

· 语言 文学 ·

“我者”镜像反观佛经翻译中文化“他者”的凸显

范新娟 阮红梅

(西北工业大学外国语学院 陕西 西安 710072)

摘 要: 翻译不只是一种语际符号和语意层面的交际行为,更多的是两种文化间相互尊重差异、平等交流、双向互动的一个中介。纵观整个佛经翻译的历史,我们可以看到其间既有作为“他者”的印度文化的胁迫式传入,又有作为“我者”的中国传统文化的自我理解、自我完善的需求。正是在翻译中,之于“他者”的“我者”对他文化的从拒斥、接受到融入的更新认识和自我建构,促使了佛经翻译的进一步发展,成就了中国历史上历时最长规模最大的翻译活动,实现了文化大融合。间性思维在佛经文化翻译中的逐渐彰显,佛经翻译事业也由衰及盛。

关键词: 他者; 我者; 佛经翻译; 文化间性; 文化交流

中图分类号: H315.9

文献标志码: A

文章编号: 1009-055X(2015)01-0113-04

人类认识中的自我中心主义惯性地认为自我优于他者,进而把自我审视下一切有别于我的对象视为客体,形成“主-客体”结构思维。这种思考模式在处理人与物的关系中还是可以的,但是在人与人、文化与文化交流中,会把他者当成是需要迎合我者的客体,表现出一种“自我中心论”倾向,显然不符合“沟通”“交流”“交往”“交际”的要求。

随着当前全球政治经济的空前发展和融合,单向的主体性模式也逐渐被后现代哲学中的间性思维所代替。翻译,作为一种跨文化的交流工具,也脱离了以往无法正视“他者”的“翻译科学论”和不能关注现实状况的漫无边际的空想“翻译艺术论”,开始迈向关注他我两者互相交流、互动、沟通、对话、互补、共建彼此的“间性”思维新天地。本文从后现代哲学间性角度,审视中国佛经翻译史上各个时期印度文化“他者”的凸显及对翻译的影响,以期对以后的翻译有所启示。

一、后现代哲学中的文化间性及“他者”思维

间性概念是后现代哲学的产物,因为在现代以前是一个没有“反思性”的世界,也就没有“他者”范畴,自然不存在“他者”与“我者”的间性概念。而现代理性对“他性”、“差异性”的整合、铲除、同化使得“他者”长久以来处于被动地位。在质疑“同一逻辑”诉求“差异性”的后现代哲学运动下,“他者”思维模式开始形成^{[1]123-126},各种间性概念相继而出。

文化间性是一种超越语言的隐形间性,是在与他者的互动、际遇中显现出来的关联,指一种文化与他者的交互作用、交互影响、交互镜借的内在关联。文化间性包含有三个要素:文化A、文化B,以及它们之间的交互关联,它强调异质性、对话性、沟通性和共识性。^{[2]80-84}文化A、文化B在交流中互为他者。

20世纪50年代开始的文化研究以及90年代翻译的文化转向^{[3]122-125},翻译史逐渐变成一部文化史。同时,随着哲学研究的语言文化转向,间性思维

收稿日期: 2013-03-01

基金项目: 陕西省社会科学基金项目“翻译伦理与翻译策略”成果(项号: 13HQ028)。

作者简介: 范新娟(1983-),女,山西省运城市人,硕士研究生,研究方向: 翻译理论与实践。阮红梅(1965-),女,北京人,博士,教授,研究方向: 翻译理论与实践研究。

也成为文化领域的新宠。在这样的背景下,文化间性的魅力自然逃不过翻译理论者的犀利眼光。^{[4]67-72}文化间性,拒斥对单一文化系统的沉入,反对信息交流的“单向扩散”。跨文化交流中的我与他者绝不再是主客体的关系,而是互为主体、互为他者的辩证关系。单波认为,“一方面,对我来说,他者与我是有差异的,具有一定的不可知性,是令人怀疑的;另一方面,我与他者的差异又是必需的,因为他者是认识自我的一面镜子,只有在我与他者的对话情景中,我才能认识我的存在……他者是形成‘我们是谁’的不可缺少的、必要的部分。……他者是主体建构自我意义的必备要素。他者在我们之外,也在我们之中。”^{[5]103-113}当互为他者、参照的文化相遇时,必然是以相异性为前提条件。一方面,我族文化中的潜在的民族文化意识会有意识无意识地与所接触到的新的民族文化发生冲突;另一方面,新的异民族文化为了与我民族的文化相认同,积极主动地与之靠近、力图达到一致所作的努力,使得两种文化融合产生新质文化。在此他者与我者文化交汇、撞击过程中,两者互为参照、互为阐释,释放出不同于两者文化视域的新镜像。

翻译的跨文化交流实质,要求相遇的两方文化,在他族文化的镜像中反观我者,以避免自我中心论,清晰审视自我,理性利用他者相异的因素以达到文化发展的“趋优存异”,进而促进文化融合,也促使翻译得以成功进行。

二、佛经翻译中的“我者”与“他者”

曾盛极一时的中国佛经翻译是中国翻译史上第一次大规模的翻译活动,千年佛经翻译经久不衰,印度佛教文化与中国传统文化经历了相遇、撞击、适应、融合,为古老中华带来了新的活力。这次佛经翻译是中、印文明首次交锋,也是中国文化首次遭遇另一高度发展的、成熟异质文化体系的挑战。^{[6]71-83}相异的两者构成了跨文化交流中互动镜照和反思彼此的他者。作为“我者”的中国文化在不同阶段对待“他者”文化的不同态度,产生了不同的翻译策略,在不同的程度上影响了文化的互惠对话理解。

(一) “他者”与“我者”:无睹与拒斥

西汉文景之世(公元前180年—公元前141年),佛法早已盛行于印度之西北,并由此北天竺传布中亚各国。汉武帝之时(公元前140年—公元前87年),锐意开辟西域,佛教借此东侵之便传入中

国。中印文明结合即系于此。佛学界公认中国佛经翻译始自一百多年后的汉明帝永平十年(公元67年),即始自天竺僧摄摩腾译《四十二章经》。然而,至东汉末年,除了还有传说西汉哀帝时口述的《浮屠经》,并没有什么其他译经播布于世。^{[7]28-30}这是由于汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”,义理与儒家入世思想相差甚远甚至完全相悖的佛教文化,虽是一个高度发展的文明体系,但不加调适自身,显然一百余年的时间都无法大显身手。东汉桓、灵二帝时(公元146年—公元189年),虽出现了安世高、支谶、竺朔佛、康巨等人的翻译,译者多持“佛文大于一切”的主张,翻译偏于直译,有时为了顺从原文结构,不免重复颠倒,对于某些术语的翻译也欠精确,令人费解。如印度僧人根据音译译出的“浮屠”(新译佛陀,即佛)、“伊蒲塞”(新译优婆塞,即男居士)、“桑门”(新译沙门,即和尚)等专门佛教术语,令人不知所云。安世高将“受”译为“痛”,“正命”译为“直业治”等。^{[8]74-77}支谶和安世高一样,把“涅”译为“泥洹”。又把“罗汉”译为“阿罗呵”,把佛所具有的无所不知的智慧“一切智”译为“萨若”,把“现等觉”译为“阿惟三佛”,把“三十七道品”译为“三十七经法”,把“无上正等正觉”译为“阿多罗三耶三菩”,把“精进”译为“惟逮”,把“五根”译为“般遮旬”。^{[9]270}支谶曾在《法句经序》中也提到了竺将炎的翻译:“将炎虽善天竺语,未备晓汉。其所传言,或得胡语,或以义出音,近于质直。仆初嫌其不雅。维祇难曰:‘佛言,依其义不用饰,取其法不以严。其传经者,当令易晓,勿失厥义,是则为善。’”^{[10]6}

两汉时期,印度文化初入中土,习惯于“夷夏之辨”,“以夏变夷”“立夷夏之防”执持华夏文化优越论的“我者”文化在与“他者”文化交往时大门关闭的趋势,采取无睹态度,使得“他者”这种彼岸价值的绝对崇拜无法被“我者”文化里儒道对立互补、祖先崇拜和自然神崇拜、宗法集体主义传统所接受。同时,作为“我者”的佛教文化在对待“他者”中土文化时,由于语言文化的局限性,不可避免地呈现出了一种“勿失厥义”“佛文大于一切”文化单向传播的趋向。译者“弃文从质”的直译,使翻译不是成果不大,便是佶屈聱牙、晦涩难懂。

(二) 他者与我者:适应与接受

中国传统思想文化的发展,经历了春秋百家争鸣,诸子蜂起时期,西汉初年道教兴盛,后又儒教称雄,到了后汉三国时期,道教又开始逐渐发展,汉武

帝时期独尊儒术的局面开始打破,儒教为主的中国传统意识形态结构发生改变,黄老玄学开始盛行。随着炼丹术的盛行和相关理论的深化,道教吸取了当时风行的玄学,丰富了自己的理论,获得了很大发展。印度文化逐渐改变以往的高姿态传播义理的方式,利用儒道相争的契机,采用道家玄学概念来比附某些并非相似甚至差别很大的佛教概念,顺应中土文化。此时的译经也逐渐改变译文尚质倾向,主张从“文”迎合当时中国的儒道背景和学术风气。汤用彤先生指出“三国时支谦内外备通,其译经尚文丽,盖已为佛教玄学化之开端也。”^[7]⁷⁸支谦所译《大明度经》中有《本无品》,所谓“本无”正确的译法应是“真如”或“性空”,支谦的译法应当是受了正始玄学的影响,因为“本无”乃何晏、王弼哲学中的重要概念,颇为时人称道。再如,支谦翻译《佛说维摩诘经》中有《观人物品》,以“人物”代替“众生”或“有情”,大约与当时人物品评有关。同时代的康僧会在译《六度集经》中译“昔者,波罗国王名波邓,治国以仁,干戈废,杖楚灭,囹圄毁,路无呼嗟,群生得所,国丰民炽,诸天叹仁”,完全体现了孔孟“王道乐土”。^[11]⁷⁴用“道”比附“菩提”(对佛教真理的觉悟),用“真人”比附“阿罗汉”,用“无为”比附“涅槃”的做法,也常见于早期译典。这种用儒道家术语来附会佛教概念的做法虽然无助甚至有害于把握佛教术语的准确含义,可是对于佛教理念在中国文化土壤里落地生根,却是必走之路。^[12]²²《合维摩诘经序》中提到“三国时的支谦和康僧会主张译文中减少胡语成分(即音译),不死扣原文,注重译作的词藻文雅”。

后汉三国时期,僧人在传播佛经中有了关注与“我”(佛文化)不同的“他者”(中土文化)的意识,开始调适自我文化以顺应他者文化,用儒道典籍来比附佛经术语。翻译采取了“滞文格义”的意译迎合中国文化。这一时期,之于佛文化“我者”开始意识到“他者”中土文化的重要性。文化“他者”的凸显,一方面,为以后文化的平等交流打下了基础,佛经翻译开始盛行;另一方面,过度依附“他者”文化,此时的翻译被道安批评为“斫凿之巧者”,七窍成而浑沌死矣。

(三) 他者与我者: 兼容与整合

东晋后期南北朝时,大批的华僧西行取经,了解梵文和印度文化,从翻译中笔授的配角转为与梵、胡僧合译的主角。译者越来越注意到无视他者文化,或单单关注他者文化是远远不能够译出好的译本,

满足文化交流的需要的。文化的双向交流开始形成,文化间性在此时期得到彰显。

东晋高僧道安就支谦等人的迎合他者而忽略我者的翻译,作出了批判。他提出了著名的“五失本,三不易”翻译理论,“译胡为秦,有五失本也:一者,胡语尽倒,而使从秦,一失本也;二者,胡经尚质,秦人好文,传可众心,非文不合,斯二失本也。…”“三不易”说明了译胡梵为秦的不易,需要顾忌到两者的语言文化的差异。道安虽主张直译,但比起以往的不考虑他者文化的佶屈聱牙的直译,已经不再是逐字死译了,明显有了一种寻求调和两者语言文化的间性意识。与道安几乎同时期的鸠摩罗什颇受译经界关注,他“曲从方言,趣不乖本”,他可以做到“以信为本”并且“依实出华”,在“信”的基础上追求“美”,使译文达到信与美的统一。梁启超“凡什公所译,对于原本,或增或削,务在达旨”的评价,赞宁对他“折中,有天然西域之语趣”的评论,是当时两种文化在互为抵抗和价值适应中的一种“折中”需要。^[10]¹⁵⁻¹⁸

魏晋南北朝时期佛教之所以能在中国扎根、传弘,开始与中土文化相融合,不仅与它作出了适应中土文化的调整有关,还与此时中国处于北方游牧民族入侵,处于政治分裂状态有直接关系。中国古代文化始终是一种以王权为核心的文化,政治与文化互相支撑是中国文化的重要特点。中国文化作为“我者”放低了姿态,认识到需要“他者”文化的因素,调整自我,完善自我,与有顺应意愿的他者文化搭建互惠理解的对话关系。我他文化交流不断深入,间性思维在翻译中逐步体现,到东晋时期,佛经翻译有了较大的发展,逐渐臻于成熟。

(四) 他者与我者: 共享与互利

海德格尔指出,他者和我者是共在世界的关系,“此在的世界是共同的世界。‘在之中’就是与他人共同存在”。^[13]¹³⁸由此可见,与他者共享与互利是存在的理想状态,佛经文化的传入也是如此。

魏晋南北朝时期,佛经在统治者的提倡下,广泛传译,这种趋势至唐时达到顶峰。玄奘赞同僧佑的“文过则艳,质甚则野”,他弃骈取散,以朴素的通俗文体真实传达出佛经的内容和风格,主张直译和意译完美结合,开创中国译经史的“新译”风格。玄奘在译经时整合了“文”“质”,开设了在他以来最为严密、最为健全的译场。“就翻译规模的宏大,翻译机制的完备,翻译过程的严密甚至复繁,译文质量的准确和可靠性而言,唐朝译场是独一无二的,在迄于当

时的世界翻译史上也可能无出其右者。”^{[12]21}译场译经有十一种分工,译者大多都通晓梵汉两种语言文化,能够在翻译时做到“不失于佛意”的前提下“刊而正之”,使译文有文采,“不过鲁拙”。唐朝佛经翻译在两种文化深度交流、互惠发展中达到了鼎盛时期。宋朝赞宁的“六例”可说是佛经翻译理论和实践最完美的总结。^{[11]78}

佛经翻译给中国传统文化带来了佛教文化,到了宋代,佛经成为中国传统文化的一份子,与儒、道一起,成为维持社会、政治秩序稳定的一种不可或缺的意识形态。虽然这个过程也非一帆风顺,佛教也不断遭到中国本土文化的反击,但正是这种文化差异性,使得他者与我者在冲突与撞击中不断调适自我,互补、互利、共享,努力发展进行对话式理解,“和而不同”,体现中国传统文化的巨大整合与同化的能力的同时,也体现了这种宗教对中国传统文化的塑造作用,佛教译入为中国传统文化增添了新的景观和新的气象,开启了中国翻译的先河。

三、总结

中国第一次翻译高潮——佛经翻译,援孔孟老黄入佛,与传统文化拒斥、融合,历经千年为中华文化注入了新的活力。翻译策略从单纯佶屈聱牙、晦涩难懂的直译,到随心所欲、文过饰非的意译,再到较准确的直译意译,最终形成直译意译相整合服务翻译的历史。纵观整个过程,我们可以看到之于“他者”的“我者”对他文化的从拒斥无视,适应与接受,兼容与整合,最后到共享与互利平等对话的更新认识和自我建构,使翻译一步步臻于成熟,成就了我国历史上历时最长规模最大的翻译活动,造就了如

今中国传统文化儒、释、道三教合一的盛大局面。“许慎《说文解字》曰‘译,传四夷之语者。’,‘四夷’一词就是征服者的口吻。而赞宁《宋高僧传》则曰‘译之言易也,谓以所有易所无也。’‘易’就是平等的交换交流。”^{[11]73}可见儒家学者和宋代赞宁“译”的不同解释,体现了佛经翻译之前和之后文化从征服走向交流,从文化自我中心走向文化间性。成功的翻译是一种跨文化交流的活动,是两种文化跨越“我”“他”的陈腐界限,推崇对话、杂合,寻求间性文化的一个动态过程。

参考文献:

- [1] 周宣丰.文化“他者”的翻译:后现代哲学“他者”思维的启示[J].湖南科技大学学报,2012(4).
- [2] 蔡熙.关于文化间性的理论的思考[J].大连大学学报,2009(1).
- [3] 刘笑千.论翻译研究中的文化转向[J].郑州航空工业管理学院学报,2012(3).
- [4] 吴晶.间性断裂与以信息性为原则的间性关系重构[J].外国语,2010(3).
- [5] 单波.跨文化传播的基本理论命题[J].华东师范大学学报,2011(1) [6] 张广保.中印文明的交锋——对魏晋南北朝三教论争的沉思[J].中国文化研究,2012.
- [6] 汤用彤.汉魏两晋南北朝佛教史[M].武汉:武汉大学出版社,2008.
- [7] 王爱琴.主体间性思维下的佛经翻译解读[J].江苏大学学报,2012(6).
- [8] 合首楞严经记[M].《出三藏记集》卷七,中华书局.
- [9] 陈福康.中国译学理论史稿[M].上海外语教育出版社,2000.
- [9] 周裕楷.中国佛教阐释学研究:佛经的汉译[J].四川大学学报,2002(3).
- [10] 阮炜.翻译在佛教中国化中的作用[J].深圳大学学报,2011(6)
- [11] 海德格尔.存在与时间[M].陈嘉映,等译.北京:生活·读书·新知三联书店,1987.

Salience of Cultural “Other” in Buddhist Scripture Translation under the Mirror Image of “Self”

FAN Xin-juan RUAN Hong-mei

(School of Foreign Languages, Northwestern Polytechnical University, Xi'an, 710072, Shaanxi, China)

Abstract: Translation, more than a communicative act on the inter-lingual code and meaning level, serves as a medium through which two cultures respect and interact with each other equally. Looking back to the Buddhist Scripture translation, we can find traces of both cultural conquest of Indian culture as “other” and the whole process of Chinese traditional culture as “self” treating “other”: rejection, adaptation, integration and exchange. It is this ever-changing culture outlook and culture self construction that makes Buddhist Scripture translation the first, longest and largest translation in China. With interness more and more salient in Buddhist Scripture translation, the translation marches nearer and nearer to prosperity.

Key words: other; self; Buddhist Scripture translation; intercultural; culture communication