

基于中国传统文化的翻译理论话语体系建构

意义转生  
和合翻译本体观

审美把握  
和合翻译审美观

神

# 和合翻译学

吴志杰 著

文化调适  
和合翻译文化观

适

态度预设  
和合翻译伦理观

诚

认识进路  
和合翻译认识观

心

外语教学与研究出版社  
FOREIGN LANGUAGE TEACHING AND RESEARCH PRESS

基于中国传统文化的翻译理论话语体系建构



外语教学与研究出版社  
FOREIGN LANGUAGE TEACHING AND RESEARCH PRESS  
北京 BEIJING

## 图书在版编目 (CIP) 数据

和合翻译学 / 吴志杰著. — 北京: 外语教学与研究出版社, 2017.11  
ISBN 978-7-5135-9660-2

I. ①和… II. ①吴… III. ①翻译学—研究 IV. ①H059

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 293038 号

出 版 人 徐建忠  
项目策划 鞠 慧  
责任编辑 张立萍  
责任校对 刘 希  
装帧设计 姚 军  
出版发行 外语教学与研究出版社  
社 址 北京市西三环北路 19 号 (100089)  
网 址 <http://www.fltrp.com>  
印 刷 北京九州迅驰传媒文化有限公司  
开 本 710×1000 1/16  
印 张 13.5  
版 次 2018 年 6 月第 1 版 2018 年 6 月第 1 次印刷  
书 号 ISBN 978-7-5135-9660-2  
定 价 62.00 元

购书咨询: (010) 88819926 电子邮箱: [club@fltrp.com](mailto:club@fltrp.com)  
外研书店: <https://waiyants.tmall.com>  
凡印刷、装订质量问题, 请联系我社印制部  
联系电话: (010) 61207896 电子邮箱: [zhijian@fltrp.com](mailto:zhijian@fltrp.com)  
凡侵权、盗版书籍线索, 请联系我社法律事务部  
举报电话: (010) 88817519 电子邮箱: [banquan@fltrp.com](mailto:banquan@fltrp.com)  
法律顾问: 立方律师事务所 刘旭东律师  
中咨律师事务所 殷 斌律师  
物料号: 296600001

本研究得到江苏省高校青蓝工程（中青年学术带头人）（苏教师〔2016〕15号）、教育部人文社会科学重点研究基地北京外国语大学中国外语与教育研究中心、“江苏省青年科技人才托举工程”（首批获资助人员）（苏科协发〔2017〕138号）的资助，特此鸣谢。该专著是下列研究课题的阶段成果：

1. 国家社会科学基金重大项目（15ZDB003）；
2. 国家社会科学基金一般项目（15BYY059）；
3. 中国博士后科学基金第61批面上项目（2017M610061）；
4. 江苏省优秀研究生课程“文学翻译”（苏教研〔2016〕5号）；
5. 江苏省研究生教育教学改革研究与实践重点课题（JGZZ16\_012）。

# 目 录

## 和合翻译学论纲：代序 / I

## 第一章 中国传统译论研究的新方向：和合翻译学 / 19

### 第一节 世界文化格局中的中国传统文化及其定位 / 19

### 第二节 中国传统译论研究的困境与突围 / 25

### 第三节 和合翻译学的建构设想 / 35

## 第二章 和合与和合观 / 41

### 第一节 “和”“合”与和合观 / 41

### 第二节 和合本体论 / 50

### 第三节 和合认识论 / 55

### 第四节 和合实践论 / 60

## 第三章 意——和合翻译本体观 / 65

### 第一节 “意”的稽考 / 65

### 第二节 翻译过程：意的流变与转生 / 71

### 第三节 翻译之意品与意评体系 / 85

## 第四章 诚——和合翻译伦理观 / 91

### 第一节 “诚”的稽考 / 91

### 第二节 以诚立译——翻译的伦理转向 / 97

### 第三节 修辞立诚——译者之伦理修养 / 103

## 第五章 心——和合翻译认识观 / 110

### 第一节 “心”与中国传统思维方式 / 110

### 第二节 用心叩开翻译殿堂之门 / 117

### 第三节 从心所欲不逾矩——译者之悟中方圆 / 127

## 第六章 神——和合翻译审美观 / 132

### 第一节 “神”的稽考 / 132

### 第二节 以神驭形——译文风格的美学攻略 / 138

### 第三节 形具神现——衡量译作美学价值之圭臬 / 149

## 第七章 适——和合翻译文化观 / 156

### 第一节 “适”（“適”）的稽考 / 156

### 第二节 适度与和生——翻译的文化生态学视角 / 161

### 第三节 多元与创生——翻译的文化生态价值 / 172

## 第八章 和合翻译学的理论模型 / 178

### 第一节 和合翻译学的结构模型 / 178

### 第二节 翻译过程的理论模型 / 181

### 第三节 翻译属性的理论模型 / 185

### 第四节 译者修养的理论模型 / 187

### 第五节 翻译评价与鉴赏的理论模型 / 190

## 参考文献 / 194

## 后记 / 203

# 和合翻译学论纲：代序

一般来说，要建立一种新的翻译理论话语体系，需要有两方面的话语资源：一是新的翻译实践与经验，二是新的理论资源。就第二点来说，所谓“新”并不意味着就是前所未有的东西，应该也包括传统的但尚未被现代的翻译理论所（充分）吸纳与挖掘的理论话语资源。勒弗维尔在《翻译·历史·文化：资料汇编》一书的前言中很有感触地说：“我们正在言说的东西很多已被前人说过了，尽管使用的术语不同。”<sup>1</sup>这说明，古代的东西未必就是落后的东西，古人的话语很可能孕育着现代的思想，对当下历史语境中的问题也许有启示作用与参考意义。本研究立足于中国传统文化，试图借用中国传统文化的和合思想对翻译问题作出独特而新颖的理论阐释与建构，并最终尝试创立“和合翻译学”的话语体系。

“和合”一词最早出现在春秋时期，而“和”与“合”二字的历史要更为悠久。据已有的文献看，甲骨文中已见“合”字的使用，而“和”字最早见于金文，且其通假字“龢”也已见于甲骨文。<sup>2</sup>“和合”，是指自然、社会、文明中诸多元素、要素的相互冲突、融合，与在冲突、融合的动态过程中各元素、要素和合为新结构、新生命、新事物的总和。<sup>3</sup>和合文化的基本特征是注重和谐与多元，关注过程与创生，提倡一种追求伦理与审美的理想生存模式。和合是中华文化的精华，也是当代和谐文化之根。“中华民族的基本文化精神，便是和合或合和，它不是某家某派的文化精神，而是涵摄儒、道、墨、法、阴阳、释各家各派的普遍的文化精神”，<sup>4</sup>它“纵贯整个中国文化思想发展的全过程，横摄各个时代各家各派的文化思想”。<sup>5</sup>作为一个独立的理论形态，和合学首先由张立文先生提出，它不

1. André Lefevere (ed.), *Translation/History/Culture: A Source Book*, London and New York: Routledge, 1992: xiv.

2. 张立文，《和合学——21世纪文化战略的构想》（上卷），北京：中国人民大学出版社，2006：375。

3. 张立文，《和合哲学论》，北京：人民出版社，2004。

4. 张立文，《和合学——21世纪文化战略的构想》（上卷），北京：中国人民大学出版社，2006：53。

5. 张立文，《和合学——21世纪文化战略的构想》（上卷），北京：中国人民大学出版社，2006：375。

仅仅是一种宇宙观、认识论、方法论或本体论，还是涵盖并超越这些内容的生存哲学，代表了整个中国传统文化的精神。和合翻译研究就是和合学关照下的翻译理论研究，目前王育平、吴志杰、张从益、钱纪芳等学者已经从某些层面论述了和合学在文科领域尤其在翻译研究界的指导价值以及从和合学途径进行翻译研究的可能性。<sup>1</sup> 本研究拟更加全面、深入、系统地探讨和合翻译研究的空间，并试图建立一个完整、独立的“和合翻译学”的理论话语体系。笔者认识到，和合翻译学的理论体系既需要建立在中国传统文化的“和合”思想之上，但又不能是“和合”思想在翻译领域牵强附会的比附。和合翻译学必须具有自身的理论系统，对翻译领域各方面、各层次的现象和问题均具有较强的解释力。这篇序言将说明“和合翻译学”的构建思路，介绍“和合翻译学”的主体构架，简述“和合翻译学”的主要观点。

本研究从中国传统文化中抽取出能够体现和合精神与和合价值的“意”“诚”“心”“神”“适”五个核心范畴，分别对和合翻译本体观、和合翻译伦理观、和合翻译认识观、和合翻译审美观、和合翻译文化观作出系统的理论分析与阐释，初步形成和合翻译学的主体框架（见图1）：

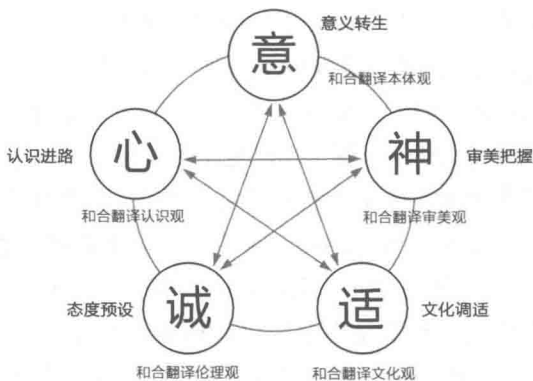


图1 和合翻译学的结构图

1. 参见以下研究成果：王育平、吴志杰，《中国传统“和合”文化探源》，《南京理工大学学报》（社会科学版），2009（1）：86—91。张从益，《和合学途径的翻译研究》，《外语学刊》，2009（3）：94—96。吴志杰，《构建和合翻译学的设想》，宣读于苏州寒山寺、中国人民大学孔子研究院、苏州科技学院全球发展研究院共同举办的“国际和合文化大会”（中国·苏州，2010年11月12—15日），后收录于《国际和合文化大会论文集》，第35—40页。钱纪芳，《和合翻译思想初探》，《上海翻译》，2010（3）：11—15。吴志杰，《和合翻译研究刍议》，《中国翻译》，2011（4）：5—13。



## 1. 和合翻译本体观

和合本体论把事物的存在看成一个和合过程，作为本体论的和合乃为各事物、各因素相互冲突而聚合或融合从而组成或产生相对稳定的新秩序、新事物的动态变化过程。在本体论（又作存在论）层面，中国传统的和合文化体现出了非完成性、非实体性、非确定性的思维特征，具有过程向度、创生向度、动态向度。<sup>1</sup>西方传统的哲学本体论长期以来混淆了存在与存在者的差别，以对存在者的研究替代了对存在本身的研究，忽视了存在的时间维度和过程维度，这一传统直到海德格尔才有所改变，<sup>2</sup>而我国以和合文化为代表的传统哲学一直重视探索有关存在的问题，挖掘和合观的本体论特点对当前的翻译研究具有重要的价值。正如张柏然先生在《翻译本体论的断想》一文中指出，当前译学中的“（作）译者研究系列”“（作）译品研究系列”“读者研究系列”属于对“是者”（按：存在者）的认识论上的探讨，缺乏真正意义上的针对翻译活动和阅读活动本身的翻译本体论探索。<sup>3</sup>如果借鉴重视过程研究而被称为“生生哲学”的和合学并从学理上描述和分析翻译的存在过程，我们或许能够从本体论的高度更好地认识翻译的特征与属性。

本体论是关于存在的研究，翻译本体论则应是有关翻译存在过程的学问。笔者认为，翻译过程中意义的流变与转生就是具有本体论意义的翻译的存在方式。首先，翻译过程中的意义是一个主观性与客观性相互生发、相互和合的过程。所谓意义，既不是纯客观的，也不是纯主观的。意义的诞生与变迁是一个事件，是具有时间维度的存在过程，而原文则是生发意义的源头与路标，而非客观的意义体。在翻译过程中，译者带着自己的“前有”“前见”和“前把握”（海德格尔语），带着自己的“成见”（伽达默尔语），带着与自身经历与境况相关的“当代视域”去阅读作为“意义之种”的原文，激活了意义的生命。在这一过程中，译者身上所体现的主体性与文本所蕴涵的客体性以一种独特的方式相结合。对翻译中意义的主、客和合过程的认识与探讨，将有利于我们纠正过去翻译研究中要么过于关注意义的客观性、要么过分强调意义的主观性的偏颇倾向。

其次，翻译过程中的意义是历史性与社会性的和合。翻译中意义的每一次生成过程都是某一个译者与某一个文本历史性的结合，意义表现为一

1. 吴志杰、王育平，《论“和合”本体的非实体性特征》，《湖南科技大学》（社会科学版），2009（6）。

2. 张祥龙，《海德格尔思想与中国天道：终极视域的开启与交融》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996：36。

3. 张柏然，《翻译本体论的断想》，张柏然、许钧（编），《译学论集》，南京：译林出版社，1997：55—63。

个事件，具有显著的历史性。正是翻译中意义的历史性使得对意义的体验具有不可复制性。从绝对意义上讲，一个译者阅读某文本所得的“意义”体验必然不同于其他读者或译者阅读该文本的感受。然而，同一“意义之种”文本在不同读者或译者那里所生发出来的意义虽各不相同，但也会表现出相似性。这种相似性是如此明晰，以至于我们可以轻而易举地分辨出它们属于同一个家族，就像我们能够在树林中不费劲地辨认出桃树来，尽管任何两棵桃树都不一样。意义的这种家族相似性便是社会性的体现。意义的社会性一方面通过译者在社会交往中所获得的共同的、相通的群体认知与评价能力来保证（大致属于主体间性的研究范围），另一方面也通过该文本与其他文本之间千丝万缕的联系来确保（大致属于文本间性的研究范围）。如果说翻译中意义的历史性是断裂性、独特性、不可认知性的体现，那么意义的社会性则是连续性、可通约性、可认知性的症候。这两个特征也在一定程度上规定了翻译中意义的“可译性”与“不可译性”的范围。对意义的历史性与社会性的辩证分析与探究，将有利于我们摆脱绝对的“可译论”与“不可译论”，走出“可译”与“不可译”二元对立的泥沼。<sup>1</sup>

## 2. 和合翻译认识观

和合认识论就是以观、感、体、悟为认识的主要手段，同时借用调查、试验、推理等辅助手段，达到主体与客体、思维与存在的历史性统一的和合过程，从而实现人类更美好的生存理想。<sup>2</sup>客观地讲，东方人与西方人思维器官的生理基础与潜质并无根本性差别。从功能来讲，东、西方的思维方式也没有非此即彼的二元对立关系，人类的思维一方面具有概念式、分析型、对象性的操作模式，体现出理智性、客观性、科学性的特征，另一方面也具有溯源式的认知理想、体悟式的认知进路、情感式的认知方式，表现出模糊性、主观性、非理性的特征。然而不可否认，不同文化孕育了不同的致思方式，使其具有了显著的不同倾向。在认识论层面，中国传统的和合文化体现出了整体性、体悟性、主客不分性等特征，而西方文化传统则更青睐概念式、分析型、对象性的思维方式，正如傅雷所指出的：“东方人与西方人之思想方式有基本分歧，我人重综合，重归纳，重暗示，重含蓄；西方人则重分析，细微曲折，挖掘唯恐不尽，描写唯

1. 王育平、吴志杰，《意的流变与转生——翻译的本体论视角》，《南京社会科学》，2009（4）。

2. 吴志杰、王育平，《和合认识论》，《内蒙古社会科学》，2011（2）。

恐不周。”<sup>1</sup>前者可以称为思维的心性特征，后者可描述为思维的脑性特征。我国春秋时期的著名医书《黄帝内经》提出了“心舍神明”的命题，孟子则有“心之官则思”（《孟子·告子上》）的说法，虽然心从严格的意义上来讲并不是思维的器官，但作为一个比喻的说法，用“心思维”来指代中国人擅长的溯源式、体悟式、情感式的思维方式还是比较切合的，这与“心”在汉语中表示“根本”（如：天地之心）、“思维”（如：心思、心机）、“情感”（如：心情、伤心）等意义的用法相一致。西方文化通常用脑代表理智，因而，用“脑思维”指代西方理智型、分析型、对象性的思维方式也比较形象和恰当。应该说，思维的心性特征与脑性特征较好地描述出中西致思方式之间的倾向性差异。

“心思维”的本源性主要体现在中华民族自古以来对事物的原初面貌与本真状态的追求上。这里的本性并非指实体性，而是从本体或存在的意义上讲的本真与本然，具有过程性。中国传统思维方式的本源性特征在《易经》中已经有所体现。《易传·系辞下》云：“《易》之为书也，原始要终，以为质也。”也就是说，《周易》的一个根本原则是探明事物发生与发展的变化过程（“原始要终”），试图通过回到事物的发展过程之中来认识其本真状态（“质”）。老子认为认识客观世界时首先要做到“虚静”，要排除外界干扰，回返内心去体验。老子说：“至虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。”（《老子》十六章）老子认为，在纷繁复杂、变化万端的大千世界中，只有“虚极静笃”才能观“复”识“道”。庄子提出了“心斋”的认识论思想：“无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者。唯道集虚，虚者心斋也。”（《庄子·人间世》）庄子认为，要用“心”而不要用“耳”去“听”，进而要用“气”去“听”，这样才能做到“虚而待物”，才能真正地识“道”践“道”。虚以待物，向内用力，从而达到对事物本真状态的认识，这就是中华民族传统思维在认识活动中所体现的本源性特征。在翻译活动中，译者所追寻的本源是“意”的体验。这种“意”也是从存在论（或曰本体论）意义上来讲的，因为译者所追寻的“意”既不是纯主观的，也不是纯客观的，而是主观与客观的历史性的和合过程——意义在译者的阅读中生成。在这一过程中，文本规定了译者阐释的基本方向，但他/她又总是从当下的、个体的视野进入文本，译者的意义无不掺入了自己的知识、阅历、悟

1. 傅雷，《论文学翻译书》，见罗新璋编，《翻译论集》，北京：商务印书馆，1984：694。

性和情感，前者是阅读过程客体性的显现，后者则是译者主体性的表现。因此，从根本上说，译者所寻求的“意”是主客和合的“意”，是读者与作者“视域融合”而产生的“意”。翻译活动中译者所寻求的“意”可以看作是存在论上的“真”，而我们有必要把它与认识论上的“真”区别开来。在翻译中“并不能把‘真’单纯地理解为知识论上的‘真’”，翻译中对“真”的理解“应该是存在论意义上的，这种真实已经不只是再现对象的外貌，而是揭示了心理的真实”。<sup>1</sup>既然译者在翻译活动中追寻的本源主要是具有生命灵性的“意”，是存在论上的“真”，是一种主、客观和合而产生的“心理真实”，那么，翻译中无疑需要“心思维”，需要体悟式的认知方式。

和合认识论强调用心体悟，倾向于在对认识对象的整体观照中直接感悟事物存在之本真面貌与本然状态，具有明显的直觉性、模糊性、跳跃性、超越常规性，体现了思维的体悟性特征。与此不同，“脑思维”侧重于对认识对象作条分缕析的解析，强调认识活动的分析性、客观性、科学性、逻辑性。目前，体悟式的心思维由于缺乏明确的可分析性的程序与步骤以及客观性、科学性与逻辑性的华丽外衣，已经被大多数人斥之以“落后”与“过时”。然而，实际的翻译实践告诉我们，译者并非完全按照西方翻译理论所提供的复杂分析模式（例如：奈达提出的深层句法分析）对文本进行逻辑和语言分析然后再进行翻译。口译中，时间不允许有如此复杂的分析程序，在整体理解的基础上的记忆与速记显得更为重要。在文学翻译中，译者理解与把握原作在整体上所体现出来的风格与气势是最为关键的一步，虽然这种整体上的把握建立在对每个句子的理解之上，但句子层次的过多分析往往会让译者陷入“只见树木不见森林”的境地。在科技翻译中，句子通常比较简单，一般不需要作过多的语义分析，专业知识的准备与术语的理解与翻译显得更为重要。事实上，译者通常的做法是首先全身心投入到阅读活动中（口译中则是认真地聆听），通过调动自己的知识与经验体悟其中的意义，然后再用适当的目的语翻译出来。换言之，体悟式的认知方式仍是译者进入文本的主要途径，在翻译中依然占据了重要的地位。

心思维具有情感性特征，主要是因为“体悟”作为“心思维”的主要认识方式，要求认识主体与认识对象“融为一体”，全身心地投入到认识

1. 刘华文，《汉诗英译的主体审美论》，上海：上海译文出版社，2005：18。

事件之中。这种体悟式的认知法无疑对主体的情感投入提出了较高的要求。实际上，体悟式的认识进路彰显了情感与理智的和合共存，译者用心叩开文本之门的过程中存在着情感与理智的共栖现象，而情感的投入在精神产品的阅读中显得尤为必要。翻译家萧乾把情感作为选择译什么的重要依据，认为“喜欢”才能翻译出精品：“只是译的必须是我喜爱的。”“我认为好的翻译，译者必须喜欢——甚至爱上了原作，再动笔，才能出好成品。”<sup>1</sup>傅雷明确提出感情与理解紧密联系的观点，把情感看成译者是否适合做某一类翻译的根据：“测验‘适应’与否的第一个尺度，是对原作是否热爱，因为感情与了解是互为因果的。”<sup>2</sup>

最后还需要解释一下和合认识论中的最后一句话：“实现人类更美好的生存理想。”我们认为这是中国传统认识论的本质特征之一。和合文化是一种“生存哲学”，它把认识论置于存在论框架内，在人的生存中定位知识，把对事物的认识看成是体悟“天道”、修身养性的一个途径。在中国传统文化中，认识不是最终的目的，认识是为了更好地生存，这同西方认识论与存在论相分离的做法不一样。西方认识论与存在论的分离必然致使知识与生存伦理与价值的脱钩，导致“纯知识”“纯科学”“纯技术”的出现，进而带来科学技术的迅猛发展与知识的爆炸性增长，并最终导致人的异化和对环境无限制的索取与破坏。把认识论置于生存论框架内，并在人的生存中定位知识，中国传统的做法追求的是人与自然的和谐共存和人自身的全面发展。因此，中国传统智慧历来关注生存（本性性），强调在生存中感悟（体悟性），强调在情感互动中提升自己（情感性），最终达到理想的生存状态。这种思维方式在翻译中就体现为溯源式的认知理想、体悟式的认知进路与情感化的认知方式。如果译者在翻译活动中努力使自己的行动符合“心思维”的规律，他就会不断地逼近“真（存在论）”“善（伦理学）”“美（审美观）”统一的状态，逐渐地接近“从心所欲不逾矩”的理想生存状况。<sup>3</sup>目前翻译研究中的情形是过于强调概念式、分析式的思维方法，在一定程度上忽略思维的本源性、体悟性、情感性特征。和合翻译认识论的提出，对目前翻译的认知研究模式和方法具有一种互补与完善的功能，有利于更充分、更全面地认识人类的思维潜能，促进翻译认知研究的发展。

1. 萧乾、文洁若、许钧，《翻译这门学问或艺术创造是没有止境的》，《译林》1999（1）：210。

2. 傅雷，《论文学翻译书》，见罗新璋编，《翻译论集》，北京：商务印书馆，1984：625—626。

3. 吴志杰，《中国传统的“心思维”及其在翻译研究中的应用》，《民族翻译》，2010（4）：15—21。

### 3. 和合翻译伦理观

和合实践论以“至诚”之心，秉“中和”之美，顺应“天道”（自然规律）与“人道”（社会规律），实现“成物”与“成人”的双重理想，最终成就人的诗意生存。这种实践论标举理想的生存方式与状态，因此有着“先在”与“先有”的价值判断，有着明显的伦理倾向。和合学在伦理上推崇“直心”，是一种“己所不欲，勿施于人”“己欲立而立人，己欲达而达人”的境界。<sup>1</sup>在翻译活动中，“直心”就是翻译各方的“诚”，甚至可以追溯到法国著名哲学家勒维纳斯（Emmanuel Levinas）所说的面向他者的“倾听”态度。

勒维纳斯在语言、思维、存在三者之间的关系上，找到了隐藏在语言背后的“他人”，发现了任何言语活动都预设的“倾听”态度，最终实现了语言的伦理学转向。<sup>2</sup>勒维纳斯说：“在全部语言分析中，当代哲学很有道理地坚持其解释学结构以及肉体存在表达自身的文化力量。第三个维度难道没有被遗忘吗？对着他人的方向，他人不仅是我们的文化成果的合作者和邻居，或我们艺术作品的主顾，而且是对话者，表达是对他表达，庆典为他庆祝，它们命名了定向和原始含义。换句话说，在存在的庆典之前，表达就和他人相关了，我向他表达着这种表达，我进行表达的文化姿态业已需要他人的在场。”<sup>3</sup>按照勒维纳斯的看法，他人独立于被表达的存在之外，是超越存在的。“面对着我的他人不包含在被表达的存在总体之内。当我对他表达着我表达的东西时，他出现于任何存在之聚集的后面。”<sup>4</sup>在笔者看来，勒维纳斯的高明之处就在于发现了人的超越性——对于存在，人既能置身其中，又能抽身事外。通过引入“人”这一能够超越存在的存在者，语言与存在之间的从属关系被打破了，既不是语言从属于存在，也不是存在从属于语言，而是语言通过人与存在发生关系，语言从属于人，语言因为人而具有了对存在的超越性。然而，言语之所以能够发生，因为在此之前还存在着“原初的语言”。他人以脸（face）的方式出场，他人的脸“注视”我，这种“注视”向我说话，但说话并不必然发声为辞，这就是所谓的“原初的语言”，就是一种“倾听”的态度。因此，勒

1. 张立文，《和合学——21世纪文化战略的构想》（上卷），北京：中国人民大学出版社，2006：117。

2. 孟彦文，《语言从存在论向伦理学的转换》，《安徽大学学报》，2004（3）：40—45。

3. Emmanuel Levinas. *Collected Philosophical Papers*, translated by Alphonso Lingis. Dordrecht /Boston /Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987: 52.

4. Emmanuel Levinas. *Collected Philosophical Papers*, translated by Alphonso Lingis. Dordrecht /Boston /Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987: 52.

维纳斯又说，“原初的语言”是“没有言辞或命题的语言”，是“没有所言的言说”（saying without said），“这一言说先于交流命题和信息的语言”。<sup>1</sup> 勒维纳斯认为“原初语言”的作用在于引出“回答”（response），“回答”就意味着“责任”（responsibility）。<sup>2</sup> 正是通过这一词源学上的考察，勒维纳斯把责任与对话画上了等号——回答之必须就是责任之不可避免。也就是说，“原初语言”既意味着我和他人的亲近关系，又意味着我与他人的责任关系。因此，从根底上讲，语言既不是认识论的，也不是存在论的，而是伦理学的。作为一种借助语言进行的跨文化的交流活动，翻译从根本上也体现为一种伦理关系。翻译活动中也存在着作为原动力的“原初语言”——译者的一种“听”的态度。译者的“听”是沉默，但沉默不一定是没有话说，而是虚怀若谷，是尊重与信任，它一方面要求“放弃自己顽固的解释学倾向及解释学前见，对自己的能力和权力保持明智的审慎态度”，<sup>3</sup> 一方面要求相信他人有话要说，有重要的话要说。这是一种“诚”的态度。“听”同时还是一个主动行为，是呼唤、邀请、吁求与鼓励，是在他人说话之前就“回答”（response），即承担“责任”（responsibility），这是真心实意，也是一种“诚”的态度。当然，译者的“听”根据不同的对象会出现不同的姿态：对作者与原作是“倾听”，对出版商或赞助人是“恭听”，对读者是“敬听”。三种“听”的姿态的不同之处在于“倾听”强调的是对作者的尊重与对原作的信任，“恭听”凸显的是对出版商或赞助人的责任，“敬听”重在表现的是对读者的召唤与邀请。然而，三种“听”的姿态却又都可以概括为一个“诚”，在意义上是相连相通的。对作者与原作的“倾听”同时也是译者的一个承诺，承诺他将全力以赴、承担责任；对出版商或赞助人的“恭听”同时也是译者对他们的尊重与信任，把他们作为“自己人”、作为“同僚”、作为“合作伙伴”，结成“道义联盟”；对读者的“敬听”也表现出译者对读者的诚挚与信赖，向读者托付自己的理想，坚信读者将和自己完成他们共同的事业。由此可见，翻译之所以可能，之所以发生，首先就是因为译者通过“听”的姿态发出了一种“原初的语言”，表明了一种“诚”的态度，确定了译者与作者、读者等他者之间的伦理关系。换言之，“诚”便是翻译的伦理预设，是翻译活动的前提

1. Emmanuel Levinas. *Basic Philosophical Writings*, edited by Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi. Indiana University Press, 1996: 119—121.

2. Emmanuel Levinas. *The Levinas Reader*, edited by Sean Hand. Basingstoke: Blackwell, 1989: 69.

3. 孟彦文，《语言从存在论向伦理学的转换》《安徽大学学报》，2004（3）：44。



与基础。

以“诚”为基础的伦理关系不仅体现在翻译活动的起始阶段，它还贯穿了翻译的整个过程。译者不仅“听”，他还“说”。译者在经过第一轮的“听”之后便发声成言，这种应答便立下了与“他者”的契约关系。作者或作为作者化身的作品的出场就向作为译者的“我”说话，而译者的应答就意味着“我”对他人不可避免的责任。这种责任要求“我”不把他人作为对象来认识，而是作为高度（height）来敬仰，这是一种“诚”的态度。译者也回应出版商或赞助人，这种应答，即责任，要求“我”不把他人作为“上帝”或“主子”来看待，而是作为“知己”和“盟友”去关心与帮助，在成就共同的事业中互敬互爱，这也是一种“诚”的态度。译者对作者说，对出版商或赞助人说，但最主要的是对读者说。在与读者的关系中，当作为译者的“我”开口说话，这首先意味着把“某事”托付给读者，向读者发出共建一片家园的“吁请”，而不仅仅表示“我”把存在呈现给他看。这种信任与恳切还是一种“诚”的态度。不管是译者“听”，还是译者“说”，翻译活动都体现为一种说者与听者之间以“诚”为基础的伦理关系。“诚”不仅是一切翻译活动得以进行的伦理预设，也是确保翻译顺利完成的保障。总之，译者只有“诚于中”才能“行于外”，只有诚于译事才能处理好翻译活动中与作者、读者、赞助人等多个主体之间的关系。

“诚于译事”是一种做人的态度，而不仅仅是从事某一职业（此处为翻译）所需的谋略。《周易·乾卦》云：“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”和合翻译伦理观也认为，译者有必要在翻译中超越语言层面的文字转换活动，把翻译与修德、立业、做人联系起来，这样才能真正处理好翻译中的伦理关系，才能解决好翻译中所遇到的种种矛盾与困难。<sup>1</sup>在和合翻译伦理观中，“诚”表现出以下三个方面的和合特性：

一、“诚”表现为由内而外、内外兼修的和合过程。《大学》说：“诚于中，形于外。”由心而生的诚才是真正的诚，因此，内心之诚是基础，是关键。然而，仅仅“内修心”还不够，还需要“外修礼”。内不修，则是“里不诚”；外不修，则是“表不诚”。<sup>2</sup>只有内外兼修才是儒家一贯的传统，才是有机的、整体的、和谐的“诚”，即所谓“合内外之道也”。这反映在翻译研究中就是要求译者要诚于翻译事业，而不是出于利益关系，

1. 吴志杰、王育平，《以诚立译——论翻译的伦理学转向》，《南京社会科学》，2008（8）。

2. 王夫之，《读四书大全说》，北京：中华书局，1975：137。



浮于表面地服从或服务于某人。

二、“诚”表现为认识与伦理的和合过程。“诚”从根本上讲是一种态度与观念，具有伦理意义。然而，“诚”又是一种开放的、包容的、积极的、审慎的伦理态度与观念，它具有容纳他者的胸襟，因此，伦理意义上的“诚”通常能够促发、激励、保证认识过程的发生，使主体达到对事物及他人的认识。当然，认识也会反过来促进“诚”的进一步发展，从而形成“诚明相资”的循环过程。《中庸》云：“诚者不勉而中，不思而得，从容中道”，认为做到了“诚”就能进入“无待”的境界，就能掌握事物的本质、体悟万物之“道”，这就是“诚则明”。同时，“明”也能促进“诚”，通过“博学之，审问之，明辨之，笃行之”而达到“诚”，这是“明则诚”的过程。<sup>1</sup>在“诚则明”与“明则诚”的往返运动中，人逐渐进入了“诚明”的境界，实现了人的全面发展。这对翻译的启示就是译者的知识水平与道德修养是相辅相成的，两者不可偏废。目前翻译教学与培训重视知识与技能的培养，而忽视译者道德素养的提高，可能就是一个亟需解决的问题。

三、“诚”表现为成人与成物的和合过程。“诚”以伦理意义为出发点，自是一种“成己”的行为，但其由内而外，从而促使认识过程的发生，进而推动诸如生产等进一步的实践活动。《中庸》也说：“至诚无息，不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。”在这一过程中，“诚”逐渐具备了实践意义，实现了“成物”之举，即所谓“诚者，非成己而已也，所以成物也”。然而，伦理意义上的“诚”只有转化为实践，这种“诚”才具有价值与意义，才具有了可感、可触的真实感，才能进一步加强与巩固这一伦理之“诚”。《中庸》所说的“诚者自成也”应该包含了这一层意思。“诚”经由“成人”至“成物”再到达更高一层的“与天地参”，便完成了一个“成人与成物”的循环：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。（《中庸》）一个译者的成长过程也应如此，只有自身道德水准与知识水平达到一定的高度，才有可能做到诚于翻译事业，真诚对待他人，才有可能最终成为翻译大家。大师级的翻译家绝不仅仅是一个匠人，必定是一个有天赋又勤奋的德艺双馨的译者。<sup>2</sup>

1. 袁济喜，《和：审美理想之维》，南昌：百花洲文艺出版社，2001：24—25。

2. 吴志杰，《中国传统范畴“诚”及其对翻译研究的启示》，《民族翻译》，2009（3）：31—35。