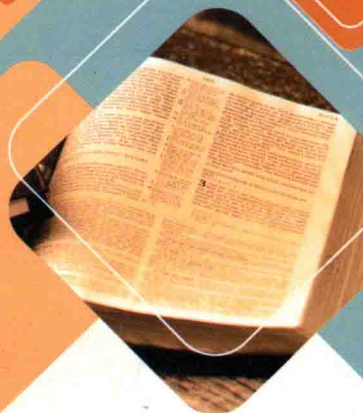


FANYI YU WENHUA
FANYI ZHONG DE WENHUA JIANGOU



翻译与文化： 翻译中的文化建构

徐晓飞 房国铮 著



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

本书系2018年度黑龙江省哲学社会科学研究规划项目“新时代背景下翻译中的文化自信与建构研究”。

黑龙江省教育厅教育科学规划课题“全球化背景下翻译教学中的文化建构研究”（GJC1716123）。

牡丹江师范学院博士科研启动基金项目“翻译的文化介入研究”（MNDJ201708）。

牡丹江师范学院2016年教改项目“应用型高校外语人才跨文化交际能力培养研究”（JG1613804）。

牡丹江师范学院2018年教改项目“翻译专业‘对分课堂’模式下的文化与文学类课程教学改革研究与实践”（JG18020027）。

牡丹江师范学院校级课题“日本电子翻译的产能调节及其对外业务政策研究”的阶段二成果。

翻译与文化： 翻译中的文化建构

徐晓飞 房国铮 著



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

内容提要

全书分十章。先探讨了翻译的社会属性、全球化与翻译的文化属性,其后对中西方的文化翻译理论进行了对比研究,并对翻译的距离进行了多元探析,之后对翻译与文化心理、文化间的交际与翻译进行了研讨,最后从翻译与文本的再创作、文化语言学与当代翻译教学、全球语境下基于文化自觉的现代翻译教学的微观探析以及当代翻译教学几点思考进行了实践性的总结与探讨。

本书是语言研究类专著,基于新时代的研究背景,从理论分析入手而后指导实践,对语言学习及相关领域的研究有很好的参考价值,本书适读性很好,也可供语言爱好者参阅学习。

图书在版编目(CIP)数据

翻译与文化:翻译中的文化建构/徐晓飞,房国铮
著. — 上海:上海交通大学出版社,2018
ISBN 978-7-313-20116-4

I. ①翻… II. ①徐… ②房… III. ①英语—翻译—
文化研究 IV. ①H315.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 199981 号

翻译与文化:翻译中的文化建构

著 者:徐晓飞 房国铮

出版发行:上海交通大学出版社

邮政编码:200030

出 版 人:谈 毅

印 制:定州启航印刷有限公司

开 本:710×1000mm 1/16

字 数:212千字

版 次:2019年1月第1版

书 号:ISBN 978-7-313-20116-4/H

定 价:49.00元

地 址:上海市番禺路951号

电 话:021-64071208

经 销:全国新华书店

印 张:12

印 次:2019年1月第1次印刷

版权所有 侵权必究

告读者:如发现本书有印装质量问题请与印刷厂质量科联系

联系电话:010-61370827

前 言

20 世纪 80 年代, 经济学家蒂尔德·莱维特提出了“全球化”的概念。现在, 它已成为最热门的术语之一, 代表着世界发展的趋势, 在各个领域都具有重要意义。在此背景下, “对话”应是不同文化共处和交流最有效的方式和途径之一。文化既关联着世界各民族的现在, 又联系着各民族的历史和未来。所以, 研究和发展中国文化离不开历史源流, 也离不开外国文化。而翻译是各民族文化交流的重要渠道, 不论在外国文化的引进方面还是中华文化的输出方面, 翻译都是重要的手段和媒介。在中国历史上, 翻译一直是文化革新的先导, 对中国社会文化转型发挥着重要作用。通过翻译, 中国文化吸收了异域文化的养分得以发展, 并与国际文化接轨, 走出国门, 丰富了世界文化元素。为了提高语言的接受性, 达到语言间的无障碍流转, 让中国文化走出去, 并让西方文化更好地传进来, 就需要在翻译研究中, 加强翻译的文化意识, 进一步确立文化观, 进而在翻译文化观的指导下, 在多元文化的语境下深化对翻译的研究, 让语言可以实现跨文化沟通与交流。

跨文化翻译实质上是异质文化间的一种较量, 要使翻译服务于自己的文化和人类文化, 译者有必要树立这种文化自觉。对待跨文化翻译问题, 我们要熟悉自己文化的过去、现在与未来, 同时看到自己文化和世界其他民族文化之间的普遍和差异之处, 也就是形成“文化自觉”。一方面, 坚持自己的文化传统, 通过翻译增强自己文化的转型能力; 另一方面, 通过翻译为世界文化多元化的和谐发展作出贡献。在跨文化翻译实践中, 既要开放思想, 尊重差异, 坚持“和而不同”的原则, 让翻译充当文化大使, 促进世界文化多样性的和谐发展, 又要坚持自我、更新自我, 恰如罗新璋先生所言, 只有立足本源, 培其本根, 才能更好地吸纳西学, 触发新机。

笔者一直关注认知视角下英语教学的一些问题, 发现要想达到良好的跨文化沟通, 必须重视文化与心理语言的交流, 落实到翻译中便是翻译中文化的构建。而目前国内对英语与文化的研究大多集中在英语教学上, 本书结合笔者前期所研究的课题“全球化背景下翻译教学中的文化建构研究”“全球化背景下翻译研究的

文化转向”和在翻译《我们时代的神经症人格》时所遇到的问题，切实讨论了翻译过程中的文化接受性及翻译过程中的文化建构问题，是此方面鲜有的系统性论著。本书以翻译的基础理论为基点，对其进行了文化阐释，通过对翻译与文化、翻译与时代、翻译与意义的建构等方面中核心理论与问题的探讨，剖析了翻译中文化建构的重要性及迫切性。而后在理论研究的基础上指导实践，以翻译的文化建构为核心，对语义的文化诠释、文本的文化解读、文本的再创作等方面进行了透析，并提出了自己的见解，为英语学习者以及教研人员、译员等提供了一定启发，为其翻译之路提供了助益。同时，为切合目前翻译界文化转向的时代背景，本书从理论到实践，结合实际全方位对翻译与文化问题进行了探讨，对英语学习者、教研人员、语言爱好者及译员等都具有很好的学习及参考价值。

本书作者分工如下：本书共 10 章，其中牡丹江师范学院徐晓飞老师负责本书的整体的统筹和规划，并完成 1，4，5，9，10 章以及第 7 章 1，2 节的撰写工作，共 10.8 万字，牡丹江师范学院房国铮老师负责 2，3，6，8 章以及第 7 章 3 节的撰写工作，共 10.4 万字。

目 录

第一章 翻译的社会属性 / 001

第一节 何谓语言 / 001

第二节 语言的实践性 / 018

第三节 翻译的呈现——文化资本 / 022

第二章 全球化与翻译的文化属性 / 030

第一节 全球化视阈下的翻译问题 / 030

第二节 全球语境与本土文化 / 032

第三节 本土文化的可译性 / 035

第四节 翻译的本土化透析 / 037

第三章 中西方文化翻译理论对比研究 / 044

第一节 西方翻译理论研究 / 044

第二节 中国翻译理论研究 / 055

第三节 中西翻译理论对文化属性的影响 / 064

第四章 翻译距离的多元探析 / 069

第一节 跨疆界的文本距离 / 069

第二节 历史的距离 / 071

第三节 身份与文化的差距 / 073

第四节 审美的差异与距离的操控 / 078

第五章 翻译与文化心理 / 085

第一节 语义诠释与文化审美心理 / 085

第二节 文本解读与文化审美心理 / 089

第六章 文化间的交际与翻译 / 096

第一节 中国文化走出去 / 096

第二节 真实性与可读性的辩证探析 / 098

第三节 翻译的变通 / 100

第四节 译文的接受性 / 102

第七章 翻译与文本的再创作 / 110

第一节 文化间的互文性 / 110

第二节 文化介入与位移 / 112

第三节 跨文化的创造性改写 / 115

第八章 文化语言学与当代翻译教学 / 120

第一节 语言与文化研究的基本概念 / 120

第二节 翻译教学视角下的语言与文化研究的基本理论与实践 / 130

第九章 全球语境下基于文化自觉的现代翻译教学微观探析 / 147

第一节 语言认知与文化翻译教学 / 147

第二节 翻译中文化迁移现象及教学策略 / 151

第三节 语篇语境与文化翻译教学 / 158

第十章 当代翻译教学几点思考 / 160

第一节 翻译中的文化和意识形态的转向 / 160

第二节 译者从主体性到主体间性的转向 / 164

第三节 文化生态视角下的翻译教学展望 / 171

参考文献 / 178

索引 / 183

第一章 翻译的社会属性

第一节 何谓语言

从翻译理论家雅各布森（Roman Jakobson）对翻译的分类就能发现，翻译关乎语言，因为翻译要么在同一种语言之间发生，即语内翻译（intralingual translation），指在同一类型言语中用某些言语符号解释另一类言语符号，这就是人们通常认为的“变换说法”（rewording），要么在不同的语言之间发生，即语际翻译（interlingual translation），也就是两种语言之间的翻译，还可以说是用一种言语的符号去诠释另一种言语的符号，这就是人们通常所说的严格意义上的翻译。

第三种翻译是符际翻译（intersemiotic translation），它是指用非言语的符号系统去阐释言语符号，也可以指用言语符号去阐释非言语符号，如把旗语、手势变成言语传达（谭载喜，2004）。基于语言与翻译之间不可分割的关系，有必要在谈论翻译以前明确对语言的认识。在此，提出一个看似简单却不太好回答的问题：何谓语言？对于这个问题的回答是五花八门的。常人对这个问题的问答也许是，语言是什么？这还用说吗？我们每天说的话不就是语言吗？语言是用来表情达意的工具。在语言学家眼里，语言被看作是人类进行人际交往的一种随意的、口头语的符号系统。

首先，语言包括语音系统和意义系统。语言的任意性是指词汇与它们所代表的客观实体或抽象概念之间没有内在的、必然的联系。语言有口语性是因为语言的根本渠道是口语，文字只是辅助手段。语言有符号性是指语音或文字只是一种象征，本身没有实际价值，这是从另一个角度指出语言的任意性（刘润清，2002）。对于哲学家来说，语言是神赐予希腊人的礼物，代表和体现着神的至善至美。语言是一种理性，因为“理性的东西只是作为语言而存在的”（黑格尔，1960）。语言是存在的家，人便居住在这个家中（海德格尔）。语言是一种世界观（洪堡特）。语言是理解的普遍媒介，是一种基本的先见（伽达默尔）。语言是一种权力（布迪厄）。以下从三种不同的视角对语言观进行阐述：

第一，语言是一种神性；第二，语言是一种存在；第三，语言是一种工具，旨在为“语言观和翻译观”作铺垫，进而阐述语言观给翻译研究带来的启示。

一、语言是一种“神性”

通常对语言的理解如下：语言是人类特有的宝贵财富，是人类区别于动物交际系统的一种最抽象的概念，是人类劳动的结果。但是，如果翻开《圣经·创世记》，似乎可以得出一条结论：语言是一种神性，因为世界是神说出来的。

神以“说”的语言形象出现，物在神说中出现：从第一天到第六天，世界万物在每天的神说中以其特有的顺序出现，并日渐完善，这就说明神说决定了客观世界的内在逻辑与外在的秩序性；在第七日没有出现神说，那是因为“神停止了他所有的创造工作，就寝了”。也就是说，神说是神做的工，言语与神、神意、神工是一样的，拥有登峰造极的影响力、感染力、驱动力。在《圣经》中，随处可见“神说”“耶和华说”“先知说”等字眼，一切的号召、明示、预测、警戒、律例、咒骂、惩罚、赞美等都是用语言来表达并实践的。正是有了语言的这种神性和威力，耶和华才变乱了人们的语言，使人们语言不通，导致巴别塔的建造半途而废。

在《圣经·约翰福音》中对“道成肉身”的描述如下。

When all things began, the Word already was. the word dwelt with god and what god was, the word was.

He was with God in the beginning... The Word became flesh and made his dwelling among us.

太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在……道成了肉身，住在我们中间。

——（《圣经》，1997）

很显然，“Word”在这里并不是“词语、言语”的意思，这里特指基督教里的福音。在古希腊语中，大写的“Word”指“逻各斯”（logos），表示言语的能力和理性的能力（卡西尔，1988）。由此，这就可以很好地理解上文了：万物因神说而存在，神即是 Word，神通过说而拥有 Word，道便成了肉身。语言是一种超自然的神力，所以语言不是人创造的，语言的本性就是思维的逻辑性，人因为拥有了语言才拥有了思维的逻辑性和系统性。因此，“语言在某种意义上构成了人类所有理智活动的基础，它向人类展示了一种新颖的方式，借此可逐渐对客观世界作全新的概念诠释。语言使我们第一次走进客观性的大门，

它就像是开启概念世界理解之门的钥匙”(卡西尔,1988)。人们正是借助语言这种能量,才能够成功地建构和组织起一个知觉、概念、直观的世界。在这个意义上,语言所具有的就不仅是再现性特征,还具有创造性和建构性的特征和价值。

这种对语言的认识应该是古代西方人的共识,正因为如此,柏拉图(Plato)以神本思想为出发点,提出了诗人神性说,把诗人看作神的代言人,即灵感神授者。他给出了“迷狂”“灵魂回忆”“灵感神授”等概念,概括了诗人神性说,说出了浪漫主义的心声。古希腊人身处一个他们自己认为是人神一家的社会。在他们的心目中,所有奇迹的发生都是有了神的意志或神的参与才实现的,所以人类初期的诗人几乎都相信诗的灵感来源于神明的启示。伟大的诗人荷马(Homer)在史诗“序曲”中就号召诗神缪斯,请求神赋予诗人灵感。另一位著名的诗人赫西奥德(Hesiod)在《神谱》的“序曲”中也谈到他在赫里岗(Helicon)山上放羊时诗神教他歌唱。在希腊文中,“灵感”一词原意为“神来附体”“神灵感发”,含有“神助”“神启”等意义。柏拉图借鉴希腊文化中的“灵感说”,阐释了灵感的来源以及灵感在诗人创作中的作用和体现的状态。柏拉图提出灵感的动力是诗神。所谓的灵感,就是诗神凭附后的神力驱遣。灵感来源于神,诗人仅仅是接受恩赐,并负责传递神的启示。“这些高雅的诗歌从根本上看不是人的而是神的,不是人的创作而是神的指示;诗人只是神的传达者,有了神的庇佑,最普通的诗人也会唱出最美妙的诗歌。”(柏拉图,1963)柏拉图认为,“诗人是一种长着飘逸的羽翼的神明的物种,得不到灵感,又没有失去平常理智而陷入迷狂,就没有能力去创造,就不能作诗或代神传话”。因为有了神附,古希腊时期的诗人是神的代言人,像神一样,有着全知全能的视角,是真理的见证者,担负着为芸芸众生寻求归宿的使命(刁克利,2006)。神借着诗人之口,说出了真理、理性和逻辑,诗人的诗歌传递的仍然是“神说”。

“语言神性说”发展到19世纪,在本雅明(Benjamin)这里演变成了“纯语言”理论。本雅明强调语言是最高的知识模式,它集本体和认识、知识和信仰、科学和艺术于一体。他主要从语言与犹太教的关系角度,根据《创世纪》的前几章来讨论语言的性质。在他的语言观中假设了三种语言:上帝的语言、人类的语言和物体的语言。纯语言就是上帝的语言,是伊甸园里的语言,这种原初的语言是完美的、尚未分化的知识,由于亚当与夏娃的原罪,伊甸园里的语言堕落成多种语言(人的语言和物的语言),语言也因此失去了其纯洁性。人类进入世俗社会,语言就丧失了自己神圣的光环和发展潜能,堕落在随意的

符号语言。随着伊甸园的失去，“此后，语言的多样性再次将所有知识作了无限的区分，事实上，名称中的创造作为一个较低层次上的符号已经被迫将自身驱赶出去”（陈永国，1999）。也就是说，从失乐园开始，诗意的纯语言就丧失了，语言成为表达其他物质的媒介，这在本雅明看来是语言的退化。另一学者埃柯（Eco）在《完美语言的追寻》中也讲述了一种和纯语言相似的完美语言：“有一种完美语言，能够没有歧义地表达一切必然事物和一切非必然概念的本质，哲学家、神学家、神秘主义者已经拥有这种思想两千余年了。从黑暗世界到文艺复兴，所有人都认为伊甸园中所说的语言是完美语言，人类理解存在的真义就在于这种本真的语言能否再度存活。”

这种完美语言概念在语言学家乔姆斯基（Chomsky）的转换生成语法中也有一定的体现。乔氏在研究中发现：尽管一个五六岁的儿童智力还不是很发达，但是他可以完全掌握母语；尽管儿童在五六年内接触的话语是有限的，但是他学到的句子却是无限的；尽管每个孩子的生活环境千差万别，但是在物质和精神上得到的经验的差别都不会影响孩子对母语的习得。因此，乔姆斯基认为儿童天生有一种学习语言的潜力，语言经验与语言潜能两者之间有着不相等的状态，语言潜在在人的语言习得过程中发挥的作用要比语言经验大得多。而在人脑中存在着一个语言的初级阶段，所以拥有这样的潜能，这是一个共同的形式，也就是普遍语法。这是一种超越时空与个体的语言系统，它也决定了人类语言的基本形式，人们因为遗传基因而拥有它，从而储备了天生的语言潜力和语言知识，这样，人的语言行为就必须被它控制与支配（乔姆斯基，1992）。乔姆斯基的转换生成语法强调语言的普遍性（linguistic universals）。他认为，尽管各种语言在表层结构（surface structure）上有各种不同的表现形式，但是它们的深层结构（deep structure）都是非常相似的，而相似的语言深层结构是语言的本质和普遍规律，乔姆斯基所要追求的语言本质就是那个永远存在的先在。

二、语言是一种存在

德国哲学家海德格尔（Heidegger）的著名论断“语言是存在的家园”是广为人知的。引起他注意的是哲学层面的语言，即存在论的语言和自然的语言，也就是被他称为“道说”的语言。海德格尔对“逻各斯”一词的根源进行查究，他提出“逻各斯”的本义应该是“言谈”或“言说”，是“把谈话时话题所涉猎的东西公布给大家，是让人看其中一些东西，让人看言谈所涉猎的东西。在谈话中，谈话的话题来自谈话所涉猎的东西（海德格尔，1987）。海德格尔经

常重复这样的观点：“因为人能从属于说而听从说，从而能够照着说而说一个个的词，所以能够说话。”海德格尔试图告诉我们，“人说”是为了应和“道说”。因此，他把人与自然的主客体关系进行了转换，人的言说唯有遵从“道说”才是本真。也就是说，并非语言属于人，而是人归属语言。海德格尔反对传统哲学中主客体的观点，把“语言”同“人”分开，“栖息在语言筑造的家中”，并且任命“诗人和思者”承担起守护“这一家园”的重任。海德格尔否定了人们长期持有的观点：人具有语言潜能。他说：“有一种保守的观点认为，人天生就是会说话的动物，是掌握语言的动物，并且语言潜力远远超出了其他一切人拥有的能力。说话能力展示着人之所以为人的特征。”海德格尔认为，语言是让艺术作品拥有生命的最基本的东西，是一种“道说”，是拥有着步入敞开领域的先决条件的，“只有语言才能让存在者作为存在者步入敞开领域里去。在没有语言的环境中，如在物体、植物和动物的存在中就找不到存在者敞开性的痕迹，所以也没有非存在者和虚空的敞开性的痕迹”（Heidegger, 1993）。艺术作品被认为是诗，诗是筹划者的言辞，“在这种道说中，一个历史性民族的根本的概念，也就是它的世界历史的归属性概念，早已经被赋形了”（Heidegger, 1993）。因此，诗也被称为初级语言。无论中国的《诗经》还是古希腊的《荷马史诗》，全部民族在诗歌中都占据自己的“灵魂”和“存在”。诗人对这种存在的召唤给予回答，通过诗人的命名存在，所以诗人是“真理”的制造者。“存在之所以为存在就在于它穿越了本身的区域，而这个区域被标记了，是因为存在是在词语中形成它的本质。语言是存在的外部表现形态——存在的宝地，也就是说，语言是存在的区域。语言的本质既不能穷尽，也绝对不是某些符号或密码。因为存在的宝地是语言，所以我们能够通过语言不断地穿梭在这片宝地上。”（Heidegger, 1975）

蔡新乐教授在《翻译与汉语》一书中对翻译中的汉语使用状况进行了分析，他指出就近代以来的中西方文化交流来看，从萌芽之初就有了一边倒的“大倾斜”趋势。近百年来，中国一味崇拜西方文化，而西方对中国文化的态度却很冷漠。这个时代是西方文化当令的时代，人们一切皆以西方为标准，翻译中的体现则是对汉语的“政治化与丑化”“低俗化与野蛮化”。他认为，这种状况在翻译教材中表现得最为明显的是“文本对汉语的任何意义上的规则、程序或格式的无所顾忌”。如果教材编写者的语感不断丧失，学习教材的学生的语感就会发生重大的变化，最终不再能保持这种语感的特有的检验错误、发现问题的能力。这一“发现”是让人震惊的。原因是，假若学习英语的人已经不再对

自己的母语具备基本的语言感受力，这是不是在暗示这种语言正在消亡的途中呢？对此，蔡教授发出质问：既然“语言是人的家园”，那么汉语还能称得上是这样的“家园”，这样的精神寄托之地，这样的安身立命之所吗？也许，我们越是远离文化资源，汉语受到的损害也就越大。这些不合格的、不能加以模仿的译文，如果被当作范本让学生进行学习，那么这些学生究竟是在学习，还是在进一步做民族语言的“掘墓人”？他指出，在一味学习西方的过程中，中华文化已经被埋葬了几千年，所以在一个世纪后，我们尝到了这种慢性文化自杀的恶果，21世纪人类还将面临更严重的灾难，我们渐渐忘记了自己的文化，也难以在21世纪找出一个有代表性的中国大诗人。中文的衰落还体现在一些悲剧性的历史变迁中，如努力将文字拉丁化，简化汉字，以及将汉字拼音化这些都体现了中华民族在文字之中的文化寄托的消亡，也失去了让人流连忘返的美学情趣。“换句话说，那个改变成可以容纳（文化）回归的所在的文字之中的文化家园已经不存在。在文字就快要变成一种纯粹的书写工具的情况下，就会陷入对自己的家园越来越无法‘留恋’的恶性循环。”（蔡新乐，2006）

语言是一种存在的观点，在18世纪德国哲学家洪堡的思想中可以窥见其类似表现，洪堡提出任何语言都内含着一种特别的世界观，就像一些存在于事物和人之间的音，整个语言也存在于人和那些内部与外部对人有影响的自然之间。也可以说，完全是语言在引导人们的生活。语言出自人类自身，而人类通过相同的行为也把自己装在语言之中。每一种语言都在统治它的民族周围设下一道屏障，一个人只有穿过另一种语言的屏障并进入里面，才有机会跨越母语屏障的束缚。因此，也可以说，掌握一门外语就标志着在已经形成的世界观领域里占据了一个新的立足点。从某个角度来说，这就是事实，因为一些人类团体的概念和思维方式的完整体系都内含在某种语言中。人们之所以没有清楚地认识到掌握外语的重要性，就在于人们常常习惯把自己本身的世界观或者语言观注入某种陌生的语言（姚小平，1995）。综上所述，语言是一个介于人与自然之间的奇特的世界，从某种程度上说，人只有通过语言的世界，才能了解自然的世界，语言成为约束人的认识活动的认知手段。

国内学者潘文国教授认为，语言是一种世界观，主要表现在以下三个部分。

（1）不同意义体系和民族的概念通过语言体现出来。人类所认识的世界并不与现实世界的客观存在完全契合。这种不同通过对事物的命名体现出来。比如，被中国人称为“北斗星”的星座被西方人称为“大熊星座”。从某种程度

上说,人们用语言架构的概念体系里包裹着世界。就像洪堡特所言,任何概念都是依附语言存在的,同样,我们的心灵也会因为丧失语言而不再有任何对象,因为就心灵而言,任何一个外在的对象要想获得真实的存在就必须通过概念才能成形。也就是说,个人更多的是通过语言而达到世界观。

(2) 语言体现出不同民族的价值系统。在价值系统里,语言仍然体现着各个民族的世界观。这些主要体现在词语的表征意义上。人们遵照自己的世界观对事物作出所谓的好坏、善恶等固执的分类。就像鸟类被分为“益鸟”和“害鸟”,植物被分为“香花”和“毒草”,老虎、狮子被当成是猛兽,兔子和绵羊被看作温良。语义的引申和习惯搭配也表现了不同民族的世界观。像“高、低、深、浅”等这样的形容词,中文的词义引申具有强烈的主观评价色彩,而英文的引申多为物理方面的,是一种客观的描述,因为在中文中这些词都可以和人的品质、属性等互相搭配,如“高”风亮节、人品“低”下、城府很“深”、为人“浅”薄等,而英文的搭配则是 high spirit, low spirit, deep feeling, shallow argument。

(3) 语言反映不同民族的思维方式。从语法上来看,内蕴语言形式的一部分是人类所共同的,另一部分是各民族所专有的。每一种语言的词语都是遵照一个完备的系统去组织的,所以语言上的各种不同就表现为思考方式的不同。如“性”,英语文化在思维上重视“性”,在英语中缺乏最一般概念的“人”的表达,而是用“man, woman, boy, girl, lady, gentleman”等不同表示特指的词汇来表达。在法语、德语、俄语中,“性”对名词来说更是不可缺少的属性,一个名词出现而不表示任何“性”是不可想象的。这些语言的语法形成了说这种语言的人的思维定式:世上所有的事物(包括抽象事物)都分成两类(或三类),不是阴性就是阳性(或中性),而汉语的单音节性及节律性的特点也体现了中国人的思维定式(潘文国,2001)。

语言是一种存在的思想同样体现在哲学家伽达默尔的理论中,他认为不是我们一起生活在包含着语言的世界里,而是世界已经表现在语言里,不再是人用语言去阐释世界、认识存在,而是“谁想拥有世界,谁就必须征服语言”,语言呈现了存在,“语言是能够被理解的存在”。语言要想成为阐释世界的符号、说明存在的方式,先要作为世界遭遇的方式和人的存在状况。“语言是人类认识世界所有事物的媒介”,人征服世界一直是利用语言,人对世界持有的别致的态度或世界观是语言赋予的。伽达默尔借鉴并且重新阐释德国著名古典学家洪堡特说过的著名观点“世界观也就是语言观”,并对人进行重新定义,即“人是拥有语言

的存在物”。(伽达默尔, 1991)人在语言中存在, 同时就是他在历史和传统中的存在。所以, 语言自身就是一种初级的先见, 这是人一直不能逃离的社会性存在, 它框定了阐释者特殊的理解“视域”, 成为阐释的真实起点。

三、语言是一种工具

在中国文化中, 语言作为工具的思想是根深蒂固的。与西方创世记说法不同的是, 在中国创世纪的神话传说中, “盘古开天辟地”“女娲抟土造人”中所展现的并不是西方的“神说”, 而是中国式的“化身”。这种“化身”是一种“做”的行为, 而非“言”的行为:

天地混沌如鸡子, 盘古生其中。万八千岁, 天地开辟, 阳清为天, 阴浊为地, 盘古在其中, 一日九变, 神于天, 圣于地。天日高一丈, 地日厚一丈, 盘古日长一丈。如此万八千岁, 天数极高, 地数极深, 盘古极长。

俗说天地开辟, 未有人民, 女娲抟黄土做人。剧务, 力不暇供, 乃引绳于泥中, 举以为人。故富贵者, 黄土人也; 贫贱凡庸者, 绳人也。(段宝林, 2010)

在创造世界的过程中, 没有看到一点语言的痕迹, 在创世记这么重大的叙述中, 没有给语言留下任何位置, 这本身就反映了中国古人对语言的态度。这种语言缺席的中国创世记神话和西方以语言为本的创世记神话暗示着从一开始中西方就存在两种不同的语言观。除此以外, 中国人的语言观可以在被奉为儒家经典的《论语》中窥见一二。孔子曰: “有之志, 言以志忠, 文以言足。谁知其志若不言? 无文之言, 行而不远。”不管是言或是行, 这里语言都是为表明“志”并传承“志”而存在的。很明显, 孔子把语言作为“宣传”的载体, 所以, 孔子游历列国, 四处游说, 上到王公贵族, 下到平民书生, 去宣扬自己的思想。中国这种“文以载道”, 即语言是工具, 文章为目的服务的思想传到近现代汉语变革之中, 更有过之而无不及。

四、语言观与翻译

语言是翻译的载体, 是翻译中不可或缺的基本要素, 不管翻译研究发展到什么阶段, 有什么样的转向, 有什么新的热点, 唯一不能丢掉的就是语言, 没有语言, 翻译就失去了存在的依托。因此, 语言问题一直是翻译中的重要问题, 在翻译中存在的不同观点归根结底是由于不同的语言观所造成的, 以下通过分析翻译中的几种观点与语言观之间的关系, 详细阐述语言观是如何影响翻译观的。

（一）神似与化境的语言观

在《翻译论集》中，罗新璋教授把我国沿袭的翻译理论概括为“案本一求真一酷似一化境”，他认为这四个概念既互相联系，又各自独立，逐次发展，形成一个系统，而这个系统就是我国翻译理论整体中的重要构成部分。刘靖之则认为，我国的翻译理论自从严复以来虽然经历了几个成长期，也有不少的争论，但大方向却是一致的，那就是“重神似不重形似”，以便达到翻译上的“化境”（罗新璋，1994）。由此可见，“神似”与“化境”在我国翻译研究上的地位和价值。

“神似论”是傅雷的翻译主张。他是我国20世纪最著名的法国文学翻译家，以翻译法国文学名著闻名于世，他翻译的作品中以巴尔扎克、罗曼·罗兰的作品为主。

傅雷先生在近40年的翻译生涯中为中国的文化事业贡献了15卷、500多万字的《傅雷译文集》和50多万字的《傅雷文集书信卷》等，被称为“中国当代的翻译专业户”（王宏印，2003b）。傅雷先生很少谈及翻译理论，因为在他看来，谈浅了是浪费笔墨，谈深了又恐由于见仁见智而引起不休的争论，而且他认为“翻译重在实践，我就一向以眼高手低为苦”。1951年，在《〈高老头〉重译本序》中，他指出“凭效果而言，翻译应该和临摹一样，但求神似而不求形似”。他在1963年给罗新璋的信里又写道，“愚对译事看法实甚简单：重神似不重形似”（傅敏，2006）。事实上，在中国译论研究中主张“神似说”的并不只有傅雷一人，提出类似说法的还有茅盾、王以铸、朱生豪、陈西滢等。早在1921年，茅盾在发表于《小说月报》上的《新文学研究者的责任与努力》中指出：“神韵是文学作品最突出的艺术色……出色的译本绝对是具备这些条件的，也唯是这样的译本才有文学的价值。”同年，茅盾又在《译文学书写方法的讨论》中谈道：“就我的灼见判断，与其丧失‘神韵’而留下‘形貌’，还不如保留‘神韵’，而且在‘形貌’上下功夫时，应有区分。”其理由是文学作品以神韵感人者甚于形貌。王以铸在1951年也发表了《论神韵》一文来表明自己的观点。我国著名的莎士比亚戏剧翻译家朱生豪在其1944年4月写的《〈莎士比亚戏剧全集〉译者自序》中也谈道：“余译此书之宗旨，第一在求于最大可能之范围内，保持原作之神韵：必不得已而求其次，亦必以明白晓畅之字句，忠实传达原文之意趣；而于逐字逐句对照式之硬译，则未敢赞同。”（陈秀，2007）陈西滢把翻译比作塑像或画像，认为翻译有三个层次，即第一个层次的“形似”、超乎形似之上的“意似”以及最高层次的“神似”。注重形似的人太想保

存原有的种种特殊之处，结果因风俗、习惯、思想的不同，往往得到相反的效果。意似的翻译就是要超越形似的硬译，而要把灵动的归还灵动，轻巧的归还轻巧，可爱的归还可爱，优雅的归还优雅。译者有了这样的认识，便应该像个透明的玻璃似的。但是，由于人不能像玻璃那样死板，因此译文终究少不了要折一些光，而且或多或少会歪曲一些。这样的模拟无论有怎样的手段，也终究达不到著作者的神韵，因为神韵就像是诗人内心里散发出来的香味，是个性的聚结，如果无法体会诗人本来的情感，就不能体会到诗人的神韵。只有一个译者与原作者有同样的心智，才有可能得到原著的精髓，产生神似的译本。这也是古今中外精品难获的原因（罗新璋，1994）。

钱钟书先生提倡的“化境说”是我国传统译论的另一种代表性言论，他在《林纾的翻译》文本中指出：“‘化’是文学翻译中最规范的标准。把一国文字形成的作品中改换成其他国文字形成作品，既能完整保存原本的风味，又不因语言惯例的差别而显露出勉强晦涩的迹象，那就算入了‘化境’的门道。17世纪就有人称赞此为特别的翻译，就像是原著的‘脱胎换骨’（transmigration of souls），骨骼被换掉了，而风采和精神依旧。也可以说是，译本应该对原著绝对忠诚，要达到读起来不像是译本，因为在阅读作品原著时绝不会读出翻译的味道来。”（罗新璋，1994）长期以来，“神似论”与“化境论”主张一直深刻地影响着我国的文学翻译，成为译者在翻译中的追求和评判文学译本优劣的最高标准。

如果仔细考察“神似”与“化境”这两种被看作中国传统译论代表的学说，不难发现二者的相似之处，那就是它们都强调一种主观的直觉判断，并不是一种具有可操作性的标准，都要求译者和作者在心灵和精神上有一种共通的默契，即译者能够像原作者一样参透原文的思想内容，并用几乎和原作者相同的语言风格产出译文。这种译论的要求其实是一种无法达到的境界，因为这样做无疑要求译者和作者不仅拥有相同的语言把握能力，更要求他们有共同的心智和世界观。因此，傅雷和钱钟书都坦言这是一种无法达到的境界。傅雷在给儿子傅聪的信中谈及翻译时感慨：“无论译哪一本书，总觉得不能从头至尾都好，可见任何艺术最难的是‘完整’。”因此，这种翻译的完美是一种理想，是译者终身追求的目标，因为“人的愿望、梦想，没有尽头，因此 perfection（完美）就像镜中花、水中月，始终遥不可及。但只要能在其中一个阶段获得整体的‘完整’或者差不多的‘完整’，就非常了不起了”（傅敏，2006）。钱钟书也认为由于翻译涉及的两种语言文字的不同以及译者理解、文风等因素的影响，从“一种