

《道德经》中生命观的印地语译介及跨文化阐释

田克萍

摘要：《道德经》对生命主题的强烈关注，与信奉“万物有灵”的印度传统文化哲学存在共鸣。这很可能是《道德经》成为在印度被译介得最为广泛且最为深入的中华典籍的一个重要原因。在《道德经》流传于印度的多语种译本中，作为官方语言的印地语译本尤为引人注目。五位印度译者翻译了五种《道德经》的印地语译本中，在翻译和阐释老子的生死观、行动观和身体观这三个与生命息息相关的主题时，不同的印地语译者在自身不同的知识结构、文化背景及读者期待视野的影响下，经历了不同的叛逆、融合、对话、变形与拓展。而在种种不同之中，存在某种以印度文化框架对老子思想进行格义的相同趋向。这种趋向让《道德经》从古代汉语到现代印地语转换的过程中，实现了老子生命观在印度文化空间中的重建。换言之，当老子的生命观思想披着印地语的外衣在印度重生之时，同时焕发出了中国智慧与印度智慧的光芒，可谓是中印双方文化基因交融的产物，是中印文化你情我愿的双向奔赴。

关键词：《道德经》；印地语；译介；生命观；跨文化阐释

收稿日期：2023-05-12

作者简介：田克萍（1985—），广东外语外贸大学亚非语言文化学院印地语系副教授，广东外语外贸大学外国文学文化研究院博士生，主要研究领域：印度语言文学。

基金项目：本文系广东省哲学社会科学基金项目“中华典籍印地语译本的跨文化阐释研究”（项目编号：GD21CWW03）和广东外语外贸大学特色创新项目“《论语》与《道德经》印地语译本的跨文化阐释研究”（项目编号：19TS03）的研究成果。

《道德经》是一本生命之书，它“从头到尾在诠释生命这个主题”^①。老子对生命主题的强烈关注，让他与印度哲学产生了许多共鸣。他的自然主义思想与印度的万物有灵，他的无为而为与印度的行动瑜伽，他“复归于婴儿”的循环论与印度神话中四大时代的周而复始，无不散发着智者所见略同之感。因此，在浩如烟海的中华典籍之中，印度人对老子可谓情有独钟。从玄奘将《道德经》译为梵语开始，

^① 张尚仁：《道家哲学》，人民出版社2011年版，第143页。

到今天流传在印度的印地语、乌尔都语、马拉提语、英语等多语种译本及泰戈尔、奥修等文化名人对《道德经》的引用与阐释，均可见印度人对老子思想的兴趣是持久的，印度文化对老子哲学的吸收力是强大的。在《道德经》流传于印度的多语种译本中，作为官方语言的印地语译本尤为值得关注。本文的研究对象为《道德经》的五个印地语译本：舒明经（शुभा त्रिपाठी）翻译的《老子的著作〈道德经〉》（以下简称译文一）^①、奥修（ओशो）翻译的《道奥义书》（以下简称译文二）^②、阿努拉塔·贝纳吉（अनुराधा बनर्जी）翻译的《老子·道德经》（以下简称译文三）^③、温德娜·德温德拉（वन्दना देवेन्द्र）的《道德经》（以下简称译文四）^④和阿劳格·古马儿（आलोक कुमार）的《道德经的印地语译本》（以下简称译文五）^⑤。本文从生死观、行动观和身体观这三个切入点入手剖析从古代汉语到现代印地语转换的过程中，《道德经》中老子的生命观是如何在印度文化空间中得以重建的。

一、生死观的印地语译介及阐释

生死是生命首要而根本的问题。印度传统文化的生死观与中国传统文化中的生死观具有很大的不同。在印度文化的环形思维模式中，生与死并非生命的开始与结束，而是生命圆周上不断被重复的两个节点。在他们看来，一个人会经历很多次死亡，也会经历很多次再生。而在中国文化的直线思维模式中，往往存在好生恶死的倾向。生是充满希望、值得庆贺的生命起点，死是象征空虚与失败的生命终点。然而，老子却不顾死亡忌讳，在《道德经》中18次直言死亡论题，创造了独特的生死观。实际上，老子这种独特的生死观在某些层面上与印度生死观有所契合。因此，五位印度译者在用印地语理解、翻译、介绍及阐释老子的生死观时，不仅经历了创造性叛逆和破坏性叛逆，还自然而然地达到了古今中印乃至中印西文化间的视域融合。

（一）中印文化基因交融下的创造性叛逆

《道德经》第33章提出了“死而不亡者寿”。王弼认为“死而不亡”意指“身没而道犹存”^⑥，陈鼓应译为“身死而不朽”^⑦，任继愈译为“死后而不消失的人”^⑧，林语堂翻译为“死亡却存有力量的人”^⑨。有学者认为，“‘死而不亡者寿’本质上只是对道物关系、道与生命关系的一种自我陶醉式的解读，是生命面对

① शुभा त्रिपाठी, लाओत्सू की कृत्ति ताओ त चिङ्ग, विदेशी भाषा प्रकाशन-गृह, 2017.

② ओशो, ताओ उपनिषद (भाग 1-6), OSHO Media International, 1979.

③ अनुराधा बनर्जी, लाओत्सि-ताओ ते चिङ्ग, फ्रांचेस्का स्तेफनेल्ली, 2010.

④ वन्दना देवेन्द्र, ताओ-ते-छिङ्ग, राजकमल प्रकाशन, 2009.

⑤ आलोक कुमार, लाओ त्सू की ताओ ते चिङ्ग का हिंदी अनुवाद, 2019.

⑥ 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆 2003 年版，第 201 页。

⑦ 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆 2003 年版，第 202 页。

⑧ 任继愈：《老子绎读》，国家图书馆出版社 2015 年版，第 75 页。

⑨ 林语堂：《老子的智慧：The Wisdom of Lao-tse》，外语教学与研究出版社 2009 年版，第 122 页。

死亡的恐惧时所能想象到的最后的也是唯一的精神慰藉”。^①“死而不亡者寿”的几种印地语译文如下：

(译文一) 死亡却有活生生的力量之人，获得永生^②。

(译文二) 死后而依然存活之人，获得永生^③。

(译文三) 死亡而不被毁灭者，为长寿之人^④。

(译文四) 死后也存在者，永垂不朽^⑤。

从译文可见，四位译者对“死而不亡者寿”的理解总体上较为统一，但也有各自的侧重点。例如，译文一同译文二相比，以形容词和完成分词的用法分别体现出了静态的死和动态的死。译文一同译文三相比，一个是以肯定形式“有活生生的力量”，一个是以否定形式“没有被毁灭”来表达“不亡”。值得注意的是，在五种印地语译本中，舒明经的《老子的著作〈道德经〉》与奥修的《道奥义书》都采取了“丰厚译法”（thick translation），即在译文之后按照章节顺序附加了大量的译者所创作的对《道德经》的自主阐释，属于译文副文本。例如，奥修在《道奥义书》第66讲的阐释性副文本中拓展了死亡的维度，将死亡分成了三种类别——外部之死、感官之死和心灵之死，这是结合印度传统哲学对老子死亡观的创造性阐发。这一阐发紧密联系老子第33章的上下文语境，即相对于外部知识，更加强调对自我、内部的认知，与老子神秘主义认识论密切相关。奥修认为，只有向外界而死，才会意识到隐藏在自我内部的永恒生命；只有令感官死去，才会意识到内心超感官的生命；只有令心灵死去，才会感知灵魂的不朽。他鼓励人们学习死亡艺术，因为只有这样才能知晓生命的至高秘密。在这三种死亡类型中，奥修尤其倡导向外部世界而死。^⑥奥修认为，老子所谓的“死而不亡”之人，就是向外部世界而死，而只在内心世界活着的人。奥修多次贬低外部世界的重要性而强调内心、自我认知的宝贵。这很可能与他的印度哲学修养有关。印度哲学的“潜在印象”论以轮回转世论为前

① 陆建华：《生命的超越——从“复归于婴儿”到“死而不亡”》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》，2009年第2期，第6页。

② जो मृत किन्तु जिसकी शक्ति जीवित, पाता चिर-जीवन । 出自शुभा त्रिपाठी, लाओत्सू की कृत्ति ताओ ते चिंग, विदेशी भाषा प्रकाशन-गृह, 2017, पृ.44.

③ जो मर कर जीवित है वह चिर-जीवन को उपलब्ध होता है। 出自ओशो, ताओ उपनिषद (भाग 4), OSHO Media International, 1979, पृ.22.

④ वह जो मरता है विनष्ट नहीं होता लम्बी उम्र वाला होता है । 出自अनुराधा बनर्जी, लाओत्सू-ताओ ते चिंग, फ्रांसेस्का स्तेफनेल्ली, 2010, पृ.77.

⑤ मृत्यूपरांत भी जिसका अस्तित्व है, वह अमर है। 出自आलोक कुमार, लाओ त्सू की ताओ ते चिंग का हिंदी अनुवाद, 2019, पृ.60.

⑥ ओशो, ताओ उपनिषद (भाग चार), OSHO Media International, 1979, पृ.40.

提，认为身体如衣服，灵魂脱下这个身体又穿上那个身体。但宝贵的人生经验知识都留在灵魂中的潜在印象之中，需要静心向内观看，从而把它们唤醒。

奥修的阐发显然已经超越了老子原文的文本内涵，而是添加了自身独特的印度化色彩。但是，这种阐发同老子的根本精神并不违背，可谓老子思想的种子在印度土壤里的再生长，是中印文化基因融合的产物，是译介学所说的“创造性叛逆”^①的结果。

（二）英文媒介影响下的破坏性叛逆

《道德经》第50章集中体现了老子的生死观：“出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三。人之生动之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。”舒明经在《老子的著作〈道德经〉》第50章的阐释性副文本中这样写道：“老子认为生和死都是自然事件。既不应为生而过度兴奋，也不应为死而过度悲伤。只有对生死一视同仁，才会做到这一点。”^②从《老子的著作〈道德经〉》的译者前言可以看出，舒明经的“对生死一视同仁”很大程度上受到了印度教经典《薄伽梵歌》的影响。《薄伽梵歌》反复提到应当对苦乐成败一视同仁。例如，“智者对痛苦和快乐，一视同仁……”^③“苦乐、得失和成败，对它们一视同仁……”^④“无论面对的是什么，智者们都一视同仁”^⑤“无论冷热苦热，一视同仁不执着”。^⑥印度大史诗《摩诃婆罗多》中的《和平篇》也教导人们要看淡生离死别：“就像两块木头在大海中相逢，然后又各自漂流，众生的聚散也是这样。”^⑦把对世事的好坏、世人的亲疏一视同仁推到极致便是对生死的一视同仁。由此看来，印度译者再一次无形中将印度传统文化与老子思想进行了对接。

然而遗憾的是，虽然舒明经在副文本中对这一章阐释得很精彩，但在译文正文本中翻译得并不精确。原因是受到参考文献林语堂《道德经》的英译本——《老子的智慧》的影响，把“十有三”翻译成了“十三”，而非“十分之三”，属于误译。林语堂受到韩非子的影响，将“十有三”解释为“四肢九窍”，陈鼓应在《老子今注今译》中已经明确表明这种理解是错误的^⑧。这种情况在奥修的《道奥义书》中也同样存在。可见印度译者翻译和阐释老子时，受到英文媒介的较大影响，容易

① 谢天振：《译介学》，译林出版社2013年版，第101页。

② शुभा त्रिपाठी, लाओत्स की कृति ताओ त चिड, विदेशी भाषा प्रकाशन-गृह, 2017, पृ. 186.

③ 毗耶娑著，黄宝生译：《薄伽梵歌》，商务印书馆2011年版，第17页。

④ 毗耶娑著，黄宝生译：《薄伽梵歌》，商务印书馆2011年版，第22页。

⑤ 毗耶娑著，黄宝生译：《薄伽梵歌》，商务印书馆2011年版，第58页。

⑥ 毗耶娑著，黄宝生译：《薄伽梵歌》，商务印书馆2011年版，第121页。

⑦ 毗耶娑著，黄宝生译：《摩诃婆罗多（五）》，中国社会科学出版社2005年版，第45页。

⑧ 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆2003年版，第257页。

走向误区。这在有的学者看来，属于“破坏性叛逆”^①。

（三）中、印、西三大文化体系的对话

印地语译者在翻译和阐释《道德经》的生死观时，不仅融合了中印视野，还添加了西方元素，形成中、印、西三大文化体系之间的对话。这一点在奥修所著的《道奥义书》中体现得尤为明显。例如，奥修在《道奥义书》第121讲中，便体现出了立足于中国的老子，借用西方圣经文化，同时添加了印度元素的显著特征。《道德经》第76章写道：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒。”奥修认为老子是相当出色的观察者，从日常的草木及人类的生存状态观察出了生死至理。他在教导人们不要以任何原因而变得刚硬，因为刚硬是死亡的信号，而柔软是生命的信号。^②他极力想要阐释的重点是：世人都崇拜坚硬强大，为何老子一再强调“柔弱”？他认为主要有以下几个方面的原因。

首先，柔弱中有种“非暴力”的优雅之美。“非暴力”思想虽然在甘地身上发扬光大，但其渊源早已埋藏在印度古代经典之中，内化于印度文化的基本精神之中。例如，即使在以战争为主题的印度史诗《摩诃婆罗多》中，也设置了诸多“非暴力”的战斗规则，如“不杀害退出战斗的人、没有防备的人、与别人作战的人、转过去脸的人、兵器损坏的人和失去铠甲的人”。^③类似地，奥修认为，老子之所以赞美柔软而不赞美力量，是因为力量往往预示着暴力。如果力量受到称赞，暴力、死亡就受到称赞。他说，所有的抗争都会产生某种微妙的坚硬，丧失美感。而柔弱意味着臣服，不去刻意操控生命，而是跟随生命的河流流动，让生命来占有你，无条件地臣服，从而获得生命的真谛与美丽^④。

其次，柔弱并非老子独有的智慧，可从西方圣经文化中找到共鸣。例如耶稣说“温柔的人有福了，他们必将承受地土”。^⑤奥修坚持认为，若非理解老子，则无法真正理解耶稣这句话的内涵。“耶稣的整个教导是：要成为活生生的，要成为脆弱的。”^⑥如同婴孩的柔软代表着生命，老人的僵硬最趋近死亡。

最后，柔弱是无用之大用。奥修认为老子的深意在于，成为柔弱无用的反而会受到保护，如同《庄子》中提到的大树，正是因为没有用，才没有被砍伐，才有机会长得高大。泰戈尔曾说：“只有放松，你才能占有。”^⑦坚强的无法放松，无法像流动的水一样没有自己的形状。而只有丧失自己的形状，才能接受“整体”所给予

① 王向远：《“创造性叛逆”还是“破坏性叛逆”？——近年来译学界“叛逆派”“忠实派”之争的偏颇与问题》，《广东社会科学》，2014年第3期，第141页。

② ओशो, ताओ उपनिषद(भाग 4), OSHO Media International, 1979, पृ.40.

③ 毗耶娑著，黄宝生、李南、段晴、葛维钧、郭良鋆译：中国社会科学出版社2005年版，《导言》第23页。

④ ओशो, ताओ उपनिषद(भाग 4), OSHO Media International, 1979, पृ.272-289.

⑤ 《圣经——新旧约全书和合本》，中国基督教两会出版2017年版，《新约》第5页。

⑥ 奥修：《道德经心释（下）》，陕西师范大学出版社2007年版，第158页。

⑦ 泰戈尔著，刘安武等主编：《泰戈尔全集（第17卷）》，河北教育出版社2000年版，第467页。

的形状，放杯中就是杯形，放瓶中就是瓶形。水有一种不抗拒、非暴力的品质，因此“几近于道”^①。

综上所述，老子的生死观在《道德经》全文中所占的比重并不是很大，但却对印度译者产生了较强的吸引力，使他们产生许多联想和阐发。其主要原因在于，印度传统哲学宗教经典对生死问题思考得较为深入，与老子思想有所共鸣。总体看来，印地语译者对老子生死观的译介与阐释呈现出了以下特点：第一，拓展了死亡的范围。将死亡分为外部之死、感官之死和心灵之死。第二，指出了带来死亡的两大因素，一是暴力，二是刚硬。第三，将柔软与坚硬分别作为生死的信号。大体上，印度译者的这些创造性发现和阐释是合乎老子思想的根本精神的，是在融合印度传统文化的基础上对老子思想的创新，是老子思想在印度的再生长。

二、行动观的印地语译介及阐释

和孔子回避生死观而以现世今生为主要关切点不同，老子则更愿意在集中思考生死问题之后，再来关注人到底该怎样活着。在老子看来，生而为人最佳行动方式是自然而然的无为而为。接受无为论，对于自古信奉“人定胜天”“天行健，君子当自强不息”的中国传统文化来说并非易事，甚至招致了诸多“阴谋论”“反文化”^②“人君南面之术”^③的误解。然而，在印度传统文化语境中，对无为论的接受却并不困难。印度千百年来流传至今的冥想、苦修与瑜伽文化，印度面对外来入侵时的“非暴力”思想，印度充满命运色彩的“业报轮回”观念，仿佛都在默默地为老子的无为论做出某种注解。因此，印度译者们对老子的无为论大有知音之感，不仅没有走向阴谋论等误区，反而别开生面地利用印度宗教哲学为老子的无为论开拓了新的维度。

（一）无为的行动主体“圣人”的译词分析

无为作为老子心目中人生行动哲学的最优方式，是具有其行动主体的。明确无为论的行动主体，是理解老子无为论的前提。老子在讲到无为的行动主体时，主要有三类：一是“圣人”，二是“侯王”，三是“道”。其中“圣人”一词的印地语翻译最能体现印度译者的跨文化阐释特色。“圣人”是最为常见的“无为”的行动主体。如《道德经》第二章写道：“圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。”又如第64章：“圣人无为，故无败。”“圣人”在五个印地语译本中的译词选择为：संत（译文一）、ज्ञानी（译文二）、तत्त्वविद्（译文三）、द्रष्टा（译文三）、साधु（译文四、译文五）。

在这五个译词中，使用频率最高的为संत一词，在五个译本中总共出现了71次

① ओशो, ताओ उपनिषद(भाग 6), OSHO Media International, 1979, पृ. 271-289.

② 周全田：《论老庄道学的反文化性》，重庆师院学报（哲学社会科学版），2002年第3期，第25-28页。

③ 金荣权：《〈老子〉：君王南面之术》，信阳师范学院学报（哲学社会科学版），2003年第2期，第114-117页。

之多。从词源学的角度来看，这个词由梵语词“和平”（शांत）的变形与“平衡”（संतुलन）共同组成^①。从使用范围来看，它既可指世俗生活中品格高尚的追求真理之人，又可以指宗教生活中的虔信神灵的苦修者或宗教导师^②。例如，中世纪印地语诗人格比尔达斯（कबीरदास）可被称作संत，印度神话中虔信神灵的众友仙人（विश्वामित्र）也可被称作संत。有资料显示，संत一词包含着世俗生活与精神生活之间的一种平衡性，毫无精神生活可言的凡夫俗子与抛弃世俗专注于精神生活的出家者都不能称作संत，संत最大的标志是自然与平和^③。从这个角度来看，译者们选取的高频词संत是非常符合老子的本义的，因为“老子……所讲的‘圣人’，恰恰是最自然、最朴素、最平凡的人……他们不会去追求理想化的‘超人’或‘神人’”^④。

而其他几个译词的翻译效果则不如संत好。它们要么把“圣人”神化，如तत्त्वविद्（梵，最高的神）；要么把“圣人”宗教化，如साधु（苦修者）；要么把“圣人”知识化，如ज्ञानी（有识之士）等。总之，都没能更好地传达出“圣人”身上的自然性与平衡性。

（二）“无为”式行动方式的特征

老子反复强调，无为的行动方式才是人类生存的最佳选择。在老子看来，真正的无为并非完全无所作为，而是无功利目的的自然之为。千百年来，老子的无为论受到抨击的主要原因在于把“无为”按照字面意义理解为无所作为。但在本身就有很强“无为”特性的印度文化中，印度译者反而非常警惕按字面意思理解无为，而是把其诠释为某种无意识的、无目的的、无功利色彩的、去除了杂质的、纯净的行动方式，类似于《薄伽梵歌》中的行动瑜伽精神。总体看来，印度译者在阐释“无为”的行动方式时，重点捕捉到了以下两个显著特征：一是真实不虚伪，二是柔软不干涉。

1. 真实不虚伪

按照乔治·斯坦纳（George Steiner）在《阐释的步骤》（*The Hermeneutic Motion*）中提出的有关翻译四大过程（信赖、侵入、吸收、补偿）的理论^⑤，印度译者们对老子的高度信赖是与生俱来的。印度译者奥修甚至将老子在他心目中的地位放到黑天、佛陀之上，直言“当我谈论老子，就好像在谈论我自己……我就是他，他

① <https://navbharattimes.indiatimes.com/astro/photogallery/know-the-difference-between-rishi-muni-maharishi-sadhu-and-sant/photoshow/91325419.cms>

② डॉ.हरदेव बाहरी, राजपाल हिंदी शब्दकोश, राजपाल प्रकाशन, 2015, पृ. 788.

③ <https://navbharattimes.indiatimes.com/astro/photogallery/know-the-difference-between-rishi-muni-maharishi-sadhu-and-sant/photoshow/91325419.cms>

④ 朱晓鹏：《老子哲学研究》，商务印书馆 2009 年版，第 343 页。

⑤ George Steiner, *After Babel: Aspects of languages and Translation*, Shanghai Foreign Language Education Press, 2001, pp. 312-319. 转引自谢天振：《当代国外翻译理论导读》，南开大学出版社 2008 年版，第 105 页。

就是我”^①。这种信赖很大程度上取决于老子的自然主义思想与印度传统中崇尚自然观念的契合。下面以《道德经》第38章的五种印地语译文对比为例来具体说明。

《道德经》第38章写道：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德为之而有以为。上仁为之而无以为，上义为之而有以为，上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。”陈鼓应认为，无心与存心是上德与下德之人最主要的区别，在他看来，“上德是无心的流露，下德则有了居心。”^②而“无心的流露”则是真实的最高境界。印度译者们对这一点的把握与陈鼓应是相仿的。他们用“无意识的”（अनभिज्ञ）、“无知的”（अनजान）、“简单”（सरलता）、“纯净”（शुद्धता）等词汇近乎完美地诠释了“无心流露”，而用“外部的目的性”（बाह्यप्रयोजन）准确地把握了“存有居心”。除此之外，译者温德娜·德温德拉自行行为这一章添加了小标题——“真实之人”。在译者们看来，真实的表现就是无知无觉的不做作、不刻意、不复杂，是简单和纯净。这样的阐释十分接近老子崇尚自然本真的主体思想。不过，除此之外，五个译本在这一章中集中体现出了译者们理解不够到位的地方。

第一，译者们未能充分体会出崇尚“德”“仁”“义”“礼”这四等人之间的关系。大体看来，译者对“德”“仁”“义”“礼”这四个概念最为常见的翻译情况依次如下：चरित्र, दयालु, न्यायप्रिय, कर्मकांड。在老子原文中，崇尚“德”“仁”“义”“礼”的四种人的行为方式有明显的递退式等级关系。但五种译文都没有清晰地表达出这种递退关系，仿佛是在阐述四件不相关的事。这其中的主要原因是“德”“仁”“义”“礼”是承载着丰厚的中国文化底蕴的概念，译者们难以言简意赅地将其表述清楚，更难以立刻把握它们之间的关系。

第二，译者们难以把握“攘臂而扔之”这一动作的发出者、性质和强度。“攘臂而扔之”的动作发出者原本是“上礼之人”，阿努拉塔·贝纳吉却以为是跟随“上礼之人”的普罗大众^③。而且，老子原本对这一动作的性质是反感的、批判的，他竟以为是老子在赞扬这类人，以至于吸引得众人欢呼雀跃地“扬起胳膊来跟随他”^④。舒明经虽然正确地理解了这一动作的发出者和性质，但对这一动作的强度难以把握，用“暴行”（अत्याचार）^⑤这样较为激烈的词语来表达这种强迫性，虽不能算错，但与老子原文带给人的心理感受多少有些距离。

① 奥修著，谦达那译：《老子心解》，陕西师范大学出版社2007年版，《引言》第3页。

② 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆2003年版，第219页。

③ धीरे धीरे लोग अपनी बाँहें उठाकर इसका अनुसरण करते हैं।出自अनुराधा बनर्जी,लाओत्सि-ताओ ते चिंग, फ्रांचेस्का स्तेफनेल्ली,2010,पृ84.

④ धीरे धीरे लोग अपनी बाँहें उठाकर इसका अनुसरण करते हैं।出自अनुराधा बनर्जी,लाओत्सि-ताओ ते चिंग, फ्रांचेस्का स्तेफनेल्ली,2010,पृ84.

⑤ धीरे धीरे लोग अपनी बाँहें उठाकर इसका अनुसरण करते हैं।出自अनुराधा बनर्जी,लाओत्सि-ताओ ते चिंग, फ्रांचेस्का स्तेफनेल्ली,2010,पृ84.

第三，译者们不能正确理解“礼”的内涵。阿劳格·古马儿把“上礼之人”翻译成了“理论主义者”（सिद्धांतवादी व्यक्ति），显然是把“礼”误解成了“理论”（सिद्धांत）。温德娜·德温德拉把“上礼之人”误会成了统治者（अनुशासक），很可能是把“礼”误会成了“治理”（अनुशासन）的意思^①。这些理解都与老子的原意相去甚远。只有舒明经和奥修的译本使用的“宗教祭礼”（कर्मकाण्ड）^②一词与“礼”的含义较为接近，但依然不可避免地添加了些宗教色彩。

2. 柔软不干涉

老子“贵柔”，是国内老学研究者的共识。柔软而不干涉，是印度译者们阐释“贵柔”式无为的行动哲学时抓住的一个主要意群。译者在翻译和阐释无为的主要行动方式“柔”时，主要使用了以下译词：“文雅”（भद्रता）、“至柔”（कोमलतम）、“柔软的”（कोमल, मुलायम）、“柔弱”（निर्बलता）、“虚弱”（कमजोर）、“谦卑的”（विनम）。这些词在译文不同语境中的使用表明印度译者们抓住了“柔”的两个主要特征——相对性与否定性。

首先是“柔”的相对性。译者在阐释“柔”时，习惯于将柔的对立面——刚强（कठोर）、刚硬（सख्त）与柔进行对比。奥修认为，老子非常推崇“阴性的存在”^③。阴柔永远比阳刚要更胜一筹。阴柔在自然界的代表是水，在人类社会中的代表是女性与婴孩。舒明经用中国成语“水滴石穿”来阐释水看似柔弱无骨却强似利剑的神奇力量，可见译者在翻译时尽力拓展中国文化背景知识的努力。奥修由老子提倡的女性的柔软本性联想到了现代女性主义的弊端。他认为现代西方的女性主义最大的副作用就是使女性失去了“柔软的质量”^④，而一旦失去了柔软，即使获得胜利也如沙漠般枯干，再也没有了爱的滋润。

其次是柔的否定性。当译者在使用“无力”（निर्बलता）、“乏力”（कमजोर）这样的印地语词汇时，无意中都包含了表示否定的前缀“निर्”和“कम”。而在某种程度上，强调否定是印度传统文化中的集体无意识。梵语字母表和印地语字母表的第一个字母，都是代表否定的前缀。代表空无的数字“0”的发明者也是古代印度人。在印度古代经典文献“奥义书”中，对“无”这样否定性概念的重视要远远大于有。例如，《大森林奥义书》描述梵的方法是否定性的无，而非肯定性的有：“这个不灭者（梵）……无影，无暗，无风，无空间，无接触，无味，无香，无眼，无耳，无语，无思想，无光热，无气息，无嘴，无量，无内，无外。”^⑤因此，译者们偏好用带有否定性前缀的词语来翻译“柔”很可能并不是一个偶然，而是带有深

① शुभा त्रिपाठी, लाओत्स् की कृत्ति ताओ त चिंड, विदेशी भाषा प्रकाशन-गृह, 2017, पृ. 49.

② आलोक कुमार, लाओ त्स् की ताओ ते चिंग का हिंदी अनुवाद, 2019, पृ. 38.

③ 奥修：《老子心解》，陕西师范大学出版社 2007 年版，第 142 页。

④ 奥修：《老子心解》，陕西师范大学出版社 2007 年版，第 146 页。

⑤ 黄宝生：《奥义书》，商务印书馆 2010 年版，《导言》第 7 页。

刻的印度文化传统中重视“空无”的潜意识。

如果说“贵柔”是印度译者在面对无为的行动方式时同中国老学学者所达成的共识，那么“不干涉”则是印度译者们相对于中国老学学者更加强调的一个方面。奥修在《道奥义书（第三册）》第60讲中用“警惕干涉”（हस्तक्षेप से सावधान）这样醒目的字眼来强调“不干涉”才是“无为”的真正精神。大多数译者都摆脱了无为等同于静止的字面误区，而能够结合老子当时所处的社会历史环境，发现不随意干涉、不盲目为、不乱为才是老子真正所要表达的意思，实属难能可贵。总体看来，五种译本中有三种译本使用“不干涉”来阐释无为。但在不同的语境及不同的译者笔下，“不干涉”所强调的方面也略有不同。温德娜·德温德拉强调干涉的行为本身（हस्तक्षेप करता）所造成的危害^①。而舒明经则留意到，即使是停留在脑海的还没有落实到行动的干涉意念或意图（चेष्टा हस्तक्षेप की），也会对万事万物造成危害^②。奥修则用括号的形式表明不干涉就等同于无为，是无为的精髓。此外，不同的译者对“干涉”用了不同的否定词，如नहीं、के अभाव में、निषिद्ध等，虽然在含义上大同小异，但在动作的动态与静态，语气的强势与弱势上仍有些许区别。

总之，在印度译者的笔下，无为论的行动主体“圣人”与中华传统文化中的“圣人”在自然性和平衡性上找到了交集，但也无可避免地添加了些神化和宗教性色彩。而在阐释无为论的具体行动方式时，译者重点捕捉到了真实不虚伪与柔软不干涉这两大特征，与国内学者对老子无为论的解读有所不同，别有新意。虽然对“攘臂而扔之”等个别语句的解读有所误会，但不足以抹杀译者创造性地阐释老子无为论的功绩。

三、身体观的印地语译介及阐释

身体，是生命赖以生存的物质基础。《道德经》中关于身体的思考对于中国传统文化构建是具有深远而独特的意义的。而印度传统宗教文化同样具有极强的身体性特征。无论是古代印度神话中可怕的苦行与夸张的爱欲，还是现代瑜伽作为身体技术在全球的流行，都是智者们的极度努力去思考“身体”的外在表现。《道德经》中身体观的印地语译介及阐释主要体现在两个方面：一是“身”的印地语语词转换及词义范畴拓展，二是《道德经》中的身体观在印地语语境中的变化。

（一）“身”的印地语语词转换及词义范畴拓展

《道德经》五种印地语译本中的“身”共转换为了十一种含义：自我（अहम）、自己（स्वयं, खुद）、自负（अहंकार）、身体（शरीर, देह, काया）、个性（निजता,

^① क्योंकि शासक अत्यधिक हस्तक्षेप करता है, अतः लोग विद्रोहात्मक हैं। 出自 वन्दना देवेन्द्र, ताओ-ते-छिड, राजकमल प्रकाशन, 2009, पृ. 103.

^② अस्थिरों को करता संपुष्ट-सुदृढ़ ताकि हों सभी निष्कपट अज्ञानी मित अभिलाषी और चतुर व करें चेष्टा हस्तक्षेप की। 出自 शुभा त्रिपाठी, लाओत्सु की कृति ताओ त चिड, विदेशी भाषा प्रकाशन-गृह, 2017, पृ. 6.

व्यक्तित्व)、生命(जीवन)、个人(व्यक्ति)、品行(चरित्र)、外形(आकार)、灵魂(आत्मा)、内在(भीतर)和自我性(अस्मिता)。而一般认为,《道德经》原文中的“身”包含了七种基本含义:身体、生命、时间、性格品质、欲望私利、德、个体^①。与原文中“身”的含义相比,译文中与“自我”相关的用词出现频率最高,而中国学者所认为的“欲望私利”的含义在印地语译本中并没有出现。从奥修《道奥义书》的阐释性副文本来看,“身”在五种印地语译文中的含义有以下几个方面有拓展。

首先,将“身”等同于对自我权力的认知。《道德经》第七章提出了天人同构观,将人类社会的法则与大自然的自然法则进行类比。天地的长久存在是因为其“不自生”,所以圣人也正是因为“无私”“后其身”“外其身”才达到了“身先”“身存”的境界。陈鼓应将这里的“身”翻译成“自己”或“生命”^②。但是,奥修在阐释这一章时,反复使用了अहंकार一词,即对自我权力的认知^③。

在《道奥义书》的译文副文本中,奥修将人类的存在分成了三个维度:肉体、灵魂和对自我权力的认知。根据物质质量守恒的物理学定律,肉体一旦形成,就不会完全消亡或减少。即使埋入泥土或化为青烟,其基本元素依然以另一种形式在大自然中存在。此外,根据印度教的灵魂观,即使肉体在轮回转世中变幻,只是如同给灵魂更换了衣服,灵魂恒久不变。而构成人类的第三个成分“对自我权力的认知”却是每时每刻都在增加或消减的。奥修认为,爱自我是人类与生俱来的本性,而这种本性带给人沉重的负担与压力。^④而老子智慧地提出“后其身而身先,外其身而身存”,就是让人们摆脱“对自我权力认知”的束缚,不是饥渴地寻求他人的关注,而是主动将目光投向被人,为他人的福祉而生活。

笔者认为,奥修从老子的“身”解读出自我关注、自我意识与自我认知,虽然是对老子原文的某种叛逆,却也言之成理。今天,在网络冲击之下的许多人正是陷入了越是渴望关注越是得不到关注的恶性循环。对于摆脱这种恶性循环的办法,老子给出了“后其身,外其身”的办法,奥修则将其阐释为“放下自我”的路径,这对于缓解当下的“关注焦虑”有启发意义。

其次,将“身”等同于个性。在《道德经》第44章,老子接连提出了三个深刻的问题:“名与身孰亲?身与货孰多?得与亡孰病?”奥修注意到,这三个问题都没有被给出答案,原因是这些答案是显而易见的。奥修从这三大问题中提炼出了三

① 参见隋英霞,高秀雪:《原型范畴理论下〈道德经〉中“身”的英译研究》,《亚太跨学科翻译研究》,2020年第1期,第60-73页。

② 参见隋英霞,高秀雪:《原型范畴理论下〈道德经〉中“身”的英译研究》,《亚太跨学科翻译研究》,2020年第1期,第60-73页。

③ 陈鼓应:《老子今注今译》,商务印书馆2003年版,第101页。

④ डॉ हरदेव बाहरी,राजपाल हिंदी शब्दकोश,राजपाल एण्ड सन्ज़ 2015,पृ.72.

个关键词——名（सुयश）、货（धन）、身（निजता），并从这三个关键词中推导出了三种类型的人。第一种人以美名（सुयश）为人生导向，往往走向政治之路；第二种人以钱财（धन）为人生导向，往往走向商业之路；第三种人以个性（निजता）为导向，往往走向宗教之路。^①奥修将《道德经》这一章所出现的“身”等同于具有较强精神色彩的印地语词निजता，这个词含有“特性、特征、特色、个性”^②的含义，而没有用物质色彩更加浓厚、更加具有肉体色彩的शरीर或देह。而中国学者偏好用“生命”^③来解释这一章的“身”，则兼顾了“身”的物质性与精神性。

最后，将“身”等同于灵魂或大梵。中国学者大多将《道德经》第13章“宠辱若惊，贵大患若身”中的“身”理解为身体、肉体。而印度译者奥修却用“灵魂”（आत्मा）、“自我”（अस्मिता）等具有反肉身性的精神色彩浓厚的词来阐释“身”的内涵。奥修根据“及吾无身，吾又何患？”来推断老子在这里实际上崇尚的是一种“无我、忘我”的人生境界，因为“我”的存在是一切痛苦之源。只要真正的无我，才会降服于“大梵”（परमात्मा）。当然，奥修在用“至高神”阐释老子的“身”时是万分小心的。他认为，老子虽然没有直接提到神，但却在间接地“暗示神”^④。他说：“实际上，老子已经感知到了大梵的存在，是指没有把它称作‘大梵’罢了。”^⑤

（二）《道德经》中的身体观在印地语语境中的变化

由上文可知，印度译者们对“身”的理解是多样化的，在具体的语境中也多有不同。以下试举例对比分析。

1.对“身”的辩证法的窄化

《道德经》第七章的后半部分讲的是“身”的辩证法：“是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”意为把自身放到最后，反而得到优先；把自身置之度外，反而得到保全；不考虑自己，反而成全了自己。这里五种印地语译文的分歧主要集中于“外”“私”与这两个字的理解上。对于“外其身”，国内学者的理解较为一致，一般是指将自身置之度外。而印度译者的解读主要有以下五种方法：

（译文一）把自身利益当作是偶然^⑥

① ओशो,ताओ उपनिषद(भाग 1),OSHO Media International,1979.पृ.159-165.

② ओशो,ताओ उपनिषद(भाग 4),OSHO Media International,1979.पृ.329.

③ 马孟刚、刘安武等：《印地语汉语大词典》，北京大学出版社2000年版，第803页。

④ 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆2003年版，第201页。

⑤ 奥修：《道德经心释（下）》，陕西师范大学出版社，2007年版，第147页。

⑥ निज अस्मिता मानता सांयोगिक 出自शुभा त्रिपाठी,लाओत्स् की कृत्ति ताओ त चिंड, विदेशी भाषा प्रकाशन-गृह, 2017.पृ.10.

(译文二) 蔑视自己的权力^①

(译文三) 忘记自我^②

(译文四) 不贪恋^③

(译文五) 与所有的人分开^④

笔者认为,前四种译法想象出了将自身置之度外的具体方式,但无形中将“外”的内涵变窄。然而第五种译法与原文的含义差距较远。因“无私”而“成其私”在中国学者的理解中也较为一致,主要指不考虑自己反而成全了自己。然而印度译者的看法较为不同。阿努拉塔·贝纳吉认为这句话是指“难道不是正因为他的独立,才成就了他的超然吗?”^⑤温德娜·德温德拉认为是“在无私的行动中,他获得了完全”^⑥,阿劳格·古马儿认为是“因为他自己是自由的,所以完全满足”^⑦。总体看来,“私”在印度译者们的笔下主要有四种理解:一是私心私利,二是独立、自由、超然,三是完全,四是心满意足。对于“无私”的“私”而言,中国学界与印度译者基本上都采用了第一种理解,即私心私利。对于“成其私”而言,中国学者一般理解为较为宽泛的“成就自己”^⑧,而印度译者则将成就自己的方式具体化了,即采用了“窄译”的方法,理解为“完全”“超然”“满足”等,且这种具体化的方式更强调一种精神上的自由与成就,而非世事的功成名就。可见老子笔下的“圣人”在印度译者心目中的形象是超然于物外的。

2. “重身”思想的补译、创译与误译

《道德经》第13章集中体现了老子的“重身”思想:“吾所以有大患者,为吾有身,及吾无身,吾有何患?故贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下。”这里指出人类忧患的根源即在于“身”。在“以身体为准绳”^⑨的后现代社会,老子的警告愈加振聋发聩。然而,《道德经》第13章的“重身”思想在印度译者笔下引起了极大的反差,出现了补译、创译与误译,具体译法如下。

(译文一) 我们的自我是宝贵的,因此我们恐惧。如果没有自我的话,还有

① निज की सत्ता की उपेक्षा 出自ओशो, ताओ उपनिषद(भाग 1), OSHO Media International, 1979. पृ. 57.

② अहम् विस्मृत होकर 出自अनुराधा बनर्जी, लाओत्सि-ताओ ते चिंग, फ्रांचेस्का स्तेफनेल्ली, 2010. पृ. 31.

③ मोह नहीं करता 出自वन्दना देवेन्द्र, ताओ-ते-छिड, राजकमल प्रकाशन, 2009. पृ. 31.

④ सभी से जुदा है 出自आलोक कुमार, लाओ त्सू की ताओ ते चिंग का हिंदी अनुवाद, 2019. पृ. 6.

⑤ क्या ये सत्य नहीं कि आत्मस्थ होने हेतु वह रहता है अनासक्त? 出自 अनुराधा बनर्जी, लाओत्सि-ताओ ते चिंग, फ्रांचेस्का स्तेफनेल्ली, 2010. पृ. 31.

⑥ स्वार्थरहित कर्म से वह पूर्णता को प्राप्त करता है। 出自वन्दना देवेन्द्र, ताओ-ते-छिड, राजकमल प्रकाशन, 2009. पृ. 31.

⑦ क्योंकि वह खुद से मुक्त है, वह पूर्णतः संतुष्ट है। 出自 आलोक कुमार, लाओ त्सू की ताओ ते चिंग का हिंदी अनुवाद, 2019. पृ. 6.

⑧ 陈鼓应:《老子今注今译》,商务印书馆2003年版,第101页。

⑨ 张金凤:《身体》,外语教学与研究出版社2019年版,《前言》第xvi页。

什么恐惧与忧患呢？因此，凡把世界当作自我的，可以把世界的权力交给他。凡爱世界如爱自己的，以把世界的安全托付给他^①。

（译文二）我们之所以恐惧，是因为将身形与自己等同。当我们不把虚荣当作自己的灵魂，那还有什么可怕的？凡是尊重世界如同尊重自己的人，可以把世界的统治权交到他的手中。凡是爱世界如同爱自己的人，可以把世界的安全交付到他的手中^②。

（译文三）每一个困难都是从身体开始的，身体消亡之后还有何痛苦？所以凡是将自尊当作整体的尊严的人，可以成为国家的统治者。凡是将自爱哲学应用到整体的人，便可把国家事务交到他手中。^③

（译文四）厄运是同赋予身体的过程一同开始的。没有身体，怎可能有厄运？将自己谦卑地奉献出来，你就可被信托为万事万物的守护者。像在自己那样爱世界，你就配成为天下的守护者。^④

（译文五）恐惧和希望都是从自己思想中产生出来的魔鬼。当我们自我观看时，我们该害怕什么？亲自去观看世界吧，相信事物的本来面目。像爱自己一样爱世界，那么你就可以挂心一切。^⑤

在上述五处译文中，老子的“身”出现了五种译法：अहं, अहंकार, आकार, शरीर 和खुद, 且每种译文都有其各自的特点。译文一指出，我们害怕的原因是自我的宝贵。“宝贵”一词在老子原文中并没有提到，属于译者补译。译文二认为，我们害怕的原因是将身形同自己等同。这也是唯一一处将老子的“身”理解为身体形状的

① मूल्यवान है अहम् हमारा अतः भयभीत हैं हम। न हो यदि अहम् तो क्या है भय क्या है गम। अतः जो जगत को ही मानता अपना अहम्, सौंपी जा सकती जगत की सत्ता उसको। जो करता प्रेम जगत को जैसे करता स्वयं क, सौंपी जा सकती जगत की सुरक्षा उसको। 出自शुभ्रा त्रिपाठी,लाओत्सू की कृति ताओ ते चिंग, विदेशी भाषा प्रकाशन-गृह, 2017.पृ.16.

② हम इस कारण भयभीत होते हैं, क्योंकि हमने आकार को ही अपना होना समान लिया है।जब हम अहंकार को ही अपनी आत्मा नहीं मानते, तो डर किस बात का होगा? इसलिए जो व्यक्ति संसार को उतना ही सम्मान दे, जितना कि स्वयं को, तो ऐसे व्यक्ति के हाथ में संसार का शासन सौंपा जा सकता है। और जो संसार को उतना ही प्रेम कर, जितना स्वयं को, तो उनके हाथों में संसार की सुरक्षा सौंपी जा सकती है।, 出自 ओशो,ताओ उपनिषद, OSHO Media International,1979.पृ.126.

③ हर कष्ट का प्रारम्भ होता है शरीर से, शरीर के नष्ट होने पर रहता है क्या कोई दुःख।अतः जो आत्म सम्मान को समष्टि में देखता है, वह राज्य का संचालक हो सकता है।जो आत्म प्रेम का दर्शन समष्टि में करता है, उसके हाथों सौंपा जा सकता राजकार्य। 出自 अनुराधा बनर्जी, लाओत्सू-ताओ ते चिंग, फ्रांचेस्का स्तेफनेल्ली, 2010.पृ.43.

④ दुर्भाग्य का प्रारम्भ शरीर धारण करने के साथ होता है। शरीर के अभाव में दुर्भाग्य कहाँ संभव है? स्वयं को विनम्रता से समर्पित करो। तुम्हारा विश्वास समस्त पदार्थों के संरक्षक के रूप में स्थापित होगा। अपने स्व की तरह संसार को प्रेम करो, तम सकल द्रव्यों के संरक्षण के योग्य बन जाओगे। 出自वन्दना देवेन्द्र, ताओ-ते-छिड, राजकमल प्रकाशन, 2009.पृ.37.

⑤ डर और आशा दोनों वह प्रेत हैं जो खुद की सोच से पैदा होते हैं। जब हम अपने खुद को खुद से देखते ह, हमें किस से डरना चाहिए ? संसार को खुद से देखो, चीजें जैसी हैं उन पर विश्वास करो। संसार को खुद के जैसा प्यार कर, तब तुम सभी चीजों की चिन्ता कर सकते हो। 出自आलोक कुमार, लाओ त्सू की ताओ ते चिंग का हिंदी अनुवाद, 2019.पृ.11.

地方。译文三将“吾所以有大患者，为吾身”意译为“每一个困难都是由身体开始的”。此种译法显然与老子原文无法达到形似，但却不得不让人觉得有些神似，属于创译。这种情况的产生就如同瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）在《译者的任务》（*The task of the translator*）中所提出的“花瓶理论”：“一个花瓶的碎片若要被重新粘成一个整体，它们的形状虽然不必一样，但彼此却必须吻合。因此，译作不必与原作意义相似，却必须带着爱意从每个细节上与原作的表意模式合为一体，从而使译作与原作都成为一种更高级语言的可辨认的碎片，就好像它们本来就是同一个花瓶的碎片一样。”^①译文四对这句的翻译方法同样具有陌生化的“花瓶”效果，但是该译者对“贵以身为天下，若可寄天下”的理解走得太远，添加了“谦卑地将自己奉献出来”的含义，与原文产生了较大的距离。而译文五已经完全偏离了老子思想的轨道，出现了翻译质量的问题，如“恐惧和希望都是从自己的思想中产生出来的魔鬼”这样的语句属于误译。

四、结语

在翻译和阐释老子的生死观、行动观和身体观这三个与生命息息相关的主题时，不同的印地语译者在自身不同的知识结构、文化背景以及读者期待视野的影响下，经历了不同的叛逆、融合、对话、变形与拓展。而在种种不同之中，存在某种以印度文化框架对老子思想进行格义的相同趋向。这种趋向让《道德经》从古代汉语到现代印地语转换的过程中，实现了老子生命观在印度文化空间中的重建，让老子思想自然而然地走入了印度读者的心中。

由此可见，中华文化的国际传播，从来不是一厢情愿的单向输送，而是你情我愿的双向奔赴。在印度传统文化中，馈赠的美德不仅属于施予者，同样属于接受者。千百年来众多中印文化交流成功案例发生的重要前提，是中印双方的相互信任、相互理解、相互言说与相互聆听。《道德经》的生命观思想在印度的印地语译介及阐释，即充分遵循了这一“相互”原则。印度译者们既是老子忠实的聆听者，又是老子热情的代言人，只是他们代言的方式并非传声筒，而是充分融入了译者主体性的再创造。这种再创造或许难以避免地呈现出印度色彩浓厚的叛逆性，却让古代老子智慧在现代印度得以重生。重生的老子智慧是中印传统文化基因交融的产物，它既不完全属于中国，也不完全属于印度，而是属于更广大人群的精神财富。

[责任编辑：李丽]

^① Walter Benjamin, "The task of the Translator" in *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti, tr. Harry Zhou, London And New York: Routledge, 2000, pp. 15-23. 转引自谢天振：《当代国外翻译理论导读》，南开大学出版社 2008 年版，第 328 页。