

# 历史的启示

## ——从中西翻译史看当前的文化外译问题

◎ 谢天振

---

---

最近一二十年来，国内译学界，甚至文学界和文化界，对中国文学文化的国际传播问题开始给予越来越多的关注。要确立对文化外译问题的全面正确认识，就有必要从文化外译问题的历史渊源、当前翻译理念的演进，以及当前翻译所处时代语境的变化等诸多方面进行考察。本文拟对中西翻译史上的两个翻译活动——佛经翻译和传教士翻译进行新的剖析，探索其中的文化外译因素及其历史表现，希望能为当前我们正在讨论的“中国文学文化走出去”问题提供新的视角。

---

最近一二十年来，国内译学界，甚至文学界和文化界，对中国文学文化的国际传播问题开始给予越来越多的关注。而半个多世纪以来，我们国家在中国文学文化的国际传播一事上也投入了相当大的人力、物力和财力；但实际效果，正如我们大家所看到的，并不是很理想。之所以如此，究其根源，跟我们国家有关部门的领导和实际从事中国文学文化外译的工作人员缺乏对文化外译问题的全面正确的认识有关。而要确立对文化外译问题的全面正确认识，就有必要从文化外译问题的历史渊源、当前翻译理念的演进，以及当前翻译所处时代语境的变化等诸多方面进行考察。限于篇幅，本文拟对中西翻译史上的两个翻译活动——佛经翻译和传教士翻译——进行一个新剖析，探索其中的文化外译因素及其历史表现，希望能为当前我们正在讨论的“中国文学文化走出去”问题提供一个新的视角。

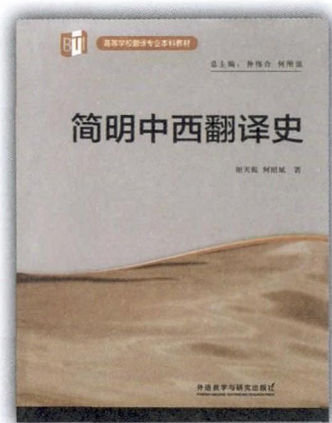
首先我们拟对中国历史上的佛经翻译做一番审视和探讨。

### 一、佛经翻译：“外来和尚好念经”

中国的佛经翻译，历来我们都是从文化译人的角度展开讨论的，这自然无可非议，因为佛经翻译首先就是建立在对外来文化有所需求的前提之上的，佛经翻译的性质也因此只能定位在译人行为的范畴内。然而如果我们对佛经翻译再深入探究一下的话，则不难发现，其中也是有文化外译的因子在里面，尤其是一批“外来和尚”参与了对佛经的翻译，这让我们对佛经翻译有了一个新的认识。而且，有必要指出的是，这些因子对于今天我们思考和探讨中国文化的外译问题具有非常现实的启迪意义。

关于佛教何时传入中国的探讨，目前引述较多的

从传说和史实中，我们发现一个共同的事实：佛经最初的汉译都是请的“外来和尚”，即当时所称的“胡僧”。事实上，在佛经翻译的初期、中期乃至后期，“外来和尚”都扮演了重要的角色。



《简明中西翻译史》封面书影

是东汉明帝（公元 58—76 年在位）夜梦金人的传说。说的是明帝永平七年（公元 64 年）某夜梦见一个身形高大、项有日光的金人在空中飞行，最后落到自己的殿庭之前。翌日明帝以此梦问群臣，有大臣认为明帝所梦金人即是西方称为“佛”的神。于是明帝便遣使西行访“佛”，结果在大月氏碰到正在那里弘扬佛法的印度僧人摄摩腾和竺法兰。使者恳请二位僧人去中土弘法，二人也欣然应允，携佛像佛经，用白马驮之，来到洛阳。明帝命为他们筑寺，即白马寺，摄摩腾和竺法兰从此就在白马寺译经弘法，所译佛经四十二章，后世称《四十二章经》。

对上述传说乃至《四十二章经》本身的真伪，学界有所质疑，对此我们姑且不论。目前学术界多倾向于认为佛经翻译始于汉桓帝（公元 147—167 年在位）年代，系桓帝建和二年（公元 148 年）安息国僧人安清（字世高）来华，正式揭开了佛教入华和佛经汉译的历史序幕。据《高僧传》，安世高来华后，很快学会了汉语。在华 20 多年间，他共汉译佛经 35 部 41 卷，其中比较重要的经籍有《安般守意经》《阴持入经》《人本欲生经》和《大安般经》等，开创了后世禅学之源。<sup>①</sup>

从以上传说和史实，我们可以发现一个共同的事实，即佛经最初的汉译我们都是请的“外来和尚”（当

时称之为“胡僧”）：如传说中的两位印度和尚摄摩腾和竺法兰，史实记载的安息国僧人安世高。

事实上，在佛经翻译的初期、中期乃至后期，“外来和尚”都扮演了主要的，甚至是非常重要的角色。譬如与安世高同时代的著名佛经翻译家支娄迦谶（生卒亦不详）就是大月氏人，桓帝建和元年（公元 147 年）来华。他比安世高来华还早一年，母语并非中文，但他通晓中文。僧祐的《出三藏记集》收录了他翻译的佛经共 14 部 27 卷，只是可惜今天大部分已经散佚。他所译佛经中，较重要的有《般若道行品经》《首楞严经》和《般舟三昧经》等，系开启后世般若学之源。

再如三国时期（公元 220—280 年）活跃在北方的几位译经僧：昙柯迦罗本是中天竺人，于魏嘉平中（公元 249—254 年）到了洛阳。他熟悉佛经律部，翻译《僧祇戒心》1 卷，填补了此前无律部佛经汉译的空白。康僧铠是西域康居国人，于公元 247 年抵洛阳，翻译了 3 部佛经，较重要的是《无量寿经》。昙无谖，是安息人，公元 254 年来洛阳，在白马寺译经。安法贤，原籍不明，但从汉名推测，可能也是安息人，译有《罗摩伽经》3 卷及《大般涅槃经》2 卷。

又如竺法护（约公元 230—308 年），原姓支，是世居敦煌的月氏侨民，8 岁时从竺高座出家，改姓竺。他有感于西晋人只注重寺庙佛像等外在形式而忽略教义，决意随师远赴西域搜寻佛经原典，以匡时弊。据说他遍游西域诸国，学会了 36 种语言，带回大量梵文经卷，自此“终身译写，劳不告倦”（释僧祐，1995:518），译有佛经 159 部 309 卷之多，现存 84 部。竺法护译经不仅数量庞大，范围也很广，包括般若经类（如《光赞般若经》）、宝集经类（如《普门经》）、大集经类（如《宝女经》）、法华经类（如《如来兴显经》）、涅槃经类（如《方等泥洹经》）、净土经类（如《无量清平等觉经》）及禅法经类（如《首楞严三昧经》）等。另一位西晋时期的译经者竺叔兰，原本也是天竺

<sup>①</sup> 本节有关中西翻译史的史实除注明出处外，均引自谢天振、何绍斌的《简明中西翻译史》（2013）。

“外来和尚”在译经时大多都离不开“本土和尚”的协助。如果说得确切些，是这些“外来和尚”“主持”了中国翻译佛经史上初期和中期的佛经翻译。随着“本土和尚”在参译过程中外语水平的提高，他们在中后期脱颖而出，成为佛经翻译的主力。

人，随父亲避难来到中国河南。所以他生长于中土，幼时即学佛典，于惠帝元康年间（公元291—299年）译出《首楞严经》2卷，《异毗摩诃经》3卷，与无罗叉合译《放光般若经》20卷。《放光般若经》与竺法护所译《光赞般若经》译自同一原本，但内容更为充实，前者共90品，而后者仅27品。据说《放光般若经》刚译出，僧俗信徒争相抄写，后世以此立论者也不在少数，因此奠定了该译本在中国佛教史上的重要地位。

至于中国翻译史上著名的四大佛经翻译家之一的鸠摩罗什（约350—409年），同样是一位“外来和尚”——祖籍天竺，生长于龟兹（今新疆库车一带）。他的成长环境赋予他兼通多种语言文化的优势。《高僧传》载其祖父为天竺世宰，父亲鸠摩罗炎因故放弃相位，来到龟兹国，被聘为国师。鸠摩罗什7岁出家，随母亲前往罽宾拜师学法，9岁赴天竺学佛，12岁返回龟兹，初习小乘，后转宗大乘，兼通五明之学，擅长辩论，《高僧传》赞其“道流西域，名被东川”（释慧皎，1992：49）。关于罗什主持翻译的佛经数量，历代说法不一致，据今人统计存世者约39部，313卷（马祖毅，1999：117）。代表性译经包括《摩诃般若波罗蜜经》《金刚般若波罗蜜经》《妙法莲华经》《维摩诃经》《大智度论》《中论》《百论》《马鸣菩萨传》和《龙树菩萨传》等。

此外，还有昙无讫和真谛，他们俩也都是“外来和尚”。昙无讫（公元385—433年）亦名昙摩讫，是中天竺人。西晋末年，他携带《大般涅槃经》等一批经卷，经西域，至北凉国都姑臧（今甘肃武威）。北凉统治者是匈奴人，但也信奉佛教，国主沮渠蒙逊请昙无讫译经，且将闲豫宫设置为专门的译经场所，但昙无讫以不善汉语推脱，直到玄始三年（公元414年）才开始译《大涅槃经》。在闲豫宫译经20年，昙无讫和他的助手们共译出各类佛经共12部117卷，其中对中国佛教思想影响最大的当推《大般涅槃经》40卷。真谛（公元499—569年）又名拘那罗陀，是西天竺优禅尼人。真谛少年时代游历诸国，学习过各派佛理，游学至扶南国时，巧遇中国使者，受邀来华。

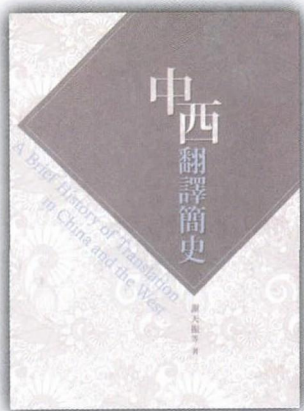
真谛来华的23年里，翻译了大量佛经，据《续高僧传》统计共有64部278卷，现存26部87卷。其中较知名的有《大乘起信论》1卷、《中论》1卷、《全光明经》7卷、《摄大乘论》15卷、《俱舍论疏》60卷。

即使在佛经翻译的后期，“外来和尚”也仍然发挥了重要的作用。著名的如金刚智（公元669—741年），梵文名跋日罗菩提，是南天竺人，他16岁出家，在那烂陀寺学佛法。公元719年，金刚智携弟子不空抵达广州，唐玄宗专门派遣特使前往迎接，并敕住长安慈恩寺，后移至荐福寺。他常随皇驾往返于长安与洛阳之间，翻译了《瑜伽念诵法》《曼殊室利五字心陀罗尼》等经文，共24部30卷。

另一位著名佛经翻译家不空（公元705—774年），梵名阿目佉跋折罗，也是南天竺人。不空幼年随舅父来华，13岁时拜金刚智为师，兼通梵语和汉语，与师傅共同译经。师傅死后，奉师命回国学习密法，搜求密宗经典，得《金刚顶瑜伽经》等80部，1200卷。公元746年，不空携带梵文经卷返回中国，唐玄宗赐号“智藏”，命译经。不空所译佛经多为密宗学说，如《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》《金刚顶五秘密修行念诵仪轨》等，共110部143卷。就数量而言，可与罗什、玄奘、真谛等媲美，被誉为中国古代“四大佛经翻译家”之一（还有一种说法是用义静代替不空）。

然而，虽说是“外来和尚好念经”，但有必要指出的是，这些“外来和尚”在译经时大多都离不开“本土和尚”的协助。所以，如果说得确切些，恐怕应该说这些“外来和尚”是“主持”了我国佛经翻译史上初期和中期的佛经翻译。当然，与此同时，他们通过与“本土和尚”合作，也参与了具体的实际翻译工作。而随着“本土和尚”外语水平的提高，“本土和尚”在佛经翻译的中后期终于相继脱颖而出，成为我国佛经翻译的主力。这也就是为什么我们在佛经翻译的中后期看到了越来越多的本土佛经翻译家的原因。其中东汉时期的严佛调即是明显的一例。严佛调，临淮（今江苏盱眙）人。他最初的工作就是给安世高和同样是

“外来的和尚好念经”这个史实告诉我们，在引入和译介外来文化的初期，源语文化背景的译介者的参与，对译介成功能起到很大的助推作用。如果我们观照早期西方翻译史的话，也不难发现同样的史实。



《中西翻译简史》封面书影

安息国人的安玄当译经助手，负责记录西域僧人的口述佛经，并加以润色。严佛调是第一个参与译经的中国人，所著《沙弥十慧章句》记载了安世高的译经活动与方法，是第一部中国僧人的佛教著作。《高僧传》赞赏严佛调的译笔“理得音正，尽经微旨”（释慧皎，1992：11），甚至说“世称安侯（即安世高，笔者注）、都尉（安玄，笔者注）、佛调三人，传译号为难继”（同上），可见当时严佛调的地位已经不比外来和尚差。

另一位为佛经翻译作出突出贡献的“本土和尚”，那就是道安了。道安（公元314—385年）俗姓卫，常山扶柳（今河北冀县）人。他出身士族，可生逢乱世，更兼幼年失怙，所以12岁就出家了。24岁至邺城，先后师从数人，兼修大小乘，“堪称东汉以来汉僧佛学造诣最深之人”（王铁钧，2009：99）。道安本人并不懂梵语或西域语言，但他却整理和编纂了汉末以来已经翻译的经籍，后世名之曰《综理众经目录》，这是中国最早的佛经目录，也是最早的翻译目录。与此同时，他长期在长安五重寺主持译经并宣讲佛法。由于他精深的佛学修养蜚声中外，慕名来五重寺出家礼佛者人数众多。同时他还邀请中外高僧共同译经，共译出佛典14部，180卷，约百万字。

与此相仿，道安的弟子慧远对中国的佛经翻译也卓有贡献。慧远，俗姓贾，在21岁时与弟弟听了道

安在太行恒山讲法，兄弟俩就决定出家为僧，拜道安为师，24岁开坛讲法。和道安一样，慧远亦不通外语，但他是当时江南译经活动的最专业的组织者。当时江南佛经多有残缺，内容比较狭窄，于是他派弟子去西域寻求佛典，所得佛典转译为汉语后，长期流行于江南。他还大量招徕各地名僧去庐山弘法译经，如僧伽提婆曾在道安译场译过《阿毗昙心经》，但很不满意，慧远请他来庐山重译该经，并亲自助译，结果十分成功，毗昙学由此大盛于江南。

对以上史述，熟谙中国翻译史的读者肯定不会感到陌生。尽管如此，对其中的“外来和尚好念经”这个史实却很少有人给予过应有的重视。这个史实从文化译入的角度看，它告诉我们，在引入和译介外来文化的初期，源语文化背景的译介者的参与，对译介的成功能起到很大的助推作用。

实际上，从这个角度我们去观照一下早期西方翻译史的话，也不难发现同样的“外来和尚好念经”的史实。西方翻译史上最早、最著名的圣经翻译活动，即史称《七十子希腊文本》的圣经翻译，就是公元前三世纪耶路撒冷的主教埃里扎尔（Eleazar）应埃及国王托勒密二世费拉德尔弗斯（Ptolemy II Philadelphus）的请求，派出72名“高贵的”犹太学者在埃及亚历山大图书馆合作翻译的结果。在古代，埃及的亚历山大城是当时地中海东部地区的文化贸易中心，城里的五分之二居民是犹太人。但这些犹太人由于好几个世代漂泊在外，已经忘记了他们祖先的语言——希伯来语，而只会说希腊语，也看不懂希伯来文的《圣经·旧约》，所以就希望有一本希腊文的《圣经·旧约》。而他们中间显然又缺乏精通希伯来语和希腊语这两种语言的专家，于是只好向“外来和尚”——72名来自以色列的学者求助。西方翻译史上第一本《圣经》的译本也就这样诞生了。

此外，像古罗马最早的翻译家里维乌斯·安德罗尼柯（Livius Andronicus，公元前284—公元前204年），他的原籍也是希腊——尽管出生在意大利，所以也是一位“外来和尚”。他翻译了荷马史诗《奥德赛》



传教士的译介活动恐怕是西方翻译史上最成功的文化外译活动。确切地说，传教士的译介活动当然是传教。但是传教活动中一项最主要的工作就是把宗教典籍译介到传教对象国，从这个意义上而言，传教的实质也就是宗教典籍的外译。

(*The Odyssey*)，对西塞罗 (Marcus Tullius Cicero)、贺拉斯 (Quintus Horatius Flaccus) 等人都有影响。

从文化外译的角度看，“外来和尚好念经”这个史实对我们今天思考“中国文学文化如何切实有效地走出去”问题也是富于启迪意义的：一个国家或民族如果能让具有本民族文化背景的专家、学者和译者参与到译入语国家和民族的译介活动中去，那么这个国家或民族的文化就能够比较顺利地译介出去。联系当今中国文化走出去的问题，显然今天的英语世界在引入和译介中国文学文化方面尚处于初始阶段，还没有形成一支较强、较成熟的译介队伍，更缺乏一个接受中国文学文化的较成熟的接受群体。在这种情况下，如果我们能够通过适当的途径，以适当的方式，让中国的专家、学者、译者参与到英语国家对文学文化的译介活动中去，那么中国文学文化走出去的效果必定会显著得多。而这样的途径实际上是很多的，譬如为当地从事中国文学文化翻译的汉学家、翻译家配备相应的专家、学者，或者鼓励我们国家从事文学文化外译的翻译家与英语世界的汉学家、翻译家合作，又或者创造条件让中国的作家与英语国家的汉学家、翻译家经常有机会当面接触、交流，建立彼此的友谊，加深彼此的了解，这些举措都会切实有效地促成中国文学文化走进英语世界。

## 二、传教士翻译：“不以我为中心”

如所周知，一部两千年的中西翻译史就是一部译入史。西方翻译史，自古希腊、古罗马时期起迄至 20 世纪初，其翻译活动主要也是以译入活动为主：古罗马时期罗马人把希腊文化译介给自己民族；文艺复兴时期，欧洲诸国把古希腊、古罗马的文化分别译介给自己的国家和民族；即使在 18、19 世纪甚至在 20 世纪初，欧洲各国的翻译活动基本上也是以译入活动为主，很少有主动把自己国家和民族的文化外译出去的。但也不是没有例外，那就是传教士的译介活动。而且在我看来，传教士的译介活动恐怕是西方翻

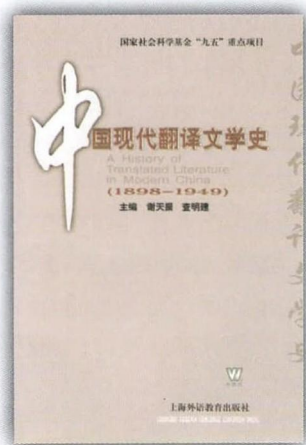
译史上最成功的文化外译活动，尽管迄今为止的西方翻译史对传教士的译介活动很少提及。传教士的译介活动，确切地说，当然应该说是传教，但是我们不能不看到，传教活动中一项最主要的工作就是把宗教典籍译介到传教对象国，所以从这个意义上而言，传教的实质也就是宗教典籍的外译。

近年来，国内学术界对来华传教士的活动正给予越来越多的关注，但多偏重传教士的汉学研究，如阎宗临著、阎守诚编的《传教士与法国早期汉学》(大象出版社, 2003)、张西平著的《传教士汉学研究》(大象出版社, 2005) 等，从文化外译的角度进行研究的似还不多见。其实，来华传教士的传教/译介活动以及他们所取得的成功，同样可以为我们当下正在探讨的文化外译研究提供诸多有益的启迪。

从表面看，来华传教士的译介活动与上述“外来和尚好念经”不无暗合之处，其实并不一样。这是因为上述佛教在华土的译介和传播有一个前提，即中国本土人士主观上想引入这些外来的宗教典籍，为此，甚至不惜巨大代价去迎奉这些“外来和尚”。但传教士的译介活动面临的情势却不一样：中国本土的官方人士一开始对他们抵触的，是不欢迎的，甚至明令禁止他们进入华土。最早想来中国传教的耶稣会士方济各·沙勿略 (Francisco Xavier, 1506—1552 年) 就因此而屡屡碰壁。自 1541 年起，沙勿略在印度、日本传教整整十年。由于意识到中国对于传教的战略意义，他于 1551 年萌念想到中国来传教。他离开日本先到了印度的果阿，然后于 1552 年到达离中国海岸约 30 海里的一座荒凉小岛——上川岛。然而尽管他数次想通过非常手段潜入中国，但都归于失败，最终于 1552 年的 12 月病逝于上川岛。

沙勿略尽管未能如愿进入中国传教，但凭借其在印度、日本丰富的传教实践和敏锐的观察力，他还是逐渐认识到了跨文化交流中的一些规律性问题，特别是“适应”和“认同”在跨文化交流中的作用。这一点对于步他后尘，最终如愿以偿地进入中国传教的后来者，如范礼安 (Alessandro Valignano)、罗明

文化外译的过程中，首先要摒弃“以我为中心”的思想，并学会尊重和适应译入语的文化语境。因为至少我们希望通过外译活动让译入语国家和民族的受众对我们的文化有所认识 and 了解，最终还能喜欢和接受，这需要经历外来文化本土化的过程。



《中国现代翻译文学史（1898—1949）》封面书影

坚 (Michele Ruggieri)、利玛窦 (Matteo Ricci) 等人，毫无疑问是大有裨益的 (陈义海, 2007 : 64-65)。

沙勿略认识到的“适应”与“认同”的问题，确实非常重要。事实上，正如有关专家曾指出的，佛教典籍在译入中国之初也面临过同样的问题，因为佛教的一些理念与儒学格格不入，于是为了迎合中国的儒道文化，佛教的译本中采用了“佛道”一词，所以东汉时期佛教的译介是依附于当时流行中国的道术而传播的。后来在汉末三国期间，中国玄学盛行，于是佛教典籍的译介又开始依附于玄学。凡此种种，都提醒我们，任何一种外来文化要想让目标语文化接受的话，都必须经历一个本土化的过程。

然而，对这样一个显而易见的规律性问题，人们对它的认识也并不是一蹴而就的，也是历经反复才最终认识到的。有关史料表明，早期在澳门的传教士一开始在传教时在文化上奉行的都是以“我”为中心，要求入教者完全放弃自己的文化传统，乃至生活习俗。所谓“凡欲进教者，须葡萄牙化，学习葡国语言，取葡国名姓，度葡国生活” (徐宗泽, 1938 : 169)。“凡是领洗入教的中国人，都要变成葡萄牙人或西班牙人。在姓名、服装、风俗上都要按照葡、班两国的式样” (裴化行, 1937 : 194)。

这种“以我为中心”的传教方式，听上去似乎很不错，也比较容易博得当时教会上层的满意和欢心，但其实际效果却不会好，所以也就理所当然地受到像范礼安这样的有识之士的反对。范礼安很明白，“要在中国这样一个具有悠久文明的国度立足，必须有耐心，必须尊重中国的传统文化，‘不能采取打倒一切的办法’” (陈义海, 2007 : 67)。为此，范礼安积极收集有关中国的资料，努力学习中文。他还鼓励并安排罗明坚、利玛窦等神甫在澳门修习中文。后来，罗明坚、利玛窦等人能成功地从澳门到广东、再由广东到中国内地进行传教，显然与范明礼的以上指导思想分不开的。利玛窦对此显然也有深刻认识，所以他会撰文写道：“我建议，所有在这里的神甫努力学习中国文化，把这作为一种很大程度上决定传教团存亡的事情看待” (转引自陈义海, 2007 : 72)。

从文化外译的角度对明清之际以利玛窦为代表的传教士的传教活动进行一番较深入的考察的话，我们应该可以得到不少启发。

首先就是要摒弃“以我为中心”的思想，并学会尊重和适应译入语的文化语境。对于文化译出方来说，在进行文化外译活动时很容易产生和形成“以我为中心”的思想，以为既然是“我”要把“我”的文化译介给你们，那么“译介什么”“如何译介”当然应该是“我”说了算。这种想法貌似有理，实质大谬不然，因为忽视了文化外译的目的。文化外译都有一定的目的，至少你总是希望通过你的外译活动能让对方 (译入语国家、民族的受众) 对你的文化有所认识 and 了解，最终还能喜欢和接受，而决不是仅仅做了一下外译活动，交出几份译成外文的书籍就算完事。具体如传教士的外译活动，他一定是希望通过他的传教 (外译) 能让听众和读者对他宣讲或译介的教义感兴趣，并进而吸引他们加入教会。如果他只顾自己传教，而不管人家愿不愿听，爱不爱读，那么他的传教肯定是不会成功的。

利玛窦等人的传教 (外译) 之所以能取得成功，就在于他们确立了正确的、切合实际的文化外译指导

文化外译的过程中，译介的方式、方法非常重要。努力挖掘、发现外译文化与对象国文化之间的共同点，构建两种不同文化之间的亲缘关系，缩短对象国的受众与外译文化之间的距离，使得对象国的受众对外译文化易于接受、乐于接受，也是使文化外译取得成功的重要策略。

思想——摒弃“以我为中心”，尊重并努力适应译入语文化语境。所以利玛窦进入中国内地后，一开始并不是全身心地投入传教工作，而是花了相当多的时间与精力进行社交，广交朋友，结交当时中国社会的显宦、皇亲、名流，结识叶向高、李贽、徐光启等大儒。为了赢得这些人对他的认同和接受，他还有意不穿自己的民族服装，而是身着僧袍，以“西僧”自居，因为他知道中国人对僧人比较熟悉，也比较认可。后来，在其中国弟子的建议下，他又改穿僧袍为着儒服，因为儒学才是中国文化的主流。利玛窦还巧妙地利用自己的原文名字 Matteo Ricci——给自己取了一个中文名字利玛窦。其他不少传教士也都如此，譬如汤若望（Johann Adam Schall von Bell）、艾儒略（Giulio Aleni）等。凡此种种，都是为了一个目的，即淡化自己身上的异国、异族色彩，增强译入语语境对他的认同感、亲和力，减弱译入语语境对外来文化的排斥感。

其次，译介的方式、方法非常重要。文化外译者通常更多关注如何尽快把自己的文化外译出去，而较少注意译介的策略，包括具体的译介方式、方法。以传教士的外译（传教）活动为例，一些传教士往往急于四处宣教，到处发展民众入会，却忽略了合适的传教方式和方法，结果效果适得其反，甚至引起对象国统治者的疑虑甚至警惕，引发“南京教案”这样的事件，从而导致明末中国基督教的传教活动陷入低潮。<sup>②</sup> 利玛窦的明智之处在于他深谙文化外译之道，懂得面对中国这样具有深厚文化历史积淀的国家和民族，不能急于求成，而需要极大的耐心。他把科学知识 with 基督教义结合在一起，所谓“一手拿着福音书，一手拿着《几何原本》”，以新奇的西方科学知识来吸引中国的士大夫，使他们对西方文化产生兴趣；又以译书修历来打动中国朝廷，使之感到西方文化有可取之处，能满足中国文化自身的需要，从而让传教士获得了进入中国腹地和深入朝廷传教的机会。

与此同时，利玛窦还懂得在与中国人交往时“投其所好”。譬如他发现中国人喜爱并推崇书籍，于是

他就不像在美洲传教的传教士那样仅仅通过口头传教，而是借助书籍把他们的宗教思想传递给中国人。利玛窦在中国居住前后达 19 年之久，在这 19 年期间，他或是独立完成，或是与中国士大夫合作，撰写和翻译出版了《天主实义》《畸人十篇》《几何原本》（与徐光启合译）等十多部著作，切实有效地向中国译介了西方的天文、数学、物理、语言、文字、音韵、心理、伦理等领域的文化知识。而与此同时，他也达到了向中国人宣传、介绍西方基督教神学思想的目标，并在中国收获了一批信众。

最后，努力挖掘、发现外译文化与对象国文化之间的共同点，构建两种不同文化之间的亲缘关系，缩短对象国的受众与外译文化之间的距离，使得对象国的受众对外译文化易于接受、乐于接受，也是使文化外译取得成功的至关重要的一个策略。譬如传教士在把基督教的最高神“天主”（拉丁文为 *deus*）翻译成中文时，起初都采取音译“陡斯”。之后，利玛窦在中国的古籍中发现了“上帝”和“天”，并发现它们的内涵跟基督教的天主有共通之处，于是明末传教士在翻译时就有意把“天主”“天”和“上帝”并用。研究者指出：“由于‘上帝’和‘天’是中国古籍当中固有的，所以用它们来称名西方的天主，很多中国人都乐于接受”（陈义海，2007：79）。研究者把明清之际西方传教士的这种传教（外译）策略称之为“合儒”，即从中国古代经籍中寻找出跟基督教相一致或至少表面上比较一致的成分，如把儒家经典中的“天”“上帝”等词汇与基督教的“天主”相匹配，或把先秦儒家经典中的某些语汇解释为基督教义中的“天堂地狱”“灵魂不灭”说，或有意把儒家学说中的“仁”等同于天主教的“爱”（同上：127）。除“合儒”

<sup>②</sup> “南京教案”的发生是主持南京教务的王丰肃等耶稣会士急于在教务上取得很大很快的突破，抛弃了利玛窦一直坚持的极其审慎的传教态度，又是盖教堂，又是置花园，又是公开举行宗教仪式，吸引众多信众，引起南京礼部侍郎沈樞的疑虑，三次上书皇帝，明神宗遂颁发逐逐西洋传教士回其本国的诏令。

明清之际西方传教士在中国的传教活动，究其实质，也是一种文化外译活动。从文化外译的角度看，无论是他们曾经遭遇的失败，还是所取得的成功，都可以为我们今天进行文化外译，包括思考和从事中国文学文化“走出去”提供有益的经验教训。



《中西翻译简史》封面书影

“玩意儿”。他们来到中国，明明是来传教的，但他们在中国期间撰写出版的有关西方科学、文化方面的书籍却比直接与宗教有关的书籍要多得多。这些与西方的天文、历算、数学、地理、物理、生物、医学、建筑、机械、音乐、美术等学科相关的著述，一方面固然是传播了西方的科学、文化知识，但另一方面，却也使得他们可以同时比较顺利、畅通地传递他们想要传递的主要“货色”——基督教义和相关的神学思想。他们的这种文化外译策略，甚至使得他们能够俘获像徐光启、李之藻、杨廷筠这样的“大儒”受洗入教，这不能不说是他们传教活动的一大成功。 □

外，他们还有“补儒”“易佛”等策略，都是为了追求切实有效的传教效果。

事实上，在这种策略指导下，“适应儒家、释经阐教”，“利玛窦们”的传教活动（其实质就是一种文化外译活动）也确实取得了不俗的效果。据说，徐光启就是花了一个晚上读完了罗如望（Jean de Rocha）神甫送给他的《天语实义》和《天主十诫》两书后，第二天就要求罗如望神甫给他付洗的。（陈义海，2007：129）研究者指出，这些书的“可贵之处不仅是用纯熟的汉语写成，更主要是它能跟中国传统的思想相契合；无论肯定中国思想，还是指斥中国思想之不足，都能按儒理、按中国路数来进行论辩”（参见陈义海，2007：129），所以特别富有说服力，也就特别能让读者信服。

明清之际西方传教士在中国的传教活动，究其实质，也是一种文化外译活动。当然，由于它的宗教背景，这是一种比较特殊的文化外译行为。但不管怎样，从文化外译的角度看，无论是他们曾经遭遇的失败，还是所取得的成功，都可以为我们今天进行文化外译，包括思考和从事中国文学文化“走出去”提供有益的经验教训。他们来到中国，明明是来传教的，但首先奉上的不是福音书，而是自鸣钟、望远镜、三棱镜、地图之类的能引起中国人浓厚兴趣的西洋新奇

#### 参考文献

- [1] 陈义海. 明清之际：异质文化交流的一种范式 [M]. 南京：江苏教育出版社，2007.
- [2] 马祖毅. 中国翻译史：上卷 [M]. 武汉：湖北教育出版社，1999.
- [3] 裴化行. 天主教十六世纪在华传教志 [M]. 萧澹华，译. 上海：商务印书馆，1937.
- [4] 释慧皎. 高僧传 [M]. 汤用彤，校注，汤一玄，整理. 北京：中华书局，1992.
- [5] 释僧祐. 出三藏记集 [M]. 苏晋仁，萧链子，点校. 北京：中华书局，1995.
- [6] 王铁钧. 中国佛典翻译史稿 [M]. 北京：中央编译出版社，2009.
- [7] 谢天振，何绍斌. 简明中西翻译史 [M]. 北京：外语教学与研究出版社，2013.
- [8] 徐宗泽. 中国天主教传教史概论 [M]. 上海：土山湾印书馆，1938.

◎ 谢天振  
广西民族大学相思湖讲席教授  
上海外国语大学高级翻译学院教授  
swgftz@163.com