



汉译英理论 读本

余石屹 编著



科学出版社

www.sciencep.com

清华大学亚洲研究中心 2007 年度一般项目

汉译英理论读本

余石屹 编著

科学出版社

北 京

图书在版编目(CIP)数据

汉译英理论读本/余石屹编著.—北京:科学出版社,2008

ISBN 978-7-03-022608-2

I. 汉… II. 余… III. 英语—翻译—高等学校—教材 IV. H315.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 113139 号

责任编辑:郝建华 刘彦慧/责任校对:赵燕珍

责任印制:钱玉芬/封面设计:无极书装

科学出版社出版

北京东黄城根北街16号

邮政编码:100717

<http://www.sciencep.com>

陈海印刷有限责任公司印刷

科学出版社发行 各地新华书店经销

*

2008年8月第一版 开本:787×1092 1/16

2008年8月第一次印刷 印张:12 1/2

印数:1~4 000 字数:310 000

定价:28.00 元

(如有印装质量问题,我社负责调换<明辉>)

编者序

几年前，编者为清华外语系本科高年级学生开设《英译汉》和《汉译英》课程，开始时颇为教材一事犯难，虽说坊间可供选择的教材不少，但是几乎所有教材都是千篇一律地以讲授翻译技巧为主，很难找到一本兼顾翻译实践、翻译批评和翻译理论的入门教材，因此就萌发了为两门姊妹课程各编一本理论读本的想法，希望以此与一般翻译教材配合使用，使学生在练习翻译的同时学习一些有关翻译的理论知识。

这样做的初衷当然是不想把翻译课上成一门单纯的技巧训练课程。翻译技巧的提高，有赖教师的指导，但是形神兼具的翻译需要时间的磨炼，而且它多半是兴会神到之功，很难在课堂内由言传而成就。所以，教师在一学年的教学中，除了传授一定的基本技能之外，还应该着眼于未来，培养学生对翻译的兴趣，开阔学生的眼界，启发学生的思维，为他们今后继续进步打下基础。基于此，我们认为在翻译实践之外让学生读一点名家讨论翻译的文字，对鼓励学生向翻译之道迈进，是大有裨益的。

这两本书是为初学翻译者编的，它们具有一般大部头理论著作没有的优点。首先我们选择的文章大多是据实而论的经验之谈，文字比较平易，容易为初学翻译者理解。比如钱钟书论林纾的翻译一文，作者从自己两次读林译的不同体会出发，把翻译之为诱、媒、讹、化的种种理由娓娓道来，引人入胜，而且对大多数可能不会再读林纾译文的读者而言，这篇文章将会把读者带入林译的胜境，使他们对现代中国翻译史上这重要的一页有所了解。又如许渊冲提出的三美、三化、三之理论，初听起来扑朔迷离，近于玄言，但一旦亲眼读过就会发现，文采风流句句来自许先生的翻译实践，而又与中国千百年来文化传统，水乳交融，一脉相承。此外，吕叔湘、杨宪益、林语堂、余光中等人的文章，也都是水陆毕陈，具有浅显易懂、发人深省的特点。

其次，我们在文章的编排次第和内容上，也尽量反映 20 世纪以来国内外翻译研究的基本走向，为学生提供一些必要的历史和理论知识，让他们对中西方翻译研究中许多重要问题的来龙去脉有所了解。比如英汉翻译，从历史线索上看，严复无疑代表了中国翻译研究的现代起点，他所标举的信、达、雅三个标准，基本划定了实用翻译理论的边界，其后有关翻译标准的讨论，无不以之为矢的，所以我们把他作为英译汉读本的开首一章。还有作为翻译家的赵元任，他的学术生涯与翻译须臾难分，他早年翻译的《阿丽思漫游奇境记》是现代白话文早期的翻译杰作，至今仍是翻译家可资借鉴的富源。他提出的“字字准译”的翻译方法，注重翻译的具体操作过程，可以启发我们对翻译单位以及两种语言间可译性问题的思考。又如文学家兼翻译家鲁迅，他则十分重视翻译的文化改造功能，认为一种文化的精髓可以通过翻译进入另一种文化之中，使后者脱胎换骨，获得新生。他们的这些思想在中国现代翻译史上不无筚路蓝缕之功，跟我们目前探讨的许多问题也有不可分割的联系，通过阅读这些文章，我们可以回到许多问题的起点，在新的语境中重新思考诸如翻译的标准、直译与意译、翻译与创作和翻译与文化的关系等问题。

跟英译汉相比，汉译英有自己的特点，它的发展跟文化环境有更密切的关系。我们



在选文的安排上,努力根据大致的历史线索反映汉英翻译的两个传统,即西方的、编者称之为汉学翻译的传统和中国本土的传统的发展历程。第一个传统的时间比较长,可以追溯到四百多年以前西方传教士早期的译经活动,但是我们的重点主要放在 19 世纪后期以来的英文翻译,因为这一段时期中国文化在英文中的许多表达方式才逐渐固定下来,形成了一定的传统,深刻地影响了西方讨论中国政治、经济、社会和文化的话语。如果我们对之缺乏了解,就很难跟西方有关中国的流行话语接轨,也就无从在翻译上有所创新。Waley、Watson、Knechtges 和 Owen 等都是这一传统中举足轻重的翻译家,他们的文章一方面可以帮助我们了解西方现当代汉英翻译的特点,另一方面从他们的讨论中我们还可以了解到西方翻译家面临的语言、文化问题。其实,许多这样的问题毋宁说也是中国翻译家面临的问题,具有一定的普遍性,但是总的来说,西方翻译家的讨论方式和解决办法有其新颖之处,对我们目前的翻译实践不乏启发意义,而且还有很高的研究价值。

相对而言,中国的本土传统时间比较短,翻译的作品也要少得多,但是仍然值得我们认真学习和研究。一方面,国内的汉英翻译在很大程度上可以说是对西方翻译强势话语的直接挑战。另一方面,它的起伏变迁反映了全球化时代语言文化意识和环境的变化。比如,今天我们至少已经意识到,学外语不仅要学习外国的知识和文化,而且还应该重视表达和输出,重视外语在中文语境乃至全球语境中的主体应用。所以,我们不会像过去一样不重视汉英翻译教学。其次,英语在全球的普及程度非昔日可比,它逐渐成为全球化时代的国际共同语,这一事实无疑淡化了它的母语身份,增加了英语学习者的自信心,也给英语学习者提供了难得的创造空间。英文的使用标准在变化,新的惯例在不断形成,大家只有遵从新的规则,才能符合国际化的要求。这种全新的语言环境,也鼓励我们学好英文,把英文作为一种通用工具,来与各国人民交流自己的文化和经验。我们选入的文章,从历史的角度反映了这一传统从辜鸿铭、林语堂到杨宪益、许渊冲等面对的语言文化环境,以及他们各自在翻译中采取的对策。

另外,两本书都收入了一组理论性较强的英文文章。一方面,我们收入原文,是想让学生接触一点英文研究文献,让他们初步尝试一下深度阅读的快乐。本来透过原文去了解作者的思想是学习外语的目标之一,但是光有语言上的功夫,没有一定的理论思维能力,会发现这组文章有一定的难度,不仔细阅读是难于理解的。另一方面,这组文章也基本反映了西方 20 世纪 60 年代以来翻译研究从语言学派到文化翻译和后殖民翻译研究的大致走向。翻译研究的重心在不断变化,它从语言现象扩展到语言之外的社会文化语境、意识形态、市场经济,以及译者和读者的心理状态、认知过程等。我们希望作者的理论思考可以启发学生的思维,使他们学会在更广阔的背景之下,来思考翻译活动的现代意义。

的确,翻译活动本身是一种跨语言、跨文化的知识传输和建构活动,内涵丰富,涉及面广,是目前跨学科跨文化研究的热点。我们学习翻译,一方面要研究翻译领域内的一些实用理论问题,努力发明一套更先进的理论观点来启发我们对翻译的认识,提升我们的翻译实践,但另一方面我们也不妨通过翻译来训练我们的批判性思维能力,把翻译作为一种既有一定地域限制又具有全球性的普遍文化现象来研究,在此基础上探讨一些更具普遍意义的理论问题,比如,民族文化之间的关系,政治与文化的关系,文化



发展，社会进步，知识创新等。我们认为，在这些方面的投入，无论对翻译实践还是翻译理论的探索，可以说都是百无一害的。眼高手低只是一般人对初学翻译者的批评，但是要做到真正的眼高，达到理论思辨的高度，即使对浸淫于其中多年而又不废思想追求的老手来说，也是相当不容易的。

另外，我们是按每学期十六周、每周上一次两小时的课来安排选文的，所以每本书选了十六篇文章，要求每周读一篇，但是每位教师可以根据自己学校的具体情况来安排进度。两本书中的选文有自己独立的历史和理论线索，可以单独使用，也可以尽量结合所选的翻译教材使用。我们的一般做法是，开学第一堂课，交代清楚每周的阅读内容和进度，提醒学生根据每一课列出的讨论题提供的线索，在上课前预习课文。在课堂上，每次用 20 分钟左右的时间，引导学生学习和讨论本周的选文。

最后，我们还要感谢香港中文大学翻译中心、W. W. Norton & Company、中国对外翻译出版公司以及许渊冲、辜正坤、王宁、David Knechtges 等出版社和个人惠允选用他们的文章。

对无法联系到的其他作者和版权所有者，我们也在这一并表示感谢，并请见到本书后与编者联系稿酬事宜。

余石屹

2008 年 1 月 21 日

目 录

编者序

一、王国维

书辜氏汤生英译《中庸》后 1

二、林语堂

On the Method of Translation 9

三、吕叔湘

《中诗英译比录》序 14

四、杨宪益

略谈我从事翻译工作的经历与体会 29

五、许渊冲

谈李商隐诗的英、法译 34

六、许国璋

Code and Transmission in Cross-Cultural Discourse 45

七、余石屹

What Is Sinological Translation? 54

八、ARTHUR WALEY

Notes on Translation 70

九、BURTON WATSON

Some Remarks on Early Chinese Historical Works 81

十、刘绍铭

以一人“译”一国 96

十一、DAVID KNECHTGES

Problems of Translating Descriptive Binomes in the *Fu* 103

十二、STEPHEN OWEN

A Note on Translation 121

十三、ANDRÉ LEFEVERE

Translation as the Creation of Images or “Excuse Me, Is This the Same Poem?” 129

十四、ROGER HART

Translating the Untranslatable: From Copula to Incommensurable Worlds 144

十五、余石屹

翻译与全球化：汉学翻译的跨文化批评方法初探 171

十六、余石屹

Translation as Participation 182

一、王国维：书辜氏汤生英译《中庸》后

王国维(1877~1927)，字静安，号观堂，浙江海宁人。近代中国著名学者，清华大学国学研究院著名的“四大导师”之一。早年在罗振玉资助下留学日本，回国后执教于多所学院，讲授哲学、心理学、伦理学等，并开始翻译和介绍西学，同时埋首学术研究。1925年，清华委任吴宓筹办研究院，遂受聘为导师。在古文字、古器物、古史地以及诗词、文艺理论、翻译理论和哲学上都留下有垂世之作。被誉为“中国近三百年来学术的结束人，最近八十年来学术的开创者”。

《书辜氏汤生英译〈中庸〉后》最早发表于1906年上海的《教育杂志》，王国维时年31岁，在清朝政府学部任图书编译局编译，主持编译及审定教科书等事。1925年再次刊载于《学衡》第43期。辜氏汤生即中国近代著名学者和翻译家辜鸿铭(1857~1928)。辜鸿铭不满当时西方翻译家理雅各(James Legge)翻译的儒家经典，于是开始用英语翻译《论语》、《中庸》和《大学》。《中庸》译文在1904~1905年连载于《日本邮报》。

辜鸿铭是中国最早独立从事汉籍英译的翻译家之一，他翻译的《论语》和《中庸》对后来的翻译家如林语堂等的翻译和写作都有直接影响。王国维的这篇文章是我国学者最早讨论汉英翻译的文章之一。虽然王国维不做汉英翻译，但是他翻译经验丰富，始终关注文本阐释的可靠性等理论问题，所以该篇能切中问题的要害，对打开汉英翻译研究的思路，有开拓之功。



书辜氏汤生英译《中庸》后

古之儒家，初无所谓哲学也。孔子教人，言道德，言政治，而无一语及于哲学。其言性与天道，虽高第弟子如子贡，犹以为不可得而闻，则虽断为未尝言焉可也。儒家之有哲学，自《易》之《系辞》、《说卦》二传及《中庸》始。《易传》之为何人所作，古今学者，尚未有定论。然除传中所引孔子语若干条外，其非孔子之作，则可断也。后世祖述《易》学者，除扬雄之《太玄经》、邵子之《皇极经世》外，亦曾无几家。而此数家之书，亦不多为人所读，故儒家中此派之哲学，未可谓有大势力也。独《中庸》一书，《史记》既明言为子思所作，故至于宋代，此书遂为诸儒哲学之根底。周子之言“太极”，张子之言“太虚”，程子、朱子之言“理”，皆视为宇宙人生之根本，与《中庸》之言诚无异，故亦特尊此书，跻诸《论》、《孟》之例。故此书不独如《系辞》等传表儒家古代之哲学，亦古今儒家哲学之渊源也。然则辜氏之先译此书，亦可谓知务者矣。

然则孔子不言哲学，若《中庸》者又何自作乎？曰《中庸》之作，子思所不得已也。当是时略后孔子而生，而于孔子之说外，别树一帜者老氏（老氏之非老聃，说见汪中《述学》补遗）、墨氏。老氏、墨氏亦言道德，言政治，然其说皆归本于哲学。夫老氏道德政治之原理，可以二语蔽之曰“虚”与“静”是已。今执老子而问以人何以当虚当静，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是，故曰：“致虚极，守静笃，万物并作。”（《老子》十二章）此虚且静者，老子谓之曰“道”，曰：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，（中略）吾不知其名，字之曰道。”（二十五章）由是其道德政治之说，不为无据矣。墨子道德政治上之原理，可以二语蔽之曰：“爱”也，“利”也。今试执墨子而问以人何以当爱当利，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是。故曰：“天兼而爱之，兼而利之。”又曰：“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼。”（墨子《法仪篇》）则其道德政治之说，不为无据矣。虽老子之说虚静，求诸天之本體，而墨子之说爱利，求诸天之意志，其间微有不同，然其所以自固其说者，则一也。孔子亦说仁说义，又说种种之德矣。今试问孔子以人何以当仁当义，孔子固将由人事上解释之。若求其解释于人事以外，岂独由孔子之立脚地所不能哉，抑亦其所不欲也。若子思则生老子、墨子后，比较他家之说，而惧乃祖之教之无根据也，遂进而说哲学以固孔子道德政治之说。今使问子思以人何以当诚其身，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是，故曰：“诚者物之终始，不诚无物。”其所以为此说者，岂有他哉，亦欲以防御孔子之说，以敌二氏而已。其或生二子之后，濡染一时思辨之风气，而为此说，均不可知。然其方法之异于孔子，与其所以异之原因，不出于此二者，则固可决也。

然《中庸》虽为一种之哲学，虽视诚为宇宙人生之根本，然与西洋近世之哲学，固不相同。子思所谓诚，固非如裴希脱(Fichte)之“Ego”，解林(Schelling)之“Absolut”，海格尔(Hegel)之“Idea”，叔本华(Schopenhauer)之“Will”，哈德曼(Hartmann)之“Unconscious”也。其于思索，未必悉皆精密，而其议论，亦未必尽有界限。如执近世之哲学，以述古人之说谓之弥缝古人之说则可，谓之忠于古人则恐未也。夫古人之说，

固未必悉有条理也，往往一篇之中，时而说天道，时而说人事。岂独一篇中而已，一章之中，亦复如此。幸而其所用之语，意义甚为广漠，无论说天说人时，皆可用此语，故不觉其不贯串耳。若译之为他国语，则他国语之与此语相当者，其意义不必若是之广，即令其意义等于此语，或广于此语，然其所得应用之处，不必尽同，故不贯串不统一之病，自不能免。而欲求其贯串统一，势不能不用意义更广之语，然语意愈广者，其语愈虚。于是古人之说之特质渐不可见，所存者其轮廓耳。译古书之难，全在于是。如辜氏此书中之译“中”为“*Our true self*”和“*Moral order*”，其最著者也。余如以“性”为“*Law of our being*”，以“道”为“*Moral law*”，亦出于求统一之弊。以吾人观之，则“道”与其谓之“*Moral law*”，宁谓之“*Moral order*”。至“性”之为“*Law of our being*”，则“*Law*”之一字，除与“*Moral law*”之“*law*”字相对照外，于本义上固毫不需此，故不如译为“*Essence of our being*” or “*Our true nature*”之妥也。此外如此类者，尚不可计。要之，辜氏此书，如为解释《中庸》之书，则吾无间然，且必谓我国之能知《中庸》之真意者，殆未有过于辜氏者也。若视为翻译之书，而以辜氏之言即子思之言，则未敢信以为善本也。其他种之弊，则在以西洋之哲学解释《中庸》。其最著者，如“诚则形，形则著”数语，兹录其文如左：

Where there is truth, there is substance. Where there is substance, there is reality. Where there is reality, there is intelligence. Where there is intelligence there is power. Where there is power, there is influence. Where there is influence, there is creation.

此等明明但就人事说，郑注与朱注大概相同，而忽易以“*Substance*”、“*reality*”等许多形而上学上之语（*Metaphysical Terms*），岂非以西洋哲学解释此书之过哉。至“至诚无息”一节之前半，亦但说人事，而无“息久征悠远博厚高明”等字，亦皆以形而上学之语译之，其病亦与前同。读者苟平心察之，当知余言之不谬也。

上所述二项，乃此书中之病之大者，然亦不能尽为译者咎也。中国语之不能译为外国语者，何可胜道！如《中庸》之第一句，无论何人，不能精密译之。外国语中之无我国“天”字之相当字，与我国语中之无“*God*”之相当字无以异。吾国之所谓“天”，非苍苍者之谓，又非天帝之谓，实介二者之间，而以苍苍之物质具天帝之精神者也。“性”之字亦然。故辜氏所译之语，尚不失为适也。若夫译“中”为“*Our true Self or Moral order*”，是亦不可以已乎。里雅各（*James Legge*）之译“中”为“*Mean*”，固无以解“中也者天下之大本”之“中”，今辜氏译“中”为“*Our true Self*”，又何以解“君子而时中”之“中”乎！吾宁以里雅各氏之译“中”为“*Mean*”，犹得《中庸》一部之真意者也。夫“中（*Mean*）”之思想，乃中国古代相传之思想。自尧云“执中”，而皋陶乃衍为“九德”之说，皋陶不以宽为一德，栗为一德，而以二者之中之宽而栗为一德，否则当言十八德，不当言九德矣。《洪范》“三德”之意亦然。此书中《尊德性》一节，及《问强》、《索隐》二章，尤在发明此义。此亦本书中最大思想之一，宁能以“*Our true self or our central self*”空虚之语当之乎？又岂得以类于雅里士多德（*Aristotle*）之《中说》而唾弃之乎？余所以谓失古人之说之特质，而存其轮廓者，为此故也。辜氏自谓涵泳此书者且二十年，而其“涵泳”之结果如此，此余所不能解也。余如“和”之释为“*Moral*



order”也，“仁”之释为“Moral sense”也，皆同此病。要之，皆过于求古人之说之统一之病也。至全以西洋之形而上学释此书，其病反是。前病失之于减古书之意义，而后者失之于增古书之意义。吾人之译古书如其量而止则可矣，或失之减，或失之增，虽为病不同，同一不忠于古人而已矣。辜氏译本之病，其大者不越上二条，至其以己意释经之小误，尚有若干条。兹列举之如左：

(一) “是以君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”。辜氏译为：

Wherefore it is that the moral man watches diligently over what his eyes cannot see and is in fear and awe of what his ears can not hear.

其于“其”字一字之训，则得矣，然中庸之本意，则亦言不自欺之事。郑玄注曰：

小人闲居为不善，无所不至也。君子则不然，虽视之无人，听之无声，犹戒慎恐惧自修，正是其不须吏离道。

朱注所谓“虽不见闻，亦不敢忽”。虽用模稜之语，然其释“独”字也曰：

独者，人所不知而已所独知之地也。

则知朱子之说，仍无以异于康成，而辜氏之译语，其于“其”字虽妥然涵泳全节之意义，固不如旧注之得也。

(二) “隐恶而扬善”，辜氏译之曰：

He looked upon evil merely as something negative, and he recognised only what was good as having positive existence.

此又以西洋哲学解释古书，而忘此节之不能有此意也。夫以“恶”为“Negative”，“善”为“Positive”，此乃希腊以来哲学上一种之思想。自斯多噶派(Stoics)及新柏拉图派(NeoPlatonism)之辨神论(Theodicy)，以至近世之莱布尼兹(Leibnitz)皆持此说，不独如辜氏注中所言大诗人莎士比亚(Shakespeare)及葛德(Goethe)二氏之见解而已。然此种人生观，虽与《中庸》之思想非不能相容，然与好问察言之事，有何关系乎？如此断章取义以读书，吾窃为辜氏不取也。且辜氏亦闻《孟子》之语乎？《孟子》曰：

大舜有大焉，善与人同。舍己从人，乐取于人以为善。

此即好问二句之真注脚。至其译“执其两端，用其中于民”，乃曰：



Taking the two extremes of positive and negative, he applied the mean between the two extremes in his judgement, employment and dealings with people.

夫云“to take the two extremes of good and evil”（执善恶之中），已不可解，况云“taking the two extremes of positive and negative”乎？且如辜氏之意，亦必二者皆“positive”，而后有“extremes”之可言。以“positive”及“negative”为“two extremes”，可谓支离之极矣。今取朱注以比较之曰：

然于其言之未善者，则隐而不宣，其善者则播而不匿，（中略）于善之中，又执其两端，而量度以取中，然后用之。

此二解之孰得孰失，不待知者而决矣。

（三）“天下国家可均也”。辜氏译为：

A man may be able to renounce the possession of Kingdoms and Empire.

而复注之曰：

The word 均 in text above, literally 'even, equally divided' is here used as a verb 'to be indifferent to'（平视），hence to renounce.

然试问“均”字果有“to be indifferent to（漠视）”之训否乎？岂独“均”字无此训而已，即“平视”二字（出《魏志·刘楨传》注），亦曷尝训此。且即令有此训，亦必有二不相等之物，而后可言均之平之。孟子曰：“舜视弃天下犹弃敝屣也。”故若云天下敝屣可均，则辜氏之说当矣。今但云“天下国家可均”，则果如辜氏之说，将均天下国家于何物者哉。至“to be indifferent to”，不过外国语之偶有均字表面之意者，以此释“均”，苟稍知中国语者，当无人能首肯之也。

（四）“君子之道，造端乎夫妇。及其至也，察乎天地。”郑注曰：

夫妇谓匹夫匹妇之所知所行。

其言最为精确。朱子注此节曰“结上文”，亦即郑意。乃辜氏则译其上句曰：

The moral law takes its rise in relation between man and woman.

而复引葛德《浮斯德》戏曲（Faust）中之一节以证之，实则此处并无此意，不如旧注之得其真意也。

(五) 辜氏于第十五章以下，即译《哀公问政》章(朱注本之第二十章)，而继以《舜其大孝》、《无忧》、《达孝》三章，又移《鬼神之为德》一章于此下，然后继以《自诚明》章。此等章句之更定，不独有独断之病，自本书之意义观之亦决非必要也。

(六) 辜氏置《鬼神》章于《自诚明》章之上，当必以此章中有一“诚”字故也。然辜氏之译“诚”之不可掩也，乃曰：

Such is evidence of things invisible that it is impossible to doubt the spiritual nature of man.

不言“诚”字，而以鬼神代之，尤不可解。夫此章之意，本谓鬼神之为物，亦诚之发现，而乃译之如此。辜氏于此际，何独不为此书思想之统一计也。

(七) “身不失天下之显名，尊为天子，富有四海之内，宗庙享之，子孙保之。”此数者，皆指武王言之。朱注：“此言武王之事是也。”乃辜氏则以此五句别为一节，而属之文王，不顾文义之灭裂，甚矣其好怪也！辜氏独断之力如此，则更无怪其以武王未受命，为文王未受命，及周公成文、武之德，为周公以周之王成于文、武之德也。

(八) “礼所生也”之下“居下位”三句，自为错简，故朱子亦从郑注。乃辜氏不认此处有错简，而意译之曰：

For unless social inequalities have a true and moral basis, government of the people is an impossibility.

复于注中直译之曰：

Unless the lower orders are satisfied with those above them, government of the people is an impossibility.

复于下节译之曰：

If those in authority have not the Confidence of those under them, government of the people is an impossibility.

按“不获乎上”之意，当与《孟子》“是故得乎邱民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫”及“不得乎君则热中”之“得”字相同。如辜氏之解，则经当云“在上位不获乎下”，不当云“在下位不获乎上”矣。但辜氏之所以为此解者，亦自有故。以若从句解释，则与上文所云“为天下国家”，下文所云“民不可得而治”不相容也。然“在下位”以下，自当如郑注别为一节，而“在下位者”既云“在位”，则自有治民之责，其间固无矛盾也，况《孟子》引此语亦云“居下位而不获于上，民不可得而治也”乎。要之



此种穿凿，亦由求古人之说之统一之过也。

(九) “王天下有三重焉，其寡过矣乎”。辜氏译之曰：

To attain to the sovereignty of the world, there are three important things necessary; they may perhaps be summed up in one: blame lessness of life.

以三重归于一重，而即以“寡过”当之，殊属非是。朱子解为“人得寡过”固非，如辜氏之解，更属穿凿。愚按：此当谓王天下者，重视仪礼、制度、考文三者，则能寡过也。

(十) “上焉者，虽善无征，无征不信，不信民弗从。下焉虽善不尊，不尊不信，不信民弗从。”此一节承上章而言，“无征”之“征”即“夏礼、殷礼不足征”之“征”。故《朱子章句》解为“虽善而皆不可考”是也。乃辜氏译首二句曰：

However excellent a system of moral truth appealing to Supernatural authority may be, it is not verifiable by experience.

以“appealing to supernatural authority”释“上”字，穿凿殊甚。不知我国古代固无求道德之根本于神意者，就令有之，要非此际子思之所论者也。

至辜氏之解释之善者，如解“凡为天下国家有九经，所以行之者一也”之“一”为“豫”，此从郑注而善者，实较朱注更为直截。此书之不可没者唯此一条耳。

吾人更有所不嫌者，则辜氏之译此书，并不述此书之位置如何，及其与《论语》诸书相异之处，如余于此文首页之所论。其是否如何，尚待大雅之是正，然此等问题，为译述及注释此书者所不可不研究明矣。其尤可异者，则通此书无一语及于著书者之姓名，而但冠之曰孔氏书。以此处《大学》则可矣，若《中庸》之为子思所作，明见于《史记》，又从子思再传弟子孟子书中，犹得见《中庸》中之思想文字，则虽欲没其姓名，岂可得也！又译者苟不信《中庸》为子思所作，亦当明言之，乃全书中无一语及此，何耶？要之，辜氏之译此书，谓之全无历史上之见地可也。唯无历史上之见地，遂误视子思与孔子之思想全不相异；唯无历史上之见地，故在在期古人之说之统一；唯无历史上之见地，故译子思之语以西洋哲学上不干涉之语。幸而译者所读者，西洋文学上之书为多，其于哲学所入不深耳。使译者而深于哲学，则此书之直变为柏拉图之《语录》、康德之《实践理性批评》，或变为裴希脱解林之书，亦意中事。又不幸而译者不深于哲学，故译本中虽时时见康德之《知识论》，及伦理学上之思想，然以不能深知康德之《知识论》，故遂使西洋形而上学中空虚广莫之语，充塞于译本中。吾人虽承认中庸为儒家之形而上学，然其不似译本之空廓，则固可断。也又译本中为发明原书故多引西洋文学家之说。然其所引证者，亦不必适合。若再自哲学上引此等例，固当什伯千万于此。吾人又不能信译者于哲学上之知识狭隘如此，宁信译者以西洋通俗哲学为一蓝本，而以中庸之思想附会之，故务避哲学家之说，而多引文学家之说，以使人不能发见其真藏之所在。此又一说也。



由前之说则失之固陋；由后之说，则失之欺罔。固陋与欺罔，其病虽不同，然其不忠于古人则一也。故列论其失，世之君子或不以余言为谬乎。

此文作于光绪丙午，曾登载于上海《教育世界杂志》。此志当日不行于世，故鲜知之者。越二十年，乙丑夏日，检理旧篋，始得之。《学衡杂志》编者请转载，因复览一过。此文对辜君批评颇酷，少年习气，殊堪自哂。案辜君雄文卓识，世间久有定论，此文所指摘者，不过其一二小疵。读者若以此而抹杀辜君，则不独非鄙人今日之意，亦非二十年前作此文之旨也。国维附记。

讨论题

1. 王国维认为，翻译古书最大的困难就是，译者为了追求统一，难免用意义更广之语来翻译。他说：“然语意愈广者，其语愈虚。于是古人之说之特质渐不可见，所存者其肤廓耳。”你同意吗？
2. 为什么不能在翻译中以西洋哲学来解释《中庸》？
3. 古人的注释在翻译古籍中有什么用处？
4. 王国维认为，翻译家首先要研究明了所译典籍的历史位置，也就是要对它有正确的历史之见地，才可以动笔翻译。你同意吗？

二、林语堂: On the Method of Translation

林语堂(1895~1976), 福建龙溪人。原名和乐, 后改玉堂, 又改语堂。1911 年入上海圣约翰大学, 1916 年毕业后受聘于清华大学, 任中等科英文教员。1919 年获得半官费奖学金, 入美哈佛大学比较文学研究所深造。1922 年获哈佛大学硕士学位。同年转赴德国, 入莱比锡大学, 专攻语言学。1923 年获博士学位后回国, 任北京大学英语系教授。1924 年后为《语丝》主要撰稿人之一。1928 年任中央研究院英文总编辑, 同年出版《开明英文读本》, 风行全国。1930 年, 开始为英文《中国评论周报》撰稿, 建立杰出英文作家的美名。1932 年主编《论语》半月刊, 以“两脚踏东西文化, 一心评宇宙文章”为编辑方针, 提倡幽默文学。1933 年在赛珍珠(Pearl S. Buck)鼓励下开始英文写作, 介绍中国文化。1935 年第一本英文著作《吾国与吾民》(My Country and My People)出版, 翌年第一本英译作品《浮生六记》连载于《天下》月刊。其后全家赴美, 用英文出版多部有关中国文化和生活的文化著作、长篇小说和翻译作品。1966 年定居台湾。1975 年被推举为国际笔会副会长。1976 年在香港逝世。

林语堂发表过不少讨论翻译的文章, 如收入 1933 年作者《语言学论丛》的“论翻译”等。我们下面选用的“On the Method of Translation”一文, 取自林语堂 1938 年出版的《孔子的智慧》(The Wisdom of Confucius)一书第一章, 在这一节中林语堂介绍了他在编撰、翻译《孔子的智慧》这部作品中所遵循的翻译原则。

On the Method of Translation (节选)

I have done the translation of all the following texts myself, with the exception of the chapter on "Central Harmony." Ku Hung Ming's translation of that chapter is so brilliant and at the same time so correct and illuminating that I am sorry he did not translate more of the Confucian texts. It makes that chapter intelligible to the modern man. I have, however, considered it advisable to leave out his own comments bringing Goethe and Matthew Arnold and the *Proverbs* from the Christian Bible to elucidate the meaning of Confucianism; readers who are interested should go to Ku Hung Ming's own book (*The Conduct of Life*—John Murray, London). I have found it necessary also to make a number of corrections where Ku departs slightly from the Chinese text; besides, I do not accept Ku's rearrangement of the chapter, and have made my own. I have generally refrained from making comments, and have confined myself to making sectional divisions and providing sectional headings which will help the reader to follow the argument or the development of ideas more readily. But comments are implied throughout in the work of translation, and I regard a translation of this kind as commenting itself, for there is no really intelligent translation without the translator's interpretation of the text to be translated. This is especially true of translation from an ancient Chinese text into modern English. In the first place, the words used are necessarily so different in their general connotation, and in the second place, the ancient texts are unusually terse and concise, almost oracular in character at places, and one has to supply the necessary connectives and other words made necessary by the English syntax. Furthermore, Chinese interpretations of the same text vary a great deal, and the translator has to choose from one of them, or make a new one himself if he is convinced that he has new light on the subject. I therefore withhold myself from adding comments in the Ku Hung Ming manner, except where such comments are strictly necessary for guiding the reader with regard to the development of ideas, or for explaining certain terms.

Finally, I have found it necessary in Chapters III and IV to rearrange or re-edit the ancient texts. I realize fully such a responsibility. On the other hand, it is generally admitted that the texts of Chapters III and IV contain possible mistakes in arrangement, due to the fact that the separate paragraphs were inscribed on different pieces of bamboo and tied together in bundles. There are signs of reshuffling when these bamboo inscriptions were transcribed on silk in the Han Dynasty. Anyway, everyone admits that succeeding paragraphs in "Central Harmony" do not follow one another logically, although the main theme is always there. Chu Hsi took the bold