

编者按:居今之世,中国哲学走向世界的步伐明显加快,正日益成为东西方共同的思想资源,而中国哲学(Chinese philosophy)研究亦日渐成为全世界的共业。值此之际,一方面,在中国治中国哲学者,不得不出中国、超出汉语的界线,不得不克服由所谓母语优势、本土文化优势所带来的傲慢;另一方面,在西方治中国哲学者,亦不得不反思近现代以降,西方中心主义的傲慢在汉籍翻译与研究中的积淀,不得不重返作为源头的汉语原典,重视中国当代学人的阐发与研究。在此东西交流的新态势之下,中国哲学(包括古代经典、近代经典及当代学人的重要研究成果)之外译(首先是英译)突显为重要的实践问题和理论问题。在实践层面,如何创造高品质的外译作品已经成为中国哲学走向世界的当务之急,而对此种翻译活动的自觉反思自然引发了诸多深刻的理论问题。2016年6月30日,华东师范大学哲学系国家社科基金重大项目“冯契哲学文献整理及思想研究”(15ZDB012)课题组与华东师范大学中国现代思想文化研究所联合举办“哲学翻译(中译英)工作坊”。对谈稿甫就,就正于海内外学界前辈与同仁,得到安乐哲(美国)、彭国翔、王怀宇(美国)、韩振华、林安迪(英国)、葛友友、朱姝、陈志伟等诸位海内外学者的热烈回应,以书面的形式将相关讨论引向深入。在一定意义上,这次讨论也是践行世界性百家争鸣的一次尝试。限于时间和篇幅,兹从上述讨论中选取四篇组成笔谈。参与书面讨论的同仁怀抱共同的心愿,希望能引发学界对于哲学翻译和翻译哲学问题的持续关注与讨论。

中国哲学走向世界与翻译问题(笔谈)

摘要:在中国哲学走向世界的过程中,哲学翻译和翻译哲学逐渐突显为急迫的问题。外文能力、专业知识和母语书写能力这三个方面,是翻译工作取得成功的基本保障。就中国哲学作品的“中译英”而言,不必刻意造新词,不必追求用难词,而准确理解所译语词和文本的内涵则是根本。翻译的成功有赖于译者的精心谋划,以在两种语言思想的间隔中建立某种沟通的媒质,哲学翻译的难点是如何在求同与立异之间有所权衡折中。哲学翻译中的意义错失在某种程度上不但情有可原,有时甚至不无必要。翻译的标准与理想就不只是对原作真意的简单忠实,而是对原作所要表达而又不能穷尽的意味的一种参与和阐发。文本的原义与译义之间的张力存在于中国哲学的文本翻译中,尤其是现代中国思想家的著作的翻译中。在英译现代中国思想时,译者还要面对另一种压力,即读者的需求。为了卓有成效地把中国思想介绍给对非西方传统有偏见的英美哲学家,就有必要尽可能地译介能够吸引他们的文本。最后,需要警惕的是,在“语言学转向”的语境中,哲学翻译或哲学阐释的困境有可能被归因为“语言相对主义”,或者说一种“语言决定论”。

关键词:中国哲学;世界性百家争鸣;哲学翻译;翻译哲学

哲学翻译之我见略谈

彭国翔

(浙江大学人文学院求是特聘教授)

无论是自己翻译还是组织译丛之类,我一直在自己的学术研究之余从事一些“英译中”的工作。同时,偶尔也尝试直接用英文撰写论文。大概因为这一点,承刘梁剑教授的雅意,要我就“哲学翻译”尤其是哲学作品的“中译英”这个议题表达一下看法。

很多年来,在从事“英译中”的工作中,我一直认为,以“信、达、雅”为目标的好的翻译成果,必须具备三项条件。首先,对于所要翻译的作品的语言,须有足够程度的掌握。其次,对于所要翻译的作品本

身涉及的知识领域,须有足够的专业训练。第三,中文的表达和运用,要足够娴熟和雅驯。

第一、第二点不难理解,第三点有略加说明的必要。从事“英译中”的工作,自然预设译者是以中文为母语的人士。因此,译者的“中文”是否还要有特别的要求?也许并不是经常会被自觉反省的一个问题。事实上,足够的中文水准,相当必要。由于所译不是简单的日常用语,而是具有相当教育水准的人士书写的学术作品,这就要求译者必须用精确和文雅的书面中文将其表达出来。因此,译者的中文水平,直接影响翻译作品的可读性与质量。如今,众多西文译作中普遍存在的一个问题,就是让读者觉得晦涩甚至不知所云。出现这种情况,有时当然是由于译者对于原文的理解不足甚至有误,更多的则是译者的中文水平欠缺所致。随着简化字与现代汉语的推广,除非经过中国传统人文的专门训练,即使大学毕业生,中文一般也无法达到娴熟和雅驯的程度。这种情况下,将外文转换为中文,中文力不从心,产生别扭甚至不通的中文译文,难以避免。天生以中文为母语的人士,未必都有足够的中文书写能力。同一母语群体中的不同人士,即便是口语,在遣词造句上也立刻会显示出教育背景和文化程度的差异。

这三个方面,虽然是我在“英译中”过程中的“自家体贴”,但我想它们也同样适应于“中译英”。因此,一部中文学术作品要想转换为准确的英文,除了掌握中文并具备足够的专业知识之外,译者相应的母语水准,也必须是一个不能忽视的要素。而且,由于现代中国哲学的作品往往不仅涉及传统中国哲学的人物和概念,同时还涉及许多西方哲学传统中的人物与观念,这就要求译者对于中西两方面的哲学传统,都必须要求相当程度的了解。正如不是每一个中国人天然懂得孔孟老庄和程朱陆王一样,天生以英文为母语的人士,不懂得柏拉图、亚里士多德、奥古斯丁、阿奎那、休谟、康德、黑格尔、怀特海、胡塞尔、詹姆斯、罗尔斯等等,也是司空见惯。因此,母语人士自身的文化程度和文字水平,也是“中译英”能否取得良好效果的一个不可或缺的条件。当然,任何译者母语文字的水准,与其自身的教育程度和专业知识训练是密切相关的,甚至与其外文的水平也不无关系。因为在阅读外文作品的过程当中,其知识和思维都会得到扩展和提升。如此一来,其自身母语书写表达的能力,也会随之提升。因此,上述三个方面,在从事翻译工作的过程中,其实是相辅相成的。

一句话,在我看来,外文能力、专业知识和母语书写能力这三个方面,是翻译工作取得成功的基本保障。以下,特别针对哲学翻译尤其是中国哲学作品的“中译英”,进一步谈谈我的看法。

相对于大量西方哲学作品被翻译成中文,中国哲学的英译大概是不成比例的。尤其是现代中国哲学经典之作的英译,较之中国古典的英译,更为欠缺。正是在这个意义上,现代中国哲学经典作品的英译,就是一项迫切而具有意义的工作。而且,现代中国哲学作品的英译,有时会比单纯中国哲学的古典英译更为困难,因为其中“古典”、“今文”还有西方哲学概念的中译往往融合在一起。有些西方概念在中文语境中意义已有改变,不再直接是原来词汇的对应。这就进一步增加了理解和翻译的困难。当然,无论是古典文献还是现代作品,中国哲学的英译目前存在很多值得思考的问题。我历来主张,翻译最理想的状态应当是作者和译者彼此合作(现实中极少能够做到)。因此,虽然“中译英”一般是英语母语人士的工作(正如“英译中”是中文母语人士的工作一样),作为英语非母语而从事中国哲学学者,还是可以就中国哲学的“中译英”发表意见。不过,由于思虑未周加之篇幅所限,我只能略赘数语。

英语世界中对于中国哲学作品的翻译,即便从传教士翻译古典算起,迄今也已经有了一段历史。在此过程中,作为母语人士的西方译者对于翻译的精益求精,自身已经积累了不少的反思和成果。例如,对于以往传教士在翻译中国哲学文献时不免带入一些耶教因素的影响(Christian impacts),像安乐哲(Roger Ames)等人在重新翻译时,已经做出了很多的反省和调整。至于一些具体的名词和术语,也不断有学者推陈出新,试图对于中国哲学的各种概念予以尽量精确的把握。对此,我想补充说明的是,鉴于“不可译性”(untranslatability)的存在,一个中国哲学名词的英译,往往不必能够找到单一的英文词汇,可以准确地译出其全部的内涵。因此,不同译法的英文词汇之间,不见得是对错和好坏的关系,有时只是译者自己所侧重的方面不同而已。在这个意义上,英译中国哲学的名词,就未必是“后出转精”。比如说,宋明理学中的“理”字,英文中最初较为通行的是“principle”,陈荣捷先生的典范之作 *A Source*

Book in Chinese Philosophy 中就是这一译法。但是后来,又出现了用“pattern”甚至“coherence”等词汇来翻译“理”的现象。后者的选择,各自有一定的道理,都是意在揭示以往“principle”一词所无法或不太能充分反映的“理”之一字所具有的内涵。但是,这并不意味着“principle”的译法就错了。另外,如果出于对“不可译”的担心而否定前人翻译的有效性,一律以汉语拼音的方式来“翻译”中国哲学的概念,也未必是一个可取的做法。例如,目前有些西方学者鉴于“Confucianism”这个词是近代西方传教士拉丁化的译法,不免会让并无儒学知识背景的西方读者在阅读时产生一些不必要的联想,于是弃“Confucianism”一词不用,而代之以“Ruism”,连带“儒家”也不再用“Confucian”而易之为“Ruist”。这样固然可以避免“Confucianism”一词所可能带出的一些不相干的衍义,但是,对于同样毫无儒学知识背景的西方读者,如果不通过注解或其他方式予以充分的解释,“Ruism”和“Ruist”都毫无意义,反倒不如“Confucianism”和“Confucian”约定俗成,至少可以指示“儒学”和“儒家”的基本内容。而如果注解不可或缺,那么,对“Confucianism”也可以通过注解的方式澄清不必要的误解。总之,在我看来,除非最初是明显的误译,最好还是遵循“奥卡姆剃刀”(Occam's Razor)的原则,未必需要另起炉灶。并且,后起的种种新译,往往只是增加或强调不同的理解层面,并不足以否定前译。在反省和检讨以往中国哲学英译中存在的问题时,对此须有足够的自觉,如果“为赋新词强说愁”,刻意造作,就难免矫枉过正甚至适得其反了。

此外,英文也是一个内涵极其丰富的语文传统。同一个英文单词,常常也有多意。不同人对于同一词汇的了解和体会,其深浅也各有差别。如果译者对于英文的掌握不够丰富和细腻,翻译时自然会词不达意甚至失误。这一点,同样涉及前面所说的译者自身母语水平的重要。这在选择相应的英文词汇来翻译同一个中国哲学的概念和名词时,自然会因人而异。甚至同一个英文的词汇,对于英语世界不同文化背景、教育程度的读者来说,其涵义在理解上也会有所不同。因此,对于中国哲学的概念,英文中很难有准确对应的专业词汇。基于中英文双方都具有的“创造性的模糊”(creative ambiguity)或“建构性的模糊”(constructive ambiguity),有时日常的用语,可以同样甚至更好地表达所对应的中国哲学观念的涵义。在这个意义上,英文译词的选择,就未必以高难的所谓“哲学”词汇为尚。

当然,有时英文词汇的选择和运用,不免带有很强的时代甚至个人的痕迹。比如,在如今女性主义流行的西方世界,当表达泛指的人这一概念时,有些学者就会留意选择不再使用“man”。甚至一些含有“man”的复合词,如“chairman”,也会被易之以“chairperson”。有的学者在表达第三人称单数的“人”时,还会特意选择“she”而非“he”,或至少用“she/he”这样的用法以示自己并非“sexist”以及表达的精确。不过,如果反过来认为用“man”和“he”就一定不能指“人”和全称的第三人称单数,一定是“男性至上主义者”,就未免过敏和褊狭了。因此,当这一类情况出现在“中译英”时,我们只要知道这未免是时代与个人喜好的特殊性所致即可,不必拘泥。

其实,无论如何斟酌译法以求准确,根本的前提还是对所译中国哲学的观念有尽可能精确与客观的了解和把握。理解不够精确与客观,有可能是出于两种情况:一是译者中国哲学的背景知识和中文水平“力不从心”;二是译者囿于自身的价值取向而不愿如实反映中国哲学观念的内涵。第一种情况属于译者不足胜任译事。第二种情况,则需要译者调整心态,尽可能不为自己的立场左右。例如,《中庸》里面对于人类“与天地参”、“赞天地之化育”的思想,从耶教的立场来看未免僭越,以至于像理雅各(James Legge)这样的传教士译者为之蹙眉。但是,如果要准确传达《中庸》乃至整个中国传统这一思想特质,即视人类与天地并立为“三才”,“神性”是“人性”自我圆满发展的极致,而不是“信仰跳跃”(leap of faith)之后所到达的异域之光(divinity in a transcendental realm),那么,“赞天地之化育”的意思就是“contribute to the great transformation and nourishment of heaven and earth”,甚至“co-work with heaven and earth on the great transformation and nourishment”。毕竟,对于翻译工作来说,目的是要尽可能准确传达作品自身的意旨,而非表达译者的立场与看法。

总之,在本文开头所说的三条基本原则的基础上,如果概括性地总结我对于中国哲学“中译英”的看法,那就是:不必刻意造新词;不必追求用难词;准确理解所译语词和文本的内涵是根本。

哲学的翻译与翻译的哲学

【美】王懷聿

(美国佐治亚学院暨州立大学副教授)

针对翻译的标准与理想,罗新璋曾拈出中国翻译史上四个重要的概念:案本-求信-神似-化境。^①简单说来,案本与求信强调对原作文字的忠实传达。从东晋道安的“案本而传,不令有损言游字”到近代严复的“信,达,雅”都体现出对忠实原作的追求与执著。这与西方翻译思想中的“等值理论”可兹参照,不妨视作古今中外翻译工作的一个基本出发点与标准。

神似说由傅雷在1951年提出:“以效果而论,翻译应当像临画一样,所求的不在形似而在神似。”^②如果说信是一个基本标准,不同译家对“信”的对象,也就是对原作的形、意、神所忠实的次第是大不相同的。由表词达意而传神固然是翻译的最高理想,但考虑到原作与译文所属两个语言体系之间的隔阂,形、意、神三者翻译中往往难以兼顾。因此,译者必须对其忠实的对象有所抉择:“以甲国文字传达乙国文字所包含的那些特点,必须像伯乐相马,要‘得其精而忘其粗,在其内而忘其外。’”^③在傅雷看来,传神的重要性要远远高于表词达意。因此,“理想的译文仿佛是原作者的中文写作。”而这种脱胎转世似的翻译也正是钱锺书所称引的翻译的化境(transmigration of the soul):“躯体换了一个,而精魂依然故我。换句话说,译本对原作应该忠实得以至于读起来不像译本,因为作品在原文里决不会读起来像翻译出的东西。”^④

必须承认,文学翻译的化境在哲学翻译中往往可望而不可及。在某种程度上,这种化境甚至是匪夷所思的。首先,在富于批评精神的哲学家看来,文学家所谓的“神”也许只是一种主观的幻想,其真实性未必经得起严格的质疑与辩证。比方说,假使有人用“传神”的笔法来翻译一位“无神论”思想家的著作,那么这样的译作到底应该看作是对原作思想的忠实还是背离呢?当然,文学翻译与哲学翻译有一个共同的基础,即人类共通的感受与经验。文学着眼于人类经验的艺术再现,哲学则要揭示人类经验的本质与真相。文学与日常翻译通过不同语言来传达某种共通的体验,以激发情感与认知的共鸣,亦即《礼记·王制》所谓的“达其志,通其欲”;而哲学翻译则要将一个特定语言系统中的哲学思想传介到另一个语言系统中,以展示对事物真相的某种不同理解。诚然,我们很难想象柏拉图、亚里士多德等古希腊大哲能用古汉语来精确表述其思想的精髓。鸠摩罗什就曾抱怨汉译佛经“有似嚼饭与人,非徒失味,乃令呕秽也”^⑤。海德格尔更将语言的本质视作同时蕴含了思想与存在的一种诗意的表说。既然一国的思想文化与其语言相辅相成、无法分割,那么作为思想文化核心的哲理在很大程度上就无法真正诉诸另一种语言。因此,如果说文学翻译的理想是“存异而求同”,那么哲学翻译简直可以说是“由同而立异”。

对异域思想的传译,中国历来有两种相对的态度与方法。一则强调对原典真意的维护,一则注重用本国现有的语汇与思想来涵括消化外来的观念。前者立异,后者求同。前者如唐玄奘所论述的“五种不翻”,即在梵文涉及神秘意象及一字多义等情况时,只保留梵音而不加翻译。^⑥后者如西晋竺法雅等所用“格义”的方法。简单说来,就是用中国本土的思想与佛经中的概念比配连类,如用“五行”来解释印

① 罗新璋:《我国自成体系的翻译理论》,载罗新璋编:《翻译论集》,北京:商务印书馆,1984年,第1—21页。

②③ 傅雷:《高老头》重译本序,载罗新璋编:《翻译论集》,第558—560页。

④ 钱锺书:《林纾的翻译》,《七缀集》,北京:三联书店,2004年,第79页。

⑤ 鸠摩罗什:《为僧睿论西方辞体》,载罗新璋编:《翻译论集》,第32页。

⑥ 周敦义:《翻译名义序》,载罗新璋编:《翻译论集》,第50页。

度“四大”的观念。^①显然,哲学翻译的难点正是如何在求同与立异之间有所权衡折中。梁启超在评论佛典翻译时就曾指出译书二弊:“一曰徇华文而失西义,二曰徇西文而梗华读。”^②平心而论,既然翻译的进路无外乎求同与立异两种,梁氏所举的二弊似乎很难同时避免。事实上,翻译者采取何种方法与进路,与其读者对外来文化与思维模式的理解与认同水平是分不开的。翻译者就好比两种思想文化沟通的媒人,不但要深知被译的文字与思想,还要熟悉译文读者的习惯思维与感受。《说文》训“媒”为“谋”,段注:“虑难曰谋。”并引《周礼·地官·司徒》郑注曰:“媒之言谋也。谋合异类使和成者。”^③的确,翻译的成功有赖于译者的精心谋划,以在两种语言思想的间隔中建立某种沟通的媒质。在此意义上,译者不可能也不需要是一个绝对中立的传递者。哲学翻译的标准与理想也不必是对原作“真意”的刻板复制。我们究竟应该如何理解哲学翻译的标准呢?有必要对翻译作为媒介的特性有更深的探讨。

《说文》对“囙”字的训诂对我们理解翻译的媒介作用不无启发:“囙,译也……率鸟者系生鸟以来之,名曰囙,读若譌。”《康熙字典》引徐锴注:“译者,传四夷及鸟兽之语。囙者,诱禽鸟也,即今鸟媒也。”也就是说,作为鸟媒的“囙”与作为传播媒介的“译”作用相类:前者通过假鸟来诱捕真鸟,后者则通过转化的语言来诱使四夷归化。而鸟媒与真鸟,译文与原文之间又存在着同样的区别。这种差别就是“囙”字另一层“譌”的含义。依照钱锺书的考释,古文“譌”“讹”“化”和“囙”是同一个字。^④不过,这里的“化”应该不是钱锺书所指的“化境”,而是指礼乐的教化,亦即《礼记·学记》所说的“化民成俗”(《说文》:“化,教行也”)。这里,我们不妨参考一下《玉篇》对“譌”的训释:“伪也,化也,动也。”其实,伪有正反两层意义。翻译的伪,不光是一种讹误与偏差,又是一种人为的动作与教化,可以与荀子《性恶》篇所说的“善者,伪也”的“伪”相参照。《说文》段注就以“为”与“伪”相通:“可学而能、可事而成之在人者谓之伪。”又如《周礼·夏官》:“辨秩南伪。”《尚书·尧典》作:“平秩南讹。”孔安国传:“讹,化也。掌夏之官平叙南方化育之事。”^⑤“讹”与“伪”字都兼有“译”与“化”二义。南讹既指南方民族的教化,又兼指这种教化所必须使用的由于翻译而带有讹误的语文。这正体现了翻译中的囙或譌的两面性:一方面是意义的错失;另一方面是缘于这种错失而为礼乐化育以及天下和同所创造的一个机缘。

如果翻译是一门艺术,那么翻译中意义的错失倒不妨看作一种艺术上的造作。就像媒婆要促成一段好的姻缘,往往免不了要将一方的特点依照对方的好恶有所夸张与掩饰。如果男女双方能心有灵犀,一见钟情,这样的纹饰固然是画蛇添足。只是这样天成的姻缘实在是太少了。艺术夸张之所以有用武之地,实在是由于人性的好恶本来难以客观公正,而使平实的传达难以奏效。当然,艺术的夸张也必须有一定的度。如果媒人将对象的特点肆意夸饰,而使想象与现实反差过度,那反而会弄巧成拙。可以说,艺术家创作与表现的最高境界正是一种不露雕琢痕迹的化境:好像一应自然,天衣无缝。

不过,与钱锺书和傅雷所称引的文学翻译的化境相比,哲学翻译的化境大概不可能也不应该是一国的哲学思想在另一种语言中的重写。作为两种不同文化思想交流互动的诱因,哲学翻译中的意义错失在某种程度上不但情有可原,有时甚至不无必要。沃特·本杰明就将译作比作原作为来世的载体,而翻译中的意义转化与错位正是其新生的一种表现。^⑥作为一种艺术的再现,翻译的化境是作品的生命在他国语文中的一种延续。其实,翻译中意义的错失,也体现了语言表达甚至思维本身的一种特性。这正是《系辞》所谓“书不尽言,言不尽意”。海德格尔更由此将所有语言与思想活动都看作一种翻译。^⑦在这个

① 汤用彤:《理学·佛学·玄学》,北京:北京大学出版社,1991年,第284页。

② 梁启超:《论译书》,载罗新璋编:《翻译论集》,第130页。

③ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1988年第2版,第613页。

④ 钱锺书:《林纾的翻译》,《七缀集》,第79页。

⑤ 孔颖达注疏:《尚书正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第29页。

⑥ Walter Benjamin, “Die Aufgabe des Übersetzers,” in *Illuminationen (Ausgewählte Schriften 1)* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977), 53—54; 引自 John Sallis, *On Translation* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002), p.15.

⑦ Martin Heidegger, *Parmenides*, Vol.54 of *Gesamtausgabe* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1982), 16—18; 引自 John Sallis, *On Translation* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002), p.18.

意义上,翻译不仅是一门艺术,更是一种文化。

我们在推崇翻译的文化使命的同时,也不必对翻译的功效过于苛求。翻译的成功与否不但取决于译者的努力,还有赖于种种历史与文化的契机,亦即一国的读者对本国与外来思想文化的态度,认识与体证等等。总之,如果翻译是一国的文化思想生命在另一国语文中的延续,那么翻译的标准与理想就不只是对原作真意的简单忠实,而是对原作所要表达而又不能穷尽的意味的一种参与和阐发。而这种参与和阐发正可以是不同语言与文化视域的开拓与融合的一种体现。必须承认,如何在求同与存异,忠信与夸张,自然与造作之间达到一种微妙的平衡,这不但取决于翻译者对两种语言文化的理解与体认的程度,又有赖于其自身的哲学修养与功夫境界。因此,翻译的工作一方面有一定的章法可循,而另一方面又没有绝对的规律与准则。实在是法无定法,运用之妙,在乎一心。

哲学翻译与汉学研究中的“语言学转向”^{*}

韩振华

(北京外国语大学中国语言文学学院副教授)

过去几年,我曾致力于考察儒家经典(特别是《孟子》)在欧美的传播,从早期的耶稣会士到当下的学院派汉学家,有过一个长时段的通览。在这个过程中,也做过一些篇章翻译。从哲学的角度讨论翻译问题,或者说讨论哲学著作的翻译问题,不能仅仅停留于译介学这一层面,重复那些“可译”、“不可译”或者“归化”、“异化”的老问题。当“翻译”成为一个哲学问题,特别是,当不少学人或明或暗地强调中、西哲学语汇之间的对译之难在于中、西语言(即汉藏语系与印欧语系)的根本差异之际,我认为这里有一个基础的语境,即所谓的“语言学转向”。在这种语境中,哲学翻译或哲学阐释的困境就可能被归因为“语言相对主义”,或者说一种“语言决定论”。我想结合欧美汉学家的看法对这个问题做一些讨论和辨析。

现代西方哲学中的“语言学转向”可追溯到弗雷格 1884 年出版的《算术基础》(*Die Grundlagen der Arithmetik*)一书,分析哲学学派中的罗素、前期维特根斯坦延续了重视语言分析的传统。在人文领域中,对“语言学转向”发挥实质影响的是索绪尔的结构主义以及后来包括福柯、德里达、克里斯蒂娃等法系哲学家在内的后结构主义思潮。罗蒂 1967 年出版的《语言学转向——哲学方法论文集》助推了“语言学转向”这一术语的风行。

大约从 20 世纪下半叶开始,受到西方哲学界“语言学转向”大趋势以及人文学界“萨丕尔-沃尔夫假说”的深刻影响,有些身处欧美的西方汉学家们在解读早期中国哲学文献时,从古代汉语的语言特点出发,追索古汉语与中国思想表达之间的深层关联。由此,西方汉学研究中也兴起了一种“语言学转向”。从地域上看,西方汉学的“语言学转向”主要表现在英美和法国的汉学研究成果中。像葛瑞汉、陈汉生、安乐哲、谢和耐、朱利安就是汉学家中非常关注语言因素的代表性人物。

以法国汉学家谢和耐为例,在其 1982 年出版的成名作《中国与基督教:冲击与回应》中,他就依据尼采和语言学家本维尼斯特(Émile Benveniste)对语言与思想关系的揭示,从汉语与印欧语系的差异出发来讨论中、西思想的根本差异。比如他认为,“中国人拒绝设想一种完全独立于现象世界的永恒真理范畴”,“拒绝划清理性与感知的界限”,之所以如此,则与汉语的“语言特质”有着密切关系。汉语“没有通过形态学系统区分的语法范畴”,亦即,名词没有性、数、格,动词没有变位(时态、语态)等屈折变化;而且,“汉语中没有标示存在(being)的字眼,没有可用来传递存在或本质(essence)概念的东西”。另外,

^{*} 本文系北京市社会科学基金一般项目(162XB006)、北京外国语大学基本业务费青年学术创新团队支持计划(2016JT001)和北京外国语大学“中青年卓越人才支持计划”(2016-ZYQNJS-001)的阶段性成果。

汉语是非屈折变化语言，“意义生自词语的组织方式”，这导致“中国人的相反相成和相辅相成概念”，这与西方哲学传统依靠的“被认为是一般概念的范畴和关注稳定性的抽象观念”形成了鲜明对照。^①

谢和耐相信，语言提供了头脑认识事物所具特性的基本结构，语言的特殊性对人的推理起着潜移默化的作用，支持了一定的思维定势。在欧洲，“本质与偶然的对立”是具有根本性的，耶稣会士利玛窦正是依据这种逻辑来证明精神的绝对自主性和理性灵魂的存在，但是，说汉语的中国人怎么能理解“这种对本质概念的发挥和柏拉图式的概念”呢？总之，汉语与欧洲语言的根本差异是明清之际来华传教士传教事业不成功的深层原因。

实际上，谢和耐对汉语性质的阐述并没有超出之前西方汉学家的认识水平，而且也不是第一位从汉语语言特点来“透视”中国人思想、思维方式的西方汉学家。举个例子，早在1826年，德国语言学家洪堡特就依据汉学家雷慕沙（Jean Pierre Abel Rémusat）的《汉文启蒙》（*Éléments de la Grammaire Chinoise*, 1822）一书，撰写了《论汉语的语法结构》、《论语法形式的通性以及汉语的特性（致阿贝尔·雷慕沙先生的信）》两篇文章，主张“语言左右思想”，认为“汉语的风格以其令人惊诧的效果束缚了形式表达的发展”，而“在那些结构对立于汉语的语言里，思想获得了更多更细腻的处理”。^②在汉语学界，接受过现代学术教育的张东荪1947年发表了《从中国言语构造上看中国哲学》一文，从“比较”而非“比附”的角度指出：“中国言语上没有语尾变化，以致主语与谓语不能十分分别，这件事在思想上产生了很大的影响。现在以我所见可举出四点：第一点是因为主语不分明，遂致中国人没有‘主体’的观念；第二点是因为主语不分明，遂致谓语亦不成立；第三点是因没有语尾，遂致没有 tense 与 mood 等语格；第四点是因此遂没有逻辑上的‘辞句’（proposition）。”^③可以说，在致思方向上谢和耐跟洪堡特、张东荪是一脉相承的。

除了谢和耐、洪堡特、张东荪，像陈汉生1983年出版的《中国古代的语言与逻辑》、朱利安1989年出版的《过程或创造：中国文人思想导论》（尤其是第十一章《过程的语言表现》），都或多或少是从语言决定论角度来立论的。郝大维、安乐哲、罗思文等汉学家虽然没有明确从语言决定论出发来讨论问题，实际上却分享了谢和耐、陈汉生、朱利安的很多推论和结论。比如说，众所周知，安乐哲反对以“human nature”来对译《孟子》中的“性”，即是一个显例。安乐哲等人在汉学研究领域发言，往往由中、西对应概念在语义上的差异出发，强调二者的无法沟通性质，本着“让文本自己说话”的诠释原则，重新提供一套解读方案，并突出中国式观念对于启蒙运动以来西方某些业已陈腐观念可以发挥治弊纠偏的替代性作用。也就是说，相比于之前的赫尔德、洪堡特、张东荪们，安乐哲等后起之秀认为，一开始就没有西方形而上学的语言学负担，这是汉语思想之幸，而非其缺陷。

总体上看，这一研究进路固然非常有启发性，然而也问题重重。即便在西方，谢和耐、陈汉生、朱利安、安乐哲等人的解读方案也是存在巨大争议的。以谢和耐为例，他后来意识到，在语言和思维之间简单地建立直接关联是行不通的。所以，在2012年圣言会出版社重版的《中国与基督教》一书中，他就删除了对汉语的某些硬性判断。不过，我们恰恰应该重视谢和耐之前的观点，以及这些观点的成因。

在我有限的涉猎中，德国波鸿大学的罗哲海（Heiner Roetz）是对欧美汉学“语言决定论”作派批评最为深入的一位西方汉学家。在《轴心时期的儒家伦理》（1992）等论著中，罗哲海把陈汉生、安乐哲、朱利安等人的观点跟之前佛尔克（Alfred Forke）、葛兰言（Marcel Granet）、劳曼（Johannes Lohmann）、孟旦（Donald J. Munro）等哲学家、汉学家的工作关联起来，将他们划入同一思想阵营。其共同特点是倾向于以语言研究为进路来探讨某个国家/民族的伦理学，处于这种研究倾向背后的是“一种经由语言学主义、道德相对主义以及具体情境论所混杂而成的风潮”。在罗哲海看来，依循这种研究路径而得出的研究结论是非常可疑的：

① [法]谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，于硕等译，沈阳：辽宁人民出版社，1989年，第288—300页。

② [德]洪堡特：《洪堡特语言哲学文集》，姚小平编译，长沙：湖南教育出版社，2001年，第121页。

③ 宋继杰主编：《Being与西方哲学传统》，石家庄：河北大学出版社，2002年，第461页。

(1) 语言学方法趋向于把问题简化。它忽视了引发伦理学争论之社会实际冲突和危机的潜在能力。语言学主义者过于注重语言的差异,致使他们对于问题的相似之处产生盲点。

(2) 语言学方法可能会导致相当武断的结论。例如,用中文构句的相对凝滞性来论证秩序取向的存在,一点儿也不比用中文构句的相对松散性来论证个人主义的存在来得高明。

(3) 语言相对论者建立起这样的等式:既定句法为主=偏重秩序;缺乏主词=集体主义;物质名词代替可数名词=僵化代替个性化;缺乏词形变化=缺乏反思。这种推论方式混淆了不同的领域,是非常拙劣的。

(4) 语言学主义者把社会成员所使用的相同母语吹捧为形成其世界观的决定性因素,其重点在于同质性,而非差异性,这样就忽视了意见分歧、多元思考,以及或进或退的步调不一等问题。

(5) 语言学主义最终可能会导致近乎种族主义的偏见,或者相对主义,这样中国伦理学只会受到有限的关注,成为一种可以用来跟其他伦理学体系恣意进行对照的提纲,而放弃了伦理的基本直觉。

罗哲海的以上质疑,在我看来是非常有洞见的。特别是,在今日相对主义盛行学界的大环境中,罗哲海揭示出的普遍主义视角下的中国伦理学关注,具有特殊的时代意义。

强调哲学文本译事之难,并不必然导致某种语言相对主义(或语言决定论),然而,后者却往往以一种表面上看起来非常深刻的理由“收编”前者。因此,今天从哲学的角度来讨论翻译问题,我觉得我们似乎也应该首先在译事之难与各种版本的“语言相对主义”、“语言决定论”之间进行必要的剥离。只有在“哲学”前提下廓清了所讨论问题的界限,我们才能在接下来的讨论中收获“历史”层面的丰硕成果。

现代中国哲学英译中的作者与读者^{*}

【英】林安迪(Andrew Lambert)

(美国纽约城市大学史坦顿岛学院副教授)

作者或其文本所要表达的原义,与译文面向处在特定的社会、历史环境中的读者发言的需求,这两者之间在翻译的过程中总是有某种张力,译义往往脱离了原义。从理论上说,完美的翻译应该满足一切诸如此类的要求;但实际上,译者必须在其间挣扎,以其最佳判断力来平衡这些不同的要求。译者愈是渴望传达一种创生和解释着作者及其文本的陌生世界观或文化,他就愈有远离其读者的危险,然而,如果做出来的翻译与读者之间有着遥远的距离,那么这样的翻译就是没有意义的,毕竟让读者理解才是做翻译的最根本原则。

这个争议已是老调重弹。斯皮瓦克(Gayatri Spivak)已指出要“服从”于文本及其作者的世界。倘若不能做到这一点,会导致文本的翻译虽然“整全”,即能够达到语法上的准确,但却失之对文本原义的独到把握。不过,还有学者认为,读者才是翻译的焦点。而根据后结构主义者的观点,比如巴特(Bartles),作者的原意是“死的”,所有翻译都是对文本的诠释,而且每一个文本都在其特定的读者那里得到重塑。文本的原义与译义之间的张力同样存在于中国哲学的文本翻译中,尤其是现代中国思想家的著作的翻译中。在西方哲学学界对中国哲学文本的接受中,有一个著名的论题,即要求“让文本为其自身说话”。早期的翻译,尤其是经典文本的翻译,被打上了外来概念框架(比如基督教)的烙印。作为回应,这一要求给扎根于古代中国而塑造文本的文化预设和哲学假设提供了充分的表达空间。

在此,我的目的并不是要解决给中国古典文本强加不适应的概念框架这个问题,而是要表达译者的另一个压力,即读者的需求。这一点在翻译现代中国思想时特别突出,它能够与作者或其文本所要表达的原义相抗衡。本文中的很多思考是我在翻译李泽厚作品的过程中形成的,在这里,读者的要求才是尤其重要的。现当代中国哲学著作的英译,昭示着将当代汉语思想家介绍给西方哲学家的特殊历史时刻

^{*} 本文由华东师范大学哲学系硕士生万思艳据英文译出,并经原作者校订。

到来了。这个过程发生在一个特殊的文化背景和特定的社会体制之下，这两者同时影响着翻译事业。从文化的角度来讲，这些著作的特点往往在于重估中国传统，以从理论上建构中国的现代性。因此，它们不必都是对传统观念的传播，而是要么基于对概念化框架的建构，要么基于对儒家正统思想的批评，比如，一些像胡适这样的思想家就力图打破中国传统，而诸如李泽厚这样的思想家却又试图把儒家传统与西方的社会与个人观念融合起来。这里虽然不乏对中国传统思想、或者说对儒家文化和世界观的理解与传播，但却并非现当代中国思想家的主题。

另一方面，这些翻译所面临是大学和院系的体制环境，以及一种至少是在英国和美国的哲学院系中盛行的漠视非西方传统的风气。由于社会经济的变化不可避免地将这些非西方的传统带入西方人的视野，中国哲学的地位有所变化。美国和英国的哲学系对待这些传统的普遍态度就是质疑这些作品的哲学性，如果它们不具备哲学性，那么至少在哲学专业的话语背景下，它们会被英美哲学家们忽视。对此，有一种老生常谈的观点，认为中国哲学的文本讲述的是智慧而非哲学——这些充满洞见的箴言虽然缺乏哲学所要求的论证结构与严格性，但却能够指引人生活得更好。

除了纯粹的文化偏见或对异质文本及其论述方式的不适应之外，还有一个理由使得一些哲学家采取这种质疑态度。作为某个哲学分支（比如形而上学或认识论）的权威专家，他在追求其领域内的一种综合知识及其重要的争辩与论证；然而，只要迄今为止有一个曾被他们忽视的传统及其文本关涉到这个领域，而且只要有学者对此有所了解，那么，他的权威地位就会受到威胁。想要维系他的权威，就要求他有其他重要的学术成就，甚至要求他学会一门新的语言；但他却并没有时间或者意向来接受这种挑战。因此，妄称要漠视这些传统及其文本，或者认为它们不能被视为哲学，其实都有某种逻辑在里面。这不仅仅是外来传统在许多英美哲学系遭受冷遇的原因，同时也与现当代中国思想家著作的翻译密切相关。

为了卓有成效地把中国思想介绍给对非西方传统有偏见的英美哲学家，就有必要尽可能地译介能够吸引他们的文本。当这些哲学家意识到中国传统与他们自己的研究和教学有关的时候，中国思想自然会受到他们的关注，这些文本中的思想、洞见和论证就会进入与英美哲学诸流派的对话之中，从而丰富英美哲学系现有的研究，尤其是在伦理学、美学和历史哲学领域的研究。

这个目标为中国思想的西译建构了一个翻译理想。如果有着分析头脑的哲学家要对这些文本中具有哲学性的、发人深思的想法作出回应，那么，译著的语言就必须充分地揭示它们与英美哲学现有的术语和对话之间的关联。

这些翻译为什么需要和英美哲学系建立关系？^①其理由非常务实。这些哲学系是欧美国家的哲学研究中心和哲学博士学位的授予机构，如果得不到他们的支持，中国哲学就很难成为欧美国家哲学教研工作的核心部分。这就是中国思想的西译应该遵循读者优先——而不是原著的作者和文本所处的社会历史背景优先——的理由。在特殊的社会历史条件下，这显然是一个为了确保有更多的中国哲学读者而施行的政治策略。这种局面在将来可能会有所不同，而对翻译的要求也会随之而变。不过，目前的翻译仍然应该以展示中国哲学文本与西方哲学流派之间的“相关性”为基础，从而提高中国思想家及其文本在英美哲学系中的地位。

这项翻译工作的理想具有指导意义，它为在中国文本与英美哲学界的哲学家们之间创造理智的交锋提出了一些特别的任务和建议。首先是要了解英美哲学界当前的术语和研究。译者要有这样一种意识，即他的翻译所用的单词或短语既要把握到原术语的含义，又要暗示读者将这些术语跟他们所熟悉思想和论证联系起来。第二个建议产生于原著的读者和译著的读者之间的不对等性。就现代中国思想的原创性著作而言，中国的作者和读者对中国和西方的知识传统通常都比较熟悉。

^① 另一个问题是：这些翻译为什么不是为了其他学科而做的，比如文学或者历史学？在很大程度上，这取决于文本的作者想要做什么。对于李泽厚而言，他试图让马克思、康德的思想在与儒家传统进行对话的过程中得到发展，他的写作素材有着明显的哲学性，尤其值得研究康德的学者们关注。

相较而言,中国学者对西方哲学的了解远远胜于西方学者对中国文本的了解。作为回应,以作者为中心的路径试图提供尽可能多的背景信息介绍,需要(译者)用脚注、术语表或前言来解释有关的历史、文化和文学背景。但是在本文所论及的社会政治背景下,所优先者并不是作者的原义。翻译的焦点并不在于使读者更多地了解中国的历史与文化背景,而是要让文本对跨文化领域的哲学对话有所贡献(实际上,尽管这里并不强调中西方概念使用的差异,但文化历史背景知识的介绍在某种意义上仍然是不可或缺的)。因此,脚注和术语表的目的并不相同,脚注的目的是要揭示中国思想和当代英美哲学辩论和研究之间的关联。

最重要的是,要注意防止原文本与英美哲学系的现有研究之间概念性、创新性的关联被遮蔽。而要达到这一目的,可以通过对原著中的大段的引文做译注,同时减少只是在修辞上强化而非解释或澄清作者的观点与洞见的那些历史或文化隐喻,甚至省略一些无法跨越其文化鸿沟的内容——对于这些,中国读者一目了然,但西方读者却是一头雾水。以张岱年的《中国古典哲学概念范畴要论》为例,出于政治上的权衡,该书原文中出现了一些马克思主义的语言和意识形态,而这些内容在英译本中是被删掉的。

与这一翻译策略有关的另一个问题是对新词的处理。译者通常并不倾向于以一一对译的方式来翻译新词,一旦这样做就会不必要地使读者疏离了文本。正如海德格尔所言,新词在表达的过程中建构着新的哲学形态,而这种哲学形态想要由此打破旧有的理论框架与思想。显然,这里需要进行判断,这种判断在很大程度上就取决于一个新词究竟是真的引入了新思想,抑或仅仅是对某种思想的简称,而这种思想可以用不那么技术化的词或短语来直接呈现给英美哲学家。比如,在李泽厚作品的翻译中,对于“情本体”一词的翻译争议颇多。“Emotional substance”是其中的一种翻译,也是一个新词,但是对于一个沉浸于西方传统中的专业哲学家来说,这却是一个难以理解的词。这里没必要用术语表来做澄清,因为这个术语是用两个从西方哲学中取出的旧词合并而成的,而这两个词显然并不能很好地搭配——情感何以可能被视为实体?所以,不能任这样的新词出现在原文中,而是要求对之进行哲学的辩护,而且这种论辩所要求的深度非译者的脚注做能满足。也许,更好的做法其实是避开新词,而去寻求一种能够抓住原术语之内涵的方法,这能够避免英美哲学家对文本感到困惑与疏离,并把中国的文本与西方现有的学术讨论连接起来。因此,诸如“情本体”这样的新词,可以用一个长短语来翻译,比如译作“feeling as that which is ontologically basic”。这个翻译既直接又清楚地把李泽厚的作品引入了当前英美哲学界的学术视野。

尤其是在李泽厚作品的翻译中,还有一个要避免英文新词的理由。李泽厚的作品具有粗线条、暗示性的特点,是儒家思想、马克思主义与康德思想架构的原创性融合。他提出了大量发人深思的论断和想法,比如他的“乐感文化”(a culture characterized by pleasant feeling)概念。但是,正如他在《中国古代思想史论》的手稿中所坦言的那样,由于担当着如此巨大而又雄心勃勃的融合工程,同时也出于他的个人风格,他常常更喜欢做大纲式的叙述,而不是对其思想中所蕴含的具体问题展开详尽的探讨。所以,他暗示他的读者应当超出其文本的界限,进一步发展这项工程。

然而,缺乏对个性化术语的背景性解释与深度分析,反而为这些术语增添了被理解的负担,故而尽可能地让英语世界的读者——尤其是那些不了解中国文化与思想的读者——进入这些术语,这是非常重要的。用一个长短语、或者用一系列从文本中找出的恰当的术语来为简洁的中文术语“解压”,对于把李泽厚的创造性思想与当前哲学界内的讨论结合起来,是很有帮助的。这也许能够更有效地激起专业哲学家的兴趣,并让他们清楚地意识到中国思想的文本何以可能丰富现有的西方语境下的学术讨论。

再次申明,本文所讲的这条进路并不适合所有的翻译,而仅仅适用于对处在特定历史和政治关头上的现代中国哲学的英译,对此,这条翻译进路有其重要意义。

(责任编辑 付长珍)