第一章　绪论：文本旅行与经典建构

旅行线路不是孤立存在的，它们以复杂的形式彼此胶合着。每一条线路都和特定的空间概念、疆界类型、权力序列、文字符号、组织方式和主体性模式相对应，而正是它们的合力决定着旅行者的旅行线路。

——S. M. 伊什拉姆《旅行伦理》[①]

1　中国旅行书写与翻译研究的传统角色

1.1　“旅行”词源考略

在中国古代旅行书写中，“旅行”一词有着多种不同的释义。在不同的历史时期，它总被赋予不同的思想内涵。在中国古代典籍里，“旅行”作为复合词开始使用大概可以追溯至春秋战国时期，而当时的意思是指“集体出行”。《礼记·曾子问》就有“三年之丧，练不群立，不旅行”的记载，其中的“旅行”即指“群行，结伴而行”。汉代刘向的《说苑·辨物》中也有类似的说法，如“麒麟……不群居，不旅行”。之所以出现这样的“旅行”言说方式，主要是因为在中国古代，除极少数人（如帝王、官

① Islam S M. *The Ethics of Travel*. Manchester: Manchester University Press, 2000: 56.

吏、学问家、商贾和僧侣）有个体旅行的机会外，大规模的个体旅行活动是罕见的。事实上，由于生产和生活条件的限制，早期人类的诸多事务还只能依靠整个部落或者是一个部落中的几个家族群体的集体力量来解决。当然，任何迁居别处的“旅行”方式，在当时也只能是一种集体的迁徙行为。而这种旅行和迁徙行为的主要目的，就是为了寻求更好的生产和生活环境。①

不过，“旅行”这一复合词的出现则明显晚于作为单字的“旅”和“行”。事实上，“旅”与“行”最初是作为两个彼此独立但又相互指涉的词而使用的。② “旅”最早是指军队的编制单位。《周记·地官·小司徒》载：“乃会万民之卒伍而用之。五人为伍，五伍为两，四两为卒，五

---

① 西方的情形也大致如此。如有学者指出：西方的迁徙行为本质上也是基于改善生态环境和经济条件而开始的。“疲惫的游牧者的出现是因为地理和气候改变的缘故。渴望旅行在当时也绝非是古代军队远征的理由。最早倚靠自己力量独自旅行的人群是商人。在古希伯来，‘商人’与‘旅行者’是同义词。只有一种情况例外，旅行对于这一个极少数族群而言，具有某种特殊的和显而易见的意义。这一‘在路上’的族群包括兵士、信使、政客、学者、行乞者、朝圣者和在逃囚犯。但当时绝大多数的旅行者还是那些买卖香料、香药、黄金、绸缎、武器和珍珠的商人。到十八世纪后期，较大规模的旅行才渐渐开始为人所知晓。”详细可参考：Enzensberger H M. A Theory of Tourism. *New German Critique*, 1996 (68): 122.

② “翻译”一词的情形类似。最早出现的是“译”字。在《周礼》中即有“象胥重译”和“重译而朝”的记载。这里的“译”其实就是我们今天所谓的“语内翻译”，而翻译的内容则以外交事务为高。而《礼记·王制》中关于“五方之民，言语不通，嗜欲不同，达其志，通其欲，东方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰译”的记述则表明“译”在早期政府编制中实际也有了“译官”的意思。可见早期古籍中的“译”其实是与政府及其翻译活动有关。而“翻”字的出现稍晚，按照孔慧怡的说法，以“译”字覆盖不同翻译活动（笔译和口译）和不同翻译方式（译音和译义），在译事昌盛的时候就显得有些不足应付了。（孔慧怡. 重写翻译史. 香港：香港中文大学翻译研究中心，2005：20.）于是“翻”在佛经汉译的进程中就出现了。如僧祐《出三藏记集》中的“翻转胡汉”、“翻为汉言，方共译写”以及玄奘的“五不翻”之说。这里文献中的“翻”字则具有比较纯粹的“语言转换”的动词意义。而“翻译”作为复合词使用，据孔慧怡的考证，是以《出三藏记集》为先，但全书仅出现一次。（孔慧怡. 重写翻译史. 香港：香港中文大学翻译研究中心，2005：22.）此外，孔慧怡指出，早期古籍中的“翻译”都和佛经翻译有关，而政府翻译事务则只用“译”字。而到了清代，“翻译”一词已完全具备了早期典籍中对于“译”字的诸种描述。

卒为旅。”故汉代文字学者许慎的《说文解字》有“军之五百人为旅”之说法。如此一来也就出现了所谓“行旅”的概念，其用意显然与“军戎”有关。梁昭明太子萧统(501—531)所编《文选》的卷二十六和卷二十七的行旅诗也以此类“载离多悲心，感物情凄恻”(陆士衡)以及“眇默轨路长，憔悴征戎勤”(颜延年)的“军戎”题材为主。由此可见，在古代中国，人类“旅行”的另一目的实际上就是征战。

后来，“旅”又慢慢衍演出“道路、路途”的意思，如《书·禹贡》所载之“蔡蒙旅平”。王引之《经义述闻·尚书上》疏之曰：“余谓旅，道也。《尔雅》：‘路，旅，途也。’……”；而《周易》所记“旅，小亨，旅贞吉”的说法已颇类似“旅”之今日用法。唐代孔颖达《周易正义》注疏曰：“旅者，客寄之名，羁旅之称，失其本居，而寄他方，谓之为旅。既为羁旅，苟求仅存，虽得自通，非甚光大，故旅之为义，小亨而已，故曰‘旅，小亨’。羁旅而获小亨，是旅之正吉，故曰‘旅，贞吉’也。”[①]如今，比较成熟的“旅”的现代意义包括：“寄居外地，旅居”、“寄居外地或旅行在途的人，旅人”和“行进到某一区域而暂作停留，在途中，旅途”等。

与“旅”相仿，“行”最初指作为名词的“道路”，如《诗经·幽风·七月》之“女执懿筐，遵彼微行，爰求柔桑”。不过，作为动词意义的“行”也见于《易·小畜》，如其“风行天上”中的“行”即指“流动、流通”；而《左传·襄公二十五年》中“言之无文，行而不远”之“行”则指“传布、散布”之意。到了汉代，《说文解字》释“行”为“人之步趋也”，“行”作为动词的功能始著。汉阮瑀《为曹公作书与孙权》之“疫旱并行，人并减损”(“流行、流传”)和清厉鄂《晚步》诗之“水光知月出，花落见风行”(“流动、流通”)便是很好的例证。

---

① 孔颖达. 周易正义. 北京：九州出版社，2004：516.

其实，“旅”也好，“行”也罢，其词意重心最终体现于“行”这一表达地理位移的概念之中。然而，古代中国人则始终无意主动践行之、趋附之。相反，人们始终坚信“安居”方能“乐业”。因此，除非生产和生态环境遭到严重破坏（如战争）或者政府移民政策（如民族融合和水利工程）的驱使，否则“背井离乡”总会让人唏嘘慨叹。在中国古人看来，“旅行”绝不是一种愉悦的身心体验，相反它包含了太多难以化开的痛苦记忆。其悲苦和艰辛反映到中国古代旅行书写中则构成了中国古代旅行文化最重要的两大主题：“离人泪”和“征夫泪”。中国古代最早的伤感文学、东汉后期的《古诗十九首》和唐代大量的行旅诗、边塞诗即是其重要标志。

1.2 “游”的精神文化史意义

除了“旅行”和“行旅”外，在中国旅行书写中，还不能忽略“游”这一概念。许慎《说文解字》释“游”为“旌旗之流也”，即古代旌旗上附着之飘带。《左传·桓公二年》也有“藻、率、革音、鞞、鞶、历、游、缨，昭其数也”的记载。[①] 很显然，如“旅”、“行”一样，早期的“游”或多或少也和戎旅征战相关联。后来在“行走”与“运行”等基本意义的基础上，“游”又衍生出“遨游，游览”的意思。《庄子》一书中即有不少这样的表达法，如《庄子·知北游》：“知北游于玄水之上”以及《庄子·秋水》中的“庄子与惠子游于濠梁之上”等。非但如此，《庄子》所描绘的道家“饱食而敖游，汎若不系之舟，虚而敖游者也”的“上浮于风，下游于水”的“逍遥游”状态

① 龚鹏程考证说：“旅”字也是执旌旗而行。因为“旅”、“游”中间的“㫃”，均是旌旗的形状。“似乎一人执旗行走是游，两人结伴而行是旅”。（龚鹏程. 游的精神文化史论. 石家庄：河北教育出版社，2001：153.）此说带有较大的推演性质。是否确切，还有待进一步考证。不过，另有学者指出：旗帜在“旅”字的表意作用中占有重要位置。“旅”的这种构形命意，来源于原始部落图腾。因远古人群均聚群而居，如遇部落集众出行，或围猎，或战争，都以部落图腾为前导。（黄巽斋. 汉字文化丛谈. 长沙：岳麓书社，1998：18.）

更是千百年来人们梦寐以求的“游”之最高境界。魏文帝曹丕(187—226)的《芙蓉池作》就有“遨游快心意,保已终百年”的佳句。

除了先秦《庄子》对中国游文化有着广泛的影响之外,魏晋南北朝时代孕育生长起来的山水旅行诗在中国旅行书写中也占据着相当重要的位置。由于连年战乱和长期分裂,这一时期也成为中国历史上社会最混乱、政治最黑暗、统治最残酷的一个时代。在这种纷乱的世风背景下,为了躲避北方的战乱,中国古代历史上一次大规模的集体南迁旅行就适时出现了。由于战乱和饥馑,很多人在旅途中便倒毙身亡。敏感的文人在严苛的社会现实面前颇感个人的渺小、人生的短促、命运的难卜以及生死的无常。于是,他们开始寄情于宣扬“无为”(夫虚静恬淡寂漠无为,万物之本也。)和“出世”(就薮泽,处闲旷,钓鱼闲处。)的老庄哲学。因此,在公元三世纪的文坛上,便刮起了一股亲近自然、崇尚自然的新风尚。[①] 由此开启了中国古代山水旅行诗的先河,也因此出现了许多炳曜后世的山水旅行诗名篇和忘情山水的旅行诗人。

一般认为,在中国文学史中,东晋的谢灵运(385—433)是山水旅行诗的开宗大师。[②] 但澳大利亚汉学家傅乐山(J. D Frodsham)却称:

---

① 澳大利亚汉学家傅乐山(J. D Frodsham)认为:汉代一向有序而隐固的社会崩溃以后,儒学亦随之而衰落,知识分子面临文化的没落,只好逃避到一种否定文明社会价值的哲学里,聊以自慰。……而且处于邦国沦衰之际,诗人再也无心歌颂帝京的壮丽,因而转向于描写大自然之壮观,也是顺理成章的事。(Frodsham J D. 中国山水诗的起源. 邓仕樑译. //香港中文大学中国古典文学翻译委员会. 英美学人论中国古典文学. 香港:香港中文大学出版社,1973:124—129.)

② 陆侃如、冯沅君的《中国诗史》说:“灵运好游历,导山水诗之先路,与陶潜开田园一派相同。”(陆侃如、冯沅君. 中国诗史. 济南:山东大学出版社,1996:285.)美国汉学家高友工(Yu-kung Kao)指出:“在谢灵运手中,山水诗无论在形式方面还是在主题方面都展现出了自己的独特面貌。游程本身成了它自己的目的,而不是要达到某个确定的目的地,由此旅途上的所见所闻也只因其本身的声色之美而让人陶醉其间。”(高友工. 律诗的美学. //倪豪士编. 美国学者论唐代文学. 黄宝华等译. 上海:上海古籍出版社,1994:39.)

“中国山水诗的特质，其实早已存在于早期的道家玄言诗里。”[①]此说也基本可以成立。事实上，西晋文人如左思(250？—305？)选入《文选》卷二十二的两首“招隐诗”中就有“非必丝与竹，山水有清音”的描述。东晋玄言诗大家孙绰(314—371)和许询(约公元345年前后在世，生卒年不详)的一些诗作中都有类似的“友风月，亲山水”的表达，其中无不显示出道家“身在人间而心游物外”的影响。如孙绰有“垂纶在林野，交情

① Frodsham J D. 中国山水诗的起源. 邓仕樑译. //香港中文大学中国古典文学翻译委员会. 英美学人论中国古典文学. 香港：香港中文大学出版社，1973：124。不过，中国著名诗歌学者林庚似乎不太赞同这样的说法。他认为这类的道家玄言诗“写山水无山水之美，为一种玄言的概念所笼罩着”。(林庚. 唐诗综论. 北京：人民文学出版社，1987：70.)关于山水诗的起源，复旦大学陈引驰教授认为“(六朝时期)山水诗的直接源起，如果从外在的刺激而言，是晋室东渡后江南的自然美景对文士的启示”。(陈引驰. 大千世界：佛教文学. 昆明：云南人民出版社，2001：62.)而林庚则认为山水诗最初的来源是民歌中的起兴。他指出：“山水诗确是在南朝发达起来的，但是山水诗的发达却正是结合着南朝的经济发展而出现的，既不由于魏晋以来士大夫们的雅好园林，也不由于隐士们的逃避现实遁迹岩穴。”(林庚. 唐诗综论. 北京：人民文学出版社，1987：66.)他进一步阐释说“山水诗产生条件是南朝经济发展与水路交通的发达。真正把山水诗进一步提高和发展的是唐代，这也是与唐代整个经济政治文化的发展分不开的。”(林庚. 唐诗综论. 北京：人民文学出版社，1987：75.)事实上，林庚认为曹操的《步出夏门行·观沧海》(作于公元207年)是“中国最早一篇以写景为主题的诗篇。山水诗是此后诗歌发展的一面，而这首诗就预示了这一个发展”。(林庚. 中国文学简史. 北京：北京大学出版社，1988：114.)北京大学教授袁行霈也认为《观沧海》才算是中国诗歌史上最早的一首完整的山水诗。(袁行霈. 中国诗歌艺术研究. 北京：北京大学出版社，1998：362.)不过有学者对此说却并不认同，认为其实有着一些难以圆通的问题：1. 曹操何以会远离晋宋之际的山水审美思潮二百多年，而写作了第一首完整意义上的山水诗？曹操写作山水诗的诗史根据、个人根据都是什么？也就是说，曹操如何在两汉空泛言志的荒漠上建树了山水诗的绿洲？2. 既然曹操是山水诗的第一个标志，而中国的山水诗何以到谢灵运的时代方才真正开始？从曹操到谢灵运的数百年时光，曹操对于大海代表的山水的审美观照，是否就是空谷足音，后无来者？也就是说，在山水题材与意象表达方面，从建安曹操之后到谢灵运之前，是否就没有山水诗血脉的延续而仍然是汉音的言志体制？3. 曹操对建安诗歌具有奠基的地位，何以曹操的山水诗未能得到建安诗人的效法？4. 按照传统的解释，十九首是东汉时代的作品，何以解释十九首中的“青青河畔草”能够在曹操的山水诗之前出现？也就是说，十九首诗中的山水题材是如何产生的？(木斋. 建安山水诗的兴起[OL]. 2006-03-04. http://muzhaiwenxue.bokee.com/4588198.html. [2006-09-27].)

远市朝”的感慨；许询也有“青松凝素髓，秋菊落芳英”的佳句。

在山水旅行诗之外，魏晋南北朝时期还出现了一种同样反映中国游文化的诗歌体裁：游仙诗。这是乱世文人亲近道家书籍藉以修心养性、寻求解脱的一种文学尝试。道家的炼丹服药、延年益寿甚至飞升成仙的思想于是很自然地流露于这一时期文人们的笔端。如果说山水旅行诗还是俗世之人“野情便山水”的一种标志和记载的话，那么游仙诗则是一种借歌吟咏神仙漫游之仙境以寄托诗人情思的诗篇。有人考证，其渊源甚至可以追溯至战国时代的《楚辞》(如屈原的《远游》)和始皇时期的《仙真人诗》。[①] 这些诗中同样不乏仙境神游的描绘，也颇具瑰丽的浪漫气质和奇幻的想象力。

魏晋南北朝的游仙诗在当时的社会和文学史书写中均有较大的影响。《文选》首列游仙诗为诗之一种，并编选了西晋诗人何劭(？—301)和郭璞(276—324)的八首五言游仙诗。何劭的“迢递凌峻岳，连翩御飞鹤”和“长怀慕仙类、眇然心绵邈”所描绘的超越形躯限制的自由逍遥情调以及郭璞《游仙诗》中“京华游侠窟，山林隐遁栖”、“高蹈风尘外，长揖谢夷齐”的超尘出世思想以及“逸翮思拂霄，迅足羡远游”和“吞舟涌海底，高浪驾蓬莱”的神游槃乐、超然物外的仙家趣味均与老庄思想一脉相承。显而易见，它们在丰富中国游文化的同时，也丰富了中国旅行书写和中国文学史书写的内涵。而且，游仙诗通过大胆想象和高度夸张所描绘的虚幻境界和道仙风骨还为身处乱世的人们找到了一种暂时的

① 《史记·秦始皇本纪》载：“三十六年，荧惑守心。有坠星下东郡，至地为石，黔首或刻其石曰‘始皇帝死而地分’。始皇闻之，遣御史逐问，莫服，尽取石旁居人诛之，因燔销其石。始皇不乐，使博士为《仙真人诗》，及行所游天下，传令乐人歌弦之。”

心灵寄托和灵魂的慰藉。[1]

实际上，发端并盛行于魏晋南北朝的山水旅行诗和游仙诗经由曹氏父子、嵇康、阮籍、何劭、郭璞、沈约[2]、颜之推等名士的倡行，一路行经隋唐、两宋。在唐代诗人如孟浩然、王维、李白、杜甫和宋代诗人杨亿、张咏、王安石、苏轼、杨万里、范成大、刘克庄、朱熹等的笔端仍然保持着鲜活的生命力。到了明清，记录旅行经历的、游记体裁的地理志和小说的出现则再次丰富了中国旅行书写的内涵。徐霞客的《徐霞客游记》、王士性的《五岳游草》和刘鹗的《老残游记》就是这一时期的集大成者。

对于游记这种文学类型，著名学者李欧梵有较好的总结："中国传统的游记是一种散文和诗的混合体裁，是一种反映人和自然的密切关系的灵活形式。……游记内容的范围就非常宽泛，从道家隐逸感情的抒发，到对地理环境的百科全书式的记述，都可以包括在内。"[3]可见，游记仍然是人与山水、人与自然亲密接触后诞生的文化产品。它所包含的旅行言说比起前代而言，无疑又丰富了许多。

事实上，"游"所负载的社会文化和精神情感绝不是一句"丰富"就可以概括的。我国台湾学者龚鹏程认为：尽管中国人有"安土重迁"的

---

① 高友工说："对这个时代的人们来说，逃离现世的苦难与不幸的唯一可能就是成仙。早期游仙诗的繁荣主要凭藉客观的描绘。然而，随着道教与炼丹术的逐渐兴起，观察者就采用了仙人的积极口吻，这就使他——炼丹者兼隐士、一心成仙的人——能用完全成仙者的热切声音来说话。嵇康(223—262)和郭璞(276—324)的诗就在诗人与隐士的角色与自我表白的诗人之间自由地游移。"(高友工. 律诗的美学. //倪豪士编. 美国学者论唐代文学. 黄宝华等译. 上海：上海古籍出版社，1994：38.)

② 沈约(441—513)，南朝文学家。历仕宋、齐、梁三朝。最早的"旅游"一词即见于其诗《悲哉行》："旅游媚年春，年春媚游人。徐光旦垂彩，和露晓凝津。时嘤起稚叶，蕙气动初苹。一朝阻旧国，万里隔良辰。"

③ 李欧梵. 孤独的旅行者——中国现代文学中的自我的形象. //现代性的追求. 北京：生活·读书·新知三联书店，2000：70.

倾向，但其精神中亦有游的一面。中国古代社会是一个充满了各类游人流民以及游之活动的世界。游的精神体现在中国社会文化的各种层面和各个领域当中。“游”的概念不仅“体现于游戏、游旅、游艺、游心、游观、游学、游仙等各种活动中，也与社会上的游民、游士、游侠、流氓、游娼等人士有关”。[①] 中国香港学者郭少棠据此认为作为“旅行”方式之一的“旅游”中的“游”是中国旅行文化的关键和核心概念。因为“游”字具有更多微妙的与哲学的层次，反映了中国文化传统的某些特性。[②] 不过，从龚鹏程所描述的“游”的各类形式和“游”之构成主体来看，“游”文化在中国古代旅行书写中仍然是不居主流的。

1.3 中国古代翻译研究的传统角色

事实上，汉语“行”所包含的“道路”、“流动、流通”、“传布、散布”、“流行、流传”等概念无疑可以用来概括文本旅行的整个过程及最佳范式：文本沿着一定的“道路”(线路)“流动”、“流通”与“传布”，最后得以“流传”和“接受”。当然，这是文本旅行过程中最为理想的一种模式，而且一旦条件成熟，旅行文本还可能在客居国建构其经典化地位。从这个意义上讲，中国古代“行”的意义的历史嬗变为作为文本旅行方式的翻译作了最好的注解。

如果从翻译研究的视角来看，“旅”后来衍绎出的“道路”、“路途”之

---

① 龚鹏程. 序言. 游的精神文化史论. 石家庄：河北教育出版社，2001：5.

② 郭少棠. 旅行：跨文化想象. 北京：北京大学出版社，2005：44. 其实，“旅”与“行”又何尝不是如此？它们所反映的中国古代社会文化和精神情感与“游”所折射出的哲学和社会学意义其实应该是共同丰富了中国旅行文化和旅行书写的内涵。然而，我们也应该看到“丰富”背后折射出的一些现象。从中国古典典籍和中国历史上的文化事件来看，“旅”、“行”、“游”在中国传统文化心理中是不居主流的。因此，其实践主体其实也多为下层人士或者不得志、不得势的士人。这无疑和翻译及译者的地位和角色相仿。

意以及《周易》所记“旅，小亨，旅贞吉”的说法，一方面昭示了文本旅行在路途中可能遭遇的“颠顿”和“风险”；另一方面，这样的说法与中国古代翻译文本以及翻译者地位的传统描述也正好不谋而合。如旅者一样，文本从始发地一路颠簸，经历一段时空旅行之后到达客居地，由于“失其本居，而寄他方”，因此翻译文本只能落得个“苟求仅存”的命运。译本和译者的地位在道德家们看来不过是“虽得自通，非甚光大”也。所以，在中国传统文化规范中，“翻译”的传统角色正如《周易》对于“旅”的描摹一样，不过是“小亨”、“小道”而已。最典型的莫过《大戴礼记》中所载之“小辨”说：

> 公曰：“寡人欲学小辨，以观于政，其可乎？”子曰：“否，不可。社稷之主爱日，日不可得，学不可以辨。是故昔者先王学齐大道，以观于政。天子学乐辨风，制礼以行政；诸侯学礼辨官政以行事，以尊天子；大夫学德别义，矜行以事君；士学顺，辨言以遂志；庶人听长辨禁，农以力行。如此，犹恐不济，奈何其小辨乎？”①

此外，翻译的这种“边缘角色”在人们对于当时译者的称谓中也可以清楚地看到。春秋时期史学家左丘明（公元前556—451?）在《国语·周语中》便记载了周朝负责与外族沟通交流事务之“舌人”及其卑微的群体形象：“夫戎、狄，冒没轻儳，贪而不让。其血气不治，若禽兽焉。其适来班贡，不俟馨香嘉味，故坐诸门外，而使舌人体委与之。”这里的“舌人”除从事口译之外，还兼做了“仆人”的差事。② 事实上，即使是《周礼》中所记载的译官“象胥”和后来古籍中频繁出现的“寄”、“象”、“狄鞮”、“译”等“译者”群像，都不过是古代职官体系中不入流的官阶。

---

① 清.王聘珍.大戴礼记解诂.北京：中华书局，1983：205.

② 据钱锺书考证，中国古代亦有以“牵马”谓译者的例子。见钱锺书.七缀集.北京：生活·读书·新知三联书店，2003：79.

这一个“边缘群体”所从事的工作其实就是被孔子讥为“小辨”的译事。有论者评论说：这些文献表明，在秦代以前，翻译基本上还是一种自发的行为，它不是出于对于另一种语言和文化的好奇。翻译的出现是因为国家有了管理和交流的需要，后来被体制化为一种无足轻重的政府岗位，对某些人而言，它同时还是一种谋生的手段。[①]

1.4 中国古代旅行书写与翻译研究之传统地位考

英国华威大学(University of Warwick)翻译研究学者罗拉丹那·普拉热(Loredana Polezzi)曾就旅行与翻译之间的关系有过这样的论述：“旅行书写传统与翻译一样，长期以来都为一种所谓的忠实和客观(旅行者是目击证人)的迷思所笼罩，然而实际上它是依据特定的意识形态和等级序列(hierarchies)来阐释和表现现实的。”[②]从这个意义上讲，旅行与翻译、旅行者与译者在一个国家的文化多元系统中的角色和地位一方面是相辅相成的，另一方面则表明这二者均会受制于特定的文化多元系统。

首先，社会意识形态在很大程度上决定了旅行和翻译或中心或边缘的地位。中国古代自给自足的生产方式和各种政治、经济、宗法力量，使得各个时期的中国人普遍具有一种“安土重迁”的思想。正如有学者指出的那样，中国古人视“安土重迁”为其人生态度，“故精神上趋于保守，伤离别、嗟沦谪、哀流亡、叹迁贬，而自安于其以礼俗宗法维系

---

① Martha P Y Cheung. *An Anthology of Chinese Discourse on Translation: Volume One—From Earliest Times to the Buddhist Project*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2006: 46.

② Polezzi L. Rewriting Tibet: Italian Travellers in English Translation. *The Translator*, 1998 (2)(4): 322.

之田园乡土社会”。[①] 甚至，他们还推崇如《老子》所说：“甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之音相闻，民至老死不相往来”的人生境界。于是，不夸张地说，“安土重迁”与“安居乐俗”就是当时中国社会文化的最显著特点；而它们也因此成为制约中国旅行文化现代化进程的最重要因素。

实际上，正是这样的文化心态以及“安土重迁”的社会意识形态使得古代中国长期将自己封锁起来而无法走出自己设定的文化封闭圈。这种心理投射在文化态度和翻译事业上，便呈现出保守和守旧的成分，对于异己文化亦多持观望、怀疑、排斥和不信任的姿态。只要是有悖于传统势力所认可的主流意识形态和诗学传统的精神产品就很难登上大雅之堂。体制内如此，对于体制边缘的翻译以及翻译文本的限制当然就更加严苛了。诚如张佩瑶对于周朝文化心态的描述：自认为“文明开化”的周朝人对当时的其他族群没有任何了解的欲望，更别说让他们讲异族的语言了。他们的地理观念里牢固地坚守一种信念，即认为在已知世界的其他部族和人种还没有培养出对于礼乐的认知，因而几乎没有人愿意与这些部族和人种进行任何实质性的接触和互动。[②] 尤其是在大一统的秦汉帝国建立之后，各地的文化交流就放慢了速度。特别是对域外来说，中国的传统思想和传统文化从未因西方思想文化的传入而改变它的基本格调。[③]

其次，等级序列的泾渭分明决定了旅行与翻译的实际地位。从中国古代典籍和中国历史上的文化事件来看，“旅”、“行”、“游”在中国传

---

① 龚鹏程. 序言. 游的精神文化史论. 石家庄：河北教育出版社，2001：5.

② Martha P Y. Cheung. *An Anthology of Chinese Discourse on Translation: Volume One—From Earliest Times to the Buddhist Project*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2006: 44.

③ 马洪路、刘凤书. 古道悠悠——中国交通考古录. 成都：四川教育出版社，1998：9.

统文化心理中的这种非主流状态决定了古代“旅行”文化的边缘地位，而“旅行”的这种边缘角色使得当时“在路上”的行路人的数量相对现代意义的大众旅游而言，可谓寥若晨星。实际上，行路的主体多为社会下层或者不得志、不得势的各界人士。这种地理位移上的相对封闭性使得翻译所承载的沟通与交流的功能黯然失色。于是作为沟通与交流媒介的译者也就难以进入主流文化的视野。再加之上述“大汉族中心主义”与“大汉族优越论”思想的冲击，使得在佛经翻译开始之前的很长一段时间内，翻译活动都仅限于政府事务的必需。尽管它对政府运作固然有用，但通常不会进入文化精英阶层的注意范围之内。具体到翻译研究领域，中国早期典籍中的“象胥而朝”、“重译而朝”、“越裳重译”的记载就代表了某种“上邦”文化心态。孔慧怡认为：“重译”被如此推崇，是因为它代表中国国威远播，遥远的外邦也因此要排除万难，到天朝朝贡。对中国主流而言，外邦是否能用语言表达讯息并不重要，因为表达的困难是外邦(不是中国)要解决的问题，困难愈大，代表外邦来自愈遥远的地方，也就愈能显示中国的国威。孔慧怡认为在这样一种文化心态影响下，翻译是否有效率，并不为历史上中国主流所关注。[①] 因此，使用源语和译语之外的第三种或第四种语言来进行信息传递的“重译”就成了中国古代官场和知识界的普遍期待。于是，翻译之重要性长期以来遭受主流文化的压制甚至扼杀。这样一来，翻译和翻译者的地位自然如古代旅行和旅行者的形象一样，处于本土文化多元系统的边缘。

因此，历史上很多朝代都依赖外邦人或新迁徙到中国的非中国人群担任翻译任务。有论者分析这种情况说：“中国传统翻译活动没有出现过大量本土译者，与翻译活动没有进入文化主流有直接关系。”[②]

---

① 孔慧怡. 重写翻译史. 香港：香港中文大学翻译研究中心，2005：25.

② 孔慧怡、杨承淑. 亚洲翻译传统与现代动向. 北京：北京大学出版社，2000：30.

事实上，早期的佛经翻译和时政翻译等也多以外族人为主导。而对于本土翻译人才的培养因为主流意识形态和诗学传统对于翻译事业的贬抑，长期以来都难以提上正式议程，这种情况大致持续到 1862 年同文馆的建立。而且，由于外族译者的特殊身份，所以历朝各代的译者职位一直低微卑下，译官因此成为事实上的不入流职制。[①] 所以，正统的“大汉族”知识分子是耻于为译的，偶有为之，也仅为糊口之需。[②] 如此一来，翻译所引起的文本旅行事件如同中国古人害怕“旅行”一样，实在是少得可怜。于是，译事艰难。

其次，客观地理环境和交通状况的限制也决定了旅行文化与翻译事业或主流或末流的历史命运。中国古代旅行文化不居主流的原因之一就是因为交通状况的不便。古代的陆路交通和水路交通相对而言是比较落后的。“行路难”因此成为当时旅人的共同心声。而且，旅途中的风险和安全也是旅者最为关注的问题。如《周易》中有“旅琐琐，斯其所取灾”、“旅焚其次，丧其童仆”以及“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易”等均谈论的是旅途中的安全和风险问题。这样一来，古人为亲友临行前的饯行总是充满了种种忧郁和悲凉的色彩。当然，交通的不便其实也是因为古代中国重农轻商政策的结果。总之，这种地理交通的状况，势必会影响到新知识与新信息的传播与接受。《尚书大传》就有“道路悠远山川阻隔，音使不通，故重译而朝”的记载。而东汉末年至两晋时期的“西域”地区之所以会成为贸易和文化的集散地，就是因为其优良的地理条件和交通要道的优势使然。事实上，频繁的移民使得西

---

① 关于译者职位的描述与史料，具体可参考孔慧怡. 重写翻译史. 香港：香港中文大学翻译研究中心，2005：129—130.

② 例如孔慧怡在《亚洲翻译传统与现代动向》一书中曾提到：林纾翻译量之大，其实是和译作带来的收入很有关系，包天笑早年开始翻译小说，也是因为那是收入比较好的副业。（孔慧怡、杨承淑. 亚洲翻译传统与现代动向. 北京：北京大学出版社，2000：37.）

域地区成了一个接触和交流新思想和新知识的地方。同时，该地区来来往往的旅人所营造的“南腔北调”的多语环境也为翻译事业的兴盛和杰出译才的出现创造了最好的契机。因此，西域译者在当时的佛经翻译中所作贡献最为巨大。

实际上，正是这样的旅行书写话语，使得文本因此既不容易旅行出境，亦不容易有异域文本旅行入境。对于颇有“文名”的文本如此，对于位列主体文化规范内的“边缘”文本而言，其境遇就可想而知了。

2 西方旅行书写考略

2.1 “to travel”词源辨

在西方，“旅行”(to travel)一词最早是指“劳作，分娩”(to labour)。而“劳作，分娩”无疑是“辛苦、磨难”(to travail)的代名词。中古英语在此基础上出现了表达类似概念的两个词：“travailen”和“travallen”。后来在法语中也开始出现“traveiller”，“travaillier”和今日法语“travailler”的用法。十三世纪还出现了一个表达“旅行”概念的词：“journey”。而“travel”、“travail”和“journey”三个词的共同来源或者说意义上的共同联系可以追溯至拉丁语的“tripalium”(刑具)，其字面意思是“三根火刑柱”。[①] 因为有这样的姻亲关系，所以在西方，人们习惯将旅行和苦难、考验、折磨等具体经验联系在一起。美国学者艾瑞克·里德(Eric Leed)在《旅人心灵：从吉尔伽美什到环球旅行》(*The*

① Room A. *NTC's Dictionary of Changes in Meanings: A Comprehensive Reference to the Major Changes in Meanings in English Words*. Lincolnwood, Ⅲ., USA: National Textbook Co., 1996: 271.

Mind of the Traveler：*From Gilgamesh to Global Tourism*）一书中追溯了这种词意上的历史延承：

> 旅行是典范的“经验”，是一种直接而真实的经验的模式，它改变了旅行者。我们也许可以从印欧语言的词根中看到这些改变的某些本质的东西。在这些语言里，“旅行”（travel）和“经验”（experience）密不可分。
>
> “experience”的印欧语词根是 per，意思是“尝试”、“考验”和“冒险”。这和英语的“peril”（危险）一词的内涵意义吻合。拉丁语中最早将 per 作为“experience”来讲的两个词是“experior”和“experimentum”，相当于英语的“experiment”（实验）一词。……“per”的第二层意思比较多，不过都无一例外地指运动。比如：“穿越空间”、“达成目的”、“外出”。“peril”中暗含的冒险和危险的意义在 per 的哥特式同源词中也显露无遗，如：（在这些词中 p 变成了 f）fern（far 远方），fare（费用），fear（畏惧），ferry（轮渡）。德语中表达 experience 的一个词是 erfahrung，其源自古高地德语 irfaran，意为“旅行”、“外出”、“穿越”或者“漫游”。德语形容词 bewandert 在 15 世纪还是指“到过很多地方的”，现在则是指“精明的”、“有经验的”、“聪明的”。正是这个词表达了一种根深蒂固的观念，即认为旅行是考验和完善旅行者性格的一种经验。词汇和意义的交错反映出人们对于旅行的最早认识：苦难、考验、折磨。早期英语词汇中就有一个比较含蓄的词表达“旅行”的这种意义，即：travail。……这种显而易见的贬抑贯穿着古代所有的旅行史诗，如成书于公元前 1900 年、西方最早的旅行文学《吉尔伽美什的史诗》（*The Epic of Gilgamesh*）。①

尽管在西方，“travel”的意思在十六世纪已经变得单一，但“travel

① Leed E. *The Mind of the Traveler*：*From Gilgamesh to Global Tourism*. New York：Basic Books，1991：5—6.

(journeying 旅行)"和"travail"(劳作、痛苦)却依然是相互关联且联系紧密的两个词。[①] 对于"旅行",西方人的早期意识里都是把它和艰辛、磨难、危险和前途的不可预测联系在一起的。[②] 不过,人们仍然将旅行视为一种有益的"经验"。美国旅行理论家詹姆斯·克里福德(James Clifford,1945—)就说:"我所说的'旅行'是一个包容性很强的词汇。它包含了某种或多或少自愿离'家'去往'异地'的行为。这种位移(displacement)的发生主要是得失所致——物质的、精神的和科学上的得与失。它牵涉知识的获取和(或者)'经验'(令人激动的、训诲的、欢愉的、疏离的、开阔眼界的经验)的获得"。[③]

这里的表述同样是建立在西方传统的"旅行—经验"模式之上的,现代意义的旅游学也认同这种理论。英国社会学家约翰·厄里(John Urry)认为:"现代意义上的"经验,其特征之一就是成为一位旅游者。他同时认为没有外出旅行和没车没房其实并无二致。他也赞同旅行在现代社会已经变成了一种身份象征、而且是身心健康所必需的说法。[④] 克里福德和厄里的阐释再一次证明:在西方,无论是传统的还是现代意义的"旅行"与"经验"都有着不可分割的内在联系;而"旅行"与"知识的获取"及"完善旅行者性格"之间则相辅相成。

---

① Heale E. Traveling Abroad: the Poet as Adverturer. //Pincombe M. *Travels and Translations in the Sixteenth Century: Selected Papers from the second International Conference of the Tudor Symposium*. Hampshire: Ashgate, 2004: 3.

② 中国古代旅行书写中也有类似经验的表达。如《周易》中有"旅琐琐,斯其所取灾"、"旅焚其次,丧其童仆"以及"鸟焚其巢,旅人先笑后号咷,丧牛于易"等均谈论的是旅途中的安全和风险问题。

③ Clifford J. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1999: 66.

④ Urry J. *The Tourist Gaze*: Second Edition. London: SAGE Publications, 2002: 4.

2.2 西方旅行书写的文化政治意义

然而，在地理大发现，尤其是西方传教士关于东方的描述被神化后，西方对于跨界旅行的认识便开始弥漫着另一种殖民主义和帝国主义迷思。对“他者”尤其是亚洲国家的旅行凝视通常都是建基于君临一切的东方主义情结之上。无论是从欧洲最早期的以朝圣文学为代表的旅行书写文本来看，还是从二十世纪后半期热门的后殖民研究话语审视，从欧洲到其他世界旅行的思想和理论，都无一例外地唤起人们对于探险、扩张、殖民、掠夺、拯救、征服、启蒙等概念的追忆。对于这一过程中的文化和社会政治意义，法国旅行理论家范登阿比利(Georges Van Den Abbeele)在《作为喻词的旅行》(*Travel as Metaphor*)一书的序言“旅行经济学”(the Economy of Travel)中有比较委婉的描述：“虽然观点有些陈腐，但旅行一直都被人认为是激动人心的、有趣的、释放身心的以及‘开阔眼界的’。此外，西方最重要的概念几乎无一例外都与旅行这一母题息息相关，如：进步、寻求知识、人身自由、奥德修斯精神的自我意识、走指定线路[①](有代表性的是一些笔直但狭窄的线路)到达终点后获得的救赎。”[②]这里，范登阿比利探讨的旅行母题无疑是从另一个侧面来表达的。他所述及的观点不知道是故意回避西方旅行史

---

① 关于这一点，克里福德解释说：“从定义上讲，旅行者是指安全地而且不受多少约束可以四处游走的人。不过这无论如何都只是一种旅行神话罢了。事实上，像普拉特(Mary Louise Pratt)的研究所显示的那样，大多数资本主义的、科学的、商贸的、审美的旅行者在旅行时须按照严格既定的线路行进。”(Clifford J. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1999: 34—35.)

② Abbeele G V D. Introduction: the Economy of Travel. //*Travel as Metaphor: from Montaigne to Rousseau*. Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press, 1992: xv.

中浓厚的政治意识色彩呢？还是完全出于资本社会中人文主义知识分子对于旅行的善意表达？也许他更多的是从现代旅游学[①]关于旅游休闲的论述和传统的“旅行—经验”模式的角度去阐释的。但克里福德却毫不讳言：“漫长的旅行史（包括‘田野工作’的空间实践）很明显是一部以西方为主导的、男性中心的以及中上阶层的旅行史。”[②]

实际上，简单回顾一下西方旅行史，我们便不难看出作为旅行主体的西方对于旅行客体（他者）的凝视总与一定的社会阶层、权力话语、历史阶段、性别和族群等因素难脱干系。有学者称：“毫无疑问，异国的形象服从于一些强制性的规则，这些规则可通过注视者文化的状态以及注视者文化与被注视者文化之间的力量关系而得到解释。”[③]在两种不同文化间的旅行凝视如此，在同一文化语境的内部，情况也一向如此。厄里曾说：“在十九世纪以前，如果不是因为工作或者商务的关

---

① 旅游（tourism）无疑是一个现代概念，也是很难描述的一种现象。目的不同，定义旅游的方式肯定会有所不同。对于旅游和旅行，有学者作了如下的区分：“所有的旅游都涉及旅行，但并非所有的旅行都是旅游；所有的旅游都发生在休闲期，但不是所有的休闲期都要去旅游……旅游是一种人们出于休闲或公务目的跨越边界同时至少在目的地待上 24 小时的一种行为。”（Mill R, Morrison A. *The Tourism System: An Introductory Text*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1985: xvii.）罗杰克和厄里认为“旅游”是一个亟待解构的词汇，它包含太多不同的概念。因此将其作为一个社会科学词汇很难说有什么用处。此外，在主要的旅游教科书中，旅游仅被人视为一项经济活动。（Rojek C, Urry J. Transformations of Travel and Theory. //*Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*. London: Routledge, 1997: 1—2.）在中国旅游文化中，除了上述认识外，旅游也经常被赋予教育和政治的色彩。如所谓的“红色旅游”等。

② Clifford J. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1999: 66.

③ 达尼埃尔-亨利·巴柔. 形象学研究：从文学史到诗学. 蒯轶萍译. //孟华. 比较文学形象学. 北京：北京大学出版社，2001：210.

系，除了上流社会，几乎没人会外出旅行看风景的。”[①]对于旅行中的族群和历史叙述，克里福德曾一针见血地指出：“在旅行的主导话语中，有色人种不可能被描述成英雄的探险者、审美的诠释者或者科学的权威。”[②]这不难让人联想到文化研究中所谓“‘白人男性是上帝’综合征”(the white man as god syndrome)的说法。不仅如此，西方旅行的主流传统也一直将女性排除在外。克里福德提到：“‘重要的旅行’(比如英雄的、教育的、科学的、探险的和高贵的旅行)都是男人们的事。严肃的旅行将女人排除在外，某些女性也去遥远的地方，但她们多是以陪同或者‘例外’的身份成行的。”[③]事实上，这凤毛麟角的女性旅行者还全都是上流社会的白人妇女。说到底，谁能够旅行？为谁旅行？为什么旅行？旅行书写为谁而作？写作什么样的旅行日志？这些问题无疑都与权力话语和族群叙述息息相关。[④]

---

① Urry J. *The Tourist Gaze*: Second Edition. London: SAGE Publications, 2002: 5. 此外，厄里还追述道：在罗马帝国时期，出于娱乐和文化考察目的的旅行仅为帝国精英分子而存在着。十三、十四世纪朝圣旅行成了一种风尚，它常常是宗教信仰、文化考察和休闲娱乐的混合体。从威尼斯到圣地有组织的观光旅行是十五世纪才有的事。十七世纪末，为贵族及其子弟们而设的遍游欧洲大陆的教育旅行(The Grand Tour)最终建立了起来。而中产阶级的子弟们是到了十八世纪晚期才享有这样的旅行服务的。这种以教育目的为主的“经典式”旅行方式到了十九世纪就演变为一种更加私人的、充满激情的“罗曼蒂克式”的观光旅行了。而现代社会，大多数人一般都会暂时抛开工作去旅行。在英国，人们 40%的闲暇时间都给了旅行。(Urry J. The *Tourist Gaze*: Second Edition. London: SAGE Publications, 2002: 4—5.)

② Clifford J. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1999: 33.

③ Clifford J. Traveling Cultures. //Grossberg L, et al. *Cultural Studies*. New York & London: Routledge, 1992: 105.

④ 其实不该否认，在中国古代旅行书写中，也存在类似的权力情结和族群歧视。郭少棠指出：“古代中国旅行文献的著作者主要是对外国和非汉族族群兴趣不大的士大夫。……从记载帝王巡视边疆的古代编年体史书开始，旅行写书即倾向于把焦点放在对帝国周边及蛮荒之地政治使命的叙述。”(郭少棠. 旅行：跨文化想象. 北京：北京大学出版社，2005：45.)而女子旅行，除了远嫁外，似乎没有别的什么机会。事实上，古代中国女子一般都是循守着“男出游、女守闺”的社会伦理模式，于是中国古代文学史中便由此多了一类别具特色的“闺怨文学”。