

《三国演义》泰文版：翻译与国家叙事*

董晓萍

提 要：当人们已经开始习惯于用“文化差异”的概念开展研究时，还要对“文化差异”的概念做研究，关注曾经被边缘化的，或者被误解为无文化的国家的主体意识。《三国演义》泰文版正是这样一个个案。《三国演义》是中国历史经典名著，经泰国古代王朝力主翻译和推广，成为泰国的国家叙事文本之一，多年来中泰学界和海外汉学界的研究也不少。对这方面研究的关注点有三：一是从原著国、译著国和学者三方之间观察所提出的新问题，二是观察历史叙事研究、宗教叙事研究和国家叙事研究显示的翻译研究新趋势，三是泰国本土学者对泰国历史上使用外译本创造国家叙事的现代认识与作为。此个案还告诉我们，《三国演义》泰文版的流行，会让原著的主体特征局部消失，引领出一种在差异中生存的，经过内部同化后融会文化冲突，变成译著国的特色文化的因素，展示一种温良的文化和解，这是任何外部霸权国家精心构筑的统一文化都做不到的。^①

关键词：《三国演义》 翻译研究 国家叙事 文化差异 文化和解

20世纪晚期全球化来袭之后，出现英语翻译全球化的现象，但也有学者指出，应该注意非英语国家和非英语母语学者的翻译与研究，并且延伸到翻译与国家叙事的关系问题，其中亚太地区的这类问题越来越受到关注，这与亚太地区成为当今世界焦点区域有关，在文化方面，则与中国古代小说在亚太国家的翻译现象和历史影响多少发生关

* 本文是教育部人文社科重点研究基地重大项目“跨文化视野下的民俗文化研究”的阶段性生活成果，项目批准号：19JJD7500003。

联。在当今全球化饱受质疑之时，反思这种研究，还可以促使学者将多元文化视角提升到更高的层次，发现那些曾经被边缘化的，或者被误解为无文化的国家的主体创造力，同时也将世界范围内前人已从不同学科触碰这类总体思考并留下了经典研究线索，重新加以审视，翻译叙事研究的吸引力就在这里。我们愿意讨论它的意义还在于，中国学者还有一种使命要承担，就是在中西世界都承认东方国家内部也有“文化差异”时，当中国东方学者也已习惯于用“文化差异”的概念开展研究时，还要对东方国家内部的“文化差异”做更深入研究，特别是要对东方国家“文化差异”所携带的“文化和解”的要素做具体研究，如金勇的《三国演义》泰文版研究这样值得关注的个案^①。就在国人未免扬扬得意地以为《三国演义》的名气经久不衰时，此个案却告诉我们，《三国演义》泰文版的译著流行，也会让原著的主体特征局部消失，反向引领出一种在差异中生存的，经过内部同化后融会各种文化冲突，变成译著国的特色文化，展示出一种温良的文化和解，这是任何外部霸权国家精心构筑统一文化都做不到的。

研究《三国演义》泰文版译著与国家叙事的关系，有下列问题需要讨论：1）历史上泰国政府钦定的《三国演义》泰文版是什么性质的翻译叙事？2）这种译著翻译的政治、宗教和文化定位是什么？3）《三国演义》泰国版与印度史诗《罗摩衍那》泰文版的关系是什么？4）泰国版的外来翻译叙事更重视宗教叙事还是历史叙事？5）翻译叙事中的自我想象和自我形象各自被怎样描述？6）泰文版的翻译叙事形成了具有自我文化识别标志的民族叙事吗？7）国家翻译叙事的范畴和功能是什么？8）国家叙事使用外译本需要妥协的原则是什么？9）国家叙事与民间叙事的关系是什么？10）当代泰国本土的年轻一代学者如何看待泰国历史上的国家叙事？本部分对以上问题的讨论，分三个部分展开，即历史叙事研究、宗教叙事研究和国家叙事研

^① 金勇：《形似神异——〈三国演义〉在泰国的古今传播》，北京：北京大学出版社，2018年。以下引用本书时用简称，随文括注为：《形似》第×页。

究。在研究方法上,以金勇著作为基础,参考国内东方学的研究成果,面对海外汉学界中相关俄、法、日、美学者的研究,同时吸收泰国本国学者的当代研究观点,进行综合研究。

一、历史叙事研究

《三国演义》的文学研究,40年前就被俄罗斯学者李福清带到了世界文学的高度,并涉及俄罗斯、中国、法国、日本、德国、希腊与泰国的资料和部分学术史。李福清是文学派的叙事研究者,以《三国演义》研究获得莫斯科大学的博士学位。另一位法国学者苏尔梦是历史派,文学作品是她的材料。日本学者小川环树继承父亲小川琢治的史地研究传统,指出文学与历史之间的纠缠在于叙事。在中国,《三国演义》原著就是用文学的方式讲史的叙事。在泰国,《三国演义》泰文版有一个变化,或称差异,就是产生了泰国本土所看重的历史叙事和相应的自我文化反应。今天我们转向多元文化平等前提下的翻译研究,就等于承认对这种差异的尊重和理解,而不是继续以外来人的他者叙事去代替本国人的自我叙事。金勇的研究采取了“社会历史的维度”,但也没有“抛开《三国演义》的文学特质”。(《形似》第3页)在以上研究中,历史派的历史叙事研究、文学派的历史叙事研究、史地派的历史叙事研究互补,而这正是翻译叙事研究的核心部分。

(一) 曼谷王朝钦定翻译与推广的《三国演义》泰文版是什么性质的历史叙事

法国学者苏尔梦、中国学者裴晓睿和金勇都在回答这个问题,他们将译著与原著比较,力图恢复和重建泰文版的历史叙事,也揭示泰文版有政治意图。苏尔梦指出,泰国是东南亚唯一把中国小说的翻译工作委任给高级官吏的国家,^①她援引斯威思古(Sweisguth)的评论,

^① [法]克劳婷·苏尔梦编著:《中国传统小说在亚洲》,颜保译,北京:国际文化出版公司,1989年,第17页。

认为《三国演义》泰文版与“新一代中的泰国优秀分子的政治起义有联系”，欣赏“军事领袖间的会谈以及征服叛徒的精心谋略”^①。苏尔梦出身传统法国汉学，专司印度尼西亚研究，也涉及亚太社会历史，旁及泰国史。裴晓睿在《汉文学的介入与泰国古小说的生成》一文中，列举了泰文版在翻译中的改动部分：“删除或篡改了不符合当时政治需要或与泰国文化传统相左的内容：多处强调‘昏君投明主’；把‘将在外，君命有所不受’篡改成‘驻守边城之将理当忠心报国’；‘宁教我负天下人，不教天下人负我’，被译成‘保护自己免受人欺，乃人之常理’；把‘天意’一词多处改为‘福报’‘业报’等佛教术语。”^②裴晓睿核对翻译本的更换词语，分析权力者的用意说：“王朝一世王因为是靠政变登上王位的，因此需要在各方面为巩固自己的王位和国家的复兴做出努力，他下令翻译中国的《三国演义》《西汉通俗演义》和孟族历史故事《罗阁提叻》（意译《伟大的国王》，讲述一个养马人最终成为国王的经历）正是当时巩固王权、安邦定国、复兴文艺的需要。在二世王时期翻译的《列国》（《东周列国志》），泰文译本前言中曾引用昭皮耶帕康（洪）关于翻译《三国》的一段话说：‘国王认为从国家利益考虑翻译该书是必要的。’这说明王室积极主持并推动一批汉文学作品的翻译既是历史发展的需要，同时也有着显而易见的政治目的。”^③我们从中法学者的分析可以看出，历史派的好处，是在掌握史料的前提下，揭示历史叙事的本质，一语中的，绝不拖泥带水。历史派的不足，是过分强调历史真实，也会失去对文学虚构的宽容，对多元文化复杂运行的能量未免低估。

以往学者从权力新生代统辖下的国家性质观察翻译叙事的取向定位。泰国号称佛国，在《三国演义》成书的时代，佛教思想已进入中

① [法]克劳婷·苏尔梦编著：《中国传统小说在亚洲》，颜保译，第33页。

② 裴晓睿：《汉文学的介入与泰国古小说的生成》，《解放军外国语学院学报》2007年第4期，第115页。

③ 同上书，第114页。

国，并经过了儒学化的过程，因而说原著国家的《三国演义》是儒学小说不足为怪。但在泰国本土没有这种思想史。泰国社会接受印度佛教经典在先，接受《三国演义》在后，两者如何取舍？一般认为这会是一个问题。但金勇的意见是，泰国对两种经典没有违和感，不是来一个灭一个，而是对不同文化都能容纳。还要注意金勇观察的深度，他指出一开始是有文化冲突的，但泰文版在启动翻译时就解决了这种冲突。

（二）翻译叙事的政治、宗教和文化定位

从金勇的研究看，翻译泰文版的启动，正在于处理不同文化冲突的需求。朝廷的翻译策略是，从朝廷权力系统中对印度经典与中国儒学名著给予同等重视，将《罗阁提叻》与《三国演义》共同翻译，在翻译叙事中进行消弭冲突的处理，通过译著表达历史、宗教和文化冲突等各种因素的和谐，最后达到确认当权者的政治身份的目的。

曼谷王朝一世王时期的政治观，即作为一个理想的君主或统治者应具备的条件和标准要求，他要兼备佛教教义中的“德波罗密”（bunyabarami）和“慧波罗密”（panyabarami），有责任护持宗教以及为臣民谋福，使他们摆脱生死轮回。只要具备上述品质的人，就有资格成为一国之君。如此一来，世袭王族的血缘因素的重要性就被大大削弱了。而作为臣子也要有智慧，要勇敢无畏，忠于国王。一个国王如果拥有具有智勇双全的属下也被认为是具有威德的表现之一。甘尼迦强调《三国》等三部作品是在泰国文化语境下被“翻译”过来的，已经融入了当时译者的思想观念。因此已经不能将它们作为外国文学来对待……还有许多同时代的作品，如《罗摩颂》等，也都体现了政治观念。曼谷王朝一世王下令翻译《罗阁提叻》《三国》和《西汉》，除了希望重建被战争摧毁的阿瑜陀耶时期的礼仪传统，更重要的是将之作为政治熏陶的媒介，为新王朝的政权寻求合法性支持。（《形似》第223页）

从金勇的研究看，当年曼谷王朝将“政治观念”贯彻到历史叙事中，这种操作是硬性的，是一种翻译文化主流化的社会运行方式，曼谷王朝一世王下令翻译《罗阁提叻》《三国》和《西汉》，除了希望重建被战争摧毁的阿瑜陀耶时期的礼仪传统，更重要的是将之作为政治熏陶的媒介，为寻求新王朝的合法性支持而删除原正统王权的思想内容。历史叙事成为泰国曼谷王朝政教权力合法化的新模式。谁是塑造这个新模式的“大工匠”？金勇也用自己犀利的目光找到了，他就是“泰国吞武里王朝和曼谷王朝两朝重臣”兼译者的昭帕耶帕康（洪）。他把新旧两朝的变迁在历史叙事中无缝衔接，让佛典与儒典的共处顺理成章。

他敏锐地察觉到从阿瑜陀耶王朝末期开始，泰国的文学就处在某种变革的进程之中，最为明显的就是宫廷文学中娱乐性上升、仪式性退场……（DXP他创作的《西维采本生》取材自佛本生故事）他主持翻译《三国演义》，创造与印度佛经不同的散文体取得成功，并扭转泰国文学的颓势一举成功。总之，他的角色十分重要。（《形似》第63—64页）

朝廷的政治操作要落地，就要达成普遍的社会认同。金勇引述泰国本土学者甘尼迦·萨达蓬《〈罗阁提叻〉〈三国〉与〈西汉〉：泰国统治阶层世界观》一书的观点，在泰国人全面接受了中国和印度的经典译著，“将它们作为外国文学来对待”。（《形似》第223页）在政治观、宗教观与文化观变成统治者掌控的国家机器部件时，《三国演义》泰文版就成为政治教本。

（三）历史叙事中的文学叙事的能量

李福清是第一个把《三国演义》放到世界文学平台上称重的人。他采用西方中世纪文学研究的框架，研究这部东方小说的文学叙事特点。其实李福清不研究泰国文学（包括翻译文学），也不是历史派，但

他将《三国演义》研究与中世纪文学研究联系起来，又反复讲《三国演义》与西方中世纪文学研究如何不同，他又走向了泰国文学史料，这就反而促使人们去关注他的研究方法，可概括为三点：一是与神圣领域连接的文学叙事，二是与世俗领域连接的文学叙事，三是打通圣俗领域的文学叙事。他正是在文学叙事研究中利用这个方法，解决了历史叙事研究所不能解决的一些文学虚构的问题，纠正了历史派过分强调历史真实的偏向，否认变异情节和想象成分的价值，其实这也是历史叙事研究的残缺。文学叙事研究可以解释泰国本土乐于接受改编本的内在驱动力，而内在驱动力的本质就是文化主体性。李福清的本意是研究《三国演义》的文学叙事，但客观上也对历史叙事的弱项做了补充。不过具体到金勇的《三国演义》泰文版研究就有困难，他要站在中国学者的立场进行多元文化视角下的文学文本分析，也要兼顾海外汉学家的其他研究。

李福清使用中世纪文学框架研究《三国演义》，其理论可见于他的《中世纪文学的类型与相互关系》^①，中世纪文学本身就带有神人关系的描述，这对于需要找到参照物的泰文版神人分离的改编史的研究，真是天赐良机。李福清在20世纪60年代参加了苏联时期的《世界文学史》编写工作，这个苏联组把世界分成几个文化区，如西欧文化区、东欧文化区、远东文化区、印度及东南亚文化区^②，这个分类与西方分类明显不同。李福清执笔的那一部分，相当于西方人所说的中世纪文学在远东文化区发展状况，于是就不能不涉及《三国演义》。他个人的专题研究，关于印度的部分始于70年代，关于《三国演义》的研究也始于70年代（他在1979年出版研究《三国演义》的博士学位论文），他将《三国演义》放到远东文化区的中世纪研究框架内进行，有中印研究储备，也有理论支撑。他说：

① [俄]李福清：《中世纪文学的类型与相互关系》，《古典小说与传说》（李福清汉学论集），李明滨编选，北京：中华书局，2003年。

② 参见[俄]李福清《三国故事与民间叙事诗》，《古典小说与传说》，第12页。

在中世纪，尽管文章有严格的体裁规范，编年史一类历史散文还是渐渐地小说化起来，在它发展的后期赋予史诗性历史小说和历史故事以生命。这一情况在西欧没有发生，但是在俄罗斯有所表现：17世纪的历史故事替代了编年史。中国也是一样，编年史的叙事形式影响了第一部史诗性演义小说的出现（我们指的《三国演义》）。^①

让我们毫无意外地看到，他也指出印度佛教思想对《三国志》的影响，举述印度称象的故事在中国的三国时期已经流传：

印度的情节通过复杂的途径，还常常经过过渡阶段，在中国中世纪叙事文学中占据了一席。……个别情况下，印度情节还为正史所用。学术界广为人知的一个例子是一个儿童的故事，他想到了要称大象的重量……陈寿在《三国志·邓哀王冲传》里引用了这个故事……这里引用的故事可以阐释为中世纪史书里常用的弱化的和重新改写的“英雄童年”的母题，它也被世界民间文学广泛采用。根据陈寅恪考证，这个仅仅因为提到大象就不常见于中国民间文学的情节，载于佛经译本……《杂宝藏经》乃是由很多书编而成，陈寿是通过这些书才了解到这一情节的，把异国民间文学情节（已经改写的）写入正史。^②

实际上，曹冲称象的故事并没有进入《三国演义》，《三国演义》写了曹冲，但没有写他称过象，然而，《三国演义》与《三国志》的联系还用怀疑吗？李福清把这个故事的流传时代也放到中世纪，认为“可以阐释为中世纪史书里常用”，在这里我们就能看到他的方法，而这对我们研究泰文版也可增加思路：在中世纪，印度佛典《杂宝藏经》已

① [俄]李福清：《中世纪文学的类型与相互关系》，《古典小说与传说》，第277—278页。

② 同上书，第311页。

与中国的三国故事相向而行，那么在泰文版《三国演义》的翻译时代，将印度佛教经典与《三国》并举，这不也是历史相似吗？正如李福清所说：“那是一个共存的释、道、儒三种宗教—伦理学说不断相互渗透的时代。儒家尽管对佛教不屑一顾，但还是从古印度的学说中汲取了宇宙观、普遍理性观以及有关人的性格的某些论点。佛教徒为了让外国哲学和宗教适应于中国人思维特点，把曾经是儒家道德法典的‘孝’入纳了他们的教义。”^①

李福清甚至认为，翻译文学就是文学移植的产品，具体又分两种情况：一是不同语言之间的移植，如从俄语翻成保加利亚语的文学作品；另一种是相同语言之间的移植。他认为，远东文化区还要复杂，“朝鲜、越南和日本，这些国家两种类型全都存在”^②，但李福清没有提到泰国。金勇却告诉我们，泰国华侨看《三国演义》无须翻译，泰国本国人看《三国演义》就需要翻译。李福清的移植观对研究《三国演义》泰文版的意义何在？就像他自己所总结的，这是“旧的文化传统中形成的整个文学体系的移植”。也就是说，如同他把《三国演义》带到世界文学整体中一样，两种移植观也可以被借来解释《三国演义》泰文版把泰国文学带入整体亚太文学系统的历史意义，这正是我们在这里花时间解释移植观的价值。

用李福清的中世纪研究框架观察他对《三国演义》文学叙事的研究，能帮助我们处理什么问题呢？第一，思考神人分离改编版的积极作用。泰国曼谷一世王朝将印度神坛与新权人物分开，为曼谷一世的新权人物树立皇谱，就是让自己成为走下神坛的英雄人物。相当于中世纪出现的中国经典小说《三国演义》《水浒传》，它们也不是歌颂神，而是歌颂绿林好汉，在欧洲如此，在泰国也如此。李福清指出，19世纪末意大利著名文艺学家A.加斯帕里对安德列亚所作的评介，也完全适用于《三国演义》。他写道：“他根据这些（历史的——引者）材料，

① [俄]李福清：《中世纪文学的类型与相互关系》，《古典小说与传说》，第308页。

② 同上书，第312页。

写下了有点学术性的著作；他摆出一副历史学家的样子，他的意图是描写几个法国国王的出身和族谱，写得让民间读者不用进一步思索就能相信他的故事；的确，尽管有许多夸张和怪异，这书里却没有任何当时与现在意大利这一阶层的读者不能置信的东西。我们认为，恰恰应当到继承中世纪传统的亚洲作家的作品中去寻找相似的作品，与东方中世纪的史诗相比较，并且揭示它们类型学上的共同之处。”^①

李福清还在他的中世纪框架中提出研究印度佛教区分雅俗体裁的意义，这在认识泰国版的印度史诗与《三国演义》的关系上，能帮助我们处理什么问题呢？就是提供了不一样的思考。印度佛教的梵文与巴利文经典都是圣书，唯其如此，《三国演义》泰文版在泰国就是俗文学，两者相安，达成和解。李福清与金勇还都为对此都做了语言学的研究，两人不同的是，李福清认为：“更为复杂的是中世纪的印度。使用新印度语的文学产生不久，在这些语言的基础上便产生了它的贵族文学。在这种情况下，区分雅俗文学的标准就不是语言，而是采用俗形式是采用古老的梵文诗学。”^②金勇认为，语言不是划分正统与非正统的政治界限，而是划分雅文学与俗文学的体裁边界。金勇说：

泰国古典文学受印度味论诗学影响，重视语言的音韵之美和诗人锤词炼意的能力，不重故事的叙事情节。《三国演义》这般大部头的话本小说，情节曲折复杂，人物众多，用泰国的传统诗体文学形式来呈现，难度极大。（《形似》第16页）

金勇的这个提醒对有兴趣的研究者真的很重要，印度文化圈有神的体裁，梵文诗的地位不能动摇；汉文化圈无神的体裁，《三国演义》在泰国就是散文，以世俗的地位对应，“《三国演义》在泰国并不只是通过书面文字形成的文本进行传播，在整个传播过程中，各种各样非文字

① [俄]李福清：《中世纪文学的类型与相互关系》，《古典小说与传说》，第305—306页。

② 同上书，第235页。

的文本都为传播提供了渠道，如通过戏剧表演、宗教活动、寺庙壁画等”（《形似》第12页）。“二世王时期的《伊璘》剧本和《社帕昆昌与昆平》唱词中都提到了‘优’戏，足见中国戏曲在泰国宫廷的影响。特别是《三国》等一批中国古典历史小说被翻译成泰文后，‘优’戏演出的风气更盛。曼谷王朝初期，几乎每位国王都在王宫中建有大型的供‘优’戏演出的戏厅，但自己并不培养演员，演员都是从民间的华人移民戏团招募的。……六世王本人虽然从小在国外接受西式教育，但他仍从英文翻译中国的故事，并改编成‘优’戏来演出。”^①这种分工妙不可言。

研究文化叙事的文化定位很关键，李福清就已经涉及这个问题，即文化叙事的功能是给本地人新的“文化身份”，成就本地人的民族起源想象。他研究的著名例子就是中国傣族传说《孟获七擒诸葛亮》，而不是反过来的《诸葛亮七擒孟获》，李福清在《汉族及西南少数民族传说中的诸葛亮南征》提到：

80年代中国大陆大量采录民间文学，其中记录了许多民间流行的三国传说。除了汉族以外，西南少数民族也有不少和诸葛亮南征有关的传说……内容最丰富的要算是《三国外传》《三国演义的传说》。^②

① [泰]塔萨那·塔萨纳米：《由前宫优戏到孔剧与泰国戏剧》（泰文），曼谷：星光出版社，2001年，第13、14页。转引自《形似神异——〈三国演义〉在泰国的古今传播》金勇注，以下径称“金勇原注”。

② [俄]李福清：《三国故事与民间叙事诗》，《古典小说与传说》，第40页。李福清在此页注5标出“董晓萍编：《三国演义的传说》，海南，南海出版公司，1990年，页315—332”，还写道“遗憾的是，发表人董晓萍没有指出这段传说是在哪里记录的”。但看他接下来的说法就知道他是知道搜集地点的，因为后来他来北京找过我，我给他看过有搜集地点的原书稿。其实提供搜集地点是学术圈的学术原则，不过他使用的是20年代80年代的通俗出版物，那时出版人热心出版通俗读物，面向青少年而不是学术圈，他们认为删去学术信息是无所谓的。但李福清既然要使用这种通俗读物做学术研究就要说明使用原则，至少提前向编者了解搜集信息，这也是他必须做的工作，可惜他没有这么做就去匆匆发表了，这也未免让人遗憾。当然瑕不掩瑜，我在这里只是做个回应，不影响我对他的汉学成就表示敬意。

他在整篇文章中使用我的书中的8个传说，除了1个传说在第126页，其余标注为在我书中的第7、8、21、40、41、42、43页，他看中的这些孟获传说，说明对他的研究很有帮助，但他习惯于理论泛化，而泛化就要冒险，冒险到无法验证时就会变成纯粹的假设。其实中国多民族传说有时会小同大异，而不是大同小异，跨境多民族传说也会这样。学者使用某种貌似相同的传说，未必能贸然地覆盖另一个。比如，李福清认为：“中国的西南地区彝族和傣族的诸葛亮和孟获传说可以与《三国演义》传说共同研究，而中国的傣族‘与泰国的本地居民泰族血缘相近’，更有这种可能性。”^①他的这种推论就是无解的假说。对比金勇的研究，就能看到金勇独立思考的重要性。我把金勇的一段关于泰国本土民族起源想象的讨论抄在下面：

泰族与中国境内的傣族在族源上属同源民族，泰族分化出来之后向南迁徙至今天泰国境内，后于13世纪才在中南半岛地区兴起。泰族人有没有可能带着有关三国的记忆开始南迁，并将这段记忆通过口头传承下来呢？这些故事有没有可能是不假华人之口而径直在泰人中间传播呢？俄国汉学家李福清曾经提到泰国一位作家口证，孟获俘虏诸葛亮的详细传说在泰国泰族中间非常流行。^②“孟获擒诸葛亮”的情节显然与中国人比较熟悉的“诸葛亮七擒孟获”的故事相左，它不可能是来自《三国演义》，也不会是由华人传到泰国去的。（《形似》第35页）

金勇引用李福清提到泰国作家的文字，见于李福清《汉字及西南少数

①〔俄〕李福清：《汉族及西南少数民族传说中的诸葛亮南征》，《古典小说与传说》，第126—128页。

②〔俄〕李福清：《汉族及西南少数民族传说中的诸葛亮南征》，《古典小说与传说》。李福清在2011年6月10日于北京大学召开的“《三国演义》在东方学术研讨会”上，也曾提到在云南傣族地区有“孟获七擒诸葛亮”的故事流传。此外，在王丽娜《〈三国演义〉在国外补遗》一文中也有类似记载，见中国《三国演义》学会主编《三国演义学刊》（二），四川省社会科学院，1986年，第333页。但我在泰国拜访多位泰文《三国》研究专家，均未听闻此说。——金勇原注

民族传说中的诸葛亮南征》一文^①，可是李福清将中国的云南傣族与泰国的本土传说比较，就没有考虑地缘变异的因素，而他从神话传说文本中看本土想象的方法，在他的其他论文中也可以见到，再如，他在《从比较神话学角度再论伏羲等几位神话人物》一文说，洪水后葫芦生人神话说过“据云南大学傅光宇教授最近的研究：越南蛮族（Man）（很可能是慢人，即越南瑶族）、泰国拉低族、缅甸克耶、克木人中也有”^②。李福清其实很看重他的这种方法，认为自己在1970年首先提出中国古典小说如何使用民间文学的问题^③，其实不是，艾伯华早在1937年就提出过了，但这个问题不是此部分讨论的主旨，暂不去管它。我要说的是，他用民间文学资料研究《三国演义》确实是开创性的，因为在这种强调民族族属的译著中，除了文学叙事，也必然要出现民族意识叙事。金勇曾说，他不能只做文学研究，这也是因为这些问题在文学叙事的篮子中盛不下，需要其他学科的问题和方法作支撑。李福清怎样具体处理？这是我想关注的。金勇又做了哪些工作，这也是我要讨论的。

来自外部的研究，要在看到在民族起源想象的背后，经常隐藏着领土想象。对这类想象的发挥，稍微随意也容易走偏。李福清谈到诸葛亮与孟获斗法的传说，涉及孟获是否曾率军打进大凉山，下面是李福清的原文：“诸葛亮和孟获除了斗法以外，传说里还讲到他们打赌的事。例如，谁先建成兵营。这段传说看来录自云南汉人（发表人根本未提传说流行的地点）。它称赞诸葛亮的智谋。诸葛亮并没有去建军营而是画了一座，从而骗了孟获，孟获无可奈何只好退到大凉山。《三国演义》里没有这样的情节发展线索。它完全是民间传说的附会，是为了借情节来解释贾高营地名的来源，说它是假高营一词的讹传（民间传说里常用的手法，用来套近似的名称，以便借助民间释源的手法来

① 参见〔俄〕李福清《汉族及西南少数民族传说中的诸葛亮南征》，《古典小说与传说》，第123页。

② 〔俄〕李福清：《从比较神话学角度再论伏羲几位神话人物》，《古典小说与传说》，第184页。

③ 参见〔俄〕李福清《三国故事与民间叙事诗》，《古典小说与传说》，第5页。

解释地名的来源)——即假军营的意思。”他的类似看法还在其他孟获七擒诸葛亮的传说中谈到。^①金勇怎么说?他的意见是:

李福清谈到的泰国流传着“孟获擒诸葛亮”故事的现象又该如何解释呢?这个问题涉及历史上关于泰族族源的争议。近代西方人杜德、戴维斯等人提出中国侵犯泰族故国,从而引起泰族南迁的说法,后来被泰国的历史学家们接受。1924年,丹隆亲王在朱拉隆功大学讲演时,系统地发挥了这一观点,把孟获视为泰族人,称“《三国演义》里讲刘备在蜀中立国,孔明率军征讨番地孟获,向西扩张领土”。(《形似》第35页)

这段叙述,不是别的,正是中国侵犯泰族故国的记载。泰族既无能力与中国对抗,又不愿屈服于中国的统治,只得离乡背井南迁,重建家园。此说后来被英国学者吴迪(W.A.R. Wood)的《暹罗史》(*A History of Siam*)引用,该书被不少西方学者视为是权威之作,因此他们的观点产生了较大影响,被很多泰国历史学家反复引用。泰国教育界甚至还把《三国演义》当作史书编入中学历史教材并出题考试,认为“七擒孟获”是对泰族的“有意侮辱”^②。正是在这种大背景下,泰国作家克立·巴莫于1949年出版了小说《孟获:被生擒活捉之人》,他把孟获臆想成为一个泰族的领袖,英勇地对抗来自中原的强大军事力量,其中虚构了孟获与诸葛亮的部分交战情节,以展现泰族的伟大。李福清提到的那位作家可能就是受到克立·巴莫影响。克立·巴莫不但是泰国的文坛巨匠,而且又是王族和政治家,社会影响力很大,因此他笔下的孟获形象深入人心,许多泰国人多年之后依然对书中的情节记

① 参见〔俄〕李福清《汉族及西南少数民族传说中的诸葛亮南征》,《古典小说与传说》,第126—128页。

② 陈礼颂:《暹罗民族学研究译丛》,上海:商务印书馆,1947年,译者附识。——金勇原注

忆犹新，信以为真。在中国学者的研究和努力下，今天泰国学界已基本放弃诸葛亮南征造成泰族南迁或西迁的错误观点，并承认南诏不是泰族人建立的，孟获也不是泰族人。（《形似》第35页）

客观地说，李福清假设虽多，但他还是守着《三国演义》原著的文本进行讨论。近代西方人杜德、戴维斯的“领土扩张观”就不怀好意，毫不掩饰西方殖民者的心态。泰国本土叙事虽然受到西方的影响，但在殖民与非殖民的划界上十分清楚，从不覬覦友好邻邦的领土，如金勇在上面那段话中所说的：“今天泰国学界已基本放弃诸葛亮南征造成泰族南迁或西迁的错误观点，并承认南诏不是泰族人建立的，孟获也不是泰族人。”这种主位立场正是对殖民压迫史的清醒批评。^①

文学叙事研究的一个特点是可以发掘原著作者对自我形象的想象，李福清对此做了不少工作，主要还是在中世纪世界文学框架下做分析，他提出“刘备、关公、诸葛亮和孟获”都可以进入“涉及统治者的伟人神奇出生的半神半人叙事”的分析^②。李福清还提出一个重要观点，即“修改英雄奇异出生，可以是其他方式成为英雄，法国的罗兰之歌就有这种情况”。“在中世纪的西欧叙事诗中，如法国的叙事诗及与叙事诗接近的中世纪侠义小说，这个母题则被淡化了，英雄并不是完全无父亲，而是父亲在战场牺牲之后所生的。这个母题再淡化的形式，是法国叙事诗中的英雄罗兰（Roland）是被驱逐的母亲所生的。因为在中世纪社会，特别是贵族社会，英雄必出生于高贵的家庭。”结义也是淡化出身和肯定现任地位的方式。^③金勇对本土想象的分析更贴近文本，他说：“罗贯中极力刻画蜀汉人物的‘忠义’与‘孝’这两个中国人最看重的品德，特别是关羽和诸葛亮这两个人物最为出彩。”（《形似》第15页）但泰国的情况也比较复杂，其自我想象在新兴封建

① 关于领土想象分析，另见金勇《形似神异——〈三国演义〉在泰国的古今传播》，第219页。

② 参见〔俄〕李福清《汉族及西南少数民族传说中的诸葛亮南征》，《古典小说与传说》，第114页。

③ 参见〔俄〕李福清《三国故事与民间叙事诗》，《古典小说与传说》，第23页。

王朝最高层就是权力想象。多年前裴晓睿说过，泰文版《三国演义》“多处强调‘弃昏君投明主’；把‘将在外君命有所不受’篡改成‘驻守边城之将理当忠心报国’；‘宁教我负天下人，不教天下人负我’被译成‘保护自己免受人欺乃人之常理’；把‘天意’一词多处改为‘福报’‘业报’等佛教术语，这是当时新权人物政治化的表现”^①。金勇对裴晓睿的观点做了发展，在他看来，罗贯中的演义里，刘、关、张的结义倒不是佛教的命中注定。李福清在此也有贡献，他指出，在中世纪文学中，非凡的外貌指另外一个世界的人物，如元杂剧《张生煮海》中侍女告诉龙女：“你本海上神仙，这容貌端的非凡也。”^②李福清看到，结义也是改变当前地位的方式，“这个母题也是透过一种减弱（淡化）的形式来表现。剧中也有一块必须搬动的巨石（张飞离开店铺时，将割肉的刀藏在巨石下面），如有人能将这巨石搬开，就不计肉价地要奖赏此人。关羽轻而易举地就做到了。但是，这里没有发生对打。相反，待张飞归来，知道了这位膂力过人的猛士就四处寻找，以表达自己的钦敬之情”^③。金勇在这一点上与李福清的意见相近。

当代翻译研究支持文学叙事的多极想象时，金勇的意见也很明确，不能要求译著国家的本土叙事与原著国家的叙事千篇一律：“在中国西南地区的彝族和傣族中确有‘孟获五擒（七擒）诸葛亮’的传说流传，似乎可以证明泰族确实从古代傣泰先民那里继承了一些三国故事，而不仅仅是来自后来传入的《三国演义》。”（《形似》第34页）“‘孟获擒诸葛亮’也常见于彝族的故事文本中。因此，泰族中讲述的三国故事都是《三国演义》泰译之后流传开来或听华人讲述的，而不是从分化之前的傣泰族群继承过来的。”（《形似》第35页）文学叙事的多极点发生不可逆料，这正是多元文化的特点。

① 参见裴晓睿《汉文学的介入与泰国古小说的生成》，《解放军外国语学院学报》2007年第4期，第115页。

② 参见〔俄〕李福清《三国故事与民间叙事诗》，《古典小说与传说》，第20页。

③ 同上书，第23页。

金勇还提出了一个与“文化差异”研究相关联而又容易被忽视的问题，即“文化定位”。为什么要在这里使用“文化定位”的概念？因为要思考翻译叙事研究的一个基本性的问题：研究谁的文化定位？翻译叙事研究是在强调自我文化定位，即主位定位。外部研究或他者研究有照亮或刺激的作用，但不能代替主位定位，主位定位不能被宏大理论淹没。正确地使用文化定位，还能对研究《三国演义》泰文版的民族起源想象、领土想象、自我形象想象、权力想象和多极想象等，生产新的学术问题。以李福清为例，李福清不研究泰国文学，金勇研究泰国文学；李福清不研究《三国演义》泰文版，金勇是《三国演义》泰文版的研究者；看了金勇的书，我支持金勇，因为金勇的研究重视文化主位且资料扎实、言之成理。现在还不能不提到日本汉学家小川环树，李福清也引用了他的著作。小川环树研究《三国志》的花关索传说的原话是：“我对关索的处理方法的不同有兴趣。”^①小川环树的观点就是在推进小川琢治与顾颉刚的史地学思想，钟敬文当年也参加了这场讨论^②，他提醒李福清要注意《三国演义》与《三国志》的边界，而如果李福清对小川环树的说法没有回应，也不会在自己的《三国演义》研究中引用。^③这样，李福清和金勇就从不同方向证明，文学叙事的研究可以补充历史叙事的研究。“传说”在历史叙事与文学叙事之间是“移动者”，一会儿移动为历史，一会儿移动为文学。设想没有这些“不同”的虚构、“移动”的想象变成翅膀，让泰文版在泰国自由地飞翔，即便有了“文化定位”，也不可能在社会上广泛地流行，不可能在泰国历史上流行几百年。

① 小川環樹「关索の传说そのほか」，小川環樹、金南純一郎訳「三国志」，東京：岩波書局，1964。根据小川环树的《后记》，此文撰写于1983年4月，从时间上看，发表于李福清《三国演义》博士学位论文于1979年出版之后，但他是否受到李福清的启发还很难断定。

② 参见董晓萍《钟敬文、盐谷温与非经学神话研究》，《跨文化对话》第47辑，2022年。

③ 〔俄〕李福清《三国故事与民间叙事诗》（《古典小说与传说》，第48页）写道：“日本小川环树教授在20世纪60年代发现了万历十九年金陵周曰校刊本《三国演义》中，有关索荆州认父一段。”并在注释134中注明出处：“小川环树《关索の传说そのほか》，《三国志》八册，岩波书局，1964，附录，页251。”另，李福清此文原载台北《东海学报》，1993年第三十四辑。

（四）翻译叙事的历史与汉文化圈的关系是什么？

法国汉学家汪德迈（Léon Vandermeersch）在其《新汉文化圈》中圈入了泰国^①，还引用英国伦敦《东南亚金融结构与货币政策》和日本经济新闻社《华侨》的统计资料证明，华人经济在泰国也举足轻重。汪德迈说“在泰国，曼谷银行（1979年占国家16家商业银行总资本额的37%）完全由中国潮州移民陈氏家族所控制”^②，他要讲的总体思想是汉文化圈与东南亚的经济社会可以和谐发展。金勇从另一个角度提出，泰印之间的佛教思想渊源可能更深。我们在这里要问什么问题呢？其实汪德迈在论述汉文化圈时，也论及印度文化圈，但他没把泰国放到印度文化圈内，而放到汉文化圈，这是由他的方法论所决定的。在这位法国汉学家看来，泰国华侨与汉字皮肉相连，怎么能分开？但他想也想不到金勇传来的消息是：“泰国从未使用汉字作为自己的书写系统。”（《形似》第16页）金勇也言之有理，让人不能不听。

《三国演义》在亚洲地区，尤其是中国周边的日本、韩国、朝鲜、越南等汉文化圈国家最为风靡，这并不令人意外。这些国家历史上无论在物质文化还是精神文化层面上，都曾接受中国文化的深刻影响。直到近代以前，中国文化都被视为先进文化而备受统治者的尊崇，都曾长期使用汉字作为官方书写文字。这些恰恰是泰国接受《三国演义》的先天劣势。古代泰国在宗教信仰、思想观念、文学艺术等方面更多受到印度文化的影响，文化上的巨大隔膜和语言文字上的障碍，使得《三国演义》在泰国必须依赖可靠的译本才能进行传播，其传播时间也要远远少于一众汉文化圈国家。《三国演义》很早就传入日本、朝鲜、越南等国，甚至在罗贯中的《三国演义》出现之前，就已经有“三国故事”在当地流传了。而《三国演义》的泰文译本迟至1802年才出现，到那时

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，陈彦译，北京：中国大百科全书出版社，2022年，第5页。

② 同上书，第157—158页。

泰国人才开始真正赏读这部作品。(《形似》第2页)

我认为,相比于文化差异所导致的问题,结论反而显得并不那么重要,现在用得着“文本资源”的概念参加分析,“文本资源”是指地缘资源与文化资源的融会所产生的变异文本。金勇讨论了泰国和中国的文本资源在历史上的流动方式——朝贡。

素可泰王朝兰甘亨国王开启了与中国的官方政治和贸易往来,并与元朝政府建立了朝贡贸易关系……明朝在外交上实施厚往薄来、怀柔远人的政策,广招各国前往朝贡。因每次入贡收获颇丰……在明朝270多年历史中,“明朝遣使暹罗19次,而暹罗遣使来华访问、贸易则有112次之多”^①。……朝贡贸易不仅仅是官方的贸易形式,它还带动了民间对外贸易发展以及华人的移民浪潮,对泰国政治经济和社会发展都产生了深远影响。……这些正是《三国演义》能够较为顺利地登陆泰国,并在这个异文化社会初步站稳脚跟的大背景。(《形似》第19—20页)

印度佛教曾与古希腊基督教冲突和汇合产生语言、思想和造像艺术融合的新文本,我们也可以看到,金勇提供了另一则有意思的史料,印度文本借用中国戏曲来演出。泰国还有很多戏曲壁画,不用说话看一眼就能打到心里去。它们都能帮助外来文学进入本土叙事。

金勇强调口语传播的重要性,从他的研究看,华人社区接受《三国演义》的媒介,主要是口语,而不是汉字,但确认口语的功能是必须通过实证的,金勇对汪德迈提到的泰国华人社区就做过实地考察。

在泰国,及至泰国华人社会形成并稳定,华人社区的结构渐

^① 中山大学东南亚历史研究所编:《泰国简史》,北京:商务印书馆,1984年,第19页。——金勇原注

趋完整，娱乐形式日益丰富，各种娱乐行业也随之兴起。这种“讲话”或“说书”艺术也被带到了泰国，并深受广大华人，特别是文化程度不高的华人移民们的欢迎。（《形似》第32页）

华人的子女比起父辈更容易融入泰国的主流社会文化之中，他们也会将从父辈那里听来的故事传讲给泰人。（《形似》第33—34页）

简要地说，金勇的研究对汪德迈的思想是有补充意义的，主要有两点：一是汪德迈界定的汉文化圈还存在另一个例外，即有的国家既接受了汉文化的影响，也接受了印度佛教文化的影响，实际上位于两个圈的交叉地带，如泰国。二是在亚太地区的华人社区中，汉字与汉文化圈的关系十分密切，但汉字不是考察文化圈成立与否的唯一标准。汪德迈曾想把他的书名改为《汉字文化圈》，但看到金勇的研究，似也可以考虑多元联系方式，至少在泰国是这样。

二、宗教叙事研究

前面提到中世纪框架研究的一个不可分离的问题是以神权为中心的宗教叙事。宗教叙事，在中世纪之前，拥有不可动摇的权威性；在中世纪之后，大约19世纪中叶至20世纪初，被文艺复兴提倡的人性文学所取代。在对《三国演义》泰文版的研究史上，也离不开宗教叙事研究，但牵出的问题很多，具体到这本泰文版的研究，就有一个问题要集中思考，即《三国演义》泰文版与其他中印文本的共同传播，在经过几百年的变迁之后，是否拥有具有宗教信仰、地方风俗和传说文本的文化识别共性呢？在以往的研究中，对这个问题的说法很多，也很分散，没有形成总体问题。

从金勇的表述看，泰国拥有自我文化识别性，即兼容印中的宗教

叙事，这在别的亚太国家很难看到，在泰国却很突出。毋庸置疑，印度佛教占有先手，泰国古代社会的印度佛教和印度文学都高人一等。印度史诗《罗摩衍那》的泰文版《罗摩颂》被泰国社会深度接受，相关的宗教仪式迭代传承。印度佛教在宫廷中掌握着话语权，在基层社会主宰叙事。金勇说：

在泰国的古典文学中，宗教文本和仪式性文本占据相当大的比例……甚至已经成为写作的程式，固化在某种特定的诗体框架之中。这在“拜祭辞”（pranamaphot）中得到集中体现。阿瑜陀耶时期的宫廷文学作品无一例外，都有一段称作“拜祭辞”的诗文来开篇，先祭拜先师或神佛^①，这已经形成了一种八股式的严格传统，被文人们普遍效法。在古代，遣词造句、创作诗文的能力被视为一种神秘的力量，可能给作者带来福泽，也可能招来灾祸，因此，在开篇先呈上一篇拜祭辞作为一种仪式，既可以在神秘力量中获得功德，还可以消灾避害。用文学来祭拜众神，使得文学创作活动本身也成为某种仪式。^② 宫廷文学创作的神圣性，使得作家们对拜祭辞非常小心，即使是西巴拉这样桀骜不驯的大家，也只是把拜祭辞改换位置放到最后，并不敢彻底弃用。归根结底，这种文学中的宗教性因素体现的正是宫廷文化对于文学功能性的认识，在这一点上文学具有神圣性，也颇为超越功利。（《形似》第61—62页）

宗教叙事与历史人物和历史事件的集体记忆相结合，往往会转向

① 后来也有用颂扬君主或王都来代替，或将几种结合起来。这在本质上是一样的，国王本就兼神王和法王于一身，在传统信仰体系中又被视为毗湿奴转世临凡，王都又是国王的所在地，因此颂圣与赞颂王都等同祭神。见〔泰〕尼提·尤希翁《羽毛球与船帆》（泰文），曼谷：阿玛林出版社，1995年，第52页。——金勇原注

② 〔泰〕尼提·尤希翁：《羽毛球与船帆》（泰文），曼谷：阿玛林出版社，1995年，第56页。——金勇原注

文化英雄传说，产生英雄的本土意识印记，再形成英雄的共享区域认同信仰。金勇提到中国唐朝僧侣义净：

唐代高僧义净在《大唐西域求法高僧传》中曾记载：“大乘灯禅师者。爱州人也。梵名莫诃夜那钵地已波（唐云大乘灯）幼随父母泛舶往杜和罗钵底国。方始出家。后随唐使郑绪相逐入京……”杜和罗钵底国即堕罗钵底，可见中国民间早在唐代即有能力通过海路抵达今泰国地区，甚至还有人在居留泰境期间剃度出家。（《形似》第20—21页）

金勇提到的另一个历史人物是明代官员郑和，他七次率队执行和平航行之旅，在泰国留下郑和信仰与佛教信仰共存的历史遗迹：

明人张燮《东西洋考》暹罗条说“三宝庙，在第二关，祀太监郑和”，该寺原为泰式寺庙，后华人在附近聚居，为纪念曾率船队造访阿瑜陀耶的三保太监郑和，故称此寺为“三保公庙”或“三保佛公寺”（亦作三宝佛公寺），寺内除供奉佛像外，还供有许多中国民间信奉的神祇。（《形似》第37页）

根据金勇的介绍，在郑和到达泰国之前，当地已有一座寺庙，称帕南呈寺，内供奉一尊巨大的佛像，在郑和到达之后，当地的华人为纪念郑和，而把这座寺庙称作“三宝佛公寺”。至曼谷王朝新政时期，郑和信仰已经与“盂兰盆节”的佛教信汇合。这就是宗教叙事与外来文化融合的另一“文本资源”，它通过郑和信仰的个案，显示出在泰国本土祭祀、本地华人信仰与印度佛教之间达成的某种的“文化和解”。

《东西洋考》成书于1618年，说明至迟至17世纪前期，在泰

国已有华人寺庙存在。后来随着华人移民大量增加，华人社区不断壮大，到了曼谷王朝时期，华人往往以方言群落组织各自社区，并以方言族群兴建其庙宇建筑。福建人、潮州人、客家人、海南人等都有自己的庙宇，供奉各自地方信仰的主神，并在每年春节、元宵节、盂兰盆节、神诞等节日举行庙会活动，华人纷纷前来聚会，热闹非凡。这些中式神庙除了作为宗教活动的场所外，更多地承担了联络乡谊、密切乡情的社会功用，同时还是华人社区互助和社交的中心。（《形似》第24—25页）

泰国是个素有礼佛敬神传统的国家……但在信仰上却相当宽容，对于其他宗教的神明同样敬重有加，不少人也参拜华人的宗教神祇，敬献香火。……这些中式神庙是《三国演义》早期在泰国传播的重要场所，也是泰文译本出现之前泰国人了解《三国演义》和三国文化的核心场所。（《形似》第37页）

郑和五百年前的航行故事与印度佛教文本的关系曾被海外汉学界频频关注，我与苏尔梦交往的谈资之一就是《三宝太监下西洋》的民间唱本。金勇还讲到了另一个故事，就是法国国王路易十四派到亚太国家的传教士对泰国上演的中国戏曲的描写：“1685年，法国国王路易十四派使臣戴肖蒙（Chevalier de Chaumont）出使暹罗建立邦交，时任使团助理的楚西神甫（Abbé de Choisy）在《1685—1686年暹罗航海日志》（*Journal of a Voyage to Siam, 1685-1686*）中记载，1685年11月1日星期四，康斯坦丁·华尔康（Constantine Phaulkon）在府邸内举行盛筵招待使团，宴会结束后还有各类文艺表演助兴……宴请以中国的戏曲收尾。”另一位法国驻暹罗的使节拉鲁贝（Simon de La Loubère）在皇家广场举行的欢迎仪式上见到了中国戏曲表演：“一个节目是中国戏剧，我很喜欢。我本想看完，但只演了一会儿就不得不去继续参加宴请。这种中国戏剧，暹罗人虽然听不懂，但是却都喜

欢看。”^①总之，在印欧文化圈，郑和文本的地位不低。金勇还谈到，至今在泰国曼谷官方对外宣传的平台上，对外介绍曼谷王朝18世纪以来的历史沿革、社会发展和文化艺术文化成就……专门列举了两部代表作品：一部是改编自印度史诗《罗摩衍那》的诗剧《罗摩颂》（*Ramakien*，或音译《拉玛坚》），另一部是翻译自中国古典小说《三国演义》的《三国》（*Samkok*）。（《形似》第1页）泰国宗教叙事的非排他性就像涓涓温水，溶解了中、印、泰各种文本资源，将泰国古代国王与曼谷王朝之间接续叙事，将泰国的印度佛教信仰和中泰民间信仰的历史记忆文本结合发展，就用《三国演义》泰文版建立了自己的文化识别，塑造了自我文化的一种特色。^②

三、国家叙事研究

19世纪中叶至19世纪末的翻译叙事已开始发生转变，而自20世纪60年代至21世纪，反殖民、反霸权、现代化、全球化、文化多极化和百年变局接踵而来，翻译叙事研究的潮流随之变化，国家叙事研究备受关注。

这里所说的国家叙事研究，不仅限于概念的层面，而且是国家自我主体文化走向成熟后的反思，也是在国际环境下增加多元文化类别识别的选择。本部分最后要考虑的是：外来文学的翻译能够改变译著国家的国家叙事吗？这对其他译著国家未必是问题，但对《三国演义》泰文版来说需要讨论，具体说，至少需要讨论两个问题：1）国家翻译叙事使用外译本需要妥协的原则是什么？2）泰国年轻一代学者如何

① [泰] 恰乃·宛纳里《中国戏曲在泰国》，《皇恩荫底下的华人200年》（特刊）（泰文），曼谷：经济之路出版社，1987，第168页。另见[英] 布赛尔《东南亚的中国人》卷三《在暹罗的中国人》，《南洋问题资料译丛》1958年第21期，第27页，文中罗培即拉鲁贝的不同译名，另罗培提到的中国喜剧应为中国戏剧。——金勇原注

② 关于自我文化识别的其他例子，详见金勇《形似神异——〈三国演义〉在泰国的古今传播》，第372—381页。

看待泰国历史上的这种翻译叙事？

（一）国家翻译叙事使用外译本需要妥协的原则是什么？

既然是社会转型时期组织的翻译活动就有妥协，成功的译著就有成功的妥协。李福清研究中世纪文学也有这种问题，他为了寻求世界文学统一化的目标，还引用黑格尔的观点，将之归于精神性的研究，抽象为哲学和美学的问题，他说：“黑格尔在他的《美学》中早已指出，叙事诗描写的并非国内战争，而是两国的战争。当时尚未出现许多亚洲、非洲及美洲较原始的叙事诗资料。原始型的叙事诗，描写的并不是两个民族或两个国家之间的争斗，而是本氏族或部落（民族还未形成）的英雄与另一个世界（如地府）妖怪之争斗。无论如何，国内战争并不能作为典型英雄叙事诗的背景。全世界大概只有中国与日本的中世纪叙事诗性的作品中有国内战争的描写，而中国的《三国演义》等历史演义及日本军记并非正式的叙事诗，只是叙事诗性的小说而已。所以，并非由于它们只是以民间创作为基础（同时参考历史著作，特别是在中国）的作品，因而不算民间的作品；而是它们只保存一些叙事诗的因素，而非全以叙事诗形式写成。”^①他引用俄罗斯梵文专家格林斯特（P.Grintser）的话说：“当需要给予历史传说一个英雄史诗的形式时，就让固定的神话模式担当起组织结构的作用。”^②他还提出了接近我们现在讨论“妥协”的观点，认为神话模式是一种被历史和叙事诗加工“妥协”要素的体裁。当然不能用他的观点直接分析《三国演义》泰文版，但当我们跳出来看以上对历史叙事和宗教叙事分析时，还是能看出泰国曼谷王朝翻译《三国演义》的改编动机与实际运作存在着一种“妥协”。裴晓睿已指出，这样有助于译者植入泰民族的身份认同，她说：“泰文《三国》与中文《三国演义》的相异性，一部分是汉文学在植入泰民族‘身份认同’中的必要改造，一部分是翻译过程中出现的误读。同时《三国》的翻译也在泰国文学传统中植入了

① [俄]李福清：《三国故事与民间叙事诗》，《古典小说与传说》，第3—4页。

② 同上书，第10页。

中国文学和文化的相异性因素。”^①

不过以上观点还都来自外部，时间上也比较早，在金勇的书中有新的发展，主要是转向主位立场的研究。

1802年，曼谷王朝一世王普陀耀发朱拉洛（Phra Phuttha Yot Fa Chula Lok 或 Rama I，1782—1809年在位）为了重振因泰缅战争战火涂炭而衰落的古典文学，御令当时的财政大臣、大诗人昭帕耶帕康（洪）（Chaophraya Phrakhleng[Hon]）主持翻译《三国演义》，并将其作为中兴泰国“国家文学”（national literature）的重要举措之一，自此出现了《三国演义》的第一部泰文译本《三国》。在随后二百多年间，《三国》在泰国逐渐流传开来，受到泰国人的喜爱和推崇，获得了很高的赞誉。曼谷王朝六世王瓦栖拉兀（Vajiravudh 或 Rama VI，1910—1925年在位）时期，洪版《三国》被当时官方权威的“泰国文学俱乐部”评为“散文体故事类作品之冠”，肯定了它在泰国文学史中的经典地位，部分片段还被收入泰语的教科书中。可以说，泰国人已经把洪版《三国》视为本民族的文学财富了。（《形似》第1页）

金勇把局内人使用译著的妥协原则分成两个层次，一是上层统治者将历史与现实相妥协，达到将翻译叙事改造为国家叙事的目的，二是将外来经典与本国世俗相妥协，把译著改造为“本民族的文学财富”。

（二）当代泰国本土的年轻一代学者如何看待泰国的国家翻译叙事

金勇观察泰国本土年轻一代学者看待泰国历史上的国家翻译叙事的态度与作为，这是一种倾听与尊重，是学术界探讨翻译叙事研究的本质的体现。金勇说，泰国朱拉隆功大学的玛尼·沙杰蓬帕尼（Manit Sangiumpornpanichya）是本土第一个不是从文学而是从政治学的角度

^① 裴晓睿：《汉文学的介入与泰国古小说的生成》，《解放军外国语学院学报》2007年第4期，第115页。

研究《三国演义》泰文版的学者，他注意到这部译著为泰国人民提供了国家政权、君主政治、统治管理和军事战争的知识，缺陷是主动靠向西方叙事，有所偏失。（《形似》第222页）他的导师、泰国法政大学的政治学教授颂巴·詹陀拉翁（Sombat Chantoravong）的研究更加坚持本土立场：

（《三国演义》泰文版）版本出现的种种差别，并不仅仅是翻译语言和知识水平的原因，还有一些是翻译者昭帕耶帕康（洪）有意为之的，是一种故意的“修改”，目的是为了满足不同上层的某种“政治”利益需要，以顺应当时的政治潮流。比如有关王朝的神圣，臣子对主上的忠诚，何时应该另投名主、改栖高枝，君主与军队之间的权力关系，以及对自封为王、黄袍加身的合理解释等，无一不反映曼谷王朝初期统治者的政治思想。此外，《三国》是当时社会和政治的产物，因此《三国》的本土化不仅仅体现在语言和思想上，还暗含着泰国统治者的政治因素的影响。这种通过文学作品潜移默化的影响，其效果不亚于统治者公开的宣传声明，而且更加高明。颂巴认为《三国》并不仅仅是普通的文学文本，坚持挖掘其内在政治和历史因素，认为这是洞察曼谷王朝初期统治者政治思想的重要材料和金钥匙。他还建议沿用此法继续研究《罗闍提叻》和《罗摩颂》等作品。（《形似》第222页）

民族国家意识是20世纪的产物，在金勇看来，有的泰国学者起初跟在西方意识形态后面跑，后来转向对自我文化的多元特色的思考，这中间有很艰难的蜕变。在美国完成学位的泰国学者玛丽尼·蒂洛瓦尼把《三国演义》泰文版当成本土文学做研究，也把印度史诗泰文版当作本国史诗研究，希望塑造本土新的国家形象。金勇对这种现象解释如下：

玛丽尼的这篇论文虽然主要是对洪版《三国》和《三国演义》进行的文本比较分析，但是目光并不仅仅局限于单一的文本上。她专门辟出一章简要评论和比较了另外三本后来较有影响的《三国》重写本，即雅各布的《卖艺乞丐版〈三国〉》、桑·帕塔诺泰的《〈三国〉军事战略》以及克立·巴莫的《富豪版〈三国〉之曹操：终身丞相》，并由此来管窥《三国》在泰国的接受和传播情况。此外，玛丽尼没有把《三国》的历史背景局限于传统的中国因素上，而是引入了部分社会和政治因素，把《三国》译本放在中泰两国文化交流的历史大背景下进行分析，这些都大大突破了传统《三国》研究的视域。玛丽尼之后也陆续在报刊和研讨会上发表了一些关于《三国》的研究文章，如《〈三国〉中的女性角色：一种文学研究》，注意到《三国》的女性形象，及由此反映出的“男尊女卑”的观念。但是相对而言，她后来的文章都不如她的博士论文影响大。（《形似》第220页）

我们能看到，玛丽尼·蒂洛瓦尼所说两种方法实际只有一种，就是把《三国演义》泰译本和泰国的《罗摩颂》都当成本土内化产品，但由于缺乏对本土历史文化的了解，没有对泰国人的局内观做基本分析，提出的研究目标有所冲动。在金勇看来，能够较为深入地把握国家翻译叙事意识的是甘尼迦·萨达蓬《〈罗阁提叻〉〈三国〉与〈西汉〉：泰国统治阶层世界观》一书：

曼谷王朝一世王时期的政治观，即作为一个理想的君主或统治者应具备的条件和标准要求，他要兼备佛教教义中的“德波罗密”（bunyabarami）和“慧波罗密”（panyabarami），有责任护持宗教以及为臣民谋福，使他们摆脱生死轮回。只要具备上述品质的人，就有资格成为一国之主。如此一来，世袭王族的血缘因素的重要性就被大大削弱了。而作为臣子也要有智慧，要勇敢无畏，

忠于国王。一个国王如果拥有具有智勇双全的属下也被认为是具有威德的表现之一。甘尼迦强调《三国》等三部作品是在泰国文化语境下被“翻译”过来的，已经融入了当时译者的思想观念。因此已经不能将它们作为外国文学来对待……还有许多同时代的作品，如《罗摩颂》等，也都体现了政治观念。曼谷王朝一世王下令翻译《罗闍提叻》《三国》和《西汉》，除了希望重建被战争摧毁的阿瑜陀耶时期的礼仪传统，更重要的是将之作为政治熏陶的媒介，为新王朝的政权寻求合法性支持。（《形似》第223页）

金勇谈到了翻译叙事研究的追求，即在多元文化研究中，在学界普遍认同的文化差异研究中，再向前迈一步。我们尽量排除政治功利化的文化冲突因素，客观地对待自我文化选择，肯定主位意识对自我文化建设的能动作用，促进文化冲突走向文化和解，鼓励更多的青年学者在这条光明道路上走向未来。金勇引述了东南亚与泰国史研究专家雷格·J.雷诺尔斯的观点并评论道：“雷诺尔斯还认为以《三国》为代表的充满中国传统军事哲学和智慧的文本，为华人商人提供经商策略方面的指导，是其在泰国获得商业成功的重要因素。因为‘战争就是交易’‘商业就是战争’，在这种语境下，大亨和军阀之间拥有更多的共性。”^①雷诺尔斯这种开阔的社会学视野是中泰两国《三国》研究学者普遍欠缺的，他将《三国》的传播与演化置于泰国社会变迁与华人商业发展的语境下讨论，使《三国》研究摆脱了单纯的审美和译介研究，使我们认识到《三国》文学作为一种文化实体与社会之间的互动关系，它不再只是被动地被创造和阅读，更直接参与构成了社会现实。”（《形似》第225页）

本项研究收缩在《三国演义》泰文版上，从一个很小的切入点，

^① Craig J. Reynolds, “Tycoons and Warlords: Modern Thai Social Formations and Chinese Historical Romance”, *Sojourners and Settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese*, Anthony Reid, ed., St Leonards, NSW: Allen & Unwin, 1996, pp.146-147.

讨论当今世界变局中是否应该发展强调各国独立自主的国家叙事？研究历史交往中保留下来译著遗产的意义是什么？对多元文化交流与传播中的文化差异、文化冲突与文化和解的概念怎样解释？如让·鲍德里亚（Jean Baudrillard）所说：“每一种普世化的文化都正在失去它的独特性，乃至消失。这就是那些被我们强制同化后摧毁的文化的拥有者的看法，但也正是我们自命不凡地推行以往的普世化的看法。……随着全球化摧枯拉朽地横扫一切差异和不同的价值观时，却完美地引领了一种不同的、以往我们误以为没有文化的地区的文化的发展。”^①

① Jean Baudrillard (2002: 156-158). In the same line, Yurdusev 2003: 101 stated that “increasing exchanges between societies with distinct civilizational identities may lead to the loosening of the very civilizational identities”.