

我国传统译论在反向格义中的误读

马冬梅

(兰州理工大学 外语学院, 甘肃 兰州 730050)

摘要:格义是用我国本土的思想概念比附陌生佛学术语的解经方法,“反向格义”则指用外来的概念体系和理论框架来阐释我国本土经典。近年来由于西方学科体系的影响及其强势译学话语的发扬,加之我国译界欲实现传统译论的现代转换与重构的迫切诉求,“反向格义”在我国翻译研究中大行其道,用西方术语简单比附我国传统译学概念的现象比比皆是,致使一些概念被误读甚至被消解。我国译学研究应走出“反向格义”的制约,培养自己的叙述方式,否则会造成我国本土译论的“失语症”,我国传统译学话语或将失去其言说地位。

关键词:格义;反向格义;我国传统译论;误读;失语症

中图分类号: H059

文献标识码: A

文章编号: 1671-1351 (2017) 04-0114-03

我国翻译理论自佛经翻译以来的“文质之辩”、严复的“信、达、雅”之后,发展到鲁迅提出的“宁信而勿顺”、傅雷的“神似”说及钱钟书提出的“化境”时已日臻完善,凝聚着古典哲学、古代文论以及传统美学的思想精髓。但自此我国译论研究似乎陷入了沉寂的困境,再没有出现重要突破。随着上个世纪的改革开放,西方现代思潮以汹涌之势波及我国,进而被我国学界所接受和吸收;在西方强势文化的影响下,出现了西方“独言”的尴尬局面,译界一些学者开始“忘我”地追踪西方译学,在中西译论话语展开新的交流和碰撞的过程中,似乎患了“失语症”,总是采用一个“跟着转”的研究范式。有几千年历史的中国译学研究为什么会在其作为一门独立学科的地位确立之时反而失语?究其原因,笔者认为这是一个世纪以来我国传统学术在西方学科体系的影响下实现学术“现代化”实则被过度“西化”的结果,致使我国传统学问遭人诟病,而新建立的学科又带有浓厚的西方色彩,其理论、体系、方法、术语无不来自西方,翻译研究也不例外。面对西方铺天盖地席卷而来的各种翻译思潮,我国译界“盖如久处灾区之民,草根木皮,冻雀腐鼠,罔不甘之。朵颐大嚼,其能消化与否不问,能无召病与否更不问也,……”^[1]一些学者在诠释我国传统译论时过度使用“反向格义”的方法,采取“以西格中”的方式用西方理论框架和概念对我国本土的学说和术语进行解剖式分析,导致我国传统译论系统及其术语作为一种言说方式失去其话语权。

一、格义与反向格义及其产生背景

格义(Geyi, analogical interpretation)是用我国本土固有的思想哲学概念去比附解释佛教哲学的教义,帮助僧俗大众理解佛法深义的一种方法。据梁代慧皎所撰的《高僧传》记载:“(竺)法雅,河间人……少善外学,长通佛义。衣冠仕子,咸附谄稟。时依雅门徒,并世典有功,未善佛理。雅乃与康法朗等,以经中事数,拟配外书,为生解之例,谓之‘格义’,及毗浮、昙相等亦辩‘格义’,以训门徒。”^[2]如早期佛教徒安世高在译《佛说大安般守意经》时,就攀附道家学说,把“安般守护意”禅解成“安为清,般为净,守无为,意为名,是清静无为也”。支谦把《般若道行品经》译为《大明度无极经》,其“大明”“无极”取自《老子》的“日常曰明”和“复归于无极”。^[3]再如译“菩提”为“道”、译“阿罗汉”为“真人”、译“涅槃”为“无为”,都是用中国哲学中的老、庄和易学来诠释佛教的教义,这种以中土之学说解释西方之概念的实例可以称为“传统格义”或“顺向格义”。陈寅恪说:“格义之名,虽罕见载记,然曾盛行一时,影响与中国思想者甚深,故不可以不论也。”^[4]汤用彤指出“格”的意思是“比配”或“度量”,“义”的含义是“名称”、“项目”或“概念”,所谓“格义”是“比配观念或项目的一种方法或方案,或者是不同概念之间的对等”。^[5]

收稿日期: 2017-06-23

作者简介: 马冬梅(1982-),女,甘肃张掖人,兰州理工大学外国语学院讲师,硕士。

基金项目: 2016年度甘肃省高等学校科学研究项目“中华典籍英译深度翻译研究”(2016A-015)、“跨文化传播视域下甘肃省城市外宣翻译文本重构研究”(2016A-103)阶段性成果

清末民初，西学东渐，一些学者认识到我国传统的治学方式存在含混、逻辑不清的问题，从而转向从西学中汲取自己所需，并力图通过“以西格中”的方法获得更清晰的概念和理论框架。其中最具有代表性的莫过于浸润于西方文明数载的严复，他指出我国传统学术从思想结构上看缺乏严谨的逻辑系统，从叙事模式上看存在概念与范畴模糊含混的根本性缺陷，他曾写道“所恨中国文字，经词章家遣用败坏，多含混闪烁之词，此乃学问发达之大阻力。”^[6]可见我国之所以没产生“精深确切之科学哲学”，原因之一就在于我国本土文化的概念、范畴本身存在着“含混闪烁”之集体表象。他通过翻译《穆勒名学》和《名学浅说》，全面系统地介绍西方逻辑学，“一时风靡，学者闻所未闻，吾国政论之根柢名学理论者，自此始也。”^[7]我国传统学术的特性由于西方逻辑学的传入而面貌一新，后来胡适将实用主义引到中国，冯友兰则在中国哲学史研究中引入新实在论，“以西格中”的进路便逐渐成为我国哲学研究中的主流做法。这种“以西释中”的路径与传统的“格义”方向相反，被刘笑敢先生称为“反向格义”(reverse analogical interpretation)，^[8]类似于林安梧所提出的“逆格义”，即用外来的理论体系和框架来分析本土的概念和术语。

近百年来，我国许多研究者都习惯于借助西方的概念体系和理论思维框架来解释或重新认识我国传统经典，“以西格中”已成为当代我国学者进行学术研究的主要方式，台湾学者袁保新先生曾叹道：“曾几何时，当代中国人在理解本国传统时，由于知识、语言的生态环境丕变，以至于居然要通过西方哲学的概念语言，这才能使传统的智能稍稍为本国人理解。”^[9]虽然这一方法最初运用于哲学界，但却迅速从哲学渗透到文史等研究领域，在翻译研究界也得到越来越多地使用，成为当代我国译学或翻译史研究的普遍做法。

二、我国传统译论言说方式的特点与反向格义

尽管众多研究者将我国传统译论作为研究对象，但是至今“中国传统译论”仍然是一个非常模糊的概念，对传统译论的主要成分及其关系的认识还存在着较大的分歧。笔者参照的是《中国传统译论经典诠释》一书中对这一概念所做的界定，即从古至今出现在中国这片土地上的翻译理论，无论是何人所写，只要不是以现代语言学为基础的翻译理论，都可以划归传统译论的范围。^[10]作者从理论基

础、研究方法、理论形态、研究论题及精神特质等方面描述了我国传统译论的区别性特征，进而指出我国传统译论往往以人文主义的语言观为其理论导向；以哲学而非科学、以美学而非宗教为其理论基础；其研究方法是定性的而非定量的；其表述特点是简约的而非繁丰的；其文体特征是含混的而非明晰的。因而文质之争、音义之分、言意之辨、形神之似便成为长期争论不息的话题。由于我国传统译论深受古典哲学与文论的影响，其言说方式多采用格言、警句、比喻、事例等形式，语言简短而精炼，富于暗示而不是一览无余，言有尽而意无穷，^[11]对很多没有国学背景的译论研究者来说让他们回到传统经典的言说方式几乎是不可能的，再加上近代西方强势话语在中国的“在场”，“反向格义”大行其道，成为我国译学研究的普遍做法。大量地移植、套用西方的理论、方法、概念、术语，使我国的传统译论不断地被同化。在方法论上，追新逐异，采奇览胜；在概念范畴的使用上“别求新声与异邦”，致使欧墨新潮尽向东流。^[12]事实上，译学界在阐释传统思想、分析本土例证时已经习惯甚至离不开西方话语系统和概念范畴，似乎不懂西方翻译理论就无法进行翻译研究，导致我国传统译论在“反向格义”式的现代转换与重构中意义迷失。

三、“文质”的反向格义式解读

以我国传统译论中影响最为广泛的“文”和“质”这对概念的演变为例，来看我国传统译论是如何被“反向格义”式解读的。通过对罗新璋的《翻译论集》、马祖毅的《中国翻译简史》及陈福康的《中国译学理论史稿》等翻译理论研究史料的细读，就会发现从三国时的支谦一直到隋初彦琮400多年间，“文质之争”一直是佛经翻译研究中讨论的一个核心问题，然而后来却被一些学者简单比附为西方的“直译”、“意译”之争，这种“反向格义”的做法会影响对我国传统译论历史的、客观的了解，对此应该进行严肃的反思。

“文”的本义是纹身、文饰，就是在人身上刺花纹图案进行美饰，而“质”则指事物未经雕饰的初始状态。“文质”作为一对概念的提出最初源自《论语·雍也》：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子”，这句话是孔子提出的做人的标准，即君子应该道德与礼仪兼备。后来孔子又把“文质”概念延伸到治国方针，战国时期人们把文质概念延用到文章学和史学等领域，文质的内涵分别演变为“文华、文丽”和“质朴、朴素”之意，

文质关系变成了对文章语言风格特点的讨论。再后来一直到了南朝时期刘勰首次把文质概念引入文学批评，他在《文心雕龙》这部巨著中单独辟出一篇专门讨论“文质关系”，同时说明《文心雕龙》旨在解决当时形式主义文风盛行的背景下，文章缺乏内容、过于藻饰而文质不协调的问题。文质概念的含义再次发生变化，“文”不再是“文华、文丽”之意，而是指文章的外在表现形式，“质”也不再是“文风质朴”之意，而是指文章的内容，这样一来，文质关系由讨论文章语言风格的文华与质朴转向讨论文章的内容与形式。而我国翻译理论中首次涉足文质之争的文献是三国时期支谦写的《法句经序》，由此可以推断翻译理论中的文质概念应该是从文章学中引入的，其内涵是指译文的文丽和质朴，讨论的是语言风格。在“从头说起：佛经翻译‘文质’概念的出处、演变和厘定”^[13]一文中作者采用正论法、反证法、例证法加以论述，也证明了佛经翻译的文质概念是指译文的语言风格，“文”为文丽，“质”为质朴。而西方的直译意译之争源于西塞罗在《论最优秀的演说家》中提出的“解释员”式的翻译和“演说家”式的翻译，后来从古典译论时期的昆体良和哲罗姆、中世纪的波伊提乌和但丁到文艺复兴时期的路德、多雷等，都是围绕“直译”与“意译”这个命题展开讨论，关注的是译文与原文的关系，即译作是否或在多大程度上忠实于原作。由此可见，我国传统译论中的“文质之争”是关于译文风格的争论，探讨的是译品的语言风格，而西方译论中“直译意译”概念是关于翻译方法的争论，讨论如何传达原文，其内涵界定完全不同。

然而自20世纪初，梁启超在《翻译文学与佛典》一文中提出，“翻译文体之问题，则直译、意译之得失，实为焦点。”^[14]又言“好文好质，隐表南北气分之殊。虽谓直译意译两派，自汉代已对峙焉可耳。”并从直译、意译的角度探讨了佛经翻译，此后我国译论界不见了文质之争，而只剩下直译意译之短长。^[15]在现代译界，从董秋斯、焦菊隐、矛盾等人开始，就一直在“直译”、“意译”问题上纠缠不清，“文”与“质”似乎早已被人遗忘。这种用西学的概念来比附我国的传统译论术语即“反向格义”的做法不仅会造成其本来意义的误读，而且会导致“失语症”，我国译学话语被西方思想所同化，从而逐渐丧失话语权，无法借助自己的话语系统来参与学术交流。

四、结 语

我国译论的建设及翻译学的发展必然会涉及到

我国已有的译学传统及其与西学的关系问题。做到中西融通，与西方互相参照固然重要，但是对传统译论进行这种“反向格义”式的继承和转化时一定要谨慎。“反向格义”作为我国译界诸多学者使用的一种研究方法，其必要性和正当性不但没有经过严格的学术论证，反而有盲目发展的趋势。传统译论的现代转换与重构如果仅满足于与西方术语的简单比附，会导致对传统译论的歪曲和误读，我国译学研究也将失本失源，失去其核心价值，从而在“反向格义”的迷障中流于被动应付，在求新求变中被西方话语所消解，传统译论重构与转化的努力就将付之东流。因此，外来之学不能成为诠释本土经典的圭臬，我国译界应该思考如何在当代西方强势话语中将传统更新、复活，走出这种“反向格义”的羁绊，培养自己的叙事方式并呈现我们独特的文化姿态，从而促进中西译论的共生，而不是在“反向格义”中被误读甚至被消解。

参考文献：

- [1] 陈福康.中国译学史[M].上海:上海人民出版社,2009:168.
- [2] 释慧皎.高僧传[M].西安:陕西人民出版社,2013:203.
- [3] 方梦之.中国译学大辞典[Z].上海:上海外语教育出版社,2011:63.
- [4] 陈寅恪.冯友兰中国哲学史下册审查报告(金明馆丛稿二编)[M].上海:上海古籍出版社,1982:151.
- [5] 汤用彤.论“格义”[C]//汤用彤选集.天津:天津人民出版社,1995:411-412.
- [6] 王弼.严复集[M].北京:中华书局,1986:1274.
- [7] 王蘧常.严几道年谱[M].北京:商务印书馆,1936:55.
- [8] 刘笑敢.“反向格义”与中国哲学研究的困境——以老子之道的诠释为例[J].南京大学学报,2006,(2):76-90.
- [9] 袁保新.再论老子之道的义理定位——兼答刘笑敢教授[C]//从海德格尔、老子、孟子到当代新儒学.武汉:武汉大学出版社,2011:207.
- [10] 王宏印.中国传统译论经典阐释——从道安到傅雷[M].武汉:湖北教育出版社,2003:5.
- [11] 冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,2010:9.
- [12] 刘军平.中国传统译论中的“格义”范式转换及其现代阐释[C]//胡庚申.翻译与跨文化交流:嬗变与解读.上海:上海外语教育出版社,2010:126.
- [13] 汪东萍,傅勇林.从头说起:佛经翻译“文质”概念的出处、演变和厘定[J].外语与外语教学,2010,(4):69-73.
- [14] 梁启超.翻译文学与经典[C]//佛学研究十八篇.上海:上海古籍出版社,2001:179.
- [15] 潘文国.中国译论与中国话语[J].外语教学理论与实践,2012,(1):1-7.

〔责任编辑 艾小刚〕