

从“格义”到“正名”

——翻译传播中华文化的必要一环

潘文国

摘要:在跨文化传播和翻译中,“格义”是不可避免的过程。“格义”之后,需要做的是“正名”,这是纠正“格义”之弊,准确进行文化传播的重要一环。所谓“正名”,就是在系统论思想的观照下,重新审视中华文化的译传历史,对重要的文化术语及其译名进行重新审查和厘定。中华文化传译已经经过了几百年,在取得很大成就的同时也暴露出了一些问题,主要是受到历史的局限,在译名中有许多适应西方文化的“格义”之处,影响了中国文化的传播及其效果。当前中国文化的传播正搭上了发展快车道,越来越多的中国译者也走上了中译外的道路。在这情况下,更需要认真对待“正名”问题。文章对“正名”的重要性、当前存在的问题及对策提出了自己的意见。

关键词:格义;正名;文化;传播

DOI:10.16382/j.cnki.1000-5579.2017.05.017

21 世纪的第二个十年,对中华文化的传播来说将会是有重要历史意义的十年。随着世界历史上数百年一遇的“大变局”的到来,古老中国正以不可阻挡之势重新崛起。中国的国际影响在不断扩大,中国正在重新审视她在世界上的地位及对世界历史发展应尽的道义。中国文化的国际传播正面临着从某种意义上来说的“第二次出发”。

中华文化的国际传播并不始于今日,早在汉唐宋元甚至更早时期其影响已经远播到海外。但那是经济、政治和文化的直接辐射,文化典籍也是以原本形式传到海外,甚至形成了东亚的汉字文化圈,使东亚以及东南亚地区能以汉字为媒介直接吸收中华文化。这里讲的传播指的是以翻译为媒介的跨文化、跨语言传播,由于跨越了语言,其影响所达之处更为遥远。而所谓“第二次出发”是相对于第一次出发而言的。第一次出发始于 400 多年前的明末清初,中国文化西传的主体是传教士和西方汉学家,这一情况一直持续到上个世纪。从辜鸿铭和林语堂等开始,中国文化西传才陆续有中国学者的参与,但很长时间内以活跃在海外高校的华裔学者为主体。上世纪 90 年代开始,大陆的学者也开始对中华文化外译产生了兴趣,其标志性的成就是《大中华文库》的出版。然而从实际效果来看,《文库》的目标读者仿佛并不是外国人,而是在中国学习英语的中国人,因此它还不能说是真正的中华文化传播,只能说是为这一活动练兵,为“第二次出发”积聚经验和锻炼人才。只有伴随着历史发展“大变局”的到来,“第二次出发”才会真正到来。相对于“第一次出发”,“第二次出发”有两个特点:一是世界人民了解和接受中国文化将会更自觉、更主动,其中包括将会有更多的海外学者、翻译家参与到翻译和介绍中国文化的工作中来。二是在国内,中国人会以更加主动积极的态度对待翻译传播中华文化,将之视为文化自觉和文化自信的组成部分。与此同时,翻译将会由以往的“译入”为主、甚至“译入”一枝独秀的状态变为“译出”为主,至少会占据越来越大的比重。对于“译出”的讨论和相关理论的建设将在翻译界引起越来越多的重视。

从“第一次出发”到“第二次出发”,我们要做的第一步工作是什么?我认为是“正名”。

“正名”的概念是孔子提出来的。见于《论语·子路》篇:

【作者简介】潘文国,华东师范大学对外汉语学院教授(上海,200062)。

子路曰:“卫君待子而为政,子将奚先?”子曰:“必也正名乎!”子路曰:“有是哉,子之迂也!奚其正?”子曰:“野哉!由也!君子于其所不知,盖阙如也。名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。故君子名之必可言也,言之必可行也。君子于其言,无所苟而已矣。”

这段对话非常生动,师生二人神态毕现,栩栩如生。子路有点冒失,而孔子非常认真,他把“正名”看作是管理好国家的大前提。为什么要“正名”?因为在孔子看来,当时社会已处于“礼崩乐坏”的状态。而“礼崩乐坏”的根源就在于“名不正”,所谓“父不父,子不子,君不君,臣不臣”“觚不觚”,等等。因此要以“正名”为手段,重新认识周初制定的礼制。只有“名”正了,各项具体措施才能行之有效地执行。我们借用孔子这段话,是想说明“正名”在今天翻译传播中华文化中的重要性。这里的“名”,首先指的是“中华文化关键术语”,扩大来说指整个中华文化的体系。所谓“正名”,就是重新审视几百年来中华文化,特别是关键术语的翻译,看是否传达了其真正的内涵,或者说,是否反映了中华文化及其体系的真实面貌。说到底,体系是由术语组成的,术语的理解和翻译,对形成中华文化的整体和局部形象具有极其重要的意义。从某种角度看,译名的处理是否得当就是话语权。这对于中华文化走向世界具有至关重要的意义。因此,“第二次出发”,必须把“正名”放在首要地位。

“正名”的哲学背景是语言世界观理论。老子《道德经》第一章的开头三句是:“道可道,非常道。名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。”一般人较多关注的是第一句,其实第二、第三两句特别值得关注。19世纪德国语言哲学家洪堡特创立了“语言世界观”学说,而比他早两千多年的老子的话里已经体现了语言世界观学说的内核,可以说是这一理论的最早表述。第三句“无名天地之始,有名万物之母”,说的是人通过命名去认识世界。在没有名称之前,世界是混沌的一片,有了名称之后,才有了色彩缤纷的世界。因而,我们所认识的世界其实是语言的世界。第二句“名可名,非常名”更重要,说明了语言认识世界的局限性和相对性。与“道”可分为“可道之道”与“常道”一样,“名”也可分为“可名之名”与“常名”。“常名”是反映事物本质属性的名称,但“不可名”;“可名之名”却不是“常名”,亦即反映不了事物本质属性。举个常见的例子,英语叫做 potato 的东西,中文有“土豆、洋山芋、洋番薯、马铃薯”等许多名称,但它们只是从不同的角度,用某种在认知语言学里叫做“隐喻”的方式,通过相似的另一种事物,如“豆、芋、薯”等来帮助 we 认识这个东西,却并没有反映其本质;法国人把它叫做 pomme de terre (土苹果),也只是另一种隐喻;英语的 potato,据说来自西班牙语,是纯粹的声音,这些都不反映其本质。我们如果熟悉 potato,也许能感受到它的本质,但没法用一个名称说出来,因此是“不可名”的。我们所知道的这些命名都只是从不同角度反映对世界的认识,因此语言具有相对性。把二、三两句的内容合起来,就是语言世界观理论的雏形。从这个理论看文化,可知文化也是相对的,是不同语言认知和表述世界的结果,因此不同的文化之间也存在着相对性,甚至有不可通约性。翻译作为跨语言、跨文化的活动,就是要在各种相对的甚至不可通约的文化之间实现彼此理解,在这过程中最容易犯的毛病就是从自己的语言、文化出发去看别人的语言、文化,作出自以为是的解释。“正名”,就是要纠正这一由于语言世界观带来的偏见或曲解,真正弄清某些词语在其自身文化语境下的真实含义,并用另一种语言尽可能正确地表达出来。

所谓“从自己的语言文化出发去看别人的语言文化”,有一个专门的说法,叫“格义”。因此,从跨文化交际的角度看,“正名”所针对的正是“格义”,是对“格义”的补救、升华和超越。

“格义”一词最早出现在梁代释慧皎编的《高僧传》卷四“高邑竺法雅”的一段:

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。

“格义”一开始并没引起人们注意,直到上世纪陈寅恪先生从中外文化交流的角度把它揭示出来,才为我们所熟知。“格义”就是在佛经引进之初,为了便于人们的理解,采用本土文化(“外书”)中的类似概

念去比附。例如,用道家的“无”去比附佛家的“空”,用儒家的“五常”去比附佛家的“五禁”等。^①现在许多人认为“格义”只发生在佛教传入初期,已经批判过了,现在跨文化交际研究得这么好,不会再有人用这可笑的方法了。其实不然。这里我们想在陈寅恪先生的基础上往前再走一步,提出两条补充意见:第一,“格义”不是局部的、偶尔的、临时的现象,而是跨文化交流的普遍现象,不但佛经翻译时有“格义”,今天也有;不但中国有,外国也有。第二,“格义”现象在两种文化交流之初,是必然的、不可避免的,而且对于文化传播具有积极的意义。如果没有格义,语言文化的壁垒只会造成两种后果,要么就是交际中断(如主张无父无君的印度佛教根本不可能在中国生存发展),要么就是强势一方对弱势一方的彻底殖民(如近代西方殖民主义者对美洲、非洲等所为)。正是“格义”使佛教得以在中国落地生根,而且最后发展出中国式的佛学——禅宗。在这两条认识基础上,我们才能真正理解佛教传入中国的过程,也才能真正理解一百多年来西学东渐的种种现象。例如《马氏文通》这本书,前人批评它是模仿,其实不仅仅是模仿,而是“格义”。因为它的编著方针是“因西文已有之规矩,于经籍中求其所同所不同者,曲证繁引,以确知华文义例之所在”。^②这就是一部“格义”的著作。我们现在一些套用西方理论、解释中文现象的所谓“研究”,其实也是在“格义”。我们批评《马氏文通》,也批评类似的研究,但不宜彻底否定。为什么?因为在引进之初,在还没有吃透外来理论价值的时候,“格义”式的研究是难以避免的。但是我们又不能永远停留在“格义”的阶段。到了一定的时期,就必须有所突破,才能最终超越。这才是跨文化交流的真正之道。怎么突破?第一步就是“正名”。几年前我提倡哲学语言学,主张以哲学的方法对语言和语言学的概念术语进行重新审查和思考,本质上就是一种“正名”的主张。

“格义”不仅存在于西学东渐和西方理论在中国的传播中,也存在于中学西渐、中国文化的对外传播上。中籍外译大体始于明末传教士,四百多年来始终以西方人为主体的。由于中华文化对于西方基督教文化来说是格格不入的异质,外国人在翻译中国文化时也不可避免出现“格义”的现象,不少人会有意无意地将西方文化、西方的价值观、宗教观灌输在他们翻译的作品里。例如19世纪伟大的汉学家、《中国经典》的翻译者理雅各就毫不掩饰他的基督教立场。即使是非宗教人士也会抱着欧洲中心主义的眼光,居高临下地看待和翻译中国文化。甚至中国学者自身在翻译时也会有意无意地迎合西方读者,用西方文化对中国文化进行“格义”,例如前人对辜鸿铭《论语》《中庸》译本的一些批评。这个情况直到现在可以说并无太大改观。上世纪90年代以来中国大陆学者开始从事古籍英译的人多起来了,但他们在翻译时师法的范本还是前代汉学家的名作。主要表现为即使不是全部,也是基本上原封不动地接受西方学者给出的译名,而那些译名往往是在“格义”背景下创造的。典型的例子如把孔子的“仁”译成基督教色彩浓厚的benevolence等。由于习惯,对这一些词我们已经“百姓日用而不知”了。因此说这五百年来的中籍外译尽管取得了不少成就,但由于其所处的历史背景,即基本上是西强中弱、中华文化对西方来说是一种异域的他者,翻译从根本上来说是要证明西方的先进与优越。在这样的背景下,说其基本处在有意无意的“格义”阶段,大概并不是危言耸听。

这个情况已经引起了当代汉学家的注意,从上世纪90年代起,也就是我们国内开始有更多的人在西方早期范本的指导下投身典籍英译的时候,西方汉学家中出现了一股反思的潮流,主张在翻译中国典籍时要摒弃“欧洲中心观”,转而采用“中国中心观”,即“用孔子自己的话来阐明他自己的思想”。牛津大学汉学家Raymond Dawson说:

All writers of English carry around a heavy baggage of preconceptions which derive ultimately from Western philosophical and religious beliefs. In translating from a cultural sphere which does not share these prejudices and from a language whose very nature may to some extent impose its own world-view we

① 陈寅恪:《支愍度学说考》,载于《金明馆丛稿初编》,北京:生活·读书·新知三联书店,1933年,2009年第二版,第155—187页;潘文国:《佛经翻译史三题:读陈寅恪〈金明馆丛稿〉札记》,《外语与翻译》2015年第1期。

② 马建忠:《马氏文通·后序》,北京:商务印书馆,1983年。

are, however, bound to use terms which depend heavily upon Western traditions.^①

试译:英语译者在翻译之前头脑里就有来自西方哲学和宗教信仰的一堆先入为主的概念,面对与这些概念没有关系的文化以及多少反映不同世界观的语言时,我们的做法却是死死捆绑在这些西方传统的术语上。

这段话清楚不过地指出了西方人翻译中国文化时采取“格义”方法的事实和原因。夏威夷大学的安乐哲和罗思文两位教授先后推出了《论语》(1998)和《孝经》(2009)两部新的译本。在前一本书里他们谈到了“格义”方法对中学西传带来的消极影响:

Translators, however, cannot evade their own responsibility for this situation, for they have employed in their translations a large number of key terms that have been central in the history of Western philosophy, with the result that the Chinese texts seem to be little more than very naive versions of what Western thinkers have been doing for the past twenty-five centuries. Thus, because most philosophers have eventually not entertained the Chinese tradition as “philosophy”, they have made little contribution to the introduction of Chinese thinking in the West... Simply put, our existing uncritical formula for translating the core philosophic vocabulary of Chinese philosophy is freighted with metaphysics which is not Chinese.^②

试译:翻译家们难逃其责,因为他们在翻译中大量使用西方哲学史上的关键术语,结果使中国人的书读起来就像2500年来西方思想家著作的儿童版。其后果是多半西方哲学家认为中国那些传统根本算不上是“哲学”,由此可见,这样的翻译对向西译介中国思想的贡献实际是零。……简单说吧,我们不加甄别、随手用来翻译中国哲学核心概念的这套术语,所传递的其实并非中国哲学。接着他们列举了二十多个这样的词汇,例如:天 Heaven、有/无 Being/Nonbeing、道 the Way、仁 benevolence、气 primal substance、礼 ritual、义 righteousness、命 fate or Fate、罪 sin、无为 doing nothing 等,这些我们习见的“规范”术语翻译,在他们看来所谈的都不是真正的中国哲学,这对我们应该是个警示。

在后一本书中他们更把这一认识推向整体中国文化,指出:

In our prior work we have argued consistently for an integrated understanding of Chinese natural cosmology as entailing both persistence and change, and we believe that such a way of thinking and living has shaped the grammar of the Chinese language and its key philosophical vocabulary.^③

试译:我们以前在书中一直主张对中国的自然宇宙观要有一个总体认识,它强调“不变”和“变”,我们相信这种思维方式和生活态度影响了中文的语法和哲学关键词。

请注意他们两本书的书名:*The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing*。两处他们都用了 philosophical translation,有人译成“哲学翻译”,意思有点含糊,实际意义应该是“哲学式翻译”或“研究性翻译”,其意图或许跟我主张的“哲学语言学”一样,不是想建立一门学科,而是在谈研究方法论,是以哲学的态度对关键术语进行思索和翻译,也就是“正名”。而这两本书的最大特色就是在名称的重译上。例如把“孝”译成 family reverence 而不是 filial piety,“仁”更是译成 authoritative 而不是 benevolent,这些翻译是否反映了相关术语的真实含义是可以讨论的,但对于以前的翻译来说,却都是具有颠覆性的意义。

安乐哲们以他们的实践揭开了典籍外译中“正名”阶段到来的序幕。但这场大戏的主角应该是中国翻译家。因为我们的人数最多,推广、传播中华文化最热心、最积极,很多人更有着强烈的历史使命感。而且从理论上来说,我们对自身文化的阐释应该最有发言权。但是毋庸讳言,要这样做,我们面临

① Dawson, Raymon, *Confucius: The Analects*, Oxford: Oxford University Press, 1993, xxvii.

② Ames, Roger T. & Henry Rosemont, Jr, *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, New York: The Random House Publishing Group, 1998, pp.310-311.

③ Rosemont, Henry, Jr. & Roger T. Ames, *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of The Xiaojing*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009, p.65.

着很大的困难。

最大的困难在于,经过一个多世纪的西化洗礼,中国人对自己的文化已经陌生了。本来,中西文化属于两个典型的不同体系,各有自己的话语系统。然而,随着一个多世纪来一浪高过一浪的“西化”潮,特别是经过胡适等人提倡的“整理国故”运动,中国学术经历了全套的西式改造,已经变得相当“西化”了。所谓“整理国故”,就是用西方的学科体系来改造中国传统的学术体系,建立一门门仿照西方的“学科”。西方的学科,如哲学、历史学、文学、社会学、语言学等等,在中国一一找到了对应物。而每个学科内部的体系、关键的术语、常用的理论,乃至学术争论的焦点,也基本都是来自西方的。以致到现在,就好像我们习惯了穿西装而看不惯宽袖大袍一样,离开西方学术架构,我们已经不知道如何去看中国文化了。上面提到由于“格义”式的翻译,中国典籍在西方人看来就像西方哲学著作的儿童版,这其实已经反映在我们自己的哲学史上。试打开任何一本所谓“中国哲学史”著作,老子是“朴素的辩证法”,王充是“朴素的唯物主义”。什么叫“朴素”?朴素就是原始、就是幼稚,2500年前的老子只是2500年后的黑格尔的幼稚版?还有,提到庄子,帽子有一大堆,“唯心主义、相对主义、虚无主义、厌世主义、悲观主义”,都是从西方哲学史上抄来的术语。而对于我们自身的学术传统及学科架构,从西汉刘向的《七略》到清代《四库全书》的“四部”体系,我们很多人甚至比外国汉学家还要陌生。不但陌生,而且还感受不到其中的意义,甚至觉得麻烦。比方说“哲学”多干脆,可要到古代找哲学著作,却既在“经”部,又在“子”部,甚至还在“集”部(例如扬雄、韩愈、张栻、朱熹等的文集)。讨论“文学”,固然大多在“集”部,但“经”部、“子”部、“史”部里都有。而传统的学科要跟西方接轨就更麻烦。如“训诂之学”,今天要分别属于词汇学、语义学、修辞学、风格学、语法学、语源学,当然还有语用学。似乎今天西方语言学每产生一个新分支,我们总能在训诂学里找到相应的内容。但完整的训诂学应该是什么面貌,我们已说不清了。我们自己不懂,就更不知道如何翻译。对于前人的翻译成果,我们也没有能力去辨别它到底是不是“格义”的结果,当然就无法去“正名”了。比如前面安乐哲批评的某些术语翻译,我们也许会感到新奇,但恐怕也很难进行有意义的批评。

再举两个目前还没有人(包括安乐哲)提过的例子,我认为是“格义”。一个是汉字的“字”翻成 character,一个是阴阳五行的“行”译成 element。为什么说 character 是格义?因为 Character 的意义是不可分割的图形,西文中一个字母叫 letter,也叫 character。在早期西方人看来,每个汉字就像一个图形,因此译成 Chinese character。我们不要小看这个误译,很多重大问题比如“汉字落后论”,归根到底就是从这里来的。试想,学习西方一种语言只要学会二三十个 character,加上各种变化也才几十个;如果汉字相当于字母,学习汉语却要记住几千个、甚至几万个 character,这种文字还不落后吗?这个译法掩盖了汉字的最大特点也是优点,即可分析性。而这正是汉字科学性、系统性、实用性的基础,使得汉语文字学能够成为一门独立的语言学学科。汉字分析的第一步是可以分析成“独体字”和“合体字”,“独体为文,合体为字”,“文”也是“字”。如果把“字”译成 character,那“文”怎么译?中国语言史上最著名的著作《说文解字》的书名怎么翻译?恐怕除了音译成 Shuo Wen Jie Zi 别无他法。

“五行”翻译为 five elements,这也是用西方文化对中华文化“格义”的结果。其原因是因为西方人熟悉产生于印度、又从印度传到希腊的“四大元素”——风火水土。看到“五行”木火土金水里有三个跟其相同,于是就想当然地进行了类推比附。但这一“格义”的结果完全无视中国文化的独特性,把它变成了“西方哲学的儿童版”。事实上“五行”和“四大”体现了中西两种哲学的根本区别。前者是动态的而后者是静态的。中国哲学的核心概念,“易”也好,“道”也好,“阴阳五行”也好,都是动态的。西方的原子论却是静态的。动态哲学强调“生成”,静态哲学强调“分析”。譬如语言学,中国从字开始,“因字而生句,积句而成章,积章而成篇”;西方却从句开始,一步步往下细分。“五行”在中国文化中的最大意义在于它的运动性、它的相生相克规律。如果成了孤立的 element,就没有什么意义了。罗思文和安乐哲认识到中国文化的根本特性是“不变”和“变”,就是看到了它的动态性,认为这一特性还影响到了汉语组织方式。这是很有见地的。

这只是两个具体例子。其实从更宏观的层面上看,中华文化的整体架构也在面临着被格义的结果。体现中华文化总体学术的是从《隋书·经籍志》开始确立的“四部”即“经史子集”架构。“经史子集”怎么翻?我见到最多的是译成“classics, history, philosophy, literature(或anthology)”。放到西方的语境下看,这四类不正等于西方的“文、史、哲”加上“古典学”(西方人从classics更多地联想起的恐怕还是希腊罗马的“古典”)?这样当然可以轻而易举地把中国学术纳入西方文化的体系,但从一开始就显现中华文化的“浅近”和“不足”。这一事实更说明了“正名”的必要性和困难性。

那么,如何做好“正名”呢?我认为,有两条是必须的:

第一,要加强对中华文化本身的学习与研究,真正理解中华文化的精髓。前面说,我们有比外国人更能理解中华文化的条件,这是由于我们的文化基因和我们的语言背景。但实际上,由于长达一个多世纪的自我放逐,我们离了解真正的传统文化已经很远,学习外语的人尤其如此。整个社会、尤其是有志于从事中华文化外译者必须要切实地补好这一课。

第二,一定要把它当作一个系统工程去进行。翻译一种异文化,通常是从局部、具体、个别的作品着手的,只有到了一定时期才会有比较宏观的统盘考虑。汉唐翻译佛经是这么一个过程,明末以来引进西方文化也是这么一个过程。中国文化译介到海外,除了理雅各整体翻译了《四书五经》之外,总体也是这么一个过程。但现在既由我们自己来做这么个工作,就有可能从一开始进行整体的考虑。具体来说,可以从四部目录开始,从总体上先弄清中国文化的架构。然后分门别类(与西方的“学科”可能合,可能不合)对关键术语进行梳理,搜集、比较现有的译本,分工合作、集思广益,既从大处着眼,又从各个局部、各个细节着手,来逐步完善这一工作。

而从译名处理的具体技术层面上,我想提出两点具体建议。

第一,一定要有全局观。由于语言和文化的体系性,一个词、一个术语的翻译往往会“牵一发而动全身”。严复说:“一名之立,旬日踟蹰。”外语译成中文时是如此,中文译成外文时更是如此。洪堡特说,除借词以外,语言中每个词都不是孤立的存在,它的背后是整个语言。我们接触到的可能只是个别词语,但背后涉及的可能是个体系。例如宋词的“词”怎么译?现在通常是两个译法,音译*ci*或者意译*lyric*。也有两者加在一起,*ci poem*或*ci lyric*。但*ci*不提供任何信息,*lyric*怕会引起误导。就“词”译“词”,也许任务完成了,但放到系统里,就有问题了。*Lyric*一词在英文语境里对应的词是*epic*;而在中文里一般译为“抒情诗”,所对应的是“叙事诗”;而“词”本来是相对于唐代的“诗”的。译成*lyric*,在英汉语的读者头脑里都引不起“这是有别于‘诗’的一种新诗体”的想象。因此,在翻译“词”的时候,脑子里应该有“诗、曲”等整个中国诗体体系。

第二,慎用音译,敢创新词。由于中西文化属于完全不同的体系,西学东渐的结果是西方的事物在中国大多有了中国版,新词新语大量增加。来而不往非礼也,中华文化传播中此有彼无的事物、概念非常普遍。除了赋旧词以新义这一容易坠入“格义”陷阱的手段外,创造新词是不可避免的。创造新词有两个途径:音译和造译。音译不附载任何信息,对读者来说等于不译。有人津津乐道于汉语的*jiaozi*已被英语接受,但要是我们在西方开一家餐馆卖点心,上面写满了*jiaozi*,*baozi*,*mantou*,*shaomai*,*youtiao*之类,我们自己也会感到不好意思吧?音译是不得已的最后一招,或者某词语的功能信息要大于意义信息。譬如地名中的专名部分,尽管取名时大多有意义,但翻译时绝大多数采用音译,因为这时的地名信息意义要大大压倒其本身的字义。而在本身有意义信息需要传递时就不太合适。造译是创造新词。中国人使用中文胆大包天,但使用外文往往过于谨慎。在英译中可以肆无忌惮地造新词、用新句式,但在中译英时几乎不敢创造新词,没有对应词就用解释法,实在不行就用汉语拼音。其实创造新词是英语发展的常态,英美的报纸上几乎天天在造新词。许多以英语为第二语言的写作者也经常造新词,特别是从事理论构建和跨文化交流活动的人,譬如语言学家。我们熟悉的叶斯柏森、乔姆斯基、韩礼德等的书里充满了他们自创的名词术语,因为他们感到旧有的术语不能表达他们的确切想法。这对我们应该有启发。中华文化与西方文化是如此不同,在交流中为什么不能创造新词呢?那么,什么样的词能深入人

心,甚至变成有关语言的组成部分呢?无疑是利用目的语构词法创造的新词。音译可以有,实际上也已经有了不少,如 jiaozi、baozi、dama 等,但利用英语构词法创造的新词如 geilivable(给力)、No Z turn(不折腾)等肯定更容易记住。造新词主要采用合成法,这样在成系列的术语里还容易通过词形建立一定的联系,更便于理解和传播。

本文提出了一个新观点,即“格义”是两种异质文化初接触的常态,具有跨文化交际的普遍意义。“格义”之后的必要途径是“正名”,从各自文化本身来认识其名称术语的真正含义,并努力在翻译中体现出来。中华文化对外传译正处在“第二次出发”的大好时机,走好这条路要从“正名”开始。

那么,“正名”之后怎么办?其实前人已有过两种答案。一种是陈寅恪提出的,他从佛藏中找了“融通”一词,例子是“北宋以后援儒入释之理学”。但他认为这不过是“格义”的升级版。真正的高级版应该是:“其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。”^①亦即将两者完美地结合起来。另一种是徐光启提出的“欲求超胜,必须会通;会通之前,先须翻译”。^②即在正确的翻译(“正名”)之后,还要经过“会通”和“超胜”两个阶段,最高阶段是“超胜”。其实“会通”就是“融通”,真正的高级阶段应该是“超胜”,超越引进的文化。徐光启是在西学东渐时说这番话的,他的希望是在翻译、会通西方的历书之学后能超胜之。而今天的东学西渐也应该如此,经过“格义”和“正名”,真正的中华文化价值传到西方之后,也应该通过“会通”最后“超胜”中华传统文化。东西方民族共同努力,将来必将形成的是同时超胜东、西方传统文化的人类新文化。我们正在为这一远大目标作奠基性的工作,可说是利在当代,功在后世。

(责任编辑 胡范铸 周 萍)

^① 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,载于《金明馆丛稿二编》,1934年,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年第二版,第284页。

^② 徐光启:《书总目》,载于《新法算书》,卷一,《四库全书》电子影印版,1631年,第16页左。