

# 译学中的佛学——严复翻译实践中的佛教理解

蒋海怒

(浙江理工大学马克思主义学院宗教文化研究所, 杭州 310018)

**摘要:**从理论上讲,严复的翻译实践受到汉唐佛教译经传统的深刻影响,其信达雅的翻译标准是对佛教翻译实践的提炼和升华。在翻译实践过程中,严复也借用佛教名相来诠释西方哲学社会科学概念,促进了中西思想的深层次交流。严复的翻译具有创造性,这尤其反映在其译作《天演论》中。从佛学理解角度看,《天演论》对赫胥黎原作的思想进行了修正和发挥,在某些方面改变了《天演论》的面貌。

**关键词:** 严复;《天演论》;佛学

**中图分类号:** B948 **文献标志码:** A

## 0 引言

作为一位曾留学英伦和“西学东渐”的译界泰斗,严复对19世纪西方哲学社会科学的了解在当时是无出其右;而作为一位思想上主张尊孔,译文又浸染桐城文法(时人称之“以瑰词达奥旨”、“与晚周诸子相上下”)的复古派,他的国学功底亦极为深厚。然而,对于严复思想中的另外一个维度“佛学”,迄今难见相关论述。笔者试以严复译著提供的语境为基础,探讨其翻译实践中的佛教理解问题,以求正于方家。

## 1 翻译理论与晋唐译经传统

作为近代翻译理论的代表,“信、达、雅”三字理论已经成为国内译学的翻译准则,得到翻译界的极大认同。但是关于“信、达、雅”的思想来源,却异说纷纭。有主张来自儒家原典《周易》、《论语》的;有主张来自英人泰勒(Alexander Fraser Tytler)或德人罗森斯坦(Herbert Rothenstein)的<sup>[1]</sup>。钱钟书则首次指出该三字理论的佛教译学来源,他在评论支谦《法句经》序时说道:“严复译天演论并例所标:‘译事三难,信达雅’三字皆已见此”。<sup>[2]</sup>按支谦《法句经序》原文为:

又诸佛典皆在天竺,天竺言语与汉异音。云其书为天书,语为天语。名物不同,传实不易。唯昔蓝调、安侯世高、都尉、弗调,译胡为汉,审得其体,斯以难继。后之传者,虽不能密,犹尚贵其实,粗得大趣。始者维只难出自天竺,以黄武三年来适武昌。仆从受此五百偈本,请其同道竺将炎为译。将炎虽善天竺语,未备晓汉。其所传言,或得胡语,或以义出音,近于质直。仆初嫌其辞不雅,维只难曰:佛言,依其义不用饰,取其法不以严。其传经者,当令易晓,勿失厥义,是则为善……今传胡义,实宜径达。是以自竭受译人口,因循本旨,不加文饰。译所不解,则阙不传。故有脱失,多不出者。然此虽辞朴而旨深,文约而义博,事钩众经,章有本故句有义说<sup>[3]</sup>。

支谦认为汉地与天竺情况差异很大,而翻译的准则是“传实”和“不易”,汉代以来的翻译旨趣是“贵其实”,而能“粗得大趣”。他认为传经有三个标准,除“勿失厥义”、“实宜径达”,此外,他又提出了对“雅”和“美”的要求。这也就是钱钟书先生揭明“信、达、雅”三字理论初见于支谦译法的原因。而就佛经翻译史而言,道安崇尚“实录”,鸠摩罗什更进一步,提出了“依实出华”,而玄奘则以“信”为主。据此也可以认为,严复“信、达、雅”三字理论也汲取了佛经

收稿日期: 2012-12-10

基金项目: 国家社科规划项目(08CZJ002);浙江理工大学引进人才科研启动基金(1018847-Y)

作者简介: 蒋海怒(1975—),男,江苏泗洪人,博士,主要从事中国思想史的研究。

翻译史的成功经验并加以提炼而成。对于“信、达、雅”三字理论在中国翻译界的反响,可参见罗新璋先生所编《翻译论集》,在此亦毋庸赘言。

众所周知,严复十分审慎地对待翻译中所遇到的西学概念,往往“一名之立,旬月踟蹰。”(《天演论·译例言》),此中最为人所称道的例子就是他对于天演论上篇“导言”一词的抉择。他先考虑采用先秦“卮言”这一词,后来又经他人建议,考虑采纳佛经中的“悬谈”、“悬疏”等词,都不甚满意,最后才定名为“导言”。由此可知,佛教名相确实给予严复翻译西方思想起到很大作用。例如他曾用佛经汉译比拟西学东渐,认识到佛学在中外文化过程交流中所起到的学术桥梁中介作用。他曾注意到佛教名相的特点“吾读佛书,考其名义,其涵闳深博,既若此矣,况居今而言科学之事哉!”<sup>[4]277</sup>。他在给桐城派殿军吴汝纶的书信中,透露这一事实。“拙译《天演论》近已删改就绪,其参引已说多者,皆削归后案而张皇之,虽未能悉用晋唐名流翻译义例,而似较前为优。凡此皆受先生之赐矣”<sup>[4]520</sup>。而在给梁启超的书信中,严复亦曾言:“名理最重最常用之字,若因果、若体用、若能所权实,皆自佛教东渐而后拈出……来教谓佛经名义多用二字,甚有理解。以鄙意言之,则单子双字,各有所宜。……盖翻艰大名义,常须沿流讨源,取西字最古太初之义而思之,又当广搜一切引申之义,而后回观中文,考其相类,则往往有得,且一合而不易离”<sup>[4]518-519</sup>。

当然,对于翻译中名词概念的取舍,严复向来不认为仅具有技术上的意义,而是进一步认识到翻译中的定名实具有建构国民新思想的重要价值。他鉴于不同文明的“名物”和“思想”的差异,所以“古”无法以“国粹”的形态自存,只有通过“用吾古以翕收以成吾大”的“转译傅会之功”来变动“古之道。”

## 2 西学概念与佛教名相对勘

严复所处的是东西方思想交汇的时代。西方各种哲学社会科学理论蜂拥而至,而固有的孔老思想和佛教教义亦被加以新的解释。严复曾借他人之口描述晚清末年思想文化之紊乱,东西学术混杂一处,新词怪义频出而无定式:“方今世变大异,旧学寝微,家肆右行之书,人诟专门之选,新词怪义,柴口耳而滥简编”<sup>[4]215</sup>。他期待着某种“纯粹精深”学问和“通人硕儒”的“穷精澈神”的治学风格的出现。这就要求当时的学者能够做到兼具“精深”和“通达”的学问境界。它的要求,正如梁启超评论谭嗣同《仁学》

时所言,著述当“会通世界圣哲之心法”(梁启超《仁学》序)。可惜的是,大多数思想家的著述停留于僵硬地牵合比附,严复对此是痛心疾首的。此处以严复对于西学概念“本体”和“自由”的翻译为例,探讨严复用佛理解释西学概念的特色。

### 2.1 释本体

本体论(ontology)是西方近代哲学的一个核心概念,ontology来自对希腊哲学中“存有”(being)或“存在”(existence)的理解。西方哲学对本体论的讨论从古至今蔚为大观,在不同时代的哲学家那里,本体论获得了不同的理解。本体的概念也是国人理解西方哲学的一个始终难获解决的难点。值得注意的是,严复在理解亚里士多德的“第一哲学”(Being as Being)、康德的“物自身”(noumenon; thing in itself)时,力求从佛教哲学角度,用国人熟悉的方式解释西方哲学中的“本体”概念。

如在《老子评语》中,严复一方面用老子的“道”来解释本体,在评论“同谓之玄,玄之又玄,众妙之门”时,严复说:“西国哲学所从事者,不出此十二字。”进而,他将老子之“道”解释为“涅槃”,言:“老之道纪,其形容出,大类释之涅槃”<sup>[4]1081</sup>。再者,严复也注重用佛教的“涅槃”、“自在”、“不二法门”来解释西学中的“本体”概念。例如,在评论“有物混成,先天地生”时,严复说:“老谓之道,周易谓之太极,佛谓之自在,西哲谓之第一因,佛又谓之不二法门。万化所由起讫,而学问之归墟也”<sup>[4]1084</sup>。

康德物自体(noumenon)和现象(phenomenon)的二分思想在近代西方哲学史上有重要地位,有趣的是,这对概念也是中国现代哲学的建构的一个思想资源。据笔者阅读所及,这一对概念很早就受到梁启超、严复和王国维的注意,十数年之后,又进一步影响了唐君毅、牟宗三等人新儒家哲学义理的建构。严复较早运用佛教的“净”、“真实”来解释“物自身”

在严译《穆勒名学》中,严复引穆勒所言“汗德之言性灵与物体也。至谓有自在世界。与对待世界绝殊。立纽美诺之名。(译言净言本体。)以命万物之本体。与斐訥美诺(译言发言)之感於吾心”<sup>[5]57</sup>。及“人心于物,所谓知者,尽于觉意;至其本体,本无所知,亦无由知。”并加以解释道:“案上所抽绎,乃释氏一切有为法皆幻非真实论,亦净名居士不二法门言说文字道断的解”<sup>[5]58</sup>。这是用佛教的真常心论来解释康德的“物自身”思想。

大抵心学之事,古与今有不同者。古之言万物

本体也,以其不可见,则取一切所附著而发见者,如物之色相,如心之意识,而妄之。此般若六如之喻,所以为要偈也。自特嘉尔倡尊疑之学,而结果於惟意非幻。於是世间一切可以对待论者,无往非实,但人心有域。於无对者不可思议已耳,此斯宾塞氏言学,所以发端於不可知可知之分,而第一义海(斯宾塞天演学首卷)著破幻之论,而谓二者互为之根也。窃尝谓万物本体,虽不可知,而可知者止於感觉,但物德有本末之殊,而心知有先后之异……此吾生学问之所以大可恃,而学明者术立,理得者功成也。无他,亦尽於对待之域而已。是域而外,固无从学,即学之,亦於人事殆无涉也<sup>[5]60-61</sup>。

这段话反映了严复多方面的思想。首先,他拈出古今学术对待“本体”态度的差异。这里所说的古今,实指中国之“古”和西方之“今”。古人重弃绝文字,言语道断的“万物本体”,而以理性为“虚妄”,如金刚经所言的“梦,幻,泡,影,露,电”等六如。然而自笛卡尔之后,西方哲学尊重“理性”,强调在“对待世界”中的思维判断。并且如斯宾塞,虽然论述了“第一义海”,其理论建构以“不可思议”为起点,但最重“不可知”与“可知”二个世界的区分,而把学术研究的界限划在了感性世界。严复认为,“学问”只能止于“世间”,对于超出世间的本体界,“无从学”,亦与“人事”了无关涉。

实际上,严复也在一些地方抨击了陆王心学和禅宗、净土宗等排斥言教思维习惯的弊端。与同时代的夏曾佑等人相类似,严复一方面反对只知敬神、拜神宗教神学,另一方面也反对一味扫除语言文字,仅仅立足于本体界的本觉的傲慢,在《孟德斯鸠法意》中,严复曾评论道:“宗教之多思维,殆莫若佛,似宗神秀以上,尚犹差可,六叶以后,倡为禅宗,中国遂以不振。近世又有所谓净土宗者,舍惟念别无事业,故不独国病,而宗门亦衰矣”<sup>[6]</sup>。严复又言:“夫中土学术政教,自南渡以降,所以愈无可言者,孰非此陆王之学阶之厉乎?……盖学术末流之大患,在于徇高论而远事情,尚气矜而忘实祸”<sup>[4]43</sup>。严复认为,陆王心学强化了中国传统中这种只看重揣摩本体,忘却研究现象世界的思维和行为方式。他认为“盖陆氏于孟子,独取良知不学,万物皆备之言,而忘言性求故,既竭目力之事”,相反的是,“西学格致,则其道与是适相反,一理之明,一法之立,必验之物物事事而皆然,而后定之为不易”<sup>[4]44-45</sup>。

## 2.2 释自由

作为西方近代政治理论的主体部分,自由主义

乃是国人较早听闻的政治思想,正如严复在穆勒《群己权界论》(John Stuart Mill, *On Liberty*)译序中所言:“吾国考西政者日益众,于是自繇(由)之说,常闻于士大夫”<sup>[7]31</sup>。与西方自由主义思潮不同的是,近代中国西学东渐运动中的自由主义思潮,由于其生成的文化土壤的原因,一直侧重其“传统”系谱的建构。通过将自由主义思想与中国本土思想资源结合起来,其方式类似于佛教史上的“格义”诠释范式,表现在自觉地选择佛教、庄子等东方思想来接準自由主义。作为自由主义中国早期传播者,严复也将佛教思想作为自由主义进入中国的一个津梁。

严复在《群己权界论》译凡例中的一段话谈到了国人对于“自繇”(liberty)观念的误解,多用佛理来解释西方的自由主义观念。值得注意的是,他考虑到国人多将自由理解为“放诞”、“恣睢”、“无忌惮”等劣义,而没有认识到“人得自由,而必以他人之自由为界”这一符合儒家“絜矩之道”。严复说道:“又如释氏之自在,乃言世间一切六如,变幻起灭,独有一物,不增不减,不生不灭,以其长存,故称自在。此在西文谓之 Persistence,或曰 Eternity,或曰 Conservation,惟力质本体,恒住真因,乃有此德。乃今欲取涅槃极乐引伸之义,而凡安闲逸乐者皆自在矣。则何怪自繇之义,始不过谓自主而无罣碍者,乃今为放肆、为淫佚、为不法、为无礼,一及其名,恶义坌集,而为主其说者之诟病乎!”<sup>[7]</sup>根据上述理据,严复所以坚持将中文译名定为《群己权界论》,将自由译为“自繇”而非通译为“自由论”。此外,他认为,旧译多将 liberty 译为“公道”,是错误的译法。因 liberty 古语为 libertas,指的是“无挂碍”之意,并用佛理来解释人类自由的最高境界“佛言:一切众生,皆转于物,若能转物,即同如来。”“能转物者,真自繇也。”是以西哲又谓“真实完全自繇。”<sup>[7]</sup>

## 3 从《天演论》案语看赫胥黎和严复佛学理解的差异

严复对于佛教有较深的理解,这一点可从《天演论·下篇》译文及案语中可以看出。如在《天演论·下篇》第三章《教源》的案语中,严复写道:“合全地而论之,民智之开,莫盛于春秋战国之际:中土则孔墨老庄孟荀,以及战国诸子……而泰西则有希腊诸智者。印度则有佛”<sup>[8]55-56</sup>。在此之后,严复用了一定篇幅考证释迦牟尼的生卒年月。此外,严复还认为东西各种理论均以“不可思议”为最高境界:“盖天下事理,如木之分条,水之分派,求解则追溯本源。故

理之可解者,在通众异为一同,更进则此所谓同,又成为异,而与他异通于大同。当其可通,皆为可解。如是渐进,至于诸理会归最上之一理,孤立无对,既无不冒,自无与通。”<sup>[8]</sup>严复对佛教的“不可思议”的理趣非常推崇,以之为中外理论思维的极致。他以斯宾塞社会学为例,认为“斯宾塞尔著《天演公例》,谓教、学二宗,皆以不可思议为起点,即竺乾所谓不二法门者也。”<sup>[8]61</sup>这些内容反映了严复对佛学思想的推崇和体悟。

严复翻译的《天演论》并非直译,而是添加了许多自己的理解,这也就是学界更多地视之为严复著作的原因。如赫胥黎在描述佛教理论体系中说:“毫无疑问,佛教获得惊人的成功,应归功于这些伦理特点体系。佛教是这样一种理论体系:不相信西方人的上帝;否认人有灵魂;认为相信永生是大错、渴望不朽是罪过;祈祷无用,献祭无用;教人只靠自身的努力去获救;因其固有的纯洁,不知道何谓发誓效忠;厌恶不宽容;从不寻求世俗力量的帮助”。严复译文则为:“恒河沙界,惟我独尊,则不知造物之有宰;本性圆融,周遍法界,则不信人身之有魂;超度四流,大患永灭,则长生久视之蕲,不仅大愚,且为罪业。祷颂无所用也,祭祀匪所歆也,舍自性自度而外,无它术焉。无所服从,无所争竞,无所求助于道外众生,寂旷虚寥,冥然孤往。”<sup>[8]74</sup>经过仔细对照,笔者发现严复添加了很多自己对佛教的理解。在上文中,“恒河沙界,惟我独尊”、“本性圆融,周遍法界”、“超度四流,大患永灭”、“自性自度”等内容完全是严复自己添加上去的,这些添加的部分从其概念意涵和语境来看,大部分属于大乘佛教尤其是中国禅宗的思想系统。

赫胥黎原书(T. H. Huxley, *evolution and ethics*)所阐述的佛教思想,多从南传佛教角度理解,而严复的译文则大部分属于大乘佛教尤其是禅宗角度出发的阐释,这种差异反映出当时欧洲和中国佛学传统的不同。下文试图以涅槃概念为中心,探讨赫胥黎和严复佛学理解的差异。

赫胥黎原文《天演论·下篇》分论第十标题为《佛法》,是集中介绍佛教学说的文字。在该篇的正文中,赫胥黎写道:“人生之梦的这种结局就是涅槃。涅槃究竟是什么?学者们的意见众说纷纭。但是,由于最初的权威告诉我们,那儿既没有欲望也没有行动,也没有已经进入涅槃的圣徒肉体转世的可能性,那么对于佛教哲学这种最高境界,最好称之为——‘寂静’”。而为了更为透彻地表达自己对涅

槃概念的理解,赫胥黎在该文后附以较长的注释,其中引证了当时的学者戴维斯和奥登伯格关于涅槃的思考,另附以赫胥黎本人的理解,其大意为:涅槃与寂灭完全是一回事,其目的都在于终止“生的欲望”,生的欲望已经停息的阿罗汉的心灵状就是“涅槃”;对于阿罗汉或高僧来说,凡外在的任何形式的存在,都注定要被消解;涅槃剥夺了任何真实性、可想象性或可感知性;对于涅槃的阿罗汉来说,他得到的是完全的安宁,它是一种“圆满的快乐”,这种“圆满的快乐”把对一切可想象的生存的否定和对一切痛苦的否定视为肯定性的极乐的化身。笔者认为,上文中的涅槃含义完全是早期佛教理解,里面反映了缘生论立场的佛教“三法印”,其核心则是“涅槃寂静”。

严复的对应译文则为:“顾世尊一大事因缘,正为超出生死,所谓廓然空寂,无有圣人,而后为幻梦之大觉。大觉非他,涅槃是已。然涅槃究义云何?学者至今,莫为定论。不可思议,而后成不二门也。若取其粗者论之,则以无欲、无为、无识、无相,湛然寂静,而又能仁为归。必入无余涅槃而灭度之,而后羯摩不受轮转,而爱河苦海,永息迷波,此释道究竟也”。<sup>[8]</sup>

通过比较发现,除了正文,严复并没有翻译赫胥黎上述注释,而是以案语的方式表达了自己对于涅槃概念的理解,在这部分案语中,严复表达了自己的意见:断灭缘生链条理解为涅槃是“最浅义谛也”;涅槃寂不真寂,灭不真灭,否则“无上”、“正遍知”的说法就变成了虚假的设定,释迦牟尼认为“空寂”而兼“能仁”;涅槃湛然妙明,永脱苦趣,福慧两足。笔者认为,严复对涅槃概念的描述侧重于表达涅槃的“觉”性,更多地从“诸法实相”的角度来解释涅槃的含义,与赫胥黎有很大的差别。

#### 4 结 语

以佛教诠释为视角,我们从严复的翻译实践中可以得到如下结论:(1)严复在总结佛教译经传统基础上提炼出“信、达、雅”的翻译标准,并且在晚清具体语境下展开翻译实践,为“西学东渐”奠定了文化交流的轨道和目标;(2)严复对西方近代哲学概念的诠释受到了中国传统思想(尤其是佛教思想)的影响,这一点对现代中国哲学的重构有重要价值;(3)近年来,学界开始认为《天演论》与其说是一部忠实的译作,毋宁说是严复自撰的思想启蒙作品。以佛学理解为视角,我们可以清楚地看到《天演

论》原作者赫胥黎的思想与严复译作中所表达的思想性质上的差别,严复在译文许多地方修正了赫胥黎的思想观念,并且二人对于佛教的理解有相当大的差别。

#### 参考文献:

- [1] 皮后峰. 严复大传[M]. 福州: 福建人民出版社, 2003: 484-485.
- [2] 钱钟书. 管锥编[M]. 北京: 中华书局, 1986: 1101.
- [3] 僧祐. 出三藏记集[M]. 北京: 中华书局, 1995: 273.
- [4] 严复. 严复集[M]. 北京: 中华书局, 1986: 277, 520, 518-519, 275, 1081, 1084, 43, 44-45.
- [5] 穆勒名学[M]. 严复, 译. 北京: 商务印书馆, 1981: 57, 58, 60-61.
- [6] 孟德斯鸠法意[M]. 严复, 译. 北京: 商务印书馆, 1981: 586.
- [7] 穆勒. 群己权界论[M]. 严复, 译. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [8] 赫胥黎. 天演论[M]. 北京: 严复, 译. 商务印书馆, 1981: 55-56, 75, 61, 74.

## Buddhism in Translatology: Buddhism Interpretation in Translation Practice of Yan Fu

JIANG Hai-nu

(School of Marxism Studies, Zhejiang Sci-Tech University, Hangzhou 310018, China)

**Abstract:** Theoretically, Yan Fu's translation practice is deeply influenced by Confucian classics translation traditions of Buddhism in Han and Tang Dynasties. His translation criterion of faithfulness, expressiveness and elegance are extraction and sublimation of Buddhism translation practice. In the process of translation practice, Yan Fu used Buddhist names to interpret concepts of western philosophy and social science and promoted deep-level communication of Chinese and western thoughts. Yan Fu's translation has creativity especially manifested in his translation work *Theory of Natural Selection*. From the perspective of Buddhism interpretation, the *Theory of Natural Selection* has revised and exerted the thought of He Xuli's original work and changed its features in some aspects.

**Key words:** Yan Fu; *Theory of Natural Selection*; Buddhism

(责任编辑: 杨一舟)