

佛经翻译时期的译论发展模式

唐 君

(遵义医学院 外国语学院, 贵州 遵义 563000)

【摘要】我国佛经翻译始于东汉,于唐朝达到鼎盛。东汉至三国时期为早期的佛经翻译实践;两晋时期逐渐开始对以往译作的翻译批评;隋唐时期初步形成佛经翻译的理论思想体系。这些思想又指导译场的翻译实践,造就了一批不朽的经典译作。因此,佛经翻译时期的译论发展模式呈现出“由翻译实践到翻译批评,再由翻译批评到翻译理论,最终翻译理论指导翻译实践”的环形模式。

【关键词】佛经翻译;翻译理论;发展模式

【中图分类号】H159 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1673-1883(2012)02-0004-03

追溯我国几千年的翻译史实,人们不难发现其间孕育了许多翻译思想精华,滋养了我国翻译理论的发展。较之二十世纪七八十年代引进的外国翻译理论,许多学者认为我国的翻译理论多为品评式的和随感式的。大多观点零散,表达抽象。由此堆砌而成的翻译思想集合缺乏体系性,翻译理论的发展宗源不清,路径不明。以罗新璋先生为代表的翻译研究者们疾呼建立我国自成体系的翻译理论。然而,我国的翻译理论发展果真如此吗?在梳理我国古代翻译史料,尤其是佛经翻译时期史实后,笔者发现我国佛经翻译时期的译论发展已经具备了“由翻译实践到翻译批评,再由翻译批评到翻译理论,最终翻译理论指导翻译实践”的环形模式,对理清我国翻译理论的体系性和发展模式具有借鉴意义。

一 东汉到三国时期的翻译实践与探索

据史,佛经翻译始于东汉末年的安世高。安世高系安息国太子,深悉中原文化,精通方术。佛教作为一种外来宗教入土中原,必然会遭到本土主流文化的抵制。因此,译者必须能超越汉语与梵文在语音、语义和语法上的差异障碍,同时能调和两种不同思想体系在意识形态方面的差异。在译经过程中,安世高借助于中土文化中已有的概念词汇、道家思想来传扬佛学。此般顺应译入语文化的选择使得佛教踏上了东汉国土。这一时期的译经者多为旅居中土的僧人或外族后裔,汉人极少涉足佛典翻译。外僧口授、汉人笔录的“度语佛典”被奉为“天书”,无文本可言,汉僧莫敢疑云^[1]。外僧和汉人语言能力的欠缺,使得最初译经陷入“或善胡义而不了汉旨,或明汉文而不晓胡意”(《出三藏记》)的两难境地。译本也就只能勉强表达意思,语言润饰与风格保存也就无从谈起。这也就是而后论及颇多的“文质之争”中最原始的“质”。

东汉灭亡之后,战乱连连,民不聊生。崇尚清淡无为的玄学成为世人逃离现实的精神羽翼。同样具备着精神慰藉功效的佛教也顺势而上,考究玄学理论,融会贯通。佛经翻译也就步入了三国时代。

支谦,月支族后裔。自幼体习中国文化,洞谳梵文,所译经文广泛,覆及大小乘经律,含大乘《般若》、《宝积》、《大乘》等八十八部。在其改译、补译与重译的过程中,支谦发现以前的译本表达繁复,音译晦涩难领,语言质璞黯然。因此,删减繁复,意译代替音译的方法成为佛经译史上的“支谦”标识。他把“须菩提”、“舍利弗”译作“善业”和“秋露子”。此外,支谦也援引老子的思想来重释佛学概念。他创立的会译和附注的方法让译本更符合汉人习惯。支愨度在《合首楞严记》中高度评价了支谦译经,“以季世尚文,时好简约,故其出经,颇从文丽。然其词折理,文而不越,约而义显,其可谓深入者也。”

从此,佛经翻译开始注重形式与意义的调和。此时东吴还有一位同为外侨后裔的译经名家:康会僧。他借用佛家经典和天人感应论解释佛理,促成佛儒融合。由此,佛教赢得了在中国合法传扬的官方许可。

二 两晋时期的翻译审视与批评

据《开元释教录》记载,两晋译经三百三十部,计五百九十卷,主要译家十二人。竺法护当列榜首。竺法护,系月支侨民,曾游历西域诸国,寻集了大量经籍原本带回长安,“终身写译,劳不告倦”(《高僧传》),译经一百五十九部三百零九卷(《出三藏记集》)。马祖毅认为竺法护的译作不但种类繁多,内容丰富,把当时大部分盛行的西域典籍译入中土,而且存真偏质,擢升品质。不同于以往译家

收稿日期:2012-04-20

作者简介:唐 君(1982-),女,汉族,讲师,硕士,主要从事翻译理论研究。

任意的删减,竺法护则尽可能传达原文的本意。安世高之“质”,译文繁复、音译抽象难会、意义传达实不尽然;支谦之“文”,译文简洁精要,意译易于明悟,而原文结构有损,意义也有变异之疑。竺法护认为译本应旨在重现佛理真谛,即“言准天竺,事不加饰”^[2]。然而,他也发现纯粹的“质”,文辞必显暗涩粗糙,“饰”也就成为一种必然。其“饰”是旨在存真的“饰”。

支谦开启的译经尚“文”的风气,对佛教的普及起到了重要的作用。译本在追求文字华丽的同时,势必会造成“美言不信”。东晋道安就首先在《轩婆沙序》中指出“昔来出经者,多嫌胡言方质,而改造今俗,此政所不取也。”批评了这种华丽的文风,更在《比丘大戒序》中用“诸出为秦言便约不烦者,皆葡萄酒之被水也”的名喻直批丽饰过奢的翻译^[3]。基于对同本异译的比较,道安得出“五失本”、“三不易”的著名论断。这是中国翻译史上的“第一项文本研究”,“非常精辟的社会语言学历史文本观”^[4]。“五失本”从句法、修辞与风格方面列数前译的遗疏,说明了当时佛经译者对梵汉两语之间的差异已有了明确的认识。“三不易”阐明了由于时空相隔和受众水平而造成的翻译客观存在困难和佛经文本的特殊性,并提出了对译者的期望和要求。道安主张佛经翻译应合乎原本,“尽从实录,案本而传,不会有损言游字”,“因本顺旨,转音如己,敬顺圣言,了不加饰”。道安是对佛经进行整理的第一人,编成《综理众经录》,“我国译论史上有系统的翻译批评是从道安开始的”^[5]。

继道安之后的鸠摩罗什,本为西域人士,精通梵语。他最早对翻译文体的评论见于对僧睿的一段话,“天竺国俗,深重文藻。其宫商体韵,以入弦为善。凡觐国王,必有赞德。见佛之意,以歌叹为尊。经中偈颂,皆其式也。但改梵为秦,失其藻蔚,虽得大意,殊隔文体,有似嚼饭与人,非徒失味,乃令呕秽也”^[6]。罗什率先对佛经汉语译本文体风格进行批评,强调“文约而旨,旨婉而彰”^[7]。

基于前期的译经成就,竺法护、道安、罗什等人从修辞、文体等方面评价译作。前人译作得失,译法之精要与缺憾,甚至提出了“翻译是以读者为中心还是以作者为中心”的疑问和对译者自身的思考。这种带着品评、鉴赏、审视和反思的思想已经将佛经翻译由前期殊途同归的实践引入了向译作评价、译法分析的翻译批评殿堂。尽管这些品评式的感想比较零散,却也具备了翻译批评的精神。同时译家又在自己的译经过程中将这些想法身体力

行地赋予翻译实践当中,使得后人在看到其触手可及的译作之时,忽视了其中可贵的批评精神。而恰恰由于这样的批评,促成了更加繁荣的翻译实践。

三 隋唐时期的翻译思想理论化与体系化

隋唐时期统治者对佛教的思想教化功能高度认可,佛学兴盛。译者探求佛理本意的兴趣日益浓厚,力求通过自身对佛学典义的理解来准确释义。

“久参佳译,妙体梵文。此土群师,皆宗鸟迹,至于音字诂训,罕得相符。乃著《辩证论》,以垂翻译之式”(《续高僧传》)。彦琮在其《辩证论》中评述历代译经得失,“时野时华,倒颇不定”;对翻译之难也有深切体会,“儒学古文,变犹批纆,世人今语,佳尚参差。况凡圣殊伦,东西隔域,难之又难,论莫能尽!”可见,彦琮已经发出建立翻译模式,使之体系化、规范化之呼喊。同时,也基于比较评价前代译作,他也将以前对译本风格的关注首次转移到译者身上。

此时,佛学界对佛学教义的领会已达到专注于一经一论,一师一义。不同学派相互影响,形成了八大宗派。加之译者众多,才德参差,译本也良莠不齐。彦琮从译者的角度提出了“八备”,分别是:“诚心爱法,志愿益人,其备一也。将践觉场,先牢戒足,不染讥恶,其备二也。筌晓三藏,义贯而乘,不苦暗滞,其备三也。旁涉坟史,工缀典词,不过鲁拙,其备四也。襟枪平怒,器量虚融,不好专执,其备五也。耽于道述,谈于各利,不欲高高,其备六也。要识梵言,乃闲正译,不坠彼学,其备七也。薄阅卷难,粗谙篆隶,不味此文,其备八也。八备足矣,方是得人”^[8]。“八备分别从学识、人格、语言能力、文化素质和专业修养方面对译者提出了要求。对翻译的思考从单一的以译本为中心延伸到了翻译文体要求的第二个维度。同时,彦琮也意识到“八备”是对翻译过程中唯一具有主观能动性的译者的客观诉求,这势必限定了译者在发挥其主观能动性完成翻译实践时的可用空间以实现罗什所提出的“文约而旨,旨婉而彰”。

佛经翻译在唐朝迎来了全盛时代。玄奘在译经数量和译论贡献方面无人能及。他通识三藏,梵汉悉熟,精通佛理,穿梭于梵汉之间得心应手,译文圆润饱满。针对佛学术语在翻译过程中的意义变形,扭曲其歪曲的事实,玄奘提出“五不翻”的原则,和在“不翻”情况下采用音译的解决方案。在历经数代更替后,语际间转换时不可避免的“不可译”问题终于以原则的形式得以解决。自三国“或胡或汉音殊”的难题也最终有理可依。此外,玄奘还提出

译文“既需求真,又须喻俗”^[9],这是对译文效果设定的翻译要求。玄奘不但规范了翻译过程中的执行标准,也对译文效果设立了具体目标。从译中的操作机制到译后的效果评价,玄奘的翻译理论相对前人品评译作和对翻译研究关注对象的转移而言,更加系统。

唐朝大设译场,玄奘主持的译场分工也十分精细,共计十一种。整个翻译流程设置缜密。缀文、参译、刊定和润文保证文字纯正优雅;证义和证文先于所有的文字工序,确保译文的准确。此般巧妙而严谨的翻译操作对当今仍具借鉴意义。当玄奘佛经翻译思想系统化后,他又将这些翻译理论大胆应用于翻译实践,在译场科学分工、严格要求、保证译经的质量。道宣给予玄奘极高度赞誉,“意思独断,出语成章。词人随写,即可披玩”^[10]。世人也将玄奘之译冠以“新译”之名。

四 结语

从安世高开启的佛经翻译到支谦尚文的译风,佛经翻译活动经历一个从无到有,从有到“文”的变

化。参入了美学眼光的译本较之东汉时的译作而言,有了发展。对于已存的两种截然不同的译本风格,两晋时期的竺法护、道安和罗什从译经的本旨、修辞、文体风格等方面对前作进行批评。此时,译家对翻译的思考已经远远超出翻译是单纯的语言转换活动的旧式,所形成具备一定数量积累的翻译思想正是翻译批评的成果。彦琮跳出对译本关注的桎梏,关注翻译主体,丰富了前人的译论思想。玄奘设立了译经活动的操作准则。直到唐代,对佛经翻译的理性考量,不但涉及译本、翻译活动、翻译操作标准、翻译主体,而且还含有翻译人才培养、翻译本旨的哲学问题。整个体系丰富,有成长、有累积。佛经翻译时期的翻译理论发展呈现出“翻译实践→翻译批评→翻译理论”的模式。翻译理论最终是为了更好地指导翻译实践,产出质地优良的译作。因此这一译论发展流程也就进化为“翻译实践→翻译批评→翻译理论→翻译实践”的环形模式。直至唐朝,许多译经精品得以广泛流传,有的甚至传承至今。

注释及参考文献:

- [1][4]刘宓庆.翻译与语言哲学[M].北京:中国对外翻译出版社,2001:77.
- [2][9]马祖毅.中国翻译简史[M].北京:中国对外翻译出版社,1998:26;58.
- [3][6][10]罗新璋.翻译论集[C].北京:商务印书馆,1984:28;32;48.
- [5][8]陈富康.中国译学理论史稿[M].上海:上海外语教育出版社,2000:45;28.
- [7]乔增锐.译论——翻译经验与翻译学术的评论和探讨[M].北京:商务印书馆,2002:76.

Translation Theoretical Development Model in Ancient Buddhist Scripture Translation

TANG Jun

(School of Foreign Languages, Zunyi Medical College, Zunyi, Guizhou 563000)

Abstract: Buddhist scripture translation began in the Eastern Han Dynasty and boomed in Tang Dynasty. The period from the Eastern Han Dynasty to the Three Kingdoms was the early attempt in Buddhist scripture translation. Translational criticism sprouted in the Jin Dynasties. The Buddhist scripture translation theoretical system initially formed in Shui and Tang dynasties, which guided the actual Buddhist scripture translation and created some remarkable classics. The Translation theoretical development model in ancient Buddhist scripture translation took a circle-shape born in Buddhist scripture translation practice, welcoming translation criticism, developing translation theory with valuable instructions to Buddhist scripture translation practice.

Key words: Buddhist Scripture Translation; Translation Theory; Development Model

(责任编辑:张俊之)