

佛经翻译的译场及翻译程序

闫艳

(西北民族大学 文学院,甘肃 兰州 730030;长安大学 外国语学院,陕西 西安 710064)

〔摘要〕史称“千年译经”运动的佛经翻译,是中国翻译史的源头。本文通过佛经翻译的译场与翻译程序,分析佛经翻译的地域性因素和时代性因素。译场制度的集中管理提高了出经的规模与准确性。佛经翻译是科学客观性大于文学主观性的一种创造活动,其时代性因素往往大于地域性。

〔关键词〕佛经翻译;译场;翻译程序

〔中图分类号〕H059

〔文献标识码〕A

〔文章编号〕1001-5140(2016)02-0029-07

DOI:10.14084/j.cnki.cn62-1185/c.2016.02.006

一、佛经翻译

佛经翻译是中国翻译史的肇始。佛经本是宗教传播的载体,译经则是其途径,佛经翻译的目的是为了传播佛教,播撒福音于大众,从而争取更多的皈依佛教的信徒,事实上却无意中促成了中国翻译学的萌起和发展。虽然战国时的《越人歌》(即广为人知的“越女求爱歌”)被认为是中国历史上最早史载的翻译作品,但《越人歌》的翻译只流于传说。

一般来说,中国翻译史经历了三次大的翻译高潮:第一次高潮是由两汉至北宋,历经千年之久的佛经翻译;第二次高潮是明末清初,以徐光启与意大利传教士利玛窦合译《几何原本》为代表的对自然科学著作的翻译;第三次高潮是“五四”前后的文史哲理工农医等多学科较大规模的翻译。有人加上解放初期政府加强各学科门类的翻译,称之为第四次翻译高潮,又有人再加上20世纪80年代改革开放以来,更加如火如荼的各学科著作论文和其他资料的翻译,称其为翻译史上第五次高潮。无论如何划分,佛经翻译都是中国翻译史的开端,引导了中国兹后两三千年的翻译事业。它对中国翻译史的奠基作用不容忽视。

中国翻译技巧的发展史是螺旋状向前渐进的,每一次的新策略新方法都是在前面翻译实践基础上的超越和发展。中国翻译理论从最初的“格义”“合本子注”到“质—文之争”再到“五失本三不易”和“五不翻”对不可译死角的探索与对策,引导了后来严复“信、达、雅”翻译原则的提出。中国翻译理论与技巧的探索呈波浪式发展和螺旋形上升趋势,在发展中逐渐成熟起来。王克非说中国佛经翻译经历“由幼稚的直译而至幼稚的意译,又由成熟的直译而至较成熟的意译,终至二者兼得的发展模式”^[1]。任东升认为早期的佛经翻译阶段演进情况是沿着“逐字式直译(安世高)——追求文雅(罗什)——信达并举(玄奘)三段式”^[2]。

〔收稿日期〕2015-12-28

〔基金项目〕长安大学人文社会科学基金项目“后殖民主义语境下的中国翻译理论”(项目编号:08Y08);国家教育部规划基金项目“海外中国民间文艺学家谭达先研究”(项目编号:14YJA751027);中央高校基本科研业务费专项资金(人文社科类)项目“后殖民语境下的海外学人谭达先”(项目编号:310813155007)

〔作者简介〕闫艳(1971—),女,陕西西安人,在读博士研究生,副教授,主要从事翻译与文学研究。

目前对佛经翻译的研究一般集中在译者、译著、译论、译场等领域。本文聚焦于佛经翻译的译场制度与翻译程序的变革,分析译经的时代性与地域性因素,以及它们对佛经翻译活动和译本的影响。

二、译场制度

下面主要谈谈译场结构的生成、译场的南北地域性分布,以及佛经翻译程序的时代性进展。就翻译组织而言,初期的佛经翻译主要是无组织的私译,后来出现了官办性质的大规模的译场,而且还产生了越来越完善的译场制度。组织译场翻译佛经的方式,有助于主译、助译和参译的译者们集思广益,为译文的科学性和准确性提供了基础和保障。

(一)佛经翻译的科学性

佛经是宗教而不是纯文学,对教义的准确翻译是宗教的第一大要求,因而重视准确性的直译作为主流翻译风格,但为了争取更多的信仰者,也需要注重有文采的翻译来吸引群众。梁启超先生说过:“佛教为外来之学,其托命在翻译,自然之数也。”^[3]佛典的翻译决定着中国佛教发展的进程,所以佛经翻译的客观准确性要求首当其冲。虽然有人提出:翻译不是科学,翻译是一门艺术。但是和文学比起来,翻译的科学性更强,而其艺术性远不及文学,只是比自然科学的艺术性稍强一些而已。浙江大学教授沈语冰先生说:“翻译既是一门艺术,也是一门求真的科学。”^[4]俗话说:“戴着镣铐跳舞,也许能跳出最美的舞蹈”^①,佛经翻译受宗教因素“镣铐”的制约,既追求科学准确性翻译为求得“真经”,又需要充分发挥出它的文学性迎合信众。两方面相得益彰确实不易,但正是在这种“戴着镣铐舞蹈”的平衡中,佛经翻译表现出它独特的本色,将佛经教义发扬光大而泽被后世。

(二)译场的地理分布

佛经的传播和传诵形式主要有口译、笔译及传诵三种。佛经译本的扩散和接受主要途径是通过译场译制和僧人传诵。古代的译经往往是集体合作,有口译、笔受等等,程序繁多,参与者职责分明。

历史沧桑,最早的佛经译场,已经不可考据。佛教在传入中国的过程中,经过当时存在于西域地区的36国,每国都有自己的语言,好在他们的语言都属于梵语语系,差异并不是很大,这也可以解释为什么西域高僧一般都懂得多国语言,比如翻译大师鸠摩罗什就精通数门语言。而从天竺到汉地沿途的西域各国,当时不属于中国,但现在其中很多已经纳入中国版图,仍然有一些在境外,还有已经消失了的古国,像传说中的楼兰古城已被浩瀚的沙漠掩埋,史籍无存。考察那些古国的译场相当困难,恐难以计数。资料显示光是现在的新疆地区考据出来的古代佛经译场就有四十多处。

至于汉语疆域的关内中原地区,佛教传播过程中的译经地点,总体上沿着北线南线两大线路分布,译场遗迹大约有几十处,比较著名的有敦煌、凉州(也称姑臧,现甘肃武威)、长安(现陕西西安)、洛阳、建业、江陵、庐山等处。以玉门关为界的话,敦煌为入关第一站。位于戈壁沙漠,东来汉地途经最早绿洲的敦煌,很早就有过路僧人和佛教信徒在崖壁上雕刻的习惯,因为是沙漠旁第一站,过路商旅、信徒、游客们要休息、停顿、补充给养,暂时住在敦煌,为了朝拜的需要,在莫高窟建筑了佛龛雕塑群。应佛教传播的需要,敦煌建立了译场译经,著名的敦煌僧人月氏族裔竺法护及其弟子曾在此译经。敦煌还设立了佛教学校,培养佛教人才。敦煌往东,进入河西走廊,凉州姑臧(今武威)天梯山的大佛周围,聚集了一批译经者,五凉政权时期,前后以西域僧人昙无讖和沮渠京声为主译的译场最为著名。他们的译场有一定规模,也曾得到凉州当政者的赞助,比如凉州刺史张轨的孙子张天锡,便亲自组织并参加译场译经活动,沮渠京声^②也是当时凉州统治者沮渠蒙逊的同族。

^① 欧洲民间流传典故。曾有人买一善舞奴隶跳舞表演,为防止逃跑,登台跳舞都戴着笨重的脚镣手铐,此人如此舞蹈表演二十年,主人见其忠诚,遂解开镣铐,但该奴隶戴惯了镣铐,解开反而身体无法平衡,不能舞蹈得像以前戴镣铐那样好。后人由此得典故:“戴着镣铐跳舞,才能跳出最美的舞蹈。”

^② 沮渠京声,蒙古族人,北凉统治者沮渠蒙逊的族弟,受过良好教育,是当时有名的文学家和佛经翻译家,北凉灭亡后他奔走定居于刘宋的金陵,晚年仍有译经和文学作品所出。

走出河西走廊,佛教传入中土后,一般沿着南北二线传播,沿途也形成了大大小小几十处译场。北线有长安、洛阳等地。南线有江陵、荆州、襄阳、庐山、健康(建业)等多处。要注意的是:译场并非从西往东按时间顺序排列,佛教最早传入的东汉,传说洛阳就有摄摩腾竺法兰译经,后来安世高、支娄迦谶也在洛阳建立了简单的译场。支谦在吴地的建业译场是三国时期的,时间上也早于西晋敦煌的竺法护译场以及姑臧的昙无讖和沮渠京声的译场,而东晋一前秦道安组织官办的长安译场也早于凉州译场。所以译场存在的时间和地点是穿插着进行和存在的。

(三) 译场制度的创立

佛经翻译的组织机构有“译场”和“译经院”之分。佛经译场发展轨迹是“由私译而至合译,又由小译场而为大译场,组织及分工细密、严谨”^[5]。

前秦与东晋并存时期,佛经翻译由私人事业转入了规模化译场翻译,释道安在朝廷的支持下首创译场制度。作为最早组织官方译场的人,道安在师傅佛图澄去世后,辗转南下,逗留东晋襄阳 15 年,建立僧团制度,为僧俗公开讲授佛教经典《放光般若经》等,在大江南北以致当时整个中国影响很大。前秦,苻坚专门请他去组织翻译佛经。道安在长安建立了中国第一个官办佛经译场,可容纳数百人同时译经,共出经 14 部 183 卷,大部分是小乘经卷。建立译场制度和道安的主旨是分不开的,生逢乱世,几经流亡,道安意识到译经必须依靠政府的力量才能发展壮大,他提出“依国主,立佛法”的观点,据《高僧传·道安》记载,他对弟子说“今遭凶年,不依国主,则法事难立”^[6]。

姚秦即后秦时期的西域高僧鸠摩罗什,是道安译场制度的继承人。他进一步发展了道安的译场制度,开集体翻译之先河。姚秦弘始三年(401 年),鸠摩罗什来到长安,组织了大型译场来翻译佛典,出经数量质量都是空前的,达到佛经翻译史上的第一次高峰。据《出三藏记集》卷十记载:“(秦王)乃集京师义业沙门,命公卿赏契之士,五百余人集于渭滨逍遥园^①堂。”^[7]“罗什法师于长安逍遥园,三千僧中共译出之。”^[8]“三千学士与什参定大小乘经五十余部,唯菩萨十戒四十八轻最后诵出。”^[9]可见鸠摩罗什译场规模之大,有时五百人,有时三千人同时参与译经活动。鸠摩罗什在长安十余年,共译经 39 部,313 卷。他早期信仰小乘后改信大乘宗教,所主译大部分经典是属于大乘佛教的龙树一支。

南部东晋辖区的九江庐山,高僧文士慧远是道安的弟子,分流南下至庐山,慧远在庐山开办译场,和鸠摩罗什的长安译场同时,形成南北之势。“东晋十六国后期,中国佛教形成了南北两个中心,南方是以释慧远为首的庐山僧团,北方是以鸠摩罗什为首的长安译场。慧远在庐山,结社念佛,组织译场,著书立说。”“慧远法师即在庐山置般若台译经,开创了我国翻译史上私立译场的先河。”^[10]慧远译场翻译规模较鸠摩罗什为小,出经多为毗昙学派著作。慧远与鸠摩罗什有关于译经学佛的书信来往,被称为佛学史上著名的“南北对话”。

唐代最著名译经高僧玄奘,西游取经十余年,游学归国后,受到唐太宗的欢迎,在长安弘福寺、大慈恩寺^②等地组织了规模更大的译场,并在慈恩寺建大雁塔藏经讲经,晚年迁至玉华宫(今属铜川耀州)继续译经,出经数量史载最多,质量也更好,被称为“新译”时代,以别于之前鸠摩罗什的“旧译”。

在玄奘之后的长安—洛阳的义净译场、不空译场,直至北宋太宗亲自主持的译场等等,基本上都继承沿袭了道安开创的官办译场的路子。

(四) 译场创立的意义

建立佛经翻译译场的意义,在于科学性扩大化生产。一是准确的译经质量,二是规模化的译经数量。

自道安始,官办译场建立了完善的译场制度,佛经翻译一般在朝廷支持下集体翻译,是群体协作的

^① 即今西安西南郊区户县的草堂寺,草堂寺至今还存在鸠摩罗什的舌舍利塔。

^② 玄奘的长安译场位于大慈恩寺西北角的大雁塔,大慈恩寺原为时为太子的李治为其母后所修建。恰玄奘西游取经回来,太宗皇帝命玄奘住持大慈恩寺译经,玄奘于寺内西北约百米处修建大雁塔,即他和弟子的译经院。大雁塔是具有佛教风格的藏经楼,今大雁塔南广场就是他当年译经讲经的长安译场。据传玄奘坐化后有九大寺院迎藏其舍利,今西安南郊兴教寺有玄奘舍利塔之一。

结果,使译经的客观性更强;与之相比较,文学创作以个体作业为主流,虽然也有合著现象,但不被鼓励,因而文学是私人化的行为,主观性较强。另外,文学作品大多用于读者娱乐消遣,为了增加吸引力,往往采用荒诞夸张等修辞手法,虚构成分较多,文学作品翻译时一般允许为求“达”“雅”而失去部分“信”,归化式翻译策略较为常用。而佛经翻译和文学翻译不同,念经的都是佛教信徒,念真经才是内在真切的追求,所以如今在一些有条件的寺院,众僧念经使用古代梵语,认为这样才不至于失真,才能得到佛祖的保佑和超度。当然懂梵语的信徒只是少数,大多数信众还是依赖阅读译本。因此,翻译的准确性是第一追求,译者也绝大多数是佛教僧人信徒,内心自在更追求经本的真实有效性。直译的风格长久维持不衰,遇到目的语(Target language)汉语难以一一功能对应的概念范畴,他们宁愿音译或者不翻译,也不愿乱对应去翻译。

对于数量,由于译场分工越来越细的流水线作业,出“活”率大规模提高了,到了富有经验的译场组织者手里,效率明显比早期的译经单干或小型组织,有了大规模的发展和提高。这表明,我国古代的译经事业上上了一个新台阶。“我注六经,六经注我”,辩证的来看,鸠摩罗什组织的译场,达到了我国早期佛经翻译的最高成就,是他成就了中国的佛经译场事业,另一方面,是道安开创的当时堪为先进的长安译场制度成就了鸠摩罗什,使他在中国古代翻译史上占有辉煌的一席。

三、翻译程序

译场之所以具有大规模生产的能力,体现翻译集体性流水作业的翻译程序,是个需要重点探讨的问题。在古代,与现在的个人翻译不同,译经是集体事业,往往设有口诵、笔受、证义、校验等多道程序流水线作业。佛经译场的翻译程序是随着时代而不断发展完善的,程序也由简单到复杂。早期的翻译简单些,安世高时代只有两三道程序。越往后越复杂,甚至到了唐代玄奘的译场达到13道工序之多。在历史上的各个时期,译经程序有所不同:

最早史载的译经程序是,东汉《法镜经》的译出由安玄口诵,严佛调笔受记录。有没有更多的润色等工序不得而知。

及至西晋竺法护译经,据屈直敏《敦煌高僧》“由他口授,助手笔录,翻译中用字黜除胡音,并与旧译对照,编成合订本,最后亲自审定核校……”^[11]译经程序已经有了口授、笔录、正文(黜除胡音并与旧译对照)、编订、审校等至少五道工序。

到了前秦道安的依官办译场,道安在《增一阿含经序》中说:“外国沙门昙摩难提诵二阿含,……佛念译传,昙嵩笔受。……余与法和共考正之,僧略、僧茂助校漏失。”^[12]这是没有梵本,原经本由昙摩难提背诵出来。“佛念译传”,是翻译梵文为汉文,也是口授。将它笔记成汉文的,是昙嵩。再由道安与法和考正文义,僧略与僧茂助校漏失。所以,虽然题名为“昙摩难提译”,其实他只是诵出而已。据此文,道安的译场译经至少有四道工序。另据俞森林《道安之佛经翻译及翻译思想考述》中说:“道安开始组织译场,进行佛经翻译……其译场……仅有口授、笔受为梵文、传译、笔受为汉文、正义、校对等简单程序,但正是从那时起有了佛经译场的基本雏形,成为中国佛经翻译官办译场的开端,为稍后一些来长安的西域名僧如鸠摩罗什组织大规模译场奠定了基础。”^[13]由此可见,道安译场已经有了口授、笔受为梵文、传译、笔受为汉文、正义、校对等六道工序。

姚秦时期来到长安的鸠摩罗什,进一步完善了道安的译场制度。鸠摩罗什译经,佛经依梵本(古称“胡本”^①)而译出为“秦言”,即汉语,由于当时是后秦统治,该区域语言被称秦言。鸠摩罗什将原文口译为中国汉语言文字,其中笔受、证义(即论证义理)、润文的,有很多人,每个步骤都有专人负责。《出三藏记集》卷八《小品经序》记载:

^① 中国古代人对外国缺乏了解,曾经把来华的西域及阿拉伯各民族都称为“胡”,来自天竺的佛经原写本“梵语本”也被误以为“胡语本”。

以弘始五年,岁在癸卯,四月二十三日,于京城之北逍遥园中出此经。法师手执胡本,口宣秦言。两释异音,交辩文旨;秦王躬览旧经,验其得失,谘其通途,坦其宗致。与诸宿旧义业沙门释慧恭、僧略、僧迁、宝度、慧精、法钦、道流、僧睿、道恢、道标、道恒、道惊等五百余人,详其义旨,审其文中,然后书之。以其年十二月十五日出尽;校正检括,明年四月二十三日乃讫。^[14]

由以上这段文字记录来看,罗什主持的译场译经过程,也至少含有口授、笔录^①、两释(互译)、辩文、与旧经对照、审义、书记、校验等八九道程序。

译场制度发展到唐太宗时,玄奘主持的长安译场据说已经非常严密,分工很细。王亚荣在《玄奘译场助译僧考述》^[15]一文中考证,贞观十九年,玄奘归至京师组织译场,有23人参译,他们职务是:证义12人、缀文9人、字学1人、证梵语梵文1人。到了第二年,重新调整为助译25人,为:笔受8人、缀文8人、正字1人、证梵语1人、证义7人。据同文,高宗显庆元年(656年)七月二十七日,玄奘译场在大慈恩寺翻经院译《大毗婆沙论》时的组织结构和助译僧:笔受5人、证义7人、缀文4人、执笔2人、正字2人。文章说“玄奘译场共出现过证义、笔受、缀文、执笔、正字、证梵文、证梵语、证文、录文等职称”,但不是同时有此九种职称,又说“玄奘译场助译僧的变化较大。人数上多者50余人,少时10余人。”而尹富林和张志芳的文章说道,“唐代玄奘主持的译场,其分工极为具体而严密。他将译经活动进行了11种分工:译主(即译经场的主持人)、证义(与译主评量梵文)、证文(听译主宣读梵文以验误差)、译语(亦称度语,检查印证译主的翻译与梵本、梵义是否一致)、笔受(将译主颂出的外文记录下来并转录为汉文)、缀文(整理记录,使之成句)、参译(参考两国文字,使之无误)、刊定(刊削冗长,定取句义)、润文(润色文采)、誊抄、梵叹。此外,还设监护大臣监阅总校。如此明确的分工,除了显示对佛经翻译的重视外,更体现了译者相互配合、相互协调的作用”^[16]。

武则天唐周时期的译经制度,相比前代来说则更加完善,张弓先生据此指出,道净任译主“宣示梵本”并“缀文、证字”,另设“证梵文”“读梵文”“笔受”“证文”“证义”“润文”“正字”等职,运作程序与玄奘译场相类似。参译者83人,从身份上看有两大特点:外国人多,宰相重臣多。13位外国人,分别来自中天竺、东天竺、吐火罗、蔚宾^[17]。梁丽玲、朱文光亦执同样看法,“据《宋高僧传》所载,义净译场的运作程序与玄奘译场类似,但分工似乎更为细密,如增设‘证梵本’‘证梵语’‘证译’‘次文润文’等职,参译者的身分有两大特点:一是外国僧侣比重增加,二是挂名大臣众多。与玄奘以本土出家的沙门精英团队有很大的不同”^[18]。魏郭辉的博士论文《敦煌写本佛经题记研究——以唐宋写经为中心》^[19]有较为详细的论述,记载玄奘以及义净译场翻译职务达13种之多,朝廷重臣加以监管,全国选拔人才助译,而且多有外籍僧人参与,显示出译场的更为科学化的管理。

北宋太平兴国七年(公元982年),宋太宗重新组织译场,恢复了自唐元和六年(公元811年)中断了100余年的佛经翻译事业。天息灾译出《圣佛母小字般若波罗密多经》,法天译出《大乘圣吉祥持世陀罗尼经》,施护译出《如来庄严经》。分宣读梵文、证义、证文、审听、笔受、缀文、参译、刊定、润文等九个译职阶段。这是中国佛经译场的末局。^②

四、时代性与地域性因素对佛经翻译的影响

(一)佛经翻译的时代性

从译场程序的时代演变可以看出,翻译水平是随着时代而进步的,后期更加科学化、规范化。最初的译经三五人参加,后来发展成百上千人同时参译的宏大场面,是道安所创的译场组织制度发挥出巨大功效,将我国古代译经事业推向新的高潮。鸠摩罗什、玄奘、义净及北宋诸译经大师继承道安开创的译

^① 笔者认为应该有笔录,否则如何“两释异音,交辩文旨”?

^② 参见台湾中华百科全书《佛教传入中国》,引用日期2014-05-13。另外,宋以后佛经翻译逐渐式微,但由于雕版印刷技术的广泛应用,佛经的印刷和流通速度得以加快。北宋开宝年间,宋朝官方主持完成了中国第一部刻本佛教大藏经《开宝藏》。

场制度并加以发扬光大,使译经事业如虎添翼,最短时间内译出了数量庞大、质量上乘的佛经。

(二)佛经翻译的地域性

佛经翻译有南北地域之不同,原因是佛经传播路线所限。唐以前只有汉传佛教,一般分南北两条线路:北线由西北的西域诸国今新疆地区进入关内,以敦煌、姑臧、长安、洛阳等地为译经传教中心;南线以建业、健康、庐山、金陵等较大城市为译经中心。隋唐时期佛教东传至朝鲜、日本等地区。南北朝时期政权割据,南北分而治之,才有了南传佛教与北方少数民族政权信仰佛教的区别,后来南传佛教又进一步传到东南亚一些国家。大约在7世纪时的唐代,由天竺直接传入,藏传佛教逐渐兴盛起来,主要在吐蕃藏区流传,后来扩布到匈奴蒙古地区。

(三)佛经翻译与地域和时代的关系

佛经典籍的翻译效果和场地地域性没有多大关系。周健和张嘉军的文章《东晋南北朝时期南北之间的佛教交流》指出,“慧远弟子法领、法静受命西行取经,回经长安,干脆停止于此,利用长安译经优越条件,翻译所取佛经。这简直给人一种没有南北之隔的印象”^[20]。可见虽然佛教有南北宗派不同,而佛经翻译结果并没有南北差异。因为译经风格是由译场主持人风格所决定的,他的主译风格是一贯的,而不受南北地域影响,比如西晋竺法护译经,在长安在敦煌都翻译过,风格水平基本没有差异。同地的译场由不同的翻译家主持,结果可能会大相径庭,比如同为长安译场,就风格而论,鸠摩罗什是意译为主的,玄奘则是直译和意译结合的“新译”。

从时代角度看,就直译兼意译的翻译方法论而言,玄奘的翻译比鸠摩罗什的翻译更为先进。鸠摩罗什从小游历天竺及西域各国,对梵语、西域诸国语言以及汉语也都有较深的理解,曾发出翻译类于“嚼饭与人”的感慨,佛经格式梵汉有别,内容更受印度文化侵染而与汉地风俗差异较大,既然不能取“信”,便求汉语通“达”吧。可见他在当时那个时代,没有办法解决如何更好兼顾“忠实”与“通顺”的问题,追求归化于目的语的意译,也是不错的选择。玄奘的语言水平与佛学见解也都很杰出,在四大或者五大佛经翻译家^①中,他是唯一的汉人,他的汉语母语水平明显高出其他外来翻译家,他曾在天竺游学多年,对梵语也非常精通,曾在天竺圣地最大的那烂陀寺辩倒过当地著名僧人。玄奘因地制宜提出“五不翻”翻译盲区的解决方案,他的翻译被认为是非常准确而又通顺的,之后的佛经翻译基本沿袭了他的方法。

(四)文学地域性

与佛经翻译不同,文学的地域性很明显,南北文学有很大差异。我们常说的南北合流,从秦汉魏晋南北朝始,代代都有,仍然南北文学差异显著,值得学人去研究。就是同属北方的不同省份,甚至翻过一道山,文学风格已经有了差异。法国浪漫主义女作家、文学批评家斯达尔夫人其代表作《论文学》中,将当时的欧洲文学分为南方和北方两种文学类型,“我觉得存在着两种完全不同的文学,一种来自南方,一种源出北方;前者以荷马为鼻祖,后者以莪相为渊源,希腊人、拉丁人、意大利人,西班牙人和路易十四时代的法兰西人属于我所谓南方文学这一类型。英国作品、德国作品、丹麦和瑞典的某些作品应该列入由苏格兰行吟诗人、冰岛寓言和斯堪的那维亚诗歌肇始的北方文学”^[21]。她说,“北方天气阴沉,居民十分忧郁,基督教的教义和它最早那批信徒的热忱加重了他们忧郁的情绪,并给它提出了方向”^[22],而“南方人民禀性偏于激奋,现在则易于接受与其气候及趣味相适应的沉思默想的生活”^[23]。由于南北地理环境和气候的差异,因而形成了南北两种不同趣味与特征的文学风格。我国也一样,文学的南北差异始终存在着。文学的地域性是值得研究的话题。

(五)小结——翻译有时代性,文学具地域性

佛经翻译随时代进展,文学却只有风格不同。佛经翻译和时代有关,越往后越完备、越先进。道安及鸠摩罗什的长安译场比三国吴支谦的译场先进,但比起唐玄奘的长安译场,无论在规模上、程序上、严密性上都有较大差距,而玄奘之后的武周时代的义净译场却不低于玄奘水平,甚至更为先进。这说明翻译活动是随着时代而进步的。而文学的时代性并不表示水平的进步,虽然风格随时代变化,差异也较为

^① 一说:鸠摩罗什、真谛、玄奘、不空为中国四大佛经翻译家;另一说,加上义净,为五大佛经翻译家。

明显。汉赋、唐诗宋词元曲杂剧明清小说,就是指文体的时代演进特征。但是,宋代欧阳修、苏轼都提出师法前人,学唐,明前后七子及清代文人也屡屡提出要学习唐代诗人,复古文风。桐城派文言文看起来就是很古老的一种。严复翻译的《天演论》就是继承桐城派文言文的表现。可见文学无所谓随时代而进步,有时候“复古”也是一种时髦与倾向。

翻译没有地域性,而文学的地域性明显。佛经翻译因组织者而异,和地域一般没有直接关系。文学创作的南北流风格截然不同。因而可以说,翻译的地域性不明显,重要的是它的时代性,确定了它的翻译风格、规模与质量。

参考文献:

- [1]王克非.文化翻译史论[M].上海:上海外语教育出版社,1997.14.
- [2]任东升.《圣经》汉译与佛经翻译比较研究[A].中国英汉语比较研究会第七次全国学术研讨会论文集[C].中国英汉语比较研究会,鲁东大学外国语学院,2006.
- [3]梁启超.梁启超说佛[M].北京:九州出版社,2006.135.
- [4]沈语冰.翻译既是一门艺术,也是一门求真的科学[EB/OL].http://art.china.cn/voice/2011-03/02/content_4038703.htm,2011-03-02.
- [5]邵璐.中国佛经译场的回顾及其对当今佛籍整理的启示[J].河西学院学报,2004,(1):82.
- [6][梁]慧皎.高僧传[M].北京:中华书局,1992.148.
- [7][8][9][12][14][梁]释僧祐.出三藏记集[Z].苏晋仁,萧炼子点校.北京:中华书局,1995.386-387,116,410,339,293.
- [10]肖雨.东晋名僧释慧远[J].五台山研究,1999,(1):11-12.
- [11]屈直敏.敦煌高僧[M].北京:民族出版社,2004.66.
- [13]俞森林.道安之佛经翻译及翻译思想考述[J].宗教学研究,2011,(1):108.
- [15]王亚荣.玄奘译场助译僧考述[EB/OL].<http://www.foyan.net/article-116479-1.html>,2009-04-13.
- [16]尹富林,张志芳.从古代佛经翻译看译者的主体间性[J].南京工业大学学报(社会科学版),2008,(3):83.
- [17]张弓.汉传佛文化演生史稿[M].台北:新文丰出版公司,2005.291.
- [18]梁丽玲,朱文光.从写卷题记看唐代佛典翻译[A].唐代文化、文学研究及教学国际学术研讨会论文集[C].台北:逢甲大学唐代研究中心,中国文学系,2007.
- [19]魏郭辉.敦煌写本佛经题记研究——以唐宋写经为中心[D].兰州:兰州大学,2009.56-63.
- [20]周健,张嘉军.东晋南北朝时期南北之间的佛教交流[J].许昌师专学报,1999,(4):58.
- [21][22][23][法]斯达尔夫人(M. d. Stael)论文学[M].徐继曾译.北京:人民文学出版社,1986.145,110,111.

(责任编辑 洮石 责任校对 戴正)