

遷移、對話與生成

——第二屆北京-蘇格蘭國際學術研討會後記

Trans-ferring, Con-versing and Be-coming:
Review of the 2013-2014 Beijing-Scottish Seminar

汪 海

WANG Hai

作者簡介

汪海，中國人民大學文學院講師

Introduction to the author

WANG Hai, Lecturer at School of Liberal Arts, Renmin University of China

Email: hai.wang.china@gmail.com

Abstract

The School of Liberal Arts (Renmin University of China) and the Institute for the Study of Christian Culture held the second Beijing-Scotland international seminar in March, 2014, the theme of which was “The Construction of East and West: Translating Classical Texts.” Eleven scholars from the West and China together reflected upon the issue of translation from the perspectives of literary studies, philosophy, arts, cultural exchange, religious dialogue, and comparative studies. The act of translation is regarded an act of reflection upon geographic, linguistic, cultural and religious differences, an act of transcending these differences, and as the most fundamental way of encountering the other. Translation is an act of transferring, but the distance and the differences between the self and the other are not an obstacle to overcome, but a stimulus to conversation, and a catalyzer for the self to change and to become.

Keywords: translation, trans-ferring, con-versing, be-coming

中國人民大學文學院、《基督教文化學刊》自 2008 年以來即與英國格拉斯哥大學文學、神學與藝術研究中心以及牛津大學出版社的學術期刊《文學與神學》(*Literature and Theology*)展開了各種形式的學術交流與合作。2014 年 3 月 18—19 日，在繼 2012 年舉行的第一屆“北京—蘇格蘭”文學與神學國際研討會之後，中英兩家研究機構以及學術期刊，邀請相關知名國際學者再聚北京，以“東西方之建構：經典翻譯”為主題，舉行了為期兩天的學術交流與討論。

翻譯的概念甚至這一詞彙本身，漢語中自古有之。南朝梁人慧皎《高僧傳·譯經下·佛馱什》：“先沙門法顯於師子國得《彌沙塞律》梵本，未被翻譯，而法顯遷化。”據《康熙字典》，“翻”本義（鳥）飛，引申為跨越，越過，到另一面。“譯”，西漢楊雄在《適軒使者絕代語釋別國方言》中這樣解釋：“傳也。又見也。”東晉郭璞解釋道：“傳宣語即相見。”唐賈公彥在《周禮註疏》中認為，“譯即易，謂換易言語，使相解也”。這些古老的解釋蘊含著對翻譯活動或許是最原初而本真的生命體驗與反思，在現代翻譯活動職業化甚至自動化之後，這些經驗逐漸變得模糊，進而被人遺忘。今天我們對翻譯太想當然，卻忘記了問為什麼需要翻譯和翻譯何以可能？簡單說，翻譯的產生是因為我們遭遇了語言不同於我們的他者，所以遭遇或者說“相見”是翻譯成為可能的先決條件。在相遇之後，選擇與他者進行對話，致力於相互理解，而不是僅僅訴諸沉默的暴力或者暴力的沉默則是催生翻譯的重要動因。所以致力於翻譯就是在面對他者時潛在的做出了一個倫理選擇，選擇了言說而不是殺戮，遵奉了一條或許是最基本的倫理要求：汝不可殺戮（*thou shalt not kill*，《出埃及記》20:13，《申命記》5:17）；做出了一個承

諾：將他者看成是可以言說的對象，而不是用暴力處置的物——哪怕是暫時的，至少保留了拒絕死亡暴力的希望。

而要使相遇成為可能，在最基本的層面上，首先需要跨越地理上的距離。不論是我走向他者還是反過來，再或者我與他者走向一個中間地，每一個主體與其原初處所（環境、語境）之間的關聯都會被打破，使得“我”——主體處於一種脫位（dis-location）狀態。隨著翻譯活動的深入，“翻”的含義將從地理學意義上的跨越拓展到語言、文化、心理乃至信仰距離的跨越。“翻”的源始含義“飛越”自此一直保留在由跨越與脫位所構成的遷移之中。僅就翻譯一詞的詞源學考察來看，東西方在這裡產生了共鳴或者說具有共通之處。英語動詞“translate”的本義是“從一地移動到另一地”，其拉丁詞源“transfere”意思是“帶過來、搬運過來”。可以說遷移一直是翻譯活動的要求，當然它也是最終帶來的結果。

但跨越不是取消差異，對跨越的推崇其背後是對我與他者之間距離與差異的承認，而沒有差異就不存在跨越，更無所謂翻譯。翻譯實際上是關於距離和差異的遊戲和舞蹈，它的舞步就是跨越，它用跨越的方式向差異致敬，跨越彰顯了差異。所以布朗肖（Maurice Blanchot, 1907—2003）在《翻譯》一文中說，

每個翻譯者都是靠語言的差異而活；每一次翻譯都建立在差異之上，雖然表面上看它追求的是相反的意圖——壓制差異……翻譯的生命就是差異；在差異中翻譯找到了它的重要職責和癡迷的夢想，因為翻譯具有聯合的力量，它運用這種力量將兩種語言拉得更近……^①

^① Maurice Blanchot, “Translating,” in *Friendship*, trans. Elizabeth Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 1997), 57-61.

那麼如果翻譯中我與他者的相遇帶來的不是差異的取消，不是同一，那麼這種“更近”意指什麼？相遇之後又發生了什麼？現代漢語對翻譯的最常見解釋是用一種語言文字來表達另一種語言文字。但這種表達不是取代，即不是用一種語言取代另一種語言，因為翻譯不是要尋找源語言與目標語言之間完美的一一對應關係，語言學告訴我們這種關係也不存在。完全的對等不存在，但相通、共通卻是可能的——這構成了翻譯的不可能性與可能性或者說不可譯性與可譯性之間的張力。“拉近”意味著參與翻譯的兩種或多種語言、我與他者同意走到一起，並置到一處，這就是布朗肖所說的翻譯的聯合力量。所以，與其說翻譯致力的是尋找，不如說是創造，創造語言之間、我與他者之間的關聯，創造一種之間性（in-betweenness）。與其說翻譯追求的是相等，不如說是平等，儘管每種語言各有所長，每個母語者各有偏好。在翻譯中，源語言與目標語言、我與他者得以共享同一個空間，形成互為主客的關係。因此如利科所言，翻譯是一個好客的倫理行動。^①

目標語言本著好客的原則讓渡出空間以供異鄉人——源語言表達，源語言也本著好客的原則準許自己被目標語言翻譯，用後者的方式詮釋自己。在這一互為主客的過程中，主體的獨自在家狀態和獨白話語都被打破，翻譯創造了我與他者之間的潛在對話。譯，傳也，傳的是什麼？除了傳達“內容”（意義、觀念、文化……）同樣重要的是傳達“形式”，即一種願意對話的姿態。對話，如英文“conversation”詞源“conversari”的本義所示，意味著“共同生活，與之為伴”。譯，易也，既是交換也是變化。翻譯的交換不是經濟學意義上的交換，並非是生產之後的環節，在這裡交換本身就是生產，就是創造，因為它是語言、觀念和思想文化的交換，是

^① 參見 Paul Ricoeur, *On Translation*, trans. Eileen Brennan (London: Routledge, 2006).

你、我原本各有一個想法，交流之後每個人分別有兩個甚至更多個想法。

尤其是各文明的經典文本，那些“經歷了時間考驗、贏得了足夠聲望因而被翻譯的作品”，它們之所以能夠被翻譯，就是因為“本身蘊含著差異，它們或者原本就指向別的語言，或者優先彙集了種種別於自身、異質化自身的潛能——這是任何活語言都具有的能力。”^①換句話說，經典一直就有不斷生成（becoming）的潛能，翻譯成全了這一生成，使它獲得新的生長點，“由一地轉移到另一地”，走向別的時間、空間，走向未來。

正是基於上述對於翻譯的解構主義式的重新認識，蒞會的中西學者從東西經典的相互翻譯問題出發，反思東方、西方在經典翻譯中的相互想像、影響與自我建構，以及經典通過翻譯所獲得的未來新變的潛能。

中國人民大學的楊慧林教授在題為《〈威尼斯商人〉中文譯本遺失了什麼？》一文中，考察了莎士比亞經典喜劇《威尼斯商人》最初漢語譯本對原本的偏離，分析了造成這種偏離或者忽略的審美觀念差異和歷史語境原因。楊教授認為，《威尼斯商人》繼承了中世紀喜劇的寓意傳統，因此該劇包含的基督教神學意味對於文藝復興時期的英國觀眾來說是很明顯的：夏洛克與波希霞之間的衝突象徵了猶太教與基督教、律法與恩典、正義與仁愛之間的衝突，而波希霞對夏洛克的勝利也象徵了基督教對猶太教最終的取代。但當這一喜劇脫離原有語境被翻譯到 19 世紀末的中國時，這一神學維度就從漢譯本中消失了。一方面是因為中國觀眾熟悉的是中國戲劇的美刺原則與勸善懲惡傳統，另一方面是因為當時普通中國觀眾的對基督教的瞭解還很有限，更不要提它與猶太教之間的歷史與教義糾葛了。通過這一翻譯的案例分析，楊教授向我們展示了讀者群以及

^① Maurice Blanchot, “Translating,” *Friendship*, trans. Elizabeth Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 1997), 57-61.

讀者群所屬的詮釋傳統、身處的歷史語境對翻譯活動造成的巨大影響，經典文本如何通過翻譯脫離原有語境並結合新的語境，進而發生一系列的嬗變。就是這樣，翻譯促使經典文本不斷地從原有的文化地域進入一個新的文化地域，它自身在遷移的過程中一直在生成變化。

來自英國格拉斯哥大學的賈斯珀（David Jasper）教授則考察了一個中國古典文本進入西方語境的案例：法顯《佛國記》最早的兩個英文譯本。賈斯珀教授從譯者的教育背景、職業身分、宗教觀念、詮釋方法、翻譯動機、方法與體例等等方面，非常細緻地比較了理雅各與翟理斯兩人的翻譯過程。作為一個基督教傳教士，理雅各經常會在翻譯《佛國記》時類比《聖經》，因為他認為上帝會以各種神秘的方式在不同的文本中說話。翟理斯是個外交官出身的漢學家，他對一切宗教信仰都持有歷史主義和實證主義的質疑。理雅各的翻譯更強調準確性、學術性，所以在譯本中添加了許多腳註。而翟理斯希望譯本能吸引更多的普通讀者，認為過多的註腳會影響讀者閱讀的流暢性，他力圖保持作品敘事原本的力量。儘管理雅各當時看顯得比較老派，但或許反而是更有持久性和激進性的翻譯。理雅各將《佛國記》看作是東方“聖書”之一，認為同樣能在其中找到神秘的真理，因而成為未來宗教比較研究的先聲。

中國人民大學的耿幼壯教授提出一個有趣的問題，那就是錯誤的翻譯、不忠實的翻譯有沒有可能反而是成功的翻譯？他在論文《詩意地翻譯中國文本：龐德對中國詩歌與儒家經典的翻譯》中認為，雖然龐德並不懂中文，他的翻譯充滿誤解，但他詩意性的翻譯反而很好地將儒家的重要觀念引入到西方的文化語境。他同意龐德研究最新成果《龐德與中國》（錢兆明主編）中的觀點，即龐德的中國詩翻譯使得英語與漢語兩方面都變得既陌生又熟悉，實現了對兩種語言的創造性變異，大大釋放了兩種語言的潛在解釋力。而龐德有意在儒家的思想中尋找他詩歌創作理論的支持，比如將“正名”

理解成他“詞語準確”的主張等。儘管如此，龐德在中國古代歷史、詩歌中尋找理想社會的意圖，卻使他非常詩意化和創造性的傳播了儒家思想，所以耿教授認為這反而是成功的翻譯。

從具體文本的翻譯實踐，研討會的學者們接著進入第二個重要層面。那就是東西方文化與信仰的相互“翻譯”。

來自牛津布魯克斯大學的伊麗莎白·傑（Elisabeth Jay）教授探討了翟理斯在寫作《中國文學史》時，維多利亞晚期英國知識界對中國文學與文化的看法如何影響到該書的寫作。當時的英國人並沒有充分意識到中國的民族多樣性，地域與文化的多樣性。而翟理斯本人是外交官出身，因此很容易把中國當成是沒有多樣性的、完全同質的政治實體。正如當時英國社會相信存在著一個超越時間的英國性一樣，翟理斯也傾向於認為有一個超越時間的中國性。因此他在撰寫《中國文學史》時，將數千年的中國文學看成是一個沒有時間性的存在，認為所有歷史階段的文學作品都擁有某些相同的特點。而且他將中國社會簡化為只有士人與無知的普通人兩個階層。在維多利亞時代新教倫理的影響下，翟理斯很具有實用主義、理性主義的特點，他對中國的宗教、神話、傳說等等毫無興趣，一律將它們看作是迷信，認為沒有研究價值，比較神話學與比較宗教學完全不在他的視野範圍內。

英國聖安德魯斯大學的哈特教授（Trevor Hart）將翻譯看作是兩種文化的潛在對話，他用這種看法重新解讀了理雅各撰寫的《中國的宗教》一書。他認為翻譯是人類通過語言一直在進行的一種最基本的理解活動，它包含侵入與自我傾空的辯證關係，既是一種獲取又是一種被改變，但無論如何都應該包含對他者的愛。他指出，理雅各對中國古代經典的翻譯絕不僅僅出於實用的或者所謂學術的興趣，他對這些文本的內在價值有強烈的信任，因此他的翻譯應該被視為文化的翻譯。理雅各試圖將中國文化內在的精神氣質也翻譯過來。他為翻譯所付出的心血與勞作，出自對中國人民與中國文

化的熱愛和一種信念，即西方世界可以從中國文化中學習到許多東西。理雅各所著的《中國的宗教》實際上應該被看成是基督教與中國諸種宗教之間進行的一次跨宗教、跨文化的對話。這本著作還為基督教參與跨宗教對話提供了積極的神學根據，和一個有益的框架，在這一框架下可以做出健康的辨別和區分。在這部著作中我們還能找到一種倫理的詮釋學，把他者作為他者進行對話，他者是我的夥伴，一同尋找照亮每個人的光明。

翻譯是一種對話，文化乃至宗教間的對話，這一看法在加拿大多倫多大學的孟柏（Bradley McLean）教授以及香港中文大學的黎子鵬教授那裡產生了共鳴。孟柏教授研究了南京條約（1842年）前倫敦傳道會針對中國孩童編寫的關於“上帝與人類救贖”的中文基督教“三字經”。傳教士們在編寫的過程中既需要考慮忠實性問題，也要顧及接受度的問題。換句話說，基督教“三字經”既要能忠實於希臘語和希伯來語的《聖經》，又要對於中國的普通少兒讀者來說易於接受。於是有些編寫者不僅使用儒家三字經為模版，翻譯諸如“God”等重要術語時，還使用了中文中已有的、本土宗教中稱呼最高存在的字眼兒，比如對“上帝”這一道教名詞的借用。結果翻譯就成了兩種文化乃至信仰相互交鋒、對話和衝突的場所。孟柏反對原意必然在翻譯中丟失的說法，因為所有的文字都不過是對符號詮釋的符號詮釋。這些編寫三字經的傳教士通過面對中國的傳統，實際上重新認識了自己的傳統，這是對自身歸屬的重新建構。

香港中文大學黎子鵬教授分析了英國浸禮會傳教士李提摩太（Timothy Richard）對《西遊記》獨特的基督教化翻譯。李提摩太認識到《西遊記》的文學價值，將其置於與荷馬史詩、但丁神曲、彌爾頓失樂園等西方經典並駕齊驅的地位上。不過，他對《西遊記》的翻譯很具有爭議性，因為他將其進行了基督教化的詮釋。原因是他認為，基督教與佛教有許多共同的真理。他甚至認為，北傳佛教實際上是耶穌基督福音的亞洲形式。在這種理解之下，他將《西遊

記》中的如來寫成上帝的化身，作為彌賽亞的基督，把觀世音寫成聖靈的化身，把玄奘寫成使徒保羅，最終他稱北傳佛教就是基督教聶斯托利派。《西遊記》結局中的西天被他寫成世界各大宗教和諧並存的上帝之國。這一觀念是受比較宗教學之父麥克斯·繆勒（Max Müller）的啟發。對他來說，基督徒在人間建立的上帝之國應該包括各大宗教的統一以及基督徒和非基督徒為全人類福祉的協作。他對《西遊記》的翻譯是基督教立場的理解，因而對原作有相當程度的工具化。

中西文化最初的相遇之中，既包含彼此認識上的偏差甚至誤解，也包含有成功的範例。經常被研究者提及的成功典範就有英國傳教士、牛津大學第一位漢學教授理雅各。美國貝勒大學的謝大衛（David Lyle Jeffrey）教授分析了理雅各對《詩經》的翻譯，並認為他成功地向英語世界傳達了《詩經》原有的文化權威性。他最大的成功之處在於他良好的語言學直覺，還有熱切融入中國古代文化的誠摯意願。這表現在如下方面：首先，理雅各將四書五經類比基督教中的摩西五經和四福音書，認為他們享有崇高的精神地位。其次，他完全地將自己浸淫在漢語之中。第三，他在翻譯中尋求的絕不是信息的可靠傳達，他尋求自身的轉變。因此對他來說，翻譯就是真誠地面對他者，一個受教誨的道德轉化過程。因此，他的翻譯著力點並不在尋找從西方語言到中國語言之間的絕對對應關係。他想要的是從中文到西文，傾聽古代漢語文本內在的宗教情感，更好地瞭解和熱愛中國人民。理雅各的翻譯方式更接近於中世紀的參與、融入，而非現代人自我很強的反觀。從這一角度說，他的翻譯是試圖面對和保持作為他者的他者。

翻譯更寬泛地說，就是尋找不同語言和文化傳統之中的共通之處，對等之處。美國拉法耶特學院的齊奧考斯基（Eric Ziolkowski）教授相信在不同人類文化傳統之間有共通之處，而故事中的故事或者說戲中戲就是一個在中西文化之中都存在的敘事模式。在題為

《作為普世主題的故事中的故事：對〈哈姆雷特〉、〈堂吉訶德〉和〈西遊記〉的比較研究》一文中，他提出這三部世界名著不僅寫作時間接近而且都有一個共同的結構特徵：故事套故事。這或許都與這樣的觀念相關，即把世界看成一本書，一個文本，甚至文本中的文本，把歷史看成一個神聖的舞台。齊奧考斯基認為，可稱之為三部文本的經文性，而這三部世俗文本因此都具有宗教的或者神聖的光暈。這些是故事套故事結構的最根本原因。

英國斯特靈大學的哈斯（Andrew Hass）教授在《可譯性：中國當代藝術中的激進構型》一文中，用黑格爾否定哲學解讀了中國當代繪畫藝術中以中國文字為主題的作品，通過這一解讀他試圖重新思考翻譯的本質。傳統翻譯觀認為翻譯主要是傳達意思，然而在翻譯漢語言文字時，這種翻譯觀指導下的翻譯必然會忽視漢字的圖像性。這一圖像性就是超越“意義”本身的文字的物質性，也是語言無法言說的部分，或者說不可譯的部分。哈斯提出，語言的物質性部分絕不僅僅是承載意義的中介，這一點突出地表現在這些激進的中國當代藝術作品中。他認為，翻譯應該看成是一種積極的否定運動，永無止息，在看不見的意義與可以感知的物質性之間徘徊，最終又超越這兩者。翻譯是對源頭的否定，是對翻譯雙方的擴展，不是要回到源頭，或者走向某一普世的超語言，而是展開多種可能性。所以翻譯活動最終往往揭示什麼東西不可翻譯，這一不可翻譯就是通過翻譯才發現的豐富性、多樣性，永遠不可窮盡。

從這一角度，就可以理解中國人民大學青年教師汪海博士在論文《通過布朗肖重新“翻譯”道家“無為”中的激進性》中的嘗試。他認為，道家的“無為”思想無論是在最初提出的歷史語境中，還是在當下，都是一個極富挑戰性的悖論。“無為”的激進性在中國歷史上一直對主流意識形態，比如儒家，構成極大挑戰。然而一般的解釋，或者將對“無為”的理解置換為對“自然”的理解，或者用大一統的辯證法將“無為”解釋為“有為”——儒家——的增補。

這些解釋策略忽視了道家思想在歷史上表現出來的激進性，比如它對儒家的根本性批判；也限制了道家思想面對現代生活時的解釋力和批判力。長期以來，對道家的詬病往往集中於老莊思想中“不行動、柔弱、無力、退隱、被動”等等“負面”因素。而後現代思想尤其法國文學家、思想家布朗肖對“被動性”和“弱”進行了完全積極的解讀，或許會為我們重現發現“無為”的激進性提供了一條有益的進路。

第一屆研討會學者們提交的所有論文已全文發表於《文學與神學》2014年6月刊，合作主編賈斯珀教授與汪海博士。本屆研討會的學術成果計畫將由美國貝勒大學出版社（Baylor University Press）結集出版。