反对“以诗译诗”的操作方式。他的精力多投在内容的考证上,不注重追求诗韵。他的这种翻译主张,被其后汉学家模仿。曾以译本发行量和发行次数著称的英国学者亚瑟·韦利在他的译本前言中明确说,“依我看来,如果将译作的文字优美放在重要的地位,同时又要重视原文在译文中的质量,读者就得准备牺牲大量精确的细节。这种翻译,我把它叫做‘文学翻译’,相对应的是‘文字翻译’。我要表明的是,这个《道德经》译本不是‘文学翻译’。理由很简单,原文的重要性并不存在于其文学质量,而在于它所表达的哲理。我的一个目的就

① 王剑凡,“中心与边缘——初探《道德经》早期英译概况”,《中外文学》,2001年第3期,第123页。

② 岳峰,《架设东西方的桥梁:英国汉学家理雅各研究》,福州:福建人民出版社,2004年,第165页。

是要在细节上精确地表达原文的哲学思想。”^①因而，韦利将有些章节简洁的汉语译成了鸿篇大论^②，而他的译文被认为是“政治性的”^③。

语言的障碍固然是一个重要的原因，而《道德经》英译初期和中期，西方译者对文体形象的轻视，却也体现了西方对中华文化的“凝视”方式。殖民主义的凝视和实用主义的功利态度决定了他们对文体形象的忽略。但文体形象遭极度变形的情况下，对于内容和形式都极为仰重的哲理诗《道德经》不知道还剩下了多少？审美现象学认为，形式实际上并不是从外部决定审美对象的事物，不是从外在方面来组织感性统一的外在原则，相反，形式内在于感性，是感性显现自身并提供给知觉的某种方式，赋予对象以形式并使之存在，因而可以说，形式既是意义又是本质^④。这样看来，《道德经》翻译中，对其诗体形式的抛弃就是对原文意义的部分抛弃，是对原文的本质偏离。

2.3 诗意渐浓之《道德经》

直到1963年，刘殿爵《道德经》译本才让英美读者感受到中国典籍的文体之美。刘殿爵在已有30多种《道德经》英语译本的情况下动手翻译这一古代文化典籍，其主要原因如他自己所说，“毫无疑问，《老子》是被翻译得最频繁的中国典籍，但遗憾的是，许多译者没能使读者意识

① Waley, Arthur. *The Way and Its Power: A Study of Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. London: Allen & Unwin. 1934. p. 14. 译文部分参考《(汉英对照)老子》(长沙：湖南人民出版社，1999年)中傅惠生所作“前言”第34—35页。

② Michael LaFargue 和 Julia Pas (On Translating the *Tao-te-ching*. Kohn, Livia & Michael LaFargue. eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press. 1998. p. 287) 认为，在所有学者型的翻译文本中，韦利所加阐释性的论说是最长的。

③ Le Guin, Ursula K. *Lao Tzu Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way*. Boston & London: Shambhala. 1997. p. 108.

④ 参见 Dufrenne, M. *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Evanston: Northwestern University Press. 1973. p. 229.

到中国思想的博大和语言的美,只是满足了一些人了解东方玄秘思想的需求。”^①翻译该书时,刘先生意识到文章大半属韵体,因而他将这些韵体部分单独成行、缩格排版。虽然,他很谦虚地说“并没有刻意以诗体进行翻译”,出版该书的企鹅公司却高度评价他的译本“语言明晰,诗意盎然”^②。李贻荫、金百林在对韦利译本、刘殿爵译本和汪榕培等译本抽样分析的基础上,认为刘译本最大的特色是“从美”,认为刘译本在某种程度上,弥补了“韦本”之不足,译出了原作的音韵之美,“既信且美,整中有散”^③,这与国内学者对于《道德经》文体特色的评价是一致的。如《道德经》第四十五章:“大成若缺,其用不弊。大盈若冲,其用不穷。大直若屈,大巧若拙。大辩若讷。躁胜寒,静胜热。清静为天下正。”刘殿爵译文是:

Great perfection seems chipped,
Yet use will not wear it out;
Great fullness seems empty,
Yet use will not drain it;
Great straightness seems bent;
Great skill seems awkward;
Great eloquence seems tongue-tied.
Restless overcomes cold;
Stillness overcomes heat.
Limpid and still,
One can be a leader in the empire.

① Lau, D. C. *Lao Tzu Tao Te Ching*. Middlesex: Penguin Books. 1963. p. 7.

② 企鹅公司是英国影响力颇大的文学出版社,读者群主要是英语世界的文学爱好者,注重文本的艺术性、戏剧性、娱乐性等。

③ 李贻荫、金百林,“D. C. Lau 妙译《道德经》”,《外语研究》,1995 年第 2 期。

这一章比较集中地体现了《道德经》的诗体特色:全书总共五千言,四字句有 200 句之多,同时穿插整齐的三字句,造成行文的活泼,读来上口,听来悦耳,犹如《关雎》、《国殇》等名篇。本章共计 10 句(四字句 7 句,三字句 2 句),40 字,而刘殿爵先生以 50 单词译出。对于原文的对仗工整,句式整齐,他尽量以整齐的尾韵译出,且用较多发音柔和、放松的/s/音,《道德经》浓浓的诗味竟是扑面而来。最妙的是,刘先生以 Restless overcomes cold; Stillness overcomes heat. 对译“躁胜寒,静胜热”,可谓达到译诗的化境,“既信且美且严”^①。

自刘殿爵开《道德经》诗体英译的先河以来,随着中华文化在世界上地位渐高,西方译者对中华文化典籍多了些客观、公正的对待,《道德经》的诗体美成为越来越多译者的自觉追求。特别是一些汉学文学家和作家的加入,使得英美读者能够享受到中国读者面对《道德经》时所感受到的诗的教化。米歇尔说,“《老子》是关于生活艺术的经典文献,语言明晰,富含幽默,言辞优美,是世界上一大奇迹。”^②因而,他援引约翰逊博士的见解,主张“以诗译诗”。虽然他也承认在翻译过程中,为了使行文纯正,他有时也会进行释义、增补或删减,但他主要是想以诗性的美文邀请读者对文本思想的体悟。英国汉学家彭马田的合作者朗赛力主用庞德译中国诗的方法润饰《道德经》自不待言,同样不谙汉语的女性主义作家娥苏拉·勒瑰恩凭着作家对语言的敏感和对汉语文化的尊重,认为以往的《道德经》译本大多只试图抓住其意义,而牺牲了文本可贵的诗体特征。她在将这个“可爱的”宗教、智慧文本传达给英语读者时,想要抓住的恰恰就是文

① 李贻荫、金百林认为,刘译《道德经》是多种英语译本中译得最好的,译文“从信”,忠实再现中国古代文化,“从美”,简洁、长短穿插且注意韵律,译出了韵文的味道;“从严”,是大量考证研究基础之上的严谨翻译,“于细微处见精神”。

② Michael, Stephen. *Tao Te Ching*. New York: Harper Collins Publishers. 1988. p. vii.

本中这种独特的诗性美。在她看来,诗性的美对诗而言,不是矫饰,美即是意义,是真理^①。

20 世纪末期,越来越多的《道德经》译者意识到《道德经》的诗体美,并尽最大可能在语言允许的范围内进行风格移植。对于诗体《道德经》的推重也并不意味着我们会放弃对原文思想内容的追求。诗体风格的移植与内容的传达是并重的,须知“诗经常是一种崇高的思而思经常是一种深刻的诗”,而且,离开哲学和宗教的“土壤”,诗的花也将是不存在的。

对于文本的内容,第四章已经讨论过,由于《道德经》巨大的阐释空间,不同的读者有不同的解读,不同的译者根据不同的前见和时代需要进行不同的“完形”。但总的说来,对于《道德经》中取之不尽、用之不竭的思想宝藏,西方译者的解读塑造了作为宗教比附文本的《道德经》、作为世界未来哲学的《道德经》、作为智慧文本的《道德经》和作为汉学研究成果的《道德经》。在读解过程中,语义圆融不可分割的《道德经》文本被切割成不同内容的文本,满足着不同读者群和不同时代的需要。

直到《道德经》英译第二个高潮末期,由于浸濡国学的华人学者的努力,西方世界的读者才开始领略到诗体《道德经》的隽永之美。虽然许多译者有了传达诗体文本形象的自觉,但对于诗性语言的传达仍然存在极大不足。他们多在句式简短、分行排列上注意到原文本的文体美,但对其内在文体风格的关注仍是较少。《道德经》独特的修辞形象和音韵形象仍未引起译者的广泛关注。

《道德经》中排比句一浪叠一浪,气势逼人;偶句一对逐一对,情感充

^① Le Guin, Ursula K. *Lao Tzu Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way*. Boston & London: Shambhala, 1997. p. ix.

沛;散句如披覆的藤蔓,长长短短,缭绕于众多的三字句、四字句之间,自然随意、清淡飘逸。很少有译者注重从全文的整体上再现这种长短交错、高低参差、错落有致的修辞美。

在众多译者对原文诗体进行传递的努力上,比较出色的是阿迪斯—隆巴度、米歇尔和梅维恒等人。阿迪斯—隆巴度二人声称“要努力再现古汉语精炼的语言与优美的节奏”^①,他们的译文较好地再现了《道德经》简洁的句式和生动的气韵。在句式简洁上,阿迪斯—隆巴度译本可以说是众多译本中最为典型的。他们常常能够用比汉语原文更少的英语词汇来表达。被传为一时佳话的是,《道德经》第二章首句“天下皆知美之为美”八个字,他们仅用三个英语单词进行表述。众所周知,因英汉语言的句法差异,表达相同的意思,英语句子的长度一般都要比汉语表达长。他们的译本单词数竟然与汉语原文相当,可谓是再现了原文的简洁生动。

梅维恒译本的一大特色就是版式上几乎严格再现原文风貌:每一页单词的排版经过精确的计算,以反映古典文本的语言结构,使读者能够辨识出古汉语的语法、句法和文体特点。助词的使用和排比、对比等修辞手段的运用,通过这种版式多少得以彰显。对于《道德经》的韵文表述方式,梅维恒则根据自己的汉语语言学知识将这些用韵方式分成若干种,并以美国读者熟悉的半谐音和辅音韵等诗化技巧进行效果传达。他认为只有严格遵从历史语言学原则才可以最大限度地贴近古典文本的完全理解,此外,还应当通过冥想的方法,以不违原文的诗性美。他凭借过硬的古汉语语言学功底和高度的文学自觉,力图创造最具可读性同时从汉学角度而言也是最精确的英语文本。梅维恒认为,译者的首要任务是尽可能贴

^① Addiss, Stephen & Stanley Lombardo. *Lao-tzu, Tao Te Ching*. Indianapolis: Hackett Publishing. 1993. p. 16.

切地用自己的母语传达原文的外观特征。要做到这一点,译者必须注意原文的形式、内容、风格、措辞和声音。仅仅传递原文的意义是不够的,还需要复制原文的效果^①。通观梅维恒译文,我们发现在版式的排列、句式的长短、音调的高低起伏等方面,他几乎完全再现了原文句式错落、音声相和的修辞特色。对于汉语中的顶针等修辞格,他也注意以特殊的方式进行移植,以达到最佳效果。如第二十五章“人法地,地法天,天法道,道法自然。”一句,梅维恒将其译为:

Man				
	Patterns	himself	on	earth,
Earth				
	patterns	itself	on	heaven,
Heaven				
	patterns	itself	on the	Way,
The		Way		
	patterns	itself	on	nature.

与汉语一样,英译文每句结构一致,用词相当,而且也用了粘连的修辞格,成功地再现了原文的修辞效果。对于原文中的韵,梅维恒在详细分析后,进行细致的修辞转换,虽说用韵的方式是汉语语言中所罕见的,但至少部分地再现了原文的音韵美。

对诗而言,韵的最大功用在于把涣散的声音串络起来,使其具有一种整体美,好比串珠子的绳索。译者彭马田也曾经把《道德经》比作是一串珍珠项链,每一粒珍珠各自独立、圆润完美,串在一起,更加美轮美奂。中

^① Mair, Victor H. *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way*. New York: Bantam Books. 1990. pp. xiv-xv.

国诗通常注重押尾韵，句末一字是中文诗句必顿的一个字，是全诗音节最重的地方，如果最着重的一个音没有一点规律，音节就不免杂乱无章，前后也就不能贯串成一个完整的曲调。大多数的译者慨叹译诗难，甚至认为诗不可译，多半是因为音韵传达之不易，比如梁启超就在《新中国未来记》第四回的译后按语中写道：“翻译本属至难之业，翻译诗歌，尤属难中之难。本篇以中国调译外国意，填谱选韵，在在窒碍，万不能尽如原意。”^①

人类所研究的语言最初都是指语音形式的语言，书写只是语言的一种记录方式。索绪尔曾多次谈到过思想与话语、意义与声音之间的自然联系，认为语言是组织在声音物质中的思想^②。德里达也说，“符号（能指/所指）概念在其自身中含有赋予语音实体的特权和将语言学树立为符号学的‘样式’的必要性。实际上，语音是‘被赋予意识’的赋意实体，在其内在深处，它与所指概念的思想联结在一起。……语音就是意识本身。”^③

汉语语言独特的朦胧性和模糊性，使其易于涵具丰富的哲理。“它是诗的语言、画的语言，汉语本身的词形与音形如诗如画，这是西方语言望尘莫及的。”^④《道德经》中长短句相间缭绕而成的对立交错、相间相重、抑扬顿挫的音律节奏，叠音叠字和尾韵，生成可唱可和的音乐感，使汉语读者的审美意识处于积极的活跃状态，使读者产生期待、共鸣和满足，是使作者与读者达致审美体验融合的一种催化剂。但由于汉、英语言文字系统迥异，要在译诗中保留原诗的音韵美几乎是不可能的。大概是出于对

① 转引自韩洪举，《林译小说研究：兼论林纾自撰小说与传奇》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第93页。

② 费尔迪南·德·索绪尔著，高名凯译，《普通语言学教程》，北京：商务印务馆，2004年，第157—159页。

③ 何佩群译，《一种疯狂守护着思想——德里达访谈录》，上海：上海人民出版社，1997年，第71—72页。

④ 张泽乾，《翻译经纬》，武汉：武汉大学出版社，1994年，第175页。

诗歌翻译中音韵传达的令人绝望的情境,久负盛名的大诗人 Robert Frost 才会慨叹:Poetry is what gets lost in translation. (诗歌就是在翻译中失去的东西)虽然人类的翻译实践存在着这样或那样的宿命,千百年来,无数的译者仍殚精竭虑地为文化之间的交流和对话进行着不懈的努力。让·斯塔罗宾斯基说,“翻译乃是让人接受,首先只是一只注意倾听的耳朵,然后利用我们的语言资源赋予这个声音以形体,使最初的音调的变化得以继续存在。”^①在此,斯塔罗宾斯基意识到翻译中声音传达的重要性,因为译文必须具备可读性,关怀读者的“注意倾听的耳朵”,才能被读者接受和认可,但他同时指出,这种满足只能是利用目标语语言系统的资源进行功能移植,实现审美效果的传达。

在我国古代典籍中,语言并不仅仅是表达体验的简单工具,而直接的就是美的形象,构成文学的基本现实,文学中的其他意义则是在此土壤里生长出来的。可以说,作品中诗的语言、歌的节奏浸透了内容、浸透了作者的思想。古代汉语语言是集内容性、文化性、暗示性、流动性和本体性于一身的语音语义复合体。声音美是汉语语言美的最重要的标志,中国人讲究文章如“行云流水”,说的其实就是,语言要像流动的水,要呈现一种流转有韵的活的形象,只有这样,才可以说得上文章气韵生动。《道德经》中连用四字句、三字句,句与句之间的连词、介词、甚至主语大都省略,有转折、多层次的几件事情常被贯在一起,旨在造成一种明快流畅的节奏。同时,明显的长句与一些短句缭绕相杂,渲染的也是节奏。

英语诗歌在节奏表达方面并不逊于汉语,英语作为一种表音语言,其音位(phonemes)是具有审美意义、传达审美信息的基本语音单位。但凡译者有充分的修辞自觉,在节奏传达上是可以基本再现原文的节奏效果

① 转引自郭宏安,《同剖诗心》,北京:中央编译出版社,1996年,第107页。

的。英语可以通过抑扬格(iambic)、抑抑扬格(anapaestic)、扬抑格(trochaic)和扬抑抑格(dactylic)来对应传达汉诗中的内在节奏。虽说英汉文学语言都有悠久的用韵传统,但彼此各有千秋。当然,所谓“韵”,其实质都一样,即“音节中的元音(韵母)相同,元音(韵母)前的辅音(声母)不相同,元音(韵母)后的辅音(声母)相同”(汉语除某些方言外,韵母后含 n 或 ng 两个辅音音素)。英语一般以字母表示尾韵的韵式,如以 a 表示第一行最末重读音节的元音,第二行如不谐韵则以 b 表示;第三行如与 a 谐韵,韵式就是 aba,如与 b 谐韵,韵式则为 abb,但如果与二者皆不谐韵,就只能算是并不押尾韵的 abc 式。汉语是一种元音占优势的语言,尤其讲究文学语言的尾韵。梅维恒翻译《道德经》时曾说,目前已有研究表明,《道德经》中有 28 种用韵的方式^①,而这些无疑给英语译者带来一种近似绝望的感觉。但作为古汉语语言考古学家和人类学家的梅维恒,其学术使命感让他另辟蹊径,用英美读者熟悉的半谐音(assonance,只有元音押韵、辅音不押韵,或只有辅音押韵、元音不押韵,前者如 penitent—reticence,后者如 killed—cold),辅音韵(consonance,诗行中词尾或重读音节中辅音的重复,如 luck—stroke),头韵(alliteration,指在一组词或一行诗中用相同的字母或声韵开头,如 The sun sunk slowly. 中含有相同的辅音/s/)等音韵技巧进行补足。这些技巧的使用势必会改变汉语用尾韵的特色,但在一定程度上也还原了汉语的语音修辞效果。

在注重“以诗译诗”的《道德经》译者中,为满足英语诗体的要求,他们大多会在尾韵上下功夫,但注意到诗内节奏和多种用韵方式并进行积极

^① 台湾学者许永璋(Hsu Yung-chang)详尽分析了《道德经》中 28 种不同的用韵方式。汉学大师高本汉(Klas Bernhard Johannes Karlgren, 1889—1978)著有《〈老子〉诗韵考》(*The Poetical Parts in Lao-tsi*),瑞典哥德堡爱兰德(Elanders Boktryckeri Aktiebolag)出版公司,1932 年。

创造、再现的,就目前作者所收录的英文译本中,仅梅给恒一人。仍以《道德经》第四十五章为例,梅的译文是:

Great perfection appears defective,
but its usefulness is not diminished.

Great fullness appears empty,
but its usefulness is not impaired.

Great straightness seems crooked,

Great cleverness seems clumsy,

Great triumph seems awkward.

Bustling about vanquished cold,

Standing still vanquishes heat.

Pure and still,

One can put things right everywhere under heaven.

译文中不仅有整齐的尾韵,而且许多句中用半谐音、辅音韵和头韵等修辞手法传达原文整散相合的节奏,如首句中 perfection—defective,第五句中 straightness—seems,第六句中 cleverness—clumsy,第九句中 standing—still 等半谐音和头韵,至于用到辅音韵的地方可谓比比皆是。通过这些创造性修辞配比,梅维恒译本较好地再现了原文的内在节奏和音韵。

英语世界对《道德经》文体的关注,随着西方社会对道家典籍态度的变化而变化。英译初期,传教士出于极端的政治目的,截取其中可以为其所用的信息,不仅不注重《道德经》诗性美的传达,而且认为,相对于内容的重要性,文学性的美完全没必要传达。这种武断的看法,一直持续到《道德经》英译的第二个高潮期。在《道德经》西行历史上里程碑式的汉学大师理雅各和阿瑟·韦利都在翻译的“周边文本”中明确表示对文本形式的放逐,他们的做法不仅影响了英语世界读者想像中的《道德经》文本形

象,而且极大地影响了后来众多译者的翻译取向。20世纪中后期,刘殿爵译本开始让西方读者领略到道家典籍的独特的诗味,而且随着汉学研究的深入和中国国际地位的提升,越来越多的译者有了主动的修辞自觉,出现了一批诗味渐浓之《道德经》文本。

第三节

英语世界的《道德经》圣人形象

刘笑敢在大量考证研究的基础上指出,《道德经》是一部男人写给男人看的书^①。事实上,《道德经》中虽用了大量关于“雌”、“牝”的比喻,老子也确实未曾明确地提到女性强于男性。“雌”、“牝”等比喻只是书中用来描述宇宙起源和根据的修辞手段。这些有关雌雄、牝牡的词语都是比喻之词,并未涉及男女地位问题。老子所推重的只是“道”或宇宙本根,是对类似于女性特点的柔顺之道的价值判断。老子哲学就其本质而言,是老子与他心目中的读者——圣人、侯王、将军等(这些人在古代都是男人)的对话。

3.1 中国之道家圣人

老子生活在春秋时期,当时东周已经没落,诸侯争霸,生灵涂炭,老子

^① 刘笑敢,“论《老子》之雌性比喻的诠释问题”,“作为生活方式的古典哲学”研讨会发言。网络信息来源:<http://philosophy.zsu.edu.cn>。

以一颗悲悯之心看着芸芸黔首、纷纷黎民。看到人们的灾难与痛苦,他却没有办法将他们解救出来,于是便创造了一个圣人,一个理想化的人格,一种无法企及的高度。老子的目的是力主以男人为主导的社会多实行以雌性的特点为象征的自然无为之道和柔顺慈俭之道,从而有利于实现社会的自然和谐。

先秦诸子大多托圣人寄寓自己的治世理想,在各个不同的思想家视域中,“圣人”均含蕴其个人理想与思想旨趣。不可否认的是,圣人几乎是个完美的形象。由于儒家思想在传统文化中占据社会意识的主流地位,一提到圣人,人们思想中首先想到的便会是具化为“尧舜禹汤文武周孔”等的圣人形象。在儒家文化系统中,“圣人”是一个重要的术语,在《四库全书》所辑录的儒家文献中,该词出现频率相当高,只是儒家所言“圣人”常是与其他人格相对照而存在的^①。

《道德经》中“圣人”寄寓了老子的理想,是一个非常重要的概念,81章中有24章共26句出现“圣人”一词^②。其中,少数章节冠以“圣人云”字样,更多的情况是以总结性的笔调陈述圣人的行为方式。老子心目中的圣人具有“体道合真”、“效法自然”的象征意蕴,包含着“理身治国”的基本精神,含有老子后人所主张的“内圣外王”的端倪^③。老子所言“圣人”并非一般的圣贤名人,而是专指当时的统治者,《道德经》以“圣人”为言说对象,主要是为老子的政治主张服务的,《道德经》其实是老子虚拟的一场与

① 《孔子家语》中将庸人、士人、君子、贤人、圣人称作“五仪”,实际上是暗示着五种人格类型,将“圣人”位列“五仪”之尾,其意在引导人们从凡庸而成圣,具有道德感召的意味。对儒家而言,圣人是“人伦之至”,是人格修养的最高状态。

② 牟钟鉴等(《道教通论——兼论道家学说》,济南:齐鲁书社,1991年,第24—26页)认为,《道德经》有22章共26句出现“圣人”;刘笑敢则认为“圣人”共出现23处,本文依据陈鼓应《老子今注今译》统计。

③ 《庄子·天下》篇批评“天下大乱,圣贤不明”的局面时,首次使用了“内圣外王之道”的说法。老子《道德经》中虽未使用“内圣外王”的术语,却已具备了这样的思想旨趣。

他心目中理想读者之间的对话。

老子不是以强言的方式对当时位高权重的统治阶层有所要求,而是具体细致地描绘了他心目中的圣人的理想人格。道家的圣人是一种胸怀大道、以百姓之心为心、无私谦卑、具有婴儿的淳朴品性的贤明之士。圣人“处无为之事,行不言之教”、“致虚极,守静笃”,圣人以大道的无私品格为标榜,衣养万物而“不恃”、“不宰”。实际上,道家推崇的圣人就是具有“道”的品格的理想人格典范:厚德载物,惟虚惟静,广施恩德于天下。《道德经》中“人法地,地法天,天法道,道法自然”揭示了道家圣人人格完善的途径。在老子的思想体系中,圣人是得道之人,而“道”则是一种虚无的客观存在,是有与无的统一,只可意会,不可言传。要获得圣人的完整形象,读者需仔细体味《道德经》中所描述的“道”的特质。圣人与“道”合而为一,是“微妙玄通,深不可识”的,只能“强为之容”:豫兮若冬涉川;犹兮若畏四邻;俨兮其若客;涣兮其若释;敦兮其若朴;旷兮其若谷;混兮其若浊;澹兮其若海;飏兮若无止。(第十五章)由此可见,道家圣人的形象是从混沌大道的品行中推衍而出的,在基本思路上具有宏观的特色,与“道”一样飘忽不定、难以捉摸。

英语译者由于文化背景的不同,在翻译《道德经》中圣人形象时,常常用具象化的方式对之进行处理。勒瑰恩查阅众多英文译本,发现对“圣人”的翻译主要集中在 Sage, Wise Man, Saint 和 Great Man 等具象化表述中。出于对她心目中特定读者群的考虑,她最终选择避开那些术语翻译中常会伴随的人称代词。她认为从“道”之人并不仅仅局限于男性和那些看来超出常人的至圣贤人。出于对《道德经》中智慧之源的尊崇,她将“圣人”译为 wise soul 或 the wise,在其他译者用单数的地方,她改用复数以避免不必要的性别暗示和智慧唯一性的设定。在勒瑰恩看来,由于芸芸苍生都有智慧之心,都是老子心目中潜在的对话者,中国语言的不显示性

别、不区分单复数是最佳的表述方式^①。

经过对文本的仔细梳理,作者发现在英语世界影响较大、流传较广的译本中,“圣人”的翻译,除了上文勒瑰恩统计的表述以外,还有 the Holy Man, the Master, the intelligent man 等。在将“圣人”对译为 Sage 的译者中也仍有区别,Sage 词形的大小写、单复数的区分实际上彰显了西方语境中不同的《道德经》“圣人”形象。在选用 wise 一词译“圣”字的学者中,“圣人”的译法和形象也大为不同,有 the Wise Man, the Wise Person, the Wise Ones, the wise 等不同变体,这些变体也十分鲜明地塑造了不同的“圣人”形象。

《道德经》英译历史上,将“圣人”译为 the Sage, the sage(s) 是一种较为普遍的做法。梅维恒认为将“圣”(sheng)译为英语的 sage,主要是由于两个词之间极大的相似性。首先,也是最明显的特征,就是二者发音相似;其次,是因为二者都与人类的知觉有关,古汉语的“圣”写为“聖”,其语义标志“耳”,与听觉有关;印欧语系中,sage 的词根 sap——意即“品尝”、“知觉”,从这一拉丁语词根衍变出来的一系列词,如 sapid, sapient, sapor, savant, savor 等等都有“有品味的”、“敏感的”、“智慧的”等意思。“人”(Jen),即 human。所以“圣人”就是“思想敏锐的人”、“能洞察事理的人”,对应于英语中的 sagacious person^②。sage 一词,指具有深邃、卓越智慧的哲学家或是洞察练达之人,容易让英语读者想起古希腊智者、哲人,这一想像基本与老子所生活的中国哲学轴心期相当。美国韦伯斯特大词典(Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged)认为,Sage 还专指儒家完美人格的典范。因此,以 sage 译“圣

① Le Guin, Ursula K.. *Lao Tzu Tao Te Ching*. Boston & London: Shambhala. 1997. p. 111.

② Mair, Victor H. *Tao Te Ching*. New York: Bantam Books. 1990. p. 137.

人”当是较好地传达了中国文化中的圣人形象,只是老子书中的“圣人”不仅具体化为当时在社会上占统治地位的男性群体,还具有惟虚惟静的特点,而 sage/Sage 只是基本传达了道家圣人的具体化形象,却不能全面体现道家圣人的独特魅力。

3.2 宗教化的圣人形象

《道德经》英译之初,整个社会对于《道德经》都有一种强烈的将之与《圣经》相比附的需求。当其时,理雅各首用 the sages 翻译道家“圣人”,想来是有其尊重中国文化、尽量如实向西方传播中华文明的良苦用心的。基督教传教士关注道家典籍是为了襄助在华传教,是为了宗教比附,因而,出于宗教的目的,他们常会以自己文化中较熟悉的形象替换“圣人”,于是“只可意会,不可言传”的完美人格就成了英美读者心中的 the Holy Man, a/the Saint, the Saints, the Man of Calling 和 the Master 等等具有宗教意味的人物形象,这些词都与《圣经》紧密相连。the Holy Man 和 the Man of Calling,同指 the Man of God——上帝的圣者耶稣^①;the Saint 则指因卓越的典范作用被基督教正式认定的圣徒,如圣马修、圣约翰等宗教信徒。在基督教中,圣人一般在他们的名字前加一个“圣”字,这个“圣”字是拉丁语 sanctus 的音译和意译。圣人必须是被基督教会认可的,他们认为只有已故的人物才可能被认可为圣人,因为任何依然在世的人都有可能在这最后一刻陷入罪恶的深渊,因此在将某人加为圣人之前,必须有足够的时间来反省他的一生。基督教的“圣人说”是与“原罪说”联系在一起的,并无道家学说的意味。在基督教文化中,圣人是一个直接与神相连的人,这样一个人可以将其他人带回去神的道路。基督教圣人并不是教会制造的,而是神制造的,教会仅仅认可他们。基督教和天主教中的圣人往往是

① 可参见《约翰福音》第六章,《马可福音》第一章,《列王纪下》第十九章等《圣经》经文。

不同的,这些不同有些出于教会分裂,有些有地方上的原因。在基督教初期,有些人由于圣洁或所制造的奇迹,在他们的地区被看作圣人。大多数的圣人只有地方崇拜者,只有最著名的,比如《圣经》中描写到的耶稣的门徒和一些极少的有名人物才到处被崇拜,只有基督教中这些到处被崇拜的圣人,才有资格被称作大写 the Saint 或 a Saint。因此,当人们用 the Saints 或 the saints 指涉的时候,则往往指那些无以计数的、被各教会组织认可的圣人们。在英语中,saint 是一个具有浓重宗教意味的词,跟宗教有关的器物、日期等都会贯以 saint 字样,而 the Master 则直接使人想起《圣经》福音书中的全知全识的万能的主(His Master)。

由于第一次翻译高潮的影响,也由于 20 世纪中期以前西方对中国的“凝视”仍是一种含有不平等意味的注视,《道德经》翻译的第二个高潮中,除少数译者开始使用 sage 一词以外,大多数的译者仍然用各种各样的有宗教色彩的词来移植《道德经》中的圣人形象。这一时期,许多汉学家虽然出于寻求医治欧洲危机的“良药”的动机,将《道德经》看作是世界未来发展的哲学,他们的解读从理论深层来讲仍是一种宗教的投射。另一个重要原因就是,这一时期活跃在汉学界的知名学者仍以汉学研究起步较早的德、法两国为主,许多英语世界的文本以德语本、法语本为依据,就难免造成以讹传讹的形象移植。

卫礼贤《道德经》德语译本采用《圣经》福音书中的文化形象对译《道德经》中关键术语,将“圣人”译为 the Man of Calling,并明确地说,中国典籍中圣人,即得道之人(man-inaccord-with-Dao),就是 the Saint, the prophet。他的译本多次再版,被众多英语世界的译者当作二次翻译时所依据的蓝本,因而他对“圣人”的指涉方式极大地影响了欧洲接受视域中的道家圣人形象。

活跃在汉学领域的戴闻达(J. J. L. Duyvendak)和康德谟(Max Kalten-

mark)的基督教化的圣人形象也在英语世界产生极大的影响。戴闻达早年从荷兰汉学家、对中国雒祭颇有研究的高延(J. J. M. de Groot)学习研究中国语言文学,后在巴黎师事汉学家沙畹^①和高第(Henri Cordier)。1942年他将《道德经》译成荷兰文出版,题为《道德经:道与德之著》,由戴密微^②作序,至1980年已经出了第三版,并有法语和英语本(1954年)。戴闻达翻译《道德经》时,权衡再三,认为其中“圣人”具有非凡的力量,更符合Saint的形象,因而他决定放弃当时汉学界已经开始接受的sage的译法,仍坚持用宗教意味较强的Saint(s)进行转换^③。戴密微1955年在《通报》杂志上评述他的译本:“在语言上和理论上都是当今最可信赖的西欧语本。”巴柔曾说“为关于外国文学的杂志、报刊撰写的批评论文、文章”是形成接受者文化中广泛传播的异国文学形象的有效途径之一,《通报》是19世纪末第一份国际性的汉学杂志,主要刊出研究东南亚各地,尤其是关于中国的历史、地理、语言、风土等方面的文章,撰稿者多为欧洲著名学者,内容主要由学术论文、书评等栏目构成,是国际汉学界的权威杂志。如此,戴闻达的译本和戴密微的评述,使得一时以法、荷为盟主的欧洲汉学界广泛接受the Saint, the Saints和a Saint为《道德经》中“圣人”的合法形象。

① 沙畹(Edouard Chavannes, 1865—1918),法国汉学家、敦煌学家。毕业于法国高等师范学院,1893年任法兰西学院教授,1904年任法国学士院会员,欧洲权威东方学刊物《通报》主编之一。精研中国历史,译注《大唐西域求法高僧撰》、《西突厥史料》等。

② 戴密微(Paul Demieville, 1894—1979),法国汉学家、敦煌学重要学者。治学范围涉及佛教文献学、中国佛教史、历史学和文学史等,最偏爱的领域是文学。戴密微在佛教领域里作出了成绩,并将此作为他研究文字、语言学和文学的出发点,他的一大部分著作都是有关中国文学和哲学史的。戴密微对中国文学艺术特别敏感,他既懂得正确评价大作家们的作品,而且也重视大众性的作品,他也是一位令人赞叹不已的翻译家。

③ J. J. L. Duyvendak. *Tao Te Ching: The Book of the Way and Its Virtue*. London: John Murray Ltd., 1992. p. 24.

奥裔法籍汉学家康德谟从宗教学角度切入对《道德经》的研究,他将“道”看作是宇宙的创造者和“第一因”,是“圣人”(the Holy Man)的生活准则。法国年轻一代的汉学家如施博尔、赛德尔、罗比内、福井文雅、吴文缀等,在他的指导下完成了关于道教研究的博士论文,康德谟教授的道家圣人形象就这样在法国汉学界传播开去。他的译文还被转译为英文和德文,影响了英语世界和德语世界读者接受视域中的圣人形象。

就这样,20 世纪初期卫礼贤的德文译本,20 世纪 40 年代以来的戴闻达荷兰语译本和 60 年代的康德谟法文译本流传在整个欧洲汉学界,影响了英、荷、德、法等国人们对《道德经》中圣人形象的接受。《道德经》英译第一、二个时期,其圣人形象虽被各译者以不同的术语表述,但它们传达着具有传承意味的基督教圣人形象。

3.3 众声喧哗的圣人形象

自从标志着《道德经》英译第三个时期开始的冯家富-简·英格利斯译本问世以来,中国《道德经》逐渐受到西方学者较为公正、客观的对待。同时,西方普遍地面临绝望、异化和生态恶化等危机,纷纷向《道德经》中寻找智慧之源,将其作为指导生活的哲学。也由于西方理性哲学的式微,人们意识到哲学追求的“观念”和“真理”不仅让人远离事物而且让思想变得固定和偏颇。鉴于欧洲智慧只剩下了难以辨识的断壁残垣,人们只好将目光投向东方,希望能够在另一种智慧之光的照耀下,领会事物的本来面目,倾听风吹万物发出的不同声响。

3.3.1 圣人形象的凡俗化

《道德经》一书有个独特神奇之处:同一切中国古经不同,它只字不提中国的人物、事件、朝代、地域等,俨然突如其来,俨然超越时空。有人猜想老子提出圣人的形象时,是比照上古先祖中的某一位,比如黄帝、尧帝、舜帝、周公等。这是没有根据的,老子的确崇敬这些古人,也多次赞叹古

时的道风,称“古之善为道者”(第十五章),又说“古之所以贵此道者何?”(第六十二章)但老子展示圣人时,却是完全不同的口气,仿佛圣人就是那道,又仿佛圣人就在人间,正在无为而无不为。显然,这位圣人完全是超时空的。尽管中国当时、先前和后来,并没有出现过这样一位圣人,但老子的口气却是言之凿凿,不容置疑。他没有说“也许会出现这样一位圣人”,也没有说“假如有这样一位圣人”,或“应当有这样一位圣人”,他甚至没有表明“必定有这样一位圣人”;老子的表述是:“所以圣人如何如何”。言语之间,仿佛圣人就在他的身边。的确,超越时空就是无处不在、无时不在的同义词。至于“他”何时真实显现于人间,老子似乎是不在意的。

世界上最年轻的宗教巴哈伊教(Bahá'i Faith)的首领阿布多·巴哈(Abdu'l-Bahá)研究《道德经》后,高度赞扬中国人的精神教化,认为西方应当向东方寻求精神理念,因为“真理和智慧的太阳总是从东方升起”,“中国人是最单纯和寻求真理的民族。……在中国,人们寻求自我教化,每个人都可以成为烛照人类的圣人。”^①

这个时期的译者,除继续沿用 Sage/sage 翻译“圣人”,许多译者开始意识到这本充满宗教智慧的经书对于人类的伟大意义,更引入了智慧的目光。这一时期,译者所用术语比较集中,一是关涉 sage(哲人、睿智之人)的表述,一是关涉 wise(智慧)的表述,虽则术语较为集中,但所塑造的圣人形象却也不尽相同。

用 sage 进行表述的译本中,除少数宗教界人士仍用大写的、具有单数意味的 the Sage 翻译“圣人”外,多数译者用 the sage, the sage man 和 the sages 来进步指涉。值得一提的是,用 the sages 的复数形式指涉“圣人”,

^① Chew, Phyllis Ghim Lian. *The Chinese Religion and the Bahá'i Faith*. Oxford: George Ronald. 1993. pp. vii—xii.

是在《道德经》英译第三个时期才出现的独特现象,说明译者意识到文本与读者的关系“是一种轻松的合作关系”,开始将“圣人”凡俗化、普适化,从而让“读者从他们自身经历出发,使文本阅读成为一种极具个体性,独一无二且无比生动地为自身寻找意义的创造过程”。^①

勒瑰恩认为,《道德经》是一本对所有的人而言的睿智、清新的智慧文本,老子书中的智慧并不仅仅属于那些高高在上的男性智者。她说不管男女、不分高低,人人都可以通过内心的教化成为品格高尚的智慧“圣人”。因而,她与同时期的不少译者用 the Wise Ones, the wise 和 wise souls 等复数概念来建构圣人的形象。这些译者体认到《道德经》的开放性和邀约性,塑造了圣人的复数形象,标志着圣人由神圣走向凡俗,拓展了《道德经》在人类文明中的对话空间。老子之道体现了对普罗大众追求人性完善和人格完美的世俗关怀,并不是仅仅适合于精英阶层的行动典律。译者的这一积极举措,满足了世纪末普罗大众寻求智慧引导的迫切需求。同时,以复数形式出现的圣人形象,避免了人称指代的性别区分,也在某种意义上迎合了社会进步中女性主义思潮发展的需要。

西方译者通过用小写的、复数形式的名词及其指代对《道德经》中的圣人形象进行再命名,使原本指向上层少数人的中国圣人凡俗化,使得每一个面对《道德经》的读者都能时刻在心灵中保持一种对万事万物的敬意和对与我们深切关联的世界的“持守和关注(中)”,用一双孩子般鲜亮的眼睛充满敬意地来看待我们的日常生活,看待我们与他者之间殊为可贵的每一段缘,培养一种良好的习性。

^① 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004年,第10页。

3.3.2 圣人形象的女性化

《道德经》英译第三时期的另一独特现象就是,由于社会思潮中女性主义运动方兴未艾、文化批评中解构主义迅猛发展,《道德经》的圣人形象中开始有了女性的身影,人们开始听到女性的声音。许多译者出于社会的现实需要,将《道德经》看作是智慧文本,较为注重文本的诗性传达,有了明确的文学翻译自觉。译者出于世俗的关怀和智慧的无偏见,开始有意识地避免翻译中的性别区分,甚至还有译者在西方女性主义运动的大潮下,展开积极的误读,从老子《道德经》中汲取女性主义运动发展的力量。《道德经》中通过大量关于“雌”、“牝”的譬喻建构起来的对于女性特质的价值判断,虽无意于讨论社会中具体的男性与女性的关系,却在20世纪末被女性主义倡导者和同情者积极地误读了,对于男女平等与和谐的社会构建具有意外的功劳。

刘笑敢的研究成果表明,《道德经》是一部男人写给男人看的书,虽有大量通过“雌”、“牝”等譬喻对女性特质的价值肯定,但老子是针对他心目中占社会主导地位的圣人、侯王、君子等男性群体,希望他们借鉴类似于女性特点的柔顺之道,从根本上减少社会冲突与伤害,实现社会的自然和谐。老子书中的“圣人”只可能是居于领导地位的男性群体,如果本着忠实的原则传达,这些圣人当是男性的形象。但许多译者已明确在译文中标明了女性的存在,从女性主义的视角解读《道德经》,使《道德经》圣人形象中增添了女性的形象,应当算是西方女性主义运动为《道德经》的西方行旅途上的具有独特意味的色彩了。

冯家富和简·英格利斯在译者前言中说,老子教义中的“雌”的概念引起了现代文化学者的深厚兴趣,虽说与当今女权运动中的社会、政治问题并无直接联系,但老子书中对于女性特质的肯定,使人们意识到女性并不是被动、处于从属地位的,而是与男性共同构成了这个和谐的

社会^①。一些译者有意识地在文本中引入了女性的身影。米歇尔译本用 the Master 翻译“圣人”,但不同于早期的宗教比附,米歇尔翻译《道德经》主要是结合他的禅宗修行经历,the Master 并非指基督教的圣人或耶稣,而是指佛教中的得道高人。由于佛教中存在类似菩萨、妈祖等的女性神的形象,米歇尔在对译本中的 the Master 有所指代时,有时用 he,有时用 she,并说这些地方的 he 和 she 完全可以互换,他说“人人都是潜在的圣人,其他译文将圣人界定在男性原型上,不仅是不真实的,也是极具讽刺意味的,因为在世界的所有宗教中,老子学说是最为女性说话的。”^②如果说米歇尔出于禅宗的体悟和对大众阶层需求的关注,对《道德经》中圣人形象进行曲解的话,马拜^③在对基督教教义和《道德经》箴言的深切体认中,仍将圣人赋予了女性的形象。他对老子重“雌”、“柔”的主张深为认同,认为基督教最初也是尊崇女性的,圣母马利亚就是基督教中女性崇拜的原型,因而他本人进行一种“尝试”,用阴性第三人称代词 she 指代 the Sage,以驱除人们长期以来形成的性别偏见^④。

勒瑰恩的译本中完全避免性别和单复数的区分,以 the wise 和 wise souls 塑造了圣人的大众形象特别是在社会上处于弱势的女性的形象,在将圣人形象凡俗化的同时,也将读者的目光引向了在社会中的

① Feng, Gia-Fu & Jane English. *Tao Te Ching*. New York: Vintage Books. 1989. p. xxi.

② Mitchell, Stephen. *Tao Te Ching*. New York: Harper Collins Publishers. 1988. p. ix.

③ 王剑凡(“中心与边缘——初探《道德经》早期英译概况”,《中外文学》,2001年第3期,第129页)认为“近二三十年来,已甚少再出现以基督教思想来诠释老子思想的《道德经》英译本,唯一的例外是马拜。”

④ Mabry, John R. *God, As Nature Sees God: A Christian Reading of the Tao Te Ching*. Rockport, MA.: Element, 1994. pp. 109—112.

广大女性,成功地向美国的弱势民众展示了中国的智慧,给他们以生活的引导。

《道德经》中的圣人原本是一群在社会上居于统治地位的侯王、君子等男性群体,随着文本的旅行,道家圣人以截然不同的形象出现在英语世界中。从19世纪末到20世纪五六十年代,《道德经》主要流通在传教士和汉学家等社会精英阶层圈子内,“圣人”被看作是社会居于上层的神的或哲学智者,主要被译为 the Sage, the Man of Calling, the Holy Man, the Saint, the Saints 等,是少数人完美人格的典范。20世纪后期,西方汉学研究的深入和西方面临社会危机的加深,普罗大众开始有意识地从《道德经》中寻求智慧的源头活水。在这种社会集体需求下,作为智慧文本的《道德经》译本应运而生。

作为智慧文本的《道德经》在注重文学诗性表述的同时,也引入了智慧的言说方式,具体体现在众多文本开始以含有 wise 的术语系统指涉《道德经》中的圣人形象,这些智慧圣人就在人们的日常生活中,在各行各业中,甚而在人们的心中。《道德经》中的圣人不仅从神圣走向凡俗,而且明显地出现了女性的身影。《道德经》世纪行旅塑造了道家圣人从神圣向凡俗,从以男性为主到男、女合构的众声喧哗的景象。女性圣人的出现,虽然是世纪末女性主义对《道德经》的误读,但这种误读有着积极的文化意味,有利于从根本上纠正对女性以及对女性性格特征的轻视和歧视,有利于男性对女性特点的重新认识与尊重。应当说,20世纪末的具有反传统意味的女性主义视角的解读和圣人形象建构使老子哲学作为古典的、地方性的思想资源的现代全球性意义得以凸显,对当前全球性的追求性别平等的实践具有重要的启示意义。

第四节

英语世界的“道体”形象

“道”是《道德经》中最为重要的概念,《道德经》81章有37章论道,“道”这个字,前后共出现了73次(各版本不同,对于次数的说法也不一致,有说74次,也有说76次)。这些“道”字,虽书写形式一样,但意义内容却不尽相同。通观全书,我们发现,作为《道德经》中心范畴与基石的“道”,其基本意义可分为三类:①“形而上的实存者”;②“一种规律”;③“人生的一种准则、指标或典范。”老子的“道”涵盖了由现实生活到宇宙本原的各个层面的哲学思考。

“道”无形无象,无法命名。“视之不见,名曰‘夷’;听之不闻,名曰‘希’;搏之不得,名曰‘微’。此三者,不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧。绳绳兮不可名,复归于物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后。”(第十四章)飘忽不定、随物赋形的“道”,令老子本人也陷入尴尬,只好勉强给它贴上标签:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰‘道’,强为之名曰‘大’。”(第二十五章)但“道”的无名和飘忽不定,却为后世的解读者创生了无限的阐释空间,激起解读者命名的冲动。汉语语言的独特性也成就了老子“道”体的“隐”和“玄妙”、“空”和“无名”,这些特性在给读者设置了博尔赫斯式的解读陷阱的同时也邀约着读者的

建构。英汉语言结构的差异和解读思维方式的差异造成了英语世界道体形象与中国道体原型的极大差异。

4.1 道之“隐”与道之“显”

《道德经》以“道”阐说宇宙人生和社会,并以“有、无、自然、无为、德”等范畴为辅翼,建构了一个内涵深远的言说系统,彰显着“道”与言说之间的张力。“道”是对世界进行超越性沉思的结果,这种沉思是以世界整体、大全为对象,以探究第一因和发展总则为旨归。由于其所思之对象没有直观性和可感性,故其思及所思之结果总难言说。老子构建“道”这一独具魅力的哲学范畴,以透过纷纭万象研究宇宙人生,但就其本然形态而言,“道”超越于名言,是“无名之朴”,与日常名言“朴散则为器”的本真存在具有逻辑距离。如此种种决定了《道德经》中的“道”只能通过负的方法、显示的方法和超逻辑的方法,撞击语言边界进行言说。“道”的独特的言说方式使智慧之光婉转流淌,让读者浸淫其间,感受道的教化而不觉被逼迫。

冯友兰以作画设喻说,负的方法是“烘云托月”的方式,是不直接说的描述、烘托,是静默、领悟的方式。从建构的角度说来,负的言说方式避免了对读者进行强行言说,邀约读者的友好对话。显示的方法,则是通过意象性言说对读者进行暗示,通过“远取诸物,近取诸身”的取譬方式进行言说。《道德经》罗致大量取自日常生活的生动活泼的意象,如水、朴、雌、牝、婴儿等等,进行譬喻性暗示,给予读者生动可感的阅读空间。超逻辑的方法是由“道”的超验性和汉语语法的特点共同决定的。“道生一,一生二,二生三,三生万物”的神谕式的宇宙生成论和“大曰逝,逝曰远,远曰反”的宇宙运动论等均是类似规定的强行言说,言说者只能以亲在者的身份对道的先在性、创生性进行超越逻辑的描述,其中的微言大义是无法通过环环相扣的推论得来的,只能靠说者与听者之间的心与心的会悟。同

时,古汉语语言结构较简单,较少复杂的逻辑论证和推演表述,故而,《道德经》中大量采用超结构的语言形式表现这种独特的中国思辨过程。

《道德经》中说话人以隐迹的方式进行天启式言说,让智慧之光普照,让人浸润其中、受其感化而不自觉。现实与想像结合,实与虚结合,常使中国古代文学作品有一种穿透常境的力量,调动读者的想像力,赋予读者创造力。作者运用语言手段艺术地记录自然界,为的是曲折地表现自己,从而实现创作主体与客观世界的心物交融,体现大自然的妙谛,引领读者自觉地移入其间。无数的读者在文本语言艺术所营造的空间中,加进自己的经验与理解,积极地随着作者的引领进行参悟,实现自身教化。正如刘勰《文心雕龙·知音》篇所说,“夫缀文者情动而辞发,观文者披文以入情,沿波讨源,虽幽必显。世远莫见其面,覩文辄见其心。”这是一种体现了创作与欣赏的双向互动的、圆融无碍的对话关系。

《道德经》中道说的“隐”主要是通过负的方法、显示的方法和超逻辑的方法实现的,在语言学上,“隐”之为“隐”,主要是源自汉语句法中的隐性衔接特征。古汉语较少使用人称代词和表示因果、转折、假设等逻辑关系的连词,甚至在判断句中也较少出现现代汉语判断句的标志词“是”。汉语的这种形散意粘、虚字发达的意合特点成就了老子天启式的谰说。其谰说看似什么也没说,实则却是在捕捉,或者更确切地说,是在流露。老子的话语,没有人物的强行介入,没有严密的逻辑论证,“只平铺直叙地说下去,一段段格言警句连缀在一起,像一串串珍珠,也像是旁白,随着岁月流逝,一句一句自顾自地说着,丝毫也不张扬”^①。思想的影子似有还无,观念的踪迹可循可弃,在明白无误地展示的同时,又保留着秘而不宣

^① 弗朗索瓦·于连著,闫素伟译,《圣人无意:或哲学的他者》,北京:商务印书馆,2004年,第34页。

的底蕴,使思想的言说具有一种令人无法抗拒的润泽作用。通过隐性的言说,圣人的教化暗示且又有启发;对思想的激励看似轻微,却绵延不绝。“……我们无法阻挡它对我们的‘浸润’作用。圣人的话对我们的思想没有造成逼迫之势,却渗透了我们的思想,溶化在我们的思想当中,‘沐浴’并感染了我们的思想。……在不知不觉当中传播着,也影响了其他的方面,让人顺着同样的思路考虑其他的领域,其他更加广泛的,尚未发现的领域”^①。

思维方式渗透于民族文化的所有领域并且在语言表述上有明确的体现。汉语作为意合语言,体现了汉民族崇尚综合的宏观思维方式。西方思维以逻辑分析和精确性见长,在哲学上体现为追求学以致用,注重理性主义、科学主义和认识论;在语言上体现为注重形式的完整,主、谓、宾、定、状等成分的完备周密,基本语法结构以主谓二分式为纲目,以各类语结为材料,叠架层次分明,句与句之间有明确的连结词。对于汉语语言中人称代词、连词、判断词等的省略,出于民族思维方式的影响和英语语法的要求,英语民族的译者在解读和传达中必定会进行积极的增补。曾以编译《老子之道》而著称的美国学者布莱克尼(R. B. Blakney)对于他的译文中的句法变化,明确分析说,“句法的差异使得增益成为必须。”^②但这些出于句法和思维方式影响的增益,却使《道德经》中原本隐而不宣的人称和逻辑关系外化,在改变“道”之形象的同时也缩减了阐释空间。

《道德经》第十六章,通过描述圣人的最高境界论道,通篇只有一个人称代词,没有连接词;多为三字句或四字句,像流水一般嚶嚶转转,沁入读

① 弗朗索瓦·于连著,闫素伟译,《圣人无意:或哲学的他者》,北京:商务印书馆,2004年,第38页。

② Blakney, R. B. *The Way of Life*. New York: The New American Library of World Literature Inc. 1955. p. 11.

者心田,引导读者进行自我内心教化。原文为:致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,静曰复命。复命曰常,知常曰明。不知常,妄作凶。知常容,容乃公,公乃全,全乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。

英国大众流行版本的译者彭马田等译为:

The sage rules from the purest motives
Relying wholly on quiet and inner peace.

He watches the seasons rise and fall
And if he knows how things grow, he knows
They are fed by their roots.

And they return to their roots;
To grow and flower and flow.

Every thing must have its roots,
and the tendrils work quietly underground.
This quiet feeding is the Way of Nature.

If you understand *ch'ang*—this principle of nurturing,
you can understand everything.
Not understanding it will lead you to disaster.

If a sage knows this, he can rule
And he will do so with patience and justice.

Any man can become wise in this
And he can walk the Way of Heaven

And if you walk that way
You will be royal in the mastery

Life can end in pain—
But if you live like this,

under the Tao

You will fill your days with breath.

这首被译成的英文诗中,规范的语法结构填塞了原诗的阐释空间,传达的不是智慧之言的娓娓流转,而是一个超乎常人智慧的智者在你面前时而陈述,时而发问,频繁的人称转换也常让读者无所适从,读者面对的是一个充实的文本空间,已没有多余的空间令读者置身其中进行积极的体悟。

如果说彭马田等人的翻译,因语法的圆满而添进的人称代词和结构连词造成读者与“道”的疏隔,在美国曾引起一时轰动的米歇尔译本一气呵成的连连发问,则会使读者如听超绝于世人之外的天主的训谕了。《道德经》第十章着重讲修身的功夫:载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能如婴儿乎?涤除玄鉴,能无疵乎?爱民治国,能无为乎?天门开阖,能为雌乎?明白四达,能无知乎?老子此章一连串的发问,并无任何人称代词,是一种开放式邀约结构,仿佛读者在其间自我发问,自我调整,自我审视,努力达到营魄抱一、专气致柔、涤除玄鉴、天门开阖等终极完美修养。米歇尔在翻译此章时,还原文以设问句式,结构齐整,韵律生动,唯一不同的是,出于英语语法的需要,每一句都添加了英语疑问句中不可或缺的第二

人称代词:

Can you coax your mind from its wandering and keep to the original oneness?

Can you let your body become supple as newborn child's?

Can you cleanse your inner vision until you see nothing but the light?

Can you love people and lead them without imposing your will?

Can you deal with the most vital matters by letting events take their course?

Can you step back from your own mind and thus understand all things?

这样一来,原文环环相扣,引导读者自我发问、起着“浸润”作用的圣人教化就成了咄咄逼人、连连发问的训示,读者哪里还敢浸润其中,审视自身呢?博尔赫斯曾就暗示的语言能量问题发表过关于人类聆听倾向的看法,他说,“人们心中总是有点不爱听人训话的倾向”^①。

在道说的譬喻式表述中,译者常常出于对读者接受的关怀,对其中质朴的譬喻形象进行阐释性增补或现代阐释,这一做法在减少读者阅读困难的同时,也由于过于显露、外化而抑制了读者的阅读兴趣。老子通过譬喻建构的意象性暗示变为明言之后,会因过于具体、过于具象化而压缩了审美空间。

本杰明·霍夫译本中大量的个我性阐释使得文本近则近乎现代生活,但智慧的意蕴却渐行渐远。《道德经》第二十九章中“天下神器,不可

^① 豪尔赫·博尔赫斯著,陈重仁译,《博尔赫斯谈诗论译》,上海:上海译文出版社,2002年,第31页。

为也”，他译为：The earth is a sacred vessel/Of spider webs and the wings of butterflies/If you try to use it, /You will crush it. 由此看来，现代的读者似乎需要从蜘蛛网和蝴蝶的双翼中去发现人生的真谛了，这种现代化阐释无论如何也不能让人了解到“天下神器”之“神圣”何在，不能不说是道体形象的极度歪曲。

译者出于民族思维习惯、语法约束和对读者接受的考虑等方面的因素，在翻译中使道说者现身的做法，因其“显”，反而造成了审美的“隔”。道体形象从幕后走向前台，在展开“道”的某一视角的同时，却把别的视角隐藏了起来。道说者的现身和道说的“显”填塞了文本的阅读审美空间，阻滞了文本与读者的对话，用海德格尔的话说，存在在展示自己，进行揭示的同时，也是在遮蔽。汉语文本的智慧之“道”因为隐而显，隐并非神秘或隐秘的“隐”，而是不断地展现的事物之“隐”；英语译文中的智慧话语则因为显而隐，这一“显”就是存在而遮蔽的状态。

4.2 “道隐无名”与“强为之名”

《道德经》开篇“道可道，非常道”，成为千古名言，也成为人们无力表达时的一种遁词。西方哲学家意识到语言的无力，对于不可言说的，采取沉默的回避态度，而面对思想与言说的悖论，老子并不回避，他以独特的言说方式进行强言式陈词。老子之“道”是一个超验的存在体，这个超乎声色名相的道并非空无，“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”（第二十一章）形上之道，恍惚无形，但在其深远暗昧之中，却是“有物”、“有象”、“有精”。作为一种具有真实存在性的先验之物，因其无法命名，老子只好采取强言式定义：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰‘道’，强为之名曰‘大’”。（第二十五章）就这样，对于隐迹无名、无形无相无色的道体，老子完成了对它

的强言式命名。这一强言式命名只是暂时固定了道体的符号,其实是一种虚空,等待着读者的参悟和建构。

被以“道”这一语言符号固定的道体,在《道德经》中的意蕴各不相同,由于历史文化语境和读者的赋意,更是呈现各不相同的样态。这些不同的意蕴和样态,浓缩凝聚而为“道”,故道体是一个魅力无穷、阐释不尽的语义复合体。迈克尔·拉法格在《道德经之道》(*The Tao of the Tao Te Ching*, 1992)一书中说,有多少个读者,就有多少本《道德经》,也就有多少种“道”。道体因虚空而留下的阐释空间和译者的命名冲动造就了英语世界独特的“道”之形象。

4.2.1 “道”之为 God

《道德经》初入英语世界之际,由于语言的隔阂和传教士怀抱的政治意图,“道”的虚空给了他们抒发政治情怀的机会。传教士普遍认为,《道德经》隐含了《圣经》的教义。法人雷缪萨在“关于老子的一生及其作品的报告”中将“道”的“夷”、“希”、“微”附会成耶和華,迎合了当时大批传教士在中国典籍中寻找上帝三位一体说法的意图,对其后英语世界《道德经》和道的接受产生很大的误导性影响。

《道德经》英译的第一个高潮实际上是与《圣经》在中国的汉译相互呼应的,都是为英帝国主义在中国实行殖民教化服务的。《道德经》的英译是《圣经》汉译在中华大地上的回声。为了加速《圣经》在中国民众中的传播和接受,传教士选择在普通大众中接受较广的道家学说的“道”来译《约翰福音书》中的 word(s)或 Words。经考证,《约翰福音书》中共计 10 处出现 word(s)或 Words 等字样,通行本译文一律采用“道”进行对译。最典型的是第一章第一句的 In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. 一直以来的译本都将此句译为:太初有道,道与上帝同在,道就是上帝。姚小平认为,将其中的 Word(s)译为

“道”，使人想起王阜《老子圣母碑》文中的“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前……”传教士加速《圣经》在中国接受的同时，也积极着手翻译《道德经》文本，在文本翻译中，由于法国等欧洲汉学起步较早的国家的影晌，也由于宗教意识形态仍占主流地位，这一时期的“道”的形象基本被固化在“上帝”或“天主”的谕说中。

亚历山大、翟里斯等人译本中明确将“道”译为 God 或 the Creator，同时以《圣经》中指涉“主”的 He 来进行人称指代，将素朴无形的“道”变成了有意志和位格的造物主。这一时期，大多数的译者是从基督教视角对《道德经》进行本土投射。理雅各是最早用 Tao 来翻译“道”的西方译者，但在他的翻译文本中，对于时时出现的“道”，他常不失时机地进行修辞性巧渡，让读者在字里行阅读出基督教上帝的言说，看到隐迹在文本之后的上帝的身影。

朱利亚·哈蒂说，在西方对《道德经》阐释的第二个阶段中，人们虽然不再把《道德经》看作是基督教教义在东方的“借体重生”，但由于宗教和哲学仍是困扰西方人的重要问题，在这个时期，与基督教进行比较的阐释方式仍然相当流行。虽然汉学家葛兰言、李约瑟等人多次明确声称“中国智慧是不需要上帝的”，“中国的观念中既没有上帝也没有上帝的律法”，但仍有许多知名汉学家将“道”看作是一种超自然的存在。他们也许没有直接将“道”等同于基督教中的上帝，但仍将“道”的诸多特性与上帝的神性联系在一起。康德谟就曾在他的《老子和道教》书中将“道”描述成一种超绝人类认知的超现实存在物，认为“道”是创生宇宙的“第一因”，使万物得以创生^①。对康德谟而言，道是一种神秘的存在，是“圣人”（Holy Man）

^① Kaltenmark, Max. *Lao Tzu and Taoism*. Translated by Roger Greaves. Stanford: Stanford University Press. 1969. p. 38.

的生活准则。上文在讨论英语世界的道家圣人形象时,指出在这一时期德、法等国道学研究对英语世界的影响,认为,这些将“道”之特性与上帝的神性联系在一起的做法不可避免地影响了英语世界读者想像中的老子之“道”。

4.2.2 “道”之为 Way/way(s)

在法国汉学界仍将“道”千方百计地与神的特性联系在一起的时候,英语世界开始有了对“道”的另一种命名。亚瑟·韦利虽不是第一个用 Way 翻译“道”的西方学者,但 1934 年他所著述、翻译的《道和它的力量:〈道德经〉及其在中国思想中的位置》却标志着西方广泛将老子哲学看作是宣讲特殊的生活之道的学说开端^①。韦利将人们对“道”的体认从基于神性与先知的宗教视野中解脱出来,认为道家学说是关注个人修养和自我教化之学,崇尚无欲、无为、虚静与守下等原则。姚小平认为,“除了希腊语源的 logos,在英语里恐怕再也找不到比 way 与‘道’更对等的词。”^②当然,他也同时指出,若把《道德经》中意蕴异常丰富的“道”都译作 way,难免有些单调呆板,过于简单化。由于韦利译本的广泛而深远的影响,此后,众多译者面对老子之“道”时便有了一个固定而可以捉摸的 way 的形象。虽然,从语源学意义上看来,way 在许多层面上与汉字的“道”、“道路”相同,但作为一个哲学观念的转化,作为一个承载了深厚的中国文化底蕴的术语“道”^③的对应词,way 不仅过于简单化,也由于其本身彰显的基督

① Hardy, Julia M. Influential Western Interpretations of the *Tao-te-ching*. Kohn, Livia & Michael LaFargue. eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press. 1998. p. 170.

② 姚小平,“‘道’的英译和《圣经》中的‘道’”,《外语与翻译》,1994 年第 2 期。

③ 中国之“道”并不限于道家,应当可以说,诸子百家各有其道,中国哲学也可以说就是研究“道”的诸多方面的学说。(李晨阳,《道与西方的相遇:中西比较哲学重要问题研究》(中文增订版),北京:中国人民大学出版社,2005 年,第 2 页)

教神学意味而极大的改变了中国道家之“道”。

作者通过主题检索得知,《圣经》中文译本中有 84 处出现“道”、26 处出现“道路”等字样^①。根据索引反证于《圣经》英文原文,发现:《圣经·旧约》中“道”出现了 36 次,除少数“道”是 highway(2), highways(1), path(1), word(1)外,其余各处均指向 way(s)。也就是说,西方宗教中,way(s)就是上帝之“道”,是“主”为人指明的通向神圣的“道”;《圣经·新约》中“道”出现 48 次,少数的“道”是 Way(5)、way(2)、teachings(1)、doctrine(2)、message(2)等,其余 36 处则均指 Word(s)/words^②。中文本《圣经》中的“道路”除 3 处指 path(s)外,其余则全部是 way(s)。这一结果表明,西方译者用 way 对译中国道家之“道”,仍是出于基督教的认知前景,只是表面上比将“道”译为 God 或 Creator 少了一些神的意味而已,究其实质,仍然是一种宗教性的置换和指涉。安乐哲教授说,“尽管韦利这个广为接受的译法表面看来是非宗教的也更生动些,……(但)‘Way’首字母的大写使得这个‘道’在语义学的意义上也带有了‘超验’和‘神’的换喻意味。”^③这个无论在书写还是文化意蕴上都体现了神的身影的 way 与《道德经》中的“大道”、“明道”所涵盖的意蕴属于两个完全不同的概念指涉系统。虽然,国外诸多译本用 way 来译“道”,但读完英文版的《道德经》人们是无法得出道家之“道”、道教之“道”的完整概念^④。

① 参见顾敦铄等,《〈圣经〉引得》(Chinese Bible Concordance),香港:香港《圣经》公会印发,1979年,第420页、第439页。

② 《圣约·新约》的查询结果更好地说明了,为了加速其在中国的接受和传播,传教士们用“道”译 Word/words 等的良苦用心及其明显会起到的效果。

③ 安乐哲、郝大维著,何金俐译,《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,北京:学苑出版社,2004年,第15页。

④ 参见汪榕培,“译可译,非常译——英译《老子》纵横谈”,《外语与外语教学》,1992年第2期。

4.2.3 “道”之为 Tao/Dao

《道德经》的抽样译本也表明,在《道德经》英译的第二个时期,绝大多数译者都依照韦利本的译法,将“道”译作 way。这一时期以及汉学研究高度发展的第三个翻译高潮中,虽然也有不少译者对于《道德经》开篇的“道可道,非常道”句用音译 Tao 或 Dao 对译其中第一和第三个“道”: The Tao/ Dao that can be expressed/talked about/stated/described in language/described in words... is not the eternal/Eternal/constant/true... Tao/Dao.^①但在通篇译文中多次出现的“道”,这些译者仍然会用 Heaven's way, Great way, the way, the way of Heaven 等等进行互文参见式地指涉。他们所传达的“道”的形象虽然通过音译较好地保留了原文的阐释和体认空间,但也同时通过文内参见将读者引向“上帝之道”的形象。

20 世纪末,随着汉学研究的发展,学者们对道家之“道”有了更高的体认能力,他们对中国文化的注视的目光也更平等、友好,因而已有译者完全以 Tao 或 Dao 来传达意蕴丰富的“道”的形象,其中比较突出的就是迈克尔·拉法格、陈张婉莘、何光沪等。这些文本主要是在学术性较强的社会群体中流通,普通大众所接受的文本中虽多指向《圣经》中的“上帝之道”的形象,但由于音译词 Tao/Dao 的引入,终将使越来越多的英美读者体认到中国之“道”、道家之“道”独具的魅力。

在《道德经》文本一个多世纪的英语世界之行中,隐迹无名的“道”被多次强行命名而获得了多种形象,但随着西方人对中国文化态度的转变,“道”的西方形象会越来越逼近本真,越来越接近中国道体的本相。

本章从“想像”的哲学分析入手,指出,想像是一种“复杂的能力”,包

① 参见初大告、吴经熊、Henry Wei、林理彰、马拜等人译本。

括对过去感觉的事物或知识加以筛选,从而形成观念;包括对所选信息材料和与之相联系的性质的提炼;包括综合判断或辨别。想像是受意志支配的一种行为,不同的想像反映了不同的需求。正是由于想像服从于意志且反映不同的主体需求,想像透露给我们的世界不会是本原的外部世界,而是经过主体加工和改造的、具有创造性的形象。

从认识论的角度来看,想像具有“填空能力”;从现象学的角度来看,想像是一种意识行为,想像提供的只能是一种“相似替代物”;从过程的角度来看,想像是一种转化,是通过将他者转化为自我投射来逃避、适应甚或对抗充满挑战的现实。由想像而生的结果,本文称作“形象”,形象与它所意欲显示的东西并不完全相同,但形象虽不同于原型,却分享着使它显现的原型的某些特质。人类的想像行为依赖于所发生的语境,无法摆脱历史、政治因素对其施加的影响,因而,从功能角度看,想像总是与当前的迫切需要紧密相关。

想像行为本质上是一种疆界的跨越,是对现实存在的越界,以假定的真实反映现实,是真实性和虚构性二而为一的融合。文学翻译中,译者对文本的阐释是译者的想像和译入语系统集体想像的双重投射,译者通过种种操纵措施外化在文本中的想像常常就是外国文学、文本在接受国的形象。这种形象,由于经过主体想像的介入,必然会与原本的形象不同,是对原型的变形和偏离。

《道德经》文本的“隐”和“空”在给读者设置障碍的同时,也为读者的想像提供空间和内驱力。由于集体想像和译者想像的投射,英语世界的《道德经》成为迥异于中国古典道家文本的新质。文本的形式并不仅仅是一种格式或图形,而是一种恰是如此的思想内容的表达方式,《道德经》是哲学和诗的言说,诗的语言风格既是文本的形式,也是文本内容不可分割的一部分。而西方对《道德经》的关注多是从中汲取有用的信息和能满足

自身需要、促进自身发展的内驱力,因而在大多数情况下是一种消极的功利主义的意义摘取。在《道德经》英译的第一个时期,传教士们为了自己的政治目的积极“截取”内容,几乎完全弃绝文体;而后,随着汉学研究的深入和中国国际地位的提升,西方对中国的“凝视”多了些公允和尊重的意味,越来越多的译者注意到《道德经》的诗体特色,并在诗的效果传达上下功夫,出现了诸多诗意渐浓之《道德经》译本。

《道德经》虽然不像《论语》那样保留大量的对话体,但其本质上是老子与他心目中的读者——“圣人”的对话。看到社会的灾难和生灵涂炭,老子创造了“圣人”——一个理想化的人格,一种无法企及的高度。对位高权重的统治阶层,老子意识到不能以强言的方式有所要求,因而以总结性的笔调、具体细致地描绘了他心目中圣人的理想人格,目的是力主以男人为主导的社会多实行以雌性的特点为象征的“自然无为”之道和“柔顺慈俭”之道,从而有利于实现社会的自然和谐。《道德经》中的圣人原型是男性,圣人的完美品格从混沌大道的品行中推衍而出,在基本思路上具有宏观的特色,与“道”一样飘忽不定、难以捉摸。英语译者由于文化的不同,在翻译《道德经》中圣人形象时,常常用具象化的方式对之进行处理。不同历史时期,出于社会需要的影响,经由社会集体投射,英语世界出现了宗教化的道家圣人形象、凡俗化的圣人形象和女性化的圣人形象。这些圣人形象极大地偏离了他们的中国原型,但却使老子哲学作为古典的、地方性的思想资源的现代的、全球性的意义得以凸显出来。

“道”是《道德经》中最为重要的概念,但却无形无象,无法命名。“道”的无名和飘忽不定为后世的解读者创生了无限的阐释空间,激起解读者命名的冲动。老子的“道隐无名”遭遇西方语言哲学“命名”的尴尬,被西方的译者出于各自不同的动机赋予不同的形象。道体是一个魅力无穷、阐释不尽的语义复合体,在英语世界屡屡被译者施以具象化处理。早期

的《道德经》英译本大多强行将“道”比作 God 或 Creator,目的是为了加速《圣经》文本在中国的接受。20 世纪中期以来,在韦利译本的影响下,众多译者开始用 way(s)/Way 等对译“道”,这一译法看似少了许多强行宗教比附的意味,实则仍未完全摆脱宗教比较的痕迹,尽管看来是非宗教的、也更生动些,却依然带有“超验”和“神”的换喻意味。20 世纪末,随着汉学研究的发展,学者们对道家之“道”有了更高的体认能力,他们对中国文化的注视的目光也更平等、友好,中国之“道”、道家之“道”终于被还以阐释空间,越来越多的学者选择以 Tao 或 Dao 来移植阐释无尽的“道”的形象。

第七章

结 论

文明的产生与发展得益于与其他文明的广泛交流,而交流仰仗旅行。在旅行过程中,旅行者与目的地的居民相互交往,不同的文化相互交流,为交往的主体提供了重新解释自己文化情境的机会,因此,有助于形成新的自我认同。在这个意义上,旅行更像是一面文化的镜子,每个交往的主体都更好地认清自己。在当前的社会认同性的重新塑造中,在地区、国家的变动关系中,文本旅行是建构或加强新的认同性的一个具有重要意义因素。这种社会认同性是在文本旅行中通过所谓的“世界主义式的开放性”(cosmopolitan openness)以及“审美的内省”(aesthetic reflexivity)所产生的。文本旅行是人类历史上文化转移的主要途径,这一说法已在应用人类学中得到越来越多学者的认同。

第一节

文化旅行之于文学翻译

人类因需要获得解放才外出旅行、探险,而在某种程度上,一切伟大的文本在字里行间都召唤着读者对其的探险,需要获得意义的解放。人类借由旅行得以暂时获得一个具有解放意味的改变。翻译其实就是从原文向译文的横向的空间流动,是语言、文化从一地到另一地的旅行。也就是说,在把原文转化成译文的过程中,译者把语言从一个文化空间移入另一个文化空间,使原文离开了源语言的地理空间,在新的目标语的地理空间里获得了新的生命力,但所传达的信息却不可能是等量的,因此会产生意义的差异。

翻译的行为激活了静态的、同一性的原文,使其获得了他性,使同一的文化在他者文化中得以延续,同时也改变着他者文化的历史命运^①。

从语源学意义上看,旅行是离开本土去往他乡的跨越过程,具有“非本土、非本地”的性质,旅行中的获益与旅行主体的态度有关;欧洲哲学传统认为,人类普遍地具有“奥德赛情结”,历经千辛万苦,寻求精神的家园,是人类非凡的寻求“再生”的努力^②;现代文化学者认为,旅行是一种遭遇,一种他者眼光与陌生现实的遭遇,是越出本土的围限,看外部世界的人类体验,旅行既是在文化间跨越、转换,通过碰撞、理解而逐渐融汇出新的文化视野,达成新的文化创造的过程,又是文化自身的深化过程。

文学翻译是文学文本被译介到异域的过程,翻译文本在目标语系统中属于“非本土”的新质,文本的塑形与文本旅行的实际主体——译者对待原文的态度有极大的关系;随着译学研究的深入,学界开始意识到,不被翻译的文本是没有生命的,翻译文本是原文的“投胎转世”,是原文寻求在异域再生的努力;文学翻译中,由于译者主体的介入,产生的文本必定在语言文化上既不同于原文语言文化也不同于译语语言文化,是一种介于两种语言文化之间,又超越于两者之上的新质,翻译文本相对于原本来说,是一种有益的增补,是一种新视角的拓展。

文章在分析了旅行和文学翻译的象似性的基础上指出,钱钟书先生的“翻译距离说”为我们提供了对翻译微观过程的考察,赛义德的“旅行理论”则从文化和权力的角度为我们提供了对翻译宏观过程的描述。过程

① 参见陈永国,“翻译的文化政治”,陈永国编,《翻译与后现代性》,北京:中国人民大学出版社,2005年,代序:第4—5页。

② 欧洲哲学传统认为,旅行就是到他乡去寻找家园。在异乡,家园的面貌总是更为清晰,从本质上说哲学与旅行是统一的。哲学家诺瓦利说,“哲学原就是怀着一种乡愁的冲动到处寻找家园。”雅斯贝尔斯则认为,“哲学就是在路途中。”

哲学家怀特海认为,一切实际存在物都是变动不居的,都处于不断流变的过程之中,存在着从状态到状态的生长和整合与再整合的过程。在实际存在物的流变过程中,宏观过程是直接生效的,而微观过程则是目的论的。翻译的无终极译本说明了人类翻译实践也处于不断的流变中,复译文本的更迭出现,就是一种“从状态到状态的生长”,是一种“整合与再整合的过程”。基于翻译过程的研究,本文跳出了翻译批评中对译文和原文进行语言对比研究和译文优劣评判的窠臼。

从旅行与文学翻译的象似性研究可推知复译文学文本存在的必然性和合理性,每一个译本都是原文向异域寻求再生途中的一个中间环节和状态,这些译本可以不同,但都分享着与原文的相似性,都是原文在异域的投射。对于本文研究的《道德经》文本在英语世界的众多译本,本文在承认这些译本存在的合法性的基础上,对它们进行细致的描述研究,力图揭示出翻译实践中较为规律性的东西。历史上众多的《道德经》文本,向读者展现不同时期人们不同的解读视角,各文本从不同角度为读者开启了“感受《道德经》万古常新智慧的天窗”,译文文本之间是一种互为补充、增补的关系,而原文和译文之间也互相补充,这种流动的阐释创造出比单纯的翻版或复制更为丰富的意义。

第二节

文学翻译与修辞接受

《道德经》是中华古文明的结晶,其中蕴含着深邃的语言、思想、文化

宝藏,但其中包蕴的飘渺无形的道家智慧和中国语言的独特言说方式,给后世的读者带来理解的难度与翻译的巨大障碍。《道德经》的阅读困难以及造成现今阐释多元空间的原因有两大类:客观的由古今语言差异和人为的由于誊抄或存放造成的文序错乱。古今语言差异造成的理解障碍是多方面的,在《道德经》等先秦文本中较为集中地表现为通假字、词义演变、句法变化和句读缺失等。典籍文本中大量存在的通假字,造成解读者语义逻辑思考的失效;古汉语句法上的灵活性和代词的缺位是造成文本多元解读的直接原因;而句读系统的不健全使得原本深具“歧义性”和“模糊性”的文本更加歧义丛生。这些客观上存在的解读困难说明《道德经》的解读和翻译确实是“一种需要一定证据的、难以办到之事情”。但另一方面说来,这些客观存在的言辞特点成就了《道德经》文本的诗意盎然、理明事核。《道德经》运用负的方法、显示的方法和超逻辑的方法突破言说的张力,为读者提供了巨大的阐释空间,邀约着各个时代读者的积极建构。

从接受美学的角度来看,《道德经》中的“隐”和“空”的文辞特色,成为古今中外读者阐释和接受的起点。翻译的过程是阅读的过程,阅读的过程也是阐释的过程,而积极的阅读是一个既揭示又创造的实践,在创造过程中揭示,在揭示过程中创造。汉语是一种体验性语言,极具弹性,为主体意识的驰骋、意象的组合提供了充分的余地,体现出强烈的立意造句的主体意识。《道德经》文本中词义的浑圆性、语法的意合性和修辞的空灵性彰显着人类的修辞存在,决定了后世对其的接受也只能是一种无限逼近文本“元义”的修辞接受。作为接受主体的读者,在发掘出修辞话语审美信息的同时,也发现自身的价值,在走近表达者的同时,也是通过修辞接受的方式进行自我确证。《道德经》文本的英语世界之行,是文本在本土与异域之间的穿行,是自我与他人共同“在场”的相互审视和相互认证。

西方世界对《道德经》的接受和阐释不仅体现了信息交换,同时也是一种价值交换;不仅是语言、思想的汲纳,也是东西方生存方式的相互参照,是对人类自身存在的关注,是与存在讲和。

出于西方社会的现实需要和译者个人的学术前见,语义圆融的《道德经》文本在英语世界被从内容上分割为作为宗教比附的《道德经》、作为世界未来哲学的《道德经》、作为智慧之源的《道德经》和作为汉学研究成果的《道德经》。这些文本形态相互补充,在历史长河的各个阶段向西方传达着老子的诗性言说。但翻译并不是文本从一国向另一国的简单跨越,也不是纯然客观、中立的语言迁移,而是一项复杂的文化政治实践。翻译是建构在两种语言之间的具有社会性的“比”的行为,翻译的实质是一种为他(社会性)行为。因而,翻译文本实际上是译者基于意识形态、主流诗学等社会文化因素,为实现特定目的而进行的文本操纵行为。译者的翻译操纵包括对原文的操纵、对译语读者的操纵和对文本语言的操纵。本文将译者对待译文本及其版本的选择和通过“周边文本”对读者接受的操纵称作是译者在翻译过程中所采取的“外围策略”,认为这些策略的使用,从宏观的方面引导了读者的接受。而译者为文本语言进行操纵的“内部策略”又可细分为归化策略、异化策略、趋向性策略、解构性策略和阐释性策略,这些内部策略常常共存于某一翻译文本内部,只是出于特定的目的,某一种策略会成为文本翻译中译者的主导语言策略。

翻译的过程就是译者作选择的过程,译者通过外围策略和内部策略对译入语系统的文本接受施加影响。通过对《道德经》英语世界抽样文本的分析,本文发现,随着历史的演进,西方译者对《道德经》文本的操纵中日益多了些客观、尊重的成分,多了些对中国文化异质成分的容纳。这些不同策略的运用为西方世界提供了色彩纷呈的《道德经》文本,同时,也为中国本土的《道德经》文本提供了新的解读可能。

译者在翻译过程中的种种策略选择,决定了翻译文本在译入语系统的存在样态。文学是人类借以展开对生存想像的途径,而文学翻译则是对他者文化进行想像的直接投射物。译者在语言文化的旅行中,结合自己的前见,对异域文本展开想像;借助操纵手段,将自己对文本的想像施加给读者;但同时,译者为了迎合既定的社会集体想像,也会调整自己的翻译策略,调整自己的想像方式。因而可以说,译文是译者想像和社会集体想像的折衷产物,是译者所在的社会现实需要在文本中的投射。翻译文本在异域的形象,是一种集体想像的结果,一方面它保存了那些来自异国的文本中的只言片语、序列、整段文章,另一方面它又对之进行现实化处理和隐喻化投射,生成一种与原型相似而不等同的新质。基于想像的心理投射功能,英语世界的《道德经》文本作为译者想像和社会现实投射的合成物,必定会偏离中国语境中的《道德经》原型,英语世界的《道德经》译本是原文本的“相似替代物”,与原文本一起共同构成了瑰丽的世界老学景观。

想像的哲学特质决定了人类的想像是在“他者”的激发下对自身的反观和投射,所以,文学翻译塑造的“他者”形象并非客观地复制“他者”的存在,而是按照目的语文化系统中的模式、程序重新塑造出来的被“目的语化”的“他者”。无论是对旅行的生成学本源分析、对人类想像的哲学探讨,还是对翻译实质的深度挖掘,都揭示了文学文本在旅行过程中必定会发生偏离和变形的事实。翻译的变形中不仅存在人们所热衷探讨的意义的损失,也存在着原文所意想不到的获得,是文本在异域的“来生转世”,这种变形和“脱胎换骨”既是翻译的必须,也是翻译的必然。作为哲学和诗的完美结合,《道德经》文体特色在西传之初并未受到公平的对待,西方传教士出于极端的政治、宗教目的,弃绝文体而肆意“截取”内容。20世纪中期以来,由于中国学者的加入、汉学研究的深化和中国国际地位的提

升,越来越多的学者意识到,对《道德经》文本而言,诗性的美不是矫饰,美即是意义,是真理。众多译者本着对原作负责、对读者负责的原则,通过音韵修辞手法和版式排列等技术手段努力再现原文的诗性特色,出现了一批诗味渐浓之英译《道德经》。

《道德经》文本中的许多重要意象和概念范畴中存在大量的虚空,成为后世形形色色阐释的突破点。在英语世界接受《道德经》的过程中,西方社会的现实需要和译者的前见共同制造了迥异于中国道家的圣人形象和道体形象。中国道家的“圣人”实际上是老子对话的潜在对象,是指在社会上居于主流地位的君子、侯王等男性形象,而在英语世界,经由译者之手,人们形成了关于宗教化、凡俗化和女性化的众生喧哗的圣人形象。道家之“道”使老子本人遭遇命名的尴尬,只能在强为之名的同时留下大量的虚空,留待读者的体悟;而西方追求准确命名的传统赋予“道”众多具象化的称谓:God/Creator, Way/way(s), Tao/Dao 等。这些具体确切的命名在给读者足够的信息提示的同时,也缩减了读者对“道”的体认空间。

第三节

本研究的意义及拓展空间

阐释不尽的老子,尽管其某些具体的说法因抽离了时代语境而显出意义的迷思,但其所体现出的整体思想智慧和宇宙人生的透彻感

悟,却无疑具有超越时空而向我们敞开的精神魅力。老子的思想智慧,不仅对传统文化产生了巨大的影响,而且对中国人的文化心理结构也产生了重要的作用。其“外儒内道”、刚柔相济的观念,制约着中国文人的心理张力结构,规导着中国传统文化的发展和自身的完善。老子的思想不仅是中国思想的重要组成部分,而且已经成为一种具有世界意义的重要思想。老子的思想在当前全球的消费主义和数字化复制浪潮中具有重要的警世意义,在生态平衡、生存竞争、技术主义、享乐主义、拜金主义等思潮面前,老子无疑是一种警世之钟,告诉人们以智慧之思看生命之道、社会之道和宇宙之道。老子见素抱朴的思想智慧,并不会随时代的飘逝而消亡,他那稟道之思和大慧之言,将在新的时代和新的世纪对人类的生存产生全新的影响和启迪。

借助《道德经》文本作为切入点,本文探讨了文学翻译过程中由于译者主体因素和社会因素的介入势必发生的变形和偏离。文章指出,文学翻译是文学文本在异域的行旅,是译者神游在语言文化层面的固着。旅行的特性决定了文学文本往他乡的旅行是一次没有终点的寻求“再生”的努力,每一译文都提供了对文本的不同解读视角,映射着不同的历史文化需求。通过对过去一个多世纪《道德经》文本的译介描述,我们也可以清晰地看到,西方对待中国文学、文化态度的改变以及社会政治意识形态在翻译中所起的决定性的作用。

在国际社会谋求对话和交流的大背景下,对于中国文学文本在英语世界的行旅的描述研究,可以使我们更好地反观自身,获得自身发展的内驱力,诚如欧阳桢在《透明的眼睛》中说,“考察翻译文学中的中国形象不光使我们更了解中文,也使我们更了解自身:我们的眼睛并不完全透明,它在看到事物的同时也折射我们自己的影像。……通过英语翻译来看中国文学就像是使陌生的事物变得熟悉,或是使熟悉的事物

变得陌生。”^①我们关注《道德经》这样的中国古代典籍翻译成英文的过程,目的也就是考察这种“熟悉的事物”的“陌生化”,以期从他者的镜像看待自身,在世界文化多元化的语境下,弘扬民族文化并分析其在本土的回应。

《道德经》在英语世界被翻译的频率和发行总数仅次于《圣经》和《薄伽梵歌》,共有 130 多个译本,是被翻译得最多的中国典籍。西方对于《道德经》的研究在文本翻译的同时就展开了,各行各业都有对《道德经》文本的阐释和研究,但国内外翻译学界对文本翻译的描述研究普遍力度较小。当然,这一情况跟《道德经》本身意蕴难以穷尽有着分不开的关系。中国语言文化中对《道德经》的解说至今尚无唯一权威的定论,西方译者的翻译就更难论是非了。在翻译研究出现文化转向的学术语境下,跳出文本优劣评判和语言比照研究的窠臼,将有助于我们分析他者眼中的中国文化,有助于分析文化误读背后的深层理据。由于笔者占有资料的不全面和哲学学术背景知识的匮乏,本选题尚存在以下有待进一步拓展的研究空间:

其一,本文对《道德经》文本的阐述和在英语世界的译介,主要是立足于对其文学性的传达。《道德经》作为早期的中国哲学文本的特性的传达和作为中国本土宗教典籍文献的研究非本文作者学术能力所及。但对这些方面的忽略,必定会减损《道德经》的熠熠光辉。

其二,英语世界的《道德经》文本多达 130 多本,而作者所收录到的文本只有 42 本,文本的收集有较大的随机性,研究的视域受到所收集版本的限制和约束,并不能揭示《道德经》翻译中的全部问题。本文第

^① Eoyang, Eugene Chen. *The Transparent Eye: Reflections on Translation, Chinese Literature, and Comparative Poetics*. Hawaii: University of Hawaii Press. 1993. pp. 109—110.

一章描绘的《道德经》英语世界行旅图只是一个大概的脉络图,并不是严格意义上的全景图。其中对于作者手头乏如的文本,多依据前人的评述,并没能深入文本内核进行细致梳理。

其三,《道德经》英译历程中的独特现象还包括大量从非汉语文本而来的二次翻译,由于作者所掌握外语语言的限制,对于二次翻译中的描述多借鉴英语世界论者和国内学者的评述,因此必定会带来论述的不力和主观。

此外,还由于英译文本版本的庞杂,作者并不能对《道德经》西行历史中遭到误读和变形的所有文化意象进行细致描述。本文在对《道德经》英语文本进行抽样分析、描述的基础上,分析了翻译过程中必然会造成偏离和由于社会政治意识形态影响造成的人为的翻译变形,借助《道德经》英译文本描述揭示了西方对待中国态度的变化。

董仲舒说“诗无达诂”,其中诂者释也,释者译也,我们因此可以说“诗无达译”,“无达”即“未臻完美”。词的多义性和主体阐释的多样性使文本呈现一个永无止境的意指过程。文本自问世之际便开始了它的旅行:从作者向读者,从古代向现代,从本土向异域。文本作为一个敞开者,牵引着读者的投入,在敞开的整体中兑现自己,释放着语言的、文学的、诗性的美。在文本旅行途中,客观存在的困难使得文本意义难免损失和遗落,但同时读者主体的积极建构也必将使文本有所获得。

文学文本的异域行旅中,文本的形象折射了注视者的目光,是注视者民族文化底蕴和民族文化心态在文本中的投射。本文从言约意丰的中国典籍《道德经》在英语世界的翻译入手,借助文学阐释学、接受美学和描述翻译学等理论,对《道德经》在英语世界的形象及成因进行了较为细致的分析。文章指出,由于意识形态和学术前见等因素以及翻译

中必然变形的宿命,英语世界的《道德经》已经不是中国读者心中含宏万汇的文本复合体,由于阅读的具体化和现实的需要,中国的《道德经》从内容上被拆解成哲学文本、智慧文本、汉学研究文本和宗教文本;在文体上呈现一种朝向诗意渐浓的文本移植,文本的诗意日益成为译者追求的目标。由于主体的想像性建构和社会现实需要,《道德经》文体、道家圣人和“道体”在英语世界以不同于汉语中的形象自足地存在着。翻译虽然缩减了原文的阐释空间,但每一次翻译都固定了文本的一种形象,开发了一种新的文本阐释视角,这些形态各异的英语《道德经》文本对于原文而言无疑是一种有益的“在的扩充”,使得《道德经》成为沟通人类两大文明的桥梁。

参 考 文 献

直接引用的《道德经》英文译本:

Addiss, Stephen & Stanley Lombardo. 1993. *Lao-tzu, Tao Te Ching*.
Indianapolis: Hacket Publishing.

Alexander, G. G. 1895. *Lao-tsze, The Great Thinker, with a Translation
of His Thoughts on Nature and Manifestations of God*. London:
Trubner & Co.

Aronson, Martin. 2000. *Jesus and Lao Tzu (the Parallel Sayings)*.
Berkeley: Seastone.

Bahm, Archie J. 1986. *Tao Teh King. (Nature and Intelligence)*. Al-
buquerque: World Books.

Blakney, R. 1955. *The Way of Life*. New York: The New American
Library of World Literature Inc.

Bynner, Witter. 1944. *The Way of Life according to Lao tzu*. New
York: John Day Company.

Ch'u, Ta-kao. 1982. *Tao Te Ching*. London: Unwin Paperbacks.

Chen, Ellen M. 1989. *The Tao Te Ching*. New York: Paragon House.

Duyvendak, J. J. L. 1992. *Tao Te Ching (The Book of the Way and Its*

- Virtue*). London: John Murray.
- Feng, Gia-Fu & Jane English. 1989. *Tao Te Ching*. New York: Vintage Books.
- Giles, Lionel. 1917. *The Sayings of Lao Tzu*. London: John Murray.
- Gorn, Walter. 1894. *The Book of the Path of Virtue*. Madras: Theosophical Publishing Society.
- Greaves, Roger. 1969. *Lao Tzu and Taoism* (translated from the French). Stanford: Stanford University Press.
- Henricks, Robert G. 1989. *Lao-Tzu Te-Tao Ching (A New Translation Based on The Recently Discovered Ma-Wang-Tui Texts)*. London: Rider.
- 2000. *Lao-Tzu's Tao Te Ching (A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian)*. New York: Columbia University Press.
- Hoff, Benjamin. 1981. *The Way to Life: At the heart of the Tao Te Ching*. New York & Tokyo: John Weatherhill Inc.
- Kaltenmark, Max. 1969. *Lao Tzu and Taoism*. translated by Roger Greaves. Stanford: Stanford University Press.
- Kohn, Livia & Michael LaFargue. 1998. eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press.
- Kwok, Man-Ho. et al. 1993. *Tao Te Ching*. Dorset: Element Books Limited.
- LaFargue, Michael. 1992. *The Tao of the Tao Te Ching*. Albany: State University of New York Press.
- Lau, D. C. 1963. *Lao Tzu Tao Te Ching*. Middlesex: Penguin Books.

- 1982. *Lao Tzu Tao Te Ching*. HongKong: Chinese University Press.
- Lee, Sun Chen Org. 2000. *Tao Te Ching*. San Jose, New York, Lincoln, Shanghai; to Excel.
- Le Guin, Ursula K. 1997. *Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way*. Boston & London: Shambhala.
- Lin, Paul J. 1977. *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*. *Michigan Papers in Chinese Studies*, No. 30. Center for Chinese Study. University of Michigan, Ann Arbor.
- Lynn, Richard John. 1999. *The Classic of the Way and Virture (A New Translation of the Laozi as Interpreted by WangBi)*. New York: Columbia University Press.
- Mair, Victor H. 1990. *Tao Te Ching (The Classic Book of Integrity and the Way)*. New York: Bantam Books.
- Marby, John R. 1994. *God, as Nature Sees God: A Christian Reading of the Tao Te Ching*. Rockport: Element.
- Maurer, Herrymon. 1986. *Tao: The Way of the Ways*. Cambridge: University Press.
- Mitchell, Stephen. 1988. *Tao Te Ching*. New York: Harper Collins Publishers.
- Pine, Red. 1996. *Lao-tzu's Taoteching*. San Francisco: Mercury House.
- Waley, Arthur. 1934. *The Way and Its Power: A Study of Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. London: Allen & Unwin.
- Wei, Henry. 1982. *The Guiding Light of Lao Tzu (A New Translation and Commentary on the Tao Teh King)*. Illinois: The Theosophical

Publishing House.

Welch, Holmes H. 1986. *The Parting of the Way, Lao-Tzu and Taoism Movement*. Boston: Beacon Press.

Wilhelm, Richard. 1985. *Tao Teching: The Book of Meaning and Life*. translated from German by H. G. Ostwald. London: Routledge and Kegan Paul.

Wu, John C. H. 1990. *Tao Teh Ching*. Boston & London: Shambhala.

英文参考文献:

Abbeele, Georges Van den. 1992. *Travel as Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Baker, Mona. 2004. ed. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.

Barthes, Roland. 1971. Style and Its Image. *Literary Style: A Symposium*. S. Chatman. ed. New York: Routledge.

——1991. Change the Object Itself. *Image, Music, Text*. ed. and trans. by Stephen Heath. London: Fontana.

——1991. The Death of the Author. D. Lodge. ed. *Modern Criticism and Theory*. London and New York: Longman.

Bassnett, Susan. 1980. *Translation Studies*. London and New York: Methuen.

Bell, Roger. 1991. *Translation and Translating: Theory and Practice*. London and New York: Longman.

Benjamin, Walter. 1973. The Task of the Translator. *Illuminations*. edited and with an introd. by Hannah Arendt; translated by Harry

- Zohn. London: Fontana.
- Bloom, Harold. 1986. *Ursula K. Le Guin*. New York: Chelsea House Publishers.
- Bourdieu, Pierre. 1979. *Distinction: Critique Sociale du Jugement*. Paris: Minuit.
- Chen, Ellen M. 1969. Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism. *International Philosophy Quarterly* 9.
- Chew, Phyllis Ghim Lian. 1993. *The Chinese Religion and the Bah'i Faith*. Oxford: George Ronald.
- Culler, Jonathan. 1975. *Structural Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Delisle, Jean. 1988. *Translation: An Interpretive Approach*. Ottawa & Landon: University of Ottawa Press.
- Dufrenne, M. 1973. *The Phenomonology of Aesthetic Experience*. Evanston: Northwestern, University Press.
- Eagleton, Terry. 1991. *Ideology: an introduction*. London: Verso.
- Eco, Umberto et al. 1992. *Interpretation and Overinterpretation*. Stefan Collini. ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elliot, Gregory. 1990. ed. *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*. London: Verso.
- Fisher, Flrederick. 1995. *Culture Shock: A Global-trotter's Guide*. Portland, Or. : Graphic Arts Center Pub. Co.
- Flotow, Luise von. 1997. *Translation and Gender: Translating in the "Era of Feminism"*. Manchester: St. Jerome Publishing.

- Gauvin, L. 1989. *Letters from an Other*. trans. S. de Lotbinière re-Harwood. Toronto: Women's Press.
- Gentzler, Edwin. 1993. *Contemporary Translation Theories*. London: Routledge.
- Girardot, Norman J. 2002. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. Berkeley: University of California Press.
- Grunell, Marianne. 1998. Women's Studies in Russia——An interview with Anastasia Posadskaya-Vanderbeck. *The European Journal of Women's Studies*, Vol. 5 (3-4).
- Heidegger, Martin. 1971. *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row.
- Hermans, Theo. 1985. *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*. London and Sydney: Croom Helm.
- Translator Irony.《中国翻译》,2005 年第 2 期。
- Hirsh, E. D. 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Hooks, Bell. 1995. Language, a Place of Struggle. Anuradha Dingwaney and Card Maier. eds. *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Jakobson, Roman. 1959/2000. On Linguistic Aspects of Translation. Lawrence Venuti (ed.) *The Translation Studies Reader*. London & New York: Routledge.
- Kaur, Raminder & John Hutnyk. 1999. eds. *Travel worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*. London & New York: Zed Books.
- Kelly, L. G. 1979. *The True Interpreter*. Oxford: Basil Blackwell.

- Krakauer, Eric L. 1998. *The Disposition of the Subject: Reading Adorno's Dialectic of Technology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Leed, Eric. 1991. *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*. New York: Basic Books.
- Legge, Helen E. 1905. *James Legge: Missionary and Scholar by His Daughter*. London: Religious Tract Society.
- Mounin, George. 1963. *Les Problèmes Théoriques de la Traduction*. Paris: Gallimard.
- Needham, Joseph. 1956. *Science and Civilization in China*. Vol. II: *History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nida, E. A. 1999. *Language, Culture, And Translating*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Nord, Christiane. 1997. *Translating as a Purposeful Activity: Functional Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Pfister, Lauren F. 1993. Reassessing Max Weber's Evaluation of the Confucian Classics. *The Sociology of Sacred Texts*. eds. Jon Davies & Isabel Wollaston. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.
- Rojek, Chris & John Urry. 1997. *Touring Cultures: Transformation of Travel and Theory*. London and New York: Routledge.
- Said, Edward W. 1983. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Schleiermacher, Friedrich. 1813. On the Different Methods of Translating. in R. Schulte and J. Biguenet. 1992. eds. *Theories of Translation*. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
- Swingewood, Alan. 1986. *Sociological Poetics and Aesthetic Theory*. London: Macmillan.
- Urry, John. 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London; Newbury Park: Sage Publication.
- Venuti, Lawrence. 1995. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London & New York: Routledge.
- Williams, C. T. 1998. *Travel Culture: Essays on What Makes Us Go*. Westport: Praeger.
- Wilss, Wolfram. 2001. *The Science of Translation: Problems and Methods*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.

中文参考文献:

- W·爱哈伯德编,陈建宪译,1990,《中国文化象征词典》,长沙:湖南文艺出版社。
- 艾兰、魏克彬编,邢文编译,2002,《郭店〈老子〉:东西方学者的对话》,北京:学苑出版社。
- 爱德华·赛义德著,谢少波、韩刚等译,1999,《赛义德自选集》,北京:中国社会科学出版社。
- 爱弥尔·涂尔干著,渠东、汲喆译,1999,《宗教生活的基本形式》,上海:上海人民出版社。
- 安伯托·艾柯著,刘儒庭译,2005,《开放的作品》,北京:新星出版社。
- 安乐哲、郝大维著,何金俐译,2004,《道不远人:比较哲学视域中的〈老

- 子》,北京:学苑出版社。
- 安乐哲、郝大维撰,彭国翔译,“《道德经》与关联性的宇宙论——一种诠释性的语脉”,《求是学刊》,2003年3月。
- 保罗·利科尔著,陶远华译,1987,《解释学与人文科学》,石家庄:河北人民出版社。
- 北辰,“《老子》在欧洲”,《宗教学研究》,1997年第4期。
- 边立红等,1999,《翻译名家研究》,武汉:湖北教育出版社。
- 蔡新乐,2004,《文学翻译的艺术哲学》,开封:河南大学出版社。
- 陈才智,2004,“《老子》研究在西方”,《汉学研究》(第八集),北京:中华书局。
- 陈福康,2002,《中国译学理论史稿》(修订本),上海:上海外语教育出版社。
- 陈鼓应,2003,《老子今注今译》,北京:商务印书馆。
- 陈国华、轩治峰,“《老子》的版本与英译”,《外语教学与研究》,2002年第6期。
- 陈奎德,1988,《怀特海哲学演化概论》,上海:上海人民出版社。
- 陈永国,2005,《翻译与后现代性》,北京:中国人民大学出版社。
- 陈志杰,“动态的读者反应论对翻译的指导意义”,《四川外语学院学报》,2001年第3期。
- 程钢,2002,“西方学者的先秦思想史研究”,《周秦汉唐文化研究》(第一辑),西安:三秦出版社。
- 董洪利,1997,《古籍的阐释》,沈阳:辽宁教育出版社。
- (元)杜道坚,1988,《道德玄经原旨》,《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社。
- 杜夫海纳著,孙非译,1985,《美学与哲学》,北京:中国社会科学出版社。

- 恩斯特·卡西尔,于晓译,1988,《语言与神话》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 恩斯特·施华兹撰,汤镇东、李道湘译,“德国学者论《道德经》”,《中国哲学史》,1994年冬季刊。
- 费尔迪南·德·索绪尔著,高名凯译,2004,《普通语言学教程》,北京:商务印书馆。
- 费小平,2005,《翻译的政治——翻译研究与文化研究》,北京:中国社会科学出版社。
- 冯建文,2001,《神似翻译学》,兰州:敦煌文艺出版社。
- 冯天瑜,1994,《中华元典精神》,上海:上海人民出版社。
- 冯友兰,1985,《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社。
- 1992,《冯友兰学术论著自选集》,北京:北京师范学院出版社。
- 弗朗索瓦·于连著,闫素伟译,2004,《圣人无意——或哲学的他者》,北京:商务印书馆。
- 傅惠生,1999,《汉英对照老子》(大中华文库),长沙:湖南人民出版社。
- 葛荣晋,1997,《道家文化与现代文明》,北京:中国人民大学出版社。
- 葛校琴,“当前归化/异化策略讨论的后殖民视域”,《中国翻译》,2002年第5期。
- 龚鹏程,2001,《游的精神文化史论》,石家庄:河北教育出版社。
- 谷斌、张慧姝、郑开注译,2004,《黄帝四经注译·道德经注译》,北京:中国社会科学出版社。
- 顾敦铄等,1979,《〈圣经〉引得》(*Chinese Bible Concordance*),香港:香港《圣经》公会印发。
- 郭宏安,1996,《同剖诗心》,北京:中央编译出版社。
- 郭建中,1999,《当代美国翻译理论》,武汉:湖北教育出版社。

- 郭少棠,2005,《旅行:跨文化想像》,北京:北京大学出版社。
- 郭绍虞,1981,《中国现代语言学家》(第一分册),石家庄:河北人民出版社。
- 海德格尔著,陈嘉映、王庆节译,1987,《存在与时间》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 韩洪举,2005,《林译小说研究:兼论林纾自撰小说与传奇》,北京:中国社会科学出版社。
- 韩禄伯著,邢文改编,余瑾译,2002,《简帛老子研究》,北京:学苑出版社。
- 汉斯-格奥尔格·加达默尔著,洪汉鼎译,2004,《真理与方法》,上海:上海译文出版社。
- 汉斯·罗伯特·姚斯著,周宁、金元浦译,1987,《接受美学与接受理论》,沈阳:辽宁人民出版社。
- 豪尔赫·博尔赫斯著,陈重仁译,2002,《博尔赫斯谈诗论艺》,上海:上海译文出版社。
- 何佩群译,1997,《一种疯狂守护着思想——德里达访谈录》,上海:上海人民出版社。
- 何寅、许光华,2002,《国外汉学史》,上海:上海外语教育出版社。
- 赫尔曼·黑塞,1998,“旅行的欲望”,《当代世界名家随笔》,上海:上海教育出版社。
- 怀特海著,杨富斌译,2003,《过程与实在》,北京:中国城市出版社。
- 黄鸣奋,1997,《英语世界中国古典文学之传播》,上海:学林出版社。
- 霍桑著,胡允桓译,2000,《霍桑小说全集》(第2集),合肥:安徽文艺出版社。
- 季进,2002,《钱钟书与现代西学》,上海:上海三联书店。

- 季羨林,“翻译之为用大矣哉”,《译林》,南京:译林出版社,1998年第4期。
- 姜秋霞,“心理同构与美的共识”,《外语与外语教学》,1997年第1期。
- 金丝燕,1994,《文学接受与文化过滤——中国对法国象征主义诗歌的接受》,北京:中国人民大学出版社。
- 乐黛云,1997,《独角兽与龙》,北京:北京大学出版社。
- 黎锦熙,1959,《新著国语文法》,上海:商务印书馆。
- 李晨阳,2005,《道与西方的相遇》(中文增订版),北京:中国人民大学出版社。
- 李河,2005,“‘第一哲学’与‘地缘哲学’”,赵汀阳,《年度学术 2005:第一哲学》,北京:中国人民大学出版社。
- 李贻荫、金百林,“D. C. Lau 妙译《道德经》”,《外语研究》,1995年第2期。
- 李永文,2004,《旅游地理学》,北京:科学出版社。
- 李约瑟著,何兆武等译,1990,《中国科学技术史》(第二卷),北京:科学出版社,上海:上海古籍出版社。
- 梁启超,1936,《新大陆游记节录》,上海:上海中华书局。
- 廖七一,2001,《当代英国翻译理论》,武汉:湖北教育出版社。
- 列夫·托尔斯泰著,陈馥、郑揆译,2000,《列夫·托尔斯泰文集》(第十七卷),北京:人民文学出版社。
- 林衡勋,2001,《道·圣·文化——中国古典文论要义》,北京:中国社会科学出版社。
- 林煌天,1997,《中国翻译词典》,武汉:湖北教育出版社。
- 林语堂著,穆美译,1994,《老子的智慧》,长春:东北师范大学出版社。
- 刘禾著,宋伟杰等译,2002,《跨语际实践——文学、民族文化与被译介

- 的现代性》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 刘华文,“从原文到译文:一种跨语指涉”,《外语研究》,2003年第1期。
- 刘小枫,1995,《道与言——华夏文化与基督文化相遇》,上海:生活·读书·新知三联书店上海分店。
- 刘小枫、陈少明,2003,《经典与解释的张力》,上海:生活·读书·新知三联书店上海分店。
- 刘耘华,2005,《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》,北京:北京大学出版社。
- 柳御林,1991,《世界名人论中国文化》,武汉:湖北人民出版社。
- 楼宇烈、张西平,1998,《中外哲学交流史》,长沙:湖南教育出版社。
- 鲁迅,1981,《鲁迅全集》(第1卷),北京:人民文学出版社。
- 罗兰·巴特著,屠友祥译,2004,《文之悦》上海:上海人民出版社。
- 罗素著,张金言译,1983,《人类的知识——其范围与限制》,北京:商务印书馆。
- 罗新璋,1984,《翻译论集》,北京:商务印书馆。
- 马丁·海德格尔著,孙周兴译,2005,《演讲与论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 马祖毅、任荣珍,1997,《汉籍外译史》,武汉:湖北教育出版社。
- 玛丽雅娜·勒代雷著,刘和平译,2001,《释意学派口笔译理论》,北京:中国对外翻译出版公司。
- 孟华,2001,《比较文学形象学》,北京:北京大学出版社。
- 苗玲玲,“译可译,无常译——谈《道德经》翻译中的译者主体性,”《学术研究》,2002年第8期。
- 闵冬潮,“Gender(社会性别)在中国的旅行片断”,《妇女研究论丛》,2003年第5期。

- “一个旅行的概念:Gender(社会性别)——以北欧、东欧和南美对Gender的翻译为例”,《浙江学刊》,2005年第1期。
- 闵仕君,“对语言边界的撞击——《老子》对‘道’的言说方式初探”,《新疆大学学报》(社会科学版),2002年第3期。
- 牟钟鉴等,1991,《道教通论——兼论道家学说》,济南:齐鲁书社。
- 潘德荣,2003,《文字·诠释·传统——中国诠释传统的现代转化》,上海:上海译文出版社。
- 钱钟书,2002,《七缀集》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 乔雅俊,“先秦典籍中‘丽’字意义分析”,《汉字文化》,2002年第4期。
- 热拉尔·热奈特著,史忠义译,2000,《热奈特文集》,天津:百花文艺出版社。
- 任继愈,1985,《老子新译》,上海:上海古籍出版社。
- 萨尔顿著,陈恒六译,1989,《科学史和新人文主义》,北京:华夏出版社。
- 萨特著,施康强等译,1998,《萨特文学论文集》,合肥:安徽文艺出版社。
- 申小龙,1988,《中国语言的结构与人文精神》,北京:光明日报出版社。
- 思果,2001,《翻译研究》,北京:中国对外翻译出版公司。
- 司马迁撰,2006版,《史记》,北京:中华书局。
- 孙会军、郑庆珠,“翻译与文化‘杂合’”,《外语教学与研究》,2003年第4期。
- 孙康宜,2002,《文学经典的挑战》,南昌:百花洲文艺出版社。
- 孙立新,“卫礼贤论东西方文化”,《青岛海洋大学学报》(社会科学版),2003年第1期。
- 谭学纯,2002,《人与人的对话》,合肥:安徽教育出版社。
- 谭学纯、朱玲,2002,《广义修辞学》,合肥:安徽教育出版社。
- 谭载喜,2000,《西方翻译简史》,北京:商务印书馆。

涂纪亮,2005,《维特根斯坦后期哲学思想研究》,南京:江苏人民出版社。

汪介之、唐建清,2004,《跨文化语境中的比较文学:国际比较文学学术研讨会论文选》,南京:译林出版社。

王朝闻,1984,《了然于心》,北京:中国文联出版公司。

王东风,“翻译研究的后殖民视角”,《中国翻译》,2003年第4期。

——“归化与异化:矛与盾的交锋?”,《中国翻译》,2002年第5期。

王凤霞、王景丹,“《老子》文本的语言阐释”,《江海学刊》,2001年第2期。

王宏志,1999,《重释“信达雅”:二十世纪中国翻译研究》,上海:东方出版中心。

王剑凡,“中心与边缘——初探《道德经》早期英译概况”,《中外文学》,2001年第3期。

王金怀,“一部奇特的哲学宝典——《老子》”,《中华文化研究》,1994年第1期。

王力,1951,《中国语法理论》,上海:商务印书馆。

王平,“比较《老子》的三种英译”,《外语与外语教学》,1996年,总第92期。

王庆节,2004,《解释学、海德格尔与儒道今释》,北京:中国人民大学出版社。

王晓朝,1997,《基督教与帝国文化》,北京:东方出版社。

王筱娅,“《道德经》文本也是对儒家文化的解构”,《湖北民族学院学报》(哲学社会科学版),1999年第3期。

王一川,1999,《语言乌托邦》,昆明:云南人民出版社。

——2000,《杂语沟通:世纪转折期中国文艺潮》,武汉:湖北教育出

- 版社。
- 王岳川,1994,《艺术本体论》,上海:生活·读书·新知三联书店上海分店。
- 温儒敏、李细尧,1987,《寻求跨中西文化的共同文学规律》,北京:北京大学出版社。
- 翁显良,1983,《意态由来画不成》,北京:中国对外翻译出版公司。
- 沃尔夫冈·伊瑟尔著,陈定家、汪正龙译,2003,《虚构与想像:文学人类学疆界》,长春:吉林人民出版社。
- 沃尔夫冈·伊瑟尔著,金元浦、周宁译,1991,《阅读活动——审美反应理解》,北京:中国社会科学出版社。
- 吴经熊著,2005,《法律哲学研究》,北京:清华大学出版社。
- 伍晓明,2005,《有(与)存在:通过“存在”而重读中国传统之“形而上”者》,北京:北京大学出版社。
- 肖平、杨金萍,“从佛教量论看翻译的实质及类型划分——兼论翻译理论中的不可译性问题的比量活动”,《现代哲学》,2004年第1期。
- 谢和耐/钱林森,2002,“关于中西文化第一次实质性的接触”,《跨文化对话》(第十辑),上海:上海文化出版社。
- 谢建明,2001,《缪斯的眼波:艺术与美及其伦理》,南京:东南大学出版社。
- 谢天振,2000,《翻译的理论建构与文化透视》,上海:上海外语教育出版社。
- 许宝强、袁伟,2000,《语言与翻译的政治》,北京:中央编译出版社。
- 许钧,2003,《翻译论》,武汉:湖北教育出版社。
- 许钧、高方,“‘异’与‘同’辨——翻译的文化观照”,《南京大学学报》,2004年第1期。

雅克·德里达著,张宁译,2001,《书写与差异》,北京:生活·读书·新知三联书店。

姚小平,“‘道’的英译和《圣经》中的‘道’”,《外语与翻译》,1994年第2期。

叶嘉莹,1982,《中国古典诗歌评论集》,广州:广东人民出版社。

尹志华,2004,《北宋〈老子〉注研究》,成都:巴蜀书社。

余光中,2002,《余光中谈翻译》,北京:中国对外翻译出版公司。

余美,“翻译:面对文化杂合与文化失衡”,《同济大学学报》,2004年第6期。

宇文所安著,王柏华、陶庆梅译,2002,《中国文论:英译与评论》,上海:上海社会科学院出版社。

岳峰,2004,《架设东西方的桥梁:英国汉学家理雅各研究》,福州:福建人民出版社。

张柏然、辛红娟,“西方现代翻译学学派的理论偏向”,《中南大学学报》(社会科学版),2005年第4期。

张柏然、张思洁,“中国传统译论的美学辨”,张柏然、许钧编,1997,《译学论集》,南京:译林出版社。

张隆溪,2004,《走出文化的封闭圈》,北京:三联书店。

张隆溪著,冯川译,1998,《道与逻各斯》,成都:四川人民出版社。

张少康,1996,《中国文学理论批评发展史》,北京:北京大学出版社。

张世英,1997,《天人之际——中西哲学的困惑与选择》,北京:北京人民出版社。

张首映,1999,《西方二十世纪文论史》,北京:北京大学出版社。

张思洁,2006,《中国传统译论范畴及其体系》,上海:上海译文出版社。

张松辉,2004,《先秦两汉道家与文学》,北京:东方出版社。

张小明,“约瑟夫·奈的软权力思想分析”,《美国研究》,2005年第1期。

张泽乾,1994,《翻译经纬》,武汉:武汉大学出版社。

赵稀方,2003,《翻译与新时期话语实践》,北京:中国社会科学出版社。

赵毅衡,2003,《诗神远游——中国如何改变了美国现代诗》,上海:上海译文出版社。

郑海凌,2000,《文学翻译学》,郑州:文心出版社。

中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,1995,《马克思恩格斯全集》(第3卷),北京:人民出版社。

周光庆,2002,《中国古典解释学导论》,北京:中华书局。

周宪,“旅行者的眼光与现代性体验——从近代游记文学看现代性体验的形成”,《社会科学战线》,2000年第6期。

——1988,《当代西方艺术文化学》,北京:北京大学出版社。

朱光潜,2003,《诗论》(重印版),合肥:安徽教育出版社。

朱谦之,1985,《中国哲学对于欧洲的影响》,福州:福建人民出版社。

朱仁夫、魏维贤、王立礼,2004,《儒学国际传播》,北京:中国社会科学出版社。

祝朝伟,2005,《构建与反思:庞德翻译理论研究》,上海:上海译文出版社。

工具书类:

《不列颠百科全书》(国际中文版),1999,北京:中国大百科全书出版社。

《辞海》(1999年版缩印本),2000,上海:上海辞书出版社。

《汉语大字典》(缩印本),1993,武汉:湖北辞书出版社。

《康熙字典通解》,1997,长春:时代文艺出版社。

《说文解字》,1985,北京:中华书局。

《新约全书》(中英文对照版),1981,香港《圣经》公会印发。

后 记

后
记

《〈道德经〉在英语世界：文本行旅与世界想像》一书是根据我的博士学位论文修改而成。值此付梓之际，记下负笈南大的点点滴滴。

首先，我要向导师张柏然先生表示最诚挚的感谢。导师渊博的知识和豁达的襟怀，教给我为学之道的同时，也教给我更多做人的道理。导师的渊博与睿智，使枯燥的学术理论生动起来；导师的幽默与风趣，使苦顿、寂寞的读书生涯变得亲切、自然起来。导师的严谨与深邃，使艰难的论文写作有了明确的指引。这本书从选题、定名、拟定提纲、修改文稿到定稿，凝聚着导师的智慧与心血，也凝聚着导师的细致与关切。

同时，感谢师母谈继红女士多年来无微不至的关心。师母像母亲，在我想家的日子里、在我生病的时候、在我求学期间父亲故去的悲痛中，给我关心和安慰；师母像朋友，以特有的细致和宽厚的为人，为我树立女性的典范；师母像严师，以她的严谨求实和精益求精，教给我治学为人的道理。

我还要感谢南京大学双语词典中心的同门和朋友给我的无私帮助和关心。刘华文师兄在古典文学、中西哲学与翻译方面均有独特的见解，给我的论文写作提出很多富有建设性的意见；他博览群书，为我的论文写作提供及时而宝贵的文献帮助。郭启新师兄藏书丰富，慷慨地赠送我关于

《道德经》和《圣经》对比研究方面的资料,帮助我查阅古旧的工具书;一同求学的高圣兵师兄,与我讨论学术问题,交流学术信息,互相勉励、共同度过论文写作的艰难时期。魏向清、秦文华、于德英、蒋林、吴志杰等同门的情谊,融进我异乡生活的点点滴滴,在此谨表谢忱。同时,也要感谢卜云峰老师在论文的文字校对、格式调整、排版打印等方面做的大量工作。

在论文写作过程中,著者还得到了南京师范大学外国语学院吕俊教授,河南大学外国语学院蔡新乐教授,西南交通大学外国语学院傅勇林教授,南京大学外国语学院刘成富教授,南京国际关系学院杨晓荣教授的指导和帮助。本书是吸收他们的意见和建议的基础上修改而成的,他们的学术洞见给予著者莫大的帮助。

多年来,我的家人为我付出了很多,没有他们的关心和厚爱,也不会有眼前的这本书。我的公公林丕文教授,他的学术远见是我求学的直接推动力;我的婆婆尹惠如女士,她的善良宽厚和理解、她的默默奉献使我能够全心投入读书工作、论文写作和文稿修改。我的先生林纓给予我始终不变的情感和呵护,在我离家读书的日子里独自承担教育儿子的责任,无怨无悔地伴我走过人生的每一个重要阶段。我挚爱的儿子林海熙,他的可爱与懂事,是我学术追求与工作的最大动力。他们的爱和理解使我的文稿得以顺利完成。

另外,我还要感谢中南大学外国语学院院长屠国元教授多年来在学术上的引导和工作上的关心,感谢中南大学外国语学院为本论文写作及后期修改工作提供时间上的保证,感谢教育部社科基金项目及湖南省翻译研究基地对本课题的经费资助。

辛红娟
2007年8月
于中南大学

译学新论丛书

■ 《道德经》在英语世界：文本行旅与世界想像

□ Logic 汉译研究

—— 跨文化翻译中的“格义”、视域融合与接受

□ 融合与超越：走向翻译辩证系统论

□ 梁实秋中庸翻译观研究

□ 理解与接受中意义的构建

—— 文学翻译中“误读”现象研究

□ 平行语料库与积极型汉英词典的研编

—— 基于平行语料库的词典编纂系统 CpsDict 的研制与应用

□ 翻译学的学科建构与文化转向

—— 当代西方翻译研究学派理论研究

□ “第三类语言”面面观

—— 文学翻译中的译作语言探索

□ 英汉双语词典中搭配信息认知模型的构建

□ 鲁迅传统汉语翻译文体论

ISBN 978-7-5327-4381-0



9 787532 743810 >

定价：29.00 元

易文网：www.ewen.cc

上海译文出版社

www.yiwen.com.cn

