对中国哲学经典翻译和诠释的思考:沟通文化开启智慧

王平

(新南威尔士大学 人文与语言学院,澳大利亚 悉尼)

摘 要:承载着数千年华夏智慧的古代哲学经典,是植根于中华民族深层文化基因的宝库。传播中国优秀传统思想和文化不只是语言转化的问题,更需要我们解读文化的细微差别和哲学的深邃内涵,在古代智慧和当代理解之间架起一座桥梁。怎样才能对哲学经典有比较全面的理解和把握?以何种方式来解读、翻译和传播?除了典籍文本本身外,各种注释和其他副文本又有何功能和作用?我们将围绕这些问题进行初步探讨,以期抛砖引玉。

关键词:大翻译;中国哲学经典;文化认同;副文本;翻译策略

中图分类号:H159 **文献标志码:**A **文章编号:**1674-6414(2025)01-0087-12

0 引言

先秦哲学是我们中华民族的宝贵遗产,也是世界文明的宝贵遗产,我们理所当然要继承,传播。但怎样继承?如何传播?毕竟现在时代变了,背景变了,语境也变了,所以不能只是直接全盘继承,简单比附翻译,而是应该对哲学经典的精粹 —— 那些具有普遍意义和现实意义的合理的思想内核——进行提炼、归纳,站在今天的立场上去重新阐释,解读,并积极对外传播,让世界了解中国,促进中西文化间的沟通和文明互鉴。而要做到这一点,首先得对哲学经典有较为全面准确的把握。这就需要回答两个紧密相关的问题:中国古代哲学的精髓是什么?我们又该怎样把这些智慧的结晶翻译出来,传播出去?

翻译是一门艺术,需要微妙地把握文化边界。翻译中国哲学经典更是一种挑战,要考虑的因素很多,从如何解读复杂的成语和隐喻,捕捉每个文本的细微差别,到怎样探寻典籍背后的意蕴,诠释中国哲学思想,让古老的智慧超越语言和文化的障碍,在当代语境中找到共鸣。大翻译就是建立在人文基础之上,并从文化遗产中获取信息、理解历史、认同文化、维护文化传承的。立足当下,从历史与现实的双向维度,思考人与时代、人与环境、人与自我的关系,从而完成关乎现实的深度思考与当下的精神引领。文化遗产中经久不衰的万世

收稿日期:2024-10-10

作者简介:王平,女,新南威尔士大学人文与语言学院教授,博士,博士生导师,主要从事中国古典文学、先秦哲学著作及其注释研究。

引用格式:王平. 对中国哲学经典翻译和诠释的思考:沟通文化开启智慧[J]. 外国语文,2025(1):87-98.

之作无疑首推经典。那么什么是经典呢?

希腊罗马古典文学专家莫斯特(Most,2021:1-12)指出,经典本身和以该经典定义自我的文化是相互依存的概念,是一种文化记忆、社会记忆和集体记忆。因此,每个文化都有不同于其他文化的独特经典,并以此来确立其文化认同。莫斯特进一步指出,经典往往在社会经历深刻变革、面临严重文化危机的情况下确立。在这样的危机时刻,人们期望经典能指明乱世的出路,提供救世的良药。尽管在实践中因各种原因经典有时可能起不到应有的作用,但经典通过某种统一的世界观意义而被认为具有内在价值、是一个被特定群体或一系列不同的特定群体长期共享和信仰的对象。不同的时代语境可以赋予经典新的精神内涵与艺术元素。因此,经典包含随着时间的推移在一系列社会机构中表达的传统,例如收藏家、图书馆、博物馆、档案馆和教学机构涉及由训诂学家组成的群体,他们负责编辑、规范、注释、解释经典文本。这些经典文本会通过教学和传承的方式传递给下一代,通常会通过考试制度来保证其正确传承,并展示其社会性和权威性。

中国哲学经典的确具有以上特征。提及中国哲学经典,人们立即会想到《四书》《五经》。作为流传至今的古老文本,这些古籍在中国文明发展长河中经过的不断整理、修订、注释和点评,最终被确立为中国历史上最高权威的典籍。经典保存了古代的记忆,并确定了从先秦时期开始以文本形式流传下来的文化传统。从那时起,这些经典著作以及注释等各类副文本所反映的哲学思想成为中华民族的主导意识形态,也就是韦努蒂(Vanuti,2008)强调的“文化身份”。本文试图就翻译活动中副文本的作用以及翻译策略之“异化”与“归化”的选择问题进行一些初步的探索和思考。

1 文本与副文本

中国传统中一个非常重要的部分是“师传习”,因此也就有了影响深远的注释传统,例如,儒家《十三经注疏》就是由汉朝至唐朝的学者撰写的。从广义上来说,各类注释本,还有前言、后序等相关资料都可被视为副文本(paratext)。副文本的概念最先由法国文论家热拉尔·热奈特(Gérard Genette)提出。由于历史悠久,中国古典哲学博大精深,如果不对文本进行诠释,我们就无法准确翻译文本;而诠释当然包含我们自己对文本的理解以及对文本采取的立场。若想对经典有较为全面的理解和准确的把握,副文本的作用尤为重要。中国传统的注释本多为释义文本,也算文本的一种。在热奈特的理论中,副文本包括标题、字幕、插图、序言、注释、书信、插图等元素以及与正文相关的许多其他类型的信息。副文本的功能是引导甚至控制正文的阅读和解释:从某种意义上来说它可以决定如何阅读、理解正文(Genette,1997)。副文本提供的相关信息、多维视角对经典翻译无疑十分重要。

在古典文献中添加注释的悠久传统可能始于孔子,对《周易》的注解《十翼》(即《易

传》)据有关史书记载就是孔子及其弟子所作。到汉代,这种体裁有了明显的扩展。此时,注释的范围也从五经扩展到《论语》和《孟子》,到三国时期则扩展到道家的三部主要著作,这些著作后来都被奉为经典:王弼注释的《老子〈道德经〉》、郭象编注的《庄子》以及张湛编注的《列子》。这三部书也是我们今天仍在阅读的版本。我们对哲学经典的研究与翻译也大量地参阅了各类副文本。我们从 2012 年出版的 *Daxue & Zhongyong*(《大学与中庸》)就选择了以下三个注释本,每篇注释都从不同的角度切入文本,为我们理解、阐释和翻译提供了三个不同的角度和层面。

(1)汉代郑玄(127—200)主要采用文字学方法。他的注释篇幅最短,主要侧重于阐释具体字词的含义,其假设是,一旦有问题的字词所带来的困难得到解决,文本本身的含义就会变得清晰起来。

(2)唐代孔颖达(574—648)采用文学史方法。他的注释篇幅最长,大部分内容与郑玄的观点相呼应,但有相当大的扩展,在阐明字义时增加了对文本的比照解释,还包括大量文学和历史细节,以帮助理解各种提及的人和事。

(3)南宋朱熹(1130—1200)主要采用哲学方法。他的注释篇幅介于以上二者之间,特别注重对重要段落的哲学解释,但也没有忽视对问题字的澄清。

正如伯尔曼所说,翻译是源文本的延伸, 而各类注释本为这种延伸提供了丰富的内容和多维的视角。通过大量参阅相关文本,我们力求全方位、立体化地理解原文,诠释哲学思想,希望我们的翻译与诠释可以成为伯尔曼(Berman,2009: 28)所说的“原文的开发者和倍增器”。正如有些学者注意到的,我们的《大学》《中庸》在以上三种注释之上,又提供了第四层理解,表达了我们自己对这两部儒家经典文本以及不同版本的注释本的看法和立场。的确,通过细读《大学》《中庸》原文和相关副文本,我们对儒家思想这一集体智慧的结晶及其历史发展轨迹有了更清晰和全面的认识,我们希望把我们所理解的儒家思想呈现给西方的读者。中国人关于人与天地的关系、与宇宙的关系、人的尊严与价值、人的安身立命之道等都是哲学命题中应有之义。大翻译的目的之一,就是要建构源语文化(中文)在译入语(英语)文化中的文化身份,逐渐形成一种文化认同。

儒家经典反映了中国人的宇宙观和人与自然之间的密切关联。人类通过与天文的接触而形成的理解和反思模式,被称为人文,它指一切人类活动和文化遗产,尤其是中国古代社会的文化理念如西周时期的礼乐制度,包括《六经》《四书》以及它们的注释和文化传承,这些都是儒家传统中“文”的重要的部分。以儒家经典著作《中庸》为例,这是朱熹编纂和注释的四大典籍之一,作为其“四书”的一部分,他在第一章就开宗明义,阐述了观察宇宙中自然事物的重要性。人只有观察和领悟,才能维护自己的真性,才能端正自己的思想,才能修身; 而只有这样,家庭才会稳定,民族国家才会有序,天下才会太平。从“观察事物”

(格物)到“天下大同的完美世界”(平天下),朱熹在他的《大学》评论中总结了整个过程,他称其为“八条具体准则”(八条目) 还有“三纲领”(Johnston et al. , 2012).

下面以《庄子》为例,进一步阐明副文本在解读与翻译哲学经典中的重要作用。

我们选用了这部经典的三个基本文本:

(1)《南华真经注》(2003);

(2)《南华真经注疏》(2011);

(3)《庄子集释》,郭庆藩(2004)(以上三个日期仅代表最新版本);

三个基本文本之间的任何重要差异都会用脚注标明。而且这三个基本文本由以下五个现代文本作为补充:

(1)《庄子纂笺》,钱穆(1962);

(2)《庄子校诠》,王叔岷(2007);

(3)《庄子今注今译》,陈鼓应(1999);

(4)《庄子内篇解义》,吴怡(2004);

(5)《新译庄子读本》,黄锦鋐(2005)。

除了庄子基本文本以外,我们还包括了注释本。自魏晋时期最初的版本以来,各类注释和研究一直源源不断地流传至今。在准备书稿时我们选用并介绍了以下三部注释:

(1)郭象(252—312)的《庄子注》(*Notes*);

(2)成玄英(608—?) 的《庄子疏》(*Commentary*);

(3)王夫之(1619—1692)的《庄子解》(*Explanations*);

此外我们还把查找到的大量相关信息整合成了三个较长篇幅的附录:

(1)附录 1,历代史书出现的相关作品列表;

(2)附录 2,至汉末各类书籍中有关庄子的记载;

(3)附录 3,五篇序言(郭象, 陆德明,成玄英, 王夫之,王先谦)。

这些副文本,尤其是三部注释,让我们从不同角度看到了一个立体的庄子。第一部是郭象的注解,是现存最早的注解,也可以说是最重要的哲学注解。任博克(Ziporyn,2015:397)写道:郭象是“有史以来对道家经典《庄子》影响最大的注释作者。郭象的作品历来因其注释的细微和精妙以及独创的哲学思想而备受推崇,这使他跻身于中国思想史上最重要的思想家之列”。很少有人会反对这一说法。郭象的《庄子注》不仅在文本的外部编辑和编排方面功不可没,更重要的是,他制定了一个开放式的哲学讨论框架,将儒教和道教、社会规范和自发性协调起来。正是在郭象提供的框架内,佛、道、儒三家得以并存与发展。

在翻译郭象的注释时,我们凸显了他哲学的要点,说明他对庄子思想的发展。这方面我们特别受益于四个来源:两个中文来源,即庄耀郎的《郭象玄学》和汤一介的《郭象与魏

晋玄学》;两个英文版本来源,即冯友兰的 *Chuang Tzu* 和任博克的 *The Penumbra Unbound*(庄耀郎,1999; 汤一介,2000; Fung,1933;Ziporyn,2003)。郭象的哲学要点总结如下:

(1)宇宙无始无终。存在之前没有任何东西——没有道,没有气,没有阴阳,也没有非存在/虚无。事实上,"虚无"是一个毫无意义的概念——"无中生有"。

(2)没有形而上学的绝对,没有超验的本质,没有上帝,没有事物的基础或创造者。

(3)他非常重视"自然而然"(self so,本来如此);万物自发地创造自身,在任何特定时刻都是如此。

(4)整个宇宙处于不断变化之中。要对不断发生的变化做出因果解释是不可能的。事实上,他反对因果解释,对机械因果关系持批判态度,因此不可能对任何时候的宇宙状态做出明确而全面的因果解释。

(5)在本体论上,只有具体的存在。他是一个反形而上学的一元论者。他用"足迹"这一重要概念取代了"物质/功能"这一本体论建构。

(6)没有作为可知的确定实体的自我概念。

(7)没有无为。无为并不意味着什么都不做,它只是指顺其自然。

(8)他运用了"独化"和"玄明玄冥"的概念。

(9)他的目标是将儒学与道学(明教与玄学)、社会规范与自发性结合起来并加以协调。

(10)他并不反对圣贤,而只是反对模仿圣贤。在他看来人们不应试图追随圣人的"足迹",因为环境已经改变了,应当与时俱进。

成玄英的《庄子疏》深入浅出,充分体现了他所处时代的佛道文化。对郭象曾经非常感兴趣的形而上学问题,他兴趣不大。他的注释充满了当时流行的佛教术语和概念,不时可以看到他试图将这些术语和概念吸收到《庄子》的语义结构中。成玄英将《庄子》翻译成他那个时代的概念,用其中的术语、短语和故事来阐释他对道家之道和终极成就的看法。他极大地提升了《庄子》的接受度,为初唐以来对《庄子》的欣赏作出了重大贡献(Yu,2000; Kohn,2000)。

王夫之反思了宋明儒学的局限性,并根据这些局限性支持庄子对儒学的一些批评。王夫之把道家和儒家相关的文本联系起来,将儒家思想的许多方面应用到对《庄子》的具体注释中,将"仁道"编织进庄子的思想中,其目标很明确,就是试图以儒家思想为基础来解释《庄子》。与宋代学者一样,他也精通佛教和道教著作,但他并不像宋代前辈那样对此讳莫如深。

任博克(Ziporyn,2009: 225-226)在下文中的引述似乎过于夸张,但我们认为,它非常准确地描述了这部重要作品——一颗基本未被珍视的珍贵宝石:

王氏是中国历史上最伟大的哲学家之一,他是明朝的忠臣,清朝建立后,他成为一名隐居的学者,潜心研究他的著作,这些著作卷帙浩繁,涉及的主题范围极为广泛……。他对《庄子》的注释极具创新性、独创性和洞察力,对有问题的段落提供了新颖的解释和注释,密切关注文本的结构以及在看似不同的段落中发现的连续性,对整个文本的分层作出了敏锐的判断,并提出了自己的哲学解释,但又牢牢扎根于文本的字里行间。他从张载那里继承的独特的气—元论也在很大程度上得到了体现。在对《庄子》其他段落的注释中,他特别留意了《庄子》中某一部分的特征性语句和思想,这有助于以新的方式阐明《庄子》内在的哲学和文学一致性。许多人认为他的《庄子集》(及其同卷《庄子通》)是中国注释传统的真正杰作之一。

很显然,各类副文本为我们解读翻译《庄子》提供了宝贵的文献资料。不仅如此,它们还可以帮助我们澄清一些疑惑,甚至找到某些答案。比方说“孔子”究竟是谁?《史记》中的“孔子”是否与《庄子》中的“孔子”相同或哪个更准确?孟轲(372—289)和庄周(370—300)大体为同时代人,可是为什么互相没提到?还有,《列子》和《庄子》到底谁抄谁?诸如此类的问题本身也许没多大价值,而且可能根本无法找到明确答案。但是笔者认为,答案是什么并不那么重要,而多问问题,并试图寻找答案的过程是有意义的,因为这些问题都涉及到哲学思想发展的进程及文化传承的轨迹。思索这类问题,多阅览相关文献,有利于我们全面地理解哲学经典文本的历史文化背景和丰富深邃的内涵。事实上很多时候与文本相关的副文本可给我们提供打开文本精髓的钥匙。

通过对不同文本和副文本的对比研究,我们对儒家经典如《大学》《中庸》和道家经典如《庄子》有了更全面的认识。尤其是不同时期具有代表性的注释本让我们看到了中国古典哲学作为集体智慧的发展轨迹以及儒道释等学派之间的互相影响。这些都赋予了中国哲学以独特的魅力,使其成为了超越形而上的一种博大精深的思想与智慧,形成了中国人特有的宇宙观和思维模式。

2 异化翻译与归化翻译

翻译是一种文化建构活动。英国文化翻译理论家巴斯内特(Bassnett,2013)指出:翻译不仅代表源文本,还表达了译者对源文本的态度。翻译的过程创造了一种主体地位——一种自我意识和观点——而这种主体意识和译者自己的声音都会体现在译文中。贝尔曼(Berman,1992)在《异域的考验》一书中阐述了他的翻译理论。在贝尔曼看来,翻译本质上是一种反思性活动,没有对文本的解释性阅读,没有合理的选择体系,翻译是不可能完成的。

这就引出了翻译策略的问题,即翻译中可供选择的两种译法:本土化和外来化,即归化

翻译和异化翻译。翻译领域的“外化”和“本土化”概念是由美国学者韦努蒂（Venuti, 2008))在其《译者的隐身》一书中首次提出的。根据韦努蒂的观点,归化翻译是指以目的语为归宿的翻译方法,即运用目的语文化易于接受的表达法,使译文更通俗易懂,更适合于目的语读者。异化翻译则是指以源语文化为归宿的翻译方法,即尽力再现原文的色彩,以便更好地保留源语文化。在异化翻译中,译者故意破坏目标文化的语言和文化的期望,以便在目标语言本身中引入可感知的差异。异化翻译可以使本土(译入语)受异质文化的“入侵”,从而达到改造本土文化的结果。一个民族文化自身的形成和发展可以而且必须通过翻译的方式,即通过与外来文化的深入而审慎的关系来进行深层次的诠释(Berman, 1992: 32)。卡迪犹(Kadiu,2019:95-144; 45-70;21-44)在他《反思性翻译研究:翻译作为批判性反思》一书中对贝尔曼、韦努蒂等学者的观点进行来了较为详细的介绍。我们在翻译中国哲学经典时,应以“异化”为主,“归化”为辅,尽量保留源文本的一些重要特质。

在贝尔曼(Berman,1992:4)看来,翻译是对文学作品进行分析和评判的过程。这种观点中的反思性指的是译者对原作的反思和判断,指的是翻译作为元文本的作用,是翻译作为文本评论另一文本的功能。巴斯内特(Bassnett,2006:178-179)将翻译描述为一种奇特的“游戏性”活动,通过这种活动,一个人“有意识、有目的地”接触文本,主观地接触源文本依赖于诠释学的反身性。事实上,“在翻译中存在着双重责任感,因为在回应源文本的同时,译者也要面对其他人:目标文本的读者和受众”。也就是说,我们在翻译经典时要对儒家与道家经典的目标读者群体特征有所了解,包括发现偏见并通过翻译手段与之对话,探讨多元主义共同发展的可能性。

对中国古代哲学的研究与现代西方语境下的中国哲学研究方面的融通与互动,不应只是范畴与观念层面上的互动,更主要的是内在哲学与文化精神层次的同异比较。如果不能在此层面上搞清楚,老停留在外在的比附上是不够的。比方说“本体论”是指中国的本体之论,还是西方的 ontology? 讲形而上学,是中国的“形而上者谓之道,形而下者谓之器?”还是讲 metaphysics? 如果不作区分,只是直接简单地用西方哲学概念来定义中国古代思想,仅从词面上翻译就会出现很多混淆和误解。我们力求通过翻译,让西方读者领略不一样的哲学思想,一个跟西方的形而上学不同的,跟物质世界、经验世界和日常生活息息相关的中国人的精神世界和生活哲学。

以《庄子》中的一些关键术语为例。与所有早期的中国哲学经典一样,这些术语对所阐述的论点至关重要。有时术语会借鉴早期作品中的用法,但有时这些术语可能在某一作品中以新颖的方式出现,表达新的含义。就《庄子》而言,主要的早期作品是《老子》(亦称《道德经》)、《论语》和《墨子》,当然其他早期经典也可能与之相关,尤其是《易经》。在某些情况下,一个关键术语意味着一大难题:如何找到一个合适的英文译法,并且能够连贯一

致地使用？宋代学者林希逸(1979：361)在《老子》注释中写道：

读《老子》《庄子》之书,应从自己的哲学角度独立理解其言外之意。如果将其与孔子或孟子著作中[类似词语]的含义混为一谈,必然会遇到障碍。……老子所理解的“仁”“义”“礼”的含义与孔子或孟子所提供的含义不同。我们只能在特定的语境中理解它们。如果我们只用某一种固定的词源,那就会无所适从。

有些术语确实无法令人满意地直接英译。我们的策略是在中文语境中对这些特有名称进行阐释,说明其内涵和外延的意思。总的译介策略是在语言上采用“异化”为主,基于中国文化的认知,忠实于中文语言表述特点,以建构一种中文话语体系。这过程中有时可能会出现与译入语传统文化和表述习惯相左的现象。这时我们应酌情考虑一些折中的办法,包括“归化”策略,采用译入语话语规范的表达方式,便于读者的理解与接收。总之,我们希望通过翻译能建构出一种能够体现中国文化特色的英文话语体系,在英文世界里阐释和建构中国文化理念,使其像中国文化中 yin(阴)和 yang (阳) 的概念一样逐渐为人所认识并接受。

具体来说,在《庄子》中我们确定三类术语,如果只是就词语义、概念义来解释,就无法把庄子最核心、最独特的内容揭示出来,所以我们采用了三种译法：

(1)音译,有时会与字符一起给出,有时会与英文译文一起给出。此类字符只有三个：道、德和气。

(2)音译和字符同时给出,并在括号中给出一个或多个英文释义。

(3)给出普遍认可的英文翻译,但也给出特定段落中首次使用的汉字。这样的字或词有七个：独化、迹、冥、天、无为、无心和自然。

限于篇幅,仅以第一类中的“道”和第三类中的“天”为例加以讨论。

我们认为道教经典中“道”字译成英文的“way”或“path”是可以进一步斟酌的,因为这个词实在是太复杂了,有太多可能的含义和细微的差别,如精神实体、规律、气等,很难给它一个本质性的定义,在现在学术和生活语言中几乎找不到对应的词,而且随着时间的推移其含义也在不断地发生变化,因此无法进行令人满意的翻译。韩愈在《原道》中说：“仁与义为定名,道与德为虚位,故道有君子、小人,而德有凶有吉。”当然,道可视为 “虚位”。下面我们仅举四个例子来说明如何在翻译作品中填补这个空位：陈鼓应(1992：2-15)在其《老庄新论》中分别阐明了“道”在老子和庄子中的含义：

(1) 在《老子》中, 陈鼓应认为“道”一词有多种含义。他说这个词“在不同的语境中具有不同的含义”。他将“道”一词区分为三种意义：

1)无法命名的形而上学的真实……但又独立不变。

2)一个自我调节的原则系统,包括循环交替和自然法则。

3)人类行为的标准。

陈氏没有举例说明第三种类型,但它很可能部分是指基于“道”的第二种含义的策略,如“无为”和“知足”。与冯友兰一样,陈氏创造了一种类型学,它比单一的生搬硬套的翻译或定义更灵活,也更适合具有复合特征的文本。

(2)在《庄子》中, 在“道的存在性”标题下,庄子谈到道时,既取代了老子的观点,又进一步发展了老子的观点。老子和庄子都否认世界是神创造的。相反,他们认为世界是通过无目的、无意识、无个性、无权威的“道”产生的。关于自然万物的起源,庄子基本上采用了“自然涌溢”的观点。老子用许多客观的术语描述了道的存在性质。在《内篇》中,庄子很少说“道”是什么,他更感兴趣的是讨论和描述人达到“道”之后的状态。事实上,我们只能在第六章《大宗师》中找到对道的简明描述:

1)道是真实存在的。有情有信,无为无形。

2)道自存,自为干,自为根,先天地而生。

3)道是万物之本。它尊鬼神,它生天地。

(3)在郭象那里,“老子和庄子所说的‘道’,并不是指假定的创造者、源泉、目标、实质、绝对真理或价值、世界的模式、原则或道路。它让万物产生,给万物带来生命,并赋予万物价值。正因如此,‘无’才被称为‘道’。郭象将这一观点推得更远。严格说来,甚至不存在任何单独事物的创造者或来源。没有一物产生另一物。他认为由一物创造另一物的整个观点是建立在一个深刻的错误之上的,这个错误既是认识论上的,也是道德上的。”(Ziporyn,2015: 420-21)

(4)在成玄英那里,“道”至深至静,无形无声,无名无号;孤寂独存,超于四句;恍惚杳冥,出手百非。在李可(Assandri,2021:37-39)最近翻译的程玄英对《道德经》的注释中,她对“道”作了较为全面的阐述,特别是将其与“气”的概念联系了起来。

由此可见,道作为宇宙万物的总根源,包罗万象,翻译中很难找到对应的词。所以我们采用的策略是把有关术语多重含义的解释以附录形式加在正文后,而在文本的翻译仅用音译“Dao”或“*dao*”(带或不带 汉字“道”),并将其划分为形而上学的 “道”、《老子》中不可言传的“道”以及其他“非形而上学”的“道”。前者大写且不斜体,后者小写且斜体,在极少数情况下还会在括号中注明英文译文。这样既保留了“道”的发音和字样,又让读者知道这个字有多重含义,常常需要通过上下文才能确定具体意思。从本体论来说,道家哲学中的道的概念是最重要的,但道法自然,这就要把自然放到一种最高理想的地位。而“自然”在中国传统观念中与“天”的概念又有着千丝万缕的联系。

天的概念在西方文化中从圣经开始就存在,旧约里讲的神、人是绝对二分的。但在中国文化传统里天人是合一的。“天”是一个在中国哲学和文学中很复杂的术语。简单类比

把它翻成“heaven”或“creator”都是不准确的。所以安乐哲和霍尔(Ames et al. , 2003)在翻译《道德经》时写道:“天”“是一个我们选择不翻译的术语,因为我们认为,它的传统英文译法是“Heaven”(“天”),会让人产生来自亚伯拉罕传统的误导性联想。如上帝创世的概念与儒家主流的宇宙观就不能同日而语。同样我们也没有把“天”简单地翻成“heaven”或“creator”,而是根据上下文,选择不同的翻译,而这些概念在儒、道哲学中都会出现。如在《中庸》的开头就有这样的表述:

天命之谓性;率性之谓道;修道之谓教……中也者,天下之大本也。和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。(Johnston et al. ,2012:214-215;406-407)

也就是说,上天所定的叫“自然”;顺应自然被称为“道”。达到“和谐”,天地就会处于适当的位置,万物就会生长。同样的主题在书的结尾处也得到了呼应:

唯天下至诚,为能经纶天下之大经,立天下之大本,知天地之化育。夫焉有所倚?(Johnston,et al. ,2012:370-371;484-485)

宋儒也常讲自然。朱熹就讲天理自然,单就此来说,这跟老子的道有一致性,不管你承认与否,道和天理就在那儿,是自然、本然的。不仅在儒家和道家的文本传统之间发现了这种相似之处,而且它们也与中国佛教的自然概念有一些共同之处。儒家和道家知识分子——以及从公元前几个世纪开始的佛教学者——进行了建设性的对话,从而创造了可以涵盖此三者的理想主义的思想体系。道教的阴阳宇宙观被周敦颐(1017—1073)采纳,他的太极图说,综合了儒家、道家甚至佛教的思想,以解释人类行为与宇宙力量之间的关系。此后许多中国传统学者多少受到儒、道、释三种哲学思想的影响。

根据儒家伦理,个人不是从一般意义上学会爱人类,而是通过关系伦理的特殊表达方式学会爱人类,这种表达方式源自对人际关系的核心关注。正如安乐哲(Ames,2010:143)所说:“一个人成为仁人,是通过培养那些厚重的内在关系,这些关系构成了一个人的初始条件,并将一个人的生命力轨迹定位在家庭、社区和宇宙之中。正是通过培养这些关系,一个人才能在他或她的社会行为中臻于完善,成为仁人。”人与人之间的这种相互关系模式呼应了“阴”与“阳”以及“天”与“地”之间的相互依存关系。人在其中扮演着至关重要的角色。他们的作用不仅在于建立自身与天地之间的联系,还在于通过各种人文活动在天地之间架起一座桥梁。

3 结语

在 21 世纪的今天,我们当然要与时俱进,但也不可荒经蔑古;千百年前先哲们所提出的问题,包括如何立身、如何治国,仍具现实指导意义。我们应本着守正创新的原则,立足于现在,尽量全面、深度地诠释翻译经典。典籍的翻译不仅仅是语言符号的转换,也是文化

间的交流和传播。中国古代哲学术语很难用现代词语、西方概念来定义,所以我们应尽量避免简单的比附。清末民初的学者、翻译家翻译严复的目的是引进西方文化,寻求中国富强之路,而现在我们要更多地讲中国故事,让世界了解中国。同时,翻译经典的过程也为我们提供了反思的机会,当我们揭开隐藏的宝藏,穿越文化的疆界时也可以更好地发现自我,认识自我。总之,中国古代哲学思想能启迪我们的智慧,丰富我们的生活,加深我们对自己、对社会和人类状况的理解。

在大翻译框架下,对经典翻译资源进行深挖和阐发,历时与共时并重,翻译与阐述共生。充分利用副文本提供的各种资料,以求更全面,更准确地把握经典。通过分析中国伟大思想家的注释,我们能够展示注释如何可以而且确实可以赋予经典以不同的含义,进而看到儒家和道家思想随着时间的推移,因其经典含义的变化而不断发展演变的轨迹。以异化翻译为主,适当采用归化翻译,中西文化是可以在比较中汇通兼容的。我们的目的是通过翻译为中西文化的交流与文明互鉴尽绵薄之力:让读者一窥中国哲学的丰富内涵和话语体系,让更多的人在了解中国古代哲学思想的博大精深的同时也领略到经典既简单又深奥,既朴实又雅致的独特魅力。

参考文献:

Ames, Roger T. 2010. *Confucian Roles Ethics: A Vocabulary*[M]. Ch'ien Mu Lecture Series. Hong Kong: The Chinese University Press.

Ames, Roger T. & David L. Hall. 2003. *Dao De Jing: A Philosophical Translation*[M]. Ballantine Books.

Assandri, Friederike. 2021. *The Daode jing Commentary of Cheng Xuanying*[M]. Oxford: Oxford University Press.

Bassnett, Susan. 2013. *Translation Studies* [M]. 4th ed. London: Routledge.

Bassnett, Susan. 2006. Writing and Translating[G]//Susan Bassnett & Peter Bush. *The Translator as Writer*. London: Continuum.

Berman, Antoine. 1992. *The Experience of the Foreign*[M]. trans. Stefan Heyvaert. New York: State University of New York Press.

Berman, Antoine. 2009. *Toward a Translation Criticism*[M]. trans. Françoise Massardier-Kenney. Kent: Kent State University Press.

Fung, Yu-Lan. 1933. *Chuang Tzu*[M]. Shanghai: The Commercial Press.

Genette, Gerard. 1997. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*[M]. trans. Jane E Lewin. Cambridge; Cambridge University Press.

Johnston, Ian & Ping, Wang. 2012. *Daxue & Zhongyong*[M]. Hong Kong: Chinese University Hong Kong Press.

Kadiu, Silvia. 2019. *Reflexive Translation Studies: Translation as Critical Reflection*[M]. San Francisco: UCL Press.

Kohn, Livia. 2000. *Daoism Handbook*[M]. Leiden: Brill.

Most, Glenn W. 2021. What is Classics? [J]. *Poetica*(52): 1-12.

Venuti, Lawrence. 2008. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*[M]. London & New York: Routledge.

Yu, Shiyi. 2000. *Reading the Chuang-tzu in the T'ang Dynasty*[M]. New York: Peter Lang.

Ziporyn, Brook. 2003. *The Penumbra Unbound*[M]. Albany NY: SUNY Press.

Ziporyn, Brook(任博克). 2009. *Zhuangzi: The Essential Writings*[M]. Indianapolis: Hackett, 2009:225-226.

Ziporyn, Brook. 2015. Guo Xiang in *Dao Companion to Daoist Philosophy*[M]. Xiaogan Liu. ed. Heidelberg: Springer.

Ziporyn, Brook. 2015. Harmony as Substance: Zang Zai's Metaphysics of Polar Relations[G]// Chenyang Li & Franklin Perkins. *Chinese Metaphysics and its Problems*. New York: Cambridge University Press.

陈鼓应. 1992. 老庄新论[M].上海:上海古籍出版社.

林希逸. 1979. 宋代书录(*A Sung Bibliography*)[M]. 香港: 香港中文大学出版.

汤一介. 2000. 郭象与魏晋玄学[M]. 北京:北京大学出版社.

庄耀郎. 1999. 郭象玄学[M]. 台北:里仁书局.

Reflections on the Translation and Interpretation of Chinese Philosophical Classics: Bridging Cultures and Unveiling Wisdom

WANG Ping

Abstract: A treasure trove rooted in the deep cultural genes of the Chinese nation, the ancient philosophical classics tap into thousands of years of Chinese wisdom. Disseminating traditional Chinese thought and culture is not just a matter of language translation; we need to unravel the cultural nuances and philosophical depths, bridging the gap between ancient wisdom and contemporary understanding. How can we understand and grasp the philosophical classics more fully? How can they be interpreted, translated and disseminated? What are the functions and roles of various commentaries and other paratexts in addition to the canonical texts themselves? How can we foster intercultural communication and exchange? We will have some preliminary discussions on these questions in order to draw more attention to such issues.

Key words: big translation; Chinese philosophical classics; cultural identity; paratexts; translation strategies

责任编校:陈宁